

『修習次第初篇』が引用する『楞伽經』X.256-258 の異読とその背景

井野 雅文

1 はじめに

『修習次第』(*Bhāvanākrama*) は、カマラシーラ (Kamalaśīla) が中観派の漸悟の立場からヨーガ行者が実践する修習の過程を解説した3編の著作である。

この論書の撰述の意義について、近年、『修習次第』三篇の和訳を詳細な注記と内容比較表とともに発表した一郷正道は次のように評している。

三篇に共通する骨格となる思想は、瑜伽行中観派のそれと言える。すなわち、シャーンタラクシタが『中観莊嚴論』で明らかにした、外界の实在を否定し、唯心に帰し、その心も勝義としては無自性である、という空の思想を最終目標とする哲学体系である。(中略)しかし、シャーンタラクシタは、空性、中道、一切種智性の獲得をいかに実現するかは語らなかった。かれの高弟、カマラシーラは、この師が樹立した哲学を止・観による修行道の体系、とりわけ「観」の成就の中に採用したのであった。[一郷 2011: ix-x]

『修習次第初篇』は緊密な構成を有しており、その全体は冒頭に引用される『大日經』住心品の三句、すなわち悲心、発心、正行 (pratipatti) (經文の方便 (upāya) に相当) の三項目に基づいている。悲心、発心に関する説示も同論書の中篇や後篇に比べて詳細であるが、このうちの正行の叙述が本書の核心部分を形成している。

それは聞、思、修の過程を通じて一切智を獲得し、無住处涅槃を目指すものであり、六波羅蜜すべての実修が必要であるとしながらも、その中でもとりわけ修所成の智慧を獲得する実践として止観が詳説される。特に、シャマタ (止) だけでは疑惑を断じて智慧を生じることとはできないとしてヴィパシャナー (観) の必要性が強調される。

信解行地から四善根位に対応させられた唯心の修習の段階を経由して、戲論を離れた一切法無自性への悟入である初地 (歡喜地) に到達するヴィパシャナーの過程は特に詳細に説かれ、その段階的実践の根拠として『楞伽經』偈頌品の三偈 (X.256-258) とその解釈が提示されている。したがって、当該偈頌は本論書の要の位置を占めるといえるものである。

シャーンタラクシタは『中観莊嚴論自註』において同偈頌を引用しているが、その具体的な解釈を示していない。

しかし、カマラシーラは『中観莊嚴論細疏』において逐語的に解説を行っている。それは『修習次第初篇』に述べられる同偈頌の解釈とほぼ同じ趣旨であるが、『修習次第初篇』ではより詳細である。その意味で、『修習次第初篇』はシャーンタラクシタが『中観莊嚴論』第 92-93 偈¹で提示した瑜伽行中観の理念を修行実践のために展開したものといえることができる。

¹ sems tsam la ni brten nas su // phyi rol dngos med shes par bya // tsul 'dir brten nas de la yang // shin tu bdag med shes par bya // tshul gnyis shing rta zhon nas su // rigs pa'i sraḥ skyogs 'ju byed pa // de dag de phyir ji bzhin don // theg pa chen po pa nyid 'thob // [D3884: vol.107, 56a.6-7].

最後に述べられる菩薩の階位は、『解深密經』の十二分位説（信解行地、十地、仏地）を基礎としながら、『撰大乘論』など唯識系論書の思想を取り入れて信解行地の内容説明を拡充したものである。

いくつかの先行論文でも指摘されている通り、この引用された偈頌品の三偈 (X.256–258) を『楞伽經』の現存する梵文写本、それを引用するシャーンタラクシタ、カマラシーラの著作、ならびにそれらのチベット語訳、漢訳などと比較すると、257d と 258d との2箇所につき、否定文か肯定文かの異読の可能性があることが知られている。

この論点に関しては、芳村 [1974: 191–202, 355, (597–598)] が考察を行っており、X257 の「大乘」に関する読みの相違を単なる伝写の相違とは見ず、「空観学派と瑜伽行学派との見解の相違からする解釈上の現れの一つ」と結論づけている [ibid.192]。また、同著書の別の部分では、偈頌品の異本が存在したか、あるいは異本は見えていないがカマラシーラが読み改めたのではないかとし、両様の可能性を示唆している [ibid.355]。

ただし、X258 の「見る」という読みに関しては論述が短く、やや結論が曖昧であり、「勝観 (vipaśyanā) の概念を強調する意味」があると述べるにとどまっている。

これ以後は見られるべきものがないから、任運自在である。〔それは〕すべての種類の分別を離れるから寂靜である。といって、慧によって見る<ye-śes-kyis mthoñ ba>という見る味方を慧<ye-śes→jñāna>におきかえている。問題は、ここにおいて、慧<jñāna>を如何に理解すべきか、また、見るといえば、見る彼<paśyati>という主体性が何らかのかたちで考えられ、主我性が予想されて、疑問とならざるを得ないであろう。しかも、この点に、師が好んで採用した勝観<vipaśyanā>の概念を強調する意味があり、また、この述語に関連して中観と瑜伽とを結びつける特徴がみい出される、とも考えられる [ibid.202]。

本稿では、先行研究をふまえつつ、より詳細にそれぞれの読みの意義と背景を考察していきたい。

2 本稿において検討する『楞伽經』X.256–258 を引用する諸文献について

ここで、まず本稿が検討の対象とする、『楞伽經』X.256–258 を引用する諸文献について、概観しておこう。

まず、『楞伽經』(Lankāvatārasūtra) である。この経典は中期大乘経典であるが、そこには唯識説のほか如来蔵説や二諦説などの教理も含まれており、唯識の教理を体系的に説く『解深密經』に比べて構成は雑然としている。しかし、教理体系としては瑜伽行派の影響が強く、五法（名、相、分別、正智、真如）、三性、八識が説かれ、修行の階梯としては『十地經』系統の十地説を採用している。そして、自性清浄の阿頼耶識を説き、これを如来蔵と同一視している。また、妄分別を除くためのヨーガを通じて自ら真理を体得する必要性を説くものであり、実践的性格も強い。

最終章である偈頌品第十 (Sagāthaka) は、それ以前の各章の内容と重複する内容をも含む韻文によって本經の趣旨を総括している²。

² これは必ずしも偈頌品の成立が他の部分より遅いことを意味しない。

サンスクリット写本は数種現存し、チベット語訳、三種の漢訳がある。最も古い漢訳である求那跋陀羅訳には偈頌品が含まれていない。

次に、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論自註』(*Madhyamakālaṅkāravṛtti, dbu ma'i rgyan gyi 'grelpa*) である。チベットにわたり、中観仏教を伝えたことでも知られるシャーンタラクシタの著書としては、『真理綱要』(*Tattvasaṃgraha*) が名高いが、この書は他派の教理を批判に重点をおくものである。彼の中観思想を説いた著書としては、『中観莊嚴論』の本頌と自註が知られる。

カマラシーラとほぼ時代を同じくし、『修習次第』の翻訳に携わったイエシェーデ (*Ye shes sde*) は、その著書『見解の区別』(*lta ba'i khyad par*) において、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』撰述の意義について次のように述べている。

「規範師寂護 (*Śāntarakṣita*) は、聖者無著が著された唯識を説いた『瑜伽行論』に依って、中観の論である『中観莊嚴論 – *dbu ma'i rgyan*』を著して、つぎの如く説かれた。世俗は、かの〔無著の〕宗義と等しく、唯識として成立しているが、勝義としては識もまた無自性である、と。」[芳村 1974: 217]

シャーンタラクシタの弟子カマラシーラは、シャーンタラクシタがチベットで没したあと、チソンデツェン王に招聘されて入蔵し、中国系の僧と論争を行ったことが伝えられている。彼が『中観莊嚴論自註』の複註として著したものが『中観莊嚴論細疏』(*Madhyamakālaṅkārapañjikā*) である。

カマラシーラが、中国系の頓悟の教理に批判的に対峙しつつ、あるべき修行の論理と実践を提示したものが『修習次第』3 篇である。その内容の中核である止観を述べた部分は、『中観莊嚴論』で提唱された唯識と中観の総合という理念を瞑想の段階的实践として具体的に展開したものとなっている。

さらに、カマラシーラの著作として、『中観光明論』という大著がチベット語訳として伝わる。その造論の趣旨は一切法無自性の論証であると著者自らが述べている。先に言及した『見解の区別』においては、『中観光明論』の教理的な位置づけについて、次のように述べられている。「規範師カマラシーラが中観の論である『中観光明 – *dbu ma'i snang ba*』を著されてからは、この二つの中観〔学説〕(引用者註：経量部中観と瑜伽行中観) は、世俗の〔説に関して〕少し一致しないけれども、勝義としては外〔境〕と内〔心〕とのすべての事象が無である、と認容する点が同じであるから、相違がないことになった。」[芳村 1974: 217]

3 『楞伽經』X.256–258 といくつかの文献におけるその引用の意味

では、次に本論考の対象となる偈頌を示す。異読が問題となる部分には下線を付した。

『楞伽經』サンスクリット語 [南條 1923: 298–299] 原文はデーヴァナーガリー文字表記
cittamātram samāruhya bāhyam arthan na kalpayet |
tathatālabane sthitvā cittamātram atikramet || (X256)
cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet |
nirābhāsthito yogī mahāyānam na paśyati || (X257)

anābhogagatiḥ śāntā prañidhānair viśodhitā |
jñānaṁ anātmakaṁ śreṣṭhaṁ nirābhāse na paśyati || (X258)

『楞伽經』チベット訳 P775.ngu184a

sems tsam la ni gnas nas ni // phyi rol don la mi brtag go //
yang dag dmigs la gnas nas ni // sems tsam las ni 'da' bar bya //
sems tsam las ni 'das na ni // snang ba med las 'da' bar bya //
rnal 'byor snang ba med gnas na // theg pa chen po mi mthong ngo //
lhun gyis grub rtogs zhi ba ste // smon lam dag gis mam par sbyangs //
bdag med ye shes mchog yin te // snang ba med tshe mi mthong ngo //

『楞伽經』菩提流支漢訳（魏訳） T0671,16.0571b14–b19

莫見惟心法 莫分別外義 住於眞如觀 過於心境界 過心境界已 遠離諸寂靜
修行住寂靜 行者寂靜住 不見摩訶衍 自然云寂靜 依諸願清淨 智無我寂靜

『楞伽經』實叉難陀訳（唐訳） T0672,16.0629b11–b16

安住於唯心 不分別外境 住眞如所緣 超過於心量 若超過心量 亦超於無相
以住無相者 不見於大乘 行寂無功用 淨修諸大願 及我最勝智 無相故不見

『中觀莊嚴論（自註）』[一郷 1985: 296–300]

sems tsam la ni brten nas su // phyi rol don la mi rtog go //
yang dag dmigs par gnas nas su // sems tsam las kyang shin tu bzla //
sems tsam las ni bzlas nas kyang // snang ba med las shin tu bzla //
snang med gnas pa'i mal 'byor pa // de yis theg pa chen po r mthong //
'jug pa lhun gyis grub cing zhi // smon lam dag gis mam par sbyangs //
ye shes dam pa bdag med pa // snang ba med la mi mthong ngo //

『中觀莊嚴論細疏』[一郷 1985: 297–301]

この細疏の文中には X.256–258 がまとまった形で引用されていない。

以下、引用符（“ ”）は細疏本文からの引用を示し、角括弧（[]）は自註に基づき補った語句を示す。

“sems tsam la ni brten nas su” // “phyi rol” [don la mi rtog go] //
“yang dag dmigs par” [gnas nas su] // “sems tsam las kyang shin tu bzla” //
[sems tsam las ni bzlas nas kyang] // “snang ba med las shin tu bzla” //
[snang med] “gnas pa”[‘i] “mal ‘byor pa” // [de yis]“theg pa chen po”[r mthong] //
“jug pa” “lhun gyis grub”[cing] “zhi” // “smon lam dag gis mam par sbyangs” //
“ye shes dam pa” “bdag med pa” // [snang ba med la] “mthong ngo” //

『修習次第初篇』サンスクリット語 [Tucci 1958: 210]

cittamātram samāruhya bāhyam arthaṁ na kalpayet | tathatālabhane sthitvā cittamātram atikramet ||
cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet | nirābhāsthito yogī mahāyānaṁ sa paśyati ||
anābhogagatiḥ śāntā prañidhānair viśodhitā | jñānaṁ nirātmakaṁ śreṣṭhaṁ nirābhāsena paśyati ||

『修習次第初篇』チベット語訳 [Tucci 1958: 259]

sems tsam la ni rab brten nas // phyi rol don la mi brtag go //
de bzhin nyid kyi dmigs gnas nas // sems tsam las kyang bzla bar bya //
sems tsam las ni bzlas nas su // snang ba med las bzla bar bya //
snang med gnas pa'i rnal 'byor pa // de yis theg pa chen po mthong //
zhi ba lhun gyis grub pa'i gnas // smon lam dag gis mam par sbyangs //
ye shes dam pa bdag med pa // snang ba med pas mthong bar 'gyur //

『中観光明論』チベット語訳 P5287.sa171a; D3887.ca157a

sems tsam la ni brten nas su // phyi rol don la mi rtog go //
de bzhin nyid la dmigs nas ni // sems tsam las kyang bzla bar bya //
sems tsam las ni bzlas nas su // snang ba med la bzla bar bya //
snang med gnas pa'i rnal 'byor pa // des ni theg pa chen po mthong //
'jug pa lhun gyis grub cing zhi³ // smon lam dag gis mam par sbyangs //
ye shes dam pa bdag med pa // snang ba med la mi mthong ngo //

(1) 『楞伽經』

このうち、まず『楞伽經』の当該偈頌の趣旨について検討する。

まず論述の便宜のために、次に当該偈頌の和訳を示す。異読の可能性がある部分については、この後に順次検討していく。

唯心に昇り、外部の対象を分別しないようにするべきである。

真如という認識対象にとどまり、唯心を超えるべきである。(X256)

唯心を超えて、無顕現を超えるべきである。

無顕現にとどまるヨーガ行者は大乘を見ない。(X257)

無享受の状態は静寂であり、誓願により清浄である。

最も勝れた無我の智を無顕現においては見ない。(X258)

このうち、X257 は無顕現と大乘に言及する。これらに関連する同経典の言明には次のようなものがある。

勝義の門は二つの識（能取所取）を離れていることであるから、

三つの乗の設定が無顕現においてどうしてあろうか。(X104)

唯心と無顕現と遊樂と、そして仏地。

これこそが諸仏により説かれているのであり、説示され、また説明されている。(X105)

[第一から第七までの] 七つの段階が[唯]心に他ならず、第八が無顕現である。

そして[第九と第十の] 二つの段階が遊樂であり、残りの段階が私（仏）の本質である。(X106)⁴

³ Penpa Dorjee 校訂版 [2001: 236] では ni となっているが、文脈的に zhi が正しいと思われる。P5287, D3887 も zhi である。

⁴ dvāraṃ hi paramārthasya vijñaptidvayavarjitam // yānatrayavyavasthānam nirābhāse sthitam kutah // (X104)
cittamātram nirābhāsam vihāra buddhabhūmīś ca // etad dhi bhāṣitaṃ buddhair bhāṣante bhāṣayanti ca // (X105).
cittaṃ hi bhūmayah sapta nirābhāśa ca aṣṭamī // dve bhūmayo vihāraś ca śeṣa bhūmir mama ātmikā // (X106).

私（仏）の乗である大乘は音声ではなく文字でもない。
真理ではなく解脱ですらなく、無顕現の領域ではない。(X188)⁵

「唯」心から生じる七つの段階（初地から第七地）は二つの性質のもの（遍計、依他）である。

残りの「三つの」段階、そして仏地は完成したもの（円成実）である。(X241)⁶

遠行「地」と善慧「地」、法雲「地」と如来「地」。

これこそが諸仏の種姓である。他（第七地まで）は二乗をもたらしものである。(X422)⁷

では、以上のことを前提に『修習次第初篇』に引用される部分の原意について検討しよう。

まず、257d については、mahāyānaṃ na paśyati という部分が mahāyānaṃ sa paśyati ではなかったかという点が問題になる。上記の原文とチベット訳、漢訳では全て「大乘を見ない」となっている⁸。

『楞伽經』は究極的には大乘と小乗の区別を超越する一乗の立場に立つことを意図していると考えられる。『楞伽經』が想定する菩薩の十地の階梯においては、第七地と第八地の間に大きな差異が認められ、ヨーガ行者は第八地で初めて無顕現の状態になる。無顕現の状態では (nirābhāse 処格) 既に三乗の区別は消え失せている (X104)。

しかし、無顕現は「諸仏の種姓」の段階ではあっても (X422) 仏乗として的大乗というわけではない (X188)⁹。そのような文脈で 257d は na paśyati と説かれていると推定できる。

また、258d については、nirābhāse na paśyati の na を否定辞とみるか、前の語につなげて具格語尾の一部とみるかという問題がある。いずれの場合もサンスクリット写本では、連続して筆写されるのが通例のため、文脈から判断することを求められる¹⁰。この部分について、チベット語訳と唐訳ではいずれも否定辞として翻訳されている。魏訳には該当する文言が見られない。

⁵ na me yānaṃ mahāyānaṃ na ghoṣo na ca akṣarāḥ // na satyā na vimokṣā vai na nirābhāsagocaram // (X188).

⁶ *dvesvabhāvo* bhavet sapta bhūmayāsa cittasaṃbhavāḥ // śeṣa bhaveyur niṣpannā bhūmayo buddhabhūmi ca // (X241) (*dvisvabhāvo* と読む)。

⁷ dūramgamā sādhumatī dharmameghā tathāgatī // etad dhi gotraṃ buddhānāṃ śeṣa yānadvayāvahā // (X422).

⁸ ただし、同経の高楠取集ネパール写本では、257d の部分は sa paśyati となっている [南條 1923: 299]。

⁹ 大乘についての言及は同経の第2章にも見られる。しかし、大乘と無顕現との関係は判然としない。
大慧よ、この一つの乗である悟りは私（仏）を除いて他の異教徒や声聞や独覺やプラフマー神などがいまだかつて得たものではないのだ。

eṣa ekayānābodbho mahāmate nānyaīrthyāśrāvākapratyekabuddhabrahmādibhiḥ prāptapūrvo 'nyatra mayā / [南條 1923: 133–134]。

心が活動しているうちは、諸々の乗は確定することがないが、心が転換さえすれば、乗はなく乗者もない。乗の設定は全くないのだ。私（仏）は乗の区別を説く [か]、愚者を誘導するために諸乗の区別を説くのだ。

yānānāṃ nāsti vai niṣṭhā yāvaccittam pravartate // citte tu vai parāvṛtte na yānaṃ na ca yāninaḥ // (II204)
yānavyavasthānaṃ naivāsti yānabhedam vadāmyaham // parikarṣaṇārthaṃ bālānāṃ yānabhedam vadāmyaham // (II205).

なお、この II204, 205 は同経の X458, 445 と同一であり、また、前者は不空訳『理趣釋』七母天段 [T1003, 19.616a23–24] に「一切乗不可得」の教証として引用されているものに対応している。

¹⁰ 同経の高楠取集ネパール写本では nirābhāsaṃ na paśyati となっている [南條 1923: 299]。これは無顕現を二段階と見るカマラシーラの解釈に関連する可能性がある。

偈頌品の中で *nirābhāse na* もしくは *nirābhāse na* という両義的な文字の配列を調べると、258d 以外に一箇所だけ存在する。それは X569 である¹¹。そこでは無顕現においては五法と二心が無いという趣旨であるから、この無顕現は処格である。なお、偈頌品には具格の「無顕現により」という表現は確認できない。

[依他の] 他 (*para*) はなく依 (*tantra*) も全くなく、そして構想分別 (遍計) された事物も [ない]。五法と二心は無顕現には全く無い。 (X569)¹²

したがって、X258 は「最も勝れた無我の智を無顕現においては見ない」という否定文である可能性が高い。

しかし、そうであるとしても、この無顕現の価値的な位置づけが不明である。すなわち、無顕現より前の段階では智を見ているが、無顕現の状態に達すれば、もはや智さえも見ないという意味なのか、あるいは、無顕現の段階ではまだ智を見ることができないという意味なのかという問題である。

X569 には無我や智といった主題は現れないので、ここから智という主題にまで類推を及ぼして 258d について「無顕現だから、もはや智も顕現しないのだ」と結論づけるには慎重でなければならない。そこで、偈頌品の他の部分も参照すると、処格で *nirābhāse* となっている所は X258 と X569 の他に 6 箇所確認できる (X104, 110, 206, 235, 286, 644)¹³。そのうち X286 にて *jñānam* が言及されるが、そこでは無顕現において智が起ることが説かれている。

チベット語訳では「無顕現と特異性において清浄智によく入る」¹⁴とされている。いずれも智慧を見ないとは説かれていない。

このように、無顕現の状態になれば既に智は見られないというのではなく、無顕現に達しただけではまだ最勝の智は見られないという趣旨である可能性が考えられる。

さらにまた、257c-258d は「聖智三相」との対応が想定できる。すなわち、無影像相 (*nirābhāsa-lakṣaṇa*)、一切諸仏願持相 (*sarvabuddha-svapranidhānādhiṣṭhāna-lakṣaṇa*)、自證聖智所趣相 (*pratyātmāryajñānagati-lakṣaṇa*) [南條 1923: 49] であり、それぞれ第八地、第九地、第十地との対応が高崎 [1980: 131-132] により指摘されている。

『楞伽經』には様々な「智」の概念が説かれているが¹⁵、ここにいう自證聖智所趣相の定義は、「あらゆる法の特徴に執着しないものとして、幻影のような精神集中の身体 (如幻三

¹¹ “*Saddharmalankavatasūtra*” P.L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963 の偈頌品を含む全文を検索しても、上記 2 箇所の他に *nirābhāse-na* という文字列は確認されない。

¹² *na paraṃ na ca vai tantraṃ kalpitaṃ vastum eva ca // pañca dharmā dvicittaṃ ca nirābhāse na santi vai //* (X569). 無有影像處 則無依他起 妄計性亦無 五法二心盡 [T634.b14-15]; *gzhan dag med cing dbang yang med brtags pa yi ni dngos po med chos lnga lda mams dang sems gnyis kyang snang ba med la med pa'o*.

¹³ 連声により処格語尾の *-e* が *-a* になっている場合もあり得るが、偈頌品では該当する事例が確認できない。

¹⁴ *cittaṃ viṣayasambaddhaṃ jñānam tarke pravartate / nirābhāse viśeṣe ca jñānam vai sampravartate //* (X286); *sems ni yul dang 'brel bas te / shes pa rtog ge dag la 'jug / snang ba med dang khyad par la / shes rab dag la shin tu 'jug //* [D: 51.271b].

¹⁵ たとえば、第 3 章には世間智、出世間智、出世間上智の三種智、および知自相共相智、知生滅智、知不生不滅智の三種智が説かれ、更に識と智を対照させた定義が説かれている [南條 1923: 156-158; T672, 610b08-21].

味身)を得ることにより、仏の階位の状態に赴く行から起きる」¹⁶ものである。そして、「仏子の段階を超えて、自證聖法所趣 (pratyātmāryadharmagati) に至るので、法身について自在である如来となる」¹⁷とも説かれている。

その点も考慮するならば、無顕現すなわち第八地ではまだこのような自證聖智としての最勝の智が見られないということになる。

(2) 『中観莊嚴論自註』

では、これに対するシャーンタラクシタとカマラシーラの解釈を検討しよう。

まず、カマラシーラの師であったシャーンタラクシタの『中観莊嚴論自註』では、257d が「大乘と見る」となっている。この部分の文脈は、「唯心であると知り、その心も無我であると知るべきである」という著者の主張を裏付ける教証の一つとしての『楞伽經』の引用である。

この引用の内容に対する解説は与えられない。しかし、その直後の第 93 偈では、唯心から無我に進むことによって大乘という真実が獲得される趣旨が説かれている。

ここでは、大乘とはそれによって「全ての事物の無自性を理解する」ものである¹⁸。したがって、257d はたしかに「大乘と見る」と理解されていたことが確認できる¹⁹。

ただし第 93 偈の趣旨から推測して、ここにいう大乘とは、『楞伽經』が想定するような仏に特有な、言語表現さえ超越する属性ではなく、あくまでも唯識と中観を結合した実践の道というほどの意味が与えられているようである。

このような解釈がシャーンタラクシタの独創なのか、あるいは何らかの伝承を踏まえたものかは明らかではないものの、『楞伽經』の文脈における同偈頌の本来の意味とは異なる新たな意味づけが示されているといつてよい。

一方、258d については上記の通り、「無顕現において見ない」²⁰とされており、『楞伽經』の原意に対して新たな解釈を示したと判断すべき根拠はない。

(3) 『中観莊嚴論細疏』

次にカマラシーラの著書である『中観莊嚴論細疏』を考察しよう。257d に対応する註釈では、「それ（無顕現）に住する者は大乘に入る」²¹と説かれている。すなわち、上記の自註と同様に肯定的に理解されている。その直後には、「勝義には見る者は存在しない」と説かれるので、大乘を見るとは世俗諦として見るという意味と解釈できる。

ただし、この後に本稿で考察するように、カマラシーラは『修習次第初篇』において無顕現を能取所取無顕現と不二智無顕現の 2 段階のものとして解釈している。論述内容から判断

¹⁶ sarvadharmalakṣaṇānabhiniवेशato māyopamasamādhikāyapratilambhād buddhabhūmigatigamanapracārāt pravartate | [南條 1923: 50] ; 由不取一切法相 成就如幻諸三昧身 趣佛地智故 而得生起 [T672, 595b23–24].

¹⁷ Buddhasutabhūmim atikramya pratyātmāryadharmagatigamanatvāt tathāgato dharmakāyavaśavartī bhaviṣyati | [南條 1923: 70] ; 超佛子地獲自證法 成就如來自在法身 [T672, 595b5–6].

¹⁸ theg pa chen pos dngos po mtha'dag rang bzhin med par khong du chud par byed de / [一郷 1985: 304].

¹⁹ これは高楠収集『楞伽經』ネパール写本の内容に一致する [南條 1923: 299].

²⁰ snang ba med la mi mthong ngo.

²¹ de la gnas pa ni theg pa chen po la zhugs pa.

して、その構想はこの『中観莊嚴論細疏』にも共通しているとみられるため²²、ここでいう無顕現とは不二智無顕現と考えられる。

そして、258d については自註の見解と異なり、「無自性と見るとの意味である」²³との解釈が示されている。なぜ自註と異なる読みをするのかについては説明がない。この肯定文とする解釈は『修習次第初篇』と共通する。これは字面上ではシャーンタラクシタの自註の説と相反するが、この後に考察するように、勝義としては見ないが世俗としては見るという趣旨を前面に出したものと推測される。

(4) 『修習次第初篇』

では、『修習次第初篇』における該当部分の解釈を検討しよう。

257d は『中観莊嚴論細疏』と同じく「大乘を見る」と解釈されている。それは同論書におけるこの偈頌に対する注解的な説明からも確認できる。すなわち、不二智無顕現に住するとき、最高の真実 (paramatattva) に住するから大乘を見るとされている。最高の真実を見ることが大乘を見ることなのである²⁴。この部分に関し、梵文の「最高の真実に」(parama-tattve) に該当する部分のチベット語訳は「見道に」となっており、「見道にとどまるので大乘を見る」(mthong ba'i lam la gnas pas theg pa chen po mthong go//) としてより文意が明瞭になっている。ここに説かれる大乘には『中観莊嚴論自註』と肯定の文脈に置かれるという点で同じであるが、さらに最高真実と同義のより強い意味が与えられている。

一方、258d についても「無顕現により見る」として『中観莊嚴論細疏』と同様に肯定文で理解している。これに対する注解的説明には上述の『中観莊嚴論細疏』と同様、勝義として見る者は存在しないが、世俗として見るのだという趣旨が述べられている²⁵。

ただし、ここでは 257d (大乘を見る) に関してではなく、258d (無顕現により見る) に続く部分で述べられている点は相違する。

なお、本論書末尾の十地を説く段では、一切法無自性を証する段階が菩薩の初地に位置づけられている。

ここで、先に見た『中観莊嚴論細疏』における 258d の解釈を再考すると、カマラシーラは世俗諦として修行の階梯を説くために「見る」と述べているのであって、シャーンタラクシタの自註で「見ない」とするのは勝義の立場によるものと解釈して整合性をとっていたであろうことが推測できる。

²² snang ba med pa'i shes pa kho na la gnas par bya'o // shes pa de yang gcig la sogs pa'i ngo bos bsgom zhing gnyis med pa las 'das par byas nas snang ba med pa nyid la 'jug par bya ste, de la gnas pa ni theg pa chen po la zhugs pa yin no zhes bstan pa yin no // [一郷 1985: 299].

²³ snang ba med pa'i ye shes gzhan gyi bdag med pa ste rang bzhin med par mthong ngo zhes bya ba'i tha tshig go // [一郷 1985: 301].

²⁴ etad eva tan mahāyānam ucyate yat paramatattva-darśanam / [Tucci 1958: 211–212].

²⁵ na paramārthataḥ kaścīd ātmādiḥ svatantra 'sti, yogī nāpi kaścīd paśyati| kintu sarvīryā yathā rūpādīviṣayākāra-jñānotpāda-mātreṇa vijñānam eva loka tathā tathā vyavahriyate devadatto yajñadattarṇ jñānena paśyatīti na tu kaścīd ātmādirasti| tathā 'trāpi jñānam evādvaya-jñāna-nirābhāsam utpadyamānaṁ tathā vyapadiśyate nirābhāseṇa jñānena paśyatīti // [Tucci 1958: 218].

(5) 『中観光明論』

最後にカマラシーラの『中観光明論』における理解を確認する。この文献はサンスクリット語の写本が伝わらないため、チベット語訳により内容を検討することになる。

この論書は修習の実践ではなく、一切法無自性の論証に重点を置いた著作である。また、『修習次第初篇』で述べられた方便唯識の意義については、「一時に法を余すところなく無自性と理解することができない者は、まずは唯心に依拠して、順次に外の対象の無自性に入るのである」²⁶として、あくまでも唯識観は方便であって、必須のものではないことを明言している。

そのようなことを考慮しつつ、まず 257d に対応する部分を見ると、『修習次第初篇』と同じく「大乘を見る」とされている。一切法無自性という最高の真実を見ることが大乘であるという『修習次第初篇』の立場がここでも維持されているとするならば、同じ趣旨で大乘を見ると述べられていると考えられる。

一方、258d に対応する部分は『中観莊嚴論細疏』や『修習次第初篇』と異なり、「無顕現において見ない」とされている。これをどう捉えるべきか。

『修習次第初篇』は地前の菩薩が信解行地、初地を経て仏地にいたるという過程に沿って、実践の指標を示すべく著されたものである。智を見ると説かれる趣旨は、先に考察したように、不二智無顕現において、勝義としては見る者は存在しないが、世俗としては見るということであると推定される。

これに対し、『中観光明論』は唯識観が方便であることが強調された、一切法無自性という真実の立場からの論述である。そして、当該偈頌の引用は唯識が究極の真実であるとする主張に対する反駁として導入されているに過ぎず、それに沿って修習の過程を説く『修習次第初篇』とは異なり、逐語的な解説は与えられていない。したがって、そのような造論の趣旨から後者では勝義の立場により、智を「見ない」と述べたのであり、それが相違を生じた理由と考えられる。

4 結論

X257d の大乘については、『楞伽經』では文献成立時の原文は *na paśyati* であったと考えられる。それは、究極的に三乗の区別は否定され、第八地の無顕現においては小乗に相対するものとしての大乘はもはや見られないという趣旨であったと推定される。

これに対し、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』では、*sa paśyati* という原文が推定され、大乘とはそれにより諸法の無自性を見るものと定義された。カマラシーラはその解釈を継承しつつ、世俗諦の観点から修行の段階の初地に位置づけた²⁷。

X258d の最勝智については、『楞伽經』では自覚聖智は仏の境界とされ、無顕現 (*nirābhāsa*) は処格であって、第八地ではそれがまだ見られないという趣旨であると推定される。

²⁶ 'di ltar gang zhig cig car chos ma lus pa ngo bo nyid med pa nyid du rtogs par mi nus pa de re zhig sems tsam la brten nas / rim gyis phyi'i don ngo bo nyid med pa nyid la 'jug go // [D107.157a].

²⁷ なお、この X257d については、Jñānakīrti (8–9c.A.D.) が大乘 (*mahāyāna*) を大印 (*mahāmudrā*) と関連づけ、「見る」と肯定文として解釈していたことが知られている [Mathes 2008: 381].

これについて『中観莊嚴論』では新しい解釈が見られないが、カマラシーラの『中観莊嚴論細疏』や『修習次第初篇』では、*nirābhāsa* を具格として読み込むことで、智を見るという積極的な側面が実践上の観点から世俗諦として明らかにされた。

一方、『中観光明論』では一切法無自性の論証に主眼が置かれており、勝義の立場に回帰して、最勝智は見られないと説かれていると考えられる²⁸。

〈テキストおよび参考文献〉

(使用テキスト)

- 一郷 正道 [1985] *Madhyamakālaṃkāra*, 文英堂書店.
南條 文雄 [1923] 『梵文入楞伽經』, 大谷大学.
Namdol, G. [1885] *Bhāvanākramah of Acārya Kamalaśīla*, Varanasi: CITHS.
Penpa Dorjee [2001] *Madhyamakāloka of Acārya Kamalaśīla*, Varanasi: CITHS.
Tucci, G. [1958] *First Bhāvanākrama of Kamalaśīla*, Minor Buddhist Texts, Part II, Serie Orientale Roma vol. IX., Roma: Is. M.E.O.

(参考文献)

- 一郷 正道 [2002] 「信解行地に関するカマラシーラの見解」『初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, pp. 467-482.
[2011] 『瑜伽行中観派の修道論の解明—「修習次第の研究」—』(2008 年度～2010 年度科学研究費補助金基盤研究 (C) 成果報告書).
梶山 雄一 [1979] 「シャーントラクシタの批判哲学」『仏教の比較思想論的研究』東京大学出版会, pp. 395-426.
高崎 直道 [1980] 『楞伽經』(仏典講座 17) 大蔵出版.
西沢 史仁 [1995] 「カマラシーラのディグナーガ批判—唯識性の理解を巡って—」『インド哲学仏教学研究 3』東京大学インド哲学仏教学研究室, pp. 17-32.
御牧 克己 [1982] 「頓悟と漸悟—カマラシーラの『修習次第』」『中観思想』(講座・大乘仏教 7) 春秋社, pp. 217-249.
森山 清徹 [1985] 「Kamalaśīla の唯識思想と修道論—瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越—」『仏教大学人文学論集』19, pp. 43-77.
芳村 修基 [1974] 『インド大乘仏教思想研究』百華苑.

²⁸ しかし、なぜ大乘に関して「見る」という世俗の立場を残しつつ、一方で無我の智については勝義に立脚して「見ない」としなければならなかったのかという問題が残る。その点について明確な結論を述べることはできない。しかし、瑜伽行派と異なる中観派の主張を明確に打ち出す上で、無分別智の実在性を否定しておく必要性を強く意識していた可能性は指摘できる。カマラシーラは中観自立論証派から派生した瑜伽行中観派の論師として知られるが、中観自立論証派の開祖 *Bhāviveka* と同一人物とみられる清辯菩薩の造として伝えられる『大乘掌珍論』巻下に、「就勝義諦，如是出世無分別智亦非實有，從縁生故，猶如幻土。」(T1578,30.277a1-2) という三支作法を用いた主張が確認できる。この無分別智の実有を否定する立場がカマラシーラに継承されている可能性を考慮する必要があるだろう。

van den Broeck, J.

- [1977] *La Progression dans la Méditation (Bhāvanākrama de Kamalaśīla)*, Série Études et Textes 6, Bruxelles: Publications de l'Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques.

Brunnhölzl, K.

- [2007] *Straight from the Heart: Buddhist Pith Instructions*, New York: Snow Lion Publications.

Mathes, K.-D.

- [2008] *A Direct Path to the Buddha Within*, Boston: Wisdom Publications.

〈Keywords〉 カマラシーラ, 楞伽經, 修習次第, 異読, 中觀莊嚴論

いの まさふみ 東京大学大学院博士課程

The different readings of *Laṅkāvatāra-sūtra* X.256–258
cited in the *Bhāvanākrama* and their background

INO, Masafumi

Kamalaśīla's *Bhāvanākrama* is a series of works consisting of three compilations in which the process of yoga is explained. In the First *Bhāvanākrama*, *śloka*s X.256–258 of the *Laṅkāvatāra-sūtra* (LAS) are cited as evidence for the gradual practice of meditation, and they are the pivot of Kamalaśīla's *madhyamaka-yogācāra* meditation system. But there remains scope for a different reading of the Sanskrit text of these *śloka*s. According to the original meaning of the LAS, the Mahayana is not assumed to be seen in the state of *nirābhāsa*, or non-appearance (X.257), and *jñāna* is not seen either (X.258).

As for X.257, the issue is whether the phrase “*mahāyānaṃ na paśyati*” was originally “*mahāyānaṃ sa paśyati*.” The Tibetan translation and both Chinese translations have “sees not.” As for X.258, the issue is whether “*na*” in “*nirābhāse na paśyati*” is a negative particle or part of an instrumental declension. In the Tibetan and the Tang translation, this is interpreted negatively. The practitioner enters the state of non-appearance in the eighth stage, and there remains no distinction between the three vehicles (X.104). But, although non-appearance is the stage of the Buddhas' lineage (X.422), it is not the large vehicle as the Buddha-vehicle (X.188). In this context, X.257 could be assumed to mean “sees not”.

Likewise, X.258 can be read as either a positive or a negative sentence. In the same chapter of the LAS, no obvious example of “*nirābhāse*” in the instrumental case is found. Although various notions of *jñāna* are presented in the LAS, the definition of *pratyātmāyājñāna* herein mentioned is something that “arises from practice for the state of the Buddha stage, by obtaining an illusion-like concentration body, because of non-attachment to any dharma quality.” It could be concluded that the supreme *jñāna* mentioned in X.258, which is the self-acquired insight of a saint unobtainable in the eighth stage, is not seen.

In Śāntarakṣita's *Madhyamakālaṅkāra*, X.257 is read “sees as the Mahayana.” On the other hand, X.258 is interpreted as non-seeing in non-appearance (*nirābhāsa*), which means that no evidence for any new interpretation is given.

In Kamalaśīla's *Madhyamakālaṅkārapañjikā*, as the commentary to X.257, the author says that one who abides in non-appearance enters the Mahayana. In other words, it is interpreted in the same way as Śāntarakṣita's auto-commentary. Seeing the Mahayana can be inferred to mean to see it as conventional meaning (*saṃvṛti*). Unlike Śāntarakṣita's auto-commentary, X.258 is interpreted positively as “means to see as non-nature.”

In the First *Bhāvanākrama*, verse X.257 is interpreted as “seeing as the Mahayana” in a similar way to the *Madhyamakālaṅkārapañjikā*. As for X.258, supreme insight is interpreted as meaning to be seen as conventional meaning. But in Kamalaśīla's *Madhyamakāloka*, X.258 is read negatively.

In conclusion, the original text of LAS X.257 was assumed to be “*na paśyati*” or “sees not” the Mahayana. It is inferred that the meaning was that ultimately no distinction exists between the three vehicles, and in the eighth stage of non-appearance the Mahayana in relation to smaller vehicles is no longer seen.

In contrast, in Śāntarakṣita’s *Madhyamakālaṅkāra*, the original statement was presumably “*sa paśyati*,” where the Mahayana was defined as something by which one sees the non-self-nature of all dharmas.

Kamalaśīla, adopting this interpretation, located it in the first stage of the bodhisattva from the viewpoint of conventional meaning. On the other hand, as for supreme insight in X.258, *pratyātmāryajñāna* belongs to the Buddha domain, and *nirābhāsa* (non-appearance) is locative, which means that *jñāna* is not yet seen in the eighth stage.

In this regard, although Śāntarakṣita’s *Madhyamakālaṅkāra* does not give any new interpretation, in Kamalaśīla’s *Madhyamakālaṅkārapañjikā* and the First *Bhāvanākrama*, the positive aspect of seeing *jñāna* as conventional meaning was made clear from a practical point of view by reading it as an instrumental case. In the *Madhyamakāloka*, on the other hand, the focus is on the discussion of the non-self-nature of all dharmas so that, as if having returned to the standpoint of ultimate meaning, supreme insight is posited as not being seen.