

アポーハ説の問題性

西村 正志

アポーハ説は、例の読まれるよりも名指される方が多く、有効に研究されるよりもたんに読まれる方が多いもの一つであろう。そのわかりにくさは、多分にターミノロジーの未説明や哲学的パースペクティブの欠除にあるように思われる。その克服にはしるべき手続きと時間が費やされなくてはならないが、筆者はラトナキール

の Apohasiddhi (AS) を読みながら、部分的にすぎないがデングナーガの Pramānasamuccaya、ダルマキールティの Pramāṇa-vārtika (PV)、シャーンタラクシタの Tatvasaṃgraha、ダルモッタラとジュニヤーナシュリーミトラの Apohapakarana などを読み合わせて、自分なりに刺激を受けるところがあつたので、ひとまずそれをここに述べることにする。

仏教においては、縁起思想と相まつて、同じものは異なるものとの関係のなかに現われるという考え方があつた。この同一性と差異性の問題は、如来と衆生、平等と差別などさまざまな仏教的コンテクストを持つてゐるが、アポーハ説もそのような関心のもとに読むことができるのではないか？

仏教論理学派と呼ばれる学派の言語論を、PV にみられるものに代表させることに異論はあるまい。その骨旨は、①自相 (svakakṣa-
ra) のみが実在であり、それは、熏習にかかる分別の所産たる言葉

(共相) でとらえることはできないこと。②言葉はそれなりに有効であり、その対象は他の排除 (anyāpola) を旨とすること。③言葉は話者の意図、いかえれば言葉の用い方によつて機能すること——の三つに認められる。このうち、現代の言語論においても重要な問題である③は、有効な議論の端初りえたにもかかわらず、仏教論理家たちによつて何ら深化されるにはいたらなかつた。アポーハ説は、端的には②を指すのであるが、①は②の土台であるし、実際のアポーハ論争は、①、②共に係つていた。

とはいえ、一応両者は区別される必要がある。例えば svabhāva という語を二つの文脈で、読むことができる。①——自相のみが自性 (svabhāva) を有する。それは刹那滅の「現前」であり、「現実存在」である。「すべての存在はおのずと各自の存在に住まつてゐるから、自性他性に分離することを滅してゐる。」(sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ/ svabhāvaparabhāvahyam vyāvritihāgno yataḥ—PV, I-40) ②——一方で、言説、推論のレヴェルで、全く独立した存在はありえない。「存在のみに住まう自性においても不離の関係はある。それがなければ、差異がないことによつて、おのずと存在は非存在になつてしまふ。」(svabhāve'pi avinābhāvo bhāvanātrānurodhiḥ/ tacabhāve svayam bhāvāsvābhāvāḥ syād abhedataḥ—PV, I-39) すなわち自性因 (svabhāva-hetu) が存在する。また AS から、vidhi という語を例にとらう。①——言葉は vidhi (肯定) 実在 (ではない)。②——言葉の対象は、他の排除によつて限定された vidhi (肯定) である。

さて、①は『唯識二十論』における決定的な表象主義の理路に発し、経量部の影響を受けたものである。(なお筆者は、経量部の認

識論の特徴の一つを、「外」に対する「判断停止」にあるとみる。この間の主張は、ほとんどそのままの形で現代人の思考に関与できる。②は、たとえアポーハという語をバルトリハリに負つたことがあつたにしても、基本的なアイデアは、ディグナーガが、三段論法の *barbara* 式と対偶律を確立した論理研究から得たものである。すなわち論理上の、能証 (*sādhana, linga*)—所証 (*sādhya*) における排除 (*vyāvṛiti, vyavachcheda*) の関係が、言葉 (*śabda, linga*)—意味 (*artha*) の間に敷衍されたのである。ダルマキールティ以後、この能一所の関係は、*vācaka—vācya, kāraṇa—kārya, dharmā—dharma, dhavya—upādhi* などの関係になぞらえられて、仏教内外でやかましいアポーハ論争が続くわけであるが、そこには誤解や恣意的解釈に基づく不毛な議論が多い。意味論レベルで重要な議論は、一つしかないように思える。 *anyonyasaṁśraya* (相互に依存すること) によるアポーハ説批判にまつわるものがそれである。このことにふれずにアポーハ論がアクチュアルであることはできない。批判は、アポーハ説によると、ある語の意味 (A) は、他 (非 A) によつて限定されるのだが、そうすると A は非 A によつて限定され、また非 A は A によつて限定されるに他ならないから、それでは循環論に陥つてしまうというものである。(実在論者のこの批判は、一方で A を存在 \parallel 肯定とし、非 A を非存在 \parallel 否定とする。) ラトナキールティは、*「一つの実物 (pṛthā) の知覚に先だたれた分別の観念像 (vikalpa buddhyākāra) は、すべての個物 (vyakti) に共通であるかのように、外的に仮想される。ここにおいて、『これは牛だ』という『言葉の』適用をなすとき『牛と非牛が』相互に依存するという難は当たらない。そして牛という語が現勢 (prā-*

vyūh) しているとき、『同時に』非牛の語によつて残つたもの指しもなされる。さらに、他を排除されたもの (*anyāpōdha*) と他の排除 (*anyāpōha*) とには、矛盾 (*virōdha*) もなければ、被限定者・限定者の関係 (*viśeṣyaviśeṣasambhāva*) という混乱もない。なぜなら相互に排除されるようなものはないからであり、『地』と『壺がないこと』の関係のやうに同一一体性 (*sāmānādhikaranyā*) のうえにあるからである。』 (TSWS III, p. 55, 7. 1~5) ころしてみると、言葉の、アポーハによる肯定性は、牛があつて非牛があつて生じるのではなく、また単に A は非非 A と同値であるというのではなく、牛と非牛の境界で、否定性と同時に現象するといふことができよう。AS. を読むと、ラトナキールティは、*anyāpōhaviśiṣṭavīdhi* (他の排除によつて限定された肯定) *saṁanyāpṛatyaya* (一般という観念) *nivṛtāpadārtholekha* (否定された語の対象の陳述) *asṛādi-pādapṛatyaya* (「有る」などの語の用) などを「中」的な言説のレベルで考えて、意味は差異を通じて弁別的に現われることを主張したと思われる。

以上のごとく、アポーハ説は二つの側面を持つている。ダルマキールティは、アポーハ説の認識論的側面 (①) と意味論、概念論的側面 (②) を総合的にとらえた人として銘記されよう。しかしその二つの側面を区別した上でなお、筆者は、①を根源と言説 (認識) の差異、②を差異による意味、の問題として、一括して仏教における同一性と差異性の問題の一環に組み入れたいと思うのである。なお、*śabda* は「言葉」であると同時に「音声」でもあるのに、アポーハ説は、音声、すなわち言葉の現量的側面を扱っていない。このあたりはアポーハ説の限界といえよう。(東京大学大学院)