

関西大学 文学論集 第七十一卷 第三号 (二〇二二年十二月) 抜刷

「刹那滅」の世界

木  
岡  
伸  
夫



# 「刹那滅」の世界

木 岡 伸 夫

## 一 「無常」の直観

### 「瞬間」から「刹那」へ

筆者が西洋哲学の研究に携わって以来、約五〇年、学生時代に出会い、いまも抱え続ける〈宿題〉が、「瞬間」の問題である。「瞬間とは何か」——容易に答えの出ないこの問いに対して、先年、「瞬間のミュトロギー序説」<sup>1</sup>なる一篇を本誌に投稿し、回答に向けて一步を踏み出した。その中で、「瞬間」は、ふつうに連想されるような意味での時間の要素ではないこと、時間に含まれると同時に、時間を超出する、という厄介な二面性を帯びた経験であること、を明らかにした。こうした二面性をふまえて、「瞬間」の本質に迫ろうとするとき、時間の要素としての「瞬間」ではなく、時間の成立以前に生きられる〈瞬間的なもの〉、瞬間性の事実を目を向ける必要がある、と感ぜられた。西洋近代の時間観念の下、「瞬間」は、直線的時間における「点時刻」へと、その意味を切り詰められてしまっている。だが、私見によれば、「瞬間」は、日々生きられる時間に内属する一方、日常生活の地平を超越するための跳躍版ともなりうる。「瞬間」の問題を追究したジャン・ヴァールは、そのような「瞬間」を「形而上学的経験」<sup>2</sup>として位置づけた。いま挙げた二面のうち、後者の面を解明するためには、西洋的時間における「瞬間」とは異なる、別の瞬間

性の概念を対置し、それを〈鏡〉として活用することが、有効ではないかと考えられる。そのような〈鏡〉として、ここに取り上げるのが、仏教の「刹那」概念、および「刹那滅」論である。

とはいえ、ただちに「刹那」および「刹那滅」の検討に入ることをためらわせる事情が伏在する。仏教の基礎経験である「無常」に結びつく「刹那」は、今日、いまだ日本人の日常的意識に余喘を保っているものの、その概念は、西洋的な「瞬間」の同義語として扱われ、つまるところ「最小の時間」、といった卑俗な理解に引き渡されてしまっている。この状況を度外視して、「瞬間」と「刹那」との異同を論じるなどという企てが、成功する見込みはない。とはいうものの、こうした現状を一変させるだけの妙案が、筆者にあるはずもない。できることは、せいぜい、「刹那」の論議に立ち入るにあたり、「瞬間」を内包する西洋の時間の絶対的支配を生み出した近代の歴史に、深く想いを致すべし、といった注意をしるしづける程度のことである。

### 「刹那」と「刹那滅」

「刹那」は、仏教の基礎経験である「無常」に結びつく。「瞬間」と「刹那」とは、それぞれ背景となる世界を異にしており、異質な意味圏に属することが明らかである。「あらゆるものが無常・苦・無我である」<sup>3)</sup>という直観が、釈迦牟尼入滅後に成立した阿含の教理の核心である。しかし今日、仏教由来の「刹那」の上に、西洋近代の時間観念である、直線的時間上の点時刻、という「瞬間」のイメージが、覆いかぶさることは避けられない。「刹那」の実相に迫ることを妨げるのは、まさにこうした事情である。「刹那」は「瞬間」ではない、といくら叫んだところで、如何ともしがたいのが現実である。それを断つた上で、手はじめに、「刹那」の辞書的説明を引くことから、考察に着手したい。

サンスクリット語 *Kṣana* に相当する音写。〈念〉〈念念〉などと漢訳する。きわめて短い時間。瞬間。最も短い時間の単位。その長さについては、指を一回弾く（弾指）あいだに六五刹那あるという説や、七五分の一秒に相当するという説など多くの異説がある。また須臾と同一視されることもある。この世の存在物は、実体を伴つてあるようにみえるが、実際には一刹那ごとに生滅を繰り返して実体がないことを〈刹那生滅〉あるいは〈刹那無常〉という。

この説明の特徴は、前半、「最も短い時間の単位」とあるように、「刹那」を「瞬間」の同義語と見て、その時間的短さを示すことに重点が置かれている点にある。「刹那」の意味が、「瞬間」の側から照射されるということは、仏教の根本理念にもはや西洋的時間の視点からしか近づけない、という現状を物語っている。その反面、右の説明において、「瞬間」にない「刹那」独自の意味についても、言及が為されていることは見逃せない。最後の「この世の存在物は……」の一文に現れる〈刹那生滅〉〈刹那無常〉（以後の本文では、「刹那滅」に統一する）の語は、「刹那」が、「刹那滅」と一体不可分で用いられる語であることを物語っている。では、「刹那」と一体をなす「刹那滅」とは、いかなる事態なのか。同じ辞書から、説明を引用する。

原始仏教以来の諸行無常の教理の理論化であり、諸法はただ一刹那のみ存在して滅するとする説。種々のアビダルマ論書に登場するが、この説を認めない部派もあり、さらにまた、刹那滅とされる法の範囲も部派によつて必ずしも同一ではない。説一切有部や經量部は一切法の刹那滅を説いたが、正量部もしくは犢子部は心心所法「心および心の作用」の刹那滅は認めたが、心不相応行法「物にも心にも属さない法、たとえば寿命、言語」などについて

は認めなかつたといわれる。説一切有部によれば、実体としての法である生住異滅なる四相がそれぞれ順に、未来世にある法を現在に生ぜしめ、住せしめ、異ならしめ、滅せしめる。法は滅して過去世に去る「落謝する」。そして四相の作用対象として、法は現在・過去・未来の三世に亘つて存在しなければならぬ（三世実有）と説かれる。一方、法の連続的な変化（転変）の立場に立つ経量部は（現在有体・過未無体）、および滅には因なしとする（滅無因）を説いた。<sup>(5)</sup>

碩学の手になると想像される、間然するところのない説明である。これを手引きとして、「刹那」「刹那滅」とは何かを、仏教思想の展開に即して見ていくことにしたい。

### 「常住」と「無常」

「原始仏教以来の諸行無常の教理の理論化」とあるように、「刹那滅」は「無常」の理論である。では、「無常」とは何か。仏教理解の核心をつくこの問いに、正面切つて答えることは難しい。「諸行無常」、つまり一切の「行」（つぐられたもの）<sup>(6)</sup>が無常である、ということから、「無常」それ自体を規定する別の言葉は求めがたい、と平川彰は言う。主語となるあらゆる事物について、「○○は無常である」という述定が成り立つもの、そこから「無常とは〜である」といった概念規定を下すことは、困難だということである。そうだとしても、否定神学式に、「無常は〜でない」といった言述をなすことが、できないわけではない。すなわち「無常」とは、「常住でない」ことである、と。「常住」とは、存在（法）が、変わらず同一であり続けること。その裏返しである「無常」とは、存在が変化し壊れてゆくことであるとして、「常住」と「無常」とを一括りに理解することが許されるだろう。

「常住」と「無常」、この一対は、存在理解の異なる二つの面を表わしている。それは、この世界が同一的で持続的であるという認識と、世界には何一つ同一にとどまるものはなく、すべては変化し壊れてゆくという認識との、対照的なあり方である。筆者は、西洋的な〈瞬間のミュトロギー〉の対極に、仏教的な〈刹那のミュトロギー〉として、「刹那滅」の言説を位置づける。「二つのミュトロギー」を分ける立場から言うなら、「瞬間」の背後にあるのは、「常住」、つまり存在の同一性を基本前提とする世界、対して「刹那」が云々されるのは、「無常」、すなわち存在の変異性を根本とする世界、である。むろん、こうした「仮説」については、その妥当性を証明する手続きが要求されるであろう。それに対しては、さしあたり本篇全体がその答えである、と応じるほかない。「瞬間」の背後には、「常住」、つまり存在の恒常性を前提する世界があり、「刹那」の背後には、「無常」、すなわち存在の変異性を前提する世界がある。このように、「常住」と「無常」とが不可分な概念対をなすということ、ひとまず了解事項として、検討を進めることにしたい。ここから、「瞬間」に対する「刹那」ならではの意義を、クローズアップする手順に移りたい。

引用した説明では、諸部派の中に「刹那滅」を認めない部派もあるということ、また認めるにしても、「刹那滅」とされる法の範囲も部派によって必ずしも同一ではない」との断りがあるように、さまざまな立場の違いがある、という事情が述べられている。そのうち、「説一切有部や経量部は一切法の刹那滅を説いた」とされ、考えられるすべての存在（法）が「刹那滅」だとするこの二派に、焦点が合わせられている。本稿の関心は、「刹那滅」をめぐる諸部派の対応を分類整理することではなく、「刹那滅」の主張が意味する事態の核心的意義を把握することにある。それゆえ、以下では、アビダルマ論書に登場する諸部派のうち、説一切有部と経量部が提示する「刹那滅」の理論に限定して、考察することにした。

諸行無常——世界認識の型

「諸法はただ一刹那のみ存在して滅する」という「刹那滅」。「一刹那のみ存在して滅する」ものが「諸法」である、とはどういうことだろうか。「法」(dharma) について、「保つ」という語根から成立した言葉で、(同じ性格を保つもの)〈法則〉(行為の規範)などの意味がある」との説明がある。ふつうに言われる事物が、「法」と称されることは、仏教独特の用法であるが、そうした事情はさておき、「刹那滅」とは、事物・世界の「存在」が、瞬間的に生じ、かつ滅することである、とする理解が仮に許されるとすると、いかにも奇怪な説である。この主張がグロテスクに映る理由は、何よりも、世界の存在が同一性を維持することが当然のあり方である、というわれわれの〈常識〉にある。この〈常識〉は、事物の存続に対応する時間の連続——イメージとしては、直線的時間——という、もう一つの〈常識〉に支えられている。つまり、存在の同一性と時間の連続、という二つの先入観念が、「事物の瞬間的存在」を異常な仮説と見る反応の根柢にある。近代世界のこうした〈常識〉を疑い、あるいは否定する、などといった所作をとることのできる人物が、今日はたしているだろうか。まずは、この自問から始めよう。「存在」と「時間」との一致という〈常識〉から、一定の距離をとって、事態を根本的に見直すためには、ある特別な理念の助けを借りる以外にはない。その理念とは、「諸行無常」、つまり「常住不変のものはない」という直観である。

直前に述べたように、「無常」と「常住」とは一对をなし、相互依存——仏教の用語では、「相依相待」<sup>ちかひあひた</sup>——の関係にある。したがって、「この世が無常である」という判断は、それだけで自己完結することはできず、「この世が常住である」という、その裏返しとなる判断と一对をなして成立する。なぜなら、この世の「無常」を言うためには、その対極にある「常住」を考えないわけにはいかず、「常住」を主張するためには、逆に「無常」を想定しなければならぬからである。この地点において、二つの判断のうち、いずれか一方が正しく、他方が誤りである、という断定



は、成立しないと云うべきである。とはいえ、ロゴス的な二値論理の観点からは、上の二つの命題が排反的であつて両立しない、という主張が提示されると予想される。その上で、事物は存続するのが当たり前、「すべてが壊れる」などという「諸行無常」の説は、間違つてゐる、もしくは誇張である、といった反応が返つてくるのが予想される。

「無常」は「常住」の否定、「常住」は「無常」の否定である。とすると、「無常」と「常住」とは、反対対立の關係に立つから、「無常」と「常住」のいずれでもあるとか、そのいずれでもない、といったどっちつかずの考えは、矛盾律を侵犯するという理由で、認められないことになる。これに対して、筆者は、これまで山内得立『ロゴスとレンマ』の唱道する「レンマの論理」を受け容れ、肯否のいずれでもないがゆえに、そのいずれでもありうる、という「中の論理」に、十分な存在理由がある、という主張を繰り返してきた<sup>1)</sup>。といつても、ここでそれを盾にして、ロゴスカレンマか、の二者択一を讀者に迫ろうとする訳ではない。そもそも、ロゴスカレンマかという対立の構図は、それ自身が二項対立的なロゴスの発想であつて、レンマの立場に沿つた対応とは言えないからである。ここではひとまず、「無常」と「常住」とは、存在理解における二つの契機を代表し、相互依存の關係にある、ということのみ確認したい。そのうえで、仏教においては、西洋文明とは対照的に、「無常」の方により重心のかかる世界認識の型が成立した、という事実に大方の注意を促したいと考える。

## 二 アビダルマ論書の立場

### 四相——生住異滅

「常住」と「無常」、そのいずれに比重をかけるにせよ、物事が不斷に変化すること自体を否認する者は、まずいな

いと思われる。すべては変化する。その変化において、何が常住であり、何が無常であるか、が問題とされなければならぬ。仏教は初期以来、存在（法）の変化を三段階もしくは四段階に分け、その各段階をおした変化が刹那に生じる、という言い方で「刹那滅」を説いた。三段階の変化は、「有為の三相」と称され、「生」と「滅」、その中間に「住の異」がある。この三相を具える法の変化が、「有為法」と称される。

無常と常住を、〈変化〉と〈同一性〉に見立てるとすると、「生」と「滅」の間である「住の異」は、重大なパラドックスを孕むということが判る。なぜなら、「住の異」とは、「住」つまり同一でありつつ、「異」すなわち変化を生じる、といった矛盾する事態を意味するからである。〈同一性と変化の両立〉という矛盾は、「AはAである」という同一律にとどまるかぎり、解消することができない。この事態は、古代ギリシア世界において、ロゴスによっては説明できない事実を、ミュートスに委ねるという結果を生じた——プラトン『パルメニデス』における「たちまち」が、その例である。対話篇における老パルメニデスは、若き日のソクラテスを相手に、問答を仕掛ける。動から静へ、静から動へ、という変化が、そのうちに生ずる「奇妙なもの」がある、と説くパルメニデス。「それは何か」と訊ねるソクラテスに対して、「たちまち」である、という返答が提示される。<sup>(13)</sup>

仏教の世界においても、事情は同様である。同一性と変化、連続と非連続の両立を可能とするための〈魔法の杖〉は、相異なる三相ないし四相が、「たちまち」のうちに通過される、といったミュートス（神話）を語り出す以外にない。その「ミュートスの語り」（ミュトロギー）<sup>(14)</sup>こそ、「刹那滅」にほかならない、と筆者は考える。

存在（法）が生住異滅の四相を経過する時間の単位が一刹那であり、この刹那の生住異滅が積み重なって、現象の変化が成立すると考えたのである。したがって一刹那のあいだ存在する法が、現象構成の単位である。そしてその

法を一刹那に変化せしめる方が、四相という四種の実体であると考へたのである。<sup>15)</sup>

パルメニデスは、ロゴスのな分別の限界に直面するや、「たちまち」というミュートを語り出した。アピダルマ論書を代表する説一切有部に始まり、経量部など他の部派へ、さらに大乘仏教へ、と引き継がれていく「刹那滅」の思想は、もしかすると、古代ギリシアで生まれた瞬間性のミュートの、仏教界に響くこだまではないか、と見まがうばかりの相似性を帯びている。

では、「たちまち」と「刹那滅」との違いは、どこにあるのか。静から動、動から静への一瞬の変化を、パルメニデス・プラトンは、「たちまち」というミュートで表した。それが、ミュートであるという理由は、ロゴスの合理的説明によって、それ以上に展開することが不可能な事実、ただミュートとして語り示されるのみ、ということである。ところが、プラトンの弟子アリストテレスは、「たちまち」と称されたその事態を、「前後の区別とともに数えられるいま」<sup>16)</sup>に置き換え、合理化の処理を加えることによって、神話的な語りから離脱し、それによってプラトンのなミュートを無用のものとした。アリストテレスの「いま」もまた、一種のミュートには違いない。だが、ロゴスの展開へと開かれたミュートであるところに、「たちまち」との大きな違いがある。<sup>17)</sup>これらが、「瞬間」をめぐるミュートとロゴスとの関係を物語る、代表例である。古代以来、西洋哲学における「瞬間」に関しては、この二例が表すように、ミュートとロゴスとは、微妙に対立しつつ合体する。すなわち、「いま」のように、ミュートからロゴスへの展開が生じることによって、ロゴスはミュートから乖離する。そうならば、ミュートとロゴスのいずれかであつて、そのいずれでもないとか、いずれでもあるといった、〈中間〉はありえない。それが、〈瞬間のミュートロジー〉の実状であつた。

これに対して、初期仏教のアビダルマにおいて、「刹那」は、「生住異滅」の四相に分けられ、「住の異」において、「法」(存在)が同一でありながら変化するという論理的矛盾が、そのまま認容される。説一切有部に代表される分析的アプローチは、ギリシア的な「たちまち」のミュートスが処理した変化の意味を、それが本来的に孕む矛盾の相とともに、明るみに出した。しかし、明白な矛盾をしるしづけるロゴスによっては、当の矛盾を超えることができない。このことも確かである。そこで考えられた方策は、パルメニデスⅡプラトンのとったそれと、ある意味で相似である。それは、ロゴスの矛盾をのりこえるための、仏教的論理によるミュトロギーの構成である。こうして、「刹那滅」の仮説が立てられることになる。

むしろ、反論が考えられる——それでは、「たちまち」と「刹那滅」とは、同じものだとということか。いったい、これらの違いはどこにあるのか、と。それに対して、こう答えよう。この二つが同工異曲であることは、間違いない。だが、双方の違いは、次の点にある。論理的矛盾を許さないフィロソフィアの世界では、ミュートスからロゴスへ、ロゴスからミュートスへの転換が、直接無媒介に行われる。言い換えれば、ロゴスか、さもなければミュートスかであつて、両者の〈あいだ〉は存在しない。しかし、矛盾律を絶対化しない仏教思想において、矛盾が温存されたまま、ロゴスとミュートスとの結合が図られる。「生住異滅の四相が一刹那である」という説一切有部の主張は、そのような仏教ならではの、「ミュートスのロゴス」(ミュトロギー)のありようにほかならない。

### 諸法無我

釈迦牟尼の教説の中心とされる「三法印」——「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」。最初の「諸行無常」は、諸法の生起と消滅とが一瞬である、という「刹那滅」を要請する。この仮説が妥当であるためには、第二の「諸法無我」

が、それと不可分の前提にならなければならぬ。この点を説明するためには、「諸法」つまり「すべての法」が、何を意味するか、またそれが「無我」であるとはどういうことか、に闡説する必要がある。

ここまで用いてきた「法」は、もの・事物・存在・現象を指す。だが、現代のわれわれにとつて、「法」は事物や存在ではなく、それを支配する秩序や決まりごとを指す。それが前者の意味に用いられるのは、桜部建によれば、「あらゆるものがすべて法則・秩序にしたがって存在していると考えるところから出てきたものであろう」<sup>18</sup>。その「法則」とは、これも仏教に特有な、「縁起の理」にはかならない。あらゆる物事が、縁によって関係し合い、つながり合い、何一つとして、他から独立した存在性（自性）をもつことのない世界。これが、バラモン以来、「梵我一如」において、「梵」（ブラフマン）から区別されてきた「我」（アートマン）の存在を否定する、「諸法無我」の意味するところである。しかし、「諸法無我」が「諸行無常」と両立するためには、ここでも厄介な矛盾を乗り越えることが求められる。というのも、無我であるような法が、生住異滅を経過するためには、少なくとも何かが生じ、住し、異となり、滅する、という過程を経なければならぬからである。何かが生じるためには、それがすでにあるのではなく、無い状態からある状態に移ること、無から有への移行が必要である。「住の異」については、すでに指摘したとおり、同一性と変化との両立が条件となる。さらに「滅」についても、それが有から無に移行することだとすると、「法」が滅するためには、先行する三相——生・住・異——と同様の矛盾に直面することが避けられない。こうした矛盾は、分析的な論理を徹底するかぎり避けがたく、ロゴス的に解消することはできない。それは、部派仏教に続く大乘仏教、わけでもその鋭利な論理的追及で知られる龍樹によって、一定の「解決」——と言ふべきかどうかは、別として——が図られるまで、課題として残らざるをえない。「説一切有部」（以下、「有部」）が代表する初期仏教の「識」（分析的理解力）の立場によっては、当然のこととして、矛盾の解消に至ることは望みえない。

要点を確認しよう。「諸法無我」が説くところは、個別の法（存在）に「我」がない、ということではなく、縁起的に関係する法の全体が、無我だということである。特定のあれやこれやではなく、つながり合うすべての法が、無我だということである。ということは、縁起的な世界全体が無我であり、それゆえ無常だということである。かくして、「諸行無常」と「諸法無我」に関するかぎり、「刹那滅」という仏教的なミクロロジーに結びつく、十分な理由があると考えられる。

しかし、すべての法が無常であり、無我であるという教説は、ほかならぬ「法」の理念に背くのではないか、という反論が考えられる。「支える」「保つ」を語源とする「法」には、秩序・法則・規範・型はもとより、道徳・正義・習性・性質、さらには真実・最高の実在といった意味が存する。しかも、ブツダの教説を「ダルマ」（法）と称する用例が、最も多く見られるという<sup>19</sup>。時間的な持続や永遠を連想させる、こうした「法」の用法について、「刹那滅」を言うことは、じつさい背理そのものではないか。そう疑われることにも、不思議はない。この疑問は、「法」の時間性に関する。次に、それを取り上げる。

### 有部と経量部

「刹那」を「短い時間、瞬間」とする一般的理解に立つなら、瞬間ごとに世界が生滅するという「刹那滅」は、存在の断絶・非連続を唱える奇説である、と受けとられるかもしれない。だが、事實はまったく正反対であり、「刹那滅」なるがゆえに、世界の連続が成立する。なぜなら、刹那（瞬間）が刹那（瞬間）に続くということは、刹那（瞬間）相互を隔てるスキマのない、稠密な連続を意味するからだ。それこそが、まさに時間である。ここに、非連続の瞬間によって、時間の連続が成り立つ、という逆説——「非連続の連続」——を認めないわけにはいかない。問題は、生

住異滅の四相を経過する一刹那が、それ以前、またそれ以後の刹那と、いかに接続するかである。これは、「刹那滅」によって、世界のリアリティがいかに説明されるか、という問題にほかならない。前に引いた辞書的説明に立ち戻ろう。「説一切有部によれば、実体としての法である生住異滅なる四相がそれぞれ順に、未来世にある法を現在に生ぜしめ、住せしめ、異ならしめ、滅せしめる。法は滅して過去世に去る「落謝する」。そして四相の作用対象として、法は現在・過去・未来の三世に亘って存在しなければならない（三世実有）と説かれる。一方、法の連続的な変化（転変）の立場に立つ経量部は（現在有体・過未無体）、および滅には因なしとする（滅無因）を説いた。これに従えば、過去・現在・未来の「三世」が、実有であるとする、有部の立場と、実在するのは現在のみ、とする経量部の立場とが、対立するというわけである。

現在世の存在は、一刹那である。この点に関して、有部も経量部も違いはない。だが、（未来世―現在世―過去世）が、たがいに隔絶しつつ連続するありかたについて、二派に見解の相違がある。文献学的観点から、それぞれの論拠に深く立ち入って比較検討する手続きは、門外漢である筆者の及ぶところではない。それを断つたうえで言うならば、有部と経量部との対立は、刹那と刹那のつながりについて、「非連続」と「連続」のいずれに重点を置くかの違いである、という見当をつけたところで、さほど重大な過誤はないかと思われる。

一つの刹那は、他の刹那といかに関係するか。刹那は刹那に接続する。ここに、刹那と刹那との「相統」が成立する。しかし、一つの刹那は、他の刹那から独立し、それだけで完結するという点に着目するならば、刹那と刹那との関係は、同時に「断絶」でなければならぬ。これも確かである。以上のとおり、刹那同士の間係を認めるということは、連続と非連続という、ふつうの思考において相容れないとされる両契機を、同時に認めることである。そのことを奇異として難じる向きが、もしあるとすれば、こう応じよう。一つの刹那（瞬間）と他の刹那（瞬間）とが、「連続」

であるという見方は、二つの刹那の内実がおおむね同一である（異ならない）場合に成立する。その反対に、二つの刹那がたがいに異質である場合には、刹那同士に「非連続」が成立すると考えられる。「刹那」を「瞬間」に置き換えたとしても、事情は同様である。時間の実質が「瞬間」である、と主張する瞬間主義が唱えられるためには、右のごとく、たがいに相反する「連続」と「非連続」の主張に対して、等しく開かれるのでなければならぬ。

ここで、有部と経量部の主張に関して、簡単な「思考実験」を試みることにしよう。「瞬間」であれ、「刹那」であれ、それが成立するためには、当の瞬間（刹那）が、前後の瞬間（刹那）から屹立して、それ自身をうちたてなければならぬ。刹那  $K_0$  は、直前の刹那  $K_a$ 、直後の  $K_p$  から区別されることで、その位置を得る（図1）<sup>20</sup>。この図において、現在の刹那である  $K_0$ （実線）は、直前の刹那  $K_a$ 、直後の刹那  $K_p$ （いずれも破線）との関係において、たがいに非連続であると同時に、連続でもある。便宜上、これら三つの刹那、 $K_a \cdot K_0 \cdot K_p$  に、それぞれ過去・現在・未来を代表させるとすれば、現在が  $K_0$  の一刹那であることは動かないが、それが他の二つの刹那（ $K_a$ 、 $K_p$ ）によって示される過去・未来とどうつながるかについて、異なる二つの考えが成り立つ。一つは、過去も未来も、現在とは異なりつつ、同じ四相を具えたものとして実在する、という「三世実有」の考え（図2）。もう一つは、過去も未来も実在せず、あるのは現在のみとする「現在有体・過未無体」の考え（図3）。すなわち、有部と経量部との違いである。

有部の場合は、生住異滅の四相が、各刹那に含まれるという意味で、 $K_a \cdot K_p$  は、 $K_0$  と構造的に同一でなければならぬ。  $K_a \cdot K_p$  の薄いボカシは、それを表す。これに対して、生住異滅が多刹那にわたる、と主張する経量部において、各刹那が示す相は、たがいに異なると考えられる。もとより、右の図は、両部派の所説を簡略なイメージに表したものに過ぎず、便宜上の区別以上の意味をもたないことをお断りする。

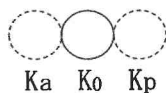


図1. 三つの刹那

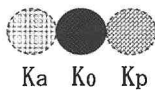
$K_0$ : 現在世  
 $K_a$ : 過去世  
 $K_p$ : 未来世



両派の理論的立場の異なりは、教理上の重要問題であるに相違ないとしても、「刹那滅」という両派の基本前提の重みに比べれば、取るに足りない、と筆者の目には映る。なぜなら、「刹那」の存在性は、「永遠の今」との根本的対立を意味しており、この対立の重要性に比べるなら、「三世実有」と「過未無体・現在有体」との対立など、物の数ではないと思われるからである。「刹那滅」の本質にかかわるこの点に、注意を向けてみよう。

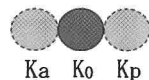
「永遠の今」とは、現在の瞬間がそれだけで充実に、(変化しない＝永遠である)ことを表す。したがって、時間は流れない。直前の瞬間(Ka)とも直後の瞬間(Kp)ともかかわることなく、唯一現在の瞬間(Ko)のみが存在する。仮に三つの刹那(瞬間)を分けたとしても、 $Ka - Ko - Kp$ は、たがいに異質的(非連続)ではなく、同質的(連続)でもない。最初から、一つの瞬間(刹那)しか存在せず、それと他の瞬間(刹那)との区別が成立しないからである。すなわち、非連続でもなければ連続でもない、というのが「永遠の今」である。宗教上の神秘体験において、そうした特権的な「永遠」への通路が、かりに開かれる場合があったとしても、日常的な生の時間は、それとは異なり、連続と非連続、持続と瞬間(刹那)とが結びつく、「非連続の連続」であるということを、ここで確認しておかなければならない。

「刹那滅」の二つのモデル



Ka Ko Kp

図3. 「現在有体・過未無体」  
(経量部)



Ka Ko Kp

図2. 「三世実有」  
(説一切有部)

## 三 非連続と連続の（あいだ）

## 非連続の連続

〔連続—非連続〕の図式は、「瞬間」にも「刹那」にも、共通に当てはまる。図中の数珠様の連なりは、「非連続」〔連続〕のいずれかではなく、両方を表す、ということに注意していただきたい。というのは、 $(K_a - K_0 - K_p)$ の連なりは、各刹那（瞬間）の表す異質性によって、「非連続」であると同時に、各刹那（瞬間）と次の刹那（瞬間）とにスキマがないことよって、「連続」でもあるからである。同時に連続でもあり、非連続でもある、ということが、瞬間性にもとづく時間の実相である。本稿では、最初に、「無常」と「常住」とが相即一体である、という主張を行った。「無常」を非連続、「常住」を連続に置き換えるなら、時間は、この二つの契機から成る「非連続の連続」、すなわち非連続と連続の（あいだ）にほかならない。

そのうえで、刹那の連なりを、「非連続」の相から把える思考が、「刹那滅」論の基本前提である。だが、刹那しか存在しないということは、刹那「連続」という形の「相続」を認める、ということでもある。その意味において、「刹那主義」は、そのまま「連続主義」である、という逆説が成り立つ。しかし、無常の直観を支えとする「刹那滅」は、ふつうに言われる時間の「連続」とは相容れない。というのも、連続主義は「常住」を認め、「無常」を否定すると考えるのが、常識的理解だからである。そういう次第だとすれば、ここで著者は、一つの提案を行いたい。それは、「刹那滅」を「非連続の連続」として受け容れたうえで、この自己矛盾的表現の意味内実に、目を向けてはどうか、という提案である。

「無常」とは、そもそも何だろうか。ただいまの世界が、直前にあった世界から一変したものとして、目の前にあ

るといふ事実、つまりはこれまでの世界が壊れたといふ実感、ではないだろうか。二〇一一年三月一日、予告もなく突然襲いかかり、町や村を破壊しつくした大地震、人々を呑みつくした大津波の記憶は、いまも生々しい。それを当事者は、「世界が壊れる」無常そのものとして、受けとめたのではないか。日常の無事と非日常の災厄とは、紙一重である。そのことを人々は、東日本大震災によって、学んでいないとでも言うだろうか。この世は無常である。

しかし、その直観は、それと呼応し相補う仕方でもかかわらず世界は存続する、というもう一つの直観と、表裏一体をなす。世は無常である。にもかかわらず、世は常住である。逆に言えば、常住でありつつ、無常である。このように相反する二つの世界のあり方が、切り離されることなく、一体であるということが、人々の時間経験の実相ではないか。したがって、「無常」であることは、「常住」であることをけつして妨げない。むしろ、「常住」であるがゆえに「無常」である、というのが事の真相である。このことを認めないわけにはいかない。たがいに「相依相待」（相互依存）的な関係をなす、「常住」と「無常」。その一方である「無常」に焦点化した世界の見方、それを具体化したものが、「刹那滅」論ではないか。そうして、そのことを忘却し去り、この世があたかも常住不変であるかのごとき幻想に囚われたまま、欲望追求に終始しているのが、今日の世の実状なのではないだろうか。

いま述べたことは、実のところ、小乗的なアビダルマ論書よりも、大乘仏教に現われる「空」の思想に傾斜した見解である。部派仏教の段階では、「刹那滅」の解釈に、分析的な「識」の方法が適用されたことから、有部と経量部との対立が浮上した。前出の引用（四頁）から、対立する両派の立場を再確認しておこう。

説一切有部によれば、実体としての法である生住異滅なる四相がそれぞれ順に、未来世にある法を現在に生ぜしめ、住せしめ、異ならしめ、滅せしめる。法は滅して過去世に去る「落謝する」。そして四相の作用対象として、法は

現在・過去・未來の三世に亘つて存在しなければならぬ（三世実有）と説かれる。一方、法の連続的な変化（轉變）の立場に立つ経量部は（現在有体・過未無体）、および滅には因なしとする（滅無因）を説いた。

### 法の生滅

この説明に立ち戻つて、考えてみよう。有部対経量部、双方の違いは、現在の刹那（現在世）における世界の存在（法）を前提しつつ、それと連続しかつ断絶する、過去世・未來世をどう位置づけるかにあつた。「実体としての法である生住異滅なる四相がそれぞれ順に、未來世にある法を現在に生ぜしめ、住せしめ、異ならしめ、滅せしめる。法は滅して過去世に去る「落謝する」。そして四相の作用対象として、法は現在・過去・未來の三世に亘つて存在しなければならぬ」とするのが、三世にわたる無常の力を「実有」とする、有部の立場である。これに対して、「法の連続的な変化（轉變）の立場に立つ経量部は（現在有体・過未無体）、および滅には因なしとする（滅無因）を説いた」。「法」の存在をめぐつて、兩派に、あたかも還元不可能な対立が存在するかに見える。しかし、兩派の相違点は、「刹那滅」の意味する「非連続の連続」において、形式論理的に背反する二契機——「非連続」と「連続」——のいずれに着目して理論を構成するか、という立脚点の違いに過ぎない。そう考えることができるだろう。有部の「三世実有」説と経量部の「過未無体」説、その違いをあえて軽微なものとする私見を、以下に呈したい。

有部の四相説について、平川による要約を再提示する。

存在（法）が生住異滅の四相を経過する時間の単位が一刹那であり、この刹那の生住異滅が積み重なつて、現象の変化が成立すると考えたのである。したがつて一刹那のあいだ存在する法が、現象構成の単位である。そしてその

法を一刹那に変化せしめる力が、四相という四種の実体であると考えたのである。<sup>(21)</sup>

文字どおり、一刹那に生住異滅の四相が経過する、というのが有部の考えである。それぞれが一刹那である、未来世・現在世・過去世は、完全に断絶して存在する。それゆえ、現在の「一刹那 $K_0$ 」において、存在（法）の変化が完結すると考えなければならぬ。その法は、現在と非連続である未来世 $K_a$ において、現在と同じく四相を経過するの  
でなければならず、同じく非連続の過去 $K_p$ においても、四相を経過しなければならぬ。現在との断絶を強調することによって、未来世・過去世は、現在世と相似の「実有」、という性格を帯びないわけにはいかない。これが、非連続の面を強調する説一切有部にとつて、「三世実有」を主張しなければならない理由である。

だが、有部のような考え方が、唯一の選択肢ではない。通常の時間観念に従うなら、現在の「一瞬」は、直前直後の瞬間と区別されるにしても、それ以上に一続きにつながっている。つまり、瞬間は非連続的であると同時に連続的である。体験においては、この矛盾を認めないわけにはいかない。この前提に立つとき、刹那相互の非連続よりも、連続の面をクローズアップする立場が成り立つと考えられる。それが、経量部の立場である。すでに述べたとおり、「刹那滅」の理論は、「持統」を否定しない。刹那が刹那に続くことによつて、時間的な連続が成立するからである。

時間は、連続か非連続か。こうした二者択一の立場では、右のような解釈が支持されることはないだろう。ことを、西洋的時間における「瞬間」の扱いに重ね合わせて、考えてみよう。瞬間は持統を否定する、また持統は瞬間を否定する、といった理解が、西洋時間論の常識を支配する。バシュラールによるベルクソン批判が、その典型である。バシュラールによれば、瞬間とは、「二つの無の間に吊るされた現実<sup>(22)</sup>」であるという。しかし、それは誤った主張である。「瞬間のみが現実である」ということは、存在するのは瞬間のみであつて、「無」を設定することはできない、と

いうことだからである。瞬間は瞬間に接続する。その事実を「瞬間」と呼ぶか「持続」と呼ぶか、いずれであつてもよいが、要は、「非連続の連続」をいかに説明するか、という問題である。ベルクソンの言う「持続」は、「異質的諸瞬間の相互浸透」<sup>23</sup>であつた。「持続」の定義に「瞬間」が取り込まれているのは、「連続」が「非連続」なくしては成り立たない、ということの証拠である。

ベルクソンの言い回しを、「刹那滅」論の文脈に移して考えると、経量部の「多刹那の相続」に相当する、と考えられないだろうか。というのも、実在するのは現在の瞬間のみだとしても、それが異なる過去・未来の瞬間につながる事によつて、時間の連続が成立するというのが、ベルクソンの持続説の内実だからである。この考えは、経量部の説く「現在有体、過未無体」に近いのではないかと著者は考える。『俱舍論』によれば、経量部は、「諸行の相続 (pravāha) の初めて起るを生と名づけ、終いに尽くる位の中に説いて名づけて滅となし、中間に相続して随轉するを住と名づく。此の前後の別を名づけて住の異となす」(大正藏、二九卷二七ページb)<sup>24</sup>。ここでは、生住異滅の四相が「諸行の相続」とされ、多刹那の経過を要請する、という考えが示されている。多刹那相続を説く経量部の立場は、一刹那が四相を含むとする有部の立場とは異なる。とはいへ、生住異滅の四相が「無常の力」(サンカーラー) においてある、という根本の思想に関して、両派に違いがあるわけではない。

### 因果と時間

むしろ、軽々に比較することは慎むべきであるとしても、著者としては、有部と経量部との立場の違いを、バシユラーとベルクソンの対立に重ねてみたい、という誘惑にかられる。有部において、一刹那は他の刹那から独立し、それだけで四相を経過する。この点は、各「瞬間」が孤立して成立する、というバシユラーの「瞬間」説に近似的

な性格をもつ。いっぽう経量部において、各刹那是独立することなく、他の刹那と連続することによって、四相を経過する。この考えは、「異質的諸瞬間の相互浸透」を「持続」とする、ベルクソンの立場に近い、と見ることが可能である。「無常の力」を世界の根底に認めるアビダルマの両派において、西洋の瞬間主義と持続主義との異なりに相対する対立が認められるのである。

とはいうものの、以上のごとき類比は、存在観・世界観の異同を慮外して、もっぱら時間論的視点に立つ場合にのみ、成り立つ並行性に過ぎない。(バシユラール・ベルクソン)において、生住異滅の四相が瞬時に経過する、といった「無常」の直観は窺うべくもない。彼らの時間論は、自身の生きる世界が、「常住」であることへの信に支えられている。その点に関するかぎり、仏教的「刹那滅」の思想を、そのまま西洋哲学の時間論に重ねることは許されない。前者の底に、「無常」の直観がはたらいているということは、「法」の変化について、ふつうに考えられる時間的連続とは違った「相続」の考えが、説かれることに注意しなければならない、ということである。

西洋的「瞬間」と東洋的「刹那」。二つの瞬間性の異なりが際立つのは、一つの瞬間(刹那)と次の瞬間(刹那)とが接続(相続)する局面である。それを、仮に知覚の瞬間( $M_1$ )と行為の瞬間( $M_2$ )とが接続する局面と考えると、どうだろうか。判りやすい例を挙げれば、「目の前にあるリングを見る」( $M_1$ )と「そのリングを手にとる」( $M_2$ )といった場合。知覚と行為に因果関係があるなら、知覚の瞬間( $M_1$ )と行為の瞬間( $M_2$ )とに、( $M_1 \rightarrow M_2$ )という時間の流れが生じるであろう。西洋の時間意識において、因果と時間とは、不可分に一体である。

これに対して、知覚と行為とが、右のように因果的なつながりをもたない場合も考えられる。「リングを見る」( $M_1$ )と「原稿の文字を書く」( $M_2$ )というように、前の例を少し変えたなら、( $M_1 \rightarrow M_2$ )という時間の流れは想定しにくい。知覚の瞬間と行為の瞬間とは、ふつうに言われる意味では、因果的につながらないからである。しかし、仏教におい

て、知覚と行為とに、必ずしも因果的ではない関係性を認めることが可能である。それは、「縁起」の関係性である。世界を構成する五蘊（色受想行識）に關していえば、知覚（色受）と行為（行）<sup>(26)</sup>とに、因果的・必然的な連関はなくとも、「彼あれば此れあり」といった、ゆるやかな縁起の関係がある。このことは、瞬間（刹那）と瞬間（刹那）との關係に、リニアな時間連続の図式を適用する必要がない、ということを物語っている。それは、存在のありようを、一次元連続としての時間に結びつける西洋の時間論とは違った行き方が、仏教の存在論・時間論において可能である、ということである。しかし、そう主張するためには、ひきつづき、仏教における「因果」の思想を一瞥しなければならぬ。

#### 四 因果から縁起へ

##### 因果のロゴス

「因果」は、原因と結果とを区別する分析的思考を表す。仏教の存在論にも、西洋哲学における因果関係とは異なる、別種の因果説が存在する。因果の觀念は、仏教の根本に、ロゴスの論理が機能していることを証拠立てる。その代表例——有部の分析的思考は、法と法との多様な因果関係を分類している<sup>(26)</sup>。第一に、一個のものの存立に他のあらゆるものが関わって、その存立を妨げるはたらきをしていない、という意味の「能作因」と「増上果」の関係。一対一の因果関係を、広範な関数の概念に置き換える思考である、と見ることができよう。

第二に、時間的な因果関係。連続不断に生起する法の流れにおいて、先行する法は因、後続する同類の法は果である。西洋哲学の時間的な因果関係の東洋版とも見ることのできる、この種の因果は、色法（客観的对象）については、



「同類因—等流果」、心法（主観的意識）については、「等無間縁—増上果」と称される。また、時間的な因果関係の一種として挙げられるのは、善・悪の業が因となって、苦・楽の果を生じる、といった「業因・業果」の関係である。こうした業果の観念は、因と果の性質が異なる「異熟因—異熟果」の関係を表す。

第三に、時間的前後がない、同時的な「横の因果関係」と呼ぶべきものがある。心と心所とは、たがいに相依り、相伴って生起する。いわゆる心とその対象、仏教的に言えば「識」と「境」との関係は、そうした相互的な因果関係である。さらに涅槃は、正しい智慧によって、煩惱の絶滅（折滅）が生じることを意味する。その場合、涅槃は「離繫果」であつても、因をもたないとされる。この点で、仏教における因果の思想は、西洋的なロゴスの因果観念と一定程度、並行的な性格を帯びるものの、究極的にロゴスを超脱する——レンマに行き着く——見地を含んでいる。という見当をつけることが、適当と考えられる。

かくして、「涅槃」を除き、四つ——「業因—業果」を一つと数えた場合——の因果関係が区別された。以上のロゴス的な分析から言えることは、いったい何だろうか。第一と第三の因果関係は、西洋近代哲学・科学が共通の前提とした、客観的世界の現象に関する〈原因—結果〉の対応とは、大きく異なる。仏教的な因果においては、因と果とに、〈二対一〉ではなく、〈一対多〉のネットワークが成立する。個々の事物が単独ではなく、〈全体のネットワーク〉のうちにあるという意味で、その関係性は、実体間の因果性よりも、むしろ関数の概念に適合すると言わなければならない。

もう一点、第三に挙げられた「横の因果関係」は、西洋的なロゴスとの比較に関して、きわめて重要な問題を提起する。問題は二点、色法と心法との関係、および心と心所との関係、である。これに関する検討は、アビダルマ論書以後の展開にかかわり、小乗から大乘へと視界を拡げることが要求する。

## 唯識の立場

「諸法無我」は、「梵」(ブラフマン)に対する「我」(アートマン)が、独立の実体ではなく、すべての存在が「相依相待」のうちにあること、つまり縁起においてあることを意味する。「縁起」を、一種の因果関係と見ることはできるにせよ、因と果のそれぞれに、ヒューム的な意味での独立性は成立しない。右に述べたとおり、関数的なネットワークが想定される中で、身心関係・物心関係に相当する「色法と心法との関係」、心理現象である「心と心所との関係」について、同時的な「横の因果関係」が考えられた。

第一点について、過度の単純化を承知のうえで言うなら、身心、物心の同時的対応を「並行論」(parallelism)的に解釈することが可能である。とすれば、対応する物理・生理的事実を表現するものとして、心的現象をクローズアップすることが考えられる。経量部から発展した唯識派は、このような観念論的立場にはかならない。唯識の「識」は、当然ながら、すべての外的存在(色法)が心に映し出される、という見地にもとづく。もう一点、「心」と「心所」との関係は、これも心理学的に言い換えるなら、個々の心理的要素(心所)とそれらの集合(心)との関係にはかならない。それは、心理的な部分と全体とが、同時に成立する「俱生」の関係に立つ、ということである。そうした心的全体の「識」を、いわば構造論的に明らかにするのが、唯識の立場である。

「識」の〈構造〉とは、いかなるものか。唯識派は、有部が認めた六識(眼・耳・鼻・舌・身・意)に、末那識・阿頼耶識を加えた八識とすることで、表層から無意識的な深層までを覆う意識の全体を具体化する。そうした「識」の全体は、ふつう「心」の変化と見られる事実を、経時的にはなく無時間的に、すなわち構造的に説明する。深層心理としての阿頼耶識に存在する潜在力としての「種子」が、現象としての行為を生む。いっぽう行為は、それを生む根源の種子に還って、その影響を熏じつける(熏習する)。種子と現行とは、相依り相待って、たがいに因となり

果となる構造連関を成り立たせる。ここにふれた「識」の〈構造〉については、唯識三性説における「識転変」など、「転換の論理」<sup>28</sup>の問題として、追究していく必要がある。

### 縁起と空

色所と心所、心と心所とに、「横の因果関係」と呼びうるような同時的対応が成立することを見た。このことは、すべての存在（法）が独立することなく、相互依存的なネットワークに属してある、という事実を物語る。全存在を結びつけるこのネットワークが、〈縁〉である。その構成契機が、他のすべての契機とつながっているような関係性が、〈縁起〉であることは、言うまでもない。こうした〈縁〉のつながりは、前述したとおり、あらゆる存在（色法）と心（心法）との関係を含むことから、常識の意味における〈自己〉を含まないわけにはいかない。〈縁起〉は、それゆえ、この世のすべてに〈自己〉がかかわることの自覚である。この意味における縁起的な〈自己〉のありようが、「業」<sup>29</sup>にほかならない。唯識の立場において、自己意識や「業」の自覚の瞬間性に対する着眼が明らかである。

大乘仏教の双壁と目される、唯識派と中観派。後者は、「縁起」にかかわる法の「無自性空」をうちだしたことで、知られている。龍樹『中論』には、実体的な存在観を一蹴する絶対否定、すなわち「空」の立場が明示されている。「不生不滅」をはじめとする「両否」の論法が、「空」を基本とする縁起観の理論的要件であることについて、筆者はこれまで、不案内の身を顧みることなく、しばしば言及してきた<sup>30</sup>。ここで、中観派の祖龍樹が、「刹那滅」に言及したテキストを引いておこう。

大乘仏教の核心に、「空」の直観がある。「空」の境位は、唯識派の『中辺分別論』（世親）、中観派の『中論』（龍樹）といったテキストが物語るとおり、二項対立的な両辺を離れて、「中」に即くことにある。「中」の立場は、単純化し

て言えば、二元論を超える、ということである。たとえば、『中論』の冒頭、「帰敬偈」には、「不生不滅」をはじめとする二重否定形式の四句——「八不」——が挙げられ、「中の論理」<sup>31</sup>の基本をそこに窺うことができる。「何ものも消滅することなく（不滅）、何ものもあらたに生ずることなく（不生）……」<sup>32</sup>という二重否定によって、対立する「生」と「滅」とのいずれもが否定されている。もし、そのとおりだとするなら、「生住異滅」の四相を刹那に経過する、というアビダルマ由来の「刹那滅」も、否定されるのではないか。いかにも、そのとおり。『宝行王正論』には、「時間性の否定」、さらに「刹那滅の否定」を主題とする偈頌が示されている。

この世界は滅し去るのでもなく、あらわれてくるのでもなく、刹那も持続するのでもありません。三時を超えているこの世界が、どうして真実でありえましょうか「六三」。

真実においては、この世界と涅槃との両者には、ともに過去も未来も現在も存在しません。それゆえに、いかなる区別が真実でありえましょうか「六四」。

真実においては、持続はありえないのですから生もなく滅もありません。生起し、持続し、消滅するということが、どうして真実でありえましょうか「六五」。

もしもつねに転変があるならば、どうして非刹那滅の存在がありましたでしょうか。もし転変が存在しないならば、どうして変異ということが真実でありえましょうか「六六」<sup>33</sup>。

以上の所論は、時間性あるいは刹那滅の「否定」を語っているのだろうか。一見したところ、そのように受けとる以外にない。しかしながら、ここで述べられているのは、単純な「刹那滅」否定論ではない。最初の一文（六三）に

において、「刹那も持続するのでもありません」として、相反的な「刹那」と「持続」との双方が、同時に否定されている。また、生住異滅の四相を否定することによって、「刹那滅」を否定したかと思いきや（六五）、一転、「つねに転変があるならば、どうして非刹那滅の存在がありませんか」（六六）として、その否定自体が覆される。いったい、龍樹の真意はどこにあるのだろうか。

「Aでもなく非Aでもない」という両否から、「Aでもあり非Aでもある」という両是を導く「即の論理」。山内得立は、その着想を『中論』から得たかのごとく、書き記した。ところが、『中論』はもとより『宝行王正論』においても、龍樹は両否を強調することはあっても、両是の主張をうちだしてはいない。龍樹のテクストを見るかぎり、「空」の絶対否定的な側面にのみ焦点が合わせられている。とすれば、両否（絶対否定）から両是（絶対肯定）に転じる「即の論理」は、龍樹や中観派の思想ではなく、山内の創案である。この事実を、ここで確認しなければならぬ。後者にしたがう場合には、「刹那滅」と「非刹那滅」との（あいだ）が成立する。言い換えれば、そのいずれもが否定されることにより、いずれもが肯定される。そのように言うことよって、「刹那滅」対「非刹那滅」の対決をめぐる、ロゴスの——二値論理的——な決着を回避することが、許されると考えられる。大乘仏教における「転換の論理」、さらに般若思想を視野に入れることで、「刹那滅」についての結論が導かれる、ということを予告して、小論を結ぶこととした。

#### 註

- (1) 「瞬間のミュートロギー序説——「非」の地平へ」『関西大学 文学論集』第六十八卷第一号、二〇一八年。
- (2) ジャン・ヴァール『形而上学的経験』久重忠夫訳、理想社、一九七七年。

- (3) 桜部建「原始仏教・アビダルマにおける存在の問題」『講座 仏教思想』第一卷、理想社、一九七四年、一九頁。以下、本章中で論じるアビダルマの理論については、同論文のほか、同巻所収の平川論文(註7)を主に参照し、両先学の教示に従う。
- (4) 『岩波 仏教辞典 第二版』岩波書店、二〇〇二年、六〇九頁。
- (5) 同書六〇九—六一〇頁。
- (6) 「つくられたもの」(有為法)に対して、「つくられることのないもの」(無為法)は、因縁による生滅変化を蒙ることがない。本論では、無為法の問題には立ち入らず、考察を有為の世界に限定することを、諒解願いたい。
- (7) 平川彰「原始仏教・アビダルマにおける時間論」『講座 仏教思想』第一卷(第一章)、理想社、一九七四年、一九〇頁。同所には、比丘が「無常とは何か」と問うたのに対して、仏陀が「色は無常である。受は無常である。云々」と答え、無常は五蘊を観察することによって悟らるべきものであることを示した、という説明がある。
- (8) 「ミュートロギー」とは、「ミュートス」(神話)と「ロゴス」(語り)との結合、「ミュートスのな語り」を表す。「ミュートス」とは、世界について語るさい、もはやそれ以上に遡って、その意味を追及することができないような、根源的な意味を示す基本語である。
- (9) 「仮説」と言わざるをえないものの、釈迦牟尼における「無常」の直観が、「刹那滅」論の原点であるという点については、管見の及ぶかぎり、すべての論書に共通する前提である。
- (10) 『岩波 仏教辞典 第二版』九〇—九一頁。
- (11) 山内得立の提起した「テトラレンマ」が含意する「中の論理」を、著者は非二元論的な(あいだを開く)ための理論装置と捉え、〈欲望の論理〉克服の基本条件に挙げてきた。山内得立「ロゴスとレンマ」岩波書店、一九七四年。拙著『あいだ』を開く——レンマの地平」世界思想社、二〇一四年。
- (12) よく知られた「生住異滅」の四相説は、三相説における「住の異」を「住」と「異」とに二分するもので、三相説をより分析的に展開する立場を表す。
- (13) プラトン『パルメニデス』[Parmenides]『プラトン全集 4 パルメニデス・ピレポス』田中美知太郎訳、岩波書店、一九七五年、一一四頁。
- (14) 「刹那滅」を「ミュートスのな語り」(ミュートロギー)と捉えることに対して、ギリシア的な「たちまち」との異なりはどうなるのか、という疑問が呈されても、不思議はない。前者は、仏教的な論理として、ロゴスよりもレンマに属する、と考えられるから

である。ここにディレンマが生じることは、避けがたい。東西の瞬間性を比較して論じるためには、いったん西洋起源の「ミュトロギー」という概念を用いて、両者を括る以外に途がない。このことは、東西の「論理」を比較するという場合に、西洋起源の「ロジック」に準拠しなければならない、という事情と同様である。

(15) 平川論文(註(7)) 一九八頁。

(16) アリストテレス『自然学』219830「アリストテレス全集4 自然学」内山勝利訳、岩波書店、二二四頁。

(17) プラトンの「たちまち」とアリストテレスの「いま」とは、性格が大きく異なる。本稿で詳しく立ち入ることのできないこの点については、近刊予定の拙著『瞬間と刹那——二つのミュトロギー』(春秋社)「第二章 瞬間のミュトロギー」を参照いただくとお願いする。

(18) 桜部論文(前註(3)) 二七頁。

(19) 同所。

(20) 刹那相互の関係を、数珠様の連なりに見立てることには、いかにも無理がある。かような無理をあえて試みる理由は、二次元の図式を利用する以外に、刹那同士の関係を言語的に表現する適当な手段が見つからないためである。この図式は、直線的時間と瞬間の関係についても適用できる。

(21) 前註(15) 参照。

(22) Bachelard, G. *L'intuition de l'instant*, Paris, Editions Stock, 1979, p. 13.

(23) Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P. U. F., 1970, p. 95.

(24) 平川論文二二三頁。

(25) 五蘊の一つである「行」(samskara)は、「作りなすこと」を意味する。また、「諸行無常」の「行」は、「業」(karma)を意味する。ただし、いずれの場合も、通常の意味での「行為」ではない、ということをお断りしておく。

(26) 以下、数種の仏教的因果に関する説明は、桜部論文中の「十一、因果関係の諸相」による。

(27) 「閑数」概念については、エルンスト・カッシーラー『実体概念と閑数概念——認識批判の基本的諸問題の研究』山本義隆訳、みすず書房、二〇一七年(新装版)、を参照されたい。

(28) その一部始終は、拙著(註(17))「第八章 転換の論理」に論じられる。

- (29) 拙編著『縁』と〈出会い〉の空間へ——都市の風土学12講』萌書房、二〇一九年、所収の拙稿「縁の倫理」を参照。
- (30) 参考のため、山内得立の業績に焦点を合わせた拙著（註（11））を挙げておく。
- (31) 「空とは中であつた。中は空であるより外にはなかつた」（山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、二六六頁）。
- (32) 中村元『龍樹』講談社学術文庫、二〇〇二年、三三〇頁。
- (33) 『宝行王正論』瓜生津隆真訳、『大乘仏典14 龍樹論集』二五四—二五五頁。
- (34) 『ロゴスとレンマ』には、〈両否↓両是〉の思想を龍樹に帰しているかのごとき記述が見られる。「彼「龍樹」にとつては両是の世界は両否の論理の反面であり、決して別のものではなかつた。両否の主張がそのまま両是の論理であつて、二者は決して別のものではない」（二四二頁）。両否と両是とが「別のものではない」というのは、山内の考える「即の論理」であつて、龍樹のテクストに示された思想ではない。後になつて、この誤解に想到した山内が、『随眠の哲学』執筆に及んだ事情は、拙著（註（17））「第三章 存在の根拠としての無」で論じられるとおりである。





