

# 心の理解と社会学

豊 泉 周 治

群馬大学教育学部社会科教育講座

(2001年9月25日受理)

## Understanding of Mind and Sociology

Shuji TOYOIZUMI

*Department of Sociology, Faculty of Education, Gunma University*

*(Accepted September 25, 2002)*

序. 「人の心はわからない」

—— 大学生たちの「他人の心」と「自分の心」

大学生にアイデンティティに関する講義をするようになって最初に驚かされたのは、講義の当初に感想を求めると、きまって「人の心はわからないのだから、この手の話には関心がない」という反応がいくつか必ず返ってきたことだ<sup>(1)</sup>。毎年、そうした反応は一定数、確実にある。たしかに、誰も「他人の心」はわからない。それどころか「自分の心」だって実はよくわからない、そうだとも言える。だが、そうした日常的な言い回しはけっして「人の心に関心がない」と言いたいのではなく、だからこそ自他の心の狭間で人は悩みながら生きている、という主旨であろう。ところが何人かの学生たちは、ほんとうに「関心がない」、あるいはその種の話は「嫌いだ」という。そこには、興味の湧かない講義をする教員に対する非難や抗議の意思はほとんど感じられない。むしろ、「関心がない」というそっけない反応が相手にどのように受け取られるのか、その点についての想像力がほとんど欠けているように感じられる点が、奇妙なのである。おそらく当の学生たちは、教員の心にはまったく「関心がない」かのようだ。

「人の心はわからない」「関心がない」とそっけなく書いてくるのは、もちろん一握りの学生である。他の多くの学生たちはアイデンティティというテーマにかなりの関心を示す。青年期の混沌としたアイデンティティ形成の渦中を生きる学生たちであれば、「人の心」に関心をもつのは当然のことであろう。講義ではできるだけテーマを実感しやすいように、しばしばアイデンティティ形成に

苦悩する子どもや若者たちの詩や作文を読ませ、感想を書いてもらう。ただ、そうした学生たちの感想を読んでいて、「おや？」と思うことも少なくない。特にこのところ気になるのは、「他人の心」の理解を求めたい場面であるにもかかわらず、おそらく無自覚なまま、ことがらの理解が「悲しい」「淋しい」といった自分の心のいかにも平板な表現に置き換えられてしまう例が目立つことである。たとえば、学生たちに不登校の子どもたちの手記を読ませて感想を求めると、「自分には経験がないのでわからないが、子どもたちの作品を読んで悲しくなった」、「それでも学校を否定してしまうのは淋しいと思う」、といった感想になるのである。引きこもる若者、いじめに苦しむ子ども、あるいは犯罪を犯した若者の心の内を語る資料を示しても、やはり「悲しい」「淋しい」という感想で終わる場合が少なくない。

ことがらの理解が「他人の心」にまで及ばないで、ただ漠然とした自分の気持ちの表現に置き代わってしまう。そこでは「自分には経験がないのでわからない」とまず先に述べられるのだが、もし本人がかつて不登校やいじめに苦しんだ経験のある学生であっても、共感する思いに立ち入って言及することは少なく、むしろ当時の自分を思い出して「辛い気持ちになった」「悲しくなった」という表現になる。さらに、「あのときの気持ちは人にはわからない」と付言されることもある。それは、たんに国語力や表現力が低下したという類の問題ではなく、今日における「人の心」の経験の質に関わっている。

総じて見ると、けっして「人の心に関心がない」わけではない多くの学生たちにとっても、「他人の心」はとらえがたく、あるいはむしろ立ち入るべきではなく、要するに「人の心」の問題はすべて「自分の心」の側に回収されることになる。そして「他人の心」の理解から切り離された「人の心」（「自分の心」）の代表的な表現がどのようなものかといえば、それは学生たちがこの例で頻繁に用いたような「悲しい」であり、あるいはその対極に位置する「楽しい」である。今の学生たちにとって肯定的な心の表現は、ほぼ「楽しい」で尽くされる。実際、日本青少年研究所の意識調査によると、「人生において最も大切な目標」を問われて、「人生を楽しんで生きること」と回答する若者はなんと61.5%に及ぶ<sup>(2)</sup>。極論すれば、あたかも「悲しい」と「楽しい」という二つの表現で、「人の心」と人生の全幅を覆ってしまうかのようである。

講義の最終回に全体をふり返って自由に感想を書いていたところ、ある一人の学生は次のように書いた。

「現代の社会は様々な問題を抱えていることを知り、その社会に生きている私たちはこれからどう生きていけばいいのかを考えるきっかけになったと思う。私は毎日を結構楽しく生きていて、将来の夢も持っている。しかし、時々とてつもない孤独を感じたり、これからの自分の生き方に不安を覚えたりする時がある。これは誰だって感じることだと思うし、昔より今の方がその不安を感じている人は多いだろう。この講義の中で、いろいろな詩を読んだが、共感できるものもあった。何となく生きていくより、楽しく生きた方が絶対にいいと思うので、これからも悩みながら楽しく生きてゆきたい！」

どこかとりとめのない文章だが、おそらくまじめで熱心な受講生だったのだと思う。講義を通じて、子どもや若者たちのアイデンティティ危機として現れてくる現代社会の問題状況について、自分なりに認識を深めたに違いない。その上で、それら様々な問題を受け止めて、孤独や不安のなかでも「悩みながら楽しく生きてゆきたい！」という。その言葉は、いかにもあっけからんとした若者の能天気さのようでもあるが、逆に見れば、困難を抱えた「人の心」の問題を「自分の心」を受け止め、それでもなお「楽しく」生きようとするけなげな決意のようでもある。「何となく生きていくより、楽しく生きた方が絶対にいいと思う」、というのである。ただし、そこでは「他人の心」と「自分の心」との関わりは判然としない。「どう生きていけばいいのか」という問題が、社会の問題や「他人の心」の問題を意識しながらも、けっきょく「悩みながら楽しく」という「自分の心」の振幅としてしか語られていない。つまりこの文章のとりとめのなさ、は、「楽しく」生きようとする学生自身からすれば、「他人の心」とのつながりが判然としない「自分の心」のとりとめのなさなのである。

「関心がない」と答えた「人の心」にネガティブな学生も、「悩みながら楽しく」と書いた「人の心」にポジティブな学生も、どちらも「他人の心」から切り離された「自分の心」を抱え、孤独な自己を生きるように見える点で共通する。結局、どちらにしても「人の心はわからない」。実際、一連の講義の中で一番印象に残った言葉を尋ねると、多くの学生がハンナ・アーレントの「孤独 (lonliness) とは、一人であること (solitude) ではない」を挙げる。講義ではエーリッヒ・フロムの『自由からの逃走』に関連させて、全体主義を内包する大衆社会の精神的危機に抗する言葉として紹介するのだが、その言葉に学生たちは、普段なんとなく違和感を感じながらも孤独を恐れて友人関係の集団に埋没する自分の姿を重ねて見る。「一人である」ことを恐れる自分とそうした自分を嫌悪する自分。アーレントのこの言葉を聞いて「ほっとした」「ふっきれた」という反応が多い。それは、今を「楽しく」生きる若者たちがむしろ根元的に抱え込んだ深い孤独の感情を示唆するようでもある。

## 1. 「こころの理論」——「壊れた心」と「壊れた脳」

本稿の序では、アイデンティティに関する講義についての学生の感想を手がかりとして、「人の心」の理解に関わる今の若者の状況の一端をかいま見てきた。そこには明示的にせよ、暗示的にせよ、「人の心はわからない」として、「他人の心」と切り離された「自分の心」を孤独に生きる、あるいはそれゆえにむしろ同調して「楽しく」生きようとする若者の姿がほの見えてきた。それは、種々の若者論がしばしば指摘する現代の若者像におおむね重なるものであろう。ただし、ここではそうした若者たちの姿に対して、一部の精神科医や心理学者がさかんに論じているような「こころの理論」を展開し、若者の「心の病」を訴えたいわけではない。そもそも「人の心はわからない」という落胆も、「自分の心」の孤独にさいなまれることも、近代社会のありふれた日常の経験であって、それ自体はけっして心の病理を意味するわけではない。むしろ「考える私」の深い孤独こそ、デカ

ルト以来、近代の哲学的自我の主題としてくり返し追究されてきた問題である。その点から見れば、今の若者たちの直面する状況は現代の日本社会において、一人ひとりの「人の心」の奥にまで突き詰められた近代的自我の様相なのである<sup>(3)</sup>。

さて、ここで「こころの理論」としたのは、後述するように1970年代末から心理学や脳科学の分野で専門的に論じられている「心の理論」を直接に指すのではなく、「心」に関する諸理論、なかでも心理・精神医学的な諸理論を引き合いに出して、一般に現代社会の病理、特に子どもや若者の病理を分析し解明しようとする主張や立場の総称で、筆者なりの用法である。便宜的に「心」の方を狭義の理論的な対象として、「こころ」の方をたとえば「心の傷」というような、広義の比喩的な含意も含めたものとして考えるなら（もとより判然とした境界はないが）、「心」から「こころ」へと、この間、大まかに表記と含意が移り変わってきたことがわかる。実際、「こころ」という表記が学問的な文献に登場するのはかなり最近のことで<sup>(4)</sup>、おそらく転機になったのが1990年代、バブル経済の崩壊から阪神・淡路大震災、オウム真理教事件、そしてその後の衝撃的な少年事件の連鎖へと続く時期であったと思われる。かつて経験したことのない出来事に襲われた不安のなかで、事件の解釈者として心理学者や精神医学者が引き合いに出され、マスコミで目立って活躍するようになったのがこの頃である。PTSD（心的外傷後ストレス障害）、AC（アダルト・チルドレン）、乖離性障害（多重人格）、人格障害、アスペルガー症候群……等々、それまで耳にしたこともなかった精神医学用語がマスコミに頻繁に登場するようになり、事件は個々に「心」の問題として処理され、人びとは一連の出来事を広く「こころ」の問題として了解することになった。「こころの時代」が訪れたといってよい。政府も「心の教育」を標榜し、道徳教育やカウンセリングの充実を強調するようになり、時代と文化、人びとの関心は大きく「こころ」に傾いた。

なかでも人びとにとって大きな衝撃となったのは、神戸の「酒鬼薔薇」事件であったろう。14歳の少年の犯した残虐で酷薄な殺人事件に世間は震撼し、事件の不可解さをマスコミはこぞって少年の「心の闇」と書き立てた。以来、その後も同種の事件がくり返されるたびに、マスコミは「心の闇」を取り上げ、3年後の「17歳の殺人」の続発で二度目のピークに達し、あたかも「心の闇」は唯一、世紀末の少年と若者を論じるキーワードであるかのようであった。さらに少年の凶悪事件と併行するように、1990年代半ばから「援助交際」という名の少女売春や「引きこもる」若者たちの増加が社会問題となり、若者たちの不可解な行動に人びとの不安はつづいた。そしてこの時期、そうした若者たちの「心の闇」や「心の病」、「心の傷」を論じる「こころの理論」がブームのように広がったのである。だが、はたして「こころの理論」は少年たちの「心の闇」を照らし出し、「心の傷」や「心の病」を救うことになるのか。ここで考えたいのは、そのことである。

おびたしい数の「こころの理論」を一括して論じるのはいかにも乱暴なようだが、私見によれば、それらが一様に述べていることは、結論的には「心が壊れている」か、「脳が壊れている」か、あるいはそのいずれでもあるか、に尽きるように思われる。ふと気づいてみれば、この間、子どもたちの「壊れた心」をタイトルに掲げた類書が実に多いことに驚かされるが<sup>(5)</sup>、まずはその辺りか

ら見てゆきたい。

それら類書の多くは精神科医によって書かれたものだが、「壊れた心」という言葉からおのずと想起されるように、著者たちは、「人を殺してみたかった」「人を壊したかった」という犯罪少年たちの特異な言動にふれて、いくつかの凶悪事件の精神医学的分析を重ねつつ、それにからめて今の子どもたちの「心の病」を論じている。特に、諸々の精神医学的分析のなかでも「酒鬼薔薇」事件以降しばしば言及されるようになったのが、「人格障害 Personality Disorder」（18歳未満の場合は「行為障害」がこれに相当する）という概念である。このところ凶悪な少年事件が起こるたびに精神鑑定が行われ、この種の診断名がマスコミをにぎわすことが多くなった。あたかも「人格障害」という「心の病」の病巣が若者たちを初めとして、広く社会を蝕み始めたかのような観がある。

だが、注意しなければならないのは、「人格障害」というのは精神病の病名なのではなく、「パーソナリティ・ディスオーダー」つまり人格の病的な偏り（ディスオーダー）のことだ、という点である。ある精神科医は、「オーダーを超えて非合理的な、非適応的なふるまいをしばしば見せながら、しかし精神病の診断も神経症の診断もあてはまらない人たち」のことだ<sup>(6)</sup>、と説明する。要するに、ディスオーダーが「障害」と訳されることで誤解を招きやすいのだが、人格障害は精神病ではなく、人格が偏っていて普通ではない人という意味である。よく引かれるDSM-IV（アメリカ精神医学会の診断基準、第4版）では妄想性人格障害から依存性人格障害まで、様々な名称の人格障害が3群10類型に分類され、それぞれ診断基準が示されている。精神科医の著者たちは、凶悪事件を犯した少年の異常な言動をそうした診断基準に当てはめ、たとえば「A少年は反社会性人格障害だった」、「犯人は自己愛性人格障害だった」と、その人格の特異な「反社会性」や「自己愛性」を「診断」することになる。そして他方で、いじめや引きこもりなどの問題の深刻さにも全般的に言及しつつ、両者の間を「人格」の問題で橋渡しし、今や「心の壊れた子どもたち」が増えていると主張するのである。

特異であるとはいえ「人格」はそもそも「病気」ではないから（だから精神病とは違って、人格障害は法的責任能力ありとされる）、人格障害は病因の特定される治療の対象ではないとされ、その特異さは漠然とした「心の病」のイメージのまま、本人の「壊れた心」に帰されることになる。世間を震撼させた少年の「心の闇」を精神科医が「人格障害」と診断し、人格の異常さという「壊れた心」にそれを帰着させることで、世間では「少年は病気だった」というある種の了解が成り立つ。少年の不可解な「心の闇」は、ここでは不可解な「壊れた心」で説明され（つまり異常な人が異常な犯罪を犯した）、しかもそうした「壊れた心」の兆しは若者全体に広がっているという。「心の闇」はいったん犯罪少年の人格の異常さに負わされるのだが、そうした人格の不可解さは近頃の若者の多くにも通じるものとされ、むしろ「心の闇」の不安は「心の病」への不安となって世間一般に広がるように思える。そしてこの種の議論の多くが最後に強調するのは、「人格」の「障害」つまり「心の壊れ」が問題であるがゆえに、家族のあり方、親子関係や育児・しつけの大切さである。「壊れた心」を育てないために、というその指摘は個々に見れば納得できる面もあるが、全体としてこ

の種の「こころの理論」は「あなたの家族は大丈夫？」という問いかけとなって、かえって家族関係や育児の問題を「心の病」の不安へと引き込んでいるように思える。

「こころの理論」のもう一つの主張が「壊れた脳」である。要するに、人格障害という「壊れた心」の原因を「壊れた脳」に求める立場である。たとえば福島章は、「殺人者の特異な性格（一種のパーソナリティ障害）は、概ね、脳の器質性・機能的変化によるものである。殺人者のパーソナリティの特異性などは、他ならぬ脳の問題であり、医学的研究の対象なのである」と述べている<sup>(7)</sup>。主張の根拠は、殺人者の脳の形態異常の比率が非常に高く、一般人口の50倍にも達するというデータだが、そのことが子どもの心の根元的な変化を見る鍵だという。つまり異常な少年犯罪の発生や学級崩壊の広がりなど、今の「子どものふるまいがわからない」のは、子どもの脳の微細な形成異常による「脳障害」が原因だというのである。そこで引証されるのが近年、増加の傾向にあるというADHD（注意欠陥多動性障害 Attention Deficit Hyperactivity Disorder）である。児童期的人格障害に当たる概念で、「不注意」と「多動性・衝動性」の強い行動特性（不注意で落ち着きがなく、キレやすい子、といったところ）を指すが、ここで重要なのは、その病因として誕生前後の早い時期における脳の形成異常が想定されていることである。つまり環境ホルモンなどに起因する脳障害によって児童期のADHDが引き起こされ、そのような少年が思春期には行為障害を、その後には反社会性人格障害を起こしやすい、というのである<sup>(8)</sup>。

心を動かすのは脳だから、「壊れた心」の原因は「脳が壊れている」からだ、というのは一見わかりやすい議論だが、実はここでは脳の障害（「壊れた脳」）と人格の異常（「壊れた心」）との関係について、統計的な可能性以上に何も明らかにされたわけではない。ましてADHDが殺人者の予備軍だなどということとはできない。しかし、学級崩壊も凶悪な少年犯罪ももっぱら「脳障害」の問題であるかのように論じられることで、「こころの理論」はここでは今度は「子どもの脳が危ない」と叫んで、「心の病」の不安を「脳の病」の不安と偏見へと助長させているように思える。そして結論では、「これから子どもを産む女性たちへ」として、子どもの脳を護るための早婚と多産、子育ての工夫が求められる。

若者を論じる「こころの理論」は、このようにして一方では「心の闇」を「壊れた心」へ、他方では「壊れた脳」へと帰するのだが、それは実際にはほとんどとらえようもない無定形な「人格」の異常さであり、「脳」の異常さであって、各人の「人格」への不安、あるいは「脳」への不安を際限なく拡大するものである。そこではあたかも「こころの理論」が新たな闇となって、「心が危ない！」「脳が危ない！」と、人びとの心を覆ってゆくかのようなのである。

ところで、このような「こころの理論」とは別に、今日、心理学・脳科学の最新の成果による「心の理論」についての議論が新たな展開を見せている。ここで「心の理論」というのは、やや紛らわしいのだが、「心」に関する何らかの理論のことではなく、人間のもつ「他人の心の状態を推測する能力」「他者の心を読みとる能力」のことで、心理学者や脳科学者は1970年代末から、人間に備わったこの特有の能力を立証し、それを可能とする脳のメカニズムを解明しようとしてきた。ここまで

の議論では、心と脳との関係はほとんど不明のままで、その結果、「壊れた心」か、「壊れた脳」かの対立に終わったが、この議論では心を生み出す脳のメカニズムが示され、脳の障害と心の障害との関係が新たな理論の光に照らし出されている。

「心の理論」をめぐる研究は、当初から「チンパンジーは心の理論を持つのだろうか？」という問題が重大なテーマとなったように、人が人であることの根元を「心の理解」に求め、類人猿との違いや子どもにおける「心の理解」の発達を追究してきた。従来、人びとが「心」ないし「自我」あるいは「人間性」として論じてきたことの核心が、ここでは「心の理論」と呼ばれるものとなる。「私が私である」のは、人間の脳を持つ「心の理論」の能力が「他人の心」を推定し、それを鏡として「私の心」を表象化し、「私」という存在を生み出すからではないか、そのようにとらえられる。そして、それらの研究が、他者に関心を示さない自閉症児の臨床的研究と結びついたとき、「自閉症の子どもには心の理論が欠けているのではないか？」という、自閉症の「心の理論仮説」となった。この仮説を立証したとする実験結果がある一方、それを否定する学説もあり、現在のところ、有力な仮説にとどまっている。また、自閉症を引き起こすと考えられる脳の機能障害についての医学的知見に加えて、脳科学の分野では、ミラーニューロンと呼ばれる、他者と自分との間で志向性（心の状態）を共有するニューロン（神経細胞）の存在が発見され、「心の理論」の欠損仮説と脳機能の障害とを機能的に結びつける仮説も提案されている。専門外のことで細かい点での理解は行き届かないが、他者の心を読みとる「心の理論」が脳という精妙なシステムのメカニズムに支えられおり、自閉症の場合にはなんらかのシステムのバランスの失調が予想されるというのは、理解できないことではない<sup>(9)</sup>。

このように見てくると「心の理論」の考え方は、近代の哲学者を悩ませた「私」と「他者」の問題を考える上でも、心と脳との関係、そして心の障害と脳の障害との関係を考える上でも、きわめて興味深い考え方である。「心」つまり意識としての「私」と、「脳」つまり物質としての「私」が、「心の理解」の機能において接点を見いだしているように思える。とはいえ後述するように、それはなお「練心術」というほどのレベルだという。ところが、ここで飛躍して「心の理解」がもたらした脳の機能に短絡させられ、さらに「若者論」へと敷衍されるとなると、そこにもう一つの「こころの理論」が生まれることになる。

たとえば脳科学者の澤口俊之は、車内で化粧をしたり、着替えたりする「近頃の若者たち」の周りの目を気にしない行動を批評して、要は「他者の気持ちがわからない」ということではないか、「彼らには心の理論が欠けているのではないか」<sup>(10)</sup>、と述べている。これが適切な例だとはとても思えないが、2000年5月の主婦殺害事件で、17歳の少年が「人を殺す経験をしてみたかった」と冷静に答えたという報道に接したとき、たしかに多くの人が少年には「心が欠けている」と思ったに違いない。その驚きが気鋭の脳科学者によって、漠然とした「壊れた心」でも「壊れた脳」でもなく、「心の理論」の欠損だと説かれると、たしかに腑に落ちる気分になる。だが、他人の心を読む能力の発達不全なのだから、それは「壊れた心」でもあり「壊れた脳」でもある、と言っても同じである

う。境界はきわめて曖昧なものだ。実際、この事件の少年の二つの精神鑑定は一方が分裂病質人格障害（または分裂気質者）、もう一方がアスペルガー症候群（比較的軽度の自閉症）となり、まっぴたつに割れたかたちだ。前者であれば人格障害という「壊れた心」の問題になり、後者であれば発達障害という「壊れた脳」の問題となり、まさにここで犯行時に責任能力があったかどうかが分かる（判決では後者が採用された）<sup>(11)</sup>。

ここで精神鑑定や判決内容について議論を差し挟むものではないが、この例に象徴されるように、科学性と専門性を巻き込んだ境界の曖昧さのゆえに、今や「心の理論」は広く若者論・子ども論にも流出し始めている。それは、現代の若者の「壊れた心」を論じる「こころの理論」の新たな主流となりつつあると見てよいだろう。

すでにふれた澤口の議論を引いて、ノンフィクション作家の小林道夫は「退化する子どもたち」を論じ、今日の「普通でない環境」が普通になった日本において、脳の発達の「歪み」のために「他人のいない心」が生まれていると主張する<sup>(12)</sup>。同じ結論を、心理カウンセラーの三沢直子はここ20年あまりの間の描画テスト結果の変化に認めて、「心が育たなくなった時代」を論じている<sup>(13)</sup>。他にも同趣旨の議論は少なくない。いずれの議論も個々の点ではそれぞれ重要な問題提起となっているが、たとえば三沢が「青信号の子がいない」と述べるように、問題を無際限に拡大して、結果として現代の「心の闇」への不安をいっそうかき立てているように思える。そして多くの場合、「脳の発達」や「心の発達」が問題となるや、幼児期からの発達に関わる家族の子育て、とりわけ母親の役割が強調されることになり、結果として、脳の歪みや発達障害はほとんどが家族の問題であり、母親の育児責任の問題であるかのように読める。これまでの例でも見てきたことだが、ここでも「こころの理論」の結論は家族の子育てと女性の役割の強調なのである。

## 2. 「シーザーを理解するためにシーザーである必要はない」

—— M. ウェーバーにおける「理解」と「心理学」

「人の心はわからない」という大学生たちは、「こころの理論」によれば、「壊れた心」ないし「壊れた脳」の持ち主か、あるいはまた「軽い自閉症」ということになりかねないが、おそらく本気でそう考える人はまずいないだろう。仲間内での大学生のコミュニケーションは一面では過剰なほど活発にも見え、「みんなぼっち」の気分もけって「自閉的」というわけではない<sup>(14)</sup>。一方、今や「人（他人）の心はわからない」というのは、大学生の話ばかりでなく、夫婦や親子間でさえ、むしろ普通のことだともいえる。それは、人びとが現に体験している近代的自我の行き着く先だといってもよい。サルトル流に言えば、それは、近代的自我が「他者の存在」を前にしたときに陥る「自我論の暗礁」ともいうべき状況であり、ヘーゲル、フッサール、ハイデガー、そしてサルトル自身の哲学を根元的に悩ませた問題であった。つまり、かつて近代の哲学者が「考える私」を原理とする認識の限界として出会った難問に、今や人びとは孤独な「考える私」として、他者との日常的な関わりの中かで、あたかも「心の暗礁」のようにしてその難問にぶつかっているのである。したがっ



て、本来そうした状況には、近代社会における人びとの生活の現代的発展の特質、その在り方の問題性が読みとられるべきであろう。ところが「こころの理論」は、「心の病」と「脳の病」への不安を増幅させて新たな闇を創り出し、むしろ問題を「心の暗礁」と化して人びとを迷い込ませ、人びとを闇に封じ込んでいるように思われる。逆にいえば、「人の心はわからない」という、学生たちの「人の心」についての経験は、そうした「闇」のなかでこそ、一方的に強化されているのではないか。

見てきたように「こころの理論」においては、「人の心」は「人格」ないし「性格」という、それ以上に追究しようのない観念の表現とされるか、あるいは「脳」という生理学的に解明されうる物質の機能の表現とされるか、そのいずれかであった。「心」は「人格」に宿るのか、「脳」に宿るのか。そこでは「心の理解」については不問のままである。一方、「心の理論」の考え方は、たしかに他者の心を読みとる人の能力を主題化するものだったが、既述の通り、それはまだ類人猿と差異化される程度の心の能力の仮説と、ミラーニューロン等の発見で緒に着いたばかりの脳のメカニズムの仮説にとどまっている。心の「創発」（心の生まれる過程）は、そこではまだかつての錬金術のごとく、依然として「錬金術」のレベルにあるという。「誰も、物質である脳の振るまいから一体どうして心生まれるのか、その第一原理を理解している人はいないからだ」<sup>(15)</sup>。「心の理解」は現代の最新の脳科学にとっても、なお「暗礁」のままなのである。

たしかに「心」が「人格」や「脳」に宿るとすれば、他人の「心の理解」は、他者の人格と一体化するか、その人の脳の中身をのぞき見るかしなければ不可能だということになろう。「シーザーを理解するためには、シーザーである必要がある」、というわけである。だが、そんなことはできるはずもない。諸々の「こころの理論」が広く浸透した今日、人びとが「人の心はわからない」というとき、そのような予断が「心の理解」を妨げる暗黙の前提となり、「心の暗礁」となって広がっているように見える。だが、脳科学による「心の理論」の立証いかにかわらず、人びとは日常、当然のように他者の行動を理解し、「心がわかる」ようにして社会生活を営んでいる。それも現実であり、またそうでなければ社会生活は成り立たない。すなわち、人びとの日常経験によれば、「シーザーを理解するために、シーザーである必要はない」のである。

実はこの言葉は、人間の行動の「理解」を社会学的認識の基礎に据えた社会学者、マックス・ウェーバーが好んで引用した言葉である<sup>(16)</sup>。ウェーバーは今から1世紀近くも前、今日と同様にきわめて不透明な時代状況のなかで、自然主義と心理主義との間で混迷を深めてゆく社会科学的認識の紛糾を解きほぐし、「理解」社会学の方法を追究した。「人の心はわからない」という経験（「行為の非合理性」）の主張に対して、「人の心がわかる」（「行為の合理的解釈」）という観点から、社会学の方法を確立しようとしたのである。では、「心の理解」とは、社会学的に見ればどのような経験なのか。ここでは、ウェーバーのこの言葉を鍵として、「心の暗礁」に迷うことのない、「心の理解」に達する別の道筋について検討したい。「人の心はわからない」という多くの人びとにとって、そして若者や学生たちにとって、今、必要なのは、「壊れた心」や「壊れた脳」の議論によって暗礁に投げ出されることなく、「心の理解」についての社会学的認識に学んで、「心の暗礁」から解き放たれる

ことだと思っからである。

さて、前世紀の初め、数年に及ぶ自身の苦しい精神の病から回復したウェーバーは、まっ先に、みずからの学問的出自を洗い出し、新しい学問として「理解社会学」の方法的基礎を明らかにするために、一連の方法論的研究に取り組んでいた。社会科学の方法論、学問論に関するきわめて論争的な論文がこのとき集中的に書かれた。その際に、なにより重要であったのは、人の行動は「主観的に思われた意味 (der subjektiv gemeinte Sinn)」(意識すれば「心に抱かれた意味」)にしたがって理解し説明できるものであり、そのために理解社会学の方法が確立されなければならない、ということであった。その主張は、まずは「歴史学派」と呼ばれた当時のドイツにおける主流の経済学・社会科学の立場に対する批判であり、「歴史学派の子」を自認するウェーバーにとって、それは自身の学問的出自に対する批判でもあった。批判の主な論点は、歴史学派経済学の方法的前提に入り込んだ自然主義および心理主義の偏見とその論理的帰結であり、問題の核心は、「意思の自由」を持つ人間の行為を心理学的基礎から把握しようとする方法の理論的困難である。ここではそれらの点を中心に、ウェーバーの議論を見てゆくことにする。ウェーバーの「理解」がいかなる問題意識に根ざしていたのか、そしてまた、「人の心はわからない」とする心理学的議論から出発する議論がどのような社会認識の退化にたどり着くのかを、それらの点から見ることができるからである。

ウェーバーは、論文「ロッシャーとクニース、および歴史的国民経済学の論理的諸問題」(以下、邦訳にしたがって『ロッシャーとクニース』とする)において、歴史学派の二人の大家ヴィルヘルム・ロッシャーとカール・クニースを議論の俎上に乗せ、それぞれにおいて自然主義と心理主義の無批判な混淆が現実認識を形而上学的な「流出論」に終わらせたこと批判している。とりわけロッシャーに対しては、歴史の個性的な現実(「現実の非合理性」)を発展の「自然法則」に還元してとらえようとする自然主義の誤謬が、そしてクニースに対しては、「行為の非合理性」を「人格」という心理学的統一性に還元しようとする心理主義の誤謬が、手厳しく批判される。ともに両者は、精密自然科学とは異なる国民経済学の歴史的・個別的な現実を、一方で行為の心理学的基礎に遡及しつつ、他方ではその全体を「法則性」の概念で把握しようとしたのだが、やがて認識論的な裂け目が露呈し、現実と概念との「非合理の断絶」をヘーゲル流の概念の「流出論」で結合した、というのである<sup>(17)</sup>。ロッシャーは「民族精神」という類的な概念を実体的な根拠として持ち出し、個別の現象はその概念の表出(「流出」)であるとし、その有機体的統一性を「法則」であるとした。またクニースは「人格」という心理学的な統一性を実体化し、意思の自由に基づく「行為の非合理性」はこの統一体からの流出であるとし、そこに「民族精神」の統一性が現れるとした(「人間学的流出論」)。

ウェーバーはこうした両者の議論に「形而上学」や「神秘主義」にまでも退化した認識の後退を批判するのだが、その誤りの核心は、「意思の自由」を持つ人間の行為、つまり行為者の「内面」における「心的なもの (das Psychische)」を、理解できない「非合理性」として見る自然主義と心理主義の偏見であった。ウェーバーは、この「心的なもの」を「理解できる」と主張するのだが、だからといって、けっして「理解社会学は“心理学”の一部ではない」<sup>(18)</sup>。ウェーバーは、「心的な出

来事」の「創造的な」性格を主張したブントの心理学、これをとらえる「主観化」的科学を提唱したミュンスターベルクの心理学、さらに心理学的経過に関する「感情移入」(リップス)や「直感」(クローチェ)の議論を一つひとつ検討しているが、それらはいずれも「意思の自由」と人間の行為の意味をとらえ損ねているとする。そして、心理学を基礎とするロッシャーとクニースの社会認識の失敗は、そうした諸問題の戯画的な帰結だったというのである。それに対して、ウェーバーは、「意思の自由」は「感情移入」や「追体験」によってのみ近づけるような、行為の非合理性の規準ではなく、人間の行為はむしろ「意思の自由」があるからこそ合理的であり、解釈によって理解可能であると主張するのである。

「歴史家の“解釈”にとって、“人格”は謎ではなく、反対に、存在するもののうち唯一の解釈可能な“理解しうるもの”なのである。そして人間の行為や振る舞いは、いかなる場合にも、とりわけ合理的解釈の可能性のなくなる場合ですら、あらゆる個別的な事象がそのものとして一般にそうであるよりも以上に、——“計算しえない”もしくは因果的帰属が問題にならないという意味で——“非合理的”だということはない。これに反して合理的“解釈”の可能な場合はつねに、純粋に“自然的なもの”の非合理性をはるかに超出しているのである」<sup>(19)</sup>。

「非合理性」を「計算不可能性」という意味で理解するとき、先の論者たちにとって人間の行為は「意思の自由」ゆえに計算不可能であり、だからこそ特有の尊厳が与えられるべきものだったが、ウェーバーによれば、人間の行為に特別な「計算不可能性」があるわけではない。たとえば、天気予報による明日の天候の予測は、熟知の友人の明日の行動を予測する以上に「計算可能」だというわけではない。また、風によって岩壁の一塊が崩落し無数の破片となって砕け散ったとき、その分布をくまなく追跡することはおよそ「計算不可能」であろう。ウェーバーはこのような例を引いて、「計算可能性」における自然現象と人間の行為との原理的区別を否定しつつ、そのうえで「解釈可能性」において両者を差異化する。「個人の行為は、その意味にみちた解釈可能性のゆえに、それがおよぶかぎり、個々の自然現象よりも原理的には“非合理性”が少ないのが特質である」というのである<sup>(20)</sup>。たとえば、ある人の行為の意味を解釈して「動機」を理解できるなら、その行為の結果は、サイコロを振っての六の目を出すよりもはるかに「計算可能」であろう。ウェーバーによれば、行為が「より自由であればあるほど」、つまり岩塊の崩落のような「自然のままの出来事」でないぶんだけ、合理的な解釈の可能性は高まるのである<sup>(21)</sup>。もし行為に解釈が及ばず、岩塊のように計算不可能であるなら、それは「“狂人”の原理」だというわけである。

では、「シーザーになる」ことなく「シーザーを理解する」ということ、つまり人間の行為を「主観的に思われた意味」にもとづいてを「理解する」とはどのようなことなのであろうか。くり返せば、ウェーバーにとって、それは一個の個人を「細胞」の結合や生化学的反応の複合と見るような、あるいはその「心的」生活を心理的諸要素の構成として見るような、自然主義や心理主義とは無縁である。人は細胞のような生理学的要素や衝動といった心理学的要素の動きを「理解」できない。「そのようなやり方は、けっして思われた意味による解釈へと通じる道ではない。社会学(ここで用

いられる意味での、および歴史学)にとっては、行為の意味連関だけが把握の対象なのである<sup>(22)</sup>。ここでの「社会学」とは、よく引用される定義を引けば、「社会的行為を解釈によって理解し、そのことによって社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする学問」である<sup>(23)</sup>。

概念が輻輳して難解そうだが、順に見てゆくと、要するに、人間の社会的行為を「主観的に思われた意味」にしたがって「解釈」し、その「意味連関」を把握することによって社会的行為の意味を「理解」し、その過程と結果を「説明」する、というものである。日常的な例で考えてみよう。私たちは、車内で見知らぬ他人が親指で携帯電話をせわしく操作する行動(Verhalten)を眺めるとき、その人が誰かに「電子メールを送信しようとしている」のだと、その人の「主観的に思われた意味」(電子メールを送ろうとする動機)にしたがって行動を「解釈」し、激しく親指を動かす行動の「意味連関」を把握し、電子メールの送信という社会的な行為(Handeln)として「理解」する。また、その過程と結果を携帯電話になじみのない人に「説明」することができる。ウェーバーが言わんとするのは、おおよそこのような事態であろう。たしかに一般に人はこのようにして他人の行為を理解する。それゆえに理解社会学の方法が成立するのであり、その方法において、人間の行為は「内面」から理解されることになる。ウェーバーは、いかにも慎重な言い回しで次のように述べている。

「もし人間の行動の関係づけられる(主観的に思われた)意味を人間の行動の“内面”と呼ぶとすれば——疑問のなくはない用語法だが!——ただそのときにのみ、理解社会学はそうした諸現象をもっぱら“内面から”，とはいえ、それらの物理的あるいは心理的諸現象を枚挙することによってではなく、考察するのである」<sup>(24)</sup>。

### 3. 心の社会的本性——ウェーバーからミードへ

見てきたように、心理学者たちが「意思の自由」ゆえに非合理であり計算不可能だとする「心的なもの」を、ウェーバーは「主観的に思われた意味」に即して行為を解釈することによって、理解できるとした。その方法こそが、形而上学的な「民族」概念の流出論に後退した歴史学派の社会認識に対して、ウェーバーの社会認識の「客観性」を保証するものとされたわけである。だが、注意して考えると、本当にそこで行為者の——ここからの議論では「誰の」に注意しなければならない——「主観的に思われた意味」(行為者が「心に抱いた意味」)が把握されるのかどうか、疑念がないわけではない。むしろ、あらかじめ客観的に想定される行為の意味連関が前提とされており、観察者(研究者)はそれを行為者の「主観的に思われた意味」に流入させて、これを理解すると見るべきではないか。携帯電話の例をもう一度引けば、携帯電話による電子メールの送受信という最近の出来事(その意味連関)をあらかじめ知っているからこそ、乗り合わせた他人がせわしく親指を動かす行動を観察して、「電子メールを送信しようとしている」と、その人の「主観的に思われた意味」を解釈できるのではないか。しかしながら、ほんとうはそれは誤解で、その人はゲームを楽しんでいたかもしれないのである。

ここでウェーバーの論述に虚偽があると言いたいわけではない。ウェーバー自身、上の引用文で「内面から」という言葉を慎重に用いていたように、この点について十分に自覚的である。というよりも、問題は理解社会学における概念構成の客観性なのであり、ある種の客観性があらかじめ先取されることはいわば前提なのである。すなわちウェーバーは、「主観的に思われた意味」に基づいた社会的行為の類型、つまり現実を社会的に考察するための「理念型」的な概念構成を追究しているのであり、その際に意味連関の生じる蓋然性、統計的な規則性（「客観的可能性」）が、概念構成の根拠とされるのである。「ある社会的行為の理解可能な思われた意味に対応する統計的規則性のみが、（ここで用いられる意味で）理解可能な行為類型であり、つまり“社会的規則”なのである」<sup>(25)</sup>。したがって研究者（理解社会学者）にとって、あらかじめ客観的な意味連関（の蓋然性）が想定されるのは当然のことで、シュッツが述べたように、理解社会学の概念構成とは「主観的意味連関の客観的意味連関への整序（組み入れ）」なのである<sup>(26)</sup>。そこには行為者自身の「主観的に思われた意味」と研究者の客観的意味連関とのズレの可能性も、おのずと含まれることになる。

だが、問題はここで終わるわけではない。考えたいのはその先である。主観的意味連関の客観的意味連関への組み入れを可能とし、したがってまた「理解」社会学を可能とするこの蓋然性とは、いったい人びとにとって何を意味するのか、である。

行為者の「主観的に思われた意味」（行為者が「心に抱いた意味」）を研究者が理解するとき、「感情移入」や「追体験」を持ち出すなら、それが形而上学や神秘主義に陥りかねないことを、ウェーバーは鋭く批判していた。それに対して、理解社会学は「主観的に思われた意味」と結びついた行為の客観的意味連関を理念型として概念構成し、その概念（類型）に照らして、行為者が「心に抱いた意味」を客観的に、そして蓋然的に把握する。ということは、行為者が「心に抱いた意味」は、研究者が構成した「主観的に思われた意味」の類型として、客観的・蓋然的に（つまり「客観的可能性」として）、広く社会の人びとに（つまり間主観的に）共有されているということである。したがって、社会的行為の「主観的に思われた意味」は、あらかじめ人びとに共有された間主観的な意味連関であり、その意味で客観的な意味連関だということになる。「主観的意味連関の客観的意味連関への組み入れ」とは、実は社会学者の特権ではなく、それに先だって、まずは人びとの日常的な社会経験に属することなのである。ウェーバー自身もある箇所、*「社会学は、一般的概念の形成に際して、上述の客観的な可能性を見積もるのに必要な把握の“能力”が、平均的には行為の関与者にも主観的に存在しているものとみなす」*<sup>(27)</sup>と、実質的に同趣旨のことを述べている。要するに理解社会学は、人は「主観的に思われた意味」つまり他者が「心に抱いた意味」を把握する能力があるということ、さらに言えば、人は「他人の心」がわかるということ、初めから想定することで成り立つ社会学なのである。

それでは、いったい「人の心がわかる」とはどういうことなのか。ここで話は振り出しに戻った観があるが、ウェーバーの難解な議論が用をなさなかったのかといえ、そういうわけではない。「主観的に思われた意味」とは、社会的行為によって関係を取り結ぶ人間の固有の在り方を成り立た

せる「心的なもの」の表現と見てよいが、それは個人の生理学的過程や心理学的過程に属するものではなく、間主観的な客観性として成立している、というのがここまで見てきたことである。ウェーバーはこの点に関連して、「人間の心理学的な性質の分析から出発して社会制度の分析にすすんでゆくことはできない」とした上で、「文化諸科学の将来の基礎」として創出されるべき「社会心理学」について、次のように言及している。「我々は、社会—心理学的な研究によって、個々の諸制度の認識から出発しつつ、それら諸制度の文化的被拘束性と文化的意義とを、ますます心的に（geistig）理解することを学ぶであろう。しかし、これら諸制度を心理学的法則から演繹しようとしたり、心理学的な基本現象から説明しようとはしないだろう」<sup>(28)</sup>。敢えて言うなら、「心」から「社会」を説明するのではなく、「社会」から「心」を理解するのが「社会心理学」だということになる。ウェーバー自身がこの点を突きつめて考察したわけではないが、「心の社会的本性」が理解社会学の前提に入り込んでいることは明らかであり、ウェーバーの方法論はその一步手前の議論にまで進んでいたのである。

ここで「心の社会的本性」という言葉は、G・H・ミードの「社会心理学」から借りてきた言葉である。ミードは、その点について次のように述べている。

「心を単に、個別の人間有機体の観点から見るのは馬鹿げている。というのは、心はそこに焦点をもつとはいえ、それは本質的に社会的現象だからである。……そこで、われわれは心を社会過程の内部、社会的相互作用の経験的母胎の内部に発生し、発展するものと見なさなければならないのである。すなわち、われわれは社会的行為の観点から、個人の内的経験をとらえなければならないのであり、社会的行為はこれら諸個人が相互作用する社会的脈絡のなかで、分離した諸個人の経験を包括している。人間の脳が可能にする経験の過程は、相互作用する諸個人の集団にとってのみ、つまり社会の成員である個別有機体（個人——引用者）にとってのみ可能なのであり、他の個別有機体から孤立した個別有機体にとっては不可能である」<sup>(29)</sup>。

ミードの「心の社会的本性」についての検討は稿を改めることとして、ここでは引用のままにとどめたい。ただし、この引用のみでも、「人の心はわかる」というウェーバー理解社会学の想定が、人びとの社会的相互作用を経験母胎として心が生まれるという「心の社会的本性」によって、その根拠を与えられることがわかる。序でふれた「人の心はわからない」という今の若者たちの言葉をふり返って、さしあたり簡単な結論を述べるなら、その問題は、けっして「壊れた心」や「壊れた脳」の問題ではなく、私たちの社会における人びとの社会的行為と社会的相互作用の問題であり、今の社会的諸制度の「文化的被拘束性と文化的意義」に関わる問題であったことが示されたと思う。ウェーバーは、「心」に関わる心理主義や自然主義の偏向がいかなる認識の迷宮に入り込み、「民族」の形而上学や神秘主義に退化する危険をもつかを克明に批判したが、今日の日本において、問題を「壊れた心」や「壊れた脳」に帰する「こころの理論」をめぐる状況についても同じことがいえるであろう。非合理的な「心の闇」への不安がかき立てられる一方、その状況は、小林よしのり『戦争論』

や西部邁『国民の道徳』のような、「公」や「国家」を中心とする粗雑な形而上学的歴史認識が闊歩し始める時代でもあるからである<sup>(28)</sup>。一世紀前、ウェーバーが「人の心はわかる」というところから追究した理解社会学の営みは、今の日本において、なお学び直される必要がある。

## 註

- (1) 拙著『アイデンティティの社会理論』（青木書店、1998）を主な参考書とする群馬大学教育学部文化社会学系の系共通科目「現代社会論」、および都内私立大学の全学共通科目「個人と社会」の受講生に対するアンケート。それぞれ受講生は数十人から100人前後。ここでの学生の感想に関する記述は、ここ3年間のこれらの講義における授業アンケートに基づくものである。
- (2) 日本青少年研究所「新千年生活と意識に関する調査——日本・韓国・アメリカ・フランス国際比較」、同研究所ホームページを参照。4カ国の中高生を対象とした比較調査で、「人生を楽しんで生きること」を「人生において最も大切な目標」と答えたのは日本の61.5%に対して、韓国34.7%、アメリカ4.0%、フランス6.3%であった。「楽しむ」ことが今の日本の若者にとって突出した価値をもち、そのことがまた日本の若者の著しい特徴となっていることがわかる。
- (3) この点については、不十分ながら別に論じたことがある。拙著『アイデンティティの社会理論』（青木書店、1998）、第1章を参照のこと。
- (4) 一例を挙げれば、文部省統計数理研究所で「日本人の国民性調査」を手がけた林知己夫の1988年の著作は『日本人の心をはかる』（朝日新聞社）であったが、1995年には『数字からみた日本人のこころ』（徳間書店）と題された。また、心理・精神医学分野でも多く出版点数を数える岩波新書のタイトルに「こころ」が登場したのは、なだいなだ編著『〈こころ〉の定点観測』、2001年が初めてである。
- (5) 高橋龍太郎『あなたの心が壊れるとき』（扶桑社、1997）、町沢静夫『心の壊れた子どもたち』（朝日出版社、2000）、小田晋『壊れる心 壊れない心』（朝日ソノラマ、2001）、等がある。いちいち引用はしないが、以下の議論ではおおむねこれらの著者・著書の主張を念頭において、これらの「こころの理論」に共通する論調を検討している。
- (6) 滝川一廣『「こころ」はどこで壊れるのか』（洋泉社、2001）、p.54。
- (7) 福島章「殺人者の脳と人格障害」、『こころの科学』93号（日本評論社、2000）、p.65。
- (8) 福島章『子どもの脳が危ない』（PHP研究所、2000）、p.69以下。
- (9) 「心の理論」や脳科学について筆者はほんの入門的な知識を得たにとどまり、以上のような簡略な紹介でも不適切な部分があるかもしれない。その点については今後の研究課題とすることでご容赦願いたい。ここで参照したのは以下の2著である。ピーター・ミッチェル『心の理論への招待』菊野・橋本訳（ミネルヴァ書房、2000）、茂木健一郎『心を生み出す脳のシステム』（日本放送出版協会、2001）。
- (10) 澤口俊之「心の無理論が社会を滅ぼす」『ちくま』2000年12月号。
- (11) 森下香枝『退屈な殺人者』（文藝春秋、2002）。

- (12) 小林道夫『退化する子どもたち』（現代人文社，2001）。
- (13) 三沢直子『殺意をえがく子どもたち』（学陽書房，1998）。
- (14) 拙稿「みんなぼっちの世界の新自由主義」（『教育』2000年5月号，国土社）を参照。
- (15) 茂木健一郎，前掲書，p.264.
- (16) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5Aufl., S.428, Tübingen 1982（以下，WLと略記する），『理解社会学のカテゴリー』海老原・中野訳（未来社，1990），p.11. なお，ウェーバーから引用するに当たって訳文は適宜，筆者の判断で改められており，邦訳とは必ずしも一致しない。
- (17) Max Weber, WL. S.15, 『ロッシュャーとクニース（一）』松井秀親訳（未来社，1955），p.34.
- (18) Max Weber, WL. S.432, 『理解社会学のカテゴリー』p.19.
- (19) Max Weber, WL. S.133, 『ロッシュャーとクニース（二）』p.129f.
- (20) Max Weber, WL. S.67, 『ロッシュャーとクニース（一）』, p.139f.
- (21) Max Weber, WL. S.132, 『ロッシュャーとクニース（二）』, p.128.
- (22) Max Weber, WL. S.552, 『社会学の根本概念』清水幾多郎訳（岩波書店，1972），p.22.
- (23) Max Weber, WL. S.542, 同書，p.8.
- (24) Max Weber, WL. S.430, 『理解社会学のカテゴリー』, p.14.
- (25) Max Weber, WL. S.551, 『社会学の根本概念』, p.21.
- (26) アルフレッド・シュッツ『社会的世界の意味構成』佐藤嘉一訳（木鐸社，1982），p.340.
- (27) Max Weber, WL. S.444, 『理解社会学のカテゴリー』, p.54.
- (28) Max Weber, WL. S.189, 「社会科学および社会政策的認識の“客観性”」徳永恂訳，『社会学論集』濱島・徳永訳（青木書店，1971），p.50.
- (29) George Herbert Mead, *Mind, Self, Society*, The University of Chicago Press, 1934, p.133. ミード『精神・自我・社会』河村望訳（人間の科学社，1995），p.166.
- (30) 浜林正夫・山科三郎『徹底批判「国民の道徳」』（大月書店，2001）を参照。