

『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して

本庄良文

〔抄録〕

法然における諸行往生の可否の問題については、近年、平雅行・安達俊英らが完全否定説を唱え、松本史朗・森新之介がそれを批判している。私も後者と同じく、「法然は諸行往生の可能性を、完全否定したわけではない」と考えている。今回は、『選択集』第二章において、諸行往生が若干可能であるとされる文言と、「千中無一」という文言との齟齬について、次のような結論を得た。①法然にとっては「千時希得五三」が諸行往生の可能性を示

す善導の理論的結論であり、「千中無一」は、たまたま善導が見聞した諸行往生の実態を表現する言葉である。両者の齟齬は、理論と実際との齟齬で説明できる。②『選択集』第二章末尾で法然が「千中無一」と述べたのは、専修念仏を勧奨し、諸行往生を抑止する文脈に適う表現であつたからである。

キーワード 法然、『選択集』、善導、千中無一、諸行往生

(一) はじめに

法然における諸行往生の可否の問題については、近年、平雅行・安達俊英らが完全否定説を唱え、松本史朗・森新之介がそれに異を唱えている。^①この問題は研究者のみならず、往生浄土を宗とする伝統の中にある論者たちによっても長らく議論されてきており、困難で微妙な問題であることは確かである。けれども、松本の提出した「余行不

定」「廻向・不廻向対」という二つの根拠からすれば、法然が諸行往生を完全否定したと論証することは不可能だと考えられる。^②私はその立場から、「法然は諸行往生の可能性をある意味「否定」しはしたが、完全否定したわけではない」との結論を得、諸行往生否定論者が自説の根拠とする諸点について「会通」を試みてきた。^③その際、主に検討の対象としてきたのは安達の論文である。安達はさすがに長年法然遺文の研究に携わってきただけあつて、具体的な証拠を多く挙げて説明

を加えており、問題を整理しやすい。その一方で、その論述には諸行往生完全否定論者が無意識のうちに陥りやすい弱点が集約的に現れ出ていると考えられる^④。

今回は、『選択集』第二章における諸行往生についての「千中無一」という表現に焦点を当て、『逆修説法』を援用しながら、この表現が諸行往生の完全否定には繋がらないことを論じたい^⑤。

（二）千中無一説とその本文

『選択集』第二章は、第一章での浄土宗成立論を受けて、浄土宗における得悟の必須条件である往生極楽のための行を明す章である。

「善導和尚立正雑二行捨雑行帰正行之文（善導和尚が正行・雑行の二行を立てて雑行を捨て、正行に帰依された文）」という篇目に始まり、『観経疏』第四「就行立信」に見える往生行の解説が引用される。すなわち法然のいう五種正行と雑行との分別、正定業と助業との分別、正雑二行の得失である。

問題の「千中無一」説は、上の諸概念についての法然による自問自答の後に引かれる、善導『往生礼讃』序の文中に現れる。まず引用文と訓読、現代語訳とを提示しよう。その際、便宜上、善導の文章を三つに分けて番号①②③を付けることとする。「中略」とした部分にはそれぞれ「何以故」という質問への回答（専修の四得と雑修の十三失）が列挙されている。

【原文】①若能如上、念念相続、畢命為期者、十即十生、百即百

生。何以故（中略）若欲捨専、修雜業者、百時希得一二、千時希得五三。何以故。（中略）②何以故。余比日自見聞諸方道俗、解行不同、専雜有異。但使専意作者、十即十生、修雜不至心者、千中無一。此二行得失、如前已弁。③仰願、一切往生人等、善自思量、已能今身願生彼国者、行住坐臥、必須励心剋己、昼夜莫廢、畢命為期。上在一形、似如少苦、前念命終、後念即生彼国、長時永劫、常受無為法樂、乃至成仏、不經生死。豈非快哉。応知。^⑥

【訓読】①若し能く上の如く念念相続して畢命を期とする者は、十は即ち十生じ、百は即ち百生ず。何を以ての故に。（中略）若し専を捨てて雑業を修せんと欲する者は、百時希に一二を得、千余のごろ自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専雜異なり有り。但だ意を専らにして作さしむる者は、十は即ち十生ず。雑を修して至心ならざる者は、千の中に一も無し。此の二行の得失、前に已に弁ずるが如し。③仰ぎ願はくは、一切の往生人等、善く自ら思量せよ。已に能く今身に彼の国に生ぜんと願する者は、行住坐臥に、必ず須く心を励まし己を剋めて、昼夜に廢すること莫く、畢命を期とすべし。上、一形に在るは、少苦なるに如く似たれども、前念に命終して、後念に即ち彼の国に生れて、長時永劫に、常に無為の法樂を受く。乃至成仏まで、生死を経ず。豈に快きに非ずや。応に知るべし。

【訳】①もし前に述べたように、念仏を絶え間なく続けて命の終りを期限とするならば、十人のうち十人が往生し、百人のうち百

人が往生する。それは何ゆえか。(以下、四得、中略)逆にもしひたすら念仏することを捨て、雑行を修めようとするなら、百人のうち稀に二人が、千人のうち稀に数人が往生するだけである。それは何ゆえか。(以下、十三失、中略)②何ゆえか。わたくしは最近あちこちの出家・在家の人たちの様子を見聞しているが、教えの解釈も修行もまちまちで、念仏一筋に励む人もあれば、雑多な修行に励む人もあつて一定しない。けれどもただ心を専らにして念仏を修めるならば、十人が十人とも往生を遂げるが、雑多な修行に手を出して心がこもらないならば、千人のうち一人も往生していない。③謹んでお願いする。往生を目指すすべての人々は、よくよく自ら考えて頂きたい。この生涯を終えたときあの極楽国に往生したいと願う人は、行住坐臥に必ず心を励まし、我が身に鞭打つて、昼も夜もやめることなく、命の終りを限りとすべきである。最長の場合、一生涯念仏を続けるのは、やや苦痛であるかに見えるが、前の瞬間に命を終えたかと思えば、次の瞬間にはたちまちかの極楽国に往生し、永劫の間つねに絶対の法悦をこうむり、成仏に至るまで輪廻の苦痛を経験することがない。どうしてこれが喜ばしくないのであろうか。心得るべきである。⁷⁾

これに続く法然の短い私積は、第二章の終末部をなしている。

【原文】私云、見此文、弥須捨雑修専。豈捨百即百生専修正行、堅執千中無一雑修雜行乎。行者能思量之。⁸⁾

【訓読】私に云く、此の文を見るにいよいよ須く雑を捨てて専を修すべし。豈に百即百生の専修正行を捨てて堅く千中無一の雑修

雑行を執せんや。行者能く之を思量せよ。

【訳】私見を述べる。この文章を見るに、ますます雑修を捨てて専修を行うべきである。どうして百人のうち百人までが往生できる専修正行を捨て、「千人のうち一人も往生するものがない」(と言われる)雑修雑行に固執することがあろうか。往生を目指す人はよくよくこれを思い量るべきである。

(三) 千中無一説の文脈

善導の本文では、諸行往生の可能性が、先には「千時希得五三」とされ、後には「千中無一」とされていて表面上矛盾している。問題は、法然が理論的結論をどのように読み取ったかである。安達は、法然による私積の末尾を「結論部」と呼び⁹⁾、「第二章の末尾では、雑修の者は「千中無一」、即ち往生不可と明言されており、回向不回向対とは別の結論が表明されている」等と論じて「千中無一」を「往生不可」という理論的結論と見ようとしている¹⁰⁾。はたしてそれは妥当であろうか。

安達は、『選択集』は理論的な教義書であるという一面的な観点に立っているが、別稿で指摘したごとく、『選択集』は、理論書、教義書であるとともに布教の書、実践の書である側面をも併せ持っている¹¹⁾。つまりこの書は理論的に「〜である」「〜でない」と論定するとともに、「〜せよ」と実践を勧奨し、「〜するな」と抑止するものである。基本的には、浄土門に入って専修念仏するように勧奨し、聖道門に入

ること、あるいは浄土門に入っても念仏以外の修行に執することを抑止する。問題は「千中無一」という「結論」が、どのような文脈で現れているかである。そこで法然にとつて、善導『往生礼讃』引用文の構造がどのようなものを論じなければならない。私見によれば、その引用文は、先に番号を付した順に、以下のような趣旨のものである。

- ① 正行によつて往生するのは十人のうち十人、百人のうち百人である。（本願と相応するから、などの四つの理由による。）しかし諸行によつて往生することは難しい。およそ百人のうち一人、千人のうち三人、五人である。（本願に相応しないから、などの十三の理由による）＝理論

② 現実を見ると専修の人は全員が往生するのに雑修の人は千人の中、一人も往生する者が無いからである。＝現実（善導の見聞）

③ 往生を求める人は、生涯にわたつて雑行を捨て、正行に励むべきである。＝勸奨

つまり私は、法然からすれば①が善導における理論的結論、②は善導の見聞した当時の現実、③は①②をうけた結論であるが、理論上の結論ではなく、実践上の結論すなわち「雑修を捨て、正行を専修せよ」という勸奨と見るのである。第二章末尾の私積における法然の文章は、③に見える善導の趣旨を自分の言葉で言い換えたものである。伝統的に「私積」とは言われるが、単なる理論的解釈ではない。「此の文を見るにいよいよ須く雑を捨てて専を修すべし。」とは、雑行を捨てて正行を専修するように勸奨しているのであり、「豈に百即百生の専修正行を捨てて堅く千中無一の雑修雑行を執せんや。行者能く之

を思量せよ。」とは、善導の「百即百生」「千中無一」の言明を紹介しつつ専修を捨てて雑行に固執することを戒め、よく考えて行動せよと命じているわけである。

その際、法然がこの「千中無一」を理論的な結論と考えたかどうかはさらに別に考えてみなければならない。この問題について注釈的役割を果たしてくれるのが『逆修説法』六七日末尾であると考えられる。

（四）『逆修説法』の対応箇所

『逆修説法』六七日で法然が掲げる主題は二つ。第一は阿弥陀仏の功德、第二は『観無量寿経』である。そのうち後者においては「経の大意を心得るには教相を知る必要がある」として各宗の立教開宗を説明したあと、道綽に依つて浄土宗における聖道門・浄土門の立教を述べ、善導に依つて『観無量寿経』の要義を示す。その要義とは、往生行として定善・散善の二行と念仏とが説かれ、最後に釈尊によつて念仏の一行のみが選択されて後代にまで流通せしめられることをいう。さらに往生行を専修と雑修に分け、両者の勝劣・得失の判定にあつては、やはり善導の解釈を基に、親疎対・遠近対・有間無間対・廻向不廻向対・純雑対の五義を私積する。次いで『選択集』と同じく善導の『往生礼讃』序の「千中無一」に至るまでを引いたあと、以下のよう述べる。

【原文】以_レ豆前ノ義ヲ而判_シ候ニハ、雖_モ許_シ千_ニ五_三ト給_ヘリト、今正_ラ見_ルハ無_レシト一_モ宣_給ヘル也。其ノ時ノ行者_クニモ、無_レ雑_行シテ往生_{スル}者_ハ

候^{ヌレ}。増^{マシテ} 弥時^モ機^モ下^リタル^ハ 当世^ノ行者^ハ、雜行往生^ト云^フ事^ハ、思^ハ可^レ絶^ツ事^也。設^ヒ又^可ニテモ 往生^ス、百^カ中^ニ一^ニ、千^カ中^ニ五^三之内^ニテコソ 候^ハハンスレ。極^テ不定^ノ事^也。聞^クニモ「百人^ニ九十九人^ハ往生^シ、今^マ一人^ハ不^レ生^ル」、若^シ有^ラ下^ララント^ト 當^ル其^ノ一人^ノ之^上身^ニヤ、而不^レ審^シクモ^モ可^レ覺^ヘヌ。何^ニ況^ヤ云^ハン「百^カ之^ニ一^ニ内^ニ一^ニ定^可レ入^ル」事[、]難^ク候^ハハンスレ。然^者不^レ可^レ捨^テ、百^即百生^之專修^ヲ、而執^カス^中無^一之雜行^ヲ。唯^一向^ニ修^シテ念^ハ仏^ヲ、可^レ捨^ツ雜行^ヲ也。是^レ則^チ此^ノ經^ノ大意^也。

【訓読】前の義を以て判じ候には「千が中に五三」と許し給へりと雖も、今正しく見るには（指南抄・正見には）「一も無し」とのたまへるなり。其の時の行者だにも雜行して（指南抄・雜行にて）往生する者は無かりけるにこそ候ひぬれ（指南抄・候なれ）。増していよいよ時も機も下りたる当世の行者は、雜行往生と云ふ事は思ひを絶つべき（指南抄・おもひすつべき）事なり。設ひ又往生すべきにても（宇高・マテモ）、百が中に二一、千が中に五三の内にてこそ候はんずれ。極めて不定の事なり。「百人に九十九人は往生して今一人は生るまじ（指南抄・今一人すまじ）」と聞くだにも「若し其の一人に當るの身にや有るらん（指南抄・にてもやあるらむ）」と不審しくも覺^マへぬべし。何に況や「百が一の内^ニに一定入るべし」と云はん（指南抄・おもはむ）事、難くぞ候はんずれ（指南抄・ずる）。然れば百即百生の專修を捨てて、千中無一の雜行を執すべからず。唯一向に念仏を修して雜行を捨つべきなり。是れ則ち此の經の大意なり。

【訳】前述の「專修の四得と雜修の十三失との」道理によつて判定されるときには「千人の中で五人あるいは三人」とお認めになりましたが、「今まさしく（現実を）見るときには一人もない」と述べられました。その当時の行者でさえも雜行して往生した者はありません。ましていつそう時代も下り、人間の能力も低下している当世の行者は、雜行による往生には思ひを絶つべきであります。たとえまた往生できるとしても、百人のうち一二人以内であり、千人のうち五人三人以内でありましょう。この上なく不確かなのです。「百人の中、九十九人は往生するが、あとの一人は往生できない」と聞いてさえ「ひよつとしてその一人になるのではなかるうか」と不安になることでしょう。まして「百人の中の一人か二人に必ず入る」と断言することは難しいでしょう。ですから百即百生の專修念仏を捨てて、千中無一の雜行に執着するよいうなことがあつてはなりません。ただひたすら念仏を修め、雜行を捨てるべきです。これがこの『觀無量壽經』の大意です。

私が「前の義を以て判じ候には千が中に五三と許し給へり」という箇所が理論的結論であると判断する根拠として、まず「前の義を以て判じ候（前述の道理によつて判定される）」の意味を挙げることできるが、さらに注目すべきは「許す」の字義である。これは「理論的に」承認する（「宗義・教義として）認める」の意にほかならないからである。次にこの点を説明したい。

(五) 「許す」の意味

第一項 法然周辺の用例

まず法然あるいはそれに近い文献の用例を『昭法全』に求め、現代語訳と共に示せば左のようになる。

(1) 『昭法全』二六九頁一七行以下 、『逆修説法』六七頁

【原文】但一世不二仏並出事、大事之論議候也。然而本義者、大小乗俱不許二仏並出事。

【訳】ただし一つの世界に二人の仏が並存されるかどうかは〔古来、〕大変な議論の対象となっています。しかし本義からすれば大乘・小乗いづれにおいても二人の仏が並存されるということを確認していません¹⁾。

(2) 『昭法全』四八一頁三行以下 、『昭法全四四〇』『一期物語』

【原文】我今浄土宗を立る意趣は、凡夫の往生を示さんが為也。若天台の教相によれば、凡夫往生をゆるすに似たりといへども、浄土を判ずる事至て浅薄也。若法相の教相によれば、浄土を判ずる事甚深也といへども、全く凡夫往生をゆるさず。諸宗門の所談異也といへども、惣て凡夫報土に生ずと云事をゆるさず。

【訳】私がいま浄土宗を立てる趣旨は、凡夫が〔報土に〕往生することができると示すためである。もし天台宗の教えによるならば、凡夫の往生を認めているようでもあるが、そこで判定される浄土は甚だ浅薄なものである。もし法相宗の教えによるならば、

そこで判定される浄土は深いものであるが、全く凡夫の往生を認めない。諸宗の議論はまちまちであるが、総じて凡夫が報土に往生するということを認めない。

(3) 『昭法全』全四四二頁一三行。

【原文】人多謗云、縦雖許諸行往生、全不可成念仏往生障²⁾。

【訳】人は多く非難している。「たとえ諸行による往生を認めたとしても、まったく念仏往生の障害になりはしない」と。

(4) 『昭法全』四四三頁二行

【原文】唯善導一師、許無菩提心之往生。

【訳】ただ善導一師のみ、菩提心がなくても往生できると認めている。

第二項 玄奘訳における用例

右のような用例は、玄奘訳における「許」の用例および意味を受けていると考えられる。これについて検索しやすい文献は、梵語・チベット訳が揃っており、索引のあるものであって、『瑜伽師地論』や『俱舍論』が条件に合う。

(A) 『瑜伽師地論』

まず横山紘一・廣澤隆之『漢梵蔵対照瑜伽師地論総索引』（山喜房佛書林、平成8年）二七八頁右欄に見える用例は左のようである。梵語、チベット訳、邦訳の順序に示そう。

- ① anujāta gṅang-ba 承認された
- ② abhyupagata khas-blang-ba 承認された
- ③ pratijāta dam-du-bcas-pa 許可された
- ④ sammata 'dod-pa, khas-len-par-'gyur-ba, khas-blanggs-pa, rjes-su-gṅang-ba 「世間で広く」承認された
- 以上のうち、「許可」の用例である③以外は、みな「理論的に承認された」の意である。

(B) 『俱舍論本頌』

- 『俱舍論』の用例は多いので、とりあえず本頌に限れば左のごとくである。梵語からの直接の邦訳のみを併記する。¹⁶⁾
- ①第二章根品第四〇頌第二句・許聖道非得|| 櫻部建訳・道の非得は凡夫性である、と認められている。¹⁷⁾
- ②第二章根品第四九頌・許因唯六種|| 櫻部建訳……六種が因であると認められる。¹⁸⁾
- ③第三章世品二五頌・伝許約位説、從勝立支名|| 山口・舟橋訳・これは分位に約せるものなりと許さる。¹⁹⁾
- ④第三章世品四二頌・断善根与続、許唯意識中|| 山口・舟橋訳・断と続と離貪と退と死と生とは、ただ意識のみと許さる。²⁰⁾
- ⑤第四章業品第二頌・身表許別形|| 舟橋一哉訳・身表は形〔色〕であると認められる。²¹⁾
- ⑥第四章業品第三頌・語表許言聲|| 舟橋一哉訳・けれども語表は語の音声である。²²⁾

- ⑦第四章業品第四八頌・又許此三業、非前後熟故|| 舟橋一哉訳……また三〔業〕の異熟は非前非後であると容認せられるからである。²³⁾
- ⑧第五章隨眠品二五頌・説三世有故、許説一切有|| 小谷・本庄訳……それが有ると説くから「一切が有ると説く者たち」と認められる。²⁴⁾
- ③④の例は漢文訓読的な訳なので、やや参考にならないうらみがあるが、これらはみな『俱舍論』において、説一切有部正統派である毘婆沙師の宗義を述べる箇所に見える用例である。先の法然遺文に見られるような使用法はこれらと軌を一にするものである。

(六) 「思ひを絶つべき事なり」

『逆修説法』に戻ろう。法然は、善導が諸行往生の可能性を「千時希得五三」と理論的に認めていることを確認する一方で、善導がその時代に見聞したところを「千中無一」と証言していると指摘し、時代も下り、それと共に人間の能力も落ちたのであるから、「雑行往生と云ふ事は思ひを絶つべき事なり」、つまり「諸行往生をあきらめよ」と述べている。²⁵⁾ また明言されてはいないが、加えて当時の時代思潮として、世界の先進国であった中国と日本との落差を勘案しているかもしれない。これは現実を見据えた上での実践上の勧奨であって理論上の完全否定ではない。ところが先に見たように安達には『選択集』や『逆修説法』等は教義書であり、教義書においては「千中無一」を使用し、「布教関連の文書」では「千に五三」等を使う傾向がある。この思い込みがあるため、「教義書」の中に布教的要素を見出すとい

う発想が希薄であり、しかも実践上の勸奨と理論上の結論とを混同する。いわく、

『逆修』六七日末尾では「然者不可捨百即百生之專修、而執千中無一雜行。唯一向修念仏、捨雜行也。」（『昭法全』二七三頁一〇

一一行目）と説かれており、ここには明らかに、念仏の專修は百即百生、雜行は千中無一という理解が示されている²⁶。

安達は「理解」というけれども、ここではその「理解」の内実が問われているのである。これは善導の眼から見た周囲の実態をいうのであり、また法然にとっては、理論上の結論をいうのではなく、実践上の勸奨に伴う言明であることは文脈から明らかであろう。

（七）私積段末尾の「千中無一」と

『逆修説法』の「不定」

ではなぜ法然は第二章私積段末尾において理論上の「千時希得五三」をではなく、善導の見聞した実際上の「千中無一」を選ばなければならなかったのか。これまでの論述から自然に割り出せることであるが、念のために説明を加えておく。

先に見たように、『往生礼讚』引用文末尾で言われていることは、雜修（諸行の実践）を捨て、正行を專修することの強い勸奨である。法然の私積段（および『逆修説法』の対応部）は、それを受けている。このような場面では、專修についてはできるだけ肯定的な表現を用い、雜修についてはできるだけ否定的な表現を採用する方が自然であり、

また効果的でもある。表示しておこう。

| 理論 | 實際 |
|-----------|------|
| 專修 十即十生 | 十即十生 |
| 百即百生 | |
| 雜修 千時希得五三 | 千中無一 |
| 百時希得一二 | |

かくして專修正行を勸奨するにあたっては、理論上の「十即十生」や「百即百生」と實際（見聞）上の「十即十生」との中では理論上の「百即百生」が採用されなければならない。「十即十生」より「百即百生」のほうが專修正行についてのより肯定的な表現だからである。逆に雜修をしないよう抑止するにあたっては、理論上の「百時希得一二」や「千時希得五三」と、見聞での「千中無一」との中では、實際上の「千中無一」が採用されなければならない。後者のほうが雜修についてのより否定的な表現となっているからである。通常二者を対比するときには、理論上のデータ同士か、見聞上のデータ同士を対比するのが自然なやり方であるが、ここで法然はそうしていない。そのような、ある意味バランスを欠いた表現は、念仏を勸奨し、諸行を抑止するためには、どうすれば効果的かを考えた上でのことなのである。

次に、『逆修説法』では「設ひ又往生すべきにても、百が中に一二、千が中に五三の内にてこそ候はむずれ。極めて不定の事なり」とある。安達のいうごとく「否定」的な意味合いの強いことは確かに認められるが、往生の可能性を前提とした上で「極めて不定」としていることに着目せねばならない。「不定」とは、松本史朗が指摘したごとく、

往生が不確定であるということ²⁷、つまり「往生できるかもしれないし、往生できないかもしれない」という意味であり、完全否定ではない。それは次に「百人に九十九人は往生して今一人は生まるまじ」との仮定を述べていることからしても理解できる。すなわち、百と一二（以下）との対比、百と九十九との対比のいずれも、確率百パーセントの専修と、それより少ない確率の雑修とを比較して、「雑修をせず、専修せよ」と勧奨しているのであり、確率百パーセントの専修と可能性皆無の雑修とを比較しているのではない。雑修による往生の可能性が皆無であるならば、どうしてここまで複雑なことを言う必要があるのか。

(八) 森新之介説

先に紹介したように、森新之介は、善導の『往生礼讃』引用部に於いて、安達や末木が「千中無一」を主たる根拠として法然における諸行往生を否定しているとし、次のようにいう。

善導は雑行による往生を当初は「百時希得一二、千時希得五三」と考えていたが、後に諸方道俗の解行を見聞するに至ってそれがより困難であることを知り、認識を「千中無一」に改めたのだという。

しかし『逆修説法』を見る限り、これは法然の善導理解とは異なるだろう。まして法然にとって善導は阿弥陀仏の化身なのであるから、「善導は、諸行往生の可能性について最初はうっかり千中五三と誤解

していたが、現実を見て理論的立場を千中無一と変えた」と解釈するより、最初から立場が一貫していたと考えた方がよいであろう。つまり「善導は、理論的には千中五三と考えたが、実際は千中無一であったのでありのままにそう報告した」と解すべきであろう。ここでの課題は、「百時希得一二、千時希得五三」と「千中無一」とを同時に両立させることのできる解釈を提示することである。ところが森は、「筆者も、源空にとって諸行往生が「千中無一」であったという見解に異論はない」という。それでは「千中無一の言明ゆえに諸行往生は不可能」と主張する末木や安達は、にわかになんて納得しないだろう。

森の提出する根拠は、松本の指摘する「余行不定」などの文言と、もし「千中無一」が絶無を意味するのであれば、「絶無である」あるいは「京中無一（不可能に近いほど難しい²⁸）」と殊更に私釈しなければならなかったであろうがそうしていないこと、の二点である。

まず第一点について、松本の指摘する文言は、森と同じように諸行往生を完全否定しない私にとつても、一貫して心強い論拠であることに変わりはないが、それをここで持ち出すのは、「余行不定」や「廻向不廻向対」を会通できず、「選択本願念仏説ゆえに諸行往生は不可能」と言つて議論を振り出しに戻す安達と同じ反則を犯してはいまいか。それでは正面からの会通にはならず、「千中無一」の問題については水掛け論に終りかねない。第二点、「千中無一」が必ずしも絶無でないというのは同感である。けれども「私釈で明言していないから絶無であるわけではない」というのは論理的でない。揚げ足取りめくかもしれないが、諸行往生完全否定論者からすれば、「絶無であることは

言う必要がないほど明白であるから言わなかつただけだ」ということもできよう。まして森説では「千中無一」が善導・法然にとつての理論的結論ということになっている。そうなれば単なる解釈の違いということになり、またまた水掛け論になりかねない。森説の長所は資料を厳しく『選択集』に限った点であるが、それが却つて論述の幅を狭めることになっているのではないかと思うのである。

（九）結論

①法然にとつては「千時希得五三」が諸行往生の可能性を示す善導の理論的結論であり、「千中無一」は、たまたま善導が見聞した諸行往生の実態を表現する言葉である。両者の齟齬は、理論と実際のとの齟齬で説明できる。

②『選択集』第二章末尾で法然が「千中無一」と述べたのは、専修念仏を勧奨し、「諸行往生はあきらめよ」と抑止する文脈に適う表現であつたからである。

③安達俊英は、理論上の言明と実践上の勧奨・抑止とを区別しておらず、雑修についての二類の相反する表現を正面から会通することができていない。

〔注〕

（一）①平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）特に第V章「法然の思想構造とその歴史的位置」（一五七―二一四頁）。（初出『日本史研究』一九八号、一九七九年）、②安達俊英「法然浄土教に

おける諸行往生の可否——『選択集』第二章・第十二章を中心に——『佛教文化研究』第四十一号、平成八年（二一一―三八頁）。（以下、「安達第一論文」と呼称。）③松本史朗「法然親鸞思想論」（大蔵出版、二〇〇一年）、特に第二章「法然浄土教の思想的意義——袴谷憲昭氏の解釈について——」（六九―一二六頁）（初出は『駒澤大学仏教学部論集』二九、平成十年十月）、④安達俊英『選択集』における諸行往生的表現の理解、『阿川文正教授古稀記念論集 法然浄土教の思想と伝歴』（山喜房佛書林、二〇〇一年）一〇三―一二頁。（以下、「安達第二論文」と呼称。）⑤森新之介「法然房源空の二門判と二行判——その能否と難易、勝劣について——」（日本宗教学会『宗教研究』三六六号、二〇一〇年、（六八三―七〇五頁）。

（二）「余行不定」については松本史朗前掲書一七頁（記述（32））、九六頁（記述（36））を、「廻向・不廻向対」については四七五頁（記述（5））、初出は『駒澤大学佛教学部研究紀要』第五七号、（一一一頁）参照。安達もこの二点については有効な反論をなし得ていない。私は松本の論述のすべてに賛成するわけではないが、この二点を明確に指摘した功績を高く評価したい。平成十七年九月八日、同研究所集中研究会口頭発表「元祖における諸行往生」（『浄土宗学研究』第三二號、平成十八年、五二―五四頁）参照。私のこの主張には森新之介が賛意を表している。森論文七〇二頁注（25）参照。

（三）報告には次の三点がある。①平成十六年七月十日、浄土宗学研究所月例会口頭発表「選択集」における「廃立」の意味―服部英淳訳の顕彰―（『浄土宗学研究』第三一號、平成十七年、一五六―一五九頁）／②平成十七年九月八日、同研究所集中研究会口頭発表「元祖における諸行往生」（『浄土宗学研究』第三二號、平成十八年、五二―五四頁）／③平成十八年九月十四日、同研究所集中研究会口頭発表「許」と「難」との字義―元祖における諸行往生に関連して―（『浄土宗学研究』第三三號、平成十九年、一〇〇―一〇二頁）。論文には次の五点がある。①『選択集』第四・第十二章における「廃立」の語義（知恩院浄土宗学研究所『法然上人八百年大遠忌記念法然上

人研究論文集』二〇一年、一四三—一六五頁)、②「經の文言と宗義——部派佛教から『選択集』へ」(『日本佛教学会年報』第七六号、二〇一年、一〇九—一二五頁)、③「法然による諸行往生の「否定」——論点の整理」(佛敎大学総合研究所『法然上人八百年大遠忌記念法然仏教とその可能性』、二〇一二年発行予定、法蔵館)、④「『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法」、『浄土宗学研究』第三十七号、平成二三年、二三四—四一頁。⑤「了慧道光による『選択集』第十三章「不可得生」解釈」、『廣川堯敏教授古稀記念論文集』平成二四年発行予定。これらの議論はすべて有機的に連関しているので、読者にはこれまでの論旨の全体を視野に入れた上で本稿を読んで下さるようお願いしたい。

(4) 安達からの松本への批判のうち、資料論については妥当な点が多いと思し、また松本の挙げた点がすべて諸行往生肯定論の根拠になるわけではないというのも賛成できる。しかし松本の提出した二点について安達が会通できなかったことは明白であり、そのことからしても安達は私たちの側に付くべきであると思う。

(5) 末木文美士は、中井真孝編『日本の名僧⑦念仏の聖者法然』(吉川弘文館、平成十六年)、第四章、末木担当部分、「法然の『選択本願念仏集』撰述とその背景」において、「聖道門を含めて、諸教・諸行を否定しているとする」としながらも、平・松本の批判を受けてであろうか、「確かに、法然が聖道門はもとより、諸行往生を絶対に否定したか」というと、絶対とは言えないかもしれない。ただ、法然にとって、弥陀の本願である称名念仏こそが絶対に頼るべきものであり、それ以外の諸教・諸行は、それによって得道や往生が可能であったとしてもきわめて困難であり、問題にするに値しなかった」とも言う。「問題にするに値しなかった」とする点については保留したいが、それ以外については概ね賛同できる。ところが最後には、「千中無一」説を根拠に、「曖昧さを残しつつも、雑修雑行の往生の可能性を否定している箇所もあることは事実である」とも述べている。安達第二論文一一九—一二〇頁をも参照。

(6) 『浄全』、『昭法全』三一六—三一七頁。

(7) 『傍訳選択本願念仏集』(四季社)上、一四一—一四六頁参照。本来は正行と雑行との対比であるから念仏には限らないはずであるが、法然の意図に合せて正行を念仏に限って訳す。

(8) 『昭法全』三二七頁。

(9) 安達第二論文一一八頁。

(10) 安達第二論文一二〇頁では、松本の提出した重要な二つの証拠を、「専修」という行法を提示する誠に大切な箇所」である結論部での「千中無一」という証拠とは「同列には扱えない」という。安達が理論上の結論と実践上の結論とを混同している問題は本稿でも明らかにするが、もうひとつの問題は、諸行往生肯定の論拠の軽重を、その論拠が『選択集』全体のうちの、あるいは各章の、どこにあるかで上下させようとする論理のすりかえが行われていることである。『選択集』のどこにあるかと論拠は論拠なのであり、それに対しては正面から会通してみせるべきである。拙稿「法然による諸行往生の「否定」——論点の整理——」(佛敎大学総合研究所『法然上人八百年大遠忌記念法然仏教とその可能性』、二〇一二年発行予定、法蔵館)参照。

(11) 前注に示した拙稿参照。

(12) 宇高良哲『逆修説法諸本の研究』(文化書院、一九八八年)三九九—四〇一頁、『昭法全』二七三頁、『定本親鸞聖人全集第五巻 輯録篇』(法蔵館、一九六九年)所収『西方指南抄』上末、一〇八一—一〇九頁参照。

(13) 訓読は真柄和人『傍訳逆修説法』(四季社)下、二九二—二九五頁を参考にし、『西方指南抄』(前注参照)の主な異読を挿入した。

(14) 漢訳中阿含卷四七『多界経』等で説かれ、『俱舍論』第三章世品(新訳巻十二)、『大智度論』巻九等で議論される。

(15) 四十八巻伝の本文では「たとひ諸行を修すといふともまたく念仏往生のさきりとなるべからず」となっている。

(16) 世品二五頌「伝許約位説、從勝立支名」(大正二九・四八下)。世品四二頌「許唯意識中、死唯捨受」(大正二九・五六上)。随眠品二五頌

「説三世有故、許説一切有」(大正二九・一〇四中)。「俱舎論」を含めた「許」(梵語「is」)「チベット語訳「dod-pa」の用例については、「一闡提」の語義を論じた辛嶋静志論文「Who were the icchantika?」(『創価大学国際仏教学高等研究所年報』平成十八年度、第十号、六七―八〇頁)参照。なお、「is」に「認める」の用例のあることは一般辞書に見える。アプテ(Apte)「梵英辞典」(臨川書店、一九七八年)の当該項目(三八九頁)に「to acknowledge, regardの意味があり、受身では to be approved, accepted or regarded as の語義が与えられている。

- (17) 大正二九卷二三頁中、櫻部建『俱舎論の研究』法蔵館、一九六九年、三〇九頁。
- (18) 大正二九卷三〇頁上、櫻部建『俱舎論の研究』法蔵館、一九六九年、三五二頁。
- (19) 大正二九・四八下、山口益・舟橋一哉『俱舎論の原典解明 世間品』法蔵館、一九五五年、一七一頁。
- (20) 大正二九・五六上、山口益・舟橋一哉『俱舎論の原典解明 世間品』法蔵館、一九五五年、三四六頁。
- (21) 大正二九卷六七頁下、舟橋一哉『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館、一九八七年、五頁。
- (22) 大正二九卷六七頁下、舟橋一哉『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館、一九八七年、三七頁。
- (23) 大正二九卷八一頁上、舟橋一哉『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館、一九八七年、二五二頁。
- (24) 大正二九・一〇四中、小谷信千代・本庄良文『俱舎論の原典研究 随眠品』大蔵出版、一一二頁。
- (25) 『西方指南抄』では「オモヒスツベキ事ナリ」である。意味はほぼ同じである。安達第一論文三七頁注(38)に引用された『念仏大意』「万ガ中ニ一ナホカタシ」(『昭法全』四〇八頁一行)という表現は、法然の理論的立場をよく表していると思うが、善導時代の中国と法然時代の日本との、時と機との差異を考えてのことであろう。

(26) 安達第一論文三七頁上段注(28)。また注(10)でも述べたように、安達は第二論文一九―二〇頁および一三一頁注(33)でも同様の趣旨のことを反復している。なお、法然が『選択集』第二章末尾で千中無一を用いた必然性については次に説明を加える。

(27) 注(2)に示した松本論文の前の二箇所参照。

(28) 森は「億億の衆生」を文字通りに「億の億倍」すなわち「京」(10の16乗)と理解しているが、これはおそらく単に大きな数字を言うのであってせいぜい「何億もの人々」ぐらいの意味であろう。諸橋大漢和巻一、九四五頁に、「億億」を「數の多いこと」とし、「億兆」を「極めて多くの數」「萬民。國民の數が多いことからいふ」等と説明されるのを参照されたい。なお仏典での「億」は通常、一千万(梵語 koti)を意味する。

(ほんじょう よしふみ 仏教学部)

二〇一一年十一月十五日受理