

# 別時意説考

袴 谷 憲 昭

## 一

かつて私は、『華嚴経』『寿命品』を中心に仏国土思想関連資料を考察し、仏国土思想に関して簡単な私見を述べる機会をもったが、その折に次のように記したことがある<sup>(1)</sup>。

インドにおいては、事実上は、「統一」的もしくは包括主義的思想傾向の方が強かったと思われるのであるが、極楽至上主義の浄土思想が消えてしまったのでない限りは、西方に阿弥陀仏の仏国土である極楽世界が外在的に存在し死後は必ずそこへ往生したいと願う浄土思想もまた存続していたと見做さなければならぬ。かかる浄土思想を「別時意趣(kalantarāhiprāya)」として取り上げたものが、『大乘莊嚴経論(Mahāyānasūtrālamkāra)』『阿毘達磨集論(Abhidharmaśāstramuccaya)』『撰大乘論(\*Mahāvāsanāśāstra)』などの唯識思想の文献なのであるが、しかし、それは、その種の浄

土思想を「意趣(abhiprāya)」を含んだものであるがゆえに、「了義(nīrtaṅga)」の真実の教えではないと一段低く評価するものだったのである。この評価を浄土思想の側から明確に批判したのは、中国の善導まで俟たなければならないのであるが、今はその詳細には触れない。

また私は、別な拙稿<sup>(2)</sup>において、いずれこの「別時意(別時意趣)」の問題に論及してみたいと予告したこともあるので、本稿はその約束を果すべく、この問題の詳細に触れてみるとするものである。

まず、「別時意」というものが唯識文献においてどのような述べられているかを示すために、善導が主として参照したと思われる(a)真諦訳『撰大乘論』の当該箇所を掲げ、その問題をインド仏教思想史の中に遡りつつ、しかも理解を容易ならしめるための準備として、それに対応する(b)チベット訳、(c)還元サンスクリット文、および、それらに基づく(d)和訳を並

記して示しておくことにしよう。<sup>(3)</sup>

(a) (二) 別時意。譬如。(a) 有説、若人誦持多宝仏名、決定於無上菩提、不更退墮。(b) 復、有説言、由唯發願、於安樂仏土、得往彼受生。

(b) *dus gzhan la dgongs pa ni 'di lta ste / 's de bzhin gshegs pa rin chen mang gi mtshan bzung bas bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu nges par 'gyur ro zhes bya ba lta bu dang* (s) *smon lam ttab pa tsem gyis 'jig rten gyi khams bde ba can du skye bar 'gyur ro zhes ji skad gsungs pa lta bu'o //*

(c) *kālāntarābhīprāyena / tad yathā* (s) *prabhūtaratnasya tathāgatasya nāmadheya-grahaṇa-mātreṇa niyato bhavaty anuttarāyām samyak-sambodhāv iti /* (s) *yathā cōktam ye sukhāvatyām loka-dhātāu prañidhānam karīyanīti te tatrōpapatsyanta iti /*

(d) 別時意(別な時を意図すること)とは、例えば、(a) プラブータラトナ如来の名前を保持することによって無上正等覺に確定することになろう、といわれているようなことや、(b) また、願いをなすだけで極樂世界に生まれるであろう、と(経典で)説かれているようなことである。

このような「別時意」説に対して、善導は、唯識思想を中心とする前代の諸解釈と『觀無量壽經』(以下『觀經』)を中心

とする自分の見解との相違を六点にまとめて論述する中の第五点として、『觀經疏』で次のように述べているのである。<sup>(4)</sup> 多少長いが、その全文を示してみたい。カッコの中に示した科文は、我が国の良忠の『觀經玄義分伝通記』のそれによるものである。<sup>(5)</sup>

(I 標) 第五、会通別時意者、

(II 釈) 一、総標有二別時意) 即、有其一。

(II 釈) 二、別明成仏別時意) (① 先牒論文) 一、『攝大乘論』云。如、人念多宝仏、即於無上菩提、得不退墮者、(② 次釈論文) 凡言菩提、乃是仏果之名、亦是正報。道理成仏之法、要須万行円備方乃剋成。豈将念仏一行。即望成者、無有是处。雖言未証、万行之中、是其一行。何以得知。如『華嚴經』説。<sup>(6)</sup> 功德雲比丘、語善財言、我於仏法三昧海中、唯知一行、所謂、念仏三昧。以此文証、豈非一行也。雖是一行、於生死中、乃至成仏、永不退没、故名不墮。(③ 問答釈疑) 問曰。若爾者、『法華經』云。<sup>(7)</sup> 一称南無仏、皆已成仏道。亦成成仏竟也。此之二文、有何差別。答曰。『攝大乘論』中称仏、唯欲自成仏果。『法華』經』中称仏、爲簡異九十五種外道。然外道之中、都無称仏之人、但使称仏一口、即在仏道中攝、故言已竟。

(II 釈) 三、別明往生別時意) (① 先牒論文) 二、『攝大乘論』中説云。如、人唯由發願、生安樂土者、(② 次举通論家

義) 久來通論之家、不會論意、錯引下品下生十声称仏、与此相似、未即得生。如、一金錢得成千者、多日乃得、非一日即得成千。十声称仏、亦復如是。但与遠生作因、是故、未即得生。導、仏直爲當來凡夫、欲令捨惡称仏、誑言導生、實未得生、名作別時意者、(③正破彼義) 何故『阿弥陀經』云。(8) 仏告舍利弗。若有善男子善女人、聞說阿弥陀仏、即應執持名号、一日乃至七日、一心願生、命欲終時、阿弥陀仏、与諸聖衆、迎接往生。次下。十方各如恒河沙等諸仏、各出広長舌相、遍覆三千大千世界、說誠実言。汝等衆生、皆応信、是一切諸仏所護念經。言護念者、即是上文一日乃至七日称仏之名也。今既有斯聖教、以爲明証。未審今時、一切行者、不知何意。凡小之論、乃加信受、諸仏誠言、返將妄語。苦哉、奈劇。能出如此不忍之言。雖然、仰願、一切欲往生知識等、善自思量。寧傷今世錯信。信仏語。不可執、菩薩論、以爲指南。若依此執者、即是自失誤他也。(4) 問答釈疑、第一問答) 問曰。云何起行、而言不得往生。答曰。若欲往生者、要須行願具足、方可得生。今此論中、但言發願、不論有行。(第二問答) 問曰。何故不論。答曰。乃至一念、曾未措心、是故不論。(第二問答) 問曰。願行之義、有何差別。答曰。如『經』中說。(9) 但有其行、行即孤、亦無所至。但有其願、願即虚、亦無所至。要須願行相扶、所為皆剋。是故、今此論中、直言發願、不論有行。是故、未即得生。与遠生作因者、其義実也。(第四問答) 問曰。

別時意説考(袴谷)

願意云何、乃言不生。答曰。聞他說言、西方快樂不可思議、即作願言、我亦願生。導此語已、更不相續、故名願也。(5) 明願行具足念仏必生彼國) 今此觀經中十声称仏、即有十願十行具足。云何具足。言南無者、即是歸命、亦是發願迴向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯義故、必得往生。

(II 釈、四、明依正比較以弁難易) 又来『論』中、称多宝仏、為求仏果、即是正報。下、唯發願、求生淨土、即是依報。一正、一依、豈得相似。然正報難期、一行雖精、未剋。依報易求、所以一願之心未入、雖然、譬如、辺方投化即易、為主即難。今時願往生者、並是一切投化衆生、豈非易也。但能上尽一形下至十念、以仏願力、莫不皆往。故名易也。

(III 結) 斯乃不可、以言定義。取信之者懷疑。要引聖教來明、欲使聞之者、方能遣惑。

次に、右引用中のカッコ内に示した良忠の科文を見やすいように一括して掲げ、そこへ『撰大乘論』の「別時意」の説明(α)(β)を割り当てれば以下のごとくとなる。

I 標

II 釈 一、総標有二別時意

二、別明成仏別時意 ①②③(α)

三、別明往生別時意 ①②③④⑤(β)

四、明依正比較以弁難易

III 結

「別時意」説とは、右に示した資料の経緯からも分かるように、インドの唯識文献に登場して以来、浄土思想に関する重要な問題提起であり続けたために、過去の中国や日本の仏教学者も多くこの問題について論じてきたのは言うまでもないことであるが、近時においてもその関連学術論文は極めて多い。従って、その全てを網羅することは到底不可能であるが、私なりに最近知ることを得た重要なものを記せば、必ずしも本稿の問題意識と合致するわけではないにせよ、次の四点である<sup>10</sup>。

A 藤原了然「善導教学の周辺について——別時意会通の問題——」『浄土宗学研究』第三号（一九六八年）初出、後に、同著『浄土教思想論攷』（同刊行会、一九八〇年）、二二九—二七四頁に再録（本稿では後者により、A藤原論文、と略称）

B 向井亮「世親『浄土論』の背景——「別時意」説との関連から——」『日本仏教学会年報』第四二号（一九七七年三月）、一六一—一七六頁（B向井論文、と略称）

C 梶山雄一「別時意論争と是報非化論」『中西智海先生還暦記念論文集・親鸞の仏教』（永田文昌堂、一九九四年）、六六三—六七六頁（C梶山論文、と略称）

D 藤田祥道「密意趣と大乘仏説論——別時意説の理解に向けて——」論註研究会編『曇鸞の世界——往生論註の基礎

的研究——』（同朋舎、一九九六年）、一一—五三頁（横）（D藤田論文、と略称）

A藤原論文は、摂大乘論学派の「別時意」説に対してなされた善導を頂点とする中国純正浄土教諸師の論駁の特質を考察したものであるが、多少羅列的で包括的な感がなきにしもあらざるにせよ、この方面の中国撰述文献を点検するには有意義である<sup>11</sup>。B向井論文とD藤田論文とは、この「別時意」説の問題の思想的背景をインドに遡って考察せんとしたもので、特に「別時意」説を『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』）に求めたことは重要であるが、この点には後に触れたい。C梶山論文は、道綽や善導を中心に「別時意」説と三身説の問題を扱ったものであるが、論点の中心は、阿弥陀仏は報身であつて化身ではない（「是報非化」という善導独自の主張にある。この問題は私にとつても重大な関心事であるが、本稿では、仏国土に因む報化の問題以外は、特に触れることはしない<sup>12</sup>）。

## 二

以上で「別時意」説考察のための基本的用意は調つたと思うので、次の局面に移ろう。

我が国の凝然（一一四〇—一一三二）は、その著『浄土法門源流章』において、インドの浄土法門の流伝について述べる際に、やはり「別時意」説の問題を意識しながら、次のよう

に叙述している<sup>(13)</sup>。

(一)浄土法門、弥勒授無著、無著授世親。世親稟之、造浄土論。瑜伽論中、地前菩薩及諸異生、望受用土、為別時意。不能即生、願行雖具、非堪能故。地前異生、望化浄土、願行具足、即得往生。非別時意、是堪能故。引浄土經、非此会通。莊嚴經論、亦弥勒說。以唯願事、名別時意。反顯願行具足即生。此望化浄、成此義。対法論者、は無著造。覚師子菩薩、造其釈論。安惠(慧)菩薩、糅合本釈、名雜集論。彼別時意、唯約唯願、願行具足、即往生故、無著菩薩亦造撰大乘論、天親釈此、別時意相、全同雜集<sup>(14)</sup>。唯願無行、是別時意。不能即生、以無行故。彼於異時、前願之上、修習行業、願行已具、即得往上。他受用土、地前異生、雖願行具、是別時意。位未至故、彼於後時、昇初地上、得生報土。堪能位故。若望化土、地前異生、願行具足、即得往生。唯有欲願、無行業者、不得往生。以行闕故。天親論主、造無量壽論、立五念門、明往生業、造總撰頌、名願生偈、陳五念門、為其行業。總説偈義、俱明顯行、各舉一名、互顯具足。五念門中、作願迴向、並是欲願三業修習、即是行業。此五念門願行具足、乘仏本願、即生蓮華藏世界中。蓮華藏界、即極樂土。極樂浄土、即是他受用報浄土。

(二)問。此所被機、何等衆生。答。論偈云、普告諸衆生、往生安樂國。長行論云、若善男子善女人<sup>(15)</sup>。此即勸誘諸凡夫類、

發願修行、令生浄土。問。如瑜伽論、地前異生、望受用土、是別時意。縦具願行、階位未至、浄土論主、何勸凡夫、生受用土、豈不違論。答。瑜伽大論、約就性相決判之門。是故、凡夫不生報土、即是得成別時意趣。若約不思議門爲言、凡夫得生受用浄土。弥陀願力不思議故、浄土論專勸凡夫、令生蓮華藏世界海。若約地上、依性相門、聖人即入蓮華藏界。往生論中、即有此門。

(三)浄教相承、弥勒文殊、俱是如来在世親聞。弥勒稟此、授阿僧伽(無著)。阿僧菩薩、授之天親。三祖相承、全同法相大乘血脈相繼次第。文殊等三祖、同三論相承。天親菩薩、伝持二門。弥勒相伝、面承無著。文殊伝持、居其苗裔、流通沾(沾か)潤、至其身田。

右の引用については、仮りに(一)(二)(三)と三段に区切つて示してみたが、(一)は、『瑜伽論』『大乘莊嚴經論』『阿毘達磨集論』『撰大乘論』などの唯識文献に触れながら、浄土法門のインドにおける流伝を、「別時意」説に因む願と行による往生の思想の面から述べたもの、(二)は、浄土法門の対機が凡夫であるという観点から、(一)所述の問題を問答体で明らかにしたものの、(三)は、インドにおける浄土法門の師資相承を、史実を離れた血脈風に仕立てて語つたものである。このうち、(一)については、典拠としての『瑜伽論』の件をも含めて後で比較的詳しく取り上げることにして、まず、(二)と(三)の段について簡

単に触れておきたい。

(二)は、浄土法門の対機はなにかという問のもとに、それが凡夫であることをヴァスバンドウ（世親、天親）の『浄土論』の文言を引いて確認した上で、もしそうであるならば、(一)で触れられた『瑜伽論』では、地前の菩薩や異生凡夫は、受用浄土については、即得往生ではなく、従って、「別時意」であるはずだから、凡夫に受用浄土往生を勧めるといふのは『瑜伽論』と合致しないことになるのではないかという再度の問に對し、不思議門によれば、凡夫も受用浄土たる蓮華藏世界に往生することができるし、地上の菩薩なら唯識の性相門によつても蓮華藏世界に入ることができると思ふべきである。「蓮華藏世界」とは、実際に、ヴァスバンドウの『浄土論』にも出てくる用語であるが、この用語は(一)にも説明されているので、この問題は(一)を取り上げる時に一緒に検討することにした。

(三)は、史実としては見るべきものはないが、凝然が浄土法門の血脈をどう捉えていたかという点では興味深いものがある。仏教の相承には、マンジュシュリー（文殊）——ナーガールジュナ（龍樹）——アーリヤデーヴァ（聖提婆）とマイトレーヤ（弥勒）——アサンガ（無著）——ヴァスバンドウ（世親、天親）との二門があったとされるが、凝然によれば、浄土法門は、表向きには、後者の三祖相承で「全同法相大乘血脈

相継次第」と言われ、しかも、その第三祖のヴァスバンドウには、前者の系統も受け継がれていると考えられていたために、「文殊伝持、居其苗裔、流通沾潤、至其身田」とも言われているわけである。

さて、残してきた(一)の段に戻ろう。「別時意」とは、いつか別な時に浄土に往生できるという意図を示したものであるから、すぐに浄土に往生することはできないという意味では「不能即生」であるが、従って、この「別時意」の否定は、「非別時意」で「即得往生」ということになる。この場合の、「別時意」で「不能即生」を(甲)、「非別時意」で「即得往生」を(乙)で仮りに表わすとすれば、その(甲)か(乙)かという問題を、(伊)地前の菩薩および異生の場合か(呂)地上の菩薩の場合かということと、(イ)願行具足か(ロ)唯願無行かということと、(い)受用浄土を問題としているか(ろ)化浄土を問題としているかということ、との三方面から述べたものが(一)の段なのである。これによれば、(伊)の場合の(イ)願行具足のもの、(い)に関しては(甲)、(ろ)に関しては(乙)ということになる。勿論、(ロ)唯願無行のものであれば、(ろ)に関しても(甲)になるであろうが、(イ)願行具足のものとなつて(呂)地上の菩薩となれば、(い)に関しても(乙)となるのである。しかも、(一)の段の末尾によれば、その条件である(イ)(呂)を實踐するのが五念門であり、それを充せば

「即生蓮華藏世界中」となる。この「蓮華藏世界」とは、ヴァスバンドゥも『浄土論』中で用いているものであるが、それについて、かつて山口益博士がそのサンスクリット原語を *padma-garbhā-loka-dhātu* と想定され、その意味を同じヴァスバンドゥの『撰大乘論釈』中の第十八依持田満の「依持 (*ādharma*)」の説明中に求めたことは極めて有意義なことであつたと考えられる。

このうちの「蓮華藏 (*padma-garbhā*)」という語の示す思想構造については、その後、最近になって、松本史朗博士による実に詳細な研究によって、その「仏陀が坐している場所」としての性格が極めて明瞭に示されることになった。<sup>(18)</sup> しかも、その場所とは、インド的な意味で、アートマンが宿る心臓 (*hrdaya* = *padma*) の意味に通底する、極めて唯心的で内在的なものであるとされていることに注意しなければならぬ。<sup>(19)</sup> ヴァスバンドゥの『浄土論』によれば、その「蓮華藏世界」に入るのは、安樂世界 (*sukhavatī-loka-dhātu*) に生まれた後に、止 (*śamatha*、奢摩他) なる精神集中 (*śamādhī*、三昧) を凝らすことによつてであるが、このことがなによりもその唯心的で内在的であることを物語っているであろう。

山口益博士は、そういう世界に仏(如来)が坐しているといふことから、『撰大乘論』に言及される、世尊の住している大宮殿 (*mahā-vimāna*) としての「大宝蓮華王 (*mahā-ratna-*

*padma-rāja*)」に因む、次のごとき、<sup>(21)</sup> 本文と、<sup>(22)</sup> 註釈の一節に注目されたのである。左に、それぞれの一節を、便宜上チベット訳とその和訳とによつて示しておくことにする。

(21) *yon tan gyi tshogs tshad med pas bryan pa/ rin po che'i padma'i rgyal po chen poi bskod pa la brten pa na bzhugs zhes bya ba ste /* (「世尊は」無量の功德の集積によつて飾られた、大宝蓮華王の配列に依つたところをいふ) なる、といわれている。

(22) *gzhi phun sum tshogs pa yang tshig gcig gis bstan te / ji ltar sa gzhi rlung gi dkyil 'khor la rab tu brten cing gnas pa de bzhin du sangs rgyas kyi zhing yongs su dag pa de gang la brten cing gnas zhe na / yon tan gyi tshogs tshad med pas bryan pa'i rin po che'i padma'i rgyal po chen po bkod pa la brten pa na zhes bya ba'o //* (依持 (*ādharma*) の田満もまた一句によつて示される。あたかも大地が風輪に依つて存続しているように、それと同様に、かの清浄仏国土 (*parisuddha-buddha-kṣetra*) はなに依つて存続しているのかといへば、「無量の功德の集積によつて飾られた、大宝蓮華王の配列に依つたところに」といわれるのである。

右引用中<sup>(22)</sup>は、ヴァスバンドゥによるものであるから、この清浄仏国土の記述と、同じヴァスバンドゥによる『浄土論』中の「蓮華藏世界」の記述とが、ほぼ類似の考えを表明した

ものと見るのはむしろ当然であるかもしれない。勿論、これに不同意の見解がないわけではないが、今は、両者が無縁でないとの立場から、双方を関連づけて考えてみることにしたい。(6)によれば、「清浄仏国土」は、「大宝蓮華王の配列に依つたところ」に依つて存続していることになるが、(7)によれば、そこに世尊がいらつしやり、『浄土論』によれば、そこが「蓮華蔵世界」だということになるが、これは互いに決して齟齬しあうような考えではないであろう。ただ、しかし、このような「清浄仏国土」や「蓮華蔵世界」が、果して善導の考えた西方極楽浄土であったのかといえ、それは甚だ疑問だとしなければなるまい。それゆえ、前引の(一)の段末尾で、凝然が「蓮華蔵世界」を「極楽浄土」とし「他受用報浄土」としたのは確かに問題なのであるが、しかし、必ずしも華嚴の学匠としての凝然の眼を通さずとも、唯識思想における浄土観がそのようなものであったことはほぼ確実なことなのである。

## 三

次に、唯識思想における浄土観を「別時意」に絡めて確認してみるために、先に凝然が(一)の段の冒頭で、この問題に関連して『瑜伽論』に言及したことをまず取り上げてみよう。私見によれば、その凝然の言及は、良忠(一一九九—一二八七)

の『観経玄義分伝通記』の次のような記述<sup>24</sup>によつたものと考えられるが、それは、先の善導『観経疏』の引用中、II三③「正破彼義」の箇所に対する註釈であることに留意されたい。

「不知何意。凡小之論、乃加信受、」者、此為破通論家偏執、且非彼論。其实非斥菩薩論蔵。此是、問答之法。今家、若会撰論時、通論家、猶不用之者、应致此難也。言「凡小」者、天親論主、是内凡位、故名為「凡」、望仏大人、故亦名「小」。問。論意、应是、凡夫不生浄土故、以凡夫修行、属別時意。加之、撰論、即是瑜伽十支末論。然瑜伽論七十九云<sup>25</sup>、弥勒造 玄奘訳（中略）準之上文、既云無有異生及二乘已、重作問云、何故菩薩教中、意願於彼、皆当往生。次、答此問、云密意説。故瑜伽意、経説異生二乘生浄土者、皆密意説、而非実説。本論、若不許凡夫往生者、末論、何立此義。明知、往生別時意者、不簡願行、都以凡夫往生之文、属別時也。

右引用中の「中略」の部分には『瑜伽論』卷七十九の一節が引用されているのであるが、これについては後で触れることにして、まず、實際右に引用した箇所につき、「中略」の前後の良忠の問答体の文の一部<sup>25</sup>を見てみることにしたい。

この引用の始めに、主として中国唐代以前の撰論学派を指す語として「通論家」が出てくるが、私は不明にして、これとほぼ同じ道綽の「通論之家」なる用例を知るのみにしてその正確な語義を知らず、また、その語義を明解に説明した現



代の学者の研究も知らず恥しい限りであるが、その「通論家」の代表にヴァスバンドウ(天親、世親)がいることは間違いない。とすれば、善導は、その批判対象である彼のことを「凡小」と言ったことになるので、「凡」とは凡夫の意味ではなく内凡位(四善根位)のことであり、「小」とは大人たる仏に對して言っただけのことだと註した上で、良忠は、その相手側の「通論家」が凡夫の修行を「別時意」とする根拠として『瑜伽論』卷七十九の一節を示し、それによつて、「通論家」は、その『瑜伽論』の立場が凡夫二乗の往生を認めないという点にある以上は、「異生二乘生浄土」||「凡夫往生」というのは究極的な真実の説ではありえず、所詮は、「密意説」であり「非実説」であり「別時意」でしかありえないとの考え方に立つものと相手側の立場をまとめ、これに答へんとしているのである。

その根拠として示された『瑜伽論』の一節は比較的長いが、極めて正確な引用で、現行の玄奘訳と寸分違わない。左に、その引用箇所を全文を示せば次のとおりである。<sup>(27)</sup>

(彼一切世界)復有二種。一者清淨。二者不清淨。於清淨世界中、無那落迦傍生餓鬼可得。亦無欲界色無色界。亦無苦受可得。純菩薩僧、於中止住。是故、説名清淨世界。已入第三地菩薩、由願自在(力)故、於彼受生。無有、異生及非異生声聞独覺若異生菩薩、得生於彼。問。若無異生菩薩及非異

生声聞独覺得生彼者、何因縁故、菩薩教中、作如是説。若菩薩等、意願於彼、如是一切、皆當往生。答。為化懈怠種類未集善根所化衆生故、密意、作如是説。所以者何。彼由如是蒙勸勵時便捨懈怠於善法中勤修加行、從此、漸漸堪於彼生當得法性。応知、是名此中密意。

この『瑜伽論』の一節につき、良忠の指摘によつたとは明記されていないけれども、月輪賢隆博士は、このことに気づいておられ、その一部には引用闕説もなされておられる<sup>(28)</sup>、向井亮氏もまた、以上のこととは全く別途に、B向井論文において、ヴァスバンドウの『浄土論』を、「(一)その原語形態に遡って行ない得るより、嚴密な思想内容の分析」と「(二)それを踏まえかつインド仏教を視野に入れたより、客観的な思想的、位置づけ」との両面から研究する必要を痛感されて、その一環として、「別時意」説を取り上げ、これに関連するインド的形態の論述の初期の具体例として、右の『瑜伽論』の一節をチベット語訳からの和訳を主として引用し論及されたのである。<sup>(29)</sup>その後、近時になって、藤田祥道氏は、D藤田論文において、右のB向井論文を、別な観点からではあるが、高く評価されている。<sup>(30)</sup>両氏が良忠の論及に気づいておられないのは残念であるが、両氏の研究の関心がインド仏教に向けられていることを思えば、それは必ずしも欠点ではあるまい。しかるに、私がこれ以下に試みようとしている、先の玄奘訳『瑜

伽論』の一節に対応する、チベット訳原文<sup>(31)</sup>の提示、および、それに基づく和訳は、全てD藤田論文によって果されている<sup>(32)</sup>ので、二番煎じの誇りも免れまいが、必要上敢えて重複することを許されたい。チベット訳を主とするのは、その論述をインドの形態に戻して考える場合にはこの方が有利だろうというだけの理由によるものである。

de dag (= 'jig rten gyi khams thams cad) kyang yongs su dag pa dang / yongs su ma dag pa ste / de la 'jig rten gyi khams yongs su dag pa dag na ni sems can dmyal ba rnams kyang med / dud 'gro rnams kyang med / yi dags rnams kyang med / 'dod pa'i khams kyang med / gzugs kyi khams kyang med / gzugs med pa'i khams kyang med / sdug bsngal gyi tshor ba yang med la / de dag na byang chub sems dpa'i dge 'dun 'ba' zhi gngas pas na / de'i phyir 'jig rten gyi khams de dag yongs su dag pa zhes bya ste / de dag tu byang chub sems dpa' sa gsum par chud pa rnams smon lam gyi dbang gis skye'i / de dag na so so'i skye bo 'am / so so'i skye bo ma yin pa'i nyan thos rnams kyi skye ba med do // gal te de dag na so so'i skye bo'i byang chub sems dpa' rnams dang / so so'i skye bo ma yin pa'i nyan thos rnams kyi skye ba med na / byang chub sems dpa' rnams smras pa na / byang chub sems dpa' gang

su dag de dag tu yid kyis smon par byed pa de dag thams cad ni de dag tu skye bar 'gyur ro zhes ci'i phyir smra zhe na / smras pa / gdul bya le lo dang ldan pa'i rang bzhin can dge ba'i rtsa ba ma bsags pa rnams la bsams nas smra ba yin te / 'di ltar de dag nyid spro bar gyur na / le lo spangs te dge ba'i chos rnams la brtson 'grus rtson par byed cing / des rim gyis de dag tu skye ba'i chos nyid thob pa'i skal ba can du 'gyur ba'i phyir te / de ltar na 'di la bsam pa ni de yin par rig par bya'o // (བུ་ལྟུ་ [一切世界] བཟའ་ 清淨なる世界の (parisuddha) と清淨なる世界の (aparisuddha) とである。そのほか、諸清淨世界に於いては (parisuddha-loka-dhātus)' 地獄 (naraka) もなご畜生 (tiryañc) もなご餓鬼 (preta) もなご欲界 (kāma-dhātu) もなご色界 (rūpa-dhātu) もなご無色界 (ārūpya-dhātu) もなご苦受 (duhkha-vedanā) もなごそれら〔の世界〕には純然たる菩薩教団 (kevala-bodhisattva-saṅgha) が存続しているので、それゆえに、それらの世間は清淨なるものといわれるのである。それら〔の世界〕には第三地に入った菩薩たちが願の力 (prañidhāna-vaśa) によって生まれるが、しかし、それらに異生 (prthagjana) もしくは異生なるものも声聞たちの<sup>(33)</sup>生まれることはない。もしもそれらに異生の菩薩たちや異生ならざる声聞たちの生まれることがないならば、菩

薩たちの主張のうち、なにゆえに「菩薩たちのだれであれ  
それら〔の世界〕に〔生まれたいと〕意によって願をなすも  
のたちは全てそれらに生まれるであろう」との主張があるの  
か。〔それに対して〕言う。「その主張は」怠惰な本性をもち  
善根をまだ積んでいない教化対象 (vineya) たちを意図した  
主張なのである。というのも、同じそれらのものたちは励ま  
されるならば怠惰を捨て善法に努力を払って、それによって  
漸次に (kramena) それら〔の世界〕に生まれるという法性  
(dharma) を得る有資格者となるだろうからである。その  
ように、この点を意図することが、その〔主張〕なのである  
と知るべきである。

右のチベット訳とその先の玄奘訳との間には重大な相違は  
なく両者はほぼ原文を等しくしていたと考えられるのである  
が、前者を介してより顕著に示されていることは、清浄世界  
(‘jig rten gyi khams yongs su dag pa, parisuddha-loka-  
dhatu) が終始一貫して複数形で表わされていることから分  
かるように、それが多仏国土思想を表明しているということ  
なのである<sup>(34)</sup>。しかも、かかる多仏国土思想が同時に唯識思想  
における正統的な浄土観をも示しているということには恐ら  
く何人も異存はないであろう。ということは、唯識思想にお  
ける浄土とは、所謂の西方極楽浄土のみを指すのではなく、  
それをも全体の極一部と見做す多仏国土思想の浄土にほかな

らない、ということを表わしているのである。それゆえに、  
良忠が、先の『瑜伽論』の一節の引用の後で、『安身養神集』  
や中河実範の文言に絡めて、次のように記しているのも当然  
といえよう。

安身養神集上云。問。瑜伽文、雖総説浄土、不別指西方、  
何為極樂之証耶。答。莊嚴対法撰大乘等、其説既明。依支知  
本、寧不為証乎<sup>上</sup>。中河既判、瑜伽莊嚴対法撰論、同別時意。  
故知、瑜伽密意、即是別時意也。

要するに、唯識思想にとっては、極楽浄土を含めた多仏国  
土である清浄世界に第三地以前の菩薩や異生が生まれるとい  
う主張自体が意図の込められた「別時意」説にはかならない  
のである。

#### 四

さて、B向井論文も、D藤田論文も、共に『瑜伽論』の先  
の一節をむしろその論の中心に据えて論及していたわけであ  
るが、両者の方向は却って異なっていくようである。

B向井論文は、良忠の科文のように善導以降の註釈家が「往  
生別時意」と呼んだものを「発願↓往生極楽」と捉え、その  
観点から、ヴァスバンドウ(世親)の『浄土論』の立場につい  
て次のような結論を認めておられる。

世親造に帰せられる『浄土論』は、最初に見たように、そ

の造論の目的をまさにこの《発願→往生極樂》に置いた。そして、その《発願》（因）と《往生極樂》（果）を結ぶ行道として「五念門」が、『論』の主題として説き明かされるのである。その「五念門」の行は、「奢摩他」（止）と「毗婆舍那」（觀）を根幹とするが、それは言うまでもなく瑜伽唯識派の仏道体系の基本である。その「止觀」をもって往生行の根幹としたところに『浄土論』の独自性がある。（一七六頁）

B向井論文の右のような見解を私は基本的に正しいと思つているが、D藤田論文は、かかる見解を認めつつ、左のような結論を示すに至っている。多少長くなるが、その結論部分の後半を全て引いてみることにしたい。

意趣や密語を持つ未了義な教説の中に瑜伽行派にとって極めて重要な『般若経』の「無自性の経句」があることから推しても、瑜伽行派が浄土經典の経文を「別時意」あるものとして取り上げた意図が、ただ未了義な方便説と貶めることにあつたとは考えられない。たしかに「発願→往生極樂」を説くこの経文に「別時意」を読み込むということは、この経文を実修派たる瑜伽行派の立場から批判的に理解することを意味するとはいうまでもない。しかし同時に別時意説の存在は、同学派が浄土經典について、その経文の言外の意図を解き明かすことによつて方広の内に包摂すべき大乘經典の一つと考えていたことを示してい

るのである。

このように瑜伽行派において別時意説が少なくとも浄土教を批判するだけのものではないことが確認されたとき、この別時意説が「発願→往生極樂世界」の間に「五念門」という行を説く『浄土論』の立場とは矛盾しないという向井亮氏の説が改めて支持されるであろう。ただし、瑜伽行派における別時意説の存在と同学派に存在する者による『浄土論』の著述とが矛盾しないということは、『浄土論』の著述意図がもつぱら浄土教の別時意趣の開示にのみあるということの意味するわけではないように思われる。たしかに、『浄土論』の著者が瑜伽行派に属する世親の著作であるならば、前述したように論の著述にあたって別時意説が意識されなかつたとは考えられない。換言すれば、瑜伽行派の世親が大乘經典——とりわけ瑜伽行派において言外の意図を持つ未了義経と見なされたような大乘經典を註釈するとすれば、そこには、註釈つまり經典の意味を補うという作業を通して、仏の教え（仏説）たる大乘經典を顕揚しようという意図が多少なりとも働いたに違いない。しかしまた「世尊我一心帰命尽十方無礙光如来願生安樂国」という『浄土論』の帰敬偈は、別時意説の観点からは推し量ることのできない著者の浄土教への信順を示しているように思われるのである。（三〇—三二頁（横））

私は、右のようなD藤田論文の結論には必ずしも反対では

なくむしろ賛意すら感じるものである。ただ、もっとはつきりと言え、經文に「別時意」を読み込もうとする唯識思想もしくはヴァスバンドウの解釈学は、決してその經文を貶めるものでも批判するものでもなく、却って積極的にその種の未了義經を自分の立場で再解釈しようとするもの<sup>(37)</sup>にほかならず、それが藤田氏も指摘された唯識派の「大乘經典を顕揚しようという意図」なのではなかったのかと私は思う。とすれば、『浄土論』の帰敬偈に「願生安樂国」とあるからといって、それが唯識思想における右のような解釈学の中で考えられているものである以上は、「著者の浄土教への信順」というものは、「別時意説の観点からは推し量ることのできない」ような西方安樂(極樂)国のみを真実とする主張への信順とは決して見做しえないのではないだろうか。従って、ヴァスバンドウにとつての真実とはあくまでも唯識思想にほかならないから、彼は、『浄土論』中で、先の『瑜伽論』の一節と一致して安樂国には「女人及根欠二乗種不生」と説き、また、先にも指摘したように安樂国よりもより根本的な世界として「蓮華藏世界」というものにも触れていることになるわけである<sup>(38)</sup>。

しかるに、かかる華嚴思想や唯識思想の延長線上において多仏国土思想に立つて西方極樂浄土に纏わる諸説に「別時意」のごとき意図を読み取っていこうとする浄土思想を「浄土方便説」と呼ぶことにするならば、凡夫が一人残らず往生でき

るまでは正覺を取らじとの法藏比丘の本願を因としそれに酬ゆる「酬因之身」たる正報としての阿弥陀仏およびその依報としての極樂浄土を説く經典のみを真実と見做し前者のごとき解釈学を拒否する善導のような浄土思想は、前者に対立させて、「浄土真実説」と呼ぶことができるであろう。私見によれば、一般に同じもののように扱われる浄土思想の中には、かかる「浄土方便説」と「浄土真実説」との対立があり、その対立を初めて明確に意識した当人こそ善導にほかならないと思われるのである<sup>(39)</sup>。その善導の立場を表明したものが本稿の始めにも示した『觀經疏』の「会通別時意」の一段であり、そこにおいて、『阿弥陀經』の重視が仏語に対する「深信」となり、解釈学の拒否が「通論家」批判となって現われているのだと考えられる<sup>(40)</sup>。因みに、その段の終りの方では、所謂の「成仏別時意」(α)と「往生別時意」(β)という二つの「別時意」を考慮しながら、『論』中の「多宝仏を称すは仏果を求めんが為なり」とは即ち是れ正報にして、下に「唯だ発願のみにて浄土に生ずることを求む」とは即ち是れ依報なり。一は正、一は依にして、豈に相似することを得んや。然るに正報は期し難く、一行は精なりと雖も未だ剋せず。依報は求め易けれども、一願の心を以ては未だ入らざる所なり。然りと雖も(中略)今時の往生を願う者は並に是れ一切投化の衆生なり、豈に易きに非ずや。(中略)仏の願力を以て皆往かざるこ

となし。故に易と名づくるなり。」と述べられているわけである。

従って、「浄土真実説」によれば、成仏は難しく往生は易しかろうとも、全ての人が往生できること(莫不皆往)が重要なことであり、しかも、その往生を保証する唯一の依報土としての極楽浄土とそこにおわす正報としての阿弥陀仏とが決して「別時意」などではなく真実であるということこそが肝要なことではなければならない。かかる「浄土真実説」にとつては、それゆえに、「酬因之身」としての報身阿弥陀仏とその報土とが教義の眼目となり、とりわけ善導の場合にはそこに独自の報身説が形成されていくことになるのである。<sup>(43)</sup> その結果、善導の報身説とは、インドに淵源する正統的な三身説における受用身から見れば極めて特異なものと言わざるをえないのであるが、それを明確にするために、左に、かかる正統的な三身説における受用身の規定を、その種の文献の白眉ともいふべき①『撰大乘論』第十章の一節と②それに対するアスヴァバーヴァ(無性)註釈の一部とによって示しておくことにしよう。<sup>(43)</sup>

① longs spyod rdzogs pa'i sku ni / gang sangs rgyas kyi  
 'khor gyi dkyil 'khor sna tshogs kyis rab tu phyed ba dang /  
 chos kyi sku la brten pa ste / sangs rgyas kyi zhing yongs  
 su dag pa dang / theg pa chen poi chos kyi longspyod

myong bar mdzad pa'i phyr ro // (受用身(sambhogika-kāya)とは、おおよそ、種々の仏の集会(parsan-maṇḍala)によつて特質づけられたもの(prabhāṭa)と法身に依存したものとである。というのも「受用身は」清浄な仏国土(parisuddha-buddha-kṣetra)と大乘の法楽(mahāyāna-dharma-sambhoga)とを享受するものだからである。

② longspyod rdzogs pa'i sku ni gang sangs rgyas  
 kyi 'khor gyi dkyil 'khor sna tshogs kyis rab tu phyed ba  
 ste / bde ba can la sogs pas rab tu phyed ba'o // chos kyi  
 sku la brten pa zhes bya ba ni de yod na de yod pa'i phyr  
 ro // sangs rgyas kyi zhing yongs su dag par bya ba'i phyr  
 theg pa chen poi mdo la sogs pa'i chos myong ste / de'i  
 don rtogs pa'i phyr ro // (受用身とは、おおよそ、種々の仏の集会によつて特質づけられたもの、とは即ち、極楽(Sukhāvāta)などによつて特質づけられたものということ。法身に依存したものと、といわれるのは、それ(法身)があればそれ(受用身)があるからである。仏国土を清浄にせんがために大乘経典などの法を享受するのであって、「それは」その意味を証得するからである。

右に規定されているような受用身がインド仏教における基本的な意味であるが、そのポイントは、極楽を始めとする清浄な多仏国土において大乘の法楽を享受(sambhoga、受用)

するから「受用身 (sambhogika-kaya)」だとされている点にある。しかし、この語の中国における翻訳語の一つでもあった「報身」は、漢字としての「報(むくわれる)」という語義を強めて、善導に至っては「酬因之身」としての報身や報土として「指方立相」説へと展開したのである<sup>(44)</sup>。従って、善導にとつて「弥陀浄国」とは必ず「是報非化」なのでなければならなかった<sup>(45)</sup>。それゆえ、例えば、凝然のように、極楽浄土を報土と化土とに分かつて「別時意」を論ずるような考えは善導になかったはずである。しかも、善導のいう「酬因之身」とは、C 棍山論文によつても指摘されているように<sup>(46)</sup>、「釈迦牟尼仏のようにただその因としての行に酬報した仏であるだけでなく、特別の本願に酬報したのであるから報身という」別願酬報のことである」が、その「限定は仏教一般には見出せない」ものの「そのような限定をしなければ酬因感果を報身の規定とすることは出来ないであろう」ような性格のものとならざるをえない。しかし、この問題は、『観経疏』の、これまで見てきた「会通別時意」の次のテーマである「会通二乗種不生義」の箇所とより密接な関係をもつたものである。「別時意」説についても論じ残した問題は多いが、それらの問題は、「会通二乗種不生義」の箇所における「是報非化」説とも絡めていづれ論じ直してみたいと思つが、本稿は、これにてひとまず擱筆することにさせて頂きたい。

註

- (1) 拙稿「仏国土思想関連資料および雑記」『駒沢短期大学研究紀要』第二十六号(一九九八年三月)、七七頁(横)。
- (2) 拙稿「成仏と往生」『駒沢短期大学仏教論集』第二号(一九九七年十月)、一二七—一二八頁の「追記」参照。
- (3) (a)は、大正蔵、三二卷、一一二頁中、同、一九四頁上—中、(b)は、D. ed., No. 4048, Ri, 20b5-6、(c)は、長尾雅人『撰大乘論和訳と注解』上(講談社、一九八二年)、九五頁(横)の還元サンスクリット箇所による。ただし、(c)中に示したもののうち、「多宝(仏)(rin chen mang)」に対する bahurata は、B 向井論文、一六七頁における『法華經』に基づく prabhūtarata の想定が正しいと考え、これに従つて改めて示した。なお、この還元サンスクリットは、Levi (ed.), *Mahāyāna-Sūtrālamkāra* (Paris, 1907), p. 83, II.4-5, Tatia (ed.), *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* (Patna, 1976), p. 115, II.1-4 よりほぼ回収しうるものなので、信頼できる。ただし、(c)中の nātra は、(a)(b)による限りは、却つて (b)中にあるべきがごとくである。また、『撰大乘論』のこの箇所については、長尾同上書、三八八—三九三頁、E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga* (Louvain, 1938), Tome II, pp. 129-132 も参照された。
- (4) 大正蔵、三七卷、二四九頁下—二五〇頁中、真宗学研究会編『観経四帖疏索引』(永田文昌堂、一九八七年)、一五—一七頁。書名を示す二重カギカッコの表記は後者に従つた。

- (5) 浄土宗全書（以下、浄全）、二、一八七頁上。
- (6) 六十巻本、大正蔵、九巻、六八九頁下―六九〇頁中、八十巻本、同、一〇巻、三三四頁上―三三五頁上、四十巻本、同、一〇巻、六七九頁中―六八〇頁中、Vaidya (ed.), *Gandavyūhasūtra* (Darbhanga, 1960), pp. 48-50 の功德雲 (Meghastī) 比丘の会の取意。道綽『安樂集』でも『華嚴經』のこの箇所「念仏三昧門 (buddhānusmṛti-mukha)」に言及がなされている（大正蔵、四七巻、一五頁中参照）。また、我が国の明恵は、『摧邪輪』中に善導のこの箇所を引用し、善導が万行中の一行としての念仏の証拠として『華嚴經』に言及したことを、法蔵や澄観をも引き合いに出して華嚴流に解釈することによって、法然の称名念仏一行説の誤りを指摘している。
- (7) 大正蔵、九巻、九頁上の偈中の二句を指す。これは文言どおりの引用である。
- (8) 大正蔵、一二巻、三四七頁中の省略を含む引用。なお、中村・早島・紀野訳註『浄土三部経』（下）（岩波文庫）、一四〇―一四一頁も参照されたい。
- (9) この経がなにかはまだ特定されていないようであるが、良忠『観經玄義分伝通記』には、「如經中説者、此經未檢。諸經要集、引智論云。如来設教、意存解行。若唯解無行、解則便虚。若唯行無解、行則便孤。要具解行、方到彼岸。大莊嚴論云。仏国事大。独行功德、不能成就。要須願力。如、牛雖力挽車、要須御者、能有所至、浄仏国土、由願引成。以願力故、福德增長<sup>上</sup>。此二論文、似今所引。恐是今釈將論名
- 經。又、法位所引大經、更勘。」（浄全、二、一九七頁上）とある。『大智度論』や『大莊嚴論經』の一文は内容的に一致するが、それらは、論であつて経ではないから、『大般涅槃經』をもっと調べてみる必要があると示唆しているわけであるが、私自身は二論一経とも精査していない。
- (10) なお、広範な文献紹介については、D 藤田論文に示されており、『浄土論』については、同、三三―三八頁（横）、「別時意」説については、同、三九―四〇頁を参照されたい。因みに、私は、藤田祥道「仏語の定義をめぐる考察」『インド学チベット学研究』第三号（一九九八年十月）、二七頁、註46 によって、D 藤田論文の存在を知り、直接御本人にお願いしたところ、早速、その直後の本年五月八日に抜刷の形でこれを拝受することができた。ここに記して感謝申し上げたい。また、私は、D 藤田論文によって、B 向井論文の存在を知りえたが、C 梶山論文については、松本史朗「袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』」『駒沢大学仏教学部論集』第二九号（一九九八年十月）、四七六頁、註19で知つたものである。更に、A 藤原論文を知りえたのは、これがC 梶山論文によって高い評価を与えられていたことに起因していることを申し添えておきたい。
- (11) A 藤原論文、二四二―二四五頁には、本文のこれ以前に示した善導『観經疏』の「会通別時意」の箇所が、ほぼ全文訓読によって引用考察されているので参照されたい。
- (12) この問題には、本稿の本文末尾でも簡単に触れるが、本格的な考察は別稿を期したい。なお、C 梶山論文、六七三―



六七四頁では、三身説中の報身に関して、善導の理解の破格であったことが指摘され、これに比べれば道綽の三身説は非常に正確な理解に基づくものであったとされているが、私は、その善導の破格な獨創性に興味を引かれているものである。

(13) 大正蔵、八四卷、一九四頁下—一九五頁上、淨全、一五、五八七頁下—五八八頁下。

(14) 以上に言及された論書については、前註3を参照の上、『瑜伽論』については、後註27を参照のこと。更に、『(大乘) 莊嚴經論』については、大正蔵、三二卷、六二一頁上、『阿毘達磨集論(二対法論)』については、同、六八八頁上、『阿毘達磨雜集論』については、同、七五二頁上—中を参照されたい。

(15) これより先の「論偈云」の下は、『淨土論』冒頭の第二四偈後半(大正蔵、二六卷、二二二頁中)そのままの引用。「長行論云」の下は、その偈直後の長行の冒頭の「若善男子善女人、修五念門、成就者」(同上)以下に示される文意を指す。

(16) 「入第三門者、以一心專念作願生彼修奢摩他寂靜三昧行故、得入蓮華藏世界。是名入第三門。」(大正蔵、二六卷、二二二頁上)とある。

(17) 山口益『世親の淨土論』(法蔵館、一九六六年)、一六二頁、一八二—一八三頁参照。

(18) 松本史朗『禪思想の批判的研究』(大蔵出版、一九九四年)、四一一—五四三頁、「蓮華藏と如来藏」、特に、四二六

—四二七頁参照。

(19) 松本前掲書、および、同、二二二—四一〇頁、「臨濟の基本思想について」、特に、二四八—二五八頁、二七六—三〇二頁を参照されたい。

(20) 前註16の引用文、および、その直前の『淨土論』の論述を参照されたい。

(21) 山口前掲書(前註17)、一八二頁、および、一八七頁、註8参照。

(22) (A)はD. ed., No. 4048, Ri, 41b2, (B)はD. ed., No. 4050, Ri, 186a6. なお、長尾雅人『攝大乘論和訳と注解』下(講談社、一九八七年)、四二二—四二二頁、Griffiths, Hakamaya, Keenan and Swanson, *The Realm of Awakening: Chapter Ten of Asanga's Mahāyānasamgraha* (Oxford University Press, 1989), pp. 220-221, pp. 358-359参照。

(23) 工藤成性『世親教学の体系的研究』(永田文昌堂、一九五五年)、二六一—二二二頁、「淨土論」私考」、特に、二七九—二八一頁参照。この点に関し、長尾前掲書(前註22)は、「両者は説述の組織が全く異なっているから、似た項目を結びつけて考えることは可能であっても、そのことよって『淨土論』が十八円満に『基づく』、『依る』ということにはならない。むしろ世親は、これとは無関係に独自の淨土論を展開したといふべきではなからうか。」(四二二頁)と前者の見解に対して不同意を表明している。私自身は、前者に全く疑義なしと考えているわけではないが、この問題に関

しては、後者ではなく前者を採るものである。

(24) 浄全、二、一九三頁下—一九四頁上。これは、長い問答体の一部で、問の部分を出しながら、この直後の答の部分を引用しないのは、いかにも不備の感を免れまいが、その点を予め諒とせられたい。

(25) 「問答体の地の文の一部」というような言い方をしたのは、前註24でも断つたように、直後の答は略しているからである。

(26) まず、本文の註4下にも示した善導『観経疏』中の「通論之家」について、現代の学者の訳例や説明を求めてみると、藤田宏達『善導』（人類の知的遺産18、講談社、一九八五年）、一三二頁では「撰論学派の人々」と訳され、二二六頁、註8では「原文は「通論之家」。論に通じている人の意。ここでは真諦訳『撰大乘論』を所依とする撰論宗の人々をさす。」と説明され、私の知る限り、これが最上の説明と思われる。因みに、廣瀬臬訳『観経疏』、『浄土論註・観経疏』（大乘仏典、中国・日本篇5、一九九三年）、二一六—二一七頁でも「撰論学派の人びと」と訳され、三〇七頁、註71では「原文では「通論之家」とある。つまり、『撰大乘論』に通じている人という意味で、いわゆる撰論宗の人びとのことである。」とあり、ほぼ同じである。私もこのような意味で満足すべきかもしれないのであるが、それならどうして「撰論家」などではなかったのかなどと考えてしまい、今一つしっくりしないように感じてしまうのをいかんともしがたい。なお、道綽の『安樂集』の現代語訳である、宮井里佳「道綽

の著作と思想」『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想、四、講談社、一九九五年）、三五八頁では「通論家」のままであり、註記も施されていない。私の感じるところを記せば、道綽の場合（大正蔵、四七卷、一〇頁上）でも善導の場合（同、三七卷、二四七頁下、二四九頁下—二五〇頁上）でも、この「通論之家」なる語は、「撰論与此経相違」「経論相違」という意識の下に出されているので、私には、「通論」とは、『観経』を中心とする経を重視するものに対して、『撰大乘論』を中心とする論を重視するものを指している呼称のように響いてしまうのである。因みに、良忠は、『観経玄義分伝通記』（浄全、二、一六八頁下）で、後者を「能違（能相違）」、前者を「所違（所相違）」と区別しているが、しかし、今の私は、これに基づいて明確な立論をなしえないことを遺憾とするほかはない。

(27) 浄全、二、一九三頁下—一九四頁上、『瑜伽師地論（瑜伽論）』、大正蔵、三〇卷、七三六頁下—七三七頁上。

(28) 月輪賢隆「別時意趣解案史料」『六條学報』第一四七号（一九一五年）、一四—二六頁、第一四八号（同年）、七一—二頁、第一四九号（同年）、二—一二頁参照。『瑜伽論』については、第一四九号、四頁で引かれ、『瑜伽論記』（大正蔵、四二卷、七九〇頁下—七九一頁上）にも関説されている。月輪博士が、当然のことながら、良忠の『伝通記』を参照されていたことは、第一四八号、一頁の記載によっても知られるが、『瑜伽論』のことについては、特に良忠のことを記していない。

(29) B 向井論文、特に、一六八—一六九頁を参照されたい。

(30) B 向井論文のまとめとそれに対する若干の疑義は、D 藤田論文、三一—五頁に示されている。

(31) D. ed. No. 4038, Zi, 97b7-98a5. デルゲ版と北京版との校合は、D 藤田論文でなされているのでそれに譲りたい。

(32) D 藤田論文、四一—四二頁参照。なお、これ以下において、この問題を扱ったインド撰述文献にも触れられているので参照されたい。和訳においては、ほぼ藤田訳を踏襲させて頂いたが、次の二点は誤りと見て従ってはいない。sens can dnyal ba は、このチベット訳語がサンスクリット語の nataka 一語に対応しているので、これを「地獄の有情」と訳すべきではなく「地獄」のみでよいと思う。byang chub sems dpa'i dge 'dun は、玄奘訳にも「菩薩僧」とあることからして、原語は、bodhisattva-gaṇa ではなくて、bodhisattva-saṅgha とあったのではないかと思う。藤田氏は、恐らく、在家の「菩薩」の集りは、saṅgha ではなく gaṇa と呼ばれるべきだという一般的な考えに従って後者を選ばれたのではないかと推測するが、出家の「菩薩」は当然のことながら伝統的な saṅgha にしかいなかったのであると考へれば、これは単純に saṅgha を想定すべき例と判断した次第である。

(33) この箇所に対応する玄奘訳には「非異生声聞独觉若異生菩薩」とあるが、傍線部分に当る語はチベット訳中にはない。次の条件句中にも、チベット訳中には、玄奘訳にある「独觉」の語がないので、この傍線部分は玄奘訳における付加で

あったのかもしれない。なお、その条件句中の直後に「菩薩たちの主張」と和訳して示した箇所のチベット訳は「byang chub sems dpa' nams smras pa」であり、玄奘訳は「菩薩教」であり、後者からは、菩薩藏経としての大乗経典をも推測することが可能であろうが、チベット訳からは無理であろう。私は、前註32中で示した「菩薩教団 (bodhisattva-saṅgha)」にあって、出家の菩薩たちが主張したような教義で、ある場合には、それが大乗経典であってもよいような状況を想定しながら、「菩薩たちの主張」と訳したことをお断りしておきたい。

(34) なお、多仏国土思想については、前掲拙稿（前註1）、四九—九〇頁（横）を参照されたい。

(35) 浄全、二、一九四頁下—一九五頁上。なお、現在の私には、『安身養神集』がいかなるテキストかも不明であり、中河（実範）のテキストがなんであるかも不明である。

(36) 工藤前掲書（前註23）、二八七—三〇一頁は、かかる見解のもとに、『浄土論』の止観の体系を、唯識諸文献と比較検討したもので、参照されるべきである。

(37) このような唯識の經典観については、拙書『唯識の解釈学——『解深密経』を読む——』（春秋社、一九九四年）、i—xii頁、五—三四頁を参照されたい。

(38) 以上の『浄土論』の二箇所については、それぞれ、大正藏、二六卷、二三—頁上、一四行、同、二三—頁上（前註16に引用したもの）を参照されたい。

(39) 以上のごとき、「浄土方便説」と「浄土真実説」との対

比のもとに、前者の側の浄土思想を解明せんとしたものが、拙稿「吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想」、『平井俊榮博士古稀記念論文集・三論教学と仏教諸思想』（春秋社、二〇〇〇年十月刊行予定）である。

- (40) 仏語に対する「深信」についていえば、『観経疏』のこの段には、「信仏語、不可執菩薩論以為指南」（大正蔵、三七卷、二五〇頁上）といわれていることが、後の「散善義」の「深信」の説明中では、更に、「又、深信者、仰願、一切行者等、一心唯信仏語、不顧身命、決定依行。仏遣捨者、即捨。仏遣行者、即行。仏遣去處、即去。是名、隨順仏教、隨順仏意。是名、隨順仏願。是名、真仏弟子。」（同、二七一頁中）と述べられている。この後者については、拙書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、一九九八年）、三七三—三七四頁を参照して頂きたいと思うが、解釈学拒否としての「通論家」批判に関しては、そのうちの「通論家」の意味について、前註26を参照されたい。私には、仏語が「所違」の経であるのに対して、菩薩の論を指南とすることが「能違」の論であるように思われてくる。その場合に、前者に対する後者の解釈学が「通論之家」と呼ばれるものであるならば、善導の「信仏語」の主張からすれば、「通論之家」が批判されるのは当然のことであろう。
- (41) 前註4下の本文中に示した『観経疏』の一段のII四を訓読によって示したものを。

(42) 「酬因之身」について、善導『観経疏』は「又、無量寿経云。法蔵比丘、在与饒王仏所、行菩薩道時、発四十八願一

一願言、若我得仏、十方衆生、称我名号、願生我国、下至十念、若不生者、不取正觉。今既成仏、即是酬因之身也。」（大正蔵、三七、二五〇頁中）と述べている。この「酬因之身」が、善導の独自の報身説の中心をなしていることは明白であるが、最近、松本史朗博士が、松本前掲論文（前註10）、四四〇—四四一頁で指摘されているように、その報身説はあくまでも三身説の構造内で捉えられるべきものであろう。しかし、善導の報身説は、松本博士のおっしゃるように、三身説に立つ「善導の限界」をはっきり確認しておく必要があるのは当然のことであるが、その上で、善導の報身説が古典的な三身説を破壊する方向性も持っていることを了解しておくことは、その方向性の希薄な仏教思想史の中では、余計に必要なことだと私は思っている。

- (43) ①は、D. ed., No. 4048, Ri, 37a4.5' ②は、D. ed., No. 4051, Ri, 275a4.6. なお' (P) 中の "chos kyi sku la brten pa" の下線部分は、D. ed., "bsian", P. ed., "brtan" とあるのを、本文に従って改めたものである。現代語訳等については、Lanotte, *op. cit.* (前註3) ' pp. 266-268' 長尾前掲書（前註22）' 三二四—三二九頁' Griffiths *et al.*, *op. cit.* (前註22), pp. 69-70 参照。

(44) 大原性實『善導教学の研究』（明治書院、一九四三年）、二五八—二六七頁参照。

(45) 大原前掲書、二二六—二五八頁参照。

(46) 以下の引用は、C 梶山論文、六七四頁によるものである。なお、C 梶山論文は、善導が三身説を採りながら、それ

を明確に述べた『撰大乘論』や『大乘莊嚴經論』を見ようとしたなかったことに関して、「そのため、善導が『觀經四帖疏』の「玄義分」第六節第六項において、阿弥陀仏は報身仏であつて化身仏ではないこと（いわゆる「是報非化」）について展開した議論の後半は、きわめて理解しにくいものになつてゐる。」（六七三頁）とか、「もし善導がたとえば『撰大乘論』の次の文を引いていたならば、はるかに有効な報身論が展開できたであらう。」（六七六頁）とか、指摘しておられるが、私には、この善導の不透明な部分にこそ、彼の報身論が三身説そのものを破壊していく方向性を打ち出している要素があるように思われて仕方がない。このようなことも、いずれ検証してみたいと考えないわけでもない昨今である。

（一九九九年六月十三日）

〔付記〕 「別時意」については、迦才『浄土論』でも論じられてゐる（大正藏、四七卷、九〇頁中、一九行―同、下、一行）が、迦才のこの著述を研究された名畑應順氏は、その著『迦才浄土論の研究』論攷篇（法蔵館、一九五五年）、一二二―一四二頁、第十章で、「別時意の会通」と題して、本稿のテーマでもある「別時意」の問題をかなり詳しく考察しておられる。これに気づくのが遅れてしまったために、本稿ではこれに参照し論及することができなかつた。甚だ遺憾であるが、ここでは、「通論之家」に関する名畑氏の論述を中心に多少の補足を加えておきたい。「通論之家」について、

名畑氏は独自の解釈を示しているわけではないが、「道綽も善導も觀經下下品の十声の称仏による往生を別時意とする一派を「通論之家」と呼んでゐる。通論の家とは撰大乘論を通釈する家と解されてゐるが、但に通論といへば別に撰論に限る訳でもないのに、所謂総即別名で、特に撰論学派の称呼として用ゐられてゐるのである。それから考へても当時の教界に於てこの学派が著しい特色を有する存在であつたことが察せられる。」（一二四頁）と述べておられる。更に、その当時の撰論学派については、『続高僧伝』の道綽伝の末尾の「今有惰夫、口伝撰論、惟心不念」の評語を踏まえながら、撰論を口にするだけで実修を伴はない浮薄な風潮や傾向のあつたことを指摘した上で、迦才その人について、「迦才はその師承関係が不明であるにしても、曾て撰論教を修得した身を以て浄土門に帰入し、本論に筆を執つたのである。教界の実情に悲憤するとか、浄土教の頹勢を挽回するとかいふことよりも、先づ以て自身がこの別時意の課題への対決を迫られいるたに違ひない。」（一二五頁）と論じておられるのである。本稿では、善導に相前後する浄土思想家はほとんど取り上げなかつたが、今後は、迦才のみならず、道綽や懷感とも対比させながら善導の思想の独自性を検討していかねばならないと思つてゐる。

（一九九九年八月十八日）