九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

數・性・格と體驗 : 言學によつて語る哲學

佐藤, 通次

https://doi.org/10.15017/2557047

出版情報：文學研究. 16, pp.77-96, 1936-07-28. 九州文學會
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

數・性・格と體驗（承前）

——言學によつて語る哲學——

佐藤通次

六

食の體驗と數の體驗は對者をもつぱら第四格としてこれに對し、對者が第一格たることを許さぬ。對者は常に主格たる自己が向ふ目的格である。我の外にある對者は實は我ならぬ第三格のものとして我に對し、また我を目的格とする第一格として我を支配するところの、我と對等のものなのであるが、かゝる對者をもつぱら我の目的格とし第四格の座に就けるところに他動の行爲が生ずるのである。他動の行爲は第一格たらんとする對者をaccuseし(咎め)、これをaccusativeとするところに成立する。それは自己に對して一なる對者が全體の意味の一たることを否定し、對者が一の全體なることを許さぬのである。自己に對するものは自己と對等のものでなくてはならぬ。故に一なる自己に對するものは同じく一なるものでなくてはならぬが、他動の行爲はその一を全體の意味の一なる我とは異質の部分の意味の一とする。それ故にこそ對者を自己の內に化し去ることができるのである。この事は、數の體驗にあつては對格を對象界の全部の中から自己の體驗の中に選び取られた一の部分とすることによつて達せられ、食の體驗にあつては食物を一片づつ逐一自己の內に攝取しゆくことによつて達せられる。そしてかく一なる自己に對する一なる對者を

自己と異質のものとするのはとりも直さず性の體驗であつて、數の體驗・食の體驗は實に性の體驗によつて成るのである。ただこの兩體驗にあつては性の體驗がいまだあらはとならず、兩體驗を支へる見えざる高次の地盤となつてゐるのである。

數の體驗・食の體驗の主格はもつぱら對格に對する主格であつて、對格に對する主格なる自己に對する主格ではない。すなはち自覺的ではない。自然科學的求知の知の體驗は數の體驗にもとづき、弱肉強食の爭鬪の生は食の體驗を地盤とする。前者にあつては主格はもつぱら對象界を知り、後者にあつては主格はもつぱら對象界を支配する。「知る」は畢竟「領る」であつて*、兩體驗ともにもつぱら對者の支配に向ふのである。その支配の態度は對者を「物」とすることに現れる。對者が第一格たることを許さぬのは對者が生命をもつことを認めぬのである。すなはち對象界は自然科學的求知の立場からは生命なき物であり、食の立場からは食物である。しかるに自己に對するものは自己と對等のものである故に、對象界も一面我々を領るもの、我々を食ふもの、我々を滅するものである。その意義が、知的體驗にあつては消極的に、對象界がいまだ我々に知られざるものであるといふことにあらはれ、生活の現實の體驗にあつては積極的に、對象界が我々をも滅する自然力であることにあらはれる。地震・雷・火事のごとき物理的自然力、猛毒のごとき化學的自然力、猛獸・黴菌のごとき我々を食ひ殺す力がそれである。それに對し我々は知的立場に立つては對象界が我々にとつて知られざるものであることを否定し、生活の立場に立つては對象界が我々を支配する自然力であることを否定して、對象界に對する爭鬪において「生」を展開する。それ故に自然科學者は自然科學的眞理の探究を

* 君主が「世をしらす」「世をしろしめす」は世を支配する義である。

もつて自然の征服と考へ、自然的生の發揮の立場において人は自然力の支配・利用——機械的文明——をもつて自然の克服と考へるのである。かゝる生の根柢は食の體驗であり、その顯現形態は爭鬪である。「爭」とは第一格たらんと主張する對格をもつぱら第四格に局限することであつて、爭鬪の生は一面の生の抑壓をもつて一面の生を發揮するのである。自然科學は人を生かすためにも利用されるが、その反面には必ず殺戮を伴ふ、たとへば醫學において黴菌を殺すがごときそれである。戰爭においては自然科學は人類相食むの具に供せられる。爭鬪の舞臺となる世界は das の變容である接續詞 dass を頭(かしら)にいたゞく自覺の客文章の世界である。（拙稿「人と生」（孝道序論）第一部「人」の一を參照、思想第百五十五號）。

七

相對する兩者がたがひに第一格たらんとするときそこに爭鬪の世界が展開するが、第一格と第四格の間にはなんら爭といふものがない。食の體驗にあつては、主格は自己が第四格たることを否定するのであるが、否定するとせざるとにかゝはらず、我々は客文章の對格的存在として全面的に第四格の分際を有するのである。すなはち人は他によつて見られるものであり、自然力の支配を受けるものであり、自己よりもより強き對者によつて食はれるものである。生物は食の主體としては他に食はれることを悲しむが、同時に生物は肉體として「好んで」他によつて食はれる愛(かな)しき存在である。これに反し性愛の體驗においては、人は自己と同等の「人」の意味の對者に對する故、對者をわが性欲の客體としては第四格とするが、對者がおのれをその性欲の客體として第四格とすることを許すのである。食にお

いては人はより強き對者が第一格であり自己が第四格であることをおのづから「許させられる」のであるが、性愛においては人は對者が第一格であり自己が第四格であることを――但しやはりおのづから――「許す」のである。それ故男女の合意の性的交渉には爭がない。爭があるのは、性愛が低次の食の意味のものに墮して、一方が他を征服する形において自己の欲望を遂げるときに限るのである（たとへば強姦）。肉體我は食においては單に好んで他に食はれる愛しき存在であらが、性愛においては他の第四格となることを悲しまず、みづから他の目的格となり、同時に他の肉體をわが目的格として悦ぶ立場をもつ。食においては相對する兩者の一方が悲しみ一方が悦ぶが、性愛においては雙方が悦ぶのである。

食は物の性格の他者のそのものとしての存在を消すことによつて個體の意味の自己を生かす營みである。それはまだ「生む」といふ働らきに達することがなく、單に與へられたるわが肉體我を存續させるにとどまる。もちろん生物學的に見て、人は細胞を常にあたらしく生ずるのであるが、それは自ら然る自然の生成であつて、人は食においては自主的に生むものの立場を得てをらぬ。これに對し性愛は、おのれの片分の意味の他者を生かすことによつて個體を越えた種族の意味の我を生む。性の體驗は數の體驗を超ゆる故に、自己と對者とが合して成す一はすでに部分の意味・多數のうちの個の意味を超えるのである。かかる種族の意味の我は個々人をその中に含みもち、個々人に對してその生みの親のごとき意味をもつと共に、おのれ自身また一の個人として、現實にはかへつてわが子として我によつて生まれるのである。しかし數の體驗によつて見られる個人としての我は個人を超えるものを生むことができない。單なる個は個を生むことができない。わが子を生む我は親なる一如のものとしての男女でなければならぬ。男親は親

としては同時に女親であり、女親も親としては同時に男親である。兩親は親としては分かれることができぬ。一を男親一を女親として區別するのは親なる存在を數の體驗にもとづく分別知によつて假に分けて考へるのである。男も女も親としては性別を超越する。それは「生む」體驗が性の體驗を含みこれを超える高次の體驗である故である。そして人が男親又は女親であるのは親のそれぞれの個性をあらはすものにほかならぬ。

男女はもと數の體驗によつて二の個々人であるが、肉體の地盤において交合して一を現ずる。交合の一々の場合は數の體驗によつて數へられるが、たがひに片分の存在なる男女の成す性の體驗は一の全體として一の世界であり、そこにおいては數の體驗は超えられて、逐一性は圓環的色彩を帶びて、反復性としてあらはれねばならぬ。從つて必然的に、交合の一々の場合はそれを超えそれを內に包む男女の和合の中に與へられるものでなくてはならぬ。こゝに一夫一婦の夫婦生活の意義がある。一夫一婦が一の夫婦を成すのは自然の抑壓ではなくて、かへつて自然を生かし、生を具體的に顯現せしめるのである。夫婦の一方が他に對してもつ貞潔の要求の深き根柢はこゝに求められねばならぬ。夫婦は隨時たがひの內に牡の獸・牝の獸を生みつゝかゝる獸を超えて人倫の道を行ずるのである。これに反して野合の男女關係（亂婚・買淫・賣淫）は性の體驗のもつ意義を實現せずしてこれを低次の數の體驗・食の體驗に留まらしめ、逐一性に支配されるものである。世之介やドン・ファンの味ふ佗しさは、性の體驗を數・食の體驗に墮せしめる錯誤にもとづくと考へられよう。蓄妾や一時的の友愛結婚は夫婦の意義を豫感しながらそれを徹底して實現せぬ怠惰なる生活形態である。

數の體驗・食の體驗も主格が異質の對格に對してこれと合一する性の體驗にもとづくのであるが、これらにあつて

は主格が自己に對するものが自己と對等のものであることを自覺せず、自己をあらゆる部分の一を攝取する一の全體として對格を自己に化してゆく。主格は對格が自己の中に入るべきことが既に決定されたる當然の事のごとくふるまひ、その事をとやかく反省することをせぬのである。たとへば人は物を數へることに良心の咎を感ぜず、小兒は晴れやかに遠慮なく物を食ふのである。次に性の體驗にあつては主格が對格において自己と同等のものを見る。故にその知的體驗においては自己を反省し、性愛の實踐的立場においては對者において自己と同じく人である異性を見る。性の體驗の主格は數・性の體驗の主格が對格において部分の一を見るのを超えて、對格において自己と共に一をなすべき片分（カタワキ）のものを見るのである。性の體驗における主格・對格の關係は相對的である。これに反して親の體驗にあつては主格はすでに對格と共に一であり、かゝる一としてあらたなる對格なる「子」を生むのである。親にあつては男女の相對性は超えられる。「超える」とは過去のものとして內に含むことである故に、親の體驗が相對的時間のうちに映されたものも、男女の合一がまづあり、しかるのちそれを過去の事として子が次に生まれるのである。

しかし生物的にわが子を生む生產もいまだ眞に自主的に他を「生む」行爲ではない。人は性欲に催され驅られて異性と交合するのである。その結果として「人」が生まれるのはやはり自（オノヅカ）ら然る自然の生成であつて、子は親に對してあくまで授かりものである。そして生まれたる人はいまだ人格の意味の人ではなくして、生物的に人といはれる一個の生き物たるにすぎぬ。人格の子を生むのを眞に「人」を生むことゝすれば、自然の親が子を生むのはなほ「人」の卵を生むのにひとしい。その意味では人間も本質的には卵生である、そして人の卵を孵化せんとする親のいとなみが廣義における教育である。

八

性の體驗の知的立場において人は物の性質を知る。「知る」のは本質的には異性を知るのである事を述べた(「五」)。故に知るといふことが可能であるためには人は必然的に對者と共に一を成すべき片分(カタワキ)なる存在でなければならぬ。その原型として人は生物的に男また女であるのであつて、人が男性または女性のものとしてあるのは單なる偶然ではない。(たゞ性の體驗の立場から見られるとき一の偶然としてあらはれるのである。性の體驗は對象を必然化しきれぬ立場である故にその立場で見られるとき偶然としてあらはれるほかないのである。)自覺といふことが可能なるためには、自覺的存在は必ず自己に對する異性をもち、みづからも他に對して異性でなければならぬ。そして人は男または女たるの性を他から與へられてゐる被動の存在であるのではなく、人は自覺の性の體驗の立場に立つとき必然的に、男または女として與へられたる自己を開示するのである。

同樣の理により、自覺といふことが可能なるためには、人は數の體驗によつて必然的に、多くの人の一人であり一の個人である自己を見るのである。自己が一個人であり、ある性質(限定されたる立場)をもつといふことは、自己が分際をもつといふことであり、かゝる與へられたる分際を自主的に自己に與へ返すとき、大義名分が實現し眞如の境が成るのである。かく大義名分の實現の地盤となる性はすでに、見られ限定される性を超えてみづから見かつ限定するものとなつた「法性」ともいふべきであらう。性が生むものとなるとき、對格的限定に卽して性といふも主格の働きに卽して心といふも全然一である。『性といへる文字は一なれども、その義あまたあり。教の中にしばらく三種の

義をあかせり。一には不改の義、いはゆる胡椒、甘草等の性おのおの變りて、胡椒は甘くならず、甘草は辛くならざるがごとし。二には差別の義、いはゆる有情非情のおのおの差別の體制なり。三には法性の義、いはゆる萬法の本源、不二の自性なり。――――人々本分の一段は心ともなづくべからず、性とも談ずべからず。しかれどもこの心性の言によせて、本分をしらしめんために、ある時は一心と說きある時は一性と談ず。』（夢窓國師「夢中問答」）。

知的に「物を知る」といふことは、他に對して異性たるものが對格と共に成立せしめる一の全體なる體驗（對格的契機に卽していへば事實）を、數の體驗によつて一の部分のものに轉換し、對象界の一の事象に抽象して生ずるのである。故に性質といふものはあくまで生命なき「物」の性質であつて、知るといふことはつひに「物を知る」ことを脫しない。物の性質の知識は原型的には「何は云々である」といふ判斷によつてあらはされるが、判斷は「二」に述べたごとく、體驗する主格の立場を空にし、我の外に見られる抽象的な對格をして自動詞的空轉をなさしめたものであつて、決して具體的な生きた眞をあらはすものではない。從つて哲學が判斷から出發するとき、判斷の主語面・述語面の考察がいかに緻密なるも、つひに「生む」行爲の立場に達することはないと考へられる。一切の判斷は空轉するのである。西田博士はさきに「我は我において我を見る」を自覺をあらはす命題とされた（「一般者の自覺的體系」）。そこには體驗する主體の立場も含まれてゐるのであるが、その際博士はかへつて思索の手がゝりを體驗する主體の立場を含まぬ判斷の構造に求められた。これ博士の思索が漸次判斷の構造に依據することを捨てゝ、表現的事實界を一般に人間生活の環境とし、環境と個體との行爲的關係にあらたに哲學的思索の發足點を据ゑるに至られた所以と思ふ。しかし博士の新らしき「辯證法的世界」の思想も依然としてその根柢は生を單に「生きる」とのみ考へる自

動詞的體驗を脫せぬのではあるまいか。そこにおいては、環境を主體としての生の面と見るとき、個體は環境において生き、環境は個體を生かす。環境を客體的な死の面と見るとき、個體は環境に反逆して生き、環境は個體の生を奪ふとされてゐる。かく考へられるとき、兩者の關係は多く食の體驗にもとづいてゐて、そこには「生む」といふことがない。しかるに人格といふものは生むものを言ふのであつて、生むといふことは他動詞である。人格は自己自身を自己の外に生む再歸動のものとして成立する。（拙稿「人と生（孝道序論）」第一部「人」）。人は自然の生において一歩々々におのづから生まれ一歩々々におのづから生まされる。生きる自動も生む他動も共に被動を脫しないのであるが、それを地盤として人が自主的に「みづから」自己を生み他を生むところに人格の生が展開する。人格として生きるには自然の人としては死なねばならぬ故に、生死を人の自動の相にあらはすとき、人は一歩々々に生き一歩々々に死ぬのである。判斷が他動の體驗の抽象であるやうに、「生きる」といふのも「生む」の抽象である。そして生きる自動のものゝ間には反立の相があらはれる。人格は他の人格に對して人格なのであるが、その對立が單に外から見られるとき反立の相を呈するのである。働らく人格そのものゝ立場より見れば、自己に他の人格が對するのは自己がそれを生むのである。個物が眞に人格たるべきならば、對者が他の個物であれ環境であれ、對者との對立が反立であることを超え、自己の外（ソト）なる對者が自己に外（ホカ）ならぬものとし、對者において自己を見、かゝる自己と親子の對面をするものでなければならぬ。一般に、絶對に相反するものゝ自己同一を見、矛盾對立を統一する論理である辯證法は、見られる存在界の論理たることを得ても見る人格界の論理たることができぬと考へられる。それは畢竟性の體驗にとどまるものと思はれる。それは對立する兩者を共に對格に並べて見る故に、物格のものゝ間に支配する物體の不可入

性の理に縛せられるのである。もちろん辯證法は純粹の對格の間に見られる靜的な不可入性を働く主格の屬性として動的に把握し、對立するもの〻間の絕對否定性に變ずるのであるが、その根柢には行爲する主體の立場を空にした抽象的立場がひそむ。辯證法は働くものとして見られる物格の間の論理であり、やはり體驗の主體の立場を含まぬ理智の論理である。見る人格を現ずる理は辯證法の論理をすべて自己の內に含み、しかもこれを超えるところに求められねばならぬ。理智を超える覺智（叡智）の道理は、辯證法が生まれたるまゝのものとしては一旦死し生むものとして更生するところにあらはれる。かゝる覺智の道理を私はそのそれぞれの個性によつて摑んで、「孝」とし、「仁」とし、「眞事（マコト）」（誠・眞・信）とするのである。辯證法は數・性・格の體驗における一の同一を證して二卽一、多卽一の理を見ることまではできようが、二を生み多を生む一を說くことができない。その見る一は畢竟遮三の一であつて直顯の一ではない。

西洋哲學は例外なく自動詞的體驗にもとづいて思索し來つた故につひに行爲の立場に達し得なかつたのではあるまいか。私は哲學は「我は我を見る」自覺の事實にもとづかなければならぬといふ西田博士の示唆を承けて、「我は我を見る」の他動卽再歸動の語格を考察することから哲學を始めた。この論文においては「我は」「我を」の格の轉換における「の意味の轉換を考へようとするのである。

辯證法においても、相對する兩者の見られたる存在における質的相違は摑まれてゐるが、一々の具體的な行爲における兩者の格の相違は看過されてゐると思はれる。自覺において「我は我を見る」とき、見る「我は」（ich）は見られる「我を」（mich）と全然同一なる「我」であると共に、兩者が一に合するためには互に異る格のものである。すな

はち「我は」は見る能動者として、「我を」は見られる被動者としてその格を異にするのである。おなじく「もの」であつても前者は「者」であり後者は「物」である。「性」といふのは格を性の體驗に映して言ふのである。見られる「我を」は見る「我は」に對して一面「汝」たるものであるが、我に對する汝は我と對等のものであると共に我と異るものでなければならぬ。我と異るものであるといふことは單に場所的に我ならざるもの、我の外にあるものといふのみでなく、我と格を異にし、從つて質的に異るものといふのでなければならぬ。我と異る性のものである故に我が働くとき我と共に一を成し得るのであつて、その原型は男女の和合に見られる。我と同じく單に第一格のものであるときは我と汝とは互に他を否定して兩者は一に合することがない。その原型が反立・爭鬪の生である。爭鬪の結果一方の「生ある」ものが他方を「生なき」異質のものに變ずるとき爭鬪が止んで兩者は一に合するのである。これが爭がないといふだけの意味の平和である。また相對する兩者がいづれも單なる第四格として、一の主格の座に並べて眺められるとき、兩者はかへつて物格としては同格のものとなり、物としてはかへつてある意味において同質のものとなり物體の不可入性の理に支配されて相容れぬものとなるのである。

互に異質の兩者は對格に並べて見られるときは絶對に斷續するが、質の相違を具體化して格の相違に高め、一が主格となり他を四格とするとき、一に合する。一が主格となり他を四格とするのはすなはち行爲であつて互に異質であることはかへつて、行爲の立場に立つとき兩者は一に合するといふことである。從來の哲學では個體のもつ性と格の積極的意義が深く考へられなかつたではないかと思ふ。私は行爲を一方的なものとし、主體の偏位といふことなくしては働くといふことがあり得ぬとされる高橋里美教授の考の方向に多大の關心をも

つものである。

人格も眞に人格たるには他の人格に對して性格を異にするものでなければならぬ。單に無差別に對置されて考へられた我と汝は、我および汝として見られる被動の存在たるにとゞまり、汝を見る我・我を見る汝として生きて働らく人格ではない。それは對格に一列に並ぶ我と汝とであるために、物體の不可入性の理に支配されて相容れず、相容れざる對格の性質が主格の性質として動的に發現して、互に相反するのである。故にそれは人格ではなくして物格である。今日自由主義思想の根柢には一面かゝる意味の人格の自己主張がひそんでゐるために、具體的な生によつて超られつゝあるのであると考へられる。我と汝は古來東洋の哲學において重大なる原理を與へてゐる陽と陰のごときものでなければならぬ。我が對格の座にへり下つてみづから對者の陰となり對者を陽とし光とするところに人格的行爲が成り、陰陽の質の相違を格の體驗に高め、その格を相對の世界に映して君臣・親子・長幼など上下の「階序」を實現するところに人倫の道が成るのである。人格界は主知主義的・個我主義的に考へられた人格の實現によつては顯現せぬ。人格界は人間が互の見識によつて階序の相を現ずるところに成るのである。そして眞の人格界の典型は親子の階序であり、その至純至美の顯現こそわが日本の國體にほかならない。

九

相對する兩者の一方が一方的に行爲者の立場に立つて他を見るのが性の體驗である。自己に對する對者もまた自己を目的格とする能動者であるが、對者のかゝる性格を全く沒却して、對者をもつぱら見られる受動者とするのは、對

者の格の一方化であり、對者の性の局限である。性の體驗は對者の性を全部的に生かすことがなく、對者の格を全體的に發揮することがない。それは對者の「與へられたる」性を生かすことによつて自己のそれに對する「與へられたる異性」を生かす——嚴密にいふならば生かさせられる——のにとゞまる。あるひは逆に言つて、人は性の體驗において他を見るとき、他者の性質は與へられたるものとしてのみあらはれるほかはなく、從つてそれを受取るのみの體驗の主體も被動の立場を脫せず、自主的に事を生す人格としては生きぬのである。それ故に異性を得て性愛を成就するのみでは人生は完結せず、知識を積むのみでは人格は成らぬ。

性の體驗において人が人格として生きぬのは、みづから人格なる對者に對せぬ故、かゝる對者に對するものとして自己も人格たり得ぬのである。性の體驗においては人は「我は」として對者なる「汝を」に對するにとゞまる。性の體驗の原型は「我は汝を見る」である。かゝる汝は單に見られる對格的の汝にすぎぬ故に、見る我に對等に對するものではなく、從つて「我は」は實際には對格をとり落して自動詞的空轉をなすのである。これに反して、見る能動者を對者において見、對者を人格としてこれに對するとき、汝は見る能動者として我と區別し得ざるものとなる。（區別といふことは見られるものの間においてのみ可能である。）從つて「汝を」は「我を」と同一のものとなり、性の體驗において「我は汝を見る」であつたものがそのまま「我は我を見る」となつて、他動が再歸的となり、見ることが自覺的となる。ここにおいて自覺的な行爲が就げられ、生の圓環が成るのである。かくの如く對者において人格を見る主格の自覺の體驗を私は人格の體驗と呼ぶのである。人格の體驗とは畢竟對者において他者を見ずして自己を見る體驗にほかならない。しかるに人格の體驗における「見る」は外から與へられたるものを受取ることを超えて、自

己が語ること、自己が自己の外に別に自己を生むこととなるのである。（拙稿「人と生（孝道序論）」第二部「生」）。

一切の知識は性の體驗の知的立場における主格の自動詞的空轉を對格の自動詞的空轉に轉移することによつて生ずる。體驗の主體の立場を拂拭し去り、性の體驗における事實を數の體驗による部分化と結合して客觀界の事象に變質するとき、汝は我と直接に對せぬ故に彼の本質のものとなり、性の體驗における「我は汝を見る」は「彼は云々である」といふ判斷となるのである。判斷の主語は本質的には「彼」であつて、「我は云々である」「汝は云々である」も畢竟「彼は云々である」の變形にすぎない。「我」も「汝」も自動詞の主語としては「彼」となるのである。

それ故に判斷によつてあらはされる「性」の相違を超えることが達識とされるのである。たとへば自他の貧富・賢愚・貴賤の相を見ず、人の運命に生死の相・災殃の相を見ぬときに知識を超えた見識が得られる。

人格の體驗は自己を自覺文章の主文章の對格とする體驗である。人は食の體驗においては他の生物によつて「おのづから」對格とされ、性愛の體驗においては異性を「おのづから」主格とする。（性の體驗の知的立場において事物を主語とする判斷を生ずるのも、性の體驗において對者を「おのづから」主格とすることの反映である。）食と性の二つの體驗にあつては、人は自ら然る自然の存在たるにとどまり、いまだ被動を脫することがない。人が自ら然る自主的な生の主格となるには、「みづから」自己を對格とし、「みづから」對者を主格としてこれに對せねばならぬ。それは捨身を行ずることであり、體驗の「事實」の契機たる「眞事」（誠）の座（＝主文章の對格）にへり下ることであり、人に「事」へ主に侍する人生の「侍」の道を行ずることである。それは實踐的には對者を自己の欲望の對象と見・手段と見・物格と見るあらゆる立場を超えて對者を人格として立てることであり、知的にはもつぱら對格を裁き

(accuse)事割る理の立場・理智的立場を超えることである。それは知的・實踐的のいづれの場合にも、もつぱら主格の座に就いて他を自己の外に置く靜的な立場を超えて、他を全體的に自己に化する故に他を自己が自己の外に、同時に自己の內に生むものとする行爲の立場に立つことである。それは知を行に合一せしめることである。

しかるにかくみづから第一格の主格の座から第四格の對格の座に動坐するといへども、かく行ずるものは能動者なる自己である故に、自己は能動者の座なる主格の座を依然として去ることがなく、對者を主格の座に仰ぎ見るといへども、自己は依然として對者を對格において見てゐるのである。主格は「みづから」主格の座に就くときかへつて「おのづから」對格の座に就かせられ、「みづから」對格の座に就くときかへつて「おのづから」主格の座に就かせられる。「みづから」は常に「おのづから」として返つてくるのであるが、前の場合にはみづからを生かさんとしてかへつて自他を殺し、後の場合にはみづからを殺してかへつて自他を生みかつ生かす。自他が共に生きるとき「仁」(二人)を生す。これを「身を殺して仁を成す」と言ふのである。しかるに對者を主格とするとき、第三格にあつて我に對する對者は主格として我と區別し得ざるもの・我そのものとなり、また同時に我の父・我の友・我の妻などとしてわが生んだものとなつて第二格の座に就く。第一格・第二格・第三格・第四格共に我の座となり我の顯現となる。このあらゆる格の實現の體驗が最高の體驗であつて、人は人格の體驗において「生まれたる」被動の物として一旦死ぬのであるが、卽時に「生む」主格として更生し、依然としてわが生を生きるのである。キリストのよみがへりはこの眞理の深き象徵である。「往生成佛」といふもその象徵であるが、人は他の場所に赴いて佛となるのではない。主格の座の轉換において自己の場所が別となるのではなく、場所の意味が變つて、前に物格の座の意味を脫しなかつ

たものがそのまま人格の座となるのである。それを「卽身成佛」とも「煩惱卽菩提」ともいふのであるが、その前後においては天地懸絶する故に、それを相對の世界において象徵して、彌陀寂光の淨土を日沒のかなた西方十萬億土とするのである。

十

㈠食の體驗における主格と對格の對立は食ふ者なる彼と食はれる物なる彼の物との對立である。その際主格は生命の主體として生物であり、對格は生命の客體として無生物であるが、共に物格のものである點では一である。（食物は本質的には無生物であり死物であることを「四」に述べた。）かく共通の地盤にあるものが互に異物のものである故に合して一を成すところに一般に生命の現象が展開する。そして相對する物格のものがその性格を異にする故に一に合するといふのは性の體驗である。かく食の體驗は性の體驗に支へられて成立する。我々は食の體驗の主體としては特に「人」たるの意義をあらはすことがなく、「腹の蟲」として常に食物と婚してわが身の細胞を生み續けるのである。

㈡數の體驗およびそれにもとづく自然科學的體驗においては體驗の主體の立場が空にせられ、體驗の內容は現象界の事象に轉移され、主格と對格の對立は「これ」と「それ」の對立に寫される。そのために體驗の主體と共に一の全體であつた事實界は分裂して、「これ」「それ」はそれ〴〵無限の全部の一の部分としてあらはれる。その際「これ」は體驗の主格の立場を宿し、「それ」は體驗の對格の立場を宿す。しかしその立場は相對的であつて、體驗の主體が

「それ」の次に更に遠き「あれ」を視野の中に——たゞし間接に——入れるとき、「それ」は「これ」となり、「あれ」が「それ」となる。そしてかく逐一「これ」に對してゆく體驗の進行から時間的契機を拂拭し去つて、連續を空間的に凝固せしめるとき、抽象的な數の觀念が成立するのである。しかしかゝる數の體驗の根柢にも知的主格が常に「これ」に對してゆく具體的な體驗がなければならぬ。そして體驗の主體が「それ」に對し、知的體驗においてその「これ」と一に合するのは、とりも直さず性の體驗である。その際の體驗の主體は「人」であるが、それは具體的な我とか汝ではない。我をも汝をも含む抽象的な知的主觀「人」であつて、何人もかゝる知的主觀たり得るのである。こゝに數の觀念や自然科學的眞理が個人を超えて一般に妥當する根據がある。それは體驗する個人の具體的な立場を捨てるためにかへつて抽象的に個人を超えるのである。こゝにも捨身を行じてかへつて自己を高めることわりがあらはれるが、この場合人は自己をおのづから忘却し對格をおのづから上座に据ゑてこれに仕へるのであつて、そこには人間の自主的な生が實現されてゐない。

(三)性愛の體驗において我は汝なる異性と交つて一に合する。我と汝の兩者は共に人である點において對等であるが、互に異性である故に、對格において並列することがなく、互にみづから主格となり他を對格として合一するのである。しかるに性交は他の動物にも共通する生の營みであつて、性愛においては、相對する兩者がそれぞれ「人間」であることの意義はいまだあらはれてをらぬ。人は鶺鴒の交尾から男女の交合を習ひ覺えることもできるのである(日本書紀)。從つて性愛はその肉體的地盤においては人間の自覺的行爲ではなく、性愛の主體は自覺の主體としての「吾」ではない。故に性愛において相對する我と汝とはその本質上「彼」の段階のものである。しかるに相對する

と同時に一となるものは互に異性のものである故に、この彼は陰陽兩極の性を帶びて、一方が「彼」なる男として、他方が「彼女」としてあらはれるのである。性愛の體驗は彼または彼女の本質のものゝ一方が「おのづから」我となり他を「おのづから」汝とする體驗である。兩者が「みづから」自他を我と汝とし、彼と彼女を超えるとき、前述のごとく、性の體驗は人格の體驗に高まり、夫婦の人倫の道が成るのである。

(四)性の體驗の知的立場にあつては、數の體驗によつて定立された「これ」「それ」にそれぞれ無限に多き相對的性質を賦與される。たとへば自覺の主體なる人が客體化されて一個の「人」と呼ばれ、男または女の性のものとして異性から區別され、誰の子・誰の弟・誰の父などの身分のものとされ、大男・ちび女・立派な人・下らぬ奴・饒舌漢・むつゝり屋・秀才・低能兒などゝ形容される。數の體驗において「これ」「それ」であつたものを「この物」「この者」または「その物」「その者」として「もの」の性質を區別するのも性の體驗である。（者は作用者なる主格を反映し物は見られる對格を反映する）。そのうち數量的內容のもの——いはゞ無內容のもの——は自然科學的知識として一般妥當性をもち、一應客觀的眞理とされる。かゝる眞理は體驗する主體の立場を全く忘失し、客觀界の事象そのものをして自己の內容を自動詞的に表白せしめるものであつて、性の體驗によつて生ずる知識を一段低次の立場に引下げたものである。性の體驗の比較的純粹なる立場はかへつて主觀的・相對的などといはれる判斷にあらはれる。自然科學的眞理は體驗の主體として一の全體である主格をも對象化してのみ見る故に、數の體驗によつて主格を部分の一とし、事實そのものに全體の立場を與へ、事實を認識する各個の主觀に部分の立場を與へる。そのために主客の位格の顚倒が生じ、自覺の主體はかへつて事實を主としてこれに隨順するのである。これに反して自覺の主體があくまで主格

の地位を去らずして判斷を行ふのが性の體驗の純粹なる立場であつて、その典型的なるものが理智の哲學である。それ故に哲學は古來無數の樣相において顯現するのである。自然科學的立場において一般に共通なる事象界が、性の體驗の一々の場合には、自己を部分の一とせざる主格の體驗內容として、それぞれ個性的なる唯一の事實界である。故に哲學的立場において見られる世界は一々異つたものであり、自覺の對格的契機として主格に對して常に相對的であり、同時に哲學的に摑まれた他の世界に對しても常に相對的である。哲學におけるエートスとパートスの限りなきニュアンスはこゝにもとづくのである。

以上食と數と性愛と知的立場における性の體驗の本質を再び要約して述べたが、これらの底にはすべて格の體驗がひそみ、またこれらはすべて格の體驗によつて成立するのである。體驗の現實において一の全體なるもの(einig)を部分の一(einzeln)とする數の體驗は、一の意味を轉換する格の體驗によつて成立するのである。數の體驗によつて與へられた形式に內容となる性質を與へるものは性の體驗であつて、一切の知識はかくして生ずる。食の體驗および性愛の實踐的體驗は、體驗において一の全體なる主格が、自己と對等の對格と共にその全體の一を成す體驗であつてそれを物理的形象に寫してみれば、自己を一なるものゝ半分とするのである。もと對格と共に一なる自己が對格を一(の半分)としこれに對する自己を一(の半分)とするはこれまた格の轉換にほかならない。數と食の體驗において主格も對格も物の意味をもつが、物格といふも格の一位相であり。性の體驗においては主格も對も格ある性をもつが、性格といふのも格の一位相である。そして物格・性格ともに「人格」が數の體驗・性の體驗において抽象的に見られ

た位格である。次に、知識は對象界を計量し又ある性質によつて分類するが、計量・分類の根柢にはそれぞれの性を帶びた一がなければならぬ。その一が計量・分類の單位となるのであるが、單位の成立もまた格の體驗にもとづくのである。（未完）

第十四輯本稿正誤

誤	正
十五頁七行　三（尺）	（三）尺