



連載

## 現代のキリスト教哲学(2)

稲垣 久和

当研究所研究会議議長／教授

前回に引き続き、ヘンドリック・ヘルツェマ（アムステルダム自由大学教授）の論文「認識の歴史的性格」の翻訳を掲載する

[承前]

### 2.最初の意図

以上述べたことから、「理論的思惟の超越論的批判」を目指すドイヴェールト哲学と「人間の認識の歴史的性格」という問題の間に内的関連があるということが明らかになった。すべての哲学的思惟が歴史的に決定されるという事柄を考慮しつつ、なお哲学的思惟共同体がいかに維持されうるのかという問いに関して、ドイヴェールトはキリスト教的信念を公然と表明している。そしてこのキリスト教的信念は理論的思惟の超越論的批判と結びついている。そこにおいて宗教的信念と無関係の思惟の自律性といった考え方は不可能であることが示されている。また同時に、ドイヴェールトは彼のキリスト教的概念が哲学的にも十分に妥当なものなのだ、ということも認めさせようとしている。しかしながら、たとえそうであったとしても、ドイヴェールトの哲学の最も深い動機が歴史主義を克服することにあるとか、思惟の自律性という考え方が成り立たないことを示すことにあるなどと言い切ってしまうことは誤りである。ドイヴェールトがその深みにおいて実践しようとしたことは、キリスト教信仰が哲学にど



ういう意味を持つのかを究めるということであった。それゆえに彼の仕事は、“哲学の内的改革” (een innerlijke reformatie van de wijsbegeerte)<sup>(14)</sup>への努力として特徴づけることができる。

“哲学の内的改革”という表現法は個人的な回心と比べるとときにその意味が明らかになるであろう。ある人の信仰的信念が根底的に変化したとき、それにしたがってその人の生き方の全体的パースペクティブも変わる。もし人が新約聖書に語

られ、教会において告白されているように、イエス

### 目次

\*連載「現代のキリスト教哲学(2)」  
稲垣久和

\*『般若心経』偽典説  
大和昌平

の人格と行為の中心的意味を認めるとき、それを通して彼の全存在が変えられるであろう。内的な刷新は徐々に目に見える形で必ずや外に向かって表現されていくであろう。それでもその人自身は同じ人間である。行為や信念、これらは変わりうる。しかし人間としてのその人は同じままにとどまる。その人の素質や気質、また身につけた習慣等々は変わらない。内的そして外的に変化しても人そのものは変化しない。キリスト教への回心はその人を否認するのではなく、逆に、肯定し新しい認識を与えるのである。

キリスト教信仰においては互いに結びあった三つの契機が存在している。

- 1) 人間が神の被造物であるという意識。それによって第一に肯定的な自己受容が可能となる。
- 2) その神から決定的な力がくるにもかかわらず、根源的な意味を与えているその神から疎外させる力があり、また悪の力があるという認識。
- 3) そこからの変革を可能にするのはイエス・キリストのみであり、かつ、彼のみが人生を本来の目的に向かう新しい意味へと変えていくという信仰。

回心におけるこのような要素が、ちょうどドーイヴェールトが「哲学の内的改革」と呼ぶものにもあてはまるのである。哲学は深い意味において神の賜物であり、神の創造を理解する可能性そのものであり、被造性の中にある驚きや喜びとともに、豊かな多様性と整合性を探究する。実在のうちには神の刻印とともに悪や苦しみが存在し、哲学はそのことをそのまま探究せざるをえない。そこに疑問と同時に反発も生じてくるということは決して驚くにあたらない。悪と疎外はまた、哲学的理解それ自身の中にも浸み込んでくる。なぜなら、哲学はその性格上、実在の基礎の探究に関係するから、神からの疎外と悪の影響もまたその中に深く浸み込むのである。それが「内的改革」という表現の背後にある。福音の約束にあてはまること、「その人の心の奥底から生ける水の川が流れ出るようになる」(ヨハネ7:38)という聖句が「キリスト教哲学」にもあてはまるのである。

ドーイヴェールトのキリスト教哲学の概念はアブラハム・カイパーとジャン・カルヴァンの伝統を受け継ぐものである。彼の聖書の使信の理解はまたカイパーとカルヴァンのそれでもある。キリストの人格とわざは実在すべてに対して意味をもち、人生のどれ一つとして神の言葉なくして存在するものはない。しかしながら、人間存在のいかなる領域といえども罪の力が及んでいないところもないのである。

それゆえにここに反定立 (de antithese) という概念が登場する。つまり、罪とその結末に対する神の「否」である。宗教的反定立は第一義的に救いと刷新を目指している。それがまた「哲学の内的改革」によって意味されていることでもあるのだ。

思惟共同体を脅かす哲学の危機についてドーイヴェールトが思いをめぐらすとき、それは以上のような背景を持っているのである。この危機は究極的に罪の結果であり、思惟が神から疎外されていることの結果である。普遍的な合理性が哲学に対する基礎となるという概念は誤りであった。それは自律性という考え方と結びついていたのであり、そこにおいて思惟は神の言葉から離れて存在しようと考えられている。それは一つ一つの人間の活動が宗教的に神に依存しているということ、そして罪が思惟の領域にも貫徹しているということを否定する。ところが歴史主義は「普遍的な人間理性」という考え方を否定するにもかかわらず、この点に関しては何の改革ももたらさない。さらにそれは、人間の責任性、つまり思惟共同体を保持していくために最善を尽くすという意味での人間の責任性、という点に関して誤解をしている。そこでドーイヴェールトは宗教的反定立とそこに働く救いに関して次のように述べている。

「人間の霊的根源の内にあるこの絶対的反定立は共同体を混乱におとし入れるのではなく、逆に徹底した救済へと導きいれていく。同様に、それは歴史的に決定された哲学的思惟共同体を混乱と分裂に導いていくものではない。もっともそこにはキリスト教の根本動因が同時にその宗教的力を及ぼしている限りにおいてではあるが。なぜなら、キリスト教という宗教は墮落した人間を決して見捨てず、排除するのではなく、たえずその人間を捜し出そうとしている (schakelt hem niet uit, maar zoekt hem steeds weer op) からである。キリスト教を通して働く徹底した反定立は、われわれの罪に汚れた歴史的社會における哲学的思惟共同体を救済するための絶対的条件なのである」<sup>(15)</sup>。

したがってドーイヴェールトのキリスト教哲学の概念は、キリスト教的逆説の一つである。なぜなら、あるがままの実在に対して「否」と言うことが、実在が贖われるために必要だからである。

「哲学の内的改革」を個人的な回心と比べると、「キリスト教哲学」という発想そのものをさらに深めることができる。回心による人生の転回は、実在全体とすべてがいつかはその人生にともなって変えられていくにしても、時として「たった一人の小さ

な始まり」と表現される。しかしながらキリスト者は必ずしもそのように考える必要はないであろう。そして同じようなことはキリスト教哲学にも言えるであろう。つまり、キリスト教哲学はそれが生み出す結果の大きさよりも、あるはっきりとした任務を帯びた哲学であるという認識が大切なのである。したがってドイヴェールトはキリスト教哲学の自己批判の能力ということを強調する。キリスト者個人も過ちを犯すように、キリスト教哲学も哲学であるからには過ちを犯すものであり、絶対的なものではない。キリスト教哲学の様々な議論や結論は、それがその名に値する限り、当然、他の一般哲学の議論に対しても開かれていなければならないのである。

さらにもう一つの事柄がここで注意されて然るべきであろう。それは、たとえ当初の目的が達せられ、哲学が解放と刷新の媒体でありえたとしてもなお、結果はしばしば期待通りでない場合もある、ということである。良いもの、役に立つものが、この疎外された世にあって無理解と抵抗に阻まれ、期待がやがて失望に変わってしまうかもしれないからである。そして実際、一つ一つの現実的事柄に関して言えば、思惟共同体の中で彼の哲学の貢献はドイヴェールトが期待した通りには残念ながら必ずしもいかなかったのであった。<sup>(16)</sup>

### 3. 基本となる二つの事柄

この章のこの節において、ドイヴェールトの超越論的批判という方法についてももう少し説明を加えるのがよいと思われる。<sup>(17)</sup> 特に二つのことを述べたい。一つは、実在についての、そしてわれわれの認識についてのパースペクティブ構造であり、もう一つは、理論的思惟の反定立的構造である。これらはともにドイヴェールトの思想の中で基本となる位置を占めているのであるが、同時にまた、われわれが別の方向を模索しうる際のきっかけをも与えているのである。まず簡単にこの二つの事柄によってドイヴェールトが何を意味しているかを説明しよう。それについての私自身の意見は、あとでドイヴェールト哲学の評価を語るときにつけ加えることにす

る。

#### ① 実在についてとわれわれの認識についてのパースペクティブ構造

ドイヴェールトは実在の構造における多様な種類をアプリアリな性格を持つものとして識別している。それらの多様性はそのようなものとして実在の中に与えられ、かつまた実在を可能にしている。それらの多様性はまた、われわれがその内にある実在を知るところの地平というものを定義している。したがって、ドイヴェールトはわれわれの経験についての多様な階層や次元についても語るようになる。その際、彼は次の二つの次元を明確に区別して



アブラハム・カイパー(1837-1920)

いる。つまり個物の構造 (de individualiteitsstructuren) の次元<sup>(18)</sup>と様態的構造 (de modale structuren) の次元である。個物としての構造は、ちょうどわれわれが経験の中でそのことを知っているように、具体的な事物の性質を定義している。また様態的構造は、多様な相互に還元不可能な諸局面 (aspecten) の性質を指示している。その諸局面の性質は、われわれが実在の中で理論的洞察を得るものを通してより明瞭にされている。これら二つの次元とは、実在の基本的な存在様式 (zijswijzen) つまり様態性 (modaliteiten) の光の中で

理解される限りにおいての具体的な事物の次元なのであり、かつ事物の機能の次元なのである、とすることができよう。これらの多様な次元は「相互に勝手に並んでいるのではない。これらの次元はむしろ神の創造の秩序に従って一つのパースペクティブ性を持った整合性 (samenhang) の中に統合されている」<sup>(19)</sup>。このパースペクティブ構造の性質は時間の概念と深く結びついている、とドイヴェールトは考えている。

ドイヴェールトは時間の概念について次のように述べている。すなわち時間は自分の哲学的実在理論の基礎をなすものであり、その統合的性格のゆえに新たな意味を持つものである、と。<sup>(20)</sup> 確かに「宇宙論的時間」という考え方は実にドイヴェールト哲学の色々な場面で本質的な役割を果たしている。時間の考え方が統一と多様性というテーマと結びつけられているということは、大層注目すべき事柄で

ある。整合性と多様性が時間と共に与えられていて、しかもそれらが時間を越えて出ていき、それゆえ超越的な性格を帯びているところの統一に向けられているのである。そしてこの構造がまた、実在のパースペクティブ性を持った性質を決定しているのである。

ドイヴェールトは実在と人間の認識のパースペクティブ構造について次のように語っている。

「前理論的および理論的のどちらにせよ、すべての人間の経験は自己意識の超越的統一の構造の中に根ざしている。この自己意識は神に向かうか、または神に背を向けているか、そのどちらにせよ創造の宗教的根源に関係している。この宗教的地平は自己自身の超越的地平として宇宙的な時間地平をおおっている。われわれはこの時間地平の中で、一続きの意味の整合性と実在の様態的な意味の分岐を経験している。時間地平は理論的分節化の中で、また、時間地平の連続性を通した前理論的包握の中で、様態的地平をおおいかつ規定している。そして時間地平と様態的地平は、最終的には実在の個物の構造の柔軟な地平をおおいかつ規定している。自分性(zelfheid)の超越的地平は、たとえそれがトータルな人間経験を通したパースペクティブ性を貫くものであったとしても、それ自体の中で安らうということがなく、必ずや被造的な意味の存在様式の中に存在している。そしてその意味の存在様式はそれ自身は無なのであり、神との関係の中に置かれるべきものなのである。

被造世界の宗教的意味はその世界の真の知識を真の自己知識に結びつけ、その自己知識を真の神知識へと結びつけるのである。」<sup>(21)</sup>

この引用文は、パースペクティブ構造が実在の宗教的方向性と密接に結びついていることを明らかにしている。それはまた、ドイヴェールトがこの宗教的方向性を統一と多様性によって捕らえていることをも明らかにしている。すなわち、人間—創造の超個人的な根源に参与している人間の心<sup>(22)</sup>—の超越的統一によって、全体としての実在がその時間的多様性を神に向け、また神からそれを受けるのである。<sup>(23)</sup>人間の自己理解の中で全実在が神の面前に置かれている。なぜならそこにおいてのみ人間は統一を見いだすからである。

統一と多様性から理解されているこの同じパースペクティブ構造が、理論的思惟の宗教的次元に対するドイヴェールトの議論の中で中心的な役割を果たしている。<sup>(24)</sup>哲学はその性格上、多様性の中での整合性、統一、起源といった概念を必要としてい

る。これらの概念がドイヴェールトがその初期に“法理念”(wetsidee)そして後期に“超越論的根本理念”(transcendentale grondidee)と呼んだものを構成している。<sup>(25)</sup>そしてこの理念こそが、まさに宗教的領域と哲学や科学(wetenschap)の理論的思惟との間の内的接点(het innerlijk aanknopingspunt)となっている。<sup>(26)</sup>そしてそれが軸となって思惟の内的改革も起こらねばならないのである。

## ②理論的思惟の反定立的構造

ドイヴェールトは「法理念の哲学」の中で、哲学は必ずやある前理論的、宗教的出発点を前提としている、ということをくり返し述べている。そこでは実在の多様性が意味の全体性としての統一の中にまとめられていく。そのことが理論的思惟としての哲学それ自体に固有のことである。もしこのような意味で哲学が可能であるとすれば、その目的のためには、哲学者は自分自身の存在の多様性の中で自己知識——意味の統一としての自己自身の知識——を必要としている。そしてこの知識は必然的に思惟としての思惟の限界を突き破り、思惟する人格そのものへと関係していくのである。この自己知識は本質的にある宗教的性格を帯びている。しかしまたそこには、ドイヴェールトがアルキメデス点と呼ぶところのものの中に先取されている意味の全体性という考え方も必然的に存在している。このアルキメデス点の中にこそ、私が自分であるところのものを所有しているに違いないからである。<sup>(27)</sup>実在の意味の全体性の思惟が方向性をもってくる原因はこのアルキメデス点である。そしてその点の選択とは思惟する人間の選択であって、思惟の選択ではない。<sup>(28)</sup>そしてこの選択こそがある宗教的性格を帯びているのである。

『法理念哲学』の英訳版である『理論的思惟の新批判』の中で、ドイヴェールトは思惟の宗教的前提の必要性の議論をより強固なものにしようとしている。オランダ語版の方の弱点は、哲学が万人に共有されるものだという考えが十分に出ていないからだ、と彼は受け取めた。つまり、哲学が統一と全体性に向けられているということがもし万人に受け入れられないのであれば、それはこの全体性とは実は意味の全体性であり、それゆえ超越的始源に依存しているということの強調が弱いからだ、<sup>(29)</sup>という具合に考えたのである。したがってドイヴェールトは今や理論的思惟の性格それ自体の中に、彼の議論の出発点を選ぶこととなるのである。それゆえその議論の背後には不可避免的に次のような確信が存在している。つまり、もし理論的思惟の構造的分析が、

宗教的前提こそが必然的に理論的思惟のための条件であるということを示しているのであれば、日夜理論的思惟に携わっている哲学者一人ひとりには己の前理論的出発点をしかと認めかつそれについて申し開きをせねばならぬ、ということになろう。これはなかなか大変な要求である。

ドーイヴェールトの主張の核心を理解するためには、彼が個々の哲学的体系の分析を基にして議論しているのではないということにも注意する必要がある。もちろん彼自身は個々の思想家についての細かい分析によって、彼らが前理論的出発点によって規定されているということを示そうとはしている。しかし彼は、そのような方法によっては前理論的出発点それ自身の必然性を裏づけることができない、と気付いた。その方法によっては、せいぜいよくて、哲学者たちは前理論的出発点なしにはうまくいかないということが示せる程度である、と思ったのである。ドーイヴェールトが示しているのは理論的思惟それ自体の一つの構造分析なのであり、そこから得られることは、理論的思惟が宗教的性格を持った前理論的出発点なしには存在することができないであろう、ということなのである。それゆえ、理論的思惟の宗教的性格に関する彼の考え方は大層重要なものとなっているのである。

理論的思惟に特徴的なこととして、ドーイヴェールトは反定立的構造を注意深く考察している。つまり、われわれが理論的思惟活動をしているときに、現実の思惟活動の中で論理的局面をわれわれの経験の非論理的諸局面 (de niet-logische aspecten) に対立させているというのである。これは彼の理論の中でGegenstand (“対象”とか“探究の領域”の意) という言葉で呼ばれているものである。<sup>99</sup> この構造からドーイヴェールトは、幾多の段階を経て理論的思惟における宗教的前提の必然性へと論理を運んでいくのである。

その議論は次のように短かく要約できるであろう。論理的と非論理的の対置はそれ自身が理論的知識の獲得に対して十分なものではない。そのためにはまず第一にその対置自身に橋がかけられねばならない。実在のある領域を科学的に探究しようとし、その部分を実在全体から切り離し抽象化してしまった人は、その部分のごく普通の知識すらも得られなくなってしまう。ところが、科学的概念というものは探究の領域と結びつきつつ形成されていかねばならないのである。そのようにしてのみ、例えば生物学なら生物学という学問として成り立つことができる。したがってここでの“反定立”(antithesis)と

は切り離したあとの“統合”、すなわち論理的局面と非論理的局面(生物学であれば生物的局面;記者)との結合、を通した対置ということが必ずや起こるのであるということである。結合というのはその対置している両極が必ず必要であり、両極のうちの片方のみで達成されることはない。そしてそのような結合は、対置を超越したところからくる点からのみ達成される。そのような点は“私”すなわち思索者の自分性(zelfheid)の統一の中にのみ見いだされ得る。その自分性自体は様態局面の多様性を超越したところにある。ここにおいて新たにドーイヴェールトは自己知識の必要性に直面する。そして純粹の自己知識は、神の知識、もっと一般的な意味では起源の知識、に依存しているということである。

(以下次号)

- 14) Vgl. *bijv. New critique* I, p.176,551,522,525.
- 15) *Reformatie en scholastiek*, p.52.
- 16) Vgl. J.P.A Mekkes, *Transcendentale critiek van het denken*. In: *Mededelingen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*, nov. 1949, p. 2-3; *Scheppings openbaring en wijsbegeerte*. Kampen: Kok, 1961, p.134; H. van Riessen, *Wijsbegeerte*. Kampen: Kok, 1970, p. 126v; maar vgl. ook Dooyeweerd zelf: *Reformatie en scholastiek*, p. 53.
- 17) Vgl. daarvoor Van Riessen, *Wijsbegeerte*, p.110v; Geertsema, *Transcendentale openheid*. In: *Phil. Ref.* 35 (1970), p. 25-56, 132-155, spec. p. 25-26.
- 18) Vgl. M.D. Stafleu, *De verborgen structuur. Wijsgerige beschouwingen over natuurlijke structuren en hun samenhang*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1989, p. 44v.
- 19) *Wijsbegeerte der wetsidee* II, p. 491. Vgl. *A new critique* II, p. 560.
- 20) *A new critique* I, p. 28. Vgl. *Wijsbegeerte der wetsidee* I, p. 38
- 21) *Wijsbegeerte der wetsidee* II, p. 491v. Vgl. *A new critique* II, p. 560.
- 22) Vgl. *A new critique* I, p. 60.
- 23) Opmerkelijk is dat de verwijzing naar Gods schepperswil in de Nederlandse tekst niet meer voorkomt in de Engelse tekst. Ik heb haar daarom in het citaat ook weggelaten.
- 24) Vgl. *A new critique* I, p. 69v.
- 25) Vgl. hoofdstuk 3, p. 85v.
- 26) Vgl. H.G. Geertsema, *Christian philosophy: transformation or inner reformation*. In: *Phil. Ref.* 52 (1987), p. 139-165, spec. p. 149v.
- 27) Vgl. *Wijsbegeerte der wetsidee* I, p. 6-15.
- 28) Vgl. a.w. p. 24.
- 29) Vgl. *A new critique* I, p. 34.
- 30) Vgl. a.w. p. 39. Zie ook: H. Dooyeweerd, *Verkenningen in de wijsbegeerte, de sociologie en de rechtsgeschiedenis*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1962, p. 19v.

# 『般若心経』偽典説

大和昌平

研究員(仏教学)/講師

## I

「色即是空 空即是色」のフレーズで有名な『般若心経』は、湯飲みやネクタイの意匠にまでなる最もポピュラーな仏典であり、浄土教を除く日本の仏教界のほとんどすべての宗派で尊重されている。また仏教学の研究対象としても実に長い研究史を持っている。

「般若」とはサンスクリットprajñāの俗語の漢字への音写語である。語義は「さとりを得る真実の智慧。さとりの智慧。真実を見る智慧の眼。」<sup>1</sup>等である。

大乘仏教運動の先駆けをなした般若経は、紀元前100～紀元後1200年ころまでに膨大な量が生み出されていった。『八千頌般若経』を原型として長大化し『二万五千頌般若経』までが作られた後、さらに長大化する方向と、別形式の短形が生まれる方向とに分かれた。その短形の般若経が作られてゆく中に、『般若心経』は位置付けられる。その後に密教的般若経が作られて般若経の歴史は終わっている。<sup>2</sup>

『般若心経』の本文について中村元は「『般若心経』解題」の中で次のように述べている。

「この経には大本(広本)と小本(略本)と二種のサンスクリット本が伝えられていて、ともにPrajñāpāramitā-hṛdaya-sūtraと称する。小本と大本とは所説の内容については差異はないが、大本は小本に相当するものの前後に序論(序分)と結末の文句(流通分)とがついている。

小本は玄奘訳の『般若心経』に相当するものである…」<sup>3</sup>

本文研究としても、ネパール・中国・日本で発見されたサンスクリット写本に基づく校訂本が、碩学エドワード・コンゼによって出版されている。<sup>4</sup>

『般若心経』には正統なサンスクリット本文があり、それが漢訳され、特に玄奘によって漢訳された小本が普及した、という知見を疑う者は仏教学界の中に誰もいなかったと言ってよいだろう。ところが最近(1992年)、米国のインディアナ大学の准教授ジャン・ナティエ女史によって、『般若心経』が中国で創作された偽典であるとの仮説が発表され、「日本の学界を震撼させることになった」(福井文雅)。<sup>5</sup> ナティエ女史はモンゴル語の仏教文献を専門とする

仏教学者であり、末法思想の起源を扱った著作<sup>6</sup>がある。原題は、以下のとおり。

Jan Nattier, “The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?” (*The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 15. No.2. pp. 153-223. 1992)

「偽典」(Apocryphal Text)はキリスト教用語であるが、仏教用語としては「偽経」を用い、サンスクリット原典からの翻訳ではなく、中国で創作された経典を意味する。中国の祖先崇拝を仏教に導入しようとして作られたと考えられる『佛説孟蘭盆経』などが偽経とされている。

ナティエ論文は文献学的議論を踏まえ、詳細な注を施した学会誌70頁の大部の論文である。福井文雅の反論が既に出ているが<sup>7</sup>、今後さらに反論や支持論が出されることが期待される。吹田隆道(佛教大学講師)・工藤順之(同)・筆者を中心にナティエ論文を翻訳し、近々日本の仏教学界に紹介する予定である。<sup>8</sup>

## II

ナティエ女史は自身の研究を文献学的作業と歴史学的作業に大きく二分している。文献学的には、玄奘訳『般若心経』は中国で作られた偽経であり、これが逆にサンスクリットに翻訳(還梵)されたのだと結論づけている。歴史学的には、蓋然性のレベルにとどまると断って、インドに渡った玄奘がこの逆翻訳を行なって、中国に持ち帰った可能性が高いと述べている。ここでは紙面の都合上、前者の文献学的論証の中心部分に絞って紹介したいと思う。

まず、玄奘訳とされる『般若心経』を、他の初期大乘経典と比較した時、次のような特徴が見られるという。<sup>9</sup>

- ①きわめて簡潔である。
- ②「如是我聞」という導入部と聴衆の反応を説く結論部の定式を欠いている。
- ③ブツダ自身が全く登場しない。
- ④最初期の般若経におけるブツダの対話の相手である須菩提が登場せず、般若経には見られない観音菩薩が唯一の話者である。
- ⑤結論部にマントラが存在する。

この奇異な経典が、どのようにして生み出されたのかに問題は絞られている。

鳩摩羅什 (Kumārajīva, 350~409年頃) 訳『大品般若波羅蜜經』(以下「羅什大品」と呼ぶ。)の中に、玄奘 (602~664) 訳『般若心經』(以下「玄奘心經」と呼ぶ。)に酷似する部分があることをナティエは指摘する。以下に対比して示す。<sup>10</sup>

「羅什大品」	「玄奘心經」
舍利弗	舍利子
色不異空空不異色	色不異空空不異色
色即是空空即是色	色即是空空即是色
受想行識亦如是	受想行識亦復如是
舍利弗	舍利子
是諸法空相	是諸法空相
不生不滅	不生不滅
不垢不淨	不垢不淨
不增不減	不增不減
是空法非過去非未來非現在	—
是故空中無色無受想行識	是故空中無色無受想行識
無眼耳鼻舌身意	無眼耳鼻舌身意
無色聲香味觸法	無色聲香味觸法
無眼界乃至無意識界	無眼界乃至無意識界
亦無無明亦無無明盡	無無明亦無無明盡
乃至無老死亦無老死盡	乃至無老死亦無老死盡
無苦集滅道	無苦集滅道
亦無智亦無得	無智亦無得

「このような逐語的な一致は偶然のものとは考えられない。もし両テキストが推定される共通の原型に基づいていないのなら、これらのテキストの一者は他者に直接倣ったものである、と必然的に結論されよう。」<sup>11</sup>

両者は逐語的に一致し、かつ「羅什大品」は「玄奘心經」より古いから、「玄奘心經」は「羅什大品」の一部を取り出したものであると言わざるを得ない。これはインドの仏典伝承に通常見られる短い本文から長いものへの発展とは逆であり、異例の伝承への説明が求められることになる。<sup>12</sup>

舍利弗。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦如是。舍利弗。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。是空法非過去。非未來。非現在。是故空中無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界乃至無意識界。亦無無明。亦無無明盡。乃至亦無老死。亦無老死盡。無苦集滅道。亦無智亦無得。

「羅什大品」

れていたそうである。ナティエの独創は、さらにサンスクリット本文とも対比してゆくことから生まれてくる。

「羅什大品」は Pañcavimśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra (二万五千頌般若經、以下「梵本大品」と呼ぶ。)の漢訳であり、「玄奘心經」は Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra (般若心經、以下「梵本心經」と呼ぶ。)の漢訳であるとされている。「梵本大品」の対象箇所と「梵本心經」のそれとは内容的には一致する。しかし、前者が反復を繰り返す傾向を持つのに対して、後者は可能な限りの簡潔さを示している。一般にインドの大乗経典には際限なく反復・増大してゆく傾向が見られるのに対し、中国では次のような対照的な傾向が認められるという。

「中国の文学世界で最も嫌悪されるものは反復である。大げさな繰り返しではなく簡潔こそが、中国人の美学から価値あるものとされるのであるから(まさにインド人の好みとは正反対に)。」<sup>13</sup>

「梵本大品」のインド的な反復に対して、「梵本心經」の中国的な簡潔という文体上の対比と共に、構文・語彙における相違を示す例があげられ論じられる。<sup>14</sup> その内の相違が顕著な一例を少し敷衍して対比してみる。

「梵本大品」 na anyad rūpam anyā śūnyatā.

(試訳) 色とは異なる空性はない。

「羅什大品」 色 不 異 空

「玄奘心經」 色 不 異 空

「梵本心經」 rūpān na pṛthak śūnyatā.

(試訳) 色は空性と異ならない。

「梵本大品」の文は「色(形あるもの)は空に他

ならない(実体としてあるのではない)」という意味の、サンスクリット特有の持つて回った表現である。「梵本心經」は上に意図的に分かち書きしたように、「玄奘心經」の漢文と語順が完全に一致しており、サンスクリットの構文としては全くの破格である。

漢訳とされる両経が

同一であるにもかかわらず、サンスクリット本文とされる「梵本大品」と「梵本心經」との文体が相違していること理由は、「梵本心經」が漢文である

### III

上記の漢訳経典の逐語的な一致は日本でも気付か

「玄奘心経」の影響を受けたことに求められるという。

文献伝承についてナティエの議論をまとめておく。「梵本大品」から、その漢訳とされる「羅什大品」への伝承には問題がない。次に、「羅什大品」の一部のほぼ抜粋である「玄奘心経」に直結し、「梵本心経」はこの文献伝承過程からはずれてしまう。ところが、「梵本心経」が「玄奘心経」の漢文に語順が酷似する奇妙なサンスクリットであることから、漢文からサンスクリットへの逆翻訳(back translation)ではないか、と推論されるわけである。結論として「梵本大品」→「羅什大品」→「玄奘心経」→「梵本心経」となる。<sup>15</sup>

#### IV

ナティエは便宜上「玄奘心経」を序・核・結に三分しているが、以上は核の部分についての議論の大筋である。序と結を合わせた枠部分の分析にも少しだけ触れておきたい。序には「観自在菩薩」が登場し、結の末尾には「揭帝 揭帝 般羅揭帝 般羅揭帝 菩提僧莎訶」というマントラが現われる。枠部分に見えるこれらの特徴は、般若経の構成と内容から逸脱している。

ここでナティエは、『般若心経』は儀式で読誦されるための陀羅尼(dhāraṇī)文献であったという福井文雅の主張<sup>16</sup>を援用する。それゆえに、インド起源の般若経とは異なる外観のままにされたのは驚くにあたらないというのである。さらに、観音菩薩は唐代の民衆信仰の中心であった。読誦用に新しく作られたテキストの中心人物として観音菩薩が選ばれたことは、中国的な背景から見てもっともなことであったと論じ、ここでも『般若心経』の中国起源を主張している。<sup>17</sup>

定説というよりは常識に反する結論をはらんだナティエ論文は以下の一文で終わっている。

「仏伝作者と、時折は他の仏教学者の著作を非神話化する(demythologizing)作業に長年取り組んできた私は、この声明を比喩的にでなく字義どおりに出そうとする尋常ならざる立場に今立たされている。『般若心経』は、いかなる意味においても中国のテキストである。」<sup>18</sup>

以上、まことに粗略ではあるが、『般若心経』は偽経(偽典)であるというジャン・ナティエの大胆な仮説を紹介させて頂いた。女史の問題提起を日本の仏教学界が真摯に受け止め、論文の主張が批判的に検討されることによって、『般若心経』の研究が進展することを願ってやまない。

<sup>1</sup>中村元『佛教語大辞典』(東京書籍、1981年)1115頁。

<sup>2</sup>梶山雄一『大乘仏典2八千頌般若経I』「解脱」(中央公論社、1974年)343頁参照。

<sup>3</sup>中村元・紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫、1992年)162頁。

<sup>4</sup>Edward Conze, "The Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra," *Thirty Years of Buddhist Studies*(London: Bruno Cassirer, 1967).

<sup>5</sup>福井文雅「般若心経の研究史—現今の問題点—」『佛教学』第36号、1994年12月、81頁。

<sup>6</sup>Jan Nattier, *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*(Berkeley: Asian Humanities Press, 1991).

<sup>7</sup>福井文雅、上掲論文。

<sup>8</sup>工藤順之は既にナティエ論文を紹介している。工藤順之「『般若心経』研究の新展開」『東方雑華』第七集、1995年1月。

<sup>9</sup>Jan Nattier, "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?" pp. 157-158.

<sup>10</sup>「羅什大品」は『大正新修大蔵経』第八卷223頁上段13~20行、「玄奘心経」は同848頁下段4~10行。

<sup>11</sup>Nattier, *op. cit.* p. 160

<sup>12</sup>*Ibid.* p. 166.

<sup>13</sup>*Ibid.* p. 168.

<sup>14</sup>*Ibid.* pp. 169-173.

<sup>15</sup>*Ibid.* pp. 169.

<sup>16</sup>*Ibid.* pp. 175-6. 福井文雅『般若心経の歴史的研究』(春秋社、1987年)216頁。

<sup>17</sup>Nattier, *op. cit.* pp. 174-6.

<sup>18</sup>*Ibid.* p. 199.



浅草寺にて議論中の筆者

\*  
定期購読ご希望の方は、研究所まで  
ご連絡下さい。(郵送料500円/年)

共立基督教研究所  
「共立研究」

編集委員長 稲垣久和  
編集 小林高徳