



## 自己決定の原理と個人主義の伝統 —「バイオエシックス」批判の試み—

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 浜松医科大学 公開日: 2013-08-27 キーワード (Ja): バイオエシックス, 自己決定の原理, 個人主義 キーワード (En): bioethics, selfdetermination, individualism 作成者: 森下, 直貴 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10271/200">http://hdl.handle.net/10271/200</a>

自己決定の原理と個人主義の伝統  
——「バイオエシックス」批判の試み——

森 下 直 貴  
(倫理学)

The Principle of Selfdetermination  
and  
the Tradition of Individualism  
—— A Critical Essay on “Bioethics” ——

Naoki MORISHITA  
*Ethics*

**Abstract :** “Bioethics” is a new intellectual movement in the anglo-american countries, intended to respond to the bioethical situation, which has been brought about by biotechnology. “Bioethics” has as its principle an idea of autonomy or selfdetermination, and advocates its universality. But it holds theoretically and practically several dilemmas or difficulties, especially when applied to other societies, e.g. Japan. How should we receive it in the japanese bioethical situation ?

In this paper we try to criticize “bioethics”, by going back to and analyzing historically its premise or background, that is, the tradition of Individualism. This tradition has been formed in the so called modernization from the 13th c. through the 17th c. to the 19th c. in the west-european societies. But in that process it had experienced a radical modification, moreover, lost its excellent content, connected in the 18th c. well with the publicity. On this poor Individualism is based “Bioethics”.

Standing on such results, we inquire a foundation for ethics, which can respond to the bioethical situation in Japan.

Contents (or Authers argued with) are following:

Intro.

- I A case of Engelhardt (bioethicist)
- II Thoughts of Lukus, Hayek and Bellah
- III Studies of MacFarlane, Morris and Elias
- IV Traditional and modern ethos : Berman
- V A dialog with japanese tradition : Watsuji
- VI Several conclusions

**Key word :** bioethics, selfdetermination, individualism

バイオエシックス, 自己決定の原理, 個人主義

## 序

現代における生物医学は、「生命」(バイオ)に意識的に介入し、これを人間の都合で思いのままに操作するところまで進展してきた。そして人々に身近な医療行為は、その成果に支えられて、ますます高度化するに至っている。こうした結果、難病の治療など、これまで考えられもしなかった光明が人類にもたらされてきた反面、一方で、医療における人間不在(精密機器と細胞・遺伝子との関係)や他律化(専門家・技術・大病院への患者の依存症)、という状況が広がってきたことも確かであろう。しかしそのみならず、他方で、生命の始まりと終わりに関わる新しい事態、いわば生と死の揺らぎという事態も引き起こされてきたのである。このような倫理学・存在論上の新しい諸問題は、近年、「生命倫理」と呼ばれるようになった。もちろん、倫理学はいつの時代でも、人の生き方(と死に方)への問いかけを中心に思索をめぐらせてきたとは言える。とはいえ、生物学的な「生命」の次元はまったく新しい問いであり、これを従来の考察にどう取り込むかが、今まさに倫理学に求められているのである。欧米、とりわけアメリカでの哲学者の対応は、現実の動きに敏感で素早かった。こうして新しい学問として「バイオエシックス」が登場する。「生命倫理学」という言い方はその直訳にすぎない。以下で「バイオエシックス」と表記するときは、この欧米での学問動向を指すことにする<sup>①</sup>。

バイオエシックスでは、義務論か結果論か、規則か状況かという理論・方法論上の対立と重なって、価値の基準・価値観をめぐって多様な立場がみられる。一方の極には「生命の尊厳」を守る立場、これに対立するもう一方の極には「生命の質」を強調するものがある。さらに、後者(これ自体は、生活や人生からターミナルケアでの余命まで、かなり曖昧であるが、ここではとくに余命の質をさす)、あるいは、これに近い立場のなかでも、次のいずれを優先するかで異なってくる。たとえば、本人の「苦痛」「利益」「人格」、家族の「快楽」「利益」「社会的な配慮」、社会全体の「利益」「幸福」など<sup>②</sup>。とはいえしかし、いずれの価値基準にもとづこうとも、バイオエシックスの中心にある基本的な価値、つまり原理とされているのは、「個人の尊重」であり、しかもこの前提にある「自律」あるいは「自己決定」の自由なのである<sup>③</sup>。

「自己決定」の自由を重視する考え方は、全米病院教会の『患者の権利章典』(1973)のなかにも、典型的かつ象徴的なかたちで表現された。砂原茂一はそれを名著『医者と患者と病院と』のなかで紹介し、医療責任の明確化、プライバシーの尊重、真実の告知、インフォームドコンセント、という四本の柱にまとめて、これらすべてを貫いているのが患者の「自律」または「自己決定権」にはかならない、と受とめた(岩波新書、1983、P.148, 153。もう一つは、社会的差別の撤廃の主張)。同様の受とめ方は、また、バイオエシックスを人権運動として捉える木村利人の主張にもうかがうことができる(『いのちを考える』、日本評論社、1987、P.10～11, 272～273)。日本におけるこれらの傾向は、現代医療とそれがもたらした問題の普遍性を考慮して、告知にしても、インフォームドコンセントにしても、臓器提供のためのドナーカー

ドにしても、すべての点でアメリカに遅れている日本に、バイオエシックスとその原理の導入・定着を図るものと言って差し支えないであろう。つまりは、バイオエシックス自体の「移植」の促進である。

こうした発想と動きは疑いもなく重要である。人権は正当であり、それを日本のなかに実現すべきだとは、むろん私も思う。しかし、「自己決定」の原理の基盤にあるのが、(決定されるべき価値、つまり「快苦」「利害」「人格」などを) 考慮・選択・言表しうる「人格」存在であることには注意を払わなければならない。なぜなら、この「人格」中心の見地では、自分で決定できない状態にある存在をめぐって、理論的な困難(人間か否か)に直面せざるをえないし、実際的にもまた、そうした存在を一方向的に排除する選択(安楽死)が、不可避に採られているからである(いわゆる「尊厳死」のジレンマ<sup>4)</sup>)。とするならば、「自己決定」の権利・原理が日本の医療現場になかなか定着しにくい現実を、たんに後進性と断定して、だからこそバイオエシックスを吸収すべくいっそう努力しなければならない、そうすればすべてがうまくいくとみるような発想には、おおいに疑問があると言わねばならないだろう。人権運動が正当であることを認めた上で、しかもなお、「自己決定」の自明性を問い直し、溯ってその背景にある「個人主義」の思想伝統を理解しておくことは、たとえそれを最終的には受け入れる結果になろうとも、必要なことではなからうか。

自己の文化伝統というものは、その内部にいる者にとっていつでも自覚され、正確に理解されているとは限らない。欧米人自身の解釈の上にさらに解釈を加えることでしかないとしても、異なる伝統に属する者がそれをあえて試みる理由は、そこにある。個人主義の伝統はかなり複雑であって、このなかに近代的な「エトス」(社会レベルの慣習・習慣。これに支えられた個々人の人柄、つまりエトスのあり方は、ヘクシスないしハビトゥス)も織り込まれている。伝統的なエトスとこのなかに織り込まれた近代のエトスとの絡まりあい、これら両者の関係を解きほぐすことをとおして、バイオエシックスをいかに批判的にとらえ、その自己決定の原理を日本の現実と伝統のなかでどう受とめ直すべきかを、これから考察することにしよう。論の展開内容は以下のとおりである。

- I バイオエシックスにおける両者の関係に無自覚な例。エンゲルハート。
- II 両者の存在は自覚、しかし「切断」する解釈の例。ルークスとベラー。
- III 社会史・思想史的研究。マックファーレン、モリスからエリアスへ。
- IV 伝統的なエトスを変質させる近代のエトスの本質と根源。バーマン。
- V 日本における伝統との対話の例。和辻哲郎。
- VI 日本における「生命倫理」の学問的可能性。

## I

エンゲルハートの『バイオエシックスの基礎づけ』(Engelhardt, Jr. H. T., *The Foundations of Bioethics*, 1986, 加藤・飯田監訳, 朝日出版社, 1989) は, キリスト教的な立場, あるいはその他の宗教的な立場からのバイオエシックス理論が主流を占めているなかであって, 宗派性・宗教色を意識的に切り捨て, 非宗教的で多元的な見地を正面から掲げて, しかもこれを初めて体系化したものである。「平和的で非宗教的な, すなわち力づくで押しつける特定の宗教ないし道徳的正統が何もない多元社会において, ささまざまな道徳的諸観点の大きな差異をこえて理性的権威をもって発言しうる, 生物医学的諸問題のための倫理学をいかに作るか」(P. 2~3), それが本書のねらいである。つまり, 「医療に関わる一つの世界の, 中立的な世界共通言語」(P. 4) を確立することである。こうした点からいえば, 欧米以外の文化にも受け入れやすい, アメリカの現代的な発想の一つを代表したものと言えよう。そこで, まず, 彼の「バイオエシックス」の見方のうちに, 個人主義観を探ってみることにしたい。

彼はバイオエシックスを次のように定義する。「バイオエシックスという言葉は, 医療や生物医学的諸科学によって引き起こされる道徳的諸問題の究明という厳格な意味での『医療倫理学』の外部にある問題, たとえば, 治療の対象をめぐる非道徳的諸価値に関わる問題(例, 正常と異常・病的)や, 人格に関する存在論的諸問題なども包含している(広義のバイオエシックス)」(P. 7~8)。そしてそれらの問題群が, 「患者, 医師, 看護婦の抱く関心から自然に生じ, その他の一般人にも関係する」と言うのだが, その歴史的な背景に関してはどのような認識をもっているのか。少し長くなるが引用してみる。

「バイオエシックスは, 倫理的習慣の多くの規制と異なり, 民族のあるいは局地的なものになりにくい。なぜなら, 医療や生物医学的諸科学のこのような発達は, 概して, 産業社会の発達と結びついているからである。バイオエシックスは, 確かに西欧社会の重要な焦点となっているが, 西欧社会そのものが全く局所的ではなく, 北アメリカやヨーロッパだけではなく, 日本や台湾のような社会も同様に含んでいる。西欧の医療とその諸問題は, もはや西欧だけの問題ではない。バイオエシックスは, 広い範囲の社会と『西欧』の生物医学に伴う困難に取り組むので, 西欧の伝統を引き継いでいるのだが, 西欧的伝統は, だれもが認めるような論拠と論証を提示することによって, 西欧文化それ自体を含みつつも, 事実上特定の諸文化の制約の外に踏み出してみようとしている。この意味において, バイオエシックスは, 世俗的な倫理学の一般的試論である。確かに, 特定の諸問題は, 特定の文化の特定の医療の制度と結びついているけれども, 世界中の至る所に, 共通の関心領域が拡大しつつある。例えば, 人工妊娠中絶・羊膜穿刺の技術がひきおこす性と生殖の道徳観の再検討, 高価な生命維持技術, 資源の分配問題……。要するに, 西欧文化を形づくってきた諸要素が国際化されて, 工業化社会ならびに工

業化途上社会の特質と結びついているのである。…」(P. 5～6)。

文中から読みとるかぎり、エンゲルハートの認識では、西欧社会は基本的には産業・工業社会であり、しかも工業化が世界の動向であるから、西欧文化が今や全世界にまたがる普遍性をもつようである。もしそう理解できるならば、彼には残念ながら、西欧社会の歴史的な形成において、伝統的なものと近代的なものとがいかに関連しているのか、そのことに関する自覚が欠如してはいしないか。ここから彼にあっては、一方では、「産業社会」(近代的なもの)がどこまでも肯定的に受けとめられ、他方では、解決策としての「一般的な試論」自体に西欧の伝統的な特殊性がまわりつくことになる。

前者の問題点は、肯定的に評価されたテクノロジーに合致するように、文化が一方に押し曲げられていくことである。事実、彼は次のように言う。「テクノロジーと文化の相互作用の結果、医療と生物医学的諸科学が文化の主要な『変化』の中心的役割を演じている。」(P. 4)ここでは、「変化」をもたらす「テクノロジーの変化と新しい知識のおかげ」が、極めて素朴かつ肯定的に強調されている(P. 4～5)。バイオエシックスはテクノロジーを正当化する以外のことはしない。「バイオエシックスは、テクノロジーの急速な変化と多元論を特徴とする文脈において、医療の提供と生物医学的諸科学の発展から自然に生じてくる哲学的企てなのであるが、……誕生、性交、病や死、特にそれらが医療や生物医学的諸科学と関連している場合には、既成の文化的観点ならびに慣例を『変化』させることになる。それは文化の自己理解であり、自己形成の中心的要素なのである。」(P. 10) こうして、「文化と生物医学的テクノロジーとが相互に知的に『適応』していく上で中心的な役割を果すのである」(P. 8)。

後者の問題点は、文化伝統の違いに盲目になり、これを忘れて特定の文化を普遍的なものと考えてしまうことである。バイオエシックスの特殊な文化的背景が無視されて、我が国のような異文化の社会に導入されると、「生命倫理」をめぐる生活・暮らしに足つけた解決から程遠くなり、いたずらに混乱を招くことになる。もちろん、エンゲルハートも言うように、西欧の知性は「だれもが認めるような論拠と論証を提示する」点で、確かに優れている。「哲学とは、概念を明晰にし概念上の前提を探り出す試みであり、理由の正当化なのである。」(P. 6～7)そして「一つの文化が自分自身の概念と価値の前提を検証し、実在と価値についての見方を明晰にするのを手助け」する。(これは英米系の哲学観である。)したがって、哲学としてのバイオエシックスは、「医療が文化の中の自己の位置を理解し、文化が医療行為の意義と生物医学的諸科学の意義を理解する」ことを援助するのである(P. 8)。しかし、論理の運びの確かさ・分析の鋭さや精緻さは、必ずしも、自己の存在の前提を問い返し、この自明性の限界を越えるものではない。彼の西欧社会の捉え方やテクノロジー観に見られるように、特殊な前提への無理解にとどまることが往々にしてあるのである。

以上の二つの問題点は一緒になって、エンゲルハートのバイオエシックスを疑問の多いものにしてしまう。つぎに、彼自身の自己理解に反して文化的な特殊性がいかに入り込んでいるか

(二つのレベルの緊張関係)、また、テクノロジーの普遍性がどのような帰結をもたらすか(「人格」「死」)を、簡単ながら追いかけてみたい。

エンゲルハートは道德生活のうちに二つの層を区別する。一つは、善き生についての内容をもつ特定の道德共同体の層であり、ここには「内容としての倫理」「具体的に特定の善の追求を含む倫理」が根ざしている。もう一つは、さまざまな道德的共同体にまたがる非宗教的倫理の層であり、「概念の核心において道德行為者の自由の尊重に依拠する倫理」「空虚な枠組」「手続きとしての倫理」が属している。こうした二層性から、抽象的絶対的な文法(後者)と具体的な道德的視点の多元性・相対性(前者)との弁証法的理解、すなわち具体的には、「XはYの行為をする権利を持っているが、Yは間違っている」というような判断が、現実の倫理に必要とされることになる。しかし、それにしても、なぜ二つの層があるのか、いやむしろ、なぜ「空虚な枠組み」ないしは「形式」の層が不可避とされるのであろうか。

彼の立論の前提には、道德の客観性(真理)をめぐる相対主義がある。いやむしろ、真理を標榜し互いに争う多神論的な状況、と言った方が適切かもしれない。しかるに、そもそも倫理学の中心問題は、道德において何が正しくて善いかを正当化することであり、道德論争を解決するための合理的な答えを探究することである。ところが、これまでの倫理学の理論は、最終的には特定の立場を持ち込むかたちになり、いずれも失敗している。それ故、エンゲルハートは正当化の論理を貫徹すべく、一切の内容を徹底的に取り除く方向に突き進む。こうして彼が辿り着いたのは「合意」(コンセンサス)による解決である。この「合意」の基盤は、「力に頼ることなしに論争を解決すること」であり、ここには分析的に、「道德論争を平和的に執り行うための方法」という倫理の最小の観念が含まれている。あるいは、手続き上の倫理、倫理の基本的で最小限の前提と言っている。そして、この倫理を成り立たせる必要条件として要請されてくるのが、「参加者の自由を尊重すること」にほかならない。このように「平和的交渉」と「相互尊敬」とが相互に支え合う循環のなかで、つまり「道德の最小限の骨組みをもととする一般意志」のなかで、「超越論的な合理性」としての道德的視点が成立するのである(以上、第二章)。

以上が倫理の「形式」の不可避性である。こうした導入の仕方は、明らかに、彼が特定の哲学観、すなわち、哲学とは合理的な正当化であり、論理と普遍性を希求するのだという考え方に立っていることを示す。とはいえ、より重要なことは、特定の道德共同体とは善き生への強固な信念をもち、その正当化を求めて多神論的に争うという状況が、一般的なものとして想定されている点である。したがって彼にとっては、各道德的共同体ないし伝統文化は永遠に固定的に対立しあうものであるし、だからこそ、その上で、各共同体にまたがる形式的で中立的なコンセンサスの探究が、不可避とならざるをえないのである。ところがしかし、このように個々の見地を独立分離させ、これらにコンセンサスをまたがらせるという発想自体が、特定の社会

の伝統の所産、つまり「アメリカ社会」(P.317)と個人主義の産物なのではないだろうか。今指摘したような特定社会の特殊な文化伝統とのつながりは、さらに、「自律の原理」と「恩恵の原理」という、道徳性の二つの次元をめぐるもう一つの緊張関係のうちに、いっそう明白にうかがうことができる。

二つのうちの前者は、「理性的」な生活という概念に結びついて厳格な正当化をうけ入れる次元であり、後者は「共感」という観念に結びついた次元である。エンゲルハートにおいて両次元は、先にみた道徳生活の二つの層に対応している。すなわち、自律の原理の方は、共通の道徳的理想を持たない人々の間の道徳上の論争を解決するためのものであり、非宗教的多元論の倫理的骨組みを維持する。これに対して恩恵の原理は、平和共同体ではなく、同情の相互的な網の目としての道徳性の理解に根ざし、善き生活や人間同士の思いやりを共にするという関心を反映している。たしかにこれは、福祉と社会的共感の道徳性と呼ばれるものの基盤ではあるが、この共感が特定の道徳共同体を越えることは困難なのである。したがって、「非宗教的倫理学」をもくろむエンゲルハートにとっての原理は「自律」だけしかなく、「恩恵」の方はしりぞけられるべきことになる。とはいえしかし、現実には、道徳生活の二つの層が共に必要であるのと同様に、自律のみならず恩恵の原理もまた何らかのかたちで生かされるのでなければ、生き生きとした倫理はありえない。こう考える彼は、後者を「普遍的な恩恵の原理」、すなわち、善の特定の順位づけを支持するものではなく、善一般を人々一般にもたらすことをよしとする原理という、まことに薄められたかたちで救いあげるのである。かくして、道徳的権威(自律)による制約の内部で善を追求し悪を避けようと関心を払うこと、つまり人格への尊敬という制約のなかでの恩恵という一つの道徳的視点が、特定の共同体を可能にするための必要条件として成立するのである(以上、第三章)。

さて、彼の「自律の原理」に関して言えば、これを支える「自己」と「自由」の内容はかなり特殊性をもっているようである。彼によれば、「自由」の観念には、選択の自由、以前の関わり合いや正当な権威によって束縛されないこと、強制からの自由、あるいは(権利論的に言えば)、一人のままにしておいてもらう権利、プライバシーの権利、他人の接触行為と介入とを拒否する権利、などが含まれる。この「自由」において何よりも特徴的なのは、道徳的行為者がしばしば恣意的に選択するという事実がまじめに考慮されていることである。エンゲルハートは次のようにすら言う。殺人が悪である主な理由は、個人の生活を奪うからではなく、個人の許可なく生命を奪うからであると(P.386)。こうした自由観は、言うまでもなく、特殊な文化的背景を予想させる。事実、エンゲルハート自身、それは「英国の法律の古典的な前提の一つ」であり、「ゲルマン民族の古い異教徒的伝統」に由来するものであって、英米各国の法律はこのように「徹底した自己決定という原理から出発する」と指摘しているのである(P.324~327)。また、同じ関連で、「ロック的所有権の基礎付け」に古典的表現を見いだしてもいる(P.165)。同様の特殊な背景は、さらに、恩恵の原理の位置づけをめぐるても言



える。自律の制約の上での、しかも普遍的な恩恵という考え方は、身体の分離・個々人の独立（自律）とこれを基盤にする市場制度の上での、慈善制度（ヒューマンイズムの発達）という社会構造に対応するものであろう。エンゲルハートは、慈善制度や運動が「19世紀初期のアメリカの多くの地域で普及」したと述べているが（P.436～437）、身体密着と温情・なれあい・思いやりの社会では、同族主義、コーポラティズム、間柄主義などは発達しても、普遍的なヒューマンイズムはなかなか根を降ろしにくいのではなかろうか。

これまで、道德生活の二つの層、道德原理の二つの次元を概観しながら、バイオエシックスの「普遍性」をめぐるエンゲルハートの自己理解の不徹底ぶりを確認してきた。続けて彼は、以上の基本枠組みと原理とに基づいて、「人格」中心の立場を打ち出し、これを具体的に展開しているのだが、最後に表面をかすめるかたちで、人格中心の考え方にひそむ特殊性を指摘しておこう。

これまでの論述からも明らかなように、自律を原理とする道德共同体の構成員は、自己意識、理性、道德感覚という三つのメルクマールを有する「人格」である。自律の道德性は人格の道德性であって、「バイオエシックスでの道德的な関心は、ヒトではなく人格に焦点を合わせている。」（P.132）彼はこの立場から、人格ではない、ヒトの生命における様々な存在や、動物の生命のもつ道德的な価値をランクづける。たとえば、接合子、胎芽、胎児などは、苦痛を感じないから動物以下である。また、乳児、ひどい知恵遅れの人、重度のアルツハイマー病患者などは、厳密な意味での人格ではないが、少なくとも、功利主義や結果主義の立場からの配慮をうけるという「社会的意味での人格」とされる。「みなし人格」である。この場合の「配慮」は、彼によれば次の三つの理由にもとづいている。①その生命に対する共感や世話などの重要な徳を擁護、②厳密な意味での人格となる時点の不確かさからの、しかも人格の変転という事態からの保護、③子育て（厳密な人格を成長させる）という大事な仕事の確保。後の二つは「自律」の原理から由来するが、最初の理由の前提には「恩恵」がある（以上、第四章。とくにP.147）<sup>6)</sup>。それでは、人格の終わり、すなわち「死」についてはどうなるのだろうか。彼はまず人格的生命と生物学的生命とを区別する。そして、心的生命のスポンサーを脳、この脳の生命を支える複雑な統合的メカニズムを身体と考えつつ、しかし、人格的生命の座・スポンサーは脳の新皮質であると想定する。こうして死の概念は、全身指向的なものから全脳指向的なものへ、いやさらに、高次脳中枢指向的なものへと限定されるのである。（以上、第六章。とくにP.265）。

以上でみた「人格」観は、必ずしも、そのすべてが特殊な伝統文化を背景にしたものとはいえない。むしろ、近代の産業社会の文化に深く関係しているようである。いずれにせよ、エンゲルハートのバイオエシックスには、自己の基盤に関する歴史的理解が欠落している。繰り返せば、英米系の哲学は論証と分析の確かさ・鋭さ・精緻さを特徴とするが、しかし、それが必

ずしも自らの前提なり文化的背景なりを問い返す「自己批判」とはならないのである。背景に潜む事がらに対して、外部の異文化の者の眼で見つめ、解釈を加える意義は決して少なくないように思う。そこでつぎに、欧米人自身による自己解釈の例を検討してみよう。

## II

ルークスはその著『個人主義』(Lukus, S.M., Individualism, 1973, 間宏監訳, 御茶の水書房, 1981)のなかで、「個人主義」の語義の歴史を探って、それが19世紀に誕生した言葉であり、その言葉の意味は欧米各国で微妙に異なることを明らかにした。たとえば、フランスでは、社会や伝統を破壊するバラバラな個人のエゴイズムであり、社会秩序のアノミーといった否定的な意味合いをもつ。ドイツでは、ロマン主義的な「個性」、そしてここから拡大した個性的な有機体的国家という積極的な意味を担う。アメリカでは、自由主義・民主主義・資本主義と結びついて、楽天的な理想となる。イギリスでは、古典的自由主義の形容語句として使用された、といった具合にである。とはいえ、「個人主義」の起源に関しては、社会科学・歴史学者の間ではほぼ一致した見解がみられる。すなわち、古代の原始キリスト教を除けば、イタリア・ルネサンス(ブルックハルト)と宗教改革・プロテスタンティズム(ウェーバー)に求められるか、あるいは、「所有的市場社会」(マクファースン)やイギリス的近代思想の固有性(ハイエク)など、たいてい17~19世紀に求められるかしているのである。

以上の歴史的な概観には教えられるところが多いのだが、ルークスも言うとおおり、知れば知るほどかえって混乱してくるのも事実であろう。そこで彼は、主に思想家の考え方を対象にして概念分析を試み、そこに含まれる基本的な観念要素を11個採りだしている。(ただし、残念なことに、全体として非歴史的であって、一つ一つの観念についてつながりそうなものは何でも並べているといった感は否めない。)以下、11の要素を列挙してみよう。

①(個人の)人間としての尊厳。②自律性・自己指向の観念(バーリンの有名な『二つの自由論』,すなわち「積極的な自由」は隷属に転化するという考え方に、彼は批判的である)。③(私的領域を守る)プライバシー。④(ロマン主義に起源をもつ)自己発達。⑤(何らかの固定的・不変的な心理学的・生理学的特性を,社会的な文脈から独立に想定する)抽象的個人。⑥(古典的自由主義の中心にある)政治的個人主義。⑦経済的個人主義。⑧宗教的個人主義。⑨(エゴイズムとは対比される主体の決断主義としての)倫理的個人主義。⑩認識論的個人主義。⑪方法論的個人主義。

これらのうちでルークスが「個人主義」の「核心的な価値」とみなすものは、「平等」と「自由」,すなわち,個人の尊厳(そして相互尊敬としての「平等」),および,自律性,プライバシー,自己発達という「自由」の三つの側面なのである(①~④)。彼はこれらの関係について,三つの自由の能力で定義される「人格」存在が,個人の尊厳の根拠としての「人間ら

しさ」の内容をなす、というふうに考えている。ところが、まことに奇妙なことに、⑧⑨を除いて⑥～⑪の中心にあり、しかも「核心的な価値」と一体となっていると彼自身考えている「抽象的個人観」(⑤)の方は、否定し去ることが必要だと言うのである (P. 213)。たしかに、それは歴史上進歩的な役割を果たした。「形式的な平等と自由は決定的に重要で絶対的に必要なものだが、しかしこれを乗り越えなければならない。」(P. 219) なぜか? その観方は、個人が社会的存在であること、そしてまた、一人ひとりが特殊であることを無視してきたからにはほかならない。こうして彼は、具体的で社会的特殊性をもった「非抽象的な」個人観を提示する。そして一歩踏み込んで、そうした真の意味での「個人主義」の価値(「核心的な価値」)を実現する唯一の方法は、「人間的な形態の社会主義」だと言うのである (P. 219, 224)。

こうしたルークスの解釈に対する疑問点の一つは、「人格」と「特殊性」との関係である。「特殊性」とは具体的にどういうことか。この点はエンゲルハートにもみられた「人格」主義の狭さに関わって重要であるにもかかわらず、彼の文中からそれを読み取ることはできない。しかし、もう一つの、エンゲルハートとのつながりでより重要な疑問は、「三つの自由と平等」と「抽象的個人観」とのつながり方である。ルークスが自覚する以上に、両者は微妙に結びついているのではなからうか。ところで、ルークスの研究水準以前ではあるが、彼とは異なった見地から両者の関係を立てたのは、ハイエクであった。

「真の個人主義と偽の個人主義」(Hayek, F.A., "Individualism": True and False. 田中真晴/田中秀夫編訳, 『市場・知識・自由』, ミネルヴァ書房, 1986所収)のなかで、「個人主義」には自由主義的なものと合理主義的なものとの二つの流れ・伝統があり、前者のイングランド固有の形態こそが真の個人主義であり、フランス起源の后者は全体主義に通じている、と彼は論じた。(この見方はルークスの歴史的概観をかなり単純化している。)彼によると、真の個人主義は次のような主張から成り立つ。第一に、他者との関わりのなかにある諸個人の行為を通ず以外には、社会現象の理解への道はなく、全体存在を、これ構成する個人から独立に立てないこと。これは方法論的個人主義の主張である。第二に、社会の制度の形成は、個人人の行為の結果による自主的なものであるが、しかし、知的に設計され見通されたものではないこと (P. 8)。これは認識の不完全性を主張している。結局、こうした理論のみが、自然発生的な社会的産物の形成を解き明かしうるのである (P. 11)<sup>6)</sup>。

ハイエクの捉え方で興味深いのは、この種の個人主義が、伝統と慣習に積極的な意義をおき、慣例に自発的に順応することである。したがって、フランスはもとより、合理性を崇拜して「独創的な個人」に固執する反面、計画的な組織を偏愛するドイツ的考え方とも異なる。しかしながら、ここで疑問が生じるのだが、二つの流れはまったく別ものなのであろうか。ハイエクは、たとえば、J. S. ミルにおいて二つ(あるいはドイツ的なものも入れば、三つ)が合流しているとするが、それはイングランドにおいて稀有な事例なのであろうか? この疑問をい

だきながら、続けて、R. N. ベラーほか『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ』(Bellah, R.N. & others, *Habits of The Heart: Individualism and Commitment in American Life*, 1985, 島蘭・中村訳, みすず, 1991) の見解を追ってみる。本書は現代における個人主義の問題点を考える上で、極めて重要な著作である。

彼らによると、個人主義はアメリカ人の最も深いアイデンティティーであるが、既に近代的な変質を経て、今では個人が社会から切り離された絶対的な地位をもつとする「功利的個人主義」と「表現的個人主義」になっている。その結果、内側から自らの伝統が破壊されてしまい、たとえ公共性に関与する場合でも、「利害」(自己の利益の最大化)と「快苦」(内なる心理的な幸福の体験の最大化)という言語次元を突破できないで悩んでいる。(これを私なりに言い換えると、アメリカの「個人主義」のエトスとは、独立独歩の個人の尊重を母体・共通の性格とし、一方に孤独にこだわり耐えながら、他方に自発的な協力・共同体を創出しようとするものである。それが、現代においては、一方の私的宇宙への閉塞・ミーイズムと、他方の「利害」「快苦」の言語を超えられない共同性、つまり脆い家族生活や地域活動や国家政策になっているのである。)しかし、このように人をお互い同士から切り離そうとするラディカルな個人主義は、実のところ弱い個人主義であって、社会に根を下ろした倫理的個人主義に、すなわち、個人と共同体が相互に支えあい強めあうようなあり方に転換されなければならない。それでは、公共性に責任をもつような個人主義をどのようにして創造していけばよいのか。これをベラーたちは、伝統をかたちづくる聖書の系譜や共和主義的系譜との対話をとおして探ろうとするのである(P. vi~vii)。

ある民族の文化的伝統——その象徴、理想、ものの感じ方——は、それが活力あるかぎり、必ずやその成員の共有する運命の意味をめぐって議論というかたちをとる。文化とはその参加者にとって、問題となる事柄についての劇的な対話なのである(P. 32)。こうしたマッキンタイヤー流の思想に共鳴しつつ、彼らが掘り起こした個人主義の伝統には次のものがある。聖書の系譜(象徴的人物は、シヨン・ウインスロップ)、共和主義的系譜(ジェファソン)、功利的個人主義(ベンジャミン・フランクリン)、それに表現的個人主義(ウォルト・ホイットマン)。自己の文化の歴史に関する彼らの理解を、以下、後の行論との関連から少し詳しく紹介しておこう。

近代における個人主義の一つは、共和主義の古典政治哲学や聖書を源泉とし、個人の自由を道徳的ないし宗教的義務の文脈のうちにおくものである。もう一つは、前者とはまったく異質な「生物学的個人」から出発するロックの「存在論的個人主義」で、これが後の功利的形態と表現的形態の源泉となる。ところで、両者は共に個人の尊厳と自律性を強調していたから、立場の基本的な違いが際立つことなく長らく共存し合ってきた。しかし、19世紀の新しい社会的・経済的状况によって、埋め込まれていた市民的・宗教的共同体から後者は相対的に独立し、そ

の固有の傾向を展開するようになる（P.180）。すなわち、個人の権利と自律性を絶対的なかたちで追及することによって、聖書的・共和主義的伝統における「不平等」を非難しつつ、これを掘り崩したのである。こうして次第に、個人の尊厳に実質を与えるような一切の意味が弱められてしまった。20世紀になると、後者が主流になって前者の影響力はほとんどなくなり、今日では後者の抱える問題点が表面化し、これに悩まされるに至る。

20世紀のアメリカ文化の輪郭は、おおむね「経営管理者」と「セラピスト」の存在によって定義される。これらは、功利的文化とこれと手を結ぶ表現的文化の代表的なキャラクターにはほかならない。かつて、初期の宗教と共和主義の時代のキャラクターは「自立的市民」であった。それは19世紀中葉になっても（自己に閉じこもり気味だとはいえ）いまだ健在であった。19世紀後半、南北戦争に続く急速な西部への拡張と産業の成長の時代（P.49）には、「企業家」となった。しかし、社会基盤が官僚制的消費資本主義の世界となった今や、自律的個人とは、個人を越えた高次の真理にではなく、個人自ら判断する生活効率の基準にもとづいて、自らの演ずべき役割と為すべきコミットメントとを選択する存在にすぎない。たしかに、個人の独立性という点では初期の形態に類似している。しかし、規範的期待・コミットメントを自己実現の戦略の無数の選択肢の一部として扱う点では、決定的に異なる。個人の自由とは、過剰なアイデンティティーのうちに次々に自己の定義を変え、こうして共通の徳の理解をかぎりなく希薄にしてゆく自由なのである（P.54, 56）。もちろん、今日においても、独立市民の古い理想が種々にかたちを変えて存続してはいる。たとえば、憂慮する市民、市民ボランティア、活動家。しかし、功利的・表現的個人主義の影響を免れている者は一人としていないのである（P.59）。

自己がリアリティーの唯一のかたちをとる現代の個人主義では、（これをベラーたちは「セラピー的世界観」と呼ぶが、）はたして公共生活ばかりでなく、私生活をもまた支えるのか、はなはだ疑問である。この世界観は、技術的・官僚制的・市場経済的合理性（P.185）の基盤上で、徹底的に分離された自己にまつわる言語（P.188）であり、個人のみが唯一の確固たる実在だという観念、近代なるものに必然的に伴うかに見える分離と個体化の過程の新局面（P.331）、あるいは、孤立化を完成させようとするパラダイムにほかならない。17世紀の詩人ジョン・ダンは、これを予感し詠う。

「みな散りじりとなり みなまとまりを失う。みな仮初めに役につくのみ。主君 臣下 父息子 すべての結びつきは忘れ去られる。みな考えることといえば 不死鳥になること。不死鳥になれば これでもなく あれでもなく 自分そのものになれると。」

それは、徹底した分離の文化なのである。一切の質的差異をもたない民衆の文化と、人間存在の大きな問題について発言できない分断化された専門的知的文化との分離。個人的成功の夢と、個人的感情の描写によってのみ与えられる統合めいたもの。努力と弛緩の痙攣的な交代でのみ定義される世界。時間と空間、善と悪、意味と無意味の質的差異をもたない世界（P.337

～8)。(ベラーたちの筆法はまことに激しく、鋭い。)

もし事態がベラーたちの言うとおりでとすれば、アメリカ文化は一つのアボリアに陥っている。個人主義の現代の形態は上述のように存続不可能である。かと言って伝統的形態そのものに戻ることもできない(なぜなら、そこはある意味で差別と抑圧の世界なのだから)。それ故、残された道は唯一つ、伝統的な市民的・宗教的形態を内側から刷新するしかない。別様に言えば、記憶の共同体や世代の連続の意識に基礎をもつような参加のあり方を創造するほかない。ここにこそ、個人を共同体や伝統といった大きな全体性との関係においてみていく個人主義、社会的責任を引き受ける個人主義、共同体のなかにおいて実現されるような形態の個人主義の可能性があるのでなかろうか。共同体とは、「公共的生活と私的生活とのあいだ、さまざまに異なるコーリングのあいだの相互関係を良しとしつつ、包括的な全体であろうとするもの」である(P.85)。また、真の市民政治は、「参加することによって人々が自分の生活を地域社会や国家社会全体の視点に関係づけて考えるようになる、そうした反省的な参加のあり方であり、そこでは、政治的に成長すること、人々が自分たちで共同の生活を組織できえるようになることが、目的であると同時に手段となる」(P.262～263)。そして、力強い市民精神を支えてきて、これからも支えるだろうものは、社会に根を下ろした集団と制度の存在、個々の歴史的状况に応じて結成された新しい運動である(P.257)。このように考えるベラーたちは、「社会的あるいは道徳的エコロジー」としての相互依存性(P.341)に原点を定めて、実質的正義を討議できるような政治的言説、労働の意味の反省、私生活と公共生活との裂け目の修復、教育のあり方の見直しなどを、実践的に提起している(P.344)。

以上のようなベラーたちの見解から、われわれは現代個人主義の抱えているアボリアの状況を的確に学ぶことができる。のみならず、さらにまた、これを乗り越える方向も大いに示唆的である。また、「多元主義」「相対主義」の問題点の指摘も興味深い(P.242)。しかし、にもかかわらず、近代的な個人主義の歴史的な理解には難点があると言わなければならない。ロックの思想について、古典的共和主義や聖書の伝統からまったく切り離し、「生物学的個人」からのみ出発している(P.174～5)と断じているが、イングランドにおいて二つの個人主義はいかなる関係をももたなかったのだろうか? 言うまでもなく、ロックだけが突然変異ではありえないし、17世紀に突如としてロック的な思想が出現するというのも、非歴史的な見方である。たとえアメリカその他の植民地に純粋なかたちで移植されたとしても、生活文化のレベルで捉えるかぎり、連綿として続く個人観がそれ以前から共通の基盤にあったのではなかろうか?

これまで、「個人主義」思想のなかに含まれる、合理主義的・抽象的なものとそうでないものとの微妙な違いを自覚した例を検討してきた。しかし、いずれの場合にも、その違いは「切断」として解釈されていた。これはある意味では理論的な努力の放棄である。そこで、歴史学の新しい理論に目を転じてみよう。

## III

ルークスも指摘していたことだが、近代個人主義の起源をめぐっては、一般的な見解が歴史学や社会科学に見られた。繰り返せば、根源として古典文化とキリスト教をおき、それに中世の神秘主義を重ねつつも、しかし大転換の時期としてはルネッサンス・宗教改革・啓蒙主義に根源が求められていた。ところで、その場合の経済史的・社会史的な論拠とされていたのが、「封建的共同体（小農社会）から近代市民社会（資本主義）へ」というマルクス＝ウェーバー流のクロノロジーである。（こうして、たとえば、著名な政治哲学者のマックファーソンは、16世紀の市場社会の成立に個人主義の誕生をみる。）ところが近年、市民とは異質な小農がイングランドでは13世紀からそもそも存在しないことを立証して、19世紀風の進化論的発想に染まったマルクス＝ウェーバー的パラダイムの放棄を学界に求めたのが、マクファレン『イギリス個人主義の起源』（MacFarlane, A., *The Origins of English Individualism*, 1978, 酒田利夫訳, リプロポート, 1990）であった。

彼の問題提起は、人々の基本単位、所有や相続、生計と移動、結婚形態、女性・老人、など、日常の暮らし方に焦点を合わせ資料を丹念に分析しながら得られたもので、次のような結論となる。すなわち、「少なくとも13世紀以降のイングランドにおいて、大多数の庶民は、親族関係および社会生活において自由奔放な個人主義者であり、地理的および社会的に著しく流動的で、経済的には『合理的』であり、市場志向で欲張りで、自己中心的であった」（P. 268）。ここで「個人主義」とは、「社会構造の中心のかつ基本的な特徴として集団や国家に対する個人の権利を重視するもので、自立的で相互に平等な単位すなわち独立の個人によって社会は構成され、そのような個人こそが究極的にいかなる構成集団よりも社会にとって重要とする見解を意味する」（P. 15）。たとえば、現在のイングランドの「核家族制度」は1250年頃のそれとほぼ同じであって、決して近代的なものではない（P. 326）。このように、その頃から既に、「自己求心的な親族制度によって象徴され、かたち造られつつ、イングランド人は自己の世界の中心に立っていたのである。このことは、もはや個人主義の起源を、プロテスタンティズム、人口変化、中世末期における市場経済の発達、……との関連で『説明する』ことは不可能である、ということの意味している」（P. 324）。

要するに、イングランドにおいては、少なくとも13世紀から現代に至るまで、資本主義的・個人主義的な社会が一貫して存在しており、この点でイングランドはきわめてユニークな社会であったというのである。この社会においてのみ、階級と平等とは矛盾なく共存するのであり（P. 325）、また、自生的な「工業化」も、イングランドの心性、すなわち、特異な個人主義的態度と権利、家族構造、地理的・社会的流動性のパターンなどの要素とワンセットになったものなのである。もちろん、こうしたイングランド的構造には、孤独、不確実さ、家族の緊張が

不可避免的に伴う (P. 333)。したがって、伝統的な心性を異にする社会に「産業社会」だけを移植するというわけにはいかないのである。なお、ベラーとのつながりで言えば、アメリカの『独立宣言』は、13世紀ないしそれ以前のイングランドにルーツをもつ、個人と社会に関する見解を文章の中に書き込んだものにはかならない (P. 333~334)。

以上、家族と暮らしに定位したマックファーレンの見解は、地に足のついた説得力をもっており、すこぶる刺激的であると言えよう。しかし、いくつかの重大な問題点を抱かざるをえない。その一つは、13世紀以降の歴史的発展ないし変化を全く無視している点である。少なくとも、変わらざるものと変わるものとを区別する必要があるはしないか。これと関連した二つ目の疑問は、「起源」をめぐってである。「モンテスキューと同様に、いつ、どこに個人主義の『起源』があったのか」(P. 339)、という疑問を彼を抱いているが、歴史的な変化を否定するとすれば、過去にそれを求めなければならない。その際、どこまで溯ればいいのか。古代のゲルマン社会だろうか。しかし、さらにその起源は？ いや、そもそもこうした発想自体が誤っているのではないか。三つ目は、もしイングランド的な心性と「工業化」とがセットだとすれば、異質な心性の社会に工業化が移植でき、今や本家を追い抜いているという事態をどう説明するのか。これは近代的な要素とは何かという問題に絡んでくる。日本の場合のように、たとえ自生ではないとしても、定着させ洗練化させることは可能だからである。そもそもイングランド化とは近代化のことなのであろうか？ 四つ目は、イングランドとそれ以外の西欧諸社会との関係にかかわる。西欧の外の文明と比べてみられる「共通性」と、にもかかわらず存在する各国の独自性とはまったく説明されていない。ところで、二番目の起源の問題に関してユニークな見解を立てたのは、モリス『個人の発見』(Morris, C., *The Discovery of Individual: 1050~1200*, 1972, 古田 暁訳, 日本基督教団出版局, 1983) である。

彼は、個人主義ないし個人の自覚の起源を、12世紀ルネサンスの「人文主義」運動における自己探究と人間尊重に求める。この場合の個人主義とは、政治的個人主義よりももっと直かに個人的な段階のそれであって、その核心は心理的体験、すなわち、私の存在と他者との明確な区分感覚にある (P. 29)。次のようなドーデンの詩が冒頭に引用されている。「鼻の端から30インチ、私の人格の境界線。そこに横たわる未開の空間、それこそ個人の敷地、領域だ。見しらぬ者よ、親しい眼差しで私が呼びかけぬかぎり、無礼にも境界を越えてはならぬ。武器は手にしていないが、つばは吐きかけることができるのだ。」(P. 25~26) 本書で分析の対象とされているのは、北フランス地方となかはずくイングランドの人々であるが、彼は、そのような身体の視覚的分離にもとづく人格的分離 (P. 26)、自意識と自己表現の発展、それに、慣習の要請・権威の指示に過度に振り回されずに自己の立場を表明する人間の自由 (P. 35) を、西洋人の共通体験とみなし、インド、西アフリカはもとよりギリシャ文化 (ウーシアとしての実在観) にすら、西洋の独特な「人格」に等しいものが欠けていると言う。



その淵源としては三つの要素が挙げられる。第一に、共同体の言語の要素よりも個人的な救済の方を強調したキリスト教。第二に、ポエティウスにおいてキリスト教と一体化しつつ、自己探究の伝統を重んじてきた古典文化。第三に、機構よりも個人的忠誠を評価するゲルマン社会。(P. 83~84) こうした要素で構成された西欧の特徴は、「高尚な文化遺産をもつ野蛮社会」という逆説にある。とはいえしかし、ルイスがなによりも重視するのは、新しい経済的・社会的変化であり、そこに誕生した12世紀ルネサンスなのである。新しい諸集団・諸階級の出現、規範的な理想や倫理の渴望、権威を揺さぶる学問 (P. 99)。以前より複雑な世界が提供する種々の機会と挑戦が、人々の心のうちに不安な状態を形成する。そしてここから、新しい自己意識、個人的評価と批判の能力、一般に個人的率先力への要求が生まれた (P. 290)。人文主義運動はこういう状況で生まれるべくして生まれたのである。

人間の尊厳を標榜する人文主義と、個人の尊重とのあいだには深いつながりがある。後者なくして前者は考えられない。1080年から1150年にかけて、個人主義と人文主義は急速に発展し、人々はラテン語をとおして自己を思いのまま表現できるようになった。12世紀の創造的な動きの例としては、「汝自身を知れ」をモットーにした自叙伝・心理学・肖像画・諷刺、友情論、そして終末論と神秘神学がある。これらを貫いているのが、「自己発見」と「ヒューマニズム」にほかならない (P. 287)。こうして、12世紀に登場し、その後1900年にいたるまで連綿として続いてきた「西欧文明」であるが、しかし今、モリスの診断によれば、それは終焉に向かいつつある (P. 296)。

モリスの見解にみられる新しい社会変動の指摘は、起源論に関して注目してよい(もっとも、彼は12世紀と13・14世紀との違いにこだわっているが、これがそれほど重要だろうか)。しかし、問題になるのは、それ以降の発展や変化がまったく考慮されていないことである。こうして、12世紀から20世紀までが一つのものとして扱われることになる。くわえて、言及されているのは主として北フランスとイングランドの知識人にすぎないのに、「西欧文明」として一括りにされ、その後の各国の違いが論じられていない。マクファーレンが固執していたのは、そうしたイングランド的特殊性であった。以上のモリスの起源理解も活かしつつ、しかも、先のマクファーレンへの疑問の幾つかにある程度答えることができるのは、エリアス『文明化の過程』(Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation*, 1969, 赤井他訳, 法政大学出版局, 1977~78)ではないかと思われる。

彼は、人と人との絡み合い方の変遷というトータルなプロセス(社会発生史)に視点を定め、そこにおける相互依存性の増大・機能分化の進展・社会関係の集中的構造化という必然的動向の一環として、行動・思考・情感をめぐる慣習(いわゆる伝統的エトス)が一方向的に形成される論理、すなわち「文明化」を把握する方法論を確立した。こうして、13・14世紀から16・17世紀にかけて近世の絶対主義国家が形成されるなかで、「宮廷文化」をモデルとした階級力

学を基軸に、ヨーロッパ全体に共通する特性と、にもかかわらず各国で微妙に異なる特殊な「国家＝民族」性とが生じてくる成り立ちを、かなり説得力豊かに解明したのである。つまり、他の文明と比較したときに際立つヨーロッパの共通性は、人と人との絡み合い方の緊密な相互交流・階級間相互浸透に根ざし、また、「国家＝民族」性の違いは、絶対主義権力のあり方の違い（たとえば、フランス、イギリス、ドイツのそれ）にもとづくというのである。いまエリアスの理論の全貌を紹介し、これを批判的に吟味することは本題からずれるし、その準備もない。これは別の機会を待つことにして、ここではイングランドでの展開に話を絞り、エリアスの見通しに私なりの憶測的仮説を混ぜ合わせることで、これをあえて概括してみる。

まず、エトス（習俗・文化）の土壌にあるのが、「風土＝民族」<sup>⑦</sup>の北方的な固有性であろう。この固有性が、13世紀以降の社会発生の独自のプロセス（ノルマン貴族、百年戦争、大陸からの孤立）のなかで、イングランド特有の「国家＝民族」的エトスへと徐々に強化・成型され、16・17世紀になるとはっきりと際立つようになる。この結果、次のような三層の構造をもつイングランド独自の性格が成立する。すなわち、基層における独立独行・分離・自立・孤立といった身体感覚、これに基づく深層においては核家族・所有法・市場システム・市民自治・プロテスタント的な宗教・帰納論理などの生活文化（制度）、そして表層では個体主義・ノミナリズム・自由主義のようなその自覚的な思想・イデオロギー。こうした三層のエトス構造は、北フランスとも、ドイツとも、南欧とも異なるイングランド独自の性格のものである。

以上のように概観することが許されるとすれば、マクファーレンの所説に対して出された疑問のうち、歴史的变化と起源の問題のみならず、特殊性の問題にも解決の希望がもてるように思われる。では、工業化あるいは近代化についてはどう考えたらいいのか。イングランド化とはそもそも近代化のことだろうか？ 個人と社会の関係をめぐるイングランド特有のあり方（伝統的エトス）と、産業化や近代のエトスとの関連のし方はきわめて複雑である。産業化そして近代なものすべてが、トータルにイングランド的エトスと重なるものではない。この独自の心性は、なるほど、市場システム・資本主義・企業家的精神とは適合的であり、親和的であるかもしれない。しかし、近代なものと考えられる他の要素、たとえば、官僚主義的な画一的管理とか、等質的に世界を処理する科学技術などとは、必ずしもそうではあるまい。そこで以下、エリアスをふまえつつ、エトスをめぐる伝統と近代との関係について私なりの歴史的仮説を記してみたい。

(1) 「国家＝民族」性という伝統的エトスの原型をつくりあげたのは、近世の絶対権力という「独占」形態であった。これにはいろいろなタイプがあり、そこから伝統の違いが生じる。たとえば、名目的な王を掲げ、企業家的な地主＝貴族とブルジョワジーとが連合支配するイングランドのシステム。特権貴族と特権ブルジョワジーとの対立を抱え込みながら、洗練された宮廷文化をもつ典型的な絶対王政としてのフランス。將軍家の力がぬきんでて強いが、半封建

的で支配階級と非支配階級とが断絶した日本の幕藩体制。

(2) 西欧社会の特色は、支配階級と非支配階級とが相互に浸透しあい、持続的な緊張関係をもった点にある。ここから、両方の文化の融合という西欧文明の特徴が生まれる。こうして勤労・労働のエトスが上の階級に浸透する一方、他方で「宮廷文化」のエトスが社会全体の文化のモデルとされる。とりわけ、フランス・パリの宮廷は全西欧にとって洗練さのモデルとなった。

(3) 独占化としての絶対主義国家形成のなかで、西欧のいかなる国家においても共通するものとして生まれ、逆にその本質的な構成要素となって国家を支えてきたのが、市場経済・官僚制機構・(軍事を含む)科学技術という制度である。かつまた、個々人の行動・思考・情感においては「文明化」、すなわち、洗練化としての合理化・内面化である。こうした独占と機能文化一般にともなう本質的な特徴こそは、近代的な特性であり、そのエトスにはかならない。それは「風土＝民族」的な土壌に働きかけ、一緒になって「国家＝民族」的な伝統を織りあげていったのである。

(4) 独占形態を、一部の家系・階級・身分の特権・恣意から、全構成員に開かれたもの(独占の非人称化)へと切り替えていったのが、いわゆる市民革命であった。この革命によって、全社会的な独占をめざす、社会構造の合理的再編成が強行される。たとえば、イングランドでは17世紀にいち早く現実化する。このため、階級が遅くまで(今日にまで)残り、19世紀にあらためてアメリカ・フランス革命の影響を受けて、改革が追求された(急進主義、功利主義)。フランスでは、英国に対抗して、力による上からの強引な改革が着手され、デカルト的な理性的秩序に導かれた管理・統制が押し進められた。開かれた独占形態は共和制と帝政とをジグザクに繰り返す。日本では、外からのインパクトを受けて、明治維新を担った雄藩の下級武士(と一部の豪農層)が中心になって、武家文化(イエ制度)と西洋式文明とのアマルガムが、「国家＝民族」のエトスとして全国に広められる。

(5) 市民革命では、さまざま異なる信条・思想の持ち主が、それらの違いを乗り越え特権批判で一致団結した。人間はみな平等であること。公共性を担う徳ある人間という理想。こうした普遍主義が掲げられたのである。この普遍主義は、伝統思想との対話から掘り起こされ、活用された。たとえば、ギリシャ・ローマの共和主義的伝統、初期キリスト教的・聖書的な伝統、ゲルマン的・チュートンの共同体の伝統、など。しかしまた、近代的な人間観(3)も、批判に唱和するかぎり、普遍主義をかついでいた。いずれにしても、普遍的な人間像は、「あえて賢かれ」というカントの啓蒙の言葉のなかに、純粋なかたちで具現されている。

(6) しかしながら、特権を否定する普遍主義は、その鋭さに比して「人間らしさ」を提示する点での弱さ、いやむしろ、内容自体に弱点をもっていた(ルークスにもみられた「人格」中心主義のかかえる問題性である。これは、カントの『人間学』『道徳哲学』『歴史哲学』にも認められる)。その結果、19世紀以降の社会の急速な拡大・膨脹への変化、つまり、いっそうの

集中化と機能分化へのプロセスのなかで、積極的な内容を打ちだしていったのが、集中・独占化の中核的な構成要素である近代的なものであった。これによって公共的な普遍主義は押しつけられ、変質をうけ、そして空洞化してしまった。こうして、近世の絶対主義体制のうちで育てられ、しかもそのなかに押し込められていた近代的な諸要素、あるいは、「風土＝民族」的の土壤に働きかけ、これと一緒に「国家＝民族」的伝統を織りあげていった近代的なものは、いっそうの独占化にいたるその後の社会の変化を通じて、純粋なかたちで表に飛び出すことができた。「変質」「空洞化」を政治の世界で言えば、公共的・政治的な自由人の平等性とこの徳ある理想的な人間像への促し・呼びかけ・努力から、形式的（手続きの）な機会均等の平等、利己的存在から公共的存在への向上を期待されない一人一票、そしてたんなる利害調整の技術としての政治へである。

西欧化と近代化との関係をめぐって、これまでの論述で明らかにされたことをまとめてみよう。エンゲルハートのような両者の同一視も、逆に、ルークスやベラーのようなその切断視も、歴史的な解釈としては共に一面的であった。また、時期の点ではそれらが、13・14世紀から一貫して不変でもなければ、16・17世紀に突如として出現したのでもなかった。そうではなくて、16・17世紀にかけての絶対主義形成のプロセスのなかで、集中化・機能分化にとって本質的な要素である近代的なものが徐々に出現し、すでに土壤として存在する「風土＝民族」的なものに関わり、これと絡まり合うことで、「国家＝民族」的な特性を織りあげていったのである。そして、この形成プロセスにおける絶対主義国家の質の違いと「風土＝民族」の土壤の異なりとが一緒になって、それぞれの「国家＝民族」的性格の違いと（ヨーロッパ地域の）類似性を生んだ。このように、特殊な伝統自体のなかに近代的なものは共通に織り込まれており、その意味で西欧化と近代化とは歴史的に重なるものではあっても、本質的に言えば概念としては同一なものではなかったのである。たしかに、西欧はこの近代的なものを、その徹底したかたちでの階級間の相互浸透と社会的相互依存関係をとおして自生的に育てあげ、かつまた、市民革命を契機としていち早く（18～19世紀に）純粋なかたちで社会の前面に押し出すことができた。しかし、このことは他の地域でまったく不可能というわけでもない。他の地域、たとえば、中国や日本にも集中化のプロセスがあり、そのなかに近代の要素は存在していた。ただしここでは、西欧社会のような階級間相互浸透と社会的相互依存関係が、社会構造の内部に封じ込まれていたのである（日本は明治になってから）。ところで、最後に、「国家＝民族」的なエトスを織りあげていった近代的なエトスは、しだいにそれ（とりわけ普遍主義）を変質させ空洞化していく。こうして今日、経済はもとより医療においても、両者の葛藤が引き起こされることになるのである。そこであらためて、近代的なものとは何かを章をかえて確認してみたい。

## IV

近代的なエトスをめぐって、きわめて明快にしてストレートな批判的解釈とそれを乗り越える展望を提出しているのは、バーマン『デカルトからベイトソンへ——世界の再魔術化』（Berman, M., *Reenchantment of the World*, 1981, 柴田元幸, 国文社, 1989）である。

バーマンは、いわゆる科学革命において成立した近代科学の世界観を、「デカルト的パラダイム」と呼ぶ（思考法のシンボリック的存在としてのデカルト）。これはリアリティーを捉える新しい方法であって、思考する存在としての自分を自然から引き離し、そうして自然を抽象化し、原子論的・数量的にみるのである。この方法によって知は、質から量へ、why から how へ、全体論的な思考から支配の思考へ、生態系の永遠のリズムに身を委ねることから目的意識によって世界を管理することへと変貌する。

科学的世界観は近代ヨーロッパ初期において、資本主義経済と不可分の一体をなしていた。たとえば、直線的時間と機械論的思考の発生、時と金の同一視、時計と世界の秩序の同一視などのように、これらの変化はみな一つの大きな変容の、一つの構造体あるいは歴史的ゲシュタルトの一部分であって、互いに他を補強しあっていた（P. 59）。こうしたなかでひとたびテクノロジーと経済とが結びつくと、精神は機械論的な視点からものを考え、自然のなかに機械のメカニズムを探すようになった。思考のプロセス自体が機械論的・数学的・実験的、つまり「科学的」になったのである。個人の精神のなかで学者と職人が、幾何学とテクノロジーが一つになったのである。

近代科学はそのように、世界を生（の）魔術から、宇宙の一部としてそのドラマに「参加」することから解き醒ます。しかし、この覚醒によって人間経験の連続性や人間精神の全体性は破壊されてしまう。近代科学とテクノロジーの根底には、環境に対する敵意だけでなく、身体と無意識への抑圧があるかぎり、そもそも最初から不安・矛盾が抱え込まれていた。これは学問の世界では典型的に、あらゆるリアリティーは文化の構築物にすぎないとみる知識社会学の抱える自己矛盾、つまり根底的な相対主義の不安として現れる。いずれにせよ、バーマンによれば、現代社会の否定的な現象のすべては16世紀以来のその論理体系の必然的帰結であり、その破綻の姿以外のなものでもない。エンゲルハートとは正反対の評価である。

参加する意識とは、拭い去ろうとしても拭い去れるものではない。参加するのは、「人間と自然の結びつきにある内在的な真理もしくは秩序」へである。これを否定することが堂々巡りの思考パターンを生む。近代科学の「二つ折」構造は自己修正的ではなくて、ただ自己破壊的なだけである（P. 166）。このような近代に安住しえず、かといって、単純なアニミズムと魔法を呼び戻すつもりもないならば、科学的・合理的に説得力をもつかたちで、ふたたび「参加する意識」を取り戻すという、新たな道を探究しなければならない。この探究をとおして何らかのかたちでの全体論的意識を育み、それによって社会・政治形態を新しく組み立て直してい

くことが現代の焦眉の課題なのである (P. 22~23)。

そこで彼は、まず、ポランニーや量子力学に習って、意識を「暗黙知」あるいは無意識の知、つまり「参加する意識」のなかに埋めこむ。つぎに、ライヒの知恵を借りてこれを生物的土台にすえ、「身体知」として把握する。この際に彼は、自我の結晶化と近代化とを一体視している。「私の自我批判は、自我というもののそれ自体に向けられたものではなく、1600年以来、精神／身体、主体／客体という硬直した二分法に固着・固執してきた、近代の自我の有害極まりないあり方に向けられている。無意識こそが自我の存在の基盤であって、細胞のなかの細胞核のように、自我もまた精神の収縮点である。精神とは身体全体によって、五感のすべてをとおして得られた知の総体である。」(P. 200) しかし最終的には、ベイトソンの総合的な見方 (P. 218) に依拠しながら、身体全体とその外にあるものとの関係・結びつき・回路のうちに「精神」を内在させるのである。この精神観はきわめて重要だと思われるので、少し詳しく述べておこう。

パーマンの捉えたベイトソンによれば、精神とは物体の中に「潜む」ものではなく、諸現象の結びつき方そのものが「帯びる」ものである (P. 274)。木こりの例を挙げるならば、そこに生起するのは内なる自己が外なる木を切り倒すというのではなく、一つの関係あるいはシステムとしての回路である。このとき「生」を帯びるのは状況全体であり、その回路のなかに生は内在する。この生すなわち「精神」(Mind) とは、木こりの前頭葉に位置する精神 (mind) ではなく、「木—目—脳—筋肉—斧—斧の打ち下ろし—木」という回路、正確には、「木における違い—網膜における違い—斧の動きにおける違い—木における違い……」というふうに、かたちを変えながら循環する差異、つまり情報の回路そのものなのである。このさまざまな経路からなるネットワークは、目的をもった意識あるいは皮膚の境界で切れるのではなく、すべての無意識の思考の経路と、情報が循環するためのすべての外的経路とを含めた一大ネットワークであって、大部分は身体の外にある。(「身体知」という言い回しはここに至るための一つの足がかりにすぎなかった。P. 285) このように、ベイトソンにおける「精神」は、従来の宗教的コンテキストから解放され、現実の世界における具体的・動的なプロセスとなったのである (P. 316)。

ベイトソンはサイバネティックスの言語を好み、あるシステムが精神あるいは心的システムとなるための次のような条件を満たすかぎり、社会的組織も政治的組織も川も森もすべて、精神をもった生き物となると考える (P. 286)。それらの条件とは、①相互に作用しあう諸部分が一つの全体をなし、その相互作用をスタートさせるものが「違い」であること。②これらの「違い」が、物質と時間と空間に属するものではなく、特定の場に位置づけることができないということ。③「違い」や、「違い」の変換形（「違い」がコード化されたもの）が閉じた円環に沿って、もしくは経路ネットワークを複雑に進みながら伝達されること。このシステムは円環もしくはより複雑なものである。④システム内で生じる出来事の多くが、それ自身のエネ

ルギー源を持つこと。つまり、反応を引き起こす部分から衝撃力が与えられるのではなく、反応する側にその出来事を支える自前のエネルギーが用意されていること。以上である。

さて、ベイトソンの全体論的なサイバネティックスの世界観を前提しつつ、バーマンはそこに含意される倫理のあり方を「最適の倫理」として取りだし、これを近代の「最大の倫理」に対立させている（P. 299f.）。前者の柱は以下の四つである。すなわち、①あらゆる生物は恒常的である、つまり、諸変数を最大化しようとするのではなく最適化しようとする。②われわれが精神の単位として見てきたものは、実は進化における生存の単位にほかならない。③耽溺と順化は生理学的に見て根本的に異なっている。④種の多様性は種の一様性よりも好ましい。そして、こうした生物主義的な見地<sup>®</sup>から、西欧の個人主義的文化を次のように批判する。「あらゆる精神は常により大きな精神の一部であり、またそのなかにより小さな精神を内包している。一人の人間はそれ自体一つの精神だが、いったん斧を手に取り木を切りはじめれば、より大きな精神の一部になるし、彼のまわりの森はそれよりもさらに大きな精神である。……最も重要なのは、一番大きな精神の恒常性……」なのである。ところが、「西洋の個人主義は、精神と下位の精神とははじめから混同してしまっている。すなわち、人間個人の精神のみを唯一の精神として捉え、その唯一の精神が好きな変数を最大化してよいのだ、より大きな単位の恒常性などは無視してよいのだ、と思いついでいるのである。これとは逆に、ベイトソンの倫理学は関係から出発する。様々な経路からなる複雑なネットワークを認識することから出発するのである。」（P. 302～303）

最後に、「関係の倫理学」「最適の倫理」を実現するバーマンの解放的な政治のヴィジョンを引いておこう。「フェミニズム、エコロジー、エスニシティ、超越主義、これらは一見、政治的には何の共通点もないが、工業文明によって抑圧された『影』たち——女性、荒野、子供、身体、創造的な頭と心、オカルト、非都会の諸民族、ヨーロッパと北アメリカの周縁地域——を代表している。それらは工業化の中核地帯のエートスとは無縁であって、目指すのは本来われわれのものであるはずの、身体、健康、性、自然環境、原初的伝統、無意識の精神、大地への帰属、人間同士の結びつきの感覚、これらを今一度回復することなのである」（P. 328）。「一言でいえば、この地球全体を譲ることこそが、あらゆる政治学にとって最良の指針であり、精神とのあらゆる遭遇、存在とのあらゆる遭遇にとっての最良のコンテクストになるのである。」（P. 351, 323f.）

ここまで来て、バーマンはベイトソンを批判する。彼にとってベイトソンの思想は暗き時代を照らし出す唯一の光なのだが、しかし未だ完成されたものではない。そもそも「全体論は専制政治の道具になる危機を秘めている。人工を糾弾し自然を称揚したのは、ファシズムイデオロギーであった。」（P. 346～347）もちろん、ベイトソンの「不完全性の原理」、すなわち、精神が精神になるのは原理的に不可能であり、暗黙知は決して合理的なかたちでは表現できない、が、そうであってもその存在を知りうるし、それに頼りながら世界の探究を進めうるという考

え方は、たしかに、問題の多い「全体論」にその真の力を与えてはいる (P. 293, 162)。だが、にもかかわらず、「サイバネティックス的思考さえあればそれでベーコンの世界から抜け出せる、というわけではない。17世紀のぜんまい時計に較べれば、確かにサイバネティックスのモデルの方が高度ではあるが、究極的にはそれもやはり機械論には変りないのだ。」(P. 338, 322, 336)

以上のバーマンの見方にコメントをしておきたい。まず第一に、近代化が16世紀から「突如」出現したという把握がやはり見られる。前章でみてきたように、これは旧来のマルクス＝ヴェーバー的パラダイムに依拠したもので、13・14世紀以来の近世絶対主義国家の形成プロセスの全体を踏まえていないことは明らかである。そこから第二に、近代化＝西欧化という理解が生じる。その結果、西欧的自我や個人主義の捉え方が表面的で単純化されざるをえない。しかし何よりも、第三に、近代的世界観も全くの無から創造させたものではなく、その根源には何らかの人間学的な存在理由が控えているはずである。そうだからこそ、近代的なものは軽く一蹴することなどできない根深さをもっているのではなからうか。こうした根源に関する理解がバーマンには著しく欠けているようである。結局、以上のような問題ある見方からは、伝統をくぐり抜けて初めて何事かをなすという姿勢と、人間存在の根源への洞察とが欠落してしまう。このような歴史意識と人間理解の単純さが、彼の未来の政治的な実践を大言壮語にして空疎なものにせざるをえないのである。われわれはバーマンの例を教訓にしなければならない。その上でなら、「精神」のとらえ方は普遍的な公共性を支える存在観とのつながりで、すこぶる興味深いものとならう<sup>9)</sup>。

バーマンとはちがって、「近代的なもの」を私は以下のようにとらえている。それは独占・集中＝機能分化のシステム一般を支える本質的な構成要素であって、つぎの三つの制度となつてあらわれる。

- ①経済社会における市場システム (等価交換性)
- ②政治国家においては管理・統制する官僚制組織 (画一・非人称性)
- ③知の形態としての高度科学・技術 (超感覚性・中立性)

これらに共通する特性・エトスは、〈無差別等質的な合理性〉、この意味での脱「身体」的な普遍性にほかならない。それは近世においてはいわゆる「機械論」というかたちをとった。今日では広い意味でのシステム論 (関数・機能主義、関係主義、「事」的世界観<sup>10)</sup>) へと変容しつつある。しかし、システムの捉え方にも、近世的なものを徹底・洗練化する (情報工学的) 方向と、それを否定的に克服しようとする方向 (生物エコロジー) との二つの立場がある。いずれにしても、近代的なものとは本質的に、生物の基盤である生身の「身体」性を特殊な限界と断じて、これを無差別的に超剋し否定せんとする合理的な普遍性なのであるから、生身性への評価が決定的な分かれ道なのである。



こうした「合理的」な世界観は西欧近世において自生してきた。だが、けっして無から創造されたというわけではない。それは本来的に人間存在のうちに「技術」として根ざしていたのではなかろうか。この見通しのもとに、ここでは「技術」に関してごく本質的なことだけを言及するにとどめたい。

「技術」は一般的にものごとのやり方・仕方に関わる。しかし、実際的にして根本的には、身体（全体、あるいは手、足、その他の部位）の処し方・ふるまい方・動かし方に固有に関わる。つまり、この意味での基礎的なレベルの行為における、身体の動かし方のうまさ・巧みさが、テクネー、技、わざなどと呼ばれてきたのである。それはいわゆる身体技法であって、繰り返しをとおして体得され習慣となった身体知と言える。

身体を「巧み」に動かすことによって「もの」（例、筆やハンマー）を繰り返し動かし、その結果として「何か」を作り出す。その「何か」とは、さしあたり直接的には「もの」（例、手紙や橋）である。これが制作（ポイエーシス）行為に他ならない。こうした基礎過程の行為については、アリストテレスの「キーネーシス」論がほぼ完璧な説明を与えている<sup>(4)</sup>。しかし、その「何か」としてのものは、たんなる「結果」ではなく同時に「目的」でもあり、さらに、この目的はそれ自体で独立に存在しているわけではなくて、人と人との関わり全体（例、友情、交通）のうちに含まれ、そのなかに位置＝意義を与えられつつ、それらを支えているのである。要するに、身体の動かし方とその過程は、上位の人との関わり方においてのみ本来は意味をもって存在し、反対に、人との関わり方は、身体の動かし方（の巧みさ）をとおしてしか実現しないのである。

以上のような「もの」を作ることを直接にめざす「制作」ではなく、人に働きかけ人を動かすことをめざすのが、「表現」（本来のポイエーシスでは両者が一体）である。この表現のなかには、もの作りを介して（絵画、音楽）ではなく、身体自体をあるまじりへと作ることで、直接的に人に働きかけ人を動かす「演技・演出」も含まれる。さらには、それらの行為とは違って、身体の状態（情念）の処し方・持ち方というものがある。アリストテレスの言うように、行為と情念というこれら二つのあり方が個々人のエートス（人柄）を構成し、この「巧みさ」が社会全体とのつながりや普遍性を帯びているとき、「善さ」（徳）となるのである。

もちろん、身体の動かし方（行為）と持ち方（情念）とが基本にあるとはいえ、講義のもつていき方・会議の運び方・論文の展開の仕方などといった、「考え方」にも当然のことながら「技術」がいる。「考え方」とは直接的には、観念なり概念を操作し組み立てることをとおして、そこに何らかのまとまり・筋道・秩序を作り上げることには違いない。しかし、観念・概念の操作は、何らかな具体的な「もの」としてのシンボルとこれ进行操作する身体の行為を通してのみ現実化する。つまり、「考え方」も間接的・最終的には身体の動かし方につながるのである。

これまでみたように、目的-手段の論理である「制作」とこの「技術」の次元は、人間存在

のうちに固有に根ざしている。それは人類史において、これまで常に上位の全体（人と人とのつながり方）のなかで意義を付与されていたし、社会制度としても長らく全体社会の内部に埋め込まれていたのである。ところが、その「技術」を、新たな論理の学（＝幾何学）へと普遍化・洗練し、こうして新しい学知・科学知（「新哲学」・「新科学」）を生誕させることによって、「技術」の論理がそれだけで単独に自立できるようにしたのが、西欧近世の絶対主義の形成プロセスであった。要するに、「もの」を操ることで「もの」を造りだすタイプの技術が前提にあって、これを論理学・方法論として普遍化することで、脱身体の無差別等質的な意味での「合理性」、つまり近代的なものが成立したのである。言い換えれば、生身の具体的な「もの」「こと」の世界・エトスが、抽象・無差別な「モノ」「コト」の世界・エトスへと脱皮したのである。

もちろん、近代的なエトスは伝統（「国家＝民族」）的エトスを織りあげるかたちで生成してきた。哲学思想の古典のなかで、その具体的な姿に軽く触れておこう。たとえばデカルトであるが、彼の思想の核心には絶対権力（とその官僚制）の視点が明瞭にある。彼は『方法序説』の第二部で次のように語っている<sup>12)</sup>。「……多くの部分から組み立てられた多くの親方のできた作品には、多くの場合、ただ一人が仕上げた作品におけるほどの完全性は見られない……。たとえば、ただ一人の建築家が設計し完成した建物は、他の目的のために作られた古い城壁などを利用することによって、多くの人の手で取り繕われてでき上がった建物よりも、美しくまた秩序だっているのが常である。」このことは「都市」「法律」「学問」「慣習」でも同様である。しかし、だからといって、「一私人が、一国家のすべてを土台からつくりかえ、それを一旦くつがえして建て直すというようなやり方で、国家を改革しようと計画することは、まことに不当なことであり、またそれほどのことでなくとも、諸々の学問の組織を、あるいは学校で諸々の学問を教えるために定められている秩序を改革しようとするとしても、一私人の計画すべきことではないであろう。」ここには明らかに屈折がうかがえる。にもかかわらずデカルトは、「自分の信念のうちにあるすべての意見に関しては別である」と語っている。

文中にみられる、一人の普遍的で統一的な視点、これがデカルトの大文字の「考える私」であり、同時にまた、これと「本有観念」を介して一体化する「神」でなくて何であろうか。この「神」としての「私」の視点によって機械的な世界が「創造」され、また、個々人においては、「私」という理性的な「精神」によって自己の身体の情念がコントロールされるのである。しかし、機械的な物体＝身体とは異質な「神」・「精神」の存在は、けっして固有に近代的な要素ではないはずである。さらに、個々人による政治秩序の自生的な形成という発想は、そもそもデカルトには存在していない。言うまでもなく、この発想はイングランド的なもの（フランスではイギリスに学んだ啓蒙主義にみられる）であり、ホッブスやロックには明瞭に存在する。もちろん、ホッブスの場合には、純然たる物質が機械的に自己運動する、純粹にして徹底した近代的な世界観が全面を貫いているとは言えるだろう。しかしそれでも、個体主義・ノミナリ

ズムと政治的公共性の自生的形成という伝統は認められるのである。これはロックにおいて一層強調される。最後にもう一人、ドイツのカントをとり上げよう。彼はニュートンを通じて近代の機械論を受け入れたが、批判哲学の中心の課題は、それと調和しうるかたちで伝統的な形而上学を再建して、自由や神の存在を宇宙のなかにすえ直すことであつた。ドイツ市民階級の階層的・思想的な独立性を背景にする彼は、有名な「定言命法」（「自律」の原理）において、人類的普遍性（自己目的としての人間性）とこれを担う個人の自由とを、純粋なかたちで表現・定式化しえたのである。以上のように、デカルトでもホッブスでもカントでも、固有の国民的伝統と近代的要素とが不可分に結びつきあって、彼らの哲学を作りあげている。後者が純粋に発現し始めるのは、近世的な独占形態が全社会的に「民主化」されてからのことであり、恐らく、ベンサムやコントの思想においてなのである<sup>133</sup>。

これまで論じてきたように、「国家＝民族」的なエトスを織りあげていた近代的な要素は、伝統的遺産との対話をとおして自覚された普遍主義の思想（公共性・普遍性とつながる自由・平等）に合流し、近世の絶対主義的独占を恣意的に歪める特権に対してこれを批判する点では一致していた。しかし後には、近代の「無差別的合理性」が次第に前面に立ち現れるようになり、この方向へと「個人」ないし「人格」の概念を空洞化し変質させていく。こうして今日、個人主義はベラーたちの指摘するように、「功利的個人主義」と「表出的個人主義」というかたちをとる。これらの形態が「自己」存在を絶対化・孤立化し、根底的な相対主義の泥沼に陥っている状況については、第二章で言及した。むしろ、当初の問題設定につなげてここでとりわけ力説すべきは、バイオエシックスがそのように変質した個人主義を、そのまま「自己決定」の原理（と「生命の質」）の前提にしている点にほかならない。

すなわち、生・生命の「質」とは、実際には、①相対主義的で非公共的な「快楽」や「利益」のことであり、「人間らしさ」を支える「人格」とは、②そうした特定の「質」を合理的に思考し評定し意志決定する「自由」の能力を意味している。しかし、この「人格」もその本当の主体はといえば、中枢機能をはたす「脳」「大脳皮質」の特権化、あるいは実体としての「遺伝子」の重要視にみられるごとく、③「大脳・中枢神経システム」あるいは「遺伝子」という「物質」であるというのが趨勢である<sup>134</sup>。バイオエシックスのなかに近代の「無差別的合理性」がいかに浸透しているかが、以上から了解できよう。

人間のユニークネスの一つは、確かに、シェーラーを批判したゲーレンの言うように、技術的知性にある。近代はこの知性を自立させた。しかし、もう一つ、シェーラーがあくまでこだわった全体的な「知恵」、すなわち、技術を大きな全体のなかに位置づけ直す反省の営み、にもあるのではなからうか。これは、とくに今、「生命倫理」において発揮されることを求められているようである。

## V

第二章で紹介したように、古典的な「個人主義」において表明された人類的普遍性と公共性への参加による秩序形成の視点に着目し、こうした伝統と積極的に対話することをとおして、現代のアポリアを切り開こうとしていたのが、ベラーたちであり、また、(知識人の狭い世界のなかの純粋な理論という色彩が強いはいへ、基本的には同様に) ルークスであった。われわれが日本において「生命倫理」に真剣に取り組もうとするとき、彼らの姿勢は大いに評価され、受け継がれてよいと思われる。学ぶべき点の第一は、自己の特殊は伝統の内部に足場をもちつつ、対話をとおしてその弱点を克服し長所を伸ばすことで、公共的な普遍性を実現しようとする、そうした方法論である。つぎに、独立独歩を土台にし孤独に耐えながらも、自発的な協力関係を創りあげようとする西欧の個人観は、日本の伝統のなかにある否定面を自覚し、これを克服する刺激になるという意味で、学ぶべき第二点である。第三点は、「人格」中心主義の超え方に関してである。ルークスにおける「普遍性」と「特殊性」の関係はかなりあいまいで、「人格」主義にとどまっているといえるだろう。それに対して、ベラーたちは「人格」をはみでた差異の存在(オクタビオ・パスの主張<sup>10)</sup>)をかなり自覚していた。ここにベイトソン＝バーマンの「精神」観を結びつけることによって、近代的なエトスを人間存在のなかに相対化し位置づけ直して、伝統文化の特殊性をそこへと向けるべき人類的な普遍性を打ち立てることができるかもしれない。ところで、ベラーたちと類似した見解は、我が国の和辻哲郎がすでに、今では古典となった『倫理学』(第四章第五節「国民的当為の問題」)のなかで提出していたものである。この先輩の考え方をたどりながら、日本における「生命倫理」の可能性を探ってみたい。考えてみれば、このこと自体が伝統との対話の試みにほかならない。

彼の考え方をあらかじめ概括すればつぎのようになる。「国民」(私流にいえば「国家＝民族」)のエトスというものは、歴史的風土的な違いをうけてそれぞれの国民において異なる。しかし、この異なりは本質的なものではなく、どの国民のエトスも普遍的な人倫の道の実現をめざしているのではないか(ここが、エンゲルハートの多神論的に固定した理解との決定的な違いである)。とはいえ、これを実現するためには、それぞれの国民が自己のエトスの個性(その長所と短所)を自覚することが不可欠であり、その個性的な制限を超克すべく努力しなければならない。ところが、エトスのみならず、その革新のし方もまた、同じ歴史的風土的な特性に規定されざるをえない。そこで、短所ゆえに長所を捨てることなく、また長所ゆえに短所をかばうことのないように心しなければならない。そのためにこそ、伝統との対話(彼の場合は日本の倫理思想史の研究)をとおして、特性の冷静な把握が必要とされるのである。この把握によって、長所を殺すことなく短所を克服する道が開ける。こうして普遍的な人倫の道の実現に一步でも近づくことができるのであり、これが国民に課せられた人倫的責務というもの

なのである（P. 347～349, 397）。

それでは、日本的なエトスを和辻はどのようなものとして把握したろうか。彼はそれを簡潔に、「しめやかな激情と戦闘的な恬淡との二重性格」とまとめる。この二重性格は人倫組織のうえに次のようなかたちで現れる。「私」から「公」へと順にみていくと、まず、男女の性的結合では「隔てのない結合と情死」という現れ方をする。つぎに、家族においては「隔てのない情愛の実現と家のための自己犠牲」。さらに、地縁共同体での「情誼社会」的性格。そして、文化共同体に見られる「教団」的性格。最後に、国民的結合においては、教团的・感情融合的かたちと、徹底的には対立しあわない恬淡さ、つまり「家族国家」というあり方である。一般的に言えば、こうしたエトスは、人倫的にみて比類のないほどの情愛の深さ・こまやかさ・和らかさを実現しており、また、自然観照でも感受性のこまやかさ・汎神論的な深さに達している。この面は誇るべき美点ではあっても、それ自体けっして非難すべきものではない。しかし他面では、自発的・戦闘的な性格が希薄であって、この不足のせいで重大な弊害が生じざるをえない。たとえば、理詰めはさかしらにしてこちたき態度として非難されがちである。こうして理性の納得するまどこまでも追及していくという習性が結成されないことになるが、これが我が国民の性格の最も大きな弱点であり（P. 399）、そこに生活全般の合理的な処理の遅れや、社会組織の合理的形成力の弱さが根ざすのである（P. 400）。あるいは、意志の力の持続的な粘り強さも重んじられず、執拗さは卑しい態度とされる。ここから、道徳的背骨や正義の感覚が欠乏してしまう。具体的には、以下のような問題点を彼は指摘している。

日本国民の特徴は、中国と違って、親子のあいだの愛、しかもとくに母子のあいだの愛に偏極した「孝」にある。これ自体は一つの積極的な功績であるが（P. 350～351）、孝を重要視するあまり他の徳に不当な取り扱いを与える場合、言い換えれば、親子の愛を実現するために他の重要な人間関係を犠牲にする場合に、問題が起こる<sup>96</sup>。「我が国において家の制度が導き出した最も大きな弊害は、公共道徳の未発達である。これは家の道徳がいかによく実現されてもなお償うことのできない大損失なのである。」（P. 355～356）それ故に和辻は、家族的共同存在への努力の負担を軽減し、より高い公共的存在への努力を容易にすることの必要性を説く。しかしこのことは、我が国民の「公共的なもの」に対する態度・能力・自覚と深く結びついており（P. 360～364）、したがって、社会全般にわたる伝統的な性格を革新することなしには、根本的に解決されない問題である。「家の中では実に隔てのない生活をしている我が国民が、家の回りには嚴重に垣根を結って他と隔てるという閉鎖的な態度、それに伴って町や村を『おのれたちのもの』とは感ぜず、公園を荒らし公共建築物を壊して平気であることができるというあの公共性への無関心の態度、あるいは社会人としての礼儀作法にはほとんど無感覚とさえ見えるあの利己主義的な態度、そういう態度を根本的に革新することなしには、社交的な風習、男女交際の風習は作りだされないのである。」（P. 359）では、なぜ無関心なのか、たとえばなぜ我が国民は各自の意見を公開しないのであろうか。「恐らく数百年にわたる武力統治、思想

統制がかかる習性を作り上げたのであろう。いつの時代にも、勢力のある考え方、流行の思想に追随していれば間違いない、そう人々は考え慣れたことだろう。それが我が国民に著しい付和雷同性の由来であるかも知れない。」(P.373)

つぎに経済社会について。そもそも利潤を自己目的とし、無制限に利潤を追及する立場は、人倫の喪失態にはかならない。だから、経済組織はあくまで人倫の道に合うように革新されるべきである。「統制のない自由主義の経済を営みつつ、しかも利潤を目的としないようなやり方はないものであろうか。」(P.375) そのやり方とは、国民への貢献をめざしつつ、しかもおのれの能率を極度に発揮するような組織に、あるいは、たんに自由主義でも統制主義でもなく、個性の開放を徹底することによってかえって全体への奉仕が実現されるような、二重構造を持ったものに改めることである。そしてこれこそは、個と全とが相即関連する人間存在の構造を忠実に経済組織の上にも実現したものだと、彼は言う(P.377)。

学問については、国民の学問に対する偏った、功利のみの関心を指摘し、視野の狭さや基礎的な学問への無知・無関心が、なんら立身出世によって妨げにならないことを憤っている。芸術については、我が国では国民の関心になっていないこと、市民の心の糧として教養を高め、眼界を広くし、こうして人倫の実現を助ける伝統にないことに言及する。「その理由は、近代の日本の芸術を生み出したのが町人階級であり、そしてその町人階級がヨーロッパにおけるがごとく支配階級にならなかったことにある。」(P.381) 武士が政治と道徳にのみ専念し、町人の芸術を卑しんできた結果、芸術は退廃的な傾向を帯び、政治や道徳に関連するような公共的役目を自ら捨ててしまった。明治以降の変化も、ものの見方・感じ方・表現の仕方に根本的な変化をもたらしていない。江戸時代の伝統はそれほど力強く根をおろしていると嘆いている(P.388)。宗教では、不寛容よりも寛容から、すなわち、世界宗教の純粋性を損なう混淆主義から、より多く弊害問題が生じるとみる。その日その日の吉凶、方角のよしあし、運勢、相性、などの迷信が、今なお少なからぬ人々の行動を支配し、原始的な宗教形態に対して繰り返し繰り返し発言権を与えることになったと批判する。

人倫的組織の諸段階を包括し、それを統一的に秩序づけるのが、「公」としての「国家」である。それは和辻において特別の人倫的意義をもっているだけに、その短所の把握は重要である。そもそも武士社会における主従君臣は、情誼的な関係で結ばれており、顕著な献身的奉仕を特徴としていた。その情愛的な関係は、「家」における隔てなき情愛をそのまま主従関係に移し入れたものであった。明治維新後、封建的な小国家におけるそのような直接的な君臣関係が、近代的な大国家における立憲君主対人民という広範・複雑な関係のなかへと、不用意に混入されはじめてしまった。これに対して、教育勅語が打ちだした臣民の道では、封建的な忠義道徳からの完全な解放が謳われ、家族・地縁共同体・経済的組織・文化共同体・国家における人倫の道の実現こそが「忠良の臣民」とされていた(P.391)。ところが、その意義はまったく理解されることなく、かえって封建的な忠君思想が振りまわされ、近代国家における国民の

道の理解は阻害されてしまった。こうして、忠孝一本を説いた明治以来の「国民道徳論」と「家族国家観」は、功績よりもむしろ弊害の方を多く残している、と断じるのである（P.392）。そこで彼は、主従の情誼的な関係の狭さをこえ、新しい国民国家における国民的統一にとって不可欠の「公共性」を自覚するために、我が国の歴史を通じて古くから「公」であった「天皇という存在」に訴える。つまり、天皇への奉仕が公共的なものへの奉仕を意味するというのである（P.393）<sup>17)</sup>。

さて、これまで具体的に短所とされる点をみてきたが、以上の欠けた性格を補い、国民的性格を打ち直すにはどうすればいいのか。言い換えれば、欠けている公共的性格をどうやって身につけるのか。和辻は以下のように提言する。日本はこれまでの歴史のなかで、島国的孤立性に輪をかけて、鎖国による文化的な孤立性を選んできた。しかし、一つの国民も個人の場合と同じく、異質との接触をとおしてのみ素質を充分に伸ばしうるのであって、孤立的な自己形成は畸形的な特異性をしか生まない。たしかに、それは非常に繊細で醇熟した技能を示すだろうが、同時にまた、視野の甚だしい狭さや偏りをも示さざるをえない（P.410）。そうであるとすれば、外部の異質の存在との交流がなんとしても必要なのである。具体的には、「牧場的」性格や「砂漠的」性格から自発性・戦闘性を学びとらなくてはならない。とりわけ、ヨーロッパ文化の摂取によっておのれを新しくし、こうして新しい国民的性格、新しい文化の創造に邁進しなくてはならないのである（P.413）。諸国民がおのれの文化をそのように打ち直すことをとおして、等しく尊厳さをもつそれぞれの独自の個性が発揮され、しかも、それらの異なった文化が互いに補足しあい交響しあうような「多様の統一」、これこそが各国民の世界史的任務として実現されるべきものなのである（P.408～409）。

これまで和辻の考え方をたどってきた。伝統と対話する彼の姿勢に私は基本的に賛成である。しかも、日本のエトスの長所と短所が、彼によってかなりの確に押さえていることに脱帽しもある。とはいえ、時代が移っているだけに現代風にアレンジする必要はあるだろう。そこで、私なりに現代風に捉え返した日本人のエトスを概観しておこう。

生活文化を中心にするエトスが、中世から近世社会において、風土に規定されたそれまでの習俗のレベルから、それぞれの階級における特性へとかたちを成し、それがさらに明治以降、「国家＝民族」的な特性へと成型されたというのが、エリアスをふまえた私なりの歴史図式である。こうしたプロセスのなかで、家族の情緒的結びつきの強さ、親分－子分関係、分相応の人生観、職業をとおして一人前になるという仕事観、公のことは偉い人に任せる権威主義、長いものに巻かれろ式の処世術、出る杭は打たれるという順応主義、などが生みだされる。まとめて言えば、微分的には情緒的融合、積分的には集団主義といった、存在論的「間柄主義」となるのか。しかし、現代の日本では、家族・経済社会・国家の全面にわたって、欧米と近似し共通するエトス、正確には近代的なエトスが一方にあり、これとそうした伝統にねがず間柄的

なエトスとが微妙にからみあっている。ここが和辻の頃との大きな違いである。

まず、家庭という小宇宙をながめよう。家族のあり方は今日でも、英米の厳密な意味での「核家族」<sup>(18)</sup>ではありえない。むしろ拡大家族がたんに縮小したにすぎず、相変わらず情緒的なつながりを求めあい、しかも「快樂」の言語によって支配された「小家族」である。しかし、若い世代ではさらにそれすら縮小してしまい、「快樂」でかろうじて接触しあう、個々の「私」という空間のつながりへと分解しつつある（「カプセル化」<sup>(19)</sup>、シングルルーム化<sup>(20)</sup>）。つぎに、経済社会であるが、ここでは「利益」の言語が支配し、それを職場集団の「家族主義」の言語が補完している。後者は、家族における人と人とのあいだの濃密な絆を求める心情が持ち込まれたもので、「利益」を追及し競争しあう集団にとっては不可欠なものである。そこでは、与えられた仕事をとおして一人前にという仕事・人生観はいまだに健在であり、これがある意味では、誠の心情で貫かれた親分・子分の一体的な関係を支えているのだが、しかし、最近の若者のなかには、そうした仕事観・帰属意識は希薄になり、自己実現という「快樂」を求めて転職も辞さない傾向が強まっている。

家庭生活と経済社会とは、出世・成功の尺度である収入の「利益」と消費の「快樂」という、二つのルートをとおして結びついている。父親が家族のためを思って懸命に働いて「利益」をもたらすかぎり、妻の尽くしや家族による尊敬を受け、その我がままを許される。こうして、「利益」を追いかけて競争すればするほど、家庭は寝に帰るだけの場所にすぎなくなり、家事と育児はまったくの妻任せで、事実上の母子家庭になる。あるいは、子供たちが「素直な戦士」として親の期待どおりに勉強し成績を上げるかぎり、わがままは許され、親の尽くしを得られる。こうして、教育の手段化と躰の欠如とは同じ事態の異なる相貌にすぎない。ここに「狭さ」があるとすれば、「利益」と「快樂」の言語と関心だけしか知らない上に、しかも、親の関心がわが子とその幸せにのみ向けられ、自分の肉親の世界を越えないことである。

労働・人生観や職場へ帰属意識も、ポストモダンの若者の自己実現の快樂も含めて、以上のすべてが、全体の目的・目標については自ら考えず、上のものには逆らわないという順応主義的な生き方の土壌となる。こうして、地域や国家の全体にわたる政治に関しては、偉い人や政府にしっかりと「利害」を調整してもらいたいという、権威主義なかたちの道具主義がうまれる。最後に、皇室の存在とは、理想の「家族」を演じているかぎり、「家族」の言語の源泉であり、かつまた、「利益」と「快樂」の言語では手の届かない差別の言語（高貴・上品／下賤・下品）の発信源でもある。

以上、私なりに現代日本社会のエトスを把握してみたが、和辻のとらえ方であれ、私のそれであれ、いずれにせよ、ではどうやって欠点なり弱点なりを克服していけばよいのだろうか。和辻の場合、具体策の段になると、結局は、丸山真男らの近代主義者の言い方とそっくり同じこと（西欧に学べ）を言っているにすぎない。このことは上述したとおりである。（もともと、和辻の方が、合わせて伝統をも配慮しているから、懐が広いとは言えるが。）これはどうした



わけであろうか。私のみるところ、その理由は、エリート知識人のもつ商い・経済社会への蔑視、日々の暮らしに密着した生活感覚の欠如、家庭生活と経済社会との具体的な連関への無知、など、一言でいえば、彼自身が生活していないということに求められる。したがって、そこからたとえば、経済組織の改革の提案にみられる抽象性、あるいは、すべての解決を国家のあり方に収斂させる還元主義が生まれるのではなかろうか。この「国家」観、近代が生んだ「国家＝民族」の枠組を越えて考えられないことは、和辻理論の根本的な欠陥である。とはいえ、もちろん、「国家＝民族」のエトスは私たちのなかにも深く内在しており、簡単に脱することのできないものではあるが。

これまでの数章にわたる考察から、私たちはつぎのような結論を得ることができるように思う。(1)和辻の考え方(エトス論、伝統との対話路線)を受け継ぎつつも、これを現代日本において批判的に発展させるには、暮らし・身体に密着した現象、しかも否定的で興味関心を著しくひく現象、たとえば、死、性、食のあり様(ケガレ)に着目し、ここからエトスに接近するやり方をとることである。こうして、「国家＝民族」の次元も含むエトス全体に切り込み、自己の文化の理解を深めつつ、普遍的な公共性を日本のなかに実現する道筋ができることだろう。(2)その普遍的な公共性とは、おそらく、「利益」や「快樂」の言語、それらを担い支える「人格」と「無差別的な合理性」の言語(近代的なエトス)、そしてそれらと一体になった「家族」の言語(日本的なエトス)、これらすべての言語・言説・メタファーを用いないところではじめて成立するに違いない。

ところで、(1)の「死」の現象の今日的なあり方の一つが、「生命倫理」にはかならない。本稿の締めくくりとして、最後にこの点に触れておきたい。

## VI

現代の日本において倫理学を学として確立しようとするとき、「生命倫理」の問題領域は決定的な拠点の一つとなる。これを考察する際には、これまでの論述から得られた、以下のような一連の観点が重要であるように思われる(もっとも、全体としていまだ発想の段階をこえていないことは否めない。とりわけ、「普遍的公共性」を支える存在観と、そこに根ざす<sup>h)</sup>の原理は、たんなる着想にすぎず、これから具体性をもたせるよう努力したいと思っている。)

①原点: 「死」という身体現象。死を敵視することなく直視し、生と死、生者と死者、生命あるものと生命なきもの、これらの関係を見直すことで、生・生者・生命あるものから死・死者・生命なきものを隔て分離する「境界線」を再検討すること。

②問題: 「生命」への操作・介入によってひきおこされた、「死」の新しい次元(「生命倫

理)」。胎内診断にもとづく障害児の中絶，脳死判定につづくレスピレーターの取り外し。多者・強者による一方的・選択的な技術利用から，さまざまな倫理的・存在論的諸問題が発生する。目的としての「快樂」「利益」。これを追求する自由の能力としての「人格」。それを支える実体＝主体としての「大脳」と「遺伝子」。問題の前提にあるのが近代的エトス。日本では同時に，「快樂」「利益」に伝統的エトス（「家族」言語）が結びつき，問題をいっそう複雑化。

㉔課題(1)：人間存在と人類史のなかに「近代」を位置づけうる，哲学的人間学の確立。その一環として，「バイオエシックス」批判（「自己決定」の原理の背景にある「個人主義」の検討。そこに相互に絡み合い浸透し合う，伝統的エトスと近代的エトスとの理論的な区別。本稿はここに位置する）。真理論・科学論（相対主義の克服）。身体＝エトス論（諸次元の全体的把握）。心身・心脳論（等身大の「生身」の回復）。めざすは，相互依存関係の存在観（「普遍的公共性」の見地）。

㉕課題(2)：現代日本社会のエトス（慣習・習慣）の全体を自覚にもたらすこと。家庭生活・経済社会・政治国家の総体にわたってその特性を具体的に押さえることで，その長所と弱点とを洞察すること。

㉖目標：社会全体（家族生活・経済生活・政治国家）のあり方に，普遍的な公共性を実現すること（制度）。普遍的な公共性をめざしこれで貫かれた人生を形成するよう，人々に呼びかけること（徳・運動）。こうして善き人生・善き社会への問いに答え，倫理学に課せられた人類史的責務を果たすこと。

㉗方法：特殊な文化的伝統（エトス）の内部において，かつそこからのみ，普遍的公共性を実現すること。（それなりに普遍化を目指した）伝統的思想の諸系譜・遺産との対話・解釈をとおして自己の特性を知り，また異文化の長所に学びつつ，長所を生かし短所を克服すること。このようにして伝統の革新を図ることで，哲学的人間学の成果（近代的エトスを人間存在の全体のうちに位置づけ直すことから得られた普遍的な公共性）に向けて，特殊性を高めていくこと。

㉘原則：「利益」「快樂」「合理性」の言語（近代的なエトス）に加えて，特定の伝統的エトスの「狭さ」に無自覚な言語・メタファー，日本の場合には「家族」のそれでもってのみ，生と死の関係と境界について語らないこと。こうして，死を一方的に敵視・排除することで，生の囲い・壁を高く分厚く張りめぐらせ，生の領域を固定・隔離し，生と死との「境界」をいっそう際立たせるのを止めること。そうではなくて，普遍的公共性の見地に立ちその言語を用いることで，生と死の関係と境界の流動化・交流・再構築を図ること。

㉙原理：普遍的な公共性見地とは，生命あるすべての存在者をつなぐ差異ある相互依存性という存在観。ここには，一方に，これを生み支える生命の同根性・根源的対等性。他方に，さまざまな卓越性・力のあいだにみられる差異の分布。以上の見地にもとづいて，卓越し（他の諸存在を左右する）力ある存在者による対等性への配慮（責任倫理としての平等論）。卓越

性・力それ自体にではなくその向けられ方（関係）のうちに、人間の徳と尊厳さをみいだす新しいヒューマニズム。

①実践：「快樂」「利益」「合理性」はもちろんのこと、とりわけ「親子の思いやり」の言語・メタファーでもって、世の中のすべて、すなわち、家族生活（現状：快樂，利益・成功＝教育，思いやり・甘え），経済社会（現状：利益，効率，集団団結），政治国家（現状：利害調整，科学技術振興，道徳・国家意識）を捉えないこと。医療と福祉においては、「家族の強い結びつき」を生かしながらも、この「家族」の枠を越えたところに人々の共同・協力関係を『補完的に』作り上げることによって、その狭さ・マイナスを打ち破ること。死（その迎え方・看取り方）を、そして痴呆老人・障害者・欠損新生児の介護を、「家族」の内部、その言語の宇宙のなかに閉じ込めないこと<sup>(21)</sup>。

## 註

※ 頁付け（P.）はすべて邦訳をもちい、訳文は多少手を加えたものもある。

- (1) これについて参考になるのは、H. T. エンゲルハート、H. ヨナスほか著、加藤・飯田編『バイオエシックスの基礎』（東海大学出版会、1988）、塚崎・加茂編著『生命倫理の現在』（世界思想社、1989、P. 4）。
- (2) ワイヤー『障害新生児の選択的治療停止』（Weir, R.F., *Selective Nontreatment of Handicapped Newborns*, 1985、高木／高木監訳、学窓社、1991）にはさまざまな立場の分類がみられる。その他、宮川俊行『安楽死の論理と倫理』（東大出版会、1979）、プロディ『医の倫理』（Brody, H., *Ethical Decisions in Medicine*, 2nd., 1981、館野／榎本訳、東大出版会、1985）にも紹介がある。
- (3) プロディ（P. 23, 37, 76, 309）。M. ロックウッド『現代医療の道徳的ダイレンマ』（Lockwood, M. ed., *Moral Dilemmas in Modern Medicine*, 1985、加茂監訳、晃洋書房、1990）ではハイテク不安と並んで、パターナリズムと自律との関係が問題の中心とされている。パターナリズムが問題となるのも、「自己決定」の権利が原理として存在しているからである。cf. カルバー／ガート『医学における哲学の効用』（Culver, C.M. and Gert, B., *Philosophy in Medicine*, 1982、岡田監訳、北樹出版、1984）。
- (4) これについては、拙稿「バイオエシックスと自律」（『倫理学会論集24 生命と倫理』日本倫理学会編、慶応通信、1990、所収、P. 102）。なお、「人格」を際立たせる点で、アメリカと英国とは若干の違いがみられる。英国では個人の良心と社会の良心（慣習）に重きがおかれている。cf. メイソン／マッコールスミス『法と医の倫理』（Mason, J.K. and McCall Smith, *Law and Ethics*, 2nd., 1987、塚本訳、勁草書房、1989、P. 12, 13）。
- (5) エンゲルハートの意図は、できるかぎり、「社会的意味での人格」を救い出そうとするものであるが、しかし「人格主義」に立つ限り、無理があると言わざるをえない。cf. P. 153。
- (6) なお、エリアス（後出）は、個々人の絡み合い・関係の変遷（社会史）に視点を合わせることによって、個々人と制度とをつなぐ方法論を展開している。
- (7) 「風土＝民族」（エスニステイ）と、近世・近代国家によってかたちづけられた「国家＝民族」（ネイション）との概念的な区別は、今日、政治学や倫理学最大の課題であるといっても過言ではなからう。エスニステイの文化的個性・政治的自治を尊重しつつ、ゆるやかな政治的連合体を形成することで、「近代国家」の枠組みを解体する試みが求められている。

- (8) ローレンツ, ウォディントン, ヤンツら, こうした見地の倫理観の検討が必要。
- (9) ただし, サイバネティックスの無差別的な論理に囚われているかぎり, パーマンの抱える現代最大の形而上学の問題, すなわち, 「頭で知っていることを, 心で知っていることとどうやって調和させるか」(P.315)に, はたして答えられるかどうか疑問である。これは生身のレベルとマイクロレベルとの関連づけにかかわる。
- (10) カッシーラの「実体から関係へ」。19世紀末から20世紀前半にかけて, 数学・自然科学・哲学の分野でこうした運動がおこる。
- (11) 『ニコマコス倫理学』第三巻, とくに第三章。
- (12) 野田又夫訳(『世界の名著』)を多少変えてある。
- (13) J. S. ミルの場合には, それぞれの国民性の異質性の総合・合流という性格が強い。
- (14) 心身・心脳問題について。デカルト以降の心身問題の展開は, 宙に浮いていたエスプリを身体の内部に位置づける方向にすすむ。こうして今日にいたるまで, 見える行動のみを測定する「行動主義」, 物質の分泌・反映として心・精神をとらえる「唯物論」, ニューロンのネットワークを主体とみなし, 心の状態・プロセスはその等価物にすぎないとする「同一説」などが, 次々に登場する。「心身問題」は, いまや大脳皮質を主体化し特権化する「心脳問題」となったのである。近代の洗練された論理は, 自ら(モノ, 関数主義)に合わせてリアリティ(ミクロの神経分子プロセス)をとらえるからである。
- (15) バスは, 無差別的な平等主義社会の方が, 階層社会よりも排他的でありうると言う。『心の習慣』(P.250)。
- (16) 「夫婦を主とする家の制度よりも, 親子夫婦の複雑な連関を含み血縁的存在共同に重きをおく家の制度の方が, 一層大きい人倫的意義を担うということは, 洋の東西をとわず通用することなのである」(P.355), といっているが, これは無視できぬ重大な偏見といわなければならない。この偏見は, 和辻の西洋観・個人主義観を著しく歪めている。
- (17) 理由としてつぎの三点が挙げられている。(1)国民的統一は国民的存在の根本, 統一を失った国民はもはや一つの国民ではないこと。(2)国民全体性=公共的なものへの奉仕の心構えが国家の存立条件。(3)歴史的伝統としての天皇。(P.397)和辻の天皇論には近代的なセンスがうかがえる。しかし, 天皇を持ち出すことは, 情緒的イメージを喚起する(皇室が家族の鏡)だけに, かえって和辻の狙いに逆行しないか。それ以上に, 国家観が問題。
- (18) この理解は重要である。社会学に観念の再検討を求めたい。
- (19) 中野収著『メディアの中の人間』(NHK市民大学, 1989年4月~6月期)。
- (20) 小原信氏の造語。
- (21) 英米と日本とでは, めざすべき目標(普遍的公共性の見地にたつ新しいヒューマニズム)は同じであるが, 当面する実践的な焦点はおのずから異なる。利己的個人主義と表出的個人主義における, 強迫的な私的宇宙への閉鎖性(ベラー)と, 親子の情緒的結合・持たれ合い・甘えの閉鎖性。もちろん, こうした狭さを打ち破る実践は, 「死」の領域だけで可能になるのではなく, 「性」(性差・性役割=性愛・エロス)や「食」(食べるもの-食べられるもの, 生産するもの-消費するもの)との連関が不可欠である。

平成4年1月21日受理