

般若経の意図するもの

著者	渡辺 章悟
著者別名	WATANABE Shogo
雑誌名	東洋思想文化
巻	5
ページ	122(1)-99(24)
発行年	2018-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00009873/

般若經の意図するもの

渡 辺 章 悟

<本論文の要旨>

般若經とは正式には「偉大なる完全な智慧」(prajñāpāramitā 般若波羅蜜 [多]) という經名を持つように、さとの智慧であるこの般若波羅蜜の意味を明らかにする經典群である。換言すれば、その般若波羅蜜こそがブツダの智慧である一切智(sarvajña[-tā])を生み出すことを強調する經典である。本稿はこの般若經がどのような思想的意図をもって編纂されたのか、いわば般若經の革新思想を具体的に考察するものである。

本稿は四章からなるが、前の二章は、主に「一切智 (sarvajñatā)」と「般若波羅蜜」の概念について、その発展と変遷を論じた。ここでは梵本『二万五千頌般若』を通して、その漢訳『大品般若經』などと対照し、三智について以下のような結論を導いた。

1. 一切智 (sarvajñatā) は三乗思想の発生とともに、①声聞と独覚、②菩薩、③仏という三者の智慧に展開した。それが①一切智 (sarvajñatā)、②道 [相] 智 (mārga[-ākāra-]jñatā)、③一切相智 (sarvākārajñatā) という三智である。
2. 一切智はもともと仏智であるが、本經では広略二種の意味が読み取れる。第一は三つの一切智 (sarvajñatā) というように、三智に対する総称であり、第二は三智の中の第一智である。
3. 道智という概念は初期の『八千頌般若』には現れず、後の般若經の展開にしたがって発達した概念である。『八千頌般若』と七種の漢訳本と比較すると、小品般若系には三乗思想は確立された概念になっていない。

第三章は「三乗思想の展開」であり、初期般若經では三乗は菩薩乘に統合され、その意味で一乗という。したがって三智も菩薩乘の②道智に集約される傾向がある。また、三乗では仏乘を菩薩乘と入れ替えるという思想的傾向が指摘できる。その意味では般若經は菩薩を中心とした思想の展開であった。

第四章「大乘經典の構成」では、法滅と授記、転法輪という二つのテーマで般若經の構成と後の大乘に構成に与えた思想的意義を論じた。

はじめに

大乘仏教は菩薩運動でもある。その担い手は従来の声聞と言われる出家の修行者から、出家者を中心としながらも在家者までを含む広範なグループであり、その呼称はボーディサットヴァ「悟りを求めるもの」(菩薩)と呼ばれた。

彼ら菩薩たちは、従来の伝統的な出家者の修行生活を批判し、それらの実践が究極の悟りに向かわない劣った信仰 (hīnādhimukti)、あるいは劣小な乗り物 (hīnayāna 小乗) と蔑称した。そして、自分自身の悟りはともかくとして、広く一切の衆生を救おうという利他行の立場を、悟りという究極の目標に向かって進む乗り物に喩えてマハーヤーナ (大乘) と称したのである。

その「大乘」という言葉を初めて用いたのが紀元前後に成立した「般若経」である¹。「般若経」によれば、従来の伝統的な仏教は「煩惱を断って修行者の最高の位である阿羅漢位を得ること」を目指している。しかし、それは自己の悟りのみを目標とする「信解の劣った[者の]道」(小乗) と断じ、自己の立場の優位性を主張したのである。

大乘仏教徒は従来の修行者の階梯である預流・一來・不還・阿羅漢(四向四果)といった声聞や独覚(=縁覚)の境地に満足してはいけない。そこに結びつく〔小乗の〕教えによっては、完全な覚りに到達することはできない。大乘の教えによってのみ一切智者性(sarvajñatā)を獲得し、完全な涅槃に到ることができる²と主張し、その一切智を得るための智慧を、従来の智慧と区別して「完全な智慧」(prajñāpāramitā 般若波羅蜜)と呼んだのである。

空思想もまたこの般若波羅蜜が見る対象としての世界を表現したものにすぎない。般若経はこの悟りに至る智慧を問題にしたのであり、その智慧に関連する修行道の再編こそが本経を貫くテーマであった。本稿ではこの般若波羅蜜という智慧の概念を中心に、大乘仏教の中の般若経の位置づけを明らかにしておきたい。

¹ 正確には「摩訶衍三拔致」(『道行般若』大正8, 427c1-2, 429bc6-7) 等である。

一、一切智と般若波羅蜜

およそ仏教は他のインド教の例に漏れず、開祖であるブッダが一切智者であることをさまざまな場面で論証しようとする。このブッダの悟りが智であるなら、この悟りの智を得るものは誰でも仏となることができる。したがって、このような悟りをもたらず絶対的な智が存在すること、そしてその智がどのようなものであるのか、如何にしたらそれを獲得できるのが問題となった。つまり、この智の獲得を目指すこと、それがブッダの追隨者の理想となる。これについては「般若経」も例外ではない。

一切智者とは一切智をもつ人のことで、その智慧のことを初期の般若経では「一切智者の本質、一切智者性」(sarvajñatā一切智)などと言っていた。その漢訳は訳者や経論によって異なるが、例えば羅什の漢訳(『小品般若』)を見ると多くは「薩婆若」(さばにゃ)「薩云若」(さうんにゃ)と音訳し、あるいは「一切智」と意識している。これに対応する小品般若系の諸本、則ち梵文『八千頌般若経』をはじめとして、チベット語訳、他の漢訳諸本では、あらたな智慧の概念としてprajñāpāramitā(般若波羅蜜)を問題とするが、それもブッダの智慧であるsarvajña(一切智)に結びつけて説かれていて、そのブッダの智の展開として言及されるのである²。

この意味で『般若経』は、一切智者性を得ることが、般若波羅蜜によってのみ可能であることを説く経典であるとも言えよう。周知のように、ブッダに至るための根源である悟りの智が一切智性であることは以前から説かれていた。しかし、初期の般若経に至って、それが常に般若波羅蜜にもとづくことされたのであり、この智慧の重視こそが般若経の独自性と言うべきである。この意味で般若経における智慧の構造は智の解釈の深化という、一貫した内容を持っているのである。

それでは般若経の経題である「般若波羅蜜〔多〕」とは、どのような智慧なのであろうか。そもそも般若(prajñā)は、仏教を一貫する最高

² この問題は、渡辺[2012]及び、渡辺[2014a,b]にて詳述した。

(4)

の徳である智慧をいい、直観的で総合的な特色があり、対象化し分析を進める知識 (vijñāna) とは異なる。この智慧は初期仏教以来、悟りに向かう智慧と見なされ、ものごとの実態を如実に知る真実の智慧であった。大乘ではこれに完成 (pāramitā 波羅蜜 [多]) を添加し、他の宗教の智慧と区別した。

その智慧の内容は空、すなわち完全な無執着であり、いっさいのとらわれを離れる認識論的、あるいは存在論的な概念であり、実体的な考えの徹底的な否定を意味する。般若経は従来 of 仏教が真実としていた思考を含め、この否定を様々な表現で説くのであるが、その真実を見通す智慧こそが悟りをもたらす母胎であることから、仏母とも称せられた。

このような諸仏・諸菩薩を生み出す智慧は、もともと一切智と呼ばれていたものである。般若経はこの智慧に着目して、新たに完全な智慧、すなわち般若波羅蜜という大乘の智慧として昇華させたのである。つまり、般若波羅蜜こそがすべての智慧の根源であり、一切智とされる仏の智慧と等しきものとしたのである。

さらに、この初期般若経に説かれる一切智性は、二～三百年経過すると、次第に三乗思想と結びつきながら三智へと分化してゆく。この智の展開も般若経特有の思想であり、後続の大乘経論に大きな影響を与えることになる。以下、大品系般若を資料として考察してみたい。

二、一切智から三智へ

(一) 三智の定義

梵本『二万五千頌般若』第5章には、三智を主題にする節がある。漢訳では『大品』「三慧品」第七〇品 (大正蔵八、三七五中～下) に相当するが、そこで三智について次のように定義している。

〔スプーティ〕 それらを如来がお説きになっていますが、これら“三つの一切智”にはどのような区別があるのでしょうか？

〔世尊〕 一切相智 (sarvākārajñatā) は如来・阿羅漢・正等覚者のものであり、道智 (mārgajñatā) は菩薩・摩訶薩たちのものであり、一切智 (sarvajñatā) はすべての声聞・独覚のものである。

subhūtir āha: katham punar bhagavan sarvākārajñatā tathāgatena nirdiṣṭā, mārgākārajñatāpi tathāgatena nirdiṣṭā, sarvajñatāpi tathāgatena nirdiṣṭā? āsāṃ bhagavaṃs tisṛṇāṃ sarvajñātānāṃ kiṃ nānākaraṇam?

bhagavān āha: sarvākārajñatā subhūte tathāgatasyārhatāḥ samyaksambuddhasya, mārgajñatā subhūte bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ, sarvajñatā subhūte sarvaśrāvakapratyekabuddhānāṃ. (Kimura [1992 :124-125, ll. 18-24])

以下、世尊の言として順次に三智を定義してゆくが、それを纏めると以下のようになる。

① 一切相智：

形相 (ākāra)、象徴 (liṅga)、特性 (nimitta) に限り、諸法は形相、象徴、特性によって説示されるが、それらの形相、象徴、特性は如来によって覚知される。その故に、一切相智は如来・阿羅漢・正等覚者のものといわれるのである。

② 道智：

一切の〔実践〕道 (sarva-mārga) は、菩薩摩訶薩によって生起させられるべきではない。一切の〔実践〕道は次のように知られるべきである。一つは声聞の道であり、独覚の道であり、そして菩提への道 (bodhi-mārga)、それらの道が成満されるべきなのである。それらによって、道における道の所作がなされるべきであり、これ〔菩薩摩訶薩〕によって、真実の極みが究尽されるべきなのではない。なぜ菩薩摩訶薩によって真実の極みが究尽されないかということ、本願を満たさずして、衆生を教化せずして、仏国土を浄化せずして、かの菩薩摩訶薩により、真実の極みが究尽されるべきではないからである。その故に、菩薩摩訶薩たちの道智と言われるのである。

③ 一切智：

まさにある限りのすべてとは、内外に属するもののすべてであり、それらはすべての声聞・独覚たちによって了知されているのであるが (jñatā)、一切の道 (mārga) [知] や一切の形相 (ākāra) [知]

(6)

によって〔了知されるの〕ではない。

このように、『二万五千頌般若』では三智をそれぞれ形相 (ākāra 相)、道 (mārga)、知 (jñatā) という概念に対応させながら、①如来・阿羅漢・正等覺者、②菩薩・摩訶薩、③声聞・獨覺に結びつけて説明する。このように三智は三乗に対応して説かれているのであり、三乗思想を前提とするのである。また、ここで重要なのは三つの一切智と、一切の〔存在に通じている〕道智という概念を提示していることであろう。

一方、漢訳ではこの箇所はかなり異なっている。羅什訳『大品般若』「三慧品第七十」には、一切智、道種智、一切種智という三智が述べられるが、それは次のようになっている。

- ① 一切智：声聞や縁覺という二乗の智で、十二処などの一切法を知る智。
- ② 道種智 (玄奘訳：道相智)：菩薩の智で、一切の道に通曉する。菩薩はこの智をもって三乗の道に通曉し、衆生を度する。
- ③ 一切種智 (玄奘訳：一切相智)：諸仏の智で、その対象は一相、すなわち一切諸法が寂滅する相である。仏はこの平等相の立場から、諸法の行類・相貌・名字の差別相を如実に知る。

なお、この『大品般若』では道智は道種智となっているが、元の原文が mār̥ga-jñatā ではなく、mār̥ga-ākāra-jñatā であった可能性が高い。PV では mār̥ga-jñatā は 25 例、mār̥ga-ākāra-jñatā は 20 例見られ、使用頻度に於いても大きな違いがない。そればかりか、同一文献でありながら三智の定義では両者入れ替わって用いられており、交換可能な用語である。この状況に関してはサンスクリット写本に於いても指摘できるが、その意味については別途検討を要する。

(二) 三つの一切智

上に引用した『二万五千頌般若』の「これら三つの一切智には区別があるのでしょうか」というスプーティの問いは、三智がもともと一切智であったことを示唆するものである。ただし、この箇所の『大品般若』(大正八、三七五中)では、一切智 (薩婆若)・道種智・一切種智という三

つの智を区分しながら、「この三種の智は何か差別あらん」とするのみであり、三智を纏める特別な語は見られない。これに対して玄奘訳『大般若経・第二会』(大正七、三三七中)では、「一切智智」に略して三種あり。謂く、一切智・道相智・一切相智なり」とし、三智を総括するものとして一切智智(*sarvajña-jñāna)を別に立てる。ただし、この一切智者の智(一切智智)は、三智の成立後に発達した語であり、三智と区別するために要請された概念であろう。

なぜなら、小品系のすべての訳に一切智智、或いはその相当語を見だし得ないからである。拡大般若全体で見ても、一切智智は玄奘訳『大般若経』以外では、最も訳出の遅い小品系の施護訳(九八五年訳)『仏母出生』(大正八、二二八番)に多く現れるのみである。したがって、一切智智は三智が確立した後の仏智を示す用語であって、その漢訳の状況が、この箇所に見られるサンスクリット『二万五千頌般若』には対応しない所以と考えられる。

『八千頌般若』には三乗思想が発達しておらず、三智はみられなかった。しかし、前述したように、『一万八千頌般若』の智慧の概念を継承しながら発展した『二万五千頌般若』においても三智の教説は、完全に整備できているとは言えない。特に以下のような一切智の規定にそれが見られる。

スプーティが申し上げた。「世尊よ、これら是一切相智性、道智性、一切智性であり、これら三つの一切智性の中で、煩惱を断つのに、この不完全な断滅、この完全な断滅といった多様性があるのでしょうか」。

subhūtir āha: yāḥ punar imā bhagavan sarvākārajñatā ca mārgajñatā ca sarvajñatā ca kaccid bhagavann āsāṃ tiṣṭhāṃ sarvajñatānāṃ kleśaprahāṇasya nānātvam asti, asya sāvaśeṣaprahāṇam, asyānavaśeṣaprahāṇam? (Kimura [1992 : 126, ll. 7-9])

ここで言明されているように、「これら是一切相智性、道智性、一切智性であり、これら三つの一切智」というように、一切智には、三智に

(8)

対する総括的な呼称と、その分化である三智の第三という二つの概念があることが明らかとなる。したがって、一切智には広略二種の基準があることになる。この一切智の考え方は、元々はブツダの智である一切智しか説いていなかった伝統的仏教とそれを受け継いだ初期般若経の智の展開に起因するものである。

(三) 三智と三乗

三智は三つの一切智といわれるように、大品系諸本では明確に区別されている。しかし、その一切智は狭義としては、菩薩以前の修行者（声聞）・独覚の智慧であり、広義には三智を含む総括的な智慧として用いられていることがわかった。それは『八千頌般若』から『二万五千頌般若』にかけて菩薩思想が進展し、三乗思想として確立してゆく状況に従って、智慧の思想も展開した事情を反映しているものである。

また、道智も声聞・独覚、菩薩、仏という、いわゆる三乗の領域を対象とする多義性が見られた。つまり、一切の道が菩薩の実践の対象となるのである。先の『二万五千頌般若』で検討したように、道智が「菩薩摩訶薩の道智」であるといいながら、「一切の〔実践〕道は、菩薩摩訶薩によって生まれるのではない。一切の〔実践〕道は、声聞の道であり、独覚の道と知られるべきである。そして、それら菩提への道（bodhimārga）こそが、成満されるべき道なのである」（PV Kimura [1992: II. 1-3]）とする。このような教説にこそ、菩薩思想を中核にしながら発達した三智の性格を見ることができる。

このような知がどのように考えられたのかということ、本経ではすべて般若波羅蜜を根源として展開することが基本となる。そして般若波羅蜜が仏智である一切智と不可分であると見なされるのである。このことをまとめると以下のようなになるだろう。

一切智性は大乘の菩薩運動によって、従来の修行体系の上に菩薩が位置づけられ、その菩薩に帰せられるべき新たな智慧の解釈が求められ、こうして三智の思想が生まれた。しかし、この智慧はもともとブツダの一切智であるため、一切智に三智の総称（広義）と、別称（狭義）の二つの意義をもって使われることになる。

また、菩薩の道〔種〕智も、仏の智慧である一切相智に至る道を知る

はたらきと、衆生を救済するために声聞や独覚の道も知ることが必要である。そこで三乗の道を知る智が、すべて菩薩の道智に含まれることにもなる。このことは、声聞、独覚、菩薩・仏という三乗が、すべて菩薩であり、三乗の菩薩と呼ぶ般若経の表現にみられるものと同じ論理である。このことが、大乘仏教が菩薩運動であるという所以である。

なお、道智は『八千頌般若』には用いられていない語で、『一万八千頌般若』、『二万五千頌般若』などの拡大された般若経や、弥勒の『現觀莊嚴論』、及びハリバドラ（八世紀頃）の註釈（『現觀莊嚴光明』）等において認められるようになることから、般若経が拡大されるにつれて発達した概念といえる³。このことも般若思想史における菩薩道の展開を明らかにする根拠となるであろう。

三、三乗思想の展開

三乗思想はインド仏教に始まり、東アジアに大きな影響を与えた思想である。特に法華経では三乗が一乗に導くための方便説であり、究極的には一仏乗に帰すとされたことから、中国天台や華嚴宗において重視され、その後の大乘仏教の思想に多大な影響を与えた。この思想は実は般若経において、より鮮明な表現が見られる。

以下は、仏教史の発達の中で三乗思想の成立と展開を明らかにし、般若経の説く三乗思想を位置づけてみたい。

(一) 三種菩提

そもそも仏教の目的は悟りを得ることであり、その体験をブッダが語ることから仏教は始まる。その悟りはアヌッタラー サンミャックサンボーディ（阿耨多羅三藐三菩提、無上正等覚、無上正等菩提）といわれたが、原始佛教や部派仏教ではこの悟りと区別して、阿羅漢になることを目的とする阿羅漢菩提、あるいは声聞菩提が説かれ、ブッダの悟りと区別されるようになった。初期の仏教では弟子と師たるブッダの悟りに

³ 『現觀莊嚴』に見られる道智（mārga-jñātā）の特徴については、田中[2014]が論じている。

(10)

は明確に一線が画されていたのである。したがって、大乘仏教で凡夫の弟子たちが菩提心（無上正等覚心）を発して正覚を得ることができると宣言するに至るまでは、教理的にかなりの飛躍があることがわかる。

その間の悟りの考察についての発展を示す概念が、主に有部などで説かれた三菩提説であり、それが三乗という大乘仏教に特有の思想へと展開するのである。

三菩提説は声聞菩提・独覚菩提・仏菩提からなるが、仏菩提とはブツダの悟りそのものであり、無上正等正覚である。そして、この声聞・独覚・仏の三菩提に基づきながら、＜ブツダの悟りこそが、菩薩の悟りである＞と読み替え、菩薩を強調するのが三乗説に他ならない。

このように三乗とは、声聞乗・独覚乗・仏乗の三種であり、最後の仏乗を菩薩乗と置き換えられた思想的変遷があったのである。このことを般若経の展開の中で後づけておきたい⁴。

(二) 小品系漢訳諸本の菩薩乗

三乗説の中で最も重要なのは仏乗あるいは菩薩乗である。最初に小品系の般若経諸本における「菩薩乗」の用例をみると、最初期の般若経である『道行般若』、『大明度経』、『鈔経』という古訳にはこの語がない。ところが四〇八年羅什訳『小品』になると二箇所（三例）登場し、同じく小品系統であり五七七年後に漢訳された施護訳『仏母般若』（九八五年訳）には一六箇所（二六例）と増加する。同じ傾向は、「仏乗」についてもいえる。このように、初期般若経の系統では必ずしも菩薩乗という概念が確立していたとは言えず、後代の翻訳になるに従って、菩薩乗という語が用いられるようになったことがわかる。

ただし、菩薩乗や仏乗、あるいは二乗や三乗という語は用いられないが、すでに『道行』の中で、批判の対象として阿羅漢・辟支仏を纏めて論じたり、〔阿〕羅漢・辟支仏地に対する仏地に言及し、菩薩は二地に墮せずと述べたりすることから、般若経の初期の段階から、伝統的な修行者に対する批判として、新たな修行道として、菩薩の道を提示するというテーマがあったことは確認できる。

⁴ 以下、三智と三乗の関連とその展開については、渡辺[2012]及び[2013]にて論じた。

(三) 『八千頌般若』の三乗と菩薩乗

ところで、梵本『八千頌般若』は漢訳よりも後の発展した形態を伝えるものである。その例として、三乗の第三として挙げられる項目が、漢訳では仏乗のみであるのに対し、梵本は大乗(mahāyānika)が用いられていることが挙げられる⁵。

<p>Wogihara [1973: 368, 117ff.] yaś ca bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitopāya-kausalya- pariṅghīto 'tītānagata- pratyutpannānām buddhānām bhagavatām śīla-skandhaṃ samādhi- skandhaṃ prajñā-skandhaṃ vimukti- skandhaṃ vimukti-jñāna-darśana- skandhaṃ teṣāṃ ca bodhisattva- pratyekabuddha-śrāvaka-yānikānām pudgalānām yaiś ca tatrānyair api sattvaiḥ kuśala-mūlāny avaropitāny avaropayiṣyante 'varopyante ca tat sarvam ekato 'bhisamkṣipya ... acintyayā 'numodanayā 'numodate /</p>	<p>[日本語訳] 他方で、知恵の完成と巧みな手だてに まもられた菩薩大士があって、過去・ 未来・現在の諸仏世尊の戒身、定身、 慧身、解脱身、解脱知見身(以上は五分 法身か)と、かれら菩薩乗・独覚乗・声 聞乗[によって修行する]人々の、また かれらの他の諸衆生によって植えら れた、植えられるであろう、また植えて いる諸善根、それら全てを一団にま とめ、…不可思議な随喜によって随喜 するでしょう⁶。</p>
<p>『仏母』大正, vol. 8, 612a7-13 若菩薩摩訶薩、於此般若波羅蜜多修習 方便、爲般若波羅蜜多所護者、能於過 去未來現在諸佛所有戒定慧解脫解脫知 見諸蘊善根、及緣覺聲聞所有善根、如 是等種種善根、和合聚集稱計較量、以 最上最極最勝最妙、廣大無量無等無等 等心皆悉隨喜。</p>	<p>『小品』大正, vol. 8, 549b23-27 若有菩薩於過去未來現在諸佛、所有戒 品定品慧品解脫品解脫知見品、并諸聲 聞弟子、及凡夫人所種善根、合集稱量 是諸福德、以最大最勝最上最妙心隨喜。</p>

ここにおいて、梵文では菩薩・独覚・声聞乗とが複合語となって並んでいるが、漢訳を確認すると『仏母』では乗(-yānika)という言葉が

⁵ 渡辺 [2013: 143-142] .

⁶ 以下『八千頌般若』の和訳には、梶山 I & II [1974・1975] を参照したが、一部改めたところがある。

(12)

抜けており、『小品』では独覚 (pratyekabuddha) も書かれていない。これにより、梵文の (bodhisattva-pratyekabuddha-śrāvaka-yānikānām) という語は、後の発展した形態であることが示唆される。

(四) 平等な三乗

一方、『八千頌般若』には三乗に言及する二つの例がある。まず、最初は第三章「塔品」にあるもので、熟語としての三乗に言及する唯一の例である。

そこで四大王は世尊に次のように申し上げた。「世尊よ、この般若波羅蜜を手に取り、記憶し、唱え、学習し、宣布する、その善男・善女が、衆生を三乗において訓練し、しかも衆生という想いを起こさないとは、希有なることです」。

atha khalu catvāro mahārājāno bhagavantam etad avocat /
āścaryaṃ bhagavan yad imāṃ prajñāpāramitām udgṛhṇan
dhārayan vācayan paryavāpnuvan pravartayan sa kula-putro vā
kula-duhitā vā yāna-traye sattvān vinayati na ca sattva-saṃjñām
utpādayati // (Wogihara [1973 :190, l. 15])

この箇所に対応する漢訳を見ると、七種すべての対応箇所に欠けている。おそらく小品系統では三乗という教説は確立していなかったからであろう。

もう一つは、同「真如品」第十六における三乗の用例で、これはシャーリプト長老の「法性において、すべてのものにとどまらないという方法でとどまっている」というスプーティ長老への反問である。

また実にスプーティ長老よ、如来によって三種の菩薩乗〔によって修行する〕人々が説かれているが、〔あなたの説によれば〕それら三種の確定は存在しないことになる。なぜなら、スプーティ長老の所説では、唯だ一つの乗り物、すなわち仏乗〔である〕菩薩乗があるだけとなるからです。

ye ca khalu punar ime āyusman subhūte trayo bodhisattva-

yānikāḥ pudgalās tathāgatenākhyātāḥ eṣāṃ trayāṇāṃ
 vyavasthānaṃ na bhavati / ekam eva hi yānaṃ bhavati yad uta
 buddha-yānaṃ bodhisattva-yānaṃ yathā āyusmataḥ subhūter
 nirdeśaḥ// (Wogihara [1973 :657, ll. 15-19])

上記のように、仏乗・菩薩乗はただ「一つの乗り物」(一乗)として
 同一視されている。このシャーリプトラ長老の反問に対して、スプーティ
 長老は次のように答える。

シャーリプトラ長老よ、真如の真如なるもの、そういう真如におい
 て、声聞乗によって、あるいは独覚乗によって、あるいは大乘〔に
 よって修行するもの〕であれ、ただ一種の菩薩さえもあなたは見る
 であろうか？

kiṃ punar āyusman śāriputra yā tathatāyās tathatā tatra
 tathatāyām ekam api bodhisattvaṃ samanupaśyasi śrāvaka-
 yānikaṃ vā pratyekabuddha-yānikaṃ vā mahā-yānikaṃ vā//
 (Wogihara [1973 :658, ll. 19-22])

このように、シャーリプトラ長老よ、〔最高の〕真実の立場、永遠
 性の立場からすれば、その菩薩のありよう(菩薩法)が認識されな
 いのに、どうして“これは声聞乗によって修行するものである。こ
 れは独覚乗によって修行するものである。これは大乘〔によって修
 行するもの〕(mahāyānika)である”という〔考え〕が、あなた
 の中に生まれるであろうか？

evam āyusman śāriputra satyataḥ sthititas tasya bodhisattva-
 dharmasyānupalabhyamānasya kutas tavaivaṃ bhavati ayaṃ
 śrāvaka-yāniko 'yaṃ pratyekabuddhayāniko 'yaṃ mahāyānika
 iti// (Wogihara [1973 :659, ll. 15-18])

上記のように、まず三乗を「如来によって説かれた三種の菩薩乗」と
 表明し、仏乗〔である〕菩薩乗と同一視しながら、三乗を声聞乗、独覚
 乗、大乘〔によって修行するもの〕とも言う。この文脈から以下の三つ
 の言明が読み取れる。

(14)

- ① 如来は、三乗はすべて菩薩乗であると説かれている。
- ② スプーティ長老の説によれば、真如の立場からは三乗には区別はない。
- ③ 三乗のすべてが仏乗である菩薩乗であり、それをただ一つの乗りもの（一乗）とする。

また、上記の箇所漢訳についても見ると、それぞれ対応する箇所はあるが、三乗という語は『道行』等の古訳には見られない。一方、『小品般若』「大如品第十五」「佛説三乘人則無差別」(563c4-5)や『仏母出生』「真如品第十六」「佛所説求三乘人應無差別耶」(640b19)という新しい漢訳にのみ記されている。

これらの主張については後述するが、ここで確認しておくべきことは、この引用箇所に対応する漢訳のすべてが、三乗を「声聞・辟支仏・仏乗」とすることである。(ただし、『仏母出生』はサンスクリット本に極めて近く、「真如法中一菩薩法尚不可得。何況聲聞緣覺之法而可得耶」(640c1-2)というように、声聞・緣覺の法に対する菩薩法というように明確に二乗を意識して対応させているが、これは後代に改編されたただ一つの例といえよう。)つまり、『八千頌般若』では、菩薩乗・大乘・仏乗が交換可能であるのに対し、漢訳はそうではない。三乗の第三は常に仏乗と確定されるのである。これはアビダルマ以来の三菩提、三種性という伝統的な教説に基づいたものと言えよう。

(五) 三種の菩薩乗と一乗

漢訳諸本に見られるように、小品系の初期の段階においては、三乗思想はまだ十分に発達していなかった。したがって、菩薩乗を含んだ三乗は見られなかったし、三乗という語そのものも確実な用語とはなっていなかった。また、上記の梵文『八千頌般若』では、三乗について「如来によって説かれたこれら三種の菩薩乗〔によって修行する〕人々」とする。

もちろんこの三乗の例は唯一の例外であるが、ここで注目されるのは、<三乗とは菩薩道の三種類>であると明白に述べられていることである。ここに対応する『一万八千頌般若』、『二万五千頌般若』も「菩薩乗

の三種に区別はない」と繰り返しているので、般若経の主張は一貫している。つまり、三乗とは、菩薩の三つの修行形態を言っているのであり、これが前述した「一〔仏〕乗」の意味なのである。

また、『小品』も『大品』も三乗を「声聞乗、辟支仏、仏乗」とし、如来はこのように三種の菩薩乗を説いたとしているが、真如の立場から言えば、菩薩のあり方は一つである。この「一つの菩薩」を『八千頌般若』は「ただ一つの乗り物、つまり仏乗〔である〕菩薩乗だけがある」とするのである。

一方、『二万五千頌般若』も「これら三つの菩薩乗の人々」(Kimura [1990: 133, Ⅱ. 19-20]) といい、続けて「菩薩摩訶薩はただ一つとなるだろう。つまり〔長老スプーティが説いたような〕菩薩乗である」とし、三つの菩薩乗を、「声聞乗の菩薩、独覚乗の菩薩、菩薩乗の菩薩」、あるいは「声聞乗の菩薩、独覚乗の菩薩、仏乗の菩薩」と明記する。このように、三乗すべてに共通する菩薩の存在を述べているのが確認できる。

(六) 三乗思想の確立と展開

以上のように般若経の三乗思想と言っても一様ではなく、『婆沙論』などの部派仏教の「声聞・独覚・仏」という三種性、三菩提の教説から、菩薩思想の発達にともなって、般若経諸本の中で、菩薩の修行道としての三乗思想が確立していった。特に初期の小品系統では三乗の教説は確立していなかったが、次第に三乗の語も見られるようになる。しかし、その場合でも三乗の第三は菩薩乗ではなく仏乗であったが、徐々に第三の仏乗を菩薩乗と読み替えるようになり、大品系統では「声聞・独覚・菩薩」という形に集約されてゆく。そして、大乘という意識も明確になり、最終的に菩薩乗こそが大乘であるとも言われるようになった。

それとともに、『一万八千頌』に明確に見られる〈三種の菩薩〉という思想を介在して、仏乗から菩薩乗、大乘、さらには一乗という変化も、漢訳諸本の新古の中に、時代を追って読み取ることができたのである。

また、三乗思想は大品系で確立されるが、そこに見られる菩薩乗は、二乗を超える唯一の乗(道)であり、同時に三乗すべてに共通するとされる。そこには菩薩に二つの意味を付与していることが分かる。一つは声聞・独覚の二乗を超越する最高の実践を行う菩薩で、二乗に対して相

対化した意味を付与するものである。もう一つは菩薩の原初的な用法で、悟りを求める者という義に基づき、大乘が推奨する唯一の乗（道）を実践する者ともなる。

この意味での菩薩は、『大品般若』が<求道者>と訳すように、声聞乗であれ、独覚乗であれ、菩薩乗（仏乗）であれ、悟りを求めて実践するという意味ではまったく同じ価値を持つ。声聞乗の菩薩、独覚乗の菩薩、菩薩乗の菩薩という不可解な文脈は、その意味でのみ理解しうる。それは真如という立場から、同一であるというという説明もあるが、畢竟空や真如を持ち出すまでもなく、菩提を目指して仏道を踏み行う者という意味で等しいということでもある。このことは『婆沙論』等で説かれる三菩提説と共通の論理であり、大品系がその教説を踏まえながら、空性論理によって再解釈したことは十分予想される。

なお、大品系では、三乗や「菩薩の三種性」が、「般若波羅蜜〔多〕秘密藏の中で説かれている」教えであることを明かす。そして、三乗に二諦説を適用しつつ、〔真如の立場からは〕三乗が世俗諦であるとし、それを論理の根拠に据え、三乗すべてが畢竟空であるとし、その限りですべてに価値的同一性を見いだすようになってゆく。

また、三乗説は<声聞・辟支仏地から菩薩位に入り、一切種智を得て、〔第二の〕転法輪にて、三乗によって衆生を解脱させる>という修道論の一環として解説されるが、これら大品系独自の思想的展開については、一連の菩薩思想の発達史の中で捉えるべき問題なのである。

なお、以下は『小品般若』にみられる一切種智の唯一の例である。

若菩薩行隨般若波羅蜜所教行者。是菩薩不斷一切種智。是菩薩近阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩必坐道場。(573a10-12)

この一切種智に対応する箇所原文はsarvajñavaṃśa（『八千頌般若』W ed., p.806, l.15）であり、三智の一つであるsarvākārajñatāではないが、一切智者の種性を「ブツダの種性」(buddhavaṃśa)と解して、一切種智と訳したのであろう。ただし、この箇所に対応する玄奘訳『大般若経』は「一切智智種性」(初会、二会、三会658下、四会843中、五会658下)とあり、サンスクリット原文にsarvajñajñāna-vaṃśaとあった可能性もある。

四、大乘經典の構成

(一) 法滅と授記の形式⁷

法滅と授記は、般若經を中心とする初期大乘仏經典の基軸となっている。つまり、この二つの教説こそが、大乘仏教の骨格であると言っても良いのである。このうち、法滅思想とは「ブツダの説かれた正しい教え自体も＜無常＞の例外でなく、その伝統はやがて滅してゆく」という悲觀的な仏教史觀であり、授記とは「面前のブツダが修行者に対し、＜未來の世において必ず仏となること＞を予言し、保証を与えること」である。

従来この二つは、発生も展開も別々に議論されているようであるが、初期大乘經典による限り、しばしば同じ文脈で説かれており、一つの意図を持って結びつけられていると考えられる。実際、この二つの思想が大乘仏教の成立に不可分であり、定型的な表現となっていることが、多くの大乘經典の中に指摘できる。さらにこの一体となった定型的表現は、大乘經典以前には説かれていなかったことを考えれば、この表現が大乘經典の成立にとって最も有効な手だてとなっていることが想定できる。この思想をいち早く定型的な表現で確立した般若經典の中で実際に確認しておきたい。

世尊よ。この法門が説かれるとき、それを了解し、それに信をおくことは、私にとっては難しいことではありません。しかし、世尊よ、将来、後の機会、後の時代において、正しい教えが減びるような後〔の五百年代に〕になったとき、世尊よ、ある人々が、この法門を取り上げ、記憶し、読誦し、理解して、他の人々のために詳しく解き明かすならば、かれらは最高にすばらしい状態を備えたものとなるでしょう。

(『金剛般若經』第14-b節)

⁷ 筆者はすでに渡辺 [2011] にて、大乘經典の骨格を「法滅と授記」という二つの柱として論じた。

na mama bhagavan duṣkaraṃ yad aham imaṃ dharma-paryāyaṃ bhāṣyamāṇam avakalpayāmy adhimucye. ye 'pi te bhagavan sattvā bhaviṣyanti anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañca-śatyāṃ saddharma-vipralope vartamāne, ya imaṃ bhagavan dharma-paryāyaṃ udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti, te parama-āścaryeṇa samanvāgatā bhaviṣyanti. (Conze [1974: 40, ll. 1-8])

まず、ここでいう「法滅」とは正法滅尽 (*saddharma-vipralopa*) とも言われ、文字通り正しい教えが減することである。これは初期仏教から大乘經典に至るまで、一貫して説かれているが、初期經典では、それは仏教徒の信仰態度とだけ関係している。教団を構成する四衆が怠惰で、開祖である仏・その教えである法・教えを守って修行する修行者(僧)の三宝などを敬わなければ、正法は滅びて像法が栄えるが、敬って生活するならば正法は滅びないと言われているからである。それに対して、上記の『金剛般若』のように、初期の大乘經典では、ブツダの入滅した後、〔五百年たって〕その教え(正しい教え)が消滅してしまうという、仏教の存続を危ぶむ表現となっている。

しかし、大乘の法滅思想の真の意味は、その直後に説かれる「正法がまさに滅びつつある時であれ、善い行いを積む菩薩は残っている」ということである。ここでは、正法とはブツダの釈尊の教えであり、その入滅後はその教えも次第に衰える。しかし、その代わりとして、新しい正法(大乘仏教)が説かれ、それを行う菩薩が存在すると説く。その菩薩たちは、智慧によって善根を積む。その智慧の源が般若經典というわけである。こうして般若經典では、法滅思想と大乘仏教の確立、そして般若經典の意義が、密接に関わって説明される⁸。

⁸ またこの時期とその場所で法を説くものは「チャイトヤと等しいもの (*sa pṛthivīpradeśe caityabhūto*) として崇拜されるべきである」という定型文と、その説法者こそが大乘の提唱者 (*dharmabhāṇaka* 法師) である事については、渡辺 [2017] [2018] を参照されたい。

次に「授記」であるが、これも初期經典から存在する概念で、三宝などを重んじる仏弟子は、自分の運命を自由に定めることができるとされている。大乘經典でも、この思想は受け継がれるが、「法滅」と同様に、般若經典では三宝への尊崇はそれほど重視されない。重要なのは「釈尊から伝えられた法（小乗仏教）の伝達」ではなく、「新しく解釈された正法（大乘仏教）の伝達」という解釈である。

また、般若經典ではこの經典に基づいた智慧によって善根を積む菩薩を、過去の無数の善根によって、今世で正法（般若經典）を聴くことができた菩薩とする。これは燃灯仏が前世の釈尊に授記を与えたのと同じように、過去の善因による未来の果という構図を持っている。ただし、般若經典の「授記」の記述は、燃灯仏が前世の釈尊に授記を与えたときの記述と類似しているが、中心は「新たな教え（大乘仏教）を聞くこと」にある。

ここに＜法滅＞思想における「新たな正法の伝達」と、＜授記＞における「過去の善根によって得られた現在の聞法」が、ぴったりと関連する。＜法滅＞と＜授記＞の構造は、般若經典ばかりでなくそれ以降に続く大乘經典の構造上の基軸となっている。このように、大乘仏教の確立にとって、極めて重要な意味を持つものなのである。

(二) 転法輪の解釈

もう一つ、大乘の興起を表現する思想に、第二の転法輪という思想がある。転法輪とは言うまでもなく、「教え（法）の輪を転ずること」で、ブッダの説法をさす。特にブダガヤで成道したのち、サールナートで初めて教えを説いたことを＜初転法輪＞と呼ぶのに対し、般若経では自らの教説、すなわち大乘の教えを説いたことを＜第二の転法輪＞と呼んで区別している。このことを、『八千頌般若』と玄奘訳『大般若波羅蜜多経』「第二会」から引用してみたい。

そのとき、何千何万という神々が空中で〔喜んで〕叫び笑い、衣を振って、“実にジャンブドウヴィーバ（閻浮提）において、二度目に教えの輪が回転されるのを見る”といった。しかし、その時世尊は上座のスピーティ長老に向かって仰せられた。“スピーティよ、

これは二度目の教えの輪の回転でもないし、また教えというものには、それを転じ始めることも、転じやめることもありはしないのである。スプーティよ、このようなものが菩薩摩訶薩の般若波羅蜜なのである”。

このように言われたとき、スプーティ長老は世尊に次のように申し上げた。〔中略〕“それはなぜかという、認識されるよういかなる教えもなく、指摘されるどのような教えもなく、誰もいかなる教えも転じ始めないでしょう。それはなぜかという、世尊よ、すべてのものは決して生起することなく、だれもいかなるものを滅せしめることもないからです。それはなぜかという、世尊よ、すべてのものは本質的に離脱しているから、ものはすべて本来生起していないからです”。(『八千頌般若』 Vaidya [1960:101])

爾時無量百千天子。住虛空中歡喜踊躍。以天所有嚙鉢羅華鉢特摩華拘母陀華奔荼利華微妙香華及諸香末而散佛上。互相慶慰同聲唱言。我等今者於瞻部洲見佛第二轉妙法輪。此中無量百千天子。聞說般若波羅蜜多。俱時證得無生法忍。

爾時佛告具壽善現言。如是法輪非第一轉非第二轉。所以者何。善現。如是般若波羅蜜多。於一切法不爲轉故不爲還故出現於世。何以故。以無性自性空故。具壽善現白佛言。世尊。以何等法無性自性空故如是般若波羅蜜多。於一切法不爲轉故不爲還故出現於世 (『大般若波羅蜜多經』 大正藏六、五〇六上15-27)⁹

この第二の転法輪の記述は、すべての拡大般若経に見られるが、とく

⁹ 『小品般若経』では「須菩提。般若波羅蜜。無有法若見若不見。無有法若取若捨是時若干百千諸天子踊躍歡喜。於虛空中同聲唱言。我於閻浮提。再見法輪轉。須菩提語諸天子。非初轉非二轉。何以故。般若波羅蜜法中無轉無還。佛告須菩提。摩訶波羅蜜是菩薩般若波羅蜜。所謂於一切法無轉無著。得阿耨多羅藐三菩提。亦無所得。轉法輪時亦無所轉。無法可還無法可示無法可見。是法不可得故。何以故。須菩提。空不轉不還。無相無作無起無生。無所有不轉不還。如是說名為說般若波羅蜜。」(大正八、五五三上14-24) に対応する。

¹⁰ 解深密経の三転法輪説については、袴谷 [1994] 及び、吉村 [2013: 237-239] を参照した。

に後続の瑜伽行派の中で注目され、大乘仏教の転換点と見なされる。特に四世紀頃に成立した瑜伽行派の根本經典『解深密經』によれば、般若經に説かれる第二の転法輪に、さらに瑜伽行派の教えを第三の転法輪として区別し、そこにブツダの深い教説を示すものと意義づけている。以下に玄奘訳『解深密經』「無自性相品第五」に説かれる転法輪説を引用しておこう¹⁰。この箇所については吉村〔2013〕のすぐれた研究があるので以下にその指摘を引用しつつ、まとめておく。

その時、勝義生菩薩がまたブツダに申し上げた。世尊が初めに、あるとき婆羅痾斯の仙人墮處施鹿林中にあつて、ただ声聞乘に向かつて修行する者のために、<四諦の相>により、正法の輪を転じた。このことは甚だ奇異にして甚だ希有であるとし、一切の世間諸天人等が以前にこのような教えを転じたことがなかったといつても、その時に説かれた法輪は、まだ完全ではなく未了義であり、諸の諍論が生ずることになる。

世尊が昔、第二の〔転法輪の〕中の時、ただ大乘を修めんと修行している者のために、一切法が皆無自性・無生無滅・本来寂靜・自性涅槃であることによって、<隱密の相>により、正法の輪を転ずる。これは更に甚だしく希有であるといつても、この時に転じられた法輪も、まだ完全ではなく、なお未了義であつて、諸の諍論が生ずることになる。

世尊、今この第三の〔転法輪〕中の時、普く一切乘に向かつて修行する者のために、一切法の皆無自性・無生無滅・本来寂靜・自性涅槃である無自性性によって、<顯了の相>により、正法の輪を転じた。これは最も甚だしく奇異であつても希有であるとする。今、世尊の転ずる法輪は、この上なく疑問の余地なく、真の了義であつて、もはや諍論が生ずるものではない。

爾時勝義生菩薩復白佛言。世尊。初於一時在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中。惟爲發趣聲聞乘者。以四諦相轉正法輪。雖是甚奇甚爲希有。一切世間諸天人等先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪。有上有容是未了義。是諸諍論安足處所。世尊。在昔第二時中惟爲發趣修大乘者。依一切法皆無自性無生無滅。本來寂靜自性涅槃。以隱密相轉正

法輪。雖更甚奇甚爲希有。而於彼時所轉法輪。亦是有上有所容受。猶未了義。是諸諍論安足處所。世尊。於今第三時中普爲發趣一切乘者。依一切法皆無自性無生無滅。本來寂靜自性涅槃無自性性。以顯了相轉正法輪。第一甚奇最爲希有。于今世尊所轉法輪。無上無容是眞了義。非諸諍論安足處所。世尊。若善男子或善女人於此如來依一切法皆無自性無生無滅。本來寂靜自性涅槃。所說甚深了義言教。〔解深密經〕大正藏一六、六九七上23-中11)

このように、それぞれ三時の転法輪の対象に、「唯…声聞乘」「唯…大乘」「普…一切乗」という三つの区分が用いられている。また、ここで注意すべきなのは、第二時と第三時で説かれた内容（傍線部）が殆ど同一でありながら、その違いが「無自性性」の有無と「隱密相」・「顯了相」という説示方法の差異に求められているという点である。

「無自性性」とは、同じ無自性相品の中に「我は三種無自性性に依りて密意に一切諸法皆無自性を説けり」とあることから三無自性を指していることが分かる。

以上のことを考え合わせると、玄奘訳『第二会』では第二時と第三時の関係が、「第二時において既に一切法の無自性空は説かれたが、その意味は秘匿されており、第三時で三無性説が説かれ、初めてその意味が明瞭となった」という意味が読み取れる。そして、第一時と第二時の教えは未了義であり論争の生ずる余地があるが、第三時の教えは了義であり論争の生じる余地はないともいう。

この吉村の指摘のように、般若経で説かれた第二の転法輪は、あらたな大乘の提示という意味であったが、さらに瑜伽行派で強調され、自らの主張である唯識の教説こそが第三の転法輪であるとして、段階的な教説の進展を主張する根拠となったのである。

この主張は結果的に般若経の二つの註釈、すなわちナーガールジュナの『中論』と、マイトレーヤの『現觀莊嚴論』を経由して、二つの流れを形成してゆくことになる。後代の多くの論書に見られるように、般若

¹¹ この視点で論じたものとしては、渡辺[2015]を参照されたい。

¹² 渡辺[2017][2018]を参照されたい。

經の解釈において、『中論』では顕了の義の解釈を、『現觀莊嚴論』では隱密の義の解明を説くという解釈の系統を生じ、これに了義・未了義の解釈と絡めたインド・チベット仏教の教相判釋という呈をなして、それぞれの学派がその意味を分析していったのである¹¹。

以上のように、般若經は自らの般若波羅蜜の教説を大胆にも第二の轉法輪と呼び、大乘の教説を鼓吹した。この轉法輪の再解釈を契機として、後代の仏教がさらに自らの思想解釈をこの轉法輪に反映させて主張することを可能にした。このことも仏教史の中で般若經が果たした重要な役割である。この他、大乘の伝承者としての法師の役割も重要であるが、それは別稿に記した¹²。

【参考文献と略号】

- 梶山 I [1974]：梶山雄一訳『大乘仏典 2 八千頌般若 I』中央公論社，1974。
 梶山 II [1975]：梶山雄一訳『大乘仏典 2 八千頌般若 II』中央公論社，1975。
 袴谷 [1994]：袴谷憲昭『唯識の解釈学—解深密經を読む』春秋社，1994。
 吉村 [2013]：吉村誠『中国唯識思想史研究—玄奘と唯識学派』大蔵出版，2013。
 田中 [2014]：田中公明『〈般若学〉入門—チベットに伝わる『現觀莊嚴論』の教え』大法輪閣，2014。
 渡辺 [2011]：渡辺章悟「大乘仏典における法滅と授記の役割—般若經を中心として」『大乘仏教の誕生』第3章（シリーズ大乘仏教・第2巻）春秋社，2011.11, pp.73~108。
 渡辺 [2012]：「般若經の成立過程—智の展開を中心として」『経典とは何か（二）—経典の成立と展開受容』日本仏教学会編，平楽寺書店，2012, pp.29~62。
 渡辺 [2013]：渡辺章悟「般若經の形成と展開」（『智慧/世界/ことば 大乘仏典 I』シリーズ大乘仏教 四）高崎直道監修，春秋社，2013, pp.101~153。
 渡辺 [2014a]：渡辺章悟編『東アジアにおける仏教の受容と変容—智の解釈をめぐって—』東洋大学東洋学研究所，2014。
 渡辺 [2014b]：渡辺章悟「般若經の三乗における菩薩乗の意味」『印仏研究』通巻132号，2014, pp.173~181。
 渡辺 [2015]：渡辺章悟「序 般若經とは何か」『般若經大全』（勝崎・小峰・渡辺共編），春秋社，2015.1, pp.1~23。
 渡辺 [2017]：渡辺章悟「説法師（dharmabhāṅga）考」『印仏研究』通巻

138号, 2017.12, pp.89-95(L).

渡辺 [2018] : 渡辺章悟「大乘仏典の伝承者—dharmabhāṅaka (説法者) の位置づけ—」『国際哲学研究』7号, 2018, forthcoming.

Conze [1974] : Edward Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, *Serie Orientale Roma* 13, Roma:ISMEO.

Vaidya [1960] : P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, the Mothila Institute: Darbhanga.

Wogihara [1973] : Unrai Wogihara, *Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā*, Toyo Bunko: Tokyo.

Kimura [1990] : Takayasu Kimura, *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV*, Sankibo: Tokyo.

Kimura [1992] : Takayasu Kimura, *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*, Sankibo: Tokyo.