

哲學研究 第二百七十三號

第二十三卷
第十二册

行爲と論理

島 芳 夫

十九

自己擴大的行動は單に經濟的政治的行動を規定する生の根本傾向なるのみならず、もつと高次の文化的行動の中にも働いてゐる。ギョイヨールによると、擴大的とは消費的生産的なることであるが、その意味では生産的創造的行動の存する所にこの傾向が存在するのである。無論總ての行動が擴大的でなく、又、擴大的即ち生産的であると云ひ得ないが、行動の行動としての性格、力學的積極的性格は保存的行動よりも擴大的行動に現はれ、擴大の本質は生産的創造的行動の中に現はれるのであり、換言せば、行動の本來の本質は創造としての擴大的行動に現象すると云ふ結論になる。最も高い段階の主體的行動——それは我々の言葉の上の差別によると行動と云ふよりも行爲と云ふべきであるが——は人間の創造的行動に存する。これに反し、保存的行動や本能的乃至習慣的行動は生物的行動であつて、未だ本

來の人間の行動とは云ひ得ない。人間の行動にして始めて自由であり主體的であると云はれるのも、或は運命的と云はれ、歴史的社會的であると云はれるも、それは人間の行動が始めて創造的であると云はれる可能性の異なる表現に過ぎない。蓋し、創造的行動の本質は總てこれらの特質を擔つてゐる點にあるからである。少くとも、それらの人間行動の特性の單に日常的ならざる深い意味は人間の創造生活を土臺として始めて明かにされるのである。

ギリシヤ的主知主義に於ては、創造の最も高い段階は理性的生産行爲、純粹な觀想的創造生活にあると考へられた。然し、プラトンの生産的エロースの説はイデア的創造行爲と雖もそこに高い世界への憧憬、愛の存在すべきことを述べてゐる。他方に於ては、特に藝術的創作論の方面乃至ベルグソンの如き生の哲學の方面から創造的行爲の非合理性が強調された。然し、ギュイヨーが明かにしたやうに、生産的行動は知情意の各方面を貫いて現象する生の擴大の根本行動である。さて、擴大的行動はニーチェの「力への意志」に類似する點をもつてゐるが、それと根本的に異なるのはニーチェの「力への意志」は騎士的征服意志なるに對し、ギュイヨーの擴大的意志は自己犠牲の意志なることである。生産は自己犠牲なくては行はれぬ。創造の深い真理は「一粒の麥、地に落ちて死なずば唯一つにて在らん、若し死なば多くの果を結ぶべし。」の言葉の中に示されてゐる。ナポレオンの如き征服者の野心は擴大的行動としては全く低級な創造的理想を缺く支配的自己の擴張に過ぎない。このことは既に政治的行動と理想との關係に於て述べたことであるが、凡そあらゆる行動は生産的意志によつて擔はれてゐる限り、常に自己否定的契機を宿さねばならぬ。生産的意志は戦ひ、冒險の意志である。然し、それは個人的慾望の爲めに戦ふのでなく、理想の爲め、他者の爲めに戦ふのである。それは確かに力の意志であり、打算を超越した高貴な意志である。然し、それは個人的力、富、權力、功名を求め

主我的意志でなく、社會の爲め、人間文化の爲めに生産的行動的ならんとする意志である。だが、創造的自己犠牲は單なる自己の喪失、生の否定ではない。創造的行動は死即ち生の力の最大緊張的行動であり、自己保存的、求心的方向の否定を含む擴大的消費的行動である。自己否定も自己が自ら決意した行動、一種の自殺的行動であり、而もそれは生の力の擴大の結果である。その極點が個體の生命の破壊を伴ふやうな個體の力の燃焼であり、その意味で自己否定を反面とする個體的行動の最も積極的な面である。例へば、アルプスの絶頂に立つて世界を俯瞰する一瞬間の爲めにその爲めの勞苦や餘の生の時を無視出来るやうな生の擴大が創造には必要である。^①

① Guyau, *Esquisse d'une Morale*, p. 135.

人間の進歩は個人に對して自己擴大的生产的の心と行動とを要求してゐる。而して、この場合自己の擴大とは自己の主我的な狭い世界を打ち破つて自己の世界をより高め、擴げ、且つ深めてゆかうとする行動である。それは自己の皮相と狭さとを否定し、より高貴にして廣いものを求めてゆくことによつて他者と自己を同時に生かし、新たに形成してゆく創造的行動である。ベルグソンの表現を使ふならば、閉ぢられた社會に對する開かれた社會と云ふことが出来る。但し我々の考へによれば、この二つの社會の類型的差別は特定の社會の固定的差別でなく、總ての社會を構成する行動を通じて働く生の二大傾向、即ち保存的と擴大的の二傾向を現はしてゐるに過ぎない。特定の社會としては所謂開かれた社會も保守的傾向を含み得るし、閉ぢられた社會と雖も進歩的開放的傾向を示し得るのである。尙又、生産的は自己の過剰な生命、過剰な道德的生命を外に惜けもなく與へ散ずる愛と寛大とをもつてゐる。

かく生産的行動は自己否定的の自己肯定である點で、自己を離れて他者に向ふと共にこの他者への擴大が同時に新た

なる自己への擴大なる點で自己へ向ふ可能性を有してゐる。創造的自己犠牲は自己の價値に對する鋭敏な感受性を行
 動の背景としてもつことが出来る。天才的創造は没我的無意識的本能的創造であると考へられると共に、病的な孤獨
 感、自尊心、自我性、虛榮心も亦天才の一特質と見做されてゐる。多くの天才にとつては、その爲めに自己を犠牲に
 すべき他者とは價値、イデアであり、一般の人間社會は輕蔑すべき卑俗な存在に過ぎぬ。そこに、ロンブロゾの天
 才即狂人の逆説の一内容を成す、天才の靈感に對する尊敬とそれと共存する天才の異常な自我意識とがある。天才的
 創造は最も個性的な創造なる故、如何に自我が擴大されても個性の限界を破り得ず、寧ろ我々は擴けられた個性の深
 さを創造の本質と見做してゐる。それ故、創造は單に自我の擴大だけでは理解出來ず、個性的深さの次元が必要であ
 る。自我擴大が如何に行はれてもモナド的創造と理解の多様と對立を無くすることは出來ぬ。偉大な創作家程却つて
 排他的で、公平な理解はディレッタントの特權の如く考へられるのもそこに理由がある。ゲーテがベートーヴェンを理
 解出來ず、トルストイが思ひ切つた排他的な藝術論を書いたもそれである。而して、このやうな天才の熱情的個性的
 排他的集中癖は日常的社會生活に於ても愈々孤獨に自我的にさせる傾向を有する。そこには一般人の自己保存的功利
 的處生術と創造的冒險的行動慾との宿命的な對立がある。

① シッド文藝評論(邦譯)五十九頁。

このことは單に天才にだけ見出される宿命ではない。それは、近代人が神に對して自己の中にそれぞれの仕方
 由な創造者としての價値を見出した時から始まる近代人共通の宿命である。近代人が創造的自己の價値を發見した瞬
 間から、彼等の様々な主我的熱情と戰はねばならぬ運命を負はされた。創造的行爲の主體性、個體性と云ふ哲學的規

定は單にこれらの言葉に對する思索的感動だけでは盡くされない近代人的自我の心理的實踐的問題を含んでゐるのである。死即生、乃至我と汝の自己否定的了解と云ふ創造と理解の辯證法的論理も創造的自我、個性の運命と運命に對する戦ひの現實の中に徹することによつてのみ實踐的眞理として生きて來るのである。

それ故、ギニョーが生産を自己擴大的犠牲として見る見方は生産の個體性と内面的深さの面、並びにそれと關聯する自我意識の過剩と云ふ擴大と正反對の面を見逃してゐるところに、生産的行動による利己主義の克服を目差す彼の實踐的意圖の限界がある。自己犠牲的人類的民衆藝術を必要とするトルストイが、このやうな藝術を生む藝術家の行動は他者の爲めでなく自己の爲めに生産し、自己の孤立的内面的體驗の深さを表現する眞摯を第一條件とすると云つてゐることで推理されるやうに、生産に内在する個體肯定と個體否定の矛盾は論理的に調和出來ても、行動的にはそれを破る對立への微妙な傾きが宿されてゐる。それが人間の生産の有限性であり、生産が惱みであり、戦ひである理由である。

だが、行動が生産的なる限り日常的皮相的自己の否定が先づ要求されるのは當然である。深さの次元にも擴大の次元が働かねばならぬ。我々が既に試みた自己肯定的擴大と自己否定的擴大の差別に於ても、それが生産的なる限り兩者の交錯が存在してゐる。ヘーゲルが英雄の世界史的行動と考へるものには、單に個人的目的以上の普遍的實體的な内容が含蓄されてゐる。而もそれは常に意識されてゐるとは限らない。世界史的行動の特質はその實體的内容が行動する者の直接的な意圖と意識からはみ出してゐることである。^①それが一般に創造に特有な豫見出來ぬ暗さであり、ここに論理を撥板として論理を越える行動の冒險がある。而して又、創造的行動に伴ふ均衡を失つた様々な擴大的情熱

——英雄的乃至集團的情熱——に對する道德的非難の爲めにその行動の生産性までも無視することがあつてはならぬ。個人心理的の道德的觀察と世界史的人倫的觀察と混同してはならぬことヘーゲルの云ふ通りである。「世界史的個人はこれやあれやを意欲し、多くの慮りをする冷靜を有してゐず、全く無分別に一つの目的に屬してゐる。かくて又、彼等は他の偉大且つ神聖な關心を輕卒に取扱ふことも起る、これは確かに道德的非難を受くべき振舞ひである。」^②然し、道德的非難によつて歴史的行爲の生産的意義までも否認されてよい筈はない。歴史的行爲は個人的行爲程の純潔さを有しないが、然し新しい道德秩序さへも生産することが出来る。それが云はゞ道德に對する歴史の贖罪である。そこに歴史的行動と道德的行爲との辯證法的關聯の根據が見出される。

① Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 64 (Reclam's Verlag).

② Ibid., S. 69.

歴史的行動は生産的なる限り何等かの超個人的實體的内容をもたねばならぬ。個人が自己を否定し、擴大することによつて普遍を實現すると云ふのが歴史的生産に内在する理性的人倫的意味である。而もこのやうな世界史の理性的人倫的課題は無意識的前道德的に實現されゆく面をもつてゐる。個人的利慾を追ふ經濟的行動でも、生産的行動としては自然的社會的環境に於ての自己否定的擴大を要求してゐる。「凡そ回易の事は有無を通じて以て人と己とを利するなり。人を損し、己を益するに非ず」の商業道德が御朱印船の規約を成してゐたのである。然し、創造的行爲に於ての個體肯定と個體否定の深い關係の一面は文化的創造行爲の中に現はれてゐる。それは一般的に言へば、創造の辯證法と見做されるものであるが、たゞ我々はそれを理性プラス行動の辯證法として、單に純粹な論理的形に於て考へ

す、現實的實踐的な形に於て、考へようとするのである。そこで文化的創造行爲の主要な領域たる藝術、科學、宗教に於て生の生産的擴大的行動は右のやうな辯證法をどんな形で實現してゐるかを見ようと思ふのである。

二十

先づ藝術に就て云へば、原始的藝術は生の保存、特に社會の保存と云ふ社會的效用を離れることは出来なかつた。例へば、集團的舞踊や歌は社會的訓練の目的をもつてゐた。然るに、藝術の發達は一方では社會的效用から離れて贅澤、過剰な生産行動に向ふと共に、他方では個人主義に向ふと考へられる^①。然し、藝術の發達は過剰な力の消費を要求すると云ふこと、藝術は一種の遊戯であると云ふことには一應同意出來るとしても、近代藝術が個人主義的産物であると云ふ點、「總ての詩は獨語の性質をもつ」と云ふ定義は藝術的生産行動の一面に觸れてゐるに止まると思はれる。藝術の社會性は單に社會的效用の意識と云ふ卑俗な意味以上に深く創作者と享受者の間の同感にある。表現することは既に自己の狭い世界を破つて他者に對して擴大することを意味してゐる。而もそれは現實的な他者に自己を屈從させるのではなく、自己と他者とが創造的に共生し、共感することである。自己が自己否定的に新しい世界を創造することによつて他者も亦これを己れの世界として自己否定的に共鳴する。それが感情の生産力の本質である。正當に云へば、それは單に感情の生産力ではない。人間の合理的非合理的能力を通じて現はれる人間の藝術的生産力である。而して、主觀的且つ觀照的と考へられる藝術的生産でも皮相な狭い自我から深く廣い自我への精進の戦ひがあり、行動がある。ニーチェ、ショーペンハウエルの考へたやうに、經驗的現實的人間の否定による世界の根源との一致がなければなら

ぬ。抒情詩人の主觀でも世界の根柢の中から生れ出るものでなければならぬ。「思ひ花にあらざる時は夷狄にひとし心花にあらざる時は鳥獸にたくひす夷狄を出て鳥獸をはなれて造化にしたかひ造化にかへれ」と云ふのが芭蕉の體得した藝術の道であつた。

このやうな世界の根柢、造化の根柢、人間の根柢にまで自己を擴け深めようとする藝術的生產は又この根柢に對する知識を必要としてゐるのである。ショーペンハウエルが行爲は意志的に制限された理智を要求するが、作品は認識の客觀性と深さとを要求すると云ふのはこれによる。だが、藝術に於ての合理的自己否定は同じ藝術に於ても又藝術の種類に從つても異なる筈であり、而して又より重要なことは、想像力、情意、感性の如き非合理的諸作用が藝術の種類に應じて異なる程度で理性的作用を規定し、時にはそれを殆ど無力化させるやうな場合が存在してゐることである。例へば、音樂のやうな音と云ふ特殊な言葉による純粹な感情の表現に於ては、所謂感情的創造的想像力が強く働いてゐると考へられる。藝術的創造に必要な創造的想像力とその幻覺的靈感的祕に就てはリボー、ディルタイの優れた觀察が示すことであり、それが狂人的妄想と外面的類似をもつ爲めに天才即狂人の誤つた逆説の理由となるのであるが、このやうな想像力の過剰な機能は藝術家の客觀的認識を妨げる結果になるのは當然である。作曲家にとつては、客觀的世界は一つの音樂である。音樂的に翻譯された想像の世界である。特殊な感情を含む聲と樂器とによつて抽象的音樂的存在の世界として創造さるべき質料に過ぎないのである。然し、それは單に主觀的世界ではない。非合理的即主觀的ではない。そこには、世界が呼び起す深くて廣い感情、感覺、空想が表現されてゐる。現實を描く文學でも作者の深い感情、廣い想像の加つた非現實的現實、類型が描かれるのであり、そこに作者の世界觀的道德的精進の跡さへも見出すことが出来る。このやうな類型、理想はどうして作られるであらうか。それは決して概念の論理的形成

と同じではない。藝術的類型は感性的肉體と行動的生命とをもつ個體なる點で論理的に把握された類型と異なるのである。藝術的類型創造には感性的想像力が第一條件である。そこには、實在とは劣らぬ明晰にして生き生きとした形象と自由な結合、分離、強化がなければならぬ。而もそれらの表象活動は様々な感性的形式的質料的感情によつて生氣が興へられねばならぬ。^①特に道德的感情によつて力附けられた想像力は、道德の象徴とも見做される美的理想の創造を伴ふのである。然し、想像力の自由は他方では過去から形成された個性的精神的關聯によつて、歴史的過去の體験の持續によつて規定されてゐる。この過去の規定力が失はれる時、想像力の自由は全く無拘束な狂氣に異ならない。^②想像力は創造的なる限り過去の體験を越えたと共に、過去の深さ、持續の深さの中から生れ出ると考へられる所以である。要するに、藝術的想像力と狂氣乃至夢の想像力とを區別する根本の相違は、前者が過去を保ち未來を産む深くて廣い創造的自己の關聯の中に働いてゐるに對し、後者はこのやうな創造的地盤との關聯を失つた點にある。それは單に現實の模倣でも又理想の投影でもなく、現實の中に深く徹しこれと戰ふ理想化的行動である。そこに、ショーペンハウエルの云ふやうに、藝術的創造には現實の有限性に對する哀愁の情が伴ふと云はれる理由がある。

① Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters, Gesammelte Schriften, VI, S. 148—156.

② Ibid., S. 169.

かく藝術的創造には人間の能力の全體が要求されるとしたならば、それを單に非合理的行動と見做すことの粗笨さは指摘するまでもない。藝術的創造の擴大と深化とは細やかな感受性と分析的 정신、所謂細緻な精神と幾何學的精神の兩方を必要とするであらう。ヴァレリーがレオナルドの繪畫の中に見出した力強い分析的推理的精神は確かに右の

二つの精神の抽象的分離に對する警告とならう。然し、レオナルドと雖も肉體の科學的分析が單に科學的でなく藝術的創造に發展する爲めには、外に於て内を感ずる細やかさ、それらの理智に伴ふ感情、理智を藝術的に變容する想像力が必要であつたであらう。だが、藝術的想像や感情の價值創造が擴がり深くなる爲めには、經驗の豊かさ、理智の發達を必要とすることは自明である。藝術家には生の體驗を限りなく求めてゆく衝動がある。芭蕉の「漂泊の思ひやます」の言葉の中にもこの種の衝動が感ぜられる。

① Varely, Variété, p. 176.

感情や想像力が論理を要求し、論理によつて價值體驗を具體的に形成せんとする傾向をもつてゐることはリボーの云ふ通りである。然し、感情の論理を單に主觀的と見るのは感情や感情に對する論理の影響やを單に主觀的と見、その創造性を考へぬ誤りに基いてゐる。例へば、ゲーテが藝術家には世界の豫料が可能であり、バイロンにとつては世界は透明であり、その描寫は豫料によつて可能であると云ふ時、^①このやうな豫料は單なる主觀的でなく、却つて世界性を有してゐる。その出發點を感情、欲望にもち、一定の目的を滿たす目的論的に規定された感情の論理は眞理の認識を唯一の目的とし、嚴しい客觀的方法によつて推理する理性の論理と共に異なる仕方では認識機能をもち、これによつて藝術的創造の論理たる資格を有してゐる。感情的想像的混合的(理性性が感情に混合して比較的客觀的なる場合)推理等の感情の論理の諸型は客觀的論理と共に藝術的創造の合理的契機である。例へば、音樂的想像力の自己表現の技術として樂器の發明を豫想し、これによつて音が調和、組織化されることにより音樂の時間的繼起性は空間的に同時化される。^②これは明かに幾何學的精神の働きである。だが又、感情が推論を動かして一定の創作上の世界觀を作る場合で

も、この推論の所産は單に主觀的と云ひ難い世界觀的類型性を有してゐる。感情や想像力はその非合理的な仕方では藝術的世界の創造的契機をなしてゐるのであるが、然しそれらが理智を自己否定的契機となすこと恰も逆に理智が非合理的の世界性を自己否定的契機となすと同じである。「藝術は制約に生れ、争闘に生き、自由に死ぬ」と云ふジッドの言葉は自己否定的生産行動の真相をよく示してゐる。たゞこのやうな藝術的創造の辯證法は、一、それが個體を主體とし、二、假象の創造なることにより行動を論理化するのに大きな限界をもつてゐる。即ち、藝術的擴大は元來創作者と享受者、そして又享受者同志の間の共同結合を伴ふにも拘らず、創作者自身の目標は他人でなくて藝術的創作とこの創作に生きる自己の個性とである。そこから藝術並びに藝術に奉仕する自己の價値過重、藝術家的誇大妄想が生ずる。この傾向は藝術的創造が現實的束縛を越える假象の創造なることにより、想像力や感情の鋭敏さがこれに促されて一層強められる。我々はそこに論理によつて征服さるべく、だが現實として未だ征服されてゐない藝術的情欲の支配を見るのである。

① Eckermann, Gespräche mit Goethe, I. S. 97.

② Ribot, *La Logique des Sentimens*, p. 151.

行動的人間學の立場にとつては、宗教的禮拜の對象が存在するか否かよりもその對象を創作するに至つた人間行動とそれに伴ふ論理の特質如何がより重要な問題である。このやうな見地に立つ時、原始宗教より世界宗教の運動に至るまで、そこに表現されてゐるのはヘーゲル風の解釋の如き絶對精神の論理的運動でなく、限りなく擴大してゆく人間の生産的行動の大きな跡である。

宗教的體驗には、時代の發展と共に異なるにしても人間の一定の欲求、感情、行動とそれの理想化、空想化が働いてゐることは明かである。總ての生産行動には現實的要求を根柢にしながらそれを越える理想性、價值性がなければならぬ。それは單に個人的自己の否定のみならず、社會的種的自己の否定を要求する。集團的行動の昂揚は個人で行ふことの出来ぬ創造力と共に破壊力を發揮する。而して、集團的行動が創造的であるとは單に集團的欲求や感情の表現であるに止まらず、人類的に同感され是認され得る價值創造である意味である。創造が要求するこのやうな自己否定の行動の中に創造一般の倫理を見ることが出来よう。たゞこのやうな自己否定は單に論理的自覺に存在するだけでなく、創造的想像、本能、感情が存在する以上非論理的無自覺的にも存在し得るのである。原始的藝術や宗教にも非論理的無自覺の生産、擴大を見ることが出来るのである。

さて、原始的宗教は集團的欲求即ち部族の自己保存的欲求に根差した想像的感情的生産の産物である。種族が存続し得る爲めには、自然と大地から食物が供給されねばならぬ。又、種族は子孫を生み、青年を教育し、或は他部族と戦ひ、或は狩りや農業等の様々の生活行動を営まねばならぬ。かくて種族の存続の爲めには二つの力、即ち自然の力と社會の力とが必要になる。抽象的科學的思想を缺く原始人には、總ては生であり、生を生む力である。そこに、デュルケイムが云ふ原始的宗教に含蓄された力の觀念の最初の形がある。wakanやmanaと云はれるものはこの種の方である。^①このやうな方の神話的想像は積極的消極的な力の感情、力の歡喜と共に、恐れ、畏敬、嘆美、好奇心によつて力附けられてゐる。かくてギリシャ神話の場合のやうに大地は母であると云ふ觀念が生ずる。或は集團の生命を養ふ動物、例へば牡牛、豚乃至平常親しまれてゐる生物が神聖な動物となり、或は集團のトートテムとして禮拜される。集團に屬す

る人々の生死の問題、入社の問題の如き重大な事柄もそれぞれ神話化され、神祕的儀式を伴ふやうになる。而して、注意すべきことは、これらの神話や儀式の根柢には單に驚異される自然力の空想化が存在するのみならず、集團力の情熱的想像的體驗が存在することである。例へば、ギリシヤのクリートその他の地方で入社する青年は夜山上で宗教的な舞踏をする。この舞踏が與へる烈しい集團的情熱は青年をして全く日常的に體驗される生命力以上のものを彼等の中に體驗させる。斯くて、彼等は自己以上の神祕的力によつて導かれてゐると云ふ幻覺をもつのである。そこから、ただ Orpheusius (山の舞踏者に屬する) と云ふ非常に一般的な名前と呼ばれるデユルケイムが創造される。このやうな例はギリシヤにも多く、又オーストラリアのトーテムイズムに於ても既にデユルケイムが明かにしてゐることである。かくて、神は社會であると云ふ彼の社會學主義的宗教論が結論される。それは確かに宗教的生產行動の根柢にある重要な人間の體驗領域を明かにしたと云へるが、然しそれには自然の生産力に就ての神祕的體驗領域が無視されてゐること、且つ社會的生産力と雖も種の自己を越えた創造的一般的生命への擴大を必要とすると云ふ大切な點が不問にされてゐることは注意しておくべきであらう。

① Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 290.

② G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, p. 27.

リポーは神話を創造する論理は單に感情の論理でなくて、理智的感情的全人間の推理であり、寧ろ擬人的推理と云ふべきであるとした。^①この彼の説明は少し曖昧である。蓋し、凡そ感情の論理と稱せられるものは總て感情と理智の協同を必要とするのであり、客觀的論理と區別される點は前者は特定の感情を直接態に於て出發點として豫想するに對し、後者はそれを全然否定した點にある。高次の道德的行爲の論理はこれに對し、合理的非合理的兩作用の相互否

定的肯定綜合にあると云ふべきである。行爲の論理は行爲と論理の各固有な行動の創造的發展過程の全體なる故、何れか一方の固定的優位による兩者の綜合を許さないのである。事實、又、擬人的推理は結局感情的想像的推理の一つと見てよいのである。否、原始人の理智、推理とは如何なるものか疑問であり、寧ろレヴィ・ブルニールの云つてゐるやうに原始的精神は直覺的知覺的であるが推理的でなく、前論理的であると見做し得る。感情の論理（嚴密に云へば、この場合には論理と云ふよりは寧ろ想像なのであるが）は一般に矛盾の原理を無視し勝ちな傾向を有するが、この傾向は神話の創作に於て著しい。所謂干與の法則、神祕的因果律の如きも前論理的想像の特質を示してゐる。このやうな宗教的誤謬が如何に非文明的非道德的罪惡、殘酷の源をなしてゐるかは歴史の教へてゐることである。だが、宗教を單に誤謬と見ず、誤謬の中に眞理を含むと云ふ生産的意味での神話として解するのが我々の立場である。干與の法則はその前論理的神祕性を失つた後でも、内と外の對立的合一を單に思惟するのではなく、直覺し感ずる生理解の原理として生きてゐるのである。このやうな直覺や想像がなければ社會的感情的感情や行動は不可能である。否、もつと歴史的に、原始宗教的儀式や神祕的諸觀念、それに伴ふ恐れ、畏敬、驚嘆の感情は人間的行動を社會的保存と擴大の兩方向に於て教育する重要な意味をもつてゐたのである。タブーの神聖不可侵性によつて原始人は恐怖を以て習慣の權威と習慣による道德的教育とを學ぶに至つた。又、マナへの集團的參與によつて彼等は集團的創造力を歡喜を以て自らの中に體驗し得たのである。タブーに於て特に強く現はれる神祕的權威に對する恐れとマナの自己昂揚的歡喜の中に、社會的道德的行爲の自己否定的肯定的辯證法的性格が神祕的に體得される。このやうな社會の爲めの生産的行動の辯證法はギリシヤの青年の入社式に於て演ぜられる Year-Daemon の儀式の中に神祕的に想像化されてゐる。即ち、デイ

モンは古い汚れた年を棄て、死ぬことによつて死の中から新しい生命を得て蘇ると考へられ、それは青年の入社に於て、死して集團的に蘇る過程の神秘的想像化であり、この儀式の意味深い真理はやがて聖パウロの死して蘇ると云ふ言葉の古い傳統を成してゐると云はれてゐる。^②

① Rihot, *La Logique des Sentiments*, p. 97.

② Murray, *op. cit.*, p. 33.

二十一

原始的閉鎖的宗教から世界的開放的宗教への發展・飛躍は人間行動論の見地から考へても、今迄にない新しい創造の意欲と感情と論理の結果と見做される。それは單に部族的乃至民族的宗教の量的擴大でなくて質的擴大である。即ち、そこには新しく高い行動の世界が擴けられる。先づ第一に、原始的閉鎖的宗教は主として種の社會の自己保存的要求に根差す生産行動の結果なるに對し、開放的宗教はこの種の自己保存を否定・超越する方向に於て始めて本來の人間の創造力を現はすのである。このやうな創造力は種の社會の否定なる點で、優れた創造的個體の行動として現はれる。ベルグソンの所謂英雄の呼び聲である。それは非人格的集團的生產から人格的個性的生產への移りゆきであり、ここにあらゆる文化的生産的行動が主體的方向へ深まりゆく過程の一表現を見ることが出来る。表面的社會的自己を離れてより深い自己に生きるのであり、自己の深さに見出される創造的時間に生きるのである。而も、それは單に理性的にでなく同時に情意的に、全生命的に生きるのである。そこには、自己の内面的な方向への擴大と精力の横溢と深化とがある。特に現世からの解放の喜びがこれに本質的である。だが、このやうな内面的な自己擴大は當然又外面的

自己擴大として表現される。それが宗教に特徴的なプロバガンダの行動であり、この行動の根柢には無限に擴がりゆく心、開放的で同感的な心がある。たゞそのやうな布教的行動は單に理智に訴へるのでなく、情意に全生命に訴へる。英雄的感情はこれに動かされる人々をして理智的に分析出來ぬ單純な行爲でもつて妨害を超越して一舉に行動に移らさせると云ふベルグソンの記述は神祕でなくて現實である。^① 行動や感情の創造的體驗は論理を媒介契機としてもそれ以上の直接性に屬する。感情や行動が創造的に高調するところには單に論理の媒介契機以上の絶對性を有する。

① Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 50—51.

だが、宗教的創造の本質は單なる内面的乃至外面的自己擴大でなく、逆に絶對者の創造の中に自己が死して生きる過程にある。かく、自から創造した絶對者の前に自己の自我心を否定し、同時にこの自己否定力を總ての人々に呼び起すことによつて絶對者を中心とする人類共同體を實現するのが開放的宗教運動の願望である。このやうな開放的共同體の中心たる絶對者の創造に至つて人間の想像力は極點に達したと考へることが出来る。藝術家は自から創作した想像の世界を現實なるかの如く幻覺し、それに感動する。一體創造的過程の構造として、生の自己犠牲的擴大と云ふ主體の能動性と生産されたもの、イデーへの超越と云ふ客觀性の兩極が存在しなければならぬ。だが、總ての創造に本質的なこのイデーへの超越は宗教的創造に於て、それが絶對者の想像をイデー化する點に最も強く働いてゐる。然し、この宗教的理念の根柢には宗教的想像力がある。それは多かれ少かれ神祕的象徴的に總ての宗教的體驗の中に働く感情的想像力である。この點で、ベルグソンが動的宗教と神祕主義との關係の深さを論じてゐるのは充分同感出來る。^① 神祕主義は靜的觀想的とのみ考へらるべきでない。却つて、創造的行動は神祕主義をその非合理的契機として要求

するのである。而して、このやうな宗教的行動は絶對者の前に道德的自己を含んだ一切の人間の自己執着、自己優越を否定することである。單に論理的にでなく、想像的感情的意志的に否定するのである。たゞこの宗教的行動の矛盾はそれが人間の無力の自覺なるにも拘らず、實は人間自身の大きな自己否定的自己肯定の行動なることである。その意味で宗教的行動と雖もミュトスを媒介とする人間の行動に外ならない。「若し本分に到りぬれば、本より生死の相なきことをしる。乃至是れ眞實の延命の法なり。災殃の相をみず、乃至是れ眞實の息災なり。貧富の相をはなれたり、乃至是れ眞實の増益なり。怨敵とて厭ふべき者なし、乃至是れ眞實の調伏なり。憎愛のへだてもなし、乃至これ眞實の敬愛なり。」と云ふ夢中問答の言葉もかくの如き人間の行動力として無信仰の人々をも動かすのである。この意味でデュルケイムの云つたやうに、宗教は結局人間の精神的力の表現である。^②それは認識の力よりも行動の力を呼びさまし、人生の困難を克服させる所に實踐的眞理を宿してゐる。そこから又、宗教的行動と道德的行動との内面的關聯を普通考へられてゐるよりも深く探ることが出来る。宗教は道德を超越すると云ひ、事實それに違ひないが、然し、道德的行爲の無力の自覺に於て、却つてより高いミュト斯的形態の道德が生ずる。意志の力は直接に理性的にこれを説得するよりも、間接的な迂路によつて呼び起される。祈りをする謙抑な身振りは論辯よりも情欲や空想の制止に遙かに役立つてゐる。^③人は行爲よりも信仰によつて救はれると云はれるが、信仰が含む絶對者の前に於ての人間の自我性の放下こそミュト斯的道德の根本條件であり、こゝにあらゆる共同體的感情と行爲の基礎がおかれてある。

① Bergson, *ibid.*, p. 245—251.

② Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 599.

③ Alain, *Propos sur le Bonheur*, p. 58.

然し、宗教的創造行動の神祕性は理智の参加を拒むのではない。總じて、創造は人間生命全體の高められた活動であり、何れか一つの活動を中心にして常に動くものではなく、たゞ創造の各々の場面に於て或る時には一つの作用が、他の時には別の作用が全體の中心として働くに過ぎない。この作用の移りゆく支配關係の場面を固定して或る一つを絶對化する時、そこに合理主義や非合理主義の對立が現はれる。宗教的創造の場合でも、例へば基督の行動の歴史を見れば、彼は決して神祕的空想家に止まるのでなく、その歴史の各場面に於て基督と云ふ一つの全體的生命が深い感情、力強い意志、細かい感受性、鋭い論辯として創造的に發展をしてゐる。神祕的異常的現象は屢々病的現象に接近するが、それと根本的に異なるのは創造的なることであり、特に健康な理智を所有してゐることである。宗教的行動と論理との密接な關係はそのプロバガンダに於て最も著明である。布教は民衆の感情、空想、欲求に訴へるだけでなく、その理性に訴へねばならぬ。事實我々は宗教的理性の中に非常に深い哲學的・道德的理性の含蓄を發見する。たゞ宗教的論理は單なる合理的論理でなく、欲求、感情、想像を出發點としてゐる點で感情の論理に屬する。それは真理を客觀的に認識し、證明することを目的とせず、既に神祕的に假定された真理を説得し、正當付け、實踐化することを目的としてゐる。辯護、辯論の推理がそれである。信仰の論理的確立の中に働く想像的發見的推理が客觀的論理の歸納に相當するなら、辯論は證明に相當する。而して、それには修辭學が重要な役割りをもつてゐる。だが、これらの感情の論理はリボーの考へるやうにたゞ主觀的幻影的でなく、世界的創造的であり得るのは、感情の論理が尙論理の客觀性を維持し得る爲めでもあるが又それを規定する欲求、感情、想像が表面的自己を越える擴大性を有するに基くのである。感情の論理は幻影的になる危険をもつと共に、非合理的個性的體驗に肉附けられた真理をもつことが

出来る。このやうな宗教の論理を規定する宗教的情欲の擴大性は積極的には、布教家の行動の中に現はれる不幸なる人々への同情や征服的冒險的戰鬪的情熱として表現され（フランシス・ゼビエはプロテスタントの歴史家によつて布教家のアレキサンダーと云はれた。彼の標語「*amplius*」更にもつと」はこれを證する。）又、背教者に對する野蠻な迫害はそれの破壊的な現はれである。^②

① Rihot, *La Logique des Sentiments*, p. 117—123.

② Rihot, *Essai sur les Passions*, p. 109—110.

既に生物的行動の論理の説明の場合に明かにしたやうに、生きることは知ることなくしては不可能であり、知識は生物的行動の中に内在的機能として存した。極めて原始的な形ではあるが、知ることとは働くこと、働くことは知ることと云ふ認識と行動の相即關係がそこに見られる。このやうな生物的行動論理の諸原理は行動の形態化、構造化の初步的原理としての高次の人間行動の中にも變容されながら基體的に働いてゐる。だが、このやうな論理や認識はかく名附けるには餘りに意識性を缺き、知的創造力を缺いてゐる。我々は今こゝでは、人間の知的科學的生産行動を人間の生産力の全體性から理解することを目ざしてゐる。

認識は生活の要求に根差して發達し、やがてそれを超越して生活環境の法則を探り、或は更に世界の根據を認識しようとする。かく認識が科學として生を超越することは認識の自己完成の必然的徑路であり、そこにより高い理智的生活と創造とが開かれるのであるが、このやうな科學の超越が世界に對する、又世界に於ての人間の全體の創造的行動なることを忘れて、科學の超越が科學的理智の超越と同一視される時それは明かに理智の自己錯覺であり、神話化で

ある。科學が生を超越することは理智だけの行動でなく、實は生自身の全體的行動である。理智がそれから超越する生が生自身の全體でなく、生の擴大性によつて理智の生超越が促がされること、恰も社會に對する個人の自由がそれ自身社會的行動を媒介とするに似てゐる。この知性と生との關係を窮めずして、徒らに知性への憧憬を口にすることは無力な感傷主義に外ならぬ。科學も亦生活であり、行動である。それは生物的生命の保存を越えて、人間と世界の本質の認識に達しようとする生産的擴大的行動である。かく、科學的創造はたとひ理性の活動を中心とするも、人間の生命の全體の擴大である點で、個人的社會的文化生活の特殊な領域なると共に、その生活全體によつて支へられ、又それに影響する。プラトンが哲學的精神の性質として擧げてゐるところのものをみると、それらは人間の理論的實踐的優秀性の全體を包括してゐる。即ち、哲學者は眞の存在を愛し、眞實さを持ち、節制的で心が大きく、死を恐れず、その振舞ひが正しく且つ優しくなければならぬ等の諸徳が擧げられてゐる。アリストテレスに於ては、觀想は生の最高活動であり、自由にして幸福且つ快い生活を意味してゐた。このやうな哲學と道德生活を含む生一般との深い交渉は多くの哲學者によつて既に論ぜられてゐるにも拘らず、生や行動の真相の徹底した探究が缺けてゐる爲めに全く表面的概念的な取扱ひを受けてゐるに止まつてゐる。生は要するに哲學的體系構成の材料として觀念的な取扱ひを受けてゐるに止まり、生と哲學の交渉の體驗的實踐的な自己反省は見られないのである。哲學すると云ふことは生きること、行動することであり、生の中に自己の敵と味方とをもつことであるならば、如何に哲學するかは理性の自己反省だけに盡きず、生とは何かの問題に直面する筈である。思考は生活行動であると云ふことは單に哲學だけでなく、一見極めて抽象的な自然科學にも適用される。ポアンカレが科學者の美德として擧げてゐる、勤勉努力、眞理に對する情熱、

富や名譽に對する淡泊、謙遜と云ふやうなモラルは單なる理智としての科學がもち得るものでない。こゝでも科學は理智プラス生の全體的行動であり、生の中に敵と味方とをもつ非合理性を含むことが示されてゐる。

① Platon, *Republie*, VI, 484 C—485 D.

② ホアンカレ、科學者と詩人序論（平林譯）。

科學は又單に個人の生活行動でなく、社會の生活行動である。この種の知識社會學に有力な刺戟を與へたのは恐らくコントではなからうか。而も、コントの知識社會學は單なる科學でなくて、彼の人類宗教の標語が示してゐるやうに、ヒューマニズム的行動的熱情が根柢に存した。所謂神學、形而上學、實證主義の知識發達上の三段階はそれぞれの社會に於て知的政治的道德的等各方面に組織化乃至分解の影響を及ぼしてゐる。而して、實證主義は最も合理的な社會建設の原理であるが、この社會的行動としての實證主義は同時に社會的感情、本能、愛と協同しなければならぬ。科學と技術と合理的洞察とによつて人類の完成の爲めに働くと思ふ思想には強い人類愛が作用してゐなければならぬ。^①

① Comte, *Cours de Philosophie Positive*, p. 194.

二十二

我々はこの生活行動としての科學的思惟が含む合理的非合理的、理論的行動的關聯構造を明かにしたい。ヘーゲルによれば、反省によつて感覺、直觀、表象に於ての内容の存在の仕方が變化せられ、この變化を媒介してのみ對象の眞の本性が意識されるやうになる。だが、この眞の本性はこの反省が私の活動である如く又私の精神、私の思惟する主觀の産物であり、こゝに私の自由がある。然し、自から思考すると云ふ自由、自己に止まると云ふ態度は個別的自

己に執着するのではなく、あらゆる特殊性から解放されて對象に沈潛する抽象的普遍的自我の自覺である。その意味で、哲學は高慢から離れ、自己の特殊な意見を棄て、事柄そのものを自己の中に支配させる謙遜をもたねばならぬ。それは單に哲學ばかりでなく、存在の中に自己をあらしめる經驗主義の偉大なる原理の中にも自由がある。このやうな自己否定的自己肯定の自由は確かに眞理を求める思惟活動の本質であり、自由の意識の實現を自差す世界史的行動の中の重要な内容はこの理論的自由の追求によつて占められてゐる。眞理を知る働きは超主觀的全體の爲めに自己を殺すことによつて生きる、受動が即ち能動と云ふ創造的行動にあり、それが、科學を通じての人間の自己完成の道であり、又科學的創造が少くとも間接的に含むモラルである。コンントが觀察の實證主義によつて神祕的空想と形而上學的獨斷とを制し、宇宙と人類の全體、特に後者を基礎として、——「人間は行動し、人類は導く」——科學の、而して又、科學の上に立つ社會の連帶性實現を夢想したのはヘーゲルが經驗主義の偉大な原理と呼べるもの、存在と自由の結合を社會的方向に徹底させたものと云ふことが出来よう（ヘーゲルには科學の歴史性は存しても社會性は存しない）。この場合、科學的創造が自己否定的に自差す全體を種の社會と考へることも出来る。事實何等かの仕方では民族的に規定されぬ科學は存しない。然し、その場合に考へられる民族性やその傳統による科學とは宇宙的人類的思考の變容乃至深化としてのみ創造的であり得る。科學的創造は總ての創造と同様に自己のみならず民族をも世界へ擴げる心をもたねばならぬ。

① Hegel, *Encyclopaedia*, § 23, § 38.

然し、科學は理論的實踐的に生活行動としては生活の全體に規定され、又それを規定する。ヘーゲルが云ふあらゆる

る特殊性から抽象された普遍的反省我の如きものは實は存しないので、現實の反省我は固る然し生活の一行動として様々の生活力、生物的心理的性格の歴史的社會的生活諸力によつて規定され、このやうな生活力の規定は人間の認識を有限的ならしめると同時に却つてこの有限性を絶えず擴大させる働きをもつてゐる。云はゞ人間の認識はより高い有限性によつてより低い有限性を克服してゆく過程であり、それ故、科學的眞理の獲得はたゞより近附くと云ふ過程性をもち、歴史的社會的協同によつて行動的に營まれるのである。さて、知る働きは生物的原始的行動としては生活保存、生活目的の實現の爲めの行動の合理化と云ふ實踐的意義を有してゐた。この場合知識は生活欲にその質料的基體をもち、この質料的規定は知識が如何に高められても多くの場合理智的に制限されつゝ尙存在してゐるのであるが、然し、知る働きを直接に規定するのは云はゞ知的本能とも云ふべき好奇心である。この本能は高等動物にも存在してゐて、未知の異様な對象に接近してそれを觀察しようとする原始的傾向である。これは生物が環境の新しい變化に合理的に適應する爲めに必要な傾向である。而して、環境の異様さが直接生活を脅かすと感ぜられる場合は恐れを抱かせるが、それに無關係なる時は驚異の情を起させる。このやうな欲求や感情が理智を刺戟して科學的探究の出發點たる「何か? 何故?」の問ひを誘ひ出すのである。それらの心理は又一つの民族が他民族の科學や文化を吸収して自己の科學的探究慾を滿たさうとする時にも必要なことは日本の洋學輸入の場合を見れば明かである。^①

① McDougall, An Introduction to Social Psychology, pp. 57f.

② 「歸路は、良澤、淳庵と翁と、三人同行なり。途中にて語り合ひしは、扱々今日の實驗一々驚き入る。且つこれまで心付かざらば恥づべき事なり。苟しくも醫の業を以て互ひに主君と々へ仕ふる身にして、其術の基本とすべき吾人の形體の眞形をも

知らず、今迄一日々々と此業を勤め來りしは面目もなき次第なり。何とぞ、此實驗に本づき、大凡にも身體の眞理を辨へて醫をなさば、此業を以て天地間に身を立つるの申譯もあるべしと、共に嘆息せり云々」其翌日、良澤が宅に集まり、前日のことを語り合ひ、先づ彼「ターフル・アナトミア」の書にうち向ひしに、誠に舵なき船の大海に乗り出だせしが如く、茫洋として寄るべきなく、只あきれにあきれてゐたる迄なり。云々」これは杉田玄白が前野良澤等と共に始めて死體の解剖に接してオランダ醫學の眞理に如何に驚嘆したかを示す文章である。而して、このやうな驚嘆が彼等の強烈な知識慾を刺戟して「解體新書」の翻譯に向はさせたのである（蘭學事始）。

科學的探究は屢々狩獵家や探險家の行動に比較せられる。それは困難や危険との戦ひと征服、勝利の喜びとをこもごも味ひながら目的を追求してゆく戰闘的行動性に於ては類似する點がある。確かに科學者は所謂エルドラドの未知の世界を求めてゆく情熱と信仰とをもつてをり、又それは不屈の意志力と思惟力とを要求してゐる。彼等にとつては、それは絶えざる努力であり、「一切の安心立命は一つの虚偽である」(ボアンカレ)。例へば、前記した我が國洋學の大先輩達の翻譯の苦心を物語る言葉「譬へば、眉といふものは目の上に生じたる毛なりと有るやうなる一句、彷彿として長き日の春の一日には明らめられず。日暮る、迄考へ詰め、互ひににらみ合ひて僅か一二寸の文章、一行も解し得る事ならぬことにて有りしなり。」の如きは眞に尊い氣力である。これは單に理智の力だけでは説明出來ぬ根強さである。然し、科學は狩獵や探險と異り、單に行動的情意だけでは理解出來ぬ内面的創造に屬する。然し、その場合でも、内面的感情を伴はぬ科學的創造は未だ眞實さも深みも缺いてゐると云はねばならぬ。要するに、科學的創造は理智的行動を中心とする個體的生命全體の行動である。

生命の創造と生命の自由とは深い關係がある。近代的文化や科學の誕生は人間の自由を根柢にしてゐた。無論科學

上の自由主義は經濟的・政治的自由主義を根柢にしてゐるが、然し、それだけデュエーリの説いてゐるやうに社會的實踐的行動を擔つてゐた。だが、理智の解放は自我の生活の解放であり、特にブルックハルトの云ふ近代的名譽心は科學者にとつても強い誘惑であらう。名譽の空しさを神曲で説いたダンテも嘗ては詩人、文學者、政治學者として「彼の業績が前人未到の新天地を開くこと、彼がその道の第一人者たるのみならず、又然かく世に聞えんことを欲する」と云つた^①。科學の自由主義は近代人が自ら獨立して考へ得る丁年になつたことであり、而して、それが理智的に制せられつゝも様々な自我感情、自尊心、名譽心を伴ふとせば、近代の意味での科學者とは科學を社會的職能とする自由な人間なることにあらう。科學の合理的行動の主體性とはこのやうな人間の個性を生命内容としてゐる。たゞ、デュエーリも注意してゐる如く、科學的理智は單なる自由主義では説明出來ず、社會的組織性を土臺としてゐる。近世の科學のアトミズムは理論的實踐的に最早社會的權威たることは出來ぬ^②。嘗てコントが考へたやうに、科學に社會的權威を與へようとせば、科學的創造の社會的歴史的傳統性、それが土臺とする創造的全體性を自覺せねばならぬ。科學は今人類の民族的行動として、新しい共同の理智、感情、意志の中から個體の自由が再生すべきことを要求してゐる。藝術は制約に生れ、自由に死ぬと云はれることは科學にとつても眞理である。科學の眞の創造的自由は全體的思考を個體的に自己のものとし、それに生きる當爲にある。故に當爲の科學は固より、存在の科學と雖も當爲的行動的に創造される。但し、前にも一言したやうに、全體的思考とは單なる民族的思考ではない。民族も個體と同様に科學の世界性を民族的に創造すると云ふ意味の創造的自由をもたねばならぬ。かくて、類、種、個の辯證法的綜合の實現は科學的思考方法の根本當爲と考へられる。たゞ辯證法は單に思惟のみならず、廣く生、行爲の論理と考へられるから、

1106
右の諸範疇やその綜合は科學を含む行動と生の全體の見地から考へるべきであらうと思はれる。

① Burchardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, I. S. 194.

② Dewey, Liberalism and Social Action, p. 43, p. 67.

我々は今迄擴大的行動の類型として、先づ自己主張的擴大行動から始め、且つこの場合でも行動が創造的であるには世界と理想に於て自己否定的なるべきことを説き、而して、この兩方向の相互的限定の著しい型として文化的創造行爲を擧げ、それが含む心理的論理的諸契機を分析した。然し、文化的創造は價值の爲めの自己否定を根本條件としてゐるが、他人の爲めの自己否定は直接に目差されてはゐない。少くとも、人類愛を説く宗教を除いては總ての文化はこれを支配的傾向としてゐる。否、宗教に於てさへも屢々宗教的價值に對する熱中から他人の生活乃至共同生活（世間的意味の）に對する愛が無視される場合がある。一體文化的創造に於ては、價值は創造的個人によつて自己のものとされ、個體的に形成される。この創造者と價值との緊密な結合に文化的愛が成立するのであるが、然しその結合からは他人の存在は先づ除外される。こゝに文化的個人主義の特長がある。無論文化的創造でも、呼びさます者と呼びさまされる者、模範と模倣の創造的全體性を基礎としてをり、單なる自由主義や個人主義に基くのではない。學ぶはまねぶであつた。然し、文化的共同體はその文化的價值への愛と精進の爲めに、それ自身がその上に立つ現實的非文化的共同體から離れようとする傾向を含んでゐる。これは一般に社會的分業と分化の發展に必然的な傾向であり、ギリシャの哲學者が閑暇を精神の自由として愛したやうに、文化的創造は生活からの解放と向上を目差す行動としてそれ自身このやうな生活條件を要求してゐる。然し、文化の生活からの超越がその生活地盤の意味を忘れる時、それは

文化の隆盛の中に既に頹廢と不合理の影が宿つたことを意味する。蓋し、開化されるべき生の存在なくして、又、文化を擔ふ生活なくして文化は無意味であり、不可能なるからである。文化を尊敬する者は當然文化がそれから生れ、それを目標として働く他人の生活、社會生活を尊敬せねばならぬ。文化を愛する者は他人の生活、國家の生活が要求する時には文化をも暫く忘れ得る視野の廣さをもたねばならぬ。他人がパンを求め、生を求めてゐる時、それに精神を與へようとするのは人間的な態度ではない。「法光寺禪門の時、弘安の比蒙古襲ひ來れりとして、天下騒動しけれ共、檀那の禪門さわざ玉はず。日々に建長寺の長老佛光禪師、及び諸の宿老達を召し請じて法談ありき。」の夢窓國師の言葉は、國難に對する強い關心の中に尙文化的指導者として保ち得た不動の態度ならば眞に彼の云ふやうにありがたい心構へであるが、然し、それが世間に對する輕蔑、無關心に基くならば、それは文化的個人主義の一例をなすに過ぎぬ。

それ故、我々が今求める擴大的精神は人間をして社會的共同的に生活させる根本傾向である。それは單に價値に自己を擴げる心でなくて、人間に自己を擴げる心である。それが廣く社會的感情、社會的本能と呼ばれるもので、愛がそれらの中で中心的位置を占めてゐる。

社會的存在としての人間は様々な心理的傾向によつて結合されてゐるが、その根本的なものは他人の感情を共にする同情、觀念を共にする暗示、運動を共にする模倣であると考へられる。時にはそれらを廣く同情(リボー)、一體感(シェーラー)、模倣(タルド)と云ふ一つの名の下に包括される場合もある。要するに、人間の行動を感情的觀念的運動的に共同化させる根本傾向が存在し、それが親子、友人から更に民族、人類に至るまで相互の間に細やかな開放的な心の接觸をもたらすのである。然し、愛は同情や一體感と同じでない。他人の苦痛を自ら感ずるが爲めに、それを

却つて避けようとする利己的態度も生じ得る。同情が愛になる爲めには、それにやさしい感情が加はらねばならぬ。マクドガルはこの感情を説明して、それは自分の子供を保護し、養ふ親の本能に伴ふ感情であると云ふ。^①それは廣く他人の生命、幸福の爲めに行動し、自己を犠牲にする欲求をそゝる感情で、これこそ愛の本質と考へられる。デカルトは愛を愛する者が愛の對象と一つの全體を作り、自己を單にこの全體の部分と見、而も自己よりもよりよき他の部分を自己自身と感じ、その爲めに自己を犠牲にさへもする情欲であるとした。^②愛はまさにこの意味で第一に、他人との間に心の絆が作られることである。人間乃至集團的生物は孤立に不安と寂寞を感じ、結合と接觸を求める。それは人間の社會的隸屬性の心理的反映で、同情よりも實はもつと根本的な社會的本能と考へられる（群居本能と云はれるのがそれである。）プラトンが云つたやうに、愛はこのやうな個人としての人間の不完全性から他人との結合を求める欲求である。然し、それは愛の本質の全體ではない。愛は單に結合によつて自己の不完全を満たすだけでなく——それだけなら愛は結局利己主義を脱しない——結合の對象の爲めに生きると云ふ點にその比類ない美しさがある。プラトンの愛は非常に貴族主義的傾向をもつてゐるたにも拘らず、矢張り愛の對象の中に價値を見出し、生産し、形成せんとする利他的情熱を失はなかつた。辯證法的神學者がエロースとアガペの類型的區別を試みたやうに、人間の愛と神の愛の根本差別は存在するとしても、プラトンのエロース即ち人間の愛ではなく、又、エロースと雖も單に自己中心的愛では決してない。このやうな愛は凡そ人間的にも愛の名に値しない。たゞ、ミネトス的道德反省の加はらない世間的並びに文化的愛に於ては、愛は常に價値をもつ人間への愛である。但し、それが單に自己中心でないことは、デカルトが眞の愛即ち愛すべき價値あるものを愛する知的愛はその愛の對象の爲めに自己を犠牲にすると云つてゐるこ

とで明白である。たゞ、その自己否定がアガベに至つて、一切の價值欲求の否定と云ふ形で根本的に行はれるのである。

① McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, pp. 66 ff.

② Descartes, *Les Passions de l'Âme*, p. 47.

確かに人間的愛の一般的な形は價值ある人間への愛として存在してゐる。又、我が國に於ても古くから、例へば、友を愛ふと云ふことは處生の道徳とされてゐた。だが、この人間の價值の欲求は直ちにその反面にその人間への隷屬、同情を含んでゐる。これが愛の絆に本質的な欲求と隷屬の交互性であり、この交互性の絶えざる反復によつて絆は愈々絶ち難い厚味をもつやうになる。母性愛の如きは自己の欲求を直ちに自己犠牲に求めてゐる。自己犠牲の中に大きな満足がある。が、その場合でも子によつて愛されると云ふ反面をもたぬ愛は大きな苦痛である。愛と價值欲求との深い關係はスタンダールの所謂愛の結晶に於て最も明かである。想像による價值の結晶によつて、自分の子、戀人、祖國は最大の價值ある存在として表象せられる。然し、その價值の結晶に於て單に自己の要求が満たされるのみならず、その對象に對する驚嘆、尊敬、愛着、感謝の擴大的感情を呼び起し、その對象の苦樂に深く同感し、價值を守り苦痛を除かうとする利他的行動が生れる。愛は個體の自己不完全性と積極的同感とを條件とし、逆にこれらを愈々強める。愛は最も強い所有欲だと考へられるやうに、求めることに裏附けられてゐるが、その憧憬の對象との接觸乃至その所有は生命の豊かさ、精力の過剰を呼び起し、隸屬、犠牲、他者との一致に大きな喜びを感じるやうになる。エロースは元來缺乏と豊かさの間に生れた子であつた。然し、又、愛の憧憬はそれだけならば、個體の有限性の表現と

云ふ形而上學的意味を含んでゐるだけで未だ自己中心的と云ふことは出来ない。萬葉の「吾背子はいつく行くらむ奥つ藻の名張の山を今日か越ゆらむ」の歌は旅立つた夫への妻の思慕の表現として、却つて人を動かす可憐さを帯びてゐる。亡き人々を思慕する心に至つては、それは最も深い人間的な感情の一つである。自己の所有の喜びと相手の所有される喜びとの對應が愛の本質なる限りは、所有による自己生命の完成は決して自己中心的ではない。愛の利己主義は與へる喜び以上のものを求める所に始めて現はれる。然し、愛の本來の本質は求めるよりも與へる所にあると云はねばならぬ。利他的表現、行動を伴はぬ愛は未だ愛ではない。愛は擴大的なることによつて、まさに生産的行動的である。「吾背子が著せる衣の針目落ちず入りにけらしも我が情さへ」の歌のやうに、細やかな心と感情に擔はれた親切の實踐がなければならぬ。

二十三

愛は價值ある他者への愛としては、既に一言したやうに對象に對する價值の結晶作用が働く。リボーによれば、この結晶作用の中には情熱的推理、即ちこゝでは愛の推理が存在してゐる。結晶とは愛の情熱を出發點とし、對象に見出される價值の肯定と反價值の否定を媒介にして最後に對象を憧憬すべき理想として立てる結論を導き出す感情の推理である。それはベルグソンの所謂ト知としての超理智的感情とも云ふことが出来る。超理智的感情とは理智に規定されず、寧ろ理智を含蓄し、規定する創造的感情である。次に、愛の推理が理性的推理に接近した例として、リボーは騎士的愛の風習が含む論理を擧げてゐる。そこには第一に、愛は總ての榮譽と徳の原理であると云ふ根本的公理が立て

られる。そこから、眞の愛は結婚に於ては不可能であり、婦人は愛人を夫とすることによつて愛人を失ふと云ふ結論が引き出される。これは愛は徳としては性的關心から純でなければならぬと云ふ原理からの結論である。然しリボー、^②の愛の論理には、愛が擴大され、高められる爲めには如何に論理が要求されるかが示されてゐない。それは結局彼が感情の論理を單に主觀的と見る點に基くのであるが、然し、彼の愛の推理の第二の例は、愛が推理によつて如何に習俗、制度に客觀化されるかを示すもので、その點感情の論理の社會的機能を證明してゐると云はねばならぬ。ベルゲソンの如きは母の子に對する超理智的感受性に於て、實在が宿す可能性が豫知されると云つてゐる。だが、愛の結晶作用は深い想像を含むが、それだけなら屢々主觀的價值移入に終る。それは愛の對象そのものを理解し、愛するのでなく、自己の主觀的幻影を愛するのであり、この幻影の消滅は同時に愛の消滅である。これに反して、愛の本質は愛の對象をその價值と凡庸と缺點の全體に於て理解し、愛し、同情するところにある。それ故、愛は獨立人としての他人の價值とその本質とを客觀的に理解することを要求する。愛することによつて知り、知ることによつて愛するのである。而して、他人の理解は單に直感の細やかさだけでなく、推理の確實さを必要とする。他人の身になると云ふ言葉は單なる直感や感情ではない、もつと深くて廣く推理とそれに基づく同情を云ふのである。このやうな推理の限りない擴がりによつて、愛は民族愛や人類愛、アガペ的同情にまで發展することが出来る。

① Ribot, *La Logique des Sentiments*, p. 72—73.

② *Ibid.*, p. 74.

③ Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 41, note.

我々は今迄人間行動を規定する様々の非合理的合理的力、生活力、生産力を分析し、又、それに對應する様々の行動の型を記述して來た。それらの生物的心理的力は保存と擴大の二つの根本的方向の關聯に於て行動しながら、特に後者の方向に於てその生産力を現はすやうになり、而して、この生産力の發展に於て、元來非合理的力として合理性を既に含蓄してゐたのが後者を獨立の力へ解放させ、同時にこの二つの力の相互限定から文化的社會的道德的生活が形成される。

次に問題になるのは、最も本來的な行動即ち我々の云ふ行爲とは體驗の事實として現象學的に如何なる性質を有するかを觀察し、それによつて同時に道德的行爲の現象形態を明かにし、而して、道德的行爲と合理的非合理的力との關係に就ての力學的觀察が最後の問題になる。

若し行爲を行動から區別するとせば、それはこれらの言葉が爲すと動くの體驗上の差別を示してゐる點に基くであらう。行爲の本質は行爲の主體が意志し、行ふと云ふ現實的體驗をもつ點にあるに對し、行動にはこの體驗を缺き、欲求や感情が直ちに運動を呼び起すのである。内面的體驗の深さと外面的運動の力との對立である。斯くて、アッハによれば、本來的意志活動の最も重要な契機は余は實際に意志すると云ふ能動的體驗であり、これが、行爲の目的が達せられて行爲の始めから終りまでの主體的聯關を自覺する體驗と共に余は行爲の原因であると云ふ自覺を形作つてゐる。^①それが自由の意識であるが、これには又、余はなし得ると云ふ力の意識も含蓄されてゐる。さて、個體の自覺が意志の自由と決斷とに於て體驗され、この體驗が行爲に個體的自覺を與へる根據をなしてゐることは明かであるが、然し行爲の個體的自覺が單に意志的體驗のみに存すると云ふことは抽象的主意主義の結果に過ぎぬ。殊にこれは

道德的行爲の本質を知るに大きな障害をなすと思はれる。蓋し、既にカントの道德的自由論に於て明かなやうに、道德的行爲の根本條件を成す自律は實踐理性の自己立法とこの法則への意志の自覺的服従にあると考へられるからである。それは單に自己の意志の自由だけでなく、自己の理性の自由である。余がそれを意志する、決斷すると云ふ能動的體驗が自己自身の實踐理性の汝なすべしと云ふ定言命令を根柢にしない場合はそれは屢々見せかけの自由に過ぎず、單に受動的情欲が自己の意志として錯覺されてゐるに止まる。又、行爲の個體的自覺は意志的理性的なると共に感情的な自我の全體の體驗なることも矢張りカントに於て認められてゐる。これは道德的行爲の唯一の主觀的動機たる道德法に對する尊敬が道德法の主體たる自己に於ける人格性に對する尊敬となることによつて、合理的意志決斷は自尊心を、その反對は自己に對して慚愧を伴ひ、又、それらの肯定的否定的人格感情によつて促進され、或は制止されるからである。尙、行爲の發達と自我感情の發達との密接な關係はマクドガルが特に力説してをり、それは特に子供の道德的行爲の發達史に於て重要な役割りを擔つてゐる。^③

① Ach, Willensakt u. Temperament, S. 244.

② 「凡てのたゞい、加減に正しい人でさへ、時としては他の點に於ては無害なる虚偽によつて彼が不快なる事件から手を引き得たか、或は或る愛する且つ功績のある友人に利益を得させたかも知れない場合に、自分自身の眼に於て私かに自分を輕蔑せざらんが爲めに、その虚偽を選じたことを發見しなかつたであらうか。公正なる人が、若し義務を無視することが出来さへしたならば避け得たと思はれる人生最大の不幸に陥つた場合に彼は、自分の人格に存する「人」をその尊嚴に於て維持し且つ尊敬したのだ、自分は自分に對して恥づるまたは自己檢察の内視を怖れる理由を持たないのだ、と云ふ意識によつて支持せられてあらうか。」Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 113. (波多野・宮本譯による)。

③ McDougall, An Introduction to Social Psychology, p. 250.

だが、道德的行爲の體驗の本質は單に自律に盡きるであらうか。カントの自律は固より單に心理的自由、單に自己の意志決定でなく、道德法への自律的服従であり、即ち普遍的當爲を媒介にした道德的個體の自覺であつた。然し、道德法乃至道德法によつて命令された一定の行爲それ自體を至上の自律的義務として行ふと云ふことだけでは未だ道德的行爲に必要な心構へが盡されてゐない。總ての行爲は自己から出ると共に、直接間接に他者に關係してゐる。道德的行爲は道德法に對する自律的服従なると共に、この行爲を通じて道德法の主體なる他者に關係する。従つて、行爲の主體並びに客體としての自他の人格に對する尊敬が要求される。カントの定言命令の最後の規定はこゝに歸着する。もつと自由な表現の仕方を使ふなら、我々は行爲を通じて道德法のみならず、もつと根本的に道德法の主體なる自他の人間生命(生物的精神的)、人間の結合なる社會、人類の生命に對して愛と尊敬とを抱かねばならぬ。例へば、經濟的行爲の直接の對象は物である。然し、それは物の生産と交換とを通じて他人の生命に關係し、人間社會の生活に關係する。この人間生命に對する尊敬と愛とによつて支へられてゐる時、經濟的行爲は直ちに道德的行爲になる。次に、行爲の道德心理學的觀察に於ても、行動一般の心理學的觀察の場合と同様に、現象學的觀察と力學的觀察とは一致するものでないこと、現象學的に完全な道德的行爲は又力學的に完全な道德的行爲であるとは云ひ得ないことを知つておかねばならぬ。現象學的に完全な道德的行爲とは意志的理性的感情的に強くて明晰な個體的能動的體驗を伴ひ、尚その上右の道德的心構へを具へた行爲である。然るに、道德的力の發達と共にこれらの體驗契機の或るものは必然的に消失する。例へば、道德的行爲が習慣になる場合、或は意志や感情の力が強く働く時は意志の能動的體驗が

全然存在しないか、或は稀薄になる。それは行爲力が抵抗力に容易に打ち勝ち得る時は一般にその力は明かに意識されないことによるのである。意識は抵抗に於て存在する。例へば、義務實行力の強い人、乃至愛の力の強い人に於ては行爲する場合の自我の能動的體驗契機は稀薄になるか、それとも存在しない。この場合行爲は自然に自發的に生れる。これを以て見ても、或る一定の行爲の現象學的型を道德的行爲として規定することの無理が分る筈である。

最後に、道德的行爲の主體性は單に個人的體驗として存在するのみならず、社會的體驗として、即ち我の體驗としてでなく、我々の體驗として存在する。換言せば、個人に自由な行爲があるのみならず、集團特に國家に自由な行爲が存在する。國家の道德的行爲も亦國家的自律的行爲として且つ人間生命に對する愛と尊敬の心構へを以て始めて道德的なり得る。自由な行爲が即ち個人的行爲であると云ふこと、自由が即ち自由主義、個人主義であると云ふことは自由の本質の全體ではない。國家の主權的意志とは倫理的には右の如き自律的國家意志のことである。

徳 *virtus* は力 *virtus* を意味するやうに、道德は力學的には内面的精神的力として存在する。この意味で道德的意志は力への意志であり、擴大的行動的意志である。カントはなすべきが故になし能ふと云つたが、ギューヨーは道德の力學的觀察點から、逆に、なし得るが故になし能ふと云つた。生は行動する力によつて行動する義務を自ら作る。^①例へば、ピレネー山中の石灰爐に働く労働者の一人が故障を調べに爐の中へ降りて行き、過つて窒息せんとする危険に陥つた時、彼の仲間はずき次ぎに行つて倒れた。最後に残つた唯一人の労働者も亦危険を冒さうとしたが、これは彼の妻に引き止められて死を免れた。彼が後にその無謀な振舞ひの理由を尋ねられた時、彼の答へは「私の仲間は死に瀕してゐた。そこへ行かねばならなかつた。」であつた。^②これは非合理的な形での、連帶性の感情の力に基く義務

的行爲の一例である。

① Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, p. 248.

② *Ibid.*, p. 118.

なし得る力を豫想せずしてなすべき意識を考ふるのは無意味である。ギューイオーの如く、力から直ちに義務が生ずると云ふことは無論出来ないであらう。然し、義務は全然行ふ力が存在しないのでなく、——動物に義務を命ずるところとは出来ぬ——行ふ力が存して而もそれを妨害する他の力が存在するところに、即ち力と力の争ひに基くのであり、行ふ力が極めて強い時は義務の明晰反省的な意識は稀薄になり、反對に兩者の力の争ひが強く體驗される時には義務意識はそれだけ又強められる。何れにしても、當爲の根柢には力が存在せねばならぬ。事實又、カントが自由は道徳法の「存在の根據」と見てゐる點に、道徳法を自由の「認識の根據」と見るとは全然逆の方向に於ての當爲と可能性の關係が暗示されてゐると云ひ得よう。①この前提の下では、なすべきが故になし能ふと云ふことも、當爲の力學的根據が當爲の合理的自覺によつて呼びさまされると云ふ意味で是認出来る。力は義務の理念を媒介にすることにより、その鬭争的行動力をより自覺的合理的に且つより高められた形で現はす。然し、我々は義務を云ふ時、既に存在的に力を豫想してゐるのである。

① Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 4, Anmerkung.

だが、道徳的力とは一體何であらうか。我々はそれを單にカントのやうに、一定の型にはまつた、即ち彼の場合では合理主義的嚴肅主義的に限定された道徳的行爲を行ふ力、自由とは考へない。然る場合の必然的結果は自由概念の

貧困であり、自由と生、歴史、自然との對立である。我々の云ふ道德的力とは人間生命に對する愛と尊敬とを以て、生命全體の要求をそれぞれのまさに認められるべき固有の位置と秩序とに従つて實現する力を云ふのである。然るに、人間生命の全體とは一定の目的と對象とに關係する合理的非合理的作用の全體である。従つて、道德的力はこれらの力の全體の作用の上に立ち、それらの力の歴史的發展の結果なると共に、相尅と偏重にある力を秩序的全體的に形成せんとするのである。かく人間生命全體の發展の結果なると共にその形成である道德的力は、それ故合理的非合理的力の綜合なることは明かである。この視點に立つ時、我々の特に感ずる缺陷は道德的行爲と感情、欲望との關係の立ち入つた觀察の不足である。アリストテレスの徳論は明かにこの觀察を目差してゐた。近代の人間學的傾向をもつた倫理學者は大抵この問題に觸れてゐる。たゞそれらの觀察の共通缺點は大部分心理學的觀察に止まり、歴史と社會の中に生きる個體の道德的行爲の質料的規定力としての觀察は殆ど存在しないことである。その點で、我々の經濟的政治的文化的社會的行動の非合理的殘基の觀察も極めて不完全なることを自覺してゐる。道德的行爲も力への意志の表現なる限り、それは生産的擴張的行爲であるが、たゞそれは常に人間生命の全體に關係する限り、生の保存的傾向をも重んずる。故に、道德は生産の本能の一方的偏重を生命愛によつて制限するのである。かく見る時、歴史的社會的行爲としての道德的行爲は環境的に具體化された人間的欲求と感情を質料的力として含み、その點でヘーゲルの云つたやうに、純粹な義務からの行爲の如きものは存在せず、歴史的人倫的行爲は關心やライデンシャフトを離れることは出来ぬ。道德的行爲はそれを支持すると共にそれを否定する矛盾的生命力の上に立つ無限の努力と戦ひの過程である。

我々は又、非合理的行動契機はそれぞれ特有な論理と認識の働きを含むことによつて完全な人間の行動を成すことを述べた。然らば、道德的行爲が要求する論理とはどんな論理であらうか。今、論理の特質を非合理的生命との關係に於て規定する時、我々は今迄度々觸れて來た感情の論理と理性の論理の差別を立てることが出来る。我々は又、單にこれらの論理の抽象的差別に満足せず、兩者の混合、更に進んでは兩者の綜合の可能性を考へることが出来る。道德的行爲の論理はこの綜合を目差してゐる。然し、これを説く前に、行爲と云ひ生命と云ふも、主體なき行爲、形成の中心點なき流動的生命は抽象物であり、普遍的生命は個體と社會を主體とする行爲として形成されることを注意せねばならぬ。かくて、一方では論理と生命との關係に於て、他方では生命の自己實現の方向たる普遍、特殊、個別の方向に於て何れの點に行爲反省の基準がおかれるかによつて行爲の論理に多様の區別が生ずる。行爲の論理が生命よりも理性に主要點をおく時、そこに行爲の合理的論理が生ずるが、然し、その主要點のおき方並びに右の行爲の主體並びに場の選び方に於て合理的論理の中にも差別が考へられる。これをカント、ヘーゲル、アリストテレスに於て考へて見る。カントの分析的論理の立場に於ては、道德法と質料とはたとひ道德的行爲はこの兩者の綜合と考へられてゐてもその道德的機能と意義とに就ては全然區別されてゐた。道德的行爲が道德的と考へられるのは、その含む質料の故でなくてその規定根據たる道德法の爲めである。この質料の輕視は、カントをして普遍的道德法乃至その主體たる人間性の理念に向はさせると共に、質料と形相の具體的統一たる歴史的社會的行爲を飛躍して直ちに道德法の自己立法の主體としての個體的行爲に下らさせた。かくて道德的個體の自由は確立されたが、然し、單なる普遍的立法によつて個體の道德的行爲の根據は説明され得ない。實踐的判斷力の範型を普遍的自然法にとすることは、利己的情欲や氣隨

を否定する道德的行爲の普遍性、世界性、人間性に應ずるけれども、道德的行爲の個別性、道德的主體の個體的歴史的價值本質は無視される。ヘーゲルはこれに反して、その辯證法的論理の立場から道德的行爲を理性の質料を媒介とする辯證法的自己實現運動の一段階として考へた。これはやがて、道德的行爲を世界的民族的歴史運動の場に於て理解することであり、歴史的非道德的質料と道德的行爲との深い關聯を理解させるに非常な意味をもつてゐるが、その代り道德的行爲を含む一切の歴史的行爲を理性の論理的發展と見ることにより、道德的行爲の個體性、一般に行爲の意義は犠牲にされる。アリストテレスの存在論的論理に於ては、一方では存在するものは個體であり、而も個體は形相と質料との統一と見做される以上、彼の倫理學に特徴的な理性的形相と非合理的質料との深い統一の認識、他面では行爲と個別的なるものとの深い關聯の力説が當然生ずる。特に行爲の個別性の力説はカントの普遍主義に對して最も重要視されるべきもので、彼の實踐的理性はカントと異り、プロネーシスの言葉が暗示してゐるやうに個々の場合に於てそれぞれ異なる行爲の推理であつた。道德的行爲と雖も個々の場面、情勢に基く個別性を免れることは出來ぬ。嘘言をすべからずの一般的命令と雖も除外例を有する。況や個體の歴史的道德的課題に於ては尙更である。たゞアリストテレスの倫理に於ては、カントのやうに普遍的自己立法の自覺を媒介にした自由なる個人は存在しない。これ彼の倫理が人倫的ポリス的で道德的人類的でない理由である。

感情の論理に於ても、矢張りこの種の差別を立てることが出來やう。例へば、功利主義の含む論理は明かに快、幸福の欲求を出發點とする合理化された感情の論理である。而もそこには利己主義と利他主義の調和が所謂最大多數の最大幸福の社會道德によつて試みられてゐる。或は、ベルグソンの人類愛の論理に於ては、人類のと個體的の兩面が

強く出てゐる。

かく、道徳的行爲の含む論理の様々の形とそれぞれの一面性とを知る時、そこから我々は次のやうな結論を導き出すことが出来るやうに思ふ。即ち道徳的行爲の論理は普遍的生命の普遍、特殊、個別の自己實現の方向に於て行爲を構造附けるものであり、その何れの實現段階をも飛躍してはならぬ。次に、それは感情の論理でも理性の論理でもなく、その綜合である。それは人間生命の何れの要求にも忠實であり、隨順しつゝ、この自己否定的隨順によつて却つてその要求の一面性を全體的に秩序附け、そこに道徳的社會と道徳的人間の理想を描くのである。その點で道徳的行爲は人間生命の手段なると共に最高の目的である。

ヘーゲルは眞理は全體であるとし、あらゆる歴史的思想形態を全體の中に否定的に生かす處に哲學の辯證法的方法があると考へた。それと同じく、道徳的眞理もこの意味で辯證法的方法を根柢にしてゐる。それは人間生命全體の眞理として、この生命と行動に係るあらゆる論理を自己の中に否定的に生かし得るのでなければならぬ。たゞ論理と行爲の云はゞ一元的二元論の立場、ヘーゲルのカントの立場にある者にとつては、兩者の永遠なる争闘と和解の過程が信ぜられ、そこに努力と戦ひとしての道徳的行爲の本質があると思はれる。「誰でも、絶えず努力してゐるものは、われ等が救ふことが出来る。」(ファウスト)これが道徳的行爲の論理が示し得る最後の智慧である。