

日常性の脱常識化

ランドル＝コリンズの諸説を中心として

廣 澤 孝 之

は じ め に

大学生の卒業論文に、学説史的テーマが取り上げられることがなくなって久しいということを聞く。私も学部ゼミのテキストとして思想史関係の教科書を取り上げたことがあるが、レジュメの作成にあたって直接原典（邦訳）に当たろうとした学生は皆無であった。現在の大学生に社会科学の古典を読みこなす力を求めることが酷なのはよく承知しているが、過去の知的遺産から切り離されたところから豊かな実りを生み出すこともまた難しいように思う。本稿は、ユニークな視点からの社会学入門として話題になったランドル＝コリンズの著作（『脱日常性の社会学』井上俊，磯部卓三訳，岩波書店）の紹介を一つの柱としながら、関連する参考文献にも言及していくつかの論点をつけくわえることで、学部生にも理解できる形で社会科学の古典への関心を引き出すための一つの試論として執筆したものである。ここで紹介するコリンズの著作は、一見平易なものに見えるが、実は幅広い分野にわたる社会科学の古典を自在に引用しながら、極めて独創的・論争的な自説を展開するものとなっている。こうした紹介が、全般的な読書経験にきわめて乏しい現在の大学生に対して、社会科学の古典への接近を勧める一つの方法として有意義なものであればと考えている。

1 合理性の非合理的基礎

社会学的分析の、世界に対する他のアプローチから区別される中心的発見の一つは、社会というものが、究極的には論理的思考や合理的協約に基礎を持つものではなく、非合理的な基盤の上に立つという見方を提示したことである。このことについて、コリンズが取り上げている契約の成立をめぐる問題から考えてみることにしたい。

例えば、ある商品を一定の価格で取引するという契約を結ぶとしよう。実はこの契約が成り立つためには、両者が共に契約を守るという暗黙の契約が必要である。ところが人々が純粋に合理的人間で、起こりうる損得を慎重に計算するとすれば、契約を遵守するよりも相手を欺いて、一方的に利益を獲得する方が合理的選択ということになるから、この暗黙の契約は最初から成り立たないことになる。このように、もし人々が合理的計算のみに基づいて行動するとしたら、誰も契約などは結びもしないし、世界は永遠に信頼し合うことのない孤立した諸個人の世界となり、信頼に基づく社会は決して形成されないことになってしまう。

しかし実際には、われわれは社会を形成し、種々の契約を結んで生活を送っている。こうした事実を説明するためには、契約というものが非合理的な何ものかに基づくと考えるしかないことになる。この点を最初に社会学的考察の前提に置いたのはデュルケームであった。彼は「前契約的連帯」という概念を取り上げて、我々を結びつけている社会的紐帯は、決して合理性だけを基盤とするものではないこと、信頼に基づく社会を形成していくためには合理性を越えた何ものかが必要であることを示そうとした（『社会分業論』田原音和訳、青木書店）。こうしたデュルケームの見方について、一つの思考実験として次のような例を取り上げて考えてみることにする。

いま仮に運賃無料の共同バスが、利用者の完全に任意な寄付に基づいて運行されるとする。このような状況では、どのような事が起こりうるであろうか。

人々がもっとも合理的に思考したとき、行くと仮定される最良の策は、自分以外の全ての人が寄付をすることを期待して、自分はただで乗ることである（いわゆるフリー・ライダー）。しかし、誰もがそのように行動すれば、もちろんバスを走らせる費用は賄えなくなってしまう（こうした問題は、集合行動論の基本的テーマである、M・オルセン『集合行為論』依田博・森脇俊雄訳、ミネルヴァ書房）。したがって、この種の計画が実行されるためには、いわゆる損得勘定など人々の合理性を頼りにするだけではだめで、合理性を越えた感情つまり、道徳感情に訴えることが必要だということになる。このような合理性を越えた感情は、私たちが一つ一つの行為から実際に手にする利益の客観的な価値から生まれるものではなくて、世界というものがどういうものであるかという、私たちの主観的な感情に基づくものと考えられる。

コリンズが、この「前契約的連帯」というものに注目するのは、現在の我々が自明のものとしている契約社会が、歴史的には、近代ヨーロッパ社会における新しい商取引をめぐる考え方の成立と期を一にして形成されてきたからである。中世ヨーロッパや中国社会において成立した定期市を中心とする商取引においては、いわゆる契約関係に基づく商取引は成立していなかった。そこで取引を行う商人同士は極めて猜疑心に満ちており、極度の予防策をめぐらさずに掛け売りなどしようとしなかったとされる。それは彼らが商行為上の合理性に欠けていたからではなく、逆に彼らがあまりにも「合理的」であったからである。近代的契約社会の成立は、こうした商取引の習慣を大きく改めることを意味していた。

近代資本主義経済の成立を可能にしたものは、まさにこのような商取引の慣習をめぐる変化であった。商人たちは、1回の商取引において獲得できる利益よりも数多くの取引を何度も繰り返すことによって得られる、小さな利益の堅実な蓄積を次第に重視しはじめていく。近代資本主義経済の特徴である会社組織の拡大による資本の蓄積を可能にしたものは、こうした長期にわたる安定した契約を可能にした商取引をめぐる「信頼関係」の確立であった。

経済活動を支える「倫理」(エートス)の問題を重視した『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(大塚久雄訳, 岩波文庫)をめぐるマックス・ヴェーバーの有名な議論にも示されているように, 世俗内禁欲と「救済」への手がかりとしての安定した職業生活の意義を強調したカルヴァン派などの宗教改革運動は, 新しい職業倫理を説くことで経済的不信の雰囲気により長い間慣れ親しんでいた社会のなかに, 信頼の小宇宙を作りだしたのである。そして, まさにこれらの信頼の小宇宙のなかから, 新しい契約中心の経済が起こっていったと考えられる。

このようにコリンズは, 契約というものの背景には, 何かしら前契約的なものの存在が不可欠であることを, 歴史的な考察を含めて論じている。彼は, この考え方からさらに, 社会科学の一般理論にもつながる問題を指摘している。それは社会組織の成立契機が, 我々が通常考えるように合理的計算に依るものだけではないという点である。集団が形成されるのは, 人々が共通の利害を意識するようになるときだけではなく, 自分たちが同類であり仲間であるというある種の感情を持ったときである。しかも我々は社会活動を営んでいくにあたって, コミュニケーションをはかる上で「意味を共有」する(したがって価値意識を同じくする)人々との間で最も強い仲間意識をもつ。したがって, 現代社会に生きる我々は数多くの互いに対立する集団の一員であるが, その際の利害関心が勝利を収めるかは, 合理的計算の問題ではなく, それは, より深いもの, つまり集団のなかで人びとを互いに結びつける道德感情によって決まるのである(この点は近年その理論的精緻化が著しい「合理的選択理論」モデルを投票行動分析などに活用する際の大きな留意点である)。では我々は何によってこの道德感情を作りだすのか, コリンズは, その問題を考えるために社会的儀礼について議論を進めていく。

2 社会的儀礼の一般モデル

社会生活において大きな役割を果たす非合理的現象の恰好の例として, 宗教

は社会学的に重要な意味を持っている。宗教の分析は、たいへん重要な社会科学における一般理論、つまり社会的儀礼の理解と、社会的儀礼がどのようにして道徳的感情と象徴的観念をともに生み出すのかということについて考える際の理論的な柱となるものである。コリンズは、この社会的儀礼について、それが歴史のなかで儀礼の形式や手順は変化しながら、現代においても生活のあらゆる側面に浸透していることを指摘して、デュルケームの宗教社会学から、ゴフマンの日常生活の社会学へと、その理論的系譜を辿ろうとしている。

宗教に関する社会学的分析の古典ともいえるデュルケームの理論（『宗教生活の原初形態』古野清人訳、岩波文庫）において、宗教とは、世界を聖と俗という二つの範疇に分ける信念と、それに伴って信者たちが行う集合的な儀礼から成り立つものとされている。つまり、あらゆる宗教に共通しているのは、すべての信者が抱いている特定の信念と、信者たちが集合的に遂行する特定の儀礼とである。

ここで議論の中心となるのは、基本的な宗教的信念が、世界を聖と俗という二つの範疇に分けるものだとすると、いったい人びとは何故この区別を考えだすことができたかという点である。一般に宗教的信念の背景には、この世界が、目に見えない精霊や神々、ある種の専横な尊敬を要求し、従わないと危険であるような力などに満ち溢れているという想像がある。しかし、物理的世界におけるすべてのものには、このような聖と俗の区別を示唆するようなものは何もない。したがって、純粹に物理的な観点から見れば、宗教は世界を幻覚で満たしているように見える。

しかし、人びとが神的なものに帰属させているすべての特性を備えた一つの現実が存在する。デュルケームによればそれは「社会」そのものである。つまりいわゆる神は社会の象徴なのである。それゆえ、何か非常に強力なもの、しかし目にみえる通常の物理的現実の一部ではないものが、我々自身の外側に存在すると感じるのは、決して幻覚ではないのである。しかも、この社会への依存の感覚は、我々自身の内部にも同時に存在する。宗教においては、人間を越

えた聖なる世界と、人間自身の内にある聖なる何かとが常に関連し合っている。

そしてこの聖なるものをめぐる人間の内外の結びつきは、我々の内なる自我というものが、外部から由来する要素によって構成されていることも暗示している。社会学者C・H・クーリーが、「鏡に映った自己」という用語で述べているように（『人間性と社会秩序』納武律訳、日本評論社）、我々の自分自身についての感覚というものは、たいてい、他の人びとからどのように扱われてきたかということによって形成されるのである。つまり聖なるものの概念が社会そのものに由来すると考えられる点で最も本質的なことは、我々の意識そのものが、そもそも社会的なものであると指摘できる点である。

我々の行うコミュニケーションは、つねに特定の人の個人的な観点をとび越えて、ある人の現実と別の人の現実とをつなぐ橋、いわば「一般性」の橋に到達しなければならない。観念が抽象的な概念であるかぎり、我々の持つ観念の基本的レパートリーは、社会的コミュニケーションによって作られる。そして我々は、これらの観念を用いて思考するのだから、社会は我々一人ひとりの心のなかにまで浸透しているといえるのである。こうして社会は、我々の外側にあると同時に、我々の意識の中核にも入り込んでいる。宗教の象徴体系がきわめて強い力を持っているのはこのためと考えられる。

このような宗教の象徴体系の持つ重要性は、我々が何故道徳的感情を持つかという点からも考察することができる。道徳の観念そのものは、いかなる特定の個人をも越えた力、すなわち個人にさまざまなことを要求し、違反すれば処罰する力、を含意している。例えば、ユダヤ・キリスト教神学の象徴体系において、「地獄」とは罪びとが神から追放された状態におかれることを意味している。神から追放された人間は存在の根拠を失い、所属すべき場所を全く見出せなくなってしまう。またこの点は、終末における神の裁きの絶対性を強調するイスラームも基本的には同様である（ムハンマド・ハミードゥラー『イスラーム概説』黒田美代子訳、書肆心水）。つまり道徳的な罪とは、社会への所属感から締め出されてしまうことなのである。したがって集団に所属すること

を望むかぎり、人びとは何らかの道徳的感情を持たざるをえない。

これまで見てきた、宗教的な儀礼や信念に関する議論を受け継ぎながら、日常生活における相互作用儀礼の問題を取り上げているのが、A・ゴフマンである。彼の議論の中心にある考えは、「自我」というものがその人の身体と同じではなく、社会的世界の一部であるということである（『行為と演技—日常生活における自己呈示』石黒毅訳、誠信書房）。つまり違った種類の社会的相互作用のもとにおかれた人びとは、違った種類の自我を身につけるのである。例えば、部族社会において個人は自らを氏族の一部とのみ捉えており、個人が何か特別な技能や活力を備えていても、それらはすべて呪力やトーテムの力といった外部的なものによると捉えられている。したがって、そのような社会においては個人の自我という観念もまず存在することはありえない（但しこのことは人間の物理的な身体性がその存在の基礎にあることを否定するものではない）。伝統的な農耕社会においても、個人を束縛するさまざまな社会的儀礼の拘束力は依然として強く、さまざまな儀礼への参加を通して個人の存在が確認されることが多い。

このように、社会的儀礼の理論は、宗教に基礎を置くものといえるが、同時に社会生活の隅々にまで及んでもいる。しかし、現代社会では、かつての小規模で孤立した同質的な集団が個人に対して持っていた強い力は見られず、現代の都市社会に生きる我々は、個人であることを許されているだけではなく、個人であるべく期待されてもいる。そういった意味からは、近代社会に特有に見られる個人主義は、宗教の特殊近代的な形態に他ならないといえることになる。

19世紀半ばにフランスの貴族トクヴィルが『アメリカにおけるデモクラシー』（岩永健吉郎・松本礼二訳、研究社叢書、但し抄訳）においてアメリカ社会のなかに見いだしたように、「諸条件の平等」を旨とするデモクラシー社会は近代に特有なタイプの「世俗宗教」である個人主義の崇拜を生み出す。そこにおいては、宗教生活における共同性という伝統的規範は失われ、宗教的儀礼

のもつ全体的包摂の原理は存在せず、個人の自律性が宗教生活においても大前提となっている。そして諸個人の社会的経験は、大規模な交際関係ネットワークの中での出会いから成り立っている。

しかし、ゴフマンが強調するのは、そこで崇拝される個人も、全く孤立した合理的な選択主体としての人間ではなく、社会的相互作用のなかで一定の役割を期待されている点である。現代社会に生きる個人は、決して市場における取引のように自由に交換できる関係性だけに支えられるものではない。近代に特有な「世俗宗教」ともいえる個人主義においても自他の存在を確かめあうことを目的とする世俗化した儀礼は、依然として大きな意味をもっている。デュルケム学派の考えを受け継ぎながら、ゴフマンが展開している議論の面白さは、儀礼というものを、さまざまなことに利用できる一種の社会的技術としてとらえている点にある。

3 犯罪の常態性

これまで述べてきた社会的儀礼の問題は、犯罪に対する社会科学的な知見とも結びついている。犯罪問題に対する社会学理論の貢献は、犯罪に関する常識的な見解をラディカルに批判したところにある。いうまでもなく犯罪と刑罰の歴史的な変遷に関しては多くの議論がある。例えばフランスの哲学者 M・フーコーは、各時代において何が犯罪とされ、それがどのように処罰されてきたかを、近代社会の規律＝訓練型の権力作用の生成過程との関連で説き明かそうとしている（『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社など）。

現代社会における犯罪に対する常識的なとらえ方としては、犯罪者とは人格の崩壊や邪悪な性癖の持ち主など要するに悪人であって、彼らを扱う唯一の方法は処罰であるとする保守主義的な説明と、犯罪者とは欠損家庭や荒廃した近隣社会などの諸条件から生み出されてくるもので、解決しなければならないのは、犯罪者を正常な社会参加の道に引き戻すための矯正と、社会復帰訓練の方法であるとするリベラルな説明との二つがある。しかしコリンズは、前者の説

明に対しては、犯罪の抑止策として残酷な刑罰は何ら効果を上げて来なかったこと、また後者に対しては、貧困や両親の離婚などの生育環境、さらには少数民族出身であることなどが、それ自体としては犯罪の原因とはなりえないことを指摘して、ともに批判を加えている。では近年のラディカルな理論的立場は、犯罪をどのように捉えているのか。それは、「犯罪」そのものが社会的に作られるという視点である。

犯罪の意味をとらえ直すためには、いわゆる「犯罪」を性質の異なるいくつかの種類に分けて捉えることが有益である。つまり、(1)麻薬の使用や同性愛など「被害者なき犯罪」、(2)強盗などの財産犯罪、さらに(3)殺人や性犯罪といった激情犯罪の3種類である。このなかで第一のいわゆる「被害者なき犯罪」は、確かに社会がそれを違法とする法律を制定することによって、かなり恣意的に作り出したものと考えることができる。例えば、現代では同性愛を犯罪とする社会と公的にこれを認める社会がともに存在している。また第二の財産犯罪についても、それを社会・経済的な貧困が作り出した、階級闘争の一形態と見なすラディカルな考え方が成り立つかもしれない。しかし、コリンズが取り上げようとしている観点は、こうしたものだけにとどまらず、第三の犯罪類型を含めたいわゆる「犯罪」すべてを包摂しようとするものである。それは、犯罪とその処罰は、あらゆる社会にとって、その存在が、正常かつ必要でさえある要素だと宣言する観点である。

コリンズによれば、犯罪とその処罰は、あらゆる社会構造を支える儀礼の基本的な部分なのである。これまでみてきたように、儀礼は集団をなす人びとに共通の感情をもたらすとともに、人びとをその集団にいつそう強く結びつける象徴的信念を作り出すものであった。その観点から考えれば、犯罪処罰の社会的目的は、犯罪者に対して矯正や社会復帰など実質的な効果をもたらすことではなく、公共の利益のために儀式を執り行うことにあるといえる。つまり、犯罪処罰儀礼の主たる対象は、実は実際に行為を行った犯罪者ではなく社会一般なのである。

ここから、さらに逆説的な結論が導かれる。すなわち、社会はその存続のために犯罪を必要とするということである。つまり犯罪が存在しなくなれば、処罰儀礼も存在しなくなり、社会成員が何らかの非道な違反行為に対して、共通の怒りを感じるときに喚起される道徳感情が感じられる機会がなくなってしまう。こうした道徳感情の喪失は、結果的に社会の結束力を失わせてしまうことになりかねない。したがって、社会に十分な犯罪量がない場合には、マスコミがゴシップ記事を拵えるように、社会はみずから「犯罪」を作り出すというのである。

この考えは、一見乱暴な議論のようにもみえるが、犯罪問題に最も心を乱され、強い関心を示すのは、直接犯罪被害者となる可能性のある人々ではなく、最も犯罪の被害を受けにくい人びとであることを考えると、十分な説得力を持っている。つまり、犯罪とその処罰への関心は、主として象徴的な問題なのである。処罰儀礼は、みずからの地位と正義感を犯罪への怒りによって確認するために不可欠であるとともに、社会の階層秩序を正当化するものとして、支配の構造を固める上できわめて重要な象徴的役割を果たす。この意味で、犯罪は社会構造のなかに組み込まれている。以上のことから、次のような結論を導くことができるとコリンズは指摘している。すなわち、どんなタイプの社会にもそれに特有の「犯罪」が存在するという、あらゆる社会において、犯罪と処罰が必ず生じるように法が制定されるということである。

4 所有関係としての家族

犯罪が社会構造のなかに組み込まれているとする見解は、我々の常識的な「社会」に対する見方を大きく揺さぶるものといえるが、同様に人間生活におけるもっとも基本的単位として自明視されてきた「家族」に対しても現在ではさまざまな社会科学的な知見が示されている。家族や両性（ジェンダー）関係は、長い間社会の最も自明視された側面であった。しかし、今日では、女性解放運動がその原動力となりながら、伝統的な家族の形態や性別役割分業のあり方が

大きく揺れ動いている。これに対して、多くの伝統的な社会理論は、従来からの性別役割分業に基づいた家族を、近代社会における完全に機能的で自己完結的な単位とみなす点において、何ら新しい視点を我々に与えることができないでいる。

コリンズは、これに対して、家族関係を基本的に所有関係として捉える視点を導きの糸として議論を展開している。その所有関係とは、(1)人間の身体に関する所有権、性愛的所有と呼ばれる。(2)子供に対する所有権、世代的所有と呼ばれる。(3)家族の持っている財に対する所有権、家産的所有と呼ばれるものの、三つから成り立つとされる。これらの所有関係がどのように絡み合っていくかが、今後の家族と性的階層分化のあり方を決めるものと、彼は主張している。

まず性愛的所有から考えていくことにする。もちろん今日では、物理的対象としての人間を奴隷のように専有することはできないが、ここで述べられている所有とは、社会関係であり、人のものに対する一つの振る舞い方なのである。つまり所有とは、一定のものについて誰が何をしたいか、あるいはしてはいけないのかについての、強制力のある合意であり、また誰がこれらについての執行を支援するかについての合意である。このように、所有がそのものというよりは社会関係であるとすれば、愛と性を所有の形態と考えることは何ら不思議ではない。そして、結婚というものの核心的要素は、この意味での所有にあるとコリンズは述べている。

結婚は、二人の人間の間の排他的な性的接近の契約であり、社会的には互いに身体を性的所有物として交換しているといえる。性愛的所有のシステムは、それが侵犯されたときの状況を考えれば、とりわけはっきりとみえてくる。何故姦通が多くの国において最近まで重大な犯罪とされていたかは、それがこの排他的な性的所有権の全面的な侵害に他ならないからである。もちろん結婚は単に性の問題だけではなく、特に近代的な形態のものにおいては、愛情が大きな意味を持っている。しかし、我々の持つ愛や嫉妬の感情は、性的所有関係の構造によって規定されてもいる。

第二の、世代的所有関係について、コリンズがまず注目しているのは、あらゆる社会においてほとんど普遍的に見られるインセスト・タブー（近親相姦の禁）が、世代的所有の否定的ルールであることである。インセストをタブーとする理由は、遺伝的欠陥などを人びとが心配したからではなく、インセストが性的所有の交換のより大きなシステムの一環を傷つけることに基づく（レヴィ＝ストロース『親族の基本構造』馬淵東一ほか監訳、番町書房）。つまり子どもはその家族や狭い出自を出て、より広い結婚市場で性的パートナーを見つけることが要求されているのである。もちろん世代的所有の積極的な側面としては、両親が多くの点で子どもたちの行動を指示する権利を持っていることがあげられる。しかし、最近の傾向は、子どもに対する両親の統制を少なくする方向へと向かっている。とくに子どもの結婚相手を決める権力は、いくつかの結婚儀礼にその痕跡を留めているとはいえ、伝統的宗教規範の強力な地域を除いては、ほとんど喪失してしまった。

第三の、家産的所有に関して、今日女性解放運動などによっても指摘されているのは、性に基づく支配の経済の構造として、家庭経済をとらえることができる点である。つまり夫のみが収入を得ている伝統的な家族の場合、妻は自分の労働力以外には売るものを何も持たない労働者と同じであり、家庭での女性の労働は労働力を再生産することにおいて、資本主義経済システムに貢献しているというマルクス主義フェミニズムの観点（上野千鶴子『資本制と家事労働』海鳴社など）である。しかし、現在この家事労働のシステムを改革すべきだという議論は、女性がフェミニズム革命を強力に押し進めた結果、新たな展開を見せはじめている。それは、とくに現代アメリカ社会などで、所得上昇を大きく上回る消費支出の増大がおり（ジュリエット・B・ショア『浪費するアメリカ人、なぜ要らないものまで欲しがするのか』森岡孝二監訳、岩波書店）、妻が高収入を得ることが、中流以上の生活様式を手に入れる条件となりつつあることによって、夫が積極的に家事を手伝う状況が生まれているからである。

これまでみてきた所有の三つのタイプは、すべて「家族」において社会的・

制度的に合流する。しかし、現在この「家族」が大きな変革期にあることは言うまでもないであろう。それでは、この家族の将来はどのようなになるだろうか。家族は、生成しては解消する一連の性関係に、あるいは複数の性的パートナーを持つ、何らかのオープン・マリッジに解消されてしまうのだろうか。それとも反対に、現状がすでに行き過ぎであり、伝統的な家族擁護を求める急激な反動が起こって、伝統的な性別役割分業を柱とする家族が再建されることになるのだろうか。この点に関してコリンズは、結婚の中核的要素が先に見たように性愛的所有にあること、そして、今日では個人に基礎を置く結婚市場が存在し、予測しうる将来にわたってもそれが存続しそうであることを根拠に、これら二つの方向性に対してはいずれも否定的な見通しを示している。

まず「家族」が制度として完全に解体し、いわゆるオープン・マリッジに解消してしまうことは、さきに見たように、育児や介護そして相互扶助といった必ずしも損得勘定からはその根拠を説明できないことが依然として残存していることから考えにくい。家族に関する我々の道徳感情は、社会生活をめぐる環境変化ほどには急激に変化しにくいようである。

また社会的儀礼に関するこれまでの議論から考えるならば、伝統的な家族擁護の反動は、象徴的な問題であることがわかる。例えば、人工妊娠中絶に対する戦闘的な反対は、現実の胎児や母親に対する同情からでてきたものではなく、中絶への反対それ自身を目的とする一種の象徴的な十字軍といえるのである。つまり伝統的な価値観やイデオロギーの擁護者にとって、中絶の容認は唾棄すべきさまざまな考え方をシンボライズしたものにほかならない。彼らは中絶に反対する運動を通して、自分たちから失われようとしている何かを懸命に取り戻そうとしているのである。こうした状況は、現代アメリカの宗教的保守主義の一部に具体的な例を見ることができるであろう。

しかし、現在の家族をめぐる構造的問題を考えるならば、中絶を含む産児制限は避けられない問題である。何故なら、今日女性を職業生活から締め出すことはもはや不可能であるが、そのためには産児制限はどうしても必要になって

くるからである。したがって、産児制限を覆そうと思えば、現代のフェミニズム革命の全推進力を覆すことが必要となってくる。このように、性別役割の古い秩序を復活させようとする運動は、そのことを通じて、儀礼的連帯を作りだそうとする政治的な運動としては、今後も折にふれて登場してくるであろうが、今日進行しつつあるフェミニズム革命を押し戻す力にはなりえないであろう。

むすびにかえて

コリンズが強調しているように、社会科学的考察の一つの特徴は、我々が日常生活で身につけている「常識」的思考方法の自明性を一旦否定し、一見するとラディカルに見える非常識的な知見を示して見せることにある。しかし、よく考えてみると、現在我々が社会科学の「古典」と呼んでいるさまざまな著作もそれが提示された当時は常識的見解とは大きく異なるものとして、その妥当性をめぐって激しい論争を惹起させるものであった。

今日でも、例えば、多元主義的権力観を批判したスティーブン・ルークスの権力論（『現代権力論批判』中島吉弘訳、未来社）は、日常生活の細部にまで浸透している権力行使の実態を明らかにするために、現実に存在している事象や普段我々が意識していることだけを取り上げるのではなく、有意味な「反実仮想」（現実に存在するものごとを相対化するために、実際には存在していない状態を仮に想定してみること）によって我々の常識的な思考を一旦掘り崩してみる必要性を説いている。このようなルークスの見解に対しては、実証的な社会科学を志向する観点からさまざまな批判がなされている。またルークス自身も有意味な反実仮想の正しさを立証することは極めて難しい課題だと述べている。しかし、行動や意識についての個人の自律性に関する我々の常識を根本的に問い直そうとするルークスの問題提起は大きな意味をもつものと考えられる。そしてこうした一見ラディカルに見える脱常識化した思考のなかにこそ、新しい社会科学的思考の可能性があるかもしれない。

現代社会は、経済のグローバル化の進展とともに、巨大な情報産業によってもたらされる洪水のように溢れかえる「情報」の中にある。そうした時代にあるからこそ、我々の常識的なものの見方を揺さぶるさまざまな社会科学的知見を学ぶことの意義は大きい。とくに現代世界が直面しているさまざまな地球規模の問題解決のためには、アングロ・サクソンの文化のなかで形成された世界観だけでない、「世界」のあり方に対する多様な理解の仕方を身につける意義が、以前にも増して重要になってきているように思われる。