

デリダの差延と縁起・共生思想

田 端 哲 夫

まえおき

近代社会が成立するまでに、中世のゆらぎ社会に脱構築が進められた。「十四世紀に起きたルネッサンス運動から宗教改革、大航海時代をへて、十七世紀の科学革命にいたる時代に、中世がつくり上げてきた科学観・社会観・人間観が根本的に問い直され、中世の脱構築が進められた。」ⁱ 中世の脱構築が、キリスト教的世界観から第一の科学革命の近代科学観への大転換の礎を提供したことである。第一の科学革命は「結果には必ず原因がある」という前提の上に成立している。そして、因果関係の原因が結果へと変換される「法則」がどのようなものであるかの研究することであった。法則さえ解明できれば、望ましい結果が得られるように、物事をコントロールできると考える。ニュートンのリンゴやアルキメデスの湯舟、ガリレオのランプの振子の原理などの古典力学の現象である機械的因果論世界観である。

第二の科学技術革命までの科学は、クローズド・システムを前提としていた。クローズド・システムでは前提条件がシンプルになり、要素と要素間の因果関係は単純化して考えている。しかし、オープン・システムの複雑な現象が起こっているすべての要素が互いに関係し、相互関連の構造を持っていると事態は複雑な様相を帯びるのである。この状態を第三の科学革命である複雑系システムの脱構築として対応できる。

近代の脱構築は、機械論世界観から生命システム創造性への転換である。近代の「脱構築とは、単にシステムを要素還元主義的に分解するだけのことではない。システムに生命をあたえるために壊すのだから、再構成を含んでいなければならない。」ⁱⁱ すなわち、脱構築による創造性は、古典力学の機械的な考えである因果論からの発想ではない。創造というコト自体が、因果律で説明できる現象ではないコトを示している。

第二の科学技術革命は「道具を機械に変えた」のに対して、第三の科学革命は「機械をシステムに変えた」のである。そのシステムは、生きたシステムを示している。仏教思想はブッダの上座仏教から大乘仏教へ再構築され、関係性を重視しモノと心のつながりに視点を移し、西洋的な生きたシステムと共に縁起・共生思想の中にシステム論のものの見方と考え方を見出すことができるようになってきた。

複雑系システムは、「共生き」を裏付ける仏教的論拠である「縁起説」と同じような関係の全体性を含んでいる。シュレディンガーの複雑系システム科学の研究者である中村量空は、「一つとして独立したものはないという縁起の世界を現代科学の言葉で表現すればどうなるだろうか。システムを構成する各要素は、独立した状態にあるのではなく、ユニットを組んだ何らかのクラスター(Cluster)状態になっているだろう。」ⁱⁱⁱといい、縁起思想によって成り立つ固定的な実体のないことを「空」といったが、このことは動的なシステム全体性として捉え直すことを訴えた。

この小論においては、仏教の基本概念である中道(middle path)と縁起(dependent co-arising)の考え方の中に動的システムの有機体論の示唆が含まれていることから、デカルトの機械システム論を生んだ実体二元論と仏教の心身一如の生命システム論へと向かう横断型科学のもとに脱構築の思想法を提唱したジャック・デリダの差延の理論^{iv}を探ることとする。

もくじ

まえおき

1. 仏教の中道と実体論
2. 実体論と自性の無
3. 実体論から関係論へ
4. デリダの差延

まとめ（大乘仏教の脱構築）

1. 仏教の中道と実体論

仏教での中道は、釈迦が「初転法輪（しょてんほうりん）」の中で五人の弟子に初めて説いた教えである。そのときの中道とは、欲楽に耽るコト、苦行に努めるコトを否定して、八正道によって修業するコトを説いたものである。これを「苦楽中道」という。「苦」と「楽」の矛盾対立する二つの極端な立場のどちらからも離れ、超えることを意味している。決して、二つの中間ではなく、ほどほどという意味でもない。中道は、二つのものから離れて矛盾対立を超えることを意味し、実践・方法を指している。

釈迦は「苦」を断つコト、すなわち「苦」を無くするために十二の縁起を条件とした。初期仏教の縁起説は、老死の苦しみの原因を迷いの世界（煩惱）である無明に求め十二縁起（十二因縁）説が説かれる。縁起とは、他との関係が縁となって生起することで、「苦」の現象は十二の原因や条件が相互に関係しあって成立するもので独立自存のものではないと教える。人間として存在する自分は、自分の意志とは関係なく「苦」の十二縁起をありのままに受け入れるコトにより苦から離れることができると説く。

初期仏教から部派仏教に移ると、部派ごとにアビダルマという論書が書かれ釈迦が説いた十二縁起に対してさまざまな解釈が加えられてくる。部派仏教の一つである説一切有部（せついつさいうぶ）では、十二縁起から起こる現象を過去世・現在世・未来世の三世に渡る業の因果関係としてみる三世両重の業感縁起説（ごうかんえんぎ）説が説かれる。その後、縁起説の解釈については、他の部派仏教の対立もあり、大乘仏教からも批判される。

縁起説による「苦楽中道」の解釈は、二辺の極端な「苦」と「楽」の二項対立の概念思考法を、大乘仏教では分別智といい誤った思考方法であると説く。「分別」の智は、苦の原因として大乘仏教では十二縁起の中の一つである「識」とよる識別作用として好きや嫌いなどの選別や差別の原因となる縁に対しては離れることを説き、二辺にある現象を分別しない「無分別の智」を重視する。

しかし、西洋では、二項対立概念により、〈苦〉の生成の因果を分析し、合理的に捉えようとする分析と論理の世界を、第一の科学革命を起こしたフランスの哲学者ルネ・デカルトが主流となって提供した。デカルトは精神と物質を分離し

て考える物心二元論を唱えている。物心二元論は、実体二元論ともいい、形而上学的な立場の一つでモノと心は本質的に異なる独立した二つの実体の存在を認めるという説である。西洋では、古代ギリシャの時代からある考え方で、歴史的、通俗的な考え方である。

西洋思想の実体説は、古代ギリシャでは「ウーシア」といい、基体・主体・実体・存在などの意味である。アリストテレスの第一哲学である「神学」で本当に存在するモノが実体（ウーシア）といい、それを論じるコトを「存在論」と呼び、存在を実体の意味に解釈した。

西洋思想の伝統的存在感において、独立自存する実体が、まずあると考える。実体とは、それ単独で存在し、他に依存しないものである。アリストテレスは、実体とは主語に述語として付け加えないものであり、また述語の中には存在しないものであるといった。すなわち、主語となるもので実在しており、諸々の性質から自立した存在するモノであるという。西洋では長く存在論といえば実体論を意味していた。

(実体的な存在) (外界認識) (記号＝言語)



図1 実体的な存在論の認識と言語関連

図1で示したように人は実体的に存在するモノであるリンゴを外界にあるものとして認識し、言語として実体的な存在として記憶するのである。そして、実体論は、存在論上の区別することで唯心論と唯物論がある。唯心論は、心を実体と考え、唯物論は物質を実体と考える。唯物論は、実体のあるものは物質であり精神には実体はないとする考え方である。唯物論者であったカール・マルクスは、「精神は物質が生んだ最高の産物である。」といった。

唯心論は、実体のあるのは精神であると考えた。精神が、実体を持ち物質的世界は単なる現象であるとした。古代ギリシャのプラトンは、「イデア界」「現象界」として理解しようとした。イデアが、目に見えない実体の世界であるとし、現象

はアイデアの影であると考えた。唯物論と唯心論も主観も客観も言葉は二つでも、もともとは一つであると説くことなのである。これを、中立一元論という。

この実体論を近世で使ったのがデカルトである。デカルトの実体二元論は、後世に大きな難問を提示したが、十七世紀の第一の科学革命では科学の領域と宗教の領域を分離した功績があったが、実体二元論は、科学者に物理的な世界を与え、神学者には心的な世界を与えたことになる。

2. 実体論と自性の無

しかし、ナーガールジュナ（龍樹）は、「苦楽中道」だけに留まらず二辺である極端な対立概念に、「有・無」「断・常」「主・客」「生・死」「善・悪」などの見解が出され中道も多種となる。たとえば、「非常非断（ひじょうひだん）」といい、常に非ず断ずるに非ずという教えである。これは、死後も常に有り続けるのでもなく、断じて無くなってしまわないものでもない。すなわち、日常という常は、いつまでも続くものでもない決めても日常は無くならないものでもない。というコトを「中論」といった。行き過ぎた常見が依存や固執、安住や墮落につながり、また行き過ぎた断見が荒廃や虚無主義につながることから、その二つのどちらにもとられずに生きる教えである。この二辺のあらゆるモノ・コトの存在や現象、思考概念やコトバの世界を「縁起」思想で考え、「空」も理解するように考えた。

この「中論」の二辺である物心の因果性を追究し「物質と心は一体」であり、「物」は心の中にあると考える。さらに、唯識では、心の外に物の存在を認めないという唯識無境を唱え、物を身に置き換えて身心一如の因果性を追究している。デカルトの第一の科学は、「モノ」の現象を観察して「結果」としての現象がどのような原因で生じるかをとという「因果法則」によって世界を理解しようとする方法であるが、仏教では縁起という生命としてのつながりの中からの因縁を探っていく方法である。縁起は、正式には因縁生起（いんねんしょうき）といい、「因」と「縁」とにより生じることを意味している。

たとえば、植物の種子が因（根本原因）で、種子をまいた土や水や適度な気温などが「縁」（補助原因）の二つの原因から植物の発芽という結果を生じると考える。「蒔かぬ種は生えぬ」という諺は、植物の種を蒔けば、植物の芽は生えてくる。

種を蒔かなければ、芽は生えてこない。植物の種が縁となって、因縁論の結果、植物の芽が生えてくると考える。この時に、縁となる植物の種は、自性（常にそれをそれであり続けさせている実体）を持たないと大乘仏教は考える。もし、種が自性を持つ（自性の有）とすれば、種はいつまでたっても種であり続けることになる。もし、種がいつまでも種であり続けるとしたら、種から芽が生じることがなくなる。

しかし、種から芽が生じる現象を見ることはできる。すなわち、種が自性の有と考えるからである。種は「自性の無」なのであると考えるならば、種は種であることはないし、種が種でないのでもないのである。このような状態を表わす言葉が、「空」なのである。

すなわち、芽が出てくるのはいろいろな補助要因である縁起があるが故に種がそのままあるのではない自性の無（種は有り続けていない。）であるために種が「空」となり、自性の無となる。それがゆえに「空」の思想が生まれる。すなわち、「縁起」が理由であり「自性の無」が帰結となり、「自性の無」が理由となり「空」が帰結となる。^v

ナーガールジュナ（龍樹）は、部派仏教である説一切有部が諸法（＝ダルマ）に固有の性質である自性（実体）を認めた縁起や因果を説明することを批判している。般若心経は、いかなるものにも固定的な実体は存在しない（＝自性の無）と主張した。わずか262文字の般若心経に21回も出現する「無」によって否定されている。「無いもの」とは、まさに、部派仏教が「有る」と主張したこの「固定的な実体（＝自性）」のことである。それまで、釈迦の正当な継承者を自認していた部派仏教徒たちにとって、大乘を名乗る新興仏教徒から突然、「あらゆるものに自性はない」と言明されたのである。

仏教においてもナーガールジュナ（龍樹）の実体である「自性の有」の対立概念として自性の否定として「自性の無」であるとした。仏教による「自性の無」の見解の主張は、『中論』が最初に言い始めたのではなく、元をたどれば、初期の大乗經典である『金剛般若経』や『八千頌般若経』に遡（さかのぼ）ることになる。

龍樹（りゅうじゆ：ナーガールジュナ）の『中論』において中道とは、非有非

無（ひゆひむ）の意味である。この非有非無の中道は空と同義である。『中論』においては、空が縁起の意味であり、また縁起と中道とが同義であるから、さらに中道は空と同一の意味である。要するに、空とは有無の二つの対立の見解を離れた中道の意味であるといえる。すなわち、空と無は明瞭に区別されるから、空を無の意味に解することは、中観派の真意に適合していない。『中論』でかたちあるものの存在が成り立たないことの論証を試みたくえて、かたちあるものの分別も分別すべきではないと述べている。たとえば、(A)と(非A)とを分別し、それらに存在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、その境界は事物そのものの境界ではない。

自性とは、サンスクリット原典で「スヴァーヴァ」という。スヴァは、「自分」でバーヴァは、「存在」を意味している。すなわち、自分として存在するコトを「スヴァーヴァ」である。「モノ（自分）がモノ（自分）そのものであるコト」である。たとえば、「その花は昨日摘んだ花だ」という時に、その花と別の花と同じ種類の花だと認識するための根拠となっているあり方のことである。このことを「同一性」という。つまり、AがA自身であること、あるいはAが常に同じAであり続けるコトが自性であり実体なのである。たとえば、自己の同一性とは、「AはAである。」という時、最初のAと二つ目のAは違う。Aは自分を対象化（異化）することによってはじめてこの言明は可能になる。石が石である。というのは石が石を対象化していることになる。私が私であるといった場合、我々は自分を対象化・客体化・異化できるのはなぜだろうか考える。これは、自分を同一化しながら変化して行くのであるから可能となる。

『中論』では、直接認識された非相対的な世界（勝義諦：真諦）と言語によって概念的に認識された相対的な世界（世俗諦：俗諦）である。言葉では表現できない釈迦のさとりは真諦であり、言葉で表現された釈迦の言葉を集めた經典などは俗諦であるとされる。

有と無の二つの対立を離れることを中道といい。この中道とは、分別しないということを空という。『中論』においては、中道とは非有非無の意味である。

この非有非無の中道は空と同義である。『中論』においては、空が縁起の意味であり、また縁起と中道とが同義であるから、さらに中道は空と同一の意味である。

要するに、空とは有無の二つの対立の見解を離れた中道の意味であるといえる。

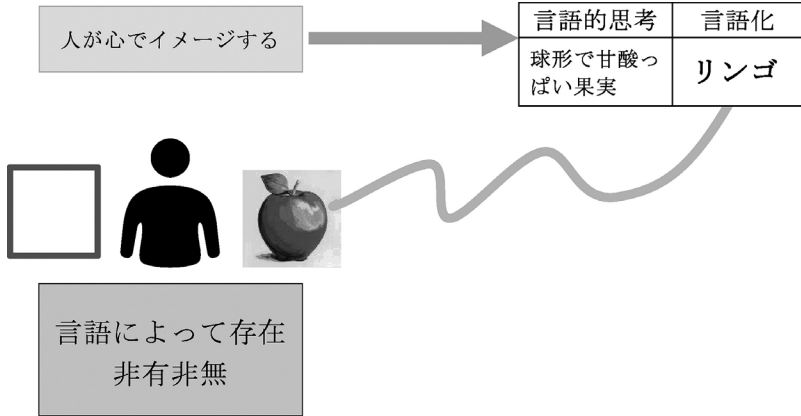


図2 中道における非有非無

すなわち、空と無は明瞭に区別されているから、空を無の意味に解することは、中観派の真意に適合していないといえるであろう。

物質的現象には実体がないという見解は、「自性の有」と「自性の無」から離れるという捉え方である。すなわち、中道とは「非有非無」であるともいえる。これを、有に非ず、無に非ずという意味になる。死後は有るのでもないし、無いのでもない。「たとえば、眼の前にリンゴを置いて「リンゴは有る」と考えるということは、「リンゴが有る」と言葉で考えたから、「有る」のである。「有る」という言葉がリンゴを存在せしめたのであると考える。眼の前からリンゴがなくなると、「リンゴは無い」と考え、「無」という言葉がリンゴの存在を消し去るのである。このように心の中に生じてくる「有」という言葉がリンゴを存在せしめたのであり、リンゴは心の外に「有りて有るもの」、すなわち実体として存在するものではないと説いている。」^{vi}

大乘仏教での「自性の無」とは、縁となって起こるものは常にそれはそれであり続けさせている自性を持たないというコトである。仏教は、縁起によって成り立つ固定的な実体のないことを「空」と呼んだが、このことは、動的なシステム

全体性をあらわす。自分自身のことやこの世を形づくっているものを仏教では五蘊という。五蘊とは、いくつかの要素の集まって成り立っているだけで、確固たる実体のないもので、玉ねぎの皮をむき続けたら何もなくなってしまうようなものだという。この仮の姿である五蘊の要素は、色、受、想、行、識の五つである。この「色」は、実体を持つ肉体や物質的存在、つまりシステム論の要素のこととなる。システム全体は要素のこととなる。システム全体は要素に規定され、要素はシステム全体に規定される。後の4つは、心の働きである。「受」は、外からの働きに対してどのように受け取るか。「想」は、受け取った情報から積極的につくりあげて考えること。「行」は、自分は何かをするぞという意思作用。「識」は、認識のこと。外から入ってきた情報、心が捉えた情報をそのまま映し出すこと。

これらが恒常的な働きがないということが「空」となるが、システムのうち恒常的な関係性だけを取り出すと、各種「構造」となる。構造に比べシステムは、圧倒的に生成や形成を重視する。

カントは、デカルトの「われ思う」を実体概念としては否定する。「われ思う」は反省的な自己意識で、われをよく理解され明瞭に意識された最高の知覚された「統覚」であるとはいえるが、実体として解釈することはできないとした。「私は、直感において与えられた多様な表象を一個の意識において結合することによってのみ、これらを表象における意識の同一性そのものを表象できるのである。」^{vii} という。「純粹理性批判」の第2部の「実体論的誤謬推理の批判」によって、デカルトの心が実体という考え方が批判され、西洋の哲学では実体という言葉はあまり使われなくなる。

カントは、デカルトの「われ思う」といった「われ」は単なる文法上の主語にしか過ぎないものを実体だと誤って同一視したことが誤りであったのだと言い、心と身体とは独立した実体であるといった心身二元論を批判したのである。これらの批判は、伝統的形而上学の脱構築の試みと見なすことができる。

3. 実体論から関係論へ

西洋思想は、はじめに物などの実体が存在すると考えられた。人はその実体に記号や言語によってラベルをつけ、それによって外界を認識する。次いで実体ど

うし間の関係が二次的に成立すると考えられた。それに対して関係こそが第一次的な存在であり、実体は、その関係の結節手にすぎないとする立場が関係主義として出てきた。19世紀から20世紀への転回点においてソシュールやパースが提唱した記号学や、レヴィ＝ストロースの構造主義などの知の運動は近代科学の実体論から関係論への転換であった。

構造主義とは、一見異なる対象の中に共通する構造を見いだすことを言う。レヴィ＝ストロースは、アマゾンの子民のフィールドワークをして民族の制度は一見違っているがよく似ているところもあることに気づき、ローマン・ヤコブソンの言語学からヒントを得て、いろいろな民族の神話からうまく変換すると同じ構造を見いだした。1959年に「野生の思考」^{viii} という書籍により構造主義という考え方が広まっていく。

構造主義は、イデオロギーを排除した「客観的な現実認識」に至る理性（ロゴス）を中心に置く形而上学のもっとも古典的なヨハネの福音に「はじめにロゴス（ことば）ありき」とあるように、ロゴスは神であり、声である。こうした声中心主義あるいはロゴス中心主義は、プラトンやアリストテレス以来の「存在一神一目的論」の形而上学に基づいているのであり、構造主義もいまだヨーロッパの思考のパラダイム内にあるものである。

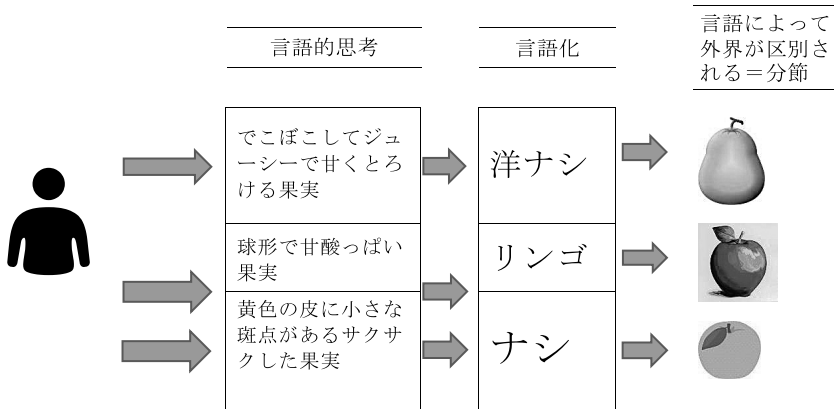


図3 言語による関係論的認識

リングという言語化されたイメージなどを引き受けて、それが指し示す内容を自分の内に持つことにより言語を発しているのであって、単に言語を発しているということではなく、内的な変化や、内的な運動や構造の変化をもたらしているのである。現在の話す人工知能は、言語を発するのではない。内的世界を与えられていない人工知能は、記号を発しているだけなのである。今の人工知能は何かを理解して話していないということなのである。言語は、自分自身を表現しながら生きている。人間の内面を言語によって構造化しているコトなのである。

言語の関係性の中で思考というものを行っている。そうした言語によって精神というものを形成して、意識ができて上がっている。言語によるリアリティの中で人間は生きているのであって、高度な認識なども生まれてくる。つまり、発話するということで人間を形成しているのであり、内的な運動によってつくり上げられるのである。構造とは、物事を横断的に捉えることのできる方法なのである。

人の価値観に基づいて本来は区分のない外界を記号で区分する。そして、外界を認識する。言語ないし記号があれば、それが指示している実体があるわけではないというコトなのである。これは、ソシュールが言う「実体論から関係論」でまとめられている。

レヴィ=ストロースは、このソシュールの一般言語学やヤコブソンの分析技法をヒントに、神話分析を行い、人々の集合的な思考が秩序となる構造に従うことを示し、構造とは一つのシステムであり、「構成要素のどれかが変化すれば、それにつれて他のすべてのものが変化するような要素から成り立つ」^{ix} ことであるという。すなわち、現象を要素の集合として説明する実体論に対して、構造主義は関係的な観方を提示している。

ハイデガーは、形而上学において「ある」という存在の意味を指摘している。この存在の性質を現前性という。デリダは、この現前性に対する批判のために、ソシュールが現前性を言語構造として「意味するもの」と考え、「意味されるもの」を存在との関係として捉えている。この関係性において存在は意味するものによって現前性を獲得するのである。ここで、デリダは意味するものが存在の痕跡であり、存在とは痕跡によって生まれるに過ぎないと考えた。つまり、存在は痕跡を通じてでしかとらえられず、デリダは現前性のために自明とされていた存

在が痕跡であると主張した。

4. デリダの差延

デリダは、伝統的な形而上学である形のないもの、目に見えないもので神の視点や精神的なもので、知性的と感性的、内部と外部、仮象と実在、同一性と差異、現象とアイデア、主観と客観、善と悪、パロール（音声言語）とエクリチュール（文字言語）などの前項が後項に対して優位を占める正反対の概念といった価値判断を伴う二項対立（二元論的世界観）を反駁と否定によって、構造主義が前提とした客観的一般的構造の存在も脱構築した上で、新たな形而上学の構築を指向した。この「脱構築」とは、既存の論理構造の中に潜り込み、その論理構造に忠実に従いながら、本来は意図されていなかった結果を出力するようなテキスト読解の方法論である。

デリダの脱構築（deconstruction）は、テキスト（文章）で、ある真実を伝えようとする時に、必ずそのテキストの中に反論が含まれているという論証のことで、ロゴス中心主義への批判として二項対立を暗黙の前提とした近代西欧の形而上学における諸言説の階層的構造を解明し、形而上学の再構成を図る試みから生まれたものである。

このデリダの脱構築は、ハイデガーの解体（destruction）の翻訳であるという。ハイデガーは、プラントン以来の形而上学の解体を試みた。デリダも異なる方法で、存在論、神学、目的論の形而上学の脱構築を試みた。形而上学は、根源的な意味が存在するコト、それは、経験や直感の現れであるパロール（音声言語）とその正確な模写としてのエクリチュール（文字言語）によって再現前されるコトという二つの事柄を前提としてきた。しかし、デリダは、根源的な意味つまり言葉の根源となる同一性は、言葉による再現前の可能性に依存している。そして根源的な意味を求めて言葉を繰り返すたびに、その意味は「ずれ」である差異を生み出し、次々と意味の連鎖が生じる。これがデリダ思想を特徴づける差延（differance：ディファレンス）である。差延とは、自分という自己同一性を有しながら日々変化している。つまり自分というものが過去・現在・未来の中で「差」を持ちながら時間的に先送りされていく。

このデリダの思想は、フッサールの自我を経験的自我と超越論的（現象学）自我に分ける考え方が根底にある。すなわち、自我自体をさらに見ている自我が存在を想定している。これは、デカルトが同一視した「われを疑う」われと「われ思う」われを区別し、超越的自我である「われを疑う」と「われ思う」という経験的自我を分けることによってわれ思うわれが、実在するという視点だけではなく、客観的に見ている視点を入り込ませた。

デリダは、フッサールの経験的自我を超越的自我が語ろうとする時に遅延が働いているという。自分が自分を語ろうとするときには、その自分是一个前の自分（痕跡の自分）であって、その時点で時間はもう進んでいるということである。その自分を考えることで差異が生まれて、その差異によって自分を対象化できることによって、自意識ができると考える。それを、ロゴス化することによってより対象化でき、自らを語り、表明し、表現することが必要となる。この自身を語ることによって意識が生まれる。

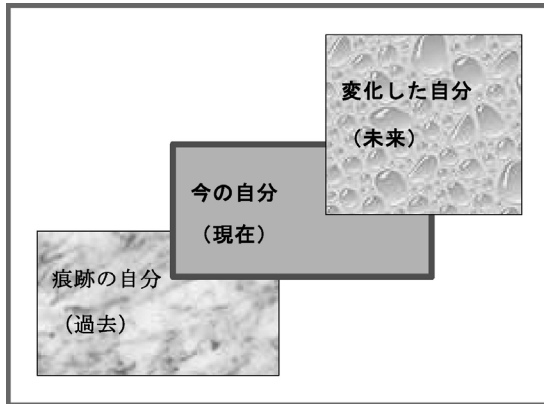


図 4 デリダの差延

「自分は自分である」と言ったときの自己同一性には、「自分は」の自分と「自分である」という自分に違いがあると疑ったのである。自分は自分の「差延」の「痕跡」を見ているとしたのである。

デリダの差延とは、自分は脱却していくのだけれど今までの自分とは少しだけ違っているのである。この差延を内包するのが自分であるという自己の同一性と

いう。差延があるからいろいろなものが対象化することができ、果てしない流動性の中で捉えている。

デリダの差延と訳される *differance* は、「差異」を意味するフランス語の *difference* の後半部分の *e* を *a* に変えてつくられたのはデリダの造語である。用語であり、「遅らせる」「延期する」という動詞的な意味が付け加えられるようになった。*-ance* は能動（差異化するコト）でもなく受動（差異）でもない中動態（*middle voice*）を表している。

デリダは、中動態の抑圧の上に成り立っているのが西洋の哲学だと言っている。中動態とは、能動態（*active voice*：する）でもなく受動態（*passive voice*：される）でもない第三の態である。「私が謝る」という文章は、能動態である。しかし、実際は能動的に謝るのではない。自分が能動性を発揮しようとしても謝っていると認められるわけではない。すなわち、自分の心から自分が悪かったという気持ちが表れることが重要だからである。「謝る」が能動として説明できないからといって受動で説明することもできない。謝罪会見では、「私は謝罪させられている」という態度であるときと Web 上で炎上してしまうであろう。デリダの差延が能動でもなく受動でもないという表現は仏教の「非有非態」の中道に通じる。

差延主義とは、現在を認識するとき純粹な現在ではなく、過去（もしくは未来）の様態を認識するので遅延して、現在が差異化されるというのである。すなわち、現在は差延として、存在するということである。言い換えると、過去と未来との接点である差延として現在がある。この混淆という様々なものが入りまじる様態が差延を構成している。

デリダが差異といわずに差延といったのは、フッサールの時間論の脱構築であった。このような捉え方は、大乘仏教の中論の中においても脱構築の装置が備わっているとみられる。


まとめ（大乘仏教の脱構築）

仏教の脱構築装置は、釈迦が「出家してひたすら修行に励み、苦しみの源である煩惱を消し去ることでしか、人は真の安楽に達することができない」という苦楽中道を説いたところから始まる。そして、「人は心身を乱し悩ませる百八の煩

悩を、出家して財産や家族を捨てて「サンガ」と呼ばれる修行者共生き集団に所属し、朝から晩まで瞑想を中心として厳しい修行生活を送ること⁹であった。このサンガとは、仏教僧団のことであり本来サンスクリット語で「集団」「組合」を意味し、漢字で「僧伽（そうぎゃ）」と音写し、一字略して「僧」として使われる。すなわち、僧侶はサンガという共生きの組合を意味することである。

そのサンガがいろいろな部派仏教となった。部派仏教時代の大家部で用いた「魔訶僧祇律（まかそうぎりつ）」という書物に、「サンガ内に、もしお釈迦さまとは違った解釈を主張する者が現れて悶着が起ったとしても、同じところに共住し、集団儀式をともに行っているかぎりは破僧ではない。別々に儀式を行うようになったら破僧である」^{x1}といった破僧の定義が変更されたことで、「仏教の教えの中にもいろいろな解釈があつていい。異なる考え方を持つ相手を否定するのではなく、互いに仲間として認め合おう」という状況が生まれる。サンガという僧侶の内部で経律の解釈を巡ってサンガ側と意見の一致を観なかつた破僧たちは、独自のサンガを作って出ていく。

そして、このような緩やかな仏教僧団の構造要素としてのサンガの見解を同じくする者のグループ化を促進し、その結果、多くのサンガが形成された。このようなサンガの構成レベルでの脱構築としていろいろな部派成立の前段階にあったと考えられる。仏教という名のもとに一つにまとまりながら違った考えが並存する構造主義的な関係で、内部分裂しているような状況であった。このことにより仏教は、脱構築を行いながら多様化への道を歩み始めることになる。



しかし、中道思想の起源を探ってみると、ジャイナ教とも共通していることを中村元訳の「スッタニパータ」により指摘されている。バラモン遍歴修行者の修養という意味の苦行（tapo）が勧められているが、同時に苦行を捨てることと悟りが同義として用いられており、苦と楽を捨てるコトもすでに讃えられていた。ただ、「ジャイナ教においては、中道的思想は中心にはならなかつたが、仏教では初期段階で中道思想はその特徴となつた。」^{xii} ゆえに、釈迦もジャイナ教の中道思想の構成要素を脱構築し差延することにより、悟りの道を切り開いていったと考えられる。

仏教の誕生……紀元前5世紀ころ（開祖：釈迦）

釈迦が亡くなってからの100年は統一見解があったと仮定して、原始仏教・根本仏教とも云われる。その「中阿含経」の中の「阿梨咤経」に「釈迦が「私の教えは川を渡るための筏のようなものである。そして、向こうの岸に渡ったら、筏を捨てていけばよい」と語って、仏教の教えそのものも執着せずに脱構築することを薦めている。」^{xiii}そして、脱構築装置のサンガを構築している。

初期仏教……出家修行を中心とし戒律を厳格に守る保守派 → 現在のの上座部仏教

仏教がインドで拡大したのは、紀元前三世紀中ごろのマウリヤ朝^{xiv}第三代のアショーカ王が仏教に帰依したことによる。このことは、「アショーカ王碑文」に「自分は仏教の優婆塞（うばそく：在家信者）である」ことが記されているだけである。その他はバラモン教やその他の新興宗教も含めてあらゆる宗教も庇護せよと記されている。このようにもととの仏教の教えが、当時の状況下で様々な環境の暮らしにあったものを選ぶことができる選択肢の広がりという多様化が、仏教の拡大に影響した。

アショーカ王時代の仏教教団は、インド各地に成立し部派としての意識を持つようになり、僧院の定住化や教団の拡充が進み、性向を同じくする者同士を構成員として各地に大サンガを形成してゆく。各地域を中心として形成された大サンガ集団は、四衆などと呼ばれる幾つかの集団と対立し、大衆部と上座部の根本分裂という形で表面化したのであろう。部に分裂して成立した諸派の仏教となる。アビダルマ仏教とも云われる。

部派仏教……あらゆる事物に存在性を認める。

部派仏教は、二十ほどの分派に分かれる。釈迦宗によれば「三蔵法師玄奘がインドに訪れた時期には、西南インドの「上座部」・中南方インドの「大衆部」・西北インドの「説一切有部」・中西インドの上座部系「正量部」が四大部分派となっていた。^{xv}

大乘仏教……紀元前後に登場・在家仏教者の活躍や革新派から生まれたムーブメント

大乘仏教は、部派仏教の一部（大衆派）がパキスタンやアフガニスタンに伝わり、ゾロアスター教の影響を受けてインドに還流されて成立した。大乘仏教が興った時代は、マウリヤ王朝が滅び、混乱期を迎えたまやゆらぎの時代に入ってゆく。この機に乗じて紀元前二世紀から紀元後一世紀にかけて、ギリシャ系・イラン系などの異民族がインドに侵入していった。この時期の後半期に一世紀から三世紀にかけてクシャーナ朝がインドの西北部を中心に栄えた。このクシャーナ朝時代に大乘仏教が成立している。

クシャーナ朝のカニシカ王は、イラン系遊牧民でインドに侵入した異教徒であった。この異教徒が信仰していたのはゾロアスター教であった。ゾロアスター教は、古代ペルシアを起源の地とする善悪二元論の宗教である。この二元論の宗教のパラダイムを反駁し、否定することによって仏教そのものも脱構築してゆく。カニシカ王もインドに定住したのちはインド化していくが、部派仏教と異教が融合して大乘仏教が起ってくる。

この時代は激しい乱世状態に陥った環境では、出家生活を送ることも難しくなってくる。初期仏教の釈迦の教えは、あらゆるものからの執着心をなくし解脱することであり、部派仏教は、あらゆる事物の存在を認めるようになっていた。そして、もっと大勢の人を助けるべきだということで大乘仏教が生まれてくる。大乘仏教が広がる中においても仏教の教えを反駁するものも現われて、大乘仏教そのものも脱構築してゆく。

大乘仏教の中の維摩経の3巻第9章入不二法門品（にゆうふにほうもんぼん）では、「不二」は2つではないという意味で、二項対立を解体した世界で悟りの世界に入る章という意味であるという。不二法門について菩薩に維摩が質問するところから始まる。この二項対立を解体する場面が伝えたいことは、「聖」と「世俗」は別々でないというコト。二項対立を否定する理由は、二項対立の構図は、自己都合によって構成されていることもある。また、この構図によって、怒りや憎悪も生まれる。排除や差別も生じる。このことを自覚しているかによって、二項対立の構図から離れるコトも重要になってくる。

文殊菩薩に維摩が尋ねたことは、不二の法門に入ることの質問に「すべての存在や現象において言葉や思考も認識も問いも答えも、すべてから離れること、そ

れが不二の法門に入ることだと思います。』^{xvi}と答える。

釈迦宗^{xvii}は、脱構築(deconstruction)とは「構築されたものの内部から揺さぶりを起こし、体系を再構築していく装置」^{xviii}のことで、「仏教にはこの脱構築装置が内蔵されていて、それをセットしたのは釈迦その人であった。」といい、「脱構築装置を発動させたのが「空」というスイッチだったのです。」といい、「維摩経」の中で脱構築としての維摩経を解説している。

仏教は脱構築の歴史である。大乘仏教は、本来の釈迦の教えとは異なる別個の宗教であるといいながら仏教として釈迦に対する信仰を持っている。それは、仏教そのものが脱構築という構造を持っていたからであり、既存の部派仏教の論理構造の中に潜り込み、その論理構造に忠実に従いながら、本来は意図されていなかった結果を出力するような大乘仏教の経典の読解の方法論を取ってきたからである。

【注】

- i 今田高俊『モダンの脱構築』中公新書P ii
- ii 清水博『生命と場所』P 31
- iii 中村量空著『複雑系の意匠～自然は単純さを好むか～』中公新書 14401998年10月発行 P 15
- iv ジャック・デリダ著 林好雄訳『声と現象』ちくま学芸文庫 2014年5月発行
- v 中村元『仏教思想6空』仏教思想研究会 平楽寺書店 P224を参考とする。
- vi 横山絢一『唯識に生きる』NHKテキスト P78
- vii カント著 篠田英雄訳『純粹理性批判 上』岩波文庫 1961年8月 P177
- viii クロード・レヴィ=ストロース著 大橋保夫訳『野生の思考』みすず書房 1976年3月発行
- ix クロード・レヴィ=ストロース著 荒川幾男、生松敬三、川田順造、佐々木明、田島節夫共訳『構造人類学』みすず書房 1972年5月発行
- x 佐々木閑『100分de名著 大乘仏教』NHKテキスト P 10
- xi 佐々木閑『100分de名著 大乘仏教』NHKテキスト P 24
- xii 清水光幸『釈尊の論理～中道から縁起・対機説法へ～』早稲田大学哲学会 2015年
- xiii 釈迦宗『100分de名著 維摩経』NHKテキスト P18
- xiv マウリヤ朝とは紀元前317年ごろで、初めてインドを統一した王朝のこと。創始者はチャンドラグプタ王で、首都はパターリプトラ。
- xv 釈迦宗『100分de名著 維摩経』NHKテキスト P15

xvi 釈徹宗『なりきる すてる ととのえる』PHP文庫P 165

xvii 相愛大学人文学教授。浄土真宗本願寺派・如来寺住職。

xviii 釈徹宗『100分 de 名著 維摩経』NHKテキストP 18

キーワード：中道 縁起 実体論 自性の無 差延 脱構築
(たばた てつお 東海学園大学 経営学部 教授)