

## エクリチュール論から照らす仏教研究 —大乗經典研究準拠構築のこころみ—

下田 正弘

### 1 大乗經典を研究するための射程

#### 1.1 テクスト研究の視座の転換

本稿は、大乗佛教、ことに大乗經典の研究方法に理論的基礎を与えるため、ジャック・デリダ Jacques Derrida (1930–2004) の思想と関連する議論を参照する。それは、これまでの長い佛教研究の歴史において洋の東西を問わずほとんど議論の対象となることのなかつた問題圏域に踏み入り、そのなかでこれまでいくたびも問われてきた問い合わせのもつあらな可能性を開きだそうとする企図である。既知の問い合わせを未知の地平から問い合わせなおすことによって、そこからこれまで見えなかつた意義が現れてくるだろう。

ここにいう既知の問い合わせとは、大乗經典はなにかという主題であり、議論の対象となることのなかつた問題圏域とは、デリダの思索の中心にあるエクリチュール *écriture* という語で指示されるところの主題領域である。

この語がなにを意味し、佛教研究をいかに深化させうるかについては、以下、本稿全体のなかで明らかにしてゆく。その前提としてここでは、佛教研究者にとって研究の主題としてなじみのないことばを、論文の劈頭において、とりわけカタカナ書きのままに導入する意図について急ぎ記しておく。

といふのも、あらたな語や概念の導入は、既存の問題の見えかたをほんの一瞬変えはしても、その解決をもたらすとは限らないからである。ブームが過ぎ去ってしまえば、問題はべつの場所で実質手つかずの状態で残されていることが多い。研究への堅実な寄与を願うなら、他領域からの語、概念の導入に、研究者はむしろ慎重であるべきだろう。しかもそれを翻訳しないままにもちいたのでは、議論の中心となる語の意味を不分明なままに残すことになるのだから、研究として不誠実のそりさえ免れない。他国語の語や概念は、近似の意味でしかなくとも自国語に訳して示すことが、議論を共有するために必要である。じつさい、ここに記したことばは、書物、書記、書記行為、書写、文字、文字言語、書差、言語=記号的事態、などの邦語に置き換えることが可能であり、以下こうした語も適宜もちいている。

こうした意識を有しつつも、本稿がこの語を導入し、しかも原則的に音写語のまま残すのには、二つの理由がある。第一は、カタカナ表記することによって、ここに記したさまざまの意味がひとつの語で表示されるからである。これは便宜的な理由に留まらない。たしかに、個別に訳しわけてしまえば、各文脈での議論の理解はそれだけ明確になる場合がある。けれども一方で、個々の文脈がそれぞれに関連しあって全体として構成する問題の統合的地平が見えなくなる。この弊害を避けるのが目的である。

理由の第二はより重要である。この語は、經典研究、さらに広く佛教研究の表層を変えるのではなく、研究姿勢に内在する問題を照らし、方向を修正させる力をもつ。その力は、

これら諸語の既成の意味内容から発するのではなく、むしろ通常の意味範囲を大きく超えて、思想、歴史、宗教、文化について考察を触発する、語の機能に発している。それは固定的意味をもった概念というより、思想的営為を誘引する方法的仮説である。この語のもつこうした特性を強調するためには、記号性がより強く印象づけられるカタカナ表記のほうがよい。

デリダは、文字の言語、エクリチュールによって、声の言語、パロールを逆に定位し、西洋形而上学における認識と存在にかかる諸問題を浮き彫りにした。その過程で、多様な種類の膨大な量のテクストを深い哲学的知見をもって精緻に読み解き、この概念を搖るぎない体系的仮説にしあげた。その結果、示されたのは、世界内存在としての自己は、言語=記号によって深く浸透されていること、現存在とは、すでに存在するテクストのなかに自己が織り込まれている事態であること、現存在でありつづけることは、そのテクストを織りなしつづけることにほかならないという理解である。テクストとは、実存としての自己を成りたたせる世界そのものであり、テクストを織りなすことは、自己を現実存在へと引きだし、世界へと織りこむことなのである。

では、仏教研究においてまだ問題とされていないこのテクスト論の地平に立って大乗經典の解明方法を問い合わせることの意義は、いったいどこにあるのだろうか。いずれのテクストも、究極的にはいま述べた特性をもって成り立っている。ただ、その現れかたはテクストの言説の種類によって顕著な場合とそうでない場合とがある。教理や哲学的思弁についてあつかう論書、自派の正統性を文学的装飾によって説得をこころみる王統史書やプラーナ、儀礼の意味や根拠を論じた祭儀書など、テクストの言説の種類によって、それはことなってくる。仏教のテクストのなかでは、阿含、ニカーヤ、律、論書のジャンルのテクストに比して、聖典（スクリプチャ）の要素が濃厚である大乗經典において、この分析がとりわけ有効になる。

人文学一般にそうだが、インド学および仏教学における研究は、研究の進展とともに、研究対象となるテクストの細部の差異の解明に深く入り込む一方、その差異が人間のありようそのものに対してもつ意味を見えにくしてきた。専門の細分化と知識量の拡大がもたらす不可避の結果として研究者に甘受されているこの傾向がこれ以上に高じれば、やがてこの学問の存在意義は覆い隠されてしまいかねない。

そうしたなか、実存としてのテクストの新鮮なありようが可視的になるなら、テクストの解明が人間的思態の解明に深く関わっていることが見えてくる。近代仏教学の系譜において構築された文献学の歴史を有する大乗經典研究は、エクリチュールという現代の思想的営為に合流させられることによってあらたな意味を汲みあげ、やがて「文献学」philology（ロゴス=ことばへの愛）という術語に秘められていたであろう、豊穣な意味を回復することができるだろう。

## 1.2 大乗經典研究の準拠枠の不在

現在、大乗經典の研究は、新出写本をめぐる文献学的研究、諸語訳を比較した言語学的研究、さらには個々の經典の素材の調査や形成過程の解明、これらの分野においてかつてない進歩を遂げている。その一方で、こうした研究のもつ個々の方法についての原理的考

察はなされておらず、それ以上にこれら諸研究が全体としてどのような準拠枠におさまつてゆくのかについては、およそ問題にされていない。

大乗經典研究の方法論的特性をいかに理解するかという問題の解明は、個々の研究方法の検討と、方法的妥当性を基礎づけるための原理的あるいは哲学的考察を必要とする。ジャック・デリダが示したテクスト理解に準拠することによって、大乗經典の研究は、研究対象の性質とそれにもとづく研究成果をともに生かしたかたちで、より安定的に成り立つことが期待される。

まずは大乗經典の研究方法についてみてみよう。大乗經典の研究事情とその問題についての詳細は、かつて論じたので、ここではその概要のみを取りあげておく。

第一に注目されるのは、近代仏教学の歴史において大乗經典の研究は、ある時期から日本の学界における動向に影響されてきたことである。たしかに近代仏教学の始まりはウジエーヌ・ビュルヌフによって『法華經』サンスクリット語テクストが詳細な文献学的註を載せ、フランス語訳され出版された快挙にある。この影響はばかりしれず、パーリ語文献にもとづいて「歴史的ブッダ」再構成に学界が傾きつつも、ワッシリエフ、リス=ディヴィイツ、プシュルスキート、大乗佛教の特性と起源への関心を持続させる起点となっている<sup>2</sup>。けれどもこの過程で、南條文雄と笠原研寿という両名のオックスフォード大学への留学を契機として、『法華經』『無量壽經』『阿弥陀經』などの梵文テクストが世に示されることがなければ、西洋の学界が大乗經典の意義にこれほど早くに目覚めることはなかったであろう。19世紀後半から20世紀の西洋人文学界において傑出した存在であったマックス・ミュラーの関心を佛教に惹きつけ、大乗經典を「東方聖典叢書」に収録せしめたできごとは研究史のうえで看過することはできない<sup>3</sup>。加えて、大乗佛教の起源に関わる研究は、前田慧雲〔1903〕『大乗佛教史論』における議論の中心的根拠となった歴史書『異部宗輪論』がMasuda〔1925〕によって英訳されたことによって西洋にあらためて注目される主題となつた<sup>4</sup>。こうした動向を踏まえたとき、まず必要となるのは、日本の学界における大乗經典研究の流れの確認である。

現在までの大乗經典研究をふりかえったとき、日本の学界には三つのことなる来しかたがあった。ひとつは明治以降に開始された、いわゆる近代仏教学の文献学にもとづく研究であり、もうひとつは伝統的に継承された各宗派の教義を基礎とする教学の延長としての經典研究である。たしかに現在の学界では大枠において後者は前者に吸収され、自立した流れを形成してはいない。けれども少なからぬ研究者の意識の底には生きつづけ、經典研究をささえる重要な動機となってきた。日本における大乗經典の研究は、近代仏教学が提供する研究の枠組みと伝統的教義学が示す価値とのあいだに相克をかかえながら、両者の微妙な融合のなかに進められてきた。

伝統的佛教研究の流れを刷新しつつ同化してきた近代仏教学の系譜において、現在、文献学という名のもとに包括される、三つのことなった志向の研究が確認される。すなわち、

<sup>1</sup> 下田〔1997: 6-12〕〔2004〕〔2011〕〔2013〕。

<sup>2</sup> Drewes〔2010a〕〔2010b〕。

<sup>3</sup> 下田〔2014〕。

<sup>4</sup> 下田〔1997: 9〕。

経典を古代インドの歴史的枠のなかに位置づけようとする歴史研究、経典内部の語を語彙レベルあるいは文法レベルで解析する言語研究、テクストを構成する素材の特定あるいは編纂過程の解明をめざす広い意味のテクスト形成研究である<sup>5</sup>。このうち研究の枠組みそのものに大きな影響を与えるのは、第一の歴史学的志向による研究である。

西洋近代からあらたな仏教学を導入すると同時に、日本の学界は、大乗仏教の歴史的正統性を否定する「大乗非仏説論」に遭遇した。このとき学界は、従来の宗派伝承の教義学から脱却して科学としての仏教学への転身をはかるとともに、大乗非仏説論に抗弁しうる仮説を提示するという、二重の課題を背負うことになった。それまでの経典研究は、個別の經典を対象とする宗派ごとの教義研究にほとんど限定されていたが、これ以降それら全体を総合しうる歴史学的地平を模索しはじめた。その結果、提示された大乗仏教の起源に関する仮説が、第一に、20世紀初頭に現れた大乗仏教との思想的共通性を大衆部に求める「大衆部起源説」であり<sup>6</sup>、第二に、1970年代に日本で圧倒的支持を得た、大乗仏教の教団の根拠を在家者の管理する仏塔に想定する「在家・仏塔起源説」である<sup>7</sup>。

これらはいずれもインド仏教の歴史的系譜のなかに大乗仏教を位置づけようとする企図において共通しているものの、前者はそれを『異部宗輪論』をはじめとする歴史書の記述に依拠して進めるのに対し、後者は大乗經典じしんに説かれた内容を根拠とする点で主張の論拠がことなっている。方法論的問題をふくむのは、70年代から30年ほどにわたって日本の学界で定説の地位を占めるにいたった後者である。

文献に記されたひとつの事象を歴史的事件と判断する作業は、その事象を表す言述とはことなった次元にある情報を付すことによって、所属する文脈を「歴史」という地平に移動させる作業である。そこで付与される情報は、該当する言説が属する同一の時空間にあるとともに、その言説を目撃し検証することのできる外部性を備えたものでなければならない。それはつうじょう歴史書や碑文等事物のたぐいとなる。大衆部起源説においては、「歴史書」に一応は属する文献を根拠とすることでそれがなされているものの、在家・仏塔起源説においては、言説の次元の判断に混乱が起きている。一作品としての大乗經典の内部に説かれている言説が、言説外部からなんらの保証も得られないままに、その作品を制作した外部の言説と同一空間に属するものとして処理されているのである。

前者の研究について、もちろん歴史書にはあやまりや編集の意図という恣意がありうるため、それに依拠することによって復元される歴史があやまつた、あるいは偏った歴史となる可能性は十分にある。だがそこで起きる混乱と、言説次元の相違が混同されることによって起きる混乱とでは意味がことなっている。前者は歴史次元における混乱であるがゆえに適正な情報の獲得による修正が可能である。それに対して後者は、ほんらい歴史の次元には到達しないものを歴史にしてしまっている可能性があるため、修正ではなく否定が必要になる。

こうした態度は、聖典に書かれた内容を素朴に事実として読む態度に共通する問題をか

<sup>5</sup> 下田 [2013: 6-14].

<sup>6</sup> 前田 [1903].

<sup>7</sup> 平川 [1968].

かえている。たとえば浄土經典に説かれる阿弥陀仏を実在とし、浄土の光景を死後に生まれる世界を如実に描写したものと信ずる立場は、仏教信仰者のなかにありえてよい。イエスの復活を、文字どおり身体的死からの奇跡的蘇生ととらえる立場も、キリスト教信仰者のなかにありえてよい。もしも現代の研究者たちが、こうした箇所に関わる字義どおりの読みを「原理主義的」ということばで斥けるとすれば、社会背景に関わる箇所の經典内部の言説を素朴に歴史的事実と理解する読みと、いったいどこがどうことなるのかを説明しなければならない。

仏教学界では、洋の東西を問わず、こうした方法的課題が問題にされないまま、「原理主義的」読みは非理性的なものとして端から斥けられる一方で、經典に説かれたある内容をナイーブに歴史的事実の反映ととらえる態度は、反省されないままに受容されてきた。こうして在家・仏塔起源説は、70年代以降、大乗經典研究の有力な方法的規範となった。その結果、学界には經典内部の言説を外部世界の投影と判断し、テクスト内部の言説の存在理由を在家・仏塔教団という仮想された外部の存在に委譲する方法が定着した。

たしかにその後の研究の進展とともに、在家・仏塔教団という仮想教団の存在は、ほぼ否定された<sup>8</sup>。けれども經典の内容を外部要因によるものととらえ、外部要因との関りを明らかにすることなしに經典の内容解説はありえないかのように了解する傾向は、洋の東西を問わずいつそう強くなっている。

この方法的態度は大乗經典の研究を進めるうえで大きな障害となる。以下、本稿で示すように、歴史という概念には深いおくゆきがある。大乗經典に見られる特性を解明するためには、經典の外部に存在していたであろう諸状況から独立して内部の言説を確立する行為の継承という意味での歴史に注目をする必要がある。第3章で述べるように、歴史研究は70年代以降に「言語論的転回」という大きな事件を経験し、テクストを解釈するうえでテクスト外部の存在を前提とする態度が凝義に付されるとともに、歴史という語で包括してきた内実に慎重な弁別が要求されるようになった。仏教研究はいまこうした問題に目をむけ、研究方法に内在する問題点をていねいに解消してゆかねばならない。

### 1.3 現象学的態度

大乗經典の研究に関する方法論的相違について識別し、それらの研究全体が準拠する基礎を定めるためには、あらゆる仏教研究の基礎にある「テクストを読む」という、もっとも基本的な行為を反省することからはじめるのがよい。力のあるテクストを読むとき、読者はテクスト内部の住人となり、テクストの言説によって自身の現在が変容されてゆくのを経験する。そこではいわばテクストの言説がそれじたいとして力を有しており、読者はその言説から自由ではない。ところが研究者は、物理空間的にテクストの外にある自分について、意識内容としてもテクストの外に立ち、テクストを自由に分析し、解釈し、解体しうる存在であるかのようにとらえてしまう。「テクストを読む」という行為は、だがこうした了解にそぐわない。

---

<sup>8</sup> もっとも下田 [2013: 43–46, 86–90] で論じたように、在家者が經典の知識伝承に重要な役割をになっていることが否定されるわけではない点には注意がいる。

テクスト内部に入り込んで読みつつある自身を反省的に分析するためには、テクスト内部に起こっているできごとと、テクストに向かう自己の意識内部に起こっているできごととを、いわば意識を二重化しつつ、同時にとらえる努力が必要となる。先行して存在する仮説の影響、あらかじめ準備されている知識の量と深さの程度、暗黙裡にいだいている関心の偏り、みずからが置かれた歴史的状況の特異性など、読みに影響を与える可能性のあるあらゆる要件を正確に把握しつつ、それらの要件をともなってテクストに向きあう自身の意識に起きつつあることを、丹念に把握し描いてゆかねばならない。この反省が、対象となるテクストの解読、テクスト内部の構造分析とともに果たされてゆかねばならない。

この課題に意識的に取り組んだのは、エドムント・フッサー Edmund Husserl (1859–1938) によって切り開かれた現象学である。ハイデッガーに受け継がれたこの反省的地平は、現在まで哲学、文学、宗教、社会、ほとんどあらゆる分野の学問に大きな影響を与えてきた。デリダは、この現象学的方法に批判の基礎を置き、読解、書記、文字、想起、表象、痕跡、記憶、形象化、虚構、代補、保蔵、意識、同一性、存在、時間などの一連のテーマについて、歴史、物語、詩、小説、哲学文献、宗教聖典を対象としながら洞察をした。この読みにおいては、テクスト内部の言説を外部世界の直接の投影とみなし、外部に想定される仮想世界にテクスト内部の意味を委譲する態度は認められない。

ここに提起される課題は、宗派教学的な立場から経典を読む場合にも反省を迫る。この課題を受け止めるなら、ひとつの読みが伝統のなかで不動の位置を占めていても、読者はそれをいったん括弧に入れ、みずからの意識に直接に現れるものに立脚して問い合わせななければならない。たんに権威的な読みにしたがうことは、自己のうちに潜伏する無知を素通りし、テクストの言説へと昇華させてしまいかねない。そうなれば、読み手は、自身の存在への反省という契機を欠いたまま、テクストと一体化し、万能感を享受することさえできるだろう。原理主義がテクストの読みの態度と結びつき、現実の暴力につながる背後には、こうした事態がある。

反対に、自分が採用した読みをていねいに分析、反省してゆけば、それまでは権威によって固定された読みでしかなかった言説が、テクストに秘められた可能性を開きだすあらたな道の開拓であったことが発見されることもあるだろう。そのとき、なにゆえにある特定の読みが伝統になったのか、そのいわれが明らかになるだろう。

テクストの読みについての現象学的反省は、既存の読みの否定ではない。留保による課題化である。この過程を経ることによって、伝統的な読みであれ、あらたな野性的読みであれ、そこにふくまれた潜在的な問題が照らし出され、そこから生まれてくる諸問題の起源が明らかになる。それはこれまでの研究成果をるべき所在に差し戻すとともに、そこから現れる問題をすくいとる努力である。これによって気づかれぬまま息を潜めていたテクスト内部の可能性がよみがえってくるだろう。

## 2 大乗経典研究のためのエクリチュール論

### 2.1 ジャック・デリダの位置

大乗経典の研究方法を原理的に反省するためには、デリダを単独に問題にするのではなく

く、ほかの思想家たちのテクスト論の広がりを視野に入れ、そのなかでの位置づけを押さえておくほうがよい。本稿では詳細に立ちいる余裕はないが、デリダのほか三人の思想家たちの議論を念頭に置き、そのうえでデリダを最初に取りあげることにした。三人とは、ナラティヴを中心とすえ、時間、歴史、物語、自己同一性の問題を意識と言語の深層から解明したポール・リクール Paul Ricœur (1913–2005)、19世紀における歴史哲学の言説を分析し、比喩論 *tropology* という視野から歴史学の言語論的転回を先導したヘイドン・ホワイト Haydon White (1918–2018)、スクリプチャ、聖典の研究によって宗教の全体を現代から照射し、ときどきにあらたな意味をもつてよみがえる聖典とそれに関わる人間の歴史的意義を示したウィルフレッド・キャントウェル・スミス Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) である<sup>9</sup>。

物語、神話、歴史のナラティヴ narrative を解明するポール・リクール、歴史学の言説を精緻に分析し、言語論的転回をもたらしたヘイドン・ホワイト、聖典 scripture という特別なジャンルのテクストを分析するウィルフレッド・キャントウェル・スミス、これら三者にひきくらべ、エクリチュール écriture なる事態を詳解するデリダの関心は、特定のジャンルのテクストになる以前の文字や記号、痕跡、音などと意識内部のできごとの関係の課題化という、言語のより微細な次元にすえられている。テクスト研究方法についてもとも根源的な立場から課題が提起されているのである。

ごく普通には書きものとしてのテクストと同義でしかないエクリチュールという語がデリダの戦略的用法に載せられてひとつの事態へと変じられるとき、そこにはあたかも顕微鏡で見るかのような倍率で言語の動きが浮かびあがると同時に、ことばと意識とが融合し誘発しあう意味発生の現場ともいべき舞台が現れてくる。ここに出現するエクリチュールは、たんなる書物を超え、書読行為の全体を反映する細密な構成体である。この微細なレベルに考察の照準を合わせるデリダの問題提起は、西洋の形而上学の歴史全体をその中心から解体させつつ問い合わせをおこし、歴史研究から思想研究までをふくむ人文学全体の成り立ちに対する原理的反省を迫った。

大乗經典の適切な理解が、物語や歴史、ことに聖典というジャンルにおさまるテクストの特性を分析しなければ得られないことは、これから本稿が明らかにするところである。それに先立ってまずデリダに尋ねるゆえんは、物語あるいは聖典という特異なジャンルに収められるテクストの特性が生まれる以前の、より普遍的なテクストのありようを了解することによって、大乗經典に顕著に現れる問題とその解決を目指すべき方向が明らかになると考へるからである。結論を先に述べるなら、大乗經典は、書くという行為やそこに書かれているものの意味について、デリダがとらえたエクリチュールの意味にきわめて近いものを直感しつつ編まれている。

デリダが論ずるところは、専門家にとってさえ「気が遠くなるほど大きいスケールのもの」であり、「その困難性は課題そのものの大きさに見合っている」<sup>10</sup>。しかも各論攷にお

<sup>9</sup> これらのうちリクールについてはかんたんに下田 [2018] [2019]において言及し、スミスについては下田 [2016]において論じた。

<sup>10</sup> 足立 [1972: 359]。

ける論述は、「さながらモンテーニュの描く「私」が幾重もの襞を有しているように」、複数の著作間で「含蓄的に絡み合う」<sup>11</sup>構造をもつ。ヨーロッパという「西の岬」で西洋形而上学の歴史の根源に戦いを挑んだポスト構造主義の旗手による、広大にして深遠なる財産を、極東の島国において進められてきた仏教の研究に活かそうとすること、しかもそれをデリダ研究の門外漢がなそうとすることは、荒唐無稽なこころみに映るかもしれない。けれども、たとえ考察に限界や偏りがあっても、デリダの問題提起を正面からとらえ、今後の仏教研究にたしかな地平を与えることには重要な意味がある。

本稿で考察の対象とするテキストは、デリダ自身が「いちばん愛着を持っている試論」であり「古典的な哲学的建築術からすれば」「筆頭」にくる『声と現象』<sup>12</sup>およびその著書に「疑いもなく……長い注として結びつけることもできた」一連の成果である『エクリチュールと差異』<sup>13</sup>、『グラマトロジーについて』<sup>14</sup>に、およそのところを限定する<sup>15</sup>。1967年という同一の年に出版された初期のこれらの三作品には、エクリチュール、原-エクリチュール archi-écriture、差異 différence、差延 différance、痕跡 trace、保蔵 réservoir、代補 supplémentなど、デリダの壮大な思考全体を支える礎石がすでに据えられている。

西洋哲学史の本丸に攻めり、その成果を龐大にして高濃度な言述として残したデリダの思索の総体は、複雑にして多岐にわたり、そこから断片的に記述を抜き出しながら、ほんらいまったく意識されなかった仏教の問題に架橋するのは容易な作業ではない。ここではまず大乗經典研究にもっとも基本的となる問題を挙げ、その問題の構造にそってデリダの議論の要所を照合することから考察をはじめる。「大乗經典を読む」行為において研究者の意識のなかにいったいなにが起こっているのか、それが經典研究の出発において確認すべきことがらだからである。

## 2.2 大乗經典作者像の案出に関わる根本的問題

研究者がひとつの經典を対象として取りあげて読むとき、読み進めるにつれて意識の内部が触発され、つぎつぎと表象や意味-印象が生まれ出でては変じてゆくのを経験する。この経験は、經典の内部の言説と、それを読む研究者の意識との二者のあいだにおいて、外部のいかなるものごとも介在させることのないままに起きている。ところが研究者は意識内に出現する表象や意味-印象を、ことにそれが十分に現実味をもったものと感じられるとき、なにがしか經典の外部に実在する事物や事件を根拠として生まれ出しているもののようにとらえてしまう。記号学の術語をもちいて言えば、經典の言説という能記（シニフィアン signifiant）と、読者のうちに喚起される意味印象という所記（シニフィエ signifié）のほかに、外部に実在するものやことという指示対象（レフェラン référent）を求めてしまうのである。表象、意味-印象が真正なものであれば、それはこの外界の指示対象という現実にこそ起源をもつ——根拠の不確かな確信を、読み手である研究者はいつしか懷いてし

<sup>11</sup> 合田 [2013: 619].

<sup>12</sup> Derrida [1967a]、デリダ [2005].

<sup>13</sup> Derrida [1967b]、デリダ [2013].

<sup>14</sup> Derrida [1967c]、デリダ [1972].

<sup>15</sup> デリダ [2000: 10–11] 参照.

まっている<sup>16</sup>。

だが、ここで言説の外部に想定される指示対象は、言語=記号的事態と無関係に存在するものではない。それどころか、ほとんどの場合にシニフィアンでありシニフィエでもあるような存在となっている。日常の生活経験の地平においてこの指示対象は、ひとを取り囲んでいるさまざまな事物を指す。これらの事物は、過去のだれかの意識のなかに宿ったことば=記号が外部に実現されたものである。ひとの周囲を取り囲む事物は、ほとんどの場合に言語的事態にほかならない。

指示対象は人工物にかぎらず自然の風物であってもよい。「自然が芸術を模倣する」という表現に示されるように、風物がひとにとっての景色となっているとき、それはつねにすでに、ことば=記号的事態である。レフェランがシニフィアン-シニフィエから切り離された存在であると考えてしまうのは、世界内存在としての人間のありようと言語的事態の深い関係に対する配慮不足のゆえである。この課題を哲学的に考察しておくことは、仏教のテクスト論と思想の双方を論ずるうえできわめて重要であり、あらためて第4章で取りあげたい。

さて、経典を読む研究者に表象や意味-印象が現れ、それらが言説外部の実在に根拠をもつものと理解されるとき、その根拠とされる有力な候補は、過去の経典の書き手が経典の言説によって指示、あるいは暗示しているだろうところの「過去の事実」である。大乗經典の言説内容の読解にもとづく大乗佛教のさまざまな起源説、すなわち在家・仏塔起源説（平川 [1968]、静谷 [1974]）、阿蘭若処起源説（Boucher [2008]）、村落住起源説（辛嶋 [2005]）さらに特定の儀礼執行集団を予想する説（袴谷 [2002]）などは、いずれもシニフィアン（能記）とシニフィエ（所記）とを超えた外界の実在であるレフェラン（指示対象）存在への確信にもとづいている。ここで理解されていることは、経典の言説外部にあったはずの「事実」を根拠として経典の言説が生み出され、さらにその言説によって研究者の意識のうちに表象が生まれたという順序である。

この理解は、研究者におそらく意識されたことのない、つぎの一連の理解の流れを前提として生まれている。研究者はまず、経典を読む過程で自己の意識の内部に現れた表象や意味-印象というシニフィエを、経典の言語というシニフィアンが生み出した「結果」としてとらえ、その経典の言語が出現する「原因」となったものを求めはじめる。そこに立てられるのが経典作者の意識内部にあったはずの表象、意味-印象という二次的なシニフィエである。このとき、読者の意識内部において成立していたシニフィアン-シニフィエ関係は、「経典作者」の意識内部にその成立の場を移している。最後に、この関係の成立を保証する根拠として、この記号的事態の外にある、すなわち「経典作者」の意識の外にあり、同時に経典の言説の外部にある「過去の事実」を立てるにいたる。経典の言語の指示対象、すなわちレフェランが成立するにいたって、この追求はようやく終了する。

ここに最終的に設定された、表象の「原因」である経典言説外部の「過去の事実」の正体は、経典の言説と研究者の意識のあいだに生まれた表象が、仮想された経典の作者の意識内部へと移動させられ、そこを通過させられてのちに、さらに仮想作者の意識の外へと

---

<sup>16</sup> ここでの議論はすでに下田 [2017] において先行するかたちで論じている。

押し出されたものである。それは二度の意識の出入りを経る過程でいつのまにか「過去の事実」という衣装を纏わされた出発点の表象にはかならない。つまるところこのプロセスは、手の込んだトートロジーでしかない。

無言のうちに遂行されるこのレトリックの陥穰に研究者はなぜこれまで陥ってきたのだろうか。現在、研究者は大乗經典を読むさい、經典の作者の意識の様態を想定し、その意識が經典という書かれたテクストのなかに抽出可能なかたちで存在していると無意識のうちにとらえている。けれども、そもそも「過去の」作品の作者の意識の内部が再構成されても、その「過去性」と「他者性」の当否を問う手段は、だれも持ちえていないのではなかろうか。事実として存在するものは、「現在」のテクストであり、それを読む「自己」でしかない。

さらにその意識の内容が、作者の外にある「過去の事実」といかに関係していたかを知るためにには、過去の作者の意識の内部と外部という、相互に遮断された両者を同時に目撃するものの存在が不可欠である。もとよりそれをなしうるものは、いまどこにもいない。こうした反省を経ることなく、これまで研究者は、在家・仏塔教団の存在、阿蘭若での三昧の修行、伝統仏教教団とおぼしき共同体との激しい相克など、經典に記された内容を、經典作者を取り巻く「過去の外界」の反映とアприオリに考えてきた。

經典の読解という現場において疑いなく確認できるゆいいつのことは、読者としての研究者の意識の内容も、想定された過去の經典の作者の意識の内容も、ともに大乗經典に記された言説から喚起されている点である。ここで經典の作者の意識の過去性という、まだ正体の不明なままの事態を根拠として依存するのではなく、經典というテクストと読者としての自己の意識との関係を注視すれば、問題はしかるべき見通しへともたらされる。ことばを換えれば、そもそも大乗經典のテクスト内部の言説にもとづく研究が、はたして言説外部の事実の存在を立証する歴史研究となりうるのかという課題こそが、第一に問われるべき課題なのである。

詳細には、第3章であつかうように、じつはこの問題は、佛教研究という範囲をはるかに超えた歴史研究一般において発生している。日本近世近代の歴史家である安丸良夫は、歴史研究において復元される「事実」が表象といかに不可分な関係にあるかについて、以下のように述べている。

「事実」にはテキストの表象を介してはじめて存在しあはじめるという性格があり、これをつきつめると、表象こそが歴史家がとりあげる唯一の歴史上の「事実」だということにもなる。…〔中略〕…「事実」と表象との、この一見曖昧な関係は、人間や社会にかんする事柄はたいがい主觀化・意味化を介して存在しているというより根源的な事態に由来しており、本当は少しも不思議なことではないだろう<sup>17</sup>。

つまり歴史家はテクストの外部にある「事実」を相手にしているようでいて、じつのところ、テクストと自己とのあいだに出現する表象を相手にしている。それが「事実」となる経緯には「主觀化」や「意味化」という重要な過程が介在している。であるとすれば、

<sup>17</sup> 安丸 [1996: 24]、遼塚 [2010: 188] 参照。

歴史的「事実」の世界を知るためには、その「事実」が「由来」する「根源的な事態」すなわち「表象」の解明を待たなければならない。

こうしたことのしだいを明らかにするためには、言語における指標機能と表現機能の差異、表象とその根拠として誤認される外界との関係、意識に「現前する」がごとき「実在」のあつかいという、西洋形而上学が歴史をとおして精確な弁別をなしえなかつた重要な問題に、一定の見通しを立てところから始めなければならない。ここからがデリダに尋ねるべきところとなる。

### 2.3 エクリチュールの特性

テクストの背後に見えない作者を想定し、さらに作者をめぐる、ことに「過去の」社会的背景を想定し、そこにテクストの意味を還元しようとする研究姿勢は、仏教研究、歴史研究のみならず、人文学全体に広く浸透している。けれども、個人であれ集団であれ、特定の著者を見出すことによってテクストの意味を解明できるとする理解は、テクストと意識との関係を細密に分析する次元においては効力がない。作品の作者についてデリダはこう指摘する。

……〔書かれた作品としての〕エクリチュールの「主体」を、書く者の至高な孤独のようなものとして理解するなら、そのような「主体」は存在しない。エクリチュールの主体とは、マジック・メモ、心的なもの、社会、世界といった複数の層のあいだの諸々の関係からなるシステムなのである。この舞台の内部には、古典的主体の点としての单一性が見出されることはない。この構造を描き出すためには、ひとはつねに誰かのために書くということを喚起するだけでは不十分である。しかも、発信者と受信者、コードとメッセージ等々といった対立はあまりにも粗雑な道具にとどまっている。「公衆」のなかに作品の最初の読者を、言い換えるなら、作品の最初の作者を求めたとしても無駄であろう。それに、読む作者と口述–指令する最初の読者のあいだでのこうした作品の起源を争点とする戦争や策略に関しては、「文芸社会学」は何も気づいていない。劇としてのエクリチュールの社会性は、まったく異なる学知 discipline を要求するのである<sup>18</sup>。

研究者が大乗經典の内容を根拠としてその作者像という「古典的主体の点としての单一性」 la simplicité ponctuelle du sujet classique をつくりあげようとするとき、そこには、ひとりあるいは一グループの經典の作者がなにかの意図をもって「だれかのために書」いたのだから、それを明らかにしなければならないという強い志向がある。作者という「発信者」が經典という「メッセージ」に込めて後代の受信者に伝えた内容は、作者が手にしていた「コード」を読み解くことによって明らかにされ、それによって大乗經典が解明されると考えるのである。だが、ナラティヴの特性に満ち、聖典の特徴を備え、なによりエクリチュールたる大乗經典の解明には、經典を読むもの自身に起こりつつある表象や意味の問題の解明が必要である。デリダに言わせれば文学を社会学的方法で解読しようとする「文芸

<sup>18</sup> Derrida [1967b: 335], デリダ [2013: 456–457].

社会学」*sociologie de la littérature* でさえ、それがもちいる操作子は「あまりにも粗雑な道具にとどまって」いる。ましてこれまでテクストを読む方法的反省をほとんどないない仏教学は、大乗經典というテクストの解説に向け、ほとんどなんの準備もなしえていないうようにみえる。

デリダがここで「作品の最初の読者を、言い換えるなら作品の最初の作者を」求めたとしても、常識的な読み手を一瞬たじろがせる言いかたをし、「読む作者 *l'auteur qui lit* と口述-指令する最初の読者 *le premier lecteur qui dicte* のあいだ」と、一見わかりにくい関係を指摘するとき、かれは意識に現前するものの実在と、パロール、すなわち声の言語の、エクリチュール、すなわち文字の言語に対する優位とを二つながら前提としてきた西洋形而上学の根本問題を告発している。ここにエクリチュール論のひとつの精髓がある。

作品の書き手は、自身の内に生ずる声を一瞬先に聞いて、直後にそれを文字にする。書き手は、自分が書き記す文字をだれよりも先に読み、つまりその最初の読み手となることをとおして、さらにあらたな文字を書き記すべく触発される。こうして作者は出現する「作品の最初の読者」であり、読者であることによって「作者」である。この過程で、じつさいの肉声は一度も発されなくてよい。書かれてゆくもの、書いてゆく行為、すなわちエクリチュールが声となっている。

ここで本著の翻訳者の谷口博史が *dicter* に「口述-指令する」と二訳を同時に与えるのは、デリダの趣意を汲みあげるための思慮深い対応である。「声を聴かせながら文字に転記させる」と「指図する」との二つの意味をもつ *dicter* なる動詞は、作品の書き手にとって、これら二つの意味を一時に実現するただひとつの動詞として機能している。すなわち、作者は自分の内心において声を「指令」として発しつつ、みずから「口述筆記」をする。自分の声を発する主体として「指令を行使」しつつ、指令の内容を書きとめ、「筆記」しているのである。これら二つの *dicter* なる行為によって作品が生まれ、その行為をなすものとして作者は、「最初の読者」となっている。

ここに述べた肉声ならざる声は、インド大乗仏教の唯識思想に通じたものたちに、「意言」*manojalpa* あるいは「唯意言」*jalpamātra*、さらにはこれらの概念の対極にあるところの「名言」*abhilāpa* なる概念を想起せしめるだろう。

「意言」「唯意言」は、明確な概念が形成されるよりまえに、いわば心中にひそかに発されることばであり、意識のはたらきを詳細に観察する瞑想の思惟のなかで重要な位置を占めている。早島 [1982: 168] は、この語について「意言とは、心のつぶやきともいるべきもので、明確なことばになる前の、概念化をひきおこす状態のことば、あるいはことばの潜在的エネルギーとでもいるべきものである」と説明する。一方の「名言」は、すでに表現され、顕在化された声である。意識とは、潜在的な声である「意言」と顕在的な声である「名言」との刹那的な交代というできごとを、総体として指示する術語とみることができる。意識の内部に出現しているシニフィエ-シニフィアン関係にもなぞらえられる意言-名言関係をまえにしたとき、デリダの考察は仏教思想の深層にふれていることがわかる。

デリダの指摘するこの「声」は、一方では、眼前に現れるエクリチュールを生む行為に向けての指令者であるが、他方では、結果として文字となったエクリチュールによって、あるいは文字となる寸前の潜在的なエクリチュールによって生み出される被指令者でもあ

る。この指令の起源も過程も結果も、すべてはエクリチュールから声として発生し、エクリチュールへと還帰している。この過程の中に、主体としての作者を探そうとしても、それは見いだせないだろう。テクストを読みながらテクストを離れ、テクストの外にある不特定多数の「公衆」のなかに作者を見つけだそうとしても、「無駄」になってしまうにちがいない。

第5章であらためて考察するが、言説のこの微細なレベルで機能するエクリチュールのありようは、舞台で上演される劇に比しうる。劇は、演出家、脚本家、役者、舞台監督など「複数の層のあいだの諸々の関係からなるシステム」としてただひとつの演目をなしている。そもそも舞台の完成したいが、作り手の側のみならず観客という舞台の外に向けて開かれてなされるのだから、閉ざされた舞台の内部は存在しない。「この舞台の内部には古典的主体の点としての單一性が見出されることはない」。

デリダのこの一連の分析は、声と文字と言語と意識をめぐるできごとの細密な次元に焦点をあわせつつ、記憶、知覚、表象、想起、アーカイヴ、歴史などの要素が、隠喩的に機能する諸科学という、壮大な規模の問題を射程におさめている。ここで論じられる声と文字は、口頭伝承と書写をめぐる近年の宗教学や思想史研究とは問題の次元をすることにするものである。デリダが提起するこの課題を十全にあつかうためには「まったく異なる学知」が要求される。

### 3 歴史学に向けられた課題

#### 3.1 歴史学における言語論的転回

デリダによって示されたエクリチュール論という課題、およびエクリチュールの性質をもって大乗經典を研究するという本稿で取りあげる課題は、仏教研究を超えて、人文学一般にきわめて大きな問題を提起している。すなわち、テクストを読むことでそもそもなにが明らかになるのか、そしてその読み取りの妥当性を判断する根拠はいったいどこにあるのかという課題である。

問題の鍵は、經典の読解から生まれ、經典の作者像の根拠とされる「表象」をいかに了解するか、あるいはどこにどのように位置づけるかにある。この原理的な問題が解決できなければ、過去のテクストの中身が過去の外界の実在を指示するという想定は根底から覆されかねず、そうなれば人文学の重要な柱である歴史学の存立が危うくなってしまう。さきに(10頁)安丸良夫の指摘を引用することによってこの問題を予示しておいた。以下あらためてこの点を確かめてゆこう。

ポスト構造主義時代以降の歴史学は「言語論的転回」the linguistic turnといわれる大きな挑戦に曝された。過去の史料をもとに現在の研究者が客観的過去の事実を復元できるとする想定に対する根本的疑義の提起である。この重要な問題提起は、1970年代から欧米において顕在化し、90年代には日本でもその存在が知られるようになった。だが、どの程度にこの問題提起の意義が日本の人文社会学に受け入れられているかは、こころもとないところがある。たしかにこの挑戦を源泉としながら「物語り論」——野家〔2005〕に代表される立場を、一般的語用としての物語論と区別して示すための渥塚忠躬による表記——とい

う、歴史学否定にも通ずる極端な立場からの批判が生み出され、問題が過度にセンセーショナルになってしまったきらいがある。けれども言語論的転回は、なにより歴史学の重要性を適切に理解するためにこそ考察されなければならないものである。この問題を正面から論ずるには、すくなくともヘイドン・ホワイトとポール・リクールの議論を対象としなければならず、あらためて別稿を期すこととして、ここではとり急ぎ日本において展開されている議論をみておこう。

定評ある歴史学の概論として受け入れられている遅塚忠躬 [2010] の『史学概論』は、言語論的転回の問題を重要な課題として取りあげ、詳細に検討を加えている。その議論は、「客観的過去の事実の復元」に対する批判を、エルトンに代表される19世紀以来の「素朴実在論」の立場、それに対する「アナール学派」による批判、それにつづく「言語論的転回」の登場から「物語り論」への展開へ、という順序を辿りながら、ていねいに展開している。

この過程で示された歴史学の方法は、一方で仏教学が歴史学でありうるための貴重な参考枠を与えてくれるとともに、他方でナラティヴ論やエクリチュール論が解説をこころみる課題とのあいだに、いまだに埋めがたい乖離があることを示してもいる。これは遅塚が「物語り論」の批判に多くの紙幅を費やし、本稿で取りあげるエクリチュール論を直接の対象としなかつたこと、さらにリクールやホワイトの議論を考慮に入れなかつたことがたぶんに影響している。

遅塚は歴史研究の基本的構図を、事実（客体）—史料（媒体）—歴史家（主体）という関係でとらえ、研究が成り立つ基本要件を「事実立脚性」「論理的整合性」「反証可能性」として示したのち、研究の過程を以下の明瞭なプロセスにまとめた<sup>19</sup>。

- (1) 問題設定
- (2) 事実発見のための史料選定
- (3) 史料批判、照合、解釈による史料の背後の事実認識、確認、復元、推測
- (4) 諸事実間の関連想定、歴史的意味の解釈
- (5) 最初の問題設定の仮説の構築、修正による歴史像の構築、修正

歴史家は (1) → (2) → (3) → (4) → (5) と順を追って追究し、より精密な段階に至った (1) へとふたたび戻り、以下同様に (5) までの経緯を辿って研究を深めてゆく。

この前提として、遅塚は、歴史学は真実 truth と現実 reality と事実 fact を区別し、歴史学が関わることができるのは後者二者であるとする。さらに reality を「事実」fact と「事件」event とに区別し、上のプロセスのうち、(4) 「諸事実間の関連想定、歴史的意味の解釈」に相当する「事件」の構成においては「物語り論」成立の可能性を認める一方で、(3) 史料批判、照合、史料の背後の事実認識にあたる「事実」には「物語り論」を適用できないとする。

このプロセスにそって大乗經典の研究を反省するとき、一方で通常の意味での時空間情報のほとんどが欠如した大乗經典に記された内容が、(3) 「史料批判、照合、史料の背後の

---

<sup>19</sup> 遅塚 [2010: 116].

「事実認識」という歴史学の「事実」認定を受ける条件を容易に満たしえないこと、他方で在家・仏塔起源説、阿蘭若処起源説、村落住起源説などの仮説は、首尾よく構成されたにしても、(4)「諸事実間の関連想定、歴史的意味の解釈」に相当する「事件」eventのレベルにしか該当しえないことは明らかである。つまりこの研究はうまく遂行されても「物語り論」の批判に曝されなければならない。しかるに、そもそも(3)の段階を欠いた(4)は歴史学では認められない。それにとどまらず、大乗經典に説かれた内容は、遅塚が遠藤周作の『沈黙』の例をひき、歴史学は「芸術とは異なって、こういう真実の世界に踏み込むことはけっしてできない」<sup>20</sup>と明らかな抑制を示すところの作品の特性をはるかに多くかかえている。この点は本章の第4節においてふたたび取りあげる。

このプロセスを前提とする歴史学に「言語論的転回」を迫った主張として遅塚によって掲げられたのは、ステッドマン・ジョーンズの以下の記述である。

このあたらしいアプローチにおいて特徴的であったのは、言語が諸記号の自律的な体系であることを強調し、そういう記号のもつ意味がなにか本源的ないし先驗的に言語外的な基盤との関係によって決定されるのではなく、諸記号のあいだの諸関係によって決定されたことである。このあたらしいアプローチの魅力は、まずつぎの点にある。すなわちこのアプローチは、言語——もっと適切に言えば言説 discourse——の由来を外部の言語以前的な参照点に求めることを斥けることによって、言語がリアリティ reality を反映するという観念を回避したのである<sup>21</sup>。

この総括は、歴史学に挑戦する「物語り論」者たちの立論の基礎を端的に示していく有益であるものの、本稿で取り上げるデリダやリクール、ホワイトの繊細な議論の要点をすくい取るには簡易すぎる。歴史学として重要なのは、このジョーンズの指摘を出発点として、いかに問題を掘り下げてゆくかである。

遅塚は、その存在を知り肯定的評価を示しながらも、リクールやデリダの議論を直接の考察対象とはせず、「物語り論」を極端なかたちで展開する野家〔2005〕の所論に対する反論に多くの紙幅を費やした<sup>22</sup>。その結果、ナラティヴ論やエクリチュール論の問題提起の重要な要素が議論の俎上に載せられなくなってしまった。過去を想起としてのみとらえることで過去存在の実質的意義を否定すること、それによって歴史学にとって枢要な反証可能性を機能不全に陥れてしまうこと、その結果、歴史学を文学理論と同一視してしまうこと、遅塚から野家の「物語り論」に対して向けられたこれら三つの批判は、デリダにもリクールにもあてはまらない。

ここで注目しておきたいのは、こうした文脈での議論を展開するなかでデリダは「事実」fait ということばをほとんど使わず、「痕跡」trace ということばを好んでもちいていることである。デリダにとって——さらには別稿であつかうリクールにとっても——痕跡は事実よりもさらに根源的な、事実以前の次元のできごとの傷痕をさす。それに比較すると、遅塚は「事実」をほぼ一貫してもちいており、ときおり「痕跡」ということばを使う場合

<sup>20</sup> 遅塚〔2010: 152〕。

<sup>21</sup> Jones〔1996: 20〕、遅塚〔2010: 184–185〕を一部改訳。

<sup>22</sup> 遅塚〔2010: 192–206〕。

にも、「事実」と意味上の区別をほとんどしていない。歴史学にとって「事実」以前は、おそらく深刻な課題にならないからであろう。

歴史学において「事実」が、ナラティヴ論やエクリチュール論において「痕跡」が、それぞれの究明の基礎にすえられているのは、できごとを分析するさいの言語の階層の深さの相違、あるいは粒度の相違を表している。歴史家は一般に「事件」eventの解説あるいは構成をめざすがゆえに「事実」を考察するのに対して、デリダやリクールは「事実」のありようを分析し批判することをめざすがゆえに、事実よりもさらに微細な言語の層にある「痕跡」をもちいなければならない。

つまり、歴史学者が事実に関わっているように、デリダやリクールは痕跡に関わっている。歴史学者にとって事件と事実とは異なり、両者の相違を明確にしつつかなるプロセスを経て事実が事件になるかを明かすのがテーマとなるように、デリダやリクールにとって事実と痕跡とは異なり、両者の相違を明確にしたうえで痕跡がいかにして事実となるか、その微細なメカニズムを明らかにしようとする。

歴史的事実の根柢となる痕跡を重視するデリダやリクールは、そこから出現する歴史という地平をきわめて重くみている。疑義に付されるべきは個々の歴史のありようであって歴史そのものではない。個々の歴史がひとつひとつ検証され、かりに結果としてすべて否定されることになったとしても、そのことは歴史という地平を否定するものではない。歴史存在の意義、それを相手とする歴史学の重要な意義を認めるからこそ、歴史を自負する個々の言説がつねに反省に曝されなければならないのである。

### 3.2 ギンスブルクの理解の問題点

厳密でバランスのとれた分析をなす遅塚が、デリダとリクール、さらにはホワイトを考察の対象としていたなら、言語論的転回の意義はさらに積極的なかたちで歴史学に反映され、歴史学はより柔軟で強い基礎のうえにすえなおされただろう。じっさいつぎの一節はデリダの理解に重なる解釈を示している。

ここで指摘されているように、言語が外部の実在を反映するのではなくて諸記号の自律的（自己完結的）体系であるということは、「転回」のスローガンとしてしばしば引用される「テクストの外部というものは存在しない」という主張に相応している。このデリダの主張は、すでに富山太佳夫氏〔富山〔2002: 23〕——引用者〕が適切に解説しているように、「いわゆるテクスト外部の実在を否定するものではない。そのような外部の実在が存在するにしても、それに関与し言及するためにわれわれは言葉を使うのであり、その瞬間にわれわれはテクストの介在を受け入れるしかない。その意味では、われわれはつねにテクスト絡みの事態の中にいると言うしかない」のである<sup>23</sup>。

この理解を前提にすれば、論を締めくくるにあたって遅塚が「柔らかな実在論」という名で自身の立場を示すために、その例証として引用するところのギンスブルクの次の二節は、いまだ再考の余地を残している。

<sup>23</sup> 遅塚〔2010: 185〕。

まずもって、歴史家たちは……けつして現実 reality [実在の姿のこと、以下の「現実」も同様——引用者] に直接アプローチすることはできないのだということが、強調されなければならない。歴史家たちの作業は、必然的に、[間接的な——引用者] 推論にもとづくものなのだ。歴史的証拠には、頭蓋骨や足跡などのような、遺物というかたちの証拠もあるし、年代記や公証人文書などのような、意識的に書かれた文書というかたちの証拠もある。だが、どちらの場合にも、特別の解釈の枠組みが必要とされることに変わりはない。その解釈枠組み (a specific interpretive framework) は、とくに後者 (文書) の場合には、証拠が構成される際に準拠した特別のコードに関係づけられる必要があるのだ。どちらの種類の証拠もゆがんだガラス distorted glass にたとえることができるであろう。そのガラスに内在するゆがみというのは、証拠が構成される際に準拠したコード、そして、あるいは、証拠が認知される際に準拠しなければならないコードのことである。そういう内在的なゆがみを徹底的に分析することなくしては、健全な歴史的復元作業は不可能なのである。しかしながら、この言明は、反対方向からも読まれるのでなければならない。すなわち、証拠を、それが指示している対象の次元へのどのような参照もおこなうことなく、純粹に内的に読むことも、同じく不可能なのだ。〔中略——引用者〕現実 reality をテクストとして研究せよという現在流行の指示命令は、どのようなテクストもテクスト外的な現実への参照なくしては理解されえない、という自覚によって補完されるべきなのである<sup>24</sup>。

歴史学としてはみごとなバランスで記されたこの一節も、デリダの考察する細密なテクスト論とは乖離がある。問題は「証拠を、それが指示している対象の次元へのどのような参照もおこなうことなく、純粹に内的に読むことも同じく不可能なのだ」というくだりにある。そもそも「証拠」evidence ということばは、なにがしか外的対象を含意する語であり、すでに語のうちに「指示対象の次元」referential dimension をふくんでいる。したがって「証拠」evidence を読む以上、「指示対象の次元へのどのような参照もおこなうことなく純粹に内的に読む a purely internal reading」ことはできない。この一文が同語反復、あるいは論点先取に陥っていることは、「それが指示している対象次元への参照」が原文では reference to its referential dimension であることをみれば明らかであろう。この問題は、テクスト論においては怪しい「証拠」という語が、「読む」目的語として不用意に選びとられたときに起っている。

この問題に配慮をしないギンスブルクは、「テクスト内部」の意味を曲解している。引用末尾に示された「どのようなテクストもテクスト外的な現実への参照なくしては理解されない」という一文における「テクスト外的な現実への参照」a reference to extratextual realities なる行為じたいが、じつはあらたなテクスト内部のできごとなっているところに問題の核心がある。詳細には次節において論ずるように、こうした「言語の指示機能」を誠実な反省に曝すのがエクリチュール論である。

ギンスブルクが「ガラスに内在するゆがみ」と言い、それを「証拠」を構成するさいに準拠されたコードと、それが認知されるさいに準拠されるコードとの差異から生じている

---

<sup>24</sup> Ginzburg [1991: 84], 遅塚 [2010: 207–208].

ものとみると、かれはこれら二つのコードを——「内在する」とは言いつつも——究極のところ、焦点距離のことなる二つのレンズのごときものとして描いている。それぞれのレンズの性能を分析し尽くせば、ひずみは解消され真実の像が獲得されるという趣旨だろう。だが、コードとは、ありのままを見る肉眼に外から付加される眼鏡のレンズのような事物ではない。それは対象となるテクストを解読する行為に、すでにしつねに並走する事態である。コードを十全に理解することは、コードを使用することにはかならず、コードを使用することは、コードの内部を通過しながら、通過しつつある主体自身の認識を形成することである。

テクストの読み手や解釈者はコードをとおしてテクストを解読しつつ、自己自身の認識をコードにそって開鑿している。いちどきにもちいることのできるコード——あるいはデリダが好むフロイトの術語をもちいるなら、開鑿することのできる「通道」die Bahnung<sup>25</sup>はただひとつであり、そこではいかなる比較も不可能であって、この過程に「ゆがみ」は生じようがない。

もちろん行為としての通道のコードが転記されたコード表ならば、それは事物であるから、複数のものを手に入れることも比較することもできる。だがコード表を読み取っているとき、読み取りの行為において通過されているコードはコード表という事物ではない。ひとがことなる二つのコードを往来しつつ同時に読み解いているようにおもうとき、じっさいにはいずれのコードも使用することなく、気づかぬうちに第三のコードをつくりあげている。テクストの外部が存在しないとすれば、コードの外部も存在しない。

ギンスブルクが「どのようなテクストもテクスト外的な現実への参照なくしては理解されない」と言うとき、かれは暗黙のうちに事物としての証拠が属する過去の時代と、その解釈者である自己自身が属する時代との双方の時代を同時に包み込む、第三のコードを掘り進みつつある。それはいうまでもなく「歴史学」という言説コードである。ギンスブルクはこのコードを通過することによって、歴史学という認識を開鑿し、歴史学というテクストを織りなしている。だとすればこの解読行為の確からしさの程度は〈歴史学というテクスト〉のもつ言説のありように対する分析と評価とにかくあってくる。この点を厳密に論ずるには、ギンスブルクの考察は問題の核心からずれてい。

### 3.3 記号の反復的構造と表象-代理

ポール・リクールやウィルフレッド・キャントウェル・スミスに比してデリダの分析が異彩を放つのは、本章で課題とする「表象」のあつかいについてである。この問題をデリダがいかにとらえたか、その解明は大乗經典を読むさいに研究者の意識のなかに出現する表象をどう理解すればよいかという第2章の中心的課題に関わる。この課題の考察に資する一節をデリダの言述のなかから引くことから始めよう。

フッサールの現象学を精緻に辿りつつ批判するデリダは、『声と現象』の第四章「意味と表象」le vouloir-dire et la représentationにおいて「表現と意味の純粹な機能は、伝達したり、通知したり、顕在化させたりすること、すなわち指示すること *indiquer* ではない（下線）――

<sup>25</sup> Derrida [1967b: 297ff.], デリダ [2013: 405ff.].

引用者)」という主題についての考察の結論をつぎのように示す。

……私が語をいわば〈現実的効果をねらって〉effectivement 使うとき、伝達の目的でそうしようがしまいが…〔中略〕…最初から私はある種の反復構造を（のなかで）実行しなければならず、その反復構造の構成要素は、表象–代理的 *représentatif* でしかありえない。もしできごとという語が代理不可能で不可逆的な経験的な一回性を意味するのだとすれば、記号はできごとにはなりえない。ただ〈一度〉しか生じないような記号は記号ではないだろうし、純粋に特殊表現でしかないような記号は、記号にはなれないだろうからである。意味するもの〔能記〕*signifiant*（一般）は、それを変容させうるさまざまな経験の特性にもかかわらず、しかもその経験の特性をとおして、その〔意味するものの〕形態において識別可能でなければならない。経験的できごとと呼ばれるものが必然的に意味するものに被らせる歪曲にもかかわらず、しかもその歪曲をとおして、それは依然として〈同一のもの〉でなければならず、そのようなものとして反復されることができなければならない。音素 *phonème* や書記素 *graphème* は、ある作用や知覚のなかにすがたを現すたびごとに、ある意味ではつねにかならずべつのものであるが、ひとつの形式的同一性がそれを繰り返し、それを識別することを許すのでなければ、一般的に記号として、また言語として機能しない。この同一性は必然的にイデア的である。したがってそれは必然的に表象–代理 *représentation* をふくんでいる。…〔中略〕…この表象–代理的構造は、意味〔記号〕作用 *signification* そのものであるのだから、私は、ある種の際限のない表象–代理に根源的に巻き込まれることなしに、〈現実味をもった〉言述に着手することはできない。

…〔中略〕…記号一般の根源的に反復的な構造のために、現実味をもった言述が想像的な言述と同じくらい想像的なものである可能性、そして想像的な言述が現実味をもった言述と同じくらい現実味をもっている可能性は大いにある。表現に関わる場合であれ、指標的な伝達作用に関わる場合であれ、実在と表象–代理の、本物と想像的なものの、単純な現前性と反復のあいだの差異は、つねにすでに消されはじめているのである<sup>26</sup>。

この一節は、言語と意識と存在の問題をとらえて諸原理の原理としての現象学を打ち立てようとするフッサールの思考を辿りなおす過程でデリダが到達した、ひとつの結論とみてよい箇所である。三箇所の〔中略〕のうち、最初の部分にはデリダの分析を正確に知るために重要な内容が説かれており、次章で山口〔2010〕の仏教思想理解と比較するさいにあらためて言及する。いまここでその文脈全体を復元することは、問い合わせフッサールの思想の検討に向かわせ議論を煩瑣にするので、大乗經典というテクストの研究方法を探るという目的にそって、表象の起源と性質に問題を絞っておく。

この一節でデリダが示していることは、経験的できごと、意味、表象、言語=記号、こうした要素が、相互に密接不可分な関係をなすひとつのネットワークに織り込まれている意識の状況である。ひとはことなるできごとを経験するたびごとに、それを不变の語や記

---

<sup>26</sup> Derrida [1967a: 59–60]、デリダ [2005: 113–115] を一部改訳。

号に託してみずからその意味を把握しようとし、また他をして把握せしめようとする。つまり、意味の成立は、形態上はつねに可変的な経験とつねに不变的な記号とのあいだで実現する。したがってできごとの意味の成立を経験するとき、ひとはつねに「反復構造」あるいは「反復構造のなかで *dans*」「実行しなければなら」ない。

行為の一回性は、記号や語に置き換えられる瞬間たちまち反復性に変ずる。というのも「ただ〈一度〉しか生じないような記号は記号ではない」と「純粹に特殊表現でしかないような記号 *un signe purement idiomatique* は記号にはなれない」からである。しかして「その反復構造の構成要素 *élément*」は一回的でしかないはずの経験を、反復を前提として成り立つ言語として理解可能なものに置き換える役割を有するものだから、それは必然的に「表象-代理的 *représentatif* な性質」のものである。

ここで翻訳者の林好雄が *représentation* について「表象-代理」とほとんどつねに二訳を併記していることは注目にあたいする。この *représentation* は、視覚像として結ばれたものであろうが、聴覚像として出現したものであろうが、あるいは——表象という訳語にもかかわらず——いずれの像も明確に結んでいかぬが、重要ではない。像がいかなる経緯でどのように結ばれるか、それは不明であっても、大切なのはそれがつねにできごとそのものとしてではなく、その代理として、しかも同一性を保持した代理として意識に出現している点である。

じっさい語や記号という「意味するもの」*signifiant* は、「それを変容させうる」「さまざま」固有の「経験の特性」につねに巻き込まれる「にもかかわらず」、いやむしろ固有の「その経験の特性をとおして」、その語や記号の「形態において識別」されることができる。つまり、「経験的できごとと呼ばれるもの」が必然的に語や記号に「被らせる歪曲にもかかわらず、その歪曲をとおして、それは依然として〈同一のもの〉 *le même*」であり、「そのようなものとして反復されることができる」。言語=記号の考察において見落とされがちなこの事態については、どこまでも注意を払う必要がある。

記号の基本要素である「音素 *phonème* や書記素 *graphème*」を取りあげても事情は変わらない。原理的に考えるなら、これらは、一方で、ときどきの経験的な「作用や知覚のなかにすがたを現すたびごとに」「つねにかならずべつのもの」でなければならない。それにもかかわらず、他方で、それらが音素であり書記素であるという効力を有するかぎり、「形式的同一性がそれを繰り返し、それを識別することを許す」ものでなければならない。この同一性は、個別の多様性を理念的「一」にまとめあげ、代表-代弁しているという点で「必然的にイデア的」であり、「表象-代理」をうちにふくんでいる。

こうした「表象-代理的な構造 *structure représentative*」こそ、ただ一回的なできごとが意味となる「意味作用（記号作用）*signification* そのものである。したがってひとがなにか意味のある「〈現実性をもった〉言述に着手」しようとおもうなら、その瞬間に「際限のない表象-代理に根源的に巻き込まれ」てしまう。現実的 *effectif* であろうが、想像的 *imaginaire* であろうが、意味が発生する言述にかかる以上、この構造は免れえない。だからこそ「現実性をもった言述が想像的な言述と同じくらい想像的なものである可能性、そして想像的な言述が現実性をもった言述と同じくらい現実性をもっている可能性は大いにある」。それは、孤独のうちに発される独白のような、他への伝達を目的としない純粹な言述である「表

現 expression に関わる場合」であっても、他者への伝達を目的とした「指標的な伝達作用 communication indicative に関わる場合」であってもよい。それが語や記号をもちいた言述であるかぎり、「実在と表象—代理の、本物と想像的なものの、単純な現前性 la présence simple と反復 la répétition のあいだの差異は、つねにすでに消されはじめているのである」。

デリダの考察するこの微細な地平では、経験的できごとと、意味と、表象と、言語—記号とは、ひとつの動的な関係のなかに織り込まれている。この複層のシステム、あるいはネットワークがエクリチュールである。

### 3.4 歴史性と文学性の非連続—大乗經典の特性—

以上、表象の位置づけをめぐって言語論的転回をこころみる論者たちから難問を突きつけられた歴史学がいかにして学の根拠を確保するのか、遼塚忠躬の議論とそこで引用されるギンスブルクの所論を取り上げて考察した。だが、デリダによる表象のあつかいと比較をするとき、両者いずれの議論もテクスト論の核心からは離れている。それは歴史学がテクストを、テクストとはべつの独自の時空間の座標軸内部にすえられる客体物としてとらえ、「心的なもの、社会、世界といった複数の層のあいだの諸々の関係からなるシステム」であることに十分配慮をなしていない点に起因している。システムとしてのテクストは、時空の座標軸におさまらないのみならず、座標軸を創出し、座標軸そのものとなる。このときのテクストは、歴史によって生み出される歴史の所産なのではなく、歴史を生み出し成立させる場となっている。

こうしたテクストについての理解の相違は、テクストを世界内の存在者としてとらえるか、世界そのものとしてとらえるかという相違にある。独自の時空間を構成することを意識して編まれたテクスト、すなわち諸宗教の聖典や創作的作品、さらにフィクションは、テクストの言説の様態の特異性とそれを受け容するものの姿勢の特異性によって、歴史の所産としてのテクストとは質的ともいえる断絶を示す。この点で歴史研究のなかには包摂されえない。

遼塚もこうした特性をかかえた種類のテクストの存在意義と歴史研究との断絶を認めている。ただそこにも再考すべき余地が残されている。それは歴史学において構築される認識空間と聖典やフィクションを相手として構築される認識空間との区別が十分になされていない点である。遼塚は、文学作品を「真実」の領域の問題であり、「事実」をあつかう歴史学の領域を超えるものとみる。ここまでではよい。けれどもその超えたに問題が残っている。

遼塚によれば、歴史学における事実は、構造史上の事実、事件史上の事実、文化史上の事実の三つに分けられる。構造史上の事実とは、ある男が生まれたとか死んだとか、ある市場で商品が売買されたとか、いわば数で表わすことのできる事実で、「それ一個だけではほとんど意味をもたないが、反復的な大量現象になってはじめて意味をもつような事実<sup>27</sup>」をいう。一方、事件史上の事実は、源頼朝が鎌倉幕府を開いたとか、ロベスピエールがテルミドールの反動で失脚したとかいう、伝統的歴史学が好んで取り上げてきた、「前後の歴

---

<sup>27</sup> 遼塚 [2010: 138].

史的文脈のなかでその事実そのものに意味があるような、一回限りの事実」を指す。文化史上の事実とは、個人の域を超えた人間集団の習俗や心性や社会的結合関係や政治文化などを示すような事実であり、それらは表象や言説というかたちをとつて外に表れる<sup>28</sup>。

遅塚は、これら三つの事実のうち構造史上の事実は揺らぐことがなく、事件史上の事実は揺らぐ可能性があり、文化史上の事実は揺らぐと指摘する。野家啓一の「物語り論」が適用されうるのは、このうち第三の事実および第二の事実の一部である。「歴史学における事実認識の対象は、構造史上の事実→事件上の事実→文化史上の事実、という順序で次第に揺らぎが大きく」なり、「事実」は「この順序で次第にその確認や復元が困難になる」。さらに遅塚は、この「事実」の「先には、歴史家の認識しえない「真実」の世界が無限に広がっている」とし、その概要を以下のようにまとめている。

個人の心の内面については、それが何らかの行為となって外に表れる（痕跡を残す）ならば、その行為がすなわち事実になる。たとえば、一七世紀の日本で、ポルトガルから来航した一人の司祭が踏絵を踏んで棄教した（転んだ）という行為があったようである。その行為は一つの事実であろう。しかし、たとい彼の心の一部分が踏絵を踏むという行為として表現されたとしても、その行為の奥底に、ほんとうのところ、どういう心の動きがあったのかは、事実とは次元を異にする真実の領域に属し、歴史学の対象にはなりえない。この司祭をモデルにした遠藤周作の『沈黙』（一九六六）は、次のような情景を描いている。潜伏中に捕らえられた司祭ロドリゴは、穴吊りの拷問を受けて苦悶する切支丹百姓たちの呻き声に、ついに堪え切れなくなる。そのとき、彼の心の耳に、踏絵のなかから彼を悲しげな眼差しで見つめている基督の声が聞こえる。「踏むがいい、踏むがいい、私はお前たちに踏まれるため、この世に生まれたのだ」、と。…〔中略〕…このようなロドリゴの心の内面の動きは、もちろん遠藤の創作である。だが、それがおそらくは真実の一面を描いているからこそ、この作品は読者の深い感動を呼び、永く読み継がれているのであろう。そして、歴史学は、芸術とは異なって、こういう真実の世界に踏み込むことはけつしてできないのである<sup>29</sup>。

ここにある「行為の奥底に、ほんとうのところ、どういう心の動きがあったのかは、事実とは次元を異なる真実の領域に属し、歴史学の対象にはなりえない」という件、さらにそれが「真実の一面を描いているからこそ」「読者の深い感動を呼び、永く読み継がれているのであろう」という件は、整理しなおす必要がある。

ポイントは二つある。第一は、ここで導入される「真実」について、遅塚は歴史学の対象とはなりえないしつつも、じっさいには、構造史上の事実、事件史上の事実、文化史上の事実という「事実」と連なるかたちで立て、「事実」から「真実」までを連続的に移行する段階か階層のようなどらえかたをしている点であり、第二は、その「真実」——ここでは遠藤周作によって描かれた司祭ロドリゴの胸中——を、あたかも文献が書かれた当時に存在した「真実」であるかのようにとらえている点である。

この二点は相互に深く関係している。遅塚にとってテキストは、外的「事実」を指し示

<sup>28</sup> 遅塚 [2010: 141]。

<sup>29</sup> 遅塚 [2010: 152]。

すものであろうが、内面の心情を表わす「真実」であろうが、テクストが形成された時点の「過去」世界の時空座標軸の内部にしつかり固定されている。けれども、遠藤周作によって描かれたロドリゴ棄教の一節を「真実」を示したものとして確信せしめたもの、それは「現在」の遼塚じしんによる「テクストの読み」にはかならない。つまり『沈黙』の一節に記された「真実」は、17世紀の長崎の宣教師の内部に存在する「過去」なのではなく、20世紀の作家が織りなす作品と21世紀日本の歴史家がその作品を読みつつある意識のあいだに生じている〈未過去〉である。

「真実」はテクストに存する客体的属性ではなく、「書き」「読む」行為において出現するできごとである。それは作品の著者とその読者とが、おののおの暗黙裡にいだいている個人的関心や置かれている歴史的状況などの諸要素をかかえつつ、共同でつくりあげるテクスト内部の問題であり、「心的なもの、社会、世界といった複数の層のあいだの諸々の関係からなるシステム」の問題である。

遼塚の問題提起に、こうした補足を施したうえで、大乗經典をとらえなおしてみると、それは「それ一個だけではほとんど意味をもたないが、反復的な大量現象になってはじめて意味をもつような」構造史的事実を叙述するものではなく、「前後の歴史的文脈のなかでその事実そのものに意味があるような、一回限りの事実」を指す事件上の事実を表すものでもなく、「個人の域を超えた人間集団の習俗や心性や社会的結合関係や政治文化などを示す」文化史上の事実を記述するものでもない。たしかに文学的作品に近いが、江戸時代の長崎という特定の時空間に固定される歴史的事実を装って構成された『沈黙』のようなテクストとも大きくことなった、自由に時空間の創出を企てるテクストである。

アラン・コールが指摘しているように、大乗經典は歴史的現実にはありえない全知者性を有した語り手——ほとんどの場合にはブッダ——を經典の中心にすえ、物語のなかにいるだれも占めることのできない地点から語らしめ、だれも至ることのできない地理と時間のゾーンから発信せしめている。ナラティヴの内部に記される行動と言説は、いったいだれにどのように観察され編纂されうるのか、すべてがなぞのなかに安置されており、世界を必要に応じて再創造する<sup>30</sup>。こうした特性をもつテクストである大乗經典、それは歴史学的方法ではあつかえるものではない。歴史学は「芸術とは異なって、こういう真実の世界に踏み込むことはけっしてできない」<sup>31</sup>という指摘を、ここで想起すべきである。

## 4 仏教哲学における課題

### 4.1 山口瑞鳳の仏教思想理解—思想と思想史の差異—

以上、第3章では、表象の正体を追究しつつ西洋形而上学史上の中心問題を深く掘り下げてゆくデリダの考察が、仏教が文献から歴史として復元されるという理解に重要な疑義を呈するとともに、仏教思想そのものに対して深い考察の端緒を提供するようすをみてきた。そこで論じたように、歴史学を厳密に原理づけようとするものたちの問題点は、煎じ詰めれば、テクストとなつた言語や言説とはべつの事実や真実が存在し、テクストはその

<sup>30</sup> Cole [2005: 16–17].

<sup>31</sup> 遼塚 [2010: 152].

事実や真実を上手く、あるいは拙く、あるいは誤って模倣する二次的な存在であるとする理解にある。つまりその論者たちは、現存在を言語=記号的事態に深く浸透されたものとはとらえず、その制約から解き放たれて存在しうるものとみなしているのである。

じつはこの姿勢に共通する問題は、歴史的研究ばかりでなく哲学的考察においても確認できる。この点について仏教思想の独自な解釈を展開する山口瑞鳳〔2010〕の所論と比較することは、この課題の深さを知るうえで有益である。8世紀インド・ナーランダ寺の学匠で、チベットにインド仏教思想を根づかせたシャーンタラクシタ（寂護、725–788）の『中觀莊嚴論』に正統仏教思想の流れを認める山口の所論は、これまでの仏教研究者たちの仏教思想理解とは重要な点で異なっている。

山口の論ずるところによれば、最初期の仏教以来、仏教思想の本流においては、「知覚の原因としての外界」「知覚された結果としての表象」「表象から抽出されて記憶されている観念」という三者を区別する「三つの時間」が明確に意識されていたにもかかわらず、ヴァスバンドウ（世親、5世紀）をはじめとする多くの思想家たちがこの点を理解しないまま誤った仏説理解を展開した。現代の研究者たちはおよそ例外なく前轍を踏んでいるのみならず、そこに西洋哲学における時間と存在の理解の誤りまでを加え、いつそう仏説の真意から遠ざかってしまったという。「三つの時間」の意味するところは、著書の「はじめに」において以下のように示されている。

大まかに言うと、「三つの時間」とは次のようになる。先ず、第一の時間では、知覚原因になる外界の先驗的〈変化〉が、過去と未来の境になる〈今〉として、未来へと経過しながら停滞なく消失する。この知覚原因の〈変化〉に向き合っている生体が、天与の感受機能により外界の時間的経過を知覚に取り込み、持続する瞬間の空間的軌跡に変えて静止、移動の「表象」を纏める。この瞬間毎の虚構の「現在」に表象が成立し、その直後に消失する。これが第二の時間である。表象は瞬間の前後が区別されないまま静止的に捉えられ、そこから抽象された没時間的形態観念が、それを指す名稱と共に「名色」として構成され、記憶されたその「名色」から言語表現が形成される。新たに経験され、誤って外界の捕捉とされる表象は全て、想起された「名色」に同定され、言語表現どおり「生・滅」する実体として認識される。この実体を支える「名色」の没時間的恒常が最後の第三の時間である。

西洋の哲学は、右の最後の時間のみで外界実体視を許す。それが仏教哲学の理解を妨げる基本的な欠陥であった<sup>32</sup>。

あざやかな理解である。引用に示された仏教思想理解の理論的支柱をまとめるなら、第一に、知覚の根拠となる外界の存在を認める点、第二に、その外界が無限小の単位時間に存在するという時間の空間化を斥ける点、そして第三に、「縁起」を現象一般のありようを指す術語ではなく、人間の意識と外界との関係に関与する術語と解する点になる。

これら三点は、仏教思想史上に位置づけるとき、現在の仏教学界で共有されている理解の中核を突き崩すほどの重要な問題提起となっている。第一の点は、ひとの認識の成立は

<sup>32</sup> 山口〔2010: ix-x〕。

外界の存在によっているというのだから、唯識思想が究極的実在のありようとして説く「三界唯心」や「唯識無境」といった理解とは究極的に相いれない。しばしば仏教の議論において常態化している、意識に起こるできごとを意識の問題として単独に論ずることが不可能となり、意識を超えた先駆的な外界の存在との関係において把握しなおさなければならなくなる。

第二の点において、仏教の認識論あるいは存在論の根幹をなす「刹那滅」*kṣanika* という理解が成り立たなくなってしまう。存在は刹那 *kṣana* を有している ‘-ika’ ものではなく、刹那すら有することができないままに、ただ推移しつづけている。だとするなら現今学界における認識論が大きく依拠するダルマキールティ（法称、7世紀、一説に6世紀）の所説であるところの究極的存在を根拠づける根本的条件である「刹那の存在」、それと表裏の関係をなす「効果的作用 *arthakriyā* の存在」、そして「直接知覚の対象となる固有相（独自相）*svalakṣaṇa* の究極的存在」の意義、これらは崩壊してしまうだろう。谷 [2012] が指摘するとおりである。

第三の点において、「縁起」は、こうした刹那すら有することのできない外界に意識をもつ生体が向かうときに「知覚」が成立する事態を指示示すためにもちいられた術語であり、世界の事物や事象一般の相互の成り立ちを説いたものではない。したがって縁起を世界のあらゆる事物の関係に言及する術語とみる多くの仏教学者の理解は覆されてしまう。縁起理解についてのこの視点の転換にいかに応答するか、それが学界に対して問われている。

こうした重要な問題を提起しているにもかかわらず、本著あるいは本著の各章を構成する論文に対する学界からの評価は、同書「第八章」の前身となった山口の論文に対する福田 [1994] の厳しい批判のちには、好意的だが総論的論評にとどまる谷 [2012] を指してほかにない。驚くほど注目されていないのである。

学界が本著に対して沈黙してしまうのには、おそらく二つの理由がある。ひとつは原テクストからの訳文もふくめ本著の論述の文体の特異性であり、もうひとつは仏教研究における思想研究——思想史研究ではない——についての無理解である。この二つは相互に関係している。第一の点からみてみよう。

論理的に構成された仏教のテクスト、すなわち論書を研究する場合、ことに日本の研究者は、研究の客觀性を確保するため、学界で共有された訳語を符牒のようにもちいつつ、テクストに対する訓詁学的注釈に自己の立場を限定するかたちで研究を進める傾向が強かった。それに対して本著は、テクストの諸概念に対して独自の訳語を与え、本文解釈のための補説を随所に付加しつつ論述を構成している。

ここにしめされた三点の特徴も、山口 [2010] が展開する議論全体をささえる基盤でありながら、個々の仏典のなかに体系的かつ明示的に説かれているわけではない。これらの要素を課題化しようとすれば、翻訳は括弧つきの補説を必要とするものとなる。したがって「山口博士の主張は博士が補った部分にしか見いだせない」<sup>33</sup>結果になってしまう。けれども同書の注目すべき点は、施された訳や付された補説が、たんに現代日本語としての読みやすさをめざすたぐいのものではなく、仏教における認識論や存在論の成り立ちを根底

---

<sup>33</sup> 福田 [1994: 65].

から基礎づけようと意図してなされていることである。それは訓詁学的関わりに内在する問題をみすえ、その限界を超えようとするこころみである。

これは第二の点に関係する。思想を研究するさい、これまでの仏教学はほとんど思想史研究のみを方法として採用し、思想研究の意義を認めることに消極的であった。たしかにそこには、思想研究と銘を打つ論文や著作の少なからざるもののが、テクストの厳密な読みを離れ、著者の自由な発想を展開したにすぎなかつたという困った問題がある。だがそれはほんらい思想研究が負うべき責めではない。

思想研究と思想史研究とでは研究方法にかんしてよって立つ原理がことなっている。思想史であればそれは歴史であるから、ひとつの思想に対する評価は、時系列の準拠枠におさめ取られ、先行する思想の発展や衰退や変容というかたちで与えられる。相互に接触が認められない思想どうしは、原則的に研究対象にはなしえない。一方、思想研究において、思想は、時系列の準拠枠から解放され、個々に独立した価値が与えられている。したがつて、思想は、歴史的にみて相互に直接の接触がなかつた場合でも、比較をすることが可能であり、思想の意義は時空の座標軸内に固定される必要はない。むしろ厳密な意味で思想は歴史に還元しえないという立場に思想研究は立っている。

思想研究と思想史研究のこうした方法的差異を認識したうえで、仏教の研究方法として思想研究に独自の意義をみいだすことは重要である。さもなければ、仏教思想が西洋哲学をはじめとする他世界の思想との直接的な関係において把握される可能性は閉ざされてしまう。その意味で山口のこころみは評価されるべきである。

#### 4.2 フッサールによる「現在」理解との共通性

山口 [2010] によって示された以上の理解には、いくつかの重要な問題がふくまれている。まず注目されるのは、この三つの時間理解が、デリダが『声と現象』において検証し批判するフッサールの理解に酷似している点である。「第一の時間」は、言語=記号的事態を抹消し、現前性を確保するという機能において、〈後期〉フッサールのいう「生き生きとした現在」にほとんどそのまま対応している。フッサールの現象学は、対象がありありと現前している知覚場面を明証的認識の最高の範例として立てるが、それは知覚の「現在」へ向けての還元でもある。つぎに引用する『現象学事典』の一節は、その内容を簡潔にまとめている。

……この現在は、すでに〔フッサールの〕初期時間論において示されたように、(過去)把持と(未来)予持によって形成された二つの地平(過去地平と未来地平)に取り囲まれ、連続的にそれらと融合する一定の幅をもつものである。しかし今や現象学的反省は、超越論的主觀性としての意識の作動しつつあるまつたき現在(原初的・現様態的現在)へと遡り、超越論的主觀性そのものの機能現在を解明しなければならない。この原初的現在こそが、現象学が依拠するあらゆる明証性の根源であるはずだからである。これが現象学的反省の作動しつつある現在への「徹底した還元」であり、この還元において先の過去地平と未来地平は括弧に入れられることになる。しかし、この還元は単に時間位置の一つとしての「現在」を取り出すにとどまるものではない。なぜ

なら、知覚対象をノエマとして構成しているノエシスとしての内的意識流は、それ自身時間的経過をもった被構成体である以上、この意識流をそうしたものとして構成する根源へと向けて還元はさらに繰り返されねばならず、こうして確保された〈構成する根源〉は、時間的被構成体としての意識流（の現在）にさらに〈先立つ〉何か〈非時間的なもの〉という性格を帯びてくるからである。後期時間論において現れた「生き生きした現在」とはこうした〈構成する根源〉のことにはかならない<sup>34</sup>。

ここにフッサールが示す「意識流に先立つ」「構成する根源」としての「非時間的なもの」である「生き生きした現在」の時間は、山口が想定するところの、知覚が成立する以前の「第一の時間」に対応する。たしかに、フッサールのいう「生き生きした現在」は、超越論的主觀性において現れる「現在」であり、あくまで意識の側の現在であるから、山口のいう、知覚の原因となる意識外の先驗的事態ではない。これは両者に見られる重要な相違である。けれども、言語=記号を排斥するための基点という機能に注目するなら、両者はそのまま重なっている。この点で「西洋の哲学は、右の最後の〔第三の〕時間のみで外界実体視を許す」という山口の批判は、すくなくともフッサール以降の哲学にはあてはまらない。

つぎに、山口の指摘する「第二の時間」「第三の時間」は、さきに引用した『声と現象』のなかの、第三番目の〔中略〕の箇所に説かれる〈初期〉フッサールの理解を中心とした表象をめぐる議論の内容に、これまた重なっている。デリダは言語=記号的事態、すなわちエクリチュールのなかに、あらゆる種類の表象-代理がつねにすでにふくまれていることを指摘する。このなかでデリダは、フッサールが課題とした、記憶をふくまない現在の知覚 *Vorstellung*（表象）としての *représentation*（表象-代理）と、記憶を交えた「再生反復一般の可能性である」*Vergegenwärtigung*（準現在化-再現前化）としての *représentation* の差異に言及している。前者は山口の指摘する「第二の時間」に出現する表象に、後者は「第三の時間」の表象にそれぞれ相当する。

古代インドやチベットの仏典の読解から、20世紀の哲学的議論の要所を導き出した山口の慧眼と論理の鋭敏さには感嘆の念を禁じえない。と同時に、デリダがフッサールの考察を辿りつつその不十分な点を指摘し、そこから大きな転換を企てたこころみは、そのまま山口の所論に対する批判ともなる。

「三つの時間」論の問題点は、存在論と認識論と言語論とが相互に分離され、それぞれが第一の時間から第三の時間という過程を経つつ、この順序で成立するものであるかのように論じられている点にある。デリダに言わせれば、これら三者は相互に入り組んだ関係をなしつつ、不可分なシステムを構成している。それらは互いに分離することもできなければ、まして個々が系列をなして発生するようなものでもない。「三つの時間」の区別は、できごと（経験）と言語（記号）の両者の不可分な関係の把握が闇扱かれているところ、むしろ意図的に排除されているところに生まれている。

この点を明らかにするため、先の山口〔2010〕の引用における「第三の時間」の議論からみなおしてみよう。ここで指摘されている「観念的実体として抽象され」「没時間的形態」

<sup>34</sup> 木田元ほか編〔1994〕「生き生きした現在」の項。さらにデリダ〔2005: 244-247〕参照。

である「名色」nāmarūpa は、名 nāma と色 rūpa という二語からなる術語であることが示すように、記号学的に見れば、nāma（名）なるシニフィアン signifiant（音など、記号の形態的側面、能記）と、rūpa（色）なるシニフィエ signifié（記号の意味や印象などの観念的側面、所記）の不可分な関係からなるところの、総体としての記号そのものである。それに対しても、ときどきに起こる個々の「できごと」は、この記号の外に存在する、記号の指示対象、すなわちレフェラン référent としていちおう理解しうる。けれどもその「できごと」が、ひとにとってなんらかのかたちで有意味な「経験」となっているとき、それはシニフィアンとシニフィエが分かちがたく結びついた言語=記号的事態のうちに内部化されており、それらを離れて外界に屹立する実在ではありえない。

外界に存在したかにおもえた「できごと」は、瞬時に言語=記号を介して認識に転位する。これは、たちどころに起こる転換であって、そこには山口が立てる三つの時間のような段階も推移もプロセスも存在しない——あるいはたとえ存在していたにしても、それは経験以前の事態であるから、だれにも知りようがない。

外にあったできごとがひとの内なる経験となるとき、それはシニフィアンとシニフィエの関係からなる言語=記号的事態に転じている。できごとがあらたな経験となるときに刷新されているもの、それはこの言語=記号的事態の全体である。レフェランとしてのできごとがいかに新奇なものであろうとも、それだけでは現存在にとっての世界は毫も変わっていない。現実の経験世界において、指示対象はつねに瞬時に記号的事態に包摶されるのであり、ひとのまえに単独で現れることはない。持続的に現れるのは能記と所記の相互関係なのである。

この能記=シニフィアンと所記=シニフィエとの関係は相互に入り組んでいる。シニフィアンはつねにシニフィエをともなっており、そのシニフィエはときどきのできごとが経験になるさいに更新されるが、変わることのないシニフィアンは、変わりつづけるシニフィエによってその内部を変容されつづけている。

なにがしかの鮮烈なできごとを経験した後に、なじみ深い響きの語がまったくあらたな意味をもって現れてくることがあるとすれば、それは同じ響きのことばがあらたなシニフィエをともなったあらたなシニフィアンに変じたのであり、そのシニフィアンは以後、それ以前とはことなる意味内容をもち、ことなる指示対象を志向するあらたな能記となっている。それでいて形態上は以前とまったく同一の能記なのである。表象—代理 représentation 機能は、こうした相互依存的シニフィアン—シニフィエ関係のうちにレフェランが内部化されるという構成のもとに成立している。

したがって、人間の経験世界においては、山口 [2010] の理解に示されるように、言語=記号の存在と無縁に生まれた表象が、つぎの瞬間に不意にいわれもなく言語=記号に巻き込まれ、別次元の表象になるのではない。そもそも知覚や認識それじたいが、言語=記号的事態として代理構造的に成立しているのである。

先にこのエクリチュールの地平には経験的できごと、意味、表象、言語（記号）が密接不可分な関係のもとにひとつのネットワークに織り込まれていると述べたのは、経験的できごとをおさめとるこの同時的な複層構造を指している。これを単線的に系列化された関係としてとらえるのは、実体のないシニフィアン—シニフィエ関係からなる記号が外界の

実体的実在としてのレフェランを指し示すという、言語の指標的機能と外在する実体世界という、両者の一方向的な実体論的思考、あるいは直線的な時間の観念に、強く縛られているからである。

ひとが経験することの不可能な先駆的時間である「第一の時間」における存在は、言語も身体も不在でありながら、なおも身体の外部にあることが認められる——そうでなければ、第二の時間において生体がそこに「向きあう」ことなどできない——まことに不思議な潜勢的レフェランにほかならない。

ついで、言語も身体も超えたこの独立自存の存在が、ひとの現実的経験であるところの「第三の時間」の「表象」に転ずるために立てられたもの、それが「生体」が「天与の感受機能」を介して知覚を構成する「第二の時間」である。ここでは、身体性は回復されながらも、言語=記号は不在のままの「生体」なる媒介者が登場し、「第一の時間」における先駆的できごとを外部から指示しつつ、いまだ言語が介在しない指示対象を実現する。

この段階の時間において出現する「外界が知覚に向かって *pratītya* 纏まって生起する *samutpāda*」という山口に独特の縁起理解は、言語=記号が存在しないにもかかわらず、外界をレフェランとする主体を、生体というかたちで確保する機能をもつ。この縁起を成立させることのできる生体は、指示機能のみを有しながら、シニフィエとシニフィアンをもたない言語=記号にほかならない。まさに「摩訶不思議な」ものである。

これら第一の時間、第二の時間、第三の時間におけるできごとは、じっさいには相互参照可能な関係にあるため、同時とは言えなくとも異時ではないありようで共在している。その点で三つの「時間」という継時の推移を予想させる語は適切ではなく、共在性を表わすことのできる三つの位相、あるいは境位と言い換えられるべきであろう。

三つの時間が三つの位相、境位であるなら、そこにおいて起こる事態の構造は、山口が徹底して斥けようとする唯識の理論構造と区別が困難なほどに酷似している。唯識の原語 *vijñapti-/vijñāna-mātra* が意味するところは、字義に忠実にしたがうなら、世界はシニフィアン—シニフィエのみであることであり、それはまさにテクスト内部のみが存在することを述べたものにほかならないからである。

#### 4.3 想定されるデリダからの反問

こうしてみれば、山口が「三つの時間」の区別をもって全力をあげて保証しようとしているもの、それは第二の時間における、外界の存在を根拠とする真正なる知覚としての表象と、第三の時間に属する、言語を根拠とする想像や記憶や妄想などのいわば虚偽が混入した表象という、両者のあいだの質の「差異の維持」である。じつはこれこそ、デリダがフッサールを批判する核心部分にほかならない。

デリダのことばを借りるなら「この差異を維持することは——形而上学の歴史において、さらにフッサールにおいて——、現前性を救い出し、記号を還元-抹消したり逸脱させたりする執拗な欲望に応じている」。「直観と現前性の哲学は、古典的なやり方で、記号を消去することができる。この哲学は、記号を逸脱させることによってそれを消去し、再生と表象-代理とを、単純な現前性 *présence simple* に不意に到来する変様 *modification* にすることによって無効にする」。これこそが批判に曝されるべき「西洋の哲学そのものであり、西

洋の歴史」なのである<sup>35</sup>.

言語=記号のはたらきを一方向的な指標的機能に限定することによって現実のありようから「逸脱」させ、その逸脱を保証するための根拠として山口のように言語外世界を先驗的な实在として立て——あるいはフッサールのように意識内部に究極的な現在である「生き生きとした現在」として立て——それをとおして「現前性を救い出す」こと、それは究極的には言語=記号の「抹消」を企図している。

シニフィアン-シニフィエ関係としての記号に、レフェランとして外在する实在をつねに対置しようとする、言語=記号的事態に纏わりつくこうした実体論的思考の習癖、あるいは「執拗な欲望」を取りのぞかなければ、西洋形而上学史上の「閉域」からの解放は実現しえない。山口の主張するように、もし「三つの時間」が「仏陀の親説」であるとするなら、それは「意識に現前するものの实在」を根本に立てる西洋形而上学の歴史の閉域内部に閉ざされた思惟そのものである。だとするならブッダの思想じたいが脱構築の対象とならなければならないだろう。だが仏教思想は言語=記号的事態にきわめて周到な配慮をしており、その懸念は無用である。

これに関連して注意すべき問題がある。それは山口の立てる「三つの時間」が、シャーンタラクシタが示す「旋火輪」の比喩をもとに組み立てられていることから明らかなように、もっぱら視覚映像を立論の基礎としている点である。けれども、「自意識」「自己認識」の解明を目指すフッサール以降の現象学における意識の問題は、つねに言語との関わりにおいて論じられている。その流れのなかにあってデリダによって焦点化されたもの、それは「声」である。意識の「声」、それはフッサールが追究した「指標機能を欠いた」言語のはたらきであり、「獨白」においてあらわれる「表現」のもつ根源的様態を明かす鍵を握っている。

「声」に対する注目は、表象の問題を「意味」の問題との関連で考察するさい欠かすことのできない。「意味」の発生を問題とするとき、視覚的イメージのみに注目したのでは十分な考察はおこなえない。じつさい山口は名詞概念を論ずるときには「表象」を論じているが、動詞について表象は成り立たないとして「意味」を論ずる。これは表象を静止画像としてのみ理解することに起因する不具合であり、représentation 一般的の問題にはなりえていない。

フッサールのもちいる *bedeuten* (意味する) を、デリダが *vouloir-dire* (言わんとする) と訳すことには深い含意がある。名詞であろうか動詞であろうが、意識における意味や表象-代理の発生は、語の発生と活動にあるのであって、静止像の有無は本質的影響を与えてはいない。フランス語の *représentation* が表象、代理、上演の意味を同時にもつことは、デリダがことのほか注意するところである。

デリダは、言語=記号的事態である「エクリチュール」に巻き込まれることのない純粹な实在世界を立てることも、そこから言語世界におけるできごとが堕落的、派生的に生ずるという理解も、ともに表象-代理に対する基本的誤解としてていねいに論破する。人間はこの世界に生まれ落ちたとたん、「つねにすでに」存在している言語=記号的事態に巻き

<sup>35</sup> Derrida [1967a: 60–61], デリダ [2005: 115–116].

込まれており、経験としての意味を生きてゆくかぎり巻き込まれつづけてゆく。これこそが「現存在」Dasein, réalité humaine の偽らざるありようにほかならない。

現存在は、記号的事態につねに先行され、それから遅れており、したがってできごとからも遅れている。この遅延に内在する問題は、山口[2010]では、「第一の時間」から「第三の時間」への移行において生ずる「歪み」としてとらえられている。だがこの「歪み」を指いて「意味」は出現しない。フッサールの足跡を辿りなおしつつ、この問題を解明したデリダは、言語-記号的事態である「エクリチュール」に生ずる問題の構成を「差延」différance ということばで示す。

差異 difference という語に「時間的遅れ、隔たり」が含意された、デリダ自身によるこの造語には、究極的には「声として」「意識に現前する実在」を中心に据えつづけてきたプラトン以来の西洋形而上学を根底から問いかねおす戦略が込められている。いかなる種類のものであれ、ひとの認識はできごとと同時に成立することはありえず、つねにできごとから遅れている。認識、意味、表象の存在は、この「遅れ、差延」の現れにほかならない。

これを踏まえてデリダは、difference なるデリダ自身による造語の、固有の音価はもたず、表記としてのみ現れる文字 a に、声として意識に現前しないにもかかわらず、つまり通常の意味では存在しないにもかかわらず、その無音の声において、表象、知覚、記憶、意味が統合的に生起する事態を託した。『グラマトロジーについて』の「訳者あとがき」における「差延」についての足立和浩のまとめの一節を最後にあげておこう。

まず、difference という表記法について言えば、これは difference と書いた場合と発音上まったく変わらない。つまり、difference とするも difference とするも発音上区別することはできない。それは聞かれない(ne s'entend pas) がゆえに悟性〔聞かれること、聞くこと〕(entendement) を脱却している。この a は沈黙しており、一つの墓場のように神秘的でひそやかなものであって、エジプトの歴代の王族の墓であるピラミッドのように或る王朝の死を、つまりロゴス中心主義的形而上学の支配の終焉を、無言のうちに示している。だがこの表記法は、表音文字体系の内部でしか機能しない。この書法が表音文字体系の内部でのかすかな変更でしかないかぎり、またそれが依然として閉域内での試みであるかぎり、それは当然であり、必然的である。しかし、この a は狭義の表音書法の枠からはみだしていることも確かであって、それはこの a が何の音素をも指示しないことからも、あるいは e と同じ音素を示すがゆえに a がそれ独自の音素を指示せず、それゆえ言語の本質的なものである差異の戯れ（もちろん表音文字体系という閉域内部における戯れ）からは脱却しているように見えるからである。したがって、この体系の中では、書かれた場合の difference と difference との区別はいわば何ものでもない。それゆえ、それはたんに聞かれないだけでなく、見られもしない。それは聴覚も視覚も越えており、したがって感性をこえている。それは悟性と感性、〈叡知的なもの〉と〈感覚的なもの〉との対立をこえしており、そのような対立の無効の地点を、無言のうちに、また暗闇のなかで告知しているのである。それゆえ差延作用は、そのものとしては開示され得ない。それは感覚をこえているがゆえに世界的な存在者としては開示され得ず、悟性をこえているがゆえに意味のイデア性とし

て悟性に現前することも不可能である<sup>36</sup>.

## 5 エクリチュール論と大乗經典

### 5.1 シニフィアンとシニフィエの戯れとしてのテクスト

以上、第2章の3節より始まり第3章、第4章に至るまでの長い挿入をへて、ようやく大乗經典を論ずるところに辿り着いた。まず本稿の冒頭（2頁）に述べたことをあらためて確認しておく。すなわち、世界内存在としてのひとは、言語=記号によって深く浸透されていること、その意味で現存在とは、すでに存在するテクストのなかに自己が織り込まれている事態であること、現存在でありつづけることは、そのテクストの織りなしに関与しつづけるいとなみにほかならないこと、すなわち自己と世界との関わりは、言語=記号を通過するかぎり、自己とテクストとの関わりに重なってしまうことである。

そののち、国内の議論に限定されてはいたけれども、歴史学における言語論的転回の問題、さらに哲学における知覚と表象の問題を取りあげて考察した。その核心は二つある。ひとつは、できごとは、経験となるとき、言語=記号的事態のなかに、テクストとして織り込まれるとともに、言語=記号はできごとそのものと隔たりをもっていることである。ひとはできごとを直接には把握しえず、できごとからの距離、差異、差延のゆえに生ずる「意味」をできごとの代わりにその代補として把握する。もうひとつは、ここで生まれる意味は、言語=記号の外部にある指示対象として自存しているようにみえるレフェランが、シニフィアン（能記）－シニフィエ（所記）という一対の関係のうちに内部化されて生まれていること、言い換えれば、シニフィアンにはシニフィエがつねに随伴しており、経験的意味はこうしたシニフィアン－シニフィエの「たわむれ」によって成り立っていることである。

これら二つの核心は、仏教世界で起きているさまざまな問題を解明するうえで重要な役割を果たす。前者は、言語と言語外世界のできごとに関係し、仏教においては教理とそれにもとづく修行の意義を解明するための研究方法に関わってくる。後者は、言語世界の内部に特有の問題として、大乗經典というテクストに向き合う研究方法の問題、さらにはその出現の意義の解明に関わる。

本章はこの二点を、大乗經典の読解の問題にそくして考察する。まずは經典というテクストに関わる後者、すなわち経験的できごとの意味がシニフィアン－シニフィエの相互依存によることからみてみよう。

大乗經典の研究における出発点にあった問題は、研究者が經典を読むときに意識に生ずる表象、あるいは意味－印象のとらえかたにあった。研究者はこれらを經典の外に実在するなにがしかを根拠として生み出されたものととらえている。けれどもじっさいにはそれは、經典の言説とそれを読む研究者の意識との二者のあいだに、外部のいかなるできごとや事物も介在させることのないままに生じている。

テクストが世界であること、そこには言語=記号の能記と所記は存在するものの、指示対象の存在は第一義的意味をもっていないこと、これは大乗經典の研究はもとより、のち

<sup>36</sup> 足立 [1972: 365].

に述べるが仏教の修行方法の意義を明らかにするためにも重要な要素である。とはいえ、言語の指標的機能とそれに対応するものの実在を深く信じているものに、これは容易にわかりにくい事態もある。テクストの研究において、指示対象として外界に実在するものの実在性を否定すること、あるいは記号学的有意味の場から排除することの意義について、井筒俊彦（1914–1993）が示すつぎの一節は、こうした根ぶかい思い込みをいくばくか解消してくれるのではなかろうか。「書く——デリダのエクリチュール論に因んで」と題された論考である。

デリダ流の記号学的哲学者が、マルセル・マルソーのパントマイムを観ているところを想像してみよう、と彼〔デニス・ドノュー Denis Donoghue, Ferocious Alphabets, 1981——引用者挿入〕は言う。暗い舞台。マルソーの手が、ライトを浴びて暗闇の底から浮び上ってくる。しなやかに、細かく、ふるえる彼の指。微妙な指の顫動のなかから、突然、蝶が舞い上る。マルソーの指が、胡蝶の夢を夢見るのだ。「栩栩然として胡蝶なり」と、莊子なら言うだろう。

観客は、無論、それが指であることを知っている。だが、それがまた、蝶であることも知っている。感覚的体験の事実として、たしかに蝶が現前しているのだ。ひらひらと空に舞う蝶を、人は、目で見ている。感覚的体験の事実を否定することはできない。こうして、人は、マルセルの指の動きに蝶の現前を楽しむ。あたかも、そこに、蝶というものが存在しているかのように。

この場合、マルセルの指は、明らかに有意味的である。ある特殊な顫動状態において、指は蝶を意味している。象徴的に、蝶を指示する記号として、それは機能している。だが、蝶は、本当に、指という記号の「指示対象」なのだろうか。勿論、そうではないことは誰でも知っている。本当の蝶は、そこには実在していないということを、我々は知っている。「指示対象」が外界に客観的に実在するものを意味するかぎり、実在しない蝶は「指示対象」ではあり得ない。今ここに現前している蝶は、要するに、蝶の幻想にすぎないのである。

だから、とドノユーは言う、マルセル・マルソーの舞台を見物する記号学的哲学者は、マルセルの指から舞い出す蝶などには、始めから、なんの関心も抱いてはいない。マルセルの指の動きと彼ら自身の心との間に成立する関係だけに関心がある。この関係のうちに現われてくる様々な可能性と、彼らは遊戯したいだけなのだ、と。「様々な可能性」とここで言われているものこそ、この人たちの問題とする「意味」なのである。そこには、蝶は、いない<sup>37</sup>。

テクストの内部に向きあうものたちのうちに生まれる世界が、マルソーのパントマイムを見つめつづけるものたちの世界と重なることは、多言を要しないだろう。けれども、これはあくまで劇場のなかのできごとであり、現実はこうした虚構とは異なっている、という反論がありうるのでないか。果たしてそう言い切れるだろうか。井筒はさらにつづける。

---

<sup>37</sup> 井筒 [2014: 192–193].

実在しない蝶、蝶の幻想、を、あたかも実在する蝶のごとくに眺め楽しむ観客たち。みんな舞台の上での作りごと。だが、認識の次元を一段移して、本物の蝶が、本当に舞いたわむれる、いわゆる客観的事物の世界も、実は、認識の次元を一段移したところで生起する幻想なのではなかろうか。東洋思想の伝統では、大乗仏教や老莊が、そういう立場を取る。世に有名な荘周胡蝶の夢は、決してただの夢の話ではないのだ。と言うよりむしろ、人が普通、客観的現実と呼び慣わし、そしてまた事実そうだと思いつんでいるものが、本当は、遊動して止まぬ言語記号の夢見る夢、「記号の夢」、つまり意味イマージュの兜術的物象化、であって、客観的に実在するものとしての「指示対象」など、どこにもない、ということなのである。

こうして「指示対象」を取り払ってしまった後には、ただ記号の「能記」と「所記」だけが残る。そして「指示対象」の繫縛から解放された「能記」と「所記」とのたわむれ合い、絡み合いが、存在という名の「テクスト」を織り続けていく。エクリチュールの空間が、そこに、拡がる<sup>38</sup>。

## 5.2 〈エクリチュール劇〉としての大乗經典

ことに大乗仏教の「在家・仏塔教團起源説」が登場して以降、研究者は經典内容の読み取りから經典の外部にあったはずのできごとを再構成し、そこに經典の言説の意味を還元しようとしてきた。そこには、第2章の2節において確認したように、研究者たちが無意識のうちに辿るひとつの過程があった。すなわち、自己の意識と經典の言説のあいだに成立するシニフィエ（所記）-シニフィアン（能記）関係を、經典の仮想的「作者」の意識と經典の言説のあいだに起こる所記-能記関係に翻転し、そのうえでこれら言語=記号的事態を超出了、外界の実在たる「過去の事実」という指示対象を立てるのである。

デリダが指摘するように、この理解は、シニフィアンとそれに不可分に随伴するシニフィエからなる言語=記号から独立したレフェランを究極の実在として「救い出し」、言語=記号的事態を「抹消」しようとする西洋形而上学の「閉域」内部の要求そのものである。この錯誤に陥らないためには、シニフィエとシニフィアンとの差延作用の運動であるエクリチュールとしての經典の解明に向け、問い合わせを立てなおす必要がある。

テクストの外部に実在する外界という幻影から離れ、能記と所記の互換的転位として起こる一連のできごとをデリダは差異、差延の戯れと表現し、この戯れを生むエクリチュールを『エクリチュールと差異』（第七章「フロイトとエクリチュールの舞台」）において「劇」、あるいはフランス語の *théâtre* のもつ意味の「現場」、さらに「夢」の舞台に擬えて考察する。このことは、大乗經典の特性にもとづいた研究の準拠枠を適切化するうえできわめて重要である。第3章において、国内の議論を主とした限定的なものではあったけれども、言語論的転回を踏まえ、大乗經典をテクスト外の事象を指示する歴史的証拠史料として利用しうるという想念を離れることの意義、さらに第4章において考察したように、言語と表象、シニフィアン-シニフィエの相互浸透現象に注目して、マルセル=マルソーのパントマイムの舞台を分析するような記号学的立場から大乗經典を取りあげる方法の有効性が

<sup>38</sup> 井筒 [2014: 193-194].

明らかになるのである。

ここでテクストの言説のもつ性質の相違について補足をしよう。デリダの意図は、あらゆるエクリチュールが夢であり舞台である可能性を提示するものであり、それが特定のテクストについてあてはまることをしめすものではない。だとすれば、以下に述べるところはニカーヤの經典にも、あるいは律藏やアビダルマのテクストにも当てはまるはずであろう。

たしかにそのとおりである。この世界は、あらゆるものごとが言語=記号的事態、すなわちエクリチュールのなかにあり、仏教の文献すべてがその例外ではない。けれども、本稿の冒頭に述べたように（2頁）、この可能性の現れたたは、テクストによって顕著な場合とそうでない場合がある。テクストには、客体的事態の伝達を目的とし、言語の指標的機能を活用して外界を志向させるものと、テクスト内の空間を自立させることを目的として独自的表出をなすものとの傾向の差異がある。たとえば、歴史叙述とフィクションの両者にあっては、シニフィエ（所記）－シニフィアン（能記）の関係に収斂する強度がことなっているのである。

仏教のテクストにおいても同様である。修道という現実的な目的に向かって言語の論理的な機能を駆使するアビダルマに属するテクストや、共同体における成員全体の行動規範としての法的拘束力を発揮しようとする律藏に属するテクストは、客体的事態の伝達を言語の役割として期待する度あいが強い。それに比すると、下田〔2004〕〔2011〕〔2013〕で論じたように、さらに本章の第3節、4節でみるように、大乗經典は、テクストの内部を自立した言説空間とする傾向がきわめて強い。この相違は、質的なものではなく、量的なものではあるものの、区別をしておいたほうがよい。

こうした相違を踏まえたうえで、本節では、まずエクリチュールが劇になぞらえられる点に考察の焦点を当てよう。なにゆえにエクリチュールは劇なのか。劇は、原作者、演出家、脚本家、役者、舞台監督など「複数の層のあいだの諸々の関係からなるシステム」としてただひとつの作品をなしている。たとえば上演される作品がひとつの著名な古典に依拠していたにしても、それは舞台に向けてアレンジされており、原作者と演出家とのいづれを真の作者とするかは、しばしば判定が困難である。舞台は、たしかに脚本によってその骨格を与えられていても、それを上演するのは役者たちであり、劇の主体はむしろ役者たちであるともいえるだろう。さらに舞台の完成は、作り手や演じ手のみならず、観客という舞台外部の存在との関わりにおいて果たされている。劇が演じられているとき、演出家も演者も観客も関わるものたちすべてが劇の内部にあって、それぞれの立場で劇を構成している。したがって、こうした「舞台の内部には古典的主体としての單一性が見いだされることははない」のである。

デリダの考察するエクリチュールのこうした性質は、大乗經典に顕著に現れている。多くの大乗經典は、先行する「初期經典」や仏伝など、なんらかの原作を踏まえているが、それを創作的に書き換えるところに、その独自の価値を表わしている。すこし詳細に説明すれば、前史としての仏教の諸伝統、先行する「伝統仏教」經典の形式と解釈、仏教教団内部の種々の儀礼や実践の存在と解釈、その外部に広がるバラモン教やヒンドゥー社会の制度と諸文化に対する態度、こうしたさまざまな文脈における認識を、書記システムをと

おしたテクストに複層的に内部化したもの、それが大乗經典である。

ひとつの經典は、ひとりの個人の作者、あるいはひとつのグループの発信者によって規定されているばかりでない。発信者のメッセージを受信者が受容し、その行為をとおして受信者はあらたに発信者として規定しなおされる。レクチュール（読むこと）は、テクストを構成するシニフィエーション関係を発動させ、あらたな意味を産出するエクリチュールでもある。受信者が発信者に転じ、発信者が受信者に転ずるこの構造のなかで、經典は再生され、創出される。經典の「作者」も「受容者」も、こうした經典運動の内部から分離しえない。

ことに大乗經典の場合、劇における役者にあたるダルマバーナカ（法師）が、みずからの身体をとおして經典を「演ずる」という特異な役割を引き受けていることは、劇との共通性をみるとうえで看過しえない点である。ダルマバーナカは、經典の読み手であり、かつ発信者でもあるという点で、まさにレクチュールとエクリチュールとを兼ね備えた人格である。

時代を経るごとにこうしたエクリチュールとしての大乗經典の複雑さは、さらに増してゆく。写本を筆写するもの、筆写事業を主催するもの、その全体を儀式としてもちいるもの、こうした壮大な意味と行為のネットワークを構成する大乗經典において「古典的主体としての單一性」はいよいよ見いだしえなくなる。

じっさい、ひとつの經典が拡大されつづけ、あるいはまったくべつの經典があらたに産出されつづけるのは、伝統經典と比較したときの大乗經典の顕著な特質である。時代を下ってほとんど機械的に転記される段階に入った写本をべつとすれば、そのヴァリエーションは、ニカーやや阿含にみられるような同一テクスト間におけるヴァージョンの相違という問題にはとうていおさめきれない。初期大乗經典の編纂者たちが、スリランカ大寺派のニカーや伝承者たちのように、書写經典を声の經典の二次的代替物とみなし、起源のテクストの転記と保存にのみ注意を傾けていたのだとすれば、こうした事態は生じていないだろう。そもそも口頭伝承では変容しつづける經典の多様性が保存されることなどありえないのだから。

こうした經典の連続的制作運動は、經典自身のもつ物質的側面である写本という存在をのぞけば、社会的、制度的、教団的な痕跡を、古代インドの歴史上にほとんど残すことなく果たされてきた。このことは、大乗佛教の出現という事件が、テクスト内部の運動であったこと、すなわちエクリチュールの運動であったことを強く示唆している。佛教の伝承過程において書記行為とそれにもとづく書記テクストが出現し、それまで継承されてきたさまざまな知識が大乗經典の前段階的素材として、このあらたな表現の「舞台」あるいは「現場」に統合される。この運動の発端においては、テクストは増大してもテクスト外の現実はなにも変化していないくてよい。

伝承の系統の相違は残しつつも、早い段階で内容が固定されて保存された様相を示す「初期經典」とは異なって、大乗經典が連続して創出されてきた事態は、ひとつの作品のモチーフが異なる演出家の手に渡り、あらたなシナリオとなって上演しなおされる劇の舞台をめぐる活況に酷似している。シナリオは、その著者とはべつの場、舞台に開かれ、複数の演者がそこでシナリオのことばを観客にむけて発信し、さらに観客がのことばを受容

し、応答する。そこでは、テクストの内部が外部に露出し、外部がテクストの内部に折り込まれている。劇においては舞台がすべてであり、そのもととなった素材の素性や作者、舞台を成り立たせている演出家、演者、興行者など、それぞれの現実の顔はすべてこの舞台に融解する。大乗經典がみずからを仏教世界そのものと確信して搖るがないところには、開花したエクリチュールの世界がある。

興味深いことに、仏教文献一般のなかで大乗經典が劇や舞台と関係が深い点については、すでに古くヘンリック・ケルンが、さらにそれを踏まえてシルヴァン・レヴィが指摘している<sup>39</sup>。仏教文献もふくめたインド文学全体を劇との関係から概観したレヴィの名著『インドの演劇』の一節を引いておくことは、百三十年ものあいだ忘れ去られていたこのテーマの重要性に気づかせてくれるだろう。

仏教と劇との関係はべつの文献からも確かめられる。すなわちある種の作品の構成をみれば、その作者たちがドラマの手法に通じていたことが立証されるのである。たとえば『法華經』の研究からケルン氏は、つぎのような結論にいたりついた。「『法華經』は『ラリタヴィスピラ』とはちがって、純粹な叙事詩の文体は有していない。それはドラマを上演するような *représentation dramatique* (Kern: dramatic performance) 特徴をながながと展開される聖史劇 *mystère* (Kern: mystery play) の特徴を帶びている。そこにおける対話者は(ただひとりではないものの)主であるシャーキヤムニである。それはいわゆる超自然的な演出の魔術的効果によってきわだたされた一連の対話によって構成されている。この総体のうち、ブッダの説示がその比類ない智慧を証明するのと同様に、幻想的な部分はあきらかにブッダの威力と威光を感じさせるように配置されている。プロローグすなわち「序分」の最後では、マンジュシュリーが觀衆と聴衆——両者は同一である——に、主はいま神秘的な眠りからお目覚めになり、御身のかぎりない英知と威力とをお示しになろうとしていると告げて、壮大な劇への心の準備をさせるが、ここにはインド演劇の技術的構成との類似が認められる」<sup>40</sup>。

後代の中国天台の術語をもちいるなら、いわゆる六成就という要素から成る「序分」、本論である「本宗分」、そして末尾の「流通分」、大乗經典がかかえるこうした構造のうちの言説が、それぞれ劇の幕開きまえのプロローグ、劇中のやりとり、幕が下りたのちのエピローグという、ことなった位相の言説となっていること、本宗分のそれぞれの「品」parivartaの境界が幕間の語り——往々にして「そのときまさに」atha khalu ではじまる一節——によって隔絶されつつ、それぞれのシーンとして連絡されていること、大乗經典を一度でも読みとおした経験のあるものならば、こうした事態を理解するのになんの困難も感じないだろう。

だが、注意が必要なのはこの先である。大乗經典がなにがしか設えられた舞台で上演されたシナリオであるかと言えば、それは断定できない。たしかなことは、經典そのものが〈テクストという舞台〉となっていることである。舞台までもテクストのなかにおさめたテクスト、それが大乗經典である。上演の舞台においてはシリフィアンとシリフィエとが

<sup>39</sup> Kern [1884: ix–x], Lévi [1890: 319–322].

<sup>40</sup> Lévi [1890: 322–323].

ともに舞台のなかで戯れつつ完結する。同様に大乗經典というテクスト内部のシニフィアンとしての言説もそのシニフィエも、いずれもテクスト内部にある。それは舞台という外部さえも必要としない。

この点、下田〔2013〕で述べた『ブッダヴァンサ』『アパダーナ』『チャリアーピタカ』などの仏伝文学が、おそらくは朗誦の目的をもち、純粹な意味でのシナリオとして機能し、仏塔という場で演じられただろう事態とは同一視しがたい。ジョナサン・ウォルターズの研究<sup>41</sup>にしたがえば、『ブッダヴァンサ』をはじめとするいくつかの仏伝は仏塔において朗誦され、その朗誦の場に祝祭の空間を出現させていた可能性が高いという。だが、韻文として形式の整えられた文学的作品と比較したとき、大きくことなった文体に高度な思想が織り込まれた大乗經典は、儀礼化された舞台において、大衆に向けたドラマ上演のためのシナリオとして機能したとは考えにくい。

### 5.3 記憶、夢、瞑想、エクリチュール

大乗經典の特性を仏教の思想と実践全体の文脈のなかで適切に理解するにあたって、もうひとつデリダに尋ねなければならない。それはエクリチュールと記憶、そして夢との密接な関係についてである。これらの課題はひとつながらの文脈を構成し、ひとつには經典のなかに現れる瞑想をはじめとする修行実践の取りあつかいの問題に、もうひとつには大乗經典に特徴的な言説の理解に、それぞれ重要な示唆を与える。この節では記憶と夢とを順に取りあげ、大乗經典の考察にエクリチュールの特性がいかに資するか、その概要を提示し、つづく第4節において大乗經典の細部におよぶ特性の意義を検討する。

第一に記憶の問題である。経蔵をみても、論蔵をみても、その後インド外の諸世界における展開をみても、大乗仏教にかぎらず仏教の思想や教理が、一貫して意識と知覚、さらには記憶の問題に対する深い洞察をもって成立していることは疑うべくもない。だが仏教研究にとって、あるいは仏教そのものにとってこの事実に劣らずたいせつなことは、これらの課題にはつねに言語=記号的事態、すなわちエクリチュールが密接に関係していることである。大乗經典がこの点にいかに意識的であるかを知るためには、これまで看過されてきたこの問題の重要性を再認識しておく必要がある。

たとえば、「原始仏教」以来、仏教の瞑想実践をささえる中心概念である「念」smṛti/ sati が、意味としては記憶をふくむ覚醒的意識状態を指すことはよく知られている。けれどもその一方で、念が実践において修行者にとってつねに言語=記号的事態として存在してきたことは、これまでほとんど問題にされたことがない。ゆいといつ注目すべき例外は、ポール・ハリソンであろう。ハリソンは大乗經典における冥想の問題をとりあげ、仏教においては冥想実践とテクストとの二つは不可分の関係で構成されていることを指摘し、以下のように述べている。

これら〔冥想実践とテクストという〕二つの基盤はじっさい分離してはいない。というのもここで起きていることを理解するとき、われわれはつねに実践とテクストとの絶えざる相互作用を意識していなければならぬからである。…〔中略〕…四念處

<sup>41</sup> Walters [1997].

を実践している佛教者にとって、経験は無区別にあるものではなく、思念の対象であり、あるいはわれわれの経験の実在する還元不能な要素である法 dharma を、厳密には、身、受、心、法という四つに、とくに配分しあるいは範疇化する。これら四つの範疇は無常などと同定され、評価されなければならない。じっさいこの最後の法という範疇は、さらに五蘊などに分類され、こうして経験が分析されうる長大な基本要素の目録に行きつくことになる。アビダルマはこの分析行為の詳細な体系化である。その資格において、アビダルマは冥想実践とは区別された、純粹に術学的で第二義的な営為などではなく、その実践そのものを構成するか、あるいはすくなくともそのための詳細な台本を提供するものとみなされるべきである。…〔中略〕…われわれの現代の西洋の冥想理解はここで問題となっている冥想とテクストの繋がりをぼやかしてしまう可能性がある。とりわけ（まさにラテン語の meditatio が読誦を意味した）西洋において、かつてはテクストに内在的であった冥想が、なにか個人的で、内面的で、黙然的で、抽象的でしばしば構造のないものを意味しがちになったのは、ほんの現代のことである。この理解を佛教文献にすぐさま投影すべきではないが、つぎの格率を心に留めておくべきだろう。すなわち冥想はテクストなのである<sup>42</sup>。

ここに示された内容のうち、アビダルマと実践との関係は、趣旨としてはすでに Gethin [1992] において言及されている。それは、本稿がここまで論じてきたところにほとんど重なっている。この内容が掘り下げられ、大乗經典の研究を照らしなおしていれば、現在の研究状況はずいぶん変わっていたであろう。

ここにしめされた四念處の説明を、エクリチュールという理解によって補足すれば、より明瞭になる。この実践は、修行者にあらかじめ与えられた身 kāya、受 vedanā、心 citta、法 dhamma という四つの範疇、すなわち同一性を有する不变的記号に、修行者が経験する刹那ごとの可変的できごと——それは過去、現在、未来におよぶ——を照合することによって、「念處」というカテゴリーの存在とそれを照らす智慧の存在を、ともに意識のうちに実現せしめ、その繰り返しをとおして、煩惱という物象化された意味の呪縛から解放させようとする方法である。

このなかでは、四念處が修行者にとって自身の経験を読み解くための言語=記号としてあらかじめ与えられる一方で、修行者のときどきの経験は、四念處というシニフィアンに對応する所記としての意味を、そのつど具体化して充足するためのシニフィエとなる。四念處という瞑想修行の完成は、この互換転位的シニフィエ-シニフィアンの関係、すなわちエクリチュールを、瞑想経験という場で解読しつづけることによって実現される。

五蘊あれ、四諦あれ、縁起あれ、大乗佛教の諸概念あれ、さらには密教のムドラーーや禪の公案であっても、じっさいに実践にもいはられたとすれば、それらは修行者にとって、まず意味が不分明なままに「記憶」させられ、修行実践をとおして事後的にその意味が「解説」されるべき言語=記号、エクリチュールとして与えられている。修行の概念は、つねに修行者の修行に先行する未読のエクリチュールとなり、修行者はその解説が修行概念の実現であるような「通道」 die Bahnung を、みずからの経験において開鑿してゆ

---

<sup>42</sup> Harrison [2003: 118–119].

く。言語=記号的事態の現存在に対する先行性、あるいは現存在の言語=記号的事態からの遅延性というこの課題は、仏教の真理が現実のものとなる修道論における——むしろあらゆる真理が現実化される過程における——前提となる機構なのである。

つぎに第二の課題である「夢」をみてみよう。夢が仏教の教説に古くから深い関わりをもってきたことに疑いの余地はない。経典や仏伝などの作品にかぎらず『ミリンダパンハーラ』<sup>43</sup>『阿毘達磨大毘婆沙論』<sup>44</sup>『大智度論』<sup>45</sup>などの主要な論書においても、夢は重要な主題として論じられている。

仏教史を概観するとき、夢は、いま述べた記憶に、そして瞑想に深く関係することがみてくる。それは、一方で実体のない幻や虚妄と同一視されるとともに、他方で通常の知覚のおよばない次元における事象の現れとして、覚醒時のできごと以上に尊重される両義的な位置に置かれてきた。たとえば Young [1999] が取り上げる、仏伝などの聖人伝やゾクチエンなどの時代を下った仏教の瞑想体系、さらに日本仏教における例としてしばしば引き合いに出される鎌倉時代の明惠（1173–1232）における「夢記」や親鸞（1173–1262）における「六角堂における夢告」など、夢が宗教的真実に対しても枢要な意義を認めなければ成りたちえない仏教の言説はきわめて多い。

仏教一般における夢をめぐるこうした理解を踏まえて注目したいのは、大乗經典における夢のあつかいである。『般舟三昧經』『八千頌般若經』『十地經』『無量壽經』『金光明經』など代表的な大乗經典は、いずれも夢を教説の核心部分に登場させる。細部の相違を措けば、これらの經典は、虚構と真実のあいだを揺れる夢の両義性を説いており、揺れの隙間をとおしてすがたを見せる実在のありようをしめす興味深い言説を提示している。たとえば『八千頌般若經』全体の言説をまとめる最終章「ダルモードガタ菩薩」に以下の一節がある。

（ダルモードガタ菩薩）「良家の子よ、たとえば眠っている男が夢のなかでひとりの如来、あるいは二人、三人、四人、五人、六人、七人、八人、九人、十人、二十人、三十人、四十人、五十人、百人、千人、さらにそれより多数（の如来）を見るとしよう。かれは目を覚ますとひとりの如來さえ見ないであろう。良家の子よ、あなたはこれをどう思うか。それらの如來たちはどこから来られ、どこへ行かれたのだろう」。サダープラルディタ（菩薩）は答えた。「良家の子よ、夢のなかではいかなるものの実在性も知られません。夢は欺くものであり、虚妄なものであります」。ダルモードガタはつづけた。「良家の子よ、ちょうどそのように世尊は『あらゆるものは夢のようだ』とおっしゃったのだ。如來が教示されたように、あらゆるもののが夢のようであるとありのままに知らないものはだれでも、如來を名のあつまりや物質のあつまりとして執着し、如來の去來を妄想するのだ」<sup>46</sup>。

この一節は夢を虚妄なものとして斥けるという、ひどく常識的なことを述べようとしているのではない。そうではなく、夢と現実の境界が、ひとが信じているように明確なもの

<sup>43</sup> Trenckner ed., 297.27–301.7.

<sup>44</sup> Taisho no.1545, vol.27, 192a28–194c15.

<sup>45</sup> Taisho no.1509, vol. 25, 103b29–104a9.

<sup>46</sup> Vaidya ed., 253.28–254.4；梶山・丹治 [1975: 355] を一部改訳。

ではなく、揺れて融合する地平があること、その存在と認識の地平でこそ如来の、さらにあらゆるもののが夢のようであると如来が教示されたように、あらゆるものも夢のようであるとありのままに知る *svapnopamān sarvadharmaś tathāgatena nirdeśitān yathābhūtam ... prajānāti*<sup>47</sup> という表現から明らかのように、夢のありようを知ることは、あらゆる存在の様態を如実に知ることに通じている。

この一節の伝えるところを把握するには、本章の第1節で引いたマルソーのパントマイムにおける「栩栩然として胡蝶」たる幻想の舞台を思い起こせばよいだろう。蝶が突如として出現する認識の場において、蝶なる客観的対象はどこにも存在しない。それでいて蝶はたしかに意識に現前している。それは『般若経』における如来と同様に、「どこから来られ、どこに行かれた」ものとも特定できない。ただ指と蝶という、シニフィエとシニフィアンの密接不分離にして融合的で互換的な関係が、まがうことなき実在感を喚起しつつ意識に現れている。意識における「意味の出現」の実在としての意義、それは「夢」という地平において、より明瞭に読み解くことができるのである。

#### 5.4 フロイトからシュミットハウゼンへ

仏教の実践的知識体系において、夢の体験は瞑想体験と分離しがたい文脈において議論されている。夢と瞑想と、さらには記憶までもふくめた問題を考察するにあたって、唯識思想研究の碩学ランベルト・シュミットハウゼンの大著『瑜伽行唯識説の起源—応答と省察』<sup>48</sup>における詳細な考察は、良質の議論の場と問題とを二つながら提供している。三十年におよぶ膨大な資料の解読と諸学説の細部にわたる綿密な批判検討によって、『解深密經』に出現する「唯識」*vijñaptimātra(-tā)* なる概念の「起源」となる概念「唯心」*cittamātra* の成立を、この著書は『般舟三昧経』第三章のなかのひとつの節に認めた、そこで論じられた内容の結論を本節の課題にそって再構成するなら、つぎの四点となる。

第一に、『般舟三昧経』の該当箇所<sup>49</sup>における阿弥陀仏の出現が、いずれも「こころ」が原因となっているという理由で、瞑想中と夢中の双方でまったく区別されていない点、第二に、『般舟三昧経』の著者自身はかならずしもこうした観仏の実体験をもったものである必要はなく、その体験を言説として理解し表出する力を有したものであればよい点、第三に、それでもすくなくとも絶典の著者は、言説の「起源」を、修行者の瞑想における観仏体験というできごとに見出しているとみてよい点、第四に、こうした言説を継承する瑜伽行派の特性は、idealistic (観念論的な) というよりは idealist-looking (観念論的にみえる) と規定しうる点である<sup>50</sup>。

この結論にいたる過程で、対論者であるエリ・フランコ、ロバート・シャーフ、クリスチャン・リントナーとのあいだで展開される議論は、それじたいが仏教学の方法論を省察するうえでの貴重なテクストである。その要点を簡略にまとめるなら、瞑想体験の存在意

<sup>47</sup> Vaidya ed., 254.7–8；梶山・丹治 [1975: 356].

<sup>48</sup> Schmithausen [2014].

<sup>49</sup> Harrison [1978: 26–38] [1990: 31–44].

<sup>50</sup> Schmithausen [2014: 599–607].

義を認めることに否定的な Sharf [1995]、唯識なる概念の歴史的起源を言説外の体験に求めることに方法論的疑義を呈する Franco [2009]、唯識の立場を観念論ではなく「唯名論」nominalism として提起する Lindtner [1997]、さらにシュミットハウゼン自身が検討すべきあらたな課題として提起する「幻影論」illusionism という規定、という四つの立場になる。

これらの見解には、現存のテクストからどのような根拠でなにを読み取りうるのかを考察するさいに考慮すべき要所が示されている。その議論は、いずれもきわめて慎重に進められている点でみごとなものと評しうる一方で、唯識なる概念の「起源」を整理する点においてはまだにわかりにくさ、ある種の曖昧さを払拭しきれていない。

夢や瞑想という、覚醒時とはことなる様態の経験をいかに評価するか、経典の言説の根拠になんらかの経験的できごとを予想することにいかなる根拠があるのか、あるいはその経験の存在の代替となる伝承の存在を予想する根拠をいかに立てることができるのか、「観念論的な」idealist という規定とわずかにことなった「観念論的にみえる」idealist-looking という規定のもつ意味をどう厳密に評価するか——。これらの課題は、言説、記号、表象、能記、所記、テクスト内部と外部、作者と読者、起源と痕跡、記憶と夢という、エクリチュールをめぐる考察に正面から取り組むときに、その解決の方向がみえてくる。それは同時に、歴史的事実存在の根拠としてテクストの内容をもちいることの問題、外界の存在を指定して認識論と存在論とを構築することの問題など、第3章、第4章で論じた課題にも、明らかなみとおしを与えてくれる。残りの紙幅を使ってこれらの課題を考察し、本章の意趣をまとめよう。まずこの節では夢の問題を取り上げる。

デリダが『エクリチュールと差異』のなかの章「フロイトとエクリチュールの舞台」において、劇、舞台という主題について論ずる第二のテーマ「夢」は、シュミットハウゼンが提起する課題の解明に直接に関係する。この箇所は、三十年にわたって同一の問い合わせ、それがエクリチュールの地平へと導かれることによって解決への道が開かれたフロイトの思索の中心軸の読み解きである。ここではあらたに「非-表音的エクリチュール」という重要なテーマが登場する。それは、ことばを指示する文字となって現れた通常のエクリチュールよりも、ずっと根源的なありようのエクリチュールである。

フロイトが生涯を徹して取り組んだ問いは、瞬時に刷新されつづける知覚と、変わることなく過去から持続する記憶とが、ひとつの生体のなかでいかなる構造において共存しているのかという一点にあった。デリダによれば、この課題解決に向かったフロイトが「その行程のいくつかの決定的な瞬間に依拠した隠喩のモデルが、話された言語や口述的な形態、さらには表音的エクリチュールから借りられたものではなく、けつしてことばには従属せず、ことばに対して外在的でもなく、ことばより以後でもないような、ある書記法から借りられているとしても偶然ではない」<sup>51</sup>。

フロイトの思考にとって、エクリチュール、ことに「非-表音的エクリチュール」は、記憶と知覚の問題を解くための隠喩として不可欠であった。それは「痕跡一般の意味を明らかにし、次いで、痕跡一般の意味と連結されることによって、エクリチュールの通常の

<sup>51</sup> Derrida [1967b: 296]、デリダ [2013: 403] を一部改訳。

意味を明らかにする」<sup>52</sup>からである。

こうしたフロイトの思索過程には、『般舟三昧経』の読みをめぐって唯識の問題を論ずる研究者たちのあいだで展開された議論の深い層が現れている。瞑想であれ夢であれ、如来を見ることの解明は「非-表音的エクリチュール」の読み解きにほかならない。該当する『般舟三昧経』の言説の一節を確認しよう。

……このようにその菩薩たちがこの三昧を完全に修習することによって、菩薩たちは困難なくかれら如來たちにまみえるであろう。〔如來たちに〕まみえてからまた、問い合わせを問い合わせ、その問い合わせが〔如來たちに〕答えられることによって、歡喜するだろう。かれらはつぎのように考える。「この如來たちはどこからかやってきたのか。私がどこかに行つたのだろうか」と考えて、かれらは、その如來はどこからやつてきたわけでもないと知るのである。自分の身体がどこにいったわけでもないことをも知って、こう考へる。「この三界そのものはこころのみである。なぜなら、どのように想像をめぐらそうとも、そのように現れるのだから。そのこころは、内部にもなく、外部にもなく、そのふたつのいずれにもないとも理解されない。反対に〔こころは〕対象化によって存在している。縁起によって生まれるものは実在をもたない。実在をもたないものは生ずることはない。生ずることがないものは対象として理解しえない」<sup>53</sup>。

『般舟三昧経』に現れる観覚イメージとしての阿弥陀仏は、それ以前の經典の内容には現れないものであるゆえ、初期經典に記された「表音的エクリチュール」、すなわちニカーヤや仏伝などの經典中の言説「から借りられたものではない」。この阿弥陀仏は、したがつて「けつしてことばには従属しない」。けれどもその一方で、この阿弥陀仏は、事実として『般舟三昧経』という「經典の言説」において出現しているのだから、阿弥陀仏出現の体験は、「ことばに対して外在的でもなく、ことばより以後でもない」。

「如來にまみえた」体験について『般舟三昧経』が「そのこころは、内部にもなく、外部にもなく、そのふたつのいずれにもないとも理解されない」<sup>54</sup>と述べるのは、「ことばには従属せず、ことばに対して外在的でもなく、ことばより以後でもないような、ある書記法」に響きあっている。『般舟三昧経』でいう「こころ」はフロイトにとってのエクリチュールなのである。

こうしてみれば、文献学研究の結論としてシュミットハウゼンがいたりついた『般舟三昧経』の「唯心」cittamātraは、フロイトにとっては問題の出発点であった。デリダが読み解くつぎのフロイトの一節は、「この三界そのものはこころのみ」であり、こころは「どのように想像をめぐらそうとも、そのように現れ」、それは「内部にあるとも、外部にあるとも、そのふたつのいずれでないものとも理解されない」と説く『般舟三昧経』の「こころ」に驚くほど重なっている。

<sup>52</sup> Derrida [1967b: 296], デリダ [2013: 403–404].

<sup>53</sup> Harrison [1978: 36–37] [1990: 42–43].

<sup>54</sup> sems de nang na yang med/ phyi rol na yang med/ gnyi ga med par yang mi dmigs te/ (Harrison [1978: 36]). Cf. Kāśyapaparivarta: de dag ni nang na yang med/ phyi rol na yang med/ gnyi ga med pa la yang mi dmigs te... -na te ādhyātmēna na bahirdhā nobhayam amptarenopalabhyamte (Harrison [1990: 42, n.24]).

「われわれの「意識」のおかげで、われわれが謎めいた (rätselhaft) 仕方で知るもの」を説明しなければならないのだ。…〔中略〕…「意識はわれわれに質と呼ばれるものを与える。それは、そのそれぞれが異なる仕方で (anders) 存在する、きわめて多様な感覚であって、その異なる仕方 (Anders) は外界との関わりに応じて差異化される (unterschieden wird)。この異なる仕方のなかには、複数の系列や、類似などが存在しているが、固有の意味での量は存在しない。いかにしてこれらの質は生まれるのか、そしてどこでこれらの質は生まれるのか、と疑問に思われるかもしれない」。

それは外でも内でもない。それは、物理学者が量しか認めない外界、「運動する質量」だけが認められて「他には何もない」ような外界ではありえない。また、心的現象の内部、つまり記憶の内部でもありえない。なぜなら「再生と思い出」は「質を欠いて」(qualitätslos) いるからだ<sup>55</sup>。

フロイトの探求は、あたかも『般舟三昧経』が説く「こころ」の驚きからはじまるかのようである。

### 5.5 大乗經典のエクリチュール性—無意識という起源と転記—

デリダが表象の「起源」を差延に求めるとき、起源の意味をいったいどのように理解しているのだろうか。これを明らかにすることは、シュミットハウゼンが明瞭な解決をなしていられない唯識の「起源」をめぐる問い合わせに重要な示唆を与えるのみならず、本稿全体をとおして追求してきた課題、すなわち、大乗經典の研究はなにゆえに歴史研究によっては完遂しえないので、なにゆえに言語=記号外の先驗的存在を規定する哲学を基礎としては成りたちえないのか、それならば大乗經典研究はいったいなにを準拠すればよいのか、という一連の課題への最終的な回答となるだろう。まずつぎの件を慎重に読み取ってみよう。

差延が起源的だということは、同時に、現前する起源という神話を消し去ることである。だからこそ、「起源的」ということは抹消しながら理解しなければならない。さもなければ、差延は、ある充実した起源 une origine pleine から派生することになってしまうだろう。起源的なものとは、非-起源なのである。

…〔中略〕…以下の点を指摘しておこう。Nachträglichkeit [事後性] と Verspätung [遅延] という概念——フロイトの全思想にとっての主導概念であり、他のすべての概念を規定する概念——は、すでに『草稿』のなかに現れており、そしてその名称で呼ばれているのだ。「遅れて」の解消不可能性、おそらくこれこそがフロイトの発見である<sup>56</sup>。

デリダのいう「起源」は、そこから派生的に二次的存在者が生まれてくる原初の存在のようなものではない。差延作用によって意味が出現する事態に気がつくとき、あらゆる既存の意味を発現させるゆいいつ無二の真正な起源など存在しないことがわかる。こうし

<sup>55</sup> Derrida [1967b: 304], デリダ [2013: 414].

<sup>56</sup> Derrida [1967b: 302–303], デリダ [2013: 412] を一部改訳

た起源のありようを理解するためには、「現前する起源という神話を消し去る」ことが必要であり、起源的であることの通常の意味を「抹消しながら理解しなければならない」。

一見わかりにくいくらいの言明は、大乗經典がみずからの「起源」に関わろうとするときの姿勢をみごとに照らしだしている。『法華經』であれ、『般若經』であれ、『無量壽經』であれ、大乗經典がその言説の起源に言及するさい、はるかなる過去に遡上し、現在の他方世界に飛翔し、無限の未来に跳躍することによって、仏教を創始した釈迦という「現前する起源という神話」を消し去ろうとするところから始まる。これはニカーヤや阿含の經典がその言説の起源を、まったく素朴に釈迦に見えることに比してきわだった特徴である。

『般舟三昧經』においてもこの点は顕著に現れている。この經典の特徴は、經典の名が示すごとく、「現在に現前する仏」の出現にある。阿彌陀仏の出現によって、仏教の伝統において起源として現前しつづけた釈迦なる仏は、上書きされてほとんど消し去られてしまっている。大乗經典の中心に立つ仏の創出、「現前する起源」であるはずの釈迦の意義の局限化ほどに、根源的な仏教の問い合わせはない。これは現在の仏を別立てし、温存しながら過去仏や未来仏を登場させる仏伝とは、質的にことなったところみである。

仏伝を踏まえながらも、「いま」「ここに」存在する仏を大乗經典が生み出しつづけた背景には、大乗經典編纂者たちが経験するところの仏教の「意味」が、たんに豊穣なのではなく、つねにあらたに産出されつづけるものという理解がある。こうした意味産出の起源になるべきもの、それは唯一のブッダたる釈迦という「充実した起源」や「現前する起源」ではなく、その起源を否定して「代補」し、代置される「差延」という作用である。ここに仏教の歴史において釈迦を遡る過去仏が立てられつづけるいわれがある。

「現前する起源の抹消」による「起源」の理解は、「事後性」と「遅延性」、そしてこれらの「解消不可能性」に深く関わっている。大乗佛教徒たちの歴史的現実は、かれらが想定する起源からつねに遅れており、事後的でありながら、その遅延性において現在性が確認されるようありようをしている。

それにしても、決定的な遅延性、事後性に現在性が存在するという、どこか強迫症的にさえみえる意識を有した大乗經典の伝承者たちにとって、經典とはいっていなにものだつたのだろう。デリダが論ずるつぎの一節は、それについての回答になっている。意識されぬままにうち過ぎた、はるか過去の心的外傷（トラウマ）が、ひとの現在に強大な影響を与えるという問題を、無意識という地平におけるテクストのありようとしてとらえようとするフロイトを、デリダが追跡し解読する箇所である。

……無意識のテクストはすでに純粋な痕跡、差異によって織りなされている。そこでは意味と力とが一体化しており、これはつねにすでに転記であるような複数の古文書によって構成された、どこにも現前しないテクストであり、起源的な版画である。すべては複製によって始まる。換言すれば、つねにすでに、まったく現前したことのない意味の貯蔵庫 *dépôt* である。というのも、この意味が指示示す現在は、つねに遅れて (*nachträglich*)、事後に、代補として再構成される。なぜなら *nachträglich* とは代補的ということでもあるからだ。代補への依拠はここでも起源的なものであり、これが遅れて現在として再構成されるものを掘削するのである。代補とは、ある充足したも

のにべつの充足したものとして付加されるもののようにもおもえるが、それはまた補うものもある<sup>57</sup>。

大乗經典の内容を読んで第一に気がつくことは、編纂者たちにとって仏のことばが存在する經典というテクストは、すでに顕在化して過去となつたことばの意味の容器なのではなく、これまで一度も現れたことのない、未生のことばを出現せしめる場として意識されている点である。それは「伝統經典」のようにすでに存在したものを作掲するのではなく、「どこにも現前しないテクスト」を提示する。

そうかといって、まるで新奇なものを登場させるのではない。それは仏教の「起源」としての意味を担うテクストとして、ニカーヤや阿含を遡る伝統經典に類する「複数の古文書によって構成されて」いなければならない。大乗經典が伝統經典と共通する教説や仏伝を素材とするゆえんである。

だが、同時に、先行する「古文書」は、それじたいが絶対的な起源なのではない。梵天勸請のエピソードが伝えるように、伝統仏教における仏説の起源でさえ、瞑想におけるブッダの涅槃の体験という、言語以前の経験的できごとに遡られるものであり、言語となつた伝承は、その起源の「つねにすでに転記であるような」テクストでしかない。

完成された大乗經典のなかにも、まさにこの特徴を備えた言説がある。そこにおいてブッダは、「記憶を保ったまま、正しく認識しつつ、その三昧から立ち上がり *smṛtimān samprajānas tataḥ samādher vyutsthito*<sup>58</sup> ことばを開き出す。言語以前の経験的できごとにことばの起源があり、そこから經典が開顯されるのである。

だとすれば、大乗經典の言説の「起源」は、意識の「起源」である「無意識」になぞらえられる性質のものである。過去の心的外傷が現在を決定的に規定する症例によってしめされるように、無意識とは、なにも存在しない意識状態をいうのではない。「無意識のテクストは」、かたちのある意識にいまだなりえていない「純粹な痕跡、差異」によって「すでに織りなされている」。仏教のあらたな意味がことばとして産出される經典の起源は、瞑想における経験に示されるような、言語以前の、意味以前の、「純粹な痕跡、差異」によって構成されている。仏教におけるあらたな意味は、この痕跡、差異の、事後的発動として生みだされる。

三昧がかつて存在しなかつた龐大なことばを生みだすマトリックスであり、「意味の貯蔵庫」であること、これはアンドルー・スキルトン (Skilton [2002]) が『三昧王經』の詳細な分析において示した内容に、みごとに重なっている。もしもスキルトンがデリダのエクリチュール論を踏まえていたなら、その提示するところは、さらに明瞭になっていただろう。「三昧」は「無意識のテクスト」に比しうる。そこにおいては「意味と力とが一体化して」いる。ことばが不在の情況であるかのようにみえながら、じつは無数のことばが萌芽状態で存在している。

こうしたエクリチュール性に目覚めている大乗經典の編纂者たちは、顕在的なことばとなつた經典は、つねに「起源的な版画」 *estampes originaires* であり、「すべては複製によつ

<sup>57</sup> Derrida [1967b: 314], デリダ [2013: 427–428] を一部改訳。

<sup>58</sup> *Saddharma-puṇḍarīka*, Wogihara and Tsuchida eds., 28.1–2.

てはじまる」「転記」transcriptionであることを意識している。

ここにいう「転記」は、潜在性から顕在性への転換や移行を意味するのであって、ひとつの顕在的なテクストをべつの顕在的な媒体に引き写すことをいうのではない。それは無意識から意識へと、テクストと意識の階層を変えることを意味し、「転位」transpositionを含意する。こうした大乗經典が「指示示す現在」は、「つねに、遅れて、事後に」構成されたものである。しかもその「現在」は「代補として再構成」されるものであるから、「付加されるもののようにおもえる」*ce qui semble s'ajouter* もの、じつは「補うもの」*ce qui supplée*なのである。

じっさい、一時期、ひきも切らず創出されつづける龐大な数の大乗經典は、それがあらたに説きなおされつづけてきたことを示している。その作品群全体をみたとき、それらは先行する歴史を「補うもの」として生み出されている。そこには、「起源」において存在しながらも、いまだ現れることのなかった仏教の意味を、あらためて「起源」に立ち戻って、現在における仏のことばとして「掘削」creuserする鮮明な問題意識がうかがえる。

### 5.6 研究の準拠枠としてのエクリチュール論

「伝統經典」の編纂と伝承において起きなかったことが、なにゆえに大乗經典において起きたのか。解答の鍵は「転記という行為」と「起源への問い合わせ」の二つの出現にある。「転記」行為が可能になるためには、伝承媒体が口伝から書寫へと転換し、書記經典という転記先のあらたな媒体が出現していかなければならない。下田〔2011〕〔2013〕において詳細に検討したように、まさに書記經典の出現こそ、大乗佛教の出現に資する最大の機縁である。同時に注目すべきは、この転記という行為には、起源への問い合わせと先行する歴史への代補意識が分かれがたく結びついている点である。大乗經典が「伝統經典」にはなかった「あらたな正統性樹立」への強い意識をもっているのは、エクリチュールに特有のこの「起源」のとらえかたに深く関わっている。

こうして構成される大乗經典の編纂者の「現在」は、これまで研究者たちが思い込んでいたような、經典編纂者たちの外部環境であるところの当時の古代インド社会などではない。それは、仏教の「起源」の「代補」として「再構成された現在」である。たとえいつたん完成されたようにみえても、それが「代補」である構造をもとに生み出されている以上、それはふたたびあらたな經典によって代補されるべき宿命にある。ここに仏教の存在が継承でなければならないといわれがある。經典制作運動は原理的に閉じることがない。これが、釈迦という「充実した起源」からなり、ひとつの閉じた体系をつくる「伝統經典」とのきわだった差異である。

考察をここまで進めてくると、本章の第4節でみた「唯識」なる観念の起源を『般舟三昧經』に求めたシュミットハウゼンの四つの結論を、ひとつの大きな見通しでとらえる視野が開かれてくる。同時に、それに先立つ第3章で検討した、大乗經典の研究はなにゆえに歴史研究によっては完成しないのかという問い合わせ、第4章で考察した、なにゆえに言語=記号外の先駆的存在を予想する哲学的議論を基礎として大乗經典の研究は成りたえないのかという問い合わせへの回答が得られ、本稿全体の課題である、大乗經典研究の方法がおさまる準拠枠がエクリチュール論というかたちで明確になってくる。

シュミットハウゼンは、第一に、覚醒時とはことなる夢や瞑想の認識様態をとりあげ、第二に、経典の言説の根拠に直接的経験となるできごとの存在を想定する必要のないことを主張し、第三に、けれどもその「伝承の起源」にはなんらかの経験的できごとを想定しなければならないことを述べ、第四に、こうした唯識の観念の系譜を継承するものたちを、「観念論的な」という直接的規定ではなく、「観念論的にみえる」という婉曲的規定に変更することを提案していた。細部の差異に切り込んでいるがゆえに、かえって曖昧さが残る印象のあるこれら理解の問題は、第二と第三の関係をいかにとらえ、第四の結論にどう結びつけてゆくかにある。

ここに示された四つの結論は、差延を起源として理解し、無意識のテクストを意味と力の一体化した存在ととらえるフロイトとデリダの議論に照らすなら、つぎのようなしだいになる。

第一に、夢、瞑想は、非-表音的エクリチュールであり、それは、経典ということばとなつた表音的あるいは言語的エクリチュールにとって、より起源的なエクリチュールである。ここに『般舟三昧経』という、きわめて初期に属する大乗經典が、なにゆえに阿弥陀仏という「影像の出現」を経典の起源としてすえようとするのか、といふいわれがはじめて明らかになる。

第二に、経典のことばは、つねに転記であり、起源的版画なのであって、その成立の根拠に、ゆいいつの「充実した」「現前する」できごとを同定することはできない。トラウマを引き起こすほどの大きな事件であっても、それが「意味」として受容されるようになつた以上、そのできごとは、かならずその事件以前から意味をくみあげている。トラウマの事件自体は、究極的には無自性であり、空なのである。同様に、『般舟三昧経』に説かれた言説は、すでにひとつの意味、解釈となつた存在者の記述なのであって、その記述のままが経典の「起源」なのではない。

第三に、この経典のことばが出現する起源は、差延という作用よりなる、起源的なエクリチュールであり、それは痕跡をとどめた無意識のような事態である。シュミットハウゼンがそこに「起源」をみようすることは誤っていない。

こうした前史を継承してゆくのが瑜伽行派の伝承であるとすれば、第四に、それは「観念論的な」ものというよりは、起源を差異化、差延化しながら進む「観念論的にみえる」ものという表現がよりふさわしいだろう。

シュミットハウゼンがデリダの議論を踏まえていたとしたら、議論は西洋の形而上学史とも結びつき、よりスムーズに組み立てられただろう。『般舟三昧経』が「唯心」の「起源」であるとするとき、シュミットハウゼンは、それを「充実した起源」「現前する起源」として理解しようとしている。だがこれを定めてしまえば、「代補」として大乗經典が作成されつけた、大きななぞが残ってしまう。反対に、「起源」が「差延」という起源として理解しなおされるとき、瞑想、記憶、言語、非音声的エクリチュール、伝承、時間といった課題を全体として議論可能にする地平が開かれる。

事後性、遅延性、代補性、転記性、複製性、非-表音的エクリチュール性。こうした事態に世界と自己の成立の「起源」を認めた大乗經典を解読するためには、「充実した起源」「現前する起源」を根拠とする歴史学的方法も、「現前性」を救出して原理として立てる哲

学的思考方法も、さらには經典の言説という表音的エクリチュールのみを考察対象とする研究方法も、いずれも不十分である。フロイトを分析するデリダの地平に至り、エクリチュール論を研究の準拠枠にすえるとき、龐大な經典が産出されづけること、瞑想ということば以前の地平において仏が出現しつづけること、それらをとおして仏教の起源と正統性とが刷新しつづけられてきたこと、こうした大乗經典をめぐる一連のできごとの解明に適切な光があたられ、大乗經典の豊饒な可能性が明らかになってゆくだろう。

## 参考文献

### (一次文献)

*Aṣṭasāhasrikā* (『八千頌般若經』) = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Edited by P. L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

*Milindapañho* (『ミリンダパンハ』) = *The Milindapañho: Being Dialogues Between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*. Edited by V. Trenckner. London: Williams and Norgate, 1880. Reprinted with Milinda-Tīkā, London: PTS, 1986.

*Saddharmapuṇḍarīka* = *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram: Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication by Consulting a Skt. MS. & Tibetan and Chinese Translations*. Edited by Unrai Wogihara and Chikao Tsuchida. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1934–1935.

『大智度論』(龍樹造、鳩摩羅什訳) Taisho No. 1509.

『阿毘達磨大毘婆沙論』(五百大阿羅漢等造、玄奘訳) Taisho No. 1545.

### (二次文献)

足立和浩 [1972] 「訳者あとがき (I)」デリダ [1972: 359–395].

井筒俊彦 [2014] 「「書く」——デリダのエクリチュール論に因んで」『意味の深みへ——1983年–1985年』(井筒俊彦全集 8) 東京:慶應義塾大学出版会, 182–212.

梶山雄一・丹治昭義訳

[1975] 『八千頌般若經II』(大乘仏典3) 東京:中央公論社.

辛嶋静志 [2005] 「初期大乗仏典は誰が作ったか——阿蘭若住比丘と村住比丘の対立」『仏教と自然』(仏教大学総合研究所紀要別冊) 45–70.

木田元・野家啓一・村田純一・鷺田清一編

[1994] 『現象学事典』東京:弘文堂.

合田正人 [2013] 「訳者あとがき」デリダ [2013: 609–628].

静谷正雄 [1974] 『初期大乗佛教の成立過程』京都:百華苑.

下田正弘 [1997] 「涅槃經の研究——大乗經典の研究方法試論」東京:春秋社.  
[2004] 「聖なる書物のかなたに——あらたなる仏教史へ」『言語と身体——聖なるものの場と媒体』(岩波講座・宗教5) 東京:岩波書店, 25–52.

[2011] 「經典を創出する——大乗世界の出現」桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『大乗佛教の誕生』(シリーズ大乗佛教 2) 東京:春秋

- 社, 37–71.
- [2013] 「初期大乗經典のあらたな理解に向けて——大乘佛教起源再考」桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『智慧／世界／ことば——大乘佛典 I』(シリーズ大乘佛教 4) 東京：春秋社, 3–100.
- [2014] 「近代人文学史からみた仏教学と宗教学——マックス・ミュラーの偉業」松村一男・下田正弘監修『比較宗教学の誕生——宗教・神話・佛教』(宗教学名著選 2) 東京：国書刊行会, 608–629.
- [2016] 佛教研究の死角——ウィルフレッド・キャントウェル・スミスの理解から』『智慧のともしび——アビダルマ佛教の展開』(三友健容博士古稀記念論文集) 東京：山喜房佛書林, 83–102.
- [2017] 「仏教学の方法と未来——領域独存から超域共存へ」『印度學佛教學研究』65-2, 525–535.
- [2018] 「変貌する学問の地平と宗学の可能性」智山勸学会編, 元山公寿監修『日本佛教を問う——宗学のこれから』東京：春秋社, 207–241.
- [2019] 「コメント：仏教学のフロンティアと比較思想——言語論的転向からの照射」『比較思想研究』45, 58–63.
- 谷貞志 [2012] 「「刹那滅」論証——時間実体（タイム・サブスタンス）への挑戦」桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編『認識論と論理学』(シリーズ大乘佛教 9) 東京：春秋社, 259–294.
- 遅塚忠躬 [2010] 『史学概論』東京：東京大学出版会.
- デリダ, ジャック (Jacques Derrida)
- [1972] 『根源の彼方に——グラマトロジーについて（上）』(足立和浩訳) 東京：現代思潮社.
- [2000] 『ポジション』(高橋允昭訳) 新装版, 東京：青土社.
- [2005] 『声と現象』(林好雄訳) 東京：筑摩書房.
- [2013] 『エクリチュールと差異〈新訳〉』(合田正人・谷口博史訳) 東京：法政大学出版局.
- 富山大佳夫 [2002] 「歴史記述はどこまで文学か」小森陽一ほか編『フィクションか歴史か』(岩波講座・文学 9) 17–40.
- 野家啓一 [2005] 『物語の哲学』増補新版(岩波現代文庫・学術 139) 東京：岩波書店.
- 袴谷憲昭 [2002] 『佛教教団史論』東京：大蔵出版.
- 早島理 [1982] 「唯識の実践」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『唯識思想』(講座大乘佛教 8) 東京：春秋社, 145–176.
- 平川彰 [1968] 『初期大乘佛教の研究』東京：春秋社.
- 福田洋一 [1994] 「日本のチベット学 10 年——山口瑞鳳博士の研究を中心に」『仏教学』36, 55–79.
- 前田慧雲 [1903] 『大乘佛教史論』東京：文明堂.
- 安丸良夫 [1996] 『〈方法〉としての思想史』東京：校倉書房.
- 山口瑞鳳 [2010] 『評説 インド佛教哲学史』東京：岩波書店.

Boucher, Daniel

- [2008] *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣtrapālapariprcchā-sūtra*. Studies in the Buddhist Traditions. Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Cole, Alan [2005] *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahāyāna Buddhist Literature*. Berkeley: University of California Press.

Derrida, Jacques

- [1967a] *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France. 4<sup>e</sup> éd., Quadrige. Paris: PUF (Presses universitaires de France), 2009. Page references are to the 2009 edition.
- [1967b] *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- [1967c] *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.

Drewes, David

- [2010a] “Early Indian Mahāyāna Buddhism I: Recent Scholarship.” *Religion Compass* 4, no. 2, 55–65.
- [2010b] “Early Indian Mahāyāna Buddhism II: New Perspectives.” *Religion Compass* 4, no. 2, 66–74.

Franco, Eli

- [2009] “Meditation and Metaphysics: On their Mutual Relationship in South Asian Buddhism.” In *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, edited by Eli Franco in collaboration with Dagmar Eigner, 93–132. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Gethin, Rupert

- [1992] “*The Mātikās*: Memorization, Mindfulness, and the List.” In *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, edited by Janet Gyaso, 149–172. Albany: State University of New York Press.

Ginzburg, Carlo

- [1991] “Checking the Evidence: The Judge and the Historian.” *Critical Inquiry* 18, no. 1, 79–92.

Harrison, Paul M.

- [1978] *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra: Critically Edited from the Derge, Narthang, Peking and Lhasa. Editions of the Tibetan Kanjur and Accompanied by a Concordance and Comparative Table of Chapters of the Tibetan and Chinese Versions*. Tokyo: Reijukai Library.
- [1990] *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-*

- Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text.* Studia Philologica Buddhica Monograph Series 5. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- [2003] “Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras.” *The Eastern Buddhist*, New Series 35, no. 1/2, 115–151.
- Hawkes, Jason and Akira Shimada.
- [2009] *Buddhist Stupas in South Asia: Recent Archaeological, Art-Historical, and Historical Perspectives.* SOAS Studies on South Asia. New Delhi: Oxford University Press.
- Jones, Gareth S.
- [1996] “The Determinist Fix: Some Obstacles to the Further Development of the Linguistic Approach to History in the 1990s.” *History Workshop Journal* 42, 19–35.
- Kern, Hendrik
- [1884] trans. *The Saddharma-Pundarika: Or the Lotus of the True Law.* The Sacred Books of the East 21. Oxford: Clarendon Press.
- Lévi, Sylvain
- [1890] *Le Théâtre Indien.* Paris: Émile Bouillon, Libraire-Éditeur.
- Lindtner, Christian
- [1997] “Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies* 41, 159–206.
- Masuda, Jiryo
- [1925] “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsüan-Chwang Version of Vasumitra’s Treatise 異部宗輪論 Translated with Annotations.” *Asia Major: A Journal Devoted to the Study of the Languages, Arts and Civilizations of the Far East and Central Asia* 2, 1–78.
- Schmithausen, Lambert
- [2014] *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections.* Kasuga Lectures Series 1. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Sharf, Robert H.
- [1995] “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience.” *Numen* 42, no. 3, 228–283.
- Skilton, Andrew
- [2002] “State or Statement?: *Samādhi* in Some Early Mahāyāna Sutras.” *The Eastern Buddhist* 34, no. 2, 51–93.
- Walters, Jonathan S.
- [1997] “Stūpa, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early

Post-Aśokan India.” In *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, edited by Juliane Schober, 160–192. Honolulu: University of Hawai‘i Press. Reprinted in Hawkes and Shimada [2009: 235–263]. Page references are to the 2009 edition.

Young, Serinity

[1999] *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery, and Practice*. Boston: Wisdom Publications.

〈Keywords〉 エクリチュール, 大乗經典, 書記, 言語論的転回, 方法論

しもだ まさひろ 東京大学教授

## Toward a New Frame of Reference for Research on Mahāyāna Sutras: Buddhology in Light of the Linguistic Turn

SHIMODA, Masahiro

Interest in the topic of “the origin(s)” of the Mahāyāna, as shown in *Setting Out on the Great Way: Essays on Early Mahāyāna Buddhism* edited by Paul Harrison in 2018, has recently surged because of two main phenomena: first, the discovery of new manuscript witnesses of Mahāyāna sutras from the Greater Gandhāran regions and, second, the re-emergence of controversy surrounding once-settled understandings about fundamental features of Mahāyāna Buddhism, which have prevailed for the past three decades.

These two phenomena are different in terms of their value as historical evidence. The former is unquestionable evidence for the presence of Mahāyāna Buddhism in the form of sutras in the first century of the common era in Northern India. The document’s value as a historical witness depends on material factors, such as the date of the birch-bark paper, features of the ink, characteristics of the scripts, and the geographical and environmental situations of the excavation sites. These pieces of information, which are unrelated to the content of the document, offer relatively secure evidence for the manuscript’s date.

The second phenomenon—arguments about the origin(s) of Mahāyāna—is much different, because the veracity of the argument depends upon the reader’s interpretation of the contents of the document. In order to determine whether this sort of material deserves to be deemed reliable historical testimony, we must carefully scrutinize the details of the argument. The historical veracity of such arguments, if any, depends on the reader’s subjective commitments to the configuration of the language of the document as its content, which exist internally in the object of research.

Especially noteworthy in the second case is the varied sources comprising the object of research. These sources usually consist of a cluster of texts, such as manuscripts written in Middle Indian language in Kharoṣṭhī scripts in the first-to-third century, Chinese translations dating to the third-to-fourth century, Tibetan translations from the ninth- to twelfth-century Tibet, and descriptive records in fifth- to tenth-century Chinese or Tibetan catalogues on the circumstances of the translation of Buddhist texts. Furthermore, archaeological remains scattered throughout the Indian subcontinent are often added to this list. The association of this cluster of texts from diverse historical and cultural backgrounds in fact represents the formulation of a *locus of research*, which in turn allows the formulation of an identity for each individual text.

Thus, the first phenomenon concerns historical facts, whereas the second phenomenon concerns a corpus of texts—each the product of individual histories—and attempts to weld this corpus into a *locus of identity* that crosses over spatio-temporal restrictions. As we have proposed in another paper, the subject of research in the former instance be termed *a text in history*, whereas the subject in the latter case should be termed *a history in text*. Inattentive transition from one domain to

the other creates serious impediments for salutary advances in research on the development of the Mahāyāna sutras as a historical phenomenon.

Despite the appearance to date of many important historical arguments in research on Mahāyāna sutras, scholars still often fail to attend carefully to the methodological differences appropriate to the two types of research described above. The issue of navigating the divide between these two types of research is nothing less than the challenge posed to the humanities as a whole by the critiques born of the ‘linguistic turn’ in history and literature since the 1960s.

With the aim of elucidating these fundamental problems, this paper will give a radical reconsideration of discussions on the origin(s) of Mahāyāna sutras that have appeared to date, including such theories as the affiliation of the Mahāyāna with the Mahāsāṃghika school, ideas about the relationship between the Mahāyāna and the layman-monk distinction, the role played in the rise of the Mahāyāna by altered states of consciousness, the differences in practices favored by *aranyakavāsin* and *grāmavāsin*, and the role of ritual adoration of the *dharma bhāṇaka*. All these hypotheses are based exclusively on internal evidence discovered in the texts with no reference to external evidence.

Careful scrutiny of the relation between a particular consciousness and a written text is particularly important. As Hayden White (1928–2018) meticulously shows in the monumental work *Metahistory*, the historian’s consciousness is constituted by the same historical processes as the configuration of historical discourse. The domains of linguistic discourse and psychological consciousness are one and the same, and both constitute *a locus of identity*. This is also precisely the nature of *écriture*, which has been investigated thoroughly by Jacques Derrida (1930–2004). It is crucial to incorporate the work of these scholars in our attempt to formulate a methodology suitable for discussing the “origin(s)” of the Mahāyāna sutras.