

Title	仏教哲学とアウグスティヌスの時間論について
Sub Title	Buddhist philosophy and St. Augustine's time-theory
Author	松本, 正夫(Matsumoto, Masao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1952
Jtitle	哲學 No.28 (1952. 3) ,p.87- 100
JaLC DOI	
Abstract	<p>By saying that the past does not exist because of its being already gone, that the future does not exist because of its not coming yet, and that the present does not really exist because of its only <i>raison d'être</i>. consisting in its flowing out of existence at any moment, St. Augustine concludes at first the neo-existence of whole time i.e. past, present and future. This thesis corresponds to the nominalistic doctrine of Buddhist philosophy which denies real existence of the three tenses. But advancing his observation that, though things of the past be gone, the fact that they passed away really exists, and though things of the future come not yet, the fact that they do not come yet exists. really as the present, he admits the present of the past. (<i>praesens de praeteritis</i>) and the present of the future (<i>praesens de futuris</i>), and distinguishing between present things and the present he adds to these, the present of the present (<i>praesens de praesentibus</i>), and thus reduces these three existing presents to the memory, attention and expectation. which are called the extension of the consciousness (<i>distensio animi</i>). This latter doctrine of St. Augustine agrees most wonderfully, with that of nine tenses and ten tenses of Avatamsaka sutra, which distinguishes, as to the past, the past of the past, the present of the past and the future of the past, as to the present, the past of the present, the present of the present and the future of the present, and as to the future, the past of the future, the present of the future, and the future of the future, and though dividing, as it were, the time into nine tenses, claims however, that there are ten tenses, because the three presents among nine are truly existent and they blend each other in one mind, thus forming one more tense. After all the above-mentioned thesis of St. Augustine seems to be a kind of idealism, which reduces everything into an actual existent consciousness, and corresponds as it were, to a doctrine of Buddhist philosophy, which claims the existence of the present alone, denying the existence of the other two tenses. Such theory of consciousness (<i>Vijnaptimatrasiddhisatrasa</i>) interpretes all things themselves as modifications of one actual existent consciousness, as did the phenomenology of E. Husserl, although if it had, substantiated this existent consciousness it would have remained to be only a common idealism. In the Buddhist philosophy, it is categorically required that it should deny not only the existence of thing itself, by nominalizing the external world and the past and future which represent it, but also the existence of human mind itself, by nominalizing existential consciousness and the present which represents it : i.e. it prohibits any adherence to the present as being a substance, and claims that even the present as well as the past and the future is a fictitious being, in as much as the present is to be determined. on the reciprocal relation of <i>Hetu-pratyaya</i> to the past and the future. It is therefore undeniable that there is some common trend between this doctrine of non existence of the present, and that of the former thesis of St. Augustine to which I referred at the beginning. If it must not remain to be an idealism which substantiates the consciousness of the present, and if it is not more than passing just through the idealism at least in its first stage, the time-theory of St. Augustine can be said to be quite similar to the <i>Vijnaptimatrasiddhisatrasa</i> of Mahayana Buddhism, where the things themselves of the external world are first unified by consciousness, and after that, even consciousness itself has to be unified by the absolute nothingness. Then this theory can be same as that of the <i>Sunyata satrasa</i> of Mahayana Buddhism conclusion, though different in method, since the latter denies whole things (including consciousness) radically, claims their true nothingness and at the same time, denying even this nothingness itself, arrives at mystical absolute being.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000028-0087

仏教哲学とアウグスティヌスの

時間論について

松 本 正 夫

仏教哲学に於ける時間論とは現在有体、過未無体論、三世実有、法体恒有説、或いは、三世仮名論と呼ばれて居るものを私は意味して居るのであるが、今仮りにこの立場に立つて現在に到るまで西洋哲学の中に一大潮流を惹き起し、又人間学と云わるゝ研究領域に抹殺しえない影響を及ぼせるアウグスティヌスの時間論を反省することは興味あることゝ思う。唯々私の仏教哲学に対する未熟の故にこのことが系統のない単なる比較に墮してしまひはせぬかと恐れる。因みにアウグスティヌスの時間論は彼の有名な告白 (Confessiones) 第十一巻中に述べられて居るものである。

先ず同巻第十四章に時間の三つの差異に就いて云う。「若し何物も過ぎ行かないとするならば、如何なる過去も存在しない。若し何物も未来から来ないとするならば、如何なる未来も存在しない、そして又若し何物も吾々の前に現存しなければ如何なる現在の時も存在しないであろうと云う事は確實である。」しかも同時に「過去」は今は過去つ

でもうなし、未来はまだ来ないのだから今はない。即ち、過去も未来も存在しない。それならば、「現在はどうかと云うと若し常に現存して居て、そして決して過去の中に移りゆかないとするならば、それはもはや時間ではなくして永遠であり、又、若し現在の時が単に過去の中に移りゆくからと云う理由でのみ時であるとするならば、其の場合には、其の現在の時は流れてもはや存在しないであろうと云う事が其の現在の時が存在すると云う唯一の理由となるのであるから、どうして其の現在の時が存在すると云うことを云いえられるかが理解されない。」かくて過去、未来、現在は存在しない様である。所が吾々は（第十五章）「例えば、若し百年も経過して居る事ならば、もう既に長いこと経過したと云い、百年も経過して始めて生ずるであろうと云うことならば、まだ長いこと経過してからだと云う。又十日前のことならば、まだ長く経過してないと云い、十日先のことならば、もう短い時間だと云う」。かくの如く時間の長短は果して云々しうるものであらうか。過去の時間は其れが過ぎ去つた時に、全く存在することもなくなつたのであるから、同時に長くあることもなくなつてしまつたのである。 *Postea vero quam praeterit, simul et longum esse destitit, quod esse destitit.* 少しも存在しないものを長いとか短いとか云いえなう。

それならば現在の時間は長くありうるかを考えて見る。例えば、百年の時間は現在することが可能であらうか。かくて彼は百年中の第一年をとり、それが現在して居るとすれば、他の九十九年は未来であり、第二年を現在とすると第一年は過去で、九十八年は未来であるからして百年が同時に現在しえぬことを説き、更に一年を月に分ち、月を日に、日を時に、時を更に分秒に分つても尙、その中に過去と未来が含まれて居る事を述べ、斯くて吾々が現在と呼びうる時間はもはや其以上分割しえられぬ極小のもので、最少の拡りも存しない程、急速に未来より過去へ飛来する。もし少しでも拡りがあれば、其れは更に未来と過去とに分割される。かくて現在は如何に極微であつても継続 *spati-*

num を有しないから、そこには長短と云わるゝ何の理由もない。

次に未来の時間に関して、矢張り先ずそれが長くあるとは云わないのである。何となれば長くありうる何物もまだ存在しないのであるから。それならば、現在になつて始めて長くなるのだらうか。所が上記の如く、現在は長くありえないのである。かくして常識上の時間、従つてその長短の概念は本質的に基礎付けられないことが示される。そう云うことは結局無意味な錯覚であらうか。

以上はその時間論の第一段であるが、そこに含まれて居る興味ある矛盾とその意味に就いては後述する所であるが、先ず、その始めに出てくる考へに就いて思い合わされるのは三世不可得の思想である。維摩經弟子品「若過去生、過去生已滅、若未来生、未来生未至、若現在生、現在生無住」。かかる三世不可得、三世仮名の考へを實際上の長短と云う時間の概念に適用したのが、彼の議論の第二段の如く見えるのであるが、ここに注意すべきは、過去と未来の長短を否定する理由は、最初の原理の通り、過去と未来が存在しないと云ふことであつたが、現在の長短を否定する理由は現在が拠りを有しないと云うことで決して「現在が存在しない」と云うことを以てして居ない点にある。即ち、最初の原則はその適用さるる際、知つてか知らずか、過去に関してのみ貫徹せられ、「現在」の議論では保留せられて居るのである。これは彼が後に時間論を進める方向を示すもので、その現在有体、過去無体類似の思想の副線をなすものとして注目すべきことと思われる。

以上の様な訳で時間の長短は云々しえなくなつたのであるが、彼は満足せずして云う。「吾々はなほそれでも時間の間隔を認識して、其れを比較し、且つ此はより長いとかより短いと云い、又厳密に時間を測定して、この時間はあれより二倍大とか三倍大とか丁度同じであるとか云う」。「人間の精神には時間を認識し、計量すると云うことが具わ

つて居るのである。」「しかし過去はもうないし、未来も未だない。そのないものを計れると言張る人はいざ知らず、どうして計られえようか。だから時間は過ぎゆきつゝある時にこそ見られ計られるので、過ぎ去つてしまつてはできる筈がない。それが存在しないからである。」(cum ergo praeterit tempus, sentire et metiri potest.) つまり過去も未来も存在しないが、過ぎゆきつゝある時、即ち、現在なるものは少くとも存在することになる。かくて第十七章に云う。「吾々が子供の時に学び、又子供に教えた様に、過去現在未来の三つの時間があるのではない。未来と過去は存在しないのだから、唯、現在あるのみである。」「それとも過去と未来とはあるものであつて、一方未来から現在になる時、隠れた場所から顕わな所に出現し来り、現在から過去となるや否や隠れた所に退去してゆくものであらうか。何となれば、未来のことを予知する時、それがまだないのに、どこでそれを見ることが出来たのであらうか。まだ存在しないことは見られる筈がない。また過去のことを語る時、それを心で見たのでないなら、語ることはい出来ない筈である。若しも存在しないのなら、決して視られる筈がない。それ故過去も未来も存在するのではなからうか。」

最初に現在実有、過未無体を主張し来つつも、彼はこゝに当然起る一つの疑問からして三世実有、法体恒有の思想に触れゆきつゝある。小乗の薩婆多部で云う如く、三世の法は歴然として実有なり、若し無法ならば過去未来に対して過去なり、未来なりと云う思想の起るべき理なしと云うのであつて、この場合、一切諸法の体性は悉く恒有なる故、法体の已起、未起に依つて三世の別を論ずるを得ないから、従つて何ものゝ不同に依つて三世の異を立つるかに關しては說一切有部中に法救の類不同、妙音の相不同、世友の位不同、覺天の待不同等の諸說があるが、アウグスティヌスは右の場合、未だそれらの過未が如何なる仕方にて存するかを確定して居ないのである。抑ゝ時間を斯く實體化

して考えるのは、因果を重くみるところから起つてきたもので、この故に十二因縁もこれを三世に配当して、三世兩重の因果の輪廻をとく有支説もそこに生じて来たのである。元來、因果と云えば、外道哲学中の転変説の因中有果にせよ、積聚説の因中無果にせよ、何れも何らかの常住的本体を予想するものであり、西洋哲学で云つても因果律は元來實體存在の論証に欠くべからざるものとされて居たのである。所が仏教で云う因縁 *idappaccayatā* は相依性とも云うべきものであつて「此あるとき彼あり、此生するより彼生じ、此なきとき彼なく、此滅するより彼滅す」と云う条件被条件の關係を單に一般化したものである。(宇井氏印度哲學研究第二卷三一八頁) こゝで重点を置くべきは因と云う *causa efficiens* ではなくして、寧ろ縁と云う *causa occasionalis* であらう。つまり彼此兩者は縁起することゝは直ちに縁起されることゝ云う相關相依の關係に於いてのみ存し、そこに何ら獨立固然の實體を定立しえないのである。斯云う縁起説の純粹の意味は唯識に到つて明らかと思われる。そこでは如何なる場合も因果は三世に配当せられず、従つて過去も未來も有体たりえない。その云う所の道理三世に就いてみるも、能生種子、所生現行、而して、所生現行より所熏の新種子に到る三法展轉の因果も實は同一刹那の同時因果であつて、そこには事實時間上の前後は何ら存して居ない。唯道理上より三世とされるに過ぎないものである。つまり時間は因果に配当せられない故に實體を予想しないものである。

この考えに稍相応して、アウグスティヌスは第二十三章と第二十四章にて、時間は運動ではないこと、従つて運動の予想する物体を予想せざることを述べて居る。略述すれば、彼は日月星辰の運行が、時間を成立さすと云う議論に對して、もし天の光体の運動がとまつたとしても、陶師の車が廻轉して居れば、それが早いとかおそいとか云いうるためにそこにも時間があるのではないかと疑う。もし一日と云う時間が太陽の運動であるとすれば、そしてもしそ

れが一時間で一週転したとしたならば、それも一日であろう。しかもそれが一日でないならば、二十四回周転しなくては一日でないであろう。故に運動で時間を云々することは出来ないのである。(運動で云々しうる時間は本質的時間ではなく、経験上の常識上の時間にすぎぬと云う点等全く近代人間学の考えを既に論じて居ると云えよう)。「又、もし一つの物体が或る時は動かされ、或る時は立止つて居るとする。その場合、吾々は只その運動のみならず、その停止の状態をも時間で計量し、そしてそれが動いて居たと同じ時間停止したとか、或いはそれが動いて居た二倍或いは三倍の時間停つて居たと云うのである」。これを見ても時間は物体の運動でないことは明らかである。何となれば、運動と停止の何れの場合にも時間が無關心に成立しなくては右の事情そのものが成立たないからである。かくて彼によれば、時間なる過去、未来があつたとしても、決して實在として存するのではない。現在とても同じことである。何となれば、凡そ時間は運動ではなく、しかも運動は物体の運動以外のものではないのだから、時間は一般にそう云う物的実有に固執するものではないのである。それは唯、凡ゆる運動がその中に於て運動し、測定せられる單なる延長 *distentio* に他ならぬ。

却説、以上の様な訳で、過去と未来が存在するとしても、それは三世実有説の様な仕方では存在するのではないことは明らかであるが、それならば其等は何処に存するのであらうか。この点は彼の議論上最も重要な点である。「このことを私は知りたい。然もそれがもしできないとしても、尙私は知るのである。どこにそれがあつて、次の事は明らかである。即ち、其れは、過去及び未来は其等が常にある所に現に存在して居て、未だ来らざるものでもなく、既に過ぎ去つたものでもない」と云う一事である。換言すれば、或事は過去つたにもせよ、其の事が過去つたと云う事は常に現に存在して居る。或ることは未だ来らざることであるにもせよ、其の事が未だ来らざるものであると云う事

は常に現に存在して居る事であると云えるのである。何となれば、其等の事迄が尙未だ来らざるものであれば、其等の事は全然存在しない事であろうし、又、其等の事迄が過去つて居るものであれば、其等の事はもはや全然存在しないであろうからである。」(第十八章) つまり、過去と未来があるとしても、それらは現在としてあるのであつて、過去としては既に過ぎ去つてなく、未来としては未だ来らずして存しないのである。この論法は後世デカルトを通じて、現代の現象学派のうけつぐ所であり、現象学の術語で云えば、この場合、過去と未来とは「括弧されて」、「中和化」neutralisiert された意識の中に存して居るのである。彼はこのことを更に精神作用(現象)の分野に類推して云う。「吾々が真理に忠実に過ぎ去れる事を語らんとせば、吾々は其れを記憶 memoria から持ち来るのであつて、事物そのものからではない。事物そのものは嘗つて生じて疾くに過ぎ去つて居るものである、然り、簡単に云えば、その事物の心像から持来り語るのである」。蓋し「その心像を私は現在の時の中に見る。何となれば、其れは尙ほ今私の記憶の中に存在するからである」。次に未来の予知は如何かであるかと云うに、吾々は未だないものを見ることは出来ないのであるから、未来は人が見るものとして存在しなくてはならぬ。其故こゝでも人が見るものは現在としてのものであつて、未来のものそのものではない。こう云う未来の現在性から考えて人は未来を予言するのである。そして斯云う現在性に彼は期待 expectatio を相応させる。以上によつて「所謂未来も過去も存在しないと云う事は明晰にして判明のことである。故に本来人に過去、現在、未来の三つの時が存在すると云う事は当を得ないのである。過去の事の現在 (praesens de praeteritis) 現在の事の現在 (praesens de praesentibus) 未来の事の現在 (praesens de futuris) と云ふ三つの時間が存在すると云つた方が寧ろ本當であつて」、即ちそれらが靈(意識) anima の中に記憶と直観 attentio と期待の樣態に於て存して居るのである。この故に常識で經驗的に考えられて居る

過去、現在、未來の三つの時間の存在することは本質的に無意味な表現上の慣習であつて、唯、アニマの中にのみこれらの三つが現在として一元的に存在することが断定される。

以前に問題になつた時間の長短の問題はかくて次の如く解決する。「現在時とは或る点に於いて過ぎゆくもの故、それが何ら長さを有しないことは誰れも否定しない。しかしそれへの注意は尙繼續せられ、それに依つて過ぎ去つてしまつたものでも（記憶の仕方で）現在であると云うことを繼續するのである。かくて未だ存在しない未來の時は長くはない。長き未來とは唯、未來への長い期待である。又、もはや存在せざる過去の時間は長くはない。長い過去とは唯、過去の長くつづく記憶である」。(第二十八章)

時間は過去も現在も未來も唯現在としてのみ存在する。しかも時間は他方過ぎゆくもの、移り行くものであり、その点に於いて計量さるゝ、拡りであることは上述した如くである。それは物の運動でもなく、物の拡りでもない。もし物体の拡りであるならば空間と等しく、再び法体恒有の思想に歸らねばならないであろう。アウグスティヌスはこれをアニマの延長(拡り) *distentio animi* であると云う。他方時間は現在としてのみ存する。しかるに現在に延長も拡りも有しえない。つまり時間が直ちに現在ではないからである。時間はアニマの延長であり、現在はアニマの点と云つてよいであろう。これでアウグスティヌスの時間論は終るのであるが、かくて時間は全く *cogitationes* に還元せられるのである。

以上の議論に於ける「現在觀」は仏教哲學中、殊に唯識のそれと非常に類似するところがある。例えば、有「作用」時、名為「現在」。或いは其の事物の正しく作用を呈する位、更に詳しく云えば、未だ作用あらざるを未來、作用已に減したるを過去と名付けるのに対し、正しく變礙、領納等の作用ある一刹那を現在と稱し、唯識大乘では過未は無体

であるが、尙現在につきては実有を立てゝいる。(成唯識論了義燈第四本) 瑜伽五十一に曰く、過去の行は云何、謂わく相已に没し、自性已に捨す。現在の行は云何、謂わく、相未だ滅せず、自性未だ捨せず。未来の行は云何、謂わく因は現在にあるも自性未だ生せず、未だ自性を得ずと。かくて現在を除いて過去については自性不可得である。尙唯識論では三世を道理、神通、唯識に分ち、何れも識有に還元されることを主張する。道理三世は上述したが、神通三世にても三世は現在刹那相分の上に現する相にして能縁、諸縁の法は唯、現在にありとなし、唯識三世にては多分は分別妄心の所變、去來の相に似たるも実は唯、現在なりと主張して居る。かくの如く現在の強調は当然、識の有性を強調することになつて、この故にアウグスティヌスの觀念論と唯識説との間に相通する所が多いと思われる。更にアウグスティヌスの議論の中で最も重要な中心点である上述の過去の現在 *Præsens de præteritis* 現在の現在 *Præsens de præsens* 未来の現在 *Præsens de futuris* に就いては華嚴九世十世説を注目すべきであると思う。

「過去世の中に法の未だ謝せざる時を過去、の現在」と名付け、更に過去に望んで彼の過去を名付けて過去の過去と名付け、今の現在に望むれば是未だ有らざるが故に、今を名付けて過去の未来となす。此の一具の三世は俱に過去にあり。又彼の法謝し已り、現在の法起りて未だ謝せざる時を現在の現在と名付け、彼の過去に望むるに已に滅無なるが故に彼を現在の過去となし、未来に望むれば是未だ有らざるが故に彼を現在の未来と名付く。此の三は一具に俱に現在にあり。又彼の法謝し已り、未来の法起りて未だ謝せざる時を未来の現在と名付け、彼の現在に望むるに是已に謝して無なるが故に、彼を未来の過去と名付け、更に未来に望むるに亦未だ有らざるが故に、彼を未来の未来と名付く。此の三は一具に俱に未来にあり。此の九世の中、各三の現在、は是れ有にして、過去は俱に無なり。而も凡べて縁起相由の故に、法性融通の故に、互いに相即相入して一念の中に撰在し、総別合して十世を成す」。斯くの如くアウ

グステイヌスの議論が如何にこれに相似して居るかをみて自分は唯驚くばかりである。

しかしながら、アウグステイヌスの議論に於いて大いに問題とすべき一点がある。それは彼がその議論を出発せしめた原則、過去現在未来の三つの時間の不~~存在~~を示す命題に対して、上述の結論を如何に關係させたならばよいかと云うことである。この原則的命題は上述した通りに時間の長短に關して適用さるゝ際、既に充分に遵守されなかつたものであつたが、それだからとてその後一度もこれを否定する様な箇所が存しない以上、改めてこれとの關係を問題とすべきであらう。この最初の命題を繰返して云えば次の如し。「過去の時はもはや存在せず、未来の時は未だ存在しない。そして現在の時はどうかと云うに、若し常に現存して居て、そして決して過去の中へ移り行かないとするならば、それはもはや時間ではなくして永遠であり、又、若し現在の時が單に過去の中へ移り行くからと云う理由のみ時であるとするならば、其の場合には、其の現在の時は流れてもはや存在しないであらうと云う事が其の現在の時が存在する~~と云う唯一の理由となるのであるから~~、どうして其の現在の時が存在すると云うことを言い得られるかが理解されない」と。しかるに議論が進むに従つてこの現在の存在は全く疑われえぬものとなり、過去も未来も「或る種の現在」に還元せられることになるのであるが、このことは取りもなほさず、ア・ニ・マの実存性にその基礎を置いて居るのである。これは丁度現在実有、過去無体説を取ることによつて、その方向を推しすすめて行つた唯識の觀念論に相似する点が多いと思われる。以下少し唯識論の方面からこのことを考察しよう。「外境を実有と見るは愚夫の増益の見であり、内識を無と考えるのは惡趣空者の損減の見であつて二極論であるが、唯識説は外境に対しては非有、内識に対しては非無と見て偏見に墮せぬと誇稱するから、外境と内識とに対しては全同の見方でなく、内識に対しては常にこれを有なり、非無なりと見るのである。唯識は唯有識と同一意味であるから明らかに有に立つのである。勿論妄り

に心・心所の外に実に境ありと執するを遣らむが爲の故に、唯識のみ有りと言く。若し唯識をも眞実有と執せば外境を執するが如く、亦法執なり』と成唯識論自身が云う如く、内識の有も非有、似有には相違ないが、殆んど非有を忘れたかの如く、有に重きを置き、増益の見に近い程である。かゝる有に立つ点に外境実有に立つのと本質的に異らない所がみらるゝのである。唯識論には實在論的な点が多分に存することは争われない。」（宇井伯壽氏印度哲學研究第五卷三七—三八頁）

このことは有論の系統にある唯識説として極めて自然の傾向であつて、又唯識説の任務とする所から推しても極めてありやすいことである。「……唯識と云う語の本来の語義から云えば、一般に外境も内識も實在であると固執するのを破遣して、外境は實は内識の所変に外ならぬから実有でなく、唯、内識のみが実有であると説いて、外境を内識に摂める説を指すのである。……此の説は要するに認識論的に觀念論を主張せんとする趣意であると云えるであらう。然し觀念論は根本仏教や大乘仏教一般の基調をなして居るものであつて、何等唯識説のみの特色をなすものでない。唯識説として云えば、觀念論はその予想とも云ふべきものに属するので、進んで如何にして、又何故に有なり似なりの外境が成立して居るか、若しくは生ずるか、即ち、識所變としてそれ等を説明解釈せんとする所に其の独自の領域をもたんとするのである。従つて識の考察の精細になつてくるのは当然である」（印、哲、研究五、三八。）この点で唯識論は現代で云えば現象学の認識論たる現象学的還元論法によく通ずるものであるが、かのアウグスティヌスにあつても、その場合だけで云えば、アニマなるものは必ずしも實體を意味する要なきもので、既にデカルトの「意識」とも云ふべき *cogitationes* の意味に外ならぬ。そしてこれがデカルトで再発見され、現象学派の尊重するところとなつたのである。

しかしながら唯識論にても、識の考察が精細になつてくると識の用に対して識体と云う様な實體視の概念が出てくるので、これは識から外境を解釈する場合、必ず起ることである様に、西洋哲学史上、純粹意識、發見の三つの場合、即ちアウグスティヌスにせよ、デカルトにせよ、現象学のフッサールの場合にも、折角一方に實體概念を破しても尙、他方に新しい固執を生ずることを止めえなかつた。アウグスティヌスは自ら既に本体論形而上学者となり、デカルトも亦直ちに本体論に転向し、自らスピノザ、マレブランシュ等の輩出する幾多の形而上学体系のさきがけとなり、現象学派はこの偏向に対して極力抵抗し來つたにもかゝらず、既にハイデッケル等の人間学的形而上学を生みつゝある状態である。

唯識論の場合も、勿論、識を有とするのは外境に対してであつて、決してそれ自身実有であるのではない。それはそのものとしては矢張り似有であり仮名であると言ふ原則の制限を有しながら、その効果がなかつた様に、上述せるアウグスティヌスの最初の原則も実念論えの制約でありながら、忘れられた制約として取残されてしまつたものと考へられる。如何に諸法が識有の所變とは云え、識有は独立固然たる主体であつてはならない。それは矢張りより大きな因縁の所生であるに過ぎない。

かくの如くすべてを因縁とみて、一つに固執しない為に凡べてを空じ、以て真如縁起、諸法実相（万法相依の真相）を観ずるのが大乘の立場である。この意味で過去、未来を現在性に還元すると共に尙、現在そのものも「過去」「未来」との相依性（因縁）に於いてみるべきことがアウグスティヌスの最初の命題の要求するところでもある。現は独立ではなく、過ぎ去ることによつてのみ現在たりうると云う因縁である。これは現在実有、過未無体説をとる唯識論の考へ一般に徹底せしむべき注意でもある。しかしそれだからとて始めから三世を同時に仮名としてしまふ

ならば、もはや一般に觀念論は成立せず、唯識論的認識論もその領域を失つてしまふのである。先ず、外境、過去の仮名化によつて法無我を立て、次に識有、現在の仮名化によつて人無我を立てるべきである。精細に検討すればアウグスティヌスの時間論は既に期せずしてこの二段階をば契機としては含んで居るのであるが、彼自身の意図は、その第一段階を發展させることに止つて居たのであつた。これは唯識論の場合にも同じである。大乘の能統一の立場はどうしてもこの第二段に進まねばならぬ。何となれば、第一段階の識による所統一は外境諸法であつて未だ識そのものを含まず、第二段階に到つて始めて一切が所統一である如き能統一に到達するからである。この点、空論系大乘に於いて、諸法を破して真空を立て、これを空して妙有に到る弁証法と少し趣を異にする。即ち、前者にあつては第二段階の否定は第一段階の否定とその論理性に於いて内容を予想する点で全く同じものであるが（第一段では外境、第二段では内識と云う内容を否定す）、後者では第一の否定に対して第二の否定の意義は幾分形式的である。即ち、それは破邪即顯正を示す為のものであつて、この故にしばしば第二の否定の意義が見失われがちである。然し眞に妙有を觀じ、諸法実相に到るには、第二の否定によつて仮名の世界にかえらねばならぬ。しかし此の場合、二つの否定が如何に相違して居るかその形式論理的ならぬ弁証法的意義を知らねばならぬと思う。

附記、本文は昭和八年常盤大定先生に提出した研究報告である。従来私の研究が何れも存在論的内容のものであり、アリストテレス、トーマスの伝統の下なる存在の類比的な概念名辭に基くものであつたのに対し、更にアリストテレス、トーマスの伝統の背後に存するプラトン、アウグスティヌスの伝統、従つて存在の一義的な體驗的名辭に基く意識論的形而上学への研究をも忽せにしないとの意味で、この試論的資料を敢へて發表する。存在論的な形而上学が論理的な基本的諸範疇に発する主語主義的なものであつたのに対し、意識論的形而上学は実存哲學的な體驗の名辭に発し、主意主義的、神秘思想的な基底を有するものであり、これを強いて論理的に表現すれば西田哲學に見らるる如く述語主義的のものとも云ふべきであらう。仏教哲學を内在的に理解せんと努めた

本論文はこの方面の研究に就て確かに一つの手掛りを提供する。真に対象論的学的な存在論こそ私の主目的であるとしても、その基底に存する意識現象論的体験的な背景を無視しうるものではないからである。