

デューイにおける倫理学と道徳教育理論

鈴木 政 勝

A Study on Dewey's Ethics and His Theory of Moral Education

Masakatsu Suzuki

はじめに

ジョン・デューイ (1859~1952) の教育理論及び道徳教育理論は、一方における「個の実現」と他方における個のおいてある「状況の実現」との統一を追求しようとする視座から構成されている。それはまた、一方ではあくまで個における実現に忠実であることにおいて、他方ではどこまでも社会改革の唯一の媒体たろうとするという「個における実現」と「社会改革」を統一しようとする視座から構成されている。本稿は、こうした彼の教育理論及び道徳教育理論における基礎視座を、彼の思想形成過程を辿ることを通して解明することを意図している。

ところで、ここで思想形成過程を問題にするのは、第一に、思想を自己完結した体系として考察するのではなく、それを生みだす主体の問題意識と彼の対決した時代に制約されたものとして認識したいがためである。そして第二に、これはとりわけ倫理学と道徳教育に関して言えることであるが、思想形成過程を辿ることによって、彼の中後期の諸著作からではもはや読みとることのできない基礎視座を掘り出し¹⁾、そうすることによってそれに新たな光を投げかけんがためである。この第一の理由から、本稿は、彼の思索の根底に流れる問題意識を抽出し、それを軸に彼の思索の結果を整理するという方法をとっている。

では彼の思想形成の原動力となった問題意識はいかなるものであったのだろうか、筆者は次のように考える。それは、人間がもはや自己目的としての主体たりえず、手段として客体化、機械化されている社会状況—これは自由放任的資本主義体制とそのイデオロギー的表現たるスペンサーによって代表される社会ダーウィニズムのもたらした風潮であった—の中で、人間の主体性を回復させることにあったのだ、と。もとより、こうした問題意識はあくまでも作業仮設として設定されているのである。

1. 経験概念と心理学的方法

デューイは新カント主義者として哲学への関心に目ざめ、ヘーゲル主義者としてその道を歩み始めた。彼がヘーゲル主義に傾倒したのは、それがスペンサーの受動的人間観とは対蹠的に人間の主体性と全体性を高揚していたからである。

彼の最初期の哲学的立場と方法の探究は、『カントと哲学的方法』(1884)から開始され、『哲学的方法としての心理学』(1886)で確立する。それはヘーゲル主義に即して彼の「経験」概念を形成してゆく歩みであった。周知のようにヘーゲルは、その『精神現象学』の前半で、絶対者の個別者を通しての実現という立場をとり、その個別者における実現を経験と把握している。デューイも一応この立場を継承し、経験を絶対者の個別者を通しての実現と把握するのであ

る²⁾。

だが、このようにヘーゲルと同一の立場を取りながらも、彼はヘーゲルの所謂「弁証法的運動」を継承しなかった。この点で彼はヘーゲルと異なっている。ヘーゲルにあって絶対者は、意識がその対象を自己とは異なるものとみなす段階（意識の形態）から、それを自己自身とみなす段階（自己意識の形態）を通して、異なるものとみなすと同時に自己自身とみなす段階（理性の形態）へという弁証法的運動として、自己を生成＝実現させると把握され、そしてこの弁証法的運動がとりもなおさず経験であるとされている。しかし、デューイにおいてはそうではない。彼は絶対者の生成＝実現を、むしろ生物学から借用された有機体の概念でもって捉えようとした。すなわち、まず未分化な全体があり、それが次に分化してゆくことにより、より豊かな全体へと発展すると捉えるのである、こうして彼において経験は、まず主客未分化な全体としてあり、次にそれが主観、客観へと分化し、そして再び未分化であるがしかしより豊かな全体へと発展する運動として把握されるのである³⁾。

デューイにあって、かくの如き経験概念が、彼のその後の経験概念の基礎となったものに他ならない。それは主観だけでなく客観をも自己に含むという意味で全体であり、また絶対者(理念)を自己に孕むという意味で死せるものではなく、生きた成長する体系なのである。

ところで彼は、こうした経験を対象としそれを説明する方法を、「心理学的方法」と呼んでいる。心理学的方法は、経験を説明するにあたって、それを超えたものから説明することを拒否し、それをその全体性において取扱う。また例えばグリーン⁴⁾の如く、絶対者を個別者におけるそのあらわれから離れて考察するのではなく、それをあくまでそのあらわれに即して考察するのである、としている⁴⁾。周知の如く『現象学』においては絶対者をそのあらわれから切り離して考察するシェリングの立場が鋭く斥けられ、絶対者をそのあらわれにおいて考察する立場が厳守されているが⁵⁾、彼のこうした心理学的方法は、まさしくこの『現象学』の立場を忠実に継承したものである。

このようにデューイは、『現象学』をある点で忠実に継承したのであるが、しかしそれは『現象学』の全体ではなく、ある一契機にすぎなかった。というのは、『現象学』は、超個人的な究極的主体たる絶対精神が個別者を通して自己生成する歩みを叙述する部分（前半）だけでなく、それが更に世界歴史において自己生成する歩みを叙述する後半部分とから構成されているからである。デューイの継承したのは、絶対者の個別者における自己生成としてのその前半部分にすぎないのである。

だが、彼のこうした継承の仕方は、結局彼をして歴史の主体を個別的経験とすることに導いたのである。というのは、後に彼は、個別的経験の究極的主体たる絶対者を脱去させてしまうからである。その必然的結果として歴史の主体は、個別的経験に移ることになったのである。確かに彼は絶対者を脱去させる際、それを自然に置き換えたのであるから、自然が歴史の究極的主体であるかのように見える。しかしデューイにあってそれはむしろ、歴史主体に対する媒体というべきものであって、歴史の主体はあくまで個別的経験と考えるべきであろう。

この点、デューイと異なり、『現象学』を、絶対精神が世界歴史を通して自己生成するという歩みにおいて継承したマルクスと比べて対照的である。もとよりマルクスは、絶対精神に代えるに物質的生産諸関係をもってした。だが、その際、歴史の主体は個人ではなく、超個人的なものであるという点は保持されたのである。かくしてマルクスにおいて、歴史の主体は、一もとより個人的生産諸活動をその要因として含みはするが一「生産関係」という超個人的実在とされるこ

となるのである⁶⁾。

このように、デューイのヘーゲル継承は、超個人的実在をその理論的視野に収めえないものとなった。だが、その反面、それは彼をして個別的経験の、その成長する姿における分析に集中せしめ、個別的経験の成長から社会改革への展望を切り拓く彼独自の立場を用意させるものとなったのである。一般にマルクスの社会変革の方法論が、客観的実在、即ち市民的＝資本家の生産様式のトータルな止揚というラディカリズムにあり、一方デューイのそれは、個の成長を媒介にしての社会の成長、改革という漸進主義 *progressivism* にあると特徴づけることができるが、この相違はこうした両者のヘーゲル継承の仕方の中であらかじめ用意されていた、ということができるのである。

2. スпенサー主義批判

上述の如き経験概念と心理学的方法を確立したデューイの次の課題は、その確立された主体的な経験概念でもってスเปนサー主義と対決することにあった。

周知の如く、スเปนサー主義とは、ダーウィンの進化論を人間社会にも適用しようとするものである。それは、他の生物と同様人間もまた「生存競争」と「適者生存」という自然の必然的過程の中にあり、人間の環境への受動的適応により、その過程は次第に人間と自然、個と全体との調和という理想状態に向って進むとする。そしてこの調和は、それに向かう傾向が長年の進化の中で人間に素質として内在化させられていることにより維持されるのである、としている⁷⁾。デューイはまず『心理学』(1888)において、スเปนサーの受動的適応観を批判する。人間は受動的存在ではなく、主体的、目的投企的存在である。従って、この「適応の過程は精神が目的を意識するのに応じて……始めて生起するものなのである⁸⁾」と。続いて同じ年に書かれた論文において彼は、スเปนサー主義の主張する如く、個と全体との調和が理想状態であると一応認めつつも、その調和の維持が果たして人間に内在化されたものとしての素質によるのであるかどうか、疑問を投げかけるのである⁹⁾。なぜならば、もしその調和が素質によって維持されるのであれば、そこには人間の自発的意志を生かす余地は全くなく、人間は進化法則の全くのかいらいとなってしまうからである。

こうしてデューイは、スเปนサー主義の受動的人間観を批判し、それに主体的、目的投企の人間像を対置させ、また素質による決定に自発的意志による決定を対置させるのである。そして翌年の『民主主義の倫理』において、個と全体との調和が理想であるとするスเปนサー主義の立場を今度は正式に自己の立場として認めつつ、その見解をもう一度確認する。すなわち、個と全体との調和が社会の理想であるが、それは「個の自発性¹⁰⁾」、つまり個人の自発的意志に基づく目的投企的活動によって実現され維持されねばならないとする。だが、個人の目的投企的活動とはどんなメカニズムを持つのか、そしてその活動によって実現される理想としての社会はいかなるものか、この点の解明はここではまだなされず、彼の次の課題として残されることになるのである。

3. 『批判』と倫理学の生成

スเปนサー主義批判を取扱った『心理学』で、デューイは既に道德の問題を扱っていた。しかしそこではまだ彼独自の視座はあらわれていない。だがその3年後に再び道德を取扱った『倫理学批判要綱』(1891)では、それが一挙に出揃うことになる。この意味で『批判』は彼の倫理学

の生成を示す書であるのである。

前述した如く、彼は、経験ないし行為を主客を共に含むものとして把握していたが、彼はここ『批判』においても、行為をそのようなものとして捉え、分析する¹¹⁾。行為は、主と客、有機体的条件と環境的条件とを共に含むものとして、行為主体の側（心理学的観点）からとその裏側たる状況の側（社会的観点）からとからみられることができる。心理学的観点からすれば、行為とは行為主体の満足と実現の活動、つまり自我実現の活動である。他方翻って社会的観点からすれば、それは状況の要求を満足させる活動としてあらわれてくる。状況はその中に他者を含むから、行為のこの側面は状況実現或は他者実現の活動といってよいだろう。こうして行為は自我実現の側面と状況（他者）実現の側面をもつのであるが、しかしこの二つの側面は直接には一致するとは限らない。むしろ往々にして一方をたてれば他方がたたなくなる相反的な側面である、とさえいえるのである。これは行為におけるアポリアに他ならない。

ではこのアポリアは、どのようにすれば解決されるのか。デューイによればそれは次のようである。まず行為主体の側からいえば、「行為者が状況の必要に合うように彼の計画と興味を形成する」ようにすればよい。つまり行為者が自我実現するだけでなく同時に状況の必要を満たし状況をも実現させるように自我実現する、即ち、自我実現と状況実現とを統一する「社会的自我」を形成し、それを実現すればよいのである。そうすれば自我実現は同時に状況実現となって両者は一致することになる。他方状況の側からいえば、「行為者を通して、行為者の自由な表現を許すように状況が改変され」¹²⁾ればよい。そうすれば状況実現は自我実現と一致してくることになるのである、こう彼は考える。ところで、ここでこの二つの活動が、行為主体の側から統一されていることに注目されたい。つまり、行為主体の社会的自我実現の活動が、その活動が個々の自我実現を許すような状況を作り出すということにおいて、同時に、状況改変の活動となる、と把握されているのである。この把握、すなわち、「個による社会的自我の形成と実現を媒介にしての社会改革」という視座こそ彼の倫理学の、そして更には彼の教育学の基礎視座となるものに他ならず、この意味で、この視座の成立は、コトバのすぐれた意味での「デューイ倫理学」の成立を表示するものなのである。そして、この視座は、個から社会改革へ接近するという点で、例えばマルクスと対照的に、デューイに特徴的な視座であり、それは既に示唆した如く、彼のヘーゲル継承の仕方に、すなわちそれが彼をしてなによりもまず個別的経験の成長（実現）の分析に向かわしめたということから起因しているのである。

さて、デューイは、『批判』において、上述のアポリアの解決された場、即ち自我実現と状況実現の統一された社会関係を「モラル・コミュニティ」を呼んでいる¹³⁾。自我実現と状況実現の統一されたものとしてのモラル・コミュニティは、個と全体との調和する社会関係でもある。デューイは『民主主義の倫理』において、個と全体との調和する社会を理想として描いていたが、それが今ここに具体的な姿をとって現われてきたのである。理想社会としてモラル・コミュニティは、現実の社会をそれをもって判定し批判すべき「倫理的基準」¹⁴⁾であり、そのようなものとして、彼が後に発展させた民主主義の概念の原型となるものである¹⁵⁾。

では、この理想社会はいかにしたら実現されるのか。この問題は、この理想社会が個の自我実現を最大限に許す状況である故に、現実社会をそうした社会に向って改革してゆくという社会改革の問題でもある。いうまでもなくそれは、個々人が自我実現と状況実現とを統一してゆくことによって、即ち自我を社会的自我として形成し、実現してゆくことによってである。そうすれば理想社会が実現され、状況が改革されるのであるが、それではデューイにあって、そうした社会

的自我の形成と実現の論理はいかなるものとして考えられているのか。これが次の問題である。

我々は既にデューイが、「心理学的方法」を経験を扱う方法として確立したことを見たが、彼はここ『批判』において、今度はそれを倫理学の方法として、即ち倫理学の対象たる人間の活動を扱う方法として再生させる。そしてそれでもって功利主義とカント主義を批判し、彼独自の立場を築きあげるのである。既述した如く心理学的方法は、活動をそれを超えたものから説明することを拒否し¹⁶⁾、それ自体をその全体性において扱うものであった。従ってこの方法に従えば、活動は分離した個々の諸契機においてではなく、それら諸契機の統一性において見られねばならないことになる。だが、功利主義は欲望の満足（快樂）という活動の一契機のみを取り上げ、それを善の唯一の根拠としている。他方カント主義は、欲望から分離した抽象的法則という契機のみを捉え、それを善の唯一の根拠としている。しかしながら、活動をその全体性においてみる立場からすれば、こうした把握は「抽象的」であり、善はむしろこれら諸契機の統一に、すなわち「法則に従った欲望の満足¹⁷⁾」に求められるのでなければならない。こうデューイは結論する。

こうして、功利主義とカント主義とも異なる第三の立場として、デューイ独自の立場が成立するのであるが、しかしその「法則に従った欲望の満足」とは具体的にはいかなることであろうか。我々はここで、ここでの法則とはカント的な抽象的法則ではなく、ヘーゲル的な諸要素の「調和」ないし調和的な「全体」を意味し、そのようなものとして個人レベルでは欲望の調和的全体としての「自我」を、社会レベルでは個人の調和的全体としての「社会¹⁸⁾」を意味するものであることに注意しなければならない。従って「法則に従った欲望の満足」が善であるとは、次のことを意味する。すなわち、孤立した個々の欲望の満足それ自体が善ではなく、個々の欲望が欲望の調和的全体としての「自我」をも満足させる仕方で満足させることが善なのである、と。そして更に、単に自我を満足させるだけでなく同時に個人的自我の調和的全体としての「社会」をも満足せしめること、即ち「社会的自我」を満足させる仕方で満足させることが善なのである、と。そしてこのことは、心理学用語でいえば次のようになろう。個々の欲望ないし衝動を直接に表出させるのではなく、それが自我を、そして更に社会的自我を満足（実現）させる程度まで「昇華」して表現せよ、そうすれば、その欲望は自己自身を満足させるだけではなく同時に自我と社会を満足させるから善なのである、と。

かくしてここに、「欲望を社会的自我を満足（実現）させる程度まで『昇華』して表現することが善である」とする立場の成立を見るわけであるが、こうしたデューイの立場は、明らかに、人間の本来持てる力と生命の展開こそが善であるとする所謂倫理的「自我実現」の立場に属するものである。この意味で彼は、「人間の機能」の遂行と実現が善であるとしたアリストテレス¹⁹⁾、そして更にスピノザ、フロムといった人々と同じ系列に属するものである。だがデューイは、それらの人々と異なり、人間の実現をなによりもまず自然的欲望との関連において捉えその自然的欲望を媒介にして社会的自我の実現ということを考えた。この点に、自我実現という同じ立場に立ちながらも、その他の人々とは異なる彼独自の立場があるのである。

ところで、こうしてデューイが善行為の探究において到達した「欲望を社会的自我を満足させる程度まで『昇華』させて表現することが善である」という立場に含まれている、「欲望を社会的自我を満足させる程度まで『昇華』して表現せよ」という心理＝論理こそ、彼にあって、個による社会的自我の形成と実現の心理＝論理となったものに他ならない。デューイは善行為の探究において、個による社会的自我形成＝実現の心理＝論理に出会ったのである。我々は以下、それをより具体的にみることにしよう²⁰⁾。デューイは次のような説明をしている。

我々人間には欲望或は衝動が常に存在している。だがそれらは直接に表出されてはならない。というのは、それらが孤立して表出されるならば、それは社会的自我の形成と実現を導くものとはならないからである。従って、そうした直接的表出を一時的にせよ阻止し、それらを昇華する必要がある。

こうして外に向かう衝動を阻止した時、それは内に向かい、一方では自我に潜在していた他の多くの衝動を喚起する。他方ではまた、それと双生児的に知性の働きとしての思考をも喚起する。最初の衝動は他の衝動と葛藤を起したり、また相互に結びついたりするが、この混乱をコントロールし、衝動を吟味するのが思考である。デューイはこの働きを「熟慮」と呼ぶ。「熟慮とは実際には行為の様々のコースの空想的予習である。我々は心の中である衝動に身を委ねてみる…。様々な段階を通るその進行を追ってゆきながら結果するであろう諸帰結に空想の中で直面する。我々はこれらの帰結を好み是認するか、嫌い否認するかに応じて、最初の善悪を発見するのである²¹⁾。」つまり熟慮とは、心の中で衝動を、それらが果たして他の欲望や衝動と調和するものであるかどうか、また他者の要求と調和するものであるかどうか吟味することによって、最初の衝動をそれらと調和したものへと「昇華」させてゆくことである。言い換えれば、もしその衝動が表現されたならば、それが他の衝動と調和するものであるゆえに自我の満足と実現をもたらし、またそれが他者の要求と調和するものであるゆえに社会的自我の満足と実現をもたらすようなものとなるまで、その衝動を「変形」させてゆくことである。そして、この衝動を吟味し昇華させてゆくことは、とりまなおさず、最初は漠然としていた活動の目的を、次のような目的、即ち単に自我を実現させるだけでなく同時に状況（他者）をも実現させるような目的へと形成してゆくことに他ならない。

こうして衝動が昇華され、目的が形成されたならば、次にそれをあからさまな行動に移せばよい。あらゆる行動は、それがそこから出てきた自我に反作用しそれを規定し返すのであるから、いかなる社会的自我が形成されるかは、その行動がいかなるものであるかに依存することになる。だが、その行動はまた、熟慮によっていかに衝動を昇華するかに依存するのであるから、いかなる社会的自我が形成されるかはひとえに熟慮に、すなわち個々人が知性の働きによって衝動をどの程度まで昇華するかに依拠するのである。ところで我々は先に、デューイにあって、個々人が自我を社会的自我として形成し実現してゆくことによって、理想が実現され社会が改革される、と捉えられていることを見た。そして今ここに、そうした社会的自我は個々人における熟慮によって形成され実現されるのを見た。しかして次のように言えよう。デューイにおいては個人による熟慮→社会的自我の形成と実現→コミュニティ実現と社会改革という見方が、連続し、一貫した視座としてとらえているのである、と。この視座は、コミュニティ実現と社会改革の唯一の原動力を、個人による主体的な自我形成に求めるものであり、その意味ですぐれて人間の主体性に重きをおく視座であるのである。

しかしながら、こうした主体性強調の視座は、なによりもまず彼のスペンサー主義との対決の中から生まれてきたものであった。既述した如く彼は、個と全体との調和としての理想社会は人間の環境への受動的適合によってもたらされるとするスペンサー主義の受動的人間観と対決したが、彼はその対決を通して、上述の如き、理想社会の実現はむしろ個々人による社会的自我の主体的形成によってもたらされるのである、とする視座ないし立場に立つことになったのである。また彼は、個と全体との調和は「素質」によって維持されるのだとするスペンサー主義の決定論に対決したが、そのことによって、その調和はむしろ人間の理想実現に向かったの衝動「昇華」

活動の結果としてつくられる可塑的な「社会的自我」によって維持されるのだとする非一決定論の立場に立つことになったのである。こうした結果は、人間の主体性の高揚であるだけでなく、同時に人間の可塑性の強調でもあった。彼はその後『人間と行為』（1922）において、人間の本性を可塑的な「習慣」として把握するようになるが、それはこうした人間の可塑性強調の必然的結果である。だが、確かに人間の可塑性の強調はスペンサー主義批判のために不可避的なものであったとしても、その無際限な強調は、結局、彼をして、倫理的相対主義を帰結せしめるものとなった、と筆者は考えるのである。

4. 道 徳 教 育 論

『批判』において前述した如き基礎視座を獲得したデューイは、その3年後、その新たに獲得した視座から彼の『批判』を書き直し、彼の倫理学体系の枠組を完成させる。そしてその後、彼はその関心を教育に向けた。彼はその翌年教育実験を試みるべくその準備を始め、そのために恐らくこの年であろう『大学附属小学校組織化のための計画書』（1895?）を書いた。そして次の年にシカゴ大学に附属実験小学校を設置する。更に次の次の年に『私の教育信条』と『教育の基底にある倫理学原理』を出版した。

ところで、デューイの関心をしてこのように教育に向けせしめたものは一体なんだろう。彼がこの点に直接言及した文献にみあたらないので、もとより推測する他ないが、彼の教育理論が『批判』で獲得された上述の視座と密接に関連した視座から構成されていることを手掛として考えると、次のようであったのではないかと思われる。彼の倫理学は、これまでの考察から明らかのように、「個による社会的自我の主体的形成を通して社会改革」という視座から構成されていた。つまりその倫理学は、社会改革の唯一の原動力を個による社会的自我の主体的形成に、つまり社会的自我の自己形成に求めるものであった。しかしそうすれば、おのずと、個による自我の自己形成の形成はいかにして可能かという問が生ぜざるをえない。彼が倫理学の枠組を完成した後に直面したのはこの問であり、そして彼はこの問を解決するもの、つまり個による自己形成を形成するものを教育に求め、従ってその関心を教育に向けたのである。——筆者はこう考える。もしこの推測が当たっているとすれば、彼にあって教育学は倫理学が提起した個の自己形成を通しての社会改革という課題を、個の自己形成の形成を通して遂行する実践的倫理学とでもいうべき性格をもつものである、ということになる。

だが、こうした推測が当たっているとせよないにせよ、彼の教育理論が「個による社会的自我の自己形成の形成を通しての社会改革」という視座から構成されていることは事実である。そして彼にあってこの視座は、教育の主体たる社会の側から捉え直される。すなわち、社会はその成員たる個人に、各人が自己を社会的自我として自己形成するように形成すること、そのことを通して自らを改革するのである、という視座である。デューイにあって、この視座が基本的視座となって、そこからすべての教育上の視点及び立場が導出されてくる。第一に、もともとこの視座に含まれていたものであるが、「教育は社会進歩と改革のための基本的方法である²²⁾。」という彼の有名な教育観が成立する。第二に、学校は、子供たちが自己を社会的自我として自己形成するよう形成するために社会によって制定された一制度である。もとより、子供たちが自己を社会的自我として形成することを通して始めて自らを社会的自我として自己形成することができるようになるのだから、また子供たちが自己を社会的自我として形成することは社会生活においてのみ可能であるから、学校はそれ自体「胎芽的な社会」、しかも理想的な「胎芽的社会」として構成

されねばならないという学校観が成立する²³⁾。第三に、学校は子供たちを社会的自我実現させる場であるから、その活動は、社会的自我実現の二つの観点としての心理学的観点と社会的観点を組み合わせることによって構成されねばならないという教育活動構成の原理が成立してくる²⁴⁾。

そしてデューイにおいては更に、この第三の点から教育方法や教材編成の規準が決定されてくるのであるが、我々はこの点を『教育の基底にある倫理学原理』に従ってみることにしよう。まず心理学的観点からすれば、子供は「なまの衝動や本能が訓練され、信頼しうる習慣へと組織化され²⁵⁾」ねばならないといわれる。これはつまり安定し組織化された社会的自我が形成されねばならないということである。次に社会的関心を形成するために共同作業が採用されねばならないといわれる。そして教材編成に関しては次のように、すなわち、子供たちが単に他者と調和するような人になるだけではなく、更に進んで、彼の力を「社会の秩序と進歩」のために使用しうるように、「教科は活動の社会的背景を認識させるにいたらしめるもの²⁶⁾」として考えねばならないといわれる。ここに歴史、地理、算術などの教科編成の規準が措定されるのである。学校の活動は、こうした二つの観点を組み合わせから、従って具体的には、教科学習、しかも共同化された教科学習（社会的観点）の中での、子供の社会的自我の形成（心理学的観点）という仕方で構成されることになるのである。

ところで、ここでデューイが彼の社会的自我の概念を深化させていることに注意したい。我々はこれまで社会的自我をもつば欲望との関連において捉え、それを単に他者と調和する自我と考えてきた。しかしそれだけでは十分ではない。より積極的には、その力を「社会の秩序と進歩」のために使用する、そうした自我と考えねばならないのである。そしてその形成のためには活動の社会的背景についての知識が不可欠であり、教科はそうした知識を与えるものとして考えねばならない、とデューイはするのである。かくして、欲望を媒介にしての社会的自我の形成だけではなく、それと並んで、教科における社会的背景の認識を通しての社会的自我の形成が主張されることになる。もとより、これらは互いに分離されるべきものではなく、一つの社会的自我として統合されるべきものである。学校の道徳教育の目標は、デューイにあって、子供が自らこうした二つの側面を統合した社会的自我を形成するよう援助すること、そしてそのことを通して、彼自らが自己形成できるようにすること、このことにあるのである。

以上、デューイの教育理論が彼の倫理学の基礎視座の提起する課題を実践的に解決する視座から構成されていることを述べたが、まさに彼の教育理論がこうしたそれ自体倫理的な視座から構成されたということによって、彼の教育理論はその基礎において同時に道徳教育理論であるという性格をもつことになった。つまり、彼の教育理論はその一分野として道徳教育理論をもつのではなく、むしろその基礎理論として持つのである。そしてこのことから、道徳教育はある特別の領域でなされるべきものではなく、「全教育活動の中でなされるべきだ」という彼の道徳教育論の基本的性格が生まれたのである²⁷⁾。だが、今日既に、デューイが教育実験を試みた時点から80余年経った。確かに社会的背景の科学的認識を社会的自我形成に不可欠なものとする彼の把握は、教訓や訓戒を行為の社会的脈絡から切り離して教える「直接的道徳教授」方法を否定して、社会的共同活動の中での自我形成という間接的方法の採用を主張する彼の立場とともに、今日でも正当に受け継がれるべきものであろう。しかし、高度工業化社会のインパクトの中で、知識の知識体系として教授への要求が高まり、またそれに伴い学校の諸機能を純化し、学校を真の知育の場として再生させることの必要性が自覚されている今日、知識の知識体系としての教授を徹底させることによって、そこには包みきれない独自の道徳教育活動を洗いだし、両者を領域的に分

化させてゆくことが要求されている。道徳教育を特別の領域として設定することを拒否し、それを全教育活動に融解させたデューイの立場は、一もとより、その受け継がれるべき点は受け継がれねばならないが—この観点からの再考を余儀なくされているといえよう。

5. デューイ倫理学の問題点とその克服

さて、以上の思想形成史的研究から我々は、デューイの倫理学は社会改革の唯一の原動力を個人による社会的自我の自己形成に求めるというすぐれて個人の主体性に重きをおく視座から構成されており、こうした視座の成立によって、それが提起する自己形成の形成という課題を実践的に解決するものとして教育への関心が覚醒され、そしてそこからその教育理論が構想されていったのだ、と一応結論づけることができよう。ところが、こうしたデューイの倫理的或は教育学的視座の中には、ファシズムに有効に対抗しうるなものも含まれていない、とするティリッヒによる鋭い批判がある²⁹⁾。筆者もティリッヒと同一の見解を有するものであるが、ではデューイのどの点に問題点があり、そしてその克服は何か。我々はこの点の考察をもって本論の結びとしたい。

デューイがファシズムに有効に対決しえなかったのは、彼が、人間にはその本性に基づいてある譲渡不可能な価値が存在するのだということを認めえない倫理的相対主義に立っているからである、と筆者は考える。そして彼がそうした立場に陥ったのは、前述した如く、人間性を無際限に可塑的なもの—これに従えば、人間にはある「不変な本性」は存在しないことになり、従って人間にとって必要不可欠な価値などありえないことになる—と捉えたことに由来するのである。この点、デューイと同じく人間の可塑性を認めつつも、それが無際限なものであることを否定して、人間におけるある「不変の本性」を認め、そこからファシズムに理論的に対抗しえたフロムの立場は注目に値する。フロムはその場合、その「ある不変の本性」として、ある特定の本能や欲求といったものではなく、人間の本来持てる諸々の能力の実現ということを考える。つまり人間は「殆んどいかなる文化にも順応することができるが」、しかし、その文化が、人間の「本来持てるその能力の実現」という彼の本性と矛盾し、それを許さないものであるならば、彼には「心的情緒的障害」があらわれてき、「その結果時にはそうした条件を変化せずにはいられなくなる²⁹⁾」とするのである。ところで、人間にはその本来持てる能力として理性、愛する能力、道義感等々が属している。だが、「人は力＝支配権に服従する時、これらの力＝能力を失ってしまう」のであり、従ってこの点から人間には、「権力から自由」或はより積極的に言えば「人間が可能性として持っているものを実現する自由」がその本性から要求されるのである³⁰⁾、とフロムはする。このようにしてフロムは、「ある不変の本性」を認めることによって「権力からの自由」という価値を譲渡不可能なものとして基礎づけ、それでもって人々を権力の下に服従させるファシズムに対抗しようとするのである。

ところが、デューイは、こうしたフロムの如き立場に立ちえなかった。この点が彼の立場の弱点である。そして我々は、この弱点はフロムの立場に向かって超えられねばならないと考える。が、しかし、これは筆者だけが目指しているものではなく、他ならぬデューイ自身が目指したものであった。というのは、彼は晩年に、あたかもそれまでの理論を修正するかのように、次のように、すなわち「まさに民主主義自由の問題は、人間の可能性を実現するという問題であるから、人間の可能性が圧迫された場合にはそれはやがて叛逆し、自己の表明する機会を要求するようになるだろう³¹⁾」と書き、人間にはその本来持てる力と可能性を実現しようとする「ある不変

な本性」があることを認めようとしていたからである。

註

- 1) 例えば彼の教育学上の主著『民主主義と教育』(1916)の第26章「道徳理論」では、道徳を個の実現と状況の実現との統一としての社会的自我実現とする把握は覆われ、もはや意識的に読み取ろうとしてさえもできないものになっている。また彼の『人間性と行為』(1922)では、個の実現(成長)のみが描かれ、そのモラル・コミュニティおよび民主主義と不可分な関連は覆われてしまっている。ここに思想形成史的研究が必要とされる所以があるのである。
- 2) J. Dewey; *Philosophy, Psychology and Social Practice*. ed, by J. Ratner p. 113.
- 3) *ibid* pp. 42~43. ちなみに、デューイがその最初期から、ヘーゲルの絶対者という形而上学的なものを有機体という自然主義的なもので解釈していたということは、彼のその後の歩みを既に予示しているという点で注目値する。彼のその後の歩みは、ここで彼がとった立場である「絶対者の個別的経験における実現」という、その「個別的経験における実現」を自然主義的に解釈してゆき、遂には、「絶対者」を脱去させ、それを「自然」に置き換えてゆく歩みであった。「個別的経験における実現」の自然主義的解釈は『倫理学批判要綱』(1891)において始まり、一この解釈は N. Coughlan の解釈と一致する一、そして「絶対者」の「自然」への置き換えは、『ルナンの生活の二局面』(1892)においてその必要性が自覚され、『進化と倫理学』(1898)で完遂される。なお、こうした点に関する M. White の解釈は、デューイは既に最初期からグリーンと異なる立場に立ちグリーンを批判していたという点を見逃している点で妥当性を欠いている。N. Coughlan ; *Young John Dewey* (1975) p. 72 及び M. White ; *The Origin of Dewey's instrumentalism* (1943) p. 103. 参照。
- 4) *ibid* pp. 109~110.
- 5) ヘーゲル『精神現象学』(1807) 堅山訳 22~23 頁。なおイポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』市倉訳(上) 34~44 頁、およびハイデッガー『ヘーゲルの「経験」概念』細谷訳98頁 参照。
- 6) マルクスは『経済学批判要綱』(1857~1858)で、その主体概念を展開しているが、しかし様々な議論がある。平田清明『経済学と歴史認識』318頁、花崎泉平『マルクスにおける科学と哲学』41~42 頁、アルチュセール『甦えるマルクス』1 河野他訳 125~166 頁参照。ここではアルチュセールの見解に従っている。
- 7) J. Dewey, *The early Works*, Vol. pp. 208~211 (以下 E. W. I. pp. 208~212 と略記する)
- 8) J. Dewey; *Psychology* 1st ed p. 137.
- 9) J. Dewey; *E.W.I.* pp. 211~212.
- 10) *ibid* p. 241.
- 11) J. Dewey; *E. W. III* pp. 301~327.
- 12) J. Dewey; *E. W. IV* p. 234 (傍点引用者)
- 13) J. Dewey ; *E. W. III* p. 326 デューイはモラル・コミュニティの現実形態として、人々が同じ目的の下に分業化された仕事(役割)に従事する社会、例えば工業や家庭等を考えている。(E. W. III p. 326) そして理想社会たるモラル・コミュニティが、工業や家庭として現実社会のいたるところに存在しているという理由で、現実社会、具体的には彼の住む20世紀初期のアメリカ資本主義社会を、「道徳的世界」として捉えた。(E. W. III p. 345) これが少くとも 1929 年の大恐慌以前のデューイにおけるアメリカ資本主義社会の現実に対する肯定的態度をうみだした最大の理由であると思われるが、デューイのこうした資本主義社会に対する肯定的態度は、彼とはば共通した社会関係を理想社会として描いていたマルクスと比べてきわめて対照的である。両者の態度の相違は、その理想の相違によるものではなく、むしろその現実認識の相違にあった。(拙論「デューイにおける民主主義について」日本デューイ学会紀要第17号参照) デューイが理想社会は現実には工業や家庭等々という形態において実現されているという点をみて肯定的態度をとったのに対して、マルクスは、工業や家庭では理想社会が実現されていることを十分認めつつ、一従ってデューイはあながち誤っていたわけではない—しかし全体としてはそうではないとして否定的態度をとったのである。Dewey の現実認識はそれ自体誤っていたわけではないが、全体をみなかった故に、「抽象的」であるといえよう。
- 14) デューイ「倫理学」(改訂版)(1932) 久野訳 345 頁

- 15) J. Dewey; *The Public and its Problems* (1927) p. 148.
- 16) 「活動をそれを超えたものから説明することを拒否する」というこの方法論的立場が、デューイをして、道德とはある普遍的法則（規則）に従って行為することであるとする立場一般の否定に導き、その結果、普遍的法則の否定として成立する状況主義の立場を彼にとらせるものとなったのである。（E. W. III p. 324参照）有限なる個人による状況判断にその究極的基準をおく状況主義は、その判断における「主観性」「恣意性」をまぬがれないという宿命を負うものである。ヘーゲルの状況主義はこの「主観性」を神秘的な「罪とその赦し」によって超えようとし、またヤスパースのそれは、「主観性」の自覚に徹し、一過的な状況に対する判断者の実存的忠実さを前面におし出すことによって「主観性」を「主観性」のままに肯定しようとした。これに対してデューイのそれは、あくまで知性に依拠して超えようとする。このあくまで知性を重視し、信頼するところにデューイ状況主義の特徴があるのである。
- 17) J. Dewey; E. W. III p. 293.
- 18) *ibid* p. 335.
- 19) アリストテレス『ニコマニコス倫理学』（上）岩波文庫版 33頁
- 20) 思想形成史研究という本稿の設定した枠組を越えるものであるが、以下の説明は『批判』だけではなく、彼の中後期の著作『人間性と行為』（1922）や『倫理学』（1932）にも依拠しておこなっている。
- 21) J. Dewey; *Thory of Morol Life* (1932) p. 135.
- 22) J. Dewey; *My Pedagogic Creed* (1897) p. 15.
- 23) J. Dewey; *School and Society* (1915) p. 18.
- 24) J. Dewey; E. W. p. 224
- 25) J. Dewey; *Ethical Principles underlying Education* (1897) p. 133.
- 26) *ibid* p. 122.
- 27) J. Dewey; *Ethical Principles in Education* (1909) p. 1～5 参照
- 28) ティリッヒ『プロテスタント時代』（1948）『現代キリスト教思想書8』所収 82～83 頁
- 29) E. Fromm; *Man for Himself* (1947) p. 23.
- 30) *ibid* pp. 246～247.
- 31) J. Dewey; *Freedom and Culture* (1939) p. 129. (傍点引用者)

（博士課程大学院生）