

無我思想に於ける業の概念

佐々木 現 順

業輪廻の思想を死後の存続或は善悪行爲による因果の理法と解するならば、かかる概念内容を持つた思想は決して東洋に限られてゐるものではない。それは恰も古代ギリシヤに於けるオルフィウス教團やピタゴラス以來、考へられた輪廻思想に通ずるものであらう。そこでは輪廻思想は倫理の意味を有してゐたと考へられる。

然るに東洋に於ては業輪廻の思想が單に倫理の意味のみならず宗教的意味にまで堀り下げられ、綿密な理論構成を與へられて来る。殊に現實に對する智慧から出發した佛教に於て有限的存在の探求と同時にそれを縛縛する現實が如何なるものであるかの探索に向ふことは自然の趣向であつたであらう。しかしながら現實に對する智慧の眼に出發した佛教がやがて業感の世界に於ける實存の自覺という或種の神祕的體驗を思はしめる方向に向ふまでに幾多の思想展開を跡付けしむるものを持つてゐる。

佛陀が現實を知る眼を允く限り業輪廻を否定しなかつたとするならば業輪廻の主體をも否定してはならない。倫理的に見る限り主體の否定は倫理的世界の崩壊を意味するに外ならないからである。然らば業輪廻の主體を肯定することはその根本的立場たる無我論と矛盾しはしなかつたのであらうか。かくて業論と無我論との矛盾することを指摘しようとする La Vallée Poussin の如き立場の生ずると共に、此れと反對に Rhys Davids の如く、業論は當時の流行であつて無我論と論理的に矛盾するものでないとする學者も出て來た。では此の二つの立場に對し我々は如何なる立場をとるか。業論と無我論の根本問題については即斷し難いものを持つが、我々は原始經典を資糧として、兩根本

教理の意味を考察し、それを手掛りとすることによつて東洋に於ける業思想の基礎構造を求めてみたいと考へる。

註(一) Rhys Davids: Early Buddhism. p. 77

一

披而原始佛典に見ゆる如く佛陀當時の六師外道の中、徹底的宿命論を唱へた摩揭利瞿舍羅(śī)に對して佛陀は動機論をとつたと言はれるのである。元來、業輪廻の思想が東洋に於て客觀的必然性ではなく主觀的意義を持つてゐることはウパニシヤツド哲人の Vidyā の概念に注意するもの等しく認める所であつてその志向は佛教に限られてゐるわけではない。たゞウパニシヤツドの哲人の如くたとへ業を主觀的契機に類同せしめて自覺しても主觀的である限り所詮業の克服も亦主觀的領域にとゞまらざるをえないであらう。だから佛教に於ける業論は Determinismus ではないといふ意味ではウパニシヤツドの思想家と同じく主觀的意義を保つものではある。けれども、業の克服が單に主觀的領域にとゞまるものでないといふ意味に於てそれはウパニシヤツド思想家と異なつた業論を構成してゐるといはねばならない。主觀的意義を有しながら而もその克服が主觀的でないといふことは如何なることか。それは主體を認めねばならぬところの業輪廻論を説きながらそれにも拘はらず主體 (sāra, static condition) を認めざる無我論を説いてゐるといふ逆理的事態が如何なる意味であるか、といふ理由を尋ねることと軌を一にするであらう。即ち佛教は業論と無我論との相互拒斥的關係よりも却て内面的聯關の必然性の上にこそ自らの特質を持つ。先づ始の問題は既に佛陀時代に提出せられた疑問であつた。原始經典相廣部に曰く。

「かく色受想行識は無我なり。然らば諸業は無我作 (anattakataṃ kammaṃ) なり。然るに自ら觸るとは何ぞや」
 「色 (受想行識) は常か無常か、無常なり。無常ならば苦か樂か。苦なり。無常苦變易法は、これ我所、これ我、これ自我と見るべきや。無我なり」^(二)

佛教に於て個的人間存在を端的に五蘊（色受想行識）と把へるのであるが、今の場合、これを主體と呼ぶことにする。ところで主體が無我であり、又、業は無我によつて作られたものであるとするならば、業を體驗する主體とは如何なることになるか。無我が無我を経験するといふことになりはしないか。かかる第一の疑問に對して、佛陀は主體の無我なることを繰り返して説くことによつて其の解決となすのが第二にえられた答釋の仕方である。換言するならば、佛教が業論をとるならば業の受者も想定されてあるべきであり、業の受者こそ輪廻の主體と考へられねばならぬ。問題設定の中心は業——業受者——輪廻の主體の Equation にあることになる。此れに對する佛陀の解答は主體の問題を取上げず却て一應、其れと無關係な「無我」の思想を以て此れに答へる。然し、主體の所在の問題に對して無我を以て答へるといふことは實は解答の一般的性格をなしてゐないであらう。何故なれば、解答の根據たる「無我」そのものが既に問の主題になつてゐるから、先づかかる問答の不整合性の根本理由は立場の根本（無我論）に對する兩立論者の把握の相違に基付くと考へねばならない。此の事が後期阿毘達磨佛教になつて一大疑問とせられるに至つた源泉をなす。だが併し、我々は阿毘達磨佛教に採られて來た種々の解釋はしばらく措いて、原始經典そのものの思想に準じて此れが解釋の道を辿つてゆきたい。

披而、ミリングダベンハに、佛教徒たる那先比丘に大王が「此等の五蘊が他界に往かず、そのまゝの五蘊が行かないならば輪廻はなきや」と尋ねる。此の問は輪廻の主體たる五蘊を否定する佛教の立場に立つなら輪廻も亦否定せられるであらうとする疑點即ち輪廻主體と無我論との矛盾の指摘である。此れに對し那先比丘は曰く「もし此等の五蘊が他界に行くならば盲は再び盲となり、啞となるであらう。如何にして福を作すべきや。若しそのまゝの五蘊生ずるならば不善業によつて地獄に行くであらう」と。此れは五蘊を輪廻の主體とするならば悪は未來に於ても善、善は未來に於ても何らの精進なくとも善、といふことになり、善を作すべき根據が否定せられる。かくては輪廻的主體の肯定は却つて倫理的價値の否定に陥入るであらう事を述べて反駁する。かくて輪廻的主體と業の問題に對する佛教の積極

的説明として次の比喩が語られる。「大王よ、その如く此等の五蘊は他界に行かず、又そのまゝの五蘊が生ずるにも非ず。恰も圓鏡の影像の如く此の五蘊に依止して善・不善業によりて有情は母胎に結生するものである」と言ふ。

他界に行く輪廻の主體は五蘊としての實體ではない。けれども業は否定せられず業によつて有情が行くとせられるのである。此の場合、有情が業によつて行くといふことは、換言すれば五蘊が業によつて輪廻するといふことである。又、五蘊が他界に行かずということは五蘊が輪廻しないと云ふことである。してみると以上の二つの定立は論理的矛盾を含むことは明らかであらう。この一見、論理的矛盾を含む問答が大王に對する解答であるとするならば、そこに此の矛盾せる問答が如何なる根據を指示してゐるのであらうか。即ち茲に我々は、五蘊とか有情とかの主體の問題提出が實は業と主體の問題でなくして業と異熟（結果）との因果關係の問題へと轉移せしめられてゐることを看取しなければならぬ。

先ずその問答の特殊的性格をとりあげよう。そこに引用されてゐる比喩の如く圓鏡に映する影像の事實を考へてみるに、圓鏡にうつる影像とは私自らではない、而も私に依存してゐる。従つて影像の中のいづれか一つ、眼・耳・鼻・齒を除去するとも私自らは其の有無に關はず依然として自己の存立を保つ。然るに影像の有無に關はず自己存立を保つする主體と雖どもそれは自立存在としてゐるのでない。けれども影像を映す限り自らは映すものであつて映される影像の在り方と同一ではないであらう。然らば自己の影像を映す自存的主體とは何であるか。其れは言ふまでもなく、破壊し崩れてゆく（rujati）ことを本質とするもの、假和合とされる「五蘊」である。そして映される影像は「有情」である。又、圓鏡は母胎になぞらへられてゐる。かくすると「圓鏡中の影像は私に依止して映る」といふことを我々は「母胎に、有情が五蘊に依止して業によりて、結生する」と言ひ換へることが出来るであらう。ところで映する五蘊と影像としての有情とは同一存在である。故に五蘊に依止して有情が結生するといふことは五蘊を依として五蘊の結生する事に外ならず、假和合的五蘊が假和合的五蘊に依止して影像となる。而して其の映す方方は善

不善業によるといふことになるであらう。業によつて、「諸行のみが諸行を觀する」(Vism. p. 627) 或は五蘊が五蘊を映ずるのである。究極のところ、ここでは此れが輪廻的主體 (sara) の「何か」に對する答となつてゐる。に過ぎない。

ところで今、我々が圖式的に言ひ換へたところの「業によつて五蘊が五蘊を映す」といふ答釋の形は果して輪廻的主體の「何か」といふ問に答へうる解答であらうか。ここに答へられてゐるものは輪廻的主體の其れよりも却て其の主體が如何にして自己を影像として映すかといふことでしかない。一度、その仕方は「何か」でなく「如何にしてか」の形で答へられてゐると見ることが出来るであらう。然しながら此の形式を一般化して佛教の應答の意味が「何か」を追及するよりも「如何にしてか」の追及であるとのみ考へるべきであらうか。何故なれば「如何にしてか」といふことが問はれる前には「何か」といふことの解決が先行すること無しに行はれないからである。「何か」への解答によつて、或は其れを媒介として「如何にしてか」といふ問ひが眞實に問ひたゞされる。即ち換言するならば、本質が不問に附せられてゐながら其れの敘述だけが可能であるといふ事は意味を持たない。本質の不問なる所には亦、自づと其の敘述も不可能でなければならぬであらう。それ故に「如何にしてか」といふ敘述の可能である爲には何らかの仕方で、かの本質がそこに内包的に追及され、又、何らかの媒介によつて語り出されてあらねばならない。不可言的或は不可問答の本質が突如として、敘述せられるといふことは其れ自體一つの矛盾である。實は語られ敘述せられるといふことは其の中に本質が顯はにされてゐるからである。或は少くとも本質はかかる敘述の仕方で、その限り、自己をそこに顯はにしてゐるのでなければならぬ。本質は其れ自體としては何處にも現はれない。「業によつて五蘊が王を映す」と言はれる場合、其の答の意味は單に如何にして五蘊が五蘊であるかといふこと、即ち如何にして五蘊が無我であるかといふ五蘊の無我たることの敘述に過ぎないと考へるべきではなし。その無我たる事の根據が問はれなければ敘述することすら不可能となるであらう。即ち無我たることの根據を問ひたゞすことがないならば人間の

本質に對する問ひに答ふるに單にその意表に出て無我なることを以てしたに過ぎなくなる。それ故に我々はかゝる解答は單なる無我性の敘述ではなくして、却つて其の業を根據とし、業を媒介としての本質を語り出さうとするいはゞ本質の自己表出の一つの仕方以外ならないと考へるのである。即ちこゝでは五蘊が五蘊を映すという單なる敘述——「如何にしてか」への答——よりも業によつてといふ言表によつて示されてゐる其の敘述の根據或は媒介に一つの解答の形式を見取らねばならない。それは「何か」でもなく「如何にしてか」でもなく、「何によつて」*kena* と云ふ形を以て表はされる問ひである。業によつて、*Kammēna* と云ふことがまさに此の「何によつて」といふ問ひに答へる其の解答の形式であるであらう。人間の本質がたゞ直截に無我であると答へられてゐるのではなくして、其の無我たることの根據こそ業によつて然ることが答へられてゐるのである。業によつて五蘊が五蘊を映すといふことは其れ故に「何によつて」即ち「業によつて」といふ根據の指示なしに單に「五蘊が五蘊が映す」といふ仕方——「如何にしてか」への解答——を指してゐるのではなく、五蘊が五蘊を映すその仕方の可能な爲には業によつてでなければならぬのである。即ち「如何にしてか」を可能ならしむる爲には「何によつて」が先行してゐるであらう。「何か」が「何によつて」を媒介として「如何にしてか」に連らなるのである。業は單に五蘊の五蘊を映すことの附言に過ぎないのでなく、又、單に如何にしてかといふ状態の中に消盡してゐるのもなく、實に本質は業を媒介として、或は言ひ換へるならば、業を通して、業に於て自己を開示してくる。人間の本質は單に無我の状態として敘述せられてゐるのではなく、業により、業に於てその本質を開顯する。人間の本質は業を通す限り、まさに其の限りに於て、眞に人間の本質を保つと言はねばならない。人間の本質は敘述せられた状態に於て、たとへ無我性であるにしても其の無我性なるものは業を通して、なれば眞に具體的に本質を開示しない。何故なれば、先述の如く、「何によつて」は常に「如何にしてか」の當態の敘述に先行せなければならぬからである。

かくしてかかる解答の形式そのものの中に既に「業」と「無我」との内面的接合性を見取ることが出来るであら

う。凡そ阿毘達磨佛敎の解答の有する性格を規定するならば、「何か」よりも又「如何にしてか」よりも「何に、よつて」といふ間に對する解答を其の本來とするものと言ふことが出来る。ともあれ先きに出された輪廻の主體に關する問への解答即ち業による五蘊の敘述、そこに我々は業と無我性との二つの思想の内含されてある事を見ることが出来る。業は無我性を開示せしめる媒介として其の積極的意味を拵ふことになつた。

業とは言ふまでもなく、一つの實體ではない。絶えず持續し相續せしめられてゆく。業が相續し持續してゆくといふことは然し時間的次元に於て断えないといふ意味ではない。時間的限定は實體に賦與される一つの範疇であるのに無實體と考へられる限り、業にはかかる時間的限定の賦與されることもありえないからである。無實體であるといふことは必然的に其れが時間的限定のみならず、空間的限定をも越えることを内包する。輪廻的主體が業相續の概念によつて置き代へられたといふことは、即ち輪廻的主體が「業を己がものとし、業を相續する」といはれてゐることは、其れが何らかの形式に於て業の所依となるといふ意味を否定して、所依となるものが業自らであるといふ意味である。「相續の断たれざる時に其等の業は或は此處に在り、或は其處に在りと其等の業を示すことは出来な^い」とも語る。それは時間的には不斷であり、空間的には不可指示であること、即ち業の時空的限定を越えたことの表出である。

輪廻的主體概念の業相續の概念による置換は、其れ故に我々に業的相續の具象性を説き示してゐるであらう。主體ではなくして業的相續者 (dayada) と名づくべき事實の具象性を指摘してゐるに外ならな^い。業を受くる主體があつて業を受くるのではなく、受くるものも受けられるものも業的相續なる具體的事實の前では抽象的裁象概念に過ぎないであらう。實體概念を——従つて又、時間空間の概念をも——越えた時、そこには主觀も客觀も共に總じて業相續のうちに消盡する。では業相續とは一體、如何なる概念であり、又、如何なる構造を有するであらうか。

先きにも述べた如く無我は業を媒體として無我たることを開示するのであるが、その際、無我の媒體たる限り、業に有我的實體概念の附滯せられないのは言ふまでもない。有我的であるといふことは既に無我的媒體たることを放棄

することを意味するであらうから。無我の自己開示の媒體としての業が無我的媒體に外ならないとすると、然らば實體概念を伴はない媒體といふことは如何なることになるであらうか。業相續といふ概念、言ひ換へれば「相續」といふ概念が其のことを呈示する構造を持つと考へられる。業相續なる概念に於て、業そのものの分析は後述せられるであらう。茲では、即ち「無我」との連關についての此の視點では、兩者の連關は「相續」の概念分析によつて與へられるのである。先づ問題となるのは實體概念を拒斥する媒體として「相續」は如何に考へられてあるであらうかといふことである。

Mindapantha に「相續」一般の概念を法相續の問題として述べる。「大王よ。是の如く法相續は繼續する。生ずるものと滅するものとは別異なれども前ならず後ならずして繼續し、かくして同ならず異ならざるものとして最後の識に攝せられるに至る」。こゝに意味されることは、一般に相續の機會が生・滅・前・後・同・異の諸概念を以てして把握し難いことと及び而も其れが識の對象とならねばならないといふ事である。まさに識の對象となるが主體とならぬといふ意味である。對象化されて主體化せられないとは如何なることを意味しようとするのであらうか。

凡そ意識の對象なるものは意識の主體でないことは言ふまでもない。けれども、必ずしも意識の對象の概念が意識の主體を豫想しなればならないとは言へまい。若しその如くであるならば、對象と主體との相互關係といふ概念に隨縛せられて、輪廻的主體を問ひつめた際の初段階に再び還歸してしまふことにならう。然るに先きに輪廻的主體の問ひの初段階に於て先づ反省せしめられたものこそ對象と主體の對立的想定から由來する非佛敎的態度に外ならなかつた。二元的立場の否定でこそあつた。だから我々は再びかかる問ひの初段階に立ち戻るに及ばない。我々は相續の機會が識の對象となるといふことを吟味することによつて却て其の中に識の主體とせなりえない事の意味を見出しうるのであらう。相續の概念は意識せられるものであつて意識するものではない。其れは對象化せられるが、自らは對象

化する實體性を持たないものである。若し其れが實體性を持つとするならば限定を免れず、従つて「相續」に隨縛する業も限定を受け、業の本來の性格——時空的限定の離脱——を自ら失墜することにならう。それ故に主體とならなうといふことは如何なる限定をも受けることが無いことを意味し、それ故にこそ同じ性格——無限定性——を有する業と共に人間存在が業的相續として語られるのである。又、引用文の最後に「識に攝せられるに至る」とあるが、識が貯藏所として或る物の位置する場所の意味ではない。識に攝せられた限り——即ち意識された限り——に於ける現象的統一と考へうべきものに留まり、其れ自體、實體的存在ではない。人あつて或は言ふかも知れない——元來、後の阿毘達磨になれば心心所を實體化せんとする立場を採るから意識も亦、實體として考へられるに至るのではないか——と。然し、諸心心所を可能ならしむる意識は諸心心所の貯藏所としてあることは思考しうる。けれどもまさに其の限りに於ける實體化であるが其れが主體であるといふのではない。意識は心的活動の起る單なる土臺 (vastu) と言はれるに過ぎない。それ故に相續を對象とする意識と雖ども——相續自體さうであつた如く——輪廻の主體とはならない。業的相續に連らる意識を分析する事によつても其處には、いづれにも——客觀的にも主觀的にも——主體と稱すべきものはない。にも拘はらず若し主體を追及しようとするならば單に推理に依る以外に道はない。「六識の體是果識由比知有種識故」その時、主體は具象性を離れて抽象的觀念に過ぎないであらう。

相續も意識も共に主體となり得ないのであるが、兩者の關係は實は相互依止の關係として考へねばならない。相續は意識に攝せられるものとしては對象的に語られるが、攝する意識自體既に主體を檢無せられてあるから對象的に語られた相續も亦、従つて主體ではない。相續と意識とは同一事態を別の側から述べてゐるに外ならないとも言へる。而も意識はたゞ對象たる相續の意識としてのみ存するのであり、又、意識は對象の意識として其れは對象と共に生ずる。意識は相續と共に生ずる。相續は意識を離れて考へられない。相續とは意識されるものに過ぎない。「攝せられる」ものに外ならない。相續は即目的に意識から獨立に考へられるのでなく其れは意識に於て顯在せる時にのみ眞に

相續の概念に相應しうであらう。「乳と酪とは同一なり、酪と生酥とは同一なり、生酥と熟酥とは同一なり」と言はゞ大王よ其れは正しきか。尊者よ、然らず、一に依止して他が生じたのである」と言はれる時、酪と生酥とは同一ではないけれども生酥に於て眞に酪が酪たることを表明する。酪と生酥が獨存的にいつれかゞ他を造り出すのでは無論なく、又、本文で述べてゐる如くに、同一であるのではない。その關係は相互依止として語られるのであるが内部構造は——恰も業と相續或は相續と意識の關係がさうであつた如く——一つが他を實現せしむる時に眞の意味に於て相互依止的である。生酥はたゞ酪の生酥としてのみ生酥であるであらう。そこには對象と主體範疇を必要としない。

我々は輪廻的主體の間に對し業的相續の指摘を以てなした解答——換言すれば「何か」に對して「何に、よつて、」を以て與へられた解答——を分析して來た。その事に依つて、人間の本質の「無我性」を敘述する際、媒件となるものは「業」の概念であり、「相續」として無實體的でないならばならないといふことが明らかにされたと思はれる。

次に、我々は業相續の概念を媒體とする無我の思想を追及してみよう。

(1) MN. Vol. I, p. 524.

(2) SN. Vol. III, p. 103-104. 無阿含二・二六(大・二・15 a)

(3) *Mūlparāyaṇa*, p. 120 (Sinhalese Text), The Royal Asiatic Society. 出版本には缺。

(4) *ibid.*: p. 99

(5) *Kath. V. p. 582* に業と積聚とは異ならずとなす。M. N. I, p. 390 に「富留那よ凡ゆる生物の出生は是の如く作る處

に(業)に依りて生じ生じたるものに觸がふれる。是の如く省情は業の相續者なりと我は覺く」と言ふ。

Kath. V. P. 465 巴利毘曇の立場として業と異熟の關係を次のやうに言ふ「善不善(業)のみは有異熟にして無記は無異熟なり」と。此れは「一切の業は有異熟なり」とする大衆部の邪執に對する。

(6) *Mūl.*, p. 58

(7) 大乘成業論(大三十一 785 a)

(8) *Mūl.*, p. 58

恰も大乘に於て「空」の概念の占むる位置にあたるものは原始佛敎に於ては「無我」の其れであらう。「無我」なる概念は「一切は無我なり」といふ言葉を以て原始佛敎に一貫して表述せられてゐる命題である。我には先きに、輪廻の主體の問答をめぐつて「無我」に對する「業」の聯關性を注意して來た。次に我々は其の聯關性の單なる指摘に對して更に積極的限定を與へねばならぬ。

ところで先づ「無我」の概念が他の概念即ち無常と苦の概念に對する意義について一言しよう。

既に無我は原始經典に於て「無常・苦・無我」といふ——三相——形——で常に出される。その一項として我の否定を意味するのが無我の原始的意味であつた。無我は端的に實體の無を指しその限り常に無常と苦と共に實踐的に現實を直視し起克せしめる理念として理解せられてゐた。「無我」の一項のみが絶對否定なる空性に直接するのではなからしめる爲の否定の論理とは如何なるものであらうか。否定の意味から考察して見よう。屢々用ひられるやうに否定には先づ第一に「鬼の角」と言ふやうな消極的否定が考へられる。それは可能的存在としての否定である。第二に積極的否定が考へられる。例へば佛敎の認識論に於ける境と識との關係に述べられる如き仕方である。境と識との認識成立の可能性、結合統一の和合に於てあるものである。此の場合、境を缺いた識としての無乃至識を缺いた境としての無といふことがいはれるが、その無は和合といふ認識成立の當態——現實的存在——として不成立となることを意味するのである。具象的現實的存在を不成立ならしむる如きもの即ちいづれか一方を缺いた存在であつてそれを積極的否定と呼ぶことが出来る。その缺如は具象性を不成立たらしむるから。では最後の第三の否定とし如何なる形態が考へられるか。ここに我々は第三の否定として論理的否定をあげることが出来る。否定肯定に執することの否定に

外ならぬ。「に非ず」が單なる存在の否定に過ぎないならばそれは恰も數論の思想の場合と同じ形式を持つことになつてしまふであらう。即ち數論偈六四に「是の如く眞實の數習の故に、我はない我所はない我に非ずとの無余なる無倒淨獨智が生起する」と言ふ。佛教に言ふと同じく我我所の無を言ふのであるが、實は眞我を許容してゐる立場からである。眞我に非ざる意味に於て我が否定されてゐるに過ぎない。我以外のものの存立を保立してゐる以上、佛教の無我と相違する。このことに關しては他の處で述べたことであるが、佛陀が形而上學的思辨を否定したその眞の意味の佛陀の根本的内證より言ふならば無我の「無」といふ否定概念は繫辭の否定でなくして概念の否定であり本質の否定であると言はねばならない。然りとすれば「一切は我に非ず」といふことは——佛教に於ける否定は本質の否定であるから——實は「一切は非我なり」と言ふ意味と同質となる。そのことを判斷の形式から言ふならば「一切は我に非ず」といふ否定判斷の意味は佛教的立場からしては「一切は非我なり」といふ無限判斷に轉化せられることになる。單なる論理的思惟は繫辭を否定するのであるが、佛教的思惟にありては否定は本質の否定を意味する。それは換言するならば、即ち否定された本質の肯定を意味してゐるからである。「我に非ず」といふのは「非我なり」といふことに外ならないのである。

「一切は我に非ず」といふ否定判斷の形式は「一切は非我なり」といふ無限判斷へと質の轉換をなした。然しながら「一切は無我なり」といふことは形式上、無限判斷に屬するが内包的に此れを無限判斷に換質し盡すことが出来るであらうか。もし然らずとするならば無限判斷に對して有する特徴付けは如何なる點にあるであらうか。

無限判斷は「Sはnon Aなり」といふ形式をとるが、その場合、non AはA以外に無限の内容を含むであらう。内容が限定せられてゐない。内容の多様は限定された何らかの一つの規定を持つことなく、不定のままに残されてゐる。内容の積極的限定を示してゐるといふことがない。B・C・D……のいづれでも無限定的にありうるであらう。無限判斷によつては肯定的積極的落着を得ることが不可能である。いづれかに限定されることがなければ積極的意味を有

することが出来ない。然るに「一切は無我（非我）なり」といふ命題は此れと異にする。非我の主張は他面に於て非我なる或る物の存在を豫想してゐるのではない。たとへ非我なるB・C・D……が、即ち非存在の外延が考へられたとしても存在非存在としてやはり存在してゐるものである。「我なるもの」であつて、無我ではない。「一切は非我なり」といふのは、無限定なる或物を許さないことを本性とするものでなければならぬ。佛教に於ては、我に代る非我なる無限定の外延に屬する如何なる存在も許されない。それが非我なるものとして存在してゐる限り否定せられた我と存在形式を同じくしてゐると考へられるからである。それも又、同じくやはり否定せらるべき存在であらう。非我も非我として存在してゐるに外ならない。「一切は無我なり」といふ命題は何らかの我の肯定の許容の上に立てられる否定判断でもなく、他方、其れは又、内容の無限定性を残してゐるところの無限判断とも區別せられねばならぬ。區別せられる點は、無限判断に於ては積極的規定を取らないのであるが、此の「一切は無我なり」といふ命題は積極的内容を持つものと考へられるのである。單なる積極的な規定の缺如ではない。然らば其れを規定する積極的内容とは何であるか。其の規定の仕方をめぐつて如何なる思想體系が考へられるであらうか。

註(一) 拙論「三祖の問題」哲學研究第三三二號

(2) 拙著『佛教に於ける有の形而上學』二七一—二九頁(弘文堂)

(3) 前掲拙論。

III

以上、我々は佛教に於ける「一切は無我なり」との命題、換言すれば無我思想の指向するものが單なる否定的意味ではなくして何らかの積極的内容の形態を要請するものであるといふこと、又、其の點に於てこそ無限判断と區別せられることを述べた。原始佛教經典に一貫してゐる思想は無我思想であつて、其れは大乗に於て強調される空思想と

相對する。我々が無我思想を中心として推進せしめる所以である。

此の積極的内容とは「一切は業なり」といふ言表を以て與へられる「業」の概念に外ならぬ。「無我」なる概念に對して「業」は決して否定的諦觀的意味を興へはしない。「無我」に對して占める「業」の内容規定は積極的に規定された「無我」そのものの表出と考へられる。いはゞ「業」とは時間に於ける「無我」の自己顯出の形態であると云ふことが出来る。その事に就て以下、論を進めてゆきたい。

その「無我」に對する「業」の直接的關聯性を述ぶるに先立つて、我々に「業」の思想に二つの系譜が考へられることを指摘したい。第一は業に無表業を認め重習力に注意を向ける體系即ち此れは把傳阿毘達磨佛敎といはれる思想形態である。第二は業に如何なる意味に於てもかゝる存在を許容せず、而も無我との觸接のみに依つて其の本性を展開しようとする南方阿毘達磨といはれる思想形態の此の二つである。先づ第一の形態に於ける業の問題は如何に整序されてゐるであらうか。

俱舍論第二十九破執我品(し)に贗子部、勝論、語典家の我論が提出せられる。此れに對し世親の反論が掲げられてゐる。しばらく此の理論に準じてゆこう。贗子部の根本的立場は言ふまでもなく不即不離蘊の補特伽羅 (pudgala) を立てることにある。その論據をまとめると(1)内の現在世に攝する有執受の諸蘊を依とし(2)補特伽羅は六識の知る所であるといふ點である。此れに反論する世親の論據は(1) upādāya-grhivā-pratītya を同義に解することに依つて補特伽羅を假有とし(2)六識の知る所であることが却て其れの假有なることを示し(3)五法藏の免に約し(4)所託に約する。即ち蘊に託せば假となり補特伽羅に託せば諸蘊を依とするといふ自宗と矛盾するであらう。此の四種の論點に依つて補特伽羅の假有なることを主張してゐる。四種の論點は實有 (dravya) と假有 (prāṭipatti) なる二つの概念に攝しようとする世親の立場に聚約せられる。經部の立場に立つ世親の言ふ實有とは別に事物あることであり、假有とは聚集のみあることである。世親の實有假有の概念構成は言ふまでもなく無我なる消極的否定性の上に立つてなされてゐる點

は原始經典の場合と異なるものではない。そして存在の實有假有といふ概念は共に存在するもの凡ての在り方を規定してゐるのであつて存在そのものが對象となつてゐるのではない。存在するもの凡ての實在論的な在り方として實有假有が言はれてゐる。こゝなる慣子部との論争に於ては未だ存在そのものを存在論的に問題としてゐるのではない。存在する凡てのものの様態は實有と假有であるといふのである。然るに次に出される語典家に對する論難に於ては我の否定に關する點は前段と同じであるがこゝに更に識と所縁の關聯に内面化してゐる。即ち阿舍に「諸識能了諸縁」といふが此れは識なる主體の所縁に對する認識關係ではなく世親の解釋に依れば主體と考へられる識が客觀なる所縁を了する場合、識の上に既に所縁の相 (akāra) を具してゐるのである。因としての存在性はあつても作者としての實體性はない。客觀としての所縁そのものが刹那滅であるから前場異なる境の上に於て識の相續が生ずる。客觀を認識する主體としての識が客觀を認識するのではなくして却て自己自身を認識する。客觀は凡て識に對して存在するのでなくして識にとつてある。識の所縁の認識は一つの因果の過程である。それ故にその解釋に於ても因果を以て説いてゐるのであらう。識は主觀に屬するものではなく意識された對象を類はすものである。勿論、即自的の對象は識から獨立に存立してゐると考へられるであらうが現象としては識に於てのみ顯はれる。「似境」生とはかゝる意義に理解せられるよう。稱友は「識る」(vijānati) を解釋して「他の識を生起するから識ると言はれる」と言ふが、「識る」とは境を生起せしむるものではなくして他の識を生起せしむるものである。識が識を生ぜしめることが認識である。識は、だから別體としてゐるのではなく常に心相續に於てある。「かくの如く心の相續に於て識なり」と考へられる。「最も適切に言ふならば」識は知らんとすべきものであるからに外ならない。(識を) 離れた存在は不可能であるからである。かくしてここに、「我」と考へられるものも單に意識されるものに過ぎないものとなつた。先きに、存在するものの在り方に關聯してゐた「我」の否定が、こゝでは因果過程としての識所縁の關係即ち識の實踐的反省に還元せられるに至つたといふことが出来るであらう。

最後の論難は勝論に向けられてゐる。勝論の中心思想は「諸の心生ずる時、凡て『我』よりする」といふのである。此れに對する世親の論難は前二者に對すると同じく相續の思想であるが此の場合には先きの場合より進み我執の因にまで論及せられてゐる。我執の因は種子である。自らの相續を縁じて垢染の心があるのである。「我」の否定に關する問題は業輪廻の問題に移行せうれて來てゐることを知るであらう。そこに述べられるものは、「我」の論理的否定に限られないで輪廻の主體に準じた種子に關してくる。

以上、「破執我品」に見られた「我」の否定を通じて知りうることは、原始經典に於ける「我」の消極的否定がここでは識の認識、種子、或は有部に於ては無表業の問題に連らなつてゐるといふことである。この仕方は發達佛敎になつて精密な考察を加へられるのである。無我即ち「我」の否定は、存在するものの仕方の否定ではなくして存在そのものの自覺的否定となる。實在論の問題から存在論の問題に到達する。換言するならば茲では無我（非我）即ち我の否定が自覺面より明らかにせられようとするのである。而して此の思想形態に於ては、輪廻的主體の位置を自覺的側から——たとへ實體的にでなくとも勝義的に——種子或は無表業に與へてゐると言ひうるであらう。我々は此の方向を以て、「我」の否定的消極性を自覺的積極性に轉入せしめんとする一つの思想形態であると考へたい。

次に第二の思想的系譜として、第一の思想系列とは違ひ、即ち無表業或は種子の概念内容を持つことなしに業自體と無我思想との直接的關聯性に依つて、却つて無我到積極的規定を賦與せんとする第二の形態を述べるであらう。それは如何なる構造を有するか。

註(1) 冠尊俱舍論卷三十四 a

(2) 中阿含五十八(大・一・790c)

(3) 俱舍論卷三十九 a 「俱似鏡生如果酬因雖無所作而似因起說名酬因」

(4) Yaśomitra; Abh. K. Vy. S. 713.

(5) *ibid.*

第二の形態とは南方阿毘達磨に於けるそれである。業の構造である。

原始阿含經典以來、業の本質を端的に示す概念は思 (cetanā) の概念である。先きにも一言した如く思は *Vāni* (思性す) 又は *Vi* (積む) といふ語源を有する。北方阿毘達磨の思想が *Vi* といふ解釋を採用し、其處からして經驗的なるものの聚積として主觀の統一を考へる。此の方向に無表色の概念が提起せられた。

南方阿毘達磨の思想に於ては特に「思」を *Vāni* (思惟す) の語源解釋として重要視する。思惟することとして規定された「思」は如何なる意味に於ても、統一體と考へられる認識論上の假説ではない。統一體にとゞまるならば意識の單なる形式に過ぎないものとなるであらう。法句經に對する註釋に「七・八心は一かたまりとなつてゐるが一刹那に生ずることは出來ない。生ずる時、一つ一つ生じ、滅する時、一つ一つ滅する。(これが獨行 (ekacāra) なり)」と言ひ心即ち思が生滅に際し各別に生滅の法則に従ふことを述べる。又、相座部に「思惟するところの、分別するところの、隨縛するところの、これが識の住としての境である」とも言ふ。心・思・識は思惟分隨轉し感性的に增長する働きである。思が「思惟する」ことを語意としてゐるが「思惟する」とは漠然とした考へでもなく又、單に思惟し意志するといふ心理的狀態でもない。蓋し、もしさうなら主體のない思惟・意志といふことは考へることが出來ないのでみならず、かく理解することはやがて北方佛教と同じく統一體の薰習或は無表色の設定を余儀なくせしめるであらう。

では「思惟する」(思) ことが如何なる統一體的方向を取らなうといふことは如何なることであるか。

扨而、それに關聯して南方佛教に獨特な心理論たる十四心作用を注意しておこう。此れは一切の心的現象を十四心作用に攝して説明するものである。その凡ての作用心をして最初の有分心より出で再び有心に還らしむると説くので

えず不住的に積極的でなければならぬ。此の積極的業の眞理様態を語るものとして Suttanipāta の箇所を擧げることが出来る。

「(人)に附せられたる名や性はこれ世間の通稱のみである。(それは)世俗に傳え來りしものにて(人の生れたる)時に附せらるる」(Kr. 648)

「生れ(jāti)によりて婆羅門に非ず。生れによりて非婆羅門に非ず。業(kamma)によりて婆羅門なり、業によりて非婆羅門なり」(Kr. 650)

名や性或は婆羅門等の本具的と解されるカーストですらその決定は先天性によつてではなく業によつてあるとす。此の業とは、具體的にはカーストに於ける諸種の本質的行爲を意味する。其れぞれの個別的カーストの有情がそれ自身として有してゐる行爲的秩序によつてそれが出来る。そのもにをして其の者たらしめてゐるいはゞ秩序がここで意味せられてゐる「業」であり、所謂「生れ」と峻別せられる。従つてさういふ業の概念は自づと魂の流轉輪廻を結果しない。それどころか轉生の超越すらも可能ならしめる能動性を持つ、業とは受動的に決定せられてゐるものでなく、絶えず積極的能動的に形成してゆく行爲の秩序に外ならない。而して此の不住に能作し形成する行爲的自覺は、連縛する無表色的理念の continuum ではなく、又、かかる媒體を必要とすることなくして無我へと直接されねばならぬ。

Vism 2Eへ、

「業は異熟の中になく(異)熟は業中に存せず、兩者は相互に空なり。而も業なくして果あることなし」

又、續57、

「かくの如く業の中に異熟は得られず業の外にも(得られず)業はその(異熟)中に存せず。その業中には果あるなく果は業によりて存す。業をとりてそれより果生ず」

先きの爲にみた如くカーストを成立せしめる業といへどもその根據に對する自覺なしに單に行爲するといふだけではなく、空にして我性なきことを根據とする。「業の中に果なく而も業によつて果あり」といふ逆説的言表は業の根據が深く無我につらなることを物語る。業は無我の自覺的自己限定のモメントに留まるのではない。況してや他の媒體によつて無我に連なるものではない。業は自覺の根底に動く無我の自己現成の場でなければならぬ。業の自覺の根底としての無我がその本質上超時間的である如く、その自己開示の場所としての業も亦、無時間的超時間的とせられる。そのことは次の如く語られてゐる。

Vishn に「過去に於て業縁より生ぜし諸蘊ありしは凡てそこに滅せり。而して過去の業縁より此の有に於て他の諸つ生ぜり。過去有より比の有に來れるものは一法もあることなし。又比の有に於て業縁によりて生ぜし諸蘊は滅し再有に於て他の（諸蘊）が生起す。この有より再有に行くものは一法もあることなし」といふ。過去の諸蘊（假我）は時間的に過去の蘊としてそこに滅するから現在の諸蘊を生ぜしむるものではない。過去有と現在有との間に質體的な體の流動は考へられない。過去と現在とは間斷してゐる。間斷してゐながら而も兩者の連關を可能ならしむるものが縁としての業である。過去と現在とを絶縁せしめながら過去有の存在あり現在有の存在を生ぜしむるといふ逆説的關係に於て業が成立する。業より生じたもの（業等起色）そのものには過去等なる時間の區別はない。時間的區別あるのは業より生じたものによつて支持せられる諸物（時節・食・心等起色）に對してのみである。故に「業より等起せる（色）には相續による過去等の箇々の別あることなし。されど（業等起色は）時節・食・心より等起せる其等（諸色）の支持者たるによりて（時節等起色等が過去等なるに隨ひて）その（業等起色に）過去の別ありと知るべし」と言ふ。業そのものは過去・現在・未來の時間を越えてゐるのである。時間性は業を根據として生じたる諸物の上にこそ見られる。過去の業が現在を規定すると考へられるが嚴密に言へば、現在に對する規定は業を根據とせる諸物（色）によつてであつて業そのものによつてではない。業自體は無時間的である。過去・現在・未來の時間性には如何なる

實體的概念も賦與せられない。過去・現在未來は刹那的であるから、かくて三世の刹那性の認識は業の無時間性・超時間性を自覺せしめる。何故に然るか。「業」は元來、超時間的「無我」の自己開示の場所に外ならなかつたからである。

南方陀毘達磨の哲學が一應著しく認識論的方向を辿るのであるが、業の概念に對しても此事が妥當し、「如何にして業の世界を超越するか」といふ實踐的關心に關し、佛音の努めたものは八正道等に依つて示される實踐道の敘述ではなく、却つて再び超越さるべき其の同じ業の客觀的分析であつたそは如何なることを意味するであろうか。

超越の道は超越さるべきものの外に求められるのでなく超越さるべきものの中にも求められることを意味してゐるであらう。而して綿密な客觀的分析のどれを取つて見ても、業の實在性の規定ではなく業の非實在性、無我性の開示に外ならぬ。實在的業の構成的規定ではなくして無我の統整的自己開示である。客觀的に分析された諸業の在り方は無我の經驗によつて先取されており、又、無我は決して業を通さずして自己を開示することもないであらう。業は最初に無我に於てテストされるが無我は又其の側に於て業によつてテストされてゐる。無我はその本質を顯はならしめつゝ業に於て自らを開いてくる。業は無我の外にあるのでなく、却つて其れは無我の中にある故にこそ業といはれるであらう。「業」と「無我」なる二つの原理は哲學的テーゼ——凡ゆる論理の絲は矛盾を免れないであらうが——を完遂すべく説かれ導入されてゐるのではなく、佛教の中心的モチーフはそれを越えて解脱の實現を促すことにあるは言ふまでもない。然しながら「業」と「無我」の如上の接合は知的媒介もなく突如としてなされるものではない。知的に客觀的分析の規定を與へられる限り、その「業」は一層深く「無我」によつて導かれ動かされてゐるのであらう。業に對する客觀的規定の可能性として無我が根底に動いてゐる。兩者は本來的に接合されてゐるものでなければならぬ。同一なる經驗の二面であると言ひえよう。

かくの如くに、業の根底に動く「無我」性と「業」そのものの本來的接合が理解されるとするならば、業は無我の開示としてのみ意味を持つことになるであらう。かかる把握は業論が外教より佛教内に取り入れられて以來、勝れて示された佛教的把握となつた。然るに原始佛教に於ては業の無我性と同時に他方、その倫理性が極めて強く説述せられてゐるが、その根據は何處にあるであらうか。善惡を勧め惡業の排除を説く倫理性は外教の業論の性格でもあつた。それは又、佛教内に消化せられてゐる。だが、その場合、外教の業論の倫理性と如何なる根據に於て相違してゐるであらうか。業の持つ倫理性が如何にして佛教化せられてゐるであらうか。

さて、我々は原始經典に於て極めて多くの言表に會ふ。即ち「我生已盡。梵行已立。所作已作。自知受後有」。それは言ふまでもなく涅槃の覺證であるが、そこに意味せられてゐることは、聖者として作すべき諸行爲が成就され、再び成就すべき諸行を持つ如きかかる状態に還り來らざることの自覺である。

ところで、ここに述べられてゐるところの梵行或は所作とは註釋によつても知られるやうに倫理的内容を持つる積極的諸業に外ならない。然しながら其れが單に倫理的諸行爲に過ぎないならば、倫理的である以上、已立し完成するといふ事はありえないであらう。何故なれば元來、倫理性の本質は其の可能性にあつて、完成とか已立にはないからである。梵行も所作も倫理的には無限の可能性の前にあらねばならない。然るにこゝに諸行爲の成就によつて自覺せられてあるといふことは、その倫理がより根源的には倫理的の可能性の極限に於ける「無我」の自覺を顯示してゐることと外ならない。ここに見られるやうに如何なる可能的状態 (aparam ihattāya) も否定せられ「後有」の「不受」が自覺される所以であらう。屢々繰り返される此の表現は可能性の消盡に於ける「無我」の自覺態を意味するものである。倫理の本質が可能性の有にあるとするならば、無我の本質は却て其の無にあるといはねばならない。ここに至り、倫理的諸行爲は無我論と矛盾し對立するものではなく、或は又、外教の倫理的業論の單なる導入ではなく、却て無我論の上に於て初めて成立しうる如き位態を持つものなるを知ることが出来る。業の倫理的側面を包攝しつゝそこ

に留まることなく其れを越えて無我につらなる。

業論が佛陀時代に導入された際には、單なる倫理的側面を採用したのであつて、それを否定したのではない。しかし倫理を包攝することによつて倫理そのものの構造を既に變革せしめてゐたと見ることが出来る。尤も、原始佛教に於て業が無我と根源的仕方で結びついてゐるのは如上の敘述によつて示されたが其れが倫理的要素をも強く把持してゐたことは疑ふ餘地がない。然しかゝる事實も亦、畢竟、上述せし「無我」と「業」の本來的接合といふ根源的構造からして、一つの整合的理解を獲ち得るであらう。

註(1) *Dhammapadī Athī*: Vol. I, part 2, p. 301. それは第三十七偈の *ekacca* に對する南方佛教的理解を示すものとして注意される。なほ註釋の中 *uppiāni* は *nir-dhāni* の誤りであることを附加しておく。此の偈は大乗にも引用され、唯識的に把握せられるのを見ることが出来る(攝大乘論、佐々木本三四、玄界法)。

(2) SN: 12, 38-9 (Vol. II, p. 66)

(3) *Vism*: p. 556

(4) *Ibid*: pp. 603-4

(5) *Ibid*: pp. 603-4

(6) *Ibid*: p. 473

(7) 「不受後有」の原文は '*naparāṇi iñhalāya*' であるが *iñhalāya* は奪格と與格の二様に見ることが出来る。奪格とすれば「蘊相續より後に (*aparāṇi*) 蘊相續はない」となる。そこに五蘊の熟知されたことが言はれる。與格の場合には「かかる状態の爲に道修習を更に繰り返すことのないこと」が意味せられてあることになる (*Sunāṅgalavāṣiṇī*, I, p. 226)。いづれにしても肉身の本來生起を否定したのでなく五蘊熟知の現生の状態を言表したと考へられる。

五

以上に示した如く、我々は佛教に於ける「答」の意味分析から「何によつて」といふ類型を注意せしめられたが、

其れは少くとも哲學的傳達可能の領域を指向してゐた。それが業の概念とつらなる所以である。次に「一切無我」と無限判斷の形式との相違から、積極の規定を缺いた無限判斷に對し前者に積極の内容を賦與する規定こそ「業」の概念に外ならないことを述べ、此の思想形態を示す第二の思想系譜を第一の北方佛教の其れより區別した。それによつて、佛教思想史上、何らの媒件なしに「業」と「無我」の連關を中核とする南方佛教の系統を指摘した。從來、各部派に無表業に相當する媒件のあるにも拘はらず、南方佛教其れの缺いてゐる理由が不明とせられてゐたのであるが、我々の見るところからするならば、其の思想の根本的性格としては却つてかゝる存在の豫測し提起せられないところにこそ原始佛教經典の思想の傳承を見取ることが出来るのではないであらうか。

最後に至つて我々は次の如き展望を獲得する。

即ち、業は無我——それによつて業が擔はれており、又、これなしには業は單なる倫理的意味にしか解されなくなるであらう——と接合せられ、又、無我は業の持つてゐる倫理的要素を否定することなく却つて其れを包越しながら現實存の體驗を業の側から可能ならしめる。「無我」は其れ自體としては決して我々に現はれはしない。「業」の無我的自覺に於て顯はになるであらう。「無我」は限りなき「業」の形態を要求し、それ自身、全體業のうちに顯はれてゐる。又、「業」は客觀的に決定されたものではなく、限りなく否定されてゆく「無我」を通して其れ自身である。原始佛教に於ける兩原理の連關は學者の指摘したやうな矛盾せる二つの原理の導入ではなく、却て、人間存在の體驗に於ける本來的接合の具象性を示すものと解せねばならないであらう。即ち人間は際限なく自己を否定してゆく無我的存在であると同時に、其の同じ彼は又、一切の存在を業的に認識し得る存在でもある。彼は無的と有的の兩者を包みうる一つの深みでもあるであらう。

(了)

The Concept of Kamma in the Thought of Anattā

By Genjun Sasaki

In this article, I examined one of the most vehemently debated questions in connection with Buddhist Philosophy, i. e.: whether or not there is inconsistency, between the theories of anattā (not-self) and kamma (action). Substantially, in this paper, a logical survey of the problem from the point of view of the Early Buddhist Canon will be suggested. According to Buddhist Philosophy, we are taught that a human being has no "self", but at the same time we are taught the dogma of kamma, a concept which would be impossible without the presupposition of a "substance" of some sort. Thus a question has often been put to the following effect: "If a human being has no self, who and or what is it that transmigrates according to his own action?"

Now, the Buddhist proposition, "All things are not-self," would seemingly be a case of the infinite judgement: "S is non-A." In this judgement, only A is completely excluded, that is, the possibility of all other realms such as B, C, or D, etc. is implied in non-A. Hence the judgement does not become absolutely established since no positive provision is made for the remaining realms such as B, C, or D, etc.; consequently, when it is said that "All things are not-self," then not-self should be considered as a positive rather than a negative entity.

What, then, is this positive entity just mentioned? It is nothing other than Kamma. The positive something implied means that man knows himself as being bound by kamma.

Though similar in form, the Buddhist formula and the infinite judgement must be distinguished. The not-self does not mean a separate reality at all (as it would in the case of infinite judgement), as a separate reality in any sense of the word is denied by the Buddhists. Not-

self would have no reality and hence no validity. Not-self reveals itself to man only because he is conscious of kamma.

Kamma, in turn, usually finds itself involved in the experience of not-self, which could, as we have seen, not appear but through kamma. Kamma is first of all tested in anattā, but anattā is, in turn, tested by kamma. Kamma is not separated from not-self (anattā) but it is the categorical form of not-self.

These two doctrines were not preached from the philosophical point of view. Therefore, more important than the admission of incongruity between the two doctrines is the fact that both are concentrated in the experience of the person as a genuine unity. It is only the human being who is able to involve both concepts of kamma and anattā as a genuine unity.

The Descartes' Notion of Substance

By Tadashi Miwa

The Descartes' notion of substance is of bad reputation among the historians of philosophy. But we must reject those criticisms which do not make efforts to understand this notion without any prejudice. This notion is to be examined in comparison with the notion of attribute or of mode, and the question asked particularly by the cartesian philosophy is about the relation between substance and "principal attribute". MM. Laporte, Alquié, etc. have indicated that in the philosophy of Descartes, there can be distinguished two tendencies, one of which is to identify the substance with its attribute or with its principal attribute, and the other is to separate them. The opposition makes the starting-point of our study.

According to the former tendency, influenced by the medieval realism and moves with the current of modern idealism, we can take for su-