

# 唯識思想における意識とことば

小谷 信 千代

## 一 依他起性のダイナミズム

唯識学派は、われわれが日常的に経験している世界の根底に、潜在意識によって生起せしめられた依他起性という世界を想定する。『撰大乘論』(二・二)<sup>①</sup>は依他起性の世界を、(1)身体「の表象」と、(2)身体の所有者「の表象」と、(3)経験者の表象と、(4)それによって経験される対象の表象と、(5)それを経験する「主体の」表象と、(6)時間の表象と、(7)数の表象と、(8)場所の表象と、(9)言説の表象と、(10)自他を区別する表象と、(11)善趣と悪趣および死と生との表象という十八種類の表象からなるものと説明する。さらに同書(二・五)は、その中の(1)から(3)は六根、(4)は六境、(5)は眼識等の六識を指すものであり、要するにこれらは十八界を指すものであると云う。それゆえ(1)から(5)は、世界を形成している十八界という構成要素のすべてが表象であることを示しているのである。また、(6)から(11)はこれらの構成要素としての表象の或る特定の在り方を示したに過ぎないと説明する。したがって依他起性とは、基本的には、アラヤ識が十八界として現われ出たものであると理解することができる。

さて、これらの十八界はアラヤ識の「現われ出たもの」ではあるが、まだ個々の事物としては認識されない混沌とした状態にある。この十八界として現われた依他起性が基盤となって、机や椅子などの個々の事物からなる遍計所

執性の世界が立ち現われる。そこにわれわれの日常経験の世界が生起する。このように依他起性の世界は静的な世界ではなく、本来存在しないものを存在せしめる虚妄分別のダイナミズムを有する世界である。その虚妄分別のダイナミズムの構造は、二・一・一において、十八界を構成する十一種の表象に過ぎない依他起性の世界が、あたかも主観的存在と客観的対象物とを備えた実在の世界であるかのように立ち現われることとして説明されている。以下に、虚妄なる分別にすぎない依他起性が、どのようにして実在の世界として立ち現われていくかを考察してみたい。

『撰大乘論』によれば、依他起性の世界には、主客に二分される要素が既に備わっている。しかし、それらの要素はいまだ潜在的なものであり、個々の事物として明瞭には対象化されず識別されない。それらが明瞭な対象として識別されないのは、この段階では意識がまだ無分別の状態にあるからだと思われる。ともすれば、眼識から身識に至る前五識は無分別であるが、第六意識は分別を伴うものであるかのように考えられがちである。しかし厳密に言えば、五識にも分別はあり、意識にも「無分別」と呼ばれる状態がある。世親は『俱舍論』で、五識にも自性分別があるが、それにもかかわらず「無分別」と呼ばれるのは、それらに計度分別と随念分別とがないからだと説明している。自性分別とは尋（対象を追求する粗放な心の働き）のことである。<sup>②</sup>意識にも詳細な働きを交えない粗放な心の働きである尋の状態の場合がある。その自性分別のみの意識は五識と同様「無分別」と呼ばれる。<sup>③</sup>

計度分別 (abhinirpantavikalpa) は『俱舍論』(I, 33c)では「意に属する散乱の慧」つまり「三昧に入っていない時の、意識と相応する慧」と規定される。それに対する称友の注釈は、計度分別とは三昧に入っていないときの意識に伴って生じる慧であり、その意識に伴う慧は、三昧に入っていないので、その先端が種々に散乱し、焦点を失い、一瞬毎に別の所縁（対象）へと向かって働くものであると述べる。そこでは意識の働きが、三昧に入っている心の状態と三昧から出た日常的な認識の状態とに分けて説明されている。それによってわれわれは、意識が三昧状態から三昧を出た日常の状態へと移る場合にどのように変化するかを知ることができる。

『俱舍論』とその称友の注釈におけるこの意識の変化に関する説明は、単に三昧状態から日常の心の状態に戻った場合の意識の変化だけでなく、われわれの日常的な生活の深層において営まれている意識の変化にも適用し得るものと思われる。つまり、この意識の変化の説明は、対象が認識される最初の瞬間に、深層意識において純粹経験されたばかりの依他起性の世界が、その直後の瞬間には、主観的存在と客観的存在として二分化され実体化された遍計所執性の世界へと変化する場合の、意識の変化をも説明し得るものと考えられる。

称友は、三昧状態にない意識の働きである計度分別を「所縁に向かつて名と関連して活動する」ものと注釈する。称友によれば、計度分別とは、名と関連して (*naṃpekkhā*) 所縁に向かつて働き、所縁を「色である」とか「受である」等と決定し確定する慧、あるいはその慧を伴う意識である。他方、三昧中の修所成の慧は、名とは関連せずに所縁に対して活動し、自性分別と呼ばれる。それゆえ、意識（厳密には意識に伴う慧）が名と関連性をもたないとき、自性分別と呼ばれ、「無意識」と呼ばれる意識となる。他方、名と関連性をもつとき、計度分別と呼ばれ、日常的な意識となる。前者は三昧状態にある意識であり、後者は三昧から出た場合の意識である。前者は依他起性における意識であり、後者は遍計所執性における意識である。ただし周知のごとく、唯識学派では、依他起性は遍計所執性とまったく別のものとは見做されない。われわれに深層意識において無意識裏に認識されている世界は、いま現に目のあたりに立ち現われている現実世界とならかの共通する世界を有している。依他起性が遍計所執性と共有するその世界に依他起性のダイナミズムが潜んでいる。そしてその両者の共有する世界は、意識が名と関連することによつてもたらされるものであるように思われる。

## 二 意識と名

それでは、われわれの日常経験の世界（遍計所執性）と深層の世界（依他起性）とが共有する、意識が名と関連す

ることによってもたらされる世界とはどのようなものであろうか。

## 1 意識の働き

『撰大乘論』(二・一六)は、依他起性が意識によって捉えられて遍計所執性に転ずる過程を次のように説明する。遍計するものがあり遍計されるものがあるときに、遍計所執性がある。その場合、何が遍計するものであり、何が遍計されるものであり、何が遍計所執性であるか。

意識が遍計するものである。分別を有するものだからである。それ(意識)は「それ」自体のことは(abhiñapa, bhūṭi)の熏習の種子から生じ、すべての表象「を生み出す」ことはの熏習の種子から生じたものである。それゆえ無限の行相をもった分別として生ずる。すべてのものについて分別するがゆえに遍く計度するものとされ、ゆえに遍計するものと呼ばれる。

依他起性が遍計されるものである。

依他起性において或る行相で遍計がなされるとき、その「行相」がそこにおける遍計所執性である。「或る行相」では或る在り方という意味である。

遍く計度するものはどのように遍く計度するのか。「すなわち」何を所縁とし、どのように因相(nimitta)を把握し、どのように執着し、どのようにことば(vac. ngag)を発し、どのように言説(vyavahara, the snyad)をなし、どのように増益することによって遍く計度するのか。名を所縁とし、依他起性においてそれを因相として把握し、見によってそれに執着し、諸々の尋によってことば(ngag)を発し、見たなどの四種の言説によって言説をなし、存在しない対象を「存在する」と増益することによって増益する。

ここには、心の深層において認識されている世界(依他起性)が、第六意識によって捉えられ、実体化され、実在する個々の存在として受け止められて、日常的に経験されている世界(遍計所執性)が立ち現われる状況が説明され

ている。すなわち、われわれがいま現に目のあたりにしている机や椅子などの個々の事物は、そのようなものとして認識される一瞬間までは、それらの個々の事物として存在していたのではなかった。それらは心の奥深くで意識されない混沌とした状態で存在していた。その混沌とした無意識の状態である依他起性の世界にメスを入れて、個々の事物に分節し、いま現に見聞きされているわれわれの日常経験の世界つまり遍計所執性の世界を造り出すのは、意識及びそれに伴う心作用（心所）の働きだ、と言うのである。

右の引用文中「名を所縁とし」という語で始まる最後の箇所は、意識によって遍計所執性が造り出される状況を説明したものである。しかしこの説明だけでは理解しにくいので、注釈を参照して考えてみたい。無性は次のように解説している。<sup>⑨</sup>

名を所縁としとは、*“デーヴァタッタ”* などの名を聞くときに対象を遍計するが、名を聞かなければ対象を分別することはできない。依他起性「すなわち」身体など「の表象」においてそれを因相として把握しとは、「自相を執し」という意味である。因相として把握するのは想 (*sarita*) である。想したように言説をなす。あるいは依他起性「すなわち」眼など「の表象」において「それを因相として把握する」。それに執着しとは、五種の見が計度「分別」の行相をとって生じるからである。因相としたものに執着するからであり、因相に執着することによってという意味である。計度「分別」された対象に対して見によって「これは是の如くである」と執着し、他の者に示そうとして尋と伺によってことば (*vac*) を発する。「尋せず伺せずと言葉 (句、pada) を語ることはない」と「経に」説かれる如くである。見たなどとは、見た・聞いた・覚えた・知ったという四種の言説 (*vyavahara*) である。たとえば蛇の名を所縁とするとき、繩において、蛇の因相である彎曲などを因相として「捉え」、それに執着して、他の者に示そうとして「蛇を見た」と語 (*pada*) を語る。それと同様である。<sup>⑩</sup>

ここに引用した『撰大乘論』(二・一六)の記述は、先の第二・第五節に説かれた、ただ十一種類の表象に過ぎない

混沌とした依他起性の世界に目鼻立ちをつけて、個々の事物からなる遍計所執性の世界を構築するものを、「意識」であると言う。それでは意識はどのようにして混沌とした意識下の世界に目鼻立ちをつけて現に認識されている日常経験の世界を構築するのであろうか。

意識が日常経験の世界を構築する過程を述べたのが、本節の「名を所縁とし、依他起性においてそれを因相として把握し云々」という最後の一文であると思われる。筆者にはその文意が充分には明らかでなく、無性の注釈に依つても不明な点は残るが、意識の働きを理解する上で重要な箇所だと考えられるので、以下にできる限りの考察を行なつてみたい。

その過程は次のような六項目に分けて説明されている。

(1) 名を対象とする 本論の「名を所縁とし」という語を、無性は、名を聞くことがなければ、意識は対象を認識することはできないことを意味するものと解している。つまり意識が対象を認識するためには必ず名を対象とするということがなければならぬと言っているのである。

(2) 名を依他起性の上に因相として把握する 次の「依他起性においてそれを因相として把握し」という語を、無性は、自相を執するという意味だと言う。つまり、「デーヴァダッタ」などの名（概念）が発せられるときに、本来言説を離れた無分別な依他起性の世界において、意識がその名を因相（animita）として把握することを言う。名を因相として把握するものは、厳密に言えば、意識に伴う想（saññā）という心作用である。そのことを無性は「因相として把握するのは想である」と注釈したのである。「因相として把握する」ということが実際にはどうすることを意味するかについては後に考察する。

(3) 見によつてそれに執着する 次の「それに執着し」という語を、無性は因相としたものに執着することと解する。つまり、想によつて名を因相として把握したものを、次に、意識に伴う別の心作用である五種の見（誤った見

解) によって「これは是の如くである」「これはデーヴァダッタである」と執着する。

(4) 執着したものを尋伺によって発語する。そして計度分別したものを他の人に示そうとして尋伺によってことを発する。本論には尋のみが挙げられているが、無性は「尋なく伺なくしては語を語らず」という経を引用して、本論の尋を尋伺を指すものと解している。

(5) 見聞覚知の四種の言説を行なう。「見聞覚知の四種の言説」について、『俱舍論』は經に説かれる十六種の言説を挙げてゐる。それらは正しくない言説(非聖言)と正しい言説(聖言)とに分けられる。正しくない言説とは、見ていないのに見たと言うこと、見たのに見ていないと言うこと、乃至、知っていないのに知っていると知っていると知っているのに知っていないと言ふこと、知っていると知っていないと言ふこと、正しい言説とはその反対の八種である。要するに言説とは「見た、聞いた」等と語ることである。その場合、色が見の対象であり、声が聞の対象であり、法が知の対象であり、香・味・触が覚の対象であるとされる。それゆえ見聞覚知は六識を意味する。したがって四種の言説とは六識の内容を言語表現することである。

(6) 対象を増益する。以上のような意識およびそれに伴う想と五見と尋伺という心作用によって、『デーヴァダッタ』という名を聞くと、実体としては存在していない『デーヴァダッタ』が実在するかのように誤認される。

## 2 ことばの働き

以上の六項目からなる過程を経て、混沌とした潜在意識の世界としての依他起性に、意識とそれに伴う心所の働きによって目鼻立ちがつけられ、主客に分節された日常経験の世界である遍計所執性が立ち現われる。この説明の中で注意を引くのは、その過程の中で「ことば」が大きな働きをしている点である。有部の阿毘達磨論書中に見られる、ことばが聞き手に理解される過程に関する説明と比べても、それは明らかである。例えば『俱舍論』においても、ことばの意味を聞き手が理解するのは意識の働きであるとされるが、それに関して称友は次のように注釈する。

「デーヴァダッタはここにはいない」とか「いる」と語られるとき、声は聞き手によって識別されるが、他方、ことばの意味である、眼などの寄り集まったものである「デーヴァダッタ」「なる存在」は、その直後に分別意識によって識別される。<sup>15)</sup>

声を聞くのは耳識である。先に述べたように、耳識にも自性分別はあるけれども、計度分別と随念分別とがないので「無分別」と呼ばれる。ゆえに、耳識は声を聞くだけでその意味を理解しない。ことばの意味が理解されるのは、耳識の直後に生じる分別を伴う意識によってである。ここまでの説明は『撰大乘論』も阿毘達磨論書も同様である。けれども次の「デーヴァダッタ」という名を因相として把握する段階において違いが生じる。

名を因相として把握するのは、意識に伴う想という心作用である。想の働きを世親の『俱舍論』は次のように規定する。

想とは、表象作用 (samjñāna) であり、境の因相 (nimitta) を捉えることである。<sup>16)</sup>

称友はそれのように注釈する。

境の因相を捉えるとは、境の特性である姿 (vijaya-viśeṣa-rūpa) を捉えるという意味である。<sup>17)</sup>

世親は『五蘊論』でも同様に規定している。<sup>18)</sup> 世親の『唯識三十頌』に対する安慧の注釈でも次のように説明される。

想とは境の因相を捉えることである。境とは所縁である。因相とはそれ(境)の特性であり、青や黄などのものを所縁として立てる要因 (kāraṇa) である。それを捉えることは、「これは青であつて、黄ではない」と確定する (niṣpana) である。<sup>19)</sup>

ここで先に保留しておいた「因相として把握する」ということの意味を考えてみたい。先に引用した無性の注釈では、「因相として把握する」ことが蛇の例を用いて次のように説明されていた。

たとえば蛇の名を所縁とすると、繩において、蛇の因相である彎曲などを因相として「捉える」。



「蛇」という名を聞いたとき、蛇という対象（境）の特性であるクネクネと彎曲する様を因相として捉える。それは言うまでもなく『俱舍論』で「境の因相を捉える」と言われ、称友によって「境の特性である性質を捉えること」と説明された想の表象作用による働きである。つまり、「蛇」という名を聞くときに、想がクネクネと彎曲する様子を心に表象させ、因相として把握する。安慧はこの因相を、何らかのもの、今の例で言えば「蛇」が、対象として認識される要因であると言い、この因相を捉えることによって「これはAであって、Bではない」つまり「これは蛇であって、蛙ではない」と確定されると言う。意識およびそれに伴う想が、何かの名を聞いてその対象を認識する過程は以上のように説明される。

この限りでは『撰大乘論』と阿毘達磨論書の説明の仕方に区別はない。また、『撰大乘論』が「因相として把握し、見によってそれに執着し、諸々の尋によってことば（*vaṇṇa*)を発し、*ś*を見た*ś*を聞いた*ś*」などの四種の言説によって言説をなし云々」というように、意識が言説を起すに至る過程を、意識に伴う想や見や尋・伺などの一連の心所法によって引き起こされるものとして説明することも、阿毘達磨論書の説明を踏襲したものである。しかしこの箇所の説明は、有部と瑜伽行派における想の規定の相違を念頭に置いて理解すべきように思われる。

先に述べたように『俱舍論』においては、想はただ「表象作用であり、境の因相を捉えることである」と規定されている。他方、『瑜伽師地論』（本地分意地）では次のように規定されている。

想とは何か。表象すること（了像、*sanjānana*）である。<sup>20</sup>

想はどのような作用をするのか。所縁において心に因相を取り言説を起させその作用とする。<sup>21</sup>

同じく『瑜伽師地論』の撰決択分の五識身相応地意地においても

想はどのような作用をもつのか。所縁において心が因相を取ること及び言説を立てるといふ作用をもつ。<sup>22</sup>

と規定され、さらに無著の『大乘阿毘達磨集論』には

想はどのような特質をもつのか。想は表象すること（構了、*samjñāna*）を特質とする。想は種々の法の影像（像類、*pratibimba*）を捉えることを「自性とするものであり」、そしてそれによって、見られ・聞かれ・覚えられ、知られた意味を言説するのである。<sup>28</sup>

このように『瑜伽師地論』や『大乘阿毘達磨集論』においては、意識が言説を起すに至る過程は、意識に伴う「想」という一つの心所法の働きとして説明されている。先に引用したように、『撰大乘論』の「依他起性」「すなわち」身体など「の表象」においてそれを因相として把握し」という語を無性が注釈して

「それは」「自相を執し」という意味である。因相として把握するのは想である。想したように言説をなす。

と述べたのも、上記のような『瑜伽師地論』や『大乘阿毘達磨集論』の「想」に関する理解を踏まえた上でのことと相違ない。このように、想という一つの心作用に、対象の相を捉える「取相」の働きと、それをことばにする「言語化」の働きとが共に含まれると解した所に、瑜伽行論書の特長がある。そこに、「ことば」の作用を意識による対象認識と切り離すことのできないものとして重要視する瑜伽行派の「ことば重視の思想」の一端が窺える。なぜ瑜伽行派は「ことば」の作用を対象認識と切り離すことのできないものと考えたのであろうか。

### 三 依他起性・遍計所執性と分別

ところで、分別は二・一九から二・二二の節にわたって解説されているように、依他起性と遍計所執性の両方に關係する。それが依他起性と遍計所執性の境界線を分かりにくくしている原因である。両者の關係について考えてみよう。両者の關係を含む三性相互の關係は二・一七に次のように述べられる。

これら三性の在り方は、「相互に」異なっているのか、あるいは異なっていないのか。異なっているのでもなく、異なっていないのでもないと言うべきである。同じ依他起性が、或る在り方からすれば、依他起である。或

る在り方からすれば、その同じものが、遍計所執である。或る在り方からすれば、その同じものが、円成実なのである。

同じ依他起性が或る「在り方」からすれば「依他起」と呼ばれるような、或る在り方とはいかなるものか。他なる力<sup>②</sup>である熏習の種子から生じた依他起なるものだからである。

同じものが或る「在り方」からすれば「遍計所執」と呼ばれるような、或る在り方とはいかなるものか。分別の因相であり、それによって分別（遍計執）されたものだからである。

同じものが或る「在り方」からすれば「円成実」と呼ばれるような、或る在り方とはいかなるものか。分別（遍計執）されたその通りには、それは決して存在しないからである。

依他起性は、それが他なる種子から生じたものであるという在り方からすれば「依他起」と呼ばれる。その同じ依他起性が、分別（遍計執、*parikalpa*）の因相（*nimitta*）でありかつ分別によって分別されたものであるという在り方からすれば、「遍計所執」と呼ばれる。

「分別の因相」という語の意味は難解である。無性はここの「分別の因相」であり、それによって分別（遍計執）されたものだからである」という語を

我や色などの遍計執されるものの所依であり、遍計執と呼ばれる意識によって我や色などの事物として遍計執されるのである。<sup>③</sup>

と注釈し、分別の因相を遍計執されるものの所依と解している。<sup>④</sup>つまり依他起性が所依となつて分別が生じ、その分別によって依他起性自身が分別されたとき、その同じ依他起性が遍計所執性と呼ばれると言ふのである。これは依他起性が遍計所執性へと転ずる瞬間を説明しようとしているのである。つまりその瞬間には、依他起性は分別を生ずる所依（分別の因相）となり、しかも同時に、自ら生み出したその分別によって分別されて、遍計所執性へと転ずる。

言うまでもなく、依他起性も虚妄分別と呼ばれる分別である。したがって、虚妄分別という分別が、遍計所執性を生ぜしめる他の分別の所依となった状態を、他の状態と區別して「分別の因相」と呼んだものと考えられる。

「分別の因相」の何たるかを理解するために、われわれは先に「意識の働き」において「意識が遍く計度する」ということの意味を考察したことを、思い出してみる必要がある。そこでは無著は

遍く計度するもの (paritapa、意識) はどのように遍く計度するのか。「すなわち」何を所縁とし、どのように因相を把握し、どのように執着し、どのようにことばを發し、どのように言説をなし、どのように増益することによって遍く計度するのか。名を所縁とし、依他起性においてそれを因相として把握し、見によってそれに執着し、諸々の尋によってことばを發し、「見た」などの四種の言説によって言説をなし、存在しない対象を「存在する」と増益することによって増益する。

と述べていた。それに関して無性は、「依他起性においてそれを因相として把握する」という語を「自相を執する」ことを意味するものと注釈する。そして「因相として把握するのは想であり、想したように言説がなされる」と言う。また「それに執着する」のは、「五種の見が計度分別の行相をとつて生じるからであり」そしてそれは「因相としたものに執着するからである」と述べる。つまり因相として把握するとき、依他起性において自相を執する働きが生じ、それに伴って計度分別が生じる。そして計度分別された対象に対して「これは是の如くである」と執着し、他の者に示そうとして尋と伺とによってことばを發するのである、と解説する。

無性の注釈から、先ず、因相として把握することが、依他起性において自相を執することを意味することが分かる。次に、それが意識に伴う想 (samjñā) という心作用による働きであり、その働きは言語化を伴うものであることが分かる。更に、想とは別の心作用である五種の見が計度分別として生じ、因相として把握したものに執着することが分かる。したがって、意識が依他起性を対象とし、それを遍計所執性へと転ずるとき、一方では、意識に伴う想という

心作用が依他起性を因相として把握し言語化するように働き、もう一方では、別の心作用である五見（あるいは計度分別）が、因相として把握されたものに「これは是の如くである」というように執着する。ここには依他起性が遍計所執性へと転ずる過程が、依他起性が意識に伴う二種の心作用による、二種の把握（執着）と二種の言語化（執着）として説明されている。この場合、把握と言語化とは、おそらく別の作用ではなく、同一の作用に対する二種の表現であろう。それは両者が共に「執着」という語で言い換えられていることからそのように想像される。そしてこの二種の把握あるいは二種の言語化は、『解深密経』に出る「自性の相の安立」と「差別の相の安立」と同趣旨のことと思われる。それらは次のように述べられる。

分別の行境であり、遍計所執相の所依である、行の因相において、「色蘊である」というように自性の相あるいは差別の相として名と記号とが安立され、「色蘊が生じる」とか「滅する」とか「色蘊を断ずる」とか「遍知する」というように自性の相あるいは差別の相として名と記号とが安立されたもの、それが遍計所執相である。それに依って世尊は諸法の相無自性相を設定されたのである。

分別の行境であり、遍計所執相の所依である、行の因相なるもの、それが依他起相である。それに依って世尊は諸法の生無自性相と勝義無自性相の一分とを設定されたのである。

ここには依他起性が、分別の行境であり、遍計所執相の所依であり、行の因相（samskarānimita）であることが説かれる。そしてその依他起性において自性の相あるいは差別の相が言語化されたものが遍計所執性であるとされている。

「行の因相」は『一万八千頌般若経』の西藏訳第八章と『二万五千頌般若経』の西藏訳第七章に相当する「弥勒請問章」に頻出する用語であることが報告されている。<sup>③</sup> それでもこの語は依他起性を語る用語として用いられている。

この章の問題は「一切法が無を自性とするものだとするれば、般若波羅蜜を学ぼうとする菩薩は、色蘊を初め仏陀の特性に至るまでの一切法を、どのように学ぶべきか」という弥勒の問いに対して、世尊が「一切法を単に名に過ぎないものと学ぶべきである」と答えたことよって引き起こされる。弥勒は次のように尋ねる。

世尊よ、「これは色である」とする命名は「命名さるべき」事物を備えていると考えられます。乃至「これは仏陀の特性である」とする命名は事物を備えていると考えられます。すなわち「命名は」行の因相に依って「なきれる、と考えられます」。そうであるとき、菩薩摩訶薩は、どのようにして色を単に名に過ぎないものと学ぶべきでしょうか。乃至、「どのようにして」仏陀の特性を単に名に過ぎないものと学ぶべきでしょうか。もし「命名が命名さるべき」事物を備えていないとすれば、その場合には、そういう名には単に名に過ぎないということそのことも妥当しなくなります。「これは色である」という「命名に」単に名に過ぎないということが妥当しなくなります。乃至「これは仏陀の特性である」という「命名に」単に名に過ぎないということが妥当しなくなります。世尊の言うように、一切法が単に名に過ぎないものであるとすれば、「これは色である」とか「これは仏陀の特性である」と命名することが成り立つためには、命名さるべき事物 (name) が存在していなければならぬ。命名さるべき事物なしに、名のみが存在することはあり得ない、と弥勒は言う。弥勒の考えを認めた上で世尊は、命名さるべき事物と命名との関係を次のように説明する。

「これは色である」というその命名 (nāmadheya) は、その行の因相の上に、たまたま投じられたものである。

乃至「これは仏陀の特性である」というその命名は「その行の因相の上に」たまたま投じられたものである。そして、弥勒よ、その行の因相である事物によって、「色」というこの名において、「色である」という確信、理解、認知が生じる。ゆえに弥勒よ、そういう点から次のように、理解すべきである。すなわち「これは色である」乃至「これは仏陀の特性である」というその命名は、その行の因相である事物の上にたまたま投じられたものであ

る、と。

弥勒よ次のことをどう考えるか。この場合に、或る人々には、その同じ行の因相である事物の上に、あるいは概念 (samjñā)、あるいは言葉による表示 (prajñapti)、あるいは名 (nāman)、あるいは言説 (anvaya-vahara)、あるいは執着 (abhinivesa) が「生じる、という」こと<sup>③①</sup>を」。

ここで「行の因相」は「行の因相である事物」と言い直されており、両者は同一物を指すものと考えられる。それが命名さるべき事物である。世尊は、その命名さるべき事物と命名とが、必然的ではない、たまたまの関係 (aganukā) にあるものだと言う。しかし、その関係が必然的でない、たまたまのものであるに拘わらず、その行の因相である事物のゆえに、「色」という名において、「色」という確信や、理解や、認知、あるいは、概念や、言葉による表示や、名や、言説や執着が生じる、と言う。つまり行の因相である事物は、命名さるべき対象であり、かつ概念や、乃至、執着を生ぜしめる原因でもある。それゆえこの語をここでは、概念や乃至は執着を形成する (saṅskāra) 因 (nīttā) であり、かつ命名の対象としての相でもあることを示すために、筆者は「行の因相」と訳した<sup>③②</sup>。

さらに、この行の因相である事物は、究極的な存在 (勝義、paramartha) ではなく、究極的な存在は、言語表現されない「法」界 (nirabhijāyadātun) であるとされ、しかもそれら二つは同一でもなく別異でもない<sup>③③</sup>と説かれる。同一でない<sup>③④</sup>とされる理由に関しては、もし同一なら、凡夫でさえ言語表現されない「法」界を証得して般涅槃するといふ誤謬に陥ることとなる旨が述べられる。別異でない<sup>③⑤</sup>とされる理由に関しては次のように説明される。

弥勒よ、もしも言語表現されない「法」界が行の因相である事物と別異であるなら、そのときにはもはや、それがあるが故にその言語表現されない「法」界が通達され得るところの、その因相も認められないこととなるであろう<sup>③⑥</sup>。

ここに因相という語が二通りに用いられていることがわれわれの注意をひく。一つは言うまでもなく行の因相であ

る。もう一つは、法界を通達せしめる因相である。行の因相は、先に述べたように、概念および執着を形成しかつその対象となる因相、つまり迷いの現象世界を形成する因相である。それに対して法界を通達せしめる因相は、もはや現象世界を形成しない因相であるので、「行の因相」とは呼ばれない。悟りの智慧を生じかつその対象となる因相である。また、行の因相である事物と法界との区別が「言語表現」の有無にあることからすれば、この場合の行 (saṃskāra) は、広義の「ことば」の働きを意味する語として用いられているものと解せられる。それゆえ法界を通達せしめる場合の因相には「行」の語が冠せられないのである。

二・一七に用いられる「分別の因相」を十全に理解するためには、以上のような用語の使用法を考慮すべきであろう。それを整理して検討することが今後の課題として残されている。

## 注

① 分節は長尾雅人『撰大乘論和訳と注解上』(講談社、一九八二年、長尾と略記)に準ずる。本稿における西蔵訳からの和訳は本書に収録された校訂本を底本とする。

② 櫻部『俱舍論の研究』二〇〇頁。

③ 『瑜伽師地論』(大正三〇、三五七頁、下、二〇以下)は四種の現量の中に、「意根の所行を境界」とする「意受現量」を現量の意識として挙げている。竹村牧男『唯識三性説の研究』二五五頁参照。

④ AKVy. p. 65, 2-8. 荻原雲来訳註『阿毘達磨俱舍論明瞭義釈』(第一界品)一〇一頁。

sā mānasy asamāhita prajñā śrūta-cintā-māyā upapatti-pratītiḥ ca. sā hi mānasy bhava mānasy vyāgrā vividhāgrā (vivividhā grā 𑖀𑖩𑖫𑖬) vyāgrā vividhālabhanety arthah vigata-pradhāna va muhur-muhur ālabhanānantarāśrayaṇāt vyāgrā kasmād abhinirūpaṇa-vikalpa ity ucyate tatra-tatr' ālabhane nāmapekṣayā bhīpīravitheḥ rūpaṇ vedanā anīyaṇ dūḥkham ity-ādī-abhinirūpaṇāc ca, samāhita tu bhāvanamāyī nāmanapekṣyālabhane (nāmanapekṣyālabhane 𑖀𑖩𑖫𑖬) pravartata iti nāṣa bhīrūpaṇa-vikalpa ity ucyate.



⑤ Der により *Kris* を採る。

⑥ 意識が無量の行相によって分別することは二・一五Bにも説かれる。

⑦ *Pek* に *yo* *brtag* *pa* を採る。

⑧ 西蔵訳は *ming gi* *dmigs pa* であり、名によつて所縁とし、と訳すべきであるが、無性疏にそれを蛇の例を用いて説明する所では、*ming la dmigs pa* 名を所縁とし、とあることを考慮して、名を所縁としと訳した。長尾訳も「名を対象として」と訳している。

⑨ 二・一六に対する無性釈は次の通りである。

〔玄奘訳の読み下し〕

復た次に能遍計有り等とは、遍計所執を分別せんと欲するが為の故に此の言を説く。

當に知るべし。意識は是れ能遍計なり。分別有るが故にとは、顯示と隨念との分別有りて雑染する所なるに由るが故なり。

自らの名言熏習を用て種子と爲しとは、無始よりの生死の所有る意識は戲論・名言熏習の種子にして、此を生因と爲すなり。及び一切の識の名言熏習を用て種子と爲すとは、謂く、無辺の色等の影識の名言熏習の種子を因と爲す。彼に似て生ずるが故に。是の故に、一切の無辺の行相もて分別して転ずるなり。

又、依他起自性を所遍計と名づくとは、謂く、此の一分の眼等の諸相は是れ所計の業なり。

又、若し此の相に由り依他起自性をして所遍計を成せしめば、此の中、是を遍計所執自性と名づくとは、謂く、此の品類の縁たる相に由りて、是を遍計所執自性と名づくなり。是れ「此の如く」との義なりとは、是れ「此の品類の縁たる相の如く」との義なり。

復た次に、云何が遍計は能く遍く計度するとは、作問生起して、遍計所執自性の差別を宣説せんと欲するが爲なり。名を縁じて境と爲しとは、謂く、色受等・天興等の名の義に於て相応するに、諸もろの遍計を起こし、異なる行相を説いて識と爲す。其の名無きに非ず。名有りて、能く其の義に於て諸もろの分別を起こすなり。依他起自性中に於て彼の相貌を取りとは、是れ自相を執するの義なり。相を能取するに由りて説きて名づけて想と爲し、其の所想の如くに是の言説を作す。或は依他起自性中に於て眼等の相を取る。見に由りて執著しとは、五の品類に由りて行「相」を推求し、転じて諸もろの執著を起こすなり。相貌を取り已りて執著を起こすが故に。是れ相貌に於て堅く執著するの義なり。見に由りて義を推求し、決定して執著を起こ

し已り、他の為に説かんと欲す。尋に由りて語を起こしとは契経に「尋に由り、伺に由りて、能く語言を説く」と説くが如し。尋伺無くして、能く語言を説くに非ず。見聞等の四種の言説に由りて言説を起こすなり。蛇に似たる繩等の相貌を縁じて盤曲等の種種の相貌を取るが如く、自ら執著し已りて他を覺悟せんが爲に是の如きの言を説く。「我已に蛇を見る。我已に蛇を見る」と。此も亦是の如し。他は是を聞き已りて復た更に増益し、謂ひて「實有なり」と爲す。

〔チベット訳の和訳〕

遍計するものがあり等々と遍計所執「性」が考察される。

意識が遍計するものである。分別を有するものだからであるとは、「意識は」計度「分別」と随念分別を伴うからである。

「それ」自体のことばの習気の種子から生じとは、意識は、「意識」と呼ばれる「が」、無始時來の輪廻において「行なつてきた、見た・聞いた・覺えた・知つたという」言説 (vyavahāra, tha snyad) と「つた」[abhilāpa, brjod pa] であり、その習気はその種子である。すべての表象「を生み出す」ことばの習気の種子から生じたものであるとは、すなわち、色などの無限のものとして現われた表象はことばの習気という因から生じたものである。「意識は」そういうものとして現われる性質をもっているからである。それゆえ意識は無限の行相をもつた一切の分別として生ずるのである。

依他起性が遍計されるものであるとは、その一部が眼などの対境 (visaya) と「して遍計される」のである。

依他起性において或る行相で遍計がなされる時、そ「の行相」がそこにおける遍計所執性であるとは、因となつた行相がそのまま遍計されたものであることを示す。

遍く計度するものはどのように遍く計度するのとは、行相の様態を問うて、遍計される様態を示すのである。名によつて所縁としとは、デーヴァゲッタなどの名を聞くときに対象を遍計するが、名を聞かなければ対象を分別することはできない。

依他起性「すなわち」身体など「の表象」においてそれを相として把握しとは、自相を執しという意味である。相として把握するのは想である。想したように言説をなす。あるいは依他起性「すなわち」眼など「の表象」において「それを相として把握する」。五種の見が計度「分別」の行相をとつて生ずるからである。それに執着しとは、相としたものに執着するからであり、相に執着することによつてという意味である。見によつて計度「分別」された対象に対して「これは是の如くである」と執着し、他の者に示そうとして尋と伺によつて言葉 (vaṅ) を発する。「尋なく伺なくしては語 (句、pada) を語らず」と

「経に」説かれる如くである。見たなどとは、見た・聞いた・覚えた・知ったという四種の言説 (vyavahāra) である。たとえば蛇の名を所縁とするととき、繩において、蛇の相である彎曲などを「本物の蛇の」相として「捉え」、それに執着して、他の者に示そうとして「蛇を見た」と語 (pada) を語る。それと同様である。

- ⑩ この一文は西蔵訳テキストでは前掲の拙訳のように「それに執着し」という本論の語の前に置かれているが、玄奘訳(大正三〇、四〇四頁、上、五一六)に「由見執著者、由五品類推求行転」とあるのを参考に、その語の後にあるべきものと解した。
- ⑪ 雜風録 568, Kamabhasutra, AKBh, p. 61, 5-6 に引用される。

anye punar ahuh. vāgsamskāra viatarkavīcarāḥ sūtra uktaḥ. "viatarkya vicārya vācam bhāṣate naviatarkavīcārye" ti. tatra ye audarikās te viatarkāḥ ye sukṣmās te vicārāḥ.

櫻部『俱舍論の研究』二九七—二九八頁参照。

- ⑫ Der, Ri, 227, a, 1-227, a, 5, 大正三十一、四〇三頁、下、一九—四〇四頁、上、一四。片野前掲書、一二八頁参照。

ming gis dmigs pa shes bya ba ni lha sbyin shes bya ba la sogs pa'i ming thos nas don la kun tu rrog par byed kyi ming ma thos par ni don la nam par rrog par byed mi nus so || gshan gyi dbang gi ngo bo nyid lus la sogs pa la der mtshan mar 'dzin pa shes bya ba ni rang gi mtshan ma la mngon par shen shes bya ba'i tha tshig go || mtshan mar 'dzin pa ni 'du 7 es te | ji ltar 'du šes su 'gyur ba de ltar rjes su tha snyad 'dogs so || yang na gshan gyi dbang gi ngo bo nyid ming la sogs pa la'o || lta ba mam pa lnga nge par rrog pa'i mam par 'jug pas so || de la mngon par shen pa shes bya ba ni mtshan mar byas pas mngon par shen pa'i phyir te mtshan ma la mngon par shen pa'i dbang gis shes bya ba'i tha tshig go || lta bas nges par brtags pa'i don la 'di ni de bshin no she mngon par shen nas gshan dag la ston par 'dod pa na rrog pa dang dpyod pa dag gis ngag kun nas slong ste || ma brtags ma dpyad par tshig mi smra'o shes ji skad gsungs pa lta bu'o || mthong pa la sogs pa shes bya ba ni mthong pa dang thos pa dang | bye brag phyed pa dang | mam par 7 es pa tha snyad mam pa bshi po dag gis te | ji ltar sbrul gyi ming la dmigs pa na thag pa la sbrul gyi mtshan ma kyag kyog la sogs pa mtshan mar byed cing de la mngon par shen nas gshan la bstan pa'i phyir sbrul mthong ngo shes tshig tu smra ba de dang mshungs so ||

縁名爲境者、謂色受等天輿等名於義相応、起諸遍計、説異行相爲識。其名非無有。有名能於其義起諸分別。於依他起自性中取彼相説者、是執自相義。由能取相説名爲想。如其所想作是言説。或於依他起自性中取眼等相。由見執着者、由五品類推求行転、

起諸執著。取相貌已起執著故、是於相貌堅執著義。由見推求於義決定、起執著已欲為他說。由尋起語者、如契經說。由尋由伺而說語言。非無尋伺能說語言。由見聞等四種言說而起言說者、由見聞覺知四種言說而起言說。如緣似蛇繩等相貌、取盤曲等種種相貌、自執著已為覺悟他、說如是言。我已見蛇、我已見蛇。此亦如是。他聞是已復更增益、謂為實有。

⑬ 「それ」が何を意味するかは説明されない。長尾訳では名(概念)を示すものとされている。長尾上、三一九頁参照。

⑭ AKBh. p. 245, 8-15. 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』三四六―三四七頁。(『俱舍論』に十六種の言説に関する記述のあらわを本庄良文氏に教示いただいた。)

sodāsa vyavaharāḥ sūtra uktāḥ | “adīṣṭe dīṣṭavādīta āsrute ‘mate vijñāte vijñātavādīta dīṣṭe adīṣṭavādīta yāvad vijñāte vijñātavādīta itme ‘narya āstau vyavaharāḥ” | dīṣṭe dīṣṭavādīta yāvad vijñāte vijñātavādīta adīṣṭe ‘dīṣṭavādīta yāvad avijñāte avijñātavādīta itme ariya āstau vyavaharāḥ | tatraisam dīṣṭāsrutamatavijñātanam kim lakṣaṇam |

caksuḥśrotamanasaścittair anubhūtam<sup>1</sup> tribhūca yat |

tad dīṣṭāsrutavijñātam matam<sup>2</sup> coktam yathākramam || IV, 17 ||

yac caksurvijñānenanubhūtam tad dīṣṭam ity uktam | yac cchrotavijñānena tacchrutam | yan manovijñānena tat vijñātam | yat ghrāṇajihvākāyavijñānais tan matam |

1 福原亮庵監修『阿毘達磨俱舍論本頌の研究Ⅱ』九五頁では caksuśrotamanovijñānanubhūtam と訂正されている。<sup>2</sup> 福原掲書では vijñātamataṁ と訂正されている。

経説諸言略有十六。謂於不見不聞不覺不知事中言實見等、或於所見所聞所覺所知事不見等。如是八種名非聖言。若於不見乃至不知言不見等、或於所見乃至所知言實見等。如是八種名聖言。何等名為所見等相。頌曰。

由眼耳意識 并餘三所證

如次第名為 所見聞知覺

論曰。毘婆沙師作如是說。若境由眼識所證名所見。若境由耳識所證名所聞。若境由意識所證名所知。若境由鼻識舌識及身識所證名所覺。

⑮ AKVy. p. 406, 21-23. 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』三五〇頁。

⑯ AKBh. p. 54, 20-21. 大正二九、一九頁上、一八。櫻部『俱舍論の研究』二八一―二八二頁。

sañjñā sañjñānaṃ viśayanimittoḍgrahaṇā \* | 想謂於境取差別相。\* AKVy, viśaya-nimit-ḡraha.

- ①⑦ AKVy, p. 127, 25. 萩原壽榮・山口益訳註『阿毘達磨俱舍論明瞭義釈 根品』五七頁。  
viśaya-nimita-graha ity. viśaya-viśesa-rūpa-graha ity arthah.

①⑧ *Pāṭhasakandhaprakaraṇa*, Der. Śi, 12, a. 7. 竹村牧男『唯識三性説の研究』二九〇参照。

- 'du śeś gang she na | yul la mtshan mar 'dzin pa'o ||  
①⑨ Sylvain Lévi, *Vijñāpinātṛasiddhi*, p. 21, 2-4.

sañjñā viśayanimittoḍgrahaṇāṃ | viśaya alambanaṃ. nimittaṃ tadviśeṣī

nīlaprāṭhyālabhanāvayavashakāraṇāṃ | tasyoḍgrahaṇāṃ nīrupaṇaṃ nīlam etan na pīṭam iti |

- ②⑩ YBh, p. 60, 2. Pek, Dzi, 34, a. 2. 大正三〇'一九一頁。中'二八—二九。  
sañjñā katamā | sañjñāna || 想は何。謂了像。

②⑪ YBh, p. 60, 2. Pek, Dzi, 34, a. 8-b, 1. 大正三〇'一九一頁。下。

alambane cittacitrikaravavaharakarmika

dmīgas pa la sems mtshan mar 'dzin pa'i tha snyad kyi las byed do.

於所緣令心發起種種言說為業。

citrakāra は西蔵訳では mtshan mar 'dzin pa と訳され、漢訳では發起種種と訳すが、この箇所を注釈した撰決撰分では次注  
འདུབ་ཀྱི་ཚེར་སྒྲིལ་གྱི་ཚེར་སྒྲིལ་གྱི་ཚེར་སྒྲིལ་ལྟ་བུ་ ཨེད་གཏོན་ རུད་མཐུན་མཐུན་མཐུན་ལྟ་བུ་ the taking for a sign or the taking for variegated(?) といふ事。  
na bkra bar 'dzin pa འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་འོ་ the taking for a sign or the taking for variegated(?) といふ事。

- ②⑫ Pek, Zi, 62, a. 8. 大正三〇'六〇一頁。上。

dmīgas pa la sems kyiis mtshan mar 'dzin pa dang tha snyad 'dogs pa'i las can yin no.

於所緣令心彩畫言說為業。

- ②⑬ AS, p. 2, 16. 大正三二'六六三頁。中。

sañjñānaśakṣaṇā sañjñā | sañjñā nānādharmaprātibimboḍgrahaṇānavabhāvā yayā dīṣṭasrūtamataviñātāṃ arthaṃ vyavahar-  
ati |

搏了相是想相。謂由想故構畫種種諸法像類、隨所見聞覺知之義起諸言說。

②4 gshan gyi dbang gi, 長尾訳には訳されていない。漢四訳はすべて「他」と訳す。

②5 Der, Ri, 227, b.1, 大正三十一、四〇四頁、上、二八一中、一。

bdag dang gzugs la sogs pa kun brtags pa'i rten yin pa dang | kun tu rlog pa shes bya ba yid kyi nam par ses pas bdag dang gzugs la sogs pa'i dangos por kun tu rlog ste ||

由依他起是我色等遍計所執所依止故、又依他起是我色等意識遍計所遍計故。

片野前掲書（二二三頁）では「我や色などの『諸法』は遍計所執の所依であって」とするが、我や色などは遍計所執であり、その所依ではなごと考ええる。

②6 長尾訳注は「遍計の因となること」を意味するものとしてゐる。長尾上、三三三六頁注を参照。

②7 E. Lamotte ed., *Sandhinirmocanasūtra*, I (Louvain, 1935), p. 81, 1-16. 大正一六、六九六頁、中、一五一二二。兵藤一夫「三性説における唯識無境の意義(1)」(『大谷学報』第六九卷第四号、一九九〇年)二八頁参照。

mam par rlog pah i spyod yul kun brtags pah i mtshan rid kyi gnas hdu byed kyi mtshan ma la | gzugs kyi phun po zhes ho bo rid kyi mtshan rid dam | bye brag gi mtshan rid du miñ dan brdar mam par bzhag pa dan | gzugs kyi phun po sbye h. o zhe ham | hgags go zhe ham | gzugs kyi phun po span ba dan | yois su ces pa zhes ho bo rid kyi mtshan rid dam | bye brag gi mtshan rid du miñ dan brdar mam par bzhag pa gan lags pa de ni kun brtags pah i mtshan rid lags te | de la brten nas bcom Idan hdas chos mams kyi mtshan rid ho bo rid ma mchis pa rid hdogs par mdsad lags so || nam par rlog pah i spyod yul kun brtags pah i mtshan rid kyi gnas hdu byed kyi mtshan ma gan lags pa de ni gzhan gyi dhan gi mtshan rid lags te | de la brten nas bcom Idan hdas chos mams kyi sbye ba ho bo rid ma mchis pa rid dan | don dam pa ho bo rid ma mchis pa de rid las gong kyan hdogs par mdsad lags so ||

若於分別所行遍計所執相所依行相中、假名安立以為色蘊或自性相或差別相、假名安立為色蘊生為色蘊滅、及為色蘊永斷遍知或自性相或差別相、是名遍計所執相。世尊依此施設諸法相無自性性。若即分別所行遍計所執相所依行相、是名依他起相。世尊依此施設諸法生無自性性、及一分勝義無自性相。

②8 飯田昭太郎はコンゼと共同で『二万五千頌般若経』中の対応箇所を校訂出版してゐる。E. Conze and Iida Shotaro, "Mat-

reya's Questions in the Prajñāpāramitā", *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, (Paris, 1968). 袴谷憲昭「弥勒請問章和訳」(駒沢大学仏教学部論集)第六号、二二〇—一九〇頁(一九七五年)。兵藤前掲論文参照。

②⑨ E. Conze & Iida Shotaro, p. 234, 22-30.

yadā Bhagavan savastukam idan nāmadheyam upalabhyate yad idam rūpam iti — savastukam idan nāmadheyam upalabhyate yad idam yāvad buddhadharma itī, yad uta saṃskāranimitam upādāya, tada katham bodhisattvena mahasattvena nāmanātrakam rūpam itī śikṣitavyam? — nāmanātram yāvad buddhadharma itī śikṣitavyam? atha-avastukam evam sati tasya nāmas tad api nāmanātram na prayujyate, yad idam rūpam itī nāmanātram na yujyate — yāvad buddhadharma itī nāmanātram na prayujyate.

③⑩ 校訂テキストでは「ネの行の因相ニヤハツ」事物ニヤハツ」テナサṃskāranimitena vastuni ヤハツガ意味が通じ難い。テキスト訳 (Pek. No. 5188, 'du byed kyi mishan ma'i dangos po des) に「たなニヤハツ」テナサṃskāranimitena vastuna と訂正。袴谷前掲論文、一九〇頁補注一参照。

③⑪ E. Conze & Iida Shotaro, p. 234, 31-41.

āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam tasmīn saṃskāra-nimittē vastuni yad idam rūpam itī, āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam — yad idam yāvad buddhadharma itī. (9) yataś ca Maitreya tena saṃskāranimitena vastuni(nā) rūpam ity etasmin nāmi rūpam ity sampratyaḥ bhavari. pratyāyāganah pratīsamvedana tena ca Maitreya paryāyena-evam veditavyam: āgantukam etan nāmadheyam prakṣiptam tasmīn saṃskāra-nimittē vastuni yod idam rūpam itī — yad idam yāvad buddhadharma itī. (10) taḥ kim manyase Maitreya syād ihaikatyasya tasmīn eva saṃskāra-nimittē vastuni samjñā va prajñaptiḥ vā nāma vā 'nuvyavahāro vā-abhiniveśo va?

③⑫ 袴谷氏は「形成因」と訳す(袴谷前掲論文、特に二〇四頁補注36)。兵藤氏は「行の相」と訳し「因縁所生法の相」と解す(兵藤前掲論文、特に三六頁注10)。竹村氏は「行なる因相」と訳す(竹村前掲書、七四頁)。nimittaを因と取るか対象と取るかに関しては長尾上、三三六頁注を参照。

③⑬ E. Conze & Iida Shotaro, p. 236, 19-26. 袴谷前掲論文、二〇三頁を参照。

yathā khalv ahaṃ Bhagavan Bhagavato bhāṣitasyārtham ajānamī, nirabhlāpya eva dharuḥ paramarthataḥ, saced Bhagha-

van nirabhiḥlapyā dhātuh paramārthataḥ, tat katham yat tat saṃskāra-nimitam vastu yatra rūpyam ity āgantukan namadheyam prakṣipyate? – yavad buddhadharma ity āgantukan namadheyam prakṣipyate paramārthato na bhavati? sacet tan na paramārthatas, katham nirabhiḥlapyā dhātur bhavati, saṃskāra-nimitam vastu nirabhiḥlapyā dhātur iti na vyūyate?

⊗ Ibid., p. 236, 40–42.

anyasā cen Maitreya saṃska(ā)ra-nimitad vastuno nirabhiḥlapyā dhātuh syad api-idantṃ tad api nimitam nopalabhyeta. yatas tasya nirabhiḥl(a)pyasya dhātoh prativēdho bhavet.