

# 運動は連続か非連続か

## 三 枝 充 憲

家のなかに本が溢れて、重要な専門書のほかはもう長らく本は購入しない。買うとしてもほとんどが薄い小冊子ばかり。せつかく買つてもなかなか読まない、読めない。そんななかから最近（この一年間に）読んだ書物の諸印象を、荒削りのメモランダムのまま綴ってみる。

自らが本拠を置くベースの、専門と称する狭い領域から、なるべく視界を拡げた地平に、比較思想研究のヒントがあることは、いまさら付言するまでもない。

1

毎年毎月、友人や知人がひとりふたりと死去する。七十歳に近づき、それを過ぎると、その数はいちだんと増える。

そのひとり、大森莊蔵が今年（一九九七年）二月十七日に他界した。享年七十五歳。大森は、しかしわたしには格別の友人でもなく、届くか届かないほど遠く離れた知人にすぎない。わずかな回数、何かの会合で顔を合わせて、ほんの一言二言どちらからともなく挨拶し、「そのうちゆっくりお話ししましょう」などのことばを交

わしたのみ。たがいに機会が得られたなら、会話や討論を実際に望んではいたが、果たせずに逝つた。

哲学・思想に関連する一般的な月刊誌はいまは「思想」（岩波書店）と「現代思想」（青土社）との二誌。（「よくも続いている」と驚き、「わたしとは無関係」と嘆く、その振幅が大きい）。

ずいぶん以前にわたしは「現代思想」に寄稿した縁があり、また青土社には拙著の公刊のお世話に預つた。おそらくそれらの延長であるが、「現代思想」の毎号寄贈に恵まれている。ほぼ全文が八ポか九ポの二段組み三〇〇ページ以上の同誌を、毎号の特集に感謝しながら目を凝らす。扱うフィールドは違つていても、ところどころに関心が湧き深まり傍線を引いたりするが、暫時で終わる。同誌は特集と二、三の連載のほか、特別の論文を載せる。大森莊蔵の文をわたしが読むようになったのも、この「現代思想」所載の稿によつてであり、それ以前およびそれ以外の大森の作品をわたしは知らない。（なお「現代思想」一九九六年十二月号まで、その末尾に中村元の連載があつた。それらは完結すると、青土社から単行本が

数冊刊行された)。

「現代思想」に書きおろされた大森論文はあらためて単行本となり、青土社からつぎの三冊が公刊された。

『時間と自我』(一九九二年三月)

『時間と存在』(一九九四年三月)

『時は流れず』(一九九六年九月)

これら三冊には標題どおり集注して大森の「時間論」が説かれており、本稿は、その一部、とりわけキイワードと見なされる「運動」をとりあげる。

## 2

大森の文は明快で小気味よく、活気に湧き、引く例も譬えも(わたしの暗い物理学・数学の分野は判らぬ)壺に嵌まり、文脈には流みも滞りもない。いささか斜に構え、身近かな常識なり世事なりから論述を始めて、いったんそれに離反し逆説まじりに否定し去りしかし翻ってそれを自説のもとにみごとに再築する。途中には、あまたのむずかしそうな術語の類いを平易に手なずけて、熟練を極めた技も鮮やか。その断定的な口調はときに読者を興奮させる。

大森によれば、「今現在(今最中)」しかない、「今現在」のみがある。

時間の空間化を大森は厳しく警めて、時の流れ(時は流れる)という俗見を断固斥ける。線型時間という語はわたしにはなじみが薄い、それを用いる意図は納得が行く。線型時間は原生時間と対立

するなどと言きながら、専ら前者の拒絶と論難に大森は奮闘する。

とくに、過去とは現在における想起にほかならず、それ以外の何ものでもない、と過去を徹底的に追及する。過去という錯覚、とわたしならば呼ぶところを、大森は錯覚という語は使わず(あるいは故意に避けて)、「言語的に創作された(誤謬)」という。第三冊の『時は流れず』においては、カントの「物自体」(Ding an sich)にならって、「過去自体」という語を創出し、ちようどカントが物自体を拒否したところに綿密で的確な認識体系を確立したのと同様、大森は、過去自体をどこまでも否定し貫いて、「色即是空という無差別の世界のなかに生きる」「天地有情」を宣言する。

時間論は必然的に運動をテーマとする論述へと移行する。

スタートの『時間と自我』は、その第五章に相当する「刹那仮説とアキレス及び観測問題」に入って運動が論じられ始めると、突如(とわたしには映る)、「刹那滅」の語を登場させる。以下には大森の文をそのまま引用しよう。

〈アキレスと亀のパラドックスの困難の核心は運動の連続性にある。〉  
〈運動の連続性を否定するというグロテスクとゼノンの運動不可能の結論というグロテスクと〉

〈ここに二つのグロテスクがある。……そこで運動の非連続性をあからさまに内含している仏教思想の中の刹那滅の考えを取り上げてこれを仮説として設定してみることにする。世界は時間的に非連続で刹那刹那に生じた途端に消滅するというとんでもない仮説で、これを刹那仮説と呼ぶことにする。〉

大森はこの刹那仮説にもとづいて「確固たる常識である運動の連

続性を否定する)論を展開する。

その論究を終えたあとに再確認していう。

へたまたま仏教説(俱舍論—大毘婆沙論等)にあると言われる  
利那生滅の考えと名前を拝借して利那仮説と称した。

その中味を簡単に言えば、世界は利那利那に出現してそれらの  
利那以外の時間には没し滅して無に帰する、ということである。

これ以上詳しく述べることはできないしまたその必要もない。例  
えば、一つの利那の持続期間とか、利那と利那との時間間隔は  
……そういう細部は必要が生じたときに付け加えればよい。)

へこの利那仮説においては、空間的運動は対象の利那的出現の飛  
び飛びの系列になると考えるのが自然だろう。)

へ簡単に言えば、自然法則の連続的な変化曲線から断続的に利那  
点を抜き出して並べるだけのことである。更に一層簡単に言え  
ば、連続的な自然法則から断続する利那系列を切り出すのであ  
る。)

へこうして利那仮説は現代科学と矛盾するものではないと言える。  
しかしそれにとどまらない。利那仮説の方が現代使用中の線型時  
間よりも物理学によりよく適合するとさえ見える。)

大森はこうして「アキレスの運動」を締め括り、さらに「量子論  
の観測問題」を利那仮説によつて解決する。その仔細はわたしには  
不明ながら、その文中に繰り返し登場する「固有の」(proper)とい  
う語が目にとまる。

このあとには「言語的<sup>ロイエンシス</sup>制作としての過去と夢」の章、そして「過  
去概念の改訂」の章が、上述したような「今現在の想起」のなかに

「過去」を封じこめて、大森の「運動論を含む時間論」はいちおう  
完了(完成)する。

仏教思想に説かれる「利那滅」に着目してそれを採用し、わがも  
の顔に縦横に活用し難問や逆説を論話し反論し論証した大森の慧眼  
と力倆とに、わたしは敬意を奉ずる。

ただし、「利那仮説」の命名どおり、「利那滅」のなかの「利那」  
のほうに大森は傾きすぎて、「滅」への注視がやや軽いのではない  
か、わたしにはそんな印象が一読したあとに漂う。

そこでつぎの3にはいわゆる一般論の文を、そのあとの4に仏教  
学からそれを補って記す。

### 3

運動を考えると、最低つぎの二つがいわば原理原則的に浮かぶ。

それらをここには、

#### ① 運動の区分

#### ② 運動の主体(運動するもの)

と呼んで、以下に私見を述べる。

#### ① 運動の区分

運動は、去来と生住滅とに大別される。このことに大森は気づい  
ていなかったと思われる。(本稿では、大森のいう「生滅」を仏教  
の説く「生住滅」にあらためる)。

当然、運動のありかた・ありようも、去来と生住滅とのあいだに  
相違がある。

運動は必ず時間を伴い、ないしは時間とともに進行する。そのさ

い、去来にあつては、継起する時間に運動も連続する。しかし生住滅に關していえば、継起する時間に運動は連続しない。この場合には「運動は非連続」と考えてよい。

換言すれば、去来の運動は連続、生住滅の運動は非連続であり、いずれの場合にも時間は継起している。ただし時間継起は一方向に限られていて、逆転は決してない。そのために時間は、少なくとも経験する時間（カントのいう超越論的時間を除く、手もとにある時間）は、いつてみれば、つねに「いま」であり、「現在」であり、過去・未来は現実には、ない。そしてまたその現実にはあり得ず、現実化されない時間を、過去また未来と称する。

大森が去来運動のみにとらわれていながら、突如、仏教の刹那滅をとりあげたのは、生住滅という、もう一つの別の運動に移行しただけのことであつて、別段、奇異でもなく、いわんやグロテスクではない。

この生住滅の運動には、それが生住滅の一揃いが刹那にあつて滅してしまふから、その直後にはいわば別の生住滅があり、またさらに異なる生住滅がつづく、と流れて行く。ここに別や異なるなどというなかに、上掲の②が浮上する。

## ②運動の主体（運動するもの）

大森も、大森がしばしば引用するベルクソンも、さらにはこれまでの運動—時間論者のすべてに、なぜか欠落しているのは、最も日常的な常識にしたがつて表現すれば、運動には運動の主体がある、運動するものが運動するという当たりまえの指摘であろう。それは去来にも生住滅にももちろん共通する。

運動は、（カントに即していえば感性的 *sensibel*）であろうと可想的 *intelligibel* であろうと）（現実には）経験されるかぎり、運動の主体（運動するもの）を有する。以下にはそれをたんに「モノ」と呼ぶ。モノ、例えばアキレスが、亀、空気、電磁波、映像が、運動する。モノ（精確にはつぎの4に論述する）は或いは点でも数でもよく、また笑いや怒りでも同じ。（大森の口癖にならつて「簡単にいえば」モノの時間的進行が運動である、と呼んでおこう。

上掲の例のなかでモノがアキレスと亀ならば、常識は微笑しつつ答える。走る平面は二次元であろうが、右の両者は三次元に属す。アキレスにも亀にも足がある。疾風のごとき走者（ランナー）の、その名のついた腿が知られる以上、長さは不詳ながら、往時の壺の絵に窺われる二本の足をもつ。その歩幅が亀のそれをはるかに凌ぐことは明らかであり、先にスタートした亀をアキレスは必ず跨いで過ぎる。三次元の立体のモノである両者を並べておき、両者の競争を何故に二次元の平面にのみ敢えて限定するのか、ないしは両者の平面は高さが違うのに、とふつうの常識は疑問視し、そんな競争を無視し去る。

どうしても平面にこだわるならば、上掲のモノの例にあげた映像が当てられよう。平らなスクリーン上にモノの運動が見える。

元来、そのモノはフィルムの各コマに別々に独立して収まり不動、それらを綴り合わせたフィルムを流すと、各コマのモノたちは、いわば刹那に生住滅し、且つそれが運動する、こうしてモノの運動の画像が現われる。この例は、ベルクソンの「映写機」の説明をまつまでもなく、古代インド仏教には「旋火輪」（*alatacakra* 点の

火が廻転して輪の面を映す)がたびたび言及される。

これらは仏教の説くようにすべて幻影であるが、現実には、車が路面を走る。ただしこの場合も説明を求めれば、まえの映像の例と変わらない。動力の点滅による車軸の回転が、車輪の各面を占める凸のモノや凹のモノの生住滅を導き促し、それが路面の凹凸と噛み合つて運動する、それに応じて、車は前後に動き速度を変える。付言するまでもなくその間に時間は進行している。

以上は去来と生住滅とが組んで重なる運動と見なされよう。したがって、運動は連続と非連続とが交錯することになり、運動は連続しつつ非連続であり、同時に断絶して非連続でありつつ連続する、そしてそれが運動の(少なくとも)経験され得るかぎりにおいての(現実態に)ほかならない。

#### 4

以上の3の一般論につづいて、ここには仏教学にもとづく補足を記す。便宜上、テーマごとに\*をもって区切る。

#### \*

運動を去来と生住滅とに二分するという考えによりながら、本稿を企て、その骨格や内容を組み立て、字を列ねて文に綴り、書き散らしや下書が何種も重複し、その清書に入り、数回書き改め、さらに修訂を加えているあいだによく、この運動二分説が本来わたしのベースであるインド仏教に、しかも専門とするナーガールジュナ(龍樹)の『中論』にもある(『中論』にあった)と気づいた。まさに大森のいう「想起」であるうが、その間に半年近い月日が

過ぎた。この想起のプールは、わたしの記憶というよりは、仏教の唯識説のアーヤ識(蔵識)とするほうがはるかに的を射ている。

『中論』の冒頭にはどのテキストにも「八不」の名で知られる偈頌(詩)があり、八種の否定を告げる。その第一句は「不生亦不滅」、そして第四句は「不来亦不出」を説き、サンスクリット本の語順も「不滅不生……不来不去」と変わらない。

また『中論』全二十七章の第一章は「生」を、第二章は「去」を巡つて、それらにまつわりつくいわゆる実体観の否定を、すなわち「不生」「不去」を徹底して論証する。

ただし『中論』が、そしてナーガールジュナのその他の著書が、「運動を去来と生(住)滅とに二分」と解する叙述は、いまのわたしには思い浮かばない。

#### \*

「利那滅」については、平川彰「有利那と利那滅」(初出一九六八年)という卓抜な論文があり、インド仏教の諸部派の多くの論書を、とくに『俱舍論』を資料として、各部派の「利那」説を綿密詳細に解明する。「平川彰著作集第2巻」の『原始仏教とアビダルマ仏教』(一九九一年、春秋社刊)に転載。

なお、ベルクソンの「映写機」説はかつて拙稿「ベルクソンと仏教について」(拙著『東と西の思想 比較思想論集2』(一九八二年、春秋社に転載)に論じた。

#### \*

「モノ」という符号めいた語を用い、「経験する(される)」を繰り返して強調したのは、仏教のいう「有為」をつねに念頭に置いた

からである。「うい」はサンスクリタの漢訳で、邦訳は「つくられたもの・こと」。この「もの」は名詞を主とする体言を、「こと」は動詞を主とする用言を代表するが、両者の識別はさほど重要ではなく、間隔も狭いので、敢えて「モノ」に統一した。

「モノ」の例にあげたアキレス、亀、空気、電磁波、車は「もの」であり、笑いや怒りは「こと」に属し、また映像や点や数は「もの」にも「こと」にも通ずる。

動詞のクリ（つくる、する）が接頭辞のサンを冠し、過去受動分詞形をとって、サンスクリタ（パーリ語はサンカタ）となる。

この語の否定は、否定辞のアを伴い、漢訳は「無為」、「つくられない」ではないもの・こと」をあらわす。

有為と無為との区分には、カントに独自のトランスツェンデンタルの語を借用すると、判りやすい。このドイツ語は、かつては「先験的」と、いまは「超越論的」と邦訳される。それは、経験に先だつてその根底に横たわり、先天的であり、必然性があり、しかも直観される、というありかたを示す形容詞であつて、感性に関しては空間がそして時間が、また悟性にはカテゴリーが、カントによつて的確に論証され、さらにこの語はその全哲学を一貫する。

このトランスツェンデンタルの領域と平行して、仏教の説く無為がある。無為法は三種、それを現代風にいえば、①絶対空間（虚空）、②ニルヴァーナ（涅槃）、③不生のもの・こととされる。（「法」はつづいて述べる）。

なおこの無為法は（カントに比較して）時間という契機を欠き、区分さえも内含していないことが注目されよう。

\*

有為は経験されるあらゆるもの・ことのすべて、そしてその各々の個であり、（この「個」は上述した大森の「固有の」とつながる）その現実態はバーヴァというサンスクリット語（名詞）がふさわしい、とも考えられる。このバーヴァの語は「有」と訳されるが、しばしば「性」「体」とも、ときに「法」の訳もある。

ありとあらゆるバーヴァを、それぞれのそのバーヴァたらしめているのは、ダルマであり、ダルマこそが「法」そのものであつて、まさしく有為法が万般の有為を現出させている、と諸部派の論書は「法」論に専念する。この法は数が限られ、「俱舍論」の説く「七十五法」が広く知られ、中村元『佛教語大辞典』（東京書籍刊、五八四ページ）はその一覧表を掲げる。

そこでは有為法の計七十二のうち、心の法が一、心のはたらきの法は計四十六も立てられ、いわゆる心理作用の分析とそのグルーピ化および総合が完結して、全体系は密度の濃い絵図を描く。（生住異滅の四も有為法の一グループ内に収まる）。

なお有為と有為法のありようは、ちょうど現代科学が物質を分子に、さらに百個余の原子（元素）に分割するのと似る。この類いの文は、物質（「色」という）の法の「極微」説として『俱舍論』にも見え、それ以前のインド哲学の一派がすでに明示している。

『俱舍論』に詳述される仏教の部派は、日常の現実には可能なきがり交叉して常識的な素材実在論の奥を探索しようと、法の分析を貫徹するが、同時に仏教論書として、さとり、聖なる智、禪定を論じ尽くし、さらに邪見の破砕にも功名を馳せる。

\*

有為(のバーヴァ)に生住滅の三種(のちに生住異滅の四種)のありかた(「相」という)を設定するのは、仏教がいわば運動(動く)を基本とする故であり、それをさらに「刹那」(sana, khaṇaの音写)と押えたのは、「無常」というその根原の基盤にもとづく。

本稿の最初に記したように、大森をはじめとする諸学者は、時間論の展開に必ず「時間の空間化」をとりあげて、それに賛成・同調したり、反対・否定したりする。それは空間が万人に開かれており、明白であろうから採用した、とわたしは推定する。

おそらく自分の在る場、見える形、占める大きさなどから、トランスエンデンタルのまず最初に、空間が設定され、一次元・二次元・三次元の世界がここにひろがっている。

その莫たる空間を切り刻み凹凸をつけたうえで、運動を加える、それと同時に時間が始まり、割れた空間を区分する微細な線は時間の刹那となる。すでに空間に関して使用済みの「さき、まえ、なか、あいだ、へだたり、ひろがり、あと、うしろ」や「…から…まで」の語を、時間にも転用する。違や別を、異を介して変化に、さらに去や生や滅に換える。やがては因果律の軌(くま)が出没する。

仏教はこうしておこり、ととのえて、空間を時間化する。

そのさい、なおそれを包みこむトランスエンデンタルな絶対空間(虚空)は無為に残したまま、区分された(経験界の)空間を満たす有為は時間と表裏し一体化している。

さらにつきぎのようにも換言される。

日本(や中国)では時空と称して時を先行させるが、西洋ではわ

たしの知るかぎり空間がさき、時間があとに論議に登る。また無為のトップを虚空が占める。それらに呼応して、ここにまず空間を置きそれから時間を考える。そこで万人に通じやすい従来の「時間の空間化」に対して、ここに(仏教の「無常」にならない)「空間の時間化」を提唱すれば、必ず推進する「運動」が問われる。すなわちそれは、存在を運動化する、というテーゼになろう。

いったん始動して時間に晒(さら)されれば、存在とは、運動を停止させたその一局面のみ。ほんの一刹那の相にほかならぬ。その場面にこだわって止まろうとし、いわば生住滅のセットのなかから住だけをむりに抽象しても、架空のそらごとにはすぎない。

それには、とりあえず、「おやすみ、休憩」(休息も必要か)と慰めの弁を呈しておきたい。

\*

もの・こと、すなわちモノの運動は、人においては行動・行為・おこないであり、その総体を仏教は「業」と称する。カルマの語は動詞のクりに由来し上掲の有為(サンスクリタ)とも連なる。

カルマは翻訳しがたく、欧米では原語のまま用いる。どうしても、ドイツ語に探して廻れば、「タート」(「おこない」)の語が少なくともカルマの一部を担う。わたしには「タート」の語が、ゲート「ファウスト」のあの独白(モノローク)を想起させる。

『ファウスト』第一部は、かなり長い「夜」「門のまえ」のあとに「書齋」が一七八行から始まる。書齋にはファウストがひとり。徘徊と独白、聖書を聞く、へはじめに「ことば」があったに聞え躡(お)く。「ことば」(Wort)の訳語を「ワット」(Sinn)に、

さらに「力」(Kraft)に換える。なお不満。ようやく「おこない」(Tat)の語を思いついて安らぐ。プーデル(彪犬)に霧に怒鳴り、あとメフィストオフェレスが登場する。その誘いに乗り、賭け、二人は俗世間に出て、芝居が進行し、ファウストの恋人グレートヒエンの悲劇で閉じる。それはまさしく「タート」が開き、導き、終わる、と評されよう。

カルマ(業)の語の長大で複雑した思想史はここには余白がない。

\*

さきにバーヴァ(Bhava)の語を記した。その語根のブー(bhu)という動詞は、「ある」と「なる」との両義に跨る。

ソクラテス以前の西洋古代哲学は、ヘラクレイトスの万物流転(パンタ・レイ)の変化を軸とする運動論が、エレア学派のパルメニデスの存在論、ゼノンの逆理によつて弱まり消える、と哲学史家は説く。それに対してインドには、仏教が運動を根柢に据えて貫き通したことは、上述のとおり。それらを含めて、以下の乱暴で粗雑な口上で結ぼう。

トランスツェンデンタルな無為の絶対空間(虚空)から、カルマ(業、おこない)が有為のバーヴァ(もの・こと)を私的空間として切り離す。そこにはすでに運動がはたらき、時間が刻まれている。カルマは、私という経験される或るバーヴァを生住滅させる。すると、いま私のカルマはその生住滅を廻転させて諸相を演出し、みずからにそれらを享けつつカルマに励む。継起し断絶し、連続と非連続とが交錯する刹那の運動が、私のカルマとしてバーヴァとして展開する。さらに加えて、そのような運動が現世の俗と聖なる彼岸

とを切断しまた接合させる、と仏教は説いた。

なおカルマとバーヴァとの二者の対応に「縁」が説かれるが、「縁」(それは「空」にいたる)については本稿は及び得ない。

註

大森「時間論」批判と私見「運動論」とに終始したが、つぎの文庫本への短評もわたしの走り書きにはあった。

今西錦司『進化とはなにか』講談社学術文庫

石川文康『カント入門』ちくま新書

長谷川宏『新しいヘーゲル』講談社現代新書

本川達雄『時間 生物の視点とヒトの生き方』NHKライブラリー

吉田孝『日本の誕生』岩波新書

田中克彦『名前と人間』岩波新書

補註

欧文題目は右の4にもとづいて“Tat und Zeit”とし、長期間わたしから離れない M. Heidegger, “Sein und Zeit”に聊か応えた。ただし以上の私見は、仏教の創始以来封じられている「無記」に違反する一邪見(不正見)との自責も残る。(一九九七・十一・八) (さいへきさ・みつよし 筑波大学名誉教授)