

起信論研究の問題点

——実叉難陀訳の性格をめぐって——

高 崎 直 道

『大乘起信論』の成立に関しては、最近はとくに目立つような論争はないが、問題はまだ最終的に解決したわけではない。柏木弘雄博士はその近著『大乘起信論の研究』(一九八一)で「起信論の成立に関する資料論的解明」を意図して、従来の研究史を詳細に検討・整理した上で、真諦・実叉難陀両訳の本文比較研究や、外部形式と思想内容両面からする『起信論』自体への新しいアプローチによって、その思想的立場が「インドにおける仏教思想の展開と見なされるべき必然性を有すること」を主張した³⁾。他方、『大乘起信論詠釈』(一九八五)を公刊された竹村牧男氏は、真諦訳の本文の用語、表現中に菩提流支や勒那摩提の訳書との類似性の大きいことに著目して、流支訳諸論に精力的に当たっているが、何らかの断定にはまだ至っていない。

起信論研究の問題点(高 崎)

筆者はこの問題についてこれまで特に論考を公表したことはないが、如来藏思想史研究の一環として、折にふれて一応の見解を表明して来た。その立場を総括すれば、『起信論』は思想的にはインド仏教の正統の継承者としての資格を有してはいるが、その痕跡をインド仏教史上に留めていない故に、インド仏教史上でこれを論ずる必要があるまいということである³⁾。真諦訳という点に関しては、同じく訳出に疑点のある諸経論のうちでも、『仏性論』『無上依経』などが明らかに真諦の手を経ており、且つ、思想内容が真諦自身の思想の骨肉となつているのに対し、『起信論』の場合は他の訳書中にその影響が何ら見られないことを指摘した³⁾。さらに実叉難陀訳については、『起信論』成立に関する世の疑念を払うための再度のカモフラージュではあるまいかと臆測を述べたことがある³⁾。これらを総合すると、筆者の考えは、どちらかと言えばインド選述に対して否定的と言える。これら従来の立

言については一つ一つ解決することが筆者の責任であり、研究の進捗上でも不可欠と考えるが、今回はさし当って、実叉難陀訳に吟味を加え、それを手がかりとして成立問題の一端にふれてみたいと思う。

二

真諦訳とされる旧訳と、実叉難陀訳とよばれる新訳という両本の本文の比較対照は上述のように柏木博士による綿密な成果が出ている。今はそれを利用して頂きながら、両訳の相違点の主要なもの二、三について検討を加えてみたい。両訳の呼称は柏木博士にならない、それぞれP本、S本とする。比較の視点及び方法としては、『起信論』の教理の背景となつてゐる經典など、文献上インド仏教の所産として紛れもないものを基準として、両訳を吟味することにした。これは『起信論』のように、漢文資料のみ現存する典籍の場合、それだけで、あるいは中国の註釈類に従うだけの本文批評では恣意的な推定に陥りやすく、絶対確実なことは断言出来ないからである。

さて『起信論』は「大乘」を衆生心とおさえ、それを心真如と心生滅の二面のからみ合いで考察する。心真如は不生不滅の心性で、如来蔵・自性清浄心とよばれるものであるが、心生滅との関わりで言えば、それは覚(本覚・始覚)である。

これに対し、心生滅は、衆生がこの本来のあり方を覚らないことによつてあらわれている虚妄の状態(不覚)である。しかし、心真如にこの生滅心に対してはたらきかける力があり、その力によつて衆生は覚に達し(始覚)、自体(本覚)を恢復する。この心真如のはたらきかけ(熏習)による不覚から覚に至る全過程、それが大乘にほかならないとするものである。

このように生滅心は虚妄であること、心真如が生滅心に対してはたらきかける力があることを説くのが『起信論』の思想の特色であるが、その心真如のはたらきかけの背後には、心真如に仏の全徳性が具備されているという考えがある。つまり、心真如というのは智徳を具えた如来法身にほかならず、それを衆生に即して言うとき、如来蔵の名が得られる。これが真如の体相である。この心真如は衆生のうちにあって、衆生を覚に向わせる原動力となる(これを真如の体相熏習という。いわば内熏)だけでなく、仏の三身として、衆生の成覚をたすけるはたらきをしめす(これは真如の用熏であり、また不思議熏ともよばれる)。以上の全体が体相用の三大義の内容にほかならない。これに対し、生滅心は心真如に対し、いわばマイナスのあり方というに過ぎず、そのあり方で無始時來衆生を規制しているにもかかわらず、三大の内容を構成していない(如実空)。

以上の『起信論』の思想は、これをインド仏教に照らせば如来蔵思想とよばれるものである。従って、その基本的教理を多くの如来蔵系経論に辿ることができる。とくに心真如については、一見してそこに『勝鬘經』『不増不減經』にその典拠のあることが知られる上、それらを引用する『宝性論』から梵文を回収出来る。また、心生滅に関しては『楞伽經』に典故があり、これまた梵文を検証出来る。

こうして、論本中で逐語的に原典を推測出来る箇所について吟味した結果、両訳の間に重大な相違点を発見した。それは次の三点である。

- (一) 相大の義に関して、
 (P) 具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議仏法……名為如来蔵、亦名如来法身。(五七九上)
 (S) 如是等過恒沙數非同非異不思議仏法無有斷絶。……名如来蔵、亦名法身。(五八七中)
- (二) 真如自体相熏習義の中で、
 (P) 以有力故能令衆生厭生死苦染求涅槃。(五七八中)
 (S) 以此力故令諸衆生厭生死苦求涅槃染……。 (五八六下)
- (三) 生滅心についての水波の喩
 (P) 如大海水因風波動、水相風相不相捨離、而水非動性。(五七六下)
 (S) 如海水与波非一、非異、波因風動、非水性動。(五八五中)

起信論研究の問題点(高崎)

このうち(一)と(二)は『勝鬘經』、(三)は『楞伽經』が参照される。以下、順を逐って問題点の指摘と論証をすすめよう。

三

第一の相大に関する出典は『勝鬘經』の苦滅諦の説明下に
 ある次の文に認められる。

「世尊、過於恒沙不離不斷不異不思議仏法成就、説如来法身。」

(大一二、二二二下)

この文に相当する『宝性論』梵本中の文は次の通りである。
 ……gangānadvāḥika-yaśvīryair avīriḥhagair [amuktajñair]
 acintyair buddhadharmair samanvāgaras tathāgatadharmakāyo
 deśitah/ (RGV. p. 12)

求那跋陀羅の漢訳は必ずしも一字一句対応しないが、不離 avīriḥhaga、不脱 amuktajñā、不思議 acintya が何れも仏法 buddhadharma (仏の諸徳性)の形容句となつてゐることが知られる。たゞ「不異」に当る語はない。しかし、同じ箇所を漢訳『宝性論』も「不離不脱不異不思議」と訳している(大正三一、八二四上)。

『起信論』P本ではこれに対し、「不脱」の代りに「不斷」が入っている。この点については、『勝鬘經』の如来蔵染淨依持義の中で、求那跋陀羅訳が

「是故、如来蔵、是依是持是建立、世尊、不離、不斷、不脱、不異、不

議仏法

(大一二・二二二中)

と言うのが参照される。これに対応する梵文は『宝性論』に *tasmiñ, bhagavans, tathāgatagarbho nisraya ādhrāṇaḥ pratisṭhā sambaddhanām avinirbhāganām amuktajñānām asaṃskṛtānām dharmānām* (RGV, p. 73) とあり、不断は *sambaddha* の訳に相当する(不異に当る語はなご。 *asaṃskṛta* は訳されていなご)。

さらに菩提流支訳『不増不減經』にも

「舍利仏、如我所說法身義者、過於恒沙不離不脫不断不異不思議 仏法如來智慧功德」 (大一六・四六七上)

とあり、これも『宝性論』の引用で見ると、

yo 'yaṃ, śāriputra, tathāgatamirdiśo dharmakāyaḥ so 'yaṃ avinirbhāgadharma avinirmukta jñānaṃ yad uta gaṅgāndivāli-ka-vyāhikrāntais tathāgatadharmāḥ (RGV, p. 3)

とあり、「不断不異不思議」に当る句はなご。『宝性論』の引用が経本文と全同との保証はないが、大たいの場合において正確であるから、こども「不断不異」等は漢訳者の附加と考えてよい。しかも、漢訳群では、五世紀前半に訳された『勝鬘經』の訳が、六世紀はじめの『不増不減經』『宝性論』に踏襲されていることが知られる。従って六世紀後半の『起信論』P本が同じ訳語を利用したとしても別におかしくはない。

ところで真諦は他の訳書中で『勝鬘經』を引用する場合 は、例えば『仏性論』で、

「世尊、如來藏不空。過恒沙数等不相離、不捨、不可思推諸仏功德 故」 (大三一・八二二下—八二二上)

と言ふ、『攝大乘論釈』に

「如經言。世尊、此識界、是依是持是処、恒相應及不相離、不捨、智、無為恒伽沙等数諸仏功德」 (大三一・一五六下—一五七上)

とあるように、相應 *sambaddha*、不相離 *avinirbhaga*、不捨 *amuktajñā, amuktajñāna* など、独自の、より原語に忠実な訳を与えている。たゞし、この相違は、『歴代三宝紀』の いう如く、『起信論』が真諦の來朝早々の訳業であり、『仏性論』など後期の訳業とは筆受等の訳場が異っていたためと見られないこともない。何れにしてもP本は先人の訳例を踏襲してつて、その限りで齟齬はなご。

これに対しS本の「非同非異」はいささか問題である。上の「不離不断不異」等は如來藏・真如・法身と、仏法、無漏性功德との関係を示す語で、体に対して相が不離、不可分の関係で相応し、具備、具足していることを言うのである。一連の語のうちで「不異」だけは梵語の裏付けがなかったが、無漏の性功德を離れて、真如とか法身、如來藏といった何らかの実体が存在するわけではなく、それはたゞ性功德等によつてはじめて知られるもの(所顯)であり、その点を「不異」

と表現することは必ずしも不当と言えない。しかし、そこに「非同」、したがって、相・用を離れて体が別に存在すると考えることは許されない。S本は同じ一節でもう一箇所

「満足過於恒沙非異非^一、不可思議諸仏之法無有斷絶」

(五八七下)

と類似の表現を用いているので、一回限りの単なる誤訳と見ることとは出来ない。そして、インドの原典にこの種の変化が生じることとは考えられないので、これは、S本がP本とは別の原典からの訳出であることを否定させる、かなり有力な材料とすることが出来る。

四

第二の用例は『勝鬘經』の

「世尊、若無如来藏者、不得厭苦、樂求涅槃」

(大一一、二二二中)

に基づく句である。これも『宝性論』所引の梵文によると *tahgatagarbhas ced, bhagavann, na syan, na syad dūḥkhe pi nirvin, na nirvāna icchā vā prāśhanā vā prañidhir vā* (RGV. p. 32)

とある。ちなみに『宝性論』漢訳は

「世尊、若無如来藏者、不得厭苦、樂求涅槃、亦無欲涅槃、亦不願求」 (大三一、八三一上)

起信論研究の問題点(高崎)

と、先の訳例を踏襲しつつ、別の訳語も加えて、より梵文に忠実たらんと努めた形跡が見られる。

これに対し、S本の「求涅槃樂」は「樂」の字の位置を変えただけとは言え、その「樂」の意味が「ねがう」から「安樂」へと全く変わってしまったている。もちろん、「涅槃の樂」ということは仏教教理上正しいので、その限り第一例ほどの大ミスとは言えないかも知れないが、原典にこのような変化があったとは考えられないという意味では同類である。恐らく、上句の「厭生死苦」につられて「求涅槃樂」と漢文としての対句の斉合性を得べく訳文をいじったものであろう。なお、同一の句はS本中に三度用いられていて、これもかりそめの誤りとはいえない。

ちなみに、真諦訳の例としては、『仏性論』(事能品)中で

「故經中說、世尊、若無如来藏、於生死苦無厭離意、亦無欲求願之心」 (大三一、七九九下)

『提大乘論釈』卷一で

「如經言。世尊、若如来藏非有、於苦無厭惡、於涅槃無欲樂願。故言「及有得涅槃」 (大三一、一五七上) などと見える。⁽²⁷⁾

五

第三例は、P本の「不相捨離」をS本が「非一非異」とい

う点、一見すると第一例と同じように見えるが、関係する両項は第一例とは別である。ここはさきに『楞伽經』に基づくと言ったが、問題は少し複雑である。いま、この箇所を含む一段(本覚隨染の一、智淨相)をP本で挙げると次の通りである。

「復次、本覚隨染、分別生二種相、与彼本覚不相捨離。云何為二。一者智淨相、二者不思議業相。

智淨相者、謂、依法力重習如実修行滿足方便故、破和合識相、滅相統心相、顯現法身。智淨淨故。

此義云何。以一切心識之相皆是無明。無明之相不離覺性。非可壞非不可壞。

如大海水因風波動、水相風相不相捨離。而水非動性。若風止滅、動相則滅、濕性不壞(故)。如是衆生自性清淨心、因無明風動。

心与無明、俱無形相、不相捨離。而心非動性。若無明滅、相統則滅。智性不壞故。(五七六下)

この一段の内容は「本覚隨染」すなわち、染汚と共なる状態にある本覚——これは如来蔵の客塵煩惱所染を意味すると考えてよい——がもつ淨化力を智淨相と不思議業相に分けるのだが、この二つは真如の自体相熏習と用熏習に呼応する。

つまりこの智淨相は内熏、不思議業相は仏業をさす。ところで「此義云何」以下は、直接に智淨相のはたらきを示すというよりは「隨染」の状態の説明である。もちろん、その形態

の中に淨化の可能性が示されているというわけであろうが。

さてその隨染の相であるが、比喩を交えて言うると自性清淨心(「本覚、覺性」)の海が無明の風に吹かれて波立つという状況で示される。そして、風と水(波)の間には「不相捨離」の關係があるように、無明と心(「自性清淨心」)は互に不相捨離である。しかし、風が止むと波の動きは静まるが、水そのものは変りがないように、無明が減しても、相統が減するだけで、智性(「本覚」)は不壞だという。この説明でわかりにくいのは、主題が無明と本覚の不離(「不相捨離」)を言いながら、他方では無明の滅と本覚の不滅を結論とするというズレ、また、比喩の中で波に当るものがあまり明瞭に示されていない点である。

その辺のところをS本で見ると、かなり解りやすくなる。すなわち、その原文は

「一切心識相即是無明相、与本覚非一非異。非是可壞、非不可壞。如海水与波非一非異、波因風動、非水性動。若風止時、波動即滅、非水性滅。

衆生亦爾。自性清淨心、因無明風動、起識波浪。如是三事皆無形相非一非異。然性淨心是動識本。無明滅時、動識隨滅。智性不壞。」(五八五中)

で、波に当る動識が別出され、また比喩ではP本の海と風の間不相捨離の關係に代って、水(「海」と波との非一非異の関

係がうたわれている。非一非異は無明を加えた三事の関係ともされるが、これははじめに一切識相は無明相とあるので、当然みとめられることである。このS本と比較して読むと、P本にもこの三事は示してあったこと、つまり、一切心識の相が自性清浄心、本覚の上に生じた波で、それは「相続」ともよばれていると知られる。このようにS本はP本に対する明快な絵ときの役を果たしているのだが、同時に、比喩の提示に見られるように、主題が、P本の本覚と無明との関係から、心性と心識相の關係にうつっている。もともと、それも無理からぬことで、智浄相の主題は、修行によって和合識（「アーラヤ識」を破り、相続心（「心生滅、(S)転識、動識」を滅して、法身（「覚性」）が顕現することにあるからである。そして、S本としては、この心性と心識相との關係ならば「非一非異」がふさわしいと読んだのであろう。なんとすれば『起信論』は心生滅を説明するに際し、「不生不灭与生滅和合、非一非異、名為阿黎耶識」（五七六中）と称しているからである。しかし、これにはさらに心生滅の教理の原典と思われる『楞伽經』の説がからんでいる。周知の如く、水波の喩は『楞伽經』の次の一段に由来する。

udādeh pavanāhatā iva, Mahāmate, viśayapavanacitodadhira-
raṅgā avyucchinaheturīyālakṣaṇā anyonyāvinimuktāḥ kar-
majātilakṣaṇasvribadharūpasvabhāvānavadhāriṇo, Mahāma-

起信論研究の問題点（高崎）

te, pañcaviñānakāyāḥ pravartante/ (Nanjio Ed. p. 44. 11. 10-14)
この南条本の読みは二、三問題の箇所があるが、漢訳等に照らして、一応、anyonyāvinimuktāḥ → anyonyāvinimuktāḥ, svribaddharūpa → svribaddhā rūpa ~ と訂正した上で、次のように訳せよう。

大慧よ、海の、風に吹かれた〔波〕の如く、境界の風によって心の海の波〔なる五識身〕が、―それは因の作用と切離せない特質をもち、互に離れない―業〔相〕と生相と深く結合して、〔そのため〕色に自己固有の体〔のないこと〕を覺らずして、大慧よ、五識身が生起する。

これに対応する漢訳類では、先ず求那跋陀羅訳（宋訳、四巻楞伽）は

「大慧、猶如猛風吹大海水、外境界風飄蕩心海、識浪不斷。因所作相異不異合、業生相深入計著、不能了知色等自性、故五識身轉。」（六一六、四八四上）

この訳自体は、不斷 avyucchinā を直接「識浪」にかけ、次の anyonyāvinimuktā は「因所作相」と結びつけて、しかも anyā-ananyā-yukta（「avinimukta」と読んだ模様である。⁶²）「不能了知」以下は梵文訂正の根拠としたもの（他の訳すべてに共通するもの）である。宋訳の原本に現梵本と別の系統を予想することも可能である。

次に菩提流支訳（魏訳、十巻楞伽）は

「大慧、猶如猛風吹境心海、而識波生。不斷因事相故、迭共不相離故、業体相使縛故、不覺色体故、而五識身軀故。」

（六一六、五二三上）

ここでは、比喩の「境」の扱いかおかしい他は一応、梵文と対応する。重要なのはここに「迭共不相離」という訳の見えることで、これは『起信論』P本の「不相捨離」とむすびつく。たゞ、その迭共が一たい、何と何とが互になのか、いま一つ解りにくい。心識相互ということであろうが、經の他の箇所から、これはアーラヤ識と五識身（ないし七軀識）の關係と知れるのである。なお、この經では風に喩えられるのは外境で無明ではないが、唯識説でいえば外境は非有で、ただ識の所見にすぎないから、『起信論』における覺の欠如態として妄、非實在なる無明と同じ位置にはある。

さて問題は又実難陀訳（唐訳、七卷楞伽）である。そこには「大慧、猶如猛風吹大海水。心海亦爾。境界風吹、起諸識浪。相續不絶。大慧。因所作相非一非異、業与生相相繫深縛。不能了知色等自性、五識身軀。」

（六一六、五九四上）

唐訳は以前の二訳を参照しつつ訳されたといわれるが、どちらかと言うと、宋訳を依用している形跡がましい。「相續不絶」は全く「識浪不断」に準ずる。次の「非一非異」は宋訳の「異不異合」に対する一つの解釈であろうか。しかし、いま重要なのは、ここに「迭共不相離」に代って、「非一非異」

があること、つまり、P本とS本との間と全くパラレルな關係が見られることである。しかも唐訳の訳者は正に同じ実又難陀である。唐訳を見てみると、一たい唐訳は忠実に梵本を訳そうと努めたのだからかと疑問がわくのであるが、もしそれが実又難陀訳の特色だとすると、『起信論』の場合も同じ訳者が同じようなこと、つまり、梵本はあるがそれよりも他の漢訳などを使って適当に訳すということがありえたとも考えられる。あるいは唐訳の原典となった『楞伽經』の梵本には正しく「非一非異」と訳すべき語があり、『楞伽經』に準じて『起信論』も同じように訂正したのであるか。それともまた逆に『起信論』の原典にそうあって、それに引ずられて『楞伽經』も「非一非異」と訳したか。最後のような状況は恐らく実際にはありえない。しかし、S本と唐訳、七卷楞伽との間の翻訳方法の類似性は否定出来ない。したがって、これまで見て来たようなS本のおかしな訳も、原典の存在を否定する理由とはならない。

かくて、以下は全くの仮定的推測とならざるを得ないが、筆者としては、S本の水波の喩における「非一非異」の訳語は、実又難陀訳の『楞伽經』を手本としたもので、水波の喩で見る限り、つまり、アーラヤ識と軀識、あるいは自性清浄心と生滅心の關係で見る限りは、その訳は極めて適切であった。しかしS本が、同じ句を真如の体と相の間にまで拡大適

用したのは全く失策であったと考えたい。そして、水波の論の一段のS本における改訂の動機としては、P本の難解な点を除くというほかに、心識説をよりすっきりしたものにした要求があり、これは恐らく法相宗側からの種々の批判に応えるための必要に由来するものだったのであるまいか。わづかの材料からの断言ははばかるべきであるが、実又難陀訳出現の動機はやはりその辺りにあったように思われる。

1 柏木弘雄『大乘起信論の研究』春秋社、昭和五六年、序論および結論、参照。

2 竹村牧男『大乘起信論読釈』山喜房仏書林、昭和六〇年。

3 高崎直道『如来藏思想の形成』春秋社、昭和四九年、七四八—九頁など。

4 高崎直道『真諦三蔵の訳経』森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、昭和五四、一一一—一四五頁。

5 高崎、前掲書、七七四頁。この点について柏木弘雄、前掲書、二八一頁註一四に闕説がある。本論文はそれに応える意図をもつ。

6 柏木、前掲書、二六五—三六六頁（第三）。

7 以下、引用の頁数については『大正大蔵経』三二巻のそれを掲げる。他の漢訳経論も同様。いずれも引用文のあとに附記。

8 以上は立義分と、解釈分中の心真如門と心生滅因縁ないし染淨相資、三大義釈にわたって、基本線と考えられる点を要約したものであるが、以下で論じられる問題の論本中における位置の指示の役を果たすために過ぎない。一々の典拠は省略する。

起信論研究の問題点（高崎）

9 Ratnagotravibhāga Mahāyānoṭtaratantustāstra, ed. by E. H. Johnston, Patna, 1950. 以下 RGV. と略記の上、頁数を引用の末尾に附記する。

10 この一連の形容句、それと法身との関係に関する資料は、高崎直道『AMUKTAJĪVA の語義について』『印仏研』六一—、昭三三、一八六—一九〇頁参照。

11 なお漢訳『宝性論』には「不離不脱不思議」とあり、「不断」の語はなく、(大三一、八二一中)。

12 このほか『勝鬘経』に空不空如来藏義の中で「不離不脱不思議」とあるが(大一一、二二二下)対応する『宝性論』所引の梵本は avirbhāga, amuktajāna, acintya ㄹ 「不異」に当るものはなく、(RGV. p. 76)

13 その他、『無上依経』「不相離、不捨智、不可思量」(大一一、四六九中)「相摂、不相離、不捨智、非有解」(大一一、四七〇上)、これは『勝鬘経』の如来藏染淨依持義相当)など。『佉性論』に「真如与三清淨因、不相離、過恒沙数等・不捨智・不可思議諸仏功德、恒相応故」(大三一、八二二上)など、訳語はほぼ一定している。

14 初期に真諦に従っていた人たちが、『勝鬘』『不增不减』『宝性』等北地系の典籍に通じていたという証拠があればの話である。逆にこれはP本真諦訳出を疑う材料ともなりうる。

15 代表的なものとして、「無常偈」の「寂滅為樂」(vīpasamo sukham)。

16 上掲の他、「以熏習因縁力故、令妄念心厭生死苦求涅槃樂。」(五八六下)。「又復、雖有善知識縁、憊内無真如熏習因力、必

起信論研究の問題点(高崎)

亦不能厭生死苦求涅槃樂」(五八七上)。

17 なお、これらの用例はいずれも『宝性論』に对应箇所が見出せるが、『宝性論』はこの経言を素材に、如来蔵の業義(Karman)を説く(duhkhanirvic-chamapratichchandapanidhikarmakatv/ RGV. I. 35cd. 『仏性論』の「事能品」相当)の業義が『起信論』の真如熏習(染法へのはたらきかけと、自体熏)の觀念の拠るところであり、さらには三大義中の用大とも関連すると考えられる。

18 P本の本文批評になるが、「此義云何」の内容は「以一切心識」云々にはじまって、智性不壊故まで、「以……故」でくくられているものと考えられる。従って、中間の「湿性不壊故」(大正蔵)の「故」は衍字で不要である。柏木本も『曇延疏』や二、三の写本に従って、これはずしている。(柏木、前掲書、二九二頁、全二九三頁、註(四))

19 Lankāvatārasūtra, ed. by. B. Nanjio, Kyoto: Orani Univ., 1926.

20 宋訳からのチベット訳によると掲げのような切方をしていて。(北京版 No. 776) Nu 218a¹-219a¹, 影印本 Vol. 29, 89-47~5-1. 「因所作相異不異合」¹⁴ rgyu dan bya bahi mtshan and the dad pa dan/ the dad ma yin pa gcig tu hdres pa/.

21 むしろ、これに合せて梵本を訂正した。ただし、チベット訳で見ると問題がのこる。次の唐訳参照。

22 チベット訳のうち、インドのテキストからの訳とみなされる一本(北京版 No. 775) ¹⁵ gcig dan the dad pa las nam par grol¹⁶ ¹⁷ (Nu. 79a², 影印本 p. 33-5-1~2) けれど

* ananya-anya-vinimukta (一「不異」と異を離れ)と還元出来る。つまり、非一非異である。したがって、唐訳の原本に anya-anya-vinimukta という原文を想定することが出来る。あるいはこちらを梵本の正文として採用すべきであろうか。

23 前註参照。(東京大学教授・文博)

発表規則について

ご承知のように近年本会会員の増加によりまして、学術大会の発表者が増大し、当番校の負担が過重になりました。併せて学術大会でご発表の研究を、学会誌に掲載できないことが多くなりました。この二つの難点を解決するために、昭和五十八年六月十二日の高野山大学における理事会で「会員の学術大会における発表は二年に一回以内とする」と決定いたしました。この規則における「発表」とは、学術大会における論文の口頭発表とその雑詩掲載の両者を含むものであり、「二年」一回以内とする」とは、二年連続して発表することができないということを意味すると、昭和五十九年十一月十一日の理事会で確認されました。

付記

一、近年プログラム作成に彼に発表を取り消す方が増加し、当番校に多大のご迷惑をおかけしているばかりではなく、学会の有意義な運営上まことに好ましくない傾向がありますので、プログラムに掲載された方は次年度に発表することを遠慮いただきたいと存じます。

二、当分の間これを原則といたします。