

社会化・言説・文化

－H・サックスの視点を中心にして－

抑意^{ココロ}と事^{コト}と言^{コトバ}とは、みな相稱^{アヒカナ}へる物にして……

本居宣長『古事記傳』一之巻

清矢 良崇

1.

教育をめぐる様々な「言説」が生み出され、取り扱われ、あるいは忘れ去られていくその有り様を、改めて対象化し、それをマクロやミクロな社会状況や、思想の潮流に位置づけて、批判的に検討する関心が、顕著になりつつあるようである。しかし、一貫して社会化という現象を、教育社会学者としてあれこれ考えてきたに過ぎない筆者にとっては、そのような動きそれ自体に、直接関わってきたというわけでもなく、ここで、それらの関心に対して、適切な言及をする任にはないのである。筆者個人としては、エスノメソドロジーや会話分析の視点から、社会化の過程を直接に見ようという素朴な興味を持続させてきた経緯があり、そのような事情から、おのずとそのような現象に介在する、日常生活者の言語運用に着目することになったといえるにしても、それを「言説」研究として位置づけたことは一度もなかったのである。筆者にしてみれば、教育研究にとって、言語や言説に注目すべきであるという命題は、すでに山村（1966）が、社会化と家族研究の方法をめぐって、「コトバ」を重視する必要性を指摘して以来、陰に陽に主張され、研究され、批判されてきたのであるし、G・H・ミード以来のシンボリック相互作用論の視点からみても、それほど目新しいとは思われない。もっとも、「解釈的アプローチ」の出現によって、教育研究

における「言語」や「言説」研究の重要性が、顕在化したということがあるし（稲垣 1990）、フーコー的視点や、階層と言語、再生産とハビトゥス等々の問題に注目する研究関心とも、無縁ではないのであろう。

「言説」に注目するこのような研究関心は、それぞれ重要かつ魅力的なものであろうが、筆者自身は、それに必ずしも完全な共感を覚えるわけではない。それは、筆者がこれまで行ってきた社会化研究を、「新しい教育社会学」などのカテゴリーで、その本質的関心を標榜してきたわけでは必ずしもないという点（清矢 1994）、さらに、現在、そのような枠組みを、誠実に日本の社会化研究に適用する場合には、「日常的な過程としての文化の直接的記述」という問題に関する詳細な検討が必要であるという認識を持っているという点に、深く関わっているのである。そこで、本稿では、筆者自身が、現在、社会化研究をめぐる広い意味での「言説」（この言葉がここで適切であるかどうかは別にして）に、どのような考えで臨んでいるのかということに論点を絞って、社会化研究における「言説」への関心の、一つのあり方を探ってみようと思うのである。

2.

まず、本稿の出発点として、「推論実行機械－観察可能性に関するノートー」と題された、H・サックスの講義（Sacks 1985）の内容から検討していきたい。この講義では、次のような興味深い会話データが素材として使用されている。Aは電話相談機関のスタッフで、Bは、自分の抱える夫婦関係のトラブルについて相談しようと、電話をかけてきている。

- 1 A：では、それから何が起こったか話してくれますか？
- 2 B：ええ、そのうち彼女（Bの妻）が言うんです。「子どもには何も聞かないで」。そうして、彼女は、私と子どもの間に割り込んできました。私は出ていこうと立ち上がりました。彼女が割って入ってきたとき、私は彼女をどけようと思いました。その時、彼女の妹が警察に電話したんです。私は彼女がどうして……彼女が何を……
- 3 A：彼女をぶった（smack）のではないですか？
- 4 B：いいえ。
- 5 A：正直に話していないでしょう、Bさん。
- 6 B：でも、殴った（hit）というわけではないんですが。

- 7 A:では、乱暴にどけようとした(shoved)んでしょう。違いますか？
 8 B:ええ、乱暴にしました。

彼は、このデータに見られる次のような特性を指摘している。①Aは、Bと面識がなく、電話で4～5回会話しているだけなのに、Bという人物について、何が起こったのか、彼が何をしたのかについて、考えを抱くことができる。②Aは、Bが彼に何を言おうとも（彼が「いいえ」と言っているにもかかわらず）、Bがしたことについて確信を持っている。③Aの推論は、Bにとって的外れなものではない。Bは単に「いいえ」と答えているだけである。④Aは、Bが「正直に話していない」と指摘することができる。

要約すれば、彼が注目したのは、次のようなことである。本質的に発話2しか聞いていないAが、Bの行動について、確信を持って推論することができ、それにBがどのような言い訳をしようとも、Aの確信は揺るがないということ。また、Bは、自分と面識がないAが、自分の行動を知っていることを、当然の事として認めているということである。

このような基本的な指摘から、サックスは、次のような問いを立てる。もしも、発話2で与えられている情報から、発話3の結論を導き出すことができる「機械」を我々が作ることを仮定した場合、我々が行うべき課題は何かということである。ここで彼は、このデータに、日常的な社会的認知に関する典型的な構造が現れていると考えており、それを形式的に「再構成(reproduce)」するには、どのようなことを考える必要があるのかという問題を設定しているのである。

このような問題設定の後に、彼は、この機械が操作できる事柄について次のような点を指摘する。①この機械は、出来事を系列として処理する。もし、a, b, (), d, という会話データが得られた時、この機械は、()が何であるかを見つけることができる。②この機械は、自ら推論したcという出来事に対して、「ちがう」と言われても、その推論結果を修正することはない。

この会話データを単純化して考えれば、aは「家族のいさかい」であり、bは「ドアから出ていこうとする男」であり、dは「警察が来た」ということである。すると、この機械は、cが何であるか（夫の乱暴）を見つけることができるということになる。

つまり、この機械は、「警察が来た」ことを含む一連の出来事の系列を処理しているのであり、おそらく、「警察が来る」ことに関する情報、あるいは警察が出動する

ことに関する情報が記憶されており、それに基づいてcが何であることを推論するのである。

もちろん、このような系列の認識には、それに登場する様々な人物のカテゴリーに関する典型的な情報が使用されている。「妻」「子供」「妹」等々は、電話で相談を受けているAにとっては、面識がまったくない人物たちである。それにもかかわらず、彼は、cが何であることを「確信をもって」推論することができるのである。

このような考察から、サックスは、以下のような結論を提起する。

(1) 日常生活において、ある人物の行動を理解するには、その人物について与えられる何らかのカテゴリーを知るだけで十分である。少なくとも、ある人物について、様々な細かいことを直接に知っていなくても、その人物がどのような人物で、どのような行動をするのかについての推論は可能であるし、その人物のカテゴリーだけに頼ったそのような推論は、何ら不完全なものではないし、確信をもって推論できるし、社会的にそのような推論は、共有され承認されている。だからAはBの行動について確信を持っているし、Bもそれを認めているのである。

(2) 社会化の課題とは、ある人物に与えられるカテゴリー群を知ることが、彼に関することがらを知るに十分なように振る舞う人物を作り出すことである。つまり、(1)で指摘したような推論が社会的に運用可能であるように、人間の側が形成されるのである。すると、子供が、そのような社会的認知の手続きが運用可能であるように自らの行動を方向づけることができるようになるのは、どのような社会化の過程を経てなのかという問題が設定されることになる。

(3) 「警察の出動」のように、何らかの正しい手続きで実行されるはずの事柄が実行された場合、その手続きに含まれる一連の個々の出来事は、その手続きが実行されたということから推論される。つまり、cについて当事者が何を言おうと、「警察の出動」という一連の手続きが起こったということから、cがどのような事実だったのが推論されるのである。我々は、社会的行為を、個々の事実として認識した後で、それを統合して一連の出来事を理解するのではない。まず、何らかの系列理解の手続きが先にあり、その手続きの実行という認識が、個々の事実の認識よりも、我々を強力に拘束しているのである。

(4) ある人物に対して、ある正しい手続きがあるはずの手続きが実行された場合、彼は、その手続きが正しく適用されたのであり、彼自身の行動は、その事実に従属させて理解する必要に迫られる。つまり、警察が出動して来たからには、cについて彼がどう意味づけようとも、それは警察が出動してくるに足ることだったのだと納得す

ることを迫られるということである。これは、個々の事実理解と、正しい手続きがあるはずの手続きの実行という事実から迫られる個々の事実理解との間のジレンマを指摘するものであり、サックスはこのジレンマが、我々の社会生活上、非常に根深い問題であるとして、旧約聖書のヨブのエピソードから、「ヨブの問題」という言葉で、それを定式化している。

ヨブは、裕福で善良な男であったが、彼の健康も子供たちも財産もすべて失ってしまった。彼の友人たちが彼のもとに来て、長い議論を展開している。彼の友人たちの主張はこうである。「考えてもみよ。君が言うには、神は邪悪な人物を罰し、善良な人物に報いるという。我々もそう思う。君の今の身の上は、君が罪を犯していると考え以外に理解できない。だから告白しなさい」。ここでヨブにとっての問題とはこうである。「私は自分が罪を犯したということが理解できない。私は罪を犯していないと確信している。しかし、それならどうしてこのようなことが私にふりかかっているのか？」(Sacks 1985, p.19)

この状況は、会話データに登場するBの立場と構造的に対応している。ここでは、dが「神による罰」であり、これには「警察の出動」のように正しく実行される手続きがあるはずであり、それが実際に実行されたということは、それが正しく実行されたと考えざるをえないのである。すると、このようなことから、cについて、ヨブがどのように煩悶しようとも、「罪を犯した」という推論をせざるをえない。しかし、ヨブは一方で、どうしても自分は罪を犯したとは考えられないのである。会話データの状況でも、Aは警察が来たという一連の系列から、Bが何といおうと、c（乱暴した）という事態を推論しているが、ヨブとBの両者に共通するジレンマとは、このような正しい手続きがあるはずの手続きが実行されたという事実とは別に、cの事態を根拠づける方法が存在するかどうかということなのである。

このことを言い換えれば次のようになる。日常生活において、我々は、ある行動を行うとき、それを見ている人びとの、それに対する注意の払い方、つまり、その行動が含まれるところの何らかの手続きの系列（警察が来た）を記述することが、その行動（乱暴した）を記述することなのだとなつて納得されるように行動するということである。このことは、Bやヨブが直面しているようなジレンマ状況とは必ずしも関連しない、非常に一般的な社会生活においても見られることである。例えば「警察の出動」のような行動においても、警察は、自らが正しいと思われる手続きで出動することが

要求されているのではなく、社会の成員によって、それはたしかに「警察の出動」であると認知されるように出動するということが要求されているのである。社会の成員による社会的行為の認知は、そのような「正しい手続きによる行為系列の実行」によって、非常に強く規定されているので、我々が、自らの行為を、社会の成員に理解できるように行為するためには、そのような行為系列に合致するような方法で自らの行為を方向づけることが要求されているのである。

興味深いのは、このことが、通常の行為にだけ当てはまるだけでなく、違法な行為の実行に対しても等しく当てはまるということである。この点をサックスは、「道理をわきまえた不法者」という、グラックマン（Gluckman）が提起した概念に言及する中で指摘している。

「道理をわきまえた不法者」というパラドックスで私が言おうとしているのは、どのような社会においてであれ、不法者はその社会にとって典型とされる慣習的方法で法を破るという事実である。

「学者らしい前かがみ」に対する「犯罪者の前かがみ」とか、ごろつきの服装や髪型など、犯罪を犯そうと意図してぶらぶら歩く方法にはそれなりのやり方がある。

状況証拠しかない場合、こういった行為が裁判官の前に構成され、その事態が、我々が言うような道理をわきまえた不法者によるものであること、つまり相応の嫌疑の段階を越えて、その人物が有罪であるという結論を彼らが下すに至るのである。

私が聞いた事例が示しているのは、法を犯すこのような慣習的なやり方は、実際に姦夫や盗人の行動に影響を与えており、彼らは、自身の悪事を覆い隠すことが出来たであろう状況のなかで、自らの行為を暴露するように行動するのである（in Sacks 1985, pp.19-20 ; Gluckman 1963, p.190）。

面白いのは、犯罪者が逮捕され有罪になるという一連の系列において、その系列がたしかに犯罪者による犯罪であると、社会の成員が納得できるように、犯罪者自身が、自らの言動を方向づけるということ、たとえそうすることが、その犯罪の発覚に結びつく不利な言動であってもそうするという事実である。

以上のように、成員を強く拘束する社会的認知の手続きが社会的に運用可能であるという、根本的な「社会秩序」は、必然的に、そのような運用が可能であるように社

会の成員を形成する必要性を含意するのである。ここに、先に指摘しておいた、社会化の課題に、もう一つの定式化が加わることになる。

我々の課題は、推論を実行できる機械、そして私が主張したような強い意味で推論を実行できる機械を単に作り出そうとすることにあるのではない。社会化を記述することに興味を持っている社会学の大部分は、どのようにして人間は、以上のような意味で他者に理解可能なように自らの活動を生み出すように形成されるのかという点にある。つまり、どのようにして彼が、これら一連の事態を推論する機械が彼のしようとすることを発見できるような方法で行動するようになるのかということである (Sacks 1985, p. 20)。

3.

このようなサックスによる社会化研究の定式化は、少なくとも筆者にとっては、新鮮なものであった。というのは、以上のような推論が、我々にとって馴染み深い社会化研究のスタイル、しかも参与観察や相互行為の直接的なデータ収集に基づく社会化研究の推論のスタイルとは、その性格をかなり異にしているからである。まず第一に、サックスの議論は、会話データそのものの記述を目指したものであり、そのデータを、何か別の、例えば、マクロな社会状況の証拠として提示しているのではないということである。第二に、そのような議論が、提示された会話の内部構造（ここでは認知構造）に限定されているにもかかわらず、「ヨブの問題」という、より広がりを持った問題関心に、自然に連続しているということである。第三に、提示されている会話データの場面が、非常に深刻な状況であり、彼の記述の関心が、まずもって、そこに見られる認知構造にあるように見えるにしても、実は、そのような構造によって、行為者の感情が枠づけられ、提示され、処理される過程が、リアルに浮かび上がってきているということである。それは、ヨブが直面している状況に対する記述にも言えることであり、そのことによって、日常的な会話の断片の記述にすぎない議論が、思いがけない「広がり」や「深さ」を持つに至っているのである。

このようなことを考えると、サックスのこのような視点が、従来の社会化研究では、必ずしも十分に検討されてこなかった、日常生活における、社会的認知の秩序の様態のレベルにおける、社会化過程の記述という研究課題を設定することができ、それが、日常生活の感情的側面をも含みこんだ、より広く深い問題群に関連していく可能性を示唆することができるように思われるのである。しかし、このような課題設定

に基づいて、我々自身が、日本の社会を対象として、実際に研究を進めていくには、さらに踏み込んだ議論が必要なのである。というのは、「ヨブの問題」は、西欧社会の精神文化を根深く支えているところの『聖書』の意味世界から抽出されたものであり、それがそのまま日本の社会に当てはまるとは限らないからである。先に指摘したように、サックスの議論の魅力の核心は、日常的な会話の断片の記述から、西欧文化に典型的な認知構造の指摘に至る筋道にある。だからこそ、そこに旧約聖書のエピソードが使用されているという点が、彼の記述関心を、日本人として日本の社会に適用しようとする場合には、看過しえない問題なのである。すると次のようなことになるであろう。サックスが、彼のデータ記述において、『聖書』の世界にこだわる事が許されるのであれば、我々が、例えば『古事記』にこだわることも許されるはずである。また、ある会話データの記述が、サックスが試みたように、その根底に横たわる深層の秩序（order of depth）を明らかにすることに結びつき、それを根底から支えている何らかの文化的な意味世界に結びつけて考えることが可能であるなら、我々も、そのような視点で、我々の社会で進行する日常生活を記述することを目指してよいはずであるし、むしろ、そうすべきなのである。このような観点からすれば、サックスの議論に対して、次のような点から検討することが可能となるだろう。

「ヨブの問題」において、ある手続きが正当に実行される場合、その手続きが正当であると認識せざるをえないことを拘束している力の源泉は、ユダヤ教における「神」という存在のあり方である。そこにおいて、神は全能であり、道徳的に完全であり、過ちを犯すはずのない存在であり、社会は、その神によって秩序づけられている。しかし、日本における「神」のあり方が、必ずしもそのようなものでないことは、周知の通りである。もちろん、ここで、日本における「神」について、確固としたイメージを提起するつもりはないし、そのようなことは可能でさえないかもしれない。しかし、それがいかに困難であるにしても、ユダヤ教における「神」を前提として進むことはできないのであって、このことは、「ヨブの問題」のみならず、社会化過程における「規範の内面化」というとらえ方も、日本におけるその実質的な内容を、改めて考えてみる必要性を我々に突きつけるものなのである。というのは、「ヨブの問題」におけるジレンマが、神と人間との間の「道徳的葛藤」にその本質があり、そのような聖書の意味世界におけるレベルでの深刻な道徳的関係のイメージが、社会学における「規範」や「秩序」の概念に関連性を持っているとも考えられるからである。

さて、本居宣長は『古事記傳』において、古伝における「神」の古意について、次

のような解を記している。

凡て迦微とは、^{カミ}古御典等に見えたる^{イニシヘノフミドモ}天地の^{モロモロ}諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐ス御^{ミタマ}靈をも申し、又人はさらにも云はず、^{トリケモノ}鳥獸木草のたぐひ海山など、^{ソノホカナニ}其餘何にまれ、^{ヨノツネ}尋常ならずすぐれたる^{コト}徳ありて、^{カシコ}可畏き物を迦微とは云なり、(すぐれたるとは、^{タフト}尊きこと^ヨ善きこと、^{イサヲ}功しきことなどの、^{スグ}優れたるのみを云に非ず、^{アシ}悪しきもの^{アヤ}奇しきものなども、よにすぐれて^{カシコ}可畏きをば、神と云なり……)

抑迦微は如此く種々にて、^{カミ}貴きもあり^{カクノコト}賤きもあり、^{クサグサ}強きもあり^{タフト}弱きもあり、^{イヤシ}善きもあり^{ツヨ}弱きもあり、^{アシ}善きもあり^{シワザ}悪きもありて、心も行もそのさまざまに^{シタガ}随ひて、とりどりにしあれば……
大かた^{ヒト}一むきに定めては^イ論ひがたき物になむありける、(古事記傳、三之卷)

言うまでもなく、あまりにも有名なこの箇所だけで、日本における神のあり方を結論づけようとするつもりはない。しかし、次のようなことは示唆されるだろう。つまり、このような神のあり方から考えると、例えば、我々の日常生活において、サックスが言うような、正しい手続きの実行があるはずの手続きの実行に対する成員のジレンマに、たとえ同じような構造が見られたにしても、その文化的な意味合いが大きく異なっているかもしれないということである。というのは、神の存在が多様であり、道徳的に完全でもなく、日常生活に様々な形をとって現れる「カシコキ」ものであり、それが人間の場合もあれば、賤しい獣、例えば狐とか犬などの場合もあるとすれば、ヨブが対決しなければならなかったような、完璧で、圧倒的存在としての「神」をめぐる認知的な構造や秩序が、我々の日常的な文化の中には記述できないかもしれないということである。

このような議論の素材として、『古事記』における神の逸話のいくつかを思い起こしてみると興味深い。例えば、『古事記』上巻に見られる、スサノオの「泣き声」と「神やらひ」のエピソードがある。イザナギノ命の子として生まれたスサノオが、海原を治めるよう言われたのに、亡き母イザナミノ命を慕って泣きわめき、父の怒りに触れて、追放されるというエピソードがある。また、有名な「天の石屋戸」の場面では、スサノオの乱暴な振る舞いに、アマテラスが「見畏みて」石屋戸にこもってしまう。その後、天の石屋戸の前で繰り広げられることも、その目的とするところは、いわばスサノオの乱暴に対して頑になってしまったアマテラスの心に対して効果を及ぼすことなのであった。これらの逸話では、「泣く」や「怒る」あるいは「追放する(罰する)」などの行為をめぐる、ヨブが直面した道徳的葛藤とは、認知的にも情

緒的にも、かなり様相の異なるエピソードが展開しているのである。

4.

この論点との関連で、次のようなデータを素材として考えると興味深い。すでに別の論文（清矢 1994）で筆者は、次のような親子の会話を取り上げ、志望校決定をひかえる中学生を叱る親の状況における「叱る手続き」「叱られる手続き」を抽出したことがある。以下に示すのは、そのデータの一部である。

F：お前S大ぐらいは入らなければしょうがないよー↗

もうおとうさんは、はずかしいよー、

M：はずかしいよりもー、自分が困るでしょう、将来《7》

ね、就職もないじゃ、どうしようもないでしょ《2》

自分が困るんだから、みんながああやって言っても《2》

↓

（息子は泣いているようである）

↓

M：頑張んなさいね、本当よ、もうー、時間惜しんでね、一つでも頭にいれてこう
と思わないと、県立より私立の方が範囲広いんで、どこからでるかかわかんない
よ《2》だからー、いろいろなことしてないとー、書けないよ、お兄ちゃんに
わかんないこと聞きなさいね、S大に、受けて、あのいろいろ、テストとかも、
そのお兄ちゃんちゃんとしておいてくれたでしょう、ああいうものも
早くから、少しずつ見てさ、やればいいのにー、あんた何もしないんだもの、
《3》じゃ、はい、早速頑張っといで、《3》何か着て、寒くないようにし
て、

このデータを、エスノメソドロジ的に解釈すれば、しつけが進行しているという
事実を、様々な文脈表示的表現の運用で観察可能で説明可能にしていく過程として記
述することになる。つまり、親たちが、子供による「泣く手続き」によって、その状
況でのしつけの達成を認識し、子供を解放してやるのであり、このことは、親と子供
双方による、「叱る手続き」「叱られる手続き」の相補的な運用過程が、日常生活での
しつけ過程の達成を可能としているということなのである。実際、以前の論文では、
そのような側面から、このデータを記述したのであった。しかし、本稿の今までの議

論の筋道から考えてみると、筆者にとっては、このような「泣く」行為をめぐる相互行為上の様態が、例えば、『古事記』においてはどのように出現し、それが、社会的にどのように処理されているのかという観点から、それらを記述する「枠組み」を、そのような素材から抽出できないのだろうかという関心に、自然に導かれることになるのである。

ここで、先に指摘したスサノオの「泣き声」の場面を、もう一度考えて見よう。

速須佐之男命^{はやすさのおの}、命させし国を治らさずて、八蒙須必前^{やつかひむななき}に至るまで、啼きいさち^こき。その泣く状は、青山は枯山^{からやま}の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき。是を以ち^{あら}て悪ぶる神の音なひ、狭蠅如^{さばえな}す皆満ち、万^{よろず}の物の妖^{わざわひ}悉に^{おこ}りき⁽¹⁾。

ここで興味深いのは、スサノオの泣き声が、自然の秩序に関わる諸々の「災い」を呼び起こしているという点である。このような描写は、一見すると、神話的なレトリックに過ぎないように思われるかもしれないし、自然というものが生活に密着していると言われる日本文化の特質から考えてみても、今更取り立てて注目すべきものでもないと考えられるかもしれない。しかし、先に示した叱られて泣く息子の場面のデータなど、「泣く」行為が具体的に出現している状況を直接に記述しようとする筆者の関心からすれば、それを例えばパーソンズ流に、「フラストレーションの処理」(Parsons & Bales 1956)といった言葉を使って記述する方法が、間違いではないにしても、我々が日常生活の中で、子供の「泣く」行為に直面したときの、あの「感覚」を十分に捉えていないように思えるのである。むしろ語感としては、「災い」という言葉をめぐって考察を展開した方が、我々が普通に持っている感覚に肉薄できるような気がするのであるが、実は、このような語感のレベルでの記述枠組みの躊躇には、より一層の広がりを持つと思われる問題が含まれているのである。

ここで、次のような事を考えてみたい。大祓詞には、「天津罪（アマツツミ）・国津罪（クニツツミ）」なる言葉が見え、そこには、日本古代の罪の基本観念がうかがえるところの、自然の秩序に関連した独特の罪が列挙されている。この祝詞の中で、天津罪として挙げられているのは、畔放（アハナチ）、溝埋（ミゾウメ）、樋放（ヒハナチ）、頻蒔（シキマキ）、串刺（クシサシ）、生剥逆剥（イキハギサカハギ）、屎戸（クソヘ）であり、国津罪として挙げられているのは、生膚断死膚断（イキハダタチシニハダタチ）、白人胡久美（シロビトゴクミ）、己母犯罪（オノガハハオカセルツミ）、己子犯罪（オノガコオカセルツミ）、母与子犯罪（ハハトコトオカセルツミ）、

子与母犯罪（コトハハトオカセルツミ）、畜犯罪（ケモノオカセルツミ）、昆虫乃災（ハフムシノワザワヒ）、高津神乃災（タカツカミノワザワヒ）、高津鳥乃災（タカツトリノワザワヒ）、畜仆志（ケモノタフシ）、蠱物為罪（マジモノセルツミ）である⁽²⁾。全体的に言うなら、天津罪は、農耕生活に対する侵害行為か、あるいは、祭の行事に対する侵害行為を意味するものであり、スサノオが高天の原で犯した罪であるとされている。国津罪は、性的タブーの違反、生体または屍体の膚に傷をつけること、身体の疾患、昆虫雷鳥類による災禍、あるいは黒魔術的な罪が含まれていると考えられる（石尾 1959）。

さて、石尾芳久氏の『日本古代法の研究』（1959）には、「天津罪国津罪論考」という興味深い論文が収められている。それによると、天津罪は、「共同生活に対する妨害行為であり、宗教的違反とは異なるところの共同体的秩序に対する侵害行為」（石尾 1959, p. 16）であり、解除（ハラエ）と、神夜良比（カムヤラヒ）という明確な制裁（復讐）を惹起する罪であった。それに対して、国津罪は、「罪そのものの存在、或は、共同体が国津罪を犯した犯罪者の存在を容認することが、共同体全体に神の怒を招くことになると考えられる犯罪」（石尾 1959, p. 20）であり、それが本質的に宗教的違反であり、無制約的制裁という「内部的」刑罰を惹起するものであると論じた。ここで注意すべきは、国津罪が、重大な恐怖感情を共同体に惹起すること、それに対する制裁に、明確な形式と規則が見られず、むしろ罪そのものに刑罰の結果が現れていると考えられること、また、原始社会においては、例えば性的タブーの違反者は、自殺せしめられるのが慣例であったという、マリノウスキーの指摘（Marinowski 訳書 1984）等々から示唆される、国津罪の独特な性格なのである。氏はここで、ウェーバー（Weber 訳書 1974）が言うところの、「復讐」と「内部的」刑罰という、二つの類型を踏まえているのであって、それがそれぞれ天津罪、国津罪に対応するものであること、それが、互いに鋭く対立する刑罰体系の二つの「始元」を示すものであることを指摘しているのである。

もちろん、ここで日本古代法の面倒な議論を、素人である筆者がこれ以上展開するつもりはないのであって、ここでの意図は、あくまで素朴なものである。つまり、筆者は、天津罪・国津罪とそれに対応する刑罰の類型が、スサノオの泣き声と「災い」との関係、さらには、日常生活で我々が直面する、子供の「泣く」行為をめぐる、相互行為上の何らかの特性を記述するうえで、なにがしかの示唆を与えてくれるのではないかと考えているに過ぎないのである。さて、そのような社会化研究者としての関心からすれば、次のようなことになる。天津罪・国津罪として列举されているそれぞ

れの罪は、自然の秩序との関わりという観点からするなら、明確な二つの罪の類型としては、必ずしも画然と区別できるようなものではないと思われるのである。スサノオの「泣く」行為に絞って考えてみても、そのような災いに関わる行為は、むしろ「国津罪」の方に見られるのであるが、そうはいても、スサノオが、「泣く」行為によって追放されたことを考えれば、それが、共同生活に対する妨害行為でないとも言い切れないということになる。一方、それぞれの罪に対して適用される刑罰の類型の方は、確かに鋭く対立するものであることも否定できないのであって、このような、罪の類型の曖昧さと刑罰の類型の明確さとの間のギャップが、筆者にとって、最も興味深い示唆を与えてくれるものであった。というのは、このようなギャップが、社会化研究の文脈に位置づけて考えるなら、むしろ積極的な意義を持ってくるように思えるからである。つまり、乳幼児の泣き声であれ、子供や大人の涙であれ、そのような行為が生じたときの、それに関わる我々の、何とも言いようのない「あの感覚」は、むしろ、そのような「泣く」行為に対する社会的処理の、一つの葛藤として考えることができないだろうか、ということである。言い換えれば、天津罪が、神やらひという「追放」を惹起するものであり、国津罪が、無制約的制裁（あるいは「自死への期待」）を惹起するものであると記述できるなら、「泣く」行為は、それに対して、例えば仮に、「追放」か「無制約的制裁」かという、相互行為上の処理をめぐる葛藤を惹起するものとして考えることで、社会化過程に介在する「泣く」行為をめぐる相互行為上の様々な様態に、また別の視角からの考察を加えることができるのではないか、ということなのである。

このような葛藤については、自然の秩序の現れとして、如何ともしがたい乳幼児の「泣き声」が、社会化の過程で、その未分化な段階から、ある一定の手続きによって社会的に処理されるに至る筋道に介在するところの、諸々の日常的なしつけの方法というものを考えてみると、思い当たることも多いのではないだろうか。例えば、日本の母親は、乳幼児の「泣き声」に対して、それが長く続かないように、子供の欲求を把握し、それを満足させようとするという指摘（Vogel 1963）、日本では、子供を叱る時に、家に入れなかったり、押し入れに閉じ込めたり、ご飯を食べさせなかったりすることがあるという事実、あるいは子供の夜泣きに対する困惑と心配、場合によっては虐待への衝動等々、あのしつこい「泣き声」をめぐる我々の日常の体験をいくつか思い起こしてみればよいのである。

さらに重要なことは、このような葛藤が、我々大人にとってだけでなく、泣く本人、つまり子供にとっても、同じような問題を提起するものとして提示されることが

あるという事実である。クランシー（Clancy 1986）は、日本的コミュニケーション様式の獲得に関する興味深い論文の中で、1歳11カ月になる日本の男の子とその母親が、おもちゃの自動車で遊んでいるときに、母親が、冗談で、自動車のおもちゃを一つ、一人で買いに行くように男の子に言う場面の、次のような会話を事例として挙げている。

母親：ママ、行かないでいいの。

子供：〔べそをかく〕

母親：よっちゃん、一人で行っておいで。ほら、ブウブウに乗って、行っといで。

子供：いや〔べそをかく〕。

母親：ブウブウ乗って、行っといで。

子供：エーン、ママも、ママも。

母親：ママも？ママいいの。ママいいの。

子供：いやだ！いやだ！〔泣きだす〕いやだ！エーン、ママ！

母親：あれ、おかしいなあ。おかしいなあ。

クランシーは、この会話を、日本の母親が、子供を社会規範に適合させる手段として、「からかっていじめる（teasing）」という方法をしばしば使うという事実の一例として検討している。そしてそれが、母親に対する子供の「依存」を強化し、「甘え」を基盤とする日本の母子関係を形成するものとして意味づけているのである（Clancy 1986, p. 238）。このような理解それ自体は、誤りであるとは言えないし、日本の文化が、コミュニケーション様式として、子供に獲得されていくそのリアルな過程を明らかにしているという点で、注目すべき指摘であることも否定できない。しかし、本稿の今までの検討の文脈からすれば、このような会話は、「泣く」行為が、本稿が仮に「追放と無制約的制裁の葛藤」と名付けた、それに対する社会的処理の問題との深い関連性を、社会化の過程で、母親が、むしろ方法的に運用することがあるという事実の一例としても理解できるように思われる。つまり、このような会話は、それとは別次元のマクロな社会規範に適合させるための、ミクロな社会的状況でのしつけの方法であるというだけでなく、そのような方法の運用と達成それ自体が、追放と無制約的制裁の葛藤という、より根本的な社会秩序の問題そのものを、子供に提示し、そのような中で、自分の感情を社会規範の枠に位置づけ、その枠組みに基づいて処理し、あるいは処理されていくことを、子供が獲得していく過程として記述するこ

ともできると思われるのである。つまり、「泣く」行為を誘発するこのような母親の「からかい」それ自体が、サックスの言う「深層の秩序」の、日本における具体的な過程の一つなのではないかということなのである。

以上のような検討を背景にすれば、先に提示した、叱られて泣く息子の場面で登場する「叱る手続き」「叱られる手続き」の相補的な実行に見られる緊張関係の記述に、また別の側面からアプローチできる可能性が示唆できるのではないかと思うのである。つまり、「泣く」行為が、追放と無制約的制裁（あるいは自死）との葛藤というような、根本的な秩序問題を誘発し、その掟に従って処理されることを、双方が何らかの形で了解していることが、それを挑発する父親の叱りや、母親の「なだめる」行為の基盤となっているのであって、そのような「深層の秩序」が共有されることではじめて、父親による相互性の拒否や報酬の操作、母親による支持や許容（Parsons & Bales 1956）などが、行為として意味を持ってくるということである。要するに、筆者の視点からすれば、スサノオの泣き声と神やらひ、母親のからかいと子供のべそかき、受験勉強をめぐる親の説教と息子の涙、これらが、「泣く」行為と、それに対する社会的処理の葛藤をめぐる、相互に深く関連性を持った社会化過程として理解できるのではないかということなのである。

もちろん、本稿で提起したいのは、上で示した諸々の状況を、『古事記』のエピソードから解釈すべきであるなどという、単純な論点ではない。それに、日本文化の根本に『古事記』があるとか、古代から現代にいたるまで、日本人の心を、そのような文化的な意味世界が支配し続けていたなどという、単純な想定をしようとしているのでもない。そうではなく、現代日本の日常生活で進行する具体的な社会化過程の中に、「何がしかの文化的な様態」を記述することができ、その様態は、従来の文化論などで提起されている「甘え」や「集団主義」のような概念によって言及されるものでは必ずしもなく、直接観察による具体的事例の採集と微細な記述という方法で明らかにされる「何ものか」であるという可能性を提起したいのである。実際のところ、このような意味での会話データの記述と、社会化、さらに文化の問題との関連性に関する関心は、サックスによって、すでに指摘されていることなのである。

ある文化のどのような成員も、幼児期のころから文化の非常に狭い部分を、そして恐らく行き当たりばったり体験しているように思われるのに（彼らがたまたま持つことになった両親や、彼らがたまたま体験すること、あるいは、たまたま彼らに向けられることになる発話に含まれている語彙など）、他の成員と多くの点で

ほとんど同じように振る舞う人に成長し、どのような成員とも関わりが持てるようになるのである。成員が社会の中でやっていける人間に成長することを確実にするために、彼らに対して、経験の適切なサンプル編成 (sampling setup) を提供することが重要なことであるとすれば、一つの文化は、それを経験する成員にとってそのように配置されているとしてもおかしくないだろう。そしてもちろん、それを研究する場合も同じ資源を対象とすることになる。だから、どのような人、そしてどのような場所であっても、こつこつとたたいて、そこに入り込んでみよ。そうすれば同じ文化的秩序を見ることができるだろう、ということになる (Sacks 1984, p. 22)。

5.

本稿で筆者が述べたかったのは、社会化研究に興味を持つ者として、しかも、ビデオカメラやテープレコーダーなどを利用して、その過程の直接的なデータを収集し、記述しようという関心を一貫させてきた者として、それをめぐる様々な「言説」に対して、むしろ筆者自身がどのような「言説」を産出しようとしているのかということに関する、一つの可能性なのであって、発達や社会化をめぐって、現在様々な横行している「言説」それ自体が、どのような内部構造を持ち、どのような社会的文脈の中で生成され、処理されているのかということに関する、具体的な言及ではなかったのである。というのは、そのような問題設定については、すでに別の箇所で行っているし (清矢 1994)、さらに言えば、「言説」それ自体を取り上げて様々な「あげつらう」研究態度よりは、そのような「言説」が、現実の社会的な諸事実、さらには、それに根深く付随しているはずの様々な感情との、緊密な関連性の中で検討していくことを可能にする、その視点の方に強く興味を引かれるからでもある。

その一つの方向性を示唆するものとして、本稿ではサックスの記述態度を検討したのであるが、興味深いのは、彼が愛読したと言われる文献の多様性である。彼の友人の報告 (Moerman 1992) によれば、サックスがその友人に読むように勧めていたのは、民族誌・動物行動学・聖書研究・文芸批評・古典研究・分析哲学・辞書・カフカの諸作品・H. ジェームスの諸作品など、多岐にわたっており、サックスはこれらを、相互に関連し、共通した指向性を持つ、一貫したまとまりとして理解しようとしたのであり、事実、サックスの講義には、これらの文献に対する言及が多く見られるのである。彼の記述手法は、一定の方法を設定して、その側面からのみ会話データを強引に解釈するようなものとは似ても似つかぬものであり、その記述視点の「意外

社会化・言説・文化

さ」「鋭さ」「深さ」が強烈に迫ってくるようなタイプのものであった⁽³⁾。むしろ、社会化の、「言説」を含めたその具体的過程にアプローチする者にとって模倣すべきは、日常生活の微細な過程の中に文化の深層を記述しようとする、サックスの「精神」にあると思うのである。そのために、彼がその広範囲な文献にこだわりつつ、社会を見ようとした態度を尊重すべきであるなら、我々が『古事記』『日本書紀』あるいは、日本の古典や文学、仏教や神道、国学などの文献の中に、記述枠組みの素材を模索しても、必ずしも行き過ぎであるとは言えないだろうし、むしろそのような「まなざし」で、具体的なしつけや教育の過程、それをめぐる様々な「言説」の様態にアプローチすることが、今日、社会化研究や教育研究に必要なことなのではないだろうか。そして、現実に行進する日常的な社会化過程の、生々しさ、平凡さ、こまごましさ、移ろいやすさ、卑屈さ、深刻さ、その尊厳等々を、社会学的概念世界に逃げ込むことなく、それらを正確に記述しようと努力することに耐え得る強靱なる視点、つまり、実証的な誠実さと、日常生活の実存を見すえる「まなざし」の統合こそ、求められるべき真の「方法」ではないだろうか。

もちろん、本稿はその一つの可能性を模索したに過ぎないのであるが、また一方で、こう考えることが、サックスの、「言葉」に対する次のような思い入れを、共感的に理解できる契機ともなり、またそのように理解するべきだとも考えるのである。

会話のすべての瞬間において、人々は、自身の文化、役割、そしてパーソナリティを刻々と体験し、産出しているのである。単に「ネイティブ (natives)」としてでなく、君と私は、会話という生活様式とともに生き、動機づけられた話者と聞き手として、社会秩序が生み出した、言葉が使える生き物として、社会的世界を経験しているのである。そして、互いが、自身の喜びや痛みではち切れそうになりながら、それぞれに異なる人格に誇りを持ちながら、刻々と会話に生きているのである (in Moerman 1992, pp. 29-30)。

〈注〉

- (1) この箇所の読みについては、西郷 (1975) に従った。
- (2) これらの罪の具体的な内容については、本居宣長『大祓詞後釋』(筑摩版全集第七巻)を参照のこと。
- (3) サックスの記述態度に対して、「サックスのアプローチの限界は、文化に関する彼の信念 (his beliefs) に全面的に依存していることにある」(Corsaro 1981,

p. 12) という指摘がある。また同時に、「実質的な社会学的関心（社会化，仲間文化，家庭での相互行為など）を探究するにあたって，会話データのミクロな社会言語学的分析が重要であることを示した点で，サックスの研究は非常に有益なのである」（Corsaro 1981, p. 12）とも指摘されている。しかし，筆者は，サックスの大胆な記述視点に，むしろ魅力を感じずるものであり，そのような限界を回避しようとして，会話の形式構造に関心を限定するような方向性には，必ずしも共感を覚えないのである。

〈文献〉

- Clancy, P. M. 1986, "The acquisition of communicative style in Japanese", in *Language socialization across cultures*, ed. by B. B. Schieffelin & E. Ochs, Cambridge University Press, pp. 213-250.
- Corsaro, W. A. 1981, "Communicative processes in studies of social organization: sociological approaches to discourse analysis", *Text*, Vol. 1, No. 1, pp. 5-63.
- Gluckman, M. 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, Cohen & West.
- 稲垣恭子 1990, 「教育社会学における解釈的アプローチの新たな可能性－教育的言説と権力の分析に向けて－」『教育社会学研究』第47集, 66-75頁。
- 石尾芳久 1959, 『日本古代法の研究』法律文化社。
- Malinowski, B.K. 1984, 青山道夫訳『未開社会における犯罪と慣習』新泉社。
- Moerman, M. 1992, "Life After C. A. : An Ethnographer's Autobiography", in *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*, ed. by G. Watson & R. M. Seiler, Sage, chap. 2.
- 本居宣長 1968, 『本居宣長全集』第九巻「古事記傳一」, 筑摩書房。
- 1971, 『本居宣長全集』第七巻「大祓詞後釋」, 筑摩書房。
- Parsons, T. & Bales, R. F. 1956, *Family : Socialization and Interaction Process*, Routledge & Kegan Paul.
- Sacks, H. 1984, "Notes on methodology", in *Structures of Social Action*, ed. by J. M. Atkinson & J. Heritage, Cambridge University Press, chap. 2.
- 1985, "The Inference-Making Machine : Notes on Observability", in *Handbook of Discourse Analysis* vol. 3, ed. by Teun A.

van Dijk, Academic Press, chap. 2.

西郷信綱 1975, 『古事記注釈』第一巻, 平凡社。

清矢良崇 1994, 『人間形成のエスノメソドロジーー社会化過程の理論と実証ー』
東洋館出版社。

Vogel, E. 1963, *Japan's new middle class: the salary man and his family
in a Tokyo suburb*, University of California Press.

Weber, M. 1974, 世良晃志郎訳『法社会学』創文社。

山村賢明 1966, 「社会化と家族研究の方法をめぐって」『教育社会学研究』第21集,
71-77頁。