

# 哲學研究

第二百六十八號

第二十三卷  
第七冊

## 行爲と論理 (承前)

島 芳 夫

九

599

生きることは働くことであると云ひ得るが、又それと共に、生きることは知ることであると云ひ得よう。それ程生物の生存にとつて、認識は大きな機能をもつてゐる。環境的力の操縦としての目的行動は必然的にこれ等の力の認識と云ふ性格をもたねばならぬ。この意味でトールマンの云ふやうに、目的的と認識的とは行動と云ふ同一の楯の離し得ぬ両面である。それ故、人間の歴史に於て認識の進歩的機能を認めぬ人は、人間を鼠や猿以下の位置に止まらせようと望む人である。何故ならば、後者と雖も彼等に應じた行動認識をもち、それに従つて一種の創造的能力を發揮するものだからである。この意味で、無知蒙昧の自然状態乃至社會への復歸を理想とする人々は、人間社會の烈しい發展運動の真中で、自らの知性の無力の爲に一種の眩暈状態に陥つた人達で、自らがその一員なる人類全體が生存と發展の爲に今迄にどんなに知性を利用して來たか、従つて自己の主張が一體何を意味してゐるかに全く無自覺なのである。

さうでなければ、民衆の無知を己れの欲望遂行に利用せんとする政治家的欺瞞政策によるか何れかである。

我々はこれに反して、認識は單にそれ自身固有の力、即ち知的生産力をもつのみならず、行動を規定する實踐的なことを認めねばならない。成程、目的意欲なくして凡そ行動の生じ得るわけではないが、然し、目的並びに手段の選擇に於て、行動が進歩と發展とを營み得るのは全く認識の意欲に對する作用に基くのである。斯く意欲と認識の相互作用が行はれ、且つそれが次第に擴がりゆく所に、換言せば、意欲が認識を呼びさますと共に認識によつて理想化されると云ふ相互作用が限りなく擴がり、高められてゆく所に人間行動の向上の途が開かれる。故に、多くの主知主義者が考へるやうに、意欲は單に理性の命令に服従するのではない。寧ろ先づ理性が意欲の内在的決定素としてそれに服従し、己れを非合理化することによつて却て非合理的欲求を合理化すると云ふ否定即肯定の關係が存在せねばならぬ。内面的に合理化された意欲の力が存しないで、これを命令的に外から服従させる力は理性には毫末もないからである。<sup>①</sup>然し、たとひ理知は行動に於て意欲に服従するとしても、その服従は己れの機能を全く放棄することではない。意欲が理知を手段として要求するのは、寧ろ自己の目的遂行に關する限り、本來の客觀化的機能の發揮を必要とするからである。單に主觀的な感情の論理程、論理のみならず、意欲自身にとつて危険極まるものはない。何故ならば、それは論理を殺すのみならず、意欲自身を殺すから。若しコフカの考へるやうな、行動的環境と地理的環境とが互に喰ひ違つた二元的世界であるとせば、我々の行動は一體どういふことになるであらうか。若し、行動の直接經驗とその客觀的結果の知識とが常に一致しないとせば、この世界は確かに何等の意味も有しないお伽話の國になるであらう。それは魔術によつて突然幸福がもたらされる楽しい世界であるが、然し又、突然魔術によつて幸福が消え去るかも知れぬ恐し

い世界である。例へば、今この瞬間に爆破されんとする岩の上にそれと知らずに立つてゐる人を私が見たとする。その人の位置は非常に遠くてこの危険を彼に説明することが出来ぬ。そこで、私は出来るだけ大きな聲で「こちらへ来い、早く！」と彼に叫ぶ。若し、彼が私の命令に促されて私の方へ走つて来るとせば、この場合危険から離れると云ふ運動は地理的環境に於ての運動、即ち一定の結果を生ぜしめる「成就」であり、私に向つて走る運動が本來の「行動」である。<sup>②</sup>然し、若しこのやうに、「行動」と「成就」とが、又は行動的環境と地理的環境とが喰ひ違つてゐるとせば、生物の生命の維持は恐るべき偶然に曝されてゐることになるであらう。だが、自然は幸にして生物に或る程度の、而して人間に於ては尙又限りなき發達の可能性を含む客觀的行動認識力を與へることによつて、この兩環境の一致を可能にさせてゐる。即ち、我々は客觀的現實的大世界の中に於て、自己の要求に一致した小世界を行動的に形成するのであるが、然し、行動は本來現實の非現實化、非現實の現實化と云ふ矛盾運動である以上、當然現實的行動論理を非現實的要求の他の極として必要とし、このやうな論理の力によつて、行動認識は同時に現實認識になり得る無限の可能性を宿してゐる。されば、行動的環境と地理的環境の不一致、乃至主義主義者の考へるやうな理智の意欲への全然たる隸屬は實は行動の矛盾運動の本質を全く無視した結果に過ぎないので、行動論理の全體を示したものでは決してない。而して、我々はこのやうな行動に於ての理智と意欲の矛盾運動的相互關係を、その最も單純な形で動物の行動論理の中に見ることが出来るのである。

① 感情や欲求を征服するものは理性でなくて、他の反對の感情や欲求であると云ふことが情意の研究者によつて屢々主張された。さうなれば、ヒュームの云ふやうに、情欲と理性の戦ひと云ふことも無意味になるであらう。戦ふものは情欲と理性

でなくて、情欲同志の間である (Tinne, A Treatise of Human Nature, II, p. 127)。だが、たとひ理性を情意に仕へる奴隷と考へなくとも、情意を支配するのは單なる理性でなくて、理性に別の情意的力の加はれるものと云ひ得よう。

③ Koffka, Principles of Gestalt Psychology, p. 37-38.

生物の行動認識はその行動の従順性の中に現はれてゐる。生物の行動はその目的、手段の選擇態度に於て、新しい經驗と環境の變化に對して盲目的でなく、それに素直に適應し得る従順性をもつてゐる。鳥類や昆蟲類に見られる、一つの固定的因果的連鎖につながれた本能的行動に對して、このやうな従順な行動が動物に存在することは確かにホモ・サピエンスの理知出現の遠き歴史を思ひ起させるに充分であらう。

さて我々は再びトルマンに歸らう。迷路を走る鼠の行動は、その目的對象が變化するに應じて又變化をする。この變化、所謂従順性は目的對象の性質に關する認識的期待の機能する事實、乃至手段、目的に對する構へが「判斷的」なる事實を豫想して始めて理解されることである。例へば、一群の鼠を渴の狀態におき、目的對象として水を出口の箱の中にあてがひ、九日間迷路を走らさせる。十日目に鼠を今度は飢ゑの狀態におき、同時に目的對象として水の代りに食物をあてがふ。然るに、この十日目、即ち鼠が始めて飢ゑの狀態にされ、且つ而も未だ食物を目的對象として知らぬ前に於ては、彼等の誤りと時間のカーヴは高くなる。然し、次の日には、カーヴは再び前の程度に低くなり、それからは全く同じ低さを續けてゆく。この事實は次のことを意味する。即ち、渴から飢ゑへの變化をする最初の日に於ては、鼠の行動は未だ今迄の、水に對する認識的期待によつて規定されてゐる。然し、飢ゑの狀態にある鼠にとつては、水は決して要求された目的ではない。彼等の成績に悪い變化がこの日現はれたのはこの爲である。然し、この日の終りに、目標の箱の中に、彼等は期待した水でなくて食物を發見した。この新しい目的對象を一度經驗したことは、彼

等の今迄の期待を食物に對する新しい期待に變化させるに充分である。斯くて、次の日から彼等は再びこの新しい認識に適應する行動を営むのである。<sup>①</sup>同じことは手段對象に就ても云ひ得る。迷路の通路が試験の間に前より長くせられると、若干の鼠は變化直後の試験に於ては、以前の場所で路を廻らうと試みる。そして又、彼等の成績のカーヴに分裂が現はれるが、やがて又新しい變化を覚え込む。これは彼等が路を廻る場所に對して期待を有する證據である。

① Tolman, Purposive Behavior in Animals and Men, pp. 71-73.

この一見極めて單純な目的、手段に對する生物の行動論理は實は尙比較的多様な諸原理と機能とを含んでゐることに注意されねばならぬ。それ等の原理に就て第一に擧げらるべきは、目的對象に達しようとする鼠はその距離及び方向が目的對象に比較的近い路を選択すると云ふ原理である。今圓形の通路の或點に沿うてある箱 $F_1$ に食物をおき、これに達する二つの路の中、左方の路の方が右方の路よりも短いとする。然る時は、鼠は直ちに短い路を走ること學ぶ。次に食物を $F_1$ から反對の通路の $F_2$ に移し、 $F_1$ を閉鎖すると、最初の試みに於ては鼠は前と同様に左方へ行く。然し、 $F_1$ が閉鎖されてゐるのを發見して彼等は路の探究を續け、或は左方へ更に廻り、或は出發點へ歸つて來て今度は右方へ行き、遂に $F_2$ に食物を見出す。やがて彼等は早晚、 $F_1$ を経て遠廻りをしたり、或は $F_1$ へ先づ行き、それから再び引き返すと云ふやり方よりも、直ちに右方へ行くことを學ぶやうになる。これらの路の選擇はその目標に至る距離の短さに基くこと明かである。<sup>①</sup>鼠はこれらの行動認識に於て、知覺と記憶の助けにより、より效果的經濟的な手段を選択し、識別し、分化させる能力あることを示してゐる。然し、こゝに注意すべきことは、この距離—方向の相關關係の認識、換言せば、一定の路が目標への距離の點で比較的短く、且つその性質乃至方向がかくの如き短かさを指示してゐる

ると云ふ連關の認識は、既に相關と云ふ言葉が示してゐるやうに緊密に相關係してをり、且つ、それらの手段連關は更に目的と一つの全體性、即ち、形態を成してゐると云ふ事實である。斯くて、距離―方向相關關係の連關的本質は記號―形態と規定して始めて明かにされる。記號―形態とは細しく云へば、記號、表示されたもの、及び表示された手段―目的―關係の全體であつて、迷路の或る直接に再呈示された特性が記憶によつて記號として目的(食物)とそれに至る距離とを表示し、これらの三つが意味的に一つの複合物を構成することをさしてゐるのである。而も高等な生物に於ては、この記號―形態の構成は單に一つに止まらず、多くの形態が全體化されて手段―目的―階級組織を作るに至る。彼等は路の分歧點に於て、單に或る一つの目的―手段の複合物を他の複合物から分化させ得るのみならず、尙又多數の複合物——目的に至らぬ「あの」路に對して目的に至る多數の「この」路——をより大きな複合物に組織化する。一定の手段對象のこの特質乃至方向は短い距離によつてしかじかの下位目的對象に至り、後者は又しかじかの短い距離によつてしかじかの上位目的對象に至ると云ふやうな行動論理が殆ど無意識的に彼等の大脳に於て機能してゐる。而して、この綜合は連鎖(時間的)繼起と槓杆(道具乃至同時的)繼起とに分れる(chain successions—lever (tool) successions)。<sup>②</sup>迷路に於て、鼠が一つの迷路の部分から他の部分へと時間的に最後の目的を追つて行動し続けるのは明かに前者の綜合を現はしてゐる。然し、後者の綜合の型はもつと高等の動物に於てのみ現象するので、ケラーの猿の實驗はその最もよい例である。それは動物の行動認識の機能し得る範圍と又その制限とを、従つて、ホモ・サピエンスの理知が動物的理知から進化する歴史の所謂非連續的連續性を理解するに資する點が多いであらう。

① Tolman, op. cit. pp. 96-99.

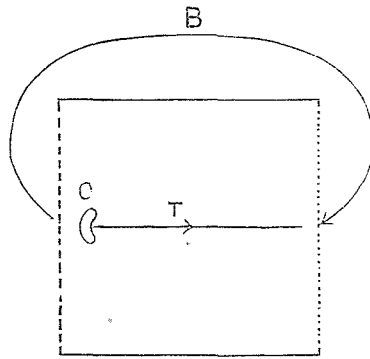
第二の綜合の型は、槌乃至その他の道具の操作に於て、その一方の端の運動は同時に且つ相關的に他の端の運動を引き起すと云ふ關係、又は一つの手段對象との交渉は直接的同時に他の手段對象との交渉を遂行すると云ふ相關關係の行動的綜合を云ふのである。人間の技術的行爲はかくの如き道具操作に要求される動物的心理的發展の結果に外ならない。<sup>①</sup>固より、これらの連鎖及び槌の複合構成は屢々相結合して一つの行動認識を成してゐる。例へば、或る人が自動車を驅つて食事の爲に歸宅する行動に於て、自動車は道具であり、その人は道具の一端即ち操舵輪を操作して、他の一端即ち運轉輪がオフィスから自宅までの連鎖的手段目的交渉の繼起を過ぎゆくやうに行動認識を働かせてゐるのである。<sup>②</sup>

① 固より人間は單に道具の使用の仕方<sup>①</sup>に於てのみならず、道具を生産すると云ふ點に於て動物と異なるのである。動物は道具を使用し得るが、道具を生産し得ないのである。

② Tolman, op. cit., p. 99-100. 道具の組織と雖も複雑になれば單に直接的同時になく、その中に連鎖的繼起が存在してゐる。一と云ふをまたぬ。

我々はこゝで、太古のホモ・サピエンス的行動論理の前身を追想する爲に、ケラーのチンパンデーの實驗を顧みよう。その一つに、サルタンと云ふ最も賢い猿が棒を利用して食物をとる試みがある。大きな木の檻の一つの側は棒の列で閉ぢられ、棒と棒の間は動物は外から手を通すことが出来る。然し、檻が大きいので、幼いチンパンデーは棒の間から内部の半分位だけか手で達することが出来ぬ。棒の向ふ側は若干の板が水平に釘付けにされ、そして一枚の板が、動物が内部を覗いて手をさし入れることが出来るが、然し、床に達することが出来ぬ位の高さの場所で除かれ、隙が作

られてある。其他の所は皆閉ぢられてある。さて、果實が、板が除かれて隙が作られた側に近い床の上に置かれたとする時、若し一本の棒が自由に利用されることが出来るならば、チンパンデーはその棒で向ふ側の棒の隙間から果實をとることが出来るであらう。然し、若し棒を木に紐で固定して、唯板を除いて隙が作られた側からのみ使用され得るやうに装置したならば、この場合可能な問題解決の唯一の方法は目的物を隙



間から棒の列の側の方へ、手で届き得る場所まで移動させることにある。  
 (断續線は隙間のある側、點線は棒の列の側を示す。Rは綱で棒が固定された木。  
 TとBとは全行動中の二部分即ち道具使用と身體の運動とを示す。猿の身體の位置は道具を使用してゐる時と最後の位置とは逆になることを知っておかねばならぬ。

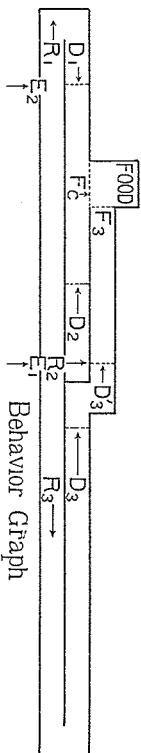
最初には、サルタンは棒を掴み、それを使って隙間からつゝき、そして目的物を引き寄せ、手が届く高さにまで引き上げようと試みる。時には、彼は隙間の側から走り去り、藁の一片かそれに似たものを捜し、それを用ひて棒の側から目的物に届かせようとするが失敗である。暫くの後、サルタンは再び隙間から棒を使つてゐる。と突然運動の方向が變る。目的物は隙間から推しやられる。然し、柵の側の方へでなく、横の一つの側の下方に偶然小さい穴があつて、その點の方へ押しやられる。それから、彼は注意深く、棒で穴の前へ目的物を導き、次に道具を捨て、その場所へ廻り、彼の指で非常に努力して果實を引つ張り出さうとするが、穴が小さ過ぎる。そこで、彼は再び隙間に近づき、一寸その



理由が理解し難いが、然し、多分矢張りあの穴を當てにしてゐるやうな仕方では目的物の位置を變化させる。これをやつてゐる時、目的物の位置は檻の床の眞中を越えて柵の側にすつと近くなつて來た。突然、サルタンは棒を捨て、柵の側へ廻つて走り行き、出来るだけ遠くまで手を柵の間からさし入れて目的物に達した。<sup>①</sup>

① Tolman, op. cit., pp. 224-226.

このサルタンの問題解決法は明かに、知的行動に特有な迂路解決——目的に直接に向はずに間接的な廻り道で達する仕方——の一つに外ならないが、こゝに注意すべきことは、この問題解決法は單に知覺にも記憶にもよらず、一種の推理に基いてゐる點である。即ち、サルタンの解決は單に過去の經驗の繰返へしでなく、一つの新しい目的手段複合物を豫料的に創造したのである。それはこの意味で、動物の發明力、創造力を示してゐる。このやうな推理力は鼠の行動に於ても屢々現はれるので、例へば、 $E_2$ なる共通の入口から  $R_1D_1$ と  $R_2D_2$ を經るの二つの道が左右に分れ、 $F_0$ と云ふ共通の入口から食物の箱に達することが出来、又別に  $E_3$ から  $R_3D_3$ を經て  $F_3$ の入口から食物に達し得る道があり、この中  $R_1D_1F_1$ が最短、 $R_2D_2F_2$ が次に短く、 $R_3D_3F_3$ が最も長いとする。然る時は、當然最短の路即ち  $R_1D_1F_1$ が選ばれ、若しこの路が途中  $D_1$ で鎖された場合は、次の短い路、即ち  $R_2D_2F_2$ が選ばれ、最も長い路なる  $R_3D_3F_3$ は唯  $D_2$ も亦閉鎖された場合にのみこれを選ぶことを學ぶやうになる。然し、若し共通の入口  $F_0$ が閉鎖された場合には、 $D_1R_1F_1$ の路を通つて  $F_0$ の閉鎖を知つた鼠は、前の場合の如く次の方法として  $R_2$ を通つて  $F_0$ に行かうとせず、 $R_3D_3F_3$ の路を選ぶのである。この事實は明かに、鼠は  $D_1$ と  $D_2$ の最後の路は共通性をもつことを記憶し、この記憶に基いて、 $R_2$ から入る場合でも  $F_0$ の閉鎖されてゐることを推理し、斯くて  $R_2$ に全然入らぬか、それとも少し入つても途中で引き返すことを學ぶのである。



E<sub>1</sub>はこの實驗中は使用されず  
に閉鎖されてゐる。

PAT	1			2			3		
	DOOR	TEST		DOOR	TEST		DOOR	TEST	
1	1	1	3	1	1	3	1	1	3
2	1	2	3	1	2	3	1	2	3
3	1	3	3	1	3	3	1	3	3
4	1	3	3	1	3	3	1	3	3
5	1	3	3	1	3	3	1	3	3
6	1	3	3	1	3	3	1	3	3
7	1	3	3	1	3	3	1	3	3
8	1	3	3	1	3	3	1	3	3
9	1	3	3	1	3	3	1	3	3
10	1	3	3	1	3	3	1	3	3

- = pushing without entering
- ▽ = peeping
- = turning before reaching the door
- x = hesitating

このやうにして、トールマンは種々なる動物行動の實驗を本にして、動物の行動論理の様々な原理を列擧してゐるが、それらの原理の特色を極めて大掴みに約すれば、手段目的關係の綜合的分化的形成、力の經濟と逆にその反對の迂回的方法、更に又その推理的形成方法が主要原理と見做され得よう。如何にも、それらの原理は人間の行動論理に比較して、非常に單純な形で存在してゐるに過ぎぬ。人間の行動論理はその機能の仕方にも於ても、又その原理の點に於ても、動物のそれと性質的に相違してゐる。チンパンジーの行動論理を量的に擴大してもエディソンのそれにはならない。又、たとひ人間の行動論理が動物のその量的擴大に過ぎぬ點を含むとしても、その擴大の餘りにも大きな差は人間の動物以上の優れた知的能力を證明する。ベルグソンによれば、<sup>①</sup> 理知の機能は一般に製作に存するが、斯くの如き製作、例へば道具の製作は人間に特有の能力と思はれる。又、たとひ高等動物に於て、非常に粗雑に道具を作ることが可能であると證明された場合でも、汽車や飛行機を發明し得た人類の技術との餘りにも及びない隔りは、反面に後者の大脳構造を矢張り單なる量的ならぬ創造的發展の産物として考へさせるに充分であらう。だが、かくの如き人間に特有な無限な理知の發展能力——それはルソーが人間と動物とを區別させ、人間の文化生活を限りなく發展させる人間に特有の能力と考へた、あの自己完成能力の一である——は言語と歴史的社會的過程の二つの媒介を要求してゐる。理知は本能と異なつて進歩、動性の原理であり、而もそれは單なる動性でなくて、自ら新しい組織、形態を製作せんとする靜的動性の原理である。斯くの如き理知の原理に應ずるものが即ち言語である。言語によつて、理知は事物から觀念、一の觀念から他の觀念へと自由な運動を營み得ると共に、又その固定化と空間化とに

よつて始めて理知は明晰と差別とをもつやうになる。<sup>①</sup>従つて、言語を有しない動物の行動認識の範圍がどんなに狭く、又どんなに認識原理の明晰な自覺を缺いた、云はゞ單なる大脳の機能の表現に過ぎぬかが推定出來よう。それ故、認識をその本來の意味に於て知る、意識すると云ふ意味に解するならば、無意識的に單に機能する行動認識と云ふ言葉はそれ自身矛盾であり、動物の行動認識の諸原理はこの意味で前認識的大脳の機能法則に過ぎないであらう。少く共、言語を有しない動物にとつては、彼等の行動認識は單に意識のフットライトが及ぶ範圍でのみ認識の名に値するに過ぎぬ。

① Bergson, *L'Évolution Créatrice*, p. 152.

② *Ibid.*, p. 172.

次に、言語を有する人間にして始めて、その得た認識を社會的に交換、理解し合ひ、又歴史的に傳承し、保存することが可能であり、この社會的理解と歴史的傳承とが理知の無限な進歩を促す重要な契機である。このやうに、言語の所有と歴史的社會的關聯性と云ふ點に於て、人間の行動論理は一般に人間の論理と同様に人間に固有な存在の仕方をもつことを無視するわけにはいかぬ。唯我々の力説せんとする點は、どんなに單純な動物的行動に於ても、行動認識（非本來的意味に於てではあるが）が作用することによつてその中に微妙な變化と屈折とが生ずることを知り、かくして又、我々自身の極めて困難な行爲から殆ど無意識的機械的な行動に至るまで理知が如何に行動の開拓者として、その力を及ぼしてゐるかの事實を改めて自覺する必要である。サルタンの實驗や、前掲の鼠の行動圖式は、動物も亦新しい問題の環境に對して、彼等の能力の範圍に於て、工夫と操縦と推理とを以て本能的に豫定されてゐない新しい道を

発見しようと努力する事實を示すもので、こゝに自然が本能と共に理知を與へた深い意圖を知ることが出来る。世界に於ける生物の行動が直線的固定的でなく、限らない問題と困難とに會つゝ失敗と成功の様々な試みのカーヴを描いてゐると云ふことは、實にその根柢にあるものは單に本能でなくて理知であることを證明してゐる。それ自身アボリヤ的存在なるこの世界に生きると云ふことは、單に生きると云ふことでなく、生きることの問題を解決することである。生活は綠で理論は灰色だと云ふ言葉は生に透徹出来ぬ無力な理論にのみ適用されるのであつて、生そのものは實は理論を最も要求してゐるのである。固より、理論の深い發展は自から行動と對立し、生を超越する傾向を現はすやうになるのは當然であるが、然し、その對立乃至超越なるものは哲學者が外から考へ出した結果でなく、生そのもの、行動そのものの中に宿る超越、對立の客觀的表現であつて始めて、理論と行動との辯證法的統一が可能なのである。この意味で、ギュイヨールの云ふやうに、行爲と思想とは結局一であり、道德的思想乃至義務はかくの如き生の擴大せんとする力の發現であつて、この力の弱い所に兩者の分離、「内面的切斷」即ち不道德が生ずるのである。<sup>①</sup>

① Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, p. 108. ギュイヨールが行爲と思想とを内面的力の連續的發展に於て考へる點に、彼の力の概念の非實踐的ロマンティズムが見られる。然し、彼が思想もそれ自身一の動力なりと見、思想と行爲の統一を試みようとしてゐることは示唆的である。我々の日常的行動は大部分思想によつて指導されてゐるし、又たとひ思想によつて打ち勝たれぬ強力な本能、感情が存在するにしても、然し又、思想が行爲化し得ぬのは思想の無力よりも、寧ろ不完全にしか思惟してゐない、自他に對して大膽に思想を主張し得ぬ點に基いてゐる場合があることを忘れてはならぬ。さう云ふ意味で、不道德は思想の「内面的切斷」だと云ふのである。缺けてゐるのは思想の力よりも、明晰、徹底的に思想せんとする熱と勇氣である。我々はテカルト、スピノザが嘗て主張したやうに、明晰判然たる觀念によつて情熱を克服し得る可能性を確信するものである。

だが、行動論理はその論理の性質上、情意の力によつて促進され、支持されてゐることは云ふまでもない。鼠や猿の行動論理は食欲によつて著明に鼓舞され、又その食欲を満たす対象の性質如何にその成績が左右される。「必要が發明の母である」とは行動論理の鐵則である。然し、行動論理はその行動意欲によつて單に主觀的に歪曲されるのではなく、寧ろ先きに述べた動物的行動の實驗が明かに示してゐるやうに、行動が論理によつて合理化、客觀化される。否、それ許りでなく、逆に論理が行動的操作と感性的識別とによつてその真理の證明を得るのである。このやうな行動と論理の相互補足の可能性を前提としてのみ、行動論理はその本來の機能を満たし得るのである。主觀的目的を有する生物が、而も地理的環境の中に於て、それに目的論的に適應し、又變化を與へると云ふ生存上の問題に直面してゐる限り、この兩者の相互補足は行動論理の必然的要請に屬する。それ故、既に九で述べたやうに、行動的環境と地理的環境とは別個の二つの世界を成してゐるのでなく、互に他を自己の存在契機として含んでゐるのである。例へば、食物を求め鼠が迷路の入口から走り出す時、地理的には迷路の最初の部分には食物は存在しないから、この行動は行動的環境に於て起ると解釋される。<sup>①</sup>然し、この解釋は明かに、地理的にも迷路の最初の部分は食物に達する路の一部分なることを見落してゐる。固より、動物の行動論理はその生活要求の爲の道具たる必然を脱却出來ず、論理は彼等にとつては云はゞ第二の本能であり、これに反し、人間が始めて主體的論理をもち得、その主體的自由に従つて行動論理を感情、構想力の論理に主觀化することも、又逆に純然たる客觀的乃至觀想の論理に對象化することもなし得るのである。行動と論理の不幸な矛盾の意識は人間が自由になる爲の光榮ある代償である。然し、かく云つても、行動と論理の結合が一般に人間行動の特質なることには變りはない。この點から考へて、ベルグソンの理知が實際に行

動論理の特質を盡してゐるか多少の疑問がある。ベルグソンの理知は物質に形相を與へようとする製作行動に於て機能する理知であり、その點、單なる感情の論理と異なつて客觀的空間的行動論理の型を示すものとして我々の注意をひくが、然し、それが餘りに自然科学的論理のモデルによつて考察されてゐる所に却て行動論理の原理や生命性が否認される缺點を含んでゐる。理知が單に非連續的分析的であると云ふ觀察は、既に我々が見た行動論理の形態化の機能によつて打ち破られる。又、理知が動性よりは不動性に關心をもつと云ふことも日常の製作行動に對しては適用されぬ。<sup>②</sup>具體的な勞働には、もつと生きた感性和理知と情熱とが働いてゐるのである。これ行動論理が單なる非合理主義でも、合理主義(自然科学的)でもない所以である。

① Koffka, Principles of Gestalt Psychology, p. 36-37.

② Bergson, L'Évolution Créatrice, p. 168. 我々はパンの爲の行動が伴ふ有限性と抽象性を否認しない。觀想を尊ぶギリシヤ哲學者が生産勞働を賤んだ理由も一應理解出来る。然し、勞働は前科學的體驗なるが故に、科學的抽象と混同されてはならず、そこには具體的な行動體驗と行動原理とが素材的未分化的に與へられてゐる。アランの「幸福な農夫」は勞働に於ての理知と夢と運動の自由な發現に喜びを感じてゐる。

## 十一

我々は次に、行動論理の問題から一應離れ、論理より行動へ觀察を再びもどす。即ち、行動の一般的考察から行動の動機分析に進まねばならぬ。

人間行動の根本動機を分析しようとする我々の試みは、人間行動、而して結局人間存在の根柢に横たはる非合理的諸傾向と欲求とを明かにすることを旨としてゐる。固より、非合理的は直ちに反合理的ではない。非合理的とは單に

その機能が合理的でない、或は理知的能力に屬さぬの意味に過ぎぬ。非合理的なることによつて反合理的の可能性を含むことは考へられるが、然し、却て又、己れの要求を満たす爲に合理性を要求すると云ふ事實は今迄反復して述べたことである。唯、理知はその始めに於ては、非合理的傾向の爲の道具として機能したのであり、如何にその機能が理想化されても、この傾向の存在そのものを否定乃至無視することは出来ない。非合理的存在は人間の運命である。それは否定さるべき運命でなくて、支配され、統御さるべき運命である。カントの批判哲學の批判の意味は本來さう云ふ否定即肯定の辯證法的意味を含んでゐると思はれる。第二批判は經驗的に制限された理性——我々の云ふ非合理的諸傾向——の機能を批判する、即ち、その道徳的行爲の規定根據たらんとする僭越を制して、それに質料としての位置を與へようとする意圖をもつてゐた。<sup>①</sup>批判は現實の否定でなくて制限だと云ふ意味がこゝに示されてゐる。無論批判の辯證法はカントによつて充分に擱まれてゐたとは云はないが、然し、實踐的危機に對して要求される理性の本來的指導機能は批判にあるのであり、而して、實踐理性の批判は單に存在を合理的なものとして觀想的に肯定するのでなく、非合理的行動の不遜を制して、理想實現の合理的契機たらしむべき戰鬪的建設的洞察に存する。

① Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 19.

批判は本來分つの意味である。その意味では、それは危機的分裂的精神を現はしてゐると云へよう。然し、分つとはカントの場合に於て明かなやうに、領域間の獨斷的越境と不遜な干渉とを分つことである。而して、獨斷と不遜は調和とまさに反對のエゴイズムであるとせば、批判こそ却て協調と謙遜の結合を作るもとである。プラトンが國家の基礎原理とした正義も矢張りこの意味の分つを含蓄してゐる。だが、調和のもととなるべき批判は他に對する批判で



ある前に、何よりも先づ自己批判なるべきである。單に他に對する批判は自己に就ての獨斷と不遜とを含むであらう。その意味で人を審く前に、「まづ己が目より梁木をとり除く」ことが必要である。

この批判の精神を當面の問題に適用するとせば、理性は行動を批判すると共に自己を批判せねばならぬ。斯くの如き意味の批判を基にして始めて、理性と行動、乃至理性人と行動人とは各々謙遜しつゝ、然し又正しい意味の誇りを以て自己の任務を自覺し、この自覺を基にして社會的調和を實現することが出来る。我々が下から、人間の非合理的存在の觀察から始めるのはこの二様の批判を行ふ爲である。我々はこれによつて、從來の理想主義哲學が建設した價値の上下の秩序を逆立ちさせる意圖を全然もつてゐない。寧ろ、下の價値は上の價値によつて理想化されることによつて道徳的行爲の内容になる。然し、價値の秩序は上から上下の秩序に従つて眺められると共に、下からその價値の固有の存在權利と、又、恰も上からの下に對する正當な理想化的限定が認められると同様に、逆に下から上への基礎附け的限定の能力とが承認されねばならぬ。理性はかくの如き人間の存在の仕方そのものに基く、非合理的行動價値の前に謙遜でなければならぬ。單に個人主義的文化論理の立場ならいざ知らず、人間の價値の社會的分業的形成の視點からは、上の價値のみならず、下の價値の實現に向ふことが又社會的義務とされるのである。主要問題は上に向ふか下に向ふかでなく、價値の全體に對する理解と享受の有無である。その意味から、文化的貴族主義と共に質利的俗物主義は許されないのである。

人間の存在の根本形式は哲學者によつて種々定められてゐるが、個、種、類の關聯的存在形式がその一を成してゐることは疑ひないであらう。人間の非合理的傾向はこのやうな根本形式を満たす心理的質料と考へることが出来る。

又、心理的質料の中には常に、丁度時間性と空間性、合理性と非合理性の存在形式が発見されるやうに、この存在形式がそれらの諸形式と相交錯しつゝ発見される。原始人と文化人の心理を分つのはこの根本形式の有無でなく、その發展の仕方相違である。

さて人間は個としてであれ、種としてであれ、乃至類としてであれ、兎に角自己の生命を保存し、出来るだけ長く維持させようとする根本傾向が存することは何人も經驗することである。ショーペンハウエルの「生への意志」がまさにそれで、近世の生物學の影響を多少でも受けてゐる倫理學は皆この生物的要求の事實の承認から出發した。否、カントの如き偉大な理想主義者と雖も、このやうな自己保存の自然的要求を動物的本質としての自己に對する義務として認めざるを得なかつた。だが、生きるると云ふことはどう考へられてゐるか、これが問題にならう。實際、ショーペンハウエルが考へたやうに、生を求め、死を恐れる本能は生物の普遍的傾向であり、又それが實在世界の核心とも云ひ得よう。生死一大事としてその解決を目ざす宗教はこの人間の最も重大な運命に直面してゐるのである。然し、生きるると云ふことは彼が考へたやうに、事實單に世界苦の源をなすに過ぎないであらうか。生への意志は生の價値の認識とは獨立に、唯盲目的に後から生物を驅りたてゝゐるのであり、個體の生命は單に類の保存の手段に過ぎないのであらうか。人生とは要するに、「享樂の爲の贈物」でなくて、「苦役の爲の課業」に過ぎぬのであるか。①だが、厭世觀はその反對の樂天觀と共に、個人的體驗の表白としてなら兎も角、哲學としては忽ちその觀察の皮相さを暴露して來る。それは、既にプラトンも指摘した快不快の感情の非常に重要な性質、即ちその相對性を忘れてゐる。快不快の感情は固定的でなく、主觀的態度如何に相對的に變化する。快不快の主觀的相對性に關する限り、生を苦痛として規定

することは哲學としては意味をなすぬ。No greater grief than to remember days of joy, when misery is at hand と云ふフランチェスカの言葉がある通り、今日の悲しみは過去の喜びと對照し、又今日の悲しみも心の變化と共に喜びに變る。例へば、萬葉の山上憶良の「貧窮問答の歌」や「痾に沈みて自哀ふ文」、その他の哀傷の詩は痛切な人間苦の表現として獨特な文學に屬すると思はれるが、然し、それは人生を絶對的に苦として斷定してゐるのでなく、端的な苦痛の表現であるか、それとも過去の、或は他人の持ち得て自己の持ち得ぬ幸福に對照して自己の且つ現在の不幸が表現されてゐるのであり、又、そのやうな體驗の眞實さが我々の心を打つのである。これを學問的に解釋すれば、それは要するに生きる苦痛の或る社會的個人的事實を示すものであるが、それを一般化して生きる意志の否定を結論するのは全く皮相と獨斷以上に出ない。

① Schopenhauer, *Samtliche Werke*, II, S. 1116.

固より、人間は盲目的に生に執着し、死を恐れる本能を有する。それは人間を動物になく最低の本能である。然し、それを動物的本能として輕蔑するのは誤れる人間の虚榮であり、必ずそれを裏切る行動によつて罰せられる。宣長の言葉を用ふるなら、「喜ぶべき事をもさのみ喜ばず、哀むべきことをもさのみ哀まず」、「みな異國風の虚偽にして、人の實情には非ず」と云はねばならぬ。道德は如何に最低の價值、本能と雖もそれを否定することを求めない、唯、それに生きることによつてより高い價值の存在が忘られることを非とするのである。だが、一體生きるとは如何なることか。生物學的に云へば、それは身體的生命の機能の持續であり、又、それを維持する爲の生活行動をも含むであらう。動物に於ては、本能と生得的技巧と認識とがその爲に與へられ、人間に於ては、衣食住の爲の所謂經濟行爲が

この目的に奉仕してゐる。行動主義的視點からは、總ての有機體の機能は皆その生命保存の爲の道具と考へられ、不快の感情のやうな通例主觀的狀態と考へられるものも、行動環境の指標の意味を有する。然し、このやうな生物的目的論は人間の如く精神生活の發展せるものにしては、この生活の干渉によつて目的手段の關係を逆轉させる。單に生物的生命の持續が目的でなく、寧ろその持續の爲の行動が新しい心理的體驗を伴ふことにより、生きることが却てそれに奉仕すべき意味、價值が立てられる。リボーは自己保存的傾向から食道樂と飲酒癖の情欲を導き出したが、人間はこの種の情欲を有する限り、單に生きる爲に飲食をするのでなく、生きてゐなければこの快樂はもち得ないと考へるのである。否、人は屢々これらの情欲の不節制の爲に、己れの生命を危くすることもある。その意味でジンメルの云ふやうに、人間は非合目的的存在である。人間はその自由によつて、有機體の本能的合目的性を否定することが出来る。

① Rihot, Essai sur les Passions, p. 59.

人は動物として本能的に生に執着するが、然しそれと共に、人間として生の中に意味と價值とを見出さうとする。だが、この人間に特有な生に對する態度は二つのことを豫想してゐる。第一、人が生きると云ふことはショーペンハウエルの所謂旨目的生活意志に基かずして、生に意味と價值とを與へるロゴスを媒介にする。所謂「イデーへの超越」を豫想するのである。但し、この場合のロゴス乃至理念的超越は合理主義的哲學の意味に解されてはならぬ。寧ろ、それは非合理的價值體驗を根柢とする日常的な生活觀想である。ルソーが「存在の甘美な感情」と名附けた力強い生活價值感情と、總てを美化する希望とに基く日常人の生活評價である。第二、然し、かく評價される生は單に生物的生命の

持續ではない。スペンサーは、行動の進化は生の延長と共に生の擴大をもたらすと考へたが、前者の點に就ては疑問あるとしても、——何故なら、行動に於て最も進化した人間が最も壽命が長いとは考へられない故、——保存されるべき生は同時により幅をもつた生なることは確かである。生命は進化と共に、機能的且つ内容的に限りなく豊かになり、複雑になつてゆく。斯く、人間の生活がその感性、情意、思想に於て廣さを増すと云ふことは、一方ではそれだけ動物のもち得ない大なる不満足を伴ふのであるが、然し、他方では又それだけ豊かで高い享樂を與へるのである。満足した豚よりは不満足な人間になれと云ふ言葉がある程、高い要求をもつ人間にして始めて大いなる不満足を感じ得るのであるが、——ショーペンハウエルが天才は憂愁を抱かねばならぬと云ふのもこの意味である——然し又、人間の満足は豚の満足と質的に異ると云ふことも知つておく必要がある。まことにリボアの觀察したやうに、總ての全き情欲には、詩があり、悲劇があり、又偉大なものが宿されてゐると云はねばならぬ。例へば、飲酒の陶醉の中にも精神的變形が體驗される。<sup>②</sup>

① Spencer, *Data of Ethnics*, p. 14.

② Ribot, *Essai sur les Passions*, p. 61.

## 十二

このやうな、單に長さでなく、幅をもつた生活を肯定し、その中に價値と楽しみと幸福とを見出さうとするのが一般人間の生活評價の態度であると思はれる。さう云ふ意味で、ルソーの云つたやうに、健全な民衆は生を愛し、生に満足を感じてゐると云ふことが出來よう。少く共、満足を見出さうとし、又、それを見出し得る希望と夢とを抱いて

る。然るに、このやうな一般人間の生活肯定に對して、從來宗教、哲學上の厭世觀と、倫理上の嚴肅主義とがその態度の眞の人間の生き方として誤りなることを指摘してゐる。ショーペンハウエルに就ては、我々は既に、それは全く歪められた個人的生活評價以上に出でない、哲學としての普遍性と客觀性とをもち得ぬことを述べた（アランは厭世觀は氣分であると云つてゐる）。我々はこゝでは、このやうな自然的一般人間の生活享樂に對して加へられたもう一つの厭世觀的批評を願ひよう。それはバスカルの娛樂に就ての觀察である。娛樂と云ふ行動は、現實的生活が苦を伴ふ快、所謂混合された快を與へるに過ぎないのに對し、純粹な快をそれから抽象せんとする、云はゞ、快の純粹培養的行動と云ふべきである。さて、このやうな娛樂はバスカルによれば、心をまぎらす、憂を晴らすと云はれるやうに、自己と自己の悲慘、死の運命を忘れようとする世間への頹落である。この觀察は、娛樂に必然的に伴ふ自己忘却の危險を指摘してゐる點で異存のあるべきわけはない。だが、それは娛樂の心理の一面を強調する餘り、他の半面を忘れてゐる。人間は單に考へる爲に作られてはゐない。又、そのみが人間の品位でもない。人間の品位は、人間がその限りなき生の幅を人間的價值で満たし得る力にある。人間の生は嚴肅と共に遊戯を、自己集中と共に自己放散を要求する。而も、遊戯や娛樂は單なる自己否定でなくて寧ろ自己形成の一つの方向、求心的に對して遠心的方向を現はしてゐる。娛樂を頹落と見做す人々に對しては、遊戯行動を必然を媒介とする自由の實現と見たシラーの理想主義的遊戯論を想起させる必要がある。それは、動物的生命と道德的義務の二つの束縛から生命の餘剩を解放し、前者には精神を、後者には官能を與へることによつて自由な全人的形成をもたらずに役立つのである。多くの情熱は精神への變形を宿してゐるやうに、娛樂の中にも周邊と中心、官能と自己との相互交流が見られる。大伴卿の「生者遂にも死ぬる

ものにあればいまある間は楽しくをあらな」の歌の中にも、自己の運命の直視の上に立つての官能的な生活肯定の態度が窺はれる。我々は少く共、健全な、たとひ官能的に強調されても尙全人的な生解放を旨とせず、娛樂は必然と自由の媒介的の中間的位置をもつことを力説したい。古來、藝術がこのやうな位置をもつことは一般に認められてゐたが、享樂↓遊戯↓藝術の發展方向を考へるならば、右の主張は單なる快樂主義と混同される恐れはないであらう。この意味で、道徳的教育の豫備段階として、極めて廣義に於ての感性的教育としての「人間の美的教育」は重要な意味を有してゐる。

① Pascal, Pensees, II, 143.

カントが彼の嚴肅主義、形式主義の立場から、幸福が道徳的行爲の規定根據なるべからざることを論じた。而も、彼は幸福慾を有限的存在としての人間の必然的要求と見做し、道徳的行爲の質料たることを許した。こゝに彼の幸福論の曖昧がある。蓋し、何等かの感觸乃至規定なくして、或る欲望が行爲の質料になることは不可能と思はれるからである。カントの法律哲學がヘーゲルのそのやうに、近代の市民社會的幸福慾を國家行爲の内容となし得なかつたのもその形式主義の爲である。近代の功利主義は倫理としては兎に角、この一般人間的な幸福の心理を基にしてゐる點で無視出來ぬ力をもつであらう。幸福の概念は確かに倫理學者にとつて躓きの石である。蓋し、これ程個人的時代的に内容を異にする曖昧なものはないから。だが、倫理と人生との交渉を考へる者にとつては、これ程倫理的に考へさせる概念も少い。この有限にして且つ苦難に富む人生の中に自他の爲に、生きる喜びと幸福とを戦ひ取ることは確かに大きな義務である。「悲觀論は氣分で、樂天論は意志である。」「若し私が道徳論を書かねばならぬとせば、私は上機嫌を第一の義務とするであらう。」「私はアランのこれらの言葉に充分同感出來る。」①

## ① Alain, Propos sur le Bonheur, LXXIII, XCIII.

我々は人間の非合理的根本傾向の分析に於て、生命の自己保存の欲求から出發し、次に、この保存は單に生の長さの維持でなく、その幅に於て享受し、價值附け、幸福ならしめる爲であると云つた。この場合、自己保存の要求から出發したのは、或る種の功利主義者のやうに、利己主義を利他主義よりも根本的と考へる爲でなく、單に觀察に最も近きものとして個の欲求の分析から始めたに過ぎぬ。否、單なる自己保存の欲求は未だ自愛心と云ふべく、利己心と名附けることさへ出来ない。

だが、我々は自己保存と並んで種の保存、類の保存が欲求されてゐることを知つてゐる。次に、生の幅をなす幸福の内容が未だ分析されてゐない。最後に、人間の行動は常に自己の幸福を目的としてゐるかを考へねばならぬ。これらの問題は我々の觀察が更に高い視點に立つことを要求する。我々は第三の問題から始めたい。

生は保存であると共に擴大である。生の享樂は一つの蓄積された生命の消費である。否、自己保存の爲の勞働自身が最も生命の消費である。それは恰も、類の保存の爲に個體が性行動と云ふ生命の消費を行はねばならぬ事情と似てゐる。保存と擴大とは循環してゐると云はねばならぬ。だが、生の保存乃至擴大と云ふ行動は單に享樂され得るものでなく、屢々苦痛と不幸とを伴ふ。我々は額に汗してパンを求め、病と戦ひつゝ生を保たねばならぬ。こゝに於て、快を求め、不快を避けることを生の目的とする快樂主義者乃至功利主義者は快苦の合理的打算を以て、この人生の不快と適應しようとする。スペンサーが純粹な快樂を對象とする絶對的倫理學に對して、苦を混ぜる相對的快を對象とする相對的倫理學と稱する學の課題はこの打算に存するのであつて、例へば、苦しい勞働も將來の快樂の爲の手段



としてこれを合理化する。<sup>①</sup>或は又、單なる不快な手段も後には目的の一部に全體化されて快樂に變化する。このやうな功利主義的論理は確かに近代人的行動論理の本質をよく示したものであり、又、それが今日に至るまで、功利主義に對する公然たる非難にも係らず、公的私的行動の一つの秘められた動機をなしてゐることも疑ひない。尙又、幸福が道德的行爲の質料的規定根據を成す限り、功利主義の論理——倫理ではない——は實踐論理の必然的契機をなすであらう。

① Spencer, *Data of Ethics*, p. 306.

然し、人は常に快、幸福を求めるものか、又、求めるものが幸福と考へられても、單に幸福と云ふ價值規定によつてその内容が盡され得るか、これが問題であらう。功利主義に於ては、幸福は多くの且つ様々の快と少い不快とより成り、且つ過ぎたる期待を人生に抱かぬ状態と見做されてゐるが、さう云ふ消極的な目的によつて人間の擴大的行動を説明することは出来ぬ。一體、人間の行動は快不快の動機によつて規定される場合が多いとしても、そのみからは説明出来ず、又それが全然缺けてゐる場合もある。生きるると云ふことが既に單に快としてでなく、本能的に要求されてゐる。又、愛する働きは單にそれに伴ふ快のみを目的とせず、その働きそのものに對する欲求に基いてゐる。

然し、もつと大切なことは、人は苦痛を避けずして寧ろそれを求める傾向をもつことである。ギェイヨールの云ふ危険、冒險、戦ひを愛する心がそれである。<sup>①</sup>それは、ショーペンハウエルの生への意志、乃至功利主義者の快苦の打算と全く異つて、ニーチェの「隔りの感情」「方への意志」に相當する。寧ろ、それを含んだもつと廣い擴大的行動である。この自己否定的擴大によつて、人は他人の幸福の爲に自己を犠牲にする。又、この自己擴大によつて、事業家は打算

624

を離れ、寧ろ、不利益を冒してまで冒險を試みる。人は困難を積極的に求め、これを征服することによつて己れの戰鬥力に誇りを感じる。満足は美しい。それは秩序附けられた調和ある精神である。然し、無限に擴大する行動的生は崇高である。それは、寧ろ不満足、苦難との戦ひを以て己れの誇りとし、幸福とする。刹那を美しいとして呼び止めたファウストの行動力は、その瞬間亡びねばならなかつた。(續)

① Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, p. 143-150.