『往生要集』における「凡夫」の検討

――「凡夫」とは「利智精進の人」を指すか――

淺田正博

一、問題の所在

『往生要集』を読み進めていけば、「凡夫」の用語が散見する。特に大文第十「問答料簡」に至ればそれが頻出するといってもよい。しかもその「凡夫」に込められた意味は、多くの場合、「どのような修行もままならない、煩悩具足の凡夫」という意味よりもむしろ、身命をかけた修行を求める「行者」のイメージがつきまとっている。例えば「第九助道資縁」の第二問答では

問。凡夫不必三業相應。若有缺漏應無依怙。

答。如是之問難是即懈怠無道心者之所致也。若誠求菩提誠欣淨土者。寧捨身命豈破禁戒。應以一世勤勞期永劫妙果也。況復設雖破戒。非無其分。（真宗聖教全書　一・九一九。以下（聖全）と略称。）

問ふ。凡夫は必ずしも三業相応せざるなり。もし欠漏することあらば、応に依怙なかるべし。

答ふ。かくの如き問難は、これ即ち懈怠にして道心なき者の致す所なり。もし誠に菩提を求め、誠に浄土

を欣はん者は、むしろ身命を捨つるとも、あに禁戒を破らんや。応に一世の勤労を以て、永劫の妙果を期すべきなり。いはんや、またたとひ戒を破すといえどもその分なきにあらざるをや。

とあって、凡夫には必ずしも三業相応して修行できるとは限らない、もし修行上の資具の一つでも欠ければ、頼りにするものが無くなるのではないか、との問いを発する箇所がある。これに応えて「懈怠にして道心なき者の致す所なり」と断言し、「身命を捨つるとも、どうして禁戒を破るようなことがあろうか」と戒める。凡夫に対して発する言葉だろうかとさえ思われるほどの内容である。勿論、続いては破戒者を救う『大集経』の引文が二例あるが、その最後には

破戒尚爾。何況持戒。聲聞尚爾。況發大心誠念佛乎。（同・九二〇）

破戒すらなほしかり。いかにいはんや持戒をや。声聞すらなほしかり。いはんや、大心を発して誠に念仏せんをや。

と述べて、破戒者でもそうであるから持戒者ならば尚更であるとして、凡夫に持戒精進を求める返答になっている。このようなところから福原隆善氏(1)は

極重の凡夫に対しても、このようにまで、いわば聖者と同様とも思われる実践を強いるのはいったいどのような理由によるのであろうか

との問いを自ら起こして、

いわゆる大乗菩薩道精神のあらわれではないだろうか。

と推測する。

また浅井成海氏[2]は菩提心に焦点を当てて、『往生要集』に説かれる作願門は発菩提心で構成されているが、その真意を

浄土への願生が単なる自己の欲望をみたす意楽願生ではなく、大乗菩薩道の精神にもとずくことを示すのである

と見て、

源信の意図が利他の救いを目指すところにあることがいよいよあきらかである

と基本的には福原氏と同様の理解を菩提心で示している。

ところがその菩提心には「縁事」と「縁理」の両行相が説かれている点に注目し、この両相を検討した結果「理の菩提心」を「最も機根の優れた人々の心である」といい、「事の菩提心」を「観経上品下生の菩提心の如き」と述べて両菩提心を起こす機根に差別を設け「縁事」よりも「縁理」の菩提心の優位性を源信は認めているとする。その上で源信の真意として

問答の中心はつねに凡夫の往生、凡夫の救いをあきらかにするのである

として、源信の思いは「凡夫」中心にあることを基調として、「凡夫は厳しい行に耐えず」「意図するところは、つねに難行に耐えぬ下根のものの救いをあきらかにする点にある」として『往生要集』の主眼を凡夫に求め、その上で菩提心観を

縁理の菩提心観を論述しながらも、具体的にはつねに凡夫の救いを問い、縁事の菩提心をあきらかにする

ことが、源信の目指すところであったのである。

と、源信の目的は凡夫に相応した「縁事の菩提心」にあることを主張した(3)。

これら両氏の主張は「凡夫」に視点を据えて見たとき、矛盾を感じざるをえない。

大乗菩薩道精神の現れであるとして凡夫に持戒精進を求めたのが福原説である。一方、源信の精神は利他の救いを目指す大乗菩薩道精神であるが、源信の意図はたえず凡夫に置かれているので、厳しい修行に耐えられない凡夫にとっては「縁理の菩提心」よりも「縁事の菩提心」が主眼であるので、これを明かすことが源信の意図するところであるとするのが浅井説である。

この浅井説に対しては天台学の立場から武覚超氏が疑義を提示し(4)、源信の意図はむしろ縁理の菩提心を説くところにあったと論じている。また、近年では梯信暁氏(5)からも元暁の教学面から武説を支持する論文が発表されている。

いずれにせよ、同じ菩薩道精神に立ちながらも異なった意見が出されるのはどうしたことであろうか。これらの相違は「凡夫」の解釈による違いではないかと思われるのである。「凡夫」を「余がごとき頑魯の者」と同様に理解したとき浅井説に賛同できよう(6)が、「凡夫」をもっと幅の広い「念仏行者」と理解したとき、福原説が首肯できよう。

そこで小論では『往生要集』に使用されている「凡夫」の用語を検討する中において、源信の使用した「凡夫」の意図を探索してみた。

そうすれば「凡夫」とは初心の修行者としてのイメージが濃厚に打ち出されていることが分かった。しかも「頑魯」や「具縛造悪の人」などの「下品位」の衆生を「凡夫」と表現していないことも判明した。これは少々驚きで

あった。これらの「凡夫」の使用例を幾つかに分類して順次論じていきたい。

二、『往生要集』に見る「凡夫」の使用例

花山信勝氏の研究によれば『往生要集』には九五二文もの引用例が認められるとする。[7] このように、『往生要集』の大部分は経論疏の引用で占められている。よって源信自身の筆になる論述箇所は少ない。「凡夫」の用語も『往生要集』には三十三例確認できるが、その多くは引用文の中に見られる。しかし源信自身も「凡夫」の語を使用して自説を展開している箇所も見られるので、それを軸とし、併せて引用文を考察してみたい。

(1) 劣機としての「凡夫」

①如来との対比において

まず、如来においてもなお困難な事であるから、凡夫にとっては当然ながらなし得ないであろう、との使用例である。大文第九　往生諸行の第二總結諸業に

> 佛藏經迦葉佛記云。釋迦牟尼佛多受供養故。法當疾滅 云云
> 如來尚爾。何況凡夫。大象出窓。遂爲一尾所礙。行人出家。遂爲名利所縛。則知。出離最後之怨莫大名利者也。
> ……（割り注で、可見佛藏經知是非也）。　（聖全一・八八八）

仏蔵経に、迦葉仏の記して云く「釈迦牟尼仏は多く供養を受くるが故に、法は当に疾く滅すべし」と云々。如来にしてなほしかり。いかにいはんや凡夫をや。大象の窓を出づるに、遂に一尾の爲に碍げられ、行人の家を出づるに、遂に名利の爲に縛るると。則ち知んぬ、出離の最後の怨は、名利より大なるものな

きことを。……（仏藏経を見て是非を知るべきなり）

②菩薩との対比において

大文第二欣求浄土　第八見佛聞法楽に

第八見佛聞法樂者。今此娑婆世界。見佛聞法甚難。師子吼菩薩言。我等無數百千劫。修四無量三解脱。今見大聖牟尼尊。猶如盲龜値浮木。又儒童捨全身。而始得半偈。常啼割肝府。而遠求般若。菩薩尚爾。何況凡夫。（聖全一・七七〇）

第八に、見仏聞法の楽とは、今この娑婆世界は、仏を見たてまつりて法を聞くこと、甚だ難し。「師子吼菩薩の言く、我等、無数百千劫に　四無量・三解脱を修して　今大聖牟尼尊を見たてまつること　猶し盲亀の浮木に値へるが如し」と。また儒童は全身を捨てて始めて半偈を得、常啼は肝府を割きて遠く般若を求めたり。菩薩すらなほしかり、いかにいはんや凡夫をや。

この娑婆世界での見仏は菩薩ですら難しい。よって凡夫においては尚更であろうという。ところがこれに比して、極楽の衆生は常に阿弥陀仏を見ることが出来るというのが「見仏聞法の樂」である。

以上はいづれも「凡夫」を如来や菩薩との対比において、その境地には到底かなわないという意味で使用している例である。これらは至極当然の内容であるといえよう。

③引用文における同様の二例

（ⅰ）大乗本生心地観経の引文　凡夫の迷執

大文第五助念方法　第四止惡修善の三通治のなかの第二通治

故心地觀經偈云。如是心法本非有。凡夫執迷謂非無。若能觀心體性空。惑障不生便解脱云云

（聖全一・八四〇）[8]

故に心地観経の偈に云く、かくの如き心法は本より有にあらず　凡夫は執迷して無にあらずと謂へり。もし能く心の体性の空なることを観ずれば　惑障生ぜずして便ち解脱すと。云々

これは『心地観経』の偈文であるが、「凡夫」の迷執を説いている。

（ⅱ）大文第十問答料簡・第四尋常念相の第七番問答　華厳経（唐訳）の引用

問。若有相觀亦見佛者。云何華嚴經偈云。凡夫見諸法。但隨於相轉。不了法無相。以是不見佛。有見則爲垢。此則未爲見。遠離於諸見。如是乃見佛。

（聖全一・九〇二）[9]

問ふ。もし有相の観もまた仏を見たてまつるとせば、いかんぞ、華厳経の偈には、

凡夫の諸法を見るは　ただ相に随ひて転じ　法の無相を了らず、これを以て仏を見たてまつらざるなり

見ることあれば則ち垢となる　これ則ちいまだ見るとなさず。諸見を遠離してかくの如くして乃ち仏を見

たてまつる

この第七問答は、前の第六問答の「有相と無相との観は、倶に仏を見たてまつることを得るや」に継続された内容で、有相観で見仏出来るのであるならば華厳経の偈文と相違するであろうとの質問中に使用される「凡夫」である。要するに凡夫は有相に執着を起こして無相を覚っていない。有相観で見仏するとなるとそれは「垢障」であって、総ての執着を遠離してこそ見仏が可能ではないか」という問いである。

ここに説かれる「凡夫」とは「相に随ひて転じ　法の無相を了らず」という執着を持った見方をする者としてであるので前例と同じ内容であるといえる。

ところで、この答えの中にも「凡夫」が説かれる。それは『西方要決』を引用して「大師の説教は義に多門あり。おのおの時機に称ひ、等しくして差異なし」と述べて、次のようにまとめる。

彌陀經等勸念佛名。觀相求生淨土者。但以凡夫障重。法身幽微。法體難緣。且教念佛觀形禮讃略鈔

（聖全一・九〇二）

弥陀経等に、仏の名を念じ、相を観じて、浄土に生ぜんことを求めよと勧むるは、ただ凡夫は障重ければ、法身は幽微にして、法体の縁じ難きを以って、且く仏を念じ、形を観じて、礼讃せよと教へたるなり、と。略抄。

ここでは「凡夫」は「障重きを以て法体を縁じ難い」としながらも「且く仏を念じ、形を観じて、礼讃せよ」と、凡夫に「形を観じる」有相観を勧めている。この使用例は、前例とは少し異なる。「凡夫」は無相の法身を観じることが出来ないが、有相の色身ならば観ずることが出来るとする凡夫観である。これは「煩悩具足の凡夫観」からは、かけ離れた見方のように思われる。三昧境に入って色身を観ずることすら出来ない凡夫観を覆す内容である。この経文を源信が引用したと云うことは、源信自身も同じ思いであったということであろうが、ここでは源信は一切自らの言葉でもって語らない。そこで、他所において源信自身の言葉の中に同様の使用例が無いかを探ってみた。

④「凡夫」に精進を勧める

（i）勤修するに堪えない「凡夫」に、源信が悲願を発すことを求める

大文第四正修念仏　第三作願門における第三問答に、

問。凡夫不堪勤修。何虚發弘願耶。答。設不堪勤修。猶須發悲願。其益無量。如前後明。調達誦六萬藏經。猶不免那落。慈童發一念悲願。忽得生兜率。則知。昇沈差別在心非行。何況誰人一生之中。不一稱南無佛。不一食施衆生。須以此等微少善根。皆應攝入四弘願行。故行願相應。不爲虚妄願。（聖全一・七八六）

問ふ。凡夫は勤修するに堪へず。なんぞ虚しく弘願を発さんや。

答ふ。たとひ勤修するに堪へざらんも、なほすべからく悲願を発すべし。その益の無量なること、前後に明すが如し。調達は六万蔵の経を誦したれどもなほ那落を免れざりき。慈童は一念の悲願を発して、忽ち

兜率に生ずることを得たり。則ち知る、昇沈の差別は心にありて、行にあらざることを。いかにいはんや、誰の人か、一生の中、一たびも南無仏と稱せず、一食をも衆生に施さざるものあらん。すべからく、これらの微少の善根を以てしても、皆応に四弘の願・行に摂入すべし。故に行・願相応して、虚妄の願とはならざるなり、と。

作願門において発菩提心を説く中で菩提心の行相を明かすが、それに「縁事」と「縁理」の四弘願を解説する。その後、九番の問答を行う内の第三番の問答に出る。

ここにおいて源信は「凡夫は、勤修するに堪えず」「弘願を起こすこと困難」と「問い」で述べながらも、その答えに「それでも悲願を発せ」という。なぜならば発願の利益が無量であるからだとする。「昇沈の差別は心にありて、行にあらざることを」として発願の「心」を強調し、僅かな善根も、総て四弘の願と行に摂り入れられるので、決して虚妄の願とはならないと述べる。

そして『優婆塞戒経』の一節を引用した後「割注」で諸経に説く「少の施・戒・聞」を解説した後、自らの言葉で

是故行者隨事用心　乃至一善無空過者。
この故に、行者、事に随ひて心を用ふれば、乃至、一善だも空しく過ぐる者なけん。
（聖全一・七八七）

と結んでいる。行者が修する僅かな善根であっても空しく過ぐるものはない、とは、凡夫の行者に少善根を求めていることになる。

このように「凡夫」に善根を修することを求める内容が他にも見受けられる。

（ii）源信自身の言葉でもって「凡夫」に善根を修することを求める上に続く作願門の第五問答

問。凡夫不堪常途用心。爾時善根爲唐捐耶。

答。若至誠心。心念口言。我從今日乃至一善不爲己身有漏果報。盡爲極樂。盡爲菩提。發此心後。所有諸善。若覺不覺。自然趣向無上菩提。如一穿渠溝。諸水自流入。轉至江河。遂會大海。行者亦爾。一發心後。諸善根水自然流入四弘願渠。轉生極樂遂會菩提薩婆若海。何況時時憶念前願。具如下回向門。（聖全一・七八八）

問ふ。凡夫は常途に心を用ふるに堪へざれば、その時の善根は唐捐なりとせんや。

答ふ。もし至誠心もて、心に念じ口に言はん、「我、今日より、乃至、一善をも己が身の有漏の果報の爲にせず、尽く極楽の爲にし、尽く菩提の爲にせん」と。この心を発して後は、所有のもろもろの善、もしは覺るも覺らざるも、自然に無上菩提に趣向す。一たび渠溝を穿てば、諸水自ら流れ入りて、うたた江河に至り、遂に大海に会するが如し。行者もまたしかり。一たび発心して後は、もろもろの善根の水、自然に四弘願の渠に流れ入りて、うたた極楽に生れ、遂に菩提の薩婆若海に会す。いかにいはんや、時々に、前の願を憶念せんをや。具さには下の廻向門の如し。

「凡夫」は絶えず心を働かせることが出来ないので、もし心を働かせた時の善根は空しいものとなるのか、との問いである。ここでも「凡夫」をして「常塗の用心に堪えず」としながら、その答えでは、一善を修するのも、極楽の為であり、菩提の爲であるという発心の後は、自らの自覚があるなしにかかわらず諸々の善根は、自然に無上菩

提に趣向すると述べる。そこを、発願をもって渠溝を穿つことに喩え、もろもろの善根をもって諸水に見立てて、渠溝に諸水が入ったならば自然と極楽である江河に流れ入って、ついには悟りの海の大海に注がれるようなものだと解説する。ここにおいても源信は凡夫に善根を修することを求めている。

(iii)『安楽集』を引用して「凡夫」に善根を修することを求める

大文第六別時念仏　第二臨終行儀の行事において

綽和尚云。十念相續似若不難。然諸凡夫。心如野馬識劇猨猴。馳騁六塵。何曾停息。各須宜致信心豫自剋念。使積習成性善根堅固也。如佛告大王。人積善行。死無惡念。如樹先傾倒必隨曲也。

（聖全一・八五五）

綽和尚の云く、十念相続することは難からざるに似若たり。しかれども、もろもろの凡夫、心は野馬の如く、識は猨猴よりも劇し、六塵に馳騁して、なんぞ曽て停息せん。おのおの、すべからく宜しく信心を致し、予め自ら剋念し、積習をして性を成じ、善根をして堅固ならしむべし。仏、大王に告げたまへるが如し。「人、善行を積まば、死するとき悪念なし。樹の先の傾き倒るるとき、かならず曲がれるに随ふが如し」と。

臨終行儀において、源信はまず『観念法門』を引用する。そこでは往生の想や迎接の想をなす事を注視する。しかもそれは尋常の時からの積み重ねが必要であることを述べるために『安楽集』（大正四七・一一b）を引用して説くのがこの文である。

そこには、凡夫の心を野馬や猿に喩え、六塵を駆けめぐって停まるものではないと表現して、心を静めての臨終時における十念相続は大変に難しいものであると述べる。だから信心をもって、自らの念に克って、積みかさね習慣となるような性を自己の心中に成じさせねばならないことを強調し、その上において善根を植え付けてこれを堅固なものにせよと教える。それはあたかも木が曲がった方向に倒れて行くようなものであるとの譬喩でもって解説している。

このように道綽禅師は荒れ狂う凡夫の心を「自ら剋念せよ」として、その心に打ち勝つことを奨励する。やはり源信と同じく「凡夫」を叱咤激励する姿をここに見ることが出来る。

（iv）凡夫の行人も、事事に寄せてその心を勧発せよと教える。

大文第五助念方法対治懈怠の第二十文の「欣求教文」の中、第二問答

問。凡夫行人逐物意移。何常得起念佛之心。

答。彼若不能直爾念佛。應寄事事勸發其心。謂遊戲談咲時。願於極樂界寶池寶林中。與天人聖衆。如是得娯樂。若憂苦時。願共諸衆生。離苦生極樂。若對尊徳。當願生極樂如是奉世尊。若見卑賤。當願生極樂。利樂孤獨類。凡毎見人畜。常應作是念　（聖全一・八三二）

問ふ。凡夫の行人は、物を逐うて意移る。なんぞ常に仏を念ずる心を起すことを得ん。

答ふ。彼もし直爾に仏を念ずることあたはずは、応に事事に寄せて、その心を勧発すべし。謂く、遊戯・談笑の時は、極楽界の宝池・宝林の中に於て、天人・聖衆とともに、かくの如く娯楽することを得んと願

へ。もし憂苦の時は、もろもろの衆生と共に、苦を離れて極楽に生れんと願へ。もし尊徳に対せば、当に極楽に生れて、かくの如く世尊に奉へんと願ふべし。もし卑賤を見れば、当に極楽に生れて、孤独の類を利楽せんと願ふべし。およそ人畜を見るごとに、常に応にこの念を作すべし、

第一問答では「如來のかくの如きの種種の功徳を信受し、憶念するに、何の勝れたる利ありや」と問うて、如来の功徳を信受・憶念する利益を論ずる。それを承けた第二問答である。ここでも「凡夫の行人」は「物を逐うて意移る」とその凡夫性を認めている。その上で、直接的に仏を念ずる事が出来ないのであれば、様々な事を縁として勧発すべきであると勧める。それが遊戯・談笑の時であったとしても、憂苦の時、あるいは尊徳に対する時であったとしても、それぞれを縁として心を極楽に運べという。その縁がたとえ衣服や臥具であっても、あるいは行住座臥いかなる時も、また違縁・順縁なども同じ事だという。

「凡夫に勧発する」とは「凡夫を奨励し発起させる」意味であるので凡夫に精進を促すことである。

このように「凡夫」が修行に精進できれば、当然ながらその成果が期待できることになる。それが「見仏」であったり、罪障滅尽であったりするので、次に凡夫における修行の成果を見ていきたい。

⑤「凡夫」には見仏が可能である。よってその功徳も享受出来る

（ⅰ）大文第十問答料簡の第四、尋常念相の第八の問答に

問。凡夫行者雖勤修習。心不純淨。何輒見佛。

答。衆縁合見非唯自力。般若（一本に般舟）經有三縁。如上九十日行所引止觀文。（般舟・般若にも三縁の語なし）

（聖全一・九〇二～九〇三）

問ふ。凡夫の行者は、勤めて修習すといへども心純浄ならず。なんぞ輒く仏を見たてまつらん。

答ふ。衆縁合して見たてまつるなり。ただ自力のみにはあらず。般若経に三縁あり。上の九十日の行に引きし所の止観の文の如し。

尋常の念相を定業・散業・有相業・無相業の四種に割って無相業を最上の三昧とした上で、続いて九番の問答に入る。上述した③―(ii)の『華厳経』の引用はこの第七問答に当たり、それに続いてこの第八問答がある。

この問答でも、上来のように凡夫を「勤めて修習すといへども心純浄ならず」といってその凡夫性を認めながらも「仏を見る」理由を「衆縁、合して見たてまつるなり」と述べ、その衆縁を「自力のみにはあらず」と述べている。

それでは他に如何なる「縁」が合するかといえば、すでに引用した『摩訶止観』の九十日の修行中に説かれているという。要するに『摩訶止観』では大文第六の別時念仏中に常行三昧が説かれていたが、そこには

所言九十日行者。止觀第二云。常行三昧者。先明方法。次明勸修。方法者。身開遮。口説默。意止觀。此法出般舟三昧經。翻爲佛立。佛立三義。一佛威力。二三昧力。三行者本功徳力。能於定中見十方現在佛在其前立。

（聖全一・八五〇）

言ふ所の九十日の行とは、止観の第二に云く「常行三昧とは、まづ方法を明し、次に勸修を明す。方法とは、身の開遮と、口の説黙と、意の止観となり。この法は、般舟三昧経に出でたり。翻じて仏立となす。仏立に三義あり。一には仏の威力、二には三昧力、三には行者の本功徳力なり。能く定中に於て、十方現在の仏、その前にありて立ちたまふを見たてまつる。」

とあった。この中の「仏立に三義あり」が「衆縁」なのであろう。そうすれば、①仏の威力、②三昧力、③行者の本功徳力を指すことになる。これらの三縁が合わさねば、行者は仏の色身を見る事が出来るという。即ち仏が立たれるのを見ることが可能となるのである。ここでは「仏の威力が合する」所に意味があると思えるが、行者自身の三昧力も要求されていることを忘れてはならない。これこそが「凡夫」に課せられた「自力」であるからである。

いずれにせよ、これらの文を勘案すれば、「常行三昧」を修する行者を、源信は「凡夫の行者」と見ているといえるであろう。しかもその凡夫の行者も衆縁が調えば見仏が可能であることを説いているのである。

(ii)「凡夫も相好を観じたならば罪障悉く滅尽す」……『観仏三昧海経』の引文。

第七念仏利益・第一滅罪生善の引用文第五例

又云。諸凡夫及四部弟子。謗方等經作五逆罪。犯四重禁偸僧祇物。婬比丘尼破八戒齋。作諸惡事種種邪見。如是等人。若能至心一日一夜繫念。在前觀佛如來一相好者。諸惡罪障皆悉盡滅。（聖全一・八六四）

また云く。「もろもろの凡夫及び四部の弟子、方等経を謗り、五逆罪を作り、四重禁を犯し、僧祇物を偸み、比丘尼を婬し、八戒齋を破り、もろもろの惡事、種々の邪見を作さんに、かくの如き等の人、もし能く至心に、一日一夜、念を繫け、前に在すがごとく仏如來の一の相好を観ぜば、もろもろの惡も罪障も皆悉く尽滅せん」と。

念仏利益は七項目にて構成されているが、その第一項に滅罪生善がある。ここでは「滅罪」について八つの経文が掲げられてその功徳が説かれる中の第五文に『観仏三昧経』が引用されている。この文中に「諸凡夫」の用語が認められる。

諸の凡夫が、あらゆる惡事や種々の邪見を行ったとしても、一日一夜、如来の一つの相好を至心に観じたならば、作った惡も罪障も総てが尽滅するという功徳が有るというのである。

ここから、惡の限りを尽くした「凡夫」ですら相好を観じる功徳を受けることが可能であると理解できる。

それでは源信は「凡夫」を具体的にどのように見ていたのであろうか。それを追求したい。

⑥「凡夫」とは「菩薩」であり「貧窮の人」であり「新学」である

大文第四正修念仏の第三、作願門の行相における第六の問答には

問。凡夫無力。能捨難捨。或復貧乏。以何方便令心順理。

答。寶積經云。如此布施。若無有力不能學之。不能捨財。是菩薩應如是思惟。我今當勤加精進時時漸漸斷除慳貪恪惜之垢。我當勤加精進時時漸漸學捨財施與。常令我施心增長廣大已上

又因果經偈云。若有貧窮人。無財可布施。見他修施時。而生隨喜心。隨喜之福報與施等無異
十住毘婆娑偈云。我今是新學。善根未成就。心未得自在。願後當相與已上
行者應當如是用心。

（聖全一・七八八）

問ふ。凡夫は力なければ能く捨てんとして捨つること難し。或はまた貧乏なれば、いかなる方便を以てか、心をして理に順はしめんや。

答ふ。宝積経に云く、

かくの如く布施せんに、もし力あることなくして、これを学ぶことあたはず、財を捨つることあたはずは、この菩薩は応にかくの如く思惟すべし、「我、今当に勤めて精進を加へ、時々・漸々に慳貪・悋惜の垢を断除すべし。我、当に勤めて精進を加へ、時々・漸々に財を捨てて施与することを学び、常にわが施心をして増長し、広大ならしむべし」と。〈已上〉

また因果経の偈に云く、

もし貧窮の人ありて　財の布施すべきものなくは　他の施を修するを見る時しかも随喜の心を生ぜよ
随喜の福報は　施と等しくして異なることなし、と。

十住毘婆沙の偈に云く、

我、今これ新学なり　善根いまだ成就せず　心いまだ自在を得ず　願はくは後に当に相与ふべし、と。
〈已上〉

行者、応にかくの如く心を用ふべし

この問答は④―(ii)に続く第六の問答である。しかもこれらは第四問答からの継続上にある一連の「用心」に関する問答である。ところで上の問答は第五の問答と同じように「凡夫は力なく。布施をしようと思っても出来ず、その上、極貧である。」と一般的な凡夫観をまず披露する。その上でこのような凡夫が「どのような方便を以て、心を道理に適うようにすればいいのか」として「問い」を発する。

この答えに源信は三経文を連ねて引用する。それが『宝積経』[10]と『因果経』[11]と『十住毘婆娑論』[12]である。

まず『宝積経』では、「勤めて精進を加へ、財を布施することを学び、布施心を増長させる」との文を引いて、凡夫に布施の心を持つように教える。

続く『因果経』では、布施する財がなければ、他人の布施する姿を見て「随喜の心を生ぜよ」という。

そして最後の『十住毘婆娑論』では「今の自分は修行を始めたばかりで、善根も植えることが出来ず、心も自由でないので、願わくば、もっと修行が進んだ後になってから布施をさせて戴きたい」との経文を掲げる。

以上これらを引用し終わった後で、源信は「行者よ、このように心を用いるのですよ」と結ぶ。要するに「布施」の用心をここで強調するのであるが、この問答の中に源信の「凡夫観」が見て取れるように思う。それは、源信の「問い」において「凡夫」が主語となっている。「凡夫」を如何に道理に適わせるかを問うている。

その答えに三経文を掲げるが、そのそれぞれの経文に主語が使われている。

『宝積経』では「菩薩」であり、『因果経』では「貧窮人」であり、『十住毘婆娑論』では「新学」である。そして最後の源信のまとめの文には「行者」とある。

このように考えると源信は「凡夫」を、経典の中から「菩薩」と呼び「貧窮人」と云い「新学」と称する語でもって解説し、みずからそれらを「行者」と呼んでいたことが分かるであろう。上来たびたび出てきた「凡夫の行者」という表現もこれらの中からの呼称であったと考えられる。

ここでは特に「凡夫」を「菩薩」と「新学」でもって表現していることに注意したい。

そこでまず想起するのが第四観察門の冒頭の文である。

第四觀察門者。初心觀行不堪深奥。如十住毘婆娑云。新發意菩薩。先念佛色相　又諸經中。爲初心人多説相好功徳。是故今當修色相觀。

（聖全一・七九八）

第四に、観察門とは、初心の観行は深奥に堪へず。十住毘婆沙に云ふが如し。新発意の菩薩はまづ仏の色相を念ぜよ、と。また諸経の中に、初心の人の為には、多く相好の功徳を説けり。この故に、今当に色相観を修すべし。

まず源信は「初心の観行は」といって「初心者」すなわち「新学」の観行を示そうとする。そして引用する『十住毘婆娑論』では「新発意の菩薩」を掲げる。これは「新学の菩薩」をいうのであろう。そして「諸経中」に「初心の人の為に多く相好の功徳を説く」ともいう。この「初心の人」も「新学」を意味する。いずれも源信からすれば「凡夫」である。いわば「凡夫」に色相観を修行させるのが「観察門」の中の別相観であると見ることが出来る。

それでは次に総相観や法身観を見ておきたい。これらの観を修するのも「凡夫」であろうか。

それには先に源信が引用した上述の『十住毘婆沙論』の原文を見ておく必要がある。ただ「新発意菩薩。先念仏色相云云」と全同の文は見あたらない。内容的に合致する文があるので、たぶん源信が趣意したものであろう。

是故行者先念色身佛。次念法身佛。何以故。新發意菩薩。應以三十二相八十種好念佛。如先説。轉深入得中勢

力。應以法身念佛心轉深入得上勢力。應以實相念佛而不貪著　（大正二六・八六ａ）

是の故に行者、先ず色身の仏を念じ、次に法身の仏を念ず。何を以っても故に。新発意菩薩。応に三十二相八十種好を以て仏を念ず。先に説くところの如し。轉た深く入って中の勢力を得、応に法身を以て仏を念ずべし、心、轉た深く入って上の勢力を得べし。応に實相を以て仏を念じて貪著せず。

行者がまず色身の仏を念じ、その次に法身の仏を念ずるという。それは三十二相八十種好の仏を念じ、その上で転た深く入れば「中」の勢力を得る事が出来るし、その上でまた心が転た深く入れば「上」の勢力を得て、ついには法身の仏を念ずるまでに至るという。要するに行者における浅から深への修行過程を説いていると受け止められる。

これと同じ内容を源信は問答料簡の尋常念相の第三問答において『観仏三昧経』を引用して

又觀佛三昧經云。如來亦有法身十力無畏三昧解脫諸神通事。如此妙處非汝凡夫所覺境界。但當深心起隨喜想。起是想已。當復繫念念佛功德。故知。初學之輩觀彼色身。後學之徒念法身也。故言如是次第得空三昧。當須善會經意勿生毀讃之心。妙知。大聖巧逗根機者已上　（聖全一・九〇一～九〇二）

また観仏三昧経に云く、「如来にまた法身・十力・無畏・三昧解脱のもろもろの神通の事あり。かくの如き妙処は、汝凡夫の覚する所の境界にあらず。ただ当に深き心に随喜の想を起すべし。この想を起し已りて、当にまた念を繋けて仏の功徳を念ずべし」と。故に知んぬ、初学の輩はかの色身を観じ、後学の徒は法身を念ずるなりと。故に、「かくの如くして次第に空三昧を得ん」と言へり。当にすべからく善く経

の意を会して、毀讃の心を生ずることなかれ。妙に知る、大聖は巧みに根機に逗じたまふものなることを。已上

と述べている。ここでは源信は「故に知んぬ」として「初学の輩はかの色身を観じ、後学の徒は法身を念ずるなりと」とある。

このように行者を「新発意の菩薩」あるいは「初学の輩」として「凡夫」と見るならば、「凡夫」は仏の色身を観ずるだけでなく、段々と深く入って仏の法身をも観じることが出来ると云うことになる。それでは源信は何処の段階まで修行できる者を「凡夫」と呼んでいるのであろうか。次にそれを探ってみたい。

⑦　凡夫も真身を観ずることが出来る

大文第四正修念仏の第四観察門、その第三雑略観における第一問答に

問。彼佛眞身非是凡夫心力所及。但應觀像。何觀大身。

問ふ。かの仏の眞身は、これ凡夫の心力の及ぶ所にあらず。ただ応に像を観ずべし。なんぞ大身を観ぜんや。（聖全一・八〇九）

との「問い」がある。これは雑略観を説き終わった後に展開される七番の問答中の、第一の「問い」である。ここには、阿弥陀如来の真身は到底凡夫の心力の及ぶものではないので、まずは色身を観ずべきであると述べる。とこ

ろがそれにもかかわらず、なぜ真身を観じなければならないのか、と反問する。その答えに

答。観經云。無量壽佛身量無邊。非是凡夫心力所及。然彼如來宿願力故。有憶想者必得成就。但想佛像得無量福況復觀佛具足身相已上　明知。初心亦隨樂欲得觀眞身。　（聖全一・八〇九～八一〇）

答ふ、観経に云く、無量壽仏は身量無辺にして、これ凡夫の心力の及ぶ所にあらず。しかるに、かの如来の宿願力の故に、憶想することある者は必ず成就することを得しむ。ただし仏の像を想ふすら無量の福を得。いはんやまた仏の具足せる身相を観ぜんをや、と。已上。明かに知る、初心もまた楽欲に随って、眞身を観ずることを得といふことを。

とある。ここで『観無量寿経』[13]を引用して阿弥陀仏の身量は無量であるから凡夫の心力の及ぶところでないとしながらも、阿弥陀如来の宿願力によって真身観を必ず成就出来るというのである。

しかも源信はこれを引用した後に「明かに知る」として、自らの言葉を付加する。「初心もその願いに従って、真身を観ずることが出来るということを」と。

ここで二つの点に注目したい。第一は初心の行者であっても阿弥陀如来の宿願力によれば真身観を成ずる事が出来る点である。真身観とは観察門で云うならば総相観に相当するであろう。色身観は別相観であるから、別相観の方が初心の凡夫には修しやすいことが分かるが、それだけではなく総相観も初心者には可能であることをこの経文から知ることが出来る。

第二点は源信の問いと答えを見比べてみると、問いでは「凡夫」の語を使用しているにもかかわらず、答えでは「初心のもの」としている。要するに、ここの「凡夫」も「初心の行者」を意味していることが分かるし、真身観を修する事が出来るのも凡夫ということになる。

それでは「法身を観ずる者」はどうであろうか。

大文第五助念方法における第二、修行相貌の第三、對治懈怠には二十を列挙するがその中の第十八に「観仏法身」がある。そこには

十八。觀佛法身。如文殊師利菩薩言。我觀如來。即眞如相。無動無作。無所分別。無異分別。非即方處。非離方處。非有非無。非常非斷。非即三世。非離三世。無生無滅。無去無來。無染不染。無二不二。心言路絶。若以此等眞如之相觀於如來。名眞見佛。亦名禮敬親近如來。實於有情能爲利樂。大般若。

（聖全一・八二九～八三〇）

十八には、観仏法身なり。文殊師利菩薩の言ふが如し。「我、如来を観たてまつるに、即ち真如の相なり。動くことなく作すことなし。分別する所なく、分別に異なることなし。方処に即くにあらず、方処を離るるにあらず。有にあらず無にあらず、常にあらず断にあらず三世に即くにあらず、三世を離るるにあらず。生なく滅なく、去なく来なく、染・不染もなく、二・不二もなし。心言の路絶えたり。もしこれ等の真如の相を以て如来を観ずるを、真に仏を見たてまつると名づけ、また如来を礼敬し、親近したまつると名づく。実に有情を能く利楽せんが為なり」と。大般若。

とあり、『大般若経』における「文殊菩薩」の法身観を出している。また続いて『占察經』下巻を引用し「地蔵菩薩の言く」として同じく法身を観ずる法を出している。

これらからすれば、さすがに法身観は「凡夫」の及ぶところではなく文殊・地蔵等の高位の菩薩方を指す観法で有ることがわかる。これらの菩薩方こそが『観仏三昧経』に説く「後学の徒」と云えるのであろう。

このように、源信の使用する「凡夫」の語を考察すると「初学の行者」「新学」「新発意の菩薩」などの「修行の初心の行者」としてのイメージが強いことが理解出来る。

それでは次に、序文に見られる「余がごとき頑魯の者」という「頑魯」と、「凡夫」との関連性は如何であろうか、それを結論的に追求したい。

三、結論　「下品の人」は「具縛造悪の人」＝「われ等が分」

大文第十問答料簡の第二、往生階位における第五問答に「九品の階位」に関する問答がある。ここでは、「異解不同なり」として五師の異なる解釈を紹介する

問。九品階位異解不同。如遠法師云。上上生四五六地。上中生初二三地。上下生地前卅心也。力法師云。上上行向。上中十解。上下十信。基師云。上上十廻向。上中解行。上下十信。有云。上上十住初心。上中十信後心。上下十信初位。有云。上上十信及以前能發三心能修三行者也。上中上下唯取十信以前發菩提心修善凡夫。起行淺深以分三品也。所以諸師所判不同者。以無生忍位不同故。

（聖全一・八九六）

問ふ。九品の階位、異解不同なり。

遠法師の云うが如きは「上上の生は四・五・六地、上中の生は初・二・三地、上下の生は地前の三十心なり」と云ひ、

力法師は、「上上は行・向、上中は十解、上下は十信」と云ひ、

基師は、「上上は十廻向、上中は解・行、上下は十信」と云ひ、

あるは云わく、「上上は十住の初心、上中は十信の後心、上下は十信の初位」なりと。あるは云わく、「上上は十信及び以前の、能く三心を発して、能く三行を修する者なり。上中と上下とは、ただ十信以前の、菩提心を発して、善を修する凡夫を取る。起行の淺深により、以て三品を分かつなり」と。

諸師の所判の不同なる所以は、無生忍の位の不同なるを以ての故なり。

ここに諸師の九品の階位を位地に配当する解釈を紹介している。最初に「上品」について慧遠師・力師・窺基師・ある師二名の、計五師の説を出している。

慧遠師の一例を紹介すれば、上品上生の者は「四地から六地」に該当する人を、そして上品中生の者は「初地から三地」に該当する人を、また上品下生の者は「十地以前の三十心」に居る人であるとしている。即ち上品中生以上は初地より高位の者を配当していることが分かる。しかし他師はこのような高位に配していない。

最後に掲げた一師の見解によると「上品位」は、十信位以前の行者であって、「上生者」は三心を発して三行を修す者を、そして「中・下生者」には、菩提心を発して、善を修する凡夫を配当するという。ここに上品の者にも諸師によってかなりの解釈上の相違があることがわかる。

続いて「上品」同様に「中品の三生」に関して諸師の解釈を示した後、「下品の三生」を解説する段になっては、諸師の解を示すどころか、ただ

下品三生無別階位。但是具縛造惡人也。（問）[14]明往生人其位有限。寧知猶是我等分耶。（聖全一・八九六）

下品の三生には別の階位なし。ただこれ具縛造惡の人なり。（問う）明らけし、往生の人はその位に限ありということを。いづくんぞ、なほこれわれ等が分なりといふことを知らんや。

とのみ簡略に記して、「下品三生」の解説を終えて質問に入っている。これはどうしたことであろうか。上・中両品の解説に比べて、このあまりにも簡潔な論述に戸惑いさえ覚える箇所である。源信は自らの言葉でもって「下品位」を「別の階位なし」と判じ、ただこれ「具縛造惡の人」なりと述べるに留まっている。

そして「どうしてこの下品位が私たちの分であるということを知り得ることが出来ようか」との「問い」を発する。この「問い」の内容からしても源信の「下品位」重視の姿勢が見られるが、それとは裏腹にその解説は不親切といわざるを得ない。

ともあれ、その回答を見てみたい。

答。上品之人階位設深。下品三生豈非我等（分）耶。況彼後釋既取十信以前凡夫爲上品三。又觀經善導禪師玄義。以大小乘方便以前凡夫判九品位。不許諸師所判深高。又經論多依文判義。今經所説上三品業。何必執爲深位行耶。（聖全一・八九六～八九七）

答ふ。上品の人は階位たとえ深くとも下品の三生は、あに我等（が分）にあらざらんや。いわんや、かの後釋には、既に十信以前の凡夫を取りて上品の三とせるをや。

また観経の善導禅師の玄義には、大小乗の方便以前の凡夫を以て九品の位に判じ、諸師の所判の深高なるを許さず。また経・論は、多くは文に依りて義を判ず。今、経に説く所の上三品の業、なんぞ必ずしも執して深位の行とせんや。

とある。善導大師の『観経疏』の説を取りあげて、それを支持する内容になっている。

たとえ上品位であったとしても七方便位以前の凡夫を指すのであるから、その他の師のように地上位に配するなどは到底認められるものではないという。上品位ですらそうであるからましてや下品位においては言うに及ばないという意であろう。

この答えを導くために「上品の人は、階位たとひ深くとも、下品の三生、あに我等（が分）にあらざらんや」との「問い」が出てきたものと思われる。しかし「下品の三生こそが、私たちそのものである」というこの答えに私は戦慄を覚える。

源信はこの箇所まで非常に教学的に淡々と諸経論を蒐集し要約してきたように思える。ところがここに至って思わず自らの内省を込めた私情が吐露されたのである。

しかし、よくよく考えてみれば序文に「余がごとき頑魯の者」という自己内省の語が使用されていた。その語とこの箇所とが源信が示した心情のわずかな表明箇所ではないかと思われる。

そうすれば「下品位」における源信のこだわりには特に深いものを感ずる。今まで述べてきた「凡夫」の観念とは異なる「下品位」に関する源信の見方がここにあるのではないか。

筆者があえてここで、注目したいことがある。それは源信自らが「余がごとき頑魯の者」と呼び、また「下品の三生」を「我が分」といい、自身を「具縛造悪の人」と称しているが、これら「下品位」に居る自らを「凡夫」の

語でもって表現する箇所が見あたらないことである。『往生要集』において源信の使用した「凡夫」の用語を検討して来てやっとそれに気づいた。

最初に見たように多くの学者は今日まで様々に「源信は凡夫の立場に立って……」と論じてきたが、源信は自らを「凡夫」であるとは『往生要集』の何処にも語っていないのである。どうも、私たちが勝手に「頑魯の者」を「煩悩具足の凡夫」と思い込み、「具縛造悪の人」を「造悪の凡夫」と早合点していたのではないか。

右の文からして源信は明確に「上品の人」や「中品の人」と区別して「下品の人」の語を使用している。上・中品に関しては「凡夫」でもって説明し、しかもそれに関連する経論疏を引用しているが、それに続く「下品の人」に関してはそれらの経論疏を一切引用していない。

特に善導の『観経疏』に注目したい。「下品の三生」に関する最も的確な内容がそこに記載されているにも係わらず源信は引用を控えている。その『観経疏』には「下品の三生」を次のように解説する。

> 又看此觀經定善及三輩上下文意。總是佛去世後五濁凡夫。但以遇縁有異。致令九品差別。何者。上品三人是遇大凡夫。中品三人是遇小凡夫。下品三人是遇惡凡夫。以惡業故。臨終藉善。乘佛願力。乃得往生。到彼華開方始發心。何得言是始學大乘人也。若作此見。自失誤他。爲害茲甚。今以一一出文顯證。欲使今時善惡凡夫同沾九品。生信無疑。乘佛願力悉得生也　（大正三七・二四九・中）

またこの『観経』の定善および三輩上下の文の意を看るに、総じてこれ仏、世を去りたまひて後の五濁の凡夫なり。ただし縁に遇ふに異なることあるをもつて、九品をして差別せしむることを致す。なんとなれば、上品の三人はこれ大に遇へる凡夫、中品の三人はこれ小に遇へる凡夫、下品の三人はこれ悪に遇へる

凡夫なり。悪業をもつてのゆゑなり。終りに臨みて善によりて、仏の願力に乗じてすなはち往生を得。かしこに到りて華開けてまさにはじめて発心す。なんぞこれ始学大乗の人といふことを得んや。もしこの見をなさば、みづから失し他を誤りて害をなすことこれはなはだし。いまもつて一々に文を出し頭証して、いまの時の善悪の凡夫をして同じく九品に沾はしめんと欲す。信を生じて疑なければ、仏の願力に乗じてことごとく生ずることを得。

ここでは上・中・下三品の解説が詳細である。しかも三品それぞれに「凡夫」の語でもって説明を加えている。上品三人は「遇大凡夫」、中品三人は「遇小凡夫」、そして「下品の三人はこれ悪に遇へる凡夫なり。悪業をもつてのゆゑなり」としての「遇悪凡夫」である。源信のいう「具縛造悪の人」そのものであるといえよう。そうすれば「下品三生」を「凡夫」の語に配するに最も適した出拠であるといって良い。ところが源信は「観経の善導禅師の玄義には、大小乗の方便以前の凡夫を以て九品の位に判じ、諸師の所判の深高なるを許さず」とのみ語ってこれを引用せず、ただ「下品の三生」を「別の階位なし。ただこれ具縛造悪の人なり」として「凡夫」の語でもって表現しようとはしない。ここに源信における特別の意図が隠されているのではないかと想像せざるを得ない。

もし意図ありとするならば、源信には「下品の三生」を「凡夫」以下と見なしていたことになりはしないだろうか。

『観無量寿経』の経文には「下品下生」を解説して

下品下生者。或有衆生作不善業。五逆十悪具諸不善。如此愚人。以悪業故應堕悪道。（大正一二・三四六a）

下品下生とは、或は衆生ありて、不善業を作り、五逆・十悪、もろもろの不善を具せん。かくの如き愚人、

惡業を以ての故に、応に惡道に堕すべし。

とある。源信は大文第九往生諸業の明諸経文の中（聖全二・八八七）にこれを引いている。『観経』では下品下生だけでなく、下品三生総てを特に「愚人」と表現して他の上・中両品の人とこれを区別している。この「愚人」の語は「五逆・十惡、もろもろの不善を具す」意味を込めた語であるからまさに「具縛造惡の人」そのものであるといえよう。

源信は他経論に見ることの少ない「頑魯」の語を用いて「余がごとき頑魯の者」と称して自身に振り当て、これを自己内省の語として使用した。この自己を凝視した時、そのまま「下品三生の人」こそが自分自身であったと見たのであろう。ここを「具縛造惡の人」をもって「我等が分」と称した所以であると思われる。

すでに見たように多くの経論疏によると「凡夫」の語は初心の行者としてのイメージが強い。この「凡夫」を『往生要集』の序文にある

利智精進之人未爲難。如予頑魯之者豈敢矣　（聖全一・七二九）

利智精進の人は、いまだ難しと爲さざらんも、予が如き頑魯の者、あに敢へてせんや。

の文に配すれば「利智精進の人」こそ「凡夫」と呼ぶに相応しい行者と云えないだろうか。それに比べ源信自身を見つめたとき、どうしても修行者としての「凡夫」の自覚に立てなかったのであろう。ここを「予が如き頑魯の者」と表明したのではあるまいか。よって「下品位」そのものに自己を配当したとき、「凡夫」以下の「頑魯の者」

であり「具縛造悪の人」であるとの自覚から「下品位」をもって「凡夫」と呼ぶことが出来なかったものと思考される。

註

(1) 印度学仏教学研究27の2福原隆善氏「源信の凡夫観」
(2) 印度学仏教学研究22の2浅井成海氏「『往生要集』における菩提心」
(3) 同上浅井成海氏論文
(4) この浅井説に対しては武覚超氏から天台学の立場から疑義が提示されている（往生要集研究「天台から見た『往生要集』―菩提心説を中心として―」）
(5) 近年では梯信暁氏からも問題の指摘がなされている（奈良・平安期浄土教展開論・第三章源信『往生要集』の諸問題。）
(6) 普賢晃寿著『日本浄土教思想史研究』一四九頁に浅井説と同内容が論述されている。
(7) 原本校注漢和対照『往生要集』註記三四頁
(8) 原文は（大正三・三二八ａ）にある
(9) 原文は（大正十・八一ｃ）にある
(10) 大正一一・五二九ｂの文
(11) 大正三・六五一ｃ～六五二ａの文
(12) 大正二六・五九ｃの文
(13) 大正一二・三四四ｂの文
(14) この「問」の一字他本になし。この本文は「問い」の中の文であるので、ここに「問い」の一字を加えて解釈すれば意味が通らない。よって前項からの継続の文として解釈した。

キーワード　浄土教、源信、下品