慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	習慣の意義 : 道徳教育に関聯して
Sub Title	Meaning of habit, concerning moral education
Author	宮崎, 友愛(Miyazaki, Yuai)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.34 (1958. 1) ,p.1- 24
JaLC DOI	
Abstract	Education in general is said to be acquirement of habit of action or organization of tendencies of act; so the most important thing in moral education is not the mere knowledge of goodness, but the activity or the habit of activity towards goodness. Now we, agent of this activity, live in the world of generation (generatio), in which we are creatures; but also in that of formation (formatio), in which we ourselves are agents of our action. Generation consists in that something is made or produced; on the other hand, formation in that the agent makes something else out of something given. That we are human beings is that we ourselves are agents of this formation. Therefore we possess our own value of being as agent, different from the mere nature generated. What is more, we are distinguished from God in the sense that we only make something else out of something given while God creates all things (creatio or creatio ex nihilo). In this sense, we are said to form connecting link between God and nature or to make the very beginning in which God presents Himself in nature. Thus we cannot be truly human beings without formation. Now if we regard this formation as the activity towards goodness, we may think it human virtue. Human virtue on the other hand is not so much always in action (εξιζ) as in possession of such activity (εχειν); in short, virtue is habit of activity. But the nature of habit has often been treated as mechanical, ignorant, monotonously repeating, and conservative; therefore, so-called progressivists in moral education have been less interested in the cultivation of habit. For this reason, I have tried in this treatise to point out the significance of the cultivation of habit in the light of Aristotle and Ravaisson's analysis. There seems to be a deep meaning in that Aristotle defined αρετη as εξιζ derived from εχειν, and in that afterwards εξιζ was interpreted as habitus. For virtue (αρετη) is a good state obtained by parallel activities. Although virtue presupposes naturally-given dynamis, it does not amount to dynamis itself, but to the regular way of behaviour accompanied with valuation, and acquired by parallel activities. Virtue in this sense can be said to be the well-habituated state; in other words, to be a certain form of being, obtained by parallel activities, and based upon natural dynamis of human being. The virtue, i.e. the habit as an acquired nature or an formed ability (the second disposition) makes possible its corresponding energeia. Thus we can say that moral education is aiming at this energeia of habit. Furthermore we must keep in mind that, although habit is monotonously repeating or merely habitual at the lower part of it, it is also the productive or dynamic power at the higher part of it. The nature of habit consists in an acquired predisposition towards goodness. We may say therefore that personality is in effect the unity or interpenetration of these habits in this sense.
Notes	小林澄兄先生古稀記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000034-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

習慣の意義

——道徳教育に関聯して——

宮崎友愛

道徳教育の主要事は、よきこと正しきことを単に知ることにつきるのではなく、むしろ光にみちた人間精神とこの世の善に対する有効なる活動とにあるといわねばならない。熟練と能力とはすべてそれに相応する活動、行為によつて維持され、又増進される。人は立派に書こうとすれば、なによりもまづ書かなければならない。このことは精神的な事柄、徳性の養成においても同様である。人が憤怒しているとき、憤怒するという単一の悪事がおこつただけではなく、怒りに対する傾性が助長されている。したがつて人が憤怒にまけたとき、この敗北が全部であると考えてはならない。その時人は不節制を培い増進させたことを看過してはならない。けだし傾向と能力においては、これに相応する活動をなすことによつて、前には存在しなかつたものが存在することになり、或は前より強くなり、拡大しないわけにはゆかないからである。しかも一度敗北すれば、つぎにはこれにうち勝とうと念じながらも、なかなかにうち勝ち難く、やがては罪を犯しつつあることを自ら意識しないのみならず、そのことに対する弁

解を試みるにいたることはみやすいところであろう。

一般にすべての行為は、いな思想でさえも（それが考えだされたときはすでに）、次におこる類似の行為や思想を容易にし、しからざるものを困難にする傾向をあとに残すことは、教育にたづさわるもののひとしく経験するところであろう。そしてまた一度生起したことは決して変更され難いということは厳粛な事実であり、これが人間生活の悲劇的背景をなすことも稀ではない。われわれが如何にそれを信ぜず、またそうあらせたくないと望んでも、一度生起したことは永遠にそのままである。人は善によつて悪に克つことはできても、悪をおこらなかつたものとすることはできない。はたしてそうであるとすれば、道徳教育においてなによりも重要視さるべきものは、単なる思想や知識や信念ではなく、善価値に向つての活動であり、活動の習慣でなければならない。教育の目標はよき心情を有する人間の育成といわれる。しかしそれの実現は、単に善悪の弁別力の開発のみをもつて成就されはしない。いな善悪の知的弁別力のごときは人間の根源的情緒から発する活動に対しては起る暇がなく、したがつてわれわれの道徳生活上の多くのことがらは、その成立一瞬にかかるもののようにみえる。それゆえただちに行動に出でぬ志向は、善えの道と同様悪えの道にも容易に通ずるのであつて、それは常に一つの危険を包蔵することを看過してはならない。かくてよき心情を有する人間の育成ということは、常に行動に備えた即座の決心、ただちに善をなすの傾向の養成にまで徹することが肝要である。善が習慣によつておのづからの如く行われ、すべての悪は肉体的にも不快な印象として感ぜられるほどにまでその人の本性に反するというような生活こそ道徳教育の理想であるといつてよい。もちろんこれが実現は至難中の至難事であるに相違ない。しかしそれにもかかわらず、いなむしろそれゆえに道徳教育におけるよき習慣の養成は重大視されなければならない。

モンテーニュ(註1)はよき習慣の養成が幼年期から配慮さるべきことを強調して、「われわれの最大の不徳もわれわれの最も幼い時にきざし、従つてわれわれの主なる教育は乳母の手中にある」といつている。その息子が無抵抗な百姓や奴僕を虐げるのをみて、愚かな父はこれを雄々しき心の前兆と考え、意地悪き謀を構えてその友達をだますのを見ては、此奴は中々利口だと思う。しかしそれこそ実は残忍暴虐譎詐の真の根源なのである。だからこれらの忌わしき傾向を、年がゆかぬためとして、或は些細な事として、大目にみるのは極めて危険な教育である。「第一それは自然の声であつて、いくら細くてもそれだけ純一で強いものであり、第二に譎詐の醜さは、金銭とピンとの差別に依らず、事の本質による」ことを指示して、人はそのさいむしろこう結論すべきだと主張する。即ち「彼はピンを胡麻化すのに、どうして金銭を胡麻化すことがないだろうか」と。しかるに人々は「それはピンだからだ、お金を胡麻化すようなことはあるまい」と考えるであろう。これは甚だ危険なことといわねばならない。色々な不徳をその本質の上から憎むように懇々と諭すとともに、かかる行為を再びなさざるように習慣づけなければならない。習慣はまことに小さなことではない。われわれは或ることに熟練しようと欲するならば、早くから実際にそれをしなければならない。またもし或ることをやめようとするならば、そのことを行う代りに、ただちに或る他の事をなすようにふるまわねばならない。私は就学前からの家庭におけるよき習慣の養成に対する配慮を不問にふして、道徳教育を論議することは、道徳教育の重大な半面を看過していると思うのである。幼年期からうるわしき習慣の養成されてあることによつて、学校教育の場において児童に戦がはじまり、そこにはじめて雄々しく偉大な魂が登場しうるのではないであろうか。教育をうけたかどうかの試金石は、なすべきことを知つているかどうかにではなく、なすべきことをなしうるかどうか、そしてなすべき時になすことを欲するかどうかという点にある。まことに

世に習慣のなさざるもの、なし得ざるものは一つとしてない。ピンダロスが正しくもこれをよんで「世界の女王にして女帝といった」[註2]とつたえられ、又昔クレテの人達が、誰かを呪咀せんとする時、「かのものを悪しき習慣におとしめ給え」と祈つたといわれるのも、人間育成における習慣の重大さを示したものと考えられる。

右の如くであるから道徳教育は何よりもまづよき習慣の形成からはじめられねばならない。教育は行為の獲得的習慣及び行動の傾向の組織であるからである。[註3]したがつてそれは単に知ることによりも、知つて行うこと、理想的には「研究してわが教に従え」という形においてよりも、「われに従うものとなれ」という形において、展開されねばならない。善と偉大とについての説明というよりも、生きた模範が提示されることが望ましい。たとえ偉大と真実なる善に対する材料を自分自身に持たないとしても、少くともそれを解する心だけはもたなければならない。したがつてこれにたづさわるものは、人間育成に対する真実の志向なく、単に学問的知識の所有者として便利な知識を媒介するにすぎぬ技術者であつてはならない。なるほど教育基本法は人格完成をめざして教育が行わるべきこと及び種々なる徳目をかかげており、したがつて教育にたづさわるものは、これが実現の方途について技術的省察をなすことで事足りると考えられるかも知れない。たしかにそのような省察も必要欠くべからざるものである。しかしなによりも問題なのは、第一に徳が能力よりもむしろ働き、否ヘクシスであり、しかもその帰するところは価値の実現のあり方にあるということである。そして第二にはそこにかかげられた徳目の中に一貫したものがあるかどうか、徳目の間にその重要性において段階があるかどうかということである。シェーラーのいうごとく善[註4]とは積極的価値の実現に附着するところの、意志の領域における価値であり、悪とは消極的価値の実現に附着するところの、意志の領域における価値であるとすれば、善悪の観念の根抵にはつねに価値の観念が横たわつている。しかも

すべての積極的価値が同格であるのではなく、そこには高低の秩序が考えられる。かくてより高い価値の実現がより善であり、低い価値の実現も、より高い価値の実現に寄与する限りにおいて意義を有するとすれば、価値の段階秩序に対する省察なくして、いたづらに各徳目の実現をめざすということは、ただわれわれの生活を多義的たらしめるにすぎない。しかし多義的生活は豊富なる生活である如くみえても、実は分散的無意義的生活というのほかない。われわれの生活に中心を与えて統一的たらしめる為には、最高価値の実現をこそ目ざすべく、その他の価値実現は最高価値の実現に寄与する限りにおいて志向されなければならない。この意味において教育にたづさわるものは何よりもまづ人生の究極目的に対する深き省察と、これが実現についての熱情をもたなければならない。教育は単にその刹那々々に達せらるべき目的を顧慮するばかりでなく、人間生活の究極目的を問題としなければならない。教育の目的はこの人生の目的に対して矛盾することも、無関心であることもできない。かくて教育の目的が人格の完成に集中さるべきであるとすれば、教育者は教育における道徳の優位に対する信念に生きるものでなければならない。

ところで人間は肉体を有する以上動物の一種であり、その限り自然の一部であり、必然的生成の世界にあるといわねばならない。しかしながら人間の行うことは単なる自然の生成運動と考えることはできない。それは単なる動きというよりは、まさに働きというにふさわしいからである。人間は単になるものではなく、働き為すもの即ち行為的存在でもある。ところでその人間の行為はなんらかの動機にもとづき衝動に原因づけられることはいうまでもない。しかし人間の行為における動機は単なる原因ではなく、それは同時に目的であることも附言を要しない。かくて人間行為の特色は、目的が原因であるというよりも、目的が動機として働くところにあるのである。人間の働

きは意志を動機として何ものかを作為する働きである。その限り人間は単に自然の一部ではなく、まさにこの点で神につらなるということができる。なんとなれば神は創造であるからである。しかしながら人間は神のごとく無から創造することはできない。人間はただ与えられたものから何ものかを作るほかに作り得ない。かくて人間は働くことにおいて自然から区別されて、自らの存在と価値とを確保し、その限り神につらなるといいうるが、しかしその作る仕方によつて自らの性格をきわだたせて神からも区別される。勿論人間は神の被造物である限り神の一部であり、つくられた存在である。しかし人間がその働きのゆえに、単なる自然ではなく、従つて人間は単に神の中にいわば埋没したものではない。神の中に埋没し終つた人間は自然としての人間であり、決して生ける人間ということはできない。かくして人間は人と人との間にあるというよりも、神と自然の間にあるといわねばならない。

神の創造は無からの創造であり、従つてそこにはそれに要する物質（質料）は予料されてはいない。他方自然は単に生成するものであるがゆえに、そこには目的（形相）はない。質料と形相がともに与えられているのは、生命的存在としての人間の働きにおいてである。人間はこの働きにおいて神と自然をば媒介統一するとみることができる。人間の働きはかくして一つの発展の過程である点で生成と類似すると同時に、他方質料から形相に至る過程である点において神の創造につらなるということができる。その意味で人間の働きは、事物を神の相の下に実践するところのものである。しかるに人間生活をそれ自身切りはなして、おそらくは前走せるものや、やがて継起するであろうものとの聯関なしに考えるとしたら、即ち本性（ピュシス）としての己を永遠の流を真一文字に横ぎつて生かすことが人間の生活であるとしたらどうであろうか。そのとき教育とは一体どれほどの意義をもつといいうるであろうか。人間が本性（ピュシス）としての己を生かそうとするとき、野生的な力強い素朴さの中に生活する人間が理想像としてかかげられ

るであろう。そして結局において「われらいざ喰わん、明日死ぬべければなり」といわれるにすぎない。その時教育とは単に少しく知的であるにすぎない動物に、没落しゆく存在を少しでも多く楽しますこと以外のなにものでもなくなるであろらう。

しかしながら本性としての己を生かし、己を支配する超越者との関聯なき独立なる自然とは一体いかなるものであるか。われわれはこれを十分に説明できるであろうか。どこから来り、いづこへ去り、又善なのか悪なのか、それとも善悪の彼岸なのであるか。たしかに本性の人間は決して善良でも高尚でもない。動物的存在である。しかし同時に一段高い発展えの萌芽を包蔵することもたしかである。そしてそれはやがて現実にまで完成されてゆくのである。しかしその完成は決して自然的生成的発展ではなく、むしろそこには一つの飛躍がみられる。そこに人間の生活がはじまるのである。自然の世界は生成であり、生成の連続には端緒はあり得ない。そこに始つた、又そこから始まるということは、人間の働きにおいてはじめていいうることである。しかしこのことは人間を通じて、神が自然において姿をあらわすということを意味するといってよいであろう。或は人間は神が自然に現出する尖端をなしているということもできるであろう。かくして人間の働きは、いわば自体的なる形相をば現象において現成するものとして、これに無関心であることはできない。教育の目的が真によき人間の育成にあるとするならば、この自体的なる形相の現象における現成にこそ教育活動の全部がむけられなければならない。教育といい道徳というも、人間が習慣によつてその本性をうる存在であるがゆえにその意義を有するのであり、しかも習慣づけられた存在は、神が自然に現出する尖端をなしていると考えられるからである。

註1　関根秀雄訳　モンテーニュ随想録一　一九四頁
註2　同　右　二〇四頁
註3　W. James, Tolks to Teachers on Psychology. 1915. P. 29.
註4　M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. 2 aufl. S. 22.

二

アリストテレスは徳の何であるかについて考察して、それはパトスでもデュナミスでもなく、まさにヘクシスであると規定している。(註1)ところでパトスとは欲望・憤怒・平静・恐怖・嫉妬・歓喜・親愛・嫌悪・憧憬・憐憫その他総じて快楽又は苦痛をともなう心の動きを意味する。そしてデュナミスとは一般に「他のものにおける、ないし他のものである限りのそのものにおける運動或は変化の始源」と規定されるが、(註2)しかしこの場合は運動変化がとくにパトスに限られて、「それによってわれわれが情感しうるところのもの」と規定される。したがってこの場合デュナミスとは人間がその本性（自然）において与えられている性能を意味するといってよいであろう。即ち人はその与えられた性能のゆえに、種々なるパトスが発動して、或は怒り、或は歓び、種々なる生活をいとなむことができると考えられる。しかるにヘクシスとは「デュナミスに即して、しかも人がパトスえの関係において、よく又は悪しくふるまうところのもの」と規定されている。たとえば怒るということの関係においていえば、怒りがあまりに激烈すぎたり、怒るべきにも怒らないというように鈍感すぎたりする場合は、人は悪しきヘクシスにあるが、反対に怒りがメソテースにある場合は人はよきヘクシスにあるといわれる。そして徳とはまさにこのような意味でのヘ

クシスであるというのである。

たしかによき人であるとか悪しき人であるとかいわれるのは、その人のパトス如何によるのではなく、むしろその人の徳不徳に即していわれるのであつて、パトスそのものは決して称讃も非難もされはしない。人は恐怖し又怒るということだけで称讃され又非難されはしない。称讃され或は非難されるのは、まさに一定の仕方において恐怖し、或は怒る人である。パトスは没価値的であるけれども徳は価値的であることに注目しなければならない。それのみならず怒つたり怖れたりするそのことは非選択的であるが、徳は選択的ないし意思的(プロアイレトン)であることも看過されてはならない。更にまたパトスについては人はキネスタイ（動かされる）という表現を用いるが、徳についてはディアケイスタイ（或る仕方においてある）ということも忘れてはならない。(註3) キネスタイは単に受動をあらわすのみならず一時的であることもうかがわれるに対して、ディアケイスタイには能動的であるとともに持続的であることもうかがわれるであらう。かくしてパトスは自己によるところ少く、徳と悪徳とは自己の本質的な習性についての規定を意味するということができる。徳は決してパトスではない。

デュナミスも亦パトスと同様没価値的であり自然的であり、しかも或る意味では両方向的である。人は単に情感しうるデュナミスを有していても、その故によき人とよばれはしない。反対にデュナミスを有しなくてもその故に悪しき人とよばれはしない。もちろんデュナミスを有するのは、われわれの本性によるのであるが、しかしこの本性によつて人はよき人となり、悪しき人となるのではない。そのゆえに徳はデュナミスではない。徳はまさにパトスを有し、デュナミスを有するもののよき状態(ヘクシス)を結果し、そのものの機能をよく展開せしめるものといわねばならない。眼の徳はみること（眼の機能）をよくあらしめるものであり、人間の徳とはそれによつて人がその機能をよ

く展開しうるような状態なのである。「本性的にわれわれに生じる限りのものについては、われわれに前もつてこれらのデュナミスが与えられ、しかる後にそのエネルゲイアを展開する。たとえば感覚の場合、人は度々みたり聞いたりすることによつてこれらの感覚を獲得したのではなく、むしろこれらの能力を所有して使用したのであつて、それらを使用することによつて所有するに至つたのではない。しかるに（ヘクシスたる）徳については、前もつて活動することによつて徳を獲得するのである。あたかも諸々の技術の場合も亦そうであるように。というのは学んでからなすべきはずの事柄について、われわれはそれらをなすことによつて学ぶのであるから。たとえば人は建築することによつて建築家となり、竪琴を弾ずることによつて竪琴弾きとなるごとくに人はまさに正しき行為をなすことによつて正しくなり、節制的な行為をなすことによつて節制的となるのである。……要するに諸々のヘクシスはそれらの活動が特定のものであらねばならぬ所以である。なぜならばこれらの相違に即して諸々のヘクシスもそれに随生するものである」からである。(註4)それゆえに諸々の徳はわれわれに決して本性的に与えられているのではない。徳は本性によつてではなく、又本性に反してでもなく、われわれがそれをうけ入れるように本性づけられ、そして習慣によつて完成されるのである。徳が或る完全性といわれ、また「賞讃さるべきヘクシス」とよばれるのもそのためである。

しかるに多くの人は「ロゴス（理論）に逃避し、そして自分で哲学しつつあり、かくすることによつて善き人になるであろうと考える。それは医者のいうことを注意してききながら、しかも命じられたことを少しもきかない病人に似たところある振舞である。(註5)」このような仕方で手当をうけている病人が、身体においてよき状態であり得ないであろうように、このような仕方で哲学する人々も彼らの魂においてよき状態ではあり得ないであろう。ヘクシ

スはピュシスに反するものではなく、ピュシスによつて与えられた或る受容性の上に成りたつのである。しかも徳に先行するこの自然的素質は勿論徳の必然的条件即ち基礎としてのヘクシス[註6]であるが、しかしそれは道徳的ということはできない。ピュシスは善悪の此岸にあるからである。かくして十分な意味での徳は自然素質にさらにプロネーシス（思慮）にもとづく習練が加わわらねばない。たしかに人々が正しき行為をなすならば彼はすでに正しき人であるといいうるごとくである。しかし正しき行為は偶然によつて、或は他人の指示によつてなすこともありうるのであつて、かかる場合にもわれわれはその人を正しき人と呼びうるであろうか。ここに徳と技術との相異があることを看過してはならない。技術の場合には一定の性質をもつたことがらが生ずれば十分なのであり、技術によつて生ずることがら自身のうちにそのよさの存することが重要である。しかし徳の場合には生ずることがらがたとえ一定の正しさをもつていても、それが直ちに正しく行為されたことにはならない。正しく行為されたといいうるためには第一にプロネーシスに基づいて、第二にその行為を選択して、しかもその行為自身のために選択して、第三には確乎とした不動不変のヘクシスを有してなされなければならない。これら三つのうち、第一は技術をそなえているということの条件であるが、第二第三は諸々の技術をそなえているということの条件とは考えられないであろう。しかしこの二つは徳をそなえているということにとつては重要なる条件でなければならない。即ち徳に関してはプロアイレシスとヘクシスが、知ることよりもはるかに重大なる条件と考えられる。しかもこれら二つの条件は正しき行為を繰り返しなすことから結果するということを看過してはならない。かくて或る行為が正しいといわれるのは、それが正しい人のなすような行為である場合であり、又正しい人とは単にかかる行為をなす人ではなく、正しき人のなすような仕方でかかる行為をなす人でなければならない。徳の形成にあたつてプロネーシスにも

とづく習練が必要であることはいうまでもない。しかしそれにもましてプロアイレシスとヘクシスとが重大視されねばならない。要するに行為者によつて行為の目的と手段とが自覚され、この行為自らのために選択され、そしてそれが行為者のよきヘクシスの結果であるとき、その行為ははじめて善とよばれるのであり、又このような意味での行為をなす人がよき人とよばれ、徳ある人と呼ばれるのである。

徳は単に生れなる（ゲネシス）ものではなく、為すことにおいてなるものである。しかるべくなることとものをみづからなすことにおいて作ることは峻別されねばならぬ。一本の木が種子から生長し、小児が大人となるのは自然的生成であるが、しかし種子からよき木をつくり出すことは、ただ単なる自然的生成ということはできない。勿論この両者はともに或るものから何ものかがあらわれ出る現象であるが、しかし生成においては因果関係が支配的である。そしてプュシスの世界ではデュナミスがエネルゲイアに先行するのであるけれども、徳においてはエネルゲイアが先行するとみなければならない。人は正しき行為をなすことによつて正しくなり、勇敢なる行為をなすことによつて勇敢となるといわれるのはそのためである。よき国制と悪しき国制の差の生じきたるのも、立法者が習慣づけによつてよき国民をつくるか否かにかかつているといつてよいであろう。したがつてこの習慣づけを巧に行い得ない立法者政治家は悪しき立法者政治家といわれねばならないであろう。しかるに習慣づけるということは類同的な活動によるのであるから、徳は類同的な活動によつて得られる一つのよき状態（ヘクシス）と規定されるのである。かくしてヘクシスはパトスでもなく、又パトスのデュナミスでもなくて善悪の価値的差別が加わつているということは、それが単に本性的に与えられたデュナミスではなく、主体の類同的活動に媒介された一定の振る舞ひ方であるといわねばならない。徳とはよく習慣づけられた状態なのである。

しかしながら徳はデュナミスと全く無関係であることはできない。徳が本性的デュナミスでないということは、徳が本性的デュナミスをその成立の地盤としないということではない。徳は一般的には或るものの能力ということができる。しかしそれはただ単に本性的所与的能力という意味においてではない。ただ単なるデュナミスはそれが合理的なものである限り二方向的である。(註7) それは行為的世界においてよく或は悪しくふるまう無限の可能性、即ち徳にも背徳にもかかわりうる能力ということができる。ところが行為の現実性は同時に善でも悪でもあることは不可能であつて、そのいづれかの規定性を有して一方向的である。そしてそれを決定するものは能力自体ではなくて、むしろオレックシス（欲求）、もしくはプロアイレシス（意志）である。(註8) かく或る他のものによつて特定の方向にまで規定されたデュナミスは、単なるデュナミスではなく、むしろヘクシスとよばれねばならない。それゆえにエネルゲイヤは人間の本性にとつて支配的なる習慣の法則を媒介として、二方向的無規定的なデュナミスを、規定的なヘクシスにかえ、逆にヘクシスは形成された能力としてそれに対応するエネルゲイアを可能ならしめるのである。(註9) 徳はかくて本性的可能性のなかから現成してくるものということができる。それはまさに徳を得る本性的能力を地盤とし、主体の類同的活動を媒介として一定の形態をもつ或る種の存在形態と考えられるであろう。ヘクシスが「或る有様（ディケイメノン）をなしてあるものが、それ自体において若しくは他のものえの関係において、それによつて或はよくあり或は悪しくあるところのディアテシス」(註10)といわれるのもその故である。かくて類同的活動によつて生ずるところのより高次のデュナミスともいわるべきヘクシス（形相的ヘクシスといつてもよい）と、なほその根抵に本性によつてあるところのいわば原初的質料的デュナミスとが考えられるであろう。かかる原初的質料的デュナミスは前述の如く基体としてのヘクシスとよぶこともできるであろうが、ともかくこのような質料的デュナミスがすべて

の人に与えられており、これがエネルゲイアの媒介を通してよきヘクシスの漸進的形成を可能ならしめるに十分な力を有していると考えられるのである。

ともあれヘクシスはもと ἔχεσθαι（所有）に由来し、しかもそれは形而上学にみられるように様々に語られるが[註11]、しかしそれは要するに所有すること、ないし獲得されたもの、所有されたものを意味するといってよい。それはただ単に有るものを意味するのではない。所有され獲得されたものは、単に事物の状態を意味するというよりは、存在の一つの形態といわなければならない。このことはアリストテレスが所有をば範疇として、ティ・エスティについて述語されるものとしながらも、ヘクシスは常にディアテシスであるがしかしその逆は成立しないと説き、ヘクシスはより持続的に恒常的であることを強調するところ[註12]からも理解される。そしてこのヘクシスの訳語として habitus が用いられたということも、それが実はヘクシスにおける所有と状態との意味関聯をよく示すと考えられたからであろう。しかしながら右のごとき意味でのヘクシスが、アリストテレスにおいて徳の基盤をなすものとして重大視されたのはなぜであるか。

註1　Aristoteles, Ethica Nicomachea. 1105 b – 1106 a.
註2　〃　Metaphysica. Δ 12. 1019 a.　たとえば建築術は建築されるものにではなく、建築するものに内属する如く。
註3　Aristoteles, Eth. Nic. 1106 a.
註4　〃　Eth. Nic. 1103 a – 1103 b
註5　〃　Eth. Nic. 1105 b.
註6　〃　Eth. Nic. 1129 a.

註7　〃　Eth. Nic. 1145 b.
註8　〃　Meta. 1048 a.
註9　アリステレスが一般にアレテー（有能性）を規定して、「それを有するもののεὖ ἔχει（よき状態）を結果し、そしてそのもののよき機能（エルゴン）をよく発揮せしむるところのもの」といい、人間のアレテ（徳）についてはとくに「それによって人がよき人間となる所以の、即ちそれによって人が自己の機能をよく発揮しうる所以のヘクシス」と規定していることも考慮さるべきである。Eth. Nic. 1106 a.
註10　Aristoteles, Meta. 1022 b.
註11　〃　Meta. 1023 a – 1023 b.
註12　〃　Cate. 8 b – 9 a.

三

アリストテレスが存在の階層的考察を展開したことは周知の通りである。その一つの階層、即ち無機的存在においては、前述の如きヘクシスを想定する余地はない。たとえば物体はこれを動かさない以上は静止しつづけるであろう。しかしそれは単に惰性によってそうであるにすぎないのであって、何人も物体に静止という習慣がついたとはいわないであろう。全く機械的で、外的必然性にのみ支配される物体は決してヘクシスを有し得ない。かくしてヘクシスを有しうるものは変化し得るもの、変化の主体でありうるものでなければならない。ラベッソンのいうように、習慣は宿命の国（l'empire de Destin）とよばれるところの一般的等質性の支配する無機的存在の世界においてではなく、まさに自然の国（l'empire de la Nature）とよばるべき有機的生命存在の世界においてはじめて

みられるのである。有機的生命にしてはじめて主体として何ものかを外から受け取り、これに対して活動をなすのであつて、そこにはじめて質料と形相の統一、可能から現実えの推移が時間的変化のうちに完成されると考えられるからである。かくして習慣とは外界に対しては異質的な、そしてそれ自身としては全く独立的な有機体が、外界及びそれ自身のうちに生ずる反復的変化に応じて、そこに得られる個性的能動であるということができる。かくて習慣の根抵には能動と受動との対立が予想されるのであつて、絶対に自由自発なるもの、単に能動的でだけあるものは習慣をもつことはできない。ラベッソンが習慣は意志と自然の比例中項であるというのもこのことを意味すると考えられる。

ところで生命的存在層は、植物的、動物的、人間的というように段階的にとらえることができる。そしてこの生命的存在層は無機的存在層なくしてはあり得ず、却つてそれに支えられ、それを内に含みながら、それを越える複層的存在と考えられる。そして生命存在のそれぞれの段階内におけるそれら諸階層は、ただ単に機械的に結びつけられているのではなく、その結合は独持の有機的結合性を有している。即ち動物的生命存在層における無機的存在は、すでに植物的生命存在層におけるそれとは相貌をことにし、人間的生命存在層におけるそれはまた前二者とはことなつた様相を呈する。しかしそれら幾多の変様にもかかわず、無機的存在層は無機的存在層としての一種の一貫性を保持していることを無視してはならない。ところでこのような階層的構造を有する生命的存在層において、ヘクシスの最も顕著にあらわれるのは如何なる階層においてであるか。それはいうまでもなく人間的生命存在においてである。ところでアリストテレスによればすべての人間にはヘクシスを可能ならしめる本性的素質が、それを獲得する本性的能力が与えられている。しかし一体そのような人間存在に特有な素質とはなんであるか。それは具

体的には人間の意識生活であるといつてよいであろう。

しかし意識とはなんであるか。カントは意識をば感性と理性に分け、前者を受動的、後者を能動的とした。しかるにメーヌ・ド・ビラン、ラペッソン等は感性・理性ともに受動と能動の二側面を有することを強調して、この二側面から意識の本質を規定し、思惟に対するヘクシスの影響をも説こうとするのである。(註1) ラペッソンによれば人間の意識は能動と受動の均衡の場である。ここに「受動とはその直接の原因をそれが属する存在とはことなる或るものにおいて有する存在の仕方」である。これに対し「能動とはその直接の原因をそれが属する存在そのものにおいて、即ち自己自身において有する存在の仕方」である。かくて能動と受動とは相反しているが、しかしかく相反するものの結合が、生存のすべての可能なる形式を包括していると考えられる。人間の意識はかかる意味での能動と受動との均衡の場であり、それは相反するものの共通の限界、これら両極端がそこで相接触する中間領域であるといわれる。(註2) そして均衡の意味を有しない意識を考えることは、人間をば環境における存在として把握したものということはできない。しかしながらその意識が、単なる均衡でなくて意識であるのは、生命の自律的活動を通じて獲得されるものであることを意味する。それゆえに生命そのもののもつフォルムは一方では均衡をあらわすが、他方では無限の緊張をあらわすと云うことができる。かくして自然は意識のうちにはいりこんでおり、他方意識（能動性・自由性）はその自然の底に流れこんでいるといつてよいであろう。このことは意識の何れの段階についてみてもいわれうることである。

ラペッソンは意識の受動の面を感覚とよび、能動の面を知覚とよぶのであるが、前者は不明瞭な感受性であり、後者は運動であり自由な活動である。そしてこれらが時間という意識の第一法則に従つて経過するとき、受動は減

退し能動は増大する。ところで触覚はその最も原始的な形において全くの受動であるから、理性や意志の支配を超脱しており、ここでは自我はそれ自身を自覚してはいない。そして又触覚の器官が何等の抵抗もなく意志の支配に従うときはすべてが自由で、何等の抵抗もないゆえに意志はそのうちに解消されて依然そこには自我の自覚はあらわれない。受動と能動とが均衡状態にあつて運動と抵抗とが相対するときそこに努力の意識があらわれるといつてよい。しかしながらその努力にも受動と能動とが区別され、受動たる努力の意識は反復によつて衰退し、能動たる運動の一面は益々容易正確になると考えられるであろう。しかるにかかる運動にも亦受動と能動とが区別される。即ち運動においてはその原因は能動であり、動かされる主体は受動である。したがつて運動もまた反復によつてその主体たる自我ないし意志は衰退して無意的になり、逆に動作それ自身は敏速正確になるであろう。視覚聴覚の如きも触覚に比すれば能動的エレメントが勝れており、従つて見聞きするうちに、より明瞭正確に見又聞くことができるようになるであろう。意志の領域にも受動と能動の区別がみられる。ラベッソンによれば意志の受動は感情であり、その能動性は善追求の道徳的活動である。たとえばはじめは単に受動的な憐憫から出発せる行為も、後にはむしろ能動的な慈善にまで発展するであろうし、道徳的義務の遂行もそのはじめは努力であり疲労であるが、しかし不断の実践によつてそれはやがて歓喜となるであろう。知性についても一方に悟性の受動性を指摘しうるが、しかし悟性は構想力が綜合活動をくりかえすことによつて、その活動は敏速さと正確さとを増して能動性を加えて理性の働となるということができる。このようにヘクシスの人間精神に対する影響を考察するにあたつても、能動と受動の二面に即してなされねばならない。

右の如くして習慣は第二の天性、第二の自然ともいうべきものであるが、その意識的契機の衰退は決して理性の

指示するところから乖離するものではない。意識の衰退、意志の消失は習慣を一つの盲目的な機制に転落せしめる如く考えられるかもしれない。しかしそれは目的因が漸次動力因を支配し、これを自らのうちに摂取する過程であると考えられるであろう。アリストテレスのいうように何人にとつても望ましく愛すべきことは、自分があるということであろう。しかしわれわれがあるのは実現的（エネルゲイヤ）にでなければならない。即ち生きており行為していることによつてあるのでなければならない。人は自己があるということをいつくしめばいつくしむほど行為的でなければならず、活動を通じて、自己が可能的にそれであるところのものをば、実現的に露呈せしめねばならず、そして又そのことに悦びを感ずるに相違ない。(註3) なんとなれば最も快適であるのは現在についての活動であつて、これこそ最も愛すべきものであるからである。かくてあらゆる活動は原始的な傾動を予想するのであつて、かかる傾動の実現が抵抗に遭うとき、そこに意志を生じ意識を生ずるのである。そしてかかる原始的傾動とは欲望であり愛であるといつてよいであろう。愛はそれが自らについて与える証しによつて力を増し、又そのゆえに愛はすべてを貫く焔をもつて衰え行く印象を活気づけ涸渇せる情熱の源泉を常に新たに開くのである。しかもかかる傾動は習慣によつて傾性に変じ、それによつて習俗や道徳を形成すると考えられる。徳ははじめ努力であり又疲労であるといいうる。そしてそれは只実行によつてのみ望ましきもの、快きものとなり、自れを意識せぬ欲望とさえなり、徐々に無垢の聖性に近づいてゆくといわねばならない。そこに第二の自然が形成され、己れの欲するところに従つて則をこえない境地が開かれるのである。

右の如くして精神の諸能力を動かして善にまでかりたてるものは、意志や悟性ではなくて、却つて善そのものであるということができる。意志は只行動の形式をつくるにすぎないのであつて、「ただ善の観念のみが精神の諸能

力の根抵にまで下り来つてそこに自らえの愛を生き育てるのである。愛の無反省の自由が行動の全実体をつくるのである。そして愛はもはやその愛するものの観念と分たれず、又観念はその対象と分たれない。」そこでは活動の目的は活動そのもののうちにあり、観念はその実現にことならず、思惟は即ち自発性の跳躍（l'elan de la spontanéité）にほかならない。そしてこれが自然の状態であるのである。いづれの意志もこの自然の原本的自発性を包含し、前提せざるものはないのである。道徳的世界において目的を識別するのは悟性であり、目的をたてて運動方向を決定するものは意志ではあるけれども、運動そのものにかりたて、その手筈をあらかじめととのえるのは意志ではなく、本能と欲望の奥底からのみ出現する自然の原本的自発性なのである。だから「自然は残りなく欲望のなかにふくまれ、欲望はそれをひく善の中にふくまれる」といわれるのである。かくして自然は先行する恩寵であり、われわれのうちなる神といつてよい。そしてそれはあまりに内奥にあり、われら自身の最深処にあるがゆえに、ただその故にのみかくされた神とよんでよいであろう。そして意志において活動はそれ自身を反省し、そこに努力を生じ、更に客観と主観との分離がおこる。しかるにかかる意志動作が反復されて習慣をつくるときそれは再び自然に接近するであろう。かくして習慣は意志と自然との間の共通の限界、否動的中項といつてよい。或は習慣は意志が自然に接近する微分であり、力学的流率であるということもできる。この意味で習慣は第一の自然のなかに究局的根拠を有する第二の自然、獲得された自然、生まれた自然であるということができる。

しかしながら生まれた自然は、生む自然の相継ぐ業績であり、啓示であるといつてよいであろう。そして又生まれた自然を通じて生む自然は悟性に対して解き明されるのである。かくすることによつて自然と意志とが結合され、そこに存在の全系列が成り立つのである。それゆえ存在の全系列は同一の原理からなる相継ぐ諸力の連続的系

列にほかならず、これら諸力が生命形式の階層においては、一は他にささえられ、否他をつつみつつ、これをこえて自由であり、習慣の進行においてはそれとは逆の方向にくりひろげられて行くのである。即ち下の限界は必然性、否自然の自発性のうちなる宿命、上の限界は悟性の自由であるということができ、習慣は自由から自然えの回帰であり、否むしろ自由の領域に対する自然的自発性の浸透といってもよいであろう。

デューイも習慣が従来機械的惰性的なものとのみ解せられるを排して、習慣には惰性的習慣（routine habit）と叡知的習慣（intelligent habit）のあることを指示した。たしかに習慣は機械化の一面をふくんでいる。しかし機械化は習慣の全部ではなく、反復もまたいかなる意味においても習慣の本質ではない。習慣の本質は反応の道又は型への後得的前定傾性（an acquired predisposition）であってそれは一定種類の活動の要求である。そしてかかる習慣が自我を組織するのであって、意志という言葉を尚も意義ある意味においてみるならば、こうした習慣が即ち意志であり[5]、人格というも結局かかる諸習慣の統一であり、又 interpenetroation[6] というのほかない。かくて習慣はいわば両刃の刃の如きものであって、底面においては機械的反復的であるにしても、その尖端においては新らたな、より高次の領域に上昇しゆく原動力であり、それはケルシェンスュタイネルの所謂 beseelte Gewohnheit[7] である。

人間は一面においては自然の存在といわねばならない。そして自然的存在である限り、活動するためには活動すべきデュナミスをもたねばならない。しかしながら人間の人間たる所以はそのようなデュナミスにあるのではなく、活動にある。自然的存在にあってはデュナミスがあってそれから活動が生ずるのであるが、人間存在においてはむしろその逆である。活動なくして人間は人間たるを得ないのである。しかもその活動は働きであって単なる動

きではない。人は働くことにおいて何ものかをつくり、そのことによつて人間は働きの意味を把握し、自己を得るのである。人間が人間たる所以は単に存在を有するが故にではなく、働くことにおいて存在が与えられるからである。このことなくしては人間は自己の存在性を喪失するほかない。われわれは人々との交渉において種々なる行為をなすことによつて、或は正しき人となり、又正しからざる人となるのである。正しき人正しからざる人、総じて種々なる状態は、それに類同的なる活動から生ずるのであり、活動の相異に即してわれわれの状態もこれに応じたものとなるのである。かくて人の人たる所以はなすことによつて獲得された状態にあるのであり、そこに人間に固有なる存在性が見出されるといわなければならない。かくて自然は習慣づけられることなき存在であるが人間は習慣づけられたる存在である点に、自らの本性を有するといつてよいであろう。人間が行為的存在であるということは習慣づけられた存在、獲得された存在、所有的存在であることを意味するといつてよいであろう。それ故に人が如何なる仕方に習慣づけられるかということは極めて重大なることといわねばならない。(註8)徳育の基礎もまたここに求められねばならない。

人間存在はただ単に本性的にあるものではなく、活動によつて取得されたものであり、人間はそのようなものとしてはじめて徳をもつことができる。なんとなれば徳とは或るものの有する能力、しかもそれは特に勝れた能力であり、そして能力といえば活動にまで至るべきことを予想するのみならず、むしろそれにおいて優越的な意味をもつものは活動であるといわねばならないからである。(註9)さらに勝れた能力という点でそれがとくに選ばれ、望まれ、所有しようと努力され、それによつて取得された能力である。しかるに人はよきものを望むが、悪しきものを得ようとはしない。それゆえ取得された存在には、すでによきもの、望ましきもの、価値が蔵されているといつてよい

であろう。かくして獲得された存在の根抵にはすでに価値並に価値序列の問題がひそんでいるといわねばならない。しかるにすでにのべたように、人間の人間たる所以の働きは、究極において自体的な形相を現象において現成するということにあるとすれば、その自体的な形相こそ人間の究極目標でなければならない。そしてこれが現成のためには、第二義的目的以下の諸目的の間に手段的目的がたてられ、かくしてはじめてわれわれの生活は一義的となるであろう。教育の目的が人格の完成にあるとするならば、教育活動の全部がこの目的に向けられねばならない。職業教育や体育、その他いかなる内容の教育にしても、職業や健康その他の授けられる内容が、人生の究極目的との関係において有する価値の序列にしたがつて、教育上の地位が決定されねばならないであろう。そしてそれがその地位において徳育的意義をになうといつてよい。(註10)

註1 Maine de Biran, Influence de l'habitude sur la faculté de pencer. Ravaisson, De l'habitude. を参照。

註2 Ravaisson, De l'habitude. P. 23.

註3 Aristoteles, Eth. Nic. 1168 a.

註4 Dewy, Human Nature and conduct. 1922. P. 42.

註5 〃 〃 〃 〃 〃 P. 25.

註6 〃 〃 〃 〃 〃 P. 38.

註7 Kerschensteiner, Theorie d. Bildung. 1926. S. 31.

註8 Aristoteles, Eth. Nic. 1103 b.

註9 〃 〃 〃 1170 a.

註10　ここに価値序列というのは人生の目的からしていづれの価値に優位がおかれるかということであり、時間的にいづれを先きに実現するかということはその時々の場合に考慮されねばならない。