

# ピアジェ理論における道徳性発達の論理

—— 道徳性の発達と社会形成のためのノート ——

関口 昌秀

## 1. はじめに

ピアジェの道徳性発達の論理を把握すること、それがここで私がしようとすることであり、それ以上のことを目指している訳ではない。たとえば、ピアジェを批判したりピアジェ理論を発展させることまで、ここでは考えていない。道徳性の発達をとらえるピアジェの概念的な枠組を理解することに本稿の目標は限定されている。

ピアジェは子どもの道徳性の発達研究を、『子どもの道徳判断』(Le jugement moral chez l'enfant, 1932)にまとめた。ここでは同書、とくにその最終章「子どもの2つの道徳と社会関係の種類」を中心としてピアジェの理論展開をみていくことにする。そこでピアジェは道徳性発達の論理をまとめているからである。それより前の3つの章は共同研究者たちと実施した道徳性発達研究の結果をまとめたものである。もちろんそれは単なる観察結果の報告ではなく、発達法則を導き出すにあたっての観察事実に関する解釈も含まれている。そこにおけるピアジェの発達法則導出の方法が適正か否かという問題はあろう。しかし、本稿はそれを問題にはしない。そのレベルまで問題にできないということである。ここでは、あくまでも、ピアジェが観察事実から抽出したと主張する道徳性発達の論理を理解することに限定しておきたい。

先に言ったように、ピアジェは最終第4章において彼独自の道徳発達論を構築しようとして

いるのだが、より詳しく言えば、その章の最後、「結論部」が本当の意味での彼の「道徳性発達の論理」のまとめというべき叙述となっている。それ以前の部分ではデュルケム以下の先行研究批判を行っている。この「結論部」はわずか10ページほど、章全体の7分の1であり、本全体でみればわずか30分の1以下にすぎない。80冊にのぼるといわれるピアジェの著書全体からみれば、それは砂浜の砂粒ほどしかない一部分である。本稿はそのようなきわめて限られた部分を主な対象とする。副題をノートとするゆえんである。

副題の題名が「道徳性の発達」ではなく「道徳性の発達と社会形成」としてあるのは、問題関心とかかわっている。道徳性の発達に関心があるならば、難解とされるピアジェを取り上げるより、むしろピアジェの道徳発達を進展させたといわれるコールバーグを取り上げた方が研究の近道であるかもしれない。また、より実践的に道徳教育を考えようとするなら、コールバーグの理論を実践的に応用しようとした「モラル・ジレンマ」の取り組みなどを参照するのがより近道というべきかもしれない。たとえば、J.ライマーらの『道徳性を発達させる授業のコツ——ピアジェとコールバーグの到達点』(Promoting Moral Growth; From Piaget to Kohlberg)<sup>1)</sup>には、コールバーグが序文を寄せ、「著者たちの研究成果と教師の経験によって得られた証拠をもとにして、ピアジェの理論と私(コールバーグ)の理論を統合して、バランスよ

く書かれている」<sup>2)</sup>と評し同書を推奨している。しかし、ここで私の問題関心は道徳教育の実践的関心とはやや視角を異にしたところにある。コミュニケーション的理性のカテゴリーを提起するにあたって、ハーバーマスはそのカテゴリー成立の論理的かつ歴史的な前提として、「社会の歴史的合理化過程」とそれを支える合理的意識の生成との相互補強的な関係について議論している。彼がそこで主として依拠したのがピアジェの議論であった。<sup>3)</sup>社会自体の合理的進化と個人意識の合理性の発達との関係は、ピアジェの用語で言えば「平行関係」(parallélisme)ということになる。副題の「社会形成」はこの平行関係を含んだ社会の合理化過程を意識したものである。ハーバーマスでいえば、社会形成とは「コミュニケーション的理性にもとづく社会」の形成に他ならないとなるだろう。このような対話的理性が作り出していく社会を、アーレントは、民主主義がその本質としてもつべき「政治的世界」の特徴として強調した。<sup>4)</sup>その点に関してここで触れることはできないが、アーレントに関してはこれまで何度もふれてきたので別稿を参照されたい。<sup>5)</sup>ともかく、ここでピアジェを取り上げるのは以上のような関心からである。

## 2. 個人の発達と社会の発展の平行性

ピアジェはいくつかのレベルで平行関係(parallélisme)を指摘している。その中で基本となるのが、ハーバーマスが取り上げた社会の歴史的合理化と個人の発達における理性の獲得との間にある平行関係である。社会の合理化(=理性化)と個人の理性化との間の平行性である。もっとも「理性化」という言葉を使うと、今日の教育課題は「自然の理性化」より「むしろ「理性の自然化」だとする教育上の主張もあるので、問題は必ずしも簡単でなく複雑になりもするが、ここではそのような論点にまで踏み込むことはせず、子どもが生まれてから成長していく中で合理的な考え方を身につけていくこと

を「個人の合理化」と呼んでおくことにする。そうすれば言葉の上からも、個人の発達(development)と社会の発展(development)の間に平行性があることは見て取りやすくなるだろう。

平行性を考える上で、「個体発生は系統発生を繰り返す」という生物学上のヘッケルの学説が、ピアジェの着想になったことは間違いない。事実『発生的認識論序説』第3巻(1950)の中には、「個体発生と系統発生と歴史的社會発生との間にある1対1的な平行関係」<sup>6)</sup>という表現もある。全3巻からなるこの『序説』は、1973年に第1巻と第2巻が初版と同じ内容のまま再版されたのに対し、第3巻だけは再版されなかったという曰くがある。<sup>7)</sup>このことをもって平行関係の思想に変化があったのか否か私は詳しく知らないが、ただ先の引用からピアジェの着想がヘッケルの学説の影響を受けたことだけは示されるだろう。ヘッケルの学説にはその後生物学分野で多くの批判が出され、一時その影響が退潮し、20世紀にまた新しい形での研究の復活が見られるという。<sup>8)</sup>だが、そのような生物学分野での動向とは全く別に、「個体発生と系統発生」の間の生物学上の平行性を「歴史的社會発生」にまで社会心理学的に拡張するにあたっては考えておかなければならないことが1つある。

系統発生という場合、魚類、両生類、爬虫類という進化を問題にするわけだから、その進化に要する時間は少なくとも1億年程度となる。それに対し「歴史的社會発生」ということで問題にするのは、文明社會発生後であれば1万年以下、未開社會を想定しても人類の誕生が数百万年前のことだから、生物学的な進化の百分の1から1万分の1の長さに過ぎない。自然科学の領域での考え方からすれば、数値のオーダー(次数)が2桁以上離れたものは質の異なるものとして単純な比較の対象とはしないのが普通である。したがって、系統発生と歴史的社會発生との間で平行性を語るとすれば、大きな疑問が発生することになる。

しかしこのことは、個体発生と歴史的社會発生との間での平行性を考えることの疑問を意味するわけではない。いま述べたのは、系統発生と社會発生との間のことであって、個体発生と社會発生の関係ではない。むしろ、個体発生と社會発生の間に平行関係を認めることは、妥当だと私は考えている。そもそも個体発生と系統発生を比較すること自体が数値的次元の比較を超えたものである。「1対1的な平行関係がある」というピアジェの先の引用を真正直に受け取ってしまうと、系統発生と社會発生の間にまで平行関係があることを認めることになってしまう。しかしここで問題にするのは、そうではない。実際、ピアジェが発達に関して問題にしたのは、個人の発達と社會の發展の間にある平行性である。少なくともここで追求する「道徳判断」の発達に関しては、系統発生を含めて論じているわけではない。先の引用は、ピアジェの平行性についての考えが、ヘッケルの学説から着想を得たことを示してはいるが、しかし、ピアジェがそこで述べたままに、系統発生との平行性までを含めてここでは考えることはしない。ここでは、ただ個人の発達と社會の發展との平行性という視点のみ注目するのである。この節の冒頭で、ピアジェがいくつかのレベルで平行関係を問題にしていると述べたが、それは系統発生と社會発生の関係ではない。それが指しているのは、個人の発達の中をさらに知的発達と道徳的発達に区分して考えて、この両者、認知能力の発達と道徳判断の発達との間にも平行性があるという主張である。

### 3. ピアジェにおける道徳性発達の論理

『子どもの道徳判断』の第4章でピアジェが行っていることは、先行する道徳学説を批判して彼独自の道徳性発達に関する理論を構築することである。先行研究として位置づけられているのは、「当時の社会学と集団心理学」(260；477頁)<sup>9)</sup>である。具体的な研究者としては、まずデュルケームである。そしてその流れに立つ

フォーコネ(Fauconnet)、心理学者のボヴェ(Bovet)、ボールドウィン(Baldwin)。彼らが主要な批判の対象である。それぞれに1節を当て(デュルケームは例外的に3節)その理論を検討している。最終節では、パリ大学での哲学の恩師論理学者のブランシュウィック(Brunschvicg)やラランド(Lalande)<sup>10)</sup>の名前も登場し、その方法論についても批判を加えている。とくにラランドについてはやや詳しく検討して、そのどこを捨てどこを活かすかも論じている。ピアジェ理論を理解するにはそれらの批判と継受をきちんと跡付けなければ不充分であるが、ここでそこまではできない。

#### (1) 社会生活と合理的意識の関係

以下『子どもの道徳判断』の最終章の結論部を中心としてピアジェの論理を辿ってみよう。最初に取り上げるのは、社会生活と合理的意識の関係である。これはピアジェの言うように「大問題」(320；560頁)である。ハーバーマスのいう「合理性問題」もこれと直結している。合理的意識はどのような性格の社會によって支えられるか。逆に社會を合理化していくのはどのような性格の意識なのか。実はこの答はわかっている。合理的意識を支えるのは合理化された社會、脱神秘化された社會である。社會を合理化していくのが合理的意識である。問いの答はこのようになる筈である。もちろんこの答は間違っていない。しかし、それで問題が解決したことになる訳ではない。合理的意識が合理的な社會において形成されるというのはよいであろう。では、その場合、合理的意識を形成するその合理的な社會はどのように形成されたのか、という問題が残る。逆に、社會を脱神秘化し合理化していったものが合理的意識だと答えるとき、その場合には、非合理的な社會の中でどのようにして合理的な意識が形成されたのか、という問いが出されることになるだろう。これは「鶏が先か、卵が先か」という問題に似ている。鶏がいなければ卵は産み出されない。しかし逆

に卵がなければ鶏も存在することがない。「鶏＝卵」問題の場合、生物学的な答ははっきりしている。卵が先である。生物学的には鶏が先になることはない。卵から個体発生して成鳥としての鶏が形成される。それが生物学的事実である。そこで問題は、種としての鶏はどのように形成されたかという系統発生の問題へと転回していく。種の進化という問題である。ピアジェは生物学も取めた。<sup>11)</sup> だから、そのような観点から「合理性問題」をおそらく眺めたであろう。念のために言えば、今述べた個体発生が系統発生の問題へと転化されていくことと、個体発生が系統発生を繰り返すという命題とは、論理的には別の事柄である。

すでに見たようにピアジェは個体発生と歴史的社会発生との間に平行関係をみていく。しかし、そのことは、ピアジェが社会発生の問題をそれ自体として扱ったということではない。こう言うと直ちに批判が出されるかもしれない。ピアジェがしようとしたことは個体発生と社会発生をともに扱う「発生的認識論」なのだから、その発言は矛盾しているのではないかと。たしかに『発生的認識論序説』は個体発生と社会発生の問題を平行論という形で扱っている。そしてピアジェ最後の著書といわれる『精神発生と科学史』<sup>12)</sup> は、物理学を中心とする科学史とピアジェが得た認識の発達の知見とを織り交ぜた叙述の著書である。しかし、ピアジェが行ったことは、あくまでも個体発生と社会発生の平行論レベルの事柄であり、社会発生の問題をそれ自体として、つまりどのようにして社会の合理化がなされ、社会が脱神秘化して行ったかについて論じたというものではない。社会に関する合理性問題をそれ自体として論じたのは、やはりハーバーマスが取り上げた社会学者たちの方である。ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』をその代表とすることにおそらく異論はないだろう。その他ハーバーマスが取り上げるのは、ピアジェも批判の対象とするデュルケムなどである。それらに匹敵

する研究をピアジェが先に挙げた著作の中で行ったか否かは、ここでは残された課題というべきかもしれない。しかし、ピアジェが彼独自のものとして行ったことは、やはり個体発生の方、個人の意識がどのようにして合理化されていくか、どのように理性を獲得していくかという発達過程の研究であったと言うべきであろう。少なくともここではそういう視点で見ていく。

ここで1つ述べておきたいことがある。「合理的意識」(la conscience rationnelle)とは、「理性的な良心」とも解釈できる。日本語と同じように英語でも「意識」(consciousness)と「良心」(conscience)は言葉として区別する。しかし仏語では区別しない。「意識」も「良心」も共に‘conscience’である。ということは、英語や日本語では「合理的な意識」(the rational consciousness)と「非合理的な良心」(the irrational conscience)という考えが矛盾なく成立するが、仏語の場合そうはいかないということである。「合理的な意識」(la conscience rationnelle)はつねに「理性的な良心」でもあり、「非合理的な良心」(la conscience irrationnelle)とはならない。「非合理的な良心」はつねに「非合理的な意識」としかならない。ピアジェがどこまで「意識」と「良心」を意味的に区別していたかは不明である。読む側にとっても区別して読むべきか否かに関して判断がつかないところがある。しかし仏語を母語としたピアジェにおいて、「社会生活と合理的意識の関係」はつねに「社会生活と理性的な良心との関係」の問題でもあったということは、道徳意識を考える上では心に留めておくべく事柄であろう。おそらくこの点は、認知的能力の発達と道徳性の発達との平行性をピアジェが主張する上で、自然な根拠の1つとなったと思われる。仏語を母語とする者にとっては、知性の理性化と道徳性の理性化とを平行的な発達と捉えるのが自然な考えなのだ。日本語では「理性」の評判は必ずしも芳しいとは言えない。「智に働けば角が立つ」(漱石『草枕』)というのが日本的な和の世界である。また「良

心」という言葉自体も訳語であって、私たちに「馴染みのある」日常語には未だなっていない。理論とは日常世界からの抽象というある種の断絶行為を含んだ所に成立するものであるが、「道徳」という日常世界に馴染みの深い領域において帰るべき場所をもてないとすれば、それが果たして「道徳」の理論と言えるかという問題があることは間違いない。とはいえ、ここでその水準の議論をすることはとても望みようもないことである。

## (2) 強制関係と協同関係——社会関係の2類型

ピアジェは「社会」というものを「社会的諸関係の総体」(l'ensemble des rapports sociaux)と考える(320; 560頁)。これはマルクスと同じである(「フォイエルバッハ・テーゼ」<sup>13)</sup>)。しかし、このことをもってピアジェがマルクス主義者か否かという問いを立ててみても益するものはないだろう。社会とは「社会関係の総体のことだ」というのは、今日では余りにも当たり前すぎる真実のように思えるからだ。社会は、自然のように、目で見たり直接手で触ったりできるような対象物(物理的実在)ではない。それは、自然のように視覚・聴覚・味覚・嗅覚・触覚という五感を通して感じられるものではない。では、何よって人は「社会」を感じるのかと問うと、それに答えるのは難しい。それに答えることはできないが、社会を自然と同じような実体と考えるのは無理がある。ピアジェの命題はデュルケームの命題に対置するものだった。デュルケームは社会を実体化する傾向が強かった。その点を考慮するとピアジェの主張の意味も多少見えてくる。

ピアジェが「社会を社会的諸関係の総体」とする理由は、社会とは1つのものではないこと、社会関係の多様性を引き出したいからである。ピアジェによれば、デュルケームは社会を「1つの物」(chose unique)とする(320; 560頁)。第4章第2節の議論を加味してもう少し丁寧に言

えば、『道徳教育論』(L'éducation morale)に代表される後期デュルケームでは、初期の『社会分業論』(De la division du travail social)で行った「順応主義的な社会における環節的(segmentaire)機械的連帯」と「社会的分業のもとに分化した社会における有機的連帯」という社会類型の区分を忘れたかのように、「社会的事実の一体性」(l'unité des faits sociaux)と「道徳的事実の同一性」(l'identité des faits moraux)を余りにも強調する(273-274; 493-495頁)。デュルケームにとって、道徳は社会が個人に向って規定するものだから、社会的事実の一体性からは道徳の「質的同一」(homogène)が結論されることになる(320; 560頁)。社会が1つの物である以上、社会が個人に向って規定する道徳も当然1つとなる訳である。ピアジェは、個人の道徳が外側から社会によって規定されることを否定する訳ではない。この点はデュルケームと同じである。しかし、道徳を同じ1つの質のものとする点については批判する。「分化した」現代社会において、道徳を質的に同一だと考えることはおかしい。

そしてピアジェは様々な社会関係の集まりの中から社会関係の典型として2つの型を取り出してくる。「強制関係」(les rapports de contrainte)と「協同関係」(les rapports de coopération)である。この2つは多様な関係の中からその「極端」(extrême)な場合を考えることによって出てくる。「強制関係」の本質的特徴は、様々な義務内容の規則を個人の外部から押し付けることである。「協同関係」の本質は、あらゆる規則をつくりだす「理想的な規範意識すなわち良心」(la conscience de normes idéales)を、個々人の精神の内側から生み出すことである。「強制関係」では外部から個人に規範が押し付けられる。それに対し「協同関係」では個々人の精神の内部から理想的規範意識が形成される。「強制関係」はピアジェがデュルケームから引き継いだ考えである。それに対し「協同関係」はカントの道徳学説を個体発生的に説明するものと見てよい

だろう。

この個体発生にかかわって、それぞれの関係がどこから出てくるかという点について、ピアジェは次のように言う。「強制関係」は「権威」(l'autorité)による結びつき、つまり「一方向的な尊敬」(le respect unilatéral)による結びつきから生じる。権威的な結びつきがどこにあるかと言えば、容易に想像できるように、それは子どもとその周りの大人との間の関係の中にある。子どもと大人の間を権威関係と捉えることは自然な考えである。これと異なって、「協同関係」は「平等」(l'égalité)と「相互の尊敬」(le respect mutuel)によって特徴づけられる。そしてそれは静的な状態というより、むしろ「極限的な平衡」(équilibre limite)である。この「極限的な平衡」という表現に込められた意味は、「極限」と「平衡」という言葉の数学的ないし物理学的な意味から来ていると思われる。数学的に「極限」と言えば、ある数値に向かって近づいていくことである。直線的に近づくだけでなく、揺れながら近づくことも含まれる。おそらくピアジェのイメージでは揺れながら近づくということの方だろう。その方が「平衡」という意味にも合う。物理学で「平衡」状態といえ、それはある点の周りを小さく揺れ動きながらその平衡点からは遠く離れないことである。「極限」も「平衡」もどちらも、そこには時間的な運動というイメージがついてくる。「極限」というのは、原理的にはその点に到達することはない。ただ計算上、計算者である人間が無限に続く永遠の時間の果に神のように位置して、「極限点の数値」を計算式に代入してしまうという操作をする。ピアジェがここでイメージするのは、「極限值」の方ではなく、「極限值に至る無限の運動」の方だ。ピアジェは「理想」を「事実」ではなく「権利」であるとも言う。「理想」は「極限值」のように、人間がそこを目指していくべき到達点であるが、われわれがそこに到達することはない。わたしたちが行うべきは、それを目指した無限に続く運動なのだ。

「理想」としての「平衡」状態は、「協同関係」の中で目指されるものだから、それは静的なものとして存在することはできない。「協同関係」は対等な他者を含んだ関係だから、それは絶えず揺れ動きつつ、その中でバランスを取っていくものである。

この関係から知的発達および道徳的発達の両面においていくつかの性質が導かれることになる。前もって道徳面に関してだけ述べれば、ピアジェが考えるところでは、「強制」は「義務」(le devoir)と「他律」(l'hétéronomie)の源泉となる。しかし「強制」からは「善」(le bien)や「自律的な合理性」(la rationalité autonome)は生み出されない。それらを生み出すのは「協同関係」における「相互性」(la réciprocité)なのだと言う(320；560-561頁)。

このようにして、社会関係の極端な形を取って、その典型として「強制関係」と「協同関係」の2類型を設定すると、それぞれの側にある性質や要素が2元的に並び立って位置づけられることとなる。「強制関係」の側には、「権威」や「一方向的な尊敬」、大人子ども関係、そして「義務」や「他律」が並ぶ。「協同関係」の方には、「平等」と「相互的な尊敬」、「道徳的な善」や「自律性」、「合理性」、そして「相互性」が並ぶ。ところで、「一方向的な尊敬」と「権威」が大人子ども関係の特色であるのはわかりやすい。では、「平等」と「相互的な尊敬」によって特徴づけられる「相互性」は具体的にはどこに存在するのだろうか。それは、子どもの「友人関係」の中にある。本書第1章「遊びの規則」でピアジェが追求したのは、男の子たちが行う「ビー玉遊び(マール遊び)」(le jeu de billes ; the game of marbles)である。一般に人間の人格発達を親子関係と友人関係の視点、あるいは広く大人子ども関係と同年輩者関係という2つの視点から捉えるのは、決してピアジェの専売特許ではない。たとえば笠原嘉は、精神分析学の立場から、人間の発達を親子関係と友人関係の2つの視点から捉えている。そこでは、友人関

係は、青年が親から自立していく上での「受け皿」として、決定的に重要なものとされている。<sup>14)</sup>ただ、ここでのピアジェの観点は、青年の自立を中心にして考えるというより、道徳的な関係の質の起源として捉えている。その点、笠原とは異なっている。

この基本的な2つの関係を歴史的にどうみるか。予想されるように、歴史的な進化の過程は「社会の分化」(la différenciation sociale)の過程であり、それは基本的に「権威」的な関係から平等な関係への移行である。「社会が分化すればするほど、諸個人はその能力にしたがって周囲の状況を変えていくことができるようになり、知的論理的側面でも道徳的側面においても協同関係が好まれるようになる」(321；562頁)。かくして進化過程において、道徳規範は、社会によって外部から強制された他律的な順応主義から、人格的に解放された対等な者同士の相互性の道徳へとそのあり方を変化させていく。古い社会の権威関係においては「内容を同じくする共通規則」(les règles communes en leur contenu même)が各人に強制されたが、現代に近づけば「自律的な良心の道徳」(la morale de la conscience autonome)が現れる(322；562頁)。このようにして、道徳意識の進化という歴史的な社会発生が、個体発生つまり個人における道徳意識の発達と平行な関係にあることが見て取れる。

ところで、「自律的な良心の道徳」に関してピアジェは次のように言う。それは、各人をただ他者との関係性の中に「自らきちんと位置づける」(se situer；place themselves)ように仕向けるだけである。この他者との相互性からは確かに様々な「ものの見方」(perspectives)の共通法則というべきものも出てくる。しかしそのことによって「各人固有のものの見方」(les points de vue particuliers)が抑圧されてしまうことはない、と(322；562頁)。この意味はおそらくこういうことだろう。対等な他者同士の間における相互性の中に自らを位置づけて人間関係をつくっていくことは重要であり、そのように人間関係を

つくることを「良心」は各人に課する。人間関係をつくらず孤立してロビンソン・クルーソーのように存在するのでは、そもそも道徳性が成立する余地がない。他者関係のないところに道徳は存在しないからだ。そして他者との対等者同士としての相互性から、その相互行為を行う中で「おのずから」「自然と」ある種の共通な道徳的な見方というものが生まれてくる。しかしそれは古い社会におけるような「規則の内容が共通である」道徳ではない。またそういう「共通内容の規則」が各人に向かって外からその順守を求めるというものでもない。だからここでは各人固有のものの見方や立場の自由が保障されるのだ。このようにピアジェは言いたいのだろう。これに対して、規則内容ではない法則としての共通性が生まれ、道徳秩序が保たれる根拠を問うことはあってよい。しかしこれに答えるのは道徳哲学の課題であり、ピアジェの課題ではない。ピアジェはおそらくカントの道徳学説に期待したと思われる。この点についてここでは課題として残しておくほかない。

### (3) 道徳発達と知的発達との平行関係

ピアジェは、個体発生を知的発達と道徳発達に分け、個体発生の内部における「道徳的発達と知的発達との平行関係」(la parallélisme entre le développement moral et l'évolution intellectuelle)を主張する(322；563頁)。これは個体発生と歴史的な社会発生の平行関係の論理的帰結と考えてよい。なぜなら、社会進化の過程を基本的に合理化過程と捉えるからだ。社会的な合理化という場合、認識面においてだけ合理化があり道徳的規範意識の面において合理化がないとは、ふつう考えない。ピアジェが批判する後期デュルケムはともかくとして、少なくともピアジェは社会意識の合理化をそういう全面的なものとして考えた。したがって、社会意識の歴史的進化過程と個人の発達過程において平行性がある以上、個人の発達は認知の面においても、道徳意識面においても合理化されるということにな

る。

しかしピアジェは論理的帰結として、そう述べるだけではない。認知発達と道徳的規範意識の発達が相即的に発達していくことを、彼の実験と観察の結果として導き出した。

ところで、「道徳的な規範と論理的な規範の間に存在する類似性」(la parenté qui existe entre les normes morales et les norms logiques) に関しては、すべての思想傾向が認めるところだとピアジェは言う。類似性はたとえば次のような形で表現される。「論理が思考の規範(morale)であると同様、道徳(morale)は行動の論理である」(322 ; 563頁)。「すべての思想傾向」の中でピアジェが特に意識しているのは、カントの先験論(apriorisme)と道徳的価値と知識を扱ったデュルケーム派の社会学である。すでに述べたようにピアジェは、デュルケームに関しては第4章の前半でその「権威」の考え方を中心に批判検討を加えている。カントについては名前が出てくるだけ——それも「カント派」という形で(272 ; 492頁)出てくるだけで、デュルケームほど本格的に検討していない。ここではデュルケームについてもカントに関しても触れず、ただピアジェの発達理解だけを見ていく。

まず、論理的な規範も道徳的な規範もどちらも、生得的に意識の中にあるものではない。ただし、子どもが言葉を話し出す前から、「合理性と道徳性のすべて要素」(tous les éléments de la rationalité et de la moralité)は観察できる、とピアジェは主張する(322 ; 563頁)。言語活動がはじまる前から、「感覚-運動的知能」(l'intelligence sensori-motrice)が「同化」(assimilation)と「構成」(construction)という「操作」(opérations)をし、それらの操作の中に「分類の論理」(la logique des classes)や「関係づけの論理」(la logique des relations)と同じ働きをする「機能的等価物」(l'équivalent fonctionnel)を発見できるという。<sup>15)</sup>同様に、他者に対する子どもの行動の中に、そのはじめから「同情」(sympathie)や「感情的反応」(réaction affective)が見られ、そこにその後

の道徳的行動となるもののすべての素材が発見できるという。ただし、知的活動が「論理的」である称することができ、感情的特質が固有の意味で「道徳的」だと言えるようになるのは、それらの「素材」に1つの「構造」ができてからである。道徳の場合、「釣り合いを取る平衡の規則」(les règles d'équilibre)ができてからである。(322-323 ; 563-564頁)

ここで注意しておくべき1つは、ピアジェの用語として「論理」(la logique)と「知能」(l'intelligence)とは同じではない、ということである。ピアジェによれば、論理というのは、知能が自ら働きだすときに使用する「統制規則」(les règles de contrôle)の総体を指す。そして道徳は、この論理と似た役割を感情面ではたす。したがって、感情が自らを統制する規則の全体が道徳ということになる。そのような統制規則は、論理的なものも道徳的なものも、言語活動がはじまる前にはない。それらは社会的行動をする中で出現してくる。生まれたばかりの初期の知能が真理真実を求める活動をするということはない。<sup>16)</sup>同様に道徳規範の起源も外部にある。子どもの基本的な感情に方向づけをする(canaliser)のは、外部の人間たちである。初期の基本的な感情が内部から自己を規制するということはない。(323 ; 564頁)

では、どのようにして道徳感情、道徳的規範が出来てくるのか。すでに述べたように、道徳的規範も論理的規範も生得的ではないが、道徳的規範の素材はすでにあつた。だから、その素材がどのようにして道徳規範になるのか、ということである。ところで、この「素材」についてピアジェは、「構造」(structure)のようなものではなく、「機能」(fonctionnement)だと説明する。ピアジェがここで考えている「構造」というのは、「意識の内容を形づくっていく(organiser)もの」である。それに対して「機能」は、「釣り合い(平衡)を求めて働く法則」(loi fonctionnelle d'équilibre)として「一貫性や体系性を求めていく働き」(recherche de cohérence et d'organisation)

としてイメージされている(323 ; 564-565頁)。事物の無秩序の中に「一貫性」を求め、ひとつの「秩序を形づくること」(organisation)が、論理の働きである。秩序形成といえ、また道徳の働きでもある。ピアジェの考えでは、道徳の場合の秩序は「釣り合い」を取ることである。知能面と感情面を含めて初期の活動の中には、このような「秩序への体系化」(organisation)を求めていく「働き」(fonctionnement)の「等価物」(l'équivalent)がすでにある、というのがピアジェが発見したことである。

では、その「働き」「機能」からどのようにして、本来の意味での「道徳規範」が生まれるのか。それに対してピアジェは、その「働き」を働きとして意識すればよいという。「意識する」(prendre conscience ; prise de conscience)とは、「意識の中に取り込む」ことである。「意識の中に取り込む」とは、つねに意識の「構造」の中に取り込むことである。このことをピアジェは、「(働き・機能を)適切に意識することによって構造を形成する」(constituer des structures par le moyen d'une prise de conscience adéquate)と言う(324 ; 565頁)。ただし、この「意識化」は「1回だけの操作」(une opération simple)という訳にはいかない。むしろそれは、長期にわたるものである。だからここで「意識する」というのは比喩に近いものがある。いやむしろ逆で、何ごとも意識の中に取り込むことには、長い時間を要するというのが本当なのかもしれない。私たちの普段の生活を反省してみても、他人に言われてもそう簡単に意識できないことは多い。では「意識に取り込んでいく」ためのこの期間がどのくらいになるのか。ピアジェはその長さについて明言していないが、「学校生活」ではまだ合理的な道徳規範が完成していないと考えている(326 ; 568頁)。また、認知能力の発達との平行性という点から見ても、一応形式的操作能力の完成の時期、15歳前後くらいということになると言ってよいのではないだろうか。<sup>17)</sup>

ピアジェはこの完成時期までの発達の論理

を、ここでは3段階に分けて説明している。

まず「自己中心性」(égocentrisme)である。この名称は誤解を与えやすい。すでに「自己」が形成されているような印象を受けるが、そうではない。この時期に「自己意識」(la conscience de soi)はまだ形成されてない。自己意識には「自己」と「他者」の区別が含まれている。「自分」と「他人」の区別ができて、初めて「自己意識」というものが成立する。しかし、ピアジェがいう「自己中心性」は、自分と周りの世界との区別がつかずに、それを混同している。自分のものと他人のものとの区別もつかず、主観と客観の区別もない。周りにあるものがすべて自分を通して自分のものと意識されるのである。論理面を見ればそれは「前論理」(alogisme)であり、道徳面を見れば「アノミー」(anomie)である。アノミー(anomie)を語源的に見ればそれは<a-nomos>のことだから、「前秩序」のことである(324-325 ; 566-567頁)。子どもは心に浮かぶ考えを真実、本物と信じてしまう。心に浮かんだものがこれからその真偽を検証すべきものとはならない。心に浮かんだ感情も同様に、それだけで価値あるものと信じてしまう。これから別の人間たちによって道徳的に評価されるものとは考えない。このように知的面でも道徳感情面でも無秩序なアノミー状態にある。これが自己中心性の状態である。これが秩序をもった状態へと変換していくのは、社会関係のなかで他者の評価と判断に接することによってである。

子どもは、社会関係のなかで自己中心性から抜け出していく。ピアジェは社会関係として、大人との関係としての「強制関係」と対等な友人同士の「協同関係」の2類型を想定していたから、自己中心性の「脱中心化」もこの2種類の関係性の中でなされることになる。子どもは家族の中に生まれるから、最初に触れるのは親子関係である。そこにおける「権威関係」の中で子どもの自己中心性が一定程度解放される。次に友人同士を中心とする「協同関係」がくる。

その中で真の道德意識が形成されるとピアジェは言う。真の道德意識は内面化された理想的な良心であり、合理的な意識でもある。知的側面ではそれは合理性の論理である。

大人子ども関係における「一方向的な尊敬」と「強制」によって、論理的な統制と道德的な統制の「第 1 の型」(un premier type de contrôle logique et moral)が形成される(325 ; 567 頁)。大人への尊敬を通して、子どもは他者の意見を聞き、それに合わせるようになる。そして自分の気に入っていたことを主張することをやめる。我を通すことがなくなる。それは知的側面でみれば、本当のこととうそのことを区別するようになることである。道德的にみれば、「強制的道德」の成立である。「大人の言うことを聞く」というのは「基本的な義務意識」(la conscience élémentaire du devoir)の成立とみてよい。それは「第 1 の規範的統制」(le premier contrôle normatif)である(326 ; 569 頁)。しかしこれは他律的な道德であって真の道德ではない。また自己中心性も残っている。学校生活(la vie scolaire)には、この大人による強制と自己中心性の結び合わされた結果(les effets combinés de celle contrainte et de l'égoïsme)が見られるとピアジェは指摘している(326 ; 568 頁)。ここから脱していくために、友人関係における「協同」が意味をもってくる。

「協同のみが(子どもを)自律性へと向けていく」(la coopération seule mène à l'autonomie)。協同関係の中で批判のはじまり、論議を通した中での「相互的な統制」(la contrôle mutuel)によって自己中心的な思い込みが壊されていく。そしてまた大人への妄信的な思い込みも壊されていく。そして反省と客観的な真理検証が生まれだしていく。ここに「形式的論理の原理」(les principes de la logique formelle)が認められるようになる。このような論理面認知面での変化と平行して、道德面でも変化が起こる。協同関係の中で、各々の意向ややり方の規則を相互に比較することによって(par la comparaison mutuelle

des intentions intimes et des règles adoptées par chacun), 大人を含めた他人の言うことや遣ることを客観的に判断する(juger objectivement des actes et des consignes d'autrui)ようになる。かくして(規範的な)規則の内面化(interiorisation des règles)が成立する。協同性の中にある相互性の規範を受け入れる結果として自律性が成立する(l'autonomie résulte de l'acceptation des normes de réciprocité)ことになるのである。(327 ; 570 頁)

#### (4) 自治と教育関係——心理的知見の教育場面への応用にかかわって

ピアジェは最後に彼が得た発達の知見と教育実践の関係について述べている。「知能と良心の両方の進歩」(le double progrès de la conscience et de l'intelligence)から見て、「大人は子どもの支配者(maître)であってはならず、協力者(collaborateur)であるべきである」。そしてピアジェが得た心理学的結果に最適の教育組織は、「自治」(self-government)であると言う(328 ; 571 頁)。論理的規範の発達も道德規範の発達もともに友人関係における「協同の産物」(le produit de la coopération)だからだ。ただし、ピアジェは「教育学は心理学の単なる応用ではない」と言い、教育学が心理学とは独立してあることを認めている。「自治」の取り組みも、それが道德的效果をもつか否かは、実験教育学がこれから研究していくべき課題とする。(329-330 ; 573 頁)

学校において、子どもは友人関係の中におかれるだけでなく、何よりも授業を中心として教師との関係の中におかれる。学校における「自治」も教師との関係を抜きにしては考えられない。だから合理的な規範の形式が主として友人関係における協同の結果だとしても、教師生徒関係への着眼なくして教育組織は考えられない。ここでのピアジェの答は、教師も「協力者」(collaborateur)であれ、ということになる。これまでのような「支配者」(maître)としての教師ではなく、「協力者」としての教師である。し

かし一体「協力者」とは、どのような者のことを言うのか。基本的には子ども同士の「協同関係」(les rapports de coopération)の中に教師も「協力者」として入ることである。しかし教師が子どもと同じ立場になれるはずはない。子どもと立場を異にする「協力者」とはどのようなものか。そのような問いが出されねばならない。これは当時の新教育の課題であっただけでなく、現在でも実践的な教育学の課題である。

学校における教育関係の問題としては、もう1つ述べておきたい。ピアジェは社会関係一般を「強制関係」と「協同関係」に区別した。それはまた権威的な関係と平等な関係でもあった。社会関係の一般的な区分として、このような2区分ではたしてよいかという問題である。

たとえば、丸山真男は一般的な従属関係を、「支配関係」と「権威関係」という2つのカテゴリーに区分したことがある。<sup>18)</sup>「支配関係」の典型はギリシアの奴隷制に見られたような「主人-奴隷関係」である。「権威関係」の典型は「教師-生徒関係」に求めた。「生徒は多かれ少なかれ教師の影響力(influence)の下に立ち、教師は生徒に対し一定の権威(authority)をもっている。生徒が教師の精神的価値(知識・人格等)の優越性を認めるところにはじめて教育機能は成立するからである。」<sup>19)</sup>丸山は「支配関係」と「権威関係」を両端の2極とする座標軸の中で現実の社会的従属を捉えようとした。彼が「支配関係」と「権威関係」の指標としたのは「利益志向の同一性と対立性」である。奴隷は主人の使役から逃れようとする。この主人と奴隷のように「支配関係」においては、利益志向が対立している。しかし「教師と生徒は同じ方向を向いている。生徒の成績の向上は同時に教師の成功を意味し、生徒の失敗はまた教師の失敗である。教師にとっては、生徒があらゆる精神的水準において自分に近づき、遂には自分をも超えるのが教育の理想である。」<sup>20)</sup>このように利益志向を同じくするのが「権威関係」だとした。

人間関係の2類型を、1つの座標軸の両端とイメージする点で丸山とピアジェは似ている。しかし、その両端は異なる。ピアジェが問題としたのは、社会関係一般である。丸山が問題にしたのは従属関係の問題であって、そこにははじめから平等な関係がない。ここにアーレントを挟むと、両者の違いがよくわかる。アーレントは政治的な関係を「暴力」と「権威」と「議論」の3つから理解している。<sup>21)</sup>じつはアーレントが論じているのは、現代人は「権威」というものを理解できなくなっており、「権威とは何か」ということの方である。ここではその問題は脇において、この3者の関係を見よう。すると、アーレントのいう「暴力」と「権威」が丸山のいう「支配関係」と「権威関係」に対応する。そして「権威」と「議論」がピアジェのいう「強制関係」と「協同関係」に対応することがわかる。つまり、ピアジェの考えた関係には、「暴力」=「支配関係」に対応するものがないのである。逆に言えば丸山は対等な関係として教育関係を発想していないということである。

「生徒が教師の精神的価値(知識・人格等)の優越性を認めるところにはじめて教育機能は成立する」という丸山の見方は、誤っているだろうか。私はそうは思わない。むしろそれは教育関係の本質を言い当てている。ただしこれは道徳教育の問題というより、むしろ知的教育に出てくる問題である。丸山が言うように、教師の精神的価値の優越性は、人格面だけでなく知識の面でも認められる。学校はその本来の成り立ちからいっても、まずは知識の伝達機関である。生徒の側が教師のもつ知識に精神的価値を認めないところで授業は成立するかという問題がある。もし、それを認めるなら、教師生徒関係は授業の場で「権威関係」として存在するということになる筈である。丸山はさらに「権力関係」(power relation)の存在も認めていた。「教師は生徒に対して一定の義務(学習義務)の履行を命じ、あるいは一定の行為を禁止し、そうした義

務の懈怠もしくは禁止の違反に対して一定の制裁(進級の停止, 退学・・・(中略)・・・)を課する。そうした制裁の行使が教育の常態になることは教育の自殺にはかならないが, このような権力関係の存在自体がア priori に教育目的に矛盾するわけではない。」<sup>22)</sup> これは「権威」が「暴力」による「強制」につながるという指摘でもある。「制裁」は一定の手続きの下, 現代の教育においても行われている。ピアジェも学校における「自治」を論じる中で, フェルスター(Foerster)の「贖罪的制裁」(sanction expiatoire)の考えを批判している。しかし, この真意は, 「協力者」としての教師の中身を理解することと同様, ここでは不明のままと言うほかない。むしろそれは, 現代における制裁問題という別の課題と考えるべきことかもしれない。

## 注

- 1) J.ライマー, D.P.パオリット, R.H.ハーシュ(荒木紀幸監訳)『道徳性を発達させる授業のコツ——ピアジェとコールバーグの到達点』北大路書房, 2004年, Joseph Reimer, Diana Pritchard Paolitto & Richard H. Hersh, *Promoting Moral Growth ; From Piaget to Kohlberg*(1983), Second Edition, Waveland Press, 1990.
- 2) 同書, i頁。
- 3) ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(上)』未来社, 1985年, 38頁, 106頁以下。
- 4) アーレントが考える「政治的世界」の特徴については, アーレントの『過去と未来の間』(みすず書房, 1994年), 『人間の条件』(ちくま学芸文庫, 1994年)参照。
- 5) 拙稿「普通教育概念の問題(1)~(3)」, 神奈川大学『心理・教育研究論集』第18号~第20号, 1999年~2001年。拙稿「実践と判断力のカテゴリーのための覚書——ペイナーのアーレント解釈の問題点」, 神奈川大学経営学部『国際経営論集』第27号, 2004年。
- 6) Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome 3, Presses Universitaires de France, 1950, p.196. ピアジェ(田辺振太郎・高雄元訳)『発生的認識論序説 第3巻』三省堂, 1980年, 247頁。
- 7) 「訳者 序」, 同書, i頁。訳者によれば, 第3巻の再版が不要とピアジェが判断した理由は, 第3巻の内容(第3部「生物学思想」, 第4部「心理学思想・社会学思想・論理学」)がその後ピアジェが著した著作の中に受け継がれたからだという。
- 8) 『岩波 生物学辞典 第2版』, 1977年, 「系統発生」の項。
- 9) Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*(1932), Presses Universitaires de France, 1992, p.260. 大伴茂訳『児童道徳判断の発達』同文書院, 1957年, 477頁。すなわち(260; 477頁)は仏語260ページ, 邦訳477ページを指す。以下同様である。批判の対象とした一群の研究をどのような名称で呼ぶか, つまりどんな研究分野として位置づけるかに関して, ピアジェは揺れている。それは第4章の初めの段落を見るとわかる。「現代(当時)の社会学と集団心理学」(la sociologie et la psychologie collective contemporaines)という表現は最初(II.3-4)に登場する。II.11-13には「今日の道徳社会学や道徳心理学が提起する命題」(thèses de la sociologie ou de la psychologie morales d'aujourd'hui)という言葉が出てくる。II.15では「社会心理学的な理論」(les théories psycho-sociologiques)と表現する。これらの理論に含まれているとピアジェが考えていたのは, デュルケーム, フォーコネ, ボールドウィン, ボヴェである。英訳(The Moral Judgment of the Child, Marjorie Gabain訳, Free Press Paperback (1965年)版)は「集団心理学」(psychologie collective)を「社会心理学」(social psychology)と訳している(英訳p.327)。これは1つの見識と認めるが, 「道徳社会学や道徳心理学の命題」(thèses de la sociologie ou de la psychologie morales)を「社会的で道徳心理学的な理論」(the sociological and ethico-psychological theories)と, 「道徳」を「心理学」だけを修飾するものとみたのは文法的に誤りである。仏語では'morales'と女性複数形容詞が使われている。だから, 'morales'は'sociologie'と'psychologie'の2つに係るとみなければならない。それは内容面から見ても正しいだろう。'la sociologie ou la psychologie morales'を「道徳社会学や道徳心理学」と先には訳したが, これはあまりに直訳調であり, 内容を汲み取って訳すとすれば「道徳に関わる議論を展開している社会学や心理学」とするのがよい。それがここでピアジェが言おうとした意味を表

- していると思う。その内容を簡潔に表現したのが‘morales’の一語である。ここでピアジェが「道徳心理学」という学問分野があると考えていたとは思えない。今指摘した問題点にもかかわらず、ピアジェを理解するに当たって英訳は大いに参考になった。仏語原文の理解に困ったとき英訳の解釈には大いに助けられた。ただし、英訳だけではピアジェの思考の流れを辿れないというのも事実である。
- 10) 滝沢武久『ワロン・ピアジェの発達理論』明治図書、1975年、86頁。
- 11) 同上、81頁以下。
- 12) Jean Piaget & Rolando Garcia, *Psychogenèse et histoire des sciences*, Flammarion, 1983. ジャン・ピアジェ, ロランド・ガルシア(藤野邦夫, 杉原望訳)『精神発生と科学史——知の形成と科学史の比較研究』新評論, 1996年。
- 13) マルクス, エンゲルス(広松渉編訳, 小林昌人補訳)『新編輯版 ドイツ・イデオロギー』岩波文庫, 2002年, 237頁。
- 14) 笠原嘉『アパシー・シンドローム』岩波現代文庫, 2002年, 29-30頁。
- 15) この箇所の英訳は誤訳である。‘operations of assimilation and construction, in which it is hard to see the functional equivalent of the logic of classes and of relations’ (英訳p.398)となっているが、これでは「分類や関係づけの論理の機能的等価物が、同化や構成の操作の中に発見できない」ことになってしまう。仏語原文は‘des opérations d’assimilation et de construction dans lesquelles il n’est pas difficile de retrouver l’équivalent fonctionnel de la logique des classes et de celles des relations’ (pp.322-323)とあり、本文に示したように「発見できる」である。‘not’がないだけの誤植と思える程のものだが、内容的には大きな違いとなる。誤植ということでは、私の使用している仏語版は1992年の第7版なので、むしろ誤植は仏語版にあったとも考えられる。<n>の欠落の可能性はある。しかし内容的に見て正しいのは現行の仏語版であることは明らかである。
- 16) ここの英訳は誤まっている。英訳では、‘the initial intellectual activity does actively seek for truth’となっているが、これだと「初期の知能はきわめて積極的に真理を求める活動をする」となる。しかし仏語原文では、‘et non l’activité intellectuelle initiale qui recherche activement le vrai’である。これだと「初期の知能は真理を積極的に求める活動をしな
- となる。仏語にある全否定の<non>が、なぜか英訳では肯定文を強調する<does>に変換されてしまっている。
- 17) ここの年齢は、子安増生のピアジェ理解による。子安増生「発達過程の心理学」(同編『教育心理学』有斐閣, 1992年), 同「認知の発達」(大村彰道編『教育心理学I』東京大学出版会, 1996年), 参照。
- 18) 丸山真男「支配と服従」, 『(増補版)現代政治の思想と行動』未来社, 1964年, 412-422頁。
- 19) 同上, 412-413頁。
- 20) 同上, 415頁。
- 21) アーレント『過去と未来の間』(前掲), 125頁。
- 22) 丸山, 413頁。