

刹那滅の哲学

谷 貞 志

お心のこもった御紹介ありがとうございます。このたび、このような機会をあたえてくださった大谷大学の皆様に感謝します。一郷先生のお話では、大学院で学ばれているかたのなかで、数年前書きました『無常の哲学（ダルマキールティと刹那滅）』をお読みになり、興味をもたれたかたがおられ、このような機会を与えられることが具体化されたとのことです。未だに未完成の研究ですが、皆様の御研究にすこしでもお役に立てればとおもいます。本日は特にダルマキールティ以降の刹那滅論証について仏教学内部の文献や思想史的研究にとどまることなく、刹那滅そのものもつ哲学的衝撃についてお話することにさせていただきます。おもしろいとおもいます。

刹那滅、この異様な哲学的衝撃

これからお話することは「刹那滅」ということです。本来なら、今この刹那に私は消滅し、これでお話は終わりというわけです。しかし、ほかならぬ今、新しい私が刹那に出現しておりますから、たしかに刹那に切断されますが、それは断滅して、途切れてしまうのではなく、連続してることになります。このように私は連続しますが、私という同一のものが持続するわけではありません。というのは、もし私の同一性が切断されなければ、「一瞬前の私」が現在もズーッとそのまま居座ることになって、新しい「今の私」が出現する場所がなくなってしまうからです。そ

うだとすれば、迷っている私は覚醒することができないことになるでしょう。また、死ぬことさえできなくなりそうです。しかも、「同一でない」といっても、私が突然まったく別のものに変身するわけでもありません。それにしても、「刹那滅」ということは何か異様な感じがします。「刹那滅、瞬間的消滅クシャナバンガ (ksanabhanga)」とは「すべての存在は瞬間的に消滅していること」、あるいは、「すべての存在は瞬間的にのみ存在していること」を意味します。絶えず移り変わる私たちの意識だけでなく、あのいつもそびえているどっしりとした比叡山が瞬間的にしか存在していないというのでしょうか。そしていま、なによりも、この私自身が一瞬間のみ存在し、瞬時に消滅しているということです。信じられるのでしょうか。

刹那滅と変化の違い

このような異様な刹那滅にたいして、「何故、刹那滅・瞬間的消滅という切断なんかもちだすのか。ものの変化と考えればいいじゃないか」といわれるかもしれません。それでは、ものの変化、すなわち、「ものが時間というもののなかで変化すること」と「刹那滅」との違いを考えてみましょう。インド仏教の無常は刹那滅へ展開しますが、一般的な日本的「無常観」は、多くの場合「変化」としてとらえられているようにおもわれます。たとえば、「ゆく河のながれは絶えずして、しかももとの水にあらず」というように、それは、河というものの変化としてとらえ、人生のはかなさや、もののためまない変化のようにイメージされているようです。つまり、ものは瞬間的に消滅するのではなく、ものそのものは持続しており、そのものの形や性質などの現象のみが異なったものになるとおもわれています。同じように、常識では、時間というもののなかで、私自身は生まれてから死ぬまで同一でありながら、その私が生まれ、生き、やがて死ぬと考えています。しかし、ここにはおかしなことがあります。何故、同じ私が異なったものになることができるのでしょうか。同じものは同じものであっても異なるはずがないからです。同じものであっても異

同一の基体／実体

なっているということとは矛盾するからであります。生は生として同一であるかぎり死はありません。それで、この矛盾をさけるために、ものは基体・実体として同一でありながら、現象としての形態や性質としては変化できると常識的に考えることになるわけです。分かりやすくするために、図解してみよう。図の横線の上方が変化する現象としての性質。下方は変化をとおして常に自己同一性を保ちつづける不変の実体・基体を表しています。

常識的には時計の時間がこのような矛盾をうまく解消していることになりました。「時間」は時間という同じものでありながら過去・現在・未来という変化そのものとして異なっているからです。たとえば、古代インドに、時間そのものを実在とみなす時間—実体（タイム≡サブスタンス）を主張するカーラ・ヴァーデイン（形而上学的時間論者）が出現します。彼らは、時間そのものを超越者と考え、その形而上学的「時（カーラ）」が存在の創造、持続、破壊の原因としてすべての存在を支配する、と主張します。それは神の存在までも支配します。この形而上学的時間はそれ自身、時間を超えて無時間的永遠に留まると同時に、それ自身が現象世界の過去現在未来となって変化します。このような形而上学的「時（カーラ）」を世俗化すれば、すべての存在に時間的順序を与える線形の「時計の時間」や、古典物理学の「絶対時間」になるでしょう。ここで、現在の瞬間は過去・現在・未来の線形時間軸上を走る極限值（リミット）としてあらわされます。この考えは現代の私たちの常識的時間の見方とほとんど変わらないといってよいのではないのでしょうか。このように基体とその形態・性質とを分けて考えることは、一見、変化の説明に成功したかにみえます。河そのものと、その水の流れや波の変化というように。しかし、河の変化というとき、いま流れ去る水や波の他にどこに河そのものがあるのでしょうか。いまみえているあの叡山のほかに、どこに、過去・現在・未来にわたって同一の叡山そのものがあるのでしょうか。いまこうして皆さんにお話しをしている私のほかに、どこに同一の本物の私が

いるのでしょうか。もし、いるとすれば、私は二人になってしまいます。私は一人のはずです。

基体の解体

これに対して無常から刹那滅へ展開するインド仏教では、「存在の自」同一性・我・アートマン (ātman) を否定し、現象の根底に横たわる実体 (substantia) を認めておりません。したがって刹那滅は「海の波・河の流れ」のような同一の基体のみせる変化ではありません。一般に「無常・アティヤ (anitya)」は「恒常・ニティヤ (nitya)」の否定であり、ややもすると変化とみなされやすいのですが、「刹那滅・クシャナ・バンガ (ksanbhanga)」は存在を「基体とその形態・性質」、あるいは「実在と現象」とに分けることなく、「存在そのものが瞬間的に消滅すること」を意味しますから、基体そのものの恒常性を前提とする「変化」とは決定的に違います。したがって時間もまた、基体としての時間そのものを瞬間的に失いますから。「時間」というものも「存在」から離れてあるとはいえなくなります。そのような長い直線のように、まのびした時間はなくなり、ただ現在の瞬間のみが存在することになります。刹那滅は、時間そのものの最小単位としての瞬間を意味しているわけではありません。そうではなく、「瞬間的存在」を意味します。すべて存在は一瞬たりともとどまらず消滅し、基体もろとも形態・性質もまるごと瞬間的に消滅することになります。

一人称の死の問題

さて、「AがBになった(変化した)」というとき、どこまでがAなのでしょう。どこからがBになるのでしょうか。AであるかぎりBではなく、Bになってしまえば、もはやAとは切断されているのではないのでしょうか。生から死への転換もこのような問題をはらんでいます。現在の分子生物学者のように生命を基底にある蛋白質DNAの配列

の仕方とみなせば、生と死は蛋白質という物体の構造の変化にすぎないことになり、生死の境界を法律などの助けをかりて決定することになります。しかし、分子生物学者のうちのひとり、彼の著作の後書きに次ぎのように書き加えています。「分子生物学者としてはそれでよいが、やはり自分の死は不安であり、恐怖を感じる」と。どうみても蛋白質は怖がらないからです。これまで私たちは、まるで他人ごとのように私たちがの生と死をみてきました。しかし、哲学や仏教は科学者のように客観的な三人称の死をひとごとのようにながめているわけにはいきません。一般には、時間というもののなかで人間の心臓や脳波が動くのが生、それらが一定の時刻に停止すれば死とされますが、ひとたび自分のこととなると話は一転します。自分の死はだれも経験できません。経験しようとするときはすでに私は消えていなくなっているからです。私は私の死体を見ることはできないのです。語られるのはすべて私以外の他人の死であって、私たちは自分の消滅としての死にたいして言葉を失うのです。一人称の死は生体が死体という物体の存在に変化することではありません。そうではなく、私自身が端的にいなくなること、非存在になることを意味します。無常とは、「存在」から切り離された「時間」を前提として、その「時間」のなかで変化する存在のことではありません。そこに「恒常なもの」など許していません。「無常を無常として正視することが仏教なのだ」と、私もおもいます。この厳然として迫る現実。すなわち、一人称の死の問題を宗教や哲学は外すわけにはいかないからです。だからこそ臨終のブツダはいったのだとおもいます。「すべてのサンカラ（形成されるもの）は消滅する。だからこそ心を集中し、努力せよ。（『マハーバリニッパナ経』6—7）」と。ここに「無常を知ることが覚醒への転換のきわである」ことがおそろしいまでの洞察をもつて語られているとおもいます。私は、これほど率直に語られた「言葉」を知りません。ブツダの最後を描く經典の作者は自らの思いを込めて、次ぎのように書いております。「この世における一切の生あるものどもは、ついには身体を捨てるであろう。……つくられたものは実に無常であり、生じては滅びるさまりのものである。生じては滅びる。これらのやすらいが安楽である。（『同』6—10中村元訳）」と。「これらの

やすらい」とは「無常の世界が消滅した後の永遠の安楽」を意味しているのではないとおもいます。後代、多くの大乘仏教はそこに「不死の永遠性の願い」を読み込んでいるようにみえます。しかし、そこには「無常の世界」と「無常でない恒常の世界」を二分する考えが、はからずも前提されています。したがって、ブッダ自身の最後の言葉からみて、無常・刹那滅に徹すること自体が「やすらい」であつたとおもうのです。

ダルマキールティ

ブッダの後、遠く隔てた七世紀のインドに、インド哲学史上最も注目すべき仏教論理学者ダルマキールティ(Dharmakīrti) が慧星のように出現します。彼は名著『プラマーナヴァールティカ』においてさきほどのブッダの最後の言葉と同じ意味の次のような伝承を引用します。「およそどのようなものでも生起することを本質とするものは、すべて消滅する性質をもっている。(PV II 285b-c)」。ダルマキールティはこのことを論証することに畢生の哲学的努力を注ぎました。彼は、この言葉を絶対的権威としてのドグマとしてではなく、ブッダの透徹する洞察に基づく創造的仮説としてとらえ、その仮説の妥当性を証明しようとするのです。しかし、このことを通常の論理で証明することが、はたしてできるでしょうか。この言明は、存在がそれと矛盾する非存在・消滅を本質としている、ということです。存在する対象の自己同一性を前提とする通常の論理では「存在・生」は「存在・生」であり、決してそれと矛盾する「非存在・死」を本質とすることはありません。では、ダルマキールティは、どのようにして証明するのでしょうか。刹那滅論証に三つのタイプがあります。(1)は、存在の瞬間性を、「外的諸原因によらずに、存在それ自身の本質に基づいて自発的に消滅する」ということから推論するものです。(2)は、存在の瞬間性をその「存在性」そのものから演繹するといわれるものであり、(3)は、存在の瞬間性を知覚によって決定しようとするものです。

原因なき存在の自発的消滅論証

では、(1)の「原因なき存在の自発的消滅」という利那滅論証からみていきましょう。そのアウトラインは次ぎのようなものです。私たちはたいいてい、もの(たとえば壺など)が壊れてなくなるのはハンマーなどの打撃を原因としているとおもっています。しかし、「そうではない」とダルマキールテイはいいます。「存在は、当の存在以外の外的消滅原因(たとえば、壺に対するハンマーのようなもの)によってはじめて消滅するのではない。そうではなくて、当の存在自身が自発的に消滅するのだ」と。消滅とは「存在しないものになること」ですから、それは結果として存在しないということです。結果でないものに対して、原因を設定することはできません。何故なら、一般に、因果関係は「火が煙の原因である」というように二つの異なった存在に対して規定されるものだからです。「煙」のように知覚できる存在者に対しては「火」のような存在を原因とみなすことができるでしょう。しかし、「消滅」、すなわち「非存在」というものは、存在しないのですから、そのようなことに対して、原因を求めるわけにはいきません。したがって、存在の消滅は当の存在以外の外的原因を必要としない。そうだとすれば、存在は自己の消滅の原因をすでに自己自身のなかに内蔵しているといつてよいでしょう。だからこそ、存在は自発的に消滅する。必然的に内部から非在化することになります。その意味で存在は消滅を自らの本質としていますから、消滅の原因を待つことなく自発的に全くインターバルをおかずに消滅するわけです。それが利那滅ということであります。それはその存在が瞬間的に消滅すること、瞬間的にしか存在しえないことを意味します。ここにいたって、利那滅は、「ある一定期間、生きていたものが、ある時、死によって切断される」という変化としての「無常」を否定することになります。もし、消滅が存在の本質でないとすれば、その存在にとつて消滅は存在の本質ではありませんから、たとえばハンマーのような外的原因によっても消滅することはできないでしょう。何故なら、存在は消滅することのない自己同一性を保ったま

まだからです。たとえ、一瞬間の間といえども、存在が存在のみを本質として、自己同一性を確保すれば、第二瞬間にも同じことがいえますから、存在を失うことは永久にないでしょう。このように、すべての存在は、いつも、すでに、時間的なものであり、刹那に滅していることが証明されます。以上が第一の刹那滅の証明です。

絶対的否定 (prasajyaparisēdha) と「非存在」

私たちは常識的に非存在をなにか「空っぽの場所」や「空集合」「無の世界」のように考えるときがありますが、そのようなものが端的にない、とダルマキールティはいつています。「非存在」とよばれているものは、言葉の対象としてそれに言及はできませんが、しかし知覚できるような実在ではない、というわけです。刹那滅という「非存在」の切断は「見えない切断」なのです。消滅ということは、確かに、起こっていますが、「非存在」という「もの」はない。つまり、消滅は、「こと・できごと」なのであって、「もの」ではありません。だから、刹那滅は「死体なき死」だといえるでしょう。「死体」を消滅と見なすわけにはいかない。死体は非存在ではなく、存在しているものだからです。たとえば「癌によって死ぬように、死には原因がある」といわれるかもしれませんが、癌は三人称の死としての死体（遺体）への変化の原因ですが、一人称の私の死は「私が存在しない」ということです。死体の手前で起こっています。人は癌にかからなくても死にます。しかし、非存在という切断が知覚できないからといって、ベルクソンのいう「純粹持続」ではありません。そうではなくて、「断絶する瞬間」なのであり、しかも断絶するからこそ、新しい存在が発現できるような「連続」なのです。インド哲学において、一般に「否定」は二つのものが区別されます。名詞「存在」を否定する「相対的否定（制限あるいは定立的否定）(paryudāsa)」は「非存在」というものを定立する。そのために「非存在」というようなものや場所そのものを肯定してしまうのです。ここでは「存在」と「非存在」は、一方の否定が他方を肯定する形をとることになります。これにたいして動詞「存在する」

の否定は「絶対的否定（排除あるいは非定立的否定（prasajyapatisedha）」といわれ、端的に「存在する」ことを否定するのであって、それ以外に肯定するものや場所はありません。消滅・非存在は存在の何かある形・性質ではない。そうではなくて、形も性質も基体の存在もろともに単に「存在しない」ということだけなのです。

二つの「いま」

このように相対的否定は「非存在」という知覚されない言語対象をあたかも存在するかのように虚構してしまいます。これは「主語＋述語」・「基体＋性質」の主語・基体を否定せずに、述語・性質のみを否定するのです。たとえば、時計の文字盤に「今」は書き込まれていません。それで時計の針がそのつどの「今」の現在位置を示すことになりました。「今」が「未だ」と「すでに」を排除します。この「今」のもつ排除機能を相対的否定としてとらえると、「未だ・未来」と「すでに・過去」は排除されませんが、しかし、その存在そのものは否定されていません。それらは、「今」とは別の文字盤の場所に依然として存在しています。そのうえを「今」が走ることになります。このとき「今」は顕在態の点時刻のインディケーターとしてのはたらきをします。時計の秒針の先端はいつでも「今」であり、この「今」から空間的に次の今へ移行するのです。「変化」という考えはこの相対的否定によってつくりだされたフィクションなのです。これにたいしてダルマキールテイのように、「今」の排除機能を絶対的否定とみれば、「今」は「今以外のもの」の存在をまるごと否定します。この「今」は時間的場所のうえを移動しません。移行・移動すべき延長した時間的場所そのものがないからです。まるごと否定し去る絶対的否定は言葉の世界を解体して知覚の世界の閃光を差し込ませるはたらきもっています。知覚レヴェルの刹那滅は流れません。流れる場所そのものがないからです。なるほど、「今」は伸縮自在であり、延長しているかに思われます。「今読書中」、「今は二十一世紀だ」というように。私は赤ん坊のころの私やこれから死んでいく私をおもいます。この場合、「今」は私のかかなり長い一生涯に

わたっています。しかし、私が私のこれまでの生涯を想っているのは、他ならぬ「今」の瞬間においてなのです。この「今」は、通常の「今」よりも、より深層の「今」とみることができるとしよう。私は実在する過去へ移行したり、振り返って見ているわけではありません。また、他者からみた私の最期の臨終のときでさえ、私にはその「今の瞬間」の刹那滅しかありません。その次ぎの瞬間に、また存在するか否か、あるいはその瞬間が私の時点系列の最後なのか否か、は知ったことはありません。私は「いま」以外には絶対的否定によってまるごとないからです。この意味で刹那滅は断絶しています。この「今」に後続する私や世界の基体の存在は、相対的否定によって、二瞬間を空間の二地点のように同時に並存できると思い込んでいる概念構想のフィクションなのです。「死」を生体から死体への変化とみる科学者のような観察者は死にません。だが私は死ぬのです。すでに述べましたように、私は自分の死体を見ることはできない。自分の死はだれも経験できないからです。語られるのはすべて私以外の他人の死なのです。したがって、この「私自身がまるごとなくなる」という「死」は、死体というものにはありません。私の死は死体や灰になることはありません。死体や灰は存在しているからです。しかし、ここで相対的否定に基づく言葉・概念によって虚構された「フィクション」だといっても、言葉・概念によって構築された日常の生活のなかにスッポリと入り込んでいる状態にとつては、虚構ではなく、強固な動かし難い現実のリァリティをもっていることになります。私自身は「遺灰」や「遺骨」を大切におもい、悲しみとはかなさを痛感しています。なによりも私自身が言葉・概念によって構築された日常の生活のなかに生きています。言葉・概念によって構築された日常の生活なしに、その否定を語ることはできないからです。

消滅・非存在から存在する…死から生きる

まるごとなくなる絶対的否定としての死のほうが、相対的否定としての死体になるよりもっと怖い気がします。が、

しかし、場所そのものがまるごとないのですから、「刹那滅」は、「無」という底なしの死の虚空間に囲まれているわけではありません。だから恐怖する必要はないのです。この意味で刹那滅は単なる断絶ではありません。それどころか、私という同一の基体のまるごとの死は、その最終瞬間の消滅と同時に新しい存在が創発する瞬間でもあるのです。すべては、今の一瞬間なのです。しかし、この「今」に私の同一性（アイデンティティ）の拠点を置くことはできません。「今」という切断の瞬間、もはや「今」ではありません。「今」そのものが絶対的否定よって端的にまるごとありません。そこにはじめて「リアルな今」が発現します。そうだとすれば、「今」は非存在を絶対的否定よって排除するときに創発するといえます。今存在するということは、その存在が非存在を絶対的に否定して発現することを意味するのです。このようにして「瞬間的に消滅すること」が「瞬間的に存在すること」を意味するような「刹那滅」がいえることとなります。「今」という言葉が「今」に重なりません。刹那に滅することが存在を新しく創発させている、「今」の存在はそれ自体同一ではなく刹那滅によつてはじめて存在するのです。そうだとすると、まず存在が先に在つて、それから消滅するのではない、ということになります。存在は刹那滅を前提としているのです。「消滅」を絶対的否定の排除機能とみたように、「存在」も「非存在」を排除するかぎりの排除機能とみななければなりません。このことは何を意味するのでしょうか。「存在」という言葉の自己同一性が解体し、「自己差異性」(self-difference)として出現することになります。生は死によつてはじめて新しい生となつてきらめく。生の意味は死によつてはじめて与えられるのです。存在の本質が非存在である、というのは、そういう意味です。生からみれば、自分の死は体験できない虚焦点です。しかし、この虚焦点がなければ生そのものの意味がなくなるのです。生きてから死ぬのではなく、死から生きることになります。死を生体から死体への変化とみる観察者は、このことをまったく取り逃がしています。ここにおいて死の意味は全く異なつたものになります。

スラツシュとしての刹那滅

さて、「瞬間的存在というひとつのものに」「存在」と「非存在」があることは矛盾ではないか」という反論に対して、ジュニヤーナシュリーミトラ (Janasmitra) は「瞬間的存在」が、「存在」と「非存在」に二分されない、と答えます。「同一の瞬間において分割されたものはないから、両立不可能なことはない。「言葉」は、実在する対象そのものを指示しているのではない。そうではなく、「それ以外のものを排除する差異」を指示しているにすぎない。

(仏教論理学ではこの排除機能をアポーハとよんでおります。)その存在の瞬間が「以前の非存在からアポーハ(排除)されて、発生・存在する」といわれるのであり、「後の存在からアポーハ(排除)されて、消滅した」といわれるにすぎない」と。このように瞬間的存在・刹那滅は「存在」と「非存在」に分割されません。いま、「存在が非存在になる」というとき、ここには、二つの存在する対象があるわけではありません。存在とも非存在とも固定されなただ一つの「こと」が起こっているだけなのです。私たちは「ある時間的できごと」を説明するとき「存在」という言葉・コンセプト(概念)と「非存在」という言葉・コンセプト(概念)によって抽象して、二つに分けてしまいます。そして各々の言葉の対象の自己同一を信じて、「存在」は「存在」であり、「非存在」ではなく、「非存在」は「非存在」であると両端に固定してしまいます。そして、それから「ある時間的できごと」を「存在」から「非存在」になった／変化したというわけです。しかし、それではおそすぎるのです。当の「時間的できごと」はすでにすりぬけてしまっているのです。「存在」が「存在」であるかぎり、「非存在」ではありません。「非存在」になってしまったら、すでにそこには「存在」はありません。「存在」と「非存在」という言葉の対象はそれぞれ自己同一性をもって固定された実在ではないからです。刹那滅は停滞する「場所」や計量できるインターバルを許さない。したがって、その図式化は「存在／非存在」というように「スラツシュ」で表現されることになるでしょう。あるいは、さ

らに、刹那滅は最終的には「 / 」というスラッシュのみで表現する以外ないようにおもわれます。注目すべきことは、ここでは、時計の時間によって、存在から消滅までのインターバルを「一瞬間」としているのではない、ということなのです。そうではなくて、存在そのものが、自ら、非存在を本質としていることによって、必然的に消滅することを、「一瞬間」と名づけているのです。ここに、「無常が、何故、一瞬間のみ存在して消滅するのか」という問いに対する解答があるとおもいます。また、存在は時間の中にあるのではなく、存在することが、そのまま時間的にあることなのです。すなわち、時間というものは、存在から分離して、初めからあるのではなく、自発的に消滅する存在が時間を発生させている、ということになるでしょう。時計ではかるような時間は、この瞬間的存在から抽象された概念構想の虚構にすぎないのです。したがって、刹那滅は、ある線形の時間（時計の時間）を前提として、「存在」が「非存在」に変化するのではなく、「存在」といった瞬間、そのものの「消滅・非存在」が、すでにいわれたこととなります。存在は、一瞬間といえども、自己同一性をもって停滞することはできない。存在とは、自己自身でなく、自己自身でなくなるような自己差異性なのです。それは、自己が自己自身を差異化するような時間性としての「瞬間的存在」でなければなりません。そこにおいて、はじめて、「瞬間的に存在すること」が「瞬間的に消滅すること」を意味できるのです。

思想史のうえで

思想的にみれば、ダルマキールティの論証は「サルヴァースティヴァーディン（説一切有部）」の刹那滅説を批判した「サウトラーンティカ（經量部）」の視点をもつヴァスバンドウの刹那滅論証をベースにしています。サルヴァースティヴァーディンは、その名のとおり、存在は過去現在未来にわたって存在する（三世実有）とみます。「未来と過去は、たとえ顕在化していないとはいえ言及できる以上は存在しているはずである。過去と未来から現在を区

別する「作用」を可能にするために、作用の発生、持続、変化、そして「消滅させる原因」が、一刹那の間に作用する」と主張します。「一刹那」を、当時の一般的な時間単位で計算すると約1/75秒として定量化されます。ここで「存在が消滅するためには原因が必要だ」といわれています。しかし、こうなると、これらの原因としての構成要素を作動させるために、さらに構成要素が必要になってくるといふ窮地に立たされることとなります。ヴァスバンドゥはそのアピダルマ・コーシャ（俱舍論）において、このような有部の「刹那滅」に真つ向から反対して、「現在のみが存在する。過去と未来は存在しない。存在はひとりでに消滅するのであつて、消滅するとき、原因を必要としな」と主張します。今の瞬間のみが存在し、瞬時に自発的に消滅し、それを保存する過去そのものも、そこから到来すべき未来という時間的場所もまるごとない、ということです。従来「サウトランティカ」の視点とされた、この考えは最近、初期唯識の思想をベースとすることが明らかにされつつあります。ヨーガをベースとする唯識の主観的体験において、現在のみが存在します。現在の瞬間に意識を集中するとき、意識は基体をもたず、今の瞬間のみが存在し、瞬時に自発的に消滅し、それを保存する過去そのものも、そこから到来すべき未来という時間的場所もまるごとないからです。この場合、瞬間はもはや客観的に定量化できません。

存在性からの証明

では、次に「存在性からの証明」といわれる第2の証明に入りましょう。これこそダルマキールティの独創的証明といつてよいでしょう。これは「すべての存在は刹那滅であること」、言い換えれば「刹那滅でないものはまったく存在していない」ということを論証式によって証明するものです。とにかく、「あらゆる存在しているものうちに恒常なもの、しばらくの間存在するもの、すなわち二瞬間以上にわたって同一のものは、いっさい認めない」というのですから、はじめから恒常な神や形而上学的実体の存在をベースとしている思想や宗教にとっては、とんでもない

暴挙と映ったに違いないでしょう。また、世界を恒常な世界と無常な世界に二分して考えるような常識人にとつても、つかのまのはかない間存在する無常なものとは認められるとしても、無常の世界を超えた永遠の真理の存在を否定するものとして刹那滅は許し難いものとなるでしょう。ところで、「すべての存在は刹那滅である」というとき、ダルマキールティはどのようなものを「存在するもの」と考えているのでしょうか。自分勝手に「このようなものだけが実在するのだ」と独断的に決めつけてしまうなら、刹那滅論は狭い独断的な思いつきにすぎないものとなってしまいうでしょう。ダルマキールティは、「存在」を「結果をもたらすはたらき、すなわち効果的作用をなすこと」と規定します。もし、この定義に我慢出来ない者たちが、「君の定義は君にだけにあてはまる勝手な定義であつて、狭すぎる」というなら、「君たちの定義のなかでもし正しい認識根拠に基づいて効果的作用があれば、そのかぎりそれは効果的作用をもつ存在として認められるのだから、決して狭すぎる規定ではない」というわけです。これこそ各学派の独断的な存在論を排除するただひとつ残された可能性ではないでしょうか。「存在」は各学派の独断的な存在論によって決められてはなりません。特定の学説にしばられない自由な認識論的論理学においては、それは認識可能な領域において何らかの結果をもたらすような能力をもった原因でなければなりません。また、もし、このような何らかの効果的作用がなければ、認識することができず、そもそも存在を定義するという行為をなすことさえできないからです。こうして「存在」を超越的に規定せず、「存在するとは効果的作用が私たちに認識されていること」と規定します。一般に、実在論は、私たちの認識から独立に世界があることを受け入れます。これに対して刹那滅論は、きわめて強い反実在論をとります。とにかく、私たちの考察は、今ここの効果的作用なしには、まったく開始されないのです。ダルマキールティは、「究極的レヴェルにおいて効果的作用はない」と反論する中観派を決然と拒否します。「効果的作用は日常性のレヴェルにすぎない」というならば、「究極的レヴェル」とか「日常性のレヴェル」などといった名称はどうでもよい。とにかく、われわれの考察は、いまここの効果的作用なしには、まったく開始されない

のだ。効果的作用を欠いた究極的レヴェルの真理など、まったくわれわれに関係ないのであり、証明すらできない。無意味なのだ」と。ジュニャーナシュリーミトラも次のように言い放ちます。「効果的作用が究極的存在でないというなら、君たちはそのことを論理によつて証明しなければならぬ。しかし、その論理による証明行為は効果的作用をもつていなければ無効になるのだ。論理の効果的作用なしの議論は単なるおしゃべりにすぎない。君たちはただ議論の勝ち負けにこだわっているだけなのだ。それとも君たちは自分が何をいつているのかわからないで叫んでいるのか。「効果的作用」が究極的なレヴェルかどうかさわぐのは勝手だが、しかし議論はまず、「効果的作用」を相互に前提としなければ始まらないのである」と。「すべては空である」、あるいは「すべては唯識である」ということも超越的に決定することはできないのです。そのことは、つねにそのつど対応する認識のレヴェルにおいて確認していかなければなりません。もし、「論理を超えている」というなら、その「超えている」ということ自体が論理によつて証明されなければなりません。このようにダルマキールテイのラジカルな認識論的論理は、いかなる超越的な独断も解体していきます。ジュニャーナシュリーミトラによれば、唯識論は究極的レヴェルにおいて「対象としての認識」と「その認識」という自己認識の同時性によつて因果関係に基づく効果的作用を否定することになります。彼は次のように言い切ります。「決して自己認識の同時性のまどろみのなかにとどまってはならない。そのとき、唯識という学説のほうを放棄せよ」と。

存在・効果的作用のモデル

この「効果的作用」は二つの縁起・因果関係のモデルによつて表現されます。効果的作用は順次に継時的になされるか。それとも同時的になされるか、どちらかに認識されるはずですが。前者は作用を瞬間の連続とみているのであり、後者は一瞬間とみているのです。第一の「継時的モデル」は、種子が各瞬間ごとにそのつどの大地、水、日光などを

共働原因として特殊性が累積的に加わることによって次第に成熟し、それまで個々のものになかった新しい効果を發揮する能力をたかめて、種子としての最終瞬間が瞬間的に消滅すると同時に結果として発芽することに基づいています。第二の「同時的モデル」は、健全な感覚機能、対象、認識者の意識の集中、十分な明るさなどが相互に抵触することなく極めて接近し、これらが完備した原因総体に収斂するとき、原因として消滅すると同時に、結果としてその対象の知覚を発生することに基づいています。この原因総体の収斂は「時間的間隔をおかない原因」であって、原因が消滅してその場所を空にすることによって結果を呼び込み、その場所に同時に結果が発生することになります。ここで原因と結果は二瞬間にわたるものではありません。すなわち、一瞬間において原因として消滅することが、同時に、そのまま結果として存在することなのです。このように刹那滅によって、はじめて結果を発生する効果的作用をなすことができるのです。刹那滅は、この意味で、「非連続の連続」といつてよいでしょう。ここで『唯識三十論』に対する6世紀のステイラマティの多くの論争を生んだ有名な注釈をみてみましょう。「転変（パリナーマ）とは、変異性である。原因の刹那が滅すると同時に、結果がその原因としての刹那とは異なった自体（本質）を得ることである。（[ТѢЖА 161-2]）。ダルマキールティの絶対的否定のストラッシュユ考えによってこの問題を解くことができるのではないのでしょうか。ここで変異といっても、変化とはちがいます。サンキヤのような不変の同一の基体はまったく前提とされていません。変異は基体そのものがその形態もろとも刹那に絶対的否定によって滅します。この「同時に」という表現に、消滅と発生との存在なのですから、原因はその結果の本質となっています。原因から結果への総体の消滅が、同時にその結果としての存在なのですから、原因はその結果の本質となっています。原因から結果への転換は一瞬間において同時になされるので、障害が入りませんから、逸脱することがなく、本質的關係をもつわけです。したがって、必ず結果としての目的を達成できます。そうだとすれば原因は結果を目的として先取りすることによって、はじめて「原因」と規定されていることとなります。

ダルマキールティとラトナーカラシャーンティの刹那滅論証

「存在そのものから刹那滅を証明するもの」には三種類の形があります。まず、ダルマキールティの最終段階のテキストにみられ、ダルモツタラとラトナーカラシャーンティ (Ratnakarāṣṇī) がラジカルに展開した刹那滅論証を紹介しましょう。「すべての存在は瞬間的なものである」という肯定的必然性 ($A \downarrow B$) 「肯定的遍充関係・能証 A 「存在」を所証 B 「瞬間的なもの」が遍充していること」を直接証明することはできません。このことを無限に存在するものを個々の「実例」を知覚することによって確かめることはできないからです。そこで、形式論理的には同等なその対偶 (コントラポジション) である「非瞬間的なものは存在できない」 ($\neg B \downarrow \neg A$) という否定的必然性「否定的遍充関係：所証 B 「瞬間的なもの」の否定を能証 A 「存在」の否定が遍充していること」を先に決定するしかありません。このように否定的関係が決定された後に、再びその対偶をとって形式的に肯定的関係「($A \downarrow B$)」を証明すればよいわけです。すでにみたように「存在性」とは「効果的作用をなすこと」ですから、「非瞬間的なものは効果的作用をなすことができない」ということを証明すればよいこととなります。非瞬間的な存在は補助原因の働きをうけることができません。というのは、もしそのような補助をうけるならば恒常な自己同一性を破壊されてしまうからです。さて、作用は継時的になされるか、それとも、非継時的 (≡同時的) になされるか、であって、第三の可能性はありません。継時性と非継時性は排中律によって決定されているからです。したがって、継時的作用と非継時的作用との両者を否定すれば、効果的作用をなすことが不可能になることが証明されます。さて、非瞬間的なものは、前後の二瞬間にわたって恒常な自己同一性を保っていますから、継時的に作用したり作用しなかったりすることができません。また、同時にも結果を発生することができません。何故なら、「現に作用している状態」と、「作用を完了して、もはや作用しない状態」が同時の同一の存在に起こるはずがないからです。したがって、仮定された非瞬間的な

恒常的なものは、効果的作用能力をなすことができませんから、存在しません。以上が論証のアウトラインです。この論証は梶山博士によって明らかにされた十一世紀のラトナーカラシャーンティの「内遍充論」によって完成されます。「内遍充論」はこのように具体的な現実の実例にまったく関係なく、概念の内部だけで否定的必然性が決定します。これに対して遍充関係を決定するために概念以外の外部の実例を必要とするものを外遍充論といいます。以上のことから、内遍充論にもとづくラトナーカラシャーンティの論証は「 $(B \downarrow A) \downarrow (A \downarrow B)$ 」というかたちをすることと、知覚のファクターを排除して演繹的論理によって証明されていることを確認しておきましょう。

ジュニャーナシユリーミトラの刹那滅論証

これに対してジュニャーナシユリーミトラはあくまで「およそ存在するものは、瞬間的なものである」という肯定的必然性（ $A \downarrow B$ ）に基づいて証明すべきであると主張しています。彼は、現前に知覚できるリアルな対象を示さないうで、概念の内部だけで証明されるラトナーカラシャーンティのような形式論理的証明は間接的なものであって、独立の証明力をもたないと考えているのです。したがって、そこにおいて刹那滅がおこっているはずの現実の存在する「雨雲」の提示をもとめるわけです。これが外遍充論です。ここではその論証アウトラインのみをのべることにします。まず、「存在」を「効果的作用をなす能力」と定義するだけではなく、知覚という認識根拠によって確認しなければなりません。「能力」という言葉だけで、現に作用しないような潜在的存在というものを知覚領域から排除するためです。そうでないと、すべてのものがすべてのものに関して作用能力をもっているという望ましくないことを帰結してしまうからです。したがって論理的必然性をもつ前提は「およそ、あるものXがあるとき、あるものYを発生させる能力（効果的作用）があれば、XはそのときYを必ず発生させる。たとえば、最終の原因総体がそれ自身の「固有な」結果を「発生させる」ように。」というかたちで表現されることとなります。これは先程の第二モデル

です。この論理的必然性を前提としたうえで、間接的論証、すなわち背理・帰謬法を使用します。ここで注意することは、ラトナーカラシャーンティとは違って、この間接的論証が現に存在している实例「雨雲」においてなされるということです。今、「雨雲の本質」が同一であって、異なった時においても同じ効果的作用をなす能力をもっているとすれば、「この雨雲は、未だ雨を降らせていないで水を保っているときと、現に雨を降らせているときにおいて同じ結果を発生させてしまう。また、第一瞬間になしてしまった結果を第二瞬間になすか、あるいは第一瞬間に第二瞬間以降の結果をなしてしまう」という矛盾する結論を導いてしまうこととなります。これが帰謬法・背理法（プラサング）といわれます。このことから「第二瞬間以降において第一瞬間に機能した作用をなすことはない。あるいは、第一瞬間において、第二瞬間以降に機能した作用をなすことはない」ということがいえます。このことと先程の前提の対偶をとった「およそ、あるものXがあることYを為さなければ、それXはそれYに関して能力がない」ということから次のような最終的な結論を導くことができます。これをジュニヤーナシュリーミトラは帰謬還元法（プラサング・ヴィパリヤヤ）とよんでいます。「この雨雲は各々の作用に関して有能力と無能力を本質とすることによって、各瞬間ごとに差異を発生させている」と。次に、同じ「必然性」を前提として、「雨雲の本質」が異なった時においてそれ自身の本質にもとづく効果的作用と異なった結果をつくる効果的作用をなすものだと仮定すれば、「この雨雲はその雨雲としての本質に基づくすべてのその作用が完了しても、この雨雲の能力は存在する」ということになりま

すから、「この雨雲は「その雨雲としての」すべての作用が完了しても、その結果を発生する」という矛盾を導いてしまうこととなります。したがって、「この雨雲は現にそのときの雨雲としての作用をなさない時に、その作用をなす能力がない。」ということが帰結されるわけです。また、最後の可能性として、雨雲の本質が効果的作用をなさないことだとすれば、これは現に雨雲が知覚され水を持つ（運ぶ）作用をなしていることと矛盾します。以上の三組の論証式によって、雨雲が「本質の差異」をもつことが証明されることとなります。すなわち、現に能力をもっている

同じ雨雲が「ある瞬間にある効果的作用をなす能力がある」という本質と「それ以外の瞬間にその効果的作用をなす能力がない」という本質を合わせもっていることが証明されます。このことが「刹那滅」を意味することになります。ジュニャーナシュリーミトラは、このように肯定的必然性を決定してから、概念構想上でのみその対偶としての否定の必然性への書き換えを許します。知覚可能性のない否定の必然性を否定的認識によって独立に決定できないからです。したがってその論証のかたちは「 $(A \rightarrow B) \rightarrow (B \rightarrow A)$ 」となっています。

二つの刹那滅論証の違い

ラトナーカラシャーンティの論証とジュニャーナシュリーミトラの論証の違いをみましょう。「対偶」は、スタンダードな論理（古典論理）においてトートロジー（恒真）であり、論理形式として同等です。その真理値はその形式のみによって決定されていて、知覚される対象にはまったく関わりをもっていません。ラトナーカラシャーンティの論証はこのように形式的論理に基づいて構成されています。これにたいして、ジュニャーナシュリーミトラは「雨雲」のようにリアルな対象を示さない概念の内部だけで証明される内遍充論は独立の証明力をもたないと考えているのです。事例を提示する外遍充論者の眼からみれば、非瞬間的なものという存在しないものに関して否定的遍充関係を先に決定してからその対偶としての肯定的遍充関係を導くことは背理です。現代論理学の視点からみれば、ここには「現代のフランス王は禿げているか、禿げていないか」というあのラッセルの「空虚な主題」の問題があります。仮に否定的遍充関係を存在するものに関して決定できたとしても背理なのです。たとえば、ヘンペルのカラスのパラドックスにおいて「すべて黒くないスワンはカラスでない」という否定的遍充関係から「すべてのカラスは黒い」ということを導くことはできないからです。肯定的遍充関係を表す同値と否定的遍充関係を表す異値の同値を認めながら肯定的遍充関係を表す同値を優先させるデイグナーガの認識論的論理の特殊性は、ジュニャーナシュリーミトラの

肯定的遍充関係の先決をベースとする利那滅論証において復権したといつてよいでしょう。ジュニヤーナシユリーミトラも否定的遍充関係は補助的にのみ使用しています。さらに直観主義論理の視点からみれば、たとえラトナーカラシャーンティが「非瞬間的なものは存在できない」を証明できたとしても、それは「非瞬間的なものが効果的作用をなすことができ、存在できる」とになるという否定にとどまるのであって、それから「瞬間的なものが効果的作用をなすことができ、存在できる」ということは帰結されません。すなわち、「 $(A \rightarrow B) \rightarrow (B \rightarrow A)$ 」は認められますが、「 $(B \rightarrow A) \rightarrow (A \rightarrow B)$ 」というかたちをしているラトナーカラシャーンティの反所証拒斥根拠による論証は認められないのです。これが結論できるときには、無限の対象領域の全域を排中律によって「瞬間的なもの」と「非瞬間的なもの」とに二分したうえで、「非瞬間的なもの」を論理的に否定して、「瞬間的なもの」の存在を証明できなければなりません。ラトナーカラシャーンティが基づいているスタンダードな古典論理（一般的な形式論理）は、いわば神や全智者の眼から超越的に無限の領域を完結したものと一挙に決定している論理です。これにたいして、ジュニヤーナシユリーミトラの論証は有限な人間の眼からみた論理だといつてよいでしょう。無限の存在は、認識している私たちから独立にすでに完結したものとして決定した形で与えられるのではない、そうではなく「存在する」とは一步一步「効果的作用をなすこと」がそのつど知覚していかなければならない」とみているのです。これはブラウワーによって開始されハイティングによって展開された現代の直観主義論理に非常に近いとおもいます。Aかどうかわからないものがある、というのではありません。そうではなく、「Aが真であるかどうか」は知らなくても、「Aが真であるか、または「Aでない」が真であることがすでに決定している」ということを拒否するのです。外遍充論をとるジュニヤーナシユリーミトラは帰謬法（ブラサンガ）の論証において無条件に排中律を適用しません。現に知覚している領域（実例として知覚できる雨雲）に関してのみ、そのつど「効果的作用があるかないか」という排中律は成立するからです。したがって「すべて存在するものは利那滅である」という「すべて」という言葉は、ラトナーカラシャーンティのように「完結した

無限の全体」とみるべきではなく、「そのつど、知覚によって確認されるかぎり、そのかぎりにおいて、存在は瞬間的なものである」という意味での「すべて」なのです。無限の全域は未だ知覚によって確定されていないからです。

思想史のうえで

もともと超感覚的なものは、知覚されないからといって、その存在そのものの可能性を否定することはできません。そのためにダルマキールティは否定的認識を「知覚可能なものの否定的認識」に限定しています。また、否定的認識を「相対的否定」とみなすことによって、排除された対抗者の知覚に基づく「知覚可能なものの否定的認識」の圏内にとどまるべきであるとしています。たとえば、「ここに壺がない」というとき、その壺のあるはずのところに「空っぽのテーブルの表面」が知覚されていなければなりません。刹那滅論証の場合はどうでしょうか。証明されるべき所証として仮定された「瞬間的なもの」を否定した「非瞬間的なもの」は存在してはならないものであって、知覚されるはずのないものです。その場所そのものもありません。このことから、ダルマキールティは後期にいたって刹那滅論証の否定的遍充関係を決定するために、「知覚不可能なもの否定的認識」を認めないわけにはいかななくなったとおもわれます。だからこそダルマキールティはそれを「反所証拒斥認識根拠」と名付けることによって、独立の認識根拠としての資格を与えたとおもわれます。「所証・能遍と仮定された「瞬間的なもの」を否定した「非瞬間的なもの」がここで、「反所証」です。「拒斥」とは「能証（論証因）・所遍と仮定されている「存在性」効果的作用」を否定すること」です。このように反所証を前提とするとき、仮定された論証因が否定・拒斥されることが証明されれば、否定的必然性・否定的遍充関係が証明されたこととなります。」ここに、ダルマキールティ自身の認識論的論理思想のアンビヴァレンスをみることができるよう。このアンビヴァレンス、すなわち推論が知覚をベースとするのか、それとも知覚から独立なものであるか、ということこそポスト・ダルマキールティアン、ダルモッタラとプ

ラジュニヤーカーラグプタとの間に激烈な論争を発生させたものなのです。ダルモッタラは、ここで論証の主題「非瞬間的なもの」は論証するものにとつて非存在のもので、そのような非存在のものに基づいてどうして論証できるのか」という質問にたいして、論理的必然性・遍充関係はたとえ非存在の「非瞬間的なもの」においても、概念の内部だけで証明されるのであって、知覚される「実際に存在する実例・喩例」はいらない、といっています。ダルモッタラは否定認識を「絶対的否定」とみなすことによつて、「知覚不可能な能遍の否定的認識」はたとえダルミンが存在しなくても妥当であるとなりました。これにたいしてプラジュニヤーカーラグプタは、「否定的認識を「相対的否定」とみなすことによつて、排除された対抗者の知覚に基づく「知覚可能なものの否定的認識」の圏内にとどまるべきであるとして、ダルモッタラを批判しています。ラトナーカラシャーンティはダルモッタラに基づいて内遍充論を主張しているわけです。これにたいして、ジュニヤーカーナシュリーミトラはプラジュニヤーカーラグプタに準拠しています。「ジュニヤーカーナシュリーミトラは「空っぽの認識表象そのもの」を知覚する可能性に言及しています。ラトナーカラシャーンティは言及していませんが、もし、彼の無形象の唯識論をもちだせば両者は非常に近いところに立つことができましょう。」

論理思想的クロノロジーの逆転…外遍充論の復権

現在の学界の定説では、ラトナーカラシャーンティが同時代の後輩のジュニヤーカーナシュリーミトラを批判したとされています。もし、そうだとすれば、インド仏教論理学は、その最終到達点において演繹的形式論理に向かったのです。あります。これにたいして、これからお話するように、ジュニヤーカーナシュリーミトラがラトナーカラシャーンティを批判したとみれば、インド仏教論理はその最終段階において演繹的形式論理を批判したことになり、現実のリアリティから分離される論理に制限をくわえたことになります。このことはインド仏教論理学の性格を決定する最も重要な

問題となるでしょう。私が後者の新説を提起する主要な理由は次のようなものです。ラトナーカラシャーンティは、ジュニヤーナシュリーミトラの「プラサンガとプラサンガヴィバリヤヤ」に基づく論証式にまったく言及していません。もし、ラトナーカラシャーンティがジュニヤーナシュリーミトラやラトナーキールティを批判したのだとすれば、当然、それに言及し、批判すべきでしょう。これに反して、ジュニヤーナシュリーミトラは同時代の先輩ラトナーカラシャーンティの論証の生命線である「反所証拒斥認識根拠」を批判しています。名前こそ出ませんが、「反所証拒斥認識根拠論者」という名称で、「反所証拒斥認識根拠」によって「否定的必然性」を独立に決定しようとする者を批判しているのです。この「反所証拒斥認識根拠論者」こそ、ラトナーカラシャーンティ、あるいは、彼が所属する一派ではないでしょうか。このようにジュニヤーナシュリーミトラがラトナーカラシャーンティを批判したとすれば、インド仏教論理学はその最終段階に至っても、論理をリアルな知覚経験から切り離そうとしていなかった、ということになります。内遍充論を最終段階に位置づけるのは、ひとつの仮説に立っているようにおもわれます。アリストテレス以来、現代の記号論理に至るまでの西洋論理学の思想的発展において、ことば・概念操作のみに基づく演繹的論理が中心であることからみても、ここには実例・喩例の帰納性を払拭して形式的なコンピュータの論理演算を可能にするような演繹論理へ発展したのだ、という前提があるのではないのでしょうか。西洋論理の基準で「外遍充論から内遍充論」の発展とみるのではなく、認識論的論理学の視点から、私たちはもう一度インド仏教論理学をみなす必要があるようにおもわれます。もし、演繹論理の視点のみに限定するなら、後期仏教論理学は現代の形式論理学の流れの上でのみ位置づけられ、刹那滅論証は単にその演習問題のひとつにすぎないものになるでしょう。それは西洋論理の発展の前段階のまままで終わってしまい、後期仏教論理学の最大の固有性が見失われる危険性があるとおもいます。

ラトナキールテイの刹那滅論証

これまで師ジュニヤーナシユリーミトラに準拠するとみられていたラトナキールテイ (Ratnakīrti) には、師から離反して、ラトナーカラシャーナンティを取り込もうとする意図が読み取れます。ジュニヤーナシユリーミトラは「Aが証明されているかAの否定が証明されているかどちらかだ」というタイプの排中律は拒否しました。肯定も否定もどちらも証明されていないかもしれないからです。しかし、「Aは証明されているか証明されていないかどちらかだ」ということは拒否しません。これは経験的に決定できるからです。経験可能な「言語使用」という制限を論証式そのものに組み入れることによって、この経験可能領域にとどまって超越的な無限を超越的にはなく、メタレヴェルから批判的に考察するという意味で、有限の立場から排中律と二重否定を奪回することができそうです。ラトナキールテイは、この視点から対偶をシンメトリーとみて、ジュニヤーナシユリーミトラの論証とラトナーカラシャーナンティの論証を同等とみなします。しかし、このメタ・レヴェルのアイディアはジュニヤーナシユリーミトラが、あれほどまでにこだわった知覚とのかかわりをまったく断ち切ってしまったのです。知覚要素を排除することのような操作はヒルベルトの形式主義論理の有限の立場に近い発想とみなされるでしょう。ヒルベルトはいつています。「数学者から排中律を奪うのは天文学者から望遠鏡を、ボクサーから拳を奪うようなものだ」と。しかし知覚から切り離された形式的言語の体系には、言葉の世界が外部を失い内部そのものがそっくりそのまま空転する虚構となる危険性がつきまっています。たとえば、もし、私が、正直に言っているとすれば、「私は、今、嘘をついている」ということは正しいことになるから、私は嘘をついていることになる。でも、そうだとすると、**真実を言ってしまったことになり、**「私は、今、嘘をついている」ということは嘘になってしまう。したがって、……以下、このような真偽の反転が無**限**に続くこととなります。このアイディアはゲーデルの不完全性定理において証明されました。

以上の三つの「存在性からの利那滅論証」の独自性を考えてみたいとおもいます。利那滅論証は純粋な演繹的論証ではないと考えられます。演繹論理は前提が結論を必然的に内含しますが、非演繹的論理では結論は前提のなかに含まれていません。後者は前提、証拠が結論をジャステイファイ・正当化するのであって、形式的に整合するか不整合かではありません。その論式は、「AはBである。なぜならCであるから。」という形をとり、論証・理由Cは妥当するか、しないかであつて、形式的に整合するか不整合かではありません。利那滅論証の場合、論証・理由Cは反所証拒斥認識根拠あるいはプラサンガとその還元式によつてなされています。ラトナーカラシャーヤンティやラトナキールティの証明が形式上いかに演繹論理に近いようにみえても、やはりこのかたちをとっているとおもわれます。「すべて存在するものは瞬間的なものである」ということは主語「存在」が「瞬間的であること」をすでに含んでいる分析的命題ではありません。それは「存在」とそれに含まれていないような「瞬間的なもの」とを結合する総合的命題であるといつてよいと思います。これを必然的命題に変えるために「存在に効果的作用をなすこと」という規定が導入されて反所証拒斥認識根拠あるいはプラサンガとその還元式によつて、その総合命題がジャステイファイ・正当化されているとみるべきです。これと同じ視点をもつものとして「創造的仮説とその妥当性の探究」というパースの「探究の論理」が思い当たります。ブッダの「無常」の洞察はまさにその探究の論理性をあらわしているのではないのでしょうか。彼の生涯をかけた努力は現実の死への苦悩の解決をめざすことであつたからです。「現実の苦をどのようにして克服するのか。苦の原因は何か。それは現実が無常・無我であることを自覚していかないからである。もし、そうだとすれば、無常・無我であることを自覚することこそ、そこから脱却することなのだ」と。この洞察こそ探究の論理的思考だともいえます。これは単なる演繹でもなく、単なる帰納でもありません。そうではなく、パースの

「アブダクション」という第三の推論形態に非常に近いものなのです。この仮説の創出の正当化において帰納論理と演繹論理とが総合されるわけです。刹那滅論証は、「おおよそどのようなものでも生起することを本質とするものは、すべて消滅する」というアーガマ（伝承）をブツダに閃光のようにきらめいた洞察とみて、それを創造的仮説の創出ととらえているのではないのでしょうか。だからこそ、ラトナーカラシャーンティが実例なしに演繹的論証への接近を成し遂げたにもかかわらず、ジュニヤーナシユリーミトラは、その知覚可能な経験領域における正当化をもとめて、帰納的な実例に基づく外遍充論の復権をはかったのではないのでしょうか。

知覚による瞬間的消滅論証

では、最後の第三のタイプの刹那滅論証、すなわち「知覚によって証明される刹那滅性」に入りましょう。ダルマキールティは「この推論された無常性・刹那滅であることは、その知覚された存在以外のものではない。知覚される刹那滅は推論より以前にすでに知覚によって成立しているはずである」といっています。ここで「その知覚された存在以外のものではない」といっていて、「それと同一である」とはいつていないことに注意したいとおもいます。知覚対象は概念構想を排除して直接把握されるものであり、推論は概念構想によって決定される言葉の対象だからです。しかし、知覚は刹那滅の瞬間的存在をつねにその都度、直接認識しているけれども、同類の知覚内容が連続すると、欺かれる可能性があります。たとえば、ダルマキールティのあげた例ですが、手品師が頭上の球を頭の後ろに隠した瞬間、口から同じ様な球を出すと、観客は全く同じ球が彼の頭から入って口から出てきたように騙されてしまいます。それを見抜くためには、推論が必要となる、というわけです。ところが、風に揺らめく炎などは刻一刻姿を変えながら、一瞬燃えた炎は消滅し、次に異なったものが燃えた炎が出現している、と見ることはたやすい。それで、知覚能力を完全に備えた知覚者（ヨーガを実践する者）は、修習によって迷乱の原因がなくなれば刹那滅している存在が知

覚されるといっております。しかし、後のほうでダルマキールティは次のように独白しています。「ヨーガ行者の認識は考え難い」(Pv III 530)と。このダルマキールティのアンビヴァレトな表現はジュニヤーナシュリーミトラによって画期的な解釈がなされます。ジュニヤーナシュリーミトラによれば、知覚は瞬間的存在をとらえてはいるが、それを直接言葉によって証明できない。したがってそれを言葉で表現するためには知覚の直後に発生する概念構想によって間接的に証明するしかありません。それは次のようなプラサンガによる論証です。「およそあるものxが立ち現れるとき、それxはそのまままで完結している。たとえば、そのつど、輝けるガンガーの水のように。もし、そうでないとすれば、各々の実在に対応する固有な効果的作用力は、雑乱した存在のなかに失われてしまうだろう。また、知覚に一瞬間のみ立ち現れている存在が未だ見られていないものと混じり合ってしまうだろう」。このように、瞬間的存在と知覚の瞬間的認識との一対一対応を間接的に推論するわけです。では、鋭い知覚は直接的に刹那滅の対象を把握できるのでしょうか。ジュニヤーナシュリーミトラは次のようにいっています。「概念構想はヨーガの修習の優勢になる可能性によって次第に排除される。……したがって、知覚した瞬間の直後であっても、この瞬間的存在の生起に到達する可能性は否定できない。」と。ここで「到達する可能性は否定できない」といっていて、「同一の知覚に到達できる」とはいいないことに注目したいとおもいます。ヨーガの遂行プロセスにおいて概念構想は次第に減少するとはいうものの依然として残留しているからです。このように可能性としては残るけれども最終的には刹那滅の知覚の直接的言語化をついに断念したジュニヤーナシュリーミトラは、逆に推論対象として整合性の保証された「瞬間的存在性・刹那滅性」をヨーガによって知覚化することに向って、認識の方向を転換します。ここにおいて推論からリアルな知覚対象へせまるのではなく、すでに推論によってその妥当性が証明された「刹那滅であること・瞬間的存在性」というコンセプトをヨーガにおいて次第に知覚化することによって、実体としての基体を解体しつつ、認識されている世界を刹那滅の世界へ読み替えていくという認識論の衝撃的転回がなされます。観想の集中の極限におい

て、思い焦がれた恋人の姿がありありと立ち現れてくる。あたかも「恋人の姿」を思い焦がれるように、「刹那滅であること」に意識を集中し、刹那滅が鮮明な姿となるまで繰り返し形象化せよ。その刹那滅の形象によって、過って知覚されている恒常的存在を切断し続けよ。このプロセスがヨーガと呼ばれます。このようにして二瞬間以上にわたって自己同一性をもつと思ひ込まれた恒常的存在を次第に刹那滅としての瞬間的存在に脱構築するのです。推論された「刹那滅・瞬間的存在性」そのものは概念・言葉の対象です。しかしこの「刹那滅」という言葉の対象は通常の場合の対象と全く違います。それは、あのスラッシュによって「言葉の対象」のもつ自己同一性を破壊するような「言葉」だということです。この「言葉」に意識を集中することが、これ以外の「言葉」のアポーハによって二分され、それぞれ自己同一性をもつかのように虚構された対象に亀裂・ずれを発生させ、解体し、やがて刹那滅の世界を出現させる可能性があります。刹那滅が日常性にとって「異様なひびきをもつ言葉」であるのは、ここに起因します。言葉と知覚の対象とは、まったく関係がないではありません。言語レヴェルで相対的否定によるスラッシュ（差異・排除線）を絶対的否定に読み替えることによって、知覚レヴェルのスラッシュ（差異・排除線）に連動することが可能になるからです。このネガティブな連動こそ、「刹那滅」のはたす機能なのです。概念構想の虚構を明らかにするために短絡的に直観の体験の世界をもちだすことはできません。直観そのものが根本的な錯覚かもしれないからです。残された道は、概念を「刹那滅・瞬間的存在性」という同じ概念によって解体しつつ読み替えていく以外にないとおもいます。いわば、毒をもって毒を制するのです。これは概念・ロゴスのつみかさねによって壮大な思想を形成しようとする形式的論理とはまったく逆の方向をもっています。この逆向きのプロセスの修習は、日常性の解体のプロセスにはかなりません。刹那滅論証の本意は、つねに覆いくる概念の自己同一化にたいして、刹那滅による切断をいれようと努力するプロセスそのものなのではないでしょうか。その意味で刹那滅の哲学は「未完の哲学」だともうのです。

刹那滅によつて轉換する日常性・究極レヴェルとの境界線

「日常性のレヴェル（世俗諦）」とは「認識根拠によつて考察されないかぎり、満足しているレヴェルである」と定義されます。しかし日常性のレヴェルなくして究極的レヴェルの存在を語ることはできません。ここで、二つの真理レヴェルは、はじめから相互に切り離されたかたちで両端が固定されたものではありません。究極的レヴェルとはいえ、それはさらに高度な究極的レヴェルが気づかされた瞬間、日常性のレヴェルとされるわけです。日常性のレヴェルの自発的消滅・自己否定があつて、はじめて究極的レヴェルが創発されることとなります。この構造こそ刹那滅の構造に他なりません。誤れる認識の対象である恒常な存在などの形象を修習することは究極的レヴェルの認識の原因となりませんが、無常などの形象、すなわち刹那滅を修習すれば、必ず究極的レヴェルの認識の原因となる、といふのです。この刹那滅こそ二重真理論（二諦説）にその境界線上の動的轉換のダイナミクスを与えるものなのです。しかも、上記のように世俗のレヴェルから究極的・勝義のレヴェルへの轉換は認識根拠によつて引発されなければなりません。ダルマキールティは認識根拠（認識手段・プラマーナ）を二重に定義します。第一に、「逸脱しない認識であること」。これは形式的整合性ではなく、あの原因総体が結果を発生する目的の達成のことなのです。第二に、「いままでに認識されていない新しい対象を明らかにする認識であること」。これは刹那滅によつて新しい瞬間的存在の創発に覚醒することを意味しているとみなすべきだともいいます。何故なら、認識根拠そのものも効果的作用をなす刹那滅に基づいているからです。「認識根拠は、決して恒常なものではない。實在に連動することが認識根拠の本質だからだ。認識の対象が無常であることによつて、その「認識」も無常するからである。（プラマーナ・ヴァールティカ）第二章 ㍶」とダルマキールティはいっています。ダルマキールティにとつて、解脱とは、何か別の超越的世界へ飛び立つことではありません。そうではなく、刹那滅の實在に連動することであり、それに徹することなの

です。だからこそ、ダルマキールティは「認識根拠は刹那滅である」と言ったとおもうのです。これは、驚くべきことではないでしょうか。何故なら、一般に真理は恒常不変であり、それを証明すべき認識根拠もまたクライテリオンとして不変不動の基準でなければならぬと思ひ込まれているからです。ここには、真理というものを再現可能な永遠不変の同一のものとする見方から、決然と去ることが表明されています。このことがいえるために、認識根拠は刹那滅でなければならぬわけです。しかも、なによりもブツダそのひとにおいて、この「覚醒の転換」がなされた、という意味で、「ブツダは認識根拠である」とダルマキールティはいつています。なによりも、ブツダ自身が無常の現実を正視し、覚醒という転換の瞬間を生き、クシナーラーにおいて死んで逝かれたからです。刹那滅によって解体する自己の同一性のソリプシズム（独我論）は、はじめてリアルな「他者」に出会うことになるでしょう。それまで、私自身の自己同一性というフィルターののみをとおして見ていた虚構された他者が解体されるからです。「自分だけの解脱・救済しか考えないものは、慈悲がわずかなので生死する輪廻の世界にとどまろうとする大いなる努力はない。しかし、大いなる慈悲をもって他のひとびとを救済する方々は生死する輪廻の世界にとどまるのだ。」(P.VII.198d-199a)¹⁾とダルマキールティはいうのです。彼にとつて、自分ひとりの覚醒はありません。そこにこそダルマキールティの「他者のための認識論的論理・論証」への努力があったのだと考えられます。それは次の詩句に明らかです。「ブツダ（覚醒者）は慈悲によって最勝のものを説き、智慧によって論証因をともなつた真実を説く。そしてそれを述べようと努力するひとだから認識根拠となつていたのである (P.VII.283)」。「仏教は宗教だから、哲学的な論理によって考えることは的はずれだ。問題は、絶対的な信仰なのだ。」という人がいるかもしれませんが。はたして、そうでしょうか。チベットの学僧、ギャルツアップは、『プラマーナ・ヴァールティカ』の注釈において、遠いブツダの言葉を蘇らせています。「学ぶことに努力するひとよ。炎に焼き、試金石にかけるように碎き、私の言葉を批判的に考察せよ。決して、単なる敬意からであつてはならない」と。この言葉は、『アングッタラニカーヤ』『マツ

ジマニカーヤ』などのアーガマに基づいています。宗教的信仰は、一般に、私たちを超えた絶対者への全面的帰依であるとされます。しかし、私には、あえて自らを究極的レヴェルの直前に踏み止まらせ、そこにおいて、覚醒への転換を可能にする刹那滅を認識根拠によって証明することに畢生の努力を傾け、自ら「瞬間的存在」として無常すること、ダルマキールティにとって「信仰」を意味していた、と思えるのです。知覚対象に刹那滅の切断をいれる瞬間、その切断された瞬間的な独自の対象は「今、ここ」以外のすべての効果的作用を排除するという意味で、「極限的差異化作用」をなしているといつてよいでしょう。しかもその対象が刹那滅であって、一瞬もとどまらず消滅するなら、「極限的差異化機能」は、他者を排除すると同時に自己自身を差異化することになります。「極限的差異化」は、どこまでも差異化し続けるのであって、「完結した静止点」に到達することはありません。このように知覚の「独自相」は、そこから、すさまじいネガティヴな差異線を放射してきます。それは、認識主体としての私の絶え間ない、自己否定につながります。「刹那滅」は「否定性」から眼を逸さない哲学だといえるでしょう。刹那滅の哲学は恒常的絶対者を一瞬のうちに解体すると同時に、清冽な瞬間を創発していくことに哲学の可能性を見出す挑戦にほかなりません。人生のはかなさを痛感させた無常は、ここにいたって、その意味を反転させるでしょう。

以上で刹那滅を証明しようとする哲学的衝撃についてのお話を終らせていただきます。長時間お聞き下さりまして、ありがとうございます。

* 講演を終えて、お聞きいただいた方々から、私自身明確にできなかった点や刹那滅に関する核心をついた御質問や御示唆を多くいただけたことに感謝します。今回、講演内容を記述するにあたって、できるかぎりこれらの貴重な御意見にお答えできればと考え、その後の私見をオリジナルの講演原稿に追加・挿入させていただきました。