

「生む」の論理的構造

佐藤，通次

<https://doi.org/10.15017/2556632>

出版情報：文学研究. 25, pp.55-81, 1939-06-30. 九州文学會
バージョン：
権利関係：



「生む」の論理的構造

佐藤 通次

漢字「生」をわが國語において、體言的にはウブ、キ、ナマ、イキ、イノチなどと訓じ、用言的にはハユ、アル、オフ、ナル、ナス、オコル、イヅ、イダス、イク、ヤシナフ、ウム、ウマルなどと訓ずるのは、印歐語が生を自動詞的な生キル及びその派生的な意味にのみ解する (leben, to live, leben, vivre, vita, zăin, zăe) のに比し、わが國人がはるかに豊富な生の觀念を有することを證するものである。印歐語にあつては、「生ム」及び「生マレル」が「生キル」と全く異なる系統の語によつて表される。(gebären, to be born, geboren werden) 西洋人が生の觀念の基底とする生キルといふ自動の體驗は、決して生の根源に遡るものではなく、むしろ、生ムといふ他動の體驗が自己内完結をなして自己自身に再歸する絶對の體驗が、自主性を喪失し自己の責任を忘失するところに展開する生である。ここに西洋の「生の哲學」が、知の獨裁に對して至當なる抗言を提起するにもかかはらず、生の體驗の根源を掴み得ず、全體として淺きにとどまる所以が存するのである。

生の根源は「ミヅカラ」(ヲ)生ム」でなくてはならぬ。その「ミヅカラヲ」が知を媒介として相對の世界に現するものが、汝、彼、かの物などの人生並びに世界であつて、汝、彼、かの物などは、すべて我の

存在のそれぞれの格相である。知を媒介とする對象界は「ミヅカラヲ」の低次の開展であるが、もともと自己自身の顯現であり、しかもその自己の本質は行爲の主體たることに存するから、自己が自己に徹するとき、對格「ヲ」は消失して、對格「ミヅカラヲ」は「ミヅカラ」として行爲そのものに還歸し、ここに自己が人生を「ミヅカラ生ム」絶對の體驗が成立する。この體驗においては、人生の諸相はすべて「何ヲ」のまま「ミヅカラヲ」に歸し、しかもそのままミヅカラの行爲となるのである。以上が拙著『孝道序論』において述べた、行爲の體系としての生の事象であるが、次にこの同じ立場から、「生む」體驗の論理的構造を更に立入つて究めてみようと思ふ。

生むといふのは自己と對等のものをわが外に立てることである。子は母によつて生まれるが、子は母と等しき人間である。人が體內から木を出すとか石を出すとかいふのでは生むといふことにならない。母の體內から外に出る子が母と等しく生身しやうじんをもつとき、はじめて母が「生み」子が「生まれる」といふ關係が成立するのである。

母はみづからも人の子であつて、他によつて「生まれたるもの」である。生まれるといふことは、動態としては被動であり、時相としては過去である。(『孝道序論』第一章『人』に詳説。)これに反して、生むといふことは他を生むのであるから、動態としては他動であり、時相としては現在である。しかも、子を生む母はみづからが生まれたる子であるといふ身分をそれによつて失ふのではない。母は、一面において子であり従つて被動の存在でありながら、それと同時に、且つそれを超えて、他動の存在に轉換するのである。しかも、自己の生む子そのものは、所與的自己と同

じく「生まれたるもの」であつて、自己はかかる「生まれたるもの」を自己の内から與へるのであるから、人は生むことによつて、「生まれる」を自己の内に含み、且つ生まれるものに對する主體の立場を得る。「生む」は「生まれる」を含み且つ超えるのである。

主體の立場は生むといふことにあらはれる。主體とは生むものであり、生むとは主體の働きである。ところで生むとは「他を」生むことであり、他をわが外に立てる他動によらずしては生むといふことは成立しないから、單に自動的な「生きる」では自主的な生とはならぬ。自主的な生は一者が「身二つ」となることによつてのみ成立する。母が子を生む「産」はこの理を自然の生理現象に映すのである。

上に「他を生む」と言つたが、その「他」なるものは生まれるもの（即ち、子）であり、従つて過去であるから、生むとは、これを時相によつて言へば、過去に對して主動的な現在が成立するといふことである。生まれたるものとして單に與へられて存在する人間は、その本質上被動の状態にあるが、他を生むに至つてはじめて主動的となる。もちろん自然の生の現象としての「産」は、いまだ眞に自主的な主動ではなく、被動的立場を宿す生殖本能の結實たる自然の生理現象であるが、なほ子を生むといふことには主動者の格があらはれるのである。自然の生理現象はいまだ人間の眞に自主的な行爲——人格的行爲——ではないが、子を生むことによつて、自己責任的な人格的立場を豫感せしめられるのである。

生むとは、一の見る主體が他の見る主體をおのれの外に立てることである。生まれる子は生む母と對等の主體であるから、その主體の面においては、兩者は共に見るものであつて、見られるものではない。故に兩者は互に他から區

別されることのできぬ一如の存在である。(區別は見られるものどちの間においてのみ可能である、その原理を純粹に示すものは物理學における物體の不可入性である。)一如の存在であるものが、その一如の内に見るものと見られるものとの相を現するのが「生む」である。

生むとは、見る母が、見る子をば、見られるものとしてわが外に立てるのである。故に子は、「見られる」といふ被動の契機を存在に露呈せねばならぬ。故に物體の契機を直接の媒介とする肉體的存在として生まれなくてはならぬ。生むは「體」を與へるといふことに基いて成立するのである。ところで母は子と對等のものであるから、こゝにおいて體に對する體の存在面を露呈し、母の體と子の體とはその含む物體の契機によつて二と計數される。故に生むを「身二つになる」と言ふのである。

母と子の身を二つと數へるのは、生む當事者の立場を超えた知的立場である。生むといふのは身二つとなることであるが、その二つの身は主體の契機においては一であつて二ではない。二つの身がその實一であることが、二つの身を容れる場所として現れるのが知的立場である。母と子とを二つのものとして區別するのは、母と子以外の第三者なる知の立場である。母が子とわが身とを二つのものとして認知するのも、すでにその知的立場においてするのであつて、母の立場のものにおいてするのではない。子に對する母の立場は數の觀念を超える。故に子が何人あるも、一々の子に對する母の愛は常に充足せる全一の愛である。

知的立場は生む行爲者の立場を離れるから、たとひ二を超えてこれを内に含む一を現するにしても、その一は具體

的な一ではなく、抽象的な一である。ここにおいては「見る」が「生む」を抽象的に超えてゐる。超えるといふのは一往は主體の方向に進展するが如くであつても、先に考へたごとく、自主的な行爲は「生む」といふことにほかならぬから、「生む」を超えるといふのは、實は自主性を逸するといふことである。自主性を逸するとは、被動の所與的存在に墮するといふことである。事實、「生む」と一致せぬ單なる「見る」は自然の所與的働きであつて、人はその智的發達の段階において、おのづから知力を展開し行くのである。人間の知性を論ずる際にこの事實が嚴に省察されねばならぬ。主觀的肆意を超えた客觀的眞理を重んじ、従つて人間の知性を尙ぶのは結構であるが、知性を尙ぶといふその事は知性を超えた全人格的立場からするのである。知性そのものは被動の境涯を超えぬ低次の働きである。

「生」の根源は「生む」であり、「生む」とは主體を立てることであるから、對者において純然たる客體（對象）を見る知性によつては人生の根源は擱まれぬ。知性によつて把握される眞理は客體的眞理であつて、爲す（生す）行爲の主體の原理ではないから、知性をそのまま行爲の原理とするのは、無反省であり、立場の混淆である。

「見る」が眞に自主的な働きであるためには、それは「生む」と一致しなくてはならぬ。母と子とを竝立せしめてこれを見る抽象的立場では「見る」が「生む」と一致しない。「見る」を「生む」と一致せしむるには、生む母の立場で見なくてはならぬ。生むとは人を立てることにほかならぬから、眞に具體的な見るは人を立てることとなるのである。そして人を立てるとは、主體が自己と對等の主體を立てることであり、主體は認識の對象として區別されることなきものであるから、人を立てるとは、自他の區別を超えて、純粹行爲となるといふことである。故に、眞に自主的な「見る」とは行爲そのものとなることなくなくてはならぬ。「見る」といふ以上は他を知ることが中に含まれるが、眞の

「見る」は他を消去し、従つて「知る」を本來の行爲そのものに還元する。即ち、眞に自主的な「見る」は知行合一の體驗をいふのである。

「主體」とは、他の客とならず、その存在が他に依らぬものであるから、主體とは即ち全一である。母が子を生むのは、主體が主體を生むのであるから、それはとりも直さず、全一が全一を生むのである。全一とは他を要せずして自存するものの謂であるから、兩箇の全一は、二であると共に、その一々が存在の全領域に自己を充實せしめ、重なり合つて一箇の全一を成す。兩箇の全一は一如的存在である。「生む」は生の根源現象であるから、生の本質は二にして一旦つ一にして二の格相の實現に存する。「二にして一」は生の往相であり、「一にして二」はその還相である。根源の生は往相と還相との一如である。

しかるに、「生む」といふことは、一面、一の全一が主となり、他の全一を客として、兩箇の主體の間に一の主體と一の客體との格相を現せしめることであるから、「生む」においては、兩箇の全一の中の一が全一となり汝を分一とする格相においてあひ對する。ところで、分一は全一に無限に含まれるから、一の母は多くの子をわが子として生み得るのである。しかし母と一人々々の子との關係は、肉身の親子關係にあつては(即ち對象的存在の面を露呈するときは)全一と分一の關係であるも、人格的關係においては一々が常に全一と全一との關係である。

全一の主體は能爲者であり、分一の客體は所爲者である。子は母の身から外に出されるから、分一者の格相を現じ

且つ被動の動相を現するが、實は生む母と對等の人であり、従つて全一者であり能爲者である。故に子は本質的には能爲的に自己を所爲者として措定するのである。それを「生まれる」といふ。「生まれる」は常識では全然被動の働きの如くに考へられ、人は自己が生まれたことになら責任をもたぬやうに思ふのであるが、生まれたる人は純然たる客體的存在（即ち、物體）なのではなく、生命の主體なのであるから、論理的に徹底して考へれば、生まれるといふことも自己自身の働きである。即ち人は自己自身の責任において生まれるのである。たゞ、生まれるといふ働きが所爲であるから、人は自己の責任を一往忘失し、被動者の格相において生まれるのである。生命の主體たる人間には、外より強ひられるといふことは本質上あり得ない。人間の一切の素質・境遇・運命は、今そこに存するものとしては、すべて本質的には自己の責任によつて在るのである。自己のその責任の忘失がいはゆる生の自然態 (natus 生まれたること) であり、かく自然の被造物の如くして生まれたる人が、おのれ自身を生んだ自己の本然の全一的立場をひるがへつて自覺するのが、人格的立場なのである。

生まれることが生まれたる者の働きであり、人間が現にいま在る自己の一切の事情について責任をもつといふのは、人間の一切の行爲が、所與の現實を空とせずかへつて現實を生かしつつ爲されねばならぬといふことである。たとへば、男は男の徳を行するほかに、男がいかに志を立て憤りを發するも自己の身を以て婦徳を發揮することはできない。また何某の子と生れたる者はその何某を親として孝道を實踐するほかに、何の國に生れたる者は何の國を完全なる公共的身體者に高める奉公において誠を盡すほかにない。勿論、自己が生まれて既に在り、また云々の性質を與へられて具へ有つことは、客觀的時間における過去の事に屬し、過去に對しては人は意力の直接の支配をなし得

ぬから(意力の直接の支配を越えたるものを過去といふのである)、その意味では現在の自己は過去に對して自主たり得ぬが、もともと相對的時間は絕對的時間に含まれ、一方人間の本質は絕對的時間たることにあるのであるから、人間は過去に對しても責任をもつのである。過去は相對的には既に死したるものであるが、人間は生死の相對を超える生であるから、過去の死はそのまま全體の生の中に含まれる。その過去の死を生の全體の場所に擴大するのが、分一をさながら全一に轉換し、死を生に變じ、過去を未來の垂迹たらしめる人格行爲なのである。それは即ち、自己の立つ現實にもとづいて一切の行爲をなすことである。

人格は所與的自己をそのままに變じて自主的自己となすことによつて成立する。それには、自己は生まれたるものとしては一旦死し、生むものとして更生せねばならぬ。自然的立場から人格的立場に轉換するのは死の關所を越えるのである。死とは自己の否定である。自然の被造物から人格的存在に飛躍するには、必然的に自己否定を経ねばならぬが、さればとてそれは自己の内實を消去するのではない。ただ所與的自己の所與性を否定して、自己を即身にして新しき面目の自己に轉換するのが、人格的立場への飛躍なのである。

いはゆる解脱とは自己の所與的立場の解離々脱であつて、自己が自己を離れ又は無内容となることではない。故に解脱は自殺又は隱遁の人生逃避によつては得られぬ。「ある人さとりで山居せしによりてやりける、おもふまゝに捨て山路に入ぬれどその身のぬしはもとのぬしなり」(無雜禪師法語)

人格的立場は、具體的内容を與へられてもつ自己に即してその内容を與へた能爲の自己を回想することによつて成立する。内容を他から與へられてもつ自己は分一の所爲者であるが、人格的自己は、その分一の所爲者が全一の能爲者にはかならず本來の面目を自覺するのである。それは分一を全一の中に吸収するのではなくて、全一が分一に垂迹するのである。但し全一が分一に垂迹することにおいて分一はおのづから全一に包含される。その際分一は既に所與者ではなくて、それ自身一箇の能爲者に轉換するから、分一は受身の態勢で全一に吸収されるのではなくて、能爲的にみづからの責任において全一に「歸投」(道元禪師、正法眼藏。歸依三寶)するのである。「信」とはかかる體驗を言ふものにほかならぬ。

分一が全一に歸投するのが自覺の往相であるとすれば、全一が分一に垂迹するのは自覺の還相である。人格的體驗は往相即還相、往生即還生の體驗である。而して、全一に歸投する分一は、積極的能爲者であるから、既に分一ではなくして全一であり、實は全一が分一の格相を帯びて現するものである。かく、分際をもつ自己を立てることによつて全一的生命を發揮することを、儒教的には「義」といひ、佛教的には「眞空妙有」といふ。いづれも、相對の世界を拂拭し去る抽象的往相に墮することなく、絶對に住しつゝ絶對の中に相對を現する體驗であつて、絶對への歸投あるいは信は、かかる還投を一面として、はじめて具體的に現成されるのである。

「義」は行爲的主體(即ち、自己)の原理であつて、その實現を他人に待つべき格律なのではない。支那人は、義を道なるが故に「みづから」行するといふよりは、一般に人の分際を制限し人の本分の遂行を強ひる他律として義を掲げること傾き易い。みづから自己の分際を發揮するのは、かへつて全一なる行爲的自己の實現

となるのであるが、他人の分際を規定するのは、他を分一とするのであり、従つて自己は知的立場に凝滞することとなるから、全一の體驗の現成とはならぬ。この事の反省は必然的に支那儒學において義を仁の下位に置く立場を生ぜしめるに至つた。しかし眞の義は仁を具體的ならしめる原理であつて、仁の下位に置かれるものではなく、むしろ仁と一體の反面である。

全一が分一の格相の自己を立てるのが、人格的立場における「生む」であるとするれば、全一が分一の格相の他者を立てるのが、自然的立場における「生む」である。前の立場における全一は、一切の被動的立場を解消し去れる眞に自己責任的な全一であるが、後の立場における全一は、生殖本能に促される被動者であるから、本質的には分一である。かく一面分一であると共に他面全一なる生命を肉體といふ。肉體とは「生物」體の謂であり、全一の「生」命と分一の「物」體とが貫き合つて一なる、但し物格を脱することなき存在である。肉體においては物體が直接の契機となつてゐるが、純粹の行爲者として一切の分一的立場を解消して眞に主體たる人格においては一切の「物」の契機が間接化する故に、人格はその本質上形なき位牌である。肉體はこの位牌の座となつて人格的行爲を荷ふとき、さながら靈體に轉換するのである。かゝる靈體が即ち人間の「身體」である。(『身體論』第一章を參看。)

すべて行爲は能爲と所爲の兩契機によつて成立する。たとへば典型的な例として、「見る」といふ行爲をとつて考ふるに、「見る」は能爲であつて、見られ區別される對象ではないから、見る行爲の本質は掴まれざるもの、その意味では空である。(しかも、それはなほ一の積極的な働きであるから、こゝに空といふのは、何もないといふ否定的な空

ではなく、肯定の意味における空である。これを第一空又は畢竟空と名づける。）ところで、見るといふ行爲が現實に成立するには、それは「何を」見るでなければならない。その「何」は見られる對象であつて、この「何」がなければ見る働きは空轉するほかない。（こゝに空轉といふ場合、その「空」は否定的・消極的の空である。これを第二空と名づける。）かく、「見る」行爲は「見られる」を必然的にその反面とするのであつて、見る行爲は本質上他動である。即ち、「見る」行爲は見る主體と見られる客體との一如である。

ところで、見る「主體」は、假にこれを體とはいへ、見るものであつて見られる「物」でないから、見る主體とは「見る」そのものにほかならぬ。故に、具體的な「見る」行爲は、「見る」と見られる客體の兩契機の一如である。

この兩契機は、具體的な「見る」行爲そのものにおいては不可分の一をなすのであるが、行爲の構造を分析するために、行爲の兩契機から時間性を消し、兩契機を二つの存在として自己の場所に對置してみると、即ち知的立場に立つて行爲を見ると、客體の契機は存在として空間化し、行爲の主體の外に立つ。従つて、主體の「見る」行爲そのものの中から、その客體に對應する契機が空間化して存在化し、ここに見る我が客觀視される。この我は、純粹に空間化された格相においては物體であり、一面において空間化されて簡別的存在とされるもなほ時間を内に含む生命體の格相においては、肉體である。この肉體が、生命の主體たる本來の面目を實現し、客體的契機たる空間性を超えるとき、さながらにして形なき靈となるのである。身體とは、その靈をなほ「體」の契機によつて言ふものである。

肉體とは、全一即分一として與へられたる存在である。與へられたる存在であるから、それは自然の被造物であ

る。しかるに、全一とは與へるものであつて與へられるものではないから、肉體における全一性が、全一的自己の所與を否定し、改めて自己自身を與へ返して、みづからの全一性を恢復するとき、肉體が身體に轉換するのである。その際否定されるのは、全一的自己の所與といふ論理上の不徹底のみであつて、分一的自己の所與といふ理の當然はそのまゝに肯定される。そして自己の全一性はこの否定及び肯定の行爲そのものとして實現され、しかも行爲それ自身は空（第一空）であるから、肉體が身體に轉換するとは、自己が所與そのものとなることにほかならぬ。かかる否定と肯定を経たるのちの自己も、全一即分一の存在であるが、それは與へられたる全一即分一ではなくて、全一がみづから分一として垂迹するのである。それによつて分一が全一と化し、全一が分一の格相をとるものとなるから、全一がみづから分一として垂迹するとは、逆にいへば、分一がそのまま全一に飛躍することと一致するのである。この體験を即身成佛といふ。この飛躍をなすものは畢竟空の力であるから、分一が全一に轉換するのは、存在的にいへば、分一に零が加はるに等しく、外面的には分一は舊のまま分一であり、しかも全一の垂迹たるまつたく新たな面目の存在となるのである。

自己とは行爲の主體を指して言ふのであり、主體とは全一であり、全一とは他者をおのれの外に要せざる絶對である以上は、自己が自己の本来の全一性を發揮して絶對を現すべきも、また論理の當然の要請である。自意識を開展しつつなほ「生まれたる」自然の被造物の境地にとどまるのは、論理の不徹底にほかならぬ。自己の自然的所與を否定し本来の自主的自己を肯定する人格の現成は、人間の當に爲すべき當爲である。

かかる人格現成の體験には、全一と分一とが契機として含まれるから、兩契機の合致のそれぞれの格によつて、體

驗の種々相が展開する。

自覺の體系のうち、最高の境地は、全一が分一として垂迹し、その分一を本質的には全一たらしめて、一箇の全一を現するところの人格的體驗である。その際、分一は全一をして箇性的顯現たらしめる契機の役を果すのみであつて、それ自身は相對的有を超えらる。かかる體驗を荷ふ座が身體である。身體は自己を生むものであつて、生まれたる自己を超えるのである。

第二の境地は、全一が自己の自主性を忘失し、分一が與へられると共に全一も働くものとして與へられるところの體驗である。「生まれたる」立場にとどまる人間の體驗はこれであつて、この境地の人は一往生命の主體であるが、その主體性は與へられたるものであり、従つて十全に生命ではないから、この體驗は未だ自主的自己を現成するには至らぬ。この段階の體驗を荷ふ座が肉體である。畜類もこの段階の人間と共に生物であり肉體者であるが、畜類は單にこの段階にとどまるのみであるに反し、人間は肉體であると共に身體を豫感するのである。

全一が自己の自主性を失ひ、オノヅカラ分一の蔭に沒し去るのが死である。故に死もまた自覺の一境地（第三の境地）である。第一の人格的體驗は絶對の生の實現であつて、そこにおいては全一がミヅカラ分一に没入する。ところでかく没入するのも自主的行爲であるから、分一に没入するも全一は自己を喪失することがなく、かへつて分一の全面に全一を隈なく滲透せしめて、分一をさながらに全一に轉換するのである。それが垂迹の體驗である。これに反し、この第三の境地においては、全一がオノヅカラ分一に沒し去り沒し了るのである。故に、自己は主動性を失ひ、他から見られるのみの物體的自己に轉換する。この轉換が普通にいふ死であり、その物體的自己が屍體である。物體

は相對的存在であるから、死物に歸するいはゆる死は、相對の死たるにすぎぬ。

「生まれたる」人は、第二の肉體的存在として、第一の絕對の生と、第三の相對の死との一如である。人は生命の主體であるから、本然の自己を發揮するとき絕對の生そのものであるが、その生は第三の相對の死を媒介として相對界に現するが故に、相對の生として現れるほかはなく、ために人は生死の海に漂ふのである。人生に生あり死あつて、人の存在が時間的に限られるのは、空間的に限られる體軀を媒介として生命が具體的に現れる上からは、必然の事なのである。

人格の成立は、前述のごとく、「生まれ」たる我が自己を「生む」者に轉換することによる。生む者は親と呼ばれ、から、人格的體驗とは即ち親の體驗である。人間存在は親となつてはじめて完成するのである。

人格的な「生む」は、全一が分一として垂跡することである。分一として垂跡するとは相對界を現成することであるから、自己がおのれをある「分際をもつ存在として定立することは、必然的に、自己に對する對者を立てることとなる。たとへば、子と生まれたる自己を立てることは自己の親を立てることとなり、臣下として自己を立てることは君上を立てることとなるのである。生まれたる自己は一箇の人であるが、自己が自己の本質を發揮してみづからを改めて生み返すとき、生命の超簡人性が發現して、自己のみならず他をも共に生むに至る。故に人格を單に形式的に箇々存在として考へる立場（たとへばカント）は抽象的である。人格とは一々の場合に具體的内容をもち、一々の汝と重なり合つて一如たる内實的超簡人的存在でなくてはならぬ。

子が親を立て、臣が君を立てるとき、親子、君臣はいはばそれ／＼一の圓を成す。『二宮翁夜話』）しかも親子・君臣は一圓の半圓づゝとして向ひ合ふ相對の一面、君、臣、親、子の一々が圓の全面を隈なく自己の場所とするのである。その際、自己が子と呼ばれるものである場合は、子は行爲者であり、行爲は對象的には空であるから、子はみづからにおいて空を見（即ち、自己自身を見ず）親においてのみ實をみるほかはない。故に、親は子の知において圓の全面を占め、子は自己の行において圓の全體に行きわたるのである。同じく、自己が臣の分際のものである場合は、君は臣の知において圓の全面を占め、臣は自己の行において圓の全體に行きわたるのである。子なり臣なりは、親なり君なりを圓を全面において見、その圓の全體を自己の身を以て荷ふのである。換言すれば、子なり臣なりは、わが身を忘れて自己を空しうして、心をもつばら親なり君なりに懸けるのである。

忠、孝の體驗にあつては、一の全一が、臣、子として行的に自己を立て、他の全一を君、親として知的に立てる。その際、行爲者は臣、子として現れるから、これらの體驗は臣、子の責任において現成されるのである。臣、子は行爲の主體として全一であるから、自己と竝立する臣、子が他に幾人あらうとも、君、親に對して忠、孝を行ずるものを常に自己一人と觀するのである。かく純粹行爲の立場に立てば、君、親に對する子は常に我たゞ一人でなくてはならぬ。（井上右近氏『歴史哲學序説』唯一人主義、七〇頁）箇人主義と全體主義とは「唯一人主義」によつて止揚される。具體的行爲は一々身體を媒介として行はれねばならぬから、行爲の責任者の立場を生かし、しかも生命の超箇人性を生かして唯一人主義といふのである。

以上は主として主體の生む行爲を考察したのであるが、次には生まれる客體の側から同じ體驗の種々相を見てみよう。

人格的體驗にあつては、行爲の主體は行爲そのものに純化するから、それ自身は空となり、體驗の契機として體驗の全面に滲透する客體をば「全體」となし、これを全一として立てるのである。客體なる汝は、主體なる我が外に立てるものであるが、その我はみづからを虚しくしてゐる故、汝は私の場所の全體を占め、我と一如に重なり合つて、我に外ならぬものとなる。かくのごとく人格的體驗は、自動の契機についていへば捨身であり、他動の契機についていへば他への奉仕である。

人格的體驗にあつては、客體は主體なる我そのものであるから、客體は對象としてその性質を吟味される立場を超える。(ものの性質を見る體驗は對象認識の知の體驗である。)即ち客體は我そのものとして行ぜられ、わが「眞事」として立てられるのである。「事」とは體驗を客體の契機によつて言ふものである。)

主體なる私の「行」の立場においては、私は汝の中に没入し、汝は私の中に歸入して、そこにはただ一の「事」あるのみなのであるが、事の内容をひるがへつて「知」の立場から反省するとき、客體の契機の種々相によつて、事にもさまざまな格相があり、従つて主體の體驗もさまざまな簡性的顯現をなすことが認識される。人格的體驗の簡性的顯現は、これを大別して、道德的體驗、宗教的體驗、藝術的體驗、哲學的體驗の四とすることができる。次にそれらの格相を逐一分析してみよう。

道德的體驗は我と對等なる他の「人」をわが外に立てる人格的體驗である。立てられる人は、前述のごとく、我そのものにほかならぬのであるが、我に外ならぬ人をわが外に立てるのが道德的體驗である。但し、わが外に立てるといつても、我自身は純粹に行爲そのものとなつて、一切の對象性を脱し、その意味では畢竟空に歸するから、立てられる人に對して立つ相對的有の自己はあらはれぬ。立てられる人は絕對無の我に對して現する絕對有である。ところで、あひ對するものは對等のものでなくてはならぬから、絕對無の我に對する我は汝と同じく絕對無であり、絕對有の汝に對する我は汝と同じく絕對有である。絕對無と絕對有とは共に絕對者であるから、その本質上全一であつて、二ではなく、従つて分つべからざるものである。分つべからざる自己同一の全一者が全一のまま二の格相を現するものが、道德的體驗である。道德的體驗は我も全一、汝も全一の關係を我の責任において現する體驗であつて、あひ對するものは對等のものでなくてはならぬといふ論理の要請を最も純粹に實現するものである。人格的體驗の原本は「人を立てる」道德的體驗であるといつてよい。

道德的體驗において立てられる汝は具體的な全一者であつて、その低次の面では物體であり、中次の面では肉體であり、高次の面では靈である。全一の汝はこの三面を貫いて一如たる具體的存在であるが、道德的體驗はこの具體的存在を、自己の責任において、他者として立てるのである。その際汝は自己と對等の生命體として先づ與へられるから、道德的體驗はまさしく、肉體の汝を即身にして靈體たらしめる體驗である。

肉體は生命であると共に物體であり、能爲であると共に所爲である。能爲であると共に所爲であるから、肉體は生むものであると共に生まるるものである。母が子を生むのは、生むところの人を、生まれたるものとして立てること

であるが、本來能爲者たるものを所爲の面において立てるのは、立てるの本質を實現するものではない。道德的體驗はそれとは逆に、肉體が生命の主體であるといふ本質を生かして、生むものとして汝を立て、同時に、それによつて生まれる自己を立てるのである。たとへば君や親を汝として立て、それによつてみづから臣とし子として生まれるのである。君や親はコトバであつて、そのコトバによつて臣たり子たる我が成るのである。しかもそれは上述のごとく生命の本質を十全に發揮することにほかならない。「命」は口と令とにしたが从ふ。天の命令によつて在るものが命である。天の命とは我が仰ぐところのコトバにほかならぬ。

しかも自己がコトバを上^にに仰ぐのは、自己の責任においてするのであるから、みづから臣とし子として生まれるのは、實は能爲が所爲の格相を以て現するものであつて、相對的な所爲ではなく、かへつて自己がコトバとなり、かく命するのである。人を立てる道德的體驗において、自己は能爲そのものとなるのであるから、道德的體驗は實に純粹行爲の體驗であるといつてよい。母が子を「生ず^な」のは、人格的立場において「爲す^な」この純粹行爲を、自然の生理として豫感するものにほかならぬ。

道德的體驗は、生れたる自己を生む自己に轉換して、自己を分際をもつものとして改めて生むと共に、我に對する汝を立てるのである。自己といふものは自主的能爲者であるから、自己が「生まれる」といふのは論理的に不徹底である。故に人格的自己は行爲の論理を徹底して、自己の「生まれたる」面を單なる契機として間接化し、みづから自己を生むものとして、純粹行爲の立場に立つのである。純粹行爲の立場に立つとは、「爲す^な」そのものとなることである。

道德的體驗は、自然的所與なる自我を變質して、歴史的、人倫的に特殊の意義と分際とをもつ存在として立てるのである。そこには新らしきものを作り出すといふ働きがあるから、道德的「行爲」は「作爲」の一面を契機として含むのである。この作爲の體驗が人を直接の對象とせず、人の低次の面なる物を對象とするのがいはゆる「作る」又は生産の體驗である。

但し「作る」といつても、人は物それ自体を作り出すことはできない、「物」とは、行爲的自己が自己に對する絶対の他者としてわが外に指定し、それに對する自己の自主性を放棄して成立するものであるから、物を作り出すといふことは行爲の論理に背反する。物を指定するのも行爲の自主性によるのであるが、絶対に自由なる行爲が、自己にとつて不自由なるものとして指定するものが「物」であるから、その物との對立に由つて相對の世界に現する箇々の我にとつて、物が絶対の他者として與へられることは、自覺の本質上當然のことである。故に、「作る」とは物そのものの存在を生み出すことではなく、物の存在において行爲を映す面、即ち物の存在の新しき様態を生ずることにほかならぬ。即ち、與へられたる物に行爲を加へるのが「作る」である。

物に行爲を加へるとき、物は再び行爲の契機として人間の體驗の中に含まれ、行爲の主體と不可分の一體をなす。物は知によつて主體の外に見られるが、その一旦外に立つものが主體の行に復歸せしめられるのが「作る」である。作るも爲すの一動態であり、生むの一樣想である。

人格を汝として立てる純粹行爲なる「爲す」、母が子を立てる「生む」、物に行爲を加へる「作る」は、いづれも邦語では「なす」によつて總稱される。しかもそれらはいづれも「成す」體驗である。「事を成す」「人を生み成す」

「物を作り成す」など。

爲す
成す
生す
作す

物は知的立場からはわが外にあるものとして見られるのであるが、行爲においては、わが體驗の契機として、行爲的自己の内にある。物は人の行爲においては全面的にその人の自己そのものであつて、自己の外のものでもないのであるが、行爲的自己のかかる契機を物といふ存在として露呈せしめるのが作り出す営みである。それは自己の内から他を「出す」のであるから、作るはまさしく生むに通ずる。ただ、自己と對等の主體たる人を自己の外におのづから立てるのを「生む」といひ、純粹に客體たる物を自己の外にみづから立てるのを「作る」といふのである。自己の内から出すといふ以上は、自己が全一、他が分一の格相を現すのであるが、「生む」は分一であると同時におのづから全一なる汝をわが外に出し、「作る」は主體の立場なき分一をわが外に出すのである。

知るといふ知的體驗もそれ自身は行爲であつて、自己の外に在るものとして見られる物も、オノヅカラ自己の知的體驗に含まれる。しかし知の立場は、物がおのづから我の内にあることを見ずして、物をもつばわが外に見るのである。しかしわが外に見られるとしても、物がおのづからわが内にあることには變りがない。ただ知の立場においては、物はわが外における存在としての格相を帯びるのである。知的體驗は、本來自己の内にあるものを假に自己の外

に見る體驗であつて、その意味では、自覺がみづから無自覺の段階に下つて成す體驗にほかならぬ。その源には自覺の自己忘失があるのである。

知の對象界とされる物の世界は、體驗の契機が存在の格相を帯びるものであつて、その本質からいへば、わが内より外に作り出されたるものである。しかもその外といふのも上述のごとくわが身の内に外ならぬから、行爲的自己の立場を自覺するとき、天地萬物は畢竟はわが身の内の風光となるのである。ただ、物の世界の成立には、それがわが行爲によつて成立するものであるにもかかはらず、その事の自覺が伴はぬのである。これに反し「作る」といふ営みは、知の立場において成立する物の世界を再び行爲に還元するものであつて、いひかへるならば、行爲的自己が物において自己自身を行爲的に回想するものである。人間以外のいはゆる動物には知の立場がなく、従つて物の世界を持たぬから（動物は物の世界に客體としてあるのであつて、自主的な意味では主體的立場をもたぬ）、動物は「作る」といふ生活をもたぬ。鳥が巢を作り蟻が塔を築くのは、本能によつて作らせられ築かせられるのであつて、自己責任的に作り又は築くのではない。「作る」ことを爲し得るものはひとり人間あるのみである。

作るといふことには人間の行爲が加はるから、作られたるものは、嘗て在りし物とその存在の面目において異なる。その事は、物を材料又は原料として他の物を作り出す加工品、細工品などにおいて明らかにあらはれるのであるが、そのままの物を位置のみ變へても、物の存在の様態が異なるのである。たとへば石炭を掘り出し樹木を伐り出すがごときこれである。しかし深く考へれば、物に加工するといふのも、その過程のみより見れば、結局はその位置を動

かすことに歸するので、人が物の性質の變化に直接に參畫するのではない。たとひ加工の途中において物と物とが化合して異なる他の物質となるとしても、それは物それ自身の變化であつて、行爲する人の立場は、化合する物と物とを近接せしめるといふことにとどまるのである。

物の世界は自他の對立を現することによつて成立する。その際、根源の自覺的自己はこの對立の場所となるが、それ自身はもとより絶對であり、無（畢竟空）である。この積極的な根源の無が、自己を消極的な立場の無に轉換し、即ち自己を忘失し、もつばら他のみを見るとき、他はそれのみにて存在の全體なるかのごとき格相を呈し、物の世界が場所の全面となる。これがいはゆる「世界」と呼ばれる天地萬物であつて、相對的自己はこの世界の相對物として指定され、しかも分一の箇體として、天地の中に含まれるごとき格相を現すのである。世界は實は私の所産であるにもかかはらず、箇の我はこの世界の所産なるかのごとくして「生まれる」のである。かかる我が全一的主體としての私の立場を回想して、物をわが所産とするのが「作る」である。

ところで、箇に對するものは箇であるほかはないから、物の世界にある私の對者は必ず箇々の物である。物の世界全體は場所の全面として與へられ、箇々の物はその場所の中にあつて互に對立するが、物である以上はその對立を自己の内から規定することができぬ。物の對立を規定するのは行爲者の働きに待つほかはない。その働きといふのは、物の空間的對立を時間の中に攝取して、再び新たな空間的對立の中に置くこと、即ち物を動かすことにほかならぬ。物は時間の中にあるが時間を自己の内にもたず、人間は過去を回想して未來を豫想するものとして、時間に對する主體的立場をもち、時間を内に含む。物の對立を規定するとは、時間によつて空間的對立を支配することにほかな

らぬ。

人間が行爲者として物と物との對立を規定することは「勞作」と呼ばれる。對象に即して言はれる「作爲」を行爲に即して言ふのが即ち勞作である。勞作とは物に行爲を加へる營み一般である。故に、勞作は物と我とが未分なる本能的の働きではなく、物をわが外に認知する知の立場を経たるものである。かゝる物を再びわが行爲の直接の契機たらしめる還元が勞作であるから、勞作をなすものは人間のみである。畜類には勞作といふことはない。

人間の行爲の各種の次元に應じて、物を行爲に還元する勞作にも各種の次元が存する。勞作といふ以上、それは人間の立場における作爲であるから、一切の勞作は本質的には人格的立場の現成であるが、勞作における行爲者の自覺の高下に應じて、勞作そのものにも高下が現れるのである。勞作は物を直接の契機とするが、物といふのは人の間接化にほかならぬから、物を作るといふことは畢竟は人を立てるの間接化である。故に勞作は「人を立てる」に含まれる。その「人」がいかなる内質の人であるかに從つて勞作にも貴賤高下があるのである。

最も低い勞作は、錯誤的自己、即ち自由にして自主的な本然の我を見失つて物欲に驅られ被動の立場に沈淪するところの自己に奉仕する作爲——貪欲行爲・竊盜など——であつて、かゝるものはその動機も行爲も消極的否定的であるから、本來積極的・肯定的たるべき勞作の名に値せぬ。もちろん、かゝる行爲も低次ながら自己を立てることに奉仕するのであるが、上述のごとく、人の人たるの立場は自己を空にして他を立てるところに現れるのであつて、他を殺して自己を生かすのはかへつて人としての自殺である。それによつて立てられる自己は、人ならざる畜類の我で

あつて、その本質よりいへば、自己を忘失したる「彼」である。もともと「我」たる自己は、かかる彼が本然の自己ならぬことを知つてゐる。その知が良知又は良心であつて、人は過誤を犯せば必ず良心の咎を身に感ずるのである。

故に勞作は生命の積極的發現に奉仕するものでなければならぬ。生命の積極的發現は、肉體的自己を生かすことと、身體的自己を生かすこととに二大別される。肉體的に奉仕する積極的勞作は普通に勞働と呼ばれる。勞働は財用の生産のため、及び財用の獲得のため、即ちいはゆる實利の見地から爲される人間の營みである。故にそれは肉體を媒介として行はれるところの、肉體の生への奉仕である。ところで人間の人間たる意義は、單なる肉體を超えた身體たることにあるから、肉體的生存のための營みはそのまま人間的行爲ではない。故に、勞働は更に高き人格的立場に包攝され、その立場を荷ふものとして生かされねばならぬ。人間的立場とは、既に述べたごとく、直接の行爲としては他を主體として立て、それを媒介として、主體に對する主體たるの自己を間接に立てて、自己の直接的所與性とそれに伴ふ被動的立場とを脱することによつて成立するものであるから、人間の勞働はみづからを空しくして他に奉仕することではなくてはならぬ。もちろん、勞働は直接の動機として自己及び自己の延長たる家族の生計のために行はれるが、勞働を行ふ主體たる自己は、勞働の利得によつて生はるべき自己及びその延長そのものではなく、彼等を生ふものの、生かすもの、即ち自己及びその延長に對して親たるべきものである。自己の生計のために勞働するのは、今日の自己が明日の自己に對して奉仕するものであつて、やはりみづからを空しうして他を立てることに歸するのである。故に勤勞は人格的自己の現成である。

二宮尊徳の推讓の道は、この眞理を最も深く擱んで、勤勞にもとづいて人間の道の體系を組織したものと考へられ

よう。勤勞は今日の自己が明日の自己に推し護るのである。それは自己を未來として立て、生み、作るのである。しかも人間の本质は未來存在たることにあるから、かかる自己を立てることは、人間存在の本质を實現するものにほかならぬのである。

人格的な勞作は、肉體の生に對する奉仕を超えて、身體の生に奉仕するものでなくてはならぬ。眞理のこの一面を行することを立前とする勞作は、普通に藝術的創作と呼ばれる。もちろん藝術家も生命の低次の面においては肉體であるから、自己の衣食のために勞作をなすのであるが、その勞作は肉體の生を立てる勞作たると同時に、身體の生を現成する創作に高まるのである。

身體の生は絶對の生であり、それ自身自己内完結をなす全一の生であるから、創作においては、一切の相對的な目的が超えられて、作る働きそのものが自己目的となる。かゝる體驗をシルレルは *Spiel* (遊び) と呼び、これを「死すべき人の子らの頬に皺を疊む」勞働と關はりなきオリュムポスの神々の美むべき境涯となした。(『人間の美的教育に關する書簡』) 創作の境地において人が天涯の境に「遊ぶ」といふとき表現は東洋にも數々見當るところのものである。

しかしこゝに心せねばならぬのは、創作は、勞作の本質が人を立てることでありその人とは畢竟肉體を超える身體であると眞理を行するものにほかならぬといふことである。勞作は人生に奉仕するものであるから、高き勞作たる創作は人生に對する高き奉仕でなくてはならぬ。ところで身體が肉體を超えるといふのは、肉體を離脱して抽象化することではなく、肉體が肉體のまゝ靈化することである。身體は人生の現實を超えるものであつてはならぬ。従つて、

身體を立てる創作も人生の現實を生かすものでなくてはならぬ。眞正の高き藝術はかへつて日常の生活に即して行はれ、民の生を生やしなひ、人倫の道德を實踐することと不可分に結びつくのである。故に體驗深き藝術家は、學問が知の抽象に走るを忌むがごとくに、藝術が美の抽象に墮するのを忌むのである。物に「憑かれる」體驗はすべて淺きものであつて、藝術的衝動に驅られるといふごときことも、いまだ藝術の體驗としては稚きものである。眞正の藝術的感興は、道德の嚴肅と、宗教の敬虔とによつて裏打されるものでなくてはならぬ。故に、眞正の藝術家は人倫の道を行ずる上において缺くところなき全人の自覺の上に立ち、佛師の一刀三禮の態度を創作の上において持するのである。

人格的立場とは自覺的立場であるから、勞働は自覺的行爲に高められねばならぬ。自覺的行爲とは、他覺の對象の一面をもつ箇の自己を超えて、本來超箇人的なる人間の本質を箇の自己の責任において發揮することによつて、對象の一面を與へられてもつ箇の自己の對象性を脱却して自己を眞に主體たらしめ、即ち自己を眞に自己たらしめ、從つて自己を覺するのは自己を他として覺するのではなく自己そのものとして覺するのであるといふ境地を得る行爲である。それは自己そのものに成り切る行爲であると言つてよい。その自己そのものとは全一なる超箇人的存在であるから、自覺的行爲とは人間の超箇人性を實現する行爲であると言ふことができる。

箇の自己は分一であるから、自覺的行爲は分一が全一に歸投し且つこれを實現するといふ格相を現す。分一が全一に歸投するのは自覺的行爲の往相であり、分一が全一を實現するのはその還相である。

主體が分一者の格相において現れるものは箇人的なる「私」であり、全一者の格相において現れるものは超箇人的

なる「公」である。人の本質は公人であるから、私人的立場における労働においてもすべて、公人の労働が私人の労働の簡性を帯びて現れるのであるといふ趣きを呈せねばならぬ。肉體の道は「私」の道であり身體の道は「公」の道であるから、肉體的自己の労働が自己の生活のための営みであると同時に公への奉仕であるといふ覺悟において「私」の労働が行ぜられねばならぬ。また、私人的立場と公人的立場とは、さまざまの面で錯綜して、箇々の人の箇々の場合のさまざまの立場を成立せしめる。しかし一切の公共的生活は、すべて純公共體（公共の身體的顯現）なる國家の生に包攝され、その中におけるそれぞれの準公共的立場として生かされるのである。各々の人はある團體の一員として、又はある機構の一員として、それぞれの意味において公共的立場を代表するが、各々の立場における肉體的及び精神的労働が、その本質において公の作務であり、終局において國家への奉仕であることが自覺され、その自覺において行ぜられる時は、箇の肉體を直接に媒介とする勞作が、そのまゝ本質的人間の営みとして生きているのである。井上右近氏が「參差報國」と名づけられた思想は（歴史哲學、序說唯一人主義、六八頁以下參照）、各箇の人がさまざまの立場から本分を盡すことによつて國事の萬端を織り成し、自己の生を國家の生に擴大し、國家の生を自己の生に集約する體驗の表現である。それは前述の、分一より全一への往生、全一より分一への還生の自覺にほかならぬ。（未完）