

『二万五千頌般若』における「空」「不可得」「不可説」

高橋 晃一

I. 問題の所在

いわゆる『般若経』の名で呼ばれている経典は多数知られているが、それは単純に『般若経』の種類が多いということの意味しているだけではない。例えば、今回取り上げる『二万五千頌般若』(Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā = PsP) について言えば、サンスクリット原典の他、漢訳五種、チベット語訳二種が同一系統の『般若経』とされているが¹、それら諸訳を比較した場合、内容的に同一の系統に属しながらも、単なる同本異訳ではなく、それぞれについて発展段階の異なる原典を想定し得るという意味での多様性を含んでいる。『般若経』のこのような多様性はテキストの発展の歴史の複雑さに由来するものと考えられるが²、こうした事情を考慮すると、『般若経』の思想を論じる際には、サンスクリット原典を中心的に扱い、諸訳を補助的に参照するという方法では不十分であり、従来より特に漢訳について、諸訳を比較・対照したうえで、それぞれの漢訳に見られるテキストの発展段階を想定しながら考察をすすめる必要性が指摘されている³。

本論文はこうした指摘を踏まえて、『二万五千頌般若』のテキストの変遷に見られる思想的意義を諸漢訳との比較によって考察することを目的としている。

II. 考察の対象

『二万五千頌』には次のような文章がある。

このように言われて、尊者スプーティは世尊に次のように言った。「素晴らしいことで、世尊よ、これほどまでに、諸法のこのような法性が如来によって示され、しかも、その法性は言語表現し得ないとは。世尊よ、私が世尊のおっしゃったことの意味を理解しますには、世尊よ、すべての法は言語表現し得ないのです。」

世尊は言った。「そのとおりである、スプーティよ、そのとおりである。すべての法は言語表現し得ないのである。スプーティよ、諸法が言語表現し得ないということ、それが空性であり、そして空性は言語表現し得ないのである。」⁴

『般若経』は空性を説く経典と言われるが、今引用した箇所では空性は「言語表現し得ないこと (anabhiḥapya) として説明されている。この anabhiḥapya という語は漢訳では「不可説」と訳されており、例えば『大品般若』(A.D.404 に鳩摩羅什が訳出) ではこの部分は須菩提白仏言、「希有世尊、諸法実相不可説、而仏以方便力故説。世尊、如我解仏所説義、一切法亦不可説。」

仏言、「如是如是、須菩提、一切法不可説、一切法不可説相即是空、是空不可説。」(大正8巻, 345c8-13)

と訳されている。ところで時代的に『大品』に先行する『放光般若』(A.D.291 に無叉羅が

訳出)では、この部分は次のように訳されている。

須菩提白仏言、「未曾有世尊，甚奇甚特。如世尊所説無所得法，我聽世尊所説，諸法亦不可得。以諸法不可得，空亦不可得。」(大正8巻，91a1-3)

『大品』と『放光』を比べてみると、『放光』では「不可説 (anabhiḥilāpya)」に相当するはずの語が「無所得」あるいは「不可得」となっていることが分かる⁵。

さて、この「不可説」と「不可得」の相違は、漢訳で見るとは、たった一文字の些細な相違に見えるかもしれない。しかし、「不可説」という語が瑜伽行派の学説を表わす術語として重用されていたことを考慮すると、これは些細な相違とは言えなくなるのではないだろうか⁶。例えば、瑜伽行派最初期の文献 *Bodhisattvabhūmi* (=BBh) には次のような記述がある。

ありのままの真如である、言語表現し得ない本体を持っていることをありのままに理解する。これが正しい智慧によって正しく洞察され、正しく理解された空性と言われる。⁷

BBh で用いられている原語は *nirabhiḥilāpya* だが、意味は *anabhiḥilāpya* と変わらない⁸。それよりも、「言語表現し得ない本体を持っていること」を空性とする BBh の見解が、先に引用した PsP の一文に見られる空性理解と非常によく似ている点が注目される。『二万五千頌』のサンスクリット原典だけを見る限りでは、瑜伽行派の空性理解を『般若経』にも見出すことができるかのような印象さえも受ける。

しかし、『放光』では「不可説 (anabhiḥilāpya)」に対応する語が「不可得」となっていたことには注意しなければならない。*anabhiḥilāpya* という語は一般に「不可得」とは訳されない。「不可得」に対応する原語としては、例えば *anupalambha* などが考えられるが、特に『二万五千頌』では二十種類の空性を列挙する中で「不可得空 (*anupalambhasūnyatā*)」が挙げられていることを考えると、「空」と関連して用いられる「不可得」の原語としては *anupalambha* を想定するのが妥当ではないかと思われる⁹。

そうすると、『二万五千頌』では本来「不可得 (*anupalambha*)」と書かれていたものが、後に「不可説 (*anabhiḥilāpya*)」に書き換えられた可能性が予想される。しかも、*anabhiḥilāpya* が瑜伽行派の術語であること、5世紀初頭に訳出された『大品』において、それが初めて『二万五千頌』に見られるようになったこと、瑜伽行派の文献もこの時期に初めて歴史上に登場したこと、これらを考え合わせると、この書き換えは瑜伽行派の『般若経』解釈の痕跡を示していると考えられる。それでは、なぜ「不可得」を「不可説」に書き換える必要があったのだろうか。以下ではこの二つの語に込められている意味の相違を、『二万五千頌』の記述に沿って考察する。¹⁰

III. 『二万五千頌般若』の「不可得」

すでに述べたように、『二万五千頌』では二十種の空性の第十五番目に「不可得空」をあげているが¹¹、この「不可得空」の内容について、PsP は次のように説明している。

このうち、「不可得空」とは何か。過去・未来・現在の諸法、それらは知覚されない。それはなぜか。過去において未来（の諸法）は知覚されない。また未来において過去（の諸法）は（知覚され）ない。現在において過去・未来（の諸法）は知覚されない。また、過去・未来において現在（の諸法）は知覚されない。それら（過去・未来・現在の諸法）には、以上のような非知覚がある。常住でなく滅することがないということから、初めから清浄であるので、それはなぜか。これがそれら（諸法）の本質であるので、これが「不可得空」と言われる。¹²

これによれば「不可得空」とは「ある時間に属する法（dharma）は他の時間において知覚されない（na upalabhyate）ということ」と言える。一方、『大品』には

何が「不可得空」であるのか。諸法を求めても知覚できないことが「不可得空」である。恒常的でなく、滅することがないので、なぜか。本質がこのようである（あるので）、これを「不可得空」と名づける。¹³

と述べられているだけで、過去・現在・未来などの時間に関する記述は見られないが、いずれの場合も、「諸法が知覚されないこと」を「不可得空」とする点では一致している。

しかし、これだけでは「不可得」という術語の持つ意味は不明瞭である。そこで「不可得空」に関する『大智度論』の記述を見てみる¹⁴。

「不可得空」とは（次のように説明される）。

ある人は「衆・界・入（*skandha-dhātu-āyatana）において我法と常法が知覚されないのので、『不可得空』と名づける」と言う。

（また）ある人は「（法を生じる）諸原因・諸条件の中に、（原因・条件に基づいて生じる）法を求めても知覚されない。ちょうど（拳を形作る）五本の指（それぞれ）の中に（その五本の指で形作られる）拳が知覚されないように。したがって、『不可得空』と名づける」と言う。

（また）ある人は「すべての法と原因・条件はつまるところ知覚されないのので、『不可得空』と名づける」と言う。¹⁵

『大智度論』では「不可得空」に関して三様の見解が示されているが、どの見解も「不可得」とされているのは「法」であり、この点については『二万五千頌』の内容と一致する。ただし、『大智度論』では「法」の意味するものは五蘊などの諸存在、あるいは何らかの原因によって生じる諸存在として、より具体的に述べられている。それでは諸存在としての「法」はなぜ「不可得」なのか。『大智度論』はこの点に関して次のように述べている。

質問して（次のように）言う。「どうして、『不可得空』と名づけるのか。（諸法を認識する側の）理解力が乏しいから（諸法が）知覚されないのか。（それとも知覚される対象である諸法が）実際には存在しないから知覚されないのか。」

答えて（次のように）言う。「諸法は実際には存在しないので知覚されないのであり、理解力が乏しいからではない。」¹⁶

何らかの対象が知覚されない場合、認識主体の能力や認識対象の存在様態に問題があるこ

とが予想されるが、『大智度論』では、これを認識対象の存在様態の問題とし、諸法（＝諸存在）が実際には存在しないから「不可得（anupalambha）」であると説明している。さらに『大智度論』は「法（＝存在）」について、次のように述べている。

質問して（次のように）言う。「どのような事物（*vastu）が知覚されないのか。」

答えて（次のように言う）。「すべての法は無餘涅槃に至るまで知覚されないので、『不可得空』と名づける。」¹⁷

ここでは「法（dharma）」を「事（vastu）」と言い換え、それを具体的には「無餘涅槃」までのすべての法として説明している¹⁸。

以上のことから、『大智度論』では「事物（vastu）」と言い換えられるような「存在（dharma）」が知覚されないこと、すなわち実際に存在しないということを「不可得空（anupalambhasūnyatā）」の内容として理解していると言える。今はひとまず『大智度論』の解釈にしたがって『二万五千頌般若』の「不可得空」を理解しておく¹⁹。

IV. 『二万五千頌般若』の「不可説」

一方、「不可説（anabhilapya）」はどのような意味を持っているのだろうか。先に引用したPsPでは「すべての法が言語表現し得ないことが空性である」と説かれているだけで、これに関する『大智度論』の記述も「すべての法は空であり、したがって言語表現し得ない」ということに尽き、それ以上に「不可説」の意味は説明されていない²⁰。そこで、『般若経』における「不可説」の意味をさらに考察するために「弥勒請問章」（＝「弥勒章」）に説かれている nirabhilapya を取り上げることにする²¹。

「弥勒章」では、すべての法（dharma）が非存在を本質としている（abhāvasvabhāva）とすると、菩薩はどのようにそれらの法を学べばよいのかという問題提起がなされ、それに対して「名称にすぎないもの（nāmamātra）」であると学ぶべきであるという解答が示される。諸法を「名称にすぎないもの」とする見解は『般若経』に一般的に見られるものだが²²、「弥勒章」では、この「名称」について「事物（vastu）を伴うもの」か、否かという点から、さらに考察が加えられ、最終的に「形成因である事物（saṃskāranimittavastu）に対して偶然的な名称が付与される」²³という見解が示される。

ところで、この見解は「事物（vastu）」の存在を承認しているかのような印象を与えるが、次節で述べるように、本来『般若経』では名称は「事物」を伴わないとされているので、「弥勒章」の見解は『般若経』の一般的な考え方と相反することになる。そのため、「弥勒章」では、名称の基体となっている「形成因である事物」について、その存在様態をさらに解説することが必要になる。「事物」はそれ自体として（svalakṣaṇena）存在するのかという問題に対して、「弥勒章」は「色（rūpa）などは世間的な言語協約に基づいて存在するが、勝義として存在するのではない」²⁴と一旦は話題を「事物」から「名称」の方に移し、明確な解答を避けているが、その直後に「勝義として本質的存在（dhātu）は言語表現し得ないもの（nirabhilapya）に他ならない」²⁵とさらに踏み込んだ見解を提示している。

さて、この「言語表現し得ない本質的存在 (nirabhilapyadhātu)」について、「弥勒章」では、さらに次のように考察されている。

世尊よ、もし勝義として本質的存在が言語表現し得ないのであれば、どうして、「色」…という偶然的な名称が付与される形成因である「事物」は勝義として存在しないのでしょうか。もし、それ（事物）が勝義として存在しないのであれば、どうして言語表現し得ない本質的存在が存在するのでしょうか。形成因である事物が言語表現し得ない本質的存在であるということは妥当ではないのでしょうか²⁶

ここでは言語表現し得ない本質的存在と言語表現の基体となる「事物」の関係が問題にされているが、この点について「弥勒章」は、「形成因である事物、それは言語表現し得ない本質的存在と異ならず、また異ならなくもない」²⁷と述べている。両者を「異なる」すなわち同じものとするれば、勝義的実在と世俗的存在の区別がなくなり、凡夫も悟りを得ることになってしまうので、同じものとは言えないのだが、しかし「異なる」とすれば、本質的存在は「事物」を通じて洞察可能なものと考えられていることから、結果的に「事物」の知覚なしには本質的存在に到達することが不可能になってしまうので、異なるものとも言えない²⁸。

要するに、言語表現の基体となる「事物」は言語表現し得ない本質的存在の世俗的な存在様態であり、本質的存在は「事物」を通じて理解され得るということになる。したがって、ここに見られる nirabhilapya は「事物」の存在を前提として成り立つ概念と言える。なお、「弥勒章」では、最終的に「形成因である事物」を存在するのでもなく、存在しないのでもないとし、「判断的思考にすぎないもの (vikalpamātra)」としているが、今はそこまでは立ち入らない。

V. 『二万五千頌般若』における「名称にすぎないもの」と「不可得」

「弥勒章」では、すべての「法」を「名称にすぎないもの」と理解すべきであるということからはじまって、「事物」の存在様態へと考察が進み、最終的に「言語表現し得ない」勝義的実在にまで言及していたが、しかし、一般に『般若経』で考えられている「名称にすぎないもの」という概念は、実は「不可得空」に関連して説かれている。『二万五千頌』では、「名称にすぎないもの」について次のように述べられている。

すなわち、「色」は空性に関して空ではなく、「色」以外のものに空性があるのではない。それはなぜか。「色」こそが空性であり、空性こそが「色」だからである。それはなぜか。なぜなら「色」というこれは名称にすぎないので…。なぜなら「色」は幻のようなものなので…。また幻は名称にすぎないものなので…。般若波羅蜜を行じる菩薩はこのすべての名称を見ず、(名称を) 見ない(菩薩)は執着しない。さらにシャーリプトラよ、般若波羅蜜を行じる菩薩は次のように考察しない。(すなわち)…『色』というこれは名称にすぎないと。…それはちょうどシャーリプトラよ、「我 (ātman) である」と言うけれども、しかし「我」は知覚されないようなものである。…不可得

空であるので。²⁹

『般若心経』にも見られる有名な「色即是空、空即是色」の理由として、『二万五千頌』では「色」が名称にすぎないことをあげ、さらに般若波羅蜜を実践するとき、菩薩は「色は名称にすぎない」と考えることさえないとしている。すべての「法」は単なる概念的なものにすぎないことを指摘するだけでなく、さらにそのように考えることさえも否定し、徹底的に概念的な思考を否定している。そして、その理由に「不可得空」をあげている。

ところで第Ⅲ節で述べたように「不可得空」は実体的な「事物」を否定する概念なので、ここに見られる「名称にすぎないもの」という概念も、「事物」の存在を否定する考え方に他ならない。『二万五千頌』には次のような記述もある。

尊者スプーティよ、「衆生、衆生」というのは、これは偶然的に付与された名称であり、事物を伴わずに付与された名称であり、拠り所を持たずに付与された名称であり、法を言い換えたものではありません。³⁰

ここでは「衆生」という具体的な名称について述べられているが、『般若経』ではすべての存在が「名称にすぎないもの」とされているのであるから、一般化することも可能であろう。すると、「名称にすぎない」すべての存在は「事物」を伴わないものということになる。

一方、同じく「名称にすぎないもの」から考察を展開した「弥勒章」では、「不可説」という概念を持ち込むことで、むしろ「事物」の存在を暗示する方向に議論を展開していた。このように『般若経』に一般的に見られる概念についても、「不可得」と「不可説」ではその解釈をまったく異なるものにすることがわかるであろう。

VI. 「不可得」から「不可説」への変化の見られた文章についての考察

これまで、「不可得」と「不可説」は、それぞれまったく正反対の内容を意味していることについて述べてきたが、以上の考察結果と照らして、「不可得」から「不可説」への変化が見られた問題の文章を再度読み直してみたい。

先に引用した文は漢訳『放光』「甚深品」、『大品』「深奥品」に見られる³¹。問題の文章の直前では「深遠な般若波羅蜜経に説かれている通りに実践し、学ぶことは、あらゆる善行にまさる福德をもたらし、空性に留まって般若波羅蜜を離れない菩薩には無数 (asamkhyeya)・無量 (aprameya)・無辺 (aparimāna) の福德がある」ということが詳細に説かれている。そして、それに続けて、この「無数 (asamkhyeya)・無量 (aprameya)・無辺 (aparimāna)」という言葉について、それぞれの語の意味に違いがあるのかということが問題にされ、まず、それらの語の意味が「無数」=「有為界・無為界中に数が知覚されないこと」、「無量」=「過去・現在・未来の法において量が知覚されないこと」、「無辺」=「計ることができないこと」と説明される³²。

さて、その後で『放光』には次のように説かれている。

スプーティが言った。「どうして五蘊は不可数、不可量、不可限なのですか。」

仏陀がおっしゃった。「五蘊は空(であるから)不可数、不可量なのである。」

「世尊よ、五蘊だけが空であり、諸法は空ではないのですか。」

仏陀がおっしゃった。「私は初めに『諸法は空である』と説かなかったか。」

「世尊よ、また諸法は空に他なりません。世尊よ、空なるものは不可尽なのですか、不可数なのですか、不可量なのですか。」

「空なるものは不可数であり、不可量であり、また不可平相である。」

「世尊よ、この法の意味は何も知覚されません。」

仏陀がおっしゃった。「そのとおりである、スプーティよ、説かれたことは区別がないのである。諸法は不可得であるので（以諸法不可得故）。」³³

ここでは、「色」などの五蘊は *asamkhyeya*, *aprimeya*, *aparimāṇa* とされているが、その理由はその五蘊が「空なるもの」だからである。さらに五蘊同様すべての法は「空なるもの」なので、諸法もまた *asamkhyeya*, *aprimeya*, *aparimāṇa* と言われる。要するに「空」=*asamkhyeya*, *aprimeya*, *aparimāṇa* ということを五蘊などの諸法を媒介させて導き出そうとしているのである。決して論理的ではないが、結局 *asamkhyeya* などは「空」という概念に集約されていくため、その語義には違いがないということが説かれており、最後の「以諸法不可得故」という理由によって、すべての存在は「事物」を伴わない「空なるもの」であって、そのため *asamkhyeya* などには実質的に何の区別もないということが述べられている。さて、ここではじめに問題とした一文が説かれる。

世尊のおっしゃる通り、法は不可得である。世尊の説いた法も不可得であり、諸法は不可得であるので、空も不可得なのである。

結局、仏陀の説くあらゆる事柄はすべての実体のない「不可得」なものであり、それゆえまた空も「不可得」なのである。

以上が『放光』の内容だが、すでに述べたように『大品』の記述は『放光』とは異なっている。『大品』でも *asamkhyeya* などの概念に意味の違いがないことは『放光』と同様の手順で説明されるのだが、それに続く文章は次のようになっている。

「そのとおりである、これらの法の意味に区別はない。スプーティよ、この法は言葉で表現できないものである。（しかし）仏陀は方便によって概念的に区別して説くのである。…」

「すばらしいことです、世尊よ、諸法の本質（実相）は言葉で表現できないのです。しかし仏陀は方便によって（言葉で）説くのです。…」

「…すべての法は言葉で表現できないものであり、すべての法が言葉で表現できないことが空なのであり、この『空』も言葉で表現できないのである。」³⁴

asamkhyeya などの概念に差違はなく、したがって、それらは本来は言葉で説明できない「不可説」なものなのだが、仏陀はあえて言葉で区別して説いていると、『大品』は述べている。さらに、この「不可説」はすべての法の本質（諸法実相）が言語表現し得ないこととされ、最終的にはすべての法が言語表現し得ないこと（一切法不可説相）が空性とされる。

第IV節で述べたように、「不可説」という概念は「事物」の存在を前提としていた。今問

題としている『大品』の文章では、言語表現し得ない「事物」が存在し得るということにまでは言及していないが、「不可得」と「不可説」の意味の相違を考えると、『放光』が「不可得」を用いて「諸法」は実際には存在しないということから、「諸法」の意味の無区別性を解き明かそうとしたのとは正反対の結論を予想させるということとは理解できると思う。

ところで、なぜこの部分に「不可説 (anabhilapya)」を読み込もうとしたのかという点について付け加えておく。一般に仏教梵語では, *asamkhyeya*, *aprameya*, *aparimāṇa* などは量が多いことを表わす語であり、常識的に考えれば、なにかが存在することを前提としている概念と言える。ところで *anabhilapya* もこれらの語と同様に「言い尽くせないほど多い」という意味を持っている。すなわち、この部分はものが存在することを読み込みやすい文脈になっており、また *asamkhyeya*, *aprameya*, *aparimāṇa* などと並列して用いられることもある *anabhilapya* という語をここに置くことも決して不自然なことではないのである。そのため、この部分の「不可得 (*anupalambha*)」を「不可説 (*anabhilapya*)」と置き換えようと試みたのではないかと考えられる。

VII. 結論

「不可得 (*anupalambha*)」と「不可説 (*anabhilapya*)」という二つの概念は、『二万五千頌』の文脈においても、まったく正反対の意味合いを持っていた。すなわち、「不可得 (*anupalambha*)」が「事物 (*vastu*)」の存在を否定しているのに対して、「不可説 (*anabhilapya* または *nirabhilapya*)」はその存在を前提としていた。すると、この二つの概念の置き換えは、「事物 (*vastu*)」を否定するか、肯定するかという思想的立場の相違に由来するものと考えられるだろう。第II節で若干触れたように、「不可説 (*anabhilapya*)」が初期の瑜伽行派で重視された概念に非常に近いことを考えると、この書き換えは瑜伽行派の『般若経』解釈の表われたったのではないかと考えられるが、瑜伽行派の具体的な『般若経』解釈の方法について言及することは、本論文の考察範囲を超えているので、ここでは指摘のみにとどめておく。いずれにしろ、「不可得 (*anupalambha*)」から「不可説 (*anabhilapya*)」へという、一見するとさ細なテキストの変化にも、重要な思想史的背景が隠されている可能性があること、また『般若経』の文脈自体にもこうした変化をこうむる要因があるということは十分注意する必要があるだろう。

<略号および使用テキスト>

- BBh *Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1930-1936(2vols), repr. Tokyo, 1971.
- BBhD *Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, Patna, 1978.
- PsP *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra*, Part I, ed. by N. Dutt, London, 1934, Part II-V, ed. by T. Kimura, Tokyo, 1986-1992(3vols).
Tibetan version, Peking edition No731, sDe dGe edition No. 9.
- VinSg *Yogācārabhūmau Vinīścayasamgrahaṇī*, Peking edition No. 5539, sDe dGe edition No. 4038.

『光讚』	『光讚般若波羅蜜經』大正 No. 222.
『放光』	『放光般若波羅蜜經』大正 No. 221.
『大品』	『大品般若波羅蜜經』大正 No. 223.
玄奘訳	『大般若波羅蜜多經』大正 No. 220.
『大智度論』	大正 No. 1509.
「弥勒章」	「弥勒章問章」 see Conze & Iida[1968]

(注記)

¹ 三枝[1983]111-113 参照.

² Conze[1960]1-18 では『般若經』成立の歴史を次のように整理している.

1. 原型となるテキストの作成される時代
2. 上記のテキストの増広される時代
3. 短縮あるいは要約されたテキストによる教義の再解釈される時代
4. 密教の影響を受けたテキストの成立する時代

1 から 4 に対して特定の年代が配当されているが、その配当の仕方については異論も多い。本論文は『般若經』各テキストの成立年代について論じることが目的ではないので、この問題に立ち入ることはしないが、実際には発展・増広、思想的な換骨奪胎が各時代に並行しておこり、各テキストの成立の要因となっている考えられる。三枝[1983]94-95を参照.

³ 梶芳[1944]4-5「梵本と藏本とは歴史的発展をそのうちに含む比較的後世の時代規定下に在る単本である。これに反して、漢訳は同本異訳、あるいは重訳として、各時代規定の下に保存せられる。この各時代規定下にある漢訳本をそれぞれ系統立て、それをそれぞれの原典の存在に還元していくならば、現実に存在する梵本への必然的過程を認識しうることになるのである。」

⁴ PsIV172.29-173.3 : *evam ukte āyuṣmān subhūtir bhgavantam etad avocat : āścaryaṃ bhagavan yāvad iyaṃ dharmānām dharmatā tathāgatena deśyate, sā ca dharmtā anabhilapya yathāham bhagavan bhgavato bhāṣitasārtham ājānāmi, tathā sarvadharmā bhagavann anabhilapyaḥ. bhagavān āha : evam etat subhūte evam etat, sarvadharmāḥ subhūte anabhilapya, yā subhūte dharmānām anabhilapyaṭā sā sūnyatā, na ca sūnyatā śakyābhilapitum.*

⁵ ただし、『放光』の「以諸法不可得，空亦不可得」は「諸法が知覚されないので，空も知覚されない」と述べているだけであり，「不可得であること」＝「空性」とされているわけではない。

⁶ *nirabhilāpya* は初期の瑜伽行派においては勝義的な存在様態を表わすために重視されていた概念であり，そこには瑜伽行派特有の意味が込められていたと考えられる。例えば，BBhでは「言語表現し得ない本質を持っていること」を真如 (*tathatā*) とも言い換えているが (BBh49.4)，『瑜伽師地論』「撰決択分」 (*Viniścayasamgrahani* = VinSg) では，この真如は「すべての言語表現の基体とならない事物 (*vastu*)」であり，実体として存在し，言語表現し得ないことを特相としていると考えられている。

VinSg P zi302b4, D zhi287b3-4: *de bzhin nyid gang zhe na/ chos bdag med pas rab tu phyed ba/ 'phags pa'i ye shes kyi* spyod yul/ mngon par brjod pa** thams cad kyi gzhi'i gnas su ma gyur pa'i dgos po gang yin pa'o//* (真如とは何かというと，法無我として顕れた，聖者の智慧の対象領域であり，すべての言語表現の基体とならない事物である。) *下線部は P 版には欠けている。 **D 版には *mngon par brjod pa tshig* とある。

VinSg P zi303b5, D zhi288b5: *de bzhin nyid rdzas su yod par brjod par bya'am/ btags pa'i yod par*

brjod par bya zhe na/ smras pa/* rdzas su yod par brjod par bya ste/ don dam pas bsdu pa yin pa'i phyir ro// (真如は実有と云うべきか、仮有と云うべきかというなら、答える。実有と云うべきである。勝義に包摂されているので。) *下線部は P 版には欠けている。

VinSg P 'i4b7, D zi4b1:de bzhin nyid kyi rnam pa gang zhe na/ smras pa/ brjod du med pa'i rnam pa yin no// (真如の特相は何かというなら、答える。言語表現し得ないという特相である。)

すなわち、nirabhiḷāpya は「事物」の存在を前提としている概念であり、初期の瑜伽行派はこうした意味を込めてこの概念を用いていたと考えられる。阿[1982]、袴谷[1984]参照。

⁷ BBh48.4-6 : yathābhūtam ca tathatām nirabhiḷāpyasvabhāvatām yathābhūtam prajānāti. iyam ucyate sugrhitā sūnyatā samyakprajñayā supratividdheti.

⁸ 瑜伽行派は nirabhiḷāpya を好んで用いるが、『般若経』ではほとんどの場合 anabhiḷāpya あるいは abhiḷāpya が用いられる。この他に nirabhiḷāpya という形もあるが、これらの語の意味に違いはないと考えられる。しかし、なぜ瑜伽行派が nir-を好むのか、その理由は分からない。なお、同様の傾向は niḥsvabhāva と asvabhāva にも見られる。渡辺[1985]553 参照。

⁹ 瓜生津[1982]96 参照。また『大集経』(大正 13 卷)においても「不可得」から「不可説」への変化が見られるが、その際にも「不可得」に相当する原語は anupalambha と考えられる。(高橋[1999]特に 39 頁参照。)

¹⁰ 本稿では PsP、『放光』、『小品』に限定して考察を行う。問題にする変化が見られるのは『放光』と『小品』の間においてであり、それ以降の漢訳、チベット語訳は基本的にどれもほぼ一致しているので、議論が煩雑になるのを避けるため、特に問題がない限り他の諸本には触れない。なお、『放光』に先立って訳出された『光讚般若』(A.D.286 に竺法護が訳出)では、本論文で問題とする変化の見られる箇所は散逸している。

¹¹ PsP I 24.10-17, 『放光』 3a27-29, 『光讚』 149c25-150a3, 『小品』 219c8-12.

¹² PsP I 197.15-18 : tatra katamā anupalambhasūnyatā/ ye dharmā atītānāgatapratyutpannās te nopalambhyante/ tat kasya hetoh/ nātīte anāgatā upalambhyante/ nāpy anāgate atītāh/ na pratyutpanne 'tītānāgatā upalambhyante/ nāpy atītānāgatayoh pratyutpannā eṣām iyam anupalabdhir ādivisuddhitvāt akūṭasthāvināsitām upādāya/ tat kasya hetoh/ prakṛtir eṣām eṣā/ iyam ucyate anupalambhasūnyatā/ (下線部は PsP では atītā anāgate yāh とあるが、東大写本 No.234, 101a9 により上記のように改める。)

『光讚』 189c27-190a1 : 彼何謂不可得無所有空。一切諸法亦不可得。無所毀害。不可壞起。所以者何，本淨故。

『放光』 23b3-5 : 何等為無所得空。從無著無壞至無所得法亦無所得。是為無所得空。

『小品』 250c19-21 : 何等為不可得空。求諸法不可得是不可得空。非常非滅故。何以故，性自爾。是名不可得空。

¹³ 250c19-21 : 何等為不可得空。求諸法不可得是不可得空。非常非滅故。何以故。性自爾。是名不可得空。

¹⁴ 『大智度論』の作者や年代についてはいくつか問題があるが、今日では原典はインドにおいて成立したものと考えられており、また漢訳年代から考えて、4 世紀以前の成立であることは間違いがない。また翻訳者とされる鳩摩羅什がアーリヤ人種であり、サンスクリットと同系統の言語を使用していたらしいことが指摘されている(加藤[1983]参照、先行研究もここにまとめられている)。こうしたことを考慮すれば、仮に鳩摩羅什による加筆、あるいは完全に鳩摩羅什の著作であることを認めたととしても、そのことによって『般若経』理解のための『大智度論』の資料的価値が下がることはないだろう。(近年の研究としては加藤[1996]参照。)

¹⁵ 『大智度論』 295c6-296a9 : 不可得空者，有人言，「於衆界入中，我法常法不可得故，名為不可得空。」有人言，「諸因緣中，求法不可得，如五指中拳不可得故，名為不可得空。」有人言，「一切法及因緣畢竟不可得故，名為不可得空。」

¹⁶ 295c11-13 : 問曰，「何以故，名不可得空。為智力少故不可得，為實無故不可得。」答曰，「諸法實無故不可得，非智力少也。」

¹⁷ 『大智度論』295c20-22：問曰、「何事不可得。」答曰、「一切法乃至無餘涅槃不可得故，名不可得空。」なお，Lamotte[1976]2147では、「事不可得」を *vastvanupalambha* としている。

¹⁸ 『大智度論』では、ここではじめて「事」という表現が用いられる。この箇所だけ「法」を「事」と表現した理由は不明だが、瑜伽行派が「事物 (*vastu*)」の实在を前提に自派の学説を構成していることと関係があるのかも知れない。

¹⁹ 瓜生津[1982]では、『般若経』への言及はないものの、*anupalambha* とそれに関連する多くの用例が集められ、分析されており、参考になる。

²⁰ 『大智度論』584b11-15：爾時須菩提白仏、「希有世尊，諸法実相雖不可説，而仏以方便力説。如我解仏義，非但実相不可説，一切法亦不可説。」仏可其言而説因縁。一切法終歸於空故不可説。（その時スプーティが仏陀に「諸法の本質は言葉で表現できないけれども、しかし仏陀は方便によって（本質を）説くのです。私が仏陀の（おっしゃる）意味を理解しますには、本質だけが言葉で表現できないのではなく、すべての存在も言葉で表現し得ないのです。」と言ったのだが、仏陀はその言葉を認め、理由を説明した。（すなわち）すべての「存在」は最終的に「空」に帰するので言葉で表現できないのである。）

²¹ 「弥勒請問章」は『二万五千頌』のサンスクリット原典およびチベット語訳、『一万八千頌』のチベット語訳中に見られるが、そこでは瑜伽行派の三性説が説かれており、後代の瑜伽行派によって『般若経』に書き加えられたものであろうと一般に考えられている。（詳細は袴谷[1975]を参照。）したがって、「弥勒章」は純粹に『般若経』の思想を説くものではなく、むしろ瑜伽行派の文献と見るべきなのだが、今回は『二万五千頌』という一つのテキストを構成する要素として、あえて「弥勒章」の *nirabhilapya* を『般若経』にみられる用例として取り上げることにする。なお、「弥勒章」原文へ言及する場合は Conze & Iida[1968]の段落番号によって示す。

²² PsP I 38.6-10 : rūpam eva sūnyatā vedanaiva sūnyatā ... tat kasya hetoḥ/ tathā hi ... nāmamātram idaṃ rūpam vedanā... 『放光』4c22-23：五陰即是空，空即是五陰。何以故。但字耳。『小品』221c1-4：色即是空，空即是色，受想行識即是空，空即是色。何以故。舍利弗，但有名字故謂為菩提，…但有名字故謂為空。

²³ (8) āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam tasmīn saṃskāranimittam vastuni yad idaṃ rūpam iti ... (「これは色である」というこの偶然的な名称がこの形成因である事物に付与される。)

²⁴ (26) loka-saṃketa-vyavahārato maitreya rūpam asti, na tu paramārthato...

²⁵ (27) maitreya āha:yathā khalv ahaṃ bhagavan bhagavato bhāṣitasārtham ājānāmi, nirabhilāpyā eva dhātuḥ paramārthataḥ ,...

²⁶ (27) sacet bhagavan nirabhilāpyā dhātuḥ paramārthataḥ, tat katham yat tat saṃskāranimittam vasttu yatra rūpam ity āgantukan nāmadheyam prakṣipyate... paramārthato na bhavati? sacet tan na paramāthatas, katham nirabhilāpyā dhātur bhavati, saṃskāranimittavastu nirabhilāpyā dhātur iti na yujyate ?

²⁷ (30) yat tat saṃskāra-nimittam vastus tan nirabhilāpyād dhātor na-anyan na-apy anyan.

²⁸ (30) マイトレーヤよ、もし形成因としての事物と言語表現し得ない本質的存在が異ならないとすれば、その場合、すべての凡夫たちが完全に涅槃し、無上正等覚を得ることになるだろう。(31) マイトレーヤよ、もし形成因としての事物と言語表現し得ない本質が異なるとすれば、その場合、それに基づいてかの言語表現し得ない本質の洞察があり得る（形成）因さえも知覚しないことになるであろう。(30) saṃskāranimittāt ced vastunā Maitraya nirabhilāpyā dhātur nānyā syād apidānīm sarvabālaprthagjanāḥ parinirvāyur anuttarām samyaksambodhim abhisambuddheran.(31) anyas cen Maitraya saṃskāranimittād vastuno nirabhilāpyā dhātuḥ syād apidānīm tad api nimittan nopalabhyeta. yatas tasya nirbhilāpyasya dhātoḥ pravedho bhavet.

本質的存在の洞察がなぜ「事物」を前提としているのかという理由については「弥勒章」は何も触れていない。おそらく、勝義的境地への到達はいきなり達成されるわけではなく、

認識可能な世俗の世界を出発点とせざるを得ないので、世俗的存在と勝義的存在がまったく異なるものとする、絶対に勝義的境地への到達はあり得ないことになるということなのであろう。(Conze[1979]647note12 参照) また、両者が異なる場合に形成因である「事物」を知覚しないことになる理由にも触れられていない。般若波羅蜜を實踐している菩薩の認識は勝義的存在に向けられているので、世俗的な「事物」を知覚しないことになるが、その場合には先に述べたような理由で勝義的境地への到達はあり得ないことになるという矛盾を指摘しているのであろうか。

²⁹ PsP I 38.3-39.5 : tathā hi sūnyatayā na rūpaṃ sūnyaṃ ... nānyatra rūpāc chūnyatā ... tat kasya hetoḥ/ rūpaṃ eva sūnyatā ... sūnayaiva rūpaṃ/ tat kasya hetoḥ/ tathā hi ... nāmamātram idaṃ rūpaṃ .../ tathā hi māyopaṃ rūpaṃ ... māyā ca nāmamātram .../ ...tāni bodhisattvaḥ prajñāpāramitāyām caran sarvanāmāni na samanupaśyati asamanupaśyan nābhiniṣiate/ punar aparaṃ śāriputra bodhisattvaḥ prajñāpāramitāyām caran naivam upaparīkṣate ...nāmamātram idaṃ yad uta rūpaṃ iti/... tad yathāpi nāma śāriputra ātmeti cocyate/ na cātmā upalabhyate/ ... anupalambhaśūnyatām upādāya/

『放光』4c22-28：五陰即是空，空即是五陰。何以故。但字耳。…菩薩行般若波羅蜜，不見諸法之字。以無所見故無所入。

『光讚』152a22-b2：所謂空者色則為空…，所以者何，所謂菩薩但假号耳。…菩薩摩訶薩則為行般若波羅蜜一切不見有名号也已無所見亦不見，則無所倚。則為行般若波羅蜜。

『大品』221c1-4：色即是空，空即是色，…何以故。舍利弗，但有名字故謂為菩提，…但有名字故謂為空。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。

³⁰ PsP II 33.17 : nedaṃ bhadanta subhūte dharmādhivacanam āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam, avastukam etan nāmadheyam prakṣiptam, anārambaṇam etan nāmadheyam prakṣiptam yad uta sattvaḥ sattva iti.

『放光』43a3-4：唯須菩提無有也。拘翼，無有說作衆生者，何所衆生有底。

『光讚』216a26-29：此無法教亦無非法教。此名字者，從緣客來，悉無所有無本形像，但似假名。所謂言人人無因緣橫為立字。

『大品』279b13-15：無有法名衆生，假名故為衆生。是名字本無有法亦無所趣，強為作名。

³¹ 『放光』「甚深品」大正 8, 89c-91c, 『大品』「深奧品」同 343c-346c.

³² この部分は諸本・諸訳で異読が多い。『放光』では「阿僧祇者為無有数。①有数身亦不可得，無有数身亦不可得。無有量者當來過去今現在②不可限，不可量又不可思議。」(90c16-18)と説かれ、『大品』では「無數者名不墮数中，③若有為性中，若無為性中。無量者量不可得，若過去若未來若現在。無辺者諸法④辺不可得。」(345b18-20)と説かれているが、まず『放光』①「有数身」・「無有数身」の内容はよく分からない。この部分が『大品』③に対応することから考えると「有為性」・「無為性」のことを指しているとも考えられるが、PsPには「有為・無為」に相当する記述はまったく見られない(PsP171.26-27)。一方、チベット語訳(thi175a4)は'dus byas kyi khams・'dus ma byas kyi khams, 玄奘訳(271b23, 637c11)は「有為界」・「無為界」となっており、『放光』の「身」, 『大品』の「性」を dhātu の訳と考えればこれらは一致する。このことから PsP には欠落があるのではないかと考えられるので, asamkhyeya は「有為界・無為界中に数が知覚されないこと」と理解しておく。また、『放光』②は「不可限，不可量」となっているが, 「不可量，不可限」と前後を入れ替えた方が意味が通じるのではないかと思うが断言はできない。さらに『大品』④「辺不可得」であるが, 『放光』は「不可思議」, PsP(171.29)は yan na śakyam pramātam, チベット語訳(thi175a5) gang gshal bar mi nye pa'o となっており, いずれも「計り知れないもの」という意味である

と考えられる。一方、玄奘訳 (271b25, 637c12) は「辺不可得，不可測度彼（法）辺際故」とあり、『大品』と『放光』の折衷型になっている。いずれも「程度が計り知れない」といったような意味であろうと考えられるので，ここでもその意味で解釈する。ただし、『二万五千頌』はこれらの概念に差がないことを最終的に説明しようとしているので，それぞれの内容に関わる区別にまで気を配る必要はないだろう。

³³ 放光 (90c20-28) : 須菩提言，「世尊，何因五陰不可量不可数不可限。」仏言，「五陰空不可数不可量。」云何，世尊，但五陰空，諸法為不空耶。」仏言「我初不説諸法空耶。」世尊，亦諸法空耳。世尊，空者為是不可尽，為是不可数，為是不可量。」空者不可数，不可量亦不可平相。」世尊，是法義解亦不可得若干。」仏言「如須菩提所説無異。以諸法不可得故。」ただし，「不可平相」の意味はよく分からない。

³⁴ 『大品』 (345c4-13) 「如是如是，是法義無別異。須菩提，是法不可説。仏以方便力故分別説。…」希有，世尊，諸法実相不可説。而仏以方便力故説…」「…如是如是，須菩提，一切法不可説，一切法不可説相即是空，是空不可説。」

(参考文献)

- 瓜生津隆真 [1982] 無所得と空，『田村芳郎博士還暦記念論集 仏教教理の研究』95-113
東京：春秋社。
- 加藤純章 [1983] 大智度論の世界，『講座大乘仏教』2, 151-191, 東京：春秋社。
- 加藤純章 [1996] 羅什と『大智度論』，『印度哲学仏教学』11, 32-58.
- 三枝充恵 [1983] 般若経の成立，『講座大乘仏教』2, 87-122, 東京：春秋社。
- 梶芳光運 [1980] 『大乘仏教の成立史的研究』原始般若経の研究その一東京：山喜房。
- 渡辺章悟 [1985] 「般若経」における無自性と abhāvasvabhāva,
『印仏研』33-2, 553-554.
- 高橋晃一 [1999] 『大集経』に見られる anabhilāpya の用例と『菩薩地』の
思想形成との関連について，『インド哲学仏教学研究』6, 31-45.
- 袴谷憲昭 [1975] 弥勒請問章，『駒沢大学仏教学部論集』6, 210-190.
- 袴谷憲昭 [1984] 空性理解の問題点，『理想』610, 50-64.
- 阿理生 [1982] 瑜伽行派 (Yogācārāḥ) の問題点，『哲学年報』41, 25-53.
- Conze, E. [1960] *The Prajñāpāramitā Literature*, Netherlands.
- Conze, E. [1975] *The Large Sutra on Perfect Wisdom*, Berkeley.
- Conze, E. & Iida, Sh. [1968] "Maitreya's Questions" in the *Prajñāpāramitā*, *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de Louis Renou*, Paris.
- Lamotte, É. [1976] *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Vol.4, Louvain.

2000,2,6 稿

たかはし こういち 東京大学大学院博士課程

Śūnyatā, Anupalambha and Anabhilāpya in the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā :
A Piece of Evidence for the Yogācāras' Modification to the Text

TAKAHASHI, Koichi

There is a rich variety of Mahāyāna texts titled *Prajñāpāramitā*, many of which have their Chinese or Tibetan translations available in addition to or without Sanskrit originals. Dr. Kajiyoshi has rightly emphasized the significance of comparing Sanskrit, Chinese and Tibetan versions of each *Prajñāpāramitā* sūtra for studying the process of textual formation and development, because in his view Sanskrit originals and Tibetan translations generally show evidence of having been influenced by later more developed ideas in comparison with their corresponding Chinese versions, which seem to represent earlier stages.

In accordance with this view, the present study makes an attempt to shed new light upon a phase of the textual development of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (= PsP). Specifically, we pay attention to a particular passage concerned with a certain aspect of emptiness (*śūnyatā*). Namely, the available Sanskrit text of the PsP says: “The inexpressibility (*anabhilāpyatā*) of all dharmas is emptiness” (PsP, vol.4, 1732-3). As for the Chinese renderings, Kumārajīva (A.D. 344-413) and other translators after him evidently put ‘*anabhilāpyatā*’ or some other word of the same meaning into ‘bu ke shuo’ (不可說, inexpressible), whereas an earlier translation by Mokṣala (ca. 3rd-4th cent. A.D.) has for the corresponding phrase ‘bu ke de’ (不可得), for which the most probable Sanskrit equivalent is *anupalambha*, ‘non-perception’. What does this difference mean?

On the one hand, it is worth noting that the term *anupalambha* often occurs in the explanation of an aspect of emptiness such as ‘non-perceptibility’ (*anupalambha-śūnyatā*) in many kinds of *Prajñāpāramitā* texts, including the PsP. In this sense, ‘*anupalambha*’ may fit quite well in the above sentence.

On the other hand, the word *anabhilāpya/lāpya* could be better understood in the present context in close connection with the concept of *nirabhilāpyatā* (inexpressibility) found in the section ‘Maitreya’s Question’ in the PsP, which is now generally accepted by scholars as a later interpolation by the Yogācāra school.

Moreover, there seems to lie behind this terminological difference a significant shift in the idea of *śūnyatā*. According to the *Da zhidu lun* (『大智度論』), *anupalambha-śūnyatā* represents the idea that there are no dharmas because they are not perceived. It seems to imply the denial of the existence of ultimate reality (*vastu*) as the foundation of ‘names only’.

The connotations of ‘*nirabhilāpya*’ as well as ‘*anabhilāpya*’ stand in sharp contrast with this. As technical terms of the Yogācāras, both words implicitly mean the existence of the essence of dharmas on the ultimate level in spite of its nature of inexpressibility. For instance, the

Bodhisattvabhūmi says: “[When] he truly knows the actually true essence, i.e. the condition of having an inexpressible nature (*nirabhilāpyasvabhāvatā*), this is called ‘emptiness rightly acquired’”(48.4-6). Likewise, the *Samdhinirmocanasūtra* reads: “There is no expression without reference to any real entity (*vastu*). What is the real entity? It is something to be recognized as inexpressible (*anabhilāpya*) by Saints’ noble insight and perception” (Peking ed., No.774.Ñu 3b3-5). Substantially the same idea of *nirabhilāpya* is found in the section ‘Maitreya’s Question’ too. Accordingly, one might as well interpret ‘*anabhilāpya*’ in the quoted passage of the PsP in the same meaning.

From what is stated above, it may be concluded with considerable certainty that the mentioned disagreement in Chinese translations reflects a textual change from ‘*anupalambha*’ to ‘*anabhilāpya*’ in the Sanskrit original of the PsP, and that this textual change was introduced by the Yogācāras. In other words, one finds here a trace of the Yogācāras’ modification of the PsP text, and this instance of textual modification, though it might seem rather slight at first sight, implies a radical change in the understanding of the central topic of *Prajñāpāramitā* texts, i.e. *sūnyatā*.