

プラジュニャー (prajñā) 再考

— ウパニシャッドから仏教へ —

渡 辺 章 悟

はじめに

サンスクリットのプラジュニャー (prajñā), あるいはパーリ語のパンニャー (pañña) は、智慧、智、慧、明、明慧、勝慧、覺慧、清淨などと意識されることもあるが、ほとんどは般若・波若・鉢若・般羅若・鉢刺若・鉢囉枳嬢などと、そのまま音写される。それはいわゆる五種不翻⁽¹⁾といわれる翻訳規則に従ったもので、とくに最もよく知られる訳語「般若」は、その第五「生善」ないし「尊重」(莊重な意味をもつもの)に該当する。

すなわち、prajñā (般若) などのように奥深い意義を持つものは、菩提や仏陀とともに、他の言葉に置き換えることができない、尊重されるべき言葉であり、翻訳することによって原語のニュアンスを失ってしまうから音訳するにとどめるというのである。

しかし、そうはいてもこれがサンスクリットの普通名詞である以上、我々はこの語の正確な意味と用法を知ることが不可能ではないし、その意義を明らかにしておくことは般若経を研究する者でなくとも欠くべからざる責務である。もちろん従来も「般若」について研究した論文は多くあったが、それは佛教文献にとどまるものであり、必然的に佛教内部からみた論及という性格の強いものであった。筆者の知る限りプラジュニャーをインドの宗教思想というコンテキストの中で分析することは、あまり為されていなかったのではないかと⁽²⁾思う。しかし、筆者はプラジュニャー (般若) の理解もインドの宗教思想を背景としたものでなければならぬと考えている。本稿はその欠落を補うために試みる筆者の prajñā (般若) 理解の中間報告である。

【1】「般若」(prajñā) の語義

般若のサンスクリット原語 *prajñā* (パーリ語 *paññā*) の *pra* (般) とは「前の」あるいは「甚だしい」という意味をもつ、強意の接頭辞であり、後分の (Skt) *jñā* (若), あるいは (Pali) *ñā* は「智」であるから、普通の知識ではなく、「智慧」あるいは「根源的な智」というほどの意味であり、英語では *true or transcendental wisdom, intelligence, knowledge, judgement, discrimination, understanding, intellect* などとさまざまな智慧に関する訳語が当てはめられる。

また、欧米の学者はしばしばこの語をギリシャ語の「神智」を表わす *グノーシス (gnōsis)* と翻訳している。それというのも、サンスクリットの *jñā-* は「知る」という動詞であって、これはギリシャ語 (*gignōskō*), ラテン語 (*gnōscō, nōscō*) に共通の語根 *gno-*, 英語でいえば「知る」(*know*) に相当するものである。これらはラテン語の *cognitus*, 英語の *cognition, knowledge* を指摘するまでもなく、祖先を同じくするインド・ヨーロッパ語族に共通する「知」の類語なのである。

〈前の、甚だしい+智〉→根源的な智

(Skt) *pra-jñā* < *jñā-* = *gnō-* (Gk) *gignōskō*, (Lat) *gnōscō, nōscō*
(Pali) *paññā* < *ñā-*

「般・若」(*pra-jñā*) とは、この「知」に *pra-* が付いて、「智慧」となったものであり、「分離」を意味する接頭辞 *vi-* に「知る」という動詞からつくられた名詞 *jñāna* が結びついて、「知識、理解、知覚」という意味となった *vi-jñāna* があり、しばしば分別知、分析知などと解され、無分別智である「般若」に対する。

概して仏教では「般若」は *vijñāna* と異なって、学習され、集積される知識ではない。どのようなものかと言えば、〈ダルマ〉をありのままに観ずる悟りの智慧である。ものの在りようを〈ダルマ〉の流れの中で捉え、その真実の姿と自己の同一性をありありと観ずる、その体験によって目覚めを獲得することができる真実の智慧である。

初期の仏典では「般若」について繰り返し、

常に戒をよく保ち、智慧 (*pañña*) ありて、よく心を統一し、深思し、
正念を持つ者こそが、渡ることが困難な激流 (*ogha*) を渡ることができ

(78)

る。(『経集』 *Suttanipāta* 174)

愛欲への想いを離れ、すべての結び目(結)を超え、歓楽の喜びを滅し
尽くした人—彼は深海に沈むことがない。(『経集』 *Suttanipāta* 175)

如来たちのこの智慧(pañña)を見よ。闇夜に燃える火のように、光明
を与え、眼をさずけ、[智慧ある彼らのもとに]近づき来る者たちの疑
惑を除滅する。(『長老偈』 *Theragāthā* 1-1-3)

というように、あらゆる現世の苦しみから解脱し、この世で不死、甘露(涅槃)を体現する契機となる救いの光明なのである。

その意味で、仏教徒にとって「般若」はあらゆるものの中で最高の徳を持つのである。多くの仏教徒がこの「般若」と生活の規範である「戒」を守り、その生活を保ちながら「定」に入って心身を制御し、この戒と定を繰り返しながら、智慧を磨き、次第に高まりゆく精神性の中で<ダルマ>に目覚め、無上の悟りに至るという道を示してきた。その悟りの智慧こそが般若なのである。

【2】 ウパニシャッドの背景

インドの宗教思想は祭式の意義づけをめぐって展開する。古代のインド人は自然や概念を神格化した多くの神々を崇拝した。神を勧請し、その前で讃歌やマントラを唱えつつ、火や供物を捧げた。彼らは神々への讃歌や祭式の際に唱える言葉をヴェーダとして編纂し、それを神々からの天啓聖典であると考えた。かれらはヴェーダにもとづいて、祭式を正しく行なうことによって祈願を成就し、生天できると信じた。やがて祭式の執行は、解脱にもむすびつけられ、祭式についての正しい知識をもつことが、何よりも重要なこととされた。このような社会が紀元前 1000 年頃まで続いていたのである。

しかし、ガンジス河流域の生産力の増大、都市の形成、クシャトリヤ(武人階級)の抬頭などの社会変化にもなあって、後期ヴェーダ社会は次第に揺らぎをはじめ、新しい思想の芽生えが始まった。すべてに勝る重要性を持っていた祭式はその意義を問い直され、独特の言語解釈とともに呪句に備わる神秘力を重視する傾向がすすんだ。この力が本来のブラフマン(梵)の意

義である。

その思潮は「ウパニシャッド」において、万象をあらゆる根源の追求という一元論的な思索と結びついた。人々はすべてのものに内在する力であり、宇宙に遍在する主宰神を見だし、それがブラフマンであると考えた。そして自己を含む生命の根源的な原理の追求の結果、生氣であるプラーナ（氣息）や人間自体を意味する生命原理アートマン（我）を抽出し、そこに内在する個々の本質こそが宇宙原理ブラフマンに他ならないと確信した。そしてこの真実を「念想せよ」(upa-√ās) と繰り返す。人はそれを知ることによって解脱に赴く。つまり、念想し、認知することによって、解脱するという道筋を示しているのである。このように智慧を重視する傾向も次第に強まっていて、智慧を重視する仏教の登場に少なからず影響を与えていたのである。

【3】 古ウパニシャッドの智慧

ウパニシャッド全般において智慧 (prajñā 般若) の語は、jñāna (知識), buddhi (覚知), vidyā (明知) といった知にかかわる語と較べて多く用いられることはなく、この語が特別に重要視されていたようには思えない。しかし、いくつかの文献ではしばしばプラーナ（氣息）やアートマン（我）、ブラフマン（梵）に結びつけられ、最高原理として用いられることがある。

そのうち最も古いと思われるものが、仏教（紀元前 4c 中ごろ）以前に成立したとされる⁽²⁾『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』 (*Bṛhadāraṇyaka Upa.*) の次のような用例である。

- a) ちょうど塩の塊が内外に他のものをまじえず、完全に味の塊であるように、おお、ちょうどそのように、このアートマンは、内外に他のものをまじえず、叡知の塊 (prajñāna-ghana) である。これらの元素から発生して元素に滅し、死後に意識はない。 (*Bṛhad. Upa.* IV-5-13)⁽⁴⁾
- b) ブラフマンは智慧 (prajñā) として念想されるべきである (up-āsītā)。それでは何が智慧の本質 (prajñatā) なのかというと、“ことば” に他ならない。親族、四ヴェーダ、…… 一切の生きものもすべて“ことば”によって認知される (prajñāyate)。“ことば”はまさしく至上のブラフマンである (vāg vai ... paramaṃ brahma)。 (*Ibid.* IV-1-2)⁽⁵⁾

c) 譬えば、愛する女性に抱かれているときには内にも外にも何も覚知しない。そのように、このプルシャが、智的なアートマンに (prājñena-ātmanā) 抱擁されている時には、内にも外にも何も覚知しない。それこそまさに彼の願いが満たされた姿、自己を願いとする姿、願いなき姿、憂いより離れた姿である。(Ibid. IV-3-21)⁽¹⁾

d) 譬えば、重荷を積んだ車が音をきしませながら進む。そのように、人が息を引き取る時には肉体的なアートマン (śārīra ātmā) が智的なアートマンを (prājñena-ātmanā) 載せて、音をきしませながら進むのである。(Ibid. IV-3-35)⁽¹⁾

このように数少ない例ではあるが、「智としてのアートマン」(prajñā-ātman) は根本原理であって、「身体からなるアートマン」に対するものという見解が、すでに初期ウパニシャッドにおいて見いだされる。注目すべきことに智慧 (prajñā) はアートマン/ブラフマンの属性の一つとみなされていたことが窺える。⁽¹⁾

ただし c), d) は prajñā ではなく、prājñā という形容詞である。この語は d) のように、śārīra (fr. śarīra) の対概念として、「知的な」という意味を持ち、prājñena-ātmanā で、叡智的自我を意味する。ここではアートマンの三位である覚醒時・睡眠時・熟睡時のうちの第三位の説明をしている箇所とされるが、後代に成立したヴェーダーンタ学派ではこの「純知」(prajñāna-ghana) をも超えた第四位、最高位のアートマンを強調する。⁽⁹⁾

智慧 (prajñā) の語が頻出するのは同じく古ウパニシャッド文献の一つである『アイタレーヤ』と『カウシータキ』というリグ・ヴェーダに所属する二つの散文ウパニシャッドである。両者は釈尊以前に成立した古ウパニシャッドとされており、後者の第四篇にはカーシー国のアジャータシャトル王が登場するが、この王はピンピサーラ王の子である阿闍世とは異なる。後者はマガダ国のアジャータシャトル王となっている。¹⁰しかし、従来の研究に基づくかぎり、本書の成立は釈尊と同時代といって差し支えないであろう。

その『カウシータキ・ウパニシャッド』(Kauṣītaky-upaniṣad) 第三編はインドラ神がプラタルダナ王にプラーナ (Prāṇa 氣息) について教えを伝える節であり、ここに智慧の語が集中して出てくる。

e) 我 (インドラ) はプラーナ (氣息) である。そのような我を智慧から

なるアートマン (prajñā-ātman) として、寿命として、不死として念想すべし。…… 智慧 (prajñā) によって真実なる思慮に達することができる。(Kauṣītaky Upa. III-2)⁰⁰

f) プラーナ (氣息) というのは智慧からなるアートマンであり、この肉体を保持し、起たせるものなのである。したがってこれこそを「讃誦」(uktha) として念想すべきである。プラーナは智慧であり、智慧こそがプラーナである。この両者はともにこの肉体にとどまり、またともに去る。(Ibid. III-3)⁰²

g) 語、氣息 (プラーナ)、眼、耳、舌、両手、身体、陰部、両足、意〔の十の存在要素〕は「智慧」の一部として抽出されたものである。これら外部に移された存在要素が、それぞれ名前、香、色、声、味、動作、苦楽、性的喜びと快楽と生殖、歩行、静思と願望〔の十の智慧の要素〕である。「智慧」は語などの十の智慧の要素に乗っ取り、名前などの〔十の〕存在要素を取得する。実に「智慧」なくしてどのようなものも成立しない。どのような対象も覚知されない。(Ibid. III-5~7)⁰³

h) 存在要素は智慧の要素によって支えられ、智慧の要素はプラーナ (氣息) によって支えられている。そしてこのプラーナは智慧からなるアートマンであって歡喜、不老、不死である。…… 彼は世界の護持者であり、世界の主宰者であり、一切のものの主である。彼はわがアートマンであると知っておくべきであろう (vidyāt) (Ibid. III-8)⁰⁴

以上のように e) から h) までの *Kau. Upa.* の第三編は「プラーナ (氣息) の教説」であり、プラーナは智慧 (ブラジュニャー) であり、寿命であり、不死であるという。このプラーナが人身にとどまるとき、人に寿命があり、感官機能 (六根) はただプラーナにしたがって活動するにすぎない。プラーナは智慧からなるアートマン (prajñā-ātman) であり、逆に、智慧の一部であるとされる。

さらに、このウパニシャッドの末尾 (IV-20) には、「かのインドラ神が、この〔智慧からなる〕アートマンを知らなかった間は、アスラたちが優勢であったが、インドラがこれを知ってからは、アスラ族を伐ち、これを征服して、あらゆるものの権威者、霸王、支配者の地位を勝ち得ることができる。このように知るものは。」と結んであり、インドラとアスラの対立といった文化的な背景も注意すべきである。

次いでこの智慧の語が頻出するのは『アイタレーヤ・ウパニシャッド』(Aitareya-upaniṣad)であり、特にその第三編の「アートマンの本質」を述べる箇所に集中している。キース(A. B. Keith)らの考証によれば本編はおおよそ紀元前五百年頃の成立といわれ、仏教の興起と時を同じくする。

ここで説かれる智慧(prajñā)も上にて検討したのと同じく、あらゆるものを支える根源的な知であり、アートマン/ブラフマンの別名として述べられている。

i) われわれはそれをアートマンとして念想する(upa-√ās)。これは誰であるのか…(Aitareya Upa. III-1-1)⁰⁹

j) この心にしてこの意であるものは、想、知覚、分別識、智慧(prajñāna)、学識、見解、確信、決知、思索、衝動、記憶、思慮、意志、氣息、願望、愛欲、力である。これらすべてのものは実に智慧(prajñā)の名前(nāma-dheya)である。(Ibid. III-1-2)⁰⁹

k) このすべては智慧に導かれ(prajñā-netra)、智慧(prajñāna)に基づいている。世界は智慧によって導かれ、根拠は智慧(prajñā)である。ブラフマンは智慧(prajñāna)である。(Ibid. III-1-3)⁰⁹

l) かれ(アートマン)はこの智慧なるアートマンによって(prajñenātmanā)、この世界から上に逃れ出て、彼方の天上界において一切の欲望を享受して不死となれり。まさしく不死となれり。(Ibid. III-1-4)⁰⁹

ここで引用した章句には prajñā, あるいは prajñāna が用いられている。前者は女性名詞で、後者は中性名詞の違いはあるが、ここではほぼ同じ意味で使われる。基本的にはこの智慧はあらゆるものの根源的存在としてのプラーナ(氣息)であり、アートマン/ブラフマンであった。これこそが一元論的実在論という思想傾向を持つウパニシャッドの特性である。そして仏教の智慧と比較するとこの原則が決定的に異なっている。しかし、注目すべきは prajñā の機能、あるいは属性である。

ウパニシャッドではそれはブラフマンなどの最高神であり、しかも最後に引用した章句 l) のように、この根源的な智慧によって、この世界からかの世界(天界)へ跳出する。そこで欲求(kāma)を満たし、不死(amṛta)となるのである。

【4】 Prajñā の機能と涅槃について

一方、仏教では言うまでもなく、prajñā は「般若」と訳される悟りの智慧である。先に言及したように、この智慧によってあらゆる煩惱を断ち、此岸から彼岸へ、すなわち悟りの世界に到るとされるのである。両者の対応関係を指摘すると、以下ようになる。(U はウパニシャッド、B は仏教の略)

<prajñā の機能>	
U	この世界→天界へ……………欲望の享受→不死
B	此岸→彼岸……………煩惱の断滅→悟りの世界＝涅槃

ウパニシャッドの「この世界から天界へ」というのは、仏教の「此岸から彼岸へ」であり、「欲望の享受」は「煩惱の断滅」に、「不死」は「悟りの世界」に対応する。仏教の「悟りの世界」は涅槃であり、それがしばしば不死(amṛta 甘露)と訳されるのは周知の事実である。これは勿論ブラーフマニズムからの借用である。このように、表現としては両者はよく対応する。

しかし、両者の相違で重要な点は、ウパニシャッドでは「欲望の享受」であったのが、仏教では「煩惱の断滅」という逆の意味になっていることである。このことについて、さらに考えてみたい。

概してウパニシャッドによれば、ヴェーダの祭式は火を中心に用いて行なわれるが、その行為(karma- 儀礼)に秘められた真の意味を知るものは、天界に生まれ、あらゆる欲望を満たし、不死に至ることを説く。karmayoga (karma-mārga) という語が、まさにその意味の解脱に至る儀礼行為として用いられるごとくである。

そのヴェーダの祭式の目的は長寿・繁栄・幸福・富裕・利益、あるいはここで引用したように「天界に再生して一切の欲望を享受すること」であるなら、それは飽くことなき生への欲望の追求に他ならない。

一方、仏教では現世にて欲望を制御し、教団によって定められ羯磨(karman 儀礼)に従って生活しながら、修行に勤める者は、真の智慧を得て、やがて涅槃に至るという道筋を示すのである。ウパニシャッドの欲望の享受を煩惱と捉え、儀礼行為 karman を欲望達成の手段としてではな

く、欲望を抑制する生活を維持するための祭式と見なしたのである。⁶⁰

このように両者は明瞭なコントラストをなしている。それは、涅槃という語義からも窺うことができる。この場合の涅槃 (nirvāṇa) は、その語根 nir-√vā (吹き消す) から、しばしば「[貪・瞋・痴の煩惱が] 吹き消された状態」と解釈されている。

たとえば、『雑阿含経』では「涅槃とは貪欲永く尽き、瞋恚永く尽き、愚癡永く尽き、一切の諸煩惱永く尽く。これを涅槃という」(『雑阿含経』大正 2, 126b) = Saṃyuttanikāya vol. 4 (38-1 nibbāna) といい、さらに『大毘婆沙論』(大正 27, 147b) で明瞭に「煩惱滅するが故に名づけて涅槃と為す。また次に三火息むが故に名づけて涅槃と為す」、あるいは『入阿毘達磨論』(大正 28, 989a) に「一切の災患煩惱の火が滅するが故に名づけて涅槃と為す」というのがまさにそれである。

この三火を貪・瞋・癡という根本煩惱に譬える例は、パーリ文献中にもしばしばたどることができる。すなわち、

三つの火 [あり。曰く、] 貪火・瞋火・癡火である。さらに三つの火 [あり。曰く、] 供養火・長者火・応施火である。(『長部』「等誦経」)

ここでなにが三つの障害であるのか。貪障・瞋障・癡障である。これが三つの障害である。……ここでなにが三つの火であるのか。貪火・瞋火・癡火である。これが三つの火である」(『分別論』「小事分別」第 17) 比丘らよ。これら三つの火がある。三つとは何か。貪火・瞋火・癡火である。まさに比丘たちよ。これら三つの火がある」と。「貪欲の炎は欲望に染まり、痺れる人を焼き、瞋恚の炎は殺生の邪悪な心を懐く者を [焼き]、愚癡の炎は迷える者のための聖なる教えを知らない者を [焼く]」。(『小部経典』「如是語経」)

という教説であるが、これはヴェーダの祭式に用いられる「三つの火」(gārhapatya, āhavanīya, dakṣiṇa⁶¹) を吹き消すこと、すなわちヴェーダ祭式の否定を暗喩していると解釈すべきである。その例証となるのが以下の章句である。

これはウッタサラーラというバラモンが、500頭の牛・羊・山羊を犠牲に捧げる大規模な供犠を行なうについて、それに大いなる果報があり、大いに賞賛すべきであるという真義を釈尊に質問する場面であり、釈尊はバラモンに対して、以下のように教示する。

バラモンよ、供犠の前に火を点じて、柱を建てさせながら、これらの不善にして苦を生じ、苦を異熟とする（身・語・意の）三つの刀を建てさせる。

バラモンよ、これらの三つの火は断つべきであり、避けるべきであり、用いるべきではない。何を三〔火〕というのか。貪火・瞋火・癡火である。バラモンよ、どのような理由でこの貪火は断つべきであり、避けるべきであり、用いるべきではないのか。（『増支部』7-5「大供犠品」）

このように、犠牲獣を殺す供犠のために為される身・語・意の三つの行為（kamma）を「三刀」と断言し、これを貪・瞋・癡の三煩惱（三火）に置き換えて、その捨て去るべきことを述べ、さらに続けて「貪によって執着し、悪行をなし、悪趣に生ずる。瞋によって怒りに支配され、悪行をなし、悪趣に生ずる。癡によって愚かさ⁰⁶に支配され、悪行をなし、悪趣に生ずる」というように三火を否定する理由を述べている。

本書ではその後「供養火（āhuneyyaggi）・長者火（gahapataggi）・応施火（dakkhineyyaggi）」の三火に言及し、それに対して①父母、②妻子・使用人、③不放逸にして忍辱と柔和を保ち、自己制御している沙門・婆羅門をそれぞれ三火にあてて、これらを尊敬し、供養すべき事を述べているが、これはまさにブラーフマニズムにおける〈欲望の象徴である火〉を否定し、そのかわりに正しく供養・尊重すべきものを置換したと解釈できる。

この教説の最後は「バラモンよ、この薪火は、1) 常に燃え上がらせるべきであり、2) 常に見守られるべきであり、3) 常に消滅させるべきであり、4) 常に捨て去るべきである」と結ばれているが、この章句の初めの1)と2)は仏教の祭祀、後の3)と4)はバラモンの祭祀を想定しているものであろう。

このように、現世的な利益、すなわち欲望を目的とする祭祀からは、真の果報は得られず、欲望の追求は悪趣に至る県にすぎない。逆に目的とすべきは大いなる涅槃であって、それは欲望を制御することによってのみ得られるものである。そして、吹き消された状態である「涅槃」とは、祭祀〔の火〕を吹き消し、それに替わる新たな実践目標を仏教の立場から提示したものと理解すべきなのである。

【5】 結論

以上に述べたようにヴェーダの祭式を意味するカルマは、仏教ではしばしば教団内部で行なわれる儀式・作法(羯磨)を意味するし、ヴェーダの祭式で用いられる三つの火は、仏教において貪瞋癡という身を焦がす三つの火に置き換えられた。つまり、ヴェーダの外的な火が煩惱の火として‘内化’されたのである。このように後者は前者を想定しつつ説いていると理解すべきなのであり、プラジュニャーについても同様の背景が想定されるのである。

宗教上の重要なタームを理解するとき、このような概念の背景を考えずして、正確な理解は決して望めない。この立場で文献を解釈する限り、上に述べた論理のコントラストを単なる偶然で済ますことはできないだろう。

仏教は反バラモン主義の思潮の中から現われた宗教である。したがって、先行する伝統的宗教を批判し、それを修正しつつ教団の骨格となる思想を形成した。これは一見、反ヴェーダ、反ブラーフマニズムという言葉に象徴されるように、前者の宗教をことごとく批判して現われた、批判者としての仏教を想像しがちである。しかし、事実はそう一面的ではない。

仏教はそれを単純に否定して自己の宗教思想なり、教団組織を形成していったのでは勿論ありえない。ある場合には受容し、ある場合には否定した。また否定しつつ受容することもあったであろう。むしろ、歴史的な流れとしては後者であるといえよう。すなわち、先行する宗教思想を批判的に受け入れ、それを止揚してゆく道を選んでいったのである。「智慧」という宗教思想上の最も重要な概念にも、当然それが当てはまるのである。

すなわち、プラーナであり、アートマン/ブラフマンと同一視されるウパニシャッドの智慧に対して、仏教は自らの立場で“真の意味での「智慧」とは何か”，という問いに対する回答を用意しなけりならなかった。

その際、智慧からなるアートマンというウパニシャッドの根幹となるタームを受容し、それに仏教的な意味付けを与えることによって、概念の深化を計ったのである。つまり、〈プラジュニャーの仏教的改変〉である。このように仏教的な色づけをして、概念の再解釈を行なうことは、教説の弁証法的発展という問題にとどまらず、当時のインドの人々を仏教的な思考へ段階的に導入するという教育的効果も果たしていたであろう。

以上のようにプラジュニャー(般若)はウパニシャッドにも見られる智慧

の概念であって、仏教独自のものではなかった。これに対し、プラジュニャー・パーラミター (prajñā-pāramitā 般若波羅蜜多) は仏教に特有の概念であり、とくに大乘仏教において喧伝された悟りの智慧である。おそらく小乗部派の智慧に対して「完全なる智慧」という意味なのであろうが、それ以外に従来の宗教で重視される智慧 (prajñā) に、完成、最高という波羅蜜多 (pāramitā) をつけ加えることによって自己の思想的な独自性を表現したことも考慮されるべきであろう。この問題については別稿に期することにした。

<注釈>

- (1) 五種不翻とは釈道安が唱えた五失本三不易 (訳せば原意を失うもの五つと、訳が困難であったもの三つ) という仏典の翻訳論を継承して玄奘が提唱した説。『宋高僧伝』第三「満月の伝」に、「玄奘は五種不翻を立つ。これ皆左氏の諸凡に類し、史家の変例に同じ」(大正 50, 723b) ということに基づく。五種とは『翻訳名義集』の序文によれば、「秘密・含多義・此無・順古・生善」とするが、その第五の説明として「般若は尊重なれども、智慧は軽浅なるがごとし」(大正 54, 1055 a) とする。
- (2) 辻直四郎『辻直四郎著作集』第一巻 ヴェーダ学 I 巻、法蔵館、1981、p. 122。
- (3) 以下のウパニシャッドの引用は V. P. Limaye and R. D. Vadekar ed., *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I, Gandhi Memorial Edition, Poona, 1958 による。
- (4) sa yathā saindhavaghano 'nantaro 'bāhyaḥ kṛtsno rasaghana eva, evaṃ vā are 'yam ātmānantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva, etebhyo bhūtebhyāḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati, na pretya samjñāsti. (*Bṛhad. Upa.* IV-5-13)
- (5) prajñety enad upāsita, kā prajñatā ... , vāg eva samrāṭ iti hovāca, vācā vai smrāṭ bandhuḥ prajñāyate, ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāngīrasa ... sarvaṇi ca bhūtāni vācaiva samrāṭ prajñāyante, vāg vai samrāṭ paramaṃ brahma. (*Bṛhad. Upa.* IV-1-2)
- (6) tadyathā priyayā striyā sampariṣvaktō na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram, evaṃ evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā sampariṣvaktō na bāhyaṃ kiṃcana veda nāntaram, tadvā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram. (*Bṛhad. Upa.* IV-3-21)
- (7) tadyathā 'naḥ susamāhitam utsarjad yāyād evamevāyaṃ śārira ātmā prājñenātmanā 'nvārūḍha utsarjan yāti, yatrāitad ūrdhva ucchvāsi bhavati. (*Bṛhad. Upa.* IV-3-35)

- (8) 山口恵照(「インド哲学における智慧の問題」『森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集』朋友書店, 1979, pp. 1093-1107) は, ウパニシャッドではこの prajñātman (智慧を特質とするアートマン) は, 存在するあらゆるものの不滅の根源であり, 内導者 (antaryāmin) として我々自身のうちに潜むものであり, それは生理我である食味所成我 (annarasamayātman)・氣息所成我 (prāṇamayātman) とともに, 意識我である意所成我 (manomayātman)・識所成我 (jijñānamayātman), 及び歓喜我である喜所成我 (ānandamayātman) と説かれ, 仏教の五蘊説における衆生存在の分析方法に対応するものと指摘している。
- (9) 中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』岩波書店, 1955, pp. 293-296。
- (10) 三枝充恵『初期仏教の思想 上』(レグルス文庫 211, 第三文明社, 1995, p. 36) で明瞭に指摘している。筆者は拙著『大般若と理趣分のすべて』(溪水社, 1995, p. 107) でこれを同一視していたが, その後, 三枝先生からこの誤りであることの指摘を受けた。ここに訂正方々, 記して感謝申し上げます。
- (11) prāṇo 'smi, prajñātmā, taṃ mām āyur amṛtam ity upāsva, ... prajñayā satyaṃ saṃkalpam. (*Kau. Upa.* Ⅲ-2)
- (12) atha khalu prāṇa eva prajñātmedaṃ śarīram pariṅrhyothāpayati, tasmād etad evoktham upāsita, yo vai prāṇaḥ sā prājñā, yā vā prajñā sa prāṇaḥ, saha hy etāv asmin śarīre vasataḥ, sahotkrāmataḥ. (*Kau. Upa.* Ⅲ-3)
- (13) 以下の章句は第3編, 第5~7節を要約したものだ。
- (14) 以下の章句は第3編, 第8節の後半を要約したものだ。
- (15) 松濤誠達はキースの説 (A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols. Harvard University Press, Cambridge, 1971, 2nd ed.) を紹介し, このウパニシャッドを Bṛhad.Upa. よりも古い最古のウパニシャッドとしている。Cf. 松濤誠達『ウパニシャッドの哲人』講談社, 1980, p. 157。
- (16) ko 'yam ātmeti vayam upāsmahe. (*Aitareya Upa.* Ⅲ-1-1)
- (17) yad etad dhṛd ayaṃ manaś caitat, saṃjñānam ājñānam vijñānam prajñānam medhā dṛṣṭir dhṛtitir matir manīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kraturasah kāmo vaśa iti sarvāṅyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti. (*Ibid.* Ⅲ-1-2)
- (18) sarvaṃ tat prajñānetram, prajñāne pratiṣṭhitam, prajñānetro lokah, prajñā pratiṣṭhā, prajñānam brahma. (*Ibid.* Ⅲ-1-3)
- (19) sa etena prajñenātmanāsmāl lokād utkramyāmuṣmin svarge loke sarvān kāmān āptvā-amṛtaḥ samabhavat. (*Ibid.* Ⅲ-1-4)
- (20) カルマという語には多義ある。基本的には √kr から作られた中性名詞であるから, 運動・行為・義務のことであるが, ヴェーダ・ブラーフマナにおいては宗教的義務, その主たるものとしての「犠牲」と同様に考えられており, クリヤー (kriyā 行為) と呼ばれていた。それは変更できない法則であり, 善・悪, 道徳・非道徳のための神秘的儀礼は, それらの効果をもたらす運命にあった。

Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Motilal Banarsidass: Delhi, 1975 (First edition: Cambridge 1992), p. 22.

また、ここでいうカルマヨーガ (karma-yoga) とは、祭式や犠牲・供養をはじめとするすべての宗教的行為を実践することであるが、具体的には聖地巡礼、神の崇拜、苦行の修練、慈善行為などの宗教的行為をさす。このような解脱に至る道はその後次第に体系化されてゆく。たとえば『バガヴァッド・ギーター』(前半)では、解脱への道に二種類あるとして、哲学者(サーンキヤ)にとっての知識の修練 (jñāna-yoga, jñāna-yajña, sāmkhya-yoga) とヨーガ行者にとっての行為の修練 (karma-yoga, karma-mārga) が説かれ、そしてこれに同書の後半などになると最高者に信愛を捧げる信奉者 (bhakta) にとっての信愛の修練 (bhakti-yoga) が説かれるようになる。その後本書の注釈を書いたラーマヌジャは、バクティヨーガから「最高神に自己をゆだねること」(prapatti) という実践を別に立てた四つの道を説き、『アルタ・パンチャカ』では「師に自己をゆだねる (ācārya-abhīmāna-yoga) という第五の道を説くようになる。Cf. R. G. Bhandarkar, 島岩・池田健太郎訳『ヒンドゥー教』せりか書房, 1984, pp. 156-157.

- ②1) ただし、再生の条件を決定づける行為という意味での karman (業) はウパニシャッドでも仏教でも変わらない。仏教では釈尊が自らを「業論者」と称したことはすでに知られている事であるし、そのためにこそ karman が涅槃に至るための手段という重要な意義を担うのである。
- ②2) tayo kiñcanā, rāgo kiñcanaṃ, doso kiñcanaṃ, moho kiñcanaṃ, tayo aggi, rāgaggi, dosaggi, mohaggi, apare pi tayo aggi, āhuneyyaggi, gahapataggi, dukkhiṇeyyaggi. (PTS, *Saṅgīti-suttanta*, *Dīgha Nikāya*, vol. 3, p. 217)
- ②3) tattha katame tayo kiñcanā? rāgo kiñcanan doso kiñcanan moho kiñcanan. ime tayo kiñcanā. ... tattha katame tayo aggi? rāgaggi dosaggi mohaggi. ime tayo aggi. (PTS, *Khuddakavāṭṭhāni*, p. 368)
- ②4) tayo-me bhikkhave aggi. katame tayo? rāgaggi, dosaggi, mohaggi. ime kho bhikkave tayo aggitī. rāgaggi dahati macce ratte kāmesu mucchite/ dosaggi pana vyāpanne nare pañātipātino// mohaggi pana sammūḷhe ariyadhamme akovide/ (PTS. *Itivuttaka*, p.92)
- ②5) ヴェーダ祭式はグリヒナ grhya 祭とシュラウタ śrauta 祭とに二大別される。前者はグリヒヤ・アグニ (grhyāgni) といわれる一個の祭火を用い、再生族の家長みずからの住居で行なわれる比較的小規模の祭式で、グリヒヤーストラ (Grhyasūtra 家庭経) に基づく。後者は上記の三火それぞれの祭壇を設ける大規模な祭式でシュラウタ・ーストラ (Śrauta-Sūtra) に記される。三火のうち「家の主人の (gārhapatya) 火」は、すでにリグ・ヴェーダに見られる。これは他の二つの元火となり、常に絶やされることがない唯一の火であり、その炉は円形である。この炉の東にあるのが方形の「献納 (āhavanīya) 火」であり、南にある

のが半月形の「謝礼 (dakṣiṇā) のために儀式の終わりにもってくる料理の火」である。火 (agni) はサンスクリットでいえば複数 (pl.) で三火を、両数 (du.) でアーハヴァニーヤとガールハバトヤとを意味するのも、この機能を示唆しているのである。仏典で述べられる三火とは、この大規模な祭式の祭火をヴェーダの宗教を代表するものと見なしたのであろう。ヴェーダの祭式と聖火については、L. ルヌー・J. フィリオザ著、山本智教訳『インド学大事典』第一巻、金花舎、1981、p. 320; C. Sen, *A Dictionary of the Vedic Rituals, based on the śrauta and grhya sūtras*, Concept Publishing Company: Delhi, 1982, pp. 31, 64, plan 3; 土田龍太郎「ヴェーダとウパニシャッド」(『岩波講座 東洋思想 第五巻 インド思想 1』岩波書店、1988、pp. 24-25) などを参照されたい。

②6) aggiṃ brāhmaṇa ādhento yūpaṃ ussāpento pubb' eva yaññā imāni tīṇi satthāni ussāpeti akusalāni dukkhudrayāni dukkhavipākāni. tayo 'me brāhmaṇa aggī pahātabbā parivajjetabbā, na sevītabbā. katame tayo? rāgaggi, dosaggi, mohaggi. kasmā cāyaṃ brāhmaṇa rāgaggi pahātabbo parivajjetabbo, na sevītabbo? (PTS, *Aṅguttara Nikāya*, vol. 4, mahāyañña-vagga pp. 43-44.)

②7) しかし、このような概念の類同性のために、仏教内部でもなかなか般若の教えが受容されなかったことは歴史が示している。たとえば『出三蔵記集』(大正蔵 55. 97a-b) によれば、コータンの小乗仏教徒は、このような概念を「完全な智慧」(prajñā-pāramitā 般若波羅蜜多) として、その教説の核心に据える「般若波羅蜜多經」を理解していなかった。そのために、本經を漢訳させようとして朱士行が 282 年に弟子の不如檀らに『道行(般若)經』の梵本を洛陽に持ち帰らせたとき、それは婆羅門書であり、正典を惑乱するものであるとして、コータン王に訴えて阻止しようとしたという事件が伝えられている。

(追補) 本論を書き上げてから、清水乞先生に本論文の趣旨の一部が、西義雄『原始仏教に於ける般若の研究』(大東出版社、1978; 初版 1953) の中で既に指摘されていることをお教えいただいた。誠に慚愧の至りである。確かにその一部は西先生が既に指摘され(同書 299~320 頁)、論旨も重なる部分はあるが、もともと筆者独自の見解であり、視点も異なっていることが多かったので、修正を加えずそのまま提出した。清水先生には記して感謝申し上げるとともに、読者諸兄の御寛恕を乞いたい。