

哲學研究

第二百六十四號

第二十三卷
第三册

行爲と論理

島 芳 夫

最初にロゴスがあつたか、それとも行爲があつたか我々は知らぬ。恐らくこの兩者は互に他なくしては存在し得ないであらう。どんな下等の本能的行動でも反射運動と異つて或る種の知識を含んでゐる。又知識と雖も最初は生物的行動の環境への適應の要求から生じたのである。故にロゴスと行爲との關係如何の問題は當然行爲に於けるロゴスと他の行動的契機との關係如何の問題になる。而してロゴスと行動とが對立的に考へられてゐる限りの行動の本質は非ロゴス的と見做されてゐるにある故、上の問題は結局行動に於けるロゴスと非ロゴスの契機との關係如何に歸着する。

行動は一般に非合理的欲求的感情的動機に根差してゐることは何人と雖も否認しないであらう。主知主義者アリストテレスでも運動の根本原因として欲求の力を認めねばならなかつた。動かす力は理性と欲求の二つであるが、然し

理性が運動の因になるのは欲求を通じてあり、斯くて根本的には欲求と云ふ唯一つの動かす力が存する (De Anima, I, 10)。然し又行動の原因を單に欲求と見ることは行動の非合理的動機の心理的分析としても既に不充分であり、尙又行動の知的契機を見逃す點で頗る不精確な觀察と云はねばならぬ。正しい行動の理論は合理主義非合理主義の何れに於ても不可能であり、人間存在の全體的理解を根柢とする精密な分析と觀察とが必要である。現代の行動心理學に於ても行動の非合理的本能的動機は非常に重要視されてはゐるが、然し決して單純な非合理主義に陥つてはゐない。行動が機械的反射的運動と異なる重要な特色の一は後者は有機體の部分的運動なるに對し、前者は有機體全體の器官、精力が動員され、一定の目的遂行の下に組織されることである。かくてマクドガルは本能的行動にも複雑な組織を認め、認識的意欲的感情的の三方面を區別してゐる (McDougal, An Introduction to Social Psychology, Chap. II)。彼によれば人間行動の原本的動力は本能的意欲的諸傾向であるが、尙それ以外に感情的知的の二契機によつて規定される。例へば逃亡には恐れ、争闘には怒り、好奇心には驚異等の如き感情が伴ひ、行動的意欲を刺戟する。だから意志と感情とを能動的受動的として對立させ、感情を具體的行動の場面から抽象する試みの單純さが分るが、然し今の場合我々の注意をひくのは行動の知的契機の指摘である。行動は一般に對象を變容せんとする主觀の活動であるが、この場合主觀は與へられた對象、それと主觀との關係を知覺し、又行動の目的たる變化を豫料し、それに應じて手段の選擇を行はねばならぬ。行動の目的論的性格とは斯くの如き行動の知的關係をさしてゐる。ケーラー、トールマンの云ふ生物的行動の「洞察」、「目的—手段—能力」は何れも行動の合理的合目的々性格に外ならない。本能的行動が無意識的であると云ふのも絶對的意味でなく、何等かの形で目的論的性格を荷つてゐる。

① 感情は古來パトスとして人間の受動的状態を示すものと考へられたが、成程それは人間の自由意志や反省によつて動かし難い被投性をその根本的性格とするが而も感情はこの被投性の中に却てそれを否定する能動性への傾向を含蓄してゐる。過度なる感情の興奮は行動を混亂させるが、然しこれによつて行動と感情との深き關聯を否認することは出来ぬ。アリストテレスが考へた如く活動に對する喜びの感情が存在すると云ふことは感情を單に質料と見做すことを不可能にさせる。プラトンはパトスに對するテュモスと呼べる感情も矢張り感情の活動性への傾向に觸れてゐる。

だが行動が知性を含むと云ふことはそれらが單純な肯定的關係にあると云ふこととは異なる。行動は知性の肯定なると共に又その否定である。我々は行爲によつて道德的理性を實現すると共に却て又それを否定する。我々の歴史、我々の運命が如何に決定されるかは我々が如何に行動するかに依存する。古來言語は君子の樞機なりと云はれたが、これは行動としての言語に對する大きな關心を示してゐる言葉である。個人が如何に語るかによつて、又國家が如何に宣言するかによつてそれぞれ自己の運命を決定する。ヘーゲルのギリシヤ悲劇の研究は行爲と運命との深い關聯に就て彼の注意を促した。行爲は現實的になることによつて必然的に對立と抗爭とを人倫的關係の中に作り出す。一つの行爲への決断はその反面に他の行爲の一切の可能性の排除を伴ふから必然的に有限的排他的分裂的になり、而してこの他の可能性に就ての無知は行爲によるその決定的無視によつて我々に恐るべき罪と運命とをもたらすのである。父を父と知らずして殺し、母を母と知らずして妻としたエディプスの悲劇は行爲が孕む意識的と無意識的、徳と罪の對立的否定關係を生々しく示してゐる(Phänomenologie des Geistes, S. 305)。

現實的歴史的世界は行動の世界である。だがそれは道德的行爲乃至合理的行爲によつて規定されるには餘りに複雑な人間の欲望と行動關係から成り立つてゐる。勿論現實的世界は道德や論理を缺いてゐるのでなく、却てそれを自己

の存在と發展の契機として宿してゐるのであり、この意味で單なる現實主義者は實は眞の現實を擱んでゐない。然し現實的世界が道德的秩序、論理的諸規定を含むと云ふ事實から直ちにその根據を理性と見做す結論を引き出すのは理想主義的願望を現實の觀察に置き代へたに過ぎない。現實的行動の基礎は理想的非理想的、合理的非合理的の對立とその調和の限らない過程にある。行爲すると云ふことは斯くの如き矛盾過程の中へ自己を投げ入れることである。罪と運命とに直面せずしては行爲することは出来ぬ。人倫的行爲の場合は人倫的方同志の對立の場であり、まさにこの意味で罪と運命の場である。

行爲が知識によつて媒介され、又逆に知識が行爲によつて媒介されると云ふ意味では兩者は相互限定の關係に立つてゐる。元來知ると云ふ働きは單に存在するものを知るのみでなく、課題の認識として未來性乃至豫料性を有してゐる。この意味では知識も一つの歴史的行爲に屬し、從てこのそれ自身の行爲的性格を通じて歴史的實踐の中に食ひ込んでゐる。そのみでない、あるべきもの、實現はあるもの、認識を出發點とする點で知識は又行爲の條件を成してゐる。然し知識と行爲とが同一機能に屬しないことも自明の事實であり、寧ろ同一でなければこそ兩者の相互限定の關係も成り立ち得るのである。極めて一般的な區別をつけるならば、知識は實在の觀念化、意識内容化の過程であり、行爲は反對に意識内容の實在化の過程であると云ふことが出来よう。さて斯く知識が觀念化的行動であると云ふことはそれが實在化としての意志行動に對して優越と無力とを同時に持つことの理由になる。蓋し行動は實在化の過程として有限的現實的環境の中に働くに對し、知識は觀念化の作用として一方では現實を越えて行動の正しい規準、理想の探究に力めると共に、他方では現實からの超越は必然的に現實的行動の未來に對する洞察力を制限し、この意味では却

て知識が行動に追隨すると云ふ相反した結果を伴ふからである。知識は行動を指導する洞察力を有するが、然しその洞察は一般的に止まり行動の現實的結果は絶対に豫知を許さず、恰もメフィストが悪を意欲しつゝ善をなす力と自分を名附けてゐるやうに、主觀的意志と客觀的創造との不一致の點に創造的行動の非合理的性格が認められる。知識が行動を導くと云ふことはその導き方の觀念性の點から直ちに行動が知識を導くと云ふ逆の結果を孕んでゐる。プラトンは行動に對する理性の支配關係を、理性を以て情意と云ふ二頭の馬を操る御者に比較して現はしたが、理性と行動とは實はその支配關係に於てそれ自身に辯證法的相互轉化の契機を宿してゐるのである。

知識の過度な發達は人間の行動力を弱めると考へた人があつた。然し例へばルソーに於ても明かなやうにこの行動の立場からの知識に對する懷疑は知識一般に對する懷疑でなく、當時の墮落した知識に對する不信任の表現なることを知つておかねばならぬ。知識一般が行動にとつて無用である、否有害であると云ふやうな主張は恐らく何人と雖も眞面目に考へぬことであらう。歴史の過渡期は明かに最も行動の要求される時代であるが、而もこの時代程新しい知識の要求される時代はない。^① 行動によつて否認される知識は歴史的變化と共にその不合理を暴露し存在理由を失へる知識であり、實踐から遊離した單なる才能の遊戯として行動人から攻撃される。これに反して行動の要求する知識は歴史的過程の中から行動と共にその要求を合理化する任務を以て生れてくる生命ある知識である。人はこのやうな知識を特に「感情の論理」と云つて「理性の論理」から區別する(リボー、ハレット)。後者の論理は客觀的事實の認識を目的とするに反し、前者の論理は行動の目的、價値を合理化する働きをもつのである。

① 過渡期に於ける知識と行動の統一の眞剣なる體現者の例として我々は松陰をもつてゐる。明治維新の典型的行動人たる彼が

如何に新知識の熱心な追求者であつたかは彼の外國渡航の事件で推察出来る。「古人云、儒生俗吏安知事務、知事務者在俊傑。士大夫志を立つる也、儒生も俗吏も爲すべき所に非ず。惟俊傑となり得ることを欲するは固より言を待たざる所なり。然るに書を讀み古今を通識せざれば必ず俗吏輩に陥り、又徒らに書肆となれば即亦儒生のみ。兩者皆俊傑の事に非ず。因て苟に俊傑の學何如と求むるに簡にして要を得るにあり。明_三國體、察_三時勢、養_三士心、遂_三民生、審_三古今明主賢相之事蹟、洞_三萬國治亂興亡之機關等の數件を主本とし、力を竭して萬卷の書を羅網せば儒生俗吏の二弊を脱却すべし……」(松陰書簡集、岩波文庫)。元來士道は素行によれば文武の兩徳を兼具せねばならぬ。「されば形には劍戟弓馬の用たらしめ、内には君臣朋友父子兄弟夫婦の道なつとめて文道心になり武備外に調て三民自ら是を師とし是を貴んで其教に従ひ其本末をしるにたれり。」(素行、士道) 士道が非合理的行動主義ならざることば、これにて明かである。

二

現代の國家がその行動に於てどんなに理想や思想を要求し、國民教育の方針確立に熱中してゐるかを示ふ事實や又戰爭は反面思想戰であると云ふ事實は行動に對する思想の力を雄辯に物語つてゐる。國家的行動は單に制度の強制や利害の關係に依存するだけでなく、國民の道義心や教育の力にも訴へらるべきものなることを今日の情勢は深刻に示してゐる。然しながら所謂「感情の論理」乃至「行動の論理」はそれが客觀的論理と對照させられてゐる限り、實は論理にして論理でなく、論理は本來の課題遂行から情意満足の手段に歪められる危險を宿してゐる。これ今日の國家的行動程思想を要求し、又却てこれ程思想の權威を無視するものはないと考へられるわけであり、こゝに思想政策の大きな矛盾がある。故に情意の論理は屢々虚偽矛盾の論理と見做され、イデオロギーの批判に利用される。それは一定の欲望、感情を出發點とし、それを肯定しこれを合理化することを任務としてゐるから、客觀的眞理の認識は全然犠牲

にされ、寧ろ意識的に眞理を隠蔽し或は矛盾の存在に無關心なのである。リボーは矛盾律の無視を感情の論理の重要な特色としてゐるが (Ribot, *La Logique des Sentiments*, chap. II, 4)、カントやリップスが反對に道徳的行爲の論理として矛盾なきこと、誠實なることを力説してゐる點から考へると感情の論理は行動の論理そのものであるのだから、云はゞその病的現象に屬すると考へねばならない。而も精神の健康と病氣との間に絶對的な斷絶がないと考へられる如く、論理の健康と病氣との間にも斷ち難い繋りがある。パレト社會學の理論の觀察は一種の知性の病理學であり、健康な知性の持主には烈しい反撥を感じしめるのであるが、然し健康と自負する知性の根柢にもかかわらず氣の潜在することを警告する點で注目すべき點を含んでゐる (Pareto, *Traité de Sociologie Générale*, 2 vol.)。

我々はかくあるものがくあるべきものとを混同してはならない。人は理性的存在なる限り矛盾を統一し、非合理を合理化しようとする強い要求をもつてゐる。道徳的行爲も矢張り實踐理性の合理化の要求によつて規定されてゐる限り論理的行動の性質を擔つてゐる。否それは人間的目的の全體系に於ての正しい秩序附けと操縦とを必要とする點で最も困難な實踐的論理を要求するのである。この論理の困難なる所以は單に一般法則を個々の場合に應用する點に存するのでなく、目的體系それ自身の中に對立と位置の顛倒と云ふ危機換言せば辯證法的契機を宿してゐると云ふ點にある。カントは道徳法の感性界への應用に際し、所謂實踐的判断力の範型として自然法則の普遍妥當性を擧げてゐるが、然し目的の決定に於てはかくの如き機械的普遍性を規準とするには餘りに困難な對立と矛盾の情勢に曝されてゐる。このやうな價値體系内部の矛盾と争鬪の情勢の中に生き、責任と決意とを以て問題の解決を試みるところに行爲と論理の綜合たる實存的眞理が開示される。「我々は何をなすべきか」この問題程一見極めて自明的である如く見え

て而も多くの良心的な思想家を悩ました問題はない。このやうな道德的常識の世界の遙か彼方に横たはる根本問題への肉迫は例へばトルストイに於て見られるやうに人生の矛盾、社會の不合理に對する曇りない知性の洞察力と真理への力強い意欲にまたねばならない。トルストイは「我が懺悔」の中で、巴里で見た死刑執行、彼の兄の死その他様々の人生の矛盾に就ての體驗の無意識的累積が遂にどんなに今迄の彼の進歩に對する信念を全く覆す程の恐るべき懷疑にまで成長して行つたかを述べてゐる。それは知らず／＼の中に非常に緩慢に而も殆ど偏執狂的とも云ふべき程の執拗さを以て増長してゆく矛盾の意識である。それは單に理的でなく全存在的に懷疑する行動の論理の徹底性を示してゐる。例へば何故に基督教徒が人命の殺戮を容認するかと云ふ彼の疑ひは論理的普遍性や形式と質料の論理的對立乃至論理的從屬關係では到底解決出來ぬ目的體系内部の矛盾の存在を示すものではなからうか。

だが社會の多數人の實踐的論理は矛盾の存在に對しては全く無關心である。矛盾に對する感覺とその矛盾の徹底的解決とは實踐的論理の高い要求であるが、人間社會の現實は必ずしも常にこの要求に一致しない。寧ろ「世間は哲學者になり得ない」とプラトンも云つたやうに我々は哲學と社會の間の深い間隙を改めて考へねばならぬ。否、哲學者は先づ自分自身に於て哲學と自己との間隙を考へねばならぬ。ルソーやトルストイの如き、哲學を行動化せる點で主觀的哲學者の典型と見做されてゐる人々に於てさへ思想と行動との矛盾が遂に除去され得なかつたと云ふ事實は哲學と行爲の間の間隙の深さを強く感ぜしめるものではないか。「人は理論によつて規定されないと却て理論が人によつて規定される」と云ふバレットの觀察は、理論が理論としての誠實さ、一貫性を有しないで如何に人間の非合理的傾向によつて強く影響されるかを述べたものであるが、ニーベルンゲンの神話にある英雄のかくされた弱點の如くどんなに合

理主義的整合を誇る哲學に於ても遂にこの弱さをかくし切れないのであり、寧ろこの弱さこそ有限な人間の存在としての理論の逃れ難い宿命である。バレットは日常的一般的理論の反省力の脆弱さを強調し、これは理論が感情、本能、權威、乃至利害の如き非合理的傾向によつて規定され、その「派生」たる事實に基くのであると云ふ (*Traité de Sociologie Générale*, II, chap. IX.)。等しく理論と實踐との統一と云つても、そこには一の他に於ての否定的肯定と云ふ相互の緊張した力の均衡、所謂辯證法的統一も存在すれば又一の他による一方的支配關係に過ぎない歪められた統一も存在する。而してこのやうな理論と實踐の本來的並びに非本來的統一は又それ自身互に分離した二つの生活形態でなくて、同一の生活場面に於ての相互の争闘と勝利の過程を描き出すのである。政治と文化、武力と經濟、野蠻と文明等の對立に於て示される一面的跛行的統一力が互に自己の力に執着しつゝ争闘し、かくて遂によりよき均衡に達しようとする努力の中に歴史的進歩が見られる。バレットの優秀階級と劣等階級との交替と興亡、乃至選良の循環の説も力と策略或は廣く行動と知性の關係の跛行と均衡の循環の原理を基にしてゐるのである。

されば我々は歴史的社會的生活の非合理性をその廣さと深さに於て容認せねばならない。固より知性と云つても動物的知性より實踐理性に至るまでその間に發展の段階があり、如何に非論理的行爲でも何等かの知性を含んでゐるが、然しそれは行動の非合理的基體を合理化し得る程の絶對性を有するのではない。前にも云つた如く、論理が行動を合理化すると云ふことはその反面に於て行動が論理を非合理化すると云ふ轉換を含むのであり、而も論理の人間の有限性を前提とする限りこの相互轉換は歴史と共に無限であつて何れか一方による他の支配は現實的に考へ得られない。絶對合理主義の反面にはそれと同じ權能を以て絶對非合理主義が立て得られると思はれる。

① モイマンは人間の本來の知的活動たる思惟は觀察、記憶、想像と云ふ諸活動の發達を前提とし、更に後者の諸活動も廣義の知的要素に算へることによつて意志活動の發達がこれらの知性の發達に基くこと大なるを指摘し、發生的見地更に進んで意志の心理的本質そのものの見地から知性の優位を結論した。意志生活の發達は小供に生得的な、一定の刺戟(感覺、表象)を合目的運動に變ぜしめる機制的存在を豫想し、而して精神生活換言せば大脳過程がこの機制的を占有して行動の觀念的統制と複雑化をもたらすことによつて可能である。されば意志行為は又その本質上表象の外化と云ふ性質をもち、知的要素の先行なき行為は心理的に不可能である (Meynann, *Intelligenz u. Wille*, S. 274 ff.)。モイマンが行為の知的依存を過重して行為の非合理的本質を無視するに至つたのは大きな誤りであるが、然し他面に於て知性の或る一面にのみ囚はれ、この一面が缺けてゐると云ふことの理由で以て直ちに行動の非合理主義を結論することの皮相さが分る。例へばパレットは理論の最も本來的な本質を實驗的自然科學に見出し、これが行動に缺けてゐることの故に行動の非論理性を云々し乃至精々感情の論理の如きものを容認するに過ぎざる如きである。行動の合理性の徹底的理解の第一條件は合理性とは何かに就ての歪められない認識をもつこと、而して合理性の發展過程の徹底的追窮である。感情の論理と理性の論理の對立は全くかくの如き發展的觀察の缺如に基くのである。動物的行動と動物的知性との關係に就ての觀察はこのやうな發展的觀察に重要な材料を提供してゐる (Tolman, *Purposive Behavior in Animals and Men*)。

三

感情の論理と理性の論理とを固定的に對立させる立場に於て行動が論理を非合理化すると考へられる時、そこから必然的に生ずる結果は論理の無力と墮落である。アランの比喻を用ふるならば、思想と行動との相容れぬ關係は丁度發車する時に下る鐵道の電燈の如きものである。人は行動の中に没入する時、彼の内面の燈火は消えて唯彼流儀の辯明だけをやる。成程行動は反省が養ふ種々なる情慾を殺すが然し又それによつて正義が否定される (Alain, *Propos sur le*

Bonhow, XIII.)。「警視總監は暴動に對して恰も火や水に對すると同様な仕方であらう。暴徒も亦彼の燈火を消す。野蠻な暗夜。」だから反省の際をもつことが必要である。「閑散はあらゆる惡徳の母なると共にあらゆる徳の母である。」ここに我々は嘗て、戦争と市民生活の中に表現される實踐的徳よりも哲學的思考生活の閑散をより有意義としたアリストテレス以來の知識人が行動人に對して抱く懷疑の表現を見る。たゞこの近代的知识人に於ては閑散が又惡徳の母であり、行動が文化人の惡徳を否定する力を有することを認めざるを得なかつた所に——戦争によつて憂鬱、生の嫌惡、陰謀、偽善、遺恨、空想的戀愛等の反省が養ふ情熱が消える——社會的行動の中に立つ知識人の矛盾が示されてゐる。

だがこの現代知識人の矛盾は何を語つてゐるであらうか。それは一般的哲學的な命題に書き改めるならば、行動は知識を墮落させると共にそれを救ふと云ふ矛盾である。それと全然逆の矛盾は又行動人も體驗せねばならない。行動人は知識を輕蔑しながら而も知識を無視しては如何なる行動も出来ない。それは知識は行動を墮落させると共にそれを救ふと云ふ矛盾である。だがこれらの行動と知識の間の矛盾はその矛盾の深さと本質的なことに於て同時に三つの眞理を暗示してゐると思はれる。第一は行動と知識とはそれぞれ互に等しく根源的創造的な機能を營む資格を擔つてゐること、第二にそれらの固有の機能はその固有性にも係らず互に他者を媒介して始めてその本質を顯現し得ること、第三に而もそれはその固有性の實現の爲に必然的に他の固有性を否認乃至制限し、斯くて同時に自己自身の本質をも否定する結果を伴ふと云ふ事である。これは明かにヘーゲルが行爲に於てその有限性の故に必然的に含蓄すると見た辯證法的眞理に他ならない。だが實はこのやうな辯證法は知識の中にもそれが有限的なる限り存在する。歴史の

觀察者にとつては自明的なことであるが、知識の發展は單に頭腦から頭腦への觀念的運動を行ふのでなく、その根柢には社會の破壊と争鬪と建設の生々しい行動の歴史がある。例へば獨逸の理想主義的哲學の誕生には宗教改革とその反動の光輝と悲慘の兩面をもつた歴史が先きだたねばならなかつた。まことにニーチエが云つたやうに、人類は良心を記憶する爲にどれだけ犠牲を過去に拂つてゐるであらうか。》Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze distere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte u. Prunkstücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut u. Grausen ist auf dem Grunde aller „guten Dinge“! 《(Zur Genealogie der Moral, II, 3.)。知性は生きんとする意志、乃至力への意志のやうな非合理的欲求に刺戟されて發展を遂げる。無論發展の反面には知性の自己否定がある。然しこの自己否定がなければ知性は發展の可能性、否今日の存在をも否認せねばならぬ。然るに知性は自己の本質を徹底させることによつてこの行動的地盤から自己を抽象し、そしてこの抽象は一面から見れば知性の完成であるが他面から見ればそれは既に又知性それ自身の崩壞の契機を宿してゐる。

然し行爲と知識の對立に就ては注意すべき事がある。文明批評家や社會心理學者の中に、知識の過度なる發達は個人や民族の忍耐力、性格、勇氣、總じて人間の實踐力を弱めると云ふ議論をする人がある。ルソー、ル・ボンはその例であらう。然し知識の過度なる發達が實踐力を弱めると云ふ主張は、それが或る種の知識の或る方向への極度の發達と云ふ制限を置かなければこれは全くのナンセンスである。一體人間の行動力は個人にしても民族にしても素質的社會的に多様な條件を有するのであつて或る一つの原因に左右されるのではない。羅馬民族の墮落やイギリス人による

ヒンズー人の被征服の原因を彼等の過度なる知識の所有による性格の喪失にあると見るのは複雑な觀察たるを免れぬ (Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, p. 44)。無論民族の發展には素質的にして且絶えざる生活鬭争の環境の中に鍛へられた性格、行動力が主要な淵源をなしてゐるであらう。然し民族の運命を左右するのは單に力の有無でなく、それと共に力を指導し綜合させる知力の有無である。羅馬帝國の崩潰の原因は知識の過剰でなくて却て知識の缺乏である。帝國の支配者は富を尊敬することを知つてゐたが知識を尊敬することを知らなかつた。かくて貪欲と享樂生活の耽溺は民族的力を弱めると同時に、知識をも富の力で左右出来る遊戯と見做すことによつて、政治、國民教育、軍備の各方面に於て知識と洞察の自由な活用能力を失つたのである。羅馬民族は知識の過剰に不平を云ひ得る所か、寧ろその根本に於て無知にして非空想的な帝國だつたのである。

然しさうかと云つて知識の發達の仕方如何によつて行動力に危機が伴ふと云ふ可能性を無視するわけにはゆかない。我々はこのやうな反實踐的知識形態を第一ヘーゲルが人倫に對して道德性と名附けたもの、中に、第二人倫的行爲の重要性を力説しながらもそれを遂に體系の單なる媒介契機に論理化し去つたヘーゲル自らの合理主義的哲學の中に見出すことが出来るやうに思ふ。さて道德性とはヘーゲルに於ては極めて廣く主觀的自由の反省の段階である。而してこの自由の反省、自覺に基いてそれは必然的に善と惡への轉換の矛盾を藏してゐる。換言せば道德的反省はその自由の自覺に基いて第一に道德的實踐の否定と云ふ矛盾を含んでゐる。蓋し道德的反省の本質は人倫的客觀的義務内容の否定による主觀的自由の發揚にあるから、勢この自由は抽象的形式的となり却て個人的欲望の放縱なる充足を伴ふからである。このやうな主觀的自由の一面的發達は所謂 *Ironie* と云ふ社會に對する無責任な高踏的破壊的批判精神

を伴ふと同時に、而も自己自身に於て批判に堪へる一定の道德的信念とその實現の爲の意志力をもちつことが出来ぬのである。勿論このやうな道德的無原理性を道德性の本質的形態と見做すことは、道德性と云ふ名前から見て既にそぐはぬ感じを抱かせるであらう。道德的自由の本質から云へばたとひそれが抽象的なるを免れないとは云へ一定の道德的原理への服従を當然その本質とするのであり、道德的無原理乃至惡への自由は自由に内在的で而もその本質を否定する契機たるに過ぎない。即ち人倫の否定たる道德性は同時に人倫以上の人類的道德を要求するのであり、それは知識の發達に伴ふ「閉ぢられた社會」より「開かれた社會」への創造的進化の道德的表現である。而して我々はこゝに否定なると共に肯定なる道德的自由の本質的行動形態を見ることが出来る。自ら「行動の一兵士」と稱する個人主義者且人道主義者たるローランの行動主義的熱情と信念とは確かに人の心を打つ力を具へてゐる。それは理想主義的純粹さを失はぬ「美しい魂」の而も根強い意志力の發現である。人類愛、國際主義は抽象的と云はれるが、然しかくの如き抽象作用がなければ人類は決してその利己的諸情欲からの解放を望むことは出来ぬであらう。然しこの人間性への超越と抽象はそれが單にそれだけに止まつてゐる點で又國際主義的行動の弱味ともなつてゐる。ローランの行動主義が批判と抗議の熱狂以上に出ることが出来ないのはその人道主義の抽象性によると云はねばならぬ。實にそれは人間の民族的國家的存在性、歴史的社會的行動の擔手としての國家存在の意味を全く見逃してゐるのである。眞の成熟した深い知識は却て運命の力と自己の限界を自覺した知識であるやうに、運命の中に死ぬことによつて生きる自己否定的行爲こそ眞の歴史的行爲である。

ヘーゲルの合理主義がその觀想的性格の爲にこれ又行爲の否定を伴つたと云ふ事實は今更絮説を要しない程論じ盡されてゐる。斯く人間の實踐的情意生活の本質性を認めながら最後になつてそれから離脱すると云ふ仕方は古來多くの形而上學者に於て繰返されてゐるのであつて、アリストテレス、デカルト、スピノザ、ショーペンハウエル乃至シェーラーはその例とならう。彼等にとつては有限的實踐的世界は云はゞ形而上學的世界への飛躍の踏臺の役をなしてゐるに過ぎない。而してこの事は哲學に於て哲學的認識の體系化、而も合理的原理を中心とする體系化の欲求と、それと並んで有限的世界より無限的世界への超脱と云ふ形而上學の欲求とが根強い傳統を成して、人間の生活と運命とを徹底的に生き、その根源と本質とを徹底的に追究せんとする欲求を如何に強く阻んでゐるかを示すものであらう。だから人間の行爲を全面的に確立する爲には先づこの本能と情熱と理知の錯綜たる生の世界を全面的に肯定し、どんなに論理的に「超越」を試みても我々が生きてゐる限り生の運動から一刻たりとも離れ得ないと云ふ根本事實を銘記せねばならない。理性の活動そのものがアリストテレスの獨斷とは違つて生の運動に依存してゐる。我々は思想的超越を大膽を以てするやうに、又それから反省的に超越した本能、情欲が依然として合理的に完全に支配され得ぬやうに、内在なき超越、實踐なき思想、身體なき精神は人間の形而上學的幻影に過ぎぬ。さればこの世界を道德的行爲の場として肯定するには生の不幸、惡を、生の幸福、善と共に直視し、「喜びが苦しみをもち、苦しみが喜びに淨化されねばならぬ」嚴しい真理、「總ての生は運命をもち、苦惱と生成とに服する」(Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 76.)と云ふ世界の辯證法的真理を端的に承認し得る強い知性をもたねばならぬ。然る後始めて道德的行爲は單に主觀的な如何にあるべきかの規定に於てでなく、世界に於て如何にあり得るかの規定に於て考察されるのである。道德

的行爲はスペンサーの考へたやうに、有機的全體としての行爲の一部分であり、生物的心理的社會的諸行爲との間に絶えざる移り行きの途が開かれてゐる (Spencer, Data of Ethics, p. 5)。されば質料的にはかくの如き様々の場の力との相互的操縦の結果たる道德的行爲は當然行動一般の力學的考察の範圍に屬する。ところで斯く道德的行爲が觀念的當爲を離れて世界的場の力學的關係の中に置かれる時、それは最早觀念的純潔さを失つて自己を物化し、罪の運命さへも免れることが出来なくなる。かく惡と本能と情欲に己れを任せながらその中から善を生み出す道德的行爲の力學的錯綜關係は理想主義者にとつては大きな謎である。カントやヘーゲルがそれを「攝理」乃至「理性の狡智」として説明したが、それは結局事實の神祕的乃至合理主義的粉飾に過ぎない。前者に於てその論理が主觀性を脱し切らないが爲に現實的行爲の力學を説明し得ないことは既に述べた。ヘーゲルに於ては逆に所謂辯證法的論理によつて現實的行爲が合理的に説明されたが爲に却て行爲の否定と云ふ結果を招くのである。周知の如くヘーゲルは彼の「法律哲學」の中で抽象的法より國家に至るまでの社會的行爲の諸形態の關係を論理的諸範疇の辯證法的發展として考察してゐるが、そしてそれはこれらの形態の存在の合理的根據やそれらに内在する力學的論理を究明した點で重要さをもつてゐるけれども然しそれを貫く彼の巨大な論理的構成力は遂に社會的行爲形態の現實的存在根據とその現實的力學のありのまゝの觀察をおしつづした感があるのである。社會的行爲形態の非合理的根據とそれに規定されながら又逆にそれを規定し返す實踐的論理や觀念形態相互の社會心理的相互作用、それから又それらの行爲形態の間に交はされる客觀的歴史的力學的關係の分析は、意志生活の發展の中に現はれる普遍、特殊、個の辯證法的運動を全く概念の辯證法に還元し、本能や欲求までも意志合理性の單なる直接態として合理化してしひ、かくて眞の自由意志は「思惟する理

「知」であると見る徹底した合理主義 (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 21) 斯くして最後にこの意志辯證法は國家を最高人倫の實現としてその中に完結すると云ふ道德主義の立場に於ては不可能の事に屬しよう。

一體如何なる行動も合理性を多少の程度で有しないものはない。このやうな行動に於て演ずる行動認識の構造を行動主義的形態心理學的立場から究明することは興味ある題材であるが、その研究紹介は後に譲る。然しどんなに非認識的本能的な行動でもそこには驚くべき自然の論理と技術とが發揮されてゐると云ふことに就てはフーブルの「昆蟲記」を讀んだ人々は忘れ難い感銘をもつて居られるであらう。例へば幼蟲を養ふ爲の犠牲となる青蟲を全然殺しては肉を腐敗させると云ふ恐れがあり、而も又生かしておいて幼蟲に危害を加へる危険を避けねばならぬと云ふ種保存上の困難な矛盾を、蜂の本能は犠牲者の運動神經中樞を唯一突きで刺す見事な技術によつて解決してゐるのである。然しこの驚くべき論理と技術の故に本能や自然の根柢に理性を移し入れるのは形而上學的獨斷に過ぎぬ。或は又商品が使用價值と交換價值との辯證法的統一と考へられる時、それは商品の生産活動が現はす無意識的論理ではあつてもこの論理の故にこの活動までが理性的主體性をもつと云ふ意味ではない。要するに行爲がたとひ論理を含み、法則性を示すとしてもそれを主體化して理性の無意識的表現と見ることは單なる獨斷以上に出でない。凡そ行爲は總て非合理的欲求を主體とし、認識はこの行爲の媒介契機に過ぎぬ。されば存在するものは合理的なると共に非合理的である。この存在の非合理性は現代哲學に於ては生の問題として人々の關心をひいてゐるのであるが、然しそれはその問題の性質上如何なる種類の合理主義にとつても解決し難い點を有する。道德的行爲はカントの考へたやうに實踐理性の普遍的自己立法を基礎とする點で人格性の最高目的の下にあらゆる非合理的目的を秩序付け、統制する最も高い理

性的反省を要求するのであるが、然しこの反省が實現される爲には更に高次の情意の働きが要求される。道德的行爲は單に反省的でなく、強い意志と情熱とを伴ふのである。それは絶對知に對して絶對行爲と云ひ得るのである。もつと正しく云へば絶對知と絶對行爲の辯證法的統一たる人間存在全體の表現でなければならぬ。道德的人格性は單なる理性立法の主體でなく、形式と質料の統一的全體たる人間性である。それは統一と強さと限りなき豊かさをもつた生の「動的均衡」(スベンサー)の理念である。

然し既にギリシヤ倫理に於ても考へられてゐたやうに、非合理的情意の本質は寧ろ極端に走り、均衡を破るところにある。道德的行爲と雖もそれが情意の反省的肯定を基としてゐる點で却てそれ自身の中に均衡を破る契機を宿してゐる。アリストテレスの「中」の原理が單に兩極端の間の等差中項でなくて、或る種の徳に於て一の極端への傾きを認めてゐることは勇氣、寛大等の定義からして明白である。即ち前者は臆病よりも大膽に近く、後者は取るよりもより多く與へる傾向をもつてゐる。行爲は常にこのやうな均衡を破る非合理性を質料的基體としてゐて、そこに生成と苦難の源たる行爲の本質があり、而して又それが有限的生の運命である。我々の考によると人間行爲の基體たる自然と運命に對して知識は三つの態度を探り得ると思ふ。一、生活し生殖し享樂する人間の自然の中に嘗てスピノザがなしたやうに輕蔑されてはならぬ深い自然の必然と攝理を見る態度である。我々はこの生の運命を尊敬しなければならぬ。二、然し運命は生であると共に死である。それは人間の精神に死をもたらず點で徹底的に戦はれねばならぬ。一切の理想主義者が考へたやうに、道德は自然よりの自由と共に始まると云ふことが出来る。然し運命と戦ふ爲には運命を知らねばならぬ。三、然し運命は又死であると共に生であり、こゝに運命の辯證法が完結する。シェリングの自然に

はこの見方が存在した。運命は精神を殺し個體を殺すと共にこの死がなければ後者の解放も不可能であらう。自由の誕生は悪と善への自由の兩面を現象させた。ナポレオンがゲーテに「近代人の運命は政治である」と語つたその運命の中には明かにこの辯證法が示されてゐる。一切の創造的行爲には否定と過度と死とが伴ふ。だから「過度は睿智の殿堂に通ずる」(ブレーク)と云ふ一見バラドックスの如き言葉さへ生ずるのである。眞の均衡は争ひと對立とから生れる。^①

① 宣長は彼の素材でおほまかな世界觀によつて行爲と運命との關係を論じてゐる。即ち彼によると神代より顯事と幽事の二つの存在が約束されてゐる。幽事とは「天下の治亂吉凶、人の禍福などその外にも、總て何者のすること、あらばにはしれずして冥に神のなし給ふ御所爲」であり、顯事とは「世人の行ふ事業」「御政」である。だから「世には惡事凶事も必まじらではえあらぬ神代の深き道理あることなれば、とにかくに十分善事吉事ばかりの世中になすこと」は困難である。然るに「儒の道などは隅から隅まで掃清めたる如くに世中を善事ばかりになさんとする教」で全くの強事である。但し顯事の政も是非なくしては人の道に反する。ただ「吉事あれば必ず凶事もあり、また惡事のあるによりて善事は生ずる」と云ふ神旨を知らねばならぬ(玉くしげ)。

知識は斯く行爲の根柢たる自然と運命とを無視し、或はその觀想的超越によつて行爲の可能性と當爲とを否定するが、それは又必然的に人間と世界の眞理を認識せんとする知識自らの本質否定である。この矛盾を逃れる爲には知識人は人類の生活、文化道徳の進歩の爲に他の人々と協力すべき分業的課題を謙抑し且誠實に受け取らねばならぬ。分業的協力は各自の仕事に對する徹底的献身と而も分業的行爲に必然的な有限性と一面性の自覺を基にしてゐる。このやうな自覺を失はないならば、知識の自己絶對化とか「學問の爲の學問」の如き協力から逸脱した標榜は不可能な筈である。學問の健全な發達は人類の且國民的連帶の感情を基にせねばならない。ゲーテの如き廣い教養をもち多方面的

活動をした人にして尙藝術家としての自己の天分の制限を自覺してゐたことは注意されねばならぬ。彼は人間は總ての力を共に發展させることは不可能であり、各自は特殊な本質として自己を形成すべきことを語つてゐる。「唯總ての人間が合して始めて人間性をなすのであり、我々は尊重することを限りでのみ尊敬される。」と云ふのが彼の豫ての主張である(Eckermann, Gespräche mit Goethe, I, S. 155, Reclams Universal-Bibliothek)。知識と行爲とは人間的作業の二大職能であり、何れがより相對的何れがより絶對的と云ふ優劣は存在しない。まことにウェーバーの云ふやうに、「職業としての科學は現代に於て社會生活の變轉と共に一大變化と矛盾とに惱んでゐるのである。資本主義的精神の科學研究の中への侵入の前に、「研究者」と「教師」と「指導者」の分裂の前に、又最後に思想的多神論の分裂の前に、科學は自己の職能と且實踐との交渉に就て深い反省を強ひられてゐる(Wissenschaft als Beruf)。

我々は上に於て専ら知識を中心としてそれと行爲との辯證法的關係を説明して來た。即ち知識は行爲に規定されて發展し、遂に行爲を超越して自己の本質を完成すると共にこの完成が絶對化されることによつて行爲並びに自己自身の本質否定を宿すと云ふ矛盾である。それは知識の自己絶對化が分業的連帶に於て必然的な自己の相對性と有限性を忘れた結果に外ならない。

然し我々の根本課題は行爲を中心にしてそれと論理との辯證法的關係を究明することにある。この爲には先づ人間の實存としての行爲の根本性質を明かにせねばならぬ。而してその場合我々は單に觀察を一般的哲學的立場に止らせないで、もつと行爲の心理學的分析を行ひ、それを規定する自然的非合理的力を明かにしたい。然し我々はそれと共にこの非合理的行爲がどんなに知識と論理とを要求するかと云ふこと、そして又その論理の性格を明かにしたい。こ

の場合我々はバレットやリボアの客觀的論理と感情の論理の區別を除き、この兩論理が固有の働きを以て共に行爲の合理性を構成してゐることを示さねばならぬ。最後に我々の行爲とは單に抽象的人間の行爲でなくて、個人と環境との函數なることを根本豫想にしてゐるのである。(續)