

## 『大智度論』研究

### —— 大智度論、作者はやっぱり龍樹だった ——

#### (1) 四悉檀説の考察

2014年01月17日

石飛道子

本論は、『大智度論』の文献研究を基本として、その内容を明らかにすることを目的としています。そして、それと同時に、この著作が龍樹の真撰として認められることを証明していこうとするものです。地道なシリーズ物として、この研究が発展していけることが、わたしの願いです。

今回は、『大智度論』の著作者問題を中心に検討します。

#### 『大智度論』への道 — 予備的考察 —

『大智度論』を研究する前に、あらかじめ知っておかなければならないこと、確認しておきたいことなどを、まず見てみることにしたいと思います。目標の、『大智度論』の作者は龍樹である、ということを確認するためには、龍樹という人の作品について、また、かれの思想などについて、あらかじめ知っておかねばならないことがあります。それを確かめて、その上で、『大智度論』に向かいましょう。

##### ここで認めておく龍樹作品

龍樹に関する著作について、従来龍樹著作と伝承されてきた多くの作品について、学問的には疑義が示され、龍樹は、その作品の数を減らしつつあります。

今のところ、確実に龍樹作と認められるのは、唯一『中論頌』とされるようですが、しかし、これだけではあまりに龍樹その人の器は小さなものになってしまうでしょう。

わたしは、これまでの自分の研究から、確実に龍樹作品と言えるものを、次のように認めています。今回の問題の検討に必要な文献のみにしぼってあげてみます。

『中論頌』が龍樹の著作であるならば、その中に見られる論法をよりどころとして『方便心論』が龍樹著作と認められます\*1。さらに、『中論頌』にかんしては、本論の中で「第一義悉檀」を論ずるところで取りあげます。

---

\*1 石飛道子『龍樹造「方便心論」の研究』（2006、山喜房仏書林）p.12、pp.93-4参照。さらに、石飛道子『ブッダと龍樹の論理学』（サンガ文庫、2012、pp.283-285）にも、『中論』と『方便心論』との関係が説かれる。

『方便心論』は、医学書『チャラカ・サンヒター』の中にある「論議道」という論法の手引き書に対機して、仏教の立場からその論理を打ち出した先鋭的な論法の書であります。この書は、「戯論を断つため」と「諸論の門を開くため」という二つの目的をもって著されたのですが、この論法の書の出現によって、チャラカなど「論議道」をよりどころとする論議に強い者たちは、異なる論理に対応するため、自らの論理学を打ち立てねばならなくなります。こうして、『方便心論』の優れた論理的要素を取り込みながら『ニヤーヤ・スートラ』が生まれます。この書は、『方便心論』に対立する立場を鮮明に打ち出しており、インドにおいて、論理学は、二つの立場が屹立することになります\*2。

この『ニヤーヤ・スートラ』に対して、『方便心論』中にあげられていた「戯論を断つ」という側面から『ヴァイダルヤ論』が説かれます。これも、緊密な議論の成り行き上、龍樹作と見るべきであると思います\*3。これに対して、ニヤーヤ学派の方も『ニヤーヤ・スートラ』を整備し、第二章～第四章において、龍樹に対して反論し、両者は二つの論理学としてきれいに分かれていくことになります。

さて、このような状況を鑑みて、『中論』『方便心論』『ヴァイダルヤ論』は龍樹著作としてよいと思われます。また、ニヤーヤ学派や部派の一部に対する批判の書『廻諍論』も龍樹著作とされるでしょう。これらは、実際の議論の中から同時進行的に生まれてきており、当事者同士がその頭脳の粋を尽くして争ったことが認められる非常に高度な哲学・論理的な内容をもっているため、他の人が代わって書くことは無理だと思われるからです。

#### 【龍樹著作として認めておく書】

『中論』

『方便心論』

『ヴァイダルヤ論』

『廻諍論』

さて、以上のような研究の成果を前提にして考えるならば、『大智度論』はどのように考えられるでしょうか。

仏教において、ブッダに次ぐ人物といわれるのが龍樹であり、かれの偉大な側面は、わたしの見たところでは、質の良い多種多様な著作に現れているように思われます。論法関係の書だけではなく、さらに多くの書が、これから龍樹のもとに返されることになるだろうと予想しています。この『大智度論』も、その一つです。というよりは、思想的な多面性をもつ他の書が、龍樹のもとに戻るたびに、総合的な内容を含む『大智度論』は、より龍樹作である可能性を高めていくことになると思います。『大智度論』は、龍樹の才能を

---

\*2 チャラカやニヤーヤ学派との論法をめぐるやり取りについては、拙著『龍樹と語れ！『方便心論』の言語戦略』（大法輪閣、平成21年）に詳細に論じてある。

\*3 梶山雄一氏は、龍樹真作とするが、F. トーラ、C. ドラゴネッティは、龍樹の作ではないとしている。cf. 梶山雄一「中観思想歴史と文献」『講座・大乘仏教7』春秋社、1982、p. 4。F. Tola & C. Dragonetti, *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya), Vaidalyaprakaraṇa*, p. 15.

余すところなく総動員して書かれた書であると考えからず。まずは、論法の書が龍樹のもとに返されるなら、論法を見えない形で含む『大智度論』は、また、龍樹の作品となりうる、というこの点を証明しましょう。

そのことを、今回、一つのことば「悉檀<sup>しつだん</sup>」を手がかりに証明してみようかと思えます。しかし、その前に、『大智度論』の著作者問題について、どのようなことが言われているのか少し整理しておきましょう。

### 『大智度論』の著作者問題について

『大智度論』の著作者をめぐることは、これまでさまざまに論じられております。それらの学説をわかりやすくまとめて紹介しているのが、加藤純章氏の「羅什と『大智度論』」\*4です。加藤氏自身も、自らの説として羅什が『大智度論』作者である可能性を追求して、羅什訳『百論』と『大智度論』の間の引用関係を取りあげています。

加藤氏の論文中には、著作者問題については、

- 1) 龍樹が著作者であるとする説（印順氏）、
- 2) 龍樹が書いたが羅什の加筆変改した部分をもつとする説（干潟龍祥氏）、
- 3) 『中論頌』の著者とは別人の龍樹が書いたとする説（ラモット氏）

が取りあげられており、またこの他に、平川彰氏は、龍樹作とされる『十住毘婆沙論』の作者と同じく龍樹作とされている『大智度論』の作者は、別人であろうと述べています。

そして、さらには、

- 4) 加藤氏自身が、羅什こそが『大智度論』の作者ではないかという可能性を示唆する

に至っています。

4) の『大智度論』の作者は羅什である」という説は、たんに示唆的に唱えられているだけなのですが、この説は、可能性だけを考えてもさすがに無理があるように思われま

す。ここで「悉檀」を検討しながら、羅什が『大智度論』を著作するのは無理であることも合わせて論じたいと思います。加藤氏の取りあげている『百論』と『大智度論』との関係は、また別に論じてみたいと思います。

では、はじめましょう。と、述べたものの、もう一つ、論法上の大事な点を確認しておかねばなりません。これは、また、現代の龍樹研究が陥っている大きな問題点を露わにするものでもあります。

### 龍樹の語法について

龍樹は『方便心論』の中で、自らのことばの使い方（語法）について、「ことばの欠陥（言

---

\*4 加藤純章「羅什と『大智度論』」『印度哲学仏教学研究』第11号、pp. 32-58。

失) \*5 ということを明らかにしています。これは、ブッダの語法を解明して得られたことがらであり、ブッダのみならず龍樹自身も守っていることばの使い方なのです。この語法は、「空」の思想と深く関連しています。

ですから、この「ことばの欠陥（言失）」を犯さないように語っているならば、龍樹である、という可能性が出てくるので、この語法に注目して、龍樹であるか否かをさぐっていききたいと思います。大きなポイントです。

さて、「ことばの欠陥（言失）」とは、簡単にいいますと、「同じ意味をくりかえして言わない」ということです。たとえば、インドラ神を指して、「インドラ」と言い、さらに意味をくりかえすかたちで「インドラ」という場合がそれにあたります。また、意味内容が同じであってはいけないので、インドラ神を指して、「インドラ」と言い、また、今度は異名をあげて「カウシカ」とか「シャクラ」と言っても、「ことばの欠陥（言失）」に陥るので\*6。

この規則の意味するところは何でしょうか。ことばを使う上で注意しなければならないことは、相手のためにことばを用いるのであって、自己の主張のためではない、ということだからです。自己主張する場合は、自分の主張内容をくりかえすことになりましょう。しかし、相手のためと考えると、「相手に合わせて意味を変えて語ること」が必要になってきます。それを教えるのが「言失」の規則ということにもなります。

龍樹論法の要ではないかと、わたしは考えておりますが、多くの著作者問題を扱う研究者たちは、このことを知らないため、多くの書物の内容を比べあって、

「同じ意味内容ではないから龍樹作ではない」

という比較の仕方で、龍樹研究を行っています。

先に加藤純章氏の研究の中でも、その方法論が採られています。その点、後で詳しく考察したいと思います。

さて、ここからわかりますように、もし、二つの書を比べて、まったく同じ内容が同じことばで説かれているなら、それは、「言失」の欠陥により、龍樹の作品ではありません。もし、ことばがどこにも同じ意味をもたないとすれば、それは、龍樹作品である可能性が出てきます。

したがって、「同じ内容ではないから龍樹作ではない」というのではなく、むしろ

「同じ意味内容ではないから龍樹作である」

という比較の観点が必要になってくるのです。

逆転の発想ですが、この点に注目して研究するなら、驚くような結果が得られるでしょ

---

\*5 『方便心論』1.5.0。拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、pp.99-102。

\*6 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』山喜房仏書林、2006、pp.100-101。拙著『ブッダと龍樹の論理学』サンガ文庫、2012年、pp.297-308。

う。さらに、龍樹論法では、「同じ内容を同じことばやちがったことばで言わない」としても、相手の理解のためにことばを用いるので、内容的には、唐突にデタラメにことばが用いられているのではなく、深く思想的に関連性をもちながら、変化していくということにもなります。ここに縁起の理が成り立ち、論理の流れと思想の深まりを読みとることができ、これにより、龍樹がブッダの教えを受け継ぐものであることも明瞭になるでしょう。

前置きが長くなりましたが、このような前提で「悉檀」ということばが、当時、どのような文脈の中でどのように用いられているのか見ていくことにしましょう。いよいよ、本論です。

## 『大智度論』に説かれる「四悉檀」 — 本論 —

「悉檀」ということばはどこから来たのか

### チャラカの「論議道」

『大智度論』の「初品」に説かれる四悉檀説は、仏教の他の文献ではどこにも見ることのできないものであるように思われます。そもそも、「悉檀」ということばは、仏教においては一般的に用いられるものではありません。これは、サンスクリット語では、シッダーンタということばで、「シッダ（成立した）+アンタ（究極、辺）」という複合語であります。

シッダーンタは、「成立した最高のもの」とか、そこから派生して「定説」を意味します。なぜ、このようななじみのないことばが、しかも、『摩訶般若波羅蜜経』の因縁を語る初品のところで出てくるのでしょうか。

それを語るには、長いいきさつを語らねばなりません。なぜ、ここで『大智度論』作者は、仏教徒にはなじみのない「シッダーンタ」ということばをあげて、ブッダの説くところを説明しているのか、そこを詳しく検討してみましょう。この検討の中で、龍樹という人の力量とスケールの大きさが浮かびあがってくることと思います。

「シッダーンタ」ということばは、『大智度論』が書かれた当時どこで用いられていたかを調べますと、『チャラカ・サンヒター』の中に論議に関する専門用語として現れていることがわかります。『チャラカ・サンヒター』は、龍樹とほぼ同時代に、カニシカ王に仕えたとされる内科医チャラカが、増補したとされる医学書です。この中に、討論に関する記述があるのです。

『チャラカ・サンヒター』第三章八は、討論術の手引き書になっていて、「論議道」\*7と名づけられています。この中に、「シッダーンタ」という用語があるのです。それは、次のように説かれています。

---

\*7 AGNIVEŚĀ'S Carakasamhitā, by Dr. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagavan, Vol. 2, The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. XCIV, Vanarasi, 1977, pp. 231-249. また、宇井伯寿『印度哲学研究』第二、pp. 588-600に「論議道」校訂梵文がある。

さて、定説（シッターンタ）がある。—— 定説というのは、検討者たちが様々に考察した後、理由によって論証し、建てられた決定のことをいう。それには四種ある。全部に認められた定説（sarvatantrasiddhānta）、個別적으로認められた定説（pratitantrasiddhānta）、補足を含む定説（adhikaraṇasiddhānta）、仮りに認める定説（abhyupagamasiddhānta）である\*8。

ここに説かれていますように、医学や哲学の立場では、さまざまな事柄は検討吟味されて、「定説（シッターンタ）」というかたちで確立されていくのです。その際、自分たちの見解が十分論拠をもったものであることを証明するために、論証としてまとめ、その上で「決定」として示されるのです。

「定説」は、「定められた究極の内容」ということで、その医学派の財産になっていきます。

それには、四種類あることが、説かれており、それらは次の通りです。

- 1) 全部に認められた定説
- 2) 個別的に認められた定説
- 3) 補足を含む定説
- 4) 仮りに認める定説

これらは、具体的にどのようなものなのでしょう。さらに『チャラカ・サンヒター』の説明をあげてみましょう。

この中で、「全部に認められた定説」というのは、あらゆる学説で認められているものである。「病気の原因に従って、病がある」、「治療可能な病には、治療手段がある」というようなものである。

「個別的に認められた定説」というのは、ある一つの学説で認められているものである。他の学説では、八味であるが、自説では六味であるとか、自説では五感を認めるが、他説では六感であるというようなものである。また、他説においては、一切の病気は風等によって起こるといい、自説では、風等と悪鬼（細菌）によって起こるといい。

「補足を含む定説」というのは、ある事項が提言されているとき、それとは別の諸事項が成立するものである。例えば、——「解脱者は業に縛られることはない、欲望を離れているから」と提言したとき、業、果報、解脱、プルシャ、来世が成立するようなものである。

「仮りに認める定説」というのは、論議の際に、医師がまだ成立していず、検討もされていなくて、その理由も述べられていない事柄を承認するものである。す

---

\*8 Carakasamhitā, Vol. 2, p. 236.

なわち、——「実体が主要であると仮定して、私たちはお話しします」、「諸性質が主要であると仮定してお話ししましょう」、「可能性が主要であると仮定して、お話ししましょう」というようなものである。以上が、四種の定説である。\*9

医学に関するものや、哲学・宗教などに関する内容が、取りあげられ検討されていることがわかるでしょう。そして、それら定説は、なんらかの根拠をともなって見解のかたちをとっていることも理解できるかと思います。合理的な検討や考察によって生まれてくるものが、「定説」である、と言ってもよいのではないかと思います。

当時の医学派など知識階級の人々は、自分のよりどころとなる見解をもって、他の人々とさまざまな議論や討論を行っていた様子も知られています。

### 龍樹の『方便心論』

さて、ここで登場するのが、龍樹です。龍樹は、チャラカらがもつ「論議道」の論法に対して、これに対抗する論法を『方便心論』の中で明らかにしました。

龍樹の論法は「八種論法」と呼ばれる八つの項目からなる論法です。その中に、「シッダーンタ」について触れている個所があります。見てみましょう。

「執りたい通りのもの（随所執）」とは、究極のことがら（siddhānta）と名づけられている（随所執者、名究竟義）。（『方便心論』1.1.5.2）\*10

八種論法のうちの第二番目の項目に「執るところに随うもの」すなわち「執りたいとおりのもの」があります。それは、シッダーンタのことであると説明されています。この意味は、書いてあるとおりに、「執りたいとおりのもの」は、究極の意味をもつ、とも理解できると同時に、それは、チャラカの説く「定説」に相当している、という風にも読むことが可能です。

二つの可能性があるので、並べて書いておきましょう。

- 1) 「執りたいとおりのもの（随所執）」とは、究極のことがらということである。
- 2) 「執りたいとおりのもの（随所執）」とは、「定説」と名づけられる。

では、次に、この「執りたいとおりのもの」を具体的に検討します。『方便心論』の中では、たいへん丁寧に説明され、これらも、また四種に分かれているのです。一番目は「すべてに同じもの（一切同）」、二番目は「全く異なるもの（一切異）」、三番目は「最初同じで後が違うもの（初同後異）」、四番目は「最初違っているが後が同じもの（初異後同）」

---

\*9 Carakasamhitā, Vol. 2, p. 236.

\*10 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、p. 49。

というものです\*11。

変わった名称ですが、これらは論理的に意味があります。また、四種の各々は、認識する際の方法である認識根拠とも特徴的に結びついていることが示されます。認識根拠と言いますのは、「プラマーナ」というサンスクリット語で、これは、正しい認識を得る手段として認められる重要なものです。どの学派でも、どのような認識根拠を正しいものとするか定めています。『方便心論』作者龍樹は、プラマーナということばを用いてはいないようですが、四種の知見をよりどころとすると述べて、直接知覚（現見）、推理・推論（比知）、喩えによる論証（喩知）、經典論書に従うもの（隨經書）を認めています。

「すべてに同じもの（一切同）」は、直接知覚をよりどころとし、「全く異なるもの（一切異）」は、推理・推論にもとづき、「初め同じで後が違うもの（初同後異）」は、喩えによる知（論証）、そして、「初め違うが後が同じもの（初異後同）」は、經典論書の知識にもとづくものとされます。

さらに、なおかつ、これらの分類は、チャラカの説く「定説」の分類を強く意識していて、それらとも関連性をもっている、というところも大事な点です。

### 「執りたいとおりのもの」の大事な特徴

#### 「一切同」

チャラカの「定説」の四種と、とてもよく似ているのに、しかし、質的にはまったくちがっていて、非常に論理的に緻密にできているのが、龍樹の「執りたいとおりのもの」という項目です。

龍樹の説く最初の分類「一切同」という「執りたいとおりのもの」は、次のように説明されます。

「すべてのものに同じもの」とは、立論者が「自己と自己に関するものはない」と言うようなものである。対論者もまた「自己と自己に関するものはない」と説く。これを「すべてに同じもの」と名づける。（一切同者、如説者言無我我所。問者亦説無我我所、名一切同。）（『方便心論』1.3.3）\*12

これは、直接知覚に基づいて、二人の人が議論する様子を示すものでしょう。一方の人が、見たところ「自己」というものはないので、「自己と自己に関するものはない」と言います。これは、『中論』18.2の偈に「自己がないとするならば、どうして、自己に関するものがあるだろうか。自己と自己に関するものが止息するから、わがものもなく、自我意識もない」とあるのが、ヒントにもなります。ここからも『方便心論』と『中論』の関係が示唆されます。

これに対して、対論者も、同じように直接知覚に基づいて同じように語るものです。両者の間には意見の違いはないので「すべてに同じもの」と言われるのです。

---

\*11 『方便心論』1.3.2（拙著『龍樹造「方便心論」の研究』p.59）

\*12 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、p.61。



チャラカの「定説」と違いを明らかにしておきましょう。チャラカの場合、「定説」は、見解そのものを指しています。具体的に「病気の原因に従って、病気がある」というような文で示されるものです。一方、龍樹も、討論し合う二人の間では「自己と自己に関するものはない」と意見の一致を見ているから、この文が「一切同」である、とも言えそうですが、しかし、かれの場合は、文そのもの、見解そのものを「定説」として決定づけることを目的にしているわけではありません。かれは、話し合いの内容ではなく、話し合いの仕方に注目して分類しているのです。

話しあう内容は何であれ、そのとき「執りたいとおりにとった」内容が、両者一致していた、ということが大事な特徴です。そして、そのような一致を見るときは、多くは、直接二人で認識したものを根拠に一致を見るので、直接知覚を基本と言われるのです。

### 「一切異」と「初同後異」

では、次の「一切異なるもの」はどうでしょうか。

「すべてに異なるもの」とは、立論者は「(一切は) 別異である」とし、対論者は「一つである」と説く。これを「互いに相異なるもの(俱異)」と名づける。(一切異者、説者言異、問則説一。是名俱異。)(『方便心論』1.3.4) \*13

これも、チャラカの説く「個別的に認められた定説」と対応関係にあることがわかります。こちらは、直接知覚ではなく推理・推論にもとづくことが説かれます。このことは、この分類に含まれるような見解は、正否の決められない形而上学的内容にかかわることを示しています。この場合、用いる認識根拠は、推理や推論になります。これらによって得られる結論は、人によりさまざまであり、多種多様な見解がならび立つことになります。今の例でも、立論者と対論者と見解は、「一切は別異である」「一切は一つである」というように、形而上学的でどちらが正しいとも判断できないようなものが例にあげられています。

では、「初め同じで後で異なるもの(初同後異)」という分類も見ておきましょう。

「初め同じで後が違うもの」とは、立論者が「直接知覚されたものは皆実有である。神は、直接知覚されないけれどもまた、実有である」と言うようなものである。対論者はとまどって「直接知覚されているものだけが実有である」とすべきである。神がもし直接知覚されないのであれば、どうして実有であるとできようか。推論によって神は実有であるというかもしれないが、必ず、直接知覚した後に推論を起こすべきである。神が直接知覚されないのに、どうして推論することが出来ようか。また、もし喩えによって神の存在を明らかにするとするならば、似ている属性があつて喩えを得ることができるのである。神はどのようなものと比べて等しいから喩えになるのであろうか。もし經典にしたがって神が存在すること

---

\*13 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、p. 62。

は証明されるとするならば、それはあり得ないことだ。經典の意味は、また、難解であり、ある時にはあるといい、ある時にはないというので、いったいどちらを信じて取ればよいのであろうか」と説くようなものである。これが「初め同じで後が違うもの」と名づけられる。(初同後異者、如説者曰現法皆有、神非現見亦復是有。問者或言現見之法可名爲有、神若非現何得有耶、若言比知而有神者、要先現見後乃可比、神非現法云何得比、若復以喩明神有者、有相似法然後得喩、神類何等而爲喩乎、若隨經書證有神者、是事不可、經書意亦難解、或時言有或時言無、云何取信、是名初同後異。)(『方便心論』1.3.5) \*14

これは、ずいぶん長い複雑な分類項目です。この文章の中に、最初と最後に「初同後異」ということばが二つ出てきます。「同じ意味内容を説いてはいけない」という、ことばの欠陥(言失)に陥らないとすれば、龍樹の説く「初同後異」ということばは、二通りに解釈できることを示しています。すなわち、ことばは出てくるたびに意味を変えているということです。それぞれ「初同後異」の意味が異なっていることがわかります。それを説明しましょう。

まず、これは、チャラカの「定説」のどれとパラレルになっているのでしょうか。これは、四番目に説かれる「仮に認める定説」と重なる部分をもっていることがわかります。検討されていないけれどもとりあえず仮定して認めるという点で、「初めは同じ」という要件を満たすからです。

では、この『方便心論』の説く事例では、どの部分でしょう。「直接知覚されたものは皆実有である。神は、直接知覚されないけれどもまた、実有である」という立論者の初めの文「直接知覚されたものは皆実有である」は、対論者も承認していますから、「初めは同じ」といえます。

ところが、次に立論者は「神は、直接知覚されないけれどもまた、実有である」と、神については例外を認めてしまいます。これに対して、対論者は反対意見を述べています。この、神に関する一文は、立論者と対論者で、「後が異なる」部分となっています。

立論者の説くところの文章の中に、その主張自体で「初め同じで後が違う(初同後異)」という特徴を認めることができます。すなわち、立論者の見解それ自体に「初同後異」という特徴を見ているのです。これは、チャラカの「仮に認める定説」との対応関係を明らかにするためのものでしょう。

しかし、それだけではありません。次に、龍樹は、この分類を説く、みずからの目的に踏み込んで語ります。つまり、立論者の立てた論拠不十分の主張に対して、対論者が、それ全体を仮説として承認した上で検討してみて、問題点を指摘するという、そのような論理的な手続きをも、「初め同じで後でちがうもの(初同後異)」と名づけているのです。つまり、仮説として立論者の説を認めたとしても、その論拠が認められない、という対論者の立場を明らかにしているのです。ここは、議論において、意見に対する賛否は不問にして、対論者の側で論理的に検討する立場を「初同後異」としているとすることができます。

---

\*14 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、p. 63。

ここでは、議論全体の流れが、「初めは同じ仮定から出発するが後は意見が異なる（初同後異）」という展開になっているのです。

さらに、事例にあげられる場合では、龍樹自身が認める直接知覚、推論（比知）、喩えによる知、経書にしたがう知のいずれによっても、神は成り立たないことが説かれます。この認識根拠に基づいた論理的な展開も一目に値します。この「初同後異」という語り方は、認識根拠では「喩えによる知」にもとづくもので、「喩えによる知」とは、論理にもとづく論証によって「論拠不十分」であることが示されているのです。あくまでも、認識根拠の上に立って、議論が進められていく様子が見られます。

### 「初異後同」

さて、最後は、「初めは異なっているが、後は同じ（初異後同）」という項目です。

「最初違っているが後が同じもの」とは、立論者が「自己もなく（自己の）ある所もない」というようなものである。対論者は「自己がある、人がある」というようなものである。（しかし、）これら二人の論者はともに涅槃を信じている。これを「最初違っているが後が同じもの」と名づけるのである。（初異後同者、如説者言無我無所。而問者曰、有我有人、此二論者俱信涅槃、是名初異後同。）（『方便心論』1.3.6）\*15

この例では、立論者と対論者の間で意見がきれいに対立しています。一方は、「自己はない」といい、自己がないので自己のよりどころ、たとえば、「人」というのも認めません。しかし、もう一方の対論者は「自己はある」とし、「人はある」と、実際にそれらが「有る」ことを主張します。このように、対立するにもかかわらず、両者は「涅槃」というものを信じています。というところで、これらの意見の対立は、同じ学派の内部でのことになるのではないのでしょうか。あるいは、学派や思想は異なるとしても、究極的に求めるものは、一つの真理である、というような共通性をもっていると理解できるでしょう。

その点で、インドの哲学のありさまや思想状況を反映したような内容になっています。このように意見が対立している部分と一致を見ている部分がありますが、これを「初め」と「後」で順序つけたのが、龍樹の特徴的なところなのです。この語り方では、初めは異なっているが、後になると一致してくる、という展開で、このような議論の流れに名づけられた特徴でもあることがわかります。

実は、この「初異後同」こそ、『大智度論』に説かれる「四悉檀」説との橋渡しをする項目にもなっているのです。ここは、内容的に、四悉檀の中の「各各爲人悉檀」という説と同じ内容であることが指摘できるのです。

「自己がある、人がある」という見解をもっていたのは、パグナという比丘で、そのことが「破郡那経」に説かれていることとして『大智度論』でも言及されています\*16。

---

\*15 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、p. 65。

\*16 『大智度論』（『大正蔵』25）、p. 60a。

この点は、後でまた見ることにしましょう。

さらに、また、チャラカの「定説」との関連もさぐりますと、これは、定説が成り立つとするとそれに付随的に他の説も認めねばならなくなる、ということで、「補足を含む定説」の部類と見ることができます。意見の違いはありますが、最終的にブツダの説く「涅槃」は共通するという点で、そこを補足的に捉えるならば、この分類に相当するでしょう。

そして、また、この分類では、よりどころは、経典や論書などの開祖や信頼すべき先哲のことばになります。

### 『方便心論』の四分類とチャラカの四定説

では、ここで、チャラカの説く四定説と『方便心論』の説く「執りたいとおりのもの」の四分類との関係と特徴を明らかにしておきます。

『方便心論』の説く「執りたいとおりのもの」は、チャラカの説く「定説（シッダーンタ）」と、内容的に関連性をもっており、一見すると、チャラカの説くように、龍樹も何らかの主張や見解を分類しているかのかのように見えるのですが、そうではなく、討論や議論の中の、立論者と対論者の意見の同異にかかわる状況や過程を分類したものと言えます。主張される見解そのものには関わらないのが、龍樹の特徴と言えます。両者の間には、名称上の関連が認められると同時に、内容的にも関連するところが見られます。

チャラカの説くもの

龍樹の説くもの

- |                |                          |
|----------------|--------------------------|
| 1) 全部に認められた定説  | 1') 「すべてのものに同じもの（一切同）」   |
| 2) 個別的に認められた定説 | 2') 「すべてに異なるもの（一切異）」     |
| 3) 補足を含む定説     | 3') 「初め異なるが後で同じもの（初異後同）」 |
| 4) 仮に認める定説     | 4') 「初め同じで後で異なるもの（初同後異）」 |

龍樹の説く分類は、チャラカの「論議道」を意識して、それに合わせるかたちで、立論者と対論者の討論の過程に注目して議論の構造を分類したものと言えます。

また、『大智度論』の「四悉檀」との間にも関連性が示唆されるに至りました。それでは、いよいよ『大智度論』の「四悉檀」にいきたいと思えます。

### 『大智度論』の「四悉檀」

『大智度論』「初品」中に、「ブツダはいかなる因縁があつて、『摩訶般若波羅蜜経』を説くのか」という問いがあり、それに答えて、「ブツダは、第一義悉檀の特徴を説こうとして、この『般若波羅蜜経』を説くのである」と述べています。<sup>\*17</sup>

ここが、「悉檀」ということばが出てくる最初です。悉檀というのが、なじみがないことばのため、この個所について、仏教の立場で詳しく論じられているものを、わたしは見ません。

この四悉檀説は、仏教の中でもユニークであり、『大智度論』作者の独自性を示すと言っ

---

\*17 『大智度論』（『大正蔵』25）、p. 58b。

でもよいと思います。答の部分に「第一義悉檀の特徴を説こうとして」とあるのですが、この名称は、『中論』の中で世俗諦と第一義諦の二諦として説かれるうちの「第一義諦」との関連を指摘することはできるものの、四種の分類の中の一つとしては今まで出てきたことはありません。

さて、そのように、仏教の立場としても、この四悉檀については謎が多かったと思われるのですが、今検討してきた『方便心論』の「執りたいとおりのもの」という項目に注目して考えますと、非常に明瞭に仏教の立場を示すことができるように思います。

チャラカの説く「シッダーンタ（定説）」に対して、龍樹は、対応する項目を「執りたいとおりのもの」と名づけて、そして、その特徴を「最高の意味をもつ（シッダーンタ）」としたのです。

その上で、この『大智度論』では、今度は、「執りたいとおりのもの」という名称は引っ込めて、「最高の意味をもつ（シッダーンタ）」を、名称の方にまわして説きました。すなわち、異教徒であるチャラカらが用いた「シッダーンタ（定説）」をそのまま用いているように一見見えるかと思えます。このように、意味上は、複雑に関連していることが、読んで検討しますと明瞭になってきます。

『方便心論』の「執りたいとおりのもの」をどのように変化させたのでしょうか。それは、こういうことだと思えます。

龍樹は、立論者と対論者の語り方を分類したのですが、それは、一般的な「定まった語り方」として、論法上、「執りたいとおりのもの」と名づけたのです。それを『大智度論』では、一般的な立論者と対論者としてではなく、そのうちのどちらかを、あるいは、両方を、ブッダの言説として、その語り方を分類したのが、この「シッダーンタ」という分類だと思えます。

したがって、「定まった語り方」として、論法に定められるものであると同時に、それが、ブッダに特有の語りにもなっているという点で、非常に画期的な内容であると言えます。ブッダ特有の語りだからこそ、「最高の意味をもつ」として「シッダーンタ（定説）」という名称を採ったものと思われまます。

龍樹であることの証明として、この四悉檀が、どれほど優れているか、ここであげてみたいと思います。

この「四悉檀」の論理的な構造は、すでに『方便心論』で説かれたとおりです。「一切同」「一切異」「初同後異」「初異後同」の名称が示す論理構造を、それぞれもっています。

この分類が、なぜ重要かと言いますと、これは、この世の中の「語り方」のすべてを網羅するものだからです。つまり、二人の人が話しあうとき、意見の一致・不一致に関して、

- 1 両方とも同じことを言う。最後まで意見が一致する。
- 2 互いに相いれず異なることを言う。全く意見が不一致である。
- 3 最初は一致しているが、話すうちに相違する。
- 4 最初は意見が異なっているが、話すうちに一致してくる。

これら以外のあり方第五のものというのは、存在しないからです。この四種ですべてであ

れば、これら四種の語り方によって語るブツダの語りは、一切の語り方を網羅すると言えましょう。

ブツダが、あらゆる人に対応しうる、という根拠を、ここで示すことにもなるのです。たとえば、世俗諦と第一義諦の二つの真理のみを語るのであれば、それは、仏教徒以外にはなかなか理解されないだろうと思います。

この四悉檀というのは、ありとあらゆる人々、すなわち、仏教徒であれ、非仏教徒であれ、誰に対しても成り立つ語り方といえます。それらの四種を示したところが、『大智度論』作者のぬきんでたところと言えます。

さらに、これに関連して述べますと、加藤純章氏は、『大智度論』が「如是我聞」の語の詳細な説明や、仏教徒には常識と思われる説明を加えていることから、読者を仏教の初心者とみなして注釈したのは、中国に仏教を広めようとしていた羅什の意図であったのではないかと述べて、羅什が著者である可能性を示唆しています。<sup>\*18</sup>

しかし、龍樹の四悉檀説にもとづくならば、そうとは言えないことがわかるのではないのでしょうか。わざわざ、「定説（シッダーンタ）」と述べて、仏教外で用いられていた名称を使って、四種の語りを紹介しているのです。これは、チャラカなど論法をもつ異教徒たちを想定して、仏教の教えを広めようと、彼らの用いる用語に合わせて仏教の語り方を展開しているものと見ることができます。そもそも、仏教を知らない人が対象であったとすれば、四悉檀説を冒頭にもってくる意味も、明瞭になると思われます。

ブツダは、でたらめに、その場しのぎで教えを説いているのではなく、論理的な基盤をしっかり持って、たえずわかりやすくアレンジしながら語っているのだ、とするその根拠を、「四悉檀」で示したとみることができるからです。ブツダの四悉檀という語り方は、また、龍樹の「執りたいとおりのもの」という論理的な四つの分類とも重なっているからで、これによって、ブツダの語り方と龍樹の語り方が、共に同じ基盤を持っていることも知られます。

では、四悉檀説を見ていきます。

### 「世界悉檀」

「世界悉檀」は、「世間の定説」と言うことで、世間一般的な言い方を、人々に合わせてブツダも行うことをいいます。『方便心論』の分類では、「一切同」ということなのでしょう。『大智度論』には、「車」や「人」ということばについて、これらの言い方を「世間の定説」としてブツダも用いていることを明らかにしています。

存在しているもの（法）は、因縁が集まっていることにより存在するのであって、これとは別に（そのような）「もの」があるわけではない。たとえば、車は、轆や軸や輻（や）や大輪<sup>おおわ</sup>などが集まり合わさるので、有るのであって、別に「車」というものがあるわけではない。人もまた同じである。五つの集まり（五蘊）が合わさるので有るのであって、別に「人」というものが有るわけではない。もし世

---

\*18加藤純章「羅什と『大智度論』」、p. 56。

界悉檀がないとすれば、ブッダは真実を語る人であるのに、どうして次のようなことを言うだろうか。(すなわち)「わたしが、清浄なる天の目によって、諸々の生ける者たちが善悪の行いにしたがって此処に死んで彼の処に生じ果報を受けるのを見るに、善い行いのものは、天人たちの中に生まれ、悪い行いものは三悪道に陥っている」と。<sup>\*19</sup>

「世間の定説」とは、ブッダが世間一般の人の言い方に合わせて語る語り方です。世間に合わせて仮に名づける言い方ですが、しかし、これも根拠なく同意するのではなく、原因や諸条件の故に「ある」と言われることが述べられています。すなわち、認識根拠があるのです。それは、直接知覚です。乳が、色香味触という原因や条件が集まって、「乳」がある、といわれるようなものである、とされます<sup>\*20</sup>。このように、直接知覚によって、人々に認められたものが、「あり」とされるということでしょう。それだから、ブッダの「世間の定説」の語り方は、否定されず、実際に真実を語るといわれると考えられます。

### 「各各爲人悉檀」

「各各爲人悉檀」とは、「それぞれ人に行う定説」とでも言うべきもので、すでに見たように「執りたいとおりのもの」の「初異後同」に相当します。この語り方の場合、ブッダ自身は、経典の中では、互いに相反する異なったことを説いているように見えます。

人の心や行いを観て説法を行うものである。一つの事柄において、認める場合もあれば、認めない場合もある。経典中に(次のように)説くとおりのことである。「さまざまな結果の行為(業)のために、さまざまに世間に生まれ、さまざまな触をもち、さまざまな感受を得る」と。さらにまた、『パグナ経』<sup>\*21</sup>において「人が触を得ることなく、人が感受を得ることはない」と説くようなものである。<sup>\*22</sup>

ブッダは、ある人が輪廻を認めず死んだら断滅してしまうという見解をもっていたので、その考えを払うために、死後にはさまざまな世間に生まれて「さまざまな触を得て、さまざまな感受を得る」と説きましたが、パグナという比丘に対しては、かれが「人」「自己」は実在するという見解をもっていたので、それを払うために、「人が触を得ることなく、人が感受を得ることはない」と、前とまったく逆の教えを説いたのです。

通常ですと、このように語ることは、相手の見解に左右されて自己の主張をもたない一貫性のない人間であるとみなされ批判されることになるでしょうが、ブッダの場合は、な

---

\*19 『大智度論』はテキストに異同が多い。『大正蔵』を底本とするが、中澤中氏のご厚意により、『宋磧砂版』『永樂北蔵』を参照することができたので、『大正蔵』脚注とあわせて、適宜読みを決定した。『大智度論』(『大正蔵』25)、p. 59b。

\*20 『大智度論』(『大正蔵』25)、pp. 59c-60a。

\*21 Saṃyuttanikāya, 12. 12

\*22 『大智度論』(『大正蔵』25)、p. 60a。

ぜ、これが認められる語り方になるかという点、最終的に「涅槃」という共通の目標をもつ人たちに語っているからです。最終的には「同じ」目標に到達することをめざすので、この語り方が許されるのです。ここに一貫性があります。

こうして検討してきますと、龍樹の解説は非常に論理的で明解ではないでしょうか。対機説法の成り立つ根拠が、『方便心論』において「初異後同」という論法の形式で示され、ブッダがそれに基づいていることが、『大智度論』で確定されているのです。もし、『方便心論』の論理構造を基盤にしないで、『大智度論』の悉檀説を見ていくなれば、仏教の中ではあまり見られない珍しい分類である、とされて終わってしまうだけになると思います。しかし、『方便心論』の論法を基盤にして、これら四悉檀を分析するならば、ブッダの説法の論理性が浮かびあがると思います。そして、そのように解釈されるのがより優れた解釈であると言えると思います。

また、「初異後同」の語りは、ブッダの言行録である経典や、その注釈書などを根拠として認められます。経典や論書などは、ブッダの教えに賛成する人々が根拠とするものなので、これを認めない人たちには、このように語られることはありません。

### 「対治悉檀」

「対治悉檀」は「対症治療の定説」ということで、病に合わせて治療がなされるように、ブッダもまた、心の病に合わせて教えが説かれることを示しています。これは、龍樹論法の中では「すべてに異なるもの（一切異）」という分類に相当します。

たとえば、重熱した膩酢鹹の薬草の飲食等は、風病においては薬となるが、他の病気には薬とはならない。もし、軽く冷やして甘くて苦くて渋い薬草の飲食等は、熱病における薬となるが、他の病気には薬とはならない。軽く冷やした辛くて苦くて渋い薬草の飲食等は、冷病であるときに名づけて薬とするが、他の病気には薬とはならない。仏法中の心の病気を治すのも、また同じようなものである。不浄観を思惟することは、貪欲という病の中では、良く対症療法となるが、怒りの病の中では名づけて良い薬となすことがない。対症療法ではない。なぜだろうか。身体の過失を観ずるのを不浄観と名づける。もし怒りにある人が過失を観るならば、そこで怒りの炎はあっそう増すからである。慈しみの心を思惟することが怒りの病の中においては、名づけて良い対症療法となる。\*23

貪欲や怒りといった、心の病に関しては、このような説明で、おそらく誰も問題を感じないのではないかと思います。しかし、この「対症治療の定説」は、仏教徒にとっては、実は大きな問題をはらむ分類でもあるのです。ブッダの教えである「諸行無常」などの無常観を修する教えも、実は、この「対治悉檀」に含まれると、『大智度論』作者は述べているからです。

---

\*23 『大智度論』（『大正蔵』25）、p. 60a。



また、「常住」ということに執着して（無常を常住と）顛倒する人々は、諸々のものが相似通って連続していくということを知らないのである。このような人が、無常であると観ずることが有るなら、これは、対症治療の定説なのであって、第一義の定説なのではない。どうしてか。一切の法は自性が空であるから。偈に説いていうとおりである。

無常を常住と見ることを、名づけて顛倒という。

空の中においては無常はない。どこに常住を見るだろうか。\*24

ブッダの主要な教えである「無常説」が、対症治療の定説といわれてしまうと、実際、部派の仏教においては、大きく問題になるところだと思います。人々は、ものごとを常住・恒常であると顛倒して考えるので、それを払うために、ブッダは、無常と観ることを説いた、というのですから、ブッダの教えを深く信じる人々には驚きの意見となるでしょう。また、「無常」が「対治悉檀」であれば、「苦・無我」と観る見方も、同様になります。\*25

さらにまた、この無常観の教えは、第一義悉檀ではないとして、『中論頌』23.13と思われる偈をあげているのも注目に値します。空の中には、無常もないのだから、無常に対する常住ということを見ることもなくなって、常住も無常も見なければ、顛倒も起こりようはありません。このように説くのが第一義悉檀の説き方であり、無常観を説くのは、この第一義悉檀の説明とは異なっている、と述べているわけです。何らかの教えが説かれていれば、第一義悉檀以外のものと見るべきだ、というのが、『大智度論』作者の説と考えられます。

龍樹が『大智度論』を著したとする根拠としては、今、ここにあるように『中論頌』と思われるものを用いながら、それを文脈にあわせて多少変化させているところです。まったくの引用ではないところが、縦横に論を展開できる龍樹の方法を思わせます。

さて、また、この「対症治療の定説」のような分類の中に、『大智度論』作者の立場というのが、はっきりと浮かびあがってくるでしょう。仏教だけを是とし、他の異教徒たちの教えを邪教として斥ける、という立場ではありません。

ブッダを一切智者と見て、あらゆる人を救うものとして、その視点から、ブッダの語り方を分類していることがわかるでしょう。ブッダの説いた無常・苦・無我の教えですら、絶対的に正しいものとは見ないのです。『大智度論』作者の立場は、仏教徒・非仏教徒を平等に眺める立場、すなわち、あらゆるものを空と観る立場に立っている、と述べておくことができるかと思います。

仏教に固有の教えと思われた「諸行無常」「諸法無我」「一切皆苦」などは、「対治悉檀」

---

\*24 『大智度論』（『大正蔵』25）、p. 60b。最後の偈は、『中論頌』23.13と思われるが、最後の部分が異なっている。サンスクリット本では「無常であるものにおいて、「恒常である」と、このように執ることが、転倒であるならば、空なるものにおいては、無常なるものは存在しないのだから、どのように執れば、転倒になるというのだろうか」となっている。

\*25 「一切の有為法は無常である、苦・無我などもまた同様である」と言う、このような特徴を名づけて「対治悉檀」という。『大智度論』（『大正蔵』二五）、p. 60c。

の説き方に立つものというのが、大乘仏教の空観をよりどころとする『大智度論』作者の立場をはっきりと示しています。ここにおいて、仏教の中においても、意見の異なるところが出てきたかもしれません。

### 「第一義悉檀」

さらに、『大智度論』作者は、第一義悉檀という、ブツダの究極の「定説」を説きます。ここは、仏法の奥義といってもよいと思われまふ。ふつう、なかなか了解しにくいむずかしい内容です。これは『方便心論』中では、「初同後異」と言われる「語り方」で、初めは同じスタート地点から出発するのですが、かならず意見が異なつてきて、最後はそれを否定することになる、というものです。

見解をもたない、といわれるブツダの立場が、論法として説かれるもので、最後は語ることばがなくなり沈黙に終わる、というそのような語り方になります。そのため、あらゆることがらを否定する虚無論者であるようにも見えて、詭弁論者や虚無論者のレッテルを貼られることもあるのです。

どのようなものを第一義悉檀と名づけるのか。一切の法というもの、一切の論議や言論、さらに一切の正しい法や誤った法は、それぞれに分析するとちりぢりに破壊されてしまうだろう。諸仏や辟支仏や阿羅漢の行ずる真実の法は、破壊されることなくちりぢりになってしまうこともない。上の三つの悉檀の中で解釈されないものは、みなこの中で理解される。

【問い】どのようにして理解されるのか。

【答え】今説いている「理解される」というのは、一切の過失がなく、変異することがなく、勝つことがないことである。なぜなら、第一義悉檀を除いては、他のすべての論議や、定説はみな論破されてしまうからである。\*26

この世の中にありとあるすべての論議や言論、あるいは、さまざまな法や見解といったものは、ことごとく分析検討していくうちに否定され破壊されちりぢりになってしまう、と説かれています。これは、『スッタニパータ』（衆義経）878～881に基づいています。

諸々の論議師たちはすべて、自らの法を守って他の法を受けることがなく「自分の説くこれが、事実であつて、他は虚妄である」として、自分の法のみを清浄として、これを実践し、これによって第一義の利を得るのであるとしている、もし、そうならば、みな異なるものを自己の法とするので、一切清浄でない法はないことになるだろう、と説かれます。このように互いに相争う中で、第一義悉檀のみ、なぜ過失がなく否定されない、といわれるのでしょうか。

ここに説かれるのが、『中論頌』18.7と8の偈と思われる引用です。以下のごとくです。続けて『大智度論』を見てみましょう。

---

\*26 『大智度論』（『大正蔵』25）、pp. 60c-61a。

【問い】もし諸々の見解がみな過失があるとするなら、第一義悉檀はどうして「よい」と云われるのか。

【答え】一切の言論の道を通りすぎて、心の行いがある所なく、あまねくよりどころもなく、諸々の法も示すことがなく、諸法の実相は、初めがなく中がなく終わりもなく、尽きることがなく、壊れることがない、これを第一義悉檀と名づける。「大乘」の意味をもつ偈に説くとおりである。

ことばや表現は尽きてしまい、心の行いもまた止んで、生ずるのでもなく滅するのでもなく、法は涅槃のようである。(『中論頌』18.7に類似)

諸々のものごとのあるところ(行処)は、世間の法と名づけられ、ものごとのなるところではないもの(不行処)を第一義と名づける。

一切は真実であり、一切が真実ではない、さらに、一切は真実でありまた真実でなく、そして、一切は真実でなく真実ならざるものでない、これが諸々の法の実相である。(『中論頌』18.8に類似)

あらゆる議論が止み、心の行いがすべてなくなって、ことばが絶えてしまうのが、第一義であるとされ、このような沈黙の語り方を、「最高の定説(第一義悉檀)」と名づけるのです。なぜ、最高かといいますと、沈黙に終われば、否定すべきものもなく、壊れることがないからなのです。仏教以外の立場では、こんな説明が許されるのか、とあきれてしまうかもしれません。

これは、非常にむずかしい境地で、たしかに何も言わず心の働きも止んでしまうなら、何も見解なく、生じもしないし滅しもしない涅槃のごとくなのですが、しかし、相手から見ますと、自分たちのあらゆる見解は拒否され否定され受け取られずに終わってしまう話し方ということにもなり、反発をまねくことにもなります。この第一義悉檀を、ブッダの主要な語りとして表に出しますと、ブッダは自分の説を立てることなく、ただ相手の見解を否定するだけのように見えることとなります。したがって、相手からは、ただの虚無論のように見えたり、不可知論を説くのかと思われたり、懷疑論者なのかと危ぶまれることにもなりまねません。そのような誤解を打ち払って、ブッダを一切智者と認めるためには、いくら壊れない最高の語り方であっても、この「第一義悉檀」にのみ頼るわけにはいかない、ということになります。他の三つの語り方があってこそ、最終的に究極とも言える、誰にも破壊されない「最高の定説」が生きてくると考えられます。

### 『大智度論』に引用された『中論頌』

『中論頌』18.7は、言語が絶え、心の行いが絶えてしまう境地を、生じも滅しもせず、「涅槃のごとし」として表しました。『大智度論』に説かれる偈は、『中論頌』とは全く同じではなく微妙に表現が異なります。この『中論』という書は、これのみ龍樹の作品と言うことにされてきますと、これは第一義の説き方を主体にするため、龍樹は、相手批判だけで何も説いていないようにも見え、詭弁論者であるとか虚無論者であるなどの誤解も受ける結果となってきました。他のさまざまな語り方をしていることがわからないと、そのような誤解も受けることになると思います。

さて、話を『大智度論』にもどしますと、二番目の「諸々のものごとのあるところ(行

処)は、世間の法と名づけられ、ものごとのなるところではないもの(不行処)を第一義と名づける」という偈は、『大智度論』にのみある偈で、『中論頌』などには似たような偈を見つけることはできません。しかし、最後の「一切は真実であり、一切が真実ではない、さらに、一切は真実でありまた真実でなく、そして、一切は真実でなく真実ならざるものでない、これが諸々の法の実相である」という偈は、『中論頌』18.8に説かれるものとよく一致しています。ただ最後の個所が、『中論頌』では「これが、諸仏の教えである(是名諸佛法)\*27」とあるのに、この『大智度論』では、「これを名づけて諸法の実相という(是名諸法之實相)」と若干文脈にあわせて変化しています。第一義悉檀が優れているのは、諸法実相にいたるからであり、それは、「一切は真実である」「真実でない」「真実であり真実でない」「真実でなく真実でないのでもない」というあらゆるあり方を網羅しているからである、というのです。

このように、『中論頌』を引用しながら、しかし、偈の内容に少し手を入れて異なる表現にしているところは、他にも随所に見られます。

今この点を、三枝充恵氏の研究によって確かめておきましょう。『大智度論』中に引用された『中論』を抜き出すと、三枝氏によれば、19回34偈(重複するものを除いて『中論』より見れば30偈)におよんでいることが、明らかにされています\*28。さらに、三枝氏は、羅什の訳した青目釈『中論』と同じく羅什訳である『大智度論』の比較を行い、次のように述べています。

ひとこと付言すれば、かつて私は概括的に述べ、そしていまあとの詳しい対照で明白になるように、実はこの両書を並べてみると、一字一句全く同一に訳出されたものは、ただの一度もない。このことは、少なくとも、まず羅什は中論頌からの引用を智度論中で漢訳し、その役三年後に更めて中論を漢訳したあとには、羅什はもちろん、のちの人々も、再び智度論には手を加えなかったことを示している、と考えられる。\*29

非常に示唆に富む重要なことが説かれていると思います。『中論頌』からの引用とおぼしきものを『大智度論』の中で展開しながら、そして、それがただの一度も同じ訳出ではない、ということは、この事実によって、『大智度論』が龍樹作であることはいっそう可能性を増したと考えられます。

自らの著作だからこそ、自在に引用もできるわけですし、しかも、自らの著作だからこそ、その内容を微妙に変化させて一度も同じ訳出にならないようにできると考えられます。

---

\*27 青目釈『中論』(『大正蔵』30)、p. 24a。

\*28 三枝充恵『増補新版 龍樹・親鸞ノート』法蔵館、1997、p. 324。ちなみに、斉藤明氏は、『大智度論』の中の『中論』の頌の直接的な引用を、少なくとも14偈あって、総計18回引用している、と数えている。cf. 斉藤明「『大智度論』所引の『中論』頌考」(『東洋文化研究所紀要』No. 143)、p. 196。

\*29 三枝充恵『増補新版 龍樹・親鸞ノート』、p. 303。

一度も意味内容が重なることなく同じではない、ということは、「言失（意味内容をくりかえす）」という文章上の欠陥を犯していないということであり、これを自らの戒めとする龍樹だからこそできることだと思います。

さらに、羅什は、『大智度論』を訳出してから三年後に『中論』を訳出したことも、『中論』と『大智度論』の関係を論ずるとき、好都合であると考えます。羅什自身が、何か作品に手を入れたりする可能性を考えることは、よりむずかしいと考えられます。

#### 「四悉檀説」の意味するところ

さて、以上見てきましたように、『大智度論』に説かれる「四悉檀説」は、ブツダの語りの特徴によって分類してまとめた画期的なものであり、ブツダのすべての語り方を網羅するものです。それは、『大智度論』以外には説かれておらず、『大智度論』作者によって見出されたものと考えられますが、その語り方の論理的な基盤は『方便心論』に求められることが証明されたと思います。

ただ、内容を『方便心論』から借用した、というようなものではなく、その用語の使い方も、他の学派との論争や対話の中で出てきたことばを用いて、その内容にも関連させているところ、ふつうの引用や借用でできるものではありません。その密接な関連性から、また、龍樹自身が説いた言語の規則「言失」を犯さぬように説いていることから、『大智度論』は龍樹作と見て間違いないものと思います。

さらに、四悉檀説それ自体が、深い仏法の理解を示しており、第一義諦に触れる『中論頌』の内容を自在に展開していることから見て、『中論頌』を著した龍樹が書いたと見ることができるのではないかと思います。

以上の検討は、『大智度論』の作者が龍樹であることを絶対的に証明するものではないかもしれませんが、このような解釈は、『大智度論』の作者が非常に仏教に深く通じて優れた注釈者であることを示すことになると思います。

#### 著作者が羅什である可能性

さて、今の検討で、『方便心論』の「執りたいとおりのもの」という四つの分類を基礎に、それをさらに発展させたものが四悉檀説としますと、羅什が『大智度論』を著したという可能性はほとんどないものと思われます。

『方便心論』は、漢訳だけが残されているたいへん短い論理学書ですが、この翻訳は、四七二年、西域の三蔵吉迦夜と僧正釈曇曜とが、行ったもので、羅什は、四〇九年あるいは四一三年に亡くなったとされますので、羅什が『方便心論』を知ることはまずなかったであろうと考えられます。ですから、『方便心論』や『チャラカ・サンヒター』に起原をおく「シッダーンタ」ということばを用いることは、羅什自身にはどうてい考えられもしないことだったと思われます。もし、このような四つの分類を思いついたとしても、用語は、まったく仏教に関係する用語を用いることでしょう。したがって、羅什がこの作品を書いたということはありません。

これに関しては、次に、加藤純章氏の「羅什と『大智度論』」の中で検討されている『百論』と『大智度論』の関係について、別にあらためて論じてみたいと思います。

とりあえず、「四悉檀説」が『方便心論』と深く結びつくこと、また、用語の用い方に

龍樹独特の特徴があることを指摘して、本論を終わります。