

二種の否定

—— 慧の否定と悲の否定 ——

世 良 壽 男

一

『同にあらざ、異にあらざ、運動するにあらざ、靜止するにあらざ、生成するにあらざ、消滅するにあらざ、一層大にあらざ、一層小にあらざ、等しきにあらざ、その他そのような屬性を決して有たない』(Platon, „Parmenides” 160 A)。殆ど『中論』初頭の所謂『八不』にも相當すべきこのパルメニデスの否定的命題は、かの『八不』の否定的命題が縁起の空の本質を特徴付けると考へられるに對して、却つて一者への他者の關係に於て存在そのものの本質を表はすものと考へられてゐるのであるが、これは如何ように解せらるべきであるか。殆ど同様の形式と内容を有つ否定的命題が、如何にして一方は存在を、他方は無を表はすことが可能であるか、これは一方が知又は慧に於ける否定であるに對して、他方が愛

又は悲に於て裏付けられた否定であるがためではないであらうか。吾々は先づ一般に否定的判断の本質をなすところの『否定』(Negation)の意味について考へて見なければならぬ。かのサルトルは周知のごとくその『存在と無』(L'être et le néant)の初めに於て、否定の起源をば吾々に於ける『問ひ』(Le question)に求めて次のように言つてゐる。即ちすべての問ひに於て吾々は吾々が問ひかけてゐる存在に直面してゐる。それゆゑにすべての問ひは『問ふ存在』と『問はれる存在』とを前提する。問ひは決して即自存在に對する人間の原初的關係でなくして、むしろ問ひはこの關係の範圍内にあり、且つこの關係を豫想してゐる。吾々は問ひかけられた存在に對し、何ごとかについて問ふのである、即ち存在に對し、その存在の仕方について又はその存在について問ふのである。そして私は問ひかけられた存在から『一つの

答へ』(une réponse)を期待してゐる。問ひは『期待』(attente)の一つの變形であり、そして答へは『然り』(oui)か『否なり』(non)かである。かように問ひにはひとしく客観的な且つ矛盾した二つの可能性が存在する、そしてこれが原理的に問ひをば『肯定』(affirmation)又は『否定』(a negation)から區別するのである。それがために問ひにはいつも肯定的な答へと共に否定的な答へが可能である。例へば『人間と世界との關係を私に示開し得るような行爲が存在するか』といふ問ひに對し、私は原理的に否定的な答への可能を認める。そしてこのことは吾々が『かかる行爲の非存在』といふ超越的事實に直面せしめられてゐることを吾々が認容してゐることを意味する。かような『非存在の客観的實存』を認めないことは、決して否定を除去するのではなくして、却つてこれをば蔽ひかくすのである、否定の實在性を破壊するのはやがて答への實在性を消滅せしめるものである。次に、問ふ者に對しては、かように否定的答への客観的可能性がいつも存在するゆゑに、この可能性への關係に於て、問ふ者はかれが問ふところの事實そのものによつて『非決定』の状態に置かれてゐる。かれは答へが肯定となるか、否定となるかを『知らない』。それで問

ひはこの『人間に於ける知の非存在』とかの『超越的存在のなかの非存在の可能性』との二つの非存在の間に架けられた『橋』(un pont)であるといふことができる。最後に、問ひは當然『眞理の存在』を含んでゐる。問ひそのものによつて問ふ者は『それがかくかくであつてそれ以外でない』と言はれ得るような『客観的な答へ』を期待してゐる、そしてここに眞理は問ひの決定要素として更らに第三の非存在、即ち『限界の非存在』を導いて來る。そしてこれら三つの非存在がやがてすべての問ひの、特に形而上學的問ひの條件をなしてゐるのである
(L'Être et le néant, p.39-40)。

右のやうなサルトルの主張は何を意圖してゐるのであるか。かれは問ひが一種の期待として、そこに然りと否な、肯定と否定との二つの矛盾した答への可能性を含み、そしてこの二つの可能性は、問はれた當のものの超越的非存在と、肯定又は否定の非決定に於ける人間の無知、即ち知の非存在と、眞理が『それ以外でない』といふ限界の非存在との三つの非存在の可能性をそれ自からの中に含んでゐることを示すことによつて『吾々の外にまた吾々の内に』非存在が可能であつて、これが吾々の『存在の問題』を條件付け、かくして吾々は存在の只中

にありながら、『いつも非存在にとりまかれてゐる』ことを示さうとしたものと考へられる (Ib. p. 40)。然しここに先づ注意せらるべきは、肯定及び否定の可能性に於てかように非存在が顯はになると考へられる場合、この非存在と否定とは如何ように關係するか、即ち否定によつて非存在が可能となるか、又は非存在が否定の根源であるかといふことである。普通吾々は方法的には、サルトルに於てもさうであつたやうに、否定を通してその目指す非存在に迫りゆくのであるが、しかしこれは同時に對象的には、否定そのものが却つて非存在にもとづくことを示すものでなければならぬ。サルトルが『非存在が否定的判断によつて事物に來るのではなく、逆に否定的判断が非存在によつて條件付けられ且つ支へられてゐる』(Ib. p. 46)と言つてゐるのはこのことを示してゐる。

『否定は無が無することの上へ根據付けられた態度の仕方以外ならない』とハイデッガーも言つてゐる (Was ist Metaphysik? S. 22)。かく否定は常に非存在又は無を前提するゆゑに、それはまた認識論的立場に於て考へられるように『非の範疇の單なる適用』にとどまるものではなくして、却つてカントが範疇としての『否定性』をば『その概念が非存在(時間に於ける)を表はすもの』

(K. d. r. V., B 82)として規定してゐるやうに、範疇そのものが既に非存在を前提してゐるのである。かようにして『非といふことが可能であるための必然的條件は、常に非存在が吾々の内に且つ外に現存してゐるといふことである、また無が存在に附纏うてゐる (Le néant hante l'être) と云ふこと』(Sartre, Ib. p. 46-7)。無が存在に附纏うてゐるとは如何なる意味であるか。サルトルは『存在があるであらうところのものは、必然的にそれであらぬところのものにもとづいて浮び上つてくる』又は『存在はそれ (cela) であつて、それ以外には、何もでもない (rien)』(Ib. p. 40)といふが、しかしかれに於ては非存在又は無はどこまでも超越的非存在として非存在の存在に屬するものでなければならぬ、またかのハイデッガーに於ても『無は始めて存在者への對立概念を興へるのではなくして、却つて根源的に存在そのものの本質に屬する。存在者の存在の中に無の無することが起る』(Was ist Metaphysik? S. 20)として無が結局存在に歸屬することを認めてゐる。このような非存在の存在は存在論的立場の必然的歸結であらうが、しかし存在そのものを超える眞の非存在又は無は可能でないであらうか、存在論理を超える論理は可能でないであらうか。吾

々は否定と非存在との問題から、一般に存在と非存在又は無との関係の問題について考へて見なければならぬ。

二

今存在と非存在又は無についての問題は、普通二つの異つた問題と考へられてゐるのであるが、しかしかのニコライ・ハルトマンのいふやうに、これは存在論的立場に於ては二つの問題ではなくして、理論的根本問題一般といふ廣い意味に於て一つの『存在問題』である、しかもこれが歴史的過程に於て、一つの概念に於てではなくして、存在と非存在といふ二つの概念に於て展開されてゐるといふことは決して無意義ではない。この二様性は決して二重性でも分裂でもなくして、どこまでも相關々係と考へられるから。それゆゑに存在と非存在との概念は、これを體系的に了解すれば、それ自から一つの問題を形成するのであつて、この兩者は内的にも方法的にも離るべからざる聯關をもつて發展して來たのである。(N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, S. 82)°。そしてかやうに存在及び非存在の概念が、實際に問題内實の統一に於てなほ二つの位相を構成するといふことは、既にソクラテス以前のこれら兩概念の發展史がこれを示してゐ

る。即ちそれに於て存在が概念として成立するところの途は全く『非存在を超えての途』であつた。かのアナクシマンドロスの『ト・アペイロン』(τὸ ἄπειρον)、ピュタゴラス派やデモクリトスの『空虚』(κενόν)も、ヘラクレイトスの『戦ひ』(ἰμάχος)も、パルメニデスの『非存在』(μὴ ὂν)も、ソクラテスの『無知』(ἀβερταρῆσιν)も、すべて存在への迂路であるか、または一種の存在として存在を制約するものであつた。非存在なくしては存在はただ一つの所與に過ぎなかつたであらう、ここに非存在の方法的意義がある。そしてこのやうな超越として於て再發見せられ、存在への關係が一層明らかに規定された。それではかような非存在を超えての途とは如何なるものであるか。今存在については、人はその多義性にもかかはらず、その存在了解に於て常に定義なしにこれを取扱ふことができるのであるが、しかし非存在はプラトンがその『ソピステス』篇に於て『非存在を語らうとするような者は、語るけれども全然何一つ語らないのだ』(G. Sophistes, 237 E)と言つてゐるやうに、非存在はあらゆる内容を奪はれてゐるがゆゑに、それについて具體的に思惟することも、言表することも不可能である。

非存在と存在との間には何らの媒介も存しない。吾々は非存在について『非存在は何であるか』と問ふのは、かのハイデッガーのいふやうに正しい問題の提出ではない、『非存在はかくかくである』といふやうに、非存在があるかのような答へを要求するからである。それでは非存在といふような表現は一體何處へ適用せらるべきであるか、非存在が存在から全然断たれてゐる場合、非存在について語ることは如何にして可能であるか。この場合思惟が非存在について與へ得る唯一つの規定は『否定すること』(Verneinen)のみであらう。しかもその時この否定としての規定は決して述語として捉へらるべきでない、否定はむしろすべての述語の不可能性を意味するからである。かようにしてここに非存在の概念に對して必然的に新たな意義への轉回が要求されるのである、そしてこの轉回はやがてプラトンの所謂『異者』(ετερον)の概念の導入によつて行はれたのであつた。それでは非存在は如何にして異者として規定されることができるか。今非存在はどこまでも存在の否定を表はすものであらうが、しかし存在の否定は決して存在の絶滅を意味するものではないであらう、存在の絶滅は存在の創造と同様にただ神に於てのみ可能であらうから。普通吾

々が存在の否定について語るとき、それは存在を止揚する端的なるはたらきと共に、この止揚によつて却つて存在と異なる或ものが表象せられる、非存在とは決して存在の虚無ではなくして、却つて虚無の存在とも考へられるであらう。かのデモクリトスの『空虚』もまさしくかような一種の異存在であり、またベルグソンも否定とは『置き換へ』(substitution)である、即ち『肯定的判斷は、或る肯定的判斷に他の肯定的判斷を置き換へる餘地のある判斷である』と言つてゐる (L'évolution créatrice, p. 313)。それゆゑにかような異存在としての非存在は、決して存在に對する矛盾概念ではなくして、却つて存在の他者として、存在の成立をば條件付けるものでなければならぬ。然しこのやうに、非存在をば異存在として可能ならしめるものは何であるか。これは非存在そのものに於ける『非』(μη)の意味から來ると考へられてゐる。プラトンによれば『非存在』(μη ὄν) について語る場合、吾々は存在の反對 (ἐναντίον) について語つてゐるやうに見えるが、さうではなくして、ただ存在の異者 (ετερον) について語つてゐるに過ぎぬ。……否定が反對を意味すると言はれる場合、吾々はそれを承認しないであらう、むしろただ次のことだけを承認する、即ち非 (τὸ μὴ) と

か、不(μὴ οὐ)とかは、それにつづく言葉、又はこの言葉が聯關してゐる事物とは他であるもの(ἄλλως)を示してゐるのである『G. Sophistes, 257 B. C.』。かように非存在の非は、反對をも矛盾をも意味しないで、むしろ異又は他を表はす限りに於て、非存在とは何ら存在しないものではなくして、どこまでも存在の異者又は他者として存在を制約するものであらねばならぬ。そして『制約であること』も一つの在ること、即ち存在であるとするならば、それは一層根源的な意味に於て存在とも考へられる。非存在はこの異者の概念を通して却つて深い存在性を得ると言はねばならぬ。吾々がかように非存在をば單なる虚無でなくして、異者たらしめる『非』又は『否定』の本来のはたらきについて、立入つて反省して見なければならぬ。

三

さて非存在の概念に於てかく異他を意味する『非』といふ不變詞は本来如何なる意味であるか。プラトンは前述の引例に於ては『非』(μὴ)ばかりでなく『不』(οὐ)をも異他を表はす否定の意味に用ひてゐるのであるが、一般にはこの兩者はどこまでも區別されてゐる。即ち(μὴ)

は『或る制約が表現されてゐる場合でも、内含されてゐる場合でも、否定がこれに依存する』場合に用ひられるに對し、οὐは『絶對に拒否すること』を表はす(Greek: English Lexicon) 或はまた μὴは『拒否し、制約し、一般化するところの否定』、換言すれば『關係付けるところの否定』を意味するに對して、οὐは單純に言ひきるところの、確言するところの否定』を表はすと考へられてゐる(N. Hartmann, Platos Logik des Seins, S. 147)。

即ちこの兩者の區別は、つまり οὐが端的に拒否する直接的止揚であるに過ぎぬに對して、μὴはかく單なる止揚にとどまらないで、却つて一つの定立をば條件付けるところの、また特定の内容にとどまらないで、これを一般化するとところの關係付けの否定であるところに存する。

かの『異者』の定立もかような關係付けの否定によつて成立するのである、これ異者はそれ自から關係の所産であるに對し、單なる止揚はやがて關係の解消に外ならぬいからである。例へば『不存在』(οὐκ ὄν)の概念に於ては、そこに特定の内容が單純に拒否されてゐるのであつて、他の内容との聯關が一緒に考へられてゐないのに對して、『非存在』(μὴ οὐ)に於ては、そこに何ら制限された個々の内容が意味されないで、却つて一つの一般者が

意味されてゐる、従つてここでは概念はかの單純な止揚に於てのように孤立せしめられないで、他との聯關が保證されてゐる、しかもこの聯關はどこまでも否定されざるものとの聯關でなければならぬ。即ち否定されたものと並んで、またそれに於て、否定されざるものが、又は或る積極的なるものへの超出が一緒に含まれてゐるのである。かようにして『非存在』はかの『不存在』のよう
に『自己自身の中にとどまる否定』ではなくして、却つて『自己自身を超出する否定』を意味しなければならぬ (Ib. S. 148-9)。

さて右のような『非』と『不』との區別を通して一般に否定に對して二つの意味が論理的に區別され得るであらう。第一は、かの『不』の否定に相應するものであつて、これは否定せらるべきAから單に非Aへ、即ち單なる止揚へと向ひゆくものであり、従つてここではこの止揚を超えて超出するかもしれぬものは何ら顧みられない、それはもはや思惟能作の場に屬しない。それゆゑにこのような意味の否定はただ可能的な虚偽や矛盾に對して自己を防衛するといふ消極的なはたらきを有つに過ぎぬ。然るに第二の否定は、かの『非』としての否定に相應するものであつて、これは非Aをば他の新しい概念内

容、即ちBへと超えゆくものである。もとよりこのBは決して非Aと異つた、附加された内容ではない、それはただ他の點に於て或る新しいものへ改鑄された非Aそのものに外ならない。それゆゑにこの第二の意味の否定に於ては、第一の否定に於てよりもより多く能作せられる、それは單に止揚するのではなくして、定立するのである、それは單なる否定ではなくして、この否定をば定立へ超える否定である、それは非Aをば單なる虚無へではなくして、却つて異者へと媒介する否定である。

然しこのような定立する否定への、止揚する否定の轉回
は、もとより全論理的見地の轉回又は深化なくしては決して起らないであらう。單純なる止揚はどこまでもAの概念の中で動く、それは非Aといふ無限判斷の領域に自
からを解放するのみでこれを超出するを得ない。これに對してかの第二の否定に於ては、二重の超出が行はれる
即ちそれは先づ定立することへの否定することの超出で
あり、次に新しき概念内容Bへの或る概念Aの超出である。しかもこれによりて全見地が變位せられる、即ちこ
こに否定は、單なる止揚としてはもつてゐないところ
の、他のより深い意味に於ける思惟方法となる。そして
かようにして得られたBこそ非AにしてしかもAを條件

付けるところのかの『異者』に外ならないのである。そしてもし吾々にして一般に存在概念に含まれてゐる二つの意味、即ち『存在者』と『存在』とを區別してそこにかのハイデッガーに於けるように『存在論的差異』(ontologische Differenz)を認めるならば、かの存在の『異者』とはまさしく『存在者を存在者として』可能ならしめる存在そのものであるとも考へ得るであらう。かようにして論理的立場に於ては、否定の目指す非存在は決して眞の非存在、即ち無ではなくして、どこまでも異存在としての存在であらねばならぬ、吾々は存在をばただ異存在へのみ超えることができる、この異存在としての存在をも超える眞の非存在は、論理的立場、即ち知又は慧の立場に於ては不可能である、異者を超えるものは異者の異者に外ならないから。知又は慧の立場は、それが如何に深いものであつても、即ち知的直観といふようなものであつても、それはどこまでも思惟又は觀照の立場、従つて存在の立場であり、吾々はこれを超えることを得ない、吾々はただ存在のみを思惟し、また觀ることができ、思惟されたる、又は觀られたる非存在又は無はそれ自から眞の非存在又は無ではなくして、非存在の存在、又は無の有に外ならない。知や慧が否定を通して

存在を超え得るためには、先づ知又は慧そのものが超えられねばならぬ。知又は慧を超える否定は如何なる否定であるか、知又は慧を超えるものはや知又は慧であることを得ない。吾々は論理的否定そのものを超える否定について考へて見なければならぬ。

四

以上に於て吾々は否定のはたらきをば主として論理的立場から、知又は慧に於ける否定として、その一般的意思と性質とについて見て來たのであるが、しかしこれほどどこまでも存在への超出であつて、存在そのものからの超出ではない、存在からの超出、即ち眞の非存在又は無はこの立場に於ては可能でない。即ちこの立場に於ては否定はどこまでも存在の『根源』(Ursprung)を指す方法的意味の否定であつて、存在そのものの否定ではない。かのコーヘンによれば、判断はもしそれが或ものをばその根源に於て究めようとするならば、そして或もの自身に於ては或ものの根源は求め得ないとするならば、一つの冒險的迂路を避けてはならぬ、思惟のこの冒險は無をばせず、『無の迂路』(Unweg des Nichts)に於て判断は或ものの根源を表はすのである。然しまた他方から考

へれば、概念が一般に『何であるか』(Was ist?)といふ問ひを意味し、従つて思惟に於ける存在の根據付けを意味するならば、その概念を始めて産出するところの判断は、却つて『何であらぬか』(Was ist nicht?)といふ問ひであらねばならぬ、即ち『何であるか』は『何であらぬか』を前提せねばならぬ。然るにこの問ひに於ける『あらぬ』(Nicht)はそれが『不』(no)でなくして『非』(ni)に對態せねばならぬゆゑに、そしてこの非に於ては何ら直定的止揚を表はさず、副次的意味のものであるがゆゑに、かの無の迂路はやはり『直路』(gerader Weg)として權利付けられるのである (Cohen, Logik, S. 84, 86, 92)。かように論理的立場に於ては、無の迂路と考へられる否定が實は直路であり、どこまでも自己自身を超えゆく無限の否定であるがために、それは一方向的であり、従つてそれは堅への否定であるといふことができるであらう。親鸞聖人が聖道門に於ける超越の途をば『堅超』として特徴付けられたのは慧に於ける自力の一方向的否定を指示されたものとも考へられる。然し今このような堅への超出は、堅への否定として無限に自己を超えゆくものであるがために、しかもその否定は上述のごとく、或は直接的止揚として無限判断の領域に自己を

解放しながら、なほ自己にとどまりて無限にその中を彷徨するか、或はかの條件付的、一般化的、又は關係付的否定を通して『異者』としての非存在の存在へ超越し得るに過ぎぬ。たとひ最高の慧に於て非存在又は無が頓證されると考へられても、然しそのような非存在又は無は直ちに存在に墮し、かくして非存在の非存在、無の無といふやうに無限の否定が行はれねばならぬであらう、そしてここに堅への超越としての慧の否定の限界がある。この堅への超越、即ち堅超を超える否定はないであらうか、慧の否定を超える否定はないであらうか。この堅超に對し、聖人によつて導き來られた横への超越、即ち『横超』の概念は、まさしく自力の否定に對して他力の否定を、慧の否定に對して悲の否定を特徴付くべきものであつて、これによつて吾々は存在の立場を超え始めて眞の非存在又は無の境地を現成することができるのではないかと考へられる。然しそれは如何にして可能であるか。もとよりこれら堅超及び横超の概念は決して單なる方法的意味に於てのみ形成されたものではなくして、むしろそれは積極的な内容的意味に於て規定されてゐるのは言ふまでもない。しかもこのような内容的規定をばかかるものとして特性付けるものは、やはりそれに於ける方法

的意味でなければならぬ。吾々はここに聖人によつて説かれた豎と横との方法的意味について反省して見なければならぬ。聖人によれば『豎とまうすはたてさまとまうすことばなり。これは聖道自力の難行道の人なり。横はよこさまといふなり。超はこえてといふなり。これは佛の大願業力のふねに乘じぬれば、生死の大海をよこさまにこえて、眞實報土のきしにつくなり』(『一念多』、また『横はよこさまといふ。よこさまといふは、如來の願力を信ずるゆへに、行者のはからひにあらず、五惡趣を自然にたちて、四生をはなるるを横といふ。他力とまふすなり。これを横超といふなり。横は豎に對することばなり。超は迂に對することばなり。豎と迂とは自力聖道のこころなり、横と超とはすなはち他力眞宗の本意なり』(『尊號眞』、これによれば豎、即ちたてさまとは『學問をむねとする』ところの『聖道自力の難行道』即ち慧の一方的否定の途を表はし、これに對し『佛の大願業力のふねに乘じ』。そして『如來のこの願力を信ずるゆへに行者のはからひにあらず』即ち『自力の心をはなれる』ところの易行道、即ち悲の否定は必然的に横、即ちよこさまであるであらう。『横は如來の願力他力をまふすなり』(同上) といはれてゐる。それゆゑに横超、即

ちよこさまへの超越は、豎超、即ちたてさまへの超越をば根底的に轉回して、全く新たな領域へ向ふものであらねばならぬ、自力より他力へ、慧の否定より悲の否定への轉回であらねばならぬ。自力と他力、慧と悲との間には、ロゴスとパトスとの間の絶對的な次元の斷絶がある。智は『上求菩提』にして『自利』に屬し、悲は『下化衆生』にして『利他』に屬するといはれ、また智は眞言の所謂『金剛界』であるに對して悲は『台藏界』であるともいはれてゐる。もとより自力の立場に於ても他力が考へられ、慧の立場に於ても深き悲が思念せられ、また他力に於ても他力そのもののために却つて自力が要請せられ、悲そのもののために却つて慧が必然的となるのはいふまでもないであらうが、しかし自力に於ける他力と悲とは、他力に於けるそれとはその根本の意味を異にし、また他力に於ける自力と慧とは、自力に於けるそれとは同様にその性格を異にしてゐなければならぬ。吾々は豎への超越、即ち自力の否定、慧の否定のみによつては、永久に横への超越、即ち他力の否定、悲の否定の領域へ達することを得ない、豎への超越はただ横への超越そのものによつてのみ、また自力の否定、慧の否定はただ他力の否定、悲の否定によりてのみ超えることができ

る、ロゴスがその根源に歸つてパトスに包まれることによつてそれは可能である。吾々はロゴスをばパトスへ、慧をば悲へ轉回するとき、始めて存在を超えて眞の非存在、即ち無を現成することができであらう、これ慧はどこまでも『思ふこと』と『在ること』との同一に於て存在の主體であるに對して、悲はむしろあらゆる存在を離脱して無我を現成することに於て無の主體と考へられるからである。今悲をその本質とするところのパトス、即ち感情は、その純主觀性に於て客觀を離れることをその本性とするのであるが、しかしこのことによつてそれは却つてあらゆる意識のはたらきの根源となり、單にアネックスとしてあらゆる意識に附着するのみならず、またスフィックスとしてあらゆる意識をその根柢に於て貫ぬき、これを包むところのものである、かの感情アネックスはこの感情スフィックスの徴候であると考へられる。そして感情はこのやうな根源性と全體性のゆゑにあらゆる意識及びその對象界がそれに於て成立するところの場所であると共に、またその深さに於て、あらゆる意識と存在との根柢なき根柢、即ち無底をなすのである。そして感情が絶對受容性と考へられるのは、それがかようにあらゆる客觀をはなれるその純主觀性によつて、却つてあら

ゆるものを包むその場所的性質から來るのである。しかし感情のこのやうな場所的性質は決して場所の存在を意味してはならぬ、もしそれが存在であるならば、かかる存在する場所が更らに於てある場所が考へられねばならぬからである、感情の場所とは場所なき場所、即ち無の場所であらねばならぬ。無の場所とは無がそれに於てある場所ではなくして、無がそれであるところの場所である。そしてこのことは感情の本質が存在への志向でなくして、無への志向であり、又それが存在の主體でなくして無の主體であることを意味する。即ち感情とは無の主體的表現であり、無は感情の客體的表現であるとも考へ得るであらう。もとより感情は何かの感情として常に或る對象を志向すると考へられるのであるが、然し普通に考へられる感情の對象は、マイノングのいふように眞の感情對象ではなくして、感情の心理的前提の内容としての前提對象に外ならない、マイノングは感情の眞の對象をば『オブエクト類似性』として、『値ひしてゐる』又は『適當してゐる』ことを意味するところの『ディグニタティーフ』(Dignitativ)として特徴付けるのであるが、然し感情は上述のごとくあらゆる存在觀照の場、あらゆる價値的なるものの創造の場であつても、決してそれ自

から存在觀照の主體でも、價値の創造的主體でもない、感情の向ひゆくものは、あらゆる客觀性、存在性を超えたもの、従つてあらゆる對象性を超えたものであり、かくして感情の志向性は、存在への志向性でなくして、無への志向性である、そしてこのことは感情が存在の主體でなくして無の主體であることを意味するものに外ならない。そしてこのように無を志向するところの、従つて無の主體としての感情の本質をなすものがやがてかの悲に外ならないのである。悲とは如何なる意味であるか。悲とは本來かの『憐愍』又は『悲傷』を意味する梵語 Karuṇā 又は parideva の譯であり、衆生の苦を惻愴してこれを救濟せんとする情であると解せられてゐる。これを慈と區別して『愛憐を慈と名づけ、惻愴を悲と曰ふ』とも規定されてゐる。それゆゑに悲の中には本來衆生の苦を憐み、傷み、悲しむ情と、これを自からに引き受け救はんとする要求をば含んでゐる。『悲心骨に徹して母の子を念ふが如し』と言はれるように、悲とは衆生のために自己の一切を捨て、一切を施し、又は一切を與へつくし、自己をば全く無に歸することによつて、却つて一切の有情と無情とを包み、その苦を救はんとする純なる感情である。即ち『食を須つには食を與へ、飲を須つには飲を與

へ、舍宅を須つには舍宅を與へ、醫藥を須つには醫藥を與へ、或はまた頭目を乞へば頭目を與へ、手足を乞へば手足を與へ、血肉を乞へば血肉を與へ、骨髓を乞へば骨髓を與へ、耳鼻を乞へば耳鼻を與へ、童僕を乞へば童僕を與へ、珍寶を乞へば珍寶を與へ、生類を乞へば生類を與へ、その求むる所に隨ふて内外のもの並びに皆施す』〔大般若經〕。そしてこれは單に財施のみではなく法施〔卷七五〕にも及び、また個々の衆生のみでなくあらゆる時處に於てあらゆる衆生に及ぶのである。即ち『一切の處に皆施して方處あることなく、一切の時に皆施して施さざる時あることなし。一人に施すと名づくとも雖も、是れ一切に施すと名す。一切と名づくる所以は大悲普ねきがゆゑなり』〔大丈夫論〕。かようにして悲は必然的に施を要求し、施はまた必然的に悲に動機付けられ、悲そのものの發現であらねばならぬ、即ち悲は施に於てのみ自からを顯はにし、施は悲に於てのみその意義を有ち得ると言はねばならぬ、『大悲を施體となす』と共に『施を悲體となす』と言はれる所以である〔同上、施悲淨〕。かようにして悲はかの慧が非存在即ち無を目指しながら、却つて存在への超越であつたのに對して、どこまでも衆生へ超越することによつて却つて自からに於て無を現成すること

ができるのである。即ち衆生のために自己と共にあらゆるものを捨て、施し、與へつくし、そこに捨て、施し、與ふべき何ものもはやないといふとき、そこに絶対の無我に於て無が顯はになるのである。ここに無我とは決して普通の事物の無に於て考へられるように單なる我の置き換へではない、置き換へに於ては置き換へらるべき事物の存在が保たれてゐるのに對し、無我に於ては我は衆生への超越に於て全く自からを失ふのである、全く無になるのである。それゆゑに無我に於て無が顯はになるとは無の存在が顯はになることではなくして存在の無が顯はになるのである、存在の無が顯はになるとは存在がそれに於てある場所なき場所、即ち無の場所に於て限定されることを意味する。ヘーゲルは存在と無とを、その無規定性といふことに於て同一となすのであるが、然し存在の無規定性と無の無規定性とはその性質を異にする、存在の無規定性は存在者の規定性に對するものであるが、存在それ自からは一つの規定性であり、そしてこの存在の規定性に對し、無が始めて眞の無規定性たるのである、これ無とは決して一つの規定ではなくして規定の無を意味するからである。かようにして無はあらゆる規定性であらぬことによつて、あらゆる規定性、從つて

存在がそれに於て成立する場所である、そして無がかやうに存在の場所と考へられるのは、無の主體としての感情があらゆる意識の場所であるといふことにもとづくのである。かくして悲の否定としての捨、施、與は單なる論理的否定でも、實踐的否定でもなくして、言はば宗教的否定である。即ちこのような否定に於ては、吾々は無を思惟するのでも、觀るのでもなくして感ずるのである。無は決して思惟の内容でも、直觀の内容でもなくして、感情の内容である、吾々は慧に於て存在を觀るが無を觀ない、ただ悲の無底に於てのみ無は直感され、顯はにされるのである、無が直感されるとは吾々が無となることである、『無が無する』はまさしく悲の本質内容を構成するのであつて、これがあらゆる否定の根據をなすといふことができる。かの『八不』の否定が無の本性を顯はにすると考へられるのは、それが單なる論理的否定でなくして、『大乘無上の法をとき歡喜地を證して、ひとへに念佛をすすめ』たる龍樹(『高僧和讃』)の深い悲によつて裏付けられた宗教的否定であるがためと考へられる。かように悲は無の直感として無への唯一の通路と考へられるが、これはやがて悲が解脱への通路であることの意味するものでなければならぬ。『衆生を悲むは即ち

これ我が解脱なり、大施恵をもつて衆生を救済し、衆生樂を得ば、即ちこれ我が解脱なり』(『大丈夫論』、勝)。吾々は悲に於て一切を捨てると共に一切を包むのである、一切を失ふと共に一切を獲得するのである。『悲心をして猶ほ虚空の如くならしめよ。一切の山河、樹木、飛、鳥走獸は皆空に依つて住し、一切衆生は一切時に皆我が悲中に入る』(同上、等同發願)。吾々は悲の否定の中に慧の否定の完成を見るときも言ひ得るであらう。

大谷大學研究年報第九集目次

- 一、ゲーテの藝術觀……………大庭米治郎
 - 一、スピノザに於ける永遠・持續……………立花勝
 - 及び時間……………
 - 一、觀教に於ける宗教的要求の意味と限界……………二村龍華
 - 一、武家に於ける宗教と倫理の分化……………柏原祐泉
 - 近世儒佛分離論への一視點——
 - 一、佛典に用ひられたチベット語動詞の用法の研究……………稻葉正就
- 附録——活用動詞の活用表