

哲學研究

第二百二十五號

第十九卷
第十二號

社會存在の論理 (承前)

——哲學的社會學試論——

田邊 元

四

トテミズムとはいふまでもなく、南北亞米利加、濠洲、亞弗利加、及び印度に知られて居る未開人の特異なる信仰、並にそれを基底とする社會制度を謂ふ。其研究の權威たるフレイザー J. G. Frazer の與へた規定に據れば、トテミズムとは、一方血縁の人々の集團と、他方或種の自然物、又は人工物との間に存在して居ると信せられた内密關係の謂であつて、此等の物を人間集團のトテムと呼ぶのである (Frazer, Totemism and Exogamy, IV, p. 3-4)。トテムの語は亞米利加印度人の用語から出た。其意味する所

は、同一血縁氏族の各人が、それを彼等の先祖又は守護者と認め、それを通じて彼等相互に認知し合ふための象徴となす所の、動植物及び或種の事物である。最も普通なトテムは動物であつて、夫々の氏族が各種の動物を氏族の先祖にして守護者であると認め、同一氏族に屬する各人は自己とトテムとを同一視し、トテムを通じて氏族と自己とをも同一視する。トテムに對しては畏敬が拂はれ、之を殺すことが禁止せられるのは勿論である。トテムの象徴(形象と名稱との如き)は氏族と成員との同一化の紐帶をなす。トテムに由つて未開人の部族は氏族の體系に區別せられ、社會はトテムの體系によつて成立する。而して普通には同一トテム氏族内部の結婚は禁止せられ、異族結婚(外婚)がトテミズムと相伴ふ。斯かる信仰が何に由來するかは容易に決定し難いので、人類學者人類學者から種々の臆説が提出せられて居るのは當然である。フアン・ゲンネプの著『トテム問題の現狀』(Van Gennep, L'état actuel du problème totémique, 1920)を見ると、如何に多くの異説が紛起して相争ふかがわかる。其中心はフレイザーの懐胎説に對する賛否にあると云つてもよいであらう。此問題に就いて Totemism and Exogamy (1910) 四卷の集成的研究を成遂げた彼は、妊孕の生理に無知なる未開人が、懐胎の因を動植物の精靈の入來に歸することが、トテミズムの起原であ

るとするのである (Frazer, op. cit. IV, p. 37-71)。併し此説はデュルケムが指摘した如く、人間の生源とトテムの精霊とを同一化することが何に由來するかといふ問題を解かずして、却て之を説明の根據とする、といふ論點竊取の誤を犯すといふことが出来る (Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 260)。斯くてこれに對しデュルケム自身は、個人の生死に拘らず、世代の代謝を通じて、同一なる非人稱的生命力が氏族を維持することを感得し、此力を象徴して禮拜の對象としたものがトテムであると説いた (p. 269-270)。併しながら此様な形而上學的構想は實證的なる人種學者の容れる所でない (Van Tienep, op. cit. p. 49)。彼がトテムを氏族の紋章とする見地から、凡ての問題を説明し得ると揚言する如きは、最も實證的精神と背馳する (Durkheim, op. cit. p. 329)。人種學的にはファンゲンブが主張する如く、單なる紋章的象徴と名稱共有とに止まらず、トテムとの血縁に對する信仰が根本的なのであつて (Van Tienep, op. cit. p. 49-50)、デュルケムの如く之を不必要とすることは當らぬであらう (Durkheim, op. cit. p. 193, Note c)。尤も彼がフレイザーに反對してトテムの宗教性を強調するのは、ファンゲンブの如きも賛同する所であつて、ただそれが社會組織に根據附けられなければ、トテムイズムを形成するに足らないことが重要なのである。

る (Van Gennep, op. cit. p. 32)。併し私の如き門外漢はもとより此等の論争に容喙することは出来ない。起原の問題は之を措き、専ら現象に就きて比較的中正と思はれる見解に従ひトテミズムの解釋をなす外無い。而して、デュルケムがトテミズムを人種學者人類學者の手から社會學者の手に移した業績を繼承し、更に之を管に宗教意識のみならず、一般に原始民族の意識全體、わけても知的意識の解明に利用して、これに由りイエルーザレム、シエーラー等の知識社會學に材料を供するのみならず、延いて間接には哲學にも貢獻する所少なくないレヅイ・ブリュールの研究 (Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1909) に始めて發表せられた所のを指導として、トテミズムの論理を考へたいと思ふのである。

出發に當つて第一に注意しなければならぬのは、トテミズムの論理といふ概念そのものに就いてである。レヅイ・ブリュールが右の書に先論理的と呼んだ如き特別の聯關がトテミズムの思考に於ける觀念の結合を支配し、それは普通論理の原則と認められて居る矛盾律に拘束せられないものであるが故に、前述の如く、トテムの紐帶に由つて氏族と成員とを同一化することが出来るのである。此同一化の原理たる、部分が全體を分有するといふレヅイ・ブリュールの所謂分有法則 *loi de partition-*

ton(p. 76)は、即ちトテミズムの思考を支配する論理であつて、トテミズムの論理とは之を意味することが差當て第一の解釋でなければならぬ。併しながら此様にトテミズムの現象に内屬する論理は、單に斯かる現象學的意味に於けるものとしては論理であつても、我々が哲學の立場に於て絶對媒介の反省原理として、其上に於て自覺を行ふ意味に於て論理であるのではない。それは現象としての論理であつて、論理としての論理ではない。或は言換へれば、存在する論理であつて、自覺する論理ではない、といはねばならぬ。併し如何なる現象的意識にも固有の論理が内屬し、それによつて各段階の意識が思考を行ふことが出来るのであつて、而もその論理が我々の論理と媒介せられるが故に、論理は存在の論理たることが出来るのである。我々の自覺に於てはたらく論理が、存在する論理と媒介せられないならば、自覺は無内容となり論理は形式論理となる外ない。自覺は存在の媒介に於て行はれるが故に、他に於て自己を知るのであり、同時に他が自己に知られるのである。トテミズムに内屬する論理が論理として我々に知られるのは、この存在する論理に於て我々の論理が自覺するからである。曩に述べた如く、ヘーゲルの體系に於て現象學と論理學とが互に媒介し合ひ、一が他に由つて成立すると同時に一が他を成立せしめる、といふ相

卽の關係に立つことは、此場合にも維持せられなければならぬ。斯くしてトテミズムに内屬する現象としての論理を媒介として、我々の自覺する論理が、第二の意味に於けるトテミズムの論理として現れる。これは我々の自覺の論理ではあるけれども、トテミズムに於て自覺する我々の論理であるから、トテミズムの論理なのである。而もこの論理に由つてトテミズムが我々に知られ理解せられるのである。ヘーゲルに於ては、精神現象學が論理學に對し序論として豫想せられる媒介關係の方が主として表面に現れ、逆に論理學が精神現象學の展開に原理として豫想せられ、これによつて意識の各段階が絶對知の契機として自覺せられるといふ方面が、十分はつきり出て居ない。其結果、論理學の立場たる絶對知が意識の現象に於ける存在へ自己を媒介する還相面が十分具體化せられずに、往相面のみが見られるやうになる。此事は、論理を飽くまで存在の論理とし、存在の理解認識は卽ち論理の自覺であると考へ、絶對精神を徹底的に客觀精神に媒介して、後者の社會意識を我々に於ける前者の自覺の媒介となす所の我々の、極力改善しなければならぬ點である。原始意識の現象としてのトテミズムは、自ら現象としてもつ所の論理に由つて、我々に實現せられる論理に自己を媒介し、斯くてトテミズムに於ける我々の論理の自覺に由つて、トテ

ミズムに對する我々の論理的理解を成立せしめる。約言すればトテミズムの論理なる概念がもつ所の二重の意味が、相互に自己を媒介せしめることに由り、トテミズムの論理的理解が成立するのである。この最後のものをもトテミズムの論理と稱し得るならば、我々の立つ所はこれに外ならない。區別せられた二つの意味が綜合せられることを、我々の思索は任務とするのである。

第二に、しかしながら、我々はなほ次の疑問を解決して置かなければならぬ。抑もトテミズムといふのは、上記の概要に由つても知られる如く、もと人種學者が發見した特異な未開人の現象であつて、必ずしも凡ての未開人に必ず發見せられるといふものでなく、況や人間社會の發達が必然にトテミズムに端を發するなどといはれるものではない。然るにそれにも拘らず、トテミズムの論理を以て絶對自覺の哲學の通路とし、これに由つて絶對媒介としての論理の中心をなすと標榜する所の種の論理の内容となす如きは、極めて不當ではないか。斯かる疑問は必然に起ることを豫想せらるべきものであつて、既に我々は前節に之を豫期して置いた。今や我々は之を問題として取上げなければならぬ。唯物辯證法の立場に立つ社會科學は、エンゲルスの『家族、私有財産、及び國家の起原』に關する研究以來、原始社會の唯物史觀的説

明を試みるに例へばモルガンの『古代社會』に現れた如き人種學的研究を援引することを常とする。ところで、唯物史觀の法則に由る説明を任務とする立場にとつては、所謂原始社會の構造と形態とが人種により種族により相異り、その原理が夫々特異にして共通でないことは、その立場にとつて致命的な困難を意味する。そこから、強ひて共通の法則が成立することを主張する爲めに、現實に現れる特異性を無視して、一般的原理の支配を示すやうに事實を曲げるといふことも起り得る譯である。此立場からの社會發達の研究が、事實の特異性を重んじ、個別的なるものに忠實ならんとする社會史家に不信の眼を以て見られるのはこれに由る。今トلاميズムの如き特異の現象に普遍的原理を含ましめんとするは、恰も唯物史觀の原始社會史と同じ轍を履むものではないか、といふ疑問を避けることが出来ないであらう。我々の研究の立場を明にし、唯物史觀との根本的なる相違を示す爲めにも、右の疑問を出来る限り徹底的に究明することは必要なのである。そこで先づ最初に區別しなければならぬことは、社會の構造分析に於て造られる概念は、自然の實驗的研究に於て造られる概念の如くに現象の説明に役立つ法則を意味するものでなくして、構造の意味的聯關を了解する爲めの型を表はすといふことである。自然科學の法則的概念

は、除外例なく且程度の相違なしに實驗上一定の條件の下には其儘現實に見出される關係を内容とするのであるが、社會學の概念は、現實の社會構造を了解するに、特定の條件の下に現れる聯關を、思想的に條件を理想化して、觀念上完全なる極限的形態をとつた場合の所謂理想型を意味するものとして形造られるのである。それは勿論現實にある形態の了解から出發するから、名稱に於ては現實にあるものを指すけれども、その意味は觀念上のみ存する理想型を内容とするのである。現實は斯かる型を多少とも不完全に表はし、他の型との結合に於て、種々の程度に於ける増減消長を含み、何等かの不純さを免れないのである。ただ比較的純粹に近きものも、と其名稱を擔つて現れた現實の形態として見出されるに過ぎない。併し自然科學の法則的概念に於ける如く、實驗上何處でも隨處に見出され得る實在的關係を表はすのでなく、意味了解的主觀により觀念上理想型として想定せられ、現實には多少とも不純不完全なその實現を見出すに止まるのである。前述トエンニエスの與へた共同社會と利益社會との如きも斯かる概念に外ならない。之を現實的に最も完全に近く實現する形態に従つて、家族と契約といふ名で呼んでも (Tom. II. Ges. S. 183)、それは現實にある家族と契約とを意味するのではない。一般に種々の社會形

態を表はす概念は、現實にあつた歴史上の形態を指すのでなく、型を意味するのが常である。その特殊なるものに至れば、或種族にのみ著しく現はれ、他では極めて不完全な程度で、殆ど痕跡的にしか、現れないといふやうな種々の形態がある譯である。斯かる場合には特有な固有名詞が、他の箇所にも於ても不完全には現れる如き一般的なる型を表はす普通名詞に轉用せられる。實は社會的歴史的形態に係はる名稱は、一般に斯かる経過をもつこと、容易に確められるであらう。然るに唯物史觀はその歴史的制約を重んずる立場にも拘らず、斯かる了解的型概念の意味を十分に認めず、社會科學の概念を自然科學のそれと同様に實在的にして法則の意味をもつものと考へ、型の、觀念的、個別、了解的、なることを無視しようとする。これが我々の立場と異なる主要點である。單に主觀に模寫せらるゝ客觀、乃至、主體に變革せらるゝ客體として社會を考へるのでなくして、客體的なると同時に主體的なる存在であり、従つて主觀的なる意味を表現する客觀であると、社會を解する我々にとつては、斯かる考方は許されない。斯くて我々は上述の如き型としてトテミズムを取扱ふ限り、それが社會科學に於ける概念の如く、一定の社會發達の段階として如何なる種族にも必ず見出されなければならぬ法則的意味を有するものでなくして、特に或種の種族に於て

著しく現るゝも他の種族に於ては殆ど痕跡的にしか現れず、寧ろ或種の種族の個性を解するに役立つが如きものなることを、怪しむべき理由が無くなる。而も型としてのトテムイズムは、固有名詞としてのトテムイズムが始めて發見せられた種族の限界を超えて、多くの未開社會を了解するに役立つ概念となり、却て之を妨げ之を不純にする條件の無い限り、如何なる變容をなすも一般に原始社會に通ずる構造なることを豫想せしめるものとなる。哲學は此了解豫想を通路として辯證法的原理的に反省を加へ、絶對媒介としての論理に之を媒介せんとするのである。斯くて曩に觀念的と考へられた型が、却て同時に存在の原理にまで反省せられて、實在的となる。論理は斯様に觀念的と實在的とを、換言すれば主觀と客觀とを、媒介するものであつて、單に主觀が客觀を模寫する媒介ではない。斯かる絶對媒介が相對絶對相即の立場に立つ哲學にとり必然的なる途であることは最早疑を容れないであらう。これに由つて實在論的な法則的模寫と、觀念論的な型的了解とが、辯證法的に綜合せられるのである。而も同時に他方に於て、實證的立場に立つ人類學社會學が『トテムイズムの痕跡』殘存を問題とし、有史以後の社會的事物にトテムイズムを以て説明せらるべき多くのものあることを指摘したのは、此型の一般性を實證するものとして極めて注意

すべき意味を有する (Van仁neep, op. cit. p. 324 参照)。ベルグソンは却てトテミズムを寧ろ固有名詞的に解し、デュルクムやレヴィ・ブルジョールの如く深く廣き意義を與へるに反對するものの如くに見へるが (Les deux Sources, p. 194-195)、併しそれにも拘らず、其根柢を社會の共通なる要求、生命の必要に歸し (p. 196)、それを以て一般に、個人意識の契機としての社會的集團表象が、理性的動物たる人間の内に秘む背理の源泉として、種々の信仰、咒術、神話、虚構をなす所謂靜的宗教の一形態と看做したのは、心理的に此現象を一般化するものに外ならない (Les deux Sources, p. 105 ff.)。私は之を論理的に一般化するのである。其根柢は右の如く、現象としてのトテミズムでなく型としてのトテミズムを考へるといふ所にある。

以上二つの疑問に對する解決を終つて、我々は今や當面の問題たるトテミズムの論理に考を向けることが出来る。ところでトテミズムの論理が前述の第一の意味に於て差當り有するその現象的内容は、既に當時述べた通り、トテムを媒介として氏族の全體と成員たる個人とが一體をなすといふ同一性に存する。レヴィ・ブルジョールの所謂共生 Symbiose (Lévy-Bruhl, op. cit. p. 94) 即ちこれである。これが他の人類學者の所謂人間の、トテムとの同一化 (Frazer, op. cit. IV, p. 5) に外ならない。斯かる

同一化が矛盾律による分析論理と異り専ら綜合的といはれることも理由がある。(Lévy-Bruhl, op. cit. p. 117)。然るにベルグソンは斯かる先論理的論理が原始意識を支配するとなす見解に反對し、トテムと人間との同一化がトテムイズムの中心をなすのでなく、却て同一種族内の異部族を區別する爲めに、類たる動物の中で區別せられる異種を以て異部族に配當することが其本質を成すとし、之を以て、血族結婚を避けて異族結婚を強制し、以て閉ぢたる社會としての種族の壊敗を防止せんとする生命の要求に歸した(Des deux Sources, p. 194-197)。併し此様に類中に種を分つ論理的分類を原始意識に屬せしむることは、先づ疑問を惹起せざるを得ない。勿論異族間の闘争に際し、異種の動物を部族に結合し、以て對立の氣勢を強化することはあり得ることと、トテムが此爲めに役立つことは否定出來ないであらう。併しこれは既に氏族と同化せられたるトテムが、氏族の對立と共に對立するのであつて、單に種として區別する爲めに異族に結合せられるのではない。異族結婚強制的爲めにトテムイズムが發生したことを説明するものとしては、ベルグソンの假説は巧妙なることを失はないが、併しその論理的區別を中心とする見地は未だ十分ではないと思ふ。何となれば、これに由つて、トテムを自己の先祖とし保護者として崇敬し、之を食することを

禁する如き慣習を説明することが出来ないからである。トテムズムを特殊の論理に由る同一化と看做す説と、單なる紋章とする説との中間に立つものとして、自己の假説を主張するベルグソンは、單に紋章としてトテムの特殊なる意味を全く没却するのでなく、氏の所謂靜的宗教としての『宗教に似た所が無いでもない崇敬』(p. 107)の對象として之を認める以上、それが個人以上の全體としての氏族と同一なるものであり、それと人間との同一化は、實は氏族と個人との同一化の内密祕與なる紐帶に外ならざること、承認せざるを得ないではなからうか。フワン・ゲンネブも亦トテムズの原始形態を地域トテムズに認め、集團の間に地域の區分を割當てる分類の要求がトテムズを發生せしめたことを主張するけれども、而も既に前に説いた通り、血縁觀念を原始的事實として特に強調するのである (Van Tonnep, op. cit. p. 344-345)。トテムのもつ權威は實は血族共同體としての氏族のもつ根源性に由來し、トテムと人間との同一化は根源的氏族と成員たる人間との同一化の表現に外ならない。前者の矛盾背理を忌避しようとしても、後者の矛盾背理は實は血族共同體に固有にして避けることの出来ないものである。トテムズは特殊な人種學的現象であるとしても、家族は普遍的な社會學的範疇である。實はトテムズも型としては

家族の原型といつてもよいのである。若し原家族といふ概念を造るならば、トテミズムは原家族の特殊種族に於ける典型的實現に外ならない。尤も家族の概念を西歐的に夫婦中心に解釋すれば、モルガンの力説した如く、それは却て同族結婚を禁ずる氏族とは互に相交錯する獨立の組織であるといはなければならぬ。併し東洋の「家」といふ概念は、決して夫婦の結婚を中心とするものではない。寧ろ氏族をその原始的意味とするであらう。其意味に於て、原家族たる「家」の典型をトテミズムに觀ること必ずしも不當ではあるまい。斯くて若し我々がもつ「家」といふ觀念に含まれる非合理性に深く注意するならば、トテミズムの背理矛盾を忌避する要求は無意味なることを悟るであらう。家族を原型とし本源とする自然的共同體は、全と個との異にして同といふ矛盾を免れるものでない。否、トエンニエスが之を比較した所の有機體の概念さへ、その部分は全體の部分として後者に依屬しながら、それ自身が全體として獨立性を有しなければならぬ、といふ矛盾を含むこと、氏が鋭く指摘した通りである (Tem. n. (res. S. 169-170))。トテミズムは家族の原型として、共同體の型の理想的極限に外ならないから、全と部との共同性、一層正確にいへば、全體と個體との同一性がそれに於ては最も強く現れるのであつて、社會形態の中、全と個との融一の極

限に相當するのである。それだから、全と個との對立、個の全に對する獨立を本質とする我々自身の有する自覺から解釋し、或は少くとも外部から觀察して、氏族を個人の集團と見る分析的觀方に支配せられる爲めに、全と個との異にして同といふ矛盾が強く注意を惹くのである。併しトテム氏族の成員自身は、寧ろ自己の個として全體に對し獨立性を有することを自覺しないからトテム氏族員たるのであつて、此自覺が現れ、ばトテムイズムは消滅するのである。此事は一見不可思議に思はれるかも知れないけれども、文化民族に於ても家に對し國に對する意識に於て此一體感の強く支配することは常に見る所である。共同體を形成するトエンニエスの所謂自然意志なるものは、此一體同一を本質とする。トテムイズムはそれがトテムの表現をもつて成立したのに外ならない。トテムが紋章の如き單なる象徴記號と區別せられるのは、後者の如く單に觀念的紐帶に由る結合の媒介たるのでなく、それ自身實在する實體として、斯かる同一性の表現であり、媒介力自身たるに由る。兩者は意識の相異なる段階に屬するのであつて、意識の構造に顧みるとき全然混同を容れる餘地が無いであらう。トテムは共同體の共同性の實在化に外ならない。トテムイズムは共同體の原理たる全と個との一體同一の實在性である。トエンニエスの *Weschville* の

實在的表現である。トエンニエスも共同體の原始的なるものを身體の實在的聯關に由る血縁共同に認め、自然意志 *Wesenwille* を人間身體の心理的對應物、現實形態に於て思惟せられた生命統一の原理とした (*Gem. u. Wes. S. 83*)。自然意志の動く所、共同體の成る所には、型としてのトテミズムがある。ただその純粹に近く、實在的表現の顯著なるものは、特殊の種族に見出されるに止まるのである。

果して右の如くに考へられるとするならば、トテミズムの含む論理の特色は、血縁共同體に於ける全と個との異にして同なる矛盾の統一にあるといつてよからう。而して此論理が管にトテムと人間との間、或は氏族と成員との間に止まらず、その生活に現れる事物の思考を、凡て所謂集團表象に由つて規定し、所謂分有法則に支配せられるものたらしめるのである。トテミズムの論理は分有の論理であるといつてよい。矛盾律に由る分析は反省的思考の要求に基くのであつて、それに於ては結合は分たれたるものの主觀に由る隨意なる結合であるから、従つて觀念的である。それは社會的にはトエンニエスの所謂利益社會の基礎たる選擇隨意意志に相當する。これに反し實在的なる生命の統一は、思考に於て分有法則の如き、矛盾律以前の統一を要求するのである。分有法則は我々から見れば矛盾律に抵觸するものであるけ

れども、それに支配せられる思考は未だ矛盾律を知らないのであるから矛盾とは氣附かない。従つて矛盾を超えて矛盾の統一を思考する辯證法的思惟の如きものは段階を異にする先矛盾的段階である。レゾイブリエールが先論理的と呼んだのも、其意味に於て正しい。分有論理と分析論理とは辯證法の即自と對自との契機に相當する對立をなすといふべきであらう。これは社會形態に於て、共同社會と利益社會との綜合として辯證法的構造を有する社會を豫想せしめる。とにかく、矛盾律に支配せられざる、それに先だつ思考段階がトテミズの論理に相當することは承認せられなければならぬ。之を直ちに非論理といふのは偏見に過ぎない。現に斯かる論理に由つて生活を統制する人間思考が存在するのだからである。ベルグソンはバスカルの『人間は考へる蘆である』といふ命題を例に引いて、一般に『ある』の語の内容の複雑多義にして單純に同一を意味するものでないことを注意し、トテミズムに固有な論理を語ることの危険を警戒して居るが (*Les deux Sources*, p. 194-195)、併し寧ろトテミズムの分有關係を我々の『ある』の内に見るとしたら如何であらうか。『ある』の複雑多義性は、却て矛盾律の要求する自同態の抽象的なることを氣附かしめ、矛盾律自同律だけでは思考が成立するものでないことを知らしめる、とも考へ得

るであらう。觀念論的な述語の論理は、矛盾律に支配せられる包攝關係を以て論理の中心と考へて居るけれども、假に包攝が矛盾律並に自同律により成立するとしても、『ある』の繫辭は單に此關係だけを内容とするのではない、それと方向の正反對なる實體内屬の關係が此關係と對立的統一を成し、それが『ある』の内容をなすのである。此實體内屬の關係は實體たる個體が内屬する一般的規定を自己の中心から統一し、自己を後者の全體に擴充する關係である。これは個體中心の統一であつて、所謂主語の論理の内容を成し、普遍に特殊を包攝する關係とは或意味で正反對をなすのである。それと包攝關係とが對立的統一をなさなければ實は論理は成立しない。併し、更に進んで考へると、包攝關係そのものが單に自同律矛盾律の考へる如く單なる同一といふものだけでは成立しないことも、同時に注意せられなければならぬ。既に論理の立場に立つといふことが、矛盾律に由つて區別しながら類的同一に統一することを意味する。其故矛盾律は自同律と表裏を成すといはれるが、其結果は同一に於ける區別の統一に外ならない。これは區別せられた特殊を普遍に統一することであるから、相互に區別せられる特殊が普遍と對立しながら、共に普遍の同一を分有することを意味しなければならぬ。斯く考へれば、實は分有は、矛盾律と自同律

との綜合の直接態といふべきものであつて、斯かる媒介なしには兩原則が相俟つて表裏を成すことは出來ないから、特殊の普遍に對する分有こそ、如何なる思考にも契機として含まれなければならぬ筈である。たゞ分有法則は、矛盾律以前の先論理的段階を支配するものとして、矛盾律に由る反省を容れざる直接態に屬するが故に、非論理的とも考へられるのである。併しそれは非論理といふよりも寧ろ先論理といふべきものであつて、却て生命そのものの論理、思考も現實に存在する生命の形態として現れた直接態の論理、といふべきものなのである。或は直接態の論理といへば矛盾とも思はれるかも知れぬけれども、生命の直接態に於ける思考を我々の反省的論理に媒介して、その思考を支配する原理を論理と考へる意味に於て論理といふに不可は無い。前に述べたトラミズムの論理の第二の意味から見て第一の意味が論理といはれる關係に於て、分有法則は生命そのものの論理として、我々に論理として自覺せられるのである。トエンニエスは氏の思想發達に影響したと思はれるシューベンハウアーの意志說に従つて、自然意志を全宇宙の生命に通ずる本體的意志とし、その如何なる部分も部分にして全體なることを説いて居るが (Gem. u. For. S. 169-170)、其構造を我々の論理に於て自覺すれば分有法則の論理となる。而して此

分有的構造を矛盾であるとか、非論理的であるとかいふこと自身が、既に矛盾律以上の論理に由つて自覺する立場に立つことを意味する。何となれば、斯かる規定をなすことが既に論理的思考に外ならないからである。前にも述べた如く、絶對の非合理とか非論理とかいふことは、既に論理に媒介せられて、始めていはれることなのである。従つて生命の意志も分有的論理をもつ。ショーペンハウアーの形而上學に於て最大の困難をなすのは、全然盲目的非合理的なる唯一の生命意志が、如何にして表象的個體化の媒介としての種たるイデアに入るかといふ問題にあることは周知の通りであるが、既に現象の多と本體の一とを對立せしめることが、後者の前者を媒介として含むことを意味するのであつて、多無き一は一ともいはれず、非論理的同一は實は多の一に對する分有的抽象的一面に止まり、之を非論理的同一といふとき、既に分有的論理を自覺する立場に立つて、その抽象面を反省規定するに外ならざることと明白である。自然意志も論理を有する。それが非論理的矛盾と規定せられることが、論理の自覺に外ならない。ショーペンハウアーの形而上學の困難は此具體的自覺を缺く所に存する。これは彼が敵視したヘーゲルの論理に對する無理解に結附く。矛盾の論理、非論理の論理、直接態の論理、も論理に外ならない。分有的論理は

此意味の論理に屬する。それがイデヤの論理、即ち種の論理である。昔のプラトン哲學に於て、イデヤの分有 *Metexis* の問題は最大の難問であつた。その難問の解決が後期のダイヤレクテイケに導いたのである。分有の論理は矛盾律の立場から見ても矛盾であり不可解である。だからアリストテレスが繰返してプラトンを攻撃したのであらう。併し生命は不可解であり、存在は矛盾である。生命の一と存在の多とを媒介する種は、多の分有的一たるトテム共同體の原理たるものである。プラトンのイデヤは直接態に於ては斯かる種に外ならない。イデヤは理性により直觀せられたる種の形相である。種の原語 *eidōs, species* はイデヤ *idea* (種相) と同一に歸する。分有的統一を原理とするイデヤは、矛盾律自同律に支配せられる分有論理に由つて解すべからざるものなること當然でなければならぬ。我々は種の論理が内容的には分有の論理として特色附けられることを承認しなければならぬ。それがトテムに現實の形態をとつた生命の論理であり、自然意志の論理である。生命と意志とは此論理に於て自己を論理に媒介する。論理は先づ端的に生命の論理であり意志の論理である。之を否定して、ただ生命と意志との非論理非合理を説くのは、それ自身哲學の否定を意味する矛盾を犯すことに外ならない。

併しながら翻つて考へると、トテミズムに實現せられる分有の論理は、前述の如く直接態の論理といふ概念が其自身矛盾であるとも考へられる如く、論理にして論理でないといふ矛盾を含むこと否定出来ない。單に直接態としての分有は矛盾律以前であるから、それは矛盾として自覺せられないこと、曩に述べた如くである。併し分有といふ概念は、單に直接態に止まらずして之を反省し、我々に於て之を自覺する論理の自覺内容に屬するのでなければならぬ。此自覺の即自態としてのみ分有の論理が語られるのである。既に分有といへば、分有する個體の多と分有せられる全體の一とが對立することを意味する。全く此對立を缺くならば分有といふことすらいはれないであらう。勿論此對立が自覺せられるならば、反省が分有の直接態を破壊する。併し此反省の可能、對立の自覺が契機として存しない所では、分有は意味を失ふ。分有は裏面に對立を豫想する。後者の可能と對して、直接的なる分有が現實に存在するのである。フツンゲンネンも、原始社會に於ける個人の發意性の重要さを強調して居る (Van Tenneep, op. cit. p. 312)。トテミズムは外婚と結び付き、血族結婚を禁止するが、禁止は犯行の可能を豫想する。一般に閉ぢた社會の道德はベルグソンのいふ如く責務の道德であるが、責務は怠慢乃至違反と伴ふ。トエンニエスの

社會二型論が明にした如く、共同社會の自然意志は、意志の本性上自由の方向を追うて、要素的個體の隨意意志に轉化し、以て利益社會を成立せしめる。現實の社會は此二型の相交流する所に成立つのであるから、共同體の成員は常に全體から自己を獨立せしめて自己一個の利益を追求する傾向を有したゞ利益の交換を目的とする社會を契約的に形造らんとする。利益社會への傾向とは、個が全から獨立し、全と對立しようとする傾向の發展に外ならない。兩型の社會が相交流するとは、共同體の全が常に個の分立と相即することを意味する。此第二の方向が第一の直接的統一を破ることを防止する爲めに、責務の道德が要求せられ、靜的宗教が強制力を維持するのである。凡て此等は、反面に於て分有の直接態が個の全に對する獨立の可能を豫想し、兩者が表裏相反するに拘らず、現實に於ては相俟つて成立するものなることを示す。當面の論理の見地からいふならば、分有の論理は對立の論理を豫想するのである。然るに對立は、種としての全に於ける個の合一に對し、個の全に對する分立を意味するから、分有の論理を種の論理といふに對し、分立の論理を個の論理といふことが出来る。自同の論理は矛盾律を以て後者の媒介となる。併し矛盾律と自同律とに由る分析論理が、未だ個の論理たるに十分なるものでないことは既に第一節に

觸れた如くである。もとより個の論理は分立對立の論理であるから、分有の直接態なると異り、矛盾律による區別を含むことは容易に推定せられる。分析論理は個の論理たるに不十分ではあるけれども、而も後者の缺くべからざる契機たることは否定せられない。然るに曩に述べた如く、矛盾律と自同律とが表裏相統一せられることは、單なる自同關係を超えて分有關係に依る外無いとすんならば、分析論理は分有論理を豫想し、従つて分析論理を契機とする個の論理も分有論理を豫想するといはなければならぬ。即ち分有論理たる種の論理は個の論理に豫想せられるのである。斯くて、前述の如く分有の論理が對立の論理を豫想し、種の論理が個の論理を豫想すると同時に、逆に、個の論理が種の論理を豫想し、兩者相俟ち相即することが明となる。種と個とは相即して始めて成立するのであつて、離れて存するものでない。種の論理を具體的に理解するには個の論理を媒介としなければならぬのである。今や我々はトテミズムに含まれた直接態に於ける種の論理から去つて、之を具體的ならしむる爲めに、反對の位置に立つ個の論理に移らなければならぬ。

五

プラトン哲學の最も困難なる問題がイデアの分有にあつたとするならば、アリス

トレス哲學の難問は個體の問題にあつたといふべきであらう。而してプラトンはその後期のダイヤレクテイケに由りともかく分有の問題を解いたといつてよいと思はれるが、ダイヤレクテイケを哲學の眞正なる認識方法として斥けたアリストテレスは、個體の問題を十分に解決することが出來ずに後代に残さざるを得なかつた。若し我々が前節の終に見た如く、分有の論理としての種の論理と、分立の論理たる個體の論理とは不可分離的に相俟つものであるとしたならば、前者の解決にダイヤレクテイケが必要なる限り、後者の解決にも亦それが必要なることは、當然に豫想せらるべき所でなければならぬ。然るに之を斥けるとするならば、個體の問題解決の途は、アリストテレスに杜絶せられて居たものといはなければならぬ。單に包攝の論理を以てしては此問題を解くことは出來ないのである。包攝論理は形而上學の個體存在論に對する十全なる論理ではあり得ない。彼は一方に於て、眞の存在たる第一實體は個體でなければならぬことを主張し、以てプラトンのイデア論に反對した。プラトンが眞の存在、勝義の存在としたイデアは、曩に關説した如く種相であるから、それは個でなくして一般者でなければならぬ。併しそれが一般者として現實の經驗的個物と離れ存するといふ所謂離在 (Chorismos) の困難を顧みて、アリストテレスは

個物こそ眞の存在であると考へ、イデヤに相當する一般的形相を以て、個物に對し離在超存せずして之に内在すると思惟したのである。併し斯くして離在的なるものに對する分有といふ困難を避けようとした彼の企圖は、果して十分満足なる結果を齎したか。否、その内在説はただ離在の困難を外見上除去しただけで、實質的には問題は依然として内在の立場に殘留したのである。何となれば、個物が眞の存在たる實體であると云つても、實體は恒存する不變、不易の存在でなければならず、従つてその本質たるト・テイ・エーン・エイナイが其存在の根柢であり原因でなければならぬ。然るに不易の本質は即ち形相であるから、それは一般者に外ならず、個の根柢は種にあることとなる。換言すれば個に内在する種が個の存在の原因であり、従つて眞の存在は根源的には個でなくして種であるといはなければならぬ。これはアリストテレスの個體存在論の意圖に反してプラトンの種相論へ復歸することに外ならない。單に内在といふ概念だけで分有の問題を處理することは出来ない。それは内在の範圍に於ける分有として殘る。個は種に對する分有なくして個として存在することが出来ないのである。併し種が個の對立を俟つて始めて種たり得ることも我々が前節に於て明にした所である。種から個を導き、種のみを眞の存在として個

をそれに從屬しそれから派生せられたものとするのは、却て種を沒却することに外ならない。アリストテレスの包攝論理は、不易の本質たる種を以て存在の根柢とし、その最も特殊化せられて個物の方向へ進んだ所謂最後の種 *ultima species* を個物の形相となすも、個物そのものを論理的に限定することは出来なかつた。而も個なくして種は種たる意味を失ふのである。個はアリストテレスの論理に由つて限定すること能はざるものでありながら、而もアリストテレスの論理の成立する爲めに必要な前提たるのである。アリストテレスの形而上學は此個體存在を眞の存在とするのである。斯くてアリストテレスの存在論と論理學とは、單に彼の分析論の中心たる包攝關係を以て結合せられざる、一方に於ては相豫想しながら他方に於ては相互に對立するといふ關係を成す。之を媒介する論理は對立の統一といふダイヤレクタイクである外無い。然るに斯かるダイヤレクタイクを斥ける以上、アリストテレスの存在論と論理學とが、彼自身の論理學に從へば矛盾として兩立するを許されざる關係に立ち、相反撥するといふ結果に導くのは止むを得ないことである。一方に於て、存在論的には個體存在が眞の存在たる第一實體であるけれども、それは論理的に限定する能はざるものとなり、その原理は論理的に限定せられる種の形相に求

め得ずして、非合理的なる質料に求められる外無いと同時に、他方論理的には存在の根柢は不易の本質たる普遍の形相に存し、この根柢から導かれざる質料を含む個體は、變易に委ねられたる偶然的存在として論理の範圍外に落ちるものとなる。此最後の歸結を免れる爲めに、アリストテレスは稀に個體の形相に就いて語り、動物の類を種化して達する最後の種としての人間の下に、更にソクラテスの如き個體の形相を説くのであるが (Aristoteles, *Metaphysica*. 1029 b 14, 1032 a 9)、此窮策も問題を唯一歩先に押遣るだけで、眞の解決を齎すものでないことは容易に觀取せられる。何となれば、假に個體の形相を承認するとしても、尙不易なる本質としての形相は直ちに現實存在ではない、*Essentia*たる前者から *Existentia*たる後者に移るには、偶然性の原理としての質料が加はらねばならず、而してこれは個體の形相を以て、一般者を特殊化する過程の極限に立つものとして、假に論理的限定を容れるものとしても、有ることと無きこととの統一としてのみ成立する偶然性の原理としての質料をも論理化することとは、包攝論理の能くする所ではないからである。此處に單純なる個體なるものも、それが本質として捉へられる限り、なほ偶然的なる有と無とを包む一般者として考へられ、現實的なる個體存在なるものは此一般者の限定として始めて偶然的に存在

するものなることが明にせられる。種に對し個が對立するといふとき其意味する個は本質 *Essentia* としての個であつて、實存 *Existentia* としての個ではないが、個が個として種に對立する實在性をもつのは、單に前者だけで出来ることでない、更に後者と統一せられた前者にして始めて之を能くするのである。單に種の連續的な限定の極限に想定せられるに止まる所の本質としての個は、種に全く包まれるものであつて種に對立するものでない。それを對立といふも單に觀念上の對立即ち區別に過ぎない、實在的に對立するものではない。後者即ち實在的對立は力を以て種に對抗し、之と獨立して之に對抗するものでなければならぬ。即ちそれは自己の根柢たる種に對立し、自己の形相的原因たる普遍的本質に背くものたることを必要とする。個體の本質は斯かる實存の自己矛盾性、自己内對立性、を包むが故に、個體の本質たることを得る。個體の本質として單に種の限定の極限といふだけならば、それは個體の本質ではない。否、極限といふのは、一見然か見える如く過程の窮極として想定せられたものではない、却て過程に對し高次なる過程そのものの始源たる如きものを意味するのである。例へば連續の分割過程に對する極限としての微分は、それ自身連續でなく従つて可分でない不可分者にして、而も無でない有たる存在である

といふならば、それは單なる連續的存在の分割の終末を意味するのでなく、それ自身有と無との統一、即ち無から有へ、有から無への運動を意味し、却て連續の終末でなく連續の始源、連續發生の原理たる動性を表はすのでなければならぬ。個體は斯かる意味に於てのみ種の限定の極限たり得るのであるから、同時に種の存在に豫想せられる種の原理たるもの、種に對立することに由つて種を種たらしむものでなければならぬ。此處に一般に極限概念に含まれる限定の逆轉が認められなければならぬ。斯くて個體の本質はそれの偶然的實存と統一せられて始めて個體の本質となる所以が存する。従つて個體の本質と偶然性とは表裏相即するのであつて、個體的實體はその本質の有無對立に於ける統一なるが故に、單に論理的に限定せられず、論理の領域たる形相を超えて質料の参加を必要とするのである。質料とは有と無との對立の統一を、論理の區別限定に先だち直接態に於て捉へたものに外ならない。プラトンのダイアレクテイケを典型的に表現する對話篇「フィレポス」に於て、「大小」不定の二と呼ばれた質料は、即ち之を意味する。其意は量的中正の比率に對する過大過小の不定の動的統一に外ならない。プラトンのダイアレクテイケを斥けたアリストテレスが、質料を單に可能潛勢として形相の現實現勢に對し相對化し、その含む

所の對立性を見まいとしたに拘らず、物の發生消滅を説く場合には、絶對的の第一質料が必要となる爲めに、その有無對立の直接的動的統一たる意味を覆ふことが出来なかつたことは、注意に値する (Aristotels, *De generatione et corruptione*. 329 a 25-31)。斯くてアリストテレス形而上學は、彼の意志に反し彼の論理學の框を破つて、プラトンの「*Dei*」ヤレクテイケに近づくことを免れなかつたのであつて、彼の思想は、彼のプラトン攻撃か一見然か思はしむる如く、プラトンに對立するものではないのである。而して此様に質料の有無對立の動的直接統一たる意味を認め、之を個の原理とするならば、個は具體的には個物でなく個體でなければならぬことが認められる。何となれば、個物は偶然的に有ると無きとの對立を統一してそれを包み存在するものであつて、個物に於ては本質が存在に先だち本質の限定に由つて存在に達し得るのでない、却て偶然的なる有無の存在を包むことが個物の本質を成すのである。然るに斯く存在の肯定否定を統一するもの即ち個物の本質であるとするならば、個物は自己に有無を包むもの、存在することも存在しないことも自己の内から決せられる如くに兩者を統一するものでなければならぬ、それは既に自由の主體たる個體だからである。個物は此主體の自由を客體に投射し、有無の統一を單に偶然として客觀化した

ものに外ならない。偶然なる個物は自由なる個體の抽象態である。後者を考へず
 に前者を理解することは出来ない筈である。今まで個體と個物とをはつきり區別
 することなく、便宜に従つて個を或は個體と呼び或は個物と呼んだが、今や其正確な
 の意味は明に認められた筈である。個體の本質はその存在と非存在との自由にあ
 る。單に偶然に、あらざるを得るものがある、といふに止まらず、あらざるを得るもの
 が自己の意志を以てある、といふ自由が個體の本質を成す。非存在の可能を超えて
 存在する自由の存在が個體の本質である。故に個體は、裏からいへば非存在をも自
 由に選び得るもの、即ち自殺を能くするものでなければならぬ。而して個體の形相
 を限定する種の普遍的形相を、斯かる自由が前者の限定とは逆の方向から限定して
 反省的に組織したものと、始めてプラトンの概念分割 *Divisions* から アリストテレ
 スの分類に至る概念の區分包括の體系が、個體の内面的自由による生きた不可分の
 統一を示す。於此個體の本質は、種の累進的限定に歸することを得ざる、反對方向に
 於ける自由の限定を含み、本質も單なる形相に還元せられざる質料を内に含むもの
 となる。種の論理と對立する個の論理は、この一般的形相の限定を破り、自己の形相
 の本質をも否定する自由を、却て自己の本質とする個體存在の論理でなければなら

ぬ。それは質料を含む形相、實存を含む本質、に係はるから、種の論理と正反對の方向を以てそれに對立し、分有に對し分立を、一般的限定に對し個體的自由を内容とする。個は自己自身の内に、有無肯否の對立を統一するものであるから、相對立する反對方向の統一を含み、一方的限定を一次元とすれば、少くとも二次元の統一を成す。我々は此處に一見不可思議なる事態の生ずることを特に注意しなければならぬ。何となれば、普通の類を特殊化して種の區別を進め、其極最後の種をも超えて個物に至るといふ如く考へるならば、個物は類種の單純要素に過ぎない筈であるのに、個物は具體的には個體であり、それは存在と非存在との直接統一であるとするならば、却て個體は種の體系の一次元を成すに對し、自ら二次元的であつて、それにより逆に種の一次元的體系を二次元の契機として新しき立場に高め、それに新なる意味を賦與するからである。恰も今日の直觀主義の數學基礎論に於て、一次元連續の要素たる實數が我と汝の多次元統一に相當する如くに解せられ (Becker, Die mathematische Existenz, S. 102-103; 112-113)、所謂極限要素は其屬する體系の限定の終末としては其體系の有すると同じ次元を有しながら、却て體系の始源たるはその含む多次元性に由來するやうなものである。種に對する個のもつ意味も斯かるものでなければならぬ。

併し同時に、個が斯かる二次元的統一として成立することが出来るのは、その否定分立の媒介として種の一次元的統一があるからであつて、個は種に於ける個としてより外に成立する途は無い。或は種の個に對し分有の論理に由つて加へる限定を、過去の現在に對する限定に比するならば、個の論理は、逆に未來からの自由なる限定に比することが出来よう。現在は斯かる相反對する方向を含むから多次元であり、ベルグソンのいふ如く厚みをもつ。未來を孕む現在は過去の終末でなくして始源なのである。過去が種に相當するならば、未來が個に相當する。未來は過去を媒介とすることなくして成立することは出来ぬ。而も未來は過去を新しくするものとして、後者の限定を含みながら、之を反對の方向から限定するものであるから、現在の動性の始源となる。過去が一次元ならば、未來は之を媒介としながら自由に之を否定するものとして、二次元でなければならぬ。

果して右の所論が大過無しとするならば、アリストテレスの内屬包攝の論理が個體の問題を十分に解く能はずして後代に之を殘さなければならなかつた理由、而して之を承けたスコラ哲學が依然としてアリストテレス論理を唯一の武器と頼んだ限り、同様に満足な解決を得なかつた理由、を略理解することが出来るであらう。一

方では個體の本質を考へ、形相に個體化の原理を認めると同時に、他方では質料を以て個體化原理とするアリストテレスの不整合を改めて、アヴェロエスが飽くまで個體の分化を質料に由るものとし、而して形相は凡て、可能的に質料に潜在すると考へて、汎神論的解釋を下したのは、アリストテレス論理の歸結を追ふたものに外ならぬ。併しこれは自己否定的乃至自由存在としての個體の否定である。其故トーマスは之を排して質料と形相とを對立せしめながら而も相互に豫想するものと考へ、個體の現實存在には特定の質料が必要であるけれども、而も後者の分割區分は却て形相の媒介に由ると唱へた。ただ此様な交互限定的なるものの對立の統一は既に分析論理の立場を超えるものである。自由なる個體はさて措き個物の偶然的存在といへども、最早自己否定性なしには成立しない。其故トーマスの説も分析論理の立場から觀れば十分明晰とはいはれない。是れ多くの攻撃と論争とを惹起した所以であらう。而して多少似た様な方向をとるライブニッツ初期の『個體原理の形而上論』が、質料と形相との不可分なる全體に個體の原理を求めたのも、既に彼の哲學の後期に於ける發展を豫告する、分析論理の超越に對する契機を含蓄するものではなからうか。觀來れば、個體の本質は、アリストテレス論理の傳統を追ふ論理的存

在論の考へるやうに、本質の普遍的限定を類から種、最後の種から個へと推進めて達し得るものでなく、却て個が、逆に種なる普遍を多次元體系に高め、對立の統一たる自由から新なる意味を創造する始源たることに存する。それは自由なるが故に存在と非存在、有と無とを統一するものとして、それに於ては、本質が實存を規定するのみならず、同時に反對に實存が本質を規定するのであり、質料が單に可能的形相として形相に依屬するのではなく、却て形相が反對者の動的直接統一としての質料に依存するのである。約言すれば個は、類種包攝の論理を以て解く能はざる、これと或意味に於て反對なる原理を以て成立する論理に由つてのみ解き得べきものなのである。その特色は種の分有的限定を逆に翻して、その受ける限定を、自己の隨意に選ぶ所の自發性の媒介に轉ずる所にある。従つて種の限定を媒介としながら之を否定して逆の方向に轉ずる、方向の轉換、反對の統一なる多次元的存在なることが個の本質的規定である。是れ種の普遍的限定の一次元論理を以て解くことの出来ない、之を超える論理を要求する所以である。簡單の爲めに對立を單純なる二方向に制限し、二つの反對方向の間の逆轉、正反兩方向の對立的統一を個の成立する爲めの原理とすれば、種の分有的論理の一次元なるに對し、個の分立の論理を二次元的として特色附

けられる。個の成立に缺くことを得ざる質料の質料たる所以は、此多次元的對立性にある。是れ非有といはれる所以である。之に對し單なる一般的形相は種に外ならない。而も個の個たるは、種の限定方向を逆轉することの出來る原理の優勝に存するが故に、種と個とは單に反省的に觀念上區別對立せしめられるに止まらず、實在的に對立するのである。二次元は一次元がその反對方向と統一せられることに由つて成立する。一次元ではその次元の系列が同時に現在するのであつて、縱其系列の發展に従ひ大小の差はあれ、夫々の單純齊一なる連續態を形造る。之を種に移していへば、種は特殊普遍の程度の相違があつても、夫々の纏まつた全體としてそれに屬する部分を分有的に限定し、假にその特殊化限定の極限として個を考ふるも、それは依然として全體と連續する、それ自身連續的なる種に外ならない。然るにそれが眞の個、即ち自ら種ならずして種に對立する個、たるには、曩にも述べた如く、種の分有的限定の方向を翻して自己の媒介に轉ずる自發性を發揮することを要する。従つてそれに於ては二つの反對する方向が直接に統一せられ、その内に於て兩方向の抗爭對立があり、従つて夫々の方向の消長盛衰が行はれる所の動的統一となるのでなければならぬ。斯かる抗爭對立の直接狀態が力的といはれるものであつて、之

を含みて自發性が自己の受ける限定を却て自己の媒介に轉するのが、即ち自由なる意志の本質である。自由意志の二次元の統一は、直接にはその内に力的なる反對方向の抗爭と勝敗とを含む動的統一である。而もその對立する方向の、何れか一方のみが全體として完全に自己を實現し、他方が完全に消滅せしめられるといふことはあり得ない。若し斯かる事態が起れば、それは最早二次元でなくして一次元に外ならないからである。二次元の對立的統一に於ては、對立抗爭する方向の一方が他方を媒介として、自己を實現する外無い。是れ單に力的でなくして意志的なる所以である。個は意志的でなければならぬこと、それが自由を本質とするに由つて必然である。

直觀主義の數學基礎論に於て、連續の要素たる實數を「我と汝」の對立的統一に比することは曩に述べた所であるが、その統一は差當り夫々の方向の消長を含む點から動的力學的統一であるといはれる。之を裏からいへば、多次元の動的統一に於ては、一次元に於ける如く單純に齊一に全體が完結的に存在するといふことなく、全體は決して同時に現前せずして、夫々の對立する方向の消長を含み、而も何れの方向も一方のみが完全に實現せられて他方が消滅する如きことを許さざる、陰翳的なるもの

でなければならぬ。陰翳的とは、全體の一部が現れて他部が隠れ、前景と背景との間に推移がある、動的變易性の謂である。多次元の動的統一は此様な自己の背景、裏面といふ如き隠れたる面をもつことを特色とする。これが多次元性の證徴である。個が質料を含み、自己の内に自己に對立するものを含むのはこれが爲めであつて、其本質を形造る自由が隠れたる背後奥底から發する如き趣を有するのもこれに因る。個が平面的なる分析論理を逸脱し、一次元的なる種の論理に透徹せられない原理を含むのも、この自己否定的なる二次元的構造に由來する。個の根柢を非合理とするのも、それが表現の面に現象しない、別の次元に屬するからである。今日の現象學に於ては地平(圈)Horizontといふ概念がフッセアルに於てもハイデッガーに於ても用ゐられ、前者は對象的意識の陰翳現象がそれに於て成立する體驗流の無限連續態をこれに由つて表はし (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänom. Philosophie*, S. 162-163)、後者は時間の脱自的統一 *extrastatische Einheit* をこれに基けるのであるが (Heidegger, *Sein und Zeit* I, S. 365)、私は地平圈といふ概念が十分具體的でないことを感ぜざるを得ない。成程地平圈は觀望者の立つ地點の高低に従ひ消長し、而して現れずに隠れた部分をも立つ所の高まりに従つて視界に收め、之を統一することが出来る

ものではある。併しそれは觀望者を考慮の外に置き、その立つ地點を地平圏の外に残す限り、十分具體的とはいはれない。地平圏そのものは依然として我々の考へて來た種の連續態に相當し、その消長は全くその外部に立つ觀望者の運動に依屬したものととなる。即ち單なる反省の立場であつて、反省をも更に反省する絶對反省の立場でない。地平圏はそれに對應する觀望者の立場を自覺した概念でなくして、後者を單に前提する所の反省の立場に屬する。それは、現象學の單なる觀照乃至解釋に止まり、主體の自覺に達せざることに相應する抽象性を脱しない。是れ未だ論理の自覺に徹せざるものといはなければならぬ。實は具體的には陰翳現象や脱自的統一は單に地平圏だけで理解せられるものでない。更に斯かる現象を媒介する所の次元の構造を俟つて始めて具體的に理解せられる。尤も次元を單に系列の系列に於ける重疊性といふやうに客觀的にのみ解するならば、それは論理の自覺に何等貢獻する所は無い。主體的に方向の轉逆的媒介、限定に對する反對限定の統一、被限定を限定の媒介とする否定的媒介、として解せられるのでなければならぬ。今日の數學基礎論に於ける直觀主義は斯かる傾向を採るものと思はれる。連續や極限の主體的なる構造と相俟つて、次元の主體的意味が重要な位置を占めるのではない

であらうか。とにかく、右の如き二次元的對立的なる動的力學的統一が種と相即する個の構造を理解せしむるに必要なこと明であらう。個は自己否定的なるが故に、隠れたる根柢をもつ現象として、種の限定と對立的統一を成すのである。

併し力學的動的統一は必要なる契機ではあつても、未だ十分なる個の構造そのものではあり得ない。曩にも述べた如く、その直接なる統一を自覺して、被限定を限定の媒介とする自發性を、自己のものと反省する自由意志に至つて、始めて個が個として成立する。こゝに於て二次元が二次元として對自的に媒介せられる。此媒介の自覺が個の論理なのである。此様な對立的二元の媒介を其構造にもつ個の論理は、分有の論理としての種の論理の如き直接單純なるものでなく、自己の内に自己に對立する層を含むことにより二次元となるのであるから、必ず他に於て自を見る反省を契機としなければならぬ。若しカント以來區別せられ、ゾインデルバントの範疇論に於て重要な對立にまで發展せられた所の、構成的範疇對反省的範疇の對立を借りるならば、個は反省的範疇を契機とする構成的範疇なのであつて、單なる構成的範疇ではないのである (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. S. 316 ff.; Windelband, System der Kategorien, S. 49 参照)。勿論存在の規定として自由なる個體を意味し、個物さへ

もその客觀的投射と解せられる所の個は、單に觀念の反省的關係を意味する反省的範疇でなくして、構成的範疇でなければならぬこといふまでもないが、併し單に認識の對象としての存在を規定するものとしての構成的範疇を考へるだけでは、個のつ反省的二次元的構造を實現し、自由の主體たる存在を規定することは出来ない。個は反省的範疇を契機とする構成的範疇でなければならぬ。單なる構成的範疇として個を理解することは出来ないのである。然るに從來の論理が個の限定に於て多く失敗に終つたのは、單に反省論理の立場に於て種類包攝の反省的關係を以て之を規定しようとするか、或は客觀的存在を規定する所謂先驗論的論理の構成的範疇とするか、何れも二次元的反省的存在の構造を無視する立場に立つた爲めであると思はれる。實は所謂先驗論的論理の構成的範疇の中で中心的位置を占める關係の範疇なるものは、ヘーゲルの本質の範疇に相當する、現象と根柢との對立的統一をその具體的構造としてもつ筈なのであるが、主體的構造を客觀的存在に投射して抽象化し、根柢の隠れたる多次元性を現象の一次元に水平化した結果として、客觀的存在の規定たるものと看做されて居る爲めに、その含む反省的契機は抽象せられて、却て反省的範疇と對立するものとせられて居る。存在の規定としての個物も斯

かる意味の構成的範疇と解せられるのである。併し斯様に眞の意味の自由主體たる性格を失ひ、自己の内に對立的なる他者を含むことを反省することなき個物を以て、個の個たる所以を解すること能はざるは、既に我々の見た所である。個は反省的範疇を契機とする構成的範疇でなければならぬ。或は之を自覺的範疇といつてもよいであらう。ヘーゲルが個を「概念」の規定としたのも當然である。個は即自的ではあるが自覺的「概念」の範疇なのである。カントは様態の範疇を以て、範疇表中それに先だつ他の三種の範疇と異り、對象そのものの規定に關せずして對象の認識に對する關係を表はすものなることを特色とすると説いたが (H. S. 266)、偶然といふ如き規定は斯かる意味の様態に屬する。ヘーゲルも様態を反省態に於て規定して居ることは周知の通りである (Hegcl, Wissenschaft der Logik, Tassonsche Ausgabe, II, S. 169-170)。而して此認識に對する關係として認識主觀の反省する規定を、主體そのものの自覺に收めれば、偶然は自由に主體化せられる。個は此自覺の規定を要求する。故にそれは單なる反省的範疇でも構成的範疇でもなくして、兩者の綜合たる自覺的範疇なのである。若し反省的範疇を以て主觀の反省に現れる觀念の規定とし、構成的範疇を客觀的なる物の構造を表はす實在的规定であると解するならば、自覺的範疇

は兩者の綜合として、同時に主觀的にして客觀的、觀念的にして實在的でなければならぬ。これが正に斯かる綜合的性格を有する意志の規定たること明であらう。勿論單なる個は前説した通り種との對立的統一に於て成立し、未だ對立の統一を具體的に即自且對自的に自覺して居るものではないから、その自覺そのものが即自的であつて、直接的に止まり、従つて相對的にして、未だ絶對自覺に達するものではない。併し直接的相對的にもせよ自覺的となることにより始めて個が個として成立し、その自由の反對對立的統一が客觀化せられて偶然として現れるのであるから、偶然や自由又は個體が、未だ自覺的段階に達せざる論理を以て理解する能はざることは當然でなければならぬ。

全然自覺を缺く自由といふものは無い。何等の自覺なければ自由と共に個體も消滅する。個の論理が自覺的でなければならず、自由主體の自覺に實現せられるものでなければならぬ所以である。此様な自覺的なる自由が即ち前にも觸れて置いた如くトエンニエスの所謂選擇意志 *Willkür* の特色である。個の論理は選擇意志の論理なること、分有の論理としての種の論理が自然意志の論理なるに對する。選擇の隨意性は、(トエンニエスは後に選擇意志 *Willkür* と稱したものを、最初には隨意 *Willkür*

然意志の分有的に個を限定するに對立し、自己の隨意を以て逆に種の限定を翻轉し、之を自己に奪つて、其媒介に由り自己の創造をなすのが個の個たる所以である。果して此の如くならば、個の選擇意志は單に種の分有的限定を脱して種から個を分立せしめ獨立せしめるといふだけではない、逆に種の限定を奪つて之を自己の媒介とし、其方向を翻轉して反對に之を統制することに於て、その選擇を行ふのである。抑も自由選擇といふのは、肯定否定として矛盾的に對立する兩方向が、何れでも他を含む全體の位置に立ち得ることを意味する。單に一が採られ、ば他が捨てられるといふ如き關係に於て、一方が他方と關係なく採擇棄捨せられるのではない。それでは選擇といふことにはならない。ベルグソンがその自由論に詳述した如く、選擇に於ては兩肢を含む全體の統一が動くのである (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, p. 127-128)。動く所の全體に反對方向を收めて自己の意志に全體を統轄するのが自由選擇である。此事を無視して自由意志を説くならば、個が自己の内から種の媒介なしに全然新なるものを創造すると解する外ない。此無からの創造、無媒介の生産、が自由意志を全く不可思議なる神祕に化し、何等の分析を容れない

ものたらしめた。自由はもとより或意味に於て不可思議であり、意志は本性上神秘である。併し上來屢々説いた如く、哲學に論せられる限り、不可思議も思惟せられ、神秘も論理に媒介せられるのである。全く媒介を容れないものは神秘不可思議とさへいはれない。自由意志も限定と媒介せられ、個も種と媒介せられるから、始めてその不可思議と神秘とが語られるのである。自由の選擇は種を媒介とする對立的兩方向の動的統一の決定なのである。その決定が種の限定に制限せられず、却て逆に之を媒介として行はれるが故に、自由選擇となる。自由は限定なくしてあり得ず、個は種の消滅と共に消滅する。選擇意志は對立を含む全體の動的統一の自發的内面的決定なのである。極言すれば、個の自由意志は種を奪取して、種の限定を逆轉し、之を自己の統轄に歸して、自己實現の媒介とする所に成立するといふべきである。斯かる媒介を無視すれば、自由選擇はベルグソンが反對方向の間の機械的振動に比した如き無内容の空虚な觀念的構成に歸する (Fasch. Markt)。ただベルグソンは前に述べたやうな氏の思想傾向から、自由を對立否定なき直接連續的な生の緊張の一面に限る反對の抽象を免れない。これは個體の自由を理解せしむる所以でない。個の自由選擇は對立の動的統一が全體として否定的に決定せられることではなけれ

ばならぬ。

右の分析は、トエンニエスの所謂選擇意志が、常に自然意志の統制を脱して後者から自由になることを意味するに止まらず、逆に自然意志の限定を自己に奪つて自己の支配に歸し、相反する兩方向の動的統一を種の限定方向と正反對なる方向に決定することへの自由を意味しなければならぬ、といふ重要な歸結を導く。個の分立は種の奪取に媒介せられる。而して個の選擇意志は種の限定方向を逆轉すべく之を自己に奪取するのであるから、その自己決定は必ず二次元的に反對方向を自己の媒介として含むのである。約言すれば選擇意志は、種の限定方向を代表する汝を我の媒介とし、敵を我の支配、否、利用に供するのである。此意味の汝は種の限定を代表する他の個として個たる我に對立し、之に克服利用せられる。これに由つて一般的なる種が對立する個に分極するのである。斯様に自己の根柢としての種たる全體に背き、全體を却て利用する個が、即ち選擇意志の主體たるのである。全體を獨占して之を自己の利用に供し、汝を手段として我の權力支配を實現するのが選擇意志である。其故自然意志が所謂生命意志 *Wille zum Leben* として直接的であり、無自覺的であるのに對し、選擇意志は自覺的にして他を支配し全體を我に獨占して我の統轄

の下に置かんとする權力意志 *Wille zur Macht* でなければならぬ。此意志の次元の相違こそ私の特に強調せんと欲する所であつて、これが社會存在の論理、否、一般に形而上學に屬する多くの困難なる問題を解く鍵であり、而も十分これに注意しない爲めに、種々の行詰まりを來たすのではないかと思ふのである。

例へば今まで私の考察に對し手引となり、その對立が古典的となつて居るトエンニエスの共同社會對利益社會の區別は、既に述べた如くその基底として主體的區別たる自然意志對選擇意志を掲げるのであるが、兩者の關係に至つてはただ同じ意志の發達の相違に歸せられ、單に自由を本性とするが故に意志は必然に、種的自然的直接的なるものから個的隨意的選擇的従つて反省的なるものへ發展するといふだけで、その對立の核心が十分に究明せられて居ない。斯く意志は其本性上必然に前者から後者に發展するといふも、單に前者が自己の内含する未發の萌芽を開發するといふだけで後者に達し得る譯ではない。何となれば、兩者は實在的に相對立し、而も相互に豫想するものであつて、決して其間の推移が一次元的發展であるのではなく、辯證法的なる二次元の對立でなければならぬからである。若し單に種の生きんとする意志の發展であるに止まるならば、如何にして選擇意志が自然意志と異り個に

分立するか。それは飽くまで否定を含まず全體と直接に連續的統一を保つものではないか。斯くては正に、シヨールペンハウアーの意志哲學の難問たる意志個別化の問題が、其儘トエンニエスの社會學に未解決のまま傳承せられることにならなければならぬであらう。これは意志を單に生命意志と見る抽象見の結果に外ならない。單なる生命意志はトエンニエス自身がシヨールペンハウアーに従つて規定する如く、世界意志といふべきものであつて、直接統一的全體的であるから、個體の集團としての社會には直接に係はりなく、それだけでは寧ろ非社會的ともいはれるものであらう。それが社會的となる爲めには、却て反對の選擇意志と統一せられることを要する。個體の集團としての社會が成立する爲めには、集團統一の原理としての自然意志だけでは足りない。更に個體分立の原理たる選擇意志が加はらなければならぬ。而して此選擇意志こそ或意味では特に社會的ともいはれるであらう。何となれば、個たる我は他の個たる汝の代表する全體の方向に反對し、これから分立獨立するのみならず、更に此全體を自己に奪つて自己の用に供し、汝を排して我の獨占的支配の下に之を統制せんと欲するものだからである。斯かる反社會性こそ社會的にして單なる非社會的段階を超越るといはねばならぬ。ホルネツフラーがカントの所謂

人間の ungesellige (förselligkeit) (Kant, Ideen z. e. allgem. (förschichte i. weltbürgertl. Absicht, vierter Satz) を社會構造の樞軸と考へ、多くの社會學者が之を閑却することを非難して居るのも、此見地から見て正當と思はれる (Hornegger, Op. cit. S. 115)。斯かる反社會的社會性の主體たる權力意志にして始めて選擇意志となるのである。單なる生命意志としての自然意志に止まる間は、互に排斥して相容れざる我と汝との對立といふ如き反社會的なる社會性は、成立する理由が無い。單なる生命意志は權力意志へ平滑連續的の同次元的发展をなすことは出来ぬ、ただ辯證法的推移のみ兩者の間に可能である。而して權力意志はいふまでもなく對立的二次元的でなければならぬ。權力意志の全體獨占的要求が、自己の内に全體の限定方向を媒介として含みながら、却て反對の方向から之を支配し利用するが故に、始めて我と汝との對立が現れるのである。此權力意志的對立が即ち個の原理である。これなくして個の分立對立はない。生命意志ばかりならば連續的直接的統一、即ち血の親近融一、あるのみであつて、個の獨立自由乃至自覺は成立しない。細緻なるトエンニエスの分析が權力意志の多次元的構造を十分注意するに至らなかつたことは遺憾である。

右に述べた、生命意志に由る直接の連續的統一、即ち血の親近融一、は即ちベルグソ

ンの説く本能の段階に相當することいふまでもない。而してそれに對する選擇意志は、自覺を以て自他を區別し、互に對照比較して、反省的に選擇をなすものであるから、ベルグソンの意味に於ける知性の段階に相當することも明である。氏自身選擇能力を知性に屬するものと明言して居る (*Les deux Sources*, p. 93)。斯くしてトエンニエスの兩意志はベルグソンの本能と知性とに對應するものと認められる。ところでベルグソンの知性は連續を、分立する一様なる要素系列に排列し、原始的直接統一を對立的要素系列に解體するものである。その解體作用に對抗して之を沮止する爲めに、責務の道徳に於ける慣習と靜的宗教に於ける假構とが必要とせられたのである。従つて氏の考方はトエンニエスの場合よりも一層對立的多次元的であり、其限り辯證法的理解に近いといはれる。併し既に前に批評した如く觀想的構成の立場を脱しない氏の思想に於ては、主體的なる對立が未だ十分に現れない。其爲めに、知性の分立一様化が何に由來するのであるか、その根柢たる、相互に相容れざる要素の實在的對立が、直接的なる連續的統一を解體せしめるといふのは、如何なる存在の構造に基くのであるか、を理解せしめない。知性が個人主義を導くといふのは、單に觀念上の反省、區別、分析に由來することではあり得ない。その實在的効力は、もと

知性そのものの根柢たる存在の對立的構造、分立的獨占的傾向に由來するのでなければならぬ。約言すれば、本能が生命意志的直接統一の限定に由るに對し、知性が權力意志の獨占的排他的方向に基くことを認めるのでなければ、知性の共同社會解體の傾向を理解し、その導く個人主義と利益社會成立とを明にすることは出来ぬ。斯く觀れば、ベルグソンにも亦此意志の二次元性は十分に認められて居らぬといはなければならぬ。

一般に權力意志の反社會的社會性、獨占的排他性、即ち主我性を確認することは、道德と宗教との本質を明にし、兩者の關係を究明して、社會存在の形而上學をその最後の點にまで追窮するに、極めて重要である。今その詳論に立入る段階に達して居らないけれども、序に多少の豫想を述べて置くことは、行論の關係上便宜であらう。普通には道德的理性に對立する原理を感性とし、而して之を認識に於ける感性との類比に於て、身體的感能的衝動と解するを常とする。成程我々の道德生活に於て斯かる官能的衝動が理性に對する強盛なる反抗力を有し、理性を打負かしてその盲目的威力を逞くすることは事實であつて、此様な身體的衝動としての感性が、理性の善の原理なるに對し、惡の原理である如くに見えることは否定せられない。併し斯かる

官能的衝動が假に本能としてひとり生活を支配する場合を考へるならば、それは動物の本能生活に於ける如く適者生存の法則に従つて、それ自身自發的なる調節を加へ、理性の自由と反省とに由る統制を必要とすることが極めて少いとも考へられる。寧ろ此場合に理性の統制を必要とし、而も屢々それを破る底の威力を發揮するのは、斯かる官能的衝動の恣なる満足を以て個の種的全體に對する獨立と對抗とを自覺せんとする主我性即ち權力意志に外ならないであらう。單に身體的官能的内容をもつ意志なるものは、人間には極めて稀であつて、寧ろそれは、人間の動物化の極限にのみ現れるもの、人間固有の意志は一般に社會的であつて、感性といふも亦社會的なる權力意志の主我性を謂ふのが普通と思はれる。一見官能的衝動の本能に屬する如く見える感性も、實は人間に於ては既に反省的なる段階の權力意志の主我性なのであつて、これが我性の否定的原理としての理性に對抗し、後者の善の原理なるに對し、惡の原理たるのではないか。カントも單なる自然的傾向としての感性がそれ自身惡なのでなく、意志規定根據(動機)としての感性にして始めて善の原理たる理性に對立する、惡の原理たることを教へた(Kant, Religion, Philos. Writ. S. 36; 62-64)。然らば道德的惡の原理としての感性は、普通に解せられ、且外觀上斯く見える如くに、盲目的な

る官能的衝動を意味するのでなく、反省的なる主我的權力意志を意味するのでなければならぬ。單なる本能的衝動、審にいへば生命意志の衝動は、全く直接的にして無反省無自覺であるから、それだけでは道德的批判の對象たるものではない。それは善惡に對し無記である。却て如何なる善行爲といへども、之を質料とすることなくして成立することは出来ぬ。恰も前に述べた種の限定が、却て個の分立の媒介たる意味に於て質料と考へられる如きものである。道德的批判の對象として理性に對し、立せしめられ、後者が善の原理と認められるに對し、惡の原理と看做される所の感性は、斯かる質料としての本能的衝動を意味するのでなく、之を媒介とする主我的權力意志を意味するのでなければならぬ。然るにカントもその宗教論に於て斯かる主我性を所謂根本惡として、その理性に對する反抗性、神に對する反逆篡奪性、を明にして居るが、それは宗教の立場で一舉に神への反抗を説くに急にして、道德の立場での社會性、權力意志の獨占排他的支配性、をその内容に認めて居らぬ。従つて道德論に於ける感性の主我的内容が、理性の沒我的普遍性に對し、如何なる關係に於て對立するのか、如何なる構造に於て對抗反逆性を現はすのか、を明にすることが出来ぬ。カントの宗教論の思想を發展せしめて、惡の原理を明にしようとしたシェリングの

『人間的自由の本質論』に於ても、惡の原理としての主我性は、直ちに神に對する反逆篡奪として規定せられ、社會性を媒介として權力意志の二次元的構造を説く如きことがない。勿論斯かる考方は、彼又はカントの如く、人格的意志を以て世界を創造する所の神を前提する限り、神の意志と人間の意志との對立的統一の構造を説くことが出来る。併し一度斯かる有神論の前提を棄てると同時に、對立は統一の内に没し、非連續的分立は連續に融入する。シェリングの影響の下に立つシヨールペンハウアーの意志説が、その汎神論的傾向と相俟つて世界意志の統一に傾き、個別意志の原理に惱み、特に個體の解脫を説く其道德論が大きな矛盾を含むことは、既に屢々指摘せられた通りである。ただ彼から出て彼に反對したニイチェに至つて、シヨールペンハウアーの生命意志に對し權力意志を説き、始めて意志の二次元的對立的構造を明にした。彼はシヨールペンハウアーの所謂意志が却て眞の意志の正反對にして、單なる慾望、本能、衝動と同一視せられ、此等の目的意圖無き傾動の傀儡たる無力倦怠を、反對に此等を支配すべき意志と誤認するの矛盾を鋭く指摘した(Nietzsche, Der Wille zur Macht, § 3: 6)。ニイチェに據れば、斯かる根本の誤解が、生命の肯定たるべき意志に生命の否定を歸屬せしめ、意志の否定を意志となすの矛盾に導き、意志の斷滅を解脫

とし、同情を主徳とする厭世主義の廢類に陥らしめ、之を現代虛無主義の消極的形態たらしめる。シヨールペンハウアーの意志哲學は實は慾望の動物主義 *Animalismus*(§5) に外ならない。眞の意志は反對に慾望の支配を意味する。即ち權力意志である。生命は權力意志の單なる一例に過ぎないから、生命意志なるものは問題でない (§6)。而して此權力意志なるものはただ抵抗に於てのみ現れるが故に、それは自己に抵抗するものを求める。二元性は權力意志の結果として現れる (§7)。斯様にニイチエは對立的統一を權力意志の構造として認めるのである。それが上に述べた個の二次元的構造に對應するものなることは縷説を要しないと思ふ。私が個の選擇意志を、種、自然意志の生命意志たるに對し、權力意志と呼ぶのも、勿論ニイチエの權力意志の概念を借りたのである。彼がシヨールペンハウアーから出てこれに對立したのは、流石に彼の體驗の深刻とその反省の透徹とを示すものといはなければならぬ。人間の意志は單なる生命意志でなく、權力意志たることを本質とすること、疑を容れない。それは單に自然的でなく社會的である。併し私から見れば、彼の權力意志もなほ未だ十分具體的に理解せられては居らぬとも思はれる。彼は權力意志を支配する意志、即ち他を自己に奉仕服従せしめる意志と解する (§8, §9)。然る

に他を自己に奉仕服従せしめるものは、自ら目的を立て意圖を有するものでなければならぬ。従つて斯かる意志は他を支配し、他に奉仕服従せしむるに先だち、之と獨立に之を單なる手段とする、それ自身の目的を有するものでなければならぬ。ところで、その目的は勿論、支配を手段とし、之に先だつものであるから、支配であることは出來ぬ筈であらう。併し若し果してさうならば、斯かる意志は支配以外のものを目的とする意志であるから、支配を目的とする意志即ち權力意志ではない。權力意志は従つて他のより根本的な意志の手段となり、それ自身ニイチエの所謂根本意志 (Grundwille (§ 286)) であることが出來ぬではないか。これは一の矛盾でなければならぬ。此矛盾を免れるには、權力意志が他を自己に服従奉仕せしめ、その意味に於て他を支配することを本質とするものでなくして、一層根本的には、種的全體を自己に獨占し、之を自己の限定の媒介に翻轉するもの、其結果として此種的全體を代表し、その方向を追ふ他を、自己に服従せしめ自己の手段に供するものと解しなければならぬ。元來單なる個が他の個を支配し自己に奉仕せしめるといふことは、不可解である。單なる物力の對抗に於て、強力なるものが弱力なるものを絶滅せしめることは、勿論支配ではない。そこに奉仕服従を語る餘地は無い。後者に於ける如き權力はただ

凡ての個を限定統一する種の方を、自己に篡奪した個にして始めて、此種の統制力の媒介に由つて、それを獲得することが出来るのであると考へなければならぬ。約言すれば、個は種との對立的統一に於て成立するもの、従つてその權力意志はそれに對立する種的生命意志に媒介せられたものと解することが必要である。若しこの被媒介性を無視して、權力意志を無媒介的に直接態となすならば、前述の矛盾を逃れる途なく、個體の意志が種の意志と離れて積極的に何ものかを無から創造すると考へなければならなくなる。これは既に我々が見た困難である。若しこれに陥るまいとすれば、ニイチエと異り、個の權力意志を飽くまで種生命意志に媒介せられたものと考へる外無い。従つて彼のいふ如くに、生命は權力意志の單なる一例に止まるから、生命意志は問題でない、といふことは出来ない。否反對に、生命意志は種の意志、即ちトエンニエスの所謂自然意志として、ベルグソンのいふ閉じた社會なる共同體の根源を成すものであるから、社會存在の具體的構造に於ては、最も根本的原始的なる契機をなすといはなければならぬ。此直接的なる意志に媒介せられたものとして始めて、權力意志もその對立的二元性を示すことが出来るのである。即ちニイチエの權力意志は、却て彼の否定したショーペンハウアーの生命意志と媒介せ

られることにより、權力意志となる。然らざる限り、ニイチエの如く權力意志の二元性を説くも、その二元性の由来を解する途はない。我が汝を支配し服従せしめるといふも、我と汝とが如何にして對立し、而してその支配と服従とに於て意志は何を内容とするか、全く不明である。ニイチエの所謂二元性は抽象的形式的规定に止まり、二次元的構造の具體性を示すことが出来ない。其結果、權力意志はただ抵抗を克服する活動の一方に偏し、却て自己が否定せられて他を生かし、それに於て自己が高められ復活せられるといふ轉回の他面を實現すること不可能となる。恰もヘーゲルの具體的なる對立の統一に達せざるフイヒテの克服活動に於ける如く、ただ無限の當爲を追ふ動的過程のみありて、動即靜なる否定即肯定が無い。而もニイチエは、諸種の意志否定、従つて價值否定、を通じて、種々の形態に於ける虛無主義に徹底し、其極却て絶對の意志肯定、價值肯定に轉ずることを説く(§ 333 ff.)。これが彼の超人の説である。其論理はヘーゲルが絶對の懷疑の底から積極的肯定的なるものを生まれる轉回を説く所に酷似し(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Lassonsche Ausgabe*, S. 22-23)。ニイチエの思想の深さを思はしめるものである。ただ彼に於ては、意志の辯證法的構造が否定を媒介とし對立を契機として生かす方面が十分に發揮せられずして、抵

抗克服の一面に偏し、従つて綜合が綜合として具體化せられずに直接態のままて反對を自己に含まうとする。これが所謂ディオニュゾス的なるものである。而して反對は單に意志陶冶の手段に墮ち、それに於ける自己の否定が即ち却て自己の肯定なる所以が出ない。此轉換の自覺に於ては、ディオニュゾスに對するアポロの論理的反省が媒介たる筈であるのに、斯かる反省の媒介を含まざる直接態に止まるものとして、飽くまでディオニュゾスは非論理的である。それは終始生の形態に止まる。その爲めに彼自ら標榜する所の、虛無主義の徹底が即ち虛無主義の超克なる所以の轉換を、十分に實現すべき論理を缺き、その説く權力意志が彼の排する本能と同一視せられ、徹底反省主義（ユル）が直接的生の哲學となり、超人説は非道德主義と誤解せられる。彼の悲劇的なる晩年が、此轉回の論理を缺く彼の思想と關係が無いとは必ずしもいはれまい。權力意志がその負はされたる自己超越の使命を果たすことが出来る爲めには、ニイチエの所説に反し、本來それ自身に被媒介的であるのでなければならぬ。然らざれば生命意志と同様に直接態なることを免れず、轉換超越の契機をもつことが出来ないであらう。私が猶その權力意志を以て十分に具體的と考へることが出来ないのは、右の如くそれが媒介を缺く直接態に止まらんとする傾向の故

である。私の解する權力意志は個の根源として、種の根源たる生命意志に對立し、而も之を媒介として二次元的に成立するものでなければならぬ。それが種の生命意志を豫想し、その限定を受けながら、反對に之を脱し、これから分立して、逆にその限定を自己に獨占し、他を排して、自ら種の生命を自己一個に篡奪しようとする。その自己の個化の意志に對し本來の種の限定方向を代表する他の我が、汝に外ならない。故に我と汝とは互に排他的に對立する。斯くて種を媒介として、その上に基底附けられたものとして我と汝とが對立する個となるのである。この分立、對立、獨占、篡奪の意志が權力意志に外ならない。それが他を支配せんとするは、他と自との共通の媒介たる種的全體の地盤の占領の爲めであつて、單に他を自己に服従せしめ奉仕せしめることが目的なのではない。それは對立の媒介として種を挾むが故に、他を克服して自己に服従せしめることを求めるのである。支配は獨占の手段に外ならない。個の對立は種の媒介が無ければ不可能である。單なる生命は個として分立し、我と汝との對立に現れるものでない。却て生命に反對し、その統一を破つて之を自己の限定の媒介に供せんとする權力意志に由つて、始めて分立對立が成立するのである。故に個の論理は種の論理と對立して、而も之を媒介とする。權力意志は被媒

介的従つて論理的意志でなければならぬ。而して斯く被媒介的であることが、之を
 して否定的綜合の具體的段階に高まることを能くせしめるのである。單に直接的
 なるものといへども、それが動的であり生命的である限り、必然に否定的綜合的なる
 構造を有しなければならぬのであるが、而も直接的なる限り、斯かる否定の契機を自
 己の内に有することが出来ぬ。ただ自己の外にある否定の契機と、哲學的反省に由
 つて、對立的に統一せられ、媒介せられるのである。然るに、それ自身被媒介的なるも
 のは自己の内に對立を有するが故に、従つて必然に否定の契機を含み、之を通じて否
 定即肯定の絶對否定態に高まることが出来る。否、これが具體的なるものの自己實
 現であり、絶對の相對に對する相即である。これが宗教の立場に外ならない。宗教
 は斯かる意味に於て絶對の直接自覺であつて、それに於て始めて種と個との具體的
 統一が絶對否定的に實現せられるものである。是れ種と個とに對する類ともいふ
 べき絶對的全體の立場であつて、ベルグソンの所謂開いた社會もこれに外ならぬ。
 然るにニイチエは斯かるものを認めなかつた。宗教を否定し、人類に對する同情を
 排し、絶對の前に於ける相對者の平等と無力とに反對して、超人を最高の價值とし、權
 力意志の目的とした。Nicht „Menschheit“, sondern „Übermensch ist das Ziel!“ (§ 693)とは彼

のいふ所である。而して超人は否定の極限に於て轉回せられる絶對肯定として、それは他くまで自覺的なる個の實現する所である筈であるのに、權力意志の直接的生に合一する傾向と結合して、超人も直接には種として考へられ、低劣なる家畜群的種に對する高貴の種と解せられた *Übermensch*。これは Nietzsche が影響せられた進化論の思想に由來するものであらうが、論理として曖昧なることを免れない。若し超人が個人でなくして種であるとするならば、それは個が死して生まるゝ絶對否定即絶對肯定の轉回に對する媒介にまで高められた所の種でなければならぬ。それは種にして種でない類である。類に於ては個も個でなくして、而も眞の個であるともいはれる。權力意志は斯かる絶對否定の立場に高められ、解脱意志ともいふべき段階にまで具體化せられなければ眞にその自己超越を完成することは出來ぬ。而してこれはその内に含む所の否定の契機を媒介にして始めて可能たるのである。 Nietzsche の超人は大乗の菩薩としてのみ、所謂運命の愛を實現し、最惡觀虛無主義の否定の極に於ける絶對肯定への轉回を實にし得るのではないか。個は個を脱して眞の個となり、類に入る。類は即ち菩薩國に外ならない。(未完)