

コールバーグ以後

——徳倫理学が道德教育と道德的発達の理論へ与えるインプリケーション——^{〔1〕}

デイヴィッド・カー^{〔2〕}（ヘリオット・ワット大学、エディンバラ、イギリス）
片山勝茂〔監訳〕 中西亮太・古舘充斗〔訳〕

【要旨】大きな論争の余地がないところだが、道德教育と道德的発達に関する戦後の考察と研究をほぼ支配してきたのは、現代の認知的発達の理論家であるローレンス・コールバーグによって開始され、その影響を受けている大規模で野心的な研究プログラムである。さらには、この研究プログラムはまた、カントとルソーといった重要な啓蒙思想家にまでさかのぼる、道德的生活の性質に関する哲学的考察の伝統に位置づくものとみなすことができる。しかしながら、また次のこともよく知られていることであろう。すなわち、道德的生活と道德的価値の性質に関するこの本質的にリベラルな構想への強力な批判が近年勢いを増してきており、それはさまざまな形でアリストテレスに魅せられた現代のポスト分析的なコミュニタリアン（共同体主義者）の社会・道德理論家たちの影響によるものであることもよく知られていることであろう。そこで、本論文は第一に、基本的にコールバーグの立場に立って道德教育について考えようとするアプローチは、こうした新アリストテレス主義的な批判を前にすると支持することが——不可能でないにしても——困難であるということを主張する。第二に、本論文は道德的生活と道德教育の性質を理解するための〔コールバーグの立場とは〕異なる徳理論的基礎の可能性を探ることを試みる。

【キーワード】アリストテレス、コールバーグ、認知的発達、徳理論、対抗する複数の伝統、フロネーシス（思慮）、基礎づけ主義、構成主義

1. 発達についての正統派とされる学説

ルソーが最初に子ども期には子ども期独自のものの見方や考え方、感じ方があるということを提起して以来¹⁾、人間の心理的能力や人格の特性の成長について発達的な見方をすることはもっともなことだと思われてきた。さらには、人間の行動についての研究に対する経験的アプローチが現代に登場したことに伴い、必然的に、人間の発達の探究を——道德的発達の探究も含めて——適切な科学的基礎に基づかせようとする真剣な試みがついに行われるようになった。私はあえて言うが、社会科学的観点から道德的発達を理解しようとする現代のあらゆる試みの上に、ローレンス・コールバーグという印象的な人物がそびえ立っていることについても、今日ほとんど論争の余地はないだろう。コールバーグは長く傑出したキャリアの中で、明確な目標を持ち、本質的に経験に基礎づけられた意欲的な研究プログラムを通じて、人間の道德的理解の不変の〔発達の〕過程

であると彼が考えたものを明らかにしようと努めた²⁾。実際、コールバーグによる先駆的な調査研究はその後に社会科学的な探究の世界に巨大な研究プログラムを残しており、この研究プログラムは今日でもなお、道德教育や道德的発達について探究している現代の多くの主要な学問的拠点において、道德教育や道德的発達についての問題を研究する上での支配的なパラダイムとなっているとみなして差し支えないだろう³⁾。

以上のような事情にもかかわらず、コールバーグ理論は決して論争の余地のないものではなく、実にさまざまな点について多くの批判者たちが指摘を続けてきた。コールバーグや彼の教え子たちの研究方法に対するさまざまな批判に加えて、道德的生活の性質についてのコールバーグの学説の根底にある哲学的ないし概念的な諸前提についても、大きな問いを複数提起する必要がある。まず、コールバーグの理論は、彼にとって最も重要な先達であるピアジェの理論と同様⁴⁾、ほとんど個人の道德的心理の

認知的側面ばかりに焦点を当てており、そのかぎりにおいて危険なまでに一面的ないし不完全なものだと多くの批判者たちに思われてきた。もちろん、このことにコールバーグ自身が気づかなかったわけではない。コールバーグは後期の著作の中で、道徳的成長の社会的側面を——「正義の共同体」という考えによって——補足的に強調することで、個人の認知的過程を強調していたそれまでの議論を補うことを試みた。しかしながら、コールバーグの道徳についての思想におけるかなり異なるこれら二つの側面〔個人の認知的側面と社会的側面〕が何らかの十分に満足のいく仕方ではコールバーグの学説の中で調和させられているのかどうかや、そもそも調和させられうるのかどうかは依然として決して明らかではない⁵⁾。

だが、おそらくコールバーグの学説にとってよりいっそう深刻な問題を引き起こしているのは、彼が道徳的生活における情動的・動機的な次元や他の多くのものを無視してしまっていることである。そのため、コールバーグの学説は、理性的な原理によって特徴づけられた認知的過程がどのようにして個々の行為主体の実際の行為に（単なる偶然とは言えない）有意な影響を与えるようになりうるのかについて十分な説明を与えることができていない。実際、道徳的発達についての経験的研究を行う人々の観察結果として、次のことが今ではかなりよく知られている。すなわち、現実の子どもの道徳的行為は、子どもの認知的道徳発達のレベルについてのコールバーグの学説に基づく評価を根拠として子どもたちがするだろうと予測されていたことと一致しないことが珍しくないということがかなりよく知られている⁶⁾。さらには、コールバーグへの現代の批判の二つの主要な流れが、ここで特に関連してくるようと思われる。これら二つのうちより最近のものは——完全に有益な形ではないとしても——コールバーグの学説に対するフェミニストの立場からの批判という文脈の中で展開されたものだが、次のように主張している。すなわち、コールバーグの学説は、行為主体が個人の権利と対人関係における義務についての原理に基づいた理解をどのように発達させるのかを説明する上でいくらかの助けになる一方で、情動の方に基づく特性である他者へのケアと他者への関心といったものの道徳的な起源や意義を深刻なまでに無視し、過小評価していると主張している⁷⁾。し

かしながら、もう一つの少し早く出された批判的立場は、イギリスの有力な教育哲学者R.S. ピーターズによる道徳教育に関する数多の著作の中にはっきりと見出すことができる。このもう一つの批判的立場は、むしろ、ある種の行動への性向ないし人格的特性を獲得することの道徳的意義をコールバーグがあからさまに無視していることに焦点を当てるものであった。さらには、ピーターズは予想通りに——完全に留保なしにはではないものの——はっきりと、まさにこのつながりにおいてアリストテレスの名前と権威を引き合いに出したのであった⁸⁾。

さて、ひょっとすると次のような提案がなされるかもしれない。そして、その考えは上述のコールバーグの批判者たち（と彼らの追随者たち）の一部が自らの著作の中で実際に述べていることの中に少なくとも含意されているように見えるだろう。すなわち、認知発達理論が単にある容易に特定できる点において欠けているにすぎないのであれば、われわれが必要とするのはただ、問題とされる理論的欠陥を適切な修正を通して補うことだけであるという提案がなされるかもしれない。つまり、手短かに言えば、われわれは道徳的生活にとっての感情や人格的特性の意義に論及することによって、コールバーグの理論が見落としているものをコールバーグの理論に単につけ加えればよいという提案がされるかもしれない。しかしながら、本論文の主な主張の一つはまさに次のものである。すなわち、コールバーグの理論はその批判者たちが自らの主な反対論を依拠させているところの考慮事項と哲学的に深刻に対立するため、反対論の方針に沿ってコールバーグの理論を直したり、修正したりする試みを首尾一貫した形で成功裏に行うことはできないというものである。例えば、コールバーグの道徳的行為主体性の構想は基本的に啓蒙主義の立場に立つものであり、道徳的行為主体性のある種の理性の指令性に起源を持つものとみなしており、良かれ悪しかれ、可能な道徳的反応の正当な源泉として人間の経験の情動的な次元を脇に追いやってしまうことを避けるのはほとんどできない。そう言えるだけの明白な理由——ピアジェを超えてカントとルソーにまでさかのぼる理由——が、明らかに複数存在するのである。

しかしながら、われわれがコールバーグの学説の修正を試みようとしても一方の提案の方に向かうならば、事態はよりいっそう悪くなる。というのは、

コールバーグによる道徳的原理の起源についての新カント派的な説明と、性向として解釈された人格の特性の習得に焦点を当てる、道徳的生活についてのある種のアリストテレス主義的な学説とを調和させようとするいかなる試みも哲学的に完全に見込みのないものにならざるをえないからである。だが、ここでの問題は、時に示唆されてきたように⁹⁾、アリストテレス主義者たちが原理を犠牲にして性向の方を強調するのに対し、カント主義や他の義務論的立場の特徴である理性的な構成主義が性向を無視して原理の方に焦点を当てているということにあるのではない。実際、これらの倫理的立場はどちらも、原理と性向の重要性をよく認識しており、それらの重要性について言うべきことをたくさん持っている。もしそうでなければ、これらの倫理的立場は人間の道徳的生活についての学説として真剣にとりあげる価値がほとんどなかったことだろう。問題はむしろ、これら二つの立場は明らかに異なる——実際、根本的に対立する——仕方では原理と性向とを関連づけているということである。

こうして、カント主義者にとっては普遍化可能な道徳的原理こそが倫理的に重要な人間の動機や傾向性の唯一の源泉かつ基礎である一方で¹⁰⁾、アリストテレス主義者にとって理性的原理は道徳的生活においていくらかより控えめな役割を担っている。実際、〔アリストテレス主義者にとって〕理性的原理の倫理的意義は主にそれらの原理がさまざまな態度や傾向性を統制する役割にあり、さまざまな態度と傾向性には理性的原理による統制に先立ってかなり大きな道徳的地位が与えられている。したがって、簡潔に、人は次のように述べるかもしれない。すなわち、カント主義者にとって理性的原理は本質的に道徳的生活を構成している——理性的原理は何が倫理的に適切な実践的内容に値し、何が値しないのかを明確に決めている——のに対し、アリストテレス主義者にとって道徳的原理は行為と交友のあり方を統制しているものとみなす方がよく、行為と交友のあり方は道徳的に重要な社会的・感情的な特徴と認知的特徴を持っているのであると述べるかもしれない。

別の言葉を用いて、人はまた次のように言えるかもしれない。すなわち、アリストテレス的な道徳的生活は原理に基づこうとする性向よりもむしろ原理に基づいた性向に根差しており、アリストテレスは

徳と通常呼ばれる人格の特性が倫理的に最重要であることを強調するため¹¹⁾、アリストテレスの倫理学はコールバーグのような理論を特徴づける新カント派の立場と最も著しい対照をなし、対立するしかないと言えるかもしれない。しかしながら、このように根本的に〔コールバーグの立場とは〕異なる倫理的立場が存在すること自体、道徳的発達と道徳教育の性質についてのあらゆる真剣な考察に対して大きなインプリケーション（含意）を持たざるをえない。とりわけ重要なインプリケーションは、コールバーグ理論をこれまで宣伝されてきたように道徳的認知の成長がたどる不変の過程と道徳的生活についての哲学的におおむね中立で経験的に実証された学説として誠実に教育者たちに宣伝することはできないということである。かくして、コールバーグ理論が正しいかどうかにかかわらず、コールバーグ理論は明らかに哲学的に論争的なものであり、コールバーグ理論にはおそらく複数の真剣な概念上のライバルが存在しており、そしてやはりコールバーグ理論は、人間の道徳的生活の論理的概略と実践的内容についての少々直観に反する説明に基礎を置いているように見えることだろう。

さらには、道徳的生活の情動的・動機的な諸要素はコールバーグの学説によって大部分無視されてきたか脇に追いやられてきたと現在広く思われているが、道徳的生活の情動的・動機的な諸要素を正確に概念的に受け入れることの難しさに直面すると、アリストテレスの徳倫理学の真剣な再検討には利点がたくさんあるように見えることだろう。もちろんよく知られていることだが、コールバーグ自身は自らが道徳的発達への「諸徳の寄せ集め」アプローチといく分あざけりながら呼ぶものを拒絶したいと考えていた¹²⁾。その理由はおそらく、コールバーグが人格の特性というものはあまりに不確かで、相対的で、変化しやすいものであり、道徳判断の客観的な基礎についての体系的学説の土台となることはできないと考えていたからであろう。文化的な多元性という現代の状況において、明らかに真剣なものだが対立している道徳的諸見解のけた外れの多様性を心に留めることで、コールバーグは道徳的客観性を道徳判断の内容ではなく形式にのみ基づくものだと想定していたように見える。

だが、コールバーグは以上のように想定する中で、原理に基づいた考察が特定の諸徳の発現に実際

に含まれている度合いを過小評価しているように見える——少なくとも、古典的なアリストテレスの学説に類似した学説に基づくならば、そのように見える——と同時に、普遍的原理が理性的な道徳的行為の主体性にとって必要とされる度合いを、一般的な客観性の確保のためにも、特定の熟慮の目的のためにも、過大評価していたように見える。より正確に言えば、道徳判断や道徳的行為の客観性を義務論者のやり方にならって普遍的ルールという考えに位置づけようとするのは、哲学的には不必要だと言ってよく、実際のところまったく間違った考えであろう。むしろ、人は徳の理論家のやり方にならって、道徳的判断や道徳的行為の客観性を、ある種のよく知られた人格の特性や精神の特性を発達させ、発揮することに基かせようとするかもしれない。そして、それらの人格の特性や精神の特性を発達させ、発揮することは、人間の生活と行為、交友に関するさまざまな積極的な目標の達成に貢献するものとみなされているのである。要するに、人は道徳判断や道徳的反應を普遍的な指令性を持ったある理性的な規準に一致しているかどうかによって評価するのではなく、さまざまな性向——諸徳——の目的や目標を促進することに成功しているかどうかによって道徳判断や道徳的反應を評価しようとするかもしれない。その際、それらの性向ないし諸徳の目的や目標は、人間の幸福や開花についての倫理的に擁護できる何らかの構想を構成するものとして理解されているのである。

2. 徳についての対抗する複数の伝統

こうして、道徳的生活と道徳教育についての徳を中心に据えた学説にとってコールバーグによる批判は決して致命的なものではなく、コールバーグの批判は単に徳についての伝統的な諸構想についての——とりわけ、そうした諸構想において理性と熟慮に与えられた役割についての——誤った解釈に依拠してしまっている可能性が高い。しかしながら、道徳的発達と道徳教育についての徳に基づく理論に対しては、より重大な反論がある。というのも、次のような疑問が出されるだろうからである。すなわち、いったいどうしてアリストテレス主義者たちが徳だとみなしている諸性向を——たとえ反省的なものないし原理に基づくものと解釈するとしても——

道徳の客観的な基礎を提供するものとみなすことができるだろうかという疑問が出されるだろうからである。アリストテレス自身の考えからしても¹³⁾、有徳に行為するために何が必要かはその都度の状況により異なっており、それぞれの社会によって道徳的に重要なし有益な個人的行為と対人関係の行為に関する考えは明らかに異なっているのである。

実のところ、ちょっとした皮肉に思われるだろうが、上に述べた方針に沿った決定的な反論と考えられるかもしれないものが近年、現代の徳倫理学の第一の提唱者であろう人物によって提出されている。道徳教育について論じた重要な論文の中で、アラスデア・マッキンタイア¹⁴⁾は道徳的理解の特質についての「対抗する複数の構想」という彼の有名な見解に沿う形で次のように論じている。すなわち、道徳に関する有意義な教育はいずれも善き生き方についてのある特定の評価に関わる実質的な見方を大切にし、具体化するような一定の諸徳のレパートリーへの手ほどき（イニシエーション）とならざるをえない以上、彼が「言葉の通常の用いられ方に基づいて共有されている公共的道徳」と呼ぶものを反映した、道徳教育の過程についての基本的ないし偏らない考えを同定できると想像するのは無益であると論じている。本質的には、上記の主張はマッキンタイアが他のところ¹⁵⁾で論じたよく知られた議論から導かれるものだと解されている。その議論とは、道徳という領域においては、現代の別の傑出した哲学者が「どこでもないところからのもの見方」¹⁶⁾と呼んでいるものは決して存在しえないのであり、道徳的な見方を身につけることは自律的で理性的な選択の問題というよりもむしろ文化の継承の問題なのだ、というものである。だが、そうだとすると、道徳教育の目的と方法は——特に文化的な多元性を持つ社会における共通学校においては——本来的に論争的かつ問題をはらむものにならざるをえない。確かに、マッキンタイアの議論は道徳教育を徳倫理学で基礎づけようとするあらゆる試みがうまくいかないことを意味していると解釈することは十分に可能であろう。しかしながら、私の考えでは、そのような潜在的に懐疑的もしくは悲観的な結論を出すことは早計であり、ここで無益にも一緒くたにされているように思われる多くの異なる問題や事柄を明確化して区別することがきわめて重要である。

まず、マッキンタイアによる対抗する複数の伝統

の説明においては、次の二つの考えが概してかなりルーズな形で十分に区別されずに用いられているように見えるだろう。一方の考えは、道徳的生活の文法については競合する複数の説明が与えられるだろう——要するに、異なる複数の倫理学の理論が存在する——というものである。他方の考えは、徳の理論家たちによって全面的に受け入れられているものだが、よりいく分わかりやすい規範に関して競合する複数の道徳的な見方が存在するというものである。しかしながら、この二つの考えの区別に照らして考えると、徳を中心とする道徳教育の構想が本来的に論争的なものであるという議論を、対抗する複数の倫理学理論が存在するという認識によって基礎づけようとするのは道理に合わないように十分見えることだろう。対抗する複数の倫理学理論については、われわれはすでにカントの立場とアリストテレスの立場を対比する際に言及していたところである。だが、上記のような道理に合わない基礎づけこそ、まさにマッキンタイアが行っているように見えることなのである。例えば、彼はヒュームの自然な感情に基づく道徳を、いくつかの文脈において道徳教育の名で促進されるであろう徳についての対抗する構想の一つとして扱っている。

しかしながら、上記のようなマッキンタイアの議論は混乱を引き起こしやすい。というのは、どの学説であれ徳を中心とする信頼できる学説に基づくならば、ヒュームの見解は徳についての〔他の構想に〕対抗する一つの構想ではないからである。なぜならば、ヒュームの見解は、求められている意味においては、決して徳についての構想ではないからである。実のところ、対抗する複数の道徳的伝統を明確に認めているアリストテレスの反基礎づけ主義の想定を基礎にして、反基礎づけ主義の想定を受け入れない倫理学理論であってもほぼ同じ意味で徳についての異なった構想とみなされねばならないと主張するのは、よくてカテゴリー誤用であり、最悪の場合はパラドックスを招くものである。というのは、道徳的生活と道徳的発達の性質に関するおおむねアリストテレス主義的な学説を支持することから得られる主要な論点は確かに、次のようなものだからである。すなわち、例えば、コールバーグの問題解決のための認知的スキルを道徳教育の名で促進することは、〔アリストテレスとは〕異なる一連の道徳的な徳を教えることではなく、むしろ——本物の徳とみ

なされるかもしれないものをまったく教えないことにより——道徳教育についての本質的に誤った構想に従って事を進めることなのだ、というものだからである。

もう一つ、関連はあるものの、かなり異なるカテゴリー誤用がある。それは決してマッキンタイアに固有のものというわけではないが、次のようなものである。すなわち、徳理論によって諸性向の体系として理解される道徳的な見方を、より認識論的にイデオロギーもしくは諸信念の体系としてとらえられる道徳的な見方から十分に区別していないという誤りである。しかしながら、徳理論の観点からするとまさに核心にあたることだが、個々人の有する諸徳が本人の信念とどれだけ結びついているとしても、本人の諸徳と信念とは決して同じものではない。実際、人は他者の信念を少しも共有することなく、たやすくその人の徳を賞賛することができる。例えば、一方で人が同性愛に対する正統派キリスト教の見解を非難しながらも、他方で個々のキリスト教徒が自ら心から誤っていると信じている〔同性愛の〕人々に対して示す反応の中で認められる共感と同情を（たとえ見当違いと思われるとしても）褒め称えても、まったくもって矛盾してはいない。しかし逆に、私と同じ信念を——キリスト教徒としてでも、共産主義者としてでも、その他何でもよいが——抱いていると公言している人々の道徳的行動は、実にしばしば、私をただひどく当惑させることになるだろう。他者が認識に関して私と同じ道徳の共同体に属していると称しているからといって、その人の行為を弱いもの、残酷なもの、あるいは不誠実なものとするのに支障となることはまったくないのである。

だが、ここでの議論の要点は次のようなものではないだろうか。すなわち、人の信念と行動の間の外的なつながりよりも、内的なつながりの方にこそ明らかに何か大事なものがある以上、人々の諸徳を本人の道徳的・認識論的な見方から独立に同定することはそもそも不可能であり、それゆえ——そうした人々の道徳的・認識論的な見方は、異なる人間の共同体においては比較できないほどまるで性質が異なるであろう以上——何が徳とみなされるかはきわめて文化に相対的な事柄でしかありえない、というのではないだろうか。しかしながら、以上のような議論の要点は、かなりあからさまにそもそもの問題

を避けてしまっている。というのは、道徳的な徳が道徳的信念と内的に関係があるという観察に基づく所見からは、両者間の論理的依存関係の順序に関して初めから決まっている結論を想定してはならないからである。確かに、対抗する複数の伝統という考えを支持する多くの人が諸徳をそうした伝統に相対的なものとしてとらえているのは事実である。だが、それは単に多くの人が真正の哲学的な議論に先立って、道徳的な見方というのは本質的には文化的慣習ないし社会的規約にすぎないと想定しているからである。だが、これこそまさに、少なくとも何人かの徳の理論家が次のように主張する中で否定していることである。すなわち、あらゆる社会的に構築された道徳的信念の体系の下には、道徳的に重要な行動への性向と反応の発達に対する人間共通の関心が存在しており、この道徳的に重要な行動への性向と反応は本当の意味で地域ごとの社会的規約や信条の違いを超えて共通するものである、と主張する中で否定していることである。要するに、道徳的信念と諸性向の間にはかなりの概念的な相互依存があるという論点——実際、「どこでもないところからのもの見方」は存在しないであろうという論点——を受け入れながらも、論理的な派生の順序は前者〔道徳的信念〕から後者〔諸性向〕であってその逆ではないと想定しないことは可能である。

だが、人間の諸徳は本質的に道徳的信念の個々の体系に文脈上結びついていると主張しながら、同時に、諸徳は本当の意味で文脈の違いを超えて共通する道徳的反応であると主張することはどうして可能だろうか。どこでもないところからの見方など存在しないという考えは、人間のあらゆる状況に適用可能な普遍的な道徳的原理ないしルールなど存在しないという考えにほとんど等しいのではないだろうか。この表面上の矛盾は本当の矛盾というよりもむしろ見かけ上の矛盾にすぎないものの、混乱の原因としてよく見られるものであるため、さらに明確にするに値する。まず、次のことを当然ながら認めるべきである。すなわち、ある徳を発揮することはある原理ないしルールを適用することを伴うだろうが、それにもかかわらず徳を発揮することをそうした原理ないしルールの適用に還元することはできないのであり、徳とルールとの関係はすぐ後で見ようになりかなり複雑である、ということ認めるべきである。粗いアナロジーがここである程度は役立つか

もしれない¹⁷⁾。というのは、われわれは上手に運転するとはどういうことかを一般に理解しており、かつ上手な運転はルールの遵守という観点からかなりの程度説明可能であるが、だからといってよい運転とは必ず、同じルールを遵守するという事柄だということにはまったくならないからである。例えば、われわれが知っているように、ある国々においては道路の左側を走り続け環状交差点で右側から来る車に道を譲るのが上手な運転だが、別の国々では右側を運転し左側から来る車に道を譲らなければならない。かくして、確かによい運転は異なる文脈において異なる——相反しさえする——ルールを遵守することを伴い、また通常状況において何らかのルールや慣習やその他のものを遵守するのではないようなよい運転といったものは存在しないけれども、われわれがよい運転として理解しているものはこれら特定のルールのいずれにも還元することはできず、普遍的に適用できるような何らかのルールと同一視することもできないのである。

以上の明らかに厳密でないアナロジーの要点は次のことにある。すなわち、勇敢であること、節制があること、正しくあること、あるいはその他何らかの点で有徳であることは、ある特定の道路交通規則のまとまりを遵守することをモデルとするよりも、よい運転手であることをモデルとした方がよりよく理解されるということである。〔ある徳を発揮することとある原理ないしルールを適用することの〕両者は一致することも十分あるだろうが、一致する必要はない。実際、ある状況において勇気や自制が必要であると私が認識することは、よりよい運転が必要だと私が認識することと同様、ある古いルールを捨てて現在の状況によりふさわしい新しいルールを開発する好機に十分なりえるだろう。だが、確かにこうした〔勇気や自制の必要性やよりよい運転の必要性の〕認識の結果として異なる状況における異なる原理が考案されるとしても、この社会的ないし文化的相対主義は決して道徳的相対主義を含意しないということを見てとるのが重要である。道徳的相対主義者は次のような誤りを犯してしまっている。すなわち、諸徳は異なる社会的慣習という点でさまざまな形で規範的に表現されざるをえないので、勇気や節制が実際に意味しているものはそれぞれの文化的文脈によって異なっているに違いないと考えるという誤りを犯してしまっている。他方、徳の理論家

は、異なる文脈において認められる道徳的問題に対する極端に異なった、一見すると矛盾さえしている複数の反応が、いずれも勇気の実例ないし表現と十分みなされるだろうことを認識することができる。なぜなら、徳の理論家は徳が徳がそれを通じて表現されるところの慣習と同一視するという誤りを犯していないからである。ただし、もちろん、徳理論者はまた反対の次のような同等の誤りを犯してはいない。すなわち、あらゆる形の文化的表現ないし具体化から独立した道徳的な徳というものが存在しうると考える誤りを犯してはいない。実のところ、徳理論の立場はまた相対主義者が性質上説明できないことをここで説明できるという哲学的強みを有しているのである。すなわち、われわれは過去や今日の多くの社会におけるさまざまな習慣や制度を邪悪なものや不正なもの、残酷なもの、墮落したものとして正しく非難することができ、実際に非難しているという事実を徳の理論家の立場は説明できる。だが、このような非難ができるのは、社会的な原理やルール、慣習が道徳的にいかに重要であろうとも、社会的な原理やルール、慣習の言語よりも道徳的な徳の言語の方が一定の論理的優位性を持っているかぎりにおいてなのである。(ナチスがあらゆる種類の残酷さと不正を受け入れているからといって、ナチスがわれわれとは異なる道徳を持っているに違いないと考えるのは道徳的な思慮分別を失うことに等しい。むしろ反対に、ナチスが明らかに残酷で不正であるからこそ、われわれはナチスが信じていることと行っていることを道徳という立派な名称で呼ぶことができないのである。)

だが、道徳教育の問題についてはどうだろうか。依然として次のような指摘がなされるかもしれない。すなわち、もし勇気や正義、慈愛などの特定の行為を目に見える形で実行する際に、何らかの社会的ないし文化的な形式や表現その他からの影響を受けない仕方で行うことはできないのであれば、そのことが意味するのはまさしく、私が教えることができる道徳的な諸徳はある特定の文化的文脈に属する評価上の優先事項を含意せざるをえないということである。そうすると結局、道徳教育はある種の社会的条件づけのないインドクトリネーション(教え込み)と等しくならざるをえないことになってしまう。以上のような指摘がなされるかもしれない。この問題には本論文の最終節でよりきちんとした形

で取り組む予定だが、これまで論じてきたことからして上記の指摘が決して蓋然性のあるものではないことは明らかであろう。上記の指摘が実際には理に適ったものではないことは、次のように考えることが理に適ったものでないことと同様である。すなわち、誰かがイギリスの道路交通規則に従って運転することを学ばなければならなかったという理由から、当人は以後永遠に外国の道路交通の慣習を把握することや他の場所で運転できるようになることを心理的に妨げられてしまうのだと考えることが理に適ったものでないことと同様である。だが、われわれは道徳的な徳という観念の基本的な概念上の文法についてもととのアリストテレスの著作にさかのぼって簡単に考察した後に、この問題に戻るができるだろう。

3. 徳の文法

ピアジェやコールバーグといった認知的発達理論家たちは以下のことを認めていたという点で確かに正しかった。すなわち、道徳教育という考えにとっての主要な問題は(例えば、道徳的行動の訓練と対比されるものとしての)道徳的理性と道徳的知識という概念を理解することであることを認めていた点で確かに正しかった。それは、たとえ——徳理論の立場からすると——認知的発達の理論家たちが道徳的理性と道徳的知識の性質について誤った説明をしていたとしてもである。これらの事柄についての〔心理学的〕認知主義者たちの基本的な構想は啓蒙主義の立場に立つものだが、そうした構想に対する主たる代替案は疑いの余地なく徳理論の立場に立つものであり、徳理論による説明を求めるべき最初にして最善の場はアリストテレスの倫理学の著作の中にある。簡潔に言えば、道徳的理性の性質に関するアリストテレスの説明は彼のフロネーシス(思慮)ないし実践知の概念の中で与えられており、道徳的知識に関する彼の説明は人格の性向の状態としての徳の概念の中に含まれている。そして、人格の性向の状態としての徳は、フロネーシスを実践的な経験に適用する機能として理解されている。ただし、こうしたことについての発言において、実践知が個々の道徳的行為主体の一般的な心理的機制においてどのように機能するかについて、アリストテレスはいく分疑わしい説に傾いているように思われ

る。今やわれわれはこれらの事柄を順番に検討することにしよう。

『ニコマコス倫理学』のよく知られた一節で¹⁸⁾、アリストテレスは実践的推論の領域においてわれわれが熟慮するのは目的ではなく、むしろ手段についてであると主張している。そして、アリストテレスは続けて次のように述べることで、このいく分わかりにくい所見をよりはっきりさせている。すなわち、医者が熟慮するのは治療すべきかどうかではなく、単にどのように治療すべきかについてのみであるように、道徳的行為主体が熟慮すべきなのは勇敢であるべきかどうか、正しくあるべきかどうかについてではなく、ただどうすれば勇敢であるか、正しくあるかについてのみである、と述べている。人々はこのアリストテレスの主張を本質的に保守的な立場を表明したものと解釈してきたことだろう。すなわち、われわれの道徳の共同体において一般に受け入れられており、評価に関わる目標と願望についてわれわれが筋の通った形で疑問を呈することは決してできないという立場を表明したものと解釈してきたことだろう。しかしながら、たとえばの程度まで人々がアリストテレスの主張を上記のように解釈してきたとしても、私は上記のような保守的な立場がここでのアリストテレスの主張の論旨であると考えてはいない。実際のところ、私が思うに、ここでのアリストテレスの主張の論旨は、道徳的推論と倫理上の原理及び価値との間の論理的な関係についての、よりいっそう基本的な反基礎づけ主義的立場にあたる。すなわち、道徳的熟慮は必ず、言わばある価値体系の内側で働くのであって、何か「どこでもないところからのものの方」に従って働くのではないという立場である。したがって、道徳的熟慮がある特定の道徳の共同体において一般に受け入れられている目標を再評価するという目的のために用いられる状況においてであっても、そこで用いられる推論は主として別の論者が近年「移行における推論」と呼んでいるものになっているのである¹⁹⁾。「移行における推論」は、ある特定の伝統の内部での自己批判の過程によって展開されるか、あるいは他の伝統に由来する（が、しかし決してあらゆる伝統から独立して中立的に到達されたわけではない）別の一連の価値の観点から展開されるものである。

事実上、倫理上の基礎づけ主義を徳理論が否定し

ていることは次のことを否定しているに等しい。すなわち、人間存在のあらゆる実際の社会的・歴史的な条件や状況から独立に考えることができる一連の自明ないし争いの余地のない倫理上の原理というのが存在しており、人間の道徳的生活はそのような原理を基礎に合理的に根拠づけられるものである、もしくは再構築できるものであると適切に想定するということを否定しているに等しい。人間の道徳的生活の船はすでに海の上に浮かんでおり、船の修理のために必要な道徳的改革は海の上でのみ行うことができる。したがって、道徳的生活の性質について考える際に出発点となるのは道徳的伝統という観念であり、道徳的伝統は人間の社会的生活の現在の形式に埋め込まれた理想や原理、価値の複雑な体系として解釈される。だが、確かにこれらの価値が異なる習慣や慣習によって表現されがちであり、時代や場所が異なればこれらの価値にかなり異なった優先順位が与えられがちであることは事実であるものの、人間の道徳としてみなす価値があるものすべてにおいて、ある永続的な人間の諸価値——真実、正義、社会的協働などの諸価値——への共通のコミットメントが時代や場所の違いを超えて認められるであろうこともまた事実である。これらの基本的価値を大切にし、具体化しているのが実際の実践的行為への諸性向であり、実践的行為への諸性向は人間文化の中で徳と呼ばれている。そして、その反対のものが悪徳と呼ばれているのである。

しかしながら、次のことをはっきりさせておくことがきわめて重要である。すなわち、徳理論は諸徳をある重要な意味で道徳的生活にとって基本的なものだと確かにみなしているものの、徳が基本的であると考えられているのは、倫理上の基礎づけ主義者が好む合理的に自己を正当化する普遍的ルールという意味においてではない。以上のことをはっきりさせておくことがきわめて重要である。第一に、すでに確認してきたように、徳を発揮することはルールに従うことを伴うであろうが、ルールよりもずっと多くのものが徳には含まれている。第二に、カント主義的な原理とは異なり、徳は自己（徳それ自体）を正当化するものではない。というのは、徳が人間の諸事において価値があるのは、人間の繁栄や開花に関する何らかの客観的に認識可能な状態や条件を促進することに徳が実際に役立つかぎりにおいてであるからである。だが、第三に、確かに誠実と正義

のような人間の基本的価値のレベルにおいてであれば、人間の幸福と徳の結びつきは偶然のものというよりもむしろ内在的ないし概念的なものであると考えられるであろう。実際、嘘をつくことや不正をすることが何か直ちに理解できる意味で、あるいは何か一貫した意味で、徳とみなされるような道德の共同体の概念を考えることは難しい。とはいえ、そうした基本的な価値を大切に、具体化している諸性向が道德のすべての面にわたって普遍的に適用可能だとみなすことは難しい。したがって、真実を守ることと個人や社会が効果的に機能することの間の結びつきは強いものであり、われわれは嘘をつくことは一般的には道德的に誤りであると認めざるをえないけれども、次のような状況は容易に考えることができる。すなわち、ある程度本当のことを隠すことが道德的に許されるか、擁護される状況は容易に考えることができる。また、ある状況——本当のことを隠さないと他者に不必要に大きな苦しみを与えてしまいかねない状況——においては、本当のことを語ることにこだわることは道德的に無責任であることに等しくなるであろう。

したがって、諸徳の中で大切にされ、具体化されている基本的な価値はおそらく、道德的熟慮の働きにおいて基礎となるものというよりもむしろ基準となるものと考えての方がよいだろう。これらの基本的価値は、道德上の問題があるあらゆる状況においてわれわれがまさに何をなすべきかを決定する完全に手落ちがなく拘束力のある原理ではない。むしろ、われわれ自身が直面している現在の状況において特定の道德的に適切な決定に達しようとする際に、われわれにとってきわめて重要視されるべき考慮事項や要求なのである。そして、だからこそもちろん、アリストテレスのフロネーシスないし実践知の概念は判断の一形式として理解されるべきであって、道德的な公理から必然的な結論を数学的な演繹法を用いて導き出すためのある種のアルゴリズムとして理解されるべきではないのである。しかしながら、次のことを理解しておくことも重要である。すなわち、道德的論証における評価に関わる前提と実践的結論の関係についての徳理論の説明にこの程度の緩みがあることは——とりわけ、競合する諸価値がわれわれの注意を引く資格を同程度に持っているように見える深刻なジレンマの状況においては——評価に関わる前提と実践的結論の関係が単に外在的なも

のないし偶然的なものであることを含意するわけではないということを理解しておくことも重要である。そして、確かに徳理論は目的論的倫理学の一形態であり、徳や道德的正しさをエウダイモニア（幸福）や開花の概念に結びつけるものであるが、徳理論は帰結主義の一形態ではない。徳として認められる行為は、真実と正義といった最も基本的な道德的価値や原理と少なくとも意図において整合する行為のみである。それゆえ徳理論はまた功利主義に特有の奇妙な倫理上のランダリング（正当化）に抵抗することができる。功利主義によると、あらゆる種類の人間の行為——殺人や不倫、窃盗——は、もしそれが人間の幸福を最大化するのであれば倫理的に擁護可能であると考えられるだろう。他方、徳の理論家にとっては、そうした行為の倫理的地位は次のようなものである。すなわち、殺人や不倫、窃盗といった行為は絶対的に悪いものとみなされるべきであり、たとえさらにいっそうひどい悪を防ぐためにはそうした行為のいずれかを行うことが実際には避けられない状況があるとしても、そうした行為が絶対的に悪いものであることは変わらないというものである。それゆえ徳理論は容易に絶対的な道德的価値という考えを受け入れる（アリストテレスにとっては、不倫は常に悪いものである）が、絶対的な道德的価値は合理的に自己を正当化する普遍的命法のような観念から導かれるものではない。というのは、合理的に自己を正当化する普遍的命法のようなものがあるという想定は幻想だからである。

だが、確かにフロネーシスないし実践知は何らかの信念と価値の体系の中で働かねばならず、信念と価値の体系は現代の人間の共同体の発展しつつある道德的伝統の中で大切にされ、具体化されているものであるのだが、徳理論による説明においては、個人による道德的知識の獲得は単にある道德的伝統を知ることであるだけでなく、効果的な道德的行為主体性のために実践知を自分自身の個人的経験に反省的に適用できるようになることでもある。しかしながら、フロネーシスを有意義に適用するために必要な類の経験は第三者的に経験的の観察を行うことではなく、むしろ人間の実践的の生の個人的な状況や対人関係の場面に積極的に参加するために必要な経験である。アリストテレス自身が述べているように²⁰⁾、実践的な道德的熟慮の目的は単に善についての理論的知識を得ることではなく、われわれが善

き人になることを助けることなのである。そして、事実がその通りであるならば当然、実践知の主要な目的は世界がどのようにあるかを理論的にわれわれが理解し、説明するのを助けることではなく、われわれの個人的な行為と諸事や対人関係の行為と諸事においてわれわれが適度の統御と規律を得るのを助けることとなる。それゆえ、道徳的知識とはさまざまな命題に精通することであるというよりもむしろ、実践的な性向を獲得することなのである。

したがって、アリストテレスにとって、個人による道徳的知識の獲得は諸徳を習得することに等しく、徳は効果的に原理に基づいた性向である。真の道徳的知識のためには、行為主体は原理と経験の両方を必要とする。つまり、人間の実践的な諸事の悪戦苦闘の中でさまざまな価値を發揮し、示すことができるようになるためには、原理と経験の両方を必要とするのである。実際、ここで次のように述べても決して過言ではない。すなわち、確かにフロネーシスは道徳的に問題になっている状況において何をするのが最善なのかを行為主体が理解するのを助ける働きをするが、フロネーシスはそれ自体だけでは道徳的知識として不十分なのであり、善を追求しようとするあれこれの性向によって補強され、下支えされることでようやく道徳的知識として十分なものとなる。以上のように述べても過言ではない。手短かに言えば、道徳的知識なるものは実際に存在するものの、正当化された真なる信念をモデルとして道徳的知識を考えてはならない。なぜなら、道徳の領域において知識を獲得することは諸徳を習得することに等しく、諸徳はさまざまな価値を大切にし、具体化しているのであり、「xは善い」とか「ここではAの方がBよりも良い行動方針である」といった命題を心に抱くことよりも多くのものが価値には含まれているからである。私が思うに、この基本的なアリストテレスの洞察をとらえ損ねるといよくある誤りはプラトンの時代以来今日に至るまで道徳理論を大いに混乱させてきたのであり、その結果、無数の不運な論争が道徳的な動機づけにおける理由と行為との関係の性質をめぐって行われてきたのである²¹⁾。

だが、大きな問題が残されたままである。すなわち、社会的に条件づけられ、感情によって色づけられているわれわれの実践的生の経験は、効果的な道徳的行為主体性のためにフロネーシスの原理や教え

によってどのように統御されたり、特徴づけられたりするののかという問題が残されたままである。この点についてはしかし、私はごく簡潔に次のように述べておこう。確かにアリストテレス自身のこの問題への回答——われわれはいわゆる中庸によってわれわれの諸事を統御することを追求するべきであるという応答²²⁾——は哲学者たちによって何度もあざけりの対象となってきた。とはいえ、私の考えでは、この中庸説にはより妥当と思われる形のものがあり、実はそちらの方がアリストテレス自身が実際に述べているものよりも彼の哲学の全体的な趣旨により一致しており、擁護可能なものである。以上のように述べておこう。実際、アリストテレス自身の中庸の働きの説明の主な問題点は、彼の説明が道徳上の成功と失敗についての彼の全体的な見解にかなりそぐわないことだと言える。アリストテレスは道徳上の成功と失敗を理性と感情と状況の間のさまざまな種類の相互作用の働きだとみなしており、彼の見解によれば、徳は事実上、ある特定の実践的狀況において自然の衝動と感情を正しく統御することであり、悪徳は衝動と感情を誤った形で統御することである。例えば、アリストテレス自身は中庸の例として勇気を挙げ、恐れを超過と不足という二つの悪徳の間の中庸として勇気を位置づけているが、勇気の例は上記の原理〔道徳上の成功と失敗についてのアリストテレスの全体的な見解〕にあまり忠実なものとなっていないように思われる。というのは——向こう見ずが勇気とは反対のものであることは明白ではないように思われるというありふれた批判²³⁾はさておき——どうして単に危険への恐れがないということが人を危険から逃れるようにではなく危険へ向かっていくように駆り立てると考えられるだろうか。

しかしながら、事態を改善するためには、次のことを思い起こすのがよいだろう。すなわち、アリストテレスにとって道徳的知識は一般的に理性と実践的経験の間の複雑な相互作用の問題である。したがって、道徳的知識の要請として、道徳的行為主体は人間の実践的な諸事に実際に携わる中で、フロネーシスが告げるさまざまな見解をどのように適用するかを学ぶことが求められる。以上のことを思い起こすのがよいだろう。これこそまさにアリストテレスの有名なアナロジーの要点である。アリストテレスは善き人になることと技術を習得することをア

ナロジでとらえ、われわれは誠実な行為、勇氣ある行為、正しい行為によって誠実な人、勇氣ある人、正しい人となるのであり、それはちょうど、音楽家が絶えざる楽器の練習によって自分の技術を向上させるのと同様であるとしている²⁴⁾。だが、この観点から見ると明らかに、アリストテレスは道徳的な規律が二つのことに関わっていると考えているように見える。二つのことのうちの一つは社会的で利他的な傾向性——言わば、善への愛——の涵養であり、もう一つは利己的ないし反社会的な傾向性の制御である。したがってまた明らかに、中庸からの逸脱はこれら二つの点のいずれかにおける事実上の失敗と解されているかのように見える。そして、勇氣を恐れ^レの超過と不足という二つの悪徳に対立する徳とみなすことがどれほど受け入れがたいとしても、何らかの賢明な決断が必要な状況において人がいかに道徳的に不十分な状態になりうるかを理解することは決して難しくない。つまり、過度に恐れているためであったり、優柔不断であるためであったり、あらゆる理にかなった慎重さを放棄させるような過度の熱意や情熱のためであったり、といった具合である。さらには、私の考えでは、上記のように修正された中庸の働きについての説明は『ニコマコス倫理学』第7巻でアリストテレスが抑制のなさについて述べていることの多くを明確にするために用いることができ、道徳教育についての豊かな哲学的心理学の発展に役立つさまざまな大きなインプリケーションを含んでいることだろう²⁵⁾。

4. 道徳理論と教育実践における修正と記述

われわれがすでに述べたように、コールバーグは理論面でほとんどごたまぜと言える折衷主義の立場に立っているものの、現代の認知心理学者たちが提唱している道徳発達についてのさまざまな理論が本質的には啓蒙思想——具体的にはカントの倫理学上の見解——の遺産であることにはほぼ疑いの余地はない。今や現代哲学の古典とみなすべき著作²⁶⁾において、ピーター・ストローソンは——主に自然哲学に関して——次のような示唆に富む区別を設けた。すなわち、パークリやライブニッツ、スピノザといった修正主義の形而上学者と、アリストテレスとカントといった記述的形而上学者との間の区別である。しかしながら、われわれはこの大雑把な分類

法にあまり重きを置きすぎるべきではないものの、アリストテレスの実践哲学とカントの実践哲学は決して同じ意味においてもしくは同じ程度に記述的であるわけではないと確かに言えるだろう。事実上、カントの義務に関する厳格な義務論的倫理学は、本質的にルソー流のロマン主義の立場に立つ道徳的合理主義とカント自身の経験に関する哲学の産物である。前者の道徳的合理主義が伝統よりも理性の要求を称揚するのに対し、後者の経験に関する哲学はヒュームとは異なり、次のように主張するものである。すなわち、内的経験における経験的に認識可能な諸々の傾向性は因果的に条件づけられた現象界に属する以上、傾向性は自由意志を持った道徳的行為主体性の心理的機制にはほとんど関係がないと主張するものである。

もちろん、ルソーとカントのように道徳を普遍法則とみなす見解はもはや社会的・文化的多元性という今日の状況においてはかつてと同じような魅力を持っていない。そして実際、カントの影響は主に二つの倫理学の中に残っている。すなわち、個人による一貫したコミットメントに関する指令主義的な倫理学の大いに退化した諸形態の中と、重なり合う合意に関する契約論的な倫理学の中に残っているのである。さらには、どうやら道徳教育の哲学者たちは次のことに十分に気づいてこなかったように見える。すなわち、道徳判断の基礎についてのこうした本質的に相反する諸見解を結合しようとする試みは、道徳教育に関する今日の多くの公式政策文書によくある特徴であり（それは例えば、よくある区別である中核的な価値と個人的な価値の区別に現れており）、道徳教育の分野における多くの社会科学的調査のよくある特徴でもあることに十分気づいてこなかったように見える。コールバーグの著作もこの全般的な傾向の例外ではない。コールバーグは正義の共同体という本質的に契約論的な概念を、道徳を一貫性のある自律した選択とみなすリベラルで個人主義的な考えと調和させようと試みているが、私の考えでは、コールバーグの試みを実践的熟慮の働きについての単一の首尾一貫した説明によってとらえることは不可能である²⁷⁾。

しかしながら明らかに、コールバーグの発達理論をルソーとカントの啓蒙主義の立場に立つ倫理学上の見解と結びつけている最も顕著な特徴は、本質において〔伝統の〕継承がなく、基礎づけ主義と構成

主義の立場に立っているという性格である。この性格は、まさにどこでもないとところからのものの方によって人間の心の中の道徳法則を書き直すことを強く望んでいる。したがって、若者が道徳的価値を身につける方法は主に次のようなものとなる。すなわち、人為的に考案されたモラルジレンマについて公平な第三者的立場から観想するという方法であり、人間の道徳的生活の一般に受け入れられている伝統を直接経験したり、伝統について手ほどきを受けたりすることはできるだけ避けるという方法である。しかしながら、私の考えでは、もしわれわれがこの種の構成主義の認識論と教授法の背景にある前提をより批判的に吟味するならば、この種の認識論と教授法が道徳的生活についても道徳教育についてもかなり奇妙な見解を伴っていることにすぐ気づくことができる。

実際、現代のカリキュラム論において構成主義的な教授法を支持する主要な動機は二つあるように見える。私が思うに、最終的にはそのうちの一つだけが擁護可能である。一つ目の考慮に値する方の理由は例えば、教育における知識の獲得を「受け入れること」ととらえる伝統的な考えに対してデューイがプラグマティズムの立場から行った批判の中に見出すことができる。一つ目の理由の方の立場では、伝統的な学校での学習のあまりに多くが〔チャールズ・ディケンズの小説『ハード・タイムズ』に登場する〕グラッドグランドが抱いていたのと同じ前提で進められてきている。すなわち、知識と理解を得ることは数多の活性のない事実を受動的に受け入れることにほかならないという前提で進められてきている。ここで構成主義は事実上、学習者に次のことを了解するよう勧めることに等しい。すなわち、理解というものが理論構築や仮説検証、問題解決、洞察、想像を伴うものであるかぎり、理解は単に情報を蓄積することではなく、ずっとそれ以上のものなのだとすることを了解するよう勧めることに等しい。二つ目の疑わしい方の理由は、カリキュラムの中で価値がより関わってくる領域——歴史や宗教的知識、道徳教育といった領域——の教授についての理論構築に関連したところに見出すことができる。だが、二つ目の疑わしい方の理由が現代においてしばしば示唆を得てきたのは、例の科学哲学、きわめて懐疑的で反実在論的であり、ポスト経験主義的でポストモダン的な科学哲学からである²⁸⁾。二つ目の

理由の方の立場では、事態は単に、さまざまな理論や仮説が依拠する基礎資料たる事実や情報を解釈したり概念化したりする方法は（一つではなく）複数あるということではない。というのは、二つ目の理由の方の立場の主張によると、中立的ないしバイアスのない事実や情報といったものを可能とするような理論や、そうしたものを可能とするような、価値から自由で完全に客観的な観察というものは存在しないからである。

私の考えではほとんど疑いようがないことだが、現代の倫理学上の構成主義は事実上、上記の二つの主張のうち一つ目の理由の方ではなく二つ目の理由の方の立場によって特徴づけられている。そして、現代の倫理学上の構成主義のそもそもの出発点にさかのぼると、カントを経由して、ルソーが伝統として一般に受け入れられていた道徳の「知恵」に対して深い疑念を抱いていたことに至る。実際、ルソーの考えを強く受け継いでいるかなり極端なリバタリアン（自由至上主義者）的見解の今日への影響を最も容易に見出すことができるのはおそらく、進歩主義の立場に立つ教育者たちによる道徳教育の実践においてであろう。そして、進歩主義の教育者たちの中で最もよく知られているのは間違いなく、今は亡きイギリスの教師A.S. ニールである²⁹⁾。ニールは啓蒙主義の哲学よりもむしろ精神分析の理論の方からより直接的な影響を受けていたが、にもかかわらずルソーとかなり近い考えへと至っていた。というのは、次のような考えを持って——かつ実践に移して——いたからである。すなわち、若者は可能なかぎり、できるだけ長い間、慣習となっている社会の意見がもたらすおおむね有害で邪悪な影響から守られるべきであり、その目的は若者自身の自然で汚されていない倫理、個人の利害関心に関するある種の契約交渉に基づく社会的協働の倫理を発展させるためであるという考えを持っていたからである。要するに、ニールが道徳教育の実践に適用しようとした考えは、次のような政治的にリベラルな極端な考えであった。すなわち、個人の自由を制限することが正当化されるのは、個人の行為が他者の自由に対して現実の脅威となりかねない場合に限られるという考えであった。

だが、コールバークとニールとではそれぞれが与えた影響はいくらか異なっているものの、コールバークに見られたものとまったく同じ種類のリベラ

ルな混合物、指令主義的でありかつ契約論的である構成主義というリベラルな混合物を、もちろんニールにも見出すことができる。すなわち、他者に対する自分の社会的責任を適切に認めているという状況の中で自律的に実践的な意思決定を行うという同じ理想を見出すことができる。これらの一般的な目的そのものに何か本質的に誤っているところがあるわけではない。疑わしく思われるのはむしろ、こうした目的がどのようにして達成されるのかに関する考えの方である。というのは、リベラルな構成主義は明らかに、ルソーを通じて、これまで受け継がれてきたあらゆる道徳的知識と理解の地位についてのある種のデカルト的懐疑主義の影響をかなり受けているからである。デカルト的懐疑主義は、われわれは自分たちの倫理的な生活の適切で合理的な基礎を構築するという取り組みを初めからやり直すべきだと主張する。かくしてA.S. ニールから出てきたのは次のような奇妙な考えである。すなわち、子どもたちは何が正しくて何が間違っているかについて一切教えられないべきではなく、(人間本性は本来的に善いものなのだから)ただ子どもたち自身で何が正しくて何が間違っているかを見出すように任せておくべきであるという考えである。また、コールバーグから出てきたのは次のような考えである。すなわち、道徳教育はある種の認知的スキルを発達させることに集中してよいのであり、一連の架空のモラルジレンマについての原理に基づいた解決を、できるかぎりあらゆる特定の倫理的伝統や立場から独立した形で考えるのに適した認知的スキルを発達させることに集中してよいのだという考えである。道徳と道徳教育についてのこうした哲学的な思考の伝統に対して大きな影響力を与えてきた人物としてカントが挙げられるが、たとえこの伝統がまだパークリの認識論のような意味で修正主義的ではないとしても、だからと言ってこの伝統がアリストテレスの倫理学のように記述的であるわけではない。さらには、とりわけ、この伝統が道徳においてほぼ認知的原理のみを強調しており、合理的な基礎づけ主義の立場に立っているという点において、この伝統は修正主義的な要素を大切に、具体化していると言えるし、少なくともそう見えることは確かだろう。

だが、疑いなく、道徳教育についての上記のような見解は哲学的に先入観にとらわれていない目にはまったくもってかなり疑わしいものとして映るので

はないだろうか。第一に、もちろんのことながら、コールバーグのジレンマは倫理的に中立なテーマを扱ったものではなく、ジレンマに対する合理的な反応はいずれもあれこれの道徳的伝統の諸見解を反映せざるをえない。つまり、私的財産は自由な事業と努力の正当な報いである、人の命を守ることは通常すべてに優先する道徳的考慮事項である、両性は人格として対等な地位を持っているとみなされるべきである、といった諸見解を反映せざるをえないのである。第二に、しかしながら、コールバーグとニールが主としてプラグマティズムの立場から道徳的能力を対人関係の問題や利害の衝突の問題を解決するのに適した認知的ないし他の種類のスキルと解していることは——そして、例えば、人が本質的に解決不可能な人間の諸問題に取り組むのを助けるであろう人格的特性の発達とは解していないことは——道徳的生活についてのわれわれの通常の前理論的な考えの概念化として、ひどくゆがんでいるとは言えないとしても、少なくとも限定的なものにおそらく見えることだろう。だが、第三に、正規の教授(インストラクション)は若者の心や精神、行為にどうしても先入観を与えてしまうので、若者はできるかぎり正規の教授を受けないで道徳的生活についての上記のような見解へと導かれるべきであるというロマン主義的かつ合理主義的見解は——[コールバーグとニールの]二人の理論家によってさまざまな形で表現されてもいるのだが——おそらくまったくもって無理筋なものに見えることだろう。

以上のような観点から見ると、実のところ、道徳的生活と道徳教育についてのロマン主義的かつ合理主義的見解ないし啓蒙主義的見解が、それ以外のあらゆる領域の人間の探究や真剣な活動における教育の本質についてのわれわれの一般的な見解といかに大きく食い違っているかに気づかずにいるのは難しい。したがって、われわれは通常、次のように想定してはならない。すなわち、われわれが人に科学を教える際に、現在の科学的知識として一般的に受け入れられている理論や仮説を手ほどきすることなく教えることができるだろうか、われわれが人に絵を描くことや木工といった技術を教える際に、当該分野において最先端だと認められているしきたりやスキル、技法について手引きすることなく教えることができるだろうと想定してはならないのである。それならば、なぜ、まったく同じことが道徳教育に

もあてはまるだろうという教育者たちが抱く伝統的な想定をわれわれは否定しようとしなければならないのだろうか。伝統的な想定からすると、道德教育は本質的に若者に対してある特定の社会的、文化的文脈において利用できる「最善の道德像」³⁰⁾を手ほどきすることである。そして、最善の道德像を手ほどきすることは、主に、理性的な諸性向を——すなわち諸徳を——できるかぎり若者に身につけさせることであり、徳は最善の道德像が称揚するあらゆる目標を達成するのに実際に役立つ。しかしながら、こうした慣習的見解に対しては二つの主要な反論がある。そして、二つの反論は——どちらもインドクトリネーションに対する不安と関係するので——困ったことにしばしば混ぜ合わされてしまうのである。

反論の一つ目は、すでに言及したところだが、構成主義についての二つ目の説明を支える考慮事項に依拠している。この見方によると、道德に関わる客観的な知識や真理といったものが存在しない以上、諸徳への手ほどきとされているものはすべて、ある一連の社会的に是認されている規範への一種の行動上の条件づけにすぎないことにならざるをえない。だが、もしこの見解が正しいのであれば、それはあらゆる道德教育の構想に終わりを告げることになる。また、構成主義の立場に立つ道德教育の構想がつじつまが合わないことの証拠ともなる。実際、私はかつて別のところで次のことをかなり詳しく論じたことがある³¹⁾。すなわち、宗教ないしスピリチュアリティ（霊性）に関わる客観的な知識と真理についての何らかの適切な説明がない場合には、宗教教育——おそらく、人間の探究の「主観的」とされる諸形式の教授法の可能性について現代の構成主義者が考える際の究極の砦——をわれわれが理解できるだろうと想定することは道理に合わなくなると論じたことがある。以上の宗教教育についての私の議論はさておき、私の考えでは、道德に関わる客観的な知識と真理の性質についての首尾一貫した説明に到達する可能性を諦める理由は少しもない。というのは、そのような知識と真理へとわれわれを近づけるであろう実践的で理性的な探究の基本的な形式なるものが存在しており、実際、そうした基本的な形態をアリストテレスの説明に見出すことができるとおそらく言ってよいからである。アリストテレスの説明とは、フロネーシスがどのようにしてさまざまな

道德的な徳を通じて働くのかについて彼が『ニコマコス倫理学』において行っている説明のことである。

だが、道德教育をある一連の現実の諸徳への手ほどきととらえる伝統的な構想に対する二つ目の反論はむしろ次のような考えに基づいている。すなわち、たとえ道德に関わる真理というものがあるとしても、それが何か一つの道德の共同体の独占的な所有物であるということは自明ではない。したがって、個々人に一つの見解を手ほどきすることはすべて、他のすべての異なる道德の可能性に対して彼らの心を閉ざすことになるに違いないという考えに基づいている。あるレベルではもちろん、この二つ目の反論はすでによく知られている混同をまたしても反映するものである。すなわち、一定のレパートリーの道德的諸徳を植えつけるという考えと、道德的信念の体系を手ほどきするという考えとの混同を反映するものである。だが、人が諸徳を涵養するにはもちろん何らかの道德的信念の枠組みを背景とせざるをえないものの、道德的信念の正確な知識内容は——もし教育の焦点が言わば義務に関するものよりもむしろ徳に関するものにあるならば³²⁾——道理上、大して重要ではないであろう。実際、唯一の条件は、道德教育がそれを通じて機能しようとするところの信念体系が、人間の基本的価値を何か認識できる形で表現し、促進することに備えておくことであろう。そして、人間の基本的価値を具体化しているのが勇氣、自制、誠実、公平などといったよく知られた徳たる諸性向である。さらには、ほとんど言うまでもないことだが、上記のような基本的な価値を受け入れることができない信念体系はすべて決して道德の名に値しない。しかしながら、この二つ目の反論はまた次の論点もとらえ損ねているように見える。すなわち、構成主義についての一つ目の説明と調和する論点だが、開かれた探究や創造的な革新という考えが本当に意味をなすのは文脈の中においてのみであるという論点をとらえ損ねているように見える。要するに、人間の真剣な活動のいかなる分野においても、独創的な思考や行為が生まれてくることを本当に期待できるのは、これまで考えられてきた最善の思考やこれまでに行われてきた最善の行為に徹底的に没頭した精神からのみなのである。したがって、道德の偉大な創始者や改革者とは過去の進歩や功績に無知な人々ではない。むしろ、

過去の進歩や功績が自らにとって価値ある先例となる人々である。もちろん、どの分野の探究においても悪しき教え方が精神の成長を抑制したり、妨げたりしうるのは事実である。だが、この事実から、ルソーやニールのように、この事実のゆえにわれわれは直接的で明示的な教授を完全に放棄すべきだと論じるのはこの上なくひどく誤った推論である。

5. 追記

反対に、求められているのはさまざまな教授方法を発展させ、一般に受け入れられている知識と知恵の諸形式をより深い批判的理解の可能性に開くことである。そして、このことは他の領域と同様に、正規の教育やその他の教育の場面でのわれわれの道徳的人格と行為の育成という領域における進歩へのわれわれの強い願望にもあてはまる。今日頻繁に使われているアナロジーを用いると、われわれは知識と探究の一形式への手ほどきを、一つの言語の学習や会話の一形式への参加といったものをモデルとして考えることができるだろう。だが、この見方からするとほとんど疑いの余地なく、すでに一つの言語を学んでおり、何らかの会話の諸形式にすでに参加している人の方が、一つも言語を学んでいない人よりも、新しい言語を学んだり、新しい会話に参加したりする上で有利な立場にある。そして、もちろん、第二言語の習得に必要なものはおおむね第一言語の習得に必要なものと同じである。すなわち、大まかに言って言語学者が変形文法と呼んでいるものが必要である。現代の道徳の言語と会話におけるバベルの塔の崩壊後のような混乱状況に直面して、徳の理論家は次のように主張している。すなわち、道徳的生活において誤っていること、劣悪なことと正しいこと、価値あることとをわれわれが区別するのを助けるために必要なものは基本的文法であり、それは評価に関わる実践的思考と人格、行為についての基本的文法である。そして、必要とされている基本的文法は、本質的に、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において徳とフロネーシスの論理の説明において提供しているような種類のものである。以上のように徳の理論家は主張している。だが、最近のポスト分析的な社会哲学者でアリストテレスから示唆を得て論述活動を行っている人々³³⁾ はまた、次のように説得力ある形で主張している。すなわち、

上記のような基本的文法を発展させることは、人々が実際に生き、行為し、話している徳のさまざまな言語と物語に対して詳細な記述的注意を向けることに基づいてのみ可能である。つまり、どこでもないところからのもの見方から生じるアプリアリな指令によって、道徳的生活と言説の論理形式を再構築しようとする修正主義的な試みに基づいてでは不可能である。以上のように主張しているのである。

謝辞

本論文の旧稿はルーヴェン大学、アムステルダム自由大学、エディンバラ大学といったさまざまな場所で発表されるとともに、カナダのバンフで開催されたアメリカの道徳教育学会の年次大会でも発表された。これらの機会に多くの人々からたくさんのコメントと批判をいただいた。コメントと批判を述べてくれた人々には、ステファン・コイペルス、ポール・スマイヤーズ、ジャン・ストゥーテル、ベン・スピーカー、ルース・ジョナサン、ポール・スタンディッシュがいる。また、マーヴィン・バーコヴィッツからは文通の中で詳細なコメントをいただき、本誌『哲学と教育の研究』の匿名の査読者たちからは書面で共感的で有益な助言をいただいた。深く感謝申し上げる。しかしながら、彼らの提案に対する私の応答の仕方について、彼らが賛同することは期待できないだろう。

原註

- 1) J.J. Rousseau: *Emile*, London: Dent, Everyman's Library, 1974, p. 54. [ルソー『エミール (上)』今野一雄訳、岩波書店、2007年、156-159頁参照。]
- 2) L. Kohlberg: *Essays on Moral Development: Volumes I-III*, New York: Harper Row, 1981. [I巻は1981年、II巻は1984年に刊行されているが、III巻は未刊行である。]
- 3) もちろんこれは特に北アメリカ地域についてあてはまる。アメリカとカナダにおける道徳教育と道徳的発達の研究の振興に関わってきた主要な専門組織——アメリカ道徳教育学会——は、コールバーグ主義者によって設立されており、今でも主にコールバーグ主義者によって運営されている。
- 4) 次の文献を見よ。J. Piaget: *The Moral Judgement of the Child*, New York: Free Press, 1932. [J. Piaget『臨床児童

- 心理学Ⅲ 児童道徳判断の発達』大伴茂訳、同文書院、1954年。]
- 5) 私はこの点についてより詳しく、ジェイムズ・ジャレットの著作『価値を教えること』に対する詳細な批判的論評において述べている。私の論評は本誌に掲載された次のものである。The philosophy and theory of values education, *Studies in Philosophy and Education*, Volume 13, 1995. [実際の書誌情報は次の通り。D. Carr: Review article, *Studies in Philosophy and Education*, Volume 14, Issue 4, 1995, pp. 417-426.]
 - 6) こうした批判の概説としては、例えば次の文献を見よ。D. Wright: *The Psychology of Moral Development*, Harmondsworth: Penguin, 1971, chapter 7.
 - 7) C. Gilligan: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982. [キャロル・ギリガン『もうひとつの声で——心理学の理論とケアの倫理』川本隆史・山辺恵理子・米典子訳、風行社、2022年。]
 - 8) 次の著作に収録されているR.S. ピーターズのさまざまな論考を見よ。*Moral Development and Moral Education*, London: George Allen and Unwin, 1981.
 - 9) この示唆は、メアリー・ウォーノックの道徳教育の議論の特徴の一つであるように思われる。M. Warnock: *Schools of Thought*, London: Faber, 1977. そしてまた、より近年では、オーエン・フラナガンによる道徳的諸徳の議論の特徴の一つでもある。O. Flanagan: *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
 - 10) この見解の典拠については次の文献を見よ。I. Kant: *Groundwork of the Metaphysic of Morals* – translated by H.J. Paton under the title of *The Moral Law*, London: Hutchinson, 1948. [カント『道徳形而上学の基礎づけ』中山元訳、光文社、2012年。]
 - 11) この見解の典拠については次の文献を見よ。Aristotle: *The Nichomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1925. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年。]
 - 12) Kohlberg: *op. cit.*, 1981, Volume I, Part I, Chapter 2.
 - 13) Aristotle: *op. cit.*, 1925, 特にBook II. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻参照。]
 - 14) A.C. MacIntyre: *How to appear virtuous without actually being so*, University of Lancaster: Centre for the Study of Cultural values, 1991. [A.C. MacIntyre: How to seem virtuous without actually being so (first published 1991) in: J.M. Halstead and T.H. McLaughlin eds: *Education in Morality*, London: Routledge, 1999.]
 - 15) 例えば、次の文献を見よ。A.C. MacIntyre: *After Virtue*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1981 [アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年]; *Whose Justice, Which Rationality?*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1987; and *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1992.
 - 16) T. Nagel: *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986. [トマス・ネーゲル『どこでもないところからの眺め』中村昇ほか訳、春秋社、2009年。]
 - 17) 私の次の論文を見よ。The primacy of the virtues in ethical theory: Part 2, *Cogito*, Volume 10, Number 1, 1996.
 - 18) Aristotle: *op. cit.*, 1925, p. 56. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』第3巻第3章1112b11-20参照。]
 - 19) C. Taylor: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. [チャールズ・テイラー『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』下川潔・桜井徹・田中智彦訳、名古屋大学出版会、2010年、85頁参照。]
 - 20) Aristotle: *op. cit.*, 1925, Book II, Section 2. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻第2章1103b26-31参照。]
 - 21) こうした問題に関して役立つ近年の概説については次の文献を見よ。D. McNaughton: *Moral Vision*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
 - 22) Aristotle: *op. cit.*, 1925, Book II, 特にSection 6-9. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻第6-9章参照。]
 - 23) 例えば、次の文献を見よ。D. Ross: *Aristotle*, London: Methuen University Paperbacks, 1964, Chapter 7, p. 205.
 - 24) Aristotle: *op. cit.*, 1925, Book II, Section 1. [アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻第1章1103a31-b2参照。]
 - 25) 私はこの論点について「さまざまな種類の抑制のなさ——道徳教育の文脈における道徳的弱さの問題の性質と意義」というタイトルの論文においてさらに論じることを試みている。上記の論文の一部はもともと本論文の旧稿の一部であり、本論文の旧稿は今のものよりも長い論文であった。[D. Carr: Varieties of incontinence: towards an Aristotelian approach to moral weakness in moral education, *Philosophy of Education*, Volume 52, 1996, pp. 130-138.]
 - 26) P. F. Strawson: *Individuals*, London: Methuen, 1959.
 - 27) 私の次の論文を見よ。Moral and religious education 5-14, *Scottish Educational Review*, Volume 24, Number 2,

1992.

- 28) 二つ目の理由の方の立場を擁護するためにおそらく一番よく引用される文献は次のものである。T.S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962. [トマス・S・クーン『科学革命の構造 新版』青木薫訳、みすず書房、2023年。]
- 29) 次の文献を見よ。A.S. Neill: *Summerhill: A Radical Approach to Education*, London: Gollancz, 1965.
- 30) この概念を広範に用いたものとして、次の文献を見よ。C. Taylor: *op. cit.*, 1989, 特にPart 1. [テイラー『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』第I部参照。]
- 31) 私の次の論文を見よ。Knowledge and truth in religious education, *Journal of Philosophy of Education*, Volume 28, Number 2, 1994.
- 32) 次の文献を見よ。M. Slote: *From Morality to Virtue*, New York: Oxford University Press, 1992.
- 33) この立場の現在の中心人物としては——彼らの著作のいくつかについては、本論文の中で参照してきているが——アラスデア・マッキンタイア、チャールズ・テイラー、マーサ・ヌスバウムを挙げることができる。

訳者註

- [1] 本翻訳はD. Carr: After Kohlberg: some implications of an ethics of virtue for the theory of moral education and development, *Studies in Philosophy and Education*, Volume 15, Issue 4, 1996, Springer Nature (© Kluwer Academic Publishers), pp. 353-370の全訳である。翻訳に際しては、中西と古館が協同的に訳を作成し、片山が全体の監訳作業を行った。翻訳にあたり出版社とカー氏には迅速かつ丁寧にご対応いただいた。お礼を申し上げる。なお、本論文中の〔 〕は訳者によって補足された箇所を示している。
- [2] 本論文の著者デイヴィッド・カーは現在エディンバラ大学の名誉教授であり、教育学を専門とする。研究テーマは多岐にわたり、本論文の主題である教育哲学、道德教育、徳倫理学を含む倫理学にとどまらず、感情教育、教師の専門性やカリキュラム、さらには美学や芸術教育といった分野をも射程に収める。

本論文は、コールバーグの発達段階理論に基づき中立性を謳うリベラルな道德教育論の限界を踏まえ、アリストテレス的な徳倫理学に依拠することで従来の限界を乗り越えうる可能性を示唆した前世紀末の画期的な論考であり、カーの著作の中でも重要な位置を占める。他方

で、近年のカーは本論文執筆時から立場を変え、むしろアリストテレス的な徳倫理学を現代の道德教育に適用することの問題点を指摘する論考を発表するようになってきている。例えば2021年の論文では、アリストテレスが人間の究極目的として語るところの「開花」(幸福)という理念は現代の教育に何ら具体的な指針を与えないのだと論じている。詳しくは次の文献を参照されたい。D. Carr: Where's the educational virtue in flourishing?, *Educational Theory*, Volume 71, Number 3, 2021, pp. 389-407.

