

『大智度論』研究

—— 大智度論、作者はやっぱり龍樹だった ——

(2) 『百論』と『大智度論』の関係

2014年04月02日

(2014年04月04日訂正)

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。

シリーズ第二回目は、『大智度論』と『百論』の間にみられる互いに類似する内容や表現について、どちらがどちらの引用であるのかを検討してみたいと思います。

『百論』と『大智度論』 — 加藤氏の問題提起 —

前回(1)「四悉檀説の考察」で、お話していましたように、今回は、加藤純章氏の指摘する問題を取りあげます。加藤氏は、「羅什と『大智度論』」(『印度哲学仏教学研究』第11号、pp. 32-58)の中で、『大智度論』の数と時間を論ずる一部の個所について、ここは、『大智度論』が『百論』の婆藪の注釈から、ほとんどそのまま引用したものではないか、という指摘をされています。

『百論』は、龍樹の直接の弟子と考えられる提婆(アールアデーヴァ)の著作で、提婆は偈(スートラ)の部分のみを著し、それに婆藪開士ばすかいしが注釈をほどこしています。この書は漢訳のみで、チベット語訳も梵語の原典もありません。訳者は、鳩摩羅什です。

さて、論文中で、加藤氏は特別何も断らずに、『大智度論』には、羅什訳『百論』の長文が引用されている(p. 50)と述べ、「この事実は不思議なことに、従来指摘されていなかったように思われる」と続けています。

これは、少々問題をはらんでいるように思われます。といいますのも、『大智度論』が『百論』を引用したのか、あるいは、『百論』が『大智度論』を引用したのか、あるいは、まったく互いに引用関係はないのかなど、さまざまな疑問点がまだ未解決のまま残されていると考えられるからです。まず、このような問題に答えることが必要だと思われませんが、『大智度論』が『百論』を引用したとする、明確な論拠は示さないまま、加藤氏は既定事実のように説いています。この点は問題ですが、しかし、加藤氏の指摘は、問題提起として大きな意味があると考えられますので、これについて、どのようなことが言えるのかを詳しく考察したいと思います。

『大智度論』は『百論』から引用した

まず、加藤氏の指摘を引用します。加藤氏は、『大智度論』と『百論』の類似の箇所を、下線を付して対照し、列挙したのち、このように述べています。

以上の比較により、数と時間に関する『大智度論』の記述は、『百論』からほとんどそのまま引用したものであることが知られる。つまり『大智度論』には、龍樹 — 提婆 — 羅睺羅 — 婆藪の引用があることになる。婆藪の年代は、宇井博士の推定によれば、二七〇—三三〇である。羅什の年代は、諏訪義純博士の研究によれば三五〇—四〇九である。その年令の差は、八〇年しかない。婆藪が卒した年に、羅什は生まれたことになる。さらに婆藪の年代を下げることも可能だろう。そう考えると、婆藪と羅什の間にだれかある人物を探し出し、これを『大智度論』の作者とみるよりも、『百論』や『中論』そして『成実論』を訳出した羅什こそがその作者であったと考える方が、ずっとふさわしいのではないだろうか。*1

加藤氏は、『大智度論』が『百論』を引用した、と信じて疑わないかのようではありますが、どうして、ここまで断定的に言っているのでしょうか。『大智度論』が龍樹作であるとして、そして、数と時間に関する該当箇所が龍樹のオリジナルで、それを『百論』の注釈者婆藪が引用したのだ、という風には考えられないのでしょうか。この考えが不可能である理由を、加藤氏は次のように述べています。

…この箇所はもともと龍樹のオリジナルであって、それを婆藪が引用したと考えられなくもない。しかし上に掲げた両論の比較表をよく見ると、『百論』の偈の部分（提婆の作）は『大智度論』では常に抜かされて、その部分は「答曰」「問曰」の語に変更され、その後に婆藪の註釈の部分がそのまま記されている。婆藪が提婆の偈を註釈する際、『大智度論』の「答曰」とか「問曰」の部分に提婆の偈をうまくあてはめて、その註釈に『大智度論』の文章をそのまま記すなどということが出来るだろうか。そんなことは不可能である。それゆえこれらの箇所はやはり、『大智度論』が『百論』から引用したと考えなければならない。(p. 55)

引用の仕方にある特異な傾向が見られる、という指摘がなされています。ただ、この点についても、すぐに結論が出るような問題ではなさそうに思われます。加藤氏のあげた、『大智度論』が『百論』婆藪の註釈を引用しているという指摘は、いくつか分けて考えるべき問題を未検討のままにして出した結論のように思います。

『大智度論』『百論』の該当箇所は、後で詳しく検討していきますが、ここで、論点を整理しておきたいと思います。それは、加藤氏が述べるように、『大智度論』と『百論』の引用関係

*1 加藤純章「羅什と『大智度論』」(『印度哲学仏教学研究』第11号)、p. 54。

だけにかかわる問題なのか、それに鳩摩羅什という訳者がどのようにかかわっているのか、また、これは仏教思想の上にどんな影響を与えることになるのか、などです。この中で、問題点の大きなものは、鳩摩羅什の訳についてです。原典に手を入れたりしていないか、また、訳語に関して原典に忠実であるのか、などいくつか検討してみなければなりません。

また、その上で、羅什の訳しかありませんが、『大智度論』と『百論』の該当箇所の内容を詳しく検討することです。『百論』の著者が提婆であり、註釈家が婆藪であるのもよいとして、では、『大智度論』は、その『百論』とどのように内容的に関係するのかを探ることも必要です。

『大智度論』作者問題は、棚上げにして、すべて白紙にして検討してみようと思います。

『百論』の訳について

すでに述べたように、『百論』は、鳩摩羅什の訳したものでありますが、その翻訳に際して僧肇の『百論』序などから、次のようなことが知られます。弘始四年（四〇二年）に一度自ら訳したものの、弘始六年（四〇四年）に再び改訳したというのです*2。羅什は、自ら翻訳してみたが、秦のことばに堪能ではなかったもので、読んで思索をめぐらす者を誤った文の中でためらわせることになった（先雖親譯。而方言未融。至令思尋者。躊躇於謬文*3）と、僧肇は序で述べています。そして、改訳の際には、「練り上げて註釈を覆う（陶練覆疏）」とあって、婆藪の註釈にも手を加え、論の主旨を通すようにしたことが知られます。これらにかんしては、印順氏も指摘するところです。長くなりますが、引用してみましょう。

しかし、仏典の翻訳は、中国人に読ませるためのものであるから、文章の意味が通じ明確であるだけでなく、漢文の文学的な要素も必要である。この点から見た場合、羅什の「秦語」は、まだそのレベルに達していなかった。漢文の特徴や文学的な美しさ（「方言珠好」）には、深く通じていなかった。たとえば、早い時期に訳された『百論』は、翻訳が悪かったために、弘始六年に改めて翻訳された。*4

現実に『百論』を読みますと、文学上の美しさも大事かもしれませんが、偈と註釈を合わせても、意味を通すようにできなかったというのが、当たっているのではないかと思います。『百論』には、実際の論争上での微妙なニュアンスなども反映されていると思われます。つまり、最初の羅什の翻訳は、意味を通して読みとりにくいものであって、それを改訳した際に、婆藪の註釈にも手を加えて、通じるようにしたということだと思います。それがどの程度の改変であったのかは、分かりません。

さて、『百論』は、二十品からなり、それぞれ五偈を含んでいたとありますが、しかし、鳩摩羅什は、中国の地には無益であるとして後半の十品は訳さず捨てたと伝えられています。

*2 羽溪了諦訳「百論序」『国訳一切経』中観部一、二五二頁、注10。cf. 宇井伯寿「提婆の四百論と廣百論と百論」『印度哲学研究』第一、二八二頁。

*3 『百論』『大正蔵』30, p. 168a.

*4 印順（述意）昭慧（整理）岩城英規（翻訳）『『大智度論』作者とその翻訳』正観出版社、p. 6。

す。

ということは、伝わっている『百論』は、前半の十品で、五偈からなるとすれば、全部で五〇偈が知られているはずですが、しかし、宇井博士の研究*5 では約六十九偈とされ、数が合わないことが指摘されています。

僧肇の説くところが正しいならば、鳩摩羅什、その他翻訳にあたった沙門たちは、意味を通し論旨を明確にするために『百論』に手を加えたこととなります。

一方、『大智度論』ですが、『出三蔵記集』の「大智論記第二十」*6 において、弘始四年の夏に訳出を開始し、弘始七年十二月二十七日に完了したと説かれています。また、この中には、『百論』なども訳出したことがあわせて説かれており、『大智度論』と『百論』は翻訳の時期が重なっていたことが知られます。

また、羅什は、論の初品の三十四卷はすべて訳出しているが、第二品以下は要点をとりだして趣意をまとめたと伝えられており、今回の該当箇所については、初品の中に含まれるため、羅什が手を加えた可能性は少ないと考えられます。

以上の記述を信ずるなら、『百論』については、羅什の手が入っている可能性を否定できず、一方、『大智度論』の訳出については、そのようなことは記載がないということになります。さらに、二つの書は、翻訳が重なり、相互に関連づけることはあり得たことも注意を促しておきましょう。この点、推測にすぎませんが、『大智度論』の内容をもって、『百論』の解釈に反映させる、という可能性もありうると言えます。

『百論』と『大智度論』の比較検討

それでは、加藤氏のあげる互いに類似する箇所を検討してみたいと思います。該当箇所は、『大智度論』では、卷一「如是我聞一時」の説明のうち「一時」の「一」と「時」を論じたところです。

加藤氏の表示スタイルにあわせて、とくに類似の箇所を下線で示しました。『百論』では、「破一品」「破異品」と「破常品」の中からの引用です。比較しやすいように、おおよそつき合わせてあります。加藤氏は、『百論』の提婆の偈の部分省略して、婆藪の註釈部分に注目して比べていますが、ここでは、提婆の偈の箇所を略さずに太字で示してあります。

*5 宇井伯寿「提婆の四百論と廣百論と百論」『印度哲学研究』第一、二八二頁。

*6 『出三蔵記集』『大正蔵』55、p. 75b.

『百論』(『大正藏』30,pp173b-173c)

今思惟有一瓶等。

若以一有。若以異有。二俱有過。外曰。

有一瓶等。若以一有。有何過。內曰。

若有一瓶一。如一切成。若不成。若顛

倒。若有一瓶一者。如因陀羅釋迦憍尸迦。

其有因陀羅處。則有釋迦憍尸迦。如是隨

有處則有一瓶。隨一處則有有瓶。隨瓶處

則有有一。若爾衣等諸物亦應是瓶。有一

瓶一故。如是其有一物皆應是瓶。今瓶衣

等物悉應是一。復次有常故一瓶亦應常。

復次若說有則說一瓶。復次一是數。有瓶。

亦應是數。復次若瓶五身。有一亦應五身。

若瓶有形有對。有一亦應有形有對。

若瓶無常。有一亦應無常。是名如一切

成。若處處有。是中無瓶。今處處瓶是亦

無瓶。有不異故。復次事事有。不是瓶。

今瓶則非瓶。有不異故。復次若說有。不

攝一瓶。今說一瓶。亦不應攝一瓶。有不

異故。復次若有非瓶。瓶亦非瓶。有不異

故。是名如一切不成。若欲說瓶應說有。

欲說有應說瓶。復次汝瓶成故。有一亦成。

若有一成故瓶亦應成。以一故是名如一切

顛倒。

(p.174c)外曰。汝先言。有一瓶異。是亦有

過。有何等過。內曰。若有等異一一無。

若有一瓶異各各無。瓶與有一異者。此瓶

非有非一。有與一瓶異者。非瓶非一。一

與有瓶異者。非瓶非有。

如是各各失。復次若瓶失有一不應失。

有失一瓶不應失。一失有瓶不應失。以異

故。譬如此人滅。彼人不應滅。外曰。不

然。有一合故。有一瓶成。有一瓶雖異瓶

與有合故瓶名有。瓶與一合故瓶名一。

汝言瓶失有一不應失者。

(p.175a)一瓶無故多亦無。先一後多故。復

次初數無故。數法初一。若一與瓶異。則

瓶不為一。一無故多亦無。外曰。瓶與有

合故。

『大智度論』(『大正藏』25,p.65a)

答曰。

若一與物一。若一與物異。二俱有過。問

曰。若一有何過。答曰。若一瓶是一義。

如因提梨釋迦。亦是一義。

若爾者在在有一者應皆是瓶。譬如在在有

因提梨。亦處處有釋迦。

今衣等諸物皆應是瓶一。

瓶一故如是處處皆應是瓶。

如瓶衣等。悉是一物無有分別。

復次一是數法。瓶亦應是數法。

瓶體有五法。一亦應有五法。瓶有色有對。

一亦應有色有對。若在在一不名為瓶。

今不應瓶一。一若說一不攝瓶。

若說瓶亦不攝一。瓶一不異故。

又復欲說一應說瓶。欲說瓶應說一。

如是則錯亂。

問曰。一中過如是。異中有何咎。答曰。

若一與瓶異。瓶則非一。若瓶與一異。

一則非瓶。若瓶與一合。瓶名一者。今一

與瓶合。

何以不名一為瓶。是故不得言瓶異一。

問雖一數合故瓶為一。然一不作瓶。

答曰。諸數初一。一與瓶異。

以是故瓶不作一。

一無故多亦無。何以故。先一後多故。

如是異中一亦不可得。

『百論』(p.180a)

有法雖不可現見。以共相比知故信有。
如是時。雖微細不可見。
以節氣花實等故知有時。此則見果知因。
復次以一時不一時。
久近等相故。可知有時。無不有時。是故常。內曰。過去未來中無。是故無未來。
如泥團時現在。土時過去。瓶時未來。
此則時相常故。過去時不作未來時。
汝經言。時是一法。
是故過去時終不作未來時。
亦不作現在時。若過去作未來者。
則有雜過。
又過去中無未來時。是故無未來。現在亦如是破。
外曰。受過去故有時。汝受過去時故。
必有未來時。(加藤氏引用には「是破」の二字挿入あり。『大正藏』にはなし。)是故實有時法。內曰。非未來相過去。
汝不聞我先說過去土不作未來瓶。
若墮未來相中。是爲未來相。
云何名過去。是故無過去。
外曰。應有時。自相別故。
若現在有現在相。若過去有過去相。
若未來有未來相。是故有時。
內曰。若爾一切現在。
若三時自相有者。今盡應現在。
若未來是爲無。若有不名未來應名已來。
是故此義不然。
外曰。過去未來行自相故無咎。
過去時。未來時。不行現在相。
過去時行過去相。未來時行未來相。
是各各行自相故無過。
內曰。過去非過去。
若過去過去者。不名爲過去。
何以故。離自相故。
如火捨熱。不名爲火。離自相故。
若過去不過去者。
今不應說過去時行過去相。
未來亦如是破。是故時法無實。

『大智度論』(p.65b)

更有人言。雖天地好醜一切物非時所作。
然時是不變。因是實有。時法細故。
不可見不可知。以華果等果故。可知有時。
往年今年久近遲疾見此相。
雖不見時可知有時。何以故見果知有因故。
以是故有時法。時法不壞故常。答曰。
如泥丸是現在時。土塵是過去時。
瓶是未來時。時相常故。
過去時不作未來時。汝經書法。時是一物。
以是故過去世。不作未來世。
亦不作現在世。雜過故。過去世中亦無未來世。
以是故無未來世。現在世亦如是
問曰。汝受過去土塵時。若有過去時。
必應有未來時。以是故實有時法。答曰。
未來世不作過去世。墮未來世相中。
是未來世相時。云何名過去時。
以是故過去時亦無
問曰。何以無時。必應有時。
現在有現在相。過去有過去相。未來有未來相。答曰。
若令一切三世時有自相。應盡是現在世。
無過去未來時。
若今有未來不名未來應當名現在。以是故是語不然
問曰。過去時未來時。非現在相中行。
過去時過去世中行。未來世未來時中行。
以是故各各法相有時。答曰。若過去復過去。
則破過去相。若過去不過去。則無過去相。
何以故自相捨故。未來世亦如是。
以是故時法無實。
云何能生天地好醜及華果等諸物。如是等種種除邪見故。

表面的に表現を比べますと、確かに、加藤氏の指摘のとおり、下線部に関しては、両者は似通った展開で議論の流れや内容も同じように見えます。しかし、提婆の説くスートラ部分とどのように関連しているのか、その点を詳しく見ていく必要があるでしょう。

龍樹やその弟子の提婆がかかわっているとすると、表面的に似ているだけの時は、実際には、大いに異なる内容が説かれていたり、まったく表現上は共通性が見られないのに、内容的に深く関わっていることもあり、簡単に判断はできません。前回の(1)「四悉檀説の考察」で見たとおり、龍樹は、独自の語法をもち、現代の文献学の研究方法と相いれませんが、一つも同じことを語らないのが、龍樹であります。この点を考慮すると、弟子の提婆においても、同様の傾向が認められるでしょう。

結論を先に述べますと、今回、『大智度論』と『百論』をそれぞれ検討してみた結果、わたしの理解では、『大智度論』の説くものが、もっとも哲学的に論理的に根源的な内容を含んでおり、『百論』その他論書に見られる議論は、そこからの応用であると見てよいと思われまゝ。また、羅什が、『百論』に何らかの操作を加えた可能性も大きいように思われます。

どうして、そのように言えるのか、詳しく検討したいと思います。また、検討する前に、『大智度論』『百論』の議論に共通の基盤についても一言述べておきます。龍樹や提婆など中観派といわれる立場やこれらの議論をささえるのは、『方便心論』の論法である、ということ、このことも大きな要素として指摘しておきたいと思えます。このような観点は、従来の研究にはないもので、『中論頌』だけではなく『方便心論』を、中観派の基礎におかなければ解明はむずかしいと考えます。

もし、『方便心論』がなければ、これらの議論も、詭弁の要素をまぬがれず、相手からは揚げ足取りのように見えることでしょう。

では、まず、基本となると思われる『大智度論』の解説から見ていきます。

『大智度論』と『百論』の議論の展開

「一」と「瓶」とは一つである

『大智度論』の初品で、「如是我聞一時」の經典の定型句を一語ずつ説明し、「一」ということを説く箇所、問題の文章はあります。『大智度論』作者が、「一」というのは世俗の法に従って、ブッダは用いているにすぎないと説いたところで、反論が起こります。「一」というのはあるだろうと。

「一」というもの(法)があるとする反論者は、実際には、おそらくヴァイシエーシカ学派の意見ではないかと思われまゝ、それは明確には示されていません。反論者とのやり取りをあげてみます。

また、次に、「一」というものが和合(内属)しているから、物の名を一とするのである。もし、「一」というもの(法)がなかったら、どうして、一つの物に「一」という意識が生じて、二や三は生じないのか。二つの物において、「二」という意識が生じて、一や三は生じないのか。三つの物において、「三」という意識が生じて「二」「一」は生じないのか。もし、実際に、諸々の数がなければ、一つの物のうちに、「二」という意識も生ずるだろう。二つの物においては「一」という意識も生ずるだろう。このように、三、四、五、六は、みな同じである。このようであるから、確かに、一つの物には「一」というものがあると知るので

ある。この（一という）ものに内属するから、一つの物において「一」という意識が生ずるのである。

答えていう。もし一と物とは一つであるとしても、一と物とが異なるとしても、二つは共に欠陥がある。問うていう。もし一つであるとするなら、どのような欠陥があるのか。*7

下線は、加藤氏が、『百論』との類似箇所とした部分です。問題は、その前の反論の内容にあります。「和合（おそらく samavāya）」の文字があることから、さらにまた、数が生ずるメカニズムを詳しく論ずるのは、のちのヴァイシェーシカ派に見られる特徴であることから、ヴァイシェーシカ派の反論と見てよいと思われます。「一」という法（もの）が存在するとする立場ですが、実在論的な立場をとって、「一」があるから、一つの物に「一」という意識が生ずる、として、「一」があることを主張します。

これに対する、『大智度論』の答えですが、これは、非常によく考えられた論になっていることがわかります。「一」がある、とする反論者に対して、その「一」ということを用いて、反論していく論法がとられているからです。

「物」に「一」があるから「一つの物」とするのは、理屈が通りますが、それならば、「一」と「物」は、今見るとおり、二つとして、わたしたちに知られていることになります。「一」があるから、「一つ」と言えるなら、この「一」と「物」は、一つであるのか、そうではないのか、とする質問は、たしかに相手を窮地に追い込むでしょう。

「一」ということば（数）を扱う言語論的な批判と見てもよく、また、カテゴリーを扱うヴァイシェーシカの存在論に批判を加えるとみてもよいかと思ひます。

さて、このような観点での議論は、『大智度論』以外には見られないのでしょうか。今、二つの点を、『方便心論』の中から根拠として取りあげます。

一つは、「一」を主張する計一外道といわれる者たちの説くところにあります。その中に

「一切の存在（法）は、ことごとく性質（guṇa）をもっている。そこでまた、一つであるとなす（又一切法盡有求那、亦名爲一）」*8

とあり、「性質（グナ）」の語が見られることから、ヴァイシェーシカ説を指すものと考えられます。「一」などの数は、性質の中に含まれ、性質は、六つのカテゴリー（句義）の中の一つです。また、「一切の存在」とは、実体のことであると考えられます。この簡潔な指摘は、内容的には『大智度論』の数「一」をめぐる反論に適合すると見てよいと思ひます。すでに、『方便心論』の中にまとめられている説であるということです。

さらに、論の展開として、『大智度論』は、「物」と「一」とが一つであるとしても、

*7 『大正蔵』25を底本に、中澤中氏のご厚意により、宋磧砂蔵経、永樂北蔵、房山石経を参照した。『大正蔵』25、「大智度論」pp. 64c-65a.

*8 『方便心論』（1.3.7.9）。石飛道子『龍樹造「方便心論」の研究』山喜房仏書林、p. 70。

異なっているとしても欠陥がある、と述べますが、このように「一つ（同じ）か、異なるか」とする論点を、有効な反論として示すのが、『方便心論』1.7.3.2にある「同異尋言生過」*9という「似因」の一種です。以下に引用してみましょう。

【問い】なぜ「生」という（字が）つけられるのか。

【答え】有るから「生」と言うのである。泥に瓶性があるから、瓶が生ずると同じである。

非難して言う。「もし泥が瓶性をもっているなら、泥はまさしく瓶そのものである。陶工による輪繩（状の泥と）の内属から（瓶が）有るのではないことになろう。もし、泥が有るから瓶が生ずるのであれば、水も又有るのだから（それによっても）瓶が生ずることになるだろう。もし、水はあっても瓶は生じないとするなら、どうして泥だけが瓶を生ずるとするのか」と。これを「同異を尋ねるので過誤を生ずるといふもの」という。

これは、「有るから『生』というのだ」とする実在論者に対して、議論の欠陥を指摘するもので、今、「生」の文字を「一」と置き換えて、「泥」を「瓶」とし、「瓶性」を「一」として、「瓶に一があるから、一が生ずる」と展開させると、同じ構造の議論となります。瓶は一そのものである、というように、「同じ（一つ）かちがうか」を問題にしなが、反論者の欠陥をつくることができることとなります。

『大智度論』作者は、『方便心論』の「似因」の中にある「同異尋言生過」の方法を用いて、「同異」を尋ね、そのとき、「同」に「一」を重ねて、「同じ」という意味で「一つである」として、話しを展開したと見ることができます。

論法は、『方便心論』にあるものですが、実際の展開は、丁寧な話しの内容から『大智度論』作者のオリジナルであると考えられます。

「有」と「一」と「瓶」は一つである

では、『大智度論』の今の箇所に該当する『百論』の展開も見ておきたいと思います。「破一品」の冒頭に、提婆は、外教徒の説をストラ（短文）であげ、さらに、それに答える形で自説を述べています。婆藪の註釈を中心とする加藤氏の引用とは異なって、提婆のストラを主としてみていきます。

対論者がいう。

【ストラ1】「まさに神（アートマン）はあるだろう。有と一と瓶などは、神があらしめるのだから」

【婆藪注】もし、神があるなら、神があらしめるものである。もし、神がないなら、神はあらしめるものはない。有と一と瓶などは、神があらしめるのだから、神はある。

*9拙著『龍樹造「方便心論」の研究』p.117。

自ら答える。そうではない。どうしてかという、神はすでに認知されていないからである。今、有と一と瓶などを考え、(これらは) 一つであるとしても、もしくは、異なっているとしても、二つは共に欠陥がある。

対論者はいう。有と一と瓶などが一つであるとするなら、どのような欠陥があるのか。

自ら答える。

【ストラ2】「もし、有と一と瓶とが一つであるなら、一と同じように、一切は成り立つか、または、成り立たないか、または、顛倒である(逆転している)かである」*10

提婆は、伝記によれば、龍樹の教えを受けて多くの外教徒たちと論争し教化したとされ、外教徒の怨みをかけて殺されたと言われます。『百論』『四百論』などの書を読みますと、まさに外教徒たちとの論戦が偈やストラの形で残され、議論の跡を示しています。この『百論』も、実際にあった論争の顛末を整理して示すものと考えられます。たとえば、ニヤーヤ学派なども、ストラの形で、自説や、それをめぐる論争をまとめています。このようなストラを用いる形式は、龍樹の『ヴァイダルヤ論』『廻諍論』に見られるものです。

さて、論を見ますと、神(アートマン)を認める外教徒が、新たなテーマを出しています。「有」と「一」と「瓶」という三つについて、これらは「有る」とするのですが、先の『大智度論』の議論から見ると、「有」という語が増えており、そこからの発展形態とみることができます。

「有」とは、satあるいはsattāの訳語と考えられ、ヴァイシェーシカ学派の説く「普遍」の中で究極のものと考えられます。ヴァイシェーシカ学派は、カテゴリーとして、実体、性質、運動、普遍、特殊、内属の六つを認め、「瓶」は実体に属し、「一」は性質、「有」は普遍に属します。有性(有)があるから、「有る」と言われ、実体、性質、運動に存在すると説かれます。

提婆になりますと、ヴァイシェーシカ学派との議論がいつそう進んで、より存在論的な側面が強くなってきているようです。そこに、婆藪の註釈が、次にくる提婆のストラ2をお膳立てするため、「有」「一」「瓶」の三つについて、一つか異なるか、という議論を持ちだすのですが、この展開は、これだけですといささか唐突な印象が否めません。

「一つ(同じ)か異なるか」ということを問題にする根拠が、この場合明確ではないということだと思えます。が、そこで、次のストラ2に注目すべきことばがあります。

「ストラ2」では、「もし、有と一と瓶とが一つであるなら、一と同じように、一切は成り立つか、または、成り立たないか、または、顛倒である(逆転している)かである」とあり、提婆は、この反論を行う根拠を「一と同じように」と説いているのです。

すなわち、「一」について、「瓶」と「一」が一つか異なるのかは、「一」の意味上大きな問題だったわけですが、それと同じように、「有」が加わっても「一つであるか異なる

*10 『百論』『大正蔵』30、p. 173b.

か」ということは、大きな問題になる、と説いていることとなります。

婆藪の註釈によれば、「一の如く」を別様にも解することができますが、スートラだけで解釈するとすれば、今、わたしの指摘した観点も有効と考えられるでしょう。

このように解釈にいくつも可能性が指摘できるのも、空の思想のもとに論を組み立てるからとも言えます。提婆が龍樹の教えをしっかりと受け継ぐことが、このような点からも知られてきます。

ここに、『方便心論』『大智度論』で説かれる外教徒とのやり取りをふまえた上で、提婆がさらに論を展開していることが知られるのではないのでしょうか。

さらに、提婆にとって、重要なことは、「一」「有」などは「無い」と否定しているのではなく、相手の理論を認めると、一切が成り立つか、成り立たないか、顛倒かになる、というように、理論的に欠陥が生ずることを指摘している点です。相手批判に終始するのではなく、理にかなった学説の展開を基本においていることも知られます。

「瓶」と「有」と「一」と「丸いこと」と「赤い色」などは一つである

以上見てきたように、「物」について、「一」「有」が有るのかどうか、というように「有」も加わって、言語論的な問題からヴァイシェーシカの形而上学の問題に発展してきました。この議論は、まったく同じような展開で、ニヤーヤ学派の十六句義を批判する『ヴァイダルヤ論』の中にも見られます。あわせて、簡単に見ておきます。

『ヴァイダルヤ論』は、ニヤーヤ学派批判の書として龍樹が著したものと、わたしは見えていますが、龍樹作を否定する学者たちも多く、定説はありません。チベット訳のみが伝わっています。

『大智度論』『百論』の該当箇所と類似の論は、ニヤーヤ学派の説く「推考 (tarka)」と「決定 (nirṇaya)」という項目を批判するところに見られます。

反論がある。熟慮して対象を確定することが、「決定」であるので、知られる原因は適切である。真理を知るために検討することが、「推考」である。それに答える。

「ものと有と一つなどは、異なっているとも異なっていないとも、両方とも言えないから、「決定」はない。」(51)

これに関して（言うならば）、瓶と有と一と丸いことと赤い色などは、同一であるか 異なっているかであろう。*11

同じ論法で、似たような内容が、相手に対して批判の対象を変えて取りあげられていることに気がつきます。微妙に内容を変えながら、論法の構造は保ったまま、相手の説く「決定」という項目の難点を追求しています。ここでは、「有」と「一」の他に「丸いこと」「赤い色」などの属性も加わっています。

*11 F. Tola & C. Dragonetti, *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)*, *Vaidalyaprakaraṇa* におさめられている校訂テキストを使用した。p. 41.

今、『大智度論』『百論』『ヴァイダルヤ論』と、議論の一端を覗いてみましたが、これだけでは、どれがどれを引用したのか、簡単には決めることはできませんし、このような問題の立て方に何か意味があるのか、という点からも、すでに疑問符がつくところです。

前回の考察でも分かってきましたように、龍樹の独特の論法が、このような引用関係を探る研究方針を台無しにしているのです。影響関係を調べたいと思うなら、もっとも論理的に鋭く、相手が批判しにくいのはどの議論であるのかを調べ、それをどう応用し展開していったのか、と見るのがよいのではないかと思います。

そういう観点をとるなら、まず、もっとも相手の反論に適切に応答しているのは、『大智度論』の議論ではないでしょうか。「一」は有る、とする相手の論点をはずすことなく、かつ、有るとすると陥る欠陥を「一」にしぼって展開しています。

『百論』と『ヴァイダルヤ論』は、「一」が引き起こす欠陥を、さらに「有」やその他の性質にも拡張して難じていますので、その論だけを見ますと、焦点をしぼりきれない感があり、反論の余地が出てくるようにも思われます。『百論』の著者提婆が、スートラ2の中で「一と同じように」という語句をわざわざ加えて、欠陥に陥ることを指摘していることでも分かるでしょう。

したがって、ここは、やはり『大智度論』の論の展開に注目して見ていくのが、内容を理解する上では、重要ではないかと思います。

『大智度論』での「一」をめぐる議論

それでは、さらに、『大智度論』で続きを読みたいと思います。

問うていう。もし一つであるとするなら、どのような欠陥があるのか。

答えていう。もし、一と瓶とが、一つの（同じ）意味であれば、それは、インドラとシャクラが一つの意味あるようなものである。

もしそうであれば、あちこちに「一」があれば、これはみな瓶になるだろう。たとえば、あちこちにインドラがあれば、そこにはシャクラがあるようなものである。今、衣などの諸物もみな瓶と同一になってしまうだろう。瓶と同一であるから、こうであれば、あちこちに「一」があれば、みなこれは瓶となろう。瓶のように、衣なども、すべて一つの物は、区別することができないだろう。

また、次に「一」は数というもの（法）である。瓶もまた数というものとなろう。瓶の本体は五の法（性質）をもつ。「一」もまた五つの性質をもつだろう。瓶は色かたちを持ち対称性をもつなら、一もまた色かたちを持ち対称であるはずである。

もし、あちこちの一を瓶と名づけないとするなら、いまや瓶は一ではないことになる。一は、もし一と説くなら、瓶を含まないだろうし、もし瓶と説くなら、一を含まないことになるだろう。瓶と一は異なる（とするのだ）から。

あるいはまた、一を説こうと望むなら、瓶を説くべきであり、瓶を説こうとすれ

ば一を説かねばならないことになる。このように錯乱してしまう。*12

「一」と「瓶」が一つであるとする、陥る欠陥としては、インドラとシャクラの例があげられています。この喩えは、『百論』でも『ヴァイダルヤ論』でも用いられ、インドラ神の異名であるシャクラの他、プランダラやカウシカの名が見られます。

「一つである」ということの意味を、同じものを名指すいくつもの異名によって例示するのは、名前どもの(存在)が一致している(=一つである)ということを論点としているからと考えられます。まさしく、ヴァイシェシカ学派のカテゴリー(句義)論にあわせたものと言えます。インドラのあるところにはシャクラがある、ということが、否定されないなら、瓶のあるところに一があり、また、一のあるところに瓶がある、という展開ももつともなものです。

理論的には、「一」は数であって、性質というカテゴリーに属するため、「一」があっても「瓶」(実体)とは言えないところに問題があるのです。すなわち、カテゴリーに分けて考えねば、つじつまがあわなくなるので、相手が「一つである」と説くならば、そこを分別して論難していくという論法をとっていることとなります。これもまた、『方便心論』 1.3.8.1*13 に見られる「一向論から分別論へ」という論法に相当し、巧みに相手の難点を指摘していることがわかります。

「一」を説くものに対しては、分けて反論するというやり方が有効である、ということで、残りの引用も同様に解釈することができるでしょう。このような論法をもっているならば、同じように「一」を説いていれば、それに合わせて、この批判はそのまま使えることが分かるかと思えます。特に、同じヴァイシェシカ学派を相手にするのなら、このような論難は、場所を変えて、内容を変えて、何度も出てくることになるでしょう。

そこから考えますと、加藤氏が述べていたように、『大智度論』の「問曰」「答曰」の箇所、提婆のストラをあてはめて、そのまま註釈とすることは不可能だ、と見ることは、案外そうでもないかもしれません。これは、註釈家である婆藪自身が行うことに意味は見出せませんが、論旨をつかみきれなかった羅什などの翻訳者たちが、同時進行で訳されていた『大智度論』を手がかりにして、婆藪の註釈を書き換え整えていったと考えるなら、ありうることと思えます。

実際にどうであったのかは、分からないことですが、少なくとも、『大智度論』が『百論』をそのまま引用した、ということはあるにないことだ、と明言しておきたいと思えます。

『大智度論』での「異」をめぐる議論

では、『大智度論』で、この続きの「異なる」とするどどのような答があるのか、という反論の答も見ておきます。

問うて言う。一つであると説く欠陥はこうなら、異なっているとする中にはどのような欠陥があるのか。

答えていう。もし、一は瓶と異なっているなら、瓶は一ではない。もし瓶は一と異なっているなら、一は瓶ではない。もし、瓶が一と合して瓶は一と名づける、

*12 『大智度論』『大正蔵』 25、p. 65.

*13 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』山喜房仏書林、pp. 73-74.

とするなら、今、一が、瓶と合するとしよう。どうして、一は瓶と名づけないの
だろうか。これゆえに、瓶は一と異なるということは言えないのである。

問う。一つという数と合するから瓶は一となるのだけれども、しかし、一が瓶を
作るのではない。

答えて言う。諸々の数のはじめは一である。一は瓶とは異なっている。このよう
であるから、瓶は一を作ることはない。一は無いとすると多もまた無い。なぜか
というと、先に一があつて後に多があるのだから。このように、異なる、という
としても、一は、また、認められないのである。*14

『大智度論』の場合は、相手の答を受けて、即座にそれを用いて、その通りに応答して
いるところが、他の論書とは際立つちがいであると思います。たとえば、「一という数と
合するから、瓶は一となるのだけれども、一が瓶を作るわけではない」と反論されますと、
即座にその語順を用いて、「数の初めが一で、それは瓶とは異なっているのだから、（一
が瓶と合しても）、瓶が一を作ることもない」と同じ方法で論の展開してみせていること
です。そして、そうならば、「一は無い」ことになるだろうとして、数一を否定し、さら
には、二以上の多も否定してしまいます。そして、この最後の一文に示されるように、「一」
は認められない、という『大智度論』作者本来の立場が表明されて、ここは終わっていま
す。

議論に、ギクシャクしたところがなく、相手の論も十分に認めた上で、その通りに展開
すると矛盾に至るとする、このようなやり方は、『大智度論』作者の論師としての能力を
いかんなく示すものと言えます。

『百論』の方は、「有」を加えるため、ヴァイシェーシカ説の詳細な議論へと発展して、
内容的に複雑になっています。

『大智度論』での「時」をめぐる議論

最後に、『大智度論』の「時」に関する議論を和訳して、『百論』と比較検討してみたい
と思います。「一」に関する議論では、本論五～六頁にあります比較表では、『百論』
との対比は際立つものではなかったため、重要視いたしませんでしたが、この「時」に関
する箇所は、まったく加藤氏の指摘するとおりで、提婆のストロラのところを、「問曰」
「答曰」と置き換えますと、そのまま『大智度論』の文章になると言われても、納得でき
るほどよく似通っています。

それでは、『大智度論』の「時」をめぐる議論を訳してあげましょう。

さらに、ある人がいう。「天地にある好ましいもの醜悪なもの、一切の物は、時
の作るものではないといえど、しかし、時は変わることがない。（時という）原
因は実有である。時という法は微細であるから、見ることも知ることもできない。
花や果実などの結果の故に時があるのを知るのである。過ぎた年、今年、久しい

*14 『大智度論』『大正蔵』25、p. 65a.

・近い、遅い・速いという、このような特徴を見る。時を見るのではないけれど時のあるのを知る。なぜかといえば、果を見て原因があるのを知るからである。これゆえに、時という法がある。時という法は、壊れることないので常である。」

(1) 答えて言う。泥の塊は現在の時、土塊のごときは過去の時、瓶は未来の時である。時の特徴は常であるから、過去の時が未来になることはない。あなたの経書の教えでは時は、一つの物である。この故に、過去世は未来世となることはない。また、現在世となることもない。さまざまな誤りがあるから。過去世の中に未来世はない。

これゆえに、未来世はない。現在世もまた、同じである。

(2) 問うて言う。あなたが、過去の土塊の時を受けて、もし、過去の時があるとすると、かならず未来の時もあるはずである。これゆえに、時法は実有である。

(3) 答えて言う。あなたは、わたしが前に説いたことを聞いていない。未来世は瓶であり、過去世は土塊である。未来世は過去世とはならないのである。もし、未来世の特徴の中に墮すれば、これは未来世の特徴の時である。どうして過去の時と名づけられるのか。これゆえに過去の時もまたない。

(4) 問うて言う。どうして時がないのか。かならず時はあるはずである。

現在は現在の特徴があり、過去には過去の特徴があり、未来には未来の特徴がある。

(5) 答えて言う。もし、一切が三世の時に自らの特徴をもつなら、ことごとく現在世になるだろう。過去と未来時はない。もし、今、未来を未来と名づけなければ、まさに現在と名づけるべきであろう。こういう理由で、この語は、正しくない。

(6) 問うて言う。過去時と未来時は、現在という特徴の中で行われるわけではない。このように、各々の法の特徴の中に時がある。

(7) 答えて言う。もし、過去が、また過ぎ去るならば、過去の特徴を破ることになる。過去が過ぎ去らないのであれば、過去の特徴は無い。どうしてかと言うと、自身の特徴を捨てるからである。未来世もまたこのようである。こういうわけで時という法は実質的にはないのである。*15

時をめぐる議論においては、『大智度論』では、時があるかないかをめぐって、かなり激しい論戦が繰りひろげられています。時を実有と説く論者は、特定できませんが、しかし、その論については丁寧に説かれていることから、実際に論争があったのではないかと考えられます。

用いられている論法の主なものは、『方便心論』1.3.8.1 に説かれる「一向論から分別論へ」とされるものです。『大智度論』作者は、相手の論者が、時が一つの物であるとしている点を取りあげ、それを、過去、未来、現在の三つに分けて、実有とすると起こる難点を追求しています。

*15 『大智度論』『大正蔵』25, pp. 65b-65c..

さて、このような『大智度論』の議論と、まったく平行して、『百論』の議論も展開していくのです。和訳の中に(1)～(7)の番号がありますが、「問うて言う」「答えて言う」の代わりに、ここに、『百論』の提婆のストロアをおくと、『百論』の議論展開になると言ってもよいほど、ぴたりと符合するのです。

今、(1)～(7)におかれるべき提婆のストロアをあげてみます。

(1) 内曰。過去未來中無。是故無未來。(自ら言う。「過去は未来の中にはない。これゆえ未来はない。」)

(2) 外曰。受過去故有時。(対論者が言う。「過去を受けるがゆえに時はある。」)

(3) 内曰。非未來相過去。(自ら言う。「未来の特徴が過去になるのではない」)

(4) 外曰。應有時。自相別故。(対論者が言う。「まさしく時はあるだろう。自らの特徴が区別されるから。」)

(5) 内曰。若爾一切現在。(自ら言う。「もしそうなら、一切が現在である。」)

(6) 外曰。過去未來行自相故無咎。(対論者が言う。「過去、未来は自らの特徴を行うのであるから、誤りはない。」)

(7) 内曰。過去非過去。(自ら言う。「過ぎ去るならば過去ではない。」)

たしかに、これらを『大智度論』に挿入しますと、内容的にきれいに『百論』が構成されるのですが、しかし、一つだけ異なる点もあげられます。『百論』では、この議論は、「破常品」の中に説かれ、虚空・時・方・微塵・涅槃といった「原因をもたない常とされる法」を否定するところに説かれていることです。

加藤氏があげている比較表にはありませんが、「時」を論ずる箇所最初の部分は、『百論』では、このように説かれます。

対論者がいう。「時という法は有る。常住という特徴があるから」(ストロア)

【婆藪注】法はあるけれども見ることはできない。共通の特徴によって推論するので、あると信ずるのである。このような時は、微細で見ることができないけれども、季節の変化や果実などによって時があるのを知る。これは結果を見て原因を知るのである。一時に・一時ではなく、久しく・近くなどの特徴によって、時があるのを知ることができる。時が有らざるのではない。したがって常住である。

*16

このように説かれた後、(1)にあげたストロアへと続いて論が展開していきます。ストロアの一文「時という法は有る。常住という特徴があるから」は、ふつうに読みますとインドの論証形式をとっているようでもあります。そのように取らないとしても、「時という法が有る」という文が、メインテーマであるように見えるでしょう。「常住という特徴があるから」が理由になっています。

しかし、引用最後にある、婆藪の註釈文では、主題と理由が入れ替わり、「時があるの

*16 『百論』『大正蔵』30, pp179c-180a.

を知ることができる。時があらざるのではない。したがって常住である」と、常住という点を、論点にするような話しの流れになっています。議論の展開が、どうもスムーズではありません。

実有の「時」を否定し、「時」は真実にはないのだとストレートに答える『大智度論』に対して、『百論』作者提婆は、常なる法を否定するという目的をあげながら、結局、議論の最後には、婆藪の註釈に従うと「時という法は真実ではなく、ただ言説があるのみだ（是故時法無實。但有言説。）*17」として『大智度論』の文脈のままで終わってしまうのです。内容的には了解できないわけではないのですが、「常住」という点に直接触れない分、どうもちぐはぐな印象を受けます。

素直に読むなら、『大智度論』の議論の展開を、『百論』がそのまま採用したのではないかと考える方が理屈に合っているようにも思われますが、この点は、簡単に結論づけられず、『百論』をさらに精査してみることが必要であると思われます。

また、羅什が『百論』に手を入れていることも分かっているので、それがどのような影響をおよぼしているのかも気になるところです。

結論として

「時」をめぐる議論にかんしては、見かけ上は、加藤氏の説くとおり、『大智度論』が『百論』をそのまま引用したようでもあります。内容的な側面から言いますと、『百論』の議論の展開は、論理的に通りがよくありません。むしろ、『百論』の方で、何か操作が起こっているような疑いを抱かせます。

『大智度論』にかんして述べますと、「一」をめぐる議論は、言語論上、論理学上、たいへん重要であると思います。「一」ということを「有る」と定義づけて、それをどこまでも徹底していくならば、矛盾が生ずる、ということを示す論理展開になっているからです。

この論理的な追求の方法を、支えているのが、『方便心論』の論法であることも明らかになったと思います。議論の要点を、「同じか（一つか）」「ちがうか」として検討していくならば、どちらに依っても矛盾が起こることになるのですが、この観点は、仏教的には、『中論頌』で説かれる「不一不異」の「中道」へとつながっていくことも、示唆されることでしょう。

また、「時」にかんしても、「時は有る」とする立場を批判するとき、『方便心論』の論法を基礎にしています。「時は一つの物である」という一向論から分別して、過去・未来・現在に分けて論じ、それら分別したものを一つとすると矛盾が出ることを導いています。ことばどおりに解釈していくとつじつまがあわなくなってくる、という「似因」を論法として活用していることも指摘できるでしょう。『方便心論』の論法が、それとは断らずに縦横に活用されていることが分かります。

そして、「一」と「時」について「有る」とする説を、はっきりと否定するのが『大智度論』の立場です。そうすると、「一」や「時」は「無い」と、主張しているようにも見

*17 『百論』『大正蔵』30, p. 180a.

えます。

実際に、「(一つかちがうかという) 二つ選択肢の中で、一というものを求めても、認められない(以是故二門中求一法不可得)」*18、「時というものに真実は無(時法無實)」*19など、「一」「時」を認めない発言をなしています。

このように、明らかに否定してしまいますと、「一」も「時」もないなら、なぜ、經典には「一時」とあるのか、という、もっともな疑問に答えるものが必要となります。この点に答えないと、『大智度論』作者の方こそ、矛盾だらけであると非難も起こるところですが、このような疑問を封じているのが、(1)ですすでに検討した「四悉檀説」なのです。それは、すでに明らかであると思います。

四悉檀説を、論のもっとも最初に置くことで、それ以降出てくる多くの疑問点を一挙に解決できているものと考えます。それぞれの人に合わせて説き方を変える(各各爲人悉檀)、という語法を認め、しかも、それを論理的に整合性をもって位置づけているので、『大智度論』作者の説く「一」と「時」の議論は、有効に機能しているのです。

「時」の議論の最後には、世界の名字の法としては「時」はあるが真実の法ではない、*20と説かれており、「一時」という言い方は、世界悉檀によっていて、第一義悉檀ではないことが知られます。このように、『大智度論』初品第一、第二の解説は、一貫した論旨で整えられており、安易に他書から引用して作りあげたものではないことがわかるかと思えます。

したがって、たとえ、『大智度論』の「一」と「時」の議論は、『百論』からの引用である、という主張が通ったとしても、そのことによって、『大智度論』の価値がそこなわれることはいささかもないと思います。なぜなら、ブッダの語りの一切を明らかにして、四悉檀説として、論理的に解明しているのは、『大智度論』のみであり、人々の利益のために論を用いるという姿勢を鮮明に打ち出して語りかけているのも、『大智度論』作者自身の行いであるからです。

この衆生を救うという目的のためになされたとすれば、何をどこから引用するかも、『大智度論』作者の力量ということになりましょう。その点で、このような検討は、ただ『大智度論』作者の優秀性を際立たせる結果となったと思います。龍樹、提婆などは、年代が接近しているため、どちらがどちらの言を引用したかなど、にわかには決められないところがあります。

実際のところは、わたしとしては、「一」と「時」にかんする議論は、『大智度論』作者のオリジナルであるとするべき要素が強く、『百論』の類似箇所については、羅什が何らかの関与している可能性も示唆できると見ています。しかし、詳しいことは、他の提婆の著作『四百論』や『廣百論』などの検討を待たねば、何も言えないと考えます。

以上によって、『大智度論』は龍樹の『方便心論』の論法や論理を実践的に活用してい

*18 『大智度論』『大正蔵』25, p. 65b.

*19 『大智度論』『大正蔵』25, p. 65c.

*20 『大智度論』『大正蔵』25, p. 66a.

ることを、より明確に示し得たのではないかと思いますので、龍樹が『大智度論』を著したという説に、また、一步近づいたと申しあげて、本論を終わりたいと思います。