

瞬間のミュトロギー序説——「非」の地平へ

木岡伸夫

序

筆者は、昨年中の『邂逅の論理』の上梓をもって、風土学理論の具体化という目標をひとまず達成した。しかし、一つの目標達成は、同時に次なる目標の出現を意味する。新たな目標とは何か。風土学の理論追究をつうじて明らかとなった東西思想・哲学の対立不一致を確認したうえで、それを乗り越える道を開くことである。そもそも東西の対立点とは何か。それを乗り越えるとは、いかなることか。また、いかにしてそれをなすか。以上挙げた三点の解明は、『邂逅の論理』に続く拙著の果たすべき任務である。本稿は、いずれ世に出るべき一書の序論に相当する。その導入である本序において、まず上の三点を簡略に提示して、本論への足がかりとしたい。

東西の対立点とは、一言で尽くせば、レンマとロゴスという二つの型の論理の対立である。筆者は、山内得立『ロゴスとレンマ』（一九七四年）に接して以来、この問題に関心を抱き、浅学を顧みることなく、管見を世に問いつづけてきた。その結論は、以下のとおり要約される。すなわち、東西の論理は異なる思考の型を表すため、あたかも両者間に越えがたい溝が横たわるかのように印象づけられる——「東は東、西は西¹」と、一人の詩人によって謳われたごとく。筆者も同様の感懐に誘われたことがないわけではない。しかし、人間的思考の本質である論理が、東西文明——歴史や風土の異なる社会——のあいだで還元不可能な対立にとどまると考えることは、はたして妥当だろうか。

おそらく、そうではあるまい。ここから、第二の点に目を移そう。

東西両文明を支配する論理——レンマとロゴス——には、一見して解消不可能な対立が横たわるかに見うけられる。だが、本当はそうではないということ、何をもって言うことが許されるのか。二つの論理が、もし人類に普遍的な二つの思考法の顕れであるとするなら、それらは共通の祖型に根ざし、そこから二つに分かれたものと見ることが、妥当ではないだろうか——風土や歴史以前に、人類の思考を根本から二分する原理が存在するなどは、考えがたい以上。とすれば、究明するべきは、そこから論理的思考の二つの型が分岐して具体化する、その元となる〈原論理〉の地平である。それは、それ自体としては、ロゴスでもなければレンマでもない、まさしくそれゆえに、ロゴスとレンマのいずれもが、そこから立ち現れることのできる「非」^②の地平にはかならない。すなわち、現在における「ロゴスの論理」と「レンマ的論理」の対立を乗り越えるためには、いずれの祖型でもあるような、究極的「非」の地平を明らかにしなければならない、ということになる。

では、いかにしてそのことを達成することができるのか。第三のこの問いは、容易ならぬ課題である。なぜなら、ここにいう「非」とは、矛盾対立する二者AとBにとって、AでもなければBでもない、として各々の存立がいったん否定されるとともに、そのことよって、A Bがともに存立することが可能となる、〈絶対否定〉^③の境位を意味するからである。そうした「非」の地平において、たがいに対立する二つの主張は、いずれもその正しさが斥けられなければならない。いずれか一方の陣営をよしとすることは、認められない。ふつうに考えるなら、AはBを否定することよってAであり、BはAを否定することよってBである。他の否定が自の肯定、自の否定が他の肯定となるのが、通常われわれの従う二値論理である。「非」を認めるということは、このような二値論理を超えることであり、それはとりもなおさず、哲学の世界を一極支配してきた「ロゴスの論理」に、いったん失効を宣言することにはかな

らない。

ここまでの論脈において、「非」の地平に立つということが、ロゴス的な二値論理を超えることになる次第を見てきた。ところが、「非」そのものは、大乘仏教に由来する考えであり、「絶対無」や「空」に近縁の理念である。したがって、「非」を是認する、というそのこと自体が、ロゴス対レンマの対立図式の上で、レンマの側に与する選択となるのではないか。この疑問は、もつともであり、そうではないとして退けることが難しい。ロゴスカレンマか、という二者択一の思考に対して、そのいずれでもないがゆえに、そのいずれでもある、という仕方でも提示される「非」の地平は、それ自体、レンマ的論理の圏内に属する。つまり、通常考えられる論理的対立とは異なり、レンマの否定即レンマの肯定となり、反対にレンマの肯定即レンマの否定ということが、非ロゴス的なレンマの立場なのである。否定即肯定、肯定即否定となる「即」⁴のありようが、この問題に関係する。しかし本稿では、そういう複雑な問題に立ち入ることは避け、ともかく第三の問い、いかにして「非」の地平を切り拓くに言及して、本序を結ぶことにする。

この問いに向かって筆者が掲げるのは、〈瞬間のミュトロギー〉である。そこにおいて、ロゴスとレンマの対立が際立つ論点は、「瞬間」である。瞬間は、単なる時間点ではない。それを取り上げることは、時間の極小部分ないし要素が何であるかを説明するというようなことではなく、合理化の可否が問われる瀬戸際において、時間の成立自体を問題にすることである。「瞬間」とは何か。時間において存在する何かではなく、時間よりも前にある経験、それによって時間が生まれる根本条件である。とはいえ、「瞬間」を論じることが、どうして「非」の地平を拓くことになるかといえるのか。そのことを明らかにしうるのは、実際に〈瞬間とは何か〉を闡明することによってでしかない。さしあたってここで言えるのは、瞬間論が、一方ではロゴス的思考の否定を要請すると同時に、他方でロゴス的思考

の肯定を要請する、というデイレンマのみである。とすれば、何ゆえかかるデイレンマが成立するのか、をまず明らかにしなければならぬ。

以下、本稿では、〈瞬間とは何か〉という問題の概括的な輪郭を浮かび上がらせる。東西いずれの世界においても、この問題をめぐって哲学的な反省が試みられてきた。そうした反省の事例を個別に取り上げて、検討する手続きだけでも、それぞれが優に一篇の論文を必要とするだろう。本稿では、後統すべき論考にその手続きを委ねることとして、ロゴス的な西洋形而上学における反省、レンマ的な仏教思想における思索が、それぞれ瞬間論としてのいかなる〈型〉を表すか、という大枠の問題について、最小限の要点を書きとどめておきたいと考える。

一 瞬間論の射程

瞬間を論じるとは、いかなることか。「瞬間とは何か」を問う前に、この問いの前にしばし佇むことにしよう。なぜかといえば、瞬間は時間の最小単位であり、瞬間を規定することは時間の本質究明と一体である、という時間論の「常識」が、世上の議論を支配しているからである。瞬間論は、時間論とけっして同じではない。かと言って、この二つがまったく別物である、というわけでもない。はなはだ微妙なこの関係に注意を払うには、上記の常識から一定の距離をとること、すなわち「瞬間は時間の単位である」という固定観念を、いったん棚上げしてかかることが不可欠である。

本稿に先んじて、過去に同様の反省を行った哲学者がいる——瞬間は時間のアトムではなく、永遠のアトムである^⑤、と規定したキルケゴール。「永遠」は時間ではなく、時間に対立し、時間を超越する。それゆえ、瞬間が永遠に

属するということは、瞬間が時間の要素ではないと主張することに等しい。しかし常識は、瞬間を時間の外に追放することを肯んじないだろう。もしも瞬間が時間に属さないとすれば、時間はその構成要素を有さず、したがって無に帰するということになる。それは、時間そのものの否定になりかねない。

ここにおいて、われわれは一挙に重大なデイレンマに直面する。すなわち、瞬間が存在するとすれば、それによって時間が成立すると同時に、それによって時間が解体する、というデイレンマである。このデイレンマは、時間の实在性という信念を根本から疑わせるに足る。そしておそらく、それこそが瞬間論のアルファかつオメガである。この問題を即座に解決しようとすることは、不可能であるし、その必要もない。さしあたってここで確認しておくべきは、瞬間論がそのまま時間論に包含される、といった安直な思い込みを破棄してかからなければならぬ、という一点である。瞬間は、はたして時間であるのかないのか。こういう重大な謎が、いまやわれわれの前面に立ちふさがる。まずは、この事実を確かめてから、先に進むことにしよう。

筆者は、若き日に「瞬間」の問題に行き当たり、そこから今日に至る諸反省の橋頭堡を築いた経験をもつ。旧稿「瞬間の成立——人間存在論の観点から」には、そうした反省の出発点となる考察が書き綴られている。本稿の立脚点でもあるゆえ、いささか長くなるが、その書き出しの部分を下に引用する。

人間存在における心的生活の全体は、時間の流れの中にありながらときに時間そのものを超越するかのとき契機を構成する。そうした契機は、「瞬間」と呼ばれている。ヤスパースは、『世界観の心理学』において、心的体験における「反省的で直接的な態度」を瞬間と結びつけ、「心は、瞬間の無限性を意識したり体験したりすることにおいて、あたかも時間を越えて生きのびうるかのよう思われる」と述べている。つまり瞬間は一般には、

時間に内在する要素であり、あるいは時間を構成する無限小の単位である、と考えられているけれども、瞬間を生きるということは、無限小の外延と引きかえに無限大の内包を得ることである、とも考えられるわけである。

キルケゴールもこうした考えをもっていた。彼は、「瞬間は本来時間のアトムではなく永遠のアトムである」と言っている。彼において、瞬間は時間的なものと永遠的なものとの総合と考えられているのである。「瞬間は、そこにおいて時間と永遠とが触れ合うところの、かの両義的なものである。これによって時間性の概念が定められ、この時間性において時間はたえず永遠と相交わり、永遠はたえず時間に滲透していく」⁽⁶⁾。

引用個所に続いて、もう一人の哲学者プラトンにおける瞬間性の思想、後ほど言及する「忽然」(τὸ ἐξαίφνης)が取り上げられる。ヤスパース、キルケゴール、プラトンの三者に共通するのは、「ロゴスの時間」から「ミュートスの瞬間」を区別する視点である。小論はそこから、「あらゆる時間論的問題構制の事前に、「瞬間とは何か」という問題が新たに設定されてしかるべきなのである」という主張を導き出した。それは、「瞬間のミュトロギー」と称すべき探究の立場表明にほかならない。

三〇年余を遡る小論において、そこからいかなるアプローチが行われたか。行われたのは、「瞬間」の語に含まれる「間」を、「時間」「空間」「人間」等の含む「間」と同じ意味要素とみなし、「瞬」と「間」の結合が生み出す一語の意味内容を、他の語との比較によって際立たせる、という、一種の解釈学ないし言語分析の手続きである。では、それによって何が明らかにされたのか。

「瞬」と「間」の結合は、「見る」と「会う」という人間的行為の統一である、というのが小論の到達した結論であ

る。要点を説明しよう。まず「瞬」は、「瞬く」動作をつうじて物事の本質をうつしとることである。

「瞬く」ということは：物を「うつす」行為であり、それによって、一方では、うつされる物が射影的に内在化されながら（模像の成立）、他方では、どこまでもうつされえない現物自体が超越のあり方へと投げ返される。見ることは、この意味でミーマーシスを顕わにする働きなのである。⁸⁾

これに対して、「問」は「あいだ」、つまり「あう処」(合処^{アヒド})を原義とするように、主体甲と乙の出会いに関係する。「甲が乙に会う」と「乙が甲に会う」といった、それぞれ当事者の関心から生じる一方的な関係を、第三者の視点に立つて俯瞰するとき、中立的な「甲と乙のあいだ」つまり両者の間柄が浮上する。そこに成立する両者の間柄を、まさしく一瞬に「うつしとる」ということが、「瞬間」の人間存在論的意義にはかならない。

以上のごとき議論は、「瞬間」の「問」が、「時間」「空間」さらに「人間」の「問」に共通するという前提に立つて行われている。こうした分析が有効であるとすれば、そこから〈あいだ〉にもとづく時間論・空間論、および人間存在論へと道が開かれることになる。筆者の風土学は、そのことをある程度意識して、理論展開を試みてきた。⁹⁾ しかしながら、過去の哲学的時間論・空間論と全面的に対決する理論を企図して、それを為したわけではない。筆者は、いまや意図的にそれを企てる。すなわち、〈出会いの時空〉が、「ロゴスの時間」ではなく「ミュートスの瞬間」においてしか成立しない、ということ論証しようとする。とはいえ、論題に「ミュトロギー」を掲げる拙稿は、「ミュートス」と「ロゴス」が不可分の一体をなす、ということを最初から前提する。つまり、ミュートスのみの特権的に存立するというわけではなく、ミュートスからロゴスへの移行が生じることによって、「ミュートスのロゴス」(ミュ

トロギー)が成立すると考える。それゆえ(瞬間のミウトロギー)は、単純に「ロゴスの時間」を否定するものではなく、それを内包しつつも、それを超える地平に立つ、という意図を表示するのである。

そのようなミウトロギーの立場を、過去に遡って探り出そうとするなら、われわれは東洋の仏教思想における「刹那滅」の観念に行き当たるとは、いかなる思想だろうか。

二 刹那滅——仏教的瞬間

「瞬間」の同義語に、「刹那」が挙げられる。日常用いられる漢語の多くがそうであるように、「刹那」もまた仏教由来の日本語である。辞書によれば、「刹那」は次のごとく説明される。

サンスクリット語 *ksana* 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)あいた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、実体を伴っ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)といふ。⁽¹⁰⁾

日常的な語感からしても、「きわめて短い時間」という意味での「刹那」は、「瞬間」とほぼ同義であると考えられる。しかし、上の文中で最も重要な箇所は、「この世の存在物」が刹那ごとに生滅を繰り返すという、〈刹那生滅〉あ

るいは〈刹那無常〉に言及した最後の一文である。「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いて実体がない」ということが、「刹那生滅」であるという。実体が存在しないと考えるのは、仏教の基本思想である「空」を意味する。とすると、「刹那（生滅）」の思想は、空の理念——空觀——に關係するということになるのだろうか。

あらゆる事物（法）が一刹那のみ存在するという「刹那滅」は、同じ辞書によれば、次のように説明される。

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圍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」の刹那滅は認めしたが、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（三世実有）と説かれる。一方、法の連続的な変化（轉變）の立場に立つ經量部は〈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。⁽¹⁾

当然といえるが、読む側に専門知識が要求される難解な記述である。特殊な教学上の問題に言及できる用意は、現在の筆者にはない。それを断つたうえで、この思想の本質的な内容を単純化して再提示するなら、おおよそ次のよう

なことになる。

まず、「刹那滅」の思想は、釈迦入滅後の初期仏教（原始仏教）の諸部派に現れた教理であるが、その説を認めない派もあるなど、部派による対応はさまざまであり、仏教全体を一律に支配するものではない、ということ。

次に、この立場をとる部派においても、考え方は一律ではない。「刹那滅とされる法の範囲」が、一切法——物と心を問わずあらゆる領域——にわたるとする立場（説一切有部や經量部）、心の領域に限定されるとする立場（正量部もしくは犢子部）に分かれる。

もう一点は、「法」の性格に関係する。語源的に「保つ」を表す「法」(dharma, ダルマ)は、「同じ性格を保つもの」「法則」を意味する。「法」が存在するかぎり、何らかの持続性・恒常性を考えないわけにはゆかない。そのような「法」の存在を認めるということは、心的であれ物的であれ、あらゆる事物が瞬間的に生滅するという刹那滅の主張と、鋭い緊張関係に立つ。もし世界が発生と消滅をたえず繰り返すというのであれば、「法」の支配も瞬間的である、と考えないわけにはいかない。とするなら、通常われわれが「法」に期待する恒常性・規則性といったものを、どう考えればよいのか。上に引用した説明は、法の「三世実有」を認める説一切有部と、法の「転変」（現在有体・過未無体）を主張する經量部の対立を示している。このような対立は、「刹那滅」と「法」の両立を合理化するという理論的課題に直面した、諸部派ごとに異なる対応の型を物語っていると見てよいだろう。

本稿は、その序論的制約上からも、刹那生滅をめぐる仏教内部の意見対立や見解の多様性には立ち入ることができない。次節に取り上げる西洋哲学の瞬間性の思想との対比において、仏教的な思考の特徴を粗描することが、本節の目的である。とはいえ、「刹那滅」への一瞥から浮かび上がるのは、仏教における瞬間性の思想が、空観と一体不可分である、という事実である。このことを裏返してみるなら、事物の存続を前提する実体観の下でなければ、時間的

連続の観念は浮上しない、と考えられる理由があることになろう。

つづいて、仏教的な「空」が、どうして「刹那」に結びつかなければならないのかを、因果の観念を手がかりに考えてみよう。原因と結果が、一定の必然性によって結びつくという「因果」の観念は、東西両洋に共通して存在する。西洋哲学の歴史において、因果法則の实在性如何という問題が、長きにわたって論じられてきたという事実は、ヒュームの懐疑論が、カントに「コペルニクスの転回」を促した例からも明らかのように、この問題が哲学の存立の根幹にかかわることの証である。次節でその次第を見る前に、仏教的な空観における因果の把え方を確認しておく必要がある。

原因が結果に先行する、としてこの二つが区別され結びつけられるのが、通常の「因果関係」である。因果関係が成立するには、原因結果の区別が必要であり、先行する原因と後続する結果には、たがいに独立の関係がなければならぬ。独立である原因(C)と結果(E)のあいだに、 $C \rightarrow E$ という一方的な関係が成立するというのが、常識的意味での因果関係である。ところが、こうした考え方を「戯論」として一蹴する「空」の立場が、『中論』冒頭の「不生不滅」¹²⁾によって示されている。しかし、不生不滅であることが、どうして因果の否定となるのだろうか。『中論』における龍樹の論法は、一種の帰謬法である。それは、対立する主張——ここでは、因果の实在論——を自家撞着に陥らせるといふ、鋭利な批判の実行である。そうした仕方による反対派の撃退は、何をもたらずのだろうか。因果の实在性を否定して残るのは、無自性空、つまりは「縁起」の立場であり、それ以外にはない¹³⁾。してみると、既存の考えを破壊する否定の論法と、より積極的な意味での「縁起」の主張、この二段構えによって、因果説の否定⇨不生不滅の立場が成立すると考えられる。二つの段階を順に見ていくことにしよう。

生と滅をともに否定する「不生不滅」のごとき二重否定(両非)は、山内得立によれば、『中論』における「レン

「マ的論理」——「テトラレンマ」として要約される——の中核をなす。『ロゴスとレンマ』『第三 テトラレンマ』では、生滅の問題は因果の問題であるとの見解を提示したのち、龍樹の立場が以下のごとく説明されている。

因から果が生ずる場合、因中にすでに果があるかないかの孰れかでなければならぬ。もし因中有果ならば因果は同一となり、別に新しい果の生ずる必要はなくなるであろう。反之因中に果がなければどうして因から果が生ずることができるか。果は自から生ぜず他からも生ぜず、自他からも生じない。しかも無因から生ずることほど不合理なものはないとすれば、因果の関係はいずれの場合にも不成立となる。⁽¹⁴⁾

『中論』「観因縁品第三偈」をパラフレーズした上の一文から、「果は因から生ずるのでもなければ、生じないのでもない」という第三のレンマ（両非）が導かれる。山内の議論は、「そしてだから第四に果は因から生ずるとともに生じないという逆説が成り立つ」と続き、両非の第三レンマから両是の第四レンマへの展開が、自明であるかのごとく主張する。二つの命題（Aと非A）をともに否定する第三レンマが、それらをともに肯定する第四レンマへと翻る、という論理的展開について、これ以上に立ち入った論及は行われぬ。ここでは、肯定か否定かという二値論理にもとづく「世俗の因果」に対して、両非と両是より成る「勝義の因果」が考えられ、それが「縁起」であるという主張が行われる。因果関係の否定と肯定が、両立するというのは、どうしてなのか。この点がさらなる検討課題であるものの、いまはそれを棚上げして、「縁起」に目を転ずることにしよう。

「縁起」とは何か。しばしば引かれる「彼あれば此れあり、此れあれば彼あり」の言い回しが物語るごとく、「彼」と「此れ」の二者が、一なくして他なく、他なくして一なし、といった仕方、相互に不可分の連帯関係にあると

いう思想である。このような視点は、初期仏教にはなく、『中論』によってはじめてうちだされたもので、「相依性」と呼ばれる¹⁵⁾。この見方によれば、事物(法)は単独でその存在を確保することができず、常に必ず他の事物と相互依存的に関連し合つて存在すると考えられる。いかなる事物も、単独でその本質を有する実体ではないという「無自性空」が、これによって成立する。

龍樹『中論』によつて、大乘仏教に縁起の思想が普及したことは、まぎれもない事実である。仏教的な縁起観と西洋哲学に一般的な因果観との相違点は、旧稿を引き合いに出すことが許されるなら、次の三点である。¹⁶⁾

第一に、因果が原因と結果の間に生じる必然的關係であるのに対して、「彼あれば此れあり」という縁起の關係は、偶然的な關係である。人と人を結ぶ縁が一般にそうであるように、仏教的な關係性は、それが生じないことも可能である点において、偶然性を表す。第二に、原因と結果の必然的關係は、因果がたがいに独立であること、すなわち原因と結果の各々が、自性をもつことを前提する。これに対して縁起は、一が他に縁り、他は一を待つてある、という「相依相待」の關係を意味するから、前述のごとく、關係項は無自性である。そして第三に、因果が一方的であるのに対して、縁起は交互的である。親子の關係を例にとれば、親から子が生まれる因果の關係は、一方的であつて、逆転することはない。しかし、「親子の縁」を考えると、親あつて子があり、逆に子があつて親があるという意味で、關係は交互的である。それゆえ(縁)は、一方的ではなく交互的な關係だと言わなければならない。何かに「縁つて」別の何かがある、という縁起のあり方を基準として見るなら、「原因によつて結果がある」因果もまた、縁起の一種と見ることができる。このことから山内は、縁起が因果よりも広大な關係性であると結論づけている。¹⁷⁾

以上、因果に対比される縁起は、偶然性・無自性・交互性によつて特徴づけられる。そうして、第三の特質をクロースアップするなら、因果關係が時間的であるのに対して、縁起の關係は同時的・空間的である、という別の規定が

浮かび上がる。ここから本稿の主題とする瞬間性の問題に対して、いかなる展望が拓かれるだろうか。

縁起の関係が同時的・空間的であるとは、二者A Bのあいだに、 $A \downarrow B$ の一方的関係ではなく、 $A \downarrow B$ および $B \downarrow A$ の双方向の関係が成立するということである。すなわち、 $A \downarrow B$ であると同時に、 $B \downarrow A$ である。因と果を結びつける時間的な継起発展は、ここには生じない。それゆえ、一挙にすべてが与えられているという意味において、縁起の関係は「瞬間的」である、と言うことが許されよう。この場合の「瞬間」とは、まさしく「刹那滅」が意味する「刹那」にほかならない。

とはいえ、縁起が瞬間的であるという事実を仮に認めたとしても、「法」つまり事物や世界が刹那ごとに生滅する、ということはあるのか。この点が、直ちに反問されなければならないだろう。というのも、時間的な展開のない関係性は、「瞬間」というよりむしろ「永遠」に属する、と考える方が自然であると思われるからである。

いま仮に、「刹那」を「瞬間」に置き換え、瞬間と時間および永遠との関係を考えるとすると、どういうことが言えるだろうか。日常世界の常識では、瞬間は時間に属し、時間の要素であると考えられている。瞬間が時間の要素であるとは、時間が無数の瞬間から構成される連続体であること、時間の微分が瞬間であり、瞬間の積分が時間であることを意味する。こうした考えは、時間を表すイメージとして、一方に伸びる直線が用いられ、瞬間が直線における断点で表されることと一つである。過去から未来へと無限に伸びる直線の時間と、時間の実質である無数の点的瞬間。このような通俗的時間流の観念が、日常世界の常識となつて幅を利かせており、ほとんどの人はそれを疑つてみることをしない。

だが、ここでそうした常識から目を転じて、瞬間と時間の関係を一から見直すことにすれば、どういうことになるだろうか。

三 ミュートスの瞬間

点的瞬間と直線的時間という想定は、瞬間は時間の要素であるという思いなしと一体を形づくる。すでに挙げたとおり、「瞬間は時間のアトムではなく、永遠のアトムである」というキルケゴールの洞察は、こうした常識と鋭く対立する。瞬間は時間の構成要素なのか、それとも永遠に属するアトムなのか。ここに、ロゴスの二値論理では判定のつけがたい難問が屹立する。Aか非Aかという問いに対して、Aでもなく非Aでもない、それゆえにAでもあり非Aでもある、と答えるのが、ロゴスならぬレンマの論法である。その流儀で答えるなら、瞬間は時間でもなく永遠でもない、それゆえ時間でもあり永遠でもある、と言明しないわけにはゆかない。はなはだ厄介なことに、時間と永遠という対立項のいずれかのみではなく、そのいずれにも関係するのが、瞬間なのである。

だがなぜ、そのように考えられるのか。経験に照らしてみるなら、瞬間の両義性は明らかである。まずそれは、時間としては無きに等しい無限小の持続と考えられる。「一瞬」や「刹那」の通常の用法は、あまりにも短いそのはかなさを強調する。外延量としては、無限小の時間幅が瞬間であり、直線上の「点」(位置を表すものの広がりはない)は、瞬間のこうした消極的側面に相当するイメージとして、表現上の一定の価値をもつ。そのような外延量の無限小にもかかわらず、いや無限小のゆえにこそ、瞬間の意味充実が生じる。なぜなら、それが無に等しい持続であるからこそ、瞬間のうちにすべてを見てとる本質直観が生じる、といった逆説が、瞬間の体験に付きまとうということに、人は気づいているからである。人口に膾炙した「時よ止まれ、汝は美しい」といった台詞は、そうした瞬間の逆説性をよく言い表すものである。文字どおり、一瞬のうちにすべてが完結する、といった儂さと充実感の共在が、瞬間体験の内実である。それは、はたして時間の内なる現象なのか。それとも時間を超え出た永遠との接触なのか。これら

のいずれでもなく、いずれでもあるということが、既存の時間論の枠組みの中で瞬間を捌くことができない根本的理由である。なぜなら、通常の時間論において、既述のごとく時間流 \parallel 直線、瞬間 \parallel 点とする図式的表象が前提されているのに対し、ここではそうした図式へと展開する以前の原体的体験の地平に、視線が向けられているからである。

「瞬間は時間なのか」という問いに対して、「瞬間は時間ではない」と「瞬間は時間である」という両様の回答が成立する。同様に、「瞬間は永遠であるのか」との問いに対しても、「瞬間は永遠ではない」と「瞬間は永遠である」という相互背反的な回答が導かれる。いかにもレンマ的なこの二律背反こそ、〈瞬間のミュトロギー〉を展開しなければならぬ、という確証を筆者に抱かしめる理由にほかならない。

筆者が挑もうとする未踏の領域、これに踏み込んだ先達はいるのか。いるとすれば、それは何者か。ロゴス的な論理が扱いかねる「瞬間」という問題に向き合ったのは、むしろ近代の時間論——自然科学および技術の要求する時間図式に迎合する——の立役者ではない。近代において、通俗的時間観念の支配に抵抗したキルケゴールや、実存の観点から瞬間の事実を捉えたジャン・ヴァール¹⁸⁾を例外として、瞬間の問題性を前面にうちだした洞察は、近代哲学には見られない。われわれが目をつけるべきは、近代ではなく、古代のプラトン、アリストテレスである。彼らには、瞬間を時間の部分要素とみなす近代的偏見に染まることのない、瞬間の事実への注意が認められる¹⁹⁾。彼らは、瞬間に關して何を説いたのか。旧著における要約的記述を、そのままここに書き写すことにする。

プラトンは、時間のうちに生じるとみなされている事物の変化が、実は「時間のうちにない」という逆説を論証しようとする。それによれば、静から動、動から静への変化は、事物が静止しているあいだは起こらないし、運動しているあいだにも起こらない。その移行は、運動でもなければ静止でもない瞬間、「いかなる時間のうち

にもない」奇妙な瞬間に生じるのであり、この瞬間は「忽然」(「たちまち」το ἐξαίφνης)と呼ばれるものである。「動いているものが静止に変化し、静止しているものが動に変化するには、まずこの(忽然)に入り、またこの(忽然)から出なければならぬのだ」⁽²⁰⁾。このようにプラトンは、——対話篇の中ではパルメニデスの口を借りてだが——瞬間の非合理的な存在性格について、ミュートスの語り口で明らかにしている⁽²¹⁾。

この箇所で「ミュートスの語り口」と記されているのは、時間のうちに生じると考えられる変化が、実は「時間のうちにない」という奇妙な逆説を指す。そういう逆説を要約した一語が、「忽然」である。さらに、その存在性格を「運動でもなければ静止でもない」がゆえに、運動でも静止でもある、と言い換えることが許されるなら、パルメニデスの説く「忽然」は、もはやロゴスの論理ではなく、典型的にレンマ的な論理(テトラレンマにおける第三と第四のレンマ)に属する事実であると考えなければならない。

通俗的な時間観念において、運動変化は時間的な出来事であり、時間を離れては考えられない。ところが、ほかならぬ当の時間現象を理解するために、時間そのものを超えることが要求される、という不可解な事態。プラトン(ないしパルメニデス)の挙げる「忽然」は、時間の成立がそのまま時間の自己否定になりかねないクリティカルな場面に、われわれを引き合わせる。

では、プラトンに続くアリストテレスの場合は、どうなのか。拙著では、上掲箇所に続けて次のように記している。

他方アリストテレスは、時間を「前と後に関しての運動の数」として規定した。彼は、時の前後を区別するものは「今」(τὸ νῦν)であるとして、時間の知覚に瞬間が関係するという考えを提示している。「いま」は時間の

分割と連続の原理であるから、それ自体が時間のうちにあると見られる反面、時間の連続を成立せしめる「いま」自体は、時間というよりも時間経験の根本制約である、と考えることも可能である。いずれにせよ、非連続の契機によって連続が成立する、という重要な思想が、ここにも看取される。(場所) (コーラとトポス) の場合と同じく、プラトンとアリストテレスの思考の質には大きな違いがあるけれども、時間に先行する瞬間の根源的意義を認める点において、両者はともに近代的時間観念に対する根本的批判の視座を提供する。²²⁾

ここに記したとおり、プラトンに続くアリストテレスもまた、「時間に先行する瞬間の根源的意義」をうちだしたことは確かだと思われる。ただし、前者における「忽然」が、時間の超越という性格をつよく帯びたミュートスの瞬間性であるのに比べれば、アリストテレスの「今」は、「時間の連続を成立せしめる」時間内在的な瞬間、さらに言えば「時間点」、の性格を印象づける。時間論の祖ともいべき両巨頭の瞬間概念において、近代の時間論からの離隔と同時に、それへと接近する方向性が併せて見てとれることは、われわれにとって示唆的である。西洋哲学の源泉である彼らの思索のうちに、「瞬間によって時間が超えられる」および「瞬間によって時間が成立する」という、対照的な二つの見解が窺われることは、われわれの考察にとって決定的に重要である。なぜなら、時間否定と時間肯定の両立による矛盾律の侵犯こそが、瞬間の内実であるという事実は、時間の本質究明をロゴスの論理に託することなく、レンマ的論理の手に委ねるべし、とする本稿の主張を裏づけるとみなしうるからである。

付け加えるなら、古代の思索と近代のそれとが断絶しているというわけではない。プラトンやアリストテレスの瞬間性の思想は、近代哲学の立役者の精神にも一定の反響を生じている。その一つの証が、デカルトによる「連続的創造」(creation continue)の説である。それは、どういう考えなのか。スコラの議論を承けて、デカルトが主張した

のは、宇宙を創造したのと同じ神の働きが、世界を存続維持することに与っている、という説である。『方法序説』第五部における「神が世界を現在保存しているはたらきは、神が世界をはじめに創造したはたらきと、まったく同じものである」という記述の意味は、デカルト学派のマルブランシュによって、次のように定式化される。

世界の存在することを神がもはや望まないのであれば、世界は無となる：世界が存続するのは、世界があることを神が意志し続けるからである。被造物の存在維持は、したがって神による連続的創造にほかならない⁽²⁴⁾。

創造主たる神が、それを意志するがゆえに、世界は存続する。しかし、「神による連続的創造」は、いわばビッグバンにも比すべき天地開闢の最初の一突きを、神が与えたという意味ではない。その思想であれば、宇宙物理学と有神論のあいだに越えがたい溝があるなどと考える必要はない。そういうことではなく、いまこの瞬間に存在する世界が、次の瞬間にも存在することの保証がない以上、神が一瞬ごとにそれを意志しつづけるかぎりにおいて、この世界が存続すると考えるべき理由がある。これが、デカルトたちの唱えた「連続的創造」の意味である。

宇宙は瞬間ごとに生じ、かつ滅ぶ。その繰り返し神意に委ねられる、という一点を除けば、何のことはない、これは仏教的な刹那生滅の考えそのものである。嘘だと言われるなら、「神の意志」に「法」(dharma)を置き換えてみるがよい。世界に生じる運動変化の原理を、事物の側に帰した場合に、「法」が浮上する。これに対して、宇宙を生ぜしめる唯一の原理に視線を向けた場合、その原理が「神の意志」と称される。違いは、それだけである。

科学革命の十七世紀に、その一翼を担った哲学者デカルトが、こうした瞬間性の思想を唱えたことの意義は、どこにあるのか。近代的自我が引き受けるほかなかった、いわば〈実存〉の不安が、そこに投影されていると見ないわけ

にはゆかないだろう。⁽²⁵⁾ 西欧の十七世紀は、むろん神なき世界ではない。だがそれは、「神の創造行為を認めながら、それ以外の何物をも認めることができない」⁽²⁶⁾と評されるまでに世俗化の度を増しゆく世界である。そうした世界において、神への依存が託されるのは、時間の瞬間であつて、持続ではない。

つねに現時である実在への親近感、持続の不連続性、つねにあらたにくりかえされる創造に対する全面的依存、そのようなものが、たしかに十七世紀における人間的時間の本質的な特徴である。⁽²⁷⁾

人間的時間の変容という事態の前に立ちつくすことを余儀なくされた、近代人の孤独と不安。世俗化の生を代表する觀念が、「過去から未来に向つて鉛の様に延びた時間」⁽²⁸⁾つまりは直線的時間のそれであり、そうした時間の実質とされる点的瞬間の觀念である。筆者としては、近代の時間性を自我の運命に重ね合わせたブルーレや真木の見解を受けられるにやぶさかではないが、本稿のとるミユトロギーの立場からすると、問題を異なる文脈に移してみることも不可能ではない。すなわち、デカルトの視界を占めたのは、そういう世俗的時間の手前であつて、〈神と人のあいだ〉を開くような、〈原時間〉としての瞬間である、と。その見方からすれば、「連続的創造」の説は、古代におけるプラトン（「忽然」）やアリストテレス（「今」）の思想の——中世スコラ哲学を經由して、という断りを付した上で——近代における反響を物語ると言えなくもないだろう。

四 非連続と連続

〈瞬間のミュトロギー〉は、瞬間のミュトスとしての地位をうちたてようとする。これに逆らう立場が、瞬間の時間内在性をロゴスの論理に沿いつつ正当化しようとする、「非連続の連続」という主張である。これに反撃を加え、「序」で目標に掲げた著述の意義と方向を確認することによって、本稿を結ぶことにしたい。

非連続を代表する「瞬間」と、連続を意味する「時間」。この対比を瞬間の側から把えるなら、瞬間による時間否定が同時に時間肯定である、という形式論理的な矛盾そのものである。この矛盾をそのまま肯定する言い回しが、西田哲学の後期に頻出する「非連続の連続」、あるいは「矛盾的自己同一」にほかならない。瞬間における時間流の切断を認めるなら、時間的連続は成り立たず、時間はその实在性を失うことになる。この事態を逆手にとつて、時の断絶（非連続）ゆえに時の流れ（連続）が生じる、とする主張が「非連続の連続」である。これが論理的矛盾であるのは、直線と点によつて瞬間と時間の関係をイメージする思考上の習慣によつてである。しかし、ロゴスの論理を支えるこうしたイメージは、それ自体として自己破壊を惹起しないわけにはいかない。以下に簡単な思考実験を試みるだけども、そのことが判明する。

思考実験①。試みに、時間流を構成する要素である瞬間を丸い点によつて表し、瞬間の連続である時間を直線として表し、それを構成する瞬間を無数の点とするなら、どういう結果が生じるか。一つの瞬間は次の瞬間に接続し、点と点のつながった数珠様の連続体が描き出される(図1)。このイメージは、一本の糸で貫かれた数珠を思い浮かべ、その個々の珠を瞬間、球を貫く糸を時間と考えることによつて成り立つ(図2)。しかるに、もはや個々の珠を区別する必要はない。というのも、各々の瞬間が、次の瞬間とすきまなしに接続するということは、瞬間同士を分ける隔

たりが存在しないということだからである。瞬間と瞬間は、直接に連続する。それゆえ、無数の瞬間が存在するということとは、つまるところ、ただ一つの瞬間しか存在しないということに等しい(図3)。かくして、瞬間はそのまま永遠となる。なぜなら、「ただ一つの瞬間」とは、まさしく「永遠」の言い換えにほかならないからである。

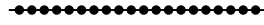


図1. 無数の点(瞬間)をもつ直線(時間)



図2. すきまのない数珠状のつらなり



図3. 唯一の瞬間 (=永遠)

思考実験②。瞬間は時の断点に過ぎない！ そう主張して、上のような思考の手続きに反発する向きに対しては、同工異曲の——これも簡単な——思考実験を提供する。稠密な連続体である時間直線に、瞬間を表す切れ目を入れる(図4)。切れ目、つまり断点を増やすことによって、直線は破線と化す(図5)。断片化した持続とそれに続く持続は、無限小のすきま(瞬間)によって区別されるものの、すきま自体は無として排除されなければならず、かくして破線は、断点なき連続体(直線)へと復帰する(図6)。結果として、実験①と同じく、非連続の瞬間と連続体の時間とにあるべき質的相違は、消え去ることになる。これは、瞬間と持続の違いを前提としながら、それぞれを点と直線で表すといった「合理的」な扱いを試みた場合、かえってその異なりが説明できなくなるという逆説である。

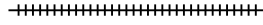


図4. 無数の切れ目が入った時間

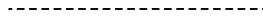


図5. 破線と化した時間



図6. 元の直線的時間へ

右の二つの思考実験——などと称するのも憚られる、ごく単純な手続きだが——から判明するのは、第一に、瞬間を極小の時間単位とするとき、それは「永遠のアトム」というより、「永遠」そのものとなる(実験①)。したがって、通俗的な意味での時の流れは成立しないということ。第二に、瞬間を時間直線の断点としてイメージする場合、「連続」である時間と「非連続」の瞬間との区別が、解消されてしまうということ(実験②)。西田の常套句である「非連続の連続」は、それが時間の本質を意味するとすれば、瞬間と時間をめぐる解きがたい謎を棚上げしただけの、便法的な言い回しにすぎない、と言わなければならない。

さて、「非連続の連続」が、何ら問題解決を意味しないとすれば、われわれはいかなる方向に歩み出さなければならぬのか。ひとまず明らかになったのは、こういうことである。すなわち、瞬間は時間ではないが、といって非時間(永遠)でもない。まさにそれゆえ、瞬間は時間であるとともに、永遠でもある。この事実を、筆者の流儀で言い換えることが許されるなら、瞬間は(時と永遠のあいだ)である。

右のごとき「レンマ的論理」の命題がもつ意義を、いずれ世に問わるべき拙著において徹底解明することができれば、「序」に述べたように、今日まで東洋と西洋の異質性として区別されてきたロゴスの論理とレンマ的論理を、二つながら根拠づける「非」の地平が、その様相をくつきりと顕わし出す次第となろう。

註

- (1) 山内得立『ロゴスとレンマ』（岩波書店、一九七四年）「序」の冒頭に、英国詩人キップリングのこの詩句が引かれ、「東西の両文明は異なる地域に於いて、それぞれ異なる歴史をもつて発達したのであるから、遂に帰一することはできぬ、少なくともそれは至難なことであるということである」というほどの意味であろう」（同書v頁）とする解釈が添えられている。この句を引用した山内の真意は、「世界の統一は各国がそれぞれ独自の個性をもち、特性を発揮しながら、しかもその故に、またはそのために統一するところにある」（同頁）の一文に明示されている。
- (2) 「非は肯否の合一であるのではなく、むしろ、肯否の区別がそれ（非）から発源するか、または少なくとも、それ（非）を根源とするか、そのいずれかのものでなければならぬ」（山内得立『睡眠の哲学』燈影舎、二〇〇二年、二六八頁）。
- (3) 通常の二値論理において、二重否定は「否定の否定」として、肯定に転じる。しかし、山内が定式化した「テトラレンマ」によれば、AとBの二重否定（両非）からAとBの二重肯定（両是）が成立する。ここで言う「絶対否定」は、このような意味の二重否定を指す。
- (4) 仏教でしばしば用いられる「即」は、次のごとく、対立する二つの概念が一つになる関係を指す。「即とは分たれたものが同時にあり、分たれてあるままに一であることである」（『ロゴスとレンマ』三〇九頁）。
- (5) Kierkegaard, S. *The Concept of Anxiety*, Princeton Univ., 1980, p.88.
- (6) 「瞬間の成立——人間存在論の観点から」『思想』No.756、一九八七年（六月号）、岩波書店、一二七頁。
- (7) 同、一二八頁。
- (8) 同、一三二頁。
- (9) 『風土の論理——地理哲学への道』（ミネルヴァ書房、二〇一一年）では、「場所」（第九章）、「瞬間」（第十章）に、それぞれ一

章が充てられた。

- (10) 『岩波仏教辞典 第二版』岩波書店、二〇〇二年、六〇九頁。
- (11) 同書六〇九・六一〇頁。
- (12) 「観因緣品第二」冒頭に、四組の二重否定——八不——が掲げられ、「不生亦不滅」はその筆頭におかれている。三枝充恵訳注『中論——縁起・空・中の思想』（上）、第三文明社（レグルス文庫）、一九八四年。
- (13) 「空」あるいは「縁起」が、論理的主張であるのかどうかについては、龍樹以後の中観派——清弁と月称に代表される——において立場が分かれる。
- (14) 『ロゴスとレンマ』七五頁。
- (15) 三枝充恵『縁起の思想』法蔵館、二〇〇五年、一三三頁。
- (16) 『へあいだ』を開く——レンマの地平』世界思想社、二〇一四年、三四―三七頁。
- (17) 『ロゴスとレンマ』一四三頁を参照。
- (18) プラトン『パルメニデス』から近代のデカルト、キルケゴールに至る「瞬間」の観念を、ヴァールは「形而上学的経験」として論じている。Wahl, J.-L. *expérience métaphysique*. Flammarion, 1965 (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)。
- (19) これは時間の次元にとどまらない。「瞬間」が時間に先行することと並んで、「場所」が空間に先行する。プラトン、アリストテレスにおいて、近代的空間観念以前の（原空間）とみなすべき「場所」への洞察が際立っている。しかし本稿では、こちらについて論及は控える。
- (20) プラトン『パルメニデス』160D『プラトン全集4』パルメニデスピレボス』田中美知太郎訳、岩波書店、一九七五年、一一四頁。なお田中の訳文では、「たちまち」が用いられているが、引用に際しては、同義語として扱われている「忽然」に変えた。
- (21) 『風土の論理——地理哲学への道』二二七頁。
- (22) 同書二二七・二二八頁。
- (23) デカルト『方法序説・情念論』野田又夫訳、中公文庫、一九七四年、五七・五八頁。
- (24) Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P.U.F. 1980, p.195.

- (25) 真木佑介は、「連続的創造」説の背後に「たえず帰無してゆく時間の恐怖と自我のふたしかさ」(『時間の比較社会学』岩波書店、一九八一年、一九〇頁)を見てとり、近代社会における「時間への疎外」の一つの典型的表れとみなしている。
- (26) ジョルジュ・ブーレ『人間の時間の研究』井上究一郎他訳、筑摩書房、一九六九年、一六頁。
- (27) 同書一六・一七頁。
- (28) 小林秀雄「無常といふ事」『小林秀雄集』「現代日本文学全集」筑摩書房、一九五六年、二三七頁。