



道徳的個人主義の展開と「心」の聖化

山田, 陽子

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2004-03-31

(Date of Publication)

2012-05-22

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲3063

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1003063>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博 士 論 文

道徳的個人主義の展開と「心」の聖化

平成 15 年 12 月

神戸大学大学院総合人間科学研究科

山 田 陽 子

目次

はじめに	1 頁
第1章 「心」の聖化	
第1節 心理学的知識の普及	4 頁
第2節 「心」の商品化	8 頁
第3節 心理学化	9 頁
第4節 「心」の聖化	13 頁
第2章 心理学的知識の諸機能	
第1節 管理	19 頁
第2節 解放	20 頁
第3節 解放による管理	23 頁
第4節 管理/解放	25 頁
第5節 自己物語の増産	29 頁
第6節 「心」の聖化の理解に向けて	32 頁
第3章 道徳的個人主義の展開—デュルケム、ゴフマン、ホックシールド—	
第1節 「人格」への畏敬	35 頁
第2節 「カオ」への儀礼	40 頁
第3節 「心」に対する宗教的配慮	45 頁
第4章 心理学的知識の普及と「心」の聖化	
第1節 心理学化の土壌	54 頁
第2節 「人格崇拜」から「心」の崇拜へ	58 頁
第3節 「司祭」としての心理学的知識	67 頁

第5章 心理学化する道徳の分析に向けて	74 頁
第6章 「心の危機」という問題	
第1節 道徳と「心理学」の交錯	82 頁
第2節 ストレス反応としての殺人	91 頁
第7章 授業に組み込まれる心理学的知識	
第1節 「心の授業」	99 頁
第2節 ストレス・コントロールと自尊心の強化	101 頁
第8章 道徳の心理学化	
第1節 感情マネジメントの結果としての「人格崇拜」	108 頁
第2節 「心」の聖化と現代の自律的個人像	116 頁
結びに代えて	120 頁
注	123 頁
引用文献	156 頁

はじめに

本稿の目的は、現代社会における心理学的知識の普及と心理学化の社会学的由来について、デュルケムの道徳的個人主義の学説・理論的継承という観点から考察した後、現代日本の「心の教育」を事例に取り上げ、道徳的個人主義の現代的位相について分析することである。

本論文の主要な関心は、「心理学化」(Berger [1965] 1977, p.29)に置かれている。心理学化とは、医療や福祉、教育、家庭、労働、司法など様々な領域の社会的制度に心理学的知識が組み込まれることによって、心理学的な視角に依拠して現実が認識され創出されていく現象である。

特定の知識が広まる背景には、何かしらの時代的要請や社会的要因が存在する。知識は、それが発生する社会や時代の影響から自由ではない。知識と、それが生産され活用される社会状況や担い手の意識特性とは密接な連関がある(Mannheim, 1931)。「心」が重要だと語りかける一方で、それを操作対象とする心理学的知識の普及はいかに説明されるだろうか。心理学的知識は現代社会の中でどのような役割を担い、人格形成や社会統制に具体的にどのような影響を及ぼしているのか。そもそもなぜ現代社会では「心」に多大な関心が払われるのか。どのような社会的素地がそれを可能にしたのであろうか。本論では、これらの問いについて、心理学的知識そのものの性質や功罪を問題とするのではなく、道徳的個人主義の変容という観点から分析する。

本文中に「心」や「感情」と記述した場合、それは日常生活の中で一般の人々が一般的な用法にしたがって用いる際の心や感情を指す。それには喜怒哀楽や快不快の経験、衝動や欲求、気質や配慮や思いやり、分別や判断などが含まれる。もちろん、心とは何か、それは身体器官に還元可能か否か、心という概念の社会的構成のされ方など、心に関する諸々の伝統的議論が展開されていることは承知であるが、ここでの射程は、心そのものの概念的意味規定ではなく「心」をめぐる知識が普及する社会にある。

次に、「心理学」や心理学的知識、心理学的技術は、精神医学や精神分析、臨床心理学や心理療法の諸技法などの複合体を指す用語として用いる。こうした括り方は、ローズに着想をえている(Rose 1999)「人間科学(human sciences)の中でも、とりわけ心理学(psychology)とその派生物——概して‘Psy’というタームが該当するもの」に焦点をあて、「自己の歴史社会学」を構想している。「Psy」とは「心理学的な専門知識を構成す

る知識、権威、実践的技術の複合体」を指す。ローズは、「主体性の系譜学 (genealogy of subjectivity)」を展開する中で、19 世紀以降の社会における「人間が自分自身を理解したり、主体として・客体として・科学的知の対象として、自らを形成したりする形式を作りだす営為」と「Psy」との関係を問うている (ibid., p.vii)。

また、感情社会学者のマッカーシーは、「感情に関する専門的知識を普及させ (disseminate expert knowledge about emotions)、感情知 (emotion knowledge) の効用や実践に日々の仕事をささげる者」を総じて「カウンセラーや、セラピスト、心理学者」と呼んでいる (McCarthy 1997, p.63)。日本でも、「心の専門家」というカテゴリーが浸透しつつある。それは日本臨床心理士資格認定協会認定の臨床心理士の自称として 1980 年代に生まれたが、現在は、精神科医、精神療法家、心理療法家、心理査定の実施や相談業務にあたる各種相談機関の心理職従事者やカウンセラーなど、「心」に関する専門的知識や技術を有する職業一般を指すものとして用いられている。本稿でも広義の解釈に従って使用する。

これらの定義について、いささか乱暴だとの異論がはさまれるかもしれない。事実、心理臨床大辞典によると、現在の心理療法の技法・流派は 50 種以上に上り、依拠する理論や方法論が異なる数々の流派がある。しかし、本論はこれらの知識そのものの科学的妥当性や真偽を問うことや、各派各流儀の技法のうち一体どれが有効であるかを判定することではなく、あくまでもそれらが一般に広く普及する社会背景を問うこと、時代状況の特性を抽出することを主たる目的としている。

したがって、「心」や心理学的知識、「心の専門家」を以上のように定義することによって、「心の専門家」の営為や「心理学的知識」そのものの妥当性や真偽を裁定することを回避する。本論が扱うのはあくまでも、社会の中で「心」や「感情」として扱われる出来事、「心理学的知識」「心の専門家」とみなされる知識や人物である。

また、本稿では近年の人文社会科学で「ポスト・モダン」や「後期近代」、「ハイ・モダニティ」と称される流れを「近代」および「モダン」と区別する意味で現代と呼ぶ。

本稿の概要は以下の通りである。第 1 章では、社会の「心理学化」について、「感情自然主義文化」や「心理主義化」と併せて素描し、問題を提起する。第 2 章では、心理学的知識の社会的機能に関する先行研究を、管理と解放および自己物語という観点からレビューし、本稿の視点や立場について明らかにする。第 3 章と第 4 章では、「社会の心理学化」を E.デュルケム以来の「人格崇拜」の再構成から位置付ける。心理学的知識が普及した社

会では、「心」に多大な関心が払われる。その侵犯を回避すべく慎重な配慮がなされ、「心」は聖なるものとして遇される。「心」を祀る一方で、それを人為的操作の対象とする心理学的知識の普及をどう説明すべきか。ここではデュルケムの「人格崇拜」論にE.ゴフマンの儀礼論、A.ホックシールドの感情マネジメント論を接続し、それぞれに通底する「人格崇拜」論の構造と異同を明らかにすることによって解答を試みる。なお、本文における「神」や「司祭」は、神学や哲学において議論されるような神や司祭ではなく、あくまでもデュルケムやゴフマンの議論に即した意味での「神」や「司祭」である。

第5章から第8章では、第4章までの学説研究から得た一般的理論仮説を特定の経験的調査によって発展させる。兵庫県「心の教育総合センター」関係者への聞き取りや関連文献の調査結果をもとに、心理学化の諸相について詳述する。

問題行動や逸脱行動が、心理学的な観点から再定義され、心理学の語彙によって記述しなおされる過程、および問題行動の予防や人格形成を目的として心理学的な枠組みが採用され、心理学的な介入がなされる過程を明らかにする。どのようにして子どもの人格形成と社会統制に「心理学」を採用するに至ったのかという点、どのような「心理学」が採用されているのかという点、「心理学」を採用したことによって人格形成と社会統制の在り方がどのように変容したのかという点について資料の再構成を通して明らかにするとともに、第2章から第4章において展開した道徳的個人主義の変貌という理論枠組みから論じる。

第1章 「心」の聖化

第1節 心理学的知識の普及

近年、人間の精神の在り方や人格の望ましさの規準を、宗教的要請や当該社会の道徳というよりも、むしろ「心理学」の語彙や視点によって特権的に説明し規定しようとする状況が世界的規模で進行している。たとえば、世界199ヶ国が加盟し（日本は1951年に加盟）、身体的・精神的・社会的なより良き生（well-being）の実現を理念とするWHO（世界保健機構）のメンタルヘルス部門は、人種・宗教・政治的信条・経済的社会的状況に拘りなく、精神面での問題を抱えた世界中の人々に等しく『ICD（国際疾病分類）』や『DSM（アメリカ精神医学会 精神疾患の診断と統計の手引き）』などの規格化された診断基準を適用し、分裂病から神経症、鬱、行為障害や情緒障害に至る様々な「病」の予防と早期治療を重要課題とする。そして、それとともに、心身のセルフケア、とりわけストレス・コントロールは、老若男女を問わず、心身の健康維持と「生活の質（QOL）」を高めるために習得すべき必須のライフスキルであるとしている（WHO 1994, 2002）。

さらに、80年代以降のアメリカでは、少年犯罪や薬物依存などの問題行動の「増加」と「深刻化」を背景に、数百種類の暴力防止プログラムやトラウマ回復プログラムが精神科医や心理学者や教育学者らによって共同開発され、全米の幼稚園や小中学校において情操教育として取り入れられている。中でも、70年代から80年代にかけてアメリカやスウェーデンを中心に研究が開始されたストレス・マネジメント教育は、問題行動の予防と適応促進を目的として、子どもにストレスの自己管理法を教えるものである。

こうした潮流は、「心のケア」¹¹⁾や「心の教育」という形で80年代以降の日本にも押し寄せている。行為障害や情緒障害などの新しい精神疾患名が次々と創り出されるとともに、ターミナル・ケアやQOLなど、元来疾病とはみなされなかったような人生に普遍的に起こる事柄が、精神医学や心理学的な文脈で解釈されるようになっていく。

教育現場では「心の教育」の必要性が主張され、教師のカウンセリング・マインドが強調されるとともに、スクール・カウンセラーの全校配置が検討されている。家庭での子育てにも「心の教育」言説は入り込んでおり、臨床心理学や精神医学、発達心理学などの知見が、子どもの発育や子どもとの接し方や子育ての心構えに関するスタンダードを提示する役割を担っている。子育てに加え、老人介護や看護など「ケアの提供者側」の支援策にも心理学的知識が活用される。企業では「個性尊重」や「自己実現」のスローガンが全面

的に押し出され、求職者には徹底的な自己分析とそれに基づいた「個性」の宣伝が求められる。さらに、高齢社会になるにつれて、リタイア後の生き甲斐の創造や生涯学習にも関心が高まっている。

医療や福祉、家庭、教育、司法、労働などの様々な領域に「心理学的知識が普及 (dissemination of psychological knowledge)」している (McCarthy 1989, p.66)。病院やクリニック、専門的な相談機関の壁を越えて、一般的な文化的現象として心理学的な見方や考え方が支配的になりつつある。現代人は「セルフ・コンシャス (self conscious)」であるばかりか、感情に自覚的で意識的な「エモーション・コンシャス (emotion conscious)」である (ibid., p.64)。心理学的な知識を用いて自分や人間関係について顧み、問題解決を図る。精神科医や心理臨床家などの「心の専門家」は、誕生から死の受容に至るあらゆる場面において、適切な振る舞いとは何か、事態にいかに対処すべきかについて進言する。

心理学者の間でも、1990年代の日本が「戦後何度めかの心理学ブーム」^⑩だという認識がある (佐藤・溝口編、1997, 497-517頁)^⑪。佐藤らは、90年代の「心理学ブーム」として「心理テスト、犯罪心理、多重人格」を挙げ (同書, 511頁)、そのような「一般人が受け容れる心理学」を「ポップ心理学」と呼ぶ。他方で、特定のパラダイムやディシプリンを持ち、それに沿った教育と研究がなされる「学問としての心理学」を「アカデミック心理学」として、両者を区別している (同書, 497頁)。

そして、両者のずれの主要な原因には、「心の深層を分析するというスタイル」をもつ「精神分析的な視点の広まり」が考えられるという (同書, 510頁)。「人々が漠然と抱えている心理学のイメージや心理学に求めることは、アカデミックな心理学とは異なっており、そういった意味で誤解を増長するような行動を一部の心理学者がしているとしたらその責任は大きい」という佐藤は、ポップとアカデミック心理学のずれと、ずれと誤解を助長する一部の心理学者の社会的活動を批判している。

佐藤らの議論のうち本稿の関心と関連するのは、ポップとアカデミックの区別や心理学者内部の勢力争いではなく、現代が「心理学ブーム」であるという指摘である。佐藤らが現代の「心理学ブーム」の具体例に挙げているのは「心理テスト、犯罪心理、多重人格」であるが、その内実はさほど詳細に記述されていない。ゆえに、ここでそれらを敷衍し、90年代日本における文化的現象としての「心理学ブーム」を素描しておく。心理学的知識は、どのような形で広まっているのだろうか。

まず、心理学書のベストセラーを振り返ると、『それいけ！！ココロジー（青春出版社）』が92年の年間第1位になったのをはじめ、95年には『FBI心理分析官（早川書房）』が年間第4位に入っている。そして96年には『EQ 心の知能指数（講談社）』『平気でうそをつく人たち（草思社）』、97年には『“困った人たち”とのつきあい方（河出書房新社）』『心の処方箋（新潮社）』などが、ベストセラーとなっている。

これらの「心理学書」は、「90年代の心理学ブーム」の内訳を現していると考えられる。すなわち、自己分析や性格診断のツールとしての「心理学」への関心、「心の闇」や異常心理への関心、「心の傷」や「心のケア」に対する関心、そして対人関係技術としての「心」のマネジメント方法への関心である。

自己分析のツールとしての「心理学」に対する関心は、心理テストや性格診断の流行に見られる。現代は運命や自分の力を超越した何物かを前提とする運勢占いではなく、ある種の質問に対する答えから深層心理や未知なる私が見えるという心理テストや性格診断が人気を呼ぶ傾向にある。この流れは、自分探しや自己実現、個性尊重の言説へと通じる。1980年代半ば以降の自己啓発セミナー^④の流行がその代表例であろう。現在は一時の隆盛は下火となっているとはいえ、就職・転職の際の自己分析や、個性と自己実現に対する信望へとかたちを変えて現在も引き継がれている。

続いて、猟奇的殺人者や性倒錯、ストーカーなどの異常心理や、多重人格についての関心がある。1988年から89年にかけての連続少女殺人事件の際には、「オタク」や幼児愛やフェティシズム、カニバリズムなどの「性倒錯」といった言葉が耳にされた。92年には、テレビドラマ『ずっとあなたが好きだった』の「冬彦さん」が、極度のマザコンという「近親相姦的な性倒錯」と、蝶々の収集を趣味とする「脅迫的な収集癖」、妻への粘着質な愛情表現などで人気を呼ぶ。さらに、同年『24人のビリー・ミリガン（早川書房）』の日本語訳が出版されて大きな反響を呼び、多重人格の概念が広く知られることとなった。同書の出版以降、1980年代までの過去50年間に1桁台であった日本の「多重人格」^⑤の症例報告件数は爆発的に増加する。多重人格に関する映画や演劇、類書の出版のほか、現実の世界にも「多重人格者」が多数出現する事態となった^⑥。

「心の闇」に対する関心は、94年から95年にかけて集大成を迎える。『FBI心理分析官』に続き、その続編ともいえる『快楽殺人の心理（講談社）』や、類書『診断名サイコパス（早川書房）』などが出版される。さらに95年秋には『ストーカー…歪んだ愛のかたち（祥伝社）』が翻訳され、ストーカーという語が「たちまち流行語となった」（福島 1997）

の。アカデミー賞受賞作『羊たちの沈黙』や、その他にも『セブン』『コピーキャット』など映画や小説において「サイコ・ホラー」というジャンルが目立ったのもこの頃である。異常心理への関心は、いじめによる自殺や傷害致死、若年層による凶悪犯罪、家庭内暴力に耐えかねた親による子殺し事件などとあいまって、「心の闇」に対する関心として継続している。

さらに、「心の傷」や「心のケア」という言葉の出自について振り返ると、95年は1月に阪神・淡路大震災、3月に地下鉄サリン事件と続き、「心のケア」「トラウマ」⁽¹⁰⁾「PTSD」⁽¹¹⁾という言葉がにわかに取り沙汰された年である。「トラウマ」や「PTSD」という言葉は本来専門用語であったが、連日新聞やテレビで報道されて多くの人の知るところとなった。当時の精神科医は「今や流行語となっている」（小西 1995, 15 頁）⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾と語っている。

これらの概念は、摂食障害や虐待への社会的関心の高まりとともに広く知られるようになった「アダルト・チルドレン (AC)」⁽¹²⁾、「共依存」⁽¹³⁾、「嗜癖」とともに専門的な定義と使用法から遊離し、一般的な言葉となっている。これらの概念は、現在の自分のあり方のルーツを幼児期や過去のある瞬間のできごとに求めるものである。言い換えれば、自分を語る際に、これらの概念を用いれば、現在の自分のあり方について責任を持たなくてすむ。「心の傷」や「心のケア」説は、当人に責任を課すことなく、「病気が『特別な私』の一つの証明」という裏返しのシンデレラストoryを作ることに貢献する。

自己分析や性格判断、異常心理や「心の闇」、心の傷や心のケア諸説における「心理学」の役割とは、「私の個性」「私の適性」「私の潜在能力」「私の可能性」「私の本当に望むもの」とは何かを教えてくれるものであると考えられている。あるいは、その探し方を教えてくれるもの、怖いもの見たさという好奇心にこたえつつ「正常な私」の中にも存在するかも知れない「心の闇」や「私の知らない私」について考えるための多くの材料と指針を提供するものと考えられている。それは「私」という物語を提供してくれると同時に、都合良く変身願望や自己愛を満たしてくれるものとして受けいれられている（大澤ほか 1998, 200-210 頁）。

また、「心」のマネジメントとでも呼ぶべき動向も見出せる。対人関係を円滑にするためのノウハウや子育てマニュアルなどの知識や技法の提供主は、近年は心理学者や精神科医であることが多い。新聞や雑誌の人生悩み相談や恋愛心理講座の類、自助マニュアルや自己啓発書などの書き手は往々にして彼らである。1995年に日本全国 154 校の小・中・高校に導入されたスクール・カウンセラーは、1999年には 2015 校に配置されるに至り、当

初3億7千万円から出発した予算規模も33億7千万円と5年間で約10倍に増額されている(村山 2000, 12 頁)。「社員個人にはストレス対処法を伝授&職場からはストレスの原因を摘み取る」ことを目的として、社内にカウンセリングルームを設置する企業も増えつつある(森崎 2002, 63 頁)。

ここまで概観してきたように、心理学的知識は様々な領域で用いられている。自己や家族、人間関係、教育、人生が心理学的な知見に沿って語られる。「心の専門家」志望者が急増し、臨床家の側でも「カウンセラー病」⁽¹⁰⁾(藤永 1997, 3-13 頁)が蔓延しているという指摘がなされるように、ブームの中でも主要なものは、実験心理学ではなく臨床心理学的なもの、精神分析的なものである。

「1990年代の心理学ブーム」は、「心」の科学的解明に重点が置かれた1950年代のそれとは趣を異にし⁽¹¹⁾、学術的に洗練された心理学者や研究者というよりも、「個」や「人間性」により強く重点を置く「心理学」、臨床経験と現場での訓練を積んだ「心の専門家」に人気が集まっている。「心」は現代人にとっての主要関心事の一つであり、「心」は現代社会を読み解く一つのキーワードである。

第2節 「心」の商品化

心理学的知識の普及は、「心」の商品化と関連する。一概に心の商品化と言っても、そこには二つの異なる層があると考えられる。一つは、「心」そのもの、特定の心理状態の商品化である。もう一つは、特定の心理状態を可能にするための知識、「心」の管理に関する知識や技術の商品化である。

特定の心理状態の商品化とは、「心からの笑顔」「温かなサービス」「丁寧で冷静な応対」など、「消費者が生産者の表現する感情を消費する」(岡原 1997, 104-5 頁)類のものである。「心」という商品は、「感情労働(emotional labor)」⁽¹²⁾(Hochschild 1983 p.7, 7 頁)によって提供される。感情マネジメントが必要とされる代表的な職業は、客室乗務員や看護師、教員、ソーシャルワーカーなど、直接的な対人サービス業である。感情労働者とは、作り物や演技ではない、心からの笑顔や真心のこもった温かなケアを提供するべく義務付けられた存在である。表面的な微笑みや言葉による戦略的な印象操作ではなく、想像力を駆使した「深層演技(deep acting)」(ibid., p.38, 43 頁)によって自らの感情を管理し、「心からの」笑顔やサービスを消費者に提供する。したがって、「心」の商品化の一つの意味合いとは、感情労働者が自ら適切にマネジメントした「心」を売買するもので

ある。それはかなり深部に及んで管理された「心」という商品である。

ホックシールドが指摘した特定の心理状態の商品化に加えて、「心」について理解するための知識、「心」のマネジメントのための技術や知識もまた商品化されていることを指摘しておきたい。「心」が商品化される現代社会では、特定の心理状態を消費者に提供するために必要な「心」についての専門的知見も商品となる。適切な心理状態に至るための技術や方法論は、医療、教育、福祉、家庭、産業など多様な臨床現場で売買されるとともに、マス・メディアによって伝達されたり、希釈されてパッケージされて書店やカルチャーセンター、自己啓発セミナーで消費されたりする。

現代社会では、「心」がモノとして存在し、「心」の商品化が進行し、「心」に関する知識も商品化され消費されている。興味深いことに、この趨勢は「心の時代」や「モノから心へ」というキャッチフレーズの下に進行している。一般的には、「心の時代」の到来とは、産業社会の爛熟とともに物質的豊かさよりも「心の豊かさ」が求められるようになったことの証左であると説明される。「心の専門家」も、そうした通説に従って自らを位置づけている。河合は、「近年になって、科学・技術の発展により、物質的には豊かになり、便利になったが、そのような生活をほんとうに幸福なものとするためには、それに見合う『こころ』の状態を必要とするわけで、臨床心理学への期待も高まってきた」という（河合 1994, 23 頁）。

しかし、「『心の時代』『モノから心へ』などというキャッチフレーズを直ちに反消費社会の思想とみるのは早計であろう。事實はむしろ逆であり、それは消費社会のいっそうの進展を示している」（井上 2000, 226 頁）。「心の時代」とは、消費社会の中で辛うじて商品化を免れていた「心」という領域をも飲み込む時代であり、金銭と引き替えに「心」と心理学的知識が売買される「心の商品化」時代である。

第3節 心理学化

心理学的なまなざしによって自己や外界を眺める傾向は現代社会の特徴の一つである。心理学的知識の普及にともない、心理学的知識は自他の心理状態を知るための一つの主要なツール、自己規定や他者理解に役立つ知識という範疇を超え、自己観や家族観、教育観、職業観、さらには日常生活における思考様式や行動様式にまで影響力を持つ。

もちろん、一般に知られているのは心理学的知識の一部にすぎず、すべての人が学術体系としての精神医学や臨床心理学について学んでいるわけではないし、臨床の現場を経験

しているわけでもない。しかし、「あくまで個人を大事にし」（河合 2000, 45 頁）、個人の心理状態に焦点づけて問題解決を図る姿勢や視角は、程度の差こそあれ広く共有されているだろう。

たとえば、絶えず自分や他者の気持ちや感情をモニターしてチェックを欠かさないのは、心理テストやカウンセリングにおける診断・評価のまなざしを身につけていると考えられる。受容的態度や共感を基軸とした子育て法や対人関係技法は、「受容と共感」、「傾聴」というカウンセリングの基本的態度をなぞっているといえる。

さらに、心理学的知識に影響を受けるばかりか、それに合致する現実を自ら作り出す現象も起きている。アメリカでは、心理療法を受けた結果、虐待の「記憶」が呼び起こされ、成人した子どもが老齢の親を提訴する「False Memory Syndrome（誤った記憶症候群）」（斎藤 1997）の事例が多数報告されている。日本でも、多重人格ブームの後に多重人格の症例報告が増加したことを既に述べた。

心理学的知識の普及にともなって、医原性の「心の病」が発生するのは極端な例ではある。だが、それは心理学的知識が現代人の自己認識や人間観を形作っていることの端的な表れでもある。「心理学的モデルが心理学的現実の経験的記述である限り、心理学的現実には心理学的モデルをつくりだす。しかし今度は、心理学的現実には心理学的モデルによってつくりだされる。なぜなら、心理学的モデルは心理学的現実を描写するだけでなく定義づけるからである」（Berger [1965] 1977, p.29）。

バーガーは、60年代にすでに「精神分析（psychoanalysis）」や「カウンセリングや心理テストの複合体（the counseling and testing complex）」がアメリカの光景の一部になったという（ibid., p.23）。それらは「広範囲に及ぶ社会的制度や組織に組み込まれ、とりわけ福祉や教育、人材管理の領域で力を持つようになった」（ibid., p.24）。

だが、「より重要なのは、精神分析が文化的現象（cultural phenomenon）となり、人間の性質の理解の仕方（a way of understanding the nature of man）や、そうした視点に基づいて人間の経験が秩序づけられる（ordering of human experience）ようになっていくことである」。「抑圧（repression）」や、「欲求不満（frustration）」、「欲求（needs）」、「合理化（rationalization）」、「無意識（unconscious）」といった用語が幅広い階層に共有されたおなじみの表現となり、「日常生活が精神分析のターミノロジーと枠組みによって侵略されている（has been invaded）」（ibid., p.24）⁽¹⁷⁾。

また、コンラッドとシュナイダーが「医療化（medicalization）」に関する最初の主要な

著作である『逸脱と医療化(Deviance and Medicalization)』を上梓したのは1980年のことである。その後、同書に影響を受けた数多くの医療化に関する研究が生み出された。現代の古典の一つとなっている同書は2003年に日本語に訳され、日本語版のための序文が新たに書き下ろされた。それによると、「医療化」とは「非医療的問題が病気あるいは障害という観点から医療問題として定義され処理されるようになる過程についての記述」である。医療化には、「出生、死亡、加齢、閉経といった『通常の人生上の過程』、あるいは精神病、アルコール依存症、肥満、嗜癖、摂食障害、児童虐待、子供の問題行動などの「逸脱類型」、さらには学習障害、不妊、性的機能障害といったすべての人に共通する諸問題などが含まれる」。医療化とは、「ある問題を医療的な観点から定義するということ、ある問題を医学用語で記述するということ、ある問題を理解するに際して医療的な枠組みを採用すること、ある問題を扱うに際して医療的介入を使用することを意味する」(Conrad & Shneider 1992, 日本語版への序文1-2頁)。

医療化論の下位カテゴリーとして、精神医療に関する研究も多数蓄積されている。中でも本稿との関連で注目に値するのは、カチンスとカーク(Kutchins & Kirk 1997)の研究である。カチンスらは、アメリカ精神医学界と心理学市場を席卷するアメリカ精神医学会(APA: American Psychiatric Association)の診断マニュアル(DSM)がどのように開発され発展してきたか、診断名がどのように創られ、改訂され、利用され、誤用されてきたかについて数々の資料から再構成している。

「精神医学は、病気に名前をつけ、分類システムの中におくことによって、何が正常で、何が精神障害の領域であるかを主張してきた」(ibid., p.15, 21頁)。精神的な病のために困っている人が存在するのは確かであり、DSMはこれらの病気を記述し、同定することを目標としている。だが、「DSMは、自分自身をどう考えればよいか、ストレスにどう対処すべきか、どのくらいの不安や悲哀を感じるべきかを決めてしまった。さらに、眠り方や食べ方、その性にふさわしいふるまい方まできめてしまった。(中略)こうした判断は、本来個人的・社会的価値観に基づいて行なわれるはずのものだが、APAは、DSMの病気の記述こそが科学的なものだと主張して、日常生活にまで専門的判断を持ちこもうとしている」(ibid., p.15, 21頁)。

DSM-IVは、「ありふれた困りごと」を病気に変える。「よく眠れない」場合は「大鬱病性障害」、「喫煙」する者は「ニコチン依存」、「飲みすぎ」には「アルコール乱用」、「一人を好む」場合は「スキゾイド・パーソナリティ障害」、「学校でトラブル」を起こすと「反

抗挑戦性障害」、「万引き」すると「行為障害」、「元気がない」ならば「気分変調性障害」、「心配」には「全般性不安障害」といった診断名が用意されている。欲求不満、怒り、集中困難、落ち着きのなさ、食欲増進、体重増加、平静さの喪失、疲れやすさ、筋緊張、性的接触の回避、悪夢をみること、ふしだらな性的誘惑ばかりしていること、演技的なこと、横柄なこと、同情を欠くこと、批判を気にすること、優柔不断なども精神障害の症状として列記されている (ibid., pp.21-23, 30-32 頁)。

カチンスとカークは、DSM が「どこにでもある、少しだけ普通じゃない体験や感覚」を「精神の病」に変えると指摘し、それを「日常のふるまいの病気化 (the pathologizing of everyday behavior)」(ibid., p.23, 32 頁)と呼ぶ。人生上のありふれた困り事に見舞われているだけだと思う人は、DSM の診断基準に従って自らを振り返ると、自分も精神科の患者であると気づかされて茫然とすることになる。

本稿では「心」に対する高い関心と心理学的知識の普及という現象について、コンラッドとシュナイダーの医療化の定義をなぞって「心理学化」と呼ぶ。すなわち、ある問題を心理学的な観点から定義するということ、ある問題を心理学用語で記述するということ、ある問題を理解するに際して心理学的な枠組みを採用すること、ある問題を扱うに際して心理学的介入を使用することを意味する概念として「心理学化」を用いる。

ただし、心理学化とは単に「心の専門家」によってのみ創出される現実ではなく、多くの人々を巻き込んだ社会的文化的現象として見出されるものとして捉えておきたい。というのも、「ある観念が歴史の中で成功するのは、それが真実であるからという理由ではなく、特別な社会変動との関係による」(Berger op.cit., p.27) からである。心理学化とは、日常的な振る舞いや思考様式が心理学的なものによって規定されることである。

カチンスらによると、現在の「アメリカでは心配や不安がビックビジネスになっている」(Kutchins & Kirk op.cit., p.23, 33 頁)。その象徴である DSM は、「社会的価値観と、政治的妥協と、科学的根拠と、保険請求用の病名が混ぜ合わさったものである」(ibid., p.x, iii-iv 頁)。DSM を社会意識や文化、政治、経済、科学が結節する地点として位置づけ、そのような DSM の製作過程や社会的影響を明らかにすることを通して、現代社会を分析している。それは DSM の診断基準の科学的真偽を問題にする議論とは異なる。

同様に、バーガーは「社会学的分析は、多様な心理療法的活動の実際的な有用性や、科学的妥当性については括弧にいれ」(Berger op.cit., p.27)、「われわれの社会における心理学的モデルの成功には、どのような社会構造上の展開が関係しているのか」(ibid.,

p.30) について問うべきだという。

また、マンハイムによれば、「知識社会学にとっては、一定の思考の潮流と歴史的な『集合的主体』にみられる全体性における思考構造が、まさに問題となる。知識社会学は、陳述がなされるときに隠し立てや瞞着があらわれることがあるような次元で思考を批判するのではなくて、精神論的な次元で批判する」。知識社会学は、ある陳述の嘘や隠蔽、欺瞞を問題にするのではなく、「いつどこで、陳述の構造の中に、歴史的-社会的構造が入りこむのか、またどのような意味で、後者が前者を具体的に規定することができるのか」について追究する。それは、「思考するものの存在に制約を受けた-または立場に制約された-視座構造」を問うものである (Mannheim 1931, Kap. I, I 章)。

本稿でも、カチンスらやバーガーやマンハイムにしたがって、心理学的知識の科学的真偽や効用については棚上げし、なぜ心理学的知識が現代社会において普及するのか、心理学化がいかんにして導かれ、どのような過程を辿っているのかという点を中心的に論じる。それは現在の心理学化が「心の専門家」の陰謀や政治的画策によってもたらされたものであるとか、心理学そのものの政治性について問題視するような心理学批判とは一線を画するものである。

第4節 「心」の聖化

マッカーシーによると、心理学的知識の普及と「日常生活におけるセラピストの言説の効果 (use of therapist's discourse)」によって、「社会的関係や言語システムなしには存在しえない感情 (emotion) というものが、あたかも実在物であるかのように指し示される」。すなわち、「感情は行為者の注意や活動の重要な対象 (objects) となり、以前は持たなかったような社会的意味 (social meaning) を獲得する」。「心理学的・セラピー的知識と実践の時代 (age of psychological and therapeutic knowledge and practice)」である現代は、人々が「感情に敏感な生活 (“emotional life”)」を送る「感情の時代 (an age of emotions)」でもある (McCarthy 1989, p.64-66)。

また、感情社会学者の岡原は、現代社会は「感情自然主義社会」であるという。感情が商品化され、感情の人為的操作を免れない消費社会では、自他の感情状態に常に敏感であること、自発的感情こそが自然で本来的なものだという認識、自然で本来的なものとしての感情の表出を是とする傾向が顕著になる (岡原 1997, 99-102 頁)。

さらに、森は、現代社会には「心理学や精神医学の知識や技法が多くの人々に受け入れ

られることによって、社会から個人の内面へと人々の関心が移行する傾向、社会的現象を社会からではなく個々人の性格や内面から理解しようとする傾向、および、『共感』や相手の『きもち』あるいは『自己実現』を重要視する傾向」（森 2000, 9 頁）が見いだされると指摘し、それを「心理主義化」と呼んでいる。

森が「心理主義化」と呼ぶものを整理すると次のようになる。心理学者や精神科医の著した人間関係本や自助マニュアルなどが書店に多数並ぶ「自己分析ブーム」（同書, 26 頁）、「いつの間にか参加する」（同書, 28 頁）就職活動時の自己分析と個性の宣伝、「内申書の評価を上げるテクニック」（同書, 29 頁）の提供、ストレスを感じたら「そんなときは、すぐ心療内科へ」と助言されること（同書, 32 頁）、欲求や動機付けなどに関する心理学的知見が応用される「企業経営と心理学的知識」（同書, 33 頁）、「心の教育」（同書, 34 頁）における学校教育におけるカウンセリング・マインドの推奨やスクール・カウンセラーの導入などである（同書, 26-38 頁）。

心理主義化した社会では、多くの人々が心理学主義⁽¹⁰⁾的な考え方と人間観に基づき、自らの心のあり方次第で状況が変化すると考える。問題の原因を外部に求めず、内面を変えることによって解決を図る。つまり、「社会から個人の内面へと人々の関心が移ることで、現在の社会的状況があたかも“自然現象”であるかのようにみなされ」、「多くの人々が社会的状況は変更不可能であり、それに適応・順応するほか仕方がないと考える」。そして、「自明視された社会的状況を問い直すことなく、適応できない自分や他者を過剰に責める結果となる」（同書, 18 頁）。

バーガーやカチンスら、マッカーシー、岡原、森の見解は次のように要約できる。すなわち、現代社会では、感情や「心」が何か実体をもったものであるかのように考えられている。心理学的知識は、現実認識を説明するばかりか定義づけ、現代人の自己認識や人間観は心理学的な語彙によって規定されている。「心」が物象化され、日常的な思考様式や行動様式が心理学化される社会は、「心」を意識せずには日常生活を営めない「エモーション・コンシャス」で「感情自然主義」な社会である。そこでは、行為者が社会的問題や人間関係のコンフリクトを個人の心理的問題へと還元していく「心理主義化」が見られる。

本稿では、このような現象について、心理学的知識が普及した社会では「心」が聖化されて宗教性を帯びる、とまとめておきたい。デュルケムによると、「神聖な事物とは、恐怖でなくとも少なくとも畏敬の念を我々に起こさせ、我々を遠ざけ、ある距離を保たせるものである。同時に、それは愛と願望の対象である。我々はそれに接近することを欲し、そ

れを切望する」(Durkheim 1924 p.66, 69頁)ものである。現代社会では、心理学的知識の普及とともに「心」が「神聖 (sacré)」なシンボルとして流通している。

現代人は「感情表現の仕方(how they display feeling)からその人の考え方を推し量ると同じように、自分が普段の出来事に対してどのように感じているのか(how we feel about ordinary events)熟考することによって、自分自身がほんとうはどんな人間であるのかを判断する」(Hochschild 1983, p.32, 34頁)。

観察者にとっても行為者にとっても、感情は「秘められた真実 (underlying truth)、つまり探し当てられるか、あるいは推測されるかではなくてはならない真実、自己と状況についての真実へと通じる手がかりである」(ibid., p.32, 35頁)。こうした考え方は、「モノから心へ」のスローガンや「心のケア」説に端的に表されている。そうした言説においては、物質的価値とは代替不可能な根源的な何ものかとしての「心」を取り戻すことが中心的な理念となる。

「心」は、禁止された存在であると同時に、愛され求められる善きものとして、至高の地位を占めている。「心」が根元的な何かを示唆しているというメッセージは、「本当の心」を見つけるために自己分析やモニタリングを欠かさないことに加え、「心」の適切なマネジメントを要請する。心理テストや性格診断、自助マニュアルの類は、自他の性格や心理、自分に対する周囲の評価を査定する術を提供する。心理学的知識は「心」を豊かにすること、常に心理状態をモニタリングして慎重に対峙するように奨める。そこでは、自他の心理状態を把握せず、適切な振る舞いや感情表出をしない者は、思いやりや繊細さを欠く鈍感な人物とみなされる。

心理学的知識は、枠に収まりきれない衝動的な感情や欲望を「心の闇」として矯正の対象とし、「心の闇」をうまく処理できずに良好な対人関係を築けない者を矯正・排除する。それによって、肯定的なサンクションが与えられると予測される感情については積極的に表現し、そうでないものについては抑制するという規範を創り出し、表出されるべき「豊かな心」は日常性の枠組からはみださない程度に安定した「心」でなければならないという暗黙の了解を強化する。

現代人が社会的存在として承認されるためには、「心」に配慮して振る舞うことが重要な要件となっている。心理学の語彙や技術によって自らを定位し、行動修正を試みる行為者は、根源的で本来的な何かを示唆するものとして「本当の心」の声に耳を傾けるとともに、他者の「心」や人格を傷つけたり汚したりしないように慎重に相互配慮する。もし儀

礼をふまえずに「心」を侵犯すると、「『情緒障害』『心の病』とみなされ、様々な排除やサンクションや強制的同化圧力にさらされる」（石川 2000, 268 頁）。

科学を標榜する合理的コントロールの技術として心理学的知識は、非理性を閉じこめ、自己の在り方や人間関係に科学的操作をもちこむ一方で、理性的世界の人々に対しては「心」が本当に求めているものは何かを知ること、物質的豊かさの中で見失われた豊かな「心」を取り戻すこと、「心」が追い求められるべき根元的な何ものかであると語りかける。

一般に「心」とは、喜怒哀楽や快不快の経験、衝動や欲求、気分や機嫌といった感覚的な意味から、気質や配慮や思いやり、分別や判断といった理知的なものまでを含む多義的な概念である（相良 1995）。多義的で実体がなく正体不明な「心」は、それゆえに、どこか近寄りたがいが強い関心を引く「畏敬と愛着」の対象となる。そして、聖なるものであるがゆえに、厳格にとり決められた儀式にそって扱われねばならない。行為者が「心」と対峙する際の儀礼をふまえるために「心の専門家」を自認する集団が修行を積んだ媒介人として登場してきている。

「心」が聖化され、心理学的な語彙や考え方が道徳的な様相を帯びる。心理学的知識は、特殊で深刻な悩みの解決法という範疇を超えて、現代人の多くを対象として巻き込み、自己の構築・維持・取替えや対人関係の操作、日常的な思考習慣・行動様式の成型加工に科学的正当性と多様なオプションを提供しつつ、非暴力的な社会統制装置としての機能を増大しつつある。本稿で特に注目したいのは、こうした趨勢が道徳の衰退と道徳回帰という動向に呼応するかのように生じている点である。

かつて、人格の形成や社会統制に決定的な役割を担ったのは宗教や道徳であった。デュルケムによると、「宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会に、これに帰依するすべての者を結合させる信念と行事である」（Durkheim 1912, p.65, 上巻 86-87 頁）。礼拝の機能とは、「内的道徳的な更新」（ibid., p.495, 下巻 203 頁）、「道徳的存在（être moral）を周期的に再創造すること」（ibid., p.497, 下巻 205 頁）である。「宗教的祭儀は、わずかの重要性しかもたないにしても、集合体を活動させる。諸集団がそれを挙げるために会合する。宗教的祭儀の第一の効果は、諸個人を接近させること、彼らの間に接触を頻繁にして、いっそう親密にさせることにある。このことによって意識の内包が変化するのである」（ibid., p.497, 下巻 205 頁）。

つまり、宗教は集合的感情をもたらし、社会的結合を維持する機能を果たすものである。

それは「社会秩序を厳粛なもののみなし、社会学者が社会統制と呼ぶものの基盤を提供」する。「社会学者たちは宗教を道徳的規範を定めるものと考えたが、その規範は、より高遠な超自然的秩序の要請として人々に命じられた」(Wilson 1982 p.32-33, 38-39 頁)。

神がこの世を人間の手に預けることによって逆説的に超越的存在として存続するようになってからは、道徳が自己形成や社会統制に重要な役割を果たす。近代社会の道徳の基本原理は、人間の人格がこの上もなく神聖であり、あらゆる宗教の信者たちが神のために捧げるのに似た尊敬を受ける権利を持つとみなすものである (Durkheim 1893 p.396, 384 頁)。個人は「善きもの(bien)、としての道徳を求め、愛着し、「義務(obligation)」としての道徳に畏怖の念をもって服従する (Durkheim 1924 pp.51-83, 53-89 頁)。神への献身の代わりに、人格という普遍的な属性への畏敬と愛着という道徳律に従うことで個人の人間性が高められるとともに、そうした普遍的価値へのコミットメントを通じて社会統合が可能となる。

しかし、ポストモダンの思想群の登場、機能分化の一層の進展や複雑性の増大、価値や承認をめぐる対立抗争、少年犯罪などを前に、社会を道徳的存在として構想する伝統的な社会学理論が再考を迫られて久しい。宗教につづき、道徳の存在価値もすでに相当危いものとなっている。それゆえ現在の社会(学)理論研究の基調に流れているのは「道徳的問題関心のリバイバル」(三上 2003, 3 頁)であり、改めて社会秩序がいかにして可能か、個人と社会の関係をいかに説明するのという論点がクローズアップされている。

宗教や道徳が力を弱める中で、心理学的知識が普及し、現代人の自己観や人間観、日常的な思考行動習慣の形成に作用しつつある。従来の宗教や道徳が中心的な役割を担ってきた自己形成や社会統制の機能を担い始めている。そこでは、道徳的なものと心理学的なもの結びつき、宗教や道徳が心理学化されている。「20 世紀にとっての療法書 (therapy books) は、ちょうど 19 世紀にとっての礼儀作法書 (etiquette books) のようである。なぜならば、礼儀作法 (etiquette) それ自体が感情生活 (emotional life) の中に深く入り込んだからである」(Hochschild 1983, p.192, 220 頁)。

道徳が心理学的に解釈され、心理学的な言説が道徳的な様相を帯びている。「心」や人格を聖化する一方でそれらを人為的操作の対象物とする心理学的知識の普及は、道徳的なものとの関連で考える必要がある。したがって、第 2 章では心理学的知識に関する先行研究を整理し、その上で第 3 章と第 4 章では E.デュルケム以来の道徳的個人主義の学説史的展開を整理して検討する。デュルケムの「人格崇拜」論の理論的継承を E.ゴフマンの儀礼的

相互行為論、さらに A.ホックシールドの感情マネジメント論へと辿り、それぞれに通底する「人格崇拜」論の構造と異同を明らかにする。

デュルケムは「人格崇拜」概念において、近代社会では個人の人格に「神聖の観念」が宿ると指摘した。ゴフマンはそれを継承して儀礼的行為論を展開し、世俗化の進行する大衆社会において唯一個人が「神」である様子を詳細に記述・分析した。デュルケムの宗教論とゴフマンの儀礼的行為論の影響が認められるホックシールドの感情マネジメント論では、人格や「カオ」に加えて「心」に宗教的配慮が払われることが示唆されている。脱産業社会における感情管理や感情労働の概念化で知られるホックシールドの議論を「人格崇拜」論として読む試みを通じ、デュルケムやゴフマンの現代的意義を再評価しつつ、心理学的知識の普及と道德の心理学化に関する新たな分析視角の導出と理論的枠組みの構築をめざす。

また、道德や自己形成が具体的にどのように心理学化されているのだろうか。第5章から第8章では、第4章までの学説研究から得た一般的理論仮説を特定の経験的調査によって発展させる。道德回帰と「心理学」の活用推進が渾然一体となっている日本の「心の教育」、とりわけその代表的事例とみなすことのできる兵庫県のケースを取りあげ、4章までに得た理論枠組みを道德の心理学化という観点から再検討し、より説得力のあるものとしていきたい。

第2章 心理学的知識の諸機能

第1節 管理

心理学的知識が、管理装置や社会的コントロール技術であるとの指摘は従来から存在する。すぐに想起されるのは、1960年代から70年代にかけての世界的潮流であった「反精神医学」と呼ばれるできごとである。その歴史的経緯や展開についてここでひもとく余裕はないが、その主張を簡潔にまとめるならば、「反収容主義」「反疾病論」「反治療論」ということになる。「精神病院への収容を当然とする従来の精神医学的常識に対する挑戦」、「従来精神医学が形成してきた疾病論に対する反論」、「医学的という名のもとに行なわれてきた精神医学的治療論に対する疑問」であり、要するに19世紀以来の精神医学の枠組みに対する「異議申し立て (contestation)」であった(大東1999, 99頁)。

こうした「反精神医学」の思想に決定的な影響を与えた思想家はフーコーである。フーコー自身が「反精神医学」のイデオログであったかどうか、彼をその源流に据えることができるのかどうかは定かではないが、少なくとも彼の言葉が反精神医学に多大な影響を及ぼしたことは確かであろう。

フーコーによれば、「心理学」の本質と歴史的成立条件は次のようである。すなわち、17世紀半ばからの狂気の隔離収容による理性と非理性(Déraison)の分断、過ちや有罪といった狂気へのネガティブな評価と排除、そして非合理的なものから分断された理性による非理性的なものの理性化への試み、そこに「心理学」は誕生した。「精神疾患(maladie mentale)と呼ばれているものは、たんに疎外された狂気にすぎない。ほかならぬ狂気が可能ならしめた心理学の中に、狂気が疎外されているわけである」(Foucault [1954]1966, p.90, 133頁)。

『客観的』、『ポジティブ』、『科学的な』心理学が、病理的経験の中にその歴史的起源と基盤を見出した(ibid., p.87, 129頁)。二重人格の研究によって人格の心理学が、無意識の研究によって意識の心理学が、「欠陥」の分析によって知能の心理学が、それぞれ可能になった。「人間が『心理学化しうる種族(sepèce psychologisable)』となったのは、まさに人間対狂気の関係が、心理学を可能ならしめたその瞬間からのことなのである」(ibid., p.88, 130頁)。心理学は狂気を排除し、客観的まなざしの対象として把握可能にするとともに、悪と有罪性へと特徴づける。

この地平からすれば、昨今の「心の闇」言説にみられるような「心理学」による「心の

闇」の解明が徒労に帰することは明らかである。フーコーによると「狂気の心理学は笑うべきものでしかありえない」(ibid., p.88, 131頁)。なぜなら、「心理学」とは、狂気が狂気として理性から分断され排除されている限りで成立する「倫理的世界の表面の薄い皮にすぎない」(ibid., p.88, 130-131頁)からである。「狂気の心理学をその根源にまで押し進めれば、精神疾患を克服し、これを消滅させようことにはならず、かえって心理学そのものを破壊し、理性対非理性という関係を再び明るみに出すことになるであろう」(ibid., p.89, 131-132頁)。

「反精神医学」はもはや過去の遺物であるという向きもあるかもしれない。だが、心理学的知識の社会的機能として、自発的に服従する主体を産み出し、社会の既得権益や合理的秩序を維持するための管理装置としての機能を問う営みは、現在に至っても続けられている。才津は、WISCや田中・ビネー検査などの知能テストやY-G性格検査や内田・クレペリン検査などの心理テストが、「精神的劣等」の識別や人種の改良を目的として発展してきた歴史的経緯を整理している。知能検査法や心理検査法は、いずれのテストも特殊な教育的・文化的文脈に依存して構成された尺度であるため、測定される望ましさは通俗的な価値観を反映する。それらは通俗的な望ましさの規準にもとづいて人間の知的能力や性格、能力差を測定して分類・序列化し、「異常」を選別・排除する(才津 1992)⁽¹⁾⁽²⁾。

また、小沢は、受容と共感を基本的態度とするカウンセリングは、その構造から必然的に、個人を取りまく環境の中で生じてきた問題を個人の内面の問題へと変換し、社会的問題を不可視化して、個人の病理に責任を転嫁させるという。というのも、カウンセラーが共感していくのは、あくまでクライアントの気持ちや感情であって意見や疑問ではない。カウンセラーは問題に対する疑問や不満、考え方に同意するのではなく、クライアントがその問題に対して思っていること、感じていることに共感する。それは問題となる事柄自体について考えることから、クライアント自身の気持ちや内面へと目を転じさせる。「状況の中で生じた『問題』が、語る主体＝個人の内面における問題に焦点を絞られる結果、内省の図式を招き、個人の問題に還元されやすくなる」(小沢 2000, 51頁)。

第2節 解放

「心理学」を体制維持装置や管理装置とみる論議に対して、「心理学」の解放機能を指摘する論議もある。A.ギデンズは、「セラピーは、ライフプランニングの方法論として理解され、評価されるべきである」とし、セラピーが自己という「再帰的プロジェクト」の課題達成

と人間関係の民主化に有効なツールであると肯定的に評価する。セラピーは、現代人の自己理解を深める装置であり、現在の関心事と将来の計画、過去を調和させるのにも役立つという。セラピーは『自己の再帰的プロジェクト (the reflexive project of the self)』を自己決定という観点から解釈し、それゆえライフスパンを道徳的な熟慮から分離させる」(Giddens 1991, pp.179-180)。

ギデنزらは共依存や嗜癖からの回復プログラムを分析した研究の中で、セラピーによる幼少期の感情の追体験と浄化は、親子関係を威圧的な権力関係から道理にかなう権力関係へと変容させ、自己についての叙述を改め、自らの権利を主張し、より良い人生を実現させる手段となると指摘している。「有毒な親の問題は、自己という再帰的自己自覚的達成課題と純粋な関係性、さらに個人生活再構築のための倫理綱領との、相互の結びつきについて明確な洞察をもたらしている。親からの『感情面での独り立ち』を宣言することは、同時にまた、自己についての叙述を改めるための、またみずからの権利を主張するための手段ともなる」(Giddens 1992, p.108, 163 頁)。

「有毒な親のもとで育った経験からの脱出は、ある種の倫理上の原理や権利の主張と不可分な関係にある。子どもの頃の体験を振り返ることで親との関係性を変えようと努めている人たちは、実際には権利を主張しているのである。……一人ひとりの活動領域を解放していくことは、おそらく権威の消失を意味するものではない。威圧的な権力にとって代わって、道理にもとづいて正当化できる権威関係が生じていくであろう」(ibid., p.109, 164-165 頁)。

セラピーの解放機能について、どちらかという也好意的で楽観的とも思われるギデنزの見方に対して、宗教学者や共同体論者はセラピーが文化的現象として定着することに批判的・悲観的な見解を示している。キリスト教関係者からすれば、特にアメリカで盛んな自我心理学は、神に代えて自己を崇拝の対象とする点で到底容認されないものである。宗教的コミットメントや義務からの解放は、すなわち神の軽視である。自己愛の充足のみを追求することは許されることではない。神の崇拝に取って代わる「自己崇拝 (self-worship)」は世界の成り立ちを根底から覆すことであり、全体としての世界を混乱に陥れることと同義であると考えられている (Vits 1994)。

クリスチャンの立場から心理学批判を展開するヴィッツは、セラピー言説が導く相対主義を厳しく批判している⁹⁾。彼によれば、絶対的な価値を想定せず個人の好き嫌いで物事を決めるセラピーは、システムの首尾一貫性を混乱に陥れるものであるばかりか、多くの

矛盾を抱えている。自我心理学を推奨したり賛同したりする人々は、すべての価値の個人的相対性を唱導するにも関わらず、価値を明確化すること自体は良いことであると信じて疑わない (Vits 1994, pp.72-74)。

また、共同体論的な立場をとる論者は、自律的個人を理想に掲げるセラピー言説が浸透することによって、伝統や道徳の内面化が阻害され、個人が家族や共同体の絆から分離されることや、表現主義的で功利主義的な人間を大量に生み出すことを警戒する。心理療法や精神分析が定着しているアメリカ中産階級のモーレスを調査したベラーは、ギデンズとは別の角度から解放機能について論じている⁴⁾。ベラーによれば、セラピーにおけるクライアントと臨床家の関係は、現在のアメリカ社会にとって「あらゆる人間関係の範型になろうとしている」(Bellah et.al 1985[以下 HH], p.121, 147 頁)。セラピーの中心に位置づけられる自律的個人は、「心理的な幸福の体験の最大化を図る表現主義的な個人 (expressive individualism)」(HH, p.104, 126 頁) であり、セラピー的世界観においては、この自律的な自己だけが「他者との本来的な関係をもたらす唯一の源泉」(HH, p.98, 117 頁) であると前提される⁵⁾。

心的幸福の最大化を図る自律的個人を中心に据えるセラピー言説は、功利主義的個人主義 (utilitarian individualism) や表現的個人主義 (expressive individualism) を促進する。自律的な自己のみが他者との関係をもたらす唯一の源泉に据えられたセラピー的世界観に基づく人間関係では、複雑で機能分化が進んだ社会での他の人間関係と同様に、コミュニケーションすること以外に「行う」ことはほとんどない。それは伝統的な家族や教会や共同体の人々が生涯の多くの実践をともにするのと対照的なものである。「どのように感じたか」が唯一の指標とされるため、愛や結婚や道徳や宗教的コミットメントは、個人の選択の問題、個人の趣味や好みの問題に変換される。セラピー言説の推奨する愛や結婚は、他者に頼ることなく自己を受容し愛しうる自律的人間同士が、絶え間ないコミュニケーションやシェアリングによって双方の希望や要求を満足させ得るかぎりにおいてのみ持続可能である。それは神の命令に従った上での意志や自己犠牲とは全く異質なものである。

さらに、セラピーにおいては「善くあること (being good)」ではなく「良く感じること (feeling good)」が正しい行為とされる。道徳的判断とは純粹に個人的な主観や感情に基づくものであるとの前提は相対主義を導く。個人間のコンセンサスの達成さえ困難であるのだから、政治的・道徳的コンセンサスを期待できるはずもない。それゆえ、許容されうる道徳とは「契約的な同意」のみとなる。

セラピー言説にとって共同体の絆や宗教的なコミットメントが望ましいと考えられるのは、それが社会的、情緒的、文化的な機能を果たしうる場合に限る。共同体は従来のような意味での共同体—「相互依存関係にある人々がともに討議や決定に参加し、共同体を定義づけると同時にそれによって育成されもする特定の実践を共にする集団」(HH, p.333, 391 頁)—ではなく、「機会提供の場」、「交換のための市場」、「出会いの場所」(HH, p.134, 164 頁)になる。自分の利益になるからこそ、他人に心を開き、対人関係を円滑にすべきであるという功利主義的個人主義(utilitarian individualism)の考えから描かれるのは、「個人の利益と感情にもとづいて偶発的に契約を取りかわす社会像」(HH, p.138, 168 頁)である。

また、功利主義とならんでセラピー的な考え方を特徴づけるのは、「真の自己は、感情を体験し表現することから成る」と考える表現的個人主義である。その考えによると、社会的役割や諸々義務、仕事などの外的束縛から解放され、内的欲求や感情に触れることが主眼におかれる。理想的な人間関係は、義務や道徳、宗教的コミットメントからなるものではなく、十分な感情の交換や共有が達成されることである(HH, pp.101-102, 122-123 頁)。

功利主義的で表現主義的な人間観が浸透することにより、自己や人間関係は絶え間ない更新と交渉にさらされる。心理的に洗練されることによって、自己や人間関係は本来的に不安定なものとなり、永続的な人間関係をめぐる不安感や不確実性もまた増大する。人間関係に道徳的な要素や善悪の同意があれば安定した人間関係が継続されるため、個々人はセラピー言説の勧めるような絶え間ない交渉をくり返す必要に迫られることはない。セラピー言説が理想とするような何物からも拘束されず絶対的に自由で自律した自己は、まさにその理想のために自己の基盤が脆弱であやふやなものとなり、不安定な自己同士の不安定な人間関係に行き着く結果、個人主義存立の足場を掘り崩す危険性を孕むとベラーは主張する(HH, pp.113-141, 137-173 頁) ⁶⁷⁾。

第3節 解放による管理

心理学を管理装置とみる見方、解放装置とみる見方に並び、解放による管理機能もすでに指摘されている。ローズによると、昨今の「個性尊重」や「自己実現」を標榜する能力主義の経営管理は、労働者に自己実現という自律的動機づけを与え、労働の意味を変換することに成功した。労働とは、単に生活のための手段ではなく、それによって自己実現を図る類のもの、自己イメージの充足や自己の可能性の追及になる。もはや抑圧された労働

からの解放ではなく、労働において自己実現を達成することが主眼となる。

「職場での心理学的技術 (psycho-technology) は生産者の新しい倫理と企業や経済の自己刷新との間に橋をかける」(Rose 1999, p.104)。「労働者は、アブラハム・マズローやカール・ロジャース、ヴィクター・フランクル、エーリッヒ・フロムらの著作に由来する『人間性 (Human nature)』という新たな概念によってマネジメントされるようになる。この「人間性」という概念は、自由民主主義の社会的文化的な諸価値と産業的要請との間に橋を架ける。この新たなイメージの中で、個人の主体性 (subjectivity) は、動機づけ (motivation) やセルフ・ディレクション (self-direction)、責任 (responsibility) という観点から概念化される。「幸福、士気、満足などは、個人と組織の関係を理解しマネジメントする上で適当な指標ではなくなる」。それに代わる規準となるのは、「個人の能力、コミットメント、自己責任 (self-responsibility)、機能する個人、活動的で成功の可能性に満ちた活気のある組織」といったものである (ibid., p.110)。

新たなパラダイムに基づく経営管理は、フレキシビリティや適応性、自発性、複数集団によるコラボレーション、人的貢献などを重視する。「古いパラダイムは人々が失敗すると叱りつけたが、新たなパラダイムは、絶えず人々を成功へと条件づけ、自分は成功者 (winner) であるという感情を植えつける」(ibid., p.110)。

この背景には、社会心理学の帰属理論からスキナーの行動主義に至る心理学理論がある。これらの理論は、成功を連想するだけで高い動機付けが引き出されるが、失敗の強調は無気力を生むということ、高いパフォーマンスは報酬によってではなく、自発的な動機づけによって達成されるということ、ゆえに、永続的な貢献を手に入れるには自発的な動機づけを促す条件を整えるべきだということを明らかにしてきた。

新しいタイプの心理コンサルタントは、経営者に感受性、自覚、信頼、開放、共有を教育する。企業の管理職は、自分自身の動機と周囲の他者の動機に働きかけ、それらを理解すべく教育される。「最も優れた企業は、人間の合理的でない部分 (non-rational) を抑圧するのではなく、利用する」(ibid., pp.115-116)。人間関係や自己実現の心理学は、労働者と労働の新たなイメージを作り出した。経済的な成功、出世、人格的な成長は、心理学的な領域で交差したのである (ibid., p.119)。

自己実現言説に彩られた「能力主義」や「雇用の流動化」は、自らの個性を具体的に主張することや長期的で明確なビジョンを描くことへと人々を導き、「個々人の移動・分散による合理化」を推進する (森 2000, 167-169 頁)。自己達成の動機に駆り立てられる現代

の労働者にとって、心理学的知見に基づく適性検査の受検、自己分析にもとづいて「個性」や「自己実現」について考えること、自助マニュアルや心理テストを用いて合理化した社会の秩序を乱さないように自己管理することが重要な課題となる。

近年、「企業が『個性』を基準に新入社員を選択し、学生は企業に選ばれるために『自己分析』をする」ことが慣例となっている。就職や転職を希望するものは、「『自己分析』というきわめて心理学的な営みに、その信憑性を信じていなくても、巻き込まれていく」。というのも、「私」の選択の実現が他者による選択に依存し、その他者が心理学的な基準にそって選択する場合、「私」はその心理学的基準に照らし合わせて自分をみつめ、解釈し、その基準からみてよりよい評価が得られるような方向に自分を導いていく」ためである。

そして、「この可能性は“私”以外の他者がたくさんこの競争に参加することによって、ますます高まる。競争率が高くなればなるほど、選ばれたい側は選択基準からみた『望ましい人物像』に自分を合わせていかなければならない」ためである。その結果、「知らず知らずのうちに心理学的な視点で自分や他者を理解するようになる。いつの間にか、社会の心理主義化に参加してしまっている」。「こうした社会的な仕掛けがある限り、たとえ本人が心理学的知識に信憑性や重要性を感じなくても、その知識のパワーが及ぶ圏内からめとられることとなる」(同書、28-29頁)。

心理学的知識を信用するか否かに関わらず、心理学的知識の発想や考え方に行動を制御されていく。何らかの問題が生じた場合には、それらを用いて自己診断して自己矯正を図る。社会的状況へ疑問の目を向けることなく、自分の中に問題を発見し、それを矯正することによって適応しようとする。合理化した社会を合理的に生き抜くための知識や技術を教える心理学的知識は、合理的かつ従順な主体を形成するというやり方で、「分散し移動していく諸個人」を不断にコントロールする。それは、一見ソフトで見えにくいが実は強固な「自己コントロールの檻」(森 2000)に人間を閉じこめる。

第4節 管理/解放

先行研究を整理すると、心理学的知識の機能は様々に評価されることが理解できる。本論の関心は、「心理学」が管理装置なのか、それとも解放装置であるのか、どちらの見解が正しいのかを判定することにはない。さらに、管理と解放のどちらかの側に立って議論を展開したいのでもない。むしろ、ここでは心理学的知識は、管理と解放という一見矛盾する二面性を有しているのだということを指摘しておきたい⁽⁸⁾。

そもそも、セラピーはきわめて実地的なものとして登場したため、論理一貫性は常に揺らいでいる。たとえば、ユング派の心理臨床家たちの言説をみると、ある時には義務や社会的役割や諸々の外的拘束から距離をとって内面みつめるように促すこともあれば、またある時には現実の盾となることもある⁹⁹。個々のケース内でも、感情や欲望などを解放するよう促す時もあるれば、行動を制止し水路づける時もある。また、「～派」と依拠する理論や技法の一応の看板を立てつつ、実際は時と場合によって色々と試す折衷派が多勢を占める（河合 1985, 18-63 頁）。というのも、問題解決という実地的な要請にいかに応えうるかが最重要課題のためである（河合 1992, 30 頁）。困っている人を援助するというプラグマティックな要請にいかにかたえられるのが最重要事項であって、心理臨床場面において論理的整合性は第一義的ではない。

さらに、クライアントの主観的な意味の中でセラピー的なものがどう経験されるのかを一概に決定することは不可能である。性格や知能を計測されること、セラピストに行動を解釈されることを無礼で窮屈な事だと感じる人もいれば、セラピー文化の浸透した今となつては、それで快感を覚えたり安心感を得たりする人も大勢存在する。

したがって、「心理学」の機能について、管理あるいは解放の一方的な視点から評価することは適切ではない。「心理学」を管理装置と解放装置のどちらと捉えようとも、いずれにしる一方的で不十分ではないかと考えられる。それでは「心理学」の論理一貫性のなさや二面性を捉え損ねてしまうだろう。抑制の解除や豊かな感情表現は、操作されマネジメントされた人間関係と表裏一体である。個人の独自性を認めることは、表現的な目的であると同時に人的資源の効果的活用手段でもある。こうした心理学的知識の二面性をすくい上げ、それが受け入れられる所以を説明するには、どちらか一方に依拠して議論を展開することは不適切である。

また、問題点を有しながらもなおかつそれが普及したという点を看過すべきでない。先行研究は心理学的知識の社会的機能の解明にやや偏っており、それらが社会に普及しているという事実を軽視するきらいがある。だが、心理学的知識はその機能において、指摘されてきたような何らかの問題点を有しながらも、それでも普及している。なぜ論理的整合性という点で危うく、二面性をもった心理学的知識が普及してきたのか。あるいは二面性を保持しているゆえにこそ、普及してきたと考えるべきなのか。「心理学」が個人を管理／解放するとしても、そういった機能を有する知が現代人と親和的である理由こそが問われねばならない。人間関係に科学的操作を持ち込む一方で「心」を善きものとして語る心理

学的知識の普及という現象は、近代社会の中でいかに位置付けられるのか。そもそも、なぜ「心」に関心が払われるのか、そこから問い直す必要がある。

本章第1節から3節までに述べた、管理機能、解放機能、解放による管理機能という論点から共通して導かれるのは、心理学的知識は個人を家族や共同体などの社会的なものから分離させ、個人を絶対的な個人と化し、外的・社会的な問題をも個人の内面世界の問題へと還元するという論点である。心理学的知識は、社会的なもの和个人とを分離・分断する効果を及ぼす。社会的問題を個人の心的異常に還元することによって管理装置として機能するという指摘、あるいは、共同体的絆からの過度の解放と孤立した不安定な自己の蔓延という指摘、これらが実は共通に問題視していることとは、カウンセリングによって個人が社会的なものから分離され、それらを一切背負わない絶対的な「自律的個人」として想定される事態と、それに付随する弊害である。

管理と解放という分類について一言付言しておく。本文中で「心理学」を管理装置として捉える議論として括ったものの中には、心理学者の内部告発とでもいうべき管理論と、「心理学」が権力装置として社会制度に組み込まれることの問題点を指摘する管理論という位相が異なる二つの議論を含めた。両者は、心理学的知識が管理に寄与すると指摘する点、権力論的なアプローチをとる点で近い関係にあると考えられる。

心理テストや心理療法そのものについての批判は、現在のところ専門的に用いられる場合への批判が多く、「心の専門家」の内部告発であることが多い。それは差別や排除という社会的な事柄と関わらせながら論じられはするものの、要するに自らの営みの批判的とらえ返しであり、結局のところ「よりよい臨床とは何か」「心理療法という営為の意味・意義」などを考えるという点に収斂されていく。また、心理学的知識の制度化に力点をおいた議論は、心理テストや心理療法それ自体について批判するというよりも、それらが制度化されることによってその知識や技法が様々な領域でいかなるパワーを発揮し、人々の行為や意識を方向づけているのかということ、心理学的知識はいかにして自己管理する行為者を形成するのかという点に焦点を絞って議論を展開している。

すなわち、心理学的知識の管理機能を指摘する議論はおしなべて、カウンセリングがクライアントの関心を問題自体についての意見や主張から、個人の内面へと関心を向けさせることによって、問題の個人還元が生じるという点を指摘している。こうした見方によると、社会的問題から個人が分離され、個人は外的現実ではなく個人の心的現実の中に問題を発見するように仕向けられる。問題の個人化や囲い込み、つまり、心理主義によって社

会的なもの個人とが分断される事態を問題化しているのである。問題の原因や責任を自己の外部に求めるのではなく、内部に求めるよう促す心理学的知識が医療・教育・家庭・労働などのあらゆる領域に入り込むことによって、絶えず自己監視、自己管理する主体が形成されてきたということが中心的テーマとされている。

一方、解放の議論は、専門的で領域限定的に用いられている心理テストや心理療法を扱うというよりも、その考え方が浸透した文化、「臨床的な技法としてのセラピーではなくて、文化現象としてのそれ」、「ひとつの思想の様式として、ものごとの考え方としてのセラピー」(HH, p.113, 137 頁)を主題としている。そこでは、自律的個人を理想に掲げた表現的個人主義や功利的個人主義を助長するセラピー言説の浸透によって、個人が家族や共同体や伝統や歴史から解き放たれ、その結果自己の基盤や人生の意味を失った空虚な自己や人間関係が蔓延し、そもそもの自律的個人という概念さえ脅かしているとの指摘がなされる。

こうした管理機能を強調する議論における社会的問題を個人的問題にすり替えるという批判、解放機能を強調する議論における共同体からの過度の分離によって功利的で不安定な人間関係を導くという批判から共通して導き出されるのは、心理学的知識は個人を一旦文脈から引き離し、社会的構造や文化の問題をも個々人の認識や「心」の問題、身近な人間関係の問題へと回収して再構成させるという論点である。先行研究が共通の問題として取りあげたのは、近代化によって産み落とされた自律的個人が、周界を自ら意味付ける地位に置かれることに付随する問題であった。

このことは、管理と解放の議論の両者が見ている対象や視線の先が若干異なるとはいえ、両者とも現状への処方箋として「日常の回復」(小沢 2000,59 頁)や「記憶の共同体 (Communities of Memory)」の復興(HH, pp152-155, 186-189 頁)を提案していることから理解される。双方とも、カウンセリングやセラピー言説の浸透によって社会と個人が解き放たれしまうこと、そして社会から遊離した不安定で脆弱な「自律的個人」の抱える問題について論じている。

したがって、問われるべきは、伝統的生活連関から解き放たれる一方で標準化した知識や制度への依存を高める「自律的個人」と心理学的知識の普及現象という構図である。どのような知識や思想、認識や意識も、それが置かれた社会や時代状況に拘束されている。知識はそれを一定程度信用して受け入れる担い手が存在しなければ浸透しない。そして、担い手の意識や認識は、彼が置かれた社会や時代に拘束されている。

本論では、先行研究のように心理学的知識の社会的機能を直接的に論じるのではなく、心理学的知識の浸透と、明確な信仰や宗教をもたず、伝統や規範をさほど内面化することもない孤立した「自律的個人」との構造的連関について考察する。心理学的知識の普及という現象と、絶対的な尊厳や価値を与えられている「自律的個人」との関連を解明することにより、管理と解放という二面性を備えた心理学的知識が広く普及する理由の解明につなげたい。ただし、こう述べるからといって、先行研究の重要性を否定するものではない。心理学的知識の社会的諸機能から出発する先行研究では不問に付された、ないし解決不可能な心理学的知識の二面性についても包括的に考えていくために、知識と社会、そしてそこに生きる個人との構造的連関という、より巨視的な視点から心理学化について検討する。

第5節 自己物語の増産

心理学的知識という「心」に注目を促す知が普及し、「心」に至上の地位が与えられる社会について問うには、個人や「心」への積極的な価値づけを暗黙の前提にせず、それ自体を分析の俎上にのせるところから出発せねばならない。「心」の先取りは、心理学的知識と同じ土俵の枠内にとどまる。

とはいえ、心理学の中にも、すでに「心」の物象化について異議を唱える学派が存在する。社会構成主義を標榜するナラティブ・セラピーは、自己は語ることによって産み出される構成物であることを基本的前提とし、外傷体験や「心」を固定的に理解することに懐疑的である。その技法は、セラピストとクライアントが会話の対等な参加者として「不断の会話」を続け、クライアントが否定的に「編集 (edition)」した自らの人生というドミナント・ストーリーを、それとは異なる編集の仕方と語り口のオルタナティブ・ストーリーへ書き換えること (re-storing)、「未だ語られなかった物語」に「改訂 (revision)」することで快方へ導こうとするものである (White & Epston 1990, Parry & Doan 1994)。

こうした「自己物語に着目して自己の生成・維持・変容を探求」している浅野も、「自己は、自分自身について物語ることを通して産み出される」という (浅野 2001, 4 頁)。語り手としての「私」が、登場人物としての「私」について語る自己物語は、「『私』が自分自身に対して差異化せねばならないと同時に同一化せねばならない」というパラドクスを内包している。というのも、「もし二つの『私』が完全に一致したならば、もはや語りは起り得ないであろうし、完全に差異化するならばそれはもはや『自己』物語ではありえない」 (同書, 16 頁)。

自己物語は、別な風に語りうるという点で「いつでも偶有的である」(同書, 15 頁)。さらに、自己言及的な命題がいつも真偽未決定な状態に置かれるのと同様に、自己物語も「それがほんとうに自分自身を物語るものであるのかどうか、未決定な状態におかれてしまう」。つまり、自己物語は偶有性と、非完結性・非一貫性を特徴とする。

こうした自己物語のパラドクスはいかに脱パラドクス化されるのか。「自己物語は構造的に自己言及であるからパラドクスが生じることを前提としている。だがそのパラドクスは自己物語が他者に語られ、他者がそれを受け入れる限りにおいて隠蔽される」(同書, 173 頁)。「隠蔽がうまくいけばいくほど、それだけ自己物語は書き換えにくい、固定的・閉鎖的なものとなる」(同書, 29 頁)。すなわち、他者の承認を得てパラドクスが隠蔽されることによって、自己物語の確からしきは保証される。

このように、「物語論は『歴史』と『主体』の危機を、『物語ること』という原点に戻して救済しようとする」(三上 1993, 62 頁)。だが、それはあるディレンマを抱えている。物語論は、「現実には物語は存在しないが、物語を構成することは可能であるし、また、そうでなければならないと考える。しかしながら、『ポスト・モダン』と呼ばれる社会には、今のところ物語を構成できるような筋はない。筋のないところに筋を発見せねばならないのである。これはディレンマである。物語による閉鎖性は打破せねばならぬが、何らかの閉鎖のない物語はないからである。彼等は『大きな物語』の閉鎖性を開放しつつ、同時に新たな『物語』という閉鎖を語らねばならない」(同書, 62 頁)。

このようなディレンマを抱える物語論は、「社会と人間の物語論的本質性を強調するか」、「物語を紡ぎ出すための条件を探ることで満足せねばならない」(同書, 62 頁)。このように論理的に困難な問題を抱える物語論を、心理療法というきわめて実践的な営為に応用しているのがナラティブ・セラピーである。物語論のディレンマは、ナラティブ・セラピーの臨床においてどのように解決されているのだろうか。結論を先取りすれば、ディレンマが解決されないままに、自己物語の偶有性や非完結性、パラドクスの隠蔽、現実の多元性といった物語論の理論上の要諦が忘却され、ともすれば自己は本質主義的に語られる。

臨床では、パラドクスが隠蔽されているのだということをセラピストがクライアントに説明することはない。自己物語が偶有的であることや「現実の相対性や多元性を直接クライアントに説くわけではない」。なぜなら、「『相対化する言説』は傍観者には受け入れられても、当事者には受け入れられない」。「『相対化する言説』をいくら説いても、それは多くの場合、当事者の神経を逆なでするだけのことに終わる。たとえ、それを理屈で理解

しても、『問題』は変化しないからである」(野口 2001, 74 頁)。

野口はまた、「『あなたは今苦しい現実を生きているけれど、現実はそもそも多元的であり、違う現実もありうるのだ』と言ってみてもはじまらない。『苦しい現実から長い間抜け出せない』と訴える人に、違う現実があることを信じろというのは酷な話である」とも記している(同書, 73 頁)。

現実の多元性や自己物語の偶有性を論理的に説明してもクライアントには理解されず、症状が良くなるわけではない。それゆえ、ナラティブ・セラピーでは「現実の多元性をどうしたら『理解』できるかではなく、どうしたら『経験』できるか」が主要な課題にされる。「現実社会的に構成されたものであり、別様でもありうるなら、別様の現実を自分たちで構成してみよう」と考える。どうせ『つくりもの』だからと距離を置くのではなく、どうせ『つくりもの』なら、じぶんたちの手でつくりなおしてみよう」と考える。つまり、セラピストとクライアントとの共同作業の中で自己物語を語り直し、実際に現実を構成しなおすことを通して体験的に現実の多元性を理解してもらい、「よりましな言説」をつくり出すことによって快方へ導くという。

言い換えれば、臨床の現場では、問題の解決やクライアントの回復を優先させるということ根拠に、パラドクスの隠蔽を隠蔽することが正当化されているということである。物語論や社会構成主義を支柱とする物語療法の実践は、「実はこうした理論とは質的に不連続な特性を帯びている」(石川 2000, 274 頁)。

クライアントとセラピストの共同作業によって自己物語の書き換えを進め、これまで記憶の片隅に放置され特別な意味を与えられてこなかった出来事を掘り起こし、新しい意味の連鎖をつくり出す。それらが書き換え作業に再帰的効果をもたらす、書き換え作業は更に先へと進む。それは、「未だ語られなかった物語」を紡ぎ出す作業である。

「未だ語られなかった物語」の掘り起こしは、「本当の自分」の発見という様相を帯びる。たとえば、ナラティブ・セラピーの事例報告では、次のように記されている。「君に偶然出会うことができ、そして人生をめっちゃめっちゃにしようとする者に対する抵抗でもって生きぬこうという君の物語を聞いて、私はとても嬉しく思っています。…そういう人生の歴史が、君に『自分の中に自分がない』という感覚を遺産として残してしまったことはよくわかります。普通の人にとっては抛り所としての家庭が、君には父親が君の人間的存在をかき消そうとする場所だったんだから、どうしてそこに自分の居場所を見つけることができるのでしょうか。現在人生に困難を感じて、男性を信頼するには二の足を踏んでしまう

のも不思議ではありません。この状況下では、これらは当然すぎる結果だと私は考えます」(Epston, White & Murray 1992, pp.103-104, 153-157 頁)。

セラピーを通して、生育歴や過去の出来事の結果として現在の困難が導かれているという物語が語られ、その上で、これまで十分に発揮されていなかった困難に対抗する力を発揮するという物語が紡ぎ出される。ここでは「構成主義は脇においやられ、本質主義がそれにとって代わる。問題解決をめざす実践には、ストーリーではなく本来的な駆動力が必要だというのは、カウンセリング文化の基本的枠組みであって、理論的には構成主義的傾向を帯びるとしても、それはカウンセリング文化の表層に付着した薄い膜のようなものとどまっている」(石川 前掲書, 275 頁)。

ナラティブ・セラピーは、自己を物語るという行為を支持することによって、自己が物語りうる存在であるという物語を強化する。現実の社会的構成や自己の偶有性、自己物語の改訂可能性を強調するにもかかわらず、筋のないところに筋を発見するというディレンマを克服して物語の確からしさを保証するために、自己パラドクスの隠蔽を隠蔽する。ナラティブ・セラピーは、自己パラドクスの隠蔽を隠蔽することによって、自己や「心」が物語るに値するなにかであるという物語を増産し、「心」を物象化して神格化することに寄与している。

第6節 「心」の聖化の理解に向けて

第1章では心理学的知識の浸透の実際について概観し、現代社会が心理学化し、「心」が聖化されていることを示した。第2章では、管理と解放、自己物語を手がかりとして先行研究を整理し、心理学的知識の社会的機能について検討した。心理学的知識に見出される管理と解放という二面性に共通する機能とは、社会と個人を分離する機能である。

心理学的知識が二面性を有しながら浸透してきた理由について考えるには、知識や社会意識の「存在被拘束性」を念頭に置いた知識社会学的な視点が適切である。というのも、心理学的知識が普及する社会的素地として、個人や「心」というシンボルに対する関心が準備されていたと考えられるためである。個人の人格や心に積極的な意味づけと価値づけをする社会はいかにして導かれるのか。個人や「心」は、近代社会の中でどのような地位を占めるのか。第3章と第4章では、「心」という観念に対する多大な関心が生じてくる社会学的由来について、個人がある種の「聖性」を帯びた存在として立ち現れてきた趨勢に注目して考察する。

現在の心理学化の端緒を辿っていく時、最も参考になるのは宗教が社会現象であるばかりか社会が宗教現象であると看破したデュルケムの「人格崇拜(cult de la personne)」の議論である。次章では、近代社会において個人が聖性を帯びた存在として立ち現れることを「人格崇拜」のテーゼによって確認する。そして、その発想を 20 世紀中葉以降の大衆社会へ適用したゴフマンの儀礼的相互行為論、さらにはホックシールドの感情の贈与交換や感情マネジメント論を「人格崇拜」を基軸に整理し、現代の「心」の聖化が、近代化による個人の聖化に連続していることを明らかにする。それは、「私」は物語るに値するものだという現在支配的な物語について儀礼論の観点から物語るってみることもある。ゴフマンやホックシールドを読むと、個人の聖化は儀礼によっても成立することが理解されるであろう。

第3章 道徳的個人主義の展開 —デュルケム、ゴフマン、ホックシールド—

本章では、先験的な個人概念と個人や「心」を尊ぶ価値観から一旦距離をとった上で、現代における個人の在り方と心理学的知識の普及現象との関係について考えるために、近代的個人の聖化について語った E.デュルケムの「人格崇拜 (cult de la personne)」論を出発点に選ぶ。続いて、E.ゴフマンの儀礼的行為論、A.ホックシールドの感情マネジメント論を接続し、それぞれに通底する「人格崇拜」論の構造を明確にし、その異同を明らかにすることによって、個人の崇拜が「心」の崇拜へ変容すること、そしてそれが管理/解放機能を有する心理学的知識の普及に通じていることを示したい。

デュルケムからゴフマン、また、ゴフマンからホックシールドへの影響は周知であるが、デュルケムからホックシールドへの影響を明示する研究は管見では見当たらない。ホックシールドに関する研究には、感情労働という視点の導入や感情社会学としての価値を評価するものが既に出ているが(石川 2000, 中河 1999, 岡原ほか 1997)、「人格崇拜」論として読み込んだものはかつてない。

デュルケムからホックシールドへの理論の流れは、ホックシールドが「感情規則」について記述する際にデュルケムの感情の社会的規定という発想に言及している点(Hochschild 1983 p.64, p.71, 278 頁, 281 頁)や、「感情の贈与交換」というタームに注目し、ゴフマンの儀礼論を間に置くことによって架橋されうる。また、「感情管理」論を「人格崇拜」論として再解釈する試みは、その地平からのデュルケムやゴフマンの現代的インプリケーションを明らかにする作業へと連なる。

もちろん心理学的知識の普及の諸要因については、政治的意図や各国の文化的特殊性に特に注目した歴史的かつ同時代的調査による検証も必要であろうが、さしあたり近代社会の普遍的要素に主眼を置いて個人や「心」の聖化に関する議論を展開した先達に学び、その連続性と変容を明らかにすることを通して、現状を分析する新たな視角の導出と理論的仮説の構築をめざす。それは緻密な実証研究を軽視することではなく、むしろ複雑な現実をクリアに認識するために不可欠な基礎的作業である。

なお、本稿における「神」や「司祭」は、デュルケムの「人格崇拜」の議論やゴフマンの儀礼論における「神」や「司祭」の意味・用法に従うものであり、通常的神学や哲学や宗教学における神や司祭の用法とは区別されるものであることをあらかじめ断っておく。

第1節 「人格」への畏敬

デュルケムによれば、「同じ社会の成員たちの平均に共通な諸信念と諸感情の総体は固有の生命をもつ一定の体系を形成する」。それが「集合意識または共同意識 (la conscience collective ou commune)」(Durkheim [1893]1960 [以下 DTS] p.46, 80 頁) である。

前近代社会では集合意識や共同意識が強力に人々の意識を覆い¹⁰、個人の行動の動機は集合的で非人格的なものであった。すなわち、前近代的な社会では、近代的な意味での個人の人格という概念は発明されていなかった。

周知のように、デュルケムは近代化を機械的連帯から有機的連帯への過程と捉えている。同質的で相互に類似した諸環節の反復¹¹によって成り立つ機械的連帯の社会では、社会の成員がほぼ同じ生存条件下におかれている。そのため、集合的環境は本質的に具体的である。諸表象は、常に「この木」「この犬」というように具体的で明確な対象だけを指示し、個々人の意識に同じように影響する。個人は伝統や慣習、共同体に強固に結びつけられており、「集合意識または共同意識」は一定のはっきりした性格をもつ。

デュルケムがこのような連帯のあり方を「機械的」と呼ぶのも、社会を構成している諸個人が、固有の活動や独自の明確な人格や個人意識をもたずに、あたかも無機物体の諸分子のように全体として動くことに由来している。機械的連帯は、集合意識が人々の意識を覆い、あらゆる点でこれと合致している時、つまり、各人の個性がゼロで個人的人格が集合的人格に吸収されつくしている時に、極限に達する性質のものである。この時行為者は無媒介的に直接社会に結びつけられており、個人というよりも集合的存在である (DTS, pp.98-102, 127-131 頁)。そして「物に対する人格の延長」である所有権も集合的なものとなり、この社会の経済制度は共産主義に近い (DTS, pp.154-155, 176 頁)。

ここで注意すべき点は、個人が集団の中に埋没していることが、集団の権威や伝統によって個々人の人格が抑圧されていたということと同義ではないという点である。デュルケムは、個人意識が集合意識から区別されていなかったという事実を現代的な観点から解釈して、機械的連帯の社会では人格の尊厳が抑圧されたり傷つけられたりしていたと推論するのは誤りであるという。なぜなら、機械的連帯の社会における個人の人格の占める地位が低かったのだとすれば、それは「人格が人為的に抑圧されたり、押し込められたりしたからではない。歴史のこの段階では、こうした個人的人格が存在しなかったからという、まことに単純な理由にもとづく」(DTS, pp.170-171, 188 頁) からである。

加えて、デュルケムは分業が発達する以前の社会の方が人格の完成度が高かったと考え

るのもまた、幻想であると言う。伝統的社会では、その牧歌的な雰囲気の中で諸個人が自由に空想したり独創的な才能を発揮したりする余地が十分にあったのだと一般には考えられがちである。しかし、こうした想像は、当時の人々の行動の動機は集会的で非人格的であったということ、個人的な感情や個人という意識が希薄であったことを忘却している。機会的連帯の社会における個人の活動は、個人自身のものではなく、社会や種族が個人を通して行為しているにすぎない。「個人は社会や種族が実現される媒体にすぎず」、「彼の人格は借りものである」(DTS, p.400, 387頁)。つまり、機械的連帯の社会には、人格という観念や個人意識はほとんど存在していなかった。

近代化とともに、機械的連帯から有機的連帯へと社会構造が変化する⁹⁹。人々は専門分化した職業に従事し、出自による関係よりも自らが従事する特定の社会的活動の集団の中で生きようになる。家族や故郷、伝統や慣習から比較的自由になった個人の地位は、血縁関係や出生の環境ではなくて、各人が果たす職能によって特徴づけられるようになる。人々は出自による関係の中での生活よりも、自らが従事する特定の社会活動の集団の中で生きようになる(DTS, pp.157-158, 178頁)。

分業の発達や移動の激しい流動的な社会は、集合意識の局地的な多様性を、一般的で抽象的で曖昧なものにし、その力を減少させる。多様な環境に共通なものは、具体的な対象ではなく抽象的で一般的な表象である。動物は「この犬」ではなく「この種属」となり、木は「この木」ではなく「木一般」として認識されるようになる。高齢者や祖先の習俗に対する尊敬は失われ、その超越的権威も失墜する。祖先崇拜の衰退と並行して、あらゆる伝統が衰微する。元来は具体的な物の属性であった宗教的な力も、具体的な対象の外へと外在化され、靈魂や神の観念が形成される。具体的事物を離れた神々は、キリスト教をもって決定的に地上から去った。神性は感覚からではなく観念から形成されるようになり、一般的で抽象的になる¹⁰⁰。さらに、法規範や道徳的諸規準も普遍化する。普遍的な規則は、何をなすべきかを規定しても、それをいかにすべきかを規定しえない。行為の一般的規則でしかありえない抽象的な規範は、かつての「神のような支配力」(DTS, p.275, 280頁)を持つものではなくなる¹⁰¹。

こうして集合意識が個人の意識を覆い尽くすことは不可能になる(DTS, pp.272-283, 277-286頁)。集合意識の性質が具体的で特殊なものから一般的なものへと変化するにつれ、その強制力は減少した。代わりに、個々人の差異や個性の生まれる余地、個人の多様化の傾向が増大する。固有の活動領域をもった個々人は、独自の意見や考え、感情をもち、そ

れに従って行動しはじめる。思想の自由や哲学も生まれてくる (DTS, pp.269-270, 275 頁)。人々には自我意識が芽生え、個人意識や「一個の人格」という観念が成立可能な土壌が用意された⁶⁾。

しかしながら、すべての集合意識が消滅してしまうわけではない。人間は社会的な存在であるため、分業が発達して集合意識が曖昧になったかに見える近代社会においても、やはり集合意識は存在している。それは「人格と個人の尊厳性への畏敬(culte de la personne, de la dignité individuelle)」(DTS, p.396, 384 頁) という形をとって、人々を結びつける紐帯として存続する。「宗教以外のあらゆる信念と行動とが、ますます宗教的性格を稀薄にしてゆくにつれて、個人こそがある種の宗教の対象となる。われわれは、人格の尊厳(dignité de la personne)のために、ある礼拝式をもつ。この礼拝は、すべての強烈な礼拝と同じように、すでに盲目的な信奉がついてまわる。いってみれば、それは共同の信仰(foi commune)なのだ (DTS, pp.146-147, 167 頁) ⁷⁾。

宗教や伝統の衰退につれて、「同一社会集団の諸構成員は、彼らの人間性、つまり人格(personne humaine)一般を構成している諸属性の他には共通のものはもはや持たなくなる。そこでは「人間自身の他に人々が共通に愛し尊敬できるものはもう何も残って」おらず、人格という観念が喚起する感情だけが、すべての人々に共通な唯一の感情となる。

「人間は人間にとっての神となり」、「人間はもはやみずからを欺くことなしには他の神々を戴くことができない」社会状況が生み出された (Durkheim 1970[以下 SSA], pp.271-272, 214-215 頁)。

とはいえ、個人が崇拜の主体であると同時に対象でもあるとはどういうことか。個人に聖性が宿るとすれば、それは人間ではない世俗外の超越的存在との接触によって果たされるのではなかったか。なぜ俗なる人間に神聖性が宿るのか。「宗教力とは、一体化された集団力、いいかえれば道徳力である」(Durkheim 1912[以下 FER], p.461, 下巻 160 頁)。「宗教力は、集合体はその成員に吹き込む感情にすぎないが、しかし、それを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情である。この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうして、その対象は聖となる。しかし、あらゆる対象がこの役割を演じることができる。原則としては、他を排除してその性質上これに予定されているようなものはない。また、これに必然的になりえないものもない。すべては状況によるのである。この状況にしたがって、宗教的観念を発生させる感情は、ここ、またはかしこに、あれ、これの地点に宿るようにしたのである。ある事物が装っている聖なる特質は、したがって、その内的

特性に含まれているのではない。それに付加されているのである。宗教的なものの世界は、経験的性質の特殊部面ではない。それはここに重ね合わされているのである」(FER, pp.327-328 上巻 411 頁)。

デュルケム自身も、人格の聖性は決して人間に内在的なものではないという。人間をいくら分析してみてもそこには世俗的なものしかなく、聖なるものは何ら発見されない(Durkheim 1924[以下 SP],p.78, 83 頁)。けれども、個人の異質性を基盤にした分業では俗なる人間に「神聖の観念 (notion du sacré)」(SP, p.53, 55 頁)が宿り、それに対する信仰が社会統合を可能にする。

俗なる個人の神聖性はどこに由来するのか。デュルケムはその答えとして、社会を用意した。世俗化の進む中、唯一の超越的な存在、「一つの偉大な道德力 (une grande puissance morale)」(SP, p.73, 77 頁)として想定されえるのは社会のみだからである。カントは道德を説明するための超越的存在として神を想定したが、世俗化の進行しつつある時代に生きたデュルケムは神に代えて社会を想定した。ここでの社会とは、かつて神の中に理念化され、象徴的に考えられていたものである (SP, p.71, 75 頁)。

道德は、常に「義務」と「善」という二つの特質を有する (SP, p.63, 66 頁)。それは、「神聖 (sacré)」な事物が人々に畏怖の念を起こさせると同時に愛着の対象ともなるという二面性を有するのと同様である。神聖な事物とは、「恐怖でなくとも少なくとも畏敬の念を我々に起こさせ、我々を遠ざけ、ある距離を保たせるものである。同時に、それは愛と願望の対象である。我々はそれに接近することを欲し、それを切望する」(SP, p.66, 69 頁)。

道德的義務とは、強制的性格をもって我々に命令してくるもの、違反すれば非難や刑罰が与えられ、合致した行為が遂行されれば賞賛や尊敬が与えられる性質のものである。ただし、行為とそれに対するサンクションの間には、必然的連関は見受けられない。ある行為に対する非難や処罰は、行為の内在的性質からではなく、その行為を禁じる規準の有無と内容に由来する。

善とは、望ましきものという積極的な価値である。人々は、それが義務であるという理由から義務を遂行する際に、特有の喜びや魅力を感じるものである。道德的行為を遂行するためには、常に努力が必要となることから、それは純粹に義務のみによって遂行される行為でもなければ、純粹に望ましいという欲望の対象として存在するものでもない。

元来、宗教的生活と道德的生活とは相互に密接に結びつけられており、両者はほぼ等しいものと考えられてきた。現在に至っても「宗教的なものは道德的要素が、また道德的

なるものには宗教的要素が存在している」ため、多くの人々にとって「道德の聖的要素は宗教の聖的要素とほとんど区別されていない」。これは、道德を科学的に研究しようとする際の人々の嫌悪によって証明される (SP, p. 66, 70-71 頁)。それゆえに、道德を意欲することと人格に神聖性が宿ることとは密接に関連している。

「偉大な道德力」としての社会は、すべての個人を超越した存在であると同時に、個人の中に内在し、個人によってのみ実現される。神聖なる社会から言語や観念、あらゆる行為様式、価値判断の規準などを甘受し、社会の道德的理想を意欲する限りで人間は動物と区別されるべき存在となり、その限りで個人は聖なる「人格」を有する存在として立ち現れる。人間が信者であると同時に神でもある、人格を聖なるものとして崇拝する宗教では、個人の神聖性は、社会に基礎づけられる。

すなわち、「尊敬すべきであり、かつ聖的であるのは人間性 (l'humanité)」(SSA, p.267, 211 頁) であり、デュルケムにおける個人崇拝とは、「我ではなく、個人一般 (l'individu en général) の賛美」(SSA, p. 268, 212 頁) を意味している。それは、「社会化された個人主義」(宮島 1977)、「道德的個人主義」(中 1979, 185-190 頁) と呼ぶべきものである。道德的個人主義こそ「今後はわが国の道德的統一を確立しうる唯一の信条体系である」(SSA, p.270, 213 頁) と述べるデュルケムは、神が葬り去られつつある時代、人々が共同に尊敬し崇拝する対象として神に代わる個人を想定した。様々な環境に生き、互いに異なることを前提とする時代には、個人に対する礼拝によって集合意識が創造され、活性化される。

個人が神聖なものとして祀られるこの個人主義は、個人が自分で自分を神として崇め奉る利己的なものでは決してなく、功利主義的なそれでもない。また、唯心論のそれでもない。デュルケムは、スペンサーや経済学者の功利的個人主義と、カントやルソーの唯心論的個人主義を批判している。デュルケムが功利主義理論を退ける主たる理由は次の二点である。

まず、社会の起源に独立の個人を想定する方法論的個人主義では、社会の成立が説明できない点。次に、欲求は社会的に創造されるものであり、自動的には不充足である点である (中島 1995, 202-204 頁)。また、カントやルソーの唯心論的個人主義に対しては、孤立した自律的個人の観念の抽象性や先験的性格が批判される。デュルケムによれば、人間の個性はあくまでも社会の産物であって「単子の絶対的な人間的個性ではない」(DTS, p.264, 269 頁)。

個人の聖化は、分業や分化の進展の結果、異質性を前提とする諸個人の相互依存の結果として生じる。つまり「個人の自由や尊厳は、社会に共有された客観的・集合的規範であることによってはじめて保証される」（宮島 1977）。「尊敬すべきであり、かつ聖的であるのは人間性（l'humanité）」（SSA, p.267, 211 頁）であり、それは具体的個人を起点に導出されるものではない。俗なる人間としての個人は、聖なる社会を体現する限りで聖性を賦与される。個人の人格の神聖性は、聖なる社会に由来する。

第2節 「カオ」への儀礼

前節ではデュルケムにしたがって、近代社会において「人間の人格は比類のない価値を獲得し」、人格に「後光(auréole)」（SP p.78, 83-84 頁）が指していることを示した。では、人格崇拝とは実際にどういうものなのか。個人はいかにして聖化されるのか。19世紀から20世紀初頭という近代社会の創成期を生きたデュルケムは、理念的ないし抽象的に「人格崇拝」を議論するにとどまっている。彼の遺産を発展的に継承して展開させたのは、近代化の進行とともに個人の尊厳の観念が一般にも浸透した20世紀中葉の社会学者ゴフマンである（大村 1985, 16 頁）。彼は、対面的相互作用状況に焦点をあわせ、個人が互いに聖性を賦与しあう様子と原理を詳細に記述し説明した。

ゴフマンはデュルケムにしたがいが、個人の人格は世俗化された社会になお残る聖なるものであると言う（Goffman 1971 [以下 RP], p.63）。個人の聖性という観念が浸透した社会では、個人に集合的マナが分有され、集合表象に対して捧げられていた儀礼が個人にも捧げられる（Goffman 1967[以下 IR], p.47, 42 頁）。個人の聖性は、各々の「カオ（face）」に象徴される。「カオ」とは、他者に承認されるというかたちで主張する自らの積極的な社会的価値、望ましき社会的属性をもった自己イメージ、とりわけ「神聖な自己（sacred self）」（IR, p.32, 27 頁）のイメージである。それは身体に付随しているものではなく、社会的相互作用でつくられる（IR, p.7, 3 頁）。

人々は自分の最も個人的な所有物である「カオ」を、特別なものとする（IR, p.6, 2 頁）。人は「カオ」が保たれている場合、自信と安心感を持つ。逆に、「カオ」が立たないとか「カオ」を失ったと感じる場合、恥辱や劣等感を覚え、うろたえて混乱し、一時的に相互作用者としての能力を失う場合がある。このように、「カオ」は個人の人格や存在自体に深く関わるものであり、分有されたマナの象徴であると考えられる。

「カオ」は最も個人的で特別な所有物である反面、社会からの借り物にすぎないため、

人々は自らの「カオ」の防衛や維持に懸命になる。「カオ」によって表現された自己イメージと合致した行動をとらない場合、「カオ」がつぶれたり「カオ」を失ったりして、「カオ」を取りあげられてしまう。ゆえに、人々は「カオ」の維持やつくろいに懸命になる。「承認された属性と、その属性の『カオ』に対する関係は、すべての人々を自らの看守(jailer)にする。たとえ皆が自分の独房を好んでいるとしても、これが基本的な社会的緊張」である (IR, p.10, 6 頁)。

さらに、人々は「カオ」にふさわしい行動をとるように期待されると同時に、他者の「カオ」を立てることも要請される。自らの「カオ」の防衛と他者の「カオ」の保護を同時にこなさねばならない (IR, p.14, 10 頁)。社会的相互行為の参加者たちは、相互の神聖な人格を侵犯せずに尊重するための儀礼規則を遵守し、適切に行為するよう要請されている。そのため、うまく「カオ」を立てあうための暗黙のルール、言いかえれば、社会的相互行為の参加者が互いの「カオ」をたてあい、「神聖な自己」のイメージを賦与し維持しあうための儀礼的行為のルールは、「エチケット(etiquette)」 (IR, p.55, 49 頁) として社会の隅々に行き渡っている^⑩。

エチケットには、儀礼的行為のルールと表出方法が集約されている。それは「表敬 (deference)」と、「品行 (demeanor)」という二つの基本的要素を含んでいる。「表敬」は、他者に対する評価を伝える行為である。それは「回避儀礼 (avoidance ritual)」と「呈示儀礼 (presentational ritual)」に下位分類される (IR, pp.56-76, 51-72 頁)。

「回避儀礼」は、タブーや禁止、排除のかたちをとる。他者との適切な距離を保ち、相手の領域を侵犯しないための儀礼的行為である。たとえば、プライバシーの詮索や、不躱な視線をおくることは近代社会では禁止されている。そのような行為は、相手の「あまりに人間くさい自己(all-too-human selves)」 (Goffman 1959, p.56, 64 頁) を曝露し、彼を俗から分離していた境界線を侵犯することを意味する。

領域侵犯は、侵犯された相手はもちろん、侵犯した側の者もルールを遵守できない者として自ら貶めることとなり、両者の「後光」を失わせる結果となる。したがって、さほど親しくない間柄においては、まずは互いに慎み深さと平静を装い、不用意にプライバシーを詮索することや視線を送ることは控えあう。見知らぬ者同士の対面的状況においては「儀礼的無関心(civil inattention)」 (Goffman 1963 [以下 BP], pp.83-88, 93-99 頁) を装い、互いの領域を侵犯しないように配慮しあうという現象も同様に説明される。

デュルケムによると、「聖的存在 (êtres sacrés) とは、その定義からいって、分離され

た存在 (êtres séparés) である。それを特質づけるものは、それと俗的存在 (êtres profanes) との間の継続が切断されていることである。普通、聖的存在は俗的存在の外にある。諸儀礼全体が本質的なこの分離状態を実現することを目的としている。儀礼の機能は、不当な混淆と接近を避け、これらの二領域の一つが他を侵すことを妨げるところにあるから、回避 (abstention)、いいかえれば、消極的行為しか命令しない。この理由から、これらの特別な儀礼によって形成された体系を、消極的儀礼 (culte négatif) と呼ぶ。これらは、実効的な行為を信徒に命じないで、いくつかの行動様式を禁じるにとどまる。したがって、すべて、これらは、禁忌の形態 (la forme de l'interdit)、あるいは、民族誌学で普通言われているようなタブー (tabou) の形態をとる」(FER, p.428, 下巻 118 頁)。

「接触の禁止 (interdits de contact)」(FER, p.432, 下巻 122 頁)、「注視の禁止」(FER, p.434, 下巻 124 頁) に代表される「消極的儀礼」は、現代においても存続している。それが「儀礼的無関心」や、凝視を避けること、プライバシーの詮索を慎むこと、欠点や誤りを指摘する場合には婉曲な表現を用いるといったエチケットである。これらのタブーや禁止、排除によって他者との適切な距離を保ち、相互に領域侵犯を避けるよう配慮しあうのが「回避儀礼 (avoidance ritual)」である。

「呈示儀礼」は、自分が相手をどう見ているのか、どう扱うつもりでいるのかを示すもの、相手への評価を呈示する儀礼的行為である。「挨拶、招待、賞賛、小さなサービス」(IR, pp.72-73, 68 頁) や「意図的な盲目 (tactful blindness)」(IR, p. 18, 13 頁) ⑨などによって示されるのは、相手に対する敬意や好意である。供儀に代表される「積極的儀礼 (culte positif)」(FER, p.428, 下巻 165 頁) が人格に対して遂行されている。もしこれらの儀礼遂行を怠れば「カオ」がつぶれる。

これらの行為は、相手への敬意を表明し、相手の聖性を保証する行為であるが、それだけにとどまるものではない。「自分は慎重に相手にふさわしい儀礼的もてなしを遂行している」というメッセージを伝達することによって、自らが社会的行為のルールを遵守し適切にふるまうことのできる「望ましき存在」であること、すなわち聖性を賦与されるに値する存在であることをアピールする行為でもある⁽¹⁰⁾。

エチケットのもう一つの要素である「品行 (demeanor)」もまた、自分が尊敬に値する望ましい存在であることを示す行為である。人々は「しぐさ、服装、態度」(IR, p.77, 73 頁)、化粧、髪型、身の回りの装飾品といった「自己の表看板 (personal front)」(BP, p.25, 28 頁) によって、他者に映る良き自己のイメージをつくり、自らが適切で良いふるまいを

身につけた者であること、表敬に値する存在であることを伝達しようとする (IR, p.78, 74 頁)。

回避儀礼や呈示儀礼によって相互に敬意を表すること、各々が振る舞いのルールにしたがって儀礼を遂行すること、表敬と品行の連鎖とその相乗効果によって、「世の中には各人に相当するよりも良いイメージがあふれることになる」(IR, p.83, 80 頁)。すなわち、個人の聖化は「共同の儀礼的営為の産物 (a product of joint ceremonial labor)」(IR, p.85, 82 頁) だということである。慣習化した儀礼的行為を絶え間なく執り行うことによって、共謀して相互の「カオ」をたてあい、聖性を取り付けあうとともに、「人格崇拜」という宗教を維持する。

「礼拝は、俗的主体を聖なる存在と交通させることを唯一の目的としているのではなくて、聖なる存在を生かし、その力を快復させ、また、不断に更生させることをも目的としているのである。(中略) 礼拝の真の存在理由は、一見もつとも物質主義的なもののそれさえ、礼拝が命じている所作にではなくて、これらの所作が促す内的道徳的な更新に求められなければならない。信徒が実際にその神に与えるものは、祭壇に供える食物でもなければ、血管から流出させる血でもない。それは彼の思考である」(FER, p.495, 下巻 202-203 頁)。

絶え間ない儀礼的行為の接続によって「カオ」をたてあう「神聖ゲーム (sacred game)」(IR, p.91, 88 頁) としての近代社会は、ルールを遵守できない者を排除する。ルール違反による領域侵犯が生じた場合、行為者は不快感や不安や恐怖を覚え、「退去」(BP, p.188, 198 頁)、「撤退」(RP, p.348)、「無表情」(BP, p.147, 154 頁) など、まるで何事もなかったかのように振舞う。それは、領域侵犯によって聖性が穢されることを回避する「自己保護のための回避 (self-protective avoidance)」(IR, p.69, 65 頁) である。あるいは、侵犯者を見下すか人間扱いしないことによって領域侵犯自体を否認し、「補償的自己防衛」(BP, p.235, 251 頁) を行う^③。

これらによって補償されえないほどの侵犯者は、ルールを遵守できないものとして排除される。個人が神として歩き回っている近代社会では、「状況適合性の規則 (situational proprieties)」(BP, p.24, 27 頁) に適合できない行為者は、精神病院送りになったりステイグマを押されて隔離され排除されたりする。彼らは集まりに対して敬意を表さず、自他の「カオ」を守る努力をしない・できない者とみなされるため、他の人々も彼らに対してはその努力を放棄する。

この排除の構図から理解されるのは、逸脱者の排除が「社会的場面の聖性と、その参加者の感情を保護する機能を果たしている」(BP, p.235, 252 頁)ということである。そして、相互行為の場面で要請される適切な振る舞いのルールには、「道徳的性格が付与されている」。振る舞いのルールは、遵守すべき義務である。適切な振る舞いを遂行しようとする意志と能力は、その人物の人間性を判断する上で重要視される (BP, p.247, 266 頁)。

ルールを守らず、儀礼的配慮に欠ける逸脱者によって「個人空間」(RP, pp.29-32)や「情報の聖域」(RP, pp.38-40)などの「自己のテリトリー」(RP, pp.28-61)が侵されると、個人の聖性はたちどころに傷つき、脅かされ、その輝きを失う危機に瀕する。すなわち、個人の神聖さとは、「儀礼的に繊細なもの(ritually delicate object)」(IR, p.31, 26 頁)であり、相互の儀礼的配慮を欠いてはありえない。儀礼の連鎖を存立基盤とする個人の神聖さは、たやすく剥奪されうるものである。

それゆえ、個人は強固に結束し、儀礼的行為のルールを守らない人々を「厄介者」として扱い、排除することによって、共謀して集まりの秩序と自らの聖性を維持するよう努める。裏返せば、相互儀礼に依存する個人の聖性は、ルールを守らない者が存在することによって照射される⁽¹²⁾。

このように考えるならば、世俗的であるとされている近代社会は、実はさほど非宗教的なものではない。一般的には世俗化によって宗教が私秘化・「私」化したと考えられているが、それはむしろ「私」が宗教化されたと考える方が適切である(大村 1985, 12-13 頁)。

「多くの神々はすでに去ってしまったが、個人自身が非常に重要な聖性をなお頑なに保持している。彼はある尊厳(dignity)をもって歩き、多くの小さな贈り物の受容者である。彼は自分にいかなる尊敬(worship)が寄せられるかを常に気にしている。しかし、適切な心構えで近づくならば、自分を侵害したものを許す慈悲深さをもちあわせている。(中略)いずれの場合にも、人々は、相手に対して宗教的配慮(ritual care)をもって接しなければならない。おそらく個々人はすぐれて神性をもつもの(viable a god)であるがゆえに、自らが遇される形の儀式的な意味を理解することができ、自分に捧げられるものに対して対応しうる。かかる神(deities)と接するのに仲介者を立てる必要は全くない。これらの神々(gods)はおのおの、自ら司祭(priest)として仕えるのである」(IR, p.95, 93 頁)。

デュルケムは人間を二元的存在と捉えた。人間は、感覚や欲望などのまったく個別的なもの、概念的思考や道徳的活動などの普遍的で社会的なものからなる二重の存在(Homo

duplex)である (SSA, pp.314-332, 252-263 頁)。人間は元来、単なる有機体であり、それ自身では聖なる存在に程遠い。社会的なものを内面化し、神聖な社会の道徳的理想を体現する限りにおいて、その人格に神聖さを認められる。

ゴフマンもデュルケムと同様、人間を二重の存在と考えた。それは「あまりに人間くさい自己 (all-too-human selves)」と「社会化された自己 (socialized selves)」である (Goffman 1959, p.56, 64 頁)。「社会化された自己」は、社会的行為を遂行し、相互行為の場面に参加する。それは「司祭」であり、終わりなき「神聖ゲーム」における「プレーヤーとしての自己 (the self as a kind of player in a ritual game)」(IR, p.31, 27 頁)と言い換えられる。

「司祭」として儀礼を執り行うことによって、個人の人格が聖化される。「普遍的な人間性というものは、人間的なものそのものではない。人はそれを獲得することにより、内面的な心理的傾向によってではなく、外側から彼に捺印された道徳的儀式によって組み上げられた一組の構成物となる」¹⁰⁾。神に代わる崇拝対象となった個人は、ゴフマンの儀礼論において、自らが「神 (gods)」であると同時に「司祭 (priest)」でもある。諸々の儀礼的行為によって行為者の人格に聖性が与えられるが、その儀礼的行為を遂行するのモまた行為者自身である。

個人が儀礼を遂行することによって集まりの秩序は保たれ、集まりは個人に聖性を賦与する。このように、教会や団体として制度化されるのではなく、人々が暗黙理に協力して成立するのが「人格崇拝」という現代の宗教である。個人の人格の聖性は、他者からの尊敬や配慮の表明に依存するものであり、常に侵犯されて汚される可能性に晒されている。その儚さゆえに、個々人が連帯して侵犯者を排除し、彼らを聖の範疇から除外することによって絶えず自らの聖性を作り出していく。

近代社会の創成期を生きたデュルケムの議論の中で、神聖な社会の道徳理想の体現である限りで承認された人格の聖性は、普遍的な道徳を描くことが難しくなり始める 20 世紀半ばの大衆社会において、いささかトートロジックなものとなった。慣行である儀礼的行為の連鎖的遂行と、侵犯者や逸脱者の存在によって輝く人格の神聖性、それがゴフマンによって明らかにされた 20 世紀中葉における「人格崇拝」の在り方である。

第 3 節 「心」に対する宗教的配慮

デュルケムによると、近代化の進展とともに人々が共通の崇拝対象に据えるものは、神

に代わって個人の人格である。神聖な社会の道徳的理想の体現である個人の人格に敬意を表しあうこと、すなわち道徳的個人主義が近代社会の連帯の紐帯である。ゴフマンはデュルケムの「人格崇拜」論を継承し、「集まり(gathering)」に注目して、個人が相互に儀礼的行為を遂行して、人格に聖性を賦与しあう様子を詳細に描き出した。個人は、「司祭」として振舞うことによって人格の聖性を承認される。

だが、20世紀半ばには、道徳的理想の追求よりもむしろ、振る舞いのルールにしたがって絶えず自らの外観や行為を制御し続けることが人格の聖化にとって肝要となる。それはデュルケムの描いた「人格崇拜」の在り方とは異なるが、とはいえ「状況適合性の規則」や「エチケット」という形で「一般化された他者」は厳然と存在していたと言える。そして、個人も各々自ら「司祭」の役割を遂行する力量があった。

ゴフマンのふるまいのルールについての観察から、感情のルールについて考察したのはホックシールドである。本節では彼女の「感情規則(feeling rule)」と「感情マネジメント(emotion management)」、「感情の贈与交換(emotional gift exchange)」に関する議論をとりあげ、ゴフマンから更にデュルケムへと遡る道徳的個人主義の文脈に位置づける。それにより、脱産業社会における「人格崇拜」は行為に加えて感情の巧みな操作が要件となっていることを明らかにする。

ホックシールドは「感情労働」を初めて概念化した功績で知られ、感情労働者(特に感情労働に従事する機会の多い女性)の疲弊を疎外論的観点から強調してきた⁽⁴⁰⁾。だが、彼女がゴフマンの儀礼論を敷衍し、行為のみならず感情の巧みな操作を通して「人格崇拜」という現代の宗教が信仰されていることを示唆した点は見過ごされている。ホックシールドは、ゴフマンがもっぱら「状況」に焦点をあわせ、そこでの振る舞いのルールと行為に注目したため、行為と関係している感情や、感情主体としての自己についての考察が欠けていると指摘する。ゴフマンの理論には、「発達した内面的生活を営む自己に関する視点」(Hochschild 1983[以下MH], p.218, 246頁)が欠落している⁽⁴¹⁾。

ホックシールドによれば、行為者は振る舞いのルールに従って自らの外面行為を統制すると同様、内面的感情も「感情規則(feeling rules)」に従って管理している(MH pp.56-75, 64-86頁)。社会には、適切な場所において、適切な強度の感情を、適切なタイミングで感じるべきだ、という暗黙のルールが存在する(MH pp.63-68, 72-78頁)。それは、感情の種類、強度、持続性という三つの次元にわたって適切な感情の在り方を指示する。「期待される感情(expect to feel)」か、強制される感情(should ideally feel)かの違い

はあるが (Hochschild 1979, p.564)、行為者は感情規則にもとづいて、相手の期待に沿うかたちで感情を経験し、表出するよう要請されている。各状況に適切な感情を取り決めるルール、それが感情規則であり、感情表出の「適切な (proper)」範囲は社会的場面に依りて規定されている (MH, p.68, 78 頁) ⁽¹⁰⁾。

ある感情が「不適切な感情」として経験されるのは、次の三点のいずれかで不備があった場合である。一つは、感情のマネジメントが過剰な場合、あるいはマネジメントが不十分な場合である。たとえば、身内の死に際して、悲しみ方が足りないと「冷酷な人物」だと認識され、逆にあまりに長く深く悲しむと「鬱」として処理され、「いつまでもクヨクヨするな」と矯正の圧力がかかることとなる。

二つめはタイミングのズレである。感情は感じるべき時に適切なタイミングで感じられなければならない。三つめは場所である。感情は、その感情を感じるにふさわしい場所で感じられなければならない。義理で参列した葬儀の場で、ふと思い出し笑いをしたりすると「不謹慎」とみなされる。タイミングのずれた感情や、状況に合致しない感情表出は不適切なものとして経験される。

ある感情が、種類、強度、持続性、タイミング、場所といった点で適切か不適切かという判断基準は、マネジメントの軽重と同様、社会的に取り決められる事柄である (MH pp.63-68, 72-78 頁)。感情規則は感情のマネジメントに社会的秩序を与える。それは、感情マネジメントや感情交換を統制し、義務や権利の意識を生じさせる。感情規則は、「文化が行為を方向づけるための最も影響力のある手段の一つ」(MH, p.56, 64 頁) である。

行為者は、感じるべき感情を感じるために「感情作業 (emotion work)」を行う。それには「表層演技 (surface acting)」と「深層演技 (deep acting)」という二つの層がある (MH, pp.35-42, 39-48 頁)。

「表層演技 (surface acting)」は、演技で感情を隠したりうわべを取り繕ったりする外面的な印象操作である。行為者は「本当に」感じている感情を隠したり、感じていない感情を感じている風を装ったりして外的状況を操作する。この時「本当に」感じている感情は隠されるが、感情の内容自体は変更されていない。行為者は、表層演技によって他者の目をごまかしたり状況を操作したりするが、自らの感情をごまかしたり欺いたりしない (MH, p.33, 36 頁)。ゴフマンの言葉で言いなおすならば、「神聖ゲーム (sacred game)」(IR, p.91, 88 頁) の中で自らの聖性を保持するために「社会的自己」がうまく立ち回って巧みに印象を操作し、「司祭」として「神」を祀ること、それが表層演技である。

ゴフマンは「表層演技」を分析の主要テーマとした（とはいえ、ゴフマンは感情について随所で言及している）が、感情が商業的・制度的に利用される時代を見据えたホックシーールドは、発達した内面的生活を営む自己に関する視点をもつ必要があるとして、「深層演技 (deep acting)」という概念を提出する。

「深層演技」は「表層演技」のように技巧的な印象操作ではなく、感情それ自体を変更する。たとえば、楽しもうと「努める」、怒りを「抑える」、悲しい気分になることを「許す」など、感情に直接働きかけ、すでに生起している感情に対抗する感情を喚起、抑圧、許容するものと、想像力を駆使して感情を呼び起こすものの二種類がある (MH, pp.38-44, 43-50 頁)。

感情に直接働きかける場合、ある感情を喚起、抑圧、許容しようとする意志によって、感じるための努力がなされる (MH, pp.38-39, 43-44 頁)。たとえば、好きに「なろうとする」、楽しもうと「努める」、恋心を「ふっきろうとする」、怒りを「抑える」、落ち込まない「ようにする」、悲しく暗い気分になることを「許す」、などと表現される場合がそれである。感情それ自体に働きかけるこの種の深層演技は、すでに生起している感情に対抗する能力を駆使しているものであり、次に見るような自発的感情を誘発するものではない。

感情そのものを誘発する深層演技は、「感情記憶(emotion memories)」－感情を想起させる記憶－と「仮定法(if)」－「あたかも～であるかのように」－を用いた深層演技である。

「感情記憶」を駆使して自然な感情を誘発し、呼び起こされた記憶や想像上の出来事が、あたかも実際に目前で生起しているかのように信じこむことによって誘発された感情を補強する。訓練されたイメージーションを利用して感情を自分で創り出し、「気持ちや状況と一致する世界を作り上げる」 (MH, pp.38-48, 43-55 頁)。

このように、深層演技は表層演技のように単にうわべを取り繕うのではなく、感情作業によって感情を抑えたり創り出したりしたりして、感情それ自体を変更する。表層演技のように、自発的感情を横に置いて外面を取り繕うことで印象操作・状況进行操作するのではない。深層演技は、状況に合致した感情を感じるために、自らの感情を操作する種類の感情作業である。

感情マネジメントが日常的に行われるのは、適切な感情の表出が他者への表敬と尊重の証、「捧げ物 (offering)」 (MH, p.82, 94 頁) とみなされるからである。行為者は感情規則に従って、相互の関係や役割の中で何を「支払うべき」なのかを判断し、互いの貢ぎ物を納めあう⁽⁷⁾。このような「感情の贈与交換 (emotional gift exchange)」 (MH, p.84, 97 頁)

は相補的に遂行される。感情を管理することは文明化された生活の中では基本的な技術であり、それにかかる広い意味のコストは通常、得られる基本的な報酬に匹敵する(MH, p.21, 22 頁) (10)。

感情規則に従わず、期待されている仕方で感情を贈らなかつたり、不適切な感情を贈ったと周囲に認識される場合、債務の不履行の咎で贖贓を買ったり非難されたりする。「期待はずれ」だと相手をがっかりさせたり、「失礼な人」「何を考えているかわからない人物」として距離を置かれたり、人格障害者などの診断名をつけられて精神病院に収容されたりする。というのも、「神」の恩恵を受けるために信者は礼拝を行って供物を捧げなければならないからである。個人が「神」であり「司祭」でもある社会では、隣の「神」から供物を受け取った場合、自らも供物を贈り返さないと「神」の怒りにふれて、制裁を受けることになる。

デュルケムに即して言い換えるならば、「聖なる存在が生存を維持しているのは、人による」。すなわち、「人は自らの生存の維持を聖なる存在に負うのである」。つまり、「神々を持続させるのは人である。けれども、同時に、人が持続するのは、聖なる存在によってである」(FER, p.488, 下巻 194 頁)。「無礼者」でも「不可解な人」でもなく、「精神異常者」でもない、愛され求められるべき存在、「畏敬と愛着」の対象として承認されるために、感情マネジメントは遂行すべき儀礼であるといえるだろう。

基本的な生活技術である日常的な感情マネジメントが、最も先鋭化された形であらわれるのは感情労働の現場である。感情作業や感情マネジメントが、商業や労働の場面に組み込まれると、それは「感情労働(emotion labor)」となる。フライト・アテンダントやウエイトレス、看護師、ソーシャルワーカーなどの対人関係サービス業は、感情それ自体がサービスの一部であり商品でもある。こうした職業に従事する者の生産物とは「心の状態 (a state of mind)」であり (MH, p.6, 6 頁)、感情労働では「心」が売買される。

1970年代から急増している感情労働従事者は、表層・深層演技という感情作業によって自らの感情を操作し、顧客にとって心地よい感情状態を作り出し、商品として提供する。感情作業によって自分の感情を抑圧したり誘発したりして操作しながら、客の中に適切な感情状態を作り出すよう努める。たとえば、フライト・アテンダントは、わがままで高圧的な客がいても「きっと個人的に何かトラブルを抱えているのだろう」とか「飛行機が怖くて動揺しているのだ」といったように考え、相手を理解し共感しようと努める。あるいは、その客を「駄々をこねる子ども」とみなすこと、その客の中に自分の身近で親しい人

に似ているところを探し、親切にしてあげたい気分やあたたかな気持ちを想起させることなどによって、「心からの笑顔」で客に接することや「真心のこもったサービス」を提供することを可能にし、客の満足を得るよう努力する。

深層演技がうまくいき、感情が首尾良く商品化される場合、感情労働者は「詐欺師やよそ者のような気分にはならない」(MH, p.136, 157 頁)。問題となるのは、非常に対処に困る客に遭遇したり、労働環境が整っていなかったり、体調が悪かったり、その他諸々の理由によって感情マネジメントが上手くいかず、「心」からのサービス提供が不可能になる場合である。言い換えれば、感情労働者にとって「本当」の感情と感じられるものと、仕事上必要な感情との間に不一致が生じる場合である。

感情労働者は事態を切り抜けるために、表層演技によって愛想よくふるまい、自らの「本当」の感情をごまかすか、無愛想に淡々と仕事をこなす「ロボットになる」。もしくは、「本当」の感情や心理と、仕事上の「偽り」のそれを切断し、仕事を単なる「幻想づくり」や「素晴らしい時間」を演出するものと定義しなおして、仕事を深刻に捉えすぎないように試みる。すなわち、感情労働者は、「仕事をもつ自己への影響を縮小することによって、感情労働が自己を浸食するのを防御しようと努める」(MH, pp.132-136, 152-157 頁)という。

そして、感情マネジメントをくり返すうちに、感情労働者は自らの「心からの笑顔」や親切的な振る舞いが、本当に自分のものなのか疑問に思い始めるという。どこまでが「本当の」自分の感情で、どれが会社の要求に忠実に従った結果生じた感情なのか。感情は私のものなのか、企業のものなのか。「本当」の感情と「演じられた」感情の統合が困難になり、感情労働者たちの自己は引き裂かれることになると記述する。

ホックシールドは、感情マネジメントの商業的利用によって感情労働者たちが被る疲弊を疎外論的観点から強調し、問題視している。だが、感情労働者は感情マネジメントを労働として、商業的な戦略として割り切ることも可能である。むしろ、感情規則に合致しない感情を抱くことは日常生活の中で普遍的に生じる出来事であり、それこそが重要な問題となるのではないだろうか。

行為者は感情のルールに従うべく日常的に感情作業を行い、感情をマネジメントする。マネジメントが首尾よく遂行される場合、当人にとっても周囲の人々にとっても最も安穏とした時が流れる。だが、「当たり前」に思っている礼儀を犯すようなちょっとした間違いが起こると、私たちは、感情労働がもたらすきわめて重要な安定化作用 (steadying effect) を思い出す」(MH, p.187, 214 頁)。マネジメントが達成されず、「本当の」感情と表出す

べきと期待されている感情の間に齟齬がある場合に、行為者は感情労働者と同様の感情マネジメントを行う必要に迫られる。

行為者は、社会的場面の秩序を維持するために、自らの「本当の」感情と現前の状況で感じるべきと期待される感情を切り離し、表層演技で切り抜ける。あるいは、深層演技によって「本当の」感情を抑制し、その上で状況に合致した適切な感情をつくりだし、それを表出すべく努める。たとえば、「恋人を愛しすぎないようにするために、相手の欠点をでっち上げてまで恋心を冷まそうとする女性」や、「やる気を失い、内心は試合などどうでもよいと思っているが、コーチや周囲には今まで通りやる気満々だと見せかけ（表層演技）、敵を恐れる努力をして気分を高揚させてやる気を奮い立たせようとする（深層演技）かつての花形選手」など、様々なケースが挙げられる（MH, pp.38-54, 43-62 頁）。

そこで生じているのは、「社会化された自己」によって自発的感情を抑圧し、それとは別の感情を作り出すという作業である。ゴフマンの議論における「司祭」と「神」の関係に即して言いなおせば、感情マネジメントが首尾良く遂行される場合、「司祭」としての「社会的自己」は、自らの外的行為を整えて印象操作することによって外的状況を操作しているというよりも、自らの内面を操作して外的状況に合致させているということになる。すなわち、ゴフマンにおいて、祭神の聖性を剥奪されないように外的状況を巧みにマネジメントする社会的存在として記述された「司祭」は、外的状況に合わせて自らの内面を不断にマネジメントする役割を担うものとなっている。

さらに、感情労働の増加と絶えまない感情マネジメントの連鎖の中で、細部にわたる感情規則が社会の隅々に張り巡らされる。現代人にとって感情をマネジメントすることは、日常生活上の義務である。「感情に敏感な生活(“emotional life”）」(McCarthy 1989, p.64)を送り、感情にセンシティブな文化の中で感情の商品化が進行すると、「感じられた」感情と「演じられた」感情、そして「感じるべき」感情の統合が重大な自覚的課題となる。それらの不整合が繰り返し生起すると、人為的操作を免れた自発的感情や「本当の心」が希少価値をおびる。

行為者は一体どれが、何が、「本当の」感情なのかと考え始める。今感じているのは外部から操作されていない感情なのか。あの人の笑顔は「心からの」笑顔なのか。私の「本当の」気持ちはどこにあるのか。自らの本来的な感情に触れ、それに耳を傾けて行動することが善いこととされる社会では、演技は不誠実で自分を裏切っていると感じられるため、表層演技によって外的状況を操作して他者の目をくぐりぬけても、自分をごまかしている

という罪悪感が生じる。

こうして、操作されず商品化されていない「本当の心」が、探し当てられるべき「秘められた真実」、「自己と状況についての真実」への手がかり (MH, pp.28-33, 30-35 頁) として、にわかには希少価値を帯び始める。「個人感情管理者としての私たちの活動が組織の管理下に置かれるようになると、私たちは、管理されない感情生活 (the life of unmanaged feeling) をより祝福するようになった」。感情の商品化に対する「文化の一環として、私たちは今まで与えてこなかったような価値を、自発的で『自然な』感情 (spontaneous, “natural” feeling) に与え始めたのである。私たちは、管理されない心 (the unmanaged heart) に、そしてそれが私たちに語ってくれることに好奇心をそそられている」 (MH, p.190, 218 頁)。

消費社会では、私秘化とナルシズムが現象するとともに、道徳や規範的ルールが不透明化する。脱産業化によって、人間と社会と労働を結ぶ一貫した価値体系である産業社会のコスモスが倒壊し、自明な道徳的理想や振る舞いのルールや感情規則を想定することが困難となった。それに加えて、サービス産業の興隆によって感情マネジメントが感情労働として組織の管理下に置かれると、それに対する文化的な反応として、人為的に操作されていない「自発的」感情や「本当の心」が、根源的で真実を語るものとして神格化される。

「この文化的な反応は、ルソーのような 18 世紀後半の哲学者や、それに続く 19 世紀のロマン主義思想によって提唱されていた。しかし、自発的な感情が貴重 (precious) であり、かつ危険にさらされている、という見方が広く受け入れられ始めたのはつい最近、20 世紀半ばのことであった」。「本来性や『自然な』感情に置かれる価値は、その反対のもの—管理された心 (the managed heart) —が完全な出現を遂げたときから、劇的に上昇している」 (MH, p.190, 218 頁)。

社会移動が都市生活の実態となるにつれて、表層演技や印象操作は当たり前になり、美徳としての誠実さへの関心も下降した。「誠実さへの関心にとって代わったように思われるのは、本来性への関心である」。感情マネジメントにいそしむ現代の「司祭」は、社会の道徳的理想を体現すること、あるいは振る舞いのルールに従って戦略的に自己呈示することよりも、自らの感情を操作する方に向かう。「司祭」は、普遍的な義務や善に向けた自己鍛錬や、印象操作を通して相互行為場面を操作することよりも、変化に富む外的状況に合致するように自己の内面を不断にマネジメントし続ける。それは、元来の意味での「人格崇拜」とは遠く離れた姿である。

デュルケムが示したように、聖なる社会の道徳的理想を体現することによって神聖性を獲得する個人の人格に対する崇拜は、ゴフマンにおいて「司祭」が振る舞いのルールにもとづいて儀礼的行為を執行することによって「神」を祀る「人格崇拜」として描き出された。だが、依拠すべき外的指針を欠く時代には、俗なる個人が聖なるものとして崇拜されるための条件であった「普遍的人間性」の確立や、個人の聖性の存立基盤ともいえる人間の二元性の均衡がゆらぎ、司祭が祭神のために社会的相互作用場面を巧みに操作することが困難になる。社会的存在としていかに行為すべきかが不透明な社会状況の中で、感情の商品化が進むと、心理学的知識が振る舞いの規則や感情規則を原理的に提示して「神」の祀り方を指南するものとして登場する。すなわち、「20 世紀にとっての療法書(therapy books)は、ちょうど 19 世紀にとっての礼儀作法書 (etiquette books) のようである。なぜならば、礼儀作法それ自体が感情生活の中に深く入り込んだからである」(MH, p.192, 220 頁)。

第4章 心理学的知識の普及と「心」の聖化

第1節 心理学化の土壌

本節では、デュルケムからゴフマン、ホックシールドへと道徳的個人主義が展開し、「心」の聖化が導かれる土壌について確認する。近代化は概して、学技術の発展と産業化や官僚制化という言葉で特徴づけられるが、それに加えて「生活世界の複数性 (plurality of life-world)」が挙げられる。近代社会の日常生活は、公的・私的領域の分化に加え、それぞれの領域内部も細分化している⁹⁾。ライフスタイルの飛び地が増加し、コミュニケーションと情報が複数化し、自分とは異なる価値・意味・信念の下に生きる他者を認めざるを得ない状況になる。宗教的伝統や制度による包含的で統合的な世界観の確立が困難になるとともに、宗教による現実定義の信憑性が脅かされる (Berger 1973)。

バーガーによると「宗教は、それによって神聖なコスモス (sacred cosmos) が確立する人間の事業 (human enterprise)」、「神聖な様式 (sacred mode) におけるコスモス化」である (Berger 1967, p.25, 38 頁)。「宗教は、社会制度にある究極的に確実な存在論的地位を与えることによって、すなわち、単一の神聖で宇宙的な枠組み (sacred and cosmic frame of reference) のなかにそれを位置づけることによって、社会制度を正当化する」(ibid., p.33, 49 頁)。すなわち、「制度は、今やそのなかでは人間の歴史がひとつの挿話でしかないような聖なる時 (sacred time) に立脚するが故に、個人の死や社会全体の崩壊をも超越する。だからある意味では、制度が不死 (immortal) となるのである」(ibid., p. 37, 54 頁)。

諸制度のコスモス化は、「個人が社会で演ずべく期待される役割において認識的にも規範的にも究極的な正義感をもつことを可能にする」。役割実践は他者に依存するが、「役割とそれの属する制度が宇宙的な意義を賦与され」る場合、「個人の役割への自己同定化はさらに高い次元を成就する」。なぜなら、「超人間的な他者」によって正当化される場合、「彼の社会的存在は宇宙の神聖な実在にその根拠をもつに至る」(ibid., p.37, 55 頁) からであり、「個人の脆弱なアイデンティティは、具体的な他者からの移ろいやすい反応から守られた確たる基盤を与えられる」からである。個人の自己形成に際して、「神 (God) は、もっとも信頼できる究極的に重要な他者 (the most reliable and ultimately significant other)」(ibid., p.38, 56 頁)である。

宗教は、それ自体では究極的意味を持ちえず、不安定な人間の営為を神聖で宇宙的な枠

組みに位置づけることによって、個人には生きる意味をもたらし、社会制度にはゆるぎない正当性を与える最も有効な戦略であった。しかし、科学技術の発展や高度の産業化、異文化との接触、生活世界の複数化などの影響を受けて宗教的正当化の力は弱まる。神は超越的存在として存続していくために、イデーとなってこの世から立ち去り、人間の手にこの世を引き渡した。

「宗教現象の中核的存在である、神・仏・真理などという概念が特定の人間のイデオロギーに悪用されないよう、絶えず人間世界からそれを超越させるために、実際に『神・仏・真理殺し』を人間自らが行なっている」（井門 1974, 8 頁）。「神を神にもどそうとすること、「神を人間と全く関係のない『聖』として生き返らせる試み」として「神殺し」が行なわれた（井門 1974, 12 頁）。宗教と政治は分離され、神や信仰はあらかじめ自明なものとして与えられるわけではなく、個人的に選び取るものとなった。それは、宗教が社会の公的秩序を代表し、万人が自ずとそれに参与していた状況から、宗教が私的に求められるようになり、不可視化された形で社会の秩序づけや変動に作用する状況への変化である（同書, 112-126 頁）。

このような宗教の私化は、人々が生活や自己の中心的意味を見出すべき「ホーム・ワールド」の自己完結性と信憑性を危うくする。近代人は形而上学的な「安住の地の喪失 (homeless)」状態に脅かされる。近代人のアイデンティティは、信仰と同様、もはや伝統や慣習によって得られるものではなくなる。それは未確定(open)で細分化(differentiated)されて、リフレクシブ(reflexive)で個人的(individuated)なものとなる。そして、アイデンティティの源泉となるのはライフプランであり、人生は計画的なプロジェクトとなる (Berger 1973)。

ギデنزは、「近代(modernity)」の特徴として「脱埋め込み(disembedding)」を挙げ、脱埋め込み過程の最も重要な条件として「時空間の再組織化(reorganisation of time and space)」を挙げる。前近代社会では時間と場所が常に結び付けられ、人々は慣習や伝統に埋め込まれていた。だが、機械時計の普及によって時間が標準化されるようになるとともに、社会関係は対面的相互行為というローカルな文脈から分離し、無限の広がりをもつ時空間の中で再構築されるようになる (Giddens 1991, p.2)。

個人はローカルな時空間から引き剥がされ、「自己(self)は、広大な制度的文脈と同様、多種多様な選択肢と可能性の中で再帰的に創りだされる(to be reflexively made)」(ibid., p.3)。「再帰的に編成されたライフプランニング(Reflexively organised life-planning)」

が後期近代における「セルフアイデンティティ構造の主要な特徴となる」(ibid., p.5)。

後期近代を生きる人々は、何事につけ絶えず自ら選択しつづけなければならない。「今日の社会的生活の『開放性 (“openness”)』や行為の文脈の複数性、『権威 (authorities)』の多様性ゆえに、セルフアイデンティティや日常的活動の構築 (constitution of self-identity and daily activity) にとって、ライフスタイルの決定 (lifestyle choice) が徐々に重要性を帯びるようになる」(ibid., p.5)。宗教的世界観や歴史的諸関係という大きな枠組みの中に自己を位置づけること、伝統的規範の確実性に依存することが不可能な人々は、「脱埋め込み」の自由と引き替えに強迫的な選択の結果として自ら自己を型作り、規定する必要に迫られる⁹⁾。

ベックは、1960年代以降の社会の中で個人が「生活世界における社会的なものの再生産の単位になる」こと、「個々人が、自分の生存保障と人生計画および人生編成の行為者となる」状況を「個人化(Individualisierung)」と概念化している(Beck 1986, S.205, 258頁)。個人化とは、個人が社会的な結びつきから解き放たれ、人生があらかじめ与えられ状態から解き放たれたということ、「人生の成り行きが個々人の課題として個人の行為にゆだねられている」(ibid., S.216, 266頁)ということである。

「生活状況と人生の経過の個人化」とは、「人生が『自己内省的に (selbstreflexiv)』なっていること」を意味する(ibid., S.216, 267頁)。個人は、常に我が身を振り返り、自分の感性や身近な他者からの視線という基準に照らしながら自己や人生を自ら成型し、絶えず微調整・修正しつづけるほかない。そして、選択の結果と責任もすべて個人に帰せられる。自己決定や自己責任は個人化した社会で生きる人々に課される負荷である。

このような「個人化——より正確には、伝統的な生活連関からの解放——は、生存形態の統一化と標準化 (Vereinheitlichung und Standardisierung der Existenzformen) をともなってあらわれる」(ibid., S.213, 262頁)。伝統的な生活連関や社会的関係から「解放された個々人は、労働市場に依存し、それゆえ教育に依存し、消費に依存し、社会保障上の規制や扶助制度に依存し、交通計画や消費財や、そのときどきで流行っている医学的、心理学的、教育学的な助言や補佐に依存している」(ibid., S.210, 259頁)。

ここに、様々な事象を個人の心理や性格へと還元して理解しようとする心理還元主義が優勢となる土壌、心理的なものと政治的なもの、経済的なものが結びつき、自己や人生が心理学化される素地が確認される。伝統的な社会関係や社会形態(社会階級、小家族)の代わりにあらわれるのは、「二次的な決定機関や制度である」(ibid., S.211, 260頁)。個人

は伝統的生活連関から解き放たれる一方で、標準化された制度や知識への依存を高める。それは、「生き方のモデルの制度化 (Institutionalisierung von Biographiemustern)」(ibid., S.211,259 頁)である。宗教や道徳や伝統的な社会関係に頼ることのできない状況で、個人が「再帰的プロジェクトとしての自己 (reflexive project of the self)」(Giddens op.cit., p.9)を形成する際に参照するものとして、心理学的知識が浮上する。科学を標榜する心理学的知識は、自己や「心」の扱い方を原理的に示し、様々な社会関係に応用可能な知識として普及する。

さらに、消費社会の論理が「心」を巻き込む。至るところで「心」が売買される。市場のグローバル化によってあらゆる物事が合理化され、規格化されて画一的に広まるのと同様、画一的な「心」の規則や「心」についての知識・技法も広まっている。公的私的にかかわらず、現代人の周囲にはマネジメントされた「心」が満ちている。そのような状況では、人為的に操作されていない「本当の心」が希少価値をもつようになる。感情表現や自己表出を現代のナルシストたちは、心理学的知識をそれに近づこうとすればするほど、探求しようとするほど、ますますその所在がわからなくなる。そして、求めれば求めるほど欲望が喚起される法則に従って、さらなる追求へと進んでいく。

「心」の商品化や感情マネジメントは、「本当の心」の偶像化を生み出す。感情の「シグナル機能 “signal function”」が重要視され、「私たちは感情を媒介として、世界に関する自分自身の見方を発見する」(MH, p.17, 18 頁)。何をどう感じているのかを知ることは、その人物の人間性を理解する重要な手段となる。感情表現の仕方によって人格性が判断される。それはまさに自他の「心」に敏感で「心」が真実を語るものであると考え、その積極的表出を奨励する感情自然主義文化の特徴でもあり、自己や人生を心理学的な語彙によって解釈する「心理学化」の特徴にほかならない。

現代社会では、個人が社会に基礎づけられた存在であるというイメージや、社会に基礎づけられるかぎりでの人格の聖性というイメージを描くことが難しくなる。逆に個人の聖性や自律性を自明なものとして受け止め、個々人がおのおの自らを起点として様々な現象を考える方向に傾斜している。伝統が影をひそめ、宗教が私化し、選択肢と可能性にあふれた社会に生きる個人の在り方や人生が心理学化していく現象は、ある程度は避けられないことであろう。個人化した社会では、人生に侵入してくる社会的な決定要因を「『環境変数』として捉えること」、自己を中心として行為し、人生行路に現れる「環境変数」を有意義に分解して処理する「積極的な日常行為モデル」が要請されるからである (Beck op.cit.,

S.217, 268 頁)。

個人化した社会では、「個人的な人生行路形成という目的のために個人と社会の関係を操作可能なものとして扱っているような自我中心的世界像が展開されなくてはならない」(ibid., S.217-218, 268 頁)。現代人たちは、何事も自ら選択し自分の力で自己や世界を意味付けて構築していくという意味で、各々が「神」であると言えるかもしれない。しかしながらその「神」は、伝統や宗教による安定機能に依拠しえないため、しばしば存亡の危機にさらされる。

第2節「人格崇拜」から「心」の崇拜へ

社会制度の合理化や科学技術の発達、生活世界の複数化によって、神々は地上から姿を消す。代わって集団に埋没していた人々が、それぞれ一個の人格をもった個人として立ち現れる。ここに、「第一の教理として理性の自律性を有し、第一の儀礼としての自由検討を有する」「人間崇拜(cult de l'homme)」(SSA, p.268, 212 頁)が誕生する。神に代わって個人が崇拜の対象に据えられ、それに対する信仰が社会的紐帯となる。

だが、神に代わる崇拜対象である人間はそれ自身では神聖性からは程遠い。生物、有機体としての人間は単なる俗物である。俗なる存在としての人間が神に代わる信仰対象となるには、一個人を超越した何ものかを体現する必要があった。そしてその個人を超越する何ものかとは、神が去りつつあった時代においては社会である。

元来の「人格崇拜」では、個人の神聖性は、個人を超越した社会的なるものに由来する。神聖な社会の道徳的理想、義務や善を志向し、それを意欲する道徳的個人である限りにおいて、俗なる人間の人格に神聖性が分け与えられる。デュルケムは人間を二元的存在と捉えた。人間は、感覚や欲望などの個別性を志向する次元と、概念的思考や道徳的活動などの社会性を志向する次元からなる「二重の存在(Homo duplex)」である(SSA, pp.314-332, 252-263 頁)。「個別的有機体としての人間」は単なる俗物であるため、神に代わる崇拜対象となるには、個人を超越した社会の道徳的理想、義務や善を志向して意欲する「普遍的社会的存在としての人間」を確立する必要があった。

すなわち、個人は「個別的有機体」と「普遍的社会的存在」のバランスを保ち、「全的存在(être complet)」として行為するかぎりで祀られる。社会の凝集性にまだまだ拘束力があり、抽象的・一般的理想や目標をたてることが可能な時代、個人は各人の個人的感覚や気分で行動するのではなく、確固とした理性的な「人格」を持って行為することによ

て聖性を保証された。

このことを、リースマンによる「内部志向型」と「他人指向型」の対比とあわせて考えてみたい。リースマンは、生産の時代から消費の時代への移行に伴う人間類型の変化を、「内部志向型 (inner-directed type)」から「他人志向型 (other-directed type)」への変化として特徴づけている。内部志向型の社会では、「個人の方向付けの起動力になるものが“内的”だということだ。すなわち、そこでは、幼少期に年長者によってその起動力がうえつけられ、そのむけられる目標は、一般化された目標であり、かつ同時に、宿命的にのがれることのできない目標である」(Riesman 1961, p.15, 12 頁)。

内部指向型の人間は、自分自身を超越した一般性をもつ抽象的な理想や目標—富、権力、名声、芸術、専門的技能、永遠に価値ある事業—をめざして労働し、全生涯をかけて努力する。「自分自身の能力を越える目標や理想に向かってかれは動き続ける」(ibid., p.124, 112 頁)。子どもも、成績の序列によって自分の位置を知る。成績の序列、頭脳、身分、お行儀のよさによって成績が決まる。教師の受け持つ役割は、「まさに訓練 (disciplinary case) だけなのであって、子どもの感情生活 (emotional problem) の中にまで教師が入り込むということにはなかった」(ibid., p.58, 49 頁)。自分の存在価値を揺ぎ無い規準や客観的指標で測定し、過去と未来の行為によって正当化することができる内部志向型の自己は、高度の安定性を保持していた。

内部志向型の人間は、人生において取るべき方向づけを幼少期に家庭という場で少数の年長者から学び、「心理的ジャイロスコープ (羅針盤) (psychological gyroscope)」(ibid., p.16, 13 頁) を据えつけられる。両親や教師は、「おそろしいほどの道徳的権威 (moral authority) をもって子供たちにのぞんだ」。だが、仲間集団というのは「道徳的な力 (moral weight) はほとんど持っていなかった」(ibid., p.70, 60 頁)。「内部志向的な人間は、内面化された尺度を持っているから他人の前で失敗したからといって別段、気にしない。それは他人の前で自分の不完全さをさらけ出したということにはならない。エジソンのようにかれは何度も何度も試してみる。それは自分自身の価値について、みずから内面的な判断を下すことができるから可能なのだ」(ibid., p.125, 112 頁)。

自分の存在や価値は、内面化された抽象的な理想や外的指標によって測る内部志向型人間にとって、仲間の前で何か失敗をすることは自分の人間性の不完全性をさらすこととはみなされず、それによって面子に傷がつくこともなかった。むしろ、「自分の内的な衝動 (inner impulses) だの、同時代人の気まぐれな意見だのによって、コースを踏み外すこ

とは『罪 (guilt)』の感覚をよびおこす」(ibid., p.24, 20 頁)。行為の細目ではなく原則を内面化している内部志向型の人間にとって、高次の道徳や美徳に従わず内的衝動のままに行動したり流行を追ったりすることが罪の意識を掻きたてる。

「人格崇拜」の端緒においては、普遍性をもった道徳的理想を意欲することによって個人の人格に神聖性が宿る。個人の聖性の根拠は聖なる社会に求められた。しかし、こうした「人格崇拜」は、20 世紀中葉においてやや趣を異にし始める。大衆社会に生きる他人志向型の人々は、両親や家庭という限られた世界からよりも、マス・メディアやより広大な社会的環境から変化に富む環境や人間関係に柔軟に対応可能な心理的「レーダー (rader)」(ibid., p.25, 21 頁) を身につける。他人志向型の子どもは親よりも物知りである場合も多く、親たちはもはや子どもたちにとっての模範ではない (ibid., pp.50-51, 42-43 頁)。

他人志向型社会における両親は、「子どもたちの中に一種の心理的レーダー装置をすえつける。その装置は特定の方向に向けての運動をコントロールするという性質のものではない。それは他人たちの行為、とりわけシンボリックな行為 (symbolic action) を探知するための器械である」(ibid., p.55, 46 頁)。「他人志向型に共通するのは、個人の方向付けを決定するのが同時代人であるということだ。この同時代人は、かれの直接の知り合いであることもあろうし、また友人やマス・メディアをつうじて間接的に知っている人物であってもかまわない。同時代人を人生の指導原理にするということは幼児期からうえつけられているから、その意味では、この原理は『内面化』されている。他人志向型の人間がめざす目標は、同時代人のみちびくがままにかわる。かれの生涯を通じてかわらないのは、こうした努力のプロセスそのものと、他者からの信号にたえず細心の注意を払うというプロセスである」(ibid., p.21, 17 頁)。

彼らの中に内面化されるのは、道徳的理想や行為の規範というよりも、同時代人から発せられる信号を受信する能力である。他人指向型人間の行為は、抽象的で普遍的な目標や理想よりも他者からの賞賛や尊敬、承認によって方向付けられる。内部指向型の人間が仕事熱心であったとすると、かれらは「人間熱心 (people-minded)」である (ibid., p.126, 114 頁)。それは、ゴフマンが描き出した儀礼的行為の遂行としての「人格崇拜」のあり方と重なる。

他人志向型の人間にとって必要なのは、道徳や体系的価値に照らす首尾一貫した自己形成というよりも、仲間が持っている好みやその表出方法を探りあてる感受性と、移ろいゆく流れに身を任せる変わり身の早さである。承認闘争に巻き込まれた彼らは、仲間の好み

やその表出方法を探りあてる感受性を磨き、レーダーがキャッチする情報に従ってその態度自己を改変していく。変化に富む環境や人間関係に柔軟に対応すべく、周囲の他人の行為によって自らの行為を方向づけ、抽象的で普遍的な目標や理想よりも他人からの賞賛や承認を求める。

「承認ということへのはげしい心理的欲求 (psychological need of approval)」(ibid., p.22, 18 頁)によって特徴づけられる他人志向型人間は、内部志向型のごとく普遍的な道徳や理想を見出し内面化することは少なくなったかのようなのである。というのも、「そこでは他人から認められるということが、その内容とはいっさいかかわりなしに、ほとんど唯一絶対な善 (good) と同義になってくる」(ibid., p.48, 40 頁)。

ただし、他人志向段階における承認闘争や大衆社会における個性化競争は、集団にとけ込んだ上でのものであり、他人から抜きんでて目立つこと、あまりに自分が他者と違うということは忌避される。「内部志向時代において、不正直(dishonesty)が悪徳であったのと同じように、人目に立つ (vanity) というのは現代[筆者注：リースマンが『孤独な群集』を著した 1950 年代から 60 年代のこと]における最大の悪徳 (worst offenses) なのである」(ibid., p.72, 62 頁)。その意味で、他人志向段階においても一般的他者や大衆の社会像は確かに描かれており、ゴフマンが記述したような振る舞いのルールも明確に存在していたと言える。

内面化された抽象的な道徳的理想や目標よりも同時代人の動向がもっぱら注目される時代を見ていたゴフマン段階の「人格崇拜」では、デュルケムが記述した「人格崇拜」のように普遍的な道徳や理想を意欲し、聖なる社会を体現する個人像を描くことは困難になったかのようなのである。だが、ゴフマン段階においても、まだ社会の像は描かれており、儀礼的行為とそのためのルールが個人の人格の聖性を基礎づけていた点は確認しておく必要がある。大きな枠組みの中での微妙な差によって個性化を図ろうとする他人指向型人間にとって、他者と自分があまりに異なることはタブーである。ゴフマン段階の「人格崇拜」では、個人はエチケットとして社会の至るところに張り巡らされた振る舞いのルールを遵守し、慣習化された儀礼的行為を相互に執行しあうことによって聖性を賦与しあう。

ゴフマンはデュルケムと同様に、人間を二重の存在と考えた。「あまりに人間くさい自己 (all-too-human selves)」と、「社会化された自己 (socialized selves)」である (Goffman 1959, p.56, 64 頁)。「人間くさい自己」と「社会的自己」のバランスを保ち、「司祭」として儀礼的行為を遂行するかぎり各人の神聖な「カオ」が浮かび上がる。司祭は祭神を祭

神たらしめるために、さまざまな戦略と儀礼でもって「神聖ゲーム」を切り抜ける。自他の人格を祀る「司祭」として自己呈示する者の人格に神聖さが認められる。

同時代を生きる他者からの逸脱を何よりも恐れる大衆社会の人格崇拜は、暗黙の取り決めとして、振る舞いのルールに合致しない行動をとる者やエチケットを守らない侵犯者を隔離・排除する。ルールを遵守しない者に「逸脱者」というレッテルを貼り、聖性を剥奪することによって、共謀して自らの聖性維持につとめる。

デュルケム段階においては、個人の人格の神聖性を最終的に根拠づけるものは社会であった。それにならって言うならば、ゴフマン段階においては、儀礼的行為のルールこそが個人の人格の聖性を基礎付けるものであると言えるだろう。大衆社会の個人は、内部志向段階の個人のように一般的で抽象的な道徳的理想や目標を内面化し追求することは比較的少なくなる。しかし、エチケットとその遵守という形をとって「他者」や「社会」はいまだ厳然と存在していた。社会的に取り決められた振る舞いのルールを遵守する社会的人格、他者との相互儀礼行為を遂行する「司祭」像を確実に呈示することによって、個人の人格に神聖性が与えられる。社会、振る舞いのルールのいずれであろうと、デュルケムやゴフマン段階では個人の聖性は社会的に基礎づけられていた。

ホックシールドにおける「司祭」と「神」の関係はどうだろうか。脱産業社会では、社会の細分化と生活世界の複数化が進行し、一般的他者や包括的な社会を想定することは困難になる。個人は伝統や共同体的な生活連関から徹底的に「脱埋め込み」され、確実に依拠しうる普遍的価値は見失われた。道徳的理想はおろか、ふるまいのルールや感情規則が不明確になるため、「社会化された自己」の確立が難しくなる。

リースマンが特徴づけた「内部志向型」から「他人志向型」への移行は、「産業化途上にある『頑張り』と『進取の気性』を尊ぶ社会から『豊かな社会』へという、社会構造の変容に対応して誕生した大衆的パーソナリティとして描かれていた。しかし、70年代以降の高度大衆消費社会に比べれば、リースマンの見ていた『豊かな社会』はまだ過渡的な社会でしかない」（三上 1993, 91 頁）。

では、他人志向型以降の人間像とはどのようなものか。三上は、1970年代以降の「脱近代社会」や「脱産業社会」や「ポストモダン」と呼ばれる、「近代」とは区別される時代における自己の在り方について様々な学説から浮き彫りにしている。その中で、リースマンの他人志向型を「制度的自我」と「衝動的自我 (impulsive self)」の間にある移行的タイプと位置づけるターナーの議論を踏まえ、「他人志向型移行の人間のあり方は、次第に制度

的なものから離脱し、いかなる意味での確固たる自己も求めない流動的アイデンティティを形成するものとして現れ」と指摘している（同書、93頁）。

「人が『真の自己 (real self)』を見いだすのは制度的なものではなく、衝動においてであり、社会的規範や価値に同調することではなく、自己の内的衝動を解放することに自己のリアリティを感じるようになっていく」というのがターナーの言う「衝動的自我」の在り方である。このような人間類型は、「ナルシズムの時代」(Lasch 1979)である70年代に現れた。「70年代以降のナルシストたちは変化そのものを良しとし、役割意識は希薄化し、アイデンティティは流動的なものになる」。すなわち、「ポスト他人志向段階においては、より衝動的で自由な、いかなる制度的規範や役割にも、そして自分にもとらわれない流動的自己」が登場する（同書、92-93頁）。

社会の合理化や細分化がますます徹底されて「故郷喪失」が第一次社会化にまでおよぶと、包括的で疑う余地のない「ホーム・ワールド」を一度も持ったことのない人間が大量に生み出される。彼らは徹底的に合理化され細分化された社会制度の中に自己を位置づけ、そこに自己イメージを投影することも困難である。根無し草の人間にとっては、過去や未来、社会的な事柄は関心事ではなくなり、代わりに私的領域の充実へ関心が移行する。私生活中心主義、余暇やレジャーの充実、欲望の噴出など、かつて社会的なものへ向けられていたエネルギーが私的領域へと向かう。そこでは、善悪や正誤よりも、好き嫌いや感性が行為の判断規準として採用される。

片桐は、「自己を位置づけ、語るための語彙」、「自己を位置づける枠組みを提供する」「動機の語彙や感情の語彙、役割 (カテゴリー) や、その複合体としての一般化された他者 (一般的、包括的な他者)」を総称して「自己の『語り』」と呼び (片桐 2000, 101頁)、自己を語る語彙の変遷を明らかにすることによって、戦後日本社会の人間類型を整理している。終戦後から1960年代頃までは、市民や市民社会という言葉によって自己は語られた。70年代中期以降の高度経済成長期には、新中間大衆という語が用いられた。さらに、80年代以降の消費社会の深化を前提として、新人類やオタクという人間類型が登場する (同書、104-105頁)。

市民という語は公共性を志向し、公共性を担う者として語られていた。市民や市民社会をめぐる言説は、「公的領域や、結社、国家、良心 (超自我) などは、自己を位置づけ、語る対象としての他者であり、そのような他者を前提として自己を位置づける一つのモデル」を用意した。そこでは、「欲望自然主義は、公共性を背景とする他者の成立を不可能とする

ネガティブな要素」として語られていた（同書、114-115頁）。

70年代に入って新中間大衆論やカプセル人間論が登場し、欲望自然主義の位置づけが逆転する。欲望の解放を規制すべきと考えるか肯定するかの違いはあれ、それらは「消費社会における欲望の噴出を認める」点で一致している。それは「公的世界や公共性という一般的な他者を前にして自己が語られるのではなく、それ自体が根拠としての欲望や感情に自己の解釈の枠組みが求められるようになったという事態である」（同書、122頁）。

さらに、経済成長や消費社会の進展が行き詰まりを示した80年代の半ばには、新人類やオタクが自己を語る語彙として登場する。それは、商品やメディアをコミュニケーションツールとして他者とコミュニケーションを図る人間類型である。自己像の表示のために商品を用い、そのような呈示と読み取りの中で自己像を維持し、相互行為を構築していく（同書、125-127頁）。それは、「自己を位置づける枠組みとしての、世代や世間、あるいは市民社会の根拠としての『普遍主義的なルール』という他者が不在であり、それらに代わるメディアや商品が自己を位置づける他者として登場した」ということである（同書、129頁）。

自己を位置づけ、自己を規定する語彙の私化は、一般的他者の不成立を示している。市民から新中間大衆やカプセル人間、新人類やオタクに至る自己の語りの変遷の特徴とは、「自己を位置づけ、語る枠組みとしての他者の縮小という現象である。市民において少なくとも理念として位置づけられた一般的・包括的なものとしての他者は、それ以外の人間類型では語られない」（同書、132頁）。

脱産業化以降の社会では道徳や規範的ルールがさらに不透明化し、振舞いのルールや感情マネジメントの方法が見えにくくなるとともに、人間の在り方がナルシスティックなものになる。私的領域に生き甲斐を見出す人々は、かつてデュルケムが考えたような道徳的理想を内面化することはないだろう。人格崇拜は、もはや抽象的で社会的な目標や理想を内面化した、社会の道徳的理想を体現する個人に対する尊敬ではない。さらに、ゴフマンが記述した「司祭」としての役割を担い、自らの祭神を守るべく巧みに状況を操作する力量にも欠けている。故郷喪失とともに内面化すべき規範も曖昧となり、必然的に人間の二元性のバランスがゆらぐ。

それに加え、第三次産業の興隆によって、日常的な感情マネジメントが「感情労働(emotion labor)」として組織の管理下に置かれると、それに対する文化的な反応として、人為的に操作されていない「自発的」感情や「管理されない心」が、根源的で真実を語る

ものとして神格化される。人々は感情マネジメントに長ける一方で「本来的」な感情を渴望する。ホックシールドが、ゴフマンが描き出した「神々」の巧みな印象操作や状況操作、ホックシールド流に言い換えると「表層演技」のみでは現代人を記述・分析するには不十分だと主張する理由もここにある。

個人は社会的義務や理想を追い求め、それに向かって努力しようとは考えない。とりたてて努力をせずとも、自らの存在それ自体が聖なるものでありえると思っている。ナルシスティックな自己にとって、個人の人格の聖性は与件である。だが、祭神が祭神たりえるためには、やはり「司祭」によって儀礼が執り行わなければならない。というのも、聖なるものは、聖なるものとして取り扱われることによって初めて聖なるものとなるからである。

デュルケムは、聖なるものの区域をはっきり決めることはできず、その範囲は宗教によって変わりうるという。あるものが他のものに対して神聖であるためには、後者が前者に従属しているだけでは足りない。神と信者は相互に依存している。信者が神に依存するように、「神々もまた人を要する。供物や供儀がなくては、神々は死んでしまうであろう」(FER, p.51, 上巻 74 頁)。デュルケムに即して言うならば、個人の人格も儀礼的行為がなければ単なる石像にすぎない。個人が聖性をまとうためには、他者からの儀礼や承認を必要とする。そして、自らが司祭の役割を務める能力が低い分だけ、他者からの承認取り付けへの欲求は真剣味を帯びる。現代人は、自己への注視と同程度に、あるいはそれ以上に、他者からの評価を気にする。そして、他者からの好意的な評価をとりつけるために、他者の心理状態に常に敏感に配慮する。相手の機嫌を損ねることは、自らの聖性維持にとってもマイナスに作用するためである。現代人が聖性を承認されるためには、自他ともの心理状態に関心を持ち、相互に配慮しあうことは義務である。ここに、感情マネジメントがますます要請される所以も生じる。

デュルケムからホックシールドへの「人格崇拜」の学說的展開を再構成することで見出されるのは、現代社会の「人格崇拜」は、社会的人格に対する崇拜である元来の意味での「人格崇拜」がナルシズム的に物神化したものと、感情マネジメントの常態化と商業的利用によって希少価値を帯びた「自発的」感情の神格化が混在して形成されているということである。人格の聖性はいつしか自明のものと考えられるようになり、十分に社会的自己を確立して義務や善を意欲することや「司祭」として儀礼を遂行せずとも、私は私である限り、私の存在それ自体が聖であるという通念が支配的となっている。

個人が社会から聖性を獲得すべき「人格崇拝」は、先取りされた聖性から出発する「人格崇拝」へと変貌している。かつては「司祭」と「神」が手を結び、「司祭」が儀礼的行為を遂行して巧みに「神」を祀っていた。しかし、今や「司祭」の儀礼的行為の遂行能力が低くなり、先取りされた人格の聖性が「心」という言葉で祀られる。現代の「人格崇拝」はデュルケム的なものとは異なり、「人格」の崇拝というよりも、むしろ「心」の崇拝と呼ぶべきものではないだろうか。

現代の「心」の崇拝に依然として「人格崇拝」という用語を適用するとしても、その「人格」とはデュルケムが描いたような、高い社会的地位や職業、教養、富、名声などを有し、知性と道徳的理想を意欲するという意味での「人格」というよりも、人間の性格傾向という意味での「人格」（それはデュルケムやゴフマンの「人格崇拝」においては、さほど考慮されなかったものである）という意味合いが強くなっている。

デュルケムの「人格」崇拝とは、「*personne humaine*」、「*l'individu en général*」、「*l'humanité*」の崇拝、豊潤な意味内容を含んだ抽象的理念の崇拝であった。しかし、それはゴフマンにおいては「*face*」、「*sacred self*」、社会的役割という殻に守られた「私」という具体的個人の崇拝、さらに、ホックシールドにおいては生身の「*feeling*」、「*emotion*」、「*heart*」の崇拝となる。「心」という概念は、感覚的なものから理知的なものまでを含む多義的で汎用性の高い概念であるため、「カオ」も「人格」も含みこむことが可能である。

そのため、「心」の崇拝を「人格」概念の適用範囲が拡大されたと捉えるか、「人格崇拝」の矮小化と捉えるかについての評価は困難である。というのも、「心」が崇拝される時代には、従来は「人格」を認められず二流市民の地位に甘んじていた精神病患者や痴呆高齢者にも「人格」が認められて諸権利の獲得が主張されるのと平行に、自らの存在それ自体が聖であると考えて傍若無人にふるまう若者が目立って報道されるようになるためである。

「人格崇拝」から変貌をとげた「心」の崇拝では、聖なるものは個々の人間そのものの中に見出されようとする。道徳の衰退と個人の聖性の物神化によって、現代人は自らの聖性の由来について忘却し、所与のものとして自明視するに至っている。しかし、いくら探しても人間それ自体になんら聖性は確認できない。そこで、外的に「神々」の聖性を無条件に保証して安心感を提供しつつ「社会化された相互作用者」の力量を涵養すべく、現代の「神々」が「司祭」役割を外部委託するものとして「心」をめぐる知が現れる。心理学的知識は、根源的なものとしての「心」の価値を高騰させて祀りあげるとともに、感情マ

マネジメントや人間関係の技術を提供することによって感情規則や儀礼的行為のルールを教示する「司祭」の役割を担っている。

第3節 「司祭」としての心理学的知識

確固とした「人格」を確立しえない現代の「人格崇拜」は、「心」や感情の自覚的な操作やマネジメントとなって現れる。心理学的知識はその際の指針を示すものとして普及している。メンタルヘルスやメンタルケアの言説は、いつも「心」に注意を向けてメンテナンスとケアに努めるよう推奨する。それは「心」が何か重要なものだというメッセージを伝達し、「心」の価値を高騰させる。それ自体では聖性を確認できない石像のため、常に崇め奉られることを必要としている「神々」の価値を先験的に肯定し、彼らの自尊心を満足させて存在論的安心を提供する。現代人は、社会的な相互行為における儀礼を通して他者から受け取り贈り返す中で析出してくるはずの聖性を心理学的知識によって先験的に取り付ける。

また、心理学的知識は道徳的規範や義務、社会的役割などから個人を解放する。それは、ベラーが指摘するように、個人の内面を掘り下げて表現すること、個性や独自の価値観を強調することによって、表現主義的で功利主義的な個人主義を助長することでもある反面、生活世界が複数化する中で、各人に要求される多様な社会的役割や「社会的仮面 (social masks) の増加、すばやく選択を下さなくてはならないという負担」によって生み出される「心理的緊張 (psychological tensions)」(Melucci 1989, p.141, 180 頁) を緩和することでもある。

さらに、心理学的知識は、「心」に関する様々な資料や学説、専門的所見を並べ、「心」の深遠さや不可知性、神聖性について説く。「本当の心」や「私が真に望むもの」は確かに存在するが、それは神聖なものであるゆえに簡単に近づけないものなのであると説くことによって「心」を神格化する。個人は自他の「本当の心」に到達するために、過去や現在、未来を書き換える。だが、知ろうとすればするほどわからなくなり、近づこうとすればするほど遠のいていく感覚に襲われて「本当の心」を求め続けることとなる。いつでも語り直すことができ、変更可能ではあるが唯一の物語。人生は一個の物語であり、いつでも書き換え可能であるとの構成主義的な立論は、いつしか「本当の自分」や「本当の心」を想定し、それを発見することをめざす本質主義にとって代わる。

心理学的知識は「心」を祀る一方で、「心」を技術的な操作対象とする。普遍的ルールを

見失った現代人に、「心」に対する儀礼的相互行為や印象操作の遂行法、感情マネジメントに関する知識や技法を伝授して「社会化」する。臨床心理学者はベストセラーとなった書物のあとがきの中で次のように述べている。「端的に言えば、ここには『常識』が書いてあるのだ。(中略) 現在は『常識』が、あまり知られていない時代なのではないか。だから、とうとう常識までも本にして売る時代になったのである」(河合 1997, 231 頁)。心理学的知識は、日常的な社会生活を営むのに困難をきたしている人々の相談に乗るだけでなく、より一般的な対人関係の技法や自己理解のための指針を提供している。

新人類やオタクという人間類型の後に続くのは、「アダルト・チルドレンや多重人格という人間類型」である。90年代には、「自己を語る語彙として心理学的な用語が頻繁に用いられるようになった」。それは、「自己の語りをトラウマによる心の傷など『自己の内側』に求める点で、自己を語る語彙の私化の傾向を示している」(片桐 2000, 132-133 頁)。現代人の自己は、道徳的理想や公共性というよりも、衝動や欲望、「心の傷」などの心理学的語彙によって語られる。それは「他者の縮小」、「『普遍主義的ルール』という他者の不在」を示唆している。現代人の自己は道徳的規範や理性的意志によってというよりも、「心」や身近な他者との関係性、心理学的な用語によって規定され、位置づけられる。

心理学的知識は、「心」を善きものの地位に押し上げる一方で、相互行為をパターンに分類し、人間関係を操作可能でコントロール可能なものに変換する。そのメカニズムについて「心の授業」実践(次章以下で詳述する)を取り上げて例証すると次のようになる。

教育現場は心理学化が顕著な領域である。また、社会化途上の子どもとはマナを分有される途上の存在であり(BP, p.144, 151 頁)、儀礼はそれが十分に遂行されていないとみなされる場所を検証することで明らかになる(IR, p.48, 43 頁)というゴフマンにしたがって、小学校高学年における「心の授業」の一例、「ストレス・マネジメント教育と人間関係訓練を組み合わせたアサーショントレーニング」の授業に注目する。アサーショントレーニングとは、自分の意見を主張しながら相手のことも尊重する非攻撃的な自己主張(アサーティブな話し方)を学ぶ主張訓練法である。

「心の授業」は、できるかぎりの自己開示を促すべく支持的雰囲気の中で実施される。教科教育の授業とは異なり、生徒がどのような言い方でどのような意見を述べようとも、教師はすべて許容し、訂正することはない⁹⁾。臨床心理士の資格をもち、カウンセリング的関わり方を修得した「“全部 OK” なかんじ」(インタビュー中の A 教諭の発言より)で授業を進める教師によって、生徒は無条件に存在を肯定され、あらかじめ聖性を保証され

る。

使用教材は、A 教諭が独自に編集した『いつでも新しい自分になれる！ 心のノート』⁴⁾である。まず「私は気持ちをこう表現する！」の単元では、普段の喜び、悲しみ、怒りの表現方法や、感情が生起する場面と理由について自由に発言してもらい、怒る時にはどうするか、なぜ怒るのか、どんな場合に怒るのかなどの質問に次々と答える中で、生徒達は、自分の感情に関心を向けるということ、感情と行動と状況には密接な関係があることを知らされる。

次のステップ「わたしの話し方はどんなタイプ？」では、投影法の一つで、軽い欲求不満場面での反応からパーソナリティ特性を探る P.F.スタディをアレンジしたものが援用された⁵⁾。各場面で自分ならどのように応答するのか考え、空欄になった吹き出しに書き込んだ後、答えを発表する。出された諸回答は、他者の意見に耳を貸さず自分の正しさばかりを主張する「攻撃的な話し方」と、自分の思いを抑えて他者に追従する「受動的な話し方」、相手の意見を汲みつつ自分の意見も主張する「アサーティブな話し方」の三種類に区別される。

たとえば、自分が「これ、いいよね」と言ったものを「えっ、どうして？ こっちの方がいいよ」「そうだよそうだよ」と友人達に否定される場面において、「そうかな、絶対こっちの方がいい」、「勝手なこと言うな！」などと腹を立てたりイライラしたり怒ったように応答すれば「攻撃的な話し方」に、「そうだね」「じゃあ、そっちにしよう」と自分の感覚を否定したり希望を我慢したり半ば諦めたように応答すれば「受動的な話し方」に区分される。生徒は、相手に同意を求められている場合、それを否定すると相手の「カオ」を傷つけ、不快感や不安を与えること、話し方には感情状態が表明されること、相互行為を分類し、パターン化して認識することなどを知る。

次に、教諭は生徒に「攻撃的」と「受動的」の違いを考えさせ、自分の意見も相手の意見も聞ける話し方にするにはどうすれば良いかと訊ねる。言いかえれば、生徒は無遠慮な侵犯者による領域侵犯にいかに対応すべきかを考える。諸々の発言がでた後、攻撃的グループの場合は「絶対こっちの方がいい。でも、あなたはなぜそう思うの？」と、自分の意見の後に「でも」を接続して相手の意見を聞くこと、受動的グループの場合は「そうだよね。でも、こっちもどう？」というように、相手の意見を聞いた後で「でも」を接続し、自分の意見を言うことが案出された⁶⁾。

生徒は「カオ」を失いかけた場合、「でも」という言葉を発せば、相手を尊重する姿勢を

見せつつ自らの「カオの修正過程」(IR, p.19-22, 14-18 頁)へ入ることができるということを知る。その際、「攻撃的」グループは、イライラや怒りなどの感情表出を抑え、「制御心と威厳に欠け、感情抑制できないというイメージを与えないようにする」(IR p.37, 32 頁)こと、また、「受動的」グループは、「本当の」感情を隠したり抑制したりせずに、適切な仕方相手に表現するよう推奨される。

「人格崇拜」が変容すれば、おのずと「司祭」役割も変化する。「受動的」グループのように、自分の思いは横にとっておきつつ相手をやんわり受け入れる(拒絶する)対応は、ゴフマン段階では「自己保護的回避」に相当し、それ以上の「カオ」の侵害を回避する有効な手段の一つであった。「司祭」は感情をさほど問題にしなくて済んだのである。しかし、「心の授業」では、感情を横に置いた技巧的な「カオ」のたてあいだけでなく、自分や相手が「本当」は何を思っているのかにまで気を配ること、適切な種類の感情を適切な場所とタイミングと強度と持続性をもって交換する「感情の贈与交換」をうまく遂行するよう指導される。

「カオを儀礼的に配慮するという約束は、会話の構造そのものに組み込まれている」(IR, p.40, 36 頁)。心理学的素養をもった教師を媒介者として、生徒達は授業の中で、会話における発言や感情表現が他者にいかに解釈され、いかなるふるまいや感情を生起させるのか、そしてその解釈と感情を自分はいかに解釈し、どのようなふるまいや感情を贈り返せば双方のカオや「心」に配慮したことになるのかといった儀礼のコードを学ぶ。心理学的知識は、儀礼への参加に必要な「普遍的人間性 (universal human nature)」や「性格上のバランス (balance of characteristics)」(IR, p.45, 41 頁)の獲得のために用いられる。

ただし、「心の授業」は、抽象的な一般命題としての人権侵害の禁止を教えるのではない。具体的個人の感情へ注意を向けることから出発し、その制御/表出術を伝授するという経路をとる。生徒は行動の道徳的善悪について考えるよりも、自分と相手の感情状態を常にモニタリングして微調整するよう動機づけられ、結果的に「人間くさい自己」を肥大化させる。自他の「心」に注目せよと語りかけ、聖なるものに対峙する際の儀礼をスキル化して教示する心理学的知識の枠組みが、「心」を信仰する基盤をつくりだす。デュルケムによると、「儀礼とは、人が聖物に対してどのように振舞うべきかを規定した行為の規準である」(FER, p.56, 77 頁)。心理学的知識は、聖なるものに対する儀礼をスキル化して伝授する中で「心」の聖性を生成し、「心」の操作と聖化を同時に進行させる。

「心」の聖化と操作を同時に進行させる心理学的知識の二面性は一見矛盾しているようではあるが、二面性のゆえにこそ心理学的知識が広まるとも考えられる。心理学的知識の管理／解放という二面性は、人間の二元性に由来する。内面化すべきふるまいや感情のルールが不透明なため「司祭」役割を遂行困難な現代人に、「人格」や「心」に対峙する際の儀礼や管理方法を伝授して「社会化」し、「普遍的社会的存在としての人間」、「社会化された自己」を確立する。一方、「自発的」感情の表出を促し（ただし一定の範囲内で）、それが見つからない場合は探すように誘うことで「有機体としての人間」、「人間くさい自己」を解放あるいは肥大させ、ひいては「社会化」機能の需要をさらに拡大させる。

カウンセリング的関わりの基本的条件である「無条件の存在肯定」⁽⁷⁾は、「あなたは価値のある存在です」というメッセージを伝達する。それ自体では聖性を確認できない石像のため、常に崇め奉られることを必要としている現代人の存在価値を先験的かつ絶対的に肯定し、彼らの自尊心を満足させ、存在論的安心を提供する⁽⁸⁾。「共同の儀礼的営為の産物 (a product of joint ceremonial labor)」(IR, p.85, 82 頁)として、社会的な相互行為における儀礼を通して他者から受け取り贈り返す中で析出してくるはずの聖性は、心理学的知識によって先験的に賦与される。

社会的結びつきから解き放たれた現代人は、自らの聖性の承認を求め、あるいは対人関係における承認の取り付け方の教えを求め、「心」をめぐる知に此岸の「救済」を迫る。だが、人間が神となった時代には、救済もあくまでも現世的なものにとどまる。セラピー的なものが宗教による「心理的再保証 (psychological reassurance)」(Wilson 1982 p.32,37 頁)、すなわち「安心感を与える機能」の肩代わりしようとするが、プラグマティズムを特徴とする心理学的知識は、世俗社会でいかにうまく生き抜くかという解答を与えるにとどまり、根源的な意味についての問いを放置する。

救済への希望を与え、救済を達成するための適切な指針を提供すること、現在を再保証し、安心感を与えるという要素は、すべての宗教に共通する。宗教によって救済の内容は異なり、個人が救済と考える内容も異なる。だが、不安や悩みが文化や地域や個人によって異なろうとも、宗教は教義や儀礼、宗教施設によってこれらを鎮めようとしてきた。すべての宗教は苦難について語る。その苦難は個人的なもの、共同体的なもの、普遍的なものであったりするが、すべての宗教はそれを和らげる方法、解決法を説いてきた。セラピーもある程度はそうであるが、セラピーに体系的な教義はなく、あるのは「自律的個人」に対する信仰である。

宗教は、神話や儀礼を通して構成員に集合的感情と統合をもたらす。宗教が後退する近代社会において、それは「人格と個人の尊厳性への畏敬」という「見えない宗教」(Luckman 1967)として存続する。デュルケム以来の「人格崇拜」の理論的再構成を通じて明らかになったのは、「人格崇拜」と聖なるものの様相が、社会に基礎づけられる道徳的個人の「人格」から、儀礼的行為とそのルールの遵守に基礎づけられる「カオ」、そして、感情規則と感情マネジメントに基礎づけられる「心」へと変容する中で、「司祭」が外化されたところに「心」をめぐる知の浸透があったということである。

現代の「心」の聖化の源流は、ホックシールドの感情マネジメント論からゴフマンの儀礼論、デュルケムの道徳的個人主義へと辿ることができる。そのような観点から考えると、心理学的知識が普及し、「心」が聖化される社会的素地は、神に代えて人間を崇拜対象とした時にすでに用意されていたということができる。現代の人格崇拜は、当初の「人格崇拜」がナルシズム的なものへと矮小化するとともに、万人に等しく妥当するものへと拡大解釈されたところに成立している。そのような道徳的個人主義の変貌に「自発的」感情や「管理されない心」の神格化が重なって、現代の「心」の崇拜を形成している。

「人格崇拜」に連続した「心」の崇拜が「心」をめぐる知を普及させ、「心」の聖性を生成する心理学的知識の枠組みが「心」を信仰する基盤をつくりだす。元来、宗教的生活と道徳的生活とは密接に結びつけられており、それはほぼ等しいものと考えられてきた。現在に至っても宗教的なものには道徳的要素が、また道徳的なものには宗教的要素が存在している。人間の「心」が聖なるものの座におさまった現在、「心」に関する知の力が増幅する。

心理学的知識は、「心」を崇拜する現代人に、「心」に関する様々な資料や学説、専門的所見を並べ、「心」の深遠さや不可知性、神聖性について説くと同時に、その扱い方、原理、人為的操作方法、科学的マネジメントの仕方を教える。それは、科学的装いのもとに「心」に対する儀礼を普遍的スキルとして示し、事例の蓄積の下に「心」の一回性を強調する。

「心の専門家」たちは、専門的知識としての心理学知識の「科学性」のみならず臨床家の「人間性」をも強調し、神聖な「心」を扱うにふさわしい存在は専門的訓練を積んだ「心の専門家」であると宣伝する。

科学が宗教にとって代わり、さらに科学さえも全面的に信頼することが難しくなった現代の「神々」にとって、客観的に自他の「心」を解明してくれる科学的知識であると同時に、個別性や「救済性」を備えたものとして流通する心理学的知識は魅力的に映るだろう。

原理的に「心」の解明とマネジメント法を提示しつつ、個別の「神」に「後光 (auréole)」(SP, p.78, 83-84 頁) を照らす舞台照明の役割を買って出てくれる心理学的知識こそ、新・新新宗教や占いよりも「司祭」を委託するにふさわしいものとして登場してきたのである。

第5章 心理学化する道德の分析に向けて

前章まで、心理学的知識の普及と「心」の聖化の社会学的由来について「人格崇拜」の時代的変遷から読み解いてきた。主として E.デュルケムの道徳的個人主義と、それを継承した E.ゴフマンの儀礼的相互行為論、さらにその批判的継承である A.ホックシールドの感情マネジメントの議論を道徳的個人主義の展開という観点から再構成した。その観点からは、道徳的個人主義に連続する個人の崇拜が感情自然主義やナルシズムと結びついて現在の「心」の聖化が導かれていること、心理学的知識や「心の専門家」は現代人の外部委託された「司祭」（ゴフマン）として普及していると考えられる。

現代人は、故郷を失い、伝統や宗教の安定機能に依拠し得ず、道徳や振る舞いのルールが不透明化する中で「司祭」役割を遂行する能力が低い。心理学的知識は、「心」を根源的なものとして聖化すると同時に、儀礼的な振る舞いのルールや方法、感情規則や感情マネジメントの方法を提示し、「心」に対する作法を教示する。

もちろん、デュルケムやゴフマン、ホックシールドの理論のみで現在の「心」の聖化や心理学化を分析し尽くせるわけではない。ここまで述べてきたことは、学説研究から導き出された仮説である。ゆえに、本章からは具体的資料に即して以上の理論仮説を検証する作業に進みたい。

従来、社会学の中で心理学的言説を扱った先行研究は、いずれの立場もやや一枚岩的に「心理学」を捉えてきたように思われる。本稿でもここまで心理学的知識や「心理学」と括って議論を進めてきた。これは心理学的知識の普及と社会についての包括的理解をめざす際には利点となるが、一括りに「心理学」とすることで捨象されるものがあることも事実だろう。具体的で現実的な社会的現象を分析することを課題とする社会学的研究にとって、「心理学」という理念型によってのみ議論を進めていくことには慎重でなければならない。

そのため、一旦対象を限定し、学説から導き出した理論仮説が実際の「心」の聖化や心理学化へのアプローチとしてどの程度有効であるか検討したい。特に日本では、本稿で「心」の聖化や心理学化と呼ぶ現象が進行してからも、また、それらについて議論されるようになってからも日が浅い。それゆえ、心理学的知識の普及形態や心理学化のインパクトについて第一次資料にあたって分析した社会学的研究は僅少である。今後はどの領域でどのような心理学的言説が生産されているのか、そしてそれは社会にどのような作用を及

ぼしているのかという研究が求められるだろう。そのような研究の取り掛かりとして、本論では心理学的なものが実際にどのような形で適切な振る舞いや「心」に対する儀礼を提示し「心」を聖化しているのか、どのような点で心理学的なものが「司祭」であると言えるのかについて明らかにする。

森は、近年の「心理主義化」を分析するにあたって、EQ や感情マネジメント技法に関する「心理学的自助マニュアル」(森 2000, 36 頁)を対象に選んでいる。この場合の心理学的自助マニュアルとは、「心理療法家や精神科医といった『こころ』の専門家が執筆した本のことで、自分で自分の対人関係や『こころ』の問題解決を図りたい読者、あるいは『こころ』の成長を実現させたい読者などにむけて、読者が自分の『こころ』を知り、コントロールできるようなさまざまな心理学的知識・技法を提供するものである」(同書, 36 頁)。

森が「心理主義化」を考察するにあたって、セラピー場面やカウンセリング講座などを分析対象とせずに「心理学的自助マニュアル」を分析対象に据えるのは次のような理由による。「心理学的パースペクティブや知識は、『カウンセリング講座』の場合や、実際にセラピーを受ける場合のように、『こころの専門家』との直接的・対面的な関係から伝達されることもある。しかし、全体社会に心理学的知識や心理主義を普及させる点では、出版物の方がより大きな効果を発揮している。出版物というメディアは、専門家と読者の間を媒介し、不特定多数の人々に心理主義を伝達している」(同書, 35 頁) ためである。

さらに、森は現代社会が「心理主義化」しているという根拠を次のように記す。「出版物の場合もカルチャーセンター受講者と同様、情報の受け手である読者のうちどれくらいの数の人がどの程度心理主義的パースペクティブを習得したかは明確につかみにくい。けれども、これほどおびただしい数の自助マニュアルが出版されていることからみても、心理主義が着実に根づいてきていると予測しても検討はずれではない」(同書, 37-38 頁)。

また、宗教学者の島菌進は「現代人は多かれ少なかれ、セラピー文化の影響下にある」(島菌 2002, 4 頁) という。島菌によると、『癒し』や『心のケア』といった言葉に示されるセラピー文化の現象は、(中略) 心理学的な知識に基づく治癒や自己解放の理論に基づき、他者の癒しや精神的指導を行なおうとするセラピスト(心理療法家、臨床心理家)をあるべき人格のモデルとする文化を指す。セラピストが関わる場所だけではなく、セラピー的な言説やエートスが広く社会にゆきわたるようになり、人々の生活のそこそこに顔を出すことになる」(同書, 3 頁)。

こうした「セラピー文化」の広まりは『癒し』や『心のケア』という言葉が頻繁に飛

び交っている」こと、「書店では『癒し』や『ヒーリング』をめぐる書物が大量に出回る」こと、「大学や大学院の臨床心理学科は抜群の人気である」こと、『心のケア』という語は流行語になった感がある」ことなどから理解されるという（同書、3頁）¹⁰。

そして、「なぜ、現代人はこれほどまでに癒しに関心をもつのだろうか」と問い、「社会関係の中の癒し」、「つながりの中の癒し」を求めているからであると結論づけている。「癒しが必要と感じられる一つの理由は孤独や孤立だ。現代社会の個人化や現代人の個人主義の徹底が、かつては自明であったつながりの解体をもたらし、新たなつながりの発見を要請している。現代人は個人の自由を尊び、それにふさわしい社会制度を発展させてきたが、実はつながりの欠落に脅かされている」。ゆえに、セラピー文化が広まり、それは「宗教にかわる新しいつながりの文化の探求」であるという（同書、はじめに）。

確かに、森や島菌が指摘するように書店には「心理学」関係の書物は多く、「心のケア」という言葉はすっかりおなじみとなり、臨床心理学は人気がある。心理学的知識は従来の管轄圏である医療や福祉、教育などの領域から、職場での人間関係や子育て上の悩みの解決に至るまで、様々な場面に応用可能な知としてマスメディアを通して広く普及している。現代社会におけるマスメディアの現実構成力を考慮するならば、多かれ少なかれ現代人の思考様式や行為様式、人生観、人間観に影響を及ぼし、サイコセラピーが理想とする人間像や人間関係の在り方が一つの範型と捉えられているのは事実だろう。その限りで「心理主義化」や「セラピー文化」が展開されているとみなしても何ら錯誤ではない。また、出版物を分析対象に選択し、マスメディアがいかに「心理主義化」という現実を構成しているのかについて吟味することも十分に意義がある。

しかし、「心理主義化」や「セラピー文化」の言説が生産される際の理論的支柱となる精神医学は、DSM-IIIが登場する1980年前後から生物学主義と経済的な効率優先の波に飲み込まれている。主に精神科医が編集している『精神医療』という雑誌では、昨今「こころの病はクスリで治せるか」という特集が組まれた。精神医療における市場経済原理の浸透と精神医学の思想性の変質、精神医療と製薬資本との癒着、薬物療法によって精神の病が治療しうるのか否かなどが精神医療従事者の間では主な論点となっている。

「現在、精神科医が最もよく集まるところは、外資系巨大製薬会社が主催する勉強会と精神保健指定医の研修会であり、最も集まらないところは日本精神神経学会の総会議事である」（黒川2002、34頁）と言われている。薬物療法に関する学術雑誌は、発行部数の大半を製薬会社が買い取り、全国の病院医局に配布される。小規模の勉強会や研修会にも製

薬会社が協賛という形で関与する。製薬会社による侵食というよりもむしろ、精神科医たちの方が製薬資本に依拠しており、「精神科の治療が薬物療法に一極化しつつある現状」である（松本 2002, 6 頁）⁹⁾。

薬物療法では、「『症状をとる』ことだけが評価の対象となる」。「クスリの選択は、クスリによってたとえば妄想なら妄想がどこまで減弱するか、妄想が残っているか残っていないか（段階尺度法、あるいは「あるか、ないか」の二分法）によって評価される。「妄想の内容」や「その妄想が患者にとってどのような意味があるのか」、「妄想内容が患者とその生活史とからどのように形成されてきたのか」などは考慮されない。こうした「『クスリによって症状を屈服させる』という思想」、患者の個々の特性や「内容を抜きにした症状数量化の作業」は、DSM-IIIに端を発する（同書, 4-5 頁）。

「DSM-IIIの前提は客観的記述であり、その意図するところは、精神疾患を Medical Disorder として抽出し、サイエンスの対象とするということである」（黒川 前掲書, 34 頁）。DSM が「臨床に適用されるようになって以来、従来の精神療法はすっかり顧みられなくなり」、それに代わって「患者たちを認知に障害がある者とみなして『訓練』によって治療しようとする」「認知療法や SST（社会技能トレーニング）など」（松本 前掲書, 5 頁）が薬物療法とともに主流を占めるようになった。

こうした精神医療を取り巻く生物学主義と薬物療法偏重を見ると、社会的事柄を個人の「心」の問題に還元するという意味での「心理主義化」が進んでいると言い得るのか、あるいは、「セラピー文化」とは実存的意味を見出したり癒しや救済に至ったりするような「癒し」の営みであるのか、それは「つながり」の再構築であると言えるのかという疑問が生じる。精神的な苦悩を薬物療法や行動訓練で解決することが主流になっている精神医療の現状は、むしろ森の指摘する社会的問題を個人の心理に還元する「心理主義化」や島菌が述べる「癒し」や「つながりの更新」と対極にあるのではないだろうか。

また、精神科医に加えて「心の専門家」としての認知度が高い臨床心理士の現状について見てみると、臨床心理士は、国家資格化に向けた再三の政治的働きかけにもかかわらず民間資格に留め置かれている¹⁰⁾。文部科学省が 95 年度から 2000 年度までが行ったスクール・カウンセラー（SC）活用調査研究委託事業は一旦事業を終了し、今後の展開を検討中であり、制度として定着するか否かは不確定である¹¹⁾。

兵庫県は、スクールカウンセラー事業が行われた 5 年間、いずれの年度も研究委託校数が全国平均を大きく上回ってきた地域である。だが、そのような地域においてさえ、スク

ールカウンセラーの活動は円滑に進んでいない。県下の小中高等学校に配置されたスクールカウンセラー104名を対象とし、73名の回答を得た調査の結果（回答率73%）は、実際に生徒児童や親からいじめや暴力問題に関する相談を受けたスクールカウンセラーの数が半数に遠く及ばないことを明らかにしている。この調査では、「SCが配置されることによっていじめや暴力問題が解決される」という質問項目に肯定的な回答をしたSCの数も半数程度にとどまっている（兵庫県立教育研修所 心の教育総合センター 2002）⁶⁾。

日本では、雑誌や一般書、映画や新聞で心理療法なものが題材として取り上げられることは多くあっても、本来の意味での心理療法が定着しているとは言いがたい。体系的な訓練を受けた精神療法家や心理療法家の絶対数は少なく、そのうち開業している者はさらにごくわずかである。医療サービスの普及・定着にとって保険制度は大きな比重を占めるが、心理療法は現在も保険適用外である。患者に長期の金銭的・時間的負担を強いることもあり、文化や社会意識としての心理学化が進行しつつあっても、実際に精神科や心理臨床家の元に相談に訪れるという構図には至っていない。12歳以上の者を対象とした平成10年度国民生活基礎調査では、「悩みやストレスがある」と答えた42.1%の内、「家族」、「友人・知人」「上司・先生」に相談する者が95%を占め、「公的機関の相談窓口」は2.2%、「民間の相談機関」は0.5%、「病院・診療者の医師に相談」は10.3%であった（複数回答可）（厚生労働省1998, 169頁）⁶⁾。

精神医療における生物学主義と薬物療法への偏重、臨床心理士の不発といった現状を鑑みる時、「心理主義化」や「セラピー文化」の浸透はマスメディアが紡ぎ出すイメージ以上のものであるかどうかという疑問、『心の専門家』はいらない（小沢 2002）と宣言するに値するほどそもそも「心の専門家」は存在するのかという疑念が頭をもたげる。「心の専門家」の存在を批判し、否定することによって、あたかも専門家が厳然と存在しているかのような効果を図らずも与えているのではないか。言説や社会通念上の「心理主義化」や「セラピー文化」と、その「実態」とは乖離しているのではないか。また、それらはいらないという次元で語るべき問題なのだろうか。

どのような観点から観察するかによって、構成されるリアリティは変わってくる。そのため、先行研究が誤りであるというわけではない。だが、メディアや二次的文献によって伝えられる以上の「実態」に踏み込んで「心理主義化」や「セラピー文化」について論じる研究が必要であることも確かである。したがって、本稿では「心のケア」や「心の教育」という名の下で何が行われているのかについて一次資料と二次資料をあわせて検証してい

く。先行研究によって見通しがつけられた「心理主義化」や「セラピー文化」という現象を単純に前提して議論を進めるのではなく、かといって全面的に棄却するのでもなく、曖昧なまま一人歩きしているそれらを脱構築する作業を進めたい。

医療化論の現代的古典であるコンラッドとシュナイダーの『逸脱と医療化』によると、「医療化とは、主に定義上の現象、すなわち、問題がいかんにして、誰によって定義され、いかなる帰結をもたらすのかに関わるものである」。ただし、医師の直接の関与は必要条件ではない。というのも、「医療化とは基本的に文化 (culture) に関わるものであり、カテゴリーの創出とその運用 (creation and use of categories)、そしてその過程がいかんにして既存のリアリティ概念を構成、強化し、それに挑戦するものであるのかに焦点を合わせる」。医療化論では、「医学的知識 / 権力 (medical knowledge / power) の特質を、それがどこで、いかんにして展開され、誰がそれを展開しているのかを問うなかで、注意深く検討する」。医療化の過程の歴史的に特殊な経済的・組織的文脈を考慮することも必要であるが、「医療化命題の力点は、定義 (definitions) の生産とその運用、その運用の帰結に置かれている」(Conrad&Shneider 1992, pp.277-278, 526-527 頁)。

次章以下では、このような医療化論に沿う形で「心理学化」について考える。ある問題が「心」の問題であると定義される過程とレトリック、その定義に従ってどこで・どのような心理学的知識や技術が用いられ、それが広義の意味でのコミュニケーションをいかに変容させているのか具体的資料に即して検討する。それは、前章までの理論的考察を具体的事例によって敷衍することを通して議論をより説得的なものにするとともに、今後の心理学化論の展開に貢献するという意義をもっている。

具体的な調査対象として選択したのは現代日本の「心の教育」である。というのも、教育の領域には心理学化が非常にわかりやすい形で現れているためである。WHO (世界保健機構) は、青少年の「生活の質 (QOL)」を高め、豊かな人生を送るための健康教育としてリラクゼーション法や瞑想を利用したストレス・マネジメント教育を勧めている (WHO 1994)。また、アメリカでは、少年犯罪や薬物依存、若年層の妊娠などの問題行動の予防と適応促進のために、全米の幼稚園や小中学校における情操教育としてストレス・マネジメント教育やトラウマ防止・回復プログラムを実施している。スウェーデンでの高等教育ではリラクゼーション法の習得が義務づけられている。

日本でも、教師のカウンセリング・マインドの強調、スクールカウンセラー制度の導入、問題行動に対する LD (学習障害) や ADHD (注意欠陥多動性障害) といった新しい診断

名の適用、道徳や総合的学習の時間に問題行動の予防のためのストレス・マネジメント教育や構成的グループ・エンカウンターを応用することなどが現在進行中である。

そこでは、問題行動や逸脱行動の「増加」と道徳の衰退を背景にして、道徳や善悪の問題を心理学的な観点から再定義し、心理学の語彙によって記述し、心理学的な枠組みによって説明し、心理学的な介入によって逸脱防止を図ろうとする営為が見出される。言い換えれば、宗教的要請や当該社会の道徳というよりも、精神医学や精神分析、心理療法やカウンセリング的な語彙や視点が、自己形成や対人関係、生き方や人間観を規定するとともに、非暴力的な社会統制装置としての機能を増大させていることが観察できる。「心の教育」は、道徳の衰退と道徳回帰という動向に呼応するかのよう生じた「心理学化」を観察するには格好のフィールドである。

主な分析対象は、「心の教育」を冠する全国初の公的機関である兵庫県「心の教育総合センター」である。センターの設置と教育現場における「心理学」の活用推進の直接のきっかけとなった『心の教育の充実に向けて』という提言、センター主任研究員が提案する「心の授業モデル」、「心の授業」の実践報告書、センター関係者からの聞き取り、「心の授業」の参観、教師の研修会で見聞したことなどを取り上げる⁹⁾。

兵庫県は全国に先駆けて「心の教育」を提言し、センターの設置はその象徴であるとされている。行政と大学との連携という形態をとり、実践的相談業務と学術的研究の融合という形をとってパイロット的な取り組みをしている。兵庫県は文部科学省によるスクールカウンセラーの試験的配置開始以来、その配置割合が常に全国平均を大きく上回ってきたこともあって、文部科学省は兵庫県の「心の教育」を全国的モデルの一つとしている（辻重 1999）。

センターは、1998年4月に設置された。72年に設立された教員研修のための施設である県立教育研修所と、県全体の教育相談を受け付ける「悩み相談センター」¹⁰⁾を母体としている。県の教育委員会の組織で、所長と主任研究員は心理臨床分野の大学教授である。小中高等学校の教員と「心の教育開発研究委員会」を組織、行政と大学と学校の連携、相談業務と学術研究の融合を旨として事業を展開している。

主要な事業内容¹¹⁾は、教育相談や各種悩みの相談、教師向けのカウンセリング研修講座の実施、「心の授業」の提案、スクールカウンセラーの活用推進、「心の危機対応実践ハンドブック」の作成、職業体験訓練の実施などである。教師がカウンセリング技法や関わり方を習得して教育相談や「心の授業」で応用すること、「心の危機対応実践ハンドブック」を

作成・配布し、研修でカウンセリング・マインドを身につけた教師が「心の授業」や教科授業や教育相談の中で子どもの「心の危機」を早期に発見し、ハンドブックを参考にしながら、適宜スクールカウンセラーに照会して「心の危機」に対応する体制づくりが進められている。

第6章では、資料をもとに、教育現場に心理学的技術を導入する際の説得法を明らかにすることを通して、「心」というシンボルのもとに道徳と「心理学」が交錯していることを明らかにし、渾然一体となっている道徳と「心理学」の結び目をほどく。第7章では、生徒の問題行動の予防と人格の発達を目的として、道徳や総合的な学習の時間に教師がクラス集団を対象にストレス・マネジメント法やリラクゼーション法、構成的グループ・エンカウンターなど集団療法を行う「心の授業」を観察し、授業に導入されている心理学的技術の種類と内容を整理する。第8章では、心理学的語彙や心理学的技術を用いた自己形成や社会統制のあり方について、道徳による自己形成や社会統制との対比によって浮き彫りにし、道徳の心理学化と道徳的個人主義の今日的様相について明らかにする。

どのようにして子どもの人格形成と社会統制に心理学的知識を採用するに至ったのかという点、どのような心理学的知識が採用されているのかという点、心理学的知識を採用したことによって人格形成と社会統制の在り方がどのように変容したのかという点、道徳の衰退と道徳回帰および心理学的知識の活用推進が交錯する「心の教育」における自己形成や社会統制の在り方などについて明らかにすることを通して、心理学化に関する経験的研究の方向性を模索するとともに、デュルケム以来の道徳的個人主義の現代的位相に迫り、心理学的知識が「司祭」であるという論点をさらに説得力のあるものとしたい。

第6章 「心の危機」という問題

第1節 道徳と「心理学」の交錯

いじめによる殺人や自殺・キレる少年事件・神戸事件など、90年代に目立って報道された、動機として一般に承認されない動機を動機として聖なる人格を侵犯する行為は、共同信仰を脅かすものとして制裁の対象となり、法の領域では少年法の改正と厳罰化をみた。

教育の領域では、子どもの規範意識の低下や社会性の欠如を懸念し、翻って大人のモラルの在り方を問う「心の危機」説が浮上、打開策として「心の教育」が登場した。97年の神戸事件を直接のきっかけとして、文部大臣（当時）は「幼児期からの心の教育の在り方について」を諮問する。翌年、中央教育審議会は「新しい時代を拓く心を育てるために一次世代を育てる心を失う危機―」を答申した。

答申は、問題行動の生起が「家族の揺らぎと家庭の教育力の弱化」、「地域社会の崩壊と社会規範の崩れ」、「学校の制度疲労」に起因するとの認識を示し、「生きる力」と「正義感・倫理観や思いやりの心など豊かな人間性」の育成、「社会全体のモラルを問い直す」ことを目標に掲げている。そして、家族の会話を増やし、善悪の基準を教えるとともに「普通の子」のサインに注意を払うこと。野外遊びや地域行事への参加やボランティア活動や職業体験を通して協調性や郷土愛を培うこと。有害情報の規制。道徳の授業時間数の確保と授業内容の工夫。教師のカウンセリング・マインドやスクールカウンセラーを拡充し、生徒の悩みを受け止めることなどが具体策として挙げられている（中央教育審議会 1998, 130-195 頁）。

興味深いのは、問題行動の生起に道徳の衰退を読み取り、それゆえ家庭や地域におけるしつけの見直しや学校における道徳教育の創意工夫などによって道徳を復興しようとする内容の後に、カウンセリングの充実が接続されている点である。

ここでの道徳および道徳教育とは何を指すのか。現行の学習指導要領（文部省 1999a, 1999b）によると、道徳教育の目標は小学校中学校ともに、「道徳的な心情、判断力、実践意欲と態度などの道徳性を養うこと」である。そして、道徳的心情とは「道徳の大切さを感じ取り、善を行うことを喜び、悪を憎む感情」、道徳的判断力とは「善悪を判断する能力」、道徳的実践意欲と態度とは「道徳的価値を実現しようとする意志の働き」であると解説されている（文部省 1999a, 26-27 頁）。

すなわち、道徳を大切に思い、善悪を判断し、善を愛し意志することが道徳性の要件とされているのだが、これはデュルケムの言う道徳の基本要素にほぼ重なる。デュルケムによると、道徳性は「規律の精神(l'esprit de discipline)」と「社会集団への愛着(l'attachement aux groupes)」と「意志の自律性(l'autonomie de la volent)」(Durkheim 1925, pp.15-105, 51-163 頁)を本質的要素とするものである。

道徳とは強制的性格を有し、命令し、禁止する規則の体系である。道徳律は、個人の欲望を束縛し抑制し、堅固な意志を培い、努力と目的をもって首尾一貫した行動をすることを教える。道徳は、個々人の感情や好みといった偶発的な要素に左右されない揺ぎないもの、それ自体で善なるものである。

道徳的振る舞いとは、一定の規準に従って行動すること、良き服従である。個人に命令し、禁止する規則体系である道徳を畏怖し、それに従って私的な欲望や衝動を抑えること、それが単なる個人の総和ではない超越的存在としての社会への献身に通じる。ただし、道徳的行為とは良き服従であるが、それは盲目的な追従ではなく、道徳の意義を各人が知的に理解し、自律的な意志をもって自らコミットすることを選択するということである。

そして、道徳教育の任務とは、若い世代を組織的に「社会化」すること、すなわち、若い世代の内面に道徳的信念や規律、あらゆる観念や価値、習慣の体系などを添加し、「社会的存在 (l'être social)」を形づくることである (Durkheim 1922, ch.1, 第一章)。これらの道徳や道徳教育に関する定義は暫定的なものであるが、分析的区別は理論的研究には欠かせないものである (SP, p58, 61 頁)。

では、道徳に続いて記されたカウンセリングとは何を指すのか。答申には具体的な記述は少ないが、スクールカウンセラーの役割として挙げられているのは「子どもたちをはじめ、保護者の抱える悩みを受け止める」こと、子どもや保護者や教師に「適切な助言を行ったり、保護者と教員との仲立ちを行うこと」である。教師のカウンセリング・マインドも強調されているが、カウンセリング・マインドとは「相手の話をじっくりと聞く、相手と同じ目の高さで考える、相手への深い関心を払う、相手を信頼して自己実現を助ける」ことであり、道徳や規範の押し付けとは逆の方向性をもったものである。このような姿勢をとることで「子どもたちとの間に共感的な関係をつくり、子どもたちから信頼される相談相手」になることが教師の任務のひとつであるとされている (中央教育審議会 1998, 183-184 頁)。

心理療法や精神分析が定着しているアメリカ中産階級のモーレスを調査したベラーに

よると、心理療法的なものは義務や規範的圧力や社会的役割などの外的拘束から個人を解き放ち、感情や欲求を掘り下げて表現し、他者と共有することを推奨する。感情を明確化して表現すること、他者とのコミュニケーションそのものを目的とする。それは個人の独自性や価値観の多様性を強調し、個人の精神的充足や心的幸福の最大化を重視する。道徳や義務ではなく、個々人独自の判断基準にもとづいた行為を推奨する。表現主義的で功利主義的な個人主義を導き、道徳を相対化して個人的主観や好みの問題に変換する性質を有する (HH, pp.128-130, 157-159 頁)。また、ギデンズによると、セラピーは「再帰的プロジェクトとしての自己を自己決定という観点から解釈させるがゆえに、ライフ・スパンを道徳的な熟考 (moral considerations) から分離させる」 (Giddens 1991 pp.179-180)。

このように、相容れない特徴をもち、正反対の方向性をもった道徳と心理学的知識が「心の教育」において並び立っている。どのようにして結び付けられたのだろうか。最初に気付かれるのは「心の危機」や「心の教育」という名前である。

たとえば、心の教育総合センターを設置するにあたって、センター所長は次のように述べる。「社会的問題行動あるいは不適応行動が多発傾向にあり、深刻な現状と言わざるを得ない。青少年による凶悪事件が日常化してきた今日、子どもたちの心の荒廃を憂える社会の声も無視できない。いや、子どもに限らず大人を含め、現代人は人間としての尊い心を喪失しつつあるのではないかとさえ、懸念される。まさに、心の危機の時代との見方が強い。このような現代人の心の荒廃が懸念される現在、とくに子どもたちの健全な心を育むことへの社会的責務の重大さを、強く認識する必要があるのではなからうか」(上地 2002)。

すなわち、「社会的問題行動」と「不適応行動」の「多発傾向」と「深刻な現状」、「凶悪事件」の「日常化」を指して、「心の荒廃」や「心の危機」という言葉が充てられている。このような「心の危機」という名前は 90 年代半ばにつくられた。不登校、いじめ、学級崩壊、少年犯罪といったよく知られた現象を一まとめにしたものである。

「心の危機」という名前が登場する経緯を簡単に振り返っておくと、80 年代前半にも校内暴力が耳目を集め、「心の専門家」の配置が検討されたことがあった。教師がカウンセリング・マインドを身につけて指導にあたるというところに落ち着いた。92 年前後、文部省(当時)が「登校拒否はどの子どもにも起こりうる」とし、学校恐怖症や登校拒否という名に代えて不登校という言葉が広まる。そして、猟奇殺人やストーカー、アダルト・チルドレン、二重人格という言葉が耳目を集めた 94 年 11 月に、愛知県で中学 3 年生が「いじめを苦しんで」自殺したことが大きく報道された。さらに、その 3 ヶ月後の 95 年 1 月に阪神・

淡路大震災と地下鉄サリン事件が起きる。震災では直後から精神科医やカウンセラーが現地入りし、「心のケア」や「心の傷」、トラウマ、PTSDという言葉が広まった。

いじめ、自殺、震災、サリン事件が「心の傷」や「心のケア」「心の闇」の下に大きく報道される中、95年4月に文部省は「スクールカウンセラー活用調査研究委託事業」を開始した。97年6月には神戸で連続児童殺傷事件が発生、少年の「心の闇」が取り立たされた。スクールカウンセラーの当初の予算は3億円程度であったが、神戸事件以降、「キレる少年」、学級崩壊などが世間を騒がせ、5年後の2000年度には予算・配置校ともに約10倍に拡大された。

97年8月、文部大臣が中央教育審議会に『幼児期からの心の教育の在り方について』を諮問する。中央教育審議会は、翌98年6月に『新しい時代を拓く心を育てるために——次世代を育てる心を失う危機——』を答申する。青少年を含む社会全体の「心の危機」に対する危機感と、その対策としての「心の教育」の必要性を提起、「心の専門家」としてのスクールカウンセラーの拡充を提唱した。これが一般に「心の教育」答申と呼ばれる。

同じ頃、神戸事件を受けて、兵庫県教育委員会と神戸市教育委員会は「心の教育緊急会議」を合同で組織した。会議の座長は兵庫県出身の臨床心理学者、委員は臨床心理学者2名、精神科医1名、社会学者1名、倫理学者1名、経済界1名、労働界1名、マスコミ1名という構成であった。委員会は9月1日、10月6日と計3回開催され、識者の意見やスクールカウンセラー、保護者の意見などとともに『心の教育の充実に向けて』と題する冊子にまとめられた。98年の文部省（当時）の「心の教育」答申に先行する「心の教育」の提言であった。

何かに名前をつけることは、漠然として輪郭のなかった事物連関に一定の意味を付与し、概念的に把握するための条件である (Best 1987[以下 RCM], pp.104-105, 154-157 頁; Bolz 2001, Kap.3, 第三章)。命名によって漠然とした事物連関に顔が与えられる。それは新しい領域・新しい現象をつくりだし、その目新しさゆえに興味をひきつける。「心の専門家」「心の時代」「心の危機」「心の教育」という名前は、「心」の問題という新しい領域をつくりだした。

N.ボルツは、名前をつけるということの意義についてこう指摘する。「何かを命名すれば、それを名前のないものたちのカオスから拾い上げることになる。それによって、名前は、内と外、システムと環境の、最初の区別をマークすることが可能となる。(中略) システムとは、一つの名前を持つに値するようなくまとまり>のあるもののことである。別の

言い方をすれば、何かに命名することは、輪郭のなかったものに一定の意味を付与し把握するための条件、すなわち概念的把握のための最小条件である。命名によって、漠然とした事物連関に容貌が与えられる。世界は、また一つ、顔を得るのだ。つまり、命名の度ごとに新しい形姿が増えていく。とりわけ固有名詞は、具象的な形姿の個体を生み出す。要約して言えば、一言ですむ名前というものは、意味賦与のための、最も明証性の高い形式である」(Bolz 2001, S107, 166-167 頁)。

また、社会問題のレトリック分析に関する影響力の大きい論文にJ.ベストの『クレーム申し立てのなかのレトリック——行方不明になった子どもという問題の構築』がある。ベストは、S.トゥルーミンのレトリック研究を援用し、「行方不明になった子ども」という社会問題についてのモノグラフを素材にして、社会問題のクレームを構成するレトリックがデータ・論拠・結論に分解されることを示した。

ベストによると、「クレーム申し立ての最も基本的な形態は、問題を定義すること、つまり問題に名前を与えることである」(RCM, p.104, 154 頁)。討論の際には、トピックを同定することによって何を語るができるかが限定される。「定義は、いくつかの争点をレリヴァント(関連のあるもの)とし、その他の争点を領域の外へ押しやる。定義は、トピックの領域を確立すると同時にトピックに方向性を与える」(RCM, p.104, 154-155 頁)。

「心の教育」の諮問理由には、「いじめ、薬物乱用、性の逸脱行為、さらには青少年非行の凶悪化」が「子どもたちの心の在り方と深いかかわりがある問題」とであると記されている(中央教育審議会 1998, 198 頁)。いじめ、「キレル」事件、不登校といった個々ばらばらでそれ自体複雑な事柄を一括りにして「心の危機」という名前を与えることによって、それらはすべて「心」の問題として定義しなおされた。

「定義は問題に方向付けを与える。すなわち、問題の領域を特定化することに加えて、問題の種類がどのようなたぐいのものであるかについて一定の評価が示される」(RCM, p.105, 156-157 頁)。いじめや殺人に「心の危機」という名前をつけ、それらを「心」の問題であると定義することによって、いじめや殺人というニュートラルな事実はその他の不適応行動とともに「心」という領域で処理されるべき事柄となる。「定義は、現象の境界や領域を設定することを通じて現象を同定する」。領域の設定には、「目新しさという力があり、新しい現象を同定したとクレームするがゆえに興味をひきつける」(RCM, p.105, 155 頁)。「心の危機」という命名は、新しい領域をつくりだした。それは前後して耳目を集めていた「心の闇」や「心のケア」との相乗効果によって、より多くの注目と興味をひきつ

けることとなった。

ベストは、80年代半ばのアメリカで並外れて目に付くようになった「行方不明の子ども」の事例では、「正確で専門的な定義を提供しようという努力はほとんど見られなかった」という。「通常、クレイムメーカーは、人は何歳になったら子どもでなくなるとか、どれだけの期間子どもが家に戻らなければ行方不明と考えられるのかを特定しなかった。この用語は、子どもたちに降りかかるかもしれないいくつかの不幸をそこに含めるために、意図的に広く、包括的に設定されていた」。「ほとんどのクレイムメーカーは、行方不明の子どもの包括的な定義を好んだ」(RCM, pp.104-105,155-156頁)。

「心の危機」についても、正確な定義は与えられていない。センター発行の『心の危機対応実践ハンドブック』に列挙された「心の危機」とは、「不登校、児童虐待、性的犯罪被害、家庭崩壊、自殺企図」、「いじめ、学級崩壊、校内暴力、学校事故(負傷事故)、薬物乱用、教師バーンアウト」、さらに、「殺傷事件、自然災害(大震災)、脅迫電話、教師のセクハラ、自殺」である。自然な状態で家族が亡くなったということさえも、トラウマ体験でありうるとして「心の危機」に含まれている。だが、どのような要件を満たせば「心の危機」であるといえるのか、どのような症状を呈すると「心の危機」であるのかといったことは示されない。「心の危機」には、すべての子どもたちに降りかかる可能性のある様々な不幸、誰にでも起こりうる問題が事例の深刻さや大きさと関わりなく含まれている。

ベストによると、クレイム申し立ての第一段階は問題の定義づけであるが、「その前にしばしば前置きとして事例(examples)が示される」(RCM, p.105,158頁)。行方不明の子どもの問題に注意を呼びかける新聞や雑誌の記事は、常に「残虐な逸話(atrocity tales)

(RCM, p.105,158頁)から始まる。「心の危機」が語られる際にも、神戸事件が事例として決まって提示されている。たとえば、「幼児期からの心の教育の在り方について」における文部大臣の諮問文には、「神戸市須磨区の児童殺害事件においては、中学生が容疑者として逮捕され、私も教育行政をあずかる立場にある者として大変衝撃を受けるとともに、心の教育の重要性を改めて痛感したところであります」(中央教育審議会 1998, 198頁)と記されている。また、センター主任研究員は、「心の教育」が必要とされる背景として次のように述べる。「『心の教育』が叫ばれるようになった時代背景を(中略)整理した。不登校の増加、震災での心のケアの認識、少年犯罪の凶悪化、神戸少年事件である」(富永 1999a, 1-2頁)。

神戸事件のような「身の毛もよだつ事例(horrific examples)を選ぶことによって、問題

の恐ろしく有害な側面についての認識が与えられる」(RCM, p.106, 158 頁)。神戸事件という少年事件の中でも最も「残虐な逸話」が何度も繰り返し言及されることによって、「心の危機」という問題に対する鮮明な認識が作り出される。

実例によって問題の質的な面が確定すると、次に問題の規模が見積もられる。「発生件数の見積もり(Incidence Estimates)」「増加の見積もり(Growth Estimates)」「広がりに関するクレーム(Range Claims)」によって、問題の大きさが確定される(RCM, pp.106-109, 159-163 頁)。たとえば、センターの主任研究員は、「心の傷は(中略)、心身の成長に深刻な影響を与え、時には命にかかわる最悪な事態を引き起こしている。これらの心の傷の問題は子どもから成人まで、教育現場はもとより社会的にも大きな問題となっている」(富永 1999a, 2 頁)と述べている。このように「事例や事件や影響を受ける数を見積もり」、それによって「大きく広がった問題が人々の注目を求めていると主張する」(RCM, pp.106-107, 159-161 頁)。

また、「増加の見積もり」とは、「事態はますます悪化し、その問題は大きくなっており、対策がとられなければさらに悪くなるだろう」とクレームするものである(RCM, p.107, 162 頁)。さらに、その問題が社会の隅々にまで広がっていること、より多くの人々が無差別に影響を受けるであろうことを示唆する「疫病(epidemic)」のメタファーが用いられる(RCM, pp.107-108, 162-163 頁)。「心の危機」という問題が記述される際には、「ナイフによる少年事件が続発し、少年の心の闇が、一気に、表面化した」と主張された。そして、「現在の学校現場においては、(中略)大きな混乱がみられ、ともすればその対応を誤り、症状を重度化させてしまう場合もある。いま学校現場は、問題行動をもつ子どもの的確な教育診断や子どもへの具体的な教育方法を緊急に求めている」(富永 1999a, 1 頁)と記述されている。

このように「心の危機」という問題が語られることによって、「全ての子どもが潜在的な被害者として位置づけられる」(RCM, p.108, 163 頁)。中央教育審議会による「心の教育」答申には、「子どもたちの心をめぐる問題が広範にわたることを踏まえ、社会全体、家庭、地域、学校それぞれについてその在り方を見直し、子ども達のよりよい成長をめざしてどのような点に今取り組んでいくべきかということ具体的に提言する」と記されている(中央教育審議会 1998, 130 頁)。問題が子どもだけではなく大人にまで広がっていること、誰もがその影響を受ける可能性があることを主張することで、子どもも大人もすべての人が「心の危機」という問題の当事者として位置づけられることになる。

神戸事件という最も極端で残虐なエピソードに何度も繰り返し言及することで、最も深刻な事例が普通に起こっていること、よくある現象であり、それが少年事件の大部分を占めるという認識を形づくる。殺人を擁護する人や被害者に同情しない人などいない。「残虐な逸話」は「心の危機」という問題に明確な形を与え、反論の余地のないものにした。「残虐な逸話」の効果と少年犯罪やいじめや不登校やひきこもりの発生件数の増加や規模や範囲の拡大という見積もりとが組み合わせられることによって、「心の危機」という問題は見過ごすことのできない重大事となった。

そして、「心の危機」という新しく創り出された問題への対応策は「心の教育」と名付けられた。ただし、「心の危機」と同様、「心の教育」に対しても正確で厳密な定義は与えられていない。センターが発行する『心の教育授業実践研究』の第1号にセンター所長が寄せた巻頭論文を見てみると、「心の教育」の目標とは「生命の尊さを実感し、愛情豊かに他者と共存し、個性的に社会を生き抜く力を育むこと」であると記されている。

また、『心の教育』とは、①人間の生命とは、何事に代え難い、この世で最も尊い存在であること、一度失ったら取り返しのきかない唯一のものであるとの実感を育てる、②周囲の人々への思いやりとやさしさ、そして愛情を持って接し、個人的な力の強弱を越えて共に友和的に生きる心を育てる、さらに、③各人の個性を尊重し、それぞれの個性に応じた社会的な生活力を育てることであると記載されている（上地, 1999）。

さらに、中央教育審議会による「心の教育」答申に挙げられた「心の教育」の理念とは、「(1)『生きる力』を身につけ、新しい時代を切り拓く積極的な心を育てよう」、「(2)正義感・倫理観や思いやりの心など豊かな人間性をはぐくもう」、「(3)社会全体のモラルの低下を問い直そう」である。生きる力とは、「自分で課題を見つけ、自ら学び自ら考える力、正義感や倫理観等の豊かな人間性、健康や体力」である。そして、『生きる力』の核となる豊かな人間性とは、「①美しいものや自然に感動する心などの柔らかな感性」「②正義感や公正さを重んじる心」「③生命を大切にし、人権を尊重する心などの基本的な倫理観」「④他人を思いやる心や社会貢献の精神」「⑤自立心、自己抑制力、責任感」「⑥他者との共生や異質なものへの寛容」であるとされている（中央教育審議会 1998, 131 頁）。

また、「心の教育」の定義が曖昧であることに加えて、実践内容も統一されておらず、様々なものが含まれる。兵庫県下で「心の教育」として行われている内容も、依拠する手法や背景が教師個人や学校単位で異なり、「模索状態」（Bさん¹⁰）である。センターが実施した兵庫県下の小・中・高等学校および盲・聾・養護学校の校長と教頭計 250 名の管理

職を対象とした「心の教育」実践内容についての調査では、福祉体験活動、人権教育、自然体験学習、ボランティア活動、縦割り集団活動、講演や講義などが回答にあがり、依然として「心の教育」の実践に着手していない学校も 33 校あるという結果が出ている。この調査報告は、「心の教育」は現時点で学校現場へかならずしも定着しているとは言えず、「心の教育」の教育的成果が十分浸透しているとは判断し難いこと、「心の教育」の実践は開始したばかりであり、本格的な学校現場への導入はこれからと言わざるをえないと結ばれている（上地・古田 2000）。

言いかえれば、現在の学校教育の現場では、いじめ、不登校、校内暴力、薬物乱用、若年での妊娠、家族の死、殺人事件、自然災害などすべてを包括するものとして「心の危機」という問題が設定され、「通常の人生上の過程」、「逸脱類型」、「すべての人に共通する諸問題」（Conrad&Shneider 1992, 日本語版への序文 1-2 頁）が「心」の問題として語られている。そして、「心」というシンボルの内実についてはさほど議論されないままに、「心」の重要性や「心」を豊かにすることが説かれている。家庭の在り方やしつけ、道徳や倫理の教育、人権教育や生と死の教育、ボランティアや福祉活動、カウンセリング講習を受けた教師による「心の授業」、カウンセラーの活用などが総称して「心の教育」と呼ばれている。

ここでは、感動や感性といった情緒的な事柄と、正義や公正や人権尊重の精神、思いやりや寛容といった倫理的な事柄が「心」というシンボルを介して結び付けられ、個人の「心」の在り方の問題へと回収されている。「心」が問題とされるゆえ、家庭でのしつけの見直しや自然体験、有害情報の規制、「心に響く教材」を用いて道徳の授業を工夫することなどと共に、カウンセリングや心理学的知識の援用が具体策として浮上する。「心」という多義的なシンボルが危機であるという主張は、殺人やいじめに対してしつけの低下や道徳の荒廃という解釈を与えて道徳的に糾弾し、道徳の衰退を懸念して道徳の復興を唱えること、また、心理学的な説明を与えてセラピーやカウンセリングの対象として取り込むことも等しく可能にする。

折しも、震災後に「心のケア」や「心の傷」説が普及する中、心理学的知識は「心」をめぐる専門知としての認知を高めていた。「心の教育」を冠する全国初の公的機関として 98 年に設立され、その動向が注目を集めている兵庫県「心の教育総合センター」の中心的事業は、電話と面接による悩み相談、教師がクラス集団を対象にして集団療法を行う「心の授業」の開発、スクールカウンセラーの組織的な活用推進、職業訓練、命の教育などで

ある。また、センターの母体である兵庫県立教育研修所の『平成 13 年度要覧』には、「心の教育の充実に向けてカウンセリング関係の講座を体系化するとともに、不登校や学級崩壊に対応する講座を充実」させること、具体的には「カウンセリング関係 7 講座の体系化及び内容の充実」や「生徒理解に関する講座の充実」が挙げられている（兵庫県立教育研修所 2001, 7 頁）。

第 2 節 ストレス反応としての殺人

「心の危機」という命名により、いじめや殺人が「心」の問題と定義されることで結び付きの糸が見え始めた道徳と「心理学」であるが、その結び目はそのままでは緩やかで不安定である。なぜなら、心という日本語は千年来語り継がれてきた言葉であり、多くの人にとってなじみ深い言葉であるため、通常それが指し示す内容は自明なものと考えられており、その内容が精査されることがないからである。

一般に、心とは喜怒哀楽や快不快の経験、衝動や欲求、気分や機嫌といった感覚的な意味から、気質や配慮や思いやり、分別や判断といった理知的なものまで 30 通りの意味を含む多義的な概念であり、「心」に関する語句は 1300 から 1500 程度存在する（相良 1995, 5-14 頁）。自明のものとされるゆえに不透明な「心」は、思い思いの「心」像を描くことができる言葉として流通し、それゆえ「心」をめぐるコミュニケーションもまた多様となる。実際に「心の教育」として行われている事柄も、道徳の授業の創意工夫や「心理学」の活用のほか、ボランティア活動や職業体験などの多岐にわたる。

偶発的と言えるような道徳と「心理学」の結び目を一層きつくして固定するために、どのような概念操作が行われたのだろうか。言い換えれば、他の可能性を排除し、「心の危機」には「心理学」の活用が有効な施策だという主張を説得的にするために、どのような論拠が用意されたのだろうか。

社会問題のクレーム申し立てでは、クレームメーカーが自分たちの主張を他の人々に納得させたい場合、ある論拠を用意する。論拠（warrants）とは、「前提から結論を導くことを正当化する陳述である」（RCM, p.108, 163-164 頁）。甲が問題であり、乙がその問題を解決する、あるいは、解決するためには乙という施策が採用されるべきだという主張を通すために他の人々を説得する際、問題甲から施策乙を導きだすことを正当化するのが論拠である。心理学的なものを使うことによって「心の危機」という問題が解決する、あるいは「心の危機」という問題を解決するには「心理学」を使うべきだという主張を説得的

にするために、どのような論拠が用意されたのだろうか。

「心の教育総合センター」設置と学校での「心理学」の活用推進を後押しした『心の教育の充実に向けて』⁹⁾という提言に記述された子どもや社会の姿を辿ると、それはストレスである。以下、なぜ子どもがストレスをためているのか、それが道徳的侵犯行為の生起といかに関係すると記述されたのか再構成する。なお、『心の教育の充実に向けて』は、神戸事件を受けて県の教育委員会と神戸市教育委員会が合同で組織した「心の教育緊急会議」の総括として編まれた。文部省（当時）の「心の教育」答申に先行する「心の教育」の提言である。第Ⅰ部「現在の子どもたちをより深く理解する視点」と、第Ⅱ部「心の教育の課題・方向性・提言」の二部構成である。参考資料として、5000名弱の生徒を対象とした人権意識と生活実態に関する調査結果や、「スクールカウンセラーから見た子どもたちの実態と問題点」、「心の教育に関する学校・家庭連絡会議各部会のまとめ」、有識者の意見などが添付されている。

まず、子どもをとりまく状況はいかに記述されているのか。現代社会は生産性と効率性ばかりが優先され、物質的には豊かだが、生活のゆとりや親子のふれあいが希薄であると前提されている。子どもは「塾や勉強などに追われるゆとりのない生活のなかで、それぞれの発達段階にふさわしい遊びを喪失している」。とか「近年、子どもたちの遊びを通しての自然体験や生活体験などの機会が減少している」(第Ⅱ部)というように、ゆとりのなさ、遊びや豊かな感動体験の喪失が述べられている。そして、「このことは、戸外や野外における様々な生き物とのふれあいや豊かな感動体験の不足につながっている」とか「人間関係の希薄化や社会性の欠如につながっている」(第Ⅱ部)とされる。

さらに、テレビゲームや漫画の影響は次のように描かれる。「テレビゲームや劇画、ホラービデオ等を通して、子どもたちは一日に何回となく仮想の死を体験する。このため、人を殺したり傷つけてもリセットすれば簡単にやり直しがきくと考えている子どももいる。こうした傾向が、いのちの重みに対する感受性の希薄さや死生観の変容をもたらし、死ぬことは怖いと思わない子どもたちを生みだしている」(第Ⅱ部)。「最近の子どもたちは、メディアの急激な発達によって日常的に仮想の死に接する機会が多く、生を実感として捉えにくくなっている」(第Ⅰ部)。

あるいは、「それぞれの部屋が与えられ、蜂の巣のように仕切られた生活空間の中でテレビゲームやビデオに夢中になる子どもが増え、家族との会話や身体によるコミュニケーションが断たれている」(第Ⅰ部)とか、「テレビゲームやインターネットやパソコンなど

を介した人間関係は、人と人との直接のつながりとは異なり、子どもたちは社会をつくっていくための連帯感、協調性を失い、直接体験への意欲と関心を一層減じることになる」(第Ⅱ部)とされている。すなわち、ゆとりのない中での唯一の娯楽であるテレビゲームや漫画、ホラービデオなどは、家族の会話を減少させ、現実と仮想の境界を曖昧にし、子どもたちに命や死の意味を軽く見積もらせ、生命の重みや尊厳を実感しにくくさせるものとして描かれている。

家庭や親子関係は、荒んだものとして描かれる。「今の子どもたちはいつも見られる対象、監視される対象となっている。大人は子どもを監視することで自己の不安を払拭しているが、子どもは監視されることでストレスをため、イライラしたり、より監視されにくい、よりひずんだ場所を求めて逃げ隠れすることになる」(第Ⅰ部)。

親は、「ややもすると、子どもの希望や個性よりも自分の考えを先行させ、過保護・過干渉になりがちである。子どもが自分の意志で何かを選びチャレンジしようとしても、待つことのできない親はつい手をだし、子どもの自立の芽を摘み取ってしまう」(第Ⅱ部)。過保護で過干渉な親を前に、子どもは「大人の前で無意識のうちに『よい子』のふりをする面がある。このことは、自分の情けない面や恥ずかしい面などを率直に出すと、自分が親や教師から見放されるのではないかという不安感からきている。(中略) 子どもたちは、自分自身がつくった、あるいは親や教師がつくった枠組みによって抑制され、本当の自分が出せないままになっている」(第Ⅰ部)。

さらに、穏やかな生活も、表面的には穏やかであっても、かえって子どもたちのストレスをためる結果になるという。「家族のなかでの葛藤や議論が少なく、本音でぶつかる機会が乏しくなっている。(中略) 家庭内での議論が減少し、表面的には穏やかであるが、かえって子どもたちのストレスをためることになり、子ども自身の社会的自立をますます遅らせることになる」(第Ⅰ部)。「家族間にあっても、互いに争わないことや問題を起こさないことを最優先させ(中略)、家庭内での議論が減少し、表面的には穏やかであるが、かえって子どもたちのストレスをためることになり、子ども自身の社会的自立をますます遅らせることになる」(第Ⅰ部)。「親や教師に SOS を示さないからといって、子どもに SOS が無いとはいえない。親や教師に SOS を示しているのに受けとめてもらえなかったりする」(第Ⅰ部)。

こうしたストレスに満ちた親子関係に加え、「心の危機」の背景として挙げられるのは、自尊心の低さである。「今の子どもは、勉強以外で自分は好かれているとか、運動はできる

とかという自尊感情を培う機会を奪われている」(第I部)という。成功への期待を背負わされた「よい子」たちは、「勉強以外で自分は好かれているとか、運動はできるとかという自尊感情を培う機会を奪われている」。

ここまですると、親は自分の価値観や好みを子どもに押しつけ、監視する。子どもは「よい子」の幻想を押しつけられ、見放され不安から「よい子」を演じつづけ、成功への過度な期待を背負わされて適切な自尊心を育てることができない。勉強に追い立てられ、遊びに充てる時間的余裕も遊びの場所もない中でイライラしている。自尊心の低い彼らは、仲間内でも失敗や恥をかくことを恐れて緊張状態におかれ、常にストレスを抱えている。穏やかな家庭は、表面的には問題がなくても、大人が子どものSOSに気が付いていない恐れがあるということになる。

大人に逆らわず、友人にもめったに本音を言わずに表面的な人間関係を築く「よい子」たちは、感情を表に出さずに抑え込む。普段から感情を抑えているため、自分の感情の在り方、その表現手段やコントロール法が身につけていない。その上、戸外で遊ばず、屋内でテレビゲームに興じること、住居環境からペットが飼えないことなどから、生き物に触れることで培われる自然や命に対する実感や命に対する畏怖の念も育っていない。そのため、「大人の幻想を押しつけられた子どもは、意識的に演技をし、無理をして、よい子になって、最後はストレスが噴出する形で爆発する。」(第I部)。

子どもは、ストレスの解消法としていじめや殺人などの人格侵犯行為に及ぶ。すなわち、「いじめはストレスの誤った解消法である」(富永・鮎川 1999, 43 頁)という解釈が与えられる。さらに、ストレスに加え、感情制御能力の低さも少年事件の要因である。キレル事件は、「感情が突然吹き出し、自分の言動を抑えられないため」に起きるが、「衝動的な行動に移るのは、自分の感情をコントロールできないことに起因している」(山田 1999, 69 頁)とされる。

いじめや「キレル」少年事件は、大義なく聖なる人格を侵犯する行為として道徳や善悪の問題として処理されるのではなく、ストレスのコントロールや感情マネジメントの問題として説明された。この枠組みによれば、いじめも殺人もストレス反応として、もしくは感情制御の失敗として生起する。さらに、いじめの加害者や犯罪少年は、学校や家庭における「ストレスの被害者」(大野 1997, 67 頁)と解釈される。

すなわち、「いじめは、いじめる方にもそのような行為にいたる耐えきれないストレスをためている場合が多い」(同書, 67 頁)。「凶悪な少年事件の背景には、自分の感情や存在

を否定するような傷つき経験がある」(富永 2003) とか、「いじめをやめられない子どもは、家庭では被害者である」(富永・鮎川 1999, 43 頁) というように、加害者は自らが家庭や学校で被った害を「学校で再現している」(同書, 43 頁) 元被害者なのだと説明される。

いじめや「キレル」、殺人などの問題行動が「心」の問題として定義され、さらに、「心」の問題はストレスの問題として限定された。いじめも、殺人もストレス反応として生起すると説明される。「心」をストレスに読み替えるという概念操作を行うことで、不透明で曖昧ゆえに様々なコミュニケーションを可能にする「心」の任意性が縮減された。「心」というシンボルを介して結ばれた道徳と「心理学」の緩やかな結び目は、「心」がストレスへと変換されることで一層強固に固定された。

そして、「いじめの原因でもあるストレスに目を向け、自分自身や他者を傷つけるストレス解消法は、さらに自分を傷つけることに気付かせ、ストレスを上手く解消・克服することの必要性を理解させたい」(富永・鮎川 1999, 45 頁) とか、『『感情は OK』ですよ。怒るのはいいんだけど、どう怒ったかが問題なんです。『感情は全部 OK』なんだよ、怒ることは大事、怒ることはいい。だけど、感情のコントロールで一番問題なのは腹が立った時、怒りの感情をどう表現するかが、今の子ども達にはないんですね。僕が考えているのは『どう怒らせるか』ということ。よい子じゃなくて、ちゃんと怒れる子、ちゃんと仲直りのできる子をつくる』(A 教諭)との発言にあるように、人格の尊重という道徳的課題は、個々人によるストレス・コントロールや感情マネジメント技法の習得という観点から捉えなおされていく。

ベストによると、「行方不明の子ども」の事例では、「クレイムメーカーは、子どもをかけがえのないもの (priceless) であると同時に落ち度がない (罪のない) もの (blameless) として記述した。自分の状況について責任があると考えられたかもしれない家出すら、咎められることはなかった。『多くは、肉体的・性的な虐待から、あるいは堪えがたい家での生活から逃れようとしているのです』。同様に、家から追い払われた子ども、いわゆる捨て子への言及では、子どもを拒絶する保護者の欠陥のみが扱われ、子どもの行動は決して問われなかった」(RCM, p.110, 167-168 頁)。

「心の危機」の場合も、子どもはまったく落ち度がない、罪なきものとして記述されている。「自己存在感の稀薄化が現在の子どものたちの特徴の一つといえる。携帯電話、ポケベル、プリクラ、あるいは虚勢をはった集団の形成は、自分の存在感の主張であり、自分が一人でないことを確認する手段でもあるが、誤った自己存在感のアピールが、暴走行為や

援助交際、薬物乱用といえよう」(第I部)。このように、子どもの暴力行為や援助交際、薬物乱用は、自己の存在を周囲に認めてほしいからであると説明される。暴走行為や援助交際、薬物乱用などが責められることはない。逆に、子どもの気持ちを理解しない親や教師が指摘される。

このような「落ち度がない被害者 (blameless victims)」という表現は、クレイムメーカーにレトリック上の強みを提供する。世論や公的施策は、しばしば「無垢 ("innocent")」な被害者と自業自得であると考えられる者とを区別する」(RCM, p.110, 168 頁)。子どもを全く落ち度のない存在として表示することによって、クレイムは承認しやすくなる。

さらに、論拠を補強するために「クレイムメーカーは、ときには、大衆文化の有害な影響にも言及した」(RCM, p.110, 168 頁)。「行方不明の子ども」の事例では、「子どもを搾取したり被害者にしたりすることと、ロックの音楽、歌詞、ビデオゲームのような大衆文化の暴力的で性的に露骨な側面との関係」(RCM, p.110, 169 頁)が取り上げられている。「心の危機」という問題でも、テレビゲームやビデオといった大衆文化が、家族の会話の減少、連帯感や協調性の阻害、命や死の軽視と関連づけられて語られている。

「行方不明の子どもの問題について逸脱者や大衆文化に罪を着せることで、クレイムメーカーと他の問題にかかわる人々との同盟の可能性が示唆されている」(RCM, p.110, 169 頁)。「心の危機」という問題の原因は、ストレスや大衆文化に帰責されている。そのような主張は、ストレスやテレビゲームやビデオの影響下にある人々、つまり、ほとんどすべての現代人を「心の危機」という問題の当事者として巻き込むことを可能にする。

「しかし、どのような悪と関連付けるかは選択的なものだった。クレイムメーカーは、行方不明の子どもの問題の原因を探究することには、驚くほどわずかししか関心を払わなかった。」(RCM, p.110, 169 頁)。「心の危機」が語られる際にも、言及される大衆文化はテレビゲームやホラービデオに偏っている。「悪 (evil)」として何が選択されるのかは恣意的なものである。

「行方不明の子ども」の事例では、クレイムメーカーが「原因に触れるとき、それはいつも個人的な病理に関するものだった。たとえば、家出した子どもは虐待する親から逃れようとしていたのだとか、子どもを連れ出す親は憎しみに動機付けられているのだとかいうようにである。クレイムメーカーたちは、複雑な社会の状態の中に原因を見つけようとはほとんどせず、犯罪的なあるいは倒錯的な個人に責任を付与することを好んだ」(RCM, p.110, 169 頁) という。

「心の危機」の原因も、ストレスや心理的なものとされた。たとえば、「複雑化する社会、孤立化する家庭環境、進学競争の激化が、中学生の精神的なゆとり、やすらぎを奪い、大きなストレスをうみだした。児童生徒におけるストレス調査の結果、いじめる子にも、『悲しい、勉強ががんばれない、お腹が痛い』という高いストレスがみられた」(富永・鮎川 1999, 45 頁)。「現在の若者は「キレル」「むかつく」といった単純な言葉で様々な感情を表現したり(中略)、簡略した言葉で会話を構成する傾向がある。これらの話し方は彼らの本心を隠し、表面的なつながりを中心にした人間関係をつくるものである。それは同時に集団からはみ出さないように自己防衛的な言動とも受け止められる。その結果、感情が突然吹き出し、自分の言動を抑えられないため悲惨な事件を引き起こす」(山田 1999, 69 頁)。

自尊心の低い子どもが失敗を恐れて緊張状態におかれ続け、ストレスをためた結果として問題行動を起こすとか、親は物質的には恵まれているが時間的ゆとりのない生活のため、子どもの気持ちを理解してやれないとか、その割に親の価値観や見栄を子どもに強制するので子どもの自尊心が育たないとか、テレビゲームや漫画によって子どもの死生観が歪められた結果、人に共感する力が育たずに罪を犯すなどである。効率優先の生活や受験競争、テレビゲームなど、恣意的に選択された「社会悪」は個人のストレスや心理的問題の誘因でしかなく、問題の所在はあくまでも個人の「心」やストレスであるとされている。

このようにして、「心の危機」という問題の解決には心理学的なものの活用が有効であるという主張を正当化する論拠が創りだされた。心理学的なものの活用を説得的にするために、ストレスという論拠が用意された。さらに、こうした論拠の提示の後には、現行の政策や資源では問題に対処できないために、新しい施策が必要であるとの結論が続く。クレイム申し立て活動の「典型的な結論は、社会問題を緩和するか、根絶する措置の要求という形をとる」(RCM, p.112, 173 頁)。「心の危機」という問題では、現行の学校教育や教師や親だけではストレス反応や行為障害としての問題行動に対処することができないと主張され、心理学的ケアの必要性が強調されることになる。

「学校では、教職員がゆとりを持って子どもたちと接する時間が少なく、多様な子どもたちに十分に対応しきれない場合がある」(第Ⅱ部)。「これからは、子ども一人一人の興味・関心、能力・適性等に応じた、学校とは別のルートも積極的に認知し、とりわけ、精神的な措置、ケア等が必要な子どもには、それにふさわしい専門機関に委ねていくことが肝要である」(第Ⅱ部)。「学校教育で対応できない精神面、心理面での専門的ケアの必要な子ど

もが増えている。昔から情緒や感情に障害のある子どもは存在したが、その中でも今、世界的に行為障害の子どもが増えている。この行為障害については、子どもが家庭で目に見えない虐待を受けている可能性が高いと言われ、専門的ケアが必要である。このように教職員だけでは、対応しきれない状況が生まれてきているにもかかわらず、教職員の心理として、自分たちだけで問題を抱え込もうとする傾向が強い」(第Ⅱ部)。

いじめや少年犯罪、薬物乱用、不登校など、個々ばらばらの事柄を総じて「心の危機」と命名することによって「心の危機」という問題が生み出された。「心」が危機であるという主張は、「心」というシンボルの多義性ゆえに、道徳の復興を主張することも心理学の活用を主張することも等しく可能にする。そこで、「心の危機」という問題には心理学の活用が効力を発するという主張を通すための論拠としてストレスが用意された。「心」というシンボルが指し示す内容をストレスという特定の方向に限定し、いじめや殺人といったニュートラルな事実に対して、人格侵犯や道徳の荒廃という解釈に加えて、ストレス反応という新たな解釈の枠組みが与えられた。それによって、ストレスを抱えた子どもに対する事後的なケアや、ストレス反応としての問題行動を起こす前にストレスを予防すること、そのためには今までにない新しい社会的な施策が必要であるとの結論が導かれる。『心の教育の充実に向けて』の結論は、カウンセリング講座の開設や「心の授業」の提案を主要事業とする「心の教育相談センター」の設置であった⁴⁾。

第7章 授業に組み込まれる心理学的技術

第1節 「心の授業」

道徳と「心理学」は、「心」という多義的で正体不明のシンボルがストレスへと意味を限定されたところで結びついている。心の教育総合センターでは、教師が心理学的技術を授業に援用する「心の授業」を提案し、そのための研修講座を開講している。というのも、SC導入が「心の教育」の大きな柱の一つであることに違いはないが、SCの絶対数の不足と制度面での不備、「学校教育の根幹をなすのは日々の授業であり、『心の教育』の具体的内容とは「心の授業」ではないか」(Bさん)との考えからである。

「心の授業」は、道徳の授業や総合的な学習の時間に、教師がストレス・マネジメント教育や構成的グループ・エンカウンターなどの集団療法を行うものである。それは、教育相談やスクールカウンセラーによるカウンセリングといった事後的で個別的な対症療法とは異なり、「クラス集団を対象とし、問題行動の予防および内面の成長発達を促進するもの」として位置付けられている(富永 1999a, 14頁)。

言い換えれば、社会統制と子どもの自己形成のために心理学的知識が用いられているということである。従来の生徒指導にみられる教師による教育相談や、スクールカウンセラーによるカウンセリングは、悩みや問題行動が生じた場合に限り、個人を対象にした一対一の面接法で、傾聴や解釈を主な手段にして解決をはかる結果対応型の対処療法であった。この場合、基本的には一対一の個別面接であり、特定の児童生徒があらかじめ何らかの理由や動機を持って相談に行く。しかし、「心の授業」は、個々の生徒児童が特に自発的な動機や理由を持たずとも、クラスの成員すべてを「心理学」の顧客として取り込む。

「心の授業モデル」は、ストレスの自己コントロール法を習得させる「ストレス・マネジメント教育」、適切な自己主張や人間関係の築き方学ぶ「人間関係体験」、自分の性格や特徴について知る「自己発見・自己開発」からなる。2002年現在までに「心の教育授業実践研究」として4巻・計31の授業例が、効果の統計学的検証とともに公刊されている¹⁾。それによると、小学校から高校までの授業に共通して、行動主義的で問題解決志向型の心理学的技法が利用された。「ストレス・マネジメントの授業」では、10秒呼吸法・腹式呼吸法や、動作法²⁾を基盤とした肩の上下運動など、主に身体に働きかけて不安やイライラを軽減させるリラクゼーション法が用いられる。「人間関係体験の授業」や「自己発見・自己開発の授業」では、エゴグラムによる性格分析、自分も相手も尊重した自己主張の仕方

を訓練するアサーション・トレーニング、互いに肯定的なフィードバックを与え合う構成的グループ・エンカウンターのエクササイズなどが行われている。

呼吸法は「ストレス・マネジメント教育」の授業の他、「人間関係訓練」の授業や「自己発見・自己理解」の授業のほとんどすべてにおいて援用されている。1、2、3で鼻から息をすいこみ、4で息をとめ、5から10でゆっくり口から吐き出す。長呼短吸で交感神経系の興奮を低下させ、心拍数を低くして緊張をほぐし、リラックスするための腹式呼吸法である。一方、集中するための呼吸法は、1から6で鼻からゆっくり息を吸い込み、7で呼吸をとめ、8から10で口から吐き出す。長吸短呼で交感神経系の興奮を高め、心拍数を高くする。気持ちによって呼吸が乱れること、逆に、呼吸によって気持ちを高揚させることができること、つまり呼吸によって精神状態をコントロールすることが可能であることを体験的に学習させ、人間関係や学習に関する悩みなどの緊張場面でリラックスする方法や、試験前に適度の緊張感をもちたいなどの場面で活用するよう教示する。

呼吸法によって気分を鎮めた後、「人間関係体験訓練」の授業では、構成的グループ・エンカウンターの代表的なエクササイズである「私は…さんが好きです、なぜなら…だからです」、「ブラインド・ウォーク」、「ソシアル・シルエット」、心理劇などが実施される。「私は…さんが好きです。なぜなら…だからです」のエクササイズは、普段は言わないような自分や級友の長所を言葉に出して言い合うことで、自分の再発見や友好的な雰囲気クラスを作り出すことを目的としている。「ブラインド・ウォーク」は、ペアを組み、一人が目隠しをし、もう一人が手をひいて誘導する。他者に依存する・される状況をつくりだし、身を任せてくる人へ対応の仕方、どうすれば相手の不安を和らげ、こちらの気遣いや思いやりを伝えることができるのかを体験的に学ぶ。「ソシアル・シルエット」では、自分のシルエットの切り絵に互いのメッセージを書き合い、お互いの長所の確認しあい、他者から見た自分を発見する。心理劇では、どのような場合にいかにふるまうことが「いじめ」となり、他者を傷つけることになるのか、劇を通して追体験する。

「自己発見・自己開発」の授業では、中学生を対象としたエゴグラム、高校生を対象とした集団内観やコラージュ療法などが用いられた。集団内観では、内観療法の手法を授業に応用し、家族や友人などに「してもらったこと」「して返したこと」「迷惑をかけたこと」を丁寧に振り返り、いかに自分が周囲の人にお世話になってきたか、自分のいたらなさや周囲の人の温情について内省を促す。コラージュ療法は、雑誌やパンフレットの写真や文字を自由に切り取り、真っ白な用紙に貼り付けてコラージュを作成し、完成後に、どうい

イメージで貼り付けたのか、登場人物などについて聞きながら生徒の心中を探る。

対象の年齢によって「心の授業」に適用される心理学的技術は微妙に異なる。学年が低いほど呼吸法や肩の課題などの身体をつかう技法が用いられ、学年が上がるほど言語を媒介にして内省を促すような技法が援用される傾向が見出される。とはいえ、小中高等学校のほぼすべてのケースで呼吸法や動作法にもとづく肩の課題などのリラクゼーションが援用されており、全体的に言語を介して行う技法よりも実際に身体をつかって行う技法や体験的なワークが多用されている。

第2節 ストレス・コントロールと自尊心の強化

「心の授業」では、個別の心理療法やカウンセリング、内省を深めて欲望と社会規範の均衡点を探るような精神分析、神秘主義的な夢分析などは行わない。コラージュ療法や風景構成法を用いる場合も、分析が主目的ではなく子どもを理解する手段の一つとして位置づけられている⁹⁾。また、戦後の教育現場で伝統的に用いられてきた WISC や田中・ビネー検査などの知能検査、質問紙法で性格特性や行動特性を測定する Y-G 性格検査、一定の作業を課し作業経過と結果から性格や適性を診断する内田・クレペリン検査などの標準化された心理検査法も実施しない¹⁰⁾。なぜなら、授業のねらいは『心の闇』や『心の影』を探り出したり分析したりすることではなく、「子どもたちの『心の光』をふくらます」とこと（富永 1999a, 14 頁）だからである。

授業では次のような感情や感覚を育てることが目的とされている。まず、第一に挙げられているのは、『自分は価値がある人間だ』という自信、「自己尊重感」「自尊感情 (self-esteem)」である。センター主任研究員は、「この感じがあってはじめて、さまざまなよい力を発揮することができる。教育の目的はこの自尊感情を育てることと言いかえることができる」という（同書, 9 頁）。

次に、「自体自愛感」「自分の身体をいたわる力、なだめる力」の育成である。摂食障害やリストカットなどの自傷行為は、「自分の身体を意識的・無意識的に傷つけており、この自体自愛感が育っていない結果である」と説明される（同書, 10 頁）。また、『あなたの気持ちはよくわかる』といった感覚である「共感」、「相手の身に自分の『心』を置こうとし、動作にして感じるものが『共動作感』である」。これらの「共感や共動作感が失われると、人間に対する不信が生まれ、「学校に行けなくなる」という（同書, 10-11 頁）。

さらに、環境へのはたらきかけが可能であるという感覚、課題をやり遂げられるという

自信をもつ「自己効力感 (self-efficacy)」、「努力して、がんばっている感じ」である「自己努力感」や「自己達成感」の育成も挙げられている。そして、最後に、「自分は地球上にかけがえのない一個のヒトとして存在しているという『自己存在感』と、世界は自分を攻撃しないという『安心感』の育成が挙げられる。「災害や虐待、体罰、ののしり、否定、無理強い、それらによってまず失われるのは安心感である。(中略) 安心感が奪われると、人は常に、身構えて戦う姿勢をとり続ける。戦う姿勢をとり続けないと、攻撃され破壊されるからである。(中略) 安心感がなくては、思いやりや、自分へのいたわりも生まれない。それゆえ、「安心感の回復こそ、ストレスマネジメント教育のもっとも基本的なねらいである」(同書, 12-13 頁)。

こうした目的が掲げられる背景には、いじめの加害者やキレる少年は「ストレスの犠牲者」であるという仮説がある。学校や家庭での様々なプレッシャーからストレスをためた彼らは、自分を価値ある存在だと思ふ自尊心 (self-esteem) が低く、自信をもって自己主張や感情表現することが不得手なため、はけ口としていじめを行い、突発的に感情を暴走させると説明される。そのため、ストレスの自己管理法の習得と自尊心の強化が授業の主題となる (富永・小林・住本 2000)。

元来、ストレスとは「外部刺激 (stressor) に対する生体内のひずみ」を指す用語として 1936 年にカナダの生理学者セリエによって用いられた (Selye [1956]1976)。その後、生理学や医学、行動科学へと広まり、日常語としても定着する。現在の行動科学で最も支持され、心の教育総合センターでも依拠しているラザルスとフォルクマンのストレス概念によると、ストレスとは、刺激となる様々な環境要因と、それに対する個人の認知的評価と、反応・対処 (coping) という一連の過程全体を示すものである。ストレスは特定の刺激や出来事から一義的に生じるのではなく、生活上のあらゆる事柄が潜在的ストレスである。何がストレスとなるのか、ストレス反応としてどのような症状が生起するのかは個人の認知的評価と対処法に大きく依存する (Lazarus & Folkman 1984)。

ストレス・マネジメントとは、ストレス成立を阻止・軽減するための対策と具体的介入である。ストレスとなる環境の調整、規範に対する構えや生活様式を変化させるといった認知的評価の修正、コーピング方略の獲得・修正、ストレス反応の消去・軽減という諸段階があり、必要に応じて各種リラクゼーション法や自己主張訓練やセラピーが講じられる。最近では、老若男女ともに、心身の健康維持を目的としたストレスの予防措置としての意味合いも大きくなっている。教育への応用は、過去 20 年の間に問題行動の予防と

適応促進を目的としてアメリカやスウェーデンなどで開発・改良されてきた。

ストレス・マネジメント教育では、「子ども自身や子どもをとりまく学校や家庭の問題を、『ストレッサー』と呼ぶ」。そして、『登校拒否』や『いじめ』、さらには『非行』や『家庭内暴力』などの問題は、子どもたちがストレッサーに対抗しきれずに起こす『ストレス反応』、あるいは誤った『対処反応』とみなす」（山田 1997, 58 頁）。

ストレッサーの具体例として挙げられるのは、クラブ活動、いじめ、勉強がわかりにくい、競争、塾、友人間での喧嘩、忙しくて遊べないなどである。これらのストレッサーに子どもが対処しきれない場合、「誤った対処法」ないし「ストレス反応」として、不眠や頭痛などの身体症状、いらいら、むかむか、鬱、集中できないなどの精神的症状、喧嘩、不登校いじめ、非行、家庭内暴力などの問題行動が現れるという。

したがって、ストレッサーをストレッサーでなくすこと、ストレッサーの到来を予測して制御し、ストレスの程度を低下させること、別の対処反応を習得すること、ストレス反応を軽減・抑制する方法を身につけてストレス耐性を高めることなどによって、あらゆる問題行動が解決できると考えられている（同書, 58-66 頁）。

兵庫県下での「ストレス・マネジメントの授業」では、ストレスの概念を知ること、自分のストレスを認識すること、ストレス対処法とストレス耐性を高める方法が教えられる。ストレスを感じなくなれば、いらいらや不安がなくなり、自己肯定ができるようになる。それによって相互の自己開示が容易になり、教室内に落ち着いた相互支持的な雰囲気広がる。すると、次の段階である自己主張訓練や自己分析を行う「人間関係体験」「自己発見・自己開発」の授業も有効になるという（富永 1999a, 富永・小林・住本 2000）。

ストレッサーには、子どもを取り巻くあらゆる出来事が妥当する。「子どもと学校がもつ問題点をストレス科学の観点から眺めてみると、問題点が画一的に整理でき」という。つまり、どのような出来事にもストレッサーという概念を適用することが可能である。そして、ストレス反応に妥当するもの、いらいらや体調不良から不登校、暴力に至るあらゆる事柄である。

すなわち、ストレッサーにさらされない子どもは存在しない。ストレッサーやストレスというマジックワードを用いれば、すべての子どもたちが潜在的な問題を抱えているという仮説が成立し、クラスの成員すべてをストレス予防の対象、心理学的技術の対象として取り込むことが可能である。「ストレス・マネジメント教育は、心の異常を治すための治療法ではない。ストレスによって、心身両面にわたって異常がでてこないようにする、予防

法であり、健康教育のひとつである」(山田 1997, 66 頁)。

昨今は、不登校を学校恐怖症とか登校拒否症などの病気ととらえて治療の対象とするモデル、いじめや不登校などの原因を子どものパーソナリティの病理に求める論議は、環境要因を考慮にいれていないとして批判されることが多い。それに代わって、日常的なストレス予防やメンタルヘルスに配慮する傾向にある。

高岡らによると、日本における不登校概念の変遷には大きく分けて6つの流れがある(高岡ほか 2001)。まず、古典的なノイローゼの概念を借用し、「学校恐怖症と呼ぶ段階」があり、それを仮に「精神医学化」と呼ぶ。次に、「それに対して、不登校というのは果たして病気なのか、むしろ今の学校状況に対する異議申し立てではないのか」という議論が出てくる。これを「反精神医学化」と呼ぶ。その後、脳幹が悪いからだとか、もともと耐性が欠如しているといった根拠のない「偽精神医学化」が揺り戻しとして登場する。それに対し、親の会などが反対して「反・偽精神医学化」の流れが生じた。

このような4つの段階があった後に、「もう一つの精神医学化」と「もう一つの反精神医学化」が登場する。「もう一つの精神医学化」では、登校拒否や不登校という概念を解体して、ICD(『国際疾病分類』)やDSMなどの診断マニュアルに沿った病名ごとに分解して治療しようとする。それに対して「もう一つの反精神医学化」では、「不登校は疲れだから、休養する権利をきちんとたてれば良い」ということが主張される(同書, 19-20 頁)。

医学モデルでは、医師は病気をつくることによって、病気を治療することができる。同様に、不登校や引きこもりも個人の病理性に還元し、病気であり治療すべき対象として解釈することによって治療が可能となる。精神科医の高岡は、こうした不登校や引きこもりの「精神医学化」に対して、日常的に「メンタルヘルス」を心がけること、「病気をつくらないという方向にすべきではないか」と提案している(同書, 20 頁)。

このように、不登校やひきこもり、問題行動を個人の病理とみなして治療対象とするよりも、日常的に「心」の健康に気を遣うことを重視する論調は近年よく見られる。それは、ストレス・マネジメント教育の考え方にも通じている。ストレス・マネジメントでは、病気や病理という言葉よりもニュートラルな響きをもったストレッサーとストレスという射程の広い概念を用い、「個人が保持している性格の病的傾向から問題行動が発症する」という因果関係モデルを払拭し、環境要因が加味されている。

しかし、メンタルヘルスやストレス・マネジメントは医学的な病気の治療モデルを心理学的な言い換えにすぎないのではないか。医療社会学者フリードソンは次のように述べる。

「近代という時代ほど多くの行動を疾病概念のもとに包摂した時代はない。単純なニュートンの世界が現代物理学の世界に取って代わられつつあるように、単純なパスツールの世界は、『病原菌』と疾病との直接的因果関係が疑問視され、ストレスといった概念が因果的ではないとしても媒介的役割を果たすようになった世界に取って代わられつつある。ストレスという概念は複雑で曖昧な心理学的・社会的変数を前景に押し出すが、医師は診断においてこれらの変数を今まであたかも存在しないかのように扱ってきたのである。こうして自然科学的立場をとってきた医学は、生物学的領域から心理学的・社会的領域へとその重心を移し、この後者の領域をも『疾病』の一部とみなすようになった」(Freidson 1970, p.5, 5頁)。

すなわち、医学が生物学的領域のみならず心理学的・社会的領域を自らの管轄権に取り込む際に大きな役割を果たしたのはストレスという概念の導入であったということである。ストレスという概念を導入することによって、生物学的領域のみならず、心理社会的領域を医療化することに成功した。そうした経緯を考慮すると、精神医学や心理学の知見を理論的支柱とするストレス・マネジメントは、社会的な環境要因を加味するものとはいえ、個人の病理や異常だけを予防・治療の対象とする考え方を本質的に有していると考えられる。センターで度々参考文献に挙げられるものには次のように述べられている。

「私たちの周囲にはさまざまな潜在的ストレスラーがあるが、それに惑わされるかどうかは、ストレスラーに対する自己の構えと体験のしかたにかかわっているのである。現在の心理社会的ストレス研究の中では、外的刺激や外界の出来事にいかに対処するかということが重視されている。ひとは社会的な存在であるのだからそのようなアプローチは重要である。しかし、基本的には自己が存在してはじめて外界にはたらきかけたり、外界からの影響を受けたりするのであるから、まず自己の構えや体験のしかたという主体的活動の観点からストレスマネジメントをとらえることが必要かつ重要である」(山中 2000, 9頁)

このような基本的な考え方に加えて、実践的な面でも、個人に心的病理を中心的な対象としていることが伺える。クラス集団を対象とする「心の授業」では、一人一人のストレスラーの特定や個別的な環境調整を修正することは不可能に近い。そのため、授業で行われているのは、呼吸法や、簡略化された動作法に基づく肩の上下運動など、実施主体の属性や経験に左右されない簡便なリラクゼーション法である。個々人がストレスの概念について知り、自分にとってのストレスラーとストレス反応を自覚すること、腹式呼吸や肩の上下運動、穏やかな音楽をかけて目を閉じるなどの簡単な動作を行って筋肉の緊張をゆる

めてストレス反応を軽減すること、心身の自己点検とリラクゼーションを日常生活にも応用して習慣づけるよう指導することに焦点がほぼ絞られている。

スクールカウンセラーと協同してチーム・ティーチングを行うこともあるが、主として「心の授業」を実施するのは教師である。教師は、特に「心理学」の学問的背景を有するというわけではなく、教科教育の傍らカウンセリング講座を受講して「心の授業」を行っている。そのため、教師が生徒に個別のカウンセリングを行ったり、個々の子どもの認知パターンの修正にまで立ち入ったりすることはない。また、ソーシャルワーカーのように家族関係や親子関係に介入し、社会的資源を紹介して措置するなどによって社会的関係や環境の調整を行うこともない。

子どもたちは、実施主体の習熟度に左右されない簡略化されたリラクゼーション法を習得するよう働きかけられる。というのも、「ストレスマネジメント教育で学習した知識と体得した方法が活用されるようになると、それまで気づいていたストレス反応のほかにも生活状況に応じてさまざまなストレス反応があることに気づくようになる。そうすると、必要に応じて積極的にストレスをコントロールできるようになり、その結果として日常生活が自然と改善されていくようになる」(同書, 11 頁)と考えられているからである。

ストレス・マネジメントを習得し、大小様々なストレス反応を軽減すること、ストレスをコントロールすることによって自らの心身と外的環境に対する操縦感を高め、自分ではできるという感覚 (self-efficacy) や自尊心を強化すること、それらを通していじめや殺人などの問題行動を阻止する。

さらに、ストレス・マネジメントの意義は問題行動の阻止だけではない。「遭遇するいろいろな出来事や状況に対してどのように受けとめるかという気持ちの持ち方や、生活全般に対する構え」(同書, 6 頁)の形成に貢献するものであるとされる。ストレス・マネジメント教育は、「ストレスに対する予防を目的とした健康教育」、「ストレスに対する自己コントロールを効果的に行なえるようになることを目的とした教育的なはたらきかけ」と定義される(同書, 10 頁)。それは、「ストレスをなくことではなく、ストレスの程度が一定の幅でおさまり、安心して生活できるように自己コントロールができるようになることである。なぜならば、私たちの生活の中にはありとあらゆる潜在的ストレスがあり、生きていくうえでこれらを完全に排除することなどあり得ないことだからである」(同書, 6 頁)。

言い換えれば、生活上のあらゆる事柄が潜在的ストレスとして妥当するため、スト

レスをマネジメントすることは生きるということとほぼ同義である。裏返せば、生活や人生が、ストレッサーやストレスという医学的・心理学的な語彙に置き換えられているということである。生きている限り必ず遭遇する様々な葛藤や摩擦を外的刺激と捉え、各人の必要に応じて諸々の心理学的技術によって技術的な次元で対処する。生きるということとはストレスをマネジメントすることに限りなく近づく。道徳と「心理学」が交錯する「心の授業」における子どもの自己形成と社会統制は、「何を為すべきか」「どうあるべきか」という道徳的判断よりも、「どうすればうまくいくか」に応える心理学的技術によって支えられている。

第8章 道徳の心理学化

第1節 感情マネジメントの結果としての「人格崇拜」

デュルケムにしたがえば、道徳の在り方は時代や社会によって変化する（DTS, p.38, 32頁）。ベラーは、個人の独自性や価値観の多様性を強調するセラピー的な思考習慣を身につけた人々にとって、「義務(duty)」は「実用性(utility)」として、「道徳的な問題(moral problems)」は「戦略的・技術的問題(strategic or technical problems)」として現れると指摘している(HH, pp.75-81, 88-97頁)。道徳や総合的な学習の時間に「心理学」を採用する「心の授業」では、道徳の学習指導要領に挙げられた「人間尊重の精神」や近代社会の基本的道徳である「人格崇拜」はどのように教えられ、どのようなものとして在るのだろうか。「心理学」が導入されることによって、子どもの人格形成と社会統制にどのような影響が及んだのだろうか。

既述のとおり、小学校の学習指導要領の解説編によると、道徳性とは、道徳への畏敬と善悪の判断、善への意志である。また、デュルケムによると、道徳とは「義務と善」ないし「規律の精神、集団への愛着、意志の自律性」を基本的要素とする。そして、「人格崇拜」とは、「我ではなく、個人一般 (l'individu en général) の賛美」(SSA, p.216, 212頁)であり、「道徳的個人主義」(中 1979)と呼ぶべきものである。

本来的に俗である個人が人格を認められるためには、「社会的存在」となることが決定的に重要である。個人に規則を課し、命令するものとしての義務、および、個人がそれに愛着すれば必ずや個人の存在も豊かになるような見事な理想としての善、そうした義務と善を自由意志に基づいて求め、行為することで人間は人格を認められる。

しかし、「心の授業」では、義務や規律は子どもを縛りつけるものとして斥けられ、人格の尊重が強制力をもった命令として課されることはない。ストレス・マネジメント教育は、差別や戦争を題材に人格の尊重を普遍的命題として教えるものではないし、「いじめは許されない」という規則に従った規律ある行為を子どもに要求するものでもない(竹中 1997)。

授業は受容的・支持的な雰囲気で行われる。子ども達がどんな意見を言おうと、他者の人格を傷つけるような乱暴な言い方で発言しようと、教師がそれをたしなめることは控えられる。「全てOKにしていますから。どんな意見がでてね。できるだけ自己開示のできる雰囲気とその開示された内容すべてOKなんだという前提の授業ですからね。ここでは、自分のことに気がつけばいいんであって。だから、どんな言い方をしても、どんな風な意

見がでても OK。『道徳』だと、こんな言い方しちゃダメなんだ、というかたちになりますから」(A 教諭)。

個人は聖なる社会の道徳的理想を体現する限りで(ゴフマンの表現を借用すれば)「神聖さ」を賦与され、人格を尊重される。そうした前提にたつならば、暴言を放って他の「神」の人格を冒瀆してはならない。だが、自尊心の強化や感情の開示を目的とする授業では、小さな神々の聖性は社会的理想としてではなく、ナルシシズム的聖性として先取りされている。それは元来の意味での「人格崇拜」とは異質である。

デュルケムによると、人格の聖性は、自らの非合理性を自らの理性によって抑制し、社会の道徳的理想に向けて克己する限りで承認されるものであった。好悪や快不快などの個人的感情にもとづくのではなく、人格という普遍的な属性を有するがゆえに互いに尊重しあう。ゴフマンは、大衆社会における相互行為の観察を通して、道徳が揺らぎ始める時代においても個々人が「社会的存在 (socialized self)」としての自己を確立し、「回避儀礼」や「呈示儀礼」といった行為の規則に従って儀礼的相互行為を遂行して互いの「神聖な自己 (sacred self)」を祀りあっていることを示した。つまり、「神々 (gods) がおのおの自ら司祭 (priest) として仕える」(IR pp.5-95, 1-93 頁)。

さらに、ゴフマンの儀礼的行為論を踏襲しながら「感情マネジメント(emotion management)」についての議論を展開するホックシールドによれば、人々は儀礼的行為の規則のみならず「感情規則 (feeling rules)」にも従って行為し、「捧げ物 (offering)」としての適切な感情を「贈与交換 (emotional gift exchange)」している (MH, p.84, 97 頁)。相手の人格を尊重しているというメッセージを伝達するために、また、そうした行為を遂行可能な社会的存在として自己呈示するために、外面を整え(「表層演技 surface acting」)、感情をつくりだしたり押し殺したりする(「深層演技 deep acting」)。

このような日常的な感情マネジメントが「感情労働(emotion labor)」として商業化されると、それに対する文化的な反応として、「自発的で『自然な』感情 (spontaneous, “natural” feeling)」や「管理されない心 (unmanaged heart)」が根源的で真実を語るものとして神格化される (MH p.190, 218 頁)。

デュルケムからホックシールドへの「人格崇拜」の学說的展開を再構成することで見出されるのは、現代社会の「人格崇拜」は、社会的人格に対する崇拜である元来の意味での人格の聖性がナルシシズム的に物神化したものと、感情マネジメントの常態化や商業的利用によって希少価値を帯びることとなった「自発的」感情の神格化が混在して「心」の崇

拝が形成されるということである。それは「人格」の崇拝というよりも、「心」の崇拝と呼ぶべき様相を呈している。その中で、心理学的知識は「心」を祀ると同時に、人間関係の技術を提供することによって感情規則や儀礼的行為のルールを教示する「司祭」の役割を担っている（山田 2002b）。

「心の授業」は、生徒に内面をみつめさせる授業である。だが、それは美德や善悪の規準に照らして自らの心の在り方や振る舞いが正しいか否かを自省して鍛錬することを求めるものではない。教師は「問題行動を叱るのでも受け容れるのでもなく、自分でイライラやむかつきをおさめていくことをうながし」、生徒の「むかつきやイライラの源の感情をひらき、その感情を受けとめる」（富永 1999b, 103 頁）。なぜなら、「キレル子どもに失われているのは、感じる体験である。自分と向かい合い、身体で感じ、気持ちを味わう。そんな体験が失われている。だから、子ども自身が自分の身体をつぶやきを聞けるように援助し、むかつきやイライラをみずから鎮めるような努力を求める」（同書, 93 頁）。

具体的には、どういうことか。たとえば、抑鬱・不安（気持ちが沈む、なんとなく心配だ）、不機嫌・怒り（イライラ、ムシャクシャ）、無気力（やる気がない、力がわからない）、身体反応（疲れやすい、だるい）などをチェックする「ストレス反応尺度」の質問項目に沿って、あるがままの心身の状態を点検する。点検によって怒りやイライラが発見されれば、呼吸法や肩の上げ下げなどのリラクゼーション法を行って鎮静する。

または、日常生活に頻繁に見られる対人関係上の葛藤場面を再現した投影法の心理テストを利用して、自分が最もストレスを感じやすい場面とその場面での反応を自覚し、ストレスに対処可能な態勢を整え、自己主張の仕方を工夫する（山田 1999）。さらに、エゴグラムを用いて性格の特徴や行動パターンを調べることや構成的グループ・エンカウンター「私は私／〇〇さんが好きです。なぜなら…です」のエクササイズで互いの長所を言い合うことなどを通して、「ありのままの自分の姿に気づき」、「自分らしさに自信を持ち、自分を価値あるものとして思う」（田中 2000）ようにさせる。

このような、心身状態とストレスの有無の自己点検、ストレスとストレス反応の自覚、性格や長所の把握、それをもとにストレスのコントロールや感情と行為を修正すること、それが「心の授業」における「自分をみつめること」の意味である。そして、一連の作業を通して「自己のよさを理解」（淀澤 1999）し、生徒各自が自尊心を高め、世界で唯一無二の大切な私と同様に私以外の他者の人格も価値があると実感すること、リラクゼーション法を日常生活で応用すること、ロールプレイによる自己主張訓練の成果を現実の人

間関係において再現することなどによって、イライラや対人関係上の摩擦を減少させ、ストレスを緩和・阻止する結果、いじめや「キレル」といった人格侵犯行為が生起しなくなり、人格の尊重が実現すると考えられている。

このことをさらに詳しく説明するために、第4章で触れた兵庫県内の公立小学校、高学年担当の教諭による「ストレス・マネジメント教育と人間関係訓練を組み合わせたアサーション・トレーニングの授業」を再び取り上げたい。教諭は、担任をした児童が中学校で不登校になったことをきっかけに臨床心理学を学び、修士号と学校心理士の資格を取得している。心の教育総合センター「心の教育開発研究委員会」の「心の授業開発委員」や、兵庫県下の約500名の教員で組織する「子どもの心と教育研究会」の代表を務める人物である。「子どもの頃から自分の気持ちを話す訓練をすることが相互に尊重した人間関係を育むうえで必要である」との考えから、様々な「心の授業」を提案している。

アサーション・トレーニングとは主張訓練法のことである。自己表現方法は、自分が正しいことに固執して相手を排斥するような攻撃的な話し方、相手を過度に受け入れ自分を抑えた受け身の話し方、自分の意見を主張しながら相手のことも尊重するアサーティブな話し方（非攻撃的な自己主張）の三種類に分けられる。これらの表現方法は経験にもとづくものが多く、訓練によって変容可能であるため、自己の表現の特徴を自覚し、感情をコントロールして表現する訓練をする（平木 1993）。

P.F.スタディとは、軽い欲求不満場面での反応からパーソナリティ特性をさぐる投影法の1つで、ローゼンツヴァイクによって考案された。正式には「欲求不満に対する反応を測定するための絵画連想研究（The Picture-Association Study for Assessing Reaction for Frustration）」といい、児童用、青年用、成人用があり、それぞれ24種類の欲求不満場面から構成されている。日常ごく普通に経験する比較的軽い欲求不満場면을刺激項目として設定し、それに対して被験者が示す反応から被験者の人格特性を明らかにしようとするものである。場面決定因が強めで被験者の自由度は低い（秦 1993）。

P.F.スタディでは、欲求不満場面における心の攻撃の方向を、外罰、内罰、無罰の三つに分類している。外罰方向とは自分以外の人・物・環境に攻撃が向けられる傾向、内罰方向とは自分自身に攻撃が向けられる傾向、無罰方向は欲求不満を抑制したり、ごまかしたり無理にこじつけて納得する傾向である。

人間関係の持ち方にもP.F.スタディによる分類に共通する部分が多く、外罰傾向は攻撃型の話し方（自分だけが正しく、他者を排除する）になりやすく、内罰傾向は受け身型の

話し方（他者が正しく、自分を抑制する）、無罰傾向は無気力・無関心であり、あきらめ型の話し方（自分も相手も肯定していない）になるという。

絵図の登場人物の顔の表情や服装の色彩などがなく、絵から感情が伝わりにくくなっているのは、各自が経験的に感じ取る対象者を想定し、表現を決定することで内面の表出を容易にしようとするためである。読み手各自が登場人物の特定やその時の表情、感情を想定しながら、自分がどう答えるかを考えて書き込む。教師が読み聞かせするのではなく、各自黙読し自分のペースで答えていく。

授業で用いられた図は P.F.スタディを基盤にしているが、図柄が古く現実味に欠ける面があるため、生徒にアンケートを実施し、多くの回答に挙げた葛藤場面を採用して差し替えている。そのため、前に出て問いた問題の間違いを級友に指摘される場面や、宿題をしようと思った矢先に「宿題しなさい」と言われる場面など、生徒の日常生活に密着した12の場面構成になっており、より「感情記憶」を想起させやすく投影が容易になっている。

まず、「私は気持ちをこう表現する」という単元から授業に入る。嬉しい時、悲しい時、腹が立った時、普段どのような行動をとっているか児童に振り返ってもらい、感情と行為が密接につながっていることに自覚を促す。つづいて、「私の話し方はどんなタイプ？」という単元に進む。「こんなとき、どう答えますか？」では、学校生活や家庭生活、友人関係など、子どもたちの日常生活にありがちな葛藤場面を再現した絵図を使い、その場面でどう答えるかをシュミレーションする。たとえば、

A:「これいいと思わない」

B:「えっ。どうして」

A:「こっちのほうが、いいよ。そうだよ。そうだよ。」

B:「()」

というやりとりである。教諭が「なんと答えますか？」と子どもたちにたずねた結果、「絶対こっちの方がいい！」と攻撃的な応答をしたグループⅠと、「そうだよね」「じゃあそっちにしよう」と受動的な応答をしたグループⅡに分類される。

自分がどんな受け答えをしやすいか、乱暴な言い方をする傾向にあるのか、あまり自分の意見を言わない傾向にあるのかを知ること。そして、自分の傾向を理解した上で、自分の意見を言いながら、相手の意見も聞く話し方、すなわち、アサーティブな話し方にするにはどうすべきか考えさせる。そして、受動的な応答をして顔で笑って心で泣くタイプの児童は、自分の中にも不快感や怒りが存在することに気づき、表現する練習をする。逆に、

直接的な感情表現して相手を攻撃する傾向にある児童は、外面を整えることを覚え、感情を暴走させずに穏やかに伝える話し方を学習する。

授業の大きなねらいは、「感情は自然で必要なものであること」(A 教諭)を子どもに理解させること、「攻撃・受動・アサーティブな話し方が、それぞれどんな気持ちから生まれているのか気付くこと」、自己表現の特徴理解、日常場面での自分の言動を自覚することである。なぜなら、いじめや殺人は、ゆとりのない生活の中で子どもたちが感情を味わう習慣や感情表現の仕方やコミュニケーション能力を身につけられないために、鬱積した怒りや不快感を暴走させて発生するのだという仮説が基底にあるためである。

「大人に逆らわずに言われたことを素直にきくといい『よい子』が急増している。これらのよい子も含め、衝動的な行動に移るのは、自分の感情をコントロールできないことに起因している。従順である『よい子』は、自分の思いを心の奥深くに押し隠すため、自分の感情や思いが把握できていなかったり、周囲に自分をあわせすぎるために自己コントロール力が低いといえる。いずれも自分の感情や思いに応じた表現方法や手段がわからないことが要因であろう」(山田 1999, 69 頁)。

子どもは質問項目への回答やロールプレイを通して、外的拘束から解放された「ありのままの」心身状態を感じるよう促された直後に、今度はそれを自らコントロールすることを期待される。すなわち、ありのままの心身の状態を「自己探査 (self-inspection)」し、「行動と会話のコードとテクニックを学習」し、外的刺激に対する効果的な反応の仕方を訓練して「自己修正 (self-rectification)」(Rose 1999, p.242) するように導かれる。

「心の授業」における心理学的技術は、子どもたちが自己理解を深めて自尊心を強化し、「わたしには価値がある」と実感するために用いられると同時に、他者理解を深め、人間関係を構築するためのツールとしても活用されている。アサーション・トレーニングの授業では、どういう場合にどのような話し方をすれば、自分も相手も尊重したことになるのか、P.F.スタディという心理検査法の応用を通して教えている。

A 教諭によると、「プライドを傷つけられたり、権利を侵害された場合には、怒りをもってそれを防御するというのは必要。怒れずに黙ってるというのは、自己防衛ができてないということですね」。感情のコントロールの中で最も問題となるのは、怒りの感情をいかに表現するかということであるとされている。「よい子をつくるんじゃなくて、ちゃんと怒れる子、そして、ちゃんと仲直りができる子」をつくることを目的とする授業では、怒りの感情を否定して押さえ込むのではなく、正しく怒る方法を学習させる。すなわち、「心の授

業」では、人格の相互尊重を達成するために、領域侵犯の回避法、および侵犯が生じた際の異議申し立ての方法が心理学を援用することによって教えられている。

また、A 教諭の学級では、心身の落ち着きやストレスの自己コントロールを目標に、週 2 回、1 年間継続してリラクゼーションを実施している。「癒しの音楽」を流しながら、教室内の好きな場所で好きな姿勢でタオルケットを敷いて寝転ぶ。約 10 分間休み、次の 5 分間でゆっくりと起きる、約 15 分の出来事である。癒しの音楽として使用するのは、大手化粧品会社作成の環境音楽である。「化粧のノリをよくする」音楽として 15 年程前につくられたが、当時はほとんど反響がなかったものを教諭が譲り受けた。姿勢はまったく生徒の自由に任される。寝転び方は様々で、頭まですっぽりタオルケットにくるまっている子もいれば、座ったままの子もおり、本当に寝てしまう子もいる。

リラクゼーションを実施する意図は、生徒の「心身を休ませる」ことである。教諭が小学生に対してストレスに関する意識調査を行ったところ、「非常に高いストレスの実態があることが明らかになった」。そこで、165 名の小学生にリラクゼーションを実施した結果、「疲労感や倦怠感といった身体的不快感が軽減し、いらつきや衝動的な感情を抑えられ」、「落ち着いて問題に対処できるようになり、課題に意欲的に取り組もうとする姿勢や自分ならできると信じる自己効力感が高まることが認められた」という（山田 2000a）。

リラクゼーションの背景にあるのは何か。教室の床にタオルケットをひいて寝転がらねばならないほどに、生徒の心身は疲弊し、神経は逆立っているとの説である。「ストレスがたまっていたのでイライラしていた。イライラしていたので、些細な言葉の言い返しにきつめに出てしまう。その結果、トラブル。『あんたなんでそんな喧嘩っばやいの』っていうのは、その元になるストレスとしてのね、心の負担が、たくさん、いっぱいになって、ちょっとしたことでポンっと反応してしまう。だからストレスを取ることで、たとえばイライラしなくなったり、小さなことでくよくよしなくなったりするんです。だから、自分のストレスに気がついて、それをコントロールする練習をする」（A 教諭）。

放課後のリラクゼーションは「心身を休ませる」ために実施されている。だが、生徒が寝ている間、教諭は生徒の寝場所や姿勢を観察している。「どの場所にいるか、どういう寝方をするかで、その子の心理的位置が見えてくるんですね。自由に寝ていいよ、って言われるから、自分が一番落ち着きやすい形と落ち着きやすい場所を選ぶ。不安の高い子は必ず隅へ行きますから。身体を伸ばしてじゃなくて、当然、丸まってきますし。ですから、不安があるの？とか、心配事があるの？っていうのを言葉で尋ねなくても、なんとなくチ

ェックしといたげる」(A 教諭)。A 教諭は、寝る姿勢を観察した結果、何か問題を抱えていると推察される子どもは個別に呼び出しカウンセリング的な関わりをもつという。

リラクセーションはリラックスすること自体が目的というよりも、問題行動の予防と学級経営という目的のための手段である。「いらつきや衝動を落ち着かせ」、「意欲的に課題に取り組むことができる」ようにするためにリラックスすることが促される。加えて、アサーションの授業では、自分の感情を抑えずに表現することが奨められた。それは、ためこんだ「感情が突然噴き出し、自分の言動を抑えられないため悲惨な事件を引き起こす」ことのないように、普段からこまめに感情表現するためのテクニックの学習である。心理学的技術は、抑制を解除し、イライラや怒りなどの感情を解放することによって子どもの行為を統制する。

「心の授業」は、「人格の尊重」という道徳的命題を義務や善悪の問題として示すのではなく、子どもにリラクセーション法や人間関係のロールプレイなどの心理学的な諸技法を体験させることを通して抑制を解除し、ストレスをマネジメントし、自尊心を強化し、対人関係の摩擦を減少させることを通して、相互の人格の尊重を達成しようとするものである。授業では、個人の人格の聖性は与件となっており、道徳的理想を体現せずとも、また儀礼的行為や感情の贈与交換を遂行せずとも先取的に承認されている。それは道徳的理想の体現としての「人格崇拜」とは異なる。

道徳的行為とは個々人を超えた存在に対する献身であり、私であれ他者であれ個人を目的・対象とした行為は道徳的行為ではない (SP, pp.67-79, 71-84 頁) というデュルケム的な道徳観を採用するならば、授業での「私」という具体的個人の自尊心を基軸にした相互尊重は道徳的行為の枠組みに合致しない。

デュルケムによると、私という個人のみを目的とし、私という対象のためだけになされる行為は通常利己的な行為とみなされ、道徳的行為とはなり得ない。同様に、私ではない他の個人を道徳的行為の目的とすることも不可能である。というのも、私という個人の個人性より優越する何かを、他の個人の個人性が持っているとは考えられないからである。それゆえ、「私」であろうと「私以外の他者」であろうと、個人主体は道徳的行為の目的や対象とはなり得ない。「道徳的行為の対象として考えられるものは集合的主体のみである」

(SP p.70, 74 頁)。集合的主体は、個人の人格とは質的に異なる道徳的人格を有している。なぜなら、集合的主体がそれを構成する諸個人の単なる寄せ集めにすぎないならば、個人的主体以上の優越性の存在をそこに認めることが不可能だからである。したがって、「一切

の道徳的活動の卓越した目的」として妥当するのは社会である。

心理学的技術が導入されたことによって、指導要領に記された「道徳への畏敬や善悪の判断、善への意志」、デュルケムの言う「強制的な義務、個人の総和を超えた存在に対する畏敬と愛着、自由意志によって求められる不動の善」としての道徳は、先取りされたナルシズム的聖性を身にまとった愛すべき自分の「自然な」感情の「発見」とモニタリング、ストレスの戦略的マネジメント、人間関係の戦略と訓練の成果などが総合的に首尾よく発揮された際に偶発的に現象するものへと変容している¹⁰。

道徳と「心理学」が交錯する中での「人格崇拜」は、強制的な義務、個人の総和を超えた存在に対する愛着、自由意志によって求められる揺るぎない道徳としてあるのではない。人格の聖性も、儀礼的行為の遂行や感情の贈与交換によって現出する以前に先取りされている。道徳的問題が「心」の問題とされ、さらにそれがストレスへと解釈替えされたところでは、道徳や義務や善へのコミットメントおよび儀礼的行為はマネジメントやコントロールの次元へと変換され、スキルとなる。

第2節 「心」の聖化と現代の自律的個人像

「心の危機」や「心の教育」が語られる際、「喪失のレトリック (rhetoric of loss)」や、危機、災難、疫病のモチーフが多用された。たとえば、「心の荒廃」、「尊い心を喪失しつつある」、「心の危機」、「心の教育が叫ばれる」、「子どもからの SOS」、「心の教育緊急会議」「心に深い傷を残す」、「心の闇が、一気に表面化した」などである。「喪失のレトリック」とは、「何らかの客体の消滅を嘆き悲しむことにはなく、その客体の価値が貶められているという事態への抗議に関わるレトリックである。人間をあるかけがえのない聖なる事物もしくは属性の管理者、または守護者として位置づけるというのが、このレトリックの中心となるイメージ」(Ibarra & Kitsuse 1993, p.37, 68 頁) である。また、モチーフとは「繰り返し出てくるテーマ的な要素や話し方の形態であり、社会問題のある側面を要約し、または強調する役目を果たす」(ibid., p.47, 86 頁) ものである。

「心」の価値が貶められ、「心」が危機的な状況にあり、それが守られなければならないと声高に主張される時、守られるべきだとされる「心」の価値は高騰する。喪失のレトリック、危機や緊急性や災厄のモチーフによって、「心」を守ると名乗り出る「心の専門家」や学校関係者や保護者の「救助者のヒロイズム (the heroism of the rescuer)」(ibid., p.37, 69 頁) や英雄的なイメージとともに、「心」は象徴的な意味合いを賦与された「聖なるシ

ンボル (sacred symbols)」(ibid., p.35, 66 頁) の地位に上る。

「心の危機」の言説上で聖化された「心」には、二重の意味が含まれている。一つは、理性による抑圧を免れた情動や衝動、根源的で本来的な何かを示唆するものとしての「自然な」感情の神格化である。もう一つは、感情や欲望や衝動を抑制し、規律する社会的人格に対する信仰である。

「心の危機」説は、少年犯罪やいじめの原因をストレスに求めた。そして、ストレスを増大させ、「問題行動」を惹起する諸悪の根源を近代社会の在り方に求めた。生産至上主義、利便性や効率性の追求、都市化、家族や地域社会の崩壊、人間を数値化して序列化する受験競争の激化などが、時間的・精神的なゆとりや他者とのふれあいを子どもから奪ったという。子どもは自分の感情に向き合う時間がなく、感情をコントロールして表現する力も育たないため、突如感情を暴走させてキレたり、イライラのはげ口としていじめを行ったりする。それが「心」の荒廃であると説明されている。

したがって、「心の教育」は物質的豊かさに感性の豊かさを対置させ、合理的な生活様式への過剰適応ではなく、抑制を解除した「ありのまま」の感情に気づくこと、それを十分に味わうことを推奨する。合理的な生活様式や思考様式によって排除されてきた非合理的な感情や人間存在の全体性、および共同体的な道徳を「心」というシンボルによって祀る。ネオ・ロマン主義的で神秘主義的な趣をもつそれは、家族の絆を強調し、牧歌的な戸外での遊びを懐かしみ、地域や故郷への愛着を訴え、自然を賛美する原始回帰と地続きである。

「心」というシンボルは、理性による抑圧を免れた「本来的」な感情や欲求として祀られるとともに、合理化や産業化や都市化によって駆逐された共同性の象徴としても聖化される⁹⁾。

しかし、生徒に感情を味わう方法を手ほどきする際には、科学を標榜する心理学的技法が用いられる。人間の全体性を象徴するものとして祀られていた「心」は、「ストレス反応尺度」によって計測されるストレスへと意味を限定され、さらに「状態不安尺度」、「自尊感情尺度」、「自己効力感尺度」などにより、怒り、憂鬱、安穩、満足、身体反応などの下位概念へと分割され数値化され計測される。

生徒は質問項目への回答やワークを通して、外的拘束から解放された「ありのまま」の心身状態を感じるよう促された直後に、今度はそれを自らコントロールすることを期待される。A 教諭によるアサーション・トレーニングの授業では「感情は自然に必要なものであること」(A 教諭)を生徒が理解した上で、ロールプレイを行って葛藤場面における感

情表現や自己主張法を訓練する。顔で笑って心で泣くタイプの生徒は、自分の中にも不快感や怒りが存在することに気づき、表現する練習をする。逆に、直接的な感情表現をする傾向にある生徒は、外面を整えることを覚え、感情を暴走させずに穏やかに伝える話し方を学習する（山田 2002 a）。

個人は心身を「自己探査 (self-inspection)」し、「行動と会話のコードとテクニックを学習」し、外的刺激に対する効果的な反応の仕方を訓練して「自己修正 (self-rectification)」するよう要請される (Rose 1999, p.242)。理性による抑圧を免れた根源的な何かとして祀られた「心」は、自らの感情や衝動を自ら理性的に制御する社会的人格によってマネジメントされる客体となる。「心の危機」説では、湧き上がるような感情や豊かな感性および原始回帰的な共同性と、そのような非合理性を抑制する啓蒙的理性の双方が「心」というシンボルによって同時に祀られている。「心」は聖化されると同時に科学的操作の対象となる。

現代の「心」の聖化には、「心」を理性的にコントロールして自己規律する社会的人格に対する信仰と、人為的に操作されていない「本当の心」の神格化の二重性が見いだされる。理性と個別的感情の双方を同時に祀る現代における自己形成は、何らかの道徳的価値や意味体系に照らして自己洞察し、行いを正しく改めて鍛錬するような首尾一貫した自己修養ではない。「無私の論理」(三上 1986,83 頁) が支配する時代には否定的な意味しか与えられていなかった個別的感情や欲求を「根源的な何か」として神格化して希求し、一方でそれらを心理学的なまなざしによって計測し、外的環境に合致するように自ら成型 (shaping) するような感情と行為の「自己コントロール (self-control)」 (Rose 1999, p.241) である⁹⁾。

そして、自己規律のあり方も道徳的意志にもとづくものとは様相が異なる。「心の授業」では、リラクゼーション法や自己主張訓練など、行動主義的な心理学技法が多用される。ローズによると、行動療法の発明とは、宗教や道徳による自己形成とは異なる人格や行為の新しい制御法の発明である。パーソナリティを思考に従属させ、記述可能・計算可能・マネジメント可能にする行動療法は、自己コントロールという新領域を生み出した (ibid., pp.235-241)。自己コントロールは、「“意志の力” (will-power) の問題でなく、自然的社会的環境や刺激条件のシステムティックなマネジメント」と「行動の修正 (behavior modification)」からなる (ibid., p.241)。それは、諸々の社会的行為のもつ意味を、精神や人間性の在り方を示すものから、ソーシャル・スキルとテクニックの学習成果、マネジメントの成功/失敗へと転換し、「人生を熟練したパフォーマンス (skilled performance)

へと変換する」(ibid., p.242)。

自己コントロールは、「人間の問題を学習可能で技術的な問題として考えるモデル」

(ibid., p.242)である。それは、特定の道徳観や規範を強制したり、精神疾患の判定や治療、逸脱者の矯正と適応促進に寄与するというよりも、万人を巻き込んで「自由であることを義務づける (obliged to be free)」(ibid., pp.217-232)。個人は対人関係上の摩擦や社会構造上の問題を一括して外的環境にとらえ、それに耐えうる自分をつくりあげねばならない。人生に侵入する諸問題が個人単独で背負いきれずとも、行為のコントロールの失敗や自由選択の結果であると解釈せねばならなくなる。

「心の授業」においても、精神病理の判定や、道徳や価値体系の一方的な提示は子どもを拘束するものとして忌避されている。その代わりに、クラスの成員すべてを対象として、対人関係上の摩擦や社会構造上生み出される諸問題を一括してストレスとストレスとしてとらえる視点、生きる上で生じるあらゆる出来事を一括して「人生に侵入する外的刺激」としてとらえる発想を提示し、ストレス反応を呈しないように各々が自らの責任で自らの感情や行為を修正する訓練を実施する。いかなる刺激にも適合的な反応ができるよう自らの感情や行為を場面毎に主体的に微調整し続ける人間をつくることによって問題行動の生起を阻止し、社会統制を図る。

道徳回帰と「心理学」の活用推進が渾然一体となった「心の教育」における自己形成の在り方は、超越的存在として個人に命令する道徳に照らし、克己するような自己鍛錬ではない。何を為すべきかという道徳的問いには沈黙し、原理と効用への問いにのみ応える心理学的技術を用いて心身状態をモニタリングし、外的環境に適合するように感情と行為をマネジメントすることである。そして、それらを通して対人関係や社会的状況を操作し、自尊心を高めること、自信とゆとりをもって日常生活や人間関係に臨む人間になることである。

心理学的技術の導入は、自己形成の在り方を道徳的意志にもとづく自己修養から自己コントロールへと変容させる。道徳が心理学化された中での自律的個人は、普遍的な道徳や価値に従って克己し、自らの非合理性を自らの理性的意志の力によって律し、社会の道徳的理想を体現する個人ではない。ストレスの自己点検と軽減・緩和の方法、性格や長所の自己分析法、話し方訓練などの心理学的技術を用いて「あるがままの心」を追い求める一方、それを科学技術的統制化に置いてマネジメントし、外的刺激に対する反応を訓練して、感情や行為を状況適合するように成型し続ける「自律的個人」である。

結びに代えて

本稿では、まず、デュルケム以来の道徳的個人主義を再構成することを通して、現代社会における心理学的知識の普及および心理学化について「心」の聖化という観点から分析可能であることを示した。そして、現代日本の「心の教育」を事例として、心理学化された道徳や人格形成や社会統制の在り方について具体的に明らかにし、道徳的個人主義の展開と「心」の聖化という枠組みから分析した。

現代の「心」の聖化の源流は、ホックシールドの感情マネジメントからゴフマンの儀礼論、デュルケムの道徳的個人主義へ遡ることができる。デュルケムの道徳的個人主義をゴフマンの儀礼的相互行為論からホックシールドの感情マネジメント論への連続を確認することによって、「心」を祀る一方で「心」を人為的操作対象とする心理学的知識の普及は神に代えて個人を崇拜対象に据えるようになった時点にすでに用意されていたと考えられることが明らかになった。

現代社会の「人格崇拜」は、社会的人格に対する崇拜である元来の意味での「人格崇拜」がナルシシズム的に物神化して矮小化する一方で、崇拜対象が拡大解釈されて万人の人格にあらかじめ神聖性が賦与されている。それに加え、日常的な感情マネジメントが商業的に利用されることによって、「自発的」感情や「管理されない心」が神格化される。現代の「心」の聖化には、社会的人格に対する崇拜と、個別的な感情に対する信仰が混在している。

現代の「心」の聖化では、社会的人格と感情の双方が祀られている。心理学的知識は、常に崇め奉られることを必要としているナルシシスティクな現代人の存在意義を先験的に肯定し、彼らの自尊心を満足させて存在論的安心を提供する。その上で、様々なストレス尺度や自己の振り返りワークを通して「あるがままの心」を探求するよう促し、「管理されない心」を神格化する。そして、自己主張訓練や構成的グループ・エンカウンターエクササイズやリラクゼーション法などを通して、人格や「心」に対峙する際の儀礼的行為や感情マネジメントの方法を伝授し、「司祭」遂行能力を育成・補強する。「心」に注目するように働きかけ、人格や「心」に対峙する際の儀礼をスキル化して教示する心理学的知識の枠組みが人格や「心」の価値を高騰させ、それらを信仰する基盤を再創造する。

道徳と心理学的知識が交錯する「心の授業」の観察を通して、道徳が心理学化していること、道徳の学習指導要領に挙げられた「人格の尊重」が元来の意味での道徳として存在

していないことを示した。道徳のゆらぎに対する危機感から着手された「心の教育」では、逸脱行動が「心の問題」として解釈しなおされ、「心の問題」はストレス反応して説明される。いじめ、不登校、キレる、薬物依存、肉親を亡くした時など、学校内で起こる様々な事柄が「心の危機」として括られ、さらにストレスへと限定されることによって、心理学的なものが子どもの人格形成と社会統制に用いられるようになる。

「心の授業」は、心理検査を実施して子どもの性格傾向、知能や適性などを測定し、評価・選別することを目的とするものではない。通常の方法やカウンセリングとも異なり、成育歴や夢、絵などを分析することも目的ではない。「心理学的な技法を使っているとは意識していない。(中略)客観性もある程度もてるし、…子どもを多面的にみるきっかけになる」(A 教諭) というように、教師個人の主観や経験則から導き出された生徒理解に、体系的知識に裏付けられた客観性を保証してくれるものと位置づけられている。

心理学的な技術や考え方を通して、生徒の自己理解や教師の生徒理解を深めたり、クラス内の人間関係を構築したりする。つまり、自己や他者に対する向き合い方、人間関係の認識の仕方そのものが心理学的知識の視点や語彙に規定される。ストレスの自己点検を習慣づけること、リラクゼーション法における姿勢や場所によって生徒が問題を抱えているか否かを点検すること、ストレスがある場合はリラクゼーション法を実施すること、P.F.スタディを援用して日常的な言葉のやりとりや他人との距離の取り方を再考することなど、心理学的な視点によって日常的な自己理解、教師が生徒を見る見方、生徒がお互いを見る見方が変容し、問題設定の仕方や解決方法が設定される。心理学的技術とその考え方を媒介にして生き方や他人との関係が意味づけなおされ、人間関係が再解釈される。

「心の教育」では、心理学的なものの見方、自己理解の仕方や他人との関わり方が、単純で誰にでもわかり、誰もが使え、技術の担い手の属性や訓練の程度に左右されないかたちで普及している。ストレス・マネジメントやアサーション・トレーニングにみられるように、自己の内面を見つめること、イライラを軽減すること、相互に尊重する人間関係の構築、話し方の訓練など、問題の防止や問題解決の仕方をハウツーとして教える。それは「心」や人間関係を物象化し、技術による操作対象とすることである。道徳は心理学化され、儀礼的相互行為はスキル化されている。

子どもの逸脱予防と人格形成が心理学的な解釈を与えられることによって可能となった「心の授業」では、道徳が強制的な力をもった義務として示されることはない。デュルケムの意味での道徳的理想の体現としての「人格崇拜」は、儀礼的行為や感情マネジメン

トの技術的次元へと移し変えられている。義務と善としての道徳は、心理学的技術を用いた個々人のストレス・コントロールや感情マネジメント、人間関係の訓練の成果が首尾よく総合された時に偶発的に生起するものになる。そして、宗教的要請や道徳に照らして克己する自己修養や自己鍛錬は、ストレス尺度による心身状態のチェック、心理テストによる自己分析、リラクゼーション法、自己主張訓練や構成的グループ・エンカウンターなどを援用した行動修正へと変容する。

「心」を聖化する諸言説や心理学的知識の広まりは、これまでの社会学において「心理主義化」や「セラピー文化の展開」と呼ばれてきた。しかし、ここまで示してきたように、必ずしも個人の心理に問題を還元してしまうとか、実存的な意味の問いにこたえ、救済をもたらすようなものとしてのセラピーが実践されているわけではない。「心」は聖なるものとして祀られる一方で、意味や価値が捨象されたスキルによってマネジメントされている。このような「心」をめぐる二重性を見落とすべきではない。

本稿では、デュルケムの道徳的個人主義をゴフマンからホックシールドへと迎えることによって現代社会における「心」の聖化について考察してきた。今後も近代の個人主義や自律の概念に関する諸理論を心理学的知識の普及と「心」の聖化という観点から読み込んでいき、さらに考察を深めたい。なぜ現代社会において心理学的なものが台頭するのか、心理学的なものは宗教や道徳の機能的等価物となるのか否か、心理学化はどのような形で進行するのか、心理学化によって道徳のスキル化や対人関係のスキル化がどのように進行するのか、心理学的知識による道徳や人間関係の再編がいかに展開するのかといった諸点について、宗教や道徳や文化に関する諸理論や個人化論、医療化論に目配りしつつ、具体的資料に即して検討していきたい。

注

第1章

- (1) 1995年の阪神・淡路大震災を機に設立され、以後、国内外から被災経験地としての情報と助言を求められることの多い心のケア研究所の所長である中井久夫によると、「心のケア」とは、天災や人災の被災者、犯罪被害者や遺族、被虐待児などの「心的外傷に対するケア」（中井2002, 32頁）を意味する。

「心のケア」という語は、ボランティアという語とともに震災を機に急速に広まった。中井は、「心のケア」が「主にアメリカとオーストラリアの文献に学びながらも、次第に独自の内容のものとなって行った」という（同書, 27頁）。『精神保健』や、実際にはもっと一般に使われている『メンタル・ヘルス』ではぴったり該当しなかったから、その空白を補うべく『こころのケア』概念が出てきた。「当初からトラウマすなわちこの震災に関連して生じた心的外傷に対するケアに対するものであるという理解があった。（中略）その後、「こころのケア」は常にこの意味で使われてきた。天災だけでなく、犯罪被害者あるいはその遺族、性被害者、被虐待児、近くは『えひめ丸』生存者と死亡者遺族にも「こころのケア」が求められた（同書, 28-29頁）。『こころのケア』という日本語は心的外傷に対するケアとして定着しつつあると断言してよいであろう。それは現状維持・向上を意味する『メンタル・ヘルス』や『メンタル・ケア』と同義ではない。『心的外傷に対するケア』に当たる言葉がなかったから、その空白部（ニッチ）に充てるべく、この言葉が生まれきた（同書, 30頁）。

また、震災時、神戸大学病院の医師として患者を診つづけながらボランティアのコーディネイトにも中心的役割を果たした安は、「『心のケア』とは言い換えれば『心の傷を癒すということ』であろう」（安1996, 205頁）と述べ、「心の傷」とは心的外傷（psychic trauma）とのことを指すという。「『心の傷』とは何であろうか。外からの力で身体が傷つくのと同じように、心もまた傷つくのである。身体の傷は物理的な力によって生じるが、心の傷は心理社会的な力によって生じる。この心を傷つけるものを『心理社会的ストレス』という」（同書, 206頁）。

そして、「心を傷つけるものもさまざまであるが、傷つき方もまたさまざまである。私たちの日常的な『悩み』は、心理社会的ストレスによって引き起こされている。『悩み』も私たちの心の傷つきの一つである。心の傷つきが、通常の『悩みごと』の範

困をこえて、日常生活に支障をきたすほどの強い不安感・恐怖心や身体的な異常を引き起こす状態になると、それは『神経症』や『うつ病』である」。さらにそれがさらにひどくなると、「心的外傷後ストレス障害 (PTSD: Posttraumatic Stress Disorder)」と診断され、治療の対象となる (同書, 214-218 頁)。

- (2) 佐藤によると、昨今の心理学関連書や知識の広まりやカウンセラー志望者の急増、「心の専門家」を自認する集団の登場などから 90 年代が心理学ブームの特徴である。社会学的にはすでに、70 年代頃から私秘化論やナルシシズム論などの中で、公的領域からの撤退と私的領域への閉じこもりや私生活中心主義、自己への過剰な注視と精神世界への関心の高まりなどが指摘されている。
- (3) 戦後最大の心理学ブームは、心理学者たちの認識からすれば、1950 年代である。当時は心理学者の著した書物が続々とベストセラーの上位に入り、心理学者がマスメディアで積極的に発言し、その考え方やライフスタイルは一般の人に大きな影響を与えた。その勢いは、ベストセラー入りした書物の多さ一つとっても、90 年代の心理学ブームの比ではなかったとのことである (佐藤・溝口編 1997, 510 頁)。
- (4) 自己啓発セミナーは、カウンセリングと同様の技法の応用とも捉えられるが、商業性 (運営主体が株式会社である点) と操作性 (マインドコントロールというマイナスのイメージ) が露骨なため、「正統派」のカウンセリングや心理療法の範疇には含まれていない (小沢 2000, 63 頁)。

自己啓発セミナーについての社会学的分析としては、石川 (1997)、樫村 (1998) などがある。石川は自らが自己啓発セミナーに参加した経験を記述し、セミナーについて肯定的評価をしている。樫村は、宗教や心理療法とセミナーの構造的違いを自己と他者という観点から分析し、セミナーにおいては教祖や専門家による禁止という歯止めが存在しないため、受講者は現実回帰が不可能となると指摘している。

- (5) 現在、「多重人格」という診断名は用いられていない。

アメリカ精神医学会の診断基準 DSM-III (1980) では「多重人格」、DSM-III-R (1987) では「多重人格障害」という診断名があったが、最新の診断基準 DSM-IV (1994) ではそれらが消え、正式診断名は「解離性同一性障害 (Dissociative Identity Disorder: DID)」とされている。

DSM-IV-TR による解離性同一性障害の診断基準は以下の通り (American Psychiatric Association 2000, 196 頁)。

A. 2つまたはそれ以上の、はっきりと他と区別される同一性または人格状態の存在（その各々は、環境および自己について知覚し、かかわり、思考する比較的持続する独自の様式を持っている）。

B. これらの同一性または人格状態の少なくとも二つが、反復的に、患者の行動を統制する。

C. 重要な個人的情報の想起が不能であり、ふつうの物忘れで説明できないほど強い。

D. この障害は、物質（例：アルコール中毒時のブラックアウトまたは混乱した行動）または他の一般身体疾患（例：複雑部分発作）の直接的な生理学的作用によるものではない。

注：子どもの場合、その症状が、想像上の遊び仲間または他の空想的遊びに由来するものではない。

ここで注意しておくべきことは、この解離性同一性障害という診断名は「障害されているのが人格ではなく、アイデンティティなのだということ」（和田 1998, 53 頁）を明示している点である。つまり、「人格がたくさんあるということがこの病気の本質ではない」。「アイデンティティや記憶、意識の様々な側面を統合できないこと」、「統合できない」という点こそが、この病気の本質なのである」（同書, 56 頁）。報告例の臨床特徴は、9:1 で圧倒的に女性が多く、八割以上が幼少期に性的虐待を受けている。診断に平均約 7 年かかり、精神療法によって 25~60% が人格統合に至るといわれている（濱田・森本 2000）。

(6) ただし、多重人格の症例報告が増えたということ、多重人格という診断を受ける人が増えたということは、すなわち多重人格者が増加したということにはならない。昔から多重人格の患者はたくさんいたが、そのような診断を受けなかったのか、それとも社会的背景や医原性のために本当に増えたのかを結論づけることは困難である（和田 1998, 47 頁）。

(7) 現在、ストーカーには厳密な定義や明確な概念はない。というのも、その出自が精神医学用語でも心理学用語でもなく、セクシュアル・ハラスメント同様、ある種の社会現象を包括的に概念化する言葉としてつくられてきたためである（福島 1997）。

ここでは試みに最大公約数的な定義を 2 つ挙げておく。①「ストーカーとは一方的に相手に恋愛感情や関心を抱き、相手もまた自分に愛情や関心を抱いている（あるいは

は将来抱くであろう) という幻想をもって、異性に接近して迷惑や攻撃や被害を与える人々である」(福島 1997)。②「計画的に、故意に、反復して、他人をつけ回し、嫌がらせを行う行為」(カリフォルニア州ストーキング防止法)。ストーカーの心理や行動パターンや事例に関する一般的論考には、福島のほか、春日(1997)がある。

- (8) ト라우マはもともと身体的な外傷を意味していたが、精神科領域で「心の傷」「心的外傷」として用いられるようになり、現在はそちらの概念の方が広まっている。辞書的には、「なんらかの外的出来事により、急激に押し寄せる強い不安で、個人の対処や防衛の能力を超えるもの」と現在では定義されているが、実際はトラウマとは何かを決めるのは大変困難であり、それはトラウマ研究上での一大テーマとされてきた。

なぜなら、「心の傷」という側面と、それを引き起こすに十分な圧倒的なできごとという側面の両方の側面が混同されて「トラウマ」として用いられているからである。古典的なトラウマ概念は「心の傷」であり、できごとそのものを指すものではなかったが、現在では主観と客観の両側面から規定するようになっている(小西 1999)。

- (9) PTSDとは、「Posttraumatic Stress Disorder」の略であり、日本語では「外傷後ストレス障害」と訳される。1980年アメリカ精神医学会(APA)の診断マニュアル(DSM-III)に初登場した歴史の浅い「病気」である。最新のDSM-IVの診断基準におけるトラウマの客観的定義(A)と主観的な反応(症状)による定義(B~D)を小西(1996)に従って要約すれば以下の通りである。

(A) 患者は以下の二つがともに認められる外傷的なできごとにさらされたことがある。①実際にまたは危うくしぬまたは重傷を負うようなできごとを、一度または数度、または自分または他人の身体の保全に迫る危険を患者が体験し、目撃し、または直面した。②患者の反応は強い恐怖、無力感または戦慄に関するものである。

(B) 「侵入」。外傷的な出来事の記憶が自分の意思とは関わりなく侵入的に甦る。出来事についての反復的で苦痛な想起や夢、再体験する感覚やフラッシュバック。コントロール不能な生々しい感情を伴う。

(C) 「回避と全般的反応性の麻痺」。外傷と関連したり想起させるような思考や感情、会話、活動、場所、人物を避ける努力。外傷の重要側面の想起不能。活動への関心や参加の著しい減退。孤立、孤立感。感情の範囲の縮小。未来が短縮した感覚。

(D)「覚醒の持続的亢進」。睡眠障害、易刺激性または怒りの爆発、集中困難、過度警戒心、過剰な驚愕反応。

- (10) 犯罪被害者や被災者などの「心のケア」の第一人者とされる精神科医の小西は「PTSD とかトラウマという言葉がこんなに短期間のうちに広まるとは、正直言って私は予想していませんでした」（小西 1999, 58 頁）と述べている。小西は、「トラウマ」という言葉の広がりのために、最近では「簡単に PTSD と診断されて実は PTSD というには不十分なケースが出てきている」（同書, 64 頁）という。
- (11) 精神科医の野田は、「心のケア」を単なる流行のように扱うマスコミを厳しく批判し、実のある「心のケア」の必要性を説いている（野田 1995）。
- (12) アダルト・チルドレンや共依存という用語は元来学術的なものではない。アルコール依存症者の臨床現場から生まれてきたものである。1970 年代末のアメリカで、アルコール依存症の配偶者に「共依存」が、そしてそのような両親のもとで育った子どもに「アダルト・チルドレン」という名が、それぞれ与えられた。

正式名称は「Adult Children of Alcoholism（アルコール依存症の親を持ち成人した子どもたち）（ジャネット・ウイテツ）」であり、ACOA と略される。さらに、アルコール依存症に限らず、薬物依存やギャンブル依存などその他の嗜癖においても同様の家族病理が見出され、そのような「機能不全家族」で育てられた成人のことを ACOD（Adult Child of Disfunctional Family）と呼ぶ。

日本では、ACOA も ACOD も共に AC と略されている。日本の「アダルト・チルドレン」研究の第一人者斎藤学は、本来の「アダルト・チルドレン」を拡大解釈し、「アルコール依存症者の子であったわけではないが、同じように機能不全家族で育った」人すべてを含むものとしている（斎藤 1999）。また、信田の定義によるアダルト・チルドレンとは、「現在の生きづらさが親との関係に起因すると認めた人」であり、「この定義づけは、客観性に裏打ちされるのではなく、『自己認知』『自己申告』を基本とした、「非常に臨床的」なものである（信田 1999）。

ただし、最近では、自らの拡大解釈のせいもあって、この言葉を使う度に注釈を「繰り返すのが億劫」で限界を感じることに、さらに、「予測を超えた勢いで世間に広がり、私を“アダチル教”の教祖とみなす者たちえ現れたのには心底びっくり」（斎藤 1999）したこともあって、この用語は斎藤の著作からは消えつつある。その代替として、最近では「トラウマ・サバイバー」「サバイバー」が用いられている。

(13) 「共依存 (co-dependence)」とは、二人の人間の間で、一方が片方をコントロールし、もう片方がコントロールされることによって相手をコントロールしていく関係である。アルコール依存症の夫とその妻の関係が代表例であるが、その他にも家庭内暴力児とその母親や、拒食症の娘とその母親などにも当てはまる。

妻 (母親) は夫 (子ども) の気を遣い、世話をやくことで夫 (子ども) をコントロールし、家族の中での自分の支配権を確立している。他方、夫 (子ども) は、妻 (母親) が「お酒を飲まないように (暴力をふるわないように / きちんと食事をとるように)」と、絶えず気を遣いつづけるように振る舞うことで、妻 (母親) をコントロールする。常に夫 (子ども) のことで妻 (母親) の頭の中がっぱいの状態に妻 (母親) を追い込むという形で妻 (母親) を縛りつける (斎藤 1996)。

(14) これと関連して、小沢はカウンセリングの美化現象を指摘している。大学生を対象にしたカウンセリングのイメージ調査によれば、「悩みを解決してくれる」「楽にしてくれる」など、「～してくれる」といった表現が多くみられ、そこにはカウンセリングに対する美化と強い依存が見出せるという。カウンセラー志望者の急増もカウンセリングに対する憧れが影響している (小沢 2000, 18 頁)。

(15) 50 年代の心理学ブームの根底には、日本文化が戦前のヨーロッパからアメリカへ信仰の対象を転換したことがあるという。戦後の豊かな社会をめざす時代に、思索的で抽象的な論議よりも科学的・実証的なものが価値あるものとされるようになった。心理学、特に自然科学モデルにもとづくアメリカの行動主義的心理学は、心を科学的に解明してくれるものとして、人々を魅了したという (藤永 1997, 7-10 頁)。

(16) 「感情労働」については、本稿第 3 章第 3 節にて詳述する。

(17) バーガーによると、こうした精神分析的な考え方に最も影響を受けているのはセクシュアリティ、結婚、育児の領域である。いわゆるアメリカの性革命 (sexual revolution) と家族の再生 (family renaissance) は精神分析に触発された考え方に基づいて生じた。精神分析的な考え方は、それらの活動に影響された人々の自己理解の定型となった (Berger [1965] 1977, p.24)。

(18) 社会学事典 (弘文堂 1994) によると、心理学主義 (Psychologism) とは、「すべての社会現象は人間の心理を基礎に成立し、心理学的に説明可能であるとする立場で、生物学主義、社会学主義などと対比される」ものである。

第2章

- (1) ただし、心理テストによって人間のパーソナリティが測定可能か否か、そもそも測定すべきか否か、さらに、心理テストは恣意的で社会的文脈から自由でないものであるという批判は、ある意味での外れである。なぜなら、測定の手続きや結果が統計学的に正しければ、それは科学的正当性を保証され、測定しようとしたものを正確に測定したということになるからである。「知能とは知能テストが測ったものである (Boring, 1923)」という言葉に端的に表わされているように、尺度が先行し、尺度によって測定されるものがパーソナリティであり、心理であり、知能なのである (才津 1992)。それは実験や統計の上での常識であり、心理学者たちはそれに自覚的であるが、それを一般の人々に表立って明らかにすることはほとんどない。
- (2) 心理テストが「管理装置」として利用されてきた歴史については『心理テスト—その虚構と現実』(日本臨床心理学会 1979)にも詳しい。
- (3) ヴイツ (1994) は、セラピーの推奨する自己実現言説が両親の離婚を招き、子どもを犠牲にするとか、家族療法の言説は家族の定義を変え、社会的統合の破綻を招くと主張して、セラピー言説の招く自己愛への没入を激しく糾弾している。しかしながら、この主張はやや一面的であると言わざるをえない。

心理療法家やソーシャルワーカーは、「行動化 (アクティング・アウト)」について細心の注意を払っている。クライアントが危険な行為をしたり、それを匂わせたりする場合には、それが本人の自己決定であろうと臨床家は制限を加える時がある (Biestek 1957, 176-189 頁)。その時彼らは「現実」や実際生活を保護すべくクライアントに壁として立ちはだかる。離婚や会社を辞めたりなどの重大事決定にはそれ相当の時間をかけ、クライアントの自我がしっかりとした状態にある時に適切なタイミングで決定できるよう、防波堤の役割を担うべく努めている。また、分析心理学に則った心理療法であれば、クライアントの自我が弱く、無意識の波にのまれそうな時には分析を一時中断したり、浅いレベルの分析にとどめたりする (渡辺 1995)。

行動化とその制限については、心理療法やソーシャルワークのテキストには必須項目としてとり挙げられている。実際、筆者が履修した関西学院大学社会学部における「社会福祉援助技術各論 I」「社会福祉援助技術現場演習」(1998 年度)の授業、神戸大学大学院総合人間科学研究科における「臨床心理学特論」(2000 年度)の授業においても、行動化と制限について触れられ、自己実現の過程に生じる危機をいかに上手

く乗り切るかは援助過程の一つのポイントであり、そこで臨床家の側の力量が試される重大局面であると説かれていた。このように、一定の教育を受けた臨床家であれば、不用意に離婚や退職、家出、自殺や自傷行為、他殺、その他の危険行為を勧めたりすることを慎み、制限するよう訓練されていると考えられる。

あるいは、ヴィッツの批判が極端で一面的に感じられるのは、彼が激しく糾弾するような事態が日本では未だ顕著ではないからかもしれない。そしてその背景には、おそらく、アメリカと日本の文化的・社会制度的差異がある。ここで明確に論証することできないが、たとえば、「個人」という観念やその権利意識が強く、個人間の小さな諍いも即刻法廷に持ち込む訴訟大国と、裁判所の敷居が高い日本では、虐待された記憶によって親を訴えるための動機づけにも差が生じる。

心理学的知識を日本に直輸入し移植する際の弊害については、「心の専門家」内部でも様々な問題点が指摘されてきており、アメリカで問題となっている事態が日本で今後そのまま再現されるのか、あるいは全く別の日本固有の問題が生じてくるのかは現段階では明言できない。だが、細部はさておき、文化的特殊性を超えたところで普遍的な現象として、アメリカ、フランス、スウェーデン、オーストラリア、日本などの各国にもセラピー的なものが存在し、それを可能とする共通の土壌があると考えられる。

臨床心理士を例にとってみると、世界で最初の臨床心理士 (clinical psychologist) は、1945年のアメリカにおいて誕生した。以後、カウンセリング先進国のアメリカやカナダでは、臨床心理士の資格は医師免許と同等の社会的認知と地位を保証されている。その他、フランス、スウェーデン、フィンランド、ノルウェー、オーストラリア、ブラジルなどにおいて臨床心理士の資格に法的根拠が与えられ制度が整えられている。日本やイギリス、ドイツでは法的には未整備ではあるが、任意団体の公認制度が存在する (日本臨床心理士資格認定協会 1999)。

それゆえ、各国の細かな文化的特殊性を超えたところで、臨床心理士や心理療法的名ものは制度として浸透しつつあると考えられる。各国独自の文化的特殊性に基づく問題が様々にあろうけれども、本論では特定地域の文化に拘束されない普遍的な要素を抽出することを目的としたい。細かい文化的差異に着目した実証的研究は今後検討すべき課題である。

- (4) ベラーはセラピー言説が惹起する相対主義による道徳の崩壊を問題視するため、解

放機能を強調する傾向にある。しかし、経営管理者の文化とセラピストの文化の「両者は、伝統主義の束縛や偏見を緩和すると同時に冷酷で操作的な管理の姿勢を理想化するものである」(HH, pp.47-48, 54-56 頁)と指摘するなど、心理学的知識の管理的側面を看過していたわけではない。森(1998, 2000)は、ベラーが十分に展開しなかった論点、すなわち「心理学」と合理化の関係を論じている。

(5) ベラーによれば、セラピー言説の中の理想的な個人像とは次のようなものである。自ら基準をうち立て、他者に従属することなしに自分自身の判断のみに従う人物、他者からの愛を願う前に自らで自らを愛することができ、充足感を得るために他者を必要としない人物、自らの基準や欲求を定かにするために他者を頼ることのない人物(HH, pp.99-100, 120 頁)。

(6) ヴィッツやベラーが指摘するように、セラピー言説が功利的個人主義や表現的個人主義を助長する面があるのは確かである。実際、書店に溢れる自助マニュアルには、自己愛の充足や自己実現のために手段として他者を活用することや消費することを積極的に勧めるものがある。また、心理療法の過程の中で行動化が起こった場合、クライアントは自殺や自傷行為、家出、退行など、それまでの自己や人間関係がさらなる混乱に陥ることも少なくない。

無事に心理療法が終結に至った場合でも、妻が心理療法を受けて自己実現の道を見出した結果、離婚をするはめになったとして夫がセラピストを訴えたという事例もアメリカでは報告されている。さらに、「アダルト・チルドレン」言説に特に顕著な「家族はパワーゲームの場、危険地帯である」との視角が一般にも共有されれば、そのような視点から自らの家族関係を振り返って不安になる人や、それなりに上手くやってきた家族を突然悪者に仕立て上げ、老親に対して損害賠償を求める裁判を起こす成人した子どもが現れることにもなる。

(7) ベラーは代替として倫理的個人主義を提唱する。彼に従えば、セラピー言説に傾く人々が正義や公平さや個人の尊重に固執し、合理性や真の自己を追求することで伝統から解放されたと考えること、つまり「反伝統的たろうとすること自体、個人主義的伝統の一部なのである」(HH, p.141, 172 頁)。ベラーは、空虚な自己や人間関係、社会像のみを導く結果になるセラピー的な言説ではなく、「人生を生きること、時間と空間に、また様々な個人や集団に質的な意味を与えようと努める」(HH, p.282, 338 頁)もの、つまり「記憶の共同体」(HH, pp.152-155, 186-189 頁)の復権に期待する。

ここからも理解されるように、ベラーの理論的射程はセラピー言説に限定されたものではない。モーレス、つまり「心の習慣」に焦点づけつつ、個人主義と宗教、社会、政治などについて広い視野から議論を展開しているのであり、セラピー言説の問題点を列挙して批判することが彼の本来の目的とは言えないだろう。だが、特にセラピーに関連のある箇所だけに注目してみれば、やはりそれはセラピー言説に対する批判として読むことができる。本論ではそれらの箇所を主に参考にした。

- (8) 本論は心理テストや心理学的知識そのものの妥当性はもちろん、その政治性の告発を目的とするものではない。というのも、心理学的知識の管理装置としての側面を強調する議論は、「する—される」関係の問題点を強調し、心理学的知識や「心の専門家」を「抑圧者」や抑圧に寄与するものとして描き、心理学的知識によって管理される人々を一面的な「被抑圧者」として描き出す傾向にあると言える。しかし、その解釈がすべて妥当であるとは言えないと考えられるためである。

なぜなら、解放の機能についての議論を見る限り、心理学的知識は家族や共同体なるものから個人を分離し、道徳や通俗価値を相対化していく機能も有するものであると考えられるからである。その先をヴィッツやベラーのように「道徳的なるものの衰退」と嘆くのか、あるいはギデنزのように「解放の契機」として希望を託すのかは見方によって異なるとはいえ、セラピー言説の中には自律的個人への盲信とも言えるような信頼と相対主義が見出されることを確認しておく必要がある。

さらに、管理の議論では、「被抑圧者」として描かれる人々の人間としての権利や尊厳を心理学的知識から守るべきだと考えられているが、そうした人間の尊厳や権利を主張する根拠はどこに求められるのだろうか。人間の尊厳や権利を与件として自明視すること、人間の神聖不可侵性を絶対的で無制限の至上の価値として想定しながらの議論の展開は、それ自体近代主義な思考法であると言わざるをえない。本稿では、社会的なものから離れたところで、個人はそれ自体で絶対的に尊厳を保持していると暗黙裡に前提することについては慎重でありたい。

逆に、解放装置としての「心理学」を強調する議論は、それが管理や抑圧装置としても機能しうる点を過小評価しているとも言える。「心理学」は単に道徳や通俗価値を相対化するだけではない。管理の機能を指摘する議論からも理解されるように、しばしば人を道徳や通俗価値に適応させるための管理装置としても機能するものでもある。

さらに、解放装置として見る側からの相対主義の蔓延と功利的・表出主義的自己の

大量生産であるという批判は、次のような事態に対していかに答えることができるのであろうか。それは、心理療法を受けたり「心理学」書を読んだりして内省した結果、自分を支えてくれていたのは家族や身近な人たちであったとか、自分は大きな文脈の中で生かされていたのだと気付く（管理の文脈で言うならば「気付かされる」ということになろう）場合である。その時、個人は道徳や通俗価値を相対化しながらも、何らかのかたちでそれを受け入れているのではないだろうか。癒しを求めて「心の専門家」に頼った結果、癒しの担い手は「こころの専門家」ではなく、自分の身近な人たちやその人たちとの関係性であったとか（井上 2000, 248 頁）、「人類普遍の集合的無意識」の存在に気付かされる皮肉について目を向けてみる必要があるのではないだろうか。

- (9) こうした点について、河合は「父性原理」と「母性原理」という言葉で説明している（河合 1985, 66-119 頁）。

第3章

- (1) デュルケムによれば、前近代的社会が「集合意識または共同意識」が強力にはたらく社会であることは、「抑圧という手段で威嚇しながら全成員に画一的な信念と慣行とを強制する」（DTS, pp.205-206, 220 頁）抑止的法律（刑法）が力を持っていることから理解される。禁止的制裁を主眼とする刑法が圧倒的かつ広範に存在する社会とは、世論によって保護された多くの集合的慣行が存在する社会、人々が同質的で集合感情が等しくどの人にも当てはまり、不動のものだと信じられており超越的なものとして存在する社会、つまり類似を基礎とする機械的連帯の社会である。

公憤は、普遍的に敬意の対象であるとされる集合感情や共同意識が傷つけられた時に生じる。犯罪は、集合的な感情が絶対的に集合的であるとは限らないことを曝露するものであるため、類似を基盤とする前近代的社会における共同意識は自らの共同性を脅かす犯罪に対して公憤や刑事罰でもって断固として抵抗する。というのも、そうしなければ集合感情や共同意識への侮辱を許容することになり、共同性が維持できなくなるためである（DTS, p.71, 101 頁）。

すなわち、「あらゆる犯罪性が由来するのは、集合意識からである。犯罪は単に重大な利害の侵犯だけにとどまらず、いわば超越的権威に対する冒瀆である」（DTS, p.52, 86 頁）。言い換えれば、犯罪とはその行為そのものが罪であるから非難されるのでは

なく、共同体の諸成員によってその行為が非難されるから犯罪なのである。

- (2) 「環節社会(societes segmentaires a base de clans)」とは、氏族の連合によって構成された集団(部族)のことを指す(DTS, p.150, 173頁)。
- (3) このように述べるからといって、デュルケムは機械的連帯から有機的連帯へという単純な進化論に与していたわけではない(中 1979)。
- (4) キリスト教は、内的信仰に信仰心の本質的条件を見出した。キリスト教によれば、行為の道徳的価値は本来外的判断を一切免れており、当事者のみによって評価される意図や内奥に秘められたものによって判断されるべきである。この教えによって、「道徳生活の中心が外部から内部へ移行し、個人は彼自身と彼の神以外には弁明すべき対象を持たず、自らの行為についての至上の裁き手に昇格した」(SSA, p.273, 215頁)。キリスト教は世俗的なものと精神的なものとを決定的に分離させ、現世を人々の論争に任せることで、同時にそれを科学と自由検討に委ねた。キリスト教諸社会が構成されて以降、科学的精神が急速に進歩した一因はここにある。
- (5) 近代社会では、復原的制裁をもつ民法・商法・訴訟法・行政法・憲法が発達している。復原的法律は、その違反者に対して単に法に服するよう言い渡し、原状の回復をはかるにすぎない。損害賠償は刑罰という性質をもつものではなく、できる限り正確に過去に立ち返る手段にすぎないのである。これらの法律が規定する諸関係は、個人と社会の間の直接的関係ではなく、特定の当事者間の関係に限定されている。復原的法の行使に関して特殊な専門機関(領事裁判所や行政裁判所など)がつくられ、弁護士や裁判官などの専門家に判断が委ねられ、事態が処理される。

対して、抑止法は、人として犯してはならない行為を定め、その違反者には刑罰で処罰する。抑止法は「個別意識を集合意識に、すなわち個人を社会に、直接かつ無媒介的に結びつけている」が、復原法は特殊で限定的な問題解決を図るものであり、「共同意識には縁遠い」ものである(DTS, p. 83, 115頁)。
- (6) デュルケムが分業による連帯を有機的連帯と呼ぶのは、この連帯が高等動物の器官の連帯に類似しているからである。高等動物の各器官は各々専門的な特徴と自律性をもっているが、この各器官の個性化が顕著なほど有機体としての統一性も大きくなる。これと同様に、分業に由来する連帯では、個々人は他者と区別される独自の活動や意識内容を持った「一個人」として存在する。そして、その限りにおいて他者に依存し、結合することによって社会化されていく。個人が互いに異なること、個人が一個の人

格を持つことを基本的前提として成立する連帯が有機的連帯である (DTS, p.101, 129 頁)。

- (7) ただし、この叙述の後には、個人主義は個人同士を結びつけるだけであって個人と社会を結びつけるものではなく、「真の社会的紐帯をつくりあげはしない」と続く。「分業によってこそ、個人が社会にたいする自己の依存状態を再び意識するからであり、分業からこそ個人を抑制し服従させる力が生じる」。つまり、「分業が社会的連帯の源泉なのであるから、それと同時に、分業は道徳的秩序の根底ともなる」。『社会分業論』においては、個人主義よりも分業こそが「社会的連帯の本質的条件」(DTS, p.395, 384 頁)になると結論づけられている。分業論において否定的評価をしていた個人主義に対して、積極的な姿勢に転換したのは『個人主義と知識人』においてである (中島 1997, 202 頁)。
- (8) すべての集まりは、それにふさわしい行為を定めている。公共の秩序とは、「接近可能性を規制する規範」(BP, p.22, 25 頁)、他者との適切な距離や境界を定めるものである。儀礼を無視し、他者の領域侵犯をしでかすこと、「あまりに人間くさい自己」を所構わずに露呈すること、役割距離を上手く取れないこと、役割演技を失敗することなどは、行為者がその聖性を自ら放棄することに等しいことである。
- (9) 「意図的な盲目(tactful blindness)」には、たとえば、相手の主張と矛盾し衝突するかもしれない事柄は言わずにおくこと、相手の欠点や誤りを指摘する場合には婉曲であいまいな表現を用いること、冗談やオブラートに包んで伝えようとする事、お腹の虫が鳴っているのを聞こえないふりをすること、つまりいたのを見ていないふりをするといったことが挙げられる (IR, p.18, 13 頁)。
- (10) 「すべきでないことを規定する」回避儀礼と、「何をすべきかを規定する」呈示儀礼 (IR p. 71, 66 頁) の間には、「内在的な対立と葛藤があ」(IR, p.73, 69 頁)り、「社会的関係は両者の絶え間ない弁証法を含んでいる」(IR, p.76, 72 頁)。
- (11) 同様の「人でないもの」扱いは、子どもや高齢者にも見られる。ただし、子どもや高齢者は自らの過失によって聖性が剥奪されているのではない。子どもはマナをまだ獲得しておらず、高齢者はすでにそれを失った存在であると考えられている (BP, pp. 143-144, 151 頁)。
- (12) 大村 (1990) はゴフマンとフーコーとの接点について論じている。
- (13) このように人間を二重の存在と捉える視点は、社会学の理論的伝統である。たとえ

ば、G.H.ミードの「I/Me」理論やターナーの「衝動的リアルセルフと制度的リアルセルフ」論などがある。

- (14) そしてそれが批判されてもいる。主な批判は、①公的領域／私的領域という二分法に沿って感情労働からの疎外を議論する点、②感情管理を一方的に強制される存在として行為者を描くことで、相互行為場面における行為者間の柔軟な感情マネジメントを見落としている点 (Wouters 1989a, 1989b) である。ホックシールドは①についてはその楽観性を批判し返し、②については感情管理を要請する外的圧力を強調しているのではなく、それが個人内部に深く浸透している点を問題にしていると応答した (Hochschild 1989)。

- (15) ホックシールドによると、ゴフマン理論における行為者は、常に受け身の存在であり、感情マネジメントの能力を持たず、状況が与えられてはじめて感情が生起する「反応容器」であるかのような存在として描かれている (MH, p.217, 246 頁)。

ホックシールドは、感情について「有機論者が考えているよりも文化的影響を受けやすく、しかし一部の相互作用論者が考えているよりも実体的なものである」との立場をとる (MH, p.28, 29 頁)。

「人はどのようにして感情に働きかけるのか——あるいは、働きかけるのをやめたり、感じることをやめたりもするのか？私は、私たちが働きかけている対象とは何なのか、を明らかにしたかった。そして、自己からのメッセンジャーとしての感情の働き、私たちに、自分が目にしているものと目にするだろうと期待していたものとの関係性について瞬時に報告し、それに対して自分は何をする準備があると感じているのかを教えてくれるエージェントとしての感情の働き、という概念を探求することに決めた」 (MH, p.x, viii 頁)。

ホックシールドの立場は、構成主義的立場をとりつつも、人は実際に感情を感じるという点を軽視すべきでないとしている点に「感情の実在性を救済しようとする試み」 (石川 2000, 267 頁) を含むものである。大村 (1990) は、ホックシールドのゴフマン解釈は不十分なものであり、印象操作や儀礼などの社会的行為の遂行には感情のマネジメントが常に付随していると指摘している。

- (16) ホックシールドは、「感情規則とは呼ばなかったものの、これについては多くの社会学者が議論してきた」 (MH, p.249, 278 頁) として、デュルケムの『宗教生活の原初形態』の一節を引用している。「人は、自分が一員となっている社会に強い愛着

を持っていると、＜その悲しみや喜びに参加するよう精神的につなぎとめられている＞と感じる。それらに関心をもたないとしたら、彼をその集団に結びつけている絆を断ち切るのと同じことである。それは、社会に対するあらゆる願望を捨て、彼自身を否定する事になるだろう」(FER, p.446)。

(17) ホックシールドは、結婚式でトラブルが発生した際に、場面と状況を考慮して、苛立ちや悲しみを隠して微笑み(表層演技)、自分は幸せであると信じようとする(真相演技)花嫁の感情マネジメント事例を挙げている(MH pp.59-62, 68-71頁)。そして、それに関連して次のような注釈を付けている。「原始的な宗教グループについて批評する中で、デュルケムは似たようなことを述べている。『キリスト受難を記念する儀式を行っているキリスト教徒や、エルサレム陥落の記念日のユダヤ人が、断食や苦行をしている時、彼らは自然に悲しみを感じているのではない。こうした状況下では、信者の内面的な状態は、彼らが自分自身に課す厳しい自制とはまったく釣り合わない。＜もし彼が悲しいのなら、それは何よりもまず、悲しむことに彼が同意したからである＞。かれは、自分の信仰を確認するために、それに同意するのである。ここでは、悲しむことに対するキリスト教徒の同意は、個人個人によって生みだされた同意である』(FER, p.446)。ここでは、悲しむことに対するキリスト教徒の同意は、個人個人によって生み出された同意である。しかし、同意した個人は、教会や宗教的信念(とりわけ報酬や懲罰に関するもの)やコミュニティから影響を受けている。若い花嫁の感情規則は、キリスト教徒の感情規則がそうであるのと同じ意味で、個人的に生みだされる。そして、彼女の感情管理は、性別、年齢、宗教、エスニシティ、職業、社会階級、地理的な居場所に関して彼女と同じカテゴリにある人々が共有している結婚についての公の規準に、おそらく合致する」(MH, p.252, 281頁)。

(18) ホックシールドによれば、この相補性は表面的なものにすぎず、地位の高い者と低い者、男性と女性に割り当てられている感情表現と深層演技を行う義務には不公平があるという。相補性は、それらの義務の不公平さを覆い隠す仮面として利用されている(MH, p.85, 97頁)。

第4章

(1) この細分化(複数化 pluralization)は、都市化とマス・コミュニケーションに本来的に付随するものである。というのも、都市は古代に成立して以来、常に多様な世界や人々

の出会いの場であったし、メディアはそこで生みだされた認知的ないし規範的現実定義を社会の隅々まで伝播するからである (Berger 1973)。

- (2) ギデنزは、強迫的な選択に迫られ、存在論的不安を抱える現代人は共依存に陥りやすいという。共依存の人は、自分の存在意義や自信を得るために、自分を必要とする他者を必要とする。「共依存の人々は、他の人々の行動や欲求をとおして自分のアイデンティティを見出すことが習慣化している。(中略) 嗜癖は、生きる上での安心感の最も重要な源泉となっているからである」(Giddens 1992, p.92, 140 頁)。安心感を得るために自分の求めているものや欲求を明確にしてくれる相手を必要とし、相手の要求にしたがって献身・奉仕する。そのことを通して自分自身の存在を確認し、自信に変えていくより術がない。

共依存という概念がセラピー文化に根ざしたものであるため、本稿ではこの語の使用に慎重でありたいが、昨今頻繁に耳にする「人の役に立つ仕事」という言い方や、カウンセラー志望者の増加は共依存という視点から分析することが可能かもしれない。

- (3) 実際に、相手を罵倒するような乱暴な言葉遣いも見られたが、教師がたしなめることはなかった。
- (4) A 教諭の了承を得て引用した。
- (5) P.F.スタディを基盤にしているが、図柄が古く現実味に欠ける面があるため、生徒にアンケートを実施し、多くの回答に挙げた葛藤場面を採用して差し替えている。そのため、前に出て問いた問題の間違いを級友に指摘される場面や、宿題をしようと思った矢先に「宿題しなさい」と言われる場面など、生徒の日常生活に密着した一二の場面構成になっており、より「感情記憶」を想起させやすく投影が容易になっている。
- (6) 本来のアサーションは言い方自体を変更する(平木 2000)が、それでは授業中の紙面上の会話だけに終わってしまい、日常生活への定着が困難であった。試行錯誤の結果、語尾に「でも」を付加するようになったという。
- (7) 「社会化された相互行為者」になれない場合、まさに「心理学」によって用意された「精神病患者」、「心の病」というラベリングが待ちかまえており、「無条件」の存在肯定と言うには無理がある。
- (8) 「心の授業」の大きなねらいは、子どもが安心感や自尊感情を持てるようにすることである。「心の授業」で育成すべき感情・感覚とは、自分は地球上にかけがえのない一人の人として存在しているという感覚、世界は自分を攻撃しないという自己存在感と絶

対的な安心感、「自分は価値がある人間だ」という自信や自尊感情 (self-esteem)、自分の身体をいたわりなだめる力としての自体自愛感と自体操作感、環境へのはたらきかけや課題の達成が可能だという自己効力感と自己努力感、相手の気持ちがわかるという共感や、相手の身に自分の心に身を置いて感じる共動作感などである (富永・山中 2000)

第5章

- (1) 島菌は、「セラピー文化」の範囲として、「一対一のカウンセリング形式による心理療法」から、「集団的心理療法、あるいはエンカウンター・グループの系譜」、「サイコドラマ」、「アルコール・アノニマス (AA) を初めとするセルフヘルプ運動」、「デス・エデュケーションやターミナル・ケア」「PHP の企業研修」に至るものを含めている (島菌 2002, 6-18 頁)。
- (2) 「DSM-II では 180 記載されていた精神疾患が、DSM-III では 265、DSM-III-R では 292、DSM-IV では 297 に増えている。これは『人間の問題行動の精神医学化』、『人間の行動における Pathology (病気) と Eccentricity (奇異・不自然さ) の境界の不鮮明化』などと表現される。その結果として、従来は病気とみなされなかった多くの行動の歪みなど日常生活のあらゆる分野に精神医学が介入するようになった。ADHD (注意欠陥多動障害) でリタリンを服用している子供が 440 万人、フォビア 5000 万人、不安障害 1900 万人、5 人に 1 人が精神科を受診などという驚くべき数字が掲げられている。まさに、『大量生産、大量消費』の精神医学である。このような精神医療を支えているのは薬物である」(黒川 2002, 35 頁)。
- (3) 旧臨床心理学会は、過去 30 数年の間内部対立・分裂を繰り返し、現在は日本心理臨床学会、日本臨床心理学会、日本社会臨床学会の 3 団体に分裂している。学会の事実上の解体、分裂、臨床心理士の国家資格化をめぐる過去について、日本心理臨床学会会員の側からその経緯や内情について語られることはほとんどない。日本の臨床心理学の学説史やその歴史的展開についての体系だった研究自体がほとんどなされていない。心理臨床学会の側から提出されている数少ない資料 (村瀬 1995) と、社会臨床学会の側の資料 (小沢 2002) から、日本の臨床心理士をめぐる歴史を再構成すると次のようになる。

日本ではアメリカで世界初の臨床心理士が誕生した年の 8 年後、1953 年 (昭和 28 年) 2 月に、当時の日本応用心理学会が「指導教諭 (カウンセラー) 設置に関する建議

案」を衆・参両院に提出し、両院で採択をみた。その後、同学会は「指導教諭設置に関する意見書」を文部大臣らに提出し、その必要性と養成課程のあり方について述べている。心理技術者養成に関する特別委員会を発足させ、心理技術者養成教育課程案を立案した。61年には日本臨床心理学会が発足する。この学会は「医師に準ずる、臨床心理士の国家認定資格制度」を制定することを重要課題として据えていた。

62年には、日本応用心理学会と日本教育心理学会、日本心理学会という3学会合同の「認定機関設立準備委員会」の創設が呼びかけられ、翌63年には、日本心理学会など17の関係学会の参加で第1回心理技術者認定機関設立準備協議会が開催され、同時に精神医学を中心とする関係学会との折衝も行われた。

設立準備会は66年に最終報告を提出し、資格名称を「臨床心理士」として独自の認定機関の設立を提案した。そして、69年には「心理技術者資格認定委員会」による臨床心理士の資格認定の審査業務が開始される運びとなり、各学会を通じて申請案内が告知された。しかし、その年10月の第5回日本臨床心理学会大会では、全体集会ではなく公開理事会が開かれ、12月に始まる予定にされていた認定業務を停止する要望を資格認定協会に提出する案が採決され、資格認定活動は土壇場で暗礁に乗り上げる。

研修制度・教育制度が確立されていない段階で資格を出すことの問題、認定委員会の理事機構および審査基準の不明確さ、そして、その資格化は「何のため、誰のためのものか、患者にとってその資格や臨床実践・研究はどんな意味をもつのか」という問いが若手を中心に投げ掛けられた。71年の総会では、臨床家自身の利益擁護に重点を置き、クライアントの立場や人間性を無視しているとして、理事会不信任が決議された。旧日本臨床心理学会の事実上の解体である。

旧臨床心理学会による臨床心理士の資格化が挫折して以降、その資格問題と組織についての展開に中心的役割を果たしたのは、河合隼雄や成瀬悟策である。河合らは、「ノイエス（新しい知見の提出）よりも治療活動そのものを地道にひとつずつ検討し、指導を受けることが先決」として、事例研究を公開する試みを展開した。七四年に創刊された京都大学の「心理教育相談室紀要」は、事例研究とそれらに対するコメントで全面的に構成されている。78（昭和53）年には日本心理学会第42回大会で「心理臨床の夕べ」という会合がもたれ、翌年以降「心理臨床家のつどい」が3回開催された。ここに、事例研究の成果を口頭発表および討議することがはじまり、この集会が現在の日本心理臨床学会創立の母体となる。

82年、河合らは、臨床心理学会を脱会して日本心理臨床学会を立ち上げる。それは旧臨床心理学会の空中分解以降、自らの権力性に自覚的に心理臨床を問い直してきた臨床心理学会に賛同しない人々の集まりであった。

80年代前半における校内暴力の多発は、警察や体を張った教師の対応によって終息した。学校に入ることに失敗した心理臨床家は、積極的にその存在をアピールし始める。河合は『心』の専門家の必要性——いじめ、登校拒否は薬で治らぬ、国家が資格認定し規準の確立が必要」と題する文章を新聞に寄稿し、専門性の確保という名目のもとに臨床心理士の国家資格化の必要性を強調した。この時「心の専門家」という言葉が最初に使われた。

85年には、河合が臨時教育審議のヒアリングに呼ばれる。同年の中曽根首相の施政方針演説では「心の時代」という言葉が使われた。88年には、日本心理臨床学会、日本行動療法学会、日本家族心理学会他、12団体の賛同・協力で「日本臨床心理士資格認定協会」が設立され、同年12月に認定臨床心理士第1号136名が誕生した。翌89年、河合を初代会長とする日本臨床心理士会が発足した。

この一連の動きについて反対の立場である日本臨床心理学会は、88年の日本臨床心理士資格認定協会発足の折、学会誌別冊『「心の専門家」は必要なのか?』を発行し、シンポジウムを開催、心理臨床学会に対し公開質問状を送付したが返答はなかった。

99年、首相の諮問機関である「21世紀日本の構想」懇談会の座長に河合隼雄国際日本文化研究センター所長が担がれた。01年に大阪教育大学附属池田小学校で児童殺傷事件が起きた際、事件発生3日後から「専門家」によるメンタルサポートが開始された。この年、河合は文化庁長官に就任する。02年、文部科学省は7億3千万円の予算を投じて「心のノート」を作成、全国の小・中学校に配布した。6月には京都の小学校で文化庁長官自らが「心のノート」を用いた授業を行った。03年現在、臨床心理士の国家資格化は達成されていない。

- (4) 日本にはスクールカウンセラーという資格は存在せず、スクールカウンセラーとして登用されるのは、「文部省の認可する日本臨床心理士資格認定協会の認証する認定臨床心理士ほか、精神科医、または大学教授、児童生徒の臨床心理に関して高度に専門的知識・経験を有するもの」である。文部省『平成10年度スクールカウンセラー活用調査研究委託実施要綱』によると、スクールカウンセラーの職務は、「校長などの監督のもとに」、
- ①児童生徒へのカウンセリング、
 - ②カウンセリング等に関する教職員及び保護者に対

する助言・援助、③児童生徒のカウンセリング等に関する情報収集・提供、④その他、児童生徒のカウンセリング等に関し、各学校において適当と認められるもの」である。勤務条件は「①非常勤、②原則として年 35 週、週 2 回、1 回当たり 4 時間」ということである。

スクールカウンセラーが持っていることの多い資格は、臨床心理士、学校心理士、認定カウンセラー、教育カウンセラーである。臨床心理士は、1988 年に設立、90 年に財団法人として認可された日本臨床心理士資格認定協会が年 1 回実施する資格審査に合格した者で、その多くが日本臨床心理士会に入会している。資格試験の受験資格は、原則として協会の指定する大学院の修士課程を修了後、1 年以上の実務経験を持つものである。資格取得後は 5 年ごとに審査を受けて資格を更新せねばならない（日本臨床心理士資格認定協会 2000）。大学院修士課程修了の学歴が求められること、大学院自体を指定するなど、排他的な性質が認められる。

学校心理士は、日本教育心理学会が 97 年より認定を始めた資格である。認定の対象となるのは、①教育職員免許の専修免許状をもち、大学院修士課程で学校心理学に関する所定の科目を履修し、1 年以上の学校心理学に関する経験を持つ者、②学校の教員として活動し、その中で学校心理学に関する業務を五年以上行っている者、③大学の教員・職員、教育委員会、教育研究所・教育センター、児童相談所・児童センターなどの専門的業務をしている者、④外国の大学院などにおいて学校心理学の専門教育を受けて、スクールサイコジスト、スクールカウンセラーなどの資格を有している者、あるいは学校心理学に関する資質と能力を有している者である（渡辺ほか 2000）。

(5) 調査題目は「『児童生徒の問題行動とその対応の実態』に関する調査研究」。調査テーマは「児童生徒のいじめや暴力行為等の問題行動」に関するもの」である。平成 12 年 6 月実施。対象は兵庫県下のスクールカウンセラー 104 名。有効回答率 73%、質問項目は 17 項目。以下にいじめとスクールカウンセラーに関する質問と回答を以下に一部抜粋する。

「1.『配置校において、児童生徒の「いじめ」問題で、直接児童生徒のカウンセリングを担当したことがありますか」。

	小学校	中学校	高等学校	計
はい	10	20	3	33 (43%)
いいえ	12	21	8	41 (54%)
わからない	2	0	0	2 (3%)
計	24	41	11	76

「2.『配置校において、児童生徒の「いじめ」問題で、教師や保護者からの相談を受け支援したことがありますか』」

	小学校	中学校	高等学校	計
はい	8	16	3	27 (36%)
いいえ	16	25	8	49 (64%)
わからない	0	0	0	0
計	24	41	11	76

「5.『現状のスクールカウンセラーの活動によって、学校の「いじめ」問題の改善は可能だと考えますか』」。

	小学校	中学校	高等学校	計
大きく改善されると思う	1	1	0	2 (3%)
ある程度改善されると思う	13	18	10	41 (54%)
改善するとは思えない	1	4	0	5 (7%)
全く改善するとは思えない	0	0	0	0
どちらとも言えない	9	16	1	26(34%)
無回答	0	2	0	2 (3%)
計	24	41	11	76

『1. 配置校において、児童生徒の「いじめ」問題で、直接児童生徒のカウンセリングを担当したことがありますか』とのクロス集計」

	はい	いいえ	わからない	計 (%)
大きく改善されると思う	1(3%)	1(2%)	0	2 (3%)
ある程度改善されると思う	20(61%)	21(51%)	0	41 (54%)
改善するとは思えない	3(9%)	2(5%)	0	5 (7%)
全く改善するとは思えない	0	0	0	0(0%)
どちらとも言えない	7(21%)	17(41%)	2	26(34%)
無回答	2(6%)	0	0	2 (3%)
計	33	41	2	76

なお、暴力行為に関しては、いじめよりもさらに比率が下がる。

「配置校において、児童生徒の『暴力行為』の問題で、直接児童生徒のカウンセリングを担当したことがありますか」という問いに関して「はい」と答えたものは25%、いいえが74%、わからないが1%である。また、「配置校において、児童生徒の『暴力行為』の問題で、親や保護者からの相談を受け支援したことがありますか」という問いに関して「はい」と答えたものは26%、いいえが72%、わからないが1%という結果になっている。

(6) 平成10(1998)年国民生活基礎調査の世帯票及び健康票は、全国の世帯及び世帯員を対象とし、平成7年国勢調査区から層化無作為抽出した5240地区内のすべての世帯(約28万世帯)及び世帯員(約78万人)を調査対象としている。その中から12歳以上の者の悩みの状況についてまとめられた。悩みやストレスがあると答えたのは全体の42.1%である(厚生労働省1998)。

(7) 収集した一次資料・文献は以下のとおりである。

調査期間：2002年2月～8月

調査対象と方法：

- ①兵庫県「心の教育総合センター」指導主事から、センター設置の経緯と業務内容、方向性の詳細について聞き取り
- ②兵庫県「子どもの心と教育研究会」代表・学校心理士有資格者の小学校A教諭が実施するアサーション・トレーニンの授業、帰りの会でのリラクゼーションを参観

③「心の授業」の意義、背景となる考え方などについてA教諭にインタビュー

④A教諭を囲んでの小学校教諭や養護教諭の研修および座談会での聞き取り。

他の都道府県から研修としてA教諭の授業参観に来ていたC教諭、D養護教諭、E障害児学級教諭とともに教諭を囲んでの座談会という形で聞き取りをした。座談会は、主としてA教諭がそれぞれの質問に答えていくという形をとったが、その中で各教諭からも活発な意見がだされた。調査対象の小学校は兵庫県の県庁所在地から1時間ほどのところにあり、電車の本数は1時間に2本程度、駅前には小さな喫茶店と昔ながらの雑貨店などがある。

⑤兵庫県「子どもの心の教育研究会」で参与観察

⑥センター発行の文献資料

- ・兵庫県教育委員会、1997、「心の教育の充実に向けて——心の教育緊急会議のまとめ」
- ・兵庫県立教育研修所、2001、『平成13年度 要覧』
- ・心の教育総合センター、1999、「心の教育授業実践研究 第一号（平成10年度）」
- ・———、2000、「心の教育授業実践研究 第二号（平成11年度）」
- ・———、2002「心の教育授業実践研究 第三号（平成12、13年度）」
- ・———、2001、『『心の危機対応実践ハンドブック』作成委員会研究報告書
学校における心の危機に関する研究報告（平成12年度）」
- ・———、『パンフレット』

⑦その他

- ・「子どもの心の教育研究会」における配布資料
- ・『『いつでも新しい自分になれる』心のノート』
（参観した「心の授業」におけるテキスト）

⑧センター所長・研究員の著作

- ・富永良喜・山中寛、2000、『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 基礎編』北大路書房
- ・上地安昭編、2003、『教師のための学校危機対応実践マニュアル』金子書房
- ・山中寛・富永良喜、1999、『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』北大路書房

(8) 「悩み相談センター」とは教育研修所とともに「心の教育総合センター」の母体

である。昭和 47 年に県立教育研修所が設立される。どの都道府県も政令指定都市も教員も教育公務員法にもとづく研修が定められている。研修には教員が自身で取り組む自己研修と、教育委員会が実施する研修があるが、県立教育研修所は後者を実施する機関である。当初から教育相談が必要であるとの認識にたち、「悩み相談センター」という名で県全体の教育相談を受け、現在に至るまで、いじめや不登校などの児童生徒の悩みや子どもの教育に関する悩みについて相談に応じている。毎年 1 度 5～6 月頃に、国立と私立を除く県内のすべての小中高等学校ならびに養護学校に、72 万枚の名刺大の「悩み相談センター」の案内カードを配り、センターの存在を告知している。

「悩み相談センター」では、県全体の教育相談を受け、現在に至るまで、いじめや不登校などの児童生徒の悩みや子どもの教育に関する悩みについて相談に応じている。毎年 1 度 5～6 月頃に、国立と私立を除く県内のすべての小中高等学校ならびに養護学校に、72 万枚の名刺大の「悩み相談センター」の案内カードを配り、センターの存在を告知している。

電話相談はフリーダイヤルで、朝の 9 時から夜の 9 時まで受け付けている。年末年始をのぞき、土日も無休で相談に応じている。年間の相談件数は 5000 件強、1 日平均 15 件前後である。電話は 2 台用意されており、同時に 2 台鳴ることもあるため、常に 2 名の相談員が待機している。面接相談は無料で、1 回の面接は 1 時間程度、平日の朝 9 時から夕方 5 時までの間で県立教育研修所のセンター相談室内で行われる。年末年始は受け付けていない。研修所までの交通の便があまり良くないこともあり、面接件数は年間で 700 回数ほどである。

相談に応じるのは、電話相談の場合は退職した元教員や兵庫教育大学で学ぶ現職教員であり、面接相談の場合は臨床心理士の資格をもつ人が多い。相談に応じるのは、電話相談の場合は退職した元教員や兵庫教育大学で学ぶ現職教員であり、面接相談の場合には臨床心理士の資格をもつ人が多い。「退職した校長さんなんでしたら、具体的に言っちゃうと、経験もあるんだけど、まあ、その、もっと若い方おられませんとか、あるいは、小学生のお子さんにしてみたら、うー、たとえばえらいおじいちゃんだな、というかたちになるっていうこともあるんで、まあこれこの領域に対して、主に教育の世界というよりも、むしろ心理学のほうの、勉強もある程度された、若い、男性の方女性の方、このあたりに来て頂いてる」(B さん) とのことである。現場での経験が豊富な熟年の教育関係者よりも、若くて経験が少なくとも心理学的知識や背景

をもった人の方に相談者側のニーズが集まる傾向にある。

- (9) 「心の教育相談センター」設置の経緯、目的、事業内容については次のとおりである。1998年4月、「悩み相談センター」を包含するかたちで「心の教育総合センター」が設置される。兵庫県は1995年1月に大震災に見舞われ、また1997年6月には小学生連続殺傷事件が起こった。事件をきっかけとして、1997年8月、県教育委員会と神戸市教育委員会は合同で「心の教育緊急会議」を設置する。座長は兵庫県出身の臨床心理学者河合隼雄、委員は家族機能研究所の斎藤学、社会学者の宮台真司、生と死を考える会代表の高木恵子らであった。

1997年8月2日に開かれた第1回会議では、小学生連続殺傷事件が起こった区に緊急配置されたスクールカウンセラーから河合座長が意見を聞くとともに、スクールカウンセラーに対する河合座長のスーパービジョンが行われた。委員会は9月1日、10月6日と計3回開催され、まとめとして『心の教育の充実に向けて』と題する提言が発刊された。これは1998年の文部省（当時）による「心の教育」の提言よりも以前に、それに先行するかたちでの「心の教育」の提言であった。

この提言を直接のきっかけとして設置された「心の教育センター」の目的は、「児童生徒の心の教育に関する今日的な課題に対応して、大学との連携のもと、調査・研究、研修、啓発を行うとともに、児童生徒や保護者等への相談活動の充実を図ること」である。組織の特徴は、「国立兵庫教育大学から心理臨床分野を専門とする教授がセンター所長として、また、助教授が主任研究員として勤務し」、「大学と研究活動と学校の教育活との融合する場となり、より高い次元から心の教育の方向性を見出す役割」を担うことである。

事業内容は、第一に、「スクールカウンセラー等への指導・助言及びそれらの活用調査研究に関すること」であり、年に一度、スクールカウンセラーが一同に介して研究連絡会をもち、その度ごとにアンケート調査を行い、その結果を「スクールカウンセラーさらなる活用にむけて」と題する冊子にして活動の記録とともに残している。平成14年2月現在、第4号を編集中である。

第二に、「心の悩みの相談及び教育相談の企画・運営に関すること」であり、これには既述の「悩み相談センター」の取り組みが相当する。第三に、「心の教育に関する特異な問題への緊急対応及び学校の対処方法の助言に関すること」である。1999年4月に『心の危機対応実践ハンドブック』検討委員会を発足させ、2001年3月には「心

の危機対応実践ハンドブック作成委員会」から「学校における心の危機に関する研究報告」という報告書が出されている。県の教育委員会事務局の方では、侵入者に対して如何に備えるかなど学校内の危機に関するガイドライン、すなわち「学校危機管理ガイドライン」を出し、学校における「危機管理（クライシス・マネジメント）」についてのガイドを示しているのに対して、「心の教育総合センター」では学校内で実際に事件や事故が生じた際に、現場の教師がそれいかに対応するのか、どのように子どもと関わっていけばよいのか、どのような「心のサイン」を見逃していけないのか、いわば「危機対応」に重点をおいてのガイドライン作成を進めている。スクールカウンセラーや管理職との役割分担などの明確化も含め、一事例につき見開き二ページにまとめ、ハンドブックとして刊行予定である。

第四に、「心の教育に関する教職員等に対する研修及び啓発並びにそれらの助言に関すること」である。教育研修所では一般教師向けのカウンセリング研修講座として、カウンセリング関係の講座7講座が用意されている。「やさしい学校カウンセリング」「深めよう学校カウンセリング」、実践に生かす開発的カウンセリング、「不登校児童生徒への支援の在り方講座」、「心かよいあう学級づくり講座」などがある。研修講座では、現職教員の中で「心の授業」を比較的力をいれて実践している者を年間5～6回招致してデモンストレーションしてもらうこともある。現場の教員の様々な「心の授業」実践は、「心の教育授業実践研究」第1号、第2号としてまとめられている。

第五に、「心の教育に関する調査・研究に関すること」が挙げられ、中学生の長期体験学習「地域に学ぶ『トライやる・ウィーク』」を実施している。これは職場体験活動と勤労生産活動などの職業体験を通して勤労観や自己効力感などを養うことを目的とするものである。

以上のような目的と特徴、事業内容を備えた組織が「心の教育相談センター」である。数の死傷者を出した震災以降「心のケア」の必要性が説かれ、さらに少年による凶悪犯罪が生じた地域として「やはりーこれは一、もうえらいことだ」(Bさん)ということから、「心の教育緊急会議」を開催、その協議内容を「心の教育の充実に向けて」という提言にまとめ、それをもとに教育相談と学術研究、双方の機能を兼ね備えた公的機関として発足、様々な「心の教育」のありかたを県下の公立小中高等学校の教師向けに研修・提案する機関である。したがって、その事業内容や取り組みは、「心の教育」というスローガンのもと、教育行政の下位部門として心理学的技術や心理学的技

術者（スクールカウンセラー）が体系的に組織化されるモデルケースの一つとして捉えることができる。センターの事業の詳細や「心の授業」の様子については拙稿（山田 2002a）も参照。

第6章

- (1) 「心の教育総合センター」指導主事（2002年当時）で、学校心理士と臨床心理士の有資格者。
- (2) 『心の教育の充実に向けて』は、緊急会議での協議内容をⅡ部構成で、すなわち「現在の子どもたちをより深く理解する視点」と「心の教育の課題・方向性・提言」でまとめたものである。第Ⅰ部の「現在の子どもたちをより深く理解する視点について」では次のような視点が出されている。子どもは固有の内的世界をもった成長しつつある存在であること、子どもたちの生き方の根底には人間関係があり、自分の感性や価値観に合った生き方を身につけていくこと、思春期は自己を根底から再構築する時期であること。

これらの「子どもたちをより深く理解する視点」をふまえ、今後の教育の課題や方向性について述べたものが第Ⅱ部の「心の教育の課題・方向性・提言」である。それには、①生と死を考え、生命の大切さを学ぶ教育の充実。②家庭における基本的な生活習慣や倫理観などの育成の充実。③情報化社会の光と影に対応した心の教育の充実。④心の教育の充実に向けた教育システムの4項目が挙げられた。このうちの「教育システム」の項では、過度の受験競争の緩和、中学生の長期体験学習の導入、スクールカウンセラーの拡充、心の教育相談センターの設置などが提言され、それを受けたかたちで1998年4月に「心の教育総合センター」が設置された。

- (3) 子どものかけがえのなさや落ち度のなさ、無垢な子どものイメージ、「有害な物」との関連付け、既存の体制ではこの問題に対処できないという主張は、神戸事件という「身の毛もよだつ実例」から力を得た。また、社会現象の原因や増減を統計的に確認することは大変困難であるが、それを試みる努力はみられない。たとえば、「家庭における基本的な育成機能が低下している。家庭は真に心の安らぐ居場所でなくなりつつある」という。あるいは、「放課後の会議、部活動など、教職員の仕事は多岐にわたっており、子どもたちとゆっくり話すゆとりが減少している」とされる。そして、「テレビゲームやインターネットやパソコンなどを介した人間関係は、人と人の直接のつ

ながらとは異なり、子どもたちは社会をつくっていくための連帯感、協調性を失い、直接体験への意欲と関心を一層減じることになる」。さらに、「最近の子どもたちは、メディアの急激な発達によって日常的に仮想の死に接する機会が多く、生を実感として捉えにくくなっている」という。

家庭の育成機能が低下したのか、教職員が子どもと話すゆとりが減少したのか、テレビゲームやインターネットやパソコンが原因で子どもが連帯感や協調性を失い、直接体験への意欲と関心を減じたのか、メディアのせいで生を実感として捉えにくくなったのか、それらが検証されることはない。このように、原因や増減の真偽を確定しないことによって、すべてのオーディエンスを同じ土俵に取り込むことが可能になる。原因を特定すると、その原因に関わる一部の者以外はフィールドの外に出てしまう。増減を統計的に明示すると、分析はおろか技術的な面からも反論される可能性が高くなる。議論を説得的にするためには、説得される側をクレイムメーカーと共通の基盤に立たせる必要がある。原因や増減を確証しないことによって、説得される側の観点や立脚点がばらばらであることを不明瞭にし、クレイムメーカーと共通の土俵に上っているように感じさせる。

こうして「心の危機」という問題は心理学にさほど接点のない人々にも共有される現実認識となった。姫路地区の小学校教員数百名を構成員とする兵庫県「子どもの心と教育」研究会の入会案内には、次のように書かれている。

「私たちの周囲にいる子どもたちは、どの子も多かれ少なかれ、様々な問題を抱えています。いじめ、不登校、暴力、そして、神戸市須磨区の事件をはじめ、兵庫県では子どもたちの生命に関わる痛ましい事件が絶えません。また、今もなお、心に震災の傷を負ったまま生活している子どもたちはたくさんいます。(中略) そのような様々な問題を抱えた子どもたち、その子たちの心を受けとめていくために、教育は何をするべきか、どうあるべきかを考えていきたいと思えます。学級崩壊が至るところで起きている今、人ごとではなく、教師一人ひとりが真剣に考えていかなければならないと思うのです。さらに、今、社会の急激な変化に主体的に対応する能力「生きる力」を、どのようにすれば育ていけるのかが大きな教育的課題としてあげられています。ひとりでも多くの子どもを救えるよう、一緒に考えていきたいと思えます」。

子ども達が「心」に問題を抱えているという問題設定の仕方、神戸事件や震災という「残虐な逸話」の提示、事件が絶えず、学級崩壊が至るところで起こっているという件

数と規模の強調、子どもを救わなければならないという使命感、啓発と予防など、「心の危機」という問題を構成するレトリックの要素が出揃っている。「心の危機」という問題は、「心の専門家」とは異質である現場の教師にも共有されている。

ただし、「心の専門家」の受け入れ体制は学校長や教職員の態度に大きく左右される。というのは、「領域が疑問視されていないときでも、方向付けが争点となりえる」(Best 1987, p.107, 157 頁)からである。「心の危機」という問題領域が存在するという認識を共有していても、それをどの方向で解決しようとするのかが教師と「心の専門家」で一致しない点がある。教師は個別対応ではなく集団を、治療ではなく教育を、対処療法ではなく予防開発の重要性を強調する(山中 1999, 21-26 頁)。教師の側の対抗レトリックと、それに対する「心の専門家」の側の説得法については今後検討すべき課題である。対抗レトリックには、問題設定は部分的・前面的に承認し、解決方法やそのための行動を否定するものと、問題設定自体と解決案ともに否定するものがある(Ibarra & Kitsuse 1993, pp.42-47, 76-86 頁)が、教師は前者であると考えられる。

また、心理学的技術の導入をめぐる周囲の教師、保護者の反応はどうか。「心の授業」は、一般教師がリラクゼーション法などにみられる集団療法的な技法、自己主張訓練や構成的グループエンカウンターなどのソーシャルスキルトレーニングのプログラムを習得して授業に援用する、今までにない授業形態である。それゆえ、指導方法をめぐって他の教師と摩擦が生じる。『好き勝手にしてる』『教育の方向性がない』、『ある決まった向きへ、こう、向かっていない』、『あんだけ自由にさせていいの?』という話になります」(A 教諭)。

「心の授業」が実践できるかどうかは、心理学的技術の習得以外の外的条件、つまり、教育委員会や校長の意向、他の教科や学校行事との時間配分によっても大きく左右される。それは「心の専門家」の導入をめぐる摩擦と同様である。「心の授業」は、これまではホームルームや道徳の時間に行われていたが、そのための時間を捻出するのは困難であった。2002年度から「総合的な学習の時間」が新設されたため、比較的時間をとりやすくなるという。しかし、C 教諭によると、和歌山県ではアサーション・トレーニングという言葉も教員仲間の間でもほとんど聞かれず、所属学校でも総合学習の時間はコンピュータと英会話の習得に充てられるとのことであった。「やっぱり校長先生とか県の、上の考えが大きいと思いますね」(C 教諭)。

また、保護者の反応はどうかと尋ねると、A 教諭は「最近では理解してくれてるかな

…？」と答えた。C 教諭は、A 教諭の授業が保護者の理解を得ているのは「実績を出されてるから」「もう名物になっておられるから」であると発言した。明確には語られなかったが、保護者や他の教師、校長などの支持を集めるには幾分苦勞があると推測される。

その職業にとって習得せずとも構わない技術を習得した場合、周囲の同業者はいかに反応し、習得した側はどのような立場に立たされるのか。心理学的技術をめぐる教師のアイデンティティのゆらぎ、言いかえれば、技術によって職業アイデンティティがいかに形成されるのかについては、スクールカウンセラー導入をめぐる教育界全体の反応を含めて考察すべき課題であろう。

第7章

- (1) ここでは統計の正確さについては問わない。
- (2) 動作法は脳性マヒの肢体不自由改善に端を発し、障害児や精神病の治療、スポーツの分野で選手の緊張緩和などで用いられてきた。動作課題を遂行することを通して動作の背後にあると想定される「心」に働きかけ、クライアントの自己治療を促そうとする。一般に心理療法といえは言語を手段にし、クライアントと療法家の間で生じる感情転移や抵抗を材料に治療を進めるが、動作法において言語は補助的に用いられるのみである。

「動作法における主たる道具は動作であって、ことばがここでは補助的な役割しか果たさない。一般の心理治療法ではことばを主たる道具とするので、そのときのことばの持つ意味を案じ、その内容や抵抗を分析して、気持ちの動きを理解し、こころの深い奥底のことどもを洞察しようとするが、この動作法では治療セッションの中心にことばを置くということはないし、したがってことばの持つ意味を基にしてそうした理解・洞察のようなことを治療の目的に据えることもない」(成瀬 2002, 55 頁)。
- (3) 「風景構成法でもね、好きな絵を描かせてその絵を通じて話し合いをするんです。カウンセリングするんじゃなくてね。絵について話し合うとおもしろい情報が入ってくる。絵で分析するとまちがいますからね、だから好きな絵を描かせて、あとはおもしろい主人公でできたら、その主人公に自分を投影してる場合がけっこうありますから、うん、そしたらわかってくるから、うん」(A 教諭)。
- (4) 戦後の児童理解の変遷について分析する酒井によると、50 年代から 60 年代の児童

生徒理解は科学主義や客観主義に彩られ、生徒の心情の理解というよりも、むしろ生育地や学歴、保証人の職業や地位、家庭状況、身体発育、知的発達、希望・理想などの情報収集、能力測定と記録・評価、将来の適正を判断するための最も信頼度が高い方法として心理テストが実施されていた。70年代に入り、「共感的理解」が主張されるようになり、生徒に関する科学的理解よりも「心」の理解の優位性が説かれはじめる（酒井 1997）

第8章

- (1) 心理学的知識の導入によって、教師と生徒の関係も変化する。「心の授業」は従来にない授業形態である。従来教師－生徒関係は、教師と生徒の間に教材や心理検査が存在し、その内容の伝達や分析を通じた役割関係であった。しかし心の授業の場合は、「教材は子どものなかにあるというのが前提でしょ。従来は子どもがあって、教師がいて、その間に教材があったんです。でも、これは、先生がいて、子どもがいて、子どもの内側に教材がある。だから、…授業スタイルとしては従来とは全然違いますね。子どもがいて、ここに教科書があったり、なにかする活動という中間物体があって、先生があって、こういう関係で授業って成立するでしょ。でも『心の授業』は先生があって自分がいて、その後ろ側に自分の、たとえば、経験とか背景が教材になってますから。…従来ある授業ってのはこちら側からある程度のねらいがあったり、伝達しますよね。でも、ここは、自分のことに気がつけばいいんであって」というように、教師と生徒の間には教材や心理検査が存在せず、従来に比して、「役割」という殻が薄くなり、「人間同士のぶつかりあい」になるという（A 教諭）。

これを1950年代から60年代の科学主義や客観主義に彩られた、能力測定と記録重視、評価の材料として心理テストが実施されことと比較してみよう。戦後直後に考えられた児童生徒理解とは、生徒の心や気持ちの理解というよりも、むしろ、生育地や学歴、保証人の職業や地位、家庭状況、身体発育、知的発達、希望・理想など、生徒に関する客観的な情報を集め、個々の生徒の行動の法則や将来の行動を予測することであった。方法として最も信頼度が高いと考えられたのは、知能検査法に代表されるテスト法であった。教師と生徒の間には心理検査法が存在し、それを介しての関係であった。

1965年以降、生徒指導の統制的色彩が濃くなっていく中、テストによって得られた

客観的データにもとづく科学的理解という考え方が踏襲される。一方で、生徒との日常的な生活場面の中で生徒の生活や気持ちを理解することこそが大切であり、それは従来から共有されてきたのだとの対抗言説も出てきた。

70年代に入ると、児童生徒の理解は「共感的理解」をキーワードに収斂していく。「共感的理解」が「科学的理解」を批判し、生徒に関する幅広い情報よりも、「心」の理解の優位性が説かれはじめる（酒井 1997）。その後、校内暴力が頻発する80年代になると、「カウンセリング・マインド」が児童生徒理解のキーワードとなった。主として教育委員会の側が「すべての教師はカウンセラー」「すべての教師にカウンセリング・マインドを」というキャンペーンを開始し、60年代にはほとんど議論されることのなかった教師と生徒の関係においても、対等で会話のできる関係の構築がめざされるようになった（古屋 1987）。F 教諭の言うような「教材は子ども自身」「子どもの内側にあるものを引き出す」といった教師—生徒関係はここに連なる。

教師とは役割関係で十分だと思っている生徒、教科の知識伝達を介した関係で事足りると感じる生徒にとっては、この趨勢はどう映るのだろうか。たしかに、指示されて教室の床に寝ることによって、緊張が解け、安らかな気持ちになるという子どももいるだろう。エゴグラムやP.F.スタディなどの心理検査や、構成的エンカウンターなどの各種のエクササイズによって「自己理解が深まった」「級友が自分をどうみているかがわかってよかった」と肯定的に受けとめる子どももいるだろう。その可能性は否定しないが、教室で無防備に寝転び、自分の性格特性を集団の前で発表されたくないと思う子どもが存在している可能性もそれと同程度にあるのではなかろうか。生徒の反応や意識についても検討する必要がある。

- (2) 共同性のシンボルとしての「心」の神話化は、愛国心の強調という政治的問題に利用される。「生きる力」の育成と「心の危機」の克服を説いた「心の教育」答申の延長線上に、2002年に道徳の補助教材として「心のノート」が検定を受けずに全国の小中学校へ配布された。その活用が文部科学省によって半ば強制されるに及び、児童生徒の「心」に国家が踏み込む点、神話的イメージに彩られた愛国心の強要と外国籍の人達の人権を侵害する恐れがあるなどの批判が出ている。
- (3) 個別的な感情と普遍的理性を同時に祀る現代の「心」の聖化との対比で興味深い事例がある。川田は17世紀の日本の民衆物語を渉猟し、中世の宗教的世界観から近代の世界観へとコスモスが転換する過渡期に、神仏に代わる「新たな神話、新たな仮構」（川

田 1999、121 頁) として「心」という観念がにわかには特別な意味と重要性を持って語られるようになったことを明らかにしている。国家の安寧、子孫の繁栄、家の経済状態の改善などの人間の運命を決定するのは、菩薩ではなく「すべては自らの心がけ次第」という物語が朱子学的な教訓書をはじめとして仏教や神道関係の訓話、恋愛物や怪奇譚などの仮名草子に至る幾多の通俗道徳や民衆物語において反復された。

ここで「新たな神話」となった「心」とは、道徳や公共善を意志するものである。義・忠・孝・勤勉・儉約などの道徳的諸価値の実現に向けて個々人が自らの「心」を陶冶し、利己心や執着などの私欲を抑え、無心で正しい行いを行うことにより、個人の精神的安定と世俗的経済的成功と社会の安寧が一挙に達成すると考えられていた(同書、121-129 頁)。

言い換えれば、当時の「何事も心がけ次第」という物語は、「無私の論理」(三上 1986、83 頁)に貫かれていた。プロテスタティズムであれ朱子学や浄土真宗であれ、体系的に示された価値の序列に従って自己鍛錬すること、自己を虚しくして個人を超えた道徳的理想に仕えることが近代資本主義社会を支えた近代人の祖型的エトスである。彼らは人間と社会と労働とを繋ぐ聖なるコスモスに自己を定位し、首尾一貫した自己を形成した(同書、67-85 頁)

だが、脱産業化は脱魔術化した世界の中で労働と勤勉と儉約に専念することで辛うじて意味を見出してきた近代人のコスモスをも侵食する。聖なるものへの志向は、急激な社会変動の中で新しい天蓋が発見できない状況を反映する。意味喪失と近代合理主義への反省が一般化する中で、ニューエイジや精神世界、新興宗教ブームなどの人間本性の復権を唱える言説が生み出され、「自己実現型の生き甲斐追求」(同書、63 頁)が生じるとともに、普遍的な道徳的理想の不在が決定的となる。「心の教育」における「心」の聖化は、こうした自己実現の文脈と道徳のゆらぎと復興という文脈の双方に辿ることができよう。

三上は、現代が「新しいタイプの理性批判とこれに連動するロマン主義的な感性志向ならびに『世界の再魔術化』が台頭」(三上 2003、74 頁)する時代であり、「心」への神秘主義的退行が曖昧化した道徳概念と結合すると指摘している。「心の教育」にみられる「心」の聖化はその亜種である。

引用文献

- American Psychiatric Association, 2000, *Quick Reference to the Diagnostic Criteria from DSM-IV-TR*. 高橋三郎・大野裕・染矢俊幸、2002、『DSM-IV-TR 精神疾患の分類と診断の手引き』医学書院
- 安克昌、1996、「心の傷を癒すということ——神戸 365 日」、作品社
- 浅野智彦、2001、『自己への物語論的接近——家族療法から社会学へ』頸草書房
- Beck, U. 1986, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 東廉・伊藤美登里訳 1998、『危険社会——新しい近代への道』法政大学出版局
- Bellah, R. N., et al., 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press. 島蘭進・中村圭志訳 1991、『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ』みすず書房 [HH と略記]
- Berger, P. L., 1965, "Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis", *Social Research*, 32(1): 26-41. Reprinted in: 1977, *Facing up to Modernity, Excursions in Society, Politics, and Religion*, New York: Basic Books, 23-34.
- , 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Co.. 菌田稔訳 1979、『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社
- Berger, P. L., Berger, B. and Kellner, H., 1973, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, London: Random House Inc.. 高山真知子ほか訳 1977、『故郷喪失者たち——近代化と日常意識』新曜社
- Best, J., 1987, "Rhetoric in Claims-Making: Constructing the Missing Children Problem." *Social Problems*, 34(2), 101-21 「クレイム申し立ての中のレトリック——行方不明になった子どもという問題の構築」2000、平英美・中河伸俊編『構築主義の社会学——論争と議論のエスノグラフィー』世界思想社 [RCM と略記]
- Biestek, F. P., 1957, *The Casework Relationship*, Chicago: Loyola University Press.. 尾崎新・福田俊子・原田和幸訳 1996、『ケースワークの原則——援助関係を形成する技法』誠信書房
- Bolz, N., 2001, *Weltkommunikation*, Munchen: W. Fink.. 村上淳一訳、2002、『世界コミュニケーション』東京大学出版会

- Conrad & Schneider, 1992, *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, Temple University Press. 進藤雄三監訳、2003、『逸脱と医療化——悪から病へ』ミネルヴァ書房
- Durkheim, E., [1893]1960, *De la division du travail social*, Paris: P. U. F..田原音和訳 1971、『社会分業論』青木書店 [DTS と略記]
- , 1912, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, 1968, Paris: P. U. F..古野清人訳 2001、『宗教生活の原初形態』上巻・下巻、岩波書店 [FER と略記]
- , 1923, *Éducation et Sociologie*, Felix Alcan.佐々木交賢訳 1976、『教育と社会学』誠信書房
- , 1924, *Sociologie et philosophie*, Paris: P. U. F..佐々木交賢訳 1985、『社会学と哲学』恒星社厚生閣 [SP と略記]
- , 1925, *L'Éducation Morale*, Félix Alcan,麻生誠・山村健訳 1964、『道德教育論』明治図書
- , 1970, *La science sociale et l'action*, Paris: P. U. F.佐々木交賢・中島明勲訳 1988、『社会科学と行動』恒星社厚生閣 [SSA と略記]
- Epston,D., White,M. & Murray, K., 1992, *A Proposal for a Re-authoring Therapy: Rose's Revisioning of her Life and a Commentary*, McNamee,S. and Gergen ,K.J. ed., *Therapy as Social Construction*, Sage Publication. pp.96-115., 野口裕二・野村直樹訳、1997、「書き換え療法——人生というストーリーの再著述」『ナラティブ・セラピー——社会構成主義の実践』139-182 頁、金剛出版
- Foucault, M., [1954] 1966, *Maladie mentale et psychologie*, Paris: P. U. F.神谷美恵子訳、1970、『精神疾患と心理学』みすず書房
- Freidson,E., 1970, *Professional Dominance-The Social Structure of Medical Care*, Aldine Publishing Company.進藤雄三・宝月誠訳、1992、『医療と専門家支配』恒星社厚生閣
- 福島章、1997、『ストーカーの心理学』PHP 研究所
- 藤永保、1997、『「こころの時代」の不安 ——日常性の心理学へ』新曜社
- 古屋健治、1987、「学校カウンセリング普及運動の三十年間の軌跡」『児童心理』6月号臨時増刊

Giddens, A., 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

———, 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism*, Cambridge: Polity Press. 松尾精文・松川昭子訳 1995、『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム』而立書房

Goffman, E., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York:

Doubleday Anchor. 石黒毅訳 1974、『行為と演技——日常生活における自己呈示』誠信書房

———, 1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Glencoe: The Free Press. 丸木恵祐・本名信行訳、1980、『集まりの構造——新しい日常行動論を求めて』誠信書房 [BP と略記]

———, 1967, *Interaction Ritual: Essay in Face-to-Face Behavior*, New York: Doubleday Anchor. 広瀬英彦・安江孝司訳、1986、『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』法政大学出版局 [IR と略記]

———, 1971, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, New York: Basic Books. [RP と略記]

濱田秀伯・森本陽子、2000、「症候学からみたヒステリーと多重人格」『こころの科学 93』日本評論社、24-7 頁

秦一士、1993、『PF スタディの理論と実際』北大路書房

平木典子、1993、『アサーショントレーニング——さわやかな自己表現のために』日本精神技術研究所

———, 2000、『自己カウンセリングとアサーションのすすめ』金子書房

Hochschild, A. R., 1979, "Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure," *American Journal of Sociology*, 85: pp.551-75.

———, 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press. 石川准・室伏亜紀訳、2000、『管理される心——感情が商品になるとき』世界思想社 [MH と略記]

———, 1989, "Replay to Cas Wouters's Review Essay on The Management Heart," *Theory, Culture and Society*, 6, pp.439-445.

兵庫県教育委員会、1997、『心の教育の充実に向けて一心の教育緊急会議のまとめ』

兵庫県立教育研修所、2001、『平成13年度 要覧』

Ibarra,P.,R.and Kitsuse,J.,I.,1993, "Vernacular Constituents of Moral Discourse: An Interactionist Proposal for the Study of Social Problems." Holstein,J.A. and Miller,G.ed., *Reconsidering Social Constructionism: debates in social problems theory*. 25-58, New York: Aldine de Gruyter.平英美・中河伸俊編 2000、『構築主義の社会学——論争と議論のエスノグラフィー』世界思想社

井門富二夫、1974、『神殺しの時代』 日本経済新聞社

石川准、1997、『アイデンティティ・ゲーム 存在証明の社会学』 新評論

———、2000、「感情労働とカウンセリング」日本社会臨床学会編『カウンセリング・幻想と現実 上巻 理論と社会』258-81頁、現代書館

井上芳保、2000、「消費社会の神話としてのカウンセリング」日本社会臨床学会編『カウンセリング・幻想と現実 上巻』212-257頁、現代書館

櫻村愛子、1998、「自己啓発セミナーの危険性」『ラカン派社会学入門——現代社会の危機における臨床社会学』3-44頁、世織出版

春日武彦、1997、『ザ・ストーカー——愛が狂気になるとき』祥伝社

片桐雅隆、2000、『自己と「語り」の社会学』世界思想社

河合隼雄、1985、『カウンセリングを語る』創元社

———、1992、『心理療法序説』岩波書店

———、1994、「臨床心理学の現在」『臨床心理学入門』 日本評論社、22-6頁

———、1997、『心の処方箋』新潮社

———、2000、「日本文化とスクールカウンセラー制度」村山正治編『臨床心理士によるスクールカウンセラー』43-59頁、至文堂

川田耕、1999、「十七世紀の民衆物語にみる世界観の転換と主体の形成」『社会学評論』49巻4号、114-133頁

小西聖子、1996、『犯罪被害者の心の傷』白水社

———、1999、『インパクト・オブ・トラウマ』朝日新聞社

厚生労働省、1998、「平成10年度国民生活基礎調査」第1巻

黒川洋治、2002、「精神医学のグローバリゼーション——アメリカ精神医学の世界制覇が意味するもの」『精神医療』28号32-46頁、批評社

Kutchins, H. & Kirk ,S.A., 1997, *Making Us Crazy: DSM- The Psychiatric Bible and*

- the Creating of Mental Disorders.*,The Free Press.高木俊介・塚本千秋監訳、2002、
『精神疾患はつくられる——DSM 診断の罫』
- Lasch,C., 1979, *The Culture of Narcissism*, Warner Books. 石川弘義訳、1981、『ナルシズムの時代』ナツメ社
- Lazarus,R.S.& Folkman, S.1984,*Stress,Appraisal,and Coping.*, Springer Publishing Company. 本明・春木・織田訳、1991、『ストレスの心理学—認知的評価と対処の研究』実務教育出版
- Luckmann,T.,1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company.赤池憲昭/ヤン・スィングドー訳、1982年
『見えない宗教』ヨルダン社
- Mannheim, K., 1931, “Wissenssoziologie,” *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Alfred Vierkandt. 秋元律郎・田中清助訳、2000、「知識社会学」『知識社会学』青木書店
- 松本雅彦、2002、「どこかおかしい精神医療・精神医学——製薬資本に支配される医療の経済効率」『精神医療』28号3-7頁、批評社
- McCarthy. E.D., 1989, “Emotions are social things: An essay in the sociology of emotions”, David D.Franks, McCarthy E.D eds. *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, pp.51-72
- Melucci,A., 1989, *Nomads of the present*, Hutchinson. 山之内靖ほか訳、1997、『現在に生きる遊牧民』岩波書店
- 三上剛史、1986、「文化と意味形成」三上剛史・平英美・栗岡幹英『現代文化の特質』高文堂出版局
- 、1993、『ポスト近代の社会学』世界思想社
- 、2003、『道徳回帰とモダニティ——デュルケムからハバーマス・ルーマンへ』恒星社厚生閣
- 宮島喬、1977、『デュルケム社会理論の研究』東京大学出版会
- 文部省、1999a、『小学校学習指導要領解説 道徳編』
- 、1999b、『中学校学習指導要領解説 道徳編』
- 森崎美奈子、2002、「企業内カウンセラーには何が求められるか」渡辺忠・渡辺三枝子・安藤一重編『産業カウンセリングの実践的な展開』63-77頁、至文堂

- 森真一、1998、「『マクドナルド化』する行為者——『セルフヘルプ・ガイドブック』にみる心理学的知識・スキルと合理化」『ソシオロジ』42 (3)、55-71 頁
- 、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
- 村瀬孝雄、1995、『臨床心理学の原点——心理療法とアセスメントを考える』誠信書房
- 村山正治、2000、「臨床心理士によるスクールカウンセラーの展開」村山正治編『臨床心理士によるスクールカウンセラー』9-22 頁、至文堂
- 中井久夫、2002「『こころのケア』とは何か」『兵庫県ヒューマンケア研究機構研究年報』第7巻、25-32 頁、(財)兵庫県ヒューマンケア研究機構
- 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
- 中久郎、1979、『デュルケームの社会理論』創文社
- 日本臨床心理学会編、1979、『心理テスト——その虚構と現実』現代書館
- 中島道男、1997、『デュルケームの〈制度〉理論』恒星社厚生閣
- 日本臨床心理学会、1979、『心理テスト——その虚構と現実』現代書館
- 日本臨床心理士資格認定協会、1999、『臨床心理士になるために 第13版』誠信書房
- 野田正彰、1995、『災害救援』岩波書店
- 信田さよ子、1999、「アダルト・チルドレンと共依存」『依存と虐待』17-30 頁、日本評論社
- 野口裕二、2001、「臨床的現実と社会的現実」中河伸俊・北澤毅・土井隆義編『社会構築主義のスペクトラム——パースペクティブの現在と可能性』、58-75 頁、ナカニシヤ出版
- 岡原正幸、1997、「感情自然主義の加速と変質」岡原正幸・山田昌弘・安川一・石川准『感情の社会学——エモーション・コンシャスな時代』91-137 頁、世界思想社
- 大東祥孝、1999、「フーコーと精神医学」『こころの科学』98-102 頁、日本評論社
- 大村英昭、1985、「ゴフマンにおける〈ダブル・ライフ〉のテーマ——演技=儀礼論の意義」『現代社会学』19: 5-29 頁
- 、1990「ゴフマンの秩序イメージ——感情制度と権力」徳永・鈴木編『現代社会学群像』恒星社厚生閣、69-86 頁
- 大野太郎、1997、「『いじめ』も『いじめられ』もストレスの犠牲者」竹中晃二編『子どものためのストレス・マネジメント教育』67 頁、北大路書房
- 大澤真幸・町沢静夫・香山リカ、1998、『心はどこへ行こうとしているか』マガジンハウス

- 小沢牧子、2000、「カウンセリングの歴史と原理」『カウンセリング・幻想と現実 上巻 理論と社会』16-67 頁、現代書館
- 、2002、「『心の専門家』はいらない」洋泉社
- Parry,A. and Doan,R.E.,1994, *Story re-visions: Narrative therapy in the Postmodern world*, New York: Guilford Press.
- Riesman,D.,1961,*The Lonely Crowd: A study of the changing American character*, New Haven: Yale University Press. 加藤秀俊訳、1998、『孤独な群衆』みすず書房
- Rose, N., 1999, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, London: Free Association Books.
- 酒井朗、1997、「“児童生徒理解は心の理解でなければならない”——戦後における指導観の変容とカウンセリング・マインド」今津孝次郎・樋田大二郎編『教育言説をどう読むか』131-60 頁、新曜社
- 才津芳昭、1992、「心理テストの社会的機能——権力技術としての心理テスト」『臨床心理学研究』30(2): 38-47 頁
- 斎藤学、1996、『アダルト・チルドレンと家族』学陽書房
- 、1997、「多重人格と False Memory Syndrome」『精神医学レビュー』22 号、ライフサイエンス
- 、1999、「共依存と見えない虐待」『依存と虐待』1-15 頁、日本評論社
- 佐藤達哉・溝口元編、1997、『通史 日本の心理学』北大路書房
- Selye,H.,[1956]1976,*The Stress of Life*, New York: MacGraw-Hill.杉靖三郎ほか訳、1988、『現代社会とストレス』法政大学出版局
- 相良亨、1995、『一語の辞典 心』三省堂
- 高岡健、佐藤陽二、阿呆順子、宮台真司、2001、「メディアという窓を通して見える精神科医の虚と実」『精神医療』24 号
- 竹中晃二、1997、「はじめに」竹中晃二編『子どものためのストレス・マネジメント教育』北大路書房
- 田中順子、2000、「知らない自分が見えてくる・エゴグラム活用の試み」『心の教育授業実践研究 II』
- 島菌進、2002、「セラピー文化のゆくえ」田邊信太郎・島菌進編『つながりの中の癒し セラピー文化の展開』1-33 頁、専修大学出版局

- 富永良喜、1999a、「心の教育とストレス・マネジメント教育」富永良喜・山中寛編、『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』1-20 頁、北大路書房
- 、1999b、「キレル少年へのストレスマネジメント教育」富永良喜・山中寛編、『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』93-104 頁、北大路書房
- 、2003、「道徳や総合的な学習で『心の授業』を展開しよう」
<http://www.edu.hyogo-u./ac.jp/yotomi.kokoro.9.htm>
- 富永良喜・鮎川かおり、1999、『『いじめ防止』とストレス・マネジメント教育』富永良喜・山中寛編、『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』39-58 頁、北大路書房
- 富永良喜・小林宏・住本克彦、2000、「心の授業におけるストレスマネジメント教育の位置づけ」『心の教育授業実践研究 II』
- 辻重五郎、1999、「教育行政の立場から」『スクールカウンセラー、さらなる活用にむけて I』
- 中央教育審議会、1998、『『幼児期からの心の教育の在り方について』答申 『新しい時代を拓く心を育てるために一次世代を育てる心を失う危機』明石要一編『中教審「心の教育」答申読本』129-201 頁、教育開発研究所
- 上地安昭、1999、「『心の教育』の充実に向けて」『心の教育授業実践研究 I』
- 上地安昭・古田猛志、2000、「心の教育」実践に関する校長・教頭の意識調査研究『心の教育授業実践研究 II』
- 、2002、『『児童生徒の問題行動とその対応の実態』に関する調査研究』兵庫県立教育研修所 心の教育総合センター「スクールカウンセラー、さらなる活用に向けて III —スクールカウンセラーと児童生徒の問題行動—」
- Vitz P.C., 1998, *Psychology as religion: The Cult of Self-worship*, The Panternoster Press.
- 和田秀樹、1998、『多重人格』講談社
- 渡辺雄三、1995、『夢分析による心理療法—ユング心理学の臨床』金剛出版
- White,M.,Epston,D.,1990, *Narrative means to Therapeutic Ends*. New York: W.W.Norton.小森康永訳、1992、『物語としての家族』金剛出版
- Wilson,B.,1982,*Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press. 中野毅・栗原淑江訳、2002、『宗教の社会学 東洋と西洋を比較して』法政大学出版局

World Health Organization, 2002, *The World Health Report*.

World Health Organization Division of Mental Health, 1994, *Life skills education for children and adolescents in schools*. World Health Organization.

Wouters, C., 1989a, "The Sociology of Emotions and Flight Attendants; Hochschild's Managed Heart". *Theory, Culture and Society*, 6, pp.95-123.

———, 1989b, "Response to Hocschild's Replay", *Theory, Culture and Society*, 6, pp.447-450.

山中寛、1999、「スクールカウンセリングとストレスマネジメント教育」『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』21-38頁、北大路書房

———、2000、「ストレス・マネジメント教育の概要」『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 基礎編』1-14頁、北大路書房

山田富美雄、1997、「わが国へのストレス・マネジメント教育導入の意義と問題点」竹中晃二編『子どものためのストレス・マネジメント教育』58-67頁、北大路書房

山田良一、1999a、「アサーショントレーニングとストレスマネジメント教育」富永・山中編『動作とイメージによるストレスマネジメント教育 展開編』69-80頁、北大路書房

———、1999b、「小学校におけるアサーショントレーニング」心の教育総合センター『心の教育授業実践研究 I』

———、2000a、「心身を休ませるストレスマネジメント教育とその効果について」心の教育総合センター『心の教育授業実践研究 II』

———、2000b、「平成13年度 小学校における社会適応行動の意志決定プログラム提案 自分も生かし、他者も認める共生的な生きる力を高めるために」心の教育総合センター『心の教育授業実践研究 II』

山田陽子、2002a、「授業に組み込まれる心理学的技術」山中浩司編『検査医療における「標準化」の社会学的分析——現代日本の状況と国際比較』平成12～13年度科学研究費補助金研究成果報告書、129-55頁、大阪大学

———、2002b、「心理学的知識の普及と『心』の聖化」『社会学評論』53(3)380-95頁

———、2004、「『心』の聖化と現代人の自己形成——『心の教育』における道徳と『心理学』の交錯」『ソシオロジ』第149号

淀澤勝治、1999、「『心のイラストを描こう』の授業研究——第四学年の児童を対象にして」『心の教育授業実践研究 I』