



日常生活と社会理論(試論) (杉之原壽一教授退官記念号)

岩崎, 信彦

(Citation)

社会学雑誌, 3:169-194

(Issue Date)

1986-03-01

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCOI)

<https://doi.org/10.24546/81010740>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81010740>



日常生活と社会理論（試論）

岩 崎 信 彦

日常生活はわれわれにとってあまりに身近で自明であるだけに、まるで鼻の上にある眼鏡のようにとらえにくいものである。日常生活はそれをそれとしてとらえるためには、それを超越しなければならぬ。ここでは、まず、日常生活を人間、自然、社会の三つの相に分け、そこにおける人間の営みを超越的に、すなわち内在しつつ外在する目で、また外在しつつ内在する目であらえようと思う。そのうえで、こんどは三つの相の重なり合いをみながら、現実の日常生活への上向的な構成を辿ることになしたい。

A 日常生活の三つの相（下向||分析）

1 人間の相（人間と人間の営み）

朝起きて夜寝るまで、われわれの生活は絶えず他の人々と共にあるといつてよい。そこにおけるさまざまなる人間相

互の関係を、日常性という在り方においてとらえるならば、それはどのようなのであるか。

日常性について、二〇世紀の哲学者ハイデッガーは、『存在と時間』において次のように言っている。¹⁾

「フムアインゼクザイン助けあうこと、イガミアウ互いに知らぬふりをすること、アシンアイチンゲアアイルムエ互いに傍を通りすぎる（ゆきずりである）こと、アイニラアゲイエン互いに無関係であることなどはすべて、顧慮の示すいくつかの可能な有様です。そしてまさにこの最後に述べられた欠如と無関心の様相こそ、日常的な平均的な相互存在を特長づけています。（上、二二三頁）

日常的現存在の自己は、ヘヒト「ひとである自己・自分」であって、わたしたちはこれを、本来的の、つまり「そのために」特にわざわざ捉えられた自己から区別します。ヘヒト「ひと」としては、現存在はそのつど、ヘヒト「ひと」のなかへ自分を分散させていて、そのために自分をわざわざ発見せねばなりません。この分散（ヴェルシュテット「気散じ」）は、最も身近に出会

う世界における配慮的な没入として、わたしたちが知っている在り方の「主観」を特長づけています。(上、二四七頁)

日常性のなかにある人々は、本来的の自己ではなく、日本語で「他人」ひと」というような意味あいの「ひと」という姿をとっているのである。〈世界・内・存在(世にあるもの)〉として「現存在(そこにそう存在するもの)〉である人間は、このようにまずは「世界」へ「転落」しているものとして現れるというのである。

なんらの消極的評価を表わすのではないこの「転落」という名称は、現存在がまずたいていは配慮された「世界」のもとに存在することを意味する、としておきましょう。このナニカのもとでの没入ということは、多くは、「ひと」という公共性のなかへと失われて在る、という性格をもっています。現存在は、本来的な存在可能としてのかれ自身から、さしあたりいつもすでに脱落して、「世界」へ転落しています。「世界」へ転落していることは、相互存在がおしやべり、好奇心およびあいまいさによって導かれているかぎり、相互存在の形をなして没入していることを意味します。(中、九八頁)

それでは、本来的の自己とは何であり、「転落」とは何であるのか。「転落」していることのなかからわれわれはどのように立ちもどることができるのであろうか。

ハイデッガーは、「転落」は本来的の自己からの逃避であり、ほかならぬその逃避のなかに「現存在」の「世界・

内・存在」〉としての根本情態性である「不安」が開示されていると言っている。そして、この「不安」は、現存在の被投的かつ投企的な、実存としての在り方に由来しているのである。

最も自己的な存在可能(という性能の方向に)「向つての、またこれと同時に本来性と非本来性の可能性に向つての、展かれて在ることは、不安において、ひとつの根源的で基本的な具体化を現わします。しかし最も自己的な存在可能への存在とは、存在論的に言つて、現存在は、かれの存在において、そのつとすでにかれ自身に先立つて在る、ということです。

現存在はつねにすでに「自分を超えて」在り、しかも現存在でない他の存在するものへ(「に對して」)態度をとることとしてではなくて、現存在自身である存在可能への存在として、自分を超えてで在るのです。この本質的な「ナニカに関わつてゆく」という存在構造を、わたしたちは、現存在の自分に「先立つて」存在することとして捉えるのです。(中、一二六―七頁)

世界の内「現」に投げ出されながら、しかも自己的な存在可能へと展かれた自由な存在は、自己を超越し、自分に「先立つて」存在する「ことを強いられる存在なのである。そして、この自己的な存在可能のうちに、「死(終り)への存在」という極限の可限性が含まれているのである。

むしろ現存在は、それが存在するかぎり、いつでもすでにその「まだ『ない』」で在るように、現存在はまた、すでにつねにその終りでも在るのです。死でもって意味された終ることは、なんら現存在の「終りに『直面して』いる」を意味しないで、この存在するものの終りへの存在なのです。死とは、現存在が在るや否や、直ちに引き受ける一種の有様なのです。
(中、二二三頁)

このような最も自己的な、他と関係のない可能性が、同時に極限の可能性です。存在可能として現存在は、死の可能性を追い越すことはできません。死は、現存在の全く不可能性という可能性であるのです。こうして死は、最も自己的な、他と無関係な、追い越し得ない可能性として露われます。このような可能性として、死は、ひとつの優れた差し迫りなのです。差し迫りの実存論的な可能性は、現存在が自分みずから本質的に開示されていて、それも自分に『先立つ』という仕方においてである、という事実に基づいています。(中、二二三頁)

そして、この「死への存在」であることを引き受け、それへと先駆することにおいて、みずから「へひとつ自己」へと失われていることを露わにし、偶然迫ってくる諸可能性のうち自分に見失うことから解放され、自分みずから在る可能性のなかに立つことができるというのである。日常性への「逃避」は、それが「不安」によってとらえられている以上、「気味の悪さ」が「現存在を絶えず追跡し、

「ひとつ」への日常的な自己喪失を、さりげなく、脅かすのです」(中、二二三頁)。「神なき時代」にあつて、「気味の悪さ」からの超出が神においてなしえない以上、死への自由に先駆しながら、自らの可能性にむけての被投的投企において自己超出をはからなければならないのである。

ところで、この「神なき時代」において、「人間が互いに人間に対して神となる」というテーマをデュルケムからゴッフマンへと辿つて、大村英昭氏は興味深い考察を行なっている。⁽²⁾「人間が共同で愛し、尊敬できるものは、人間自身を除いて何も残っていない。……人間は人間に対して神になつたのであり、おのれを欺くことなしに別の神をつくることはもはやできない」というデュルケムの言葉を引いたあと、「世俗化時代の宗教は、しばしば、制度化の反対つまり私化ないし私秘化するという風に言われているが、むしろ、『私』が宗教化されるのだと言ひ換えるべきかもしれない。人間以外の聖像をもちやもてないわれわれは、互いの『私』を聖像として礼拝するよりないというしだいが、加えて、『私』をかく祀りあげるのにもつともふさわしい『教会』は、むしろ互いによく知り合わない間柄での集まり(先の第三諸集団)だ、とゴッフマンは考えていたようなのである」と述べている。「デュルケム流『人格崇拜』の神話」は「成員権を制限していない第三空間(↓gathering)」において最もよく語られるというのである。

ゴッフマンの「確かに、神々は消え去ったとしても、個々の『人格』だけは、なおおろそかにはしえない神として現に存在している。……皆が同じ神性をもつものだから、その神性を汚されることには誰もが敏感であり、したがってこの『人格』は、とにかく儀礼的気配りをもって扱うにしくはないことをお互いによく了解している。……（制度としての）いかなる媒介者もなしに、神々自身が、互いに司祭者としても仕えているというしだいである」という言葉を受けて、大村氏は「自ら神であり、同時にそれに司える司祭者でもあることなど、『私』が分裂しない限り、どうしてできるのであろうか」としてヘダブル・ライフのテーマへとさらに展開していくのである。

「人間が人間に対して神となる」というテーマを考えるとき、さらに想起されるのは、日本論の文脈において展開されている羞恥の構造論である。

心理学者の内沼幸雄氏は、その『羞恥の構造』において、「羞恥は没我と我執のあいだを漂う『間』の意識である」（一七三頁）と規定し、「間」の存在論的な考察のために和辻哲郎の倫理学を援用している。和辻は、日本の神代史の物語において主要な役をつとめる神々は、「祀るとともに祀られる神」であり、それらは「後に一定の神社において祀られた神であるにもかかわらず、不定の神に対する媒介者、すなわち神命の通路、としての性格を持っている」と

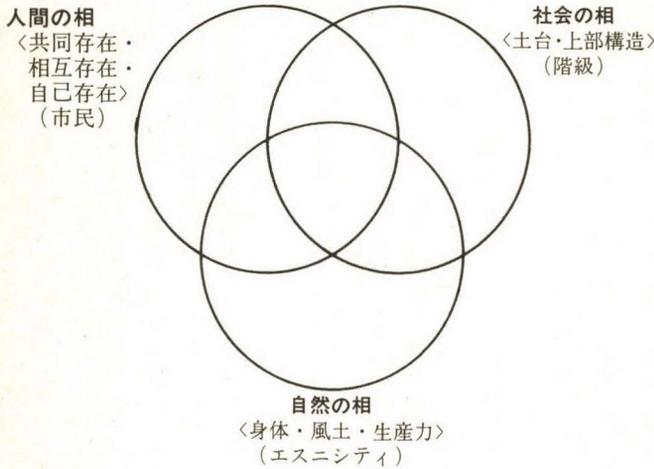
指摘しているが、これを解説して内沼氏は次のように言っている。

祀られる神は、祀られるのみの神にとどまっていたは、祀られる神としての尊貴性の尊貴性たる由縁を失う。その尊貴性は、同時に祀る神であることよって、その（何ものかを畏れ敬うという意味での）畏怖性を通して神聖なる「無」が指し示され、その「無」を介して祀られる神に賦与されるのである。また同じく、祀る神は、祀るのみの神にとどまっていたは、畏怖性の畏怖性たる由縁を保ちえない。その畏怖性は、同時に祀られる神の尊貴性のよってきたところが神聖なる「無」であることを通して「無」が指し示され、その「無」を介して祀る神に畏怖する資格が賦与されるのである。そのような二重構造によつて、祀るとともに祀られる神は神命の通路となりうる。

この図式にならつてこれまで論じてきた羞恥の構造を書き直して図式化した場合、一目瞭然なのは、祀るとともに祀られる神の二重構造が、そのまま羞恥の構造となっている点である。羞恥体験における行為主体者は、「間」において示現されるもの、あるいは「間」としか名づけようもないところのものである。そして自と他は、「間」を通して主体性が付託される。（一八四―一五頁）

「祀られる神」は、無限かつ不定なる絶対者である「無」を畏怖することができるゆえに、すなわち「祀る神」でも

図1 日常生活の3つの相



ありうるゆえに、その尊貴性を得ることができるのである。同じように、人間は、人と人との「間」が人間存在を根拠づける無限かつ不定なる「無」であることに気づくゆえに、畏怖し謙遜する主体となり、またそうなりうることによつ

て尊貴な誇りをもち得るのである。それゆえに、日常生活のなかにあつて無限なるものの自己開示のはるかなる途上にあるわれわれは、我執と没我の間にあつて大いに羞恥するのであろう。

ところで、ハイデッガーも「死」の存在論をさらに「非性」のそれへと敷衍している。

現存在は存在しながら投げられているのであって、自分みずからによってその「現」にもたらされません。現存在は存在しながら、かれ自身に属していて、しかもなおそれ自らとして、それに身をささげたのでない、存在可能として規定されています。実存しながら現存在は、決してその被投性の背後には達せず、したがって現存在はこの「現存在が在り且つ在らねばならない」ことを、そのつど自分でその自己存在から解き放して、その「現」へ導くことができるのです。

(中、二九三―四頁)

人間は、その被投性において、投げられてある実存を根拠づけてくれるものはないのであって、その非性において自己がその根拠とならなければならないのであり、その投企性において、みずからの存在可能性を自己了解しその可能性にむけて展かれて自由であることにおいて非的なのである。そして、現存在の存在は、こうした「被投的投企として、非性の(非的な)根拠である」(中、二九六頁)のである。

このように、ハイデッガーにあっては、日常性における非本来的な自己への「転落」の、その基礎に現存在の本質たる非性がとらえられ、和辻にあっては、自他の間のなかに自他を超える本来の主体者たる無が洞察されているのである。そして、この「非」、「無」の存在論は、前者においてはより独在論的、個人主義的に、後者においてはより介在論的、集団主義的にとらえられているといえるのである。

2 自然の相（自然にたいする人間の営み）

四季の移り変わりに合わせてわれわれは生活のしかたを少しずつ変えていく。雪国と南の温暖な地方とは生活のありようはだいぶ違う。

和辻哲郎は、その『風土』において次のように言っている。

右のごとくして見いだされるさまさまの手段、たとえば着物、火鉢、炭焼き、家、花見、花の名所、堤防、排水路、風に対する家の構造、というごときものは、もとより我々自身の自由により我々自身が作り出したものである。しかし我々はそれを寒さや炎暑や湿気というごとき風土の諸現象とかかわることなく作り出したのではない。我々は風土において我々自身を見、その自己了解において我々自身の自由なる形成に向かったのである。（一二頁）

気候、地形、地質などを内容とする自然がある。そのなかで生身の身体をもった人間が生活している。その生活を通しての人々の自己了解とその表現が「風土」であり、生活の様式なのである。家屋の様式、着物の様式、料理の様式は、「祖先以来の永い間の了解の堆積」であり、「一つの民族の永い間の風土的自己了解の表現」なのである。ところで、その自己了解のしくみはどのようなものであるか。

寒さが初めて見いだされるときに我々自身はすでに寒さのうちへ出ているのである。だから最も根源的に「外に在る」ものは、寒気というごとき「もの」「対象」ではなくして、我々自身である。「外に出る」のは我々自身の構造の根本的規定であって、志向性もまたこれにもとづいたものにはかならない。寒さを感じるのとは一つの志向的体験であるが、そこにおいて我々は、すでに外に、すなわち寒さのうちへ、出て、己れを見るのである。（一〇頁）

ここには、世界の内にあって人間が存在するものに出会う出会い方についてのハイデッガーの実存論的考察が援用されている。ハイデッガーにおいては、人が「事物」に出会うあり方は、配慮的交渉（プラクシス）のなかでの「なにのためのなにか」として、すなわち道具とその「手もと存在性」としてまずとらえられるのであるが、そこにおいて自然は次のように発見される。

ハムマー、万力、釘などは、それぞれが——またそれらの材料でもあるところの——鋼、鉄、青銅、岩石、木材などを指示しています。使用された道具のなかで、使用をつうじて「自然」が、すなわち「自然の産物」という光における「自然」が、ともに発見されています。しかしここでは自然は、「ただ」もう「目のまえにあるだけのもの」と解されてはいけないし——自然力として解されてもなりません。森林は、「一方において」営林であり、山は採石場であり、川は水力であり、風は「帆走」〔に適した〕風です。発見された「環境世界」とともに、こうして発見された「自然」が出会うのです。（『存在と時間』上、一三七頁）

人間の自然に対する交渉と自己了解において、人間の身体がもつ意味は大きい。それは、「生理学の教科書に出てくるような客観的身体とは区別される現象的身体」であり、それは「意識によって住みつかれるような身体、人間の経験の身体、知覚される身体、私たち」にとつての「身体にほかならない」。そうした身体は、山口昌男氏によつて調査された、リオ族の家屋構造に重ねられた母体のイメージであるだろう。また、たとえば、手足の自由を失つた元体育教師の星野富弘氏が口を使って描く草花の、それにみなぎる生命力でもあるだろう。そこには氏の次のような身体性がこめられているのである。

動ける人が

動かないでいるのには

忍耐が必要だ

私のように 動けないものが

動けないでいるのに

忍耐など必要だろうか

そう気づいた時

私の体をギリギリに縛りつけていた

忍耐という棘のはえた縄が

「フツ」 と解けたような気がした

現象的身体には、しかしながら、それを支える物質的身体が必要であることは、いうまでもない。身体の物質性に直截に目を向けたのは、いうまでもなくマルクスとエンゲルスである。彼らの唯物論は、人間が自らの生命を意識的に再生産する有機的主体であること、そして、その再生産は労働を通しての自然の支配によってなされることを、その出発点としている。エンゲルスは『猿が人間になるに於いての労働の役割』において次のように言っている。

要するに、動物は外的自然を利用するだけであり、もっぱらその存在によつてのみ外的自然に変化をもたらすのであるが、人間はみずから変化をもたらすことによつて自然を自分の目的に奉仕させ、自然を支配するのである。そして、これが人間をその他の動物から区別する最後の本質的な差異であ

化する⁹⁾」ことにおいて可能となることに想到して以降、『要綱』での研鑽を経てようやく『資本論』において、商品、貨幣、資本、社会的総生産過程の全体を概念的に把握することができたのである。というのは、人間と人間の関係を物と物との関係、物象的關係として、外在化し客観化してとらえることが可能になったからである。

その「何故」が、資本・賃労働の生産関係とその社会的総生産過程の概念的把握によって明らかになることによつて、すでに『経済学批判』序言で定式化されていた生産力と生産関係の照応と矛盾、土台と上部構造の作用と反作用の命題にも社会科学的基础が与えられることになったのである。そして、この総体的な解明を経ることによつて、賃労働者の疎外と窮乏、そして階級的意識化のテーマが人間への再内在化の論理としてとらえ出されてくるのである。

「社会」の相を、マルクスの『資本論』の論理を素描することによつて抽出したのであるが、たとえば、物象的諸關係の分析によつて物質的諸關係の規定性がどのように解明されたのか、などの論点も含めて、より社会的な言葉に置き換えて検討してみてもよいであろう。

まず、「交換過程」の冒頭で述べられている「人々の経済的扮装 (Charactermaske) はただ経済的諸關係の人性化 (Personifikation) だけかなら」とはどういうことなのであるか。

商品所持者は、みずからが作った商品には欲求を持っていない。他の商品に対して欲求を持っているのである。他の商品所持者も事情は同じであるから、彼は、自分の商品によつて他者たちの欲求を充足させうるかぎり、それを譲渡することができる。貨幣と交換することができる。彼が貨幣において実現したものは、彼が自分の商品を作るのに費した労働の量(価値)である。彼は自分が流した汗の結晶である貨幣によつて、ようやく自分の欲求を充足する商品を購入することができる。

この過程において、人々は、労働(生産)―欲求充足(消費)という生活の基本過程を遂行しようとすれば、他者たちの欲求充足とそれによる自己労働の社会的実現を媒介させなければならぬのである。彼らは、みずからの物質的基本行為を遂行しようとすれば、他者たちの欲求に向けられ、それに合わせられた物象化された仮面をかぶらざるをえないのである。人々は、私的な経済的基本事実を果たせんとすれば、社会的な経済的事実を手段としなければならぬのである。社会を手段にする以上、自らは社会から規定される扮装に身をやつさなければならぬのである。

ところで、この過程を社会の側から眺めるならば、商品所持者の個人的な欲求充足を契機にして、社会成員全体の欲求充足を「予定調和」的に可能にする商業社会 (commercial society) が浮かびあがってくる。たしかに、それは

一つの理想的な社会形態であり、ここにおいて、人々は商品所持者の経済的扮装、人化によって物象化されるとしても、その実質的な疎外はなお軽微である。

しかし、貨幣が資本に転化するや事態は大きく変化する。貨幣は商品交換においては自己労働の実現であったが、資本は他者労働の領有と実現の主体となる。いわゆる「領有法則の転回」である。生産過程における他者労働のできるだけ多くの領有と、商品市場におけるできるだけ多くの販売による価値の実現を内的モメントにすることによって、資本は自己増殖の活動体として自立するのである。貨幣も蓄財への志向をもつとはいえ、それは一人間の消費欲望によって限界づけられている。それに対して、資本は社会的生産過程を包摂しているので、みずからを転態させながら不断に社会的に再生産されるのである。

媒介としての社会的過程が自立することによって、自己労働—欲求充足の個人的基本過程は、商品生産者のそれから賃金労働者のそれへと変化する。自己によるのではなく資本による管理のもとでの労働、支出した労働量よりも少い価値量の賃金—生活資料、そして、食べることも眠ることも、家族を養うこともすべて労働力という商品のより良い販売のための過程となること。賃金労働者としての経済的扮装は、いまや、労働疎外の、窮乏の、全生活過程の物象化の表現となっている。

一方、資本家という仮面をかぶった一群の人々は、社会成員の欲求のできるだけ多くの開発と支配、社会的労働のできるだけ多くの領有と支配という、資本の本性を、自分の役割として遂行する人々であるが、そうした経済的機能の人化を、おのれの贅沢、おのれの名誉欲、おのれの支配欲の充足を通して担っている。

このように、経済的諸関係は、経済的に扮装した人々によって生きられる、という形において諸個人の個々の行為から自立し、さらには、法的、政治的諸関係と社会意識諸形態を自らに適合した姿に形成していく。その過程とメカニズムは省略するが、社会の相は、まさにこうして形成された全体社会の骨組、土台—上部構造としてとらえることができるのである。

以上をまとめると、図一のように、人間の相は「共同存在・相互存在・自己存在」に、自然の相は「身体・風土・生産力」に、社会の相は「土台—上部構造」に要約できる。また、三つの相はそれぞれ、(市民)、(エスニシティ)(民族、人種)、(階級)の基底をなすものである、と位置づけておきたい。

次章では、これら三つの相が三通りに重合するしかたを追いながら、日常生活の再構成を試みてみたい。

B 三つの相の重なり合い（上向—総合）

1 人間の相と自然の相、そして社会の相

人間の相と自然の相とが織りなす領域は、へその土地に根ざした生活、その共同性と個別性と呼ぶことができる。大地としての土地になお直接の結びつきを持ち、それゆえ共同態の紐帯を相互の間に残し、しかも個別の世帯、個人の自立性もそこで育まれているという生活である。生産と消費は接合しており、その循環の構造は透明である。

イリイチがそうした生活に付与した含蓄のある言葉は、「ヴァナキュラーな vernacular」であった。¹⁰⁾

ヴァナキュラーというのは、「根づいていること」と「居住」を意味するインド—ゲルマン語系のことばに由来する。

ラテン語としての vernaculum は、「家で育て、家で紡いだ、自家産、自家製のもののすべてにかんして使用されたのである、交換形式によって入手したものと対立する。自分の妻の子、奴隷の子、自分が所有する家畜のろばから生まれたろばは、ちょうど菜園や共用地からとれた基本的な生活物資のように、ヴァナキュラーな存在である。……すなわちそれは、生活のあらゆる局面に埋め込まれている互酬性の型に由来する人間の暮らしであって、交換や上からの配分に由来する人

間の暮らしとは区別されるものなのである。（『シャドウ・ワーク』一一八頁）

このような生活は、資本主義以前のものである。しかし、今日の社会においても、農家をはじめ工・商の自営業者の生活に残存している。すでに商品交換によって媒介されているが、労働と消費が家族内で接合されているからである。また、地域の部落会や町内会・自治会における共用地の管理や年中行事の取組みもヴァナキュラーなものである。

資本主義の現代においては、ヴァナキュラーな生活は、賃金労働と商品の購買、消費によって分解される。人間と自然の相に対する社会の相の重なりが意味することは、このことである。

ヴァナキュラーな生活が分解され、賃労働と「シャドウ・ワーク」が生み出されるとするのは、同じイリイチである。

先例のない^{セクセス}性的経済的分割、先例のない経済的な家庭概念、先例のない家事領域と公的領域とのあいだの対立によって、賃労働が生活に不可欠な随伴物となった。これらのすべては、働く男たちが各自の家庭の主婦の番人となり、またこの保護の役がわずらわしい義務となることによって、達成されたのである。羊や浮浪者の囲い込みに失敗していたところで、女性の囲い込みが成功したのである。（『シャドウ・ワーク』二〇六頁）

シャドウ・ワークというのは、財やサーヴィスの生産とちがって、商品の消費者によって、とくに消費的な世帯でなされるものである。私がシャドウ・ワークと呼んでいるものは、消費者が、買入れた商品を使用可能な財に転換する労働のことである。買入れた商品に、それが使用に適するようになる価値を付加するために支出されねばならぬ時間、煩勞、努力を、シャドウ・ワークと名づけるのである。それゆえ、シャドウ・ワークとは、人々が商品を経介に自分たちのニーズをみたそうとすればするほど従事しなければならぬ活動、ということができる。(『ジェンダー』九四頁)

イリイチは、「産業社会」「産業経済」と言つて「資本主義」とは言わないが、この「シャドウ・ワーク」について筆者の解釈を記すところいうことになるであろう。

資本は、賃金労働と機械制大工業を包摂することによつて社会的な生産過程をみずからの直接支配のもとにおくが、人間の生命と生活の直接的再生産の領域——家事、育児、教育、医療、近隣協同など——を管理することができない。商品というモノの形をした生活資料の供給が資本の主要な機能だからである。それゆえ、そのモノを最終的に消費されるまでにする労働と、そもそもモノによつては行ないえない育児、教育、介護などの仕事をみずからの不可欠の随伴物としなければならなかつた。非社会的な、ごく私的なこのような仕事に携わるシステムと担い手を、資本は用意

しなければならなかつた。それが「女性の困い込み」であり「シャドウ・ワーク」だったのである。

なるべく安い賃金でもつて、なるべく多くの商品を買ひ、夫や子供や老人を立派に世話し育て介護するという「高度な」役割が、女性に賦与されたのである。「女性のからだ」と心の性質」がそれに適しているというイデオロギーが、時代の意識にしっかりとうちこまれたのである。そして、このシャドウ・ワークがシステム合理的に編成されるには、国家による諸機関、諸施設の公共的補充がさらに必要であつた。上下水道、送電網、交通網、教育機関、医療機関、福祉施設など。これらは租税によつてまかなわれた現代の「共用地」である。そして、それは、営利になじみにくいこの領域において、資本をバック・アップするものであり、また良妻賢母たちのシャドウ・ワークに「文化生活」という「明るい」夢を与えるためのものでもあつた。

ところで、筆者は数年来、大阪近郊寝屋川市の木賃集合住宅街のコミュニティ史と住民の生活史を追っているが、二〇年来住んでいる住民二人に昭和四〇年代初頭の様子を回顧してもらふことができた。

「その頃は田圃の中に道が一本あつてね。その一面に家ができてるといふような時期でした。道は舗装ができてませんから、雨が降ったらジャボジャボで、長靴はかんとあかんようでしたね。」だから、よう町会で砂やガラス買つて、皆が

出てバケツ持って運んだりね。私なんか大きなお腹かかえて。楽しかったですよ、田舎もんやから。「溝掃除せえへんと大雨が降ったら家がつかりますから。皆でやらんならん仕事が多かったし、声かけたら皆出てきました。」「子らも小さかったし、皆が我が子のようにみてくれたり怒ってくれたりね。皆ワーと連れて子守りしてくれたりね。……「道路も舗装され、下水もでき、皆で集会所も建て住みよくなりましたが、便利になって人の世話にならんでよいよになつたら、集まりも悪くなりました。」「今はもう若い人と会つてもね、干渉できないもんね。勤めに出る人も多なつたし。」「今は町内の役を決めるのも大変ですよ。」

この地域は、「文化住宅」という名の木賃集合住宅が建ち始めた昭和三十七年から十年余り、こうした町会が皆寄りあつて、河川改修、し尿処理場建設反対、上水道敷設、派出所、郵便局、保育所誘致、公民館建設、中学生非行防止運動など多面的な活動を行なつてきた。それは、まさに「小さな政府」の活動であつたし、ヴァナキュラーな性格のものであつた。このような住民活動はこの当時、ここかしこに見られた。

とくに、共同生活条件の欠如、不充足については、自治的、創造的エネルギーが大きく発揮されたように思われる。上水道支管延伸のための資金供出制度の実施(宇治市K町)、裏山の公有地を借りての憩いの森づくり(神戸市丸山地区)、

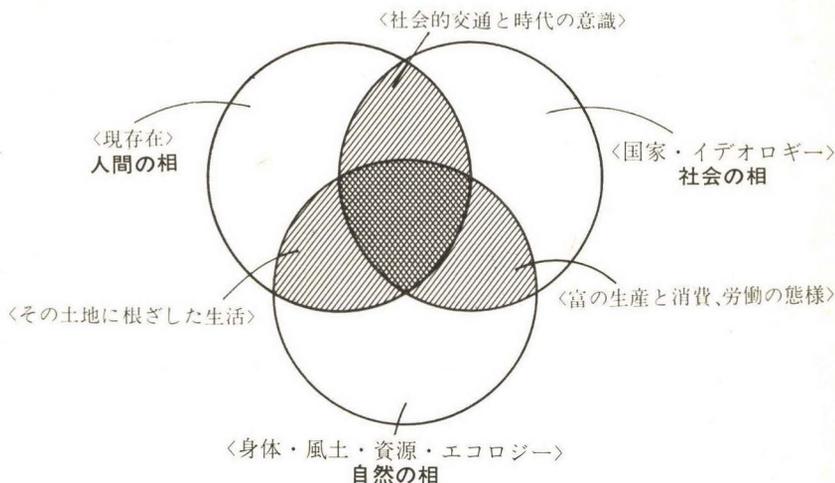
公立保育所建設にむけての共同保育所運営(各地)など。これは、共同生活条件の一セットの建設、運用、管理に対する日本民衆の高い自治力を意味し、それが農村での集落生活以来の長い歴史に基礎づけられていることを推測させるのである。寝屋川のこの「庶民」的な地域の住民リーダーの多くが標語に掲げているのは、「和」であつた。

このような共同生活条件が公共団体によつて充足されていくと、しかしながら、住民の地域生活は容易に日常性のなかに埋没し、町内会活動などもきわめてルーティンなものになつてしまふのである。生活の共同の論理を基礎として、その上に、相互性の論理を發展させるモメントがなお弱いということであろうが、こうして住民の新たな「共用地」は国家の包摂するところとなり、住民のヴァナキュラーな地域活動も、盆踊りやお祭りを除いて、行政下請的なシャドウ・ワークになつてしまふのである。

それでは、シャドウ・ワークはどのように克服され、ヴァナキュラーな価値はどのように再生されるのであろうか。性差別をめぐる新しい状況について、イリイチは次のように言っている。

新製品がシャドウ・ワークや自動に向けてたえず企画されているだけでなく、マイクロプロセッサがいくつかの職場を接収し、賃金労働としてもはや必要とされなくなつた人々がシャドウ・ワークの中に押し込まれる。このようにしてシ

図2 日常生活の3つの相の重なり合い



ヤドウ・ワークは、もっぱら女性の領域というわけではなくなった。年を追うごとにシャドウ・ワークは、いつそう明白にジェンダー不在なものとなり、女性抑圧の場から女性にたいする経済的差別の主要な場へと転じている。……過去二〇年間、女性が機会均等を求めて法的保護を勝ち得てくるにつれて、職場での差別はますます広がり、ますます尖鋭に感じられるようになってきた。(『ジェンダー』一〇五頁)

職場においては、自動化の進展によって男性労働力が排出され、自助のスローガンのもとに広げられたシャドウ・ワークの領域に押し込まれる。他方、女性は機会均等の運動と法的保護によって職場進出は広がるが、そこにおける差別もかえって尖鋭になるであろう、というのである。たしかに、資本主義の産業経済は、こうした動きを必然とするであろう、そして、男性と女性は、仕事のあり方をめぐって、家事や子どもの教育をめぐって、大いに闘っていくことになるであろう。もちろん、その闘いは、家庭や職場のなかだけではなく、より広い社会の場でなされるであろうし、相互破滅的なものではなくて、「生き生きとした共生 conviviality」(イリイチ)を求めてのものでなくてはならないであろう。

このような緊張関係をはらみながら、シャドウ・ワークを超越していくのは、やはりそれを担わされている女性たち自身である。子どもの教育の問題、地域環境・自然保護

の問題、地域の文化の問題、消費者問題、老人問題、反核平和の問題など、『影』の問題を『日向』に徹底して押し出していく活動こそ、女性たちの重要な仕事ではないだろうか。人間の生命と生活に直接たずさわっているからこそできる、逆転の闘争である。これらの活動を結び合わせながら、そして、もちろん男性をもまきこみながら、政党の組合せではない真の地方自治体、「小さな政府」を創ってゆく活動は、ヴァナキユラーな価値を社会的に再建し、さらにシャドウ・ワークを超越する道へと展開してゆくであろう。

2 社会の相と人間の相、そして自然の相

社会の相と人間の相の織りなす領域は、〈社会的交通と時代の意識〉とすることができる。商品交換という物象に媒介されたゲゼルシャフトリヒな交通と、対等な諸個人の物象に媒介されないゾチアルな交通との重なりあいのおかげで、自由、平等、私有、功利、友愛、連帯などの時代の意識が育まれる。

商品社会以前においては、モノの交換と意味や象徴のコミュニケーションとが重合した交通形態が多かった。文化人類学の成果であるクラ交換やポトラッチがその典型である。また、外婚制にもとづく親族関係（ヒトの交換）もそうであった。モノと意味は相互に強化しあいながら交換を

形成していたが、その背後にその交換をそうあらしめている構造があったとされている。

ところで、この以前の社会と商品社会を、「貨幣の観念」のテーマにかかわらせて対比的に論じている岩井克人氏の論理をみてみよう。¹¹⁾

現代への展望を啓く糸口として、ここで、レヴィ・ストロースにならって、歴史のない「冷たい」未開社会と、歴史をもつ「熱い」市場経済とを区別してみよう。一方の未開社会の冷たさは、そこでは「構造」が存在を規定していること、すなわち、社会内のすべての成員、すべての事物の存在形態そのものが「構造」の中でそれらが占める位置によって規定されていることに他ならない。（例えば、未来社会の構造の中では、個人そのものは存在せず、「個人」は父・母・息子・娘・兄弟・姉妹・父の姉妹・父の姉妹の娘等々、親族諸範疇の自身に過ぎない。）既に述べたように、「構造」は自らの積極的特性によって自らを規定することはできず、常に自らの中に取りこみえなかつたものを排除し自らに対立させることによってしか自らを確立することはできない。したがって、「構造」の中のすべての事項は、構造内におけるお互いの関係に加えて、「構造」全体が「混沌」の世界に対立して自らを際立たせる何らかの徴（あるいは、混沌部分を徴づけること）によって自らを際立たせる徴の不在としての徴）を分有しているはずである。未開社会において贈与されるすべての財

貨に宿っていると著者（吉沢英成—引用者）が考えている「貨幣の観念」とは、交換構造のもつ秩序を際立たせる徴（あるいは無徴）を表現していると、われわれは前節で主張しておいた。

他方、市場経済を司どる「一般貨幣」は、それ以外のすべての財貨からこの「貨幣観念」を奪い去ることによって、あるいは、それ以外のすべての財貨からこの「貨幣観念」を賦与されることによって成立している。このような「一般貨幣による「貨幣観念」の独占は、秩序性の徴を自らの中に封じこめ、それ以外のすべての財貨を構造の支配から解放する。すなわち、貨幣を除くすべての財貨は、商品として、自らを直接に貨幣と関係づけるだけで交換の場に参加できるようになる。構造は解体し、貨幣を媒介としてのみ連繫している諸商品の関係の総体としての市場交換の世界が成立する。あたかも熱水が融けるように、一般貨幣出自の場である未開の交換構造は、市場の成立とともに消し去られ、あとに何らの痕跡も残さない。

たとえば、クラ交換における腕輪と首飾りは「交換構造のもつ秩序を際立たせる徴」をよく表現しているといえよう。この交換を通してトロブリアンド諸島の秩序と「構造」が再生産されるのであるが、「混沌」に対立し「秩序」を秩序づけていくには、交換財貨たるヴァギの「徴」を社会成員が直接に生きてやらなければならない。この様を山口

昌男氏は次のように要約している。

ですから交易のさいの、いわばインターアクション（相互作用）と言っているようなやりとりを見ていると、何か歌舞伎の「悪態の芸術」を見ているような気がする。すでに文化の中で予定されたシナリオがあつて、威かし合つて相手を圧倒した者が、より多くの貴重なヴァギをもらう。当事者同士はお互いに固い紐帯、つまり前にも申しましたようないわゆる両義的な形であつて、相手が死んだらもう号泣するほどの関係にあるのであつて、お互いに行つたりきたりしたときにも最大のもてなしをするわけです。しかしヴァギの交換の場ではお互いに容赦しない。交換の時の表情を子細に観察すると、相手をさんざん威かして悪態をついているのだけど、目はニコニコ笑っているような感じもあり、一気呵成に言いたいことを言うて体をちよつと揺すつてひと演技し終つたような所作をする。

市場経済のもとでは、事態はまったく異っている。人々との関係が、商品と商品の関係としてあらわれ、人々は商品所持者という経済的扮装のもとでしか対面しないのであつた。商品は、それを生み出した人間の社会的労働をみずからの感覚的な自然属性のなかにとりこんでいるゆえに、そこに商品の物神性（モノ崇拝）がはらまれている。そして、貨幣こそは、「商品物神の謎が人目に見えるようになり人目をくらすようになったもの」（マルクス）にほか

ならないのである。

このような物象的諸関係の自立によって（もちろん、それは貨幣の資本への転化によって完成するのであるが）、「構造」は物象的な構造へと転化する。そして、それに規定されそれをそのまま反映した意識として、自由、平等、私有、「三位一体（資本―利子、労働―賃金、土地―地代）」が生み出されるのである。

あの「悪態の芸術」とともにあった人々の人間くさいコミュニケーションの世界は、その「構造」を「熱で氷が融けるように」失ってしまった。構造のない実体として存在せしめられているのは、いまや欲求のアモルフな溢れ出しであろう。欲求は人類の存在以来人間に根源的なものであるが、それはモノと意味の両方に向けられてきた。そして、もちろん、今でも変えることはない。

このあたりの事情を、ボードリヤールは『消費社会の神話と構造』で次のように述べている。

社会学的にいえば、次のような仮説を提出することができ（もつとも以下に述べる相反した立場を接合してみることも大変興味深いことであろうし、また基本的な作業ともいえよう）。すなわち、一方には、欲望が充足させられると緊張が和らいだり消えたりするという合理主義的理論とはとうてい両立しがたい事実、すなわち欲求の遁走、欲求の際限のない更新という事実を前にして絶えず素朴に狼狽ばかりしている

立場があるが、これに反して、欲求とはけっして特定のモノへの欲求ではなくて、差異への欲求（社会的な意味への欲望）であることを認めるなら、完全な満足などというものは存在しないし、したがって欲求の定義もけっして存在しないということが理解できるだろう、と。（九五頁）

したがって、資本主義の下で生産性が加速度的に上昇する過程全体の歴史で到達点ともいふべき消費の時代は、根源的な疎外の時代でもあるのだ。……消費の人間は自分自身の欲求と自分の労働の生産物を直視することもなければ、自分自身の像と向かい合うこともない。彼は自分で並べた記号の内部に存在するのである。超越性も目的性も目標もはや存在しなくなったこの社会の特徴は、「反省」の不在、自分自身についての遠近法の不在だ。（三〇二―三頁）

モノに対する欲求を基礎づけているのは、生物学的な欲求であり、それは充足させられるとそれ自体としては緊張を和らげる。しかし、資本の支配の下では、快樂、便利、安逸の欲求が不断に開発され、物質的欲望も際限のない更新のもとにおかれる。加えて、その物質的欲望に社会的欲望が接合され、モノの上に記号がせられる。「構造」を失った世界において、全体の中の自己の意味づけと差異性の表現は、きわめて困難なものになる。すべてを量化し同質化する物象世界に規定されて、差異性は、ニュー・フアッション、キャベツ人形、コピーの世界に表現の場を得

る。消費的人間は、「自分で並べた記号の内部」に、また、「自分自身についての遠近法の不在」のなかに住まうのである。

「遠近法の不在」という言葉は、ハイデッガーの次のような一節を想起させる。

ひとが他人とともに、また他人のために、また他人に反対して擱つかんだところのものを配慮するばあいには、いつも他人とのなんらかの差異をめぐっての関心が存するのであって、……いつも関心は他人との差異に根ざしているのです。相互存在は、——自分では気づいていないが——こうした差異についての関心によって不安にされています。実存論的にと、現存在は、差異性の性格をもっています。この在り方が日常的現存在そのものには目立たないものであるだけに、この在り方はますます執拗に根源的に働いているのです。

しかしこの共同存在に属している差異性のなかには、現存在は日常的相互存在として、他人の支配のもとにある、ということが存しています。現存在は自分で存在せずに、他人が現存在からその存在を奪っています。……かれ自身が他人に属し、かれらの力を強めています。自分がかれらに本質的に属していることをかくすために、このように名づけられていゝる「他人たち」は、日常的な相互存在をなして、まずたいてい「現にそこに在る」のです。「だれ」とは、このひととか、あのひととかでなく、またひと自身でもなく、幾人かのひと

でもなく、万人の合計でもありません。この「だれか」は、中性〔詞〕であり「ひと」です。（『存在と時間』上二四一—二頁）

「中性詞である（ひと）」への不断の同一化が、本来的自己からの逃避である以上、「他人との差異についての関心」によって絶え間ない不安のもとにおかれる、というのである。

同質化と差異化の両義性は、そもそも資本の本質的属性でもある。商品交換を媒介にして生産と流通にかかわるものすべてを価値へと同質化しながら、その差異、その格差から剰余価値を生み出そうとする、それが資本である。

自然の相を、これまでの分析にさらに重ねながら、この点を敷衍しよう。

農村と都市、すなわち大地に根ざした生活と大地から離れた生活の差異は、歴史の古い時代から存在してきたものであるが、この差異が資本主義的に編成されると、農業労働からの剰余価値の汲み出しと労働力そのものの排出という「原始的蓄積」のメカニズムが生じる。異質的なものが同質化され格差へと編成されるのである。

この過程を、東南アジアの従属的工業化についてとらえた北原淳氏の分析を参照しよう。⁽¹⁾

つまり、「緑の革命」は単に外国多国籍アグリビジネスに

奉仕するだけでなく——もちろん農業剰余の一部分が外国に移転される事実は否定できないが——、国内の資本蓄積、とりわけ開発の初期において工業投資のための資本を提供する（「原始的蓄積」）上で大きな役割を果たしていることがわかる。……

かつての「原始的蓄積」が、有名なエンクロージャーのような形で農民を土地から追い払い、その農民が浮浪民となつて大量に都市に流れ込んだのにも似て、「緑の革命」も様々な社会問題をひきおこす。灌漑地域とそれ以外の非灌漑地域との農業生産性格差は「緑の革命」によりますます拡大する可能性がある。……土地所有の集中、農村雇用の減少・制限によつて、「緑の革命」の恩恵を受ける上層農と、そこから排除され、土地や雇用を失つた小農民、農村労働者との対立が激化する可能性がある。また農村から都市へ流れ込んだ大量の不安定就業層、ルンペン・プロレタリア層は社会的政治的不安をひきおこす。

工業化と農業「近代化」が首都附近や主要穀物地帯などにきわめて部分的にしか生じていないというのも事実である。そして残りの地域には農業経営、手工業など小生産様式がとり残されることになる。資本主義的生産様式は、除々に小生産様式を破壊して展開する可能性をもつ。が当初は、大都市中心の近代工業と辺境の伝統的農業とが併存し密接に関連しあふ、という事態が続くであろう。この事態は最近の言葉でいえば資本主義的生産様式と前資本主義的生産様式の「接合」

(articulation)である。……

第三世界を旅行して驚かされることのひとつは工業製品が高く農産物が安いことである。……これは工業保護のため保護関税が設けられ、これが工業製品の価格を国際価格よりはるかに高くつりあげているためである。他方の農産物価格は国際価格並みあるいは輸出税賦課等がなされる場合それ以下ということになる。このような農工間格差は結果的にみると農民にはそれと気づかれない形で、農業部門の剰余を工業部門に移転する役目を果たす。この剰余移転の方法は強制的供出、地租賦課等の直接的移転の方法よりも巧妙な農業収奪であるが、工業化にとつては一種の原始的蓄積過程の役割を果たすことになる。

一国的あるいは国際的な交通が、けつして水平なものではないことをこの一節は明瞭に示してくれるが、このような格差が内的自然としての人間自然をとらえるとき、民族的対立、抑圧が生じてくる。日本にそくしていえば、かつて東南アジアへの経済進出において、「日本人のみなさんは、『徹底主義』者であるがゆえに、日本企業が現地で取引をはじめると、そのあとには、石ころひとつ残されない」（黄望青¹⁵）と批判され、「エコノミック・アニマル」と命名されたことは記憶に新しいが、こんどは欧米への進出において、労組の結成も認めない「全員経営」、私生活を犠牲にする管理職のあり方が批判の対象となっている。

經濟的交通の世界的広がりの中で、日本人の民族的あり方が公共的に問われてきている。たとえば、村上泰亮氏らは、その『文明としてのイエ社会』において、「適応的棲み分け」（日本社会の「文化化」）と「溶融的国際化」（産業文明圏への等質化）の二つのシナリオを提出している¹⁶のも、このような問題意識からであり、深層心理学の領域でも、河合隼雄氏が、男性原理と女性原理において、欧米と日本との人間像から、直角に交差しあう問題状況をとりに出している¹⁷のも、また、前出の内沼氏が、日本人のなかに「欧米の個人主義とは異なるとはいえ、強烈な個の主張」（『羞恥の構造』二二八頁）をみなくてはいけないとしているのも、こうした文脈においてである。

このように、今、日本は、「エコノミック・アニマル」としての苦い経験を経由しながら、エスニシティの問題を再び時代の意識に把えるところに来ていたのである。

3 社会の相と自然の相、そして人間の相

社会の相が自然の相と織りなす領域は、〈富の生産と消費、労働の態様〉である。土台・上部構造のうち実際に自然と接合する土台、すなわち生産関係と生産力が、ここで問題となるのである。

成熟した資本主義の現段階において、生産力と生産関係は深い矛盾の状態にあるが、ここではそれを二つの側面に

おいてとらえようと思う。一つは、外的自然の濫奪、破壊による富の生産、もう一つは、内的自然たる人間の諸能力の濫奪、破壊による富の生産である。

まず、前者についてみてみよう。この問題を、資本主義の危機と関連させてとらえるゴルツの、『エコロジスト宣言』の一節は次のようである¹⁸。

——第一期においては、過剰蓄積を避けようとして、生産はますます浪費的に、すなわち破壊的になった。つまり生産は、加速度的リズムで、更新不可能な資源を破壊し、また、原則としては更新可能な資源（空気・水・森林・土壌その他）を、それらが稀少になってしまうほどのリズムで、過剰消費した。

——第二期においては、掠奪した資源の稀少化に直面して、産業は、生産の増大によって生みだされた稀少性に対し、生産の増大をもって応えようと、一層大きな努力をした。しかしながら、この目的のために産業が発展させた生産は、最終の利用者にとって消費しうるものではない。それは、産業それ自体によって消費されてしまうからである。

最終消費者の観点からは、住民に同じ水準の消費を保証するためには、あたかも産業が、より多くの物を生産しなければならぬように、万事が進行していると見える。生産と消費のあいだの均衡は崩れて、後者が犠牲となる。体制の生産性は低下する。

自然資源の過剰消費によって生じた稀少性に対して、地価負担、汚染除去装置、より困難な地下資源採掘、新エネルギー・新物資の研究開発などの投資の増大で対応しようとする。しかし、それは最終の利用者の消費を決して増大させない。すなわち、「産業は、それ自身の必要のために、過去における以上に消費するわけだ。産業は、最終消費者に對し、過去におけるより少ない製品を引き渡す」(三九頁)のである。資本の利潤創出と体制の再生産が「物理的限界」につきあたっているというのである。

大気汚染、水質ならびに土壤汚濁、騒音、交通事故をはじめ、酸性雨、森林破壊、海洋汚濁というように、公害がもたらされ、地球生態系の破壊にまで到ろうとしている。このような事態に對し、人々はどのように対応しているか、人間の相を重ねてみてみよう。

さまざまな公害反対運動、ナショナル・トラストなどの自然保護運動があり、また、生活のなかから生活の質を問う運動がある。たとえば、京都生活協同組合の例をとると、食品添加物を使わないコープ食品の開発、牛乳とみかんの産直が大きく発展している。有田みかん農民組合と京都生協が産直を始めた昭和五一、二年頃は、「選択的拡大」の政策の破綻のなかで農民は価格暴落の憂き目にあっていたのであるが、一部の農民は農政への批判運動を続けながら、新しい生産・販売方法を模索していた。一方、生協は、大

山乳業との牛乳産直に一步を印し、さらに良質で安全な果物を、ということのみかんの産直を課題にしていた。当時、みかん農村調査を行なっていた筆者は、両者の交流に立ち会う機会を得たが、農民側は、低農薬、有機肥料使用、樹上完熟、ワックス処理なしによる安全でおいしいみかんを供給し、生協側は、一定価格の保障、大きな無選別、確実な購買を方針としていた。価格、品質、需給関係などの問題を克服して今日まで発展しているが、それは生産者と消費者の信頼関係によるところが大きい。みかん箱には生産農民の名前入りのあいさつ状が入っており、生協組合員も味などの品質の満足度を返事したり、農作業の見学、手伝いをしたりして交流を深めている。農民も、自分の作ったみかんに對する反応を直接受けることができ、作りがいがあると意欲を燃やしていた。

産直や自主開発商品そのものが市場メカニズムを転換させる、とはいえないにしても、消費者が商品の生産過程に関心をもちそれに発言権を行使することによって、生産と消費の間の社会的交通social communicationの回復、意味の再建という風穴をあけているのである。それが、自然と人間の新たな共生にむけての一つの通路になることはいうまでもない。

さて、もう一つの側面である人間の諸能力の濫奪の問題を、工場労働の場面で、人間の相を最初から重ねて、とらえてみよう。

最も疎外的な労働の一つである自動車組立ラインの労働者の労働と生活を、共同で調査研究してきた。そのなかから一つの典型と思われる労働者の事例を記してみよう。

三〇代前半、中卒・中途採用、勤続一〇〜十二年、準指導職。農家出身、中卒後、土建会社に出稼ぎ、鉄筋組立ての土方。「一人で土方やってみてもしょうがない」と思い、職安を経て入職。五年経って結婚、一児。年収三六〇万円、貯金は月に住宅積立二万五千円、財形五千元、銀行三万円、総額で五〇〇万円以上。生命保険料月一万円。持家建設はここ一、二年以内に。仕事のりは「あまり感じない」、「単純すぎて頭を使わない。土方の時の方が図面をみて勉強した」。賃金、労働時間には「不満」、生活安定志向。「土方の時六三kgあった体重が五三kgに減った。夜勤のあと昼眠れないから。七、八年前から胃かいようになり今年手術した」。転職意志はない。「最初はいなかに帰るつもりだった。子供が大きくなればそう動くわけにもいかない。大きな会社だからやはり安定できる」。(八〇年夏、調査)

日本の経営の代名詞とさえいわれるT自動車のライン現場に働く労働者は、その労働が単調、高密度である割には、労働意欲が高いといわれている。確かにそうである。しかし、班長より下の労働者のうち、半分は仕事のりは「あいあいを感じていないし、九割方は、賃金、労働時間、昇進に関してどちらかといえば不満足を示しているのである。上記の

労働者はそのような労働者の一人である。

仕事には「あいあいを感じている半数の労働者は、その理由として約六割が「仕事責任」、「リーダーシップ」、「仕事の改善」をあげ、約四割が「生活のため」をあげている。けつきよく、仕事そのものには「あいあいを感じているのは全体の三割である。そして、この三割のなかから班長、組長が供給されることになるのである。このような三割の積極的な労働者を育成し、残りの七割の不満を減らしたり、それらに代りするシステムが、T自動車にとくに発達している小集団自主管理活動と社内団体活動である。また、住宅資金貸付などの社内福利制度である。

「はいあいを感じない労働者のなかにも、QCについては、「つられてしまう」、「やってみるとおもしろい」、「こういうことをやらないとあきってしまう」、「時間に追われずにできる」と肯定的にとらえる者もいるから、QCの威力は大したものである。しかし、「みんないやがる」、「人間減らすこと書くといちばんいいらしいけどね（自分にはできない）」、「楽しようと思うから改善提案するけど、合理化されれば仕事が増えるからけつきよく同じ」などと消極的な対応も多い。このあたりの対応は、あいまいであり、二面的である、とする方が正確かもしれない。QCがけっして自分たちのためのものでないことを、意識のどこかでとらえている一方、「こんなことでもやらないとやっていけな

「小づかい銭ももらえりし」という形で許容している
ということであろう。

企業にとつてもそれで目的は十分達せられるのであつて、
三割の部分がそれらをリードする形で積極的にやつてくれ
ればよいのである。あとの七割には、住宅資金を低利で借
りてもらい、気長に返済しながら仕事を続けてもらえば、
昇進ポストも逼迫している状況のなかで、それが一番よい
のである。じつさい、初級指導職になり班長資格を得てか
ら、班長になるには半年ほどの研修があり、「不眠になつ
て工場に来てでもボーとしているもの」「髪が白くなるもの」
も出てくるのであり、「それでも組長がなかなか印を押し
てくれない」のである。

このような現場労働者にたいする我々の印象は、共同調
査者の皆が感じていることだが、おだやかで、やさしく、
まじめで、ただどこか生氣に乏しい、というものである。
もちろん、T自動車地方に所在し、労働者の多くも地方
農村出身者であるから、都市部の自動車労働者がいうよう
に、「まじめといおうか、ウラがなさすぎるといおうか」
といったことはあるであらう。

だが、筆者は、あのシモーヌ・ヴェイユの『労働と人生
についての省察』の次の一節を、ここで考えてみたいと思
うのである。

人間というものは、自分自身の価値について、外にあらわ
れたしるしを、つねに自分のために必要とする。

重要な事実は、苦しみではなく、屈辱である。……

あきらかに苛酷で、容赦しない抑圧によつて、ただちにど
ういう反動が生じて来るかというところ、それは反抗ではなく、
服従である。

アルストムでも、わたしは、日曜日にだけしかほとんど反
抗的な気持にならなかつた。……

ルノー工場では、もつとがまんづよい態度ができるようになつて
いた。服従よりもさらにすすんで、何ごともあきらめて受け入
れるようになっていた。(一二三—一二四頁)

……
これまで、社会がつくり上げてきた人間的尊嚴の感情は打
ち砕かれてしまつた。これにかわる感情をつくり上げて行か
なければならなかつた(はげしい疲れのために、ともすると
考えようとす能力すら、意識から消え去ろうとする状態ではあつたが)。その感情をたえず維持して行こうと努力しな
ければならなかつた。

こうして、さいごに、自分というものがどんなに大切であ
るかをさとるのである。(一二三頁)

T自動車のおだやかで、まじめな労働者の、しみじみとし
た、あるいは重い語り口のなかに筆者は、屈辱のうちに

沈んでいる深いあきらめを感じるのである。「仕事のほりあい？ そんなもの感じなきややってられない。考えたことない。そんなこと聞かれても困る。……あんなたち、こんな調査やつらんで、ラインについてみるとか、もつと他にやることあると思うんだけどね」という三〇代前半の人、「60歳まで働けたらよい。その意味ではしんどい仕事。子供にこんな苦勞はさせたくない」という三〇代後半の人、「仕事に対する報酬のあるところへ移りたい。……故郷に帰りたい。火葬場の管理人の口があつたらしいが惜しいことをした」という四〇代前半の人、「家の借金がなければ山の中でくらしたい」という三〇代後半の人。

深いあきらめのなかにあつて、「人間的尊嚴の感情にかわる感情」を、かれらはどのように持とうとしているのだろうか。

初めに事例としてあげた労働者を四年後に再訪したが、抽せんに当り二割の自己資金で家を建てていた。職場の状況を話してくれたあと、「今からは中卒ではダメだね。……益や正月には故郷に帰るけどね、家にいるのが一番落ち着く」といつて口をつぐんだ。また、上記の四〇代前半の人をはじめ、生命保険料に月五万円を支出している人が何人かいる。安い給料のなからである。かれらは、けつしてふつうにいう「マイホーム主義者」ではないと思う。そんな生半可な範疇には入りおおせない。ヴェイユとは少し

違ったニュアンスではあろうが、「さいごに、自分というものがどんなに大切であるかをさとする」、そういう人たちであるのではないだろうか。頼れるのは自分だけで、そして、家族だけはけつして路頭に迷わせるようなことはない、という深い決意が伝わってくるのである。

ヴェイユは、また次のようにもいつている。

この経験によって何か得るところがあつたか。どんなものであれ、また、何に對してであれ、わたしはどんな権利も持つていないのだという感じ（この氣持をなくさないように注意すること）。精神的に自主独立の心を保持していられる能力。このようにいつまでとなく続く潜在的な屈辱の状態に生きながら、それでいて自分では決してはずかしめられた氣持ちを感じずにいられる能力。そしてまた自由な瞬間や、人々との連帶の瞬間があれば、そのたびごとに、こういう瞬間こそ永遠につづくべきものだと思つて、のこりなく十分にそれを味わいつくせる能力。人生との直接的な接觸……（一二二頁）

このような高い能力をもつことは至難のことである。階級的な苦痛と屈辱を真に受けとめ、それに負けない自主独立の心、人々との連帶への感性。T自動車の労働者の深いあきらめと決意のなかに、そうした精神をみることは可能である。しかし、それは余りにも深いところに錘りを降ろしているから、お互いの共感の底を抜いている。深いあきらめと決意は、いづれ何かをきつかけとして百姓一揆のよ

うに爆発し溢れ出るのかもしれない。しかし、それは時代錯誤というものであろう。

ME化、OA化といわれる労働過程の自動化が急速かつ広汎に進んでいる。それらは、労働の断片化、抽象化、装置への従属化をいっそう強めるであろう。それは、自動車のライン労働者が経験している労働のありようが、普遍的なものとなっていくことを意味しているといえる。そして、屈辱の状態も、個々の上役や会社幹部によって生み出されるようにはもはやみえなくて、システムそのものによってもたらされるようにみえてくる。労働時間の短縮、労働の「人間化」のあらゆる試みが行なわれるであろう。その過程を通して、労働の意味への問いと人間的尊厳の感情が、また、システムの代案提起の欲求が、各人の生活の中に、適切な深さの錘りを降ろすことになるであろう。階級は、このように、自主独立の心を持つとするとする人々、すなわち市民によって生きられることによって、連帯と階級運動へのたしかな足どりを刻んでいくのであろう。

以上、三通りの道で日常生活の再構成をはかってきたのであるが、それを概括すると図二のようになる。今後、日常生活と社会理論をさまざまな領域で橋渡ししていく際の、一つの枠組としてみたいと思う。

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927. (桑本務訳『存
在と時間』、岩波書店、(上)一九六〇年、(中)一九六一
年)。頁数は訳書。
- (2) 大村英昭『ゴッフマンにおけるヘダブル・ライフンのテー
マ』、『現代社会学』19、アカデミア出版会、一九八五年。
- (3) 内沼幸雄『羞恥の構造』、紀伊國屋書店、一九八三年。
- (4) 和辻哲郎『風土』、岩波書店、一九三五年。
- (5) 山岸健『現実構成と身体』、『社会学評論』127、一九八一年、
一九九。
- (6) 星野富弘著『風の旅』、立風書房、一九八二年、一一頁。
- (7) エンゲルス『猿が人間になるについての労働の役割』、大
月書店、二〇一一頁。
- (8) マルクス『経済学・哲学手稿』、大月書店、九八頁。
- (9) マルクス『ジエームズ・ミル評注』杉原四郎他訳『マルク
ス経済学ノート』、未来社、一九六二年、一〇〇頁。
- (10) Ivan Illich, *Shadow Work*, 1981. (玉野井芳郎他訳『シ
ヤドウ・ワーク』、岩波書店、一九八二年)。Illich, Gen-
der, 1982. (玉野井訳、岩波書店、一九八四年)。頁数は訳書。
- (11) 岩井克人『ヴェニスの中の資本論』、筑摩書房、一九八
五年、二七九—二八〇頁。
- (12) 山口昌男『文化人類学への招待』、岩波書店、一九八二年、
二六頁。
- (13) Jean Baudrillard, *La Société de Consommation*, 1970.
(今村仁司他訳『消費社会の神話と構造』、紀伊國屋書店、
一九七九年)。頁数は訳書。
- (14) 北原淳『開発と農業』、世界思想社、一九八五年、第一章
より。

- (15) 宮崎義一『現代の日本企業を考える』、岩波書店、一九七四年、一六二頁。
- (16) 村上泰亮他『文明としてのイエ社会』、中央公論社、一九七九年、第一四章。
- (17) 河合隼雄『中空構造日本の深層』、中央公論社、一九八二年。その他。
- (18) André Gorz et Michel Bosquet, *Écolaire et Politique*, 1975, et, *Écologie et Liberté*, 1977. (高橋武智訳『エコロジスト宣言』、(株)技術と人間、一九八〇年、三九—四〇頁)
- (19) 拙稿「労働者定着政策と労働生活」小山陽一編『巨大企業体制と労働者』、御茶の水書房、一九八五年、五二五頁より。
- (20) 拙稿「自動車産業労働者における労働生活と疎外」、『神戸大学文学部紀要』第一一号、一九八四年、参照。
- (21) Simone Weil, *La condition ouvrière*, 1951. (黒木義典他訳『労働と人生についての省察』、勁草書房、一九六七(年)。頁数は訳書。

〔付記〕 筆者は、関西社会学会第三六回大会(一九八五年)シンポジウム「日常経験と社会理論」の討論者になる機会に恵まれたが、本稿はその時の発言に大幅な加筆、修正をほどこしたものである。

(神戸大学文学部助教授)