

『楞伽經』における涅槃  
—*vikalpakasya manovijñānasya vyāvṛttir* の解釈をめぐる—

曾 柔佳

## 1 問題の所在

『楞伽經』(*Laṅkāvatāra-sūtra*) は如来藏や唯識に関する重要な術語が用いられているだけでなく、中観派においても聖典として扱われており、大乘仏教全般を通じて重要な経典とみなされてきた。しかしながら、その内容は、教義を雑然と書きとめた観も否めず、阿頼耶識などの瑜伽行派に特有の術語についても、いわゆる正統と見なされる他の瑜伽行派の文献と比べて、独特な表現や解釈がなされることが多い。『楞伽經』第二章「集三万六千一切法品」に見られる *vikalpakasya manovijñānasya vyāvṛttir nirvāṇam* (分別する意識の滅は涅槃である) という表現は、その典型的な例の一つであろう。この一文は難解で、先行研究の解釈も様々ではない。先行研究では、特にこの箇所 *manovijñāna* について、文字通りには第六意識を指すのではなく、阿頼耶識を指す(舟橋 [1976: 130–132]<sup>1</sup>)、あるいは末那識を意味する(久保田 [1991: 870]<sup>2</sup>) と解釈されてきた。こうした解釈は、この箇所の涅槃が大乘の涅槃を指すという前提としている。一方、高崎 [1981: 85] は *manovijñāna* は第六意識そのものであると理解し、意識の滅の際の涅槃は声聞の涅槃であることを示唆している<sup>3</sup>。筆者は曾 [2016] において、「意識の滅は涅槃である」という場合の「意識」は、阿頼耶識や末那識と解釈すべきではないことを明らかにした。また、意識の滅については『楞伽經』の他の箇所ですべられる煩惱障の断との関連から、高崎 [1981] が推測したように、声聞と独覚の涅槃と一致することを明らかにした。

この結論を踏まえ、本論文では『楞伽經』の涅槃の一側面を考察する。上で述べたように、意識を文字通り第六意識と理解し、涅槃を声聞の涅槃と理解することが可能であるとしても、『楞伽經』が、この直前で「八識」を立てておきながら、とりわけ意識の滅が涅槃であると主張した背景については、さらに考察の余地があると考えられる。しかしながら、問題の一文を含む段落は、サンスクリット原典の読み方についても議論の途上にあり、さらに精緻なテキスト分析が求められている。本稿は「分別する意識の滅は涅槃である」という難解な一文を含む一連の段落について、まずテキストの再検討を行う。その上で、『楞伽經』の他の箇所に見られる「分別」に関連する教説を、問題の箇所と比較することで、意識の滅を涅槃

<sup>1</sup> 舟橋 [1976: 130–132] はこの文章を取り上げて、「意識が中心となり、意識によって七識が生じたり滅したりすることから、『楞伽經』は八識を説いてはいるが、意識が阿頼耶識と同じような意味で使われているとし、阿頼耶識、意、意識が明確に区別されていなかったと結論付ける。

<sup>2</sup> 久保田 [1991: 870] は「本節の *manovijñāna* を第六意識と解する限り、『楞伽經』には末那識は説かれていないという見解になり、本節の文意も謎のままに放置されることになる」と述べ、「この場合の *manovijñāna* は、八識の枠内では第七末那識を指すものと解されてもよい」と考えている。

<sup>3</sup> 高崎 [1981: 85] は「意識の止滅だけでは単に表面的な意識現象の停止というだけであって、転依とか涅槃とは言えないはずである。ただ、もし全くアーラヤ識等の深層意識に言及していないとすれば、小乗の主張としては許されよう」と示唆している。

とする『楞伽經』の意図を明らかにすることを目指す。

## 2 南條本の問題点

『楞伽經』第二章では、四種の涅槃觀を挙げ、これらを外教の涅槃として斥けたうえで、「分別する意識の滅」が弘説としての涅槃であると説き示す。これに対して、対告衆である大慧が世尊にこの説が八識を前提とした説示であることを確認したのち、特に意識の滅を涅槃とし、七識の滅を説かない理由を尋ねる<sup>4</sup>。世尊は以下のように答える。（ここではまず、南條本のテキストをそのまま提示する。高崎 [1981] で訂正案が示されている箇所には下線を施す。なお考察の便宜上、文章に番号を付した。）

『楞伽經』（南條本 126.17–127.7）

- (1) taddhetvāmbanāt vān mahāmate saptānām vijñānānām pravṛttir bhavati /
- (2) manovijñānam punar mahāmate viśayaparicchedābhīniveśeṇa pravartamānam vāsanābhir  
ālayavijñānam prapūṣṇāti /
- (3) manah sahitaṃ ātmātmīyagrāhābhīniveśamānyānākāreṇānupravartate /
- (4) abhinnaśārīralakṣaṇam ālayavijñānahetvāmbanām (/)
- (5) svacittadṛśyaviśayābhīniveśac cittakālāpaḥ pravartate 'nyonyahetukaḥ /
- (6) udadhitarāṅga iva mahāmate svacittadṛśyaviśayapāvaneritāḥ pravartante nīvartante ca /
- (7) atas tena mahāmate manovijñānena vyāvṛttena saptānām vijñānānām vyāvṛttir bhavati //

この箇所にはテキスト上の問題が多く、ことに (3) の manah sahitaṃ の読み方について従来、議論が重ねられてきた。南條本によれば、manah sahitaṃ はそれぞれ独立した語とされ、しかもその直前に終止符「/」(daṇḍa) が置かれている。この読み方にしがうと、文章 (3) の主語は末那識となり、「末那識は我・我所の把握に執着する思量<sup>5</sup>という行相をもって随起する」と解釈することになる。

これに対して、高崎 [1981: 80–84] は主にチベット語訳と二種の漢訳に基づいてこの箇所を分析し、さらに『楞伽經』の他の箇所<sup>6</sup>では manahsahitaṃ が複合語であることを根拠に、

<sup>4</sup> 原文は以下のようである。

punar aparaṃ mahāmate caturvidham nirvāṇam / katamac caturvidham yaduta bhāvasvabhāvābhāvanirvāṇam lakṣaṇa-vicitrabhāvābhāvanirvāṇam svalakṣaṇabhāvābhāvāboddhanirvāṇam skandhānām svasāmānyalakṣaṇasaṃtati-prabandhavyucchedanirvāṇam / etan mahāmate caturvidham tīrthakārāṇām nirvāṇam na tu matpravacane / matpravacane punar mahāmate vikalpakasya manovijñānasya vyāvṛttir nirvāṇam ity ucyate / mahāmatir āha / nanu bhagavatāḥ vijñānāni vyavasthāpitāni / bhagavān āha / vyavasthāpitāni mahāmate / mahāmatir āha / tad yadi bhagavan vyavasthāpitāni tat katham manovijñānasyaiva vyāvṛttir bhavati na tu saptānām vijñānānām / (LAS 126.6–126.17) 訳：また、大慧よ、四種の涅槃がある、四種とは何か、すなわち、存在は自性として存在しないこととしての涅槃、特徴の多様な状態がないこととしての涅槃、自相を持っている存在は存在しないと覚悟することとしての涅槃、諸蘊の自・共相の相続の断絶としての涅槃、である。これら四種は、大慧よ、諸々の外道の涅槃であって、私の教えの中にはない。また大慧よ、私の教えにおいては、分別する意識の滅が涅槃と言われる。大慧は言った、でも世尊によって八識が設定されたではないですか、世尊は言った、大慧よ、設定した、大慧は言った、それではもし世尊よ、設定されたとすれば、なぜ、意識のみが滅するのであり、諸々の七識ではないのでしょうか。

<sup>5</sup> 思量 (manyanā) は「実際に存在しないものを、存在すると考える」ことであり、自己の存在を想定し、それを誇り、執着するという心の虚構性を含意している。高崎 [1981: 79–81] 参照。

<sup>6</sup> kṣaṇikam punar mahāmate ālayavijñānam tathāgatagarbhaḥ saṃśabditaṃ manahsahitaṃ pravṛttivijñānavāsanābhiḥ kṣaṇikam anāśravāsanābhir akṣaṇikam / (LAS 235.15–236.1) 訳：また大慧よ、如来蔵とよばれる阿頼耶識は、

この一文の *manahsahitam* も複合語として解釈することを提唱している。文章の区切り方にも訂正を加え、文章 (2) と (3) の最後の終止符「/」を削除し、文章 (4) の末尾に終止符「/」を置いている。これらの訂正は、文章 (2) (3) (4) を一文とし、主語を一貫して (2) の *manovijñāna* (意識) としようとするものである。

一方、久保田 [1991] はこの箇所の子ベツト語訳と漢訳を比較しながら、安井 [1976]<sup>7</sup>と高崎 [1981] を再検討した後に、*manahsahitam* を複合語とする読み方について賛意を示しつつ、次のように述べている。

久保田 [1991: 872] : 途中の *manah sahitaṃ* を梵文通り区切って読むと、「マナスは我・我所を起着する思量の相を伴って随起する」という体系的唯識思想となるのだが、チベット語訳、漢訳はこれを支持せず、文脈にも難を生ずる。また当然ながら *manah sahitaṃ* 一直前の語句をひとまとめに *manah* にかけて「諸々の習気によってアーラヤ識を長養するマナス」と読むこともここでは許されない。安井、高崎博士のように、全体を *manovijñāna* を主語と解するのが一応最も原文に即した訳出となる。

しかしながら、ここで、久保田 [1991: 871-870] はこの箇所の第六意識の滅を涅槃とする理解は、唯識、さらには仏教の基本的理解から乖離しているのではないかという疑問を呈する。最終的には高崎 [1981] の解釈を受け入れず、*manahsahitam* の主語を「意識」として読まないこと、そしてこれらを一つの複合語として、直前の阿頼耶識を受けるものと理解し、阿頼耶識を主語とする解釈を提案する<sup>8</sup>。さらにこの解釈を前提として、この一節の意識は、「八識説の枠内の第七末那識を指すもの」と理解し、「習気のそそぎでであるマナスを減すれば涅槃を得る」と解釈する。

確かに久保田 [1991] が指摘しているように、意識の滅を涅槃とする『楞伽經』の文意は、仏教一般の理解から素直に首肯できるものではない。実際、この箇所の対告衆である大慧が、この点を問いただしているのもそのためであろう。そもそも『楞伽經』文脈においてすら、難解な一節であったと考えるべきであろう。

先行研究を比較すると、一連の文章の中でまず (2) (3) (4) が特に問題となる。高崎 [1981] と久保田 [1991] は、これらの箇所をそれぞれ以下のように訳している。

高崎 [1981: 83] : 意識は、対象を判別することに執われて転起しつつ、習気をもって阿頼耶識を長養する。マナスと共に、われ、わがものの観念に執られる思量の形相をもって随起するが、〔それは〕アーラヤ識を因として所縁とするものとして、体が不可分という特質をもっている。

久保田 [1991: 871] : *manovijñāna* は対象の識別に執るものとして生起してはいるが、諸々の習気によってアーラヤ識を長養するのである。(そのアーラヤ識は) マナスを伴うと、我・我所を起着する思量の形相に従って生起する。(故に *manovijñāna* は) アーラヤ識を因とし対象をするものとして実質が区別されない性質をもつ。

---

マナスと共に、転識の習気の故に刹那性であるが、無漏の習気の故に非刹那である。

<sup>7</sup> 安井 [1976: 114] も末那識を複合語として、意識にかけて訳している。

<sup>8</sup> 高崎・堀内校注 [2015: 357] は久保田 [1991: 869] の脚注六「高崎博士もその解釈に賛意を表明されたようである」との記載に基づいて、久保田 [1991] の解釈を踏襲している。

久保田 [1991] を見ると、文章 (3) (4) にそれぞれ異なる主語を補っているが、散文において、このような解釈はやや不自然な印象を受ける。manasahitam を阿頼耶識にかけると、動詞「長養する」(prapuṣṇāti) の目的語である阿頼耶識と同じく対格になるべきである。対格の manasahitam は動詞「従って生起する」(anupravartate) の主語になりえないので、少なくともこの箇所に関しては、久保田 [1991] の解釈は文法的に受け入れがたい。

次に思想の面から考えると、久保田 [1991] によれば、阿頼耶識が我・我所に執着する思量の形相を伴って生起することになる。この場合、阿頼耶識が我執の主体になっている。しかしながら、引用文は「薫習によって阿頼耶識が長養される」と述べ、阿頼耶識の薫習されるという特質が示唆している。薫習されるものは、種子を積集する基盤であり、その性質は無記であって、我執を持つものではない。唯識思想の一般においても、阿頼耶識は我執の対象であり、末那識が阿頼耶識を我として執着する。この点からしても久保田 [1991] のように阿頼耶識を主語として読み込む必然性はないと考えられる。

一方、高崎 [1981] の解釈に従えば、こうした問題が生じない。一般的に唯識思想では、我執は第六意識と末那識に関わっており、意識は五蘊を我・我所として執着し、それに対して末那識は阿頼耶識を我・我所として執着する<sup>9</sup>。したがって、manasahitam を、意識を修飾する複合語と理解すれば、意識が末那識を伴う際に我執が生じるという意味になり、唯識思想の観点から見ても、特に矛盾があるわけではない。

最後に文章 (4) の構成要素である「体が不可分という特徴をもつものであり、阿頼耶識を原因と所縁とするものである」も中性主格であり、直前の意識にかけられるべきものと考えられる。また文章 (5) は明らかに主語が変わり、新しい文章が始まっていると考えられるので、(4) の後に終止符「。」を置く方が分かりやすい。以上の点から、(2)(3)(4) について高崎 [1981] の訂正は妥当であると考えられる。それを踏まえて改めて問題箇所のテキストを提示すると、次のようになる。

taddhetvāmbanatvān mahāmate saptānām vijñānānām pravṛttir bhavati / manovijñānam punar mahāmate viśayaparicchedābhiniveśeṇa pravartamānam vāsanābhir ālayavijñānam prapuṣṇāti manasahitam ātmātmīyagrāhābhiniveśamanyanākāreṇānupravartate 'bhinnaśarīralakṣaṇam ālayavijñānahetvāmbanam / svacittadṛśyaviśayābhiniveśac cittakalāpaḥ pravartate 'nyonyahetukaḥ / udadhitarāṅga iva mahāmate svacittadṛśyaviśayapavaneritāḥ pravartante nivartante ca / atas tena mahāmate manovijñānena vyāvṛttena saptānām vijñānānām vyāvṛttir bhavati //

訳：大慧よ、「それ」を原因と所縁としているから、諸々の七識は生じる。さらに、大慧よ、意識は、対象を判別することに執着することを伴って活動しつつ、習気によって阿頼耶識を長養し、末那識と共に、我と我所の把握への執着の思量の形相をもって随起する。〔それは〕本体が区別されないという特徴をもち、阿頼耶識を原因とし、〔かつ〕対象とするものである。自らの心において見られる対象に対する執着に基づき、心の集まりが相互に因となって生起する。大慧よ、海の波のように、自らの心において見られる対象という風に煽られて、生じたり、滅したりする。したがって、大慧よ、意識が滅

<sup>9</sup> 『成唯識論』大正31, 2 上。勝又 [1961: 581]：「我執は第六第七の二識によって起こされ、その執せられるものは第八識か、あるいは五蘊の相か、あるいは外道所説の我の相かである」。

することによって、七識の減することがある。

### 3 思想分析

以上のように、問題箇所(2)(3)(4)は一貫して第六意識が主語となっていると考えられる。この一連の文章では意識のはたらきおよび、それと末那識、阿頼耶識との関係が言及されているので、唯識思想の八識説が念頭にあると考えられる。ところで、この第六意識はこの文脈では「分別する意識」と呼ばれており、それが減することが涅槃であるとされていた(注4参照)。しかし、「分別する意識」と「涅槃」の関係について詳述されることはなく、そのため曖昧さを残しており、結果としてこの箇所に対して様々な解釈がなされてきた。言い換えると、この一連の文章の内容を『楞伽經』の文脈に則して理解するためには、この「分別する意識」の含意していることを考察する必要があることになる。その手掛かりとして、本論文では『楞伽經』の第三「無常品」の以下の一節(LAS 149-154)を取り上げる。「無常品」の一文はこれまでの研究では注目されてこなかったが、いま考察している問題の箇所と共通する点が見られる。この一節は、大慧が世尊に、虚妄分別の特徴について質問することから始まる<sup>10</sup>。その問いに世尊は次のように答えている。

【「無常品」引用1】 arthavividhavaicitryābhūtaparikalpābhiniṣeśān mahāmate vikalpaḥ pravartamānaḥ pravartate / nṛṇāṃ grāhyagrāhakābhiniṣeśābhiniṣṭānāṃ ca mahāmate svacittadṛśyamātrānavadhāritamaṭināṃ ca sadasaddṛṣṭipakṣapatitānāṃ ca mahāmate tīrthakaradṛṣṭiprativikalpavāsanāpratipuṣṭānāṃ bāhyavicitrārthopalambhābhiniṣeśāc cittacaittakalāpo vikalpasamśābditaḥ pravartamānaḥ pravartata ātmatnīyābhiniṣeśāt / (LAS 150.9-16)

訳：大慧よ、対象が多様多様であること、すなわち虚妄に対する分別<sup>11</sup>に執着することによって、生起している分別は生じる。大慧よ、所取と能取への妄念に固執し、ただ自らの心において見られるものにすぎないものであるという考えが定まっておらず、存在と非存在という「二元的」見解の立場に陥り、大慧よ、外教の見解による個別の分別の習気によって長養された人々が、外界の種々なる対象を知覚することに執着することから、生起している分別と名付けられる心と心所の集まりが生じ、我と我所に執着することから [生じる]。

大慧は虚妄分別について尋ねているが、それに対する世尊の回答ではむしろ分別が頻出する。術語としての虚妄分別と分別の使い分けについては注意を要すると思われるが、本論文の主題と直接かかわらないので、ここでは詳しい考察を省く。

さてこの引用文の冒頭では、「対象が多様多様であること、すなわち虚妄に対する分別に

<sup>10</sup> deśayatu me bhagavān deśayatu me sugato 'bhūtaparikalpasya lakṣaṇam katham kiṃ kena kasya bhagavān abhūtaparikalpaḥ pravartamānaḥ pravartate 'bhūtaparikalpo 'bhūtaparikalpa iti bhagavān ucyate / katamasyaitad bhagavan dharmasyādhivacanāṃ yadutābhūtaparikalpa iti kiṃ vā prativikalpayann abhūtaparikalpo bhavati / (LAS 149.13-150.1) 訳：世尊は私に教えてください。善逝は、私に虚妄分別の特徴を教えてください。世尊よ、如何にして、なぜ、何によって、何に対して、虚妄分別は生じつつ、生じるのでしょうか。世尊よ、虚妄分別、虚妄分別と言われる。世尊よ、虚妄分別というこれはどの法の言い換えでしょうか。或いは、何を分別しているものが、虚妄分別でしょうか。

<sup>11</sup> 虚妄分別 (abhūtaparikalpa) を tatpuruṣa として解釈することについては、金 [2016] 参照。

執着することによって」分別は生起すると述べられる<sup>12</sup>。また引用文の後半の二重線部では「分別と名付けられる心と心所の集まり」に言及するが、その生起は下線で示したように「外界の種々なる対象を知覚することに執着すること」と「我と我所に執着すること」に基づいていると言う。これを問題箇所と比較する。

それを問題箇所と比較する。

manovijñānaṃ punar mahāmate viśayaparicchedābhīniveśeṇa pravartamānaṃ vāsanābhir ālayavijñānaṃ prapuşṇāti manaḥsahitam ātmātmīyagrāhābhīniveśam anyanākāreṇānupravartate 'bhinnasārīralakṣaṇaṃ ālayavijñānahetvāmbanāṃ / svacittadrīṣya viśayābhīniveśāc citta-kalāpaḥ pravartate 'nyonyahetukaḥ / (上述の高崎 [1981] 訂正文、再度引用)

訳：さらに、大慧よ、意識は、対象を判別することに執着することを伴って活動しつつ、習気によって阿頼耶識を長養し、末那識と共に、我と我所の把握への執着の思量の形相をもって随起する。[それは] 本体が区別されないという特徴をもち、阿頼耶識を原因とし、[かつ] 対象とするものである。自らの心において見られる対象に対する執着に基づき、心の集まりが相互に因となって生起する。

最後の一文では、「自らの心において見られる対象に対する執着に基づき」、「心の集まり」が生じると述べているが、心所に言及していない。しかしながら、一般に心所は常に心と相応して生起しているので、ここでも心・心所の集まりを指すと理解して問題はなかろう。そこで、まずここで一つ可能性としては、この「心の集まり」は、先の第三「無常品」のような心・心所の集まり(cittacaittakalāpo)と理解することができるであろう。

次に、問題箇所の「心の集まり」の生起は、自らの心において見られる対象への執着を前提となっており、それらは第六意識の「対象を判別することに執着すること」をもって活動するものであり、末那識を伴えば、我と我所に執着するという形で随起するものである。

さて、先の【「無常品」引用1】でも、心・心所の集まりは、「外界の種々なる対象を知覚することに執着すること」によって生起し、さらには「我と我所に執着すること」に基づいて生じると述べられていた。問題箇所の二つ原因とこの【「無常品」引用1】を比較すると、

「外界の種々なる対象を知覚することに執着すること」(bāhyavicitrārthopalambhābhīniveśa)と、「対象を判別することに執着すること」(viśayaparicchedābhīniveśa)と、また我と我所に執着すること(ātmātmīyābhīniveśa)と、我と我所の把握への執着(ātmātmīyagrāhābhīniveśa)は形式も、内容も酷似していることが分かる。

次にこの【「無常品」引用1】に続く記述によれば、外界の認識対象は自らの心において見られるものにすぎないことを理解することによって、分別は生じることもなく、滅することもなくなると述べられている。以下、原文を引用する。

【「無常品」引用2】 bhagavān āha / na hi mahāmate vikalpaḥ pravartate nivartate vā / tat kasya

<sup>12</sup> 「対象が多様多様であること」(arthavividhavaicitrya)については、有情世間と器世間の多様さを指していると考えられる。例えば、『俱舍論』「業品」の冒頭では、有情世間と器世間の多様であることを説明する際に類似している表現が見られる。 atha yad etat sattvabhājanalokasya bahudhā vaicitryam uktam tat kena kṛtam / (AKBh 192. 3) (さて、有情世間と器世間の種々なる多様であるということのはすでに説かれたが、それは何によって造られたのか)。

hetor yaduta sadasato vikalpasvāpravrttitvād bāhyadrśyabhāvābhāvāt svacittadrśya-  
mātrābodhān mahāmate vikalpo na pravartate na nivartate / (LAS 151.15–152.1)

訳：世尊はおっしゃった。「なぜならば、大慧よ、分別は生じることも、滅することもない。それは何故か。すなわち、有と無に対する分別が生起を持たないので、外界の見られる存在は存在しないので、自らの心において見られるもののみであると理解することに基づいて、大慧よ、分別は生じることもなく、滅することもない。」。

この一文を下線部に注意して読むと、「分別」という語が二通りの意味で使い分けられていることが分かる。ここでは「有と無に対する分別」が生起しないことから始まり、唯心などを理解することに基づいて、分別が生じること (pravartate) も滅すること (nivartate) もなくなると、一連の流れの中で説かれている。すなわち、分別が生起を持たない状態から始まって、最後に分別が生じないことになることと説かれていることになる。この二つの分別が全く同じの内容を表しているとする、極めて難解な文章になってしまう。有と無に対する分別が生起しないという場合の分別は、いわゆる第六意識が対象を認識するときの能分別として理解できる。一方、後者は単なる意識の認識作用にとどまるものではなく、先ほど言い換えられている心・心所の集まりと考えられる。

これは先の【「無常品」引用 1】の内容と比較することでも裏付けられる。【引用 1】では「所取と能取への妄念に固執」し、「自らの心において見られるものにすぎないものである」という考えが定まっていない人々は、「個別の分別の習気によって長養」され、外界の対象認識と我我所に執着するため、「分別と名付けられる心と心所の集まり」が生じるとされていた。ここにも「個別の分別」と「心心所としての分別」が一連の文脈で説かれているが、前者が対象認識のはたらきとしての分別、後者がより広い意味での精神活動全体としての分別と理解できる。【引用 2】はこの内容を前提に、精神活動全体としての分別の寂靜という側面から語られていると考えられる。それゆえ、上引の文章は、能分別が生起しないことに基づいて、唯心の理解に至り、その結果、心の集まりの不生不滅という状態に到達することになる、ということを示していると考えられる。

問題箇所 (6) にも同様の理解を読み取ることができる。

udadhitarāṅga iva mahāmate svacittadrśyaviśayapāvaneritāḥ pravartante nivartante ca /

訳：大慧よ。海の波のように、自らの心において見られる対象という風に煽られて、生じたり、滅したりする。

ここでは生滅の主体に言及していないが、直前の文脈から見れば、心の集まりと理解することができる。その生起は自らの心における対象という風によっている、と言う。言い換えれば、意識が対象を分別することを譬えていると考えられる。そして、そのような対象は自らの心において見られるものにすぎないことを理解しないため、結果として心の集まりが生じたり、滅したりする。

このことを言い換えれば、外に見られるものが存在せず、全て自らの心の中に見られる対象であることを理解すれば、心の集まりは生じることも、滅することもない。そのような境地が、すなわち涅槃なのである。

このように問題箇所と【「無常品」引用 1, 2】は表現の形式および内容が極めてよく対

応している。問題箇所では「意識の滅は涅槃である」という命題を扱っていた。これが説示形式上、声聞の涅槃に相当することは認めてよいと思われる<sup>13</sup>。しかし、【「無常品」引用 1, 2】を念頭に置くと、単に声聞と独覚の涅槃に留まるものではなく、唯心の理解を経た心全体の寂靜という、さらに奥深い境地を示唆していると考えられる。

#### 4 tad について

問題の箇所はさらに考察すべき課題が残っている。(1) の文中の指示代名詞 tad の指すものについて、研究者の間で解釈が分かれている。文章 (1) は次のように述べられていた。

(1) taddhetvāmbanātvan mahāmate saptānām vijñānānām pravṛttir bhavati /

訳：大慧よ、「それ」を原因と所縁としているから、諸々の七識は生じる。

tad (それ) について、Suzuki [1932: 109]、舟橋 [1976: 130]、と久保田 [1991: 871] は「意識」を指すと解釈し、安井 [1976: 114] は阿頼耶識を指すものとして訳している。ただし、その根拠は示されていない。高崎 [1981: 86] は慎重な考察を加えた結果、仮に意識を指すと解釈すると、文脈上は直前の問答に無難に繋がるのだが、『聖入楞伽注』がそれを阿頼耶識と解釈していること<sup>14</sup>、またその解釈は次の文の punar の語感とも合うということから、tad を阿頼耶識と解釈する。

確かに、この直前では「意識のみが減るのであり、諸々の七識ではないのか」という大慧の質問が置かれているので、単純に文章相互のつながりだけを見た場合、指示代名詞 tad が直前の名詞である意識を受けていると理解することになる。しかしながら、『楞伽經』によると、諸識が生じるための「原因」や「所縁」は、意識に限定されていない。例えば眼識の場合、意識だけが原因としてはたらいいていても、ほかの原因がそろわない限り、生起しない<sup>15</sup>。一方、感覚器官や認識対象、器世間などのあらゆるものは阿頼耶識から顕現するので、阿頼耶識を原因と所縁として、七識の生起がある。『楞伽經』は次のように述べている。

aparāvṛtte ca tathāgatagarbhasābdasamsābdita ālayavijñāne nāsti saptānām pravṛttivijñānānām nirodhaḥ / tat kasya hetos taddhetvāmbanāpravṛttatvād vijñānānām aviśayatvāc ca sarvaśrāvakaṣaṅkṣakabuddhāfirthyayogayoginām ... / (LAS 221.12–15)

訳：また、如来蔵と呼ばれる阿頼耶識が転換しないかぎり、七転識が減ることがな

<sup>13</sup> 曾 [2016] 参照。

<sup>14</sup> 智吉祥賢『聖入楞伽注』Peking no. 5519, 127.1.8–127.2.1, Derge no. 4018, 141a5–6: de nyid rgyu dang dmigs pa'i phyir mam par shes pa bdun mams zhes pa la/ de zhes bya ba ni kun gzhi mam par shes pa ste/ de nyid gang dag gi rgyu dang dmigs pa yin zhes tshig sbyar ro// yang na rtog pa'i yid kyi mam par shes pa de'i rgyu ni kun gzhi mam par shes pa ste/ dmigs pa yang de nyid do// 訳：「それが原因と所縁であるので、諸七識が」という中で、「それ」というのは阿頼耶識であり、それ [阿頼耶識] がそれら [七識] の原因と所縁であるという言葉のつながりである (複合語解釈)。また、その分別する意識の原因は、阿頼耶識であり、所縁もまたそれ [阿頼耶識] である。

<sup>15</sup> 例えば、『楞伽經』の第二章によると (LAS 44.3–6)、眼識の生起は四種の条件が必要とされている。caturbhir mahāmate kāraṇaiś cakṣurvijñānam pravartate / katamais caturbhiḥ yaduta svacittadṛśyagrahāṇānabodhato 'nādikāla-prapañcadauṣṭhulārūpavāsanābhīniveśato vijñānaprakṛtisvabhāvato vicitrarūpalakṣaṇakautūhalataḥ / 訳：大慧よ、四つの原因によって眼識は生起する。いかなる四つによつてかといえ、すなわち自らの心において見られるものを把握することを理解せず、無始時來の戲論と粗重の色の習氣に執着することに基ついて、識の本来の自性に基ついて、多様な色の特徴に対する好奇心に基ついてである。



い、何故かといえば、諸々の識は「それ」を原因と所縁として生じるから、しかも、（それは）あらゆる声聞と独覺と外道のヨーガを修行する人々の対象にならないので…

このように、『楞伽經』は七識の生起の原因を阿頼耶識としている。しかも、この教説は声聞などの対象ではないという。おそらく『楞伽經』の注釈者もこうした教説を念頭において tad を阿頼耶識と解釈したのであろう。そうすると、『楞伽經』のこの箇所は舟橋 [1976: 130] と久保田 [1991: 871] が主張している「意識によって七識が生じたり滅したり」するという意味でもないことになるだろう。

このことに踏まえて、問題箇所の全体を見ると、七識の生起と心の集まりの生起という二種類の生起が述べられていると考えられる。すなわち阿頼耶識を原因として七識が生じること、意識の働きを原因として、阿頼耶識を薫習しながら、心の集まりが生じることを述べていることが確認できる。

## 5 結論

以上、本稿は「分別する意識の滅は涅槃である」という『楞伽經』の一文について分析した。

まず、これまで問題が指摘された箇所の、校訂本の読みを改めて検証したところ、高崎 [1981] の訂正、特に *manasahitam* を複合語として意識にかけるという指摘は妥当であることがわかる。この訂正を踏まえて、問題箇所の記述は第六意識を一貫して主語として理解すべきであることがわかる。

このことに踏まえて、さらに「分別する意識の滅は涅槃である」という一節を、『楞伽經』の第三章「無常品」の虚妄分別の生滅に関する一節と比較した。その結果、「無常品」によれば、分別と言い換えられる心心所の集まりの生起は、外界対象の知覚への執着と、我と我所への執着に基づいていると述べられている。この心心所の集まりの生起は、問題箇所の内容と極めて類似している。「無常品」では、能分別が生起しないこと、および唯心の理解に基づいて、心心所の集まりとしての分別の生滅がなくなる境地が説かれている。この記述に照らして見れば、問題箇所の「意識の滅は涅槃である」という教示は、単純に声聞と独覺の涅槃に留まるものとは考えにくくなる。「意識の滅は涅槃である」という表現形式そのものは声聞への教示を念頭に置いていたと考えられるが、『楞伽經』はそのような表層の教説から、大乘のより深い涅槃の境地を表現しようとしていたと見るべきではなかろうか。

### 〈略語および使用テキスト〉

#### サンスクリット語

AKBh P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

LAS 南條文雄校訂『梵文入楞伽經』大谷大学, 1923.

#### 漢文

『楞伽阿跋多羅寶經』四卷 求那跋陀羅訳, 大正 16, no. 670.

『入楞伽經』十卷 菩提流支訳, 大正 16, no. 671.

『大乘入楞伽經』七卷 実叉難陀訳, 大正 16, no. 672.

『成唯識論』大正 31, no. 1585.

チベット語

*'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo*, Peking no. 775, Derge no. 107.

智吉祥賢『聖入楞伽注』Peking no. 5519, Derge no. 4018.

#### 〈参考文献〉

勝又 俊教 [1961] 『佛教における心識説の研究』山喜房佛書林.

久保田 力 [1991] 「マナ識と『楞伽經』」『印度学仏教学研究』39 (2): 873-869.

金 俊佑 [2016] 「複合語 *abhutaparikalpa* は *karmadharaya* か」『印度学仏教学研究』65(1): 364-361.

曾 柔佳 [2016] 「『楞伽經』における意識の滅」『印度学仏教学研究』65(2): 881-878.

高崎 直道 [1980] 『佛典講座 17 楞伽經』大蔵出版.

[1981] 「『入楞伽經』のマナス（意）について」『仏教の歴史的展開に見る諸形態：古田紹欽博士古稀記念論集』, 創文社, 75-89. (高崎 直道 2009 『大乘起信論・楞伽經』春秋社, 385-407 所収) .

高崎 直道・堀内 俊郎校注

[2015] 新国訳大蔵經, 東京：大蔵出版.

堀内 俊郎 [2015] 『楞伽經』70 段における仏教の涅槃觀批判-仏教の観点による多文化共生の智慧としての「棲み分け」- 『国際哲学研究』(4), 151-158.

舟橋 尚哉 [1976] 『初期唯識思想の研究』国書刊行会.

安井 広済 [1976] 『梵文和訳 入楞伽經』法蔵館.

Suzuki, Daisetz Teitaro

[1932] *The Lankavatara sutra: a Mahayana text, translated for the first time from the original Sanskrit*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

〈Keywords〉 虚妄分別, 涅槃, 意識, 末那識

そう じゅうか 東京大学大学院博士課程

Reconsideration of the concept of Nirvana in the *Laṅkāvatāra Sūtra*:  
With special reference to Nirvana as the cessation of consciousness or *manovijñāna*

ZENG, Roujia

This paper aims to clarify the interpretation of Nirvana in the *Laṅkāvatāra Sūtra* (LAS). As is well known, LAS is a Mahāyāna sūtra composed under the influence of Yogācāra thought. Thus, Nirvana in this sūtra is explained in association with the tranquility of the eightfold consciousnesses particular to Yogācāra philosophy. However, compared with other Yogācāra works, its explanation about Nirvana is explicitly unique. In chapter two, this sūtra states that the cessation of the consciousness with the function of conceptual discrimination represents Nirvana (*vikalpakasya manovijñānasya vyāvṛttir nirvāṇam*; LAS 126. 11–12). In general, the Yogācāra explains that Nirvana should be realized through the conversion of *ālayavijñāna*, or store consciousness. The conversion is not considered to be a direct result of the cessation of *manovijñāna*. Although LAS clearly refers to the theory of eightfold consciousnesses in this paragraph, Nirvana in this statement, unlike other Yogācāra texts, is not related to the conversion of *ālayavijñāna*. Previous studies, based on the premise that Nirvana in LAS is explicated for Mahayanists, have interpreted the *manovijñāna* here as a concept implying the *manas* or *ālayavijñāna*. Zeng (2016), however, pointed out that the *manovijñāna* in this context does not need to be interpreted as other *vijñāna*, but should be literally understood as itself. In addition, Zeng also indicated that LAS intended to expound Nirvana which had been accepted among the *śrāvakas* and *pratyekabuddhas* in the paragraph under discussion.

On the basis of these discussions, it should be further explored whether LAS argued just on *śrāvaka*'s Nirvana or intended to comprehend it from a perspective of Mahāyāna. In order to solve the issue, this paper critically re-examined the text of this section, and confirmed that the grammatical subject in the disputed passages is consistently the term *manovijñāna*. This examination may apparently show that Nirvana in this context is to be regarded as expressing Nirvana of *śrāvakas*. However, when compared with the passages in chapter three of this sūtra, which deal with the cessation of conceptualization in a profound level, it is evident that the cessation of *manovijñāna* in the paragraph under discussion is understood from the viewpoint of Yogācāra philosophy. The passages in chapter three assert that the conceptualization in a profound level attains the tranquility through the cessation of a superficial conceptualization, denial of objects in external world, and awakening of the reality that there is nothing but one's own mind (*svacittadṛśyamātra*). In this statement, there are two types of conceptualization, namely a superficial conceptualization and a profound one. The former is a mental function limited to conceptualizing, and the latter represents the whole mental elements, or *cittacaittakalāpa*. These two correspond to the *manovijñāna* endowed with the function of conceptualization and the aggregation of mind, or *cittakalāpa* in the disputed paragraph in chapter two. The agreement found between these two accounts in different chapters shows that Nirvana in chapter two also imply the cessation of whole mental activity. In sum, Nirvana defined as cessation of *manovijñāna* is deeply related to that of Mahāyāna.