

# 母性社会日本における道徳性の発達

## ——認知発達論と深層心理学との「対話」の試み——

杉 本 裕 司

### 序

本論考は、日本人の道徳性の発達の仕事とその可能性を、認知発達論と深層心理学との「対話」によって検討することを目的としており、その際前者としては主としてL・コールバーグの主張を、そして後者としては河合隼雄（ユング派）の主張を引き合いに出し、考究の対象とすることにしたい。

ここで我々が、日本人の道徳性の検討に関して河合の思想を手がかりとするのは故なきことではない。今日に至るまで夥しい数の日本人論が発表されてきたが、その多くは近代化に関わる問題性をテーマとするか、あるいは日本人の気質的独自性を明らかにしつつ一気にその宗教性を論じる、といったものであり、道徳性が、特にその発達の観点において論じられることはなかった。その中で河合は、（後述するように）「場の倫理」という形で現代の日本人の倫理的―道徳的次元を主題化した論じ、さらにユング派の立場から、一貫して日本人の自己実現（個性化）に向けての発達プロセスを追究しており、この点においてその深層心理学的な倫理学は、認知主義的な道徳発達論との対話を可能とするものと思われる。

母性社会日本における道徳性の発達（杉本）

## 母性社会日本における道徳性の発達（杉本）

のである。（ただしここで試みられるのは、あくまで両者の対話であって、媒介乃至統合ではない。統合するにはそれらは未だあまりに異質であり、河合を含めたユング派は「自然」科学的検証性を超えた次元で思惟している。それ故コールバークの経験科学的な主張との安易な媒介など不可能である。）

本論の展開に先立って、二点の制約が述べられねばならない。第一に、本論考はあくまで個人の道徳意識、道徳判断の在り方に考究を限定する（もちろん、コールバークも河合も、個人を超えた集団〔集合的なもの〕が独自の道徳的次元をもつことを、そして又個人の意識や判断に大きな影響を与えることを、充分認識している）ということ。そして第二に、日本人の成人（青年期以降）の道徳発達を問題にする（河合は、ユング同様たいていは「人生の後半」を念頭において思考を進めており、そして又「後述するように」コールバーク例も今日、成人以降の道徳発達を考慮するようになった）ということ、である。

## 一

河合によると、人間のこころには父性原理と母性原理という相対立する原理が働いており、この両原理は、社会的・文化的レベルにおいて、つまり宗教、道徳、法などの根本において、ある程度融合しつつも、そのバランスの在り方によって当該社会・文化の特性を作り出している。即ちこの両原理はどちらも必要なのだが、たいていはどちらかが優勢に働いており、他方は抑圧されていたり、あるいはさまざまな形で「補償」をしていたりするのである。

母性原理は、すべてのものを包含する機能をもち、それらを絶対的平等性において見る。それは母―子モデルによって表わされ、すべてが母親によって暖かく包まれるというイメージが人間関係の根本において働いており、個と個の関係よりも、「身内」としての一体感を持ちうるものが大切となる。母性原理は、肯定的には生み育てるといふ機能をもつが、否定的には——一体感という根本原理の破壊を許さぬ故——相手（個）を呑み込んでしまい、その自立を妨げてしまうこと

になる。

これに対して父性原理は、切断し分離する機能をもつ。それは父—子モデルによって表わされるように、子をその能力や個性に応じて区別し、そこにおいては子は、強い父性の力によって母親から分離し、はっきりと他者と区別された「個」の自覚をもつことが促される。父性原理は、肯定的には強い者を育てる建設性をもつが、否定的には、切断の力が強すぎることから由来する破壊性をもつことになる。

そしてわが国においては母性原理が優位しており——それ故に河合は、日本社会を「母性社会」と特徴づけるわけだが——（後述するように）全体としての場の調和やバランスの維持が、さまざまな局面において重要視されるのに対して、欧米では父性原理が優位に立ち、そこでは個人の個性や権利が重要視される。しかしこれはあくまで相対的な評定なのであって、アジアの他の諸国との比較においては、日本はより父性的なのである。

父性原理と母性原理は、それぞれに対応した倫理観を発達させる。即ち「個の倫理」と「場の倫理」がそれであり、前者が個人の成長、自我の確立、欲求充足に高い価値を与える倫理観だとすると、後者は、与えられた「場」の平衡状態の維持に最も高い価値を与える倫理観である。即ち「場の倫理」においては、各人の個人的欲求を満たすことよりも、全体の場のバランス状態の維持が優位におかれ、何よりもまず全体としての場における母性的安全感に満ちた一体感的関係を優先させつつ、各自は其中で自分の欲求を充足したり個性を頭わすことを考えるのである。（これに比して「個の倫理」においては、場の形成よりも個の確立が優先し、その後個人と個人の関係の樹立が図られる。）

母性原理が相対的に強く働いているわが国においては、従って「場の倫理」が人々の思考や行動の統制的機能を果たすこととなる。即ち「日本人は一旦形成された場をできるかぎり維持しようとする傾向をも」ち、「日本人のアイデンティティは、その個人が所属すると考えている集団、というよりは「場」によって支えられている」のである。言語的契約によって人間関係が形成される西洋的な「個の倫理」と異なり、日本的な「場の倫理」においては、非言語的な「察し」のよ

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

い」関係が好まれ、「身内」と感じる者たちとのバランスを如何に保っていくかが重要視される。そして、そこにおいては、言語化された規範としての善悪の明確な規範によって道徳的判断がなされるよりもむしろ、何か生じた時には、それを如何にして全体の平衡状態の中に吸収していくかが肝要とされ、このことは場の成員の個人サイドにおいては、(自分が場のバランスを乱しそうなき規制的なものとして生じる)「羞恥」という感情機能によってそれを支え、修復することになるのである。

## 二

コールバーグは、さまざまな論客や研究者の意見や批判に対応するような形で、その主張を生涯にわたり修正し、改訂し続けたが、ここでは、そのような過程においても不変的な、彼のベーシックな前提とアプローチをとり纏めることとしたい。

コールバーグは、J・ピアジェに依拠しつつ道徳性に関する認知発達論の立場をとり、道徳的な判断や行為の背後にある、より深い認知的な構造に焦点を当てる。そしてこの認知発達論によると、人間の道徳性の発達は、「認知構造」の質的変容が、環境(他者)との相互作用を通して、連続的段階的に進むのであり、その発達は三水準六段階になる。そして各段階は、構造の質的相違をもつが、機能的には連続しており、それぞれが構造的全体——つまり各々の段階は、一つの全体として構造化されている——を成しつつ階層的統合を形成し、一統きの系列として順序づけられる。そしてこのような発達の特性は文化・地域の相違を超えて普遍的に妥当するが、その際誤解してはならないのは、ここで主張されているのは、ある特定の内容の道徳的規範の普遍性ではなく、そのような内容の相違を超えた、道徳判断の形式の普遍性だということである。

このような道徳性の発達は、三つの規範に従って進むと考えられる。即ち第一に、コールバーグは、R・M・ヘアーの

メタ倫理的な分析に依拠しつつ、道徳的な規則は、「普遍化可能性(universalizability)と「指令性」(「規範性」prescriptivity)」という二つの基準——即ち如何なる内容の道徳的規則を主張するときでも、それを主張する限り不可避的な形式的基準——をもつとし、道徳性の発達段階において、より高い段階に至るほど、この二つの基準をより充分に満足させる道徳判断が可能になる、とする。

第二に、発達心理学一般の原則に従い、コールバーグは、道徳的発達の規定に際して、「分化」(道徳的な価値や判断が、他の類の価値から徐々に分化していくこと、別言すれば、道徳的に他律的な「である」から、自律的な「べきである」が分離していくこと)と「統合」(認知構造が、限定された特定の対象に対してのみ価値を付与する可能性を開く構造から、あらゆる対象に対するそれへと発達すること)の増大ということを提示し、ある段階で使用される概念は、前の段階で使用された概念が分化・統合されたものである、とする。

そして第三に、コールバーグは、精神分析理論や学習心理学の立場に反対して、道徳的な認知構造<sup>①</sup>という概念を提出するわけだが、このことはG・H・ミードに従いつつ、「役割取得」(他者の立場に立って考える)の拡大、そして「脱中心化」(ピアジェ)として発達が把握されることを意味し、それは別の見方をすれば、「均衡化」のプロセスを発達の過程として考えることである。つまり、ある道徳的葛藤が、自分のもつ道徳的な考えの枠組では解決できないことが認識され、不均衡が生じたとき、我々はより高い水準で葛藤を解決し均衡化するような、新しい枠組の構成を志向するのであり、道徳性は、このような均衡化のプロセスのくり返しによって発達するのである。コールバーグが道徳性のもとにもっぱらそれを考えている(いた)ところの公正道徳の認知は、特殊な誰かにとってのみ正しい解決から、どのひと、どの観点からみても公正な、より均衡化された解決へと進むのであり、従って可逆性がより満足されるようなプロセスを辿るのである。コールバーグが提出した道徳性の発達は、三水準六段階の形(「前慣習的水準」として、第一段階||他律的道徳性、罰の回避と服従の志向、第二段階||道具主義的、相対主義的な道徳性の志向、「慣習的水準」として、第三段階||対人間の規範

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

による道徳性、特定の間関係における協調性の志向〔よい子志向〕、第四段階Ⅱ法と秩序に根差した社会組織の道徳性、「脱慣習の水準」として、第五段階Ⅱ人間としての権利と公益の道徳性、第六段階Ⅱ普遍化可能的、可逆的、指令的な普遍的倫理的原理の志向)をとるわけだが、それら諸段階は不変的な順序を示す。即ち、段階の順序は、どの社会や文化によっても変わらず、又、段階の飛び越しや退行もない。ただしその発達の速さや一つの段階にとどまる長さ、生涯を通して達する段階には、個人差や文化差が生じるのである。

環境(他者)との相互作用による認知構造の変化として定義されうる、この道徳的発達を促進させる要因としては次の三つが挙示されうる、即ち役割取得(の拡大)の機会、道徳的認知的な葛藤が生じること、そして公正な道徳的環境が与えられること<sup>(10)</sup>である。

## 三

道徳的思考に関して人類に普遍的な発達段階がある、というのがコールバーグの根本主張であるが、このテーゼの内には二つの重要なプロブレマティクが含まれている。即ち倫理的な「普遍性」ということと「発達」ということがそれである。我々はこの二つの事柄に関して、河合の深層心理学的な倫理に関する主張との間に如何なる対話が可能であるかを以下において(「普遍性」に関して)は本節において、そして「発達」に関しては次節以降において)提示してみたい。

コールバーグ(例は、R・K・プラントに依拠しつつ文化的相対主義者(Ⅱ道徳原理は社会・文化によって異なっており、普遍的に受容されている規準はない、と主張)と、倫理的相対主義者(文化的相対主義に立ちつつさらに、そのような文化・社会による多元性を一致にもたらず合理的な原理や方法はなく、普遍的に受容されるべき規準はない、と主張)とを区別する。その際、前者は後者なしにでも存在しうるが、後者は前者を踏まえずには存在しえないことになる<sup>(11)</sup>。

コールバーグの根本教説に対しては、「それ自体ある一定の社会的―歴史的産物でしかない」とか「普遍主義的理論を定

式化しようとする試み自体が（アメリカのリベラル・イデオロギーといった）文化的バイアスをもっている」とかいった文化的相対主義者からの批判がなされてきたが、これに対しコールバーグ<sup>(2)</sup>は、このような批判は、所謂発生問題と妥当性問題を混合していると反論する。つまり、西洋という特定の場所で、カントらの思想に依拠しつつ生じたという点では相対的だとしても、コールバーグ理論において普遍的であるとされた原理それ自体も相対的だとは言えないわけであり、それ故、文化的な相対主義は、道徳原理の普遍妥当性という哲学的主張を反駁するものではなく、むしろそれと両立するものである。

そして又、倫理的相対主義者は、事実の相対性（ $\parallel$ すべての人々は独自の価値観をもっている）から、価値の相対性（ $\parallel$ すべての人々が受け入れるべき規準が存在しない）を、つまり事実言明から価値言明を導出するという「自然主義的誤謬」を犯しているが故に、端的に斥けられるものなのである。こうしてコールバーグ<sup>(2)</sup>は、「普遍主義的にみて妥当な形式をそなえた合理的な道徳的思考の過程が存在」し、「認知的・道徳的段階の発達に適した社会的・文化的条件さえ整えば、すべての人がこの思考過程に到達することができる」という自説を推進するのである。

ここでは、このようなコールバーグ<sup>(2)</sup>の主張の当否を吟味するのではなく、その相対主義を巡る議論の文脈において河合の主張が如何なる位置づけをもちうるかを考えてみたい。

コールバーグはその相互作用説の立場から、社会的役割理論、学習理論と並んで精神分析は、所与の文化における外的規範の、個人への直接的内在化の立場によって道徳性及び社会性の発達を理解しているが故に、文化的相対主義に基づくことになる、と論難している。しかし超自我形成による規範の内面化というフロイト的な精神分析に対してはこの査定は妥当するかもしれないせよ、しかしながらユング<sup>(3)</sup>には当て嵌らないと言える。何となれば彼<sup>(3)</sup>は倫理に関して生得的道徳性の立場をとるからである。ユングによると、良心の生得的な形が、道徳性の形成や超自我形成のいずれにも先立って既に存在しているのであり、人間には生まれつきの道徳性があるとされるのである。

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

一見すると、第一節で纏めた「場の倫理」と「個の倫理」に関する河合の主張は、(倫理的ではなくとも少なくとも)文化的な相対主義の立場に基づいているように見える。しかし河合は決して、(母性原理に基づく)「場の倫理」≡東洋(特に日本)、(父性原理に基づく)「個の倫理」≡西洋といった図式で、文化的・地域的に割り振っているのではない。どの文化・社会においても——両原理が普遍的なものである以上——いずれの倫理形態も存在するのであり、違いはただ、どちらが優勢かという相対的な割合の問題なのである。それ故、どの文化・社会においても両方が存在するという点では、このことは普遍的な事柄なのであり、コルバーグとの相違はただ、唯一の普遍的な倫理があるとは主張せず(晩年のコルバーグも、このことにはかなり譲歩的だったわけだが)、またそれを提示する試みもしていないということである。河合は「はつきりとしていることは、このような対立する倫理観の間であって、われわれは何らかの解決を見出してゆかねばならぬ、ということである」と言い、さらには「個の倫理と場の倫理についてどちらの優劣も断定する気はない。むしろ、第三の道を拓くことに意味があると考えている」と述べている。ここから彼は決して文化的相対主義に甘んじておらず、むしろ両倫理の媒介の内に真の倫理形態を見ようとしていることが窺える。ただその「第三」の倫理を普遍的なものとして提示することはできない。普遍性を想定しつつも、それは具体的な歴史的形態においては、文化的・社会的文脈の中で捉えられるであろうからである。「ここに述べるような比較を試み、その差を了解できるということは、何らかの普遍性の存在を前提としている。…しかし…異なるところは異なるとして明確に認知することが必要である。さもないと、さもない誤解が生じてくるのである」と彼は述べている。

## 四

河合は、道徳の発達論やその諸段階についてとりたてて深層心理学の立場から主題的に論じてはいない。従って、コルバーグの道徳性の認知発達論との間で、このプロブレマティクについて如何なる形で「対話」が可能になるかが探索



されねばならない。

序で述べたように、本論考はあくまで成人（青年期以降）の道德性を問題としている。そしてコールバーグは、成人期における発達の研究に適切とされる三つのタイプの段階モデルを提示している。<sup>⑧</sup>即ちハードな構造的段階モデル、ソフトな構造的段階モデル、そして機能的段階モデル（E・H・エリクソンの自我発達段階論）がそれである。

第一に、ハードな構造的段階モデルは、コールバーグが提示しているそれであり、ピアジェの操作的構造的な発達段階の形式的特性としたものを全て備えており、彼によれば、発達段階として普遍妥当性を要求できるのは、このハードな段階のみである。ここにおいて焦点が置かれているのは、自我がそれ自身を確認したり規定したりするプロセスではなく、あくまで道德的な（公正）推論の形式なのであり、合理的道德的主体が、具体的統合的な自我から抽出され、純粹に道德的・社会的な認知的操作という観点から発達段階が規定される。

第二に、ソフトな構造的段階モデルは、構造的ではあるが、意味づけ（例えば「人生の意味とは何か」）の手続きを含む、より広範な宗教的実存的段階であり、そのようなものとしては、成人の発達を考えるとときには極めて重要なものとなる。それは自らの意味を探ろうとする自我、つまり何らかの統合性を、あるいは世界や他者に対する意味の体系をもつものとしての自我を中心問題とするのである。その発達概念の中心にあるのは、個人の反省と包括的な意味形成（そこには道德的次元が存在する）の問いである。このソフトな段階論は成人が形而上学的宗教的問題を解釈、解決しようとする試みを記述せんとするものであり、その際それは、ハードな段階論同様、発達の形式に着目するものの、他方で、人間のもつ感情や反省といった、ハードな段階論が捨象していた特性をも考慮に入れるのである（例えばJ・レービンジャー<sup>⑨</sup>）。

そして第三に、エリクソンの機能的段階モデルは、自我の問題に理論化の焦点を置き、それに伴って自我の発達段階という考え方を採用する。成人に関して、彼らが新たな社会的文化的活動領域や役割を経験するなかで、どのように成熟していくかを跡づけようとするものであり、そこでは（青年期のイデオロギー性との対比で）成人期の倫理性という形で

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

道徳発達の問題が考慮されている。<sup>(5)</sup>

三つのモデルの間にはそのパースペクティブにおいて相違があるが、しかしここで重要なことは、コールバーグ(6)が、今日第二と第三の発達段階モデルを受容し、それらを己れ(6)の理論体系と媒介乃至それに含み入れようとしていることである。

コールバーグは、ソフトな構造的段階論において扱われている道徳的次元が、彼自身が問題としている公正推論の構造を超えたものであることを認めており、コールバーグ(6)は「ピアジェ派のハードな構造的段階の」図式では成人期の経験や知恵が適切に位置づけられなくなってしまった。…合理的な公正のモデルはまた、人間の条件に関する独自の実存的・反省的思考を伴う成人期特有の発達特性を心理学的に説明するのに役立つものでもない。したがって、ピアジェ派の厳密な発達段階の概念は、成人期の発達に関する研究においては放棄されるべきものかもしれない。これに対して、成人期におけるソフトな発達段階という考え方まで放棄してはならない<sup>(7)</sup>とさえ言うようになった。

そして又、コールバーグは、己れの理論とエリクソンの理論との間に論理的な対応関係があることを示唆し、認めてきたのであり、後者との密接な関連は、より具体的には、道徳的行為に関わる責任の問題を通して彼が道徳的<sup>(8)</sup>自我の存在を想定し、その構造の解明のために、エリクソンの自我理論を援用する必要があることから強められ、両者の統合への動きが起こったのである。即ち、道徳性の構造的発達論と自我の機能的発達論との統合によって道徳性についての、包括的な観点が得られうるわけである。

コールバーグ(6)が、第二、第三の発達段階モデルを容認し、統合しようとする背後にあるのは、道徳性の発達が自我発達と密接な関係があることへの洞察であると言える。即ち山岸が指摘するように「道徳判断の発達が、パーソナリティ、特に自我発達と高い相関をも」ち、「青年期以降の発達の考察、道徳的変化をひきおこす個人的な人生経験や生活史の検討を行うためには、自我発達の観点…が必要<sup>(9)</sup>」なのである。そして我々は、この自我(発達)の問題において、成人期の日

本人の道徳性に関して、河合の深層心理学的アプローチと認知発達論との接点が見出され、「対話」が可能となると考えるのである。

## 五

河合もその諸著作においてしばしば引用しているように、E・ノイマンは、ユング派の立場において自我の確立・発達段階を提示している<sup>①</sup>。(もちろんそれは、神話的素材によって、人間の経験する、心の内奥の元型的イメージを通じて象徴的に発達段階を描出するというそのアプローチにおいて、経験科学的な発達心理学の方法とは全く異なったものである。) 彼によれば、自我形成のプロセスは——大ざっぱに定式化すれば——ウロポロス→太母(グレートマザー)→天地の分離→英雄の誕生→怪物退治(→母親・父親殺し)→女性の獲得という図式において表現されることになるが、ここで重要なことは、このような自我の発達プロセスは、西洋(近代)の人間理解に基づいたものであり、それ故河合は、それを文化的に相対化せんとし、ノイマンの説明と対比的に日本(東洋)人の自我を把握しようとするのである。即ち「ノイマンの提出する英雄像は、西洋人の自我を象徴するのに、まことにふさわしいが、唯一絶対の自我を示すものではない」<sup>②</sup>のであり、さらには「ただ単純にノイマンの自我確立の過程の図式に従っているかぎり、日本の多くの昔話は、低い成熟段階にとどまっているものとしか考えられなくなってくる」<sup>③</sup>のである。

「自我」はさし当たりユングに従って「意識の統合の中心」<sup>④</sup>として規定されるが、父性原理が優位している西洋においては、自我は、(内面的な母親殺しと父親殺しを遂行する)男性の英雄像によって——男女を問わず——象徴的に示されるのに対して、母性原理が優勢なわが国においては——同じく男女を問わず——女性像が自我を示すものとなる。男性の英雄像で示されるような西洋人の自我は、それを中心にしつつ、それ自体一つの統合性を有した意識構造をもつものに対して、日本人の自我は、無意識との截然たる境界をもたず、そして又、自と他の明確な区分ももつことなく、曖昧模糊たる全体

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

的連関の中に存在しており、女性の意識として象徴化することが適切なのである。そしてさらに言えば、継時的に発達していくという発達段階的考え方自体が男性的発想なのであり、「女性の目から見れば、すべてのものは最初から存在し、もっと円環的な変化を示す」とも考えられらるのである。

父性／母性原理のもつ機能とのつながりで言えば、前者がものごとを切断し分割する働きをもつことから、西洋人の自我が——母(父)親殺しが、自分を取り巻くものから己れを切り離すことを象徴しているように——自分を他者から切り離れた自立的存在として理解しているのに対して、日本人の自我は——母性原理がすべてを包含し区別しない機能をもつように——他者に対して開かれており、つねに自—他の相互的連関のなかで己れを理解している。そういう意味でそれは又、己れを取り巻く状況の変化に応じて可変的である自我である。このような西洋人と日本人の自我構造の相違は、対人関係の在り方にヴィヴィッドに表現され、前者が、まず自我を確立し、然る後に新たに他者との間に関係を築くのに対して、後者においては、自—他分離以前のつながりが、個別自我の確立に先行するのであり、このつながりは、無意識的な一体感を形成している。さらに河合によると、このような西洋的自我と日本的自我の在り方の相違の背後には、「三位一体の神と絶対無の神の相異という深い問題が存在している」のであり、この考えは、仏教に接近している近年の河合においてさらに表現を特殊化させ尖鋭化させている。即ち、「全体との関連性」の中にある日本人の自我は、その「独立性、統合性を主張する前に、縁起的世界のなかに生きている」のであり、自—他のつながりとは「深い、「空」の世界の共有」を意味しているのである。

このようにして彼は、深層心理学の立場から、西洋人と日本(東洋)人の自我構造を文化的に相対化しつつ把握しているのであるが、このことは一方で、一元論的な西欧中心主義的発達観を排すると共に、他方では、だからと言って日本の自我の賞揚に向かう意図をもつことも意味してはいない。即ち、「日本人の自我が西洋のそれに対して、「発達の遅れた」ものであるのではなく、別個の種類のものであり、互いに一長一短で、善悪の判断は容易に下し得ない」のであり、こ

でも問題なのは(第三節末尾で述べたことと対応して)「第三」の在り方の可能性なのである。

## 六

ノイマンの自我の発達段階に対する、河合による日本人の自我の特性に基づいた相対化の企ては、道德発達に関するコールバーグの所説に対する、C・ギリガンの「配慮と責任の道德(morality of care and responsibility)」の主張にそのパラレルな形態を見出すことができると思われる。

ギリガンによると、コールバーグが展開する「公正の道德」の発達段階は男性に依拠して提出されたものであり、女性はその別の発達プロセス、即ち「配慮と責任の道德」のそれを辿る。ここでいう配慮と責任とは、自己を世界との関係において、あるいは他者との相互依存関係において理解しつつ、他者(最終的には自己と他者双方)を思いやり傷つけないことを目ざす在り方として捉えられる<sup>5)</sup>。男性においては、諸個人の欲求や権利を巡るコンフリクトに関し、「何が正しいか」という公正の原理に従ってその解決が目ざされ、従ってその道德性の発達は、平等や相互性の論理の発達と関わりをもつのに対し、女性は、「公正」の認知よりもむしろ他者への共感や同情に基づいて、道德問題を権利や規則の問題としてではなく、人間関係における配慮と責任の問題と捉えるのであり、従ってその道德性の発達は、彼女らの人間関係とそこにおける責任の考え方の発達・変化と関わりをもつのである。

そしてここで重要なことは、他者との関係性を、公正のバースペクティヴの下に平等のタームにおいて組織化すること、配慮のバースペクティヴの下に愛着(attachment)のタームにおいて組織化することは、道德的行為者としての自己と異なった形でイメージすることに導くことである。ギリガンによると、「公正のバースペクティヴからは、道德的行為者としての自己は、社会的諸関係という『地』を背景として『図』として立ち、自己と他者の葛藤を『平等性…』の基準(定言命法、黄金律)を背景にして判断する。配慮のバースペクティヴからは、関係が『図』となり、自己と他者を規定す

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

る」のであり、男性は世界から離れた者として自己理解し、能動的—主体的な自立した個人となることを志向するのに対し、女性は、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、他者との関係づけ、つながりを志向するものである。

ギリガンによるコールバーグ批判の動機は、彼が立脚する、権利に重きを置く道徳が、人と人との結びつきよりも分離を、あるいは人間関係よりも個人を第一義的なものとして強調するが故に、配慮のあらゆる道徳判断を、その段階図式に従って「対人関係、対人的一致への志向」としての慣習的な第三段階に位置づけざるをえなくなることにあった。コールバーグにとっての発達のイメージは、個人が自他を分離し、独立した自律的で個別的な人格に至ることであり、その判断においては、ますます抽象的形式的に、つまり具体的状況性を捨象する形に洗練されていく。ギリガンは言わばこのような発達観の一面性を補う形において、配慮的発達段階を提示するのであり、そこにおいては人間を相互依存的なつながり、あるいは調和において捉えんとする視座が、性差による、世界(他者)との関わりにおいての自己の位置づけ方、自己理解の仕方の相違に基づいて提示されている。

さて、このようなギリガン(及び他の研究者ら)からの批判に従い、コールバーグ(例は——初期のスコアリングの仕方の改訂も含めて——以下のような理論的改訂を行った。即ち、公正判断の発達に限定されていた従来の研究を拡大し、実生活の道徳的ジレンマにおける配慮や責任等をも道徳性の領域に含め入れるようにしたこと、そして、公正推論の「ハード」な段階ではないが、成人期の発達の新たな変化を認めた上で、ギリガンの道徳的諸段階を(既述した)「ソフト」な段階として認容したこと、である。(ギリガンの「配慮と責任の道徳」の発達段階は、「レベル1」——個人的生存への志向(自分の生存のために自分自身に配慮する)、「移行期1」——利己主義から責任性へ(自己の欲求と、他者とのつながり——責任への志向との葛藤が現われる)、「レベル2」——自己犠牲としての善良さ(ステレオタイプの女性的な善良さで世界を構成化し、自己犠牲によって葛藤を解決する)、「移行期2」——善良さから真実へ(他者に対してと同様自己に対しても責任を担

うようになり、自分もっている現実の欲求に正直に直面する」、「レベル3」≡非暴力の道徳性〔配慮と責任は自己と他者の両者に向けられ、傷つけないことが道徳的選択の普遍的なガイドとなる〕という形で定式化される。

コールバーグは、従来の設定では、アガペー的な愛他心や配慮、責任ある愛といった原理が十分に扱われていなかったことを認め、道徳的な問題に対する捉え方にはギリガンの言う二つの志向的側面があることを承認する。(ただしその際彼は、経験的研究の成果に従って次のような留保を行う、即ち、この二つの志向は必ずしも性とは関連していないこと、むしろ両者は、解決すべきコンフリクトの状況や性質によって規定されるのであり、個人的領域に関しては配慮の道徳、相反する欲求や権利主張の解決に対しては公正の道徳が用いられる傾向があること、である。)彼はそれによって、道徳性の領域が拡大されることを認めるが、しかし独立した別個の二つの道徳性が存在することは——それが倫理的相対主義に帰着するが故に——否定する。公正道徳と配慮の道徳は、オルタナティブなものではなく、配慮という責務は、公正という一般的義務を必要条件としつつもそれを超えるものであり、公正の感覚を補完し深めるといふ相補的な形で捉えられるべきである。即ち「公正や権利に関する関心と、配慮に対する関心とは、多くの場合、分けて考えることが困難」なのであり、さらに脱慣習的な「第六段階においては、公正と配慮が統合されて一つの道徳原理が構成される」のである。

七

山岸は、その研究調査に基づいて、日本人は(男女を問わず——ただし全体としては女子の方が多く)コールバーグ的な第三段階に判定されるものが多く、又、他の段階にも第三段階的な対人関係の価値が関与していることを報告し、そして「日本において第三段階が多いことをコールバーグ流に解釈すれば、日本の文化、対人関係の型は、第三段階に対応する役割取得の機会……を多く含み、第三段階への移行を促進し、また第四段階への移行をスムーズにさせないような社会的相互作用を提供しているためだ」と結論づけている。

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

たしかに、第一節で述べたような日本的な「場の倫理」——一度形成された場をできる限り維持し、「察し」のよい関係によって「身内」と感じる者たちとのバランスを保っていくことを第一義とする倫理観——に従った個人の道徳判断は、特定の既成の慣習的な秩序を維持し、他者からの期待に沿うことをそれ自体価値のあることとみなし、大多数の者(『世間』)がもつステレオタイプの「よい」イメージに同調する(『よい志向』)他律的な第三段階と重なるところが多いであろうし、そして又、中根が指摘するように「日本人は、法規制にてらして行動するなどということはなく、まわりの人々にてらして、あるいはあわせて行動することに慣習づけられている」限り、「慣習的水準」の中でも、第四段階への移行は難しいであろう。

しかし、既述したギリガンによるコールバーグ的道徳理解(あるいは自我理解)に対する異議申し立ては、日本人の立場からも可能であろう。己れを他者との依存関係の中で理解し、「個人ではなく関係の中での道徳」(石川元)に従う日本人の自己—世界理解の様式と「場の倫理」に基づいた道徳判断の仕方は、ギリガンが提示した欧米の女性のそれらに類似したものとも言え、自立(的)自我の形成を発達として評価するコールバーグ理論の枠組では不明確な評定(Bass score)の下に処理される——それによって慣習的水準と裁定されてしまう——他の道徳発達の可能性の存在を、ギリガンに做って主張していきけるだろう。いやむしろ、河合が展開する深層心理学的日本人論が提示する日本人の自我の分析は、ギリガンに嚆矢し、それに触発された最近の欧米のフェミニズム倫理学の主張にむしろ先んじており、それに豊かな示唆を与えうるものときえ言いうる。河合は、エリクソンの発達図式に別れを告げつつ常に他者とながったまま成長していくという形で女性の成熟を理解し始めているアメリカの女性たちの前での、日本的自我についての彼の講演が、非常に興味をもたれたことを報告しつつ、次のように述べている、「ここで興味深いことは、西洋においては男女を問わず「男性の意識」を志向していたなかで、一部の女性がまず「女性の意識」の存在と重要性を指摘し、それを「新しい女性」の生き方として提唱しつつあるのだが、日本においては、もともと、男女を問わず「女性の意識」を志向してきたという事実である。」



だが日本的な「場の倫理」に基づく道徳と、ギリガンの言う「配慮と責任の道徳」を直ちに同一視することはできないのも事実である。ギリガンにおける発達概念があくまで「自我が分化し、自我の相互依存性が理解されるようになること」という方向性で考えられているのに対し、日本の文化は自我の未分化な一体感の持続をむしろ是認するからである。そして又、日本的な「察し」「思いやり」は必ずしもギリガンの言う「配慮(care)」と同じではない。何故なら、竹内らが指摘するように、日本的な思いやり・察しは、あくまで自分本位の姿勢から出てきたものとも言え、自分の利益の追求、利己的目標の達成の手段として理解することも可能なものであるからであり、無条件な他者の尊重ではないからである。

日本人が賞賛する自己犠牲的な行動も、小此木が言う「日本的マゾヒズム」として結局は情緒的な訴えによって相手を支配し動かすための利己主義的動機に発したものととも解釈され、その意味ではそれはギリガンの発達段階の評定に従えば、一見「レベル2」と見えつつも「レベル1」とどまるものである。そして「場の倫理観によるときは、場の外の人に対しては何も責任を感じなくなる」と指摘されるように、日本人の責任意識は、場のウチに限定されたものであり、他者との対人的ネットワークに関しても「小集団の機能がたいへん高く、タテ関係が優先されている日本人にとっては、ネットワークの機能ならびに範囲はきわめて限定されている」のであって、無限定な広がりを持ちうるものではない。

これらのことを鑑みれば、我々日本人はギリガンにまだまだ学ばねばならない点を多く有するのであり、そして又、先述したように、コールバーグがその第六段階においては公正と配慮が統合するということを、文化的差異を超えた普遍妥当性を標榜しつつ——このことの適否はさらに考えられねばならないだろうが——主張する以上、あくまで彼にさらに学ぶ必要も出てくる。そしてそれらを踏まえて、母性社会における道徳発達は何なる方向において考えられうるのか、そしてそのとき日本人の自我はどのように構造変容するのか、が明らかにされねばならないが、その前提として、なお二、三の事柄についてさらに対話の続行が試みられねばならない。

(つづく)

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

註

- (1) 南博『日本人論』(岩波書店 一九九四年)は、主要な日本人論の基本的主張を時代(時期)別にまとめており便利である。
- (2) 以下この節については基本的に河合隼雄『母性社会日本の病理』(中央公論社 一九七六年〔以下『母性社会』〕)八頁以降参照。なお、一九九三年までに発表された河合の主要著作は『河合隼雄著作集』(全一四巻 岩波書店)に収められているが、今回は参照しなかった。
- (3) 河合は青木やよひとの対談において、自分は父/母性原理というチームは用いるが、男/女性原理という区分は使わないことを明言している。彼によると「少なくとも日本文化を考える上では、男性原理—女性原理というのはいまのところほとんど意味をもたない」(『河合隼雄全対話Ⅲ』〔第三文明社 一九八九年 以下『全対話Ⅲ』〕二三四頁)のである。
- (4) 以上のような両原理に関する河合の主張を図示したのもとして、安溪真一・矢吹省二『日本的父性の発見』(有斐閣 一九八九年)四三頁参照。
- (5) 河合によると、戦前の強い家父長制は、社会システムの制度的には、たしかに父親が権力をもっていたことを意味するが、日本の家父長制は深層心理学的にはあくまで母性原理の遂行者なのだ、とする(河合隼雄『家族関係を考える』〔講談社 一九八〇年 以下『家族関係』〕三〇頁以降参照)。そしてこの点の理解のくい違いが、註(3)で言及した青木と河合との対談をすれ違ったものにさせている。(『全対話Ⅲ』二二四頁以降参照)
- (6) 『母性社会』執筆ののち、河合は「彼自身の言葉で言えば——「考えの変遷」(『中空構造日本の深層』〔中央公論社 一九八二年 以下『中空構造』〕二二〇頁)あるいは「理論的枠組み」(『全対話Ⅲ』一五八頁)の変化を行い、日本文化を父性原理と母性原理のバランスの上に置き、その中心を「中空」であるとし、その中空的な文化・社会構造のモデルを「古事記」神話の構造に見るようになった」(『中空構造』四九頁以降参照)。しかし、彼は別の著書で「中空だということは、広い意味の母性になる」(河合隼雄・藤細昭『対談・日本人論をどう見るか』〔馬場・福島・小川・山中編『日本人の深層』有斐閣 一九九〇年〕所収 一四頁。なお『全対話Ⅲ』二〇〇頁参照)と述べており、「母性社会日本」という規定自体は、そのパラダイムチェンジにもかかわらず、なお通用するものと言える。
- (7) 河合は、キーワードである「場」について詳しい概念規定はしていないが、それは「個」に対置させられたものとして、個人が属している集団、とりわけ第一次的な小集団を指しているものと考えられる。(ただし日本的な「場」はそれ独自の特性をさらにもつことにならうが)。なお、河合と異なった視座において「場」を分析概念として用いているものとして中根千枝『タテ社会の人間関係』(講談社 一九九〇〔一九六七〕年)二六頁以降、が挙げられる。そこにおいては「場」が「資格」との対比において、社会集団の構成原理の一つとされており、従って場は個に対置されるものではないが、日本人の集団意識は非常に場に置かれるとされる。

- (8) 『母性社会』六〇頁。
- (9) 河合隼雄「日本的自我と近代的・西洋的的自我との葛藤」(以下「日本の自我」)(梅原猛編『日本とは何なのか』(日本放送出版協会 一九九〇年)所収)一八一頁。
- (10) 『家族関係』三〇頁以降参照。なお、私見によれば、中野は、「場の倫理」に従ってひとが己れの考えを熟考し修正し、それによって集団(場)の意思決定が成立する手続きを、「外的モノログ」と「内的ダイアログ」の図式によって巧みに描出し、説明している。日本人においてコミュニケーションは、他者とはなく、(自分も含めた)場との間で行われるのである。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』(有斐閣 一九八二年)所収 一四八頁以降参照)。
- (11) 『母性社会』一五三頁参照。
- (12) この節の執筆に際しては、とりわけ以下の著作に収められた諸論文を参照した。即ち、L・コールバーグ『道徳性の形成』(永野重史監訳 新曜社 一九八七年)〔以下『形成』〕、永野重史編『道徳性の発達と教育』(新曜社 一九八五年)〔以下『発達と教育』〕、佐野・吉田編『コールバーグ理論の基底』(世界思想社 一九九三年)〔以下『基底』〕、L.Kohlberg, C.Levine, and A.Hewer Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics(=MS) (邦訳=片瀬・高橋訳『道徳性の発達段階』新曜社 一九九二年)〔以下『発達段階』〕。
- (13) P・E・ラングフォードは、コールバーグの仕事は、一九五五年〜七四年と、それ以後との二つの時期に分けて考えることが便利だと主張している。因みに一九七四年は、W・カーティネス&E・B・グリーフ、及びE・L・シンブソンによる、その後のコールバーグの修正を促した二つの論文が出た年である。C.Langford, Approaches to the Development of Moral Reasoning(Hove UK 1995)p.69
- (14) コールバーグの言う「認知構造(cognitive structure)」という誤解を生じやすい概念を明晰に解説したものとして、隈元泰弘「認知発達理論の基礎構造」(『基底』第二部第一章)とくわ二〇四頁以降参照。
- (15) 「道徳原理は、外的な規則が個人の内面に取り入れられたものではなく、また生物としての有機体のもつ自我の自然の性向でもなく、むしろ社会的相互作用におけるやりとりのなかで生ずるものである」(コールバーグ『である』から『べきである』へ)「発達と教育」第一章(六五頁)ここに於いて本論考との絡みで留意すべきことは、コールバーグは一方におけるフロイト的な超自我形成の説明の否定と共に、他方で道徳的生得説(少なくとも生物学的な)を否定していることである。
- (16) ただし最近では、この二つの基準よりはむしろ「可逆性」が重視されるようになった。(山岸明子「コールバーグ理論の新しい展開」『形成』付論)二〇四頁参照)
- (17) この道徳的な認知構造の発達には、もっぱら「公正(Justice)」の向上・拡大として存在する、というのが(少なくとも当初の)コールバーグの主張である。

母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

- (18) その際、道徳的ジレンマは認知的葛藤を意味するが、それは同時に情動的な不均衡を生じさせることもある。コールバーグは、情動と認知が相俟って道徳性の発達が可能になると考えており、決して「誤解されているのとは違い」情動的次元を排除してはいない。ただし、あくまで情動は認知的段階によって規定されている、として認知的側面を優先させているのも事実である。
- (19) このことからコールバーグは晩年「公正な共同体(just community)」の構想に尽力したが、この「公正な共同体」についてはとくに、O・F・パワール & A・ヒギンズ「正義の共同社会理論」(日本道徳性心理学研究会編著『道徳性心理学』北大路書房 一九九二年)七〇頁以降参照。
- (20) MS.p.71f. (『発達段階』一〇八頁以降参照。)
- (21) ただしコールバーグに対しては、さらに以下のような批判は可能である。即ち、彼が倫理的相対主義を論駁することに成功しているとしても、だからと言ってそれは道徳的原理の普遍性を哲学的に正当化することに直ちに成功していることにはならない、と主張することについては渡辺英之「モラル・ディレンマの道としての道徳教育」(『基底』第二部第三章)一四八頁)。そして又、コールバーグ(例自身が、とりわけ普遍主義に関して主張されていることは「公正推論の構造の発達が普遍的である、ということ」(MS.p.75『発達段階』一一五頁))と首っているように、コールバーグが示した道徳性の発達の在り方がたとえ普遍的だとしても、それが直ちに唯一の道徳性の在り方だということにはならず、(後述するように)他の道徳性の在り方が考えられる、ということになる。
- (22) MS.p.75 (『発達段階』一一四頁)
- (23) 『である』から『よきである』(『発達と教育』第一章)八頁。
- (24) これについてはA・サミュエルズ「ユングとポストユングリアン」(村本・村本訳 創元社 一九九〇年)一〇四頁以降、及び林道義「父性の復権」(中央公論社 一九九六年)五八頁以降参照。なお註(15)で述べたように、コールバーグは道徳的生得説に批判的であるが、しかしその根拠を詳述してはいない。むしろサミュエルズによると、道徳性が生得的なものであることに關しては、動物行動学の面からも多くの示唆的な事実が示される、としてその例を挙げている。(サミュエルズ同書一〇六頁参照。)
- (25) Vgl.C.G.Jung, Das Gewissen in psychologischer Sicht, Gesammelte Werke Bd.10(Walter Verlag, 1991)S.475ff.
- (26) もちろん因果的な思考に慣れた立場からは、そのようにいずれかを優勢にさせる要因は何なのかは、考えてみるべき事柄ではある。
- (27) 河合雄雄『日本人とアイデンティティ』(講談社 一九九五年〔以下『アイデンティティ』〕)七〇頁。
- (28) 『母性社会』一六二頁
- (29) 『日本の自我』一七四～五頁。(傍点は原文のまま)
- (30) MS.p.29ff. (『発達段階』四五頁以降。)
- (31) Cf. Loevinger, Ego development(San Francisco 1976)

- (32) C.F.H. Erikson, The Life Cycle Completed (Norton 1955)
- (33) コールバーグとエリクソンの発達段階論の相違点については、MS.p.31f. (『発達段階』四八頁以降) 参照。(なお両者の比較としては梁貞模「青年期以降における道徳性発達」『基底』第三部第三章) 二六六頁以降参照。またソフトな段階論と機能的段階論との違いについては、MS.p.40f. (『発達段階』六二頁) を参照のこと。
- (34) MS.p.40 (『発達段階』六二頁) (傍点は原文のまま)
- (35) *ibid.* p.32 (同書五〇頁)
- (36) 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) 二〇八頁。(傍点は原文のまま)
- (37) E・ノイマン『意識の起源史(上・下)』(林道義訳 紀伊國屋書店 一九八四(丙)年)
- (38) そのような企てをすることなく、西洋的な自我を唯一の自我の在り方と考える限り、たしかに日本人の自我は「自我不確定感」(南博「日本の自我」『岩波書店』一九八三年) に満ちたものとなり、あるいは「可变的自我(自我の不在)」(荒木博之「日本人の行動様式」『講談社』一九七三年) として把握されることとなろう。
- (39) 河合隼雄「昔話と日本人の心」(『岩波書店』一九八二年 以下「昔話」) 二四二頁。
- (40) 同書三八頁。なお欧米のユング派の人々の中には、ノイマンの定式化に疑問をさし挟む向きもある。サミュエルズ『ユングとポストユングヤン』前掲書 一一〇頁以降参照。
- (41) 『母性社会』一四〇頁。なお「昔話」一九頁参照。
- (42) 第一節で述べたように、母性原理と父性原理が相対的な事柄であったことを受けて、この自我と男性／女性像の区別も相対的に受けとめられるべきである。即ち「日本人は」相当に近代化されているので、表層的にはノイマンの説はそのまま日本にも当てはまりそう(河合隼雄『生と死の接点』(『岩波書店』一九八九年 以下「生と死」) 三六頁) に見え、「(日本は) 東洋と西洋の中間地帯、あるいはその接点として、その意識の構造も多分に両者の中間的性格をもっている…。他の東洋人にくらべると、日本人は相当はつきりとした自我を確立させているといえるし、西洋人と比較すると、太母的な態度が一般に強い」(河合隼雄『ユング心理学入門』(『培風館』一九六七年 以下「入門」) 二九三頁) ことも留意されるべきである。ところで(ノイマンのみならず) そもそもユングが、その文化的バイアスによって意識を男性像によって象徴することに満足していたことも指摘しておくべきである。これについてはサミュエルズ『ユングとポストユングヤン』前掲書 一一五頁参照。
- (43) 『生と死』七〇頁。なお河合が次のように述べるとき、彼はユング派の中でも、J・ヒルマンやW・キーゲリッヒの立場に近くと言え、即ち「ユングは、普遍的無意識の層は元型に満ちている」と言います。とすると、深層に行けば、子ども元型、母元型、父元型などすべてが共存しているわけだから、そこでは発達段階などということはナンセンスです。生まれてから死に至るまで、すべての在り方が同時に共存しているのです」(河合隼雄『ユング心理学と仏教』(『岩波書店』一九九五年 以下「仏教」) 九五頁) (ヒルマンら「反発達派」の主張に関しては、サミュエルズ『ユングとポストユングヤン』前掲書 二四二頁以降を参照されたい。) 結論としては河合は「人間を見ると、われわれは、段階的に見たり、段階的見方をまったく取り払って見

母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

## 母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

たり、両方の見方ができなければならない」(『仏教』九六頁)として、統合的な立場に立とうとしている。

- (44) 「日本的自我」一七八頁参照。なおこのような主張に関して、我々は社会学の立場から『日本らしさの再発見』(講談社 一八八八年)『日本経済新聞社 一九七七年』その他において、日本人論を展開した浜口恵俊が類似した主張をしていることを指摘することができる。浜口は、自我論に関してはっきりと「文化相対主義」(『日本らしさの再発見』前掲書 八一頁)の立場をとり、欧米起源の社会科学における「方法論的個人主義に基づいたダイアドモデル」(浜口恵俊『日本人にとつての間柄』『現代のエスプリ』一七八号 至文堂 一九八二年所収)七頁)によっては自律的な行為主体としての「個人」を分析の拠点とするため、それは異なった在り方をしている日本(東洋)人がうまく把握されないと言う。そして西洋の「個人モデル」に対して東洋の「間人(the contextual)モデル」を対峙させる。「個人モデル」では、自らを「自我」として意識し、自己依拠的にふるまう唯我的主体としての個人が分析単位となるのに対し、「間人モデル」においては、「間人」のもので「自分」(浜口は「自我」に対して「自分」を対置する)は、自らを対人連関の中に位置づけて、自己相即的な自意識をもつ。そのようなものとして日本(東洋)人は、既知の人との有機的な相互期待の関係を良好に保とうとする。言わば「間柄」的な主体である。さらに「個人」と「間人」を、己れをどのように客体視するかに応じて分化すると、「個人」は、自己を対象化するに当たり、そのレファレントを自主体だけに限定し、客体(対象)としての「自我」を構成する故に「単独的主体(individual subject)」であり、それに対して、「間人」は、自主体を他者との関わりまで視野に入れた上で他者関与的な自分を措定する故に「関与的主体(referential subject)」であるとされる。「単独的主体」は、他者との何らかの関係を築く以前に、自己に固有な行動主体性を確立してはならない。「関与的主体」の行為的な表出形態としての「間人」は、「間柄」を分有し、体現した存在であり「間柄」における主体システムである。なお、浜口のこのような主張は、彼自身が認めるように(『日本らしさの再発見』前掲書 七一頁及び三三四頁以降)木村敏の「人と人との間」(弘文堂 一九七二年)の現象学的考察に負うている。即ち木村によると、「日本人にあっては、自己は自己自身の存立の根拠を自己自身の内部に持つてはいない」(同書七五頁)のであり、「個人が個人としてアイデンティファイされる前に、まず人間関係がある」(一四二頁)のである。

(45) 『昔話』二七七頁

(46) 『仏教』一五二頁

(47) 同書一六一頁

(48) 註(44)で挙示した浜口の論調には多分にその傾向がある。

(49) 『アイデンティティ』二六頁

(50) キリガン『もう一つの声』(若男寿美子監訳 川島書店 一九八六年)例えば一七七頁以降参照。

(51) イドワグリップC.Gilligan, Moral Orientation and Moral Development, in: V. Held(ed.), Justice and Care(Westview Press 1995)

(52) ibid. p. 34f.

- (53) 加賀裕郎「キヤル・ディレンマからジャスト・コミュニティへ」(『基底』第一部第三章 五二頁以降)は、両道德の根底にある自我概念の違いを、M・サンデルを参照しつつ述べている。即ち、コールバーグ的自我は経験的内容を切り捨てていった「負荷なき自我(uncumbered self)」であり、ギリガンの自我は、具体的な人間関係の網の目における「位置ある自我(a situated self)」である。(p.146)
- (54) ギリガンは、補っているのではなく、伝統的な道德(男性的倫理)に対してそれとは両立しえない、二者択一的な道德を提示しているのだ」といふギリガン解釈もむしろ存在する。例えばフェミニズムの立場からのものとして、S.Hekman, *Moral voices and Moral selves* (Polity Press 1995) 参照。
- (55) MS.p.171f. (『発達段階』二七頁以降) コールバーグ例がギリガンにもっとも包括的かつ詳細に回答しているところとしては、MS.p.21-141 (同書一九一〜二二五頁) 参照。
- (56) 山岸明子「責任性理論—ギリガン」(日本道德性心理学研究会編著『道德性心理学』前掲書) 一五〇頁参照。
- (57) フェミニズム倫理学の立場からV・ヘルドは、この説明に批判的である。即ち、公正と配慮をそれぞれ公的、私的という異なった領域に割り当てることは、フェミニストは伝統的な公/私の区別自体を拒否するが故に認めがたいのである。V.Held, *Introduction to 'Justice and Care'* op.cit.p.21.
- (58) MS.p.134 (『発達段階』二二三頁)
- (59) MS.p.126 (同書一九九頁) なお加賀は註(53)で挙げた論文において、コールバーグのこうした解決は、公正に定位した普遍主義的倫理と、経験的脈絡に定位した特殊主義的倫理とは相互補完的ではなく、相互矛盾であるが故に、あまりに問題を単純化して捉えていると批判している(『基底』六二頁)。なお註(21)で挙げた渡辺論文の同主旨の批判(同書一五九頁)も参照のこと。
- (60) 山岸明子「日本における道德判断の発達」(『発達と教育』第六章)とりわけ二五七頁以降参照。(ただしこの調査における被験者は小学五年生から大学院生までである。)
- (61) 同二六一頁。
- (62) 浜口は、従来日本人が集団に対する他律的存在と規定されてきたことに異を唱え、日本的な「間人」においては「連帯的自律性」が機能していると主張する。(例えば「日本人の連帯的自律性」『現代のエスプリ』一六〇号 至文堂 一九八〇年所収) 一三三頁以降)しかし、そのように特徴づけたところで、間人が「既知の人との有機的な相互期待の関係を、いつも良好に保とうとする」(『日本らしさの再発見』前掲書 三三四頁(傍点は筆者が付加))と説明される限り、特定の内部道德的な第三段階であることに変わりはないと思われる。
- (63) 中根千枝『タテ社会の力学』(講談社 一九七八年) 一五八頁。
- (64) 山岸明子「コールバーグ理論の新しい展開」(『形成』付論) 一九九頁参照。

母性社会日本における道徳性の発達(杉本)

- (65) この点で、ギリガンが女性の配慮的在り方を説明するのに、日本の円地文子の小説を引用しているのは印象的である。  
Gilligan, Moral Orientation and Moral Development, op. cit. p. 44f.
- (66) ギリガンによるエリックソン批判として、『もう一つの声』前掲書一四頁以降参照。
- (67) 『アイデンティティ』二九頁以降。同時に河合は「女性といえども西洋では今までの伝統があるので、その「女性の意識」の主張に男性的な感じがつきまとう」と指摘している。
- (68) 山岸の註(64)で挙げた論文一九八頁。(傍点は筆者が付加)
- (69) もちろんこのことは、道徳的に劣っていることを直には意味しない。河合は、日本人のこの感情的一体感のおかげで(外国人が感嘆したように)阪神大震災の時に、暴動や略奪が起こらなかったことを指摘している。河合隼雄「震災と一体感的人間関係」『世界』一九九五年七月号 岩波書店)一〇三頁参照。(なお『仏教』一六一頁も参照されたい。)もっとも、日本人が一体感を感じないソトへ出たときは、西欧人よりはるかに利己的な行動をすることを指摘することも忘れていない。
- (70) 竹内蟠雄『日本人の行動文法』(東洋経済新報社 一九九五年)三三頁。及び、中山治『ぼかしの心理』(創元社 一九八九年)八四頁。
- (71) 小此木啓吾『日本人の阿闍世コンプレックス』(中央公論社 一九八二年)とりわけ五六頁以降参照。
- (72) 『母性社会』六一頁。
- (73) 中根千枝『タテ社会の力学』前掲書五四頁。
- (74) ギリガンの発想との絡みにおいては、日本人内での男性と女性の道徳性の在り方あるいはその発達の相違という、さらに難しい問題も出てこようが、そのことについては今回の論考では必要とされる以上には考究しないこととする。