

潜在する時めき

矢島忠夫

1. すべてのものは刹那に滅し、刹那に生ずる

時の経過を説明するのに、「刹那滅、刹那生」を説く仕方がある。

すなわち、存在するものはどんなものでも、恒常的に存在しているわけではない。一切のものは、無常である。連続的に存在しているように思われるどんなものでも、生じるやいなや、滅している。だが、滅するやいなや、ふたたび、同じようなものが生じてくる。そしてそれもまた、生ずるやいなや、滅してゆく。だが、滅するやいなや、ふたたび、同じようなものが……、以下同様である。

したがって、以前と同じものが引き続き存在し、少しずつ変化して行くように思われるにしても、それは、思い込み、まぼろしにすぎない。

と言うわけである。

たしかに、「刹那滅、刹那生」には、それなりの説明力がある。

しかし、いくつかの疑問もある。たとえば、

1) 生ずるや「いなや」滅する、滅するや「いなや」生ずると言うとき、この「いなや」は、或るものが生ずるその「同じ瞬間」に滅すること、あるいは、或るものが滅するその「同じ瞬間」に生ずることを、意味することはできないだろう。前と後の瞬間の「ずれ」がなければ、いかなる時の経過もありえないからである。また、同じ瞬間に、「滅し、かつ、生ずる」と言ってみても、何事も説明したことにはならないだろう。

だから、この「いなや」とは、或るものが生じた「すぐ次の瞬間に」滅している、あるいは、或るものが滅した「すぐ次の瞬間」に生じている、ということである。

2) しかし、同じものが、それが生じたすぐ次の瞬間に、続いて生ずることはないだろう。なぜなら、かりに、次の次の瞬間にはふたたび存在することがありうるにしても、それは、すぐ次の瞬間には、すでに滅していて、存在しないはずだからである。

したがって、すべてものは、瞬間ごとに、いわば、飛び飛びに、隙間だらけに存在することになるだろう。

あるいは、或るものが、生じている瞬間と、滅している瞬間とが、経過する時の長さにおいて異なるのでないかぎり、生じている瞬間は、滅している瞬間が眼にも止まらないのと同じ資格で、「眼にも止まらない」はずである。

3) だが、瞬間には「長さが無い」と言うこともできない。長さのない瞬間を、いくら

並べてみても、一定の長さの時間が生まれるわけもないからである。

4) また、瞬間には「長さがある」と言うこともできない。どんなに短い瞬間にも、時は経過しているからである。より短い時の経過を説明しようとして、さらに微少な瞬間の生滅を持ち出してみても、同じ困難に出会うだけである。

だからと言って、「一定の長さの」、だが「経過しない」「ずれない」「停止した」瞬間からは、どんな時の経過も生みだされはしないだろう。

5) さらに、或るものは、すぐ次の瞬間には滅し存在していないはずだから、かりに、別の同じようなものがすぐ次の瞬間に生じることありうるにしても、そのことの原因になることはできないだろう。まして、次の次の瞬間に生じることの原因ではありえないだろう。

したがって、すべてのものが、原因もなしに、刹那に滅し、刹那に生じていることになるだろう。等々。

「刹那滅、刹那生」は、仏教で、とりわけ、説一切有部において説かれてきたと言われている。また、上記のような批判も、すでに、さまざまな仕方で提出されてきたことが知られている。

たとえば、シャンカラ (700-750年頃) によれば、こうである。

「刹那論者 (= 仏教徒) は次の仮説を立てている。すなわち、<後の刹那が生起するときには [それと同時に] 前の刹那が滅せられる>と、しかるにこのような想定をもっている (仏教徒) は、前の刹那と後の刹那との因果関係を立証することができない。なんととなれば、現在滅びつつありあるいは既に滅びてしまった<前の刹那>は既に無に呑みこまれてしまったのであるから、もはや後の刹那の原因となることは不可能であるから。」⁽¹⁾

したがって、「刹那滅、刹那生」は、その論理的帰結からすれば、「すべてのものが縁に依って生ずる」ことを、否定せざるをえないだろう。

にもかかわらず、その魅力が失われたいとすれば、「すべてのものは無常である」ということを、それが、一見、きわめてわかりやすい仕方で説いていると思われているからだろう。

2. すべてのものは相依って存在する

他方、「すべてのものは縁に依って生じる」ということを説くために、逆説的ではあるが、「何もかも滅しないし、何もかも生じない」と言う仕方がある。

ナーガールジュナ (150-250年頃) の『中論』がそれである。

冒頭の詩は、こうである。

「縁起して生ずるものは、滅することがなく、生ずることがない。断滅することがなく、常住であることがない。来たことがなく、行くことがない。区別される意義がなく、同一の意義がない。(従って、) 実体的概念による議論は (初めから) 鎮められている、とお説きになった方、正覚者、(ものの在り方を) 説く人々の中の最も優れたその方に礼拝する。」(1-

0) (2)

したがって、ここでは、すべてのものが「刹那に滅し、刹那に生じながら連続（相續）している」ことも、また、否定されているわけである。たとえば、

「もしもこの[われわれの]生存は、結果と原因とが生じては滅する連続である、とするならば、[いったん]滅したのものには、再び生ずるということはないから、[その場に]原因の断滅という、誤りが付随する」(21-16)⁽⁴⁾、と書かれている。

ここで、もし、「刹那滅、刹那生のほかには、時間の経過を理解するすべはない」というのであれば、『中論』の縁起 (pratītyasamutpāda) には、時間的な意味はない」とする主張にも意味があることになるだろう。

そうならば、チャンドラキールティ (650年頃) は、『中論』の注釈『ブラサンナパダー』において、「<縁起>という語を、<縁りて> (pratītya) と<起こること> (samutpāda) という二語に分解して[……]考えることを承認せず、この一語でもって、ものどもの論理的関係を意味し、生起という意味を始めから含まないと考えていた」⁽⁵⁾ とする解釈にも、根拠があることになるだろう。

この論理的関係は、「相依性」と呼ばれ、「これがあるとき、かれがある。あたかも短があるときに長がある如くである。」という仕方では理解されている。

こうして、『中論』の主張する縁起とは<これを縁としていること> (idampratīyatā) (相依性、相互依存) の意味である⁽⁶⁾ ことになるのである。

3. すべてのものは縁に依って生ずる

しかし、「刹那滅、刹那生のほかには、時間の経過を理解するすべはない」というのは、本当なのだろうか。

そうであれば、すでに見たように、「刹那滅、刹那生」が、根本的な困難をはらんでいる以上、時間の経過を理解する方策は、ことごとく失われたわけである。

ところで、どのようにしても理解できないものは、まったくの非存在、無であるしかない。したがって、時間の経過もまた、まったくの非存在、無であることになるだろう。

だが、時間の経過のない、単なる論理的関係の世界とは何だろう。それは、滅することも、生ずることもない、永遠の世界、仏教で言えば、「無為法」(作られたのではないもの) (asaṃskṛta) である。けれども、わたしたちの知覚の対象になりえない、永遠の論理的関係の世界が、時間的に経過するこの世界(世俗)に生きているわたしたちにとって、いったい、何の意味があるのだろうか。宗教だから……、仏教だから……、とでも言うのだろうか。

シャーンタラクシタ (680-740年頃) にとって、このような、知覚に顕現しないものは、まったく、考察に値しないものである。『中観莊嚴論』によれば、こうである。

「およそ(知覚に)顕現するものとしての能力に欠けているものには、考察力のある人々によって吟味される内容は何も存在しない。顕現することの出来るものが考察の対象だからである。さもなくて、顕現する能力のないもの(観念的な存在)に対してそれ(真相)を求

め、吟味したとして何になるうか。」⁽⁶⁾

たしかに、『莊嚴論』では、これに続いて、「顕現するものとしての能力」、すなわち、「効果的作用の能力とはまさしく、刹那生滅性である。他は順次性とは全く別の、効果的作用に適しないものだからである。」⁽⁷⁾とも言われている。

しかしながら、このテキストは、刹那生滅が世界の真相（勝義の世界）である、と断言することになるのだろうか。

山田瑞鳳によれば、この点に関して確定した解釈をえようとすれば、「知覚に顕れている世界と、知覚主体が向き合っている世界とが異なっている」⁽⁸⁾ ことを見抜く必要がある。

すなわち、まず、顕在する日常の世界（世俗）は、知覚の個々の位相のうちに顕れ、概念的に特定される個々の形相を通じて把握され、言語において一般的論理的に表現されるものから成り立っている。つまり、日常世界において、ひとは、

「知覚が〈現在〉捉える空間的表象を、知覚の向き合っている対象の忠実な投影と見なした上で、類同の表象から抽象された特徴を想定して、それらの概念に名称をあたえ、知覚されている対象を指すものとしている。また知覚の表象に見られる変化も、そのまま、知覚の原因になる対象の変化とみなされる。そこでは一つの表象が顕れて消え、次の表象が顕れて消えるが、外界の対象も全く同様に生じては滅するとみなされる。そこから、それらを写したものとして、〈生・滅〉の概念と表現が成立する。」⁽⁹⁾、のである。

こうして、日常の世界は、それなりに存在するもの（正しい世俗、実世俗）として通用している。だが、それは、日常の世界が、まだ、厳密には吟味されていないかぎりにおいてである。つまり、

「一なる存在として安んじて受け止められ、生滅する在り方を持ち、効果的に作用するなどの諸々の能力によって、自性が、世俗のものとして了解されている」のは、それが、まだ、「吟味されない場合」⁽¹⁰⁾、だけなのである。

それでは、日常の世界の真相（吟味された世俗）は、どうなっているのだろうか。厳密な吟味に耐えない日常世界は、ただ、わけもなくそこに、たとえば、時間的に経過するものとして、現象しているにすぎないのだろうか。それは、わたしたちの観念が作り出した、ただそれだけの、まったくの非存在、「無」にすぎないのだろうか。そして、それが、「空」と呼ばれていたのだろうか。

それとも、道端の繩が蛇に見え、熱砂の蒸気がオアシスに見えることにも、「それなりのわけがある」ように、日常の世界が時間的に経過する世界としてわたしたちに顕現していることにも、「それなりの根拠（原因）がある」のではないだろうか。

4. 潜在するものは顕在的なものに似ることはいできない

「刹那滅、刹那生」が、すでに見たように、時間の経過を理解させなかったのは、それが、たとえ、どれほど短い間でも、実体的な同一性（自性）をもつ持続する存在を、前提していたからである。いわば、刹那（瞬間）そのものが、そのような実体的な存在であった。こう

して、自性をそなえたものを、実在するものとして前提しながら、時間の経過を説明しようとするれば、この実体的なものが、次々に滅し、また生ずると言うしかないのである。ところが、それ自体で存在するものは、そもそも、次の瞬間に滅することも、次の次の瞬間にふたたび生じることも、ありえないだろう。

だが、このように、一切の実体性を否定しようとして、存在するものから時間的意味を性急に排除しながら、「すべてのものは論理的に依存しあっている」と主張することも、また、それ自身が、依然として実体的な把握にとらわれていることを、みずから告白することにしかならないだろう。なぜなら、そこでは、あらかじめ諸概念によって実体的に区切られているものが存在することが前提され、そのなかに、あらためて、諸概念に固有の論理的関係を、「発見している」にすぎないからである。

問題にすべきことは、たとえそれ自身は厳密な論理に耐えられないにしても、時間の経過と呼ばれるしかない出来事が生起していることであり、それが、どのようにして、わたしたちに顕現して来ることができるのかを、理解することである。

注目すべきことは、時間的に経過する日常の世界をわたしたちの知覚に「顕現させる」原因となる能力が、わたしたちが向き合っている世界それ自身のうちに「潜在している」ことである。あるいは、その世界それ自身が、その真相においては、潜在的である、ということである。したがって、問題は、潜在する原因と顕在する結果（効果）の関係である。つまり、潜在する世界を「原因」として、個々別々の位相において知覚され、特定の形相において概念的に区切られ、固定した名称によって表現される世界が、その「効果」として顕現して来る、ということである。

あるいは、「縁に依って生ずること」(pratītyasamutpāda)、あるいは、「(後の果に)依存されつつ、(前の因に)結びついて生ずる(=縁起する)」⁽¹¹⁾ ことが潜在している世界、それが実在する世界そのものなのである。それが、ここでの「実在する」ということである。

つまり、この「潜在的な因果の継流」が、いわば先験的な原因として実在することによって、その経験的な効果として、知覚に顕現する原因・結果の継起が可能になるわけである。

そして、これこそが、『中論』の主題だった、というわけである。

こうして、この潜在する因果の継流が、単なる「相依性」としての「縁起」と区別されて、「縁起生」、「縁起して生ずる」、「縁起している」などと呼ばれているのである。

ところで、「潜在するもの」は、顕在する特定の位相、特定の形相、特定の名称をもちえないものである。だとすれば、潜在的なものが、顕在的なものに、「似ている」と言うことはできないだろう。潜在的なものど顕在的なものとの間には、顕在的なものど顕在的なものとの間に成立するような、いかなる関係もありえないからである。

そもそも、「顕在化することによって、その本性(かりに潜在するものの「本性」について語れるとして)を変えてしまう」ことが、「潜在的なもの」の定義である。ドゥルーズが、ベルクソンのうちに見い出しているのも、この「潜在的なもの」である。たとえば、

「持続、すなわち不可分なものは正確には分割をゆるさぬものではなくて、分かれたる

ことによって本性を変えるものであり、このように本性を変えるものが潜在的なもの⁽¹²⁾なのである。

したがって、知覚され、思考され、名称を与えられた、顕在的な結果から、それと「類似のもの」として、潜在的な原因を推し量ることは、できないわけである。

そのかぎりでは、『莊嚴論』第65詩、第66詩を、

「刹那毎に前後相似て顕れている表象が、滞留のない<時>の中に空間的存在をもたない因から、知覚の《現在》にもたらされているのに、そのことを全く知らないで、誤って対象化され、実体視された刹那毎の《有》が、前因となり、後果となって相続していると考え、それを《吟味された世俗》としての《縁起生》と誤解するのを戒めている。」⁽¹³⁾のだと解釈することも、可能になるのである。

この「滞留のない<時>」が、知覚され、思考された、顕在する「経過する時間」の潜在する原因なのである。

しかしながら、そもそも、言語それ自身が実体化（分別）に基づいているのだとすれば、潜在する<時>の実相（かりに潜在するものについても「相」について語る事がゆるされるとして）を、言語によって捉えきえることは、絶望的に困難である。山口瑞鳳が試みる、「曆時的因果」[1993]、「潜在的因果の継流」[1996a]、「原時間的なく今」[1996b]⁽¹⁴⁾などの表現にも、その苦闘を見ることができよう。

したがって、「潜在する時めき」という表現も、また、そのような試みの一つでありうることだろう。⁽¹⁵⁾

ところで、顕在的な知覚の外部に、潜在的な原因を想定することは、或る種の实在論を主張することになるだろう。すると、ただちに、知覚の原因と知覚された結果との一致の問題が、提起されることだろう。

しかし、そのようなことを思いつくのは、知覚の原因が、知覚された結果と同じような仕方では存在することを、当然のことと、みなしているからである。知覚の原因が、知覚に顕現するような、固定的な相を、はじめからそなえているとみなされるかぎりでのみ、知覚が、知覚の原因に固有の相を、正しく写しているかどうか、問われうるのである。しかしながら、潜在する能力が、顕在的に区別される特定の相を、はじめからそなえている、などということは、ありえないことだろう。だから、顕在的なものと顕在的なものとの関係をモデルにして、潜在的なものと顕在的なものとの関係を推し量ることはできないのである。

では、潜在的な原因については、何も語れないことになるのだろうか。潜在的なものは、いわば「もの自体」のように、不可知な实在にすぎないのだろうか。

つまり、潜在的なものについては、知覚や、概念や、言語などによって弁別的に把握（分別）され、わたしたちの側で「構成」されている、そのかぎりでは語るしかないのだろうか。

しかしながら、この潜在的なものとは、まさにこの時、この処で、このものが、知覚に顕現してくることの、原因なのである。

すなわち、『莊嚴論』によれば、こうである。

「(外界に)因が存在しないなら、何によって(然るべき)時々にはしか現れないと言うこのことが適切になるのであろうか。」⁽¹⁶⁾

5. 潜在する時めき

潜在する〈時〉の胎動、生まれつつある時間、いわば「時間すること」「時すること」を、ここでは、「潜在する時めき」と言おうと思う。⁽¹⁷⁾

『中論』は、まさにこの「潜在する時めき」について語っているのだ、ということ、ボジティブに示すことは、たしかに、困難である。なぜなら、そこでは、運動や時間、生成や消滅が、完全に、廃棄されているように見えるからである。

にもかかわらず、『中論』の冒頭の詩は、「縁起」こそが主題であると宣言していたのである。

だからこそ、『中論』において、「縁起」とは、時間的因果や、現象の生滅には一切かわりのない、単に論理的な「依存関係」を意味するにすぎないのだ、とする解釈もまた、生まれることができたのである。

しかしながら、すでに見たように、それが唯一可能な理解であったわけではないのである。

したがって、『中論』においても、「生ずる」こと、「滅する」ことは存在するのである。否定されていたのは、ただ、「自性」(固有の実体) (svābhava) として存在しているものが、「存在するもの」(有) (bhāva) から「存在しないもの」(無) (abhāva) になるという意味での「滅する」こと、あるいはその逆の意味で、「生じる」ことだったのである。

それどころか、「どのようなものであろうと、縁起しないで生じたもの (apratītya samutpanno dahrmah) は、存在しない。」(24-19)⁽¹⁸⁾ のである。しかも、「およそ、縁起しているもの、それを、われわれは空であること (空性) と説く。」(24-18)、と言われているのである。

したがって、自性のないものとして、「蜃気楼」(ガンダヴァル城) や、「陽炎や夢」(23-8) のように、また、「幻の人」や、「映像に等しいもの」(32-9) として、「生じている」こと、あるいは、「滅している」ことが、「縁起して生じている」ことなのである。⁽¹⁹⁾

しかし、日常の世界は、夢や幻の如く顕現する、と言っても、ナーガールジュナの反对者たちが非難しているように、「[道を] 修習 (実践) すること (修) や、さとりを得ること (証)」(24-2)、「果報が実在すること、非法・法・世間における一切の言語習慣」(24-6) などが、まったく無意味になってしまうわけではないのである。そうではなく、このような批判が起こるのは、彼らが、「空であること (空性) における効用 (動機、目的、空であること、また空であることの意義を、知らない。」(24-7) からである。

なぜなら、まず、「自性は [もはや] なされることがない」(24-34) のものである。そして、「縁起と空性 (空であること) とを、破壊する」(24-36) ひとたちは、自性をもつ実体が存

在することに固執するひとたちである。したがって、彼らは、なされることは何もないと主張しているわけであり、自分自身で、「世間における一切の言語習慣を、破壊することになる。」からである。

こうして、「縁に依って生ずること」(pratītyasamutpāda),あるいは、そう言ってもよければ、「潜在する時めき」について、『中論』の冒頭の詩が語っていたこと、すなわち、

「(後のものに)依存されて、(前のものに)結びつきながら生じ、滅することなく、生ずることがない。断滅がなく、常住がない。来ることがなく、去ることがない。区別される義がなく、一としての義がない。という、関係論議を沈黙させ、吉祥を示した方、正覚者にして、諸々の説法者中の最も正しい方に礼拝する。」(1-0)⁽²⁰⁾

ということは、

《前の瞬間が実体として滅するのではなく、後の瞬間が実体として生ずるのでもない。前の瞬間が実体として消滅したままになるのではなく、後の瞬間が実体として存在し続けるのでもない。(潜在的なくそれに依って、それに結びついて、生ずること)が原因となって日常的な時間的経過の世界がその効果として顕現しているのだから)以前と以後が一つになってしまうことはなく、(前の瞬間と後の瞬間が顕在的な二つの固定した実体として継起するわけではないから)以前と以後が異なっているのでもない。(前の瞬間が滅し、後の瞬間が生じるその間に、静止したく現在>という空間があるわけではないから)後の瞬間が実体として<現在>来つつあるのではなく、前の瞬間が実体として<現在>去りつつあるのでもない。⁽²¹⁾まさにこれが、「縁に依って生じていること」、あるいは、「(後のものに)依存されて、(前のものに)結びつきながら生じる」ことの真相(「相」がないのがその「真相」であるという意味で)である。》

ということを意味していたわけである。

注

- (1) 中村元『原始仏教から大乘仏教へ』中村元選集 第20巻 第3編第2章「シャンカラの小乗仏教批判」春秋社 623頁。『ブラフマ・ストラ注解』(2・2・20)
- (2) 山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観哲学 一観念論「相依性」の排除一」『思想』1991年a4月号 岩波書店 9頁。

『中論』の現代語訳には、後掲注(4)に示す『ナーガールジュナ』(266-323頁)所収の中村元訳がある。すなわち、「[宇宙においては]何もかも消滅することなく(不滅)、何もかもあらたに生ずることなく(不生)、何もかも終末あることなく(不断)、何もかも常恒であることなく(不常)、何もかもそれ自身と同一であることなく(不義)、何もかもそれ自身と分かれた別のものであることなく(不異義)、何もかも [われらに向かって] 来ることなく(不来)、[われらから] 去ることもない(不出)、戲論[形而上学的論議]の消滅というめでたい縁起のことわりを説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちで最も勝れた人として敬礼する。」(266頁)また、後掲注(3)に示す三枝充恵訳もある。すなわち、

「[何もかも] 滅することなく(不滅)、[何もかも] 生ずることなく(不生)、[何もかも] 断滅ではなく(不断)、[何もかも] 常住ではなく(不常)、[何もかも] 同一であることなく(不義)、[何もかも]

異なっていることなく（不異義），[何ものも] 来ることなく（不来），[何ものも] 去ることのない（不去）[ような]，[また] 戲論（想定された論議）が寂滅しており，吉祥である（めでたい），そのような縁起を説示された，正しく覚った者（ブッダ）に，もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として，私は敬礼する。」（85頁）

いずれも，吉田（？年）釈・鳩摩羅什（350-409年）訳

不生亦不滅 不常亦不断
不一亦不異 不来亦不出
能説是因縁 善滅諸戲論
我稽首礼仏 諸説中第一

との対応を意識した訳になっている。

なお，三枝訳には，サンスクリット原文が収められている。

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam
yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcopasaṃam śīvam
deśayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam

- (3) ナーガールジュナ 『中論』 21-16 三枝充憲訳注 レグルス文庫 第三文明社 563頁。
- (4) 中村元 『空の論理』 選集第22巻 161, 163頁。
中村元 『ナーガールジュナ』 人類の知的遺産13 講談社 169, 170頁。
- (5) 『空の論理』 125頁。『ナーガールジュナ』 146頁。
- (6) 山口瑞鳳 「大乘仏教教理の由来—小乗非仏説—」 『思想』 1993年6月号86頁。
『中観莊嚴論』には，一郷正道『中観莊嚴論の研究』（113-201頁）所収の現代語訳がある。文栄堂書店 1985年。
『中観莊嚴論』（以下『莊嚴論』）第8詩と注。一郷訳 123頁。
- (7) 山口瑞鳳 「シャーンタラクシタの中観」 成田山仏教研究所紀要 VOL. 11. 1988年653頁。
これは，山口瑞鳳 「<縁起生>の復権」 成田山仏教研究所紀要 VOL. 14. 1991年bでは，
「顕現する能力のあるものとは，紛れもなく刹那滅する（とされている）ものなのである。」（6頁）と表現されている。
これに対して，一郷訳では，「したがって，効果的作用能力は刹那生滅性である，と決定される。なぜならば，他の（刹那滅でない）ものには継時的にしろあるいは非継時的にしろ効果的作用が妥当しないからである。」（前掲124頁）となっている。
- (8) 山口瑞鳳 「刹那滅と縁起生の相違—わが国中観哲学の常識に問う—」 『思想』1989年4月号 57頁。
- (9) 山口瑞鳳 [1991 b] 10-11頁。
- (10) 前掲 山口 [1991 b] 40頁。『莊嚴論』第64詩。一郷訳 162頁。
- (11) 山口瑞鳳 「仏教における観念的実在論の排除—「空」は「空」でも「無限小」でもない—」 『思想』 1996年a 7月号。
9世紀チベットの訳語集『二巻本訳語釈』では，
「pratītaとは，依存されるもの，もしくは縁になるものに対して言われる。samとは，sam-

bandahであり、結びつくことに対して言われる。utpattaとは、生ずるの語句であって、[自己の]内外の諸現象が自体の力によって生ずるのではなく、因と縁との集まりから生じ、より以前の因に依存し、より後の「果になる」他によって中絶されることなく「続いて」生ずるので、<「後の果に」依存されつつ、「前の因に」結びつきながら生ずる>（＝縁起する）と言われる。」(90頁)となっている。

(12) G.ドゥルーズ『差異について』平井啓之訳 青土社 53頁。

(13) 山口 [1991b] 43頁。一郷訳 163-4頁。

一郷が依拠する第66詩のチベット語テキストに関しては、山口による異議がある。下線部が該当箇所である。

[山口訳]

「吟味されない場合安んじて受け止められるもの（世俗）は、また、前々の自体を因とすることに依存し、それと似た後々の果が生ずるのである。

従って、（このような）世俗が無因（の理になる）とされては適切でない、と言われることも、（吟味された世俗としては）正しくはありえない。もしこの自体相続の因果関係が正真のものであると言うなら「空々」と語るがよい。」

[一郷訳]

「厳密な検討がくわえられない限り好ましく承認されるべきものは、やはり、前々の自己の原因に依って、後々に同じような[世俗的な]結果が生ずることである。

それゆえ、<世俗が無因であるならば、不合理である>ということも正しい。もしこの[世俗的な]因が、真実な（勝義の）ものであるならば、それを説明せねばならない。」

(14) 山口瑞鳳「インド大乘仏教の真意」成田山仏教研究所紀要 VOL. 19. 1996年b 17頁。

「<今>が過去と未来の境として時間的幅のないまま、しかも停滞することなく推移し続けている。」(18頁)

(15) 矢島忠夫「人間存在と時間」『思想の鍵』(69-95頁)所収 1995年勁草書房。

やや異なる文脈であるが、「時熟とは、時の経歴、時の現成、有時である。それは時めき、タイミングである。在るべき時に会うこと、在るべき時に在ることである。わたしの時が熟すとき、尽界の時もまた熟している。わたしが時めくとき、尽界もまた時めいている。」(83頁)と言われている。

(16) 山口 [1991b] 37頁。『莊嚴論』第58詩。一郷訳 151頁。

(17) それは、「time している」こと、あるいは、「Zeit している」こと (sich zeitigen) として、「タイミング」、あるいは、「時熟」(Zeitigung)、などと言することもできるだろう。

(18) 『中論』24-19 三枝訳 653頁。

中村訳でも、「何であろうと縁起して起こったのではないものは存在しない。」(313頁)となっている。

(19) ここでの表現が、「縁起して生じること」が、「潜在する時めき」それ自体を意味しているのではなく、「潜在する時めきを原因として、顕在する<生じること>やく減すること>が結果すること」を意味しているようにも読めることについては、今後の検討の課題としたい。

(20) 山口 [1993] 74頁。山口 [1996b] では、

「減するでなく、生ずるのでない。漸減でなく、常住でない。一であるでなく、別であるのでない。来るのでなく、行くのでない。[このように] 後を支え、前と結びついて現れる

ことを、実体的論議を鎮めた吉祥なものとして説示なさった説法者たちの中で最も優れた方に礼拝する。」(18頁)とも言われている。

- (21) 山口瑞鳳は、いたるところで、「歴時的因果」、「潜在的因果の継流」等に関する解説を繰り返しているが、錯綜した記述となっているので、概括した。詳細は、前掲諸論文参照。

(弘前大学教育学部教授)