

## デューイ教育哲学の形成と原理 (7)

——科学信仰と新論理学の展開——

小 柳 正 司\*

(1993年9月30日 受理)

### The Early Developments of John Dewey's Philosophy of Education and Its Underlying Principles

——His Faith in Science and "The Newer Logic"——

Masashi KOYANAGI

#### は じ め に

われわれは、これまで前後10年にわたるミシガン時代のデューイの思想展開を考察する中で、彼の哲学の中心的な課題が「宗教と科学」あるいは「道徳と科学」を統一的に説明することにあったことを見た。それは、基本的には、進化論と諸科学の発展に伴う伝統的なキリスト教信仰の衰退、さらには巨大な産業社会の出現と地域共同体の解体という歴史状況の中で、人間の生き方を支える新たな精神的拠り点を模索する試みであった。

ミシガン前期のデューイは、この課題に有神論的観念論の立場からアプローチしていた。すなわち、彼は、宇宙進化を物質現象の機械的な因果連関に解消するスペンサー流の物理的世界観に対抗して、自らはヘーゲル哲学に依拠しながら、宇宙を巨大な一個の有機的生命体として捉え、宇宙には何か根源的な意志作用というものがあって、それが諸現象を一つの目的（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・目的論的世界観を展開した。彼は、前者の立場を「実在の物理的解釈」として退け、後者の立場を「実在の精神的解釈」あるいは「世界を理性の具現および知的意図の顕現と見なす解釈」と呼び、これは「キリスト教神学の教えと同一である」と主張した。<sup>1)</sup> こうして、デューイは進化論や科学主義がもたらす不可知論あるいは懐疑論への防波堤を確保した。

だが、このような有機的・目的論的世界観は、同時に、伝統的なキリスト教神学の「神」概念に

---

\* 鹿児島大学教育学部教育学科

対する決定的な変更を含んでいたことを見落とすべきではない。ここでは神はもはや彼岸に立つ超越的な存在者ではなくて、神は此岸の現実世界のうちに内在し、現実世界のあらゆる出来事を貫いて自らを顕現する「真理」そのものと見なされる。「神は常にわれわれの周囲にある。」<sup>2)</sup>かくして、神は此岸の現実世界のうちに引き降ろされ、神の意志は人間理性によって認識可能な対象とされる。これは、超越的な人格神の否定、そこからの人間理性の自立・解放を意味する。

科学と宗教、科学と道德との間の架橋は、このような文脈の中で可能とされる。なぜなら、科学は地上の現実世界のうちに内在する神の意志（真理）を、人間が自らの理性の力によって発見する営みとして意義づけられるものであり、科学は地上の現実世界のうちに神の意志を実現しようとする人間の意志的活動の一環として位置づけられるものだからである。

しかしながら、ミシガン前期のデューイにおいては、宗教と科学の調停は、経験科学が明らかにした諸事実を有神論の方向にいかにも矛盾なく説明するかという科学的諸事実の解釈の問題にとどまっていた。言い換えれば、科学は神の意志が世界に内在することを経験的諸事実を通して論証することに、その意義が認められていた。その典型は1887年の『心理学』である。この著書で、デューイは「心理学を科学的でアップ・ツー・デートなものにし、……この分野における科学的専門家たちの研究成果を反映させるように努力」しながら、生理学的・実験的心理学の多数の諸成果をヘーゲル哲学の有機的・目的論的解釈図式の中へと器用に織り込んで、最終的には「完全な人格ないし意志としての神が唯一の実在であり、人間のすべての活動の源泉である」という結論を導き出している。<sup>3)</sup>

これに対して、ミシガン後期に入ると、デューイは現実の科学の発展をそれ自体として是認するようになる。そして、彼は既成宗教に対する自らの訣別を表明するとともに、「祈りとは科学の探究である」とまで言い切る。<sup>4)</sup>もちろん、これは信仰の放棄を意味するものではない。ここでは、科学は神の意志（真理）を人々に直接啓示する唯一正統な媒体として位置づけられているのであり、宗教と科学の統一の問題は、宗教がこれまで人々の精神生活において果たしてきた機能を新たに科学の発展の中に「再構築」<sup>5)</sup>していく問題として捉え直されているのである。それは、科学を探究の方法として実生活の中に生かしていく態度の確立を意味しており、そうした生活態度をデューイは現代における真の信仰生活と考えるのである。

本稿は、ミシガン前期から後期へのデューイのこうした変化あるいは発展が、彼の思想形成上、どのような意味をもっていたのかを探ることを目的としている。中心的な論点は、デューイが「科学」というものをどのようなものとして捉えるようになったかという点に置かれる。

第1に確認しておかなければならないことは、デューイにとって「科学」は、既成の教会神学に代わって、産業社会にふさわしい新たな精神統合の原理を提供するものとして捉えられていることである。近代諸科学の発展と社会の産業化によって伝統的な宗教教義が解体されていくことは、一面では人間理性の解放・自立を意味するとともに、他面ではこの解放された人間理性がキリスト教

信仰に代わる人々の新たな精神的拠り所を神に依拠することなく自力で提供することができるのかという問題を引き起こす。デューイはこの問題に肯定的に答えようとしたのである。

その結果として、第2に、デューイにおいては、科学は単なる事実認識ではなく、人々の行為を一つの理念の実現に向けて組織するための価値探究の営みとなり、科学はそれ自体、道徳的性格をもつものとなる。そして、科学のこのような捉えかたには一つの認識論批判が介在しており、それがいわゆる「道具主義論理」の着想に結びついている。

本稿では、前者の論点について、ミシガン後期にデューイがいくつかの宗教関係の専門雑誌に寄稿した諸論稿を手掛りに考察し、後者の論点については、同じくミシガン後期にデューイが発表した一連の論理学関係の論文を中心に考察する。

## 1 科学信仰と社会的知性

**ペシミズムの問題** デューイは、クリスチャン・ユニオン誌の1889年7月11日号に「現代フランス文学の教訓」と題する論文を発表した。<sup>6)</sup> これは、もっぱらフランスの文芸批評家ブージョ (Bourget) の『現代心理学論集』を紹介したものであるが、この論文でデューイは、ブージョの分析に拠りながら、現代フランス文学の著名な作家たちに共通して見られるペシミズムの気分を取り上げ、ペシミズムは「信仰の欠如」がもたらす「現代思想の精神的破綻」の姿を表していると指摘した。ここで問題にされているペシミズムは、人生に希望や理想を抱いて努力する生き方への「吐き気」、人生を「徹底的に空しいもの」と見なす信条を意味しており、総じてそれは19世紀末フランス知識人のアノミーな精神状況を指している。

デューイは、ブージョに拠りながら、ペシミズムの思想的表現としてディレッタンティズム、自然科学の物理的決定論、ロマン主義の三つを取り上げている。ディレッタンティズムは、あらゆる真理に次々と身を任せながら、どの一つにも自己を投入することができず、絶対的価値の存在を否定して、あらゆるものに相対的価値を認めるが、結局は自らの責任ある意志決定、道徳的選択を回避する精神の態度を表している。自然科学の物理的決定論は、人生も、物質現象と同様に、因果関係の必然性によって決定された一連の出来事にすぎないと捉え、そこには人間の理想や希望、努力といったものが入る余地はないとする。さらに、ロマン主義は、感情 (feeling) の自由な表現、熱情 (passion) の高まりに人生の価値を認め、日常世界の形式、伝統、規則への反逆を試みるが、結局は感傷的な現実逃避に終わる。

デューイが「フランス文学の教訓」としてペシミズムを問題にするのは、まさにそれが、伝統的な価値規範の崩壊によって生じた一つの精神状態を表しているからである。人々は自己を全体として包括的に統合するような理想への献身を見失い、人生に意味を見出すことができなくなっている。ペシミズムは「理想主義の崩壊」であり、「精神的諸事物の至上性への信仰の欠如」を示している。かくして、デューイは「信仰なしにはあなたは何事も為しえない、あなたは何ものでもない」とい

うブージョの言葉を、ペシミズムへのメッセージとして引用する。もちろん、ここでデューイが言う「信仰」は、既成のキリスト教の教義やドグマへの盲目的な信仰ではない。デューイがペシミズムに対置するのは「意志の道徳的選択」であり、人間が神に依拠することなく自ら理想を選択する「パーソナリティーの自由な運動」である。それは、物質的な現実世界の中であって確固とした「精神的実在」(spiritual reality)を掌握する人間自身の能力へのデューイ自身の信仰を意味している。

**詩と真実** デューイは「フランス文学の教訓」の末尾で、「19世紀の問題は信仰とペシミズムの間の選択に帰着する」と述べている。「信仰とペシミズム」を19世紀の問題として捉える彼の問題意識は、翌年(1890年)にスミス・カレッジの卒業式で行った「詩と哲学」と題する記念講演にも示されている。<sup>7)</sup> ここでもデューイの関心は「現代の不可知論、疑念、ペシミズム」の問題に置かれており、この時代精神が詩という一つの文学表現の中にどのような姿をとって現れているかを分析している。そして、具体的にはマシュー・アーノルド(Matthew Arnold)とロバート・ブローニン(Robert Browning)の二人の詩人を取り上げて比較し、前者の詩に見られる信仰の喪失とメランコリーの響き、後者の詩に見られる快活な信仰と希望の表現を指摘している。

デューイはまず、アーノルドにとって詩は、価値喪失の時代状況の中で、人々に新たな精神の拠り所を提供しうる唯一のものだとされている点を指摘している。

「統合を欠いた知性と崩壊した権威の世界であって、アーノルドは、人々が慰め、拠り所、人生の解釈を求めてますます詩に向かいつつあることを見る。一貫した社会的信仰や秩序はもはや存在しない。価値があって確実で、しかも同時に知性に対して忠実で、情動にとって価値がある、そのような生活の理論がもはや可能であるのかどうか疑わしい。けれどもまた、権威と教示(instruction)への人々の要求も存在する。われわれは科学は確実だと言うかもしれない。しかし、科学は共感、慰め、人間性(humanity)を欠いている。科学は教示が最も求められているところで——生活の秩序化において——教示を与えない。かつてこうしたことの全てを与えたもの[宗教]は、アーノルドが言うには、真理としてその支配力を失った。それは、もはやわれわれにとって確証されたものには思われない。現在の状況の困難は、一方で真実なもの[科学]はわれわれを鼓舞せず助けない、他方でかつて拠り所と解釈を与えたもの[宗教]はもはや真実ではないという点にある。詩の中に、人々は生活の広範な解釈を、生活についての高貴な諸観念を、そしてまた生活を彩る全ての気分とその全ての運動の諸側面に対するある種の共感を見出す。研ぎ澄まされた感情、広範な共感、高貴な諸観念、真剣な情動はそこに見出される。それ以上われわれは何を求めるとか。われわれの時代の困難において、指針(guidance)を求めて詩に向かうこと以上に自然なことがあるだろうか。詩はますますわれわれの宗教とわれわれの哲学になりつつあると信じてよいであろう。」<sup>8)</sup>

デューイは、このようなアーノルドの主張に対して一つの批判を試みる。すなわち、詩は確かにアーノルドが言うように、人々に「人生についての純粹で役に立つ解釈」を伝え、「人生における価値あるもの、永続的なものについての感覚」を深める力をもっている。だが、詩がそのような「高

い召命」(high calling)を果たすことができるのは、詩が人生についての「リアリティー」「真実」を捉え、それを人々の想像力や共感に訴えるような形で表現するからである。詩にリアリティーがなく、人生についての真理が含まれていなければ、詩は単なる言葉の虚構、わざとらしい感傷に墮してしまう。

「拠り所を与え慰めを与える詩の偉大な力——アーノルドにせよ他のいかなる批評家にせよ、みじんも誇張することのできない力——は、まさに真理のゆえであり、詩がわれわれに与える諸事象についてのリアリティーのゆえである。……詩がわれわれを支える力を持ち、われわれを奮い立たせる共感力をもつのは、われわれの日常生活の因習と見せかけのただ中で、詩がわれわれの日常生活の真髓と中核に存する黄金のようなものをわれわれのもとに光り輝かせるからである。」<sup>9)</sup>

だが、詩が人々に教示する人生の真理は、「知性」によって確証された真理でなければならないとデューイは言う。

「知性に対して真実でないものが、いかにして想像力や情動に対して真実でありうるのか、私には理解できない。」<sup>10)</sup>

かくしてデューイは、科学をさげすみ、哲学を嘲笑して、唯一詩のみが人々に人生の慰め、拠り所、解釈を提供できるとするアーノルドの主張を批判する。なぜなら、科学は現実世界の諸事実を通して真理を探究する人間知性の働きを意味し、哲学は現実世界の諸事実が人間経験に対してもつ意味を探究する人間知性の働きを意味しているからである。そのような「真理を知ろうとし、経験の意味を把握しようとする」人間知性の働きから切り離されるならば、詩はその純粹さと靈力を保持することはできない。

デューイにとって詩は、人生の真理を伝達する一つの特別な表現手段である。だが、人生の真理そのものを探究し明らかにするのは、冷徹な人間知性の働きであり、科学と哲学の使命であるとデューイは言う。「結局のところ、科学は唯一の知識を意味する——哲学は唯一の知恵の愛であり、われわれのこの経験の意味に達する唯一の試みである。」<sup>11)</sup> こう述べたうえで、デューイは詩と科学・哲学との関係を次のように説明する。

「天文学者は、流星が凍った岩であること、宇宙空間の凍った真空と同じくらい冷たいものであること、それは地球の大気に触れて溶解し、星のように輝くものであることをわれわれに教えている。私は、詩についてもそのように考える。科学の、哲学の味もそっけもない厳格な暗黒の諸事実は、人格(personality)の大気、人間魂の希望や恐怖の中を通過して照らし出され輝きを発する。事実の基礎なくしては、科学によって確証された事実の基礎なくしては、われわれの光りは人を迷わせる鬼火であり、よどんだ沼地に出没する炎である。一言で言えば、批判し確証する科学と哲学の可能性がそこになければならない。詩人は、実際、予言者であり、制作者である。しかし、もし彼らが制作するものが実質をもち重みをもつものであるならば、もし彼らが予見するものが影以上のものであるならば、詩人は彼らの周囲の生活の意味を示さ

なければならず、それを高度な完全さへと高めなければならない。詩人は、あらゆるところで人間の知性に密接に関わる諸条件から自由であることはできない。」(傍点筆者)<sup>12</sup>

同様に、詩と科学・哲学の関係を次のようにも説明している。

「今や科学と哲学は、形式と方法においてどんなにテクニカルで迂遠なものに見えようとも、この同じ日常世界との親交 (communing) における一つの自己同一的精神 (one selfsame spirit) の働きである。そして、もし訴えの直接性と普遍性、外観の豊かさと熱情において利点が詩の側にあるとすれば、結局われわれは、方法と基準の側面に関する利点は科学と哲学の側にあるということ思い起こそう。」(傍点筆者)<sup>13</sup>

要するに詩は、人間知性が科学と哲学を通して捉える人生についての「灰色に塗り込められた」理論を、パーソナルで情動的な力をもった真理として伝達する表現手段だということである。

かくして、価値喪失とペシミズムの時代状況の中で、デューイは、確固とした人間精神の拠り所を、日常世界のリアリティーの中から人生の真理を把握する人間自身の知性の働きに求めるのである。

「私は、真理を知ろうとし、経験の意味を把握しようとする [人間知性の] 試みは、行為から、人生の理想と熱望から懸け離れたものだとは思わない。」<sup>14</sup>

結局のところ、詩人は人生について自らの解釈、諸観念を彼の時代の知性から引き出されなければならないとデューイは言う。

「生活は、詩人が自ら直接的に適用するところの生の未加工の素材ではない。生活が詩人のところにやって来るとき、生活は既に様々な意味、様々な解釈の宇宙となっているのであり、実際、詩人はそれらを膨らますことはできるであろうが、それらなしではやっていけない。良きにつけ悪しきにつけ、幾世紀にもわたる反省的な思考 [知性] は生活を解釈してきたのであり、それらの解釈は詩人が為すであろうことに対して基礎であり続け、道具を提供する。彼は単に科学者と哲学者の労作の結果を吸収し利用するだけであろう。」<sup>15</sup>

言い換えれば、詩人が人々に与える人生についての解釈、諸観念は、知性にとって証明可能なものでなければならず、「知識のシステムとしての科学」および「経験の意味についての言説としての哲学」において確証された「真理」でなければならないということである。

**人間の二重の孤独** 以上のような観点から、デューイはアーノルドの詩がどのような「人生の解釈」を教示しているか、そしてそれにはどのような「哲学の論証」が内包されているかを分析する。ここでデューイは再び、アーノルドに見られる「喪失感」「憂いに沈んだ哀惜の念」を指摘する。

「実際、近代の詩人の中でのアーノルドの傑出した特徴は、彼が喪失感を声にするときの憂鬱の美しさである。古い信仰と理想の死滅をふり返って一瞥するときの彼の悲哀である。歓喜の泉は涸れて、ただ歓喜の記憶を抱いているその姿である。新しい歓喜、新しい信仰の夜明けへの形なく望みのない希望である。」<sup>16</sup>

だが、アーノルドの詩に見られるこうした「哀惜の念」は、より根本的には、彼が人間存在の根底に「自然からの孤独」と「仲間の人間からの孤独」という「人間の二重の孤独」を見ていることか

ら発しているとデューイは分析する。「自然からの孤独」は、人間がかつて自然の懷に抱かれて生活していた時代の牧歌的な生活の消滅を意味する。

「人間と自然を結び合わせる共通の精神 (spirit) の感覚は消滅してしまった。両者において活発に働いていた共通の目的 (purpose) の感覚は消え去ってしまった。自然は神聖であることをやめると同時に、人間であることもやめてしまった。一つの観念、一つの成就 (fulfillment) が人間を自然に結びつける貴重な絆となるという信仰はもはや存在しない。その代わりに孤独の意識がある。」<sup>17)</sup>

「仲間の人間からの孤独」は、「共通の兄弟愛の生活」から「孤立した個人の闘争」への変化を意味し、それはアールノドにおいてはキリスト教信仰の喪失を意味している。

こうした「人間の二重の孤独」の福音はそのまま「弱さと絶望のメッセージ」となっているが、同時にアールノドの詩にはこの悲哀から発する「努力の哲学」が見出されるとデューイは言う。すなわち、人間は孤独の中で自分自身を発見し、自分自身の生活を生きることで彼の全ての惨めさ、悲哀を克服するべきであるという哲学である。自然との親密な交流 (communion) から投げ出された人間は、自然に対する畏敬の念を通して自己充足と自己依存の生き方を知るべきであり、また、共通の兄弟愛から投げ出された人間は、同胞の魂を救うことに無力であるとしたら、自分自身の魂の深みに沈潜し、その中で善を糾合すべきである。これがアールノドの詩の根底にある「人生への構え」「人生についての解釈」であるとデューイは言う。そして、アールノドのこの人生観は、その哲学的表現をストア派とカントの哲学の中に見出すことができると述べている。

「ストア派とカントとマシュー・アールノドの諸観念は、同じ土壌から生じてきたものである。この三者の全てには、自然および仲間の人間との真の交流 (communion) から締め出されているけれども自分自身の中で宇宙の原理を生み出す個人という概念がある。……個人は世界から、社会から自分自身へと舞い戻り、そして自分自身のうちに新しい強さの秘密、新しい慰めの源泉を見出す——これは全員に共通の人生の解釈である。」(傍点引用者)<sup>18)</sup>

**共同性の哲学** しかし、こうした禁欲的個人主義の人生哲学は、あらゆる孤独の根底に「共同体」(community) を見出す「より完全な哲学」から見れば、部分的なものだとデューイは言う。

「この偉大な批評家 [アールノド] の明晰な洞察にもかかわらず、彼の洞察は本質的に範囲の限定されたものだった。彼は、現代思想において実際に作用している諸力のわずかな部分しか見ていなかった。」<sup>19)</sup>

そして、アールノドに欠けていた「快活な信仰」「精力的で溢れるばかりの勝ち誇ったオプティミズム」が、ロバート・ブローニングにおいて高らかに詠い上げられていることを指摘する。

デューイは、ブローニングの詩の基調となっている人生に対する肯定的でオプティミスティックな態度の源泉を、汎神論的な宇宙との一体感に見出している。

「人間は大自然の中で生命のあらゆる動脈を享受し、大自然の生命の中で彼もまた生活しているという確信をもつ。自然のあらゆる出来事は彼の行動を促進させることを知り、自然の美は

彼の熱望への応答であることを知る。」<sup>20)</sup>

ここには人間の自然からの孤独は存在しない。人間は、自らの生命が自然によって支えられ、自らの生活のあらゆる動脈のうちに大自然の生命を感じ取ることができる。

同様にまた、ブローニングの詩には人間の人間からの孤独も存在しない。

「ブローニングには人間の人間に対する関係の概念がある。いかに彼が実生活の接触 (contacts) の中に、孤独ではなく、仲間づきあい (companionship)、奉仕、愛を見出しているかを考えて見よ——それらは彼の最初にして最後の言葉である。いかに彼が生活と生活の混合 (minglings) の中に人間の経験の秘密、鍵を見出しているかを語ることは、彼の詩を一つ一つ要約することになるだろう。」(傍点筆者)<sup>21)</sup>

このようにデューイは、ブローニングの詩の中に、孤独な個人の深みへの沈潜ではなく、人と人とを結び付ける社会的諸関係と人間の共同性への洞察が示されていることを指摘する。そして、ブローニングは「アーノルドの知っていた世界よりも永続的で人間的な世界からの言葉」をわれわれに伝えていると述べている。<sup>22)</sup>

しかしながら、ブローニングが示した「人間と自然、人間と人間をより広範でより密接な統一へともたらず精神 (spirit)」は、いまだ詩人の詩的直観にとどまっていた、人間知性によって十分に確証された真理とはなっていないとデューイは言う。

「哲学は、いまだこの前進運動のリズミクな振幅を捉えてはおらず、それを万人が読めるような文字に書き記してはいない。あるいは、もしある程度哲学がこの運動の秘密を捉えているとすれば、哲学はそれをいまだ率直で分かりやすい言葉において共通の意識へと語りかけることができていない。……われわれは、詩が[実生活との]素早い率直な接触によって既に感得し報告している真理を正当化し組織化しなければならない。詩における予感によって表現を見出したところの人間と人間、人間と自然をより広範でより密接な統一へともたらず精神は、哲学における追思 (retrospection) によって表現を見出さなければならない。」<sup>23)</sup>

これはデューイ自身の哲学の課題を表明したものである。かつて彼は、バーモント大学の学生時代にトマス・ハクスレーの『生理学初歩』によって「相互依存と相互連関的統一」の世界感・人生感に「知的覚醒」を得、<sup>24)</sup> また哲学研究者をめざしていた不安な青年時代に一種の「神秘的経験」をし、それを「ワーズワースの詩的汎神論とウォルト・ホイットマンの宇宙との一体感」にたとえていた。<sup>25)</sup> その後彼はヘーゲル哲学の中に「巨大な解放」を見出すのであるが、それは自己の内面の「分かち切り離す意識」、言い換えればアーノルドに仮託されて示されたような孤独感を、自己と世界との和解、さらには人間の共同性の確立の方向に克服しようとする彼自身の努力の反映であったと見なすことができよう。

デューイにとってヘーゲル哲学は、基本的には、信仰の喪失を招くことなく近代科学の成果を受容することを可能にする最も適切な論理を提供するものに他ならなかった。絶対精神は多様な具体物の展開を通過した後にその完全さに到達する。こうした論理は、進化論を有神論の方向にうまく



説明するとともに、世界を理性の具現および知的意図の顕現と見なす「実在の精神的解釈」を可能にした。神は自らの意志を真理として地上の現実世界のうちに顕現し、人間は自らの実生活を通じて、この世界に内在する神の意志（真理）を認識し、それを完全な姿に実現していく道徳的義務を負う。「人間は宇宙の絶対的真理の器官（organ）である。」<sup>26)</sup> こうした一種の汎神論と理性主義の結びつきの中で、デューイは「科学」を「神を認識する義務」の一環として意味づける。そして、「科学」は単なる事実認識に終始するものではなく、真理の探究・発見を通して「人類の精神的統一化」（the spiritual unification of humanity）を図り、「神の王国」を「真理の共同体」として地上に実現する人間の意志的活動として意味づける。

**ルナンと科学の社会的使命** 以上のようなデューイの「科学信仰」は、1892年と翌年（1893年）にオープン・コート誌に発表されたアーネスト・ルナン（Ernest Renan）に関する二つの論文<sup>27)</sup>で展開されている。オープン・コート誌は、正式には『公開法廷：宗教と科学の調停に捧げられた週間雑誌』（The Open Court: A Weekly Magazine devoted to the Work of Conciling Religion with Science）と称し、自然科学とキリスト教の教説との共存を図るプロテスタント・リベラル派の宗教雑誌の一つであった。1892年のルナンの死去に際して、オープン・コート誌にはいくつかのルナン論が掲載されたが、その中でもデューイのルナン論は異彩を放っていた。とういのは、デューイは一方で1850年のルナンを「科学こそ宗教である、今後は科学のみが信仰箇条を創ることになる」<sup>28)</sup>という洞察を示した「科学の信奉者」として高く評価するとともに、他方で1890年のルナンを40年前の科学信仰から「完全な、ほとんど見下げ果てたと言いたいほどの退却」<sup>29)</sup>を示した「貴族主義者」として厳しく批判したからである。ルナンを1848年の革命の熱狂を体現した「科学の信奉者」とする評価も斬新であるならば、その後のルナンを第二帝政期の「静寂主義と宿命論」に捕らわれた反動的「貴族主義者」と断ずる批判も当時としてはきわめて異色なものであった。<sup>30)</sup>

デューイが1850年のルナンと1890年のルナンとをやや誇張にすぎるほどに対比して論じた背景には、1848年から1849年にかけて執筆されたルナンの『科学の将来』（Future of Science）に対するデューイ自身の強い思い入れがある。すなわち、デューイはルナンのこの著書を「宗教と科学の調停」に関して全く新しい展望を切り開いたものとして受けとめているのである。しかも、一般のルナン評価においてはこの著書のもつ画期的意義はほとんど無視されているとデューイは感じていたので、この著書以後のルナンを一般の評価とは逆に反動家として描き出すことによって『科学の将来』に対する世人の注意をいっそう引く必要があったのである。

では、デューイはルナンの『科学の将来』の中に「宗教と科学の調停」に関するどのような展望を見出したのだろうか。それを一言で表現すれば、科学はキリスト教の精神（genius）を神抜きに完全に世俗的な形で達成できるという展望である。

「科学が〔宗教から〕どんなものを取り去ろうとも、それはただ科学がわれわれにより深い真理を提示するために他ならない。実にこの概念こそ、この書物に生命を与えている精神である。それはこの書物の全体に密接に織り込まれているので、私はほんの一二を引用するだけにして

おく。科学者は真の『神聖な堆積物の守護者』である。『真の宗教は知性の訓練と啓発の絶頂である。』……『それゆえ、科学は宗教であり、今後は科学のみが信仰箇条を創ることになる。なぜなら、科学のみが人間にとって永遠の諸問題を解決することができるからであり、その解決はまさに人間の本性が絶対的に要求するものだからである。』(傍点筆者)<sup>31)</sup>

ここでは「宗教と科学の調停」は、もはや「調停」という域を越えている。なぜなら、「真の宗教は知性の訓練と啓発の絶頂である」とか「今後は科学のみが信仰箇条を創ることになる」というルナンの言葉に示されているように、いまや科学が既成の宗教に代わって、人間に「永遠の諸問題」の解決を与えるという認識が示されているからである。

だが同時に、このことは、科学そのものの性格が捉え直されなければならないことを意味している。つまり、科学は単なる事実認識や個々の対象認識にとどまるものではなくて、科学は本来それ自体として、人間の行為や生き方を導く倫理的性格をもつということである。デューイは、1848年のルナンが科学の本質を「人間(humanity)の観点をとりながら知ること」と捉え、「科学の目的」は「人間に自らの最終的な目的と法則を教え、人間に生活の真の意味を把握させ、人間的存在(human existence)に唯一価値を付与するところの神聖な理想を芸術、詩、美德と相携えてつくり上げること」(傍点筆者)にあるとしていた点を指摘している。<sup>32)</sup> 言い換えれば、科学は人間が現実世界との関わりの中で「真理」を発見し、自らの行為や生き方の「意味」を自覚的に認識することによって、自らの生活を知性的に組織していくことを可能にするものだということである。そして、科学がこのようなものとして理解されるならば、科学は「真理」を把握し「真理」に生きようとする人間の宗教的態度の表れだということになる。こうしてデューイは、1848年のルナンの中に、科学はいまや既成の宗教に代わって人々に知識と知性に基づいた新たな信念の拠り所を提供するという思想を見出している。だが、こうした「科学の宗教的開花」は、科学が何よりも人間の生活実践と強く結びつけられ、科学が自然科学の領域を越えて、最終的には人間の価値や理想の領域にまで拡大されなければならないことを前提にしているのである。

こうした観点から、デューイはルナンの「科学信仰」に見られるいくつかの重要な点を指摘している。

第1に、ルナンの「科学信仰」は「人類がもはや信じるのではなく認識する時代」の到来を告げるものであったとデューイは指摘している。すなわち「人類が今日物理的世界を認識するように、形而上学のおよび道徳的な世界を認識するようになる時代」の到来である。<sup>33)</sup> いまや人間は自らの生活を組織する「真理」を自らの知性の働きによって獲得できるようになった。その意味で、科学は「人間の間人間自身に対する啓示」<sup>34)</sup> であり、科学は宗教からの人間知性の自立を意味する。

第2に、ルナンにおいてこのことは、いまや科学が人間生活を組織する基礎とならなければならないことを意味していたとデューイは言う。ルナンにとって現代は「社会的機能を意識するようになった知性」<sup>35)</sup> の時代であり、人々が偶然によってではなく知性によって社会を再組織するに至った時代なのである。すなわち「人類の統治は、もはや偶然や陰謀にゆだねられるのではなくて、何

が最善であるかについての合理的な議論と、その最善のものを達成する最も効果的な手段とにゆだねられることになるであろう<sup>36)</sup> というわけである。デューイはここに「科学的に統制された民主主義」<sup>37)</sup> の達成という課題を見る。

第3に、デューイは1848年のルナンの中に「科学の普遍化」という思想を見出している。それは二つの意味で言われている。すなわち、科学が社会生活の組織化の基礎となるためには、科学は一方で、その範囲を人間的事象にまで拡大し、何よりも「人間の問題」の解決にもっと大規模に適用されなければならない。それとともに他方で、科学の成果は「万人の共通の所有」とされ、そのことによって「知性の広範な分配」が達成されなければならない。前者は後年のデューイの「社会的知性」の概念に、後者は「知性の社会化」あるいは「集合的知性」の概念に通じるものである。

そして、デューイが1848年のルナンの「科学信仰」を賞賛し、1890年のルナンを反動家として批判する最大の点も、この「科学の普遍化」に対するルナン自身の態度の変化にある。すなわち、1890年のルナンは、大衆に失望し、大衆が科学の方法と成果を自らのものとすることは不可能だと決めつけてしまった。その結果、科学は専門スペシャリストの専属事業と見なされ、大衆は暗愚な信仰の世界にとどまるものとされる。こうしてルナンは「支配権力に協約を申し入れる。」<sup>38)</sup> なら、科学を大衆の生活から切り離し、大衆の手に届かない専門的で高遠なものとするのは、科学が社会の再組織のための動力として前進することを阻み、大衆の生活実践の領域を恣意的政治権力やドグマティックな教会勢力の手に温存させることになるからである。

かくして、デューイは「科学的に統制された民主主義」の実現のために、科学は広く大衆の生活実践と結びつかなければならないと主張する。それは、一方で科学が社会生活の実際的な問題の解決に応用されること、つまり人間の知性が社会の再組織に向けて大規模に発揮されること（社会的知性の実現）を求めるとともに、他方で科学の方法と成果が大衆の日常生活にまで浸透し、彼らの生活の指導原理となること（知性の社会化）を求めるものである。デューイのプラグマティズム、その中でもとりわけ道具主義（instrumentalism）と呼ばれる論理学理論（theory of logic）の着想は、科学を人々の生活実践と結びつけ、社会の組織化と統合を人間知性の働きに基づかせようとするための一種の科学批判（認識論批判）という意味あいを含んで成立するのである。

## 2 初期論理学研究

### 「新論理学」と知性の解放

1890年から1891年にかけて、デューイは一連の論理学関係の論文を発表している。これらの論文において、彼は論理学の課題を、思考の生きた発展過程の分析と捉え、そうした立場から、論理学を単なる思考形式の分析に限定する形式論理学を徹底的に批判した。

だが、こうしたデューイによる論理学研究の試みは、実は、近代科学の発展に示された人間知性の働きを、その正しい姿において捉え、そのことによって知性と科学の方法を社会生活のあらゆる

分野の指導原理にまで一般化（普遍化）しようとするデューイ自身の強い課題意識に発するものであった。1891年の論文「論理学理論の現段階」の冒頭で、彼は自らの論理学研究が意図するところを次のように説明している。

「一方で、われわれは方法の専門化（specialization）と研究素材の蓄積の双方において、科学の巨大な発展をみている。科学の拡張と経験の全領域への徹底した適用をみている。そのような動向から、われわれは知性それ自身への信頼が生み出されること、それに対応して、知識の組織化が生活に指針（guide）と支持（support）を与えるようになることを期待している。奇妙にも、こうしたこととは反対に、われわれは明らかに、かつて見たこともないような知的事柄に関する権威の全き崩壊をまのあたりにしている。科学的人々に浸透している態度と信条は、哲学的不可知論である。すなわち [世界についての] 根本的な問題については自分たちの方法を適用できないという不信である。[トマス] ハクスレー氏のような現代科学の典型的な代表者でさえも、科学は生活に支持と権威の拠り所を与えるほどに組織化されるべきだ、あるいは組織化できるというフレデリック・ハリソン氏の主張に、実質的には軽蔑の笑みをうかべている。……この矛盾は、科学が古い生活規律（codes of life）に対してははっきりと否定的な態度を示すほどに発展したにもかかわらず、[生活規律の] 再構築のための科学自身の原理をいまだ明確にはしていないという事実によることは、明らかだと私には思われる。……私は、現代の混乱において、論理理論が知性的方法と典型的形式の梗概として、どこにどのように位置するのかを問うことにしたい。」（傍点筆者）<sup>39)</sup>

ここには、科学の発展を因習的な価値規範からの人間知性の解放・自立と捉え、人々の生活の指針、新たな価値の拠り所を、人間知性の組織化によって再構築しようとするデューイの「科学信仰」「知性信仰」が如実に語られている。科学は人間の行為と生き方を導く指導原理となり、人々の社会生活を組織する方法原理とならなければならない。

デューイの論理学研究は、まさにこうした課題意識から発しているのである。彼にとって論理学は「科学的方法の理論」と定義されるものであり、<sup>40)</sup> 論理学は「科学が意識的な反省なしに、実際において不断に採用している事実と思考の本質的で有益な関係の原理を、一般的な形で述べたり、詳細な形で仕上げたりする試み」（傍点筆者）<sup>41)</sup> に他ならないのである。言い換えれば、論理学は「科学の巨大な発展」に示された人間知性の働きを、その正しい姿において捉え、科学的認識の本質的特徴を一般的な形で説明するものなのである。

デューイは、このような「科学の一般理論」と定義される論理学を、旧来の形式論理学と対比して「新論理学」（The Newer Logic）と呼んでいる。<sup>42)</sup> そして、形式論理学は科学の現実的成果とそれを生み出した方法原理とを首尾一貫した形で説明することができないがゆえに、デューイはそれを不適切で時代遅れのものと批判する。

だが、それ以上に、デューイの形式論理学批判はイデオロギッシュである。デューイは形式論理学の個々の命題や推論形式に何の関心も示していない。それらの妥当性をテクニカルに分析したり

批判したりすることを全くしていない。むしろ彼は、形式論理学そのものを一括して「時代遅れ」と断じたうえで、形式論理学が前提にしている「思惟の概念」(conception of thought) を問題にする。すなわち、彼によれば、形式論理学においては、思惟は精神 (mind) の純粋に主観的な能力 (faculty) であって、それはそれ自身の固定した形式 (forms) ないし枠組み (framework) をもち、そうした形式ないし枠組みに従って諸事実の間に「論理的」な首尾一貫性と無矛盾をうちたてるのが思惟の役割だと考えられている。だから、形式論理学は、思惟が作用する純粋な形式ないし枠組を、外界の対象とはいっさい関わりなく、それ自体として扱うことができる考える。いわば、形式論理学は「真空の中の思惟」を扱う「知的体操」であり、それは単なる「議論の論理」(the Logic of argument) にすぎない。<sup>43)</sup>

デューイは、こうした思惟の概念は「高度にスコラ的」であり、それは「思惟を権威に従属させておこうとする中世的精神 (mediævalism) の最後のあがき」であると論じている。なぜなら、ここでは、思惟がいつさいの外的権威を拒否して、自ら「真理」を究める思惟の自由な活動は認められていないからである。思惟は、単にそれ自身の既成の形式ないし枠組みによって、外部から与えられた素材をただ配列するにすぎない。<sup>44)</sup>

これに対してデューイは、思惟は本来、精神の純粋に主観的な能力 (faculty) ではなくて、外界の対象に積極的にたち向かい、外界の対象から「真理」を導きだしてくる精神の働き (活動) を意味すると主張する。そして、論理学は、思惟が外界の対象をどのように解剖し、そこからどのようにして「真理」を見つけ出してくるのか、その方法を定式化するものなのだと主張する。ここでは、思惟の論理は、思惟があらかじめもっている固定的な規則や基準ではなくて、思惟が事実に関わりかけ、事実に関わりかけ「真理」を発見していくプロセスの一つ一つの段階、側面と捉えられる。

「思惟の諸タイプは、実在 (reality) がその意味 (meaning) に関して漸進的に習得される——つまり理解される——ときに、実在が漸進的にとるところのさまざまな形態に他ならない。思惟の諸方法は、知性が事実を検出し把握するために、知性自身がとるところのさまざまな活動的態度に他ならない。」<sup>45)</sup>

デューイにとって、思惟の能動性を認める新しい思惟の概念は、スコラ的形式論理の重圧からの思惟の解放と自立を意味するものなのである。それは「人間知性が一群の権威から解放されて、自然と歴史そのものに直接たち向かい、そこから真理を発見すること」<sup>46)</sup> を意味している。そして、思惟が自ら真理を達成する「思惟の権利と力能 (power)」は、哲学や形而上学によってもたらされたものではなく、発明・発見に示された知性の実際的な応用、科学の現実的な成果によってもたらされたものであるから、新しい論理学は科学の現実的な過程から「思惟の理論」を形成するのでなければならないとデューイは言う。それは、人間知性が「自由の精神の旗」(banner of the free spirit) をかかげて前進するための「認知された方法または基準」をうちたてるということを意味し、それが新しい論理学の「実践的目的」なのだとデューイは言う。<sup>47)</sup>

### 新論理学の展開

では、デューイの言う「新論理学」とは、具体的にどのような論理学なのであろうか。先に見たように、デューイは論理学を「科学的方法の理論」と定義づけている。しかし、それはさまざまな実証科学の研究手続きを単に概括したり、マニュアル化したりするものではない。むしろ、それは、科学の現実的成果に示されている人間知性の働きを、それ自体として説明するものである。彼が問題にするのは、論理学のあれこれのテクニカルな規則や命題ではない。彼が問題にするのは、科学的認識を支え可能にしている人間の生きた思惟作用 (thinking) である。そして、思惟が実際の認識活動において示す思惟の本質的特徴を明確にすること、それが論理学の課題なのだと言っている。デューイは言う。

「論理学は、その本質的問題として、思惟が事実を検出し、習得し、報告しようと努力する際に、思惟が採用するさまざまな典型的方法と、その努力を導く思惟の諸原理を考察する。」<sup>48)</sup>

従って、デューイにおいては、論理学の研究は必然的に「思惟の概念」の考察と不可分なものとなる。すなわち、科学の現実的成果に示されている人間知性の働きを最も適切に説明する「思惟の概念」はいかなるものかという問題と不可分なものとなる。デューイ自身、これは一種の形而上学に属する問題だと述べている。<sup>49)</sup> だが、むしろそれは、科学の認識論的な基礎づけの試みと言うにふさわしいものである。

**形式論理学批判** まず第1に、デューイは、思惟を精神 (mind) の純粋に主観的な能力 (faculty) と見なす「思惟の概念」を徹底的に排撃している。これは、主観と客観とを峻別するデカルト的二元論の否定を意味している。デューイの形式論理学批判の核心は、まさにこの点にあったと見なすことができよう。なぜなら、彼は思惟が一定の論理形式をもつことを必ずしも否定はしていないからである。彼が否定するのは、思惟を思惟の対象から切り離し、思惟の論理形式を思惟そのものに備わったレディーメイドの図式 (シエマ) と見なす考え方である。形式論理学は、思惟を外界の対象とは無関係に、それ自体で作用する実体 (entity) と見なし、この思惟は完成された論理形式をアприオリに備えていると考える。デューイは形式論理学が前提にしている「思惟の概念」を次のように説明している。

「思惟は事実や対象 (subject matter) からそれ自身独立した本性をもっており、この思惟それ自体は特定の形式をもち、これらの形式は……事実がはめ込まれるべき厳格な枠組みである。」<sup>50)</sup> 言い換えれば、形式論理学は、一方の側に事実の世界があり、他方の側に事実について判断を下す思惟が独自に存在していて、この思惟はそれ自身の固有の論理形式に従って事実を判断すると仮定しているのであり、いわば思惟の過程を空虚な鋳型の作用に還元しているというわけである。

デューイが形式論理学を否定するのは、形式論理学が仮定するような思惟の概念によっては、科学に例示されている思惟の現実的な過程を適切に説明することができないからである。彼にとって科学的認識とは、例えばグルコースの化学的構成のように、事実のもつ客観的な構造や本質を、まさに事実即ち認識することである。

「私の考えでは、科学を偶然的な特殊物の量的で可変的な一般化として扱うことは、科学の力

量に十分に見合うことではない。……もし科学が何かを意味するとすれば、それはわれわれの観念、われわれの判断は何らかの程度において、事実そのものを反映し報告するということがある。」<sup>51)</sup>

言い換えれば、思惟は、単に所与の素材を自らの固有の形式に従って展開するだけのものではなくて、事実を観念または概念という形で人間精神のうちに客観的に再生することができるということである。そして、このことを科学はその現実的成果（例えばグルコースを化学的に合成してみせること）を通して示したというわけである。もし思惟の過程が、単に事実の素材をレディーメイドの形式に従って展開してみせるだけのことだとすれば、どうして思惟は事実を客観的に捉えることができるのか。

「単に所与の素材を展開するためだけの公式をもった形式的思惟は、科学に役立たない。」<sup>52)</sup>

**カント批判とヘーゲル擁護** デューイは、以上のような形式理論学批判を、そのままカントの先験論 (apriorism) の解釈にもち込んでカントを批判し、科学的認識を最も適切に説明する「思惟の概念」はヘーゲルによって与えられたと述べている。

「科学的精神とヘーゲルは正反対のものだが、科学とカントの間には何らかの妥協の余地があるとう通常の見解に反して、私には、科学を侵害するのはカントであり、これに対してヘーゲルは科学的精神の精髓であるように思われる。」<sup>53)</sup>

デューイによれば、カントは思惟の純粋な形式は、単に所与の素材を論理的に展開してみせるだけで、それ自体では真理の内容を決定づけることができず、形式論理学を退けた。そして、思惟はいかにして真理の内容を決定づけることができるのかという「科学の現実的方法」の検討に向かった。しかるに、カントは思惟の過程を、それ自体では内容をもたない抽象的な形式（例えば因果律）が、内容をもつけれども雑多でバラバラな感覚 (sensations) を、現実的な知識 (真理) へとまとめあげる過程とした。もちろん、カントにおいては、思惟は自らが感覚としてつかんだ内容を、自らの形式に従って総合する一連の活動 (activity) としてある。思惟の本質を、純然たる形式ではなく、活動と捉えたことはカントの功績である。だが、カントには依然として「スコラ的な思惟の概念」が色濃く残っている。つまり、思惟にはそれ自身で完成された特有の形式がアプリオリに備わっているということを、カントは少しも疑っていない。結局のところ、カントは、一方に混沌として意味をなさない感覚素材 (sense-material) を置き、他方に純然たる思惟の形式 (カテゴリー) を置いて、思惟は前者 (質料) を後者 (形相) によって総合し、そこにひとまとまりの知識 (真理) を構成する活動だとしたにすぎない。

かくしてカントは科学を「侵害」とデューイは言う。なぜなら、科学は、思惟が事実に対していかなる主観的要素も加えることなしに、事実そのものを忠実に認識することを意味しているからである。

「精神から事実へと供給される独特のアプリオリな要因に科学者たちがためらいを感じるとき、彼らは科学的精神の本能に忠実である。この種の先験論は、知性と事実の双方の自由をそこなわせ、それらを固定された外在的形式の重圧下にもたらそうとする努力のように見えるのであ

る。」<sup>54)</sup>

これに対して、デューイはヘーゲルこそ「科学的精神の精髓」を代表すると主張する。なぜなら、ヘーゲルにおいては、知識の合理性（例えば因果関係）は、人間精神 (human mind) のどこか内奥から供給される純粋に主観的な思惟の形式ではなく、「事実の全体構造」それ自身がつ合理性に他ならないとされたからである。ヘーゲルは、思惟の先験的な能力 (faculty) という概念を完全に否定した。そして、カントにおいてマテリアルなものに加えられるイデアルな形相とされたものを、ヘーゲルは、事実の構造それ自身がつ合理性とし、思惟はこの「事実の合理性」を「概念」という形で把握するのだとした。デューイはこうした点にヘーゲルの積極性を見出している。

「ヘーゲルが思惟を客観的なものと呼ぶときには、彼はまさに次のことを意味している。すなわち、外界から孤立して存在する精神 (mind) に属し、そのような精神によって行使される特別な分離した思惟の能力 (faculty) など存在しないということである。客観的な思惟によってヘーゲルが意味するものは、事実それ自身の意味、意義であり、思惟の諸方法を、彼は単にこの事実の意味が展開されるプロセスと理解している。」<sup>55)</sup> (傍点筆者)

だから、ヘーゲルにおいては、思惟の過程は「事実の理念上の進化」「事実の意味への進化」の過程を意味していたとデューイは言う。<sup>56)</sup> つまり、思惟の過程は、思惟の純粹形式の論理展開 (形式論理学) や、事実の主観的 (概念的) 要素を加えていくこと (カント) ではなくて、ちょうど幾何学がさまざまな具体的三角形から三角形の「原理」「理念」、つまり三角形の「意味」そのものを抽出するように、思惟の過程は、事実それ自身がつ「合理性」「内在の意味」を展開して、それを「概念」へと高めていく過程に他ならない。事実は合理性をもつ。そして、思惟はこの事実内に内在している合理性を観念的に再生し、それに明確な表現を与える。いわば、思惟の過程は、事実内に内在する「原理」「理念」「意味」が人間の思惟を媒体として顕現されてくる過程に他ならないということである。「要するに、思惟作用 (thinking) は、粗雑な印象から明快な意味への翻訳の過程にある事実そのものに他ならない。」<sup>57)</sup> そして、デューイはこれこそが「科学の精神」の意味することだと言う。

「科学は一方で、思惟はその対象 (subject matter) を自由に攻撃し把握するということを意味し、他方では、事実は思惟の中に自由に割って入るということ、事実は自らを知性の中に腐敗や変更なしに自由に刻印する——あるいはむしろ表現する——ということの意味する。」<sup>58)</sup>

かくして、デューイにおける論理学は、思惟の過程を「事実の理念上の進化」「事実の意味への進化」の過程として説明するものとなる。すなわち、それは、思惟がたどる論理の過程を、事実内に内在する「意味」「理念」が、感覚 (sensation) から知覚 (perception)、さらに概念 (conception) へと順次姿を変えて発展していく一連の過程として説明するものとなる。だから、デューイの論理学は「対象 (subject matter) が理解されるさまざまな漸進的な諸段階において現れる意味の典型的な形態」<sup>59)</sup> を分析し説明するものとなる。

知覚と概念　　デューイは、論理学を主題にした彼の最初の論文「論理学は二元的な学であるか」



(1890年)<sup>60)</sup>において、イギリスの論理学者ヴェン (John Venn) の『経験論的または帰納的論理学の原理』(Principles of Empirical or Inductive Logic, 1889) を取り上げ、ヴェンが二元論を論理学の当然の前提として受け入れている点を批判した。すなわち、デューイによれば、ヴェンは思惟の論理過程を、一方の側から外的事項として事実が与えられ、他方の側から精神の内的事項として観念が与えられて、しかる後に両者を比較し、両者の間に一致の関係をうちたてるプロセスと考えた。いわば、事実と観念はそれぞれ外界と精神から別個に供給されて、そこに論理過程が第三者として現れ、両者をつなぐというわけである。

これに対して、デューイは、事実と観念は論理過程に先立つ所与の出発点ではなくて、逆に思惟の論理過程がまずあって、しかる後に、事実と観念はこの思惟の論理過程の中から、論理過程の結果として生じてくるものだと主張する。

「私には、あたかも精神 (mind) の判断が論理的には第一義的事実であり、観念と事実の区別は、判断すなわち論理過程の中で、判断 (論理過程) のゆえに生ずるものであるかのように思われる。問題は見かけ以上のものを含んでいる。少なくとも、論理学にとっては、二つの世界があり、一方は他方と一致するようにもたらされなければならないのか、それとも、ただ一つの世界があるのみで、それはどこまでも論理的であるのか。」<sup>61)</sup>

すなわち、論理過程は事実と観念が既成物として与えられたときに仕事を開始するのではなくて、論理過程にとっては「ただ一つの世界」、つまり思惟が事実について判断しているときの思惟のプロセスがあるのみで、論理過程ははじめからその中に存在し機能しているということである。

このようなデューイの主張を理解するためには、彼が「事実」をどのような意味に解釈しているのかを理解する必要がある。デューイは、「事実」はそれが人間の意識に捉えられて思惟の対象となるかぎり、最初から論理的なものとして存在していると主張する。すなわち、事実が「事実」として観察され確認される際には、既にそこに一定の精神作用 (mental operations) が介在しており、「対象の最も初歩的な認知 (recognition) の中でも、かなり複雑な分析と総合の過程が含まれている」とデューイは言う。<sup>62)</sup> このように、事実の純粋な提示 (presentation) などありえず、事実の提示ははじめから一定の論理過程によって条件づけられているとすれば、事実と観念はともに全一的な思惟の過程の内側にあるものということになる。

そこで、デューイによれば、事実と観念の関係の問題は、結局のところ、事実についての個別具体的な認知である知覚 (例えば「火が燃えている」「鉄が錆びる」) と、純粋に精神的な存在である抽象的一般的な概念 (燃焼) との関係の問題に他ならないことになる。そして、彼は知覚と概念の関係を、全一的な思惟の過程における胚種と果実の関係として、発生論的に説明する論点を提示する。すなわち、知覚は事実についてわれわれが最初に形成する観念であり、ある意味でそれは事実についての「試験的仮説」にすぎない。そこでは、論理過程は、いわば潜在的で無意識的に機能しており、したがって知覚は大部分不完全で不正確な知識である。これに対して、概念は、論理過程が意識的、自覚的に遂行されて、知覚が「事実にいつそう近似的な仮説」へと仕上げられたものであり、われ

われが事実について最終的に到達する観念である。かくして、デューイは、全ての知識（概念）は知覚からの内在的な発展として生じてくるものであり、われわれの日常的、常識的な知識（知覚）といわゆる科学的概念との間に本質的な違いはないと主張する。

「知識は最初から、日常的観察の形においてであろうと、科学的思考の形においてであろうと、論理的である。しかしながら、日常的観察においては、論理過程は無意識的であり、休眠しており、したがって容易に不可避免的に混迷する。科学的思考においては、精神は自分が何に従事しているかを知っている。論理的諸機能は、ガイドとして、規準として、意識的に用いられる。しかし、知られる世界についての知識、経験、素材は全く同一の世界である。そして、それを扱う方法も同一の論理的な方法である。唯一の違いは、両者に見られる論理的諸機能の発展の度合いにおいける違いである。」<sup>63)</sup>

**事実と観念の統一** しかし、事実と観念がともに思惟の論理過程の内側にあるものだとしたら、真理の規準はどこにあるのだろうか。デューイは、この問題に答えるために、先の「論理学は二元的な学であるか」にすぐ続けて「証明の論理」（1890年）と題する論文<sup>64)</sup>を発表している。

デューイによれば、一般に真理の規準は、観念を事実によって照合し、検証することにあると考えられている。だが、そのように観念を事実によって照合し検証することは不可能だとデューイは言う。なぜならば、その場合、規準となる事実は、既に確実なものとして知られていることが前提になるが、事実が既に知られているのであれば、わざわざそれについて多少とも不確かな観念を形成し、その観念を事実と照合するというのは、いかにもナンセンスなことになるからである。

これに対して、デューイは、事実と観念の区別はそれ自体論理的なものであるとする立場から、全く別の「証明の論理」を提起する。すなわち、観念とはわれわれが事実を説明するために形成する一種の仮説であり、この観念（仮説）が事実を矛盾なく説明しているかぎり、われわれはこの観念を事実として受けとめる。だから「事実とは、何の矛盾もない観念、すなわち他の諸観念と調和し、精神に自由な働きと経済的な運動を許す観念である。」<sup>65)</sup>ここでは、観念と事実は一体化している。つまり、われわれは自らの観念をもって事実そのものと見なしている。しかし、観念（仮説）が事実をうまく説明できなくなると、事実と観念の一体性は破れ、観念は単なる観念として事実から分離され、思惟の法廷の前にひきだされる。いわゆる観念と事実の区別はこのようにして生じるとデューイは言う。そして、思惟の意識的な反省がくわえられて、古い観念は事実をいっそううまく説明する新たな観念（仮説）へと再構築され、それは再びもとの事実へと投影される。つまり、事実と観念の一体化が回復される。だから、事実と観念の照合は、外面的な一対一の対応ではなくて、「仮説、試験的に抱かれた観念を、事実または確定的に抱かれた観念へと変容する過程が照合である」とデューイは言う。<sup>66)</sup>そして、この新しい観念（仮説）がもとの事実をどれだけ首尾一貫した形で合理的に説明できるか、その能力（ability）以外に観念の検証はありえないと彼は言う。

だが、このような観念の変容は、確定的な事実に対する観念の側の一方的な適合の過程ではないとデューイは言う。なぜなら、そもそも「確定的な事実」なるものは最初から知られていないから

である。最初、われわれは自らの観念を事実そのものと見なしている。つまり、ここでは事実は表面的で、単なる見かけ上の事実として現れているにすぎない。しかし、新しい観念（仮説）が形成されて、それが事実と投影されると、事実は「意味」の厚みを増し、「新しい質」を獲得する。つまり、事実は見かけの姿を脱して、そのよりリアルな姿を現す。（例えて言えば、大陸移動説という新しい観念によって地震という事実がよりリアルに理解されるようなものである。）だから、観念の変容の過程は、同時に、それに対応した事実の変容の過程でもあるということになる。それゆえ、デューイは次のように言う。

「観念と『事実』はともに柔軟なものであり、照合は相互の適応、有機的相互作用の過程に他ならない。なぜなら、『事実』は最終的なものではなく、精神が仮説や観念を形成するための安定した事実ではないからである。観念は、これら表面的な諸事実から、よりリアルな諸事実への試験的な変容である。」<sup>67)</sup>

かくして、デューイにおいては、思惟の過程は、次のような一連の過程をたどるものとして記述されることになる。

「われわれは、最初、観念と事実の無意識的同一化 (unconscious identification) をもち、この基盤のうえにわれわれの経験の世界を構成している。しかし、この世界はどこかで疑念に開かれている。この疑われた側面は残りの部分からひき離されて、単なる観念とされ、残りの部分は『事実』として乱されないままに残される。観念は観念そのものとして科学的仮説へと作り上げられ、それから再び事実へと投影される。照合されたとき、その観念は諸事実の本質的部分となり、これらの諸事実の性格を何らかの程度変化させる。しかし、この新しい世界は再び疑わしくふるまう。疑わしい『事実』が再び捉えられて、単なる観念として非難されるが、しかし思惟の変成作用 (reformatory) を通して仮説となって出てきて、再び事実の世界に戻されていく。知識が自らを検討し、非難し、変容させるこの分裂と再結合の継続的な過程が照合である。」<sup>68)</sup>

そして、デューイは、これこそが「科学の実際の過程の記述」であると述べている。それは、要約すれば、①事実と観念の「無意識的一体化」、②観念の事実からの分離と再構築、③事実と観念の再結合、という形をとって、事実と観念が相互の間で矛盾と統一を繰り返していく過程である。そして、事実と観念の再結合は、思惟の反省作用によって媒介されたものであるがゆえに、今やそれは事実と観念の素朴な結合ではなくて、両者の「意識的一体化」を意味するものとなる。つまり、われわれは合理的観念、科学的概念を事実と投影することによって、事実の見かけの現象を越え、事実の不可視ではあるがより本質的でリアルな姿を捉えるようになるというわけである。

以上のように、デューイにおいて、思惟の過程は《素朴な観念＝見かけの事実》が《合理的観念＝リアルな事実》へと成長（発展）していく過程として捉えられている。そして、それは論理的に表現すれば、《知覚》から《概念》への思惟の発展ということになる。先に「論理学は二元的な学であるか」（1890年）で、デューイは、知覚は事実についてわれわれが形成する最初の「試験的

仮説」であり、概念はわれわれが最終的に到達する「事実について近似的な仮説」であるとして、両者の関係を発生論的に説明する観点を提示していた。しかしながら、デューイにおいては、こうした観念（仮説）の発展は、事実から切り離された思惟の純粹に主観的な作業として行われるのではなくて、主観が事実を投影する「意味」と事実それ自体がもつ「意味」との齟齬を通して、主観が自らの観念（仮説）を漸進的に調整し、最終的に観念が事実の「意味」を近似的に表現するようになる過程である。言い換えれば、主観は自らの観念を仮説として事実へ投げ込み、そこから生ずる反作用をてがかりにして、事実からその客観的な「意味」を検出するのである。だから、デューイにおいては、思惟の過程は「事実の意味が展開されるプロセス」であり、事実それ自体に内在する「意味」が、人間の思惟を媒体にして、順次姿を変えながらあらわにされてくる過程だということになる。

デューイは、1891年の論文「観念はいかにして知覚から生ずるか」<sup>69)</sup>において、「概念は、知覚に内包 (imply) されてはいるが明示 (explicit) されてはいない意味を十全に認識することを通して、知覚から生ずる」と述べている。<sup>70)</sup> 知覚は対象についての知識であるが、それは個々の特殊なモノにとらわれた偶然的で制限された対象の知識である。これに対して、概念は「対象の完全な知識」であり、「事物の真の意味」の把握である。それは、対象がとる多様な現象形態を越えて、なおその根底に持続している対象の本質、イデアルな要素をつかむことである。

デューイによるこのような知覚と概念の理解の仕方は、実は、ヘーゲル流の個と普遍の関係把握が基礎になっている。すなわち、あらゆる個別的存在（事物）は、ある普遍的要素（原理）が個々の現実的（物質的）諸条件のもとでとる具体的現象形態であるとする捉え方である。ちょうど、あらゆる個々の三角形には、それらを共通して「三角形」たらしめている特定の幾何学上の普遍的要素（原理）が内在していて、個々の三角形はこの普遍的要素（原理）が、所与の諸条件のもとでとる具体的現象形態に他ならないというように。だから、個々の具体的事物の中には既に普遍的原理（理念）が実現されているのであり、従って、人間はこれらの具体的事物の知覚から出発して、それらの中に内在的に作用している原理（理念）を概念としてつかみ出さなければならないのである。

デューイは、この論文で、事実内に内在する普遍的要素、すなわち事実の本質的な「意味」とは、その事実の「構成原理」(the principle of construction) に他ならないと定義している。つまり、事実の「意味」や「理念」といわれるものは、事実の外側から事実へ挿入されてくるものではなくて、まさに事実を事実たらしめている事実自体の「構成原理」だということである。それは、事実を構成する諸部分が、相互に有機的な関係を結びながら、まさにその事実へとまとめあげられている関係の様式 (mode) である。だから、概念とは、諸部分がどのように組み立てられて一つの事実を構成するようになっているのか、その事実の「構成原理」についての知識なのである。言い換えれば、概念は、事実を諸部分に分解 (分析) し、それらを再びもとの事実へと組み立てる際の、その組み立ての様式あるいは原理を、その事実の「意味」として把握するものなのである。かくして、デューイは、概念は事実の「意味」を、事実の構成過程あるいは発生様式に即して理解するものだとする。

ここには、後にデューイがシカゴ大学附属実験学校で取り組むことになる学校カリキュラム構成の基本原則、すなわち、教材の提示は一方における子どもの心理学的な発達段階と、他方における人類の文化遺産の歴史的発展段階という両者の平行関係によって組織されなければならないとする基本原則の理論上の萌芽が見られる。

## 註

- 1) J. Dewey, "Ethics and Physical Science," (1887) in *Early Works of John Dewey Vol. 1* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), p. 209.
- 2) J. Dewey, "Obligation to Knowledge of God," (1884) in *Early Works Vol. 1*, p. 63.
- 3) J. Dewey, *Psychology*, (1887) in *Early Works Vol. 2*, p.
- 4) J. Dewey, "The Relation of Philosophy to Theology," (1893) in *Early Works Vol. 4*, p. 368.
- 5) J. Dewey, "Reconstruction," (1894) in *Early Works Vol. 4*, pp. 96-105, 参照.
- 6) J. Dewey, "The Lesson of Contemporary French Literature," (1889) in *Early Works Vol. 3*, pp. 36-42.
- 7) J. Dewey, "Poetry and Philosophy," (1890) in *Early Works Vol. 3*, pp. 110-124. この論文が掲載された雑誌 *Andover Review* は、ニューイングランド会衆派教会 (Congregational Church) の機関誌であった。
- 8) *Ibid.*, pp. 110-111.
- 9) *Ibid.*, p. 122.
- 10) *Ibid.*, p. 112.
- 11) *Ibid.*, p. 112.
- 12) *Ibid.*, pp. 112-113.
- 13) *Ibid.*, pp. 122-123.
- 14) *Ibid.*, p. 112.
- 15) *Ibid.*, p. 113.
- 16) *Ibid.*, pp. 114-115.
- 17) *Ibid.*, p. 115.
- 18) *Ibid.*, pp. 118-119.
- 19) *Ibid.*, p. 111.
- 20) *Ibid.*, p. 121.
- 21) *Ibid.*, p. 121.
- 22) *Ibid.*, p. 122.
- 23) *Ibid.*, pp. 123-124.
- 24) J. Dewey, "From Absolutism to Experientialism," in *Contemporary American Philosophy*, ed. by George P. Adams and William P. Montague, Vol. 2, (New York: Macmillan Co., 1930), p. 13.
- 25) Max Eastman, "John Dewey," in *Atlantic Monthly*, No. 168, 1941, pp. 673-674.
- 26) J. Dewey, "Christianity and Democracy," (1893) in *Early Works Vol. 4*, p. 7.
- 27) J. Dewey, "Two Phases of Renan's Life," (1892) in *Early Works Vol. 3*, pp. 174-179. および J. Dewey, "Renan's Loss of Faith in Science," (1893) in *Early Works Vol. 4*, pp. 11-18.
- 28) J. Dewey, "Renan's Loss of Faith in Science," p. 15.
- 29) *Ibid.*, p. 16.
- 30) J. Dewey, "Two Phases of Renan's Life," pp. 177-178.
- 31) J. Dewey, "Renan's Loss of Faith in Science," pp. 14-15.
- 32) *Ibid.*, p. 12.
- 33) *Ibid.*, p. 12.
- 34) *Ibid.*, p. 11.
- 35) *Ibid.*, p. 12.

- 36) Ibid., p. 12.
- 37) Ibid., p. 16.
- 38) Ibid., p. 17.
- 39) J. Dewey, "The Present Position of Logical Theory," (1891) in *Early Works Vol. 3*, p. 125.
- 40) Ibid., p. 126.
- 41) Ibid., p. 127.
- 42) J. Dewey, "Is Logic a Dualistic Science," (1890) in *Early Works Vol. 3*, p. 75.
- 43) J. Dewey, "The Present Position," pp. 127-128. また, "Is Logic a Dualistic Science," p. 75. も参照。
- 44) J. Dewey, "The Present Position," pp. 128-129.
- 45) Ibid., p. 133.
- 46) Ibid., p. 129.
- 47) Ibid., pp. 129, 133.
- 48) Ibid., p. 126.
- 49) Ibid., pp. 127, 141, 参照。
- 50) Ibid., p. 128.
- 51) Ibid., p. 136.
- 52) Ibid., p. 132.
- 53) Ibid., p. 134.
- 54) Ibid., p. 136.
- 55) Ibid., pp. 136-137.
- 56) Ibid., p. 133.
- 57) Ibid., pp. 126-127.
- 58) Ibid., p. 136.
- 59) Ibid., p. 137.
- 60) J. Dewey, "Is Logic a Dualistic Science," in *Early Works Vol. 3*, pp. 75-82.
- 61) Ibid., p. 77.
- 62) Ibid., p. 78.
- 63) Ibid., p. 80.
- 64) J. Dewey, "The Logic of Verification," (1890) in *Early Works Vol. 3*, pp. 83-89.
- 65) Ibid., p. 86.
- 66) Ibid., p. 86.
- 67) Ibid., p. 87.
- 68) Ibid., p. 89.
- 69) J. Dewey, "How Do Concepts Arise from Percepts," (1891) in *Early Works Vol. 3*, 142-146.
- 70) Ibid., p. 143.