

新制

教

69

子どもと悪の社会学的人間学

亀山佳明

子どもと悪の社会学的人間学

亀山佳明

凡例

- 引用及び参考文献については、本論文末の引用及び参考文献一覧に、著者名がアルファベット順に掲載されている。同一著者による論文・著書が複数存在する場合には、それらは発表年代順に並べられている。また共著の場合は、単独著作の後に掲げられている。翻訳書の場合には、著者の後に原書の発行年代を、翻訳者の後に翻訳書の発行の年代を記している。
- 同一著書に同一著者の論文が複数収録されている場合には引用及び参考にされる文献の題目の前に ① ② ③ --- という具合に数字を記して示している。
- 文献を引用する場合には、著者の姓（外国文献の場合には著者の姓と、名の頭文字）と公刊年とを本文の丸括弧のなかに示し、本論文末の引用及び参考文献一覧から検索できるように工夫した。
- 資料文献のなかで雑誌及び新聞から引用したものは、本文中の丸括弧のなかに直接、文献名、雑誌名を書き入れておいた。

目次

序論 本論文の課題・方法・構成

| | |
|----------|----|
| 1 本論文の課題 | 2 |
| 2 本論文の方法 | 7 |
| 3 本論文の構成 | 11 |
| 序論 註 | 13 |

第一部 定着論と悪

1章 思春期における性愛的経験

| | |
|------------------|----|
| 1 性愛的経験と解釈 | 15 |
| 2 思春期の性愛拡散と精神的緊張 | 17 |
| 3 性肯定社会の構造的緊張 | 21 |
| 4 ナルシスたちの性愛 | 26 |
| 5 浮遊する若者たち | 29 |
| 1章 註 | 34 |

2章 社会化と準拠者の不在

| | |
|-------------------|----|
| 1 社会化と相互作用 | 35 |
| 2 子どもの地位と構造的ディレンマ | 41 |
| 3 社会的オジの種類と意味 | 46 |
| 2章 註 | 49 |

3章 子どもとうそ

| | |
|--------------|----|
| 1 子どもとうその原型 | 51 |
| 2 3つのタイプのうそ | 53 |
| 3 子どもに不可欠なうそ | 59 |

| | | |
|---|-----------|----|
| 4 | 子どものうその衰退 | 67 |
| 5 | 生きられるうそ | 73 |
| | 3章 註 | 82 |

4章 高度産業社会における学校と暴力

| | | |
|---|--------------|-----|
| 1 | 消費社会と幸福の神話 | 83 |
| 2 | 学校と暴力 | |
| | (1) 問題の設定 | 90 |
| | (2) 暴力生起の仕組み | 92 |
| | (3) 暴力生起の根拠 | 99 |
| | 4章 註 | 105 |

5章 規律・訓練と子どもの自殺

| | | |
|---|---------------|-----|
| 1 | 規律・訓練の攻囲 | 110 |
| 2 | 終わりなき連合と離反の舞踏 | 115 |
| 3 | 生命感の剥落 | 119 |
| 4 | 小さなものへの変身 | 123 |
| | 5章 註 | 127 |

第二部 生成論と悪

6章 自己変容のコミュニケーション

| | | |
|---|--------------------|-----|
| 1 | サイバネティックス認識論と論理階型論 | 130 |
| 2 | 芸術的経験と自己の修正 | 137 |
| 3 | 宗教的経験と自己の組み替え | 141 |
| | 6章 註 | 147 |

7章 子どもの自己変容と秘密

| | | |
|---|-----------------|-----|
| 1 | 秘密と深層のコミュニケーション | 148 |
|---|-----------------|-----|

| | | |
|---|-----------|-----|
| 2 | 見えない自己の発見 | 153 |
| 3 | ユートピアの反転 | 158 |
| | 7章 註 | 166 |

第三部 結論

8章 野性の社会学にむけて

| | | |
|---|----------------|-----|
| 1 | 問題の設定 | 168 |
| 2 | ミルの事例 その(1) | 169 |
| 3 | ミルの事例 その(2) | 174 |
| 4 | デジタルな知とアナログな知 | 178 |
| | 8章 註 | 184 |
| | 引用及び参考文献一覧 | 185 |
| | 本論文の基礎となった研究業績 | 193 |

序論：本論文の課題・方法・構成

1 本論文の課題

近代社会における子どもの地位 (status) には、さまざまな矛盾が課せられるが、そうした状況に適応するには、子どもは悪といわれる問題行動をとらざるをえない。このような社会的な矛盾と悪の行動との関連性について、分析するとともに考察を試みるのが、この論文の目的である。ところで、この課題は次の三点を前提にして立てられている。すなわち、社会化の概念、社会学的アンビヴァレンス、逸脱行動である。課題の理解を深めるために、以下においてそれらについて簡単な説明を加えておきたい。

(1) 社会化の概念

Ph. アリエス (Ariès, Ph.) の『〈子供〉の誕生』という書物は、人間科学の諸領域において多くの学問的生産を促してきたが、社会学の領域においてもそれは例外ではなかった。アリエスはその著書の内容を要約して次の二点に命題化している (Ariès, 邦訳 1980)。

①西欧の中世社会には子ども時代という意識が存在しなかった。②産業社会の中で子どもと家庭とが新しい地位を占めた。これら二つのテーゼを、アリエスは膨大な資料を駆使して実証してみせたのであった。ところで、これらのテーゼを社会学の領域にパラフレーズしてみると、次のように整理されるだろう。前近代社会から近代社会へと社会が変動すると、社会における子どもの地位にも変化が生じざるをえないが、それにともなって、社会化の様式においても変化が生まれる。こう言い換えると、私たちにとって、それは格別に新しい発見というものでもない。この点については、既に、É. デュルケーム (Durkheim, É.) が述べていたからである。そこで、彼のパースペクティブにしたがって、問題を整理してみることにする。

デュルケームの枠組みでいえば、子どもの地位の変化は社会化の様式の変化をともなう。社会化 (socialization) という概念を確立したのは、ほかならぬ彼であった (Durkheim, 邦訳 1976)。その定義によれば、社会化とは非社会的な存在を社会的な存在へと変える社会的機能を意味する。子どもは、社会の新しい成員として、各社会(集団)に迎えられ、そこで一人前の成員となるべく訓練(教育)を受けるのである。この過程を社会の側からとらえると、社会(集団)は新しい成員を補給することによって、自らを存続・維持することが可能となる。他方、個の側からすると、新しい役割(行動パターン)や文化(道徳・知識)を学ぶこ

とによって、個としてのパーソナリティの発達を可能とする。ところで、デュルケームの社会に関する基本的なテーゼによれば、社会の秩序を可能にするのは道徳(規範)であるから、社会化の主要な内容をなすのは道徳 (morale) であることになる。新しい成員を社会的存在にするとは彼に道徳 (規範)を習得させることである。

さらに、彼は社会を二つに類別した。一つは環節型社会であり、もう一つは組織型社会である。この区別はそこで結ばれる連帯の形式によって類型化される。

環節型の社会では、社会を構成する単位がみな類似した形をしており、それらが結合して形成される集団のそれぞれもまた類似した形をなしている。この社会は構成する単位が昆虫の関節のように機械的に結合しているので、機械的な連帯にもとづく社会であるとされた。こうした社会においては、新しい成員は他の成員と類似した存在であることを要請されるために、彼は当の社会の規範を他者と同じようにただ遵守すればよいことになる。また、聖なるもの (sacré) は規範に宿っているので、この社会における社会化の目標は、自己の外部に位置する規範の尊重ということになる。この意味において社会化は単純である。

これに対して、構成単位がすべて異なり、それらが有機的に結合した社会を有機的連帯の社会という。有機的連帯にもとづく社会では、多様な集団が機能的な関連において複雑な結合をなすために、新しい成員は数多くの規範にさらされる。このために、組織型社会における社会化は複雑になる。この社会での社会化の主な特徴は次の二つである。一つは、この社会の統合的な価値である個人主義であり、もう一つは、複雑な社会への媒介の役割を担う社会化の機関の存在である。

まず、個人主義について述べよう。組織型社会ではそれぞれの集団は機能的に結合している。このため、各集団が成員をめぐってそれぞれの規範の優位性を競い合うならば、個人はどの規範に従えばよいのか、混乱を生じさせずにはいないだろう。各集団の規範が競い合うことによって、それぞれの規範が有する効果は相殺されるが、ここから逆に、より抽象的な規範が創出される。その一方が正義であり、他方が個人主義である。前者を体現するのが法であるが、法は各集団の特殊な利害を超越しており、社会の成員を平等性の原則のもとに拘束する。そして、それを管理するのが国家の役割である。また、この社会においては、聖なるものは各自が所有する人格に付着するとされる。成員はこの〈人格＝聖〉

を互いに尊重することを求められる。新成員は法をふくめて所属する社会の規範を自己の内に内面化させる。これによって、組織的社会（正義）と個人主義とが補完し合うことが可能となり、ここから社会の秩序が生まれる。

ところで、新成員（子ども）を社会化するにさいして、彼らを直接に複雑な社会にさらすならば、彼らは混乱をおこしかねない。ここに、彼らと社会とを媒介する場が要請される。社会をモデルとしながら、それを単純化、縮小化したもの、いわば社会の鏡としての学校がそれに当たる。学校制度の出現にともなって、家族もまた以前とは異なった社会化の場となる。環節型社会では、家族は親族共同体に組み込まれていて、両者の境界は曖昧であった。子どもは親族共同体のうちで社会化を受けていた。組織型社会においては、家族が親族共同体から析出され、それが主に社会化の機能を担うことになる。これにより、一次的な社会化の場としての家族、二次的な社会化の場としての学校という機能の分担が可能となる。子どもは家族と学校という二つの異なった社会のうちに新しい地位を獲得するとともに、二つの異なった様式にもとづく社会化を受けることになるわけである。

組織型社会は、一方における複雑な結合（有機的連帯）と、他方における人格の尊重（機械的連帯）とが、相互に補完し合うことにより統合を達成する。⁽¹⁾ 少なくとも、デュルケームはそれを理想的形態と考えていた。そのため、彼の社会化をめぐる議論も理想的傾向を有している。言い換えると、『自殺論』における近代社会の病理現象の分析と、『道徳教育論』における道徳的社会化とを彼は結び付けて考察してはいないのである。しかし、改めて断るまでもなく、この両者（複雑な結合、人格の尊重）の齟齬が社会化の困難を生み出してきたが、それらは、青少年たちの非行、あるいは逸脱行動を生み出す要因としてデュルケーム以後の人に研究されてきた。デュルケームの調和的な相互補完論に反して、この両者の間には多様な矛盾が存在しており、それらの矛盾は当然ながら青少年の社会化にも影響を及ぼさざるをえない。そこで、この論稿においてはそうした諸矛盾にさらされるとき、青少年たちはどのような対応をするのか、について考察する。

(2) 社会学的アンビヴァレンスの類型

次には、社会化の過程において、近代社会が子どもたちの社会的地位におよぼす矛盾をとらえるために、R.K. マートン (Merton, R.K.) の社会学的アンビヴァレンス (sociol-

ogical ambivalence) の概念を導入して、それらの矛盾について整理しておく。社会学のアンビヴァレンスとは、「社会における地位ないし地位群に伴う態度、信念および行動の相矛盾する規範的期待」のことをいう (Merton, 邦訳 1969:376)。(2) これには幾つかのタイプが考えられるが、マートンの整理にしたがって、次のような六つのタイプをあげる。

① 第1のタイプは、社会学のアンビヴァレンスのなかでもその核心をなすものである。これは、単一な社会的地位にともなう単一な役割に相矛盾する役割期待が寄せられる場合である。例えば、医者には、診療医、研究者、管理者、専門家仲間、医師会のメンバーなどという、さまざまな役割が課せられる。このうち、診療医という単一の役割をとってみると、医師は患者に対しては、治療者としての客観的な立場を要請されるだろうが、他方においては、同じ人間としての同情をも期待されるであろう。つまり、患者を対象として冷静に治療しなければならないという役割期待と、人間らしい同情という役割期待の二つが同時に寄せられるが、これらは互いに矛盾しあっているがために、当の医師はどちらの役割期待に従えばよいのか、判断に苦しむ場合が生じる。そのとき彼の行動や感情は極端な動揺を引き起こさざるをえない。

② 個人が集団に所属すれば、そこにおいて彼は地位を獲得することになる。近代社会においては、人びとは多様な集団に所属することを余儀なくされる。一人の人間が同時に多数の地位を獲得するのである。ところが、これらの地位群が相互に矛盾する場合が考えられる。このとき、当事者は矛盾した期待に引き裂かれる。第2のタイプは、こうした地位群が矛盾し合う場合である。日常よく知られた例では、家庭における父親という地位と、職場における労働者としての地位とが矛盾する場合があげられる。父親として子どもの参観日に出席しなければならないのだが、仕事の都合上それが不可能な場合、どちらを採るべきなのか、迷うケースである。

③ 第3のタイプは、特定の地位に結び付いた幾つかの役割相互の間の矛盾が当事者において葛藤を引き起こす場合である。たとえば、大学の教授という地位には幾つかの役割が課せられる。教えたり、訓練したりする役割、研究の役割、管理の役割などであるが、これらの役割は時として食い違いを生じさせる。管理者として精根を尽くせば、研究か教育の役割に支障を来たすことになりやすい。

④ 第4のタイプは、社会の成員が抱いている文化価値に矛盾が存在している場合である。このときの価値とは、特定の地位にある人びとだけではなく、社会のすべての人たちに規範として期待される価値をさす。たとえば、正直は社会の美德として奨励されるが、この価値をあまりにもバカ正直に遵守するなら、商売人として成り立っていかないであろう。人びとは、どこかでこの価値を無視することによって生計を立てなければならないことを承知しているのである。ところで、これらの諸前提が特定の役割のなかに組み込まれるならば、そこには第1のタイプにあげた核心的タイプが出現することになる。

⑤ 第5のタイプは、社会構造(地位と役割)と文化構造とが矛盾する場合である。文化的に規定された志望を実現したいのに、社会構造上のルートが閉ざされているために、実現が阻まれる場合である。たとえば、学歴社会のイデオロギーが成員たちに進学を奨励しながら、学校の数希少なために、大変な競争が生じる時である。こうしたケースを、マートンはアノミーとして分析した。

⑥ 第6のタイプは、二つ以上の社会に生活し、そのために相異なった系統の文化的な価値を志向することになった人たちに課せられるものである。たとえば、移民などのケースがこれにあたる。

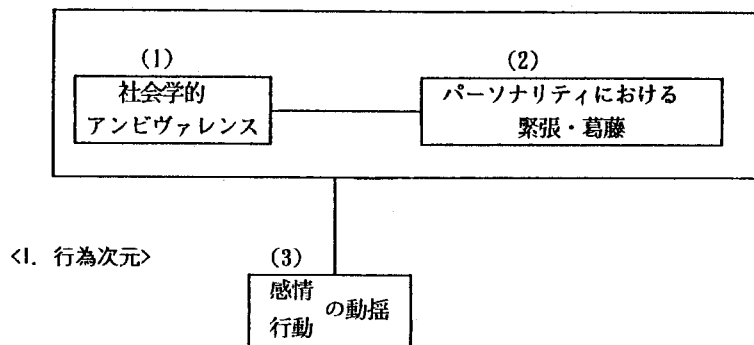
以上、六つのケースの社会学的アンビヴァレンスは、あくまで当の社会の成員に課せられる構造的なものであって、個人的な資質に由来するものではない。こうした構造的な矛盾にさらされる立場の人物は、矛盾する規範的な期待が寄せられるために、彼は引き裂かれざるをえない。このため、個人は「両立しない感情、信念および行動をもつ人格的傾向を生じやすい」こととなる(Merton, 前掲書:377)。

さて、こうした社会学的アンビヴァレンスが社会化の過程において課せられるとき、子どもはどのような対応を行うのか、それを考察することがこの稿の目的であった。そこで、対応関係を〈図0-1〉において示してみた。これは構造的次元の矛盾が行為的次元の反応を引き起こすという図式である。ここでは、構造的次元の要因が行為的次元において逸脱行動として現れる場合を扱うことになる。とくに、通常「悪」と呼ばれる行動、具体的には、性愛行動、うそ、秘密、暴力、自殺などを取り上げる。社会学では、これらの行動は逸脱行動とされるが、その場合には、主として〈図0-1〉における(1)から(3)への直線的な結び付きが想定されている。これに対して、ここでは(2)という媒介的要因を介在

させることによって、それらの諸行動がもつ多様な側面をとらえることが目指される。パーソナリティ次元を媒介するということは、社会学のうち人間学（心理学）的な理解を取り入れる、という意味が含まれる。この点が「社会学的人間学」sociological anthropology と題する消極的な意味である。なお、積極的な意義については、次の方法論において述べることにする。

<図0-1>

<II. 構造次元>



以上、三つの前提を踏まえたうえで、再度この論文の課題について述べておく。

「近代社会における子どもの地位に構造的な矛盾が課せられるとき、子どもは悪（逸脱）の行動を犯さざるをえなくなる。そのさい、構造的矛盾と悪の行動との間にどのような関連があるのかを、行為者である子どもたちの理解を通してとらえることが、この論文の目的である。」

2 本論文の方法

(1) 社会学的人間学について

前節の課題を述べるにさいしては、主としてデュルケームの理論にしたがってきたが、方法については、私たちはもう一人の思想家、H. ベルクソン (Bergson, H.) を必要とする。とりわけ、彼の言う「閉じた社会」*société close*と「開いた社会」*société ouverte*、またそれらに対応する「閉じた道徳」*morale close*と「開いた道徳」*morale ouverte* についての考え方である。

周知のように、ベルクソンは人間の社会を生命進化の図式においてとらえた（Bergson, 邦訳, 1969）。進化の先端には二つの社会が位置している。すなわち、一方の極には膜翅類の社会が、他方の極には人間の社会がある。膜翅類（例えばアリ）は社会という群れを形成している。アリには本能によって役割が決定（固定）されており、それらの役割は機能的に組み合わせられて一定の秩序をなしている。

他方の極に位置している人間の社会も、これに類似した側面を有している。だが人間においては、行動を決定する作用を有しているのは本能ではない。そこでは道徳的責務が秩序を作り出しており、本能にかわって私たちに強制する。何が善で、悪であるのか、どのように行動すべきか、私たちは社会が強制するこうした価値や規範に従わざるをえない。先にも述べたように、子どもは社会化の過程においてそれらを習得することを通して社会の成員へと形成されるのである。ベルクソンは道徳的な責務から成り立つ社会を「閉じた社会」と呼ぶ。なぜなら、そうした社会は自己の所属する集団はどこまでの成員を含むのかを明確に規定しており、自集団と他集団とを区別する境界が厳然と存在しているからである。そして境界の外部に位置するものを敵とみなすために、そこには常に敵意が潜在している。デュルケームのいう社会とはこのような社会のことであった。

本能によって維持されるアリの社会と、閉じた道徳によって維持される人間の社会とは、ともに閉じた社会である。人間がアリよりも進化しているといえるのは、こうした閉じた社会を越え出ることが可能な存在であるからだ。ソクラテスやキリストやブッダは、個々の閉ざされた社会を越えた開かれた社会が存在することを人類に教えた。また、初期キリスト教団では、国家、人種、性の違いを問わず、多くの人たちを人類の成員、同胞として受け入れた。それらの集団には、他集団と区別するための境界は存在せず、したがってそこには敵意も潜在してはいない。人びとは神秘家の招きに応じてそこに加わるのである。彼らを結びつけるのは、神秘家によってよびさまされた愛であるといえよう。この愛による結合を、ベルクソンは「開かれた道徳」とよぶ。開かれた道徳には、閉じた道徳のような遵守すべき具体的な項目も、強制する外的な力も存在しない。

ベルクソンは、生命の躍動（*élan vital*）はあらゆる生命をつらぬいて流れる巨大な動きである、ととらえた。閉じた社会とは、このような生命の流れが一時的に停滞し、その場において反復している状態である、という。人間をつらぬく進化の線はさらなる発展を

内にはらんでおり、より遠くをめざして動こうとする。開いた社会とはこの生命進化の動きを体現しており、逆に、閉じた社会はそれが固定された状態にある。運動はその動きを止めるなら定着した世界になるのであるから、動くもの（生成）は停滞（定着）を内に含む、という関係にある。

前節において、私たちは、閉じた社会における閉じた道德による子どもの社会化について述べてきた。しかし、ベルクソンの考え方を採用するならば、もう一つの社会化の可能性があることに気付く。それは、子どもたちを開いた道德に従わせ、開いた社会を目標に、開いた道德に従って子どもたちを形成する、という道である。だが、それはすでに社会化とはいえない。なぜなら、社会化とは閉じた道德による、閉じた社会に向かう道であったからだ。それゆえに、開いた社会に向けての子どもの形成の機能を、ここでは仮に「超社会化」trans-socialization と定義する。

閉じた社会への社会化を考察する学問が社会学であるとすると、開いた社会に向けての超社会化を考察する学問は人間学である。周知のように、人間学には多くの定義があるが、⁽³⁾ ここで使う人間学の概念は、さきに見たベルクソンの哲学にもとづいている。定着の世界を把握する定着の論理が社会学であり、生成の世界をとらえる生成の論理が人間学である。ところが、両者は必ずしも対立し合う学問ではない。生成は定着を含むということからすれば、社会学を包摂する人間学というものが可能となる。ここでは、生成の社会学を提唱する作田啓一にならって、その学を「社会学的人間学」とよんでおきたい（作田、1989-1995）。

(2) 悪の定義

前節において、この論文の課題は子どもたちの「逸脱行動（悪）」について述べることである、としてきた。確かに、うそ、秘密、性愛行動、暴力、自殺などを「逸脱行動(deviant behavior)」とよぶことに問題はないだろう。しかし、それらを「悪」と定義することは、社会学の領域においては受け入れられがたい。なぜなら、悪という概念には価値判断が含まれており、科学としての社会学は、原則として価値を含む概念を使用することを避けなければならないからである。しかし、今までの叙述から明らかなように、私たちの方法は定着の論理（社会学）を含む生成の論理（人間学）である。それによって先の問

題群の探求を目指すわけであるから、社会学の価値自由の原則にとらわれる必要はあまりないともいえる。だとすれば逆に、人間学の立場から「悪」の定義をしておくことが必要だろう。

哲学者の中村雄二郎は、その著『悪の哲学ノート』のなかで、悪を定義することが困難としながらも、悪を次の二点においてとらえている（中村雄二郎, 1994:17-24）。その一点は、悪とは「存在の破壊であり、生命あるものの破壊」であるということ、第二点は、悪とはスピノザにならっていえば「関係性の解体」であるということである。⁽⁵⁾ 私たちはこの二つの指摘を踏まえながら、悪を次のようにとらえておこう。

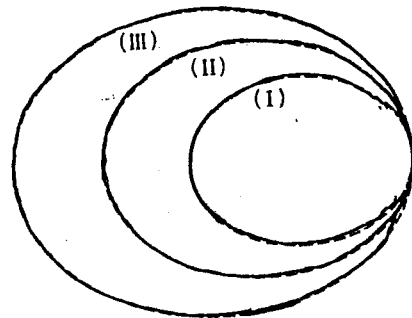
人間という存在は、社会的存在であると同時に生命的存在でもある。言い換えるなら、人間は社会関係のうちに生きるとともに、生命的な関係のうちにも生きている。それゆえに、それら二つの関係の解体は、〈存在=生命〉の破壊となるので悪と定義される。この場合、次の四つのケースが区別される。すなわち、①社会が社会を解体する（特定の組織が自己の利益を守るために別な組織を犠牲にする）場合。②社会が生命を破壊する（集団が存続を維持するために成員の生命を奪う）場合。③生命が社会を破壊する（社会学的アンビヴァレンスによって追い詰められると、彼らは生命の力に訴えることで逆に社会の解体をもたらす）場合。④生命が生命を破壊する場合（ここには、たとえば、母性（テリブル・マザー）のもつ破壊性と創造性のダイナミズムなどがあてはまる。それは生命そのものが有する奥深い謎でもあるが、この悪についてはこの論文では扱うことができない）。

ところで、私たちは、子どもたちが社会学的アンビヴァレンスを課せられる状況を議論の前提においてきた。このことは、すでに②の悪が前提にされているということでもある。社会システムの矛盾が子どもを自殺に追い込む場合がそうである。それに対して、子どもたちの示す社会に対する反撃は③の次元の悪を構成する。たとえば、追い詰められた〈生命=子ども〉の暴力は社会の一部を破壊せずにはいないだろう。したがって、この論文で扱うのは主に②と③の悪であり、しかも、それらのダイナミックな関係である。

さらに、次のことも付け加えておかななくてはならない。それは、一つの秩序の破壊が新しい秩序を創造する場合のことである。とりわけ、生成の論理とはこうした視点にもとづいている。定着した世界（閉じた社会）を生成（開いたもの）に変えるということは、定着の破壊と新秩序の創造とが同時に生起することを意味する。例えば、ダブル・バインド

の状況においては、ポジティブ・フィードバックによって矛盾が増幅され、それをとおして、パーソナリティ・システムの破壊がもたらされるが、それは同時に創造でもある。破壊を介して、パーソナリティ・システムは外部に位置しているエコ・システムと接触することが可能となり、新しい次元でのシステムの再生が行われるのである。こうした場合をも、私たちは悪のひとつに数える。〈破壊=創造〉を悪の中に含めるのではなく、悪には再生へと向かう可能性を秘めたものもあるからである。この次元を取り扱えるのは人間学においてであり、この点が本論を社会学的人間学と題する積極的な側面である。

さて、この間の関係を三重のサイバネティックス・モデルを使用して説明しておこう。(なお、詳しくは5章と6章で論じる)。このシステムにおいては、各次元がそれぞれフィードバック・ループをなしているだけでなく、より上位の次元にあるシステムが内部に位置するシステムを調整することが可能とな



<図0-2>

る。つまり、一番下位に位置する行為システム (I) は、社会システムとパーソナリティ・システム (II) によって、また、(II) のシステムは、より上位に位置するエコ・システム (III) によってそれぞれ調整される。社会学は (II) → (I) の関係を扱うのに対して、社会学的人間学はこの関係をも含みながら、(I) → (II)、(I) → (III)、(I) → (II) → (III) をも扱うことができる。

3 本論文の構成

以上の整理にもとづいて、私たちは次のように論文を構成していきたい。まず、第一部において、具体的な逸脱行動を社会学的人間学として取り扱う。ここで取り上げる悪の行動とは、性愛行動、彷徨、うそ、秘密、暴力、自殺である。そして、これらを社会的アンビヴァレンスと関連させて考察することが、この論の目的であるので、それらのアンビヴァレンスのタイプにしたがって展開することになる。

1章において、社会構造と文化構造とが矛盾する場合のケースとして、青少年たちの性

愛をめぐるストレスとその行動をとりあげる。2章では、地位群間および役割群間の矛盾のケースを、子どもと社会化の準拠者との関係においてみることにする。3章では、文化的価値の間に矛盾が存在する場合に、子どもたちが示すうそやうそ行動をとりあげる。4・5章は近代社会における社会化が陥るもっとも核心的なアンビヴァレンスのケースであり、通常、自立と依存のパラドックスと呼ばれる場合である。この苦境に子どもが立たされる時、彼らは極端な行動をとりやすいが、ここでは彼らの暴力（けんか、体罰、対教師暴力、いじめ）と自殺を事例にして考察する。1章から5章までは、主に定着論に沿うものであるが、同時に、人間学の視点からのとらえ返しをも含んでいる。〈表0-1〉は社会学的アンビヴァレンスのタイプと課題との関連、および叙述の順序を示したものである。

次に第二部がくる。ここでは、生成論の立場から、自己変容のコミュニケーション、自我形成と秘密との関連が述べられる。これらはともに、自己というパーソナリティ・システムの変容（破壊＝創造）とかがわっている。その意味において悪を含んだ再生としてとらえられるだろう。6章においては、自己システムの破壊がエコ・システムを介して自己の修正と再生をもたらす場合について考察する。さらに7章においては、6章のパーソナリティの変容の理論を踏まえて、子どもの社会化にさいして秘密のもつ深い意味について説明する。そして、最後に8章として、ポスト・モダンの社会化すなわち超社会化について触れよう。子どもたちに課せられる近代社会の諸矛盾を越え出る視点はあるのか、もし、あるとするなら、それはどのようなものなのかを、J. S. ミル (Mill, J.S.) の自伝の分析をとおして探求してみよう。むろん、この場合においても、6章、7章の生成論の社会化、すなわち超社会化の理論が前提とされていることは言うまでもない。

〈表0-1〉論文の展開表

| タイプ\ 内容 | アンビヴァレンスの内容 | 本論でとり上げる課題 | 悪の項目 | 章 |
|---------|-----------------|-----------------|------------|------|
| 1(秘)タイプ | 同一役割の相矛盾する期待 | 学校・家族におけるパラドックス | 暴力・自殺 | 4・5章 |
| 2タイプ | 地位群間の矛盾 | 社会化と 準拠者の不在 | 準拠者の 不在 | 2章 |
| 3タイプ | 役割群間の矛盾 | | | |
| 4タイプ | 文化的価値間の矛盾 | 子どもとうそ | うそ・秘密 | 3章 |
| 5タイプ | 社会構造と文化構造との間の矛盾 | 思春期における性愛的経験 | 性によるストレス | 1章 |
| 6タイプ | 社会間の矛盾 | | | |

序文註

(1)個人の人格の尊重とは、人格を崇拜する宗教である。機械的連帯の社会で集合意識が規範を尊重したのとおなじ形式で、人格を尊重している。しかも、人格という点においては、どの個人も類似している。この意味において、個人主義とは機械的連帯とみなされる。すなわち、組織的社会のうちにも、機械的連帯が存在しているわけである。

(2)社会学的アンビヴァレンスは心理的アンビヴァレンスとは一応区別される。心理的アンビヴァレンスとは心理的要因によって引き起こされる。例えば、フロイトのいうエディプス・コンプレックスなどがそうである。しかし、社会学的アンビヴァレンスが心理に反映されて、心理的アンビヴァレンスを形成する場合もある。

(3)現代の人間学は、人間学を哲学の基礎学とするという、M. シェーラーやM. ハイデッガーらの考え方にもとづいている。以来、物理学的決定論に対する反論として生まれた生物学的・哲学的人間学（A. ポルトマン、J. フォン・ユクスキュル）、人間とその所産に注目する文化的・哲学的人間学（A. ゲーレン、E. ロータッカー）、精神分析と実存哲学の影響を受けた心理学的・人間学（L. ビンスワンガー、M. ボス）、神との対話においてある人間を強調する神学的・哲学的人間学（M. ブーバー、E. ブルンナー）などがあげられる。

(4)作田によると、社会学は定着の学として、デュルケーム以来百年にわたって形成されてきた。しかし、今後は、それとは逆の方向をたどる生成の学が探求されてもしかるべきである、という。彼はそれを生成の社会学と呼ぶが、別な箇所でも社会学的人間学とも呼んでいる（作田 1989 1995）。

(5)中村自身も、これら二つは相互にかかわりあっていると述べている。人間という生命は他の生命との関係の中で生きて居る。それゆえ、その関係が解体されるならば、当然人間それ自体の存在も破壊にさらされずにはいない。彼は環境破壊を:例にあげながら、なぜそれが悪とされるのかを説明している（中村 1994）。

第一部 定着論と悪

1 章 思春期における性愛的経験

1 性愛的経験と解釈

M. ミード (Mead, M.) の『サモアの思春期』は、出版以来50年を経過したにもかかわらず、今もなお内容の斬新さを失っていない。この著作において、彼女は次の二つの命題を提出したといえる (Mead, M. 邦訳 1976)。

(1) S. ホール (Hall, S.G.) に始まる青年期の諸研究は、青年期は精神的緊張と苦悩とに支配される時期であると規定してきた。しかし、「疾風怒涛」の青年期は特定の文化の下でのみ生ずるのであり、普遍的現象とはいえない。

(2) アメリカ社会に顕著である青年期の精神的不安定さは、当該社会に特有な社会・文化構造上の不安定さ (たとえば価値の多元性、経済的変動、核家族制度) と対応している。

これら二つの命題を論評するには、われわれには十分な条件が備わっていない。しかし、ミードの著作に依拠しながら、彼女とは別の視角から、思春期の性の特徴を考察し、そのことを通して、これらについて検討・補足してゆくことは許されると思われる。ミードは思春期の精神的不安定さを生じさせる要因の一つに、青年たちの性愛的経験をとり上げたが、われわれも問題を限定するために、この前提を踏襲する。それゆえ、この章では思春期の性愛的行動と精神的緊張 (苦悩) との関連について述べることにしたい。むろん、この要因のみによって青年期の特徴がすべて説明されるわけではないことはいうまでもあるまい。次に問題へのアプローチの方法を述べておこう。

次節でより詳しく述べるが、当面ここでの性愛的経験とは性愛的な意味を有する行為を指している。たとえば、青年が特定の異性に対して抱く好意は、「主観的に思念された意味」にもとづく行為といえよう。ところで、M. ヴェーバー (Weber, M.) によれば、意味にもとづく人間の行為は外部からの観察だけでは説明されえず、意味を理解する (Verstehen) ことによるのみ解明される。確かに R. D. レイン (Laing, R.D.) の指摘するように、われわれには、他人の行動は観察可能ではあっても、彼らの経験を見ることはできない (Laing, R.D. 邦訳 1973)。他人の経験はもとより、自己の経験すら自明であるかどうか疑問である。ヴェーバーは、行為者にさえ「不完全にしか意識されていない行為」も解釈に

よって解明されなければならないと述べ、これが「意味解釈の限界的ケース」であると規定した(Weber, 邦訳 1972)。精神分析学での抑圧(repression)やニーチェ(Nietzsche, F.W.)のルサンチマン(ressentiment)がこれに該当する。自己の行為の意味がなぜ行為者自身にとってすら不十分にしか意識されえないのか、これについて考える前に、有意味とはどういうことなのかについて簡単にふれなくてはならない。

了解心理学のE.シュプランガー(Spranger, E.)は、W.ディルタイ(Dilthey, W.)に依拠して、意味を部分と全体との関係ととらえた。彼によれば、「一つの価値全体の中へ構成要素として組み入れられているもの」のみが有意味的である。「意味ありとは一つの価値全体を構成し、価値全体に関係し、または価値実現を助けるところの構成要素の組織ないし関連をいう」(Spranger, 邦訳 1973:7)。部分(体験、業績、動機)は全体(生活)に関連づけられるとき意味を持つが、逆に全体との関係を失えば、意味をも喪失してしまう。

われわれの日常生活における個々の経験は、行為主体によって常に生活全体と関連づけられているわけではない。なぜなら、全体とはより高次の全体の要素を構成する部分でしかなく、個人の意識がとらえる経験とはこの部分にすぎないためである。意識の無意識による規制、個人の立場の社会的・歴史的制約、このように個人はさまざまな限界によって全体への到達をはばまれている。それゆえに、われわれは、自己の行為が不完全にしか意識できないのだ。ところが、これらの諸制約は行為者自身よりも、第三者によってこそ超越が可能となりやすい。たとえば、歴史上の一人物の主観的な意味連関(部分)は、後世の研究者が構成する超個人的な意味連関(全体)に組み入れられるとき、より高次の全体への関連づけが可能となる。このように、他者(と同時に自己)の行為の意味を理解するとは、より高次の意味連関が把握されるときである。

ところで、意味や意味連関は「意味カテゴリー」を媒介にするときにのみ可能となるが、それは、ゲシュタルト心理学が明確にしたように、われわれの知覚すらがゲシュタルト(カテゴリー)を介するとき外界を知覚しうるのと同じことである。解釈とは、対象にこのようなカテゴリーを運用させる過程のことである。意味を成立させるカテゴリーには、自然言語に代表される素朴なレベルのものから、研究者によって構成される洗練されたものにいたるまで、多様なカテゴリーが存在する。⁽¹⁾ われわれは日常生活を有意味化するために自然言語に依存しているが、この自然言語では部分(行為)をより高次の価値全体へ関連づけえないことがある。自己から隠された意味を把握するためには、自然言語とは別なカテゴリー、たとえば研究者によって構成された二次的なカテゴリーを必要とせざる

をえない。この章で問題とする青年の性愛的経験とは、先のような、行為者自身にすら自覚しえない（すなわち隠された意味をもつ）行為であるため、われわれがこの行為を解明するには、二次的カテゴリー（フロイト理論と社会構造論）を通して解釈していく以外にはない。

性愛的行動は、個人の意識から隠された動因によって発動されるが、フロイト理論は無意識というカテゴリーによって性愛的行動のより深い意味連関を構成する。⁽²⁾ また、どのような性愛的行動も選択すべき対象を社会・文化的に規定されているが、このような諸規定は個人の主観というフィルターを通して個人の行動を左右する（井上 1975）。社会構造論は、行為者自身にはとらえきれないこの暗黙裡の制約を明らかにし、より高次の関連づけを可能とする。

以上により、小論の問題の設定と方法を明らかにしたと思われるので、次にはミードの二つの命題をそれぞれ検討・補足してゆくことにしたい。

2 思春期の性愛拡散と精神的緊張

われわれは、まず、フロイト (Freud, S.) の性についての一般理論により思春期の青少年に特徴的な性愛行動を構成し、次に、この特徴がサモア社会の少女たちにも認められることを示したい。

フロイト理論は幾つかの理論的特性から成り立っているが、ここで参照とするのはそのうちの性理論であり、それは次の三点に要約できる。⁽³⁾

(1) フロイトは人間の行動の主要な動因を性欲動に求めた。性欲動とは単に生理的であるだけでなく、身体・精神の両面にかかわる一種の性的エネルギーである。この性的エネルギーは多様に変換することが可能（たとえば昇華 sublimation）であり、この点で彼の性理論は汎性欲的性向を持つ。しかし、この定義は広義でありすぎるため、この章では性の定義を限定しなければならない。そこで、われわれは性愛的経験を次のように特定化する。性愛的経験とはある対象（異性・同性・事物）と情動的な愛着関係を形成維持しようとする行為や態度のことである。⁽⁴⁾ それゆえ、昇華のような、情動的要因が目的合理的・価値合理的行為へと変換する場合は、この定義から除外しよう。

(2) フロイトは、性欲動は主体の成長にともなって体制化（特定の様式へと形式化）されるという発達論を主張した。人間は幼児から性欲動を所有しており、失われた愛の対

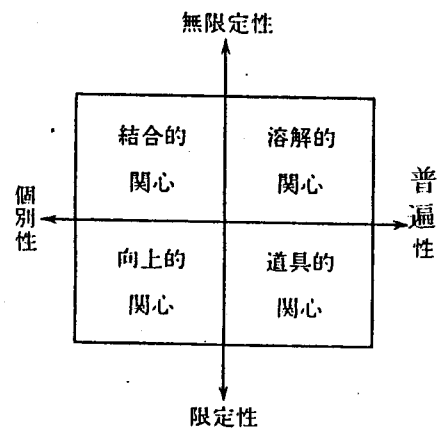
象（母親）との再度の合一を達成するために、性欲動を体制化させざるをえない。思春期から顕著となる身体・精神的諸変化は、幼年期の性欲動の再浮上化である。幼年期の性体制（口唇期、肛門期、性器期）は挫折し、潜在期を経た後に思春期で再発現するわけである。これらの各段階は一階段の成就の後に次の階段に進むわけではなく、各階段が重複しながら同時に存在している。それゆえに退行が生ずるのである。思春期の性愛も退行的な性格を持っている。

(3) 先の二点と関連するが、人間の性欲動は多方向に拡散する性格を有する。幼児は失われた愛の対象との幻想を介しての合一をもとめるが、このとき彼は身体の各部位を使用して快感を獲得しようとする。この傾向をフロイトは幼児期の多形態の倒錯 (polymorphous perversion) とよんだ。人間の性欲動はこの性格を終生失うことがない。性欲動が向けられる性対象は多種多様な存在が対象にされることが可能であるし、性欲動がめざす目標（緊張の軽減）も異性との性器的結合による快感の獲得だけではなく、身体の各部位や想像力の駆使などによる全身を使用しての快感の獲得をめざしうる。つまり、性対象も性目標も本能的に固定されておらず、多様に変化可能である。

フロイトによって構成された以上の指摘をカテゴリーとして使用することにより、思春期の性愛的経験の意味を解釈することができるだろう。思春期の性欲動は青年たちを激しくつき動かすが、彼らがとる性愛的行動をとらえるには、性的拡散の方向を明らかにする必要がある。人間の性対象については、特定の対象（限定性）を選択し、それに固執する一方、不特定対象（無限定性）の内から適当な選択が行われる。また、性目標も、性器的結合（個別性）が志向されるだけでなく、全身からの快感の獲得（普遍性）が目指される。

このため、われわれは〈図1-1〉のように、性対象の軸（〈個別性〉対〈普遍性〉）と性目標の軸

（〈限定性〉対〈無限定性〉）を交差させることにより、4つの象限を構成することができる。この4つの象限を、かりに溶解的関心、結合的関心、向上的関心、道具的関心とよんでおこう。⁽⁵⁾ これら4つの関心は、性愛的行動が拡散する方向を示している。順序は前後するが、次にそれぞれがどのように行為者に経験されるか、について述べておく。



〈図1-1〉 性愛拡散の類型

(1) 結合的関心——特定の対象（異性、同性）が性愛的対象として選定され、主体は対象に向けて普遍（全身）的な愛情を抱く場合の関心の様式である。彼の究極の願望は対

象との性的結合にあるのではなく、愛情による結びつきの確認、とりわけ相互の愛情をたしかめ合うことにより心的な連帯を実現することである。思春期の結合的関心は、愛情の相互的確認にいたることは稀であり、主体の側の一方的な思い込みに陥りやすい。この時期に特有な、異性への憧憬（熱中）、プラトニックな片恋などがこれにあたる。

「他人の肩ごしに、正面に坐っている少女を、怕いような嬉しいような気分でそっと注視した。連れと話しながら、ときどき彼女は焦点の定まらぬ視線を上方に放ったが、そのときあらわれる瞳孔ほど、なんの奇もないその姿を周囲から判然と区別しているものはなかった。それは人々の背後にあるぼくの視線を制御し、思わず目を伏せさせるほどの力をもっていた。……そのような霧の帳が、時とともにぼくの憧憬をつのらせ、その姿をさらに神秘化していったことは争えない」（北 1970:170）。

(2) 向上的関心——特定の対象（友人）に対して、個別的な愛情（友情）が抱かれるときの主体の関心のあり方である。思春期における友人への強い愛着は、それと表裏をなす自己愛（ナルシシズム narcissism）と分かちがたい。ナルシシズムとは、自己がもっとも充足していた状態を理想とし、そのときの再実現の要求である。フロイトによると、ナルシシズムは母親と一体化していた幼年期の状態への回帰である。思春期における自己の不完全さの意識は、当然ながら新たな完全状態（理想我）に向けて青少年を駆り立てずにはいない。彼が理想の体現者と承認しえた人物は、彼にとっての積極的な同一化の対象とされる。思春期における友人への強い愛着と理想化とは、こうした関心の表現されたものである。

「時日がたつにつれて、僕たちはお互いに相手の中に高麗彦の影を認めあうことに、ある喜びを感じはじめた。高麗彦と歩いた路を歩き、高麗彦と行った喫茶店に入り、そして馬跳び遊びのように代り番に高麗彦になりあった。……まったく些細なことだが、藤井がコーヒーを飲むときの茶碗の持ち方まで僕らは真似した。……こんな風にして高麗彦のイメージは日とともに僕らの心に理想化されてうつってきた」（安岡 1967:64）。

(3) 道具的関心——思春期になって顕著に現れる身体的特徴は、第二性徴としての性器の発達に代表される。性器への刺激による快感の獲得の経験は、主体に驚きをもたら

す。この種の快感は特定対象に固定される必要はなく、特定の部位の刺激から獲得可能である。もっともわかりやすい例は思春期の「自慰」の経験であろう。

「ある夜、同じ空想に耽っていたら、突然ペニスの根元から何かがこみ上げて来たので、私はあわてた。体中に異常な快感が漲り、生れてはじめて射精を経験した。……私の体も心もその快感を受け入れる状態から遠かった。こんな快感があってよいものか、という恐怖があった」（大岡 1975:176）。

(4) 溶解的関心——これは、作田啓一が青年期を特徴づける感情的態度として注目した溶解的指向と対応している。この傾向は性愛的経験においても生じやすい。主体にとって対象は何であろうとも、当の対象と自己を隔てる境界が不分明となり、自己が対象のうちに溶解するときの経験である。自己の全体が対象のうちに溶け込むとき、主体は全身的な快感（一体感）を味わう。思春期には自然の事物が異なった様相のもとに生き生きと経験され、この自然の中で青年は夢想に耽るうちに、一種の法悦状態に陥る。思春期を描いた文学作品には、このような経験の記述が数多くみられる。

「ぼくは茫然とかわらの岩によりかかると、大空一杯に陣をはる星座の群を見まわした。すべてが魂を魅する妖しげな美しさであった。……南天には蠍座がくねった姿態をのぼし、ことにアンターレスが妖しいまでに息づいていた。そして宇宙の崇高を凝縮したかのような天の河はユピテルの召集をうけた神々が天の宮殿へいそいだ道筋をそのままに示していた。とめどない放心と酩酊とがぼくを包み込んだ」（北 前掲書:194）。

以上の4つの関心は、思春期の性が拡散する方向を示している。おのおのの関心は他の関心と方向を異にしているため、関心が一方から他方へと揺れ動くとき、彼は心的な緊張や不安を経験せずにはいないだろう。たとえば、結合的関心と対極に位置する道具的関心への動揺は、思春期に特徴的なプラトニックな片恋と性感帯の刺激から獲得される快感への熱中との間の動揺として生ずる。「初めて女性の口唇を知ったことに彼は深い歓びを感じた。……機会さえ恵まれれば、彼は繰り返し繰り返し慶子と口唇を合わせたかった。けれどそれは彼女が好きだからなのか、と問われるとなんと答えればよいのか迷ってしまう。そんな苛立ちと不安に揺れ動く明史を……」（黒井 1984:15-16）。ここでは明らかに、一

方から他方への移動が精神的緊張や不安を生起させている。また、同様にして、向上的関心と溶解的関心も相互に対極に位置しており、これらは青年の友人への愛着と孤独を求める行動との間の動揺として現われやすい。

このように、これら4つの関心への時空間内での多方向的な拡散は、行為者本人にとっては矛盾として明確に自覚されにくい。なぜなら、フロイトが述べたように、多形態の性倒錯は無意識に支配された行動であるからだ。行為者の経験する心的緊張は、意識と無意識との葛藤から生ずる。人間はその生育の事情から、動物と異なって本能に従って生きることはできない。そのため本能に代替する安定した世界、文化(culture)を形成せざるをえなかった。文化は、人間が自己の性欲動を自ら〈断念=抑圧〉することと引きかえに獲得した第二の自然である。そのため、文化的存在である人間は、抑圧によって意識と無意識という心的な矛盾を自己の内にかかえざるをえなくなった。幼児の多形態の性倒錯に由来する思春期の性的拡散は、この意味で、文化的存在、無意識を有する人間に必然的な傾向であり、それゆえに、これにより生ずる心的葛藤は未開と文明を問わず人間に必然的であると考えられる。

M. ミードはその著作の中で、サモア社会の思春期の少女たちの性愛的行動について詳しく報告している。それによると、彼女らにも性的拡散から生ずる同性愛や自慰、友人との強い同一化の実例が数多く存在している(例えば自慰や同性愛についてのミードの調査では、前者を経験した者の数は25人のうち22人であり、後者の経験者は、22人中17人という数字をあげている)(Mead, M. 前掲書:239)。この報告から、われわれは先の理論的推定の正当性を確認しうる。確かに「青年期」(アドレッセンス)は近代西欧社会で発明された「制度」であった。性的同一性をめぐる精神的緊張も、自我同一性の探求にともなう苦悩の一構成要因である。しかし、このことは逆に、未開社会における思春期の性愛的行動には精神的不安や緊張がともなわない、ということではない。〈未開-文明〉の相違にかかわらず、人間が文化的存在である以上、青年の性愛的行動は精神的な緊張を生み出すはずだ。ミードは文化型の差異と性愛的行動の差異との対応を強調するあまり、この共通性については明確に述べているとは思えない。未開と文明との相違から生ずる性愛的行動及び精神的緊張の差異は、次節で述べる「過剰抑圧」(surplus-repression)の差異と考えるべきだろう。

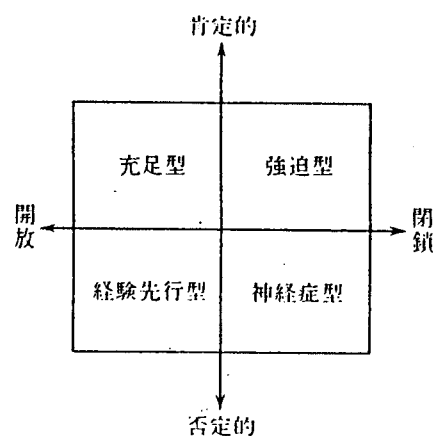
3 性肯定社会の構造的緊張

前節で述べたように、思春期の性は多方向に拡散しやすいが、どの文化の下においても、拡散が当然なものとして受容されているわけではない。なぜなら、拡散の当然視や奨励は、異性との性器的結合による次世代の産出という、社会存続に不可欠な機能の達成を不可能とするからである。どの社会も、結婚制度による異性との性器的結合を強要せざるをえない。近代西欧社会（合衆国も含めて）において制度化されてきた、ロマンチック・ラブと結婚制度との統合は、こうした強要の一形態であろうが、この統合はある意味で困難さを隠し持っている。というのも、前節の図式で示したように熱愛と性器愛とは対極に位置しており、相反する性格のものだからである。また、「サモア社会とわれわれの社会との顕著な差異のひとつはサモア人には感情が、中でも性感情が特殊化されていない点である」とミードが述べているように、サモアでは愛情をとまなわない性関係や結婚が当たり前のこととされている（Mead, M. 前掲書:193）。この社会では、われわれの社会とは逆に、性器愛への拡散が許容されている反面、プラトニックな恋愛が異常視されている。

このように、どの文化の下にあっても、異性との性器的結合は暗黙裏に強要されるが、そこに至る過程は多様である。それゆえ文化のパタンの相違は、思春期の性愛的行動を異なったものにするはずである。そこで、文化型による性愛的行動の差異をわかりやすくするために、次のような類別を行ってみよう。つまり、当該の社会の性文化（文化目標）が性を肯定的に定義するか否か、また異性への性愛的行動を実現する制度的ルート（制度的手段）が青年たちに開放されているのか否か、これらをそれぞれ縦軸と横軸にとるなら、〈図1-2〉の4つの行動型が構成されるだろう。これらをそれぞれ、充足型、経験先行型、神経症型、強迫型と名づけ、それらのおのおのについて簡単な説明を行っておこう。

(1) ミードの報告に詳細に記されているように、サモア社会の性文化は性を人間にとって重要な欲求と規定し、「誰もが性のことに夢中」になっている。思春期の不特定の異性との性愛的経験（性器的結合をとまなう）は大切な実験として許容されている。このような点からみて、この社会の青年たちは充足型の性愛的行動型を持っているといえる。

(2) 性文化が性を否定的に規定（例えばキリスト教にみられる原罪視）しながら、にもかかわらず制度



〈図1-2〉 性愛的行動の類型

的手段の点では比較的ルートが開放されている場合、青年は性的知識や経験を容易に蓄積

することができる。このような社会での青年たちの性愛的行動は、この意味で、経験の先行型となる。Ph. アリエスが記述した西欧中世の社会は、子どもたちを前にして猥談をしたり、幼児の性器への愛撫を行ったり、あるいは年若い少年を誘惑するなどの行動に寛容であった。こうした「慎みのなさ」は、青年たちの性的社会化を経験の先行などによって達成させるはずである (Ariès, Ph. 邦訳 1980)。

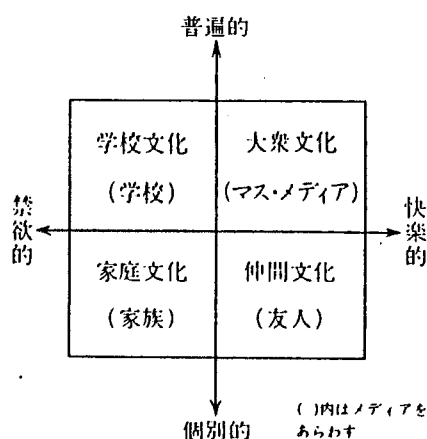
(3) 第三のタイプの性愛的行動の型は、性文化の面で性を否定的に規定するだけでなく、制度的手段においても実現のルートが閉ざされている社会での行動型である。ここでは神経症型と名づけた。「キリスト教とブルジョアが支配する近代西欧には性を敵視する症候群が発見できる」とジャック・ソレ (Solè, J.) によって述べられているように、ブルジョアの謹厳さはフランス革命を指導した啓蒙主義と結びついて、「性の最大限の抑圧された社会」を実現させた。たとえば、自慰すらもタブー視されたことから、ソレは「ブルジョア的な地獄——自慰」(Solè, J. 邦訳 1980:136-148) とよんでいる。このような強い性抑圧は、青年たちの性愛的行動を神経症的性格のものに陥れるだろう。清教徒風のモラルを色濃く残したアメリカ社会からやってきたミードが、それと対極のサモア社会の少女たちの性愛的行動に驚愕し、と同時に、過剰なほど讃嘆したのも理由のないことではない。

(4) 第四のタイプは、性文化の上では肯定的でありながら、制度的手段の次元で実現ルートが閉ざされている社会での性愛的な行動型である。このようなアンバランスな社会での行動型を強迫型とよぼう。のちに詳細に述べるように、性目標と制度的手段とのずれは、青年たちの性愛的行動に強迫的傾向を与えずにはいないためである。われわれが住む高度に産業化された社会は、多少の差はあれ、このような行動型をとらせる社会である。

社会構造と文化構造との齟齬から生ずる強迫型について詳しく述べるまえに、文化構造上の矛盾について少し触れておかなければならない。ミードは、多元的価値観をもつ社会においては、青年たちに価値の一貫性を保障しえないために、また選択という難題のために、緊張を生起させやすいと述べた。このことは性愛的行動においても該当する。青少年たちは多様な下位文化群に日常接触しているが、性にかかわる行動選択にあたって、そのどれかに従って定義を下さないわけにはいかない。性文化とは、主要には「性知識」と「性モラル」から構成されているが、この二つの要素がもつ両極性によって、それらの下位文化群を仮に〈図1-3〉のように類別してみよう。すなわち、性知識(縦軸)は実感レベルの個人的知識から、科学的、一般的レベルの知識によって、また、性モラル(横軸)は禁欲主義と快楽主義によって、それぞれ分類しうる。青年たちが接触する主要な下位文

化には、学校文化、家庭文化、仲間文化、大衆文化が考えられるが、これらは〈図1-3〉のように類別される。

これら四つの下位文化は現実には混淆して経験されるが、分析的に考えるならば、〈図1-3〉から明らかなように、互いに相容れない原理によって支えられている。先の大岡昇平の自伝の記述にみられたように、一昔前までは、自慰という性愛的行動は青少年たちを苦しめた難題であった。学校を中心とする



〈図1-3〉 下位文化の類別

科学的・禁欲的文化は、自慰は身体・神経上、害悪をもたらすと規定するが⁽⁶⁾、仲間たちの間では当然なものと考えられていた。学校文化と仲間文化は性愛的行動の規定においても反目した(第2象限の学校文化と第4象限の仲間文化は対極に位置している)。同様のことは家庭文化と大衆文化との間にも存在する(第1象限と第3象限)。このように、子どもは相容れない文化を有する下位集団に地位をもつため、各地位にともなう規範的要求は矛盾を生じさせる。同一の状況(たとえば、自慰)は、常に相両立することのない定義によって規定され、行為者はそのどれに従って行為すればよいのか迷わざるをえなくなる。A. ゴッフマン(Goffman, A.)は、こうした状況規定のずれが生み出す精神的緊張を、「困惑」(embarrassment)とよんだ(Goffman, A. 1956)。多様な文化へのコミットメントは、性愛的経験においても青少年に困惑を体験させずにはいない。

さて、強迫型の性愛的行動は以上の困惑とは別な仕組みから生ずる。それは、先述したように、文化構造と社会構造とが相互に対応しておらず、両者間にずれが存在するせいである。1960年代以降に顕著になったように、西欧社会を席卷した性解放(自由化)は、青少年の性意識や行動にまで影響を及ぼさずにはいなかった。西欧キリスト教社会では、信仰の衰退(世俗化)とともに、近代ヒューマニズムの思想が支配的になった。近代ヒューマニズムは、一般的に人間の諸欲求を善なるものとして承認する。それゆえ、性欲望も当然ながら公認されなくてはならなかった。また、技術の革新は避妊具にもおよび、ピルに代表されるように、避妊を比較的容易にした。主にこれら二つの要因から、性の解放という社会・文化的趨勢がもたらされた。性は「生殖の性」と「快楽の性」に分離され、前者から後者へと力点が移動した。そこには明らかに快楽主義的傾向(ヘドニズム)の横行がみとめられる。

快楽主義の色調を濃くした現代の性文化は、「性肯定文化」(作田啓一)といえるが、この傾向は青少年たちの下位文化群にも浸透する。たとえば、性教育の要請は、こうした性肯定的傾向へのリアクションと考えられる。「楽しみ道徳」(fun morality)の下位文化群への浸透(Wolfenstein, M. 1955)は、必ずしもその実現の通路の開放をともなっていない。現代社会が要請する長期間に及ぶ現実社会からの隔離的社会化(学校生活)は、性における快楽主義とは両立しえないためである。程度の差こそあれ、目標実現のルートは閉ざされざるをえない。一方で快楽主義によって刺激され、他方で実現のルートが閉ざされるとき、青年たちはディレンマに立たされる。マートンは、文化構造と社会構造のずれからアノミー(anomie)が生ずると説明したが(Merton, R. K. 邦訳 1961)、この図式に従えば、青年たちのディレンマは性的アノミー(緊張や不安)を経験させるだろう。たとえば、ミードがアメリカの青年たちにみたデート文化とペッティングという性愛的行動は、こうしたディレンマから生ずるアノミー軽減の妥協策であったろうし(Mead, M. 邦訳 1961)、50年代のキンゼイ報告(Kinsey report)にはじまる自慰無害説の科学的保証も、このような社会・文化的背景から出現すべくして出現したと考えられる(金塚, 1982)。

社会構造と文化構造との矛盾から生ずる性的アノミーは、青年たちの性愛的行動に「強迫的性格」を与えずにはいないが、性のうずきと苦悩は高度産業社会に特有な「過剰抑圧」(マルクーゼ)でもある。H. マルクーゼ(Marcuse, H.)は文化形成に必然的な抑圧と当該社会の支配形態に特有な抑圧とを区別し、前者を原(普遍的)抑圧、後者を過剰抑圧とよんだ(Marcuse, H. 邦訳 1958)。サモア社会にもアメリカ社会にも原抑圧は存在しており、どちらの社会においても原抑圧から由来する精神的緊張は青年たちに課されるはずである(2節で既述した)。しかし、〈図1-2〉で明らかのように、思春期の性愛的行動が両社会で別象限に位置づけられているが、この差異は原抑圧からではなく過剰抑圧の質と量の違いから生じていると考えられる。当然のことながら、高度に産業化された社会における青年たちの方が、未開社会の青年たちよりも過剰抑圧の量が加重されている。なぜそうでなければならないのか。この疑問にはミードや作田啓一とともに次のように答えられる(作田 1971)。絶え間ない精神的緊張や苦悩が青年に課せられ、そのことによってそれらに耐性をもつパーソナリティが形成されることは、不安定な社会・文化構造に生きることに機能的な意味で適合するからである。あるいは、こう言い換えてもよいだろう。性愛において業績主義(性愛の強迫的探求)を要求することは、仕事における業績主義(強迫的労働)といわば平行的関係にあるからである。ところで、この強迫型についてのより具体的な内容については、次の節でふれることにしよう。

4 ナルシスたちの性愛

「発達促進化現象」と呼ばれる現象がある。簡単にいえば、文明化（産業化、都市化）の進展が、人間の身体の働き、とりわけ性機能の発達を促進化する事態をさしている。朝山新一によれば、初潮を例にとるなら、1948年当時13歳の女子の20%未満の者が経験していたのにたいして、10年後の1959年には50%以上の者が経験している（朝山 1967）。このような発達促進化の傾向は、男女の差をとわず、身体のあらゆる部分について報告されている。

＜表1-1＞ 性における累積経験率

それでは性の意識や行動についてはどうか。この点においても促進化現象が指摘されてきた。＜表1-1＞は、総理府青少年対策本部が1974年と1981年の2回にわたって行った青少年の性行動調査の一部を、当面の問題点を明確化するために、筆者が個人的に整理、作成したものである（総理府青少年対策本部、1982）。この表からもわかるように、明らかに促進化の傾向が存在している。

| 項目 | 13 歳 | | 18 歳 | |
|---------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| | 男子 | 女子 | 男子 | 女子 |
| 射 精 または月経 | 60.3 (53.8) | 81.5 (81.0) | 98.4 (95.6) | 99.9 (99.5) |
| 性の関心 | 69.0 (59.4) | 44.3 (37.3) | 98.3 (96.8) | 89.6 (88.0) |
| マスター ベーション | 51.6 (45.5) | 12.7 (9.3) | 96.1 (90.0) | 31.9 (24.6) |
| キ ス | 4.8 (5.1) | 3.0 (2.3) | 40.0 (36.7) | 36.1 (25.7) |
| 性 交 | 0.5 (0.6) | 0.2 (0.6) | 17.6 (14.2) | 10.4 (6.7) |

数字は%を示す。上記の数字は1981年、()内の数字は1974年調査の累積経験率を示す。

文明化はどのようにして性の促進化をひき起こすのか、またそれはなぜなのか、このような疑問が当然のことながら生まれる。現代の社会では、明らかに性の自由化（たとえば生殖の性から快楽の性への移行）が推進されてきた。すでに性の情報には食傷気味ですらある。ところが、情報によって刺激、示唆された行動を実際に達成する方途は、現実には用意されてはいない。われわれはパブロフの犬が閉じ込められた実験装置、すなわち刺激を条件づけられながらも、欲望実現をはばまれる仕組み（前節でアノミーとして述べた）の内に位置づけられている。

この装置は、現代社会の中での青年たちの立場にもっともよく該当するだろう。性の情報を求める彼らは、それを容易に（多分の脚色を施されて）入手しうるが、反面、欲望を実現するルートにはめぐまれない。長期化する学校生活は、程度の差はあっても、必然的

に禁欲生活を青年たちに要求するためである。こうした、チグハグな状況に長期間さらされるなら、被験者は悪循環をひき起こし、一方で過剰ともいえるほど性に対する興味や飢えの感覚を、また他面においてはノイローゼを起こしたパブロフの犬とまではいかないまでも、性をめぐる過度な不安や緊張を生じさせずにはまい（これが強迫型であった）。

性の自由化が行きわたった現代社会には、以前のような抑圧はすでに存在しない、と人びとは思い込まされやすい。先にみたように、一見そう錯覚させるところに、現代社会の過剰抑圧の特徴がある。それでは、なにゆえにわれわれはこのような状況に放置されなければならないのであろうか。これに返答することは論題から少しはずれることになるので、簡単にふれることとすませたい。先に述べた悪循環システムは、青年たちを性に対して過敏にさせ、精神を不安定にさせるが、この不安定な状態を自己のコントロールを通して克服すること、そのための能力を養成することが社会から要請されているということだ。なぜなら、産業社会それ自身が常に変動する不安定な社会であるからだ。

ところで、冒頭にふれた促進化現象も、産業社会に特有の過剰抑圧が生み出した産物であるといつてよい。「現代の若者は一世代前の人たちより性知識があるにもかかわらず、また、われわれの文化は性に関してオープンになっているにもかかわらず、性成熟の問題は思春期の若者にとっていまだむずかしい問題である」（McCandles, B. R. & Coop, R. H. 1961 邦訳 1985:319）という指摘は正確であると私には思われる。今日の若者たちは、それではどのような困難に遭遇するのか、次にはこの点をより詳しく述べていこう。

青年たちの興味の中心が異性にあることは、今も昔も変わりはあるまい。とはいえ、はたして彼らは、異性という他者に本当にうまく出会っているのであろうか。

いうまでもなく、われわれの日常生活は他者との相互関係に基づいている。さまざまな他者との関係は、当然ながら対応する主体にも多種多様な自己を所有することを要請するであろう。これらの部分的で多数の自己は、それらを方向づけるより上位の自己がなければ、自己としての統合性を欠くことになる。主体の諸行為はこの上位自己によって方向づけを与えられるが、この上位自己の機能は価値や規範の存在によってこそ可能となる。

産業化が高度に進行した社会では、人びとの行動を導いてきた伝統的な価値や規範はすでに機能しえない。それらに代替しうる統合化された価値や規範のシステムも、容易には成り立ちにくい。社会変動の急激な展開は、対応する文化システムをまたたく間に役に立たないものにするためである。個人の外部にあって、個人の欲望に一定の拘束を課し、特定の方向へと意識や行動を導く価値や規範の弛緩した状態をアノミー（anomie）という。アノミーは人びとの諸々の自己を規制し、方向づける上位自己の成立をも困難なものとする

る。青年たちの性愛に対する意識や行動には、とりわけこのようなアノミー状況が反映せざるをえない。性愛についての伝統的規範に代わりうるものを、まだわれわれの社会は形成しえないでいる。「愛し合っていて、他人に迷惑をかけなければ性交してもかまわないではありませんか」という定時制二年の男子高生の率直で直截きわまりない質問に対して、どれほどの先生方が虚偽や自己欺瞞に陥ることなく「誠実」に応答しうるであろうか（現代のエスプリ 1986年12月号 NO. 233）。

行動を方向づける基本的指針の欠如した状態は、青年たち自身にとっても困惑をもたらさずにはいない。外部に指針を持ちえない彼らは、自己の内部に規準を求める以外にはないだろう。モラルの規準を自己の主観や感覚に求めるわけである。人に迷惑をかけず、しかも自己が愉しければ、それが善である——このような規準を「楽しみ道德」と呼ぶ。楽しみ道德には根本的な矛盾が含まれている。なぜなら、その規準は他者には適用しえないからだ。楽しさとは各人各様であり、ある人には善であっても、その基準は他の人には当てはまらない。また、主観主義、感覚主義のモラルは、主体当人においても継続的な規準であり続けることはむづかしい。本人にとっても、楽しさは絶えず変化するためである。このように、楽しみ道德は、他者と自己とを関係づけえないばかりか、多数の部分的自己（経験）をも緊密に結びつけることができない。自己の感覚や欲望にのみ忠実（部分的で瞬間的な体験のみが先行する）でありながら、他者への関心の薄いパーソナリティの所有者をとりあえずここでは〈ナルシス〉とよんでおこう。

ところで、詩人の長田弘の次の指摘は、ナルシスたちを含めたわれわれの状況を的確に言い当てている。「とりかえしのきかない経験というのが具体的で確かなしかたで、ひととひととのあいだに置かれるということがどんどんむずかしくなっている」（長田弘 1984 :36）。アノミー（差異の喪失）は、他者と自己との差異を曖昧化するばかりでなく、自己の経験それ自体をも不確かなものにする。いいかえると、ナルシスたちにとって、異性という他者に遭遇することが困難となっただけでなく、自己の性的な体験すらも自己にとって確かなものとして意味づけることができにくくなったということでもある。16歳の女子高生を描いた次の作品はこのことを示している。

「学校のよどみ、しずみきった空気をすったとたん何もする気がなくなった。ほとんどの生徒に巣食う『無気力』が私をも病気にしようとしている」。こう感覚した彼女は、偶然上級生と口づけをかわしてしまう。「口の中の苦味をかみしめながら、高野さんでなくても口づけしたであろう自分を認識した。口づけは私を空虚な倦怠感から脱出させるために十分な出来事だ。毎朝、夏みかんの並木の下でのみじめさの中で、だれかが私を抱きしめ、

肌と肌をふれ合わせ暖め合うことを欲していた」（中沢 1984:24）。

自己にとっての体験を経験化しえず、他者を他者として同定しえないナルシスが結ぶ異性との性愛関係は、大人たちの目からすれば、「出会いのないカップル」とみえるだけでなく、「二人だけに閉じこもり、孤立化したがるカップル」とよばれてもしかたがあるまい。たしかに大人たちにすれば、彼らの未熟さ、アイデンティティの未確立が顕著に映るであろう。ナルシスたちを論ずる批評のほとんどすべてがその点を指摘している（たとえば、現代のエスプリ 前掲書）。〈近代的自我＝アイデンティティの確立〉という視点からのこのような批評は、なるほど彼らの特性の一部をうまく言い当ててはいるかもしれない。しかしながら、それでことをすませるなら、彼らのもつ新しい可能性を見落とすことになるのではないだろうか。私はこのことを危惧しないわけにはいかない。

5 浮遊する若者たち

現代の若者たちの性愛についての意識と行動を、アイデンティティ論のみから解釈するには無理がある。それはアイデンティティ論の理論的制約のためである。E. H. エリクソン (Erikson, E. H.) に代表されるアイデンティティ論は次のような観点を前提としている (Erikson, E. H. 邦訳 1973)。

- (1) 個人の意識と行動を律するのは自我であること。
- (2) 自我には未熟状態から成熟、安定へと向かう発達段階がある。
- (3) 青年期は自我が構造的な転換を余儀なくされる過渡期にあたり、そのために危機状態に陥りやすいこと。

明らかにエリクソンの心理学は自我心理学の延長上に位置づけられ、それゆえに、性愛をも自我 (Ego) との関係において理解しようとする。これに対してエリクソンが依拠したフロイトは、エリクソンとちがって自我と性愛とを一応区別し、性愛を自我よりも根底的であると考えていた。あえて先のエリクソンの視点と対応させて整理すれば、次のようになるだろう (Freud 邦訳 1969)。

- (1) 個人の行動は無意識によって左右され、自我の主要な働きは外界と自己とを調節するにすぎないこと。
- (2) 無意識内の性エネルギーは、自我発達と対応しながら一定の様式を経過し、体制化 (たとえば、口唇期、肛門期、性器期) されること。

(3) 人間の性愛は常にこのような幼児的な形態を保存しており、多形態に拡散しやすい傾向をもつ。とりわけ青年期はこの傾向を示すこと。

以上の点から、青年の性愛を理解するためには、エリクソンの自我心理学を中心とする視点からでは不十分であり、それよりも自我をも性愛から根拠づけるフロイトの議論を参照せざるをえないことが了解されるだろう。フロイトによると、人間の性愛は、動物のそのように本能によって固定化されてはおらず、可塑性に富んでいる。たとえば、同性愛に熱中する犬を想定することは困難であるが、人間には十分ありうることである。人間の性愛は、その対象をさまざまに変更できるし、目標においても、性器からの快感獲得にかぎらず、全身からの快感獲得を目ざすこともできる。そこで人間（青年）の性愛が、どこまで拡散可能であるのかを知るために、2節の〈図1-1〉を参照する。まず性愛の対象の軸（個別的—一般的）を横軸に、目標の軸（限定的—無限定的）を縦軸にそれぞれとることによって四つの象限ができる。これらの象限に性愛の四つの異なった関心が位置づけられるが、重複を承知のうえで、以下簡単にそれらの特徴を述べておこう。

(1) 結合的関心とは、特定の対象（同性、異性を問わない）に対して、心的な愛情による結びつきを求めようとする関心のあり方である。相互がたがいの愛情を確認し合うことで、一種の連帯を生み出そうとする要求でもある。異性に対しては、それゆえ、肉体的結合を求めるよりも、心的な側面での結びつきが優先される。プラトニックな片恋は代表的な例である。

(2) 向上的関心とは、特定の対象（多くの場合、同性）に対して友情を抱く場合である。青年は友人を強く求めるが、それは彼のナルシズムと関連しているせいである。ナルシズムの原型は、母親の胸に抱かれて一体化していた幼児期の充足経験である。自己の不完全さが痛感される青年期においては、新しい同一化のための対象が探し求められる。彼は新しい対象との一体化を図ることをとおして、新しい自己を獲得しようとする。特定の友人や先輩が理想化されるゆえんである。

(3) 道具的関心とは、身体の特定の部位、たとえば多くの場合、性器への刺激から快感を獲得しようとする関心のあり方である。青年が自慰に熱中したり、異性との身体みの接触を追求しやすいのは、この関心にもとづいている。

(4) 溶解的関心は少しわかりにくいかもしれない。青年の自我は十分に確立しておらず、外界と内界とを隔てる殻が柔らかいといえるだろう。この未熟な隔壁はそれゆえ何かの機会に容易に破られ、内界と外界とを境界づけることができにくくなる。そのとき自己は、外界へと流出していき、内界と外界とが溶解することになる。青年は、自然の中で夢

想にふけるうちに、こうしたことを体験しやすい。

さて、青年期の性愛は、以上のように多様な方向へと拡散する傾向を本来有していると思われるが、この図式は現代の青年たちの性愛の特徴の理解に際して、どのような利点をもつのか、次にはそれについて述べることにする。

2節で掲げた図式は、ナルシスたちの性愛のどのような特徴を明らかにしてくれるのであろうか。

「俺は黙って古墳を眺め、水面を渡る風に耳を澄ませた。その時俺が感じた気持ちはね、とても言葉じゃ言えない。……まるですっぽりと包みこまれるような感覚さ。つまり蝉や蜘蛛や風、みんなが一体となって宇宙を流れていくんだ。……文章を書いたびにね、俺はその夏の午後と木の生い繁った古墳を思い出すんだ。そしてこう思う。蝉や蛙や蜘蛛や、そして夏の午後の風のために何かが書けたらどんなに素敵だろうってね」(村上 1982:115)。

これは、現在若者たちに強く支持されている作家の一人である村上春樹の小説の中の一節である。中野収の言うように、村上春樹の小説は、アイデンティティというものの不在を前提にした世界を構成している(中野収 1984:84)。しかも、小説の主人公たちはそのような「生の手がかりのなさに安住して」もいる。彼らはアイデンティティ神話に執着してはいないのだ。ここに村上の、そしてそれを支持するナルシスたちの性愛の新しさを認めることができる。

西欧社会における18世紀の理想的人間や19世紀の个性的人間は、意識と行動に指針を与える「確固とした自我」を有していた。近代化の過程の中で、われわれもこのような自我の実現をめざしてきた。その試みが実現されたのか否かはいまは問うまい。しかしながら、奇妙なことにも、あるいは当然というべきか、青年たちの意識や行動が問題とされるときには、必ずといってよいほどにこの考え方が適用されてきた。先のアイデンティティ論はその代表例であろう。

〈近代的自我=アイデンティティを確立した個人〉の意識や行動が究極的にどの地点にたどりつくかを、われわれは西欧文化の中に十分読み取ってきたはずだ。救いのない孤独、絶え間ない自己主張、自我への強烈な執着、そして他者との激烈な競争――否定的側面を数え上げればきりが無い。性愛においても例外ではない。狂気じみた精神愛の礼讃、その反面である物理的な感すらある性器愛の探求、E.オルビー (Albee, E.) の戯曲『ヴァー

ジニア・ウルフなんか恐くない』に描かれた結婚生活の果てしない闘争ゲーム。

ここにみられるのは、個人主義（individualism）の追求が実現しやすい一つの側面、傲慢とエゴイズム（誤解をさけるために付言しておくなら、個人主義の追求が必ずこれらを実現するわけではない）である。2節の〈図1-1〉でいうなら、個人主義の性愛は向上的関心を中心にして、結合的、道具的の両関心の方向へ動揺する。もっともこの両方向において、向上的—道具的関心の結びつきのほうが、向上的—結合的関心よりも優位を占めると思われる。

これと比較していえば、ナルシスたちの性愛は溶解的関心を中心にして、結合的、道具的関心の両方向へ揺れ動きやすい。こちらでは、溶解的—結合的関心の結びつきのほうが、溶解的—道具的関心よりも強いというべきだろう。逆にいえば、個人主義的性愛は溶解的関心を、またナルシスたちの性愛は向上的関心を欠きやすい傾向を有しているということだ。

自我の探求が、傲慢な自尊心と他者とのライバル関係しかもたらさないこと（ビジネス・カルチャーが支配的となった現代日本の社会は、別な醜悪さでこれらを実現してしまったが）を直感しているナルシスたちは、アイデンティティ神話に懐疑的ですからある。豊満きわまりない母親（現代日本社会・文化の象徴として）に抱かれ続けたがゆえに、ナルシスたちは未成熟なのではない。むしろこうした傾向は否めないとしても、大人たちが奨励する自我の所有に、彼らは魅力を感じていないといったほうが正解だと思う。「大人になれない」のではなく、「大人になりたくない」という確かな意志が介在しているのだ。

「蝉や蛙や風のために書く」ときけば、大人たちはその幼稚さをあげつらうだろう。蝉や蛙や風とともに暮らしたいとさらに言うなら、驚きあきれるかもしれぬ。ナルシスたちの自我の未熟さは、大人たちとは逆に、外界と内界との溶解をたやすくするだろう。結合的関心から溶解的関心への移行は容易に実現される。宇宙との交感の経験（たとえそれが最新の技術を介したものであろうと）、ここに彼らの「優しさの源泉」がある。密教や超心理、オカルティズムやSFへの興味を含めたミスティシズムへの共感は、ゆえのないことではない。

作田啓一は、大衆社会に生きる人間はジンメルといった「社交サークル」に生きる人間に接近しているという。社交サークルが人々に要請するのは、脱所属と脱自我である。作田は、社交サークルに生きる大衆社会の人間は、羨望と欲望の相互模倣に支配された近代社会と近代的自我を越え出ていく契機をもたらすのではないかと指摘する。「自我依拠能力の欠如は、人々のあいだを隔てる壁としての自負心あるいは自尊心の放棄に通じる

一つの道であり」、われわれはそれによって「自我と呼ばれているものは超個体的な生命ともいうべきものの一時的な囲い込みにすぎないことを実感する」のである（作田 1980: 55-56）。

ナルシスたちの性愛の特徴、たとえば対象や目標への執着心のなさは、個人主義的な性愛を超越する可能性をはらんでいる。「僕は21才で、少なくとも今のところ死ぬつもりはない。ぼくはこれまで3人の女の子と寝た。最初の女の子は高校のクラスメートだったが、ぼくたちは17才でお互いを愛し合っていると信じこんでいた。……僕たちは高校を卒業してほんの数か月してから突然別れた。理由は忘れたが、忘れる程度の理由だった。それ以来彼女には一度も会っていない。眠れぬ夜には僕はときどき彼女のことを考える。それだけだ」（村上 前掲書:72-73）。

国土全体が人工都市と化した感すらある現代社会は、昼と夜との区別をすでになくした「白夜」の世界といえよう。その世界のなかで、子どもと大人との差異、男と女の差異（ともにどちらが白で黒なのだろうか）、さらに生物と非生物の差異さえをも喪失しようとしている〈白夜的な存在＝ナルシス〉たちは、軽くゆるやかに浮遊している。

1 章註

(1) ここから二つの解釈論的立場が区別される。一方は、日常のカテゴリーに注目するものであり、究極的にはこのカテゴリーがいかに関形成されるかという点にまで注目する。これが現象学的な立場である。これに対してもう一方は、二次的に構成されたカテゴリーの導入を認める立場であり、解釈学的立場とされる。小論は後者の立場すなわち解釈学的な立場によっている。

(2) フロイト理論は、二次的に構成されたカテゴリーにもとづいているので、解釈学といえよう。この点はP. リクールフロイト解釈と論を同じくしている。(Ricœur, P. 邦訳 1982)

(3) フロイト理論の主要な特徴については、別なところで述べたことがあるので、ここではそれを前提として、性理論についてのみまとめた(亀山 1986)。なお、フロイトについては主として人文書院版『フロイト著作集』(全11巻)を参照した。

(4)『社会学小辞典』(濱島朗・竹内郁郎・石川晃弘編 有斐閣 1977)によると、性愛(the sexual)は次のように定義されている。「性愛とは性的欲求に基づく愛情ないし愛着をいう。性欲に近接した衝動的なものから、高度に精神化されたものまで、さまざまな度合いがある。また対象の面からみれば、基本的には同性愛と異性愛に分かれる」。われわれの定義はこの定義に近いが、対象の範囲をさらに広くとり、事物や自然をも加えている。

(5)これら四つの名称は作田啓一の四つの指向から借用した。ただし、作田の四つの指向は指向の一般体系であるが、小論の場合には、性愛的行動というより具体的な次元での行動を対象としている。それゆえに、ここでは「指向」ではなく、「関心」という用語を使用している(作田 1979)。

(6)わが国において、啓蒙的性教育の草分けと称される、星野鉄男の『性教育の実際』にも次のように記されている。「手淫は・・・健全な性器官の発育のためによくないこと、神経系の健康のもよくないこと・・・」(星野 1931)。

2章 社会化と準拠者の不在

1 社会化と相互作用

子どもたちを主人公とした数多くの文学作品には、子どもたちと親しい大人がしばしば「オジさん」として登場することがある。1912年に出版されて以来、今もなお世界中の人たちに愛読されているA. J. ウェブスター (Webster, A. J.) の『あしながおじさん』などはその代表例であろう。筆者の少ない知識からしてみても、子どもにとってのオジの存在の重要性に気付いていた人たちは少なからずいたと思われるが（たとえば桑原武夫「伯父さん列伝」、丹下隆一「ぼくのおじさん」、R. デニー (Denney, R.) 「気のおけないおじさん」などがあげられる）が、学問の領域においては、なぜか研究例は数少ない。子どもの社会化をその主要な関心の対象とするはずの教育学や社会学あるいは心理学においても、その例外ではない。ここでは、オジを子どもの社会化をになう重要な準拠者の一人として設定し、そのオジの役割と、子どもにとってのオジの持つ意味とについて述べていこう。

大きく分けていえば、社会化 (socialization) は二つの方向からの定義が可能である。一つは社会化をパーソナリティの側面から定義するものであり、もう一つは社会システムの側面から定義するものである。前者の定義では、社会化とは、社会の新成員が当該社会の文化パターン—価値や規範に代表される—を習得することによって、当の社会に適合的なパーソナリティを形成することととらえられる。また、後者の定義によると次のようになる。社会は自らのシステムの存続維持のために、絶えず新成員を補充しなければならないが、前者の性格形成の過程は、システムの側からすれば、同時に人材をシステム内に配分することでもある。この人材配分を社会化の重要な側面ととらえるのである。これら二つの方向からのいずれの定義によるにしても、社会化は、社会の形成・維持には不可欠な機能であることにはかわりはない。

それゆえ、どのような社会においても、社会化の機能を社会から委託される諸機関が存在する。私たちの社会では、主として家族と学校がこれに該当する。社会化の具体的なブ

ロセスは、社会化する側 (socializer) とされる側 (socializee) との相互作用によって実現される。社会化する立場の人の中にも、される側 (子どもたち) からみて、重要な意味をもつ人物と比較的そうでない人物とがいる。重要な意味をもつ人物とは、子どもたちがそのような人びととの相互作用を通して彼の行動や価値観を積極的に身につけようとする種類の人びとのことであり、子どもたちの社会化の準拠者 (referent person) とよばれる (Merton, R. K. 邦訳 1973 ②)。たとえば、家族では両親が、学校では教師や友人が準拠者となる場合が多い。子どもたちの日常生活は、いわばこのような準拠者との相互交渉の上に成り立っているといつてよいだろう。社会化研究には、先の二つの定義からもわかるように、幾つかのアプローチが可能である。たとえば、価値の内面化とそれによる人格の分化に注目するもの、⁽¹⁾あるいは人材の配分と社会システムの存続・維持に注目するもの (社会移動の研究) など、さまざまな研究成果が蓄積されてきた。しかしながら、社会化する者とされる者との相互作用的視点を中心とする研究——準拠者研究はその一部であるが——は、従来比較的弱い領域であったと思われる。むしろ、そのようなアプローチが全然存在しないというわけではない。たとえば、社会移動とそれを可能とした準拠者との関係に注目した興味深い研究例をあげることもできる。⁽²⁾

私たちが日常生活の中で他者とり結ぶ相互作用は、短期間で終結するものから長期にわたって継続するものまで多様である。比較的安定し、長期間持続する相互作用であるためには、相互作用の当事者間に等価的な財の交換の様式が形成されなくてはならない。この場合、交換される財は物的財に限定される必要はない。愛情や価値評価のような社会的財も、ここには当然含まれている。

たとえば、他者への献身的態度のように、一見すれば互酬的とは思えない行為においても、価値の次元での報酬——報われない愛こそ善であるとする価値評価——が与えられている。逆に言えば、安定した相互作用は、互酬性 (reciprocity) の維持が困難となると、システムの不均衡化、つまり崩壊や中断を招く。互酬性の不均等化から相互作用システムに変動が生ずる過程には、幾つかの道筋が考えられるが、ここでは、不均等性が相互作用の継続反復の間に拡大発展してゆき、ついにはシステムの制御不能 (run away) を生起させる場合を想定し、この過程を G. ベイトソン (Bateson, G.) にならって〈分裂生成〉schismogenesis とよんでおきたい。

ベイトソンによると、相互作用には、両者間にとり結ばれる関係パタンの相違から、「相補型」(complementary)と「対称型」(symmetrical)の二つのタイプがあり、これら両パターンとも、互酬性の不均等化によって分裂生成をひき起こすことになる。相補型の相互作用パターンとは、相互作用当事者の間に、互いに補完し合う役割分化が成立している場合である。たとえば、世話をする側とされる側、支配者と服従者、ショーの実演者と見学者のような相補的な役割分化がこれにあたる。つまり、「A、Bの行動が相違しつつも、(等価性の測定によって――筆者注)互いに支え合うような相互反応」(Bateson, G. 邦訳 1979:143)である。この場合の互酬性は、異質な財の交換――物的財の提供に対する感謝・愛情・価値評価などの反対給付――によって保証される。また、もう一方の対称型の相互作用のパターンとは、当事者が同じ財の交換を行なう場合である。たとえば、競争、張り合い、ライバル関係などがこのパターンに該当する。「Aの行為がBを刺激して同種の行為に駆り立て、それがまたAにはね返って、同種の行為をさらに促進するという型」である(Bateson, G. 前掲書:143)。この場合の互酬性は、交換し合う財の等価性の測定によって保証される。一方のみせびらかしが他方をさらに刺激するという形での交換である。R. ジラルール(Girard, R.)のいう欲望の模倣によるライバル関係はこれにあたるだろう。

これらどちらのケースにおいても、互酬性のバランスに不均衡が生じ、その不均衡が相互交渉の頻繁化によって拡大発展してゆくなれば、相互行為の当事者に耐えがたいストレス(緊張・敵意・嫉妬)が蓄積されてゆき、最後には関係システムの暴発(run away)が誘発されずにはいない。たとえば、世話をする側と世話に依存する側という相補型の関係において、後者がますます前者に依存するようになると、前者はそれにつれていっそう、世話をエスカレートしてゆかなければならなくなる。対称型においても、一方の側の行為が他方の側の行為を刺激し、競争やライバル関係のエスカレーションにみられるような、悪循環を生起させる。これらどちらの場合にも、相互行為の当事者において、相手に対する敵意や嫉妬などの緊張がたかまり、その結果、分裂生成によるランナウェイ現象がひき起こされる。未開社会で観察されるポトラッチ(potlach)の慣習は、対称型の分裂生成の危険性をはらんでいる。

相互作用の関係が、こうした分裂生成によって破壊されることを防止するには、どのような対策が可能なのであろうか。ベイトソンは、これら両方の型の相互作用から生ずる二

つの分裂生成の間には、互いの分裂生成を打ち消し合う作用があると述べている。つまり、相補型の分裂生成と対称型の分裂生成とは、互いに相殺し合うわけである。この相殺効果を利用するには、これら二つの相互作用のパターンを組み合わせればよいことになる。たとえば、単独では競争のエスカレーション（対称型の分裂生成）を招くばかりの張り合いの関係に、相補型の依存―世話関係（相補型の分裂生成）を掛け合わせるわけである。また、これとは逆に、支配者と服従者の分化（相補型の分裂生成）が不快なまでに進行したとき、両者が少々の張り合い（対称型の分裂生成）を演じて、双方の緊張をほぐし合うというやり方がある。未開社会における植民地顧問官たちが、年に一回、現地民とサッカー大会にうち興じたりするのは、後者の例であろう。

相互行為者の視点からながめるならば、こうした分裂生成の組み合わせとは、同一の相互作用関係内における関係のパターンの「切り替え」である。つまり、当面の相互作用の関係のパターンが対称型の場合、互酬性の不均衡化（ノイズの集積）によって対称型の分裂生成がエスカレートしそうになってくるとき、双方がそれを回避するには、当の関係を相補型の関係パターンに切り替えればよいことになる。当事者にとってこの切り替えが可能となるためには、コミュニケーション過程における「二重学習」（duetro-learning）ができなくてはならない。⁽³⁾ つまり、相互行為者はメッセージ交換のレベルの学習（交換する事物についての認識）だけでなく、メタ・コミュニケーションのレベルに関する学習―関係についての認識―ができなくてはならないのである。ライバル関係のエスカレーションにより当事者間にストレスが集積されるとき、当事者どちらかの側が関係についての認識―対称型の分裂生成が原因であるという認識―ができるなら、彼には少なくとも当事者間の関係パターンの切り替えをはかることが可能となるはずである。

サイバネチックスの考え方によって言い換えると次のようになる。⁽⁴⁾ どのように互酬性の確保がはかられるにせよ、システムは日常のたび重なる交換の反復によって、内部に誤差＝ノイズを集積させずにはいない。これは、サイバネティックスではポジティブ・フィードバック（正の悪循環）とよばれる現象である。正の悪循環はシステムに崩壊をもたらすおそれがあるが、このおそれからシステムを守るには、システム内部にそれとは逆のネガティブ・フィードバック（負の循環）を生起させればよいはずだ。つまり、正のフィードバックの回路のスイッチを切れればよいのである。そのためには、システムは正のフィ

ードバック回路と負のフィードバック回路の両方を備えていなくてはならない。ポジをネガに、ネガをポジに切り替えることによって、システム内のノイズをとり除けば、システムはより以上の安定性を獲得することになる。分裂生成の文脈でいう相補型と対称型の相互作用パターンは、ともに正の悪循環＝分裂生成を生起させる可能性を有しており、これら両者を組み合わせることによって分裂生成を防止するということは、両者の組み合わせが、ネガティブ・フィードバック回路をつくり出すということである。社会的オジの制度とは、まさにこの回路のことを意味している。

それでは、こうした相互作用システムに生ずる分裂生成のモデルは、社会化における相互作用の分析にはどのように応用できるであろうか。第一次社会化の主要なエージェンシーである家族にモデルを適用してみたい。

家族の内部では、両親が子どもの社会化における重要な準拠者である。母親の役割は自力で生活することのできない幼児のあらゆる日常的な世話と安全の確保を行なうことである。養育者としての母親と依存する子どもとの間には、相補的な相互作用パターンが成立しているがゆえに、相補型の分裂生成が生じやすい。この場合、互酬性の不均等を生起させる契機は何であってもよい。たとえば、子どもに対する献身的な世話を行なう母親は、義務感や愛情の報酬が弱体化すれば容易にストレスを形成するであろうし、子どもの側にすれば、いつまでも子ども扱いされたり、何から何まで口出し注意されれば、母親に対する敵意が集積されてくるであろう。

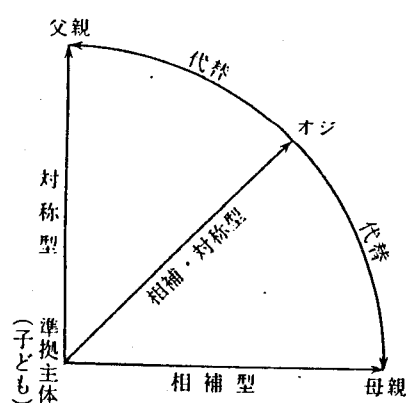
また、もう一方の準拠者である父親の役割は、主として社会の価値や規範を子どもたちに提示し、自己への同一化を行なわせることにより、それらを内面化させることである。子どもと父親とは、同一の基準をめぐる、潜在的に業績や威信を競い合う競争者の関係パターンを生じさせる傾向を有する。つまり、子どもと父親との間の相互作用のパターンは対称型が主であり、したがって対称型の分裂生成を生じさせる可能性をもつのである。この場合も、互酬性を破綻させる契機は多様である。というよりも、父－息子の関係においては、両者ははじめから不均等であるともいえる。というのは、勢力と威信において父親は当初から上位者であるからである。むしろ子どもの成長にともなって競い合いが激化するというほうが正確である。息子は母親をめぐる性的な意味での父親のライバルであるだけでなく、父親の設定した基準の達成をめぐるライバルでもある。社会化過程における相互

作用の頻繁化は、父と息子の両者のうちに、敵意や嫉妬のようなストレスを集積させやすい。

このようにみえてくるならば、家族内における子どもと準拠者（母親と父親）の間には、日常の相互作用を通して双方の側に敵対感情を肥大化させ、ついには関係システムの制御不能状態へと至る危険があるといえる（確かに核家族制度は、両関係パターンを含んでいるため、それらが組み合わされる可能性を有している。それゆえに、ネガティブ・フィードバック回路を保有しているといえよう。しかし、どちらかのパターンが弱体であれば、ネガ回路はうまく作用しないであろう。また、両パターンがともに分裂生成を生起させることもありうる）。とりわけ、どちらの場合にせよ弱者の側となる子どもたちの側にストレスは集積しやすく、感情の暴発を生起させやすい。家族におけるこのような相互作用システムの分裂生成を回避し、家族という社会構造を、解体の危機のおそれから防禦する役割を担うのがオジである。家族の文脈でいえば次のようになる。オジの役割は相補型・対称型のどちらの準拠者の役割にもなりうるのだから、母の役割、父の役割のどちらにおいても成り代わることができる。単一の相互作用（たとえば母－息子）において、まず母に成り代わり、次にそのパターン（相補型）を対称型に切り替える。すると、その相互作用は父－息子の関係になるだろう。これによって、相補型の緊張の増幅にストップがかかる。すなわち、単一の相互作用システムにおいて、ある関係パターンを別な関係パターンに切り替えることによって、ネガティブ・フィードバックを作り出し、それによって分裂生成の生起と昂進を防止するというわけである。つまり、同一の相互作用システムに相補型の分裂生成と対称型の分裂生成とを組み合わせるのである。こ

これらの関係をわかりやすくすると〈図2-1〉のようになる。このような役割の代替は未開社会でひろく観察され、たとえばニューギニアのイアトムル族では、母方の交叉オジは「男の母親」とよばれたりしている（Bateson, G. 1958）。

子どもと準拠者としてのオジとのこのような関



係はまた、子どもの側においてコミュニケーション〈図2-1〉準拠者と相互作用パターン

の「二重学習」の習得を可能とする。関係パターンの切り替えが自在に行なわれる状況に

あるとき、子どもはメタ・コミュニケーションのレベルの読み取り方を学習せずにはいない。相互作用の関係パタンの読解ができるようになれば、子どもは関係パタンの切り替えを行なう能力をも身につけることになる。つまり、オジとの相互作用は、父や母との相互作用を分裂生成から防ぐだけでなく、子どもたちのうちに相互作用パタンの「切り替え装置」を内在化させることにつながるのである。

多くの未開社会や伝統的な社会では、このような役割を持つオジを社会構造（親族・友人関係）のうちに制度化している。レヴィ=ストロース（Lévi-Strauss, C.）が述べた親族結合の基本構造もこうした文脈から解釈することができる。彼の論によれば、もっとも単純化された二つの親族の結合を象徴するのは、交叉イトコ婚と交叉オジーオイの親密関係である。オジとオイとの関係とは、別クランに所属する親族——つまり〈敵対=分離〉のモメントをもつ——同士が女性の交換によって結合——〈親密=連帯〉のモメントをもつ——することによって成立する関係であり、オジーオイ関係はこの両モメントを表現する（Lévi-Strauss, C. 邦訳 1967）。

オジーオイの両義的關係——庇護関係と敵対関係、威信関係と友愛関係——は、私たちの用語でいえば、双方の関係パタンの切り替えによる分裂生成の調節回避を可能とする（この両義的關係は通常「冗談関係」（joking relation）とよばれている）（Radcliff-Brown, A. R. 邦訳 1952）。また、オジは準拠者としての機能の点でも、一方で表出的役割（愛情表現）、他方で道具的役割（技能・知識の教授）という代替機能を担っている。関係パターン、代替機能の両面において、オジはオイの社会化に重要な位置を保有しているのである。さらに例をあげるならば、現在も伝統的文化が残存するヨーロッパの各地（ギリシャ、スペイン、イタリア）や南米（スペイン語系社会）などで観察される、両親と彼らの友人との契約によって成立する代父母制度（コンパドラスゴ）なども同じ文脈で理解することができる（Brain, R. 邦訳 1976）。このような事例によるまでもなく、分裂生成の生起を調節回避する役割、二重学習を内在化させる役割を担う準拠者を、私たちは地縁・血縁の有無にかかわらず、子どもたちの「社会的オジ」（social uncle）とよんでさしつかえないであろう（Denney, R. 邦訳 1957）。

2 子どもの地位と構造的ディレンマ

私たちは、社会化における準拠者の一つのモデルを、未開社会に広く分布しているオジ制度を念頭において構成してきた。ところが、未開社会と今日の近代産業社会との間には大きな差異があるように、子どもの社会化に関しても当然差異が存在する。その主要な差異を、Ph. アリエスが指摘した、「子どもについての観念」と「制度」とにもとめてみよう。

子どもは成人とは別な独自の個性をもつ存在であるとする観念は、主として近代の市民社会と並行して生じてきたものである。未開社会をも含めて前近代的社会には、このような観念は存在しなかった。こうした観念の有無は、子どもを社会化する制度にも差異を生じさせた。近代の産業社会に特徴的な、両親と子どもからなる核家族の制度は、社会化の様式の変化とは別な文脈から生じてきたと思われるが、近代的な子どもの観念にもとづく社会化の様式と適合している。たとえば、家族という結びつきにみられる濃密な情緒は、このような家族制度とともに形成されてきたからである (Ariès, Ph. 前掲書)。

近代の社会化の様式を特徴づける、子どもの社会からの長期的な隔離と両親への依存も、この家族制度の下で可能となる。子どもについての観念を有していなかった(未開社会を含めた)前近代的な社会においては、社会から隔離される特別な子ども期をもっていなかった——たとえば子どもはほぼ7歳くらいで家族から離れて自立しなければならなかった——し、「小さな大人」として待遇されてもいた。また、広く知られているように、近代の学校制度も近代社会の産物であり、学校はそれ以前には家族や親族にゆだねられていた社会化機能の一部が専門的に委託された機関であった。家族における第一次社会化、学校における第二次社会化という社会化における分業も、近代産業社会に特徴的な社会化の様式であるといえよう (Berger, P.L. & Luckmann, Th. 邦訳 1977)。

ところで、このような近代産業社会に特徴的な社会化の様式はまた、その様式に特徴的な矛盾をも生み出さずにはいない。近代社会における子どもの地位には、こうしていくつかのディレンマが課せられてくる。それらのすべてについて分析するわけにはいかないので、この論文の文脈にそくして、次のような二つのディレンマについて述べていきたい。一つは「自律と依存」のディレンマであり、もう一つは「協同と競争」のディレンマである。

まず前者のディレンマからはじめよう。近代市民社会を成立させる基本的原理はいろいろあるが、個人主義原理をそれらの一つにあげることはそれほど見当はずれではあるまい。ここでいう個人主義とは、日常生活の次元で通常使用されているほどの意味である。つま

り、個人は自己の行為の基準（価値、規範）を自らの判断に従って選択・決定し、それにもとづいて自力で行動すること、しかも行為の結果は行為主体の責任においてひき受けなければならない、というほどの意味である。このような個人主義原理のうちには、当然のことながら「自律」autonomy という観念が含まれている。各人は自己の人生の行路を他者からの命令や他者への依存によって決定するのではなく、自分のことはできるだけ自分で決定し実行していくという態度のことである。近代産業社会においては、この「自律」の理念が子どもの社会化の最終的な目標の一つにかかげられている。この目標を達成するために、子どもには幼い時期から自律のための訓練が義務づけられる。

ところが、先に述べたように、子どもたちは社会から隔離され、長期間にわたる両親への依存と庇護のもとに置かれている。社会化の文化目標として「自律」が要請されながら、それを実現していく社会的関係が、目標とは逆に「依存化傾向」を促進するために、文化目標と制度的手段の間に矛盾（ディレンマ）が生まれる。このディレンマはまた、分業の進展にともなう第二次社会化期間の延長――中等・高等教育機関の拡大に付随する――による家族や両親への依存期間の長期化によって、ますます昂進することになるはずである。こうした構造化されたディレンマとその昂進とは、両親と子どもとの日常的な相互作用過程において、「相補型の分裂生成」を生じやすくする。たとえば、子どもは日常生活のあらゆる側面において母親の世話を受けざるをえないが、世話が行きとどけば行きとどくほど、子どもは自己の無力さを自覚することになり、すべての正義を母親に独占された「生き苦しさ」を感じず（この生き苦しさについては、「子どもとうそ」の章で、鶴見俊輔の証言をとりあげた）。その結果、自立したいという意欲があれば、逆に自己の無力さの自覚とともに、無力化させる母への憎悪が形成されてくる。こうして、日常的な相互行為の繰り返しは、子どもの側に敵意と憎悪を集積させる悪循環をひき起こしやすくなる。

さて、子どもの地位に課せられるもう一つのディレンマとは、「協同と競争」のそれである。近代の市民社会は人間の平等を理念としてかかげた。対等な個人たちの間に社会関係を形成するのは、多数の人びとの承認と支持を受けた共通の規範（法や道徳）の成立と、それへの同調の期待である。この規範と同調への期待を欠くならば、私たちの社会は成り立っていかないだろう。それゆえに、私たちは、多数の人びとに支持されうる規範を成立させるために、常に対等な他者たちと協同する必要がある。この協同という目標は、子どもたちの社会化においても重要な目標となる。権威による価値の内面化と同時に、協同によるルールを獲得は、子どもの社会化の二つの重要な段階をなしているからである（作田、

1972 ①)。

しかし、他方において、子どもは近代産業社会のもう一つの重要な課題、業績価値の追求による競争という課題を背負わされている。身分や出自による人材の配分よりも、業績という能力による人材配分に依存する産業社会は、社会化の過程においても、この原則を普及させずにはおかない。試験制度の発達はその顕著な現われといえる。共通な価値と規範を内面化した同輩たちとの競争は、確かに競争における不正行為を抑制・排除するであろうが、他方で競争をより熾烈なものにもする。同一の相互作用システム（たとえば学級）において二つの文化目標——協同と競争——が奨励されるとき、一方では両目標が相殺し合ってバランスをとることが可能であろうが、もう一方では、協同も競争も普遍主義的な価値志向を促進するために、両者が相乗化し合う可能性をもはらんでいる。共通の価値や規範を内面化し合った成員ほど——つまり目標（欲望）を同じくする仲間であるほど——両者間に激しい張り合いやライバル関係を生じさせやすいからである。たとえば、安岡章太郎がえがいたように、協同を目標とする「悪い仲間」たちの間にこそ、そこに競争がもち込まれるとき互いのライバル意識が熾烈化していく（安岡 1967）。それゆえに、近代産業社会における子どもたちは、この対立する（それゆえ、相乗化する）文化目標のために、友人間、同輩間の相互作用を対称型の分裂生成へと拡大発展させやすい。

このように、子どもをとりまく他者との日常の相互行為は、私たちの社会では特に分裂生成を促進する傾向が顕著である。ところが、これらのディレンマは子どもという地位に課せられた構造的ディレンマであるために、子どもたち個人の能力や努力では容易に解決できるものではない。ベイトソンによれば、分裂生成を生起・促進しやすい文化や社会構造を有する社会では、それらの昂進による社会の崩壊を防止するために、幾つかの「文化装置」が同時に構造化されていなければならない。たとえば、彼が観察したニューギニアのイアトムル族の社会には「ナーヴェン」(Naven) という儀式があり、これによって分裂生成の生起と昂進が抑制されている。

イアトムルの社会はいわゆる双分組織 (dual organization) の社会構造から成り立っている。⁽⁵⁾ たとえば、社会が親族 A と親族 B に別れていて、互いが常に競い合う慣例を有している。社会内部においても、男たちはプライドを誇示し合うという対象型の関係パターンをもつ。誰がより多くの敵を倒すか、誰が一番人目をひく服装をするか、ここには対象型の分裂生成の危険性が含まれている。これに対して、男女の役割は相補型のパターンに固定しているため、ここにおいても、ノイズの集積による分裂生成を引き起こす危険性に

満ちている。。このように分裂生成が生起・昂進しやすい構造をもつために、彼らの社会では絶えずそれを低減する工夫がなされなくてはならない。ナーヴェンという儀式は、主として子ども（オイ、メイ）が成長の過程において文化的業績（たとえば初めての狩猟や敵との戦闘）を達成したときに行われる、交叉オジを中心とした家族・親族による祝福の儀礼である。そこでは、日常の相互作用パタンの切り替えが行なわれる。たとえば、女性と交叉オジたちはそれぞれ異性の服装をして、異性の行動様式を模倣する。特に女性の親族は、ふだんの女性の行為様式をやめて男性の行為様式を模倣し、しかもそれを誇張して行なうことにより、男性との間に一時的に対称型の相互作用パターンを築くのである。つまり、日常の相補型の相互作用パターンに対して対称型のそれが組み合わされることになる。ところがこの儀式の主役は交叉オジたちであって、彼らは祝福されるべきオイ・メイに対して奇妙な振る舞いをする。一方では、彼らは異性装することにより男性であるオイと〈男性－女性〉の相補型の相互作用パターンを形成するのだが、他方で、オイの男性的態度が誇大化してくると、男性にもどってそれを揶揄する態度をとり、〈男性－男性〉の対称型の相互作用パターンへと引きもどすのである（メイの場合にはこれと逆の変換が行なわれる）（中村 1983）。

このように、イアトムル族の社会では、文化のレベルで、分裂生成の形成と昂進を抑制する文化装置（ナーヴェン）がビルト・インされているばかりでなく、子どもの社会化のレベルにおいても抑制装置（切り替え装置）の内在化がはかられる。こうした社会とは逆に、先にみた構造的ディレンマによって分裂生成を生起・昂進させやすい近代産業社会は、このような抑制装置を完備しているとはいいがたい。その端的な現れが、社会化過程における社会的オジの不在である。近代産業社会は、〈制度＝社会構造〉の上においても（たとえば、核家族の血縁・地縁関係からの孤立化）、また〈理念＝文化〉の上においても（たとえば、子どもは見知らぬ他者と親しくしてはならない）、社会的オジを装置化してはいない。

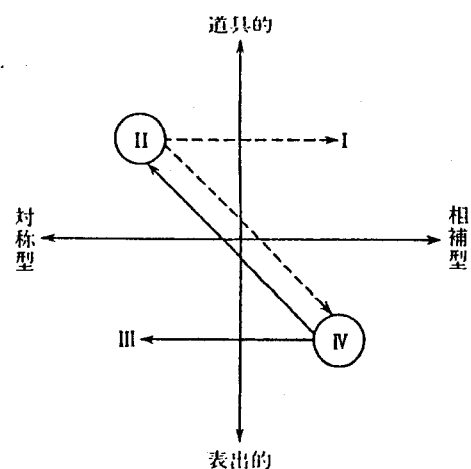
先に述べたサイバネティックス・モデルを借用するなら、次のようにいえるだろう。当のシステムが〈正のフィードバック＝分裂生成〉によって、〈ランナウェイ＝暴発〉を引き起こしやすいおそれがあるならば、システムは当然誤差の集積を抑制し、除去する仕組みを他方で用意していなくてはならない。未開社会、たとえばイアトムルの社会は、そのような文化装置＝ナーヴェンを具備しており、またバリ島では、神への奉獻によって、常に誤差が昂進することが避けられている。ところが、ランナウェイ現象をもっとも生起さ

せやすい高度産業社会は、そうした防止の装置を具備しているとはいえない。特に、社会化システムを正のフィードバックによる破綻から守る、負のフィードバック回路をもうけることがかなり困難であると考えられる。社会的オジの制度の欠如はその一例といっ
 よいだろう。

3 社会的オジの類型と意味

これまでに、私たちは二つの命題を導き出してきた。一つは、社会的オジとは、子どもと他の準拠者との相互作用が分裂生成を生起させないように調節する機能をもった準拠者であること、いま一つは、近代産業社会は子どもの地位に構造的ディレンマを課し、彼らと他者との日常生活における相互作用を分裂生成に導きやすいこと、であった。これら二つの命題から、近代産業社会に生きる子どもたちこそ、もっとも「調節者である社会的オジ」を必要としているということがいえるだろう。最初に述べた物語や小説へのオジさんの度重なる出現は、こうした事情の現われと解することができる。現実の世界で出会うことのない社会的オジを、子どもたちはフィクションの世界に見いだしているわけである。それならば、今度は視点をかえて、彼らはいったいどのようなオジさんを必要とし、また、待望しているのか、次にはこれを子どもたちのパースペクティブから把えておく必要がある。

まず、二つの軸を設定することによって社会的オジの類別からはじめたい。第一の軸は、先に使用した相互作用のパターンを区別する〈相補型-対称型〉の軸である。さらにもう一つの軸は、準拠者の機能の軸、〈道具的-表出的〉の区別である。これら二つの軸は一応別次元のものとして想定するので、交差させて四つの象限を構成することができる。前節で述べた近代産業社会に支配的な準拠者は、II（道具的・対称型）とIV（表出的・相補型）の二つのケースであった。前者は主として同輩（道具的準拠者）が対称型の分裂生成を、また後者は両親とりわけ母親（表出的準拠者）が相補型の分裂生成を、それぞれ生起さ



< 図 2 - 2 > 社会的オジの類型

せることを表している。

この〈図2-2〉から理解できることは、子どもたちの日常生活は絶えずこの両者（ⅡとⅣ）との相互作用から成っており、子どもたちがもつこれら二つの関係システムはたがいに対称に位置しているゆえに、たがいに他を相対化する点があることである。つまり、子どもたちは友人との関係が対称型の分裂生成に陥りそうになるとき、母との相補的パターンを強化することにより、ストレスの軽減をはかることが可能である。逆もまたそうである。いいかえると、子どもにとって受験戦争のライバルと教育ママとは相互補完的な準拠者であるともいえる。しかしこの場合は二つの関係システムの組み合わせであって、同一の関係システムにおける関係パターンの組み合わせ（対称型+相補型）ではない。それゆえに、これら二つの関係システムはたがいに相対化するだけでなく、相乗化する場合もありうる（つまり、どちらの関係システムも分裂生成を生起させる場合）。教育ママは受験ライバルに代替するわけではないのである。そこで、同一の関係システムでの組み合わせ、すなわち代替する準拠者が必要となる。Ⅱ（道具的・対称型）にはⅠ（道具的・相補型）とⅣ（表出的・相補型）が、またⅣにはⅡとⅢ（表出的・対称型）がそれぞれ代替する社会的オジのタイプとなる。ここでは代表的なケース（機能の点でも、相互作用パターンの点でも切り替えを行なう場合）、すなわちⅡに代替する社会的オジⅣと、逆にⅣに代替する社会的オジⅡについてのみふれておきたい。

社会化される子どもたちにとって準拠者である社会的オジがどのような意味をもっているのかということは、文学作品に表現されたオジがどのような存在であるかを分析してみることによって、ある程度理解することができる。

Ⅳに代替するⅡの社会的オジに該当する人物は、O.ハクスレー（Huxley, O.）の『スペンサーおじさん』であろう。主人公の私（私立予備学校生）は、家族がインドに赴任しているために、休暇のたびにこのオジと暮らしている。このオジさんは生涯を独身ですごした世間的に少し変わった人物であり、子どもっぽい点をもった人物である。たとえば、このオジさんは「人の口にしがたがるたいていの問題」について多くの意見と知識とをもっているのだが、いつでも多少的がはずれていて、「少くとも四分の三世紀は時代遅れ」なのである。しかし、私にとっては常に「尊敬する人物」であった。「私のスペンサー伯父さんは、少年時代の私にとっては、こういった尊敬を払った人物の一人であった。このような人たちの意見は、尊敬の心をもって耳をかたむける人にとっては、この世の価値以上のものをもっているのだ。長年の間、私が心から後生大事に持ちつづけていた信念は伯父さん

の信念そのままだった。……スペンサー伯父さんから私の得た考え方……は、私の理性に何ら関係をもったものではなくて、理性下の深部に直接示唆されたものであって、其処でまるでふじつばかなんかのよう、まさしく私の心の竜骨や底部にぐいってしまっただけなのである」(Huxley, O. 邦訳 1954:308)。こうした滑稽なタイプの大人の準拠者は、相反する傾向(大人でありながら権威主義的でない、知識や意見を持ちながら見当はずれ)のゆえに、子どもたちにとっては、主として両親との関係を代替・調節してくれる準拠者となりやすい。ルナール(Renard, J.)の『にんじん』に登場する名づけ親のオジさんも、この類型に相当する人物である。

もう一つのⅡをⅣに変換する例は、J. D. サリンジャー(Salinger, J. D.)の小説『ライ麦畑でつかまえて』の主人公が求める「ライ麦畑のつかまえ役」である。主人公コールフィールドが「愛の源泉の凍てついた」この世界で出会う人物たちは、「確信に充ちた俗物」たちばかりであった。とりわけ、彼は学友たちの俗物性に我慢ができない。「僕がエクルトン・ヒルズをやめた最大の理由の一つは、あそこの学校がインチキ野郎だらけだったからなんだ」。精神的俗物たちと「ドン・キホーテ風なジェスチュア」の主人公とは、対称型の分裂生成を昂進せざるをえない。コールフィールドの求めているものは単純な真実、すなわち「人間の感情の根本的な交流」であり、それを理解する真正な人物を彼は探し求めている。子どもたちにとって、そのような人物(社会的オジ)こそが必要であるはずなのに不在であることに気づいたコールフィールドは、自分が子どもたちの社会的オジ＝ライ麦畑のつかまえ役(表出的・相補型の準拠者)になろうと決心する。「僕にはね、広いライ麦の畑やなんかがあってさ、そこで小さな子どもたちが、みんなでなんかのゲームをしているところが目に見えてくるんだよ。……あたりには誰もいない——誰もって大人はだよ——僕のほかはね。で、僕はあぶない崖のふちに立っているんだ。僕のやる仕事はね、誰でも崖から転がり落ちそうになったら、その子をつかまえることなんだ。——つまり子供たちは走っているときにどこを通過しているかなんて見やしないだろう。そんなときに僕は、どっかからか、さっととび出して来てその子をつかまえてやらなきゃならないんだ。……ライ麦畑のつかまえ役、そういったものに僕はなりたいんだよ」(Salinger, D. J. 邦訳 1964:242-3)。

コールフィールド少年の彷徨(drifting)に、私たちは、社会的オジをもとめてさまよう、近代産業社会に生きる子どもたちの姿をかさね合わせることができるよう思われる(Matza, D. 邦訳 1964)。(6)

2章註

(1)この代表的な業績として、構造-機能主義の立場にたつパーソンズらの、家族理論があげられる (Parsons, T. A. & Bales, R. F. 1956 橋爪貞雄・溝口謙三・高木正太郎・武藤孝典・山村賢明訳 1971『核家族と子どもの社会化』(上・下) 黎明書房)。

(2)人生の途上において、人は多様な人びととの出会いを経験する。個人の職業的経歴においても、他者との関係に大きく左右されざるをえない。浜口らは、社会的な経歴は個人の努力のみによって形成されるのではなく、他者とのネットワークから構成される、ととらえる。ここにキャリアを相互作用の産物とする視点が可能となる。社会的キャリアに重要な影響を与える人物を、社会化の準拠者とすることができる。彼らは近代日本人によって書かれた自伝をデータにして、そのような準拠者を、「スポンサー」「進路指導者」「スター」「予言者」「キャリア・キャッチャー」「時代の代弁者」などに類別している。(浜口恵俊編 1979)

(3)二重学習とはベイトソンの用語である。彼は従来の学習理論(たとえばパプロフの理論)とラッセルらの論理階型論を組み合わせることで二重学習論を作成した。情報を学習することは、それを交わし合う両者の関係と切り離せない。すなわち、メッセージの学習はメタ・メッセージの学習をともなうということである。パプロフの犬は、単に出されたエサに直接に反応するだけでなく、自分のおかれた状況をも把握している、ということである (Bateson, 1972 ②)。

(4)ベイトソン自身、イアトムル族の儀式(たとえば「ナーヴェン」)と社会との関係を、サイバネティックス・モデルを使って分析あるいは記述しようと試みている (Bateson, 1958)。

(5)双分組織とは、社会生活のさまざまな側面が二つの集団あるいはカテゴリーに分かれていることをいう。その代表的なものが半族組織である。半族は社会組織自体が二つの集団に分かれているが、そうでなくとも、親族名称上の分類の仕方では社会の成員が二つのカテゴリーに分かれている場合もある。また、世界観においても、世界が象徴的に二分される状態をともなう場合が多い。たとえば、右と左、男と女、東と西という二項対立の仕方

がそうである（森岡清美・塩原勉・本間康平編 1993）。

(6)「漂流」drifting とは青少年の非行を研究している社会学者 D. マッツアの用語である。周知のように、彼はこの言葉を次のような意味を込めて使用した。非行を犯す青少年は、慣習（順法）的世界と非行的世界との間を揺れ動き、いつかは非行に陥ることもあれば、また逆に、そこから離脱することもある。多くの場合、彼らは青少年期の一時的な逸話として非行を犯すきらいがある、と。先の、サリンジャーの描いたコールフィールド少年の行動は こうした例としてとらえることができる。それは繁栄する50年代のアメリカ社会を背景とした逸話的非行の典型像といえるだろう。マッツアは非行に駆り立てる要因を「選択の意志」に求めていたが、本論で筆者は社会的なアンビヴァレンス（ディレンマ）によるストレスの昂進に求めている。

3章 子どもとうそ

1 子どもとうその原型

いったい、子どもは幾つぐらいからうそをつきはじめるのだろうか。これは興味深い問いかけであるにちがいない。私たちは、自分の遠い昔の記憶をさぐって、その日のことを思い出そうとする。だが、それは容易なことではない。そこで、こう考えるかもしれない。うそは言葉を使用して行われるのだから、少なくとも言語習得の後ではあるまいか、と。デュランダンの(Durandin, G.)の意見によると、そうではないようである。子どもたちは、私たちが想像する以上に早い時期からうそをつくものらしい。

たとえば、生後八ヵ月の子どもとうそが報告されている。その子どもは、お母さんの洋服筆筒とその中の洋服に興味をそそられて、そこへ近づいては中身を一面にぶちまけていた。お母さんに、筆筒への接近を禁じられると、今度は自分のオモチャの一つを筆筒の下へ投げ出し、それを拾うふりをして筆筒に近ようとする(Durandin, G. 1972)。彼は自分の本当の目的を隠して、別なもう一つの「ニセの状況」を創り出したのである。こうした事実からもわかるように、子どもたちのうそは必ずしも言葉と結びつくとはかぎらない。むしろ、幼児たちにとっては、言葉を使用することなく、上手にうそを創出することができるのである。

何歳ごろからうそが可能になるのかを、私たちは明確にすることはできないが、うそが可能となるための必要条件は明らかにすることができる。幼児心理学の知見が教えてくれるように、幼児期の子どもは自己と外界とがまだ十分に分離されていない。両親も玩具も自分の身体の延長であり、自己の欲求を充足させる用具としてとらえられている。この時期の子供にはうそはつけない。うそとは、現実に代わりうる仮構を構成することによって、現実を意図的に隠蔽することであるから、少なくとも、当事者には自己と外界が分離されていなくてはならない。未分化な状態においては、操作されるべき現実も、操作する主体も存在することができないからである。むしろ、自己と外界との分離は、ある日突如として達成されるわけではなく、ある一定の期間内において、徐々に実現されてゆく。その意味から、幼児のうそは、幼児に特有な形態をとらざるをえない。

幼児たちにもっとも一般的に見出されるうそとは、彼らの示す「現実否認」(déni de la réalité)の態度であろう。現実否認とは、子どもたちにとって何らかの意味において

脅威を与えられる現実から逃れるために、その現実とは逆に愉しい空想を描くことによって、当の現実を否認する態度のことである。

アンナ・フロイト (Freud, A.) は、自分はライオンを飼育しているのだと告白する少年の例をあげている。ライオンは少年の空想が描き出した産物で、少年によると、彼にのみなついていて、彼が呼べば子犬のように彼に従い、いつも彼の苦境を救いにやってきてくれるというのである。彼女はこれについて次のように解釈する。少年にとって、父親は常に彼を脅かす存在として知覚されている。日常接する父親とのこの苦しい現実を何らかの形で否定せずには、少年には現実を受け入れることが困難である。そこで彼は空想の中で、脅威を与える父親像を、恐ろしいけれども彼には従順なライオンに置き換え、この空想を介して苛酷な現実との和解をはかっているのである (Freud, A. 邦訳 1958)。このような現実否認は、動物幻想ばかりでなく分身幻想の形をとって、子どもたちに出現しやすい。(1)

こうした現実否認の態度は、次のような点から、子どもたちのうその原型をなすのではないかと思われる。まず第一に、この場合、曖昧な形ではあれ、現実が当事者に認知されており、その現実には代替する仮構が創り出されていることである。しかも第二には、創り出された仮構が現実には置き換えられ、苦しい現実が引き起こすはずの不安や緊張から自己が防衛されていることである。この点は、個人間コミュニケーションと個人内コミュニケーションとの分離がうそを要請する、とする人間学的な観点とも対応している。後に詳しくみるように、この両者間に分離がなければ、自己も、また自己が外部から受ける脅威も生じないはずである。そして第三には、この現実否認の態度が幼児においてばかりでなく、広い年齢の幅において、多くの子どもたちに共通して見出されることである。

ところで、子どものつくうそを、その機能的な意味にしたがって、次の三つに分類しておきたい。道徳的な意味をもつうそ、防衛的な意味をもつうそ、遊びの意味をもつうそ、の三つである。これら三つのタイプを区別する基準は、文化を構成する基本的な範疇である聖-俗-遊に対応している。道徳的な次元に注目するときうその道徳的な意味が、自己の防衛という機能に注目するとき防衛のうそが、そして仮構に注目するとき遊びのうそが、それぞれとらえられる。むろん、これ以外の基準によって、うそを分類することも可能である。順序は前後するが、以下の節において、これら三つのタイプについてそれぞれくわしく述べていきたい。

2 三つのタイプのうそ

(1) 遊びのうそ

幼すぎる子どもの場合には、空想と現実の区別が明瞭ではなく、しばしば両者を混同しやすい。認知能力の発達につれて、子どもは空想と現実を分離し、区別することができるようになる。「現実否認」においては、現実と空想が、子どもの内部で分離された上で同居している。「子どもたちも知的には、空想と事実とを区別することは容易である。しかし、感情生活においては、苦痛をともなう現実の事実を否定し、現実とは反対の空想のなかに閉じこも」っている (Freud, A. 前掲書:1958)。同居は混同ではない。

言語習得の過程で、はじめ子どもは言語とその指示対象を同一物としてとらえている。しかし、次第に、それらは別の次元に属していることに気づきはじめる。実物のネコは彼をひっかくかもしれないが、ネコという言葉は彼をひっかきはしない。この両者の関係は、現地と地図との関係にたとえられる。地図という記号は人間によって操作することが可能であるが、現地はそうはできない。この両者の分離のプロセスが、同様にして、空想と現実との間においても実現されていると思われる。空想と現実との同居は、相互の相対化を可能とし、当事者に、「これは空想である」というメタ・メッセージを与える。その結果、空想であるという自覚をもった本人は、その空想をどのようにも操ることが可能となる。ここから「遊びのうそ」が生まれてくる (Bateson, G. 邦訳 1972 ②)。子どもは空想と現実とを区別したうえで、今度は空想を現実になぞらえる。こうした空想を現実に仮託する点に、S. フロイトは子どもの「ごっこ遊び」の特徴を読みとっていた。

羽仁進は、「ごっこ遊び」のおもしろい事例をあげている。

ある雨の降った日、彼は道端の雨後の水たまりの中で、二人の兄弟が遊んでいるのに行き会う。弟らしいほうが手に何かをつかんで兄に向かって、大声で、「魚がいる！ 魚がいる！」と叫んでいる。そんなはずはない、と思った羽仁が近づいて、手にもったものを見せてごらん、と言うと、兄のほうが突然、「なあんだ。石じゃあないか」と答える。羽仁が遠ざかってゆくと、弟が兄に向かって抗議している声が聞こえた。「そんなこと言ったらつまらないじゃないか」。二人にとって、その水たまりは湖か海であったらしい。そこで見つけた細長いヌルヌルした石は、二人の間では当然、魚でなくてはならなかった。二人の間には、空想を現実になぞらえた「ごっこ」が成立していた。ここでは、空想は空想として、本人のみならず、他者にも自覚されている。つまり、一人遊びから、共同の遊びへと「ごっこ」が発展していた。子供のこのよううそは、「想像力を身心両面にわたっ

てふるいおこすバネ」の役割を担っており、「大人たちからみれば、まことにたあいなく見える子どもの遊びは、このようなウソのダイナミズム支えられて」いる。そして、「彼らにとって、遊びのウソは、現実に効果をおよぼすからおもしろいではなく、現実とはちがう遊びの世界を豊かにくりひろげられるから貴い」のである（羽仁進 1975:194-5）。

この「遊びのうそ」は、一方でうその構成要件のいくつかを充たしているとはいえ、他方において、明らかに「だましてやろう」という本人の意図を欠いている。そのため、厳密に言うなら、「うそ」とは言えないかもしれない。しかし、現実に代わる仮構を想像して、それを自由自在に操作するという点からすると、うその一つの形態に加えてもよいだろう。

遊びのうそは、どのような子どもにも広くみとめられる現象であり、子どもの存在それ自体と深い関わりを持っているにちがいない。「現実否認」の態度において顕著にみられたように、子どもにとって都合の悪い現実回避されなくてはならない。外部から自分の存在を脅かす対象、さらには、自分の内部にある攻撃性をも含めて、同様に、子どもたちはそれが自己には関係がないかのように振るまう。それらを承認することは、自己を破壊へと導きかねないからである。自分にとって都合のよい空想の中に身を置くことによって、子どもは自己を破壊の恐怖から救うのみならず、自らの生命の持続性を自己に保障することができる。

子どもにとって、自分は生きるに値する存在であり、しかも、自分には生きてゆくための力が満ちている、という確信は欠かすことができない。どんな危険に遭遇しようとも、それらを打ち負かし、凌駕するだけの力を自己のうちに実感できなくてはならないのである。子どもたちは、いつも仲間たちと自慢ばなしをし合っているが、それは彼らのこういう傾向を支えるための「遊びのうそ」の一つなのである。

チュコフスキーは、子どもたちに共通するこのような態度を「子どもの絶対的な楽天主義」と名づけた（Chukvskii, K. I. 邦訳 1970）。遊びのうそは、想像力の万能性によって、子どもたちに絶対的な楽天性を保障するもっとも有効な装置である。たとえば、長年にわたって療養生活を余儀なくされた子どもたちが、いっこうに自分たちの病を気にしているふうには見えないのも、彼らにはこの装置が与えられているからである。現実の苛酷さも彼らにあっては「遊び」となってしまい、彼らの精神に決定的な傷を与えることにはならない（向井承子 1981）。少年たちは、他のどんな時期におけるよりも空想力に富んでおり、空想こそが彼らの精神的な糧をなしている。そして、「その渇き」がいやされることを常に望んでおり、もし適度な充足が達成されなかったならば、「空想を窒息させてし

まうか、それとも反対に自分自身で異常に発達させる」ことになり、「少年の精神的方面を時ならずして涸渇させてしまう」恐れさえ出てくる (Dostoevskii, F. 邦訳 1970:429)。

(2) 防衛のうそ

子どもは、その成長の途上においてしばしば、自分の力でもってでは容易に解きえないディレンマに直面させられる。たとえば、幼児たちは、大人や友達が知っているぐらいのことは何でも自分も知っており、彼らにできることで自分にできないものは何一つない、と思っている。幼児は全能感にあふれており、その意味では、彼らはどうぬぼれの強い者は他にはいないほどである。そのため、もし、彼らの知らないことやできない事態が発生すれば、強いショックをおよぼすことになる。自分が他者よりも劣っているのではないか、という恥辱感ほど、彼らの全能感に致命傷を与えるものはない。そうした事態は極力回避されなければならない、そこで、ディレンマを糊塗し、自己を守るためのうそが必要となる。食卓の談笑からひとり取り残された子どもは、自分も一人前なんだということを大人たちにわからせるために、非常に誇張した話（たとえば、「ぼくは幼稚園の帰り道、ライオンに出会ったんだよ！」）を聞かせようとする (Hurlock, E. B. 1978)。

防衛のうその中で、子どもたちにもっとも一般的に認められるのは、罪や罰の意識から逃れようとしてつくうそである。ドーデー (Daudet, A.) の短編に、「法王様がなくなった」という、作者の少年時代のことを書いた小説がある。

この少年は船遊びの魅力にとりつかれており、そのためにはどんな犠牲も惜しまないほどである。課業をなまけたり、本を売っぱらったりしてせっせと通う。「ああ、コルネおやじ、彼は私の少年時代のサタンであり、悩ましい情熱と、罪と後悔のもとであった。彼のボートがどんなに私に罪を犯させたであろう」。こうして犯した罪の一つに、うそがある。ボート遊びで帰宅が遅くなるたびに、彼は何らかの言い訳を考え出さなければならなかった。「戸の向こうで私を待っている『どこから帰ったの?』というあの恐ろしい問いにしっかり応ずるために、いつも虚言が一つ必要であった。……あまりびっくりしているような質問が急に止めになるような驚天動地の物語り、何かの作り話をいつも用意しておかなければならなかった。それがあれば、私は中へ入って息をつく暇があった。そしてこの目的を達するためにはどんなことでもちゅうちょしなかった。凶変だとか革命だとか、いろいろの恐ろしいこと、たとえば、町の一方が全部焼けているとか、鉄橋が川の中へ墜落したなどと創り出すのだった」 (Daudet, A. 邦訳 1936:246)。

早くから、子どもは自分に何が禁じられているのか、を知っている。禁止事項を犯した後、彼はディレンマを経験する。当然、両親や大人たちからの叱責と罰とが予想される

が、なんとかしてそれらから逃れたい、と思う。そこで彼は、そのような行為は存在しなかったかのように、あるいは、その当事者は自分ではなかったかのように、事態をとりつくろう。こうして、叱責や罰の苦痛から自己を防衛するうそが案出された。

この場合、自分の行為を他者の視線からさえぎったのであるが、さらに、子どもは自己自身全体を両親や大人たちの監視から隠そうとしはじめる。子どもは誕生以来、あらゆる面において、両親や大人たちの庇護と監視のもとで世話を受けなければならない。ある存在がその生活のすべての局面にわたって他者に依存する場合、一方は他方に対して、圧倒的な権威を獲得する。子どもの成長と発達にとって、こうした全面的な拘束は欠かすことができない。しかし、子どもは次第にこの拘束に苦痛をおぼえ出す。

パーソナリティの形成は、拘束からの漸次的な解放とともに達成されてゆく。子どもの自己意識は、両親からの心理的分離が自覚されるときにはじまる。逆にいえば、自我の成長は、依存する両親から何らかの形で心理的距離が確保されなければ、実現されることはできない。つまり、その距離によって、自由の享受がある程度保障されるからである。個人の自律性はこの自由を基盤に形成される。ここにおいて、秘密やうそが、子どもたちにとって重要な意味をもつことになる。他者によって見られるということは、本人が見られたくないものまでも見透かされることであり、見る者が見られる者よりも優位な地位を獲得する。見られる者にとって、視線は支配と拘束を意味しており、その意味で自由と自律の剥脱である。

子どもが自分であろうとすれば、どうしてもこうした大人たちからの視線をさえぎらなければならない。そのために、積極的に自己についての贗の情報を提供したり、故意に情報を秘匿したりすることによって、自己に対する他者の視線の目くらましを演出する。

たとえば、鶴見俊輔は少年時代の母親との関係について次のように述べている（鶴見俊輔・河内紀・鎮目恭夫・竹宮恵子・原ひろ子，1980:90-91）。彼の母親は十二分すぎるほどの愛情を彼にそそいでいた。彼に対する世話も、あらゆる面にわたって文句のつけようがないほど完全に行ってくれた。そのため、「私の正義はすべて母親に独占されて」しまい、「生きる場」がなくなってしまったと思った。そうした圧倒的な力に抗して、なんとかして自分であるためには、「悪人としてがんばり通す」しか方法がなかった。そして、小学校で万引団を組織したりする。悪を通じて、彼は母親の力の及ばない領域を確保しようとしたのである。こうして獲得される自由は、うそを通じて獲得される自由と同じものであり、あらゆる権力に対する人間の最低限の抵抗の基盤を形成する。「いい子の場合、親に対して正直になるでしょう。それは権力に対して正直な関係になって、捕まれば全部官

憲に吐いちゃう」ことになる。マーク・トウェイン (Twain, M) の、うそを絶対につかない「模範少年」にわたしたちがおぼえる異様な感情は、こうした自律性を失った人間のもつ不健全さに対して抱く感情であるといえる。

子どもは外界から自由であろうとしてうそをつきはじめたが、今はまた、享受する自由の領域を拡大するために、つまり、自分であるために、うそをつくののである (Eck, M. 1970)。

(3) うそと道徳性

子どもたちにとって、うそをつくことがなぜ悪いことなのか、その理由を理解することは容易なことではない。

ジャン・ピアジェ (Piaget, J) の研究によると、うそを悪とする道徳的な判断は、子どもが他者との関係をどのように把握しているかによって、幾つかの段階が区別されるという (波多野完治, 1966)。他者に全面的に依存しなければならない幼児には、道徳的な判断は言葉の上での理解になりやすい。彼らには、両親から押しつけられた「うそをついてはいけません」という禁止のみが与えられていて、うそが他者との社会的関係を侵害するという内容的な側面が理解できないためである。ところが成長につれて、他者との間に相互的な関係が形成されてくる。自分の欲求を充足させるためには、他者の一定の行動を予測し、それにあわせて行為しなければならなくなる。こうして他者と自己との間に特定の行動パターンが形成され、維持されることになる。もし他者からの行動の期待を裏切るならば、この相互行為のパターンは崩れ、自己の欲求の充足も不可能とならざるをえない。この段階ではそれゆえに、「相互尊重のモラル」が成立しており、うそはこのモラルへの侵犯となるために、悪であると理解される。うそに対する道徳的判断は以前よりも内容上の理解へと接近してはいるが、まだ十分な段階にまでは達していない。なぜなら、この段階の子どもたちは、うそが他者にもたらす結果によって当否を判断しがちで、そのため、何も害をおよぼさなかったのなら、うそは悪ではないと考えやすいからである。

次に、子どもは家族という一方的な依存関係の世界とは別な、いわば同等な者たちの集団 (たとえば仲間集団、学級) に参加する。そこでは、個人の欲求や意図には容易に左右されない、個人を超越したルール (規範と価値) が支配している。自分たちが協議して決めたルールであるなら、子どもたちがその集団に適応するためには、集団のルールに対して忠誠の態度を身につけ、維持しなくてはならない。自己の欲求に正直であったり、特定の他者との相互関係の維持にのみ執着することは、このルールに違反することになる場合があるが、その場合においても、それらよりルールの尊重と遵守が優先される。このルー

ル自体も実は一種の構成された仮構ではあるが、人々に現実と認められており、秩序を形成、維持する道徳的な意味を与えられている。それゆえ、ルールを侵犯することは、集団からの制裁を招き、本人自身の破滅をもたらさずにはいない。うそをつくことは特定の他者に対する裏切りとなるよりも、ルールへの忠誠を裏切ること、つまり、道徳への背信を意味することとなる。

子どもは12、3歳くらいにならないと、うそがもつこうした道徳的な意味を理解する段階に達することができない。「遊びのうそ」「防衛のうそ」で述べてきたように、うそは子どもたちの存在のありかたそれ自体と深くかかわっており、彼らの成長と発達には欠かすことのできない必然的な手段であった。したがって、子どもたちにとって多様な意味をもつうそ行為に対して、大人たちが道徳性の意味の観点からのみ、「深刻な悪、モラルの退廃のしるし」として断罪するならば、それは大きな見当違いを犯すことになる。むしろシュターの言うように、子どもたちの現実的なうそを、彼らの道徳的な発達を示す一つの徴候として読みとるほうが無難であろう。大人たちの一面的な解釈は極力避けるべきであり、逆に、「当の嘘が一体何を言おうとしているのか、その意味ある理由を理解する」ように心がけるべきであろう (Sutter, J. M. 1956:86)。

大人たちにとって子どものうそを理解しにくくしているのは、たんに、自分たちがもはや子どもではないという発達の要因のみではない。うそに対する社会の側のとり扱いかたもまた、歴史的な変化をこうむっている。

柳田國男によると、近代以前の社会においては、母親たちは現在の母親ほど子どものうそに対して神経過敏になることもなく、もっと寛大であつたらしい (柳田國男, 1968)。前近代的な社会においては、うそは一種の「遊び」として、また、弱者の側に許された「防衛の手段」として、人びとの日常生活に受け入れられていた。人びとは遊びの働きをするうそを「ソラゴト」(空言)といい、他者に実害をもたらす「キョゴン」(虚言)から区別した。そして、後者のうそを敵に対して使用する一方で、前者のうそが所有する「笑い」と「無害さ」を愛したのであった。ものめずらしい話、ほら話などが、人びとに「うそ」として語られ、彼らの生活の潤滑油となる。大人たちは、子どもたちに自分たちの世界観を伝承するためのチャンネルとして、昔話・おとぎ話を利用していたし、彼らの側においても、子どもたちが語る奇抜な話にすすんで耳をかたむけ、「うそ」を愉しむ態度を有していた。さらに、この社会では、対内道徳(ウチ)と対外道徳(ソト)との区別が明確に定められており、ウチの仲間を裏切らないかぎり、弱者には自己の身をうそによって守ることが許されていた。子どもたちは、大人に対しては弱者として認定されており、

彼らには、防衛のうその使用が、ある程度許容されていた。

ところが、近代社会になると、事情が一変する。近代社会を特徴づける社会関係は、見知らぬ人びとによる部分的な接触である。相互に全体的な対人知識を欠く人びとが、互いに交換や契約や協同を行わなければならない。したがって、この社会関係を保障するために、近代社会は相互の信用に依存せざるをえない。社会は「信用体系」に基づいて構成される。そのため、うそはこの信用体系への背信となり、強い道徳的な非難の対象となる。そのうえ、近代市民社会は、理念として、観念上の平等主義に基づいており、人びとは人格の尊重と自律心に従って「自律的」に行為するように期待される。主として、この二つの点から、近代社会においては、「正直モラル」が人びとの行為を規制する道徳的な規準となる（磯部卓三 1975）。「ワシントンと桜の木」が語られるのも、「正直モラル」を注入するためであった。その意味で、近代社会は、とりわけ子どものうそに対して禁圧的な姿勢を持してきたのである。

3 子どもに不可欠なうそ

うそ現象は、うそをつく人（発信者）とつかれる人（受信者）との間に生ずる、一種のコミュニケーション的過程と考えることができる。この場合、発信者と受信者は常に逆転する可能性を持っている。子どもがつくうそだけでなく、大人や両親によって、子どもたちにつかれなければならない「うそ」も含めて、私たちは考えてみる必要がある。先に、子どものうそが持つ意味を三つの次元に分類したが、子どもたちに不可欠なうそにたいしても、この分類は有効である。

(1) 遊びのうそと科学的真実

まず、「遊びのうそ」と「科学的真実」との関係から述べてみよう。子どもは、できるだけ早く外界を理解したい、という疲れを知らぬ好奇心に満ちている。そのため、数多くの疑問を大人たちに投げかける。大人たちは科学の時代にふさわしく、子どもたちに科学的な態度を養うために、早い時期から科学的真実を教えようと努力する。たしかに、科学的な真実は簡潔で、明快であり、美しくすらあるだろう。しかし、それらを感じ得るのは、理解する能力の水準に達した者たちにかぎられる。それ以前の子どもは、教えられたことから、しばしば滑稽な誤解を引き起こすことがある。

人間は猿から進化してきた、という話を聞かされたある子どもは、同じ年頃の幼稚園児

に、こう話して聞かせている。「ぼく知ってたんだ。ぼくのおじいちゃんはサルだったけど、仕事をし出してから、人間になったんだ。それからぼくのパパを生み、パパがぼくを生んだんだよ」(Chukovskii, K. I. 前掲書:163)。幼い子どもにとって、人類が進化の過程で要した何十万年という歳月は想像することすらできない。子どもたちが日常の世界で経験する時間の観念とは、あまりにもかけはなれているからである。

子どもは、「自分たちの経験」という枠組を通して世界を理解しようとする。科学的真実はしばしば彼らの経験を超越している。たとえば、子どもたちの〈なぜ、なぜ〉という疑問は宇宙論にまで及ぶ。なぜ、昼間に太陽が見えて、夜には月が見えるのか。こうなると彼らに地動説を説明しなければならない。地球は宇宙空間に浮かんだ一つの星であり、太陽のまわりをめぐる惑星である……。こうした説明は彼らの経験を越えているゆえに、かえって彼らに不安を与える結果になる。彼らの経験律には、重い物体が空中に浮遊するという例が存在しないからである。そのため、太陽や月や地球が糸につるされることもなく、宇宙空間に浮かんでいるというイメージを表象することができない。地球が落ちたらどうしよう、地上の自分たちはどうなるのか——こうした疑問が彼らを襲う。

さらに、もう一つの例をあげよう。科学時代は、〈すべて真実を語れ〉というスローガンを生み出した。その結果、人間の誕生や死について、事実が包みかくさずに子どもたちに語られる。子どもたちが遭遇する大きな疑問の一つに「ぼくはどこから生まれてきたのか」という疑問がある。早期から科学的な性教育を行うべきだ、と主張する科学主義者たちは、この質問に真正面から答えようとする。

こうした大人たちの態度は、はたして子どもたちの疑問に正当に答えているのであろうか。誕生の話についていえば、チュコフスキーは、大人たちが真実の装いの下に悪質なうそを与えているという。子どもたちの心身の発達には、愛し合う男女間の複雑な情緒を理解できる段階に達していない。こうした情緒に触れることなく、受胎の技術(動物界でのそれを含めて)のみを子どもに教えることは、一見正解のようにみえても、真実とはいえ、逆に彼らをあざむくことになりかねない(Chukovskii, K. I. 前掲書:157-61)。

そこで、彼は、「こまぎれで、中途半端な〈真実〉」よりも、創意工夫されたうその必要性を主張する。科学的真実と子どもの経験律とがあまりにも隔離している場合、子どもたちは真実を理解できない。というよりも、逆に、実感しえない真実は、子どもたちの楽天主義に大きな打撃を及ぼす。「自分の経験から考えると、うそとしか思えないのだが、大人たちが言うのだから真実だと信じ込まねばならない。その結果、子どもは自分の経験を疑うようになり、当然のなりゆきとして、自分自身を、また自分の心の働きを疑う」こ

とになる（ベッテルハイム, B. 1978:75）。自己の世界の安定性は破壊され、彼は知的な意味での敗北感に陥る。

この乖離を埋め、子どもたちに世界の安定性を保障するのが「遊びのうそ」（昔話、おとぎ話のたぐい）であった。このうそは、子どもたちの発達程度に対応して、彼らに世界と宇宙とを解りやすく説明する「概念の枠組」をなしている。たとえば、地球は亀の上に乗った象たちの背によって支えられている、という古代人の説明は、先の地動説よりも子どもたちには理解しやすく、なじみやすい。また、男女の身体の解剖図を見せられるよりも、コウノトリの話のほうが子どもたちの要求に応じているかもしれない。

科学的知識の普及それ自体はけっして非難されるべきことではないが、「真実の一つである」という絶対的な真実観は、私たちの日常生活の世界とはあまりにもかけはなれており、その世界の把握を狭小なものにするばかりか、子どもたちにとっては明らかに逆効果すら及ぼしかねない。日常的経験から絶対的真実へ至る道程には、ちょうど白色と黒色との間にさまざまな濃淡を有する灰色が介在しているように、何段階にもわたる階梯が想像される。この数々の灰色に対応する、いろいろな「遊びのうそ」があってもいい。「遊びのうそ」（空想）こそ、子どもたちの世界の独自性と豊かさを保障するからである。

（2）防衛のうそとアイデンティティ

子どもに欠かせないのは「遊びのうそ」だけではない。「防衛のうそ」についても同様のことがいえる。

ある日、子どもは、自分と家族との間に、世界の知覚の仕方に相違があることに気づき始める。つまり、個人間コミュニケーションと個人内コミュニケーションが分離しだすのである。それ以前においては、認知的な意味においても、感情的な意味においても、両者には強い一体性が存在していた。しかし、一度自覚されたこのズレは消失することはない。このズレは本人にのみ自覚され、他のメンバーに説明してみても理解されることがないために、自己意識の発達を促進させる。子どもは家族から見えない自分を所有しはじめたのである。この「見えない自己」、あるいは「内的な自己」は、その存続を維持するために、家族の他の者から秘められなければならなかった。

高史明は彼の自伝『生きることの意味』の中で、家族に対してはじめて秘密をもった経験について述べている。小学校に入学したばかりの頃、彼は自分と同じく貧しい境遇にある朝鮮人の少年が、盗みを働く現場を目撃する。それを制止しようとして、彼は少年とケンカをするのだが、このケンカの真相は家族から秘められなければならなかった。というのは、彼は少年の行為に自己の将来の姿を暗示され、そこから、父や兄の教えてくれなかつ

た「未知の世界」を垣間見たからである。「父や兄のまなざしに守られ、そのまなざしと一つになっていたとき、わたしにとって世界はけっして恐ろしいものではありませんでした。その代わり、わたしにはこの世界に対するなぞも疑いもありません。……それがその子の盗みをきっかけにして、わたし自身の世界がとつぜん浮かび上がってきたのです。この意味では、わたしの恐れとは、世界への恐れだったといえるでしょう」（高史明 1978: 75）。

家族との一体感は、外界からの事件を契機にして、分裂させられる。つまり、第三者の介入によって、一人称（自分）と二人称（両親、家族）の分離が生じたのである。しかし、この分離は、一人称を外界の脅威に直面させる。そこで、一人称と二人称との距離を確実なものとすると同時に、外界の脅威をやわらげ、一人称と世界との和解を媒介する三人称の人物の存在が必要となる。一人称は、自己の存在維持のために、二人称から秘匿された。さもなければ、一人称と二人称は再び容易に合体してしまうからである。しかし、子どもは、自己を隠すと同時に、それとは逆に、本当の自分を誰かに認めてもらいたいという強い欲求を他方において持っている（Durandin, G. *ibid*）。未知な世界に直面している自分そのものが、まだ自分にとっては不確かな存在であり、そのアモルフな自己に形を与えたい、という願いがある。つまり、隠すことと表示することが、彼においては表裏の関係をなしているのである。ところが、形を与えるのは、二人称ではなく、三人称の人物である。三人称の人物からの視線によって、子どもは自己が志向すべき焦点を与えられ、それに向かって自己形成をおし進めることができる。その意味で、彼にとって三人称はアイデンティティをもたらす「重要な意味を持った他者」（significant other）となる。⁽²⁾

子どもの自我は成長・発達の途上にあり、いまだ完結したものではない。数多くの三人称の人物に出会い、彼らの視線の下で多様な自己の可能性をはぐくむ必要がある。しかし、両親をもふくめて、「重要な他者」は必ずしも自分に理解があるわけではない。不本意なアイデンティティを彼に与え、その受容を強要する場合さえあるだろう。そうした賦与者が、地位と勢力において、子どもを圧倒している場合にはなおさら事態は深刻になる。たとえば、高史明のように、先生や仲間から「お前は朝鮮人だ」というレッテルをはられ、しかも、当時の朝鮮人の置かれている状況が苛酷であれば、当人は自力では解決不能なアイデンティティをめぐるディレンマに追い込まれ、自棄的なアイデンティティ（たとえば不良少年というアイデンティティ）の選択を暗黙のうちに強いられることになる。

他者の視線の呪縛から解放されるためには、自分のみに承認されたアイデンティティでは十分ではない。他者から承認されない自己は、結局はイリュージョンでしかないからだ

(Zurcher, L. A. 1977)。自己にとって不本意（スティグマ的）なアイデンティティから解放されるためには、対抗的アイデンティティが形成される必要があり、そのための他者が欠かせない。ここに「もう一つのアイデンティティのうそ」が要請される。子どもが認められたいと思っている自己、あるいは、彼に自覚すらされていない内部の可能性に形を与え、それに対する本人の信頼感を形成してゆくために、三人称の重要な他者は、「仮構のアイデンティティ」を彼に賦与しなければならない。

たとえば、黒柳徹子は、すばらしい三人称の人物（校長先生）に出会い、こうしたアイデンティティを賦与された経験について語っている。彼女は、チンドン屋を教室に呼び入れるような少し人並みはずれた小学生であったために、公立小学校を退学させられる。転校した小さな学校の校長先生は、彼女のとりとめのない話を何時間も聞いてくれた後で、彼女にこう言う。「きみは本当はいい子なんだよ」。この校長先生の教育方針は、「どんな子も生まれたときは、いい性質を持っている。それが大きくなる間に、いろいろなまわりの環境とか、大人たちの影響でスポイルされてしまう。だから、早く、この『いい性質』を見つけて、それをのばしていき、個性のある人間にしていこう」というものであった。その後、彼女は幾度もこの言葉を先生から言いかされるのだが、後年、黒柳はこの言葉（仮構のアイデンティティ）がどんなにその後の自分を支え続けてくれたか計りしれない、と述べている（黒柳徹子 1981:268）。

子どもに寄せられる数々の不本意なレッテルを排して、子どもをそれらから防衛し、自己の価値を確信させ、子どもに生きる力を与えるのは、こうした理解ある「三人称の人物」からそそがれる視線であり、アイデンティティの賦与である。

(3)うその下手な大人たち

大人たちには子どもたちのうそのもつ意味が理解しにくくなっているばかりではない。大人自身も上手に子どもたちにうそをつくことができなくなってきた。これは一部では、現代社会が共通に蒙っている社会構造上の諸変化の結果である。たとえば、多種多様な情報メディアの発達、子どもにとっても、情報接触の機会の増大と接触する情報の多様さとをもたらすことになった。父親が苦心惨愴のすえ考え出した「性教育のうそ」も、雑誌・テレビを通して与えられる情報から、うそであることが容易に露見する。また、学校教育の普及は、子供を家族外の集団に参加させることになり、その結果、双方の集団の有する正当性を子どもたちに対して相対化させずにはいない。両親の説明と先生の説明とでは、どちらが本当なのだろう――子どもたちはこうして判断のディレンマを経験する。うその露見する機会が多くなれば、おのずから大人たちは、子どもに「うそ」を与えるこ

とにためらいをおぼえ、「自前のうそ」をつくことに危惧をおぼえずにはいられなくなる。

こうした現代社会に共通する特性と同時に、日本の社会では、事態は他の社会よりも不利に作用するのではないかと思われる。かつて、作田啓一は、日本の社会においては中間集団の自立性が西欧社会などに比して弱く、そのため各集団は比較的、外部社会からの影響を受けやすい構造になっている、という重要な指摘を行なった（作田啓一 1972）。この作田の仮説を使って、日本の社会においては、大人の側が子どもたちに社会秩序にかかわる道徳的な意味をもつうそを与えにくいことを説明してみよう。

どのような社会集団においても、集団を成立させる社会秩序が正当なものであることを成員に納得させなければならない。それを欠くなら、成員は秩序に従う必要を認めず、秩序の維持は困難とならずにはいない。この正当化のための装置を、ここではわかりやすくするために「神話」とよんでおく。家族にも、仲間集団にも、学校にもそれぞれ固有の神話が存在する。先の作田説によると、日本の中間集団（家族、学校、仲間集団）は、外部の集団から自立しておらず、そのため自らの神話を創出する能力を欠いている。その結果、それらの集団はたえずより上位に位置する集団（世間、地域社会、国家）から、それらの有する正当化装置＝神話を一部借用するか、そのまま流用することとなる。たとえば日本の社会に特有な学歴イデオロギー（神話）は、こうした社会的背景をもとに家族、学校へ浸透する。とりわけ学校はこのイデオロギーによって、過剰な試験システムを維持しており、したがって教師はたえずこの神話によって体制の維持をはからざるをえない。他から借用してきたうそ＝神話は、当の集団を正当化するにふさわしいものではないため、うそと集団との間にズレが意識されやすい。このズレがズレとして明確に意識化され、成員に流布しないためには、受手の側＝子どもたちに偽装工作を要請することになる。つまり子どもは、大人たちの下手なうそにだまされたふりをして、神話の維持に協力するのである。こうして、日本の社会ではうそがつきにくいばかりでなく、大人たちが子どもたちに与えるうそそれ自体が、自前の上出来なものとはいいいにくいものとなる。

山田太一は『岸辺のアルバム』という小説の中で、家庭の崩壊を防ぐために、懸命に家族神話を維持するための偽装工作をする子どもの姿を描き出した。20年間にわたって撮り続けられた家族のアルバムに象徴されるように、この都会の新中間層の家族は「マイホーム」の神話を維持してきた。ところが、高校生の息子は偶然のことから母の浮気の実情を知る。母の秘密が露見すれば、もはや以前の家族の神話は崩壊すると危惧する彼は、この実情が誰の目にも触れないように気くばりするだけでなく、以前以上に家族の一人一人に対して神話に合致する役割演技を要請する。お母さんはより母親らしく振るまってくれ

なくてはならないのだ。彼には、家族神話が一つの仮構にしかすぎないこと、また仮構であるがゆえにこわれやすいこと、その脆弱さが人一倍痛切に自覚されている。

先の作田説は、さらにもう一つの仮説をともなっていた。すなわち、日本の家族においては親の権威が成立しにくいという指摘である。一般的にいて、集団のリーダーがその外部から成員を防衛する力を持ちえないならば、リーダーは、自己のリーダーシップの正当性を彼らに納得させることは困難となる。つまり権威は、集団の自立性を守るリーダーにしか与えられないということだ。日本の家族では、先にみたように、自らの集団の自立性を確保しにくく、その結果、自らの集団の神話を創出しえないだけでなく、他の集団の威光を借りなければ、親＝リーダーは権威を維持しえない。このため親は常に自己の権威の弱小さに悩まされずにはいられない。それゆえ、逆に彼らは、借用された権威と神話を自己の創出になるものと錯覚しやすい。『岸辺のアルバム』の父親は、仕事一筋に生きてきた商社マンであった。自分がこれほど苦しい思いをして働いているのは、家族のためであり、家族が比較的安楽な生活を維持していけるのも、会社とそこでの自分の働きがあるからこそである。だから成員は、父親＝リーダーの要請を当然のことと受け入れるべきである。息子は世間で良しとされている大学へ入るべきであるし、娘は良縁にめぐまれなくてはならない。この父親は、外部社会（会社、世間）の神話（たとえば学歴イデオロギー、結婚イデオロギー）を介してリーダーシップを獲得しようとしていた。ところが、自己のアイデンティティと威信のよりどころであったはずの仕事（会社）が危機に陥ると、家族内での今までの威信を保ちがたくなる。さらに自己確認の場であったはずの家庭が、成員たちの勝手とも思われる行動から崩壊の危機に直面すると、彼にはなすすべもなくなる。以前の神話によりすがっていてもはや家族の存続を維持しえない。これらの危機を象徴するかのように、家屋それ自体が洪水によって流失してしまったとき、再生がはじまる。

「捉われているのは自分かもしれなかった。謙作は努力して国立大学を狙い、その学歴で現在の地位を得た。だから学歴の力を信じたが、信じない生き方があってもいい」。大学進学を止めた息子、浮気をした妻、墮胎した娘――自明視していた神話が崩れ去ったとき、父親は世間の標準をはずれてしまった彼らとはじめて、家族の一員としての出会いとコミュニケーションを実現する（山田太一 1977:452）。

子どものうそがもつ多様性と豊かさを回復する方途は、この父親のたどった道筋に暗示されてはいないだろうか。大人たちが自己の権威の脆弱さを糊塗するために、既成の権威と神話に依拠するならば、彼らには「標準の尺度」によって子どもを判断することしかで

まず、子どもたちひとりひとりの独自の姿を見失ってしまうことになる。ルソーにはじまったといわれる「子供の発見」は、われわれの社会では、大人の価値観による子どもの完全管理へと行きついてしまった。その結果、大人たちには、本当の子どもの姿が見えなくなってしまった。子どもたちのつくうそも、子どもに不可欠なうそも、当然のこととして理解しにくくなった。

そこで、子どものうその回復は、子どもの「再発見」からはじめられなくてはならないだろう。自己の権威の脆弱さをなげく親たちは、安易にありきたりの権威を待望すべきではあるまい。むしろ、既成の権威と神話から逃れることによって、つまり、借りものの尺度を排して、親と子が人間としての相互の脆弱さを共有しあうことを通してのみ、両者間に本来のコミュニケーションが成り立つのではないだろうか。

風はいちばんのけいけん者

風はいろんなものを見て

そして聞いている

風が先生だったら

どんなにいいだろう

カーテンが風をつつむ

経験をつつむのと同じだ

12歳の少年が書き遺した詩にみられるように（岡真史 1976:84）、相互に包み、包まれる〈一人の人間対一人の人間〉の出会いが回復される時、私たちは子どもたちを再び、新たに見いだすことができるだろう。そして、そこから互いの豊かなうそがよみがえってくるかもしれない。

4 子どものうその衰退

だれにとっても、子どもの頃の思い出には、当人にしか実感しえないその人固有の、またその時々固有の感情が付随していて、語りかけられた他の人にとっても、その感情は容易に了解できるものではない。子どもの頃のうその思い出にしても、この例外ではないはずであるが、なぜか一様に、にがく苦しかった思いを語る人が少なくない。

たとえば、柳田國男は、子どもの頃のうその思い出を述べたなかで、ついうっかり口について出てしまったうそによって二年間も苦しい思いをした、と述べている。

「学校で親類の多い豊かな家の子供たちがさいさい訪問者があり御土産があった話をするのを聞いて、何か肩身の狭いような負けたくないような気がした余りに、つい口軽く自分の家へも、此頃泊り客が来て居るということを言ってしまった」。ところが、不信に思った年長の友人たちの問いかけに答えているうちに、「いよいよウソを成長させなければならぬはめに陥っ」てしまう。ポンと手を叩いて「あれは皆ウソだ」（遊びだったんだ）と名乗る機会を逸したばかりに、「二年越しに苦しいウソ」を増殖させつづけなければならなかったのである（柳田 1953:249）。

うそについてのこのような「今考えてみても決して快い経験ではない」記憶は、うそに対する私たち（大人）の態度が反映したものであると思われる。この点をより説得的にするために、子どものうそをめぐる相反する二つのエピソードをとりあげてみることにしよう。

そのひとつは、太宰治の「思い出」の中に出てくるエピソードである。6、7歳のころ、太宰は子守りの女中に連れて行かれた寺の境内で、地獄極楽の御絵掛地を見せられる。そこには、「血の池や、針の山や、無間奈落という白い煙のたちこめた底知れぬ深い穴や、到るところで、蒼白く瘦せたひとたちが口を小さくあけて泣き叫んでいた。嘘を吐けば地獄へ行ってこのように鬼のために舌を抜かれるのだ、と聞かされたときには恐しくて泣き出した」（太宰, 1947:26）。太宰の受けたうそに対する戒めは、太宰の場合ほど強烈ではないにせよ、私たちの社会に今なお多少とも受け継がれているしつけのパタンであるといえる。

もう一つのエピソードは、柳田國男の子どもの頃の思い出である。彼の三つになる弟が、あるとき母からお使いの用事を頼まれた。彼はお使いをすませたの帰り道、好奇心からかあるいは空腹だったためか、頼まれた揚トウフの一部を食べてしまったのであった。帰宅した弟から品物を受け取った母が、その件をただと、彼は野原の向こう側から不意にネ

ズミが駆けて来て、揚げトウフの一部をかすめとって行ったのだと答えたのであった。柳田によると、この母はしつけのずいぶんきびしい人であったが、このときばかりはおかしそうに笑ったそうである。そして、「快くこの幼児にだまされて、彼のいたいけな最初の知恵の冒険を成功させてやった」のであった（柳田、前掲書:259）。

これら二つのエピソードには、子どものうそに対して相反する大人の側の反応（態度）が示されている。私たちは、この相反する大人の側の態度がどのようにして生じて来たのかを説明することを通して、最初の問い（すなわち、なぜ子どもの頃のうそについての思い出は苦しいものなのか）に答えていきたい。

私たちは今まで、「うそ」という言葉を無定義なままで使ってきたが、ここでうそとは何かについて少しふれておきたい。

うそとは、現実（事実）とは異なるフィクションを構成し、それを意図的に（すなわち、それがうそであると分かっている）使用する行為である、とここでは考えておこう。事実を操作するという点において、行為者は少なくとも操作されるべき客体と自己（主体）とを分離していなくてはならない。この主客が十分に分化していない幼児には、この意味においてうそが不可能である。

また、現実（事実）に代わりうるフィクションを構成するために、行為者には象徴（シンボル）を操作する能力が要求される。この場合、シンボルとは言語に限定されるわけではない。構成されたフィクションは事実ではなく、「これはうそである」という自覚（メッセージについてのメッセージ）が常になくなくてはならない。もし、フィクションと現実とがたやすく混同される（メッセージについての情報が失われる）ことがあるならば、私たちはその行為をうそとは思わないであろう。仮りに、正常なうそと異常なうそという分類を行うとすれば、うそについての情報（メタ情報）をもたないうそ行為は、異常なうその部類に入れられることになる。たとえば、分裂病患者においては、妄想と現実との混同がよくみられるとのことであるが、それは彼には妄想についてのメタ情報が把握できていないためである（Bateson, G. 1972 ②）。

子どもの場合にも類似の傾向を指摘する人があるかもしれないが、彼が正常であるかぎり、この指摘はあたっていない。確かに、外部からの観察によると、子どもたちはウソゴト（たとえば怪獣やオバケ）に対して現実に対するかのごとき反応を示しているように見える。だが、子どもたちは認識の次元においては、フィクションと現実の区別を行っているのであって、情動の次元において、これらの区別がなされていないだけである。つまり、フィクションに対する情動的反応が、現実（事実）によって生起する情動的反応と同じで

あるからである。造りものだとわかっていても、オバケ屋敷へ行くと足がすくむのである。このような情動的反応は子どもたちには顕著であるかもしれないが、大人たちだって例外ではない。テレビ・ドラマの一シーンにフィクションだとわかっていても感動するのは、フィクション（シンボル）を通して生起させられた情動的反応である。

それでは、子どものうそを特徴づける性格とはどのような点であるのであろうか。次のような二つの特徴をあげておきたい。

ひとつは「遊びの性格をもつうそ」であり、もう一つは「機能的な特徴をもつうそ」、なかでも「防衛の機能をもつうそ」である。これらについて今少し説明をしておこう。

遊びのうそとは、柳田國男が「ソラゴト」とよんだタイプのうそのことである。誰にでもすぐうそ（遊び）だとわかるうそである。子どもたちと一日でもいいからつき合ってみるといい。彼らは絶えず空想の遊びを考え出し、それを現実の状況にあてはめて遊ぶことが理解されるはずである。そして、こちらがそれらの空想にのったそぶりを少しでもみせるなら――たとえば腕を組み合わせてウルトラ・ビームをくり出すそぶりを示すなら――、彼らは喜んで怪獣のキックをかけてくるはずである。

子どもたちは現実世界の記号を彼らの空想の世界の記号へと変換し、それらの記号を解読するコードを所有する者のみを、彼らの遊びに加えるのである。このような空想的な遊びは、子どもたちの存在そのものに根ざした彼らに特有な属性の一つであるといえる。彼らは現実原則に拘束される以前の生命を有しており、その生命の発現が空想となっていると思われるからである。子どもたちにとって、自分の生きている世界は生きるに値する世界であり、しかも自己は生きてゆく力に満ちているのだ、という実感が絶えず必要とされている。世界の充実感と自己の全能感は、空想（うそ）を通してある程度保障される。なぜなら、苦しく不快な状況も、彼らは空想によって明るく楽しいものへと変換することができるからである。たとえば、病気などで長期療養を強いられている子どもたちが、大人たちの予想に反して、屈託なくのびやかでいられるのは、彼らの生命が空想によって発現させられているからである。このように、彼らの生命力は、常に「絶対的な楽天主義」に裏づけられていなくてはならないのである（Chukovskii, K. I. 前掲書）。逆に言うなら、これらの性格が失われるなら、すなわち空想のうそが禁圧されるならば、彼らの生命と存在はおびやかされることになると言えるだろう。

もう一つの、「防衛的なうそ」とは、子どもの自我の成長にかかわるうそである。私たちの社会では、子どもたちは長期間にわたって両親の庇護と監視の下におかれている。と同時に、子どもたちには両親から自立してゆくことを求められてもいる。子どもが自立し

ていくための最初のきっかけは、両親が世界に対して所有している視線（パースペクティブ）と自分のそれとの間にズレを意識しはじめたときであろう。こうした心理的な分離は、時にはドラスティックな形態――たとえば意見の対立による親子間の葛藤――をとることがあるかもしれないが、多くの場合、相互にあまり気づかれることもなく過ぎてゆく。お母さんのお眼鏡にかなわない友達やガールフレンドができたり、大人たちには目のとどかない所に秘密の遊び場所をつくったりするからである。子どもたちは、大人たちの監視の目をかいくぐって、自分たちの自由な領域を開拓し、その自由な領域と自由の程度を慎重に拡大することを通して、自我を形成し出すのである。それゆえに、このような自己の自由とそれを基盤とした自我とを自らの力で守護するために、彼は両親や先生の視線をさえぎらなくてはならない。秘密やうそという手段は、彼らの成長しゆく脆弱な自我には欠かすことのできない防衛のための方策であるといえよう。

ところで、冒頭でとりあげた子どもたちのうそに対する相反する大人の側の反応（態度）にもどることにしよう。私たちの現在の社会においては、子どものうそに対する大人の側の一般的な反応は、太宰の女中の態度であると言っても、それほど異論はないと思われる。子どものうそに対するこうした禁圧的な態度は、現代社会におけるうそそれ自体に対する禁圧的傾向の延長であるといえよう。それでは、なぜ私たちの社会では、うそに対する強い忌避が生ずるのであろうか。

オスカー・ワイルド（Wilde, O.）は、近代の市民社会――その代表例を彼はアメリカ合衆国にみていたわけだが――において、文芸の領域で虚言（物語）が抑制される傾向を「虚言の衰退」とよび、それを「正直モラル」の浸透のせいにした。「アメリカの粗雑な商業主義、その物質化の精神、事物の詩的面への無関心、想像力や高く達しがたい理想のないことなどは、嘘がつけないと自ら告白した一人物（ワシントン――筆者注）をその国民的英雄にあの国が選んだということにまったく基づくもの」であるという（Wilde, O. 邦訳 1968: 27）。

ワイルドのこの指摘は一見唐突なもののように思えるかもしれないが、近代社会＝正直モラル＝虚言の衰退と結びつけてみるならば、核心をついた意見であると考えられる。とするならば、どうして近代社会はいわゆる正直モラルを必要とするのであろうか。この問いに全面的に答えることはむずかしいけれども、単純化して次のような二点をあげてみよう。その一点は、近代社会がかかげる「自律的人間」という理念と、さらにもう一点は、「ルール（規範）の厳守」という制度的側面である。

広く知られていることであるが、近代の市民社会は、平等主義の理念をかかげた。各人

は、人間であるという点において平等であり、何物にも代えがたい尊厳を有する存在とされた。人格の尊厳は、行為する各人に自己を尊重する意識、すなわち、自尊心を与えることとなる。人びとは人格の尊厳と自尊心にもとづいて「自律的に」行為することが求められる。正直モラルは、この自尊心と結びついて自己を強く内面的に規制する力となるのである。「嘘には独特の卑屈さ、弱さがともなうが、平等思想は少なくとも観念的にこのような弱さを追放し、そのことによって正直モラルの内面化を促進する役割を果たす」わけである（磯部卓三 1975:77）。自尊心を所有し、自律的に行為しうる人間にはうそは不用であるのだ。

さらに、近代市民社会は、前近代的な身分制度が崩壊した社会であるために、さまざまな人間が多様な出会いをする社会となる。人びとは相互に他者についての全体的対人知識をもつことなく、一面的、機能的、短期間的な接触をもつこととなる。それゆえに、近代社会では、このような他者を、個別主義的な価値によってではなく、普遍主義的な価値にもとづいて判断することが求められる。このことを保障するのが共有された規範である。他者についての全体的な知識はなくとも、相互がある共有された規範に従って行為するであろうと予想し合うことにより、人びとの間に信用が生ずるのである。近代市民社会は、このような「信用の体系」を欠くならば、その秩序を失うことになるはずである。うそはこのような信用の体系に対する強い侵犯となる。なぜなら、うそ行為は他者が行う行為の予想を裏切ることであり、共有されたはずの規範を無視したことになるからである。

主として、こうした二つの点から、近代社会においてはうそに対する禁圧的な態度、すなわち正直モラルが要求される。正直モラルと近代市民社会とは切りはなせない対応関係にあり、子どもの社会化の過程においても、ワシントンと桜の木のエピソードとか、うそをつく小鬼に舌を抜かれるなどという話を通して、正直モラルのイデオロギーが子どもたちに注ぎ込まれることとなるのである。

しかし、私たちは、オスカー・ワイルドほどではなくとも、うそに対する近代市民社会のこのような傾向について懐疑的にならざるをえないのである。近代市民社会は、フィリップ・アリエスの指摘を待つまでもなく、「子どもが発明された」社会であり、また同時に、自律的人間の育成がめざされている社会でもある。先に述べたように、〈遊びのうそ〉は子どもたちの存在論的属性であり、かつまた〈防衛のうそ〉は子どもたちが、自我形成＝自立の過程において必然的なものであったはずである。近代市民社会における正直モラルは、このような子どもたちにとって不可欠なうそに対して、一様に道徳的な見地から対応するように人びとを強制する。その結果、どんな場合でもうそは悪であるとする態度が生

まれ、人びとは子どもたちのうそがもつ多面的な側面から目をそむけることになる。子どもが子どもらしく在ること、また成長して自律的な人間となること、これらの両者を近代市民社会は理念として掲げたはずなのに（ということは、遊びのうそも、防衛のうそも当然視されてしかるべきであるのに）、うそそれ自体を嚴重に禁止する文化を形成し、人びとにそのような態度を育成させる。ここに、私たちは、うそをめぐる近代市民社会のパラドキシカルな傾向をみとめないわけにはいかない。

近代市民社会におけるうそに対する禁圧的態度は、文芸の領域においても重要な影響を及ぼしてきた。

「近世文学論の中にも、如何にも中途半端な写実主義というものがあつた。生活の眞の姿と名づけてただ外側の有り形のみを写したものの迄が文芸として許容せられ、そうして我々が眼ざめて、如何なる夢を見るかを省なかつたのである」という柳田國男の指摘は（柳田前掲書:259）、オスカー・ワイルドの逆説にみちた「虚言の衰退」と符合するものである。私たちの社会で、ソラゴト（夢、ホラ話、うそ話競技）を愉しむ文化が正直モラルに代表される道徳主義によって駆逐されてゆく過程は、同時に、子どもたちの「とりとめもない話」を享受する文化の衰退であり、子どもの世界から遊びとしてのうそが姿を消してゆく過程でもある。しかしながら、柳田の指摘にもあるように、「ウソをつき得る小児は感受性の比較的鋭い、しかも余裕があつて外に働きかけるだけの活力を持った者に限る」とするならば（柳田前掲書:268）、うそ（遊びのうそ、防衛のうそ）が嚴重に排除される世界は、このような子どもにとっては生きにくい世界とならざるをえないであろう。太宰治の「思い出」の中の記述は、そのような性格を持った子どもの受難の記録とも読みとれる。子守りの女中の恐ろしい話におびえてしまった当の子が、後年、ウソツキ（小説家）をその生業としなければならなかつたことはいかにも皮肉な結果であるといえる。

正直モラルの画一的な浸透は、旧來の文化が維持していたうそを愉しむ態度（柳田國男の母親の場合）を人びとの間から消失させ、うそ＝悪というステレオタイプ的な反応態度を大人たちにもたらすこととなつた。このような大人たちにとって、子どものうそがもつ多面的な意義、子どもにとっての必然性を理解し、共感することは困難である。また、反面で、このような大人の側から厳しいしつけを受ける子どもたちは、うそ＝悪という公式をそのまま内面化せざるをえない。ところが、うそは不可避なものであり、うそなくしては自らの存在と世界を形成・維持できないために、彼らはたえずうそ・うそ行為におよぶことになる。こうして、柳田國男の母のような、うそに寛容なすぐれた聞き手にめぐまれない子どもたちは、内面化された画一的なモラルによって自己の行為に判断を下すことに

なる。その結果、彼は常にうしろめたい不安や罪悪感に悩まされることになるであろう。冒頭でとりあげたうそにまつわる子どもの頃の苦しい思いは、このような不安や罪悪感に由来していると考えることができよう。

子どもの世界からのうその追放は、文芸の世界からのうそ（物語）の追放と平行していることから、ワイルドにならって、私たちは近代市民社会における「子どものうその衰退」とよぶことができる。しかし、子どもにとってうそが必要でなくなったということではけっしてない。抑圧されたうそがひねこびたものとなって、逆に害悪を子どもたちにもたらしはしないか、という柳田の心配が杞憂となることを願わざるをえないが、私たちはうそをも含めてもう一度、身近な子どもたちと彼らの世界に、柔軟な視線を向けなければならない時期にきていると思う。

5 生きられるうそ

子どものころ、『イソップ物語』の中にある「オオカミと羊飼いの少年」（原題は「悪戯をする羊飼」）の話聞いたことがある。この話を教えて下さった小学校の先生は、その他の多くの大人たちと同じように、この寓話をうそに対する戒めとして使われたのであった。

当時、私は小学校の高学年であったはずだが、この寓話を先生の解釈とは少し異なったものにとらえた記憶がある。今から推測すると、当時の私の解釈は、おそらくこういう解釈であったろう。もし、この少年にうそをつくつもりがなかったとしたら、どうなるのであろうか。現実には存在していないのに、「オオカミが出た！」と叫ぶことは、客観的にいえば、うそをついていることになるが、この少年にはオオカミの实在が知覚されていたかもしれない。少年が知覚したリアリティを村人たちは感ずることができなかった。このとき、やはり少年はうそつきとして一方的に非難されなければならないのだろうか。解釈も含めたこの経験を、〈経験1〉とよんでおこう。

この解釈が示すように、私は自分をこの少年にかさね合わせて理解しようとしていた。羊飼いの少年は、ひょっとすると自分と同じように、物事におびえやすい性格の持ち主であったのかもしれない。そして、私が世界に対して感じていたのと同じような恐怖を、オオカミの实在の知覚によって表現したのかもしれない。子どものころの私は、竹やぶや小暗い森の中、人気ない便所や校舎うら、このような日中でもひんやりとした冷氣と薄いくらや

みのただよう場所には、モノノケやユウレイがたえず出没、横行しているものと信じていた。夜の闇がこわかったし、屋根をわたるヒュウヒュウという風の音にもおびえた。

子どもがもつ世界に対するこうした知覚の仕方は、たとえ大人たちに話してみても、同意の得られるはずのないものであった。「子どもと大人は全く異なった世界に住んでいる」と、G. オーウェル (Orwell, G.) はこの間の事情を的確に指摘している。とはいえ、彼は、一部の大人によくみられる童心主義者たちのように、子どもの純真無垢を主張しようというのではない。むしろ、その逆だといってよい。

「私はこういった一般論をするのに自分の子供時代の考え方を思い出してよりどころにした。そして記憶というのは当てにならないものだが、子供がどんなふうにか考えるかを発見するには、これ以外にあまりよい方法はないようだ。自分自身の記憶を生き返らせることによつてのみ、子どもの世界というものがいかに信じがたいほどゆがんでいるものかということを知ることができるものなのである」 (Orwell, G. 邦訳, 1968:353)。

通常、私たち大人は、子どもとは理解可能なものだ、と安直に考えやすい。自分もかつては子どもであったのだから、彼らがわからないはずはない、という大人たちの思い込みは、子ども理解にとって少なからず危険ではないかと思われる。むろん、このように子どもと大人とを共通 (連続) した存在としてとらえる捉え方も、子ども理解にとって欠かせない視点であることを否定しはしない。しかし他方で同時に、両者を共通性を持たない、不連続的な存在としてとらえる視点をあわせもつことができないなら、子どもは大人たちから、彼らの都合のよいようにしか理解されないおそれがでてくるはずである。自分たちが喪失したと考えるはずのものを、一方的に子どもに仮託する童心礼讃者たちの身勝手さは、ここに由来する。

さて、子どものうそを考える手がかりとするために、私の子どもころの記憶をもう一つ記しておきたい。この記憶も小学校の終わりのころのものだ。風邪か何かの病気のため、学校を休んで家で寝ていたときのことだった。病気もほぼ回復して、私は、秋の夕ぐれどきの淡い陽の光がさしこむ室の床の中で、ぼんやりとふすまの唐紙をながめていた。そこには、細かい八角形の図形が、にぶい金色でふちどられて、びっしりと描き込まれていた。なにげなしにながめていた私は、ふとそれらの模様が魚の形に似ていると思った。そう思いながら、改めてよく見ると、小さな模様の一つ一つが魚に見えだしたばかりでなく、それらが組み合わさって、大小さまざまな魚にも見えてきたのだ。間もなく、それら大小の魚たちは、少しずつ遊泳しはじめ、ついにはふすまの唐紙からぬけ出して室の中を泳ぎ回りだした。深い水底にいて、頭上を遊泳する魚群をながめるように、行きかう色とりどり

の魚の群れに、私はしばらくみとれていた。これを〈経験2〉とよんでおく。

このとき、私はべつに熱にうかされていたのでも、また白昼夢をみていたわけでもない。意識ははっきりしていることを自覚していた。私は自分が経験したことを家族の誰にも話さなかった。イソップの羊飼の少年と私とを分かつのは、この点においてであった。私の経験は、大人になってからはなかなか経験しにくい種類のものだ。この意味で子ども特有の経験といってよかろう。

大人と子どもとのうそについても、両者に共通する連続的なうそと、共通性を持たない不連続的なうそが当然存在するはずだ。ここでは、私の二つの体験（〈経験1〉と〈経験2〉）をこのような二つの視点から考えてみたい。そして、第一の経験（〈経験1〉）については、どのようにして私の解釈が導き出されたのか、また、第二の経験（〈経験2〉）については、いったいそれは何であったのかを、それぞれ以下において述べてゆくことにしよう。

先にかかげた二つの疑問に答えるまえに、幾つかの前提について再定義しておこう。うそをつくという行為は、現実（事実）に代わるフィクション（シンボル）を創り出すことによって、他者の認識と行為とを意図的に操作する、というコミュニケーション活動である。

コミュニケーション活動においては、次の三つのレベルが区別されなくてはならない。

(1) 対象の存在――〈地図と現地〉のたとえでいえば、現地の存在である。羊飼の少年の話では、実在のオオカミにあたる。

(2) シンボルによる置き換え――現地に代替する地図である。実在のオオカミに対応する〈オオカミ〉という言葉。

(3) メタ・メッセージ――現地と地図との混同を回避し、両者の水準を分かつためのメッセージの存在。メッセージについてのメッセージという意味で、メタ・メッセージとよばれる。

以上の三点を羊飼の少年の通常的な解釈にあてはめてみよう。

「オオカミが出た！」と叫んだ羊飼の少年には、この言葉が実在のオオカミをさし示すシンボルであることが自覚されていた。しかも、実在もしないときにこの言葉を叫べば、村人たちは、本当にオオカミが出たと思って反応することも知っていた。彼には、〈現地と地図〉との区別はもちろんできていたはずだし、地図のみを操ることもできた。つまり、彼にはオオカミが実在もしないのに、あたかも実在するかのように、発声することができたのであった。メッセージの操作と同時に、「これはうそである」というメタ・メッセージを受信者から隠すことによって、メタ・メッセージの操作まで可能であったことを示

している。

うそがつけるようになるためには、メッセージの発信とともに、同時にメタ・メッセージの操作ができなくてはならない。メタ・メッセージの操作は、多様な回路を通してなされる。顔つき、声音、身ぶり手ぶりなどは、メッセージが示す状況にふさわしいものでなくてはならない。メタ・メッセージは、コミュニケーションを行う行為者たちの相互の関係においてばかりでなく、メッセージのメタ言語的レベルにおいても、伝達されざるをえない。食卓の大人たちの会話からとり残された幼児が、大人たちの注意をひくために、「ボク、幼稚園の帰り道でライオンに出会ったヨ」という時、彼がどんなに話の本当らしさを身ぶり、顔つき（メタ・コミュニケーション）で示したとしても、彼の発したメッセージそれ自体が含む意味の妥当性（メッセージのメタ言語的レベル）において、うそであることが発覚してしまっている。

このように、うそが上手につけるためには、メッセージと、メタ言語（意味の妥当性）をも含めたメタ・メッセージの両者の妥当な操作が要求される。この両者の操作可能性の増大をG. ベイトソンにならって、コミュニケーションの進化と考えるなら、子どもの発達はコミュニケーションの進化と平行しているといえる。この意味からするなら、子どもがうそをつけるようになったという事実は、正常な発達を証拠だてるものであって、むしろ喜ぶべきものとなるかもしれない（Bateson, G. 邦訳 1987 ②）。

それではうそが可能となったとき、子どもはどのようなタイプのうそをつくものなのだろうか。次には子どものうそを、行為者にとっての機能という点から二つに大別してみよう。一つは防衛的な機能をないうそであり、もう一つが遊びの機能をもつうそである。防衛的とは、当事者に実益をもたらさずという意味であり、遊びとは、それとは逆に何の実益をももたらさない無償という意味である。この二つのタイプのうそは、次にのべる子供の自己と世界との関係のあり方の相違にほぼ対応している。

人間にとって、どの範囲までが「自己」であるかを決定することは容易ではない。いま仮りに、自分にとって必要とされる領域が自己であるとするなら、この自己の外側には当然外界が存在するはずだ。境界をはさんで、ウチなる自己とソトなる外界との両者間の関係のあり方には、大きく分けて二つの型が考えられる。一つの型は、どのように自己が拡大あるいは縮小しようとも、両者を分かつ境界があくまでも残存しつづける場合であり、他の一つの型は、この境界が溶け去って、不分明となり、自己と外界とが相互に溶解し合う場合である（作田, 1995）。ここでは、前者を拡大的自己、後者を溶解的自己と仮りによんでおきたい。そして、子どものうそについて述べるにさいしては、とりあえず拡大的

自己と防衛のうそ、溶解的自己と遊びのうそをそれぞれ、ほぼ対応させて考えていきたい。

外界に対するときには拡大的自己を支配する態度は、防衛（攻撃）的態度である。拡大的自己からするならば、外界の対象は、常に快樂のための対象であったり、自己の必要性を充たすための道具的性格をもつものである。拡大的自己は、対象にたいしてその一部の側面、すなわち機能的側面においてしか関心を抱くことがない。その外界から、主体は攻撃的であれ、防衛的であれ、常に自己にとっての利得を引き出そうと試みる。当然ながら、境界のソトには、自己ではない存在があり、この外的存在はウチの自己を拡大化する対象であるとともに、ウチの存在をおびやかすものでもある。ソトからの脅威を克服するために、自己を拡大（外部を支配）するにせよ、縮小（外部から守護）するにせよ、脅威から自己を防衛するという態度を主体はくずすわけにはいかない。

子どもの二つのうそのうち、防衛的タイプのうそとは、このような自己のあり方と密接に関連している。子どもからすれば、外界とは常に自己の存在をおびやかす事物や人に充ちており、それゆえに彼はうそを通して、それらから自己を守らなくてはならない。子どもの自我は、こうして獲得される外界からの自由を基盤にして成長してくる。両親や先生の監視の視線をさえぎり、自己を守るためには、防衛的うそは不可欠であろう。

羊飼の少年の例にもどらう。物語では、少年はイタズラのつもりでうそをついたとされている。少年には、外界に位置する村人たちは支配されなければならない対象であったのであろう。自分に脅威を与える自分より強い存在、それをまるで道具を操るかのよう、うそでふりまわすことは、彼にしてみれば痛快な出来事であったに違いない。彼の自己が肥大しなかったはずがない。つまり、大人たちをうそによって支配することは、彼の自己を守ることであり、同時にそのことが快感をもたらしている。このように解するならば、この悪戯のためのうそとは、防衛的タイプのうそに属するといえる。なお誤解をさけるためにつけ加えるならば、彼は防衛的うその使用によって実益（自己の防衛と快感）を得ているのであって、単に遊んでいるわけではない。

ところが、何度もだまされているうちに、村人たちは、「これはイタズラ＝ウソに違いない」というメタ・メッセージを把握しだす。最後に発せられたメッセージは、こうして、うそだとされ、本気に受け取られることがなかった。そのために、少年の悲劇が生じたわけだ。

うそのメッセージは、それが頻発されるならば、そのメタ・メッセージを解読され、うそと発覚してしまいやすいが、それとともに次第にアソビの様相をおびてくる。次にあげる例は、このような経過を示すケースであろう。

「私が子どもだったころ、友だちと喧嘩になるとたちまち言いつけこになった。『兄ちゃんに言いつけるぞ』と相手がいう。よしそれならこちらは父ちゃんに言いつけるぞ、という。相手はおじさんに言うといい、こちらは先生に言いつけるという。柔道の先生やおまわりさんなど、強そうな相手をつぎつぎとくり出して争ったものだ」(安野光雅 1980:59)。

この論法にしたがって言いつける相手を権威とこわさにより次々にエスカレートしてゆくなら、次第に脅し(防衛的うそ)が、バカバカしいホラ話合戦(遊びのうそ)となってゆかざるをえない。天子様やエンマ様にいいつけることが不可能であるくらいのことは、子どもたちは先刻承知しているはずだ。

先ほどの防衛的な機能をもつうそは、大人にとっても子どもにとっても必要であるゆえに、両者に共通する〈連続的なうそ〉であるとすれば、遊びのうその場合はどうであろう、これを考えるために、さらに一つの例をあげてみよう。この例は2節でも使用したが、論理を展開するにあたって重要なので、くりかえしになるが原文を引用しておく(羽仁 前掲書:194-5)。

「その時、道ばたにたたずんで、小さな兄弟が水たまりで遊んでいるのを見ていた。弟は『魚がいる、大きな魚がいる』と大声で叫んで、兄の注意を喚起していた。昨日降った雨でできた水溜りに、大きいも小さいも魚のいる筈などないと思った僕だったが、彼の叫びは、あまりにも『真実』味がこもっていたので、ふとみると、たしかに彼の手もとには何か黒っぽいものがあり、それは明らかにヌルヌルと、彼の手から逃れようとしているように見えた。生きた鯉だろうか? 僕が迷っているうちに、水だらけ泥だらけとなってそのものと格闘していた兄弟のうち、兄の方がようやく、ものを捕えた。思わず我を忘れて、『小父さんにも、その魚を見せなさい』とのぞきこんだとたん、兄は失望しきった声を出して、『何だ! これは石ではないか!』と怒った。僕もすっかり気落ちして、駅に向かって急ごうと歩き出したうしろで、弟が大声で、兄を責めるように、『そんなこと言ったら、つまらないじゃないか』と叫ぶのが聞こえ、僕は足をとめて、すっかり感服してしまった」。

この事例の中で兄弟が行っているのは、ふつう「ゴッコ遊び」とよばれているものである。二人にとって、水溜りは海か湖のつもりであり、その中にある黒い石は当然魚であるはずであったろう。対象を別なあるもの(フィクション)になぞらえるとき、当事者の間

には、「コレハゴッコダヨ」というメタ・メッセージが共有されている。先にあげた言いつけ行為（脅し）がゴッコとなってゆくのも同様な事情による。羊飼いの少年の場合には、彼と村人たちの間にはメタ・メッセージは共有されていなかった。もし、されていたなら、ゴッコとなったかもしれない。

私の子どもの頃の経験（〈経験2〉）は、この兄弟たちの事例と同じように、一種のゴッコ遊びであったと思われる。そのとき私は、ふすまの模様を魚になぞらえ、自分自身を相手に一人でゴッコをやっていたわけだ。私がそうしてみるから、模様が魚に見えること、つまりメタ・メッセージを私は把握していた。

大人たちにおいても、こうした「ゴッコ」のうそはみられないわけではもちろんない。ただ、大人のゴッコと子どものゴッコとを明らかに区別する点は、羽仁の事例中の弟や私自身の〈経験2〉に顕著であったように、子どもが構成されたフィクション＝うその中に没入しきってしまうことであろう。あるメッセージ（うそ）についてのメッセージ（これはうそであるというメタ・メッセージ）を把握していながら、なおかつ、そのメッセージ（うそ）の中に入り込んでしまうことは可能である。ベイトソンも述べているように、「遊びにおいては、地図と現地とが同一視されると同時に区別もされる」ためである（Bateson, G. 前掲書:275）。比喩的にいうなら、子どもは枠組（メタ・メッセージ）の中へ入り出たり容易にできる資質にめぐまれているといえよう。

ところで、このようなベイトソンの説明に従ってみても、なぜ子どもは、うそとわかっているフィクションを「真実味」あるものとして経験しうるのか、は実はまだ明らかではない。この点を考えるために、私たちは再度先に見た自己と外界との関係について述べなくてはならない。

先にふれたように、自己と外界との境界があくまで残存する拡大的自己に対して、この境界が不分明化し、内界と外界が相互に浸透し合う溶解的自己があった。拡大的自己が大人と子どもに連続的であるとするなら、溶解的自己は子どもにとって支配的であり、大人になると経験しにくい自己である。この意味で、子どもに特有なものであり、大人の自己とは不連続な自己のあり方である。

私の子どもの頃の経験（〈経験2〉）にみられたように、子どもは外界のさまざまな対象（たとえば唐紙の模様）に、強い興味や関心を抱きやすい。石や蝶の羽が持つ複雑で不思議な模様を目をこらしたり、おもちゃの部品や星座などに没頭してわれを忘れてしまったりする。また、子どもの絵によくみられるように、家よりも隣にえがかれたヒマワリの方が大きく精巧であったりするが、絵を描いた子どもからすると、ヒマワリへの関心が非常

に強かったためであろう。

このように、子どもにとって外界の諸存在は、当の対象が有する機能（部分）的側面においてよりも、それ以外の、非部分的・全体的側面において関心をひくものなのだ。部分を超えたもの、つまり全体性が、子どもにとって意味をもつ。家の大きさと比較されたヒマワリではなく、ヒマワリそのものが興味を引くのだ。対象の部分を超えた全体的なものへ関心がそそがれるとき、主体と客体を分かち境界は、容易に不分明化してゆかざるをえない。主体が対象のうちに溶け込み、主観と客観とが調和した運動のうちに融合して一つの全体の印象を生ずるときの感動を、E. ミンコフスキー（Minkowski, E.）は、「現実との生命的接触」「生きられる時間」とよんでいる（Minkowski, E. 邦訳 1972:86）。

想像力によって紡ぎ出されたうそ＝フィクションの中へ子どもが没入するのは、フィクションの世界と子供の自己とが溶解し、フィクションの世界が生きられているためである。ミンコフスキーはこのことを次のように記述している。

「観想（この言葉を、ミンコフスキーは想像された対象への主体の意識の集中という意味で使用している——筆者注）はこの所謂断片を超えて、生命全体との特徴ある接触を実現するのである……。あるいは観想はこの断片のうちにある真に生命的で一般的なものを選び上げるのである。……（中略）……。観想されるものの方でも生気づき、私と同じく生き生きとするようになり、私の存在の底にまで浸透し、私の靈感の源泉となるのである」（Minkowski, E. 前掲書:86）。

子どもの自己と比較されると、大人の自己はこのようにうそを「生きる」ことはむずかしい。大人の自己は拡大的自己に支配される傾向が強いためである。フロイトのいう意味での「自我」とは、内界と外界との間に介在して、両者の調節をはかるのがその役割であるが、大人になるとは、この自我を発達させることでもある。内界の欲求を充たすために、自我は外界に働きかけて、外界を変形しなければならない。自我は外界の対象の部分的・機能的側面にしか注目しない。この意味で、自我を有する大人は、対象を十分に「生きる」ことが困難となる。

防衛的なうそが大人と子どもとに連続するうそであったのに対して、遊びのうそ、とりわけ生きられるうそは、子どもに特有な、その意味では両者間における〈不連続的な〉うそであるということもできるであろう。最初にかかげた二つの疑問のうち第二のもの（〈経験2〉）は、すでに述べてきたことから解読されたといってよいだろう。第一の疑問

(〈経験1〉)、つまり、イソップの話をめぐる先生の解釈と私の解釈とがずれたのは、次のようなせいである。本来、溶解的性向が強かった私が、自分自身を羊飼の少年と同一視したため、防衛的なうそであったはずのものを、遊びの(生きられる)うそに読みかえてしまった。そのために解釈のズレが生じ、そしてこのズレが私に違和感をおぼえさせたと思われる。

拡大的な自己が支配する大人の世界から子どものうそと溶解的自己をながめるとき、私たちは、羽仁進と同じように、ある種の感動をおぼえないではいけない。

3章註

(1)たとえば、サリンジャーの小説「コネチカットのウィグリおじさん」の中に出てくるラモナという少女は、空想の恋人、ジミー・ジメリーノを持っていた。就寝のさいには、寝返りによってジミーに怪我をさせないように、彼女はベッドの端に寝るほどである

(Salinger, J. D. 邦訳 1955)。

(2)この三人称の人物こそ「社会的オジ」であると言ってよいだろう。この点については2章で詳しく論じた。

4章 高度産業社会における学校と暴力

1 消費社会と幸福の神話

1950年代、私たちは、映画や放映がはじまったばかりのテレビの画面で、アメリカのホームドラマをため息をつきながらながめていたものだ。「理由なき反抗」(1956)、「パパは何でも知っている」(1958)――これらの家庭には、私たちにはまだほとんどなじみのないさまざまな電化製品や自家用車が、当然のごとく備わっていたからである。日本は奇跡的といわれる復興に着手していたとはいえ、それらの製品は私たちの目にはまばゆい輝きを放っていた。ジェイムズ・ディーン (James Dean) が大型冷蔵庫から、牛乳パックをとり出して一気に飲みほすシーンは、私たちになんという新鮮な印象を与えたことだろう。その時から、いつの日にか私たちも、あのような環境につつまれた家庭 (ホーム) を実現することを夢見つづけてきた。ホームドラマに描かれた家庭こそ、幸福を約束するモデルと映ったのである。

私たちは自分の家族と家庭が〈幸福〉になることを日常の重要な目標としている。幸福になることに多少の恥じらいを抱くにせよ、少なくとも拒絶することなど思いもよらぬことであろう。それにしても、幸福とは何かと問われても返答に困ることも事実である。なぜなら、幸福とは当人の主観に左右される観念であるからだ。歴史家 Ph. アリエスによると、近代人、とりわけ現代人ほど幸福の観念にとりつかれた人びとは歴史上存在しなかった。「幸福の必要性、悲しみや歎きのあらゆる原因を避け、悲歎のどん底にあってもつねに幸せそうな様子をして、集団の幸福に貢献するという倫理的義務と社会強制」が現代社会では支配的であり、そのため幸福を疑問視する悲しみのしるし (死) はタブー視されなければならない (Ariés, Ph. 邦訳 1975:75-6)。幸福の観念の追求――それゆえに死からの逃走――は、20世紀の始め頃に、アメリカで生じた現代的な態度であった。

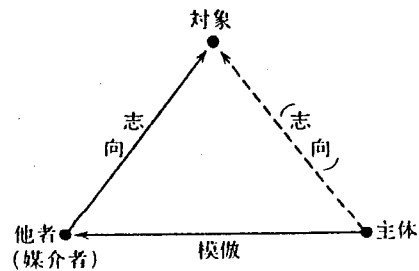
アメリカのホームドラマとは、こうした幸福の具象化であり、私たちはその中に高度産業社会 (大衆社会) における幸福のための条件、幸福の構成要素を捜し求めていたといえる。さまざまな産業製品の消費は、幸福になるための必要条件であり、そのための消費の「標準のパッケージ」 (D. リースマン Liesman, D.) をドラマは私たちに呈示していた

のである。

人びとの消費行動を考えるにさいして、私たちは彼らを消費に駆りたてる動機づけについて少し考えてみなければならない。私たちにとって、ある事物が自らの欲求の充足に不可欠となる場合がある。たとえば、空腹であるとき、食物の摂取は食欲という欲求を充たすには必要不可欠である。人びとを消費に駆りたてる動機づけは、確かにこのような必要性にもとづく〈欲求〉 *besoin* をまったく欠いているわけではない。

しかし、高度に産業化され、商品が多量に生産・消費される〈豊かな社会〉における消費行動は、こうした必要性にもとづく欲求によって説明することはむつかしい。というのも、そうした欲求は、この社会では容易に満足させられるであろうし、この欲求はいったん満足させられたなら、さらなる充足を促すこともないはずであるからだ。そこで、こうした〈欲求-充足〉とは別な動機づけの理論が必要となる。

いま仮に、人間は他者の欲望を模倣する存在であるという命題を立ててみよう。この命題は私たちにとってそれほど唐突であるわけではない。幼児を観察していると、彼らは身近な他者（兄弟や仲間）の所有する事物のみを欲しがり、たとえそれを手に入れたとしても、なお、その上に他者が持つものを求める。他者の欲望を模倣することは、人間の本性に近いのかもしれない。このことだけからみても、この命題を受け入れることはそれほど困難ではあるまい。他者の欲望を模倣した行動とは、それではどのようなものなのだろうか。他者がある対象を求めていると知覚するとき、私たちはその他者の欲望を無意識的に模倣し、その結果、同一の対象を自らも欲求することになる。ここに自己、他者、対象をめぐる三角形が生ずる。こうした欲望をR. ジラール（Girard, R.）は「三角形的欲望」とよんだ。この欲望の特徴は次のような二つの点である。



< 図4-1 > 三角形的欲望

その一つは、主体の欲望は、他者を媒介としてのみ生ずるものであり、この媒介する他者なくしては生ずることのない欲望であることだ。主体には対象を自発的に求める欲求が欠けている。さらに、もう一つの特徴とは、この欲望が形而上（心理）的な欲望であることであり、それゆえに決して充足されることがないことである。つまり、この欲望は、新たな対象を求めて絶えず生成可能であり、また、限りなく対象を求めるということでもあ

る。この三角形的欲望を先の必要性にもとづく欲求と区別して〈欲望〉*désir* とよんでおこう (Girard, R. 邦訳 1971)。

この三角形的欲望の理論は社会構造との結びつきを考える上にも便利である。つまり、他者と主体との社会関係の諸変化をこの欲望理論に組み込むことができるからである。欲望主体が、媒介する他者とどのような関係にあるかによって、欲望の様相も変化する。ここでは分かりやすくするために二つの極を想定してみよう。

一つは、中世の封建社会のように、身分制が厳然と存在し、身分制にもとづく階級が明確に区別されている社会の場合である。欲望主体が庶民であり、彼が貴族を媒介者に選んだとしてみよう。たとえば主人(貴族)と従僕(庶民)を例にとるなら、従僕は主人の欲望を模倣することがあるだろう。しかし、この場合、たとえ主人の望む対象を従僕が望んだとしても、彼には対象を獲得することはできない。なぜなら、階級社会では身分に応じて欲望すべき対象領域が限定されており、両階級間の欲望圏が交差することはないからである。ドン・キホーテの思い姫とサンチョ・パンサの恋人は同一人物であってはならないのだ。ドン・キホーテはサンチョの模倣すべきモデルではあっても、同一対象をめぐる競争者(ライバル)ではない。

これに対して、もっとも平準化の進行した社会、たとえば、現代の私たちの社会のような大衆社会を先の社会の対極に置いてみよう。このような社会では、自己と他者とを厳密に区別する明確な指標——たとえば身分制——を欠いている。そこではすべての隣人が欲望主体の媒介者として選ばれる。平準化の進行とは、自己と他者との欲望領域を区別する社会的拘束の喪失をも意味している。このため、私たちはあらゆる他者(隣人)と欲望圏を同じくすることになる。隣人の望むものと同一対象を自己が欲望すると同時に、逆に隣人も私と同一の対象を欲望することになる。つまり、このような社会においては隣人同士が相互に互いの欲望を模倣し合い、同一の対象をめぐる両者がお互いの競争者になってしまう。相互を区別する社会的な差異が、平準化によって曖昧になればなるほど、人びと相互が激しい競争相手とならざるをえない。大衆社会とはこのような平準化のもっとも進行した社会であると考えてよかろう。たとえば、自己の所属する階層を「中流」と答える人びとが全体の九割にも達する現代の日本の社会とは、このような欲望の昂進をもたらすとともに、競争者に満ち満ちた社会だといえよう。

私たちの日常生活は多種多様な物品であふれかえっている。欲求が必要に根ざすもので

あったのなら、はるか以前に欲求充足の飽和点に達しているはずだ。高度な産業化による過剰な生産品は常に大量の需要なくしては成り立っていない。そのために、欲望の操作が要請される。需要にあわせて製品の生産が行なわれるのではなく、生産にあわせて欲望が生み出されるのである。この欲望操作の過程に先に述べた三角形的欲望が利用される。たとえば、宣伝に登場する有名人やテレビ・タレントは、私たちの欲望を媒介する他者（彼らはもっとも身近な隣人の代表であるにすぎない）であり、私たちは彼らの欲望を模倣することによって、彼らが呈示する物品（対象）を購入することになる。誰もが長嶋茂雄と同じコートを着てみたくなるのだ。そして、製品を購入することによって満たされたはずの欲望は、さらに、新しい製品（新型モード）の呈示によって刺激され、新たな欲望が次々に生ずる。心理的欲望には充足するということがないためだ。人びとは、自己の欲望を満足させる過程において、さらなる欲望の刺激を受けるのである。このような宣伝による欲望の操作、欲望充足の循環性をガルブレイス（Galbraith, J.K.）は〈依存効果〉（dependence effect）とよんだ（Galbraith, J.K. 邦訳 1958）。

次々に操作、生起させられる欲望の追求は、人びとを他者との相互模倣へと陥らせる。誰もが「サンヨーのコート」を欲しがれば、彼らは同一の製品をめぐる競争者となるだろう。こうして、同じコートを身に着けることで、私たちは隣人同士として相互にますます類似した存在となっていく。しかしながら、相互が相似すればするほど、隣人同士は他者との差異をことさらに求めざるをえない。なぜなら、他人と自己との類似を認めることは、自己の欲望が、他者の欲望を模倣した結果であるという事実を承認することであり、それによって、主体としてのプライドが傷つけられることになるからだ。つまり、個性も見識もない存在であることを承認することになるのである。同一製品を着た人物と遭遇することへの嫌悪はここから生ずる。私たちは個性を失えば失うほど、他者との小さな差異を自己の個性の表現として呈示しなければならないことになる。しかも、大量生産品でこの個性を表現しなければならないことは皮肉な事態といえないこともないだろう。

先に触れたように、アメリカのホームドラマの中に呈示されていた「標準のパッケージ」は、すでに私たちの社会でもほぼ実現されたといっておかろう。かつての三種の神器や三〇製品（カー、カラーテレビ、クーラー）という耐久財は、私たちの家庭に広く普及してしまった。このことは大量生産・大量消費のもとでこそ可能であったといえる。しかし、主として人びとの必要にもとづく商品（たとえば洗濯機）の普及してしまっただけでなく、今度

は他者との差異を表示する製品が求められることになる。人びとが同じ物品を所有することと類似しすぎたために、逆に差異を示す物品が要求されるのだ。たとえば、各家庭に普及してしまった乗用車はこうした差異表示のための代表的な製品となる。もっとも大衆的な車といわれるカローラは、型・内装諸部品の多様な組み合わせによって三百種に近いタイプが用意されているという。さらに、近年発売されたプライベート・カーは、車種の基本部分をメーカー側がつくり、あとのさまざまな諸部品（たとえばイタリア製のハンドル）をメーカーが消費者に提供することによって、消費者側が各自の好みにあわせて組み立てることができるというシステムになっている。まさに、他者と「最小限界差異化」（ボードリヤール）した車を所有したいというのが人びとの強い要望なのである。

物による差異の表示は、消費という行動を一種のコミュニケーション行動に変える。つまり、すでに機能的な意味を喪失した物は、他者に自己の個性、好み、感性を表示するための記号となり、この記号を通して人びとは互いに差異を伝達し合うわけである。ある商品の所有は、その商品の記号としての価値を認めうるだけの感性の持ち主であることを示し、記号の所有はそのことを理解しうる少数の人びとへのラヴ・コールである。したがって、商品を所有する人びとと、理解しえない人びととの間には差異（区別）が生ずることとなる。近年流通業界でいわれる「少（分）衆」とは、従来的大量生産・大量消費のころの消費者の意識と行動とは区別される、こうした差異を競い合う少数の人びとによる多様な消費の動向を指している。このため、メーカー側では少品目多量生産から多品目少量生産への切りかえが叫ばれはじめている。先にあげた車の例はこの動向に対応した動きである。また、若者の間に流行している「カタログ文化」（たとえば、『ポパイ』などのカタログ雑誌）は、個性を表示する「感性財」を個人の趣味と感性にあわせて組み合わせるための目録を彼らに提供しているといえよう。

しかし、ここで注意しておかなければならないことは、J. ボードリヤール（Baudrillard, J.）が指摘しているように、記号的差異の表示は中間階級の間でもてあそばれる一種の消費ゲームであり、それは、ある意味で社会的差異（階級、差別）を忘れさせるための、イデオロギー効果をもっているという点である。大衆社会は、すべての特権が平準化された完全平等社会——見そうみえるかもしれないが——とはとうてい言えない社会である。特権を持つ人びと、特権のうちの解放された分け前にあずかる人びと、あらゆる特権から排除された人びと——特権をめぐる階級（社会的差異）は事実存在しており、むしろ社会

的差異の体系の維持に記号的差異の競合は貢献している。かつての貴族たちは、庶民たちと自己との社会的距離を確認させるために、誇大な「見せびらかしの消費」を行っていたが、現代のブルジョアたちは、それとは逆に、中間階級の消費と自分たちのそれとを区別するために、「見せびらかしの慎ましき」を装う（ここから金持ちほど節約するという神話が生まれる）。また、この階級上の区別を消費の贅から越境する者（たとえば社長と同じベンツで出社する社員）には、その身のほどを知らしめる方策（減首）がとられたりする。

アメリカのホームドラマに見た〈豊かな生活〉を、わたしたちの社会もほぼ実現したとあってよかろう。耐久消費財のうちに象徴化されていたアメリカの幸福は、今や私たちの手もとにあるといわなければならない。しかし、私たちが50年代の映像に了解しがたい疑問を抱いていたように、この「幸福」であるはずの豊かな生活のただ中で、私たちは意味不明の不安を抱いてはいないだろうか。青少年たちの「理由なき反抗」も「暴力教室」も、たしかに私たちの社会で生じている現象であるからだ。「あれほど豊かな生活をしていながら、なぜ彼らは不幸であらねばならぬのか」という疑問は、今や私たち自身に投げかけられねばならない疑問となってしまった。

この疑問に簡単に応答することは困難であるけれども、先に述べた〈三角形的欲望〉と〈欲望の創造〉との両概念が内包する逆説から、ある程度推測することは許されるだろう。三角形的欲望は、他者と自己との社会的差異が曖昧化すればするほど、つまり、個人が現実上の個性を喪失すればするほど、同質化した他者から記号上の差異によって、自己を個性化してみせることに狂奔しなければならなくなることを意味した。個性を喪失してしまった存在が、より个性的である表示を強いられるという状況は、論理的に考えれば逆説であるといえる。また、必要にもとづかない欲望を他者（生産者側の宣伝効果をも含めて）によって創り出され、その欲望は自らの内に自発的に生じた欲望であると信じて疑わない状況もまた逆説以外のなにものでもあるまい。私たちは他者と激しく競い合うことを、また、充足されることのない欲望を充たすために、絶えず新奇なものを捜し求めることを暗黙（無意識）裏に強制されている。

このような逆説による暗黙の強制は、豊かな社会に「慢性的なアノミー」を生み出さずにはいない。アノミー（anomie）とは、社会的拘束の弛緩により人びとが自らの欲望を統制する方途を失って、「止み難い渇き」にとりつかれ、その結果、人びとは絶えず何かに

駆り立てられるように行動することをいう。ボードリヤールによると、豊かな社会における慢性的アノミーは、対象をもたない無差別の暴力や伝染性の鬱状態（疲労、自殺、ノイローゼ）をもたらす。彼の指摘に注目してみよう。

「豊かさと安全が一定の段階に到達したときにじみ出てくる統御不能な現実の暴力の問題、……この暴力の特徴は、目的も対象ももたないということである。……この種の暴力は、……高度に発達しすぎた国では風土病化している」（Baudrillard, J. 邦訳 1979:267）。

「消費社会の主役たちは疲れきっている。……消費過程は、機会を均等化したり、社会的（経済的または地位をめぐる）競争を緩和したりするどころかあらゆる形態の競争を激化させる。……この社会では経済・知識・欲望・肉体・衝動などのあらゆるレベルで競争原理が貫徹」しており、その結果もたらされる「慢性的で管理しえない疲労」は「新たな世紀病」とならざるをえない（Baudrillard, J. 前掲書:280-1）。

私たちが夢にまでみた〈豊かな社会〉の行きついた先が、このような暗い絵を含んでいたとは誰が予想しえただろう。幸福でなければならないはずの私たちは、すでに疲労しすぎている。マス・メディアからの「幸福への誘い」はさらに前進するよう私たちによびかけている。私たちは幸福であることを、また幸福になることをこの社会のシステム全体を通して暗黙裏に強制されているのだ。〈幸福〉の〈強制〉とはこれまたなんという逆説であることだろう。

2 学校と暴力

(1)問題の設定

はじめに、次のような社会的事実の存在することを確認しておきたい。すなわち、私たちの住む高度に産業化された社会では、学校内で暴力行為が多発し、蔓延化しているという事実である。⁽¹⁾ たしかにこうした諸事実の存在を実証するには、数多くの困難をともなわずにはいないが、すでに公表された幾つかのデータからだけでも、そうした事実の存在を確認することは許されるであろう。⁽²⁾

近代学校制度における暴力の生起という問題は、実は社会学ではかねてからの主題になっていた。というのも、E.デュルケーム (Durkheim, E.) は『道徳教育論』のなかで次のような重要な指摘を行っていたからである。

「学校の本質自体の中に野蛮な慣行を生み出す何らかの要因がひそんでいることは間違いない」(Durkheim, E. 邦訳 1964:2:72)。⁽³⁾

ここでデュルケームのいう野蛮な慣行 (pratique barbares) とは、教師が生徒に対して行使する体罰 (correction corporelles) のことであった。議論の展開のために、先のデュルケームの指摘は特に重要であるゆえに、いま少し詳しく彼の文脈をたどっておく。

デュルケームにとって疑問となったのは、ある社会での教育には体罰が伴うのに対して、他の社会の教育にはそれがみられないのはなぜなのか、ということであった。当時、未開社会、たとえばカナダのインディアンの社会では、子どものしつけは非常に優しく穏やかなものであるとの宣教師たちの報告があった。またもっとも文明度の低いとされたオーストラリア原住民の社会でさえも、「子どもたちは大変大事に可愛がられ、罰や非難を受けることは決してない」ことが知られていた (2:66)。こうして比較してみると、104の社会のうち、厳しい教育がなされているのは、わずか13の社会においてのみであった。これら13の種族はすべて比較的文明の進んだ社会であり、この事実から、デュルケームは文明程度の進展としつけの厳格さとの間には相関関係があると考えた。

西欧の歴史においてみると、ローマ時代の教育は先の未開社会同様にゆるやかであった。たとえば、授業中いねむりしている生徒の目をさまさせようとして殴ったソフィストは、世間のひんしゅくをかっさし、カトーによると、自分の妻子に暴力を行使することは大変

な冒流行為を意味した。ところが、子どもの教育が親の手からはなれて、家庭教師や学校にゆだねられるにつれて、しつけも穏やかなものから厳格なものへと変化していった。そして、教師は別名「殴る人(プラゴスス)」ともよばれることにもなった。

中世になると罰が制度化される。「罰がもっとも厳しくなったのは、13世紀に至ってのことであるが、それはちょうど大学やコレージュが設立されて多数の学生が集まり、中世の学校制度が発展と組織化の極に達したのと時期を同じくしている」(2:68)。こうして子どもたちは、平手打ちや足・拳・棒・笞などによる殴打、禁錮、絶食、とげで身体を刺すこと、などの体罰にさらされることになった。ここでも文明化の進展が、教育の場における暴力化を促進しているわけだが、さらに奇妙なのは、こうした暴力の傾向を家族が積極的に模倣していったという事実である。「また一層面白いことには、この学校の慣習が逆に家族の慣習にまで影響を与え、それを一層手荒いものにしたようだ。家庭においても、教育はますます厳格になっていった」(2:69)。

中世から近世にかけて、学校を席卷していたこの悪しき慣行が衰退してくるのは、ようやく18世紀も末になってからのことである。⁽⁴⁾ 明らかにこれより以後、体罰禁止令の効果が確実に地歩をかためていくのではあるが、しかし見落とされてはならないのは、これ以後においても、イギリス、バーデン公国、ザクセン、ロシアなどではいずれもまだ体罰の絶対禁止を行なわなかったということである。⁽⁵⁾

以上のような記述ののち、デュルケームはこう問いかける。「人間的陶冶の中心たる学校が、また必然的に蛮風を中心たらざるをえなかったのは、いったいなぜだろうか」(2:70)と。この自問に対して、彼は、文明化は世代から世代への文化の伝承内容を複雑多様にするため、教育を「放任」から「機能的なもの」に変えざるをえないためだ、と答える。「生活がもたらす教訓によって、子どもが自然のままに教育されるのを待つのではなく、われわれが自分の手で子どもを教育するのである。ところでこのような働きかけは、必然的に何らかの強制的、労務的な性格をもたざるをえなくなる。なぜならそれは子どもに対して子どもらしさを捨て去ることを強要するからだ」(2:71)。

文明の進展が体罰の出現によって特徴づけられるというデュルケームの指摘は、学校が暴力を必然的に隠しもつという当初にわれわれがかかげた彼の陳述と対応している。われわれはこの彼の洞察を問題理解のための導きの糸とすることにより、われわれの社会が直面している学校における暴力現象を分析していくことにしよう。

ところで、デュルケームの示唆は以上につきるものではない。彼からはさらに次の二つ

の点を受け継いでおきたい。まず第一点は、学校は学級 (class) によって代表されるという観点である。学校という教育制度を縮図化してゆくなれば、最終的に残るものが学級である。この学級とは、教師と生徒間、生徒相互間の相互作用から成り立つシステムと考えられる。ここから学級内に生ずる暴力の形態も次のような三つに分類しうるだろう。

(1) 教師による生徒への暴力の行使 (体罰)、(2) 生徒による教師への暴力の行使 (対教師暴力)、(3) 生徒相互間に生起する暴力 (けんかやいじめ)。近年、いじめに対する世間の注目にこたえるために、すぐれたいじめ研究が提出されてきている。⁽⁶⁾ いじめは(3)の暴力の形態であるが、それらの諸研究は(3)を説明しえても、(1)と(2)とをあわせて説明しうるものではない。ここでは、これらの三つの形態を同一の説明図式で解釈することをめざしている。

デュルケームの指摘の第二点は、学級とは一定の道徳的秩序にもとづく〈小社会〉であるという考え方である。広く知られているように、社会の秩序は究極的に道徳 (morale) によって形成されると彼は考えていた。同様にして、学級という小社会の秩序も規律を中心とする道徳によって保障される。「本来の道徳が社会の規律であるごとく、学校規律とは学級の道徳である。各種の社会や社会集団は各々の自己の組織を示す道徳をもっており、またもたぬわけにはいかない。……学級はひとつの小さな社会である」(2:29)。彼のこの指摘に従うなら、暴力の生起は道徳 (規律) の弛緩と関係づけられないわけにはいかない。

さて、本論の目的は、以上述べてきたデュルケームの三点にわたる示唆を踏まえた上で、次の二つの問題を説明することである。すなわち、

① 学級においては、どのような仕組みから暴力が生起することになるのか (Howの問題)。

② 暴力は、なにゆえに生じざるをえないのか (Whyの問題)。

以下、順序を追って説明してゆくことにする。

(2) 暴力生起の仕組み

デュルケームは道徳を構成する要素として次の三つをあげた。すなわち、規律の精神 (l'esprit de discipline)、集団への愛着 (l'attachement aux groupes sociaux)、意志の自律性 (l'autonomie de la volonté) である。さらに第一の要素である規律は、規則 (règle) と権威 (autorité) の両者から成り立つと考えた。

私たちは暴力生起の仕組み（Howの問題）について述べるまえに、次のような条件を仮定しよう。その条件とは、先にあげた規律の一方の構成要素である権威が低落してしまった状況を想定することである。なお、なぜ権威は低落するのかという当然ながらの疑問については、Whyの問題として次節にゆずることにする。

さて、規律の要素たる規則と権威とは、学級においては、教師の地位により体现される。権威の低落とは、それゆえ、教師の地位に体现されていた権威の消失を意味することになる。いかえれば、学級の内部で、教師が生徒から敬愛の念を持って接しられているかぎり、教師の地位は保障されているともいえよう。このことをデュルケームは次のように述べる。

「教師の権威は、単に学級の外面的な秩序にとって必要であるばかりか、さらにそれは学級の道德生活を支える柱なのである。己れがたずさわる職務やその重要性を自覚するだけで、すでに教師にもたらされるところのこの権威は、教師が子どもに接するがはやいか、彼が子どもに抱かしめる尊敬の念によって、いちはやく高められるにちがいない。（中略）教師は学級の信頼を勝ちうることによって、はじめてよく学級を治めることができるのである」(2:40)。

誤解をさけるために付言しておくなら、デュルケームは権威と権威主義とを厳重に区別しようとした。彼のいう権威とは、あくまでも理性にもとづく合理的な権威を意味しており、それゆえに、伝統的権威に代表されるような非合理的な権威とは明らかに相違していた。⁽⁷⁾

それでは、教師の体现する権威が消失していくなら、どのような事態が生ずるのか。デュルケームの用語にしたがうなら、学級がアノミー化するということである。「学級の道德性とは、まさに教師の毅然たる態度の上にこそ成り立つといっても過言ではない。じじつ、規律を欠いた学級は、道德性の低下した学級であることは確かである。自分が拘束されていることをもはや自覚できないとき、子どもはどんな制限にも耐えられない一種の動揺状態に陥り、その影響は校門外の行動にまで及ぶ」。これにつづいてデュルケームは、「規律を欠いた学級はまさに群衆と変わるところがない」といい、道德が解体して病的喧騒と化した群衆は「しばしば常軌を逸した暴力にまで発展する」と述べる(2:30)。つまり、学級のアノミー化は成員間の暴力を解発するという命題がここに定式化されているといえる。

ところが、デュルケームの暴力論はこれ以上の発展をみない。たとえば、アノミー(an-

omie) はどのようにして暴力を生起させるのか、というメカニズムについての説明はなされていない。私たちがデュルケームの理論的欠陥を補って暴力論を展開するためには、もう一つのテーゼの導入が不可欠である。もう一つのテーゼとは、R. ジラール (Girard, R.) の模倣的欲望もしくは三角形的欲望の理論である。彼の理論は作田啓一をはじめとする幾人かの社会学者によって早くから注目され、社会学の領域への紹介とともに検討がなされてきた。⁽⁸⁾ しかしながら、教育社会学を中心とした教育学関係者の間では、いまだ十分に知られた理論とはいえ、それゆえに本論の論旨に必要な範囲に限定したうえで少し解説を加えておきたい。

ジラルルの理論によると、人間の欲求は二つの異なるレベルから成り立つ。まず第一は欲求 (besoin) と呼ばれるもので、これは人間の生物学的側面に根ざす生理的欲求である。この欲求の特徴は、いったん充足されてしまえば、それ以上の欲求達成を求めないという点である。ところが、これとは異なる第二のレベルのものは、逆に際限なく充足を求めて止まない形而上 (心理) 的な性格を強くもつ欲求であり、これをジラルルは欲望 (désir) と呼ぶ。この欲望のもう一つの特徴は、この欲望が人間の心の中に潜在していて、他者の欲望を模倣することを通して顕在化してくるという点である。他者は主体に欲望の模倣を生じさせる媒介者の役割を担う。ここに、主体、媒介者、対象を結びつける欲望の三角形が成り立つことになるが、この三角形から三角形的欲望の理論ともよばれる。この理論に該当するわかりやすい例をあげると、子どもや消費者の行動がある。子どもは他者の所有する対象を臆面もなく欲しがらる。たとえ他者 (たとえば兄弟) と同じものを持っていたとしても、自己 (弟) の所有物では満足せず、あくまでも他者 (兄) の所有する対象それ自体を欲しがらる。あるいは、消費者はタレントやスターがCMで呈示する物品を購入しようとする。機能性という点では、すでに所有する事物 (たとえば自動車) で事たりているにもかかわらず、新しいモードの商品を際限なく追い求める。これら両者の行動には、他者の欲望の模倣が典型的な形であらわれている。私たちの社会のように高度に産業化された社会では、第一のレベルの欲求は十分に満たされており、第二のレベルの欲望が人びとをとらえずにはいない。当然のことながら、アノミーと関係するのは第二の欲望であるはずだ。

それならば、欲望の模倣はいかなる仕組みで暴力を生じさせるのであろうか。ジラルルに従うなら、主体と媒介者との差異が消失するにつれて、欲望の模倣は生じやすくなる。身分制が厳然と支配する社会にあっては、階級の相違が、各階級に属する人びとの欲望圏

を決定した。平民が貴族の欲望を模倣して、同一の対象を求めることはほぼありえないことであった。つまり、社会的拘束が、欲望対象の範囲を限定するとともに、欲望の無差別な肥大化を抑制していた。ところが社会的な平準化が進行し、社会的差異（たとえば階級）が消失してくるなら、人びとは他者の欲望圏と交差するために、欲望の模倣が生じやすくなる。同一の対象をめぐる、媒介者は主体にとっての欲望模倣のモデルであるとともに、主体の欲望の実現をさまたげるライバルともなる。さらに主体と媒介者の両者間の社会的、心理的な距離が減じて、両者が接近しあうなら、この模倣関係は逆転し、媒介者も主体の欲望を模倣せずにはいられなくなる。相互が相互の欲望を模倣し、同時に、互いが互いの欲望充足の障害となるなら、欲望はエスカレーションをまぬがれない。両者は相手を打ち負かして欲望の実現をはかろうとするが、ついには対象を獲得するという当初の目的は忘れられて、ただ相手を倒すためにのみ死闘をくりひろげるにいたる。こうして、欲望の模倣は暴力を解発する。夏目漱石の『こころ』には、一人の女性をめぐる二人の親友（あまりにも似た者）同士が死闘に巻き込まれてゆく状況が描き出されている。嫉妬や羨望という潜在的な暴力をも含めて、ジラールはモデル＝ライバル関係は相互暴力にいたらざるをえないと考えた。⁽⁹⁾

ところで、論を再び学級へとひきもどそう。学級の内部で、教師と生徒の差異、生徒相互間の差異、これら両者の差異をもたらすのは規律（規則と権威）である。とりわけ教師と生徒との間を区別するのは、教師の側の権威である。ジラール理論に従うなら、この両者間の差異が維持される、つまり教師の権威が維持されるなら、教師と生徒の相互間には欲望の模倣は生じにくくなるはずである。教育関係はその関係構造自体において、欲望の模倣を利用している。生徒の側からの教師（モデル）への積極的な同一化（模倣）なくしては教育効果はそれほど得られないからだ。この模倣が相互模倣へといたることを防止しているのが権威だといってよい。しかしながら、この節の当初に想定した学級のアノミー化（規律＝拘束の喪失）は、これとは逆に、両者間の欲望の相互模倣を通して、相互暴力を容易に生じさせるはずだ。そのさい、教師の側からの暴力の解発が体罰であり、生徒の側からのそれが対教師暴力とよばれる。

先にふれたように、デュルケームは、学校は必然的に体罰をとまなうと述べたが、その説明の根拠はジラール理論に接近している。⁽¹⁰⁾ 「等しく諸個人からなるにしても互いに異なった文化をもつ二つの民族なり、集団なりが継続的に接触するとき、そこに常にある感情が生じ、この感情のために、文明が実際にすすんでおり、あるいはすすんでいると自

ら認じている集団の方が、相手の集団に暴力を振う」(2:75)。多数の未開人の中に分け入ったヨーロッパの探検隊をとらえた「血腥い無謀行為」は、優越者が「自己の優越性を誇示しよう」として、「目的も理由もなしに」暴力を行使したのであった。ところが、このデュルケームの説明はトートロジーに陥っている。この説明では、なぜ優越者は優越性を誇示しなければならないのかが不明である。ジラール理論によって説明するならこうなるであろう。多数の劣等者(差異をもたぬ者=混沌)に直面した唯一の差異の保持者(優越者)は、その混沌に接触する恐怖、すなわち差異喪失者たちに付随する相互暴力に巻き込まれる恐怖にさらされる。⁽¹¹⁾ 自己も差異を喪失して混沌(相互暴力)に陥ることを防ぐには、彼らとの差異をきわ立たせること、つまり圧倒的な暴力の行使によって彼らに自己の優越性を知らしめるほかはない。コンラッド(Conrad, J.)の描いた『闇の奥』のクルツはこうして未開社会の王となった。

デュルケームによるなら、学級における教師とは、このクルツと同様な位置を占めていることになる。生徒という未開人の中にまじった唯一の文明人、この教師をとらえる「誇大妄想」が体罰をひき起こす、というわけだ。⁽¹²⁾ しかし、デュルケームの言及した体罰と現代の社会問題化した体罰には相違があると思われる。なぜなら、デュルケームの場合には権威の肥大化に暴力解発の根拠があるのであり、現代の体罰の特徴は先に述べたように権威の喪失に由来していると考えられるからだ。

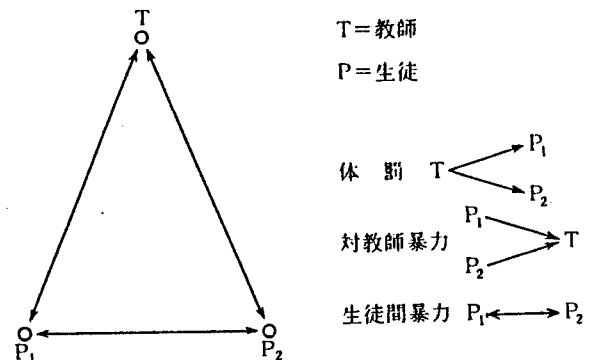
だが、後に述べるように、近代の学校制度における教師によって体现される権威は、電波の波動のように上昇と下降をくりかえすと考えるなら、デュルケームのいう体罰の解発と現代の社会問題化したそれとの間に区別を想定する必要はなくなる。つまり、権威の波動曲線がもっとも上昇した時の教師の暴力が、デュルケームのいう体罰であり、現代の社会問題化した体罰は、下降時、上昇時をともに含んだものだといってよいだろう。

学級のアノミー化による差異喪失の状況は、体罰のみではなく、対教師暴力をも解発させる。この意味で体罰と対教師暴力とはともに相互暴力の片面をなしている。実証研究の報告によると、校内暴力とりわけ対教師暴力と生徒間暴力の頻発する学級の背後には、

「指導性の弱い教師」の存在が確認されている。⁽¹³⁾ また、ウォーラー(Waller, W.)もいうように、生徒に媚びたり、教師側の秘密を故意にもらす「おしゃべり教師」が、生徒から反発されるのも同様であろう。⁽¹⁴⁾ しかし、私たちが注意しなければならないのは、問題の本質を教師の個人的な指導能力の有無に還元し、問題を矮小化すべきではないということである。これまでの論旨から明らかであるが、教師の指導性の根拠たる権威は、規

律にもとづくものであり、規律の正当性が生徒に受容されていないかぎり、教師の指導性もありえないはずだ。近年たびたび問題視される「学級の管理主義化が暴力を生む」とする主張は、原因と結果を取りちがえた議論というしかない。学級において規律の正当性（より狭義には権威の正当性）が、成り立ちがたいために、一方で相互暴力を誘発するとともに、他方で権威をもちえない規則を無差別に肥大化、瑣末化させ、意図とは逆に規則のもつ道徳的権威をいっそう低下させるという悪循環をまねいているからだ。⁽¹⁵⁾ このような悪循環を指して「管理主義化」とよばれているが、これは学級のアノミー化の結果であって、原因ではない。

学級をめぐる暴力の三形態のうち、体罰、対教師暴力についてすでに述べてきたので、次には生徒間暴力とりわけ今日社会問題化している「いじめ」に焦点をしぼってふれておく。いじめとは生徒間暴力の一形態であるが、先述した教師－生徒間の差異喪失（アノミー状況）は、他方において生徒間暴力を誘発せずにはいない。なぜなら、生徒個々人の差異（〈図4-2〉におけるP1とP2との区別）の識別は、規律、すなわち教師の権威が維持されているときにのみ可能であるはずだからだ。いいかえれば、生徒一人一人の能力や個性が成り立つのは、究極的には学級における教師のまなごしの下でのみである（近代の学校制度は、平等主義にもとづいて生徒の均質化を推進してきた）。それゆえ規律の弛緩（教師の権威の喪失）は同時に生徒個々人の差異の消失をもたらす。このことはジラール理論で説明したように、生徒間の欲望の相互模倣を通して、必然的に相互暴力を解発せずにはいない。⁽¹⁶⁾



<図4-2> 相互作用と暴力の形態

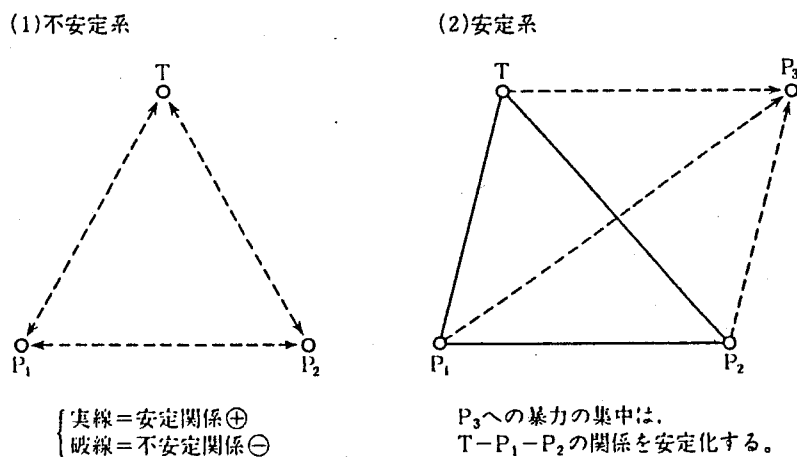
ところで、生徒間暴力には、主として「けんか」と「いじめ」の二つの形態が存在するが、この区別はどこに求められるのか。ジラールは構成メンバー間の差異（秩序）の喪失の程度、つまりアノミーの進行程度の差により、相互暴力（violence mutuel）と集合暴力（violence collectif）とを区別した。アノミー進行度が比較的軽度な時、部分的な相互暴力が生ずる。この場合、主体には規律の拘束がまだ完全に失われていないため、誰を暴力行使の対象となすべきか、またどの程度の暴力行使が許されるのか、を自覚することができる。この段階が「けんか」といえよう。けんかにはルールが欠かせないという通説は、この意味において正当というべきだ。⁽¹⁷⁾

アノミー状況が極限化してくると、学級内の個々人はほとんど差異を喪失し、欲望の相互模倣はいちだんとはげしくなり、互いが互いのモデル＝ライバルと化す。その結果、いたるところに相互暴力が噴出せずにはいない。これが暴力の極限化した状況である。ジラールによると、極限化した暴力は再び秩序化へ向う。この暴力の極限化した状況を回避するため、生徒たちは特定の対象を選択し、彼一人に向けてすべての者の暴力を集中化させる。⁽¹⁸⁾ 特定対象への暴力の集中により、その対象を除く他の生徒間に暴力の応酬が停止され、一時的にもせよ、彼らの間で秩序が回復される。この秩序状態をジラールは「満場一致」(unanimité)とよぶ。一方における集合暴力、他方における満場一致、この両者の合体がいじめであり、暴力の集中される対象が「身代りの山羊」(bouc émissaire)である。

それでは身代りの山羊にはどのような対象が選択されるのであろう。ジラールに従うなら、差異を表示していると思われる存在、ということになる。つまりアノミー状況の進行にともない、成員が差異を喪失して相互に分身と化してしまうとき、他とは一見異なった記号を有するとみなされやすい存在が、身代りの山羊とされやすい。たとえば、身体上の欠陥を有する者、常人とは異なった特徴を持つとみなされる者、スティグマをはられる者、記号的な差異ですらあれば何であってもかまわず、その意味でこの選択は常に恣意性に左右される。成績の下位者ばかりか、上位者さえも対象とされやすいのは、多数を占める中間者からすれば、成績の下位、上位は差異表示の記号とみえるからである。⁽¹⁹⁾

ここにもう一つの疑問、相互暴力から集合暴力へはなにゆえに進行するのか、が生ずる。ジラールの説明(成員は相互暴力の拡大化がもたらす緊張状態の持続に耐えがたい)には、曖昧さがあるが、バランス理論に従うなら次のように説明しうる。⁽²⁰⁾ バランス理論では不安定系は安定系へと移行する。負号(-)を奇数持つ系はそれを偶数に変えることによって安定化をはかる。いま三者関係(T-P1-P2)が不安定((-)が三個=奇数)とするとき(〈図4-3〉参照)、もう一人の対象P3をまき込むことにより、四辺形T-P1-P2-P3が形成される。このP3に他の三人の攻撃(負号)が共通して向けられるとき、各三角形(T-P1-P3、P1-P2-P3、T-P2-P3)は負号を二つとするゆえに安定化する。つまり、T-P1、P1-P2、T-P2の間はすべて安定関係(+)が成り立つ。T-P1-P2は高度に安定した構造(満場一致)を達成するわけだ。さらに、この四辺形が示す興味深い点は、教師(T)が、集合暴力(いじめ)に顕在的であれ潜在的であれ、加担していると想定せざるをえないという点である。つまり、いじめ

の背後には当人の自覚があるにしろないにしろ、教師の存在が不可欠であるということだ。この点はすでに幾人かの論者たちも指摘してきたが、⁽²¹⁾ バランス理論を通すことでより明確にこの事を主張しうるであろう。



< 図 4 - 3 > バランス理論からみた集合暴力

この図から明らかであるが、もう一つの関係のあり方が数え残されている。この四辺形は $T-P_3$ 、 P_1-P_2 が正号で、残りがすべて負号の時も安定化するはずである。確かに三角形 $T-P_1-P_3$ は $T-P_1$ 、 P_1-P_3 を負号二個とするゆえに、また三角形 $T-P_1-P_2$ も $T-P_1$ 、 $T-P_2$ を負号、三角形 $P_3-P_1-P_2$ においても、 P_3-P_1 、 P_3-P_2 を負号とするために安定化するというよいだろう。ただし、この場合は、 $T-P_3$ の連合と P_1-P_2 の連合同士がかぎりなく闘争を続けていかざるをえないはずだ。たとえば、えこひいきされる生徒 (P_3) と先生とは、生徒たち (P_1 、 P_2) からたえず反発されるという図式を想定すればよいだろう。この意味において、先の満場一致の系よりは安定度が低くなるというべきであろう。

(3) 暴力生起の根拠

二つ目の問題、すなわち暴力生起の理由について述べることにしよう。前節で、私たちは学級のアノミー化が暴力を生起させると考えてきたが、それではなぜ学級はアノミー化せざるをえないのか、Whyの問題はこうした問いかけになる。この問題の解き口をもまた、私たちはデュルケームに求めよう。広く知られているように、デュルケームは社会の連帯は、分業の進展にともない、機械的連帯から有機的連帯へと移行するととらえた。私

たちの住む近代化（産業化、都市化）の進行した組織的社会にあっては、分業化による諸機能組織の相互補完的關係が形成されるとともに、個人主義原理にもとづいても連帯が成り立つ。いうまでもなく、前者の分業による専門人への要請と、後者の個人主義原理とは互いに対応関係にあると考えられるが、この節では後者の個人主義の原理に着目して論をはこんでいこう。⁽²²⁾

個人主義（individualism）とは、社会を構成する最小単位であるはずの個人の主体性を最大限尊重する集合的な觀念、という意味である。デュルケームは、個人主義とは諸個人の人格を聖なるものとして崇拜する一種の宗教である、と考えていた。機械的連帯の支配する社会において主にみられた制度的宗教は、世俗化の進行した組織的社会にあっては、諸個人の人格を崇拜する宗教へと変化せざるをえなかった。諸組織の有機的連帯の背後に、同質なものによる結合、機械的連帯＝個人主義があるともいえる。たとえば、近代法においては、個人の諸権利の尊重が明確に成文化されてあるはずである。

ところで、私たちが注意しなければならないのは、ほかならぬこの個人主義の原理が形式論理的な意味において、パラドックスを含んでおり、それゆえに日常の諸行為の次元で実践（語用論）上の矛盾（パラドックス）を生じさせずにはいないという点である。⁽²³⁾デュルケームのいうように、個人の人格崇拜を保障するのは社会＝集合意識であった。つまり、個人に聖性を賦与するのは社会の側であり、この社会からの保障がなければ、個人という意識も個人主義も成り立ちえないはずだ。ところが、個人の意識や行為のレベルにおいては、この点が忘却されやすい。個人の側からすれば、個人が神聖であるとするなら、この個人は何物にも束縛されるはずがない、という意識を抱きやすい。個人の尊重という集合表象は社会の保障なくして存立しえないはずでありながら、個人の行為や意識のレベルで、個人のみで存立しようとすることは、形式論理的な意味においてパラドキシカルであるといえる。この逆説をデュルケームは『道德教育論』において、規律（拘束）と自律の精神（自由）との間の矛盾としてとらえようとした。

「道德がわれわれに描いてみせる理想は、依存と自尊心、従属と自律の特異な混合である」（1:162）。この論理的矛盾を、デュルケームはカントとは別な方法で解こうと試みた。すなわち、外的な拘束を理解して、自発的に受け入れることを通して、内面化し、主体の自由意志へと変化させるという考え方である。「規則を敬うにせよ、あるいは、集合的理想に献身するにせよ、われわれは自己の行為の理由について能うかぎり明確にしてかつ完全な意識をもたねばならない。なぜなら、かかる明確な意識こそ、今後公衆の意識が、真

に、そして完全に道徳的なすべての存在にたいして等しく要求する自律性をわれわれの行為の上に賦与してくれる」からである（1:157）。外的統制を内的統制に置きかえるという方法によるパラドックスの解決は、社会化過程においては、発達論的な課題として課せられる。子どもは規律の拘束、集団への献身を通して、それらを内面化し、内的統制へと転換することにより、自律の精神（自由）を培うことが要請される。

こうした理論上の解決法とは別に、実際の日常生活の中の諸行為の次元においては、個人の自律性をめぐるパラドキシカルな状況が出現しやすい。とりわけ、社会化の現場、たとえば学校や家庭でのしつけ、においてこのことがいえる。個人の自由が保障されているはずならば、個人は自己を不当に束縛すると思われるものに対して、反抗することも当然許されてよいはずだ、という意識が被教育者の側に生じてきたとしても不思議ではない。この意味で個人主義とは、制度への反抗を許容する原理でもあるはずだが、反抗の許容は程度の差こそあれ、社会にアノミーをもたらさずにいない。なぜなら、拘束に対して反抗すれば、規律（拘束）の所有する正当性を疑問視させるため、その結果として、拘束者および規則の権威をおとしめるはずであるからだ。この意味において極言化するなら、反抗を許容する個人主義原理は、自らのうちに自らを破壊することを承認する原理を所有する「反制度的制度」であるといえよう。⁽²⁴⁾ いいかえると、個人主義にもとづく社会は、常に当該社会の内部に部分的な無秩序（アノミー）を含み込んだシステムであると考えられる。

ここで議論を学級にひきもどすことにしよう。今述べた個人主義の語用論上のパラドックスは、そのまま学級の秩序においても該当する。たとえば、わが国の教育基本法の規定にも明文化されているように、近代学校教育における学級は「自律的精神に充ちた国民」の育成を、その主要な教育目的にかかげている。⁽²⁵⁾ そして、この目標実現のために、学級では規律にもとづくさまざまな拘束が生徒に当然課されることになる。つまり、拘束（規律）によって自主性（自由）を実現しようというわけである。⁽²⁶⁾ この形式論的パラドックスは、教育実践の現場において、さまざまな矛盾（語用論上のパラドックス）を出現させずにはおかない。たとえば、教師は生徒に規則の遵守を強く要求しながら、他方では同時に、生徒個人の自主的判断を求める。このパラドックスは「自主的に行為せよ！」という逆説的命令に代表されるだろう。この命令に従うなら自主的ではありえなくなるし、命令に従わなければ、つまり自主的になると、反抗的だと非難されるわけだ。いずれにせよ、生徒の側は身うごきがとれなくなる。

さらに、真に自律的精神を尊重するのであれば、生徒自身の自主的判断にもとづく規則への背反、すなわち反抗もまた当然許容されなくてはならないはずである。つまり、外的拘束が内的拘束へと置き換えられると、自我という感情が意識されはじめ、この内的な意識は外的拘束に反発しやすくなる。たとえば、現代の中学生とはこうした置き換えと反発とが顕著となる反抗期の時期にあるといえようが、彼らが自己の理性的判断に従って、不合理的としか考えられないと判断するなら、校則に唯々諾々と従うことは困難とならずにはいないだろう。⁽²⁷⁾ しかしながら、校則を課す側の立場からすれば、こうした規律への反抗的態度や行為を一度でも許容してしまえば、規則が所有しなければならない正当性が疑問視され、その結果、教室はアノミー化する以外にないのではないか、という恐れを抱かずにおれない。⁽²⁸⁾ ここに教師の側のディレンマが生ずる。もし反抗者に体罰を行使するなら、個人を神聖視する自らの信念（個人主義）を、自ら禁じた手段（暴力）によって犯すことになるであろうし、⁽²⁹⁾ より規則を厳格細密にすることでおさえ込もうとするなら、規則の権威の低落を自ら認めたことになり、その結果、生徒はさらに反抗を強めるはずだ。⁽³⁰⁾ ここには前節で触れた悪循環のエスカレーション（生徒と教師の双方へのストレスの加重化）がもたらされずにはいない。なぜなら、生徒は生徒で義務教育制度や学校教育への価値賦与（学歴尊重主義を含めて）によってしぼりつけられており、また教師は自らの職業を聖なるものと受けとめることを社会から要請されているために、双方ともこの関係を容易には離脱しえないからである。

以上述べてきたように、近代社会の統制は自らのシステム内に絶えず部分的なアノミーを生起させずにはいない反制度的制度であり、同様にして、個人主義原理にもとづく教育制度とりわけ学校制度は、そのシステム内部に反抗＝アノミーを生じさせずにはいない仕組みを有している。⁽³¹⁾ 個人的な意味において、教師の側に権威＝指導性が薄弱であるからではなく、規律と自律とをめぐる語用論上のパラドクスが、規律の道徳的権威の正当性を疑問視させ、その結果として、学級をアノミー状況に陥れずにはいないせいである。この意味において、近代の学校制度は、創始されると同時に校内暴力を頻繁にひきおこしてきたし、⁽³²⁾ また近代社会のアノミー現象が循環的に反復と波動を繰り返すのと同様に、学校内をめぐる暴力現象の生起の件数も反復と波動を繰り返してきた。今日みられる校内暴力の社会問題化は、このような循環的波動がもっとも盛り上がった頂点の状況と考えることができる。そしてしばらくすれば、この波動は下向をむかえるであろうが、⁽³³⁾ おそらくやがてまた、上向する動きをみせずにはいないだろう。

「学校（学級）はひとつの社会である」というデュルケームの指摘は、「近代学校制度（学級）はひとつの近代社会である」と言い換えてもさしつかえない。いわばこの両者（近代学校制度と近代社会）は相同的な構造をなしている。学級内に生起する暴力現象、たとえばいじめの深刻さを眼の前にするとき、私たちをおそう不安は、おそらく近代社会の底に生じた裂け目の奥底の暗闇をのぞくさいの不安であるといえるだろう。文化人類学者のC. ギアーツ（Geertz, C.）は、バリ島の闘鶏の遊びがバリ島社会の深層を映し出しているという発見から、この闘鶏の遊びを「深い遊び」（deep play）と名づけた（Geertz, C. 邦訳 1987）。学級の暴力はもちろん遊びであるはずはないが、いわば近代社会の深層構造を象徴化しているとも考えられるために、私たちはギアーツにならって、これを近代社会のディープ・プレイとよんでおきたい。

さて、最後に、教育の実践にかかわる若干のコメントをつけ加えることを許していただきたい。学級をめぐる暴力の問題は、分析を越えた実践と関連しており、いくばくかであれ実践にたいして、寄与できることを願うからである。

先の二つの節で述べたように、学級内に生ずる暴力現象は、必ずしも当事者自身に行為の有する意味が把握されているわけではない。とりわけ、いじめの場合行為者にその暴力性が自覚されていることは少ないだろう。自分たちが行なった遊び半分の行動（たとえば葬式ごっこ）が、行使された被害者にとっては耐えがたい苦痛を与えていることには無頓着であることが多い。加害者には当の諸行為が「いじめ」であるとするら、とらえられていないケースが普通かもしれない。問題解決の困難さのひとつは、菅野盾樹も述べているように、学級内の暴力現象の無意識性という深層的な性格にあると考えられる。

たとえば、一つの例をあげてみよう。ある小学生のクラスで担任の教師が一人の生徒に教科書の朗読を指示した。そのさい教師は、親しさの表現であったのか、なにげなく「君は頭のとっぺんの髪がうすいね」と言ってしまった。このなにげない言明が「テッペンハゲ」というスティグマのラベリングとなって、当の生徒へのクラスのいじめの契機となった、という報告がある。⁽³⁴⁾ 私たちの視点からすれば、教室のいじめには教師の側からの無自覚な加担があると思われる。この無自覚という特徴は、体罰や対教師暴力にもある程度該当している。

そこで実践上の対策の一つとして、この無自覚を意識化＝自覚へと導くための努力があげられる。フロイトの精神分析的治療の根本は、無意識に根ざす抑圧されたものを、当の

行為者（患者）が自覚化するプロセスを通して、症状を克服するというものであったはずだ。これと同様の治療法が学級の病いにおいても有効であるとはいえないだろうか。プロレス遊びだと思っていながら、中の一人にとっては苦痛でしかないとき、外部の者からの指摘は他の子どもにとっては暴力の自覚化を促すだろう。しかし、フロイトの療法がそうであったように、無意識の自覚化には困難が付きまとう。つまり直接的指摘は、当人たちの防衛的態度を逆に強化させることになり、その結果ますます症状を悪化（潜在化）させるおそれがある。それゆえに療法家は常に迂回的方法に従わなければならない。すなわち、抑圧されたものを、療法家との関係のうちで、行動として表出させるという方法である。教室でとりうる方法としては、自己をも含めた教師による生徒たちの日常的行動の観察である。注意深い観察の結果、その症候を発見したなら、何らかの迂回路を介して、本人たちを自覚化へ導くことである。むしろ療法家たる教師には、療法家に自己分析が課せられているように、不断の自己点検が要求されるはずだ。

このフロイトの方法とは別に、もう一つの方法が考えられる。私たちが分析の根拠としたデュルケームの理論からの示唆である。私たちは暴力の解発の究極的な原因に、教師に体现される権威の喪失を想定した。この点から導出される解決策は、教師の権威の回復ということであろう。しかし、注意されなくてはならないのは、権威の性急な回復をはかるために、体罰や厳罰主義、規則の細分化などにたよることは少なからず危険であるということだ。なぜなら、こうした安易な方策は、先述したように、生徒と教師の関係を悪循環のエスカレーションへと崩落させやすいからである。

ここでデュルケームの道徳の三要素を再び思い出してほしい。彼がかかげた第二の要素、集団への愛着、ここに私たちの求める第二の方策がある。教師の努力によって、生徒の側に学級への愛着心を涵養するには、さまざまな具体的手だてがありうる。たとえば、日々の学級活動や学校の行事（運動会など）を利用することで、子どもたちに学級への強い所属感や忠誠心をひき出すことができる。自己の行為が学級全体への貢献となるとわかるとき、生徒は学級への愛着をおぼえずにはいない。学級への愛着から学級の連帯の形成へ、この道程は迂回的是であるが、教師の権威の回復、規則の尊重を生み出すのではないだろうか。⁽³⁵⁾ そして、ここから学級のアノミー化＝暴力の解発を防止しうる可能性がいくらかでも、開かれてゆくのではあるまいか。

4章註

(1)沖原豊は学校と暴力の問題について、世界94ヶ国の調査（広島大学比較教育学研究室、1983年）を行った。彼は校内暴力を三つの形態、「重症型」・「中症型」・「軽症型」に分類し、各国がそれぞれどの型に所属するかを調べた。それによると、重症型の国々として、イギリス、フィンランド、アメリカ合衆国、トリニダード・トバゴとならんで日本をあげている。調査内容の特殊性のために正確な発生件数はあげられてはいないが、一つの見安にすることは許されるであろう（沖原豊 1983）。

(2)参考までに数例をあげておく。山崎森の1982年の調査によると、中学生1869人のうち暴力の経験率は、生徒間暴力（62.4%）、対教師暴力（28.9%）、器物損壊等（8.8%）であり、また高校生550人の調査では、それぞれ86.0%、8.4%、5.6%の数値があげられている（山崎森 1985）。さらに、NHKが1985年に行った調査によれば、調査対象1000名の教師のうち、過去1年間で体罰をくわえた経験があると回答した小・中学校の教師は62%におよんでいる（季刊『教育法』1986年9月号）。また、創価学会教育部関西人間研究会の1984年の調査によると、いじめられた経験ありと答えた生徒は、小学4年生（86.4%）、小学6年生（76.7%）、中学2年生（47.6%）の数値が出されている（『小学生の行動問題に関する意識調査』1984年7月）。

(3)引用はすべて以下の翻訳書によった。Durkheim, E., *L' éducation Morale*（麻生誠・山村健訳 1964 『道徳教育論』（1・2） 明治図書）。なお、引用後に付した頁数は、すべて翻訳書のものであり、以下の引用においてもこれにならうものとする。

(4)歴史家たちの指摘によると、この慣行が猛威をふるったのは、14・5・6世紀であった。ただし、18世紀中葉においてさえ、自己の在職中に2227302回の体罰を行使したことを誇りにしている学校長の回想すら存在している。モンテーニュの言によれば、当時の学校で耳にするのは、「大きな声、それも教師の怒号と、叩かれている子どもたちの泣き声」ばかりであった（『随想録』第1巻 第25章）。しかし、学校制度の成立期には、教師の暴力ばかりでなく、学生側の暴力も横行していた。「中世の人間はまだ余りにも野蛮状態に近かったため、あらゆる形の暴力への傾向をもっていたのである。彼らの血気にはやる、静まることをしらない熱情は、おとなしく束縛に従うようなものではなかった。さらに、学生たち、しかも極めて年少の学生たちの極端な放縦や弱年者に特有な不節制も加わって、学生の生活はありとあらゆる種類の乱行と無秩序にみちていたのであった。」（Durkheim, E., 邦訳 1981:236）

(5)ヨーロッパの諸国と比較すると、わが国で体罰禁止が法令化された時期は早く、1879年(明治12年)の教育令においてであった。英国・米国に比すと仏国も早く、1787年の「小学校基準学校規則」により本格的に体罰は禁止された(寺崎弘昭 1986)。しかし、英国・米国では黙認されたままであったといえる。合衆国諸州の中ではいち早く、ニュージャージー州では、1867年に学校体罰禁止令によって、体罰は法的に禁止された。現在では大部分の州において法制化されているにもかかわらず、47州が教育的手段としての体罰を黙認しているといわれる。1977年の合衆国最高裁の判決は、公立学校におけるしつけの手段としての体罰は許可されるものである、との判決内容を出した。事実、体罰の行使による事故もたえず、今もなお体罰は「アメリカ人の家族および学校の古くからの根強いしつけ法」であることに変わりはない(Hyman, I. A. & Macpowell, E. 1979)。

(6)たとえば、菅野盾樹『いじめ=〈学級〉の人間学』1986、森田洋司・清永賢二『いじめ—教室の病い』1986、小浜俊郎『学校の現象学のために』1985、赤坂憲雄『排除の現象学』1986、別役実『ベケットと「いじめ」』1987などがあげられる。

(7)合理的権威と非合理的権威とを区別する規準が、道徳の三番目の要素とされる「意志の自律性」である。「道徳を教えるとは、道徳を説諭し、注入することではなく、これを説き明かすことなのである。しかるに児童にたいしてこのような説明を拒否し、従うべき規則の意義を児童に理解させることを怠るならば、結局それは、不完全で低級な道徳性を無理強いすることになる」(1964 1:153)。道徳の説明的理解を通して、それを内面化し、自発的なものへと転換しうると、デュルケームは考えていた。なお、合理-非合理の区別の指摘は原田彰によってもべられている(麻生誠・原田彰・宮島喬 1978)。

(8)作田啓一 1981、織田年和 1984。なお、ジラールについては主として次の書を参照した。Girard, R. 1972, 邦訳, 1982. Girard, R. 1982, 邦訳, 1985.

(9)この叙述から明らかなように、ここでは暴力の概念を広義にとっている。井上俊もいうように、暴力の定義は「やっかい」であるが、彼は暫定的に「物理的な力による侵害行為」と定義している。われわれは、彼のこの定義を基本にしながらも、もう少し広げてとらえておきたい。われわれは学級という場を問題とするゆえに、この条件を外枠にして、学級を中心にして生ずる物理的な力や心理的な圧迫による侵害行為、としてとらえておきたい。

(10)デュルケームとジラルの間には決定的な理論的差異がある。両者においては「連帯」概念のとらえかたが異なっているからである。ジラルの連帯は未開社会=機械的連帯を中心としている。それに対して、デュルケームは連帯を二つに分けた。すなわち、機

械的連帯と有機的連帯である。ジラール理論に従えば、分業化した組織的社会を一面的にしか分析しえない、と批判される欠陥はおそらくこの点からも由来するのであろう。

(11)E. カネッティのいう接触恐怖もここに派生するとはいえないだろうか(Canetti, E. 1960, 邦訳, 1971)。

(12)同じ仕組みが学校では「新入生いじめ」として、また、軍隊では「新兵いびり」として作用する。野間宏や富士正晴らが描いた、旧陸軍内務班における古参兵による新兵に対する体罰教育には、その悲惨さの一部がうかがえる。

(13)たとえば、「竹本の分析によれば、一ヶ月以上も続く執拗ないじめの背後には、明らかに子どもたちに対して、『影響力の弱い教師』の存在がある」という(森田・清永 1986:83)。また、総理府青少年対策本部の調査によれば、先生への暴力の理由として、先生がえこひいきをする(51.4%)、先生がしつこくしかる(42.1%)、しっかりしていない(39.5%)、と上位三項目に教師の指導性のなさが指摘されている(「青少年と暴力に関する調査」1987)。

(14)ウォーラーはこのほかに、「生徒にカモにされる教師」「好人物の教師がうける悪評」「無能教師」「弱虫教師」などの例をあげている(Waller, W. 1932 邦訳 1957)。

(15)細かい服装規定、たとえば頭髪(3部刈までの丸刈)、学生服(中学用のボタン前3コ、そで2コ)、ベルト(はば3釐)、ズボン(すそはば22~24釐、変形はみとめない)、はそうしたものの一部である(坂本秀夫 1986)。

(16)規律を欠いた子どもの集団が内部から解体して行く過程は、ジャン・コクトーの『恐るべき子どもたち』やゴールディングの『蠟の王』にあざやかに描きだされている。

(17)子どものけんかについては、次の興味深い書物があげられる(西山哲治 1936)。

(18)エリアスのいう「迫害群衆」に化すわけである。ジラール理論を群衆論として読み解こうとする興味深い研究例として、富永茂樹(1986)がある。

(19)たとえば、「本部によれば、小学生・中学生を問わず、学級のなかで『成績下位』の子どもほどいじめの被害者化する傾向が明らかに強い」という。『成績上位』の子どもからは23.6%のいじめられっ子の発生であったのが、『成績下位』の子どもからは、30.2%と三人に一人の割合で発生する」という(森田・清永 1986:93)。

(20)バランス理論については以下の書を参考にした。Hoffman, L. 1981, 邦訳 1986.

(21)たとえば、赤坂憲雄や菅野盾樹らがあげられる。

(22)ここでは、デュルケームの『社会分業論』を参照している(Durkheim, E. 1893 邦訳 1971)。

(23)ここでいうパラドックスとは、「一貫した前提からの正確な演繹が矛盾に逢着する」

という意味で用いられている。ワツラウィックらは、C.モリスにならって、パラドックスを三つのタイプに分類した。すなわち、①論理的パラドックス、②意味論的パラドックス、③語用論的パラドックス、である。語用論的パラドックスとはコミュニケーション的な次元で生ずるパラドックスのことであり、論理的な形式としては、①と同じであるが、①にすべて還元されつくされるわけではない。メッセージとメタ・メッセージとの間の矛盾はこの③に該当する（Watzlawick, P. & Beavin, J. H. & Jackson, D. D. 1967）。

(24)「反制度的制度」については次の論文から示唆を得た（架場久和 1986）。

(25)「教育基本法」第一条（教育の目的）による（『岩波 基本六法』 1968）。

(26)近代学校制度と規律（discipline）との関係は、べつな文脈（たとえば、規律が均質な制度的空間を創出する）からも、フーコーらによって注目されてきた。フーコーは近代学校制度に一望監視システム（パノプチコン）をみている（Foucault, M. 1975 邦訳 1977）。

(27)反抗期＝思春期とはこのように社会統制の変化が生み出した近代社会の制度＝ゲシュタルトといってもよいだろう。

(28)「違反行為は規則を侵し、否定することによって、規則の権威を脅し、危険に晒し、これを弱体化する」（2:61）。

(29)この暴力への訴えは、今日ではきわめて大きな道徳的支障をきたす。なぜなら、それは、私たち、のあらゆる道徳の根底に横たわる宗教的尊厳(人格崇拜)の念を傷つけるからである。

(30)「規則がいい加減なものだと思えば、子どもは場合によっては、これを侵すことをあえて辞さないであろう」（2:86）。

(31)ここでは「学級とアノミー」の関係に限定して述べて来たが、学級外つまり社会とアノミーとの関係、たとえば「豊かな社会が生み出すアノミー」と「生徒の側の規範意識」との関係についても考察される必要があるであろう。とりわけ高度経済成長を経過したわが国の慢性的アノミーについて考える重要性があるだろう。豊かな社会のアノミーについては、次のすぐれた論文が参考になる（大村英昭 1977）。

(32)神崎恭郎・草間俊郎・関力 1984. これによると、明治中期には中学校で学内争議が頻発していたし、またそれ以後も学内争議は絶えることがなかったことが分かる。

(33)事実、文部省の「児童生徒の問題行動調査」によると、昭和61(1986)年4月から一年間におきた「いじめ」は、前年にくらべると三分の一以下に減っていると報告されている。これは取り締まりの強化の結果であり、その反面、暴力の内攻化によって、自殺者が

増加してきている、とも述べられている（朝日新聞 1987年9月12日朝刊）。

(34)この例は、森田・清永の前掲書から引用したが、不本意なアダナがスティグマとなって、本人を傷つけ、転校までをも余儀なくさせることがある（Morgan, J. & O'Neil, C. 1979）。

(35)「一国民が円熟期に達して、均衡を保っており、様々な社会的機能が少くとも当座の間、組織的に整備されていて、集合的感情がもっとも基本的な点に関し、大多数の個人によって支持されている場合には、規則や秩序を受容する精神はおのずから優位を占めるに至る」（I: 137）。

5章 規律・訓練と子どもの自殺

「毎日が冷たく、悲しかった」(O・N)。15歳の少女はこう書き遺して自死した。S・Oくん(11歳)、O・Sくん(12歳)、O・Nさん(15歳)、自死した子どもたちの年齢である。⁽¹⁾

彼らの年齢の幼さ、それに比して自死という大人びた行為の選択、私たちはまずこれら両者の結びつきに驚かざるをえない。なるほど、子どもも自殺するのだというほぼ半世紀近くも前の林達夫の指摘を知ってはいても、子どもの自殺には形容矛盾ともいうべき印象を抱いてしまうことは否めない。自死の事実を念頭において、彼らが遺した記録をたんねんに読むとき、私たちには彼らがどのような日常世界に住んでいたかをうかがい知ることができる。子どもの自死は、日常的世界の自明性に衝撃を及ぼし、それを異化する「不調和の視点」(perspective of incongruity)を提供せずにはいないだろう。とはいえ、これらの記録から彼らの生きていた現実を再構成してみたとしても、私たちにはなお了解不能な点が残ることも確かである。彼らの行為選択はみずからの意味付与を飛び越しており、おそらく行為者自身にも行為の意味が明確に把握していないからではないだろうか。記録を通して行為の意味を理解するとともに、彼らの意味付与の背後に横たわる意味世界を解釈する必要がある。行為者の側の解釈(解釈論的立場)から、背後世界の解釈(解釈学的立場)への視点の転換が要求されている、といってもよいだろう(山口節郎 1982)。

1 規律・訓練の攻囲

「学校が破産される」、この言葉に続いてS・Oはつぎのように記す。「なぜか勉強をみないやがっているはずだ、学校をいやがっているはずだとみなにいった。みなちがうというが、それの方がおかしいのだ」。彼には学校はすでに嫌悪の対象でしかない。O・Nにとっても、学校は死や苦痛に象徴される場であり、事実、自死を決意させた原因は学校であるとまで彼女は述べている。「ご丁寧にも背中を押して下さるものもあって、決意を固くすることができました。率先して押して下さったのは学校です」。社会における理性の

灯台ととらえられていた近代の学校制度が至り着いた地点は、啓蒙主義者たちの意図とは逆に、子どもたちを死にまで追いやる暗黒の府、たとえばピラネージ (Pranesi, G) の描く牢獄の絵のような世界であったとは、歴史の皮肉という以外にはないだろう。子どもたちの目に映じた学校=牢獄を理解するために、私たちはM. フーコー (Foucault, M.) のいう規律・訓練の概念を解釈のための枠組として導入しなければならない (Foucault, M. 邦訳 1977)。

極度に単純化するなら、フーコーは社会統制を力 (pouvoir) の作用としてとらえる。社会空間 (磁場) には磁力のような力が働いていて、その力が構成員の行動を社会内に拘束している。磁場と磁力が生み出すパターンは、前近代的な社会と近代的な社会とでは決定的に相違している。前近代的な社会では社会に中心が実在していて、中心は成員の目にみえるとともに、その中心に向けて成員を吸引している。たとえば、王制に顕著であるように、磁場は王の座を中心=頂点とする円錐状をなしている。成員はこの頂点に向けて吸引、拘束されているため、成員への刑罰の行使は逆にこの王の権力を照らし出してみせる結果となる。これに対して、近代社会の空間は細かく微分化された力の作用する磁場を形成する。この磁場は、中心がありながら、当の中心が不在=虚であるという奇妙な形態をなす。王制のように、統制の行使者を特定化することが不可能な権力システムである。たとえていえば、先の円錐の母線にそって内部を底辺から登って中心=頂点に接近してゆくなら、一回転ねじれて再び底辺に落ちてしまうという、クラインの壺の形状をなしているといっようだろう。⁽²⁾ こうしたパラドキシカルな権力の磁場を生み出すのが、規律・訓練 (discipline) であると考えられる。

近代空間は、三次元にわたって碁盤目状に細かく分節された空間としてとらえられる。おのおのの線分は力の作用の方向を表す。この格子状の空間は、前近代的な社会的差異——たとえば身分や階級——を払拭させて、空間内に位置する存在を同質化、均質化させる。この空間は主要には次の三つの機能、すなわち〈配分〉 (repartition)、〈規格化〉 (normalization)、〈個別化〉 (individualization) を有している。諸個人は三次元に交差する交点に配置されることによって、従来の共同体的結びつきを切断され、あらゆる交点と同質であるように、均質化される。たとえば、学校の教室では、生徒は格子状に分節された交点=座席に配分される。個人の配分は座席のような具体的配分から、成績のランクづけのような抽象的配分をもふくんでいる。抽象的な尺度にそって、生徒一人一人が階層秩

序内に位置づけられるわけである。このハイアラーキー内のどの位置に配分されるかにより、当人の存在価値、アイデンティティが決定される。私たちの社会が至り着いた「学歴主義」とは、こうした階層秩序への配分＝価値づけの極限的ケースとしてとらえられるだろうし、また偏差値とは、個人が平均からどれほどへだたっているかにしたがって、当人にアイデンティティを付与する極度に洗練された方式とみることができるだろう。

均質空間を実現するこの力学＝認識論上の網の目は、配分される構成要素を〈規格化〉せずにはいない。諸個人はこの網の目を通してさまざまな要素へと分解される。たとえば、学年別・学期別に編成されるカリキュラムは、生徒一人一人が達成すべき課題と規準を設定する。この達成規準をどこまで実現しているかを示すために、個人は数値として量化される。各教科の点数＝成績へと個人は分解され、他方それらの数値の合成体が個人としてアイデンティファイされるわけである。個人が数値として測定されるかぎり、彼は達成規準をめぐる努力を強いられることになる。特定の尺度にそって、各個人が規準を達成するために努力を重ねる過程で、諸個人は規準に合った存在へと規格化されていかずにはいない。

ところで、規格化は同時に〈個別化〉をも実現する。測定値を分布表に記入し、成績という階層序列内に位置づける作業は、諸個人を数値の差異に対応させて区別することを意味する。通信簿のスコアが5の生徒と3の生徒とは別の個性とみなされる。規格化を通じたの差異化とは逆説的であるが、この過程は個人への注視を可能にする。すなわち、生徒は均質化される一方で、家庭状況、性格、能力にわたって個々人の経歴について調べられ、個人の記録の集積がはかられる。

このように規律・訓練の制度は、個人を細分化して配分する権力であるだけでなく、同時に、個人についての記録＝知識を形成する知でもある。近代の学校とは、この規律・訓練的権力＝知を具体的実現するとともに、近代空間を創出し、普及させる装置（イリッチ Illich, I. はこの普及力を学校化と呼んだが）としてとらえることができる。⁽³⁾ この装置はフーコーも述べるように、近代の試験制度のうちにもっとも典型化されて実現されている――この意味から近代空間＝学校＝試験制度といっても過言ではない――が、S・OもO・Nも、この点に気づいていたと思われる。

紙がくばられた

みんなシーンとなった

テスト戦争のはじまりだ。

ミサイルのかわりにえん筆を持ち、機関じゅうのかわりにケシゴムを持つ

そして目の前のテストを敵として戦う

自分の苦勞と努力をその中にきざみこむのだ

テストが終ると戦争も終る

テストに勝てばよろこび

負ければきずのかわりに不安になる

テスト戦争は人生をかえる苦しい戦争

(S・O)

先にみた〈配分〉〈規格化〉〈個別化〉の三つの機能は、試験制度のなかでもっとも緊密に結合される。すなわち、試験は個人を数値へと還元し、数値による表への位置づけにより配分を行なうが、このランクづけを通して個人への価値賦与が実現されるからである。ところで、この規律・訓練の制度は、その制度それ自体が同時に制裁の機能をもふくみ込んだシステムをなしている。なぜなら、個人を数値化し、他の数値との関連のもとにランクづけすることは、その作業自体が他者と自己との比較を意味することになるためである。他者よりも下位に位置づけられることは、当人の価値が他者より劣ることを意味しており、当人へのサンクションとならずにはいない。成績が他者より劣るなら、自己に対する他者からの評価が剥奪されることとなり、それとともに自己評価も与えられない。自尊心の傷害を忌避し、自己評価を高めるために、個人には絶えず他者を競争者＝敵とみたと、昨日の自己＝成績をのり越えるべく「苦勞と努力」とが暗黙のうちに強要されている。

近代を画するこの近代試験制度は、創始されると同時にこうした諸機能を集約して体現していた。デュルケームによると、最初に近代試験制度を採用したジェスイットの学校では、生徒たちはローマ組とカルタゴ組という二組の敵対し合う組に分けられ、相互に点数＝成績によって相手を追い越すことが求められた。この「戦闘状態」は各人の間にももうけられた。個々の生徒は名誉ある地位、たとえば皇帝・長官・護民官の地位を獲得すべく、他の生徒と「永遠の一騎討ち」となるように工夫されていた。個人の名誉（自尊）心に訴えるというこの巧妙な統制システムは、生徒を不断の競争状態へと追い込み、「その知力、

意欲の全活動を緊張せしめ、しかもそれを必然のことたらしめず」にはいなかった (Durkheim, E. 邦訳 1981:522)。(4)

規律・訓練的権力を集約して体現した近代試験制度は、ジェスイットの学校と同様、S・Oの洞察にあるように、当事者にしてみるならまさに「戦争」とみえるのであり、しかも「人生をかえる苦しい戦争」と実感されずにはいない。他者との絶え間ない比較は、すべての他者をライバル視させることになり、この結果、他者との連帯の形成は困難となるだろう。そのため生徒は友人からの孤立に絶えず悩まされる。「テストのない高校に行きたい」というO・Nのささいとも思える希望は、規律・訓練的権力の制度内にがんじがらめに拘束された者たち、すなわち生徒たち全員に共通した「孤独な受験者の夢」ともいえる。

フーコーの指摘する要点のもう一つは、この規律・訓練の制度は学校・病院・監獄という装置を媒介にして、他の社会的領域に普及するという点である。あらゆる社会空間が規律・訓練化されていくということだ。学校にとらわれた者だけが学歴主義を信奉するのではなく、家庭も職場もこの権力=知によって攻囲 *invenir* (包囲、浸透) されずにはいない。近代の核家族制度は容易にこの権力=知に親和してきたし、テイラー・システムに代表される合理的工場システムもこの権力=知を実現したものであった。

この意味において、この権力=知は社会のすみずみに浸透して、近代社会の認識論的前提 (epistemological premises) をなすまでにいたっている。これを言語=制度にたとえてみよう。言語を話すとき、私たちは言語の構造 (ラング) を常に意識しているわけではない。しかし、言語は差異の体系であるラングなくしては成立しえないし、個人の言使用 (パロール) も実現されえない。ラングは個人の無意識下において構造をなしており、それを個人は意識の次元で言使用として個人的に実現させる。このようなラング、パロールの関係が規律・訓練の制度にもあてはまる。すなわちこの制度は個人の深層次元に沈んだ認識論の前提をなしており、個人はその拘束を意識することなく、彼の行為や判断を実現する。フーコーのいうように、近代の個人=主体性は、このような認識論的前提にもとづいて形成されてきたのであり、この意味から〈主体〉とはこの制度から「駆り出されてきた」といえる。近代空間の創出とは、個人=主体の創出でもあったはずである (Foucault, M. 前掲書)。

統制の中心を特定しえないと当初述べたのは、制度に依拠した主体という逆説的な統制

システムを意味していた。いいかえると、個人は他のだれからでもなく、自己の深層の認識論によって統制されているとあってよい。こうした逆説的な統制に拘束される個人は、制度が主体に働きかけて生み出す欲望、すなわちジラールのいう模倣的欲望に駆られて行為することになる。成績を向上させたいという欲望も、人よりすぐれた学歴をもちたいという欲望も、規律・訓練的権力、狭義には近代学校制度が創出した欲望である。この権力＝知に攻囲されているかぎり、私たちはこの欲望から完全に解放されることは望めない。しかも、この形而上的欲望は、追求するごとに肥大化し、けっして充足されることもなく、絶え間なく人びとを駆り立てずにはいないゆえに、この欲望にとらわれた者は、無能感と徒労感におそわれ続けるのである。

「勉強をしてどうなるのか……いい中学、いい高校、いい大学、いい東大、そしていい会社、これをとおって行ってどうなるのか……こんなのを通っていい人生というものを手でつかめるのか」(S・O)

11歳の少年が抱くこのニヒリズムは、近代社会がその根底にすえてきたニヒリズムである。

2 終わりなき連合と離反の舞踏

先生は縄文人

訳のわからない言葉をはいて

わからないから

わからないために縄文人は私たちに危害を加えます

(中略)

私は縄文人を遠ざけ、逃げまわります

さびついた脳と、さびついた常識を持って

縄文人は追いかけて来ます

(O・N)

O・NもS・Oもともに、規律・訓練的権力の装置である学校、とりわけ当の権力の代

理執行者である教師との間に、深刻な感情的もつれを経験していた。成績の良いおとなしい生徒が、ささいな事件を契機にして反発と嫌悪の感情を昂進させていく。緋文人に追いつかれるという悪夢の凶。投身したビルの屋上に遺されたS・Oの最期の言葉は、「Oセンのバカ」(Oセンとは担任の先生のイニシャル)であった。教師と生徒の間で深く進行していくこうした不幸な関係のあり方を、私たちはどのように理解したらよいのだろうか。

前節で、私たちは規律・訓練的権力=知の制度が社会空間のすみずみにまで浸透していき、深層次元の認識論的前提にまでなるにいたったことを指摘した。日常的世界における私たちの行動・判断・態度は、暗黙のうちにこの認識論にもとづいて構成されていながら、私たちはそのことに気づくことすら稀になるということだ。たとえば、学歴に従って他者をタイプ化することは道徳的に許容されないと意識していながら、日々の行動にさいして、タイプ化して判断している自分にふと気づいて驚くことがあるかもしれない。ここには意識次元と無意識次元との間に、認識論的な齟齬が生じている。他者を階層序列の位置によって判断する認識論、すなわち成績=学歴主義はここまで深く私たちに浸透している。こうした深層次元の認識論に拘束されていながら、日常的行動において意識されえないとするなら、私たちには常に自己欺瞞に転落する可能性があることになる。逆にいえば、学歴無用論をとる論者ほど、あるいはこの自己欺瞞の病に強くおかされているといえはしまいか。絶え間ない自己欺瞞への誘惑は、他者との日常的関係を不幸なものに変えかねないのである。

ベイトソンが定式化した母-子間の二重拘束状況(double bind)は、母の側の自己欺瞞的態度に支えられているのだが、この不幸な関係を教師-生徒間にパラフレーズしてみよう。二重拘束状況は主に次の二つの要素から形成される(Bateson, G. 邦訳 1986 ⑤⑥)。一つは、地位上の優位者(教師)の側が、劣位者(生徒)の側に向けて、逆説的な意味を含むメッセージ(たとえば「主体的になりなさい」)を常時発信することである。逆説的命の論理構造は、一次レベルのメッセージ(「主体的であれ!」)が、その内部に論理階型においてより上位に位置するメタ・メッセージ(主体的)をふくんでいるために、自己言及のパラドクスをなしている。つまり、メッセージとメタ・メッセージとが互いに互いの意味を否定し合うために、意味をなさないことになる。命令に従うなら、主体的ではありえなくなるはずだ。ところが、こうした無意味な言明でありながら、被命令者にはこの命令を無視してはならないというもう一つの拘束がかけられている。母-子間がそうで

あるように、教師－生徒間においても、先生の発するメッセージは無視しえない。無意味な言明にさらされるとき、通常、人はそれを無視するか、命令者との関係から離脱するほかはないのだが、教師－生徒の関係においてはともにそれは許容されない。とくに、教師への関心が強かったり、教師の地位に尊敬の念を抱くことの多かった生徒――たとえばO・Nは「私にとって先生は絶対でした」と小学生時代を回想して記している――にとっては、そのような行為は規範を犯すものと受けとられるために、容易にはなしえないだろう。第一の拘束の上にさらなる第二の拘束が積み重なるなら、被拘束者は身動きがとれなくなり、禪のもちいる「失見当識」と同じ苦況が彼には強制されることになる。⁽⁵⁾

ところで、ベイトソンの指摘にあるように、子どもに二重拘束状況を反復して課す母親には自己欺瞞的態度が顕著であった。子どもに対して本当は愛情を抱いていないにもかかわらず（あるいは抱いていないがゆえに）、抱いているかのごとく演じてみせる母親。彼女においては、意識の次元（メッセージ）と無意識の次元（メタ・メッセージ）とがズレていることが気づかれていない。このために二つのメッセージが相互に否定し合う逆説的メッセージを発信してしまうのである。これと同じ態度が教師の側に実現されやすい。学校という場は、規律・訓練的権力＝認識論――たとえば成績＝学歴主義――にもとづいて構成されているため、当の装置の代理的体现者である教師の役割には自己欺瞞が付随する。前節で述べたように、規律・訓練の制度は生徒を数値に還元し配分することを通して個別化する、というパラドキシカルな機能を有していた。このため、教師の役割には相矛盾した規範的な要求が課せられる。つまり生徒の個性を尊重するためには、彼を数値へと還元、すなわち無個性化しなければならない。生徒を個性化するために無個性化せよというのが、役割に課せられた要求である。ところが、多くの場合、このどちらかの命令の一方が無視される。主体性の尊重という近代教育のイデオロギーに対応して、前者が建前とされ、後者はあえて忘却される。教師は自分では生徒の個性を尊重する教育を行なっていると信じながら、実際は、無個性化していることに気づこうとしない。この自己欺瞞はあくまで役割に付随するパラドックスであって、教師個人の性格のせいにはできない。

ところが、生徒の側からすれば、教師の発信するメッセージに矛盾のあることに気づかないわけにはいかない。「勉強はテストのためにするんじゃない、自分のためにするんだ」という意見がよくきかれますが、それでは問題をかいて『これは高校入試に出る』なんていっている先生がいたら、その人たちはどうするんでしょうね」（O・N）。命令者の矛

盾に気づくという点が、二重拘束状況に張りつけられて分裂病症状を形成する子どもたちと彼女とが区別される点である。しかし、第一の拘束で生じた矛盾を被拘束者が指摘することは、第二の拘束により禁じられる。なぜなら、生徒の側からの批判を受け入れると、第二の拘束すなわち教育関係が破壊されるおそれがあるからである。たとえ、生徒の批判が正当であっても、否、正当であればあるほど、教師は役割つまり関係を保持するために批判を無視し、当の生徒に圧力をかけざるをえない。すると、生徒の側はますます批判と反動を増進させる。こうして不信・反発⇔圧力という悪循環がエスカレートしていかざるをえない。「教師なんて信用できません！ あの人たちの教えてくれるのはテストの点のとり方や本音と建前の使いわけくらいです」(O・N)。

さて、私たちは学校における主要な関係を教師－生徒に限定して述べてきたが、もう一方の関係、生徒－生徒間についても触れておく必要がある。自己欺瞞が課せられるのは教師の教育者としての役割だけではなく、生徒の被教授者としての役割においても同様であるからだ。規律・訓練の権力は、制度に依存した主体＝個人を成立させると述べたように、この認識論にもとづく行為者は制度が創出した欲望を自己が主体的に選択した欲望と錯覚して行動する。この逆説的欲望は自己欺瞞的欲望であるといってもよい。たとえば、成績へのこだわりは、生徒であるがゆえにそうするのであって、個人の資質や性格のせいではない。誠実に生徒の役割を演ずるのであれば、成績が悪くなると自尊心が傷つき、良くなればさらに良くなるように努力することを暗黙のうちに強制される。この欲望こそ近代学校システムの生みだした欲望である。制度に依存した欲望とは、言い方をかえるなら、他者の抱く欲望を模倣した欲望である。R. ジラールが明らかにしたように、模倣的欲望は身近な他者をライバルに変えてしまう。すなわち、成績を向上させたいという欲望は、生徒同士の間で模倣し合われ、この欲望が昂揚すればするほど、互いに熾烈なライバルとなってしまうからである。「中学生は比較されることに敏感です」というO・Nの言葉はこの点を指摘したものだ。身近な友人であればあるほど、成績をめぐるライバルと化しやすいなら、友人同士は常に敵意が昂進して友愛関係を破壊しないよう気づかいしなければならなくなる。なかでも、O・Nのように努力しなくても成績の良い生徒は、それだけでまわりの友人の羨望をかうおそれがあり、羨望が昂じていじめ(集合暴力)の対象(いけにえの山羊)とされないように、警戒せざるをえないだろう。「『一日何時間勉強するの?』とか『ガリ勉してるだろ』とかいわれます。まあこっちははずかしくもろくにやって

いないので『えーやっていないよ』とかいいます。するとむこうは『やらなくたってできる人はいいな』とかいいます……にくまれて上位にいるより中くらいですかれない……」

(O・N)。

規律・訓練的権力=知の制度は、個人の抱く欲望でさえも可視化するパノプティコン（一望監視装置）である。この見えない牢獄にとらわれた者たちは、自己が囚人であることを忘却して行動するため、自己欺瞞に陥りやすく、また、そのために身近な他者との間に、ぬきさしがたい感情的なもつれを生起させてしまう。教師-生徒、生徒-生徒の間にはベイトソンのいう「終わりなき連合と離反の舞踏」が展開されるわけだ。私たちは誰もがこのもつれに巻き込まれる可能性があるのだが、とくに、逆説的権力の狡知に気づきはじめた者（たとえばO・N、S・O）ほど深みに引き込まれていくといえよう。抵抗すればするほど、奈落に沈んでいくアリ地獄のなかのアリのように。

3 生命感の剥落

「学校なんて大きらい／みんな命を削るから」(O・N)。ベイトソンによると、幼児期から二重拘束状況を反復して経験すると、子どもはメタ・コミュニケーションの障害——たとえば比喩的表現を理解しえなくなるような——を引き起こさずにはいない(Bateson, G. 前掲書 ⑤⑥)。学校のなかで教師や友人との間で二重拘束状況を経験せざるをえない生徒は、分裂病症状の形成という極限的ケースにまで進展しないまでも、類似したコミュニケーションの障害、とくに、自己内コミュニケーションの障害を生じさせる。なかでも、反発や暴力として外部にストレスを表出しにくい「よい子」の場合について、このことが該当する。「命を削る」という意味を理解するためには、私たちは子どもの「自己」の特徴についてとらえておく必要がある。

一言に要約すれば、子どもの自己は世界を全体的なものとして経験する傾向が強い、ということである。この点をわかりやすくするために、いま仮に、自己と外界との関係を二つの理念型に分けてみよう。母親の胎内にいるとき、子どもは文字通り母子一体の状態にあり、彼の欲求はたちどころに充足されるため、子どもは全能であるといえるだろう。ところが、胎内から誕生させられた乳幼児には、すでに自己からへだてられた外界が存在し

はじめる。どれほど母親の世話がゆきとどいたとしても、彼には思いどおりにならない外部世界が出現したのである。このとき以降、自己と外界との間には両者を分かつ境界が形成されずにはいない。この境界をめぐる、自己と外界との関係には二つのパターンが区別される。すなわち、一方は境界があくまで維持される場合であり、他方はこの境界が消失する場合である。⁽⁶⁾

人間はみずからの生命維持のために、外的世界に適応をはかってゆかなければならない。たとえば、食物の摂取にしても、外界からの食物を内部に摂取しうる形に変えて取り入れざるをえない。人間にとって外界は必ずしも寛大であるわけではなく、むしろ自己の存在を脅かす世界であるというべきだろう。脅威に満ちた外界のなかでみずからの生命の維持をはかるためには、絶えず脅威を除去して適応できる世界へと変形しなければならない。このために人間は道具を発明し利用してきた。このように外界は人間にとっては利用されるべき対象、つまり用具として断片化（機能化）された世界として体験される。断片化された部分世界を集積して、人は、自己の生きる世界とそこに生きる自己を拡大してきた。自己と外界とが境界によりへだてられ、それゆえに自己は外界を自己の住める世界へと変形＝拡大する――こうした自己を拡大的自己と呼んでおく。拡大的自己は対象の部分（機能的側面）にしか興味を抱くことのない自己でもある。

この拡大的自己とは別な自己のあり方が存在する。外界と自己をへだてているはずの境界が不分明化して隔壁が消失してしまい、その結果自己の内部が外界へと溶け出し、外部と溶解し合う場合である。このような自己を溶解的自己と呼んでおこう。対象と自己とが溶解するなら、私たちはどこまでが自己であり、どこからが対象であるかを明確に区別しえなくなり、対象と自己とは全体的なものとして体験されざるをえなくなる。音楽を聞いていると陶然として自分が忘れられたり、あるいは絵画の色彩のなかに引き込まれて、自己が絵画のなかの一点景として感じられたりするとき、私たちは溶解的自己を経験している。自己の意識が対象に強く集中されると、対象は断片であることを止め、私たちは断片のなかにある真に生命的で、一般的なものを吸い上げる。そうすると対象そのものも生気づき、「私と同じく生き生きとするようになり、私の存在の底にまで滲透し、私の靈感の源泉となる」のである(Minkowski, E. 邦訳 1972:86)。ミンコフスキーは、生命全体との接触を「生きられる時間」le temps vécu と呼んでいる。

ところで、通常の自己は先の二つの自己（すなわち拡大的自己と溶解的自己）の両面か

ら成り立っている。一方において、私たちは外界への適応をはかるとともに、他方で、世界との生命的接触をもたずにはいられないからである。子どもと大人の自己のあり方をあえて区別するために類型化するなら、子どもにおいては溶解的自己が、逆に大人においては拡大的自己がそれぞれ優位を占めると考えられる。

一つの例をあげて説明しよう。誰しもが経験するのだが、子どもの頃たびたび通った道を、幾年もの時のへだたりの後に、再び大人になって歩いてみると、子どものときには広いと感じられていたはずの道が妙に狭いものに知覚されることがある。この印象のズレを説明するために、私たちは背丈が伸びた分だけ上から見下すことになり、その結果、生じた印象の差であると納得しようとする。しかし、この物理学的な説明だけでは説明しきれない点が残る。多くの大人たちにとって、日常経験する道はどこか目的地へ至るための方便、用具でしかない。道路は用具という断片化されたものとして経験されている。ところが、子どもの頃の自己にとって、道は目的地へ至るための方便としてのみ存在していたとはいえない。たとえば、つぎの詩をかかげる。「きみの好きな道は、狭い道だ。狭ければ狭いほど、道は自由な道だった。下水があれば、きみはわざわざ下水のほとりを歩いた。土手を斜めにすべりおちる道。それも、うえから下りるだけなんてつまらない。逆に上るんだ。走って上るなら、誰だってできる。きみはできるだけゆっくり上る。ずりおちる」(長田 1984:25)。この詩にあるように、道は子どもにとっては、遊びの対象、遊び空間そのものであった。遊びのなかでは、自己と対象をへだてる境界は消失してしまい、自己と道とが溶け合って全体的なものとして生きられている。生きられたものは大きくふくらみのあるものとしての印象を残さずにはいない。大人になっての断片化された道は、〈生きられた時間〉としての道に比べれば、小さいという印象しか与えないはずだ。

この例からも明らかなように、子どもにおいては拡大的自己よりも、溶解的自己が優位を占めている。私たちは常識的な意味からはなれて、このように対象と生命的接触をもちうる能力を〈生命感〉ととらえておこう。子どもを特徴づけるのは、この生命感の横溢であるといえる。

ところで、子どもの基本的な能力である生命感に障害が生ずるとしたらどうであろうか。二重拘束状況に張りつけられた子どもには、現実との生命的接触が困難とならずにはないと考えられる。前節で触れたように、対象(一次)レベルのメッセージとメタ・レベルのメッセージとに混同が生じて、相互の意味を否定し合えば、無意味と化すほかはない。

それにもかかわらず、意味把握が強制されていれば、どちらか一方の意味を無視する以外にとる方法はない。つまりメタ・メッセージを無視してメッセージをとる——たとえば比喩表現に直接に反応する——か、対象レベルのメッセージを無視してメタ・メッセージのみに反応する——たとえばあらゆるメッセージを比喩化してしまう——しかないだろう。いずれの道をとるにしても、全体（対象レベル+メタ・レベル）は分解され、部分のみに反応することになる。

全体の部分化というロジックを意味の次元から生命の次元に写像しよう。先にみたように、子どもたちは世界を部分としてと同時に、全体としても経験している。子どもはさまざまな知識の学習と実践を通して世界への適応を行なわなければならない。このとき、世界は断片として体験されざるをえないが、と同時に、部分化した知識は生きられることによって全体的なものとしても経験される（従来の社会化理論の多くは、溶解的自己、部分の全体化、生きられる、という視点を欠落させた理論といわざるをえない）。部分（たとえば道路と自己）は相互に浸透し合い、全体と化す。先のコミュニケーションの障害は、この部分を全体化する能力、すなわち、生きられる時間の消失をもたらす。全体が絶えず部分へと分解される（ベルクソンにならなければ時間の空間化が生ずる）ならば、生きられることは不可能とならずにはいないからだ。

こうして、子どもの自己から生きられる時間すなわち溶解的自己が消失して、部分のみが集積した拡大的自己に占有されてゆくなれば、子どもの自己は病理症状を示すだろう。木村敏によると、離人症の患者は世界つまりモノの流れを部分としてしか経験しえない（木村, 1982）。たとえば、音楽を聞いても、音と音とが浸透し合って和音やメロディーを形成しえず、ただ音と音との寄せ集めとしか知覚しえない。また、彼らの経験する時間も流れとしてではなく、瞬間、瞬間が孤立したバラバラなものとして経験されざるをえない。部分の背後にあって部分と部分を浸透し合わせる全体という潮がひいていってしまうなら、世界は離人症の患者が経験するように、何の脈絡もないバラバラな部分の集積としか知覚されえなくなるはずである。

ひとり

ただくずれさるのを

まつだけ

O・Sは、世界とそして自己から生きられる時間が消失していった状態、すなわち生命感の剥落を表現している。学校あるいは学校化された世界は「命を削る」場と呼ぶにふさわしいだろう。

4 小さなものへの変身

規律・訓練的権力=知の制度は見えない牢獄を形成し、囚人=子どもたちが逃れようとするほど、逆にからみつき、彼らに悪循環の奈落、無限の苦しみを経験させずにはいなかった。社会空間のいたる所がこの権力に攻囲されて、近代空間と化してしまうなら、子どもたちにはもはや逃亡する場所すら確保しえなくなる。このような「逆説的権力」

(Sennett, R.)の秘密にもっとも精通していたのは、E.カネッティ (Canetti, E.)の指摘するように、F.カフカ (Kafka, F.)であった。逆説的権力に追いつめられたときに、とりうる方策にはどのようなものがあるのか、私たちはカフカの描いた物語のなかにそのヒントを読みとることができる。

カフカの書き残したノートの中につぎのような奇妙な一節がある。「二つの可能性——自分を小さくしようとするか、自分などもたないか。後者は完成であり、したがって無為である。前者は開始であり、したがって行為である」(Kafka, F. 邦訳 1981:38)。この文章は逆説的権力に抗する二つの方策と読みとることができる。一つは自我を消去する方法、これは多くの宗教的達人たちが自己消去=遍在する自己の獲得、をめざして修業してきた道であった。この意味において凡人には容易でない方策である。もう一つは、自己を小さなものへと変身させること。よく知られていることだが、カフカは父親との関係、とりわけ両者間に生じた二重拘束状況に長い間苦しめられてきた。この不幸な関係の解明をめざして書きすすめられた「父への手紙」のなかに、小さなものへの変身を理解する手がかりを残している。

「牢獄につながれているのに、逃亡の意図がないばかりか——これだけならもしかすると達成できるかもしれませんが——さらにそのうえに、しかも同時に、牢獄を自分用に改造するという意図を持つようなものです。だが逃亡すれば改造できないし、改造すれば逃亡

できないはずです」(Kafka 前掲書:165)。父親への嫌悪と反発、にもかかわらず彼に依存してその下から逃れられない自分、こうした自分への嫌悪と無力感。これは牢獄としかた見えようがない。牢獄を改造してそこに住もうという方法、それは「寄生虫」と化すことであり、小さなものへの変身と同義である。この点についてカネッティはつぎのような解釈を行なう。「人間は存在しなければならない。圧倒的権力に対する恐怖はカフカにとって決定的なものであり、それから身を守る手段は、小さなものへの変身である」(Canetti, E. 邦訳 1971:56)。

権力の正体を見ぬいていながら、その拘束をまぬがれえないとき、私たちは自己の知覚を疑い、放棄せざるをえない地点にまで追いつめられる。自己内コミュニケーション(知覚)の変形、これが変身である。「果てしない咎の意識」は自己自身に向けられずにはいない。「どうしようもない状況にあっては、自分を変化させ、別な人間になること、或いは自分を変えて別のところにいると言い張ることが、より好都合なのである。そうすればダブル・バインドは犠牲者に影響を及ぼしえなくなる」(Bateson, G. 前掲書 ⑤:306)。このベイトソンの二重拘束状況への抵抗の方法とカフカのいう変身とはなんと類似していることだろう。防衛反応としての分裂病症状の形成すなわち変身。カフカは小さなものへの変身を書き続けた。甲虫、ネズミ、モグラ……。『ぼくはうちゅう人だ』とO・Sがいうとき、私たちはそこにこの小さなものへの変身を読みとることができる。

ところで、カネッティは先の引用にひき続いてさらにこう記す。「人間はできるだけ消え去ることによって不当な抑圧から免れねばならない。誰れでも冷酷さと殺人によって他の人びとに罪を負わせないために、非常に小さくなるか、さもなければ一匹の昆虫に変身するだろう」(Canetti, E. 前掲書:57)。逆説的権力の悪循環に抗して、まして権力の代理的執行者たちに罪を負わせないために、〈小さくなる〉こと。そして、この延長線上に〈消え去る〉ことが位置づけされる。牢獄を改造してそこに住もうことで自己であり続ける――それはたとえ不気味な昆虫への変身であろうとも、自分自身であり続けようとすることだ。それすらかなわなくなれば、自己縮小化の果てに消滅すること。自己と世界の崩壊、その後の宇宙はなんという静寂につつまれていることだろう。

「ぼくだけは／ぜったいしない／なぜならば／ぼくは／じぶんじしんだから」

こう書いたO・Sの言葉に矛盾は感じられない。

S・O、O・S、O・N、これら三人の遺した記録をもとにして、彼ら一人一人の肖像

を思い浮かべるとき、私は彼らをカフカの描きだした〈小さなもの〉たちに重ね合わさずにはいられない。とりわけ正体不明のあの小さな無垢の存在、オドラデクに。

「それは一見したところ、扁平な星形の糸巻のように見え、また事実、糸が巻きつけてあるようでもある。それにしてもどうやら、古いきれはしをつなぎ合わせ、それがまたこんぐらかった、種類も色もおよそでんばらばらの糸であるらしい。ところでこれは、ただの糸巻ではなく、星の中心から小さな棒が突き出し、この棒にはもう一本の棒が直角に取りつけてある。一方では、この直角の棒を支えとし、他方では星の稜の一つに支えられて、全体は二本の脚で立つことができる。(中略)全体の形状はいかにも無意味だが、それなりに完結している。このオドラデクは屋根裏にいたかと思えば階段に、廊下にいたかと思えば、玄関にといった具合に、順ぐりに居場所を変える。何ヵ月も所在不明のこともある。(中略)ドアから歩み出た時、たまたま彼が下の階段にもたれかかっていたりすると、一言声をかけてやりたくなる。むろんむつかしいこともたずねたりしないで――あまりにちびだからそうしたくもなるのだが――子どもなみにあしらうことになる。『名前は何ていうの?』とこちらがきく。『オドラデク』と彼がいう。『うちはどこ?』『きまっていない』と彼はいつて笑う。しかしそれは肺がなくても洩らすことができるような笑いでしかない。たとえば落葉がかきこそ鳴るのを、ふと耳にしたような気がする」(Kafka, 邦訳 1980:113)。

O・Sの詩を読むと、あるいは彼の肖像をながめていると、「落葉のかきこそ鳴る」オドラデクの笑いが聞こえてくるような気がする。そして、こちらとしても、ついこう訊いてしまったりするのだ。「うちはどこ?」

「思っても詮ないことながら彼の身の行末について思案せずにはいられない。一体死ぬことができるのだろうか?死ぬものはみな死ぬまでに何らかの目的のために何らかの行動に出ており、その結果、身も心も粉々になるまでに擦り砕いてしまう。オドラデクにはこうしたことはまるでそぐわない」(Kafka 前掲書:114)。

彼ら三人の死には、どのように解釈をしてみても解きえない点が残りつづける。それにもかかわらず、いやそれゆえにこそ、気になる存在として私たちの心のなかに留まりつづけてはいない。私たちのこうした気持ちを察して、カフカはオドラデクの物語に「父のきがかかり」と題したのであろうか。

「彼が迷惑にならぬことははっきりしている。それにもかかわらず、彼がわたしより長

生きるかもしれぬと想像すると、ほとんど悲しみに似た心地にひたされる」(Kafka 前掲書:114)。

5 章註

(1)ここでは次の記録を使用した。杉本治 『マー先のバカ』1985、岡真史（高史明・岡百合子編）『岡真史詩集 ぼくは12歳』1976、尾山奈々（保坂展人編）『花を飾ってくださるのなら』1986、山本哲士編『小さな哲学者たち』1986。なお、本文において執筆者をすべて匿名化したのは、彼らの死後寄せられた投稿（たとえば岡百合子編『大空に舞った少年よー『ぼくは12歳』に寄せてー』1978）から、死者の背後に同じ苦境にあえぐ無数の子どもたちの姿が見えかくれしており、彼ら三名はそうした子どもたちを代表する典型像ととらえたためである。また、引用の頁数をのせていないのも、ギリシャ劇の合唱隊（コロス）の声のように、三名の声は多数の無名の子どもたちの声でもあるから、と考えたためである。

(2)円錐とクラインの壺の比喩は、浅田彰（1983）から借用した。

(3)日本の文脈で、近代学校制度が前近代とは異質な空間を創出していくプロセスの実証分析は、森重雄（1987）が詳しい。

(4)なお、日本の試験制度については、天野郁夫（1983）を参照した。

(5)ベイトソン（1986）によると、失見当識とは次のような事態を指している。「禅師は様々のやり方で弟子たちに悟りを開かせようとする。---弟子の頭上に棒をかざし、厳しい口調で『もしこの棒が実在のものだと言うなら、これでお前を打つ。実在のものでないと言うなら、お前を打つ。何も言わないなら、お前を打つ』」。このような苦境におとしこめられた状態をいう。

(6)拡大的自己・溶解的自己の区別は、作田啓一（1978, 1995）をもとにして、筆者が構成したものである。

第二部 生成論と悪

6章 自己変容のコミュニケーション

ナチス強制収容所といえば、おそらく人類が経験したもっとも悲惨な状況の一つであったと思わないではいられない。ダンテ (Dante, A.) が描いた地獄よりも過酷であったと評されるそこでの生活条件は、人間の肉体的、精神的存在とは究極的にはいったいいかなるものであるのかを映し出さざるをえない「限界状況」であった。

なかでも六百万人の死者を出したといわれるユダヤ人の収容所の惨状は、私たちの想像を絶するものであったはずであるが、そこでの体験を記述したフランクル (Frankl, V. E.) の著名な『夜と霧』には、不思議なほど生命感がただよっている。おびただしい死者の中の生命感、それはたんに彼が奇跡的な生還をはたしたことに由来するものではない。極端な飢餓と重労働、あるいはいつ何時ガス室送りになるかもしれない恐怖、それらにもかかわらず、彼や仲間がとったさまざまな行動、これらについて描かれた記述からそれは生みだされた。たとえば、あまりにも有名な一節を次に引用する。

「この若い女性は自分が近いうちに死ぬであろうことを知っていた。それにも拘らず、私と語った時、彼女は快活であった。『私をこんなひどい目に会わしてくれた運命に対して私は感謝していますわ』と言葉どおりに彼女は私に言った。『なぜかと言いますと、以前のブルジョワ的生活では私は甘やかされてきましたし、本当に真剣に精神的な望みを追ってはいなかったからです。』 その最後の日に彼女は全く内面の世界へと向いていた。『あそこにある木はひとりぼっちの私のただ一つのお友達です。』と彼女は言い、バラックの窓の外を指した。外では一本のカスタニエンの木が丁度花盛りであった。病人の寝台の所に屈んで外を見るとバラックの病舎の小さな窓を通し丁度二つの蠟燭のような花をつけた一本の緑の枝を見ることができた。『この樹とよくお話しますの。』と彼女は言った。私は一寸まごついて彼女の言葉の意味が判らなかった。彼女は譫妄状態で幻覚を起しているのだろうか？ 不思議に思って私は彼女に訊いた。『樹はあなたに何か返事をしましたか？――しましたって！――で何て樹は言ったのですか？』 彼女は答えた。『あの樹はこう申しましたの。私はここにいて――私は――ここに――いる。私はいるのだ。永遠のいのちだ……』 (Frankl, V. E. 邦訳 1961:170-1)。

この章において、私は極限状況それ自体について述べるつもりはない。むしろ、私たちの日々の生活の営みの中での経験と、極限状況での経験のあるものとに類似性があることに注目したいのである。⁽¹⁾ もちろん、この両者の間には、生の緊張度において量的差異の存在していることを承知している。日常-非日常の差異にかかわらず、人間の普遍的な経験——ここでは芸術的経験と宗教的経験——について考察を試みたい。

これらの経験は、ともに人間のコミュニケーションにかかわる。コミュニケーション理論が一般理論を志向するものである以上、従来の研究対象の領域からはずれていると思われる、これらの経験をも、その射程に組み入れえないとすれば、それは一般理論の名に値しなくなる。G. ベイトソンのコミュニケーション理論は人間の精神活動をもその理論に包摂することを目指している。それゆえに、ここでは彼の理論に依拠して論を進めたい。しかしながら、多領域にわたる知の渉猟者であったベイトソンの理論は、その知の巨人性を反映して難解であり、私の中で十分に咀嚼されているとはいいがたい。そこで、ここでは、先の経験の考察と同時に、あわせて彼の理論の学習・検討がもくろまれる。⁽²⁾

1 サイバネティックス認識論と論理階型論

ベイトソンのコミュニケーション理論の中心をなす概念は、サイバネティックス認識論と論理階型論である。この二つの概念を、この章の問題意識とかかわる範囲に限定しながら、簡単に説明しておく。

(1) サイバネティックス認識論 (i) 従来の哲学においては、次の二つの問題は区別して論じられるのが常識とされてきた。その二つとは存在論と認識論である。存在論とは「あれは何なのか」という問いかけの問題であり、認識論とは「われわれはいかにして知るのか」という問題である。ところが、サイバネティックスの認識論においては、これら従来区別されてきた問題に区別をつけない。

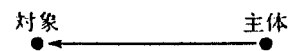
「ひとりの生きた人間の、生きた現実のなかで、存在論と認識論とは切り離すことができない。世界とはこういうものだ (What sort of world it is) という通常無意識レベルの思い込みが、世界をどのように捉え、その中でどうふるまうのか (How to see and act)

ということを決めるわけだし、逆に、彼の知覚と行動のあり方 (How) が世界の何であるか (What) を決めるわけである。一個の生命体としての人間は、ひとつの『存在=認識論的』な前提の網目 (a net of epistemological and ontological premises) のなかに捕われている。それは究極的に正しかろうと誤っていようと、半ば自動的に正当化され、強まっていく性格を持つものである。」(Bateson, G. 邦訳 1987 ③:450)

人間の行為とはこのような認識論的な前提と同義として把握できる。彼が世界をとらえとらえ方と、彼がどのように行為するかとを区別することは不可能である。この意味で、ベイトソンのコミュニケーション理論は、構造主義と同様に行為を認識論的な前提へと置きかえる含みをもっている。

(ii) 次に、サイバネティックス認識=行為論においては、システム自身が自己を修正する自己言及的システムであることである。従来の主-客二元論にもとづく認識論では、行為は主体から対象へ向かう直線的なものと想定される。これに対して、サイバネティックスにおいては、行為は相互因果 (円環) 的なものとして想定されている。⁽³⁾

直線因果モデルは、たとえばフロイトの行為論において典型的にみられる。行為主体は自己の内部の衝動 (リビド



<図6-1> 直線因果モデル

ー) に押されて、対象に向けて行為する。この行為によって目的が達成されるということは、エネルギーの変換が達成されることと同義である。たとえば、性的エネルギーは仕事へと「昇華」(sublimation) されるわけだ。このような直線因果モデルを図であらわすなら、<図6-1> のようになるであろう。

これに対して、相互因果 (円環) モデルでは、行為=認識は情報 (差異) の一連の変換として把握される。ベイトソンは、木を切る例をあげて次のように説明している。「きこりが斧で木を切っている場面を想定する。斧のそれぞれの一打ちは、前回斧が木につけた切り目によって制御されている。この自己修正的—すなわち精神的—プロセスは、木—目—脳—筋—斧—打—木のシステム全体によってもたらされるものであり、このトータルなシステムこそが、内在的な精神の特性をもつのである」(前掲書 ③:455)。⁽⁴⁾

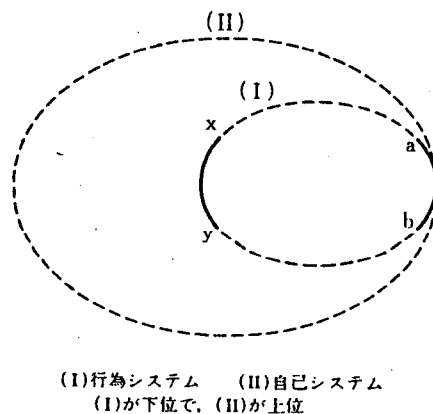
この定義にみられるように、木を切るという行為は、木と人間とを結ぶ円環の上を情報が変換していくプロセスとしてとらえられる。より正確にいうなら [木にある差異群] → [網膜に生じる差異群] → [筋肉の差異群] → [斧の動きの差異群] → [木に生じる差異

群] ……こうして、差異の変換体の群れが回路を巡回する。この場合の差異のひとつひとつが「観念（情報のユニット）」と考えられる。

自己修正的であるという意味は、差異が回路を一巡して出発点にもどったとき、一巡の後の差異の全体が新たな差異となって、次回の巡回に変換されるということである。具体的には、先につけた木への切り口が、筋肉一斧などの動きをかえて、別な切り口をつけるように作用するわけである。前回は次回を次回が次次回をという具合に、動作の変化が流れてゆく過程の軌跡は、正確にいうなら、円環ではなく、螺旋運動としてシミュレートされるであろう。

(iii) サイバネティックスの考え方では、回路と回路上の情報変換の全体を指して、「精神」(mind) とよぶ。自己の内部と外部という分け方をしない。これに対して、従来の直接因果モデルもしくは〈主-客図式〉では、精神は自己の内部に位置するものとされてきた。こうした内部への精神の設定では、なにゆえに不十分なのであろうか。ベイトソンによると、自己という独立した主体が、独立した対象に、独立した目的を持った行為をなすという言説によるなら、「精神自体の物象化がさげられない」ためである。この言説は、「ビリヤード球Aが、ビリヤード球Bにぶつかって、ポケットに落とした」という言説と同じであり、「自分が斧に働き、斧が木に働くという類推から、“自分”までもが“もの”として扱われ」ざるをえないことになる（前掲書③:456）。

円環モデルによると、〈図6-2〉であらわされるように、行為は一種のループとして表され、行為は一連の流れとしてとらえられる。この場合、精神はループ全体によって成立しているといえる。それゆえ、どこからどこまでが精神であるかを定めることは困難である。ところが、直線モデルは、たとえばこのループを切りとって、弧a-bが自己、弧x-yが木という具合に部分化しているといえよう。



〈図6-2〉相互因果モデル

(2) 論理階型論 (i) サイバネティックスによる認識=行為論が自己言及システムであるとするなら、そこには当然ながら、オブジェクト・メッセージ（回路上を走る差異）とメタ・メッセージ（回路を一巡した後の差異、差異についての差異）の問題が含まれる。

つまり、オブジェクト・レベルとメタ・レベルの階型上の違いの問題のことである。論理階型 (logical type) とは、数学の集合論の考え方にもとづいて、論理的には、次のよう
の説明される。

「クラスはそれ自体のメンバーになりえないこと、『クラスのクラス』はそのメンバーで
あるクラスのメンバーには決してなりえないこと、ものの名前は名づけられたものとは違
うこと」(前掲書 ②:400)。

これは当然といえば当然のことで、常識的に考えてみても、「湯気のたちのぼる料理を
メニューの紙きれと混同する」ような事態は想像しにくい。しかしながら、実際のコミュニ
ケーションの場においては、メッセージとメタ・メッセージとを混同することは珍しい
ケースではない。冗談を本気で受けとる人は意外に多いものである。

(ii) 世界を認識するということは、世界が何であるかを学習することと同義である。
学習とは諸現象の分類にかかわるが、こうした現象世界の分節化は、「論理世界と分類」
の関係に類似している。

日常生活において、私たちはさまざまな事象や行為の流れにさらされている。こうした
絶え間ない諸現象の流れに句切り (punctuation) を入れることと、世界の分節化すなわ
ち世界の意味の把握とは同じことであるといつてよい。句切りを入れえないなら、私たち
は事象や自己の行為、経験がいったい何であるのかが理解できないことになる。つまり、
流れに句切りを入れるということは、流れ (メッセージ) についてのメッセージ (メタ・
メッセージ) を習得することである。このように、世界の認知は常にメッセージとメタ・
メッセージの学習という二重学習 (duetro learning) から成り立っている。

このことを例をあげて説明しよう。実験室で条件づけが行なわれるパブロフ (Pavlov, I.
P.) の犬を想定する。この犬は一連の事象の流れ (実験) にさらされている。すなわち、
ブザーが鳴り、一定時間経過ののちエサが出され、その後また一定時間経過してブザーが
再び鳴る。そして、この一連の動作が繰り返される。はじめ犬は、この流れをどのように
句切れればよいのか判らない。彼にとって意味不明の状況といえる。〔ブザー→間隔→エサ〕
という句切りがなしえたとき、犬はこの状況を把握しうるとともに、条件づけも成功する
わけである。犬は個々のメッセージだけでなく、メッセージをどう組み合わせればよいの
か、というメタ・メッセージの学習をなしえた。もし、この二重学習がなしえないなら、
犬は意味不明の状況の中で当惑しつづけなければならない。

(iii) この二重学習にもとづいて、ベイトソンは世界の認識は多層構造的に積み上げられるという階型的学習論を展開する。メッセージ、メタ・メッセージ、メタ・メタ・メッセージという階型上の差異にもとづくメッセージの学習を通じて、ゼロ学習、学習Ⅰ、学習Ⅱという階型的学習論が成り立つ。

先の条件づけされたパブロフの犬が、別な文脈 (context) に移されたとき (たとえば番犬とされる)、客がブザーをおすたびにやだれを流しているなら、犬はブザーに以前の文脈のままに直接反応しているにすぎない。こうした刺激に対する直接レベルの反応を〈ゼロ学習〉とする。正確にいうなら、ゼロ学習はメッセージの直接的な反応のことをいう。たとえば、アメーバーはコンテキストのいかにかわからず、刺激に直接に、しかも同一の反応をする。このような同一反応、条件反射的な反応、本能的な行動をさしてゼロ学習とした。条件づけされた犬がアメーバー同様に、反応を反復しているうちに、それが固定化してしまい、ブザーが鳴るたびに同一反応を繰り返すようになってしまった状態をも、ベイトソンはゼロ学習に加えている。ここでは、この意味において硬直化した同一反応をさしている。これに対して、この犬が文脈の変化に気づき、別な反応をはじめると、この犬は文脈=メタ・メッセージの解読にのり出したといえる。このレベルの学習を〈学習Ⅰ〉とする。そして、ゼロからⅠへの階型は、他の階型間も同様であるが、不連続であり、それゆえに階型を一段上がるためには、常に認識論上の跳躍が欠かせない。犬は試行錯誤のすえに、この階型をかけのぼらなければならない。⁽⁵⁾ さもないと、客が来るたびにやだれを流しているようでは、番犬として用をなさない。私たちの日常的コミュニケーションでは、メッセージは常にコンテキストに照らしあわせて意味解釈されている。

(iv) 私たちの行為や経験の一つ一つは、さらに上位のメタ・メッセージによって組織化される。日常生活においては、行為のたびにそれぞれのコンテキストを讀解して反応していたのでは、時間とエネルギーの浪費となる。そこで、行為や経験にある特定のパターンを賦与することで、それらのある程度組織化しておくならば、こうした時間やエネルギーの浪費は防止しうる。行為や経験もそれぞれ一つのパターンといえるが、この上位のパターン (パタンのパターン) を通常われわれは自己 (self) と呼ぶ。パタンのパターンを学習することを、〈学習Ⅱ〉とする。たとえば、「プライド」という性格は、こうした諸反応をくくるパタンのパターンといえる。プライドの高い人物の反応は、常に他者の反応と対称的關係 (張り合い) になるように匂切られる。

(v) ベイトソンの独創は、この学習Ⅱの上に、さらに学習Ⅲを設定した点にある。〈学習Ⅲ〉とは先の学習Ⅱ（諸行為や諸経験の束である自己の組織化）、パタンのパタンの学習を越える学習、すなわち「自己の入れ替え」を意味する。

「習慣の束縛からの解放という以上、それが“自己”というものの根本的な組みかえ(re-definition)を伴うのは確実である。“私”とは“性格”とよばれる諸特性の集体である。“私”とはコンテキストのなかでの行為のしかた、また自分がそのなかで行動するコンテキストの捉え方、形づけ方の「型」である。学習Ⅱであるところのものは、学習Ⅱの産物であり、寄せ集めである」(前掲書 ②:433)。

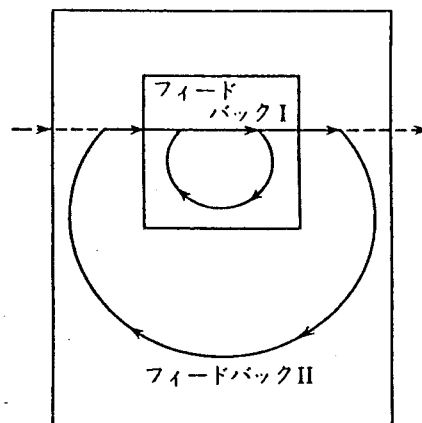
宗教的経験において語られる回心とは、この自己=習慣の束(つまり“私”)の組み替えと考えられる。

(3) 二重サイバネティックス・モデルと自己変容 (i) サイバネティックス・モデルに従うなら、自己と自己変容(self transformation)とは、どのように定義しうのか。

再び〈図6-2〉にもどろう。私たちは行為を自己修正システムとしてとらえてきた。一般システム論でいうように、行為システムの回路のみでは行為システム全体の自己修正は起こりえない。システム内の部分がシステム全体を修正するとするなら、そこには当然論理階型の混同によるパラドックスが生じざるをえなくなる。パラドックスを避けて自己言及しうするためには、部分システムにさらに全体調整の装置が付加される必要がある。⁽⁶⁾これはサーボ・システムで、制御装置としてガヴァナーが必要とされるの同じである。このガヴァナーに相当するのが自己システムであるといえよう。この意味で自己システムは行為システムよりも、階型において一段上位に位置することになる。

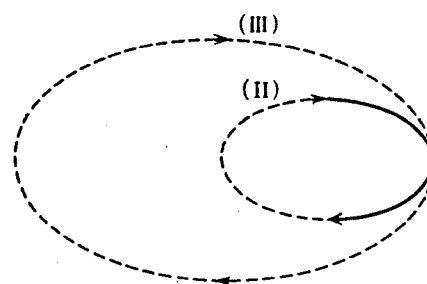
(ii) 回路(Ⅰ)を巡回する差異の変換体は、より上位の自己システム(Ⅱ)の回路に移入され、それを通過する。そのため回路(Ⅰ)を一巡した後の全体の差異調節は、この自己システムによってなされる。(2)で述べたように、単一行為レベル(学習Ⅰ)と諸行為の組織体=自己システム(学習Ⅱ)とはレベルを異にしている。ベイトソンは自己システムを次のように二重のサイバネティックスとしてとらえる。二重のサイバネティックスとは、〈図6-3〉に示されるように、箱の中にさらに箱が入っていて、内部の箱のフィードバックがさらに外部の箱のフィードバックによって修正されるという二重のフィードバック構造をなしている。つまり、自己修正(一次フィードバック)がさらに自己修正(二次フィードバック)される仕組みである。先の〈図6-2〉での行為システムと自己システムの

関係はこの二重構造からとらえられている。学習Ⅰと学習Ⅱとの関係ばかりでなく、学習Ⅱと学習Ⅲも二重サイバネティックスとして把握できる。私たちの自己（私）は幾つかの自己から成り立つ集体であり、これらの自己システムさらに上位のエコシステム（eco-system）〔有機体プラス環境すなわち生態系。全体を示す適切な用語がないためこれをあてる〕によって包摂される。われわれの自己は常に意識可能であるわけではなく、その一部は無意識下に沈んでいるが、自己システムを含むエコシステム自体もほとんどが無意識下にあるとあってよい。



＜図6-3＞ 二重サイバネティックス・モデル

パーソナリティの二重サイバネティックスを図示したのが〈図6-4〉である。部分自己（回路(Ⅱ)の弧で表される）は自己システム全体を変更しえないのと同様に、自己システムは全体（エコシステム）の変更をなしえない。逆にいえば、部分は常に全体を通して調節される。部分自己は自己システムに、自己システムはエコシステムに、という具合に。(7)



(Ⅱ)自己システム (Ⅲ)エコシステム
(Ⅱ)が下位、(Ⅲ)が上位。実線部は意識、破線部は無意識。

先の階型論とあわせていうなら、自己の変容には二つのケースが想定しうる。一つのケースは、学習Ⅱのレベルにありながら回路(Ⅲ)への移入を通して、自己システムが修正されるケース。もう一つは、学習Ⅱから学習Ⅲにステップ・アップすることによって、自己システムそれ自体の組み替えが生ずる場合。これら両者のどのケースにおいても全体（エコ）システムとの関係ぬきには、その変容はありえない。前者の修正の場合を芸術的経験、後者の組み替えを宗教的経験と考え、以下においてそれぞれのケースをより具体的に述べてゆくことにしよう。

＜図6-4＞ 自己の二重サイバネティックス・モデル

2 芸術的経験と自己の修正

極度の飢餓と重労働による疲労とによって、強制収容所のユダヤ人たちは動物の次元にまで押し下げられざるをえなかったが、フランクルの記述によれば、そうした極限的な状況下においてすら、美的経験のありえたことが報告されている。

「若干の囚人において現れる内面化の傾向は、またの機会さえあれば、芸術や自然に関する極めて強烈な体験にもなっていた。そしてその体験の強さは、われわれの環境とその全くすさまじい様子とを忘れさせることもできたのである。アウシュビッツからバイエルンの支所に鉄道輸送をされる時、囚人運搬車の鉄格子の覗き窓から、丁度頂きが夕焼けに輝いているザルツブルグの山々を仰いでいるわれわれのうっとり輝いている顔を誰かが見たとしたら、その人はそれが、いわばすでにその生涯を片づけられてしまっている人間の顔とは、決して信じなかったであろう。彼等は長い間、自然の美しさを見ることから引き離されていたのである。そしてまた収容所においても、労働の最中に一人、二人の人間が、自分の傍で苦役に服している仲間に丁度彼の目に映った素晴らしい光景に注意をさせることもあった。たとえば、バイエルンの森の中で（そこは軍需目的のための秘密の巨大な地下工場が造られることになっていた）高い樹々の幹の間をまるでデューラー（Dürer, A.）の有名な水彩画のように、丁度沈み行く太陽の光りが射し込んで来る場所の如きである。あるいは一度などは、われわれが労働で死んだように疲れ、スプーン匙を手に持ったままバラックの土間で横たわっていた時、一人の仲間が飛び込んできて、極度の疲労や寒さにも拘らず日没の光景を見逃させまいと、急いで外の点呼場まで来るように求めるのであった。そして、われわれは外で、西方で暗く燃え上がる雲を眺め、また幻想的な形と青銅色から真紅の色までのこの世ならぬ色彩とをもった様々に変化する雲をみた」（Frankl, V. E. 前掲書：126-127）。

この記述の中で、くしくもフランクルは自然の光景をデューラーの絵画にたとえたが、自然による美的体験と芸術的体験とは重複する側面を有している。むしろ、自然と芸術とは同一ではありえない。なぜなら、芸術は人間のスキルによって構成されたものであるの

に対して、他方、自然は神のたくまざる産物であるはずだから。このような美的（芸術的）経験はベイトソンのコミュニケーション論ではどのように説明されうるのか、が次に問われる。

ベイトソンは、バリ島の一絵師によって制作された絵画を解釈することを通じて、芸術的体験が何であるかの説明を試みた。比較的アルカイックな文明の下で制作された素朴な民俗画のほうが、高度な文明の中で作られる抽象的な絵画よりも、芸術の本質を単純な形で表示している、とする彼の戦略からこの版画がとりあげられている。

彼によると、芸術作品とは作者によって構成された独自の世界、リアリティである。写実的な作品（作家が見たままに描かれた絵画）は、私たちの感動を説明する根拠を提供しにくい。あくまで作者が創造する世界、それが何を私たちに語るのかという点に彼は注目する。たとえば、ベイトソンは先のバリ島の絵画を次のように解釈する。

(1) 絵の背景をなす充満性

（植物の濃密な描写）とは別に、絵の下半分を構成している騒然性を吟味する必要のあること。たんに描出された人物群に激しい動きがあるというだけではない。上方に向かって一種の渦巻きの構図がみられ、その動きが、三角形の頂点に立つ男たちの作る対称的な方向性によって遮られている。この下半分とは対照的に、上半分はまったくの静寂が支配している。供物を頭の上に乗せてバランスをとる女たちがかもし出すあまりの静けさのために、楽器を手にした男たちが、一目見ただけでは、間違いなく坐っているような印象を与え



バリの絵画 (Ida Bagus Djati Sura, Baluan, 1937)

(Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes* より)

ること。以上のように、この絵画は、下半分の「沸き立つもの」と上半分の「静かなるも

の」とが対照するように構成されている。

(2) 最終的にこの絵は、人間的営為の目的を「沸き立つもの」あるいは、「静けさ」のどちらか一方に限定することは、粗野な考えであり誤りである、という思いを打ち出していること。「(人びとは) これら対立する両極の一方が他方を排除するかたちで選ぶことはできない。両者は相互依存しているのだということを、作品の統一と統合とが主張している。この深遠かつ一般的な真実が、性において、社会組織において、死において、ここに描出されている」(Bateson, G. 前掲書 ④:232)。見る側にも、制作する側にも、誤り(一方のみを選択すること)の露呈される経験が必然的に得られる仕組みとなっている。

(3) 対照的な両極をあわせて受け入れるという認識論は、バリ島文化の究極的な世界観(コスモロジー)を支える基盤である。たとえば、果てしなく反復される単調な動きによる舞踏と、C. ギアーツ(Geertz, C.)の分析した「闘鶏」にみる喧騒との対照には、明らかにこうして深層の認識論を読みとることが可能である。⁽⁸⁾ この文化においては、極端なもののバランスが文化の理想とされているともいえる。それゆえに、先の絵画は、文化の深層にある〈パタン=人びとの無意識下に存在する認識論〉を体現していると考えられる。

(4) むろん、この絵画を別様に解釈することも可能である。たとえば、「根もとに二つの像の頭を伴った巨大なファルス(火葬の塔)」、このオブジェが「狭い入り口を貫いて、静謐な中庭に差し込まれ、さらに狭い通路への進入をうかがっている」とする精神分析的な解釈も可能である。ベイトソンは、性的な解釈には次のような理由から異をとる。

「夢や神話や芸術を、(関係以外の)何かを表現しているものとして捉えるのは明らかに誤りである……夢は隠喩的であり、特に夢の中で語られる関係項についてのものであるわけではない。一般に行なわれている夢解釈では夢に出てくる関係項を他の(しばしば性的な)関係項で置き代えるということをする。しかしそうすることで、われわれはただもう一つの別な夢を作っているだけなのではないだろうか」(Bateson, G. 前掲書 ④:233)

以上に述べた絵における関係にもとづく解釈は、芸術的経験の考察において何を私たちに教えることになるのであろうか。

前説で述べたように、世界についての存在＝認識論は、私たちの無意識下に沈んだ認知枠組によって支えられている。たとえば、遠近法という認知枠組は、近代絵画が生み出した知覚のゲシュタルトであったが、この枠組はすでに私たちにおいては当然視されており、自覚されることすら稀なものである。私たちは何を知覚するにしても、この枠組を通して、世界を構成している。これと同様に、先の絵画の構成、すなわち「沸き立つもの」と「静かなるもの」との同時存在は、バリ島文化に生きる人びとの無意識下に沈んだ認知枠組をなしている。彼らの自己システムは、この枠組（パタン）にもとづいて組織化されている。この絵を見て感動することは、この無意識下の深層パタンに触れることであろう。

この点を〈図6-4〉を使用しながら考えてみよう。絵画が伝える関係の情報は、自己＝意識システムを越えて、より大きな回路(Ⅲ)にフィードバックされていく。つまり、回路(Ⅲ)を巡回したのち、下位の回路(Ⅱ)を巡回することにより、回路(Ⅱ)の意識（実線部）と無意識（破線部）との配分（統合）を調節するわけだ。部分システムを越えたより大きな全体システムは、部分に修正をもたらさずにはいない。一般システム論にいうように、部分による部分の修正は不可能であり、それはより大きなシステムによって可能であるからだ。二重サイバネティックス・モデルは、この点を示すために構成されたモデルである。エコシステムの全体(Ⅲ)を巡回することによって、自己システム(Ⅱ)が修正され、より高い統合がもたらされる。これを直線的な言い方（精神分析）で言いかえるなら、意識から隠されている無意識的なものを、自我が自らのうちに組み入れることを通して、自我の構造は修正を受け、この結果、自我は統合の程度を高め、パーソナリティ全体の安定が獲得される、ということになる。

部分システムが全体システムを介することにより修正と統合を得るという図式は、M. ブーバー（Buber, M.）の言う「我－それ」関係が、「我－汝」関係に向かって開かれる、ということと同義である。このことをベイトソンは次のように述べている。「(1)われわれにはそう信じる以外にないが、精神というものが一つの統合されたネットワークであると仮定するなら、……(2)しかも、意識の内容が、意識部分とは異った部分や領域から届く標本にすぎないとするなら、意識の作り上げるネットワーク像が、ネットワークの全体的統合をグロテスクなまでに歪曲していることは避けがたいことである。意識という切断からは、つまりその切断面の上部に現われるのは、完結した回路かあるいはより大きな回路のどちらかのかわりに、それらの諸回路の弧の群れなのであって、完結した回路（ある

いは回路の回路)の全貌をそこに掬いとすることはできない。孤立無援の意識——芸術や夢などの援けを受けない意識——には、決して精神のシステム性を感じ受することはできない」(Bateson, G. 前掲書 ④:224-225)。

部分として孤立した単なる目的合理的な関係(「我—それ」関係)は、対象を観察し、分析し、目的に合うかたちでそれを切り取ることしかなしえない。たとえば、樹木は材木としかとらえられない。こうした目的合理性は必然的に病的であり、生に対して破壊的とならざるをえない。なぜなら、「生というものが意のままにならぬ回路のうち人間の目的心が誘うことのできる短い弧の部分しかとらえ」られないためである。これでは悪循環を昂進させていく以外にはない。「DDTで犬を死滅させてしまえば、泥棒防止のためその分だけ警察力に依存しなければならなくなる。するとその分だけ泥棒に知恵と武器とがついてくる」(Bateson, G. 前掲書 ④:228)。

芸術は全体システムへのフィードバックを生じさせることにより、自己システムの修正をもたらす、あるいは、全体を看取するウイズダム(叡知)をもたらすゆえに、生に対してあまりにも部分的=目的的な見方を、全体的=システムティックな方向へと治療する作用を有している。ベイトソンは、この芸術の治療作用を、「精神を癒すものとしての芸術」と呼んでいる。

強制収容所の人びとが経験した美的=芸術的経験は、彼らにこうした仕組みを通して、病いの癒し、すなわち生きる力を与えたのではなかったろうか。

3 宗教経験と自己の組み替え

冒頭にかかげた、強制収容所における<生命の樹>の経験の例は、一種の宗教的体験であると考えられる。こうした関係はブーバーによって、「我—汝」関係と呼ばれてきた。(Buber, M. 邦訳 1967)。ベイトソンは、コミュニケーション理論の立場から、宗教的経験をどのようにとらえてきたのか。

ベイトソンは、アルコール中毒者がアルコールの耽溺から解放されることを一種の宗教的回心(conversion)ととらえ、その治療法を神学と考えた(Bateson, G. 前掲書 ③)。アルコール中毒者の回心と宗教的回心とは、レベルを異にするが、両者には構造的に相同

性があると気が付いたからである。彼によれば、アルコール中毒者をとらえるのは、アルコールの強迫的嗜好というよりも、無意識下の認識論的枠組に由来するという。その認識論的枠組とは「プライド」である。プライドとは患者の行為や経験の流れを分節化させるパタンのパタンであり、このパタンのパタンが自己を組織化し、アルコール耽溺の習慣化をもたらす。

中毒者は覚醒時の自己のあり方に耐えがたいがためにアルコールの耽溺に陥るのではなく、むしろ、酩酊時の自己の状態が安心できるからこそアルコールにはしるのである。ところが、当人にはこの事実を承認することはできない。なぜなら、そのことを認めることは自分がアルコール自体に屈伏したことを承認することと同義となり、そのようなことは彼のプライドが認めがたいためである。しかも、こうした心的事実は彼には自覚すらされていない。彼は、自分はいつでも自らの意志力でアルコールを中断しようと考えている。彼は自分はボトルとの闘いには勝利できると思い込んでいるわけだ。ボトルとの闘いに勝利しようことを証明してみせるためにボトルに手をのばす、という奇妙な論理を成立させる。中毒者の「皮肉な自己のあり方」は、こうした一種の自己欺瞞にもとづいている。

この自己欺瞞はパラドックス（競争相手に依存すること）に由来する。自分は相手（ボトル）と対等になろうとする。対等であることを証明するためには、相手とまず相補的な関係（酒＝支配者、自分＝被支配者）をとり結んでみせなければならない。負けないことを証明するために飲めば、負けてしまうことになり、飲まなければこれまた負けてしまう。いずれにせよ、当事者は相反する関係——相補的關係と対称的關係の混同、すなわち依存的対抗——にひきさかれざるをえないことになる。これが中毒者のはりつかされるダブル・バインディッドな状況である。

この二重拘束から解放する方策もまたダブル・バインドを使用する。すなわち「治療的ダブル・バインド」とよばれる方法であるが、これは次のような治療ステップを踏む。

(1) 患者の前提とセラピストの前提との衝突をはかる。中毒者は、まわりの人びとという「意志を強くもて！」という前提に固執している。彼の前提をなすプライドとは、この人びとのすすめる前提と同じものである。それゆえに、酒に逃れてしまう自分をこの前提（プライド）にてらして、蔑むことになる。セラピストはこれとは逆の前提を提出する。すなわち、覚醒時の自分よりも、酩酊時の自分を認めよ（酒には勝てないのだ！）と。

(2) 治療室の内外で、患者に自身の前提（認識的枠組）と衝突するような行動をとる

ように導くこと。酒には負けないというプライドをくつがえすために、酒には勝てないという行動をとらせるべくはかる。アルコール中毒を治療するはずなのに、逆に患者にアルコールに向かうように誘導するわけだ。

(3) 患者の現在の行動をコントロールしている諸前提の矛盾をひき出してみせること。プライドのパラドックスがもつづく認識論的な矛盾を取り出し、拡大増幅してゆく。セラピストは次のような強力なダブル・バインドをしかける。「きみたちの心は、飲酒への強迫観念に取り憑かれているし、きみたちの体は、酒へのアレルギーを起こして、きみたち自身が狂うか死ぬかすることを望んでいるのだ」(Bateson, G. 前掲書 ③:474)。この心身分裂のディレンマにたたきつけられているうちに、患者は酒には勝てないことを「底をなめる」(たとえば健康を完全に害したり、友人や家族から見はなされたりして)ことを通して実感する。そして、もはや前提にある認識論(酒には勝てるのだというプライド)が、自分の意志とは無関係に変化する、という霊的な体験を通してしか、自分を救えないところにまで追いやられる。

以上述べたように、ダブル・バインドから患者を解放させるためには、逆にセラピストが患者にダブル・バインドをしかけるという逆説的療法をとる。この方法は矛盾を拡大、増幅させることによって、前提それ自体を打ちくだくことを目指している。

私たちは先に行為(学習Ⅰ)と自己(学習Ⅱ)とを区別してきた。飲酒行為は、その行為をメンバーとする、より上位のクラス(すなわち自己)によってパターン化されている。このパターンがプライド(酒に勝つ)であるが、この集合においては、メンバー(飲酒)はクラス(酒に勝つ)と矛盾している。このメンバーとクラスの混同がアルコール中毒者の症状を形成する。逆説的療法は、メンバーとクラスの混同(パラドックス)を増幅させることによって、認知枠組を破壊し、より大きなシステムへの移行をはかる。自己システムはさまざまな自己(パタンのパターン)の集合から成り立つが、パタンのパタンの破壊とは自己システムの破壊でもある。

プライドの前提が破壊されると、患者は無意識下にある認識論(アルコールには勝てない)へと沈み込む以外にはない。その結果、自己システムを越えた、より深いシステムへのフィードバックが生じるわけだ。これは学習Ⅱから学習Ⅲへの飛躍といえる。学習Ⅱの認識論は絶えず架空の他者(たとえばボトル)と競争(対称 symmetrical)関係に立つことを強いるものであったのに対して、学習Ⅲの認識論は自己を包摂するものを承認するこ

と、すなわち相補的 (complementary) 関係 (酒には勝てない) にあることを受け入れることを要請する。自己システム (回路Ⅱ) は、より深いエコシステムの回路 (回路Ⅲ) のフィードバックを介して、そのシステム構造を組み替えられる。従来の自己システムの破壊 (絶望)、より大きなシステムへの沈み込み (選択の清澄性への祈り)、新たな自己への組み替え (蘇生) —— 私たちは宗教的回心 (霊的経験) を、このようにアルコール中毒者の治癒過程を通じて構成しうる。

自己の組み替えは、世界の認知においても変化をもたらさざるをえない。収容所の女性が樹木と生命の対話を可能としたように、自己と世界との関係は、「我—それ」から「我—汝」へと変貌する。二つのシステム (たとえば彼女と樹木) の出会いを、ベイトソンは次のように説明する。

「そのようなシステム同士が出会ったとき、お互いをこのような〔包み込む〕システムとして感応しあうことも十分予測される。森を散歩する私の目にその『美しさ』が捉えられるということは、個々の木も、森全体の生態系も、ともに〔部分と全体との相補性に立った〕システムだということに私が感応したこととイコールである」
(Bateson, G. 前掲書 ③:475)。

私たちの深層の認識論の組み替えは、宇宙観にまで及ぶことになる。彼女と樹木とのサイバネティック回路の発見 (「我—汝」関係) は、それらを包むより大きなサイバネティック回路に触れることを可能とする。宗教的経験とは、おそらく自己と世界の両レベルにおける変容 (組み替え) であるといつてよかろう。芸術的経験と宗教的経験に共通しているのは、より大きな回路を通して部分が癒される点であるが、芸術的経験は〈部分=自己システム〉の修正と統合であったのに対して、宗教的体験は自己システムと世界の両者 (つまり自己システム全体) の組み替えであると考えられる。ベイトソンが芸術的経験をあくまで学習Ⅱのレベルに、また宗教的経験を学習Ⅲのレベルに位置づけて両者を区別した根拠は、ここにあるのだろう。(Bateson, G. 前掲書 ②:439)

ところで、多くの霊的経験者が記述しているように、学習Ⅱから学習Ⅲへの跳躍は、当人に存在の——より正確には存在させられてあることの——歓喜を経験させずにはいない。たとえば、W. ブレイク (Blake, W.) は次のようにしるす。

ひとつぶの砂にも世界を

いちりんの野の花にも天国を見

きみのたなごころに無限を

そしてひとときのうちに永遠をとらえる (Blake, W. 邦訳 1968:60)

このような自己のあり方は、自己を消去した自己、あるいは遍在する自己、と形容されてきた。⁽⁹⁾ 「生きられる時間」(ミンコフスキー)の経験は、あまりにも強烈な純粹持続をもたらすがゆえに、当の経験者を燃えつくしかねない。私たちは、こうした生命感の充溢の中に絶えず浸されていることは不可能である。逆にいえば、ブーバーも述べたように、聖者にも日常の行ない(「我-それ」関係)は可能なのだ。

しかし、遍在する自己を実現する学習Ⅱから学習Ⅲへの飛躍には、絶えず自己喪失(狂気)の危険が付随している。ベイトソン自身も、それが狂気に結びつく可能性をもつことに言及している。ダブル・バインドの矛盾を増幅させることは、一方において跳躍を可能とするだろうが、跳躍の失敗者(長い間ダブル・バインドにはりつけられた者)には、狂気が待ちうけている。メッセージとメタ・メッセージの混同がはげしくなると、当事者はメタ・メッセージ自体の把握を放棄し、メッセージそのものに直接反応したりすることになる。スクリーン上をとんでくる矢に逃げだすというように、彼には世界のフレイミングができなくなり、現実の多次元性の把握が困難となるわけである。この結果、多くの分裂病患者たちが、メタファーを理解しなかったり、自己自身をすら構成しえなくなるのも、同じ仕組みから由来するのだろう。

「Ⅲのレベルへのジャンプは試みるだけで危険をとまなうものである。その落伍者にはしばしば、精神医学によって『精神病患者』のレッテルが貼られる。そのなかには、一人称代名詞の使用に困難を覚えるようになってしまう者も多い。より幸せな結果が出た場合として、Ⅱのレベルで習得されていたことの多くが崩壊するかたちで、矛盾の解消が得られるというケースが考えられる。飢えがものを食べる行為へ直接的につながるような単純さが、そこに現れるだろう。そこはすでに『自己』がその人的行動の組織者としての働きを停止した領域であり、彼らこそ失われることのない無垢の保持者だといえる。学習Ⅲがきわめて創造的に展開した場合、矛盾の解消とともに、個人的アイデンティティがすべての

関係的プロセスのなかへ溶出した世界が現れることになるかもしれない。この宇宙的な相互作用のエコロジーと美のなかで、存在が成り立つこと自体奇蹟といえようが、このレベルを登りつめた人はおそらく、経験の微細なところに意識をフォーカスする術を身につけるなどして、大洋的感覚へ溺れゆくことをくいとめているのだろう」（Bateson, G. 前掲書 ③:418）。

最後に、ナチス強制収容所での芸術的経験や宗教的経験が当事者たちに何をもたらしたのかを、 فرانクルの記述から引用しておきたい。

「人間が強制収容所において、外的のみならず、その内的生活においても陥っていくあらゆる原始性にも拘らず、たとえ稀であれ著しい内面化への傾向があったということが述べられねばならない。元来精神的に高い生活をしていた感じ易い人間は、ある場合には、その比較的繊細な感情素質にも拘らず、収容所生活のかくも困難な、外的状況を苦痛ではあるにせよ彼等の精神生活にとってそれほど破壊的には体験しなかった。なぜならば彼等にとっては、恐ろしい周囲の世界から精神の自由と内的な豊かさへと逃れる道が開かれていたからである。かくして、そしてかくしてのみ繊細な性質の人間がしばしば頑丈な人々よりも、収容所生活をよりよく耐ええたというパラドックスが理解されうるのである」（強調はフランクル）（Frankle, 前掲書:121）。

6章註

(1)強制収容所と日常の生の在り方とを結び合わせて、「人びとの生き方」を考察したすぐれた研究書として次のものがあげられる。高橋三郎（1974）。

(2)ベイトソンの、学の遍歴を含めたバイオグラフィとして、Lipset, D. (1980) がある。また、研究書として、Brockman, J. ed. (1977) および Wilder-Mott, C. & Weakland, J. H. (1981) があげられる。

(3)直線的—相互（円環）的の対の概念は、ベイトソンのいう linior -- non-linior の概念に対応している。ここでは、直接因果的・相互因果的の用語をL. ホフマンから借用した（Hoffman, L. 1981. 邦訳 1989）。

(4)ここでは、〈木—人〉の回路をモデルとしたが、ベイトソンは別な書において、〈人—人〉、〈人—集団〉などとレベルを分けてコミュニケーションの考察を行っている（Bateson, G. & Ruesch, Y. 1961 邦訳 19 ）。。

(5)階型をどのレベルまで登りうるかは、当の動物の生物的能力によって差異がある。人間は人により学習Ⅲまで登ることができるが、プラナリアにはせいぜいが学習Ⅰ止まりであろうし、犬では学習Ⅱまでであろう。このように階型を駆け上がることについては、次の書において詳しく考察されている（Bateson, G. 1979 邦訳 1982）。

(6)一般システム論に関しては以下の書を参照した（von Bertalanfy, L. 1968 邦訳 1973 Buckley, W. 邦訳 1980）。

(7)二重サイバネティックス・モデルとは、一つのサイバネティックスがさらに大きなサイバネティックスに含まれている場合である。船の自動操舵機は二重のフィードバック装置を完備している。第一のフィードバックは、地図と進路との誤差を修正するのに対して、第二のそれは、先の修正をさらに修正する。これにより、船の振れが防止される。後者をフィードフォワードともいう。これについては、次の書によった（Bateson, G. & Mead, M. 邦訳 1987）。

(8)「闘鶏」の競技それ自体のうちにも、これら二つの極のバランスが構成されている、とギアーツは述べている（Geertz, C. 1973 邦訳 1987）。

(9)フィンガレットはこの状態を selflessness とよんでいる（Fingarette, H. 1963）。

7章 子どもの自己変容と秘密

1 秘密と深層のコミュニケーション

子どものころ、両親にたいして秘密をもったことのない人がはたしているであろうか。秘密にはどこか人のところを魅惑するとともに、逆にそれがどんな内容であろうとも、持つ人にも持たれた人にも、うしろめたい思いを抱かせずにいないところがあることも確かである。この章では、こうした秘密の倫理的な意義をはなれて、秘密と子どもの発達との関連について考えてみることにしたい。

秘密 (secrecy) とはある現実を隠しだてすることであるが、ここでは「ある現実」を広い意味での情報 (information) ととらえておきたい。広い意味で、というわけは、特定の行為や出来事という常識的な意味ばかりでなく、通常は情報とは考えられていない知識、たとえば人格とか聖なるもの、をも含めておきたいからにはほかならない。この広義の情報という概念を使用して、秘密を再び定義するならば、次のようになる。すなわち、秘密とは、積極的なあるいは消極的な手段によって、特定の情報を隠蔽することである、と。私たちは「子どもとうそ」の章でうそについて述べてきたが、ここでは、うそと秘密との関連について少し触れておく必要がある。簡単にいうなら、うそとは積極的な秘密である。なぜなら、うそが特定の〈情報＝現実〉を隠すために、それに代替するフィクションを積極的に創造するのに比して、秘密は、フィクションの有無にかかわらず、情報を隠蔽するという点に主眼があるからである。情報隠蔽の積極的ケースがうそであり、消極的ケースが秘密であるといってもよいだろう。もちろん、現実にはこの両者を区別することには困難がともなわずにはないだろうが。

ところで、秘密について興味深い考察をした社会学者の一人にG. ジンメル (Simmel, G.) がいる。アイディアの培養器とも評される彼の論考は、秘密に関するエッセイにおいてもその例外ではない。ここで私たちが注目したい論点は、秘密が二重あるいは両義的な意味を同時に成り立たせる、という彼の指摘である (Simmel, 邦訳, 1979)。

あるシステム (たとえば会社組織) において、システムを構成する単位群 (会社員) のうちの特定の単位 (一人の社員) が、他の諸単位の有さない異質な情報を所有しており、

しかもその所有を隠蔽するならば、どのような事態が生ずることになるだろうか。どんなシステムであれ、システムは構成単位がいかなる情報をどの程度有しているかを、常に監視しておかなければならない。この見通しの程度のことを可視性 (visibility) とよぶが、システムが可視性を著しく欠く場合、システムとしての統合が不可能となり、その成立が困難とならずにはいない。

それなら逆に、システムの可視性を構成単位＝個人の側からながめるとどうなるのか。ジンメルのように、どの個人にもその周辺に「観念的な領域」がめぐらされていて、そこへの侵入が行われると、自我の核心に損傷を起こさずにはいない。もしシステムの側が個人のこのレベルにまで侵入をはかるなら、個人の自律性 (autonomy) は確保しがたくなるが、個人の自律性の喪失はシステムの側にとっても大きな損傷となる。なぜなら、システムの運営は、個人の自律性をある程度保証することの上に成り立っているからである。個人が自己の自律性を獲得するために、一定程度の不可視性 (たとえばプライバシー) を要求するのは当然であって、システムはそれを承認しなければならない。どのようなシステムも、その存続と維持をはかるためには、可視性をまったく欠く状態と全面的な可視的状态という両極の間に、システム固有の、適度な可視性の基準を設定しているはずである (Merton, R. K. 邦訳 ② 1961)。

情報の隠匿と個人の自律性の確保とは同義であると述べてきたが、この点にいま少し詳しくふれておく。システムの構成員は、特定の情報をある程度共有することを要請されている。システムには構成員の同質性を確保する必要があるからだ。一方での同質性の要請にたいして、特定の成員のみが他の成員の有さない情報を所有するなら、その成員はその異質性のために他の成員からの分離の契機にさらされているというべきだろう。当の情報の価値いかにかわらず、情報を隠蔽することは、ジンメルもいうように、当の所有者に非所有者たちに対する優位性を与えると同時に、非所有者からの所有者に対する敵意 (たとえば羨望) を招きよせずにはいない。この敵意から自己を防御し、従来のままの関係を維持していくには、情報の隠匿者は秘密の所有を、つまり隠匿しているという事実をすら、隠さなければならない。秘密は、秘密についての情報の隠蔽、すなわちメタ秘密をも含んでいるということである。

情報を伝達することも、伝達しない (伝達しないことを伝達している) ことも、ともにコミュニケーション活動であるから、秘密とはコミュニケーション活動の一つの様式であ

るといえる。秘密は、何が隠蔽されているのかという内容とは別に成り立つ、コミュニケーションの形式——ジグザグは社会化の形式といったが——である。この形式は、先にみたように、保有者と非保有者との間に分離の契機を生じさせるだけでなく、メタ秘密によって保有者を敵意から防衛するとともに、両者間に結合をももたらす。秘密をもたないというみせかけは、従来の関係の持続を両者間に保証するはずだからである。つまり秘密は、分離と結合という相反する二つの契機を調停し、同時に成立させる働きを有している。この秘密の両義的機能は、人間の存在論的な二重性に呼応している。私たち人間は、肉体（物質）であると同時に精神（意識）であり、自然的存在であると同時に文化的存在であり、また、社会的存在であると同時に個人的存在である、という存在論的二重性を強いられている。後にみてゆくように、秘密が可能とする二重性は、井上俊がうそについて行った指摘と同様な意味で、この存在論的二重性に根ざしていると考えられる（井上 1982）。

ところで、どの社会においても、死という人間にとって不可避な事態には、究極的な意味づけがなされなくてはならない。さもなければ、私たちはシステムに対処することができないにちがいない。この死への意味賦与は同時に、死へいたる人間の生涯をも意味づけることになるはずだ。人間の生涯を、出発点（誕生）から終了点（死）へ向かう旅の過程とみ、しかもこの過程自体がいくつかの時期や段階をもった季節としてとらえられるとき、ライフ・サイクル（life cycle）とよばれる（Levinson, D.J. 邦訳 1980）。このライフ・サイクルは、たとえば、私たちの社会では発達心理学の知見にもとづいて、幼年期・児童期・青年期・壮年期・老年期と分類されているが、別な社会では青春・朱夏・白秋・玄冬とされたり、ヒンドゥ教ではその教義により、四住期（学生期・家住期・林住期・遁世期）に分けられている。

いずれにしても、こうしたライフ・サイクルが構成されるには、人間の生涯を意味づける神話（科学も神話である）を欠くことはできない。言い換えると、究極的な意味賦与を可能とする聖なるものを想定せざるをえないということである。聖なるもの（the sacred）とは、俗なるもの（the profane）に対立するものであって、人間を超越した畏怖すべき力を表わす。俗なる世界はどこまでも相対性の支配する領域であり、時間・空間においても、決定的な固定点を有さない。俗なる世界のこうした均質性は、人間の生に対しても相対的でしかありえず、人間の生に意味の方向づけを与えることができない。聖とは、この混沌とした俗なる領域に決定的な〈標付＝固定点〉を与え、この固定点を通じて、時間・

空間の分節化を可能とするものである。人間の生にも、この固定点によって意味の方向づけがおよぼされ、人は自己の生の存在論的な意味をこのときはじめてもつことができる。聖とは、この意味において白紙の領域に最初の差異を生じさせ、次々に差異を増殖させる世界創造 (world building) (意味生成) の源泉といえる。世界は、生成される差異によって分節化され、有意味な世界となっていく。こうした意味で、聖は〈差異の体系=文化〉を生成する根源であるといつてよい。

世俗化の進行した社会の背後に、聖なるものすなわち宗教が位置していることを発見したのは、E. デュルケーム (Durkheim, E.) であった。分業からなる有機的連帯も、その背景の人格崇拜にもとづく個人主義という宗教なくしては成り立たない。一見、非宗教的な社会と思われやすい近代産業社会の背後に、宗教的なものを発見したのはデュルケームだけではなく、M. エリアーデ (Eliade, M.) もその一人に数えられる。エリアーデは歴史的な観点から次のように述べている。「この非宗教的人間 (俗なる人間、筆者注) は宗教的人間から発生しているのであり、彼の祖先が生きていた状況から発展したのである。

(略) 俗なる人間は欲すると否とにかかわらず、常になお宗教的人間の態度の痕跡を留めている。ただこれらの痕跡はその宗教的意味を奪われているだけである」 (Eliade 邦訳 1969:194)。

それでは、彼のいう宗教的人間とは何であるのか。俗なる領域が聖なくしては意味の方向づけを持ちえないように、俗なる人間は、自らの能力によって自らに実存的な意味を与えることは困難である。「聖なるものに懐かれた生を営みたいという宗教的人間の願いは、主観的経験の果てしない相対性の中にいつまでも囚われていることなく、客観的現実のなかに生きたい、虚妄の世界ではなく、現実の、造成力に充ちた世界のなかに生きたい」という願いのことである (Eliade, 前掲書:20)。このため宗教的人間は、神々の事蹟=世界創造のモデルを反復して模倣する。神話とは神々の世界創造をはじめとする聖なる事蹟を述べた物語であるが、宗教的人間はこの神話を儀礼を通して再度生きることになる。俗領域は時の経過にともなって磨滅し、衰弱することをまぬがれえないが、聖は俗なる領域を儀礼を通じて蘇らせる。未開社会や伝承社会にはこのような〈死と再生〉のための儀礼が制度化されている。これらの社会ではまた、個人のライフ・サイクルも神話によって意味づけられ、その意味賦与が儀礼の中で生きられる。人生の経路はある段階から次の段階への移行として規定され、この移行が死と再生の儀礼として象徴的に演出されるわけであ

る。たとえば、子どもは聖なる精神的価値の世界に属さない自然的存在とみなされ、通過儀礼 (initiation ceremony) によって、自然的人間を死にいたらしめ、精神的存在として再生することがはかれる。イニシエーションは子どもの存在論的様式に変更を及ぼす機能をはたしている。エリアーデの言うように、非聖化された近代社会に生きる世俗的な人間の背後にも、こうした宗教的人間の痕跡が存在している以上、私たちの社会にもこのようなイニシエーションを捜し出すことは可能であるはずだ。次節でとり上げる二つの物語には、非聖化された社会における子どもたちの移行 (initiation) の状況が描写されている。私たちはこれらを解釈することによって、世俗化 (secularization) した社会での移行の困難、ここでは幼児から児童への、子どもから大人への移行期に経験される彼らの生の状況について理解することをめざす。

聖なるものは、人間を超越しているがために、人びとには知られることもない「世界の秘密」を蔵しているともいえよう。ライフ・サイクルの各移行期には、この世界の秘密が人間に開示されることになる。ところが聖は畏怖すべき力を有しているために、それが社会にもたらされる場合には、十分に配慮して隔離されなくてはならない。さもなければ、それは人間の社会関係を破壊し尽しかねないからである。先に、秘密とはコミュニケーションの形式であって、内容とは関係しないと述べた。〈聖＝内容〉は、人間の世界においては〈秘密＝形式〉として隔離されるほかはない。ここにいたって、私たちは聖と秘密との結びつきを想定することが可能となった。

聖なるものの人間界への出現をエリアーデは「聖体示現」(hierophanie) と名づけたが、これは当事者に存在論的な意味における自己の変容をもたらさずにはいない。むろん、このとき生ずる自己変容は、個人の資質・能力や状況を超越している。「自己変容のコミュニケーション」の章では、こうした自己変容をコミュニケーションな行為としてモデル化した。そこで触れたように、宗教学の分野で述べられる聖なるものの人間界への介入は、一種の主-客図式にもとづいて記述されているために、私たちはこれらの知見を相互因果的なコミュニケーション図式へと読みかえる必要がある。宗教的行為も一つのコミュニケーションな活動として把握されるからである。この読み換えを通じて、私たちは、より一般的な地平で宗教行為をとらえることができるようになり、しかも、心理学、社会学などの知識との接点を見出しうることになるはずである。

重複を避けながら、深層のコミュニケーション・モデルの要点を述べておく。⁽¹⁾ この

モデルでは、人間の行為を主体から客体に向かう直線因果的なものとしてではなく、主体と客体とを結ぶ相互因果的な円環として把握する。行為の進行は、この円環の回路の上を情報が変換されていく一連の過程としてとらえる。たとえば木を切る行為は、〈木―目―脳―筋―斧―打―木〉という回路上を情報が変換されていくプロセスである。最初につけられた切り口は、一巡目の情報変換を通して修正され、次の切り口をつくり出す。つまり、この行為システムは自己言及的システムをなしているわけだ。このように回路上の一つ一つの情報変換は回路全体を通して修正される。ここから私たちは多重なサイバネティックス・モデルを構成する。すなわち、大きな箱の中により小さな箱が入っており、さらに小さな箱にはより小さな箱が入っているという三重のボックスである。最小のボックスは次の中ボックスによって調節され、中ボックスもそれを含む大ボックスによって調節されている。小箱（回路Ⅰ）を行為次元、中箱（回路Ⅱ）をパーソナリティ次元、大箱（回路Ⅲ）をエコシステムと想定する。エコシステムとは、宇宙的な生命の結びつきを表わす次元のことである。たとえば、個人の生命とは宇宙の生命の流れの一部が一時的に閉じ込まれたものと考えられる。個の生命は他の生命と結びあい、この生命の結合は、さらに大きな生命の流れと結合している。いいかえると、自己とは、個人の現実世界への結合をはかる自我を越え、さらに自我を支える個人的な無意識を超え出る拡がりを持っている。先の三つの次元は、いわばこうした拡がりを有する自己をコミュニケーションな（他との結びつきの）視点からモデル化したものである。これら三次元は層をなしており、Ⅰ～Ⅲにいたるに従って深層に位置することになる。回路Ⅱは一部分が意識化されているが、回路Ⅲはそのほとんどが個人の意識の及ばない層である。回路Ⅲのコミュニケーションが可能となるのは、美的経験や宗教的体験という聖体示現を介してである。すなわち、自己変容が生ずるのはこの深層の回路に触れることによってである。子どもから大人へと成長する過程においても、この深層次元の自己変容が生ずると思われる。おそらく通過儀礼とは、こうした自己変容を子どもたちに生じさせるための演出装置であったのであろう。次には、深層のコミュニケーションの視点から二つの物語を解釈し、非聖化された社会における子どもたちの自己変容とはいかなるものでありうるのか、をとらえていくことにする。

2 見えない自己の発見

「狐はとある十月の晩まるでふってわいたように現われた。うちにはウーカシュ一人しかいなかった。ちょうどなにかの手術で父はよび出されていたし、母親も職員会議が学校であり、グジェシはグジェシで、これもまた、友達とつれだって八時の回の映画を見にいったあとだったのだ」(Andrzejewski, J. 邦訳 1975:206)。

こう述べられているように、最初にとりあげるのは、6歳の誕生日を間近にひかえた一人の少年が経験した不思議な出来事をめぐる物語である。両親も兄も用事で外出しているために、ウーカシュ少年一人が留守番をしていた。そこに金いろの狐が出現したのだ。この狐は今まで見たこともない不思議な姿をしていた。

「なによりも驚いたことには、体じゅうがすっかり金いろだったのだ。しかもそれがやわらかい絹のような感じの、なにか並みのものとは思えぬこがね色で、目をおどろかすばかり微妙な光を闇の中にふりまいているのだった」(Andrzejewski, J. 前掲書:206)。

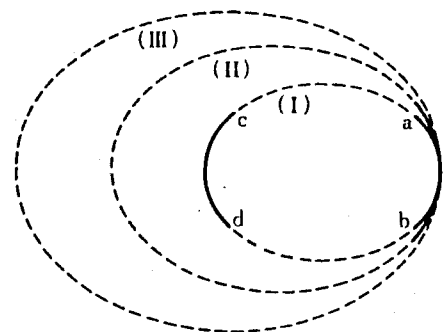
ウーカシュは一目でこの狐に魅了されてしまった。「『大事な大事なぼくの狐。大好きな狐。ああ、逃げないで、後生だから、ね、残っていておくれ』」。このウーカシュ少年の願いが通じたのか、狐は子ども部屋の兄と共用しているタンスの中に入って隠れる。こうしてウーカシュと狐との交流がはじまり、しばらくの間持続される。この狐とはいったい何を表わしているのか、と私たちは問いかけざるをえない。金色をした狐などこの世には存在しないし、また後に述べるように、同じ部屋で暮らしている兄にはまったく見ることができないのだ。兄ばかりか、両親にもその姿をとらえることができない。そこで、私たちは金色の狐の出現をウーカシュに起こった聖体示現と解釈していきたい。

少年はたった一人で留守番をしていた。日暮れの早い北国の秋の夕刻、人気ない家で一人でいるのは、5歳の彼にはつらい状況であったにちがいない。孤独は、この状況のみにかぎられない。まもなく6歳をむかえるこの少年は、精神的な意味においても、孤独を経験しはじめていたと思われる。両親とりわけ彼と一体化していたはずの母親から、彼は心理的にも社会的にも分離されかかっていたはずであるし、また同時に、幼児たちが常に住

もうあの無意識という王国からも追放されかかっていたはずであるからだ。母親と一体化している幼児はいまだ無意識界にあって、そこでは彼は全知全能に近い状態にあるとわいていい。世界が望むがままにありうるとは、自己と世界との間に分裂が存在していない状態である。この無分化いわば白紙に、最初の亀裂が生じると同時に、世界は自己とは別な存在、意のままにならないものとならざるをえない。この結果、充足されえない欲望は抑制しなければならなくなる。欲望の抑制とは、言葉をかえれば、自己中心性の克服といえよう。幼児は世界と自己との分裂を通して、次第に幼児特有な自己中心性を克服していかなければならなくなる。このプロセスは彼に自己意識、孤独の経験をもたらさずにはいない。

万能状態とは、人間が世界と全面的に交通している状態のことである。深層のコミュニケーション・モデルを使用していえば、幼児においては回路Ⅰ～Ⅲがいまだ分離しておらず、しかも未分化な回路全体が、すべて実線化している状態と考えられる。私たちは全面的な交通の状態をループの実線化によって表現してきた。ここで幼児の未分化な回路のことを完全円と呼んでおきたい。母親および根源的

無意識界から分離される過程とは、この完全円から回路Ⅰ～Ⅲが析出・分離して、コミュニケーションの階層をなすことと等価である。行為次元＝回路Ⅰでは主体（弧 a－b）と対象（弧 c－d）とが区切られ、パーソナリティ次元＝回路Ⅱでは意識（実線部）と無意識（破線部）とが形成される。



<図7-1>

自己のサイバネティックス・モデル

この場合の無意識とは、根源的無意識がいわば個人化されたものといえる。

システム論が想定するように、この深層のコミュニケーション・モデルも、それぞれの回路全体は、より高次の次元（図では外側に位置する回路）を通して調節されるはずであるので、回路Ⅰは回路Ⅱによって、また回路Ⅱはより高次の回路Ⅲにより調節される。この意味で回路Ⅲは個人のパーソナリティ（意識と無意識）とを越えたコミュニケーションのループを表わしており、個の生を包摂する宇宙との交感を開示する次元を示している。日常の生活世界に住まう人びとには、この次元はまったく隠されている。聖なるものとの接触すなわち聖体示現とは、この回路に入っていくことと同義である。ウーカシュの前に出現した金いろの狐との交流は、この次元のコミュニケーションが

一時的にせよ、ウーカシュに生起したということである。

ユング派の心理学では、母からの分離期に起こる深層のコミュニケーションを、根源的無意識からの動物幻想の出現としてとらえる。たとえば、秋山さと子は、根源的無意識から子どもの意識が生じてくるとき、子どもには怪獣・オバケ・動物が「想像上のお友だち」として必要とされる、と述べている（秋山 1978）。彼女によると、根源的無意識界（自分の尾を喰う蛇ウロボロスとして象徴される）は、善と悪、自と他などの根本的な分節の存在しないカオスであって、そこで子どもはカオスと一体化している。このカオス（海）から意識（島）が分離してくる過程で、両者の境界線上にカオスの象徴である怪獣やお化けが出現し、移行の困難を援けるとともに不安をしずめる、という。意識の形成とは人間界に参入することでもあるから、子どもが社会関係の秩序の中に組み入れられるにしたがって、想像上のお友達も怪奇なものからしだいに人間の姿に接近していく。この移行の中間期には、人間と怪獣の中間的存在、すなわち動物がファンタジーとなって出現することになる。金いろの狐とはこの動物幻想と考えてよいだろう。これらの想像上の友だちは、根源的生命を象徴していて、この生命との接触が移行期の子どもには不可欠とされる。

私たちの解釈では、この移行を完全円からの回路Ⅰ～Ⅲの分離としてとらえてきた。幼児の自己変容は最深層の回路への移入を通して達成される。この移入がヒエロファニー＝「想像上のお友だちの出現」と解されるわけだ。回路Ⅰも回路Ⅱも回路Ⅲに触れることによって調節されたわけである。なぜなら完全円からの回路Ⅰ～Ⅲの分離は、回路Ⅰ、Ⅱと回路Ⅲとの接触と同義であるはずであるからだ。多くのヒエロファニーの体験がそうであるように、回路Ⅲへの移入は、当事者に至福として経験されずにはいない。

「ウーカシュは、不意にもう不安という不安をいっさい忘れてしまうばかりか、かぎりなく幸福にみたされたうえ、あらわれては湧く賛嘆の念にはちきれそうになって、そのはてが、思いがけなく、自分のからだのなかまで、この金の色に似た明るさに照らしだされでもしたような気持ちになってしまったのだ」（Andrzejewski, J. 前掲書：209）。

当初、兄に知られるとまずいと考えたウーカシュは狐のことを隠しておくのだが、同じ部屋で暮らしているながら、兄にはその姿がとらえられないことに気づく。この事実の認識

よりももっと彼にショックを与えたのは、自分にもっとも身近な存在であった母親にすらも、狐の姿が見えないことを確認したときである。ウーカシュの不可解な行動を心配した父親からの報告をうけていた母親は、ウーカシュの告白に耳をかたむけ、狐の存在を保障してくれたはずであった。それなのに、偶然立ち聞きした父親との会話では、母親は狐はウーカシュのきまぐれな夢想でしかない、と述べていたのであった。ウーカシュにとってもっとも価値ある存在が、重要な意味をもつ他者 (significant other) により否定されたのである。狐の存在と価値の否定はこのことにつけるわけではない。それはまた、自分と一体化して世界を共有していたはずの他者が、自分とはまったく別な存在であること、つまり自己と母親の間には心理的にも社会的にも距離の生じていることを彼に確認させたということでもあった。

こうした心理・社会的距離は家族内でより明確なものとなっていく。狐を家族内で話題に出すことは、彼らに当惑と混乱を生じさせずにはいないことをウーカシュは身をもって知っていくからだ。そこで、彼はしだいに、狐との交流を自分一人の胸のうちに秘めて他者に知らせないようにしよう、と決心する。不思議なことに、狐のことを秘密にして、あたかも狐のことなど知らないのだという演技をすると、あれほど混乱していた家族との日常の関係が以前と同様の円滑さを回復してきたのであった。秘密が演技を可能とし、演技行為が社会関係を復活させたわけである。すると、狐はそうしたウーカシュを残して静かに立ち去る。

「『金いろの狐など一度も見たことはなかったんだ』ウーカシュは窓の外のおちついた静かな景色をじっと見入りながら、こう思った。と、突然、心臓がはげしくふるえた。青いたそがれのなか、坂のなだらかな赤みがかかった木立ちのあいだを金色の狐がよぎってゆく姿が見えたのであった」 (Andrzejewski, J. 前掲書:235)。

聖なるもの人間世界への介入は、社会関係の破壊をもたらさずにはいない。母親や家族とのウーカシュの心理・社会的連続性は、狐の出現によって変化させられずにはいなかった。とくに母親と彼との間に自明視されていた連続感は、このヒエロファニーによって破壊され、両者間に心理的 (知覚の相違)、社会的 (立場の相違) な分離をもたらした。この分離は、他方において新しい社会的結合のあり方をウーカシュにもたらしたはずだ。狐

との交流を自分一人の胸の内に秘め、他者に知られることなくその交流を持続することを通して、ウーカシュには自己意識つまり内面が形成されてくる。狐の存在とは、彼にとって、R. カイヨワ (Caillois, R.) のいう「秘密の宝もの」の働きをはたしている。カイヨワはこう述べている。「彼ら（子ども、筆者注）は、宝物によって、大人たちが彼らを縛りつけている隷属状態から遁れる。大人たちの知らぬ間に彼らがねたみ深く保管している掘出しものは、単に彼らを冒険と奇蹟の世界に導いて行くだけではない。それどころかこれらの品々は子どもたちの自律性を確立し、彼らが現実の世界に足をつけて立つための手助けをしてくれる」（Caillois, R. 邦訳 1974:50）。

子どもたちが大人たちから守るのは、自己の内面に生ずる〈聖なるもの＝魂〉である。注意深く守りそだてられた内面が、子どもたちに演技する能力を同時に与えるのである。内面化された聖なるものは、秘められることにより、当事者に内部と外部との区別をもたらす。他から見られる〈外面〉とは異質な〈内面〉を所有することが子どもに可能となったのだ。外面と内面とを同時にもつ存在、つまり二重性の成立とは、〈見えること〉と〈在ること〉との二重性の実現といいかえてもよい。子どもが自律的になりうるのは、人間に必然的なこの二重的存在様式が形成されることによってである。ウーカシュに演技が可能となったのも、この二重性が達成されたからにはほかならない。聖なるものの秘密化は、分離と結合という両義的關係を、彼と家族との間に成立させたというべきだろう。

3 ユートピアの反転

次にとりあげる『蠅の王』という物語は、少年たちが形成したユートピアの行方をめぐる物語である。戦時中、少年たちの乗った飛行機が敵機の攻撃を受けて、南の孤島に不時着する。生存したのは偶然にも少年たちばかりであった。12歳を最年長とする彼らのうちには、一人として大人はふくまれていない。そこで、少年たちは本国から救助がくるまで、自力によって生きぬいてゆこうと協議する。

島への漂着をめぐる物語は、『ロビンソン・クルーソー』にしても『十五少年漂流記』にしても、一種のユートピア小説のジャンルをなしている。ゴールドディング (Golding, W.) のこの物語も、そのような系譜に加えられてしかるべきものである。ここでは子どもたち

の王国の建設が扱われている。たとえば、日常彼らに従属を強いていた大人たちが一人として存在しないという事実は、彼らの夢を端的に表現しており、そのことが彼らを有頂天にさせずにはいないことをみても明らかだ。「今、自分が孤島にいるのだという実感にまぎまぎと襲われ、再び心から愉快そうに笑い、逆立ちをした」(Golding, W. 邦訳 1977: 318)。

エリアーデによると、島というイメージは「世界創建」(world building)を象徴するという。少年たちのこの島もその例にもれない。彼らは、一人の少年の鳴らすホラ貝の音に誘われて一堂に会する。「この貝の色彩は、全体は濃いクリーム色で、所々に淡紅色がまざっていた。(略)手にとってみるとラーフだって興奮せざるをえなかった」と記述されているように(Golding, W. 前掲書: 325)、不思議な形態と色彩とによって、その貝は集まってきた少年たちの心を魅了せずにはいなかった。これが彼らの社会を支える根源的価値つまり宝ものと指定される。彼らはこの究極的価値にもとづいて価値の基準を設定し、社会の成立をはかる。たとえば、最初にホラ貝を鳴らした年長の少年を隊長に選出し、社会の諸規則はホラ貝の価値を承認する少年たちの協議によって決定される。討議の際には、発言者は手にホラ貝を持ち、それが彼の手の内にあるかぎり、他の者は発言することができない、などというように。

ところで、少年たちの形成する〈島=ユートピア〉には、もう一つの解釈が可能である。通常、私たちの社会では、子どもたちは大人たちから社会的に隔離されており、彼らが形成する仲間集団はいわば〈全体社会=海〉に浮かぶ島をなしている。仲間集団は、多くの場合、大人をふくまないばかりか、社会の中に位置していながら〈社会=大人〉からの視線をさえぎって、自らの存在を秘める傾向をもっている。このとき、子どもは大人たちにはとうてい了解しがたい価値や規範を定める。というより、それらによって自らの存在を隠すといってよいだろう。ホラ貝に象徴されていたように、宝ものを価値と規範の源泉とし、その魅力を共有する者のみが集い、それへの忠誠をつくす秘密結社(secret society)を形成する。ジンメルのように、秘密結社は、潜在的にせよ顕在的にせよ、外部社会すなわち大人や全体社会への対抗もしくは競合の姿勢を有している(Simmel, G. 前掲書)。同様に、仲間集団が大人たちには了解不能な価値を彼らから秘め隠すことは、外部社会からの分離の契機を表現している。逆にいえば、大人たちに容易に理解される価値をかかげることは、子どもたちに社会からの離脱をもたらしえないことになる。

このような意味から、〈島＝ユートピア〉の物語は、私たちの社会における子どもたちの仲間集団（ピア・グループ、ギャング）についての一般的な物語として読解しうるであろう。外部社会への対抗や競合という分離の契機を有しておりながら、仲間集団は他方で、外部社会と驚くほど類似した集団形成を行わずにはいられない。たとえば、島の少年の一人は、故国のお茶の習慣がぬけきらず、しきりにその時間を気にしたりする。このような傾向は、秘密結社が対抗するはずの集団と類似することと同義であって、この点においても、仲間集団は秘密結社と似ている。後に見るように、この対抗的類似性は仲間集団にとっても重要な意義をもっている。

この物語の展開のなかで、私たちの興味をもっともひくのは、少年たちの協同の産物であったはずの社会秩序が次第に崩壊していき、最後にはユートピアがディストピアへと反転していくところである。反転への動きは、幾人かの少年、とくに幼児たちを中心に知覚される恐怖心に由来する。海からやってきた得体の知れない怪獣が、夜の暗闇の中を徘徊するという報告がなされたとき、少年たちの間にはたちまち底知れない恐怖がうず巻きはじめる。

海から出現するカオスの象徴たる蛇は、一人の少年が鋭く洞察するように、実は社会の内部からやってきたというべきだろう。なぜなら、仲間たちの協議によって決定された島の諸ルール（価値と規範）が、時間の経過にともなって、おざなりにされ、無視されていくからである。討議上のルール・トイレとして指定された場所の使用規則・割当てられた日々の労働などがしだいに実行されなくなり、ついには彼らにとって最重要事であるはずの、救出を求める烽火の点火すらも等閑視されはじめる。社会秩序の形成と維持を可能とする規範の弛緩をアノミー（anomie）とよぶが、少年たちの社会は自らの内部から〈アノミー＝カオス〉に侵食されだしたというべきだ。

ところで、ピアジェ（Piaget, J）は子どもの所有する道徳感情を二つのタイプに区別した。一つは権威にもとづく道徳感情であって、この感情は子どもたちが大人にたいして抱く一方的な尊敬の念にもとづいている。大人の持つ権威を自らのうちに内面化することによって、子どもは自らの行動を方向づけ、統制することが可能になる。もう一つの道徳感情は、対等な者たちの集まりである仲間集団が形成する規範意識から形成される。この規範においては、相互が対等視され、互いが相手を尊重し合う感情が生まれるからである。ピアジェは一方的尊敬と相互尊敬との二つの道徳感情を区別したのであったが、彼の指摘

のもう一つの要点は、相互尊敬は権威の内面化が達成されている場合にのみ、機能するという点である（Piaget, J. 邦訳 1968）。どのようなルールであれ、ルールのもとづく権威が内面化されていなければ、たとえ協同のルールであっても、作用しえないということである。島の少年たちの協同のルールが、年少の子どもをはじめとして破棄されていくのも、こうした権威の内面化が十分に達成されていなかったためであろう。

コスモスは社会の内部から湧出するカオスによって破壊されていく。それでは、アノミーの進行は彼らの社会に何を生起させるのか。

ここでもう一度、〈仲間集団＝秘密結社〉の持つ特徴に触れよう。「ありとあらゆる集団化においても、専制はその相関を非支配者の平準化にみいだす」とジンメルが述べているように（Simmel, G. 前掲書:119）、秘密結社は成員の平準化をおし進めずにはいない。秘密結社は個々人が所有する差異をできるかぎり最小化し、成員としての高度な同質性を確保しようとする。結社が有する平準化の作用は、メンバーの人格を喪失させるとともに、無責任性へ通ずる道を開く。同質性の進行は、R. ジラール（Girard, R.）のいう欲望の相互模倣を強化させることになる。結社を支える規範が維持されているかぎり、成員間の欲望の相互模倣はある限度内に抑制されるであろうが、拘束が弛緩するなら、相互模倣は急速に拡大強化するおそれがある。相互模倣の加速は、必然的に、仲間うちの相互暴力の解発をもたらすだろう。高度に平準化された学級生徒間において、アノミーの進行が、相互暴力の解発と暴力の昂進をもたらさずにはいないことは「学校と暴力」の章で述べたが、これと同じ事態が生ずるわけだ。

島の少年たちもこうした暴力に憑依された。彼らは二つのグループに分裂し、果てしのない殺し合いへと暴力をエスカレートさせていく。暴力にとりつかれた者とは人格を喪失した存在でもある。なぜなら、彼らは欲望を拘束・統制するはずの自我の機能をすでに消失しているからである。「責任はまさしくきわめて直接に自我に結びついて」いるために（Simmel, G. 前掲書:120）、人格の喪失は、無責任性へと短絡する。事実、彼らが自らの顔をくまどって、顔を人から見られなくするのも、〈人格の喪失＝無責任性〉の表現とみられるだろう。こうして、少年たちは古代ゲルマンの狂暴戦士（ベルゼルカー）のように暴力に憑依され、その結果、ユートピアは暴力の沸騰するディストピアへと変貌する。

暴力に憑依された少年たちは、もし放置されていたなら、絶滅にいたったにちがいないまい。幸いにもその寸前に本国からやってきた大人たちに救助された。王国が反王国へと

逆転するこの物語は、非聖化された社会における仲間集団の運命を暗示してはいまいか。子どもから大人へいたる移行の機能障害が生み出す病理形態を示唆していると思われるからである。周知のように、ヴァン・ジェネップ (van Genep, A.) は移行儀礼の一般機能を、分離・移行(隔離)・合体(再統合)の三段階に分けた (van Genep, A. 邦訳 1977)。私たちの視点からするなら、彼の指摘には次の二つの次元が重なり合っている。すなわち、この三機能では〈存在論的次元〉と〈社会関係的次元〉が明確に区別されているとはいいがたいと考えられるからである。イニシエーションは、この両次元で達成されなければならないはずだ。と同時に、病理形態もこの両次元で生ずる。すなわち、存在論的様式の変更の病理と社会関係的変更の病理である。

まず、存在論的次元の病理から述べる。島の少年たちは、自由と拘束という世俗化社会での移行期に普遍的な課題(試練)に直面させられた。外部社会から分離した仲間集団は、自らの存続をはかるには、新たな拘束を創出するより他ないにもかかわらず、彼らは自ら定めた拘束すらも放棄してしまった。大人たちの拘束を離脱しようとする子どもは、一般的に、拘束を離れた絶対自由の追求に陥りやすい。自由であるはずの自分は誰に束縛されるはずもないと考えやすいからだ。しかし、社会的存在である人間は、社会的拘束なくしては自由ではありえない。人間は、個人的であると同時に社会的存在であるという存在論的二重性に根ざしているためである。無拘束な絶対自由がありえないのは、言語という社会的拘束なくして、人間には自由な言語使用がなしえないのと同断である。事実、少年たちはアノミー(思考不能)に陥ったではないか。

別の章(「学校と暴力」や「小さなものへの変身」)で詳しく述べたように、自由と拘束のディレンマは、自律性のパラドックス(「自主的であれ!」という命令)に典型化されるだろう。つまり、この命令は、命令を無視しえない状況においては、被命令者を命令に従うことも、従わないこともできない二重に拘束された状況に直面させざるをえない。この命令が構成する論理階型の混同は、コミュニケーション・モデルでは、回路Ⅰと回路Ⅱの混線ととらえられる。自由な行為(回路Ⅰ)は、パーソナリティ(回路Ⅱ)によって調節されているはずであるから、前者のみでは成立しえない。前者のみで成立しようとするなら、それは混線をまぬがれえない。この混線は、メビウスの輪をたどるときに生ずるような、限りない悪循環を生み出す。悪循環を逃れようとすればするほど、私たちはさらに悪循環を昂進させてしまう。絶対自由を追求する少年たちをとり込んだのは、メエルシュ

トレエムの渦巻にも似た、この悪循環である。

悪循環を加速させた島の少年たちにはどんな事態が待っていたか。彼らをのみ込んだのは破局（人格の喪失、社会の崩壊）ではなかったろうか。イニシエーションの半面の目的は自然的存在の死滅であったはずだ。その意味では少年たちの人格の喪失は意にかなっていたというべきだろう。事実、多くのイニシエーション儀礼では、志願者（キャンディデイト）を解決不能なパラドックスに直面させ、悪循環（試練）を通して従来のパーソナリティの破壊をはかる。たとえば、空蟬の人間には渡ることが不可能なシュムプレーガデスの岩の例や、⁽²⁾ 禪の失見当識の例があげられる。

ところが、イニシエーション儀礼の他の半面の機能は再生であったはずである。このために儀礼では宇宙創造を示す神話が示される。神々の行為を模倣することを通して、志願者たちは、新しい存在として蘇生するわけである。つまりイニシエーションでは、存在論的な次元で〈破局＝死〉と〈生成＝再生〉の両面が同時に達成されなくてはならない。未開社会や伝承的社会では、こうした自己変容を実現させるための象徴的な文化装置が制度化されている。これらの社会では、成員は一様にこの文化装置を受け入れ、懐疑にとらわれたり、脱落者を出したりすることがない。つまり、個人のイニシエーションと集団のイニシエーションとが直結しているのである。

これに対して、非聖化された私たちの社会の個人主義の神話と儀礼は、このようなイニシエーションの機能を果たすことが困難である。個人のイニシエーションは個人の能力や状況にまかされているし、集合的レベルで、儀礼を象徴的に演出する力ももっていないからだ。エリアーデが述べたように、人々の態度にはイニシエーションの遺制があるのに、それを意味づける装置が対応しておらず、両者間にズレが存在しているからである。ここから自己変容の病理が生じてくる。少年たちの集団がそうであったように、悪循環を通して、回路Ⅲにまで移入されながら、回路Ⅲを通して新たに回路Ⅰ、回路Ⅱが再生されえないことになる。つまり自己変容の〈片面＝破局〉のみが生じて、もう片面の再生が生じえない事態である。誰もが受容し、それを儀礼として生きる装置を欠くことは、イニシエーションに含まれる破局の側面を象徴化することを困難とする。その結果、心理学者たちが指摘するように、イニシエーションを象徴的に生きるのではなく、現実的に生きてしまいやすくする。つまり、無意識のファンタジーを現実生活のレベルで生きてしまうわけだ。文化装置の欠如は、自己変容を象徴的次元に隔離しがたくさせ、その結果、象徴次元と日

常的現実との混同を生じさせる可能性を有している。

次に、社会関係的病理についてふれよう。イニシエーションは社会関係の次元においても〈分離→隔離→再統合〉の移行をなしている。病理はこの環が切断されるところに生ずる。とくに、社会への再統合不能という事態を出現させやすい。秘密結社は、秘密と同様に、両義的機能を有している。既成の社会からの分離とそれとの結合である。秘密の価値の支持は、規制社会からの分離を生じさせるが、対抗・競合するはずの既成社会の秩序形式を模倣することを通じて、外部社会との結合をはかるわけである。秘密結社はこの対抗的類似性によって成員を拘束するのであって、この拘束を欠くなら、集団はアノミーと化すほかはない。病理は、集団と個人との両次元で、ともに自由と拘束のディレンマから生ずる。〈結社＝集団〉が対抗的類似性を放棄するなら、社会から完全に分離され、もはや回収不能の領域への漂流をまぬがれえない。同様に個人主義の神話に従って、個人が絶対自由の追求に向かうならば、つまり完全に拘束を排除するなら、個人は〈人間＝社会的存在〉であることを止めるほかはない。集団次元においても、個人の次元においても、全体社会への再統合が不能となるとところに病理が生ずるわけである。

私たちの社会では、存在論的病理と社会関係的病理とは、現実には組み合わさって生じやすい。たとえば、非行少年たちの暴走は自己破壊と回収不能をともなっている。また、イニシエーションの〈文化装置＝意味づけ〉の不備は、自己変容と社会関係の変更を困難とさせ、その結果、いつまでも自然的存在様式をまとったままに大人となっていく成員を生み出す。「永遠の少年」と呼ばれる心理学からの指摘はこの事態を指しているのだろう。

ライフ・サイクルを人間の存在論的・社会関係的様式の変化の過程ととらえるならば、神話と儀礼とを欠くことはできない。人間は聖なるものとの接触を通してのみ、自己の存在論的次元と社会的次元の両次元での変容を全うしうるのである。ここではこの自己の変容を子どもの移行期に限定して述べてきた。未開社会や伝承社会は全面的に〈聖＝供儀〉に依存する社会であり、私たちの住む近代産業社会は部分的な聖（個人主義）に依存する社会であるといつてよかろう。

全面的に聖に依存する社会は、R. ジラールが鋭く見抜いたように、〈アノミー→暴力→供儀→秩序〉の円環を反復する（Girard, R. 邦訳 1985）。〈アノミー＝暴力〉は供儀によって一時的に排除され、社会は供儀を通して秩序を回復する。従って、この円環を断つことはできない。ここに供儀に依存する社会のディレンマがある。これに対して非聖化

した社会は、これまで述べてきたように、文化的な断層がディレンマを生じさせている。すなわち、宗教的古層の上に非聖的新層が積み重なった意味の層を形成しているために、古層と新層との間に齟齬が存在する。新層の文化装置である個人主義の神話と儀礼は、古層の欲求をうまく吸収し演出化しえない。ここに非聖的社会のディレンマがあるといえる。イニシエーションの病理は後者のディレンマの一つの表現形態であると考えられる。

7章註

(1) なお、この多重サイバネティックスのモデルは、6章で述べた二重サイバネティックスを応用したものである。さらに自己のサイバネティックスについても、ベイトソンの議論を整理して6章で詳しくふれている。

(2) シュムプレーガデスの岩とは、黒海の入口にあるとされている岩で、間歇的に打ち合っていると考えられている。そのために現身の人間には通ることが不可能である。生者に不可能であることを、人に要求するところにパラドックスがある。「これらのイメージは次のようなパラドックスをあらわす。すなわち、あの世に入るため、超越的（存在）様式に達するためには、人は「霊」的状态をえなければならない。シュムプレーガデスの岩が一つのイニシエーションの筋書きの一部となるのはこの理由からである」(Eliade, M. 1971: 121)。

第三部 結論

8章 野性の社会学にむけて

1 問題の設定

作家のD. H. ロレンス (Lawrence, D. H.) は1929年に発表した自伝的スケッチのなかで英国の中産階級について興味深い叙述をおこなっている。作家として自立した後、彼は外国の地を転々としてすごしたのであったが、故国に帰って来るたびに、自分と故国の人びととの間に「何ら心からの、または根本的接触」がもてないことを感じてしまう。なぜ自分と彼らの間には生きた接触がもちえないのであろうか、こう彼は自問し、次のように自答する。

どうもこの問題に対する解答は何か階級と関係があるようである。階級はみぞをつくる。そのみぞによって人間的な交流もすべて失われるのだ。この交流の死滅を惹起した要因は、中産階級が優勢を占めたことにあると言っては必ずしも正鵠を得ていない。それは中産階級的なものが優勢を占めていたことによるのである。(Lawrence, D. H., 邦訳, 1957:8)

ここには階級の区別と中産階級文化の支配という二つの要因があげられているが、これらは別々な問題といえる。たとえ階級が異なっても、中産階級的なものは影響を与えるからだ。彼の指摘の中心は、それゆえに後者の方にある。つまり、人と人との間に生き生きとしたものが死滅したのは中産階級的なものが社会をおおいつくしたためであると言っているのだ。この点を、さらに次の文脈においてはより具体的に説明している。

労働者階級の出身のものとして、わたしは中産階級の人たちと一緒にいるとき、彼らがわたしの生命の震動をいくらか切りとるように感ずる。中産階級の人たちはなるほどさすがに魅力もあり、教育もあり、そして善良な人たちであるといつもわたしは思っている。だが彼らはわたしのある部分が活動することを阻止する。……労働者階級の人たちは狭隘ではあるが、かなり底が深くて、はげしいものを持っている。これに

対して中産階級は、広く、浅く、はげしいものがない。まったくはげしいものがない。
(Lawrence, 前掲書:9)

この指摘には、私たちをドキリとさせるものがある。中産階級的なものが社会において優勢を占めているのは何も英国だけのことではなく、私たちの社会をも含めた高度な産業社会を実現した国では、以上のような状況は多かれ少なかれ共通したことだからだ。ロレンスの言い方を社会学的に言い換えるならば、次のような命題となるだろう。すなわち、産業社会に適合的なパーソナリティにおいては、生命的なものが欠けやすくなり、それゆえに、彼らは他者や世界と生きた接触がもちにくくなる。

私たちはこの命題を確認するために、以下においてJ. S. ミル (Mill, J. S., 1806~1873) の自伝を事例としてとりあげる。そしてそのなかに描かれた彼の生育史、とりわけ彼の受けた教育と幼少年期のパーソナリティ形成に焦点をしばって、先の傾向がいかにして生ずるのかを考察することにした。

2 ミルの事例 その1

19世紀の英国社会の重要な特色は、工業化の進展を背景にして、ブルジョア階級と労働者階級とが次第に社会的な勢力を拡大したことにある。とくにブルジョア階級の擡頭にはめざましいものがあった。1832年の第一次選挙法改正によって彼らは参政権を獲得し、1846年には穀物法の撤廃に成功して、自分たちの階級的な要求である自由貿易を確立した。彼らの勢力拡大につれて、社会のブルジョア化、中産階級化も着実に進み、世紀の半ば頃には、勤勉、節約、忍耐という彼らの道徳倫理が社会に浸透することになった(村岡健次 1987)。

この意味において19世紀の英国を中産階級の社会と要約してみても、決して的はずれとはならないだろう。ここでいう中産階級とは、具体的に示すならば、弁護士、医師、商人、製造業、店舗所有などの職業に従事していた人びとをさす。王族、貴族、高位聖職者、地方ジェントリなどが上流階級に所属する人びとであって、彼らは総人口のせいぜい2パーセントを占めているにすぎない。これに対して、先の職業カテゴリーに従事していたのが

新しく勃興してきた中産階級であり、彼らは総人口のほぼ20パーセントを占める。⁽¹⁾ 彼らが次第に社会のあらゆる領域、たとえば政治、経済、文化、教育の領域に進出していき、その影響力を及ぼすことになるのは当然のことであつたろう。そのあらわれが政治領域の選挙法の改正、経済領域の穀物法の廃止であつた。こうした影響力の行使は当然ながら教育の領域にまで及んでいくことになる。

「19世紀には（といつても、3、40年代ごろからだが）ブルジョア階級を含む中流階級の子弟が、大挙してパブリック・スクールに殺到することになる」（村岡健次 1987:236）。こう指摘されるように、旧来上流階級の教育の場であつたパブリック・スクールに中産階級がおしかけるのであるが、T.アーノルド（Arnold, T.）の改革に代表されるように、以前からのパブリック・スクールは新しい時代に対応するために大幅な改革が必要とされていた。代表的な改革の例として、その教育カリキュラムをあげることができる。それまでの教育内容は、ギリシャ語、ラテン語などの古典語の学習、習得を中心にして、古典の読解、詩の作成などという人文主義的な内容が中心であつた。ところが、18世紀に発展した科学はそこでは教授されておらず、それゆえに中産階級は、これら科学を含めた、彼らの職業や生活と結びつく実地的な知識、たとえば経済学を学習内容とすることを求めた。こうした教育改革の要求は、政治・経済の各領域と連動して、主に功利主義的な思想家を中心にして展開されていた。

J. S.ミルは、このような教育改革に着手される少し以前の混乱期に教育を受けた。彼の父ジェームズ・ミル（Mill, J.）は、ジェレミー・ベンサム（Bentham, J.）と並んで、中産階級の階級的要求の実現を求める指導的な思想家であつた。教育の改革の必要性を社会にうたえていた彼は、同時に教育の現場の実情にも詳しくあつたため、息子をパブリック・スクールにやることを断念し、自らの手で教育しようと決めたのであつた。父は書齋の自らの机のかたわらに息子を置いて、仕事にたずさわる一方で、彼自身が幼い息子を教えるという教育方針をとつた。そこで教えられた内容とその方法がどのようなものであつたのかを、現在の私たちは、息子J. S.ミルの書き遺したあの著名な自伝を通して知ることができる。それは早期教育を通じて形成されていく、19世紀の代表的な中産階級人のパーソナリティの形成の歴史でもある。

彼の受けた教育をひとことで要約して言うならば、早期の英才教育であつた。それを彼はこう表現する。自分が受けた教育課程のなかで、誰でもすぐ一番目につくのは「大人に

なるまでめったに身につけ得ない」一般に高等な教育と思われているものの「相当程度の知識」を「子供のあいだに与えてしまおうという大へんな努力」であった (Mill, J.S. 邦訳 1960:35)。(2) 早期に高級な内容を与えるとは具体的には次のことであった。

私はギリシャ語を習いはじめた時のことをすこしも記憶していないが、何でも3歳の時のことだったと聞かされている。ギリシャ語についての私の一番古い思い出は、父の言葉でいう「語彙」を、それはごく普通のギリシャの単語をその英語での意味とともに自身で一つ一つカードに書いてくれたものだったが、それを暗記しようとしていたことである。文法は、数年のちまで、名詞と動詞の語尾変化以外学ばず、単語をしばらくやったあとは、いきなり訳読に進んだ。(14)

この後、『イソップ寓話集』からはじまって『ペルシャ戦記』、ヘロドトスと次から次に、ギリシャ語で古典を読んでいくことになる。

このやり方はラテン語の学習においても同様であった。「8歳の時私は、妹と一緒にラテン語の学習をはじめた。私が進むにつれて妹に教え、妹は教わったことをあとで父の前で復習するというやり方だった」(18)。この記述に続けて、彼は8歳から12歳までにラテン語で読んだ図書の日録をあげている。ウェルギリウスの田園詩、『アエネイス』のはじめの6巻、ホラティウスの抒情詩(エポドス)以外の全部、パエドルスの寓話詩、リウイウスのはじめの5巻、等々と数え上げられるのだが、現在の私たちからみると、内容の高度さとその量の多さに驚くほかはない。

ところで、このような内容を、父は息子にどのようにして教えたのか、次にはそれをみてみよう。

私はギリシャ語の授業の予習の全部を、父が書きものをしていたその同じ部屋、同じ机でやった。当時英語引きのギリシャ語辞典というものはまだなかったし、ラテン語引きのは、まだラテン語を習いはじめていなかった私には当然利用できなかった。したがって私は、知らない単語が出るたびに、その意味を父にたずねざるを得なかった。(15)

この記述からすると、暗記（つめ込み）を中心にした、独学に近い学習ともみえるが、他方において、そのかたよりをカバーする努力が払われていた。というのは、毎朝、ミルは散歩を目課とする父のお伴をしており、その散歩する間に、昨日読んだ本の内容を要約して父に話をするという習慣がつくられていたからだ。

私は読みながら紙片に覚え書きをしるしておき、それをもとに朝の散歩のあいだに父に話をするのだった。……書物について、しばしば話し合う間に、父は機会あるごとに、文明、政治、道徳、知的修養などについて説明やら考え方やらを与えてくれ、それをあとから私の言葉にして父の前で復習させるのだった。父はまた、私だけでは読もうという興味を十分に持ち得なかつたであろうような書物を何冊も私に読ませ、それを口頭で報告させた。（16-17）

息子に読んだ書物の内容を要約させて、自分の言葉で述べさせる訓練は、年少者の陥りやすい誤解の訂正や基礎知識の教授を当然ともなうものであったろうが、同時に、内容を分析してその要点を把握し、それを明確な論理によって展開するという能力を彼に養うことになった。「私が身につけ得た多少の思考能力を考えると、私は私が受けた教育の中で、論理学以上に恩を受けたものを知らない。私が多少とも熟達し得た最初の知的操作は、まちがった議論を解剖して、どの部分にあやまりがあるかを見ぬくことだった」（26）。

対象を部分へと分解し、それらのうち、要点を筋道立てて論理的に組み立てる、という能力が彼の内に発達するのだが、恐らくこれが彼にとっての最良の仕事とされる『論理学』を後年彼に可能とさせることに結びついたのであろう。⁽⁹⁾ とともに、これらの能力の育成こそが、功利主義的な教育思想の持ち主であった父親のめざす科学的教育の要点でもあったはずである。「およそ古来のいかなる科学教育の方法も、父が私に論理学と経済学を教えた方法以上に徹底的であり、また頭の働きを訓練するのに適したものは、一つもないと私は信ずる」（34）。

確かに、ミルの受けた教育は、後年彼も回想しているように、同年代の一般的な教育と較べてみると特異なものであったといわざるをえない。その主な理由の一つは、知育への一方的なかたよりであり、その結果、徳育、体育、感情教育という点がいちじるしく欠落していたことだ。たとえば、徳育においても、それは啓蒙主義的な理性を中心とした内容

のものとならざるをえなかった。

父は最初から私に、世界が如何にして生まれたかは何一つわかっていない問題であり、「私を作ったのはだれか」という問には答えられない、それは答えの根拠となるべき経験もたしか知識もわれわれにないからだ、強いて何かの答えをすれば「それではその神を作ったのはだれか」という問がすぐに生じてきて、厄介さは一步根本にさかのぼることになるだけだ、ということ強く印象づけた。(46)

神の存在が信じられない以上、宗教は虚偽となり、そこから由来する道徳も根拠のないものとなる。宗教は、「言葉の矛盾をふくむ理論を平気で容認し得るそのいい加減な考え方、恐怖や希望や情愛に理性を従属させる態度」(45)を養う単なる精神的な迷妄にすぎない。それだけではない。いつわりの最高善をつくり上げて、それらを真の美德の代用物として受け入れさせ、その存在の意思通りに動くことを善としてしまうために、人間の「道徳の規準を根本的に低下させ」(44)すらする。こうしてミルは「普通に受け入れられている意味での宗教的信仰はなしに育てられる」(42)ことになった。

ミルの受けた教育の特異さのもう一つは次の点にあった。学校に行かなかったおかげで、同年齢の仲間に加わり、社会関係を形成するという経験を一切欠いていたことである。

父は私が、少年が少年におよぼす悪影響だけでなく、品のない考え方や感じ方への感染からものがれるようにと、特に熱心に意を用いた。そのためには私が、あらゆる国の小中学生が主として力をそそぐ方面の訓練でおくれをとるという犠牲も父はあえて辞さなかった。私の教育の主な欠陥は、子供たちが親からほうり出されて何とか自分でやってゆかされるとか、集団の中にほうりこまれるとかいうことから得られるもののほうにあった。(39-40)

さらに、彼には同年齢の友人が一人としてなく、従って彼らと一緒に戸外で遊ぶという経験をもったことがなかった。ここから、生涯にわたる彼の身体の無器用さが生じた。

節制とよく散歩をしたおかげで、私はたくましくはないまでも健康に丈夫に育ったが、

熟練や体力を必要とするはなれわざは何もできず、ごく普通の運動競技も一つも知らなかった。遊びとか遊ぶ時間とかが禁じられていたわけではなかった。勉強の習慣がやぶれてなまけ癖がついてはいけないからと、休日というものはゆるされなかった……。ただ、子供の相棒がないし、からだを動かすという動物的必要は散歩でみたされたから、大概はひとりぼっちの私の娯楽は、書物とはかぎらぬまでも大抵静かな性質のもので、……そういうことから私は、手先の熟練を必要とすることにはすべて、長い間無器用だったし、それ以後だって程度の差こそあれ、今日もなお無器用である(40)。

ミルの受けた幼少期の教育とそれによるパーソナリティの形成については、以上ではほぼ概要が把握できたであろう。

3 ミルの事例 その2

「12歳のころから私は、私の教育の、今までとはちがう一段進んだ段階へ入っていった。ここでは主要な目標はもはや思想の補助手段や道具ではなく、思想そのものであった」

(25)。こう記されているように、初期の教育段階は12歳でほぼ終了した。これ以後は本格的な思想研究に入っていく。たとえばアリストテレスの論理学やリカードウの経済学の研究がはじめられる。14歳の折りに、知遇のあったジェレミー・ベンサムの子孫に招かれて、1年間フランスで過ごした後、この第二期の研究時期はしばらく続く。

「1822年の夏、私は私としてはじめての論文めいた文章を書いた」(69)とあるように、やがて思想研究は発展して、自己の思想を発表する段階にいたった。そして、父の世話で彼と同様に東インド会社に籍をおく一方で、次々と論文を発表していき、新進の学者として世間に認められ、将来を嘱望される身となった。こうしてミルは、誰からみても順調な人生の行路へすべり出したと思われた。ところが、ここに思いも寄らぬ事態が生じてくる。

それは1826年の秋だった。私はだれしも時々おちいりがちなように、神経の鈍麻した状態にあった。快樂も、快い昂奮も感じなかった。ほかの時なら愉快と感ぜられるこ

とが、つまらなくどうでもよく感じられるような心境であった。……こういう状態のときに私は、次のような問を自らに発して見ることに思っていた。いわく、「かりにおまえの生涯の目的が全部実現されたと考えてみよ。おまえの待望する制度や思想の変革が全部、今この瞬間に完全に成就できたと考えて見よ。これはおまえにとって果して大きな喜びであり幸福であろうか？」その時抵抗しがたい自意識がはっきりと答えた。「否！」と。これを聞いて私の内心の気持はガックリとし、私の生涯をささえていた全基盤がガラガラとくずれ落ちた。(120)

これが20歳の時にミルを襲った有名な精神的銷沈であった。この今までに経験をしたこともない精神の状態から脱しようとして、彼は様々な努力を試みる。たとえば、以前からの愛読書を読みかえしてみたり、それまで彼に絶えず力と活気を与えてきた、過去の高貴で偉大であった人びとの言行に救いを求めようとする。しかしそのような努力の数々は全く功を奏することもなく、「数ヵ月間、その雲はいよいよ厚くなるばかり」(121)であった。

「苦痛なき、うつろなる、暗澹たる悲しみ」(121)のなかにあって、あてどない解決の方途を求めて手さぐりを重ねているうちに、ミルは今まで自分がたどった生育の経歴をたどりなおしてみようことを思いつく。現代の精神医学の用語でいうなら、彼は経歴について自己分析をおこなったのであるが、当時は精神医学はいまだ発達しておらず、とくに精神分析の方法にいたっては誰も知ってはいなかった。それゆえに、彼は独自の方法によって自己分析をおこなうほかはなかった。この有名な症状については、幾つかの説がとなえられているが、ここではミル自らがおこなった分析による解明に従ってみることにする。何よりもそれが説得力をもつのは、それによって彼は少なくとも症状を克服できたからである。

経歴の分析からミルが思っていた説は、この症状は自分が父から受けてきた早期の英才教育に由来する、というものである。この教育によって形成されたパーソナリティにその原因があることを思い知ったのである。先に概略をたどったその教育のあり方をささえていた父の方針とは、どのようなものであったのか、これについても自伝は次のように記す。

私はこれまでの学問のやり方から、すべての知的・道徳的な感じ方とか傾向とかいうものは、いいほうにせよわるいほうにせよ、みな観念連合の産物である、われわれがあることを愛したりにくんだり、ある種の行動や思索に快感を感じたり苦痛を感じたりするのは、教育や経験の結果としてそういうものに快いあるいは苦痛な観念の連合がまつわりついているからであると、信ずるようにしむけられてきた。……教育の目的はできるだけ強力な有益な観念連合を作ってやること、いかえれば、全体に利益をもたらすようなことには快い観念連合を、また全体に有害なことにはすべて苦痛の観念連合を、与えてやるということであった。(122-123)

ここに述べられている観念連合説とは、心理学者のD.ハートリー(Hartley, D.)の学説のことであって、彼の学説は当時の功利主義的な教育思想の理論的な拠り所であった。彼の説く所によると、人間の資質は生まれながらにして決定されているという生得論の立場からすれば、教育の意義はありえなくなるのに対して、環境が人間を形成するという環境論の立場からするならば、教育の可能性が開ける。子どもに良い環境を与えてやれば、良い人間が形成される。ハートリーにあっては、良い環境とは観念連合の意味で理解されている。J.ロック(Locke, J.)は人間は生まれた時には白紙であるという見解を持ち出し、ホッブズ(Hobbes, Th.)はあらゆる知識の基礎は感覚に対する外界の事物の作用によって引き起こされる興奮のなかに見出される、と論じた。ハートリーはこれらの学説をさらに進展させて、大脳における心理学的過程にもとづいて、諸々の観念が不可避的に連合される状態をつくり出し、その連合によって心のなかに一定の秩序が形成されると考えた。外部から子どもの側に働きかけることを通して、彼の内に望ましい観念の連合を形成させ、それによって彼の経験を組織化するとともに、知的発達を促すのである。ここに彼の科学的な教育の仕方の根拠がある(Simon, B. 邦訳 1977)。父ジェイムズはこのハートリーの学説を受け入れ、功利主義的教育を普及させるための理論として信奉しただけでなく、この学説にもとづいて実際に息子の教育をも組織立てたわけである。

ともかく、ミルが思っていた早期教育の欠陥は、この観念連合説のもつそれでもある。ミルはこれらの欠陥を的確に指摘している。その第一点は、観念連合により形成される連想とは人工的なものであって、それゆえに、自然のうちに形づくられる連合に比較するならば、その連合関係は不安定であることをまぬがれがたい、ということである。「このよ

うにしてむりにある事と連想される苦痛や快樂は、何ら自然の結びつきによってそれとつながっているのではない」（123）。

ところで、このように人工的に形成された結びつきすらも、先にみてきた理性中心の教育を支える分析能力の肥大によって容易に破壊される。この点が第二の欠陥である。「こういう連想が永つづきするためには、分析の力が習慣的に動き出すようにならないうちに、その結びつきがほとんど切っても切れぬまでに根深いものになってしまっていることが必要不可欠である」（123）。

なるほど、知的操作とりわけ科学的認識においては、対象の分析は欠かせない。外界の事象の分析、たとえばリンゴの落下という現象の分析は、法則（万有引力）の発見において重要な役割をはたす。「分析のおかげで本質的に永続する因果関係が、事と事との間の、人間の意志や感情に依存するのではない真の関係が、はっきりとわかってくるばあい」には、この方法は有効である（124）。ところが、分析力は外界の事象ばかりでなく、認識者本人の内面的な問題、感情や情緒をすらもその対象とする。これらの対象は部分に分割されれば破壊されてしまう全体的なものである。このため次のような結果をもたらす。

「分析の習慣は、原因と結果、あるいは手段と目的との連想を強めることになるばあいもあるけれども、平たくいえば単なる感情の問題にすぎないような連想は全面的に弱める傾向を持つ。したがってそういう習慣は、（私の考えでは）思慮分別や洞察力には味方であるが、情熱家や善人にとっては絶えず根をおそって来る害虫であり、とりわけ、連想から生まれるところの、ということは言いかえれば、当時の私の考えによれば純粹に肉体的・生理的なものだけを除いたということだが、そういうすべての欲望やすべての快樂を猛烈にやっつけるものであった」（124）。

たとえば、私たちが日常の生活のなかで、ある哀しみにとらわれるとき、「この哀しみは何か、どこから由来するのか」と、もし自分に問いかけるなら、その次の瞬間には当の哀しみは薄らいでしまうか、消失してしまうことであろう。欲望や感情は、私たちが生きていく上での源泉となるのだが、それらは分解されて部分化してしまえば死滅するか、弱体化する性質のものだ。この点は、ミルの受けた理想主義的、啓蒙主義的な宗教・道徳教育にも通じていえる傾向である。人類への奉仕という観念は、子どもにあっては自然に生

じてくる感情と結びつきにくい。そこで、大人の力によって、善の感情と連合させてやることになる。この意味において、この観念連合は、隣人への具体的で個人的な共感をともなっていない人工的な連合である。そのために、本人にとっては心の底から自らをつき上げる説得力をもちえない。「善とか人類のためとかいうことにも真のよろこびは感ぜず、さればといって他の何事にも格別よろこびを見いだしているのでもなかった。心中の虚栄や野心の源泉も、善行の源泉におとらず、完全に涸れてしまったかに見えた」(125)。

ロレンスのいい方に従うなら、ミルの早期の英才教育は彼に「生きる力」を養成せず、逆にそれをそいでしまうものであった。ミルの自己分析はこの心的な次元にまでとどいていたことになる。「私の長い間の知的修練が、早期に何でもかんでも分析してしまうことを私の抜きがたい習慣にしてしまっていて、そういう分析の持つすべてを解きほぐす力に抵抗できるだけの強さのある感情を、私の受けた教育は育ててくれなかったのだ」(125)。

4 デジタルな知とアナログな知

以上にみてきた中産階級のパーソナリティとしてのミルの生育歴とその反省について、次に理論的な整理を加えておこう。

モーリス・バーマン (Berman, M.) は、G. ベイトソンにならって、人間の基本的な思考様式をデジタルな知とアナログな知の二つに分け、これらを使ってパーソナリティの類型を構成しようとする。その際に使用されるデジタルとアナログとは、次の意味を含んでいる。周知のように、量を示す用語として、これら二つの言葉は使用されてきた。計算尺に代表されるように、量が連続的に変化していくために、中間の数値を無限にとることができる量を示すのにアナログという言葉が用いられる。これに対して、自然数にみられる差異は、その中間がとれず断絶している。「0と1」という数値においては、二数は不連続であって、これを使用することによって、あらゆる演算式が可能となる。これがデジタルの意味であった。

この通常の定義を使用して、バーマンはこれらの用語を思考様式へ転換する。

デジタル的な知とは、言語的＝合理的な知の形態であり、印刷術の発明とともに飛躍

的に増大した抽象的な知である。デジタルな知のよるべである言葉というものは、それが指し示すものとの間には何ら必然的な関係を持っていない（牛は大きいが「牛」という言葉は少しも大きくない）(Berman, M. 邦訳 1989:250)。

これに対して、

アナログな知は図形的な知である。すなわち情報それ自体がその情報によって伝えられるものを体現している（大声は強い感情を体現する）。この類の知がポラニーの言う意味での暗黙知であり、詩、ボディー・ランゲージ、ジェスチャーや抑揚、夢、芸術、幻想などはすべてこちら側に含まれる。(Berman, M. 邦訳 1989:250)

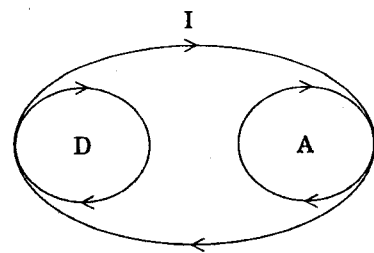
これら二つの知は、最終的に、相互に翻訳することはできない。人間の行為には常にこれら二つの知がかかわる。たとえば、日常の言語の伝達には必ず声の抑揚やジェスチャーがともなわずにはいないが、そのことによって、言語的メッセージがいかに解釈されるべきかの指示を与えている。アナログ的な知は、デジタル的知である言語的メッセージのいわば背景を形成している。これら両者の関係には、ゲシュタルト心理学でいわれる図と地の関係が存在している。この点において両者は単純な二極関係に置かれているわけではない。

人間の行為がこれら二つの知によって成り立つと仮定されるのであれば、人間のパーソナリティもこれら両者の組み合わせから成り立つと考えてもよいだろう。なぜなら、行為のもつパターンを支持し、方向づける、行為よりもさらに上位のパタン、すなわちパタンのパタンこそが、パーソナリティであるからだ。この意味で、パーソナリティは論理階型の点で行為よりも上位に位置しており、両者は集合とその要素の関係にある。

私たちはあるパーソナリティ類型を越え出る行為をなしえないのである。そこで、これら両者の組み合わせと統合のあり方を分かりやすくするために図で示してみよう。〈図8-1〉におけるDとはデジタルの回路を、Aとはアナログの回路を示し、これら両者を統合す

〈 図 8-1 〉

行為とパーソナリティの
コミュニケーション回路



る回路をIで表す。

このコミュニケーション回路の図を使って、ミルのパーソナリティが説明できる。ミルにおいて、早期の英才教育はDの回路の発達を促進した。つまり言語能力、論理操作能力、分析力、暗記の能力などの知性を中心とする発達であった。ところが、他方において、Aの回路を発達させるための努力はほとんどなされてはこなかった。図であるDを浮き立たせるべき地たるAの未発達、つまり両者のアンバランスが、彼の人格の発達の不安定さを結果としてもたらしたのであったが、この点について考えるためには、さらにアナログな知について説明を加える必要がある。

バーマンも述べていたように、アナログな知とは暗黙知 (tacit knowledge) のことでもあった。暗黙知は私たちの現実の認識が不完全であることを前提とする。事物を認識の対象とするとき、私たちは対象を自分とは関係のない客体として観察する。このとき、観察主体は対象をほぼ完全に認識することができる。これに対して、社会的な事象を観察する場合、観察それ自体が対象に影響を及ぼすために、つまり主体が対象をとりかこむ状況の内部にも同時に位置しているために、対象を外部から自らに関係のない客体として把握することができない。見られている他者はそのことによって態度を変容させ、それがまた主体に反射する。ここに無限の循環が生ずる。内部に在る者が外部に在るかのごとく観察してみても、対象の把握は不完全であることはまぬがれない。

さらに第二の前提は、部分と全体とにかかわる。対象の観察は、部分に依存するとともに全体にも同時に関係している。対象の有する諸細目だけに注目すると、私たちは全体がとらえられなくなる。しかし、全体の把握は部分なくしてはありえない。この二つの項目、部分と全体の協力によって構成される包括的全体の把握が理解するということである。

これら二つの前提とかがわって第三の前提が存在する。すなわち、暗黙の認識においては、認識する主体が認識する対象の内部に参入するということである。不完全な認識とはこの主体の内部化とかがわっていたのであり、また、部分と全体との関連では、主体は部分をなしてもいたのである。たとえば、スポーツを観戦している際には明らかに内部化が生じている。私たちはグラウンドの選手の動きの内に、自らの身体を重ねあわせることによって、彼らがおこなっていることを理解していく。それゆえに、ときには思わず選手のとる動きと同じ動きが外部に表れてしまうこともある。技術的な知、たとえば職人的な仕事、においては、身体的な参入が大きな役割を担っている。それゆえに、学ぶよりも慣れ

よという言い方とか、幼いときから見ることによって芸が暗黙に習得される芸の家元制とかは、この知のあり方を基盤に成り立っている (Polany, M. 邦訳 1980)。

これらの前提に立つならば、ミルの生育歴において決定的に欠落していたものが、実はアナログな知、すなわち暗黙知であったことが納得できるはずだ。彼は同年齢の子どもたちと戸外で身体を動かして遊ぶという経験が一度としてなかった。仲間との遊びのなかで養われるのは、身体の動きや知覚を介して、他者の動きをなぞり、そのなかへ参入することによって理解し、共感し合うという能力であるからだ。彼の「私は終生無器用であった」(40) という述懐は、彼の知覚—運動の身体が外部の事象のなかに参入し、それらと内的な触れ合いをもつことが困難であったことを示しているだろう (亀山 1991)。

この共感の能力の発育不全は、彼のあの精神的銷沈をもたらした原因とも考えられる。「アナログ的な知はいたるところに浸透した雄大な知である。アナログ的知こそが知覚と認知の土台(地)なのだ」とバーマンが述べているように (Berman, M. 邦訳 294)、アナログ的知=暗黙知は人間の諸行為、人格の根源をなしている。この知を背景とすることによってのみ、デジタルな知は、特性を発揮しうる。図(デジタル)に地(アナログ)は不可欠である。行為の次元だけでなく、メタ行為の次元にあるパーソナリティにおいても例外ではない。ミルにあっては、デジタルの早期における肥大化、その反面におけるアナログの不完全、未発達化が顕著であった。彼の精神的不調はこのアンバランスが産み出したものである。というのは、彼がもっとも創造性を必要とされる時期において、この銷沈が生じたことから分かるだろう。創造的行為(それは学問上の仕事においてもそうであるように)は、これら二つの知の統合の上のみ成り立つからである。

このことを、たとえばA. ケストラー (Koestler, A.) は、二連合の図式として表している (Koestler, A. 邦訳 1969)。次元を異にする二つのマトリックスが出会う際に創造行為が生ずる、というのが彼の命題であった。たとえば次の例をあげよう。潮が干満の動きをすることは、幾千年も前から人類によく知られた事実であった。同様に、月の動きもよく知られていた。しかし、両者を関連させるアイディア、つまり潮の干満は月の引力が原因であるとする考えは、17世紀にあるドイツの天文学者が初めて思いついたものだった。この思いつきは、現在の時点からみれば当然のように思えるが、当時は奇抜なものであって、あのガリレイ (Galilei, G.) すらも一笑にふしたといわれる。二つの事実——潮の干満、月の満ち欠け——はともにデジタルな知であるが、これらを結びつけるという

働きはデジタルな知からは生じず、アナログな知によるほかはなかった。

こうした創造性 (creativity) は、科学の領域であろうと芸術の領域であろうと、デジタルとアナログの連合から生まれる。ミルにおいては、創造性が必要とされる時点にいたった際に、両者のアンバランスが自覚された。と同時に、それがさらに人格の次元にまで対応することになった。人格の変容・発展も、実は人間の有する創造力にかかわっているからだ。すなわち、行為の次元、人格の次元のどちらにおいても、創造性はこれら二つの知の働きの統合の上に成り立つ。それゆえに、これらの二つの知のアンバランスは、学問上の行きづまりを生じさせるだけでなく、人格の発達においても支障をきたすことにつながる。ミルにおいては、これら二つの次元が必然的に結びついて出現したと考えられる。

ところで、ここにたって冒頭のロレンスの指摘にもどることができよう。ミルが受けた教育、それを中産階級に特有な教育の形式の極限的なケースとしてみるなら、それは知性・理性・部分的というデジタルな知の側面を強力に発達させる反面、身体・感情・全体的なものというアナログ的な知の極端な未発達の上に成り立つものであった。そのことをロレンスは、中産階級の人には「はげしいものを持た」ない、あるいは「生命をすりへらした状態」にある、としてとらえていたのであった。

こうしたアナログ的な知の発達をいちじるしく欠いたパーソナリティは、19世紀英国の中産階級に特有にとらえるべきではなく、高度な産業社会に生きる中産階級に共通するパーソナリティにとらえることもできるのではあるまいか。なぜなら、ミルの人格特性は、M. ヴェーバー (Weber, M.) が定式化した、プロテスタントの世俗内禁欲の態度の、より世俗化した形態であると考えられるからだ (Weber, M. 邦訳 1991)。そこでは神への信仰の代わりに理性への信仰が代置されている。

近代社会においては、アナログ的な知は排除されるか、低い地位におとしめられる。「近代以前の知においても、もちろんデジタル的な知は存在したが、それはアナログ的な知のための道具にすぎなかった。科学革命以後、逆にアナログがデジタルの道具となり、デジタルによって全面的に抑圧された」 (Berman, M. 前掲書:294)。このようにバーマンは別の文脈から同様のことを述べている。この点において、ヴェーバー型の近代的人間を越えるということは、アナログ的な知を回復することだと言い換えることができる。それは、身体、感情、全体的なもの、すなわちメルロ＝ポンティ (Merleau-Ponty, M.) が野性 (Sauvage) と呼んだものの回復でもある (Merleau-Ponty, M. 邦訳 1982)。

しかしながら、それは単純な野性の回復、未開人の復活ではないだろう。この点においてもロレンスの洞察は豊かであったと思わないわけにはいかない。狭隘ながらも「はげしいもの」を持つ労働者階級は、知性においてあまりにも狭いからだ。ロレンスはデジタルとアナログの新しい次元でのバランスを求めているのであり、これはバーマンのいう所と同じである。両者がたがいに新しい次元で滋養を与え、補い合う関係が求められている。しかし、それはどのようなものは、ここではこれ以上述べることはできない。

8章註

(1)この数字は、以下のP. カフーンの著書に示された統計によっている。Colquhoun, P., A Treatise on the Wealth, Power, and Resources of British Empire, 1815, :106-7, 124-8。なお、この書については、長島伸一(1987)からの重引によっている。

(2)以下、書名表記のない引用はすべてこの訳書からのものであり、頁数は訳書のものであることを断っておきたい。

(3)ミルと同時代を生き、彼の死後、彼についての評伝を書いた、A. ベインの評価に従っている(Bein, A. 1882 邦訳 1993)。

参考及び引用文献一覧

- 赤坂憲雄 1986『排除の現象学』洋泉社
- 秋山さと子 1978『子どもの深層』海鳴社
- Albee, E. 1962 鳴海四郎訳 1979『ヴァージニア・ウルフなんか恐くない』エドワード・オルビー全集(1) 早川書房
- 天野郁夫 1983『試験の社会史』東京大学出版会
- Andrzejewski, J. 1954 米川和夫訳 1975「金色の狐」筑摩世界文学大系 87 名作集Ⅱ 筑摩書房
- 安野光雅 1980『狩人日記』平凡社
- Ariès, Ph. 1960 杉山光信・杉山恵美子訳 1980『〈子供〉の誕生』みすず書房
- 1975 伊藤晃・成瀬駒男訳 1983『死と歴史』みすず書房
- 浅田彰 1983『構造と力』勁草書房
- 朝山新一 1967『性教育』中公新書
- 麻生誠・原田彰・宮島喬 1978『デュルケームの道德教育論』有斐閣
- Bain, A. 1882 山下重一・矢島杜夫訳 1993『J.S. ミル自伝』お茶の水書房
- Bateson, G. 1958 Naven, Stanford University Press.
- 1972 佐藤良明・佐伯泰樹・高橋和久訳 1986『精神の生態学』(上) 思索社
- 佐藤良明・高橋和久訳 1987『精神の生態学』(下) 思索社
- ①「学習とコミュニケーションの論理的カテゴリー」
- ②「遊びと空想の理論」
- ③「〈自己〉のサイバネティックスーパーアルコール依存症の理論」
- ④「原初的芸術のスタイル、グレイス、インフォメーション」
- ⑤「精神分裂病の理論化に向けてーダブル・バインド仮説の試み」
- ⑥「精神分裂病を論ずるための最小要件」
- 1979 佐藤義明訳 1982『精神と自然』思索社
- Bateson, G. & Ruesch, Y. 1961 佐藤悦子・ボスバーク, R. 訳 1989『コミュニケーション』思索社
- Bateson, G. & Mead, M. 1976 プラブダ訳 1987「まったく、もうマーガレット」『アメリカ現代思想』(Ⅲ) 阿含宗総本山出版局

- 別役実 1987『ベケットと「いじめ」』岩波書店
- Baudrillard, J. 今村仁司・塚原史訳 1979『消費社会の神話と構造』紀伊國屋書店
- Berger, P. L. & Luckmann, Th. 1966 山口節郎訳 1977『日常世界の構成』新曜社
- Bergson, H. 1889 平井啓之訳 1965『時間と自由』ベルクソン全集(1) 白水社
 ----- 1932 森口美都男訳 1969『道徳と宗教の二源泉』澤瀉久敬編『ベルクソン』
 世界の名著 53 中央公論社
- Berman, M. 1981 柴田元幸訳 1989『デカルトからベイトソンへ』国文社
- Bettelheim, B. 1976 波多野完治・乾侑美子訳『昔話の魔力』評論社
- Blake, W. 1789 寿岳文章訳 1968「無心のまえぶれ」『ブレイク詩集』弥生書房
- Brain, R. 1976 木村洋二訳 1983『友人たち/恋人たち』みすず書房
- Brockman, J. ed. 1977 About Bateson , E. P. Putton
- Buber, M. 1923 田口義弘訳 1967「我と汝」『対話的原理』(I) みすず書房
- Buckley, W. 1967 新陸人・中野秀一郎訳 1980『社会システム論』誠信書房
- Bühler, C. 1967 原田茂訳 1969『青年の精神生活』協同出版社
- Caillois, R. 1964 野村二郎・中原好文訳 1974『本能』思索社
- Canetti, E. 1960 岩田行一訳 1971『群衆と権力』法政大学出版局
 ----- 1969 小松太郎・竹内豊治訳 1971『もう一つの審判』法政大学出版局
- Chukovski, K. 1970 樹下節訳 1981『2歳から5歳まで』理論社
- Conrad, J. 1899 中野好夫訳 1958『闇の奥』岩波文庫
- Daudet, A. 1873 桜田佐訳 1936『月曜物語』岩波文庫
- 太宰治 1947「思い出」『晩年』新潮文庫
- Denny, R. 1957 石川弘義訳 1963『ミューズのおどろき』紀伊國屋書店
- Dostoevskii, F. M. 1953 米川正夫訳 1970『書簡』(下) ドストエフスキー全集(18)河出書
 房新社
- Durandin, G. 1972 Les Fondements du Mensonge , Flammarion
- Durkheim, É. 1893 田原音和訳 1971『社会分業論』現代社会学体系 2 青木書店
 ----- 1897 宮島喬訳 1968『自殺論』世界の名著 47 中央公論社
 ----- 1922 佐々木交賢訳 1976『教育と社会学』誠信書房
 ----- 1924 佐々木交賢訳 1985『社会学と哲学』恒星社厚生閣
 ----- 1925 麻生誠・山村健訳 1964『道徳教育論』(1)(2) 明治図書
 ----- 1938 小関藤一郎訳 1981『フランス教育思想史』行路社

- Eck, M. 1970 Lies and Truth , Macmillan
- Eliade, M. 1957 風間敏夫訳 1969『聖と俗』法政大学出版局
 ----- 1961 堀一郎訳 1971『生と再生』東京大学出版局
- Erikson, E. H. 1959 小此木啓吾監訳『自我同一性』誠信書房
- Ésope 山本光雄訳 1942『イソップ寓話集』岩波文庫
- Fingarette, H. 1963 The Self in Transformation , Harper & Row
- Foucault, M. 1975 田村俊訳 1977『監獄の誕生』新潮社
- Frankl, V. E. 1947 霜山徳爾訳 1961『夜と霧』みすず書房
- Freud, S. 1905 懸田克躬・吉村博次訳 1969『性欲論三篇』フロイト著作集(5) 人文書院
 ----- 1917 懸田克躬・高橋義孝訳 1971『精神分析入門』(正)(続)フロイト著作集(1)
 人文書院
- Freud, A. 1936 外林大作訳 1958『自我と防衛』誠信書房
- Galbraith, J. K. 1958 鈴木哲太郎訳 1978『豊かな社会』岩波書店
- Geertz, C. 1973 吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘・板橋作美訳 1987『文化の解釈学』(I)(II) 岩
 波書店
 ①「厚い記述—文化の解釈学的理論をめざして」
 ②「ディープ・プレイ」
- Girard, R. 1961 古田幸男訳 1971『欲望の現象学』法政大学出版局
 ----- 1972 古田幸男訳 1982『暴力と聖なるもの』法政大学出版局
 ----- 1984 小池健男訳 19 『世の初めから隠されていること』法政大学出版局
 ----- 1982 織田年和・富永茂樹訳 1985『身代わりの山羊』法政大学出版局
- Goffman, A. 1956 "Embarrassment and Social Organization", American Journal of Soci
 ology, 62, 1956
- Golding, W. 1965 平井正穂訳 1970『蠅の王』集英社版 世界文学全集 (16) 集英社
 浜口恵俊編 1979『日本人にとってキャリアとは』日本経済新聞社
 浜島朗・竹内郁郎・石川晃弘編 1977『社会学小辞典』有斐閣
 羽仁進 1975「嘘の豊かな世界」『2たす2は4じゃない』筑摩書房
- Hassan, I. 1961 岩元巖訳 1972『根源的な無垢』新潮社
- 林達夫 1972「子どもはなぜ自殺するか」『林達夫著作集』(6) 平凡社
- Hoffman, L. 1981 亀口憲治訳 1986『システムと進化』朝日出版社
- 星野鉄男 1931『性教育の実際』衛生文化思想普及会

- Hurlock, E. B. 1978 Child Development, International Student Edition
- Huxley, O. 1924 松村達雄・土井治訳 1954「スペンサー伯父さん」『すばらしき新世界』三笠版 世界文学全集(14) 三笠書房
- Hyman, I. A. & Macpowell, E. 1979 "An Overview", Hyman, I. A. & Wise, J. H. ed. Corporal Punishment in American Education, Temple University Press
- Illich, I. 1971 小沢周三訳 1977『脱学校の社会』東京創元社
- 井上俊 1975「日常生活における解釈の問題」仲村祥一編『社会学を学ぶ人のために』世界思想社
- 1982「うそ現象へのアプローチ」仲村祥一・井上俊編『うその社会心理』有斐閣
- 1987「暴力について」井上俊編『風俗の社会学』世界思想社
- 磯部卓三 1975「嘘と社会」仲村祥一編『社会学を学ぶ人のために』世界思想社
- Kafka, F. 1919 飛鷹節訳 1981「父への手紙」『カフカ全集』(3) 新潮社
- 1913 川村二郎・円子修平訳 1980『カフカ全集』(1) 新潮社
- 1931 飛鷹節訳 1981「罪、苦悩、希望、真実の道についての考察」『カフカ全集』(3) 架場久和 1986「社会学とはどういうものか」岡田至雄・徳岡秀雄編『基礎社会学』福村出版
- 亀山佳明 1986「抑圧と文化の理論」作田啓一・井上俊編『命題コレクション 社会学』筑摩書房
- 1991「子どもの身体と生きられる世界」少年補導 1991年1月号
- 金塚貞文 1982『オナニズムの秩序』みすず書房
- 神崎恭郎・草間俊郎・関力 1984『校内暴力』有斐閣
- 河合隼雄 1989『生と死の接点』岩波書店
- 木村敏 1982『時間と自己』岩波書店
- 北杜夫 1975『幽霊』新潮社
- Koestler, A. 1967 日高敏隆・長野敬訳 1969『機械の中の幽霊』ペリかん社
- 高史明 1974『生きることの意味』筑摩書房
- 黒井千次 1984『春の道標』新潮文庫
- 黒柳徹子 1981『窓ぎわのトットちゃん』講談社
- Laing, R. D. 1967 笠原嘉・塚本嘉壽 1973『経験の社会学』みすず書房
- Lawrence, D. H. 1936 羽矢謙一訳 1957『愛と性の倫理』南雲堂
- Levinson, D. J. 1977 南博訳 1980『人生の四季』講談社

- Levy-Strauss, C. 1967 馬淵東一・田島節夫監訳『親族の基本構造』(上)(下) 番町書店
- Liesman, D. 1950 加藤秀俊訳 1964『孤独な群衆』みすず書房
- Lipset, D. 1980 Gregory Bateson, Beacon Press
- Marcuse, H. 1956 南博訳 1958『エロスの文明』紀伊國屋書店
- Matza, D. 1964 非行理論研究会(上芝功博・榎本正也・辻本義男・西村春夫・村井敏郎・吉田弘之)訳 1986『漂流する少年』成文堂
- McCandles, B. R. & Coop, R. H. 1961 林謙治監訳 1985『思春期』メディアサイエンス社
- Mead, M. 1949 田中寿美子・加藤秀俊訳 1961『男性と女性』(上)(下) 東京創元社
 ----- 1973 畑中幸子・山本真鳥訳 1976『サモアの思春期』蒼樹社
- Merleau-Ponty, M. 1945 中島盛夫訳 1982『知覚の現象学』法政大学出版局
- Merton, R. K. 1949 森東吾・森好夫・金沢実・中島竜太郎訳 1961『社会理論と社会構造』みすず書房
 ①「社会構造とアノミー」
 ②「準拠集団と社会構造の理論(つづき)」
 ----- 1963 森東吾・森好夫・金沢実訳 1969『社会理論と機能分析』現代社会学体系 13
 青木書店
 ③「アンビバレンスの社会学理論」
- Minkowski, E. 1933 中江育生・清水誠訳 1972『生きられる時間』(I) みすず書房
- Mill, J. S. 1873 朱牟田夏雄訳 1960『ミル自伝』岩波書店
- Morgan, J. & O'Neil, C. & Harré, R. 1979 Nicknames, Routledge & Kegan Paul
- 森岡清美・塩原勉・本間康平編 1993『新社会学辞典』有斐閣
- 森重雄 1987「モダニティとしての教育」東京大学教育学部紀要 27巻
- 森田洋二・清永賢二 1986『いじめ-教室の病』金子書房
- 向井承子 1981『小児病棟の子どもたち』晶文社
- 村上春樹 1982『風の歌を聞け』講談社文庫
- 村岡健次 1987「アスレティシズムとジェントルマン」村岡健次・鈴木利章・川北稔編『ジェントルマン・その周辺とイギリス近代』
- 長島伸一 1981『世紀末までの大英帝国』法政大学出版局
- 中村雄二郎 1983『魔女ランダ考』岩波書店
 ----- 1994『悪の哲学ノート』岩波書店
- 中野収 1984『ナルシスの現在』時事通信社

- 中沢けい 1984『海を感じる時』講談社文庫
- 西山哲治 1936『子どもの喧嘩』東京モナス
- 織田年和 1984「ルネ・ジラルールと文学の社会学の方法」作田啓一・富永茂樹編『自尊と懷疑』筑摩書房
- 小浜俊郎 1985『学校の現象学のために』大和書房
- 岡真史 1976 高史明・岡百合子編『岡真史詩集 ぼくは十二歳』筑摩書房
- 岡百合子編 1978『大空に舞った少年よー『ぼくは十二歳』に寄せて』筑摩書房
- 沖原豊 1983『校内暴力』小学館
- 大村英昭 1977「今日のアノミー」社会学研究会 ソシオロジ 第22巻2号 NO. 70
- 大岡昇平 1975『少年』筑摩書房
- Orwell, G. 1968 鈴木健三訳 1971「あの楽しかりし日々」『オーウェル著作集』(IV) 平凡社
- 長田弘 1984『一人称で語る権利』人文書院
- 1984『深呼吸の必要』晶文社
- 尾山奈々 1986 保坂展人編『花を飾ってくださるのなら』講談社
- Parsons, T. 1951 佐藤勉訳 1974『社会体系論』現代社会学体系 14 青木書店
- Parsons, T. & Bales, R. F. 1956 橋爪貞雄・溝口謙三・高木正太郎・武藤孝典・山村賢明訳 1970 1971『核家族と子どもの社会化』(上)(下) 黎明書房
- Piajet, J. 1964 滝沢武久訳 1968『思考の心理学』みすず書房
- Polanyi, M. 1966 佐藤敬三訳 1980『暗黙知の次元』紀伊國屋書店
- Radcliff-Brown, A. R. 1952 青柳まち子訳 1975『未開社会における構造と機能』新泉社
- ①「冗談関係について」
- ②「冗談関係について再考」
- Renard, J. 1894 岸田國士訳 1950『にんじん』岩波文庫
- Ricør, P. 1965 久米博訳 1982『フロイトを読む』新曜社
- 阪上孝 1984「監視と規律—近代化と家族」思想 1984年 2月号 NO. 716
- 坂本秀夫 1986『「校則」の研究』三一書房
- 作田啓一 1971「現代の性—フリーセックス批判」松田道雄編『共同討議 性』筑摩書房
- 1972『価値の社会学』岩波書店
- ①「価値の制度化と内面化」
- ②「日本人の連続観」

- 1978「自己と外界 --自己境界の拡大と溶解」創造の世界 25号
- 1979「青年期の感性」『青年期 発達段階と教育』岩波講座 子どもの発達と教育
6 岩波書店
- 1980「ロマン主義を越えて」『歓ばしき学問』岩波叢書 文化の現在 (11) 岩波
書店
- 1981『個人主義の運命』岩波新書
- 1989「書評に答えて」社会学研究会 ソシオロジ 34巻1号 NO.105
- 1993『生成の社会学をめざして』有斐閣
- 1995「人間の学としての社会学」『三次元の人間』行路社
- 作田啓一・富永茂樹編 1984『自尊と懐疑』筑摩書房
- Salinger, J. D. 1948 繁尾久・武田勝彦訳 1955「コネチカットのウィグリおじさん」サリ
ンジャー 選集 (4) 荒地出版社
- 1951 野崎孝訳 1964『ライ麦畑でつかまえて』白水社
- 桜井哲夫 1984『近代の意味』日本放送協会
- Sennett, R. 1980 今防人 1987『権威への反逆』岩波現代新書
- Simmel, G. 1908 居安正訳 1979『秘密の社会学』世界思想社
- Simon, B. 1960 成田克也訳 1977『イギリス教育史』(I) 亜紀書房
- 総理府青少年対策本部編 1982『青少年と暴力に関する調査』大蔵省印刷局
- 総務庁青少年対策本部編 1982『青少年白書』1982版 大蔵省印刷局
- Spranger, E. 1967 原田茂訳 1973『青年の心理』協同出版
- Solé, J. 1976 西川長夫・奥村功・川久保輝興・湯浅康正訳 1985『性愛の社会史』人文書院
- 末川博編 1968『岩波 基本六法』岩波書店
- 杉本治 1985『マー先のバカ』青春出版社
- 菅野盾樹 1986『いじめ=<学級>の人間学』新曜社
- Sutter, J. M. 1956 Le Mensonge chez l'enfant, Press Universitaires du France
- 高橋三郎 1974『強制収容所における「生」』二月社
- 寺崎弘昭 1986「体罰の歴史と思想」『育てる』小林登他編 新しい子ども学 第2巻 海鳴社
- 富永茂樹 1986「催眠と模倣—群衆論の地平で—」思想 12月号 NO. 750
- 鶴見俊輔・河内紀・鎮目恭夫・竹宮恵子・原ひろ子 1980『育てる』平凡社カルチャーToday
⑧ 平凡社
- Van Gennep, A. 1909 秋山さと子・彌永信美訳 1977『通過儀礼』弘文堂

- von Bertalanfy, L. 1968 長野敬・太田邦昌訳『一般システム論』1973 みすず書房
- Waller, W. 1932 石山脩平・橋爪貞雄訳 1957『学級集団』明治図書
- Watzlawick, P. & Beavin, J. H. & Jackson, D. D. 1967 Pragmatics of Human Communication,
Norton, W. W.
- Weber, M. 1920 大塚久雄訳 1991『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』ワイ
ド版 岩波文庫
- 1922 清水幾太郎訳 1972『社会学の根本概念』岩波文庫
- Wilde, O. 1889 吉田正俊訳 1968『虚言の衰退』研究社
- Wilder-Mott, C. & Weakland, J. H. ed. 1981 Rigor and Imagination, Proeger Publisher
- Wolfenstein, M. 1955 Fun Morality : An Analysis of Recent Child Training Literature,
Wolfenstein, M. ed. Childhood in Contemporary Culture, Chicago University Press
- 山田太一 1977『岸辺のアルバム』東京新聞出版局
- 山口節郎 1982『社会と意味』勁草書房
- 山本哲士編 1986『小さな哲学者たち』新曜社
- 山崎森 1985『いじめの構図』ぎょうせい出版
- 柳田國男 1953『不幸なる芸術』定本 柳田國男集 第7巻 筑摩書房
- ①「ウソと子供」
- ②「ウソと文学の関係」
- 安岡章太郎 1967「悪い仲間」『質屋の女房』新潮文庫
- Zurcher, L. A. Jr. 1977 The Mutable Self : A Self-Concept for Social Changes, Sage

本論文の基礎となった研究業績

- 思春期における性愛的経験の解釈-----『教育社会学研究』第41集 1986年
- ナルシスたちの性愛-----（原題=白明の中を浮遊しながら）月刊高校教育 1987年1月号
- 社会化と準拠者の不在-----（原題=子どもの社会化と準拠者の不在）柴野昌山編『教育社会学を学ぶ人のために』世界思想社 1985年
- 子どもとうそ-----仲村祥一・井上俊編『うその社会心理』有斐閣 1982年
- 子どものうその衰退-----少年補導 1984年9月号
- 生きられるうそ-----言語生活 1988年5月号
- 消費社会と幸福の神話-----高校通信 1985年4月号
- 学校と暴力-----ソシオロジ 第32巻1号 1988年
- 規律・訓練と子どもの自殺-----柴野昌山編『しつけの社会学』世界思想社 1985年
- 自己変容のコミュニケーション-----香川大学一般教育研究 第33号 1986年
- 子どもの自己変容と秘密-----（原題=秘密の効用）現代社会学 第8巻2号 1981年
- 野性の社会学にむけて-----徳岡秀雄・竹内洋編『教育現象の社会学』世界思想社 1995年