

凡夫考

袴谷憲昭

これは、分かっているから書き始められるのではない。これまでの拙稿のほとんどがそうであるように、本稿もまた分からないからこそ書き始められる。むしろ、知らないことが多いという点では、これまでの最右翼とさえ言った方がよいのかもしれない。そもそも、我々仏教徒も、近代になって「人權(human right)」というような語を当然のことのように用いているが、それは自明の用語のように使われてもよいものなのであろうか、という思いが、私の漠然たる不明の底に横たわっているのである。

人間に自明の権利として賦与されている「人權」の根拠を今は問うまい。あまりにも巨大な問題になってしまつからであるが、それを不問に付すことが当面許されるとして、「人權」を云々するためには、まずそれを行使する「個人(individual)」についての考えが問われなければならない。では、仏教に「個人」に相当する概念が果してあるのであろう

か。そんな気持から、試みに、モニエル・ウィリアムズの *English-Sanskrit Dictionary* を引いてみることにしよう。この辞書の実名詞を示す“individual”と“individuality”との項目によれば、これに相当するサンスクリット語は *ekajana, prthaktva, pāṛhakyā, prthagātmika, ekatā, akhya* などである。しかし、これらが仏典で用いられることはあまりないと思われるので、これらに相当する仏典の用語を、これらの関連から推測すれば、だれの念頭にも無理なく *prthagjana* という語が思い浮ぶであろう。しかるに、なぜモニエル・ウィリアムズがこの語を採用しなかったのかは明瞭に私に分からないが、念のため、*A Sanskrit-English Dictionary* の“*prthagjana*”の項目を確認してみると、その理由も若干は推測可能なような気がする。左に、その推測に必要な箇所を抜き書いてみよう。

a man of lower caste or character or profession, Mn.; ... an

ordinary professing Buddhist. MWB. 132
 要するに、モニエル・ウイリアムズは *Mamasmṛti* などの
 インドウの典籍によつて、この語が、低いカーストのもの
 や低い職業のものしか指さないと見做したために、いかなる
 「個人」をも含意する用語としては採用できない、と彼は判断
 したと考へられ、そのような彼の判断が仏教の場合において
 もほぼ同様に適用されていたであらうことは、右引用の指示
 によつて、MWB. 132 となつた Monier-Williams, *Buddhism*,
 p. 132 を見れば、ほぼ確認する事ができる。その上で、
prthagjana が、仏教文献における所謂の四向四果としての
ārya (ārya' 聖人) と区別せられ、"an ordinary professing
 Buddhist (一般の在家仏教徒)" の意味で用いられてゐるから
 である。そして、仏教文献で用ゐられる *ārya* に対する
prthagjana の語が、インドウ文献におけるような低いカースト
 や低い職業のものを指すことは決してありえないが、
prthagjana が多くの場合 *ārya* に対峙して用ゐられてゐるこ
 とは、哲學的なアビタルス文献においては、むしろ一層明白なこ
 とであり、他の仏教文献でも前者が後者をも含んで広く「個
 人」一般として用ゐられることはほとんどないと思へられる
 ので、両語には、身分や職業上の差別ではないにせよ、仏教
 文献においても、なんらかの意味での高低が意識されていた
 と認めなければならぬのである。

prthagjana に対応するパーリ語は *puthujjāna* であるが、こ
 して、この語はパーリ聖典の経藏中の初めの四ニカヤでは
 必ずしも多くはないからである。しかるに、その最初のニ
 カヤである *Dīgha Nikāya* の *Brahmajāla-sutta* では、それ
 らの中でもほぼ初出と見做してもよいような用例が認められ
 るが、この語は、その経中の *puthujjāna* に対する「ソッタナー
 サ」の註釈の一部を示してゐるからにすぎない。

Yeva puthujjāno ti. Ettha

Duve puthujjānā vuttā Buddhen' ādicea-bandhunā,

Andho puthujjāno eko kalyāṇ' eko puthujjāno ti.

*Tattha yassa khandha-dhātu-āyatanaḍḍisu uggaḥa-
 paripecchā-savāna-dhāraṇa-paccavekkhanāni n'atthi,
 ayaṃ andha-puthujjāno. Yassa tāni atthi, so kalyāṇa-
 puthujjāno. (中略) So hi puthūnaṃ nāmappakāra-kānaṃ
 kilesādinnaṃ janānādhī karaṇehi puthujjāno. Yath'āha:
 'Puthu-kīlese janenti puthujjānā, puthu-avīhata-sakkāya-
 dīghnikā ti puthujjānā, puthu-Sattharānaṃ mukhullokakā ti
 puthujjānā, puthu-sabba-gatīhi avuṭṭhitā ti puthujjānā, puthu-
 nānābhisaṅkhāre abhisaṅkharontīti puthujjānā, (中略)
 puthūnaṃ bahūnaṃ gaṇana-paṭham attānaṃ ārya-dhamma-
 parammukhānaṃ nīca-dhamma-sammācārāṇaṃ janānaṃ
 antogadharta ti puthujjānā, puthu vā ayaṃ visuṃ yeva*

samkham̐ gato visamsatīho sīla-sutādi-guṇa-yuttehi
ariyehi janehīti pi puthujāno' ti.

「それら(すなわち) puthujāna (凡夫)が」と(經中で)いわれていること(すなわち) puthujāna (類がある)」

puthujāna は二なりて、太陽の親族たる仏は語りき。

一は意味なる puthujāna なり。他は正善なる puthujāna なり。そ(すなわち) puthujāna (五)蘊(十八)界(十二)処などに關して、學習や質問や聽聞や記憶や觀察がなければ、その人は、意味なる puthujāna である。(逆) puthujāna (中略) 実(すなわち) 彼は、個々の様々な種類の煩惱などの生起などの原因によつてゐるから、puthujāna (個々に生起するもの) である。あたかも、以下のよ(すなわち) 言(は)わ(れ)て(い)る(よ)う(な)こと(である)である。個々の煩惱中に生(ま)し(め)る(か)ら、puthujāna である。有身見が個々に破せられていないものであるから、puthujāna である。個々の教主たちに追從してゐるから、puthujāna である。個々の一切趣より立ち上つていないものであるから、puthujāna である。個々の様々な言(ひ)において言(は)む(か)ら、puthujāna である。(中略) 個々の (puthū) 多様な数えうる範圍を超えた、聖法に顔を背(か)け、賤法を行(な)す(人) (jana) たちに屬(あ)つ(て)い(る)性質のもの(たち)だから、puthujāna である。あるいは、この人は、個々に全く別々に、習慣(や) (多)聞(など)の徳を備(そ)えた聖なる人(たち)から離(は)れてしま(っ)たもの(と)呼(ば)れてゐるから、puthujāna

凡夫 考(袴合)

である) 云々。

右引のフッタコーサの註釈中、前半の説明によれば、puthujāna には「意味なる (andha)」の(すなわち)「正善なる (kalyāna)」の(すなわち)両側面が含まれてゐる(ので)、puthujāna (puthagana) はより包括的に「個人」全体を含蓄する(ように)にも見做(し)ける(が)、「個々別々に (puthu) 生(ま)れた(人) (jana)」との語釈を踏(た)ま(え)た後半の説明では、「個々の教主たちに追從してゐるから、puthujāna である (puthu-Sattharānam mukhullokekā ti puthujāna)」と述べてゐる(を)例(外)と(し)つ(て)、大抵は ariya (ārya) に対立する māyāsas の側面に屬(あ)つ(て)い(る)「個人」を意味してゐる(のである)。

「北伝」の仏教文献においても、詳細に調べれば、フッタコーサの示す兩種の説明は見出し(ける)のかも(し)れ(な)い(が)、「北伝」の(それ)では、ど(ち)ら(か)と(い)つ(て) ārya と對峙(して)用(い)ら(れ)る(puthagana) の(方)が(圧倒)的に(多)い(よ)う(に)思(わ)れる(。その「北伝」中の漢訳では、puthagana は古(く)は(多)く「凡夫」と訳された(のである)が、玄奘に至(つ)て、その「個々別々に生(ま)れた(人)」との語義が強く意識されて、「異生」と新たに訳された(ことは周知のことである)が、その玄奘訳が旧訳を凌(あ)いで流布(した)とは必ずしも言(え)ない(であ)る(。それを反映(して)、辞書類も(多)く「凡夫」の項(を)中心(に)説明(を)与(え)てゐる(よ)う(である)が、(二)では、その一例(を)『仏教学辞典』⁽⁶⁾によ(つ)て見(て

三五

みよし。

凡夫 梵語^{（梵語）}リタケ・ジャナ^{（リタケ）}prthag-jana の訳。必要託佗那^{（必要託佗那）}と音写し、異生^{（異生）}と直訳する。また娑羅^{（娑羅）}必要託佗那^{（必要託佗那）}（小兒^{（小兒）}凡夫^{（凡夫）}、嬰兒^{（嬰兒）}凡夫^{（凡夫）}、愚異生^{（愚異生）}ともいふ。*聖者^{（聖者）}、聖人^{（聖人）}、聖^{（聖）}）に対して、愚な凡庸な士夫^{（凡庸な士夫）}（人間）の意。異生の語は、種々な見解や*煩惱^{（煩惱）}）によつて種々な*業^{（業）}）を起し、種々な果をうけて種々な世界に生れる者の意。修行の階位の上でいえば*見道^{（見道）}）はじめて、無漏の智が起つて、四諦^{（四諦）}）を見る位^{（位）}）に至る以前が凡夫であつて、俱舍宗^{（俱舍宗）}）では、四善根位^{（四善根位）}）を内凡^{（内凡）}、三賢位^{（三賢位）}）を外凡^{（外凡）}）といひ、*大乘では初地以前を凡夫として、十住・十行・十廻向^{（十廻向）}）を内凡、十信を外凡といふ。内凡・外凡を併せて二凡という。外凡以下は底下^{（底下）}）の凡夫といわれる。また生れたり死んだりして、六道に*輪廻^{（輪廻）}）しつゝある者を六凡という。即ち、地獄の*有情^{（有情）}）乃至天である。凡夫をして凡夫たらしめる性を異生性^{（異生性）}）（凡夫性）という。種子部ではその体は*欲界の*見惑であるとし、有部では*聖道の*非得を指す。經部では別に体を立てず、聖法の*相統の分位差別に於つけ、唯識宗では二十四*不相応行法の一に数えて、分別起の*煩惱障^{（煩惱障）}）、所知障の*種子のはたらきに仮に名を立てたとす。

「凡夫」についての以上の辭書的説明を念頭に置きながら、以下には重要な事項を実際に經典や論典について簡単に確認してみよう。まず、prthagjana（凡夫）とarya（聖

人）との対比的な用例については、『發智論』に基づいた、次のような「俱舍論」の記述を確認するだけで充分であろう。

「凡夫であること（prthagjanatva）とはどのやうな」とか。聖法(arya-dharma)を獲得しないことである。」と『發智論』の論典本文で説かれている。そして、獲得しないこととは、實に非得(aprāpti)のことである。

これによつて、聖法非得のものが凡夫、聖法得のものが聖人と規定されていることになるが、得(prāpti)と非得(aprāpti)とが、凡夫や聖人の概念とも、特にアミタルマでは深く関わつた概念であることは、これ以下の種々の局面で明らかになるであろう。

ところで、『俱舍論』には、「この得と非得との問題に関して、無為法のそれにつき、やはり『發智論』を踏まえながら、凡夫と聖人とを「有情(sattva)」で総称しつゝ、次のように述べている箇所がある。

そして、實にそれゆえに「アミタルマにおいて」「だれが無漏法(anāsrava-dharma)を成就する(samanvāgata)のか。答ふ。全ての有情である。」と説かれているのである。あらゆる束縛(sakala-bandhana)をもちつて「見道の」初剎那(ādi-kṣana)に在るものを除いた全ての聖人(arya)たちと、ある一部の凡夫(prthagjana)たちとは、択滅(pratisamkhyā-nirodha)〔無惑〕を成就する。しがしなむ、盛空(akāśa)〔無惑〕を成就するが

のはだれもない。それゆえに、「(の虚空)の得 (prāpti) はない。

ここに、凡夫と聖人を「有情 (sattva)」と総称してもよいという可能性を読み取る「ことができるが」「無我 (anātma)」を主張する仏教については、ātman の同義語とされる sattva は、pudgala や manuṣya などと同様、ātman の肯定に見紛われないように、慎重に用いられる必要があるのでは、やはり「ある一部の凡夫は折滅を成就することができぬが、しかし、凡夫や聖人にも虚空の成就すなわち得 (prāpti) はない」などのように表現されるのがよいであろう。とはいえ、人間を生き物としての sattva の中に、その種類の類似性即ち「衆同分 (nikāya-sabhāga)」に属して五趣 (pañca-gati) に区別して位置づけるような場合、人間はやはり manuṣya と呼ばれたりする。例えば、『入菩提行論 (Bodhicaryāvatāra)』第九章第一五一頌前半の「しかし、趣は夢に喩えられり。考察されるれば苗蕉に等し。」(svapnōpamās tu gatyō vicāre kadālī-samāh) を註釈する『細疏 (Panjikā)』は、次のように述べている。⁽⁹⁾

おもそゆのちひなものとついであれ夢に喩えられ「夢に」等しじものちあるならばそれらがそのように説かれる。「しかし」といふのは阿泥定 (avadharaṇa) のためである。夢で体験されるようなじつを自性とする趣 (gati) とは、地獄 (naraka) と餓鬼 (preta) と畜生 (tiryaṅc) と人 (manuṣya) と天 (deva) との「衆」同分

凡夫 考(符合)

(nikāya-)sabhāgata) の殊別 (viśeṣa) である。あたかも、夢において、別な所なびに行ったり来たりし、また、苦樂などを感じたりするやうに、勝義の真実 (Paramārtha-tatva) をよく理解していない人にとっては地獄などに關して、それと全く同様であること知るべきである。しかし、真実においてはそうなのではない。これはのちのちであるが、「考察されるれば苗蕉に等し」とある。これは理由句 (hetu-pada) であって、一切法は無自性であると考察され検討されるならば、また、「(五)趣は、苗蕉 (kadālī) に等しいものであり、苗蕉のように核なきもの (mihśra) であるから」といふその理由によつて、という意味なのである。

しかし、「(五)衆同分」の「(五)」は manuṣya としてのままで非仏教的な語が用いられているにせよ、それは、ātman や sattva や pudgala などと同様に、実在するもので決してなく、せいぜい五趣として仮説されているだけのものにすぎず、それを『細疏』は「苗蕉のように核なきもの」と、恐らくは『雜阿含經』の第二六五經のような經典を踏まえながら述べているのだと考えられる。とはいえ、かかる經典の五蘊無我説を信仰して聞き、その意味を正しく思索し続けられないゆえに、我々は「凡夫」であり続けるほかはないのだが、『俱舍論』ではまた、「凡夫」に絡めて、「同じ『雜阿含經』の第六五二經にトリスとされる左のちうな經文の一句が引かれている。ここには、その一句に相當する『雜阿含經』のそ

れと、『俱舍論』所引のサンスクリット經文（及びその和訳）とを並記しておく。⁽⁵⁴⁾

若於此五根一切無者、我說、彼為外道凡夫之數。

yaśvēmāni pañcendriyaṇi sarveṇa sarvaṃ na santi tam abhāṃ

bāhyaṃ pṛthagjana-pakṣāvasthitaṃ vadāmi (ある人にとって

「信などの」五根が、全てについて全てなかったならば、そのよ
な人を私は「仏教、外の凡夫の側にあるもの」と説く)

更に、この經文を踏まえたヴァスバンドウの記述は次のとおりである。

あるいは凡夫は「種類によって断善根ではない」(asamucchina-

kuśala-mūla) 「仏教」内のもの (ābhyaantaraka) と「断善根の

(samucchina-kuśala-mūla) 「仏教」外のもの (bāhyaka) とど

あるが、後者を主題として「經典では彼を」「私は「仏教」外の凡
夫の側の状況にあるものと説く。」「といわれているのである。

この凡夫の二種類の区別の基準は善根の有無にあるが、その善根が先天的で内在的なものだと見做されていない限りは、
当の凡夫が仏教に対する信仰（śradhā、信根、śraddhendriya）
などの善根を起せば仏教徒（ābhyaantaraka）であるという
ことになるわけである。その仏教徒としての凡夫にも様々な
段階があるわけで、「愚かなものとは凡夫のことを」「つ（bāla
iti pṛthagjanasyākhyā）」と説明されたり、「しかし、凡夫は衆
同分を捨てるだけで」「順決択分を」捨てる（pṛthagjanas tu

nikāya-sabhāga-tyāgenāiva tyajati）」と説明されたりして、⁽⁵⁵⁾そ

の段階の高低の差は大きいかもしれないが、「五濁」の末世に
は聖人もなく全ては凡夫であるとして、自ら「罪悪生死凡夫」
であることを「決定深信」すると共に「唯信仏語不顧身命」と

述べたのが唐の善導にほかならない。⁽⁵⁶⁾ 私には、「この善導のよ
うな人こそ、信根を起した「仏教」内の凡夫（ābhyaantaraka-

pṛthagjana）に相応しい人なのではないかと思われてくるので
ある。そして、「唯信仏語不顧身命」として「仏語（buddha-vacana、

「⁽⁵⁷⁾仏教」を信じて聞き、「決定深信自身現是罪惡生死凡夫」と
して凡夫であることを自覚していくという人は、「一切智者

（sarva-jña）」である仏の教え（buddha-vacana）に従って、「我
（ātman、自己、靈魂）」が存在しないことを信仰していくこと

なのではないだろうか。その「仏教（buddha-vacana）」の一
例を、ヴァスバンドウが『俱舍論』中に引く經典の一文によっ

て見てみることにしたい。⁽⁵⁸⁾

ātmā ātmné ti bhikṣavo bālo 'śrutavān pṛthagjanaḥ prajāpatim

anupatito na tv atrātmā vā ātmīyaṃ vā (比丘たちよ、我があ

る、我があるよ、愚かだ「き」聞なされる凡夫は、仮説に従って
落ち込んでいるが、しかし、「」に、「我もしくは我所は存在しな

いのである。)

「このように、「我がある」と思いながらも、「仏教」即ち「仏
の教え」を信するがゆえに、仏を信じて、「我はないのだ」と

断えず考えを改めていくのが凡夫の仏教徒である。しかし、それを取り巻いている仏教徒ならざるものにとつては、しかもそれが取り分けインドであるならば、ほとんどの場合、ātman は勿論、その同義語としての sattva も jīva も jantu も poṣa も pudgala も manuṣya も mānava も kartiḥ も kāraaka も janaka も saṃjanaka も utthāpaka も samutthāpaka も vedaka も実在すると思われていると考えなければならぬ。従つて、仏と凡夫との間ではない、凡夫と凡夫との間では、実在しないと仏教徒には信じられているこれらの諸語をも主題として仏教徒ではない凡夫と丁寧に議論し合つていかなければならぬのである。⁽²⁰⁾

ところで、そのような凡夫の仏教徒が、かかる局面の中で、聖法を獲得したと判断されれば、アヒダルマにおいては、前述のごとく、聖法の得 (prāpti) によつて聖人の道へ至ると説明されることになる。しかるに、「得」とは、凡夫自身の中には聖人と結合されるべき根拠がなにもも想定しえないがゆゑに、外在的な法として発案されたものと考えられるが、しかし、「無我」であるにもかかわらず、その凡夫の「相続 (saṃtāna, saṃtati)」中に聖人となる根拠がなければならぬと考える人は、そのようなむしる奇妙な「得」という法の実在を否定するようになる。アヒダルマの学者であつたヴァスバンドウは、実修行派の考え方に傾斜すると共に、かかる思

想傾向を強めていった人であるが、その実修行派の集大成ともいふべき『成唯識論』においては、アヒダルマにおいて「得」及びその対概念である「非得」の経証と見做されていたものも、その経証たりえないことになるのである。左にその一例を示す。⁽²¹⁾

如説、「如是補特伽羅、成就善壽、聖者、成就十無學法」又説「異生、不成就聖法、諸阿羅漢、不成就煩惱、成不成言、顯得非得、經不説此異色心等有実体用、為証不成。

右引は、二つの経文とも「得」と「非得」の法の実在を示す経証たりえないと述べているだけであるが、その少し先では、善悪は現在の種子に求められなければならないと暗にアアラヤ識の実在を前提としたような『成唯識論』側からの主張が示されているのである。⁽²²⁾

それゆゑ、実修行派の見解は、凡夫であること (prthagjanatva) (即ち新訳の「異生性」) に関しても、アヒダルマのそれとは違つたものになる。その点を『瑜伽師地論』撰決択分」中の「異生性」(so so'i s'kye bo nyid, prthagjanatva、凡夫性) の定義についてみれば次のとおりである。以下に、玄奘訳とチベット訳 (及びその和訳) との順で示す。⁽²³⁾

復次、云何異生性。謂、三界見所断法種子、唯未永盡量、名異生性。此復、略有四種。一、無般涅槃法種性所攝。二、声聞種性之所隨逐。三、獨覺種性之所隨逐。四、如来種性之所隨逐。

de la so so'i skye bo nyid gang zhe na / khamus gsum na spyod
 pa'i mthong bas spang bar bya ba'i chos kyi sa bon manas yang
 dag par ma bcom pa tsaam gang yin pa de ni so so'i skye bo nyid
 ces bya'o // de yang mdor bsdu na mam pa bzhi ste / yongs su
 nya ngan las mi 'da' ba'i chos can gyi rigs kyi bsdu pa dang /
 nyan thos kyi rigs kyi bsdu pa dang / rang sangs rgyas kyi rigs
 dang ldan pa dang / de bzhi gshogs pa'i rigs dang ldan pa'o //
 (チ) 凡夫であることとは、その三界を領
 域とする (tri-dhātṽ-avacara) 見所断 (dar'sana-prahāṭavya) の
 法 (dharma) の種 (bija) を単にまだ破壊していない (asamudghāta)
 だけのものである。それが凡夫であること (prthagjanatva)
 といわれる。それは要約すれば、四種類であって、(1) 無般涅槃法
 種性 (aparinirvāṇa-dharmika-gotra) に摸められるもの
 (saṃghīta) (チ) (2) 声聞種性 (śrāvaka-gotra) に摸められるもの
 (チ) (3) 独覺種性 (pratyeka-buddha-gotra) を摸めるもの (*
 annasakta) (チ) (4) 如来種性 (tathāgata-gotra) を摸めるもの (チ)
 あ) (チ)

これによれば、凡夫とは、見所断の法の種子をまだ破壊し
 ていないために、その内的状態がマイナスになっているもの
 であり、分類的にいえば、凡夫とは、その状態の内在的な要
 因をなす (1) 無般涅槃法種性と (2) 声聞種性と (3) 独覺種性と (4) 如
 来種性とがマイナスの状態になっているものである、と言っ

ことができる。従って、実修行派にとっては、そのマイナス
 の内在的な要因がプラスに転じて変わっていくことが、凡夫
 としての変化であり聖人への転換であるといふことになるの
 で、外在的にダルマの実在を考えるアヒダルマの「チ」
 「得」「非得」のダルマの実在を必要とする「チ」はない。しか
 し、凡夫とはまだ「我なき存在だとするならば、内在的な種
 性 (gotra)」を前提として、実修行派「チ」そうではないがゆ
 えに、外在的な「得」「非得」で説明せざるをえなかったアヒ
 ダルマとは、どちらの凡夫観が仏教的であるといえるであ
 るか。私としては、善導のような方向で、我は存在しない
 といふこと即ち「無我説 (anātma-vāda)」を、「一切智者」た
 る仏を信仰するがゆえに仏だけから聞き、凡夫としての我々
 自らは「無我」ゆえの「罪惡生死凡夫」であることを「決定
 深信」し、凡夫と凡夫の間では、「我」を肯定する人とも、「我」
 及びそれに類する同義語をも主題としながら丁寧な議論を重
 ねていかなければならないといふのであれば、「種性」は勿
 論、「得」や「非得」も想定することなく、より仏教的に生き
 ていけるのではないかと考えている。しかも、かかる「凡夫」
 なら、欧米由来の意味をもった「個人」として用いられても
 よいかもれないと密かに思っている途上である。

註

- (1) Monier Monier-Williams, *English-Sanskrit Dictionary*, 1851, Munshiram Manoharlal Publishers repr., Second ed., New Delhi, 1985, p.382, col. R. 参照。
- (2) Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1899, p. 646, col.1 参照。
- (3) Monier Monier-Williams, *Buddhism, In its Connection with Brahmanism and Hindūism, and in its contrast with Christianity*, New York, 1889, pp.123-146 参照。
- (4) 水野弘元『南伝大蔵経索引』第一部(一九五九年、増補改訂版、ヒタカ、一九七七年)、四六頁、「異生」の項、八二九頁、「凡夫」の項による。これによる限り、経蔵の最初の三つのニカーヤ中で用例のあるものは、*Dīgha-Nikāya* と *Majjhima-Nikāya* のみであるから、経蔵中には元々多い用例ではなかったのかも知れない。*Dīgha-Nikāya* の用例は本文中で取り上げることが、*Majjhima-Nikāya* でその用例を示す二経典、即ち第五八経『アパヤ王子経』と第二四二経『施分別経』とは本稿で触れない。ただし、二経典は、*puṭhujāna* の(凡夫)の用例としても興味深いものがあるので、両経典に関心のある方は、順次に、片山一良訳、*パーリ仏典第一期3*(大蔵出版、一九九九年)、一四七―一五四頁、同6(大蔵出版、二〇〇二年)、二九三―三〇二頁を参照されたい。
- (5) T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter (eds.),

凡夫考(袴谷)

The Sumaṅgala-vilāsinī, Buddhaghosa's Commentary

on the *Dīgha Nikāya*, Part I, p.59. なお、以下の引用中、最初の「中略」の冒頭には“*duvidho*”とあるが、これが私にはよく分からないので省略の中に含めてしまった。*duvidho* ではなく *vividho* ではないかとも思うのであるが、他本等を参照しうる素養のあるものではないことを遺憾に思う。なお、引用前半部については、片山一良訳『長部(ニカーヤ)戒蘊篇』(パーリ仏典第二期1、大蔵出版二〇〇三年)、八七頁の脚註に示されているので参照されたい。

- (6) 多屋頼俊、横超誓日、舟橋一哉編『仏教学辞典』(法蔵館、一九五五年)、四一八頁、「ぼんぶ(凡夫)」の項。これによるのは、小型で廉価のため広く流布している上、教義的にも説明がしっかりしているとの定評があるからであり、私自身もそう思っているゆえである。因みに、本辞書では、「異生」は別に立てられることなく、全てこの項目で説明されている。なお、原のままに従って付した「*Asṭastirastu*」記号はその語が本辞書中で別に項目として立てられて説明されていることを示している。また、より大きな辞書としては、織田得能『仏教大辞典』(新訂重版、大蔵出版、一九五四年、新訂八刷、一九九五年)、五三―五四頁、「イシヤウ異生」、一四五四頁、「バラヒリタキナ婆羅必栗託佐那」、一六四〇頁、「ボンブ凡夫」、望月仏教大辞典、第五巻(世界聖典刊行協会、一九三三年、改定第一刷、一九七四年)、四七〇六頁、「ボンブ凡夫」を参照されたい。
- (7) P. Pradhan(ed.), *Abhidharmakośabhāṣya* of

Vasubandhu, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967, p. 66, 110. この現代語訳としては、櫻部達『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、一九六九年)があるので、その三〇九頁も参照されたい。対応漢訳は、大正蔵、二一九巻、一三三頁中：平川彰編『真諦訳対校阿毘達磨俱舍論』第一巻(山喜房仏書林、一九九八年)、一六五頁である。なお、この箇所との関連で、Pradhan, *op. cit.* p. 63, ll. 3-5: 大正蔵同、二二頁上：平川前掲編書、一五六頁：櫻部前掲書、三〇二頁所引の経文も参照のこと。ただし、櫻部同、三二二頁、註1の指摘することく、本経文の比定は厳密な意味ではまだなされていない。

(8) Pradhan, *op. cit.*, p. 62, 1.22 p. 63, 1.2. 大正蔵、二九巻、二二頁上：平川前掲編書、一五六頁：櫻部前掲書、三〇二頁参照。なお、この直後に示される経文が、直前の前註7の後半で触れたものである。しかるに、これと、恐らくは密接するであろう経文が、『成唯識論』新導本、巻第一、一六頁で、「如是補特伽羅、成就善惡。聖者、成就十無学法。」異生、不成就聖法。諸阿羅漢、不成就煩惱。」として示されている。その詳細は、後註22下の本文中の引用について見られたい。

(9) *ātman* や *puṅgala* の同義語に対する『大毘婆沙論』の見解については、拙書『仏教入門』(大蔵出版、二〇〇四年)、一四八頁参照。また、『俱舍論』『破我品』所引の『人契經』の見解については、同、一四三—一四四頁参照。なお、『ātman』の同義語を列挙する諸文献に関する最近の成果には、齋藤滋

「初期アヒダルマ仏教における『我』の同義語について」『印仏研』五四—二(二〇〇六年三月)がある。また、不十分な点は多々あるにせよ、諸文献が一応整理されていて至便である。

(10) Vidhushekhara Bhattacharya, *Bodhicaryāvatāra*, Bibliotheca Indica, Work Number 280, Issue Number 1580, Calcutta, 1960, p. 224. 金倉國訳『悟りへの道』(サライ叢書)、平楽寺書店、一九五五年)、二〇五頁参照。

(11) P. L. Vaidya, *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramaṇi*, The Mithila Institute, Darbhanga, 1960, Second ed., 1988, p. 281, ll. 5-9; D. ed., No. 3872, La., 281a7-b3.

(12) 『雑阿含經』第二六五經、及び、その並行文献を、実修行派(Yogācāra)の文献形成史の中に辿ろうとしたものとして、拙稿「実修行派の經典背景の一実例」、駒澤大学仏教学部論集、第三七号(二〇〇六年十月刊行予定)があるので参照されたい。なお、*ātman* の同義語を列挙しながら、それらが五種無我説の観点から存在しないことを示そうとした經典で、かつサンسكريットも回収しうる文献として、『頻鞞婆邏王迎仏經』の増広經典たる、チベット訳『ピンビサーラ王迎仏經』の一節が知られるが、その対応サンسكريットとしては、Ernst Waldschmidt, *Das Catuṣparīśatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde*, Teil III, Berlin, 1962, pp. 350-363; Raniero Gnoli(ed.), *The Gilgit Manuscript of*

the Saṅghabhedavastu, Part I, Serie Orientale Roma, Vol. XLIX, 1, Roma, 1977, pp.157-159がある。これらの関連文献については、松澤泰雄「チベット語訳『ビンビサー王迎仏経』について」、宮澤正順博士古稀記念『東洋比較文化論集』(同記念号、二〇〇四年)の五〇七-五二五頁に詳しいので参照されるほか、上記対応箇所和訳は、同、五三一-五二六頁に示されているので参照されたい。

- (13) 大正蔵、二巻、一八三頁中：Pradhan, *op. cit.*, p.42, ll. 23-24. なお、櫻部前掲書、一五一-二五二頁参照。本経の比定については、本庄良文『俱舍論所依阿含全表』(私家版、京都、一九八四年)の一一-一三頁、Chap.2 (10)の欄を参照されたい。

- (14) Pradhan, *op. cit.*, p.42, l. 25-p.43, l.2 : 大正蔵、二九巻、一五頁上：平川前掲編書、一〇四頁：櫻部前掲書、二五二頁。

- (15) 以上の二つの説明中、前者はPradhan, *op. cit.*, p.52, l.4、後者はp.347, l.7にある。前者については、櫻部前掲書、二七四頁、後者については、櫻部建、小谷信千代訳『俱舍論の原典解明 賢聖品』(法蔵館、一九九九年)の一二二頁を、それらの前後と共に参照されたい。

- (16) 『観無量寿仏経疏』、大正蔵、三七巻、二七一頁上-二七二頁下：『浄土真宗聖典』七祖篇(本願寺出版社、一九九二年)の五二八-五二六頁参照。なお、善導の「凡夫」観については、シヨアキン、モンテイロ、二種深信の思想的な意味について、善導における如来蔵思想批判』、同朋大学仏教

凡夫考(袴谷)

文化研究所紀要』第一六号(一九九八年一月)、二六五-二八三頁、池田和貴『観経』註釈者の思想的相違について、浄土観と凡夫観を中心として』、駒澤短期大学仏教論集』第三号(一九九七年十月)、二二九-一四〇頁も参照されたい。

- (17) *buddha-vacana*としての「仏教」、もしくは「仏語」、については、従来の成果を踏まえながら、その成果の一部の正確を正した拙稿『発智論』の「仏教」の定義』、駒澤短期大学仏教論集』第二号(二〇〇六年十月刊行予定)を参照されたい。

- (18) Pradhan, *op. cit.*, p.140, ll.15-16 : P. ed., No.5591, Gu, 152a6-7. なお、山口益、舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』(法蔵館、一九五五年)の二三一-二三二頁も参照のこと。また、引用典拠としての経典については、本庄前掲書(前註¹³)の四〇-四二頁、Chap.3 (52)の欄を参照されたい。そこで、比定されている *Bimbisārasūtra* とは、前註¹²で触れた『ビンビサー王迎仏経』及びその並行文献のことである。

- (19) この“ātma ātma”の箇所は、*ātma atmiyah*と、チベット訳に従って改めた方がよいと思われるが、他のサンスクリット文献の支持を必ずしも得ることができないので、敢えてそのままとした。

- (20) 以上の本文中の記述を、若干異なった観点から言うならば、仏は「一切智者」として我々「凡夫」にとつての最高の基準 (*pramaṇa*) であるがゆえに、その教え *buddha-*

vacanaとしてのātmanは存在しないという「無我説」を仏教徒でありたいと願う者は、開祖による一種の命令として信じて受け容れなければならない。しかし、我々「凡夫」の側には、仏教徒もいればそうでない人も沢山いる。しかもその多くの人はātman(靈魂、自己)があると思っていて、それを種々な呼称で呼んでいる。それゆえ、「凡夫」としての仏教徒は、開祖によって否定されているそれら世間一般で承認されているテーマを探り上げて、異なった意見の人々と丁寧に議論していかなければならない。それゆえ、「仏」によって否定されたことも、「凡夫」同士の議論における主張命題の主語とはなりうるものだとは私は考えている。そしてこれを後代の仏教論理学的な用語を用いて述入るとすれば、「仏」の「凡夫」に対する一種命令的な權威ある「無我説」は「絶対否定(prasajya-pratishedha, med dgag、非定立的否定、動詞否定)」と解釈しなければならないが、「凡夫、同士のātmanをめぐる議論においては、相対否定(paryudāsa, ma yin dgag、定立的否定、名詞否定)」も種種的に認めて論争していく必要があるのではないかと考えるのである。なお、「相対否定」相当のサンスクリットから、今回 pratishedhaを削除した点については、既に、拙稿「新刊補記『駒澤短期大学仏教論集』第一〇号(二〇〇四年十月)」、二六六頁で述べたように、谷貞志博士の御教示によるのであるが、「同じ」その後確認した、梶山雄一博士のこの方面での御成果を記し、合わせて、私の不明を深くお詫びさせて頂くことにしたい。梶山博士のこの方面での御成果は多く、そ

れを絞り込むだけでも浅学非才な私には大変なことであるが、今は Yuichi Kajiyama, "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Bd. XVIII, 1973, pp. 161-175; Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy* (Selected Papers), edited by Katsumi Mimaki et al. under the Auspices of the Felicitation Committee of the Society for Buddhist Studies, Faculty of Letters, Kyoto University, Kyoto, 1989, pp. 155-169 のみを挙げるに止めよう。同上、Selected Papers, p. 161 では Matilal の paryudāsa: 'nominally bound negative' と prasajyapratishedha: 'verbally bound negative' との訳し分けに言及しながら "the discrimination between paryudāsa 'limitation(al) negation' and prasajyapratishedha 'negation (subsequent to tentatively) applying'" とこの二つの用語を用いておられる。これは Selected Papers, p. 428 (初出 1964) では Prajñāpradīpa に対する Avalokītavrata の同じ註釈に於ける訳において、同上 p. 161 の場合とは異なって、サンスクリットの術語として paryudāsapratishedha と prasajyapratishedha を用いておられるとは大きく異なったことである。

(21) 「得」の意義については、櫻部前掲書(前註7)、八九九〇頁、加藤純章『経量部の研究』(春秋社、一九八九年)、二四二-二四三頁、三〇三-三〇四頁を参照されたい。な

お、この「得」の問題も考察の「に加えた明快な講義には、加藤純章「アヒタルマの存在理由と大乘仏教徒の苦惱」、『駒澤短期大学仏教論集』第三号（一九九七年十月）、一―二二頁があるので、合わせて参照されたい。

(22) 大正蔵、三一巻、五頁上：新導本、巻第一、二六頁。その経文だけについては、前註8で触れた。その経文につき、前註8で指摘の『俱舍論』所引のサンスクリット文などを参考にする。その経文は“sa pudgala (= pīthagjana) eṣāṃ kuśalākūśalanāṃ dharmāṇāṃ samanāgatāḥ / āryo daśanām aśīkṣaṇāṃ dharmāṇāṃ samanāgatāḥ /” “pīthagjana ārya-dharmāṇāṃ asamanāgatāḥ / arhantaḥ, kṣeṣāṇām asamanāgatāḥ” などのようなものであったかもしれない。

(23) 大正蔵、三一巻、五頁上：新導本、巻第一、二七頁：仏教大系本、会本成唯識論述記三箇疏、第一、四〇一―四〇三頁参照。『述記』によれば、「現在必有善悪無記諸法種子、後得生故、於現種子、仮名成就」という考えなのである。

(24) 大正蔵、三〇巻、五八七頁中：D. ed., No.4038, Zhi, 23b4-6. なお、訳文中で(3)の独覚種性の説明で、チベット訳の“dang idan pa”に相当するサンスクリット語を *anusaktā* とした確実な根拠はほとんどないことをお断りしておきたい。『俱舍論』で用いられている *anusaktā* に対応する玄奘訳もチベット訳もこの箇所の用例とは異っているのである。敢えてそのサンスクリット語を当ててみただけである。

(二〇〇六年六月一日)

「凡夫の論」今夏は、休みの傍ら十篇近い初校ゲラ校正に追われる間に、「龜田」「斎藤」「皇孫」という話題が、次々と、御本人とは本質的に関係のないところで、マスコミの齎した「大本宮」的狂騒曲として鳴り響いた。その馬鹿騒ぎの共通項は、「家族主義」「讚美と」、「大本宮」に迎合した大衆 (populacy) の「和 (uniformity)」、志向とである。その日本では、まるで正義の戦争が存在しそのためなら弱者を踏み躪っても平気であるような「愛国心」を育もうと権力者は固より知識人までもが躍起となっている。その結果、何百万もの無辛な民を死に追いやった戦争遂行者の責任さえ問われることのない「靖国」参拝を多くの人が支持することになるのである。しかし、「このまま「問答無用」の野蛮な「武士道」の下で「国家の品格」や「国のけじめ」などの語が流行り続けると、それは戦前と同じ、「国体」の容認にすぐ戻ってしまうであろう。その野蛮で醜く汚い国に戻ってしまうことを隠すために必要なのが、「美しい国」というキャッチフレーズにほかならない。従って、暗い時代になればなるほど、その種の語が乱舞しがちだということを、過去の歴史に照らして想い起しておかなければならないが、「美しい国」のために現憲法の改正を唱える政治家を支持する割合は、「龜田」「斎藤」「皇孫」の狂騒曲に聞き惚れた人の割合にほぼ等しい。しかし、「美しい国」の「靖国」に帰る「英霊」は万世一系の「国体」の辺に死した靈魂だけでしかない。以上は、本稿とは直接関係ないが、あまりにも醜い現状を歎いた一仏教徒の「凡夫」の論と思われたい。

(二〇〇六年九月十日)