

ミリンダパンハーにおける慧について

玉 井 威

1

言うまでもなく、仏教における最も重要な修行徳目の一つである慧 (paññā) は、原始仏教以来、聖典の随所に三学・五根・五力等の一として、種々に説かれてきた。該書であるミリンダパンハー (以下 Miln. と省略する) においても、慧は処々に見出されるが、特に、信・勤・念・定・慧の五根及び戒・作意の七法を説く際に、或は識 (viññāṇa) との区別を述べる際に、或はまた智 (ñāṇa) との同異を述べる際に、慧についての定義説明がなされている。

そこで、以下主としてこれらの定義説明を順次検討することによって、Miln. における慧の特徴・性格をみていきたいと思う。

2

まず、慧は信等の七法の一として説かれている (Miln. pp. 32~33)。そこでは、これら信等の七法が人を次の世に再生させない働きを持つものとして説かれている。信等の五法が三十七菩提分の構成部分であり、戒が実践道の大綱である三学の一として仏教徒が当然修すべき修徳目であるから、これらが次生に再生することを不可能にする、つまり解脱に資するものであることは言うまでもないが、注目すべきは、ここに作意、厳密に言えば如理作意 (yoniso-manasikāra) が説かれていることである。作

意はニカーヤ・阿含以来説かれ、後のパーリ阿毘達磨においては、一切心に存する注意作用としての心所として説かれるものであるが、Miln. で述べられているものは、一般的な心所としてのそれではなく、慧と密接な関連を持った特別な注意作用であって、次の如く説かれている。即ち、正しい注意作用（如理作意）と慧とその他の善法（戒・信・勤・念・定）とによって次世に生を結ばないという。その中で、作意は把持 (gahaṇa)¹ を相 (lakkhaṇa) とし、慧は切断 (chedaṇa) を相とするとし、喩説として、麦を鎌で刈るのに、左手で麦束を把持し (gahetvā)、右手で麦を刈るのに警えて、その様に、作意によって意 (mānasa) を把持し、慧によって煩惱を断ずると説いている。この喩説からすれば、作意の存在はあかかも煩惱を断ずるといふ慧の働きを成り立たしめるために必要な前提条件であるように理解されよう。そして、こういう作意がまず意を把持する、つまり心に注意を喚起し、その心を所縁に向わしめ、然る後に、所縁を慧によって無常・苦・無我であるとみて煩惱を断ずるといふことになる。

慧に切断作用のあることは、本書の他の箇所 (p.86) にも説かれている。それによると、微細なる法であれ、粗なる法であれ、すべて切断されるべきものは、それを悉く慧によって切断し、慧による第二の切断は存しない、と説かれている。後半の「慧による第二の切断は存しない」は *natthi dutiyam paññāya chedanam* を訳したもので、その意味するところは必ずしも明瞭ではない。またここに出る *paññāya* の語形を所有格とみるか、或はまた具格とみるかによって諸訳に相違があり、語法上問題となるところであるが、今はここを具格に解して上記のように訳した。² 要するに、慧のみが、細なるものであれ粗なるものであれ、つまり細なる心心所法であれ粗なる色法であれ、³ 諸法を悉く一刀のもとに切断するのであって、未切断のままに残されるものはないということと言わんとしたものと考えられる。

慧の相が切断であるというのは、仏教における究極の目的が煩惱を断じて、正しい覚りを得ることにあるからであろうが、⁴ 切断の義でもって慧を定義説明する仕方は、阿含・ニカーヤ及び二・三の論書において慧を剣に譬えている⁵ ことを除いては、あまり見られないようで、相・味・起・足処という四範疇でもって諸法を規定するいわゆる註釈書の定義の仕方の中にも継承されていない。⁶ このことは慧の概念の外延が次第に増して行き、それに伴って切断の義が慧を本質的に規定する属性とは見なされなくなったことを示しているのであろう。

3

慧についての定義説明はまた、慧と識 (*viññāṇa*) 及び生きものにおける靈魂 (*bhūtaśmim jīva*) との同異を問題にするところでも登場する (Miln. pp. 86~87)。ここでは、これら三者は一見差異がつきがたく、いずれもが現象的な諸々の認識作用の背後にあって、これらを統括する認識主体もしくはそれらを作用せしめる能動的実体の如きものとして誤り考えられ易いことが説かれている。⁷ 特に、生きものにおける靈魂が存在しない場合、一体何ものが眼乃至意の六つの感覚器官を通じて対象を識別するのか、というミリンダ王の疑問が呈せられているが、内在的な靈魂の如きものは勿論ここでは否定され、識については了別 (*vijānana*) を相⁸ とし、慧については了知 (*pajānana*) を相とするとナーガセーナは答えている。

識に了別する働きがあり、慧には了知する働きがあるということは、周知のように、すでにニカーヤ中部第四三経 *Mahāvedalla Sutta* (M. I, pp. 292~293) に説かれている。その概略を示すと次の如くである。すなわち、「これは苦なり、これは苦の集なり、これは苦の滅なり、これは苦の滅の道なり」というように四聖諦を了知する (*pajānāti*) から有慧者と言われ、「楽なり、苦なり、不苦不楽なり」と了別する (*vijānāti*) から

識と言われる。しかし、了知するところのものを了別し、了別するところのものを了知するというように、これら二法は結合して、分離してそれらの差異を知らしめることはできない。ただそこにおいて、慧は修習されるべきもの (bhāvetabbā) であり、識は遍知されるべきもの (pariññeyyam) であって、これらがその差異 (nānākaraṇa) である、と言う。

この中で、識について言えば、心が主体と作用・状態等の属性とに区分される以前の段階においては、識は本来的には六識としてただ対象を了別認識する一つの心作用であるにすぎず、苦楽の感受については識の与かり知らないところで、それは受 (vedanā) という心作用に委ねられていたことは言うまでもないことであろう。更に言えば、のちの発達したパーリ仏教によると、⁹ 識 (少くとも前五識) には所縁を認識し判断する作用は少しも含まれず、ただ所縁を獲得するだけで、これもまた苦楽の感受には関わらないものである。しかし、識というものを認識主観とし、受・想・思等がそれに相応してあるものと理解すれば、「これは苦であり、これは楽である」と了別する働きは識にあると言えよう。¹⁰

もっとも、識と慧とが共に対象認識にかかわって「了知するところのものを了別し、了別するところのものを了知する」と説かれてはいても、四聖諦を了知する働きは識には帰せられず、直接的には慧によることが知られる。

要するに、この所説においても、識と慧との区別がその働きの上でつき難かったことがうかがわれるが、しかし識には、「これは苦であり、これは楽である」というように了別 (分別) する働きがあるが、慧にはそれらの働きを含みながらも、結局はすべては苦であると了知する (慧る) 働きがあると言えよう。

換言すれば、すでに先学が適切にも指摘しているように、¹¹ 慧は単に客観的対象物を認識するだけの精神作用ではなく、その対象的認識を含みな

がらも、対象物の根源とその在り方について判断する作用をもつものであり、そしてそれは修められ実践されるべき (bhāvetabba) 性格のものであると言えよう。

4

この慧の主体性・実践性はまた、智 (ñāṇa) とも区別せられる。周知のように、智と慧とはニカーヤ・阿含以来、ほとんど同義として用いられる場合が多いが、パーリ阿毘達磨においては、智は所知の義として客体的な対象となり、一方慧はそれを獲得するための主体的意義の了知の義をもつようになったことはすでに注意されていることである。¹² 本書ではどうであるうか。

さて、本書にもまた智と慧との同異を問題にするところがある (Miln. pp. 41~44)。それによると次の通りである。すなわち、智の生ずる者には慧もまた生ずるとし、従って「智と慧とは同一のものである」という。ところが、智と慧とは同一であるとはしながらも、これに続く問答において、両者に性格上の差異のあることが看取できると考えられる。すなわち、智が生ずる者にはそれと同一の慧も生ずるのであるが、その者はある場合には迷乱し、ある場合には迷乱しないという。いかなる場合かと言えば、なしたことの無い技術の領域、かつて行ったことの無い地方、かつて聞いたことの無い名称については迷乱し、その彼の慧によって「無常なり」とか「苦なり」とか「無我なり」とせられた場合には、そのことについては迷乱しないと言う。¹³ ここに言う智生ずる者には、無知を汚染無知と不染汚無知に分ける際の不染汚無知がありうることを示していると考えられる。更に、次のように言う。彼 (覚った人) にとって痴 (moha) は智 (ñāṇa) が生ずるとき、譬えば黒闇の家に灯火を持ってくれば、その黒闇は消滅して光明が生ずるように消滅する。而らば、慧の方はどうかと言うと、慧は

自分の働き (sakkicca) を果した後、その場で滅するが、その慧によって得られたこと、すなわち、「無常である」とか「苦である」とか「無我である」とかは消滅しない。譬えば、夜間に人が灯火を点じて書簡を書き、書き終って灯火を消しても、その書簡は消滅することがない如くであるという。

これによると、痴 (黒闇) は智 (光明) が生ずるとき滅するが、その働きをなすものは慧 (灯火) であり、慧は自らの働きをなした後は、その場で消滅するが、その慧によって得られた「無常である」とか「苦である」とか「無我である」とかいうもの、即ちさりの智は消滅しないというように理解できよう。換言すれば、智と慧とは同一であるとはせられながらも、智が得せられるべき目的そのものとして対象的に述べられているのに対して、慧はそれを獲得するための主体的・作用的・実践の性格をもつものとして語られていることが看取できよう。

同趣旨のことは、また別の箇所でも説かれている (Miln. p. 39)。それによると、慧の相には前述の切断の外に、光照 (obhāsana) があるという。そして同様に、黒闇の家に灯火を持ち来たると、その灯火は黒闇を破って、光 (obhāsa) を生じ、光明 (āloka) を現わし、諸色を顕らかにするに譬え、そのように、慧が生じつつあるとき、慧は無明という闇を破り、明という光 (vijjohāsā) を生じ、智という光明 (nāṇāloka) を現わし、四聖諦を顕らかにする。「それ故に、修行者は『無常である』とか『苦である』とか『無我である』というように、正しい慧 (sammappaññā) によって〔すべての存在を〕見る」と説く。ここにおいても慧の智 (＝明・光・光明・四聖諦)¹⁴ に対する位置が明らかになっていると言えよう。つまり、「無常・苦・無我」とみる働きは正しい慧にあるが、その慧によって得られた「無常・苦・無我」そのものは智であるといえよう。智は慧によって得せられるべき目的そのものとして対象的にとらえられていること

がわかるわけである。

慧はすでに識との関連で述べたように、一般的な低次の対象認識をも含みうるが、修せられるべきものであったが故に、修行者によって修められ、修められた結果、存在の根源的在り方について判断する作用をもつに至り、仏智に相対する高みにまで高められると言えよう。

5

本書にはまた、慧の所在を問う問答が交わされている (Miln. p. 77)。それによると、まず慧はどこに存在するかという王の問で以て始まるが、その問に対しては「どこにも存在しない」とナーガセーナ長老によって答えられる。更に「では慧は実在しないのか」という王の問いに対しては、風の所在を問う反問でもって答えられている。王はこれには「どこにもない」と答えるのみで、「風は実在しないのか」という問には直接的には答えていない。要するに、ここで意味していることは、一つには慧が実践的・主体的性格をもつものであるが故に、慧がどこそこにあると言って、慧を対象的に指し示すことができないことを言わんとしたことであり、また一つには慧を何らかの実体的な認識主体の如きものであると誤り解する見解を排するために、このように言われたものと考えてよいであろう。

6

以上、本書に説かれる慧を種々に検討してきたが、まとめてみると、まず慧は三つの視点から定義づけられていた。即ち、切断と了知と光照とからである。このうち、切断と光照からの定義はともに煩惱を断じて覚りの智を得るという仏教における慧の本来的な働きに視点を置いたものであり、了知という点からの定義は、慧の認識論的実践論的構造に視点を置いたものであり、了知は慧の本質的構造を表わしている。そういう慧は前者にお

ミリンダパンハーにおける慧について

ける慧よりも広い概念内容を有するものであるが、修せられるべきものであるが故に、究極的には前者と目的を同じくするものである。それ故に、そういう慧は智とも区別される。本書では、パーリ阿毘達磨の伝統通り、智は所知の義として对象的に、慧はそれを獲得するためのものとして主体的に実践的に方策的に語られていたことが確認できたかと思う。

(略号)

Miln = Milindapañho (PTS)

シャム本 = タイ王室版 Milindapañhā

Miln T = Milinda-Ṭikā (PTS)

Vism = Visuddhimagga (Harvard Oriental Series Vol. 41)

Dhs = Dhammasaṅgani (PTS)

Asl = Atthasālini (Bhandarkar Oriental Series No. 3)

M = Majjhimanikāya (PTS)

Netti = Nettipakaraṇa (PTS)

Peṭ = Peṭakopadesa (PTS)

S = Saṃyuttanikāya (PTS)

D = Dīghanikāya (PTS)

MA = Papañcasūdanī (PTS)

Abhidh-s-mhṭ = Abhidhammatthavibhāvanīṭikā (ed.

Rewatadhamma)

Vibh = Vibhaṅga (PTS)

V = Vinaya (PTS)

Kvu = Katthāvatthu (PTS)

KvuA = Katthāvatthu-Atthakathā (JPTS)

BHS Dic = Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary

SBB = Sacred Books of the Buddhist

SBE = Sacred Books of the East

註

1. ここはシャム本 (p.47) に従う。PTS 本 (p.32) では *gahaṇa* ではなく、*ūhana* (思察) となっているが、喩説からすれば、*ūhana* よりも、シャム本にある *gahaṇa* の方が適切であろう。*ūhana* は後の註釈時代においては、尋 (*vitakka*) の定義説明に用いられるのが普通である (cf. *Vism.* p.114)。I. B. Horner 女史によれば、この *ūhana* は “removal, getting rid of, destruction, putting away” という意味のようで (cf. *BHS Dic.*, s. v. *ūhanati*)、そうだとすれば、ここの一節と調和するという (SBB, vol. XXII, *Milinda's Questions*, vol. I, p.44, n.1)。しかし、その意味に理解すれば、それは、作意の相の説明というよりも、煩惱を断ずるという慧の相を説明することになる。もっとも、前掲の訳書中においては、*ūhana* は examination と訳されている (op. cit. p.44)。Rhys Davids はこれを comprehension と訳している (SBE, vol. xxxv, *The Questions of King Milinda*, pt. I, p.51)。
2. Rhys Davids は “there is no other quality which can divide wisdom” (op. cit. p.132) と訳し、Mrs. Rhys Davids は “there is no other dividing (possible) of wisdom (itself)” (*The Milinda-Questions*, London, 1930, p.45. cf. *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, London, 1936, p.391) と訳し、中村元・早島鏡正両博士訳では、「智慧を切断し得る第二のものは存在しない」となっている (『ミリンダ王の問い I』東洋文庫 7・東京・昭和三八年・二五一頁)。これら三訳はいずれも *paññāya* を目的所有格 (objective genitive) とみて訳したようである。確かに、Mrs. Rhys Davids が言うように、慧 (*paññā*) は他を analyze するが、それ自身は *ananalyzable* なもの (前掲 *Indian Psychology*, p.391) ではあろうが、直訳すれば中村・早島訳のようになって、その場合、智慧を切断し得る第一のものが存在するとも理解され、この文脈に合わないだろうし、*ananalyzable* という慧自体の特性に反することになる。Horner 女史は *paññāya* を具格とみて “there is no second cutting through (*than*) by wisdom” と訳し、南伝大藏経『弥蘭王問経』も同様に

具格に解して「慧以外のものによりての截断はなし」(第五九卷上・一九七頁)と訳している。Horner 訳南伝訳は共に多少言葉を補って訳しており、「慧による切断の外に何ものかによる切断はない」という義が共通に見出される。

Miln. T (p.19) にこの部分が註釈されている。それによると、「慧とともに二種類の切断となるようなそういう切断は存しないという意味である」(yaṃ chedanam paññāya saddhim dvayaṃ taṃ chedanam natthi ti attho.)とあって、paññāya を具格に解している。文意は必ずしも明確ではないと思われるが、要するに本論稿中に示したように、慧によって諸法を一度に悉く切断するのであって、慧による第二度目の切断はないという意だと考えられる。

3. cf. Miln. p.49.

4. 切断の義は、上述のような粗細なる一切法の切断の説明からすれば、必ずしも煩惱の直接的な切断の義ではなくて、むしろこれは諸法の簡括 (dhamma-vicaya) の義であろう。

5. 例えば, Dhs. (pp.11, 12, 13, 16 etc.) には paññāsatta (慧劍) という語が散見せられたり、またそれを Asl. (p.121) は「煩惱の切断 (chedana) の義によって慧が剣に外ならないから慧劍である」と釈していたり、或は M. (I. p.144) では剣が聖慧の同義語であるとされていたりする。

6. 成立史的にみて Miln. より多少後のものと考えられる導論 (Netti. p.23) や蔵釈 (Peṭ. p.129. 但し原典では sañjānana- となっているが, pajānana- に訂正すべきである。) では共に、慧の相を了知 (pajānana) としている。Asl. (pp.109-110) では、切断の義以外の Miln. の説を継承して光照及び了知を相とする。また、清淨道論 (Vism. p.393) では慧に代る無痴の定義として、相を自性のままに通達すること (yathāsabhāvapaṭivedha) または誤りのない通達 (akkhalitapaṭivedha) とし、光照は味 (rasa) の範疇に入れられている (cf. Asl. p.101)。相・味・起・足処の註釈書の定義については、拙稿「相・味・起・足処について」(『印度学仏教学研究』第二二卷第一号所収、昭和四八年) を参照。

7. ヲパニシャド (Upaniṣad) では、prajñā (又は prajñātman) が万有の根本原理であったり、主宰者的な識認主体として Brahman, Prāna, Puruṣa などと同一視せられている (Kaṅṣītakī Up. III; Aitareya Up. III. 9.3; Bṛhadāraṇyaka Up. III. 9.28, II. 4.12 etc)。また、vijñānātman という語も見え (Praśna Up. IV. 9), vijñāna も同様な意味で用いられることが推測される (佐保田鶴治著「インド正統派哲学思想の始源」(東京・一九

六三年)二七四頁参照。

識は仏教では元来、眼乃至意の六識であって、単なる認識作用にすぎないものであったが、次第に識そのものが諸識の統一体の如きものを意味する傾向にあった。こういった傾向はすでに原始經典のうちにも見られる(例えば、S. IV. p. 192)。更にまた、識が輪廻の主体であったり(M. I, p. 256)、前生の記憶の保持者であったり(D. III, p. 134)、靈魂(jīva)である(Vism. p. 413)などと誤り解されることもあった。

8. 識の相が了別であることは本書の他の箇所にも説かれている(Miln. p. 52)。ただしそこでは、眼・耳・鼻・舌・身・意によって、それぞれ見、聞き、嗅ぎ、味わい、触れ、了別するところの色・声・香・味・触・法を識によって了別すると説かれていて、識がやはり統覚としての認識主体の役割を担っていることがわかる。

内在的な我については本書の他の箇所にも説かれている(Miln. pp. 54~57)。そこでは、王の説として、vedagū すなわち abbhantare jīva (内命)が諸感覚器官を通じて対象を自由に認識するという(拙稿「ミリンダパンハーに於ける靈魂説について」『印度学仏教学研究』第二一巻第二号所収、昭和四八年)参照。

9. 水野弘元著「パーリ仏教を中心とした仏教の心識論」(東京、昭和三九年)八六一頁参照。
10. 清浄道論(Vism. pp. 369~370)には、観業処を修習する瑜伽者に知られる想・識・慧の区別が説かれている。すなわち、「想(saññā)・識(viññāṇa)・慧(paññā)は〔共に〕知る(jānana)という性質のものであるけれども、想は『青なり、黄なり』と所縁を想念するだけのものであって、『無常なり、苦なり、無我なり』と相の洞察に達せしめることはできない。識は『青なり、黄なり』と所縁を識り、また相の洞察にも達せしめる。然し、努力して道の現前には達せしめることはできない。慧は上述の如く〔青黄等の〕所縁をも知り、相の洞察にも達せしめ、努力して道の現前にも達せしめる」と。また「これ(慧)は想や識が存するところに必ずしも存するわけではない。然し、〔慧が〕存する時には、それらの法(想・識)と別離しているのではない。『これは想で、これは識で、これは慧である』と別離して種々性が得られるのではない。〔それらは〕微細にして見難い」とあって、この次に本文中にあげた Miln. p. 87の所説を引いている。同様のことは、MA. II, pp. 343~344, Abhidh-s-mhṭ. p. 48にも説かれている。

11. 佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」(東京・昭和四七年再版)二八二頁参照。
12. 例えば、無碍解道 (Paṭisambhidāmagga) の智論には随所にこの義が見られる(佐々木現順, 前掲書二七七頁～二八四頁参照)。 cf. Culla-Niddesa (PTS) p. 235, Netti. p. 161.

分別論 (Vibh.) の *nāṇavibhaṅga* において、慧が種々なる智の所依 (*nāṇavatthu*) であることが説かれているが、この *nāṇavatthu* が智と慧の在り方を指示しているものと思われる。つまり、智は慧を所依とし、慧によって得せられるべきものであるということに他ならない。

諸部派において、慧が心所として数え上げられていて智がそうではないのは、この両者のうち慧のみが作用を有していることを示しているわけで、ここにおいても智と慧の在り方が示唆されている。

13. 『異部宗輪論』『大毘婆娑論』等の伝える分派の原因となった大天の五事の中のそれを想起させる。また、南伝の論事 (Kathāvatthu) 及びその註釈によれば、東山住部 (Pubbaseliya) は、阿羅漢には無明は存在しないが、無知 (*aññāṇa*) は存在していて、例えば、女・男などの名・姓などには無知があると主張した (Kvu. II, 2, p. 173f; KvuA. p. 55)。
14. 転法輪経に「眼 (*cakkhu*) が生じた、智 (*nāṇa*) が生じた、慧 (*paññā*) が生じた、明 (*vijjā*) が生じた、光明 (*āloka*) が生じた」と説かれるところがあって (V. I, p. 11 etc; S. V, p. 422 etc.), 眼・智・慧・明・光明が同義語になっているが (水野弘元 前掲書六七七頁), Miln. では慧と智 (明・光・光明) との間に性格上の差異を認めるべきであろう。