

ジョン・デューイの政治思想の形成

小 西 中 和

はじめに

近年の米国におけるジョン・デューイ (John Dewey) 研究の特徴のひとつに彼の政治思想の領域への関心の高まりがあげられるであろう。特に1990年代以降それについてのモノグラフが目立っている¹⁾。それらの間でのデューイ思想の理解の視点や評価に様々な違いがあるのは当然であるが、にもかかわらず、そこに何か共通の傾向があるように思われる。それは彼の政治思想の形成過程についてのいわば政治学プロパーの観点からのより突っ込んだ検討が弱いのではないかということである。このことは、いささか現象的な言い方をすれば、デューイの政治思想の形成を問題にしようとする際にはどうしても欠かすことができないと思われる「オースティンの主権理論」(1894)や『心理学および政治学的倫理学』(1898)という彼の著作への言及がほとんど見られないことに現れている。これらの著作の中には、デューイの政治思想に関する主要著作である『公衆とその諸問題』(1927)で展開される政治学方法論の基本的な視点が萌芽的ではあれすでに示されているにもかかわらずである。

デューイの政治思想の形成を考えようとする際に、その起点として『デモクラシーの倫理学』(1888)を想定することに誰も異論はない。問題はそこで示された初期の思想がいかなるプロセスを経て『公衆とその諸問題』に見られるよ

1) Westbrook, R.M., *John Dewey and American Democracy* (1991), Ryan, A., *John Dewey And the High Tide of American Liberalism* (1995), Gampbell, J., *Understanding John Dewey Nature and Cooperative Intelligence* (1995). 1980年代以降のプラグマティズム思想の研究の盛況については, Bernstein, R.J., "The Resurgence of Pragmatism" (*Social Research*, Vol. 59, No. 4, 1992).

うな彼独自の政治思想へと展開していったのかを理解することである。当然のごとく、この過程は彼の哲学思想の形成と重なりあっている。つまり、グリーンのイギリス理想主義に媒介されたドイツ観念論の影響下で始まり、そしてそれからの離脱の試みの中でダーウィンの生物進化論の方法的観点を受容してゆく歩みと密接に結びついているのである。小論では、彼のデモクラシー論がどのような社会像に支えられていたのか、またどのような権力論と結びついていたのか、などの問題を念頭におきながら、彼の政治思想の形成の跡を検討してみようと思う。²⁾

I ドイツ観念論的思考の影響

1. デモクラシーと原子論的社会観

デューイは1888年に『デモクラシーの倫理学』という小冊子を刊行した。これは政治思想に関する最初のまとまった著作であるが、ドイツ観念論的思考の影響を受けている時期のものである。そこでこれを素材にして、政治思想の形成の初発において、彼がどのような問題意識を抱いていたのか、そして問題解決についてどのような考え方をしていたのかをさぐってみることにしよう。³⁾

デューイがこの著作を書いたのは、デモクラシー論の現状に対する不満からであった。各国における選挙権の拡大に見られるように、社会的現実においてはデモクラシーが進展しているのに対して、理論においてはその評価が低下している、という矛盾的事態が存在している。イギリスの法制史家として著名なメイン (Maine, H. S.) の『人民統治論』 (*Popular Government*, 1882) における厳しいデモクラシー批判はそのことを示すものと思われた。メインはこの中

2) デューイの哲学思想の形成については、拙著『デューイ政治哲学研究序説－思想形成過程試論－』(1991)で、また、彼の『公衆とその諸問題』については、拙稿「ジョン・デューイの政治思想についての一考察－政治認識における「道具主義」的方法をめぐって－」(『東海女子大学紀要』第1号, 1982)で、検討を試みている。

3) *The Ethics of Democracy, The Early Works*, Vol. 1. これからの引用は, (E1, 229)－デューイ初期著作集第一巻, 229ページ－という形式で本文中に示すことにする。なお、この著作の全体の概要については、拙稿「ジョン・デューイのデモクラシー論についての一考察－*The Ethics of Democracy* (1888)の検討－」(本論叢第287・288号, 1994)で検討した。

で、デモクラシーの政治体制が社会秩序の解体を導きやすいという不安定で脆い性格を持つことを強調した。そこでデューイはこの著作を検討しながら、デモクラシー論のあるべき姿を考察しようとしたのである。このことはデモクラシー政治を正当化し、その理念を明確にするような理論のあり方を考えることを意味したが、それはやがて彼の政治思想の一貫した問題意識になったと言つてよい。メインのみならずオースティン(Austin, John)やグリーン(Green, T. H.)への批判、更にリップマン(Lippmann, W.)との理論的対抗もそれを示す例である。⁴⁾

さて、デューイはメインのデモクラシー批判を現象面での把握においてではなくて、その理論的基礎について問題にする。つまりメインはそもそもデモクラシーをどのように考えているのか、統治を、主権を、そして政府をどのような視点から理解しているのか、といったことを理論的に検討する。それを通じてメインとは異なるデモクラシー論の可能性を提示したいというわけである。

メインのデモクラシー論の基礎には次のような考え方があつた(EI, 229-231)。第一に、デモクラシーは統治の形態にすぎない。だから、それは国家の存続や法秩序の維持といった統治の機能をいかに効率的に遂行しうるかという観点から評価されなければならない。第二に、統治は「主権者と臣下の関係」にかかわる。だから、統治はもっぱら支配-被支配の関係として理解されるということである。第三に、デモクラシーの特徴は数量的な基準で示される。つまり、それは支配者が多数の政治形態だというわけである。そして、デューイによれば、これらの考え方は原子論的社会観に結びついている。メインは歴史家として社会契約論を否定するにもかかわらず、その理論的前提として置かれた原子論的社会観をデモクラシー論の中に持ち込むのである。これは彼の狙いがベンサムやルソーの理論への攻撃にあつたことに基づくものと思われる。かくして、⁵⁾

4) オースティンやグリーンについては後述する。別稿「主権論の再構成」(『滋賀大学経済学部研究年報』第5巻)。リップマンについては、前掲拙稿(1982)で触れた。

5) バーカー(Barker, E.)はメインの『人民政府論』が「憂鬱な保守主義」であるとし、「デモクラシーにおけるベンサムの信念に打撃を加えようとした」というダイシーの評を引いている。堀豊彦・柚正夫訳『イギリス政治思想Ⅳ』142ページ。

諸個人は社会の原子的単位としてそれ自体バラバラに存在するという見方を前提にして、それらの数量的な集合ないし集積にすぎない多数者としての大衆が支配する、それがデモクラシーだという理解が提示されるのである。デューイはこのようなメインのデモクラシー理解について次のことを論点として指摘する。

まず、統治の基礎としての「共通意志」の問題である。デモクラシーは社会における共通の意志を形成しそれを実現するという統治の基本的機能を果たさなければならない。多数者としての大衆が共通意志を持っているとはいえない。そこで、メインによれば、デモクラシーは、「人為的な意志の統一」を創り出すために、「党派的活動や買収のような腐敗的手段」を使用せざるをえない。しかし、前者の方法は大衆の知性を損ない、後者は大衆の道徳性を弱めることになるから好ましいものではない。ここにデモクラシーの脆弱性や困難さが現れると言うのである。

次に、デモクラシーと主権の問題である。メインによれば、デモクラシーにおいて、主権つまり政治権力はバラバラの大衆に分割され、各人の持つ部分はほとんど際限なく小さくなる。すなわち、デモクラシーの進展は「政治権力の小断片への分割の過程」だと理解される。だから、これもまた共通意志の形成の困難と相まって、「デモクラシーの不安定性と非進歩的な性格の理論的説明」を与えるのである。

更に、デモクラシーにおける政府の見方である。メインのように、デモクラシーをバラバラの多数者の支配だと見れば、その多数者は、主権者であるけれども、統治者に権力を委ねざるをえない。なぜなら多数者のままでは統治権力を行使できないからである。こうして主権者と政府が分化せざるをえないが、両者の関係をどう見るかということが問題となる。メインによれば、政府は「委任の過程によって形成された外的な権力」であると見なされる。かくして、この見方は上からの支配という統治についての彼の理解を支えているのである。

デューイはメインの主張を以上のように理解した上で、それへの批判を試みる。その方向は原子論的社会観に代えて社会有機体論を対置し、それに基づい

て別のデモクラシー像を描くということである。

2. デモクラシーと社会有機体論

デューイの考える有機体的社会観によれば、人間は「本質的に社会的存在」であり、だから、社会をバラバラの諸個人の集まりと見るのは誤りである。社会はその統一的構造において有機体的性格を持っている。だとすれば、メインのように、バラバラの諸個人がいて、彼らがいかに共通意志を形成するのかというように考えるのは間違いだということになる。社会を有機体にするのは「意志の統一性」であり、したがって、社会はその存立において「共通の意志を持っているだけでなく、持っていなければならない」からである。かかる見地からすれば、原子論的社会観に依拠して、デモクラシー統治における共通意志の形成の困難を引き出し、デモクラシー批判を行うメインのやり方は理論的に有効でないと言わねばならない(El, 233)。

また、社会有機体の成員として、個人は「自己の内にその精神と意志を体現し実現する」。つまり、主権者としての個人はバラバラの存在ではなくて、社会の共通意志の「生き生きとした体現」である。だから、彼における主権の行使は社会の共通意志の実現であり、社会の解体を導くことはないと理解されるのである(El, 235)。

更に、社会有機体論の根本観念は統一であるから、そこでの「あらゆる区別はその統一の内部で、そのために生じる」と理解される。とすれば、二つの階級があって、一方が他方を支配するとは考えない。「治者と被治者は二つの階級ではなくて、同一の事実の、つまり、統一的なまた明確に表現された意志の社会による保持という事実の、二つの局面である」。統治は治者によってのみ担われるのではない。それは社会のすべての成員によって担われる。特にデモクラシーにおいては、共通意志の器官でないような、したがって、その形成や実現に参加しない個人はいない。だから、メインと違って、デモクラシーは最も安定的な統治形態だと理解されるのである。では両者の違いはどこに見いだされるのか。それは、政府が「国家の目的を伝達するだけでなく、そうするこ

とにおいて始めてその目的に分節化と一般化を与える」機能を持つということにおいてである（E1, 238）。かかる見方は統治における共同的性格を前面に押し出し、治者とによる被治者の一方的支配という統治のイメージを相対化する意味を持っていたと言えよう。

以上において、デューイによる社会有機体論に基づくデモクラシー統治の理解の仕方を見てきた。彼はそれをもってメインのデモクラシー統治像に対抗しようとしたのであるが、しかし、彼のメイン批判の論点はそれに留まらなかった。デモクラシーの観念の意味を統治形態にのみ限定するメインの考え方そのものを批判するのである。

3. 倫理的社会的観念としてのデモクラシー

デモクラシーを統治形態としてのみ理解し、その効率性の観点から他の統治形態との比較を行うというメインの考え方は、実際の統治の前提となっている社会のありようを無視した抽象論である。統治の根源には、人々の膨大な量の感情、本能、野心、観念、希望、恐怖、目的などがある。統治はそれらに支えられ、それらを反映し、結合する。統治形態はそれらの結果であって、その原因ではない。だから、デモクラシーを統治形態としてだけでなく、もっと広い意味で、つまり、倫理的ないし社会的な観念としても捉えなければならない（E1, 240）。換言すれば、統治を生みだし、それを支え、動かす社会のあり方、そこでの人々のエートスや行動様式を意味するものとしてもデモクラシーを考えるべきだというのである。ここに、デモクラシーを統治機構と社会的倫理的観念の二つの次元で捉え、しかもそれらの緊張関係の中で現実のデモクラシー政治のありようを把握していこうとするデューイの生涯を通じての基本的視点が現れていると言てよい。⁶⁾

6) Cf. Dewey, *Ethics* (1908), *The Middle Works*, Vol. 5, p. 424. *The Public and Its Problems* (1927), Chapter 5, *The Later Works*, Vol. 2. なお, “Creative Democracy—The Task Before Us” (1939)では、更に、デモクラシーを「個人の一人一人の生活様式 (a personal way of individual life)」として捉える見方が提示されている (*The Later Works*, Vol. 14, p. 226)。これについては、拙稿「1930年代のジョン・デューイの政治論についての一考察(2)」(『東海女子大学紀要』第4号, 1985)で触れた。

さて、社会的倫理的観念としてのデモクラシーは理想的な社会像を示すものであり、個と全体が調和的な関係において存在するような社会のあり方である。プラトンの『国家』がそれを描いている。だから、デモクラシーの理想的社会像は貴族制のそれと同じであるとデューイは言う。全体は個人の諸能力の顕現であり、実現である。個人は社会の共通意志を自己のものとして所有する。個人は社会において、彼に最も適した場所を見いだし、それに固有の機能を遂行することを通じて自己の完全な発展が実現されるのである(El, 241)。

では、デモクラシーと貴族制の違いはどこにあるのか。それは理想的な社会をどのようにして実現するのかという方法の違いに見いだされる。プラトンの主張する貴族制においては、統治者に適していると考えられる少数の賢者が社会全体の観点から大衆を支配し、導くとされる。なぜなら、大衆はそれ自体では社会の理想的目的ないしは共通意志を把握することができないと考えられるからである。プラトンの哲人王の考え方の前提に「洞窟の比喩」に示されるイデア論がおかれているのはそのためである。「大衆は、社会有機体の中の彼らにふさわしい場所に、知恵によってはめ込まれるか、あるいは、必要な場合には、力によって押し込まれる」。だから、個人にとって、共通意志は実体的で、超越的な性格を帯びる、「外から押しつけられる」ことになるのである(El, 242)。

これに対して、デモクラシーにおいては、個人は「主として自分で場所を見いだし、その仕事を引き受けなければならない」。個人の責任において、個人が行動を起こすこと、つまり、個人の主体性の原理を認めることがデモクラシーの特質である。それは、「自由、責任、そして倫理的理想への自発性を含む個人主義」であって、単なる原子論的な個人主義の主張ではない。個人にとっての理想は、いかに彼が知的に低くあるいは弱者であっても、彼の内面から選び取られるのであって、他者が、いかに賢者でまた強者であるにせよ、外部からそれを与えることはできないのである(El, 244)。

こうして、デモクラシーにおいて、個人は主体性の原理に基づいて共通意志を自分自身のものとして自らによって獲得する。この点で貴族制とは明確に区

別される。では、貴族制の理想社会において共通意志が持った実体的で、超越的な性格はどうなるのであろうか。デューイのデモクラシー社会像においては、個人が共通意志を自ら獲得するとされるが、その過程について十分な説明がなされていない。社会有機体論によって、共通意志の存在がまず想定され、個人はその局在化された体现を示すという形で、個と全体の有機的結合関係が語られるに留まっている。そうだとすると、個人にとって、共通意志の実体的、超越的な性格は残っているのではないか。この時期の、デューイの有機体的社会像の問題点がここに現れていると言ってよい。つまり、個と全体の関係を説明する方法が形而上学的なのである。

デューイは、彼が提示するデモクラシー論が理想主義 (idealism) だとして次のように述べていた。「現実とは、それが理想に依拠するまでは、決して堅固な基礎を見いだすことはないだろう。どんな社会の形態であれ、その最良の試金石となるのは、それが生活の形式のために提示する理想であり、社会がどれくらいその理想を実現しているかということである」(EI, 249)。社会の現実のありようを把握し、評価するために、理想を高く掲げることはなるほど重要である。しかし、理想と現実を結びつける方法を提示するものでなければ、理想の高みから、超越的に現実を批判することで終わることになりかねないであろう。ここに、理想と現実の二元論的対置が現れているのである。

以上に見てきたように、メインのデモクラシー批判への反論の試みにおいてデューイが依拠したグリーン的な思想は二元論的な思考の限界を含んでいた。とすれば、メインへの反論を通じて提示された彼のデモクラシー像も十分なものではなかったということになろう。このことを自覚した時、デューイの思想はドイツ観念論的思考からの転回を遂げることになる。だが、それがイギリス経験論の立場への移行ではありえないことは言うまでもない。ダーウィンの生物進化論の観点に依拠した彼独自の思想が形成されてゆくのである。

Ⅱ 進化論的方法の採用

1. 道徳理論の再構成

デューイにおけるグリーン的な思想からの離脱は1890年代前半の道徳理論の再構成の試みの中に窺うことができる。⁷⁾ここでは進化論的方法への依拠を明示的に語っている『倫理学研究：シラバス』(1894)と「倫理学と政治学」(同)を素材にしてその点を検討しよう。道徳理論の再構成の基本的視点は、道徳行為を「行為者の特性や遂行としてのみ考える」⁸⁾ことは不適切である、あるいは、「行為を行為者の観点からのみ規定し、したがって道徳性を純粋に内面的な精神の状態と同一視することは、行為の歴史的発展における一定の段階に関係しており、その結果としてそれからあらゆる意味を無くしてしまうことになる」、ということである(E4, 233, 371)。グリーン的な理論はこのような弱点を孕んでおり、だから二元論的思考に陥らざるをえないとデューイは見ている。

実際の行為は行為者だけではなくて、行為の状況(ないし環境、場面、条件)をも含んでいる。行為は行為者から生じるが、行為者自身は行為の諸条件との関連で行為するからである。換言すれば、環境は次のような形で行為を構成していると考えられるのである。第一に、意識的および無意識的な教育の過程を通じて、行為者が一定の思考や感覚の習慣に形作られる。第二に、環境によってなされる要求が行為者を制約する。第三に、行為における目的の実現には環境の作用が不可欠である。さらに、環境の作用は目的の形成自体にも影響を及ぼす。かくして、行為の分析に際しては、行為者だけでなく彼をとりまく行為環境をも考慮することが必要となる。行為は行為者と環境の調整(co-ordination)として捉えられるのである。

このように見ることによって、道徳行為は生物有機体における機能とのアナロジーで理解される。機能はそれ自体の内部に器官と環境を含んでいる。だから、機能にとっては器官だけでなく、環境もまた内在的な関係にあることは、

7) 前掲拙著(1991), 第二章, II節。

8) *The Study of Ethics: A Syllabus, The Early Works*, Vol. 4, "Ethics and Politics", Ibid. これらからの引用は(E4, 233)の形式で本文中に示す。

行為と環境の場合とまったく同じである。換言すれば、器官にせよ環境にせよそれ自体で既定的な(fixed)ものとして考えることは誤りである。そう考えれば、二元論的思考に陥る。つまり、外的な環境に対するあらかじめ決められた(predetermined)器官の作用とか、あるいはあらかじめ決められた環境に対する器官の適応として機能を理解するという間違いをおかすことになるのである。スペンサー的な適応の考え方にはこれが見られると言ってよい。彼は人間の生活、精神、そして行為を「内的な諸関係の外的なものへの適応」として規定したが、そこには内的なものと外的なものの分離が前提されているからである。だから、彼は、「機能が器官と環境の二元論(parallelism)ではなくて、両者を含み、かつ決定する」ことを理解しえていないのである(E4, 232-233)。

生物学的な観点を応用すれば、行為者は生物学上の器官に相応し、かくして、それ自体一定の機能を遂行するための道具＝器官にすぎないと見られる。彼は器官として一定の構成が要求される(E4, 314-315)。その構成を決めるのは達成されるべき目的＝機能であるが、機能＝目的には行為環境の条件も含まれている。だから、道徳行為を規定する際に行為者だけを究極のものと見なすことは誤りである。デューイはグリーンの道徳理論はこの誤りを含んでいたと理解する。それは道徳性を結局行為者の特性や能力—一個人における普遍的自我の働き—に求めようとし、行為環境の条件が持つ意味への考察を欠如していたからである(E4, 257)。

デューイの倫理学はもはや行為者の中に普遍的自我というような説明不可能で実体的な特性を想定し、その働きに道徳行為の基礎づけを求めたりはしない。これはグリーン等に見られる形而上学的な倫理学の方法であった。デューイの道徳理論の考え方では、行為の道徳性は行為者とその行為環境の両者を含みそれらを決定する機能遂行としての行為のあり方の中に見いだされる。つまり、それは諸個人の実際の行為＝機能遂行の結果によって「実験的に検証される」ことがらである。そして、倫理学の仕事は、次のことを「倫理的仮定」として前提し、行為の一般的分析を行うことであると見なされるようになったのである。「行為者を真に（—機能遂行との関連で—）表現するために要求される行

為は、同時に、彼が置かれている状況を維持するために要求される行為である。他方で逆に言えば、状況に真に適合する行為は行為者を発展させる行為である」(E4, 232)。

さて、デューイによる道徳理論の再構成はまた倫理と政治の関係についてグリーンとは異なる見方を提示することになった。倫理と政治の関係を歴史的に反省してみると、両者が實際上同一視された（プラトンやアリストテレスの）時代から、「倫理が純粋に内面的な個人の領域へと次第に引きこもっていき、その結果、政治が道徳的に無関係のあるいは「世俗的な」領域へと押しやられる」時代へと移行したことが見いだされる(E4, 372)。しかし、デューイによれば、現代の特徴として「それらを再結合する傾向」が見られる。この傾向は「あらゆる道徳性に不可欠の社会的性格と、あらゆる政治的組織に含まれている道徳的要素を認識すること」に基づいており、「個人主義的な時代」からの単なる反動ではなくて、その正当な帰結であると理解されるべきである。なぜなら、道徳性の基本的条件として、個人の認識や価値判断の不可欠性を強調することそれ自体（＝個人主義的時代の見方）が、その実践的な不条理を回避するためには、単に名目的に個人の力の範囲内というだけでなく、実際に個人の認識と選択を可能とするような行為の条件を確保することを同様に強調することを必要とするからである。換言すれば、個人の内面における認識や選択がなければ、真の道徳性は存在しないと言いながら、しかも、その要件を人々に実践的に満足させることができないような社会的条件を存続させることは自己矛盾だからである。近代の個人主義的思想はこのような矛盾を孕んでおり、それが倫理と政治の分離という二項対立的な見方と結びついていた。後述するように、デューイによれば、グリーンはこの矛盾を克服する方向へ踏み出したのであるが、結局それを貫徹できずに中途半端に終わってしまった。その原因は倫理と政治の二元論的な見方にあったのである。だから彼にとって、この見方は社会に生起してくる様々の問題の実践的な解決への取り組みの妨げとなるものであり、何としても克服されるべきであった。⁹⁾かくして、彼は「政治学としての倫理学、そして倫理学としての政治学」の発展を強調したのである(E4, 373)。行

為の一般的な分析の学として道徳理論を再構成しようとする彼の試みはそれをめざすものであったように思われる。彼によれば、行為者の観点からの行為の分析は「心理学的倫理学あるいは、より簡単に言って倫理学」を、また行為の状況の観点からの分析は「社会的倫理学あるいは政治学」をそれぞれ構成する。両者の違いは分析の観点の違いであり、対象は同じものと考えられるのである(E4, 234, 372)。

2. 進化論的有機体像の形成

デューイは1896年に「心理学における反射弧概念」という論文を発表した¹⁰⁾。これは進化論的社会像の基礎になった生物有機体のあり方についての彼の見方を明確に提示したものとして注目される。それは生物有機体についての原子論的なそして二元論的な見方を否定する内容を含んでいた。だから、『倫理学研究：シラバス』で示されたような人間の行為を機能の遂行として捉える観点を心理学的な観点からより精緻化する意味を持っていたと言ってよいであろう。

この論文でのデューイの問題は人間の行為を外的刺激に対する反応(stimulus → response)として理解する心理学の従来の「反射弧(reflex arc)」概念を批判することであった。この概念では、刺激と反応はあらかじめ別個のものとして想定され、その上で両者の関係が把握される。だが、このような理解の仕方は「機械的なあるいは外的な相互調整」としての関係の把握に留まらざるをえない。それに対して彼は、「望まれることは、感覚刺激、中枢結合、運動反応をそれぞれ分離し、独立させ、それ自体で完結した実体と見なすことで

9) 政治と倫理の再結合の傾向は19世紀後半以降の国家活動の拡大の動きを背景にしていると思われる。だから、それはその動きをいかに倫理的に基礎づけるか、また換言すれば、国家活動の限界をどのように考えるかという問題を含んでいた。後述するように、デューイはこの問題への対応の仕方をめぐってグリーン主権論を批判する。そして、これはまた彼の国家理論が「国家の行動に固有な限界というものを規定する理論ではない。……国家の活動がどこまで及ぶのかという命題については、いかに一般的で包括的なものに対しても中立的である」とする1927年の『公衆とその諸問題』における主張につながる問題である。別稿「主権論の再構成—ジョン・デューイの政治思想の形成(続)」参照。

10) "The Reflex Arc Concept in Psychology," *The Early Works*, Vol. 5. これからの引用は(E5, 95)の形式で本文中に示す。

はなくて、現在反射弧と呼ばれている単一の具体的な全体の内部での分業、機能的要素として見なすことである」と言う (E5, 97)。

そのために、デューイは「有機的全体 (the organic whole)」としての「調整 (co-ordination)」の過程を刺激や反応に先行するものとして想定し、それらはその調整の内部での「ある目的を達成するための機能的分業」として把握されるべきだという方法的観点を提起した。そして、この観点を表現するには、反射弧よりも「回路 (circuit)」という概念を使用するのが適切だとして、次のように言う。「回路は調整である、その構成要素のあるものが相互に対立に陥る。一方での感覚刺激と他方での運動反応への意識的な区別を引き起こし、その起源を与えるのは、(調整の) 一時的解体とその再構築の必要である……回路はその内部でそれ自体の調停ないし完成の機能的局面として刺激と反応の区別を生み出す」 (E5, 109)。「刺激と反応の区別は存在における区別ではなくて、目的論的な区別、すなわち目的を達成しまたそれを維持することとの関連における機能の、ないしは遂行される役割の区別である」 (E5, 104)。

ここに示されているデューイの方法的観点の意味を一般的に言い換えれば次のようになるであろう。すなわち、我々がある事象を把握しようとする場合、それをそれ自体で存在するものと見なし、その上で他の事象との関係を考えるというのではなくて、ある事象が機能的構成要素となっているようなひとつの「有機的全体」を想定し、この全体の内部の有機的諸関連の中で、個別的な事象を理解し、またそれと他の事象との関係についても認識すべきだということである。デューイは後年かかる方法的観点が「システムに著しく力点をおく」¹¹⁾ものだ¹¹⁾と指摘している。彼がダーウィンの進化論思想から学ぼうとした生物有機体についての見方とはこのようなものであったと言ってよい。では、それに基づいてどのような社会像が描かれるのか。その社会像はグリーン的な形而上学的社会有機体論が露呈する弱点をどのように克服しようとするのか。これらの問題を検討するのが次の課題であるが、デューイは進化論的社会像の内容

11) *Knowing and the Known* (1949), *The Later Works*, Vol. 16, p. 101. デューイは「反射弧」論文で示された方法的観点は彼が晩年に到達した認識論的立場である「トランスアクション (transactional)」アプローチを先駆的に示すものだったと述べている (Ibid.)。

を明確に示すような著作を残していない。しかし、彼が1898年にシカゴ大学で行った倫理学の講義の記録が彼の死後に刊行され、そこにその問題についての彼の考え方を窺う手がかりが見いだされる。そこで、それを素材にして彼の考えをさぐってみよう。¹²⁾

Ⅲ 進化論的社会像の形成

1. 個人像の転換

メイン批判においてデューイが依拠したグリーン的な社会有機体論は、原子論的社会像を批判したにもかかわらず、それと共通の考え方を含んでいた。それは独立の実体的な自我を持つ存在としての個人像を思考の前提としていたことである（*Lec*, 236-237）。ホップズが感覚主義的個人像から社会の無秩序状態（万人の万人に対する闘争）を描き出し、いわゆる「秩序の問題」を提起したことはよく知られていよう。先に見たメインによるデモクラシー批判はホップズの原子論的社会観の論理的帰結に依拠する形で行われていたと言える。グリーン的な社会有機体論においては、社会秩序の存立を基礎づけるために、個人像の中に普遍的自我の観念が導入された。しかしその結果、個別的自我とは別に普遍的自我なるものがあるという二元論的思考が現れることになった。かくして、両者の関係をどのように考えたらよいのかという「形而上学的問題」が生じたのである。

デューイはこの問題に対応するためにそのような個人像に代えて進化論的な観点に基づく個人の捉え方を提起する。個人の自我を独立の実体的存在として見るということは彼をとりまく環境との関わりを捨象することである。それは道徳性をもつばら行為者の特性や能力においてのみ考えるという倫理学の方法

12) *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898* (1976), これからの引用は（*Lec*, 222）の形式で本文中に示す。なお、デューイが進化論的方法の意味について述べたものとして、“The Evolutionary Method as Applied to Morality” (1902), *The Middle Works*, Vol. 2, “The Influence of Darwinism on Philosophy” (1909), *The Middle Works*, Vol. 4. 前者については拙稿「初期デューイの論理学研究についての一考察—社会認識的方法的特質との関連で—」（名古屋大学『法政論集』第79号, 1979）で簡単に触れたことがある。

の見地と結びついている。だが、進化論的な見方によれば、個人は変化する行為環境に適応する中で絶えず自己と環境を再構成してゆくものと見なされる (*Lec*, 222)。つまり、既定的な実体的存在としてではなく、絶えざる再構成の過程として理解されるのである。「諸個人は過程の根底にある統一の分化ないし特殊化と見なされる。独立の実体として存在し、偶然的に接触し、相互関係に入るというのではなくて、個人としての個人は発生的に連続した過程の観点から捉えられなければならない」 (*Lec*, 325)。

個人をこのように考えれば、その普遍的性格の問題、つまり社会秩序の基礎づけの問題も変化する。それは独立の自我における「内容の一定の同一的要素を発見する」ことではなくなる。それは、統一的な過程における分化として、個人がいかなる機能を担い、その遂行を通じて他者とのいかなる連関を持っているのかを問うということになる (*Lec*, 237-238)。つまり、社会における秩序の存立は統一的な過程における諸個人の機能的諸連関の総体として把握されるのである。グリーン的な形而上学的社会有機体論のように、普遍的自我といった観念で基礎づけられる必要はない。だから、普遍的自我と個別的自我をいかに関連づけるかという二元論的な形而上学的問題などそもそも存在しないことになるのである。

こうして、進化論的方法の採用は、従来の個人と社会についての見方に根本的な変更をもたらすことになった。それはホッブズの秩序の問題の立て方自体を否定する意味を持っていたと言える。つまり、独立の実体的な存在としての個人を想定し、彼らがいかにして秩序を形成するのかというようにはもはや問題を考えない。いわば、統一的な過程としての秩序の存在をまず想定し、その持続的で動態的な過程の観点から、いかに個人が分化し、他者との機能的関係において存在するかを理解していくのである。換言すれば、機能的諸連関の総体として秩序を想定し、個人がその中でいかなる機能を担いながらそれに関わっているのかを把握するということであった。デューイ自身が言うように、これは「システムに著しく力点を置く」見方の提示を意味していた。では、かかる方法的観点に基づいて描かれる進化論的社会像はどのような特質を持って

いるのか、その点を次に見てみよう。

2. 進化論的社会像の特質

デューイによれば、進化論に基づく有機体の観念は三つの要素を持っていると考えられる。第一に、分化、第二に、分化した諸単位の相互作用、第三に、分化と相互作用を通じて維持される機能の統一である。だから、有機体は「局限的な環境や条件に効率的に対応するために様々に分化してきた単一の生の過程」として理解される。これらの要素が社会像にとってどのような意味を持つのかを見ることによって、進化論的社会像の特徴をさぐることにしよう。

まず、第一の要素について。社会における様々に異なる諸個人の存在は社会の進化における分化の要素を、換言すれば、「進化の発展においてある個別的な問題に対応しうるための適応の過程」を表すものとして捉えられる（*Lec*, 325）。だから、この見方によれば、個人をバラバラの実体的存在と考えることは誤りである。個人を理解しようとするれば、「あらゆる多様な諸個人の根底にあって、それらを規定している連続性の要素」、つまり、進化の連続的な統一的過程の存在に注目し、その過程における分化として個人がいかなる機能を担い、その遂行を通じて他者とのいかなる連関にあるのかを問うことになるのである。

かくして、人間の歴史は個人の分化、つまり、個人の主体化（individualization）の発展過程として理解される（*Lec*, 326）。それはデモクラシーの方向への絶えざる動きを意味したとも言える。ただ、人間が個人としての意識に目覚め、個人として権利を主張しうようになったのは近代においてである。それ以前は慣習が絶対的に支配していたために、個人の自覚の発展は問題になりえなかったからである。

個人の主体化の発展については二つの側面を理解することが重要である。一方で、それは、個人が行為の起動因となること、つまり、個人における行為の自己決定の自由の増大を意味している（*Lec*, 327）。その結果、社会的行為の様式が多様化し、社会が複雑になり、また豊かになる。個人の自由の増大は社会

の創造的変化の多くの中心を生み出すことになるのである。他方で、個人の主体化は責任の所在の明確化を意味している。個人が未発達の状態においては、その所属する集団に責任の所在が求められたのに対して、個人の主体化が進むと、個人が責任の主体となる (*Lec*, 328)。だから、行為に対する社会的コントロールは個人に向けられることになる。かくして、個人の主体化の過程において、行為の自由の発展と責任の所在の明確化の増大が結びついているのである。

第二の要素としての相互作用ないし相互依存について。これは集団 (*association*) の観念によって捉えられる (*Lec*, 329)。個人が機能の分化に相当するのに対して、集団は分化した諸機能の関係や調整の維持に相当する。個人が未分化の段階では、彼は集団に埋没している。主体化が進展し、個人が自己を意識化するにつれて、彼は所属する集団を意識化する。いかなる目的のために自分が機能しているのかを問うようになるのである。こうして、自我が集団の観点から規定されることによって、集団は個人の主体化の方向を絶えずテストする「限界づけの原理」となるのである (*Lec*, 330)。

第三の要素は、分化と相互作用を通じて維持される機能的統一ということであり、社会全体のありようをどう見るかということにかかわっている。だから、これを社会に適用する際には特に二つの問題が注目される。

まず第一に、社会の有機的統一ということの意味の理解において、競争や対立の契機をどのように解釈するかという問題である。生物有機体において、各器官と有機体の直接的な一体化など見いだされない (*Lec*, 331)。各器官と有機体全体の機能的関係が維持されるのは様々な諸器官の間での支持と競争を含む相互作用を通じてである。だから、諸部分間の対立は部分と全体の間の適切な機能的諸関係を維持する過程において必要な要素であると考えることができる。かかる考え方を社会に適用すれば、個人と社会全体の直接的な統一を、また諸個人間の直接的な一体化を想定する必要はまったくない。そして、諸個人間の対立の存在を敵対的關係の必然的証拠と見なすべきではないということである。だから、対立や緊張を無視し、不当なオプティミズムに陥るような有機体的社会観が提示されることがあるが、それはまったくの誤りである。

諸個人および諸集団間の対立や緊張を通じての適切な相互作用、つまり機能的統一は全体としての社会の発展によって媒介される。例えば、資本家と労働者の対立や緊張は社会全体の発展に必要な他の活動を引き起こし、刺激すると見なされる (*Lec*, 332-333)。それらは社会の発展の維持に貢献させられ、従属させられる形で、その意義が認められるのである。こうして、デューイの進化論的社会像は高度に組織化され、多くのフレキシブルな制度を持っているが故に、諸個人の多様に分化した活動を刺激し、また、それらを社会の発展に利用することができる、換言すれば、対立や緊張を露呈しつつも、それを内部で吸収しながら、たえずダイナミックな発展を遂げていく、そのような社会の姿を展望しようとしていたのである。¹³⁾

次に、二つ目の問題は、進化論的社会像において社会的意識、つまり一般意志や共通意志の観念はどう考えられるかということである。先に見たように、デューイがメイン批判において原子論的社会像を否定しグリーン的な社会有機体論に依拠した時、それらは不可欠の根本的観念であった。しかし、それが個人意志と共通意志の二元論という問題を露呈し、その克服のために彼が進化論的社会像を形成しようとしたことはこれまで見てきたところである。この社会像においても一般意志や共通意志の観念を否定することはできない。それは社会が「有機体であることの重要な—特に心理的次元での—特質」を示すものであり、また、「共通の意識が存在しない限り、真の秩序は存在しない」と考えられるからである (*Lec*, 338)。だから、ここで一般意志や共通意志がどのように考えられるかはデューイ自身が述べているようにきわめて重要な問題なのである。

さて、社会的意識の観念を考える手がかりとして、そもそも個人の意識とは何か、個人が意識を持つとはどういうことかを検討する必要がある。これについては、従来、意識の背後にその所有者として個人を想定する考え方があった。これは個人の自我を独立の実体的な存在と見なす古い形而上学的な考えに

13) かかる社会像に基づく社会改革構想について拙稿「第一次大戦期におけるジョン・デューイの社会改革構想についての一考察」(同上論集第83号, 1980) で検討した。

基づくものである。イギリス経験論の系譜に属するスペンサーはこれに従って、個人は意識を所有するが、社会にはそれを所有する実体的存在がなく、それゆえ社会的意識などないと考えた。これに対して、ドイツ観念論の影響を受けたグリーンは、スペンサー的思想が結局原子論的傾向に陥ることに反発して、個人的意識を超越する普遍的意識の存在を想定した。だが、その結果、個別的自我と普遍的自我の二元論が生じたことはすでに触れた通りである。

しかし、進化論的観点によれば、個人の意識についてそれとは異なる見方がありうる。すなわち、意識があたかも個人によってバラバラに所有されるモノであるかのように存在しているとは考えないということである。なぜなら、社会における個人の存在様式は他の諸個人との有機的な機能連関の中で行動することであるから、そこで生じる彼の意識はそれ自体すでに社会的な性格を刻印されていると見なされるからである。だから、個人が意識を勝手に持ったり捨てたりしうる、あるいは、その内容を恣意的に決定しうる、などと考えることは誤りなのである。では、個人の意識とはどのように理解されるのか。それは、個人が「意識の準拠点 (the point of reference)」であることを意味している (*Lec*, 339)。つまり、もともと社会化されたものとしてある意識が個人において「焦点化」されたものと理解されるのである。かかる見方から引き出される重要なことは、個人の意識の内容や意味は「個人の様々な諸活動の連続的で複合的な相互作用」「(社会的なものとしての) 意識の運動全体との関連で」、換言すれば、「個人の様々な諸活動の連続的で複合的な相互作用」の観点から解釈されねばならないということである。これは、先に見たように、個人の道徳性を理解するには、行為者個人の特性においてのみ考えることが誤りであり、行為環境の持つ意味をも考慮しなければならないのとまったく同じである。

個人の意識についてのかかる見方から、社会的意識あるいは共通意志なるものについて次のような考え方が導かれる。それは、個人の意識の場合と同じように、社会が特定の意識を所有するということを意味しない。社会的意識は社会における様々な行為主体の諸活動の間でなされる複雑で持続的な相互作用や調整の「正味の関数」として解釈されることになる (*Lec*, 347-348)。というの

は、「客観性や普遍性の規定は実験的に、すなわち適応と再適応の努力を通じて作り出される」と見なされるからである（*Lec*, 343）。だから、デューイはここでそれらの諸活動がどのように相互作用を行っているかを認識することによって、特定の時点での社会的意識つまり共通意志の内容やその変化を経験的に捉えることができるとする考え方を示すに至ったと言えるであろう。

このように考えれば、グリーン的な思想における普遍的自我と個別的自我の二元論も解消される。これは独立の個人が意識を所有するという形而上学的想定に基づいていたのであるが、進化論的観点によれば、そもそもその想定が誤りであり、したがって、それに基づく二元論的考え方は成り立たないからである。では、社会有機体論の基礎にある共通意志の観念はどうなるのだろうか。それはもはや超越的に想定されることはなく、したがって、形而上学的性格を否定される。これからは社会における様々な諸活動の複雑な相互作用のあり方の経験的な分析を通じてその具体的内容を探るという方向が提示されることになったのである。これはデューイの言う社会的倫理学または政治学のめざす方向であった。このことが彼の政治思想の形成にどのような結果をもたらすことになるのかを主権論の再構成の試みの中にさぐる¹⁴⁾ことが次の課題である。

14) 紙幅の関係で別稿「主権論の再構成—ジョン・デューイの政治思想の形成（続）」として『滋賀大学経済学部研究年報』第5巻（平成10年12月発行予定）に掲載。