

環境問題と日常生活

鳥 越 皓 之

1 問題関心と基本的立場

科学は環境問題の解決にたいしてどれほどの有効性をもつものだろうか。私たち科学者は「科学」と「有効性」を単純に結びつけることに密かな嫌悪感をもっている。科学は人間が本来的にもっている知のひとつの形態なのだから、なにもそれは社会的に有効でなくてもよい、そのような考えが私たち科学者のなかにあるのである。

しかし私たちをとりかこんでいる環境が破壊されていく現状を目のあたりにして、十全な有効性をもたない科学ではあっても、この知の形態を使って、なんらかの解決の糸口がつかめないだろうかという思いにかられるのは私ひとりではないだろう。

ところが困ったことに環境問題というものは、科学にとってたいへん厄介な対象である。たとえば私の属する社会学でみても、環境が破壊された場（地域など）での人びとの対応（再組織化）や、環境保全運動における運動体の組織的特徴の指摘やその類型化をすることはできる。しかし、もう一步踏み込んで、その環境問題を〈診断〉しようとするともうお手あげである。

おもうにその原因はたいへん根深い。近代技術の展開の結果として現在の環境問題の多くが生じたのであるから、近代技術およびその思想と、近代科学の方法論との関連をおさえるという視点からこの問題をときほぐしていかなければならないようだ。もちろんここでは、その関連性を丁寧に追っていく余裕をもたない。けれども最低限つぎに述べる三点を指摘しておきたい。

近代科学は17世紀に西欧で誕生したひとつの知の形態である。それは環境問題にひきよせていえば三つの特色をもっている。ひとつはそれがアト

ミズムであること。ふたつめはそれが普遍主義であること。三つめはそれが客観主義であることである。アトミズムのアトムとはギリシャ語の *átomos* に由来する。a が not で *tomos* が *divide* という意味だから、これ以上分割できない、つまり不可分体のことである。それゆえアトミズムを要素主義と言いかえてもよいかもしれない。17世紀はアトミズムの時代であったという。村上陽一郎によると「十七世紀、デカルトのよき論敵として知られる変わり種の神父P・ガッサンディが本格的に大陸にアトミズムを紹介したとき、この思想は忽ちまちのうちに多くの人びとの心を捕えた。デカルトおよび彼の考えを受け継ぐ流派を除くと、このアトミズムの勃興と隆盛とに対する有力な反対はほとんど見い出すことができないほどであった。イギリスでも、ニュートン、ボイルらが、アトミスティックな発想の洗礼を受けた」[村上陽一郎 1979:12] という。17世紀の西欧では自然科学の分野ではアトミズムが盛んとなり、社会の分野では、社会の不可分体、つまり社会の要素としての個人、を重視する個人主義が、人びとの意識を規定したと科学史家たちは指摘している。このアトミズムの嵐のなかで、現在、私たちが使用している「科学」が誕生した。それゆえ、科学がアトミズムをその論理構成方法として採用していたとしてもなんら不思議ではない。しかし、だからといって、現代の社会問題をアトミズムの立場から分析しなければならないという必然はない。アトミズム（要素主義）と対立する考えかたを全体主義とよんでおこう。

普遍主義もまた近代科学の大きな特色である。近代科学は「普遍的真理」の探究を旨とした。普遍という発想は科学に限らず宗教においてもみられる。この発想は個別的なものを殺ぎ落としていくので、論理的発展のためにはたいへん便利であ

る。社会科学においては経済の発展段階論が普遍主義的発想の好例としてあげられよう。もっともこの経済発展段階論を疑問視する意見が最近は強くなっているようにも考えられる。とりわけ環境をどうするか、というような問題のばあい、全世界に共通するような考えをつくりあげても、あまり有効性がない。とくにそれを“真実”という名のもとに、万人に強要することになれば、有効性どころか、大きな脅威になる。分子生物学者・渡辺格が「人間は一人一人ちがい、それぞれ特殊な状況下で生活しているので、統一的な人類思想とでもいうもので律しようとすれば、ハミ出た多くの個人を切りすてることになる。今日問題になっているのは、多様な個々の一人一人が、どのようにすれば、うまく一生を終えられるかということである」[渡辺格 1976:178] といっているが、まさにそうであろう。

三番目の客観主義も近代科学が誕生し発展するにあたっての歴史的経緯とかかわっており、科学にとって基本的に重要なものである。ところで、客観性にたいする評価は最近かなり変わったようにおもう。マックス・ヴェーバーのいう価値自由という主張についても、その形式的な理解から、本来かれが言おうとしたことへの理解へと、研究はかなり進んだと言える。また、科学的言明の客観性は、科学者の社会的立場からでもなく、また研究者個人の客観的たらんとする試みからでもなく、それが相互主観的にテストできる点にあると言いきったカール・ポパーの客観性についての考え方[ポパー 1971:54-58, あとがき20]を奇異とみなさない研究者もふえてきた。そのため、ここであらためて古典的問題である主観——客観について論を展開する気持はない。しかし科学理論や社会学方法論ではかなり論理整合的に処理できる主観——客観の問題も、いざ調査という現場で考えてみると、事はさほど簡単ではない。ここでは、われわれは客観主義に強い疑問をいだいているという点だけを指摘し、調査においてどの程度、主観的立場を取り入れているかについては、以下数か所で具体的に示すことにする。

まとめよう。要素主義(アトミズム)、普遍主義、

客観主義に對置するに全体主義、個別主義、主観主義がある。科学は後者をも視野に入れることを務めつつも、基本的には明らかに要素主義などの前者に依拠してきた。それがまた科学の科学たるゆえんとも考えられてきた。しかし前者の重視が、とりもなおさず科学の存在根拠になるのではなく、西欧近代思想が前者の重要性を鼓舞したのだという認識をわれわれはもっている。とくにすぐれて現代的な社会問題のひとつとしての環境問題を対象としたばあい、前者の主義に依拠しても、環境問題理解の入り口あたりで、われわれの分析はストップしてしまう印象をわれわれはもった。すなわち〈診断〉にまですすめないのである。

そこで試行錯誤ながら、全体主義などの後者に比重をおいた“科学的”分析にわれわれは向かおうとしたのである。その試行錯誤のいわば第1弾として『水と人の環境史』(鳥越皓之・嘉田由紀子編, 1984年, 御茶の水書房)を著わした。この本でわれわれは第一に、立場の主観性を主張した。環境問題の現場においては、第三者的な立場という意味での客観的立場というものは成立しがたい。われわれは当該社会に生活する居住者の立場に立つのが正しいように判断した。このばあい、「生活」に強調点がおかれたので、われわれはみずからの立場を「生活環境主義」の立場とよんだ。

このわれわれの立場に對置される立場は、理念的にとらえればふたつある。ひとつが人間の手の加わらない自然を一番のぞましいと考える立場で、俗にいう自然生態学的立場というものである。われわれはその立場を「自然環境主義¹⁾」とよんだ。この主義のばあい、力点は人間の生活ではなくて、自然に置かれている。そのばあいはもちろん人間は自然の一部と考えられている。この自然環境主義はかなり説得的な立場であるが、われわれはその立場を「自然科学博物館構想」とよんで批判している。

もうひとつの立場は「近代技術主義」の立場である。水の環境でいえば、流域すべての排水を1カ所にまとめる大型プロジェクト、流域下水道の考え方がそうであるし、住民を洪水から守るということで、川をなるべく直線にして、川底をも含

1) この主義にもとづく運動は、ふつう自然保護運動(ecology movement)とよばれている。

めた三面コンクリート張りにするというような発想がそうである。これらの発想は、住民を守ると言いながら、実は住民の生活を破壊しているとわれわれは考えている。

われわれはまた、立場における主観性だけではなく、事実認識における主観性についても主張している。われわれの社会調査の経験からすれば、経験的事実といわれるものを、フランシスベーコンを祖とする帰納主義者が考えるほどに客観的なものとは信じることができない。やはりわれわれはN.R. ハンソンがいうところの、観察された事実はどのようなものでも、その背景に理論を背負っているという理論負荷性の考えに組せざるをえない。

さて、このような主観性を評価する位置に立つてわれわれは人びとの生活を分析しようとした。そして人びとの生活の軌軸は、究極のところ過去から累積された知から成り立っていると理解した。そして過去から累積された知をわれわれは「伝統」とよび、そしてさらにその伝統は反逆性と個別性の二点の特性をもっていると指摘した。そして反逆性と個別性の二点に着目する必要を述べた²⁾。また科学のもつ要素主義では、たとえば水の汚れという全体的な現象をリンなん PPM, チッソなん PPM という要素（このばあい元素）でしか示せない問題についてもふれた。

要約すればわれわれは、このような主張を前著で述べたわけであるが、われわれは自分たちの立場の基本にあたる“生活”について、より明確な枠組みを構成する必要を痛感した。なぜそれがわれわれの立場の基本にあたるかといえ、生活こそが要素に分けても本来的には意味がないという

点で全体的であり、またおのこの生活は本質的に異なっているという点で個別적であり、さらにいうまでもなく主観的なものであるからである。そしてその枠組を構成するにあたって、とくにつぎの二点に留意しなければならないと考えた。

一点が、生活者の意識のなかに深く根をおろしている「道徳」の問題である。このばあい私は「道徳」を国家が国民（生活者）支配の目的で鼓舞した一種の「生活意識³⁾」という意味で使用している。人びとの日常生活における行為の判断基準になる生活意識はこの道徳をふくめ、もっと日常的な生活の体験から出てきた生活意識にいたるまで、いくつか想定できる。しかしとりわけ、いままでの生活にかかわる社会学の理論には、この国家権力が創出した道徳について考慮することが弱かった。それが弱かった理由は明らかである。たとえば日常生活を対象としたありふれた社会学の本のひとつとしてロフランド編の本をとりあげてみよう。そこでは社会学の分析の範囲を直接的なフェイス・ツウ・フェイスの関係から全体社会に至るまでとし、そのうち日常生活分析は前者の小範囲で直接的な人間関係をあつかうと規定している [Lofland 1978: 6] これは社会学のなかで日常生活を位置づけるばあいのたいへんありふれた規定方法である。このように規定してしまうと、国家権力の分析は全体社会分析のときおこなえばよいのであって、日常生活分析のばあいは視野から外して当然という見解がうまれる。しかしたとえばそれが小範囲でフェイス・ツウ・フェイスな人間関係の分析だとしても、そこでの人びとの行為のありようをみると、あきらかに私がいう意味での道徳が強い影響力をもっていることが分かる。

2) 伝統が反逆性と個別性をもつ、という指摘はやや唐突にひびくかもしれない。個別性とはそれぞれの家、それぞれの村、それぞれの国家などが自己の歴史（たとえば自分たちの村の過去からの知の累積）を重視することからでてくる特性をさす。伝統はそれぞれの家や村によって異なるからである。それが個別性の意味である。伝統が反逆性をもつというのはどういうことだろうか。この点をめぐってに実証した好論文として桜井徳太郎の「共同体の崩壊と再生」[桜井 1985: 221-258] がある。水俣病はチッソ工場の工場廃水によって発生した病気であるが、桜井は地域研究の一環としてその水俣市をとりあげる。桜井は水俣市を市域型と近郊型と漁村型の三つに地域区分する。そして前者ふたつの市域型と近郊型の二地域がかなり初期の段階で、住民運動が崩壊し、それにたいし漁村型の地域が闘争の拠点となり、ねばり強い闘争がくりひろげられた事実を指摘する。つまり「共同体」のしっかりした地域のみが抵抗の拠点たりえたわけだ。そうすると「近代化された市民社会が成立するためには、それ以前の封建的共同体は完全に解体しなければならない」[P225] という今日の「近代化論者」とよばれる学者の言にしたがうならば、それは抵抗の拠点を解体しろ、ということになる。これはいかなることかと桜井は考える。いま漁村型を共同体とらえるかどうかは別として、この地域三類型のなかでは、漁村型が「伝統」を一番重視する類型である。そこが抵抗の拠点になっている事実注目いただきたい。

3) 私は次節でこの「生活意識」を「日常的な知識」と言い換えている。

これを無視した日常生活分析とはいったいなんなのだろうか⁴⁾。

第二点は生活者相互にみられる相互無理解の深い溝という事実をどのように受けとめるかという点である。この点はとくに重要なので、以下にやや詳しく考えを述べておこう。

環境が社会問題となって意識されるような生活の場（町や村などの地域社会）においては、そこでの生活者の意見は、必ずといっていいほど一致しない。もちろん基本的には、まず生活者個々人の意見が異なる。しかし個々の異なった意見はなんらかの手続きをへて決着しなければ生活は成り立たない。個々の人の意見は調整されて、ある段階で賛成グループ、条件つき賛成グループ、反対グループなどの2つから3つのグループに分かれる。この2つか3つのグループが分かれたまま、社会的に表面化すれば、住民組織や住民運動の分裂として第三者に理解されるばあいもある。しかし、しばしば、この2つか3つのグループのうちのいずれか、あるいは相互が折れて、事は表面化しないで決着することにもなる。

ともかく、いずれにしろ大切なのは、生活者個々人の意見が調整されて、事なく一致して円満解決というケースはたいへん稀であって、実際はいまみた2つか3つのグループに意見が分かれるのである。そしてこの2つか3つに分かれたグループの意見というものは、ある特定の個人の意見そのままではないし、さりとて、たんにそのグループに所属する人たちの複数の意見を調整したものでもなさそうである。それは質的に異なる意見となって顕現する。

すなわち、公民館の設置や、神社の再建にしろ、道路のバイパスや下水道敷設にしろ、生活者の意

見というものはグループに割れるのが常態である。つまり生活というものを、生活者どうしが最終的にはお互いに理解をし全体としての調和のとれた体系となる、と理解するのではなく、基本的な無理解が存在するという理解のもとに枠組をつくろうとするのである。社会学の分野をみわたすと、近年、シュッツによる現象学の社会科学的整備により、生活世界という概念が社会学の理論のなかに入ってきた。シュッツやかれの理論をさらに社会学的に再構成したようにおもわれるパーガやluckマン [Berger and Luckmann 1966] の生活理論は、われわれにとっても有効な示唆をふくむものである。とりわけ“主観”の問題を生活分析のなかに大幅にとり入れたこの理論はわれわれにとっても魅力的であった。そして事実、次節では「生活世界」という用語を便利な分析道具として採用させてもらっている。しかし、道具の利用はともかく、これらの理論そのものの有効性については根本的な疑義をはさまざるをえない。すなわちそれらは、あまりにも予定調動的で、現実からはなれているように感じられるのである。それゆえ私は、シュッツの研究史からみればやや極端な指摘かもしれないが、下田直春の次の指摘に同調する。下田はいう。「シュッツ理論の極端なまでの保守的性格である。シュッツの言う日常的世界とは、何と長閑な平和な世界であることか。そこには、シュッツの言う意味での常識的知識を共有してはいるながらも、お互いの利害関係の対立によって争う人びとの姿はどこにもなく、また世界観の対立によって理念的葛藤に日夜明け暮れ、場合によっては殺しあひますような先鋭なる人びとの争う姿も見当たらない」[下田直春 1981:120-121]。シュッツの理論がこのようなにの

4) 日常生活を社会的全体とむすびつけて考えている数少ない例としてはH・ルフェーブルをあげることができる。かれは疎外されている労働者（生活者）が本当の意味の生活をとりもどすにはどうすればいいのか、という関心のもとに論を展開している。かれはいう。「とりに足りない日常的な行為の一つ一つと社会的全体との関係は、各個人と全体との関係のごとく、部分と総和の関係や、要素と漠然とした意味での＜総合＞との関係に比することはできない。数学的積分の方がむしろ、この質的飛躍を含み、しかもその＜微分＞的要素（行為、個人）と全体性との間に基本的な異質性が存在しないような或る段階から別の段階への移行を、より良く理解させる。私的所有的範囲では、この＜微分＞要素と全体との関係は覆い隠されると同時に変質させられている。事実として、労働者は社会全体のために労働している。その活動は社会的労働の一部をなしており、かれが所属している社会（国家）の歴史的世襲財産を増加させているのである。しかしかれはそのことを知らない。かれは「雇い主のために」働いていると思っている（中略）総体化は各個人の意志の外で、かれの＜私的＞意識の外で、行われている」[ルフェーブル 1968:111-112] このように日常生活を社会的全体とむすびつけている点は評価できるが、この労働の疎外からの視点ではあまりにも一般的すぎて本稿の目的にとっては直接的な有効性が乏しい。

どかで平和な論理展開を示した理由は、シュッツが日常生活世界における主観的世界というものを社会科学のなかに基礎づけることのみに専念したことによるとおもわれる。たしかにそれはレンガ積みの第一段階として重要な作業であった。そしてもしシュッツがさらに生活者の主観が異なるとしたら、なにによって異なっているかという個別性の根拠にまで問いをすすめたならば、下田の批判は出なかったであろう。しかしシュッツの記述を注意ぶかく追っていくと、「自然的態度においては」とか「基本的には」また「さしあたり」と限定を加えたうえで、こののどかで平和な日常生活世界論を展開していることに気づく [Schutz and Luckmann 1973: 3-20, 59]。つまり、シュッツは原理論（そして自分の研究動機——他者理解——）としてはそうであるが、現実としてはこのようにのどかで平和ではないことを暗示していたと読みとれなくはない。しかし、その後のシュッツの影響を大なり小なり受けた日常生活分析の理論家のほとんどがさらにのどかで平和な路線を強めている事実は否定できない。そこでフィールド・ワーカーであるわれわれとしては、このような理論がもつ豊富な示唆を評価しつつも、やはり“基本的”にも、のどか・平和路線の現実ばなれを強く指摘せざるをえないことになる。すなわちいまわれわれは、社会学理論のなかにわれわれの目的に沿う理論をもっていない。それゆえ、あまりにも不十分なことは自覚しているのであるが、とりあえず調査をし、分析するための杖になるものとして、われわれなりの分析枠組を以下で考えておきたいとおもったのである。

2 日常経験と意思決定

複数の人びとが生活する場においては、人びとの生活の範疇をさまざまなレベルで設定することができる。地域社会でみても、家族、近隣、村、都市近郊、市域などさまざまに区分できる。ある社会問題や社会的関心が生じると、その問題や関心の種類にもとづいて、生活を共有する範疇を研究者が設定できる。夫婦の問題だと家族の範疇になるし、小さな祠だと近隣だろうし、公民館の新築の問題だと地域自治会（ムラ）の範疇になろう。

そこでは当該の問題や関心レベルに合わせた一定程度の日常生活の共有があり、また一定程度の生活意識の共有がある。このような当該の問題や関心のレベルに合わせた日常生活の共有・生活意識の共有される観念世界を、ここでは「生活世界」とよぶことにする。ところが、一定程度の日常生活や生活意識の共有にもかかわらず、当該の問題や関心にたいして、人びとはまったく同じ解釈をとらないで、異なった解釈・意味世界をとるばあいがある。そのばあい、自分の（あるいは自分たちの）解釈・意味世界を「自界」とよべば、自分（自分たち）と異なった解釈意味世界をもつ個人や集合体の世界を「他界」と名づけることができる。たとえばある問題についての自分たち賛成者団（自界）、あの人たち反対者集団（他界）としてあらわれる。

ただこの自界と他界の区別を研究者が設定したばあい、その設定基準は、その集団構成員がもつ属性によってなされることになる。その理由は属性という標識は調査者によって観察が可能であるからである。たとえば戦前の小作争議でいえば、「自分たち地主という賛成者集団」、「あの人たち小作という反対者集団」ということになる。女たちの集まる観音講のお堂の改築でいえば、「私たち女という改築促進集団」、「あの人たち男という改築延期集団」ということになる。

ところで、男・女という対で例示すると、類似のものとして、レヴィ・ストロースのあるいは構造主義の有名な二項対立を想起する読者がいるかもしれない。たしかにレヴィ・ストロースは男と女や右や左などの二項の対立図式を重ねながら、かれのいう意味での構造を明らかにしているからである。しかし私は、男と女の相互を第三者的にみて、そこに対立するふたつの項をみるという立場ではなく、男にとっての女、あるいは女にとっての男というふうに、いずれかの立場に立って他をみるという立場の選択をしている。つまり自界と他界というふたつに分ける考え方なのである。

「近代科学、近代理性はすべてを三人称化する」[唐木 1949: 98]と指摘したのは哲学者・唐木順三であった。かれは宗教と科学との関連でこれを述べたのであるが、唐木がこの指摘をした1949年から35年後の今日、別の文脈のなかで、かれの

指摘を再考しなければならなくなってきた。つまり私は、古い表現をつかえば、“我と汝”という二人称の世界で環境問題を考えようとしているのである。前項で私が述べた立場の主観性というのは、この考えを根拠にしている。

さて、各個人や各集合体のみづからの世界、つまり自界をもっていると規定して、それが実際の行為とどのようにかかわっているのだろうか。生活世界の形成要因を「日常的な知識」とよぶことにしよう。そうすると、個人の行為の判断基準としての日常的な知識はつぎの三つに分けられよう。

- (a) 個人の体験
- (b) 生活組織（ムラなど）内での生活常識
- (c) 生活組織外からもたらされる通俗道德

(a)個人の体験は、自分の個人的な体験を通じて獲得した知識をさす。それにたいし、(b)(c)は外部から当該個人に与えられる規範である。外部から当該個人に与えられる知識はさまざま想定されるが、環境問題にかかわって個人の行為を左右する外部からの日常的な知識はこのふたつであろう。

先に(c)の通俗道德について説明する。これは前節で述べた国家権力が創出した道德のことである。私たちは日々の生活のなかで、自分の考えとおもって提出する理由づけのなかに、私たちが過去に獲得した考え方が入り込んでいる。私たちは幼少時からずっと他人からの働きかけによる社会化を経て今日あるのだから、それは当然である。日本近代100年の幅でこれを見ると、日本国家が国民に与えつづけてきたいわゆる国民道德の国民への影響力のつよさにいまさらながら驚かされる。第二次大戦前の国民道德は端的には教育勅語に示されていた。しかし国民が受け取った国民道德は、教育勅語の難しい理屈ではなく、たとえば教育勅語のばあいにもその基底となっている勤勉・儉約・孝行・正直という種類のものではあった。もっともこれらの徳目は近代にかぎらず近世にもみられたが、しかし一貫していたことは、これらが国家による国民統治のイデオロギーの機能をもっていたことである。

歴史家・安丸良夫は、この道德を「通俗道德」

とよび、「封建的な諸関係によって補完されつつ急速に展開した日本資本主義のイデオロギーの上部構造にはかならない」[安丸 1965:1-2]と規定した。この講座派的ともいえる規定そのものに賛同するかどうかは別として、この国民道德は国民統治イデオロギーとしての機能をもっていた事実には変わりなく、それをわれわれは安丸にならって「通俗道德」とよぶことにしよう。

安丸は通俗道德を「近代日本社会のさまざまな困難や矛盾（たとえば貧困のような）を処理するもっとも重要なメカニズムだった」[P1]と指摘し、それは次のような独自のメカニズムを持っているといっている。「私が貧乏だとすれば、右の通俗道德は私が勤勉等々でないからだと教え、私の家庭が不和であれば、私が不孝等々だからだと教える。その結果、さまざまな困難や矛盾は、私の生活態度＝実践倫理に根拠をもっているかのような幻想が生まれ、この幻想のなかで処理されてゆく。（中略）他方では、この幻想の職業的な宣伝家や礼拝者もあらわれて、現実的な諸関係から人々の眼をそらし、幻想のなかにすべての現実的なものの根拠を見るように人々を説得し、一つのイデオロギー的支配体制をつくってゆく」[P2]。

特定の知識人は別として、ありふれた生活を送っている者にとっては、人間として正しく生きるということが、とりもなおさず、通俗道德を实践することを意味する、という構図ができあがったのである。現実社会の矛盾が、わが身に迫ってきたときに、その不幸は現実社会に問題があるのではなくて、“わが身の不徳のいたすところ”という理解になってしまうのである。

社会問題が生じている現場において、そこで生活する者みずからの意思決定基準として、また他人を説得する場合の根拠として、この通俗道德が登場している事実は否定できない。これを受け入れたばあい、結果的には統治イデオロギーの担い手にみずからを置いたことを意味する。けれども統治は間接的であるので、みずから国民統治にたいして一役を買っているという自覚がみられない。それがこの通俗道德の特徴といえよう。

外部から与えられた規範（知識）のうち、この通俗道德を主要な支えとして生活をしているの

は、私のフィールド経験からいえば海外移民がそうである。通常、移民は尋常小学校を終えた14歳で移民をする。かれらが教わった規範は、主として小学校教師から学んだ徳目だけである。この徳目というまでもなく通俗道徳であった。

しかしながら一方、ふつうの農漁民たちは、14歳の尋常小学校をおえると、農業者・漁業者として自立するために村によって“一人前教育”を受けた。村（ムラ・部落）は空間的境界の明瞭な地域的生活組織である。村は伝統的に、経済的・政治的・社会的に一定程度自律的な単位でありつづけた。つまり村は、一個の経営体ともいえる側面をもっている。その運営のためには、労働力などで自立した人材——地方によってさまざまな民俗語彙があるが、ふつうそれを「一人前」とよんでいる——をつねに保有している必要があった。そのために一人前教育をしていたのである。すなわち村は、視点を換えると教育機関としての機能をも備えていたのである。

そこではどのような教育がおこなわれていたのだろうか。生産のための技術はもちろん、いわゆる人なみとして世を渡っていける知恵、すなわち常識が教え込まれた。それは年長者やリーダー・異性などの異なる属性をもった他者にたいしての作法、仲間とのつきあい方、氏神や山の神などの神様にたいしての心得、役割遂行のしかた等々、多岐におよんでいた。この、村で典型的にみられるような、生活をつつがなくすごしていくための知恵を、ここでは「生活常識」とよぶことにしよう。(b)の「生活常識」を自分たちの日常生活をうまく送っていくための生活組織みずからの知恵の累積、と理念化して定義しておけば、「通俗道徳」との差異が明確になろう。

社会学者・有賀喜左衛門のいう「生活意識」、鈴木栄太郎の「自然村の精神」¹⁾が、ここでいう「生活意識」に近い。が、「通俗道徳」との差異を明確に意識して述べた歴史学者・色川大吉の次の指摘は大切だろう。「部落共同体のモラル（「生活常識」のこと——鳥越注）と『通俗道徳』との関係について一言したい。私は以前に書いた論文の中で、この二つのものの関係をあいまいにし、

時には同一視する誤りさえおかしてきた。つまり部落共同体（「村」のこと——鳥越注）にはそれ固有の生活の原理と、自己完結的なモラルが多年にわたって形成されていて、非常のさいには『村八分』として発動され、また平常時にはムラの共同行事にあらわれたり、子供組や若者組をしつける社会規律として生きつづけていた。それら自生的なものと、外来の通俗道徳とを私は一応区別した上で、その両者のからみあいを考えるという態度を欠いていたのである」[色川 1974:257]。

以上、(a)個人の体験、(b)生活常識、(c)通俗道徳という三つの「日常的な知識」の差異について述べた。人びとは生活の場において、主要にはこの三つの日常的な知識をよりどころとして、意思決定をし、それが社会的な行為となってあらわれてくる。

さて、日常的な知識をこのように理解したうえで、次の段階である「意思決定」について考えることにしよう。

日常的な知識を念頭におきながら地域社会での意思決定のパターンを表示すれば、表1のようになろう。表の右はしに日常的な知識との関連を示しておいた。

イ)「他者の意見に耳を傾けるものの、その意見を無視してよいばあい」。これはたとえば和歌山県古座の漁村の例が適当だろう。そこでは、一人で漁に出るときでも、浜に漁民の全員があつまり、天候などについて、自分の体験にもとづいてお互いに思い思いの意見を勝手にしゃべる。各人は腕組みをしたりして、他人の意見に聞き耳をたてたり、それに同調したり異なった意見を言ったりする。しかしともかく、最終的に出漁するかどうかの決定は直感的に自分でおこなう。そして当然のことながら、不漁であったり、海が荒れて不幸な目にあったとしても、それは自分の責任である。

ロ)の「各人が意見をいったのち、リーダーが論理をこえて判断するばあい」。同じ古座の例でいえば、組をくんで漁をするばあいがこれにあたる。組の長である親方は、黙って各人の意見を聞き、それから、「今日は出漁する」あるいは「し

1) この「生活意識」と「自然村の精神」についての入門的説明として鳥越『家と村の社会学』（世界思想社、1985）77頁—82頁がある。

表1 地域社会での意思決定のパターン

直 観 的 判 断	イ) 他者の意見に耳を傾けるものの、その意見を無視してよいばあい	(a)
	ロ) 各人が意見をいったのち、リーダーが論理をこえて判断するばあい	(a, b)
論 理 的 判 断	ハ) 各人がさまざまな意見をいいつつ、相互の <u>あゆみ</u> よりによって、 <u>おのずと</u> 決定されるばあい	(b)
	ニ) 各人の発言はあるものの、リーダーやエージェントの操作がともないつつ、会議で決定されるばあい	(b, c)
	ホ) 会議は形式的な意味をもち、 <u>外部</u> で原則が決定されるばあい	(c)

- 「日常的な知識」の種類
- (a) 個人の体験
 - (b) 生活組織（ムラなど）内での生活常識
 - (c) 生活組織外からもたらされる通俗道德

ない」と言明する。各人は親方の決定に従わなくてはならない。親方は経験豊富な者が選ばれているので、その経験を信頼し、親方に決定理由を問いたすことは通常はありえない。このばあいの漁業の組は村の生活組織のひとつである。

ハ) の「各人がさまざまな意見を言いつつ、相互のあゆみよりによって、おのずと決定されるばあい」。これは対馬伊奈村の事例から出そう。村の寄り合いの場では、全員があつまって話をしたり、またときにはその場で地域組に分かれて話しあったりして、村でおこるさまざまな問題の結論を出していく。たとえば地域組で暫定的な結論がでると、それを区長のところへもっていく。しかし、もし折り合いがつかないと、また自分の地域組へもどって話し合う。協議は一日ではすまないものであるが、用事があったり、ねむくなり言うことがなくなれば帰宅してもよい。一見、雑談のようにして、いろんな協議事項が話題としてとりあげられる。そして、その話題もあちこちにとぶことになる。しかし各人が前例をだしたり、世間話をしたりしながら、すこしずつ結論に近づけていく。いろんな話の展開ののち、おのずと各協議事項に結論がでてくることになる [宮本 1971: 7-11]。このばあい、全員が納得するのは、村の常識に照らして判断したばあいであろう。

ニ) の「各人の発言はあるものの、リーダーやエージェントの操作がともないつつ、会議で決定されるばあい」。これはもっともありふれた決定の方式である。リーダーやエージェントは会議(寄

り合い) に出席した各人を納得させるために、村(町内)の生活常識はもちろんのこと、通俗道德をも援用して、いわゆる理屈をいうことになる。公民館の整備、道路幅の拡張など、さまざまな協議事項の決定でみられる。

ホ) の「会議は形式的な意味をもち、外部で原則が決定されるばあい」。これも意外に事例が多い。あるいは最近はこのケースが増えているのかもしれない。たとえば農村下水道を地元に設置するでしょう。その条件として県が5つの条件(たとえば利用戸数は1,000戸以上であることなど)を提示する。そして地元の会議ではこのような条件(原則)が設定されている理由が説明される。その理由はほとんどのばあい、地元(村)の特殊性については配慮されていないものである。つまり生活組織内での生活常識にもとづいた理由づけではなく、通俗道德による理由づけとなる。

以上、イ) からホ) まで、意思決定の5つのパターンについてみた。これら5つのパターンは「日常的な知識」の分類と呼応しているのであるが、また別の特徴も指摘できる。経験的にいえば、意思決定というものは、論理にもとづくだけでなく、しばしば直観にもとづく。そしてこの分類でいえば、イ) がより直観的で、ホ) に至ればいちばん論理的になる。表の左の矢印が示すとおりである。もっとも直観性と論理性は程度の差にしかすぎないから、イ) には論理性がないといっているのではない。イ) では直観がたいへん重視されるといっているのである。ともかく、意思決定は論理的

判断だけでなされるものではないという事実を、このようなパターンの分類で示しておく必要がある。

3 現実の問題処理方法と生活組織

前項でわれわれは意思決定の5つのパターンをみてきた。一見、この5つのパターンで現実の意思決定のありようが説明できそうである。しかし現実にはそれほど単純ではない。といえ、この5つのパターンを7つにしたり、20個にしたりして数を増やせば、現実の意思決定が説明できるのか、という質問がでてくるだろう。たしかにどんどん数を増やしていけば、網羅能力は増えてくるだろう。そうすると複雑になるので、もちろんのことだが、それに反比例して、私たちのこの問題にたいする論理的な理解能力が落ちてくる。その意味では、単純化されたパターンの方が実際の利用には有意義である。私が単純ではない、と言ったのは、そういうことではなくて、現実にはこのような5つのパターンの意思決定がそのまま実現するケースは、われわれが想うほどには多くないということである。この5つのそれぞれのパターンを裏切るケースが多々あるということである。この表1の5つのパターンをオモテのパターンとよべば、それに対するウラのパターンがある（このばあいのウラはマイナスのイメージで使っているわけではない）。すなわち、

イ) 他者の意見に耳を傾けすぎたために、自分の意思決定ができずに、決定を他者に依存するばあい。

ロ) 各人が意見をいって、それらをリーダーが複数の見解にまとめて処理したばあい。

ハ) 各人がさまざまな意見を言って、相互のあゆみよりがある段階でストップしたばあい。

二) リーダーやエージェントの操作が失敗し、各人の意見が一人歩きをはじめたばあい。

ホ) 会議で外部の原則そのものが問われはじめたばあい。

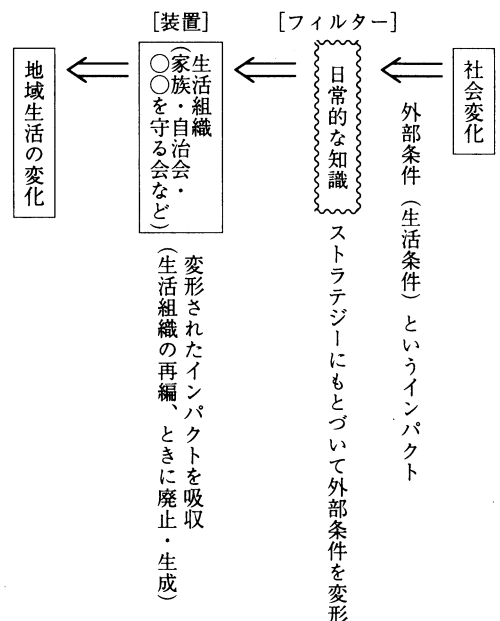
このウラのパターンが生じたばあいも、そのほとんどのケースでは、最終的には意思決定がなされ、一件落着となるのだが、オモテのパターンと異なる点は、そこではいくつかグルーピングできる意見の対立が生じることである。

見方を変えれば、環境問題などの社会問題が生じるところではこのウラのパターンが常態であって、オモテのパターンはたまたまうまくいったケースであるといえるかもしれない。すくなくとも私は、表1のようなオモテのパターンはウラのパターンをわれわれが適切に把握するための論理的な媒介パターンと位置づけている。つまり、ウラのパターンは正体が明確に示しにくい。そのため、オモテのパターンを示し、その反対物としてウラのパターンを示すことで、われわれの理解を容易にしようとしたのである。私のオモテのパターンの位置づけはそのようなものである。

そしてウラのパターンを常態と位置づけたいうえで、それが生活組織とどのようにかかわってくるかを考えよう。

図1は社会変化が地域生活の変化をもたらすプロセスを示したものである¹⁾。すでに述べたよう

図1 地域生活の変化に至るプロセス



1) [鳥越 1983:162]にすこしばかり手をくわえたものである。

に生活の範域としてなにを設定してもよいし、それはなにに関心をもつかで異なるのだが、いま仮に村（部落）を生活の範域と設定して、具体的に考えてみよう。そうすると社会変化は、村で生活をおくる村人にとっては外部条件の変更、あるいは新しい外部条件というインパクトとなって迫ってくる。そこで、その外部条件をなんらかのかたちで処理する必要がでてくる。そのための処理するフィルターがさきにみた「日常的な知識」である。このフィルターを通すことによって、外部条件になんらかの変更が加えられる。もちろん外部条件をそのまま受け入れるばあいもあるが、通常は自分たちのストラテジーにもとづいて外部条件を変形して受け入れる。なんらかの変形を加えないと、自分たちの生活に適合しないからである。それをどの程度変形（まったくしない、また逆に、外部条件をまったく受け入れない、という立場もふくむ）するか、という点で各人の立場が異なってくる。

この立場の差異はこまかくみれば、一人一人異なる。最小の生活範域は個人であるから、極端なばあいは各人が固有の生活世界をもっていることになる。だからそれは当然である。しかしながら、現実には変形の程度にしたがって、2つなり3つなりのグループができる。それがすでに住民のあいだで明確な社会問題化しているばあいは、賛成派、条件つき賛成派、反対派などによばれることになるグループがそれである。それぞれ固有の生活世界をもつ者たちが、当該のテーマをめぐる、他者との交流をはじめる。その交流のしかたであるが、そのテーマに関わる各個人の属性（それは地主——小作かもしれないし、直接被害者——間接被害者——非被害者、あるいは男——女、老人——若者、村人——都市近郊住民——市街地住民かもしれない）によって、各個人があつまり、そこで自界とよばれる共有された生活世界を形成する。そしてそれと対立する属性をもった集合体、すなわち他界と交流をはじめる。たとえば地主たちのあつまりを地主たちの立場に立って「自界」とよべば「他界」は小作たちのあつまりである。この他界との交流の過程を通じて、自界は修正さ

れ、自分自身の意見も変形し、より顕在化してきて、共通の意見をもつと相互認知するものがグループをつくることになる。このグループ形成とその論理は「環境問題と日常経験」について分析しようとするばあい、たいへん大切なキーになる部分と私は理解しているので、そのことについてはすぐ後でまとめて私の仮説的な見解を示すことにする。よっていまその詳しい内容までには立ち入らない。

このいくつかのうねりとなって形成されたグループが、それぞれの言い分（正当化の論理）を立てる。各グループの言い分は「日常的な知識」を基盤としている。そして、このような複数の言い分と、それを支える人たちのグループ相互の力関係の緊張のなかで、当該の社会問題は処理されることになる。

処理する装置が「生活組織²⁾」である。この装置は、たとえば村のなかにも複数存在し、その問題の種類によって、どの生活組織を使用するかが決められる。たとえば、ゴミ処理という問題にたいしては、地域自治会という生活組織が活用されるだろう。この生活組織は「日常的な知識」、より具体的には「言い分」を支えるグループの力関係によって最終的に決定した論理、によって変形されたインパクトを吸収する。そのときに通常、生活組織はやはり程度問題であるが再編される。つまり生活組織そのものも一定不変ではなく変形をつづけることになる。また当該の生活組織の再編で間にあわないばあいは、ときにはそれを廃止させたり、また新たに生成させたりする。たとえば、ゴミ処理問題が当該地域の自治会では問題が大きすぎて処理できないばあいは「〇〇地区ゴミ処理を考える会」などというような組織が生まれるかもしれない。

このように装置としての生活組織がインパクトをうけてみずから変形しつつ問題を処理していく。そして結果として（地域）生活そのものが変化していくことになる。以上が社会変化から（地域）生活変化にいたるプロセスである。

さて最後に、大切なものとして詳しい説明を避けていた「言い分」（正当化の論理）について考

2) 「生活組織」という概念は有賀喜左衛門によって最初に明確に規定された。この概念の詳しい説明は〔鳥越1982:383-384〕をみよ。

えることにしよう。

そのためには「私には人の心はわからないが人びとの心はわかる³⁾」というやや大げさな私なりのテーゼを使って説明すると便利かと考える。フィールド・ワーカーにもいろいろなタイプがあるが、私はおそらく、いわゆる調査屋のうちでもしつこいタイプに属すると思う。ひとつのフィールドを短期間で終らせた経験がない。数年間か十数年間をかけて調査するタイプである。質問紙を使用するばあいでも、いつも自由回答欄をつくるクセがあって、たんなる統計処理では満足できない。このようなタイプは詳細な資料を集積できるプラスの点があるけれども、フィールドが限られるのでしばしば視野が狭くなってマイナスにも作用する。いずれにしろ、しつこいタイプの調査者である。その私でも、ひとりひとりの人間の「意識」（広い意味での考え方）の調査が一番不十分である。このことを痛感している。私もおそらくいままで30人から40人のライフ・ヒストリー（その人の生涯の歴史）をとった経験をもつが、その人の生涯を聴き終わっても、やはりその人の意識がこのようなものとは言い難い。社会学の調査法では、人間個々人がどんな意識をもっているかという調査はある深さで断念せざるを得ないようである。しかし考えなおせば、調査法の問題だけではなく、当の本人にとっても、自分の意識というものは明瞭でないのかもしれない。私が「人の心はわからない」というのはこのあたりのことを指している。

さて、「人びとの心」の方であるが、ここでいう「人びとの心」というのは、たんに複数の人間の共通の意識というものではない。それは私のいう「言い分」（正当化の論理）のことである。

各自は固有の意識をもっている。それがどこまで各自に明瞭に意識されているかという点はここでは問わない。ともかく個別の意識をもった者どうしが、ある問題やテーマが生じたときに、共通の自界をもつ者たちと連合する。たとえば小作人どうし、女どうし、若者どうし、地付きの者どうし、というように。この自界は他界があってはじめて明瞭に存在し、また自界は他界との個別の“交流”をしつづけることによって、固有性を確保す

る。小作人にとっての他主、女にとっての男、地付きにとっての新参者、村びとにとっての町の人や都市近郊の人が、それぞれの他界である。それらと交流する。もちろんこのばあいの“交流”とは仲よくするというのではなくて、明確にその存在を自覚し、自覚することによって、みずからの独自性を再認識することである。

この自界の形成はある問題が生じてはじめて自覚的におこなわれるのだろう。そして自界を形成する者たちが、当該の問題にたいして働きかけをしようとするばあい、自己納得と他者への説得のためにある論理を形成する。その論理を私は「言い分」とよぶのである。この言い分は、自己納得と他者説得を目的とするものであるから、一応論理的である。そしてその論理はすでにみた「日常的な知識」にもとづいている。これ以外の知識にもとづいては、通常は自界に形成する者たちや、その他の人たちを説得することはむづかしい。とくにその目的からみて、「日常的な知識」のうち、(b)生活常識と(c)通俗道徳がこのばあいは重視されるだろう。またこれらのほうが、(a)の個人の体験よりもより論理的な性格をもつということもすでに表1の説明のときに述べた。

それぞれのグループはともに「日常的な知識」にもとづいて「言い分」を形成するのだから、意外と類似した「言い分」ができあがることが多い。それにたいし、それぞれのグループはそこにある微妙な差異にこそ重要な本質がある、とわれわれ調査者に説明することがある。しかし私の理解では、たまたま「言い分」では微妙な差異となつてあらわれたけれども、問題は、その言い分を支えている自界にこそあり、自界はまぎれもなく他と明瞭に区別できる独自性をもっているものであり、他との微妙な差というものはない。あらわれた「言い分」がときに微妙な差となつてあらわれるにすぎないのである。しかしながら、ここで大切なことは、人びとはすでにできあがった「言い分」の論理で動きはじめることである。自己のグループの「言い分」の正当性をめぐって論争をはじめ、それを自分の意見だといって表明する。この複数の人たちの意見となり、そのグループを構成する

3) この表現は〔長崎浩 1977:186〕から借用した。ただしそこでは本稿とはかなり違った文脈で使用されている。

人たちが自分の意見だといっているもの、それを私は「人びとの心」と呼んだのである。この「人びとの心」はわれわれ社会学の調査によっても把握が可能である。それは一応論理と呼べるものであるから、被調査者も自分の意見として調査者に論理的（このばあい広い意味で使っている。「リクツを使って説明する」というほどの意味である）に説明できる。そしてわれわれ調査者もそれを聞いて理解できるのである。

くりかえし言えば、人びとは自己の意識ではなく、主要にはこの「言い分」によって動くのであるから、調査者としても、この「言い分」を把握することこそが最重要な課題となるのである⁴⁾。

さて以上に私は日常の生活のなかから、環境問題をとらえる枠組を提示した。じつは枠組はさまざまなレベルで形成が可能であるが、私が意図したのは、「調査が可能な枠組」なのであって、そのため読者によっては、私の枠組がやや禁欲的のうちだったかもしれない。たとえば1節であげた現象学が使用（「発見した」といえるかもしれない）している「間主観性」という概念を借用すれば、もう一步非論理（あるいは直観の世界）に入り込めるかもしれない。ただこの概念はいまのところ理論的には有効かもしれないが、経験的調査には不向きのように私は思っている。すなわち、いま社会学がもっている調査法では、このあたりの枠組が自分ではもっとも有効なレベルであると理解しているのである。

【付記】 本稿は1985年6月におこなわれた「関西社会学会」でのシンポジウム〔テーマ「社会学を考える：日常経験と理論」〕の報告内容である。われわれは環境問題にかかわる調査をつづけているが、このシンポジウムを機会にわれわれの分析枠組をまとめてみた。このような分析枠組は調査の過程において

順次変更されていくものと私は考えている。そのため、われわれの調査が完了していない現状において、このような分析枠組を活字の形に留めておくことに躊躇がないわけではなかった。しかし、本稿の内容が完全な安定性をもつまでには、かなりの年数がかかると思われる。そこで、いわば中間報告としてこれを提示する。御教示等を得て、将来においてさらに変更を加えていくことを約束しておきたい。

文 献

- Berger and Luckmann 1966 *The Social Construction of Reality* Doubleday and Company, Inc. (山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社)
- Gellner, E. 1968 Holism versus Individualism. In M. Broudebeck(ed.), *Readings in the Philosophy of the Social Science* The Macmillian Co.
- ハンソン, N. R. 1971『科学理論はいかに生まれるか』村上陽一郎訳 講談社
- 色川大吉 1974『近代日本の共同体』鶴見和子・市井三郎編『思想の冒険』所収、筑摩書房
- 唐木順三 1949『現代史への試み』(同新版1963年) 筑摩書房
- Lofland, J. (ed.) 1978 *Interaction in Everyday Life* Sage Publications
- ルフェーヴル, H. 1968『日常生活批判序説』田中仁彦訳 現代思想社
- 宮本常一 1971『対馬にて』『宮本常一著作集』10 未来社
- 村上陽一郎 1979『科学と日常性の文脈』海鳴社
- 長崎 浩 1977『政治の現象学あるいはアジテーターの遍歴史』田畑書店
- ボパー, K. R. 1971『科学的発見の論理』(上) 大内義一・森博訳 恒星社厚生閣
- 桜井徳太郎 1985『結衆の原点』弘文堂
- Schutz and Luckmann 1973 *The Structures of the Life-World* Northwestern
- 下田直春 1981『社会学的思考の基礎』新泉社
- 鳥越皓之 1982『トカラ列島社会の研究』御茶の水書

4) この「言い分」については再度整理しておこう。「言い分」は3つの構成要件からなりたっている。ひとつはそれが全体的 (holistic) なものであるという点である。個人の行為には全体的なものが含まれてしまうという指摘はしばしば耳にする。たとえばゲルナーはその例として、ド・ゴールをとりあげている。ド・ゴールは自分のフランス像 (idea of France) につき動かされて行動したと伝記でいうとき、このフランス像が全体的にものである [Gellner 1968: 259]。ふたつめはそれが正当化を主張するという点である。正当化というものは、ある主張や運動が、全員に評価されていないことを前提としておこなわれる。つまりは、正当化によって他者を説得しなければならぬから、本文にも述べたように、生活常識と通俗道徳が主として使われる。この正当化はさらに厳密に言えば、正当化と出来合いの説明 (弁明やつづま合わせ) によって成り立っている。そして三つめにはそれはリクツをともしなう点である。そのリクツはお互いに知っている過去の経験によるばあいが多い。たとえば隣の地区で下水浄化について県のパイロット事業を受け入れたが、結果としてこれこれしかじかの理由で失敗した。よってわれわれの地区では県のパイロット事業を拒否しよう、というようなものである。

房

鳥越皓之 1983「地域生活の再編と再生」(松本通晴編
『地域生活の社会学』世界思想社

渡辺 格 1976『人間の終焉』朝日出版社

安丸良夫 1965. 5「日本の近代化と民衆思想」(上)
日本史研究会編『日本史研究』78号