

有無の關係に就いて

上田 大助

一

吾人は日常常に有無の變化を経験しつゝあり、また特に有の全體が(殆ど或は全く)無に歸し、又全くの無(殆ど或は完全の)から有の出現し來ることも不斷に經驗しつゝある。經驗する主觀の意識、心作用心狀態等が常に變化しつゝあるのみで無く、經驗さるゝ客觀對象も亦常に間斷無く變化しつゝあるのである。一切のもの、一切のことが常に有より無に、無より有に不斷に變化轉變しつゝある。實に吾人の經驗の本質は不斷の變化或は「轉化」であつて、有無の變化交代の見出されぬ經驗は(何處にも)存在しないのである。而してその有無の變化はただに經驗の諸部分(此處彼處)に於て認めらるゝと言ふのみに止まらず、時に經驗の全體が(殆ど或は全く)無に歸し或は全くの無から經驗が現出し來る等の大變化が亦不

斷に經驗されつゝあることが又特に注意されなければならぬ。而して茲に所謂「經驗」とは(上述の如く)經驗すること(主觀意識の側)及經驗さるゝもの(客觀對象の側)の一切を意味するのである。(従つて所謂先驗の原理の如きものも元よりこれに含まれるのである。而して此處に經驗に於てかゝる形式的原理が變化するとは其等のものが或は經驗の外に出で或は經驗の内に入り來ることを意味するのである。)然るに經驗する主觀の意識も亦實は一つの經驗さるゝものに外ならぬのであるから(然らざればこれを云爲すること、認知することが出來ない筈である)、畢竟「經驗」とは經驗さるゝもの、一切として定義すれば充分ではないかと考へられるのである。從來哲學に於ては動もすれば經驗を以て主觀の側意識の側をのみ意味するものとして(人性論的に)解するを通常とするが

如くであるけれども(古代及近世の經驗說)、科學に於ては寧ろ經驗さるゝもの即ち客觀の側が多く意味さるゝのではないかと考へられる。それは兎に角として此處に吾人は「經驗」と言ふことを以上の如く解するのである。然らばかゝる「經驗」(その全體)は吾人の直接面接經驗し得る唯一の實在對象であり、またその全體でなければならぬことは甚だ明かである。即ちそれは吾人(經驗者)に取りて絶對でなければならぬ。従つて正しき學術、嚴密確實なる學術(哲學及科學)の取扱ひ得る或は取扱ふ可き對象はかゝる「經驗」(その全體或は一部)でなければならぬことも亦甚だ明かな事であると思ふ。(「經驗」以外は總て不可知であり、他方「經驗」内は總て可知的である。「經驗」外に若し何等かを獨斷假定するならば「經驗」の理解はこれによつて不確實とせられる。)夫故常に嚴密にかゝる「經驗」に立脚し且これに終始し、これを以て唯一の實在(現實在)とする哲學的立場(筆者の所謂直接經驗說)^①は實に唯一正當なる哲學的立場と言はなければならぬと考へられる。假りにかゝる「經驗」を以て「實在」と呼ぶことを潔しとせずしてこれを例へば「現象」等と名づくる人があ

るとしても、それは唯用語の問題のみであつて、事實かゝる「經驗」の外に學術(正しき學術)の依つて立つ可き立場は無く又その取扱ふ可き對象の存在しないと考へられる。恐らく何人も承認しなければならぬ所であると考へられるのである。(吾人は此處にかゝる對象以外學術の取扱ふ可きものが存在し得ないと言ふ理由の下にこれを廣く實在と呼ばんと欲するのである。理想空想等もそれが考へられたものである限り、従つて「經驗」の内にある限り、それは現實々在の一部でなければならぬのである。猶この廣義の實在を種々狹義の實在と現象とに分ち得ることとに就いては哲學雜誌第五六九號拙稿及後述參照。)今本論文はかゝる經驗說の立場から有無の關係を考察せんとするのであるが、それは夫故に有無の經驗の觀察攻究であると同時にまた直に實在其者の攻究として本體論的—宇宙論的意義を有するのである。即ち本論文の考察は直に有無の關係の本體論的—宇宙論的攻究と稱し得るのである。(經驗說に取りては經驗は方法であり立場であると同時にまた唯一實在即ち絶對として本體論的な目的對象を成すのである。經驗及直接經驗說の意義に就いては猶哲

學雜誌第五六九號及哲學研究第二二七號拙稿參照。)。

茲に言ふ迄も無く有無の問題は宇宙論的には太古素朴の時代及宇宙論の初期に於て(宇宙開闢説等として)極めて眞面目に考究せられ、其後も屢々考察せられてゐるのであるが(プロチノス、ヤコブ・ペーメ、老莊等々)、

從來の攻究は知らるゝ如く何れも未だ嚴密なる經驗の基礎に立たず、常に何等かの想像或は「思辨」に依據し、從つて皆甚だ不確實である。且つ多くは(前述の如き「經驗」の事實を無視して)無を輕視或は無視して有をのみ重視し、殆ど否全くこれ(有)を固定化せんとする。即ち或は有の全體を不變不動とし(バルメニデス)、或は實在要素を不變常住とし(エムペドクレス、印度勝論派、小乘佛教等)、或は有を不斷の流轉變化とするも其の全體は不斷連續の存續とする(ヘーラクライトス、ベルグソン等)等としてこれを固定化する。(今日の科學も同じく有を固定化する。)かくして無を全然無視するもの(バルメニデス)、或は無を考ふるとしても僅かに有の一相、一附屬物の如く考ふるもの(ハイデッカー等)^③、或は更に無を基礎付くるに有の立場(否有)を以てするもの(勝論、小乘佛教

等)等を生ずるに至る。然るに實際現實直接の經驗は上述の如く常に有無が變化交代し、殊に有の全體が殆ど或は全く皆無に歸するが如き變化も常に行はれてゐるのである。従つて正しく「經驗」の立場に立ち、かゝる有無の變化を直に實在其者の實相とする場合に於ては(或は經驗する限りに於て實在を右りのまゝに正しく觀察攻究せんとする場合には)、無がまた宇宙論的に極めて重大視されなければならぬことは特に言ふ迄も無いことであらう。他方從來の經驗説は多く認識論上の理説として理解され、宇宙論的には同じく輕視せられてゐるのである。今本論文は上述の如く上記經驗説の立場からこれを直に宇宙論上の事としてその間の關係を(經驗的にまた本體論的に)觀察攻究せんと欲するのである。以下これを(一)有無の種別並に「實有的有及無」の概念構成、(二)有固定化の理由、(三)宇宙開闢説、(四)空の理論、(五)信仰の世界の五に分かつて考察することとする。(直接經驗説の立場に於ては「經驗」外なる信仰の世界は直接には無でなければならぬ。)

- (1) 哲學雜誌第五六九號及同第五八二號拙稿。
 (2) H. Bergson, *L'évolution créatrice*.
 (3) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 希臘の自然哲學に於て、無₁非有が或は迷妄とし、或は非本質的とせられてゐることは廣く知られてゐる所である。
 (4) 哲學雜誌第五六九號拙稿参照。

一

有無の關係の考察には先づ始めに有及無の一般的特質とその種類を明かにすることが必要であると考へられるのであるが、今その一般的特質としては(イ)有無が相關對立概念であること、(ロ)従つて有は無に對して(無と共に)あり、無も亦有と共にあり(無は「有がない」ことである)、無はまた「無と言ふ」有であり、「無いこと」或は「無いもの」として有るので即ち一つの有であること、(ハ)「經驗」或は實在の本質は「轉化」であるに由つて有無が常に實際其處に存在し、經驗せられなければならぬ等のこととは周知の事であり、又その種類としては(イ)素朴的端的に直接經驗せられる有無即ち素朴的有無と思惟概念上の有無との別があり、(ロ)また思惟概念上のものにも種々な種類段階があること(バルメニデス、エムペドクレ

ス、ベルグソン、^①印度數論、小乘佛教、大乘佛教等々) (ハ)而して發生的にも亦理論的にも素朴的有無が思惟概念上の有無よりより先きでなければならぬこと、(ニ)また本體論的意義の上からは現象的有無と本體的有無とが區別せられ、その現象的有無とせらるゝものは多くは素朴的有無であり、また本體論的有無とせらるゝものは常に思惟概念上の有無である(何となれば本體なる概念は思惟の所産であるから)等の事も此處に特に注意説明する迄も無いことであらうと思ふ。(その外有形の現象を有として、無形の本體を無と名づくるもの、或は上記の如く無をも一種の有と考へて、一切を有と名づくるもの、或は反對にアンセルムス、小乗佛教虛無派或は大乗佛教の如く、個々の現象事物を一切無と名づくるもの等がある。)かくの如く有無にはその種別が極めて多いのであるから、その考察には是非ともその「有」及「無」なる語の意味を正確に規定使用することが必要である。然らざれば到底明晰正確なる考察を期することは出来ないであらう。從來の有無論は此點に關しても不備が甚だ多いのである。(從來或は有を無とし、或は無を有とし、有無何れ

を指すか明瞭でない場合が甚だ少くない。例へば印度奥義書の眞相梵は實有 *satyam* 或は彼有 *satyam* として有と考へられなければならないと思はれるのであるが、また同時に非有 *aniam* とも呼ばれて居り、又老子では道即ち本體が無と呼ばれ、佛教では「證實相無人法」などと言はれて居ることも廣く知らるゝ所である。現象の有形的有に對する無形の本體が無とせらるゝことは常の事であるが、またこれをプロチノス等の如く特に有と稱する場合も少くない。また佛教に於ては「有無是有爲」、「眞空妙有」等の如く現象の有無を呼ぶにも同じく有無の語を用ひ、又所謂自性無自性等本體的有無を呼ぶにも同じ有無なる語が用ひられてゐる。等々。今本論文は特に此事に注意し、現象の有殊にその全體を呼ぶに有なる語を用ひ、現象的無を呼ぶに單に無なる語を用ふることとし、實在本體即ち本體的有を呼ぶには實、有的、或は實、有なる語を用ひ、本體的無即ち現象の全く無となりたる實、有的、有（この概念に就いては後述参照）を呼ぶに實、有的、無なる語を用ふることとし、此處に此四者を問題とし、其の間の關係を考察せんと欲するのである。（茲に上記の實、有的、無は次に述

べる理由によつて、これを本體的無と呼ぶことは適當でない。而して本書の經驗說の立場からは本體論上並に宇宙論上これが最も重要な有無の關係をなすと考へられるのである。（茲に所謂實、有的、無は上述の如く現象が無となりたる場合、或は位、的、實、有、有を意味するのであつて、従つて現象せるまゝの實、有的、有即ち本體を「名づくるに名無きが故に」無と呼ぶものとも、また有形の現象に對立する無形の本體或は法則の如きものを呼ぶに無なる語を以てするものとも、或は架空に考へられた無規定的實有等とも異なるのである。又此處に所謂實、有的、有とは言ふ迄も無く本體即ち窮局の「一即一切者」或は絶對者を指して言ふのであつて、有の状態に於て現象と對立する狹義の本體、或は個別獨存的な實體等を意味するのではない。かくの如き對立的或は個別獨存的實體がそれとして實際に存在することの出来ないものであることは佛教の空論等によつて既に充分明かに示されてゐる所である。）

却説然らば此處にこの四者即ち現象的有無及本體的有無相互間の關係は如何に考ふべきものとなるであらうか。言ふ迄も無く經驗說の立場に於ては經驗——實在、實

在 \parallel 經驗であり、その實在 \parallel 經驗は不斷の變化であつて、部分的にも亦全體としても不斷に變化流出流入しつゝあることは既に屢々述べた所の如くである。無から(無の次に)有が來り、有が無となること、有と無とが常に交代去來しつゝあることは吾人の日常不斷に經驗する所である。而して直接經驗說の上からはこれが現象であると同時にまた直に本體論的意義を有するものであることも既に述べた所の如くである。従つて此處に若し「一者」「同一者」の理念によつてその一切の状態並に變化を統一して、これを一實在、一本體、本書の所謂實有の變化様狀であると思惟或は概念するならば、有無は夫々實在本體(「實有」)の有的狀態及無的状態として見做さる(概念さる)べきこととなるのは甚だ明かである。即ち學的統一的思惟によつて實有本體をかゝるものとして概念するのである。而して此處にこれをかく思惟概念することは唯に差支ないのみでなく、思惟發展の必然として當然左様でなければならぬと考へられるのである。(デカルト、スピノザ等に於て見る如く、「本體」なる概念は常にかくの如くして構成樹立せられてゐるのである。而して此處にか

く直接なる經驗に基き、これに即して直に概念せらるゝ本體は、所謂思惟による內面的統一であつて、何等經驗を超越するものではなく、「太陽系」等と意義に於て毫も異なる所はないのである。猶茲に直接經驗說の立場に於ては、經驗を以て直に實在其者とするのであるから、或る意味に於ては元より其處に「現象即實在」と言はるべき一面を有するのではあるけれども、現象と實在との關係は單にこれのみを以て盡くるものではなく、「經驗」には更に思惟によつて素朴的端的な現象を統一すると言ふ一面があるのであるから、同じ經驗 \parallel 實在中に於ても素朴的實證的な實在即ち所謂現象と右の如き統一とが區別せられ得るのであつて、その後者が本體或は狹義の實在と呼ばれるのである。かくの如くして同じ經驗 \parallel 實在内に於ても、一本體、屬性、様態或は現象等が區別せらるゝに至るのである。)然らばまた有無の交代はその實在實有の有相無相、顯相隱相、明相幽相等として言ひ表はすことが出来るであらう。或はこれを實在の現象狀態不現象狀態とも言ふことが出来るであらう。動的に有無が交代する上からは「實在が或は有となり或は無となる」、「實在の有的

状態が滅して、無的状态となり、又實在の無的状态が滅して、有的状態となる「等」とせらるべきであらう。有無の交代はかく考ふるが最も簡單である。而して實在様状のかゝる不斷の變化に不拘本體たる實有は依然「一者」としての存在を維持すとせられるのである（恰かも同じ、人或は同じ、自己が、或は眠り或は覺む等とせらるゝ如くに）。

現象的有無と本體たる實有的有との關係を右の如く考へ得とすれば、其處には當然次の如き諸問題が生ずべきこととなるは明かである。即ち（一）實在の有無交代（流出流入）は如何にして可能であるか。その機構は如何。

（二）實在の無的状态は如何にあるか。そは全くの虚無であるか或は何等か質料的な存在をなすであらうか。（三）實在の有的状態と無的状态とは對等、同格であるか。或は何れか一方が上位、或は本源的等と考へ得らるゝこととはないか。（四）右に述ぶる如き實有的有及實有的無は正しき認識であるかどうか。若し正しき認識であるとすれば、それは如何なる種類の認識（或は實在）であるか等の問題が考へられる。以下此等の諸點に就いて考察することと

する。

（一）實在の有無交代（流出流入）は如何にして可能であるか。茲に實在は何故有無の交代をなすやと問ふことは許されざることであつて（哲學はかゝる事を問ふ可きものではない）、問は唯實在は如何なる機構によつて有無の交代をなすやと問ふことでなければならぬ。然らば今その機構は如何と言ふに、そは言ふ迄もなく經驗の直接なる觀察に依つてこれを明かにする外に途はないのである。「思辨」は何等確實なるものを齎さない。印度勝論派の如きは「無」の法來るが故に無となり、「有」の法來るが故に有を生ず等とするが如くであるけれども、こは何等の説明となることは出來ぬ。唯思辨によつて語を代ふるに過ぎない。宇宙開闢の問題即ち無より有を生ずる場合に就いて、古來如何に多くの思辨が行はれたかも周知られてゐる所である。従つて吾人は直接の經驗によつて、有が無となる場合の機構はこれを知ることが出来るのであるが（例へば就眠、死、或は臭氣が間も無く無感覺即ち無となる場合等）、無（全無即ち有の全く無き状態）が有となる場合の機構は直接にこれを知ることが全く不可

能であることは甚だ明かである。但しこの後の場合(即ち無が有となる場合)も他人の存在其他の信仰^⑤によつて、間接にこれを有の形式に於て思惟信仰することは可能である。(例へば自己の無的狀態たる睡眠が他人によつて覺される場合とか或は郵便が遠方即ち無から來る場合等は即ちこれである。即ち此等の場合に於ては無が有となる手續機構が直接觀察せらるゝと言ふことは無く、常に唯間接に思惟信仰さるゝに止まるのである。)而して又實在の有的狀態に於て、實在が部分的に流出して無が有となる場合の機構はこれを知ることが可能である。例へば燈火を點じて室内の諸物が有化する場合等は即ちこれである。この場合には主觀、意識の側が存在するので、これによつて機構が直接觀察把握せられるのである。有が無となる場合(意識喪失、睡眠、死等)の機構に就いても客觀の側と主觀の側との二者を區別して觀察することが必要であつて、其處に有無の大變化を支配するものはその後者即ち主觀の側であることが特に注意されなければならぬ。即ち身体(生理機關)及意識の重要性が特に注意されなければならぬ。無(全無)から有を生ずる場合(睡眠か

ら覺醒する場合等)も(結果から見て、また有の語に於て)同様に考へられる。(即ち主觀の側即ち身心がより多くの役割を有つ)。(茲に身體無き時は有は全く無いであらうか、又身體は全く無くなることもあるものであらうか等の事は此處に考察すべき限りではないであらう。)

(二) 實在の無的狀態は如何にあるか。全く虚無であらうか或はそれとも何等か質料的なるものが存在するであらうか。既に思惟の統一的な要求によつて質料的有(本體)なるものを概念してゐる以上、それは虚無ではあり得ず、少くとも「動力因」としての質料的有の存在する事は甚だ明かである。故に問題は結局其處に質料的或者が存在するか否かと言ふことであらねばならぬことは甚だ明かであらう。然らば其處には質料的或者が存在すすべきであらうか或は存在せずすべきであらうか。吾人は次に述ぶる理由によつて其處には必然質料的或者が思惟されねばならぬと考ふるのである。言ふ迄もなく最原始的な素朴的意識は何等かゝる疑問を有せず、無を虚無とし、有を忽然出現し來るもの又忽然無に歸するものとして毫も怪しむ所が無いのであるが、進みたる意識は思

惟の要求によつて「無より有を生ぜず」(Nihil ex nihilo)「有は無に歸せず」とし、「第一原因」「質料因」「因中有果論」「知覺對象の永存等を考ふるに至る。然らば其處即ち無の境に於て虚無は考へ得られざることとなり、何等かの存在を考ふべき事となるのは甚だ明かである。

然るに無の境に於て有的なるもの(有と同じ姿形のもの)を考ふことは今日の知覺論、認識論の許さざる所であるから、其處には唯不可知なる或者が思惟さるゝの外はないこととなる。此處に元より不可知なる或者と言ふも、

例へばカントの物自體の如く吾人の精神を離れこれと對立して存在する或者ではあり得ず、又單に感覺質料の原因のみでもなく、精神(及形式原理)をも何等かの形に於て内含せる如きものでなければならぬことは明かであると思ふ。何となれば無は實在三要素(即ち質料、形式及意識)の一如的に結合せる實有的有の無化したものであるからである。(「經驗」Ⅱ實在の一如的統一體なることに就いては哲學雜誌第五六九號及第六〇九號拙稿及後述參照。又直接經驗說に於ける知覺の意義に就いては哲學研究第二四四號及哲學雜誌第六〇九號拙稿參照。)(今例へ

ば部分的無化に就いては、あるが、卓上の紅き花を見つゝある場合、客觀的に黒布を以てこれを遮斷するとか或は主觀的に眼をつぶれば、その紅き花は無に歸するのであるが、從來の有を固定する哲學はそは唯視界の外にかくれたのみで實在性に於ては何等變化なしと考ふるのである。即ち同じ姿形を持つて居るとするのである。然しその色彩等が吾人の視覺機關を離れて猶それとして獨立に存在すとすることは今日の生理學、心理學等の許さざる所であつて、そは到底有的なる語を以て呼ぶことは不可能であると考へられる。従つてそは唯名づくることを得ない不可知な或者と言ふの外はないであらうと考へられるのである。感覺機關が單に受動的な外界認識の機關或は「門」ではなくして、實は外界をそれとして成立せしめる一要因をなすものであること、従つて外界事物が知覺と獨立にそれとして、その姿形に於て存在すと考ふることは許されざることとは今日既に充分知られてゐる所である。知覺が其自身事物を成すのであつて、これを措きて他に事物は存在しないのである。知覺の外に外界事物なるものは存在しない。茲に元より此場合信仰によつて、

その黒布を除きたる場合或は眼を開きたる場合は再び元の如く見ることを得るであらうと考ふる、或は卓の向ふ側に坐せる人は依然これを紅き花として見續けて居るであらうと考ふることは差支なく、又充分理由あることである。然しこは唯信仰上の事であつて、現實直接の事ではないのである。故に此場合嚴密には、その紅き花は「唯吾人の視界内に無いのみである」と有的に解すべきで無く、「そは無となつて元の姿形を失つたのである。

然しそは黒布を除く或は眼を開けることによつて再び同じ或はほゞ同じ姿形に於て有化實現するであらうと考へること、或はこれを知覺認識すと考へられる他人に取つてはそれが同じ或はほゞ同じ姿形に於て現在してゐるであらうと考へることが許されるのである」とすべきものであらうと考へられる。かくの如くして其處に有的ならざる質料的或者が考へられるのである。現實在が無となりたる場合即ち所謂實在の無的狀態に於て其處に質料的或者が考へられること上述の如くであるが、また反對に無より有を生ずる場合にも同様に思惟によつて（有の原因として）その無に質料的或者が考へらるべきである。

（即ち其處に「虚無より有を生ぜず」と言ふ思惟が働くのである。）かくして無に於ける質料的或者は實在の有的狀態の以前にも亦以後にも等しく考へられることとなるのである。（而して茲に同じ有に對しては、その出現前と出現後との無に於ける質料は同一とせらるべきことも特に言ふ迄もないことであらう。）従つて實有的無は嚮きに現象の無となりたる實有的有（或は實有的無的狀態）として定義せられたのであるけれども、此處にこれを擴張して一般に無の境を本體論的にかく呼ぶものとする事が出来るであらう。かくの如く思惟の發達發展によつて自然的又合理的（と言ふのは其處に何等の矛盾を含まないからである）に、一般無に於て質料的或者が思惟せられるのである。而してこれをかく思惟することは更に必然的、一義的でもあるであらうか。これに對して吾人はそれが實在觀（實有觀）を最も簡單、最も容易ならしめると言ふ理由によつて、（科學の場合と同じく）これを必然的一義的としなければならぬと思ふのである。即ちかく考ふることによつて有無の差は極めて微細なるものとなり（唯光りの有無、識の有無等の如き差となり）、最も良く「原

「因」に對する思惟の要求を満足せしむと考へられるのである。(科學の眞理は常にかくの如くして樹立せられるのである。)かくして吾人は(發達せる意識に於ては)實在の無的狀態或は一般に無の境に於て質料的或者が必然的に思惟されなければならぬと考ふるのである。(印度古代の無有歌等の無^⑥或は希臘古代のト・アバイロン等は考へから來たものではないであらうか。)

次に實在の無的狀態(實有的無)は靜であるか動であるか。無は元より有(有的狀態)の意味に於て動と稱することの出來ぬことは言ふ迄もないことであるが(従つて有の動に對して無を靜とする事も一應は差支ないことと考へられる)、然し其處には動力因があるのであり、又相次いで流出出現する(毎次の)有的狀態が全く同一であると言ふことは無く常に何等かの變化相異があるのであるから、此意味に於て實在の無的狀態は動と稱するが或はより適當ではないかと考へられるのである(印度無有歌等の無が動的とせられてゐるのはかゝる理由によるのではないかと考へられる)。(他人に取つては無である自己の經驗殊に他人の眠れる間の自己の經驗が不斷に變化しつ

ゝあることを思へば此事は一層左様に考へられる。)また無を一味平等とすることも、有の多様多彩に對して言ふ場合には(黒一色をなすものとして)或は當然でもあらうけれども、實有的無が質料的に、多彩なる有の原因であることから言はゞ、これを全く一味平等と呼ぶことは恐らく適當ではないではあるまいか。

(三) 實在の有的狀態と無的狀態とは對等同格であるか。有と無とが共に同一なる實有的様相として考へられ、且それが不斷に交代して實現せられるものである以上、有無は全く對等同格とすべきものであらうと考へられる。(何れを正位、何れを假位、何れを上位、何れを下位等とすることは出來ぬ。)時間上にも有無の前後は定め得られないのであるが、又理論上も(實有的無を含む宇宙論の上では)有に或るものが加はることによつて無となるものであるか或は反對に有に或るものが缺如することによつて無となるものであるかが本體論的に定め得られない。更に無に或るものが加はることによつて有となるものであるか或は反對に無に或るものが缺如することによつて有となるものであるかは一層不可知の事に屬す

る。然しまた他方有無の交代に於て有は常に有限變化であり、これに對しては無は常に一であるから、従つて無は必然質的に有より大と考へられ（或は無限ともせられ）、無が上位或は太源的とせられることも可能ではないかと考へられる。（老子、禪等に於ても現象に即して、その有に對して本體の無が上位とせられるのを見るのであるが、此處には特に本論の所謂實有的無が上記の意味に於て太源的と考へられ得ると思ふのである。この兩者の相異に就いては前述参照。）

（四）最後に右述ぶる所の實有的有及實有的無は正しき認識であるか。若し正しき認識であるとすればそれは如何なる種類の認識であるか。右に述ぶる所の實有的有及無は「思辨的」な獨斷或は假定ではなく、經驗に即して必然的一義的に歸結せられたものであるから、それは當然確實なる認識、確實なる實在とせられなければならぬと考へられる。そは恰かも「太陽系」の認識、「原子」の認識等と同じである。否原子の構成に比しては遙かに直接である。従つて寧ろ「太陽系」の認識に比較すべきものである。（昔の原子は架空の思辨であるが、今日の原子は

確實なる科學的實在である。同様にスピノザの本體、カントの物自體等は思辨假定であるが、本論の實有的有及無は經驗に基く確實なる認識であり實在である。若し經驗の意義を狹義に解して感覺的或は實證的と殆ど同義とするならば、實有的有及無の考究は經驗の學とは稱することを得ず、「超驗的者に關する事」^④ともなるであらうけれども、然しそれは事實何等「經驗」を離れること無くこれに即して嚴密に必然的に概念を構成して行くのであるから、物理學等と全く同じ意味に於て經驗の學と稱して差支ないと思ふのである。自然科學等に於ても比較的多く實證的段階に止まる場合と或は次第に高級な概念に發展して行く場合とがあることは此處に言ふ迄もないことであらう。また「超驗的」と言ふことにも二つの意義があるのであつて、實は「經驗」内に在つて次第に深く統一が進め行かれる場合と全然「經驗」外に在るものとが區別されなければならぬ。）但し茲に實有的有の認識と實有的無の認識との間には多少の相異があるのであつて、前者は「太陽系」の認識等と同じく全く普通概念の認識^⑤であるが、後者は特に信仰的認識（信仰形而上學的認識）

と呼ばれるべき種類に屬すと考へられる。即ち前者の認識は直に經驗對象に即してゐるのであるが、後者の場合はその認識の對象が全然經驗の彼岸にあり、「他人の經驗」等と同様、従つて（「經驗」の此岸に於て）これをそれとして（如實に）認識することは不可能である。かゝる意味に於てはそれは全く「不可知」であると言はなければならぬのである。然しそれが經驗即ち有の此岸に於て必然的・一義的に思惟概念され、歸結せられる以上、それはかゝるものとして、必然的な認識とせられ、實在とせられなければならないならばぬと考へられるのである（恰かも他人或は「他人の經驗」が信仰され、認識とせられる如くに）。而して此處に信仰的認識とは（前論文所述の如く普通の概念的認識とは異り）超經驗界（自己の「經驗」死）に於てその眞實なる實在實在が必然的に思惟信仰せらるゝ如き認識を謂ふのである。「太陽系」、「電子原子」等の如き概念的認識は、その概念を外にして別に物が實在するのではないのであるが、信仰的認識の場合にはその概念認識の外に、信仰の對象として虚構ならぬ眞實の實在が、彼岸即ち「經驗」外に信ぜられるのである。他人或は「他人の經驗」等

は自己の「經驗」外であつて、しかもその眞實なる實在が自己によつて信仰せられるのである。而して經驗が單に「實證的」に止まる間は吾人の直接經驗せざる所は「有無を言ふ可からず」として全く不問に放置棄却せられ得るのであるが、思惟の發展要求即ち「經驗」の發展は終にかゝる如き段階に止まることを許さず、「存續」、「實有的無」、他人或は他の實有的有等種々の信仰を樹立しなければ已まぬのである。）

（猶此處に實有的有及無或は實在の有的狀態及無的狀態を以上述ぶる如く思惟することによつて、實在本體或は實有なる語が極めて妥當的な意味を持つに至ると考へられるのであるが、またこれと共に他方「現象」なる語が、最本來的な意義を得ることとなるではないかと考へられる。「終局原因」の要求が最も良く満足さるゝことは言ふ迄もないことである。）

(1) H. Bergson, L'Évolution créatrice.

(2) 大乘佛敎に於て獨存的固定的實體を想定してこれを有と名づけ、その斷滅を無と名づけて、かゝるもの實際にあり得べからざること論證せられてゐる（「有無の二邊を離る」「不常不斷」等）ことは廣く知らるゝ所である。

- (3) 木村泰賢氏「印度哲學宗教史」第十版第三二七頁及第三四一頁。
- (4) ヘーゲルの有(純粹の有)
- (5) 哲學雜誌第五六九號拙稿「直接經驗の哲學と形而上學」參照。
- (6) 木村泰賢氏「印度哲學宗教史」第十版第一八〇頁、第二五四頁等。
- (7) 今日の科學批判は此事を明かにする。
- (8) 例へば桑木博士「カントと現代の哲學」第四四一頁の所述の如きはかゝる段階に立つものではないかと考へられる。

三

以上述ぶるが如く實在は常に有無交代し、有は(全く無に歸することがあつて)有として長く定在することが無いにも不拘、古來(殆どこれを無視して)有が不斷の存續として考へられるのは如何なる理由に由るものであらうか。吾人はこれに對して次の二つの事がその主たる理由として擧げらるべきものであると考ふるのである。即ち(一)有の存續を思惟するものとして「無より有を生ぜず、有は無に歸せず」とする論理的思惟の要求。これによつて知覺が中斷するもその知覺對象(有)は依然其處に

(そのまゝの姿形に於て)存在す等と思惟せられる。(所謂「觀念内容の永續性」なるものはこれを心理學的に言表せるものである。既に最原始的な素朴狀態より一步を進めたる時期に於て、「有は容易に虚無となり難きこと又虚無からは有の生じ難きこと」を考ふるに至るのであるが、更に進みたる段階に於ては一層明確に意識して上記の論理的要求をなすに至るのであると考へられる。對象の特殊性によつては直にその不變存續が思惟せられる。例へば「アトム」、「形相」等。)(二)有を客觀界として思惟するものとして、「他人の存在」の信仰。經驗||實在内に於て自己以外の他の身體に即して他人(その實在)が信仰せられるのであるが、その他人は自己に等しとせられるのであるから、今他人が經驗認識せずと(自己によつて)考へられる場合(例へば他人の睡眠或は死等)、自己はこれに關係なく外界事物を認識經驗する事から、外界の事物は主觀に無關係獨立に存在すとの考を生ずるに至る。而して自己の現に見るがまゝの有を(素朴的に)それとして獨斷思惟する。かくして有(自己の有)が(思惟によつて)固定化され、實際直接經驗する有の消失即ち無は反つて

唯個人的主觀的の事として輕視せられることとなるのである。(即ち實は思惟信仰に過ぎない「客觀界」が重視され、直接の事實たる「經驗」實在が輕視せられる。)今有の固定化にはその永續性と客觀性(客觀にも二義があるが此處には「對立」、對象の意味でなく「獨立」を意味する)との二者を必要とするのであるが、そは以上の二理由によつて完全に満足せらるゝを得るから、以上の二理由は有固定化の「必要にして且充分なる條件」と言ひ得るではないかと考へられるのである(茲に元より「同一」の理念等が共働すべきこととは言ふ迄もないのであるが)。而してまた茲にその第二の理由たる他人の存在の信仰は有永續の理由として從來餘り重視せられないのであるけれども、^③その第一の理由たる論理的要求の未だ充分明確に意識せられざる以前、素朴的に既に早く原始人に於て成立せるものであること、又その第一の理由たる論理的要求は第二の理由によつて恰かも實證を得たるが如き感を懐かしめらるゝ等のことを思へば、第二の理由は有の定立固定化に對して最も重要な意義を有するものであるとして重視されなければならぬものではないかと考へられ

るのである。(有或は外界の定立に關しては其外(イ)感官知覺と記憶及想像との相異、(ロ)知覺内容相互の關係聯關に法則性の存すること、(ハ)従つて結果を豫言し得ること等が擧げられるのであるけれども、^④此等は唯知覺對象の實在性の特性を指示するのみに止まるのであつて、何等特に外界の不斷存續することの理由とはなり得ないではないかと考へられるのである。他方現實經驗に於て知覺的な實在性を有せず、全く觀念的或は概念的なるものが素朴的獨斷的に固定化せられる場合がある。例へば神話に於ける神々の不死、唯物論に於ける電子原子、唯心論に於ける「形相」等が即ちこれである。然しかくの如き固定化は第一の理由の一場合として、對象の特殊性によつて直にその存續が要求思惟されるのである。)

有の固定化さるゝ理由は以上述べたるが如く考へられるのであるが、然し其處には(イ)知覺(或は有)の本質に關する無理解、(ロ)時により、殊に人によつて有を異にすることに留意せざること、而してこれによつて自己の現在見るがまゝの有を無批判的に固定化すること、(ハ)「他人」或は「他人の經驗」なるものは全く自己の經驗外で

あるから、實は有ではなく無でなければならぬことに注意せざること、(二) 思惟概念する所(知覺の中斷中、他人の經驗「客觀界等」を、それとして或は單にそれ丈けとして(即ち思惟概念として)正當に認識することをせず、直に感覺的實在なるかに考ふること、(ホ)従つてまた主觀の直接なる經驗を輕んじ、思惟概念の所産たる外界を重視する等の誤謬が存在する。今此處に此等の事實に充分注意し且上記有固定化の理由をなす永續性及客觀性並に「原因」等の諸要求にも正しく應ぜんとする時、其處には如何なる有も固定され得ず、必然一義的に實有的有及無の概念に到達しなければならぬと考へられるのである。(通常持續的な存在と考へられてゐる自然界歴史界等の如きものが、實は極めて頻繁に中斷々續する活動、寫眞的なものであることに就いては既に哲學研究第一二七號「時間と實在」に於て述べた所である。)

- (1) 哲學雜誌第五六九號「直接經驗の哲學と形而上學」參照。
- (2) 哲學雜誌第五八二號「直接經驗の哲學と形而上學」參照。
- (3) フューム、カント等(現代にては Ktilpe, Einleitung in die Philos.; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie; 桑木博士「哲學概論」等々)。殆前記哲學雜誌第五八二號拙

稿參照。

(4) Ktilpe, Einleitung in die Philosophie; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie; etc.

四

以上述ぶるが如く直接經驗説の立場に於ては實在は常に有無交代しつゝあるのであつて、有の世界(即ち「宇宙」)は常に開闢出現流出しつゝあると共に、また常に消融歸沒流入しつゝあるのである。(吾人日常の「經驗」が即ちそれなのである。)即ち開闢創世流出は一回限りの事では無く、「世の終」流入と共に)日々繰り返へし行はれつゝあるのである(而も甚だ短かき周期に於て)。(永遠なるものは實有的有であつて、有なる「宇宙」は唯瞬間の事たるに過ぎないのである。)而してまたその創世(或は終末)の次第過程も何等劇的怪奇のものではなく、日常見るがまゝの極めて平凡なるものである。(茲に從來の「思辨的」な發展説には本體と現象との間の理論的關係を、直に移して宇宙發展の時間的順序となすが如き傾向があるのであるけれども、^①事物の靜的な理論的關係と時間的順序とは異なる二者として峻別せらるべきものである——元よ

り「終局原因」の一であるべきこと従つて終局原因たる「一者」が事物の理論的關係と時間的順序とに對して同時に理由たり原因となるべきことは言ふ迄もないことであるが。また實在の異質的要素を他の要素から導き出さんとすることも經驗に反することである。)

(從來の開闢説も多くは有即ち宇宙は無より生じたるものとするのはあるけれども、何れもその有を固定し、これを唯一回限りの事とする。アナクシマンドロスの宇宙順環説或は印度の劫波説等は開闢を一回限りの事とはせず、有無の交代を考ふるのではあるけれども、有の固定化せられることはほぼ同様である。また宇宙論に於ける有の固定化は思惟の發達と共に一層程度を加ふるのであつて、古代希臘に於ては既に早やく有が無始無終とせられ、印度に於ては梵書に次ぐ奥義書の開闢説は最早無より展開するものではなく梵即ち有より發展するものとなり、更に學派時代に入つては最早世界は「始め」が無く、其處に無始以來の輪廻が堅く信ぜられてゐるのである。)

(1) 例へば易、老子等。(禪宗等にも類似の言句がある。)

(2) 哲學雜誌第六〇九號拙稿「時空及物質相互の關係に就いて」

有無の關係に就て

初節及末節參照。

(3) 比較的主觀的經驗を重んずる禪宗と雖も別に例外ななきない。故に天地未分以前等の語があつてもそれは唯譬喩或は現象と本體との理論的關係を示すものであつて、眞の宇宙開闢を意味するものではないと考へられる。

五

次に有無の關係の極めて重要なる一方面として此處に佛教の所謂「空」の概念並に理論が検討考察されなければならぬ。と言ふのは佛教の「空」は佛教の所謂有無を否定するものであり、またその空は(吾人の否定する)有固定化の立場に立つからである(茲に佛教の所謂有無の意義に就いては第二節註(2)參照)。元より此處に「空」の細論に深く立入ることは許されないのであるけれども、それが究竟して所謂「自性」即ち獨存的固定的實體性の否定を意味するものであることは一般に認められて居る所であつて、誰にも異論の無い所であらうと思ふ。(原始佛教の空觀が無常無我から導かれて居るのであり、小乗の空觀も亦元より人我の無自性を意味するものであり、また殊に大乘の空論が専ら一切諸法の無自性を立證せんとするも

のであること等は周く知られてゐる所である。而して此處に所謂自性とは獨存的固定的の實體を意味するものであることは特に言ふ迄もないことと思ふ。元より原始佛教に於ては素朴的に、無常變化するもの、無に歸するものを指して直に空即ち「空しきこと」と呼ぶのであるが、こはやがて概念的には「自性」の否定となるべきものであると考へられるのである(後述参照)。また原始佛教に於ては空は實踐的に事物或は行爲の無價值なることを意味する場合もあるかとも思はれるのであるが、こは恐らく事物或は行爲の空性即ち無自性から歸結せらるゝ結果から價值判斷されたものではないかと考へられるのである。猶此處に「空」はかく有るもの、「自性の無いこと」を、即ち「有の空なること」を意味するのであるから、「有の無いこと」を意味する「無」とは嚴に區別されなければならぬのである。時に或は諸法の「相依相俟」の事實、關係を以て空となすこともあるのであるけれども(例へば宇井伯壽氏印度哲學史には「諸法の固定的實體の無なること」を指していふ意味が其第一の内容である。)^⑥となす外、「一事物が他の一切の事物と全體的關係をなし、關係的

に一切の事物を包括してゐるのを表はすが空の意味である」^⑦、「かくして一物をも固定對立として留めないまでに至らしめ、遂に凡てを所統一となし、而も其所統一に即する能統一に立たしむるのである。これが即ち空の第二のそして眞實の意味内容である。」^⑧或は「空といふは他語にていへば緣起といふことであり相依といふことである」^⑨等とする)、そは然しこれが内含的に一切諸法の無自性を意味するものであるからと解すべきであつて、若し然らずしてそれが全く異なる意味を有するものとせば、これを同一なる語を以て呼ぶことは甚しく妥當を缺くものとならなければならぬ。而して實際「一事物が他の一切の事物と全體的關係をなし」、「凡てを所統一」とすることは明かに「獨存的」の否定を意味するものでなければならぬであらう。かくの如く全佛教を通貫する空概念が「自性」即ち獨存的固定的實體の否定であり、また殊に大乘空論に於て問題とせらるゝ空が専らこれであるのであるから、此處には「空」をかく理解してこれを考察検討することとする。

佛教に於ける「空」の概念は以上の如きものとして、次

に然らばその「空」の理論は如何なるものであらうか。古來佛教空論の第一（最重要）として知られてゐるものは龍樹の中論十二門論等であらうと思はれるのであるが（こは大乗最初の劃期的な空論であるのみでなく又實に全大乘を支配する空論として知られてゐるのである）、其等諸論の中心要旨を成すものは「彼の因縁所生法、我說卽是空、亦名爲假名、亦是中道義」（所謂三諦偈なるもの）であるとせられる。而して更にこの「因縁所生法、我說卽是空」は唯に中論及十二門論の中心要旨をなすのみで無く、實に全佛教空論の中心要旨をなすものと考へられてゐるのである（原始佛教に於てもその無我は「因縁所生」によつて立せられてゐるのであり、小乗の人空我無も同じくこれによつてゐるのであり、又後世の諸大乘何れもこれによつて空を立しないものはないのである）。依つて此處にはこれを佛教空論の要訣と見做して、専らこれを檢察考究することとし度いと思ふ。（大乘空論には右の外唯識論等による特殊の空論が無いではないけれども、此等のものは通佛教のものとするとは出来ないであらう。）

却説「因縁所生」*pratyā-samutpāda* とは「相縁りて生

有無の關係に就て

起すること」の意であつて (*pratyā-samutpāda* は「相縁りて生起したるもの」の意)、そは常に變化を意味してゐなければならぬと考へられるのであるが、然し普通に因縁と稱せらるゝ場合には、「若しこれあれば即ち彼あり」、「若しこれ無ければ彼なし」とし靜的に解され得る方面と、「若しこれ生ずれば彼生じ」、「若しこれ滅すれば即ち彼滅す」として動的に解さるべき方面との二方面があることは廣く知られてゐる所である。(10) (*pratyā-samutpāda* と殆ど同義に用ひらるゝ *pratyā bhavati* なる語が「相縁りて生ずる」の外に「相縁りて在る」の意を有つことも亦注意指摘せられてゐる。又人によつては「相依相俟」の靜的意義をより重要であるとし、中論等に於ける「因縁所生」を専ら此靜的意味に解せんとするものをも見るのである。故に此處にはこの靜動二方面を區別することとし、始めに先づ靜的な「相依相俟」の關係を考察し、次に動的な變化のことに移り度いと思ふ。

吾人の實際に經驗する事實卽ち所謂「一切」が常に相依相俟であつて、如何なる場合に於ても獨存的固定的實體が經驗するゝことのないことは動かすことの出来ない事

實であると考へられる。少くとも佛敎が此前提に立つものであることは言ふ迄もないことである。故にかゝる獨存的固定的實體を考へることは全く架空の思辨に外ならず、従つて實際現實の問題(理論問題)に對して全く無益であることは甚だ明かであるのみならず思想上にも、全く孤立獨存の實體は考へ得られない(今如何に單一單純なる存在を抽象思惟せんとしても常に必ず何等かの背景對照が考へられ、最後にはその存在すること即ち有に對して無が相關對立概念或は背景として思惟せられることとなる、即ち有が無と「相依相俟」の關係を成す。故に「未曾有一法、不從因緣生」と言ふことは「永遠的な眞理」^⑩でなければならぬと考へられる。従つて其處に自性即ち獨存的固定的實體の概念並に存在が極力拒否せらるべきであることは元より當然でなければならぬ。而して茲に直に氣附かるゝ如く、因緣即ち相依相俟と言ふことと獨存的實體と言ふこととは明かに矛盾せる概念であるから、單なる概念分析によつて獨存的實體(の概念)は容易に(一般的に)否定し得られるのである。中論等のなす所は即ちこれであると考へられる。(有無品六種品三相品等々總て

概念の分析論證に外ならぬ。故に一般「自性」の否定即ち所謂「一切皆空」の論證は相依相俟によつて、然り此一事によつて容易に且つ完全に行はれ得るのである。然し茲にこの相依相俟に依る自性の否定は論證であつて(一)それは實證でないこと、(二)又その否定は専ら(反對々立概念たる)「獨存的」に對して行はるゝのであつて「固定的」に對しては殆ど否全く觸るゝ所が無いことを注意することが必要である。従つて其處には依他的、固定的實體が存在し得る餘地があると考へられるのである。要素の全部或はその或るものは(超關係的獨存的實體性は有し得ずとも)常に他と相依相俟の關係を維持しつゝ、固定的實在性を保持することが可能ではないかと考へられる(例へば虚空、時間、赤色、「元素」等々)。又複合物に就いても靜的な相依相俟は直にそのの固定的實在性を否定するものとはならぬことは明かであらう。(相依相俟に結合せるまゝ、固定靜止して存立することが可能である。)故に靜的な相依相俟は「獨存的」は否定するも「固定的」(依他的固定的實體)は否定し得ないのである。(従つて小乘佛敎に於ける「法有」なるものが若しかゝる依他的固定的

實體を意味するものでありとすれば、法の種類によつては何等差支ないこととなるではないかと考へられるのである。

次に「變化」であるが、こはまた他の一つの有力なる事實であつて、中論等の空理論に於ても元より此事が充分注意され、その論證にも充分利用せられてゐるのである。⁽¹⁸⁾ 原始佛教に於て此事が「無常」として特に著しく注意せられた事は言ふ迄もないことであらう(前述)。言ふ迄もなく變化の概念は固定的實在性に反對するものであるから、その變化するもの、無自性なることは論議の餘地の無いことであつて、現にそれが事實として經驗せらるゝ場合には、それは單なる空の論證ではなく、實證(直證)となるのである。靜的な「相依相俟」によつては空は唯論證せられるのみであるが、「變化」によつては空は實證せられるのである。而して更に靜的な相依相俟によつては獨存的實在性が否定せられるのであるが、「變化」によつては主として固定的實在性が否定せられる。茲に元より「變化」はその變化に關與する限りのものに就いて相依相俟の關係あることを知らしむるに甚だ役立つものであるか

有無の關係に就て

ら、従つてこれを相依相俟に依る空論證の有力なる協力者と見做すことは差支ないのみで無く、寧ろ甚だ必要なことでもあらう。然しそは間接の事であつて、直接にはその變化する當のものに就いてその非固定性を直指するのである。殊に「變化」には「直接その變化に關與せざるもの」も考へ得られるのであるが、此等のものに就いて、相依相俟は未だ必しも明瞭ではないのであるから、空の理論上變化と相依相俟との意義を異にすべきものであることは甚だ明かであると思ふ。かくの如く「變化」はその變化する當のものに就いて、直にその固定的實體性を否定することを以て本質的な任とするのであるが、然し(佛教の如く有を固定化する立場に於ては)⁽¹⁹⁾ 一切のもの、變化することは經驗によつては確めることが出来ないのであるから、これによつて一切皆空を實證することは不可能であると考へられる。「變化」は唯現に變化が經驗せられつゝあるもの或は既に經驗せられたものに就いて、その空を言ひ得るのみである。のみならずまた一切のもの、必ず變化すべきものであるか否かも論理上明かではな

いのであるから、「變化」は(それのみによつては)一切皆空を論證することも亦不可能であると考へられる。従つて其處には前の場合と同様に依他的、固定的、實體の、可能が残さるゝこととなる(而して現に空間元素原子等の如きものが存在するのである)。(依他的個物に就いてその近似の或は蓋然的、不變は常に見る所であるが、亦その絶對的不變も考へ得られると思ふ。哲學雜誌第六〇九號拙稿(參照)。

「相依相俟」並に「變化」の意義は夫々以上の如く考へられるのであるが、これによつて明かなる如く靜的な相依相俟は一切皆空を論證するものであるが、これを實證するものではない。また變化は、直に一部の空を實證するものではないが、一切の皆空は論證實證共になし得ないのである(有を固定化する佛敎の立場に於ては)。又靜的な相依相俟は獨存的實在性を否定するのであるが、變化は固定的實體性を否定する。従つてこの兩者の結合たる「因緣所生法」は「一切皆空」を論證(完全に)すると共に、一部の空を實證するものとなる。但し茲にその論證は主として獨存的實在性に對してなされてゐるのであつて、

固定的實在性に對しては充分と言ひ得ないのである。一切皆空が實證されないことは言ふ迄もない。而してかく空に非獨存性と非固定性、實證さるゝものとされざるもの等を分かつことは、空の理論上極めて必要なこととして此處に特に注意し度く思ふのである。(中論等從來の佛敎空論に於ては「一切皆空」として皆等しく空の一語を以て呼ぶのであるけれども、上述の如く非獨存的の空と非固定的の空とは意義を異にするものであつて、其處には依他的固定的實體の如きものが可能である。又直接實證し得る空と唯論證せらるゝに止まる空とも意義を異にするのであつて、前者は思惟を待たずして素朴的に直に空が實證さるゝに反して、後者は思惟によつて唯間接に論證せらるゝに過ぎない。従つて變化の極めて著しい複合物と要素とは空論上區別せられなければならぬと考へられる。また論證せらるゝ空に就いても、個別的移動的な要素の空と普遍不動的な因緣法如來等の如きものの空とは區別せらるべきものではないかと考へられる。現に後の大乗及小乗に於ては此等のものが區別せられてゐるのである)今更に以上の結果を要約すれば、佛敎の空論は

(一)「相依相俟」によつて一切皆空を論證す、(二)「變化」によつて一部の空を實證す、(三)有を固定するによつて一切皆空は實證し得ず、(四)同じ理由によつて依他的固定的實體を否定し得ない。

佛教の「空」に就いてはほゞ以上の如く觀察せられるのであるが、然らば今本書の經驗説の立場に於ては空は如何なるものとなるであらうか。勿論此處にも相依相俟によつて一切皆空が論證し得らるゝ事は佛教と全く同じである(但し此場合その相依相俟の事實の把握は、佛教の如く客觀對象の全般に就いて一々觀察する必要は無く、唯客觀界全體の存在に對する主觀の重要性に注意するのみで「充分」であると考へられる。佛教に於ても唯識論に於ては識の重要性が注意せられるのではあるけれども、佛教の唯識論は唯心論として識を偏重し且つこれを實體化し、又別に眞如の如きものを外に認むる等の不備を有するのである。)然し此立場に於ては其の外特に次の如きことが言ひ得られる。(一)一切諸法が無となると言ふ變化を經驗することによつて一切皆空を實證することが出來

る。(二)またこれによつて依他的固定的實體を否定することが出來る。(但し有の存續する限りに於て依他的固定的實在を考ふることは何等差支ないのである。)(三)一切諸法が無となると言ふ意味、又一切諸法が同時に無となる」と言ふ意味に於て、新しき空概念を樹立することが出來る。(茲に有が「無となる」と言ふことは恐らく空の眞の意義否本來の意義を示すものではないかと考へられる。少くとも原始の意味はこれでなければならぬと考へられる。何となれば有が無となることを先づ直接素朴的に經驗することが無ければ、總て如何なる種類であれ思惟概念上の「無し」は生じ得ないからである。而して實際佛教に於ても始めは主として或は専ら此意味の空が注意せられた事は廣く知らるゝ所である。前述。従つて此處に「有が無となる」と言ふ空概念は何等新しいものではない。否寧ろ古い概念である。然し一切のものが無となると言ふことは、直接經驗説の外は確定的に言ふを得ないことである。従つて此處に「一切諸法が無となる」と言ふ空は新しき概念でなければならぬ。殊に「一切諸法が皆同時に無となる」と言ふ概念は新しきものでなければ

ばならぬ。茲に印度劫波説に壞劫空劫の如きものが無いではないけれども、それが唯空想或は思辨の産物に過ぎないものであることは特に言ふ迄もないことであらう。(四)以上は主として有に就いて述べたのであるが、亦無に就いても、有と無とは相關對立概念(従つて互に「相依相俟」であるから、論理的にも有が空であると同じく無が亦空と言はれなければならぬ)ことは明かであるが(此事は從來既に注意指摘せられてゐる)、經驗説の立場に於ては更に有無が常に交代しつゝある事實によつて、一切の無(あらゆる種類の無)の「無くなる」事が知られるのであるから、これによつて一切の無(あらゆる種類の無)の空なることが實證せられる。即ち此處でも「一切の無が無くなる」と言ふ意味の空が今無に就いて樹立し得られるのである。(茲に無の場合には一切の無が同時に、無くなることは出来ぬと言ふ點に於て有の場合とは異なる所があるかに見えるのであるが、然し有の場合に於ても、若し無をもそれとして一つの有とするならば、あらゆる種類の有が同時に無となることはないのである。)従つて經驗説の立場に於ては、一切の無をも含めて、「一切諸法が無と

なる」と言ふ空義が立し得られるのである。

(1)「衆緣所生法、是即無自性、若無自性者、云何有是法」(十二門論第一)、「一切法空、何以故、諸法無性故」(十二門論第八ノ釋)、「是因緣法無自性、故我說是空」(十二門論第八ノ釋)、「諸法有異故、知皆是無性、無性法亦無、一切法空故」(中論觀行品第三偈)、唯識三無性論等々。佛敎大辭典には「因緣所生の法、究竟して實體なきを空と云ふ。又理體の空寂なるを云ふ。」とあり。

(2)「自性」には超關係的獨存的實體の意と固定的不變的實體の意とがある。例へば「如諸法自性、不在於緣中」(中論觀因緣品第四偈)、「衆緣中有性、是事則不然」(中論觀有無品第一偈)、「性名爲無作、不待異法成」(同第二偈)、「性若有異相、是事終不然」(同第八偈)、「若諸法有性、云何而得異」(中論觀行品第五偈)等。佛敎大辭典には單に「諸法各自に不變不改の性あり、之を自性と名く」として後者の意のみを擧げてゐるけれど、少くとも大乘空論の關する限りでは單にこれだけでは不充分であると考へられる。依つて此處には此二つの意味を合してこれを獨存的固定的實體性と譯すこととせり。

(3) 木村泰賢氏「原始佛敎思想論」(第二七五、二七六頁)、姉崎正治氏「根本佛敎」等參照。

(4) 木村泰賢氏「原始佛敎思想論」第二七七頁、二八八頁等參照。
 (5) 所謂「三諦偈」が「因緣所生法、我說即是無」と譯さるゝは空無

- を混同するものと考へられる。眞言の阿字、禪の無等が無を意味するもので無く、空を意味するものであることば言ふ迄もないことであらう。(曹洞五位頌「無中有路隔塵埃」等)。
- (6) 宇井伯壽氏「印度哲學史」第二七〇頁。
- (7) 同 第二七一頁。
- (8) 同 第二七〇頁。
- (9) 同 第二九一頁。
- (10) 國譯大藏經、論部第五卷、三論解題等。
- (11) 同上及木村泰賢氏「原始佛教思想論」、馬田啓行氏「印度佛敎史」等参照。
- (12) 「相無性」等。(木村泰賢氏大乘佛敎思想論には「一切の現象は吾が妄心の表象に過ぎぬといふ立場からは一切空説となり」等の語がある。)
- (13) 木村泰賢氏「原始佛敎思想論」第一一六頁、國譯大藏經、論部、第五卷、三論解題第二九頁等参照。
- (14) 稻津紀三氏「龍樹空觀の研究」第二三八頁参照。
- (15) 宇井伯壽氏「印度哲學史」第九六頁、國譯大藏經、論部、第五卷、三論解題第二九頁等。
- (16) 「事實的眞理」は多く「蓋然的」であるが、「因縁」の眞理は「理性的眞理」と同等な永遠的眞理であると考へられる。
- (17) 例へば中論觀行品(諸法有異故、知皆是無性)等、同觀有無品(註18)、十二門論第八(見有變異相、諸法無有性)等。
- (18) 「若諸法有性、云何而得異、若諸法無性、云何而有異」(中

有無の關係に就て

- 論觀行品第五偈)、「若法實有性、後則不應無、性若有異相、是事終不然、若法實有性、云何而可異」(中論觀有無品第八、九偈)等。
- (19) 主觀の經驗的事實を重んずる禪宗と雖も別に例外をなさない。
- (20) 小乘訶梨跋摩は合成物を假有とし、要素は實有とする。また大乘唯識論は依他起性を假有とし、眞如を眞有とする。起信論も眞如は不空とす。

六

吾人の直接經驗せざる所は(素朴的直接的には)總て無と言ふの外はないのであるが、思惟の必然的要求によつて實有的有の存續(或は數時間、或は數日間、或は一生等)並に實有的無等の信仰せられなければならぬことは第二節に述ぶるが如くである。而して吾人は更に其外にも直接的普遍的な信仰として「他人の經驗」即ち他の實有的有の信仰を有する^①。然らば今此等の信仰の對象間の關係は如何に考ふ可きものとなるであらうか。

先づ直接なる實有的有に就いては、既述の如くそれは常に有無交代して存續するのであるが、その有的狀態は常に有、變化であり、これに對しては無(實有的無)は質料

的内容的により、大と考へられ或は無^レ限とも考へ得られること既述の如くであるから、實^レ有的有はまた無^レ(實^レ有的無)の大海を(直接には獨り)遊^ルべしつゝ、周期的に有を實現しつゝあるものと考へられ得るであらう。(實^レ有的有なる實體は有の世界に於て遊^ルべしつゝありとすべきで無く、又虚無的空間を遊^ルべしつゝあるものとすべきでもない。不斷吾人の經驗が次第に豊かとなり、有が次第に増大して行くことを、固定的所與なる有の大世界に於て次第に吾人の眼界が廣まり行くものとして考ふ可きでは無く、無の大海より次第により多くを實現^レ有化し行くものと寫象すべきであると考へられる。)

次に「他人の經驗」即ち他の實^レ有的有に就いては如何と言ふに、既述の如く他人は自己に等しとして定立せられるのであるから、それは同じく實^レ有的無の大海中を遊^ルべしつゝあるものと考ふ可きである。而して「他人の經驗」は自己と、また相互に位相を異にすと考へられるから(例へば或る人は眠り、他の人は醒め、或る人は學び或る人は遊び、或る人は生れ或る人は死す)、無の大海中には多くの實^レ有的有が種々互に位相を異にしつゝ遊^ルべしつゝある

ものと考ふ可きこととなる。(同位相にあるものも互に有を異にする)従つて無の或る一部は(或る瞬間)或る一つの實^レ有的有によつてのみ有化せられて居ると考ふことが可能であり、また或る一部は如何なる實^レ有的有によつても有化せられない瞬間があり得るとも考へ得られると思ふ。(以上の如く有無の變化交代する實^レ有的有の多數を思惟信仰するとすれば、「同時に數多の世界ありて各自或はト・アパイロンより出で或はこれに還りつゝあり」とするアナクシマンドロスの説の如きも別に怪しむを要せぬこととなる。)

従つてまた若しかゝる信仰の世界に於て理想的人格者或は最高の實^レ有的有としての神が信仰せらるゝならば、かゝる神は從來の有神論の如く常に不動に世界を全視すとして考へらるべきではなく、同じく有無交代變化しつゝあるものとして動的に寫象されなければならぬと考へられる(然らざれば神は吾人とは質を異にする例外的のものとならなければならぬからである)。かくの如くして信仰の世界に於ても有が固定化さるべきではなく、無^レ(實^レ有的無)が基礎として考へられなければならぬと考へら

れるのである。(猶茲に神の如き全視的な大實有を考ふるとしても、それは動的に有無交代變化しつゝあるものとして考へられるのであるから、其處には依然如何なる實有によつても有化せられない部分のある瞬間を考へることが可能である。)

(以上述ぶる所によつて明かである如く、信仰には實有的有或はその有的状態の信仰と實有的無の信仰との二種があり、又その實有的無の信仰に就いては直接有の無化せる場合の如き無と未だ一度も有化経験せることなき全く未知の無との二種がある。而してこの最後のものは甚だ間接的である。)

結 論

以上の考察によつて(一)有無の關係の考察には先づ有無の一般的特質とその種類種別を明かにすることが甚だ必要であること、(二)經驗 \parallel 實在とする直接經驗説の立場から「實有的有」なる本體概念を樹立して、經驗に於ける有無の變化交代をその實有的有の有的状態及無的状态と考へ得ること、(三)實有的有の無的状态或は一般に無の境は虚無ではなく、不可言詮の質料的或者であると思

惟ざるべきこと、従つて本體論的にはこれを「實有的無」と稱するが適當であると考へられる、(四)右の「實有的有」及「實有的無」は(假定思辨等では無く、科學の場合と同じく)共に確實なる認識(又實在)であること、(五)有を固定化する(不斷の持續とする)ことは(如何なる場合に於ても)誤りである、(六)佛教空論は空を論證するものであり、また有を固定化するによつて(獨存的固定的實體性は否定するも)依他的固定的實體性を否定することが出來ぬ、(七)經驗 \parallel 實在とすることによつて、一切諸法が無となると言ふ意味の空概念が(新しく)成立する、而してこれによつて佛教の所謂空が實證されるものとなり、又依他的固定的實體性も完全に否定せらるゝこととなる等のことが明かにせられるではないかと考へられる。

(1) 哲學雜誌第五六九號「直接經驗の哲學と形而上學」參照。