

龍樹とデリダの同一性批判

大乘仏教哲学の基礎を築いたといわれる龍樹 (Nāgārjuna) は、『中論』 (Mūlamahīyamakakārikā) において、アピタルマの哲学を中心とした実在的論理を批判している。いっぽう、現代に生きるジャック・デリダは、哲学がつねにその前提としてきた同一性原理の批判を繰り広げている。両者の批判は、時代背景が異なっているにもかかわらず、その方法の類似性が指摘されている。彼らはともに、排中律を超えたことばを用いることによってことばを批判しているのである。

ただし、龍樹の批判が、主観 (意識の出発点としての「わたし」) の自己同一性をゆるがし、その根本的変容をもたらすはずのものであるのに比べ、デリダの批判は、そのような主観の自己同一性に及ぶことはない。このことは、デリダ等に代表されるいわゆるポストモダニズムの同一性批判が、すべての主観にとって

富岡久美

同一であるはずの客観的真理が存在しないと考える懐疑主義と結びつきながら、そのいっぽうで「わたしにとって」の真理を主張する相対主義の一因となっていることから明らかである。

拙論の出発点は、このような違いが生ずる原因を探ることにある。以下においては、龍樹にとっての主観の変容がどのようなものであるかということ、(「同一性」と「差異」といったデリダの主要タームを介して考察するとともに、デリダの同一性批判においてそのような主観の変容が不可能である理由を考えてみたい。

一

龍樹とデリダの比較において、ハロルド・コワードは「龍樹は、デリダの観点から見れば、沈黙に、ことばを超える一方的な特権を与えている。ゆえに、脱構築の候補となりうる」と、また、

「龍樹にとってことばとは、リアリティを欠いており、リアリティが理解されるためには超えられなければならないものである。その反対に、デリダはことばをリアリティに根差したものであると考える。したがって、二項対立の両極端が絶えず脱構築されることばを通じてこそリアリティは理解されるのである」と述べている。

龍樹が〈沈黙〉に特権を与えている、あるいは龍樹にとってことばが〈リアリティ〉(コワードがこの語によって意味しようとしているのは、龍樹にとっては〈tattva〉に相当するものである)を欠いているという見解は、龍樹が〈ことば〉と〈沈黙〉とを分別しているという誤解によって生ずるものである。「なんびとであれ、これらふたつの真実(世間世俗の真実と勝義の真実)の区別を知らない人びと、彼らは、仏陀の教説における深い tattva を知らない」(ye 'nāyor na vijānanti vibhaggaṃ sayayor dvayoh/ te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśśāne// *MMK*, 24, 9)と説かれてくるように、龍樹は、ことばによって成り立つ〈世間世俗〉(lokasaṃvṛti)の〈真実〉(satya)と、ことばを超えた沈黙の場である〈勝義〉(paramartha)の〈真実〉を区別しているが、ここにおける区別とは分別ではない。龍樹が『中論』において一貫して批判しているのは、むしろ、このような〈分別〉なのである。このことを明らかにするために、まず、龍樹において〈ことば〉、〈分別〉、

そして〈tattva〉がどのような関係にあるのかをみてみたい。

『中論』において、龍樹は、〈色〉(rūpa)つまり〈かたちあるもの〉/認識の対象の存在が成り立たないことの論証をこころみただうで、「それゆえ、色に関するどのような分別も分別すべきではない」(tasmād rūpatātān kāmścin na vikalpān vikalpayet// *MMK*, 4, 5cd)と述べている。また、月称(Candrakīrti)は、この句の直前に「tattvaを見るヨーガ行者は」(tattvadarśī yogi)と註釈している。このことから、まず、実際には存在しない〈色〉に関する〈分別〉こそが〈tattva〉を見ることを妨げるものだということができる。

龍樹は、この〈分別〉に関して、「もうものの業と煩惱とは分別によって起こる。それらは、prapañcaによって起こる。しかし prapañca は空において滅する」(karmakleśā vikalpatā/ te prapañcā prapañcas tu śūnyatāyām nirudhyate// *MMK*, 18, 5bcd)と述べている。〈ひろがり〉や〈発展〉を意味する〈prapañca〉とは、中村元が「ひろがりの意識」と訳しているように、人びとの意識のうちに存在する多様性を生み出す力のことであり、ことばおよびその諸作用こそがその端的な現われであるといえる。

ことばは、たとえば〈A〉と〈非A〉とを分かち〈分別し〉、それらに〈一である〉という境界を与えることによって〈認識の対象〉とする。とはいえ、〈認識の対象〉の境界は事物そのものの

の境界ではない。それは自己同一的な存在の形式であり、時間と空間の制限を受けることのない概念にすぎないのであって、《認識の対象》がまさにそれとして存在すると考えるならば、それは誤った思いこみなのである。

そこにおいて《prapañca》が減する《空》(śūnyatā)とは、対象がその自己同一的形式を失う場でもある。このような龍樹の空観は、分別によって分けられた《A》と《非A》をともに否定する否定的言辞によって語られることが多く、それゆえ空観は一種のニヒリズムであると誤解されがちである。『中論』においては、こういった誤解は、次のような反論に要約されている。「もし、ここにおけるあらゆるものが空であるとしたら、生ずることも滅することもない〔から〕」(yati śūnyam idam sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ/ *MMK*, 24, 1ab) (仏陀が説いた諸々の教えも成立しないことになるゆえに)『ど』のようにして仏陀の存在が成り立つのか」(katham buddho bhaviṣyati/ *MMK*, 24, 5b)。

しかしながら、このような反論も肯定と否定との分別を前提として生ずるものである。《空》があらゆる対立概念をともに否定する否定的言辞によって語られるのは方便にすぎず、龍樹にとって否定は肯定から分別されうるものではない。この反論に対して「なんであれ空が〔論理的に〕成立するもの、それにおいてはありとあらゆるものが〔論理的に〕成立する」(sarvaṃ ca

yuiyate tasya śūnyatā yasya yuiyate/ *MMK*, 24, 1ab) と答えられているように、《空》とは、それがあらゆる概念の否定として成立するならば、同時に、あらゆる概念の肯定としても成立するはずのものなのである。

《勝義》と《世間》(世俗)の区別の必要性を説く龍樹にとって、《空》が成立する場とはことばによって成り立つ世界、すなわち《世俗》である。「言語慣習に依存しなければ勝義は説き示されない」(vyavaharam anāśrītya pramāṇī na deśyate/ *MMK*, 24, 10ab) と述べられているように、龍樹自身、自己の言説が世俗的慣習に従ったことばによったものであることを認めている。ただし、龍樹のことばと、世間一般の人びとのことばとがまったく同じ性質のものだというわけではない。世間の人びとは《世俗》において成り立っている《真実》と《勝義》における《真実》とを混同し、ことばの世界にこそ究極の真実が現前すると考える。そんな彼らにとって、ことばの境界とは具体的、あるいは抽象的事物のゆるぎない境界であって、事物の自己同一性はその境界において閉ざされている。このようなゆるぎない境界を与えるものこそが分別である。いっぽう、龍樹にとってことばが名指す事物とは《upādāya-prajñapti》である。これは《よって設けること》を意味し、ことばによって名指される事物とは、それを構成するさまざまな部分の集まりにすぎないこと、換言すれば、ことばが事物に与える自己同一性は、それに対応する根拠を事物

のなかに有してはいないことを示している。

「何であれ縁起なるもの、そのものをわたしたちは空と説く。それは upādāya-prajñapti である。それは中の実践である」(yat pratyasamutpādaḥ sūnyatām tām pracakṣaṇhe /sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā// MMK, 24, 18)と述べられてくるように、この〈upādāya-prajñapti〉は「⁽⁷⁾つて生ずる」ことを意味する〈縁起〉(pratyasamutpādaḥ)・および〈空〉と同義のものとして扱われている(〈中の実践〉に関する考察は次の機会に譲ることにする)。龍樹にとって、この現象世界における事物とは、それじたいとしてはけっして認識されることのない〈空〉が、みずからのはたらきにはかならない〈縁起〉のはたらきによって他ならぬみずからを現象せしめたものであって、〈世俗〉においてたとえは〈A〉として名指される事物は、ことばを超えた〈勝義〉においては〈空〉にはかならないのである。

ただし、〈分別〉そのものを超えようとする龍樹にとって、〈勝義〉は〈世俗〉の否定ではない。たしかに〈世俗〉における〈真実〉こそが〈真実〉であると考え意識にとって、〈空〉はひとつの否定的契機ではあるが、「⁽⁸⁾なんであれ空が成立するもの、それにおいてはありとあらゆるものが成立する」と説かれていたように、〈世俗〉は、この否定的契機を介することによって、〈空〉そのもの、〈勝義〉そのものとしてむしろ肯定されるのである。

つまり、〈空〉とは、いわば転換の場であり、この転換の場を通して、ことばの世界において閉ざされた事物の同一性は〈空〉であることへと開かれる。龍樹にとっての〈リアリティ〉とは、このような開けにおいてこそ立ち現れるものであるといえる。

二

デリダは『声と現象』において、「生き生きとした現在(中略、無限に差延される」⁽⁹⁾と述べている。〈生き生きとした現在〉(lebendige Gegenwart / present-vivant)とはエドムント・フッサールの用語であり、「⁽¹⁰⁾イデア性」(Idealität/Idealität)・つまり対象の意味の同一的形式が、自己において直観的に現前するはずの〈源点〉(Quellpunkt/point-source)である〈今〉(Jetzt/maintenant)のことであるが、デリダは、この〈イデア性〉が記号の〈反復作用の可能性〉(possibilité des actes de répétition)に依存して構成されるものであることを指摘する。⁽¹¹⁾〈反復作用〉には、〈時間化の動き〉(mouvement de la temporalisation)と〈他者への関係〉(rapport à autrui)が含まれ、したがって〈非-今〉(non-maintenant)であり〈自己への非同一性〉(non-identité à soi)であるもの。⁽¹²⁾つまり〈非-イデア性〉(non-idealité)が含まれている。⁽¹³⁾したがって、〈同一性〉(identité)は〈差異〉(différence)に対して必然的に開かれたものであり、〈同一性〉をつねに〈差異〉へと開いてゆく、記号

のこのようなたらしきをデリダは〈差延作用〉(operation du différer)¹⁰⁾と呼ぶ。コワードが、それによってデリダにとつての〈リアリティ〉が理解されるものとして述べている「二項対立の両極端が絶えず脱構築されることば」とは、このような、それじたいが〈差延作用〉である〈記号／ことば〉のことである。

このコワードの言及に關していえば、「言語慣習に依存しなれば勝義は説き示されない」と説かれていたように、龍樹もまた、ことばを通じて〈リアリティ〉を開示しようとしていたといえる。そんな龍樹が、コワードの考えるように、〈リアリティ〉を欠いたものとしてことばを否定しているのではないことはすでに述べてきたとおりである。龍樹にとつてことばを超えることは、ことばの世界こそが真実であるという分別を超えることなのである。ことばの世界こそが真実であるという考え方が分別に根ざしたものであるのと同様、ことばを超えた世界こそ真実であるという考え方もひとつの二項対立的とらわれであり、分別にはかならない。『ローカーティータ・スタヴァ』(Lokūta-Stava)第二十三偈において、「すべての分別を破壊するために、絶妙なる空が説き示される。〔しかし〕なんびとであれ、なおそれにとらわれるならば、あなた(仏陀)はそのひとを厳しくとがめられた」(sarvasaṃkalpanāśaya śūnyatāmīdāśanā/ yasya tasyam api grāhas trayāśāv avasādhah)¹¹⁾、龍樹が述べているように、ことばを超え、分別を超えた〈空〉も、それにとらわれたとたん分

別の対象となる。つまり、ことばの世界を否定し、〈縁起〉を否定するものとして、あくまでもことばの内側につなぎとめられた〈空〉にすぎないものとなってしまうのである。

〈空〉にあてはまることは、龍樹の言説全体にあてはまるはずである。それじたいが〈空〉であるはずの龍樹の言説も、どこまでもことばの内側において理解しようとするかぎり、そこに〈空〉が開示されることはない。

このような観点からみると、デリダは分別を超えていないといえる。なるほど、たとえばデリダによる「内部は外部である」(Le dehors est le dedans)¹²⁾という記述は、〈内部〉を〈外部〉へと開き、〈同一性〉を〈差異〉へと開こうとするだけでなく、そのパッテンによって〈内部は外部である〉ことじたいを差異化のはたらし、つまり〈差延作用〉へと開こうとするものではある。

また、「差延の動きが超越論的主観を産出する」と述べられているように、〈差延〉(différance)はまた、解体がそのまま産出であるような場として、龍樹の〈空〉にも相当すると考えられるかもしれない。しかし、龍樹にとつては〈空〉でさえ、それがことばでいいあらわされるかぎり(世俗)の枠組みに属するものであったように、〈差延〉もまた、龍樹にとつては〈世俗〉の枠組みに属するものである。このような〈世俗〉とは、それが〈空〉も〈差延〉も成立しない〈勝義〉へと開かれ、〈勝義〉における〈空〉であることへと開かれていないかぎり、あくまでも〈分別〉

に支配された世界なのである。

分別に支配された世界においては、分別する主観（主観を主観として認識するのもこのような主観であり、この意味での主観を以後は自己と呼びたい）が存在する。「自己が存在しないとき、自己のものの存在はどのようにして成立するだろうか（成立するはずがない）」(āṁṁany asati cātṁṁyān kuta eva bhavīsyat/*MMK*, 18, 2ab)と説かれているように、龍樹が批判しているのは、まさにこのような、わたしの世界を分節（分別）構築する中心にはかならない自己の存在に対する執着である。日常的論理を超えた〈空〉も、〈超越論的主観〉の同一性を解体する〈差延〉も、それがわたしの世界において成立しているのは、その世界を構築する中心である自己が自己として存在しているからであって、自己が〈空〉であることへと開かれることによって、自己にとっての対象も〈空〉であることへと開かれる。したがって、龍樹にとって〈縁起が空である〉ことを知ることとは、自己が〈空〉であることを自覚することにはかならないのである。

龍樹が、『アチントヤ・スタヴァ』(Acintya-Stava) 第四十二偈⁽¹⁾において「もろもろの仏陀と、諸々の生けるものの生存する世界とは、それゆえ（何であれ縁起が空であるゆえ）、真の意味においては別々のものではなく、自己と他とはしたがって同一である、とあなた（仏陀）はお考えになる」(buddhaṁ satva-dhātō ca tenabhinnavam arhataḥ / ātmanas ca paśeṣaṁ

ca samatā tena te matā)と述べているように、自己が〈空〉であることが自覚されたとき、そこに開かれるのは、すべてが〈空〉であるという新たな同一性の地平である。ただし、このような〈同一性〉は〈差異〉と分別された〈同一性〉ではなく、〈差異〉と〈同一性〉を含むあらゆる〈分別〉を超えた〈同一性〉であり、そこでは自己が自己であるという〈同一性〉（の肯定）が成立しないのと同様、その否定も成立しない。また、自己と他者との〈差異〉が成立しないのと同様、その否定も成立しない〈空〉が肯定であると同時に否定でもあるものとして成立するのは、あくまでも、ことばの世界においてのことである。ゆえに、ことばの次元における自己の同一性は、ことばを超えた次元において否定されることはなく、自己は自己でありながら、同時に、〈空〉でもあり、ありとあらゆるものでもありうるのである。

実際、自己とは、意識のはたらきを統一する中心であり、この中心が中心でなくなるとき、ひとが社会生活をおくっていくことは不可能に等しい。自己の同一性の乗り超えは、ことばの次元における自己が、もはやいかなる中心も成立しないことばを超えた次元に開かれているようなありかたにおいてのみ可能である。換言すれば、ことばを超えた次元が開かれていないかぎり、自己の同一性が超えられることはない。

デリダは、〈主観・客観〉の枠組みでとらえられたフッサールの的な〈生き生きとした現在〉を批判するものの、彼にとっての

〈生き生きとした現在〉はことばによって差延されるものでしかなく、そこには、龍樹にとつての〈attva〉に相当する、ことばの次元を超えた〈生き生きとした現在〉の可能性は開かれてはいない。したがって、デリダの同一性批判は、すでに客観化されたかぎりでの主観の批判には有効であっても、そのように批判する自己自身に及ぶことはない。すべての主観にとって同一のものとしてみなされてきた客観世界は、このようなデリダの同一性批判を経ることによって、無数の自己を中心として閉じられた世界へと分割やれうるのである。

*『中論』の不用いぜ Louis de la Valée Poussin, *Madhyamaka-vrtti, Mūlamadhyamakakārikās(Māhymisūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasamapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, Delhi: Motilal Banarsidass (reprint), 1992 を使用し、MMK の縮字や用いぜ。

(1) cf. Robert Magliola, *Derrida on the Mend*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1984, pp. 87-129; David Roy, *Nonduality : a Study in Comparative Philosophy*, New Heaven and London: Yale University Press, 1988, pp. 202-260; Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1990, pp. 125-158.

- (2) *Derrida and Indian Philosophy*, p. 136.
- (3) *Ibid.*, p. 141.
- (4) Poussin, *la Prasamapadā Commentaire*, p. 125.

(5) 中村元『ナールガールジュナ』人類の知的遺産二三、講談社、一九八〇、二九九頁。

(6) Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Vendome: Presses Universitaires de France, 1967, p. 111 (高橋允昭訳『声と現象』フッサール現象学における記号の問題への序論、理想社、一九七〇)。

(7) cf. *Ibid.*, pp. 3-6, pp. 59-60.

(8) cf. *Ibid.*, p. 58.

(9) cf. *Ibid.*, p. 92-96.

(10) cf. *Ibid.*, p. 98.

(11) Chr. Lindtner, *Nāgārjuniana : Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen: Akademisk forlag, 1982, p. 136.

(12) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Editions de Minuit, 1963, p. 65 (足立和浩訳『根元のかなた』シラベエロジード・ジャン・P・上・下、現代思潮社、一九七二)。

(13) *La Voix et le phénomène*, p. 92.

(14) *Nāgārjuniana*, p. 154.

(とみおか・くみ) 比較宗教哲学、大阪府立大学大学院