慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ホモアフェクトス的転回 : 感情社会学における、構築されるものされざるもの、を越えて
Sub Title	
Author	岡原, 正幸(Okahara, Masayuki)
Publisher	三田社会学会
Publication year	2008
Jtitle	三田社会学 (Mita journal of sociology). No.13 (2008.) ,p.17- 34
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	特集: 構築主義批判・ 以後
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11358103-20080000-0017

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ホモアフェクトス的転回

感情社会学における、構築されるものされざるもの、を越えて

岡原　正幸

目次

0　はじめに
1　感情社会学の本体
2　＜構築主義的＞感情社会学の正体
3　生の技法としての感情体験

0．はじめに

感情社会学というフレーズに触れ、そこに引き込まれるのを感じたのは、1980年の暮れ、ジョン・レノンが暗殺された翌々日、ミュンヒェンの大学付近にあるフーバーという書店で、アグネス・ヘラーがその年に著した『感情の理論』という書物を手にして、パラパラと目次をめくったときだった。「感情の現象学」が第一部、そして第二部が「感情の社会学への貢献」と銘打たれていた。翌3月には東西に分断されていたベルリンを訪ねた。ルフトハンザドイツ航空はベルリンには飛ばない。四カ国に統治されたベルリンに飛べたのは英国航空、エールフランス、アエロフロート、そしてパンナム。そのパンナムでミュンヒェンからベルリンに飛んだ僕が、西ベルリンのテーゲル空港の書店でズールカンプ出版のペーパーバックが並んだカラフルな棚に、『心の論理　感情の社会的次元』という本を見つけたとき、ベルリーナーアンサンブルでいよいよブレヒトの芝居をこの目で見られるというのに、当時、ミュンヒェン大学歴史芸術学部で演劇学を主専攻、社会学と芸術史を副専攻にして勉強していた自分自身の進むべき方向は社会学に間違いないと直観した。もちろん、当のブレヒトは感情の歴史性や階級性を認識して芝居を書いており、筋違いというわけではないのだが。

ヘラーの分厚い一冊に比べ、こちらはゲルト・カーレという若い研究者が12本の論文を一冊にしたものだった。その中には、哲学畑や民族学畑の論稿に並んで、ガースとミルズ、ケンパーの論文が独訳されていた。そして何よりカーレはパーソンズの感情論を扱っていたし、あとがきに付された参考文献にはホックシールドの雑誌論文が挙げられていた。興奮した。ミュンヒェンに戻り、文献リストにある社会学系の論文すべてを、結局は英語の論文だけだったわけだが、図書館で探しまくり、一枚20プフェニヒ（当時のレートで25円）も支払って、とにかくコピーし続けたのを覚えている。

それから四半世紀を経て、僕はまだ感情社会学にコミットしている。『感情的行為の構造』という修士論文から、この文章まで。

本稿の意図は [1]、構築性あるいは構築主義的態度と呼べるような理論的な特色を感情社会学の流れの中で再確認あるいは再評価することである。だが、構築主義批判がなされて久しい今、言うまでもなく、肯定的なそれに終始するはずもなく、むしろ嫌悪されるべき面を感情社会学に見いだすことになる。「構築」という切り口によって、あるいは構築主義の名の下に蓄積された議論を下敷きにすると、感情社会学には否応もなくある種の欺瞞を見てしまうということだ。言葉を慎んだとしても、感情社会学という営みには理論的な未成熟が散見され、自戒しつつも、感情社会学者の怠惰を云々しなくてはならなくなる。

とはいえ、奈落の底で喘ぐのをそのままにしても仕様がない。ここでは、「構築されるもの」と「構築されざるもの」の狭間でやり過ごしてきた感情社会学の不安定さと不徹底さを咀嚼し突き抜けて、現代社会のなかで「感情的」に生きる、その生のプロジェクトのありうる方向を示すことに、この感情社会学の自己批判がつながればいいと思う [2]。

1．感情社会学の本体

感情社会学のメルクマールとは、というお決まりの問いに答えながら、感情社会学が感情をどのように理解してきたのかを確認しておこう。

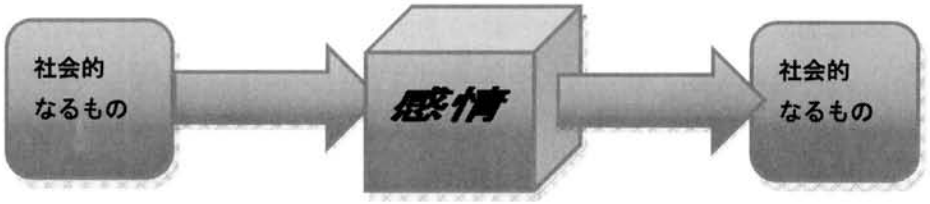
（1）感情とその社会性

感情の社会学、つまり感情を社会学する、その仕方はと言えば、「感情」と「社会的なるもの」との関連を問う、それに尽きる。社会構造や社会制度、支配や権力、集団や組織など、社会的なるものの内実は様々で、関連付けの方法やその因果的方向性もいろいろではあるが、社会学の歴史の中でも、感情と社会的行為との関連を問うたヴェーバーやパーソンズ、感情と社会的連帯の関連を問うたデュルケイム、感情と社会的場面の成立を問うたジンメルやゴフマンなどなど、挙げればきりがない。

1970 年代後半より出立した「感情社会学」も、感情を社会学する営みのひとつには違いない。このことをまずは確認しよう。すなわち、感情社会学は二つの事態、あるいは三つの事柄を前提にしているということである。ひとつめ、感情が存在する、ということである。ふたつめ、社会的なるものがあるということである。そしてもうひとつ、上の二つの事態が無関係ではなく、関連をもつということである。このように整理したからといって、厳格な構築主義との差をいまここで明らかにしようと思っている訳でない。そもそも「感情が存在する」という前提などと言っても、それ自体がずいぶんと曖昧で、言説作用によって構築される「感情が存在する」を排除しているわけではないからだ。神が存在する、と同じ次元や広がりで、感情が存在するを問うてもいいのだ。

三つの前提を共有しながらも、いわゆる感情社会学が過去の感情の社会学とは異なるポイントは何であったか。それは、従来は社会学化されてこなかったある部分が「社会的なもの」に分類されたということ、つまり、日常的に自明視されてきた、感情それ自体の成立過程は「心理的」「生理的」な範疇であるという了解に抗して、感情成立の必須の要件として「社会的」な範疇を打ち出したということである。

旧来の「感情の社会学」とは



「感情社会学」とは



上の二つの図で表せば、感情という箱の中身は問わずに、その箱の前後に社会的なるものを設置して、矢印の作用を問うていたのが、旧来からの感情の社会学（感情への社会学的接近）だとすれば、感情という箱そのものを展開して、その中見に社会的なるものを発見したのが「感情社会学」ということになる。

そしてこの感情社会学は、社会的なるものの実質的な内容、感情と社会を結びつける機制、分析対象とする社会的局面の違いに応じて、さまざまな流派を生み出してきた。ここでは後の議論を理解しやすくするためという理由で、簡単に三つだけ紹介しておこう。社会生理学と名乗るケンパー、シンボリックインタラクショニズムの王道ホックシールド、そして独自の文明化論を謳うエリアスである[3)]。

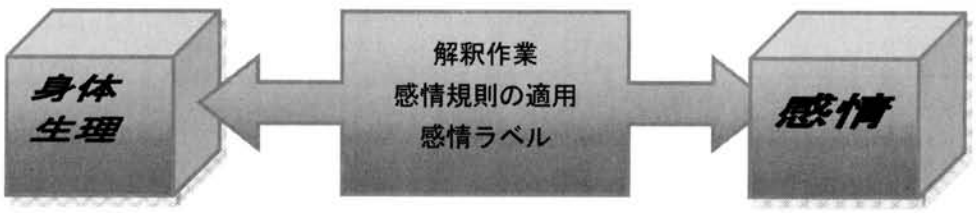
分析局面	社会的なるもの	機制	代表者
個人	社会関係の構造的特性 （権力や地位）	認知	ケンパー
相互行為	感情規則とその運用	感情管理 ／相互行為的達成	ホックシールド
集団	社会構造の変数 （分業や国家の成立）	文明化 ／歴史的変容	エリアス

ひとつひとつの議論の詳細は抜きにして[4]、確認しておきたいのは、それぞれの議論は、それぞれ独自の概念化により定式化された「社会的なるもの」を感情が形成される際の必須の要件にしたということである。このように感情それ自体の社会性を主張し、その社会的な感情形成の機制を提示する立場こそ、感情の社会学化と呼ばれるにふさわしいことになる。

（2）感情とその構築性

では「感情は構築される」という見方と感情社会学の関係を整理してみよう。その際に言及しなくてはならないのは、感情社会学史における「実証主義／構築主義論争」である。ほぼ同時期にアメリカ社会学会で感情を主題化しはじめたふたつの立場、ケンパーのそれとホックシールドに代表されるシンボリックインタラクショニズムのそれ、1980 年代初頭の学会誌でのこの両者のやり取りが実証主義／構築主義論争と呼ばれる。その発端は、ケンパーが自らを「ポジティヴィズム」と称し、相手方を「コンストラクショニズム」と呼び、相手の理論に疑問を呈したことである[5]。

論争の展開はお粗末なもので、感情に関する心理学／生理学的な諸理論の代理戦争だったといっても過言ではない。結局は、折衷案的な棲み分け処理がなされる（Kemper 1990）。という以上に大事な帰結は、両者とも、生理的機構を前提にしたモデルだったことが明確にされたということである。社会生理学を謳ったケンパーはもちろんのこと、相手側でさえ、「相互行為論の立場は生理的機構なしに感情経験が生起しないことは認めるが・・」（Hochschild 1983）となってしまう。コンストラクショニズムと呼ばれたこの感情社会学の基本構図は下の図の通りである。



つまり図のように、身体的興奮や生理的変化があり、この感情以前の状態に対して、解釈実践を通じて、そこに感情ラベルが貼られることで感情が成立するという構図だった。ある意味、始祖ブルーマーが掲げたシンボリックインタラクショニズムの三つの公準を素直に感情現象に適用させたものと考えられる。

〈身体・生理の一次性〉はこのように構築主義的（と呼ばれた）感情社会学においても認められているわけだ[6]。さらに身体の一次性の承認は、その身体の所有者である「個体」の特権化、つまり感情を個人が経験する／感情は個人内部に形成されるということを前提的に認めることになる。いわば素材としての個人の生理を文化的に造形するという発想であって、その中途半端さは[7]、構築主義からすれば「生物学的基盤論」（上野 1995）として批判されるだろうし、あるいは、身体性を基盤にしようとする立場からは「文化的帝国主義」と罵られるかもしれない[8]。

感情の社会学化を果たしたかに見えた感情社会学、しかしそれはらっきょうの皮を数枚剥いただけ、身体あるいは生理という「自然」を密輸入する試みだったともいえる。

2．〈構築主義的〉感情社会学の正体

すでに構築主義との差は明らかになったと思われるが、ここでその点を整理しておこう。

（1）構築主義の基本線

まずは構築主義の特徴とは何か。狭義の構築主義、つまり社会問題の社会学におけるそれと、広義の構築主義を分けるならば、感情社会学の守備範囲からして、ここでは後者に準拠するのが得策だろう。

広義の構築主義に関して、その特徴を、千田「構築主義の系譜学」、赤川「言説分析と構築主義」、北田「ジェンダーと構築主義」によってまとめれば以下の通り、①反本質主義、②反客観主義、③再帰性／権力関係への視座を、その基本線として掲げられるだろう。少し言葉を加えておこう。

反本質主義とは、実体視を回避する構築主義の真骨頂であるが、たとえば階級であったり、性別やエスニシティであったり、若者とか非行少年とか、そういったカテゴリーそれ自体が、歴史的な産物であるとして、それらカテゴリー（アイデンティティ）を本質として自明の前提として議論を出発させない、ということである。反客観主義とは、客観的な認識の可能性に疑義をもち、その可能性に準拠して承認されてきた分析者／研究者の優位性や特権性を否定し、むしろ当事者による解釈活動や定義活動に重きを置くということである。最後の、再帰性あるいは政治性とは、反客観主義で提示された問題を、権力関係という位置関係の内に理解しようとする態度で、当事者の解釈作業を支える権力関係を主題化したり、研究者のリサーチ活動や分析それ自体が研究対象に権力的な作用を及ぼすことを反省的に捉えることである。

（2）構築主義的感情社会学の非構築主義的特性

構築主義と呼ばれた感情社会学は先の構築主義の三つのメルクマールに照らされると、どのように映るだろう。まずは反本質主義について。感情それ自体が自然で非人為的に成立すると考える観念を相手にすれば（たとえば感情の古典的な社会学）、たしかに、感情社会学は反本質主義的だといえよう。しかし、自然を密輸する、身体の一次性を認める、つまり実体としての本質を設定する感情社会学が十分に反本質主義的であるはずもない。言説的構築を強く主張する一部の感情社会学（注６）を除けば、「感情はあなたの体のなかにある」という共通了解が存在する。

つぎに反客観主義について。シンボリックインタラクショニズムが当事者の観点を大事にするという意味合いで言えば、感情社会学も当事者性に意義を認めているのだが、認識作業における分析者の特権性まで問題視しているものは少ない[9]。むしろ、参与観察などのリサーチ法を採用していても、「あなたの感情について知るのは私／分析者である」という横柄な態度は疑われることがない。さいごに再帰性や政治性について。権力という主題は好まれるものの、感情を社会学する営みそれ自体がもちうる権力性、あるいは再帰的効果についての感受性は低い。研究者の立ち位置、研究者の特権性を正々堂々と問題化しない以上、研究者自身の定義活動には野放図にならざるをえない、「私はあなたの感情に手をくわえない、あなたの味方である」という笑みが感情社会学者の表情をこわばらせる。

結局、現存の構築主義的感情社会学が構築主義の仲間内に入ろうとしても無理がある。もちろんそのようなことが望まれているとも思わないけれど。

（3）〈社会性／構築性〉の〈政治学〉

構築主義的感情社会学が感情の構築性を主張する意義は何だったのか。感情社会学の誕生する文化的背景から見てみよう。1970 年代、感情社会学が公表され始める時期、その社会的雰囲気は《60 年代》が象徴する文化変容（反管理、反権威など）に代表されるかもしれない。感情をテーマにする以上なおさらである。新保守主義者ベルが冷ややかな視線を送った快楽主義の時代。個人に生きられる感情が高く価値づけられ、その復権が声高に叫ばれた時代。合理的な計算に依拠する欲望充足の遅延ではなく「今」を大事にする。いまここにある自分を再評価する流れ。自己の存在理由として感情を強く謳うムーブメント。当時のサブカルチャーに顕著に表現されている雰囲気である。

他方で、その政治的雰囲気は《新しい社会運動》が象徴する文化変容（一人称の政治、多様な異議申し立てなど）に代表されるかもしれない。そもそもこの新しい社会運動の担い手はサービス業に従事する感情労働者（感情管理への感受性が大きい）が多く、また異議申し立てする主体は、社会から「感情的である」とレッテルを貼られ社会的に排除されてきた人々（女性、精神障害者、同性愛者、エスニックマイノリティなど）だった[10]。

では感情社会学はこの雰囲気の中で生まれ育ちながら、どのような立ち位置にあったのか。まず、自己の生や自己の存在理由として感情を再発見する営みに対しては、この現象それ自体を歴史化したり、文化的現象として観察する態度をとる。感情管理社会論、エリアス派の議論などがその代表である。自ら経験する感情を生の根拠や道標にしようとする個人の真摯な思いに対してシニカルな相対化のまなざしを送る、それが感情社会学である。

感情社会学が、実体としての感情を全く認めない強い構築主義的な主張ではなく、生理的基盤や身体の一次性を前提にしていたにもかかわらず、生やその根拠として個人に生きられる感情を相対化したのは、その構築性の論理が、結局は個人を文化の代理店としてしか見なかったからではないだろうか。ある問題に向き合った時にメタの立場を標榜することは、その問題の解決を回避する手立てでしかない。「個々人に生きられる感情」という戦場からの撤退こそが感情社会学の非政治的な政治性である。

一方で感情社会学は、感情性を根拠に排除する/される集団を前にしては、問題化されている感情について、その自然性を積極的に否定し、それらが文化的な構築物であるという主張を行った。たとえば、母性愛などはその代表格だろう。身体の自然性を前提にしつつも、その拘束性を前提にせず、解釈実践による可塑性（変容・変革）を主張することで、感情をめぐる政治的言説を作成する、あるいは定義の政治に参加する、これが文字通り、感情社会学における構築性の政治学である[11]。

しかし内実は、自然/文化の二元論の上に変容（変革）といった動的可能性を「常識的」に重ねるだけだったのではないだろうか。そもそも自然＝生理という素材を文化的に成型してはじめて感情が成立すると考えるのだから、文化的な変容が感情それ自体の変更につながると考えるのは不思議ではない。感情規則の変更をめざした文化運動を想定するのも無理はない[12]。だがそれが、「感情＝自然」という仮想敵を前にして、ある種の文化本質主義に陥る危険性は高い。自然だから動かせない、文化なら動かせるという、ただ単に常識的な了解がその政治性を支えていたとも言える。

構築主義的態度に望むべくもないのだが、敵役の提示する根拠を脱構築／相対化することで、相手を論駁し相手に対して勝利を収めたと思うのは、あまりに子供っぽいのではないか。子供っぽいというのは、お膳立ての出来上がった場所で相手を信用した上でのゲームに臨んでいるからである。生の現場はそんなに甘くない。そもそも相手の虚偽を暴露したからといって、相手から「だからどうした？」と言われたら、ひとたまりもないだろう。

「自然だから動く、動かす」という発想があったならば、たとえ文化と自然の二元論だったとしても、そこには自らの責任を自覚した強い意志をその政治性に感じ取ることができただろう。残念ながらそんなものは見当たらない。強い意志をもって、あるいは強い欲望をもって、変革／変容を目指しているようには見えないのだ。構築主義的態度がときに強さを持つかのように見えるのは、実は、相手方の強さが先にあるからではないか。

相手のオーラを拝借して輝いているだけなのだ[13]。もしそれを構築主義的怠惰だと指弾して

も（方法論的な装飾を施して擁護しようとする者なら構築主義的無関心とでも呼ぶだろうけれど）、当の構築主義にとって、そのことが内在的に問題になるとは思わない。だが、生の根拠を求めて感情を生きる個人を前にして、冷ややかな相対視をその感情に向けるのは、「非人間的」としか言いようのない不気味さを感じる。「誰でもよかった」と語る通り魔のようだ。なぜなら感情社会学（者）自体が感情の相対化だけに執着し、個別に生きられる具体的な感情の有様に無関心だからである。

3．生の技法としての感情体験

どうして感情社会学は個人に生きられる生の感情を疎かにしたのだろうか。かつて僕はそのような感情社会学を感情社会学をする者として内から罵ったことがあった（岡原 1998）[14]。10 年経過しても事情は変わらない。

（1）感情嫌悪という感情管理

感情語をめぐる諸実践、感情言説の配置や戦略、感情文化なるものへの関心のシフト、あるいは感情労働概念、こういった感情社会学的な方向性や業績は、厄介者をお払い箱にして「感情」をめぐる経験的な研究の推進に邁進できたからこそ、作られたのではないか。昨年、雑誌「アエラ」（６月４日号）の特集にまで登場し、その流れで「天声人語」でも扱われた「感情労働」、たしかにサービス業や看護介護職に就く人々のもつ感情の疲れに対して、一服の清涼をもたらしたようだ。「私の疲れはこうだったんだ」というフレームを与えることができた。しかしこれだって、感情労働という概念が生の感情そのものを把握できたからという理由ではない。

ホックシールドは感情労働を否定的に捉え、感情労働による疲弊（バーンアウト）、自分の不誠実さへ自己非難、あるいは職務から距離をとってアイロニカルな態度に陥る、この三つを問題視していた。それはマルクスが資本下への実質的包摂を主題化して以来のテーマとも言えるのだが、三井（2006）が言うように、感情労働論は、職務／労働と自己との密接なつながりを議論する際に、自己や人格を過剰に一般化して固定的に設定してしまった。状況依存的で関係依存的な自己のありよう、言うならば、その都度のその個人の生の体験としての自己感情が無視されていたということになる。

個人に生きられる感情、これに対し感情社会学は、「構築されたもの」を巻頭語にして冷ややかな相対視を送る、あるいは、感情を経験する主体を集合的なカテゴリーのメンバーとしてだけ理解することで一般化のまなざしを送る、そのような対処をしてきたのではないか。この態度はあたかも生の感情を恐れるがごとくである。感情社会学が生の感情を避けてきたということだ。この感情フォービア的態度は、感情社会学が身体性や生理を前提にし、感情を個人に帰属させてきた以上、方法論的なひとつの選択ではすまされないだろう。

なぜなら、感情社会学的言説が向けられる先にいる個々人にとって、その言説の理解される水準は、日常生活そのものであって、その遥か下の神経系の物理化学的反応でもなければ、遥

か彼方からの生物進化の軌跡でもなければ、遥か上空の社会システムの動態でもないからである。自分が日々生きんとするその場その場の感情のありようが、まさに感情社会学の語る感情の居場所だとされるのである。だとすると、ひとりひとりの生の感情を、あたかも集合的な一般化された感情へと枠付けていくことで、巧妙に、ひとつひとつの個別の生きられた感情を回避して行くやり方は、ある種の感情管理だとは言えないだろうか。

感情管理、それは当の感情社会学によって生み出された生産的な概念であることは間違いない。感情を経験し表現するという、日々人々が行っている出来事を、一方で、主体による戦略的な行為として読ませ、他方で、社会構造に応じた規範的な行為として読ませる、そしてこの二つの読みにしたがう経験的な研究プロジェクトを展開させる、そのような理論的使命を負わされた概念こそ、感情管理だった。しかし、感情管理という概念の成立は、ただ理論的な使命を果たすだけのものでは終わらない。概念の再帰的効果（自己成就）を考慮しなくてはならない。つまり、感情管理だという名指しが感情管理を一層高度化させるという仕組みである。

日常的な感情経験を感情管理として理解することは、無自覚で日常的な感情生活への囚われに対して、意識的に距離をおくこと（相対化すること）で、その桎梏を低減もしくは消滅させるという働きをもった。ところが、この処方箋は日常的な感情生活それ自体をくまなく感情管理の賜物とすることで、結局は、感情管理の呪縛をひとびとに背負わせることになる。もはや、この呪縛はかたときも解かれないのだ。感情管理であることの意識がさらなる感情管理へとひとびとを導いてしまう。

この社会を感情管理社会として批判的に語る言説（岡原 1998、2006、2007）（森 2000）も同様、ひとが自分の日常生活をそれらの言説を借りて見れば見るほど、そのひとの生は感情管理の網にすくわれてしまう[15]。ひとつひとつの具体的な生の感情はこうして感情管理の所産へと書き換えられてしまい、感情管理という面だけが突出し、化石化した感情だけがおぼろげに個々人に残されるというわけである。

いずれにせよ、感情社会学それ自体が感情管理の先導者となり感情管理を煽動する働きをもっていること、それは間違いない。とはいえ、感情社会学的な知の効果に諦念だけを見いだしていても、それはそれで、先に述べた構築主義的怠惰と同じことだ。僕自身は感情社会学を全否定するつもりは毛頭ない、感情社会学が見せてきた生へのスタンスに違和感を感じていただけだ。だったらつぎに、感情社会学的認識を生の糧にする道筋を考えていけばよい。

（2）感じる主体と生存の技法

個々人に化石化した感情が残されるといっても、それは、現代人によく指摘されるように、個々人が感情の空虚さを生きているということではない。それなら話は簡単だ。リアルで生の感情を称揚して、充満した感情空間を演出すればいい。そうではなく、感情社会学が見いだしたのは、個々人が感じる主体へと規律化されているということだ。このことから出発しよう。

感じる主体への規律化とは何か。フーコーの議論を借りよう。近代社会にあって権力関係は、

抑止や強制という範疇から脱し、人間の生や身体に介入する産出的な「生-権力」としてある。彼の言葉によれば「生命に対して積極的に働きかける権力、生命を経営／管理し、増大させ，増殖させ、生命に対して厳密な管理統制と全体的な調整とを及ぼそうと企てる権力」(1986:173)となる。この権力は身体を標的とし、規律訓練により従順な身体が作成される。だがそれは単に物理的な身体への作用ではなく、内奥の魂、心理に照準している。諸個人の身体に可視性を強制することで身体内部の内面性なるものを被視者の意識に生み出し、良心や自己認識により各人を己のアイデンティティに結びつけ、主体化する権力の形式である(Foucault 1984:238)。

この視線編制による主体化は、言説的な主体化の権力形式、すなわち「自分自身の行為と志向の認知としての告白」によって補強される。“自己の真実”の告白が「権力による個人形成という社会的手続きの核心に登場」することになる（Foucault 1986:76）のであるが、この主体化の実践は感情を自分の内奥のものとして経験する個人の形成にもつながるだろう。

感情と規律の関連という場合、即、規律による感情の統制・抑圧が思念されるが、それは感情の自然（本能・生理）性を前提とする理解であって、ここではもちろん違う。感情規則の文脈的なその都度の使用が可能である主体への規律化である。ある場では愛情を感じ、ある場では恐怖を感じ、それを内的経験として主題化する、そのような主体の形成過程である。「感じる」を押さえこむ主体ではなく、「感じる」主体への規律化である。このような主体は即自的に感じるだけではなく、感じる・感じないを統御する主体である。それゆえに、具体的状況が複雑化して規則使用が流動的になると、主体は感情経験に無関心ではいられない、感情は事あるごとに主題化され、問題化する。

社会空間で感じるべき感情を感じることのできる主体へと服従した個人は、生への献身的な配慮（牧人司祭）によって管理統制され全体的に調整された諸感情を適切に感じる主体なのである。この主体は「活き活きと」感情を経験する主体であって、なにも感情が枯渇した人間を指すわけではない。フーコーの議論をパラフレーズすれば、感じるべく調教された身体をもち、感情経験を私化した個体として、近代社会の成員は主体化されていることになる。感情管理社会論も、エリアスの文明化論も、大なり小なり同じ事態をみつめている。たしかにこのような議論で正面に出てくるのは、心の底まで、感情の機微まで管理され統制されている人間の姿かもしれない。でもそれは、権力に服従する主体、構造の外には出られない主体、そのような主体化の形式だけを意味する訳ではない。ちょうどフーコーが抵抗する主体を想定したように。

生存の技法あるいは生存の美学、晩年のフーコーが口にしたこのコンセプトこそ、新たな主体化の形式を指示するものである。「それは熟慮や意志にもとづく実践であると解されなければならず、その実践によって人々は、自分に行為の規則を定めるだけでなく，自分自身を変容し個別の存在として自分を変えようと努力し、自分の生を、ある種の美的価値をになう、またある種の様式基準に応じる一つの営みと化そうと努力するのである」(Foucault 1986a:16)。自己を配慮し、自分自身に働きかけ、自らを変える、そのような生のプロジェクトの実現に意志をもって当たる姿を、生存の技法による主体化とフーコーは考えた。身体を貫く権力のテクノロ

ジーによる主体化が、結局は、他律的な規格への従属であったのに対して、こちらの主体は自分の熟慮と意志でもって自分の生を生きようとする。

だとしたら、権力への服従としての感情経験ではなく、生存の技法としての感情経験を構想することも可能なはずだ。社会的な諸場面にあって、社会的な出来事に遭遇して、規格に応じて感じさせられる主体ではなく、自らの意志でもって感じる主体である。感情社会学がみせた構築主義的な発想は、この後者の感情経験のありかたが可能であること、それを訴えることにこそ意義があるのではないか。

他律的な感情管理を越える試行錯誤を「脱慣習的感情管理」と呼んで提示したことがあったが（岡原 1998）、それはまさに、生存の技法に応じて自分の感情生活を生きようとする主体のアクティヴィティに他ならない。

そして言うまでもなく、自立生活する障害者の試行、その思想や言葉や知恵を「生の技法」として公にしたとき（安積・尾中・岡原・立岩 1990）、そこに見られる感情経験をめぐる戦いや工夫の諸実践が伝えていたものも、感情にかかわる生存の技法だったのである[16]。

（3）ホモアフェクトス的転回と感情公共性

自分の経験する感情が社会的に構築されるとして、そのことを受動的あるいはシニカルに受容してしまうのではなく、構築されることそれ自体を自分自身の生として受け取り、そのことを自分の生として生き抜く、熟慮と意志を重ねあわせて自らの感情を企画していく、そのような生き方へと転換していった場合、それを「ホモアフェクトス的転回」と呼びたい[17]。

これは感情社会学をする者にも感情社会学的認識をもつ者にも求められる生への態度だと考えている。言うまでもなくそれは理論的な平面での振り子運動とは違う。言説本質主義（生物学的基盤論）への反抗として、「物質性身体性」や「主観性」を再び亡霊のように住まわせる類いとは異なる。

感情の構築性の受諾が生きられた感情の虚無化につながる必然性はない。相対性を主張することで問題解決からの退避を試みるのではなく、構築ゆえの強さ、構築ゆえの真摯さ、構築ゆえのリアルさを求めうる余地があるはずだ。それは感情社会学が「人為的構築物なら変更することができるだろう」と示唆する態度とは違う。「感情は人為的に構築される、だから人為的に変化させられる」という言葉と「感情は自然である、けれども人為的に変化させられる」という言葉があったとしたら、この二つの間にまずもって感じられる大きな差とは、前者が怠惰で後者が熱心だということではないのか。後半部の主張は同じであっても、立ち位置を明らかにする意志と欲望の言説は断然後者だ。

もちろん感情社会学的な認識を通過した後では「感情は自然である」という言説の意味は変わる。自然とは生物学的な本来性や機構を意味するわけにはいかず、それは「普通」「自明」「当然」という範疇を指すことになるだろう。そもそも構築主義が問題化してきた自然性とは自然科学的な「事実」ではない、感情についていえば、その「自然性神話」こそが問題化される[18]。

感情の構築性の受諾とは、確かに、感情の自然性神話の否定ではある、だが、自然性神話が否定されたからといって、自分への指針である感情そのものを棄却したり無意味化する必然性はない。生きられた感情を自然、不自然，異常と命名するのは別の次元だ（そして多くは外部の他者からの名指しだ）。現に自分がその感情を経験しているという事態、そこから出発するのが、ホモアフェクトス的転回だ。その感情が構築されているものなら、その感情をどう生きるか、あるいは、どう構築し直すのか、そこに自分を留める姿勢である。

自分の感情を「流す」のは簡単なことだし、否認したり中和化したり、なかったことにする、それらは日々の円滑な相互行為を達成するのに役立つ処世術かもしれない。まして「所詮、構築されたものなら、そんな感情に拘泥するか」という態度が生まれても不思議はない。しかし、そんな態度に否を唱え、自分の経験する感情に敬意を向ける、それが感情経験を生の技法にする第一歩である。

「もしかしたら、感情社会学という作業は感情を言説化し合理化し、そのあげくに感情のいきいきした力動性を殺していくような現代社会の基本的な体制を擁護し幇助するものではないのか、と疑っているのである」（1998:32）という僕の気持ちに共鳴してくれた石川准はこう述べる、「私たちは、『言語論的転回』を経験し、疑うことも信じることも『戦略的』と言わざるをえない地点–戦略的構築主義と戦略的本質主義–に立つ。私たちが望むのは、本質主義に逆戻りせずに、それでいて『感情のいきいきした力動性』を損なうことなく、脱慣習的感情文化構築の反省的実践をエンパワーするような理論を構想することである」（2000:57）。

そして石川は岡真理の論考を読みつつ言う、「彼女のように自分の感情に注意を向け、感情を公的な場へと率直に表出していくことは大切なことだ」と述べ、自分自身について「言説に『感情する』こと、そして感情したことを記述するとともにそれを批判的分析に組み入れていくこと、そのような思考と感情の相互触発的で相互批判的な呼応と連鎖に期待をかけようと思うのだ」（58）と語る[19]。石川が自らの感情経験を生の技法にしようとする真摯な言葉である。

この真摯な営み、それを達人的あるいは個人的な作業に停めるべきではないと思う。というより、近代社会の内にあって私性を付与され公的世界では価値を剥奪されてきた感情を公的な場へと表出することは、表出された感情に目や耳を傾ける他者の存在があってはじめて意味を持つことになる。自分の感情表出に立ち会う他者たち、そして他者の感情表出に立ち会う自分がいてはじめて、公的な場で感情が主題化される意味が生まれる。ひとりで自分の感情をいじくるような内閉的な作業は、どこかで公に託されない限り、本当の自分／感情さがしという無限後退に足をすくわれる。

そこで最後に着目したいのは、みずからの主観性に自律的な感情管理を施す集合的な場としての「感情公共性」である。最初に僕がそれにめぐりあったのは、障害をもつ子供たちと親の会、あるいは自立する障害者と介助者、そこに見られる人間関係の中だった。そこに集う個々人の主観や感情は決して疎かにされることはなく、むしろまず、どのように感じているのかが語りだされるような印象を持った。ひとりひとりの感情、そこが出発点であるということ。そ

の感情にみんなが向き合い、それがもし苦痛だったり、重く感じられるなら、どのようにその感情とつきあえばいいのか、場合によってはその感情の変更さえもたらされる。

感情の変更が、外的な拘束だったり、マインドコントロールではなく、生きられたものとしてありうるのは、まずは、そこに集うひとたちが語られる感情の物語に耳と体を傾け、その脈動を聞き取ろうとし、そこに語るひとの生を見いだそうと努力するからだろう。そして生の多様性を理解しながら、同時に感情の自然性ではなく、構築性を前景化しつつも、構築するという作業への自らの関与を再帰的に呈示する、そのことが実現されている、あるいは少なくとも目指されているからではないか。

感情公共性が、感情共同体、つまりそこに居あわす人々の感情に巻き込まれ、特定の感情への同調が拘束的に求められるような集合体とは異なるのは、感情経験への自由が担保されているとひとが感じるからであり、それが可能となる条件のひとつは、感情の構築性を了解した上で、この構築された感情を現に経験している、この主体への敬意が示されるからだろう。生存の技法として「感情する」ひとに向けて、立ち会うことで、隣にいることで、つまり離れたり遠ざかったりしないことで、励まし応援する、そのような人間関係の集まりが感情公共性である。

感情社会学的な知は、感情公共性にあってはじめて、冷笑的な態度を脱し、感情管理社会の狡智に抗する、ホモアフェクトス的転回に資するような、喜ばしき知へと脱皮できるのではないだろうか。

【注】

1) 本稿は 2007 年 7 月 14 日に開催された三田社会学会大会シンポジウム「構築主義批判・以後」のパネリストとして私が口頭発表した論考を下敷きにして、論点を整理したものである。当日の熱気が今も思い出されるほど、シンポジウム会場の雰囲気に「のせられた」感が残っている。そこに居合わせたみなさんに感謝いたします。

2) 感情的に生きることが「生のプロジェクト」あるいは「生（存）の技法」でありえるのだ、ということそれ自体が論証されるべき事柄であろう。ギデンズやフーコーを、あるいはベックの個人化論を補給源にした緻密な議論は別途に構想するとして、ここでは、感情的に生きることを生の技法だと理解することが、（構築主義的な）感情社会学の閉塞感を打破する道筋の一つであること、それが実感されれば良しとしたい。

3) エリアスというドイツの亡命社会学者に感情社会学の一翼を担わせるのに対してある種の違和感が感じられるかもしれない。たしかに 1970 年代に主にアメリカ合衆国で登場した感情社会学とエリアスの文明化論を一つにするのは無理があるかもしれない。ただし、エリアスの文明化論が脚光を浴びたのは、それが書かれた第二次大戦前後ではなく、1970 年代であったこと、この点を無視してはならないだろう。フランス社会史アナール派と共にヨーロッパで熱狂的に受け入れられたエリアス、そこには、感情社会学成立との同時代性を感じざるを得ない。とはいえこの箇所での言及の主な理由は歴史的な長

期変動を感情現象に社会学的に適用させた彼の功績からである。

4) それぞれの議論の紹介は、岡原（1997,1998）、崎山（2005）を見てほしい。

5) 批判の骨子は、①基盤とされた心理学理論（シャクター・シンガーの認知理論）へのその後の心理学上の理論的な展開を踏まえての疑問、②感情規則の在り方に関する疑問、③生理と解釈の二段構えの妥当性への疑い、となる。それに対してシンボリックインタラクショニズムからの反論がなされた。詳しくは崎山（2005）を参照。

6) 身体性の一次性を否定しようとする試みもあった（Coulter 1989,岡原 1987）。僕自身の試行は当該論文ではエスノメソドロジーという方法論的な立場やその発想を借りたものであった。ほかに大森荘蔵や廣末渉の議論からの借用も試みた。ポスト構造主義という当時の日本の流行的な思想傾向に影響を受けての試みもある。未発表の断片だが、その一端を載せておこう。

「感情のポスト構造主義的理解に向けて」

Ⅰ 制度の効果としての感情

感情が制度の効果であるということは、感情があるシステムの代補として存在するという意味である。代補とは、意味や理由などシステムの中心となるものが、システムの効果として論理的に後からシステムに挿入され、総体の連鎖を裏打ちすることである。この代補によって、システムはその根拠を含めて自分自身を産出することになるが、これにともなって、当該の社会空間は内部に根拠を繰りこんだ閉域と化す（内閉化）。感情は行為の動機であるとする動機論的感情理解とは、システム・制度の内部に生きる成員のロジックであり、感情を形成するシステム・制度それ自体のロジックではない。従って、制度のロジックを外から検討する作業が必要なのである。その試みのひとつとして、一群の形式的行為（規範に従った行為群）を感情の生成規則として記述する道がある。

Ⅱ 愛情の制度的生成

ⅰサモア社会と愛情

①サモア社会の交換システムにある fa'alavelave 儀礼＝ 親族集団が姻戚関係に基いて行う多大な財の交換「何の役にもたたない無用の長物」「日々のエネルギーの大半は、来たるべき fa'alavelave の準備にあてられるといって過言ではない」（山本/山本 1981/82）

②交換当事者の言明→ 『ほんとにつらいことだ、でも、こればかりはやめられない』『なぜやるのかって、それは愛情があるからさ、やらなければ、愛情がないといわれてしまう』『沢山の財を送るのも、それだけ大きい愛情を持ってるからだ』

③山本らの主張＝fa'alavelave とは総体としてみるなら、所与となる実体的な理由があるから生ずる機能的なシステムではなく、まさに所与となっているのは行うことだけであり、行うことによって、逆に理由が生ずる一連の行為のセットである。

つまり、愛情＝制度（儀礼体系）の効果であり、それが意味するのは、制度が生成する愛情は制度に根拠を与え制度を閉じるものだということである。

ⅱ主体化と愛情

①感情への価値付与。近代社会において、ある感情を経験すること自体が価値付けられ、人々が追い求

めるターゲットになった。感情はそれに価値が認められているからこそ、行為や制度の正当化理由としての作用を果たす。愛情は近代的に価値付けられた感情の代表格である。それは、近代家族の根幹を成すだけではなく、近代的自我という虚構へと人間を主体化する際の戦略的拠点でもある。

②感情の空間的配備。感情の空間化様式は歴史的に変遷した。中世社会で価値付けられていたのは公的空間における共同感情＝非方向的な感情は集合性に空間化されていた。すなわち、個々人が経験するのではなく、個々人を未分化の内に包含する空間が感情経験の主体であった。だが、近代家族的な愛情は、男→女、女→男、親→子、子→親という方向性を持ったベクトル的感情である。ベクトルは始点と終点を析出する関係性であり、主客の分裂的統一を果たす。つまり、愛情は始点たる個人に空間化される。愛情が配備される空間として、個人は自らを主体化せざるをえない。愛する主体的個人の誕生である。感情の内的実体化と自我の成立はコインの裏表である。

7) 理論的な詰めの甘さ、中途半端さ、それを断罪するだけではお話にならない。感情社会学が社会学において通常パラダイムへと昇格したのは、その中途半端さが、多様な経験的な研究を許したからともいえる。

8) 外在的批判として、山之内靖のバーガー批判が感情社会学にも該当するであろう。山之内（1986）は「身体を無秩序とし、それを文化的規定性によって、閉鎖的システムに包括せんとする象徴・世界構成論」を新保守主義的イデオロギーとして批判する。構築主義的感情社会学も、無秩序な身体（アモルフな生理的興奮）を文化的な感情規則によって命名し整序する、象徴世界構成論のひとつに数えられる。

9) 感情社会学におけるリサーチを舞台にした反省としては、エリス（Ellis 1991）、クラインマン（Kleinman/Copp 2006）などがある。だが他方で「特権性放棄」の政治学も考えるべきだろう。科学のみならず、医療や法曹や教育やメディアの世界、あるいはアートの世界。それぞれが責任回避のロジックを制度化してきているし、その傾向は高まっている。インフォームドコンセントにしろ裁判員制度にしろ、参加型アートや解釈の自由を謳う芸術作品にしろ、それらを担う専門家たちは従来的な特権性を部分的形式的に放棄しているだけで、その実、特権的に振る舞っていることは明らかだろう。自らが自らに特権性を見いだし、その特権性を自ら問題化し、その解決として自らの特権性を自ら否定し放棄する、この特権性放棄のプロセスに欠けるのは、まさに「他者」である。専門家集団の特権性が部分的に譲渡される（押しつけられる）相手となる他者は、専門家の対話相手ではなく、専門家の思考の中の想像物でしかない。そのような事態が招かれるのは、結局、専門家集団が内閉して、コミュニケーションが閉ざされるからではないのか。ならば特権性の政治の中で、ポーズとしての民主的自由の提供に巻き込まれずにいるためには、とにもかくにもコミュニケーションの回路を必死に確保することである。

10) 新しい社会運動は、生活に根づくライフスタイル闘争（ハーバマスによれば文化的再生産・社会統合・社会化の場面）であって、旧来の社会運動が生産・物質的財の分配闘争（労働運動／政治運動）だったのには対照をなす。ドイツを例にとれば、「アルタナティーフ運動」として知られる80年代西ドイツでのそれ、反原発、エコロジー、フェミニズム、ゲイ、あるいは第三世界、精神世界が主題になった。そこで求められたのは、オルタナティブ公共性つまり主観性をめぐる公共性であり、オーセンティックな経験に導かれる公共性が目指され、一人称の政治「個人的なことは政治的なこと」というスローガンは、

大文字･大義の政治とは対をなし、個人的な事柄や経験、身体・感情・自己が政治の主題にされていった。そこでは自分自身への誠実さが求められ、自分の感情を卑下せず始発点に据える運動が求められたといえる。それについてはシュタム（Stamm 1988）。

11) 変革との関わりでの政治性はこの水準にあったと思えるが、感情の構築性を主張する場合のより根源的な政治性はつぎの水準にあるだろう。つまり、およそあらゆる感情経験がすでに他の感情の可能性を排除するという意味での政治性である。感情規則が文化的に相対的であるということは、ある規則体系は他のそれを排除して初めて成立するということでもある。ある状況や行為の生起に対してその場にいる人々が当り前にある感情を経験する、この事態は決して当り前ではなく、人々が共同主観的に構築した事態であり、その過程は政治的なものである。なぜなら、当り前の感情経験は人々から事実性を付与される結果として拘束力を有し、異なる感情規則を使用する人（可能性）を排除するからである。この意味で、潜在的可能性の縮減という意味での社会統制と感情の関わりについても、単に逸脱者への笑い・怒り・恥といった制裁手段としての感情だけではなく、そもそも一定の感情経験を状況適切的に構成することの自明性が産出されることに注目すべきである。感情経験の政治性が顕著に現出する例として、文化摩擦による精神障害の発生がある。荻野恒一（1981）は、異文化接触（特にテクノロジー文明の既存文化への進出）により土着文化の成員に分裂病が発症すると述べている。この論に、精神病を感情逸脱とその修正努力の結果とするトイツ（Thoits 1985）や分裂病を自明性の喪失とするブランケンブルク（Blankenburg 1978）の見解を重ねると、文化摩擦による精神障害とは、権力差のある文化間の接触が成員の感情規則使用の自明性を揺動させ、感情逸脱を増幅し、規則使用主体の文化的同一性を破壊した状態と言えるかもしれない。但しこの場合でも重要なのは、ある文化の感情経験の自明性が事実的に拘束力をもって感情逸脱者を政治的に排除する過程である。

12) 僕自身の研究歴からいえば、障害者の自立生活運動を、感情規則を巡る文化運動と規定したことがあった（安積・尾中・岡原・立岩 1990）。

13) それぞれの感情社会学者がそれぞれの強い動機を持っていなかったとは言わない。たとえばホックシールドの文章が女性自身への強い共感に支えられて生み出されていることは容易に感じ取れるし、僕自身も「障害児への生理的嫌悪」を理由に何かを回避する人々への強い疑いと憤りによって動機づけられていた。ここで言うのは、にもかかわらずそのスタンスが醸し出すことについてである。

14) たとえば「もしかしたら、感情社会学という作業は感情を言説化し合理化し、そのあげくに感情のいきいきした力動性を殺していくような現代社会の基本的な体制を擁護し幇助するものではないのか、と疑っているのである」（32）といった言葉に現れている。

15) 「個々人の生きられた経験や感情のかわりに、感情の集合的な文化モデルを据える。それは知的営為の水準でなされた感情管理そのものではないか。感情管理の媒体として知は構成的な作用をもつのだから、抽象的に論理的に組み立てられた感情社会学それ自体が現実における感情管理を促す道具にならないはずはない。それは社会科学の（予言の）自己成就として知られてきたことだ。もし感情管理という事態を否定的に捉え、それを批判する知として感情社会学があるなら、そこには大いなる裏切りの可能性さえある」（1998:2）

16) 『生の技法　家と施設を出て暮らす障害者の社会学』では、親子関係における感情（愛情）を主題にした3章「制度としての愛情」および、障害者と介助者の感情的関わりを主題にした5章「コンフリクトへの自由」そして、障害者が身につけてきた服従の主体化から脱するためのトレーニングを主題にした6章「自立の技法」が、感情をめぐる生の技法を展開した部分になる。

17) 『ホモ・アフェクトス　感情社会学的に自己表現する』にて、「パンク」「アルタナティーフ運動」あるいは自立生活する障害者に託して描き出そうとした生き方がこれである。

18) 自然性神話とは感情が作為的ではなく自然に沸き上がるものであるという日常的な知識をさす（岡原 1987）。この常識的な知が日々の実践で再生産される（政治的）過程の経験的な観察と分析が感情社会学の使命だろうことは否定しない。

19) 岡原（1995）では「感情的社会学」という手法で僕自身の感情を内省して公にしたが、それはもちろん自らの感情に注視して公に表現する試みだった。崎山(2007)では、看護職に関する自身の調査研究を再度、感情的社会学によって読み返す作業を行っている。まさにそれは、感情社会学者が率先してなすべき作業だと思う。

【文献】

赤川学，2001，「言説分析と構築主義」上野[2001] 63-83.

安積純子・尾中文哉・岡原正幸・立岩真也，1990，『生の技法』藤原書店.

Blankenburg,W., 1978, 『自明性の喪失　分裂病の現象学』木村敏他(訳),みすず書房.

千田有紀，2001，「構築主義の系譜学」上野[2001] 1-41.

Ellis,C., 1991, "Emotional Sociology", Studies in *Symbolic Interaction*, 12., 123-145.

Foucault,M., 1984,「主体と権力」渥海訳『思想』718, 235-49.

Foucault,M., 1986,『性の歴史Ⅰ　知への意志』渡辺守章訳，新潮社.

Foucault,M., 1986a, 『性の歴史Ⅱ　快楽の活用』田村俶訳，新潮社.

Hochschild,A.,1983, "Comment on Kemper's Social Constructionist and Positivist Approach to the Sociology of Emotions", *A.J.S.* 89. 432-34.

石川准，2000，「感情管理社会の感情言説」『思想』1月号，41-61.

Kemper,Th., 1990, *Research Aggendas in the Sociology of Emotions*. New York.

北田暁大，2006，「ジェンダーと構築主義」江原由美子／山崎敬一(編)『ジェンダーと社会理論』有斐閣，25-36.

Kleinman/Copp, 2006, 『感情とフィールドワーク』鎌田／寺岡(訳)，世界思想社.

三井さよ，2006，「感情労働」船津衛(編著)『感情社会学の展開』北樹出版, 51-65.

森真一，2000，『自己コントロールの檻　感情マネジメント社会の現実』講談社.

中河伸俊，1999，『社会問題の社会学　構築主義アプローチの新展開』世界思想社.

荻野恒一，　1981，『「文化摩擦」と精神病理』新曜社.

岡原正幸，　1987，「感情経験の社会学的理解」『社会学評論』151，17-31.

岡原正幸，1995，「家族と感情の自伝　喘息児としての「私」」井上真理子・大村英昭(編)『ファミリズムの再発見』世界思想社，60-95.

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.

岡原正幸，1998，『ホモ・アフェクトス　感情社会学的に自己表現する』世界思想社.

岡原正幸，2006，「〈本当の自分〉の政治学　公と私における情の技法」坂本光他(編)『情の技法』慶應義塾大学出版，39-55.

岡原正幸，2007，「求ム、癒されるべき身体　セラピーカルチャーの感情社会学」鷲田清一他(編)『シリーズ　身体をめぐるレッスン（全四巻）第三巻「脈打つ身体」』岩波書店，75-99.

岡原正幸，2007，「＜出会い＞と＜まよい＞への意志　障害をもつこと、もたないこと」『こころと文化』（多文化間精神医学会）6(1)，35-42.

崎山治男，2005，『「心の時代」と自己　感情社会学の視座』勁草書房.

崎山治男，2007，「感情社会学という暴力　「生きられた感情」をめぐって」『立命館産業社会論集』43-3,25-37.

Stamm,K-H., 1988, *Alternative Öffentlichkeit.* Campus F/aM

Thoits,P., 1985, "Self-labeling process in mental illness : The role of emotional deviance", *A.J.S.* 91. 221-49

上野千鶴子，1995，「差異の社会学」井上他(編著)『岩波講座　現代社会学 11　ジェンダーの社会学』岩波書店.

上野千鶴子，2001，『構築主義とは何か』勁草書房.

山本泰・山本真鳥，1981/1982，「消費の禁止／性の禁止１、２」『東京大学新聞研究所紀要』29・30.

山之内靖，1986，「社会科学と生物学との間」『未来』242.

（おかはら　まさゆき　慶應義塾大学文学部）