

『解深密經』へのスプーティの登場には どのような意味があるのか

浅 野 秀 夫

はじめに

『解深密經』チベット訳は全十一章から構成され、序章を除く各章の名称にはそれぞれ世尊と問答を繰り広げる相手方の名前が付せられている。これら相手方は、第四章の主人公であるスプーティ（須菩提）を除き全員が菩薩であり、ほぼ登場順に序章に紹介されている。¹ このスプーティの登場する第四章は、玄奘が前の三章と併せて「勝義諦相品」と訳出したとおり、勝義の特質を述べている。これは、先行する般若經の所説に基づくものであり、般若經の思想を継承し展開しようとした瑜伽行派の意思の顕れであると理解できる。² また、般若經に登場するスプーティ長老やダルモードガタ（法上）菩薩が「勝義諦相品」で再び描かれることも、両經の関連性を示していると考えられる。³

さて、第四章では、勝義が一切において一味という特質であることを世尊が説き明かすのであるが、何故、スプーティに対して説かれたのか。菩薩でないスプーティへの説法の意味するところは何か。本稿は、般若經から『解深密經』への思想展開において、スプーティの登場にはどのような意味があったのかを考察するものである。

第一章 般若經とスプーティ

第一節 世尊とスプーティとの対話

般若經は所謂小品系から大品系へと展開し、多くの般若經典を生み出したが、本稿では「般若經として備えるべき内容を完備しているという理由で」⁴ 小品系の『八千頌般若經』を題材として採り上げる。本經の主要な登場人物の一人がスプーティであり、全編を通して、菩薩のあり方に関して世尊と問答を繰り広げる。この中で、「如来たちの言う世界とはどのよ

うなものでしょうか。」というスプーティの問い掛けに対し、世尊は次のように返答する。

スプーティよ、五蘊が、如来によって世界 (loka) といわれるのである。五 (蘊) とは何か。すなわち、色 (蘊)、受 (蘊)、想 (蘊)、行 (蘊)、識 (蘊) である。スプーティよ、これらの五蘊が、如来によって世界といわれるのである。・・・スプーティよ、壊れず崩壊しないということから、五蘊が世界であると完全な智慧によって如来たちに説かれたのである。壊れず崩壊しないと説かれたのは何故か。スプーティよ、五蘊は自立した存在でない (asvabhāvatva; 無自性) ゆえ、空性を本質とするからである (śūnyatāsvabhāva)。スプーティよ、空性は壊れたり崩壊したりしないのである。⁵

世界は五蘊から構成されるが、この五蘊はそれぞれ固有の本体を欠くから空であり、この空であること (空性) が五蘊に共通する性質であるという。世尊は四聖諦、十二縁起、五蘊、十二処等様々な法を説いたが、ここでは現象を構成する要素である五蘊という法の特徴が空性であると述べている。そして、空性であるが故の必然の帰結として、五蘊という法の意義を次のように価値付ける。

スプーティよ、空とはまた無尽でもある。空性とは無量である。それ故に、スプーティよ、これらの法の意味としては、差異 (viśeṣa) も区別 (nānākaraṇa) も認められないのである。スプーティよ、これらは言葉として、如来によって語られ、表現されているのである。・・・スプーティよ、それは教えをもたらず説明として (deśanā'bhinirhāranirdeśa)、供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来によって語られたのである。⁶

これらの法とは五蘊を指し、この五蘊は本来、色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊と区分されることはない。この何等差別のない状態が無尽 (空) であり、無量 (空性) であって、五蘊という法の普遍的な本質を表している。一方、法は如来の教えを示すための手段として、敢えて言葉で表現される

という。これは、五蘊本来の差別のない状態が言葉によって破られ、各蘊へと分化してゆくことを意味している。つまり、言葉への依存が法の分節化を招くことを容認しているのであるが、それは飽くまで悟りを得た如来の言葉に依るものであって、ここに法と言葉との厳格な関係が見て取れる。そして、この関係は次のように論理的に説明されている。

素晴らしいことです、世尊よ。供養を受けるに相応しい、正しく完全な悟りを得た如来が、一切法の法性 (sarvadharmāṇām dharmatā ; 一切法が法であるという事実) をお説きになりましたが、その一切法の法性は言葉では表現できないのです (anabhilāpya)。世尊よ、私が世尊の語られたことの意味を理解しますには、世尊よ、一切法もまた言葉では表現できないのです。

・・・スプーティよ、一切法もまた言葉では表現できないのである。それは何故か。スプーティよ、一切法の空性 (sarvadharmāṇām śūnyatā ; 一切法が空であること) が言葉では表現できないからである。⁷

一切法は名称だけ (nāmamātra)、言語習慣だけ (vyavahāramātra) で表現されるという (ことを自覚して) 完全な智慧 (prajñāpāramitā) に近づくべきである。⁸

表象、名称、概念設定 (prajñapti)、言語習慣 (vyavahāra) が存在しないとき、完全な智慧がある、といわれるのである。⁹

ここでは、法性や空性が「言葉では表現できない」、それが法の本質であり、それ故、法は言葉では表現できないと述べられている。さらに、法とは五蘊を含むあらゆる法 (一切法) を指し、空性という共通の性質を備えていることから、言葉による法の分節化が始まる以前の状態は、五蘊本来の差別のない状態と同一であったと理解できる。すなわち、五蘊を特徴付ける空性 (差別のない状態) という性質は、五蘊に限定されることなく、広く一切法にまで適用されるのである。また、法は本来空であるにもかかわらず、日常概念設定され、言語習慣に依拠していることを反省し、これ

を遠ざけ、これの存在しないときに完全な智慧があると説かれている。まさに、言葉による概念化（法の分節化）を戒めているといえる。

このように、スプーティは世尊との問答を通じて、法の本質である空（空性）を理解してゆくが、これは般若經の語源である *prajñāpāramitā*（完全な智慧）の体得を目指す菩薩に課された学習テーマの一つである。ここに、世尊が弟子（声聞）であるスプーティを介して、広く一般社会に対して菩薩の行動様式を語るという『八千頌般若經』の特徴が表れている。スプーティは声聞でありながら、菩薩道を推奨するスポークスマンであるといえよう。

第二節 スプーティのジレンマ

『八千頌般若經』は冒頭から菩薩のあり方を説き明かしてゆく。ところが、後半第二十七章になると、世尊はそれまで自己の代弁者ともいえる地位を与えてきたスプーティに対し、一転して試練とも受け取られる説法を行う。それは、空性に関するスプーティの説明を理解することが如来の真意を把握することになるのか、というシャクラ（帝釈天）の疑問に対する世尊の返答に確認できる。

・・・カウシカよ、スプーティ長老の心に思い浮かぶものは何もかも、カウシカよ、空性に関連して思い浮かぶのである。それは何故か。カウシカよ、スプーティ長老は完全な智慧を見出してもいないし、認識してもいないのであるから、どうして完全な智慧へと向かうことができるのか。¹⁰

世尊は、スプーティの空へのこだわりを批判し、これを脱却した何ものにも捉われない境地へと達したときに、初めて完全な智慧が垣間見えると述べている。空（空性）を理解することは菩薩修行の徳目の一つではあるが、これに執着することなく、これから離脱することが求められる。完全な智慧へと至る道を見失っているスプーティに対する痛烈な批判である。続けて経は述べる。

・・・カウシカよ、まさに、スプーティ長老は、あらゆるものを脱

した暮らし、あらゆるものを認識しない暮らしによって (sarvadharmaviviktavihāreṇa sarvadharmānupalambhavihāreṇa) 暮らしているのである。しかし、カウシカよ、スプーティ長老のあらゆるものを脱した暮らし、あらゆるものを認識しない暮らし、この暮らしは、カウシカよ、完全な智慧へと向かいながら暮らしている菩薩大士に比べれば、その百分の一にも及ばない。

・・・カウシカよ、完全な智慧へと向かいながら暮らしている菩薩大士の暮らし、この暮らしは、如来の暮らしを除けば、それ以外のすべての暮らしより優れているのである。¹¹

完全な智慧の体得を目指す菩薩の生き方は、空に固執するスプーティのそれより格段に優れ、如来の境涯に次ぐものであるという。ここで、前章まで菩薩道を推奨し論じてきたスプーティは、自身が声聞であり決して菩薩ではないというジレンマに陥るのである。それは、世尊の弟子といえども、自己の生き様を振り返り、声聞としての地位に甘んずることなく、主体的に菩薩道へと踏み出すよう予め企図された物語の結末であると解釈できる。すなわち、『八千頌般若経』は菩薩のあり方を説く一方、スプーティの自覚を呼び起こし、声聞から菩薩への自己変革を促すことで、大乘の優位性を確保しようと目論んだ作品であるといえよう。

第三節 瑜伽行派への影響

瑜伽行派の所依の典籍に『瑜伽師地論』『本地分菩薩地』（以下『菩薩地』という。）がある。『菩薩地』は、般若経を明瞭に引用することなく、これを「大乘に相応し、甚深で、空性に相応し、密意を備えた諸々の経典」と言い換えた上で、空（性）の論理を展開してゆくことを一つの特徴としている。¹² そして、『八千頌般若経』に説かれる「法は言葉では表現できない」という思想を継承し体系付けてゆく。それは、『菩薩地』『真実義品』の次の箇所に確認できる。

すなわち、現に存在している事象にすぎない (vastumātra) ものと、事象にすぎないものに対する概念設定にすぎない (prajñaptimātra) ものをありのままに知り、存在しないものを存在するかのように成さ

ず、存在するものを存在しないかのように成さず、……。ありのままの真如（tathatā）を、言葉では表現できない自性があること（nirabhilāpyasvabhāvatā）をありのままに知る。これが、正しい智慧によって正しく理解され、正しく把握された空性と言われる。¹³

さらに、これら色等の名称を伴う諸法が、言葉では表現できない意味をもつものとして（nirabhilāpyenārthena）存在していること、それが勝義（paramārtha）としての自性、法性であると理解されるべきである。¹⁴

空性とは「言葉では表現できない自性があること」をいい、それが法の本質であり、真如であると述べられている。色蘊等五蘊の法は言葉では表現できないが、その言葉による概念設定の対象となる事象は確実に存在すると説いている。この事象は「事象にすぎない」のであるが、これなくして概念は設定されることなく、言語化の根拠としての事象の存在を認めている。つまり、事象の存在が「言葉では表現できない自性があること」であり、勝義としての自性を承認することなのである。そして、真如を察知する正しい智慧について、次のように述べる。

まさに、かの菩薩は、この深く体験した法無我（dharmanairātmya）に関する智慧によって、一切法には言葉では表現できない自性があること（nirabhilāpyasvabhāvatā）をありのままに知り、如何なる法をもどのようにも分別しない。彼は、事象にすぎない（vastumātra）、真如にすぎない（tathatāmātra）と把握する以外にはない。しかし、彼には、それは事象にすぎないのであり、また真如にすぎないのであるという思いも生じない。そうではなく、かの菩薩は（言葉では表現できない）対象に向かって行ずる。最高の対象（arthe parame；勝義）に向かって行じ、一切法はこの真如と全く平等である（samāsama）と智慧によってありのままに観る。¹⁵

菩薩は、法無我に関する智慧を身に付けることにより、空性（一切法には「言葉では表現できない自性があること」）を理解し、言葉による法の

分節化（＝分別）を免れる。そこでは、事象にすぎない、真如にすぎないと体験するのであるが、この体験さえも自覚することはない。菩薩にとって、事象や真如とは言葉では語り得ない対象（＝勝義）であって、これに向かつて瞑想することにより、一切法が平等であることを察知する指標なのである。そして、菩薩に法の平等を認識させる手立てが法無我であり、これこそが正しい智慧をもたらす原因となる。法無我とは、一切法には言葉では表現できない自性があり、それは無分別で平等であることをいう。¹⁶

このように、『八千頌般若經』では「差異も区別も認められない」と否定的な側面から捉えられていた法が、『菩薩地』では「平等である」と肯定的な表現で記述されるようになる。同様に、「言葉では表現できない」との主張は、「言葉では表現できない自性があること」へと展開してゆくが、この背景には龍樹の思想への反駁が決定的な要因として存在するのである。それは「大乘に相應し、甚深で、空性に相應し、密意を備えた諸々の經典」（＝般若經）を正しく理解しない者に対する「真実義品」の次の批判文から読み取れる。

すべては概念設定にすぎないのであり、そしてそれが真実（*tattva*）であり、そのように見る者は正しく見るのであると、彼らには概念設定の依拠する事象にすぎないものが存在しないので、その概念設定は決して存在しない。まして、事象にすぎないものが真実であり得ようか。このようにして、彼らによって、真実も概念設定もその二つが取り除かれることになる。そして、概念設定と真実を取り除くので、（彼らは）極めつけの虚無論者（*pradhāno nāstikah*）であると理解すべきである。¹⁷

「龍樹は徹底的に概念設定を否定し、言葉のもつ虚妄性を強調するが、言語化の根拠としての事象の存在には言及していない。つまり、「言葉では表現できない自性があること」を否定しかねない状況を生み出したのである。經はこの様を「真実も概念設定も取り除かれる」と表現し、これを正しいと見る者を「虚無論者」とであると非難する。瑜伽行派の立場からすれば、「言葉では表現できない」という般若經の主張が「虚無」と誤って

解釈されることへの異議申し立てである。「真実義品」の作成は、『実は般若経の立場を瑜伽行派の視点から確定するためであったと思われる。せんじ詰めれば、瑜伽行派は般若経を「無の教説」のニヒリズムへの危険な傾斜からあるべきものへと戻す思想運動という側面も持ち合わせていた。そのあるべきものとは、いうまでもなく釈尊の成道の場面である。』¹⁸。¹⁹ すなわち、釈尊の成道という仏教の根本をも否定しかねない龍樹の思想の困難さを解消し、般若経の正当な継承者は瑜伽行派であることを鮮明に打ち出すことを目論んで「真実義品」が記述されたともいえよう。

第二章 『解深密経』とスプーティ

第一節 世尊とスプーティとの対話

『解深密経』は瑜伽行派の典籍であり、その空性理解は先行する『菩薩地』に基づいている。それは、言葉を超えた領域に法の本質を捉えようとする「勝義諦相品」の理論や「一切法相品」と「無自性相品」に説かれる三性説が『菩薩地』の所説を踏襲していることから明らかである。この内、「勝義諦相品」にスプーティが登場し、世尊と問答を繰り広げるのであるが、それに続く前段（第一章）として、勝義は言葉では表現できず無二であることを特質とすると規定した上で、一切法とは何か、無二とは何かが詳説される。

善男子よ、一切法について一切法というのが二つであるのは、有為と無為である。その内、有為とは有為でもなく無為でもない。無為とは無為でもなく有為でもない。²⁰

善男子よ、有為というのは、本師により概念設定（prajñapti）された句であり、本師により概念設定された句は、分別から生じた言語習慣における言葉（vyavahārābhilāpa）である。分別から生じた言語習慣における言葉は、様々な分別から生じた言語習慣における言葉が完全な成就ではないのであるから（atyantāpariniṣpannatvāt）有為ではない。善男子よ、無為というのも、それはまた言語習慣に属するものである。有為と無為に属さない言葉もそれと同様である。²¹

一切法とは有為と無為であり、無二とは「有為とは有為でもなく無為でもない。無為とは無為でもなく有為でもない。」ということである。この表現は、言葉のもつ虚妄性を凝縮して説いていると理解できる。それは、有為とは概念設定のもたらした言葉であって、その言葉は言語習慣に依存した完成されたものではない、よって有為ではないと逆説的に論証されている。無為もまた然りである。ここでは、「法は言葉では表現できない」という般若經の主張が十分に継承されているといえる。続けて經は述べる。

言葉は事象（vastu）なくしてはないのであるが、その事象とは何か。諸々の聖者が聖智と聖見によって言葉なしに完全に悟るところのものであり、言葉では表現できない法性（nirabhilāpyadharmatā）を完全に悟らせるために、有為という名称を概念設定するのである。²²

「ここで、言語化の根拠として事象が不可欠であることが述べられる。その事象とは、修行で得られる聖智と聖見によって、言葉を離れた（概念を外した）状態で察知するものであり、それこそが「言葉では表現できない法性」であるという。そして、この法性の実在を理解させるために、敢えて言葉を用いるのであると結論付ける。これは事象の存在が勝義としての自性であり、事象なくして概念設定は成されないとする『菩薩地』の思想を受け継いだものに他ならない。²³

さらに、釈尊の菩提樹下での体験とこれの言語化を担保することで、言葉による概念設定の否定という龍樹の主張を修正しつつ、これを併せて取り込んでいるともいえる。つまり、龍樹が触れることのなかった事象に着目し、「言葉では表現できない法性」である体験的事実に対して、日常の言葉で開示するに足るだけの根拠を提供することにより、龍樹の思想の非合理的な部分（釈尊の成道を否定する可能性）を克服しようとしているのである。²⁴

このように、般若經の所説を骨格として、それを『菩薩地』の主張で肉付けした論理がスプーティの登場（第四章）前に用意されたことになる。そして、この論理を前提として、世尊との対話が開始される。先ず、スプーティは、四聖諦、十二縁起、五蘊、十二処等様々な法を語る諸々の比丘に対し、理解していないのに理解したと思い込んでいる（abhimāna；

増上慢)と述べ、これらの比丘は勝義が一切において一味という特質であることを知らない、と批判する。その上で、勝義は一切において一味という特質であり、比丘でさえも知ることは難しい、と世尊に申し上げる。²⁵これに対し、世尊は次のように語る。

スプーティよ、そのとおりである。そのとおりである。私は、勝義 (paramārtha) が一切において一味という特質 (sarvatraekarasalakṣaṇa) であることを・・・明らかに完全に覚り、明らかに完全に覚って、伝え、明らかにし、区別し、名付け、よく説示するのである。それは如何なる理由によるのか。スプーティよ、(五) 蘊において、清浄な認識対象 (viśuddhāmbana; 所縁) が勝義である、と私は説き、スプーティよ、(十二) 処と、縁起と、(四) 食と、(四) 諦と、(十八) 界と、(四) 念住と、(四) 正断と、(四) 神足と、(五) 根と、(五) 力と、(七) 覚支と、スプーティよ、八支聖道において、清浄な認識対象が勝義である、と説くが、(五) 蘊において、その清浄な認識対象もまた、一切において一味であり、特質は異ならないのである、(五) 蘊と同様に、(十二) 処から八支聖道に至るまでにあって、その清浄な認識対象もまた、一切において一味であり、特質は異ならないのであるから、スプーティよ、それ故に、その道理によって、おまえはこのように一切において一味という特質であるものこそ、勝義であると知るべきである。²⁶

世尊はスプーティの見解を称賛し、勝義は「一切において一味という特質である」と定義付ける。その理由として、五蘊、十二処等様々な法における清浄な認識対象が勝義であり、かつ一切において一味であって、特質が異ならないことを挙げている。ここでは、般若經の説く「言葉では表現できない」という法の本質が「清浄な認識対象」へと置き換えられている。また、法の「差異も区別も認められない」状態は「一味」と称されることになるが、一様かつ平等で均質化された状態を表わしていることに何等変わりはない。玄奘はこの一味の状態を遍一切一味相と漢訳し、同質さが対象の隅々まで遍く満ちている様を表現している。このように、般若經の思想が術語を代えて記述されているが、敢えて「清浄な認識対象」と言い換

えた根底には、言葉では語り得ない対象に向かって瞑想するという瑜伽行派の姿勢が顕れていると理解できる。続けて経は述べる。

スプーティよ、さらに比丘はヨーガによって、一蘊の真如 (tathatā)、勝義である法無我 (dharmanairātmya) をよく知り、または他の (四) 蘊と、(十八) 界と、(十二) 処と、縁起と、(四) 食と、(四) 諦と、(四) 念住と、(四) 正断と、(四) 神足と、(五) 根と、(五) 力と、(七) 覺支のそれぞれと、八支聖道のそれぞれにおいて、真如、勝義、(法) 無我を少しも求めないのであるが、(一蘊の) 真如に適う無二の智慧 (advayañāna) によって、勝義は一切において一味という特質であることを理解し決定するのであるから、スプーティよ、それ故に、その道理によって、おまえはこのように一切において一味という特質であるものこそ、勝義であると知るべきである。²⁷

ここでは、法無我が真如と勝義の同義語として挙げられ、瞑想中に五蘊の中の何れか一蘊についてこれを察知すれば、真如に適う無二の智慧によって、残りの四蘊や十二処等様々な法の無我 (= 勝義) をも理解し、延いては勝義が一切において一味という特質であることを理解できると説かれている。これは、一切法は言葉では表現できないが、言葉による概念設定の対象となる事象は存在し、それは無分別で平等であるという『菩薩地』の思想が形を変えて記述されたといえる。すなわち、五蘊の中の一蘊という具体的な法に焦点を当て、清浄な認識対象である勝義を察知したならば、それは一蘊に限定されたものではなく、一切法全体にまで及ぶ普遍的なものであることを述べている。また、事象とは言葉を脱落させた状態、つまり、有為でもなく無為でもない状態で察知するものであることから、この状態をもたらす智慧のことを無二の智慧と言い表している。

このように、勝義が一切において一味という特質であることの内実は、般若経の主張とそれを受け継いだ『菩薩地』の思想とに基づいていることが確認される。この内、法の「一味」という状態は、同義語である「差異も区別も認められない」との表現を介して、既にスプーティは『八千頌般若経』における世尊との対話を通じて「知っていた」と理解できる。一方、「一味」であることを察知する智慧 (= 無二の智慧) が法無我によっても

たらされることを『菩薩地』に登場しないスプーティが知る術はなく、「勝義諦相品」に至るまで「知らなかった」、同品で初めて知り得たといえる。

第二節 ジレンマからの脱却

『八千頌般若経』は菩薩道推奨の物語であるが、同時にスプーティに対し、声聞から菩薩への飛躍を期待する意識付けの物語であるともいえる。その意味で、この物語は、菩薩道を論じてきたスプーティが、自身は菩薩ではないというジレンマに陥る場面で幕を迎えたことになる。瑜伽行派は、この点に着目し、スプーティが般若経で課せられた試練を『菩薩地』の思想を取り入れることによって克服するという筋書きを「勝義諦相品」の中に仕組むことにより、龍樹の思想の軌道修正を図りつつ、あたかも同品が般若経の続編であるかのような状況を生み出すことで、自身が般若経の正当な系譜であることを宣言しようと試みたのではないかと考えられる。

世尊の弟子であり、何事も空性に関連させて説くスプーティ²⁸でさえ、「勝義諦相品」において、勝義が一切において一味という特質であることを新しい事実として知り得た。これは、阿含経から般若経、そして『解深密経』へと至る過程において、それぞれの經典に登場するスプーティの空性に対する理解が、時系列で徐々に深められてゆくことを意味している。そして、遂に、『解深密経』では、声聞でありながら唯一人、大乘の菩薩衆と肩を並べ、世尊の相手方を務めることになる。瑜伽行派は、声聞スプーティの菩薩化を演出し、スプーティのジレンマからの脱却を目論むことにより、菩薩の優越性や大乘の優位性を顕示したといえよう。『解深密経』は「無自性相品」において、阿含経と般若経を未了義、自らを了義とする所謂三時教判を唱え、般若経を乗り越えたという意味を明確に示すが、スプーティのジレンマからの脱却は、まさしく未了義という束縛からの解放でもあったのである。

おわりに

瑜伽行派は、世尊の弟子であり、般若経の主人公の一人でもある声聞スプーティに焦点を当て、これを「勝義諦相品」に再登場させ、般若経では

説かれることのなかった勝義が一切において一味という特質であることを説き明かしてゆく。これにより、自らを阿含經に源を発する般若經の系統下に位置付け、遂には『解深密經』がこれを凌駕したと主張する根拠を形作るのに効果があったと考えられる。

『解深密經』へのスプーティの登場は、同經が阿含經、般若經の流れを汲む正当な教えであることを権威付けるのに意味があったと結論する。

(大正大学綜合仏教研究所研究生)

〔註釈〕

¹ *Samdhinirmocanasūtra*, ed. by E. Lamotte, Univ. de Louvain, 1938

(以下、SNSと略す。) Ch. I, p.34, ll.11-17.

『解深密經』に登場する菩薩が列挙されている。この内、第一章の名称であるガムビーラールタサンディニルモーチヤナ（解甚深義密意）菩薩は、唯一、世尊ではなくヴィディヴァットパリプリッチャカ（如理請問）菩薩と問答を繰り返す。

² 西尾京雄「解深密經の成立構造の研究（二）」『大谷學報』第24巻第3号（1943年）p.155, 上段l.12-p.156, 上段l.15.

長澤実導「解深密經第一章について」『印度學佛教学研究』第6巻第1号（1958年）p.212, 下段ll.14-18.

栗原広海「『解深密經』における二諦と三性」『真宗研究』第20輯（1975年）p.3, l.2-p.4, l.3.

³ 栗原広海 前掲論文p.4, ll.3-5.

廣澤隆之「仏教に見る言語と非言語の相関」『佛教文化論集』第10輯（2007年）p.68, ll.21-24.

⁴ 梶山雄一訳『大乘仏典2 八千頌般若經 I』（中央公論新社、2001年 初版）p.348, l.9. から原文を引用。

⁵ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by P. L. Vaidya, The Mithila Institute, 1960 (以下、ASPと略す。) p.126, ll.11-23.

⁶ ASP, p.173, ll.3-10.

⁷ ASP, p.173, ll.11-15.

⁸ ASP, p.235, ll.5-9.

⁹ ASP, p.89, ll.17-18.

¹⁰ ASP, p.224, l.30-p.225, l.4.

¹¹ ASP, p.225, ll.13-19.

¹² 廣澤隆之「初期唯識思想における空性相應經典の問題」『日本佛教学会年報』第76号

(2011年) p.73, ll.2-14. 及び p.75, ll.6-10.

¹³ *Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara (山喜房佛書林, 1971年 覆刻版)

(以下、BBhと略す。) p.48, ll.1-6.

¹⁴ BBh, p.48, ll.20-22.

¹⁵ BBh, p.41, ll.15-22.

¹⁶ BBh, p.38, ll.18-28. にも同じ趣旨のことが記述されている。

¹⁷ BBh, p.46, ll.12-19.

¹⁸ 廣澤隆之「根源より流れ出るもの」『現代密教』第11・12合併号(1999年) p.64, l.16-p.65, l.1. から原文を引用。

¹⁹ 拙論『『解深密経』勝義諦相品におけるダルモードガタ菩薩の役割は何か』『佛教文化学会紀要』第22号(2013年) p.105, l.28-p.106, l.10. から原文を引用。

²⁰ SNS, Ch. I, p.35, ll.1-4.

²¹ SNS, Ch. I, p.35, ll.11-19.

²² SNS, Ch. I, p.35, ll.19-24.

²³ 阿理生「解深密経第一章と菩薩地」『宗教研究』第56巻第4輯(1983年) p.229, 上段 l.10-下段 l.9.

²⁴ 前掲拙論 p.107, l.17-p.108, l.1. から原文を引用。

²⁵ SNS, Ch.IV, p.50, ll.1-15.

²⁶ SNS, Ch.IV, p.50, l.19-p.51, l.8.

²⁷ SNS, Ch.IV, p.51, ll.10-24.

²⁸ 註(10)と同じ。