

Developing the Critical Moral Thought in Two Levels : The Reconstruction of John Dewey's Theory of Holistic Moral Education

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/20234

2つのレベルの批判的道德思考力の発達 —デューイ全体論的道德教育論の再構成の試み—

松下良平

Developing the Critical Moral Thought in Two Levels —The Reconstruction of John Dewey's Theory of Holistic Moral Education—

Ryohei MATSUSHITA

I 課題設定

1. 道德教育は本来、道徳的に何を行うべきかを各人が批判的に思考し、選択できる能力の発達をめざさなければならないとする考え方は、今日のがわが国において、以前のどの時代にもましてなじみ深いものとなっている。

もっとも、このことは欧米を中心として現代のほぼ世界的な趨勢であり、そこには、おおよそ次のような一般的背景があるといえよう。

(1) 科学技術の進歩に伴って情報の交換や物理的移動も容易になり、異文化との交流の機会や手段が増えて、社会規範や道徳規範の文化的社会的相対性という事実が次第に自覚され、そのため自文化の価値規準の絶対視の態度が弱められるようになったこと。もちろんここでいう異文化とは、必ずしも国家や民族レベルのものに限られず、地域社会やさらに小さな共同体、あるいは世代レベルのものまで含む。さらには過去を歴史的に探究することも、一種の異文化との交流とみなせよう。

(2) 異文化との接触は、社会的道徳的規範同士が葛藤する状況を現象として生みだす。だが、

たとえば国家、民族、宗教集団間で生じたそのような葛藤状況を打開しようとして行われた数々の武力闘争——二つの世界大戦を含む——は、ほとんどの関係者に不幸で、無残で、無意味な結果しかもたらさなかったこと。

(3) 価値や道徳に関する理論が進展したこと。たとえば、欧米の倫理学や道徳哲学においては、道徳的な善や正を具体的、実体的に明示する学としての「規範的倫理学」の自己欺瞞や不毛がしばしば指弾され、その反動として懐疑論が流行するときもあったが、批判的な道徳的思考や決定の構造の究明を責務として引き受ける哲学の伝統も、着実に成果を遂げてきたこと。

2. ところで、このような背景の影響を最も顕著に受け、批判的道德思考力の発達・形成について実り豊かな蓄積を残しているものに、現代英米系の道徳教育論がある。その理論は哲学的には、大まかにいって、言語分析の手法を通じた認識批判的な倫理学として今世紀初頭より英米で主流となったいわゆる「メタ倫理学」の影響下にあるといえるが、直接には第二次世界大戦後の道徳哲学の諸成果に依拠している。G. E. ムーアと後期ヴィトゲンシュタインの理論に端を発するそのような道徳哲学の今日の担い

手には、R. M. ヘア、K. ベイアー、W. K. フランケナ、J. ロールズ、D. D. ラファエルらがいるが¹⁾、彼らの研究には一つの共通の特徴を認めることができる。すなわち、彼らは一様に、批判的道德思考を「道徳的推論」あるいは「道徳的論証」として捉え、非相対的なものとしてのその方法論的規準、つまり「道徳的観点」とか「二次的な道徳規則や原理」の明晰化・定式化を企てている。

では、これらの哲学的成果は、道徳教育論へどのような形で貢献するのだろうか。たとえば道徳教育論史上においてひとつのエポックを画した L. コールバーグの場合を見てみよう。彼はそこで明確にされた道徳的正しさの形式的規準の助けを借りて、実践理性に関する「発生的認識論」の研究を進め、道徳的推論の発達の最終目的である「段階 6」の「理念的な相互的役割取得 (ideal reciprocal role-taking)」や「道徳のいすとりゲーム (moral musical chairs)」の中味を規定できた²⁾。また J. ウィルソンの教育目的としての「道徳的に教育された人間」の「構成要素」という考えも、明らかにそれらの成果に基づいている³⁾。一般的に言って、これらの新しい形の理性主義的な道徳教育論は、批判的道德思考力の形成を、その非相対的な方法論的規準や規則の習得（自律的使用）として捉えている。一方、ヘアは、道徳語の論理分析を通じて彼自身が解明した道徳的推論の方法論的規則を習得させることによって、批判的道德思考力の形成をめざす道徳教育の立場を、K. ポパーが批判の対象とした閉鎖的、権威主義的なものとは全く別種の「プラトン主義」と呼んでいる⁴⁾。そこで本稿でも、ヘアに倣って、先述のような現代英米の道徳教育論一般の立場を、ソフィスティケートされたあるいは民主化されたプラトン主義の立場と総称することにしよう。

3. けれども、歴史を顧みれば、批判的な道徳的思考力の形成を道徳教育の要諦とみなす立場は、英米圏においてさえ上述のものに限られない。ジョン・デューイは、すでに前世紀末に、

道徳教育の問題関心が「何を行うべきか」から「何を行うべきかをいかに決定するか」に移行すべきことを主張し (TEH: 56ff.)⁵⁾、そこで提示した精神を敷衍する形で、今世紀前半に自らの道徳教育論と倫理学を展開していった。そのため特にアメリカで、分析哲学系の現代道徳教育論がデューイ理論の後裔とみなされたり、両理論の接点が説かれることは少なくない⁶⁾。しかしながら、デューイの哲学や教育理論（中期・後期）の次の一般的特徴を考えると、両者の間では相違もまた著しい。

- ① 「破壊的」(EN: x) あるいは脱構築的側面としては、究極的、絶対的、最終的、固定的な、本質としての「実在」、または「実体」や真理を一切拒否する。
- ② 「構成的」あるいは構築的側面としては、批判的思考、つまり彼自身が「反省的思考」「探求 (inquiry)」「批判 (criticism)」と呼ぶものに対して、今日の分析哲学者のように言語使用の論理構造からでなく、「経験」という独自の観点から接近する。

すなわち、思想のそのような側面が反映されて、デューイの批判的道德思考の捉え方には様々な点で独自なものがある。ただし本稿では、そのうちの次の点を特に問題にしたい。

- (1) 批判的道德思考の意味をより包括的に、つまり異なる 2 つのレベルにおいて捉える論理を内包している。
- (2) そのような批判的道德思考力を発達させる方法について、独特の提起を導き出している。

本稿は、この 2 点に関するデューイの主張を先の民主的プラトン主義の道徳教育論と対比させることを通じて、その主張のもつ固有の意義を明らかにし、そのような角度から、デューイの批判的道德思考力のための教育観の再評価を試みることを課題とする。結論を先取りすれば、デューイの主張は、そのプラトン主義的道徳教育論者達が共有していた考え、すなわち道徳教育を教育一般のなかの特殊で局所的な分野や課

程として孤立させず、逆に領域や課程によって細分化されている諸々の教育の全体と有機的に結びつけようとする発想を、より徹底的に推し進めることになるだろう。

さらにいえば、本稿でのこのようなデューイ再評価は、デューイをハイデガーやウィトゲンシュタインとならぶ今世紀の最も重要な思想家と位置づけ直すことによって、文字通りデューイ再評価の火つけ役となったR. ローティ以降のデューイ解釈の視点とも呼応している。つまりデューイの哲学を、彼自身が直接に対決した同時代の思潮としての論理実証主義はもちろんのこと、その実証主義を批判してそれに取って代わった日常言語学派の分析哲学の視座とも対比して解釈し直そうとする気運が特に1980年代に入ってから見られるが、それと呼応しているのである⁷⁾。

II 思考の方法論的規準とデューイの関心

1. デューイ自身がはっきりと、批判的道德思考の方法論的規準を明晰化・定式化しようとする構築的態度をもっていた事実は、とりあえず明記しておかなければならない。その態度があつてはじめて、デューイ理論と分析的倫理学や道德教育論とを、具体的または実質的に関連づけて論じることが可能になるからである。それではデューイにとってその批判的道德思考の規準とは、具体的にどのようなものなのか。

まず、その道德的思考も批判的思考すなわち「探求」の一種である点で、「探究」一般の拘束を免れることはできない。デューイは自らの『論理学：探究の理論』の第1章において、「常識」と「科学」の「統制された探究」に共通する、探究一般の方法論的規準の「体系的な定式化」を論理学の主要課題と捉え、自らもいくつかのユニークな論理形式、すなわち「統制された探究のパターン」に関する諸条件や諸要素を提起した。したがって、批判的道德思考も、伝統的

な論理的原理やその「探究のパターン」に従わなければならない。

けれども、それはそれ自身に固有の方法論的規準ももっている。その規準に相当するのは、たとえばデューイが『倫理学・改訂版』の第2部で考察している、「一般化された観点」としての「正義」「共感」「幸福」等の「道德原理」である。そのような「道德原理」は、探究一般がもつ「観念形成 (ideation)」の操作——演繹的な「推論 (reasoning)」と帰納的な「推論 (inference)」から成る——において、いわば下位規則として働く「第二次的な論理形式」(L: 116)であると考えられる。

いずれにせよ、デューイが、明白に構築的意図をもち、思考の「形式」に、「独立に議論でき独立に展開できる」という意味での「独立性」(L: 103)を認め、またその「記号化 (symbolization)」(L: iv)に意義を認め、自らもその定式化に着手しているのは事実である。ここではそのことを確認するだけで十分である。

2. しかしながら、思考の形式的規則の定式化が、『論理学』においてさえデューイの第一次的な関心事でなかったことも、また一方の事実である。デューイは『論理学』の冒頭で、論理学の「題材 (subject-matter)」を「手近な (proximate) 題材」と「究極の (ultimate) 題材」に分ける。そして「手近な題材」を、古典的アリストテレス論理学や記号論理学が本来の対象としている記号や命題の諸関係と規定する一方で、「究極の題材」とは、それらの形式自体が対象とし、まとっている題材のことであり、こうしてデューイは、究極の題材についての問題、つまり「論理学の本性」に関わる認識論的問題を追究することから自らの論理学を開始し、その後手近な題材についての考察に向かうのである。もっと具体的にいえば、デューイがそこで試みたことは、次のことにほかならない。すなわち、まず論理形式と呼ばれているものの起源、背景、前提について「経験的説明」を行うことによって、形式の本質を自然存在か

ら発生し発達した「探究」の方法論的規準として位置づけ直すことであり、そうして逆にそのような立脚点から、既存の知識論・認識論を批判し、論理形式を再編成することである。こうしてデューイの『論理学』においては、いわば論理形式のメタ理論の展開が先行し、形式そのものの定式化や展開は副次的な関心事となる。

では、なぜ、一方で論理形式の記号化が本来的課題といえながら、そこに焦点を当てるのが二の次とされたのか。たしかに「記号化」はデューイ論理学の最終的な課題であった。けれどもそれを手掛ける以前に、デューイはさしあたり、論理学のパラダイムを、命題展開の規範学から探究や批判的思考全体の方法論へと、転換しなければならなかったのである。もちろんそれは、J. S. ミル流帰納論理学の単なるヴァージョン・アップではない。そのためデューイはまず、伝統的な論理形式の解体つまりその存立基盤の批判に向かわなければならなかったのである。

さらに、同様のことが「道德原理」についてもあてはまる。デューイは「道德判断の形式」や「倫理科学のカテゴリー」を対象化しようとする研究を「行為の論理学」（LSM：248）と呼んでいるが、確かに『倫理学』における「行為の論理学」的分析の側面に関しては、『論理学』と類似の研究方法論を適用する。すなわち彼は、まず始めに過去の様々な倫理学の諸成果（概念や名辞等）の背景にある超越論性や思弁性・観念性を独自のプラグマティックな観点から批判する。そしてその後で、その諸成果を「道德的探究」の「知的道具」としての方法論的枠組や手続き上の規則へと再構成することを試みるのである。

このようにして、デューイにおいては、批判的思考の方法論的規準が具体的に何かを克明に追うよりも、当面の目標として、その規準の起源や基盤等を明らかにすることによって規準が纏っていた超経験性と神秘性の正体を暴露すること、いうなれば伝統のディコンストラクシ

ンの方が先行することになる。このようなわけでデューイの「自然主義的論理学」の理論は、「分析的な意味変換の規則」の展開の学である「記号的」論理学に携わっていたC. S. パースから冷淡な扱いを受けてきたし⁸⁾、また1938年の『論理学』にしても、当時の記号論理学のパラダイムの創出者であったB. ラッセルからかなり荒唐無稽な誤解をされることにもなったのである⁹⁾。

そして結局のところ、デューイのこのような研究態度や関心が、彼の道德教育論にも色濃く反映し、彼は常にその「内容」や「方法」よりも「精神」に重きを置いて持説を語らざるをえなかった（MPE：21／TEH：56）。この点では、実際の思考や探究にそのまま直接——時にはアルゴリズムの形で——使えるほどに手続きを系統立てたり具体化する今日の分析的道德哲学や道德教育論に比べて、デューイは明らかに旗色が悪い。

3. けれども、見方をかえれば、後年のW. v. O. クワインの、①分析的言明と総合的言明の二分法、および②有意味な言明を“直接経験”のみによって知られる感覚データから論理的に構成された言明と同値とみなす「還元主義」から成る「経験主義の2つのドグマ」への批判¹⁰⁾を、いわば先取りしている以上のデューイの研究の視座や関心こそが、批判的道德思考についての独創的で注目すべき把握につながるのである。そのような把握の出発点は、思考の方法論的規準の起源や基盤に関するデューイの主張にあるので、まずそれをまとめてみよう。

(1) デューイは、いかに思考するか規準を「観察不可能なもの、超越論的なもの、“直観的な”もの」（L：103）によって「基礎づける」ことの拒絶に多大の関心を払っている。そのため伝統的な合理論はもちろんのこと、感覚的知覚に関する直接的知識や真理を信奉する経験論も、それと同根の病を患っているとして厳しく指弾される。こうして、究極的絶対的「実在」に訴求するかわりに、デューイは観察可能な「諸

条件と諸帰結」のみによって思考の規準に存在理由を与えようとする。カントを模してデューイは端的に表現する。「探究への探究は、論理形式の『認識根拠』であり、最初の探究はそれ自身、探究への探究が明らかにする論理形式の『存在根拠』である」(L:4)。要するに、「探究のプロセスは、生物学的条件と文化的条件とによって設定される経験的連続体を反映し、体現する」(L:246)。思考や探究の規準は、生物学的基礎と文化的社会的基礎のみをもっているというわけである。

(2) 思考・探究の規準が生物学的基礎をもつとは、「探究活動」と「有機体の生命活動」の「連続」を意味する。すなわち、構造的観点からは有機体と環境の「不均衡」に対する有機体の「均衡回復」の活動が探究活動の母型となっていることを、また発生的観点からは、そこから探究活動が「発達」したことを意味している。したがって思考規準も結局のところは、探究を引続き行う中で、「うまくいく」方法として注目されるようになった「習慣」を定式化したものにほかならない、ということになる¹¹⁾。

(3) もっとも、有機体活動が方法論的規範をもつ合理的な探究活動にまで「変容」し発展し得るのは、探究が他方で文化的社会的基礎をもつからだ、とデューイは述べる。つまり、「文化的制度」としての「言語」=「シンボル—意味」は、それをを用いた活動の「帰結」が当の関係者間で「共有」されるとき、はじめて成立するが、それと同様に、言語としての思考の方法や形式も、それを手段として利用することによってもたらされる帰結に共同体内で「一致(した支持)」があるときに、成立する。そしてその思考方法は、言語一般がそうであるように、その一致や共有がより多様な人々の「観点」からのものである程度に応じて「一般化」され、「客観的」「普遍的」なものになる。したがって、記述としてのその方法が同時に思考において従うべき規範や拘束であるのは、その適用の帰結についての一致が相互主観的な「約定」「規約」「契

約」としてあるからだ、とされる¹²⁾。

4. こうして以上のデューイの説明の必然的結果として、ひとつの重要な結論が得られる。彼の論及の対象は、ある特定の方法論的規準に従った思考や探究の産物である知識や真理の批判可能性にとどまらない。デューイは、その批判的思考の方法規準自体も「経験的、一時的にア・プリオリ」(L:17)なものであるから仮説や条件づきのものにすぎず、したがってその操作的利用の帰結にてらしたテストによって改訂可能だと主張する。つまり知識や真理としての「保証されて断言可能なもの」(warranted assertibility)の適用範囲を方法規準にまで拡張し、またパースのいう「可謬論」を探究にだけでなく、「探究についての探究」にも適用するのである(L:40)。

もっとも今日、思考規則にア・ポステリオリの次元、歴史的社会的次元のみで基盤を与えようとする試みは、後期ウィトゲンシュタインの流れをくむ学派をはじめとして、必ずしも目新しいものではない。たとえば、ウィトゲンシュタインと比べてみればいい。よく知られているように、後期ウィトゲンシュタインにとって意味や思考規準とは一種の「言語ゲームの規則」であって、「ひとは規則にく私的」に従うことができないがゆえに、それは「生活形式の一致」を表している。それは、共同体内部に成立している改変可能な「慣習」の表現なのである¹³⁾。その点では、デューイときわめて似かよっている。けれどもウィトゲンシュタインの場合、規則に従った行為の正当化、根拠づけは最終的に「固い岩盤」につきあたり、そこで未決のまま停止するとされる¹⁴⁾。つまりそこでは、高次のレベルにおける価値相対主義という懐疑論的ニヒリズムが、前期の論理実証主義的思考から引き継がれているのだ。

デューイがウィトゲンシュタインと異なるのはこの点に関してである。デューイによれば、言語の意味も思考規準も共同体の生活にその基盤をもつだけでなく、もっと基礎的なものとし

て有機体の生物学的活動にも基盤をもっていた。したがって、たとえ行為の根拠づけが論理的にはある段階で不可能になろうとも、相矛盾する行為の中から「よりよい」行為を創り出す可能性は、「不均衡」を「均衡化」しようとする「弁証法的」生物学的機制によって開かれていたのである。そこには、生活の「形式」を乗り越えて共有できるものを構築し、概念的存在としての「固い」岩盤を現実世界においては無意味なものにしようという積極的な意志、希望を捨てない見通しがある。だから生物学的「習慣」の捉え方も、デューイとウィトゲンシュタインの影響下にあるものとははずいぶん違う。デューイは「学習の基礎 (basis)」や出発点あるいは人間の可塑性の根拠としての習慣に力点を置くが、たとえば R. S. ピーターズにとっては、学習の質が問題になるにはせよ、習慣はあくまでも学習の結果にすぎない¹⁵⁾。

ここに、われわれが特にデューイに注目する大きな理由がある。デューイ思想の「構築的」側面は、思考規準をいかにしてよりよいものに変えていくか、既成の文化的諸制度すなわち伝統をいかにして改善していくかに関心を抱いているからである。とりもなおさず、その方法の定式化がデューイ論理学の最終的な課題だったのである。たとえその定式化まで十分に射程に収めることができなかつたとしても。

ここでわれわれが固有の意義を認めるデューイは、思考の規則の「漸進的 (progressive)」(L: 14) あるいは「自己修正的 (self-rectifying)」(L: 6) 性格としての歴史的な性格について関心を抱き、その具体的様相を独自の観点から明らかにしようとしている。次の III では、この思考方法の改善のための批判の一般的特質と具体的手続きに焦点をあててみよう。

III 批判の 2 つのレベル

1. 批判的な道德思考の方法論的規準自体がまた批判可能であるとするデューイに従えば、

批判に 2 つのレベルを設けることができる。そのような区別はデューイ理論の分析的あるいは論理的な側面に着目することによって得られるものであり、それゆえ彼の中心的な課題ではなかったかもしれない。けれども、彼自身が、種類の異なる 2 つの批判にしばしば言及するのも、また間違いのない事実である。ここでの関心からいえば、それは次の 2 種の批判である。

(1) 批判的道德思考の定式化された方法論的規準に則った批判。この批判の対象となるのは、デューイが『倫理学』で述べている、より形式的な「原理」と区別される実質的な「規則」体系としての「慣習的道德」である。またデューイは「科学的」という語を狭義に用い、「『科学的』とはある題材に関する判断の形成を統制する正規 (regular) の方法を意味する」(L S M: 211) と述べるが、この用法と、その道德的批判が「科学的探究」の一般規準に従うことを考えあわせると、この批判はいわば科学的批判であり、また「^{モラル・サイエンス}道徳科学」の実践ともいいかえられよう。T. クーンの便利なことばを借用すれば、ここでいう科学とは特定のパラダイムに従った「^{ノーマル・サイエンス}通常科学」¹⁶⁾の枠内にあるといえよう。ただしその科学とは、「常識」における批判をも含めた第一次的な批判を行うあらゆる個別的な文化的諸制度の総称と広く解さなければならないが。ともかくここでは、このような批判が行われる位置を、便宜的に批判 I のレベルと呼ぶことにしよう。

(2) 批判 I レベルの道德批判の「方法」や「観点」に対する批判 (批判 II レベルで行われるとしよう)。この批判は、既存の方法や原理をその実際の適用の帰結をめぐって評価し、適宜新たなものを再定式化することを課題とする。ここでは、人間に不可避とされる「経験」や「相互作用」に関するきわめてシンプルな拘束以外の一切の「普遍的」拘束を自明視する必要がない。ところでデューイは、「哲学の概念」に関して、「最高次で究極の真理に接近する特有の機関」(EN: 410) としての伝統的哲学観を解体し、

「哲学は本来批判であり、批判一般の様々な様式の中でも特質的な位置にある。つまりいわば批判の批判である」(EN:398)と述べる。つまり哲学を「批判の方法を発展させる批判的方法として」(EN:437)再構成する。哲学とは「どのような時代においてもその時に通用している批判的判断の様式」を「そのデータ、その題材」とする、「(その様式の)さらに先にある能うかぎり包括的で整合的な批判」のことなのである(EN:404)。そうであれば、そしてさらに『民主主義と教育』等で展開される哲学観を斟酌すれば、明らかに、このレベルの批判は、哲学的批判と呼ぶことができる。もう一度クーンのことばを借りれば、このような哲学の機能とは、第一次的な批判の諸制度が依拠している「パラダイムの転換」を推し進め、成し遂げることであるといえよう。

2. さらに、前者の科学的批判がメタ倫理学上の概念としての「自然主義—記述主義の誤謬」、すなわち価値を事実によって定義したりそこに「還元」しようとする誤りに陥っていないことを考慮すると¹⁷⁾、それはヘアのいう「批判」と同じレベルにあるとみなすこともできる¹⁸⁾。

そうすると、デューイが必要性を認めつつも進んで論究することのなかった、「成長の素地(background)」をつくる「慣れること(habituation)」(DE:52)の対象の分析に際し、ヘアのいう道徳的思考の「直観レベル(intuitive level)」の研究が参考にできることになる。もう少し詳しくいえばこういうことである。デューイは「環境への適応(adjustment)」ということ、環境の方をわれわれの活動に適応させることとしての「能動的適応」または“適応(adaptation)”と、われわれの活動を環境へ適応させることとしての「受動的適応」または「順応(accommodation)」、すなわち「刺激に対する持続性のある反応」を獲得すること、の2つに区別する(DE:46 ff.)。このうち前者の「能動的適応」は「成長すること」を意味するのであって、後者の「受動的適応」

の方が「慣れること」を意味するのはいうまでもない。しかし、そのような「慣れ」が具体的にどのような内容に向けられたものなのか、デューイはほとんどまったく述べてこなかった。それに対しヘアは、熟慮の余裕がないときなどにそのまま採用されるべき、一応正しい内容をもつ「直観的原理」の形式と内容の分析を行っているので、デューイ理論の発展のためにその成果が援用できるということである¹⁹⁾。

もっとも逆に、「受動的適応」が「機会的な型にはまった作業や反復という近視眼的方法」によって、「成長」を閉ざす非教育的な「型にはまった習慣(routine habit)」の形成に至らぬよう、ヘアもデューイから学ぶ必要があるが。

3. 他方、デューイ理論の総合的あるいは生物学的、心理学的側面は、一旦区別した批判の2つのレベル、つまり科学と哲学の連続性を強調する。この両批判に共通すると考えられるいくつかの原則を指摘してみよう。

- ① 「批判」すなわち「価値—対象の諸条件と諸帰結への知的な探究」(EN:398-399)という点では同じであり、共に「探究」であるから、「いかなる探究ももつ普遍的特性(a universal property)」(L:491)としての「不確定な状況の確定化」を「究極目的(ultimate end)」(L:491)としている。
- ② したがって両方の批判とも、前件と後件[帰結]の関係知としての広義の「科学的方法」である「経験的方法(empirical method)」や「実験的方法(experimental method)」を採用する。
- ③ 両批判とも過去の探究の成果に依拠し、手段—帰結関係についての社会的コミュニケーションを通じて行われる。
- ④ 「社会心理学」的には、両方の批判に「習慣—衝動—知性」のメカニズムが働く。
- ⑤ 両批判とも対象を「断言」と同時に「改訂」することを課題とするが、改訂のサイクルは批判IIレベルにおける方がはるかにゆるやかである。

4. さてそれでは、「知的道具」にすぎない道徳的思考の方法原理や形式的規準に対するいわゆる哲学的批判は、具体的にどのようにして行われるのだろうか。デューイの「方法」理論の核心部分にあるのは彼の「経験」概念である。

「経験は方法として、しかも唯一の方法として現れる」(EN: 2a)のであり、それゆえ哲学的批判の方法も「経験的方法」に従わなければならないとデューイは主張する。「常識」と狭義の科学の典型である「自然科学」が批判の方法として既に明確に採用している「経験的方法」とは、簡潔に言えば、次のような枠組から成り立っている²⁰⁾。

- (a) 「第二次的あるいは反省的经验」が、その題材やデータを(つまりは「問題」を)提出するものとしての直接的で非認識的な「第一次的经验」から出発し、
- (b) 「反省的经验」が産みだした意味を、再び「第一次的经验」に立ち返ってテストし、検証する(そのテストを通過すると知識として「保証」される)。

「経験的方法」に則った批判の一般的様式について、もう少し詳しくまとめてみよう²¹⁾。

(1) 批判はまず、第一次的经验における「直接的質(immediate quality)」とデューイが呼ぶものから始まる。彼のいう「経験」とは第一義的には「能動=受動の事柄」であって、何かを試みる側面と、その帰結を被る——それらを楽しんだり苦しんだりする——側面を未分化なまま含んでいる。その際、その楽しみや苦しみは決して「認識される」のではなく、「衝動」のようにあくまでも直接に、すなわち「感覚的に、情意的に、鑑賞的にもたれる(had)」(EN: 140)にすぎない。「感情」「直観」「感受性(sensitivity)」「感応性(susceptivity)」等々によってのみ捉えられるこのような楽しみや苦しみこそが、事物や事象の「直接的質」と名づけられるものである。もっとも、楽しみや苦しみというのは便宜的な表現にすぎず、ベンサム流功利主義の量的な快苦とは全く異なってい

る。つまり、直接的質は、現実には「還元不可能で、無限に多能的であり、定義不可能で、記述不可能な」(EN: 31)ものであり、ことばの広い意味で「美的な」質である。また、このような「質」を“感じ”ている経験では、デューイが幾度となく念を押しているように、事象の「関係」についての認識がなく、事物や事象から成る「自然」と融合している。まさに有機体と環境、身体と精神、主体と客体、刺激と反応、行為とその素材等々が不可分離な形で一体となって「相互作用(interaction)」または「交互作用(transaction)」しているのである(デューイ「自然主義的经验論」「経験論的自然主義」の由来)。人間が他の多くの有機体と共有するこのような経験が、第一次的经验と呼ばれる。てっとりばやくいえば、われわれが自らの行動をいちいち自覚しないときの日常生活での直接経験のことである。さて、直接的質はこのように普段は「意識」されない。ところが、直接的質の感情が行為の帰結と結びついて(事物や事件の)「感覚(sense)」となると、その感情は「直接的意味」をもったものとして「意識」される。それは「受け入れるべき意味へのアプローチについての予感を与え、本題を離れることについて警告を与えてくれる」ことによって「われわれの推断の活動を導いてくれる『周辺意識』として」はたらく(EN: 299-300)。こうして、この「感覚」や「意識」によって「意味の方向転換」「再適応」「再組織化」が合図される。すなわち「不確定な状況」の「確定化」が始まることになる。

(2) 「反省」とは、第一次的经验の能動と受動の側面を分節化し、それら二側面の関連について何らかの意味を見いだそうとする認識的な経験のことである。いうまでもなく厳密な意味での批判である。反省の本質は、「明白に現れるもの」である事物の「直接的意味」や「直接的善」から、「現れていないもの」としてのその事物の「意義(significance)」を飛躍的に「推断」し、観念としてその「意味内容(meaning)」を、

過去の探究の成果である諸概念と関連づけることによって発展させていくこと、すなわち「推論」にある。見方をかえていえば「反省は直接的質の発生を条件づけたり、妨げたり、確保したりする秩序に関わる」(EN:116)ので、それは「直接的な味わいや楽しみに見出されるこれらの知性の要素〔用意周到さや判断に含まれる記憶や洞察の要素：引用者註〕を上げ深める程度において、合理的で(reasonable)要を得ているのである」(EN:401)。

(3) 批判の終了としての意味のテスト・検証は、デューイによれば再び「直接的質」の問題であり、伝統的経験主義者のような“直接的な経験的知識”との照合の問題ではない。意味・観念の妥当性の規準は、それを現実適用する「実験」以前と以降の諸事実が「相互作用」し、「一つの整合的な(あるいは秩序立った)全体」を形成するような「結合関係(connection)を築くか否かである(L: esp.113,157)。そして当然のことながら、「整合的」とか「秩序立った」ということは、還元も記述も定義も不可能であり、その「経験的サイン」は「完成(consummation)」や「エレガンス」等の質を美的に「真価感得〔鑑賞〕(appreciation)」することにほかならない(L:174 ff.)。そういうわけで、批判の開始についてもそうだが、批判の終了に際しても「芸術」が「結果」としては——「意図」の上ではそうでなくても——重要なはたらきをする。つまり芸術が「未来の欲求の対象を選び、努力を刺激する」ことによって、「他の何よりもその共同体における観念と努力の現在の方向性を決定するために作用する」(EN:204)。要するにこのような限定された意味で、芸術は「それによって生が判断され、尊重され、批判される意味を供給する」(EN:204)。ただし、そこでいう質とは「心的-物的質」(EN:302)なので、主観的にどのようにでも“感じられたり”“直観される”といった類のものではない。また、その「結合関係」が成立したときに当の観念や意味は問題の解決に、あるいは問題

状況の確定化に「成功」したといわれるが、「成功」ということばもこのように、本来は「美的な」意味で用いられるのである。

5. けれども、哲学的批判は、科学的批判と異なる方法上の特質も持っている。そのことについてデューイは、特定の規約に準拠した批判の営為が科学(狭義)であるのに対し、「哲学的論議」は、「文学」「詩」「ドラマ」になぞらえられる側面をもつ全体論的な論証である、と説く(EN:407)。「哲学は、知識についても真理に到達する方法についても、内々の得点表をもたない。だからそれは、内輪で通じるような善への接近法をもたない」。いいかえれば「それ自身に特有な情報のストックや知識群をもっていない」(EN:408)。「批判のための道具を連続的に供給すること」(EN:xvi)こそが哲学の仕事なのである。約言すれば、哲学とは「批判の一般化された理論」(EN:xvi)であり、その意味で、上記の(1)~(3)の様式をそのまま、つまりさらに特殊化または限定することなく踏襲することである。それは間違いなく、究極の合理や普遍の真理の究明という枠組に呪縛された伝統的な西洋哲学の解体をめざす、いわば「ポスト哲学的文化」(R. ローティ)の世界に踏入している²²⁾。

IV 道徳的思考としての哲学的批判、およびその批判の一般性

1. ここで銘記すべき結論に至る。道徳科学の「方法」や「観点」に対するより高次のレベルにおける批判それ自身もまた、道徳的思考以外の何ものでもないということである。さらにいえば、物理学や経済学から他の個別科学の制度への批判も含め、哲学的批判一般が道徳的なものなのである。では、なぜそういえるのか。その理由を明らかにするためには、デューイがこのような特異な哲学観を抱くようになる経過に着目するのが便利である。

まずデューイは、過去の諸哲学思想を反省し、

哲学史を彩ってきた、超自然的な形而上学の世界に存し究極・絶対とされる本質としての「実在」の起源に目を向ける。すると、それは「原始宗教」に見られる「想像的で感情的な形態の信念」（QC：13）まで元をたどることが可能である。西洋哲学の直接の始まりであるギリシア時代まで降りていっても、その起源は「伝統的な掟に具体化されている道徳的な規則や理想」

（RP：9-10）にすぎない。というのも、元を質せば「実在」とは、自然を統制できない人間たちが「危険の回避」や「安全の追求」のために、「社会的で情緒的な材料」（RP：25）から空想裡に育ててきた社会規範を、同様に「危険の回避」のために「次第に発達してくる、事実に関する実証的知識」と「調和させる（reconcile）」（RP：10）試みの産物として生じた。同時に、そのような「実在」を創出したことが哲学の起源にもなった。そしてその後の哲学史も、実際は、特定の歴史的文化的伝統から派生したにすぎない「実在」と実証的知識の「調停」の歴史と総括できる。こう考えてデューイは、本質としての「実在」を否定し（もちろん探究に先立つ事物や事象のリアリティは認める）、その「実在」を科学的または常識的探究の方法制度一般（知的道具）と読みかえて、哲学を、その知的道具を実際に利用した結果を基に批判すること、と捉え直すことになったのである。

さてそうすると、哲学のこれまでの歴史は、「実在」や「実体」が人間生活の局面でもたらず質的な喜怒哀楽あるいは質的な有用性を規準として、それを社会的に解体―再構築する過程と書きかえられる。換言すれば、「社会的な目的意図と熱望についての人間の衝突の光景」（RP：25）の展開なのである。したがって、そのような歴史把握から再構成された当の哲学も、躍動し流動変転する人間の要求やめざす目的の側から、社会の批判的諸制度のもつ人間生活にとっての価値を問い直す活動にほかならない。そうであれば、この哲学を行う批判IIのレベルは、ローティがデューイの到達地点とみなし評

価する場所、すなわち「フーコーの言い方によれば『権力の織物の細かい編目の中で闘っている』人々にとって役立つような哲学のおよび歴史的（「系譜学的」）反省を行うことのできる場所」²³⁾である、とほばいえるであろう。こういうわけで、再構成された「未来の哲学は、その人々自身の時代の社会的、道徳的な闘争について、人々の諸観念を明析にすることになる」（RP：26）。だからその哲学は「人類を動かす道徳的な力を啓発し」、「より秩序があつて知的な幸福に到達しようとする人間の熱望に貢献する」のである（RP：27）。

2. ここで冒頭で述べた本稿の課題をい直すと、結局は批判IIレベルの哲学―批判的徳思考についてのデューイ独自の主張を、民主的プラトン主義者の主張と対比して再評価すること、となる。だが、そのためには、このプラトン主義が、「経験的方法」に従った哲学的批判に関する主張を受け入れるに値することを先に示しておかねばならない。そこでここでは、デューイのこの哲学的批判がより高い一般性をもっていること、つまりより多くの人々に共有されるに値することを、以下の2つの典型的な哲学像と比較して、簡単ながら示しておこう。

まずここでは、経験的であれ超経験的であれ、検証不可能な「実在」や「実体」を信奉する伝統的「二元論」哲学と対比する。というのも、民主的プラトン主義者とは穏健な二元論者、すなわち哲学的レベル科学的レベルにせよ、全体論的でない特定のパラダイムやルールに基づく探究方法論を絶対化、あるいは過度に信奉しようとする人々のことだからである。そのような二元論者であることは常に可能である。しかし、以下のような理由で、二元論者であり続けることは難しい。

(1) 主と客や心と身等の区別を反省の産物とみなし、その固定化や絶対化を社会的階級対立の反映とみなすデューイは、二元論を一種の文化史的現象として包括的に説明できるが、二元論者は（おそらく道徳的な理由で）実在を信じ

るしかない。

(2) 「経験的方法」を必然的に要請するのは、「存在」すなわち「自然」と人間の「経験」から成る世界の初発の姿を、「事象 (event) の複合体」(E N: 75) と捉え、不確定性、偶然性、一過性をこの「自然」の根本の姿とみるデューイの世界像である。ところでそのような世界像は、旧来の哲学と、より包括的な現代科学の成果であるアインシュタインやハイゼンベルクの物理学または生物学的進化論の諸結論との「調和」の帰結として見出されたものである。したがってそれは、世界の記述や実像として、現代科学の成果と必ずしも折り合わない二元論の世界像より信頼できる。

(3) 二元論の世界像が招くのは、特殊な伝統のもとにある異質な信念をもった人々同士の、よくてせいぜい互いに無視し合う関係であり、ひどい場合は罵倒し傷つけ合う暴力的な敵対関係である。ところが、I - I で述べたように、今日多くの人々はすでに極端な二元論とそれが引き起こす暴力的敵対関係から逃れようとしている。そのような状況において、無視や敵対の関係に陥ることを一切避けるために穏健な方法論的・二元論とも一線を画し、しかも相対主義を退けてコミュニケーションによって共有できるものを創りだしていこうとするならば、そのための最初の共有すべき出発点として、このような世界像は最も無難なものであろう。「ポスト哲学的文化」の旗手であるローティでさえも「堅持したい」とするこのような「唯物論的世界観」²⁴⁾は、たしかに完全に中立的ではありえないから、それを彼のいうように「反イデオロギ的」²⁵⁾と結論づけることも、それほど容易ではない。しかしそれは、二元論的世界像の代替物を求めている人々が共有すべき世界像のうち、たいていの、否ひょっとしたらすべての人々が実際に共有できる世界像だということはできるのである。

3. 次に、「経験」という「超越論的」枠組を一切否定する「脱構築派」ないしは「ポスト・

モダニスト」の考えと対比する。というのは、デューイの哲学的批判が二元論的観点からの批判に対して論理的に優位に立つことを仮に認めても、その両方の批判ともそもそも受け入れるに値しないというのが、それらの論者の主張だからである。そのプラトン主義者はたしかに不適切な考えに立脚してにいても、だからといってデューイの「経験的方法」に従う必要もないというわけである。

さて、もともとデューイ自身は、「あらゆる種類の存在が表示している包括的特性 (generic traits) を述べたもの」(E N: 412)としての「自然主義的形而上学」を構築することで、「経験」あるいは「不確定な状況の確定化」が究極的で不可避なものであると考えていた。それに対し当の思想派(たとえばローティ)は、そうすることでデューイが自らの論敵の手に再び搦め取られることを指摘し、その形而上学の失敗を唱える²⁶⁾。さて、そのような指摘は十分に首尾一貫しているし、その批判に待つまでもなく、仮に「心理学」と「超越論哲学」を結合させようとするならば、非常に魅力的でありながらもあまりにも無媒介的であり、このような特殊な意味で先述の「自然主義の誤謬」の謗りを免れないといえよう。したがって、初期のデューイはともかく、最終的には彼自身がこのような誤りの重大さを自覚し、そのような誤りに陥っていると誤解されぬよう、自ら「形而上学」という語の廃棄に同意している (E E: 712-713)。

けれども、だからといってデューイが「形而上学」の語を用いて逃げようとしてきた試みまでも棄却されねばならない、ということにはならない。いいかえれば、「形而上学」の語を、R. W. スリーパーがいうように「基礎づけに反対する意味と外延」をもった、伝統的用法より「ずっと控えめな」用語として保持できるのであれば²⁷⁾、その語をあきらめる必要はないのである。その理由は、デューイ自身が的確に述べている。

「もし彼ら [自然科学の成果を受け入れつ

つ、デューイのいう「経験」を拒否し、他方神秘的な能力もア・プリアリな「純粹理性」も信じない人々：引用者註]が、「経験」の語が何を表し何を名指しているかを、何が経験されているかとそれが経験されるときに様々なやり方を含めて、今日用いられている科学的探究の方法（それ自身「経験」の連続性に関することである）を構成している経験の例の様式を徐々に選びつつ、調べようとすれば、彼らは、自らの批判も依拠しなければならぬ経験の一般化された観点に反対する批判をやめるだろうと思われる。さもなければ、彼らは間違いなく、それを基礎として私が行った特定の解釈に反対する批判のための根拠を、なおかつ見つけようとするだろう」（EE：711）[下線部：引用者]。

すなわち、デューイのこのような見解に従うことによって、次のようなやり方で「経験」を自律的に正当化し、それが一般性をもつことを示す道は残されていよう。まず、しばしばデューイ理解の躓きの石になる「経験」に関する「ジャーゴン」（ローティ）すなわち「質」「状況」「交互作用」等を、すべてひと続きの方法の中に位置づけておく。さて、われわれはすべて、少なくとも暗黙裡に「合理的なもの」の絶えざる批判、すなわち解体と再構築を余儀なくされる世界に住んでいる（もちろん住まない自由も概念的にはあるが）。そういう条件下では、「二元論」者以外の者にとって、「経験」は、それを批判するのにも「経験」自身を前提とせざるをえないという意味で、最も根本的で包括的な批判の方法である。したがって、何らかの批判を続ける限り、誰もがそれに従わなければならないのである。こうして「経験的方法」は、自明の真理としての「實在」に基づかない批判が要請される世界においては、人間本性[自然]の心理学的記述でありながら同時に規範的枠組となり、いわば「歴史的文化的」超越性を付与されることになる。

それゆえ、「経験的方法」に関するデューイ自

身の「特定の解釈」が唯一絶対ということにはならない。経験の方法はそれ自体が認識の“第一原理”というわけではなく、よってその自律的正当化によって明らかにされるいわば経験の“原初的方法”（最も一般化された方法）の様相の捉え方を含め、経験の方法のさらに具体的様式については、われわれの多様な理解や解釈が許されるのである。デューイが「形而上学」という語を持ち出してまで譲りたくないのは、おそらく「不確定な状況の、確定した状況への、すなわちはじめの状況の諸要素を統一された全体へと転化させるほどに、状況の構成要素となっている諸区別と諸関係において確定した状況への、統制され方向づけられた変容」という「探究の最高度に一般化された概念」（L：104-105）、いかえれば経験の「包括的特性」——経験の「方法」ではない——だけである。

もちろん、このような経験の用法が伝統的な用法と大きくくいちがうあまり混乱をきたすようなら、デューイのいうように「経験」をやめて、「人間の生の行動（Life-behavior）」とか「文化的な影響下にある生の活動（Life activities）」（EE：712）と呼びかえても、「文化」に置きかえても²⁸⁾いっこうに構わないのである。

4. 以上、デューイのいう全体論的哲学が同時に道徳的批判であり、それが哲学として別の立場の諸哲学を包摂しうることを示してきた。ところが、それに関連してもうひとつ問題が残っている。全体論的方法に基づく哲学の統制下・監視下で、全体論的でない、いうなれば「科学化され」専門化された哲学方法論に固執するソフィスティケートされた二元論哲学の余地を認めるか否か、ということである。では、なぜこの問題が大切なのか。

いま、その穩健な二元論哲学の余地を全体論的哲学の内部に認めたとしよう。もっともその二元論哲学が、I、IIいずれのレベルにせよ、批判の特定化された方法論的拘束とは歴史的文化的またはコンテクスチュアルな超越論的性格をもつにすぎないこと、いかえればそれが手

段として価値があるから従うということを経験していなければならないことはいうまでもないが。すると、そのような二元論哲学はそもそも科学レベルの批判の方法を分析の対象としていたので、そこにおける哲学とは科学批判として一貫する。だが、その余地を承認しなければ全体論的哲学とは、文化全体への、全体論的方法に従うという点にのみ特徴をもつ批判となる。そして後者の哲学観に立てば、本稿で規定しているような科学的批判と哲学的批判の包摂関係は、単に並立の関係になってしまうからである。

科学的批判の方法論的規準の定式化を自ら目論んでいたデューイは、もちろんその手段的価値ゆえの方法論的二元論者を容認する。一方ローティは、デューイと同じく全体論的哲学を擁護する立場を取りながら、そのような二元論者の今日の典型である言語分析的哲学の意義にかなり悲観的である。ローティの枠組に従えば、個々の科学的探究の方法論的拘束は「科学者集団」のみによって設定されるということになる。他方デューイならば、科学的探究の拘束をK.ポパーのように科学哲学者が一方向的に課す、ということは拒否するだろうが、それを分析的な科学哲学者と「科学者集団」が共同で設定していくことには、おそらく同意するだろう。

いまここで、デューイとローティのどちらがより正しいかという問いに決着をつけるつもりはない。ただいえるのは、一定の実質的規則群とは区別されたものとしての一定のパラダイムに従う「科学者集団」に相当するものが想定しにくい道徳科学の観点からすれば、科学的レベルの道徳的批判の方法論的規準を明確にしてくれる言語分析的な道徳哲学の成果は十分に意義があるということ、それゆえデューイ自身の哲学観の方が現実によく合っているということ、これである。

ローティは、「ポスト哲学的文化」における希望に満ちた可能性の先導者こそがデューイであると解釈する。そして間違いなく、デューイ自身はその「ポスト哲学的」世界に歩を進めてい

る。しかしデューイが、そこに立ち止まって超然とあるいは禁欲的に科学に物言いをするというだけでなく、臨機応変に「哲学的」世界に帰って構築的発言をするのも、またたしかな事実なのである。しかもそれは、むしろ積極的に評価すべき事実と考えられるのである。²⁹⁾

V 道徳教育の目的としての哲学—批判的道德思考力の発達

1. それでは、哲学—批判的道德思考（批判IIと略すときもある）に関する以上のようなデューイの主張は、道徳教育の民主化された現代版プラトン主義の立場に対して、どのような独自の提言ができるのだろうか。

そのためには再び、今度はデューイの視点から、このプラトン主義一般の特徴について大まかに要約しておく必要がある。

- ① 明晰化が試みられている批判的道德思考の方法は、それに基づいた批判が先述のヘアの場合（III-2）に限らず「自然主義—記述主義」をめぐる意味論的、認識論的問題で矛盾をきたさないのが、批判Iと同じレベルにある。
- ② その批判的道德思考の方法論的規準とは、デューイのいう「観念形成」においてはたらく「道徳原理」に相当するものに限られる。
- ③ そのため道徳的思考に固有の規準がたとえ部分的にしる鮮明になり、他の領域の教育や教育一般に解消されえない独立した道徳教育の可能性を根拠づけてくれる。
- ④ 同時に、道徳教育の目標の明晰化を可能にし、それに対応した教育方法の特定化への道を開く、という功績をもたらす。
- ⑤ こうして、直観的で慣習的な道徳を批判するために不可欠とされる既定の諸能力の発達や、特定の知識・技能の獲得を最高度に押し進めることを、道徳教育の最終的・究極的目的とみなすようになる。

けれども、民主的プラトン主義者が方法論的「実在」論者でないか、仮にそうであってもデューイの批判に反駁するさらに適切な理由があるのでなければ、道徳教育の最終の目的は、そこを超えて哲学—批判的道徳思考力の発達に置かなければならない。これはIV-2で述べたことの必然的帰結である。

2. だが、この批判IIの能力の発達は、はたして道徳教育の目的なのだろうか。というのもデューイとこのプラトン主義者の間で、「道徳」の意味と領域の捉え方が一見完全に対立するように思われるからである。

まず、デューイによれば、(i)道徳に関係があるとは、①社会に生きる者の、②「目的意図(purpose)」をもった生活、いいかえれば社会生活を営むものの「権利」や「幸福」に関係があるということである(E:4-5)。こうして「道徳は、個人と彼の社会的環境との相互作用の問題である」(HNC:318)から、「道徳は潜在的には(potentially)われわれのすべての行為を包含している」(DE:357)のであり、したがって、(ii)「非道徳的(non-moral)領域」と「道徳的領域」の間に「堅固な一線を画すことはできない」と主張される(E:289, cf. E:180/HNC:319-320 etc.)。

他方、問題のプラトン主義者は、批判的道徳思考の規準によって道徳の意味を規定し、道徳の領域や制度を明確にすることで、法律、経済、美術、さらには自然科学や数学などの非道徳的な領域や制度との境界を際立たせることに関心を寄せる。時には「ユニクでその類独自(sui generis)の領域」あるいは「自律的領域としての道徳」が主張されるほどである³⁰⁾。

けれども、デューイの主張の(i)と(ii)で各々の道徳という語の意味が包摂関係にあることに気付けば、両者のいい分に接点が見つかるどころか、うまく整合しさえする。すなわち、先の哲学概念(IV-1)を省みると(i)の道徳概念がデューイの本来の関心事であり、人間のあらゆる文化事象や対他的活動に組み込まれ

ているものとしての「道徳」概念である。それは『人間性と行為』で「知性・習慣・衝動」の問題として問われ、D. ヒュームが用いたようになりに広い意味をもつ。

それに対し、(ii)の道徳とは、(i)の「道徳生活」をうまく統制するために共同体内部の反省的産物として成立した、科学的なものから常識的なものにまで及ぶ一切の人間の諸制度のうち、直接に権利や幸福の問題を扱うものを意味するといえる。それは主に彼の『倫理学』で集中的に論じられている道徳概念である。

そうすると実はデューイは、このプラトン主義者には独立しているように見える道徳的批判のための「道徳的制度」を、哲学によって、それが生まれたさらに包括的な道徳的見地、つまり社会の中での人間の幸福や権利という見地から絶えず問い直し、その硬直化を防ぐとともに、さらによいものを創り出していくことを主張している、と解することができるのである。事実デューイが説いていることは、「経験」や「探究」の基軸を設定することで、「道徳的」対「非道徳的」の峻別を、「現実上の」(HNC:319)「強調された」(DE:357)意味の道徳と、「潜在的な」意味の道徳との相対的・連続的な区別に置きかえようということだったのである。

こういうわけで、道徳の特定の批判的制度に従って批判する能力の発達だけでなく、その批判的制度を批判する能力の発達をも道徳教育の目的とみなすことは、単に無理がないというだけでなく、この異なる二つのレベルの発達に「経験」「探究」といった共通基盤があることを見失わないためにも、むしろ適切なのである。

3. それではここで、民主的プラトン主義者の典型としてコールバーグとヘアをとりあげ、彼らに対して行うであろう批判という形でデューイの提言を総括しておこう。

(1) コールバーグは、「なぜ道徳的であるべきか」すなわち「道徳のいすとりゲーム」になぜ参加すべきかの問いは宗教によって答えられるとする³¹⁾。だが彼も、そのゲームの規則(道徳推

論の規則)をカントのいう「理性の事実」のような超越論の実体によって正当化することを否定するし、逆にJ.ハーバーマスに従ってそれを規範的立場から解釈された仮説とみなす³²⁾。そうだとすれば、彼の宗教的思考とは、伝統的形而上学と同じように道徳的思考の規準を「基礎づける」はたらきをするのではなく、道徳的思考を続けることの心理的動機づけを与える役割を負っているにすぎないことになる。そうしてその限りではコールバーグは批判IIの存在意義を承認しなければならないにもかかわらず、そうしていない。では、なぜその意義を承認しないのか。その理由は基本的に、本来コールバーグが、哲学者によって確立された既成の意味から出発する心理学者であり、文化的諸制度のもつ意味を自ら探究する哲学者ではなかったことにあるといえよう。デューイとの対比でいえば、デューイはそのような意味が「何か」より、その意味が「なぜ、いかにして存在するのか」に主に関わったため、コールバーグよりはるかに、伝統的なカテゴリーとしての「形而上学的なもの」に批判的であり、その意味でより伝統「破壊的」で、既成の価値規準に対しよりラディカルな目をもっていった。だから批判IIの存在意義に注目することができたのである。要するに、心理学者としてのコールバーグの文化批判の不徹底が、そのような曖昧で中途半端な態度を招来したのである。コールバーグは、意味を人間の活動と生活のみに関連づける「プラグマティスト」になろうとしてなりきれなかっただけなのだといっても差し支えない。こうしてデューイの観点は、批判的道德思考の方法論的規準の「ア・プリオリ」な性格を強調するあまりそれを究極のものとしてみなして、その規準への馴致を道徳教育の最終目的とみなす理論が隠し持っているドグマティズムを指摘する。いいかえれば、コールバーグの反インドクトリネーションの立場が単に一次的な慣習に向けられただけであり、さらに二次的な慣習にも向けなければ生半可なままであることを教示するのである。

(2) ヘアは道徳推論の規則を、従うべきものについての単なる恣意的独断的な「提案」とみなさず、道徳語の日常的用法の「記述」とみなす。そうしてその推論規則を「言語的仮説」と見立て、2種の仮説—演繹法の手続きに従った経験的テストによって、その仮説は「記述」としてはこれまでのところ反駁を免れていると述べる³³⁾。けれども、だからといってそれが規範や拘束としても批判を免れているということにはならない。なぜならヘア自身が認めているように、推論規則を経験的記述としては承認しなくても、その適用から導かれる結論を受け入れられないために規範や拘束としては承認しない類の「無道徳者(amoralist)」は、常に存在しうるからである。現にP. ウィンチは、ヘアのいう道徳推論の規則を構成する「普遍化可能性」の原則の現実的な有効性が絶対的なものでなく、それを適用する場面のコンテクストに依存することを指摘している³⁴⁾。そのためヘアも、彼のいう「道徳的推論のシステム」すなわちそのような道徳語を用いた問いを立てる道徳の言語ゲームに、各人がなぜコミットすべきかの問いを立て、「処世の思慮(prudence)」というある種プラグマティックな観点からその問いに答えることを企てている³⁵⁾。その意味で、ヘアは批判IIの存在意義を現実にも認め始めているといえよう。しかしながら、たとえその意義を認め、(1)で述べたドグマティズムを回避できたとしても、依然として道徳と非道徳や無道徳を峻別し、批判的道德思考の規準の自律性を強調する限りは、そのような規準自体に対する批判力の発達の方は道徳外の教育の目的ということになる。けれども、デューイの観点からすれば、そうみなすことは道徳の概念に照らして適切でない。実際のところ、ヘアが批判的思考を狭く「推論」と捉えて、「経験」に基づく批判的道德思考の全体構造を看過したがゆえにその峻別を招いた、とした方が説明もうまくいくのである。

こうしてデューイの主張は、道徳教育の目的を批判IIの能力の発達にまで拡張すべきことを

提言するだけでなく、批判的・道徳思考の全体構造を見通したうえで、さらにその批判力Ⅱを発達させる方法に関しても独自の提起を導くことになる。次章では、このことについて論じる。

VI 全体論的・道徳教育論の復権

1. デューイにとって思考力の発達のための方法とは、より一般的レベルであれ授業レベルのものであれ、学習者自身が実際にその思考を行う——行うことにより思考力は発達する——際の要点や留意点を、教授者の側からいかえたものにほかならない。つまりそこには、その要点や留意点を学習者が自ら引き受けることを可能にするための教育方法という枠組はない。したがって、ここで問題にする教育の方法もデューイの用法に限定することを、さしあたり確認しておきたい。

さらに補足することがある。ここでは実体的な目標を追求する反省的思考を通じて思考が改善される刻々のリアリスティックな過程を「発達 (development)」と呼ぶが、それはデューイのいう「成長 (growth)」とは異なるものとして用いる。その理由はこうである。デューイは「成長は生に特有のものだから、教育は成長することとまったく一体になっている。つまり教育はそれ自体を超える目的をもたない」(DE: 53) と述べて、教育の目的を特定の固定した実体の追求ではなく「より以上の成長 (more growth)」として捉える。たしかに、そこでいわれる「成長」とは、ここで規定しているような意味の、何らかの実体的基準に従って判定されるがゆえに明確に規範的な概念としての「発達」ではない。けれども、デューイの枠組からみて、「成長」とは「発達」が連続的に継起する一連の状態を指示する概念、つまりより高次の位置から「発達」をながめた概念だと解すれば、この2つの概念はうまく整合するのである(ただしデューイ自身はこのような区別を行っていない)。このような「成長」と「発達」は相互に

置きかえて意味上問題のない場合も多いが、そうでない場合も多々あるのである。

さて、哲学的と科学的というレベルの異なる2つの批判的・道徳思考は、いうまでもなく共通する構造と相違する構造をもっている。そこで、まずその構造ごとに教育方法の問題について考えることにする。

(1) 思考の全操作を、『論理学』に従って、「観念形成」(Ⅲ-4-(2)に相当)と「観察」(同一(1)と(3)に相当)に大別しておこう。すると、2つの批判的・道徳思考で差異を生じるのは、何よりもこの観念形成の操作であり、つまるところそれは推論過程で参照すべき概念構造のちがいである(Ⅲ-5参照)。そのため、道徳科学的思考の観念形成の操作を行わせる際に必要な教育上の留意点は、明らかに哲学的思考の場合とは異なる。なぜなら、全体論的でない道徳科学的思考の場合、指導上の要点には、特定化できることに加えてそれ自体に固有のものが含まれるからである。ただしそのような留意点も、もっと一般化して捉えると共通部分が見出され、それゆえ両レベルの観念形成の能力を発達させる方法も統一可能であることには注意しなければならない。すなわち、その方法はともに、批判する対象の帰結が問題をはらんだ現状の打開に「成功」するか否かをめぐって、理性的につまり信頼すべき諸概念を参照しながら、人間間のコミュニケーションを實踐させること、という点では同じだからである。

(2) しかし、「観察」の操作の方は2つの道徳思考で本質的な差異を生じない。したがって、観察の能力を発達させる方法は、かなり具体的なものであっても同じでありうる。ここではそのような「観察」指導の際の留意点について、デューイの提案を以下に明らかにしてみよう。

2. デューイのいう「観察」とは第一次的経験、つまり日常生活上の直接経験で“楽しみ”や“苦しみ”の美的質を味わうことであり、より具体的には問題を感じたり、知識を「実感」または「真価感得」したりすることにほかなら

ない。絵画や風景を見、感動することに一般になぞらえられるこの「観察」は、ロック流感覚的経験論の唱道する観察とは全く異質のものであり、デューイがペスタロッチやフレーベルやモンテッソリの教材教具を批判する際の基本的視座ともなっている。つまり「観察」とは、実物を通じて直接に対象を知る、ということではない。「観察」とは、すでに出来上がった材料でなく「生 (raw, crude) の材料」を直接に取り扱う「素朴な経験」なのである (DE: 197-198)。

デューイが観察の操作能力を高めるために必要としている方法は、一般的に「事物と相互作用している本能のおよび衝動的な活動」

(DE: 280)を奨励し、そこで「ある状況の全範囲を心をこめて深くみつめる」力としての「表象的で創造的な想像力」(DE: 236-237)を積極的にはたらかすことである。その方法を批判的徳思考の場合に限定すれば、「繊細で個人的な感得性」「情緒的反応」「諸条件や他者の目的や興味 [利益] に対する即座でほとんど本能的な感受性」「他者の要求の本能的承認」(MPE: 52-53)等々を十全に味あわせることに尽きる。

デューイがそのいわば“徳的観察”で奨励しているものの中には、明らかに他者への共感と人間間の対話がある。そしてそれらは、実は多くの民主的プラトン主義者が推奨している方法でもある。しかし、デューイが「観察」において強調する共感や対話とは、決して「認知的操作」としての「共感」³⁶⁾でも、「各人が問題解決の相互の努力において、選択についての自分の最善の理由を提出し、他者の理由を聞く過程」としての「対話 (dialogue)」³⁷⁾でもありえない。それらは「観念形成」においてのみはたらくものだからである。デューイが強調するのはまさに、徳的問題を提出し、その解決を感得させるような、他者の存在の直接的・衝動的な意識としての共感であり、異なる価値観をもった他者との率直で忌憚なき交流としての対話なのである。

したがってその対話は、むしろ「会話 (con-

versation)」と呼ぶべきものである。ただしここでいう「会話」とは、一定の実質的ないし形式的基準に照らして判定される“成就”の状態を前提としない、相互的な言語の交流として用いる³⁸⁾。そのような会話は、「既存の『合理性』に裂け目を生じさせ、新たな差異を生じさせること、あるいは多元的な合理性が交錯する〈場〉を開くこと」³⁹⁾を目的とするといってよいから、「『相互批判』を通じて自己を写し出す〈鏡〉」⁴⁰⁾として機能することになる。デューイのコミュニケーション理論や探究理論は、このような意味の「会話」をも射程にいれ、それに独自の位置と意義を与えているといえるのである。

3. こうして以上より、哲学—批判的徳思考力を発達させる方法の独自性も明らかになる。それは批判IIの観念形成の構造的特質と、批判IIの観察の質的というより程度の上での特徴を反映して、自ずと浮き彫りにされてくるのである。その方法 (指導上の留意点) の独自の側面と推察されるものをいくつか挙げてみよう。

(1) 観念形成としての哲学は、特定の方法論をもたないいわば全体論的論証である。それゆえ、そのような論証のためには、批判Iレベルにおける「徳科学的」論証が必要とされるもの以上の、つまりそこでは関連があると考えられていなかった概念も含めた広範な知識を参照させたり考慮させなければならない。

(2) 観念形成の規準が特定されない分だけ、検証の場面では「美的質」への依存度が大きくなると考えられる。そのため「真価感得の規準を据える」「文学・詩・儀式・娯楽・レクリエーションといった諸芸術のレベルとスタイル」(EN: 204)によりいっそう慣れ親しませなければならない。また、最終的な批判ともいえるこの哲学的批判の検証場面では、依り所となるのは結局のところ、人々の砥ぎ澄まされた日常的感覚にはかならない。そのため、日常的感覚の背後にあってそれに影響を与えている歴史的社会的

的要因について分析し自覚させることをはじめ、そのような感覚を実際に日常生活で味あわせ、他人と自分自身のそのような日々の「実感」に鋭敏な感受性を育てることも、さらにいっそう不可欠になってくるといえよう。

(3) 思考の際に学習者個人がもたねばならないとデューイが指摘する態度のうち「開かれた心」を特に尊重し、奨励しなければならない。というのは、批判Ⅰレベルの“自明な”方法原理に対して、「既存の目的意図を修正する諸々の考慮を向かい入れようとする積極的な欲求」(DE:175)が向けられなければ哲学的批判は始まらないのはもちろん、「これまで無縁の諸観点を歓迎する積極的な性向」(DE:175)がなければ観念形成もけっして成功しないからである。哲学的批判においては特に、この後者の性向が質的に独自の意味で重要である。その理由は、哲学的批判の観念形成が、根底のところでは、特定の実質のない形式的基準に訴えて終結が宣言されることのない「会話」、いいかえれば必要な知識の準拠枠に制限を一切設けない意見の交流を通じて行われるからである。こうして、哲学的な批判においては、その「観察」としての会話が、そのまま連続的に「観念形成」としての会話に移行すると考えられる。ただし観念形成の場面においては、その会話の目的は「自己を写し出す」ことにあるのではなく、あくまでも「問題解決」にある。といっても問題解決とは、この場合ふつういう完遂や完結からは程遠く、あえていえば歴史的文化的に刻印づけられた各人の常識的感覚によって事実間に一定の“落ち着き”をもたらすだけの、より暫定度の高い終了といえよう。その終了とは同時に多くの問題をはらんだものでもあるので、とりあえずの問題解決がなされても、会話はそのまま引き継がれ、それが終りなく続くのである。もちろん科学的探究においても、たしかに論理的には「対話」は完了するはずもないし、よって「対話」は続行されるべき筋合いのものである。けれども科学的探究においては、関係者間の見解

が当面一致し、引続き対話を行う現実上の必要性が見つからなくなるのも、しばしば見られる事実なのである。したがって哲学的探究においては、デューイが「開かれた心」と対立すると考えている“答え”への熱心さや「厳格で機械的な方法への熱心さ」(DE:175)から逃れるだけでなく(科学的探究ではそれで十分だろうが)、もっと積極的に、それを探究者が拒否するように仕向けなければならないといえよう。

4. 以上の諸点はデューイの理論から推察されるものと先に述べた。ところが、デューイ自身は哲学的思考力のための教育方法を別個に取り上げて論じることはない。そこで、彼は哲学的思考力の発達を可能にする方法は本来特別に必要でないと考えていた、との解釈が成り立つ。むしろ、必要でないと完全にいい切れるのかという問題は依然として残る(たとえば一定の基準に依りかからず「会話」を続ける能力と態度の発達に関して)。けれどもデューイが、次のような意味で、教育=学習の全体が哲学的思考力の発達を保証するとみなした、と想定することは全く可能である。

(a) 哲学的思考の独自の側面に限っていえば、上述の(1)の広範な知識の考慮は科学教育(認識の教育)全体の問題にはかならず、(2)の美的感受も固有には芸術教育全体と「遊び」や「活動的作業」の問題であり、そして原則的には日常生活経験全体の問題である。

(b) 哲学的思考は批判の一般化された様式に従い、社会生活における問題の提出と解決、あるいは観念の帰結の妥当性についての社会的コミュニケーションを最も一般的な形で行うものであった。それゆえ、批判Ⅰレベルの道德思考を含む種々の特殊な科学的思考の様式に即した教育=学習はもちろんのこと、もっと初歩的な「遊び」や「仕事」を含めた学習の全体が、つねに根底で、哲学的思考の様式をはたらかせていることになる。したがって、そのような教育と学習の全体が、哲学的思考の様式を機能させる能力を結果的に実現してくれる。このように

知識獲得のためのあらゆる教育と学習が哲学的思考の様式に依拠しなければならないから、哲学は「最も一般的な側面での教育の理論」となり、「教育の一般化された理論」(DE:331)[傍点引用者]となるのである。

こういうわけで結局のところ、哲学—批判的道德思考力の発達は、教育を行うことの全体によって可能になる。その結果、教育そのものが道德教育となるのである。

5. 本稿で主張してきたことは、まず、科学—批判的道德思考力の発達をめざすものがデューイのいう哲学—批判的(道德)思考力の発達まで目的としなければ、自家撞着に陥るということであり、よってそれを避けるためには、後者の哲学的思考を可能にしてくれる、「経験」に従った教育全体に依拠しなければならないということであった。

一方デューイ自身が教育全体を道德教育として捉えるときの方略は、こうである。そこでは、学習を「経験」に基づく思考に従わせ、教育をたとえ「潜在的」にしろ、社会生活を営む学習者の自論見=観念の形成に関わらせることによって、教育が「行為」を通じた「知識」の獲得とそれに相即した「性格」の形成として捉え直され、そのような「経験の再構成」=「成長」としての教育が、本来的に道德教育としての性格を有すことが指摘されていた。しかしそこには、明らかに次のような問題点が潜んでいた。

そのような教育自体を道德教育と呼ぶことは、なるほど「無理がない」といえよう(V-2参照)。ところが一方、デューイの「経験」とは一見無縁なところで、固有の方法論的規準に基づく(批判Iレベルの)道德的探究の具体的な成果を伝達したり、その探究能力の発達をめざす固有の意味の道德教育が唱道されるという事実がある。すると、なぜそのような道德教育とデューイのいう「教育」とが関係づけられねばならないのか——したがって、なぜデューイのいうその「教育」をあえて道德教育と呼ばねばならないのか——は、一步でもデューイの枠組

から外へ出れば、必ずしも明らかでない。

その結果、デューイに好意的な論者からも、彼の道德教育論は教育一般の批判原理であり(たしかにそうだが)、それ以上のものではないと捉えられ、せいぜいそのエッセンスがつまみ食いに固有の意味の道德教育論に應用されるだけ、ということになりかねない。そのひとつの好例がコールバーグである。彼は自身の「認知—発達のアプローチ」について、そのいわれをデューイに求めつつ——だが実はつまみ食いをして——いう。「そのアプローチは、道德教育を、知的教育と同じように、道德的問題や決定についての児童の能動的思考を刺激することにその基礎をおくことを承認するから、認知的と呼ばれる。それは、道德教育の目的を道德段階の移行とみるから、発達のと呼ばれる」⁴¹⁾。このようなコールバーグにしてはじめて、ピアジェ的な論理的推論の発達と道德的推論の発達の「並行論」を、デューイの知徳一元論と同列に論じることができたのである。それゆえ、コールバーグもたしかに道德教育を他の領域の教育と関連づけることに積極的だったのだけれども、それは教科教育にも教科外教育にも「論理形式的推論の発達」や「モラル・ディスカッション」をもちこんで、いわばそれらを道德教育化することによって、初めてなしうることだったのである。

他方、デューイに無理解な論者からは、彼の道德教育論はふつうにいう道德よりかなり広い意味の、次元の異なる道德を扱う一風変わったものとみなされ、固有の意味の道德教育の埒外に置かれかねない。

いずれにせよ、デューイの全体論的道德教育論が正当に評価される道は、純粹にデューイ内在的立場に立ちうる人以外には、開かれていなかったといつてよいのである。

このような問題点に直面し、本稿では、デューイ独自の意味での「教育」と「学習」の原則的規準を与える哲学—批判的道德思考そのものが、固有の意味の道德教育にとっても内在的に

不可欠とする観点から、彼自身の標榜する全体論的・道徳的教育論を再構成し、その積極的意義をあらたに確定することを試みてきた。教育全体としての道徳教育というデューイの枠組は、「成長」や「環境への能動的適応」ということばによって、構築的営為を続ける一方でその成果一切の妥当性を、社会的生活を営む人間の“必要”の観点からの道徳的考慮に開かれたままにしておくことに独自の意義があった。それはまさに、伝統的西洋哲学のディコンストラクションと、それがめざした構築的世界との架橋を、その可能性をぎりぎりまでつきつめたところで企てた帰結にはかならない。

しかもデューイの枠組に従えば、「成長」は2つのレベルで、「環境への適応」は3つのレベルで捉えることができる。すなわち教育全体としての道徳教育というとき、そこには固有の意味の道徳教育、すなわち既成社会の道徳規範への受動的適応(しつけや基本的生活習慣の形成等に関わる)をめざす“道徳”教育も、その受動的適応に対する批判能力の形成をめざす「道徳」教育も含まれる。単に批判への批判としての道徳教育のみが考慮されているわけではない。それどころか、それらのレベルが「経験」というひとつの方法で統一されることによって、3つの意味の道徳教育が、「教育」という観点から統一されることになる。いいかえれば固有の意味の2種類の道徳教育は、逆に「経験」の観点からの批判を甘受しなければならない。

批判的道徳思考力の発達が道徳教育の目的とされる背景を、文化や歴史の中に生きる人間の活動(Ⅰ-1参照)以外のものに結びつけない限り、われわれは、デューイのこの全体論的教育論の意義から逃れることはできないのである。

註

- 1) たとえば以下の著作を参照のこと。Hare, R.M., *The Language of Morals*, Oxford Univ. Press, 1952 (邦訳『道徳の言語』勁草書房、1982年) / Hare, R.M., *Freedom and Reason*, Oxford Univ. press, 1963 (邦訳『自由と理性』理想社、1982年) / Hare, R.M., *Moral Thinking : Its Levels, Method and Point*, Oxford Univ. Press, 1981. / Baier, K., *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics rev. ed.*, Random House, 1965. / Frankena, W.K., *Ethics, sec. ed.*, Prentice-Hall, 1973 (邦訳『倫理学・改訂版』培風館、1975年) / Rawls, J., *Theory of Justice*, Harvard Univ. Press, 1971 (邦訳『正義論』紀伊國屋書店、1979年) / Raphael, D.D., *Moral Philosophy*, Oxford Univ. Press, 1981. (邦訳『道徳哲学』紀伊國屋書店、1984年)
- 2) Kohlberg, L., *Essays on Moral Development, Vol. I : The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, 1981, p.199, or Kohlberg, L., Boyd, D. & Levine, C., "The Return of Stage 6: Its Principle and Its Moral Point of View", *Ringberg Vol.*, June 1, 1985, pp.15-16.
- 3) Wilson, J., Williams, N. & Sugarman, B., *Introduction to Moral Education*, Penguin Books, 1967, Part.
- 4) Hare, R.M., "Platonism in Moral Education: Two Varieties", *Monist* 58, 1974: 568-580.
- 5) なおデューイの著書、論文については以下の略号を用い、そこからの引用は、(略号:頁数)の形式で本文中に付記しておく。
MPE : *Moral Principles in Education*, Houghton Mifflin Co., 1909.
DE : *Democracy and Education*, Macmillan, 1916.
RP : *Reconstruction in Philosophy*, The Beacon Press, (1920) 1948.
HNC : *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, 1922.
EN : *Experience and Nature*, Dover, 1929.
QC : *The Quest for Certainty*, Minton, Balch & Co., 1929.
E : (with Tufts, J.H.) *Ethics, revised ed.*, Henry Holt & Co., 1932.
L : *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt & Co., 1938.
TEH : "Teaching Ethics in the High School (1893)" In *The Early Works of John Dewey Vol. 4*, Southern Illinois U. P., 1971.
LSM : "Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality" In his *Problems of Men*,

- Philosophical Library, 1946.
- E E : "Experience and Existence: A Comment", *Philosophy and Phenomenological Research* 9, 1949.
- 6) たとえばコールバーグは、積極的に自らの理論とデューイ理論との強い結びつきを主張する。Kohlberg, L., *Essays on Moral Development, Vol. I*, Part I - Ch.3. / Kohlberg, L., "Moral Development and the New Social Studies", *Social Education* 37(1973):369-375.等を参照のこと。
- 7) 今日のデューイ再評価をめぐる議論については、特に以下の文献を参考のこと。Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, 1979. / Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Univ. of Minnesota Press, 1982. (邦訳『哲学の脱構築——プラグマティズムの帰結』御茶の水書房、1985年) / ローティ『連帯と自由の哲学』(富田訳)岩波書店、1988年(日本で編集されたローティの論文集である)。 / Toulmin, S., "Introduction" to *The Later Works of John Dewey Vol.4*, Southern Illinois Univ. Press, 1984. / Sleeper, R.W., *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*, Yale Univ. Press, 1986. / Bernstein R.J., *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, 1986.
- 8) パースの観点からのデューイ批判については、好並英司『「論理」の概念をめぐる——パースとデューイの「論理」観——』『日本デューイ学会紀要』第25号、1984年、を参照のこと。
- 9) Russell, B., "Dewey's New 'Logic'", In Schilpp, P. A. ed., *The Philosophy of John Dewey*, Tudor Publishing Company, 1951.
- 10) クワイン「経験主義の2つのドグマ」『論理的観点から』(中山・持丸訳)、岩波書店、1972年。
- 11) *Logic*, Ch. I, and Ch. II. を中心にまとめた。
- 12) *Ibid.*, Ch. I, and Ch. III. さらにいえば、思考規準の存在的な起源や基盤についてのこのような主張を、デューイはもちろん道徳的思考固有の規準についてもあてはめる。一例をあげてみよう。デューイは「道徳的諸概念と諸過程は人間の生活の諸条件そのものから自然に成長してくる」(E : 343)と述べ、カントの「道徳法則」をその観点から再構成する。つまり、そこで「実践理性」の命令と見えるものは、実は社会的諸関係の中における個人の要求が一般化されること
- で、「善」と区別された「義務」として「独立の資格」を与えられた「“社会”の恒常的要求」にほかならないとみなす。そうしてその結果、この義務の法則を、行為の帰結を統制する方法原理として位置づけ直すのである (E : Ch.12, sects.3-5)。
- 13) ウィトゲンシュタイン『哲学探究：ウィトゲンシュタイン全集8』(藤本訳)大修館書店、1976年、§ 198、199、202、241。
- 14) 同上書、§ 211、217。ただし「固い岩盤」という訳語は、同書でなく、慣用訳に従った。
- 15) Peters, R.S., *Moral Development and Moral Education*, George Allen & Unwin, 1981, Ch.3.
- 16) クーン『科学革命の構造』(中山訳)みすず書房、1971年。
- 17) デューイをその思想に内在的でなく論理分析的観点からのみ理解しようとするものは、デューイを「記述主義者」としての「自然主義者」と見誤るか、そうでなければ結局のところ相対主義者にほかならないと誤解することになる。この問題の詳細は、拙稿「デューイの『非記述主義的』倫理学とその教育的意義の解明の視点」『日本デューイ学会紀要』第27号、1986年、を参照のこと。
- 18) ヘアは、道徳的思考のレベルを、「批判レベル」と「直観レベル」に区別している。Hare, *Moral Thinking*, を参照のこと。
- 19) また、デューイの立場とカント的な実質的正義原理が矛盾しないことについては、Rawls, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory" *Journal of Philosophy*, 77, 1980:515-572を参照のこと。
- 20) もっともそれは、(広義の)「科学の方法」というより、「技術=芸術 (art)」の方法 (art as experience) といった方が適切なものかもしれないし、狭義の科学(個別科学)が規範や理想としがちな特定の厳格な「方法」(たとえば数学的物理学の方法)と区別するために、もはや方法と呼ばない方がいいのかもしれない。そのかわりに、ローティがS. フックから借用している「広範な一般的定式」(「方法を持たないプラグマティズム」『連帯と自由の哲学』、73頁)などの名称を用いるのである。こうしてここからもわかるように、デューイの「科学主義」や方法論的一元論とは、実証主義者のように「文化全体を自然科学の認識的水準にまで高めようとする試み」(同上、67頁)ではまったくなく、ましてや「自然科学区の認識的水準を、芸術や宗教や政治と同じところまで引き下げようと

する試み」（同上）でもない。それはむしろ、個々の科学や文化のもつ方法論の独自性を尊重しながら、自然科学や常識の明確に採用する「一般的定式」によって、全文化領域を統合しようとする試みなのである。

- 21) 以下の(1)~(3)の記述は、*Democracy and Education, Experince and Nature, Logic*等を相互に矛盾しないように解釈して、再構成したものである。
- 22) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, pp.xxxvii ff.
- 23) *Ibid.*, p.207.
- 24) 「方法を持たないプラグマティズム」、73 頁。
- 25) 同上、70、100 頁。
- 26) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Ch.5, を参照のこと。ただしローティの場合、そのような批判は、デューイの「ささいで、たいしたことのない誤り」(*Ibid.*, p.85)を取り除き、デューイ再評価への道を開くためである。しかしローティが考えている以上に、実はこの両者は似ているといえよう（註 29 参照）。
- 27) Sleeper, *op. cit.*, p.108.& p.132.
- 28) デューイは最晩年に至り、『経験と自然』を『文化と自然』と改訂して再刊する構想をもっており、そこでは「経験」は「文化」に置きかえられる予定であった（*The Later Works of John Dewey Vol.1*, Southern Illinois U.P., 1981, pp.361-364.）。しかし『経験と自然』がもともとデューイの「存在」の世界像論を基礎とした著作であったこと、および、それでも「文化」という語が私の経験の哲学を十分にかつ自由にもたらしうる」（p.361）と述べていることを考えあわせると、デューイは従来「形而上学」として論じてきた存在的世界像についての理論を敷衍する「文化」の理論と、多様な解釈の許される、方法についての「経験」の理論の区別を、いっそう際立たせようとしたのではないかと解釈が成り立つ。
- 29) デューイとローティが異なるのは、おそらくこのような点に関してだけである。たとえば、先の「経験の包括的特性」と「経験の原初的方法」の区別を用いると、ローティが「デューイの形而上学」批判で考えていた以上に、デューイとローティの考え方の類似点が明らかになる。まず、ローティの認める「広範な一般的定式」（註 20 参照）や「出発点の偶然的性格」としての探究の唯一の拘束としての「会話」(conversation)

や「仲間の探究者たちが何かいうことによって課せられる例の切売りの拘束」(*Consequences of Pragmatism*, p.166) は、デューイ自身の「特殊な解釈」としての経験の“原初的方法”に課せられた拘束とさして違っていない。少なくともローティ自身が行っている探究に関してはそうである。したがって、ローティ自身も、実はデューイと同じ様な疑似“形而上学的”前提をもっているともいえる。ローティは「経験の包括的特性」と区別される“経験の原初的方法”——それは論理学の研究対象となる——に気づけなかったため、デューイの形而上学は「将来の探究のための永遠の中立的マトリクスを与える」(*Ibid.*, p.30.)と誤解してしまったのである。デューイの“形而上学”が与えるのは、あくまでも経験や探究の組み込まれた「存在」の世界の見方にすぎない。こうしてローティは、デューイとの違いを必要以上に際立たせることになった。しかし、彼らが異なるのはあくまでも、哲学が「経験の方法」をより洗練し彫琢したものにすることも課題にすべきか否か、という点に関してのみである。

- 30) Kohlberg, *Essays on Moral Development, Vol.I*, p.170.
- 31) *Ibid.*, Ch.9.
- 32) Kohlberg, *Essays on Moral Development, Vol.II*, pp.217ff.
- 33) Hare, *Moral Thinking*, 1・3, 4・7.
- 34) ウィンチ「道徳判断の普遍化可能性」『倫理と行為』（奥・松本訳）勁草書房、1987 年。
- 35) Hare, *Moral Thinking*, 11・1-11・4.
- 36) Kohlberg, Boyd, & Levine, *op. cit.*, p.14.
- 37) *Ibid.*, p.9.
- 38) 井上達夫『共生の作法——会話としての正義』創文社、1986 年、の第 5 章における「会話」の定義を参考にした。
- 39) 野家啓一「言語と実践」『新・講座哲学 2 - 経験・言語・認識』岩波書店、1985 年、168-169 頁。
- 40) 同上、169 頁。
- 41) Kohlberg, L., "The Cognitive-Developmental Approach to Moral Education", *Phi Delta Kappan*, 1975.6, p.670.