

# 相対主義批判と教育における「自己超越」

—— 実在論および批判的合理主義との関連で ——

青木 英実

## Criticism of Relativism and the “Selftranscendence” in Education

—— with relation to Realism and Critical Rationalism ——

Hidemi Aoki

(2002年11月26日受理)

### はじめに—教育の課題としての「自己超越」

我々が生きている世紀初頭の道徳教育を含む教育をめぐる問題状況を、一体どのようにとらえたらよいのだろうか。

筆者には、そのひとつの特徴は、いわゆるポスト・モダンの潮流によって加速された相対主義の蔓延ではないかと思える<sup>①</sup>。フレイシャッカーは、アメリカの倫理学や、社会の倫理状況について、「ジーンズや健康食品と同じように、倫理的相対主義は近年、対抗文化的（カウンターカルチュラル）な見せかけを脱ぎ捨て、体制内に入り込んできはじめた」と述べている<sup>②</sup>。これは日本を含む先進諸国に共通の状況ではないのだろうか。千石保は『まじめの崩壊』の中で『『おまえはそうか』『俺はこうだ』ですべてが終わってしまうことは、文化の終焉を意味するかもしれない』と述べ<sup>③</sup>、A. ブルームは「大学教授がこれは絶対に確実だと言えることがひとつある。大学に入ってくるほとんどすべての学生は真理は相対的だと信じていること、あるいはそう信じているということである」と主張する<sup>④</sup>。

他方で、相対主義と、(カルトなど) 宗教的原理主義に代表される絶対主義とは実は、対になるものだということもできよう。なぜなら、倫理的相対主義は、異なる倫理観に立つ者の間で普遍的に拘束力をもつ規範や原則はありえないと説くことになるから、(ソクラテスの時代からいささかも変わらず) 個人や集団は自己の立場を絶対化することも可能に

なるのである。H. パトナムは、アメリカの例をひきながら、まさに科学主義が相対主義をもたらし、それがまたカルト的な絶対主義をもたらしたと述べている。つまり、科学主義は伝統的な宗教を非合理的なものともみなすようになり、その結果多元主義という名の相対主義が拡大するようになる。結果的に、

「一方でキリスト教ほど非合理的なものはないと見なされながら、他方で欧米人は考えつきうるあらゆる疑似宗教に駆り立てられている。非合理と非科学的という二つの言葉が同義とみなされた結果として、『禁じられた』信仰への欲求は新旧とりまぜての多数のカルトの形で爆発した」<sup>⑤</sup>。

相対主義が主張するように、すべての立場が同様に正しく、すべての立場は、それ自身の中にのみ自らを裁く基準をもっているということは、個々の立場を絶対化することにつながる。つまりは、相対主義も絶対主義も、我々は己自身の、また己自身が属する集団と、その伝統の価値観や認識枠組み(フレームワーク)の外に決して出ることにはできない—これをポパーは「フレームワークの神話」と呼ぶが、これについては本論で詳しく論じたい—という点で、またそう主張する点で共通しているのである。

現代は多元的社会、あるいは多文化社会といわれる。多元的社会、あるいは多文化社会とは、異なる文化や思想信条を相互に尊重することだといわれるが、相互尊重とは、それぞれの立場をそれぞれが、自分たちの集団の中や自分の行動においてすら絶対化してよいということではあるまい。

そもそも、我々は、「フレームワーク」の囚人であって、己自身を決して越え出ることにはできないのだろうか。もし、そうなら、教育とはわれわれの子供を我々の価値観や我々の認識枠組みに合わせて形どることでしかないということになる。あるいは、われわれの子供が自己主張したときに、あるいはいささかでもそれぞれの価値観や認識枠組みを示したときに、我々はそれを正当に批判したり、修正させたりすることは、少なくとも理論的・原理的には困難だということにもなる。さらにいえば、子供と大人の認識「フレームワーク」は明らかに異質、もしくは対立しているのであって、相対主義が成り立つならば、大人と子供の「理解」といったことすら無意味になってしまう。

筆者の知る限りでは、土戸敏明の研究は、筆者とは立場を異にするとはいえ、そういう問題に直接対決しようとする数少ない先行研究と思われる<sup>(6)</sup>。土戸は、教育における価値の多元性を主張しつつ、同時に相対主義を否定しようとしているが、そこでの論議は筆者には必ずしも明快とは思えない。土戸は価値の定立は「自然必然的に何らかの絶対化」を志向するが、同時に多元性を肯定することは「価値絶対性否認」につながることを認め、両者は逆説的な同時遂行であるという<sup>(7)</sup>。ここでは、絶対性を志向しつつ、絶対性を否認するという有り様についてどのような全体的な哲学的枠組みを与えうるかが問題になるのではあるまいか。

筆者は、認識論的であれ、価値・道徳に関するものであり、相対主義は原理的に批判可能であるし、我々は我々自身を超え出ることができると思う。また、教育の使命とはそこにあるとも考える。以上のことを論証するために、まずは現代の相対主義を検討し、それへの対抗軸として、ポパーの認識論と「客観的知識」の理論、ネイゲルの「中心なき世界」論などを吟味する。その上で、「自らを超え出る」試みとしての道徳教育や道徳の探求の可能性について論じてみたいと考える。

## 1. 認識論的相対主義—「それ自身を決して越え出ない」立場としての。

モーリス・マンデルバウムは、相対主義を

- (1) 主観的相対主義
- (2) 客観的相対主義
- (3) 概念的相対主義

の3つに分類する。(1)とは、なんらかの主張はつねに特殊な個人の信念や態度に相対的であると考えられる立場である<sup>(8)</sup>。これに対し(2)は、なんらかの主張

は個人の信念や態度ではなく、「それがなされた全体的な文脈に相対的である」とするものである。この場合の文脈とは、その主張をなす人間がおかれている目的論的構造であるとマンデルバウムはいう。その意味ではデューイのプラグマティズムは客観的相対主義の典型ということになる。他方、(3)の概念的相対主義は、なんらかの主張は、むしろ「その主張者が属している知的、概念的背景に相対的」とみなすものであり、それらの背景は知的、あるいは文化的な伝統が与える概念枠組みによって決定されると考えられるのである<sup>(9)</sup>。クラウスツとメイナードは、現代においてもっとも有力な相対主義とは、この概念的相対主義であるとみなして、このような概念的相対主義のキーワードを次のように多数列举している。つまり、概念的相対主義とは、我々の主張や、そもそも知識とはすべて、以下のようなものに相対的であるという考え方である<sup>(10)</sup>と。

- 概念的シェーマ
- 概念的枠組み（フレームワーク）
- 言語的枠組み（フレームワーク）
- 生活形式
- 議論の諸様態
- 思考のシステム
- 世界観
- パラダイム
- 絶対的な予断の配置
- 視点
- 視座
- 諸世界

現代においてもっとも優勢なこのような相対主義の代表的な哲学者として、P.K. ファイアーアーベントとN. グッドマンを挙げることができよう（T. クーンや「サピア・ウォーフ仮説」のウォーフも含まれるかもしれないが、ここでは狭い意味での哲学者に限定しよう。）。

### ① ファイアーアーベントの「アナーキズム」的認識論

現代における認識論的相対主義のもっともラジカルな論者のひとりが、P.K. ファイアーアーベントである。ファイアーアーベントはポパーの弟子として出発しながら、後にポパーに叛旗を翻し、科学的合理性に対する厳しい批判者に変身した。ファイアーアーベントは、クーンと同様に認識の「共約不可能性」という原理から出発して、認識の合理的な発展という観念を徹底的に否定した。科学的理性もまた「我々の思考や行動の規範などではなく、それ自身一つの特殊な思考、行動様式なのであって、他の諸々

の思考、行動様式と同じ水準にある」と彼は主張する<sup>(11)</sup>。

彼によれば世界を認識するには、多くの異なった方法があり、我々はその中から選択せねばならず、およそその選択を導いてくれる「客観的な理由(reason)」などはありえないというのである。

我々の選択は、科学もその一つであるが、ある一定の伝統の中で行われるのであり、それらの伝統によいも悪いもなく、「伝統は単に伝統である」にすぎない。したがって、

「科学や西欧的合理主義を選好する客観的理由などありはしないと私は主張する。そもそもすべての文化が、少なくともなんらかの、それら文化を愛好する理由を持っているのだ。およそ、コミットメントや個人的な好みのような主観的要素に依存しない理由など存在するのか。客観的な理由など存在しないのだ。基準としての客観性というものの選択自体が、それ自身ある個人や集団の選択なのだ」<sup>(12)</sup>。

科学的合理性がいかなる優越的な位置も持ちえないのなら、学校教育においてもそれは同様に優越的、特権的な位置を占めるべきではないとファイアーアーベントは述べる。

「普通教育は、いろいろな基準の中から市民として自らの道を見つけるための準備となるものであって、ある特定の基準に合うように仕組まれて、教育を受ける人間の心をそちらにねじ曲げるようなことがあってはならない」<sup>(13)</sup>。

このような立場が、七十年代以降流行した「オープン・エデュケーション」の思想にも明らかな影響を与えていることはすでに指摘されてきた<sup>(14)</sup>。ファイアーアーベントは、両親は自分の子供たちがどのような宗教教育を受けるかについては決定できるのに、科学についてはそういう自由はなく、物理学や化学や天文学や歴史学や社会学は、「教えられなければならない」というのはおかしいと言う<sup>(15)</sup>。この立場に立てば、当然「脱学校論」者が言うように親あるいは「学習者」の自由は最大限保証されなければならないということになる。

「個々の人間に各人の価値観にしたがって生きる権利が認められても、子供たちを各々の価値観にしたがって育てる権利を認められないのでは到底自由社会とはいえない」<sup>(16)</sup>。

さらには、教育は自分で自分の生き方を選ぶことができる年齢に達すれば「自由に選択できる形で用意されなければならない」<sup>(17)</sup>、と。

もちろん、いったいいつ「自由に選択できる」段階に達したかという判断もまた相対的であり、これ自体自由に選ぶのなら、親の価値観にそって教

育するという主張自体も「客観的な」根拠を失うことになるだろう。

オープンエデュケーションや脱学校論の主張の多くはラジカルすぎてそのままに実現することはなかったにもかかわらず、学校教育関係者に大きな影響を与えたことは事実であり、その意味では「相対主義」は、間接的に「カウンターカルチュアからエスタブリッシュメント」に入り込んでいると考えられよう(わが国の八十年代以降の教育改革のキーワードは「自由」だったではないか)。

## ② N. グッドマンの「根本的相対主義」

ファイアーアーベント同様に科学哲学から出発し、相対主義の哲学を展開してさらに芸術教育へと進んだ(ファイアーアーベントも演劇教育のプログラムに取り組んでいる)哲学者としてN. グッドマンを挙げることができる。彼は、『事実、虚構、予言』で帰納論理を批判して有名になるが、芸術、とりわけ美術についての哲学的考察<sup>(18)</sup>をも踏まえながらラジカルな相対主義を主張している。

グッドマンは、まずわれわれの世界は、それらを記述する方法によって示されるのであって、「我々の宇宙はいわばこれらの方法から成るのであって、ひとつにせよ複数にせよ世界から成るのではない」<sup>(19)</sup>。

つまり、我々の手に入るのはさまざまな体系のもとで認識された、さまざまな世界の「ヴァージョン」であって、それらは、その知覚者と状況にとって「おのおのが正しい」<sup>(20)</sup>。

したがって、「ある『ヴァージョン』を記述も描写も知覚もされない世界との比較によってテストするのは不可能である」<sup>(21)</sup>。つまりは、さまざまなヴァージョンを越えた中立的な、唯一の単一の堅固な基礎となる実在世界などは存在しえない。「実在さえも相対的なのだ」<sup>(22)</sup>。

とはいえ、グッドマンは、正しいヴァージョンと誤ったヴァージョンが存在しないとは言わない。「多数の代替可能なヴァージョンの承認は自由放任策を示すものではない」<sup>(23)</sup>。

真理と虚偽が、単一で中立的な実在世界への対応によっては決定できないとして、グッドマンは、真理の問題を「適合」の問題だとみなす。つまり、言明の真理とは他の言明や言明体系、さらには世界のヴァージョンとの適合性を意味するのである。これは真理の整合性理論と言うことができよう。

したがって、

「ものを知るとか理解するということは、真なる観念の獲得という意味合いを越えて、ありとあらゆる

る適合の発見と案出に及ぶとみなされるのである」<sup>(24)</sup>。

グッドマンは、異なるバージョンが全く共約不可能であるとか、それらはすべて同等に正しいとまではいわない。しかし、我々に手に入るのはいつでも、世界のバージョンであって、我々はあるバージョンから異なるバージョンへと移り変わるに過ぎないのである。

かくして、ファイアーイベントにせよ、グッドマンにせよ、(あるいは科学論の範囲中だけで議論ではあるが、クーンにせよ)、我々の世界は多数の中心(個人や集団の認識枠組み)をもった世界であり、我々はそれぞれの中心から世界を眺めるよりほかはない、あるいは「我々各々の中心から見た世界しか存在しない」と考えられるのである。

J. ピアジェは、かつて哲学的心理学を批判する著書の中で次のように述べている。

「妥当な認識はすべて、脱中心化を前提とする。自分たちの季節的な祭りによって天体の運行を支配しているつもりであったいわゆる原始未開人たちから、あるいはアリストテレスの地球中心主義からニュートンへ、しかしまだ自分の計器と時計の絶対的価値を信じていたニュートンから、これらの最後の(次の脱中心化までは最後の)中心化を取り除いたインシュタインへ至るまで、科学の全歴史は脱中心化でつづられている。発達心理学は、個人の知覚の発達と知能の発達において、類似の過程を観察する」<sup>(25)</sup>。

ピアジェの類推に従い、相対主義的な認識論を踏まえれば、科学の歴史とは、ある中心から別の中心への「パラダイム転換」、「ヴァージョン転換」にすぎず、同様に個人の発達もまた、いかなる意味でも「脱」中心化ではなく、単なる中心の変化、〈新たな中心化〉に過ぎないということになる。

これは、単に科学的合理主義やその直線的発展の信念を破壊したという以上に、成熟や成長、発達、発展といった観念すら、そしてそれらの概念と分かちがたく結びついてきた教育の観念も破壊しかねない意味合いをもっている。脱中心化とは、まさに成長であり成熟であると考えられてきたからである。しかし、たとえば、子供から大人への変化が、脱中心化ではなく、単なる中心の変化、子供の世界認識の「枠組み」やバージョンから大人のそれへの転換にすぎないのなら、両者に優劣や真偽の差異はなく、したがって、いやおうなく、決まり切った制度や方法や内容を通じて、教育され指導され、学習させられ大人に成長させられるのを拒否することはなんら不当ではないということにもなる。

## 2. 相対主義への批判

### ① D. デヴィッドソンの「概念枠」についての議論

D. デヴィッドソンは、「概念枠という考えそのものについて」という論文の中で現代の「概念的相対主義」、具体的にはクーンやファイアーイベントを批判している。

デヴィッドソンは、概念的相対主義には根本的なジレンマがあると主張する。

概念的相対主義は、複数の異なる視点、異なるパラダイム、異なるバージョンがあるという。場合によっては、それらは共約不可能であるという。しかし、そもそも「異なる視点」ということが意味をもつのは、「それらの視点をプロットする共通の座標軸(coordinate system)が存在する限りである。」<sup>(26)</sup>

だが、これは共約不可能性の主張に背くとデヴィッドソンはいう。

あらゆる知識が概念枠によって規定されており、概念枠の外にある中立的な実在はありえないと考えたとしても、概念枠は何かを「組織化」することで、それぞれの概念枠に相対的な世界の「バージョン」を作り出す。

つまり、概念枠によって規定され、組織化され、秩序つけられる、その何か(事実、世界、経験、感覚、感覚刺激等々)への言及によって、概念枠も初めて意味をもつ。そして、概念枠はそれらのどれかに適合したり、しなかったりする。だから、解釈されていない実在という考え方を放棄することは、直ちに「客観的真理の概念を放棄することにはならない」<sup>(27)</sup>と彼はいうのである。

### ② ネイゲルの実在論

ネイゲルは、主観主義・相対主義を批判し、「自己」を第一次的実在にとらえるのではなく、この世界を「中心なき世界」としてとらえる立場を取ろうとする。彼の主張は、カントの伝統に立つ合理主義的な倫理学を現代の論理学、科学哲学などの成果に立ちつつ再興しようとするものである。彼の議論について、筆者はすでに以前論じたことがあるが<sup>(28)</sup>、ここではさらに詳細に検討してみたい。

ネイゲルは、世界を「中心なき世界」ととらえるために、意味論的な分析を行っている。彼は、たとえば、「私はT. ネイゲルである」という言明を例としてあげる。

『私はT. ネイゲルである』という言明は、それがT. ネイゲルによってなされたとき、そしてそのときのみ真である。『今日は水曜日である』とい

う言明は、それが水曜日になされたとき、その時のみ真である。」<sup>(29)</sup>

これらの言明は、第一人称的にのみ（水曜日についていえば現在時制においてのみ）表現されうる。「私はT. ネイゲルである」という言明は、二人称的あるいは三人称的な表現で代替することはできない。この言明の真偽は、その言明を「誰が言うか」に完全に依存しているからである（それは水曜日についての言明が「いつ言うか」に完全に依存しているのと同様である）。

「私はT. ネイゲルである」という言明は三人称的言明では置き換えられないが、しかし、その真偽を確定する事実は、三人称的言明で表現することができる。「言明『私はT. ネイゲルである』は、T. ネイゲルがその言明をなしたその時に（true if TN makes it）真である」。<sup>(30)</sup>

「T. ネイゲルがそれをなした」（TN makes it）は、三人称的表現である。三人称とは、その言明をなした個人を含む複数の人々の存在を予定しており、そういう人々の作る世界を前提としている。したがって純粋に個人的な、ある個人にのみ適用され、他に還元できない言明（一人称的言明）であっても、その真偽は、「中心なき世界」の中でのみ確定するのである。

こうして、論理的に見て「私」は決して第一次的な実在ではなく、したがって世界は「中心なき世界」として、つまり、仮に「私」（どの私、あるいはいくつかの私、つまり「我々」であっても）の視点（あるいはそれらの概念枠、概念的シェーマ、言語的枠組み、生活形式、議論の諸様態、思考のシステム、世界観、パラダイム、視座などなど）がなくとも世界は実在する。したがって我々の認識はつねに、私を越えて、私がなくとも存在する世界へと越え出ていく試みでしかありえないということになる。

### ③ ポパーの相対主義（「フレームワークの神話」） 批判と客観的知識の理論

先に述べたようにポパーは、クーン派を批判する「概念枠という神話」という論文の中で、クーンなどの相対主義、たとえばその「共約不可能性原理」を批判する。

相対主義、「フレームワークの神話」とはポパーによれば、つぎのように定式化される。

「合理的で実りある討論は、その参加者が基本的な仮定に関する共通のフレームワークを共有しなければ、あるいは少なくとも討論のためそのようなフレームワークに関して合意していなければ不可能である」。<sup>(31)</sup>

ポパーはこれに反対する。まず、科学理論に代表される知的なフレームワークについてであるが、確かに我々の観察には理論が、つまり我々がもつ概念枠が「染み込んでいる」<sup>(32)</sup>。しかし、そのことは我々の理論の共約不可能性を意味しない。我々は批判的な思考で我々の概念枠、あるいは文化的背景、ときには遺伝的素質すら超越できるからである<sup>(33)</sup>。

ポパーは、人々が共通なフレームワークを共有していなければ討論は「困難」ではあるかもしれないが、それが「不可能だ」というのは危険な誇張であるとする<sup>(34)</sup>。異なるフレームワークの間の、あるいは異なる文化間の深淵は、論理的な理由でつねに架橋できるということではない。それらの架橋は論理の問題ではなく、われわれが異なるフレームワークから学ぼうとするかどうかにかかっているとポパーは主張する。

異なるフレームワークの間での討論が困難であるということは、その討論の結果に「あまり期待すべきではない」ということにもなる。つまり、参加者全員が「合意に達して終わる」というようなことを期待してはならない。と<sup>(35)</sup>。

そもそも「合意」はつねに望ましいものではないと彼はいう。まったくの誤りであっても、ある時点で参加者が「合意」に達することはありうる。あるいはまた、あまりに根拠薄弱なことならば、むしろ「何の合意にもいたらないことをのぞむべきで」あり、我々はむしろ「いかなる合意にも至らないことをさえ選ぶことができる」<sup>(36)</sup>。

合意に至らなくとも、議論が参加者にとって実り多いものであることはありうる。

ポパーによれば、相対主義をもたらすのは

「理性のもつ力に関する過剰な楽観主義が裏切られたことから生じたものである。つまり、討論のもたらすものについての過度に楽観的な期待から生じているのである。私が言いたいのは、討論の結果として、ある党派によって代表される真理が別の党派によって代表される誤りに対して決定的かつ当然の知的勝利をおさめるべきであるという期待のことである。これが討論によっていつも達成されるとは限らないことが見出されたとき、失望から、討論の実りに関する過度に楽観的な期待が全般的な悲観主義に転じるのである」。<sup>(37)</sup>

そして、合理的な討論にとって「克服すべき大きな障害」は「概して西欧思想の教化の結果であった」、  
「悪しく西欧化された学校や大学における独断的で無批判な教育、そしてとくに西洋のくだけた用語や西洋のいくつかのイデオロギーの訓練は、合理的な討論にとってはいかなる文化的、言語的なギャッ

ブにもまして重大な障害である」という<sup>(38)</sup>。

これに対してアラスデア・マッキンタイアーは、古代以来の西欧のさまざまな知的伝統を、とくに正義の観念に関して比較対照しながら、「合理性」は単一ではありえず、異なる知的伝統は異なる「合理性」基準を持つと主張している。

「各々の伝統は、その発展の各々段階で、その中心的なテーゼについての合理的な正当化をそれじしんのタームでおこなうが、それはその伝統がそれによってそれ自身を定義する概念や基準を用いることによってである。しかし、対立する伝統の間の論点をそれに訴えることで決定できるような、いかなる合理的正当化の一組の独立した基準も存在しない。」<sup>(39)</sup>

このような観点からすれば、ポパー的な合理性観念もひとつの伝統に過ぎず、中立的で、すべての合理性観念、合理性伝統の上に立つものではありえないということになる。

しかし、マッキンタイアーは異なる合理性の伝統があるといいつつ、合理性とは、それぞれの理論や教義や主張をそれじしんのタームで「正当化」することであると述べている。ポパーの言葉を借りていえば、ここでは「合理的議論」とは、なんらかの原理あるいは公理から出発せねばならず、その原理にしたがって理論を正当化したり、確立したりすることだと理解されている。しかし、この思考法にたてば、それらの原理、公理を正当化するためにさらに再び高次の原理、公理に頼らざるをえず、いわゆる無限後退に陥るか（H. アルバートのいう「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」）、さもなければ独断論に陥らざるをえない。

言い換えると、マッキンタイアーがよっている「正当化」主義的合理性概念に立つ限り、必然的に、独断論から相対主義へと進まざるをえなくなるのである。

もしポパー的な立場に立つならば、我々は自分の理論や立場を原理的に「正当化」はできない、つまりその立場や理論が「真」であることを決して確立できない（これはポパーの反証主義から導き出されるものである）。

しかし、そのことは相対主義を意味しない。なぜなら、我々の理論が決して「正当化」できないということは、我々の理論が「誤り」うるということを、つまり我々の理論は「偽」でありうるということを前提とするからである。ある理論が「偽」でありうるということは、その反対理論は真でありうるということである。もちろん、そのことを確立すること、確証することはできない。あくまでも規制原理、極限観念として真でありうるといいうるだけである。

それでも、我々が誤りうるということは、我々の理論や立場が、言い当てることができなかった、とらええなかった客観的実在世界を前提することになるだろう。

そして、知識の世界もまた、それについて我々が理解したり、解釈したり、分析したりし、それゆえ理解し損なったり、解釈を誤ったり、分析しえなかったりする客観的実在として存在するとポパーは主張するのである。

### 終わりに―道徳教育の問題<中心なき実在 世界へと超え出る理性的営みとして>

J. ピアジェ、あるいはL. コールバークなどの理論を踏まえれば、人間の発達とその支援としての教育は、「自己中心性」からの超越の営みであり、またその導きだといえることができる。しかし、われわれが決して「己自身を越え出ることにはできない」と考えるなら、このような観念は虚構にすぎないということになる。ピアジェやコールバークの議論も単なる心理主義と見なされることになる。

しかしながら、たとえば、科学的理性や絶対的信仰の下での普遍的認識を否定することは、同時にあらゆる世界認識にローカルな地位しか認めないということになる。H. パットナムは、文化人類学によって加速された「文化的相対主義」を、それじたい文化人類学的「科学主義」とみなす<sup>(40)</sup>。彼の議論を敷衍すれば、あらゆる世界認識にそのローカルな地位に止どまれと命ずることじたい、つまりはあらゆる認識の相対性を主張すること自体が、実は「超然とした優越的な地位（external vantage point）」<sup>(41)</sup>に立って初めて可能になるのである。言い換えると、「すべての認識において我々は己自身を越え出ることにはできない」ということそのものが、「己自身を越え出た」、externalな立場に立って初めて可能だということなのである。

以上のような原理的な考察を基礎にすれば、道徳教育、あるいは道徳についての探求や学びもまた、客観的な世界への接近ととらえられることもできる。このような立場での、教育や道徳教育のとらえ方についてはさらに考察が必要であるが、これは次の課題である。

#### [注]

(1) 「ポストモダン」の評価については1999年の教育哲学会における「研究討議」でも議論された。そこでも指摘されたように、モダン批判はすでにモダンそ

のものに内在していたのであり、したがってポストモダンとは所詮モダンの一変種に過ぎないのではないかと筆者も考えている。ソーカルとブリクモンが指摘したように「ファッションナブル・ナンセンス」だったのではないか。彼らも指摘するように残ったものは、(そしてポスト・モダン思想の内容じたいが)単に認識論的、そして道徳的相対主義を加速しただけだったのではないかというのは、あまりに独断に過ぎるだろうか。

ただ、筆者はポパー研究者であるが、ソーカルとブリクモンがポパーをポスト・モダンの先駆者のように扱ったり、その延長線上に反証理論への批判を行っていることについては承服しがたいものがある。A. ソーカル, J. ブリクモン『「知」の欺瞞』, 2000年, 岩波書店。特にその83-97頁参照。

批判的合理主義からの評価については以下を参照。

D. W. ミラー, 篠崎研二訳『ソーカルとブリクモン: 鬼退治はしたけれど』, ポパー・レター (日本ポパー哲学研究会報), 2000年12月号, 32-42頁。

ミラーによれば、ソーカルとブリクモンの誤りのもと、『世界についての真なる知識を得ることはできない』という相対主義への反論を『世界についての信頼しうる(正当化された)知識は得られない』という懐疑主義への反論であると思ひ違いしてしまったことにあるという。懐疑主義と相対主義は混同されるべきではなく、ポパーのような徹底的懐疑主義は実在論と矛盾しないとミラーは反論する。

- (2) S. Fleischacker, *Integrity and Moral Realism*, E. J. Brill, 1992. p. 1.
- (3) 千石保, 『まじめの崩壊』, サイマル出版会, 1991, 66頁。
- (4) A. ブルーム, 菅野盾樹訳, 『アメリカン・マインドの終焉』, みすず書房, 1088年, 17頁。
- (5) H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard. Univ. Press, 1990, p.142.
- (6) 土戸敏彦『冒険する教育哲学』, 草書房, 1999年。
- (7) 土戸敏彦, 上掲書, 183頁。
- (8) M. Mandellbaum. *Subjective, Objective, and Conceptual Relativisms*, in M. Krausz and J. W. Meiland (ed.), *Relativism: Cognitive and Moral*, Univ. of Notre Dame Press, 1982, p.35.
- (9) M. Mandellbaum. *ibid.*, p.36.
- (10) M. Krausz and J. W. Meiland, *ibid.*, p.8.
- (11) P. K. ファイアーアーベント, 『自由人のための知』, 村上陽一郎, 村上公子訳, 新曜社, 1982年, 20-21頁。
- (12) P. K. Feyerabend, *Farewell to Reason*, Verso, 1987, p.297.
- (13) P. K. Feyerabend, *Against Method*, Verso, 1975, p.218.
- (14) 例えば, 以下の文献参照。

B. Crittenden, *Autonomy as an Aim of Education*, in *Ethics and Educational Policy*, ed. by K. Strike and K. Egan, Routledge and Kegan Paul, 1978, p.108-110.

H. G. Petrie, *That's just Einstein's Opinion; Autocracy of Student's Reason in Open Educa-*

*tion*, in *The Philosophy of Open Education*, ed. by D. Nyberg, Routledge and Kegan Paul, 1975, p.66-67.

- (15) P. K. ファイアーアーベント, 上掲書, 117頁。  
ファイアーアーベントは, ここから, さらに宗教と国家が分離されたように, 科学と国家も分離されるべきであり, 教育において特権的な地位に立つべきではないと主張する。
- (16) K. ベライター, 下村哲夫訳『教育のない学校』, 学陽書房, 1976年, 12頁。
- (17) K. ベライター, 上掲書, 13頁。
- (18) グッドマンの芸術哲学については以下の文献を参照。  
*Languages of Art*, Hackett, 1976.

なお、筆者は以下の論文で彼の芸術哲学について、ポパーの芸術哲学と比較しながら批判的に論じた。

青木英実, 「カール・ポパーの3世界論による美と批判的理性の教育について—ネルソン・グッドマンの芸術哲学との比較において」, ポパー・レター (日本ポパー哲学研究会会報), 1999年6月号。

- (19) N. グッドマン, 菅野盾樹・中村雅之訳『世界制作の方法』, みすず書房, 1987年, 4頁。
- (20) N. グッドマン, 上掲書, 6頁。
- (21) N. グッドマン, 上掲書, 6頁。
- (22) N. グッドマン, 上掲書, 32頁。
- (23) N. グッドマン, 上掲書, 181頁。
- (24) N. グッドマン, 上掲書, 231頁。
- (25) J. ピアジェ, 岸田秀・滝沢武久訳, 『哲学の知恵と幻想』, みすず書房, 1975年, 171頁。

なおピアジェに対しては、70年代以降、その「個人主義的」傾向が批判されてきた。佐伯胖は、これらのピアジェ批判の研究を踏まえて、子どもは、ピアジェが考えたより、ずっと早く「他者への共感」の能力を備えているとする。

佐伯胖『幼児教育へのいざない—円熟した保育者になるために』, 東大出版会, 2001年, 53頁以下参照。

ピアジェ批判の背景はヴィゴツキーの発達心理学であると佐伯は指摘するが、ヴィゴツキーはいうまでもなく、旧ソヴィエトの学者として唯物弁証法の影響の下にある。佐伯の議論は、ピアジェのように個人主体に発達の原点を置く(「個人構成主義」)のではなく、「関係論的」「状況論」的に発達をとらえようとする。これは、カントに対するヘーゲルの、あるいは、カント、ヘーゲルに対するマルクスの「弁証法」的な批判枠組みをなぞっているように思われる。ポスト・モダンの風潮に共通の思想構造があるようだが、これはこれとして検討すべき内容を含むように思われる。

佐伯は、「個人の心的構造」よりも、「関係」「状況」を第一次的な実在ととらえ、「個人能力還元主義」を批判している。しかし、たとえば、佐伯が子どもについて以下のようにに語るとき、果たして実体としての子どもの「心的構造」は前提にされていないのだろうか。

「もしかすると、この子どもは、他者のまなざしにさらされることのつらさから逃れるため、誰から

も『期待』も『非難』もされない空間…で、自らをとりもどすために一人でいるのかもしれない」(佐伯, 上掲書, 96頁)。

つらさを感じ、取り戻すべき「自ら」があると考えない限り、このような記述はできまい。その「自ら」よりも、状況や関係、「関係の網目」が認識論的には第一次的である、あるいは先行すると言う主張は、「個人能力還元主義」ではなく、「状況もしくは関係還元主義」ということはできないのか。筆者はこれを社会学的還元主義の一種とみなしたい。これは、結局「個人能力還元主義」つまり「心理主義」が陥ったのと同じ陥穽に陥る。つまり、ある状況や関係を特定しようとする、その関係や状況を構成している個人あるいは個体について述べなければならず、結局は「個人の心的構造」について独立して語らなければならなくなるということである。たとえば、「とりもどすべき自己」とは、その子どもそのもの、その子どもだけの自己であるはずで、これを関係論的、状況論的に語れば、「その子どもだけの自己」などはそもそも雲散霧消してしまうに違いない。

佐伯の議論は別にしても、「子どもが見える」「見えない」といった議論があまりにも、認識論的に無反省に展開されるために、幼児教育の世界の議論は自己満足に陥っているように思われる。この点はまた別に稿を改めて議論すべきであろう。

(26) D. Davidoson, *On the Very Idea of Conceptual*

*Scheme*, in M. Krausz and J. W. Meiland (ed.), *ibid.*, p.67. 邦訳, D. デイヴィッドソン, 野本和幸ほか訳, 「概念枠という考えそのものについて」, 『真理と解釈』所収, 草書房, 1991年, 193頁。

(27) D. Davidoson, *ibid.*, p.79. 邦訳, 212頁。

(28) 青木英実, 『知ることと生きることの教育哲学』, 芦書房, 1995年, 168-172頁。

(29) T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford Univ. Press, 1986, p.58.

(30) T. Nagel, *ibid.*, p.58

(31) K. R. Popper, *The Myth of the Framework*, Routledge, 1996, p34-35. 邦訳, ポパー哲学研究会訳『フレームワークの神話』, 未来社, 1998年, 72頁。

(32) K. R. Popper, *ibid.*, p.58. 邦訳, 113頁。

(33) K. R. Popper, *ibid.*, p.58. 邦訳, 114頁。

(34) K. R. Popper, *ibid.*, p.35. 邦訳, 73頁。

(35) K. R. Popper, *ibid.*, p.37. 邦訳, 76頁。

(36) K. R. Popper, *ibid.*, p.38. 邦訳, 77頁。

(37) K. R. Popper, *ibid.*, pp.44-45. 邦訳, 89-90頁

(38) K. R. Popper, *ibid.*, p.51. 邦訳, 101頁。

(39) A. MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality*, Univ. of Notre Dame Press, p.351.

(40) H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge Univ. Press, 1989, p198-199.

(41) H. Putnam, *ibid.*, p.203.