

Title	横超としての倫理
Author(s)	谷口, 隆一郎
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.42, 2008.8 : 301-328
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3962
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

横超としての倫理

谷口 隆一郎

個人の衝動がなければ、コミュニティは停滞してしまう。しかし同時に、コミュニティの共感がなければ、個人の衝動も色あせてしまう。

——ウィリアム・ジェイムズ——

1 重なり合う道徳

経済や金融のグローバル化が進行する一方で、いまだ紛争や戦争が絶えない世界の現状において、ある特定の、形而上学的に先取りされた観点だとかイデオロギー的、宗教的観点からの討議とのあいだで、しかもそれらの観点のどれかを普遍的な唯一の正義だとか善だとか、あるいは真理であると排他的に主張することなしに、現実の体験に根ざした何人人類共通の事実と経験に立って、倫理について考察することは可能だろうか。

わたしは、道徳を共同体の漸成的形成に伴う発現として記述したいと思う。すなわち、わたしが描述しようとする道徳は、天空からア・プリオリに降ってくるものではなく、道徳のシナイ山から命じられたものとしてもなく

て、それは、親密な小さな集団内での個人の行動の内的規制として出現し、人びとが自らの共同体の道徳を越え出て他の共同体の道徳との重なりを見出し、連帯を形成していこうとする、自己を超え出ていこうとする運動である。この運動は、道徳の発達にとつて共通のものである。しかしそれは、諸道徳に内在的な固有の規範の背後に共通するア・プリオリな原理を追究する超越運動ではない。わたしがいう「自己を超え出ていこうとする運動」は、多元的でグローバル化し続けるに伴って織り成される、諸道徳の重なりを紡ぎだす運動である。そしてこの重なり形成と持続的な展開は、何度となく改良を重ねられた結果、一時的に広く相互に受け容れ可能な、個別の道徳を超えたより広い道徳を生み出しうる、ということを意味する。この諸道徳の重なり増殖は、自己を超え出ていきながら、他者と結びつく人間の行為を仲立ちとして作り出されていくより包括的な、道徳のプロセスの結果として得られるものである。わたしは、そのようなプロセスを「横超ちやうじょう」と呼ぶことにする。この横超を通じて諸道徳間の重なりが幾重にも織り合わされていくのである。

人間の行動の内的規制としての道徳は、自己を越え出て拡張し続ける。そしてそれは、広がりゆく——その限りで、より普遍的な——人類全体の共同性としての倫理へと向かう。しかし、それは決して固定化されてしまふのではない。倫理は、抽象的な原理として発見されるのではなく、諸道徳の重なり形成の結果、作らされるものである。わたしは、個々の道徳、そしてそれに帰属する人びとが、そのような結果を得ようとして、馴染みのない、あるいは馴染みが薄い他の道徳に対して自己を開いていく行為、そしてその行為によつてもたらされる、他者の道徳に自らの道徳との重なりを見出すことを倫理として記述しようと思う。

つまり、本稿において主張したいことは、道徳は、共同を介して人間の成長に伴って発現する内的行動規制として捉えられるならば、人間の生の展開そのものと不可分な共同性の展開自体が自己超出運動のプロセスであることと不可分なのであり、共同体内部への行動規制として恒常性を保とうと機能しているのみならず、実は共同性の漸成的成長

(epigenetic growth) に伴って外部へと自己を越え出て拡張する契機に促されて、他の道徳への共感と支持、ひいては連帯へと自己を開いていく、ということである。この連帯の形成と展開において惹き起こされる共感、支持、寛容、協同に基づく、道徳的問題への解決の取り組みが、本稿で描述される倫理である。そういう取り組みの広がりは、諸道徳の間に高貴さの上下の序列を裁定することなしでの広がりである。それは何か特定の道徳的伝統を中心として他のすべての道徳的伝統を包摂しつつ展開するのではない。またそれは、その他の道徳がひとつの道徳に集約されていくのではない。アウグスティヌスは、神の本性を、中心がいたるところにあり、円周がどこにもない円に喩えたが、横超としての倫理はまさしくそのような円を描くことに似ている。そういった道徳の重なり、すなわち倫理の形成の中心は多様な諸々の道徳的伝統に偏在しており、そこからまるでいくつもの円を描くように重なり、形成が繰り広げられるのであり、その広がり、その円周は次から次へと生まれては他の円と入れ替わり立ち代り交じり合い、ときには一つの円が他のいくつかを包摂したりする。こうした展開全体は、それが到達するのを時間の外で待ち受けている究極の円周と、多様な円とその中心を支える唯一の中心を探求する——いわば不変的かつ超越的で高貴な実在を志向する——伝統的哲学立場とは対照的な横超としての道徳の自己超出運動なのである。

この主張においては、カント派の倫理学に概して見られるような、理性ないし合理性によって抽象化され特質化された、倫理や道徳の主体と、歴史や時間における人間の倫理的行為にア・プリオリな原理は措定されていない。さらに、わたしが描出する倫理は、ユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション倫理に見られるような、徹底的に合理的な討議によってこそ到達しようとされるような倫理ではない。これら両立場とそれらに派生する主張は、人間の能力あるいは特質の一部である合理的思考は倫理ないし道徳のア・プリオリな原理を発見するための最善なる唯一の手段であるか、あるいはその原理が人間理性に内在している、という信念に基づいている。

しかし、ウィリアム・ジェームズが「合理性の感情」で述べたように、現実には理性は、単独で機能しているのでは

なく、感情、情緒、嗜好、意欲、意志等の心理的要素と不可分に関係し合つて機能しており、それらと協同して働いている⁽¹⁾。現実の生においては、これらの混在し合う要素を除外した理性だけの思考は機能しないし、理性がそれらを統御しているのではない。分別のある成人は、人生における問題をめぐつて道徳的な判断を下そうとするとき、自分とは異なつた意見を有する他者の立場にいつたんは自分をおいて、そこから自らの中で共感し、あるいは非難してみても、自分の判断の結果の影響を受ける関係者とかれらが帰属する共同体と、自分が帰属する共同体との関係において、当該の道徳的問題についての良し悪しの態度をとる。どのような態度をとるかは、エリック・エリクソンやローレンス・コールバーグが主張したように、同一の人間であつても、その人が人生のどの時期——幼児期なのか、青年期なのか、成人期なのか、あるいは老年期なのか——にいるかによつて異なつてくる⁽²⁾。幼児ならば、警察の捜査から身を隠している自分の親の居場所を、社会正義が下されるためだという理由で、警察に告げたりはしないものである。そのような年代では社会正義という概念すら持ち合わせていないだろう。しかし、この幼児が青年になり、社会正義という概念を、社会秩序の厳正な維持を強く唱える特定のイデオロギーに求めるようになれば、同じような状況で、あるいは通報するかもしれない。また、この青年が人生における様ざまな苦しみや困難、悔恨、自己矛盾、そして悲哀を経験しながら成長し、この経験によつて練られた人格を持つ老人となり、道徳的アポリアに直面したとき、この老人はもはや若かつたころのどちらかというと原理・原則の固守に拘泥した道徳的態度とは異なるような、豊かな経験に裏づけられた熟慮に満ちた柔軟な態度で事態に対処するだろう。そのように見通すことは、われわれの人生における様ざまな出会いと人間関係とに根ざした経験と智慧に裏書される。

道徳的信念は、決して一概に理性的思考の産物なのではない。たとえ理性的に道徳的判断することに腐心している者であつても、エリックソンが語る「ライフサイクル」というプロセスを経ないわけにはいかない。そして道徳的態度は、「人生の四季」の展開にしたがつて漸成的に形成されるのである。理性や思考は人生の経験の所産なのである。思考を

人間の行為とその結果との関連において捉えたC・S・パースの記号論を継承したジョージ・ハーバート・ミードは、そのことを、人間の思考は行為や経験の過程に含まれている、と言い換えた。³⁾ 経験は、社会的に構成される多様な人間関係が自己の中に取り込まれ、混ざり合い、ミードが語る「一般化された他者」に織り上げられる。ミードが主張するように、人間は、共同社会を通して、他者の態度や役割を意識的に取り入れ、自らの態度や役割、そして道徳的行為を意識的、社会的に統御しているのである。ミードとエリクソン、そしてジョン・デューイは、人間の精神は、形而上学的視座から切り離して見るならば、自然の内なる存在者であり、したがって理性とこれを含んだ精神の作用は、生存とそれが底流となつてなされる行為とに本質的に結びついている、と考えたのである。かれらの人間理解がもたらしたものは、行為する身体としての人間の在り方、精神としての人間の在り方、共同による結びつきを通じての人間の在り方(すなわち、社会における人間の在り方)が相互補完的に体制化されることによつて、道徳が形成されることになわれわれの注意を向けさせた、ということである。

2 行為・経験・倫理

人間を行為する存在として描述した重要な思想家は、アルノルト・ゲーレンである。ゲーレンは、人間を精神や理性という構成要素から理解しようとする立場と、この世界の外に人間の認識の中心を据え置いてそこから身体も心も対象化する形而上学的視座とから離れ、人間を行為するものとして経験論的に規定する。⁴⁾ ゲーレンによると、「人間の行為は、一部は人間に共通な現実界に関わり合い、また一部は相互に関わり合っている。人間は(他の)人間に対しても互いに計画的変更を及ぼし合う。〔そのためには、〕感化・強制・諒解・圧制・開放とか、訓練・説得・教育など、無数の

やり方があって、どれもお互いに対する態度のとり方に干渉する。各個人も自分自身に対してある態度をとり、自分の欲動と利害を制御し、それら相互の間に決定を下し、阻止などして、こうして——ある範囲内で——自分の内的状態を計画的に、つまり社会の要求に應ずる何らかの理念に従って、自分の態度を変更しなければならない⁽⁵⁾のである。そして、人間の「行為」とは、「予見と計画に基づいて現実を変化させるということ」⁽⁶⁾であり、そこから「こうして変化させられた、ないしは新たに作られた事実と、それに必要な手段との総体」⁽⁷⁾である。「文化」が生まれるのであり、「文化は常に具体的な人間の作業共同体に関係づけて考えられなければならない」⁽⁸⁾のである。

ゲーレンによれば、動物にあつては、本能が、遺伝的に固定した運動性伝達路を介して指令を送り、動物を行動に導く。つまり、動物は一定の環境内で確実な結果を得るために確定した行動を本能によって取らされる。それに対し人間にあつては、経験の蓄積が、本能的な感情や衝動の昂ぶりによって惹き起こされる行為の停止や留保を可能にする。それは、その時の経験を後に直面する類似の事態や不測の事態に備えて総合的に判断・対処するために、その経験を調整機能に変換することを必要とするからである⁽⁹⁾。これは、人間が、本能的な確かさを欠落した「欠缺生物 (Mängelwesen)」であるからにほかならない⁽¹⁰⁾。すなわち、外界から人間の意識に流れ込む多様で過剰な刺激や情報と、それらに呼応して、人間の内部から湧き出るさまざまな欲求や衝動は、人間に過剰な負担を負わせるのである。

しかし人間は、現実の出来事に対する昂奮とそれを充足する行為を延期・留保することにより、意識と理性の力を用いて、未来の事態に起こりうるそのような負担に備えるのである。こうして行為と欲求とをいったん切り離すのである。そして人間は、これら両者の間に生じる「間隙 (Hiatus)」⁽¹¹⁾に行為を留保した結果、経験として得られたものを蓄積し、新たな事態に出くわしたとき、意識と理性によって状況の可能的意味を理解し、蓄積された経験の中から、有効な行為を引き出すための材料を得る。このようにして人間は、生得的には対処困難な環境世界の様々な事態に対処するために、蓄積された経験の中から最も適した有効あるいは有用なものを変更して利用することにより、行動の確実性

を手に入れるのである⁽¹²⁾。

ミードも、ゲーレンに先立つて、経験蓄積性の概念に似た「遅延反応 (delayed response)」という概念を打ち出している。ミードによれば、人間は、動物のように刺激に対して直ちに反応するのではなく、言語によって刺激を記号化し、分類し、選択して、問題を解決するための観念、すなわち仮説を形成し、それに従って行動するべく、自らの行為のために備えるのである。ミードにおいて、行為とは、つまるところ、人間を含めた動物の、刺激に対する進行中の一連の反応であり、身体内部の中枢神経系統と関連した客観的に観察可能な外部の動作である。しかしゲーレンは、ミードを始めとする「プラグマティズム (の行為論)」は、人間生命のふところ深い成長の層を見逃すのだ。それは社会的共存の無意識的展開における密かなプロセスである⁽¹³⁾と述べ、特にデュエーイの行為論については、「デュエーイの代弁する、意識は挿話的性格を持つという説は、支持しがたい。つまり意識は、不整合となった運動を障碍の転換によって再び流動的にし、巧みでない当たりまえの操作にすんなりと引き戻すという意味だけを持つ。すなわち、もとより反省を欠く行為の困惑を取り除くためにする挿話的な挽回である⁽¹⁴⁾と批判しているのだが、この批判はゲーレンの誤解によるものである。これがミードに対する批判なら、正しい批判かもしれない。しかし思考の働きの限り、ミードとデュエーイの間には微妙なずれがある。ミードにおいては、思考が、自己と一般化された他者との間の会話というかたちをとる中で、直接的な反応を遅らせて最も有効な反応を選択し適切な行為の進行を挽回しようとするのは、行為が妨げられるときである。これに対して、デュエーイにおいて倫理学の問題とは、衝動と習慣との対立を、知性 (intelligence) による思考活動がいかに調整するか、という問題につきるのである⁽¹⁵⁾。デュエーイにとって道徳とは、突き詰めると習慣 (の結果) にほかならない⁽¹⁶⁾。過去の経験の集積である習慣は、デュエーイによれば、われわれが「欲求に駆り立てられ、欲求を吟味しないまま軽率に行動すると、挫折したり破滅に瀕したりすることを教えてくれる⁽¹⁷⁾」のであるから、習慣は、デュエーイにおいても、ゲーレンの言葉を借りて言えば、「意識的である行為の基礎⁽¹⁸⁾」と捉えられており、「意識もまた習慣を

仲立ちにして、未来から日常行動を規制する」⁽¹⁹⁾のである。したがって、デュイイの「習慣」と「欲求」は、それぞれ、ゲーレンの「経験蓄積性」と、「欲動」を含めた広い意味での「欲求」とに対応していると見ることが出来る。パース、ジェイムズ、そしてデュイイのプラグマティズムに通底する行為の観念、そしてゲーレンの経験蓄積性という観念は、共に、不測の事態に有効に対処することが可能となる行為の選択のために経験の蓄積である習慣から必要なものを取り出して用いるという点で、知性や思考を行為から、行為との関連において見ているのである。

ただ、これらのプラグマティストたちとゲーレンが違うのは、彼が、経験が習慣や伝統や文化として人間の外部に蓄積されるだけではなく、人間のどこか内側に蓄積されるものとしても語っているという点である。⁽²⁰⁾つまり、ゲーレンは、経験が蓄積されるこの「間隙」を「魂と呼ばれるものを本来形作っているもの」と捉え、魂のコンテンツを人間の経験の蓄積性に見定める。とはいえ、ゲーレンが「魂」と呼ぶ経験蓄積性には、神秘的なところはなにもない。デュイイなら、そのような名称はかえって誤解を招くと言ったであろうが、ゲーレンはこの用語で、見知らぬ事態との遭遇に対処する人間の行為能力を表現しようとしたのである。ゲーレンの「魂」の捉え方の第一の特徴は、人間だけに備わっている「間隙」の出来の条件である。その出来は、人間の知能の高さにあるのではなく、解剖学的、感覚―運動的、感覚生理学的な構造上の特性にある、という生物学的条件である。⁽²¹⁾すなわち、人間の最初の生活圏である自然界は人間にとっては不調和的であって、生物学的に見るならば、世界に対して人間は脆弱な存在であるがゆえに、自己の存続のために世界に変更を加えざるをえない。第二の特徴は、性格の確立である。性格とは、人間の内部に成長する「獲得された本能の統制的習慣」⁽²²⁾のことであり、それは欲動が「統治・選定される力のしつかりとした秩序に鑄直され」⁽²³⁾定着された「態度の習慣」⁽²⁵⁾のことである。性格は、共同を形成する過程で培われる態度および指導規則によって形成される。この欲動 (Antrieb)⁽²⁶⁾、すなわち、生理的な衝動や欲求から区別される、人間が行う共同の提携関係や共同行為を通じて発現する人間の欲動こそが、「魂」の発動を触発し導くのである。以下において論じるように、人間は、共同を営む生活

を通して、「一つに組み合っている関心、欲求、性向、習慣、意欲をかきたてられ、習得され、導かれ、互いに態度を取り合つて選定され、持続的に設定されるもの」⁽²⁷⁾を内面的にも社会的にもさまざまな形態に制度化することによって、性格を確立し、不確定な世界を統治するのである。

第三の特徴は、不確定な世界を統治するために欲動によって発動される人間の世界開放性 (Weltoffenheit) である。すなわち、「人間はただ生きるのではなく、その生を導くものである」⁽²⁸⁾ということである。それは、人間が自己の生を導くということは、自己の欲求と欲動を解釈し、自己自身と出会うことで自己をも解釈する意識と、言語という世界の解釈とが絡んで展開されることによつて、自己を世界に方向定位する、ということである。⁽²⁹⁾つまり、「世界は人間の内部へ言語を通じて成長し、言語はまたその内部を外界へ向けて放出すること」⁽³⁰⁾である。つまり、人間の言語的、主体的存在条件である。世界開放性とは、人間が「世界」に対して開かれている状態、つまり、「人間の欲求が経験の働きについていき、必然性の強制を避け、うまい偶然はすかさず把まえ、経験に従つて方向づけを行い、また自ら新たに方向を定め、この経験を自分の内に取りこんで作り上げ、これを止揚する能力である」⁽³¹⁾。言い換えると、人間が世界に開放されているということは、「行為と意識の両方をいわば「引き分ける」、またはそこに「間隙 (Hiatus)」を空ける能力を持つということである」⁽³²⁾。つまり、一方で欲求および欲動、他方でそれらの充足およびその充足をもたらず行為、その両者の間に生じる「間隙」⁽³³⁾において、蓄積された経験を不測の事態に対処するためのみならず、「世界」を自己の存続のために変更するのである。

実に人間は世界に対して開かれている。人間と動物との生活環境の本質的相違を、動物にとつての環境が、人間にとつては「世界」である。⁽³⁴⁾つまり、動物は環境内で生存するために本能的に確立されており、それゆえ、その行動が確実であること、したがって本能によつて十分に対処可能な環境の中だけで生きており、自ら環境に変更を加えられない。しかし人間は、自分の生活にとつて重要となると予見されるものと自分の欲動的利害に関しては、自分とそれらと

の關係に変更を加えることで、それらに自らを適應させると同時に、自分の世界にも変更を加えるのである。それゆえに、「動物に「環境」はあつても、「世界」はない⁽³⁵⁾」といわれるのである。

それに対して、人間は、自然界においては本能的に不確定であるため、予見と計画に基づいて生活圏の諸条件を変更して自己を維持するのである。「人間は自分の生活圏を不定定に広がっている大きな全体（つまり世界）の「一部」として解しており、自分の世界についての方向づけと解釈とをすべてこの全体に關係づけている。（……）同様な思考と解釈によつて人間は、自分に与えられた世界を与えられない世界の「一部」と解する。すなわち、知覚に上る世界を打破つて、至るところに知覚に上らないものを「挿入」する。それは鬼神でもあろうし、デモクリトスの考えたアトムでもあろうし、神々でもあろうし、その他なんでもよい。こうして人間は知覚したものの内に知覚しえるものを、知覚しえるものの中に知覚しえないものを挿入する。そして人間はこれらすべての部類のものに対して態度をとるのである⁽³⁶⁾。つまり、人間は、自己の「感官に直接与えられた世界を打ち破り、または拡大する⁽³⁷⁾」ことにおいて、「世界」に開かれている。ここで「世界」は、人間が経験する予測不可能で対処困難なあらゆる事象とそれらの關係性の總体を含む生活圏であり、人間が「世界」に変更を加えることで、始めて人間の生活領野となるもの、と言ひ換えてもいい。そして、「事象」は、行為主体である人間にとつて、さまざまな経験の局面のこと、たとえば、物理的・エネルギー的・感覺的・心理的・社会的・経済的・法的・倫理道德的・自己超越的の局面として立ち現れ経験されるものであると考えることができる⁽³⁸⁾。

そしてさらに人間は、自分自身と自己の行為をも対象化することが可能である⁽³⁸⁾。人關係的・共同的の局面においては、人間こそが、社会的・経済的・法的・倫理道德的・自己超越的の意味局面を有する存在なのである。「世界」はこれらの局面における経験の總体である。動物は、これらの局面に対しては閉じた存在である。これに対して人間は、これらの局面に対して開いた存在である。人間は、「世界」に変更を加えることで、自己の目的や理念を共同で実現しようとす

る。そうすることで人間は、多様性に富む「世界」の多様な局面において対象化し、言語を使って解釈し、さらには、自己の欲求や欲動にも解釈を施し、これらの充足のための行為を延期・保留することにより、その解釈を将来の不測の事態に対応する経験としてその適応可能性を自己の内に取り込み、更なる不測の事態や未来への備えとすることができるのである。しかし、それは人間が互いに孤立した状態ではなしえない。それには、人間が共同を通じて始めて経験を単に自己のみの経験としてではなく、訓育や知恵として蓄え、次の世代に継承するという精神的作業が必然的にもなうのである。ゲーレンにおいてはこの精神的作業能力こそが、行為能力であり、³⁹⁾人間の世界開放性の核心である。

このような行為能力、すなわち、人間にとって確定されていない開いた世界に対して、共同の営みを通して行われる、絶え間なく変更を加え続ける人間の行為能力が、諸道徳どうしの重なりを形成していくことが、わたしが横超と呼んだ道徳の広がりのプロセスである。すなわち、人間関係や共同の中で展開される世界開放性、つまり個々の共同体の道徳に根ざした自己を越え出て他の共同体の道徳との重なりを作り出そうとする行為である。

3 経験の広がりと道徳の発達

以上のように欲動に導かれる経験蓄積性の広がりを展開させるものを、欲求の発達段階として捉えたのは、アブラハム・マズローである。われわれは既に、ゲーレンによる欲動論と行為論の文脈の中で、道徳の広がりゆく重なりを描述した。そこで、マズローによる人間の「欲求のヒエラルキー」⁽⁴⁰⁾を下敷きにして、どのように道徳が倫理へと展開されていくのか、エリクソンの漸成的発達図式とゲーレンの経験蓄積性の概念を重ねつつ、いわば共同体発生論的に描述

してみよう。⁽⁴¹⁾ すなわち、人間の経験蓄積性に先行し、それを導く、^{ソーマ}身体・^{ブレイン}精神・^{キネシス}共同の相互補完的体制化のプロセスによって、漸成的に形成されるものとして倫理を記述してみよう。

道徳的意識形成の最初の環境は、通常、家族である。人間の生は、誕生と同時にまず、家庭環境や生理的状态からくる制約を大きく受ける。マズローによれば、人間の最も基本的欲求は、生理的欲求である。そして、生理的欲求の充足単位は、基本的には家族に限定される。動物としてはいわば未熟児の状態で生まれてくる乳児は、家族の構成員である大人、特に母親による愛情と世話なくしては全く非力な存在である。幼児は、愛情と世話を十分に受けることを通して、外界を経験するようになり、外界への関心と母親を始めとする家族構成員への信頼を発達させていく。このように人間における発達は、自己の生理的欲求を家族という集団において充足することから始まるのである。生理的欲求の充足は、持続する時間によって極めて限定される。一般に、十分な食事をとった後では、なおも食欲を感じることは困難である。しかし人間は、日々繰り返し返されるニーズに備えることが生存のために必要とされるのを感得する。それにとまって、家庭内分業と協働を通じて、協力してこのニーズに対応する必要が発生する。

人間は、このような個人的欲求充足にせよ、帰属する家族の生存のための欲求の充足にせよ、この事態を自己の努力の賜物としてではなく、自己を包み超える自然環境とそれを育む存在の恩恵として感じてきたのだが、エリクソンが言うように、この感覚は「わたしを越えたもの」への、自己を越えて広がりゆく感覚と強く結びついていったと思われる。すなわち、発達心理学が主張するように、この感覚は、人間が誕生時に母親を仰ぎ見たときに最初に体験する、母親を通して出会う彼女を通して向こう側に広がる未知なる世界へのヌミノースの感覚に由来するのである。⁽⁴²⁾ エリクソンによれば、人間は母親への信頼感覚が繰り返し返され儀式化されるなかで、他者を信頼し、その後の自己の生を生き抜くための最初の生の勢い、ないし「強さ」である信頼と希望の感覚を体験する。この信頼は、不確定な環境や生を生き抜くための希望を形成していくのである。このようにして常に、「わたしを越えたもの」からの恩恵を中心に営まれる家族構成

員相互の結びつきという行為と、同族の他の家族との親和的結びつきを通して、血縁共同体が形成されたのである。エリクソンは、共同体を誕生させた人間の結びつきの実行は、周期的に繰り返される一定の儀式を通じて実現化されることを指摘する。この結合的儀式化 (binding ritualization)⁽⁴³⁾ は、諸宗教の制度化の過程において、それぞれに固有な宗教性の萌芽をもたらしたと考えられる。⁽⁴⁴⁾ こうして血縁共同体において、人間は、自己の内に発現する欲求の段階に依じて、必要とあれば目前の生理的欲求の充足を延期し、過去に遭遇した不測の事態から自己を解放し、未来の不測の事態に備えることを可能にしたのである。

生理的欲求が一応充足されると、安全の欲求が発現し、人間は、身体的必要と共同の目的に備えて、衣食住の平穏な確保と備蓄を協働して図り、外敵から共同体とその生存維持のための備蓄を守るために安全の領域を設けようとし、城郭の内に住む。安全が個人や血縁関係にある少数の家族によって確保され、安全の欲求が充足されることは極めて限られることから、人間は、多数の家族や血縁共同体によって構成されるより大きな共同関係の構築を目指す。この段階に至って、単に「大きな家」を表す「城郭」は拡張し、権力を独占する「大宅」^(おおやけ) が出現し、共同関係にあるそれぞれの家族の生理的欲求の充足に関して、一定のルールが慣行として成立し、それぞれの家族も共同体全体の安全のために役割を引き受ける。こうして大宅は公、すなわちパブリックに変容し、人間は公民となる。アリストテレスが呼んだ「政治的存在」になるのである。ミードやコールバーグがいうように、こうした共同体内において利害や主張の葛藤を解決するために、人間は、他者のパースペクティブに立つて状況を見極めることを要求され、自分に適切な役割を取得することにより (役割取得、role taking)、公正・平等・互酬性という道徳上の基本的カテゴリーを習得するに至るのである。⁽⁴⁵⁾ こうして共同体構成員どうしの衝突や葛藤を制御する、内面からの行動規制である道徳を獲得する。

さらに道徳の獲得は、家族という領域における生理的欲求の充足、そして相互に見通せる範囲において、慣行に従って行われるのに加えて、自然発生的な市を通じて可能となる知識や財やサービスの交換を介して充足を深めた。F・

A・ハイエクが主張したように、このことは、多数の慣行を取り込んだ複合体としての習俗 (convention) と、それを自己の内面において行動に対する規制として内面的に体制化された行動規範 (rules of conduct)、すなわち道徳を生み出した⁽⁴⁶⁾。人間は、欲求や衝動の規制方向を与える習俗と道徳を受け入れることで自己の行動を規制したのである⁽⁴⁷⁾。集団の掟に忠実であろうとし、集団内のルールや掟を守り、所属の欲求が充足されたと考えられる。そして、集団に忠実であろうとする構えは、その限りで正しいという、集団の構成員の道徳的正当性の感覚を育成し、所属の欲求を一段と促進し、食事や性行為も、集団欲として秩序を持った集団の中で遂行されるにつれて、次第に習俗として体制化され、特定の文化様式と精神文化を備えるに至った、と考えられる。

しかし、生活習慣を異にする諸共同体にとつて、より効率的で豊かな生活が維持され保証されるためには、社会秩序の原理としての習俗や道徳では限界があったことはいうに及ばない。実際、そのような共同体の集合体としての社会では役割分担が進み、相互の行動を見通すには、各共同体内部で醸成された、自己の外側からの規制である習俗や自己の内面からの行動規制である道徳では不十分であるため、その結果、利害関係の衝突がより明確な形で現れ、その調停が必要となる。このようにして、諸共同体間における人間の権利と利害に関して、それらを調整する一定の厳格なルールの制定が求められるようになり、法体系が整備されていくことになるのである。そして、その法体系がルールとして実際に通用する範囲において、人間をより強く結合させる様式として、宗教生活が制度化されていったと考えられる。ここにおいて特定の性格を有する「大きな社会」が成立するに至ったと考えられる。

こうして、人間は、「大きな社会」に貢献する共同生活者として互いに全体的秩序のためにそれぞれの役割を担うことを喜んで引き受けることで相互に仲間として承認されるのである。ゲーレンが指摘するように、欲求の充足は他者の承認を前提とするのである。そして、エリクソンがいうように、身体的出来事が、共同体的に意味ある働きと一致し、社会的にも承認してもらえ喜びから、人間は、自らすすんで共同体内での役割を担うようになる。

このように、人間にあつては、生存への欲求が充足されると、人間関係への欲求が発現し機能するという余勢が既に常に働いており、既に見たように、この関係性への欲求はゲーレンが *Antrieb* と呼んだ衝動であり、わたしが「欲動」と訳出して⁽⁴⁹⁾、身体における欲求と区別したものである。そして、ゲーレンのいう、「衝動が行為に対してとる内的な距離⁽⁵⁰⁾」としての間隙の概念を拡大していえば、人間は、欲求（衝動）と人間としての行為を発動する欲動との間隙においても人間としての経験を蓄積し、不測の事態に対応すべくその経験を必要に応じて取り出し、漸成的に展開する共同関係の局面における経験のレベルにおいて、それを活用するのである。この活用は、エリクソンにおいては、外界からの刺激への反応を支配する生理的欲求に促されて発現するのであつても、実存的交わりへと誘^{いざな}われることである。それは、ゲーレンの表現でいえば、欲動によって支配されることであつて、もはや生理的反応としての性格を失い、行為主體的性格を獲得するに至ることを意味するのである。つまり、人間においては、欲求は欲動に導かれるのであつて、外界からの刺激に対する反応（欲求に支配される段階）に意志・判断・決断などの精神的作用が加えられると（欲動に導かれる段階）、その反応は受動的状态から、外界への働きかけという能動的行為へと変化するのである。この能動的行為が、共同体を形成していく重要な要因となつているのである。

そして、このようにして形成された民族あるいは文化的社会の相互承認の絆で結ばれた人間は、共同関係の全体に及ぶ必要を充足するために様々なレベルで共同に参加し、労働や責任の分担と共有を通じて、自己を実現しようとする欲求を感じるに至る。この段階に達した人間を、それぞれの共同体は社会的共同性における成人ないし大人として評価することになるのである。エリクソンがいうように、この段階になると、成人としての人間は自己の判断において自らの行為の結果に対して責任を負うものなり、倫理的主体として生き始め、幼児期の道徳的制約や青年期のイデオロギー的理想主義を包摂しつつ、それらを乗り越えて、見知らぬ他者にも柔軟に対応する普遍的な倫理感覚を獲得するようになる。すなわち、身近な同等の対人関係の中での友情、性愛、競争、協力を通じて、相手への思いやりと愛が育まれて

いく。そしてコールバーグ的な意味で、人間は、たびたび青年期以前の道徳感覚への一時的な退行を経ながらも、帰属する共同体の規範や対人関係への同調という青年期における道徳の慣習的レベルから脱け出し、その規範の根底にある理念——たとえば、人権、博愛、公正、正義——を認識するようになる。⁵¹ここに共同体内での内面的行動規制である道徳とは区別される、より普遍的な道徳、すなわち道徳の理念を希求する倫理的次元ないし倫理的在り方という、動物とは明確に区別される人間の存在が開示されるのである。人間は倫理的に行為する存在なのである。このように、倫理的行為主体である人間と、人間の生長とともに展開される人間社会は、マズローのいう人間の五つの基本的欲求の充足に促されるだけで完成を迎えるのではなく、それらの欲求の充足の後には全人類を包摂する究極の共同体へと導く倫理的欲求という高次の欲求の発現が控えているのである。

倫理を人間の成長とともに漸成的に展開するものと考えた重要な思想家としてたびたび言及してきたエリクソンにおいて、倫理とは、つまるところ、人間の生における各発達段階で他者との提携関係の経験を積み重ねることにより、漸成的に発現する「徳」が、その成熟した徳である英知に向かつて統合されていく中で、それまでに発現した徳を人格の内に蓄積しつつ、人格を陶冶していくときの、その人格の徳に基づく行為である。⁵²このように提携的、したがって共同的に発現する倫理は、個別の共同体の道徳が自己を支えてくれているという実感が、あくまでも個人的な次元に留まったものではなく、その実感が他の道徳の共同体との結びつきへと拡大する中で、他の道徳共同体に属する他者の実感をも承認することで自己の実感を相対化し、自己の生をより包括的な生の一部として実感することであることから、最も包括的意味において普遍的な道徳意識なのである。それは、道徳共同体の自己超出の営みであり、それによって広がりゆく諸道徳の重なりを作り出す。それは、われわれが、身体への欲求と、共同を形成する人間関係の構築への欲動に導かれて、異なる共同体に属する他者の内に取り入れられた自己を感じるとともに、自己の内に拡張された他者への共感を感じとり、自らの帰属する共同体の道徳の要求と制約への呼応あるいは服従を留保して、他の共同体の道徳に自ら

の道徳との重なりを見いだす行為を導くのである。つまり、理性の力により自己の内面で展開される自己超越という垂直軸を中心としてではなくて、他者との結びつき、すなわち共同性という水平軸を中心にして、自らの道徳共同体の外部へ向かって自らの共感と道徳的感情を方向づけ、他者と結びこうとする行為を仲立ちにして、自己の共同体の道徳を超えたより広い倫理が展開されていくのである。そういう「他者と結びつこうとする行為」は、自由な社会に住むわれわれが、例えば独裁政権のもとで自由を訴えてデモ行進している抑圧された見知らぬ人びとと共に行進するまでに及ばずとも、想像力を働かせてそういつた人びとの困苦や辱めに心を碎き、かれらに共感することでもある。それは、文化は異なるにしてもかれらもわれわれと同じ欲求と欲動の充足を必要としている人間であり、したがって似かよった喜びやと苦しみと悲しみの生を送っているということに思いを馳せて、かれらに共感することである。こうして人間の欲求と欲動は、より高次の欲動の発現を告知する。すなわち、全人類という普遍的な共同体の一員としての自己を希求することへわれわれを導くという高次の倫理的欲動の発現が控えていることを告知するのである。そしてこの欲動に衝き動かされて、グローバルな世界を、その内側に対立する諸傾向を抱え込みつつも、相互に排除し合うことなく、むしろ異質なものがどうしが発展的な相互性を持つまとまりとして経験する、そう経験することが必要だと意識する、そういった意識のレベルへ全体としての人間は方向定位されているのである。

5 境界なき倫理

エリクソンは、この意識のレベルに向かうことを、「アイデンティティを越えて (beyond identity)」⁽⁵³⁾、「より包括的アイデンティティ (a wider identity)」⁽⁵⁴⁾、「疑似種 (pseudo species)」⁽⁵⁵⁾ という概念で語ってみせる。共同性は、「横へ超え出

ること」、すなわち、自らの道德の境界を超え出た見知らぬ他者のまなざしを自らの内に取り入れ、かれらを自分と同じプロセスを経て道德的発達へ向かっている存在として、かれらの困苦に共感すること、そうすることにより他者と結びつくという仕方で出現するのである。人が自分の道德の境界の外にいる他者と結びつくことを通して可能となる共同性の展開は、新しい「わたし」に出会っていくことである。それは、他者から見れば、アイデンティティの広がったこの「わたし」との出会いと提携を通して、今度はその他者が新しい「わたし」となつて自己を「他者」につなげていくことなのである。そういう「横への広がり」のことを、エリクソンの「アイデンティティを越えて (beyond identity)」という表現に読み込むことができる。このような自己超出、すなわち「横超」は、まさに「世界開放性」に通じるし、自己を脱自的に再生していく発達の契機を内に含んだダイナミズムであり、連帯の広がりなのである。

このような連帯の拡大を、他者への共感の拡大として論じたのはリチャード・ローティである。ローティは、「より大きな忠誠としての正義」と題する論文において、正義の要求と忠誠の要求には本質的差異などはなく、正義とは、つまりのところ、より大きなコミュニティへの忠誠であると主張している⁽⁵⁶⁾。忠誠としての正義は、責務や合理性として始まるのではなく、家族や部族のような親密な集団内の相互の信頼関係から生じる。したがって道德は、マイケル・ウォルツァーが主張するように⁽⁵⁷⁾、単一の共通の観念だとか諸観念や諸原理の一群から派生して、多くの異なる方法で展開されるというようなものではない。道德は、ウォルツァーが語る「道德の厚み (thickness of morality)」、あるいはハーバーマスの言う「強いコンテキスト (strong contexts)」から、コンテキストフリーの抽象的な「薄い (thin)」合理的原理へ発展してきたのではなくて、共同体が形成されていくに伴つて、その逆の方向へと発展してきたのである。道德に関する抽象的な合理性の原理は、人間が厚い道德から薄い道德にたどり着く可能性を見通すときに発見されてきたものである。したがって、「合理性とは、道德が薄まる過程——それが、あわよくば重なり合う合意を明確化し利用する——と見るならば、正義は忠誠とは異なる源を持つという考えはもはやもつともらしいようには思えない」⁽⁵⁸⁾。正義が、

自分の道徳の伝統や道徳共同体から超えて、他者と共感し合い、他者との道徳的衝突に折り合いをつけることであるとみなされるようになれば、つまり人びとが自己の共同体を越えたより大きな共同体を見据えてそれに忠誠を感じるようになることによつて——われわれの言葉で言えば、それぞれの道徳共同体からの横超によつて——グローバルな道徳共同体 (a global moral community) を作り出すことは可能だ、とローティは語る。これを可能にする連帯と横超は、ローティが主張するように、自文化の諸価値を中心にしたところから始める以外にない。

しかしどんな共同体であつても、横超の課程において、異なる道徳共同体に対して排他的になる危険性を常に内に宿していることに注意しなければならない。わたしたちは、帰属集団や社会秩序から逸脱するとき、罪と罰への恐れとしての罪悪感を経験する。逆に共同体の秩序に従うとき、従順であろうとすると、忠誠を示そうとするとき、自己の正しさとしての潔白感を経験する。このことから、帰属共同体への帰属感や絆のゆえに、非構成員や他の共同体を排除してしまう事態が起きるのである。「グローバルな道徳共同体」と「より包括的アイデンティティ」の形成過程にも同じ危険性がつきまとう。文化的、民族的優越意識や選民思想に根差した偏狭なナショナリズムと自民族中心主義、そして自分たちだけが正しいとして他の生き方を低く見る態度、その宗教的な独善性である非寛容な教条主義、これらはみな偏見・差別・排除などといった悲劇的な事態を招く危険性を常に宿していることを無視することはできない⁽⁵⁹⁾。この危険性は、一種の倫理的アポリアである。それは、人間が一方で、欲動に導かれて偏狭的な道徳意識を乗り越えより包括的な倫理へと方向定位されていることと、他方ではこの方向定位が自文化の道徳から始まることとの拮抗関係である。

エリクソンは、既にこのことを、人間の発達の手引図式として提示した有名な発達の手引図式 (epigenetic chart) において暗示し、このアポリアを、動物行動学者コンラート・ローレンツから借りた「疑似種 (pseudo species)」という言葉で浮き彫りにする。わたしたちは、自分の民族、自分の国家こそが真の意味で人間という種を代表していると思ひ込む独善性に陥りやすい傾向を有している。これは、わたしたちが帰属する共同体内で自己のアイデンティティを補強

し形成するために必要な性格であり、疑似種となることと表裏一体となっている。だとすると、疑似種にならないアイデンティティは、むしろありえないのが現実である。しかしその一方で、次のことも事実である。すなわち、われわれの道徳的アイデンティティは、われわれが自己を同一化し忠誠であろうとする単一の共同体ないし集団によって決定づけられるのではない、ということである。ウォルツァーが論じているように、実際、自己には、多様な道徳的観念が混在しているのである。自己には、実に多様な「一般化された他者」が道徳の声として組み込まれている。だからこそ、「自己は二つ以上の道徳の声でもって語り、それゆえに自己批判が可能であり、疑いを抱き、煩悶し、ためらってしまうことが可能なのである」⁽⁶⁰⁾。それら異なる声の小競り合いを自己の内部に抱えながら、わたしたちは問うのである、それでは、排除や差別を可能な限り回避するにはどのようにしたらいいのか、と。

この問いは人類的平和への希求に後押しされているのだとすれば、共同性を疑似種にしないために、わたしたちは、「横超」を最大限に引き伸ばしたところから、すなわち「種々のアイデンティティを統一する、より広い、より包括的な一つのアイデンティティ (a wider, more inclusive identity)」⁽⁶¹⁾を理念として想定して見るときに、個々の互いに異なる共同体が、有効なまとまりとして捉えられる、そういうメタな視点から、疑似種の中核的感覚である差異の感覚を乗り越える、というのがエリクソンのいう「種々のアイデンティティを統一する、より広い、より包括的な一つのアイデンティティ」とか「世界的な広がりのあるアイデンティティ (a world wide identity)」⁽⁶²⁾という言葉に込められた意味だと考えられる。

エリクソンは、共同性のアイデンティティとこれに制約される個人の内なるアイデンティティという、二つのアイデンティティは、そこからさらに自己超出していこうとする「わたし」によって、変容するのだ、という。すなわち、この変容の過程は、「個人の核心と同時にまた彼の属する共同文化の核心に「位置」するプロセス」⁽⁶³⁾の「実にこれら二つのアイデンティティのアイデンティティを確立するプロセス」⁽⁶⁴⁾である。エリクソンによると、このプロセスは、自己超出

をめざす理念としての人類共同体とでもいうべき包括的なアイデンティティを志向する⁽⁶⁵⁾。そのようなより包括的なアイデンティティが、紛争や戦争など、現代社会の危機的状況を、抽象的、合理的な公正原理の適用によって乗り越えることで達成されるとは思えない。もちろん、そこに関わる者の具体的な役割、責任、感情、そして基本的ニーズに対して、信頼に根ざした配慮をしながら、最も適切に状況を把握し、現実的な妥協や合意を深めるといふ、キャロル・ギリガンが主張するような、修正された公正原理の緩やかな適用は必要ではある⁽⁶⁶⁾。しかし、そうした適用がなされたとしてもなお、共同への忠誠としての道徳から、すなわち「厚い道徳」から、さまざまな道徳共同体を包括するより大きな共同への忠誠へ向う横超の過程で、「わたし」が希薄化されていくわけでは決してない。「種々のアイデンティティを統一する、より広い、より包括的な一つのアイデンティティ」は、「わたし」というアイデンティティの内部で複雑に混在し、相互に対立し合い、あるいは補完し合う道徳の声が、一つの大号令に掻き消され、一つの声に集約されてしまうことを要求するのではない。

より包括的なアイデンティティが現実の世界にもたらす調和は、デュイイが「全体的自我 (the whole self)」と呼んだ、自我の完成として想像力によつて投影されたもの、すなわちわれわれが倫理と呼んだ、諸道徳の重なりを紡ぎだす運動であり、横超としての倫理なのである。それは、横超の方向定位がいくつもの道徳と個々の自己から広がっていくながらも、その各々の境界は常に修正され、消え去つては出現して広がっていく、終焉のないプロセスである。この横超としての倫理は、究極のゴールとしての道徳の完成を意味するのではない。デュイイのいうように、それは成長そのものを唯一の道徳的「目的」とするのである⁽⁶⁸⁾。倫理の横超と多様な諸道徳は、倫理的アポリアにうまく対処するための分業なのであり、互いに協力し合う道具なのである。想像力によつて自己の道徳の境界を越え出て、他者と結びつくこと、そして共感することによって広がりゆく倫理は、道徳の「成長、改良、進歩の過程」⁽⁶⁹⁾そのものなのである。

引用文献・参考文献

- (1) John J. McDermott (ed.), *The Writings of William James* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 321.
- (2) エリクソンは、彼のほとんどの著書で「ライフサイクルの八段階の漸成図式」について述べているが、その中でも代表的な文献として次の著書を挙げておこう。Erik. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle* (New York: W. W. Norton & Company, 1980). 『ライフサイクル』の完結『みずみ書房』二〇〇一年〕。Lawrence Kohlberg, "Moral Stages and Moralization" in T. Lickona (ed.), *Moral Development* (New York: Harper & Row, 1976). L. Kohlberg, (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development* (New York: Harper & Row, 1981). L. Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization" in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research* (Chicago: Rand McNally, 1969). 『道徳性の形成——認知発達のマプローチ』、永野重史(監訳)、新曜社、一九八七年〕。L. Kohlberg, C. Levine and A. Hewer, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics* (Basel: Karger AG, 1983). 『道徳性の発達段階』、片瀬一男・高橋征仁(訳)、新曜社、一九九二年〕。
- (3) George. H. Mead, *Movement of Thought in the Nineteenth Century* (The University of Chicago Press, 1936), p. 352. 『西洋近代思想史——十九世紀思想の動き——』(下)、魚津郁夫・小柳正弘(訳)、講談社学術文庫、一九九四年〕。
- (4) アルノルト・ゲーレン、『人間学の探求』、亀井裕・滝裏静雄(他訳)、紀伊國屋書店、一九九九年、一一一―一九頁。[Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung* (Frankfurt: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1961)]。A・ゲーレン、『人間——その本性および自然界における位置』、平野具男(訳)、法政大学出版局、二〇〇一年。五章、六章、七章、四二章、四三章。[*Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Frankfurt: Athenäum, 1966)]。なお、本文中「これらからの引用訳には、以下、若干の修正を施してある。
- (5) ゲーレン、『人間学の探求』、二〇頁。

- (6) ゲーレン、『人間学の探求』、一七頁。
- (7) ゲーレン、『人間学の探求』、一七頁。
- (8) ゲーレン、『人間学の探求』、一七頁。
- (9) ゲーレン、『人間学の探求』、一〇四―一二七頁。
- (10) ゲーレン、『人間学の探求』、三七―四〇頁。『人間』、一六頁、三二頁、一三九頁、四四〇頁。ゲーレンは、ヘルダーからこの表現を借りている。
- (11) ゲーレン、『人間』、五六頁、一七六頁、二三〇頁、四一五―四一九頁、四二四―四二八頁。『人間』では、*Hiatus*を「空隙」と訳し、『人間学の探求』では「間隙」と訳してあるが、本稿では「間隙」に統一する。以下、引用訳中でも「間隙」に訂正してある。
- (12) ゲーレン、『人間の探求』、例えば四八―五四頁。
- (13) ゲーレン、『人間』、三七三頁。〔 〕内は、筆者による。
- (14) ゲーレン、『人間』、一六六頁。ルビは、筆者による。
- (15) John Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (New York: Cosimo Classics, 2007), p. 16. pp. 24-25. [『人間性と行為』、J・テューイ＝G・H・ミード著作集第三巻、河村望(訳)、人間の科学社、二〇〇七年]。
- (16) Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 93.
- (17) Dewey, *Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), p. 236. [『評価の理論』、関書院、一九五七年]。
- (18) ゲーレン、『人間』、一六六頁。
- (19) ゲーレン、『人間』、一六六頁。
- (20) その他にも異なる点は、次のことである。どちらかというところ、プラグマティズム、特にミードの「遅延反応」の語りは、したがってミードに継承されているパースやジェイムズのプラグマティック・マクシムにおいても、思考の意識的発動の受動的な役割を強調している語りなのに対して、ゲーレンは、無意識的な習慣を仲立ちにした意識の主體的で能動的な働きを強調している、ということである。しかし、外界からの刺激や(内的)衝動への反応を遅延させて、仮説を立てて検証した場合の予想される結果を見通すところから、行為を選択するというプラグマティズムの「見通し」には、意識的な

反省が不可欠なこととして折込みずみなのは否定できない。わたしには、両者の違いは、かれらが行為と意識との関係を語るとき、その語りの強調が何に由来しているかということに起因しているように思われる。つまり、哲学的人間学者のゲーレンは意識と行為の関係を人間特有の諸特徴から見ているのに対して、プラグマティズムは、意識と行為との関係を、それらの社会への影響とそれらへの社会からの影響との関連において見ているのである。したがって、意識や思考を行為との関連において捉えたときの、その捉え方のスペクトラムの両端にそれぞれ人間と社会を配置した場合に、かれらがどちらの側により近く位置しているかの違いなのである。

(21) ゲーレン、『人間学の探求』、五八―五九頁、『人間』、五頁、一七六頁、二二八頁、四二二頁。

(22) ゲーレン、『人間』、一八一頁。

(23) ゲーレン、『人間』、四六六頁。

(24) ゲーレン、『人間』、四六〇頁。

(25) ゲーレン、『人間』、四六〇頁。

(26) 『人間学の探求』および『人間』の邦訳では、ドイツ語の *Antrieb* を「衝動」と訳しているが、本稿では「欲動」の訳を当てて、本能的な衝動ないし欲求と人間に特有な行為を発動する欲求（すなわち、欲動）とを区別しておく。というのは、心理学とその隣接領域においては、通常「衝動」は動物に対しても用いられるので、人間に特有な行為に駆り立てる本能という意味でゲーレンは *Antrieb* ないし *Trieb* を援用しているのであるから、「衝動」ではなく、「人間だけに特有な欲求」に近い意味の別の用語を訳語として当てるのが好ましいからである。

(27) ゲーレン、『人間』、四二二頁。引用訳には、若干の校正を施してある。「」内は、筆者による。

(28) ゲーレン、『人間』、一九三頁。

(29) ゲーレン、『人間』、三二二頁、一九二―一九三頁、四二二頁、『人間学の探求』、三八頁。

(30) ゲーレン、『人間』、三二二頁。

(31) ゲーレン、『人間学の探求』、六一頁。

(32) ゲーレン、『人間』、五六頁。

(33) ゲーレン、『人間』、四二二頁。

- (34) ゲーレン、『人間学の探求』、八六一―九四頁。
- (35) ゲーレン、『人間』、二〇五頁。
- (36) ゲーレン、『人間学の探求』、三三―三四頁。引用訳には、若干の校正を施してある。〔 〕内は、筆者による。
- (37) ゲーレン、『人間学の探求』、三四頁。
- (38) ゲーレン、『人間学の探求』、三八頁。
- (39) ゲーレン、『人間学の探求』、三九頁。
- (40) マズローの「欲求のヒエラルキー」については、その基本的考え方を次の著作から粗釈して援用している。Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954). [『人間性の心理学——モチベーションとパーソナリティ』、産業大学能率出版部、一九八七年]。A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1968. [『完全なる人間——魂のめざすもの』、誠信書房、二〇〇〇年]。A. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York: Penguin Group USA, 1998). [『人間性の最高の価値』、誠信書房、一九九九年]。
- (41) 本稿の共同体発生論の展開は、宇佐神正明から多くの示唆を得ている。宇佐神正明、『よりよく生きるために——人類の伝統と共生の間』、北樹出版、一九九六年参照。
- (42) 人生最初のヌミノース体験に関するエリクソンの叙述は、彼の著作の至るところに見出すことができる。人間は、母親的存在を仰ぎ見ること、すなわち母親と幼児の人間関係を原型として、「世界」「帰属共同体」「究極的他者」を体験していくのである。E. H. Erikson, *Dimensions of a New Identity: The Jefferson Lectures in the Humanities* (New York: W. W. Norton & Company, 1974), p. 88参照。
- (43) binding ritualization は、発達心理学者の間で「統合的儀式化」の訳語を当てられることがままあるが、この訳は不適切である。binding ritualization とは、日常、非日常とにかかわらず、人びとが出会うときにとる一定のパターンの行為の取り交わしであって、それは人と人とを結びつけ (bind)、提携的な関係を介してそこに共同が生じ、共同を通じて人格の陶冶が醸成される、ということである。言い換えれば、エリクソンは、人格の完成を個人の人格が内面的に統合されていくという単なる心理的発達の内に見たのではない。逆にいえば、たとえ個人の宗教的なるものの発現であっても、それを共同性(人と人との結びつき)の形成と発達の内に見定めようとした、ということなのである。しかも、「統合」という言葉には、

個々の互いに全く異なる各部分を、ある基準や秩序のもとに、統一するという意味合いがあり、それにはどこかトータリテイ (totality) に通じる響きがある、とエリクソンは述べている。エリクソンにとつてトータリテイとは、「絶対的境界が強調された、一個のゲシュタルト」であり、その「外部におかれなければならないものは決して内部には迎え入れられない」「排他的な」ものである。そして、エリクソンにおいて、この排他性は、以下に見るように「擬似種」の特性として捉えられる。トータリテイについての引用は、次の著作からである。E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, p. 183および footnote 9 参照。

(44) ラテン語の *religere* は 'tieback, link back, connect' を意味する。

(45) L. Kohlberg, "Moral Stages and Moralization." G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the standpoint of a social behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 253. ["精神・自我・社会" (河村望 (訳) / 人間の科学者 一九九五年)。(Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 253. ["精神・自我・社会" (河村望 (訳) / 人間の科学者 一九九五年)。

(46) F. A. ハイエク、今西錦司『自然・人類・文明』NHKブックス、一九七九年。F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Vol. 1, *Rules and Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1973. ["法・立法・自由——ルールと秩序" 第一巻 春秋社、一九八七年]。ハイエクの行動規範概念についての哲学的考察は、拙著『*Liberalism and Its Metaphysical Difference: A Critique of F. A. von Hayek's Political Philosophy* (Amsterdam: VU University Press, 1997), chapter. 1 and chapter 2 を参照。

(47) ゲーレン、『人間学の探求』二〇頁。

(48) ゲーレン、『人間』四二二頁参照。

(49) 本文末注(26)参照。

(50) ゲーレン、『人間』四四七頁。

(51) L. Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization" in D. A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research* (New York: Rand McNally, 1969).

(52) E. H. Erikson, *The Life Cycle Completed*, pp. 92-93.

(53) E. H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: W. W. Norton & Company, 1994), p. 135. ["アイデンティティ——青年と危機"、岩瀬庸理 (訳) / 金沢文庫 二〇〇三年]。

- (54) E. H. Erikson, *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience* (New York: W. W. Norton & Company, 1977), p. 168. [『玩具と理性——経験の儀式化の諸段階』近藤邦夫(訳)‘みすず書房’二〇〇〇年]。
- (55) Erikson, *Identity and the Life Cycle*, p. 41, p. 47, p. 241.
- (56) Richard Rorty, “Justice as a Larger Loyalty” in *Richard Rorty: Critical Dialogue*, Matthew Festenstein and Simon Thompson (ed.) (Oxford: Polity Press, 2001), pp. 223-237.
- (57) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1994), p. 184. [『道徳の厚みと広がり——われわれは「ま」まど他者の声を聴き取るべきか』芦川晋・大川正彦(訳)‘二〇〇四年’]。
- (58) Rorty, “Justice as a Larger Loyalty,” p. 233.
- (59) Erikson, *Dimensions of a New Identity*, pp. 39-50.
- (60) Walzer, *Thick and Thin*, p. 85.
- (61) Erikson, *Toys and Reasons*.
- (62) Erikson, *Young Man and Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: W. W. Norton & Company, 2006), p. 42.
- (63) Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence* (New York: W. W. Norton & Company, 1993), pp. 265-266. [『ガンジーの真理——戦闘的非暴力の起源』(1)(2)‘星野美智子(訳)‘みすず書房’二〇〇二年]。
- (64) Erikson, *Gandhi's Truth*, pp. 265-266.
- (65) 西平直『『エリクソンの人間学』‘東京大学出版会’二〇〇一年‘二四八—二五五頁’。
- (66) Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Massachusetts: Harvard University Press, 2003). [『ふたつの声——男女の道徳観のちがいと女性のマイメンテイティ』‘岩男寿美子(監訳)‘川島書店一九八六年’]。
- (67) J. Dewey, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, 1960), pp. 18-19. [『自由と文化・共同の信仰』‘J・デューイ = G・H・ミード著作集第一一巻’河村望(訳)‘人間の科学社’二〇〇二年]。
- (68) J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Mineola, NY: Dover Publications, 2004), p. 135. [『哲学の再構成』‘J・デューイ = G・

H・ミード著作集第二巻、河村望（訳）、人間の科学社、一九九五年）。

(69) Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 141.