

日常生活世界における時間区分

高野 洋 志

岡山理科大学教養部

(1993年9月30日 受理)

はじめに

ある社会の日常生活のなかで、人々が習慣的に、どのようなことにどれだけの時間を割り当てているかを知ることが、その社会の、時間についての意識や価値観を探るうえで大変重要である。最初にいくつかの例をあげてみよう。

離島では、過疎化によって、村をあげての伝統的祭礼が失われつつあるところが多い。

沖縄の久高島では12年に一度行われるイザイホーと呼ばれる行事がある。午年の旧暦11月に5日間にわたっておこなわれるのが通例であったが、前の午年である1990年にはこの伝統行事が行われなかった。この行事で島の祭祀団に入ることを認められるはずである30歳から41歳の島生まれの女性達だけでなく、祭祀団を構成している神女達も、家族に従い島外に居住しているケースが増えており、盆とはいえ島に帰郷するのは、夫が定職に就いていて通学児童をもつ女性の場合大変難しい。また神女が老齢の場合には、健康状態も帰郷を困難にする要因であろう。久高島で12年に一度しか行われなないことによってもわかるように、島の社会にとっては大変大事な行事であっても、島から出た人々は、結局、島のかつての共同体の時間区分より、島外の標準時間による日常生活の時間区分に従ったことを意味する。

西欧社会では、日曜日に店を開いて商業活動をすべきでないとするところが多い。しかし、専業主婦の比率が下がりショッピング自体がひとつのレジャーと化して消費者側の要求が高まる一方で、日曜日に教会に行く人々の数が減っているために、商業行為を日曜日でも認める方向に向かいつつある。日曜日は、本来ユダヤ教やキリスト教の安息日であるが、産業革命以降、過酷な条件下で長時間労働をする労働者のために、あらためて「日曜日」が休息日として指定された。つまり、宗教的時間区分であり、権利としての時間区分でもあった日曜日の意味を、現代人の新しい行動パターンが崩しつつあるといえる。

最近の日本では、週休2日制の普及と年間の平均労働時間の短縮は、労働の質的变化や余暇の過ごし方の変化をともなっている。子供達については塾通いが一般化して余暇が減り、遊びも変化しつつある。また人口の構成が変化し、定年を迎えた高齢者の比率がかつてないほど高くなり、労働でも余暇でもない、いわゆる「老後」の生活をする人々が増加することはあきらかである。本稿では、日常生活におけるこれらの例にみられるような時

間区分の変化がどのような意識の変化と対応しているか、またある名付けられた時間を過ごす人口の増減がどのような価値観の変化をもたらすかを検討する。

1. 様々な時間意識

真木祐介は「時間の比較社会学」¹⁾のなかで「時間意識の4つの形態」を「理念型」としてあげている。: ①原始共同体の「反復的な時間」意識, ②ヘブライズムの「線分的な時間」意識, ③ヘレニズムの「円環的な時間」意識, そして④近代社会の「直線的な時間」意識である。

①の時間は環境に依存する生活のサイクルに根ざしており, 各共同体に固有である。時間は「それ自体として客観的に実在するもののように表象されることがない」²⁾。つまり出来事から独立した時間の観念がない。また出来事のなかでも「祖型的な規範からはずれる」ものは「無価値」であり, 「祖型的行為のくりかえし」のみが「歴史」(=神話)である³⁾。それゆえにこの「歴史」は始源の時間, 神話時代の再現, 反復となる。

②は世界の創造からその世界の秩序の逆転に至る一度限りの時間である。①の「反復する自然の時間性」に対して「一回性としての人間の時間」⁴⁾でもある。しかしそれは不幸に満ちており, 「未来」における救済の保証無しには耐えがたい, 否定的な時間として意識される。

③はオルフェス教の「輪廻転生」観と, 宇宙を数として把握するピュタゴラス学派の強い影響のもとに確立された時間の観念である。この円環としての時間の可逆性については, 原始的な反復する時間の観念に近いが, 数量性については, 近代世界の時間意識につながるものである。

④は均質で一方向に流れる時間である。この時間は出来事とも人の一生ともつながりはない。従って, 過去, 現在及び未来のあいだの持続も連続性も保証するものではない。その意味で, ヨーロッパの近代精神を苦しめてきたのは, 「われ信ず」, 「われ思う」, 「われ感ず」といった「条件法」を探さざるを得なくなるような, 「時間と自我の双対的な解体感」⁵⁾である。また, 真木は②と③の時間意識が原始的な共同体の時間意識から近代社会のそれへ移行する「対照的なふたつの回路」⁶⁾となったとする。

これら4つの理念型を手がかりに, 歴史的な社会では, 時間意識がこういった日常性と対応していたか検討してみよう。

古代のクレタ島には, 原始的な共同体の時間意識にもとづく儀式のあったことが知られている。早い時代のエーゲ海一帯の信仰では, 大地は穀物の豊饒をもたらす種族の若者を育てる母である。儀式では, 大地が年のダイモオンという擬人的表現で, 生き, 罪や汚れを背負って殺され, 再生する⁷⁾。人間が土から誕生するという信仰では, 植物の時間と人間の時間が重ね合わされていた。矛盾するはずのふたつの時間の関係を理解するには, べつの神話が必要であった⁸⁾。我々の知る悲劇が最初に演じられるようになったアテナイのディ

オニューソスの大祭は、もともと、犠牲となって殺された後に復活するディオニューソスをたたえ、豊饒を祈願する意図で行われていた儀式を、アテナイ市民の「心を収攬するために」⁹⁾ ペイストラトスが、ポリスの公の行事としたものである。アリストテレスは悲劇の本質のひとつに「いたましさと恐れを通じて、そのような諸感情の浄めを達成していく」ことをあげている。そのような感情を呼ぶ行為にかかわる当事者は「互いに親しい関係にあるものたち」であり、恐ろしい行為とは、「兄弟が兄弟を、息子が父親を、母親が息子を、息子が母親を、殺害したり、まさに殺害しようともくろんだり、あるいは、他の何かその種のことをおこなったりするような場合」¹⁰⁾ であるとする。尊属殺人と近親相姦が最も深刻な罪であり汚れであったために、悲劇の観客は、かつて原始共同体時代の儀式の中で、罪とけがれを背負って残虐な方法で殺される犠牲をみるような、緊張と恐れと「カタルシス」という感情を味わった。

悲劇において、世代交替や血筋の分岐を妨げる出来事が好んで素材とされたことは、ひとりの人間の一生という時間を越えて続く時間の観念が、他の社会でみられるように氏族の長の継承や王位の継承を通じて出来上がっていかなかったことと関係がある。政治的にも宗教的にも多中心的なポリス社会であるがゆえに、古代ギリシアの時間はその座標の共通原点をもちえなかった。出来事の継起が「宿命」に従い出発点に回帰していくような時間意識は、アポロン、デメーテルやオルフェウスの信仰によってささえられていた。しかし、オリュンポスの神々の信仰が個々のポリスにとって必ずしもその社会全体の結束を固める向心的要素でなかったのは、デルポイがアポロンの神託によって前8世紀半ばに始まった大植民運動のいわば精神的支えとなったことから判断できる。

古典時代のポリス社会には、従って、ふたつの時間意識が並存していたことになる。多くの市民が参加し、非日常的時間を共に過ごす場合の時間意識は、原始共同体の地母神の信仰に由来し、年を更新する儀礼の祭事にみられるものであり、出来事の本当の原因や将来の行為の成否を神託によって知ろうとする場合は、汎ヘレナ的な、円環の時間意識にしたがった。

古典期のポリス社会のみならず、多くの社会では、重層的あるいはモザイク状の時間意識がみられるであろう。その理由は、国家への政治的統一、広域市場経済の発達あるいは普遍宗教の普及などによっても、以前から存在する血縁集団や地縁集団が、それらの伝えてきた文化もろとも消されてしまうことはむしろまれで、形を変えながら存続する 경우가多く、存続するなら、伝統的な生活や信仰にもとづいた時間意識も、共通時間による生活の余白部分すなわち余暇や祭礼のなかで残っていくからである。この点については、2章で検討する。

ゾロアスター教の「線分的時間」では、光明＝善神と闇黒＝悪神の戦いが1万2千年間続き、最終的に善神が勝利し死者が復活、永遠の平和がおとずれる。ユダヤ教の「線分的時間」は、パーリア民族として支配され、差別される歴史であるが、「政治的および社会的

革命が将来神の指導のもとにおこなわれ¹¹⁾ 逆転した秩序のもとで支配民族になる。この時間意識を引き継いだキリスト教からは、幾度も、否定的現実の終わる日が近いことを信じる宗派がうまれた。とりわけよく知られているのは、宗教改革の大きな流れのなかで、一時的であるにせよ、大きな影響力をもった、再洗礼派である。農民軍の指導者となったトマス・ミュンツァーや、「ミュンスターの千年王国」の指導者となったヤン・マチスの教説のなかには、それまでの歴史が退廃に向かう時の流れとして描かれており、神の啓示を受け、神と一体化した者として、悪魔、背信の徒との戦いに勝利して神の国を樹立するため積極的な役割をはたすべきだという思想がある。最後の審判を境にそれ以前とそれ以降の時間が質的に変化するという期待を抱く者こそ「選ばれた者」であることのアかしであり、その質的变化に積極的に関与するのが「選ばれた者」の使命であるとする。K. マンハイムは、「千年説の信奉者は本来、千年王国のイメージを思い浮かべてはいはしない。彼にとって重要なのは、その王国は今ここにあるということであり、その王国の出現は、ここで行われる異質な存在への急転回として、現世的なものから発生するということである¹²⁾と述べている。間近に予定されたある時を境に、世界の秩序が大きく変わるという確信が、それまでの日常生活の価値体系を無意味にしたことは重要である。再洗礼派の終末論は、教会、領主および都市貴族によって構成されていた世俗権力に対する批判や反乱をこうして急進化させたが、神の力と「選ばれた者達」の力の混同は、運動の組織化や戦争に勝つために必要な知識・技術や規律まで軽視させる結果をうんだ。

挫折した「千年王国」運動にかわり、世俗権力の必要性を認め、神の意図にそのような政治が行われるよう、キリスト者として積極的に関与していくことを説くカルヴィニズムが、後の宗教改革の最も大きな潮流となっていく。カルヴィニズムの「世俗的禁欲主義」が政治の領域のみならず、他の社会活動、とりわけ経済活動に大きな影響を与えた点については、M. ウェーバー以来定説化したといえる。ウェーバーは、「隣人愛」についての、ルターとカルヴァンの教説の違いをとりあげ、ルターにおいては、お互いに他人のために労働するという意味で、分業を「隣人愛」の表現と考えるにとどまったが、「カルヴァン派においては……『隣人愛』は——被造物でなく神の栄光への奉仕でなければならないから——何よりもまず *lex naturae* (自然法) によってあたえられた職務の任務を履行することのうちに現われるのであり、しかもそのさい、それは特有な事物的・非人間的な性格を、つまり、われわれを取り巻く社会的秩序の合理的構成に役立つべきものという性格を、帯びるようになる¹³⁾ とのべている。世俗的禁欲が、「規律と訓練」をめざしたことを指摘する姜尚中は、ウェーバーにならってフランクリンの時間表を例にあげ、「神によって計算されている時間の浪費は倫理的な罪とみなされるが、フランクリンの時間表はそうした消極的な規定にとどまらず、行動についてのある種の『解剖学＝時間区分面の図式』さらには時間の活用の積極的なエコノミー(力の経済 *Krafteökonomie*)の萌芽をはらんでいる¹⁴⁾ という。

時間を無駄にしないことが、近代西欧社会において、必ずしも禁欲主義的信仰をもっていない人々まで巻き込んで日常的行動の規範として一般化した理由は、資本主義経済の発展にだけ求めるわけにいかない。確かに世界に拡大した市場経済のもとで、安く質の良い原料や労働力の入手から、商品の生産・販売に至るまで、技術水準を高め合理化を進めて競争に勝ち抜くには、時間管理の厳密さが必要であった。しかし、資本主義の発展は、国民国家の発展と切りはなして考えられず、諸国家の勢力争いが、政治制度、官僚機構、軍制、教育制度、医療制度等々様々な領域の総合的合理性を競う形で行われたのであるから、こうした公的組織でも時間管理の厳密さが追求されたのである。西欧は政治的にも、経済的にも、文化的にも多中心的であったがゆえに、ひとたび始まった合理化の波は消えることなく、「時間の無駄」は競争に遅れをとるたびに、あるいは、社会の円滑な動きを阻害すると考えられるたびに、組織された労働の場から放逐されていった。

フランクリンの場合には、時間区分の各セクションで行う事が異なっても、その日一日あるいは一週間、「節制」と「規律」を守ってすごせるなら、それが信仰のあかしとなった。しかし、禁欲的信仰に支えられていない個人にとっては、日常生活の時間区分の各セクションで、それぞれ特有の合理的秩序が他律的に形成されている組織の一部分と化して行動しなければならないとしたら、時間は分断されたままであり、区分を越えてはつながりをもたないことになる。

近代社会の一方向に流れる均質な時間の意識は、合理性を常に追求する、組織された労働の場に固有のものである。具体的には、都市への人口集中、賃金労働者人口の増大、学校に通う子供が増え、徴兵制が一般化したこと、あるいはまた、市場経済の世界的規模への拡大が、この時間意識の一般化をもたらした。しかし、生計を立てるための職業労働や、社会生活上の公的義務をはたしているとき以外の時間区分について、その時間の意識はやはり近代以前とは異質なものになったのだろうか？ また、分断された時間をまとまりのあるものとして取り戻そうとする試みはどのようになされたのだろうか？

2. 儀礼と時間

西欧社会でのカーニバル、クリスマスや復活祭、日本での盆や年末・年始などの年中行事は、地域により、古いしきたりをよく保存している。エリアーデは、民族学者や宗教学者が研究してきた「周期的な儀礼の筋書きの形態」をつぎのような図式にまとめている：「①罪障消滅，浄罪，罪の告白，悪霊の祓い，村からの悪の駆除，など。②火を消し，また点火する。③仮面行列（仮面は死者の靈魂をあらわす），死者を迎え入れ，ご馳走を供し（饗宴，など），最後に死者を，地域の境，海，小川まで見送る。④二つの敵対集団の闘い。⑤カーニバル，サトゥルヌス祭の幕間狂言，常軌の逸脱（オルギー）。」そしてこのような儀礼は「それ独自の視点や計画から，循環周期が完結する間に俗的時間の廃棄をめざしている」¹⁵⁾とする。ひきつづきエリアーデに従えば，身分の無視や取り替え，性的放縦，食

事や飲酒についての抑制の解除、犠牲をささげたり、対抗競技やゲームに参加することによる攻撃性の放出などの行為は、「終末」的な秩序の解体と「はじまりの時」の回復に意味の上ではつながっていた¹⁶⁾。かつて、村落共同体の周期的儀礼の背後には、「聖なる時間」と「俗的時間」が平行して流れているという信仰があり、儀礼に参加して体験する非日常的時間こそ「聖の顕現（ヒエロファニー）の時間であった。ここでは、儀礼の周期が各共同体固有の日常生活のリズムに一致し、構成員全体の参加を得て、彼らの関係を更新していく機能をもっていた。

周期的儀礼の背後には「聖なる時間」とその再生の信仰があるとするエリアーデのこうした考えについて、古い信仰の形態を探るのはこの論考の目的ではないが、もういちど、儀礼での非日常的な空間と時間のなかで起こることが、どのような機能を共同体ではたしていたか、検討してみよう。

「罪」や「けがれ」の観念は、多くの場合、儀礼のなかで「聖なるもの」の概念と表裏一体をなしている。ペロポネソス戦争では、対立する双方が開戦の口実を作るために、相手に「神の呪いを清めよ」と要求したことが知られているが、そのときの清められていない罪というのは、神殿の祭壇にすがって命ごいをする者を殺したことであり、要求した清めとは殺害者達やその子孫をポリスから追放することであった¹⁷⁾。波平恵美子によれば、「日本人の生活においては、人々を取りまく空間や時間、あるいは人々の行為は大きく三つに分けることができ③」：①「日常ふだんの事柄、それについての観念や行動様式」、②「日常性から切り離され、神ごとと関わり合う観念や行動様式」、③「日常性から切り離され、神ごととは相対立する観念や行動様式」¹⁸⁾である。これがそれぞれ、「ケ」、「ハレ」、そして「ケガレ」の概念に結びついているのはいうまでもないが、特にここで大事なものは、「ケガレ」が、「ハレ」の概念の対極にあり、場合によっては、逆転する可能性ももっていることである。つまり、どのような「契約」、「タブー」あるいは「掟」も「神聖」であるがゆえに効力を持つ社会では、罪やけがれとされる事項のなかには、「聖なるもの」や「ハレ」の概念をきわだたせるためのものもある。共同体の周期的儀礼で、浄罪やお祓いの対象になるのは、とくにこういった性格をもつ事項である。そして「聖なるもの」や「ハレ」の概念は、「始源」を思い起こさせ、本来共同体を維持する上で、最も大事な原則を再確認する、きわめて有力な手段であった。

フレーザーは「金枝篇」のなかで、農耕のサイクルを円滑に進行させるための呪術行為として、穀神の役のいけにえを選んで殺し、その血を種子にふりかける儀式をとりあげている。一年の周期は、まずなによりも農作物の蒔種から収穫のサイクルに対応するだろう。あるいはさらにさかのぼって狩猟採集生活時代依存していた自然のサイクルに対応していたが、農耕(culture)の受容とともに作物のサイクルに対応するようになったと考えるほうが自然である。「聖なる時間」の流れが、したがって農耕の本来そうあるべき順調なサイクルに他ならなかった。そして、エリアーデが、周期的儀礼を考える上で、一年の周期の

繰り返しよりもむしろ、「始源の時」の再構成のほうに重点を置いていたとすれば、時間の再生は、創造のエネルギーの再生であり、土壌の生産力や穀物の生命力の復活を意味したからである。しかし、多くの周期的儀礼が、「聖なる時間」の概念が希薄になった社会にも残っていることを考えると、さらに別の視点から儀礼のもっている意味を検討する必要がある。

それらの視点のうちのひとつは、多くの起源神話が現実の社会制度や秩序を理解するための方法を提供すること、そして「はじまり」が知的原点の再確認になることである。「一つ一つの技術、規則、習慣について飽くことなく繰返される正当化の手段は、全世界的に、『御先祖様の教えだ』という説明ただひとつである。西欧においても他の分野で最近に至るまでそうであったように、古さと連続性が正当性の基礎である。しかしこの古さは、世界のはじめに遡るものだから、絶対性のなかに位置づけられているのである」¹⁹⁾とレヴィ=ストロースがいうように、「起源」がわかってはじめて、先祖が守ってきたという事実から偶然性や恣意性を排除できる。建国、革命、独立などを記念する国家的行事が盛大に行われるのは、国家誕生時の創造的エネルギーを再生させようという願いに加えて、政治権力とそのもとの秩序の正当性を訴える意図にもとづく。

さらに別の視点というのは、周期的儀礼は多くの場合、祭りでもあるということだ。緊張を強いる、象徴的形式の厳密に規定された儀式に加えて、娯楽としての歌や踊りといった文化的イベントや饗宴が行われるのが普通である。周期的儀礼では、それが「始源の時」の再現を意味するものでなくとも、儀式の厳粛な秩序と祭りの無秩序が合わさって非日常的空間と時間が生まれるのである。しかも、もしエリアーデの主張しているように「古い時間」の廃棄と時間の再生がおこなわれるのであれば、日常的秩序を解体する祭りが先で儀式が後であっても不思議はない。そうでないのは、どちらかというところ祭りが日常生活の中で蓄積する緊張を解く機能をはたしていることのほうに重点が置かれているからであろう。

R. ジラールは、共同体のなかに高まる緊張を解き、分裂の危険を回避するために、いけにえを選び、殺す、という行為が儀式の中心にあたり、いけにえをモチーフとした神話に基づいて儀式が行われている点を重視する。ジラールによれば、「犠牲」(scapegoat)という言葉は、3通りに用いられている。1番目は、ユダヤ教で人々の罪を肩代わりさせられ、生きながら荒野に追放される羊を指すスケープゴート。2番目はユダヤ教だけではなく広く世界中にみられる、神にささげられる犠牲——ただしこれは人類学者によって最初の意味と混同してもちいられてきた——、3番目は、小説や新聞等で用いられる意味で、戦争、犯罪その他の問題の被害者をさす「犠牲者」である。ジラールはとりわけ3番目の意味で用いられる「犠牲」について、それが、はたして、フレーザーが「原始的」ないしは「未開」ときめつけた社会の儀礼や宗教での「いけにえ」に無関係かどうかを問う。オイディプス神話の例をとると、主人公は自分の存在自体が疫病の流行の原因とされたため

にポリスを去らざるを得なくなったのであるが、主人公が知らずに犯した尊属殺人と近親相姦の罪は、疫病の流行とは無関係である。しかし、彼が外来者であること、また急速に人気をえて高い地位についたことが共同体内に緊張を高めスケープゴートとされる原因をなした。そして彼の追放により共同体が再び平和をとりもどそうとした点をジラールは強調する²⁰⁾。犠牲は儀礼行為の基本であるだけでなく、宗教行為のもっとも特徴的形式をなしているとジラールが考える理由は、キリスト教を念頭においているからであろう。また、魔女狩りやペスト流行に際して、「井戸に毒を入れた」と疑われたユダヤ人の虐殺などは、スケープゴートが神話や宗教の枠にとどまらず、いつでも社会現象化する可能性のあることを証明している。多くの起源神話に登場するスケープゴートの物語は、共同体の構成員の結束や宗教集団成立の原理の暗い側面を伝えているといえるかもしれない。そして、たとえば日本で起きている学校での「いじめ」の問題のように、なかなか仲間を作れない現代人にとってのてっとりばやい連帯のための手段として、スケープゴートが亡霊のようによみがえる可能性は常に存在する。社会の一部または全体に緊張が高まり、スケープゴートを見い出す、ないしは作り出すことで、その緊張が解ける点では、「未開」社会も現代社会も変わらない。現代の我々が使っている「犠牲者」という言葉は、そのスケープゴートに対応しているといつてよい。

人身御供が周期的儀礼から姿を消しても、儀礼と祭りが、それを行う社会に、緊張を高めまた緩和する非日常的空間と時間を生み出す機能に変化はなかった。飲酒、食事そして性に関する制限の緩和、祭りのときだけ浮上する結社その他の集団が競争したり、衝突したりする行事や文化的娯楽によって穴埋めされた。しかし、都市化が進み、組織労働の場における均質で一方向に流れる時間の意識が日常生活を支配しはじめるようになると、信仰の基層にあった「聖なる時間」の意識は薄められた。周期的儀礼は、起源を再確認するという意味では、個人がそれぞれの日常生活上の時間区分において所属する、家庭、職場、教会、政治団体等の行事へと分解していき、時間の経過とともに蓄積していく社会生活のストレスを減らす、祭りの機能のほうは、日常的に、音楽、演劇、スポーツ、その他職業として洗練された芸を見せる場ができることで、多くの周期的儀礼から失われていったのである。

とはいえ、食料生産を中心とする生活を送る地域では、いくら近代化がすすんでも、やはり自然のサイクルに依存しているから、村落の構成員の多くがなんらかのかたちで参加するような伝統的な周期的行事が存続する余地がある。そこでは祭りが、依然として非日常的空間と時間をつくりだしており、社会生活の緊張をやわらげる機能を独占している。ストレス解消機能は、都会に固有な各種有料娯楽施設がひきついただけれども、それらの利用には、経済活動であるがゆえにやはり一定の規律が強制され、種類や場所によっては高価であったり高度な文化的素養を必要とするため、特定の階層のみを対象とする場合が多い。諸個人はもはや共同体の構成員ではなく、日常生活の時間区分の各セクションにおい

て組み込まれる集団もしくは「場」の一部として、調和を保つことがもとめられているのであり、それぞれの場に固有の原因で生じるストレスと、例えば家庭と職場というような異なる場に身を置く「自己」の統一をとりもどそうとして生じるストレスという二重のストレスをかかえこまなければならない。経済活動の重要部門となっている娯楽は、こうしたストレスを緩和しはするが、そこでは他人と同じく、匿名に等しい客という立場を受け入れなければならない、その意味でまたしても他律的な「場」の一部となる。「自己」にとっての時間の統一性を取り戻すことが可能かどうかは、現代社会に生きるものの大きな課題である。少なくとも、かつて、参加することで共同体の一員としての自己を確認できた周期的儀礼は、もはや存在しない。次の章では、その可能性を現代の日常生活のなかにもとめられるかどうか探ることにする。

3. 労働と余暇

「資本は、外気や日光を吸うために必要な時間を取りあげる。資本は、食事時間をへずり、できればそれを生産過程そのものに合併する。……生命力を集積し更新し活気づけるための健康な睡眠を、資本は、まったく疲れきった有機体の蘇生のためにどうしても欠くことのできない時間だけの麻痺状態に圧縮する」²¹⁾とマルクスが書いたのは、1860年代であった。産業革命以降のイギリスは人口の爆発的増大により、国内で入手できる安い労働力のおかげでコストを押さえた、高品質の商品を、大量に生産し、国外に植民地を拡大することで市場をひろげ、人口の圧力にはけ口をつくっていた。このころ、工場労働者の年間労働時間は、ようやく3,500時間から3,000時間程度にまで減りつつあった（最近の日本では、平均で1,900時間を割ったことがニュースになった）。労働者が、自分の時間を、商品として売らなければならない、売った時間の経過する間、彼は「労働力」であり、機械に従属するか、機械と競合するような存在でしかないという点をマルクスが問題にしたのは、資本主義の生産様式が、あらゆるものを商品に変え、制御できない乗り物のように、破滅に向かって走りつつあると考えていたからである。そのため、他者の手に渡ってしまい、苦痛以外のなにものでもなくなった労働時間を取り戻す運動に、終末論的形式をあたえることになった。

労働環境を人間的なものにするということには、労働条件そのものの改善以外に社会福祉、年金、医療制度など人権意識に支えられた社会制度の確立も不可欠である。労働条件については、マルクスの時代とは大きく状況がことになってきた。例えば、マルクスの時代には機械の導入により、筋肉労働が軽減されはしたけれども、そのせいで女性や子供の労働に道が開いた、しかも、機械をなるべく長時間稼働させようとしたために、労働時間が延長される結果を招いた²²⁾。「ロボット革命」が語られる今日、日本は世界の産業用ロボットの3分の2を生産した所有しており、それらのロボットは、ライン生産での単調で危険な人間労働をほとんど不必要にする。明日は、生産業のさらに広い分野で人間にとって

かわることが確実である。少なくとも日本国内では、機械（ロボット）導入や合理化が労働時間の延長をもたらしたり、失業に追いやるとはいえない時代になってきた。日本はまた、品質管理に労働者を関与させ自己の労働の結果に責任をもたせるなど、他国にはないシステムをきずいてきた。こうした、日本の社会に固有な労働条件は、企業の競争力を高める目的で出来上がったものであり、それなりに合理的ではあっても、労働時間が他律的に管理されていることにはかわりない。過労死やサービス労働の問題などは、自分の労働が他者によって管理されているにもかかわらず、権利意識をしっかりとっていないせいで、知らないうちに非人間的労働条件が出来上がってしまっており、それが自分を回復するための時間であるはずの余暇にまで侵入するのをチェックできない例だといえる。しかし、そのようなチェックができて、社会や地球環境に対する企業責任を内部で働く者が考えていくことが一般的になるなら、日本が、人間的労働条件を整え、労働時間中完全に組織の一部と化さなくても済むようなシステムを作っていくことが可能な、大変特権的な社会となる可能性はある。

労働時間についての意識が歴史的に変化してきたように、「余暇」の内容も、大きくかわってきた。松原治朗はその変化を、①古典的余暇——有閑階級——スコア（創造、緊張、限定的）、②近代的余暇——労働者階級——オティム（再生、気晴らし、娯乐的）、③現代的余暇——大衆——スコア・オティム（複合的機能、消費的）という3段階に区分する。ただし日本では、②の段階を省略したまま一足飛びに③の段階にはいつつあるという²³⁾。

現代人にとって幸いなことは、その気になれば余暇の時間が、自己の労働力としての再生に必要なそれをはるかに上まわって得られることである。日常生活上の時間区分のうちで、睡眠・食事や労働の時間をひいても、休日・祭日を加えれば総時間の3分の1から5分の2を余暇として使うことができる²⁴⁾。

第2章で述べたように、他律的に管理される場の一部と化さざるを得ないがゆえにバラバラに分断されてしまう時間の流れは、余暇を利用する以外に、自分のものとしてのまとまりを再構成する手段はない。余暇を余暇として利用できないならばどのような事態が生じるのだろうか？ 過労死を招くほどの「会社人間」が多いことや子供達のあいだに不登校が増えていることなどは、分断される時間があまりにも異質のものとして体験されるために、どちらかを切り捨てざるを得なくなった結果であろう。

日本人の余暇行動のうち、男女ともテレビ、ラジオ、新聞に接することが最も多く、その次に男性では飲酒が、女性ではウインド・ショッピングがくるという調査がある²⁵⁾。ここには、日本人が特にマスコミの情報に関心が高いという文化的ともいえる特徴がでていられるのかもしれないが、その点は簡単には判断できない。他の先進国との比較をみるかぎりでは²⁶⁾、やはり余暇の過ごしかたのパターンは大きくことなっている。とりわけ目立つのは、アメリカ、フランス、西ドイツ等に比較して、スポーツ・散歩・観劇・趣味等の時間が短

いこと、それに、交際・団らん・会合・奉仕活動等の時間も少ないことである。最近の「バブル経済」時代に日本国中がステレオタイプの「リゾート開発」に夢中になったこともあわせて判断すれば、欧米型の自己回復のための文化や、巨大組織の冷たさに対して、数家族単位の小コミュニティの暖かさを大事にするような文化がまだ育っていなかったせいで、ステレオタイプの消費型娯楽や、「世界」の動きを受動的に追いかけることに比重がおかれているように思える。

おわりに

日本社会のこうした特殊性があるにせよ、労働時間外のような活動の発展は、もはや「余暇」という用語を不適切なものとし、「自由時間」という観念に置き換えつつあると R. Sue は指摘する。そしてかつてほとんど忘れられようとしていた「社会的時間」という概念を復活させた。それは「教育の時間」、「労働の時間」そして「自由時間」の3つに区分され、最後のものが、現代社会においては他の時間を条件づけ組織すると主張する²⁷⁾。

この「自由時間」は、それ自体さらに分割されている：「育児休暇」にみられるような家庭生活のための時間、政治活動や投票など公的社會活動のための時間、純粹に自分自身の趣味や娯楽に使う時間などである。これらの時間を主体的に利用するためには、しかしながらまだいくつかの条件が不足している。そのうち、特に日本社会に欠落しているのは、まとまった休暇がとれないこと、生活設計や職業をかえたりする場合に、アドバイザーや公的な補助が得られないこと、さらに人口の高齢化が進むなかで高齢者の活動の場が依然としてごく限られていること、文化的娯楽やスポーツを楽しむための安く利用できる公的施設が少ないことなどがあげられる。こうした条件が満たされるなら、われわれは、分断された時間をつなぎあわせるためにそれほど苦勞をしなくてもすむようになるし、日本社会はさらに多様な価値観を包摂でき、文化的創造力を発揮しうるにちがいない。

注

- 1) 「時間の比較社会学」, 真木祐介, 岩波書店, 1981
- 2) *ibid*, p. 75
- 3) 「聖なる空間と時間」(エリアーデ著作集・第3巻), 久米博訳, せりか書房, 1985
- 4) 「時間の比較社会学」, p. 181
- 5) *ibid*, p. 196
- 6) *ibid*, p. 183
- 7) 「ギリシア宗教発達の五段階」, ギルバート・マレー, 藤田健治訳, 岩波文庫, 1943, p. 50~56
- 8) 「構造人類学」, クロード・レヴィ=ストロース, 荒川幾男訳, みすず書房, 1973, p. 237~242
- 9) 「ギリシア悲劇」, 呉茂一, 社会思想社現代教養文庫, 1963, p. 250
- 10) 「詩学」(「アリストテレス」世界の名著8), 藤沢令夫訳, 中央公論社, 1979, p. 312
- 11) 「古代ユダヤ教」, マックス・ウェーバー, 内田芳明訳, みすず書房, 1962, p. 6
- 12) 「イデオロギーとユートピア」(世界の名著68「マンハイム オルテガ」所収), カール・マンハイム, 高橋徹・徳永恂訳, 中央公論社, p. 334

- 13) 「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神（下巻）」, マックス・ウェーバー, 梶山力・大塚久雄訳, 岩波文庫, 1962, p. 36
- 14) 「規律と支配する知」(「思想」, 1988年5月号), 姜尚中, 岩波書店
- 15) 「聖なる空間と時間」, p. 103
- 16) *ibid*, p. 105
- 17) 「戦史（上）」, トゥーキュティデース, 久保正彰訳, 岩波文庫, 1967, p. 167~177
- 18) 「ケガレの構造」, 波平恵美子, 青土社, 1984, p. 24
- 19) 「野生の思考」, クロード・レヴィ=ストロース, 大橋保夫訳, 1976, p. 283
- 20) “Violent Origins”, Walter Burkert/Rene Girard/Jonathan Z. Smith, Stanford University Press, Stanford, 1987, p. 81
- 21) 「資本論第一巻」, カール・マルクス, 大月書店, 1968, 第1分冊, p. 346~347
- 22) *ibid*, p. 515~527
- 23) 「余暇社会学（講座=余暇の科学1）」, 松原治朗編, 垣内出版, 1986, p. 13~14
- 24) 「国民生活時間調査」, NHK 放送世論調査所
- 25) 「余暇社会学」, p. 72
- 26) *ibid*, p. 91
- 27) “Contribution à une sociologie historique du loisir” (Cahier Internationaux de Sociologie Volume XCI-1991), Roger Sue, Presses Universitaire de France, p. 293

Division du temps de la vie quotidienne

Hiroshi TAKANO

Faculté des Etudes Générales

Université pour les Sciences Naturelles d'Okayama

1-1, Ridaicho, Okayamashi 700 JAPON

(Received September 30, 1993)

De nos jours encore, nous pouvons assister, dans les villages relativement éloignés de grandes agglomérations, aux rites cycliques qui conservent la forme arcaïque du culte de la fécondité de Terre et du temps sacré, et qui reconstituaient autrefois le temps de genèse pour reprendre l'énergie primordiale et contenaient des éléments de distraction. Ces rites qui avaient la fonction de réunifier la communauté et de réorganiser sa vie quotidienne n'existent plus maintenant pour les citoyens de la société actuelle.

Partout dans les endroits publics, nous, les citoyens, sommes obligés de suivre le temps hétérogène qui passe dans le sens unique et qui appartient à personne. Comment et où retrouvons-nous notre temps, s'il n'y a d'éléments qui remplacent la fonction des rites cycliques de la communauté villageoise? Nous allons essayer dans cet article la possibilité de retrouver notre temps différent de celui imposé par la société industrielle moderne.