ブッダが悟った智慧とは何か

望月海慧

1. はじめに

ブッダが悟った智慧とはどのようなものであったのが。ブッダが何らかの悟りを得たことから仏教が始まり、それがどのようなものであったのかを伝え、解釈することで経典が編纂され、仏教思想史が展開してきた。この悟りの内容を解明することは仏教者の主題となるものであり、それを追体験するためにさまざまな修行法が考案されてきた。

後期のインド仏教徒は、それにより獲得されるべき目標として「智慧」を設定した。例えば、チベットに仏教を伝えたディーバンカラシュリージュニャーナはその主著である『菩提道灯論』において、悟りへの道の目標として「智慧」の獲得をあげている。このことは、ブッダの悟りを追体験するための修行道を示しているだけでなく、ブッダが悟った智慧とはどのようなものであったのかという彼自身の解釈を示すものでもある。

では、彼が理解していたブッダが悟った智慧とはどのようなものであり、それはどのように獲得されるものなのか。『菩提道灯論』では瞑想修行により止を完成した後に観をどのように学ぶのかについて、

それ故に煩悩と所知の障害を残らずに捨てるために、智慧の完成の ョーガを常に方便を用いて修習すべきである。「BPP 169-172〕

ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧) - 29 -

と述べられている。すなわち、六波羅蜜の最初の五項を方便として智慧 (prajñā) の完成が得られるとする。続いて『伽耶山頂経』と『維摩経』 に基づいて方便と智慧の相関関係を述べた後に、

方便を修習することにより自分自身で智慧を正しく修習する者は菩 提を速やかに得るが、無我だけの修習ではそうではない。

蘊・界・処は生じることがないと分別し、自性を欠くものであると 知ることが智慧であると正しく解説されている。「BPP 185-192〕

と述べられている。先行するカマラシーラに従い、智慧とは無自性を理解することであり、それは四支生滅・金剛片・離一多・縁起の四大因から知られるものとされている。またこの智慧自身も四大因により考察すると成立しないとして、

智慧によりすべての法のいかなる自性も見られず、その正しく解説 された智慧自身を考察することなく、彼は修習すべきである。[BPP 217-220]

と述べられている。ただしこの智慧は勝義において存在しないものであるとし、

以上のように、空性を修習した後に、次第に暖などを得てから、歓喜 [地] などを得るであろう。仏の菩提は遠くない。[BPP 237-240] と述べられ、智慧を獲得した後にさらに悟りのステージを進んでいくことが述べられている。

もちろんこのような悟りを目的とする智慧については初期仏教文献には 説かれておらず,後期中観学派独自の理解ということになるのであろうが, ブッダの悟りを追体験する一つの在り方を示すものである。そこでは悟り への階梯には智慧の獲得が必要であり,それによりブッダの悟りを追体験 できると理解されていたことがわかる。

─ 30 ─ ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧)

2. ブッダ最初の悟りに関する記述

後期インド仏教では、ブッダの悟りの追体験として智慧が言及されているが、はたして初期仏教ではどうであったのだろうか。これについては、すでにランベルト・シュミットハウゼンの先行研究「初期仏教における『解脱智』と『悟り』の記述や理論の諸相」において詳細な調査研究が発表されているので、この先行研究に基づき、私見を提示する。

まずブッダの悟りを表す語として「悟り([sam] bodhi)」があり、弟子たちがそれを追体験したものを表す語として「解脱智(ājñā/aññā)」がある。もちろん両者は同一内容を示すものではないが、前者の内容自身を実践者が解釈したものが後者であることから、全く異質なものとも言えない。さらには、前者の記述がすでに第三者による解釈を排除できないものであることから、両者はそのような差異をともなうものとして解釈されていたとしか言うことはできないのである。

この出発点とされるブッダの悟りの過程とその内容を伝えているとされる最初の説法については、「初転法輪経」として編集されている。それは律蔵の「大品($Mah\bar{a}vagga$)」と『サンユッタ・ニカーヤ』 56.11などに伝承されているが、少なくとも三つの独立した部分から成り立っている。その最後の部分が悟りの内容であり、それは、

- a)四諦とは何かと言うことと.
- b) それらがそれぞれ十分に認識され (parijñeya), 捨てられ (prahātavya), 理解され (sākṣātkartavya), 修行される (bhāva-yitavya) べきでると言うことと,
- c) この仕事か完成されたこと

と定義されている。しかしながら、これは洗練されたものであり、ブッダ ブッダが悟った智慧とは何か(望月海薫) - 31 - の悟りの本来の内容を伝えてはいないようである。

ブッダの悟りを記述する別の資料として、『マッジマ・ニカーヤ』第4 経「怖駭経」がある。そこでの悟りの内容は、弟子たちの解脱智の描写と 一致しており、悟りや解脱智は、心が漏の消滅の認識に向けられた後の第 四禅において起るとされる。それは、

- a) 四諦が知られ、
- b)漏と、それらの生起と、その滅と、滅に導く道が知られ、
- c) それを知ることで、心は欲望・存在・無明という漏から解脱し、
- d)その解脱したという智が生じ、もはや転生しないと認識される。とまとめられる。この記述は比較的古いものではあるが、本来の悟りの説明を表すものとして受け入れられない。しかしながら、それ以前にも解脱や悟りが四諦の洞察により得られるという理論は『スッタニパータ』726にも見ることができる:

苦しみとは何であるかを知り、苦しみの生起を知り、苦しみがすべてにわたって余す所なく止滅する境地を知り、苦しみを静めるかの道も知っている人々

これは本質的に「転法輪経」の出発点に一致するものである。少なくとも解脱は漏の消滅や渇愛の停止を含むものであったと言える。また、そこでは自身が解脱したという自覚は欠くことができないものである。

3. 悟りと解脱智の心理的分析

シュミットハウゼンは、このような経典に説かれた悟りや解脱智の内容が、心理的にもっともらしいもプロセス示すものかを考察する。この解脱智により破壊されるべき束縛の原因は心理的要因であり、それは渇愛(tṛṣṇā/taṇhā)やそれと無明(avidyā)の両者に含まれる漏である。こ - 32 - ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧)

のうち、無明が四諦の無知とするならば、その理解により無明が滅するということは理解しやすい。しかしながら渇愛については、苦諦を除く三諦においてはその心理的効果としてその滅を理解することは難しく、解脱智の理論に対する異なる説明が必要とされる。

ここでまず考察されるべきブッダの個人的な悟りは、それ以前には知られていなかった解脱の本質に要約することができる四諦の発見と、自身が解脱に達してもはや転生はないという確信と言う二つの本質的に異なる面を含んでいる。悟りとは、自分が悟りを得た(あるいは解脱した)という認識を前提とするものであり、四諦の認識はそれに先行するものとなる。弟子たちも、渇望を根絶することを望んで、自らの解脱智を得るために、四諦を洞察することで、この悟りを再生することになるのである。

この悟りと解脱智は、もっとも基本的な真理よりなるという事実により特徴付けられるようになった。その悟りや解脱智の内容は、四諦の理解が縁起により補われ、次第に縁起により取って代わられるようになる。他方で、小乗部派では無我の教義により取って代わられるようになった。このような展開はすでに初期の段階で始まっていたようである。「転法輪経」では、悟りは、その原因が捨てられるべきであり、その道が実践されるべきであるという智慧を含んでおり、「型にはまった詳細な記述」では、四諦の理解は漏とその生起などの理解により補われ、漏の強調は解脱智の最終目的(すなわち苦の停止)から即時的もの(すなわち漏の停止)への注目点の移行を意味しているとされる。

4. 悟りと解脱智の再解釈

ルイ・ドゥ・ラ・ヴァッレ・プサンは『サンユッタ・ニカーヤ』 12.68 や『アンヌッタラ・ニカーヤ』 6.16などの初期経典に依り,解脱智の解釈 ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧) -33

には「合理主義的」概念に基づくものと、「神秘的な」概念に基づくものがあるとする。

この後者によると、解脱は今生での涅槃や死の範囲を超えた領域(amatā dhātu)が「その身体により」実現され触れられる(kāyena phusitvā)ことを必要としており、その「今生での涅槃」は想受滅(saṃjñāved(ay)itanirodha/saññāvedayitanirodha)と結びつけらている。しかしながら、弟子たちの解脱智の記述では、想受滅の獲得の後に「その漏は智慧で見た後に完全に滅した」と言う句が続いている。すなわち想受滅の後に智慧が生じることから、この智慧は普通の分析的で概念化されたものではありえないことになる。ここでは智慧は漏の消滅に欠くことができないと認識されており、さらには想受滅自身や涅槃がこの智慧の内容であったことさえも示している。

他方で、「合理主義的」概念に基づいて、解脱智を存在や(例えば五蘊としての)その根本的要因の否定的性質、特に苦や不快や無我の理解や洞察として述べる経典もある。『マッジマ・ニカーヤ』第22経「蛇喩経」では、五蘊は苦や不快や無我であり、自分自身に属しておらず、それらは正しい智慧によりそのように見られなければならず、それらをそのように見る者はそれらから離脱し、解脱に達するということが明らかにされている。『アンヌッタラ・ニカーヤ』4.41では、五蘊の生滅(udayabbaya)の理解が漏の滅に貢献すると述べられており、『サンユッタ・ニカーヤ』22,95では、離脱と解脱を引き起こすのは空(rittaka)で中身がなく(tucchaka)核心や実質を欠いている(asāraka)蘊の理解であるとされている。これらの文章では、悟りや解脱智を得るために禅定を必要とするとは述べられていない。例えば前述の『アンヌッタラ・ニカーヤ』4.41では、禅の修習は今生における快適な状態(diṭṭhadhamma-sukhavihāra)のみに貢一34 — ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧)

献するとしか述べられておらず、律では、智慧と解脱は本質的に説法を聞くことで引き起こされるものである。

ドゥ・ラ・ヴァッレ・プサンは、これらを「肯定的な神秘的流れ」と「否定的な知的流れ」とするが、その両者を調和するような経典も見ることができる。『マッジマ・ニカーヤ』の第64経「五下分結経」の末尾の記述は次第定(anupūrvavihāra)のパターンに基づいているが、そこでは想受滅は解脱智の基盤としては受け入れておらず、それは観念構成を含む禅定に住する限り可能であると述べている。解脱智は禅定状態に限定されるものの、そこで考察されるものは無常性である。さらに解脱智により認識されるものは、平和で(santa)すばらしい(paṇīta)死を超えた領域である涅槃とされている。ただし涅槃を実現する解脱は想受滅解脱とは異なり、想が明らかに存在する禅定においてのみ到達できるものである。

さらに『マッジマ・ニカーヤ』第111経「アヌバダ経」では、「想受滅解脱のプロセス」を含んでいるものの、想を欠いたこれらの状態から再び起き上がった後に無常性が熟考されるとする。まだ同じ『マッジマ・ニカーヤ』第121経「小空経」では、想受滅に関係する「無相心三昧(animitto cetosamādhi)」が述べられている。無相定でさえ、故意に作り出され(abhisaṅkhata)、意図的に(abhisaňcetayita)もたらされたものであり、それ故にそれは無常で(anicca)、破壊に支配されている(nirodhadhamma)ものである。この見解により、心が漏から解放され、自分がもはや転生しない阿羅漢であると知ることになる。これらのテキストは、体験主義的な傾向に知的要素を融合する試みとされている。このことは、前者に対して問題意識をもち、それを修正しようとしたグループが存在していたことを示唆している。

5. 悟りと解脱智の理論の展開

悟りと解脱智の内容については、初期経典においてさまざまな解釈があったことがわかる。それは小乗部派においても、さらなる展開をもたらした。

説一切有部・毘婆沙師は、原則として四諦の理解よりなる解脱智と悟りの古い見解に忠実であった。説一切有部では、想受滅の達成に解脱機能はなく、それは涅槃に似ているだけの実体であり、ある種の意識やいかなる心的要因も完全に欠けている没頭状態に達するものとみなしている。

後代のパーリ上座部の解脱智の理論は、『アンヌッタラ・ニカーヤ』 10.6や前述の「五下分結経」のような経典に基づいている。その解脱智は、無常や無我などの洞察と言う予備的段階を含んだ上で、涅槃をその対象としている。ただし『清浄道論』では、涅槃が解脱の瞬間であると宣言するが、その際に四諦が達成されたことも断言しており、まだ他の真理が理解されるとする。

ハリヴァルマンの『成実論』では、解脱智は四聖諦の完全なる理解により達成されるという毘婆沙師の見解は拒まれている。四聖諦は世俗諦に言及するものであり、その洞察はまだ解脱智ではなく、すべての世俗的領域からの離脱すなわち涅槃の体験やその洞察によってのみ解脱智に至ることになるとされている。

シュミットハウゼンの論考は初期仏教における問題を扱うものであるが、 最後に大乗仏教について言及する。そこでは、無我の理解と滅諦の理解の 区別はなされず、「肯定的体験的」伝承と「否定的知的」伝承が融合され るようになったとする。またその解脱智の理論は、明らかに神秘的体験に 言及するものであり、滅尽定が完全に無意識と見なされる一方で、神秘体 - 36 - ブッダが悟った智慧とは何か(望月海薫) 験は意識をともならものとされている。

6. まとめ

以上の考察から、インド仏教後期の文献に見られるような無自性を認識することが解脱智であるという認識は、初期仏教の段階ではなかったことがわかる。しかしながら、少なくともこのような解釈に至る背景を確認することはできた。まず、ブッダの悟った智慧は、四諦として描写されている。そこでは苦の原因である漏を排除することが目的とされている。その心理的要因の具体的方法として、一方では想受滅解脱という「肯定的神秘的」解釈が生じ、他方では智慧による無常性解脱という「否定的知的」解釈が生じたと言える。後者を支持する者たちが、この智慧の内容をさらに再解釈して、縁起や無我という教義をブッダの悟りの再現として導入していったのであろう。

この智慧が何を意味するのかによりさまざまな解釈が生じてきたのであろうが、そのことはブッダの悟りの内容を智慧により変換しようとする解釈学を意味するものである。ブッダ自身は、その追随者たちと比べると、この「智慧」という概念にそれほど強い意味を与えていなかったようである。この「智慧」という概念がブッダの悟りの内容を意味するようになり、弟子たちがそれを追体験することを目指すようになって重要視されたのではないだろうか。すなわち、最初の段階では彼の悟りの内容を四諦や縁起などにより具体的に解釈していたのだが、次第にそれを「智慧」という概念に置き換えるようになったのであろう。

最後に、本稿の最初に言及した『菩提道灯論』に説かれる解釈は、肯定 的神秘的流れなのか、それとも否定的知的流れなのか。悟りを得るために 禅定により諸存在の空性を理解するということは明らかに知的流れを継承

ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧) - 37 -

するものである。これは先行する中観思想の解釈に従うものであり、中観論者を自称する者としては必然的なものである。しかしながら、『菩提道灯論』では、この空性を理解した後に、密教的修行が求められている。同論ではその具体的内容については詳論されないが、それは神秘的体験をともなうものであると推測できる。それ故に、彼は知的流れのみを受容していたとは言えない。またこのことは、仏教思想史において常に知的流れと神秘的流れとのジレンマが存在していたことを意味するものでもある。

参考文献

Bareau 1963 Andre Bareau, Recherches sur la biographie du Buddha dans las Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: de la quete de l'Eveil a la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana, Paris.

榎本 1979 榎本文雄「āsrava (漏) の成立について――主にジャイナ古層 経典における――」『仏教史学研究』22-1, pp. 17-42.

榎本 1982 同「初期仏典における三明の展開」『仏教研究』12, pp. 63-81.

前田 2005 前田惠学「釈尊の悟りには展開があった」『印度学仏教学研究』 54-1, pp. 21-24.

宮元 2004 宮元啓一『ブッダが考えたこと』春秋社.

宮元 2005 同『仏教かく始まりき パーリ仏典『大品』を読む』春秋社.

水野 1970 水野弘元「転法輪経について」『仏教研究』1, pp. 114-92.

水野 1997 同「原始仏教および部派仏教における般若について」『水野弘元 著作集第二巻 仏教教理研究』春秋社.

望月 2003 望月海慧「ディーパンカラシュリージュニャーナの『菩提道灯論 細疏』和訳(6)」『身延論叢』8. pp. 1-45.

桜部 1983 桜部建「 $L \cdot シュミットハウゼン『初期仏教における"智"と"覚"についての叙述あるいは理論の諸相について』」『仏教学セミナー』38, pp. 61-69.$

佐々木 1963 佐々木現順「智慧の概念」『大谷大学研究年報』6, pp. 153-215. Schmithausen 1981 Lambert Schmithausen, "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in early Buddhism", in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (*Gedenkschrift*

für L. Alsdorf), ed. K. Bruhn and A. Wezler, Wiesbaden, pp. 199-250.

高崎 1987 高崎直道・加藤純章・津田真一「智慧」早島鏡正監修・高崎直道 編集代表『仏教・インド思想辞典』春秋社, pp. 294-299.

武邑 1995 武邑尚邦『インド仏教教学――体系と展相――』法蔵館.

富樫 2005 富樫櫻子訳:アンドレ・バロー著『ブッダの教え 初期仏典をた どって(En suivant Bouddha)』大東出版社.

de la Vallée Poussin 1937 Louis de la Vallée Poussin, "Musīla et Nārada", in: *Melanges chinois et bouddhiques 6* (1936-7), pp. 189-222.

Vetter 1988 Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, E. J. Brill: Leiden.

註

- (1) 学術大会発表時には、榎本文雄先生(大阪大学)、岩田孝先生(早稲田大学)には貴重なご教示を頂き、桂紹隆先生(龍谷大学)には本稿の視点について重要なご教示を頂いた。また、本稿は筆者自身の文献学研究に基づくものではなく、あくまでもランベルト・シュミットハウゼン先生(ハンブルク大学)の優れた先行研究に基づいて、筆者の視点を加えただけのものである。これらの学恩がすべて本稿に生かされているとも思えないが、これらの諸先生にはここに記して御礼申し上げる。
- (2) 宮元 2004, pp. 93-98は、「ブッダ」は「目覚める」を意味する自動詞から 派生した過去受動分詞であるから、この語は目的語である悟りの内容に対す る問いを立てるのは愚問であると言うのだが、予想に反して氏は「十二因縁 を知って目覚めた」という解答を用意している。このコンテキストでは、『律 蔵』の「マハーヴァッガ」には悟りの内容が説かれていないので、それを特 定することができないという説に対する批判であり、それ故に愚問であるこ とは、その解答が明確であるので、その問いを立てることに意味がないと主 張しているように思える。「学問性」を強く主張する著者から、このような 断定をすることに驚いた。本書が一般向けの著書であることから、あまりに 専門的な問題に言及できないことも承知であるが、少なくとも「はじめに」 の末尾の文章には責任をもつべきであろう。しかしながら、筆者は、同書の pp. 58-62における「真理を突如として見いだしてブッダになった」という説 に対する批判は正論だと思うが、「マハーヴァッガ」が最古の記述を伝えて いるのかということとその悟りの内容が十二因縁であると言う点に対して, 優れた先行研究の成果が無視されており、それは氏が批判する解釈学的手法 と大差ないように思える。

- (3) 釈尊が何らかの悟りを得ることで仏教が始まったことは事実であろうが、はたしてその開始時点で完全なる教義が成立していたのであろうか。それ故に、前田2005のような視点は、学会発表時に藤田宏達氏により批判された(経典というものは、結局は編纂者の意図によるものものでしかない)ものの、その観点は有効なものと思える。その可能性は明らかではないが、残された資料から釈尊が仏教の教義をどのように形成して行ったのかということを考察することは重要な問題である。
- (4) 以下の『菩提道灯論』に関する記述については、望月2003を参照。
- (5) Samvṛṭṭiparamārṭhasatyanirdeśasūṭra. Tib. D. No. 179, Ma 260a2: 勝義において一切法の智慧を考察してから、求めることもなく、把握することもない。その智慧自身も勝義において存在せず、知覚できないので、世俗における智慧をそなえている。
- (6) 後の大乗仏教と比べると、初期仏教では「智慧」に対する態度には温度差があるように思える。初期仏教からアビダルマにおける智慧の概念については、佐々木1963、武邑1995、pp. 319-337、水野1997において詳細に論じられている。
- (7) Schmithausen 1981 (拙訳『初期仏教における「解脱智」と「悟り」の記述と理論の諸相』私家版, 2007)。同論文の概要は, すでに桜部1983において論じられている。また, Vetter 1988, pp. XXI-XXXVII, pp. 29-32は同論文をさらに展開し、禅定とは異なる渇望と転生からの解脱方法としての「智慧 (pañña, prajñā)」について詳論している(cf. Vetter 1988, op. cit., pp. 35-44; 拙訳『初期仏教の思想と瞑想の実践』私家版, 1998, pp. 31-40)。
- (8) 初期仏典に説かれる解脱知としての「三明(宿命知・生死知・漏尽知)」がどのように展開していったのかについては、榎本1982に詳細に考察されている。それによると、①バラモン批判の一環として内面浄化の象徴として三明が宣言され(Saṃyuttanikāya 7.1.8)、②それを真のバラモン像とし(Dhammapada 423)、③三明が定着し(Vāseṭṭhasutta in Suttanipāta),④三明がブッダの特性となり(Suttanipāta 517)、⑤ブッダが世尊と同一視され悟りの解脱知として形成され(Bhayabheravasutta in Majjhimanikāya),⑥修行道体系の最終段階に配され(Mahāssapurasutta in Majjhimanikāya,etc.),⑦六神通に組み込まれて心解脱・慧解脱の思想が形成される(Dighanikāya,vol. III,p. 281),とされている。
- (9) 「転法輪経」に関する文献情報については、水野 1970を参照。
- (10) *Vinaya* I 10 ff; 前田惠學「ブッダの開教――マハーヴァッガ(『大品』)」 『前田惠學集第一巻 釈尊をいかに観るか』山喜房佛書林、2003、pp. 277-
- 40 ブッダが悟った智慧とは何か(望月海慧)

- 281. また、宮元2005, pp. 72-83. 後者は、文献学的手法を批判しているが、『ジャータカ』類を除くすべてのパーリ仏典がブッダにより成立したと断言する根拠は理解できない。些細なことにはとらわれずにブッダの教えの核心を理解すべきであると考えているのだろうが、優れた先行研究を考察することもなく、学術的態度を放棄しているとしか思えない。
- (II) ただし, こちらのテキストは「大品」のものを取り入れているようである。 Cf. Schmithausen, *op. cit.*, p. 202.
- (12) 及川真介「森に独り住む――怖駭経」『原始仏典第四巻 中部経典 I』春 秋社, 2004, pp. 39-55, esp. 53-54.
- (13) シュミットハウゼンは、この漏に関する項を後代の付加とすることは適切ではないとする。
- (14) 法蔵部の『四分律』(Chin. T. vol. 22, p. 781b-c) に基づくものとしては、 富樫2005, pp. 52-55を参照。
- (15) 『原始仏典第七巻 ブッダの詩 I』講談社,1986年,p. 255 (榎本文雄訳)。
- (16) 『マッジマ・ニカーヤ』第26経も参照。Cf. 羽矢辰夫「聖なるものの探求 ——聖求経」『原始仏典第四巻 中部経典 I』春秋社,2004,pp. 381-405, esp. 392-393.
- (I7) 桜部 1983, p. 68b は、この苦諦の場合も、「苦諦を知ることがそのまま自動的に渇愛を抑止することにはならない、とはいえないであろうか」とする。また Schmithausen, op. cit., p. 211は、ブッダの場合には四諦の知が渇愛を滅することに疑いがなかったとし、ヴェーダ信仰に言及するが、説得力のある根拠となっているようには思えない。
- (18) E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie I, Salzburg, 1953, p. 215.
- (19) de la Vallée Poussin 1937.
- ② 八解脱と九次第定 (anupūrvavihāra / anupubbhavihāra) の頂点であり, それには四禅定と四無色 (ārūpya / arūpa) が先行している。
- (21) MN Nos. 25, 26, 113; AN 9.34.
- (22) このことは、『マッジマ・ニカーヤ』の第70経「阿湿貝経」の「彼は自分の身体で(涅槃以外のものではありえない)最高の真理を理解し、智慧によりそれを理解している」という文章により支持されている。
- (3) Cf. 羽矢辰夫「正しい教えの把握の仕方――蛇喩経」『原始仏典 第四巻中部経典 I』春秋社, 2004, pp. 319-343, esp. 336-339.
- (24) de la Vallée Poussin, op. cit., p. 206によると, 第四禅などをともなう特殊能力には少数の出家者しか近づくことができないことから, 禅定を必要とし

ない解脱智が説かれるようになったと推測できる。

- (25) Cf. de la Vallée Poussin, op. cit., p. 191.
- (26) Cf. 浪花宣明「五つの束縛――五下分結経」『原始仏典 第四巻 中部経典II』春秋社,2004,pp.313-324.
- ② これと同じ教義は、『アンヌッタラ・ニカーヤ』9.36の Jhānasutta でも提唱され、解脱智(ājñā/aññā)への浸透が想(saṃjñā)を含む瞑想上の没頭にある限り可能であるという原則が明確に述べられている。
- (28) Cf. 松田慎也「逐一の観察——五下分結経」『原始仏典 第七巻 中部経 典IV』春秋社, 2005, pp. 51-59.
- (29) Cf. 出本充代「空についての短い経――小空経」『原始仏典 第七巻 中部経典IV』春秋社,2005,pp.209-217.
- 30) Abhidharmakośabhāṣya, P. Pradhan, Abhidhrmakośabhāṣya of Vasubandhu, Patna 1967, p. 350. Cf. 櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』法蔵館, 1999, p. 158.
- (31) Pradhan, op. cit., p. 363. Cf. 櫻部建·小谷信千代 前掲書, pp. 274-275.
- (32) Visuddhimagga, VIII. 236; XXI. 71; 124; XXII. 13; 40; 92; 127.
- (3) Chin. T. No. 1646, vol. 32, p. 362c5 ff. Cf. 福原亮厳『仏教諸派の学説批判成実論の研究』永田文昌堂, 1969, p. 343.
- 34 T. No. 1646, 362b2 f.; 363b13-15. Cf. 福原 前掲書, pp. 341-343; 福田琢「『成実論』の学派系統」荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館, 2000, pp. 555-556.
- (5) ここでは考察されていないが、『般若経』をはじめとする大乗経典において「智慧(prajñā)」が重視されてきた意味も考察する必要がある。これは知的否定的流れを継承するものとなるが、それがどのように受容され、展開したのかを考察することで、初期仏教から大乗仏教への継承と断層の両面を解明する一つの視点を提供できるように思える。