アポーハ異聞

木　村　誠　司

Ⅰ

筆者は、ディグナーガ（Dignāga）やダルマキールティ（Dharmakīrti）の思想に興味を抱いてきた者ではあるが、その中核思想の１つとされる「アポーハ」（apoha）論には、全く、引かれることはなかった。例えば、長年、「アポーハ」論を追及されている桂紹隆博士の次のような説明を読んでも、残念ながら、何の感興もそそられなかった。

その一つの到達点を示すために、ジュニャーナシュリーミトラの『アポーハ論』の冒頭偈を引用して本稿を終える事にする。言葉に対する彼等の真摯にして、徹底的な考究が「一切は不可言である」という結論に導くという事は、仏教における「沈黙」の意味の重要性をあらためて我々に自覚させるであろう。

《一切法は不可言であると確証するために、言葉と証相は〔他者の〕排除を明らかにするという定立が立証される。[(1)]》

ここに、「不可言」「沈黙」とあるのは、恐らく、仏教的な真理観を示すためなのであろう。しかしながら、筆者は、漠然とではあるが、仏教的真理観は、それと対極にあるように感じていたので、桂博士のご指摘にも馴染めなかったのである。[(2)]。かえって、「アポーハ」論のからくりを暴露するような、宮元啓一博士のお言葉にピントきたりしていた。宮元博士は、こう述べている。

また、〔ディグナーガ〕の新仏教論理学派は、普遍概念は他者の排除により成り立つ、否定的で実在性のないものだと主張する。たとえば、「牛」という普遍概念が成り立つためには、牛以外のすべてのものが排除されていなければならないという。もっとも、この「他者の排除」説〔＝「アポーハ」論〕は、詭弁をはらんでいるとわたくしには見える。すなわち、「『牛』という概念が成り立つ」というのは、「牛」という普遍概念ができあがってくることをいうのであって、すでに成立している「牛」という普遍概念が「非牛」の排除を含意

するというのと次元がちがうのである。すでに成立している概念を取りあげれば、その概念の肯定と否定は同じ力をもつ。だから、否定の否定は肯定であるという、ごくあたりまえのことを、そうした概念の操作にもちこむことが可能となる。しかし、「牛」という概念が成り立っていくときは、肯定と否定とは同じ力をもたない。たとえば、子供に「牛」という普遍概念をもたせようとするときを考えよう。われわれは、牛の個物に出会うたびに、その子供に「これは牛である」と教える。これが何度か繰り返されると、子供は、牛の個物に出会ったとき、「これは牛である」とみずから判断できるようになる。ここに、否定の否定は肯定であるという論理をもちこむことはできない。たとえば、子供に、馬を指して「これは牛ではない」と教え、机を指して「これは牛ではない」といくら教え、眼鏡をさして「これは牛ではない」と教え、というように、牛でないものを無数個さして「これは牛ではない」、つまり「非牛は牛ではない」といくら教えても、子供は「牛」という普遍概念をけっして習得しない。概念の形成過程の話と、概念の論理的価値の話をわざと混ぜこぜにして、「他者の排除」説〔＝「アポーハ」論〕は成り立っているのである。「非牛は牛ではない」の正しさは、トートロジーとしての正しさなのであり、これは具体的な概念形成とまったく関わりをもたない。よって、「他者の排除」説によって、普遍の非実在を立証しようとするのは、詭弁以外の何ものでもない。仏教学者の九九・九九パーセントは仏教信者なので、この「他者の排除」説を称賛し、その詭弁性に触れることがまったくない。困った話である。(3)

宮元博士は、はっきり「アポーハ」論を詭弁と断じている。同論に対する違和感を宮元博士は、見事に示してくれているようで、筆者には痛快であった。

以上のように思っていたので、「アポーハ」論は、遠い世界の話でしかなかった。インド思想界における言語理論として、件の論を位置付ける作業も、重要性はわかるものの、事の大変さに尻込みするのが、関の山であったのである。ところが、意外なところで、その論と遭遇することになって、俄かに、気になる話題となった。本稿は、その顛末を記した些細な報告である。

Ⅱ

筆者は、このところ、アビダルマの「二諦」説なるものを追いかけている。世親（Vasubandhu）の『倶舎論』*Abhidharmakośabhāṣya* からはじめて、ディグナーガの『集量論』*Pramāṇasamuccaya* 等を経由し、ダルマキールティの『量評釈』*Pramāṇavarttika* を視野に入れて、チベットのケードゥプジェー（mKhas grub rje 、1385-1438）が著した『意闇払拭』*Yid kyi mun sel* あたりまで、辿り着

ければという計画である。出来るかどうかもわからない無茶な研究だとは思うが、世親からダルマキールティまでを一貫した思想の中で、眺めてみたくなったのである。[(4)]

その途上、シャーキャチョクデン（Śākya mchog ldan,1428-1507）作『倶舎論難解箇所を解説する論　毘婆沙大海』*Chos mngon pa'i mdzod kyi dka' ba'i gnas rnam par bshad pa'i bstan bcos Bye brag tu bshad pa'i mtho chen po* なる『倶舎論』の注釈に出くわした。その注釈は、数々の謎多き記述に満ちたものであるが、中に、取り分け奇妙な一節があった。シャーキャチョクデンは、『倶舎論』の「二諦」説を論じる途中で、こう述べているのである。

> それ以外の知られるべきもの、認識されるべきもの「無我」等と表示されるものそのすべての実例（mtshan gzhi）[(5)]も、知られるべきもの〔を分類した〕５範疇（gzhi lnga po, pañcavastu, 五位）どれかの上で数え挙げるのだが、自部の論理学で有名な（grags pa）「アポーハ」論（gzhan sel,anyāpoha）の規定は、ここでは、触れないのである（'chad）。
>
> de las gzhan shes bya dang gzhal bya bdag med ces sogs kyi tha snyad 'dogs pa de thams cad kyi mtshan gzhi yang shes bya gzhi lnga po gang rung gi steng nas rtsi ba yin gyi/rang sde rtog ge la grags pa'i gzhan sel gyi rnam par gzhag pa ni 'dir mi 'chad do//(Ch;folio,110,*ll*,6-7)

筆者には、ここ「二諦」説に、「アポーハ」論が飛び出すのは、随分と、唐突に見えた。しかし、「アポーハ」論の権威服部正明博士の説明を見て、合点がいったのである。少々、長い、引用になるが、事の経緯を把握するために、以下に、博士の説明を紹介してみよう。

> 語によって表示される一般相すなわち普遍は、思惟の所産であって実在しないという見解は、仏教学派に特有のものである。そして、その見解はアポーハ論の基礎となっている。仏教諸学派のうちで、普遍が非実在であることを明説したのは経量部であった。説一切有部が心不相応行という範疇のもとに列挙する存在要素を、経量部は有部のように実在と認めようとはせず、假象（saṃvṛti-sat,prajñapti-sat）とみなしている。假象とは思惟によって假構された名目上の存在、実在はしないが実用主義的な観点から假にその存在性が認められるものである。有部の心不相応行の一つである同分（sabhāgatā）は、まさしく普遍に該当する存在要素である。ヴァイシェーシカ体系において、多数の個物に随伴する観念の根拠として普遍の存在が認められるのと同様に、同分も相互に異なっている多数の有情のいずれに対しても有情という観念や名称が生ずるもとになるものとして、また、多くの蘊・処・界のいずれに対しても蘊・処・界という観念や名称が生ずるもとになるものとして認

められているのである。ヴァイシェーシカ学派の普遍が、多数の個物に内在する単一のものであるのに対して、有部の同分は、多数の個物（存在要素〔群〕）のそれぞれに存し、したがって多数あると認められているが、同分が普遍に相当することは否定しがたい。そして有部は同分を実有と考えるのである。この有部の見解を批判し、同分を假象とみなす説が『倶舎論』に掲げられている。批判者によれば、たとえば人間という観念や名称は、同類の多数の存在要素群を概括する思惟の所産であって、その観念の根拠になる同分が実在するのではない。人間は名目上の存在であり、假象にほかならないのである。このように有部を批判する部派の名称は、『倶舎論』にもヤショーミトラの注釈にも明記されていないが、経量部と推定してよいであろう。…アポーハ論は語の表示対象に関するさまざまな説を背景にして形成されたが、最も強い影響をアポーハ論に与えたのは経量部の假象説であった。アポーハ論は假象説にふくまれている考え方を展開したものとみなすことができるのである。(6)

ここでは、まず、同分と呼ばれる心不相応行が、ヴァイシェーシカ学派の普遍と似ているという批判がある。そして、博士は「同分が普遍に相当することは否定しがたい。」と述べている。同分は、博士の用語では「假象」である。普遍のアンチテーゼである「アポーハ」論は、この「假象」の考え方と密接に関係していると、いうわけである。やはり、「假象」とされる心不相応行という範疇論に「アポーハ」論が登場する要因は、ここにある。シャーキャチョクデンの発言の背後には、こうした事情があるようなのである。我々としては、『倶舎論』の中で、同分が、実際、どのように扱われているか、見ておく必要があろう。

『倶舎論』第２章「根品」（indriyanirdeśa）には、経量部（Sautrāntika, mDo sde pa）の立場から、以下のような同分批判があった。

〔すべての人間を、共通に、人間であると把握させる働きをする同分というものがあるという〕。そうなると、〔同分は〕、ヴァイシェーシカ学派達が、宣揚するもの（dyotitā, gsal bar byas ba）となる。実際（hi）、彼らにも、以下の定説（siddhānta,grub pa'i mtha'）があるからである。「同句義（sāmānyapadārtha,spyi zhes bya ba'i dngos po）と名付けるものがある。それを通じて、異なった種類のものにも、同じ観念が生じるのである。」しかし、〔我々のいう同分〕これは、彼らの〔同句義〕とは違うのである。それ〔＝同句義〕は、１つだけれど、多数のものに働くからである。〔この同分が、ヴァイシェーシカ学派によって〕、宣揚されるものにしろ、されないものにしろ、しかし、この同分（sabhāgātā, skal ba mnyam pa nyid）は、必ず（kho na,eva）(7)ある。経典に説かれているからである、と毘婆沙師達は

いう。世尊は説いた。「もし、彼が、この状態（itthaṃtva,'di lta bu nyid）に戻り、人間の同分を〔得れば〕[8]」と。このことは、説かれた。けれど、〔同分は、蘊のように人間を構成する〕別箇の素材（dravyāntara,rdzas gzhan）であると説かれていない。その場合、それは何か？実に（hi）、それらは、〔素材によって構成されるに過ぎない〕諸行そのようなものに、尽きる（eva, kho na zad）のである。それらを踏まえて（yeṣu ,gang dag la）、人間等と通称される（prajñapti, 'dogs pa）のである。米（śāli、sa lu）等の上に、〔米の色・味・香等の素材を通じて〕同分〔があって、米と通称される〕ようなものである。[9]

vaiśeṣikāś caivaṃ dyotitā bhavanti/teṣām api hy eṣa siddhāntaḥ/sāmānyapadārtho nāmāsti yataḥ samānapratyayotpattir atulyaprakāreṣv apīti/ayaṃ tu teṣāṃ viśeṣaḥ/sa eko'py anekasmin varttate yadi dyotitā yadi na dyotitā/asty eṣā tu sabhāgatā sūtre vacanād iti vaibhaṣikāḥ/ukataṃ hi bhgavatā"sa ced itthaṃtvam āgacchati manuṣyaṇāṃ sabhāgatām"iti/uktam etan na tūktaṃ dravyāntaram iti/kā tarhi sā/ta eva hi tathābhūtāḥ saṃskārā yeṣu manuṣyādiprajñaptiḥ śālyādiṣu sabhāgatāvat/(P;p.68,*ll*.4-10,S;p.183,*l*.6-p.184,*l*.5)

de ltar na ni bye brag pa rnams kyis gsal bar byas pa yin te/de dag gi grub pa'i mtha' ni spyi zhes bya ba'i dngos po zhig yod de/des na rnam pa mi 'dra ba rnams la yang shes pa mtshungs pa skye 'ozhes bya ba 'di yin no//de dag gcig yin yang du ma la 'jug pa 'di ni de dag gi khyad par yin no//bye brag tu smra ba rnams na re gal te gsal bar byas kyang rung/gal te gsal bar ma byas kyang rung ste/mdo las 'byung ba'i phyir skal ba mnyam pa nyid yod pa kho na ste/bcom ldan 'das kyis kyang brgyal mi rnams dang skal ba mnyam pa 'di lta bu nyid du 'ong na zhes gsungs so zhes zer ro//de skad gsungs mod kyi rdzas gzhan no zhes ni ma gsungs so//'o na ci zhe na/gang dag la mi la sogs par 'dogs pa 'i 'du byed de lta bur gyur pa de dag kho nar zad de/sa lu la sogs pa'i skal ba mnyam pa dang 'dra 'o//(北;Gu,84b/2-6)

恐らく、この記述が、シャーキャチョクデンの唐突にも写る発言の背景であろう。では、彼は、同分の注釈に際し、そこでも「アポーハ」論に触れているのだろうか？淡い期待を抱いて、彼の注釈を見ても、「アポーハ」論に関する発言はなかった。ただ、以下のように、同分の注釈を終えるだけである。

経量部は、次のようにいう。そのように〔経典では〕説いているけれど、「別箇な素材である」とは説いていないのである。

mdo sde pa na re/de skad gsungs mod kyi/rdzas gzhan zhes ni ma gsungs so//(Ch;folio.259,*l*.5)

これでは、何故、「二諦」説の注釈において、「アポーハ」論が登場したのか、ということの解明には、至れない。ただ、筆者なりの予感はある。同分批判で

も、「二諦」説においても、世親の使うテクニックは、dravyasat・prajñaptisat の対比である。それは、「世俗有」（saṃvṛtisat）、「勝義有」（paramārthasat）という「二諦」と絡んで、「アポーハ」論にも通底する思想なのであろう。そのような青写真を描いてはいるが、全くの予感でしかない。以下のスケッチも、同じく、未だ論証の出来ていない戯言である。

Ⅲ

「アポーハ」論の創始者と目されるディグナーガに『倶舎論』の注釈があることは、広く知られている。[10]『倶舎論』の「二諦」説を説く偈には、実は、「アポーハ」論の原語と同じ anyāpoha という言葉が、使われている。[11]その時、anyāpoha は「分析」というような意味合いである。そして、その分析では、分析仕切れないもの同士を、さらに区分するという作業が示されている。[12]そこには、「不可言」・「沈黙」という１種神秘的にさえ感じられる要素は、微塵もない。ディグナーガの「アポーハ」論が、もしも、このような分析的手法を拝借して、形成されたものならば、彼の「アポーハ」論を再考する余地は、十分、あるのではないだろうか？冒頭で見た桂博士のご意見を斟酌すれば、ジュニャーナシュリーミトラ流の「アポーハ」論こそが、あるべき姿だという印象を受けるが、それは違うのではないだろうか？シャーキャチョクデンの不可解な発言から、そんな夢想も浮かんでくるのである。筆者の夢想は、文字通り、夢想でしかない。しかし、事は、ディグナーガを、どう評価するか、あるいは、「アポーハ」論をどう評価するのか、という問題につながるので、シャーキャチョクデンの発言は、意外に見過ごせないのかもしれないとは思うのである。

ともあれ、今まで、関心の外にあった「アポーハ」論が、「二諦」説を機縁として、筆者にも身近なものになったことだけは、確かなのである。

注

１）　桂紹隆「概念―アポーハ論を中心に」『岩波講座・東洋思想 10　インド仏教３』1989, pp.155-156。

２）　これは、単に、筆者の好き嫌いの問題なのかもしれないが、仏教をどう評価するのかという根本的な事柄に関わるとも思われる。それを深く認識したのは、

袴谷憲昭「離言（nirabhilāpya）の思想背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』49, 1991, pp.125-169 を目にしたおかげである。袴谷氏は、論文の冒頭で、こう述べられている。

本稿は、以下の二つの命題が互いに真っ向から対立するものであることを前提に、それに関連する問題を、表題のごとき関心から取上げてみようとするものである。

a）真理は言葉によって表現できず言語表現を超えたもの（nirabhilāpya、離言）〔＝不可言〕である。

b）言葉によって論理的に正しく主張されたものだけが真理である。

仏教とは、後述するように、後者の考えに立って批判的な主張を展開してきたものと私には思われるが、その展開は絶えず前者の考え方によって取って代えられようとした歴史でもあったといえる。（前掲袴谷論文、p.169,〔　〕内は筆者の補足）

このような言葉に深く共感するところがあり、耳底に響いて止まないのである。加えて、最近、本庄良文氏の「経の文言と宗義―部派仏教から『選択集』へ」『日本仏教学会年報　経典とは何か（一）－仏説の意味―』76, 2011, 109-125 を読み、理論的解釈こそ伝統的な仏教のあり方であることを、再認識させられた。また、同じような視点から仏教を論じたものに、袴谷憲昭「退職の辞」『駒沢大学仏教学部論集』42, 2011, pp.vii-xxxvii がある。分野は限定されるが、角田泰隆「道元禅師研究諸論再考―特に本覚思想批判と思想的変化と宗祖無謬説を中心に―」『駒沢大学仏教学部論集』42, 2011, pp.111-127 も、参考になる。

実をいえば、「アポーハ」論に若干、引かれたこともないではない。しかし、あまりにも、仏教とかけ離れた状況であったので、そのまま、放置して置いた。筆者の「アポーハ」論に対するイメージを伝えるためにも、その状況を、ここで、述べておくのも無駄ではあるまい。ルネ・マグリット（René Magritte, 1898-1967）というベルギーの画家がいる。ダリ（Sarvador Dali, 1904-1989）と並ぶ、シュールレアリスム（surrréalisme）の大家である。その彼に「これはパイプではない」（ceci n'est une pipe）という絵がある。パイプを描いているのだが、マグリットの意図は、「この絵は単なる絵に過ぎず、パイプそのものではない。」というメッセージを発することにあるらしい。ネット上には、この絵に対する、数多くの批評が掲載されている。ちなみに、美術関係者と思われる人は、こう述べている。

〈これはパイプではない〉と題する作品において、マグリットは画面中央にパイプを大きく描き、その下に「これはパイプではない」と書き込んでいる。この言葉は直接的には、これはパイプの絵であって、本当のパイプではないということを意味する。パイプの絵を見れば、鑑賞者はそこにパイプがあるのだと思うのが常識である。マグリットはこのような常識の裏をかくことによって、絵と鑑賞者の習慣的な関係を打ち壊すのである。しかしまた「これはパイプではない」という言葉は、絵と実物の関係を超えて、物と名称の関係に当てはまる。つまりこの言葉は、通常パイプと呼ばれている物と、その名称の必然的関係を否定するものである。

筆者には、この批評はそのまま、「アポーハ」（apoha）論にも当てはまるように思えた。例えば、長崎法潤博士は、以下のように、「アポーハ」論に触れている。

言葉に対応する実在はありえない。言葉は「他の排除」〔＝「アポーハ」論〕を内容とする概念を表示する。言葉に対応する実在を認めず、言葉の対象は「他の排除」を本質とするという理論はアポーハ（apoha）論と呼ばれ、（長崎法潤「概念と命題」『講座・大乗仏教９　認識論と論理学』昭和59年所収、p.344、〔　〕内筆者の補足）

先の「これはパイプではない」という絵に対する批評と、「アポーハ」論という言語理論に対する解説は、見事に重なるような気がして、筆者にも、「アポーハ」論は存外面白いものかもしれない、という記憶だけ残った。この程度のことしか、筆者の頭にはなかったのである。

3）　宮元啓一『インド哲学七つの難問』2002, pp.56-57、〔　〕内は筆者の補足。

4）　詳しい研究見通しについては、拙稿「アビダルマの二諦説―序章」『駒沢大学仏教学部論集』42、平成23年、pp.350-326参照。

5）　mtshan gzhi 等は、不明な点が多いので、訳さないことを示唆する論文もある。福田洋一「初期チベット論理学における mtshan mtshon gzhi gsum をめぐる議論について」『日本西蔵学会会報』49, 2003, p.16。福田氏の説は、慎重を期したものである。しかし、一連の術語が、チベット人の著作にあれだけ頻繁に登場することを考えれば、それらの術語は、論点・文脈をわかりやすくするためのものであると思われる。とすれば、徒に、難しく捉えるのも、考え物であると判断し、あえて、訳した。論証出来る段階にないが、恐らく、mtshan nyid は「定義」、mthon bya は「通称」または「呼び名」、mtshan gzhi は「実例」でよいと思っ

ている。

6）服部正明「アポーハ論と経量部の学説」『瑜伽部第五巻月報　三蔵』140、昭和 52 年、pp.161-165。

7）「必ず」は、サンスクリット語テキストにはないが、チベット語訳から補った。

8）引用経典は、チベット語訳では brgyal mi rnams dang skal ba mnyam pa ʻdi lta bu nyid du ʻong na だが、筆者には、サンスクリット語と正確に対応しているのか、判断出来なかった。チベット語訳は、「〔輪廻の淵に〕沈んだ人間達と同分なる者が、その状態に戻るなら」とも読めるような気がしたからである。如何せん、筆者の学力では、判別不能である。以下の注 9）の村上論文 p.127 によれば、『中阿含』巻二十四「大因経」T.578c/9 と注記してある。そこには、「人人種。阿難。彼彼衆生彼彼處。」とある。

9）訳に当たって、櫻部建『倶舎論の研究　界・根品』昭和 44 年、pp.314-315 を参照した。さらに、村上真完「説一切有部の実在論（実有論）の基盤」『印度哲学仏教学』20、平成 17 年、pp.127-128, 齋藤滋「心不相応の仮実をめぐる問題―同分の存在についてー」『国学院雑誌』102-12, 2001, pp.39-41、及び、桜井良彦「衆同分の仮実論争」『北陸宗教文化』16, 2004, pp.13-15、にも詳しい解説と訳が示されていて、それらも参照した。桜井論文の注（40）・（42）には、ヤショーミトラ（Yaśomitra）、プールナヴァルダナ（Pūrnavardhana）の注釈も紹介されている。桜井氏には、「説一切有部における衆同分の分類」『インド学チベット学研究』5/6, 2003 という論文もある。同分とヴァイシェーシカ学派との関わりは、同論文 pp.126-133 で詳しく研究されている。なお、この論文は、インターネット上で読むことが出来る。本文でも述べたように、同分批判においても、使われる論理は、dravyasat と prajñaptisat の対比である。それに関しては、拙稿「dravyasat・prajñaptisat 覚え書き」『インド論理学研究』III 掲載予定を参照して頂きたい。dravyasat・prjñaptisat は、従来「実有」·「仮有」と訳されることが多かったが、筆者は、それでは、両語の理論構造は鮮明にならない、という印象を抱いていたので、拙稿では、自己流の訳語を提示してみた。識者のご批判を賜れば、幸いである。

10）ディグナーガの『倶舎論』注については、櫻部建「陳那に帰せられた倶舎論の一綱要書」『東海仏教』2, 1965, pp.33-36 参照、同論文によれば、第 9 章「破我品」以外世親説の祖述であるようである。

11）原文は、yatra bhinne tadbuddhir **anyāpohe** dhiyā ca tat/ghaṭāṃbuvat saṃvṛtisat,para-

mārthasad anyathā// (P;p.334, *ll.*1-2, S;p.699, *ll.*5-6) である。太字の部分が、問題の個所である。尚、ディグナーガは、『倶舎論』の「二諦」を注釈するに当たっても、独自の見解は何も入れていない。世親説をなぞるだけである。ディグナーガ作『倶舎論』注『要義灯明論』*Marma-pradīpa* 北京版西蔵大蔵経 . No.5596, Thu, 246a/3-7 で確認出来る。

12）内容については、櫻部建・小谷信千代『倶舎論の原典解明　賢聖品』1999, pp.61-62 を参照されたい。

使用テキストと略号

世親『倶舎論』

（1）P;P.Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.VIII, Patna, 1975, second ed.

（2）S;S.D.Sastri ed., *The Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācarya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācarya Yaśomitra*, Bhauddha Bharati Series 5-6, Varanasi, 1998, 2vols.

（3）北 ; 北京版西蔵大蔵経、No.5591

シャーキャチョクデン『倶舎論』注

Ch;The Complete Works (Gsun'bum) of Gser-mdog Pan-chen Śākya-mchog-ldan, vol. 20-21, 1995（TRBC の電子テキスト、本テキストは、四津谷孝道氏のご好意により、披見出来た。ここに、感謝の意を表します）