

『修習次第』「後篇」に登場する反論者について

一 郷 正 道

はじめに

カマラシーラ (Kamalaśīla) の『修習次第』 (Bhāvanakrama) 「後篇」に、かなりのスペースを割いて (85 十三頁十六頁 86 二七頁五)、反論者を登場させての議論が挿入されていることは周知のことである。これまで、その反論者が誰であるかをめぐって「サムエの宗論」との関連で多くの関心が寄せられてきたのも事実である。

本稿は、当該個処の議論の内容をあらためて紹介し、カマラシーラがこの議論を「後篇」に挿入した意義を検討し、反論者がいかなる存在として位置づけられるか、等を述べるものである。

一 大乘瑜伽行をめぐる議論

標記の題目のもと、当該個処の内容を整理すれば次の如くなる。^②

(1) 反論者の見解

- (イ) 何も考える必要はない
- (ロ) 布施等の善行は不必要

テキスト頁・行
85 13・16 ~ 14・4

(2) カマラシーラの答論総論

(i) 大乘の放棄

(イ) 「何も考える必要はない」に対し

(ロ) 「布施等の善行は不必要」に対し

(ii) 大乘は般若の智と方便

(3) カマラシーラの答論詳論

(イ) 反論者の見解(イ)再説

(ロ) (イ)に対するカマラシーラの答論

(i) 一切法が知覚されていれば無憶念無思素ではいられない

(ii) 真理の妙観察によつてこそ無憶念無思素は可能

(iii) 真理の妙観察によつてこそ空性への洞察、障害の断滅が可能

(iv) 無憶念無思素をくりかえすことの無意味

(v) 三昧中のヨーギンの意識と無憶念無思素との矛盾

(vi) 小結・真理の妙観察の重要性

(vii) 真理の妙観察についての教証

(viii) (イ)に対する答論の結論

(ハ) 反論者の見解(ロ)再説

(ニ) (ロ)に対するカマラシーラの答論

(i) アーjeeヴィカの説と同じになる。解脱は業の止滅によつてでなく

§6 a) 14・7・15・9

14・7・9

14・10・14

14・15・16

14・16・15・9

b) 15・12・27・5

15・2・13

15・13・20・11

15・13・17

15・18・16・3

16・4・9

16・10・20

16・20・17・2

c) 17・4・18

d) 17・20・19・14

e) 20・14・20・11

20・15・27・5

煩惱の止滅による

(ii) 不善業道の否定は当然

1. 善業は否定されない

2. 善業の否定は経典と対立

3. 善業の否定は波羅提木叉の否定

4. 善業の否定は利他行の否定

(iii) 執着による布施行、般若の智は魔の行為

1. 布施等に対する執着の否定

2. さまざまな觀念による布施行の否定

3. すべての布施の懺悔は不必要

(iv) 分別構想の行と無作為に行われる第八地の行

(v) 行の不要と経典との対立

(vi) 利根の者にも行は必要

(vii) 六ハラミツと十地

1. 頓と漸

2. 六ハラミツ全部の行の必要性

20・15 } 21・6

21・6 } 22・18

21・6 } 16

21・16 } 22・1

22・2 } 3

22・4 } 18

22・18 } 19

22・19 } 23・3

23・3 } 12

23・12 } 14

24・1 } 16

24・16 } 25・3

25・3 } 9

25・9 } 27・5

25・9 } 19

25・19 } 27・5

大乘の菩薩道は、具体的には、般若の智 (prajñā) と方便 (upāya) にある、と経典に明言されている (十四頁十七—二〇)。そのうち、般若の智は、真理の妙觀察 (bhūta-pratyavekṣā) であり (十四頁十一—)、観 (vipaśyanā) に他なら

ない。今、反論者が、

心の分別によって生ぜしめられた浄・不浄の業によって、有情たちは、天国（・地獄に生まれる）等の業果を享受しながら輪廻を輪廻しているのである。一方、何も考えず、いかなる業をも行わない人々は、輪廻から完全に解脱する。

それゆえ、(イ)何も考える必要がない。(ロ)布施等の善行も行う必要はない。布施等の善行は、愚か者のために指摘されているのである。
(十三頁十六―十四頁)

と語ることは、般若の智・観と方便の否定であり、大乘を捨てることになる、とカマラシーラは批判する。その批判の内容を追ってみよう。

(1)まず、「何も考える必要はない」ということの内容が、反論者によって「憶念する必要もなく思索する必要もないこと」(asmīryānamasikāra)と表現され、それによって心が無分別状態に入る(十五頁十二―十三)、とされる。

(i) それに対し、カマラシーラは、観なくしては、無憶念・無思索はありえない。諸存在について、無憶念・無思索を修習するということは、逆説的に、それら存在が憶念され思索されることになる、と反論する。

(ii) 「無憶念・無思索」とは、「憶念・思索」の単なる非存在の意味だとすれば、それ(非存在)によって無分別状態に入ることとはできない。憶念・思索がないから無分別状態(nirvikalpa)に入れるとすれば、憶念・思索することがない鈍感な人でも入れることになってしまう。

(i) (ii)で、カマラシーラは、無憶念、無思索ということは観なくしてはありえない、とくりかえし語る。

(iii) 心の無分別状態を諸存在の無自性性とおきかえてみても、観なくしては、諸存在の無自性性は理解されない。

(iv) 憶念がほんやりし、混乱している人はヨーギンとはいえない。観なくしては無憶念・無思索はありえない。

(v) 三昧中のヨーギンに意識 (manovijāna) があれば、かならず、何かを対象にしている。したがって、対象があれば無憶念・無思索ということはない。又、意識がなかったならば諸法の無自性も理解されない。

(vi) 「真理の妙觀察 (観) を前提にして無憶念・無思索はある」(十七頁五)。また、「無憶念・無思索が生ずるのは、般若の智によって存在が三時にわたって勝義として不生である」(十七頁七—九取意) と見られたときである。このプロセスを図示すれば次の如くなる。観↓勝義として不生を見る↓無憶念・無思索↓無分別状態↓空性洞察↓二諦に精通↓正知の発生・煩惱障の断

ところが、反論者は、無憶念・無思索の前提としてあるはずの「観」を省略して無分別状態に入れると考えている。(iii) 観を必要としないことは、經典の文言と矛盾することになる。

(iii) 「聞・思所成の慧によって了解されたもの、それが修所成の慧によって修習されるべき」(二〇頁三—四) といわれていて、「修所成の慧」とは観 (vipaśyana) にほかならない。そして、その観・真理の妙觀察 (bhūta-pratyavekṣā) とは「分別を自性とするもの」(vikalpasvabhāva)、「理にかなった思索を自性としている」(yoniso manasikaravabhāva) (二〇頁六) といわれる。

以上の議論でカマラシーラが強調することは、「何も考える必要がない」という反論者の見解が、聖教と対立するというだけでなく、無憶念・無思索が観を前提にするものであるのにそれを無視して無憶念・無思索を語る点にあるといえよう。

(2) つづいて、「いかなる業 (karma) をも行わない人々は輪廻から完全に解脱する」(二四頁一—二)、「いかなる善等の業 (kusala-karma) をもなす必要はない」(二〇頁十四—十五) と語る反論者へのカマラシーラの答論を見てみよう。

(i) 反論者は「業の止滅によって解脱がある」と語るが、世尊によっては「煩惱の止滅から解脱がある」といわれおり、煩惱の滅↓業の滅↓解脱というプロセスが、カマラシーラの了解である。したがって、業は煩惱を原因としており(二二頁)、業は無限であるから(二〇頁十六―十七)、業を止滅することは不可能である。この反論者の見解は、異教徒アーजीヴィカ(Ajivika)の教説と同じものになってしまふ。

(ii) 「業をなす必要はない」を「不善業をなす必要はない」の意ととるならば、それは当然である。

1. しかし、善業は何故しなくいいいのか。不善業は輪廻をひきおこすものであるが、大悲からもたらされ無上正等覚へ回向された善業は輪廻をひきおこさない。

2. 善業の否定は經典の諸説と矛盾。

3. 善業の否定は、波羅提木叉の否定になり、剃髮、着衣が無意味になる。

4. 善業の否定は、輪廻に背を向け、有情利益に背を向けることになる。

(iii) 經典に「布施、般若の智への心の執着は魔の行為(Marakama)である」(二三頁十八―十九)といわれるが、

1. 布施の実修を否定しては、布施等への倒錯した執着を否定している。

2. さまざまな觀念をもつ認識者の倒錯した執着から生じた布施は、不浄だと否定される。

3. 無認識の状態の人の布施について懺悔する必要はない。

(iv) 經典に「行(carya)はすべて分別されたもの(parikalpya)で、悟り(bodhi)は無分別のもの」(二四頁一一)といわれるが、その「行」は、生等を分別することであつて、ここには該当しない。一方、無作為(anabhissamskara)の状態の菩薩には、授記(vyaktarana)がなされるが、行(carya)をしなくていい、とはいわれていない。

(v) もし行をする必要がないとなれば、古来の所説と矛盾する。

(vi) 行は鈍根のものだけがやるべきで、利根のものはするに及ばない、ともいえない。入地のものでも行をおこなつ

ている。

(vii) 1. 仏陀にふさわしい性質 (Buddhava 仏位) の獲得には、十地と六ハラミツの行がそれへの門であり、その行しかない。それゆえ、行は否定されない。

2. その場合、行をするにしても、六ハラミツ中の禪定 (Dhyana) だけ、乃至智恵ハラミツ一つだけのハラミツをやればよいということでもない。声聞と菩薩の区別がつかなくなってしまうから。

このように、いかなる業をしなくてもよいということは、善業の不要を意味しないし、転倒した執着にもとづく業は否定されるものの、仏位を得るためには業が必要であることを述べている。勿論、その根底にあるのは、大乘の菩薩道が、般若の智の獲得と方便、行の実践という両輪に依っていることを宣揚するためである。

二 無憶念・無思索 (asmity-amanasikara) について

「何も考える必要はない」という反論者の主張は、具体的には「無憶念・無思索」を内容とするものであり、それへの批判がカマラシーラによってなされていることをみた。その「無憶念・無思索」ということは、実は、すでに『声聞地』において議論され、やはり、それでは実践道としては不十分であることが指摘されていることに触れておきたい。それは、ツォンカパの『ラムリムチエンモ』(止の章) 中の次の文章に示唆されていることである。

何もものをも分別しないという修習は、すべて、空性についての忍耐強い行 (ashukriya) であると主張することは、聖者のもの笑いの種であり、殊に、無憶念無思索の修習といわれるものが、すべて、空性の修習であると主張することも『声聞地』の教証によってしっかり否定されているのである。^③

このように、ツォンカパは、無憶念無思索の修習を空性の修習と考えることは、すでに『声聞地』において否定さ

れていることである、と述べている。

その『声聞地』における該当個処は次の部分と^④考えられる。

そのように、心が止(samatha)を獲得していても、もしも、さらに憶念が奪われ、くりかえし修習しないと、いう誤まちによって、相と尋と随煩惱が顕われ、顔を出し、対象となるならば、それらが現に生じていようが、生じおわつていようが、すなわち、以前に経験した厄難を同じく増上縁にして、(それらについて)憶念すべきでないし思索すべきでない。そのようにして、その対象が、無憶念無思索によって、伏滅され、除かれるとき無顕現の状態になるであろう。

「この場合の相(nimitta)とは、色の相等の十である。尋(tatta)とは、欲を尋思すること等の八である。随煩惱(upaklesa)とは、色欲を欲すること等である」^⑤。

「それゆえ、これら相・尋、随煩惱は、苦であり、聖ならざるものである」^⑥。

したがって、『声聞地』のこの個処では、無憶念無思索はこれら諸苦を伏滅させるもの、対象として顕現させなくするもの、と考えられていることがわかる。

ところが、次のような文章がつづく。

賢首(Bhadramukha)よ、その対象は、微細なもの(suksma)であり、洞察しにくいもの(duhpratividya)であるから、汝が、こ(この対象alambana)を洞察するためには、つよく欲し、努力すべきである。^⑦

つまり、この対象の洞察は容易でないという。そのことを次のように喩例をもって語る。^⑧

世尊も、この対象を念頭において(次のように語っている)。

比丘よ。地域の美女が(来る)、地域の美女が(来る)といえは、多くの人間が集まるはずだ。その地域の美女が、また、踊り、歌、楽器に長けているならば、さらに多くの人が集まる。

そのとき、一人の智者がやってきて、そのかれ（智者）に或る人が（次のように言った）。

汝は、種油が上面まで一杯入っている皿をこぼさずに、地域の美女まで、また多くの人々のところまで運んでいきなさい。汝の背後からは執行人が剣をぬかんとしてついていく。もし、汝が種油で一杯の皿から一滴たりとも地面にこぼすならば、それによって、剣をぬかんとしている執行人が、汝の頭、首から斬りつけるであろう。

比丘よ。これをどう考えるか。その（智）者は、種油で一杯の皿のことを思案せず、剣をぬかんとしている執行人のことも思案せず、しかし、地域の美女、或いは多くの人々のことは思案するであろうか。

答えていう。長老よ。そんなことはありません。

それはなにゆえか。

なんとすれば、手で剣をぬかんとしている執行人が背後からついてきているのを見ているから、彼は次のように考える。もし、私が、種油で一杯の皿から一滴たりとも地面にこぼすならば、それによって、剣をぬかんとしている執行人が、私の頭、首から切りつけるであろう、と考えるからである。その人は、地域の美女、或いは多くの人々のことは思案せず、むしろ、種油で一杯の皿のことだけをひたすら考えて、しっかりと手にしている。死の**ことだけを思案する**。

（長老が）言う。比丘よ、同様に、或る人が四念処のことをひたすら考えて、敬意を払い、師を敬い、修習するならば、かれらは、私の声聞である、と。

この譬え話は、無思案ということがありえないことを指摘し、四念住を修習するものこそ声聞といえる、と述べている。四念住について、世親は次の如く述べる。

これら「不浄観と入出息念の」二つによって、三昧を獲得して奢摩他を全うした者は（14 a）「次に」毘鉢舍

那を成すために念住の修習をなすべきである (14 a b)⑨。

したがって、声聞たるもの、止・観の両者の修習が要請されるものであることが理解できる。
尚、この譬え話での対応関係は次の如く説かれている。⑩。

地域の美女

|| 随煩惱

踊り、歌、楽器に長けている

|| 尋思

多くの人々

|| 相

智者

|| ヨーギン

油で一杯の皿

|| 止に安住する心

剣をもった執行人

|| 以前に経験した厄難

一滴たりともこぼさず運ぶこと

|| 終結した止道

さらに、次のように述べて、精進力 (vīra-bala) の必要性を説き、憶念と正念 (samprajanya) を有する止道 (samatha-marga) の加行をすすめる。⑪

それゆえ、かれの心の相續、流れのすべては、精進力によって、次第に順次に、無相、無尋、寂靜となり、相を認識したり、尋を認識したり、随煩惱を認識する心を全く生ぜしめなくなる。

かのヨーギンは、止を加行する初入門者に次のように教誡をもする。賢首よ。汝はそのように方便によって護られ、憶念と正念を有する止道を加行し、心が喜びをいだくことになるまで、それまで、汝は止道を修習すべきである。

さらに、修習を怠るようなことがあるときは、有分別の所縁 (savikalpalambana) に憶念 (smṛti) を向けるべきである、と憶念の必要性を説いている。⑫

しかし、もしくりかえし修習しないと、喜ばず、憂い、当惑し、なすべきことが必要であると見えてくるならば、そのときには、素早く、迅速に、無分別の所縁から出立して有分別の所縁に憶念を向けるべきである。

ここに、無分別の所縁から有分別の所縁への展開が述べられているが、これは、止から観への向上の必要性を語るものに他ならない。『修習次第』『後篇』は、『解深密経』『分別瑜伽品』の所説に倣って、四種所縁（無分別影像、有分別影像、事辺際、所作成弁）が修行道として位置づけられ、その向上発展が大乘の菩薩道であることを述べるものであった^⑬。

三 大乘和尚（？） 批判の意義

カマラシーラが「後篇」に大乘和尚（？）批判を挿入する必然性、目的は次の点にあるといえよう。

止・観を成就し、「事物の究極状態（事辺際）」という入初地、入見道をはたすべく、菩薩は、無住処涅槃の誓いを立てる。その利他行を始めるにあたり、福德・智慧という二資財（*sattva*）の獲得が要請される。その智慧資財こそ真理の妙観察（観）に他ならず、福德資財獲得の具体的内容が布施等の行の実践である。それは、般若の智と方便の獲得に他ならない。この般若の智と方便こそ、大乘の骨格とされる。（十四頁十六—十七）

それに対し、(イ)何も考える必要がない、(ロ)布施等の善行を行なう必要はない、と主張する反論者は、小乗修行者の代表として批判の対象にされているといえよう。「何も考える必要はない」という反論者の主張は、具体的には「無憶念無思索」を内容とするものであり、かかる見解が『声聞地』にすでにみられるものであったことは、ツォンカパの指摘にしたがって確認することができた。「無憶念無思索」は止の心境におけることであり、声聞にとっても修行道としてはそれだけでは十分でなく、観——内容的には四念住——が必要であることが、『声聞地』において指摘さ

れていた。

『修習次第』で大乗菩薩の修行道を確立せんとするカマラシーラにとって、この『声聞地』の叙述は格好の材料であった。「後篇」に登場する反論者が大乘和尚であったかどうかは未確定であるが、カマラシーラが招聘された当時のチベット仏教学界に、『声聞地』で問題とされた声聞の徒に等しい学僧がいたことは史実であろう。「観」の重要性を説こうとするカマラシーラに、『声聞地』のこの一節が思い出され、大乘和尚(?) 批判に適用された、と推測できよう。『声聞地』における批判は譬え話によって無憶念無思索ということがあることを指摘するだけであるのに対し、「後篇」のそれは詳細で論理的であった。カマラシーラにとって、大乘和尚(?) の見解は、『声聞地』においてすでに否定されていた見解と同じものに映ったのであろう。従って「後篇」に大乘和尚(?) 批判を挿入したカマラシーラの意図は、布施等の善行の実践を方便として重要視する点とあわせ考えると小乗の実践道と大乘のそれとの相違を示し、小乗仏教の修行道の体系を超越することにあつたといえよう。

四 反論者は誰か

それでは、「後篇」に登場する反論者が誰であるか、これまでの成果をあらためて紹介しておく。

『頓悟大乘正理決』は、「ラサの宗論」の記録¹⁴、または「インド仏教系の僧徒から摩訶衍にたいして提出された質疑と摩訶衍による応答の記録¹⁵」とされる。その中に、「観」「不観」の語句を見出すが、「想(心念の機動、外境を取ること)を離れた状態が、不思議不観である」といわれたり、『浄名経』中の「不観は是れ菩提なり」という表現を引用するところからして、¹⁶「不観」は、仏の境地とみなされる。そして、この『正理決』では、「不思議不観」こそが摩訶衍の立場として強調されている、と考えられている。¹⁷

しかし、『修習次第』中の「観」(vipaśyana) は、「真理の妙観察」(「後篇」三頁二、五頁十七)、「智慧による心の吟

味」〔「初篇」二〇九頁二〇〕と定義され、瞑想の手段であるから、内容を異にすることになる。つまり、『正理決』中には『修習次第』が問題にしている「観」に関する記述は存在しないことになる。そうであれば、止・観を問題にしているカマラシーラにとって、『正理決』が反論者の典拠となる必然性はないことになる。

一方、摩訶衍自身の著作とされる『禪定頓悟門』にも不思議・不観という語句を見る。ここでは、不思議は「何も考えることがないこと」であり、不観は「分別しないこと」の意で使用されているようである。さらに、同書には、「生死輪廻の根本は分別である」という表現もみられる。これらの表現は、『修習次第』「後篇」に登場する反論者の「心の分別によって生ぜしめられた浄・不浄の業によって、有情たちは、天国（・地獄に生まれる）等の業果を享受しながら輪廻を輪廻しているのである」と語る見解と同じものと考えられる。しかし、学者は、ここには、「如来禪」が主張されていて、摩訶衍の「不思議不観」による「清浄禪」ではない、とみなしている。^⑳

そうであれば、『後篇』に提出されている反論者の説は、『正理決』をはじめとする摩訶衍自身の関係資料にはそのままの形では見出せず^㉑ということになる。しかし、それでも、御牧氏は「保唐禪であること」を認めつつ、次のような理由づけをし、反論者を摩訶衍でよしとしておられる。「しかし、インド論書において対論者の意見を自分に都合のよいように多少歪曲させて提示したのち批判を加えることは日常茶飯事であるので、従来の研究の成果は認知しておくとして、さらにそのうえで、ここでカマラシーラが対論者として念頭に置いているのは摩訶衍であると考えておいて差支えないのではないかと思われる」^㉒。

一方、上山氏は、『頓悟正理決』の論争段階ではカマラシーラは、まだ登場していなかった^㉓と推定しておられるから、『後篇』の反論者は、『正理決』中の摩訶衍ではない、と言っておられることになる。

また、『ラムリムチェンモ 概観』で、ツォンカパは、『後篇』の反論者を「大乘和尚」としている。^㉔

このように、『後篇』に登場する反論者が、摩訶衍（大乘和尚）であるか否かは、ツォンカパの指摘はあるもの

未確定といえよう。

ところで、カマラシーラにとつて、「後篇」の反論者が大乘和尚であるか否かは重要な事柄ではなかったかも知れない。既述の如く、かれがチベットへ招聘された当時のチベット仏教学界に、『声聞地』でも否定されるような小乗の学徒に等しい学僧がいたことは事実であろうし、そのことの方が問題であったのではなからうか。インドの仏教の教義を哲学と実践の両面から提示したかったカマラシーラにとつては、かかる人物を登場させることは、自己の見解を提示するのに具体的に有効な手段であったにちがいない。そして、カマラシーラは、観の重要性を説き、唯識観行を体系化することによって、自己の立場が、小乗の仏道を超克する大乘のそれであることを宣揚することこそ、彼に課せられていた課題であつたと考えられる。

注

- ① Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts Part III, Third Bhāvanākrama*, Roma, Istituto Italiano Per IL Medio Ed Estremo Oriente, 1971
 - ② 「後篇」の和訳、梗概等は左記拙稿参照。
 - ③ 「修習次第」「後篇」の研究「大谷大学研究年報」第五十六集（印刷中）
 - ④ 小谷信千代・ツルティムケサン共訳『仏教瑜伽行思想の研究』文栄堂書店、一九九一年、一〇二頁十六—二〇。同訳、二二—八頁十一—十三。
 - ⑤ この部分、Sukla 本のエディションより、Wayman 氏が提示している Bihar Ms. のものの方が良いように思えるのでそれを借用する。
- sacet punaḥ smṛitsampramoṣā tathā śamathapṛāpte cetasi nimitlavitarakopakleśā 'nabhyāsadoṣād ābhāsam āgacchanti / mukham ādarśayanī / ālambanīkuryanti / teṣṭīpannoppaneṣv asmyāmanasikāraḥ kartavyaḥ / yad uta [ādīnavam] pūrvaḍṣyam evam adhipatīn kṛtvā evaṁ tadālabhanam asmyāmanasikāreṇa vibhāvīn viśvasyam anābhāsagatāyām

Alex Wayman, *Calmng the mind and Discerning the real, Buddhist Meditation and the Middle way from the Lam rim chen mo of Tsong Kha pa*, Motilal Banarsidass, reprint 1979, pp. 452-453

Karune Shukla, ed., *Śrāvakaḥūmi of Ācārya Asaṅga*, K. P. JAYASWAL Reserch Institute, Patna, 1973

- ⑤ K. Shukla, op. cit., p. 415, 8-10
- ⑥ K. Shukla, op. cit., p. 415, 16-17
- ⑦ K. Shukla, op. cit., p. 417, 9-11
- ⑧ 以下は、ネット訳を紹介する。Tibetan Tripitaka, bstan ḡgyur, Sems tsam 6, 世界聖典刊行協会、1980, 154a5-b5, 実は、K. Shukla 本には問題個処が多く、漢訳（大正三〇、四六〇c二以下に相当）は筆者には文意不明の点が多いからである。
- ⑨ 櫻部建、小谷信千代訳『俱舍論の原典解明 賢聖品』法蔵館、一九九九年、九八頁。
- ⑩ ネット大蔵経 op. cit., 154d5-155a2
- ⑪ ibid., 155a2-5
- ⑫ ibid., 155a5-6
- ⑬ 前掲拙稿。
- ⑭ 御牧克己「頓悟と漸悟」『講座・大乘仏教 第7巻中観思想』春秋社、一九八二年、二二五頁。
- ⑮ 同右、二二七頁。
- ⑯ 上山大峻『敦煌仏教の研究』法蔵館、一九九〇年、二九三頁。
- ⑰ 御牧前掲書、一三〇頁。
- ⑱ 同右、一三〇頁。
- ⑲ 同右、一三〇頁。
- ⑳ 「後篇」十三頁十六—十四頁一。
- ㉑ 御牧前掲書、一三二頁。
- ㉒ 同右、一三三頁。

- ②③ 小島宏允「古代チベットにおける頓門派（禪宗）の流れ」『仏教史学研究』十八―二、一九七六年。五八―八〇頁。
- ②④ 御牧前掲書、一三三頁。
- ②⑤ 上山前掲書、三―三頁。
- ②⑥ 小谷・ツルティム前掲書、一〇二頁、一〇三頁。
- ②⑦ 前掲拙稿。