

# J・デューイの『人間本性と営為』における「正常」な「熟慮」

——「成長」の思想のより具体的な理解へ向けて——

松 橋 俊 輔

研究室紀要 第43号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2017年7月

# J・デューイの『人間本性と営為』における「正常」な「熟慮」

——「成長」の思想のより具体的な理解へ向けて——

松 橋 俊 輔

## 問題の所在

教育に関わる言説において、「被教育者の主体性を尊重すべし」という声は、もはや金科玉条となったように思われる。しかし、それぞれの使用において「主体性」という言葉が何を意味しているのかは、非常に不透明である。その含意は、ピースタ (Gert Biesta) の図式を借りるならば、経済システムを中心として機能する社会へと参入するための「有能化」(qualification) や「社会化」(socialization) に還元可能なものであるかもしれない (Biesta 2010)。「主体性」という言葉で言われているものに関する考察は、今日ますます重要なものになっているように思われる<sup>1)</sup>。

こうした社会的・歴史的状況の中で、教育における「主体性」の古典的な構想といえるデューイ (John Dewey) の「成長」(growth) の思想に対しても、問い直しの動きがみられる<sup>2)</sup>。「成長」としての教育の構想の核心は、『デモクラシーと教育』(*Democracy and Education*, 1916) において一つの表現を与えられている。それは、教育とは「成長することとまったく一つ」であるゆえに (MW9: 58)、「教育は、それ自身を越える目的を持たない」ものである (MW9: 58)。

こうした脱目的論的な性格はしばしば単に発達の方角の無規定性、恣意性と解されて、倫理的ニヒリズムや政治的な現状適応主義につながるものとして批判的な評価がなされてきた<sup>3)</sup>。しかし、「成長」の具体的プロセスと見なされる「習慣」(habit) の「再組織化」(reorganization) についてのデューイの議論を繙けば<sup>4)</sup>、実現させられるべきものとしての「成長」は、方向について恣意的なものとしては考えられていないことが分かる。「習慣」の概念を最も体系的に展開した倫理学の著作である『人間本性と営為』(*Human Nature and Conduct*, 1922) においては、「再組織化」と「善」(good) との関係性について、

次のように述べられている。

「様々な相容れない衝動や習慣の間の葛藤や縛れが、活動[action]の中に統一された秩序立った解放として終結を見せた場合に、活動性[activity]<sup>5)</sup>に属するものとして経験される意味にこそ、善はある」(MW14: 146)。

つまり、「習慣」の変化には、「善」が見出されるものとそうでないものとが区別できるのであり、好ましい「再組織化」とは、「習慣」と「衝動」とからなる人間の「活動性」を「統一」の方へと向かわせるようなものなのである。

「習慣」の「再組織化」は、既存の「習慣」を分解しふたたび取りまとめようとする「衝動」の力を、「知性」による「熟慮」(deliberation) において活用することによって実現される。「熟慮」とは、「何をするのが最善、または賢明であるのかということに対してなされる日常的な判断」を意味する (MW14: 139)。デューイによればそれは、より具体的には、「反省的イマジネーション」(reflective imagination) によって行われる (MW14: 121)、「競合している様々な可能な活動の筋道」の「ドラマ的なリハーサル」であるとされる (MW14: 132)<sup>6)</sup>。デューイは、こうした「熟慮」の結論として現れる「選択」(choice) ないし「決定」(decision) について、「活動性」をより統一的にする「合理的」(reasonable) なものと、そうでないものとの差異を設けている (MW14: 135)。この差異、およびこの差異の源泉について考察することによって、「成長」はどのように「善さ」へと向かうと考えられていたのかを明らかにすることが、本稿の目的である。

「熟慮」のプロセスに関する詳細な分析は、特にアメリカにおいて研究の蓄積が見られる<sup>7)</sup>。そのうち、既存の解釈をふまえた近年の総括的な研究として、フェスマイアによるもの (Fesmire 2003) とパッパ

スによるもの (Pappas 2008) が挙げられる。それらは、固定的、先行的な倫理的基盤（究極的な理念、目的、原理など）を求めることへの批判をデューイ倫理学の核心と見る点で共通している。そのうえで問題となるのは、そうした基盤なしに、どのようにして「選択」がなされるのかということである。これに対して、両者とも、デューイによる「熟慮」と功利主義的な「計算」との対比を糸口として応答している。功利主義的な「計算」が個々別々に切り離された選択肢の「量的」(quantitative) な比較であるのに対して、「熟慮」は「状況」という全体的文脈の中での「質的」(qualitative) な営みであると理解されている。具体的に言えば、パップスは根源的な「価値づけ」のプロセスとして (Pappas 2008: 104 ff.)、フェスマイアは「物語」の編み直しのプロセスとして、「熟慮」の実相を説明している (Fesmire 2003: 78f.)。

だが、「ドラマチックなりハーサル」が「価値づけ」や「物語」の編み直しに成功し、「合理的」な「選択」を可能にするのは、どのようにしてであろうか。私たちの日常的な感覚から言って、そうした「イマジネーション」によってなされた「選択」が、自然と「統一された秩序だった解放」と向かうと考えることは、あまりに楽観的であるように思われる。つまり、それらの研究の行っている説明は、「選択」の「合理性」の条件について十分に説得的なものではないように感じられるのである。

しかし、それはデューイ自身の議論に帰すべき欠点ではない。それらの研究は、デューイの議論の中の、非常に重要な論点を取りこぼしているのである。すなわち、デューイは、「計算」から区別される「熟慮」の核心について、次のように述べている。

「[熟慮において] 諸帰結を予見することのねらいは、未来を予測することではない。それは、現在の諸活動性 [present activities] の意味を確かめること、そして、可能な範囲で、現在の活動性が或る統一された意味にあるようにすることである。」(MW14: 143f. 傍点は筆者による)

ありていに言えば、「熟慮」とは、いわば自己知、或る限定された意味における自己知と関わるものでなければならぬのである。

だが、そうした何らかの自己知の内実やその生起の条件は、デューイの論述において明示的に示されているものではない。それを理解するためには、まずは「計算」と「熟慮」との対比を、『人間本性と営為』の全体においてデューイが試みている倫理学説の批判的再構築の文脈の中に位置づけ、それを踏まえて考察を進めていかねばならない。

## 1. 何が「熟慮」を「正常」なあり方から逸らすのか—「自己—欺瞞」あるいは孤独な「情念」

はじめに、デューイによる「熟慮」プロセスの具体的な記述を解きほぐし、問題設定を明確化する。「熟慮」する人は、妨害された「活動」の諸要素に対応する「感覚」(sensations) に導かれて「さまざまな可能な活動の進路」の「リハーサル」に入り込み (MW14: 127f.)<sup>8)</sup>、さまざまな「客体」(object) と出会う<sup>9)</sup>。それらの「客体」は、「衝動」によって分解され再び編み直されつつある「習慣」を「表象」している<sup>10)</sup>。「熟慮」する人は、それらに対して、実際に経験された出来事に対するのとまったく同じように「反応」し、「反省」(reflection) を遂行する (MW14: 139)。デューイにとって「反省」とは、出来事の「意味」を明らかにしようとすることであり、出来事の「意味」とは、その出来事の「諸条件」(conditions) と「諸帰結」(consequences) を内容とする (LW1: 244f., 301)。つまり、「熟慮」する人は、出会われた「客体」の「条件」や「帰結」を明らかにし、今度はそうした「条件」や「帰結」であるところの「客体」に出会って、ふたたび「反応」し、「反省」を遂行する (MW14: 133)。

そうしたプロセスを進めていくと、「心が決まり、整理され、統一され」て、「エネルギーが解放される」時が訪れる (MW14: 134)。それは「視界—内—目的」(end-in-view) が生起するときであり<sup>11)</sup>、これが、「合理的」な「選択」の生起による「熟慮」の終結を印づける (MW14: 134f., 154)。そうした統一的な「視界—内—目的」の生起は、相いれない「活動の進路」の対立が乗り越えられること、それらの「進路」を提起していた「習慣」や「衝動」が、或る「活動の進路」へと統一的に関係づけられることを意味している。

だが、未来を「リハーサル」において「反省」す

ることが、なぜ「視界—内—目的」の生起につながるのだろうか。確かに、複数の「習慣」の間に含まれていない不整合が明確に把握されるためには、それらからの「帰結」についての「反省」によって客観化される必要があるだろう。しかし、以上のように整理された「熟慮」のプロセスを、事実の正確な記述として受け入れることは、人生の分かれ道をそれぞれ直視しさえすれば、納得できるような選択が必ず現れてくる、と考えることに等しい。

こうした疑問に対して、デューイの論述は、一見すると、内容に乏しい回答しか与えていないようにも見える。その回答とは、「客体」による「方向付け」(direction)を指摘することによるものである。私たちの「活動性」は、「イマジネーション」の中で出会われるそれぞれの「客体」から「方向付け」を受け、そうした個々の「方向付け」の末に、「活動の決定的な方向付け」(decisive direction of action)が生起するとされているのである(MW14: 134)。しかし、結局のところ、こうした「方向付け」とはどのようなものであるのか、「決定的な方向付け」はどのようなときに生起し、どのようなときには生起しないのか、ということ問題なのである。

すでに述べたように、フェスマイアやパッパスは、この問題に対して、功利主義的な「計算」との対比における「質」と「量」との区別を用いて解答している。それは実際、「決定的な方向付け」が生起しないケースについての説明としては、またそれとの対比による適切な「熟慮」の消極的な性格づけとしては、一定の説得力を持っている。本節ではこうした角度からの説明を深めることによって、積極的な性格付けのための準備的考察をなすこととする。

デューイによる「計算」理論への批判は、『人間本性と営為』の全体を通して行われている従来の倫理学説への批判の一部である。その批判の焦点は、それら従来の倫理学説が、人間の行為一般がそれへ向けて「方向付けられるべき」ところの「固定された目的」(fixed end)の存在を前提したことにある(MW14: 154)。具体的にいえば、「計算」の理論は、「快樂」を「固定された目的」とする誤った理論として理解される(MW14: 139)<sup>12)</sup>。それぞれの「快樂」たる出来事は、無限に連なる出来事の連関の中から特権的に取り出されて、「目的」として「分離され」、「固定され」てしまっている(MW14: 150, 157, 159)。そのとき、それらの「目的」へと向けられた

それぞれの「活動性」もまた、分離されて固定され、統一的な「再組織化」の可能性は、はじめから排除されてしまっているはずである。「計算」理論は、選択可能な様々な「活動の進路」における「快樂」の「量的」な比較を要求するが、それは実際には不可能なのである(MW14: 141f.)<sup>13)</sup>。そのような思考においては、確かに、「活動性」を統一的に解放するような「視界—内—目的」は見出されそうにない。

私たちはさらに、こうした「固定された目的」を生み出すところのものにも目を向けていこう。それは、私たちが共通してもつ、「自己—欺瞞」(self-deception)への傾きである(MW14: 174)。「自己—欺瞞」とは、自分の「活動」を或る特定の「目的」の観点からのみ見ること(MW14: 158)、自分の「活動」の気づかれうる「帰結」のうち、その「目的」と関係のないものについて考えることを避けることを意味する(MW14: 174)。

更に、この「自己—欺瞞」への傾きは、「習慣」という「人間活動性」の、「自己—持続的」[self-perpetuating]な本性[nature]に根差している(MW14: 43)。この「本性」のあらわれるさまを「熟慮」の局面に具体化するならば、デューイが次のように述べていることと対応する。或る「客体」が、比較的強い力をもつ「習慣」を「表象」するものであるとき、それは、それと対立する「客体」を「イマジネーション」から排除しようとする(MW14: 135)。言い換えれば、人は、既存の「習慣」を存続させようとするかのように、「習慣」の「葛藤」を見ないようにしがちなのである(MW14: 169)。

こうした「習慣」の傾向は、具体的には、「情念」(passion)のはたらきとして経験されるものである。デューイにとって、「客体」への「反応」はそれ自体「情動的」なものであるが(LW1: 292)、繰り返し喚起された「情動」(emotion)は、積極的に自己増殖する「情動」である「情念」になることが指摘されている(MW14: 136)。つまり、優勢な「習慣」を「表象」する「客体」が継続的に接触される時とは、「情念的な活動性」が「自らを人為的に仕上げる」時なのである(MW14: 136)。そうした「情念」の不条理な説得力が、「自己—欺瞞」の根絶しがたさの実相をなしていると考えられる。

つまり、「決定的な方向づけ」と「視界—内—目的」へと導くような「熟慮」とは、私たちの「習慣」の「本性」に抗して、「固定された目的」を持ち込む「自

己一欺瞞」を遠ざけるようなもの、より具体的に言えば、「情念」がもたらす害悪を回避するようなものであると言えるのである。さしあたりこれを、適切なものとしての「熟慮」の消極的な規定であるとしよう。

しかし、「情念」による束縛を避けようとして「情動」を無視したり、何らかの方法で抑制しようとしたりすることは、解決にはならない。なぜなら、まず、すでに述べたように、「熟慮」において出会われるべき「客体」は「感覚」によって告げられるのだが、「感覚」や「情動」が区別されたものとしてそれぞれ了解されるのは「反省」の結果としてであり、それらは始めは、漠然とした「感じ」あるいは「質」として、混然一体のものとして受け取られなければならない(EN: 230f.)。また、デューイによれば、そうした「感じと拡散した情動とからなる背景」とは、出会われる「客体」を取り巻く「諸帰結の無規定な文脈」なのであるが、「視界一内一目的」とはそこから作り出されるものなのである(MW14: 179f.)。

「熟慮」のこうした情的な側面は、それが「質的」なプロセスであることに対応している。しかし、本節で明らかになったことは、「決定的な方向付け」をなす「視界一内一目的」の生起にとって決定的な役割を果たすところの「情動」こそが、まさに、「熟慮」をしばしば「量的」なものへと落ち込ませるものであるということである。つまり、私たちの実際の経験に内在する立場からいえば、「熟慮」の成否は、そうした「情動」とどのように向き合うかにかかっているということができるように思われる。私たちはどのようにすれば、「情念」の生起を抑え、「情動」を真に生かすことができるのだろうか。

これに対して、デューイは直接的には、次のように回答している。

「より少ない「情念」ではなく、より多くの「情念」、それが答えである。憎しみの影響力を抑制するには、共感がなければならない[……]」(MW14: 136)

「共感」が、「情念」の自己増殖を抑制し、自らが見ようとししない「帰結」に目を向けさせると解釈するとすれば、それはある程度説得的なものである<sup>14)</sup>。しかし「共感」という名で呼ばれているものが、特定の他者の特定の幸福や快楽を「固定された目的」と

することとして理解されるのであれば、それは「計算」に帰結するほかない。「共感」は、「熟慮」する者の「情念」のコントロールに生かされる限りでは「合理的」な「選択」の実質的な必要条件ではあるが、意思決定の絶対的基準を供給する手段として扱われれば、「選択」を「非合理」なものにしかねないのである。つまり、適切な「熟慮」とそうでない「熟慮」との差異は、曖昧に理解されたものとしての「共感」の有無としては、理解されえない。別の言い方をすれば、デューイがその必要性を主張する「共感」とは、少なくとも『人間本性と営為』においては論じられていない或る厳格な規定をもつものであるように思われる。

以上を踏まえ、次節では、適切な「熟慮」の条件として示された「現在の諸活動性の意味を確かめる」ことの具体的なプロセスの考察を経て、「自己一欺瞞」の源泉となるものをさらに具体的なかたちで取り出し、適切な「熟慮」の積極的な性格づけに接近することとする。

## 2. 「合理的な選択」はいかに導かれるか —「確定性の愛」に抗して「現在の諸活動性の意味を確かめること」

前節で述べた「熟慮」のプロセスに即して理解すれば、「現在の諸活動性の意味を確かめる」こととは、次のようなものであると考えられる<sup>15)</sup>。

「熟慮」の始まりにおいては、「熟慮」する人の「活動性」は、まだ漠然としたもの、「流動的で無意識的」なものである(MW14: 133)。しかし、「イマジネーション」の中での様々な「客体」との接触によって、試行された「活動」のそれぞれに「意味」が付与される(MW14: 133f.)。そのことは、それらの「活動」へとつながる「活動性」の「意味」を「確かめる」ことと、連続的である。この局面においては、さらに次の二つの事象が認められている。第一に、「習慣」同士の「葛藤」が「覆いを取られ」(uncovered)る(MW14: 150)。また第二に、「諸習慣の総体的相互活動[total interaction]に与えられた名」としての「性格」が「露わにされる」(revealed) (MW14: 30, 140, 150)。

ここで、「葛藤」が「覆いを取られる」こと、「性格」が「露わにされる」こととは、どのようなことなのであろうか。どちらに関しても『意味』が知ら



れる」と言われず、独特の表現が用いられていることの意味を考察する必要がある。

まず、「葛藤」について「覆いを取られる」と表現することは、「葛藤」が、そこに存在することを知られていながら、しかしそれゆえに「覆いをかけられた」ものであるということの意味するだろう。デューイは「自己—欺瞞」について、「活動」の考慮されていない或る「帰結」が見られた時にはその「活動」への「願望」(desire) が冷却されることに意識下に気づいているからこそ、人はそれを見ようとしない、と述べているのである (MW14: 159) <sup>16)</sup>。「葛藤」が「覆いをかけられて」いるとは、具体的には、人が対立する「活動の進路」をそれぞれ見ながらも、それらを一つの地平において相いれないものとして関係づけることを避けていること、それによって、自らの「活動性」が抱え込んでいる「葛藤」を見ないようにしていることを意味するよう思われる。

だからこそ、「葛藤」が「覆いを取られる」こととは、「進路」の対立に対応する、自らの「活動性」における「質的な相いれなさ」(qualitative incompatibilities) を「露わにする」(reveal) ことを意味する (MW14: 150)。それは、自らがすでにそこへと向かっている複数の「目的」の、現実の「活動」における相いれなさに気づくことである。また、それは、その人の「活動性」が、それ自身が手段となっているところのものに対して、限られたものであることを露呈することを意味するだろう。こうしたことが、自身の「性格」が「露わにされる」(revealed) ことであるように思われる。

デューイの議論に従えば、そのようにして「葛藤」と「性格」について知られる時にだけ、対立していた様々な「願望」が次第にまとまり、十分に知性的な統一された「願望」が生起する (MW14: 176f.)。そうした「願望」は「視界—内—目的」へと向かうものであるから (MW14: 172)、これが、「合理的」な「選択」の生起を意味する。それによって「選択」された「活動の進路」は、「現在の諸々の相いれなさ」を、その「すべての意味をそのうちへと取り集める」ことによって「調和させる」ようなものである (MW14: 146)。

つまり、「選択」の「合理性」は、「活動の進路」についての「反省」が、「自己—欺瞞」への傾きに抗して「葛藤」の「覆いを取り」、「性格」を「露わにする」ことへとつながるかどうかというまさにその

点にかかっていると理解できる。

デューイは、「私たちの下すいわゆる決定の多く」は、「行動において思考を終結させる」ような「決心」(resolution) であるが、それは真の「選択」ではなく、実際は「うわべだけの単なる妥協」にすぎないと述べている (MW14: 146)。具体的に言えば、人はしばしば、対立する「活動の進路」を目の前にして、それらの「質的な相いれなさ」をどこか感じているにもかかわらず、例えば「甘えを捨て、意志を強く持って行動する」ことによって、そうした対立を問題としないように力を尽くす。このようなときの「選択」を、デューイは、「恣意的」(arbitrary) であると形容する (MW14: 135)。

私たちの経験からいって、そうした偽りの「選択」の通りに活動することは、実際にある程度までは可能であろう。だが、そうした場合には「習慣」は「再組織化」されないものであり、そうした「見せかけだけの統一」は、「引き続き諸生起によって正体を露わにされる」(MW14: 146)。そればかりでなく、そうした「決心」とはすなわち、「習慣」の「葛藤」とともにある「衝動」の「抑圧」(suppression) であり (MW14: 109, 114)、その人はそれ以降、「彼自身の客体における露呈を、ますます察知できなく」なるという「罰」を受ける (MW14: 146) <sup>17)</sup>。

そうした「決心」による振る舞いの根底には、人がしばしば陥る、「目的が示されてさえいれば、命じられた正しい行為を成し遂げる上で必要なのは、行為する人物がもつ意志と願望だけだ」という考え方がある (MW14: 23)。そう考えることは、デューイに従えば、私たちの「最も身近な手段」、私たちが他者や世界と関わる際にそれだけは決して排除できない中間項である「習慣」を (MW14: 29)、「なしで済ませられるという幻想を抱く」ことである (MW14: 23)。そもそも、「意志という言葉のあらゆる理解可能な意味において、習慣が意志である」と言われるように (MW14: 21)、デューイの「習慣」の概念は、「活動」に関するこうした「幻想」へと傾きがちな私たちの認識を批判するものであった。未来の「活動」についての客観的な「反省」を、それがもたらそうとするある種の自己洞察から逸らすことは、「意志」というものについての誤解によって、正当化されてしまっているのである。

しかも、「習慣」(あるいは、私たちの「活動性」の「連続性」) を無視できるというこうした「幻想」

の帰結は、表立った「活動」の「恣意的な選択」のみにとどまるものではない。彼は、そうした「幻想」が、「心や性格のコントロールという考え」にまで発展することを触れている (MW14: 23)。「性格」をコントロールするとは、「習慣」を恣意的に操作・変形しようとする、その「葛藤」を恣意的に解消してしまおうとすることを意味するだろう。例えば、人は、「自分を変えよう」として、心の中や言葉の上で、何度も繰り返す、ある傾向の「活動」を今後続けていくことを「決心」するかもしれない。あるいは、「自分は何か考え方が間違っているのだ」と考えて、権威ある人の言葉や、書物の中に「正しい考え方」を求めるかもしれない。

このように「自分をよりよく変えよう」とする態度について、デューイは次のように述べている。

「事実の直視の拒否は、或る可能なよりよい自己、しかし実現されていない自己についての感覚と結び付いている。この事実否認は、私たちをして、私たち自身についての思考から習慣をはじき出すようにさせ、それを「……」悪い力として考えるようにさせる」 (MW14: 21)

自分自身の「活動性」を自分の「意志」や「思考」によって恣意的に作り変えようとすることは、表立った「活動」の「恣意的」な「選択」よりも深い意味で「習慣」の存在しないし力を無視しようとすることである。こうした態度こそが、「自己—欺瞞」を最も深いものにする。偏り分裂した仕方では存在する自らの「活動性」に現に直面しながらも、それを変えようと自分なりの努力を重ねるがゆえに、かえって、無意識のうちに「葛藤」に「覆いをかけ」ていく、ということがあり得るのである。

それでは、私たちをしてこのように「習慣」の存在を無視させる根本のものとは、一体何であろうか。それは、「固定された目的」の源泉として指摘されているところの、「確定性の愛」 (love of certainty) であると思われる (MW14: 162f.)。「確定性の愛」とは、「新しいものへの恐れ」や「所有物への愛着」から生まれる、「何か固定したものに対する固執」として現れる、「活動に先立ち保証を得たいという要求」である (MW14: 162f.)。それこそが、「習慣」を無視して計画し行動しようとする態度の誘因である。

ここで、「確定性の愛」において「保証」されるべ

きものとは、自分自身の幸福や快樂には限定されない。つまり、「確定性の愛」はいわゆる「利己心」を意味しない。「固定された目的」となるものは、他者の快樂や幸福であっても、外的な規則の遵守であってもいいのである。「確定性の愛」が向けられているところのものは、例えば、「熟慮」が不適切なものに落ち込む瞬間に関する次のような記述から読み取ることができる。

「疑いなく、私たちは時々、[……] ある状況のことを主としてそれがわれわれのうちに呼び起こすであろう安らぎ [comforts] と不安 [discomforts] とに準拠して考えることへと落ち込む。だが、これらの瞬間は、まさに、わたしたちの、自己—憐憫 [self-pity] や自己—賛美 [self-glorification] の感傷的な瞬間である。」 (MW14: 141)

つまり、「自己—欺瞞」を生むのは、未来の「安らぎ」を基準とするという意味で「保証を得よう」とする態度である。そしてそれは、「自己—憐憫」や「自己—賛美」によって特徴づけられているように、自分自身の利益を基準とするという意味での「利己心」とは異なったかたちでの、いわば、いまここにある (正確に言えば、あった) 「自己」へのこだわりを意味するのである。

前節で言及した「情念」とは、こうした態度から発するものであるように思われる。同時に、「共感」が「熟慮」にとって有効で不可欠なものとして理解されるのは、こうした文脈においてである。本稿では詳しく論ずることはできないが、少なくとも消極的にいえば、他者の「情動」に触れることによって、「確定性の愛」の影響力が弱められ、「自己—憐憫」や「自己—賛美」が回避されることこそが、「共感」の意義であると考えられる。また、「確定性の愛」に抗して「熟慮」が続けられ、ついに「選択」が生まれる時、最終的に指針となっているものとは「願望」である。その「願望」は、自らのうちに「思考」を含み込んだ (MW14: 176f.)、十分に媒介された「衝動」を意味する (MW14: 137)。そうした「願望」は、未来の「安らぎ」を保証しはしないが、そうした「願望」の生起ここそが、「心が決まり、整理され、統一され」て、「エネルギーが解放される」ことなのであり (NHC: 134)、「合理的」な「選択」とは、そうした

「願望」によって推し進められることを意味するのである。

ここまで論じてきたことをまとめれば、適切な「熟慮」の幾分か積極的な性格づけが、次のように表現されることになる。それは、「確定性の愛」に押し流されることを他者への「共感」において退けることによって、自らの「活動性」が孕む「質的な相いれなさ」を直視しつつも「恣意的」な「決心」を回避し続け、「情動」の嵐の中から、自らの現在の「性格」について何事かが示され、統一的な「願望」が現われるところまで、客観的な「反省」を徹底することである。

なお、そうした「熟慮」は、別の角度から言えば、「習慣」の概念に示された「活動性」の「連続性」を承認し、また、十分な反省の末に「願望」として立ち上ってくる「衝動」に身を委ねることを意味する。このことを踏まえるとき、私たちは、デューイが来たるべき倫理（学）について述べた次の一節の含意を、少なからず理解することができるように思われる。

「[功利主義が善悪を地上的なものにしたことに続く] 次の一步は、善の追求を、私たちの衝動や習慣の意味と同一視することであり、道徳的な特殊な善、あるいは徳を、この意味を学ぶことを同一視することである。」(MW14: 201)

## 結論 「自己の発見における冒険」

議論を結ぶにあたり、ここまでで明らかになった適切な「熟慮」の特徴づけを、「自己」の概念についてのデューイの主張と対応付けてみよう。デューイがこの著作の中心にすえた「習慣」の概念は「自己」を構成するものであり(MW14: 21)、「熟慮」の適切なありようとそうでないありよとの差異は、「自己」の様態の差異として簡潔に表現することができるからである。もちろん、この場合の「自己」というのは「意識」や「主観」に内閉したものではなく、或る人間の身体と環境、対象との相互作用の持続的なありよを、その相互作用の自己準拠的な性格に焦点を当てて表現したものと理解されなければならない。

デューイは、「確定性の愛」に見られる「自己」へのある種のこだわりのあり方として、「自己—憐憫」

と並べて、「自己—犠牲」、「自己に帰結する信頼」、「自己—コントロール」などを挙げている(MW14: 96f.)。そのいずれにおいても、もともとは素晴らしいはたらきであるものが、「自己へとさし戻されること」によって台無しにされているという(MW14: 96)。そのように「自己へ差し戻される」ことの原因について、デューイは次のように述べている。

「[……] 違いを生むものとは、すでに作られたなにかとされた[taken]自己と、活動を通していまも作られつつある自己との差異である。前者ならば、活動は、自己に対して、利益や安全や慰めを提供しなければならない。後者ならば、衝動的な活動が、自己の発見における冒険[adventure in the discovery of self]となる。」(MW14: 97 強調は原文)

これを本稿の議論の文脈で引き受ければ、「熟慮」が「合理的」な「選択」につながるかどうかの差異は、「自己」の自己関係の様態、すなわち、自己関係としての「自己」の様態の差異として理解されうることになる。「自己」が、自らを操作・制作するものと自認するものであるときには、「自己—欺瞞」が、「成長」を妨げ、「善」を遠ざける。反対に、「自己」が、自らを恣意的に操作・制作しようとはせず、しかも同時に、生成する自らのこの現在のありよをただ「確かめる」ものであるときには、「成長」が実現され、「善」が見出される。デューイは、自己を問題とせず自己から離れることにおいて、自己についての事実が突き付けられることに開かれているような、そうした思考の格闘、「冒険」のうちにこそ、倫理的な前進を見ているのである。このことの含意を広く展開することは、今後の課題としたい。

最後に、以上でみてきたように大変な努力を必要とするものに思われる「熟慮」が、あくまでも「日常的な判断」の「正常」なあり方とされていることに注意しておきたい。それはおそらく、デューイにとって、私たちを「正常」な「熟慮」にとどまらせるもの、「自己」の「冒険」へと乗り出させるところのものが、社会や時代によって程度の差はあれども、存在するということである。それは、変化を拒みがちな「習慣」の特性にも関わらず、「成長」へと向かうことを支えるものが存在するということである。これはどのようなものであろうか。また、これを掘



り崩すものとは何であったのか。さらに、それに対するものとしてデューイが構想した「科学」、「社会心理学」とは、どのようなものであったのか。これらの諸点についてデューイがどのように考えていたかを明らかにすることが、今後の中心的な課題である。

## 引用・参考文献

### 一 デューイの著作

デューイの著作から引用・参照に際しては、以下の略号を記した。[]内は初出の年を示す。すべて、デューイ著作全集に基づく。

Dewey, J. (2008) *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. 2nd edn.*, ed. Jo Ann Boydston, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press. [Middle Works=MW/Later Works=LW]

MW9: *Democracy and Education* [1916]

MW14: *Human Nature and Conduct* [1922]

LW1: *Experience and Nature* [1925]

LW7: *Ethics* [1932]

### 二 それ以外の文献

Alexander, T. (1993) "John Dewey and the Moral Imagination: Beyond Putnam and Rorty toward a Post-modern Ethics," *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 29, no. 3, 369-400.

Biesta, G. (2010) *Good Education in an Age of measurement: Ethics, Politics, Democracy*, Boulder: Paradigm Publishers.

Bourne, R. (1977) "Twilight of Idols," in Hansen O. (ed.) *Radical Will: Selected Writings 1911-1918*, Berkeley: University of California Press.

Fesmire, S. (2003) *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.

Kandel I. L. (1943) *The Cult of Uncertainty*, New York, The Macmillan Company.

松下晴彦 (2009) 『「統一性」の希求と『方向性なき成長』不安—ヘーゲルの残滓と進化論的自然主義—』『日本デューイ学会紀要』第50号、205-213頁。

松下良平 (2007) 「日本におけるデューイの受容—希望と困難のアイロニカルな交錯—」『日本デューイ学会紀要』第48号、227-238頁。

Pappas, G. F. (2008) *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

齋藤直子 (2000) 「終わりなき成長への挑戦—ヘーゲルとダーウィンの間のデューイ—」『現代思想』青土社、第28巻第28号、1167-189頁。

—— (2009) 『「内なる光」と教育—プラグマティズムの再構築—』法政大学出版局。

苫野一徳 (2009) 「経験=『成長』の指針の解明素描—ヘーゲル哲学のデューイ経験哲学への援用—」『日本デューイ学会紀要』第50号、91-105頁。

## 注

- 1) 松下良平によれば、「問題解決」、「主体的で自発的な知識創造」など、「デューイが主張したこと」と「この新しい社会が求めていること」は非常に似通っているが、だからこそ、「デューイ的な思想」が「デューイ固有の思想を無力化したり骨抜きにしたり」しているという(松下2007: 234)。本稿はこうした問題意識を共有するものである。
- 2) 齋藤直子による研究(齋藤2000; 2009など)、松下晴彦による論点整理の試みや(松下2009)、苫野一徳によるヘーゲル哲学の観点からの解釈などが挙げられる(苫野2009)。
- 3) 註2に挙げた諸研究により、これらの批判は整理されている。一部の例を挙げれば、カンデル (Issac Leon Kandel) は価値や目的を明示する責任を放棄しており理念や信仰、文化や人間性の否定に帰結すると批判しており (Kandel 1943: 30f.)、ブーン (Randolph Bourne) は、第一次大戦参戦支持に絡めて、デューイは価値がいかにして創造されるかを明確にしておらず、どんな「成長」も正当化されてしまうと批判している (Bourne 1977: 343f.)。
- 4) 「成長」は「習慣」に表現されるとされる (MW9: 51)。デューイにとって「習慣」とは、「先立つ活動性によって影響されており、そういった意味で獲得されたものであるような種類の人間活動性 [human activity]」であり (MW14: 31)、その本質は、同様の行為の反復ではなく、「活動性」の傾き、ある「活動」への傾向性である。私たち個々人の「性格」 (character) と呼ばれるものは、こうした諸「習慣」の「総体的相互作用」 (total interaction) であるとされる (MW14: 30)。「習慣」は、他者の存在を含む「社会的環境」からの無意識の影響に

- よってまずは「形成」される(MW9: 16ff.)。だが、そうした「習慣」による表立った「活動」に障害がうまれるとき、それはすなわち、「習慣」の間の「葛藤」(conflict)が生起するときであるのだが、そのときには、「習慣」の意識的な「再組織化」の必要が生じる(MW14: 62, 67)。よって、この「形成」と「再組織化」が「成長」の具体的プロセスであり、特に意識的なものとして問題とされなければならないのが、後者であるといえる。
- 5) 本稿では、actionを「活動」、activityを「活動性」と訳し分ける。この引用の文の場合に加えて、例えば次の一文は、二つの語を対句的に対比して用いている。「熟慮にとって、その始まりは困難を抱えた活動性[activity]のうちにあり、その結論は或る活動の進路[choice of a course of action]の選択のうちにある」(MW14: 139)。こうした用語法から、本稿ではそれぞれの語を次のように理解している。まず、actionは、通常の日本語で用いられる「行為」や「行動」といった語と重なるような、意味ある動きを指している。例えば、落ちたペンを拾うという一つの動作も、選挙演説をするという行為も、一つのactionとして記述されると思われる。この概念を理解しがたいものにしてしているのは、第一に、一つ一つの「活動」が、予め分離された実体的な個体としてあるものではなくて、私たちによって分節化されることによって存在するものであることである。例えば、演説をするという「活動」は、さらに、ある言葉を語ること、聴衆の眼を見ることなど、様々な「活動」に分割して理解することもできよう。次に、activityに関しては、「活動」の持続、そうしたいいわば力としての私たちの存在そのものを指すものと理解する。例えば、ペンを拾うことにおける一連のはたらき、選挙で演説をすることにおける一連のはたらきなどは、一つのactivityとして記述されると思われる。なお、activityが獲得的なものである場合、それは註4に示したように「習慣」であり、それが「本然的」(native)なものである場合、それは「衝動」である(MW14: 126)。
- 6) 道徳的判断の一般的方法である「熟慮」が「反省的なイマジネーション」による「リハーサル」として理解されるのはなぜかということは、デューイが人間の「知性」をどのように理解したのかを知るための根本的な論点となる。本稿では掘り下げることができないが、アレクサンダーは、「イマジネーション」をこそ知性の本質とするデューイの立場について明確にしている(Alexander 1993など)。
- 7) なお、日本国内においては、倫理的判断の「熟慮」の詳細なプロセスを主題的に分析した研究は多くない。近年では、齋藤直子が、まさに「成長」の思想の検討という文脈において、「習慣」の「再組織化」のメカニズムに対して精緻な考察を向けているが、「熟慮」の具体的なプロセスの詳細な分析は行っていない(齋藤2000; 2009など)。
- 8) 「感覚」によって始まるということは、「正常」な「熟慮」の本質的な必要条件である。そうした「感覚」なしに行われる「熟慮」では、出会われる「客体」は「習慣」の「葛藤」を反映したものにならず、「再組織化」は起こり得ないと考えられるからである。それゆえに、「熟慮がいつ、何についてなされるべきなのかを判断すること自体が、最も厄介な倫理的問題である」と言われるのである(MW14: 193)。
- 9) 『人間本性と営為』においては「客体」の概念そのものは規定されていない。また、デューイの思想的発展において「客体」の概念の考察は重要な位置を占めるものであるから、本稿でその全体を検討することはできないが、1925年の『経験と自然』においては、「客体」は、「意味」を伴う「出来事」(event)であるとされている(LW1: 132, 244)。つまり、デューイにとって「客体」とは、物理的な延長を持つようないわゆる“物体”を指す概念ではない。「出来事」が「意味」の相において、ある区別されうるものとして出会われているとき、それがすべて「客体」なのである。例えば一人の小学生にとってみれば、「学校への通学路」も「机」も、「ドッチボールすること」も「先生に怒られること」も、どれも資格としては同様に「客体」であると思われる。
- 10) 「客体」が「習慣」を「表象する」とは、例えば次のようなことであると考えられる。運動系の部活に行きたくないという気持ちを抱き、その部活をやめるかどうかに関して「熟慮」している中学生がいるとする。彼が「リハーサル」の中でまず出会う「客体」は、「先生に怒られるということ」であるでしょう。そのとき、その生徒の「諸活動性」においては、「部活動の練習に行く」という「習慣」や「友人とスポーツをする」という「習慣」と、「目上の人に怒られないようにふるまう」という「習慣」とが「葛藤」にあると考えられ、「先生に怒られる」という「客体」は、それらの「習慣」を「表象する」ものであると理解できるだろう。また、そうした反復的行為のレベルではなく、心理的な傾向性といういわばもう一段「深い」レベルで「習慣」を記述するとすれば、その「客体」は、「他者との協同や競争に喜び

を感じる」ような「習慣」、「能力の不足についての指摘を自らの存在の否定ととらえる」ような「習慣」などを表象しているとみることでもできるだろう。そもそもデューイにとって「習慣」とは、「客体」との相互作用のありようを記述する概念であるから、「習慣」によってなされる「イマジネーション」の中で出会われる「客体」が現在の「習慣」のありように対応しているとすることは自然である。

- 11) 「習慣」の本質的な規定の一つは、それが、「活動しつつある手段」(active means) であるということである (MW14: 22)。「習慣」は、私たちにとってもっとも身近な「手段」として自らを「投射」(project) しつつあるものであり、それが、私たちがそこへ向けて活動を導くところの「目的」をうみだしている (MW14: 22, 28f.)。
- 12) デューイは、自然的な人間活動性のうちに「善」をみた点で、功利主義を高く評価している (MW14: 147)。私たちの活動の目的を、超自然的で単一的なものではなく、「快樂」という自然的で複数的なものにおいたことは、その達成の反映である。だが、「快樂」という概念は「それ自体一での一目的」として導入され、また機能していると言わなければならない。それゆえに功利主義の学説との対比こそが、デューイが主張しようとする倫理学説の明確化にとって重要なものとなるのである。
- 13) というのも、まず、ある活動の進路から結果するひとつらなりの「快樂」を正確に予測することは、考慮すべき因子(もちろん、「快樂」を感じる自分自身を含み、様々な他者も含みうる)の多さのみならず、それらの時間的な変化も踏まえれば、非常に困難であることは明らかである。また、或る進路における「快樂」をある程度正確に予想できると仮定したとしても、その「量」を正確に把握することなど、およそ不可能であろう。
- 14) デューイにとって「共感」とは、「他者の立場にたつてものごとの意味を考える」ための「知性的立脚点」である (LW7: 259)。つまり、自らの「活動」やその「帰結」に対する他者の直接的な「情動的反応」が考慮されるだ

けではなく、それらの「活動」や「帰結」の「意味」が、他者の立場から見られた様々な出来事との繋がりの中で、「反省」されるのでなければならないのである。問題とされているのは、自らの「活動」やその「帰結」が、他者の「活動性」にどう関わるかということである。この点は非常に重要な論点であるが、本稿では扱うことができない。

- 15) 確認しておけば、デューイにとって「現在の活動性」とは、空間的に表象された時間の内部に位置するなものではなく、その都度のその瞬間をつねにすでに超え出て生成・変容しつつある、いまこの私たちの存在である (MW14: 195)。「活動性」がそれとして意識されるまさにその瞬間には、すでに新たな「衝動」が入り込みつつあり、「習慣」に変化が生じ始めつつあるのである。
- 16) このことは、自らの「活動」への「願望」が、自らがすでにその存在を(曖昧な仕方においてはあかぬ)知っている事実を考慮すれば、「願望」ではなくなってしまうようなものであることを知っていながら、その「願望」に固執することを意味している。ここには「願望」の不条理な自己保存的な性質が表現されているが、このことは、「自己—欺瞞」とは、その「自己—欺瞞」自身を隠蔽するものであるということの意味している。また、これは、「自己」という再帰的な関係性自体が「欺瞞」という様態にあることを意味するものであると思われる。デューイは「自己」ともう一つの語を頻繁にハイフンでつないで表現する。それらはどれも、再帰的な関係性としての自己の様態を表現するものだと理解できるように思われる。例えば、「自己—憐憫」は、「自己—憐憫」自体を憐れむものであり、「自己—コントロール」とは「自己—コントロール」自体をコントロールしようとするものであると理解できるのではないだろうか。
- 17) 付け加えておけば、そうした「抑圧」によって「習慣」が分断され、優柔不断で意志薄弱な「弱くて、不安定で、揺れる性格」が形成される (MW14: 29)。また、抑圧された活動性は、「あらゆる種類の知性的・道徳的病理の原因」となるともいわれている (MW14: 109)。