

# 『人間性と行為』における「習慣」の概念

小澤 照彦

(人文学部人文学科欧米文化コース)

## On the Concept of 'HABIT' in HUMAN NATURE AND CONDUCT

Teruhiko OZAWA

(Western Studies, Department of Humanities

Faculty of Humanities and Economics)

### (序)

そのもともとの意味からいえば、道徳、あるいは倫理が「習慣」に係わることはよく知られたことであるが<sup>※1</sup>、しかし道徳学、あるいは倫理学として「習慣」の問題を正面切って扱った人々が、それほど多くないということは奇異なことである。もともと倫理学なる学問の起源について問題はあがるが、一般にはアリストテレスに帰せられている。彼は、「倫理的徳」の本質を、同じことを反復する習慣づけによって形成される「性向」として捉え<sup>※2</sup>、行為の実現における「習慣」の意味を問題にした最初の人である。アリストテレス以来「習慣」は、倫理的考察の前面から後退した。倫理思想に重要な影響を与えてきたカントにしてもスピノザにしても、彼らの倫理的著作が、「習慣」の本性の解明、あるいはそれに基づく倫理的問題の解決を目指したかと問うならば、我々は否定的な解答を与えざるをえない。

「習慣」が倫理学の中心に、それどころか哲学的考察の中心になるのはヒュームをまたなければならぬ。彼は「人間性 [human nature]」の中心に「習慣」を据えた人である。そしてデューイは、ヒュームのその観点を意識的に継承、拡大した。彼自身述べているように、『人間性と行為』(Human Nature and Conduct) は、「ディヴィット・ヒュームの伝統を継承するエッセイ」<sup>※3</sup>である。ここではデューイの「習慣」の概念を明らかにし、彼が「習慣」を倫理的考察の中心においた意図を明らかにしたい。

---

<sup>※1</sup> 多くの倫理学の教科書が、倫理と道徳という訳語のギリシャ語源、ラテン語源を示し、それがもともと「習慣」に係わる語であることの説明から始まる。デューイも、この伝統に従って「実践的な目的のために道徳は、慣習、習俗、確立された集合的習慣を意味する」(HN, p. 54) と解している。『人間性と行為』の引用の指示は、Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology, the Middle Works, vol. 14, Southern Illinois UP, 1983.により、略号 HN.によって行なう。訳文については、『人間性と行為』

東宮隆訳 春秋社 (1960年3月31日) を参照したが、訳文は大幅に改変している。従って訳文の責任は筆者にある。本稿準備中、人間の科学社より、河村望訳 (1995年7月25日) が出版されたが、残念ながら参照できなかった。

<sup>※2</sup> アリストテレス、『ニコマコス倫理学』第二巻、第一章、1103 a - b 参照。

<sup>※3</sup> 1930年 MODERN LIBRARY版への序文、HN, p. 228.

## (1)

アリストテレス以来「習慣」が、倫理的考察の前面から後退した理由の一つとして、西欧倫理思想の形成におけるキリスト教倫理観の影響が考えられるだろう。倫理を「習慣」と考える立場からすれば、それもまた一つの「習慣」の産物なのであるが、この著しく倫理的な宗教は、倫理についての考察から、経験的、世俗的要因を払拭し、いわば倫理を「習慣」から分断してきたといっていよう。行為の道徳的価値の考察は、内面の問題、心の問題として捉えられ、個人的主観的倫理観を形成してきた。従ってデューイの前には、倫理を「習慣」として捉えるヒュームを代表とする立場と心、あるいは人格の内に道徳的観念の起源を求める立場があった。そしてデューイに倫理的反省の動機を与えているのは、それら二つの倫理的な立場の「社会改革」に関する対立した見解であった。

「社会改革についての二つの学派が存在する。一方は、内的自由、すなわち人格性の内に神秘的にとじこめられた何かあるものから生ずる道徳の思念を抛り所にしている。それは、人々が自分自身の心を浄化することが、制度を変える唯一の方法であり、そしてこのことが成就された場合、制度の変化が自ずから生ずると主張する。他方の学派は、何かそのような内的能力の存在を否定し、そうすることで、それが全ての道徳的自由を否定していると考える。その学派が述べていることは、人々が環境の力によって現にあるようにされたということであり、人間性が純粋に順応性があり、制度が変わるまで何も変わることができないということである」<sup>84</sup>。

前者は、我々が道徳的に優れた人格を持つように心を変えていくなれば、社会もよくなるという見解であり、後者は、社会制度を変えない限り、何も変わらないのであるから、暴力的な手段を行って社会制度を変えねばならないという見解である。

デューイの考察は、常にこのような問題のあるところから始まる。それは、後に述べるように、彼自身の「思考」の理解からもたらされる正当な始まりなのである。問題のないところでは「思考」は生じない。そして彼の思考の過程は、問題解決の過程であり、それ自体著作の記述の過程でもある。デューイが、どのようにして先の対立した立場を調停するのか、彼の「習慣」の概念の説明を見ることによって、明らかにしようと思う。

先の「社会改革」に関する対立した見解は、デューイにとっては、解決を必要とするさしせまった問題的状况であった。それは当時のアメリカにおいて生じていた問題であろうが、今日の日本の状況を予言しているかのように聞こえる問題である。

「自然的環境と社会的環境の事実を扱う科学の無視は、道徳的力を非実在的自我の非実在的秘密へそらすことに導く。この世の救済可能な苦難のどれほど多くが、物理科学が単に物理的と見なされるだけであるという事実のせいであるなどと言うことはできない。この世の不必要な奴隷制度のどれほど多くが、事実の一貫した研究と産業、法、政治における特殊な知識の適用から離れた、良心、あるいは人間の感情の内、道徳的問題が解決されることができるといふ概念のせいであ

<sup>84</sup> HN. p. 9.

るなどと言うことはできない。製造と輸送の外に、科学は、戦争でその機会を得る。これらの事実は、戦争と近代の産業の最もひどい、最も残忍な面を存続させる。物理科学の道徳的可能性の無視の各々の印は、もし自由が実在であるならば、習得されなければならない人と自然の相互作用に対する関心から離れる人類の良心の下書きをしている。それは、知性を純粹に内的生活の非実在に心配気に没頭させるか、感傷的愛情の爆発に対する信頼を強化する。大衆は、援助を求めてオカルトに群れをなして向かう。教養がある人々は軽蔑して微笑する。彼らは、格言が述べているように、彼ら自身の信念の実践的論理がどれほどオカルトに頼ることを示しているかを悟るならば、口をへの字に曲げて笑うだろう。というのはどちらも、道徳的観念と道徳的感情を生活と人と世界の認識できる事実から分離することに基づいているからである」<sup>註5</sup>。

「社会改革についての二つの学派」の見解は、実は表裏一体である。どちらも倫理的考察と社会的考察を分離することに基づいて成立しているからである。この分離は、個人的なものと社会的なもの、人間的なものと自然的なものの分離と重なっている。従ってデューイの意図する問題解決の方向は、このように分離されたものを統合する方向にあり、個人的なものと社会的なものを考慮した道徳、あるいは倫理的考察をおこなうというものである。そのような道徳は、「人間性の研究に基づく道徳」<sup>註6</sup>であり、「倫理学を歴史学、社会学、法学、経済学の研究と結びつける」<sup>註7</sup>ものであるだろう。先の対立を調停する可能性をもち、そのような包括的な倫理的考察の内容をなすものとして選ばれたのが、「習慣 [habit]」の概念である。

## (2)

それではデューイは、「習慣」をどのように解しているのだろうか。彼はまず「活動 [activity] における習慣の特殊な場所を正しく理解する」<sup>註8</sup> ために、「習慣」を「呼吸や消化のような生理的機能」<sup>註9</sup> にたとえる。このような比喩は、その意図がどこにあるのか理解するまでは、全く不可解なものである。デューイは、類比を「有機体と環境の共同を要求する点」<sup>註10</sup> に見いだしているのである。呼吸や消化がそれらの生理的機能と環境の相関関係において成立するように、習慣もまた「社会的環境」と「生まれつきの衝動」との相関関係において成立するのである。従ってデューイにとって生理的機能も「習慣」も「環境を使用し、組み入れる仕方」<sup>註11</sup> という点では同じ働きをしている。このような「環境」との関連において、「習慣」はまた「技術」にたとえられている。「技術」が「感覚器官や運動器官の技能と客観的素材」の相関関係において「秩序と訓練」によって成立し、「環境」を支配するように、「習慣」もまた「社会的環境」と「生まれつきの衝動」との相関関係において「秩序と訓練」を必要とする<sup>註12</sup>。

<sup>註5</sup> HN. p. 10.

<sup>註6</sup> HN. p. 11.

<sup>註7</sup> Ibid.

<sup>註8</sup> HN. p. 21.

<sup>註9</sup> HN. p. 13.

<sup>註10</sup> Ibid.

<sup>註11</sup> HN. p. 15.

<sup>註12</sup> HN. p. 15f.

我々が自然的環境、社会的環境との相関から「習慣」を獲得するということは、「習慣」が自然的、社会的であるということである。特に我々の「習慣」は、社会的環境としての他の人々との関係において形成されるということを考えれば、「習慣」は基本的に「社会的」である。しかし「行為」の倫理的考察においては、「個人的要因」に多くの注意がはらわれてきた。我々を行為へ刺激する「欲望や努力」、「本能」、「衝動」、「意志」、「性格」、「性向」、「傾向」、熟慮における「思考」、良心あるいは心としての「意識」は、一般に我々の行為における主観的、個人的要因として扱われ、倫理的考察の中心的位置を占めてきた。なぜなら社会的環境としての他の人々との関係において形成されるということから、「習慣」は「獲得的」と言われ、「自然的」、あるいは同じことであるが「本性的」に対立させられてきたからである。つまりそのような習慣を形成するために、我々の本性において生まれながらの能力、あるいは「本能」と呼ばれるような要因がなくてはならないという見解である。それが「自我」とか「心」とか「無意識」と呼ばれるような概念を形成する原因となってきた。

確かにそのような「原初的なもの」がなくてはならないだろう。デューイ自身もそのように考えている。彼はそのようなものとして「衝動」<sup>#13</sup>を挙げる。しかし倫理的考察において「原初的なもの」を設定し、そのようなものの探究から始める議論は、実は現実から遊離した、パラドックスに陥る議論なのである。我々がこの世に一人で生まれ、行為の要因をみずから獲得してきたならば、それゆえそのような「本能的活動」が最初に来るならば、当然それを土台にして議論を展開すべきであるだろう。だが我々はそれほど孤立的で独立した存在ではない。デューイは、「赤ん坊」の例を挙げて、我々の行為が社会的相互作用に依存し、習慣の形成に依存していることを説明している。

「個人は、赤ん坊として生活を始め、赤ん坊は依存的存在である。赤ん坊の活動は、形成された習慣を持った大人の存在と援助がなかったならば、ほとんど数時間しか継続できないだろう。そして赤ん坊は、出産以上に、生命を維持する継続的な食物と保護以上に、大人のおかげをこうむっている。赤ん坊は、意味を持った仕方ですまされつきの活動を表わす機会を大人に負っている」<sup>#14</sup>。

人間の乳児は、他の生物の子とは異なっており、その生存に関しては、「大人の社会的媒体との相互作用に依存している」<sup>#15</sup>のである。デューイの議論は、多少乱暴な感もするが、そして彼が今日のバイオテクノロジーの成果を知らなかったとはいえ、我々は人間の社会的行動までも全て遺伝子の情報に還元することにはなお躊躇するだろう。なぜならその場合には恐るべき多様性が現われるか、ほとんど差異を見いだすことのできない同一性が現われるかである。例えば、指紋の相違のように個人を特定できる多様性か、人間は生まれながらにして目、鼻、口、手、足を持っているという陳腐な同一性かである。デューイは後者の見解を取っていた。「生まれながらの本能は、実際にあらゆる場所で同じである」<sup>#16</sup>。それに比べれば「慣習と文化において見いだされる相違」ははるかに大きい。デューイは、その相違を生物の環境適応における相違と同じように、人間の「環境」との「相互作用」、つまり「習慣」の相違に基づけるのである。それゆえ「幼児の衝動」は習慣形成のための受動的要因として認められるにすぎない。

<sup>#13</sup> HN. p. 65.

<sup>#14</sup> Ibid.

<sup>#15</sup> Ibid.

<sup>#16</sup> HN. p. 66.

「幼児の衝動は、幼児が依存している大人の知識と技能の同化のための出発点にすぎない。それらの衝動は、やがて幼児が独立した行為を発揮できるようにする栄養を慣習から集めるために出された触手である。それらの衝動は、現存する社会的権力を個人的才能へ移すための媒介である；それらの衝動は、再構築的成長の手段である」<sup>17</sup>。

それゆえ「原初的なもの」とされる「衝動」や「本能」は、時間的に「原初的」ではあるが、我々の行為においては、「副次的、依存的」なものにすぎない。むしろ行為においては、「習得されたものが原初的なものである」<sup>18</sup>。このような見解は、他の個人的、主観的要因にも適用され、その根源的意味を剥奪していく。

### (3)

それでは「習慣」はどのように形成されると考えられているのだろうか。デューイが見るように、「習慣」の概念は、「反復」に制限される傾向にあった。それは当時も今も変わらないだろう。習慣的という場合、我々は日常的な決まり切った事柄を念頭に浮かべるだろう。そのような通俗的な「習慣」の概念は、一般に倫理的考察の範囲から除外される傾向にあった。

「反復は、いかなる意味でも習慣の本質ではない。行為を反復する傾向は、多くの習慣に付随的なことであるが、全ての習慣に付随的なことではない。すぐ怒り出す習慣のある人は、彼の感情を害した誰かある人に堪え難い攻撃をすることによって自分の習慣を示すだろう。彼の行為は、それが人生でたった一回だけ起ころうとも、それでもなお習慣に起因するのである。習慣の本質は、反応の「仕方 [ways]」、あるいは様式に対する獲得された傾向 [predisposition] であって、特殊な条件下での行為のふるまい方を表わしている場合を除いて、特殊な行為に対する傾向ではない」<sup>19</sup>。

このように「習慣」を「反復」に矮小化する理解に対する反駁は、デューイの後期の著作においても現われており、むしろ『人間性と行為』における「習慣」の分析が、彼のその後の考察を規定しているとも考えることもできるだろう。『論理学』において、彼は再び思考の本質が「習慣」であることを述べる際に、次ぎのように述べている。「初めは、推論において働く習慣は、純粋に生物学的である」<sup>20</sup>。「それは、我々がそれを意識することなく、働く」<sup>21</sup>。「例えば職人は、ある素材が与えられた場合、もし彼がある仕方で作るならば、その結果が自らを処理するだろうということを学ぶ。同様の仕方、我々は、もし我々がある仕方で作るならば、他のことが等しい場合、確かな結論を得るだろうということを知る。探究の方法の観念は、あるクラスの推論に

<sup>17</sup> HN. p. 68.

<sup>18</sup> HN. p. 65.

<sup>19</sup> HN. p. 32.

<sup>20</sup> John Dewey, *The Later Works*, vol. 12, *Logic: The Theory of Inquiry*, Southern Illinois UP, 1986. L.p. 19. 以下、L.と略記。

<sup>21</sup> L.p. 20.

含まれている習慣の明確な表現として生ずる」<sup>註22</sup>。そしてそこでも彼は、「習慣」を「反復」と解する見解を否定している。「習慣が全くの反復によって形成されるという見解は、本末転倒である。反復の能力は、完結的結末の達成によってもたらされる有機体の再配置を通しての習慣の形成の結果である」<sup>註23</sup>。むしろ「反復」は、「一様である条件の産物」<sup>註24</sup>とされる。

我々の幼児期からの自然的、社会的環境への反応は、それが容認されたり、反発、あるいは妨害されることにより、適応の一般的傾向をおびていく。

「ある活動は、ある人が原因で生じる；そしてそれは環境の内に反応を引き起こす。他の人々は、賛成し、反対し、抗議し、励まし、分担し、抵抗する。人を一人きりにさせておくことさえ、明確な反応である」<sup>註25</sup>。

そのような反応の仕方を、デューイは「習慣」と呼ぶのであるが、「習慣」は単なる反応ではない。それは社会的環境への適応の結果でもあり、すでに確固として存在している「慣習 [custom]」としての社会的環境への適応の結果である。それゆえ我々が世に生まれ落ちたとき、すでに存在している「慣習」は、その受容については安心と安全を保証し、それからの逸脱に対しては何らかの行為であらうことを要求する。それゆえ「慣習」は、「個人的活動の基準」<sup>註26</sup>を与えるものであり、我々が自らの行為において「自らを織り込まなければならない型」<sup>註27</sup>である。従って我々の「習慣」は、そのような「慣習」を「組み込む」ことによって、そのような「型」を反映することになる。

「我々の仲間との関係は、行為の機会と我々がその機会を利用する際の道具の両方を与えてくれる。個人の行為の全ては、彼が話している言語と同じように確かにその共同体の刻印を持っている」<sup>註28</sup>。

社会的環境の「組み込み」によって形成される「習慣」は、行為に係わるものとして、「潜在的」と「現実的」側面を持っている。現実には想像できないことであるが、我々が環境にその場限りの反応をしており、その反応に影響されることもないならば、「習慣」はありえない。しかし現実の「環境は重なり合い、状況は連続しており、相互に隔たった状況は似たような要素を含んでいる」<sup>註29</sup>ので、「慣習」あるいは「制度」として我々に対応してくる。それゆえそれぞれの「習慣」は、連続的に相互に関連し、密接な関係を持っている。それは反応、あるいは行為の類似性として認められるだろう。そのような類似性は、一般にその行為者の「性格」と呼ばれてきたものである。「性格は習慣の相互浸透である」<sup>註30</sup>とデューイは説明している。それはそのように浸透しあっている「習慣」の塊が「潜在的」に見られたものである。それはまた「性向」「傾向」とも呼ばれてき

<sup>註22</sup> Ibid.

<sup>註23</sup> L.p. 39.

<sup>註24</sup> Ibid.

<sup>註25</sup> HN. p. 16.

<sup>註26</sup> HN. p. 54.

<sup>註27</sup> Ibid.

<sup>註28</sup> HN. p. 218.

<sup>註29</sup> HN. p. 30.

<sup>註30</sup> HN. p. 29.

たものである。

また「習慣」は、行為をもたらすものとして「現実的、積極的」側面も持っている。「習慣は、特殊な行為のありのままの繰り返しというよりむしろ、あるクラスの刺激、持続的な偏愛、嫌悪に対する特殊な過敏性、あるいは影響されやすさを意味する」<sup>註31</sup>。そのような意味で「習慣」は「ある種の活動に対する要求」<sup>註32</sup>を表わしている。「習慣は我々の思考を支配し、どの思考が現れて、どの思考が強力であり、どの思考が光から暗さに移りゆくのか決定する」<sup>註33</sup>。このような「習慣」の持っている我々に対する「支配力」<sup>註34</sup>に注目するならば、「習慣」は「意志」と解することができる。

デューイは我々の「思考」もまた「習慣」にすぎないという見解を明確に表明している。彼の『論理学』は、その見解の体系的表現である。それではデューイは、どのように「思考」を「習慣」と解するのであろうか。我々が数を数えること、あるいは数学的図形の問題を解くことの例を取り上げるならば、「思考」もまた、先行の「慣習」に依存し、その「組み込み」によって形成された「習慣」であることは、明らかである。「先行の習慣からの全ての影響から純粹である理性は、虚構である」<sup>註35</sup>。我々の専門的な科学的分析能力も、長い訓練とそれに基づく「習慣」によることを否定するものはいないだろう。

上述したようにデューイは、「欲望」「本能」「衝動」「意志」「性格」「性向」「傾向」「思考」が「習慣」の要因として解釈される可能性を示すことによって、それらを「習慣」の概念に包含する。それらは、環境に適応するために形成される「習慣」の要因にすぎない。それを主張することは、我々の倫理的考察が「社会的」であることを主張することである。

「正直、純潔、悪意、気難しさ、勇気、平凡なこと、勤勉、無責任といったものは、人の私的な所有物ではない。それらは、環境の力との個人的能力の作用的適応である。全ての徳と悪徳は、客観的な力を組み入れる習慣である。それらは、個人の構成によって寄与された諸要素と外の世界によって供給された諸要素との相互作用である」<sup>註36</sup>。

「欲望」「本能」「衝動」「意志」「性格」「性向」「傾向」「思考」は、もし独立的に扱われるならば、「道具」にすぎない。デューイは「習慣」の「支配力」という点に着目し、「習慣」を「手段」、それらの要因を「道具」として対比させ、それらの要因と「習慣」の関係を比喩的に説明している。その説明に従って、彼の「習慣」の概念の特徴をまとめておこう。デューイは、「習慣が能動的な手段であり、行為を強力に支配する仕方を自ら考案する手段である」<sup>註37</sup>ことを説明するために、「手段」「素材」「道具」の概念を区別し、次ぎのように述べている。

「釘と板は、厳密に言えば、箱の手段ではない。それらは箱を作るための素材にすぎない。のこぎりとハンマーさえ、それらが何か実際の製作で使用される場合にの

註31 HN. p. 32.

註32 HN. p. 22.

註33 Ibid.

註34 HN. p. 21.

註35 HN. p. 25.

註36 HN. p. 16.

註37 HN. p. 22.

み手段である。そうでなければそれらは道具であり、あるいは潜在的手段である。それらは、ある特殊な操作において眼、腕、手と結びつけられる場合にのみ現実的手段である。そして眼、腕、手は、同様に、それらが能動的に働いている場合にのみ本当の手段である。そして眼、腕、手が働いているときはいつでも、それらは外的な素材とエネルギーと協力している。それら自身を越えたものからの支持なしでは、眼はぼんやりと見つめ、手は下手に動く」<sup>註38</sup>。

従って釘と板、のこぎりとハンマー、眼、腕、手は、「独立して明確な結果を成し遂げるものと組織化される場合にのみ、手段」<sup>註39</sup>となる。そしてそれらの組織化されたものが、「習慣」<sup>註40</sup>である。それゆえ「習慣」は、その内に「素材」、すなわち自然的、社会的環境を組み込み、「道具」、すなわち我々の内の機能を組み込み、組織化されたものとして、非常に広範な意味を与えられている。このように「習慣」の概念を、単なる「反復」の地位から「手段」の地位へ高めることによって、デューイは、我々の倫理的考察の対象としての「習慣」の正当な地位を取り戻そうとしていると解することができるだろう。

我々は、倫理的考察において、上述した要因を分離する傾向があり、その結果、動機と結果、意志と行為などを切り離して論ずる傾向にある。そして一般的には動機説と結果説として大別される見解を生み出してきた。意志、性向、動機こそ倫理的評価の対象であり、善き意志、善き性向、善き動機よりなされる行為が道徳的価値をもち、それゆえ善き意志、善き性向、善き動機を育成することが重要な道徳的課題であると考えた立場がある。それに対して、意志、性向、動機は客観的に観察可能ではないので、外的な行為とその結果を道徳的評価の対象とし、社会的有用性等によって評価するという立場がある。デューイによれば、両者の対立は、「統合された行為を二つの分離された部分に、即ち動機と呼ばれる内的部分と行為と呼ばれる外的部分に分ける」<sup>註41</sup>点にあり、そのような対立が生まれるのは、「習慣の投影力と習慣相互の密接な関係を無視している」<sup>註42</sup>ことにあるというものである。デューイは具体的には理想主義と功利主義の対立を考えているのであるが、両者とも、その背後に絶望の影を引きずっている。理想主義は現実に対する絶望から生まれ、絶望に終わる<sup>註43</sup>。また功利主義も結果の数学的計量という「絶望的な企て」<sup>註44</sup>をもたらす。それゆえデューイの「習慣」の概念は、「性格と行為の統一を、あるいはもっと具体的に言えば、動機と行為の、また意志と行為の統一を説明する」<sup>註45</sup>ものとして意図されている。このように見てくれば、デューイの「習慣」は、潜在的側面を強調すれば、「性格」と呼ばれるものであり、現実的側面を強調すれば、「行為」と呼ばれるものであることがわかる。

<sup>註38</sup> Ibid.

<sup>註39</sup> Ibid.

<sup>註40</sup> Ibid.

<sup>註41</sup> HN, p. 33.

<sup>註42</sup> Ibid.

<sup>註43</sup> HN, p. 160.

<sup>註44</sup> HN, p. 38.

<sup>註45</sup> HN, p. 33.



## (4)

これまで「習慣」について、それが客観的であり、社会的であり、また我々が倫理的考察を行なう正当な対象であることについてのデューイの見解を見てきた。「習慣」は、我々が環境、あるいは慣習、制度との相互作用によって形成されていくものであり、そのような意味で、「習慣」は「獲得的」「経験的」と言われてきた。このような「習慣」を倫理的考察の対象とみなすことは、道徳的判断を否定する傾向を生み出すだろう。行為、および習慣の形成についての客観的研究は、因果の説明を導入することになり、すでに多くの人々によって批判されてきたように、行為の問題を先行の因果関係の内に投げ入れ、道徳的判断を否定する結果をもたらすからである。しかし「習慣」の形成における自然的、社会的環境、慣習、体制の強調は、単に過去に目を向けた議論にすぎない。

デューイも、「道徳的問題は、未来に係わる。それは見込み的である」<sup>46</sup> という常識的見解を取る。しかも「道徳的問題は、未来の結果に今影響を及ぼしている諸要因を変更する問題である。働いている他人の性格あるいは意志を変えるために、我々は彼の習慣に入り込んでいる客観的諸条件を変えなければならない」<sup>47</sup> という問題である。この「変化」の問題をめぐって、我々は、デューイが倫理的考察の対象として「習慣」を取り上げた真の意味を理解することができるだろう。

その鍵は、既に触れた「習慣」の説明の内に含まれている。自然的環境、社会的環境が変われば、それらの環境への適応の仕方も変わるだろう。そのような意味で「習慣」も変わるだろう。しかし社会的環境への適応は、単にそのような受動的な反応ではない。我々は「慣習」を「組み込む」のであって、その際、「慣習」は変化させられる。それはまた個人にあってはすでに確立された「習慣」を変えることでもある。このような「組み込み」の要因から見れば、「習慣」の変更を、単純な環境の変化に応じた変化と考えることのできない要因が浮かんでくる。

我々が安定した「習慣」に従って行為している限り、変化は生じない。しかし現実にはそのような事態はほとんど稀であり、自然的環境、社会的環境はいつでも我々にとっては変化の温床である。むしろ我々は、安定した「習慣」を固執することにエネルギーを割いているといっても過言ではないかもしれない。しかし社会的環境の変化した事態に直面した我々を考えてみよう。その環境との相互作用における我々の反応は「衝動」をもたらす。それが「恐怖」の衝動であれ、「不快」の衝動であれ、我々はそれを組織化し、安定した「習慣」を形成しようとする。例えば、恐怖の衝動は、「惨めな臆病になり、賢明な用心深さになり、目上の人に対する尊敬、あるいは同輩に対する配慮になる」<sup>48</sup>。そのような意味で、「衝動」は、習慣の形成における「出発点」であり、我々の環境との相互作用は、そのような「出発点」で満ちているのである。

「明確な意味で、人間の社会は、いつでも新たに始まっているのである。人間の社会は、いつでも更新の過程にあり、ただ更新のためにだけ持ちこたえている」<sup>49</sup>。

「衝動」が、古い習慣の組織化の内へ組み入れられるならば、それほどの変化は生まれない。その「衝動」の組織化がうまくなされないならば、「衝動」は、突発的な反応、あるいは行動を引き起こすだろう。そのような反応は、古い習慣、慣習からの「逸脱」を引き起こす。若者の行動は、そのような「逸脱」で満ちている。だが硬直化した慣習の組み込みを要求するだけであるならば、

<sup>46</sup> HN, p. 18.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> HN, p. 69.

<sup>49</sup> Ibid.

そのような若者の「衝動」は、「習慣」として組織化されず、いたずらに爆発するか、あるいは戦争や災害という偶然的な環境の変化によって解放されることを待つことになるだろう<sup>註50</sup>。

しかしデューイは、この「逸脱」の意味を肯定的に捉えるのである。

「衝動は、古い習慣に新しい方向を与え、古い習慣の性質を変えるために、活動の再組織が基づいている枢軸であり、逸脱の作用因である」<sup>註51</sup>。

デューイは、「逸脱」を、硬直化した慣習の「再組織化 [re-organization] と再調整 [re-adjustment]」<sup>註52</sup>の出発点として認めるのである。このような「衝動」と「習慣」の関係を、つまり「衝動」を硬直化した慣習の再組織化の出発点として認めることが、いたずらな衝動の爆発を食い止める道であり、衝動を有機的に利用する道を開くことになるのである。

「子供にあっても大人にあっても衝動と本能に関する道徳的問題は、新しい習慣を形成するために、あるいは同じことであるが、古い習慣が新奇な条件の下でも十分に役に立つように、古い習慣を変更するために、衝動と本能を利用することである」<sup>註53</sup>。

そしてそのような衝動を有機的に利用する方策として、デューイにとって「教育」が重要な意味をもつことも理解されるだろう。

硬直化した慣習の再組織化、および衝動を有機的に利用する方策の観点の下で、「習慣」における「思考」の意味を理解すべき点に達した。「衝動」をいたずらに爆発させないためには、「習慣」を「再編成」する「反省」が生まれる。それは、「習慣を再編成するために衝動を使用する仕方への反省」<sup>註54</sup>である。そしてそれらの衝動を使用する仕方を見だし、習慣を再編成することに係わるのが「知性」の役割である。それゆえ衝動は、「反省」の側から見れば、「思考を喚起し、反省を起こさせ、信念を活気づける」<sup>註55</sup>ものである。

さて「思考」もまた、デューイによればすでに見たように、「習慣」ではあるが、それは「衝動」によって喚起される「習慣」であるゆえに、「衝動」に対応して現われるものとして、「思考は、習慣が妨害されるどの瞬間にも双子の衝動として生まれる」<sup>註56</sup>と表現されている。思考は、「衝動」によって喚起され、その反省において「習慣」に依存しつつも「習慣」を再編成し、「衝動」を規制するように働く。

次にその働きを、簡単に見ておこう。我々の行為が完全に習慣に支配されているかぎり、我々は何かを思考しつつ行為するということはない。思考が成立するのは、そのような習慣が対応できない事態である。大なり小なり「克服されねばならない障害」<sup>註57</sup>に出会うとき、我々の内に「衝

<sup>註50</sup> HN. p. 117.

<sup>註51</sup> HN. p. 67.

<sup>註52</sup> HN. p. 75.

<sup>註53</sup> Ibid.

<sup>註54</sup> HN. p. 117.

<sup>註55</sup> HN. p. 118.

<sup>註56</sup> Ibid.

<sup>註57</sup> HN. p. 127.

撃、混乱、動揺、不安定」<sup>註58</sup>が生ずる。その場合、知性は、すでに形成されているあらゆる習慣に従うことになる。そのような「習慣」に制限された中で、知性は、その「習慣」と「衝動」の狭間に現われてくるものとして理解されている。「具体的習慣は、行なわれている知覚作用、認識作用、想像作用、想起作用、判断作用、思考作用、推理作用全てを行なう」<sup>註59</sup>。それらは混乱した不確定な状況に「形式」を与え、それを「整理」<sup>註60</sup>する機能である。そのような習慣を持った知性の働きがそれらの衝撃の原因、事態の探究に我々を導くならば、我々は「回想し、観察し、計画を立てる」<sup>註61</sup>だろう。そして習慣の再編成をすみやかに行ない、その事態に対応するようになるだろう。混乱した状況は、「形式」を取り、「整理」される。つまり安定した状態になる。そのような習慣がない場合、我々はただおろおろするだけである。

さて「知覚作用、認識作用、想像作用、想起作用、判断作用、思考作用、推理作用」全てが「習慣」と解されるならば、従来そのような能力の源泉として仮定されていた「意識」は「習慣」で置き換えることが可能であるということである。『意識』は、流れとしてであれ、特殊な感覚やイメージとしてであれ、習慣の機能、習慣の形成や操作の現象、習慣の中断と再組織化を表わす」<sup>註62</sup>。デューイによれば、我々は習慣によって思考するのである。

「大工、医者、政治家と同じように、科学者と哲学者は、自分たちの習慣でもって知るのであって、『意識』によって知るのではない。後者〔意識〕は結果であって、源泉ではない。その出現は、高度に組織化された習慣と組織化されていない衝動の間の特に微妙な結合を特徴づけている」<sup>註63</sup>。

このような知性の理解によれば、例えば理性を衝動と対立するものとして捉えるような「古い論争」<sup>註64</sup>は消滅するだろう。「名詞としての『理性 [reason]』は、同情、好奇心、探究、実験、率直さ、事柄を成就する探究、文脈をよく調べる慎重さなどなどのような多数の性向の適切な協力を意味する」<sup>註65</sup>。そのような習慣的性向は、しかし生得的なものとは当然考えられず、むしろそれぞれの探究的活動において次第に形成されていく「習慣」なのである。「理性、つまり理性的態度は、結果として生じる性向であって、意のままに喚起され、動かされることのできる既成の前件〔先行者〕ではない」<sup>註66</sup>。そして我々は、そのような理性的態度を獲得するためには長い労苦を必要とするのである。『理性』は万能薬として役立つ先行する力ではない。理性は、絶えず過度に動かされる必要のある習慣の骨が折れる達成である」<sup>註67</sup>。

これまで「知性」は、「衝動」によって引き起こされ、「習慣」の再組織化に向かう機能として、「習慣」の内に位置づけられてきた。しかしデューイは、ヒュームのように、「理性は情念の奴隷で

<sup>註58</sup> Ibid.

<sup>註59</sup> HN. p. 124.

<sup>註60</sup> HN. p. 126.

<sup>註61</sup> HN. p. 127.

<sup>註62</sup> HN. p. 124.

<sup>註63</sup> HN. p. 127.

<sup>註64</sup> HN. p. 135.

<sup>註65</sup> HN. p. 136.

<sup>註66</sup> Ibid.

<sup>註67</sup> HN. p. 137.

<sup>註68</sup> Hume, David ; A Treatise of Human Nature, The Philosophical Works, ed, by T.H.Green and T.H.Grose, 1882, vol. 2, p. 195.

ある」<sup>註68</sup>と考えていたわけではない。「思考は、衝動の命令を実行するための、衝動の奴隷ではない」<sup>註69</sup>。デューイの主張の意味は、「習慣」の再組織化が単に「衝動」に従属するものではないということである。

「知性が衝動に奉仕してしなければならないことは、衝動の忠実な使用人としてではなく、むしろ衝動を浄化し解放するものとして行動することである。そしてこのことは、欲望の最大に可能な多様性と欲望の結合の、条件と原因、働きと結果の研究によってのみ成就されることができる。知性は、欲望を計画に変える、すなわち事実を集め、出来事を起こるがままに報告し、出来事を確かめ、分析することに基づく体系的計画に変える」<sup>註70</sup>。

知性は、政府が民衆に奉仕するという意味で、「衝動」に奉仕するのであって、暴君に奉仕する奴隷のように奉仕するのではない。知性は、「衝動」の粗野な力を有効なエネルギーに変え、それを有効に利用する計画を立てる。それは「衝動」に対する指導、教導である。

知性は「習慣」の重要な要因として、「習慣」に組み込まれる。従ってデューイは、理性と習慣の対立を認めない。一般に理性、あるいは知性と習慣の対立と見られている問題は、実際には習慣相互の対立なのである。習慣の形成において、いつでも理性が加わっていると考えられる限りにおいて、現実の対立は、習慣あるいは慣習相互の対立であって、習慣と理性の対立ではない。その意味で、デューイにとって、理性は、ヒュームの場合と同じように、「付加的出来事」<sup>註71</sup>である。

## (6)

我々は、デューイの「習慣」の概念をまとめることによって、最初に提出した「社会改革」に関する二つの見解の対立に関するデューイの解答を見いだす段階に来ている。我々は、すでにある自然的環境、社会的環境の中に生まれてくる。それらの環境を形成している慣習、習慣を組み込むことによって、我々は環境に適応する「習慣」を形成していく。それらの「習慣」は潜在的には、我々の性格、傾向となり、現実的には行為を生みだしていく。それらの行為は、環境に対する反応であり、その反応に対して環境は、容認あるいは拒絶、「称賛と非難」等々の反応によって、我々の「習慣」の形成に大きな影響を及ぼす。我々の行為に対する環境からの反応は、知性の使用に関する「習慣」から、日常的な「習慣」についてまで、我々の「習慣」の形成に影響を及ぼしつづける。「称賛と非難は、習慣と目標の形成に影響を及ぼす仕方であり、つまり未来の行為に影響を及ぼす仕方である」<sup>註72</sup>。ようするに我々の「習慣」は環境と相互作用の関係にあるということである。

「他の人々は、我々がすることをまさに考慮しており、それ相応に彼らは我々の行為に反応する。彼らの反応は、実際に、我々がすることの意味に影響を及ぼす」<sup>註73</sup>。

<sup>註69</sup> HN. p. 175.

<sup>註70</sup> Ibid.

<sup>註71</sup> HN. p. 55.

<sup>註72</sup> HN. p. 217.

<sup>註73</sup> Ibid.

このような相互作用を認めるならば、我々の「習慣」と環境の関係は、変化する環境の組み込みにおいて我々が自らの「習慣」を再編成し、再編成された習慣が我々の行為を通じて、環境に働きかけ、それがまた環境の再編成、変化を生み出すという関係である。それは単なる「循環」ではない。デューイはその「相互作用」を「螺旋」にたとえた。

「我々は、循環の内にとらわれているのではない；我々は、社会的慣習が何らかの相互依存の意識を生み出す際の螺旋をわたっており、そしてこの意識は、環境を改善する際に、社会的紐帯の新しい知覚を生み出し、永遠に生み出していく行為において具体化されている」<sup>註74</sup>。

我々が生まれてきた社会的環境として、確固として確立されているかのように見える慣習さえ、長い歴史を通じて、「再構成」<sup>註75</sup>されてきたものなのである。デューイは、「習慣」の相互作用を、時間的のみならず空間的にも拡張した。それは人間、そしてその「生」を覆うまでに拡張される。

「人間は、理性の動物でもなく、またなおのこと本能の動物でもなく、習慣の動物である」<sup>註76</sup>。

全ての「習慣」は連続性を持ち、変化していく。このような「習慣」の連続性によって、先に提出された「社会改革」に関する見解の対立は、その連続性の内に、解消されるだろう。デューイの解答は、簡単に言えば、我々が自己の内面に「道徳」を見いだすという自己改革が単純に社会の変革をもたらすわけでもなく、また性急な社会改革は、単なる「衝動」のいたずらな爆発にすぎない、ということである。社会的環境と我々の「習慣」の、そして「習慣」相互の作用によって、我々が変わるとともに慣習や制度も変わる。そしてその再編成、再構成の過程において、知性の役割があるということによって、「習慣」は「最も我々の自由になる力」<sup>註77</sup>となる。

「習慣」の連続性は、また生の螺旋的進展となり、「成長の連続性」<sup>註78</sup>と結びつけられ、我々の「生」の意味となる。「人は、自分が生物であるので、生き続けるのである」<sup>註79</sup>。「習慣」がそのように解されることによって、倫理的考察の正当な対象として「習慣」が位置づけられると考えられていたことは確かである。「習慣」の研究は、環境に適應する我々の「人間性」の研究だけでなく、自然的環境、社会的環境の研究を包括するだろう。デューイは次ぎのように倫理的考察の領域を語っている。

「道徳は、直接人間性に係わるので、生理学、医学、人類学、心理学において人間の精神と身体について知られることができるすべてのものは、道徳的探究に関係がある」<sup>註80</sup>。

<sup>註74</sup> HN. p. 225.

<sup>註75</sup> HN. p. 57.

<sup>註76</sup> HN. p. 88.

<sup>註77</sup> HN. p. 38.

<sup>註78</sup> HN. p. 168.

<sup>註79</sup> HN. p. 199.

<sup>註80</sup> HN. p. 204.

「物理学、化学、歴史学、統計学、工学は、それらが人が生きてゆき、人が自分の計画を立て実行していくための条件と作用因を我々に理解させることができる限り、訓練された道徳的知識の一部である」<sup>#81</sup>。

それゆえデューイにとって「道徳学」は、何か特殊な行為とその価値基準を考察する学問ではない。それは、「独立した領土をもった何かではない」<sup>#82</sup>。「道徳学」は、人間の営みすべての係わる知識の集成になる。このようなデューイの立場から見れば、もはや「理論と実践の分離」は消滅する。「いわゆる理論と実践の分離は、実は二種の実践の分離を意味し、一方は外の世界で起こり、他方は書齋で生ずる」<sup>#83</sup>。「道徳学」は、「習慣」を本来の対象とすることによって、我々人間の生の全領域をおおうものとして構想されている。

「習慣」の相互作用的な連続的過程と解された我々の「生」は、デューイ自身がたとえているように、「シジフォスのような無駄な苦役」<sup>#84</sup> かもしれない。しかしカミュが解したように、それが課せられたと解するならば、苦役になるだろう。生を課せられたと解するならば、そこにあるのは絶望である。だがそれを我々の現実の生として受け入れるならば、絶望は幸福に変わるだろう。習慣を受け入れ、再構築していく過程としての生もまた、生として受け入れられるならば、意義を得るのである。

デューイは、「習慣」のこのような連続的、可変的性格を「シジフォスのような無駄な苦役」にたとえることによって、我々を不安に陥れようとしているのではない。彼はその著作の中で、何度も主張していることであるが、ただ現実を受け入れ、それから出発すれば、そのような常識的見解が見いだされるといっているにすぎない。それは古いもの、硬直したものを否定するのではない。「変化や新しいものを主張することは、古いものの変更を主張することである」<sup>#85</sup>。老人にも若者と同じように習慣を再編成し、硬直した習慣を変えていく柔軟な思考を求めているだけなのである。我々は、六十才になろうとしているデューイが、そのように主張していることに注目しなければならぬ。

平成7年9月29日受理  
平成7年12月25日発行

<sup>#81</sup> Ibid.

<sup>#82</sup> Ibid.

<sup>#83</sup> HN. p. 50.

<sup>#84</sup> HN. p. 144.

<sup>#85</sup> HN. p. 168.