琉球大学学術リポジトリ

社会構成的な道徳教育の創造へ向けて

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学教育学部 公開日: 2007-07-18 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 上地, 完治, Uechi, Kanji メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/1031

社会構成的な道徳教育の創造へ向けて

上 地 完 治

Toward Creating Moral Education in the Perspective of the Social Constructing

Kanji UECHI

Summary

In this paper I try to draw a rough draft for the meaning and the significance of creating moral education in the perspective of the social constructing. As the result of radical and critical considerations, it makes clear that the moral norm is never universal and is not accepted as equal worth for everyone. But this consideration does not mean to deny the necessity of sharing morality in our society. Understanding morality as socially constructed makes possible morality as the non-universal and the non-personal. This way of understanding of morality also offers suggestive ideas for moral education in schools.

はじめに

近年、道徳という言葉自体や、道徳に関わる話がわれわれの社会のなかでますます目につくようになってきた。政治家の汚職や、多種多様な職種での企業の不正や不正隠しが公になるたびに、モラルの低下や「モラル・ハザード」といった言葉がマスメディアをおどっている。また、社会正義が道徳に関連するテーマだとするならば、イラク問題やパレスチナ問題もまた道徳に関わる深刻な話だということになる。

日本社会や世界の情勢もさることながら、教育の世界ではこの言葉が登場する頻度が格段に高まる。青少年による残酷で不可解な犯罪が生じるたびに、道徳教育、心の教育、豊かな心の育成といった言葉が乱発される。パソコンの普及やインターネットの発展によって情報教育が盛んになってきている中で、情報倫理やネット上のエチケットを学ぶ必要性も強調されるようになった。また入学式や卒業式のシーズンには国旗掲揚と国歌斉唱の実施をめぐって愛国心という言葉が見え隠れするし、実際にこの言葉は教育基本法の改正や学習指導要領の改正の焦点ともなっている。まさに今日の教育を語る上で「道徳」やそれに関連する言葉が必須の要件となり、このような状況を「道徳の氾濫」と表現することも可能だろう。

しかしながら、このように「道徳」という言葉が氾濫している一方で、「道徳とは何か」とその言葉の意味内容を厳密に問うならば、その答えは曖昧なまま釈然としない結果に終わってしまうのではないだろうか。道徳が、われわれがこの社会で生きていくために、あるいはわれわれの人生をより豊かなものにするために必要不可欠なものだと認識されてはいても、それが一体何なのかということを問い始めると、途端にその探究は迷宮へと迷い込んでしまうかのようである。

本論は、道徳についてのラディカルな問いから出発し、道徳に潜むアポリアを正視した上で、道

* 琉球大学教育学部

徳教育のあり方について1つの方策を素描しようとする試みである。具体的には、次に示す２つの分析枠組みから道徳というものを批判的に考察する。第一の分析枠組みは、道徳の内容を道徳規範と呼ぶならば[1]、それはいつでも・どこでも・誰にでも妥当する普遍的なものなのか、それとも国や地域や時代によって変わるものなのかという視点である。この第一の分析枠組みからみれば、道徳規範が決して普遍的なものではないことが明らかとなるだろう。第二の分析枠組みは、道徳規範の性質を社会的なものとして捉えるべきか、それとも個人的なものとして理解すべきかという視点である。この分析を通して、道徳規範を社会的に共有することの必要性とその課題の一端を浮かび上がらせたい。そして、最終的には、このような道徳規範の特質を社会的に構成されたものとして捉える視点を提示し、このような特質に基づいた道徳教育のあり方についても若干言及する予定である。

もっとも、本論で採用している２つの分析枠組みはともに二項対立図式であり、このような分析は確かに問題の所在を理解するのには優れていても、「あれかこれか」という二元論的理解にはおのずと限界がある。本論でこのような分析枠組みを使用する目的は、繰り返しになるが道徳のアポリアを浮かび上がらせることにある。加えて、本論の目的が道徳の本質を確定することではないということも明記しておきたい。むしろ、本論で試みられていることは、これまで道徳という名前で指し示されてきた漠然とした内容の集まりを、ある特定の視点から整理することなのである[2]。

1　道徳は普遍的か？

(1)　可変的な道徳という観点

「道徳の内容は変わるものなのだろうか、それとも変わらないものなのだろうか？」。このような問いかけに対する答えは、一般的には、おそらく「変わるもの」となるだろう。実際、道徳の内容が国や時代によって変わってきたという事例は枚挙にいとまない。たとえば、よく言われているように、西洋の国々では自分の考えをしっかりと主張することが重要とされ、そのような個人のあり方が社会的に求められているのに対して、日本では伝統的に「和の心」が尊ばれ、他者との違いを明確にして自分の意見を主張するよりも、他者と協調し、その場の雰囲気を壊さない態度がよしとされてきたといわれている。日本の伝統的な文化からみれば、年長者や上司が相手でも意見の違いを鮮明にし自己主張をする西洋的な個人のあり方は、おそらく問題視されるであろうし、どのように振舞うべきかという問題が道徳の問題だとすれば、それは「道徳的ではない」とみなされるであろう。

道徳規範はまた、時代とともに変化するものでもある。お国のために命を投げ出すという生き方は、現在では決して肯定されるものではない。しかし、第２次世界大戦中にはこれが間違いなく道徳規範として個々人の頭上に君臨していた。これが、なにも戦争という特殊な状況下でのみ成立する一時的で特殊な規範ではなかったことは、自分の主君のために身を捧げるという封建的な規範が少なくとも江戸時代の武士にとっては日常的な規範として成立していたことからも明らかである。わが国の歴史の中でも生き方に関する道徳規範は変化しており、国家や主君のために自らの命を進んで犠牲にするという道徳規範は、現在では消滅してしまっているのである。

道徳規範が変わりうるものであるというより身近な事例として、「髪を染める」という行為を取り上げてみよう。かつて、髪を染めるという行為には社会や権威に対する反抗という行為者の思いがあったとされていたし、たとえ行為者自身にはそのつもりがないとしても、彼または彼女を取り巻く社会はそのような反抗の意志を、髪を染めるという行為のなかに確実に読み取っていた。少なくとも、1970年代から80年代頃の日本では、髪を染める―その当時は、「髪を染める」とは金色に染めることを意味していたように思う―ことは、きわめて特殊な振る舞いであり、決して気軽にできることではなかったといえよう。その時代の日本においては、金色に染められた髪は間違いなく社会に対する特殊で強力なメッセージを発信している、と社会的には認識されていた。ところが、1990年代以降、髪を染めるという行為が一般化していくと―厳密にいえば金色というよりも茶色に

染めることが多いという違いはあるものの―髪を染めるということにそれほど大それた意味があるとはみなされなくなった。「茶髪」が「おしゃれ」以上のメッセージを発信しているとは受け取られないし、茶髪にしている人たちの多くもそのような意図を持ってはいないだろう。20～30年前と比べると、現在では髪を染めるということに関わる道徳規範が確実に変化しているのである。

さらにいえば、道徳規範が変わりうるということは、これまでみてきたような歴史的事実として示されるだけでなく、時代や社会の変化に応じた新たな道徳が必要となってくるという観点からも捉えることができる。科学技術の進歩や情報通信技術の発達は、それに対応した新たな道徳規範を必要とする。電車やバス、あるいは病院での携帯電話の扱い方は、当たり前の話だが、携帯電話が開発され普及したからこそ必要とされ規定されるようになったのであり、それ以前には存在していなかった。携帯電話の使用の仕方、生命倫理、環境保護といった観点から必要とされる道徳規範は、これまでの道徳規範の束から導き出されるとは限らない。つまり、道徳規範を変わらないものとして捉えてしまうと、新たな状況に応じた新たな道徳規範を生み出さなければならないという事態にうまく対処することができないのである。

以上のような事例は、道徳規範が地域や時代によって変わるものであるという考え方の強固な例証となっている。しかしながら、道徳が地域や時代によって変わるものだとすると、実は非常に困った問題が生じてくるのである。

(2) 可変的な道徳の問題点と普遍的な道徳

道徳規範が時代によって、また国や地域によって異なるということは、道徳の内容に対する正当性の問題を提起する。この問題とは、もし道徳規範が変わるものだとするならば、ある道徳規範Xの「正しさ」について二重の意味で正当化が困難となるというものである。第一に、それはたとえば、この日本という国において過去に正しい道徳規範であったことが事実だとしても、それが現時点においても依然として正しいということが保証されなければならない。つまり、道徳規範は変わりうるものなのだが、いま問題にしている道徳規範Xについてはかつてその正当性が認められ、現在においてもそれが変わっていないということが示されなければならない。だが、たとえばあだ討ちや切腹のように現在ではその正当性がすでに失われている道徳規範もあるなかで、この道徳規範Xの正当性がまだ喪失していないとどのようにして証明可能なのだろうか。

第二に、かりにそのような正当化が現時点で可能だったとしても、その道徳の内容が将来までも正当性を保持し続けるかどうか分からない。道徳の正当性に関するこのような問題の存在が事実だとすれば、これはとりわけ道徳教育にとって非常に厄介な問題となる。なぜなら、将来におけるその正当性が不明となるならば、その道徳規範をいま子どもたちに教えることの正当化が不可能となってしまうからである。道徳を可変的なものと捉えるならば、道徳教育という文脈においてはそのような規範Xを子どもたちに教えることの正当性は保証不可能である。子どもたちが大人となった20年後、30年後も規範Xの正当性が保持されているかどうか、誰にも分からない。

このように道徳やそれを教えるという道徳教育の営みを正当性という観点から考察した場合、道徳の内容、すなわち規範が変わりうるということは道徳や道徳教育の正当性を著しく難しいものにしてしまう。しかしながら、このような主張はすぐに次のような反論に遭遇するはずである。道徳のなかには変わるものもあれば変わらないものもある。習慣・風俗としての道徳は時代や地域によって変わるとしても、道徳のなかには人間の本質や人間らしさ、あるいは人間として守るべきものが存在しており、それは時代や地域にかかわらず普遍的である、と。

このような反論の趣旨を最も適切に説明するのが、不易と流行という用語ではないだろうか。これはもともとは芭蕉の用いた俳諧用語であり、簡潔に言えば不易とは変わらないこと、流行とは変わることを意味するという。テーマや句風などには流行りすたりがあって、時代とともに変わっていくのに対して、「5・7・5」という字数によって構成される俳句の根幹は変わらずそこに永続性が見出されるといえばよいだろうか。これを道徳に当てはめると次のようになる。道徳規範には、確

かに時代や地域によって変わる部分が存在する（「流行」）。しかしながら、それらとは別に、時代や地域を越えて存在する普遍的な道徳も存在する（「不易」）。道徳においては、とりわけ人間の本質や人間らしさ、あるいは人間として守るべきものといった「不易」にあたるこの普遍的な道徳規範が重要視されることになる。たとえば先に示した事例でいえば、髪を染めることに関わる道徳規範は「流行」にあたり、それに対して、より重要な道徳の本質とでもいうべき普遍的な規範がそれとは別に存在しているということになる。

こうした考え方は、道徳教育においてとりわけ大きな意味をもってくる。道徳教育において、しばしば、「教えるべきことは、たとえ嫌がられても教えなければならないのだ」という声を耳にすることがある。「たとえ嫌がられても」の代わりに「少々殴ってでも」という過激なフレーズが挿入されることもあるかもしれない。このフレーズのあからさまなトートロジーには触れないとしても、このような見解が成立するには、普遍的な道徳規範の存在が前提となっている。どんなことがあっても、たとえ殴ってでも教えるべきことというのは、その教えられる内容がすべての人にとって守るべき人間らしさという普遍性を有しているからこそ、声高に主張されるのであり、そこに含まれる価値の強制性や、極論としてだが場合によってはその方法論としての暴力さえも正当化されてしまうのである。

(3) 殺人の禁止という道徳規範の非－普遍性

「教えるべきことは、たとえ嫌がられても教えなければならない」という主張の核心には、「不易」ともいえるような普遍的な道徳規範の存在があり、こうした見解はその道徳規範の普遍性を論拠としているがゆえに、声高に主張されている。そして、こうした普遍的な道徳規範の存在を説明するときに最もよく用いられる事例が、「人を殺してはいけない」という殺人の禁止である。たしかに、殺人の禁止は古今東西を問わず禁止されているといえそうだし、たとえばモーゼの十戒にも「殺してはならない」と明示されている。少なくとも、世界中の国々の中に「人を殺してもいい国」など存在しないだろう。

「人を殺してなぜいけないのか」という問いは、テレビ番組の中で中学生によって投げかけられ、居合わせた大人たちが答えに窮したという出来事も契機となって、社会的な注目を集めるようになったという。このセンセーショナルな問いに対しては、多くの意見が表明されている。そうした意見の中には、それがなぜ問いとなるかわからないほど当たり前の道徳規範が子どもによって問いに付され、それに対して責任ある大人たちが即座にそして毅然と答えられなかったということから、「人を殺してはいけない」ということが自明のこととして理解できない不可解な子どもと、自信を持って子どもたちに正しいことを示すことのできない、道徳の崩壊しつつある大人社会の双方に対して、憤慨し憤りをあらわにしているものもある[3]。もちろん、そのテレビ番組で発言した中学生の「思い」を正確に理解することはできないが、この問いは少なくとも論理的には道徳規範、それも普遍的な規範として社会的に捉えられてきたように思われる「殺人の禁止」という規範に対して、真正面からその正当性を問い直していると受け止められる。そうだとすれば、このような問いを発する子どもやそれに毅然と答えられない大人を嘆き、そのような状況の中に道徳の低下や、さらには少年犯罪の増加・凶悪化といった危機的状況の原因までみとるような言説は、道徳規範に向けられた問いに適切に向かい合っているとはいえない。

殺人の禁止は本当に普遍的な道徳規範なのだろうか。すなわち、いつでも・どこでも・誰にでも妥当する（すべき）道徳規範なのだろうか。実は、殺人の禁止が普遍的な道徳規範ではないという反例は容易に指摘可能なのである。まずこの規範が大規模にわたって妥当しない事例が戦争である。戦争状態においては殺人は禁止されているどころか、逆に敵兵を殺すことが主たる戦闘目的とさえなっている。戦争状態において敵兵を殺したからといって罪を問われることはない。

もっとも、戦争状態は異常な状態なので、その状況下で殺人が認められているからといってこのことが普遍的な道徳規範の反例には当たらないとする指摘も想定されうる。このような反論は、道徳規範というものが正常な社会状況下においての

み妥当するという考え方に基づいてなされるのだが、しかしながら、こうした反例は戦争状態だけに限られない。われわれの社会の法体系にもこうした反例が見出されるのである。日本の社会では死刑制度が存在している。死刑制度は合法的に人を殺す制度であり、とても大きな罪を犯した犯罪者であれば、その命を合法的に奪ってもいいという道徳的判断がそこには内包されている。もちろん、死刑制度が存在していること自体を日本の社会的問題として捉えることも可能であり、現に世界的な規模で死刑制度廃止を訴える運動も展開されている。だが、ともあれ現在の日本社会において死刑制度は法的に承認されている合法的な制度である。あるいは、人を殺しても罪に問われない別の事例として、正当防衛を挙げることもできる。死刑や正当防衛は、人を殺してもよい場合があるというが法的に正当化されている事例なのである。

以上見てきたように、「人を殺してなぜいけないのか」という問いかけをもとに、殺人の禁止が決して普遍的な道徳規範ではないことが明らかとなった。日本の法制度に照らしてみれば、死刑や正当防衛とは社会的な正当性を付与された殺人だということになる。これは、見方を変えれば、「殺人の禁止」に対して社会的な例外が設けられており、その例外については人を殺してしまってもその罪を問わないということが社会的に正当化されているということになる。すなわち、「殺人の禁止」という道徳規範は普遍的ではないが、社会的に承認されている道徳規範なのである。

これまで道徳規範を普遍的なものなのかそれとも可変的なものなのかという分析枠組みによって批判的に考察してきたが[4]、ここにきて、第二の分析枠組みが導出される。それは、道徳規範が社会的なものなのか、それとも個人的なものなのかという観点である。

2　「社会的／個人的」という観点からみた道徳教育

(1)　道徳規範の非－個別性

なぜ人を殺してはいけないのかとあらたまって問われたとき、おそらくもっとも一般的な答えは、「あなたは殺されたくないだろう、だからあなたも人を殺してはいけないのだ」というものではないだろうか。あるいは、自分自身が殺されたくないだけでなく、自分の大切な人を殺されたくないという思いも、なぜ人を殺してはいけないのかという問いへの答えを導き出すだろう。「もしあなたの家族や友人や大切な人が殺されたらあなたはとても悲しいでしょう、同じように、もしあなたが誰かを殺したらその人の家族や友人や大切ない人が悲しむだろう、だから人を殺してはいけない」。こうした答えからは、「自分がされて嫌なことは他人にもしてはいけない」という1つの道徳原理が抽出可能である。そして、この道徳原理は個々人の具体的な経験や感情によって強力に支持されているような印象を受ける。

だが、個人的な経験や感情によって「殺人の禁止」という道徳規範を根拠づけようとする試みは、全く逆の事態に陥ってしまうこともありうる。何の過失もなくある日突然事件に巻き込まれ命を落とした被害者がいるとしよう。われわれはそのようなニュースに接するとその被害者の無念さを想い、犯人に対する憎しみを抱き、そして残された遺族の心境に心を寄せるだろう。このとき、もしも遺族が憎しみから「犯人を殺したい」と訴えかけたら、おそらくわれわれはその訴えを理解するだろう。もちろん、実際に犯人を殺害してしまったらそれが殺人罪に問われることをわれわれは知っている。しかし、残酷な犯罪者はその報いとして命を奪われてもしかたがないという見解に対して、多くの人々が心情的には同意しており、こうした人々の日常的な感情が死刑制度を存続させている要因であるともいえよう。

さらに、「殺人の禁止」という道徳規範の正当性が個人的な経験や感情によって根拠づけられるとするならば、それは同じように個人的な経験や感情によって否定される場合が容易に想定される。すなわち、自分は殺されてもいい、家族や友人を失ってもいいと主張した瞬間に、個人的な経験や感情による根拠づけはもろくも崩れ去ってしまうのである。教育評論家の小浜逸郎がまさに『なぜ人を殺してはいけないのか』というタイトルの著書において示している説明には納得力がある。小浜は「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに対する答えの１つとして、「君は殺されたく

ないだろう、また君の愛する人を殺されたら君は怒り悲しむだろう、だから君も人を殺してはいけないのだ」という意見を取り上げ、その上で、彼は次のような反論を提示している。「しかし、自分が殺されたくなかったり、自分の愛する人を殺されたくないと思う気持ちと、自分の憎む人を殺したいと思う気持ちとは、現実には矛盾なく両立しうる」し、さらにいえば、敵に襲われた場合などは、「自分が殺されたくなかったり、愛する人を殺されたくないからこそ、人を殺さなくてはならない、殺したほうがよいという場合さえある」のだ、と[5]。

林泰成もまた、「ニヒリズムにどう相対するか」という論考の中で、「自分が殺されたくないなら殺すな」という正当化の言説は、「では自分が殺されてもいいと思った場合には、殺してもいいのか」とか、「自分が殺されるのはいやだけど、なぜ、自分が人を殺すことはかまわないと考えてはいけないのか」という反論によって論駁されてしまうと指摘している[6]。だが、林にとって、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに適切に答えることができない原因は、「人を殺してはいけない」とか「自分がされて嫌なことは、相手にもしてはいけない」という一般的な社会常識が崩壊しつつある社会的状況に求められている。林によれば、一般的な社会常識が崩壊しつつある中で、さも当然であるかのように殺人の禁止を自明の道徳規範として示してもまったく説得力がないというのである。

> そうしたかたちで従来大人から示されてきた規範や道徳原理がいかにうさんくさいかということが、大人に突き返されているのである。「えらそうなことを言っても、大人にもわからないのではないか」という具合に。ここでもう一度規範や道徳原理を示したところで、再び疑いのまなざしを向けられるだけであろう[7]。

このように述べる林は、この問いの意味を、「個別に対処せざるをえないという意味で臨床的な問題」[8]と位置づけている。つまり、こうした道徳の問題は、社会的な道徳体系ではなく、個人的な物語（ナラティヴ）のなかで捉えられ、対処されるべき問題となってしまう。従来の道徳規範が大人の側からの押しつけであり、その虚構性が疑われている以上、そのような道徳体系に依拠することは不可能なのであり、個々人がそれぞれ主体的に道徳的価値を創造することが重要となるのだという。

林が道徳規範を社会的に打ち立てることを断念し、個別の問題として対処しようとするのに対して、小浜の論点は、先述したように道徳の個人主義的理解に対する批判へと向けられる。「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに対する答えが、個人の内面的心理にのみ限定されて論じられており、しかもその内面にはすでに殺人を「いけないこと」「悲しいこと」と感じる、きわめて道徳的な「良心」が存在している点、それを小浜は問題として指摘する[9]。そもそも、小浜の見立てによれば、道徳とは共同体の共通利害なのであり、その共同体に属する個々人がこの共通利害を承認してきたことが、この共通利害としての道徳に正当性を付与しているのだという[10]。小浜の観点からすれば、この共通利害に基づく殺人と共通利害に反する殺人とが存在し、「殺人の禁止」という道徳規範とされてきたのは当然後者のみだということになる。この観点は、道徳の無根拠性を認めた上で、それにもかかわらず殺人の禁止が現実に打ち立てられてきた理由を問い直すことから導き出されている。それゆえ、小浜の結論は次のようになる。

> こうして、「人を殺してはならない」という倫理は、倫理それ自体として絶対の価値を持つと考えるのではなく、また、個人の内部に自らそう命じる絶対の根拠があると考えるのでもなく、ただ、共同社会の成員が相互に共存を図るためにこそ必要なのだという、平凡な結論に到達する。私はそれで十分だと考える[11]。

(2) 価値相対主義をめぐる問題

道徳規範を社会の側に帰属させるか、それとも個人の側に帰属させるか、これが小浜と林の決定的な相違点であることは明白である。そして両者

のこうした対立の根底に、道徳規範を社会的なものと見なすか、それとも個人的なものと見なすかという道徳教育のアポリアが存在している。道徳教育を社会的なものとして捉えた場合、それは個人の思考や行動を縛り抑圧する規範的な鎖として理解される危険性がある。他方、道徳教育を個人的なものとして捉えた場合、それは個々人が自由に設定・解釈することができ、他者に対する拘束力は否定されるため、みんなの共有された規範とはなりえない。そこには、私にとっての道徳規範を他者が遵守するとは限らないし、他者に遵守を求めることもできないという事態が生じてしまうのである。

道徳を個人的なものとして捉える観点は、一方では多様な価値の承認という望ましい方向を示唆する反面、他方ではその価値観の多様化が価値相対主義という社会秩序の混乱を引き起こしてしまうと危惧される。一般的に、価値観の多様化は同時に価値観の混乱や分裂を生じさせ、その結果、善悪の判断を曖昧なものにしてしまうと考えられている[12]。こうした記述はまさに一般的な見解として道徳教育のテキストに広く散在しており、たとえばそれは1980年代初めの日本社会において「伝統的な価値が揺らぐとともに、善悪の基準は、昔日のような明白さを失った」ために、犯罪の増加や性道徳の乱れといった「道徳の混乱」が生じているという藤田昌士の論考にも確認される。このテキストにおいて、こうした「道徳の混乱」という社会的な問題状況は、道徳教育論の必要性を主張するための重要な背景となっている[13]。

道徳を社会規範とみなすかそれとも個人の価値意識とみなすかという道徳教育のこのアポリアは、道徳教育の方法論における対立の中にも顕著に現れている。道徳教育の伝統的な方法論であるインカルケーション（価値の内面化）に対抗する方法論として日本にも紹介されている「価値の明確化」の立場では、この価値相対主義の肯定的な側面が強調されている。諸富祥彦は、「価値の明確化」は「万人に通用する普遍的な＜真理＞や＜価値＞は存在していない」という価値相対主義を基盤としており、かつ価値相対主義の問題点を克服したものだと説明する[14]。諸富によれば、それは自分自身の価値観を明確にすることに何よりも重点を置いていることから、たんなる価値相対主義なのではなく、「個々人の多様性を、つまり一人ひとりの考え方や価値観がそれぞれ異なることを認めるという相対主義のよい点を踏まえつつ、その上で各自が『自分にとっての絶対』を求めていく立場」[15]なのだという。

「統合的道徳教育」の創出を試みている伊藤啓一も、この「価値の明確化」の重要性について言及している。

> つまり、現在の子どもは、私たちが人類の歴史上かつて経験したことのない状況の中で、多くの価値選択に迫られている。にもかかわらず、何をどうして選べばよいのか、自らの価値を明確にするための指導が十分になされていない。そこで今、学校ができることは、多様化し相対化した価値の内容を教えるのではなく、価値を獲得するための援助とそのプロセスの指導である[16]。

しかしながら、諸富の説明や上記の引用にもかかわらず、やはり「価値の明確化」に対しては価値の混乱を招く価値相対主義に陥る危険性があるという批判が向けられている。

批判的な観点から主体的に判断する子どもを育成するという点で「価値の明確化」の立場を評価している伊藤は、その問題点に対してもまた自覚的である。伊藤によれば、「価値の明確化」には道徳判断の正当化という観点が決定的に欠如しており、そのために一方では価値相対主義による混乱をもたらし、他方ではそれを避けるために無意識的で間接的な価値の注入がおこなわれてしまうという[17]。たとえば、「試験でカンニングをしてもいいか」ということを子どもたちがそれぞれ考え、それぞれの観点から自分の答えを明確にしたとしても、その試験をおこなう教師は彼らの個別の見解をすべて承認するわけにはいかない。そうすると、その教師は「カンニングの是非」について子どもたちに考える機会を与えながら、その答えは「カンニングの禁止」へと帰結しなければならないという矛盾した実践をおこなうことになってしまう。カンニングに対する多様な見方はテストの正当性や教室の秩序を脅かすものであり、こ

うした正当性や秩序を維持するためには多様ではなく唯一の考え方が必要となる。だが、こうして絶対的な道徳規範を設定することが社会的な抑圧へとつながるのであり、先に取り上げた林がまさにこだわっていた問題点なのである。

一見奇妙に思えるかもしれないが、本論において対立的に取り上げられてきた林も小浜も、ともに道徳規範の普遍性を否定しているという点では共通している。両者の論点の相違は、道徳教育の普遍性を否定した後に、いかにして秩序の混乱を、とりわけいかにしてニヒリズムを回避するかという、共通の問題に対する異なる解答なのである。

林にとって道徳規範を社会的に設定することは、それが虚構であるがゆえにニヒリズムへと至ることが必然であり、それゆえ道徳規範の社会的設定が回避され、子どもたち個々人が自分たちの力で道徳価値を主体的に学び取ることが重要とされる。そして同時に、道徳規範という虚構の社会的な構築は、その価値観を押しつける暴力となる[18]。それゆえに、林は個人へと希望を託すのだといえよう。

それに対して、小浜はニヒリズムの原因を、道徳規範が無根拠であることに求めてはいない。逆に、そうであるにもかかわらずあたかも確固たる根拠が、それも場合によっては普遍的な根拠が存在しているはずだと信じていたために、その無根拠性が露わになった瞬間に道徳そのものも崩壊すると考えてしまう思考そのものに求めている。したがって、先述した小浜の結論もまた、彼がニヒリズムを回避するために選択した道なのである。

3　社会構成的な道徳教育へ向けて

(1)　社会構成的な道徳規範

これまで見てきたように、「なぜ人を殺していけないのか」という問いかけから、「殺人の禁止」という誰もが信じて疑わない道徳規範の正当性を考察すると、その正当性が普遍性を有していないことが明らかとなった。そして、この論証は道徳規範全般に妥当する。すなわち、道徳規範は決して普遍的ではなく、それゆえに個々人の道徳意識や行動をアプリオリに規定するものでも、また絶対的に規定するものでもない。道徳論や倫理学のなかで1つの潮流を形成している共同体主義の代表的論者マッキンタイアが端的に指摘しているように、道徳の普遍性に対する熱望は「幻想」なのである[19]。

しかしながら、道徳規範の非‐普遍性を認めることによって、たとえば「殺人の禁止」を個人的な道徳規範とみなすことは、やはり困った状況を生じさせるといわざるをえない。私が人を殺してはいけないという道徳規範を内面化しても、隣人は私とは異なり人を殺してもいいと考え、かつそのような考え方が道徳規範として正当化されるとするならば、そのような社会は一般的に安心して暮らすことができない不適切な社会だといえる。もちろん、事実として「人を殺してもいい」と考えている人はわれわれのこの社会にも存在しているし、実際にそのような考えから殺人を犯す人の存在も否定はできない。しかしながら、われわれのこの社会では事実としてではなく規範として、人を殺すことは非常に悪いことだと社会的に承認されているからこそ、私たちは出会う人出会う人すべてに対して「私を殺そうとしているのではないか」という疑いを持たずに生活することができるのである。

したがって、道徳規範は決して普遍的なものではないが、しかし社会的なものである必要がある。換言すれば、明白で確固たる普遍的正当性を有しないにもかかわらず、道徳規範が社会的に共有されるかたちで打ち立てられなければ、われわれのこの社会は安心して暮らすことができないということになる。道徳規範の非-普遍性を認めることと、道徳規範を個人的なものとして捉えることとは決して同義ではないのである。だが、道徳教育ではもっぱらこの２つの観点が混同されてきたのではないだろうか。逆に考えれば、普遍的でないということと社会的であるということは決して矛盾しないのであり、普遍性に依拠することなく社会的な道徳規範というものを共有することは可能なのである。このような道徳は「社会的共有」という表現で特徴づけられる。

しかし、多種多様で異なる個々人の間に共通部分を見出すことによってこのような社会的共有を設定しようとすれば、たちまち道徳の普遍主義や

本質主義へと陥ってしまう。たとえば「人を殺してはいけない」ということを人間の本能であると語ったり、人間の本質や人間性というヒューマニスティックな概念で説明することは、そのようなかたちで道徳規範がアプリオリに存在しているということを前提とする。だが、殺人の禁止という道徳規範が人間の本能や本質や人間性といったものに由来するならば、そもそも殺人はありえないだろうし、その禁止を道徳規範としてわざわざ人間に課さなくてもよいはずである[20]。このようなヒューマニスティックな人間観やそれに基づく道徳観は、道徳教育の存在理由をも否定することになるだろう。

この社会的共有という観点を理解する上で、実は個人と社会との関係があらためて重要となってくる。『倫理思想辞典』のなかで、個人と社会との関係について述べられている以下の文章は非常に示唆的である。「社会的な慣習・習俗は集団的な活動を通じて『形成された』文化であるが、社会が成熟するにつれ、それは成員にとって『自然な』ものと感じられてくる。社会的な存在である人間は常にすでに特定の文化の中で生き、第二の自然を形成しそこに住まう。…活動を通して形成された文化が自然のごとき沈殿物となって人間を否応なく規定し、その中で人間はそれぞれの活動を営む」[21]。こうした指摘に従えば、社会文化は人間にとって自然なものとして、つまり当たり前のこと、さらにいえばある種の普遍性すら感じられるほど自明のこととして存在し、また、そのような普遍性や自明性を通じて人間を規定し形成する。これが見方を変えれば、個人を否応なく拘束する力と映ることになる。だが、忘れてはならないのは、こうした個人を拘束するある種の普遍性さえ感じさせるような社会文化も、人間が集団的な活動を通じて形成したものだという点である。そして、この社会文化のもつ規定力こそ、一般に道徳規範と呼ばれるものなのである。

道徳が可変的であるというとき、その正確な意味は「変わりうるもの」ではなく「変えうるもの」なのであり、人々が集団的な生活を通して変えることができるのである。道徳規範は確かに個々人を拘束するし、その自己形成に多大な影響を与える。しかしながら、そうした道徳規範を形成するのもまた個々人なのである。換言すれば、人間は自分たちで構築し承認した道徳規範に自らを拘束させているのである。

道徳規範と個人のこうした関係は、本質主義に対する徹底的な批判を試みる構築主義（社会構成主義）の考え方を援用することによってより適切に説明される。上野千鶴子が編集した『構築主義とは何か』のなかで構築主義（社会構成主義）というアプローチの外延がある論者によって提示されているが、その提示されている定義において「知識」と示された箇所を「道徳規範」と置き換えれば、その定義は道徳についても非常に示唆的なものとなる[22]。道徳規範は、人々の相互作用によってたえず構築され続けていることについて、自覚的であることが大切である。そして、道徳規範は（教義の意味での制度だけではなく）、広義の社会制度と結びついていると、認識しなければならない（いずれも強調は筆者による）。構築主義（社会構成主義）的に加工された道徳規範についての説明では、以下の重要な２点が明示されている。第一に、道徳規範はたえず構築され続けている、つまり社会的に構成されているのであり、その意味で普遍的ではありえない。しかしまた、道徳規範の構築は人々の相互作用によっておこなわれているのであり、その意味でそれは社会的な性質を帯びていて、非‐個人的なものとなる。第二に、道徳規範が広義の社会制度と結びついているということは、道徳規範と広い意味で社会のあり方とが密接に連関しているということを意味する。単純にいえば、道徳（規範）を考えるということは、「どのような社会が望ましいか」、「どのような社会を築いていくか」ということを考えることなのである。こうした説明はともに、道徳規範の社会性を明示している。本論において道徳規範を構成するというときに「社会的」という形容詞を伴っているのはこのことに起因する。道徳規範の構成とは個人が単独でおこなうことの不可能な営みなのであり、それゆえ社会的なのである。

道徳規範による個人への拘束についても、構築主義（社会構成主義）の立場から次のように説明可能となる。ここでも構築主義（社会構成主義）の文脈において使用されている「シンボル」という用語を「道徳規範」と置き換えてみた。「行為

者は、道徳規範を『自由に』創造したり、変革したりできるという意味での主体ではなく、行為を構造化する道徳規範の使用の仕方を習得した担い手であり、同時に、道徳規範は一義的に行為を規定するのではなく、その使用は相互行為に委ねられた試行性を伴っている」（強調は筆者による）[23]。後段の部分、すなわち、「道徳規範は一義的に行為を規定するのではなく、その使用は相互行為に委ねられた試行性を伴っている」のだとすれば、こうした道徳規範の捉え方は先述した林の危惧を完璧とはいえないまでも払拭することが可能となる。道徳規範が常にある特定の価値を人々に確実に注入しているわけではない。道徳規範による行為の規定は他者との関係において、しかも試行的な営みとして捉えられるのであり、この意味で道徳規範の特徴の１つは行為拘束の不確実性にあるといえる。

他者とのかかわりの中から道徳規範が形成され、しかも日常生活のなかでその正当性が吟味され、維持されたり修正されたりする。ただここで注意が必要なのは、そういった形成のパートナーたる他者は、他者の気持ちを考えたり、相手の立場を尊重するといったかたちで登場する他者ではないということである。もちろん、他者の気持ちや立場を想像できるということは、他者と良好な関係を構築するための不可欠な要素ではあるが、しかし、それはあくまでも想像なのであり、それを想像している本人の頭の中だけの他者にすぎないのである。

実はコールバーグがモラルジレンマのなかでこの間違いをおかしている。コールバーグは、道徳的判断の発達を認知構造の発達とパラレルに理解し、端的に言えば道徳的判断を下す際の視野の拡大を道徳性の発達と捉えている。つまり、ある道徳的な判断において、それがどのような観点からなされたのか―自己中心的な観点からなされたのか、それとも帰属集団の利益、客観的な社会の規則・法律の観点からなのか―が問題となる。そして、彼が示す道徳性発達の6段階は、こうした社会的視点の獲得と超克のステップであると表現できる。彼のこうした視点は道徳教育を考える上で非常に有益な示唆を提供してくれているのだが、しかしながら、その決定的な問題点として、そうした社会的な視点の広がりは個人の頭の中だけの観点にとどまっているのである。個人の頭の中で想像上の他者と行為の正当性をすり合わせてみても、あくまでもそれは個人的な限界の域を超えてはいない。あるいは次のように表現してもよいだろう。モラルジレンマによって高次の道徳性の発達段階へと到達するということは、他者や社会に関するよりよい認知構造を個人的に獲得したにすぎないのであり、オープンエンドで終わる以上、実際の他者との正当性をめぐるシビアな交わりをおこなわなければならないという必然性もそこには生じない。しかし、道徳規範が形成される他者とのかかわりとは、その道徳規範の正当性が吟味され、維持され、修正される具体的な他者との具体的なかかわりなのである。

(2) 社会構成的な道徳教育

道徳をこのように社会構成的なものとして捉える視点は、当然のことながら学校における道徳教育のあり方についても問いを投げかけてくる。社会構成的な道徳教育をおこなうために、学校は何ができるのだろうかというのがその問いである。

第一に、社会構成的な能力の育成が挙げられよう。他者と意見をつき合わせ、議論し、修正し、実践する。こうした一連の活動を通して道徳規範の共有化を図る能力が重要となる。こうした共有化の試みにおいてもっとも重要なことは、複眼的で批判的な認識能力の育成である。たとえば生命尊重という道徳規範を社会的に構成し共有しようとするとき、ポイントとなるのは生命を尊重することが重要かどうかなのではなく、どのようにすることが生命を尊重することになるのかという問題を多様な観点から複眼的に考えることなのである。またそのときに、生命尊重という価値の重要性やそれが意味する具体的内容を自明なこととして不問に付さずに問い直すことができる批判的な観点も不可欠となってくる。

竹内章郎の指摘に触れると、道徳を複眼的・批判的に考察する必要性と同時に、道徳を考えることがまさに社会的な広がりをもたざるをえないことが実感できる。たとえば、末期がんに伴う激痛から逃れるための方策として「安楽死」という選択肢がターミナルケアという観点から積極的に取

り上げられるとき、「死を自ら選択する権利」の正当性という問題が惹起される。激痛を根拠にした「安楽死」の正当化は確かに一見すれば苦しむ患者の願いにかなっているように思えるし、なにより自分の大切な人や親しい人がもはや回復する希望のない中でひどく苦しんでいるさまを目の当たりにすれば、その人を苦しみから解放してあげたいと切実に望むであろう。しかしながら、竹内はモルヒネなどを使用した激痛の制御や緩和医療の取り組みに地域格差が存在している点を踏まえて、このような「安楽死」の正当化に対して異議を唱える。つまり、「死ぬ方がましだと思えるような痛み」が「安楽死」の正当化を促すという論理に対して、「けっきょく、激痛制御の不十分さという現実が、当人に『死ぬ権利』を強要している」[24]のであると反論する。そして、こうした議論では「安楽死」という自ら死ぬ権利が正当化されるか否かという論点ばかりが強調されるのだが、実は、そのような「安楽死」を選びたくなるような状況がなぜ起こるのか、それはどの程度回避できるのか、そして社会がそういった問題をどの程度考慮しているのかという重要な問いが看過されているのだという[25]。つまり、こうした議論の是非は決して「理論的な真空状態」において判断されるものではなく、むしろこうした議論の前提そのものさえが具体的な社会的現実によって規定されていることになる。そして、こうした社会的現実には、たとえば視力の低下が眼鏡やコンタクトレンズの使用によって日常生活でたいした問題とはならないのに対して、補聴器の使用者を「健常者」から遠い存在であるとみなしてしまうわれわれ自身の意識や認識も含まれているという。こうしたわれわれの意識や認識は、「眼鏡と補聴器との精度・取得・普及の度合いの違いや、それらの着装にたいする日常意識の対応の違い」[26]によって社会的に形成されていることになる。

第二に、道徳規範を社会的に構成する実際の場（アリーナ）として学校を捉えることが重要となる。実際に学校教育の無数の場面で、子どもや教師たちによる相互行為によって、道徳規範が社会的に構成されている。この意味で、学校も広範な社会の縮図であり、それ自体が一種の社会だといえる。筆者はかつて拙論において、学校教育の制度的特質から道徳教育のあり方を考察し、次のように記したことがある。

> 学校に集められる子どもたちは、全員がはじめから友達であるわけではない。ある学区内に居住し、年齢が同じないしは近いという理由だけで同じ学校に半ば強制的に集められた子どもたちは、否応なく学校の中で社会的関係を自らの力で築いていかなければならない。これが、ここで強調したい学校の制度的特質である[27]。

学校のこの制度的特質から鑑みれば、道徳教育という文脈において道徳規範を社会的に構成する実際の場（アリーナ）として学校を捉えることの意味が適切に理解されうるだろう。学校では道徳を教えられたり学習したりしているだけでなく、なにより子どもたちや教師といった学校の構成員たちによって、様々な場面での多様な相互行為を通して、道徳規範が絶えず吟味され、承認され、あるいは修正されている現実の場なのである。

学校教育のあらゆる場面や、学校の日常生活において、このような道徳規範の社会的な構成がおこなわれているということを理解し分析することを試みる際に、ドイツの社会哲学者ユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論が卓越した理論的枠組みを提供してくれる。ハーバーマスのこの理論は大変複雑で難解なのだが、あえて簡潔に示すと、われわれは不断の何気ないコミュニケーションでさえ、相手の言い分の「正しさ」を３つのレベルで吟味しているという。その３つのレベルとは、「相手の言っていることは事実であるか」（真実性）、「相手の言っていることは社会規範に従っているか」（正当性）、「相手の言っていることは本心か」（誠実性）であり、この真実性、正当性、誠実性のどれか１つでも満たされていないと思われたとき、コミュニケーションは成立しなくなる。つまり、ハーバーマスにとってコミュニケーションとは、意味の伝達や「以心伝心」なのではなく、この３つの「妥当性」をお互いに要求しあい、確認しあい、疑わしい場合には再確認しあうという「行為」なのであり、それが聞き手と話者との間で成立するという意味で「相

互行為」なのである[28]。

第三に、学校は道徳規範を社会的に構成する練習をする場としても強調されなければならない。つまり、学校という場は道徳規範の社会的構成にかんする実践の場であると同時に、その実践の練習の場として意識されなければならない。教育的な表現を用いれば、「失敗が許される場」と言い換えてもよいだろう。われわれは実際の広範な社会の中で道徳規範を社会的に構成しようとすると、自らの社会的・文化的背景や様々な利害関係からの意識的・無意識的な拘束を受けざるをえない。もちろん、そのような背景や関係の基盤の上で社会的構成はおこなわれるのであり、中立的で真空状態におけるそのような活動をイメージすることは過ちである。しかしながら、そのような拘束が強いために、自分とは異なる立場―すなわち他者の立場―から道徳規範について複眼的・批判的に考察し、そのような拘束から部分的にでも離れてみることが現実の社会では困難となる。この困難な行為を比較的容易にするのが学校であり、学校が実践の練習の場というのはそのような意味である。

学校をそのような練習の場とみなす観点には、別の意味も付与される。道徳規範を社会的に構成する場として学校を位置づけるということに対しては、道徳的に未成熟な状態にある子どもたちにそのようなことが可能なのかという疑問が向けられるかもしれないが、学校のこのような位置づけはそうした疑問や批判に対する有効な回答となる。というのも、コールバーグやハーバーマスに対してすでに同様な批判が向けられているからである。コールバーグのモラルジレンマを道徳授業でおこなうためには、そこで提示されている価値の葛藤や問題の焦点について適切に理解し、とりわけ議論する能力が子どもたちに必要となる。そのため、モラルジレンマの有意義性が認められてもなお、それは小学校低学年には無理ではないかという疑念が払拭されがたい。また、ハーバーマスに対しても、彼のいうコミュニケーション的理性が成熟した大人の理性であり、未成熟な子どもに対する教育の理論としては著しく適応困難であるという辛らつな批判が向けられている[29]。しかしながら、ハーバーマスのいうコミュニケーション的行為をおこなう能力は、実際のコミュニケーションのなかでしか習得されえないものなのであり、道徳規範を社会的に構成する能力もまさに同様なのである。子どもたちは、当然のことながらそのような能力を十全に有してはいない。だが彼／彼女らは不十分ながらも道徳規範の社会的構成を実際におこなうことによって、その能力を習得し高めている。道徳規範を社会的に構成する能力の習得とは、まさにそれをおこなうことによってしか可能とならないのであり、道徳規範を社会的に構成するために必要な能力をまず獲得して、そうした能力がすべてそろってから道徳規範の社会的構成に取り掛かるべきであるという議論はナンセンスでしかない。子どもたちにとって、社会的に構成する力とは道徳教育において習得されるべき目的であると同時に、その目的を達成するための手段でもあるのだ。それゆえに、学校という練習の場が必要となるのである

おわりに

道徳規範が普遍的であり、誰もがその普遍性を理解し承認しているとすれば、道徳や道徳教育にとってこれほど都合のいいことはない。なぜなら、それがすべての人類にとって妥当する道徳規範であることがこの普遍性によって保証され、それを教えることの正当性もこれによって揺るぎないものとなるからである。だが、道徳は普遍的ではありえない。

本論では道徳を非‐普遍的なものとして捉えた上で、社会秩序の混乱やニヒリズムを回避するために道徳規範が社会的に共有される必要性を示した。ここでいう「社会的」とは、もちろん個人をただ束縛するだけの社会を意味するのではない。それは個人と個人との間、つまりわれわれの間で道徳規範が構成され共有されるということを示唆するのである[30]。このような道徳規範の捉え方やそれに基づく道徳教育のあり方などについて、今後さらに論を展開していきたい。

＜註＞

(1) 規範や価値という用語については、本来ならば厳密な定義が必要となるのだが、本論では

道徳の価値内容という大枠の意味で使用している。

(2) 筆者はかつて、学校における道徳教育を社会的関係に関する事柄に限定するべきだと主張し、その理由を現代の子どもの変化と、なによりも学校教育の限界性という観点から説明する論考を著した。今回は学校教育の特質をひとまず脇に置いてはいるものの、道徳のアポリアに関する考察を契機として学校における道徳教育のあり方について模索しており、この意味で本論はその「姉妹編」にあたるといってよいだろう。上地完治「学校教育としての道徳教育―道徳教育の再定義に向けて―」兵庫教育大学学校教育研究会編『教育研究論叢』第4号、2002年。

(3) 工藤悠紀『人を殺してなぜ悪い』武田出版、2000年。

(4) この問題は、「普遍主義」対「共同体主義」という文脈や、形式道徳と実質道徳といった観点からもきちんと考察されなければならない。本論では詳細に取り扱うことができなかったが、いずれ紙面を変えて論じたいと考えている。こうした考察の一助となる非常に優れた論文集を参考文献として挙げておく。D.ラスマッセン編（菊池理夫・山口晃・有賀誠訳）『普遍主義対共同体主義』日本経済評論社、1998年。

(5) 小浜逸郎『なぜ人を殺してはいけないのか―新しい倫理学のために―』洋泉社、2000年、p.173。

(6) 林泰成「ニヒリズムにどう相対するか」土戸敏彦編『<道徳>は教えられるのか？』（<きょういく>のエポケー第3巻）教育開発研究所、2003年、p.77。

(7) 同上、p.79。

(8) 同上、p.78。

(9) 小浜、前掲書、pp.176-178。

(10) 同上、pp.179-183。

(11) 同上、p.185。

(12) たとえば西田忠男「子どもの道徳性の発達とは」山崎英則・西村正登編著『道徳と心の教育』ミネルヴァ書房、2001年、p.64。

(13) 藤田昌士『道徳教育―その歴史・現状・課題―』エイデル研究所、1985年、pp.3-4。

(14) 諸富祥彦『道徳授業の革新―「価値の明確化」で生きる力を育てる―』明治図書、1997年、p.39。

(15) 同上、p.41。

(16) 伊藤啓一『統合的道徳教育の創造―現代アメリカの道徳教育に学ぶ―』明治図書、1991年、p.53。

(17) 同上、pp.67-73。

(18) 別稿において林はジョン・レノンの有名な「イマジン」を取り上げて、そこに潜む平和という名の暴力について興味深い言及をおこなっている。林によれば、世界平和と人類愛を歌い上げている「イマジン」において、ある種の特定の価値の押しつけが存在しており、「天国がないと想像できない人」は「世界がひとつになること」や「平和になること」という想像を共有できないということになる。世界がひとつになってそこに平和が実現するためであれ、「宗教」や「国家」や「財産の私的所有」といったものの否定というある1つの世界観を示すことは、結果として別の異なる世界観や異なる人間の排除となってしまうことを、林は危惧しているのである。林泰成「<道徳>は危機にあるのか」土戸、前掲書、pp.26-27。

(19) 「あらゆる道徳は常にある程度、社会的な地域性と特殊性に結びつけられているので、近代の道徳がもつ、あらゆる特殊性から解放された普遍性への熱望は幻想だということになる」。アラスデア・マッキンタイア（篠崎榮訳）『美徳なき時代』みすず書房、1993年、p.155。

(20) たとえば、精神科医の町澤静夫は、14歳の中学生に「なぜ人を殺してはいけないの」と聞かれたらどう答えるかと問われて、次のように述べている。「『人を殺してはいけない』ということは人間としての本性のひとつであり、ある意味で本能的な基盤を持っていると言ってよいであろう。しかしながら人間は遺伝によって十分に支配されていないので、時々この本能的ともいえる『人を殺してはいけない』という規則を破ってしまうことがあるの

である」。中学生に対する説明なのであえて論理的厳密さや難しさを避けているのかもしれないが、それにしても、ときどき逆らうことのできるような拘束力の弱い本性や本能というものをどのように捉えればよいのであろうか。かりにこのような拘束力の弱い本性や本能があるとしても、それに裏づけられた道徳の正当性もまた著しく低下することとなり、道徳を人間性や本能によって説明しようとする力強さからはかけ離れてしまう。大沢真幸・町澤静夫・香山リカ『心はどこへ行こうとしているか』マガジンハウス、1998年、p.10。

(21) 星野勉・三嶋輝夫・関根清三編『倫理思想辞典』山川出版社、1997年、p.2。

(22) 千田有紀「構築主義の系譜学」上野千鶴子編『構築主義とは何か』勁草書房、2001年、p.7。

(23) 片桐雅隆『自己と「語り」の社会学―構築主義的展開―』世界思想社、2000年、p.17。

(24) 竹内章郎『いのちの平等論―現代の優生思想に抗して―』岩波書店、2005年、p.81。

(25) 同上、pp.84-92。

(26) 同上、p.152。

(27) 上地、前掲論文、p.48。

(28) ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論について、主要な参考文献として以下を挙げておく。ユルゲン・ハーバーマス（河上倫逸・M.フーブリヒト、平井俊彦訳）『コミュニケイション的行為の理論（上・中・下）』未來社、1985年（中巻は1986年、下巻は1987年）。ユルゲン・ハーバマス（三島憲一・中野敏男・木前利秋訳）『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、2000年。中岡成文『ハーバーマス』講談社、1996年。

(29) 今井康雄はハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論と教育学との「相性」について論じており、そのなかで、ドイツの著名な教育哲学者によるハーバーマス評を紹介している。それは、教育的行為は子どもを教育するというまさに戦略的行為に区分されるためコミュニケーション的行為とはならないとか、教師と児童・生徒とのコミュニケーションは知識や能力における非対称に基づく「非対称のコミュニケーション」であり、それゆえに理想的発話状況とはなりえないという批判である。他方、今井は教育学によるコミュニケーション的行為の理論の受容困難性とみえる様相を、後者による前者の問い直しとして捉える可能性を提示している。今井康雄「ハーバーマスと教育学」原聡介・宮寺晃夫・森田尚人・今井康雄編『近代教育思想を読みなおす』新曜社、1999年。

(30) ただし、ここにも真剣に検討されるべき重要な問題が潜んでいる。「われわれ」という言葉が使用可能となるのは、「われわれ以外」と「われわれ」の区別によってであり、それは「われわれの外部」を「われわれ」から排除することを意味する。こうした排除が暴力となるのである。こうした境界線の設定による暴力について、杉田敦の著作は示唆的である。杉田敦『境界線の政治学』岩波書店、2005年。