

『三身讚』について

津 田 明 雅

はじめに Nāgārjuna に帰せられる著作は多数あるが、いずれが中観派の祖の Nāgārjuna によるものか、その真偽性の判定には困難を伴うものが少なくない。そこには讃歌も多数含まれるが十分な解明がなされているとはいえない。本稿ではこれら諸讃歌のうち、『三身讚』(Kāyatrayastotra) についてまとめてみたい。

テキスト 本讃歌には大蔵経チベット訳が存在する (Peking 2015) ほかデンカルマ目録¹⁾とパンタンマ目録²⁾にも記載がある。また自注が存在する (P 2016)。単独のサンスクリット写本は存在しないが、漢音訳の法賢訳『三身梵讚』(大正 1677)³⁾と『青史』の冒頭部分⁴⁾、そして密敎文献 *Sekodeśaṭīkā* での引用部分⁵⁾から、サンスクリットが得られる。これら 3 者のうち最初の漢音訳はチベット訳にほぼ一致する。そして後 2 者は互いにテキストが一致し、ともに最終第 4 偈のみが漢音訳およびチベット訳とは異なる。一致する第 3 偈までに限ればこれら 2 テキストの方が漢音訳よりも、文法的にも韻律的にもよい。いわゆる『三身讚』としては漢音訳がテキストの完備したものであるが、それと、第 4 偈は異なるが読みの正しい『青史』および *Sekodeśaṭīkā* のものとの関係には問題が残る。また、漢訳として法賢訳『仏三身讚』(大正 1678)⁶⁾もあるが、これはチベット訳、漢音訳のいずれとも完全には一致せず、かなり恣意的な翻訳だといえる。現在に伝わるチベット訳や漢訳および漢音訳の偈頌数は 4 であるが、デンカルマとパンタンマでは 9 とされる。韻律は Sragdharā で 1 偈当たりの音節数は各句 21 音の 4 句からなる。これは Śloka で著わすことの多い Nāgārjuna にあっては特殊なものといえる。讃歌の内容は法身 (dharmakāya)、報身 (saṃbhogakāya)、化身 (nirmāṇakāya) という三身を称えたもので、それらが第 3 偈までに順に称えられ、第 4 偈は回向偈。

作者 作者に関しては漢訳のうち『三身梵讚』には記述がなく、『仏三身讚』には「西土賢聖撰」とあるのみ、デンカルマとパンタンマおよびチベット大蔵経では Nāgārjuna 作とされているが、*Sekodeśaṭīkā* では Nāgāhvaya 作とされ⁷⁾、またターラナータインド仏敎史でも Nāgāhvaya (Klu bos) 作とされている⁸⁾。ターラナータ

ではこの Nāgāhvaya は, Āryadeva と同時代人で異名として Tathāgatābhadrā と呼ばれていたこと, さらに唯識中観に通じた旨の記述があることから, ターラナータのいう本書の作者は中観派の始祖を指すものではなさそうである. そのため本来の作者である Nāgāhvaya が, 後代, 中観派の始祖 Nāgārjuna と混同され, 伝承された可能性は否定できない⁹⁾. ルエグ氏も Nāgārjuna 作であることには否定的である¹⁰⁾. ただしターラナータの伝承も, 果たして Āryadeva の時代に唯識思想が存在したのかなど年代の特定の上で問題がないとはいえない.

仏身観の変遷 仏身に関する代表的な思想としては, 色身と法身の二身説と, 自性身, 受用身, 変化身の三身説が挙げられる. 色法の二身に関しては『八千頌般若経』にこの二身があわせて説かれる¹¹⁾ ほか, Nāgārjuna においても *Ratnāvalī* (*RĀ*) III-10, 12 や *Nirāupamyastava* (*Ns*) 17 にこれら二身が説かれる¹²⁾. このように, Nāgārjuna の時代までに色法の二身思想があったことは確認できる¹³⁾. 自性身, 受用身, 変化身の三身説に関しては『大乘莊嚴経論』(*MSA*) や『撰大乘論』(*MS*) から説かれ始める. これらでは自性身 (*svābhāvikakāya*), 受用身 (*sāmbhogikakāya*), 変化身 (*nairmāṇikakāya*) の三身と, それらを包摂する総括的な法身 (*dharma-kāya*), あるいは自性身の別名としての狭義の法身が説かれる.

二身説から三身説が生まれるまでの過渡期は, Nāgārjuna から瑜伽行派の最初期の文献の時代あたりまでであろうと推測されるが, そのあたりの状況はこれまであまり明らかにされていない. そうした過渡期の仏身観を次に確認してみたい. まず Nāgārjuna においては, *Śūnyatāsaptati* (*ŚS*) 40 – 42¹⁴⁾ に化身に通じるような表現がみられる. ここにみられる ‘sprul pa’ は, リントナー氏の指摘するように *nirmitaka に当たると思われる. これまで, この語は幻術師によって作り出されたものとして事物に実体がないこと (無自性) の喩えに用いられてきたものであり, ここでもその方向で説かれているといえる. しかし一方で, ここでの sprul pa の動作主体は如来であり, この語が仏身と関連付けられていく様子もうかがえる. 『中論』 XVII-31, 32 にも「師ブツダ (*sāstr*) が化人 (*nirmitaka*) を作り出す」という, 同様の表現がみられる¹⁵⁾. そして瑜伽行派の最初期の文献としては『解深密経』(*SNS*) と, 『瑜伽師地論』のうちの比較的古層に属するといわれる「本地分菩薩地」(*BBh*) と「撰決択分」(*VinSg*) が挙げられる. これらは *BBh*, *SNS*, *VinSg* の順に成立したと考えられる¹⁶⁾. これら 3 書における仏身観は勝呂信静氏によって明らかにされている. まず *BBh* では化身の語がでてくる¹⁷⁾. 法身の語はないが, 理由は勝呂氏の説明に譲る¹⁸⁾. *SNS* では法身と化身が説かれる¹⁹⁾. そして *VinSg*

にも法身と化身の語が見られる。該当個所のうち大部分は SNS からの引用であり²⁰⁾、*VinSg* での二身はほぼ SNS の説を引き継いでいるといえよう²¹⁾。

以上、Nāgārjuna、*BBh*、*SNS*、*VinSg* のいずれにも未だ三身は説かれなければならないけれど、それまでの色・法の二身が化・法の二身として説かれていく様子がうかがえる。そしてこれら二身に報身の思想が組み合わされて、*MSA* や *MS* での三身へと展開していくことになる。

ところで、本讃歌と同じ法・報・化の三身を説くものとして、Nāgamitra (あるいは Nāgasena) 作『三身入門』(P 5290) と Candragomin 作の同名異作『三身入門』がある。前者は唯識思想や如来蔵思想がみられることから 500 年前後の成立とされ、後者は現存しないが他書での引用からテキストが得られ、唯識思想がみられることなどから 600 年代以降の成立とされる。三身説の流れの中でみると、前者は『究竟一乘宝性論』の仏身論を唯識の理論で基礎づけたもので *MSA* や *MS* と *RGV* との「両方の説を承けながらそのどちらでもない独自の第三の立場を取っていると考えられる」という²²⁾。また後者は唯識学派の伝統の中にあって特に *MSA* の内容を基調としていることが確認されている²³⁾。これらの三身は本讃歌のものとは思想的に異質なものといえる。

まとめ 本讃歌は、*BBh* や *SNS* や *VinSg* にもみられない三身が説かれることや特殊な韻律であることを考え合わせると、おそらく Nāgārjuna のものではないだろう。一方で、本頌においても注釈においても、唯識説や如来蔵思想はみられず、三身が唯識説とは異なって並列的に扱われること、法身に代わる自性身という語がみられないこと、三身の用語も *dharma-*、*saṃbhoga-*、*nirmāṇa-kāya* と、派生語的な唯識の *svābhāvika-*、*sāṃbhogika-*、*nairmāṇika-kāya* よりも単純な形をとどめていることから、本讃歌は唯識三身説が確立する以前のものとするのが可能であろう。従って *MSA* や *MS* より前の成立であるとひとまず仮定しておきたい。ただ、これだけの根拠では断定できないことも確かである。作者に関してはターラナータの伝承に従って Nāgāvaya とし、その年代は、本稿での考察から、Nāgārjuna より後で *MSA* や *MS* より前と想定する。もしこの仮定通りだとすれば、仏身観は色・法の二身から法・報・化の三身へ、さらに自性(または法)・受用(報)・変化(化)の三身へと変遷していったことになる。このうち色身が化身へと変遷していく様子は確認できたが、法・化の二身に報身の思想が結びついて三身が成立する過程は具体的に確認できておらず、その説明は今後の課題である²⁴⁾。

- 1) Lalou, M. (1953) “Les textes bouddhiques au temps du Roi Khri-sroñ-lde-bcan”, *Journal Asiatique*, 241, p.329.16, no.451. 2) 御牧克己教授にご指摘頂いた。感謝申し上げます。 *dKar chag 'Phañ thañ ma / sGra 'byor bam po gnis pa*, 北京, 2003, p.46.7; 川越英真 (2005) 『*dKar chag 'Phang thang ma*』, 仙台, p.31.12, no.651. 3) 榊亮三郎 (1918) 「三身梵讚」, 『中論無畏疏』, 寺本婉雅, 大東出版社, 附録 pp.1-7. 4) Roerich, G. N. (1949) *The Blue Annals*, 1, Calcutta, p.1.6-22. 5) Carelli, M. (1941) *Sekoddesaṭṭikā*, Baroda, p.57.18-29. 6) 平等通昭 (1932) 「仏三身讚解題, 仏三身讚」, 『国訳一切経』, 論集部 5, 大東出版社, pp.155-157. 7) Carelli, M. (1941) p.57.17. 8) Schiefner, A. (1868) *Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*, p.68.8-17. 9) 一方で, *Lankāvātārasūtra* X-165 にも Nāgāhvaya に関する記述がみられるが, こちらは Nāgārjuna を指したものだと思われ, これもそうした混同の一例だといえよう. 10) Seyfort Ruegg, D. (1982) “Towards a chronology of the Madhyamaka school”, *Indological and Buddhist Studies*, Canberra, p.525. note22. 11) 梶山雄一 (1977) 「塔・仏母・法身」, 『密教学』, 13-14, pp.43-59. 12) 本稿では *Ns* はひとまず真作とみる. また *Yuktiṣaṭṭikā* 60 では「福德と知恵から生じた2つの最高のもの」とあるが, *RĀ* III-12 や Candrakīrti の注釈からこれら2つは色法の二身を示していることが分かる. そのほか *Ns*12c では *janma-dharma-śarīrābhyām* とあり, ここでは生身と法身の二身が説かれている. 13) 長尾雅人 (1978) 『中観と唯識』, 岩波書店, p.270.12-14; 瓜生津隆真 (1985) 『Nāgārjuna 研究』, 春秋社, p.337.9-10. 14) Lindtner, Chr. (1982) *Nagarjuniana*, Copenhagen, pp.52-53. 15) エルブ氏が指摘する: Erb, F. R. (1990) *Die Śūnyatāsaptati des Nāgārjuna und die Śūnyatāsaptati [Verse 1 - 32]*, Hamburg, p.xxvii.4. 16) 勝呂信静 (1977) 「唯識説における仏陀観」, 『玉城康四郎博士還暦記念論集』, 春秋社, pp.151.5-152.6. 17) 化身: 大正 1579, pp.493.上13-下13, 534.中2-中9; kāya-nirmāna: Wogihara, U. (1971) *Bodhisattvabhūmi*, Sankibo Buddhist Book Store, pp.63.26, 64.1, 64.3, 64.20, 65.3, 66.13-14. 18) 勝呂信静 (1977) p.155.17-20. 19) *chos kyi sku*: X-1, 2, 3; *sprul pa'i sku*: X-3, 4; Lamotte, É. (1935) *Samādhirnirmocanasūtra*, Louvain et Paris, pp.149-150, 大正 676, p.708.中-下. 20) 大正 1579, pp.733.下17-736.下12 が *SMS* の「如来成所作事品第八」(大正 676, p.708.中11-711.中21) の引用である. ここ以外では, 法身の語は大正 1579, pp.724.下29, 727.下11, 下15, 729.下7, 730.上3, 738.上3, 上5 にみられ, 化身の語は p.749.上21 にのみみられる. 21) *SMS* の仏身観: 勝呂信静 (1977) pp.158.4-163.11. 22) 浜野哲敬 (1984) 「『三身入門論』について」, 本誌, 32-2, pp.162-163. 23) 佐久間秀範 (1993) 「Candragomin の失われた『三身論入門』」, 『東方学』, 86, pp.144-132. 24) 「報身」に関して寺本婉雅氏によれば, この語が初めて現れるのは Nāgārjuna 以前の『阿毘曇毘婆沙論』(大正 1546) であるという: 寺本婉雅 (1929) 「龍樹造・仏三身讚及其疏」, 『大谷学報』, 10-1, pp.180.6-182.1.

(キーワード) Nāgārjuna, Nāgāhvaya, *Kāyatrayastotra*, 二身, 三身

(京都大学大学院修了)

Vastu appears as the base of verbal denominations and as a verbally inexpressive thing in the *Yogācārabhūmi*, especially in the *Tattvārtha* Chapter of the *Bodhisattvabhūmi*. In the *Viniścayasamgrahaṇī*, *nimitta* appears in the same position as *vastu*. Furthermore, these are connected with the Three-nature Theory. In this paper, I have tried to investigate *vastu* and *nimitta* in the connection with the Three-nature Theory.

I have investigated the Three-nature Theory in the *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* before. From that investigation, I found that the structure of the Three-nature Theory in the *Madhyāntavibhāgabhāṣya* is different from that in the other texts of the *Yogācāra* School. Generally, the structure of the Three-nature Theory is thought to be that *paratantra-svabhāva* is a locus of *parikalpita-svabhāva* and *parinīṣpanna-svabhāva*. But in that text, that locus is *parinīṣpanna-svabhāva*. In my opinion, Vasubandhu, who is the author of that text, may possibly be influenced by another text which was written before the *Madhyāntavibhāgabhāṣya*. Through an investigation of *vastu* and *nimitta* in the *Yogācārabhūmi*, it appears that there is a possibility that Vasubandhu was influenced by the Three-nature Theory of the *Yogācārabhūmi*.

82. The Position of Vajrasattva According to the *Mahāvairocanaṅghisambodhi-vikurvitādhiṣṭhānavaipulyasūtrendrarājanāmadharmaparyāya*

Tatsuto HIRAOKA

83. On the *Kāyatrayastotra*

Akimasa TSUDA

The *Kāyatrayastotra* (P no.2015) may be supposed not to have been written by Nāgārjuna, considering the meter, *Sragdharā*, and the terms for *Trikāya*, the set of which is not yet seen even in the earliest *Yogācāra* works, *i.e.* the *Bodhisattvabhūmi* of the *Yogācārabhūmi*, the *Samdhinirmocanasūtra* and the *Viniścayasamgrahaṇī* of the *Yogācārabhūmi*. It is possible, although we cannot prove it conclusively, that this *stotra* was composed before the estab-

lishment of the *Trikāya* theory by Vijñānavādins, that is, before the *Mahāyānasūtarālamkāra* (*MSA*) and the *Mahāyānasamgraha* (*MS*). This may be so because, in the *kārikās* (P no. 2015) as well as in the auto-commentary (P no. 2016), (1) we do not find the ideas of *vijñānamātra* or *tathāgatagarbha*, (2) the three bodies are treated in parallel, which is not the case in Vijñānavāda, (3) the term ‘svabhāvakāya’ is not used instead of *dharmakāya*, as is the case in Vijñānavāda, and (4) the terms for *Trikāya*, i.e. *dharmā-*, *sambhoga-* and *nirmāṇa-kāya* are simpler than the derivatives used by Vijñānavādins, i.e., *svābhāvika-*, *sāmbhogika-*, *nairmāṇika-kāya*. Concerning the author, we come to the conclusion, both according to the tradition of Tāranātha and to our own investigation, that he is Nāgāhvaya, who is thought to have flourished after Nāgārjuna and before the composition of *MSA* and *MS*.

84. Bhāviveka’s Understanding of *vyavahārasatya* as Expressed in the Fifteenth Chapter of his *Prajñāpradīpa*: In light of the Sautrāntika theory in the *Abhidharmakośabhāṣya*

Hirota MIYAMOTO

In this paper, I will explain a part of Bhāviveka’s understanding of *vyavahāra-satya* as expressed in the fifteenth chapter of his *Prajñāpradīpa*, which is one of the commentaries on Nāgārjuna’s *Madhyamakakārikā*. Bhāviveka criticises one of the Sarvāstivāda school’s theories that dharmas exist in the three time periods of past, present, and future. The main issue of their argument is whether knowledge has an object or not. The Sarvāstivāda school insists that knowledge must have an object. Therefore they define dharmas as having *svabhāva*, i.e. a constant and unchanging nature existing in past, present, and future. But Bhāviveka recognizes the existence of objects of perception in his *vyavahārasatya*. Therefore he does not recognize the existence of objects in the past and future. He recognizes the existence of objects in the present only. His standpoint is similar to the logic in the *Yogācārabhūmi* and the Sautrāntika’s idea in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*. Therefore Bhāviveka’s understanding of *vyavahārasatya* follows the logic