

デューイ教育哲学の形成と原理（４）

— 倫理学研究と社会理論の形成 —

小 柳 正 司*

(1989年10月16日受理)

The Early Development of John Dewey's Philosophy of Education and Its Underlying Principles (4)

— Dewey's Ethical and Social Theories in His Michigan Years —

Masashi KOYANAGI

序

前稿¹⁾において私は、「ミシガン前期」²⁾におけるデューイの思想展開を、彼の心理学研究を中心に考察した。ここでデューイの言う心理学は、もとより個別科学としての心理学を意味するものではなく、万有 (the universe) の有機的統一を人間の意識経験の過程を通して捉える「哲学の方法」としての心理学を意味していた。彼によれば、哲学はあらゆる実在を根源的に統一している絶対精神を扱う学であるが、しかしこの絶対精神は人間の個別的な意識経験を通してしかその存在を現さない。従って、人間の意識経験を研究対象とする心理学こそが、絶対精神を捉える唯一確実な方法でなければならないのであった。

しかしながら、以上のようなデューイのいわゆる「心理学的立場」の確定は、彼の思想形成を支えた社会的文脈から見ると、19世紀後半の自由放任の経済体制がもたらした混乱と無秩序の中で、新たな社会統合の原理をうちたてるための、いわば認識論的な基盤を準備することにその本来の意図があったと見なすことができよう。事実、彼は「心理学的立場」の確定以後、一連の倫理学研究を通じて、自らの社会理論の構築にとりくんでいくのである。そこでは、彼の研究関心は「意識の経験の学」としての心理学から「行為の理論」としての倫理学へと移行し、万有の有機的統一を人間の意識経験のうちに求めたかつての立場は、新たに社会的な共同意志の存在を諸個人の目的意識的な行為の過程のうちに求める立場へと移行していく。そして、その中から、人間の行為を導く「知性」(intelligence) の社会的な組織化が、道徳的な社会秩序の実現に向けた彼自身の実践的な課題として自覚されてくるのである。

私は、以上のようなデューイの思想形成の過程をたどることによって、最終的には、彼に教育思

* 鹿児島大学教育学部教育学科

想の形成を促した直接的な基盤を明らかにすることができると考えている。彼の思想形成の展開を非常に単純化して示すならば、心理学研究（認識論）→倫理学研究（社会理論）→教育思想の成立、という順序になっている。勿論これは、そのときどきの彼の中心的な研究関心の移行を示すものであって、前のものが後のもののいわばベースになってその後も引き継がれていったことは言うまでもない。だが、これらの全体を通じて、デューイの哲学的営為には、普遍的なものは個別的なものを通して自らを実現していくという思想が常に一貫して流れている。確かにこれは、彼がヘーゲル哲学のうちに見出した思想ではあるが、彼にはヘーゲル受容に先立って、彼にヘーゲル受容を促した一つの確信あるいは信条というものがあつた。それは、一言で言えば、人間は個別的で有限な存在でありながら、同時に普遍的なものを自らのうちを実現することができる存在だという人間存在に対する根本的な確信である。この確信が、認識論の領域では心理学的立場の形成となり、社会理論の領域では行為の倫理学の形成となり、教育理論の領域ではいわゆる児童尊重の立場の表明となって表れてくるのである。

本稿では、主として「ミシガン後期」³⁾におけるデューイの心理学研究から倫理学研究への移行と社会理論の成立の事情を跡づけ、そこから彼の教育思想成立の直接的な基盤を明らかにすることにしたい。

1 目的論的倫理学

デューイは、倫理学に関する彼の最初の論文として、ミシガン前期の1887年に「倫理学と自然科学」と題する論文を発表した⁴⁾。この論文で彼は、人間の倫理的目的をもつばら生物進化の「法則」から演繹するスペンサー流の進化論的倫理学を批判の俎上に乗せた。なぜなら、彼にとって進化論的倫理学は、人間の倫理的当為を自然現象の「法則」的理解から導きだし、倫理学そのものを最終的には自然科学に解消してしまう科学的決定論に他ならなかったからである。

進化論的倫理学によれば、進化の「法則」は科学的に実証された事実であり、それは自然がある特定の「目的」に向かって進む自然史の過程であることを示している。そして、人間もまたこの自然史の過程の一部に属しているのであるから、人間は自然の「目的」を自らの目的とし、自然の「法則」に自らの行動を従わせなければならないのであつた。

これに対して、デューイは、倫理学を基礎づけるものは、自然界の「法則」的理解ではなく、人間の意志作用に発する実在の理念的解釈であると主張した。

第一に、倫理的世界の理想は人々の間の「利害の一致」「善の共同体」の実現というものであり、このことは進化論的倫理学を含む全ての倫理学説が認めている。（ここでデューイは、スペンサーが「軍事型社会」から「産業型社会」への移行を説いたことを指しているのであろう。）しかるに、どうしてこの理想が、「適者生存」の進化の過程から生み出されるのか。倫理的理想が調和と連帯を原理とするものであるとすれば、それは競争と対立を原理とする自然的進化の産物ではありえな

い。それは「自然的進化の外で作用する何かあるもの」、すなわち自然現象の事象系列とは全く原理を異にする「特殊道徳的な秩序」と言いうるものが存在することを示している、とデューイは言う⁵⁾。

「われわれは、他の人々との何らかの統一の関係——家族、部族、国家、人類そのもの——に属さない人間をどこにも見出さないのであるから、道徳的秩序すなわち彼を善の共同体の中で他の人々に結びつけるところの秩序を既に意識して生活している以外の人間をどこにも見出さない。だから、もしわれわれが現在の粗雑で大部分非道徳的な条件がますます高次の道徳的状態へと発展していくのを見出すとすれば、それは既にそこに存在していた道徳的萌芽の開花であり果実であるにすぎないのである。それは、自然的なものとは区別された道徳生活の本質的特徴である人と人との一体性が、ますます広範囲に認識されていくことにすぎない。」⁶⁾

要するに、デューイにとって倫理的理想は、人間の社会生活を規定する原理に関わるものであって、それは自然的世界とは質を全く異にする問題なのである。

第二に、デューイは、自然が目的をもつと言われるときの「目的」(end)は、単なる事象系列の終点(end)を意味しているにすぎないが、これに対して倫理的目的は、人間自身の「人格の決定力」「意志的選択」に媒介された理想としての目的を意味している、と言う。いわば、自然の目的が「必然の王国」に属するのに対して、倫理的目的は「自由の王国」に属するというわけである。

「人間の目的である目的は、倫理的であろうとなかろうと、人間自身が実現の力をもっている目的でなければならない。それは彼に対して直接的でパーソナルな関係にたっていないなければならない。倫理的理想について語ることは、もし人間が彼自身のうちに目的をもつか、あるいは彼自身が目的であるのでなければ、全くナンセンスである。」⁷⁾

デューイにとって倫理的目的は、何よりも、「人間の目的」、つまり人間自身がそれを設定し、その実現に人間自身が努力すべき目的なのである。従って、そのような目的が、自然現象によって人間の外側にあらかじめ設定されているというのは、いかにも不合理なことであり、それは一種の宿命論を帰結する、とデューイは言う。

「もしわれわれが宇宙を一つの全体と考え、そしてそれを機械的進化論に基づいて、ある特定の目的をもつものと考えれば、人間はこの目的に対する一つの手段でしかないことになる。彼は、現在の状態に関しては一つの付随事であり、未来に関しては一つの道具である。彼は、進化のコースがそれを通して進んでいくところの一つの形態となろう。しかも、彼はそれ以外の何ものでもありえないのだ。」⁸⁾

たとえ自然史が一つの目的に向かう必然的な過程を構成しているとしても、それがそのまま人間の行為規範を構成することにはけっしてならないとデューイは言う。なぜなら、人間の行為規範は「客観的対象と主観的選択との間の関係」⁹⁾を表現するものであり、自然の必然性は人間の主観的選択に媒介されてはじめて人間の目的となるからである。言い換えれば、自然史の必然性からは倫理的目的は出てこないものであり、倫理的目的は人間がその必然性を自己の行為においてどう受けとめ

るかという人間の主体性に関わるものなのである。かくして、デューイにとって「倫理的理想は精神的概念 (a spiritual conception) であり」、それは「宇宙を理想的な仕方で見ること (an ideal way of looking at the universe)」を要求するものであった¹⁰⁾。

第三に、デューイは、そもそも「単なる自然としての自然には何の目的も、終局的な結果もない」と述べる¹¹⁾。自然にはただ「不断の変化」「運動の変態」があるのみであって、自然を全体として包括的に統一するような「最終原因」(final causation) とか「意図」(purpose) の観念とかいったものは自然そのものにはない。

「われわれは、物理的なものとしての物理的な世界が何らかの目的をもつということ、自然的なものとしての自然が理想を生み出すことができるということを全く否定する。」¹²⁾

ここでデューイは、目的の概念は「世界の目的論的解釈」¹³⁾ とのみ一致するものだと述べる。すなわち、「世界を、理性の具現及び知的意図の顕現と見なす解釈」¹⁴⁾ によってはじめて、人間を含む世界全体は一つの理念(目的)のもとに統一された世界として現れ、その理念(目的)に照らして人間の行動は倫理的な意味づけを与えられるようになる、というわけである。こうしてデューイは、「実在の精神的解釈だけが真に科学的な倫理学を基礎づけることができ、人間の人間に対する生き方を正当化することができる」¹⁵⁾ と結論する。

このようなデューイの主張は、そもそも彼の進化論的倫理学の批判が、その基本的な問題意識においては、自然現象に対する精神現象の固有の存在意義を擁護しようとするものであったことを示している。実際、彼は論文の前半で、自然科学とりわけ進化論の発展が人間を「機械的法則に従った一連の物理的変化の最終的産物」¹⁶⁾ と見なし、人間を「完全に自然科学の領域に属するもの」「単なる自然界の中の事実」「時間と空間の中の出来事の領域にある事実」¹⁷⁾ として取り扱うに至ったと述べ、このような自然科学の決定論に対して彼自身は有神論的観念論の立場から対決していくことをはっきりと宣言している。

「われわれは、神学と道德の原因が一つであると考え。そして事物の中心から神を追放するものは、いかなるものであれ、人間の生活から理想的なもの、倫理的なものを排除することと同じことであると考え。神学を追放するものは、いかなるものであれ、倫理学を国外追放するものである。……宇宙の物理的解釈は、必然的に、倫理学にとって基礎的な観念や原理を切り落とすものだとわれわれは確信している。実在の空間的な併存状態や時間的な連続や機械的法則の支配へと限定するような実在の解釈は、道德のカテゴリーや実際の道德生活の態度にとって全く致命的であるとわれわれは思う。……われわれは、正しい行為の説明としての倫理学、及び行為を実際に正しく遂行することとしての道德生活は、実在の物理的解釈と一致しないことを示さなければならない。それらは、実在の精神的解釈とのみ一致するのであって、その精神的解釈は、広く本質的な特徴においては、キリスト教神学の教えと同一であることをわれわれは示さなければならない。」¹⁸⁾

ここに示されているように、デューイの倫理学研究は、この時期の彼のキリスト教理解と密接な

関係をもっていた。彼の倫理学研究は、彼自身がキリスト教の精髓と考えていたものを、一方で神学的形而上学の独断に陥ることなく、また他方で現代科学の諸成果とも矛盾しない形で、学問的に基礎づけなおす試みであったと言える。そして、彼のこのような試みは、彼が心理学研究において生理学的・実験的心理学に対してとった態度とある意味で共通した性格をもっていた。すなわち、デューイはそこでも、精神現象を単なる物質現象に還元してしまうことに反対し、感覚や知覚といった心理現象を神経生理学的諸事実から説明することはできないとして、それらを内在的な魂が徐々に自己を実現していく一つ一つの段階として目的論的に解釈すべきだと主張したのであった。¹⁹⁾そして、「全ての精神活動を結合し条件づけている生きた紐帯」として「意志」の働きを強調し、「意志」という精神活動における「自動的自発的な要素」を示すことによって、新しい心理学は「その諸傾向において強く倫理的となる」とデューイは述べていた²⁰⁾。

「新心理学は、人間の本性の深みへと進むとき、その礎石として、またその生命の血として、神へと昇っていく祭壇をめぐる諸国民の全ての奮闘の永遠の下部構造である献身、犠牲、信仰、理想主義といった本能的諸傾向を見出す。新心理学は、信仰と理性の関係に何ら克服できない問題を見出さない。なぜなら新心理学は、その探究において、信仰に基づかない理性、また起源と傾向において合理的でない信仰を見出すことはないからである。しかし、新心理学のこれらの特徴を詳細に説明しようとするならば、倫理学と神学の最近の議論を多く検討することになるだろう。」²¹⁾

もともとデューイには、宇宙全体を一個の有機的な統一体として捉えようとする強い志向が働いていた。そして、宇宙が一個の有機体であるならば、そこには根源的な生命作用があり、それが諸部分を一つの目的（つまり生命の自己完成）に向けて相互内在的に結び合わせているとする有機的・目的論的世界観が、彼の有神論的観念論を支えていた。しかも彼にとって、そのような根源的な生命は、単なる信仰や神秘的直観の対象となるものではなく、人間理性の働きによって合理的に捉えられるものでなければならなかった。実験心理学の最新の諸成果を内在的な精神の自己実現過程として目的論的に解釈し、普遍的精神を個別的精神の展開過程に即して捉えようとする彼のいわゆる「心理学的立場」は、その意味で、彼の有神論的観念論を認識論的に基礎づけようとするものであったと言えよう。

同様に、彼の倫理学も、その出発点は、キリストの名において集まる人間集団の中には「生けるキリスト」が存在し、彼らの思想と行動を導くとするプロテスタント・会衆派教会の教義に置かれていた²²⁾。先に見たようにデューイは、いかなる人間集団もそれ自体の中に既に「特殊道徳的な秩序」と言いうるものを有し、あるいは「道徳的萌芽」というものを含んで成り立っていると見ていた。それは、彼にとっては確かに、単なる自然としての自然の中に見出されるものではなく、人と人とを結びつける精神的紐帯として、一つの理想への献身を求めるものに他ならなかった。そして、彼が人間の倫理的理想は「世界の目的論的解釈」すなわち「世界を、理性の具現及び知的意図の顕現と見なす解釈」とのみ一致するものだと言うとき、それは人間が自己を含む世界全体を一つの理

念(目的)のもとに統一する「理性」「知的意図」を認識し、その実現に向けて自己の行動を律していくところに、人間の倫理的世界の成立を求めるものであった。

それゆえ、デューイは、進化の過程が特定の目的に向けて進んで行くということを、必ずしも否定しているわけではなかった。彼が否定しているのは、そのような特定の目的に向けた進化という現象と、精神の固有の存在をいっさい認めない物質主義的な世界理解とが両立し得ると考えることである。言い換えれば、科学的に実証された事実として、特定の目的に向かう自然史の進化の過程というものを認めるならば、それこそまさに、世界はその核心において精神的な存在であり、全ての自然現象の背後にははじめから何か精神的なものが作用していたと考える以外、その科学的な事実を合理的に説明する方法は他にないではないかということである。

「もしわれわれが世界の理想的概念という公準を前提にするならば、もしわれわれが理性の第一次性を認めるならば、そしてもしわれわれが意志の優位というものを知るならば、そのときわれわれはこの科学的倫理学 [= 進化論的倫理学] の中に一つの真理があることを知るだろう。われわれは、それがここそこで道德生活に関するわれわれの説明を助け、それがここそこで人間の道德化のために必要とされる支点を提供することを知るだろう」²³⁾

こうしてデューイの倫理学は、「实在の精神的解釈」に基づいて、世界を「道德的萌芽」の目的論的な実現過程と見なし、しかもこの過程は自然としての自然による過程ではなく、まさに人間自身が自らの「意志的選択」によって世界理性(神)の知的意図を実現して行く過程と見なす目的論的倫理学として提示された。

2 社会的「共通意志」と倫理的個人主義

「倫理学と自然科学」に続いて、翌年(1888年)デューイは『民主主義の倫理』と題する小冊子を出版した²⁴⁾。これは、ミシガン大学の哲学科内に組織されていた哲学協会(Philosophical Society)で彼が「ヘンリー・メイン卿の民主主義の概念」と題して発表した論文を、哲学協会の哲学冊子シリーズの中の一冊として印刷に付したものである。ヘンリー・メインは、イギリスの法学者であり、同時に社会進化論者でもあったが、その著『人民統治』(Popular Government, 1885)において、民主主義は大衆の数的な支配に依拠する不安定な統治形態だとしてこれを攻撃した。デューイは、このメインの『人民統治』に全面的に反論する形で、自らの民主主義論を展開したのである。そして、先の「倫理学と自然科学」が目的論的倫理学を方法論の側面から論じたものだとすれば、この『民主主義の倫理』は目的論的倫理学を、まさに達成されるべき理念の側面から展開したものだと言うことができる。

デューイによれば、メインの民主主義概念の最大の欠点は、市民社会を単に非社会的な諸個人の無秩序な集合体と見なしていることにあった。その結果、個人は単なる投票の一単位として抽象化され、国家の主権はそれら諸個人の間で細分化されてしまうと考えられた。

これに対して、デューイは、真の民主主義は一つの「共通意志」のもとに組織された「道徳的精神的結合体」を意味すると主張した。そもそも彼にとって社会とは、アトムな諸個人の算術的な総和からなるものではなく、一個の「共通意志」の存在によって人々が有機的に統合されている状態を言うのであった。これは、原子論的個人主義に対する一種の社会有機体説の主張である。

「社会は、真の全体としては、規範秩序であり、孤立した単位の集合体としての大衆 (the mass) はフィクションである。そうだとすれば、そして民主主義が一つの社会形態だとすれば、民主主義は共通意志をもつだけでなく、必ず共通意志をもたなければならないのである。なぜなら、この意志の統一こそが、社会を一個の有機体たらしめるからである。国家は、人々が互いに有機的に関係づけられるようになった限りで、あるいは目的と利害の統一をもつ限りで、人々を代表するのである。」²⁵⁾

ここでは「個人」の概念もおおきく捉えなおされた。個人は社会に対立する独立の存在ではなく、本質的には「集中化された社会」(society concentrated) であり、「自己自身の内部に全有機体[社会全体]の精神と意志を具現し現実化する」存在である、とデューイは言う²⁶⁾。言い換えれば、個人は社会的「共通意志」の器官であり、社会の「共通意志」は個人を通して、個人の内面に現実化されるものであった。

このようなデューイによる個人の捉え方は、彼の民主主義概念の真髓をなすものであった。彼は、個人に対する全体の優位を含意する生物学的有機体説から自己の有機体説を慎重に区別している。彼は、前者の例としてブルンチリに論及しながら、有機体概念を人体とのアナロジーで解釈することは、有機体概念から本来の意義を奪うものであると非難した²⁷⁾。生物有機体においては、諸器官は全体の生命に対する部品であり、いわば部分労働に従事する手足にすぎない。これに対して、「人間社会はもっと完全な有機体を代表している」とデューイは言う²⁸⁾。なぜなら、そこでは個人は全体の生命（統一された意志）の単なる部分的な担い手ではなく、その生きた顕現に他ならないからである。社会は一つの「共通意志」の実現に向けて人々を統合するのだが、同時にその「共通意志」は一人一人の個人の中に、個人を通して実現されていなければならない、というのがデューイの有機体説の真意であり、それこそが彼の言う民主主義の理念なのであった。

かくしてデューイは「個人は個人以上のもの、すなわち人格である」と述べる²⁹⁾。ここで彼の言う「人格」とは、個人が社会の「共通意志」を自らの意志として内面化し、社会の共通目的への献身を通して自己を実現する社会的存在としての個人のことである。

「個人は、国家と呼ばれる精神的有機体の一員としてのみ、彼のなるべきものになることができ、……そして彼自身の個人的意志を喪失することにおいて、このより大なる実在の意志を獲得するのである。しかし、このことは、自我とか人格とかの喪失ではなくて、その実現である。個人は犠牲にされるのではなく、国家において実在へともたらされるのである。」³⁰⁾

そして、デューイは、このような「人格の実現」をもって「民主主義の倫理」の最高目的としたのである。

「個人が国家における全ての人々と調和するような、すなわち彼が共同体の統一された意志を彼自身のものとして所有するような、そのような個人の発達が、すなわち政治学と倫理学の双方の目的である。」³¹⁾

ここには、人間は孤立した非社会的アトムではなく、本質的に社会的存在であり、「人々との固有の諸関係に入るときにのみ人間となる」³²⁾という、後にデューイの教育思想の基本命題の一つとなる考え方が示されていた。それと同時に、デューイは、個人が人々との社会的諸関係の中で「共通意志」を内面化し、自己を全体の中に生かすことによって自己と全体との一致に至るのは、何よりも、個人の自己選択的な発達の結果として生じなければならないと主張する。すなわち、彼は「人格の実現」における個人の内発的契機（「人格的責任」「個人的自発性」³³⁾）の第一義性を強調する。

「民主主義は、人格が第一で最終の実在であることを意味する。民主主義は、人格の完全な意義が既に社会において客観的な形で個人に示されているときにのみ、個人はその意義を知ることが出来るということを認める。民主主義は、人格の実現に対する主要な刺激と激励が社会から来るということを認める。しかし、それにもかかわらず、人格は、墮落した弱い誰かのために、賢明で力強い他の誰かが調達してやるようなものではない。民主主義は、人格の本質があらゆる個人の中に内在しているということ、そしてそれを発達させようとする選択は当の個人から発するものでなければならないということを主張する。」³⁴⁾

デューイにおいては、客観的な社会的「共通意志」の個々人を通しての顕現は、社会的「共通意志」への参加を媒介とする個人の自己選択的な発達そのものでなければならないのである。社会的「共通意志」は、確かに個々人を超越した存在ではある。しかし、それは個人に対して外在的に課せられる性質のものではない、とデューイは言う。

「単に、全ての人々が最高の社会的善との調和について聞かされるだけで、彼らが彼ら自身でそれを成し遂げなかったときには、倫理的理想は充足されない。……人間は、外から与えられた善には、たとえそれが高等で完全なものだとしても、満足することは出来ない。」³⁵⁾

個人は「共通意志」のもとに統合された社会の有機的一員としてのみ、自己の人格を獲得しうるのであり、しかもそれは個人の内発的な契機を媒介としてはじめて可能になる。デューイは、これを自ら「倫理的個人主義」と呼んだ³⁶⁾。それは、社会の普遍的意志は個人の自己選択的な発達を通して実現されなければならないということであり、これは明らかに、先の「心理学的立場」を引き継ぐ主張である。

デューイはここで、社会的「共通意志」とは一体いかなるものであるかを説明していない。ただ彼は、一定数の人々が集まって社会を構成するかぎり、そこには諸個人の単なる算術的総和を越えた普遍的な精神、統一された意志というものがあるはずだし、なければならないと言うのみである。あるいは、それは社会を社会たらしめる生命のようなものだとも言う。いずれにせよ、それは彼にとって一個の理念的所与として措定されるものにすぎない。だが、デューイにとって問題なのは、

そのように措定される普遍的なものはいかにして個人のうちに実現されるのか、逆から言えば、個人はいかにして普遍的なものをみずからのものとするのできるのかということであり、それはすぐれて「心理学」的な問題把握であったと行うことができる。

こうしてデューイは、社会の統合原理である普遍的精神の存在を、個人の人格発達の過程、すなわち個人による普遍的精神の自己選択的な実現の過程のうちに求めていくことになる。デューイの倫理学研究＝社会理論は、かくしてその当初から、教育理論としての性格を強く内包するものとして構想されていたのである。

3 科学・道徳・宗教

以上のように、デューイの倫理学は、社会を統合する普遍的精神（共通意志）の存在を、個々人の人格発達の過程に即して捉える目的論的倫理学として提示された。だが、それはデューイ自身にとってどのような哲学的意味をもっていたのであろうか。

デューイは、ミネソタ大学に在職した一年（1888—89）に「トマス・ヒル・グリーン哲学」と題する論文を書いた³⁷⁾。この論文によって、われわれは、デューイにおける心理学研究から倫理学研究への移行が、単なる個人的な関心の変化によるものではなく³⁸⁾、彼の思想展開における必然的なステップであったことを、そして心理学研究を含む彼の哲学研究そのものが彼自身の宗教的な信念におおきく動機づけられていたことを確認することができる。デューイは、この論文の冒頭で、グリーンは哲学の中に「人間が生きていくための確信（conviction）の体系的な探究と正当化」を見ていたと述べているが³⁹⁾、デューイ自身にとっても、哲学は自己の生活上の信念を知的確実さをもって正当化するための営みに他ならなかった。

周知のように、グリーン哲学は、1870年代に始まるイギリス資本主義の独占＝帝国主義段階への移行に対応して、自由放任主義の行き詰まりを打開する新たな国家概念と国家干渉のイデオロギーを準備する役割を果たしたのであった。彼は、自由放任主義のイデオロギーたる功利主義的倫理学と進化論的倫理学を、ドイツ観念論哲学——とりわけ、カントとヘーゲル——の受容によって批判・克服することを企図し、絶対精神への同化によって自己実現（self-realization）を達成するとする理想主義的倫理学を展開した。彼は、あらゆる人間経験の根底に先験的な一つの精神原理（spiritual principle）を想定し、個我におけるその再生が自己の善であるとともに社会の共同善であるとした。

デューイが彼の思想形成の初期においてこのグリーンから多大な影響を受けていたことは、彼自身の晩年の回想からも知ることができる。

「80年代と90年代は、イギリス思想の新たな発酵の時代であった。原子論的個人主義と感覚論的経験論に対する反動が全開であった。それは、トマス・ヒル・グリーン、ウォレス、そしてケアード兄弟の時代であり、故ハルディン卿の指導下の若いグループによる共同労作『哲学

的批判論集』が現れた時代であった。この動きは、当時、哲学における活発で建設的な動きであった。」⁴⁰⁾

デューイが直接グリーンを研究し始めたのは、ジョンズ・ホプキンスの大学院に入って、ジョージ・S・モリスの指導を受けるようになってからである。その後、大学院の学生として、またミシガン大学での同僚として、彼はモリスの指導のもとにグリーンをほぼ全面的に受け入れていくのである⁴¹⁾。そして、1886年の論文「哲学の方法としての心理学」の中で、「グリーンについて筆者は、深いほとんど敬虔な感謝を表明しないでは語れない」⁴²⁾と述べ、また1891年の『倫理学批判概要』の序文では、依拠した文献の一つとしてグリーン『倫理学序説』(Prolegomena to Ethics)をあげている⁴³⁾。

さて、「トマス・ヒル・グリーン」の哲学の中で、デューイは「ここ半世紀間の理論的な諸問題と実践的な熱望はグリーンによって言い表されている」と述べ、グリーンを「われわれの時代の予言者」と称している⁴⁴⁾。デューイによれば、グリーンが思弁的哲学の主要な目標は「科学と宗教を調停すること」にあった。だが、それは科学を宗教の要求にむりやり適合させることではなくて、科学と宗教をともに人間の基本的な関心から発するものとして、両者の根底に共通の「精神的原理」が存在することを示そうとするものであったとデューイは言う⁴⁵⁾。

グリーンの方法の特徴は「自然科学の完全な受容」から始める点にあった。そして彼は、自然科学を成立させている諸条件の形而上学的な分析によって、自然科学の基礎として「自然を超越する原理」の存在を示し、そしてこの同じ原理が人間の道徳的経験や宗教的経験をも成立させていることを示そうとする⁴⁶⁾。

では、グリーンはどのようにして科学の根底にある「精神的原理」を見出そうとするのか。それは、もっぱらイギリス経験論、中でもヒュームとスペンサーの批判を通してである。グリーンによれば、経験論の最大の難点は、それが一方で全ての知識は感覚(sensation)の産物だとして、感覚を越えた精神の存在を一切否定しながら、その一方で諸感覚を関係づける知性(intelligence)の構成的機能(constructive function)を暗黙のうちに前提していることであった。知識が感覚の産物であり、かつ諸感覚を関係づけるものが再び感覚の産物だというのはいかにも不合理であるから、そこには「外的原因によるのではない知性による最小限の関係」つまり「知性の構成的機能」が認められなければならない。それゆえ、われわれの外界認識にははじめから何か固有の「精神的原理」が作用しているのでなければならない⁴⁷⁾。以上のようなグリーンが感覚論的経験論に対する批判は、勿論、デューイ自身による要約であるが、それが彼の大学院時代の論文「知識と感覚の相対性」⁴⁸⁾の論旨と全く重なっていることは明らかであろう。そして、ここでデューイがグリーンによせて「知性の構成的機能」と言っているものが、先の大学院時代の論文ではカント流に「思惟の構成力」と言われ、同じく大学院時代に書かれた「カントと哲学の方法」という論文⁴⁹⁾では「自己意識」による「統覚の総合的統一」と言われていた⁵⁰⁾。

だが、われわれの外界認識を基礎づけるものが「知性の構成的機能」(あるいは「思惟の構成

力」と言うだけでは、それはいまだ人間の主観的精神のうちにとどまっています、人間と自然を含む包括的な精神的原理の存在を示したことにはならない。つまり、それでは人間の経験は個々の主観的な構成物にすぎないことになり、科学を基礎づける原理とはなりえない。そこで、グリーンは経験を真に基礎づけるもの、つまり人間知性の働きに客観的な基準を与えるものは何なのかを問う。これも、デューイが「カントと哲学の方法」の中でカント批判を試みたときの問題意識と共通している。グリーンによれば、経験は経験を越えた不可知な実体（物自体）に照らして判断されることはできない。そこで、真なる経験を偽なる経験から区別する基準は、個々の経験が他のあらゆる経験と調和的な関係に入ることができるかどうか、つまり個々の経験がそれらを包括する全一的経験の有機的なメンバーになりうるかどうかということによる。従って、個々の経験を客観的に基礎づけるものは、それらを全一的経験へと統括する「諸関係の単一の、永久の、全包括的な体系」であるということになる⁵¹⁾。

グリーンは、このような全一的経験を構成する諸関係の体系の中に「永遠で単一の意識」「世界の諸事実の中に実現された永遠の知性」の存在を見る。すなわち、人間の経験が、ばらばらの諸感覚の寄せ集めではなくて、それら諸感覚を一個の経験として統合する人間意識の作用を必然的に予想させるものだとすれば、それと同じように、人間の個々の経験は、それらを全一的な経験として相互に関係づける「永遠の意識」の存在を必然的に予想させるというわけである。そして、人間の個々の経験は、全一的経験の有機的な構成要素に他ならないのであるから、それらの一つ一つには「永遠の意識」が反映されており、従って、人間の意識は、「永遠の意識」がこの経験を通して自らのうちに再生産されたものということになる⁵²⁾。

「かくして、経験は永遠の意識の人間における継続的な再生産を意味する。この再生産は、物理的諸条件によって、すなわちそのままでは単なる動物有機体にすぎないものにおいて起こるという事実によって制限されており、それゆえその結果として生ずる経験は感覚可能 (sensible) なものとなり、純粹に合理的なものではなくなる。けれども、この経験は、それが何らかの意味をもつがぎり、その精神的、合理的源泉の刻印を保持している。経験は、連続する瞬間瞬間においてわれわれに生来するが、しかし経験によってもたらされるもの、すなわち永遠の神聖な知性は去来しない。」⁵³⁾

このように、「永遠の意識」「神聖な知性」と言われるものが、経験を通して人間の意識のうちに「部分的かつ斬進的に」再生産されるのだとすれば、科学と道徳の間に基本的な対立は存在しないことになる。なぜなら、科学は、人間を含む世界全体から「精神」というものを法外追放してしまうものではなく、逆に科学は世界のうちにそれを統括する「精神」が確かに存在することを示すものだからである。グリーンにとって科学は「経験に内包されているが表面には見えない諸関係、諸法則を明らかにする」ところの「秩序正しい経験」(orderly experience) であり、それは「永遠の自己意識が自然とわれわれの理解の双方を構成するための諸関係を適確な形で再生産すること」である⁵⁴⁾。つまり、グリーンにとって科学とは、「永遠の自己意識」の必然的な意図を人間知性が

感覚的諸経験の組織化を通して実現していくことを意味している。それと同様に、道徳的経験は、同じ「永遠の自己意識」の必然的な意図を、人間知性が欲求と衝動の組織化を通して、一つの行動のうちに実現していくことを意味する。

「われわれの諸欲求及びそれらを充足しようとするわれわれの諸衝動からなる有機体を通しての神聖なる知性の再生産は、われわれの道徳的経験を構成する。」⁵⁵⁾

それゆえ、グリーンにとって科学と道徳は、経験をを通して、すなわち一方は理論的経験を、他方は実践的経験をを通して、ともに「神聖な知性」を人間のうちに実現すること、つまり「神聖な知性」の必然的な意図を実現することなのである。

「科学と道徳生活はともに、神聖な完全な精神 (Spirit) のわれわれへの伝達 (communication) に基づいている。科学は、われわれの中に自らを再生産する永遠の全包括的知性というものをも想定することなしには説明不可能である。義務と善の生活は、神聖な理性と意志のわれわれにおけるこの伝達である。」⁵⁶⁾

かくして、科学は世界を統括する精神的原理の存在を前提とし、かつそれに従属するものであって、科学の発展はけっして道徳及び宗教の成立基盤を掘り崩すものではないのである。

では、世界を統括する精神的原理はどのような形で人間の道徳生活を構成するのだろうか。デューイは、グリーンの道徳観を次のような4つの道徳的経験の段階に分析して説明しているが、それは同時にデューイ自身の道徳理論の基本構造を示すものでもあった。

第1に、「永遠の自己意識」「神聖な理性」は、人間に対して「理想的自我」「絶対的善」として現前する。なぜなら、「神聖な理性」は、人間においては、それ自体として純粋な形で現前するのではなく、欲求や衝動という物質的諸条件を通して再生産されなければならないからである。それゆえ、人間の善は、単なる欲求の充足や快樂の享受にあるのではなく、それらの動物的な欲求や衝動を通して「神聖な理性」を自らのうちに再生産することにある。これは、人間にとって「絶対的な義務」である⁵⁷⁾。

第2に、人間におけるこの「神聖な理性」の再生産、「理想的自我」の実現は、孤立した個人の孤独な事業として行われるのではなく、社会において諸個人が相互に人格的な関係を取り結ぶ中で行われる。なぜなら、個人が自己の人格的価値を認識し、その実現に努力するのは、社会の働きを通してだからである⁵⁸⁾。

第3に、人間における「神聖な理性」の再生産、「理想的自我」の実現は、既に社会において制度、慣習、法という形で部分的に実現されている。社会秩序は、「神聖な理性」の具体化であり、その表現である⁵⁹⁾。

第4に、個人は、社会の諸制度の中に彼の人間としての能力 (capacity) の可能性を見る。それと同時に、それがいまだ「神聖な理性」の不完全な表現でしかないことを見出して、そこに「人間の意志と神の意志との統一への願望」が生じる⁶⁰⁾。

こうしてデューイによれば、グリーンの道徳理論は、最終的に、人間の「宗教的美徳」——「自

己卑下」と「自己高揚」——を発見する。すなわち、人間は「神聖な理想」の前では自己の現実が
いまだその取るに足りない実現にすぎないことを知って、「謙遜」と「畏敬」を感じる。だが、
それにもかかわらず、人間はその理想の完全な実現に向けて自己を高揚させようとする「熱望」を
もつ⁶¹⁾。

だが、グリーンは正統信仰に哲学的な同意を与えようとしたわけではない、とデューイは言う。
なぜなら、グリーンにとって神は人間を断罪する超越的な絶対者ではなくて、「世界の精神的統
一」⁶²⁾であり、人間精神が可能性として達成しうるすべてを表現するものだからである⁶³⁾。そして
グリーンは、イエス・キリストの生涯の中に、神と一体化した人間の姿を見ていた、とデューイは
言う⁶⁴⁾。かくして、グリーンにとって、またデューイにとって、「倫理学の最高の表現」は、人間
の人格の完成であり、それは人間が自らのうちに絶対精神、「永遠の自己意識」を実現することで
ある。

4 デューイのグリーン批判

前節で見たように、1889年のデューイはグリーン哲学の絶大な支持者であるかのように見えた。
ところが、デューイは1890年代に入ると、すなわちミシガン後期に入ると、一転してグリーン哲学
の厳しい批判者として現れる。デューイのグリーン批判は、具体的には、1892年の「グリーンの道
徳的動機論」⁶⁵⁾と1893年の「道徳的理想としての自我実現」⁶⁶⁾において行われた。一般に、1890年
はデューイの思想形成における「臨界年」(a critical year)だとされている⁶⁷⁾。すなわち、この年
を境に、デューイはヘーゲル流の「普遍的精神」の概念から徐々に抜け出し、道具主義の確立へと
向かって行ったとされている。そして、それを象徴する出来事が、若き日の偶像グリーンに対する
デューイの批判であったとされている。

しかしながら、既にデューイはそれ以前に、彼の心理学研究の中でグリーン批判を若干試みてい
るのである。つまり、確かにグリーンはデューイのヘーゲル主義を支える強力なバックボーンでは
あったが、デューイは必ずしもグリーンをはじめから全面的に受け入れていたわけではなかったの
である。両者の間には、微妙かつ決定的な差異が存在していたのであり、そしてこの差異がやがて
デューイをグリーンから、従って、ヘーゲルから離脱させる要因となり、彼を道具主義の確立へと
向かわせる直接の出発点になるのである。

デューイが初めてグリーン批判を論じたのは、1886年の論文「哲学の方法としての心理学」にお
いてであった。この論文で彼はグリーンに対して「深いほとんど敬虔的な感謝」を表明しながら、
同時にグリーンについて次のように批判した。すなわち、グリーンは人間の意識経験に統一と総合
を与えるものが「普遍的自己意識」であることを認めながら、その「普遍的自己意識」が経験的な
事実として、既に人間の意識経験のあらゆる段階に現実化されていることを認めることができな
かった。その結果、彼は「普遍的自己意識」を経験な諸事実(=人間の意識経験)を越えた単なる抽

象的な要請としてしまった。そして同様に、グリーンは道徳的な絶対善がわれわれの現実の行動の中に既に再生されていることを事実として認めることができなかつたので、彼の絶対善は人間の彼岸にある抽象的な当為にとどまってしまった。⁶⁸⁾

グリーンがこのような否定的な結果に陥ってしまったのは、デューイによれば、グリーンがカント的二元論を十分克服しきっていなかつたからだと言う。カントは、人間が自己意識であり、すべての事物は人間の意識を通して存在し認識されることを示したにもかかわらず、カントは人間の意識作用を単なる思惟の論理形式に還元してしまった。その結果、カントは人間の意識経験の外側に不可知な「物自体」を仮定し、人間の認識から実在を遮断してしまった。これに対して、そもそもカントが示した思惟の論理形式はそれ自体一個の有機的体系を構成し、自己意識の統一はこの体系の目的論的な展開のうちに現れるということがヘーゲルによって示された⁶⁹⁾。それゆえ、もし世界が人間の意識を通してのみ存在し認識されるものであり、そして人間の意識は自己意識の統一に向かう目的論的過程だとすれば、世界を統括する「普遍的自己意識」は人間の意識作用の中に自らを顕現するであろう。しかるに、グリーンは人間の意識作用を依然として抽象的な論理展開のレベルでしか把握しなかつたので、彼にとって「普遍的自己意識」は、人間の意識経験のあらゆる段階のうちに事実として内在するものではなく、人間の意識経験の彼岸にただ論理的要請として存在するものにすぎない。そして、世界を統括する「普遍的自己意識」が人間の経験的世界のうちに事実として存在するものではないとすれば、それは、それとの一体化をめざす人間の道徳的行為に対して単なる抽象的な理念にとどまり、人間の道徳的行為を現実に向く理念とはなりえない⁷⁰⁾。

さて、デューイによる本格的なグリーン批判の論文とされている「グリーンの道徳的動機論」では、上記の「哲学の方法としての心理学」で示されたグリーン批判の論点がほとんどそのまま継承され、それがいっそう詳細な形で展開されている。すなわち、ここでもデューイは、グリーンがカント的二元論を十分に克服しておらず、グリーンが示す道徳的理想が単に人間の現実的な行為の彼岸にあってそこから命令を発するだけの抽象的・形式的理想にとどまっている点を批判する。

カントにおいては、理性の充足が欲求の充足から截然と区別され、理性を充足する行為のみが道徳的であるとされた。これに対してグリーンは、カントによる理性と欲求の二元論を放棄して、道徳的行為は欲求が、自我の意識的反省を通じて、自我を充足する目的へと変容されるところに成立するとした。デューイは、この点に関してグリーンを積極的に評価している。

「道徳的経験の過程は、自我が自らの欲求を意識するようになり、その欲求を自らに対置することによって、欲求を対象化する過程を含んでいる。こうして、欲求は自我から、自我は欲求から区分されて、欲求は自我の目的または理想となるのである。」⁷¹⁾

だが、グリーンは、このような欲求に関わる特殊具体的な状況における自我の充足を「全体としての自我」の充足から截然と区別することによって、新たな二元論に陥ってしまった、とデューイは言う。

「グリーンは感覚と理性の二元論に異義を唱えたけれども、実際にはカントの二元論をわず

かに変更された形で繰り返している。自我の純粹形態によって決定された行動という〔カントの〕概念に代えて、グリーンは単にそれ自身で統一された自我によって決定された行動をもってきたにすぎない。また、単なる欲求によって決定された行為に代えて、ある特殊な局面における自我によって決定された行為をもってきたにすぎない。統一としての自我を充足する目的が、行動の特殊な事例における自我を充足する目的から隔たっているのは、まさにカントの体系において、純粹理性の充足が単なる欲求の充足から隔たっているのと同じである。⁷²⁾

グリーンにとって、個々の具体的な欲求の充足は、それが特殊で部分的な自我の充足にすぎないがゆえに、「全体的自我」「統一としての自我」をけっして充足するものではない。特殊な自我の充足は、「統一的自我」の充足という理想に対比して、常に不適切な自我の充足の様式にとどまる。従って、グリーンにおいては、個々の具体的な欲求充足の活動は、理念としての「統一的自我」とは何ら実際的な関係をもたず、両者は解きたい対立の関係に置かれる。その結果、グリーンが提示する「統一的自我」は、人間の具体的な行為に対してただ彼岸から非難を加えるだけの単なる「理想についての思念」「完璧さという理想についての思念」にすぎないものとなる。

「グリーン理想〔統一的自我〕は、行為における統一の裸の形式である。それは、すべての内容を欠いた形式、そして本質的にはすべての提出された内容を形式にとって不適切なものとして排除する形式である。それが有する唯一の積極的な意義は、道徳的理想はいかなるものであれ、少なくとも統一の形式だけはもたなければならないということである。⁷³⁾

確かにグリーンは、自我が己の欲求を行為の目的として対象化するところに道徳的な行為の本質を見た。だが、彼はそうした行為をその場かぎりの特殊な部分的自我の充足でしかないと捉えた。グリーンにとって、個々の具体的な欲求充足の行為は、「統一的自我」そのものの漸進的な実現を積極的に表現するものではなくて、理念として設定された「統一的自我」に照らして、絶えず己のいたらなさを非難される否定的な存在でしかない。その結果、グリーンは理念としての「統一的自我」と現実的な行為における部分的自我との二元論に陥ってしまった。

このようなグリーン理想我と現実我との二元論に対して、デューイは「自我はあらゆる特殊な行為において自らを実現していく一個の体系的現実である⁷⁴⁾とする観点を採用する。それによってデューイは、理想我は個別的な現実我の彼岸にある抽象的な統一ではなくて、個別的現実我の此岸にあって、それらの多様な展開のうちに示される体系的統一が、すなわち理想我の内実であるとする。ここでは現実我に対置される理想我という概念自体が否定される。つまり、あるのはただ個別的な現実我の具体的な欲求充足の活動だけであり、それらは確かに特殊なものではあるが、それらの多様な展開を通して自我は自らの全体性を漸進的に実現して行くのである。

「すべての特殊な欲求及びそれらおのおのの目的は、単に自我がその漸進的な表現において自らを〔多様に〕分化させていくところの体系的内容に他ならない。……〔個別的な〕目的は単に特殊にすぎないのではない。なぜなら、個々の目的は自我の活動における構成要素であり、そのような構成要素として普遍化されるからである。⁷⁵⁾

かくしてデューイは、グリーンにおける理想我と現実我の分裂を現実我の活動のうちに統一する。デューイによるこのような現実我の捉え方は、彼が心理学研究において示した個別的意識と普遍的意識の関係把握に直結するものである。心理学研究においてデューイは、普遍的意識は個別的意識の彼岸にある普遍者ではなくて、個別的意識の此岸にあって個別的意識の目的論的な展開を指導し、それを通して自らを意識の体系的統一として顕現するものとして示した。要するに、デューイにおいては、普遍的なものは個別的なものの中に自らを顕現し、個別的なものを目的論的に方向づけることによって、自らを個別的なものの体系的統一として示すものなのである。それゆえにデューイは、普遍的なものを個別的なものの展開過程に即して捉えることを自己の「哲学の方法」とし、このような観点からグリーンの方法論上の欠点を批判したのである。つまり、デューイによれば、グリーンの欠点は普遍的なものを個別的なものの彼岸に立つ抽象的統一として実体化して捉えてしまい、それを個別的なものの中で既に事実として作用している機能として捉えることができなかつたということである。その結果、グリーンの道徳理論は「現実的経験との接触から疎遠なままにとどまる一般的観念」⁷⁶⁾にすぎなくなり、実際の行動に対して全く無力なものになってしまった。

「何が為されるべきかを決定するのを助けるように、特殊な諸状況に対して有益に関係づけられる道具である代わりに、それは完璧さという理想についての裸の思念にとどまり、特殊な諸条件あるいはその時点での特殊な欲求と何ら共通のものをもたないままである。」⁷⁷⁾

これに対してデューイは、道徳理論は具体的行為の場面において「何を為すべきか」を明確に指示するものでなければならないと言う。

「倫理学は行動の理論であり、すべての行動は徹底的に具体的で個別化されている。だから倫理学理論は、同様の具体性と特殊性をもたなければならない。」⁷⁸⁾

道徳理論は、義務や当為に関する抽象的な一般理論であってはならないのであって、それは実際の状況の中で為されるべき最善の行為を具体的に指示するものでなければならない。だが、多かれ少なかれ一般的な性格をもたざるをえない理論が、どうして具体的な行為の指針を提供できるのか。ここでデューイは、科学の理論が実地に応用される場合を例にとって、理論は型にはまった行動の規則を指示するものではなくて、個々の具体的な状況を分析する「道具」(tool)として用いられるものであると説明する。すなわち、理論はこれまでの諸経験から抽出された経験の一般的・概括的陳述であって、それは以後に生ずる特殊な状況の複雑な諸条件を「秩序づけられた一群の諸関係」へと分析し、それによって具体的な行動計画の決定に役立つものなのである。⁷⁹⁾従って、同様に「倫理学理論はあらゆる[具体的な]道徳的状況に含まれている現実(reality)についての一般的陳述でなければならない。」⁸⁰⁾それは、いかなる特殊な状況においても使用できる「分析の道具」となり、それによってなされるべき特定の行為を指示するものでなければならない。⁸¹⁾それゆえに、デューイは道徳理論を「行為の一般理論」と定義する⁸²⁾。

1893年の論文「道徳的理想としての自我実現」で、デューイは再びグリーンの理想我と現実我の二元論を取り上げ、今度はそれを「自我実現」の誤った概念の典型として批判した。そして彼は、

あらゆる個別的現実我に先行する理想我の概念をここではっきりと清算し、常に具体的で特殊である「活動としての自我」の概念を全面に押し出すことによって、「自我」と「実現」を一体のものとして捉える新しい「自我実現」の概念を提起した。すなわち彼は、実体として想定された理想我の概念を「自我実現」の機能主義的解釈によって解消し、理想我のもっていた理念的契機を個別的現実我の自己生成の過程の中に引き降ろしたのである。しかも同時に注目すべきことは、デューイによるそうした作業が子どもの「能力」や「発達」、総じて教育に対する一定の洞察を伴って行われていることである。その意味で、この論文はデューイの教育思想の発芽点を示すものだと言ってもよいかもしれない。

デューイによれば、「自我実現」に関する旧来の考え方は、「完全に実現された自我」というものをあらかじめ実体として想定し、この定められた理想を次第に達成して行くことがすなわち「自我実現」だとするものであった。そこでは「自我は固定されたシエマないし輪郭としてあらかじめ想定され、実現はこのシエマを満たすことである」と考えられた⁸³⁾。そして、自我は二つの別々の自我、すなわち「現在までに実現されたかぎりでの自我」と「理想的であってはまだ実現されていない自我」という二つの部分に分割され、前者（現実我）は後者（理想我）を達成するための手段の位置に置かれる。だが、「自我」が人間のあらゆる行為を規定する究極的目的としてあらかじめ設定され、「実現」がそれに対する単なる手段の位置に置かれるならば、「自我実現」として行われる現実の人間の行為は、それ自体に価値を見出すことはできず、その行為は永遠に満足を得ることはできない、とデューイは言う。

デューイは、「自我」と「実現」をこのように理想と現実、目的と手段の関係において分離して捉える考え方を、教育＝準備説批判という形で批判する。

「われわれは、現世の生活を来世の生活の単なる準備と考えることをかなりの程度まで放棄している。しかしながら、かなりの程度まで、われわれは現世のいくつかの部分を実世のより後の段階への単なる準備と考えている。教育の過程に関しては、ほとんど大部分そうである。そして、もし私が教育に関するあらゆる意識改革のうちで最も必要とされているものを言えと問われたならば、私はこう答えるだろう。『教育を後の生活のための単なる準備と考えることをやめよ。そして教育から現在の生活の十全な意味を作り出ささい。』そして、この場合にのみ教育は後の生活のための真の準備となると付け加えることは矛盾ではないと思われる。それ自身のために遂行されるに値しない活動は、何か他のものの準備としてもたいして役立たない。現在の活動をその場の十全な意味の表現とすることによって、その活動は実際、それ自身における目的となり、それ自身を越えた何かのための単なる手段とはならない。しかし、その活動は、完全な活動であることにおいて、将来のすべての統一的な活動の条件ともなる。それは、あらゆる行為がすべて全体的自我（the whole self）の発現であることを求めるような習慣を形成し、そしてそれは自我のそのような完全な機能の道具となる。』⁸⁴⁾

デューイは、あらかじめ想定された「理想的自我」という抽象的な目的のために、現在の自我を

空しくすることに強く反対する。彼にとって「自我実現」とは、まさに現在の自我の充実に向けて努力することに他ならない。

「その時点において可能な最高かつ最も十全な活動の中に自我を見出すこと、そして行為と自我とが完全に同一のものであることを意識しながら行為を遂行すること、それが道徳というものであり、実現というものである。」⁸⁵⁾

「自我実現」は現時点における自我を実現することだとする新しい「自我実現」の考え方を、デューイは「能力」(capacity)の概念を手掛かりとして説明している。すなわち、もし「自我実現」があらかじめ想定された「完全な自我」を実現することだとすれば、「能力」はこの「完全な自我」が実現されたときの自我の内容を意味することになるであろう。だが、実際にはそのような「能力」はいまだ実現されていない抽象的な「能力一般」でしかなく、従って現実の自我の状態とは何の関係ももつことはできない。これに対してデューイは、「能力」とは現実の自我がその時点で示している自我の「可能性」(possibility)であると定義する。

「例えば、子どもの諸能力は単に一人の子ども、一人の人間の諸能力ではなくて、他ならぬこの子どもの諸能力である。それらの諸能力が実現されるべき理想に関係しているかぎり、その理想はまさにその時点で現存している可能性 (capability), すなわち当該の空間におけるその場、その時点と同じく個別化された可能性に他ならない。諸能力をその時そこに現実にあるものではなく、「無限」のもの、あるいはあらかじめ想定された何らかの自我の内容だとするならば、それらは実行されるべき何らの目的も提供しない。」⁸⁶⁾

ここでデューイが自我を固定した実体としてではなく「活動」(activity)として捉えていることは重要である。そして彼は、自我と能力の関係をこの「活動」という観点から心理学的に分析している。すなわち、自我は活動としてあるのであり、その活動のうち自我が永続的な関心 (interest) をもつ部分、そして自ら十分に意識している部分がいわゆる「実現された自我」として概念化される。他方、自我の活動のうちそこから排除された部分、すなわち最初は意識にのぼってはいなかったが時に応じて後から活動のうちに見出されてくる部分が、すなわち「能力」と呼ばれるものなのである。

「われわれは、いかなる活動でも、最初それを抽象的に受け取り、あるいはその十全な意味を捉えきれないで、後になってそれに一層豊かな諸関係が含まれていることを見出して、その諸関係をその活動に追加するようになるのだが、そういう場合にはいつでもわれわれはその活動を能力と呼ぶのである。われわれは最初、われわれの部分的な概念作用を厳格な事実へと変容し、そしてそれから、それまでに考慮に入れていた裸の事実以上のものがあることを発見して、この打ち破られた事実 (broken-off fact) を、何かそれ以上のものための能力と呼ぶのである。」⁸⁸⁾

デューイにとって「能力」とは自我が可能性として有する自我の活動の全範囲を意味するものであり、従って能力の実現とは、自我の活動を可能なかぎり全範囲にわたって展開することを意味し

ている。

「能力を実現するという事は、何かあらかじめ想定された理想的自我を実現することを意味しない。それは、行動の絶頂において、その活動の十全な意味を実現するように行為することを意味する。」⁸⁹⁾

そして、能力の実現がこのように自我の活動をその全体性において実現することだとすれば、現在の活動の範囲を越えた新たな能力の発達、まさに現在の活動を全面的に展開して行く必要性から必然的に生じて来るものだ、とデューイは言う。

「将来の諸活動あるいは諸条件は、われわれが現在の活動をより深く考慮し、行為の単なる表面的なものを越えて、それをその全体性において見ることを可能にするとき以外には、現在の活動にいかなる関係ももたない。」⁹⁰⁾

このようにして、デューイは理想我のもっていた理念的契機を現実我の自己実現の過程、すなわち現在の自我が有する活動の可能性を全面的に実現する過程のうちに引き降ろした。そして、理想我と現実我への自我の分割は、実際には全一的である自我の活動を、既にわれわれのものとして意識化している固定的な部分と、後からわれわれ自身のものとして意識化されてくる部分とに区別して、それらを実体化して捉えることの結果である、とデューイは説明する。

「『実現された自我』というものは、それだけで自我の全体をなすものではない。それは単に、自我についてのわれわれの部分的概念作用が実体化されたものにすぎない。そうした自我の不完全な性格を認識した後で、われわれはわれわれが取り残したものを持ち込み、それを『理想的自我』と呼ぶのである。従って、われわれはここで、二つの自我をもつのではなく、単に同じ自我に対するより十分な洞察と十分でない洞察ともつにすぎない。ところが、われわれは、この事実を、一方の自我が他方の自我を実現するというように受け取るのである。……自我にねざし自我に基礎づけられた倫理学が今日緊急に必要とされているということを知ればするほど、自我は生きた実践的な自我であり、それ自身の過程のリズムの中に『実現された』自我と『理想的』自我の両方をもたらしものであると考えられなければならない。」⁹¹⁾

註

- 1) 拙稿「デューイ教育哲学の形成と原理(3)——『新心理学』とヘーゲル主義——」『鹿児島大学教育学部紀要・教育科学編』第40巻、1989年3月。
- 2) ここで「ミシガン前期」とは、デューイがミシガン大学に赴任した1884年から彼がミネソタ大学に転任する1888年までを指す。
- 3) ここで「ミシガン後期」とは、彼がミネソタ大学からミシガン大学に復帰した1889年からシカゴ大学に転任する1894年までを指す。
- 4) John Dewey, "Ethics and Physical Science," in *Early Works of John Dewey, vol. 1* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), pp. 205-226.
- 5) Ibid., p. 217.
- 6) Ibid., p. 217.

- 7) Ibid., p. 218.
- 8) Ibid., pp. 219-20.
- 9) Ibid., p. 218.
- 10) Ibid., p. 222.
- 11) Ibid., p. 222.
- 12) Ibid., p. 213.
- 13) Ibid., p. 223.
- 14) Ibid., p. 224.
- 15) Ibid., p. 226.
- 16) Ibid., p. 205.
- 17) Ibid., p. 206.
- 18) Ibid., p. 209.
- 19) 前掲拙稿, pp. 309-15, 参照。
- 20) John Dewey, "The New Psychology," (1884) in *Early Works vol. 1*, p. 60.
- 21) Ibid., p. 60.
- 22) ちなみに、デューイのこの論文 "Ethics and Physical Science" は、会衆派教会の機関誌である *Andover Review* という雑誌に掲載されたものである。
- 23) John Dewey, "Ethics and Physical Science," p. 212.
- 24) John Dewey, "The Ethics of Democracy," in *Early Works vol. 1*, pp. 227-49.
- 25) Ibid., p. 232.
- 26) Ibid., pp. 237, 236.
- 27) Ibid., p. 237.
- 28) Ibid., p. 237.
- 29) Ibid., p. 244.
- 30) Ibid., p. 241.
- 31) Ibid., p. 241.
- 32) Ibid., p. 231.
- 33) Ibid., p. 243.
- 34) Ibid., p. 244.
- 35) Ibid., p. 243.
- 36) Ibid., p. 244.
- 37) John Dewey, "The Philosophy of Thomas Hill Green," in *Early Works vol. 3* (1969), pp. 14-35.
- 38) デューイにおける心理学研究から倫理学研究への関心の移行を、大学における彼の担当科目の変化によるものとして説明するむきがある。しかし、デューイの思想形成の展開から見るかぎり、それは一つの外在的要因にすぎなかったと思われる。なぜなら、彼は当初から「現代心理学は、その傾向において強く倫理的である」と把握していたからである。(John Dewey, "The New Psychology," p. 60.)
- 39) Dewey, op. cit., p. 15.
- 40) Dewey, "From Absolutism to Experimentalism," in *Contemporary American Philosophy vol. II*, ed. by George P. Adames and William P. Montague (New York: Macmillan Company, 1930), p. 18.
- 41) Neil Coughlan, *Young John Dewey* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), pp. 25-26.
- 42) John Dewey, "Psychology as Philosophic Method," (1886) in *Early Works vol. 1*, p. 153.
- 43) John Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, (1891) in *Early Works vol. 3*, pp. 237-388.
- 44) John Dewey, "Philosophy of T. H. Green," p. 44.
- 45) Ibid., pp. 16-17.
- 46) Ibid., p. 18.
- 47) Ibid., p. 18-21.
- 48) John Dewey, "Knowledge and Relativity of Feeling," in *Early Works vol. 1*, pp. 19-33.

- 49) John Dewey, "Kant and Philosophic Method," in *Early Works vol. 1*, pp. 34-47.
- 50) 拙稿「デューイ教育哲学の形成と展開(1)」『名古屋大学教育学部紀要・教育学科』第33巻, 1987年3月, pp. 18-20参照。
- 51) John Dewey, "Philosophy of T. H. Green," pp. 21-22.
- 52) Ibid., pp. 22-24.
- 53) Ibid., p. 24.
- 54) Ibid., p. 24.
- 55) Ibid., p. 25.
- 56) Ibid., p. 34.
- 57) Ibid., pp. 26-27.
- 58) Ibid., pp. 27-28.
- 59) Ibid., pp. 28-31, 33.
- 60) Ibid., pp. 32-33.
- 61) Ibid., pp. 32-33.
- 62) Ibid., p. 23.
- 63) Ibid., p. 27.
- 64) Ibid., pp. 34-35.
- 65) John Dewey, "Green's Theory of Moral Motive," in *Early Works vol. 3*, pp. 155-73.
- 66) John Dewey, "Self-Realization as Moral Ideal," in *Early Works vol. 4* (1971), pp. 42-53.
- 67) Morton G. White, *Origine of Dewey's Instrumentalism* (New York: Octagon Books, 1964), p. 99.
- 68) John Dewey, "Psychology as Philosophic Method," in *Early Works vol. 1*, pp. 153-54.
- 69) Ibid., p. 153. カント哲学の否定的側面がヘーゲルの弁証法論理によって克服されたとする議論に関しては, John Dewey, "Kant and Philosophic Method," in *Early Works vol. 1*を参照。
- 70) デューイは, 1890年に書いたケアードの『カントの批判哲学』への書評の中でも, グリーンはカント的二元論を十分に克服し切っていなかったと述べている。
 「偉大なオックスフォードの哲学者は, カント的要素——すなわち, 世界から自我への回帰は, 精神 (spirit) という概念へと帰結する [論理の] 抽象的な過程であり, 実在は実際には精神にたいして存在するのであるが, その精神それ自体については何も言えないという観念——から全く自分を解放することができなかつたように思われる。」(John Dewey, "Book Review: The Critical Philosophy of Immanuel Kant, by Edward Caird," in *Early Works vol. 3*, p. 183.)
- 71) John Dewey, "Green's Theory of Moral Motive," p. 161.
- 72) Ibid., pp. 159-60.
- 73) Ibid., p. 163.
- 74) Ibid., p. 162.
- 75) Ibid., p. 161.
- 76) Ibid., p. 159.
- 77) Ibid., p. 163.
- 78) Ibid., p. 156.
- 79) Ibid., pp. 156-58.
- 80) Ibid., p. 158.
- 81) Ibid., p. 158. 道徳理論は, 科学理論と同様に, 実践の具体的な指針を提供するものでなければならぬとする議論は, 既に1891年の論文 "Moral Theory and Practice," in *Early Works vol. 3*, pp. 93-109, で詳細に展開されている。
- 82) John Dewey, *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *Early Works vol. 3*, p. 241.
- 83) John Dewey, "Self-Realization as the Moral Motive," p. 143.
- 84) Ibid., pp. 49-50.
- 85) Ibid., p. 51.

- 86) Ibid., p. 45.
- 87) ここでデューイは、ウィリアム・ジェームズを引用しながら、「能力」という概念は自我が自らの活動を意識する際の二つの段階の差異に起因する心理学的事実であると説明している。デューイが彼の著作でジェームズを引用するのは、これが最初だと思われる。Ibid., pp. 46-47. 参照。
- 88) Ibid., p. 49.
- 89) Ibid., p. 49.
- 90) Ibid., p. 49.
- 91) Ibid., p. 53.