

リフレクションとアウェアネス

— 善悪無記の世界における倫理 —

森 真 一

Reflection and Awareness
— an Ethic in the Adiaphora World —

Shinichi MORI

要 約

社会学はリフレクション（＝回帰・反省）の学と位置づけられる。リフレクションの意義はアウェアネス（＝気づき・自覚）をもたらすところにその根拠がおかれる。しかし、リフレクションがアウェアネスを必然的にもたらすわけではない。アウェアネスへの意志がなければ、リフレクションが高度になろうともアウェアネスには結びつかない。A. W. グールドナーは自らの提唱する自己反省の社会学がアウェアネスの社会学であると位置づけていること、その社会学は社会学者として「善く生きる」ための倫理を意志するものであること、彼が死という存在論的で善悪無記の事象を前提にこの倫理を意志していることなどを受けて、本稿も善悪無記の世界において「善く生きる」という倫理の可能性を考えていく。具体的には、『寄生獣』という作品や妙好人と呼ばれる人たちの発言、浄土真宗における本願ぼこりの問題などの事例をもとに、リフレクション、アウェアネス、意志の自由および倫理の関連性について考えていく。

キーワード：リフレクション、アウェアネス、意志の自由、倫理、善悪無記、本願ぼこり

1. リフレクションの学としての社会学

社会学とはどのような学か。初学者用の社会学的文献を執筆する社会学者がかならず取り組まねばならない問いである。

野村一夫は、『リフレクション 社会学的な感受性へ』(1994)において、「反省のことは」を提供する科学として社会学を捉える(野村、1994: 24 以下しばらくカッコ内の数字は野村、1994の該当ページ数を示す)。このような捉え方は、G. H. ミード、A. W. グールドナー、J. ハバーマスといった「反省的知識の系譜」に位置づけられる(242-243)。「わたしたちは、さまざまなメディアによって現代社会のできごとを知り、それによって自分たちの態度と行動の仕方を微調整する」(v)。モニタリングとか再帰性と呼ばれてきたプロセスである。

そのプロセスを大局的に眺望できるのが社会学である、はずだった。しかし専門分化が激しくなり社会学者自身がこの「眺望する知性」という特性を忘れてしまっているのではないか。そのために社会学を学ぶ初学者を戸惑わせているのではないか。そう問いかけて野村は眺望を試みる。とくにことはの状況を眺望する。

メディアを通じて大量に氾濫するのは「消費のことは」や「権力のことは」である。消費資本主義社会において、人びとを消費へと誘導することはあふれる。メディアを席卷する力をもつこと自体が権力なのだから、「権力のことは」が流通しやすいのも当然だろう。「たしかに『ことは』は氾濫している。しかし、わたしたちは、ほんとうに自分たちを知り自分たちを語るための『ことは』をどれだけ知っているだろうか。……わたしたちの身のまわりに満ちあふれているのは、たんに『流通しやすいことは』にすぎない。わたしたちはこのことを自覚する必要があると思う」(23)。

ことは知識でもある。問われなければならないのは知識のありようであり、知識に対するわれわれの関わり方である。ではどのような関わり方があるのか。野村は、グールドナー(1970=1978)をもとに、知識へのわれわれの関わり方を情報(information)と明識(awareness)とに分ける。

情報としての知識を代表するのが自然科学が追及する知識である。その特徴はいくつかある。研究主体と研究対象とが明確に分離され、主体のあり方が対象に影響を与えないという前提で獲得される知識。自然界を支配し、自然を人間に役立つ資源に変換する技術として活用される知識。だから「技術的知識」(27)ともいう。

一方、明識としての知識は「人びととの共生関係としてある社会的世界について、つねに自分自身との関係で反省的に理解するための知識」であり、「反省的知識」と野村は名づける。また「明識は、あらゆる対象を自分自身の関数として自覚的に捉えるという点で〈主体相關的〉な知識であり、それは最終的には〈自分は何者であり、どこにいるのか〉を問いかける」(29)。社会学は「反省のことは」=「反省的知識」を提供し、それが明識につながるというわけである。

そのうえで野村は「反省」にあたることはとしての「リフレクション(reflection または reflexion)」について検討する。社会学ではリフレクションに「反照・反射・再帰・内省・反省・自己反省・自省・循環性」などの訳語をあててきた。このように多様な訳語があてられてきたのは、リフレクションという語が使用される文脈がさまざまだからである。

とはいえ共通の了解事項のようなものはある。まず「リフレクションはコミュニケーションの力である」(44)。ミードが音声身ぶりについて説明しているように、他者へ話しかけることは自己にも聞こえる、つまり、話しことばの音声は自分にも返ってくる。この反射（リフレクション）をもとに、人は話しことばの音声は自己に呼び起こす反応と同じ反応を他者にも呼び起こしていると想定することになる。これが他者の態度の取得につながり、自己意識の基礎となる。このように、コミュニケーションとしてのリフレクションが自己意識を生むという了解が社会学にはあるだろう。

2 点目は、1 点目からも導かれることだが、「リフレクションが自己理解と他者理解を同時にふくんでいること」(46) である。リフレクションは外部＝他者の視点や立場から自分を見ることである。これは「自分自身をあたかも他人を見るかのように捉え返すことである。したがって、この場合に理解される自己とは、他者としての自己である」(47)。

3 点目として野村は、社会学的反省とは「メタ反省」だという理解が共有されているという。「社会学的反省は実践的反省を反省する……。日常生活における実践的反省それ自体を反省する『反省の反省』として社会学的反省を位置づける……。いわば『メタ反省』である」(49)。4 点目は、反省主体は第一次的には人間であろうが、集団・組織・国家などの「社会形象」が第二次的な反省主体となってきたという理解である。

5 点目の共通了解事項として、「リフレクションは、現実をさす概念であると同時に理念をさす概念である」ことを野村は指摘する (51)。ミードやハバーマスがコミュニケーションによる理想的な共同体を構想したことを紹介し、「社会理論の実践的意義は、全体社会の現実を分析し、理念の根拠を問いただし、理念の現実化を具体的に展望するところにある。とすれば、社会学的反省がめざすところも『反省する社会』というひとつの理念である」と述べる (53)。「わたしたちの社会に反省性を高めなければならないというのが本書の主張である」(55) ともいう。

社会の反省性を高めるには、どういう条件を満たす必要があるか。この問いに対して野村は「知識の社会的配分の偏在性の解消」「リフレクションを活性化させるようなコミュニケーション制度の構築」「異議申し立て活動の正当化」「生涯を通しての社会科学教育の充実」の4条件を列挙し、それらを「ジャーナリズム化」「ジャーナリズムの拡張」という概念にまとめる (229)。社会学は社会の「総合的認識」(227) をめざす学問だから社会学者がジャーナリズム化するのはもちろん、市民も「見識ある市民」をめざし、「それぞれの社会的位置に即したさまざまなコミュニケーションの実践——知る・聞く・見る・考える・言う・伝える——をしていくことによって、社会の『自省』が活発に作動する」ような「高度反省社会」が可能となる。そのベースとなるのが「社会学的感受性」だと野村はいう。『社会学的感受性』とは、自分を権力作用の媒体にしまうのではなく、不透明な自己理解を超越する反省的な能力であり、自らの行動を理性的に監視する能力であり、他者とのコミュニケーションに敏感に反応して能動的に合意をつくりだそうとする意思と能力であり、そしてシビアナ歴史的現実的条件の認識から『別の可能性』を構想

する想像力である」(234)。

この「社会学的感受性」と社会学はどのように関連するのか。「社会学は、社会学的感受性をもつ『見識ある市民』の実践によって社会全体が高度に反省的に再編されることを支援する科学であり、まさにそのような人びとによって生みだされ、強化され、現に必要とされている科学なのである」(235)。

また「社会学的感受性」には自分を脅威にさらす可能性がある知識(「敵対的情報」)をも受容する能力を高める意味がある、と野村は述べる。その根拠にもちだすのが、グールドナーのつぎのような主張である。「明識とは、悪いニュースに開かれていることであり、そのニュースを受容し用いることへの抵抗を克服しようとする人間の容量の大きさから生まれる。つまり明識は、枢要な点で、脅威にさらされてもおお自己を支配しようとする能力に必然的に結びついている」(Gouldner, 1970: 494=1978: 676)。

2. リフレクションはアウェアネスにつながるのか

さて、野村の『リフレクション』の前提や基礎をなす部分を紹介してきた。本書の発行が1994年ということもあり、隔世の感が否めない。というのは、SNSの普及によって「それぞれの社会的位置に即したさまざまなコミュニケーションの実践——知る・聞く・見る・考える・言う・伝える——をしていくことによって、社会の『自省』が活発に作動する」ような「高度反省社会」が見かけ上は実現しているかのようだからである。

そのように述べるとすぐに反論があるだろう。“現在のSNSの利用は、野村(あるいは社会学)が目指していたような「高度反省社会」を実現しているわけではない。「社会学的感受性」がベースになってもいい。ちょっとした「悪」や過失を見つけては、それを犯した人の情報を真偽もチェックせずに拡散させたり、「加害者」と決めつけられた人を非難・中傷するメッセージを大量に送りつけたりし、その結果、「加害者」と決めつけられた人がたとえ自殺したとしても、責任もとらなければ反省もしない。自分の考えや感情に沿った情報のみを選んで閲覧し、「敵対的情報」を受容する能力を養おうともしない。こういった条件を満たしていないのだから、「高度反省社会」が実現したなどといえるはずがない。”こういった類のつつこみである。

この反論に対して留保はできる。「#Me too」運動などが象徴するように、声を挙げにくかったマイノリティたちの思いが広く認識・共有され、新たな公共圏が生まれたといった事実を指摘することで、「高度反省社会」は実現していないが実現の途上にあるかもしれない、というふうな留保は可能である。

とはいえ、やはり先ほどの反論が正当であることに変わりはない。「敵対的情報」の受容能力等々、野村が挙げた「高度反省社会」の条件が満たされているように思えないからだ。

ただし、この社会的世界で生活する人びとの考え・感情・態度・ふるまい・行為や社会的世界

で起きたできごとの情報が、当の社会的世界に回帰・再帰するというかたちだけに着目すれば、回帰・再帰としてのリフレクションは SNS 利用によって活性化し、高度化している。その意味で SNS 利用の活発化は高度リフレクション（＝回帰・再帰）社会のリフレクション（＝反映）ではあるだろう。

問題は、回帰・再帰としてのリフレクションが高度に活発であっても、反省・自省としてのリフレクション、あるいは明識（アウェアネス）が、かならずしも高度にも活発にもならない、という点にある（以下、回帰・再帰は回帰に、反省・自省は反省に統一する）。

3. アウェアネスは社会学者にこそ求められる

回帰としてのリフレクションの一翼を担う社会学は、ただ単に社会的世界に関する情報を回帰させるのではなく、「反省のことは＝反省的知識＝明識」につながる、というのが野村の主張であった。

社会的世界を対象とする「情報」を提供するだけが社会学の役割ではない。「情報」を自分ごととして、自分に関連づけて社会的世界を理解することが明識である。明識は「〈自分は何者であり、どこにいるのか〉を問いかける」とも野村は述べていた。

明識と社会学の関係について野村の主張をいくつか紹介しておく。「社会学を学ぶ意味は、技術的知識と異なる動機とスタイルをもつ反省的知識——すなわち明識——に接することにある」（35）。「社会学はよくも悪くも先端的であって、明識性もそのひとつである」（37）。「社会学の明識性が生きてくる時代になった」（38）。「リフレクション概念を導きの糸にして、〈明識の科学＝社会学〉についてくわしく論じる」（54）。このように、野村の見るところでは、社会学は明識につながるところにその本領がある。

野村の主張で不明なのは、回帰としてのリフレクションは、どのような条件下で明識につながるのか、である。前節の最後で指摘したように、回帰としてのリフレクションは高度であり活発であっても明識につながっていないのが現状のように思える。回帰としてのリフレクションが自動的に明識につながるわけではない。だとしたら、つながるのはどのような条件があるときなのか。それとも、回帰としてのリフレクションが明識につながるという理解は野村の思いこみや願望にすぎず、両者が結びつくという想定の方がまちがっているのだろうか。そもそも「反省のことは＝反省的知識」を産出してきている社会学者は、どのような明識に達しているのだろうか。

野村が依拠するゲールドナー自身はこんなことをいっている。「社会学者が他の人びとよりも自分自身のしている行為に冷静な眼を注ぐことに格別長じているわけではない。実際他の人びとも増してかれらが、自分の現実に行っていることをわれわれに告げ、この現実の行為と自分のなすべき行為とを厳然と区別することに長じているとも、その気があるとも、またその能力があるとも思われないのだ」（Gouldner, 1970: 488-489=1978: 668 傍点原著者）。

そんな社会学者を変容させることが「自己反省の社会学 (reflexive sociology)」の使命だと
グールドナーは考えている。

私の考えるところでは、自己反省の社会学の歴史的使命は、社会学者を変換させて、かれの日常生活および仕事に深く降り立たせ、新しい感受性をもたらし、社会学者の自覚 (self-awareness) を新しい歴史的水準にまで引き上げることである (Gouldner, *ibid.* 489=669 傍点原著者)。

自己反省の社会学のためのプログラムとしては、つぎのような項目が含まれることになる。
(1) 研究行為は、社会学的企てを成熟させるための必要な条件ではあっても充分な条件ではない。真に必要なのは、社会学者の人間それ自体を変えるような新しい実践である。(2) 自己反省の社会学の究極の目標は社会学自身の明識を深めることにある。……(3) その作業の求めることは、他者の社会的世界についての、妥当で確実な情報を生産する能力を深めることであると同時に、社会学者の自己明識 (self-awareness) を深めることである (Gouldner, *ibid.* 494-495=676-677 傍点原著者)。

反省としてのリフレクションや自覚としてのアウェアネスを、グールドナーは社会学者にこそ求めているわけである。この点が野村では薄められている。社会についてリフレクションしてきた社会学者は、どのようなアウェアネスに到達したのか。社会学者としての野村はどのようなアウェアネスを得たのか。これらの問いを野村は問わないからである。

ここで awareness に明識という訳語をあててよいのかどうか問うておきたい。野村は『『明識』 (awareness) は『自覚』『自己意識』『自己認識』『省察』『洞察』『覚醒』『覚識』などと訳される概念である。グールドナーの訳書では翻訳担当の栗原彬が『明識』という適切な用語を当てている。おそらく『明晰な自己認識』というニュアンスが込められている訳語と推察される』(野村、1994: 28) と述べ、「awareness=明識」を野村は支持する。この引用にあるように、明識は認識のニュアンスが強い。ゆえに明識ということばには、認識される客体・対象と認識する主体・主観の二元論が前提されている。そして野村は、リフレクションとは「自分自身をあたかも他人を見るかのように捉え返すこと」であり、「理解される自己とは他者としての自己」だとも述べていた。つまりリフレクション=アウェアネスと野村は考えているようなのである。

だがアウェアネスには二元論を超える部分があるのではないか。自己を他者であるかのように自己を知るのではなく、自己として自己を知るのがアウェアネスではないか。たとえば私がこれまでたびたび会ったことがある他者についてあることにある日気づいたとする。そのとき同時に私は、こんなにたびたび会ってきたのに、そのあることに今まで気づかなかった自分に気づく (=自覚する) だろう。アウェアネスには、このように自分への気づき (=自覚) がともなうの

ではないだろうか。それゆえ明識の語ではアウェアネスのこの特性が表わせないと判断し、引用部を除いて明識という語は使わずアウェアネスを用いることにする。

4. 意志がなければアウェアネスは深まらない

前節の最後に引用した文章にはつづきがある。自己反省の社会学のためのプログラムに含まれる第4の項目である。「(4) それゆえ、自己反省の社会学は、社会学の世界についての妥当で確実な情報や、この情報を獲得するための方法論あるいは、専門的な技法のセットのみを求めるわけではない。この社会学の要求するものは、社会学者の自己を敵対的な情報にたいして開いたものにする補助的な技法や装置ばかりでなく、作業の全段階を通して姿を表わす明識という価値への永続的なかわり合いである」(Gouldner, *ibid.*, 495=677 傍点原著者)。

なぜアウェアネスを永続的に求めるのか。それは価値だからだ、とグールドナーはいう。アウェアネスに価値を見いださない社会学者がいてもかまわない。そういう社会学者は現に存在するだろう。しかし、アウェアネスに価値を見いださない社会学者も、あるいはアウェアネスを深めない社会学者も、社会学者として研究・教育にたずさわることで、回帰としてのリフレクションの活動に参加しているはずである。リフレクションの活動に参加しながらもアウェアネスを深めない社会学者もいるということになる。

そうだとすると、アウェアネスを深めるかどうかは、当の社会学者自身の意志次第ということになる。そして、アウェアネスを永続的に関わるべき価値と認め、自らアウェアネスを求め深めようと当の社会学者が意志するかどうかは倫理の問題でもある。それはたんなる認識の問題ではない。社会学者もひとりの人間である。その人間がアウェアネスを深めることを「善いこと」として選択し意志する。これは倫理的な選択であり意志である。

社会学はつねになんらかの道德に関与してきたとグールドナーは考えている。「われわれが自己を欺き他人にうそをつく基本的な理由のひとつはわれわれが道德的人間だからである。社会学者は他の人びとと同様、道德的な答えを経験的な答えと混同する。いやそれどころか、経験的なものよりも道德的な答えの方をしばしば好むものである」(Gouldner, *ibid.*, 490=670)。しかも「自己反省の社会学はひとつの道德的 sociology (a moral sociology) である」(Gouldner, *ibid.*, 491=671) と述べている¹。

グールドナーはアウェアネスの深化を社会学者が関与すべき価値と考えている。だが「すべき」という道德を掲げても、個々の社会学者がそれをじっさいに意志するかどうかはわからない。それは個々の社会学者の意志に任せるしかない。そう考えるグールドナーは、善いこととして自己反省の社会学を意志する。だからこそグールドナーにとって自己反省の社会学は「ひとつの道德的 sociology」であり、また「ひとつの仕事倫理 (a work ethic)」(Gouldner, *ibid.*, 504=690) でもある。

ゲールドナーは、プラトン主義と、E. デュルケームから T. パーソンズにいたる機能主義を強く批判した社会学者としても知られる。それらを批判する理由のひとつとして「プラトン主義と機能主義は価値を〈植え込みうるもの〉と考え、すなわち、それらの価値がこれから伝達されるはずの人びとにたいして、初めには外部にあるところのパターンとして考えた」(Gouldner, *ibid.* 423=574 傍点原著者)ことをあげる。

「植えこみうるもの」としての価値としてデュルケームが考えていたのは道德である。デュルケームの理論において道德は社会を成立させる最重要要因である。そのデュルケームは道德についてつぎのように述べる。「道德とは、行為を前もって決定しているところの規則体系にほかならない……。これらの規則は、一定の場面に応じていかに振る舞うべきかを教えるものであって、良き振る舞いとはすなわち良き服従となるのである」(Durkheim, 1963 (1902-3) : 21=2010: 74)。「道德とはじつに、特定諸規則の総体なのである。それはちょうど、明確な輪郭をもった種々の鋳型のようなものであって、この鋳型の中にわれわれの行為が流しこまれるのである」(Durkheim, *ibid.* 23: 78)。

ゲールドナーにとっての倫理は、人間の外部にあって個人の内面に植えこみうるものでも、「行為を前もって決定しているところの規則体系」でもない。「仕事倫理としての自己反省の社会学は、個々の学者の創造的な潜勢力を主張する。……自己反省の社会学は、ひとつの仕事倫理として、すべてのお仕着せで無感覚な活動に意義を唱える。……人びとが文化的な規定の要求に呪縛されてしまったり、人びとが自分の内的衝動に気がつかなかったり、また自分自身の特有の性向や素質を知らなかったり、さらにまた学者として生き、寄与できる多数の価値ある道があることをつかみそこなうとき、そのときこそかれらの人生は悲劇的なものとなるにちがいない」(Gouldner, *ibid.* 504-505=690-691 傍点原著者)。デュルケームがいう道德への「良き服従」は、仕事倫理としての自己反省の社会学にとっては「悲劇的なもの」なのである。「寄与できる価値ある多数の道があることをつかみ」、自らの意志でその「価値ある多数の道」からひとつの道を善い道として選ぶところに、ゲールドナーは倫理の可能性を見ている。

そもそも自己反省の社会学をゲールドナーが集中的に論じているのは「社会学者として生きること／自己反省の社会学をめざして」と見出しのあるパートである。ひとりの社会学者として生きる倫理、それがゲールドナーの場合は自己反省の社会学なのである。社会学者として「善く生きる」ことは、彼にとって、自己反省の社会学を意志することなのである。

こうして意志の問題が浮上してくる。くり返しになるが、回帰としてのリフレクションが活発になればなるほど、自動的にアウェアネスが深まるわけではない。アウェアネスが深まるのはアウェアネスを深める意志があるときである。

意志の問題は意志の自由の問題でもある。われわれが自分に意志の自由があると感じるのは、なにか別のことも意志できたという感覚があるからである。その点について哲学者の J. サールはつぎのように説明している。「『自由意志論』とも呼ばれる自由意志のテーゼは、少なくともい

くつかの行為に関して、その行為に先行する因果的条件は、行為をもたらすのに因果的に十分ではないと述べる。行為が現に生じ、それが理由をもって生じたとしても、行為者はやはり、行為の同じ因果的先行者のもとで、何か別のことを行いえたというのである。……われわれは、飛躍 (gap) の経験があるがゆえに、私の言う意味での意志の自由を確信するに至る」 (Searle, 2001: 277-278 = 2008: 306-307)。

意志の自由が人間に備わっているのはあたりまえと思われているからだろうか、社会学ではこの意志の自由の問題が自覚されているのかどうかよくわからない。たとえば本稿の冒頭で「わたしたちは、さまざまなメディアによって現代社会のできごとを知り、それによって自分たちの態度と行動の仕方を微調整する」と野村が述べていることを紹介した。『リフレクション』はこの一文で始まっている。とくに問題のある一文とは思われない。社会学者であればなにげなく読みすごすことだろう。社会学者にとって「常識」的な内容の一文である。

しかしここで不明なのが、意志の自由を社会学者はきちんと想定しているのかどうかという点である。われわれはさまざまなメディアによって現代社会のできごとを知り、それによって自分たちの態度と行動の仕方を微調整することもあれば、しないこともある。微調整したとしても、微調整の中身（なにを微調整したのか）や形式（どのように微調整したのか）は多様である。

メディアによって伝えられる情報は、サールのいう「その行為に先行する因果的条件」にあたる。同じ因果的条件のもとでもわれわれは「何か別のことを行いえた」と感じる。ある先行条件 A のもとで、ある行為者が態度・行動 X を選んだとしても、行為者はどこかで態度・行動 Y を選ぶこともできたという感覚が残る。つまり、先行条件 A とその結果である態度・行動 X や Y とは直結せず、A と X・Y とのあいだには溝 (gap) がある。われわれはその溝を飛び越えているのである。この「飛躍 (gap)」の経験があるがゆえに、われわれは自分には意志の自由があることを疑わない。

ところが、社会学的記述においては、まるで先行条件 A があれば結果としての態度・行動 X・Y が機械的・自動的にもたらされるかのようなのである。これを「無自覚的決定論」と呼ぶことにする。かつてパーソンズのシステム論への批判として、「過剰に社会化された (oversocialized) 人間概念」が指摘されたが、現在でもそれは無自覚的決定論として残存している。

矛盾することをいうようだが、一方で社会学は決定論を否定する。それは S. フロイトの精神分析的人格理論を信じて、社会化されない部分 (エス) が人格の大部分を占めているなどと考えているからではない。『リフレクション』を執筆した野村一夫のようなまじめな社会学者は、社会学的認識が人びとの態度・行動の仕方を变える可能性を信じ、人びとには社会学的認識を通じて変化する自由があることを信じているからである。それを信じているからこそ、なんとか社会学的知を一般読者に届けようとしている。しかし、そこには意志の自由の議論がない。そのことのアウェアネス (= 自覚) が見られない。また無自覚的決定論へのアウェアネス (= 自覚) があ

るのかどうかも不明である。

それは「意志することを教えることはできるのか」という問題と関係があるのだろう。期待されるなにごとかを他者に意志させたい人がいたとする。この人は自分が期待するなにごとかを他者が意志することをその他者に教えようとする。たとえば学習心理学をもとに、他者に報酬や罰を与えることで、その他者がある態度・行動 X をやめ、別の態度・行動 Y を選ぶようになることに成功したとしよう。オペラント条件づけに成功したわけである。こういった学習はヒト以外の動物にもさせることはできる。このとき、そこには飛躍 (gap) はあるのだろうか。先行条件 (報酬や罰) A と結果としての X・Y とのあいだに溝 (gap) はほとんどなく、A と X・Y とはほぼ直結しているのではないか。だから報酬や罰がなくなれば、期待されたなにごとかをその他者は意志しなくなるだろう。意志することを教えることは無理なのである。教えられることなく人はなにごとかを意志する。

あるいは権力を使って他者を服従させることによって、こちらが望むことを他者が自ら意志する (望む) ように仕向ける場合。ひところ流行した「権力への服従 (あるいは規律訓練) による主体化」の問題であり、自発的服従の問題である。

このような、権力による主体化には、人間は意志の自由をもつという前提がある。その前提があるからこそ、権力をもつ側が望むことを他者が意志する確率を高めるために、その他者にむけてパワーをおよぼすわけだ。そしてそのパワーが権力と呼ばれている。

他者が権力側の望むことを、権力側から命じられることなく実行するようになれば、権力側は「その他者は主体的になった」と判断する。しかし上記のオペラント条件づけの場合と同じく、他者本人は自分が意志しているとは感じないだろう。権力側が望むことを自動的にこなっているだけで、催眠術にかかっている状態、あるいは人間ではなく機械になっている状態にも等しい。意志しているように外側からは見えても、本人はじっさいに意志しているわけではないだろう²。

ある人があるものごとを意志しているのかどうかは、客観的に判断できない。だからこそ、意志の自由の問題は科学としての社会学において避けられがちになる³。意志してほしいけれど、こちらからはどうしようもない。意志することを勧めても、相手が意志するかどうか、それこそ相手の意志次第である。

意志は本人にはどうしようもないことがらでもある。権威者から勧められて、あることがらを意志しようと思っても、じっさいにはできない自分がいる。それを意志するのがよいと頭ではわかっている、身体が動かないとか、気持ちがそちらにむかないということはしばしばある。

もし他者にも同じことがらを意志させたいなら、それを意志している自分の姿をみせて、「あなたもこのことがらを意志しないか？」と勧めることぐらいしかできない。ゲールドナーはその選択肢を選んでいるように思える。

5. 倫理としての自己反省の社会学

話がやや逸脱してしまった。なにかを価値として自覚的に意志することは倫理の問題であるというテーマに戻ろう。回帰としてのリフレクションが活発になれば、自動的に、アウェアネスが深まるわけではなく、アウェアネスが深まるかどうかはアウェアネスを深める意志が関わっている。

そしてゲールドナーは、アウェアネスを深めることを価値として意志している。「自己反省の社会学は一社会学者自身が権力と同類であるときにこそ社会学がもっとも深く歪められることを十分に心得ている。だからこそ、自己反省の社会学は、〈魂を売ること〉の低劣さよりも〈魂を求めること〉のみかけの無邪気さの方を好むのである」(Gouldner, *ibid.* 499=683)。

そんなゲールドナーもときには自分の意志が挫けそうになることがある。「人間が死ぬという事実」に圧倒されて、である。「われわれが社会的なコミットメントつまり関与活動に身を投じる情熱と、死が一瞬にして、そうした関与活動からわれわれを全面的かつ永久に引き離すことができるという事実との間には、絶えることなく、軽減することもない緊張が存在する。ときに、想像の届かない死の永遠性がふと感知される瞬間がある。このとき、われわれの一意専心的な社会的コミットメントは、突然こどものゲームのように根源的にはかないものに見えてくる」(*ibid.* 509=697)。「いつかは自分も死ぬ」という絶対の事実と直面するとき、死に物狂いにおこなってきた真剣な認識活動も、死の絶対性から見れば、ただの冗戯に等しいのではないかと思えてくるわけである。

しかし死の絶対性を思うことは、はかなさや虚しさだけをもたらすわけではない。「ものごとのはかなさそれ自体に促されて、かえってわれわれは、人間の限られた存在を充実させるための闘争に向かうのである」(*ibid.*)。「人間が死ぬという事実」のアウェアネス(=自覚)が、「人間の限られた存在」という生のアウェアネス(=自覚)へと反転し、有限な生の充実を意志することへとむかう。

ここでゲールドナーが認識論だけでなく存在論にも立脚していることがわかる。「生きて、存在している」私は死ぬことで存在しなくなる。死んでも肉としての遺体は存在するが、私は存在しない。野村の『リフレクション』が知識の問題すなわち認識論の問題に終始するのに対して、ゲールドナーは存在論的にも自己反省の社会学を構想している。

ゲールドナーは、パーソンズが人間に不可避な死の問題をずらすとして、つぎのようにいう。「かれ(パーソンズ:引用者注)はいう。『私たちすべての人間は、私たちが死なねばならぬことを知ってはいるが、ほとんどだれも自分がいつ死ぬであろうかは知らない。この事実は、人間の状況についてもっとも基本的な条件のひとつである』と。このあいまいな言説の中では、人間が死なねばならぬという事実が重要なのではなく、いわんやすべてのひとがそのことを知っていることが〈基本的〉なのではなく、むしろ、人はいつ死ぬかわからないという点が〈基本的〉なの

だ。……私の考えるところでは、パーソンズの理論的努力の大部分は、死に対抗して闘う努力なのである。けれどもそれは、たんに諸個人の死の否定とかかわるだけではなく、社会の死、もっと特殊化していえばアメリカ社会の死の拒否なのである」(Gouldner, *ibid.* 433-434=589-590)。

ゲールドナーによれば、プラトンはイデア界に善や永遠を見たが、そのイデア界の属性がパーソンズによって社会に移し替えられた。つまり、社会こそ善であり永遠ということになった。それは同時に、現実の人間の身体性や有限性(=死)を価値の低いものとみなすことになった。それに対しゲールドナーは個人の死、社会の死を否定することなく、個人と社会の存在の有限性を前提に自己反省の社会学を構想した。それゆえ存在論的なのである。

歴史が永続していくのに対して、あまりにも短い人の生の有限性。それを思うときにはかなさ・虚しさに襲われるのはもちろんゲールドナーだけではない。だから社会は、個々人に対し、自分の死後もつづく歴史と死によって絶たれる自分史(biography)との統合を試みてきたとゲールドナーはみなす。それを試みてきたものの代表が宗教である。しかし宗教に取って代わった科学は人間中心主義(human ethnocentrism)を生みだした。

西欧の宗教は、他の事にも増して、存在の異なる次元間に橋をかけようとして、それらの共通の起源が至高の神にあることを主張し、この神の支配を認めたのである。十八世紀および十九世紀にこの伝統的宗教が崩壊し、科学が次第に、だがひそかに、人生を統合する哲学の役目を果たし始めた。科学は、人間・社会・種を、神の造りたもうた全体の部分と見るかわりに、人間の種の統一性と覇権とを暗黙の前提とすることによって、存在を統合しようとした。科学は、神を重力の恩寵のイデオロギー的中心におくかわりに、人間と社会を中心においた。この見地からすれば、宇宙のそれ以外の部分は、人間の利益と優越のために領有され、征服され、搾取されることをひたすら待つ帝国にはかならなかった。宇宙はおそらく知られるためにそこにあり、利用されるためにのみ知られるべきものであった。要するに科学は、人類の帝国主義を是認し強化することによって、またこの新しい権力から生まれる想像を絶する豊かな富の約束を人びとにひけらかすことによって、人間の経験を統一しようとしたのである。だが、サイエンス・フィクションの世界の基底にあり、またこの点に関する限りでは、宇宙の至るところに知性の徴候を探ろうとする最近の科学の努力のうちにもうかがわれることだが、人類は、人間中心主義の恐るべき欠陥を漠然とながら感知し始めているといえよう。ホモ・サピエンスだけが宇宙に存在するのではないかもしれないという疑問は、宇宙がわれわれのものではないかもしれないという疑いにつながる。サイエンス・フィクションの世界がときおり、社会科学の世界よりも、健全な〈現実〉の感覚とまではいかなくとも、より人間味のある倫理に基礎をおいているという事実は、われわれの時代の不合理さの一端を表わしている(*ibid.* 510=698-699)。

宇宙を支配している人間／支配を待っている宇宙という人間中心主義的二項対立を科学は生み出した。一方、科学の子であるサイエンス・フィクションは人間中心主義的二項対立を脱構築する。他の惑星にでかけていった人類に対して、あるいはわざわざ地球にやってきて、「あんたたちだけが宇宙で生きているわけじゃない」とその存在を主張するエイリアンを登場させるサイエンス・フィクション。そちらの方が社会科学よりも「より人間味のある倫理に基礎をおいている」のではないか。

仕事倫理としての自己反省の社会学について説明するなかで、グールドナーはこんなこともいう。「社会学者の文化的に基準化された役割は、他の社会的役割と同様、ひとつの〈橋〉と考えられうる。この橋は、便利にすると同時に制限もつくり出し、また人びとにある種の障碍を〈克服〉させ得ると同時に、かれらが達成できるかもしれない〈他の側面〉を制限するという代償を払わせる。その上、社会的役割は常に未完成かつ不完全な橋である。橋は空間にいまだ部分的にしか懸かっているといふ趣きである。この不完全さこそ永遠の問題であって、たとえ橋を尊敬する者であってもその橋がかれらを向う岸へ安全に渡してくれることをあてにはできないのである。……ひとはひとつ確実なことがあると感じるかもしれない。つまり、この橋の築造は完成するときがないのに、自分の人生は確実に終りをもつということである。そう感じたとき、ひとは、自分が彼方に見たと思う岸辺めがけて、でき上っていない橋の先端から思い切って跳躍するかもしれない」(Gouldner, *ibid.* 506-507=693-694)。

死の自覚が生む跳躍。「橋」から跳躍したさきにどんな答えが待っているのかわからない。跳躍したことが正解なのかどうか、だれも保証してくれない。しかし、死ぬまで「善く生きる」ことを意志して跳躍する。それが倫理だとグールドナーは考えているのではないか。

死を思いながら、無意味に終わるかもしれない自己反省の社会学を意志するグールドナー。宇宙の中心と頂点にいるかのような人間中心主義を脱構築するグールドナー。彼はポスト・ヒューマン論的倫理を構想しているように私には思える。

人類はいつも存在したわけではないし、これからずっと存在するわけでもない。その人類の有限性を前提にして人類のあり方をリフレクション(＝反省)する。人類が構築した社会的世界だけが唯一の世界ではなく、人類が消滅しても存在しつづける自然的世界の存在を前提に社会的世界のあり方をリフレクション(＝反省)する。それがポスト・ヒューマン論であるなら、グールドナーはポスト・ヒューマン論的 sociology を構想していたといえるだろう。

そして、彼はアウェアネスをひとつの価値として自己反省の社会学を意志していた。また人間中心主義を脱構築するサイエンス・フィクションの価値を認め、自らの社会学も脱人間中心主義を目指していた。それは脱人間中心主義を善とみなし、それを意志する倫理であり、ポスト・ヒューマンの世界における倫理でもある。

そして、ポスト・ヒューマンの世界における倫理を考えると、この世界には善も悪もないけれども、それでも善く生きることを意志するとしたら、それはどのように生きることなのか、を

考えることに等しい。

6. 善悪無記の世界における倫理を考える『寄生獣』という作品

さて、私もグールドナーにならって、リフレクションとアウェアネスを重視する自己反省の社会的ポスト・ヒューマン論的倫理を考えていきたい。

ポスト・ヒューマンの世界は善も悪もない世界である。善悪は人類が作りだしたものであるから、人間不在の自然的世界に善悪などない。哲学者古東哲明（2005（1998））にならい、善悪のないことを「善悪無記」と呼ぶことにする。

善悪がなく、なにも禁じられていないこと、なんでもありであることを、ストア派の哲学者たちはアディアフォラ（adiaphora）と呼んでいた。そしてそこから倫理学は生まれたと古東はいう。「ストア派の哲学者たちは、あえて善悪無記（アディアフォラ）のゼロポイントから出発しようとする。そして、それがそもそも倫理学の起源であった。……自然のなかには善も悪も存在しない。宇宙自然それ自体は、アディアフォラ（善悪無記）。その空白の地肌に、善悪模様をえがきこむのは、ほくたち人間のがわである」（古東、2005（1998）：253-254）。「この自然宇宙は人間へのプレゼントではない。もともと自然は善悪無記、人間に冷淡なほど無関心で中立的」（古東、同：289）。

社会的世界を越えて広がる自然的世界は善悪無記である。人類の思惑など無視して大地震が起り津波が押し寄せ、たくさんの死者を出す。人類による脱炭素の努力をせせら笑うかのように、熱波で大規模な山火事を起こし、温室効果ガスをまき散らす。生命以前まで視野に入れると、惑星が地球に何度か衝突し、地表は地獄絵図のような状態になったらしい。まさに「なんでもあり」である。「そこに善悪模様をえがきこむのは、ほくたち人間のがわである」。同様のことを修験道の実践者でもある林南院住職田中利典は「本来、自然に善悪はないんです。ところが地震や大雨、台風といった大災害が起きて人が亡くなったりすると、自然を悪のように扱う考えがでてくる。これもまた近代主義であり、人間中心主義ですよ」（宮城・田中・内山、2019: 177）と述べる。

ポスト・ヒューマンの世界における倫理を考えると、だから、この世界が善悪無記であつても、悪ではなく善を意志して生きるとはどういうことか、を考えていくことになる。

ここではマンガ『寄生獣』を素材にして善悪無記の世界における倫理を考えていく。本作については森（2022b）でも素材にしたことがある。そこでは、食物連鎖の頂点から人類を引きずり下ろす生物が出現したら、人類はどのような存在者となるのかという思考実験をした作品として本作を位置づけ、人とは肉であり肉的存在者であることを指摘した（森、2022b: 34-36）。

グールドナーはサイエンス・フィクションに「より人間味のある倫理」を見いだした。本稿では『寄生獣』がグールドナーにとってのサイエンス・フィクションにあたる⁴。しかも『寄生獣』

は、善悪無記の世界における倫理を描いているように思われる。今一度『寄生獣』の設定を紹介しておく。

空からやってきた蛇のような生物が民家に忍び込み、耳や鼻から侵入して人間の頭部を奪う。人間の脳に代わって寄生生物自らが脳として機能しはじめる。

寄生生物に乗とられた頭部は自由自在に変形する。外見は元の人間と変わらないままでもいられるし別人にもなれる。また、硬質化してギロチンの刃のようにもなれる。ただし、寄生生物の生命維持は、首から下の、元の人間部分の内臓や血液に依存している。食料は人間で、「この種（＝人間）を食い殺せ」という本能に従って行動する。人間だけを捕食して生きていく寄生生物という設定なのである。

以上が寄生生物のプロトタイプである。それに対し、『寄生獣』の主人公の高校生・泉新一は、頭部ではなく右手に寄生されてしまう。右手のみ寄生され脳が人間のままである新一は、プロトタイプ寄生生物たちにとって脅威となる。寄生生物にとって自分たちの存在を知っている異種の生物である新一は、寄生生物の生存を脅かす危険性をもつと判断されるからだ。だから新一はたびたびプロトタイプ寄生生物から攻撃され、命を狙われる。新一の右手に寄生した寄生生物（「ミギー」）と新一とはたえず対話をくり返し、協力しながら、他の寄生生物からの攻撃をいかに切り抜けるかを軸にして物語は展開する。

本作についてまず指摘おきたいのは、主人公の泉新一が善悪無記の存在者となつねにリフレクション（＝コミュニケーション）していることの効果である。寄生生物であるミギーは、いうまでもなく人類とは異なる種の存在者である。新一が常識を身につけたひとりの人間としてルール・権利・義務・責任・けじめ・人情といった概念をもちこんで発言するとき、異種のミギーは「それは人間が勝手に決めたことだ」「人間社会のことなんか知らん」などと、かならずリフレクション（＝反論）し、新一の主張が人間にしか妥当しないことを指摘する（『寄生獣』第2巻で、一人暮らしをはじめた新一が寝坊して遅刻することになり、起きていたミギーが自分を起こしてくれなかったことに新一が文句をいうシーンなど）。ミギーは善悪無記的立場から、新一の発言内容が「人間が勝手に決めたこと」であることを新一にリフレクション（＝反射）するのである。

ミギーがおこなうこのようなリフレクション（＝反射）は、新一（および読者）に対してアウェアネス（＝気づき・自覚）の効果をおよぼす。人間の考え方や感じ方は人間にしか通用しないことをあらためて気づかせる効果や、ミギーが異種中心の考え方であるのと同様自分も人類中心の考え方をしていることを気づかせるといった効果である。人類の考え方を相対化させるという効果も指摘できよう。

とはいえ、高校生の新一は素直にそれらのアウェアネス（＝気づき・自覚）を受けいられない。寄生生物を「化け物」と呼んで蔑み、人間としての自分の優越性を信じこもうとする。しかも右手だけとはいえ異種に寄生されている新一は「自分はまだ人間なのだろうか」としばしば不

安に陥り、「自分はまだ人間であるかどうか」をたびたびリフレクション（＝反省）する。そして自分自身（やミギー）に対して「自分がまだ人間であること」を証明しようと試みる。

たとえば、同じクラスの長井が他校の不良生徒たちから一方的に暴力を受けているところに新一は遭遇する。それを見て新一は「やめろよ」と不良グループたちに弱々しく声をだす。不良のひとりに殴られた新一は自分には適うはずがないと思い、立ち去りかける。そのとき「人間の心で特に理解できないものは……『献身』というやつだな。つまり自分にとって損でも、他人のために何かをする……。わたしにはさっぱりわからん」とミギーがかつてつぶやいていたのを思いだす。「人間の心……？ でも、この場合、逃げる方が普通だろ……いや戦うか！？ 人間としては！ やるだけ損かもしれないけど……そこにこだわるのが人間……寄生生物と違うところか！」と思いなおす。そして長井がやられている現場にふたたび戻り、不良グループに立ちむかって長井を助けようとするが、予想どおりやられてしまう。不良グループが立ち去ったあと、長井が新一にむかって「おめえ、バカじゃねえの」とつぶやくと、新一は「そこが他の動物とちがうのさ……おれ人間だからな……」と小さく答える。

異種であるミギーが「理解できない」という行動をあえて選ぶことで、自分に（およびミギーに）むかって、自分がまだ人間らしい人間であることを新一は証明しようとする。ミギーが「理解できない」というリフレクション（＝反応・反射）を返してくれることを期待して、新一は自分が人間らしいと思う行動を選ぶ。たとえばさきほどの献身のほか、人間の命を尊重し自分が人間を殺さないのはもちろん、寄生生物に人間を殺させないように全力を尽くすこと。自分がまいた種は自分で刈るべきと考え、けじめをつけたり責任を引きうけること。合理性では割りきれない人情をもとに行為を選択すること。

『寄生獣』の物語のなかで「人間らしさ」とはなにかという問いに対して新一は「正解」らしき答えを出すわけではない。ただし作者の岩明均は、新一のある姿を描くことで「人間らしさ」に関する岩明自身の考えを表現しているともとれる。

その新一のある姿とは、「より善い選択肢はどれか」に新一が迷う姿である。その迷う姿から「より善い選択肢を選ぶ」という意志が読みとれる。しかもミギーとのリフレクション（＝コミュニケーション）によって、この世が善悪無記であることをたえず意識させられながらも「より善い選択肢はどれか」に新一は迷うのである。善も悪もないのだから、なにをしてもかまわないのだけれども、そういう世界においても善をなすとしたら、どうすればいいのか、と新一は迷うわけである⁵。

それを象徴するのが、最強の寄生生物「後藤」のとどめを新一が刺すシーンである。新一・ミギーとの戦いに敗れて寄生生物の部分がバラバラに弾け飛んだ「後藤」だったが、人間部分の内臓はまだ機能していたので「後藤」は復活しはじめる。ミギーは「後藤」が復活する可能性は五分五分だという。もし復活できれば以前のように多くの人間を殺害する可能性が高い。今ならむき出しになった内臓を破壊することで「後藤」にとどめを刺すことができる。ミギーはとどめを

刺すことを拒否し、とどめを刺すかどうかを新一自身に任せる。ミギー・新一との戦いに敗れて散らばった「後藤」の細胞が、復活を目指して必死に内臓部分に集合してくる。最初は否応なく内臓を破壊するつもりの新一だったが、「後藤」の細胞の必死さを見て、とどめを刺すのをためらう。「こいつらも……必死に生きてるんだな……。」

そしてリフレクション（＝何度も同じ問いを考えなおす＝熟考）しはじめる。「寄生生物はだいたい何のために生まれてきたんだ。増えすぎた人間を殺すため？ 地球を汚した人間を減らすためか？ そりゃたしかに人間の出した毒が生き物たちを追いつめてるのは知っている。……生き物全体から見たら人間が毒で……寄生生物は薬ってわけかよ。誰が決める？ 人間と……それ以外の生命の目方を誰が決めてくれるんだ？ 殺したくない……正直言って……必死に生きぬこうとしている生き物を殺したくはない……。そうだ……殺したくないんだよ！ 殺したくないって思う心が……人間に残された最後の宝じゃないのか。」（『寄生獣』第10巻：141-143）

黙ってこのようにリフレクション（＝熟考）している新一にミギーが「どうした？」と尋ね、新一は答える。「……やめる。さんざん戦ってきて、いきなり変に思うかもしれないけど……殺したくないんだ。生きる可能性が五分五分なら……おれが決めるよりも天にまかせる。……こいつは人間とは別の生き物なんだよ。人間の都合ばかり押しつけたくない。」

そう答えて新一は立ち去ろうとする。こころのなかでは「おれは今……人間としてとんでもない重罪を犯そうとしているのかもしれない。……でも人間に害があるからって、その生物に生きる権利がないっていうのか。人間にとって不都合だとしてもそれは地球全体にしてみればむしろ……」とリフレクション（＝熟考）がつづく。

そのときミギーが話しかける。「シンイチ……きみは地球を美しいと思うかい？」「……わからないよ。テレビとかできれいな景色は見たことあるけど」「わたしは恥ずかしげもなく『地球のために』と言う人間がきらいだ……なぜなら地球ははじめて泣きもせず笑いもしないからな。なにしろ地球で最初の生命体は煮えた硫化水素の中で生まれたんだそうだ。」

ミギーからのそのリフレクション（＝コミュニケーション）を聞いて新一は立ちどまり、復活しつつある「後藤」の身体の方を振り返る。そしてまたリフレクション（＝熟考）する。「おれはちっけな……1匹の人間だ。せいぜい小さな家族を守る程度の……」。そして、「……ごめんよ。きみは悪くなんかない……でも……ごめんよ……」と泣きながら「後藤」のとどめを刺す（『寄生獣』第10巻：145-148）。

「わたしは恥ずかしげもなく『地球のために』と言う人間がきらいだ……なぜなら地球ははじめて泣きもせず笑いもしないからな。なにしろ地球で最初の生命体は煮えた硫化水素の中で生まれたんだそうだ。」ミギーのこの発言は、まさに世界が善悪無記であることを意味している。地球には善も悪もなければ、美しいも美しくないもない。それは人間が勝手に決めたことだ。

地球や宇宙が善悪無記であることをミギーからリフレクション（＝コミュニケーション）された新一は、何度もリフレクション（＝熟考）を重ねたすえに「後藤」にとどめを刺すことを選ん

だ。善も悪もないこの世界において「おれはちっぽけな……1匹の人間だ。せいぜい小さな家族を守る程度の……」とのアウェアネス（＝自覚）にもとづいて、「後藤」の運命を「天にまかせる」ことをせず、新一は自分の手を汚して「後藤」の運命を決した。

これは、善悪無記の世界において善い選択とはなにかという問いに対する新一の答えであった。そのことは新一の「おれはちっぽけな……1匹の人間だ」という思いに表れている。自分をひとりの人間としてではなく、「1匹の人間」として、1匹の生き物として、善い選択をしようと迷いながら到達した答えだった。人間ではあるけれど寄生生物同様「必死で生きてる」だけの1匹の生き物というアウェアネス（＝自覚）にもとづいて。

新一のその選択が正解だと『寄生獣』という作品はいおうとしているわけではない。あくまでも、善悪無記の世界においても善を選択しようと迷う新一の姿を、ひとつの倫理として描いているのだと私は思う。そもそも善悪無記の世界では正誤の判定ができる存在者などいない。それができるなら善悪無記ではない。『寄生獣』という作品において、新一の選択が正しかったのかどうかは、優先順位の低い認識論の問題にしかすぎない。それは倫理ではなく、社会的な正当化の問題なのだろう。

迷うのは意志の自由があることを表わしている。もしも選択がまえもって決定されているのなら、意志の自由もなければ、迷うこともない。そこには倫理はない。

たとえば、『寄生獣』に登場する寄生生物は「この種を食い殺せ」という「命令」が自分たちには来ているという。この「命令」に従うか従わないかを寄生生物は迷うことはない。それは動物たちにとっての本能のような機能を果たしているようである。それゆえ寄生生物たちの行動は善悪無記の行動である。善悪を設定して悪を人類におよぼす意志はない。ただ人類を食べろという本能の指示に従って人類を食べているだけである⁶。

『寄生獣』には倫理や正義を語る登場人物がいる。環境対策を訴えて市長に当選した広川である。広川は生態系至上主義あるいは生態系中心主義とも呼べそうな思想の持ち主である。彼には善悪の価値観がある。「悪＝数が増えすぎて生態系を狂わせている人類／善＝人類の被害を受ける生物たちおよび人類を食べる寄生生物たち」という価値観である。

広川は寄生生物を絶滅させるためにやってきた自衛隊員たちにむかってこう述べる。「きみたちがいま手にしている道具（銃のこと：引用者注）はもっと別の……さらに重要な目的のために使われねばならん。つまり……生物界のバランスを守るためにこそ。……もうしばらくしたら人間全体が気づくはずだ。人間の数をすぐにも減らさねばならんということに……。もうしばらくしたら……『殺人』よりも『ゴミのたれ流し』の方がはるかに重罪だということに気づく。……きみらは自らの『天敵』（寄生生物のこと：引用者注）をもっと大事にしなければならんのだよ。そしてこの天敵こそは美しい大自然のピラミッドにぴったりとおさまる！ 人間の1つ上にな！それでやっとバランスが回復する。……地球上の誰かがふと思ったのだ……生物の未来を守らねばと……。環境保護も動物愛護もすべては人間を目安とした歪なものばかりだ。なぜそれを認め

ようとせん！ 人間1種の繁栄よりも生物全体を考える！！ そうしてこそ万物の靈長だ！！ 正義のためとほざく人間！！ これ以上の正義がどこにあるか！！ 人間に寄生し、生物全体のバランスを保つ役割を担う我々（設定では広川自身は寄生されていないただの人間：引用者注）から比べれば、人間どもこそ地球を蝕む寄生虫！！ いや……寄生獣か！」（『寄生獣』第9巻：114-119 傍点原著者）。

このように主張する広川の生態系至上主義こそ歪な人類中心主義である。くり返すが、寄生生物はもともと善悪に無関心であり、善悪無記である。その寄生生物の存在や行為を人間である広川が善に位置づけて、自分の信じる神聖不可侵な生態系を守るため、独善的に寄生生物を使って人間の数を減らそうとする。つまり、寄生生物とのリフレクション（＝コミュニケーション）はあっても、善悪無記における倫理を模索する新一とは違い、存在者を善悪にわけられると常識的に考え、独善的な道德を他者に押しつけようとする。

人間の天敵である寄生生物が人間のひとつうえに位置づけられることで「美しい大自然のピラミッド」ができあがる。広川自身は寄生生物の側につくことで、人間でありながらにして人類に君臨する頂点に立つこととなる。「全体」のための「正義」を振りかざし、生態系至上主義という道德を人類に押しつけることができるわけである。

7. 本願ばかり

善悪無記の世界における倫理の問題は目新しいものではない。宗教において似た問題がとりあつかわれている。たとえば本願ばかりと呼ばれる問題である。

本願ばかりについて、妙好人の研究者である楠はつぎのように説明している。浄土真宗には法体慕りとか異安心、秘事法門と呼ばれる間違った信心の態度がある。浄土真宗においては、信者が浄土に往生できる原因は阿弥陀仏においてすべて成就し、その功德のすべてを南無阿弥陀仏の六字の名号のなかに納めている。だからこの六字の名号を称えることで信者の浄土往生が定まるという。「ところで我々の往生が阿弥陀仏の方で何もかも調えられ成就されているというのなら、別に我々は何もしなくてもいいじゃないか、仏に帰命すること即ち仏をたのむことも要らぬじゃないか、ですから信心することも要らぬじゃないかということになります。……こういう邪義をまた本願ばかりとも言っています。阿弥陀様は本願成就して我々の浄土往生の因をすべて調べておられるのだから、我々は何もしなくてもよい、このままでよいというのです。何もしなくてもよいということは、自我はそのままで徹底した否定を通っていませんから、何をしてもよいということになります。自我への逆戻りです。実際、昔は本願ばかりの信者で煩惱欲望のままに随分悪事に走った人がいたようです」（楠・金光、1991: 176-178）。

浄土系の仏教は「絶対他力」の徹底を求め、自力をいっさい否定する。だが逆説的に、そのときそのときの思いつきで、衝動的になにをしてもよいのかのように考えて行動することを正当化し

てしまう。他力の思想が本願ほこりの基礎を成しているとも考えられる。

本願ほこりの危険性をさらに高めることになるのが「悪人正機」の考えである。親鸞によれば、阿弥陀如来は南無阿弥陀仏と念仏する人びとをすべて救済することに決めた。善人も救済されるのだから悪人というまでもなく救済される。これが「悪人正機」である。「悪人」がだれを指すのかについては、鎌倉時代の「体制の倫理に反することをやらなければ生きていけない人々であり、秩序と道徳に反して殺傷に手を汚しつつ、漁、獵、農、商の労働によって自分の運命をきりひらいている勤労人民」（寺尾、1989（1972）：114）とする説や、自分があさましい悪人であることを自覚している人（反対に善人とは自分の悪性を自覚せず、自分を善人だと思いこんだり善人面する人）とする説（堀川、2018（2014））などがあるが、ここではそれは問題ではない。

問題は、浄土真宗の信者のなかから「だれがなにをしようとかならず救済（＝浄土往生）されるのであれば、めっちゃめっちゃなことをしてもかまわないはずだ」という理屈のもと、じっさいに悪事を働く人びとが出現したことである。この理屈によって悪事を正当化する態度が本願ほこりなのである⁷。

本願ほこりの問題は、善悪無記の世界における倫理の問題と似ている。「世界はなんでもありだ、善悪なんか人間が勝手につくった考えにすぎない、自力で善いことをしたかどうかにかかわらずなにをしても結果は同じだ、それでも善く生きることを意志するか？」この問いが善悪無記の世界における倫理問題と本願ほこり問題に共通しているからである。

鈴木大拙は本願ほこりの問題を自覚の問題としてリフレクション（＝捉え返し）している。

法蔵菩薩が阿弥陀仏になられた時に、我々も共に成仏しておると、こう云っていいのです。それで、我々の方から見るといって、阿弥陀様が成仏せられたということを自覚する時に、我々が成仏させられたという。我々の方から見ると、我々がものの事実を自覚しない限りは、阿弥陀様もまだ阿弥陀様になれないし、まして我々はみんな凡夫の境涯に沈淪したままでであると云うほかはないのです。／これはなんだか矛盾するような話ですね。ところが話にすれば矛盾だけれども、事実はどうなんですか。それが、中には、みんな我々も阿弥陀様が成仏された時に成仏しているんだから、何も今更やかましく云わんでもいいじゃないか、このままでみんな成仏で、天下泰平だということにもなりかねない。そういうことを云う人は、まっさきに地獄へ行くんですね。／どうしてかと云うと、そういうことを云い得るには、自分は何か持つとらねばいけないんです。そいつを何も持たないで、人から聞くか、誰かが書いたものを読んだだけで、そういうことを云うのなら、そういう人は、自分を欺き、他人を欺く人非人であるから、地獄へ行くより仕方ないんです（鈴木、2017（1964）：182 傍点引用者）。

前出の楠も自覚の問題を重視する。「もともと人間が阿弥陀仏のような絶対者を希求するのは、人間はどの角度から見ても有限で罪業が深いという自覚があるからです。そうしてこの有限性も

罪業深重性も人間の手では克服不可能で、人間の手にあまるもの、どうしようもないものです」(楠・金光、同：175 傍点引用者)。

妙好人のひとり、榎本栄一は自覚のはたらきについてこんなことを述べている。「念仏をいただくということは、自分が見えているということです。自分が見えるということは煩惱が見えるということ、自分の心の姿が見えるということです。……この見えていることが大事なんです。何故かという、お照らしを受けているから煩惱が見えるわけで、お照らしを受けていなければ心の姿は見えない。照らされているから見えるんです。……自分で（自力で）自分を見ようとしてもよく見えません、あるいはよく見ないようにするでしょう。底の底まで自分を見るということは、自分の自力ではできないことです。……お照らしは自分を越えたところから、真宗で言う他力としてくる。……我が心をどうかしようと思うのは我執で、そこには我（自力）の働きはあるが、お照らしに気付いていない。照射して来る光を受けていることに気付いて、その光の働きを我見で鈍らすことなく、絶えず念持してゆくことが念仏生活だと思います」(同上：196-197 傍点引用者)。

榎本が「お照らし」を「照射」とも言い換えているように、「お照らし」はリフレクション（＝照射）である。妙好人たちのアウェアネス（＝自覚）は仏のリフレクション（＝鏡映・照射）を通じて達成される。そのためには仏のリフレクション（＝照射）自体へのアウェアネス（＝気づき）がなければならない。

仏は山川草木あらゆる存在者に備わっているといわれる。さらに、あらゆる存在者が存在する場である世界あるいは宇宙も仏といえよう。存在者が存在するのも、その存在を可能にする場も、仏性というはたらきだからである。その意味で浄土真宗の思想ははたらき一元論と考えられる。

宇宙ではあらゆることが起きる。宇宙は善悪無記で、なんでも許す⁸。そこではあらゆる創造と破壊のはたらき、あらゆる生成と消滅のはたらきがある。そして、あらゆる善悪、あらゆる正邪、あらゆる美醜、あらゆる生死が現実化してくる。例外なくあらゆるものを受容するはたらきのはたらく場が宇宙であり仏である。

この仏＝宇宙という「鏡」に妙好人たちは自分のリフレクション（＝鏡映）を見る。そのリフレクション（＝鏡映）によって妙好人たちは自分が救われていることを知り、安心できる。なぜなら仏＝宇宙はどんなものでも受容してくれるからだ。

その一方で、そこには自分の醜い姿もリフレクション（＝鏡映）されている。なぜなら自分は仏＝宇宙のように、なんでも許せるわけではないからだ。世間的な善悪の基準からすれば妙好人たちの言動にまったく問題はない。むしろ立派すぎるくらいである。しかし仏＝宇宙を基準にすれば、他者のちょっとした態度に怒りや不満を感じる自分がいる。死を恐れる自分がいる。自分の死が自分には許せないそういう自分がいる。そのアウェアネス（＝自覚）が妙好人にはある。

あらゆることを許す仏＝宇宙のようになれない自分と、そのアウェアネス（＝自覚）。それが妙好人たちのいう罪業深重なあさましい自分という意味であろう。しかしそのアウェアネス（＝自覚）が妙好人たちを喜ばせる。なぜなら自分のあさましさをまざまざとアウェアネス（＝自覚）させてくれるのは、仏＝宇宙がそういう自分をリフレクション（＝鏡映・照射）してくれているからであり、仏＝宇宙が罪業深重であさましい自分を受容・救済してくれている証だからである。

たとえば妙好人浅原才市はつぎのような歌を残している。

悪が知られにゃ ほとけも知れぬ
悪が知られりゃ ほとけも知れる
悪もほとけも一つもの
これが六字のなむあみだぶつ
あさましあさましありがたいありがたい

この歌について楠は「凡夫の悪性の深さが知られると、それを知らせるものは仏ですから、そこには同時に仏もいる。つまり同時に仏も知られるということになります」（楠・金光、同：133）。

このような歌はたいへんな誤解を招く恐れがあるが「才市は自分の言うことを他人が誤解するかもしれないとか、誤解したらこまるとかいう斟酌は一切しないんです。自分の言うことを『他人が聞いたらかかしゅうてなまい』と言っていますよ。つまりわかる者にはわかる、わからぬ者にはわからぬというわけです」（同上）。

既出の引用で鈴木大拙は「そういうことを云い得るには、自分は何か持っとらねばいけないんです。そいつを何も持たないで、人から聞か、誰かが書いたものを読んだだけで、そういうことを云うのなら、そういう人は、自分を欺き、他人を欺く人非人であるから、地獄へ行くより仕方ないんです」と述べていた。

「自分は何か持っとらねばいけない」と鈴木大拙がいうその「何か」とは自覚である。法蔵菩薩が阿弥陀仏に成仏したときにわれわれも成仏したということを自覚することが、その自覚の内容である。

浄土系のお寺で僧侶から教えられたとか『歎異抄』を読んだとかの理由で、私は浄土往生できることは知っていると言語の人がいたとしても、その人がほんとうに自覚しているのかどうか、わかっているのかどうか、外から知る方法はない。

そもそもある人 X が自覚しているのかどうかは、X 以外の他者にとっては知る必要のない、どうでもよい問題である。自覚は「善く生きる」ことを意志するその人の問題であり倫理だからである。意志の場合と同じく、他者が X に強制して自覚させるということは不可能なのである。

だからこそ倫理の問題なのである。

これは「自分さえよければ、他人などどうでもよい」という考え方でもない。むしろ、他者のためと称して他者をコントロールしたり、外から測定できるなにかをもとに他者を評価し改善点をアドバイスしたりする社会的次元と、善悪無記の世界においてアウェアネス（＝自覚）をもとに「善く生きる」ことを意志する次元とは異なる、といたいだけである。

善悪無記の世界において、私はいつか死ぬが、今は生きて、存在している。その「絶対所与性」（吉田、2013（2002））を前提にして、いかに善く生きるか、善く生きることを意志するとすればどのような条件があるのか、といった問いに答えようとした。その入り口として、社会学の特徴と思われるリフレクションとアウェアネスに着目した。

ただしポスト・ヒューマン論の登場という状況を重視したかったため、人間とのリフレクションではなく、善悪無記の存在者とのリフレクションを、『寄生獣』をもとに検討した。そこでは人間というアウェアネス（＝自覚）が焦点となった。社会（学）的次元では「先輩に叱られてわが社の一員としての自覚がもてた」とか「政治家としての自覚が足りないと多くの有権者が批判した」など、せいぜい他者からのリフレクション（＝批判）によって、自分に期待されている役割と現実の自分の態度・行動との落差を知り、期待された役割を目指して努力しはじめることを「自覚」と呼ぶだろう。

善悪無記の世界では、そのような期待された役割もなければ、規範やモデル、義務もない。ポスト・ヒューマンすなわち人類が不在の世界を基準にしているのであるから、当然であろう。なにを意志し選んだとしても、認められることも称賛されることも、罰を与えられることもない。認めたり称賛したり罰を与えたりする人類がいないのだからこれまた当然である。宗教の教典・聖典のような、指針になるものもない。神のような超越的存在者がなにか指示してくれるわけでもない。

それでも「善く生きる」ことを意志することは可能だろうか。そんなことはマンガのようなフィクションの世界の話にすぎないのか。しかしすくなくとも、善悪無記の世界で「善く生きる」ことをグールドナーや妙好人たちが意志したように思える。

8. 殺仏殺祖と野狐禅

ほかにもたとえば禅において、殺仏殺祖という考え方がある。臨済が『臨済録』において「仏に逢ふては仏を殺し、祖に逢ふては祖を殺し、羅漢に逢ふては羅漢を殺し、父母に逢ふては父母を殺し、眷属に逢ふては眷属を殺し、始めて解脱を得て物と拘わらず、透脱自在なり」と述べたといわれている。この殺仏殺祖の考え方は、究極の自由を重視する禅の本質を表わしている。覚の哲学者として知られる久松真一（2022（1962））をもとに説明しよう。

禅の考え方としてよく知られているのは「不立文字、教外別伝」だろう。悟りは文字やことば

では表現できない（文字が立てられない）わけである。だから文字で書かれた教典には頼れない。華嚴宗には『華嚴經』が、天台・日蓮宗には『法華經』が、浄土宗には『三部經』といった教典があるが、禅にはない。教典を拠り所とする仏教を「教内」というのに対し教典を拠り所とせず「教典の根源となる心にただちに入るという意味で、禅を教外、教えの外という」（久松、2022（1962）：114-115）。

禅はいつさいなものにも依らないことを目指す。正確には「禅でいう拠り所は、依るものと依られるものが不二である所にあるのであります。……禅の方から申しますと、仏に頼り、法に頼っておる自分というものは、まだ本当に解脱した自由な、自主独立な自分ではないことになるのであります。元来、仏教の目的というものは、一切の繫縛を脱するというところにあるのであります。それが仏教でいう窮境解脱の意味であります。生死、是非、善悪等も一切その中に包括されておるのであります。……仏教では、何物にも繫縛されない自分に覚めること、さらに、ただ繫縛されないだけではなくして、繫縛されないということにも繫縛され^{はたら}ないで、自在に作用くこと、いっそう徹底するというならば、繫縛されないがゆえにこそ、自在に作用くことが出来ることを究極とするのであります。……殺仏殺祖というようなことは、仏教信仰の立場からはどうても肯定せられないことではあります。禅の方では、それは仏縛、法縛を脱した教外を最も徹底的に表明した言葉であって、むしろ真信の極地ともいべきものであります」（久松、同：115-119 傍点原著者）。

とはいえ、本願ばかりと同様の問題はここでも起こりうる。殺仏殺祖に縛られるのである。たとえば他者が依拠するあらゆる権威を否定することで「本当に解脱した自由な、自主独立な自分」であるかのように自惚れてしまう。そしてそのアウエアネス（＝自覚）がない。

司馬遼太郎は1968年におこなった講演において野狐禅についてつぎのように話している。「禅宗の坊さんに共通している非常に致命的にくだらないところは、皆さん持っていられちゃったような感じがするんであります。俗人の、我々普通の人間よりも以下の部分がございまして、何も素行とか行動とかいうことを言っているんでなくて、人間そのものができていないところがございまして、タヌキかキツネみたいな感じであります。……自意識が強くてうぬぼれが強くて、そして人を下目に見て自分だけが偉しと思って、そのくせ自分はだれが見てもくだらない人間である。これほどこっけいな姿はありませんけれども、禅を長いことやっているとそうなるんであります。……我々普通の天才性を持っていない者が禅などをやると、やらない前の方がまし、確かにましな感じであります。……人間としての最も危険な劇薬のようなところがありまして、いい加減な者が禅などをやってはいけないという感じであります。……これは何も悪口ではなくて、禅というのは非常にそれほど劇薬である」（司馬、1998（1968）：57-60）。

司馬の認識に問題がある可能性もあるのだが、禅の実践者がじっさいにこのような野狐禅に陥る可能性もある。学校の校則を破ることで「校則に縛られ権威に服従するほかの生徒たちみたいに自分ではない」と自意識過剰で自惚れている思春期の子どもと変わらない。禅をやっている

うちに、否定すべき自己が逆説的に肥大してしまうのだろう。他者からのリフレクション（＝鏡映）を無視して、それが「殺仏殺祖」だと勘違いしているのかもしれない。あるいは、善悪無記の世界において「善く生きる」ことを意志している自分に酔っているのかもしれない。それは本稿の執筆者にも大いに起こりうることである。

ふたたび意志の自由の問題に戻ってきたようである。どんなにリフレクションとアウェアネスの重要性を頭で理解しても、その意志がなければリフレクションとアウェアネスにはつながらない。しかも、その意志があったとしても、アウェアネス（＝自覚）につながる保証はない。気づけないことは本人がなにをどうしても気づかない。気づいていないということに気づいていないのだから、どうしようもない。

そのうえアウェアネスは、一度アウェアネスすればそれで完了するというものではない。ある時点であることがらについてのアウェアネスがあったからといって、その後もずっとあらゆることがらについてアウェアネスがあるわけではない。いつでもアウェアネスは途上にあるだけである。

だからこそ、善悪無記の世界において「善く生きる」ことへの意志やアウェアネスが重要なのである。とりわけポスト・ヒューマン論を経たあとの社会学の倫理として、これらの意志やアウェアネスの重要性を自覚すべきなのではないか。

社会学には野狐禪のようになる危険性がつねにつきまとっている。善悪無記の世界だから野狐禪になったらなったでかまわない。だが、せめて自らが野狐禪であることを自覚しておく必要があるだろう。でなければ、社会学がリフレクションの学であるとかアウェアネスの学であるなどと名乗るのはやめたほうがいい。

注釈

- 1 この引用文における道徳的社会学は、訳書では「道徳社会学」となっている。しかし訳書は意味を取り違えている。ゲールドナーは sociology of morality と述べているのではなく、moral sociology と述べている。あらゆる社会学的調査や研究が価値自由ではありえないと考えているのであるから、自己反省の社会学も、あることがらは別のことがらより価値があると判断し、その価値を意志すべきであると主張しているはずである。もちろん、ゲールドナーからすれば、無自覚的になんらかの価値にコミットしている他の社会学とは違い、自らがコミットする価値を自覚しているのが自己反省の社会学ということになり、両者の差異は大きい。
- 2 自分が意志しないことをしないといけなく感じるのはなぜか、というテーマも、ここで浮上してくるかもしれない。その点については Searle, 2001=2008 の第6章を参照のこと。このテーマも社会学にとって大切なはずなのに、社会学はサルほどにはくわしく分析してこなかったのではないか。
- 3 P. L. バーガーの『社会学への招待』は例外のひとつである。「われわれの議論で以前に登場させた人形芝居のイメージに今一度立ち戻ることにしよう。人形たちが小舞台で踊ったり糸に操られて飛びはねながら、決められた筋道にしたがって、さまざまなちょっとした役割を演じているのをわれわれは見る。われわれは、この劇場の論理を理解するようになり、自分たちもその論理に則ったしぐさを知ることを知る。われわれは、社会の中に自己を位置づけ、こうして社会の巧妙な糸に吊るされながらわれわれ自身の位置を認識する。一瞬われわれは人形としてのわれわれ自身を実際に見る。しかしわれわれは

人形芝居とわれわれ自身のドラマとの間の決定的相違を把握する。人形たちと違って、われわれには自分たちの動作をやめて自分たちを動かしてきたからくりを見上げ認識するという可能性が残されているのである。この行為にこそ自由への第一歩があるのだ」(Berger, 1963: 199=1979: 258)。「自分たちを動かしてきたからくりを見上げ」という表現で、認識による意志の自由の可能性を指摘している。

また A. ギデンズの「agent (行為主体)」概念は、アウエアネスをもとにした行為者の意志的な選択の可能性を考慮に入れようとしたものであると評価できる。ただし社会的次元でのアウエアネスの可能性に議論が限られ、善悪無記の世界における倫理を意志する次元や社会学者として生きることの倫理については考慮されていないように思う。

- 4 厳密にはサイエンス・フィクションというよりも「科学外フィクション」である。くわしくは森 (2022 b) の注7を参照のこと。
- 5 野村 (2005) は子犬にむかって社会学とはどのような学問なのかを説く設定の社会学入門書である。子犬はミギーと同じく善悪無記の存在者である。その子犬にむかって話す野村は、「私たち人間は、自然環境に生きているだけでなく、社会の『大きな物語』のなかで生きている。そこがお前たち動物と大きく違うところじゃないかな」(野村、2005: 34) と、人間が善悪無記の自然的世界にも属していることを指摘するものの、「社会学は近代に典型的な人間中心主義だ」(同: 17)「社会学そのものはやはり人間特例主義で進むしかない。……社会学は、たとえ自然環境の問題に対しても、あくまで人間社会の問題に徹して取り組んでいくくらいがいい」(同: 21) と最終的に人間中心主義を意志する。新一とミギーが対話というリフレクションをおこなうのに対して、野村は一方的に子犬に話すだけで両者が対話するわけではない。ダイアログとモノログの違いがポスト・ヒューマン論的倫理を意志するか、人間中心主義的倫理を意志するかをわける一因なのだろう。異種とのコミュニケーションに関するものとして森 (2022 a) を参照のこと。
- 6 寄生生物も迷うことはある。しかしそれは、今このエサを捕食するか、あるいはもう少し待ってから捕食するのがいいか、といった迷いである。目的を確実に果たすには、今捕食する／後で捕食するという選択に迷うわけである。
- 7 ちなみに遠藤周作とも親交のあった牧師の井上洋治はキリスト教にも本願ほこりと同じ問題があることを指摘し、「キリスト誇り」と名づけている (井上、2015: 82)。また、西洋古代哲学のひとつストア派が運命論を説いたことに対して、すべてが運命で決まっているのならどんな努力をしても意味がなくなってしまう、これは努力することを放棄する「怠け者の議論」だとの批判がつけられたらしい (國方、2022: 129)。ストア派の運命論は一種の本願ほこりをもたらしという批判だと解釈され、哲学の決定論にもついてまわる問題と考えられる。
- 8 宇宙のこのようなあり方を古東哲明は「海容エチカ」と呼んでいる (古東、2005 (1998): 241)。

参考・引用文献

- Berger, Peter L., 1963, *Invitation to Sociology A Humanistic Perspective*, Pelican=1979、水野節夫・村山研一訳『社会学への招待』、思索社
- Durkheim, Émile, 1963 (1902-3), *L'Éducation de Morale*, Presses Universitaires de France=2010、麻生誠・山村健訳『道徳教育論』、講談社学術文庫
- Gouldner, Alvin W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books=1978、岡田直之・田中義久・矢沢修次郎・矢沢澄子・瀬田明子・杉山光信・山口節郎・栗原彬訳『社会学の再生を求めて 合本版』、新曜社
- 久松真一、2022 (1962)、「禪－近代文明における禪の意義」、『無神論』、法蔵館文庫、所収 pp.109-136
- 井上洋治、2015『井上洋治著作集5 遺稿集「南無アッパ」の祈り』、日本キリスト教団出版局
- 岩明均、1990～1995『寄生獣』全10巻、講談社
- 國方栄二、2022『哲人たちの人生談義 ストア哲学をよむ』、岩波新書
- 楠恭・金光寿郎、1991『妙好人の世界』法蔵館
- 古東哲明、2005 (1998)『現代思想としてのギリシア哲学』、ちくま学芸文庫

- 宮城泰年・田中利典・内山節、2019『修験道という生き方』、新潮選書
- 森真一、2022 a「新しいコミュニケーションのありようーポスト・ヒューマン論の視点からー」、『子どもの文化』2022年2月号、pp.26-33
- 、2022 b「非意味の可能性ー思考実験としてのポスト・ヒューマン」、『追手門学院大学社会学部紀要』第16号、pp.15-46
- 野村一夫、1994『リフレクションー社会学的な感受性へ』、文化書房博文社
- 、2005『子犬に語る社会学』、洋泉社
- Searle, John R., 2001, *Rationality in Action*, MIT press = 2008、塩野直之訳『行為と合理性』、勁草書房
- 司馬遼太郎、1998（1968）『おてつぎ講演集6 法然上人とわたくし』、総本山知恩院おてつぎ運動本部
- 鈴木大拙、2017（1964）「念仏の本義」、『語る大拙 鈴木大拙講演集1 禪者の他力論』所収、pp.180-187、書肆心水
- 寺尾五郎、1989（1972）『悪人親鸞』、徳間文庫
- 吉田民人、2013（2002）「父の死をめぐるー宗教アレルギーの自己消滅」、大村英昭・井上俊編、2013『別れの文化ー生と死の宗教社会学』所収、pp.43-78、書肆クラルテ