

没頭を喪失した社会 「社会学」の位置をめぐって

奥村 隆

1. はじめに 「参加」と「距離化」

ノルベルト・エリアスに『参加と距離化』という著作がある。1956年に発表された同名の論文に、1980年に書かれた「大渦のなかの漁師」というタイトルの原稿などを追加して刊行されたこの本は、「知識社会学論考」と副題が付けられており¹⁾、知識や科学、さらには社会科学・社会学の位置づけをめぐる考察を試みたものである。そして、その考察のキータームが「参加 (involvement)」と「距離化 (detachment)」という概念であった。

「大渦のなかの漁師」という奇妙なタイトルの文章を見れば、この対概念の意味は容易に理解されよう。エリアスは、エドガー・アラン・ポーの短編『大渦巻』から以下のエピソードを引用する。この小説は漁に出て嵐にあった兄弟の物語なのだが、彼らの舟は巨大な渦巻に巻き込まれてしまう。当初、ふたりは気が動転して舟底の金具にしがみつくとしかできない。しかし、そのうち弟のほうは落ち着いてきて、周囲を観察し始める。すると大きいもの・尖ったものが速く沈み、小さいもの・円筒形のものはゆっくり沈むことがわかる。弟は舟にあった樽に自分を縛り付け、兄にもそうするように叫ぶ。しかし、渦巻に巻き込まれることへの恐怖のただなかにいる兄はどうすることもできず、弟はひとり樽とともに海に飛び込む。そして、兄を乗せた舟はそのまま大渦に呑み込まれ、弟は渦巻がゆるやかになるまで浮いていて、救助されたのである (Elias 1987: 45-6=1991: 67-8)。

いま自分が置かれている状況やそれに由来する感情に「巻き込まれている (involved)」こととそれから「距離をとっている (detached)」こと。論文「参加と距離化」でエリアスは、後者の態度からはじめて知識や科学が生まれ、また知識や科学によって状況を制御できるようになることで「距離化」の態度が可能になるという循環 (逆に、「参加」の態度は知識や科学を生まず、だから状況を制御できずに巻き込まれた位置から脱出できないという悪循環) が存在する、と指摘する (Elias 1987: 48-9=1991: 71-2)。また、「自然」にかんしての「距離化」は (人類史上長期にわたる「参加」への戦いを経て) かなり進んでいるが、「社会」に対する「距離化」はそれよりずっと低い水準にしかない、と彼はいう (Elias 1987: 6-7, 11-2=1991: 9-11, 18)。そして、「社会学者の機能」とは、このような「参加と距離化」の段階において、「社会」への「距離化」した態度を持ち、「社会」についての知識を生むことにある、というのだ (Elias 1987: 14-6=1991: 21-6)。

彼は論文「社会学の社会発生」(1962年に学会報告され、1984年に刊行)や著書『社会学とはなにか』(1970年刊行)で、「社会学」についてこうした議論を反復する。19世紀の初期社会学者は、「社会の理想」を抱える「巻き込まれた参加者」であるとともに「社会の科学」を生もうとする「距離をとった観察者」だった (Elias 1984: 47-51)。現在でも「イデオロギー的参加」と「社会学的距離化」は十分に区別されていない (Elias 1970: 170=1994: 187)が、これを区別するのが社会学者

の役割であり、社会学者は「神話〔＝「参加」：引用者〕を破壊〔＝「距離化」：引用者〕する者 (Mythenjäger)」である (Elias 1970: 53-4=1994: 53)。

さて、こうした「参加」と「距離化」にかんする議論、あるいは「科学」や「社会学」の位置づけをめぐる議論に、私は同意（というより、積極的に賛成）してきた。エリアスをめぐる拙著でもそうであったし、それ以前に「社会学」の位置づけを論じたときの私の見解も、いま述べたことと合わせて近いといっている²⁾。その立場は本稿を書く現在でも基本的には変わらず、エリアスの以上の議論は一定の妥当性を持つと私は考える。

しかしながら、現在の私は、同時にこの議論にある届かなさを感じている。「距離化」をすること、それによって可能になる観察でえられた知識により状況を制御すること、これが「社会学」の使命である。現在のわれわれにとって、この見解で十分なのだろうか。このためらいは、すぐに予想がつくように、エリアスが「参加」と呼んだものと「距離化」との関係について現在のわれわれが考えるとき、その構図が彼が考えたものとは異なるのではないか、という疑問に発するものである。その構図が変化しているとしたら、そこで「社会学」が位置づけられる場所も異ならざるをえないのではないか。そもそも、われわれが直面するこのふたつの態度の関係図とは、どのようなものなのか。

たとえば、ここで「参加」と呼んだものを（もしかしたら、この訳語よりも原義に近いかもしれない）「没頭」と呼び直してみよう。ある状況や感情、なんらかの理想・神話・イデオロギーに「没頭」する態度から「距離化」して、それを観察することが「社会学」の使命である。しかし、この構図は、われわれが生きる社会とそこでの「社会学」の位置づけを考えるのには、どこかずれているようにも思われる。そのずれを修正することは、われわれが生きる社会での「没頭」そのものについての検討を、そしてその「距離化」との関係についての検討を必要とするものであるように

思われる。

本稿は「没頭を喪失した社会」と題されている。このタイトルからも、以下私が述べようとする程度予想されるだろう。われわれにとって「没頭」とはなにか、「距離化」とはなにか、その関係のなかで「社会学」とはどのような位置にあるのか。以下の論述は、周到に用意されたものというよりも、いくつかの異なるレベルのエピソードをつなぎあわせた覚書にすぎず、結論も出ていない。しかし、こうした問いに接近するひとつの出発点にはなるだろう。

以下は、三つの節からなる。次節では、この問いを考えるきっかけとなったある例から始めて、「感情」とくに「笑い」をめぐるいくつかの議論を検討し、「没頭」と「距離化」の現在について、あるイメージを得る。第3節では、そこで示した「没頭を喪失した社会」の像と「モダニティ」との関係、およびその帰結を、何人かの理論社会学者の議論を通して検討する。そして最終節では、本稿を書くもうひとつのきっかけを紹介しながら、「没頭を喪失した社会」と「社会学」の位置について考えるためのある方向性を示すことにする。

2. 「没頭」の喪失 「感情」、とくに「笑い」を例として

【1】「没頭」について考えることを、おそらくそれにもっとも結びつきやすいと思われる（エリアスの「参加」についての議論でも触れられていた）現象、「感情」にかんする考察から始めることにしよう。本節ではただふたつの例をあげるだけだが、第一の例は、じつは本稿を書こうとするきっかけとなったものである（もうひとつのきっかけは、第4節で述べる）。それは、「笑い」について書かれたある社会学書の次のような叙述である。

太田省一が2002年に刊行した『社会は笑う』は、「一つの事件」(櫻村 2003: 63)とも評される

べき著作であった。テレビ番組での「笑い」(あるいは「お笑い」)を鮮やかに分析したこの本は、冒頭近くで次のようなエピソードを紹介している。太田は、最近ある違和感を覚える現象がある、という。それは、笑いを誘うようなことに出会ったときに(おそらく若い年代に限ったことだろう、と太田はいうが)「ウケる」という言葉が発せられる、ということである。「ただ笑い声をあげる」のではなく、また「おかしい」や「おもしろい」という言葉を発するのでもなく、「ウケる」と声をあげる。太田は、この現象に「どこか客観的な醒めた視線」を発見して、違和感を覚える、というのだ(太田 2002: 8-9)。

太田はここで、『欽ちゃんのドンとやってみよう』(1975年放送開始、フジテレビ系)での萩本欽一のふるまいを参照しながらこう述べる。この番組で萩本は、視聴者からのハガキによるコントが演じられ、それにスタジオでの観客が反応するのを見ながら、「バカウケ」「ヤヤウケ」といった評価をし、最終的に「欽ドン賞」を決定する。萩本は、もちろん「笑わせる側」にいるわけだが、同時に「笑う - 笑わせる」関係の外にいて、そのネタを客観的に判断する立場にいる。そして、この判断ができる者は、「笑っていない人間」である(太田 2002: 7-10)。これと対比するならば、笑う人が発する「ウケる」という言葉は、「笑う側」にいながら、同時にその笑うネタや「笑う - 笑わせる」関係を客観的に判断する立場を瞬時に付け加える(「笑う人間」でありながら、「笑っていない人間」でもあろうとする)ふるまいであるといえるだろう。太田は、ここには「笑う自己を無条件に肯定すること」と「相対化すること」というふたつのベクトルの交差、あるいは「笑いに身を委ねる」ことを求めながら、どこかで「笑いの当事者的関係性につねに距離を置く」受け手の存在、を見出すことができる、と指摘する(太田 2002: 10)。

太田のこの本は、1980年代以降のテレビでの笑いを事例に、このふたつのベクトルの交差、と

くに後者の「相対化」し「距離を置く」ベクトルの浮上を、繰り返し抽出する。たとえば、マンザイブームにおいて、スタジオの観客が漫才師との「仲間感覚」を持つ濃密なライブの共同体のなかでそのギャグに狂騒的に笑いながら、ひとつひとつのギャグを素早く評価しつまらないギャグには笑わない「批評感覚」を育てていたこと。太田は、後者を「笑い」の現場に立ち会いながらも、その状況から自分自身を引き離すことを可能にする感覚」と呼び、さらにこれがテレビという装置に対する「視聴者」の態度にほかならないとするのだが(太田 2002: 36)。その延長上にテレビを見て笑いながら同時にそのネタや笑う自分に「ツッコミ」を入れる(その構えをつねに備えている)ふるまいを位置づけることもできるだろう。あるいは、1990年代以降の笑いの空間で「ボケキャラ」や「キレキャラ」といった「キャラ」が重要視されるようになること。「天然ボケ」はどこまでかはその人の「素」であるが、それが「ボケキャラ」とされることによって、「素」が演技かを峻別する必要がなくなり、「素」と演技とのあいだを臨機応変に往復する「キャラ」のゲーム(太田は、藤井隆をその典型例としてあげる)が成立することになる(太田 2002: 164-7)。「キャラ」という審級を用意することは、笑わせる側も笑う側も、「素」から距離を置くことができる(もし「素」が曝け出されたとしても、それを「キャラ」に回収して「笑い」に落とすことができる(太田 2002: 169))仕掛けであるといえるだろう。

しかし、ここでは、テレビにおける笑いの分析よりも、「ウケる」に代表される日常での笑いをめぐるふるまいを考えよう。笑いながら「ウケる」という言葉を発する(「笑える」という言葉でもよいだろう)ことによって、笑うことに無邪気かつ無防備に没頭するのではなく、笑う自分から距離を置いて、それを観察し評価する自分を確保しておく態度。「私ってこういうキャラなのよね」と述べて、ただ「私は～である」(＝「素」)という地点から、「私は「私は～である」という

キャラを私に与える。」「私は「私は～である」ことを知っている」という「素」から距離をとった地点を確保しておく態度。太田がいうように、こうした態度は「若い年代」にとくに見られることかもしれないが、ここには笑いに「没頭」する(=ただ笑う)態度からかなり遠いふるまいが見られることを確認しておきたい。「ただ笑う」自分から、あらかじめ、あるいは、直後に、距離をとり、それを評価・観察・相対化するふるまい。このふるまいが、われわれの社会には広がっているのではないか。

いったんエリアスに戻ろう。彼は、「参加」「没頭」する社会のなかで、「距離化」することの困難と必要を論じ、それを科学、さらには「社会学」が担うことを主張した。しかし、いまの「笑い」をめぐるエピソードは、乱暴に敷衍するならば、以下のことを意味している。われわれの社会は、むしろすでに「没頭」しておらず、つねに同時に「距離化」する態度を身につけているのではないか。あるいは(これは明らかにいいすぎであるが)もはや「没頭」する(ただ笑う、ただ「素」である)ことのほうが困難になっていて、とりたてて努力も意識もすることもなく(もしかしたらほとんど自動的に)「距離化」してしまっているのではないか。このとき、「社会学」が「距離化」を担うのだ、と主張することに、いったいどのような意味があるのだろうか。

しかし、この問いかけは、あまりに性急である。もう少し「感情」を題材に「没頭」と「距離化」について考えよう。そのひとつは、「笑い」についての簡単な補足、もうひとつは、「感情」と「距離化」の関係のいくつかの水準を論じたある議論の検討からなる。

【2】「笑い」について、ある補足をしておこう。これまでの議論は、やはりある性急さを含んでおり、たとえば次のような疑問を導くものだろう。これは、われわれの現在の社会や現在の日常を反映しているというよりも、現在の「笑い」にだけ

特殊にあてはまるのではないか。あるいは、これは、現在の「笑い」にあてはまるというよりも、「笑い」一般にあてはまるものなのではないか。以下の補足は、この疑問に完全に答えるものではなく、これまでの議論にある留保をつけるにとどまる。それは、きわめて有名な「笑い」についての議論、アンリ・ベルクソンの著書『笑い』に基づく補足である。

太田も参照している(太田 2002: 114、ただし彼は以下の議論には触れない)この古典の、冒頭に近い部分で、ベルクソンは次のように論じている。笑いには、つねにある「無感動さ」がともない、「無関心」がその本来の環境である。笑いにとって、「感動」以上の大敵はない。たとえば、だれかに愛情を向けること、あるいは憐憫を向けることがあったとして、そのさなかには笑いは生じない。笑いが生じるには、その「愛情」や「憐憫」を沈黙させることが必要なのだ。ある人々がいうこと・することすべてに関心を示し、ともに行動しともに感じる(「交感に最大限の広がりを与える」)とき、もっとも軽い対象も重さを増し、厳しい色合いを帯びるだろう。これに対して「離脱」するとき、「生に、無関心な傍観者として臨む」とき、「数多くの劇的事件は喜劇と化してしまうだろう」。ベルクソンは、人々が踊っているサロンで、ただ音楽の音に耳をふさぐだけで、すぐさま踊っている人々が滑稽に見える、ということを例にあげる。多くの人間行為は「それに伴う感情の音楽から切り離すだけで、突然厳粛さからふざけ半分へと移行する」(Bergson 1900=2001: 17-8)。

こうして、ベルクソンは、「おかしさは純粋知性に呼びかける」という(Bergson 1900=2001: 18)「純粋に知性だけの人びとの社会があったとしたら、その人びとはおそらく泣くということはないだろうが、依然として笑うことは笑うだろう」(Bergson 1900=2001: 17)。しかしこれに、彼はさらにこう付け加える。「ただ、この知性はほかの知性たちと連絡を保っていなければならな

い。人は孤立していると感じたならおかしさを味わうことができず、笑いは「一つの円の内部で進行する」のであって、その円はどんな大きさでもよいが必ず「円周で囲われている」。ある笑いが起きるとき、その円周の外にいる人は、決して笑うことができない。笑いは、ほかの笑い手たちと「相互に理解しているという底意、ほとんど共謀したとでも言いたいほどのある底意」をひそめていて、この「底意」を共有しなければ笑うことはできないし、笑うことはこの「底意」を共有していることの合図である。こうして、「われわれの笑いは、常に一つの集団の笑いである」。笑いは、「社会的機能」、共同生活のいくつかの要請に応えるという「社会的意味」を持つ。ある人々が、「自分たちの感性を沈黙させ、ただ知性のみを働かせながら」集団ないし社会を形成しているとき、おかしさ・笑いが生じるのだ (Bergson 1900=2001: 18-20)。

以上の短い引用は、前項の議論に対して、重要な留保を与えることになるだろう。なぜなら、ここでベルクソンは、「笑い」というものの自体がすでに「没頭」から「距離化」するベクトルを内包するもの（というよりその本質とするもの）だ、と指摘しているのだから。「感動」や「共感」、「感情の音楽」は笑いを引き起こさず、そこから「離脱」すること、自らを「切り離す」こと、「無関心な傍観者」になること、が笑いの条件（ないし本質）である。このベルクソンの笑い一般の位置づけから見ると、1980年代以降の日本社会の笑いについての太田の観察に基づく前項の議論は、ふたつの異なったとらえ方が可能だろう。

ひとつは、「笑い」にかんして「ウケる」に象徴される「没頭の喪失」が見られるとしても、笑いはもともと「距離化」のベクトルを持つそれが起こりやすい事象なのであって、例外的なことなのではないか、というとらえ方である。そう考えるならば、われわれは他の感情にかんする（たとえば「愛情」や「憐憫」にかんする）「没頭」と「距離化」をめぐる太田と同様の観察を必要とす

るであろう（これは、本稿で十分には行いえないが、次項で「笑い」以外の感情をめぐる論点をあげることで、少しだけ近づきうるように思う）。もうひとつは、「笑い」という感情がすでに「距離化」のベクトルを組み込んでいるにもかかわらず、われわれの社会ではさらなる「距離化」が必要とされ自動的に生じている、というとらえ方である。ベルクソンによれば、「笑う」瞬間にすでに人間は「没頭」していないのだった。しかし、太田の観察によれば、われわれの社会では、すでに「距離化」している笑いを、あらかじめしない次の瞬間にさらに「距離化」しなければならない。それは、「愛情」や「憐憫」に没頭する人々がその感情から「距離化」することよりも、より高度な「距離化」の水準である、といえるのかも知れない。

このふたつのとらえ方のどちらがより妥当であるかをここで判断することはできない。ただ、もう一点、ベルクソンの議論から展開しうる論点を記しておこう。いまの引用の後段で、ベルクソンは笑いの「社会的機能」について論じていた。つまり、笑いという「知性」「距離化」を備えた感情によって「社会」が形成される事態を彼は想定するのだ。この対極には、彼がいう「感性」「感情の音楽」によって形成される「社会」を想定することができるだろう。「共感」や「愛情」「憐憫」による社会、そうした感情に「没頭」することで人々が結びつく社会である。そして、われわれは、こうした「社会」の構想がこれまでなされてきたことを容易に思い出すことができる。たとえば、ルソーが構想した「共苦 (commisération)」という感情による共同体がそれである。『エミール』で彼は、「共通の苦しみは愛情によってわたしたちを結びつける」という (Rousseau 1762=1986: 66、作田 1980: 205)。この社会の姿は、一方で、作田啓一のいう「溶解」や「浸透」(作田 1980: 108, 154)、スタロバンスキーのいう「透明性」による「真実の共同体」(Starobinski 1957=1973: 52)といった性格ゆえに、称揚されてきた。他方、こ

の「没頭」による社会が孕む問題も指摘されてきた。たとえばハンナ・アーレントは、フランス革命がルソーの主張した「同情 (compassion)」に支えられたことを指摘した上で、こう述べる。「同情はただ情熱的な激しさで苦悩する人そのものに向けられる。……苦悩は、迅速で直接的な活動、すなわち、暴力手段による活動を求めるはずである」(Arendt 1963=1995: 129)。「哀れみは、残酷さそのものよりも残酷になる能力を持っている」(Arendt 1963=1995: 133)⁴。

「笑い」(= 「距離化」) によって形成される社会と「共苦」(= 「没頭」) によって形成される社会。では、われわれが作っている社会は、いまそのどちらに近く、どちらからどちらへと変動しているのであろうか。太田の『社会は笑う』は、「笑い」論から「現代日本社会」論へと移行する後半部で、われわれの社会では「笑い」が社会空間の規範となっている」と指摘する。「笑い」が規範となるとき、それはいったん社会を一定のかたちを成型するにしても、それは「かりそめのもの」「疑似的なもの」でしかない(太田 2002: 159-60)。みな、いまある規範は疑似的だよ、どうせ仮のものだよ、というベルクソンのいう「底意」を共有しながら、疑似的・一時的にすぎない規範をそのつど生き切っていく(太田は「延命」という表現を使う)社会。この、「没頭する社会」と対極にある「距離化する社会」に、われわれの社会はなっているのではないか、ということを実田の議論は示唆する。

さて、この項でのベルクソンを参照した「笑い」についての補足は、繰り返すが、太田の観察をどこまで一般化できるかについて、ある留保をつけるにとどまる。「笑い」がそもそも「距離化」を孕むものだとすれば、太田の観察はどう位置づけられるのか。「笑い=距離化」による社会と「共苦=没頭」による社会が対比されるとき、われわれの社会はどこにあるのか(この論点は、次節【2】の末尾で再度触れる)。この項での論述は、こうした留保を提示しながら、それに十分な答えを

出すことはできていない。しかし、われわれの社会が「没頭を喪失した社会」なのかどうかという問いそのものを、いま少し精密に明確化したのではないかと考える。

この補足作業を、もうひとつ付け加えよう。それは、「感情」と「距離化」の関係をめぐるより一般的な議論の検討である。仮にこれまで述べたように「笑い」において「没頭の喪失」が生じているとしても、それが「社会」にとって、あるいは冒頭から問おうとしている「社会学」の位置づけにとって、どれほどの意味があるのか、これはまだ十分に理解されないかもしれない(いずれにせよ、「笑い」は社会と社会学にとって周辺的な現象ではないか、それを論じることにはいかなる重要性があるのか)、感情をめぐるともひとつの議論を付記することで、ここでいう「没頭」と「距離化」の関係、そしてその「社会学」との関係について、より明確な問題提起ができるのではないかと思うのである。

【3】 その補足作業として、私は、現代の感情社会学の嚆矢とされるアーリー・ラッセル・ホックシールドの『管理される心』のある部分を検討しようと思う。【1】の冒頭で予告した、本節でとりあげるもうひとつの例とは、この著作で彼女が記述した航空機の客室乗務員の事例である。

そのまえに、ホックシールドの感情社会学の道具立てを概括しておこう。彼女の理論的貢献は、乱暴にいうならば、ふたつの道具立てに尽きる。第一に、感情をとらえるのに「感情規則 (feeling rules)」という概念を導入したこと。つまり、われわれはいまなにかを感じている (what I do feel) が、同時にその状況において感じるべきこと (what I should feel) が存在し、そのギャップ (それがあつ場合には) を埋めて適切な感情を持つとする。この「感じるべき」ことの規範が「感情規則」であり、われわれの感情はその規範によって形成される。第二に、そのギャップの埋め方に二種類あることを指摘したこと。つまり、いま感

じるべきことを感じるべき程度まで感じていないとき、われわれはふたつの異なるふるまいを行う。ひとつは「感じているふりをする (pretend to feel)」ことであり、身体の動きや表情・言葉で示されるこのふるまいを、ホックシールドは「表層演技 (surface acting)」と呼ぶ。これは、彼女に影響を与えたアーヴィング・ゴフマンが「印象操作 (impression management)」ないし「演技 (performance)」と呼んだ水準とほぼ等しい。しかし、もうひとつ、「感じようと努力する (try to feel)」という水準があることを、ホックシールドは指摘する。ふさわしい感情をふさわしい程度までじっさいに感じられるよう、自らの内面に働きかけて(悲しくなるよう昔の出来事を思い出したり、怒りを抑えられるよう楽しいことを探したりして)「心」そのものを変化させる。このふるまいをホックシールドは、「深層演技 (deep acting)」と呼び、「印象操作」だけでない「感情管理 (emotion management)」の水準を描き出す。彼女は、私的生活・公的生活のそれぞれで、「感情規則」と「感情管理」の存在を抽出するが、とくに航空機の客室乗務員にかんする実証研究で、それを具体的に描き出している⁵⁾。こうして、彼女のこの研究は、「感情の構成主義の立場に立ち、感情が社会的に形成されることを強調する」(山田 1997: 76)ものである。

さて、この項で検討したい事例とは、ホックシールドが1970年代にアメリカの客室乗務員の世界で起こったとするある変化である。50年代・60年代と比べ、便数・乗客数が増え、客層が多様になったことによって、客室乗務員の感情管理はこの時期ほとんど限界に達していた。ホックシールドによれば、このとき、乗務員たちの対応は三つほどに分かれたという。ひとつは、完全に仕事と一体化する人々。「感情規則」に従って「深層演技」を続ける人々は、この状況のもとでは「燃え尽き」の危険を抱える。第二は、この反対に、はっきり自分と仕事を切り離して、これは仕事だと割り切る人々。この人々は、演技をやめてしま

うか「表層演技」ですませようとして、「燃え尽き」を防止する。しかし、彼らは、「自分はただ演技をしているだけの、不誠実な人間だ」と感じてしまう危険性をもつ。これに対して、第三は、このどちらの危険も避けるように、自らをコントロールする人々である。燃え尽きないように、自分自身と仕事上の役割のあいだに「健全な切り離し」を行ってもある。同時に、表層演技ないし演技の拒否による不誠実さを感じないように、この「切り離し」を行った上で「深層演技」を行うようにもする。「燃え尽き」も「不誠実さ」も回避できる、この状況に対応したもっとも適切な態度を、この第三の人々はとっているように見えるだろう (Hochschild 1983: 186-9=2000: 214-5)。

しかし、この第三の態度もまた、ある危険性を孕んでいる。ホックシールドは、このとき、「自発的な「自然な」感情」、「管理されない心」にこれまでにない価値が与えられる、と指摘する (Hochschild 1983: 190=2000: 220)。もっとも見事に「燃え尽き」も「不誠実さ」も回避できるよう、感情をコントロールする人を想像してみればよい。彼は、仕事上の感情もそうでない感情も適切にコントロールできている。「感じるべきことを十分感じる」ように、しかも「感じすぎて燃え尽きないように」感じる事ができている。ここである疑いが生じる、私の「心」は、結局すべて管理されているのではないか(「燃え尽き」や「不誠実さ」は自己管理が行き届かない破綻を示すだろう、そんな破綻がどこにも起こらないほど私は私の「心」を管理できるのだ)。では、管理されない「自然な自分」「ほんとうの自分」はどこにあるのか。彼らは、「なんの感情規則にも導かれないルソーの「高潔な野人」」を求めて、セラピーに通い心理学の本を読むようになる。そうすることで彼らは「ほんとうの自分」を見つけるかもしれない、だがそれは「自然でほんものであることを勝ち取るために努力する方法を学ぶ」ことの結果としての「ほんとうの自分」である (Hochschild 1983: 192-3=2000: 220-1)。「努力」して獲得され

た「自然」。それはほんとうに「自然」で「ほんもの」なのか。この疑いからふたたび、「自然な」「管理されない」心を探すための「努力」「管理」が始められる（そしてそれは無限に続く）だろう。

以上の事例、とくに第一の例と第三の例を対比して考えてみよう。このふたつの態度は、航空業界の同じ状況に対応しつつ、異なる「悩み」あるいは「病」を生み出すことになる。それを、これまで述べた「没頭」と「距離化」という言葉によって仕分けすることもできるだろう。簡単にいって、第一の態度においては、「病」は「没頭」することの帰結である。この人々は、感情規則に自らの心を合わせる深層演技に「没頭」し、そのような演技ないし感情管理を自らが行い続けていることを意識しておらず（つまり「距離化」しておらず）だからこそその結果として燃え尽きにいたる。これに対し、第二・第三の態度は、「没頭」に対する「距離化」を行っている。つまり、「没頭」して燃え尽きないように、自分を客観的に観察する視点を確保しているのだ。そして、その「距離化」はいうまでもなく第三の態度のほうが徹底している。第二の態度は、深層演技をやめることで「不誠実さ」を感じてしまうという破綻を来たす程度の「距離化」しかできていない。第三の態度は、燃え尽きない範囲・かつ・不誠実さを感じない範囲のなかに、「深層演技する私」を見事にコントロールできるほどに、自分を「距離化」し観察することに成功しているのだ。

そして、第三の態度の孕む「悩み」ないし「病」は、まさに「距離化」に成功することの帰結である。自分の感情への徹底した距離化によってもっとも適切な感情管理をするとき、「自然な自分」「ほんとうの自分」「管理されない心」はどこにあるのか、という疑問が生まれてしまう。そして、「ほんもの」を探求する試みも、さらに距離化の対象となり、一瞬それに「没頭」したあと、ああ私はこうしたのだ、と観察される。「距離化」はもはや決して「自然」な私を生みえない。「距離

化」こそが、第三の態度での病の原因である。

さて、ではこのとき、「社会学」はどのような位置にあることになるのだろうか。振り返るならば、ホックシールドの「感情社会学」は、もちろん「距離化」の態度をとるものだ。ある感情に「没頭」している人々に（たとえば、感情を「自然」に生きている人々に）、それは「感情規則」に由来するものだ、「社会的に構成」されたものだ（「人工」的で「不自然」ものだ）ということを指摘する。この「距離化」のふるまいは、第一の態度にとって、きわめて大きな意義を持つだろう。ある感情に「没頭」して燃え尽きようとしている人々に、それは「感情規則」に従っているにすぎないのだ、と「距離化」した認識を提示する。この認識は、「没頭」にまさに「巻き込まれた」人々をそこから自由にするだろう。

しかし、第三の態度の人々にとってはどうか。彼らは、すでに「距離化」して自分が「感情規則」に従ってこうしていることに気づき（こんな用語を用いるかどうかは別にして）、それに「没頭」しないよう自己コントロールを遂行している。いわば、彼らはもうすでに「感情社会学」を実行しているのだ。そして、彼らの悩みは自分が「距離化」することそのものに由来する。このとき、「感情社会学者」があなたは「感情規則」に従った「深層演技」を行っているのだ、と指摘することはいかなる意味を持つだろうか。ひとつの可能性は、この「距離化された認識」は、すでに「距離化」を行っている彼らにとって陳腐である、というものだ。すでに「距離化している社会」にとって「距離化する社会学」の認識は、既知のものであり、なんの意味ももたないだろう。そして、もうひとつの可能性は、「距離化」を病の原因にする彼らにとって、社会学の「距離化」する認識は、その病を深める帰結を生む、というものだろう。感情を自らコントロールできていることが悩みであり、「自然な感情」を探求している人々に、あなたの感情は「社会的に構成されている」と指摘するとき、それはこの悩みをただ確認

させ、やはり私の感情は自然ではなかったのだ、「自然」は(「没頭」は!)どこにあるのか、という終わりなき探求の病を(その終わりなさも、「距離化」に由来するのだった)昂進させるだけのことになるであろう。

簡単に述べよう。「没頭する社会」において「距離化する社会学」はきわめて重要な意味を持つように思われる(エリアスが主張したとおりであり、詳細は繰り返す必要がないだろう)。しかし、すでに「距離化している社会」ないし「没頭を喪失した社会」において「距離化する社会学」は、既知の認識をなぞるだけか、そこで生じている「距離化」に由来する「病」をただ悪化させる帰結を生むのではないか。

この節では、まず「笑い」にかんする現代社会での変化を出発点に、われわれの社会が「没頭を喪失した社会」になりつつあるのではないかと論じた(【1】)。この議論は、多くの留保を含むものであったが(【2】)、そうした「没頭を喪失した社会」=「距離化する社会」において、「社会学」=「距離化」がいかなる位置づけにあるのか、という疑問を、ホックシールドのあげる事例を手がかりに考察した(【3】)。さて、この議論をもう少し延長しておきたい。第3節では、これまで論じたことに、何人かの理論社会学者たちの見解による若干の補強を試みる。この補強作業によって、これまでの議論が、より定式化された見取り図に位置づけられ、少しは見通しがよくなるかもしれない。

3.モダニティと「距離化」 理論社会学的考察

【1】 本稿冒頭にあげた「参加」と「距離化」というエリアスの議論、とくに「距離化」というアイデアは、おそらく多くの社会学者たちによって、エリアス特有の素朴さからは遠い精緻さで論じられてきたといってよい。そこでは、「距離化」と呼ばれたものが別の概念によって論じられ、

「モダニティ」の性質と結び付けられてきた。その「距離化」と「モダニティ」の関連図に、「社会学」はどう位置づけられることになるのか。この節では、いくつかの理論的考察を紹介することで、第2節での議論を補強することをめざす。ただし、取り上げられる論者は、アンソニー・ギデンズとウルリヒ・ベック、および、ごく短くクラス・ルーマンの議論に触れるに限られる。

アンソニー・ギデンズは、1990年の著書『モダニティの帰結』のなかで、伝統的なものと近代的なものを区別するキーワードとして「再帰性(reflexivity)」という概念を提唱する。再帰性とは、人が行為するにあたって、その行為とそれの生じた文脈や根拠に一貫してモニタリングを行うことをさす。これは近代に固有なものではなく、すべての行為に付随可能であり、伝統的文化においても行われていた。だが、伝統社会での再帰的モニタリングの様式が「伝統」を基準にするのに対して、近代における再帰性は、「過去」とは本来的になんの結びつきももたない。現在の行為が過去と一致しているか・異なっているかは(たまたま合致することはあっても)無関連であって、近代の再帰性は行為をつねに吟味・改善して、その行為の特性を本質的に変えていくという性格を持つものである、とギデンズはいう(Giddens 1990=1993: 53-5)。「慣習の修正」はどの社会でもありうるが、「原則として人間生活のすべての側面に徹底して及んでいくようになるのは近代という時代がはじめてである」。モダニティの特徴とは、「再帰性が もちろん省察それ自体にたいする省察も含め 見境もなく働くことなのである」(Giddens 1990=1993: 56)。

彼は、このことが「自己」になにをもたらすのかを、1991年の『モダニティと自己アイデンティティ』で論じようとする。「モダニティの再帰性は、自己の核にまで拡張する。いいかえれば、ポスト伝統秩序の文脈では、自己は再帰的プロジェクト(a reflexive project)となるのだ」(Giddens 1991: 32)。ギデンズは、ジャネット・レインウォーター

の『セルフセラピー』という本を例にとりながら、「なにをすべきか？ いかにならなければならないか？ だれであるべきか？」が後期モダニティに生きるすべてに人にとって焦点となる問いである、という。このセラピー本によれば、セラピーは「個人自身の再帰性」に関与するときにはじめて成功するのであって、「持続的な自己観察」に基礎づけられなければならない（Giddens 1991: 70-1）。これを敷衍するならば、われわれの社会での個人は、どの瞬間にも（あるいは、少なくとも定期的に）「自己審問」を行うよう要求されており、「いまを自己変化のために使えるだろうか？」「いまなにが起こっているだろうか？」「いま自分はなにを考えているだろうか？」「いま自分はなにをしているだろうか？」「いま自分はなにを感じているだろうか？」「いま自分はどう呼吸しているだろうか？」と自己をモニタリングし続ける。これは、行為の再帰的モニタリング一般というより、近代の再帰性のもつ歴史性に属する、とギデنزズは考えることになる、と彼はいう（Giddens 1991: 74-6）。

確認するまでもなく、ここでは近代社会と近代的自己が「距離化」の態度そのものとして描かれている、といえよう。モニタリング・省察・自己観察、モダニティとはこれらを持続的に要求される「社会」と「自己」のことであり、そこには「没頭」の存在は許されないように見える。では、これはなにを「帰結」するのか。これについては、【2】で述べよう。

ウルリヒ・ベックもまた、1986年の著書『リスク社会』において「再帰的近代化」という言葉を用いている。ただし、彼のこの用語は、ギデنزズのいう「再帰性」とは位相をいささか異にする。彼は、近代化を「単純な近代化」と「再帰的近代化」に区別して、前者を「伝統社会」から「産業社会」への近代化をさすものとし、「産業社会」がさらに近代化することをさすのに後者をあてる。彼はこう述べる。19世紀における近代化は「近代化」とは対極的なものを背景として推し進められ

た。それは、たとえば「伝統」であり、「自然」である。「単純な近代化」はこれらを「背景」に、つまりそれが確かに存在することを前提に（それを換えよう・なくそうとして）進められたのであって、「産業社会」はつねに「その志向したことにおいて半面的にしか実現しなかった」。しかし21世紀への転換期においては、「近代化はその対極物を吸収することによってそれを失ってしまった」。この段階での「近代化」は、「伝統」や「自然」という前近代・非近代を対象とするのではなく、「近代化自体」とかかわらなくてはならなくなるのだ。この「近代化」という自らと直面しなければならなくなった（「伝統」という他者と対面するのではなく）「近代化」のことを、ベックは「再帰的近代化」と呼ぶのである（Beck 1986=1998: 9-11）。

次の典型例を見ればいだろう。自然や伝統の束縛からの解放をめざして、技術や経済をいかに発展させるかということが「単純な近代化」の課題であったとするならば、その発展した技術や経済が生み出す問題をどのように処理するか、が「再帰的近代化」の課題である（Beck 1986=1998: 24-5）。この新しい課題は、「まさに近代化の成功がもたらした成果」（Beck 1986=1998: 16）である。ここで（繰り返しになるが）「近代」は「伝統」という他者を見るのではなく、「近代」という自己自身を見なければならなくなる。そして、そこで「再帰的近代化」が発見するのは、「近代化」という自己が生み出してきたさまざまな「リスク」である。「産業社会」から、このもうひとつの近代化によって生まれる社会を、ベックは「リスク社会（Risikogesellschaft）」と呼ぶ。

確認するならば、「リスク社会」は、いま述べた「近代化の成功」によって客観的に新しい「リスク」（ベックが強調するのは、たとえば環境上のリスクであるが）が多数生まれ、それに「再帰的」に対処しなければならない、という側面をもちろん持つ。ただ、同時に、「単純な近代化」を生み出したもの（たとえば科学）が、「近代化」そ

のもの（科学そのもの）を観察対象とするとき、そこにさまざまな「リスク」を発見してしまう、という側面も存在する。リスク社会においては「存在が意識を決定する」のではなく、「意識（知識）が存在を決定する」（Beck 1986=1998: 30, 81）⁵、いいかえるならば、「リスク」が現実のものとなるのは未来であり、「リスク」とはそれを予測する「意識」や「知識」の水準にしか存在しない。ここでは、伝統社会とは異なって「過去が現在に対する決定力を失う」が、「決定権を持つのは未来」であり、「未来」という「非実在的なもの、虚構のもの、擬制的なもの」こそが「現在」の行動の「原因」となる（Beck 1986=1998: 47）。未来のリスクを低減するために、「目に見えない有害物質」を人々は必死に発見しようとし、それによって現在の生活や行動を変化させてしまうのだ（Beck 1986=1998: 116）⁶。

ベックは、ギデンズとスコット・ラッシュとの共著『再帰的近代化』での論文「政治の再創造」において、「再帰的近代化」という概念は、「省察（reflection）」ではなく「自己との対決（self-confrontation）」を意味する、と述べる（Beck et al. 1994=1997: 17, Lupton 1999: 66）。つまり、この概念が「伝統」に直面する「近代化」ではなく、「近代化」自身と対決するようになった「近代化」をさすことを強調する。しかし、そこには、いま述べたように、「省察」「モニタリング」「自己観察」というギデンズ的な「再帰性」の意味も確かに含まれており、この論文でも「リスク社会」について、「何が危険かの定義は、つねに《認知的》かつ《社会的》に構築されたものである」と述べ、「再帰的近代化」が自己のリスクをモニタリングする回路を論じている（Beck et al. 1994=1997: 19）。重要なことは、そこで観察する対象は、「伝統」や「自然」という他者ではなく、自己自身である、ということだ。『リスク社会』の冒頭で、ベックは20世紀末における「他者の終焉」を論じているが（Beck 1986=1998: 1）もはや「観察」するべき対象は自己しかない。

そして、自己とはつねに「観察」する主体でもある。ここで、ニクラス・ルーマンの議論に一言だけ触れよう。1992年の『近代の観察』において、彼は、ギデンズの「再帰的モニタリング」などの議論を興味深い提案としながら「近似的な意味で十分な全体社会の理論すら欠落している」と批判した（Luhmann 1992=2003: 6-7）後、次のように述べる。「近代的な意味での個人とは、自己の観察を観察しうる者のことなのである」。近代において、「もはや個人は自己を、名前、身体、社会的位置づけによっては、指し示せない。それらのどれにおいても個人は不確かになるばかりである」。しかし、（ここでルーマンは「技術による個人の周縁化」を論じているのだが）同時に個人は「その分だけ距離を取ることもできるように」なり、その距離が「自己の観察を観察することを可能にする」（Luhmann 1992=2003: 10）。「自己」は、自分自身が世界を自己言及と他者言及に二分するありさまを観察する「セカンド・オーダーの観察者」として規定される（Luhmann 1992=2003: 49）。

エリアスの言葉で要約しよう。ギデンズの「再帰性」概念が示すように、モダニティは「距離化」に貫かれている。また、ベックによってふたつに分けられた「近代化」の早い時期には「伝統」や「自然」という他者が存在し、それを「距離化」して観察することが行われたが、それが成功した「近代化」の後期（「再帰的近代化」）ではこうした他者は失われ、「距離化」の対象は「近代化」という自己だけになり、つまり「距離化する自己を距離化する」というふるまいのみが存在する。ルーマンのいう「観察の観察」、エリアス的にいえば「距離化への距離化」、これがモダニティに固有のふるまいとされるのだ。

「笑う自分」を観察する自己、自分の「感情」をモニターする自己をモニターする自己。前節で留保をつけながら提示した、こうしたふるまいは、これらの理論社会学者によってモダニティそれ自体（とくにその後期）をめぐる見取り図に位置づけられようとしている。では、このことは、なに

を「帰結」するのか。もう少し、彼らの議論を辿ることにしよう。

【2】本稿では、これらの理論社会学者たち、とくにルーマンの議論を十分に検討する準備はできておらず、彼らの異同を(たとえば、ルーマンがギデンズを批判した「全体社会の理論」の構想について、など)論ずる用意もない⁷⁾。いま「観察の観察」に触れたルーマンが描くモダニティにかんして、ここでその「帰結」として記しうるのは、「偶発性 (Kontingenz)」にかんする数箇所の引用だけである。彼は『近代の観察』の「近代社会における近代的なもの」と題された章で、「観察の観察」にさいして変化せず安定したものに留まる立場＝「固有値」が生じるのではないか、との期待に対して、近代では、固有値を「物の同一性」にも「最終的な(理性に根拠づけられうる)規範的仮定」にも求めることはできない、と述べる。「物」は他の観察者が別様に観察することがつねに可能だし、「規範的仮定」も、だれがそうしているのか・どんな利害関心によるのか、という批判の余地がつねに残される。だから「セカンド・オーダーの観察のレヴェルでは、あらゆる言明が偶発的になってくる」。あらゆる観察に対して、このレヴェルは、その観察がどんな区別を用いているか、その結果なにが不可視になっているかを問いかけることができる。「したがって、近代社会の固有値は偶発性という様相形式において定式化されねばならないのではないかと推測が生じてくる」(Luhmann 1992=2003: 28-9)。

「近代社会の固有値としての偶発性」という章で、彼は、「偶発性」を、論理的には「必然的でも不可能でもないものはすべて偶発的である」と定義できる、とする(Luhmann 1992=2003: 65)。考えてみれば、世界のすべてがそうである、ともいえるだろう。しかし、特徴的なことは、「近代社会の記述」において、「異常なほどの偶発性に対する言及がくり返し登場していること」、つまり近代は「偶発性」に気づき、それに言及する、

ということである。社会構造も、投下資本も、記号使用も、自文化も、近代においては「生じるものは常に偶発性という文脈に投げ込まれている」(Luhmann 1992=2003: 63)。なぜか。先に述べたように、彼はそれを「観察の概念を通して解釈」しようとする(Luhmann 1992=2003: 66)。つまり、「セカンド・オーダーの観察によって、初めて偶発性をも思念し、場合によっては概念的に反省する契機が与えられる」。他者が観察しているのを、私が観察する。私が観察しているのを、別の時点の私が観察する。そのとき、「観察されているこの観察者がなぜ他のことにではなく、よりによってこのことに関心を抱いているのか」をつねに問いうだろう。あるいは、「ある観察者がなにかを見ていない、それどころか見ることができないうことを、(対象ではなく)観察者の側に帰属させて観察しうるだろう。ルーマンによれば、こうした観察の観察は、「精神分析的、イデオロギー批判的、知識社会学的に、あるいは現在では日常的観察においても普通になって」おり、この観察者への帰属によって「暴露の意図、セラピー的な意図、日常知の心理学化と社会学化」が効果を発揮できる。こうして、「あらゆる世界経験が偶発的になって」くる(Luhmann 1992=2003: 68-70)。

いいかえれば、世界は(「自己」を含め)他でありえたものとして、根拠のないものとして経験されるようになる。それは、たまたまその観察様式によってそう観察されたにすぎない(ということが観察されてしまう)のだから。ただ、より慎重を期して、馬場靖雄によるルーマンの「ダブル・コンティンジェンシー」論の解釈を見ておこう。いま「根拠のないものとして」という表現を用いたが、馬場は、「無根拠性」というより、「根拠は、それが根拠である(根拠として用いられ続ける)限りにおいて根拠である」ということをルーマンは指摘した、という。通常は、根拠がまずあって、そこから妥当が導出される(ではその根拠はなにか)と問いが立てられるが、ルーマンによれば、妥当するものは妥当するがゆえに妥当

する、その後でそれには十分な根拠があるはずだという推測がなされる、と考えられなければならない(馬場 2001: 76-7, 195)。自己と他者が対峙して、相手の出方を予期して動こうとするが、互いに他者の行為の自己にとっての「偶発性」によって動けなくなる「ダブル・コンティンジェンシー」は、たとえばパーソンズのというような共有された価値という「根拠」によって解決されるのではない(馬場 2001: 66-7)。このふたりのあいだにコミュニケーションが成立するのは、もうすでに(「偶発性」あるいは「差異」を残存させたまま)コミュニケーションが始まってしまったからである。他者の予期を予期することは根拠をもって確定できないが、まずその予期のどこかに働きかけた結果(その選択は、偶然であり、根拠などない「空虚」なものである)そこでコミュニケーションが始まって「ちゃんと一緒に生活していくことができる」。そして、コミュニケーションはそれがなされたことのみを根拠にして、次のコミュニケーションに接続していく(馬場 2001: 69-75)。馬場は、こう述べる。「社会的なものは、何か別の次元へと差し戻されるのではなく、偶然的契機による規定性にさらなる作動が接続していくというかたちでのみ、すなわち他の何かによって支えられるのではなく自分自身を前提としつつ、再生産されていく。DK〔ダブル・コンティンジェンシー：引用者〕について論じるのは、まさにこの「社会的なものは自分自身によってのみ支えられている」ということ、社会的なものの下に広がっているのは「大地」ではなく空虚であることを示すためなのである」(馬場 2001: 77-8)。

こうして、ルーマンによれば、「社会的なもの」はなにか別の「根拠」に支えられるのではなく、ただ「それがあからある」という「根拠づけ」を持つもの、あるいは(おそらく通常の言葉づかいでは)「根拠のない」、「空虚」なものである。『近代の観察』に戻るならば、「観察の観察」をする近代の自己は、「偶発性」、いいかえればいま述べ

た「根拠のなさ」ないし「自らにのみ根拠づけられる」という「空虚」を発見することになる。他のようでありえたということ、たまたまこうなったことをのみ根拠としてこうなっているということに、つねにすでに気づいている。

ギデنزが描くモダニティ(「再帰性」に特徴づけられた)の「帰結」は、以上のルーマンの議論をずっと簡略化した形で提示できるだろう。それを「根拠のなさ」と呼んでしまってもよい。『モダニティと自己アイデンティティ』から引こう。すでに述べたように、ギデنزの見方では、近代において、自己は、「過去」にそうだったからという根拠、伝統社会でアイデンティティを支えていた出自・ジェンダー・身分という事実とは、無関連になる。そのつど「現在」の私がなんであるか、なにを考え・感じているかを自己審問・自己省察し、それを根拠に自分の責任で作り直されるものとなる。いいかえれば、「自己のレベルにおいて、日々の活動の基盤となる要素は、単純にいて選択(*choice*)という要素である」。いままでの文化や伝統も選択の要素を含まないわけではないが、比較的固定された範囲に生活を秩序づけるものだ。しかし、モダニティは違う。「モダニティは個人をさまざまな選択の複雑な多様性に直面させる。そして、この選択の多様性は無根拠である(non-foundational)から、モダニティは同時にどの選択肢を選ぶべきかにかんしてほとんど助けを提供しない」(Giddens 1991: 80)。

浅野智彦は、ギデنزの議論の含意をこう述べる。近代社会は、選択の前提そのものをもち選択するという点において、他の社会から明確に区別され、その結果「どのような選択も最終的には「当事者がそれを選んだ」という以上の根拠を持ち得ないことになるだろう。どのような「私」を選んだとしても、「私がそれを選んだ」という以上の根拠、「私」の存在に先立つ確かな根拠・土台を持ちえない。このことは人々の自己を不安に曝す。「私」はいまあるのとは違ったようにもありうるもの」であり、「人々が自分自身の存在に

なんらかの意味を見いだそうとして根拠を探し求めるとき、見いだされるいかなる根拠もそれが探し求められ選び取られたものであるというまさにそのことによって「それもまた「私」の選択の結果でしかないということによって「求められていた確かさを失ってしまう」のである（浅野1997: 69-70）。

いまの私は確かに私が選んだのだ！＝私が選んだということ以外に根拠はないのではないか？ひとつを強制されたのではなく他もありうる選択肢から選んだのだ！＝やはり他の選択肢もありえたのではないか？この「無根拠さ」（ないし「根拠は「選んだ」という事実だけ」とそれに由来する「不安」は、ギデنزが『親密性の変容』で論じた近代における人間関係にも見られるものだろう。彼は、恋愛などの親密な関係が現在「純粋な関係性（pure relationship）」に近づいている、という。この関係性は、「社会関係を結びというそれだけの目的のために、つまり、互いに相手との結びつきから得られるもののために社会関係を結び、さらに相手との結びつきを続けたいと思う十分な満足感を互いの関係が生みだしている」と見なす限りにおいて関係を続けていく」というものだ（Giddens 1992: 58=1995: 90）。これが、「再帰性」の作動そのものであることは容易に理解できるだろう。この人と付き合うと（なんらかの外的基準によって）決められているのではなく、いまの私が付き合いたい気持ちを持っているから付き合う、そのためにはつねにいまの私の気持ちを「自己審問」しなければならない。ギデنزは、「永遠」で「唯一無二」な特質を持つ「ロマンティック・ラブ」（この「特別な人」と一生連れ添うという「過去」の決定に「未来」も縛られる恋愛関係）と「純粋な関係性」は対立すると述べ、後者には、いまはこの人と「特別な関係性」にある・次の瞬間には別のこの人と「特別な関係性」にあるという恋愛関係＝「コンフルエント・ラブ（confluent love）」が対応する、という。「コンフルエント・ラブは、能動的で偶発的な愛情（active,

contingent love）である」（Giddens 1992: 60=1995: 94-5）。そして、この「偶発的な」人間関係が、きわめて不安定で、不安を惹起することも容易に推測できるだろう。付き合う「根拠」は、お互いの気持ちにしかない。だから、いつ気持ちが変化して、別れることになるか、別の人と付き合うようになるか、わからない。「純粋な関係性の示す特徴のひとつは、いつの時点においてもいずれか一方のほぼ思うままに関係を終わらすことができる点にある」（Giddens 1992: 137=1995: 204-5）。

ベックのいう「再帰的近代化」がもたらす「帰結」については、すでにある程度述べた。すなわち、彼がいう「再帰性」は、つねに「リスク」を「発見」（＝「《認知的》かつ《社会的》に構築」）するという帰結を生む。この「モダニティの帰結」は、「偶発性」や「無根拠性」とは議論の水準を異にするが、やはりある重なりを持つといえるだろう。一言だけ付記しよう。彼がいう「単純な近代化」によって生まれる「産業社会」は（前項では述べなかったが）富の分配の不平等を問題にする「階級社会」とも呼ぶことができる。ここでは、「不平等」という現状に対して「平等というユートピア」が理想として抱かれ、「困窮による連帯」が人々を結びつける。これに対し、「リスク社会」で「リスク」を発見する人々は、最悪の事態を避けることを共通の目標とし、「平等」という積極的な理想と比べてじつに「消極的で防御的」な「安全というユートピア」を共有する。いいかえれば、ここで人々をつなぐのは「不安の共有」、「不安による連帯」である（Beck 1986=1998: 75）。この社会での課題は、「リスク」から生じる不安や不確実性をどう処理するか、不安の原因を解決できないとしたらどう不安を克服するか、である（Beck 1986=1998: 121）。「不安」こそが集団の形成を促し、集団の中心にある、とベックはいうのだ（Beck 1986=1998: 118）。

前節の【2】で論じたことを思い出してみよう。われわれはそこで、ベルクソンの議論を展開して、「笑い」によって形成される社会と「共苦」に

よって形成される社会の対比を試みた。ベックは、「困窮」(ルソー的な「共苦」に近いと考えてよいだろう)による社会と「不安」による社会を対比する。ふたたび、われわれの社会が、この三つのどれに近いか、ということも問うてもよいだろう。だがここでは、こうした社会の形成の基盤にある「感情」が、その社会での「没頭」と「距離化」の関係と重要なかわりがあるだろうことを示唆するにとどめることにしよう。ベックが指摘した「リスク」の発見に由来する不安と、ルーマンのいう「偶発性」、ギデンズのいう「無根拠性」から帰結するもの、にはある相違がある。しかし、以上の議論から、モダニティは「距離化」をともっており(というより、「距離化」ないし「距離化への距離化」がその本質であり)、その「帰結」として「不安」がもたらされること、それは人々が「社会」を形成する基本的な回路を大きく変えるのではないかと、共通に確認することができる。と考える。

【3】 われわれの社会は「没頭を喪失した社会」なのか。前節で「笑い」をめぐる考察から提起し、答えを留保したこの問いに、この節で論じた理論社会学者たちは、そうである、と答える。彼らによれば、そもそもモダニティとは「没頭を喪失する」ことであり、われわれの社会はその後期にいる(【1】)。そして、このことは、「偶発性」「無根拠性」「リスク」をめぐる「不安」を帰結する(【2】)。これらの議論は(少なくともここで紹介したかぎりでは)「理論的」な水準にあるものであり、実証的な証拠に支えられたものではない。しかし、少なくとも、前節での問いに、ある見取り図を提供するものではあるだろう。

では、このとき「社会学」はどのような位置にあることになるのか。前節末に記したこの問いに対しては、ここでもほぼ同様の答えを反復することしかできない。すなわち、この社会が「再帰性」「観察の観察」、あるいは「距離化」「距離化への距離化」を行う社会となっており、それに由来す

る「不安」という「病」を孕んでいるとするならば、「距離化する」社会学は、モダニティによる「距離化」のふるまいをなぞり・追認することになるのであって、既知の陳腐な認識を生産するか、「距離化」が帰結する病を昂進するだけではないか。

ギデンズは『モダニティの帰結』で、社会科学は「いずれもこうした再帰的關係に加担している」(Giddens 1990=1993: 53)と述べ、とくに社会学は「近代の社会生活に対するもっとも一般化されたかたちでの省察」となっていて、「モダニティの有す再帰性で中軸的位置を占める」(Giddens 1990=1993: 54)という。「社会学」の言説は、研究対象＝「社会」に絶えず入り込んでおり、「研究対象自体が社会的にもものごとを見ることを学ぶ」という結果を生む。職業的社会学者は、「現実の生活のなかで社会学を実践している聡明な一般の人びとより……せいぜい一步先んじているにすぎない」(Giddens 1990=1993: 59)。

彼がいうように、「社会学者」は「せいぜい一步」だが、先んじているのかもしれない。あるいは、【2】での「偶発性」をめぐるルーマンの叙述を再度引くならば、「観察の観察」は「現在では日常的に普通になっている」のであり、すでに「日常知の心理学化と社会学化」が行われている、と考えることもできる。日常生活者が前節終わりまでホックシールドの議論から展開して述べたように、すでに「社会学」を実行しているとすれば、たとえば世界が「偶発的」で「無根拠」だとすでに認知しているとすれば、「社会学」がそれを指摘することは、「社会」の認知を後追いつるにすぎないだろう。そしてそれは(先んじているにせよ後追いにせよ)その認知(「距離化」)に由来して「社会」が悩んでいる「病」を、ああ確かに病んでいる、と確認させ、悩みをより深刻にする結果を生むだけかもしれない。

しかし、いささかレトリカルだが、次のような主張も考えられよう。いま述べたような社会そのものによる「距離化」「距離化への距離化」は、も

ちろん「没頭の喪失」とも呼べるだろうが、「距離化への没頭」「距離化への距離化への没頭」とも呼べるだろう。自分で止めることもできず自動的に自己観察を繰り返してしまう「観察への没頭」「距離化への没頭」という病、これをこの社会は病んでいるのだ。それに、社会学という「距離化」が(たとえばルーマンやギデンズやベックの「社会学」が)、われわれはこの「没頭」に病んでいるのだ、と指摘することは、この「没頭の病」から、われわれを自由にすることになるのではないか。この昂進する病を、鎮めることができるのではないかと。

しかしながら、「距離化への没頭に病む自己」を「距離化して観察する」ことが(さらにオーダーを上げて観察をすることが)、この病を鎮めることになるのだろうか。ルーマンが明晰に描く「コミュニケーションの根拠はコミュニケーションそのものにしかない」ということに、ある「不安」を抱えている若者がいるとしよう。それに対してある社会学者が、あなたが不安なのは、いま述べたコミュニケーションの性質の帰結なのだ、また、それをあなたが「観察」しているからなのだ、と指摘したとする。それで彼は、自らを「観察」することをやめ、不安を封じ込めることができるだろうか。むしろ彼は、いっそう不安を感じ、さらにコミュニケーションをとろうとし、そのコミュニケーションがコミュニケーションそのものにしか根拠がないとさらに感じて、よりいっそう不安になるのではないかと(これは、北田暁大が『広告都市・東京』で指摘する、現代の若者の「ケータイ」によるコミュニケーションが、ただ接続しているという事実だけを根拠にする「つながりの社会性」を持ち、だからつねに「接続的不安」を惹起して、その不安によってつながりを強迫的に増殖させる、という事態と近いだろう(北田 2002: 141-54)⁹⁾)。「観察」に「観察」を重ねること、「距離化」に「距離化」を重ねることは、「観察」「距離化」に由来する「不安」を解決できないのではないかと。

社会が「距離化」によって「偶発性」「無根拠性」「リスク」を発見し、それに由来する「不安」に悩んでいる。この「不安」によって「距離化」のふるまいはさらに重ねられ、止めることができない。このとき、社会学が「距離化」のふるまいによって、社会は「偶発的」であり、「無根拠」であり、「リスク」に満ちているのだ、と語ることは、「不安」を激しくするだけではないか。ここで、社会学は社会が「不安」を生む回路の一環に組み込まれ、モダニティに呑み込まれているだけではないか。この「不安」に、社会学はどのように向き合えばいいのか。あるいは、モダニティの回路にどう向き合えばいいのか。この問いから見ると、エリアスの「距離化」についての議論は、あまりに無邪気なものにも思える。社会学が「距離化」するべき「没頭」が社会から失われたとき、あるいは「距離化への没頭」という「没頭」しか社会に存在しないとき、社会学はなにをすることになるのだろうか⁹⁾。

ほんらいなら、このモダニティと社会学の関係図をさらに理論的に考察する作業、この関係図のなかでの社会学の姿を構想する作業を、付け加えなければならないだろう¹⁰⁾。しかし本稿は、この問題を提起する以上の用意ができていない。ただ、それをいかなる方向に探せばよいのか、あるヒントを(私自身にとってのヒントでしかないかもしれないが)最後に記してみたい。これは、理論的でも実証的でもない、私の経験に由来するものだが、じつはそれが本稿を書く重要なきっかけであった。それを、最終節で記しておくことにしよう。

4. 「没頭」への契機？ おわりに

「没頭を喪失した社会」において「社会学」はなにをすることになるのか。エリアスの議論から出発して、いくつかのエピソードを辿りながらこのことを論じてきた本稿を、私は、第1節末と第2節の冒頭で予告した、この文章を書くことに

なったもうひとつのきっかけを記すことで、閉じようと思う。これは、叙述の順序としても(「きっかけ」を「おわりに」に記すのだから)おそらく不適切であり、さらにその内容も研究論文という本稿の性格にはふさわしくないかもしれない。それは、私がこの数ヶ月その作成に付き合い、本稿を書き始める直前に読むことになった、学部4年生の卒業論文のいくつかを検討することである。

そのまえに、太田が『社会が笑う』に記した「ウケる」と同じような、私自身の卑近な経験を書きとめておこう。2003年4月に千葉大学から立教大学に異動した私は、両者の間のいくつかの相違に驚くことになった。学部4年のゼミ生との出会いにもそれはあったが、きわめて印象的だったのは、はじめてのコンパでの彼らのふるまい、その「社会」の作り方であった。本稿の表現を用いるならば、そこには「没頭」ではなく「距離化」の態度が明確に感じられたのだ。もちろん、新任の私との慣れない席でのぎこちなさ(私自身がそうした席では絶望的にぎこちないので)が大きな原因だったのだろうが、多くの学生が、いまの状況を「観察」し、どうしたらこの場が盛り上がるかを考えていることが感じられた。さらに、何人かの学生は、その「観察」そのものを語り(たとえば、この雰囲気からカラオケに移るとちょうどいい、とか、この流れだとこの曲でしょう、と口に出して言う)「観察」する自己を「観察」可能なものとして呈示する(自己にも他者にも)というふるまいを行った。この「没頭」のなさに、私は少なからず驚いた。「没頭」しようとする次の瞬間、ほとんど自動的に「距離化」のふるまいが示され、彼らが自分たち自身を「没頭」から遠ざけるのを見ながら、これが「東京の若者」というものなのだろうか、などと私は考えていた¹¹⁾。そして、もちろんこの経験も、本稿に大きな影響を与えている。

しかし、ここでは、彼らが2003年12月に提出した卒業論文でなにを述べたか、を紹介したい。というのは、そこに「没頭」と「距離化」をめく

るいくつかの異なった位置取りが見られ、彼らの論文を読むことが、私が本稿を書く決定的なきっかけになったからである。と同時に、現代の「社会」を生きる彼らと、もちろん同じ社会を生きながら、彼らに「社会学」によって介入しようとする私の相互作用のなかで作成されたこれらの論文は、もしかしたら、本稿で論じた「社会」と「社会学」の関係の、きわめてローカルであるがひとつの例示になるかもしれない、と思うからである¹²⁾。私がここで取り上げるのは、ただふたつの論文である(ともに優れた論文であることと、他にも取り上げたい論文があるができなかったことを、あらかじめ断っておこう)。

第一の論文・岡部信弘「社会言説と自己コントロール 現代日本の睡眠に関するメディア言説の分析を通じて」は、タイトルからも予想がつくように、いま述べた彼ら自身が持つ「距離化」のふるまいを、「社会学」による「距離化」によって、じつに精確に描き出したものといえるだろう。岡部は、この論文のテーマ「社会と自己コントロールの関係」を設定した動機としてこう述べる。「(日々生活を送っていて)自分で自分のことを上手に(あるいは最適に)コントロール(自己コントロール)しながら生活しなければ、と感じてしまうこと、これが、私が感じていることである。そして、なぜそのような感覚を抱いてしまうのかということ、このことが当論文のテーマを考えたいきっかけである」(岡部 2003: 1-2)。ここには自分自身をコントロールしようと「距離化」(観察)し、さらにそうする自分を「距離化」(観察)してしまう態度が記されている。こうした「自己コントロールしなければ」と感じるのが現代社会において問題として浮上りつつあるのではないか、との関心から、彼は「睡眠」についてのメディア上の言説とインターネット上の発言をデータに、「睡眠」という対象をめぐる「距離化」を、「距離化」して描こうとするのだ。

岡部による「睡眠」についての1945年以降の朝日新聞の記事分析によれば、60年代までは「居

眠り事故」といった記事の対象にしかならなかった睡眠が、70年代から「健康」に結び付けられ、1990年代には生活習慣における「自己コントロール」を推進する言説で取り上げられるようになる（記事の数も増大する）。また、一般向け書籍での睡眠の語られ方は、1970年代に睡眠障害への専門家による「治療」的言説から、80年代には「休息」、さらには「自己実現」という語彙を用いた「自己コントロール」的言説へと移行し、生活習慣のなかでコントロールすべき対象も拡大してよりきめ細かくなった、という。彼が閲覧したインターネット上の「睡眠時間を短くする方法」という掲示板では、「自己実現」のための「短眠」をめざす、厳格で詳細な自己コントロール法についての意見交換がされている。

岡部が描く現代社会の姿は、「ただ眠る」ことに「没頭」することから切り離されて、「眠ることを意識化する（意識化を要求する）」「距離化」した社会である。その社会には、テーマ設定の部分で彼が記しているように、彼自身の自己も含まれる。それを、彼は「言説分析」というきわめて「距離化」した（つまり「社会的」とされる）方法で描き出す。結論部で、彼はこう述べる。この趨勢は、「自己実現達成の機会を創出するとともに、自己の“自然の”、“身体的な人間性”を剥奪しているのではないか。それも、コントロールする人間の“自主性”によって」（岡部 2003: 92）。こうしてこの論文は、ホックシールドが見た客室乗務員の第三の事例のように、「自然な自分」に論及することになり、おそらくじつに的確に、「距離化する社会」を「距離化する社会学」によって描き出した研究であるといえよう。そして、この論文を読み終えた私は（私こそ、この「距離化する社会学」の方法を彼に提供した者であるが）その成果を見届けながら、ホックシールドの例で論じたのと同じ疑問を感じてしまう。では、ここから、「自然な自分」に近づく糸口を探することはできるのだろうか。この「社会学」はむしろ、彼にさらなる「距離化」「観察の観察」の方法を与

えただけであり、さらに彼から「没頭を喪失」させただけなのではないか（あるいは、「距離化への没頭」を昂進させてしまったのではないか）¹³⁾。

第二の論文・今野奈緒『『私』を考えることの現在 歌う若者の姿をフィルターとして』もまた、「私を考える」という言葉からもわかるように、「再帰性」を持つ自己について「再帰的に」論じた論文である。しかし、その着地点は、私の見るところ、岡部とはまったく異なるところにある。冒頭に「自分が何者で、どのような人格的特性を持ち、何に価値を見出し、今どこへ向かっているのか」（今野 2003: 1）という問い（ギデンズがいうモダニティそのものともいえる問い）が掲げられるこの論文は、その前半で、大学入学にあたって上京してから現在にいたるまでの、彼女自身のこの問いとの格闘の変遷が記される。18歳でひとり暮らしを始めてからこの問いに直面し始めたという彼女は、大学での学問にも友人関係にも答えを見つけられず、他人に必要とされるという「自己の存在証明」を求めてアルバイトに「没頭」する。しかし、アルバイトは「やりたいこと」ではなく、それが無いことに「後ろめたさ」を感じ、「やりたいこと」「いまの生活に張りが出るような楽しみ」（今野 2003: 21-2）を探してみようとして、彼女は子ども時代から好きだった「歌」のレッスンに通い始める。これは、「自分のやりたいことを楽しんでいる自分を清く感じ」る経験であり（今野 2003: 27）、グループでプロとしてコーラスの仕事もするようになって彼女に満足感を与えることになった。ただし、「自分の歌い手としての個性が何なのか、いろんなことを言われすぎてよくわからない」（今野 2003: 35）という感覚や、「歌に没頭している自分に満足感を抱いていたが、実は歌の世界そのものに没頭していたのではなく、おそらく「歌うという行為をする私」に没頭していたのである」（今野 2003: 37）という感覚を彼女は現在でも持っており、冒頭の問いは解決されてはいない、と述べる。

こうした「自己観察」を前半に記す今野は、論

文後半で、冒頭の問いへの答えを見つけるために、8名の「歌う若者」(歌う活動をし、歌で身を立てようとしている若者)にインタビュー調査を行っていく。そこでは「歌」と自己の関係や、「歌い手としての個性」のとらえ方、などが質問されるのだが、この調査の過程で彼女は自分の心境が変化していくことを感じる。ふたつの例をあげよう。彼女はインフォーマントを大きく「自己実現」組とそれ以外の組に分類し、歌で自分探しをする前者が自分自身に近いというが、とくにもっとも共通点が多いインフォーマント・Nさんとのインタビューのなかで、次第に「苛立ちとじれったさ」を感じる。「自己観察」し「自己実現」をめざす「自分に対する意識の高い」人、自分と共通点の多い人へのインタビューほど、彼女は苛立ってしまうのだ(今野 2003: 109-10)。これに対し、一度歌手としてデビュー寸前で破談となり、歌唱活動を中止して契約社員となった後、昔の仲間の「今度は遊びでやってみないか」という誘いで歌を再開したAさんに、今野はまったく別のものを感じる。Aさんは、デビュー前はデビューすることだけが目的になっていて「歌そのものを楽しむことができていなかった」と語るが、現在のAさんを今野は「純粋な楽しいという感情のもとで歌を歌っている人」と感じる。そして、そのあいだにあるものを、今野は「挫折」と「諦め」だ、ととらえる(今野 2003: 111)。本稿での表現でいえば、「ただ歌う」ことができる人々(「自己実現」組以外の人々)に今野はこの調査で出会い、彼女はそこに「諦め」、「とりあえずまあ、よくわからないけれどこれが私だから見てみてよ」という「突き抜けた感じ」を発見する(今野 203: 114)。

今野のいう「諦め」は、「私を考えること」「自己観察」「距離化」の回路をどこかで断ち切って、「ただ歌う」ことへの「没頭」を可能にする契機をさすのだろう。第一の論文の岡部が、どこまでも「距離化」を徹底する「社会学」の方向性をとるのに対し、今野はこうした他者との出会いが

ら、「距離化」の回路から外に出る契機を手に入れる。彼女は論文の終わりで、それまで持っていた「私について考える私」への「自負」のようなものが「決してかっこいいものではないと気付いた」と述べつつ、でもいまの私には「諦める」ことはできない、ともいう。そして、冒頭の問いにはまだ答えが出ないとしながら、こう記す。「以前はわからない自分がまたわからなくなる、という感じだったのだが、今はそのうちわかるかな、といったような、何だか少し気楽な気分である。そして、「私が私になる」のではなく、「私は私である」のだから」という一文で、この論文は結ばれる(今野 2003: 116)。

このふたりの学生は(太田のいう「若い世代」である)ともに「没頭を喪失した社会」を生きとており、すでに自己を「距離化」してしまう地点にいて、「社会学」を始めている、といえるだろう。岡部は、その「社会学」によって、「距離化する自己」をさらに「距離化」し、「没頭」からさらに遠ざかる。ここで、モダニティという「社会」による「距離化」と、「社会学」による「距離化」は順接する。これに対し、今野は、「距離化」する回路をどこかまで「社会学」によってさらに重層化させ(つまり岡部と同じ方向を辿り)ながら、どこかでその回路を断ち切る。「ただ歌う」という「没頭」の方向への契機を手に入れ、モダニティによる自己への「距離化」とは逆接する回路に出会っているように見える。もちろん、それはすべての「距離化」を喪失して「没頭」するような態度ではなく、鋭い「自己観察」の態度を保持し続けるものだ。しかし、「距離化」への「距離化」さらにそれへの「距離化」さらに……、という、ほぼ自動的に重層していくモダニティの回路=これまで述べてきた「社会学」の回路の昂進を、止めているのだ¹⁴⁾。

この相違をどのように考えればよいのだろうか。比喩で語るならば、冒頭のエリアスのそれを用いて、このようにもいえる。モダニティは「距離化」という「大渦巻」に、それぞれの自己を巻

き込んでいく。その「渦巻」を観察する、その「渦巻」を観察する自分を観察する、その自分を……。たとえば、樽がゆっくり沈むだろうことを「距離化」して観察する私を、モダニティは「社会学」は、さらに「距離化」して観察する。この「距離化」の渦巻に巻き込まれることは、ただ恐怖に「参加」していた兄漁師の態度とはもちろん異なる。だが、これは、じつは弟漁師の態度とも異なるのだ。弟漁師は、ものの沈み方を「距離化」して観察した後、樽にわが身を縛り付け、海に飛び込むのだった。そして、樽に身を任せ、波間にたゆたい、救助を待つ。弟漁師は、どこかで「距離化」の渦巻の自動昂進から身を引き離す。「距離化」への「距離化」(への「距離化」……)ではなく、いわば「距離化」からの「距離化」を達成する。それは、どうやら「再帰性」や「観察」、以上述べてきたような「距離化」とは異なる技法でなされている。「距離化」からの「距離化」、樽に自らを縛り付け、海に飛び込み、波に身を任せること(「ただ浮かんでいる」こと)は、モダニティの「距離化」とは逆接し、「距離化」の回路の重層とは方向の違う契機によって切り開かれなければならないのではないのか。では、その契機とはなにか。

それは、やはり、「没頭」の方向を向いている契機のように思われる。「笑う」自分・「歌う」自分・「眠る」自分を観察する自分、自分を観察する自分を観察する自分ではなく、「ただ笑う」「ただ歌う」「ただ眠る」自分への方向を。しかし、やはりまた、私はためらってしまう。それは、ただ「没頭」「参加」の渦巻へと人を引き戻すだけではないのか。それは、たとえば、「共苦」に「没頭」する社会が生んだ多くの問題に(たとえば、その暴力に)ふたたび人を近づけはしないだろうか。また、こうも考える。「没頭を喪失した社会」というこれまで述べてきた現在のわれわれが生きている条件のもとで(その条件の記述が正しいとするならば)、その方向を辿ることはいかにして可能になるのだろうか。

そして、その契機と「社会学」の関係は、どのようなものなのだろうか。じつは、いま「いかにして可能になるのだろうか」と懐疑的に述べたその方向を、この近代社会においても、多くの人々はやすやすと生きているようにも思われる。そして、それは、「社会学」などとはまったく無関係に行われているのだろう。ここで、三浦雅士の『青春の終焉』の一節を引いておこう。「指摘するまでもないことだが、人は過剰な自己意識を持ったまま生活することなどできない。生活とは過剰な自己意識を封印することだからである」(三浦2001: 103)。ここでいう「生活」は、おそらくこれまで述べてきたような「距離化」する「社会学」とは逆行し、人々を「距離化」の過剰から引き離すものだ。その「生活」への「没頭」が存在するとき、これに対して「社会学」は「距離化」のベクトルを担当する。そのベクトルは「過剰」になるかもしれないが、「没頭」があるかぎり必要だろう。これは、冒頭のエリアスによる渦巻の構図と同様の議論だが、やはり妥当なものであるのかもしれない。

しかし、たとえば、「歌う自分を考える」、その「考える自分を考える」というモダニティの回路の過剰から、ある若者を引き離したのも「社会学」であった。この「社会学」とは、いったいなんだっただろうか。それは、「眠る自分を考える自分を考える」回路へとある若者を導いた「社会学」と同じものだったのか、違うものだったのか。それは、モダニティの重層化する「距離化」の回路とどのような契機で逆接するような「社会学」だったのか、あるいはなんらの逆接なしに「ただ笑う」「ただ歌う」「ただ眠る」方向を人に指し示しうような「社会学」だったのだろうか。しかし、これについてのポジティブな構想を得るには、本稿は準備不足といわざるをえない¹⁵⁾。

こうして、「没頭を喪失した社会」とその「社会学」についての試論的考察は、問題だけを提起して、結論もなく閉じられることになる。ただ、冒頭に記した「参加」と「距離化」の構図に対し

て、本稿の考察が、現在におけるその構図の修正とそこでの「社会学」についての位置づけを行い、冒頭にいた地点から少しでも進むことができているとしたら、そのわずかな成果を確認して、今後の作業の基礎としたいと思う¹⁶⁾。

注

- 1) どちらの文章もオリジナル原稿は英語だが、独語版が1983年に先行して刊行され、英語版は1987年に出版された(内容には異同がある)。本稿では、英語版と日本語版の頁数を示す。なお、「知識社会学論考」という副題は独語版と日本語版に付けられている。
- 2) 拙著『エリアス・暴力への問い』では、「感情的幻滅」を感じながら「自分自身と向き合う」回路、「知識という迂回路」を確保しておこう、と述べ、「エリアスを明確に支持したい」と最終部で明言している(奥村 2001: 333)。また、拙編著『社会学になにができるか』の序章では、「なめらかなあたりまえ」の世界から「距離をとる方法」として「社会学」を位置づけ(奥村 1997)、『臨床社会学のすすめ』に寄稿した「「存在証明」の臨床社会学」という文章では、エリアスの「渦巻」の比喩を用いながら、「幻滅しながら自分の「渦巻き」を観察する場所にい続ける」ことを主張している(奥村 2000: 60)。
- 3) この太田の指摘には、長谷正人も関東社会学大会テーマ部会報告「文化の社会学の窮状/可能性」(2003年6月15日、大正大学)で言及している。本稿は、そこで長谷氏が述べた現代における「文化の窮状・さみしさ」の指摘に影響を受けている。また、注13も参照。
- 4) このルソーの構想とそれへのアーレントの批判については、「無媒介性」という概念を用いて奥村(2002)で検討したので、参照されたい。
- 5) 以上の要約は、奥村(1998: 139-42)に基づく。
- 6) デボラ・ラプトンは、ギデンズとベックの議論では、「リスク」と「リスクへの再帰性」の関係についての認識の差異がある、という。彼女によれば、ベックは、後期近代が生み出すリスクの数が増えた結果としてリスクへの再帰性が高まる、という議論に近く、ギデンズは、リスクの実数は必ずしも増えていないが、それを以前より敏感に発見するようになった、という議論に近い(Lupton 1999: 81)。ただし、ベックの『リスク社会』そのものに、ここで見た「意識が存在を決定する」という議論が展開されており、ラプトンのいうギデンズ的な議論もベックに存在するといってよいと判断する。また、次の段落を参照。
- 7) たとえば、馬場靖雄は、ルーマンの立場からベックの「再帰的近代化」論への批判を行っている(馬場 2001: 99-100)。
- 8) ここで北田は、ルーマンの議論を基盤にして、「秩序の社会性」と「つながりの社会性」という二種類の社会性を抽出している。なお、北田氏からは、この「つながりの社会性」のほか、「キャラ」についての解釈などの教示をいただいた。
- 9) たとえば、拙編著『社会学になにができるか』のジェンダーをめぐる章で、加藤秀一は「無根拠からの眺望」という小見出しのもと、社会学は常識が持ち出す根拠に問いをつきつけ、その根拠の相貌を曖昧さや不十分さのままに明るみに出す、という。「そのような作業の果てに見出されるものは、おそらくわれわれが知っている 性 の本質的な無根拠さであるだろう。それがそのようなある必然性などなにもなかった。それは他のようにもありえたのだが、複雑な力のせめぎあいのなかで、今あるような姿をとるようになったのである。だがしよせんは無根拠であり、偶然の結果にすぎない以上、それを支える力の分布が変わりさえすれば、性 の常識も変わるだろう」(加藤 1997: 167)。この力強い文章に、編者としての私は(注2で記したような態度から)、まったく同感であった。だが、本稿の文脈では、近代社会の側の距離化はすでにこの「無根拠さ」を常識化しているのではないか、あるいは、社会はこの「無根拠さ」を生きる不安を悩んでいるのではないかと感じる。「常識」が「根拠あるもの」と見える

- 「社会」における「社会学」の位置と、「常識」や「自明性」の「根拠」が擦り切れてしまった「社会」における「社会学」の位置の相違を、この文章に対する私の現在のアンビヴァレントな感覚は示しているのだろう。本書を再検討する機会を設けて下さった、長谷正人氏、北田暁大氏、勝股光政氏に感謝する。
- 10) たとえば、ルーマンのいう「社会学的啓蒙」とはいかなるものか、の検討。本稿では、それを本文中で行うだけの用意がなく、注15で馬場靖雄の解説を通して触れるにとどまる。
- 11) カラオケでの若者について、成田康昭は、「楽しく過ごそうとする努力」と「妙にシラケたムード」の存在、「オリジナルな自己がメディア化した自己を内的に観察する」こと、「メディア化した自己」が消滅しても「オリジナルな自己」は傷つかないこと、などを指摘している（成田 1997: 3-7）。
- 12) 大学での学生との接触から「社会」あるいは「社会学」を論じようとしたものに、調査実習での経験を考察した長谷正人「セルフヘルプ・グループの調査実習から」（長谷 2000）、学生の「関係・集団・感情」を論じた櫻村愛子「若者たちのポストモダンの共同性」（櫻村 2003: 29-62）をあげることができる。このどちらもが「臨床社会学」という言葉をタイトルに用いた本に収録されており、社会学教育と「臨床社会学」という営みとの近接性を示しているように思われる（それを、本稿の以下の叙述も反映しているだろう）。
- 13) 岡部はこの論文の先行研究を検討する部分で、長谷正人『悪循環の社会学』で紹介されている、自然に歩いていたムカデが歩き方を意識した瞬間転んでしまうという話を引用し、長谷の、近代社会は「不器用」な社会だという主張に依拠して議論を進める（岡部 2003: 13-5、長谷 1991: 115-26）。本稿をここまで書いた段階で同書を改めて参照してみると、近代社会の「不器用さ」「神経症的悪循環」や、「透明人間」「観察者」としての社会学がその「不器用さ」を促進するという指摘など（長谷 1991: 139）同書が10年以上まえに論じていたこ

とを本稿は繰り返しているだけではないか、とも感じてしまう。私が「社会学になにができるか」と論じたとき、長谷氏は自分なら「社会学になにができないか」から考える、この違いはなんだろうか、とコメントしてくれたのだが、本稿は、その後の私が「なにができないか」の方向に近づきつつあることを示しているのかもしれない。

- 14) この2論文以外に、とくに田中走「福祉する若者たち」はいわばこの中間に位置するもので、検討に値すると考えたが、論旨が複雑になりすぎるため本文での言及を断念した。彼は「福祉」と「若者」という言葉のイメージのあいだにあるギャップから考え始め、それが福祉を仕事に選んだ若者たちによってどのように埋められているかを14人へのインタビュー調査で探ろうとする。彼は、インフォーマントを4タイプに分け、うち「福祉的なもの」に入り込んでいる「I (insider) タイプ」とそこから距離をとる「D (distance) タイプ」を対比したうえで、「福祉する若者たち」が「福祉的正しさ」と「若者の相対化」のふたつのベクトルに引っ張られている、と指摘する（田中 2003: 72-3）。そして、福祉ボランティアを続けながら福祉を仕事にしない選択をした自分自身を、「もしかしたら、「福祉」と「若者」の間で引き裂かれているのは、私自身だったのかもしれない」と記す（田中 2003: 76）。
- 15) 長谷正人は『悪循環の現象学』で、「観察者」「透明人間」としての社会学者が近代社会の「不器用さ」を促進してしまったのだから、社会学者が「自身の観察するという行為が社会に与える影響も含めて、社会を観察」する「観察=行為者」の態度を取ること（長谷 1991: 145）「器用さ」をめざすことで「不器用さ」が増大しているのだから、「器用さ」をめざすことをやめさせること（長谷 1991: 150）、「不器用さ」を肯定して『「不器用な」歩き方というのはじつに愉快じゃないですか。もっと『不器用』に歩いてみましょうよ』ということが、「近代社会に対する処方療の戦略」である、という（長谷 1991: 154）。また、馬場靖雄は、

ルーマンの主張する「社会学的啓蒙」について、「社会学もまた、社会の外に位置するのではなく、機能分化した学システムのひとつのセクションとして作動」しており、社会学がある全体社会像を他のシステムに対して投企したとき、それが他のシステムに拒絶され、失敗すること（社会学はその失敗によって自己を確認すること）から論じている（馬場 2001: 163-4）。「社会学的啓蒙が扱うのは、知の内的整序の試み（観察レベル）と、その棄却を通して全体社会を再生産すること（作動レベル）との差異であり、この差異を取り消しえないということなのである。」「観察レベル」と「再生産（作動）レベル」との分裂は縫合されえないのであって、それゆえシステムは必ず失敗し、この失敗こそがシステムにとっての構成的条件である（馬場 2001: 166-7）。この「器用さをめざすのをやめさせること」や「結果として失敗・棄却されること」が、社会学の社会のなかでの位置づけについて、ある方向性を示しているのかもしれない。付言するならば、長谷が「症状処方的治療は、神経症的悪循環にユーモアをもたらすことで、それを失調させている」（長谷 1991: 154）と述べ、馬場が「社会学的啓蒙が演じるのは悲劇ではなく、喜劇である」（馬場 2001: 169）と述べるのは、おそらく偶然の類似ではないのだろう。本稿は（「笑い」から出発したのだったが）この類似そのものを十分検討するにはいたっていない。

16) 本稿の作成にさいして、科学研究費（基盤研究（C）(2)）による助成を利用した。また、多くの方に感謝しなければならないが、とくに早稲田大学大学院文学研究科 2003 年度奥村ゼミでの議論に本稿は多くを負っており、ゼミ生諸君への謝意を記しておきたい。

参考文献

Arendt, H. 1963 *On Revolution*, Allen Lane. =1995 (志水速雄訳)『革命について』、筑摩書房。
浅野智彦 1997「自我論になにができるか 関係・パラドクス・再帰性」、奥村編(1997: 39-

75)。

馬場靖雄 2001『ルーマンの社会理論』、勁草書房。
Beck, U. 1986 *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp. =1998 (東廉・伊藤美登里訳)『危険社会 新しい近代への道』、法政大学出版局。
Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. 1994 *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity. =1997 (松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳)『再帰的近代化 近現代における政治、伝統、美的原理』、而立書房。
Bergson, H. 1900 *Le rire*. =2001(鈴木力衛・仲沢紀雄訳)『笑い(ベルグソン全集3)』、白水社。
Elias, N. 1970 *Was Ist Soziologie?*, Juventa. =1994(徳安彰訳)『社会学とは何か 関係構造・ネットワーク形成・権力』、法政大学出版局。
1984 "On the Sociogenesis of Sociology", *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift*, 11(1): 14-52.
1987 (translated in part by Jephcott, E.) *Involvement and Detachment*, Basil Blackwell(1983 (Hrsg. von Schröter, M.) *Engagement und Distanzierung: Arbeiten zur Wissenssoziologie I*, Suhrkamp.) =1991 (波田節夫・道旗泰三訳)『参加と距離化 知識社会学論考』、法政大学出版局。
Giddens, A. 1990 *The Consequences of Modernity*, Polity. =1993 (松尾精文・小幡正敏訳)『近代とはいかなる時代か? モダニティの帰結』、而立書房。
1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Stanford University Press.
1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity. =1995 (松尾精文・松川昭子訳)『親密性の変容 近代社会におけるセクシャリティ、愛情、エロティシズム』、而立書房。
長谷正人 1991『悪循環の現象学 「行為の意図せざる結果」をめぐって』、ハーベスト社。

- 2000「セルフヘルプグループの調査実習から「個別的な苦しみ」をめぐる社会学の可能性」、大村・野口編(2000: 24-46)。
- Hochschild, A. R. 1983 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*, University of California Press. =1999(石川准・室伏亜希訳)『管理される心 感情が商品になるとき』、世界思想社。
- 今野奈緒 2003『「私」を考えることの現在 歌う若者の姿をフィルターとして』、立教大学社会学部社会学科 2003 年度卒業論文。
- 櫻村愛子 2003『「心理学化する社会」の臨床社会学』、世織書房。
- 加藤秀一 1997「ジェンダー論になにができるか 性的秩序 をめぐって」、奥村編(1997: 155-98)。
- 北田暁大 2002『広告都市・東京』、廣済堂出版。
- Luhmann, N. 1992 *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag. =2003(馬場靖雄訳)『近代の観察』、法政大学出版局。
- Lupton, D. 1999 *Risk*, Routledge.
- 三浦雅士 2001『青春の終焉』、講談社。
- 成田康昭 1997『メディア空間文化論 いくつもの私との遭遇』、有信堂。
- 岡部信弘 2003「社会言説と自己コントロール 現代日本の睡眠に関するメディア言説の分析を通じて」、立教大学社会学部社会学科 2003 年度卒業論文。
- 岡原正幸・山田昌弘・安川一・石川准 1997『感情の社会学 エモーション・コンシャスな時代』、世界思想社。
- 奥村隆 1997「社会学になにができるか なめらかさからの距離」、奥村編(1997: 1-38)。
- 1998『他者という技法 コミュニケーションの社会学』、日本評論社。
- 2000「「存在証明」の臨床社会学」、大村・野口編(2000: 37-62)。
- 2001『エリアス・暴力への問い』、勁草書房。
- 2002「社会を剥ぎ取られた地点 「無媒介性の夢」をめぐるノート」、『社会学評論』、52(4): 4-21。
- 奥村隆編 1997『社会学になにができるか』、八千代出版。
- 大村英昭編 2000『臨床社会学を学ぶ人のために』、世界思想社。
- 大村英昭・野口裕二編 2000『臨床社会学のすすめ』、有斐閣。
- 太田省一 2002『社会は笑う ポケとツッコミの人間関係』、青弓社。
- Rousseau, J.-J. 1762 *Émile ou de l'Éducation*. =1986(樋口謹一訳)『エミール[中](ルソー選集9)』、白水社。
- 作田啓一 1980『ジャン ジャック・ルソー 市民と個人』、人文書院。
- Starobinski, J. 1957 *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Librairie Plon. =1973(山路昭訳)『ルソー 透明と障害』、みずず書房。
- 田中走 2003「福祉する若者たち」、立教大学社会学部社会学科 2003 年度卒業論文。
- 山田昌弘 1997「感情による社会的コントロール 感情という権力」、岡原他(1997: 69-90)。