

〈貧困の文化〉と生活世界の再生産

——生活世界・文化・社会構造にかんする一試論——

奥村 隆

今日、世界的な階級構造の下で第三世界の大量のひとびとが経済的貧困の中に暮らしている。苛酷な状況の中で、彼らはどのようにしてその「生活世界」を再生産し、生活を維持しているのだろうか。そのために不可欠な装置のひとつは、直面する苛酷な状況（すなわち貧困）を生きるに堪えるもの、さらには生きるに値するものへと定義し「読みかえ」ていくことであろう。本稿では、オスカー・ルイスの〈貧困の文化〉という概念をこのような「読みかえ」装置として考察することになる。その特徴は、強い現在志向と相互のふれあい、そして中産階級以上の文化へのラディカルともいえる批判にあらう。もちろんこの〈文化〉は社会的なものであって、伝統文化と支配文化の拮抗関係にある第三世界の文化状況の中で形成されてきている。また、これは貧困そのものを産み出した社会構造（世界的階級構造）に逆に働きかけるであろう。これらの検討から、世界社会を背後から支えている文化的構造にかかわる仮説を提出しておきたい。

1. 問題の所在と視点の提示

—貧困・〈文化〉・生活世界—

現在われわれが生活している世界にはきわめて大きな貧富の差が顕存している。サミール・アミンの試算によれば、1975年には全経済人口の70%ほどを占める第三世界の農民、労働者、都市失業者は、全世界の所得の11%を得るにすぎない。〔Amin, 1979=1983:207〕世界的な財の不平等な分配、あるいは世界的な階級構造の下で、これらのひとびとは（程度のちがいはあるが）著しい貧困の中で生活することをしいられているのである。

それでは、これらのひとびとは貧困という状況でどのようにして生活しているのだろうか。これが本稿の問題である。これへのひとつの回答は、無気力と不道徳、社会の解体という「病理的」な像によって示されてきた。〔大藪, 1973〕この「社会病理学」的見方は一方では貧しさ

を彼らの生活態度に帰せしめる立場から、他方ではそこから「体制の病理」を暴き出し、その変革をめざす立場から打ち出されよう。〔仲村, 1967〕

しかし、私にはこの見方には以下のような視点が欠落しているように思われる。ひとびとは、貧困という状況においても、自らの生活を支えようとして日々何らかの営みを繰り返すであろう。毎日の生活の基盤（経済的・物質的な、また意味的・観念的な）となり、最終的な局面で世界との関係を形づくる拠り所となる「生活世界」を崩壊しないように保ち、再生産し、また新たに形成するために、ひとびとは主体的な営為を試みるであろう。貧困の状況をすぐに病理的な生活に結びつける見方は、この主体的な営み（むしろ厳しい環境でこそより切実なものとなるであろう）を捉える視点を持たないものである。

では、このような、生活世界を再生産する主

体的な営為とはいかなるものであるのか。私が本稿で着目するのは、ひとびとが自らの生きる状況を主体的に意味づけていくという過程である。ひとは、ある同一の状況に出会ったとしても、同一の認識をし、同一の反応をするわけではない。自らの関心やそれまで持っていた知識の在庫によって、ある一面を重視したり無視したりし、全く異なった解釈をすることもありうる。この、解釈あるいは現実構成の方法によって同じ状況を生きる生き方は大きく違ってくるだろう。⁽¹⁾きわめて苛酷な貧困にあっても、状況をいかに意味づけるかによって、そこでの「生きやすさ」が異なるだろうことは同じである。なんとか「生きやすく」貧困を生きていくためには、「客観的」にみれば（あるいは学者や中産階級からみれば）生きるには困難すぎる状況を、生きるに堪える状況へ、さらには生きるに値する状況へと現実構成すること、いわば「読みかえ」ていくこと、これが鍵となるであろう。この意味的な過程は、それなくしては生きにくい、生きるための不可欠な装置であるのだ。

忘れてはならないのは、この解釈の枠組、現実構成の方法は、固有の状況に出会う個人がそのつどつくりだすようにみえても、多くを社会的に共有されたもの（つねに確かめられる他者による社会化、学校やマスコミなどの知識装置）に負っていることである。ある社会に共有された、状況（貧困）を意味づける体系、読みかえる装置を、〈文化〉と呼ぶことができるだろう。問題は、貧困の中で生きぬくために、ひとびとがいかなる〈文化〉を形成し、保持するかにある。

ただし、この〈文化〉は、ある知的セクター（現体制を維持するためのイデオロギーを産出する）によって形成され、ひとびとはこれをただ受け入れて、読みかえ装置として用いるもの

だとも考えにくい。もちろん、ひとびとは文化的真空の中にいるのではなく、イデオロギー的な働きかけに大きく影響されるであろう。しかし、状況が苛酷であるとき、これをそのまま受け入れるだけでは対応しきれず、生きぬくためにひとびとは与えられたものを選び、あるいは受け入れあるいは拒否し、思わぬ読みかえをして独特の〈文化〉をつくりあげるだろうと思われるのだ。

本稿では、以上のような視点から、第三世界の貧しいひとびとが苛酷な状況のなかで、その生活を支え、生活世界を再生産していくために、読みかえ装置としていかなる〈文化〉を形成しているかという問題を捉えたいと思う。しかし、貧困の程度はさまざまであり、多様な文化的伝統を持つ膨大なひとびとの生活を、一挙に扱うのは不可能であり、考察はいきおい理念的にならざるをえない。そこで私は、アメリカの人類学者オスカー・ルイス（1914～1970）の提出した〈貧困の文化〉the culture of povertyという概念を手がかりにしようと思う。メキシコ・シティやサンファンのスラムでの参与観察にもとづく彼の生彩あふれる記述は本稿の課題解明に大きく資するであろうし、さらには、必ずしもまとまりのあるといえないこの概念を以上の一貫した視点から再構成すること（第3節）、彼が十分展開しなかったこの〈文化〉の背景となる第三世界の文化的状況（第2節）や、この〈文化〉の世界的な社会構造における位置づけ（第4節）を、いささかなりとも解明しておくことは有益であると考えからである。

2. 「読みかえ装置」としての伝統文化と支配文化

—第三世界の文化的・イデオロギー的状況—

〈貧困の文化〉とは、貧困という「共通の問題に対する共通の適応」であり、地域・都市農村・民族を超えて著しい類似性を示すとオスカー・ルイスは言う。〔Lewis, 1966=71:(1)33〕しかし、経済的貧困それ自体と〈貧困の文化〉は区別すべきであり〔ibid:(1)33〕「非常に貧しい層」で〈貧困の文化〉を持たないひとびとも存在する。〔ibid:(1)38〕背景となる文化的状況によって、同じ貧困のなかでも〈貧困の文化〉を「読みかえ」装置にする場合とそうでない場合があるのだ。どのようなひとびとがなにゆえに〈貧困の文化〉を持つのか、その解明のために本節では第三世界の文化的状況を把握しておきたい。

一般に現代の第三世界の文化的状況は、「伝統文化」と呼ばれるべき従来からの文化・生活様式と「支配文化」とも呼べる新しい近代的な文化・生活様式との拮抗関係、ないしは前者から後者への移行によって特徴づけられよう。私はまず、ひとびとがこれらの文化によって、生活を支えるべく自らのおかれた状況をどのように「読みかえ」ていくのかを理念的に描いておこうと思う。

地域的に多様である伝統文化の共通の像を描くのは困難であるが、まず以下の特質が抜き出せるだろう。すなわち、ひとびとの生活は「共同体」を軸に営まれており、共同体はなんらかの究極的価値によって統合されている。この価値とは多く「聖なるもの」としてその共同体の儀式の中で共同主観的存在として確かめられており、世界におけるさまざまな出来事を最終的に説明し、ひとりのひとが生きるさまざまな生活領域を統合する中心となるであろう。〔宗像, 1974〕これは、ある知的セクターによって体系化されて広められる場合（「世界宗教」）も、親

族、部族、地域などの共同体ごとに異なる場合（エスニックな文化）もある。そしてこの文化は、周辺部に残存するさまざまな前資本主義的生産様式の支配－搾取関係を正当化する役割を果たすと考えられる。⁽²⁾

この文化に生きるひとびとからみれば、このような「価値」をもつことが貧しい状況を読みかえる装置となる。たとえば共同体の祭る「超自然的な力」によって今の貧困が生み出されたと意味づけるとき、人間にかかる重荷はずっと軽くなるだろう。〔Lewis, 1960:90〕また、この価値が支配する来世をも含みこんだ意味秩序の下で必ず今の貧困から救済されると期待するならば、ひとびとは永遠の相からみればごく短い現世の貧困に耐えることができるのだ。⁽³⁾ この〈文化〉が以下に述べる社会・経済的変化やイデオロギー的働きかけの中でも「比較的一体化した満足すべき自己充足的な文化」でありつづけるならば、ルイスがいうように〈貧困の文化〉は発生しないであろう。〔Lewis, 1966=71:(1)39〕⁽⁴⁾

しかし、伝統文化を従来のまま守りうる条件を「近代」が徐々に切り崩してきた。第三世界の農村をみてみよう。まず、世界資本主義の周辺部における経済的変化である。周辺部では先発諸国と工業で競争しえないため投資は輸出志向の近代的農業セクターにむけられる。技術革新と作目転換によりこのセクターが生産性を高めていくと、伝統的な零細農民は市場に参入できなくなり、かえって生産性を抑えられ自給的にならざるをえない。（そのために生産性の上昇したセクターでも農業労働者の賃金を低く抑えることができ、農業資本の利潤が保証される。）〔Stavenhagen, 1981:41-45〕農村への商品の流入による村の手工業者の失業〔Amin, 1970=79:24-34〕、医療の普及は人口圧力を増大

し、これを養うためにリスクの高い肥料や機械を導入すると、市場経済に巻きこまれ逆に貧窮化することになる。〔山崎, 1987:23-27〕 こうして低所得と失業が、同質的で統合されているようにみえた農村内の階級差を歴然たるものにし〔Lewis, 1951:428-430〕「つましい」生活様式で慢性的危機をなんとかきりぬけてきた共同体をほとんど維持できなくするのである。

このとき同時に、文化的・イデオロギー的働きかけが農村に及び、「新しい」生き方がひとつとに示される。世界資本主義が新しい商品市場を求めて流し込む大量の安価な商品は、別の「望ましい」生活のモデルでもある。情報網の発達で都市の暮らしをひとつとに伝え、その理想像をもひとつとに垣間見させる（「ディズニー」の上昇と消費と娯楽の世界がひとつとをとりこにする〔Dorfman = Mattelart, 1971=84:171-181〕）。エスニックな文化を超えた「国民文化」によって国民統合を実現し、国の「近代化」をめざす国家主導の学校教育も新しい生活方法を教える手段として徐々に農村に浸透していく。〔Stavenhagen, 1981:103-106; Lewis, 1960:42,76〕

このような変動のなかで、ひとつとが伝統的な生活を守りうる場合もあり、とくに高齢者や余裕のない下層のひとつとはこれを守ろうとする。〔Lewis, 1960:9,102〕しかし教育を受けた若者や上昇移動の可能性のある中層の家族は、村全体の共同よりも個人的な努力による生活水準の上昇を志向して新しい生活様式を取り入れ、従来「村は同質だ」という擬制のために隠してきた物質的成功「富」を表立って追求し、尊敬の基準とするようになってくる。〔ibid; Lewis, 1964:491〕この文化変容は、現在の状況で従来のやり方をくりかえしてもなにも変わらない、むしろこれこそが自分にとって障害に

なっているのだ、と自らの伝統文化を否定的に評価し（たとえばインディオの文化を持ち続けているがゆえに差別、搾取されるのだと考えて〔Stavenhagen, 1981:138-139〕）、教育で示される新しい方法を受け入れる、といった決定的な態度変化を含むであろう。こうして「支配文化」が農村に拡がろうとする。このとき、一方で伝統を否定する態度変化を経験しながら、一方で上昇する可能性を奪われている下層の若者は、2つの文化の狭間に置かれる。〔Lewis, 1964:491〕また伝統文化を守ろうとする貧しいひとつとも、共同体の一体性が大きく変化したあとでは従来のようにはいかなくなる。ここに〈貧困の文化〉が農村に発生する可能性が生まれてくる。⁽⁵⁾

ここで「支配文化」がいかなるものか見ておかなければならないだろう。高度に複雑化する「近代的」な社会に対応する生活とは、まず因襲的な価値を排し自由なコミュニケーションに基づかなければならない。生活の諸領域を統合する「究極的価値」は捨てられ、ひとつとは「意味の喪失」に直面する。しかし、さらなる社会システムの複雑化は、より能率的な貨幣や権力によってコミュニケーションをもきりつづめようとし、ひとつとは「私生活」の中に、つまり商品を消費する「ゆたかさ」の中にだけ生きる支えを見出すようになる。⁽⁶⁾この「ゆたかな私生活」を維持するべく、ひとつとは資本主義的生産様式の下で合理的な労働に励むのであり、それによって高い地位と高い収入が得られれば満足を感じながらいっそう働くようになるだろう。なぜなら地位や収入の高さは自らの能力と努力のたまものであると信じられているのであり、この「能力主義」イデオロギーに基づいてひとつとは競争を繰り返す。⁽⁷⁾こうして一方で勤勉な労働者として、他方で企業の商品の消

費者として（「労働力-消費力」として）ひとびとが生きていくことは、この社会を覆う「資本」が利潤をあげ続けるのに不可欠な要件である。〔Attali=Guillaume, 1974=86〕

そして、労働-消費のサイクルを軸としたこの生活様式は、先に少しみたように学校やマス・メディアなどのイデオロギー装置によって普及浸透し、再生産され、（たとえば消費欲求はテレビの生み出すモデルに大きく依存するだろう）ひとびとの暮らしを支配しようとする。結果今や、アミンが「普遍的消費人」となづけたこの文化は、先進社会では支配層のみならず世界的経済構造の上で完全雇用と実質賃金の増大を確保している「ゆたかな」労働者（「労働貴族」）にとっても自明の生き方となっており、周辺部においても特権的少数者を統合していて、現代世界に広く受け入れられる文化となっている。〔Amin, 1979=83〕

ではこの支配文化は、貧しいひとがこれを持つ場合、いかなる「読みかえ」装置となるのだろうか。ここでの鍵は「ゆたかさ」の基準での上昇にあり、それを可能にする個人的な努力にある。今の生活は貧しいが、日々個人的に必死の努力をすることによって少しでも改善がみられるとき、ひとびとは自己確証を見出しうる。そして、上昇志向をもち能力主義を信じて「努力すれば必ず現状から脱け出せる」と考えれば、今の貧困は「将来抜け出せる一時的な状態」として耐えうるものになるのである。⁽⁸⁾

さて、第三世界の現実に戻ることにしよう。第三世界の貧しいひとびとは、支配文化を「読みかえ」のための〈文化〉としうるのだろうか。個人的上昇への意欲をもって、近代的な生活様式と農村よりはるかに多い雇用機会を求めて都市に移動したひとびとの場合を考えてみよう。周辺諸国ではわずかな資本を効率的に集中せざ

るをえず、「首位都市」がこれを担うため、ここへの爆発的な人口流入がみられる。〔林, 1976: 20-23〕そこには「インフォーマル・セクター」とよばれる多くの雇用があり、彼らは、既に出て来ている同郷者などの紹介により、短期間に確実に職をみつけることができる。露店商や日雇い人夫、家事使用人やスラムの中の雑用といった職は、「フォーマル・セクター」のひとびとが支払う金に支えられており、ゆえに都市に集中するわけだが、〔山崎, 1987: 22〕この仕事によって生活水準は村よりも一定程度上昇する。〔ibid: 29-36; Lewis, 1952: 430〕この状況において、「貧困から脱け出せる」とする支配文化の「読みかえ」は十分維持できるだろう。

しかし、先進国工業の存在ゆえに投資が農・鉱業と一次産品を扱う商業に限定されていた周辺部〔Amin, 1970=79: 20〕では、都市への人口流入が工業化に先行してしまい（過剰都市化）、工業を中心とした法人企業や政府関係などの「フォーマル・セクター」での安定的な雇用はわずかである。しかも、当然それは高い技能を持った労働者に占有されるわけで、最近支配文化をようやく身につけたようなひとびとには開かれていない。たとえ開かれていても、その可能性を求めてより多くのひとびとが都市に流入することになり、一人あたりのチャンスはかえって小さくなってしまふ。⁽⁹⁾こうしてひとびとの上昇への希望はすぐに壁に突き当たってしまい、インフォーマル・セクターで働いて支えている今の暮らしは一時的であるどころか永遠に続くかもしれない。さきに述べた伝統文化から支配文化への態度変化は、支配文化によって組み上げられた社会的上昇の階梯に足を掛ける資格を得ることを意味するのだが、同時にあらかじめ不利な条件をもってはしごの最低層に組み込まれることでもあり、そこから脱け出すのは

第三世界では先進社会よりはるかに困難である。このような状況で支配文化の「読みかえ」法を用いることはあまりにも非現実なのだ。⁽¹⁰⁾

こうして、第三世界の農村と都市スラムに次のような状況におかれたひとびとが大量に出現する。まず、中産階級以上がもつ支配文化、「富と財産の蓄積、昇進の可能性、儉約を強調し、低い経済状態を個人の能力の欠如や劣等性の結果と見なすような価値体系」〔Lewis, 1966=71:(1)34〕のイデオロギー的働きかけと経済的変動のなかで伝統文化を「読みかえ」装置としては保持しえなくなる。しかし支配文化によって貧困を読みかえることも「雇用構造の中で、その不安定かつ不確実な地位の結果として最低の生活と所得水準に甘んじ、それゆえ経済成長の恩恵に浴しえない」〔Stavenhagen, 1981:47〕周縁性と貧困の中にいる彼らにとって、しがみつき続けるのは不可能だ。周辺部の貧困が含むさまざまな文化的状況のうち、このような伝統文化と支配文化の狭間の状況におかれたひとびとは何らかの新しい〈文化〉を形成して貧困を「読みかえる」装置としなければ、生活を支えぬくことができないだろう。〈貧困の文化〉は、この状況に登場するのである。⁽¹¹⁾

3. 〈貧困の文化〉による生活世界の再生産 —オスカー・ルイスの事例研究から—

前節でみた状況に投げ出されたひとびとは、いかなる〈文化〉に基づいて生活世界を再生産するのだろうか。この問いへの一つの回答は、〈貧困の文化〉なる概念から導き出される。オスカー・ルイスの〈貧困の文化〉論は、50ページの理論のあとに1000ページの記述がつづくという類のもので、きわめて具体的で多彩である一方、生に密着すればするほど確固たる視点が

ぼやけるように見え、それゆえにさまざまな批判にさらされてきた。⁽¹²⁾しかし私は、本稿の拠って立つ視点——生活を支えるために状況を「読みかえる」装置としての〈文化〉——とかなり近いところに彼の基本的な視点があるのではないかと考える。彼は「文化の核心は積極的な適応機構にある」〔Lewis, 1966=71:(1)42〕ととらえ、〈貧困の文化〉を「それなくしては貧民が生きていきにくい防衛機制を有する」〔Lewis, 1961=69:xix〕ものと評価している。この「防衛機制」を「読みかえ」装置として彼の記述から抜き出すこと、これによってこの〈文化〉を一貫した視点から理念的に描き出すことができよう。そうすることで同じ視点からみた伝統文化、支配文化との相違も鮮明にすることができるだろう。⁽¹³⁾

支配文化の〈文化〉としての軸には、前節でみたように、能力主義への信仰と高い上昇志向がある。ところが周縁的な位置に置かれ続ける第三世界の貧しいひとびと、スラム住民にとっては、「上昇」はあまりにも非現実的であって「読みかえ」に用いることはできないのだった。この志向を持ち続けることは、むしろ激しい挫折感の中にひとびとを突き落とすことになるだろう。だとすれば、支配文化のイデオロギー的攻勢のただなかにありながら挫折感を最小限にして生きるには、上昇志向をできるだけ低く抑えること、この支配文化とは反対にみえる生き方が必要となってくる。これは、新しい何か、よりよい何かを求め続けるときの身を焼くような不断の欲求不満をもひとびととは無縁のものにするだろう。これが〈貧困の文化〉のもつ第一の装置である。

しかし、これは消極的な「防衛機制」にとどまるのであって、支配文化の「上昇」にかわる「読みかえ」の軸とはなりえない。〈貧困の文

化) 固有の「読みかえ」装置とはいかなるものか。実は、この機制がその条件ともなっていることを指摘しなければならない。個人的な上昇を目指して努力する生き方とは将来を長期的な視野をもって見通す生き方である。別の言い方をすれば現在を将来に従属させるこの生き方を拒否することは、現在を将来の支配から解放し、「現在の刹那」において「のびのびと快楽を楽しむ」[Lewis, 1966=71:(1)42] 能力を開花させる可能性を開くことにもなる。⁽¹⁴⁾「お金なんか貯めて何になるのさ」[ibid:(1)79] と将来を否定するから「お金を使うのは平気」になり、「どんなに貧しくてもフィエスタは盛大」[Lewis, 1959=85:166-167] に祝うことができるのだ。その他のさまざまな娯楽や性的な営みに「よろこび」を見出す〈貧困の文化〉をもつひとびとは、来世の救済や将来の脱出に支えを求め、〈文化〉に生きるひとびとちがって、現在、実はきわめて貧しい状態である現在そのものの中に生きる支えを創りだそうとしているのである。

では貧困な現在のいったいどこに、この〈文化〉は「よろこび」を見出しうるのであろうか。それは伝統文化のもつ「聖なるもの」との一体感や支配文化における「ゆたかな消費財」、それを可能にする「金」、満足をもたらす「昇進」にはもはや求めえず、貧しいひとびとに常に開かれている領域に求められよう。⁽¹⁵⁾ここでクローズ・アップされるのは、他の文化では自明の前提ともいえる他者との相互作用そのものである。聖なるものを祭る儀礼や物財の生産のさい前提される他者との交流・意思疎通は、彼らにとって「よろこび」を見出すべき場として貪欲に利用されるのであり、生きる支えを見出す中心的な領域となっている。ルイスの挙げる例では、妻や家庭を支配することに、あるいは愛人との

関係に他での失意を支える夫たち(「マチャ」)、子どもとの交流にすべてを捧げ、そこに唯一の自己確証を見出す妻たち(「聖母」)、さまざまな男たちと愛しあうことに生のよろこびを感じる女たちのすがたがここにある。子どもたちにとっても、父母に認められることが生活の焦点であり(学校という中産階級的能力を評価する場所ではほとんど認められない)それが得られないときには若年にして異性との愛に走っていく。⁽¹⁶⁾これが唯一開かれた領域であるならば、ひとびとは不断に他者との関係を確かめようとし、そこから快楽を引き出す能力を研ぎ澄ますだろう。そこでは他者から恐ろしくゆたかなものを生み出そうとして、ひとは鋭い要求を他者につきつける。これに応えられないとき、またひとりのひとの「愛」を多くのひとが奪いあうとき、関係はすぐに不安定になり、関係を切実に求めるがゆえにかえって解体しやすくなる。その場合、唯一の支えを失ったひとびとが絶望と無気力の中で貧困に投げ出されることになるのも〈貧困の文化〉から派生するひとつの事実である。⁽¹⁷⁾

以上のような他者との関わり方は、支配文化にあっては第二義的な位置づけしかされえないと思われる。というのは、そこでの生活を物質的に成り立たせている経済的な生活様式が能力主義に依拠した「個人的」な努力と上昇に基づいているからである。これに対し〈貧困の文化〉の生活では、先に述べたようなインフォーマル・セクターに職を見つけるさい(労働市場はまったく組織されていない)だけでなく、ごく日常的な経済活動においても頼れるのは血縁・地縁の相互扶助のネットワークしかない。[山崎, 1987:179] スラム内での相互扶助なしにはなりたない彼らの経済生活そのものが、他者との関係をはるかに頻繁なものにし、また

相互扶助の前提として不可欠のものとしている。そして物質的相互扶助は他者との交流だけでなく、それをこころおきなく楽しむ「現在志向」を可能にする条件でもあり（「どっちみち身内がおれを養ってくれる」〔Lewis, 1966=71:(3)85〕から「お金なんて貯めて何になるのさ」〔ibid:(1)79〕となる）経済活動の特質と特有の〈文化〉の体系とがうまく循環しているわけだ。⁽¹⁸⁾

上昇志向を捨てることで挫折感を抑えると同時に「現在」への目を開き、そこに他者というゆたかなよろこびを生む世界を見出すこと、〈貧困の文化〉とはこの営みを軸にして経済的貧困という状況をそのまっただなかに「よろこび」がある状況と意味づけ、他の〈文化〉ではそれ自体は悲惨でしかない貧困をその「現在」の中にこそ生きる支えがあるものと「読みかえ」る、生活世界を再生産する装置なのである。この〈文化〉に守られているとき、ひとびとは「まったく、貧乏ってえのはありがたいぜ」〔ibid:(3)45〕ときえ言い切ることができるのだ。しかし、ここで注意しなければならないのは、彼らはこれに続けて、「実際、金持ちに生まれなかったのはいいことだ」〔ibid:(3)45〕といわなくてはならないということだ。彼らはやはり支配文化の攻勢にさらされており、これに組み込まれれば挫折感と「何が不足しているか全部気づいてしまった」〔ibid:(3)324〕（しかもこれは「能力」の不足を意味する）これまでにない悲惨さのうちに貧困に直面することになる。この異なる状況定義を排し今の「読みかえ」法を守るには、侵入しようとしている他の文化を批判することが重要な戦略となる。彼らが「金持ち」や「アメリカ」を批判するのは、自らの〈文化〉を守るためであり、また彼らの意味体系には支配文化を批判する契機が豊富に含まれ

ているのである。

すなわち、彼らにとって支配文化の生活は「年中働くことばかり考える」それゆえ「気苦労が絶えず、やたら明日のことが気になる」〔ibid:(3)42〕つまり将来の上昇のために現在を犠牲にする生き方のように映る。そして「働いて食う以外は何もする時間もなくて」生きねばならないのは、「自分のことばかり考えて」〔ibid:(3)126〕「捨てる食べ物はあるも人にやるなんてことはしない」〔ibid:(3)42〕相互扶助のない、個人で支えねばならない生活だからである。結果「誰の世話にもならぬ以上、恩を売ることもない」〔ibid:(2)34〕と考えるひとびとの間に〈貧困の文化〉では最大の支えとなった他者との交流は生まれえず、「隣近所は鍵をかけたドアの向こうに住んでいる」〔ibid:(1)170〕暮らししかそこにはない。

このような批判は、スラムの中でも支配文化にすがろうとしているひとびとも向けられる。つまり、「野心の固まりだ」〔Lewis, 1959=85:140〕、「いつも自分のことを気にかけていた」〔Lewis, 1961=69:下112〕と非難することで、ひとびとは別の状況定義を持ち込もうとするひとびとを排除する。また、将来のために現在を楽しむ能力を持たない彼らは「よろこび」を生み出す交流のパートナーとはなりえず、みんな陽気に暮らしている中でひとり孤立し〔Lewis, 1959=85:211〕気がついてみれば「かみあわされた家族の網」からひとり外れていることになる。〔Lewis, 1961=69:下198〕このような「サンクション」は親子の間にもみられ（親にとって子が別の定義を持ち込むかどうか、子が「よろこび」のパートナーとなりうるかどうかは、自分が〈文化〉を維持できるかどうかにか定的な条件となろう）、〈貧困の文化〉は世代から世代へと再生産されていく。

こうして「より大きな社会が課している一連の客観的条件に対する適応」のために不可欠の「読みかえ」装置である〈貧困の文化〉は「ひとたびそれが産み出されると子供たちへの影響により世代から世代へと存続してゆく」文化であると考えられる。[Lewis, 1966=71:(1)34] つまり、ある範囲の社会に共有されつねに社会的現実として確かめうる意味体系なのである。⁽¹⁹⁾そして、支配文化の優勢な大きな社会の中でこれと拮抗し自らを保ち続けることができるのは、今見たようにこの〈文化〉が支配文化の原則に対して明らかな「対抗性」を対置しうるからである。また、支配文化を拒否するこの〈文化〉の文化としての再生産は、ひとびとがこの〈文化〉を生きるまさにその現場、ひとびとの直接的な世界において（そこにおいてのみ）なされるのであって、この「自律性」においても支配文化とは対照的である。支配文化は今日では、ひとびとの生きる世界をはるかに超えたイデオロギー装置と全世界規模の消費-労働のサイクルなしには再生産しえないのだから。

前節でみた文化的状況（とくに支配文化の侵入）の中で、貧しいひとびとがいかなる〈文化〉をどのようにして形成しているのか、その対抗性と自律性をもった体系が以上で理念的に再構成されたとかんがえる。では、この〈貧困の文化〉は前提となる状況、すなわちひとびとの貧困を産み出した社会構造に対してどのような働きかけをするのだろうか。全体的な社会構造における〈貧困の文化〉の位置づけ、これが最終節の課題である。

4. 社会構造における〈貧困の文化〉の位置づけ —「世界社会の文化構造」の問題設定へ—

私はこれまで、生活世界の再生産に注目する

視点から〈貧困の文化〉を把握しようとしてきた。本節では視座を転換して、この〈文化〉が全体的な社会構造に（これこそがひとびとに貧困という経済的状況を課したのである）どのような働きかけを返すのかをみることにしよう。このような特異な文化をもつひとびとが第三世界に大量に存在することは社会構造に無視できない影響を与えるに相違ないし、これが再び〈貧困の文化〉の前提状況となるからには本稿で触れないわけにはいかないからである。

まずひとつの仮説を検討してみよう。ルイスの「現存の社会秩序に反対する政治運動に用い得る対抗性と潜在力」[Lewis, 1961=69:xxii]を持つという位置づけである。現存の秩序とは、第2節でみた支配文化の世界、ひとびとが消費力-労働力として生きそれによって社会システムの複雑化が可能となる世界のことである。イデオロギー装置がこの生活へと誘導しようとするにもかかわらず、〈貧困の文化〉をもつひとびとは消費力-労働力とはなりにくい生活様式を保持し、さらには支配文化を批判する対抗性さえ持ち合わせている。とすればこれは支配文化に逆らい別様の社会形成を目指す変革の拠点となりうるのではないか。

ルイスはこの根拠として既存の制度・社会機構に対する彼らの不信、批判、冷笑的態度を挙げる。[ibid:xxii] 既存の社会は支配文化の価値に支配されており、中産階級以上に奉仕するものとして信用されず、はなからあてにされない。たとえば政治とは「どいつもこいつも国民からしぼり取るにきまっている」という「巨大なベテン」であり [ibid:下157]、労働組合さえも「労働者大衆を搾取するためのわな」と冷笑的に批判しさられる。[ibid:下263] しかしながらこの対抗性は、その徹底性のゆえに実はかえって大きな限界をもち、先の仮説を実現され

ざるものになっているのである。このことを何点か指摘しなければならない。

既存の制度への〈貧困の文化〉からの批判、これはひとびとをどこへ導くのだろう。実は、政治への不信が導くのは「誰にも投票しない。おれが働かなきゃ食えないんだから」〔Lewis, 1966=71:(1)148〕という態度であり、けっしてこれに参加し利用したり、これを改変しようという動きではない。彼らは信用できず、客観的にも利用の機会が奪われている既存の制度に頼ろうとせず、むしろ自分たちだけでやっつけようとする。既存の制度で解決できない問題を「局部的に解決しようとする試み」〔Lewis, 1961=69:xxii〕こそが〈貧困の文化〉の置かれた場所なのであり、だからこそ「自律的」でありえたのである。ところがこの「自律的な試み」がともかくも成功してしまえば制度への要求など必要なくなる。というより、苛酷な状況でこの「試み」を成功させることが厳しく切実な課題となっているときに、あてにならない制度に何かを要求している余裕などないのである。こうして〈貧困の文化〉のもつ対抗性は具体的な対抗的動きへとは結実しえない。

しかも、前節でみた「自律的な試み」の内実とは、まさに「局部的」なものであった。すなわち、現在における他者との交流を軸とした生活原理は外の世界と関係なく生を満たしうるのであり、そこでは直接触れ合わない多くの他者がどんな文化をもっていようとどうでもよい（もちろん自らの生活に侵入しようとしているときにはこれを厳しく拒否することになるが）。だからたとえば支配文化を変革しようなどと働きかけることはないし、またその力もない。というのは、直接の交流においてしか再生産されえないこの文化は、これ以外のメディアを持つておらず（持つ必要がないのだ）、普及の装置

としての「ことば」（学校教育やマス・メディア）や「もの」（消費財）を持つ支配文化に対抗して外の世界に広がる「力」など具えようがないのである。⁽²⁰⁾

もう一点問題となるのは、支配文化を徹底的に批判するその批判の「質」である。〈貧困の文化〉という生活様式を防衛するためのこの批判は、当然に支配文化の生活様式に集中する。それは前節でみたようにこの文化を根底的な次元でつかみ、捨てたものなのだが、では彼我の文化の違い、その前提たる我の貧困を産み出したものがなんなのかと言う点になると彼らの矛先はひどく鈍る。先にみた社会への冷笑的態度、あるいは「人は生まれたときから貧富がまわっている。あたしは貧乏に生まれついたけど、気にならない。それがその人の運命なのだから」〔Lewis, 1966=71:(1)223〕という諦めからの「説明」が支配的なのである。批判が社会構造にまで至らないという対抗性の限界は、関心の生活様式への集中、「ことば」による説明装置の欠如などを原因とするのだろうが、支配文化が既に有効な説明法を開いていることも大きく作用していると思われる。ひとびとが貧困を生み出す社会構造を説明しようと目を外に向けると、すぐに「貧しいのは能力と努力の不足のせいだ」とする能力主義イデオロギーからの説明が立ちはだかる。いまだ未熟なままこの説明に出会い、これを乗り越える「ことば」を作りあげられないひとびとにできることはこの説明を拒否することだけであり、別の説明がないかぎり能力主義での挫折という定義を押しつけてくる「社会構造の説明」を放棄することだけである。⁽²¹⁾

こうして、自律性・対抗性をもつがゆえにかえって社会に働きかける「力」をもたず、支配文化との拮抗関係の中で社会構造そのものは視

野に入れえない、〈貧困の文化〉の「対抗性」がこのようなものであるならば、先の仮説にかえて、次のような社会構造内の位置づけがこの〈文化〉に与えられるだろう。すなわち、社会構造にとってもはやこの〈文化〉の対抗性はさして問題ではなく、問題はこの〈文化〉をもつことでひとびとが生活世界を再生産しようという事実にある。ひとびとは貧しい状況の中で〈貧困の文化〉という必死の営みによって生き抜こうとする。ところがこれが成功する（成功しなければひとびとは生きてゆけない）ことは、ひとびとが現状の貧困のまま生きろすべを身につけたということであり、社会構造が貧困を生みつづけてもひとびとは生きることができ、それゆえ社会構造が現状のまま存続しようということをも意味する。いわば、社会構造の生み出した矛盾がひとびとに押しつけられその生活のレベルで解消されてしまい、〈貧困の文化〉がそこで働かざるがゆえに現存の社会構造は安定的に再生産される（もちろんその矛盾も再生産されてしまう）のである。

とすれば、階級構造を持つ現存の社会構造が経済的なシステムとして機能している事態は、経済的な、あるいは政治的な水準だけで可能になっているのではなく、ここで述べた〈文化〉の水準に支えられてはじめて可能になっていることを正しく捉えなければならない。〈貧困の文化〉に依拠することで、ひとびとは（支配文化を持ってしまえば生きられないような）低賃金や不安定な就労に耐えていくことができる（彼らにとって「賃金」や「就労」は生活の中心とはならない）。このことが周辺社会の大きな階級格差を支えている。彼らがインフォーマル・セクターで安価なサービスを提供することで第三世界の中産階級以上の高度な消費生活が可能になる。また彼らは大量の産業予備軍とも

考えられ、第三世界の〈貧困の文化〉を持たざる労働者の賃金を低廉な水準に抑える要因のひとつともなっており、周辺部での資本蓄積の条件を作り出す。〔Amin, 1979=83:215; Stavenhagen, 1981:49〕そしてこの格差への抗議行動は、他の「読みかえ」で生きる場合よりも小さくなるだろうことはさきにみたとおりでである。⁽²²⁾

〈文化〉の水準のこのような役割は、世界的な階級構造の安定的な再生産にとっても不可欠な位置にあると考えられる。従来経済的・政治的に捉えられてきた「世界社会」の存立は「世界的な文化の構造」によって背後から支えられている、という問題設定が緊要のものとして導き出される。この「文化構造」は、近代資本主義のもとにある社会で支配的になる文化（第2節で略述した「支配文化」）が一様に世界を覆うというものではなく、今のところ、ない（支配文化自体にその性向は認められるにしても）と私は考える。むしろ、世界的な階級構造のいろいろな部分で（とくに底辺で）この階級構造から課せられたさまざまな矛盾（とくに貧困）を生ききってしまうには、ひとびとが独自に形成した、ある面で支配文化に対抗的な〈文化〉の営みが必要であり、だとすれば本稿で検討した〈貧困の文化〉や支配文化に抵抗する「伝統文化」などのさまざまな「対抗文化」が併存している文化構造こそが、世界的な階級構造（とその矛盾）を維持していると考えられるのだ。この、いわば文化的な「棲み分け」状況としての「世界的な文化構造」という構想は、1950～60年代のラテンアメリカの都市スラムを参考にしただけの本稿にとってあまりにも仮説的であるのはいうまでもない。現在にいたるマクロな歴史の変動の解明、各地域における文化のミクロな調査を踏まえないと実証できない仮説なのである。⁽²³⁾しかし、これは、「生活世界」を現代の

世界的な階級構造の中にあるものとして見据える視点の最重要な展開のひとつであると私は考える。

この仮説の全面的な解明は別稿に譲ろう。その手掛かりとなる〈貧困の文化〉を扱ったこの試論においては、人間がいかなる状況においても〈文化〉という生きるための営みによって生きていってしまう様相が中心に描かれた。しかしこのしなやかさとしたたかさは無限ではあるまい。状況がその限界を超えたとき、いかなる「読みかえ」によっても生きえない著しい貧困がひとびとを襲うとき、ひとびとの生活とそれに支えられた社会はのっぴきならない危機に瀕するであろう。⁽²⁴⁾〈貧困の文化〉はこのような危機と隣り合わせなのであり、私たちはそのようなものとして社会構造と生活世界を捉えなければならぬのである。

注

- (1) この考えはA. シュッツの「レリヴェンス」の概念に由来している。〔Schutz, 1970〕本稿はともすれば現実との接点を失いがちな「現象学的社会学」のこの考え方を「貧困」という社会的状況の中で実際のなものとして展開する試みでもある。
- (2) 周辺部では資本主義的生産様式は専一的にはならず、さまざまな前資本主義的生産様式が外挿されたこれに従属する。〔Amin, 1970:79; 湯浅, 1976:187-197〕そしてアミンによれば親族イデオロギーが共同体的生産様式の、国家宗教イデオロギーが貢納的生産様式の搾取と支配を正当化する。〔Amin, 1979:83:74〕こうして正当化された支配-搾取関係の残存、プロレタリア化していない労働力の再生産形態により、周辺部における超過搾取が可能となっている。〔ibid :215,290; 湯浅, 1976:245〕

- (3) このような「救済論」の諸相を明らかにしたウェーバーにとって「世界宗教」の中心テーマとは「人間の間における富の不平等な配分の正当化の問題」であった。〔Habermas, 1981=1985:上281-293〕
- (4) 伝統文化が貧困の「読みかえ」を提供しうるかぎり〈貧困の文化〉が問題になることはない。本稿ではひとまずこの立場から伝統文化を捉えることになる。なお注(5)(10)(15)(18)を参照。
- (5) これは第二次大戦後のメキシコ農村（ルイスの調査は1940～1960年代のテポットラン村）の変化であり、第三世界の農村全体については個々の検討が必要である。1950年代のラテンアメリカにおいてはヨーロッパとインディオの文化が融合した伝統を守る近代的なインディオタイプや地主との関係を中心に伝統文化の残存がみられるプランテーションタイプ（プエルトリコではコーヒー農場の農民）と、上昇移動と現金志向の価値を目指す小農タイプ（プエルトリコではタバコ農民）が存在していたとされる。〔Wagley = Harris, 1955; Steward, 1955〕またアフリカ社会のように、種族共同体が「解体するところではない」社会も存在する。〔湯浅, 1976:237〕これらの差異は、伝統文化の生命力と世界資本主義への（注(2)でみたような）組み込まれ方に由来するのであろう。
- (6) 「世界像」の解体による「意味の喪失」がウェーバーの近代への診断であったが〔Habermas, 1981=85:上335-339〕これを批判的に受け継いだハバーマスは、社会システムの再生産に生活世界の再生産が隷属する事態を近代の病理と捉え、これを「生活世界の植民地化」と呼ぶ。〔ibid :下9-129〕
- (7) とくに日本の「中流階級」には、上向移動による労働での充足感〔梅沢, 1982:96; 宮島, 1983:186〕と「私生活」のサイクル〔宮島, 198

2:170-197]が顕著にみられる。そして個人的努力に基づく自由競争でこれを実現することが「国民の常識」となっており、労働者でさえこれを否定する「組合主義」を持たないことが多い。〔熊沢, 1981〕

- (8) 「脱出」できるから耐えるというメカニズムは、今の労働の無意味さを相対化する方法として日本の労働者にもみられるものだ。〔宮島, 1983:187〕男子は上位職へ昇進できると考え女子は仕事を続ける気はないと考えて、今の仕事に耐える。〔熊沢, 1981:131〕しかしこのとき労働者は現在の職場に誇りをもってはおらず(むしろ「下層意識」をもつ)今の労働状態を改善しようという動きは出てこない。〔ibid:94,97〕
- (9) もちろん「輸入代替工業化」の進展などによりフォーマル・セクターの雇用, 上昇の可能性が増大する場合もある。メキシコ・シティでは1950-1970年に製造業の雇用が年平均4.3%増加しており, 〔山崎, 1987:172〕支配文化を持ち続けうるひとつとは増大していると考えられる。しかしその雇用をもとめてそれ以上に増える人口流入により「いつまでたってもマージナルな位置からぬけだせないものが2~3割はいる」のであり, マージナルな労働力ストックは累積されつづけているのである。〔ibid:181-187〕
- (10) 第三世界の都市スラムには, 伝統文化を持ち続けているひとつとも存在することを指摘しておかねばならない。つまり, 貧困を支配文化で読みかえる方向ではなく伝統文化で読みかえる方向で都市に移住してきたひとつとである。たとえば農村の共同体を経済的に維持するために出稼ぎにきた単独移住者がこれにあたろう。(南インドの場合)〔林, 1976:164-173〕彼らはここでのべた支配文化による挫折の経路(挙家離村の多いメキシコ。〔山崎, 1987:179〕はこの方向であろう)を辿りはしないだろう。この差

異のおおきな原因は, 農村において安定した伝統文化と共同体が存続しているかいなかにある。ルイスもラテンアメリカとアフリカの農村の比較にもとづいて, アフリカの都市では〈貧困の文化〉が生まれにくいと考えている。(注5)参照)〔Lewis, 1966=71:(1)35〕

- (11) この見方は「近代化」を伝統文化から支配文化への単線的な移行とみる見方への反論である。そしてその背景には, 文化を経済的な, とくに階級的な状況から切り離しては捉ええないという見通しがある。つまり「近代化」は「ゆたかな」ひとつとにとって「まずしい」ひとつとにとってとは意味を異にするのだ。その実例が以下で述べる〈貧困の文化〉であり, またここでは扱えなかった近代労働者の文化である。「ゆたかさ」を求めてひとりではしごを上っていく文化に移行したのは一部なのであって, 労働者は「自分の階級から逃避したり出世する」よりも仲間の「共同」「団結」によって集会的, 相互的に生活を改善する生き方をしていたのだ。〔Williams, 1958=73:263-275〕
- (12) 批判のひとつは, ルイスの研究は「スラム住民の生活態度を悲観的に分析した代表的研究」〔アジア経済研究所, 1984:10〕であり第1節でみた「病理学的」立場であるというもの, もうひとつは, 〈貧困の文化〉が「不適切な合成概念」〔Gutman, 1976=86:30〕であり「文化」という概念をあらゆるものにはりつけている〔Valentine, 1968〕というものである。第一点にかんしては彼は〈貧困の文化〉を「文化の貧しさ」をもつと言明し〔Lewis, 1966=71:(1)42〕第二点については「約70の社会的, 経済的, 心理的特質」〔ibid:34〕を挙げ, それがあれば「ここにも〈貧困の文化〉がある」という書き方もしている。しかし以下の視点を一貫させて彼の記述そのものをみれば, これらの批判は克服さ

れるだろう。むしろ第一点にかんしていえば、彼の記述を「悲観的」と読み取することは、中産階級の生活を基準にして判断しているのではないかとさえ思われる。

- (13) ここで参照するルイスの事例研究は、ほぼ前節で〈貧困の文化〉が登場すると述べた経済的・文化的状況を扱ったものである。すなわち1950年代から60年代前半のラテンアメリカ（メキシコ・シティとサンファン）のスラムが舞台であり、登場人物はインフォーマル・セクターで生計をたてており（小店主、食堂店員、バス運転手、売春婦など）家族で長年（最短で17年）スラムに住んでいる。それ以降の経済的状況の変化、アジア、アフリカなどの文化圏の相違などによって（前節のように、〈貧困の文化〉を持つかいないかだけでなく）〈貧困の文化〉自体の性質も異なるであろうが、これは次の課題とするしかない。本稿ではその相違を索出する理念型を提出するにとどまる。
- (14) N. エリアスによれば相互依存の複雑化した近代においては、自己の衝動を抑制し長期的な視野を持つことが要請されてきた（これが中世以降の宮廷における「文明化の過程」である）。これに対し出世の機会のない下層は情感を発散し「粗野だが、まとまってびくともしない行動様式」を持っていたといわれる。〔Elias, 1968=77〕
- (15) もちろんこれは理念的記述であって、今述べたフィエスタなど「いろいろな起源の信仰や習慣の残滓」は利用できるかぎり利用されるだろう。〔Lewis, 1961=69:xxii〕またペルーの貧民街では肉体的力が「男らしさ」であるのに対し少し上の層では家族を扶養する「金」がそれであるという。〔大平, 1986:192〕貧しいひとびとは開かれた機会を食欲に利用するのだが、もっとも確実でもっとも典型的なのが以下の機

会であろう。

- (16) これはルイスの調査したラテンアメリカだけでなくアジアについてもいえるようだ。マニラ、バンコク、ジャカルタ、アンカラの調査でも近隣への満足はすば抜けて高い（平均87.9%）〔アジア経済研究所, 1984〕。またマニラのスラム誌をみても住民は「ともに生きること」に高い価値を置いているという。〔Jocano, 1975:167〕
- (17) だから、〈貧困の文化〉の「当然の帰結として、家庭さえも解体へと導かれてゆく」〔アジア経済研究所, 1984:11〕という見方はいささか短絡的である。激しい交流の後の家族解体とほとんど交流のない家族の存続と、どちらがより病理的なのであろうか。
- (18) この相互扶助のネットワークは、地縁・血縁、コンパドラスゴ（代父）関係など伝統的な関係に基づいていることが多く、〔Lewis, 1952; 林, 1976:28-29〕 伝統的生活様式が都市スラムにねづき、〈貧困の文化〉のなかに生きている場合も多い。〈貧困の文化〉が伝統文化と支配文化の狭間で生まれるといっても、それは文化的真空ではなく、伝統的なものがすべて一瞬に破壊されるのでない以上これを利用する（注(15)参照）のは当然であろう。ただし、生活を支える最後のところで伝統的な価値に依拠できる場合とできない場合の違いは決定的であり、後者はいかに伝統を保存しようとも別の〈文化〉（〈貧困の文化〉）として区別すべきだというのが本稿の視点である。
- (19) ヴァレンタインは〈貧困の文化〉はサンクションによる社会化がないから「文化」ではなくたんなる状況への適応だというのが〔Valentine, 1969:116-120〕 本稿ではあると考える。とすると中産階級のは「文化」であり貧民のは「適応」であるとする彼のルイス批判は私には

よく理解できないものになってしまう。

- (20) P. ウィリスは、対抗文化とは「肌身を通して体得される経験知」を表出する言葉をもたず「反抗の表現としてインフォーマルな領域にたてこもる」ものだという。この「沈黙」ゆえに、支配する側のイデオロギーは公共の言葉として「大手を振ってまかり通る。」〔Willis, 1977=85:329-330〕
- (21) 対抗的な「社会構造の説明」のひとつが「階級意識」を鼓舞するイデオロギー体系（なかならず共産主義）であろう。これは、本稿の立場からすれば、ひとびとに「読みかえ」装置をあたえる〈文化〉として受け入れられるかいかによつてまず評価されるべきであり、受け入れられてはじめてイデオロギーとしての「力」を発揮すると考えられる。ルイスは、階級意識を持つことは一体感や希望をひとびとに与える〈貧困の文化〉を破壊する（つまり、不要にする）と言う。〔Lewis, 1966=71:(1)38〕もしこれを与え続けることができなかつたらひとびとは〈文化〉なしで貧困に直面することになる。その意味で階級意識とは全く別の「読みかえ」へ飛び移る賭であり、客観的状況（経済的貧困）だけで階級意識を持ちうると考えるのは短絡的すぎよう。
- (22) とくに階級意識という「読みかえ」を持った場合との比較である。（注(21)参照）この意味で困難な工業化の強行、国富の不公正な分配〔湯川, 1982〕、政治的安定（制度的革命党の長期安

定政権）は「普通のメキシコ人が悲惨や苦しみに耐えうる大きな能力をもっていることを陰惨なまでに証明している」〔Lewis, 1961=66:xxv〕といえよう。この「能力」こそ〈貧困の文化〉なのである。

- (23) 伝統文化は「従属的集団が外部からの抑圧に直面してその連帯性やアイデンティティを維持しようとする防衛メカニズム」であるとともに「支配集団がより容易にその権力をふるい搾取を実行するための社会的政治的道具」でもあり〔Stavenhagen, 1981:101〕周辺部の階級構造を支える文化として決定的な地位を占めるものとして世界的に精査されねばならない。（注(2)でみた立場からもその重要性は否定できない）また先進社会にも支配文化の能力主義イデオロギーを否定する労働者文化が存在し、社会の底辺の肉体労働が逆に能力の不足とみなされることはないので「みずから劣位の部署を選びとる」ことになって、この対抗的な文化によって現存の階級構造が再生産される〔Willis, 1977=85:293,354-358〕という「棲み分け」状況が存在していた事態も「世界的な文化構造」のなかに位置づけられねばならないだろう。
- (24) もう一方の危機が先進社会における「生活世界の植民地化」である。社会システムの要請に応じてコミュニケーションを切りつづめることは生活世界の再生産を危機に陥れないだろうか。この方向への生活世界の限界にも私たちは無関心ではいられないのだ。

参考文献

- Amin, S. 1970=79 （野口祐・原田金一郎訳）『周辺資本主義構成体論』柘植書房
————— 1979=83 （山崎カヲル訳）『階級と民族』新評論
アジア経済研究所 1984 『アジア経済 特集 発展途上国のスラムと社会変動』
Attali, J. = Guillaume, M. 1974=86 （斉藤日出治・安孫子誠男訳）『アンチ・エコノミクス』法政大学出版局
Dorfman, A. = Mattelart, A. 1971=84 （山崎カヲル訳）『ドナルド・ダックを読む』晶文社

- Elias, N. 1969=77 (赤井・中村他訳)『文明化の過程』法政大学出版局
- Gutman, H. G. 1976=86 (大下・野村他訳)『金ぴか時代のアメリカ』平凡社
- 林 武(編) 1976 『発展途上国の都市化』アジア経済研究所
- Habermas, J. 1981=85 (河上・フーブリヒト他訳)『コミュニケーション的行為の理論』未来社
- Jocano, F. L. 1975 *Slum as a way of life*, Phillipines UP, Manila
- 熊沢 誠 1981 『日本の労働者像』筑摩書房
- Lewis, O. 1951 *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*, Illinois UP, Urbana
- 1952 "Urbanization without breakdown" in Heath = Adams (eds.) 1965 *Contemporary cultures and societies of Latin America*, Random House, New York
- 1959=85 (高山智博訳)『貧困の文化——メキシコの五つの家族——』思索社
- 1960 *Tepoztlan: Village in Mexico*, Holt, New York
- 1961=1969 (柴田稔彦・行方昭夫訳)『サンチェスの子供たち』みすず書房
- 1964 *Pedro Martinez*, Random House, New York
- 1966=1971 (行方昭夫・上島建吉訳)『ラ・ビエダ』みすず書房
- 宮島 喬 1982 「仕事と私生活のあいだ」石川・梅沢他『みせかけの中流階級』有斐閣所収
- 1983 『現代社会意識論』日本評論社
- 宗像 巖 1974 「近代化と究極的関心」鶴見・市井(編)『思想の冒険』筑摩書房 所収
- 仲村 祥一 1967 「社会病理学の現代的課題」宝月・大村・星野(編)1986 『リーディングス日本の社会学 13 社会病理』東京大学出版会 所収
- 大平 健 1986 『貧困の精神病理』岩波書店
- 大藪 寿一 1973 「都市の解体地域」大橋・大藪(編)『都市病理学』有斐閣 所収
- Schutz, A. 1970 *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale UP, New Haven
- Stavenhagen, R. 1981 (山崎・原田・青木訳)『開発と農民社会』岩波書店
- Steward, J. 1955 "Analysis of Complex Contemporary Societies: Culture Patterns of Puerto Rico" in Heath = Adams (eds.) 1965
- 梅沢 正 1982 「組織のなかの昇進競争」石川・梅沢他 1982所収
- Valentine, C. A. 1968 *Culture and Poverty; Critique and Counterproposals* Chicago UP, Chicago
- Wagley, C. = Harris, M. 1955 "A Typology of Latin American Subcultures" in Heath = Adams (eds.) 1965
- Williams, R. 1958=73 (若松繁信・長谷川光昭訳)『文化と社会』ミネルヴァ書房
- Willis, P. 1977=85 (熊沢誠・山田潤訳)『ハマータウンの野郎ども』筑摩書房
- 山崎 春成 1987 『世界の大都市 3 メキシコシティ』東京大学出版会
- 湯浅 越男 1976 『第三世界の経済構造』新評論
- 湯川 摂子 1982 『メキシコ経済論』大明堂

(おくむら たかし)