

『十二門論』研究

—— 十二門論、作者はやっぱり龍樹だった ——

(1) 『十二門論』における論法の用語をめぐる

2017年9月9日

石飛道子

『十二門論』の作者問題

伝統的に龍樹（ナーガールジュナ）の著作として知られてきた多くの作品は、今日、ほとんど龍樹作が疑われており、大半の作品は龍樹著作から名前がはずされている。唯一、龍樹の著作と確定しているのは、『中論頌』である。しかし、この『中論頌』も、種々の注釈の中に提示される偈頌であって、龍樹の独立の書として存在しているのではない。ということは、確実に、龍樹著作と言い切れる作品は、今のところ、一つもないといってもよいだろう。

こういう事情であるから、龍樹研究は、かなり制限のあるものにならざるをえないが、わたしの研究してきたところでは、龍樹著作といわれてきた作品は、ほぼそのまま龍樹作品であるという感触を得ている。その点を明らかにしていくことが、わたしに与えられた課題であると考えている。

龍樹研究の方法論には、わたし独自の視点が二つある。

一つは、ブッダの教えをどのように受け継いで、それを伝えてきたか、という観点である。この観点での成果が、『方便心論』に説かれる龍樹論法の解明につながり^{*1}、そこから、『中論頌』、『廻諍論（ヴィグラハヴィヤーヴァルタニー）』、『ヴァイダルヤ論』が、龍樹の著作と考えられることを発表してきた^{*2}。

さて、もう一つの観点は、龍樹作品として知られてきた多くの作品同士が、どのような関連性を持って存在しているのか、という相互の関係を調べることである。今回は、この観点から、『十二門論』を検討してみたみたい。

『十二門論』は、鳩摩羅什の漢訳のみが残されている龍樹作品とされる書であって、中国においては、同じく鳩摩羅什訳の青目積の『中論』、また、同じく鳩摩羅什訳の聖提婆著作『百論』とを合わせて三論としてさかんに研究され、三論宗という教学を生み出してきた。

しかし、一方、現代の文献学的研究の中では、『十二門論』は、龍樹作を疑われる筆頭

*1 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』山喜房仏書林、2006年。

*2 拙著『ブッダと龍樹の論理学—縁起と中道』サンガ、2007年

の書といってもよい。この書の作者問題については、実にさまざまなことが言われている^{*1}。一々あげることにはしないが、この作者問題について、五島清隆氏は、「『十二門論』の著者が『中論頌』の作者たる龍樹でないことは、現在ではほぼ確実なものとされている」と語っている^{*2}。

かつて、安井広済氏が、論考「十二門論は果たして龍樹の著作か ― 十二門論「観性門」の偈頌を中心として ―」^{*3}の中で、『十二門論』「観性門」に説かれる偈頌をめぐって、『中論頌』第13章第3偈（以下13.3と略記する）との関係を論じ、結論として『十二門論』の作者は龍樹ではないだろうという疑義を提示した。

この考察の中で、論点となるのが、龍樹の『中論頌』に対する多数の注釈者たちの意見の相違である。『中論頌』13.3をめぐって、これを龍樹本人の説く偈頌とする注釈者もいれば、反論者のことばであると採る注釈者もあって一定していない。そのことを根拠にして、同じ偈頌を取りあげている『十二門論』を、最終的に龍樹の著作ではない、と結論づけたのである。

安井氏の指摘するところでは、月称、『無畏註』作者（龍樹と伝承される）、仏護、清弁は、『中論頌』13.3の偈を反論者の説くものとするが、青目や安慧は龍樹自身の説く偈としている。そして、『十二門論』の作者も、『中論頌』13.3と同じと見られる「観性門」の偈頌を、龍樹自身の説とみている、と指摘している。

五島氏も、このことを紹介した上で、『十二門論』作者は、『中論頌』の偈を、自由に引用したり、転用したり、また、自由にアレンジしたりしており、「観性門」の偈頌の場合も、『中論頌』の文脈を無視した一種の転用であろう、と述べている^{*4}。

安井、五島両氏の説くところからすると、龍樹以降の注釈者や論書の執筆者たちは、『中論頌』の文脈や内容を無視する形で、自由に『中論頌』から引用したり転用したりしていることになる。そうであれば、当の注釈者たちは、そうすることによって龍樹の説くものを損ねることになるのではないかと、心配しなかったのでしょうか。

果たしてそのような解釈で、龍樹という人が何をなしたのか、解明されてくるのでしょうか。龍樹の著作とされるものを時に否定したり無視する形で、中観派の人々がその内容を自由に転用して説くのが当たり前のスタイルであったということで、龍樹が真に説いたものが何であるのか、解明できるのであるか。この点、大きな疑問がある。龍樹作品で確定しているものは一つもないことは、すでに冒頭で述べた。となると、龍樹というのは、ただ名前だけの存在にすぎないということになるのではないか。これでは、研究の方針それ自体、何か問題があるのではないだろうか。

*1 五島清隆「『十二門論』の構成と著者問題」『櫻部建博士喜寿祈念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、2002年、pp.447-448.

*2 五島清隆「『十二門論』の冒頭頌について」『種智院大学研究紀要』第三号、2002年、p.89.

*3 安井広済『中観思想の研究』、法蔵館、1970年、pp.374-383.

*4 五島清隆「『十二門論』冒頭頌について」、p.89.

さて、当然のことながら、このような態度ではいつまで研究していても、中観派の注釈者の研究にはなっても、龍樹その人の業績が明らかになることはないだろう。

以上のような問題意識をもって検討した結果、今回、『十二門論』について、二つの論文を用意することになった。

一つは、『十二門論』中に見られる「同疑因」という論法の用語をめぐる考察である。実際に、『十二門論』作者が論法とどのように関わったのかを見ながら、他の龍樹著作とされるものとの関連からその内容を探ってみたい。従来の研究では、この論法に関わる検討が見られないため、作者問題について、さまざまな解釈が入り乱れていると思われる。論法を考慮に入れることで、議論の中の問題点を明確にし、論の流れを通すことによって、作者問題の解明にもつながるのではないかと思う。

もう一つは、上の論法の検討から発展する形で、別稿として、安井氏の取りあげた『十二門論』「観性門」の偈頌と『中論頌』13.3との関連性を中心に、わたしの採用する方法論によって検討してみたい。ここでも、論法に関する知識を考察の対象に加えて、龍樹の論の展開を跡づけていくやり方を探ることにする。これは、今後の予定である。

龍樹研究としての『十二門論』

『十二門論』は龍樹作として伝承されており、その点を疑うにせよ、とにかく龍樹作という前提で研究していくことが、文献研究の基本であると考え。その上で、龍樹研究として、わたしが得てきた成果を用いて、『十二門論』を読んでいくことにしよう。これまでのわたしの研究で、龍樹について了解されることをまとめて示そう。

1 龍樹は、ブッダの教えのもっとも信頼すべき継承者である。すなわち、かれの説くところは、阿含經典、パーリ語仏典の中でブッダの説くものとして確かめることができるということである。

2 龍樹は、当時知られていた『チャラカ・サンヒター』中の「論議道」といわれる論法をもとに、ブッダの教えにもとづいて自ら論法を編み出し、それによって、多くの人々と対話した。『方便心論』が龍樹論法の書である。龍樹の著書としては、もっとも初期のものだとされねばならないだろう。

3 龍樹論法は、諸論の門を開くためと戯論寂滅のために説かれているので、数々の論が活発に展開する一方、戯論を寂滅する「空」の論理が知られていくことになった。

4 論法を駆使して、さまざまな論理や哲学が開陳され、『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』『中論頌』が著された。これらは、龍樹論法を用いた龍樹作品であり、実際に意見をめぐり応酬があったことが著作から知られる。これらが龍樹作である証拠は、同時代に医学派から出たと思われるニヤーヤ学派の『ニヤーヤ・スートラ』が出現していることである。この書は、『方便心論』を批判的に吸収して作られ、空論者への反論を含めた実在論的立場からの論理学書である。

『十二門論』を解明するために必要な書は、龍樹著作としては、上述の『方便心論』『廻諍論』『中論頌』である。『廻諍論』は梵文テキストを使用する。また、『中論頌』は、月称の梵文テキストを基本にする。

後代の注釈者の説は、龍樹その人の論展開を伝えるものかどうか疑問なので、ここでは扱わない。また、『十二門論』の漢訳者鳩摩羅什の訳した青目釈の『中論』は、漢訳の事情を知る上で必要なので参照しよう。

では、さっそく『十二門論』に見られる「同疑因」を中心に、第一番目の論考に取りかかることにしたい。

『十二門論』に見られる論法と論争

『十二門論』は、ほとんど問答から成り立っており、『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』『中論頌』『空七十論』などに見られる議論とかかわりのある内容も多く載っている。そのため、五島氏や安井氏は、龍樹以外の誰かが、あちこちから引用して『十二門論』を作りあげたのだろうと推測している。

これに対するわたしの研究方針は次のようである。わたしの得た結論を先取りすることにもなるが、当時のインドの思想界において、論者たちは、実際に何度も似たようなテーマで観点を変えながら議論を起し、自分の思索の赴くままに納得できるまで対話してきたと考えられる。その結果が、龍樹著作や他学派の作品として、さまざまに残されてきたのだと、わたしは考えている。ことばの上で議論の跡をただ比較する研究ではなく、実際に議論が起こったものとして、その中で人々は何を知り何を考えていったのか、という観点で考えてみる必要がある。そのためには、どうしても実際に用いられていた論法を知って、それにもとづく議論の展開をみずから辿ってみなければならない。このような考え方で、『十二門論』に取り組んでみた。ある程度、成果を得られたと思うので、あらかじめ、結論を述べてしまうことにしよう。

『十二門論』は、龍樹真撰の書と見なしてよいと思う。この書は、龍樹にとって、他学派や仏教の反対論者との対話の中では、その活動の初期の頃ではなく、比較的対話の進んでいろいろな議論が深まった段階で作られた書とみられる。それを示すのが、論法上の用語の変化である。どのように論法上の用語が変化していくのか、まず、そこを明らかにして、それから議論の変遷を跡づけよう。

また、その論法上の用語に絡んで、鳩摩羅什訳に問題のあることも指摘したい。さらに、それが青目の解釈などからくるものなのかどうかについても、知れるところを明らかにしたい。

「同疑因 (saṃśayasama)」と「成立すべきものに等しいもの (sādhyasama)」

『中論頌』『廻諍論』『十二門論』などには、論法上の用語と見られる語が、散見される。今回、『方便心論』という龍樹論法の書にもとづいて、論法用語を中心にして、龍樹の解釈をさぐってみよう。

まずは、『中論頌』第4章の第8偈(4.8)と第9偈(4.9)には、月称釈『プラサンナパダー』の梵文^{*1}によると、論証に関連することばとして

「『成立すべきものに等しいもの』が生ずる (samam sādhyena jāyate)」

という表現が見られる。『廻諍論』においては、これを名詞化した単語「成立すべきものに等しいもの (sādhyasama)」が、二個所で見られる^{*2}。

ところが、鳩摩羅什訳の青目釈『中論』4.8と4.9を見ると、

「俱同於彼疑 (ともにかの疑いにおいて同じくする)」^{*3}

となっており、まったく梵文テキストとは異なる内容である。

さらに、このちがいは『十二門論』においても見られ、「成立すべきものに等しいもの (sādhyasama)」が該当すると思われる議論二個所において、そこでは「同疑因 (疑いに等しい理由)」^{*4} という語が採用されている。というのは、そのうち「観三時門第十一」での議論は、『廻諍論』中の議論と似た内容が説かれており、『廻諍論』の相当個所には sādhyasama という語がおかれているからである^{*5}。詳細は、後で検討する。

以上のことから、『プラサンナパダー』『廻諍論』という梵文テキストが、sādhyasama やその相当語句で伝えるものを、青目 (あるいは鳩摩羅什) は、「同疑因 (saṃśayasama)」やその相当語句で読んだということになる。これは、どういうことだろうか。どちらが正しいのだろうか。

おもしろいことに、文献的に見ると、同疑因の原語と見られる saṃśayasama は、『チャラカ・サンヒター』に説かれる論理用語であり、sādhyasama は、『ニヤーヤ・スートラ』に説かれる「疑似理由」の中の一つである。どちらも、『方便心論』の用語としては説かれない。しかし、sādhyasama について最初に使用したのは、龍樹であると考えられる。

この結論に至る経緯を明らかにするために、龍樹論法とインドの論証法との交流と変遷の過程を辿ってみよう。

*1 Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, ed. by Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica. IV, Osnabruck: Biblio, 1970, p.127.

*2 The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahavyāvartanī), tr. by Kamaleswar Bhattacharya, and ed. by E.H. Johnston and Arnord Kunst, Delhi, 1978, p.28, p.51.

*3 『中論』『大正蔵』30, p.7a.

*4 「観有果無果門第二」に「則墮同疑因 (同疑因という誤りに陥る)」という表現が見られる (『大正蔵』30, p.162a)。また、「観三時門第十一」には「是亦同疑因 (これもまた同疑因である)」とある。(『大正蔵』30, p.167a)

*5 The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahavyāvartanī), p.51.

ここでも、また、結論を先取りして述べておくと、鳩摩羅什の漢訳「同疑因」は、龍樹の行った議論としては不適切な用語であると考えられる。内容的にも、論理的にも「成立すべきものに等しい (sādhyasama)」という表現が、くるべきものと思う。それと関連して、青目の『中論頌』4.8 と 4.9 の理解にそもそも大きな問題があり、その青目の理解に影響される形で、鳩摩羅什の『十二門論』「観三時門」の漢訳に不都合が生じたものと考えられる。その矛盾を何とかしようと、鳩摩羅什は、『十二門論』の原文に手を入れて、あえて「同疑因」の読みを採ったのではないかと考えられる。

つまり、『十二門論』において、sādhyasama を saṃśayasama と読みかえたのは、青目註を訳した鳩摩羅什の苦肉の策ではないかと推察している。

どうして、このような結論に至ったのか、詳細に論じてみたい。

「疑いに等しいもの (saṃśayasama)」と「説同 (varṇyasama)」

『チャラカ・サンヒター』「論議道」の中に、「誤った理由」という項目があり、その中に、「主題と等しいもの (prakaraṇasama)」「疑いに等しいもの (saṃśayasama)」「証明すべきものに等しいもの (varṇyasama)」という三種があげられ、簡単に説明されている。

この中、最後の「証明すべきものに等しいもの (varṇyasama)」という名称は、そのまま『方便心論』に「説同」という訳で採用されていると考えられる。

ここをみておこう。『チャラカ・サンヒター』では、論証式の中で、「理由」と「証明すべきもの」が区別されないものを、varṇyasama としているが、その例は、次のようである。

「触れないから、意識は無常である、音声のごとくに」^{*1}

証明すべきものは、「意識」であるが、それを証明する理由が「触れないから」である。そして、実例に相当するのが「音声」であって、これが、証明すべき「(意識が) 無常であること」と、理由である「触れないこと」とを結びつけている。しかし、この場合、実例の音声もまた「証明すべきもの」とみなされるのであって、意識と音声の二つとも証明すべきものである点で区別されないの、「証明すべきものに等しいもの」とされる。「触れない」という性質を音声に認めるとしても、それが、恒常か、無常かの理由とはならないということである。

そこで、『方便心論』1.7.7 の「説同」をみてみよう。その例証は、次のようである。

「虚空は恒常である、触れることができないから、意識も又同じである (如言虚

*1 AGNIVEŚA'S Carakasamhitā, by Dr. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagavan, Vol.2, The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol.XCIV, Vanarasi, 1977, p.246.

空是常無有觸故、意識亦爾、是名説同)」^{*1}

『チャラカ・サンヒター』の varṇyasama をふまえていることは、「触れることはできないから」と「意識」ということばから明白であろう。龍樹は、「虚空（の恒常であること）」を証明すべきものとしており、『チャラカ・サンヒター』で証明すべきものとされていた「意識」を、そのまま実例にまわしている。この二つの論証例を見比べることによって、「証明すべきものに等しいもの (varṇyasama)」の性格が、より明確になってくる。「触れないこと」という理由をもって論者の主張を証明しようとしても、恒常・無常のどちらについても、論者の主張がなされており、これが決定的な理由とはならないのである。

この「証明すべきものに等しいもの」は、明らかに論証を意識して立てられた項目で、それぞれの論者が、対立する問題について争うときに自らの立場を証明しきれない場合を、理由の誤りと位置づけて規定したものである。龍樹にいたって、無常の証明だけではなく、恒常の証明についても、双方において理由が共通することによって、証明しきれないという難点がよりはっきりと浮かびあがることになったのである。

名称は、チャラカと龍樹ともに共通の varṇyasama が採用されていると見られる。龍樹によって、誤った理由である varṇyasama の性格が、非常にはっきりしたものになったことがわかるであろう。この説明によって、仏教、外教徒の両方の立場で、この varṇyasama という誤った理由が周知され、これが話し合いの論理規則として適用されていたことは容易に想像される。

さて、ちなみに『チャラカ・サンヒター』にみられる「疑いに等しいもの (saṃśayasama)」の例も見ておこう。

例えば、「この人は、アーユルヴェーダの一部を語るが、この人は医者なのだろうか、そうではないのだろうか」と疑うとき、他の人が、「この人はアーユルヴェーダの一部を語るから、医者である」というようなものである。（『チャラカ・サンヒター』 3.8.57）^{*2}

疑わしい理由が、そのまま疑いを除く理由として用いられている場合が、saṃśayasama である。これは、論証や論争の場面だけでなく、普通の会話の中でも起こるものである。先の varṇyasama の例においても、この「疑い」という側面に注目すれば、saṃśayasama と解釈することもできるかもしれない。しかし、学派の事情や学説などが絡んでくる論証の場合、疑いが自然に起こるというより、自分の主張する学説を正当化する関係上、疑いが意図的に生み出されてくるということになりやすい。

そこで、『方便心論』では、『チャラカ・サンヒター』の saṃśayasama に代わって、「生疑似因」という名で、新たに項目を立てている。こちらは、話の流れでごく自然に疑いが

*1 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』山喜房仏書林、2006年、pp.121-122. 『方便心論』『大正蔵』32, pp.23b-28c.

*2 AGNIVEŚA'S Carakasamhitā, p.246.

「生ずる」かどうかに特徴があるので、varṇyasama と紛れる心配がほとんどない。名称に「生疑似因」と「生」の文字があるのも、意図的ではなく自然に疑いが「生ずる」かどうかを反映していると考えられる^{*1}。

『方便心論』では、生疑似因の例として、「杭がある、人に似ているから」という例をあげている。夜にこれを見た人が、杭なのだろうか、人なのだろうかと疑うような場合である。その疑いのもとをそのまま理由にしているのが、誤った理由である。これは、近づいて直接知覚することによって確かめられる。

以上により、まとめてみると、『チャラカ・サンヒター』の「論議道」に説かれる「疑いに等しいもの (saṃśayasama)」と「証明すべきものに等しいもの (varṇyasama)」は、いずれも「誤った理由 (ahetu)」の項目として立てられていたが、両者は、まだ厳密に区別される性格のものではなかった。論議上その分類は性格的にややあいまいである。しかし、龍樹の『方便心論』になると、両者の違いは、より明確になりはっきりと定義づけられて、紛れる要素がなくなったと言える。saṃśayasama は、自然に疑いがわき起こる場合にその疑いのもとをそのまま論証の理由に用いてしまう例で、知覚などにより確かめることができる。一方、varṇyasama は、意見を異にする二人の論者が、両者共通の理由を立てて、それぞれ自説の論拠とする場合である。

さて、このような論法上のルールは、議論を好くする者たちの間では共有されていたであろう。立場によっては、チャラカたち医学派の守る「論議道」の名称や項目を用いたり、あるいは、龍樹論法の項目を用いたりしたことであろうが、その場で互いに納得し合えば、よしとされたことでもであろう。議論は、機械的な項目では分析しきれないところや、項目がピッタリ当てはまらないケースもあったことであろうが、議論をする者たちの中で、了解し合えば、その都度自由に表現が為されたことであろう。

『十二門論』「観有果無果門第二」中の「同疑因」

そこで、今度は『十二門論』「観有果無果門第二」にある「則墮同疑因（同疑因という誤りに陥る）」という個所を検討しよう^{*2}。ここでは、因果に関わる理論構造が、争点になっている。学派間や論者どおしの、見解に関わる問題が争われている。

ある者たちは、原因の中にすでに結果は含まれていると見る、因中有果論を主張する。この考えは、主にサーンキヤ学派の思想として知られているものである。一方、原因の中にすでに結果が含まれていることを認めない、いわゆる因中無果論を説く者たちもいる。こちらは、論理に強いニヤーヤ学派、あるいは、その前身と考えられる者たちの見解とみなされる。また、議論としては、時と場合により因中有果を採ったり因中無果を採ったりして、両方を主張する者たちも考えられるので、三通りの見解が取りあげられる。

同疑因という名が出てくるのは、因中有果論を非難した後、因中無果論が問題になって

*1 拙著『龍樹造「方便心論」の研究』、pp.118-119.

*2 『十二門論』『大正蔵』30, pp.161c-162a.

いるところである。因中無果論者から、「かつて油を採るのに胡麻からしぼってきたが、砂から油が出てことはない」という理由を引き出したところで、『十二門論』作者は、この理由を、誤った理由として斥ける。

議論の流れとしては、次のようである。『十二門論』作者と因中無果論者との問答が、仮想問答のような形式で取りあげられている。因中無果論者は、因中に先に結果がなくて結果を生ずると言うが、それならどうして、油を採るのに胡麻からしぼって砂からはしぼらないのか、と尋ねられて、因中無果論者は、先に説いた「かつて油を採るのに胡麻からしぼってきたが、砂から油が出てきたことはない」という理由をあげるのである。過去の経験から因果を推理する立場が、因中無果論の考え方である。現代の科学的立場に近い考え方といえるだろう。

しかし、因中無果論者の答えた理由は、『十二門論』作者により、次のように否定される。もし、「(結果が)生ずる」という特徴が成り立っているならば、このような理由も言えるだろうが、「生ずる」ということは成り立たないのだから、このように言うことはできないというものである。つまり、「生ずる」というのは、原因から結果が生ずること、因果関係が成り立っている、ということの意味している。『十二門論』作者は、因果そのものを「生じない」として否定している。さらに続いて、次のように言う。核心は『十二門論』の該当箇所を引用しよう。

また次に、わたしは、今、この事一つだけを非難しているのではない。一般的にまとめて一切の因果を非難しているのである。もし因中に先に果があって生ずるとしても、果がなくて生ずるとしても、有果無果にして生ずるとしても、この三つの「生ずること」は、みな成り立たない。これ故に、「別の時に胡麻が油を出す」というあなたのことばは、同疑因（という誤った理由）に帰着する。（復次我今不但破一事。總破一切因果。若因中先有果生。先無果生。先有果無果生。是三生皆不成。是故汝言餘時見麻出油。則墮同疑因。*)

引用文中「わたし」とあるのは、『十二門論』の著者のことである。「あなた」とあるのは、因中無果論者のことである。この箇所では、因果をめぐる考察が進んで、議論の展開も理論的なものに深く入っていることがわかるだろう。実際に、インドの思想史上で仏教徒と非仏教徒の論争が繰り広げられたということを視野に入れる必要がある。

というのは、ここでは、議論がさらに発展的に繰り広げられているので、『チャラカ・サンヒター』や『方便心論』に説かれていた「誤った理由」の名称では間に合わなくなってしまうからである。

議論は、どのような展開を見せているのだろうか。『十二門論』作者である「わたし」は、「一切法空」の立場によって、因中有果であれ因中無果であれ因中有果無果であれ、それら三者の「(結果が)生ずること」(＝因果論が成り立つこと)を否定しようとしていることがわかるであろう。対論者の説く「(結果が)生ずること」を、『十二門論』作者

*1 『大正蔵』 30,p.162a

は「(結果が) 生じないこと」によって否定しようとしている。その際、因中無果論者が出した理由が、主張を確定しきれない「同疑因」という理由だと漢訳は述べているのである。この「同疑因」という理由は、議論の流れから見ても納得がいかない。その根拠は次の通りである。

『十二門論』作者も、反論者も、論法を生み出してきた論師たちである。「証明すべきものに等しいもの (varṇyasama)」という分類名は当然熟知していたはずである。先に述べたように、varṇyasama の例の場合、論証したいのは、「証明すべきもの (varṇya)」である「意識」や「虚空」のような個物が対象であった。

ところが、この『十二門論』の場合、個物が問題となるのではなく、理論そのものを問題にしているのである。因中無果論者はおそらく論法に強い、チャラカからの系統であろう。かれの出す「別の時に胡麻が油を出すのを見るが云々」という理由では、因果を説く理由にはなるかもしれないが、因中無果の立場を説明するには根拠が乏しい。『十二門論』作者はそれを非難している。

理由として説かれている内容そのものに疑問があるのではなく、それが、因中無果という立場の根拠となるには決定的ではないと述べているのである。なぜなら、この胡麻の喩えを用いた理由は、むしろ因中有果の立場にふさわしいようにも見えなくもないからである。因中無果を成り立たせる理由は、因中有果をも成り立たせる理由にもなり得るという点で、「成立すべきもの (sādhya) に等しいもの」と考えられるからである。

今、「成立すべきもの」と述べたが、そのことばは何を根拠にしているのだろうか。それは、『十二門論』中では、上述の引用の中の「是三生皆不成」の「不成」ということばから知られるであろう。おそらく、これは、asiddha であろうと推定される。これは、因果論を説く者たち三者の説は成り立たない、ということであるから、ここから派生して出てくることばが sādhya (成立すべきもの) であろうというのは十分考えられる。varṇyasama の varṇya (証明すべきもの) という語形と同じなのであるから、また、varṇyasama の延長上に sādhyasama が立てられるというもありうることである。

論証上、varṇyasama の欠陥と同じ構造をもつが、それが「証明すべきもの (varṇya)」ではなくて、「成立すべきもの (sādhya)」であるため、sādhyasama の名称が派生的に出現したと考えられる。

同疑因 (saṃśayasama) では、誤った理由の性格を正しく伝えてきれない。「他の時も胡麻から油を出すのは見たが砂から出すのは見ない」という理由それ自体には、あいまいなところはない。砂から胡麻油をしばらないのは、誰も納得できることである。これを、因中無果論の「無果」の根拠として適用しようとしているところに無理があるのだから、sādhyasama がふさわしいであろう。

もし、ここで、実際に saṃśayasama (同疑因) の名称を持ち出して議論しようとするなら、どうなるだろう。因中無果論者は小躍りして喜ぶことだろう。この名称が載っているのは『チャラカ・サンヒター』なのであって、因中無果を説くチャラカの系統の立てた「誤った理由」の分類なのである。不適切に用いるなら、たちまち誤用を指摘されて、まったく議論の相手にはしてもらえないことだろう。

あるいは、また、そこを許容したとしても、因中有果か無果かについて「疑い」があるという意味なら、有果か無果かのどちらかは成り立つはずであると、相手論者はせまるこ

とになろう。「生ずること」に対して「生じないこと」を立てる『十二門論』作者の意図からすると、「一切空」という立場を表明するには、「同疑因」の分類を出したのでは、まったく論拠にならない。このように論点をはずすなら、たちまち「敗北立場」とされ議論は終わる。論法を持つということは、論点をはずさず、議論の核心にせまるためである。「敗北の立場」という項目は、ただ議論の勝ち負けを争うためにあるのではない。

こうして、議論が深まると共に、互いに共有されている論理用語の分類をアレンジする形で、新しい用語がどんどん生まれて使われていくことに気づくのではないだろうか。だから、sādhyasama は、論者と敵者の両方で議論が行われているこのような場面で、生じてきたことばであることを指摘したい。すなわち、この語を出すことができたのは、因中無果論者とこのような議論に関わることでできた人物、龍樹ということになる。

従って、『チャラカ・サンヒター』や『方便心論』には、まだ、この用語は出てこない。ただ、『ニヤーヤ・スートラ』は、これら一連の議論の後、「疑似理由」の分類の中に sādhyasama を組み入れたので、この名称は論理用語とされるようになったと考えられる。ニヤーヤ学派は、龍樹によって立てられたこの用語を受け入れざるをえなかったのである。ということは、逆に言うと、龍樹と、その対論者の実在論者の間に、sādhyasama が問題となるような議論が起こっていたということがわかるのである。

さて、『十二門論』「観有果無果門第二」に出てくる「同疑因」は、sādhyasama とならねばならないことが明確になったと思う。次に問題となるのが、『十二門論』では、なぜ「同疑因」となっているのか、ということである。この用語との関係を探るには、青目話を移さねばならない。

『十二門論』作者の立場と青目の立場

このように、龍樹の時代、さまざまな論客たちが自らの主張をもとに論法をもって対話していたことが見えてくる。論法をもつのは、話し合いのルールを共通にもつことによって、「言い争うだけの議論」にならないためである。真理を追究する者たちの意見交換と見ておく必要があるだろう。

その中で、あらためて、この問題の「同疑因」について検討してみたい。青目・鳩摩羅什に話を進めよう。青目註『中論』では、この sādhyasama という名称はまったく出てこない。先にも述べたが、第4章の第8偈と第9偈には、「同疑因」と見られる分類が採用されており、しかも、これら二つの偈の内容が、他の注釈者たちとはまったく異なっている。青目は、これら二つの偈は、造論者（龍樹）によって「空」を賛美しようとして説かれた、と注釈するのである。

もし人が問う側になって、空を離れて答えようとするならば、これは答えを成り立たせる事ができない。両方ともにかの疑いと同じことになる。(若人有問者離空而欲答 是則不成答俱同於彼疑) (4.8)

もし人が非難する側になって、空を離れてその過ちを説こうとするならば、これは非難を成り立たせる事ができない。両方ともにかの疑いと同じことになる。(若

人有難問離空説其過 是不成難問俱同於彼疑) (4.9) *1

これらの偈に先立つ第五偈の注釈では、『十二門論』に取りあげられていた因中有果や因中無果の説の名前が見られる。要点を述べると、「原因をもたない(結果である)『色』がある」という問題にかんして、青目は注釈して、次のように述べている。

もし因中に有果であっても、因中に無果であっても、これらすらなお認められえないのである。ましてや、原因ならざるものである、そのような色がある、というのは言うまでもないことである。(若因中有果因中無果。此事尚不可得何況無因有色。*)²⁾

龍樹は空を讃嘆して第4章の第8偈と第9偈を著したと理解している青目には、空を離れて、恒常・無常の相対的な議論に関わっている人々を、空性によって一絡げに非難できるものと考えて、「同疑因」の分類で処理しようとしているようにも見える。青目の注釈は、論法を基盤にしていなため、その内容が明確に伝わらず、青目の注釈の意図も曖昧模糊としている。

青目は、実際に議論に関わっているわけではなく、すでに龍樹が議論した結果を受けて注釈しているとみられる。かれには「すでに決着した議論」という様相なのであろう。空を説く立場からすれば、因中有果でも無果でも、あるいは、原因をもたない結果(色)があることであっても、また別に、恒常・無常を争う議論でも、その論拠を「疑いに等しいもの」という欠陥として処理してしまえると考えているようである。誤っていることさえわかればよいという考えである。そうであるから、「成立すべきことに等しい」という名称より、むしろ「疑いに等しい」の方が、誤りの特徴を明確にできてよいと思ったのではないか、とすら思えるのである。

そして、第4章の議論の終わりには、青目はこう述べている。

もし、空に依って、恒常を破るならば、過失があることはない。なぜなら、この人は、空の相を取らないからである。この故に、もし問答しようと望むならば、空の理法によるのがよい。況んや、苦を離れ寂滅の相を求めるものなら、なおさらである*³⁾。

空に依れば、問答をしても過失がなく、その問答から離れて寂滅に至ることができる。青目は信じているかのようなのである。「空の相を取らない」というのは、相手の論難を受けようとする難点をもたないということだと思ふ。しかし、この文面から受け取る限りでは、具体的にどのようにして議論を終えているのかははっきりしてこない。読みようによっては、

*1 『中論』大正蔵』30, p.7a.

*2 『中論』『大正蔵』30, p.6c.

*3 『中論』『大正蔵』30, p.7b

「空」は、論法上相手の優位に立てる負けない方法のように見えるが、そうなのだろうか。もし、そのような都合のよい論法であるなら、相手の論者も同じような方法を逆手にとって論争するのではないか、という恐れもあるだろう。その点は、青目はどのように考えているのだろうか。

青目の注釈は、『中論頌』の偈の説明として文脈の整わない必然性に乏しい議論が多く、議論の流れが明確ではない。また、月称などの説く『中論頌』とも異なっている点も、たしかに問題がある。

ちなみに、月称釈の『中論頌』を訳すと、次の通りである。

論争の中で反駁 (parihāra) を行うとき、空性をもちだして語る人は、何ものをも反駁できていないのであって、ただ成立すべきものに等しいものが生じているだけである。(4.8)

論証の中で非難 (upālabha) を行うとき、空性をもちだして語る人は、何ものも非難できていないのであって、ただ成立すべきものに等しいものが生じているだけである。(4.9) ^{*1}

青目の説明とはまったく逆で、空性を持ち出すと、立証する側でも非難する側でも、いずれの場合であっても「成立すべきものに等しい」という誤った理由に陥る、という内容になっている。つまり、青目の注釈のように、空の理論を振りかざせば、相手論者に打ち勝つどころか、みずから「成立すべきものに等しいもの」という論拠不十分の結果に陥ることになる、と述べているのである。相手を非難する「誤った理由」の指摘が、空論者自身の身を滅ぼす結果となる、ということである。

ここは、しっかりと問題にしなければならないだろう。ただ、注釈者の解釈が違うとか、異なる説明を持ち出している、とかではなく、『中論頌』の読みがまったく異なっているわけであるから、どちらかが正しくどちらかは不適切である、ということになるだろう。

それでは、この問題を検討するために、『十二門論』中に出てくるもう一つの「同疑因」の個所を見てみよう。

ここで一つ、注意すべきことは、『中論頌』の作者や『十二門論』の作者が、空を説く「空論者」としてはっきりと論争に関わっている、ということである。その点は、もはや逃れようのない事実とみてよい。

『十二門論』「観三時門第十一」における「同疑因」

「観有果無果門第二」の中で、『十二門論』作者は、因果に関わる一切の理論を否定し、「(結果が) 生ずること」を説く因果論者たちに対して、「(結果が) 生じないこと (不生)」を打ち出した。その非難のポイントが、漢訳では「同疑因」という理由であったが、これは、因果という法 (理論) が成り立つかどうかを問題にしているのだから、月称釈『中論

*1 Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, p.127.

頌』に相当語句として説かれている「成立すべきものに等しい (sādhyasama)」という分類名が適切であろうと述べておいた。

『十二門論』作者のような空論者から見ると、他の外教徒たちのさまざまな因果論は、皆「成立すべきものに等しいもの」という論拠の誤りをもち、因果の理論を成立させることはできない、ということが知られるのである。「観三時門第十一」では、「観有果無果門第二」の議論を引き継いで、新たに因果を説く者たちとの間で議論の展開がある。その点を詳細に検討しよう。仏教の空思想とインド哲学の实在論的立場がぶつかり合う極致が現生している場である。

まず『十二門論』作者は、空論者として、「一切空」を主張し、因と因をもつもの（果）が、三つの時制にわたって成り立たないことを、偈で次のように述べている。

第 11 章第 1 偈(11.1)

もし、法が、以前と、以後と、共に同時と、皆成り立たないのであれば、この法が因によって「生ずること」がどうして成り立つはずがあろうか。(若法先後共是皆不成者 是法從因生云何當有成)^{*1}

「以前」とは、原因が先にあり、原因をもつもの（結果）が後にある場合 (1)、「以後」とは、原因が後にあり、原因をもつもの（結果）が原因より先にある場合 (2)、「共に同時」とは、原因と原因をもつものが、同時に生ずる場合 (3) である。

これら三つの場合に、いずれも因果は成り立たないと説明する。(1) では、原因だけあって結果がないとき、何にとつて、原因と為るのか。(2) では、結果だけある時、それだけで成り立っているのにどうして原因がさらにいるだろうか。(3) では、牛の角が同時に生じて互いの原因にならないように、同時であれば互いに原因とはならない。

以上のように説明して、三時のいずれにおいても皆成り立たないのだから、因果は成り立たないと、『十二門論』作者は述べるのである。そこで、反論者は、この空論者に対して反撃を開始する。

空論者の解釈をそっくりそのまま、空論者の因果の論破と論破される因果説に適用して、反論するのである。次の通りである。[A] と名づけておこう。

[A] (实在論者)

【問い】あなたは、因果の法を破って、三時の中で成り立つことがないとする。もし、先に破ることがあり、後に破られるものがあるならば、まだ、破られるものがないとき、この破ることは誰を破るのだろうか。もし、先に破られるものがある後に破ることがあるならば、破られるものはすでに成り立っているのに、破ることをどうやって用いたらよいのだろうか。もし、破ることと破られるものが同時にあるなら、これまた原因ならざるものである。牛の角が同時に生じて左右互いに原因とはならないようなものである。このように、破ることは、破られる

*1 『十二門論』『大正蔵』 30, p.166c.

ものの原因ではなく、破られるものは、破ることの原因ではない。^{*1}

「破ること」とは、『十二門論』作者である空論者からの論破をいい、「破られるもの」は、因果の法を指している。空論者の説を仮に認めるなら、破ることと破られるものとの間にも同じことが言えるはずだから、空論者の論破も三時にわたって成り立たないはずである。しかしまた、論破される因果の法についても成り立たないことにはなるとも言えるが。

反論者は、因果の法を否定する空論者に対して、因果の法を実有として認めさせたい、という意図がある。だから、空論者の説く「因果法の論破」を、さらに否定するのがねらいである。空論者の説く「因果法の論破」を斥けるなら、因果の法は否定されることなく、実有であることを示すことになる、と考えたのである。その意図で、反論者は、空論者の説く理由「三時にわたって成り立たない」を、自分の主張の理由としても挙げているわけである。

こうして、空論者、因果の実有を説く反論者の双方が、同じ理由「三時にわたって成り立たない」を出してくることになったのである。

まったく相容れない立場をとる二人の論者が、同じ「三時に成り立たない」という理由を説くのであるから、これでは、両者ともに「成立すべきことに等しい」という誤った理由に陥るのではないかと考えられるが、さあ、どうなるのだろうか。空論者の答えはこうである。[B] としよう。

[B] (空論者)

【答え】あなたの、破ることと破られることの中にもまた、このような過失がある。もし、諸法が空であれば、破ることもなく破られることもない。わたしは、今、空を説くならば、我が所説を成り立たせるだろう。もし、わたしが、破ることと破られることが実有であると説くならば、この難点をなすことになる。わたしは、破ることと破られることが実有であるとは説かないから、この難を為すことがない^{*2}。

この個所は、同じような議論が『廻諍論』の中にも見られる。議論の展開は同じであるが、多少表現や視点が異なっている。『廻諍論』については、後ほど検討したい。

まず、上の『十二門論』の文章から解説しよう。「あなたの」とあるのは、対論者である因果論者のことである。『十二門論』作者は、空論者の反論をさらに対論者(=因果の実有を説く者)が「破ること」と、空論者からの反論である「破られること(=因果法の破)」とに、また同じ「三時になり立たない」という過失を、再度指摘している。

ここまでで終わるなら、議論は同じことをくりかえして堂々巡りになりそうであるが、『十二門論』作者は、驚くことに、相手論者の「あなたの説く破ることと破られることは

*1 『十二門論』『大正蔵』30, pp.166c-167a.

*2 『十二門論』『大正蔵』30, p.167a.

ないことになるだろう」という非難を、さらに、そのまま承認してしまっている。

「空を説く」という立場を貫いて議論を捨て、破ることもなく破られることもない、という空の見方を採ることを承認している。ここで、空論者が、自分の説く「破ること」と「破られること」にこだわって主張するなら、それらの実有を説くことにつながるだろう。そこを説かないことによって、難を逃れているのである。[B] は、対論している実在論者にとっては、予想外の反応である。

さて、それでは、『廻諍論』の展開も見ることにしよう。『廻諍論』は、全体が二つの部分からなっている。前半は、実在論的な立場からの空論者への反論がさまざまな観点からまとめて取りあげられており、後半に空論者の側から、それらについて逐一応答が為される、という展開になっている。

前半の第 20 偈で、実在論者から、次のような反論が挙げられている。それは、三時に関わる否定を用いており、『十二門論』[A] と等しい内容をもっている。

[A'] (実在論者)

あらかじめ否定があり、あとで否定されるものがあるとするなら、それはありえない。

あとに（否定があり、先に否定されるものが）ある場合も、同時である場合もありえない。なぜなら、自性は存在しているからである。(20) ^{*1}

ここでの「否定」とは、実在論者があらゆるものに自性の存在を主張するのに対して、空論者が「自性を欠くのは一切のものである」と、それを否定することを指している。

『十二門論』では、因果の理法の実有を問題にしていたが、『廻諍論』では、法の自性を問題にしており、同じ実在論でも論点が変化している。ただ話の展開は同じであることが分かるだろう。

『廻諍論』では、次に、空論者からの応答があり、すぐ「成立すべきものに等しい」という誤った理由の分類が出てくる。偈とその自註を合わせて訳出して示そう。

[B'] (空論者)

三時に関わるものについての「理由」は既に応答されている。同じであるから。三時を否定する「理由」は、空論者にとってあてはまるのである。(69)

三時にわたって否定されることを語る「理由」は、すでに答えられていると、考えなければならない。どうしてか。成立すべきものに等しい (sādhyasama) から。あなたの言葉のとおり、三時にわたる否定は不可能である。否定と同じように、否定さるべきものについても、同じことが言える。それゆえに、否定と否定さるべきものがないとき、「(空論者の説く) 否定はすでに否定されて成立した」と

*1 The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahavyāvartanī), p.22.

あなた（＝実在論者）が考えるのは、正しくない。三時の否定を述べる「理由」こそ、空性の論者の到達するところである。（わたしたちこそ）一切のものの自性を否定するのであって、あなたのなすところではないからである*1。

『十二門論』では「三時にわたって成り立たない」という理由は、空論者の側から、まず出された。それに対して、反論する実在論者は[A]でまったく同じ理由をあげて、空論者に応戦している。

一方、『廻諍論』の[A']では、「三時にわたって否定される」という理由は、第20偈において、まず実在論者の側から出されている。それに応答する形で、空論者は、[B']でその理由は「すでに答えられていると考えなければならない」と述べて、自らこそが、その理由を自分たちの立場で説くのだと応答しているのである。その結果、その理由が、実在論者と空論者のどちらも採用する理由になってしまうわけで、そうなると、空論者自らが「成立すべきものに等しい」という誤った理由に飛び込んでしまうことになるのである。そして、それにより、議論そのものが成り立たなくなってしまう事態に陥るのである。

空論者は、自ら誤った理由になることを知りつつ、それを空性の説明として採用している。実在論者との論争に入っていくように見えながら、一切のものの自性を否定する「空」の立場を堅持し、相手論者の理由と同じ理由をあげることによって、論争から離脱しているのである。

それと同時に、実在論者も、空論者の思わぬ応答により、相手を攻めて敗北に追い込もうとしていた自らの理由が、「成立すべきものに等しい」という誤った理由となってしまったのである。どちらも、論争の上では誤りを犯していることになり、議論は、けんか両成敗のような形で成立しないことになってしまうのである。

しかし、論理の一貫性ということになると、空論者の方に分があるだろう。論争を捨てて、その理論の整合性を重んじた空論者の方に理を見る人もいることだろう。一方、おさまらないのは実在論者の側である。相手を追い詰める「三時に否定される」という理由が、相手の説く立場であったということであるから、これで議論が終わっては、自分たちの立場が相手に押し切られてしまったようなものである。そこで、なおも自分たちの実在論的な立場を認めさせようと、議論することになる。その個所は、『十二門論』の方に戻って検討してみよう。

空論者は、[B]で、実在論者の反論である「空論者の説く『破ること』と『破られるもの』は三時に成り立たない」を、そのまま承認して、これこそが空論者の説く説明であると述べていたのであった。やはり、空論者は、ここで議論を捨てていることがわかる。

しかし、やはり、これも実在論者には承認しがたい展開である。反論として出した「三時に成り立たない」を、相手に承認されてしまえば、見かけは議論に勝つことになるかもしれないが、自説の正当性を受け入れてもらうことはできず、実質的に負けに等しいことになるだろう。あくまでも、自ら述べる因果の実有を主張して、相手との論争に勝ちたい

*1 The Dialectical Method of NĀGĀRJUNA (Vigrahavyāvartanī), p.51.

と考えるので、さらに議論を続けることになる。

実在論者は、空論者に対して、新たに論戦を持ちかける。すなわち、本来の主張である「因果の法が実有であること」に論点を絞って、次のようにいう。

[C]

【問い】眼で見ることには、先に原因がある。陶工が瓶を作るようなものである。また、後に原因がある。弟子によって師があるようなものである。弟子を教化し終わって後にこれが弟子であると識智するようなものである。また、同時の原因がある。燈火と明るさのようなものである。もし、前にある因、後にある因、同時にある因を認められえないと説くならば、これは適切ではない。^{*1}

前言を翻すことにはなったが、これが本来の主張である、というものを、実在論者は出してきている。原因が前にあって結果が後にくるもの(1)の例としては、陶工(原因)と瓶(結果)をあげる。原因が後にあって結果が先に来るもの(2)の例としては、弟子(原因、教えられる者)と師(結果、教える者)をあげる。原因と結果が同時である(3)例は、燈火と明るさである。

これに対して、空論者からの反論がある。その内容は、すでに述べられたことの応用である。(1)の陶工の場合、瓶がないとき、誰にとって原因となるのか、といい、(2)の場合は、弟子がいない時は、誰が師になると言うのか、といい、(3)も、同時にある燈火と明るさが、どうして互いの原因となるのかといい、そして、鳩摩羅什の漢訳では、「同疑の因」であると指摘するのである^{*2}。

ここも、「同疑因」は漢訳者のミスを指摘しておきたい。誤った理由の分類としては、「成立すべきものに等しいもの(sādhyasama)」となるべきであろう。因果の実有を成り立たせるための燈火と明るさの例も同時であるとすれば、それは、そのまま空論者によって否定されてしまう。同時であることは、互いに原因とはならないとして、空論者は牛の二つの角の例を説いていたのである。同様のことが、燈火と明るさについても言えるわけであるから、因果の実有を主張する理由が、因果の実有を否定する理由になってしまう。燈火を灯せば同時に明るさもえられる点に疑問はない。それが、因果の実有を成り立たせる理由になるのか、因果の実有を否定する理由になるのか、決まらないために、それ自身が「成立すべきものに等しい」という性格を持っているのである。

あらたに因果の実有を説く議論においても、「成立すべきものに等しい」という理由の誤りが見られることになり、空論者も因果論者も、双方が、論争に勝つことはできずに終わってしまうことになる。

このような結末は、自分の見解を出しても論争によって解決できないことを示している。

*1 『十二門論』『大正蔵』30, p.167a.

*2 陶師與誰作因。如陶師一切前因皆不可得。：後時因亦如是不可得。若未有弟子誰爲是師。：是故後時因亦不可得。若説一時因如燈明。：是亦同疑因。燈明一時生云何相因。(『十二門論』『大正蔵』30, p.167a.)

だから、ここは、空論者と実在論者双方の見解を無効にする「成立すべきものに等しい」という理由の誤りでなければならない。そして、その誤りを自ら認めた空論者は、議論から離れ論を捨てて、ただ寂滅した姿を示すだけのみである。

このように考えると、『十二門論』に説かれる「同疑因」は、作者自身の説くことばとすると、文脈が繋がらず議論の展開も破綻をきたすことになる。したがって、整合的に理解しようとするなら、鳩摩羅什によって書き換えられた可能性を指摘しておきたい。この点、また以下でまとめよう。

青目と鳩摩羅什

先に検討した『中論頌』4.8 と 4.9 に関して、青目の注釈では、『十二門論』「観三時門第十一」の内容を理解することは難しいことがわかる。青目の理解は、「空」の論法が、他学派にいかにか有効であるかを説く「観有果無果門第二」の段階にとどまっているように見える。

簡単に言うなら、青目にとって、空は、一切の論法を超えて成り立つ、称賛される理論であるようだが、『十二門論』作者や『廻諍論』作者にとっては、空は、「成立すべきものに等しい」という理由の誤りによって見解を捨てる道なのである。

青目は、実際の論争に関わったことはなく、論法も知ってはいたが、表面的なものであったと考えられる。したがって、『中論』4.8 と 4.9 では、空を説く者たち以外の論に、「同疑因」という欠陥を見て、空論者は、それを超える理論をもつと理解したのであろう。

しかし、現実には、相手に「同疑因」の誤った理由を指摘するということは、自身の論証が優位に立つことを示すことになり、空の優位に奢ることになるのではないか、という疑問が出てくることにもなるだろう。青目の注釈は、龍樹の理論をつかみきれていないと結論づけねばなるまい。

さて、漢訳者鳩摩羅什も、論法の知識はそれほどではなかったと考えられる。『方便心論』については知らなかったことは、明らかである。これは、鳩摩羅什の死後五十年以上経って訳出された^{*1}。

sādhyasama の名称は、『方便心論』にも「論議道」にも載っていない。文献中どこにも見あたらないこの語を『十二門論』中で見いだしたとしたら、鳩摩羅什は解釈に窮しただろうことは想像に難くない。

ちょうど同じ時期に訳していた^{*2} 青目註『中論』を参考にして、鳩摩羅什は samśayasama の誤記と読んで sādhyasama を訂正したのではないだろうか。青目註に、sādhyasama の用

*1 『出三蔵記集』によると、『方便心論』は、西暦 472 年に吉迦夜と曇曜によって訳出された。(『大正蔵』55, p.13b.)

*2 『出三蔵記集』の「中論序第二」の末尾に、弘始 11 年(西暦 409 年)と、青目註『中論』の訳出年代があり、また、同じく『出三蔵記集』「十二門論序第四」の末尾に、弘始 11 年と、『十二門論』の訳出年代が記されている。ほぼ同時に、鳩摩羅什は、これらの書を訳したと考えられる。(『大正蔵』55, p.77b,p.78a.)

語が用いられていれば、鳩摩羅什も疑問に思わなかったであろうが、青目註では、*saṃśayasama* に相当する表現が用いられていたため、「同疑因」としたのではないかと想像する。

これが正しいなら、鳩摩羅什は、『廻諍論』の議論は知らなかったことになる。また、『十二門論』中、「同疑因」以外は、鳩摩羅什の訳は適切である。ただ、この一語のみ異なるのである。鳩摩羅什は、さまざまな事情を勘案して、熟慮の末に、この一語のみ誤記として青目註に合わせることにしたのである。

こうなると、鳩摩羅什の理解も、青目と同様、空によって語るなら、他のあらゆる論者たちの論を乗り越えて語りうる、ということであったのだろう。論法によっても、空の正当性を示しうるとみていた節がある。

『廻諍論』と 『十二門論』

それでは、『廻諍論』の「三時の否定」と『十二門論』「観三時門第十一」の議論は、誰がどのように整理しまとめたのだろうか。これを説明するのが、月称釈の『中論頌』4.8と4.9であると思う。

最後に、『廻諍論』の議論 [A'] [B'] と『十二門論』の議論 [A] [B] [C] について、まとめておきたい。

『廻諍論』の議論は、見てきたように、自性をもつかもないかを論点にしたもので、实在論者の反論に対して、空論者がみずからの立場を立証しようとして、空性を持ち出して語っている例と見ることができる。これは、月称釈の梵文『中論頌』で見ると、第4章第8偈が当てはまるだろう。再度、あげよう。

論争の中で反駁を行うとき、空性を持ちだして語る人は、何ものをも反駁できていないのであって、ただ成立すべきものに等しいものが生じているだけである。

(4.8)

「論争の中で反駁を行う」とは、实在論者が説いた「三時にわたって否定は成り立たない」[A'] という反論をめぐる論争で、空論者が反駁する [B'] 場合に当たる。[B'] では、空論者は、空性にもとづいて、实在論者の反論をそのまま承認している。つまり、「空性を持ち出して語っている」ことになるので、当然反駁しきれず、自ら「成立すべきものに等しい」という誤った理由を語ることになって、論争は終結するのである。

論争からの離脱が、空論者の行いである。したがって、その段階では、龍樹にはもはや「空論者」というレッテルを貼ることはできない。空性をふりかざして言い争っているわけではないからである。

一方、『十二門論』「観三時門第十一」の議論は、では、11.1 で、空論者が「法は三時に成り立たない」として、因果の否定を「論証」し、議論を起している。この議論の様子を表現するのは、梵文テキスト『中論頌』4.9である。

論証の中で非難を行うとき、空性を持ちだして語る人は、何ものも非難できてい

ないのであって、ただ成立すべきものに等しいものが生じているだけである。

(4.9)

因果論を否定する「生じないこと」を論証しようとする空論者に対して、[A]で、实在論者が、空論者の論証の方法をそのまま採用する形で「非難」を行うのである。つまり、「(空論者の論破も)三時に成り立たない」と逆用することで、空論者を論破しようとしている。

さて、「空性を持ち出して語る人」とは、この場合、この段階では实在論者と採ることもできるだろう。空性にもとづいて、その論理をもちいて「非難」しようとしているからである。ところが、空論者は、[B]で、そのまま实在論者の「非難」を受け入れてしまったので、非難は非難にならなくなってしまった。そこで、实在論者は、あらたに[C]を説いて、ふたたび因果の实在を論題に載せたのであるが、空論者の反論により、ふたたび両者同じ理由を説くことになり、「成立すべきものに等しい」(漢訳では「同疑因」となっている)という理由の誤りを見るのである。議論の最終段階を考慮するなら、「空性を持ち出して語る人」は、やはり、空論者ということになるだろう。

まとめておくと、梵文テキスト『中論頌』4.8に対応する詳細な内容は、『廻諍論』の中で確かめることができ、梵文テキスト『中論頌』4.9に対応する詳細な内容は、『十二門論』に載っている。それぞれ微妙に異なっているのだから、他の注釈者が、自由に引用したり転用したりして、生まれてきたものではないことがわかるだろう。明らかな目的をもって説かれているのである。

梵文テキスト『中論頌』が、龍樹の著作であれば、『廻諍論』は、『中論頌』の詳細な注釈の意味をもつから、龍樹作である。また、『十二門論』も、『廻諍論』とは重なることのない『中論頌』の注釈と言えよう。したがって、これも龍樹作と考えねばならない。

『廻諍論』では、起こった議論のさまざまな問題点を集めて、实在論者の側から総まとめとして議論が起こされている。それに、逐一空論者が答える形をとっている。論争を廻らせて回避する、という論争の放棄が、空論者の主要なテーマであることが説かれている。ここでは、主張をもたず、論争を捨てる態度がしっかりと打ち出されていると見なければならぬ。

それに対して、『十二門論』は、そのような論争を捨てた者たちが、その論争放棄の立場から「一切空」を十二の観点で明らかにしていく書であると考えられる。したがって、この書では、作者龍樹に対して「空論者」という呼び名もふさわしくないだろう。もはや、空を論ずる者ではないからである。

したがって、『十二門論』の中で、「一切法空」とくりかえし説かれていても、主張として説かれているのではないことに注意しなければならない。議論の段階を終えているからこそ、堂々と「一切法空」を説明しうるのである。

そして、論争を超える立場であることを明らかにするように、わずかの論法の用語を用いて、議論の核心のみが説かれつつ、最後に「不生」を謳って、この書は終わるのである。最後の章「観生門第十二」では、「一切法空」という表現も、もはや用いられない。ただ、

「一切法は無生なり（一切法無生）^{*1}」として、その空寂なるありさまを示すのみである。

以上、『十二門論』は、龍樹作と見なければ、仏法の意味を理解しえないことを明らかにしたと考える。

これに引き続いて、安井氏の取りあげた「観性門第八」の偈頌をめぐって、解説・検討を加えて、さらに『十二門論』が龍樹作であることを根拠づけたい。別稿で論じる予定である。

（2017年9月9日）

*1 『十二門論』『大正蔵』30, p.167c.