

## 母性社会日本における道德性の発達（承前）

## ——認知発達論と深層心理学との「対話」の試み——

杉本 裕司

## 八

従来（六〇年代頃まで）、道德性の発達心理学の分野では、道德性（道德的推論）は、青年期から成人期初期において完成し、その後は安定化が進むのみだ、と広く考えられていた。しかしその後、成人期以降における、より高次な道德的発達の存在が着目され、論議の対象とされるようになった。そしてこのことには、何よりもコールバーグが、成人期以降に關して道德発達の在り方を拡大・深化させて練り直していったことの影響が大きい。本論文が序において述べたように、成人（青年期以降）の日本人の道德発達を問題にするのも、このような事情を踏まえてのことである。

コールバーグの初期の調査において、第四段階（慣習的水準）から第五段階（脱慣習的水準）への発達に際して、一時的に前慣習的第二段階（道具主義的・相対主義的な道德性の志向）への「退行」が生じることが発見された。そしてこの現象は、その後の評定法の改定に従って、「退行」ではなく、移行の際の「過渡的」現象と判定され、四½段階として規定された。即ち、青年期における同一性危機によつて、一時的な倫理的懷疑主義（相対主義）に陥ることからこの現象が生起するのであり、己れが所屬（準拠）する既成集団（その最大のものとして国家）の權威への信頼がぐらつき、その期

待や要求に従った行為遂行ができなくなる反面、未だ新しい自律性の原理に従った行為遂行もできないことから、この懷疑的心理状態に陥ると考えられたのである。<sup>98</sup>（さらにコールバーグは、このような倫理的懷疑主義は、短期的な「移行段階」であるのみならず、時には、善悪の彼岸に立つニヒリスティックなイデオロギー「ナチズム、スターリニズム」として安定した志向となってしまう虞れがあると危惧——それは「決断主義」に対するJ. ハーバーマスの危惧と類似しているが——する<sup>99</sup>）いずれにせよ、この過渡的段階は、道徳的推論の新しい様式を何ら呈示していない以上、それ自体は決して（正式な）道徳段階とは認定されえないものである。

このようなコールバーグの解釈に対して異論を唱えたのが、他ならぬギリガン（とJ. M. マーフィー）である。ギリガンらに拠ると、コールバーグ（派）が青年期におけるこの現象を「退行」もしくは「過渡的」出来事として把握するのは一面的であり、そのことは、彼（ら）がその本質において相違する二つの倫理的相対主義を区別していないことに由来する。即ち一方では「道徳的問題の解決に対するただ一つの正しい答えは何ら存在しない」といった（たしかにコールバーグらが四段階として規定するような）倫理的懷疑主義が存在するが、しかし他方で「道徳的問題に対する、文脈（状況）から自由な、普遍的原理による客観的に正しい解決はない」とする立場、別言すれば、道徳上の諸問題はさまざまな文脈に挟み込まれていることを認識し、それらの解決は具体的諸条件に依存していることを看取する立場が存在するのである。後者の立場は（現実世界に具体的にコミットすることなく、形式的論理的システムから相対主義の問題を解決しようとするコールバーグ的な脱慣習的思考と異なり）具体的現実世界（他者）にコミットし、その複雑かつ曖昧な状況（文脈）において、自らの責任の観点から選択（決断）を下すのであり、自らのその道徳判断が——言わば「状況に合わせて作曲しながら演奏する即興曲」（G. ベイトソン）として——文脈に依存した相対的な性質のものであることを認知している。そのようなものとしてそれは「文脈的相対主義（contextual relativism）」と呼ばれうる思考であり、「選択のアクチュアルな帰結に対する責任の文脈的道徳性<sup>100</sup>」と定式化されうる。

文脈的相対主義は、たしかに現実の諸状況の解釈の仕方 of 多様性と不確実性を実感している点で相対主義的であるが、しかし、それが責任や義務といった道德的観点に立脚する点で、責任性なき多元論としての四段階的思考とは異なる。ところが、ギリガンらに拠ると、コールバーグらはこの点を看過するが故にそれを「退化」(のちには)「過渡的一時的段階」としか位置づけられなくなってしまったのである。

さらにここから彼女らは、公正原理に基づいた脱慣習的推論に対して、道德発達のオールタナティブな在り方の提示を目論む。それは公正指向に対する「責任指向」における発達段階として、実生活における道德的推論、道德判断に基づいて成立してくる。即ち「実生活の文脈における道德的推論は、ただ単に形式論理にのみ由来するもの以外の認知構造に依拠している」のであり、成熟した成人期の道德的思考は、「仮説的ジレンマ」ではなく「現実のジレンマ」に直面した際の、普遍的原理の妥当性の疑問視の経験、そしてにもかかわらず単なる判断 (judgement) ではなく決断 (decision)・選択的行為をせねばならぬ不可避性と、それに伴う責任性の経験によって特徴づけられるのである。

そのような成熟した思考段階への発達に向けての経験的基礎は、それ故、状況的なアスペクトとその相対性を考慮した上での、人生における選択と責任の経験にあるのだが、「公正アプローチは、人生の選択から出てくる責任と義務に適切に言及しない」たしかに、公正指向の形式論理と原理は、青年期の道德判断を慣習的思考様式の枠組から解放し、向上させるが、成人期において生じるさまざまな人生上の選択とコミットメントの体験が生み出す義務と責任の実感、形式的正当化ではない、道德的理解の在り方の再構成を迫る。そしてさらにこの再構成こそが、文脈的相対主義に対して、コールバーグ的な脱慣習的形式思考へのオールタナティブな位置を付与するための土台となるわけである。

ところで、この文脈的相対主義は、第六節で述べたギリガンの「配慮と責任の道德」との深い関連において——もつとも女性に限定されない様式として——提出されたものである。既述したように「配慮と責任の道德」は、世界(他者)との関わりの中での具体的状況性を指向するものである。そこにおいては、N・ノディングスが言うように「配慮するひと

の諸行為は、規則に縛られたものであるよりは、むしろ変化していくもの」であり、配慮のプロセスは「抽象化の反対物である具体化のプロセス」である。そして又両者は、他者に対する配慮の責任——それは成人期の発達に対するエリクソンの考えと近似した慈愛的生殖的倫理に基づく——という責任性の観点を共有しているのである。

## 九

このような、公正指向から責任指向への視座転換に基づくオールタナティブな道徳発達論の提示に対して、コールバーグ（派）は真つ向から反論を試みる<sup>94</sup>。そしてその理由は何よりも、経験的文脈の状況的特殊性に由来する倫理的相対主義を受容することは、彼らが旗印とする倫理的普遍主義に背馳してしまうことに存する。

コールバーグ的な考え方からしても、（青年のある一時期に）相対主義の問題に晒されること自体は、原理的水準（脱慣習的段階）への発達にとって重要である。しかしこのことは、道徳問題に対して倫理的相対主義を正しい立場とすることを何ら意味しない。即ち「われわれが前提とする原理的道徳は、文脈的相対主義者たちが問題にしているような実生活の状況の特殊性も鋭敏に採り上げる。ただし、普遍的原理が文脈に応じて適用されると言っても、変化しつつある歴史的状况に直面した場合に、その原理までが恣意的なものになってしまうわけではない。」<sup>95</sup>つまり、相対主義的な感覚が強まったからと言って、それは直ちに公正原理のもつ普遍妥当性が疑問視されたり放棄されたりすることではなく、むしろそこで生じているのは、原理を具体的状況にそのまま適用することの難しさの自覚なのであり、もつと文脈に即して公正原理を適用することの考慮なのである。従って、ギリガンらが文脈的相対主義者と判定する者は、決して原理を放棄してニヒリスティックな倫理的懐疑主義に関与したり、公正原理以外のものから道徳判断に指向しようとしたりしているのではなく、相対主義的状况に晒されることにより、原理をより文脈に即しつつ洗練された形に構成し直しているのである。

コールバーグ（派）から見て、ギリガンらがこのような誤った解釈をしてしまうのは、彼女らが「原理」という言葉の

意味を取違えていることに起因する。彼(ら)にとり「原理とは人間によつて構成されるものであつて、道德的ジレンマに絶対的かつアプリオリなものとして適用されるものではない。即ち、固定的・絶対的な道德規則とは異なり、道德原理とは複雑な道德的状况をどのように理解し、どのように対応するのかという方法を意味している」<sup>(8)</sup>のである。

こうして両者の立場の基本的相違が明確化してくる。即ち、ギリガンにおいては、形式的原理的思考から文脈的思考への移行(青年後期にそれがヴィヴィッドに現象する)のうちに新たな道德発達の出現、新たな道德的指向の展開が見られているのに対し、コールバーグ(派)は、そこに決して道德発達における新しい段階呈示を見ないのである。後者にとつては、そこではただ、公正原理に基づいた倫理の、言わば「解釈学的適用」<sup>(9)</sup>が問題なのである。

もともと彼(ら)は、ギリガンらの主張を全く却下するわけではなく、彼女らからの批判を取り込み、それによつて自らの立論の枠組みの拡大を図る。即ち(第六節で述べたように)「ソフト」な段階を設定し、ギリガンらの主張、及び彼女らが依拠するW・G・ペリーの考える発達論を、個人的なメタ倫理学的反省に基づく、成人期特有の発達を示す「ソフト」な段階として把握するのである。そしてそういう意味でなら、彼(ら)は原理に基づく(第五段階の)公正推論が獲得された成人以降の発達に同意するのであるが、しかしながらそれによつて道德的推論における「ハード」な構造段階の発達論が揺らぐことはない。つまり公正指向から責任指向への道德的指向の質的移行などないのであり、それ故あくまで「道德的段階の発達が一つの道德の発達であつて、二つの道德の発達ではない」<sup>(10)</sup>という主張は堅持されたままである。

# 十

ところで、G・シュビールトヘンナーは、ギリガンとマーフィーの文脈的相对主義を(コールバーグの公正道德に対する)「脱慣習的な道德発達についてのオルタナティブな考え方」としてドイツ語圏の読者に紹介し、その際「大人の成熟した思考への移行は、形式的なものから実存的なものへの一步を呈示している」<sup>(11)</sup>と述べているが、たしかに我々は、文

脈的相対主義同様、己れの実践的状况における決断とそれに伴う責任を強調した思想潮流として、かつての実存的状况倫理を挙示することができよう。<sup>92</sup>

実存的状况倫理は、ニーチエ的なラディカルな懷疑主義を経験することにより、それ以前の倫理学的企てに対し、ある種の決別的態度を取らざるをえなかった。即ち、行動原理乃至規範の無歴史的—普遍妥当的な究極的基礎づけが放棄されるのであり、それ故そこには歴史を貫通する普遍的理念を固持せんとする理念倫理からの一定の背向が存するのである。そしてその代わりに実存的状况倫理において前面に出されるのが歴史的状况性であり、それ故に又重要なことは、善（乃至正義）の内容規定の状況依存性なのである。そのようなものとして、学としての実存的状况倫理（学）は、倫理実践的状况をその諸制約と可能性に関して解明し、倫理的な遂行課題とそれに伴う責任とを、状況のただ中の人間に対して見通させようとするものである。

所与としての状況において、あるいはより先鋭化して言えば、現実的諸条件として己れを制約しつつ切迫してくる「今、こゝ」（hic et nunc）において、如何に行為すべきかという、個別主体にとつての切実な問いとして倫理的諸問題を把握する立場が状況倫理に他ならない。それは、道徳的善をそれぞれの個別主体の状況に即して、その状況において最善と判断される行為において問題とするのであり、倫理的価値への問いに、他者との関わりを考慮しつつ状況への主体的な関与と決断において答えていくのである。実存的状况倫理とは、このような主体的な関与と決断において同時に眞の自己が実現されると考える立場であり、ここにおいて個別主体は、自らの「今、こゝ」において己れの実存を實現化すべく訴えかけられるのである。

このように取り纏めてみると、実存的状况倫理と文脈的相対主義は、その基本的主張において極めて近似していることが看取できよう。即ち両者は、第一に、規範的不確定性と相対性の認知に基づいた文脈的—状況的依存性を提唱し、そこに定位する点で、第二に、単なる思弁的次元での仮想的ジレンマではなく、実生活における決断と実践的行為、そしてそ

れに伴う責任に視点を定める点で一致していると言える。

しかしながらより精査してみるならば、両者が極めて異なったエートス、人間（自己）観に立脚したものであることは明らかであり、それは何よりも、文脈的相対主義が（実存哲学も含めた）近代的人間観——それはあくまで主體的な自律的自己（autonomous Self）を重んじる——に対するパラダイム・シフトの企てである配慮の道徳との深い関連の下にあることに見出される。即ち、（既述したように）公正の道徳（男性中心の道徳）が世界から離れた者として自己理解し、能動的——主體的な自立した個人となることを志向する——この点では「実存哲学的訴え」も「コールバーグ的道徳」も同一である——のに対し、配慮の道徳は、自己を世界、他者との相互依存、ネットワークにおいて理解し——つまり関係的自己（relational Self）として——他者との関係づけ、繋りを志向する。ノディングスが言うように「他者に対する配慮が倫理的な自己への関心から生じるのではなく、他者に対する配慮から倫理的な自己への関心が生じる」のであり「本来、私は関係の中にいるのであり……私の個性は、一連の関係の中で規定される」のである。

たしかに、実存的状況倫理において他者への考慮（思いやり）、あるいは連帯の可能性が看過されていたわけでは決してないが、しかし一般的に言えば、そこにおいては「責任」はあくまでも近代の自己責任概念、つまり各自は己れが関与している行為に対して（のみ）、あるいは所与の状況における己れの良心決断に対して（のみ）責任を負うという、個別主體的自己責任なのであり、またそれにとどまるのである。従ってその責任概念は、文脈的相対主義が目論む「責任」指向——つまり他者に配慮し応答すること——とは異なるのであって、この事情は又、コールバーグに関しても当て嵌るものである。

## 十一

ところで、河合が命名した日本的な「場の倫理」は、その特徴として（第一節で述べたように）各人の個人的権利・欲

求の充足よりも、所与の場のバランス維持に目的を置くこと、母性的安全感に満ちた一体感的関係において非言語的な「察しのよさ」を大切にすること、そして善悪についての明確なる規範による道徳的判断・解決よりも、全体のバランス状態の中へのコンフリクトの吸収を重要視すること、などが挙げられうるが、このような「場の倫理」は、各人の思考と行動における具体的運用の次元では、一種の相対的な状況倫理として働くこととなる。そしてこのことは（第五節で述べたような）日本人の自我構造の在り方——己れを取り巻く状況の変化に応じて可変的である自我——からも帰結することと言える。即ち、既に中根が洞察していたように、集団の生命が「その主義（思想）に個人が忠実である」ことではなく、むしろお互いの人間関係自体にある：日本人の価値観の根底には、絶対を設定する思考：といったものが存在せず「その代わりに直接的、感情の人間関係を前提とする相対的原理が強く存在している」のである。

わが国においては、身近な生活に密着しつつその人間関係を維持するための（あえて言えば庶民的な）道徳は存在しても、普遍的—体系的—原理的な倫理によつて行動が規制され支配されることはまずなかったと言つてよい。したがつてここでは、一枚岩的な普遍化可能な道徳的原則をすべての状況に汎汎の一義的に適用する態度よりも、個別的な状況・場において可変的である、きめ細かい配慮と決定が求められることになる。そして——既に「場の倫理」自体が、特定の個人が「傷つくこと」を避けようというメリットを有しているが——この「日本の状況倫理」もこのことに伴つて優れた特徴を——とくに西欧的な理念的原理的倫理やアプローチが行き詰まった今日——示しうる可能性をもちうるであらう。この点を強調する代表的論客は、社会学者の浜口恵俊である。

浜口に拠ると、日本人の行動・生活原理は、欧米人が準拠する「普遍Ⅱ倫理主義」（行動原理を種々の状況を通じて変わらぬ普遍的な信念に求め、それを万人に妥当する物の道理として広く適用しようとする）に対し、「個別Ⅱ状況主義」と呼ばれうるもの、即ち、行為者が行為選択の拠点を、所属集団における特定の人間関係や地位—役割体系によつて規定される個別的事実的真理に求め、集団の繁りを失わないように留意しつつ、現実の可変的状況への適応と、その背後にあ



る固定的社会秩序との調和に努めるような原理、であるとする。日本人の社会心理に基盤をもつ行動原理である、この「個別」状況主義」に拠りつつ、わが国の人々は己れの自明的準拠枠である「状況」との自然な関わり合いにおいて、個別状況的な性格をもった日本的行動判断基準を自主的・主體的に採択するのである。その際浜口は、日本人の「状況型行為」が依拠するこの行動判断基準を「標準 (standards)」と呼び、欧米人の「規範型行為」が依拠する「規範 (norms)」と区別する。そして、今この志向のたびごとに「状況」に応じて個別的に設定される標準として「状況倫理」を定義する。「標準」は、行為者が状況との対応において妥当と判断し設定した主観的な行為準則であり、不明確な文脈の中で展開されるが故に、明確で一義的な、言明可能的外在的な「規範」に比べて、当事者以外には理解しづらい面を持つことはたしかである。しかし、状況型行為においては、個別的状況に対して極めて柔軟性、融通性に富んだ対処が可能であり、コンティンジェントな状況においてその強みは一層發揮される。日本人は刻々変化する状況に関する情報を、内在的にキャッチしつつお互いの信頼感に基づいて、人間関係的視点から柔軟に振舞うのである。したがって対人関係においては、日本人は言わば「アウトサイド・イン」(外在的基準をセットした上での自己コントロールの方法)とも言えるべき原理への定位へと、単独時の自己中心的定位から敏速に切り替える能力を有しているのであって、それを「他律的」(R. ベネディクト)とか「他人志向的」(D. リースマン)とか評定することは的外れである。つまり、不特定多数の同時代人に己れの行動の基準を求める「他人志向型」と、状況適応主義という行動基準を人格内部に内面化しつつ保持している日本人の性格とは決して同一視できないのである。

このように主張しつつ浜口は、(主として小原信によってわが国に紹介された)前述の実存的状況倫理を引き合いに出し、日本人のこの「状況倫理」と同一視する<sup>98</sup>。即ち両者はその相対性・個別性・現実対応性・柔軟性・非規範性・主體的判断・相互信頼(思いやり)・察知力(センシビリティ)といった諸特性において一致するのである、と。

しかし我々は、浜口に(少なくとも)この最後の主張に関しては——いくら持論の援用のためとは言え——疑義を差し

挾まざるをえない。つまり（既述したように）キリスト教から西欧近代に由来する自律的主体的人間観とそれに基づく「自己責任」概念に根差した実存的状況倫理——その差し当たりの（同じ土儀上の）アンチポードは、カントに代表される理念倫理とローマ・カトリック神学だが——を、そのような人間観に従ってかつて生きたことのないわが国の倫理的在り方とを同一視することは牽強附会であろう。<sup>104</sup>むしろ豊かな実質的な考究に値するのは、私見では、この「日本的状況倫理」を、ギリガンらが見出した文脈的相対主義と比較しつつ論ずることではないかと考える。それ故、次節においてその方向性を探索してみたい。

## 十二

我々は既に第七節においてギリガンの言う「配慮と責任の道德」と日本的な「場の倫理」との（あくまで一見した限りでの）類似性を示唆したが、<sup>105</sup>ここで「文脈的相対主義」と「日本の状況倫理」を並べて論じうると考えるのは、それらがいずれも、自律的抽象的自己（道德主体）ではなく、関係的自己に定位しているからである。そして又両者は、己れが置かれた現実の状況の不確実性と相対性の認知に基づいて、状況的文脈的に可変的な態度・決断をする点でも一致していると言える。だが文脈的相対主義はさらに、他者に配慮しつつそのような決断のアクチュアルな帰結に対して責任をとるという特徴を有している。即ちそれは、他者に対する配慮的責任（応答性）という観点を「配慮と責任の道德」から受け継いでいる。それ故おそらく比較のための着手点は、この、他者への配慮的責任という事柄に関して日本的な状況倫理（的態度）が如何なる特性を呈示するかを剔出することであろうと思われる。

よく言われるように、日本人は組織（場）の中で、己れに期待された役割を遂行する際に、一般に強い使命感を感じ、またそのことを道德的な善行とさえ考える傾向を有してきた。そしてときにはそれが（極端な状況では殉職のような形で）自己犠牲的精神として發揮されたのであり、日本人のアイデンティティは役割遂行の形で実現され維持されてきた。した

が所謂「職業倫理」に従いつつ強い役割責任意識を日本人は一般に有していること、このことはまず確認されるべきである。<sup>(9)</sup>

しかしながら、このような役割責任と義務意識は、道徳意識としては、コントロール的には協調性と秩序維持を志向する慣習的水準に差し当たりはとどまるものである。もちろん、浜口が主張するように、己れの置かれた状況における「標準」に基づく判断に際して「円滑な生活をどのようにして確保するか、という配慮」や「人間関係をいかにしてうまく保つか」<sup>(10)</sup>の腐心を、関係的自己としての主体（「間人」）が、集団圧力によってではなく自主的内在的動機づけによって行い、それによって同時に自己の実現と向上に努力しているなら、そこではたしかに「よいとみなされること」ではなく「よくなること」を選んでいるが故に——コントロールではこの区別がなされていない——慣習的水準というレッテルや判定に対する「もう一つの道」が呈示されているのかもしれない。だが、役割遂行に伴う（あるいはその前提となる）責任が、直ちに、己れの状況的解釈に基づく行為によって傷つく（vulnerable）虞れのある者や傷ついた者（配慮されるひと）の呼び声への「応答」ではないことは明らかである。「場における役割」を離れた状況が問題である。別言すれば、場の人間関係の維持は、必ずしも、「配慮関係の維持」<sup>(11)</sup>と直ちに同一ではないのである。

そしてこのことはそのまま、日本的状況倫理においてその維持が配慮される「人間関係」の範囲に関わってくる。一言で言えば、その範囲は場の「ウチ」に差し当たりとどまるのであり、既成の場における「察し」「気遣い」が、そしてそれによる秩序維持のみが問題なのである。老松が言うように「瞬間瞬間を最重視して生きる」日本的状況倫理的傾向が「直接人間関係に反映されると、今近くにいる人々の重要性がきわだつてきて、結果的にいわゆる身内だけがたいせつということになる」<sup>(12)</sup>のであり、その意味では決して、西欧的な配慮の倫理が根底に置いている<sup>(13)</sup>、地球的規模の生命系における種の保存といった広がりには直ちにはもちえないのである。

そして最後に（とりわけ深層心理学的に）考究されるべきは、日本的状況倫理（広くは場の倫理）における人間関係の

維持（「和」と換言してもよいが）、あるいは思いやり（傷つけないこと）の意味と機能である。既に我々は、日本的な思いやりや察しを自分の利益の追求、利己的目標の達成の手段として理解しうることを示唆した。<sup>10)</sup> たしかに「配慮と責任の道德」における道德判断においても、あるいは「文脈的相対主義」における状況判断においても、自分の利益を保つことが、あるいは自分自身を（他者同様）配慮することが（ギリガンのレベル3においても）当然視される。しかしそれは「配慮することが維持されるべきなら、配慮するひとが維持されねばならない」<sup>11)</sup> からである。むしろ日本人が、この当然の前提の意識化を回避・抑圧し（あるいは「ホンネ」の領域へと放逐し）、意識レベル（タテマエ）において無私的な自己犠牲的行為のみを賞揚し、遂行するなら、そこに成立し維持される人間関係は一種の「サドルマゾの共生」（E. フロム）の様相を示すのであり、それは決して自立した人格同士の親密性ではないであろう。そしてこの自己犠牲が相手（場）によって評価されていないことが自覚されたとき、それは容易に「うらみ」<sup>12)</sup> という攻撃的感情へと反転するのである。

ギリガンの見れば、日本の状況倫理は脱償習的な責任指向の段階へと抜け出ていかず、停滞していることとなるが、そのような限界は、場の圧力（即ち「空気」<sup>13)</sup>）が強く醸成され、それによって一種の無責任体制（個的には責任分散・回避の心理）が形成される時に明白となる。母性原理（母性社会）は、一方では成員を育くみ守る側面をもつが、しかし成員が場から外れようとするときと呑み込んでしまう、別言すれば、滅私奉公を強いて言わば自立（自律）への動きを阻んでしまう側面ももつ。後者の傾向が強くなったとき、状況倫理は一種の霧囲気倫理、「空気倫理」と化し、その際にはコールバーグが危惧したような、倫理的懷疑主義の永続形態として全体主義に似た状況を生み出してしまうのである。<sup>14)</sup> たしかに、良好な人間関係の維持、場のバランス維持が、各個人の判断や行為の自主的内在的動機づけであるときは問題は生じず、浜口が言うように、その際には各人の状況に対するフィードバック能力への相互信頼が通用するかもしれない。<sup>15)</sup> しかし、その目標が個人にとって場からの外圧的な力として課されるとき、あるいは「和」の霧囲気が破壊の兆しを見せるとき、相互信頼は「お任せ主義」（これは決して信頼に発するものではなく、責任転嫁の心理に基づくものである）へと変貌し、

己れの不利益を招かぬための日和見的な決断の先送りや、「こうする以外に仕方なかった」という弁明と責任所在の不明化が生じるのである。そして又、日本的な場においてはリーダーは真の意味での指導力をもたず、むしろ場の力の被害者とさえ自己認識しがちなことも、K. ウォルレンが指摘したように（たとえ個々人が強い責任（responsibility）の持ち主であるとしても）組織的社会構造的な次元での「説明責任（accountability）」の中樞の不在<sup>21</sup>という事態を今日出来させているわけである。

以上、我々は日本の状況倫理（広くは場の倫理）の特性を、文脈的相対主義との比較の観点を探索しつつ述べてみた。公正道德、及び実存的状況倫理も含めて、その主要点を比較しつつあえて纏めれば次頁の別表のようになる。おそらく日本の状況倫理が、あるいは日本人の道德性が発達していく一つの方向性としては、それがどのようにして、文脈的相対主義が目指すような脱慣習的な責任指向の在り方へと抜け出していけるか、ということだと思われる。

だがそういった可能性などの考究に先立って、今日の日本人の道德性の在り方を把握する上で言及されるべき事柄がある。即ちそれは、わが国における「永遠の少年」乃至「モラトリウム（エリート）」の問題である。河合は「人生のなかに存在する多くの対極に対して、安易に善悪の判断を下すことなく、そのなかに敢えて身を置き、その結果に責任を負うことを決意するとき、その人は大人になっているといつていいだろう<sup>22</sup>」と述べているが、そのような「大人になること」「成熟すること」を拒否し、役割責任さえとらない生き方が今や主流<sup>23</sup>となった観がある。それ故、次にこの事態が検討されねばならない。

(つづく)

	自己の捉え方	道徳性の捉え方	責任の在り方
公正道徳 (コールバーグ)	自律的主体的 自己	普遍主義	主体的自己 責任
実存的状況倫理	自律的主体的 自己	相対主義	主体的自己 責任
文脈的相対主義 (ギリガン&マーフィー)	関係的自己	相対主義	他者への応答性
日本の状況倫理	関係的自己	相対主義	ウチでの役割責任 (ときに責任回避)

別

表

註

- (75) 隈元泰弘「コールバークの道德教育思想——文化的相对主義の克服をめざして——」(佐野・荒木編『道德教育の視点』(見洋書房一九九〇年所収)二三八頁参照)。
- (76) コールバーク「『子ども』から『若者』まで」(『発達と教育』第一章)七九頁。
- (77) C.Gilligan & J.M.Murphy Development from adolescence to adulthood, in: D.Kuhn (ed.) Intellectual development beyond childhood (Jossey-Bass, San Francisco 1979) p. 95
- (78) もちろん「発達段階」という考え方にとらわれている限りにおいては、ギリガンらの思考は、ここではまたコールバークの図式の内を動いていると言ってもよいだろう。 Cf. Hekman, op. cit. p. 17. なお本論文の第五節を今一度参照されたい。
- (79) Gilligan & Murphy, op. cit. p. 91
- (80) ibid. p. 96
- (81) N.Noddings, Caring (Univ. of California 1986) p. 24 and p. 36
- (82) cf. E.H.Erikson, Insight and Responsibility (Norton 1964) p. 109ff. and The Life Cycle Completed (Norton 1985) p. 83ff.
- (83) 「配慮の倫理」に主として依拠している言わば「原理的なものからの別れ」(O.マルクヴァルト)を体験した今日における責任倫理の在り方を提示の企てとして、M.Walker, Moral Understandings (Routledge 1998) esp. p. 107ff. を参照。
- (84) エルトン・ゴッデン、Walker, M.S. p. 141ff. (『発達段階』二二五頁以降) 参照。
- (85) M.S. p. 88 (『発達段階』一三三頁 [ただし引用は邦訳通りではなく])
- (86) M.S. p. 145 (『発達段階』一三三頁 [ただし引用は邦訳通りではなく])
- (87) 解釈学(的倫理学)における「適用」という問題については拙稿「寛容と責任——「責任の時代」における解釈学的倫理学の意義と限界——」(熊本大学文学会「文学部論叢」第46号 一九九五年所収)を参照されたい。
- (88) Gilligan & Murphy, op. cit. p. 89
- (89) もっとも(公平を期して言えば)、N.アイゼンバークとR. A. ファービスは、文脈的相对主義の発達がある程度実証されていると報告している。アイゼンバーク／ファービス「生涯という視点から見た向社会的行動の発達」(東・柏木・高橋編集・監訳『生涯発達の心理学』第二巻(新曜社 一九九三年)所収)一五九頁以降参照。
- (90) M.S. p. 150 (『発達段階』一三三頁)
- (91) G.Spielhauer, Psychologische Beiträge zur Ethik Bd. 2 (Frankfurt am Main 1996) S. 109
- (92) 「状況倫理 (situation ethics, contextual ethics)」とは、狭義では「主として、フレッチャーやH. R. ニーバーらに代表され

るアメリカのプロテスタント神学者たちが提唱した倫理的生き方を指し、それはわが国には、小原信によって紹介・導入の試みがなされたが(小原信「状況倫理の可能性」〔中央公論社 一九七二年〕、同「状況倫理ノート」〔講談社 一九七四年〕参照)、小原がこれらの著作で述べているように、彼らの思想は実存主義(実存哲学)の強い影響下にあり、ここでは広く実存思想的・状況倫理的考え方を、「実存的状況倫理」と呼ぶこととする。吉澤伝三郎「状況倫理」(飯島・吉澤編「実存主義講座Vモラル」〔理想社 一九七三年〕所収)を参照されたい。なお付言すれば、亀山は、小原の言う状況倫理はキリスト教的実存倫理の別名に他ならないのに、そう言わず曖昧な「状況」と名付けることに虚構性がある、と批判している。(亀山純生「うその倫理学」〔大月書店 一九九七年〕一四二頁)

(93) Noddings, op. cit. p. 50 and p. 51. なお同書二八頁には「配慮の道徳」が状況倫理(フレッチャーらの)とは異なるものであることへの言及が見られる。

(94) 小原「状況倫理ノート」前掲書八七頁及び二〇〇頁参照。

(95) 個々の代表的実存哲学者(K. ヤスバース、M. ハイデガー、J. P. サルトル)の責任についての考え方が孕む問題性については、前掲拙稿(とくに第二節)を参照されたい。

(96) 後述するように、コールバーグは、原理的水準(脱慣習的段階)への移行の契機の一つとして「他者の幸福に対する持続的な責任」を挙げているが、山岸は(他者に対してのつぎきならない責任を負うという)このような実存的責任は、ギリガンとマーフイーの文脈的相対主義には近くても、コールバーグの枠組からは出て来ないと批判している。(山岸明子「コールバーグ理論のその後の発展」〔発達と教育〕第四章)二二〇頁以降参照。私見では、ギリガンらが抱いている責任の考え方は、例えばE. フロムが、真の愛の在り方が含む四つの要素(配慮・責任・尊敬・知識)の一つと考えているものに近い(例えばフロム「愛するということ」〔紀伊国屋書店 一九五九年〕三五頁以降)とも思われるが、いずれにしても、道徳性の発達心理学(における論争)全般において責任概念が無規定なままに使用され主張され続けているのではないかと、危惧される。

(97) ユング派の立場から老松は、日本人の自我の在り方を「漂泊自我」と特徴づけ、その場合、諸内容との関係の相対性あるいは無原則性が前面に出、これは「無常」という中世的世界観に近いと指摘する。(老松克博「漂泊する自我」〔新曜社 一九九七年〕五五頁)さらに磯部は「民族的な集団的無意識」というユング的タームを用いつつ、原始神道にまで遡って、日本人の善悪に関する相対性を指摘している。即ち「『頭の世界』」父性ではなく――日本民族の生命の根源である母性的な「幽の世界」に基礎をもつ原始神道においては、此の国、根の堅洲国の機能として、生命を産み守ること(あえて言えばこのことが善であり、それに反することが悪と言えが)だけが使命であり、善悪正邪や真偽等の価値基準となる原理はないのである。(磯部忠正「日本人の宗教心」〔春秋社 一九九七年〕五五頁及び一四〇頁参照)なお、場のバランス・調整を第一目標とする「場の倫理」において、その個々の成員内部で相対的思考・価値観が育成していくメカニズムを中野が示唆している。(中野収「日本型組織におけるコミュニケーションと意思決定」〔浜口・公文編「日本的集団主義」前掲書〕所収 一五二頁参照)また社会心理学の見地からも、とくに「セルフ・モニタリング(self-monitoring)理論」によって、日本人のこのような思考・行動の特性はある程度説明できる。これについては例えばM. スナイダー「カメレオン人



問の性格」（齋藤監訳 川島書店 一九九八年）三二頁参照。

(98) 中根千枝「タテ社会の人間関係」前掲書一七二—一七三頁。（傍点は原文のまま）

(99) 河合隼雄「働きざかりの心理学」（新潮社 一九九五年）以下「働きざかり」一三三頁。なお山野も「母性原理のもつ柔軟さといまいさは、相手と対決すべき破壊的エネルギーを、相手と共存すべき建設的エネルギーに変貌させようと思慮能力をもっている」（山野保「未練の心理」〔創元社 一九八七年〕一〇一—一〇二頁）とその可能性に注目し、前注の中根も、日本人は、不変的性質を前提とした倫理体系に依存する価値観に立つ国々の人々よりも変化に強いいため、疎外感や社会的・精神的不安定に相当耐えられる体質をもっている、と述べている。（中根千枝「タテ社会の力学」前掲書 一六一—一七二頁）

(100) 以下については主として浜口恵俊「日本らしさの再発見」前掲書とくに四一頁以降及び三〇三頁以降、同「日本型システムの「人間」的構成」（同編「日本社会とは何か」〔日本放送出版協会 一九九八年〕一七頁以降参照。

(101) 浜口は「状況型行為」というパターンをとるのは日本人に限らず、例えばナヴァホ・インディアンも又そうである、と言う。前註論文三二頁参照。

(102) 「日本らしさの再発見」前掲書 五五頁以降。

(103) 中島の以下のような指摘は、とりわけ「日本人は状況に応じて自主的・主体的に己れの行動判断基準を採択するのであって、決して他人志向的ではない」という浜口の主張への反論となりうる、即ち「欧米人にとつての状況倫理とは、各個人が（自己決定して）与えられた状況に適当に変形してルールを適用することである。だが、日本人にとつての状況倫理とは、周りの人々のしているようにルールを変形することである。「状況」とはこの場合、第二の匿名のルールになつてしまふ。……したがって、はじめからよいルールはあるべくもなく「場」に適合したルールこそ「よいルール」である。しかも、その「よいルール」は個人が決めるものではなく、集団的にひとりで決まってくる。個人は「よいルール」をみずからの決断で選ぶことができる。「よいルール」もまた、周囲の人々を見渡して学ばねばならない。……この国では、第一の表層のルールではなく第二の匿名のルールがわれわれを縛りつける現実的力をもっているのである。」（中島義道「対話」のない社会」〔PHP研究所 一九九七年〕八九—九一頁（傍点は原文のまま）

また、既にかつて山本は、わが国に「西欧でその伝統（＝固定倫理）への、進歩的な批判」として発生した情（＝状況）況倫理が、その伝統を抜きにして、独立した一つの権威として入ってきたらどういう状態になるか、その結果は、徹底して日本化することではないか」と述べ、フレッチャが状況倫理を日本に紹介しようとしたとき、ある日本の教授が「あなたのような所説は日本ではかえって有害だから早く帰ってくれ」と言つた旨を報告している。（山本七平「空気の研究」前掲書 一二四頁（傍点及び（）内は筆者が付加）

このような論調を意識してか、小原は次のように述べている、「現代日本では主体的に独立した自己がまたあまり確立していないから、新しい道徳としての状況倫理を説くことは危険ではないのか、と言う人がいる。……しかし日本人にはまだその時期ではないと考え、人は、日本人を何かくとくに保護されるべき特別の人種であるかのようにとちがえているのである。……われわれはむしろ、今日ではどこかでかつての世界観とか価値観を根底からゆるがすべく努力して、少しでも日頃の惰性から脱出する必要があるのである。そのた

めには少しでもいまの自己をゆりうごかすものをわれわれは必要としているのである。」(小原信「状況倫理ノート」前掲書 二〇七八頁)しかしこのような反論が正当だとしても(とくに後半の主張は本論考もその問題意識を共有するものであるが)、西欧的な状況倫理がわが国の「風土」に——アカデミズムの話題としてはともかく——広がりつつ根付いたとは思われないのも事実である。(今日の的にはむしろその理由が分析されるべきだろう。)

もともとだからと言って、わが国にかつて「実存的」な性格をもった状況倫理(責任倫理)が全く存在しなかったとも言い切れまい。一例としては、河合がその生涯を夢を中心に追った明恵の「あるべきやうわ」の考え——「あるべきやうに」生きるというのではなく、時により事により、その時その場において「あるべきやうは何か」という問いかけを行い、その答を生きようとする、きわめて実存的な生き方」あるいは「自分にとつて「これだ」と思うことに全存在を懸けてコミットすると同時に、その選択に伴って失うもの：について十分意識すること」——を挙示することができる。(河合雄雄「明恵 夢を生きる」『講談社 一九九五年』以下「明恵」二五三頁、三二二頁及び三三六頁を参照(傍点は原文のまま))この明恵の思想(生き方)は貞永式目を通して当時の日常的倫理に多大な影響をもっていたことも河合は指摘している。そしてこの指摘は、「丸山真男がその「無責任の体系」という主張を、明治以前の日本社会にまで無反省に拡張しようとするのには賛成できない」という桜井の意見(桜井哲夫「自己責任」とは何か」『講談社 一九九八年』七三頁)も含めて考えてみると、興味深いものがある。

(104) 大越は「カント的な正義の倫理が、結局は支配する側の自己管理としての個人道徳として、抽象的倫理であるのに対し、ケア倫理は支配される側同士の相互扶助、ネットワークの生きた生活倫理である」と述べている(大越愛子「フェミニズム入門」『筑摩書房 一九九六年』二二七頁)が、この際に「支配する側」⇔「官」、「支配される側」⇔「民」と読み替えれば(そして性差に還元しなければ)たしかに日本的な庶民倫理に近いものとなる。(水島恵二「自己の心理学」『社会思想社 一九七三年』二二四頁以降参照)しかし同時にフェミニストとして大越は「ケア倫理の提唱に対しても、日本人の伝統的な共同体原理における女性役割との類似性ゆえに、警戒的とならざるをえない」(二一九頁)と釘を刺している。

(105) このことは今日においても、例えばサリン事件で殉職した地下鉄職員によって遺憾なく証示された。(これについては河合雄雄「日本人の心のゆくえ」『岩波書店 一九九八年』以下「ゆくえ」一六七頁以降参照)そして又、木村をして日本人のメンタリティーを「メランコリー親和性(H. テレンバッハ)」——即ち秩序志向で、几帳面、義務感・責任感が強く、律儀で他人に対して非常に気を遣う——として特徴づけさせた(木村敏「人と人との間」前掲書 二四頁以降)のもこの側面である。しかし日本人のこのような特徴が、我妻が言うように(個人そのものを目的として強調する代わりに、特定の身分間の義務と責任の重要性を説く「儒教倫理」の影響であるか否かについては、ここでは保留しておきたい。(我妻洋「社会心理学入門(下)」『講談社 一九八七年』二五四頁以降参照)。

(106) 浜口「日本型システムの「人間」的編成」前掲論文 一八頁。

(107) Noddings, op. cit. p. 97

(108) Ibid. p. 85

- (109) 老松克博「漂泊する自我」前掲書 五八頁。
- (110) Noddings, op. cit. p. 99
- (111) 第七節参照。竹内は一貫してそのような人間観に基づいた日本人論を展開している(竹内靖雄『日本人の行動文法』前掲書)。又、浜口も「他の構成員との協同が、結果的には集団のためになり、それが当人の利得にもなる」といった現実的な判断がなされる」と述べている。(浜口恵俊『日本型システムの「人間」的編成』前掲論文 一八頁。)
- そして、他人を傷つけないのは、自分が傷つきたくないというエゴイズムの裏返しであり、それ故に(後述するように)断固たる行動が取れず、したがって行動に対する責任もとらなくなるといふ事態が生じる。つまり、既述したように「場の倫理」は、特定の個人が傷つくことを避けるというメリットを有しているが、それは、何らかの事態に対して責任者を特定しない(「運」などのせいにする)という日本のメカニズムのせいでもある。
- (112) Noddings, op. cit. p. 100
- (113) ここで我々は「所謂「アダルト・チルドレン」との関連で今日、問題になっている「共依存」関係に対して、日本の社会的風土が無批判でありすぎたところか、これを支えにして成り立っている、という指摘を想起してよいだろう。斎藤学『アダルト・チルドレンと家族』(学陽書房 一九九八年)六一頁以降参照。
- (114) 日本的な「うらみ」の諸機制については、山野保「うらみの心理」(創元社 一九八九年)参照。
- (115) 「空気」及びそれによる合意形成のメカニズム、空気支配については、山本七平『空気の研究』前掲書参照。
- (116) 河合「働きざかり」一三八頁参照。
- (117) もちろん深層心理学的に言えば、事態はさほど単純ではない。何故なら「ーしたい」という個人の内在的欲求が、実は「ーせよ」という外圧の取り入れ・内面化に過ぎないことは十分に考えられうることだからである。例えばE. フロム『自由からの逃走』(東京創元社 一九六五年)二一八頁以降参照。(又、ユング的な立場からは一般的に言って、個人の状況における実存的な決断に際しても元型的布置の働きが考慮されるべきである。)
- (118) 因みに、R. L. セルマンの友情理解の諸レベルにおいては、「信頼」は第三レベル(これはコールバークの慣習的第三段階に類似している)において主要な役割を果たす。Selman, The Growth of Interpersonal Understanding, (Academic Press, N.Y. 1980) p. 84
- (119) 河合「母性社会」一五一—一六頁。
- (120) K. ウォルフレン「人間を幸福にしない日本というシステム」(篠原訳 毎日新聞社 一九九四年)七六頁以降参照。
- (121) 河合雄雄「大人になることのむずかしさ」(岩波書店 一九九六年 以下「大人」)二〇三頁。