

緣 覺 考

櫻 部 建

後には聲聞・菩薩と並んでやかましく論ぜられる緣覺、すなわち獨覺、辟支佛、なる觀念のおこりとその初期の變遷とについて考察して見ようとするのがこの小論の意圖である。

一

原語は、言うまでもなく、パーリ語形では *pacceka-buddha* 梵語形では *pratyeka-buddha* である。 *pratyeka* は *prati+eka* で、一般梵語においては、形容詞として「各々の」「個々の」「単一の」といった意味に、また *m* の形で副詞として「一一」「單獨に」といった意味に、多く用いられている。パーリ佛典の中にも *pacceka* のそのような用例は幾つか見出される。⁽¹⁾ しかし、佛典の中に特に用例の多いのは、この語が他の語と結

合して複合詞を造る場合である。このような用法は、一般梵語においても見られぬのではないが、佛典中において特に著しく、佛典に *pratyeka* の語の現われる大部分の場合がかかる複合詞の前半として用いられている。⁽²⁾ といつてよい。いま *pratyeka* と *buddha* とが結合した複合詞 *pratyekabuddha* もそのような語の一つであり、明らかに佛教特有の語彙である。漢譯者はこれを獨覺・各佛などと譯し、チベット語譯者は *ran sans rgyas* と譯し、近代西歐の學者は *private buddha* (Kern), *Bouddha individuel* (Burnouf), *Buddha für sich allein* (Oldenberg) などと譯してゐる。

しかし、古い漢譯語緣覺・因緣覺なども、慧苑の音義に言う如く強ちに「譯人謬失」⁽³⁾ なりとはなし難い。後に關說する如く智度論には獨覺と因緣覺とを區別して説い

ており、また、「エジャートンの辭書の示すように *pratyaya-buddha* という形が屢々いわれる BHS で書かれた諸テキストの上に見えており、ダスの辭典その他が示すように *rañ sañs rgyas* の同義語として *ten hñrel bsgom* などの語が擧げられているところを見れば、「縁覺」なる理解は決してシナの佛敎者によつて始めて與えられたものではないからである。時に、漢譯語として「縁一覺」があり、チベット譯語として *rkyen gcig rtogs* 或いは *ten hñrel gcig rtogs* があるところを見れば、それらの譯の原本となつたテキストの上には *pratyaya-b* という形とも異つたなお別な形が見られたのかも知れない。「辟支佛」と音寫された原語も果して本來の *pratyeka-buddha* なる形であつたかどうか速斷できない。なお、パーリ佛典では *paccaka-b* に統一され、*paccaya-b*。その他の形は全く見られない。

pratyeka-buddha なる語の用例は原始佛典には僅少であり、この語は原始敎團の思想圏内で大して有力なものではなかつたらしい、というオルデンベクやトーマスの斷定は正當である。主として韻文の、そして近代の研究者が一致してパーリ佛典の最古層に屬するとなす諸經典、すなわちスッタニパータ・ダンマパダ・イティヴッ

タカ・テーラガーター・テーリーガーターなど、にはこの語は全く見出されない。私の知る限りでは、わずかにウダーナに一回、相應部のサガータヅガに一回現われ、長部に無く、中部に二回、増支部にやや多くて數回その使用が見られるようである。クツダカパータとかアパダーナとか大小のニッデーサとか經藏としては後期の成立と見做されるものには次第に多く現われている。漢譯阿含部經典の場合は、その全體の回数もパーリの四ニカーヤに比してやや多いようであるが、特に増一阿含に十餘回もこの語が現われるのが目立つている。それらの用例の中には、本來その經典には辟支佛についての記述はなかつたのにその經が後に増廣され、その増廣された部分にそのような記述が現われて來た、と見られる場合もあるし、また、後にスッタニパータ中の一經について述べるように、本來辟支佛思想とは直接關係の無い筈の經典が後にそれと結びつけて解釋された、と考えられる場合もある。したがつて、辟支佛なる觀念は經藏の最初期には未だ成立しておらず、その中期に至つて成立し、後期にかけて次第に多くそれについての記述が經律の上に見われて來た、と考えることができる。

註

(1) 'pañcasu hathinikāśatesu paccēkā itthiyo āropeṭvā' (五百の牝象にそれぞれ婦人を乗せて) D Vol. 1, p. 49. 'paccēkam ev' ajjhagamun' subbodinī.' (たゞこの世にだけ尊覺を成じたる) M Vol. 3, p. 69.

(2) パーリ佛典に現われる paccēka を前半とする複合詞はこれを二種に大別することがある。一は paccēka の原義より來た paccēka-sacca, paccēka-gāthā, paccēka-gaṇiṇ, paccēka-dussa-yuga など、二は paccēka-sambuddha 或は paccēka-sambuddha 及びその縁語又は派生語なる paccēka-bodhi, paccēka-sambodhi (必ずしも辟支佛の得たる成りを得くが、おぶりの意) paccēka-muni (= p^o-buddha, MNid pp.58, 336), paccēka-bodhi-satva (p^o-buddha とする人々の意) などである。

エシャーントによれば pratyeka を前半とする BH の複合詞の中には 'pratyeka-buddha が buddha より劣つた存在であるところが關係に影響を被つて、例をば pratyekāniraya (BH の辭書では paccēka-niraya を a separate or special purgatory と解して居る) が「普通」の niraya よりも厳しくなら地獄」の意に理解され、pratyeka-rājan が cakravartin に比して「小者」或いは從屬した「王」の意に理解され、pratyekābrahman が「ちよ劣つた梵天」の意に理解されるような場合がある。因に、パーリ語の paccēkabrahman は果してそのように理解し得るであらうか。パーリ佛典の中、この語をもつて呼ばれているのは Subrahmā, Suddhāvāsā, Tudu の三人のみであつ

て、それらについての説話はサガータヅッカの梵天相應第六一九經 (pp. 146-149) に續いで出ている (その直前の第四經に出る Bakka 梵天の時には pratyekābrahman と呼ばれている。レウイの「大業分別經研究」三四頁を見よ) が、この語については諸註釋の中に何の説明も無く、學者の理解も種々に分れ、推測の範圍を出ていない (宇井、印哲研究、三、一三六頁 Malalasekera, Dic. of Pali Proper Names, s. v., など)。

(3) 大五四、四三六。

(4) ran saṅs rgyas の同義語として擧げられている諸語の中、ran byañ chub ち pratyekabodhi であるから嚴密に云へば同義語ではない。bse ruiṅ rgyal ba ち「屎の(如き) jina」であるから khaḍḍgavisānakalpa の變形である。ne tsheti saṅs rgyas ち ne tsha paṅi theg pa ち prāḍeśīkayāna であるから prāḍeśīka-buddha なのかも知れない。それとすれば prāḍeśīkayāna はエシャーント (Dic. p. 392b) のように hinayāna なのではなくて、pratyekabuddha-yāna なのかも知れない。

(5) 中阿一八〇瞿曇彌經に「箇處(大、七二二b) 支謙譯維摩經(大正 No. 474) 等。

(6) Buddha, p. 327.

(7) History of Buddhist Thought, p. 169.

(8) 解夏經(大、一八六二)・雜阿第二二二二經(大、三三〇)・別雜第二二八經(大、四五七)・S 8, 4 (Vol. 1, p. 190) に對する新藏經(大、一八六一a)・受新藏經(大、一

八五八b)・増一卷二四(大二、三三五c)、波斯匿王太后崩塵土塗身經(大二、五二五b、西晉法炬譯)・S. 3. 3. 2 (Vol. 1, p. 97) に對する雜阿第一二二七經(大二、三三五c)・別雜第五四經(大二、三九二b)など。

二

pratyeka の語は時には無師獨悟の意に解せられ(M. Vol. 3, p. 69) 時には證後獨逝獨住の意に解せられる(増卷二四、大二、六七六など)。そのように獨悟獨逝の辟支佛は他のために說法しない(増一卷二四、上揭經)。彼は無佛の世に出て、佛の出世ありと聞くや自ら般涅槃する(増一卷三二、大二、stu Vol. 1, p. 359) とする。

かかる辟支佛の觀念の起原について、學者の間に二様の解釋が見られる。第一は、それを佛陀證後の說法躊躇の說話に結びつけて理解せんとするもので、「傳説によれば佛陀はその正覺を成ずるや一旦布教に就いて躊躇したことになつているが、若し假りに最後まで布教に従事しなかつたとすれば、ただ自己のためのみの學者たるに過ぎなかつたであらう。世には斯かる種類の學者もあり得るといふ處よりして所謂獨覺の思想が起つた⁽¹⁾」となすのであり、第二の解釋は、無佛世出世なる點を重く考

え、たとえ無佛の世においても眞攀に精進するものがあれば解脱に入りえぬことは無い筈であるとの道理を言わんとして、辟支佛なる觀念が立てられたものとなすのである。二説共に理があるが、說法躊躇梵天勸請の說話は古くより成立していること、その說話の成立は佛陀の法が難知難見でありしかも佛は他にすぐれた大悲の故にその難知難見の法を衆生のために説くという觀念の存在を示すものであること、そこに當然そのような大悲を缺く獨善的な佛陀の存在が考えられてよいこと、後に辟支佛が十二緣起説と離れ難く結びつけられていること、辟支佛の觀念の根本をなすものは(1)無師獨悟と(2)他のために說法をせぬこととであり無佛世出世という規定はやや後に加わつたものと考えられること、などの諸點から見て、第一の説を採るべきかと思われる。

一方、辟支佛の觀念をこのようにポステュレートされたものとなさず、その起原を“actual fact”の上に求めようとする學者は、辟支佛と仙人(ṛṣi, ṛṣi)との關係に注目する。その手がかりとなるのは M. 116. Isigili Sutta である。この經によれば、王舎城のイシギリ山には嘗て五百人の辟支佛が住んでいた。彼らはこの山に入る時は見られたが入り已つて後は見られなかつた。そこ

での人は、この山はこれらの〃仙人⁽⁶⁾を呑む⁽⁶⁾〃
 と言つたところから、イシギリの名が生じた、という
 (この説話は殆どそのまま善見律毘婆沙卷八にも傳えら
 れている)。經は次いで多くの辟支佛の名を擧げ、その
 徳を讃える偈をもつて結ばれる。この經典で辟支佛はそ
 のまま「仙人」と呼ばれている。このように辟支佛を直ち
 に仙人と呼ぶことは阿含經典中に他にもいくつか例が見
 出される。パーリの經典註釋の記述によれば、香積山に
 おいて七日間の入定の後、諸辟支佛は無熱惱池に浴みし、
 空中を飛んで布施を求めつつ人の住む場所に來り、イシ
 パタナで降り立つた。仙人たちが此處に降り立ざし此處よ
 り飛び去つたからイシパタナである (isayo etha nipa-
 tanti uppatanti cāti isipatano) という。また、マン
 パドゥマはもと長者の女であつたが、辟支佛に供養した
 果報によつて天界に生れ、その名を得た。帝釋のすすめ
 によつてバナレスの蓮池の華の中に化生し、王后の子と
 なつたが、後、イシパタナに住した辟支佛に會い、遂に
 獨覺果を獲たという。イシパタナが辟支佛の住處である
 とはかなり後世まで言われていたようである (法顯傳、
 仙人は山林に隱遁して (時には群棲して) 孤高と沈黙
 の生活を送り神變不可思議な通力を有するとせられてい

る。仙人に關する記述は阿含經典にはかなり數多く見ら
 れ、辟支佛に關する記述よりも遙かに多いが、その主要
 な用例は、(1)特にパーリ佛典の韻文の部分に多いが、し
 ばしば佛陀のことを直ちに仙人と呼び、時には「大仙
 (mahesi)」とか「寂靜者中の寂靜者なる仙 (Santo sa-
 nayatañ isī)」などと呼び、佛陀の道を「古仙人道跡」
 などと呼ぶこと、また時には比丘を指して「仙人」と呼
 ぶこと、(2)すぐれた古婆羅門仙人として Sunetta, Mū-
 gapakkha, Arañemi, Kuddalaka, Hatthipala, Joti-
 pāla, Araka とか Athhaka, Vāmaka, Vāmadeva,
 Vessamīta, Yamataggi, Añgīrasa, Bhāradvāja,
 Vāsettha, Kassapa, Bhagu などの名を列擧してその
 徳を讃えたり、それら古仙と現時の婆羅門とを比べて現
 時の婆羅門の墮落を攻撃したりすること、(3)である。それ
 らによれば、初期佛敎の比丘らにとつて、仙人とは、彼ら
 自らも亦その傳統に連るところの理想の古聖人であり、
 尙ぶべき離塵孤高の古賢であつたと考えられる。したが
 つて、仙人の存在なる “actual fact” が辟支佛の觀念
 を生む基になつたと考えるよりも、右に述べた如く、佛
 陀の説法躊躇なる説話を生むような考え方が基となつて
 辟支佛の觀念が先づ形成され、それと初期佛敎の比丘ら

の抱いていた古仙の理念とが結合し、上掲のインギリヌッタの如き、また以下に述べる如き、様々な辟支佛説話を生んだものと見るべきでなからうか。インパタナヤインギリ山などは恐らく古くより仙人らが集まると考えられていた土地なのである。辟支佛の觀念が仙人と結びつくと共に、これらの土地と辟支佛との結びつきも生じたのである。

辟支佛説話に最もしばしばその名の現われるのは *Tarasakihin* 辟支佛である。ウダーナには、スッパブツダなる王舎城の長者子が食を乞うタガラシキン辟支佛に唾を吐きかけたので、後生で癩病者となったことを記し、サガータブツガには、舍衛城の長者家主が前生において、乞食するタガラシキン辟支佛に食を施さしめたが後にそれを後悔したので、施しの業の果によつて七たび天界に生れた後七たびこの世に長者として生をうけたが、後に悔いた業の果によつて巨富を得ても慳貪にしてその富を樂しむことができなかったことを記している。後の説話は維阿卷四六(大二、三三)・別雜卷三(大二、三三)・増一卷一三(大二、二二)・六)・J Vol. 3, p.299, DhA Vol. 4, p.77 などにも見られ、雜阿・別雜では長者の名前が Mahanama (摩訶男、摩訶南)となつており、増一では婆提 J で

は *Agantuka*, DhA では *Aputaka* となつておつて話の内容にもいくらか異同が見られる。中阿第六六經(八一、五)には阿那律が過去世に無患辟支佛に食を供養した話を載せる。別譯單行經古來世時經(八一、八)では無患が和里となつてゐる。同様な話を記す給孤獨長者得度因緣經卷中(四九b)では辟支佛の名を擧げていないが、DhA Vol. 1, p.134 では *Anuruddha* が前生に供養したのは *Uparittha* 辟支佛であるとする(テラガター九一〇では *Anuruddha* が供養した *Uparittha* は辟支佛ではなく、沙門となつてゐる)。右のタガラシキンもウパリッタもインギリ經中に擧げる多くの辟支佛の中にその中が見えてゐる。これらの説話では辟支佛はいずれも過去世の存在で、常に布施の對象としてのみ語られてゐる。雜阿卷二三(大二、六一)には阿育王が尊者賢頭廬の頭髮が白く辟支佛の如きすがたであるのを見て、「我今見尊者、便是見生佛、心懷大踊躍、勝見於王位」と偈を述べて讚えたことを記してゐる。ここでは白髮の老比丘が「辟支佛の如し」と考えられており、既に辟支佛の具體的な像が意識せられてゐるのである。また、増一卷四九(大二、八)やシリндаパンハ一一一頁などには提婆達多が將來 *Atthissara* という辟支佛になると授記

されたことを傳えている。辟支佛はここでは過去在世の聖者に限られず、未來世に出世する存在となつてゐるわけである。

註

- (1) 木村泰賢、小乗佛教思想論八一頁。宇井伯壽、印度哲學研究第三、二二九頁にも同様の考え方が述べられてゐる。
- (2) Oldenberg, *Buddha*, p. 327. この書では「また、佛陀の說法躊躇と梵天勸請のことを記して、そこで一旦止めようとした說法を始めようと決心したところに辟支佛と正等覺者との差が生じたという意味のことを述べてゐる (p. 102) から、第一の點にも考慮を拂つてゐるようである。
- (3) 十二緣起説と辟支佛説とはつきり結びつけて説くのは大乘經典に至つてからであらう。法華經(南條本八〇頁)に辟支佛は「我と涅槃との因を知り、因縁 hetu-pratyaya を隨覺する」という句がある。辟支佛の觀念が成立し、次いでそれと緣起説との結びつきが生じ、pratyekabuddha が時に pratyayabuddha の形でも書かれるに至つたのである。
- (4) La Vallée Poussin, *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* における pratyekabuddha の項。また *La moral buddhique*, p. 192 では「佛教はリシなる隱遁者をカ犀に似た説法をしない利己的な佛陀のの名の下に佛教化した」という。また、望月信亨、佛教大辭典、緣覺の項。矢吹慶輝、阿彌陀佛の研究など。

(5) 大二四、七二七 a

(6) Isigih S. の漢譯對應經典增一卷三八仙人崛經では、この山は「神通菩薩・得道羅漢・諸仙人所居之處、又辟支佛亦在中遊戲」するから仙人崛山と呼ばれる、と言う。又、婆沙論卷四六(大二七、二四一b)には「五百仙人在伊師迦山中修道、本是聖聞、出無佛世、獼猴爲現佛弟子相、彼哲學之、證獨覺果」という記述が見られる。

(7) 中阿第六六經(大一、五〇八c)など。

(8) MA Vol. 1, p. 387.

(9) SnA Vol. 1, p. 78.

(10) Sn. 356, 1025, 1126; Sn. 915, 1061, Therag. 713, M Vol. 2, p. 100; 雜阿卷二二(大二、八〇〇)・S Vol. 1, p. 129.

(11) 中阿第一三〇經(大一、六一九c)・A IV, 54, Dhammika, 長阿第二經(大一、八七c)・D 3 (Vol. 1, p. 104) など。

(12) Ud V, 3 (p. 50)

(13) S 3, 20 (Vol. 1, p. 92)

(14) ンヤヤは「無患」は Arisṭa じゆあひか、と云ふ。

三

佛と辟支佛とがただ説法をなすかなさないかの差にとするならば、両者が共に無師獨悟したその正覺には何らの差は無い筈であり、辟支佛もやはり pratyeka-

sambuddha であつて、兩者は「二種の佛陀」である (A. II. 5, Vol. 1) べきである。しかるに佛が次第に超人化せられて、その地位を高めて行くに従つて、佛と辟支佛との間の差違は、單に衆生のために法を説くか否かという點だけには止らず、得たる覺りそのものの上にも差別が立てられて行くのは自然の道理である。かくて、佛の一切智なるに對して辟支佛は「それら〔諸諦〕において一切智を得ず、果において自在ならず」とされ、後期の有部論書では佛が染・不染の一切の無智を斷じたるに對して獨覺は不染汚無智を未だ斷じない、などと規定されるに至る。

阿含經典中においても、辟支佛は常に、佛の下、聲聞の上なる階位に位置づけられ、時あつてはまた聲聞と共に、二乗の徒として如來正等覺者より懸絶した位置におかれている。即ち、辟支佛は佛・如來の聲聞・轉輪王と共に「塔を造られるに値いする四種の人」の一であり (A. IV, Vol. 2, p. 245, 長阿第二經, 大1, 二), 佛・一切を度せん (O. p. 增一卷一九, 大2, 六四二 a b), 佛・一切を度せんという意念を起した菩薩・阿羅漢乃至預流と共に「佛道中の七寶」の一であり (恒水經, 大1, 八一七 b), 佛・俱解脱者・慧解脱者・身證・見至・信解・隨法行・隨信行・向種姓と共に「世間の無上の福田なる十」の一であら (A. X, 16, Vol. 5, p. 23)。

佛・辟支佛・阿羅漢乃至預流向・外學の離貪者・凡夫の具戒者・凡夫の惡戒者・畜生に對する布施は十四私施 (pātipuggalikā dakkhiṇā, 個々に對する布施) と數えられ (M. Vol. 3, p. 254, 中阿第三, 支佛と漏盡の阿羅漢とは「世に出現すること甚だ難き二種の人」であり (增一卷二, 五), 見具足者 (又は預流) よりも一來が、一來よりも不還が、同様に阿羅漢が、辟支佛が、如來が、佛を上首とする比丘衆が、布施によつてより大なる果を生ずる福田である、と言ふ (A. IX, 20, Vol. 4, p. 394, 中阿第一五, 大1, 八八〇 c. 須達, 大1, 六七七 c. 長者施報經, 大1, 八七九 c) が、また、如來の説法は無所畏にして阿羅漢・辟支佛の及ぶところに非ず、とされ (增一卷二, 七 c), 目連の神足の力・舍利弗の智慧の力・聲聞辟支佛の意行の力も如來十種の力には比せられぬ、とされている (力土移山經, 大1, 八五九 a)。

註

- (1) Puggalapaññatti, p. 14.
- (2) 俱舍論卷1, 19.

四

辟支佛思想が一般化するにつれて、經典解釋の上にその影響があらわれて來る興味ある一例が存する。

スッタニパータの第一品第三犀經は四十一偈より成る全篇韻文の經典である。その第十一偈を除いて他のすべての偈が、第四句を「犀の如く獨り行くべし」(eko care khaggaṅṅanakkappo) で終っている。經全體を通じて、人間のすべての關わり、煩わしさ、欲心から離れ孤獨と靜寂とを尙ぶ氣持が洋溢してはいるけれども、必ずしもその内容が辟支佛と直接的關係をもつてはいるわけではない。ところがこの經典を同じパーリ經藏小部のアパダーナでは、その前に七偈、後に九偈を附加して、合計五十七偈を「辟支佛の譬喩」となしている。小ニッデーサやスッタニパータの註釋でもこの經の偈をすべて辟支佛の偈として解釋している。マハーブスツでも辟支佛の偈としてこの經中の偈に相當する偈六つを掲げている。

犀經が極めて早く成立していたことは、有部の論書にも、その名によつて一つの偈が引用されていることからも推測される。それが何ら辟支佛思想と直接關係のないことは、その中の第十一、二偈が Dh 328, 329 に相當し、そこでは何ら辟支佛と關係なしに理解されていることからも明らかである。Dh. 329 では第四句の後半が犀經とは異つて 'mātaṅg' araññe va nāgo' (林中における象の如くに) となつている。そしてアパダーナの偈はスッタ

ニパータをそつくりその儘用いているにも拘らず、此の偈だけが却つて法句經の方に合致しているのである。同じこの偈はその直前の一偈と共に中阿第七二經にも引かれるが、そこでもスッタニパータよりも法句經の方に合する。思うに此の偈の第四句は eko care khaggaṅṅanakkappo と eko care mātaṅg' araññe va nāgo との二つの形があり、何れも行われていたのであろう。法句經はこれを「象品」に輯めているのであるから、當然最初から mātaṅg' …… でなくてはならず、またスッタニパータの場合も同様に當然 khagga …… の形でなければ犀經には入れられ難いからである。これらの二つの形が何れも行われているということは、これら二つの形の間に意味上の大きな差別が無いこと、即ち象といひ犀と言つても、いずれも單に林中を獨り遊歩する點を喩えたものに過ぎないことを示している。若し意味上に差別が無いとすれば、犀經の偈が辟支佛と關連して理解されねばならないならば法句經の偈も當然そのように解されるべきであるのに、法句經の場合は全く辟支佛とは無關係に解せられてるのである。そうすると犀經の偈が辟支佛と關係づけられて理解されたのは、犀經が「犀の如く獨り……」という句を最後に有する偈を集めており、それ

が辟支佛の獨逝獨住のすがたをよく示している點からして、この經を専ら辟支佛のことを述べているものと解釋するに至つたからであり、遂には「犀の如く」というその語が直ちに支佛を意味する異稱として用いられて、いわゆる鱗角喩獨覺なる用語が成立するのである。先のスッタニパータ第十二偈をアパダーナが法句經にある形で出しているのは明らかにスッタニパータの方の形を用いた方がよいと考えられるが、恐らく何時か法句經の偈と混同されてそれがその儘傳つたのであらう。

アパダーナが新たに加えた十六偈はパーリ上座部の辟支佛に對する考え方の特色を示している。著しいのは、辟支地が他を利することなく他のために法を説かないものであるという觀念を有していない、と⁽⁴⁾考えられることである。

註

- (1) *khaggavisāṇa* はパーリの註釋では「犀の角」の意味に解してゐる。しかし、エジャートンによると、梵語 *khadga* は本來「劍」を意味し、*khadgin* が「劍をもつもの」の意から「犀」を意味して用いられるようになつた。しかももとの *khadga* が亦「犀」の意味にも用いられるのび、*khadga* をその意味に解すれば *khadga-visāṇa* は「犀の角」である。しかし *khadga* は本來「劍」なので

あるから、*khadga-visāṇa* は「劍〔の如き〕角を有するもの」の意で、それだけで「犀」を意味すると見るべきである。従つて *khadga-visāṇakalpa* は「犀の角の如き」の意ではなくて「犀の如き」の意味である、と言ふ。*khadga-sāḍḍa*, *khadga-sama* などの複合詞が *khadga-visāṇa-kalpa* と同義に用いられており、これらはいかにしても「犀の角の如き」とは解し得ないことから、エジャートンの説は根據あるものと考えられる。玄奘は「鱗角喩」と譯しているが、チベット譯は *bse ru ha bu* であり、ラ・ヴレ・プサンの佛譯俱舍論でも「犀の如き」と解している。

(2) Vol. 1, pp. 337-9.

(3) 婆沙論卷一二六(大二七、六七〇a) 伽他云何、謂諸經中結句飄頌彼所說、即麟、頰等、如伽他言、

習近親愛與惡憎 便生貪欲及瞋恚

故諸智者俱遠避 獨處經行如鱗角

(4) 「邊土の衆生に心を深く用いて、彼ら辟支佛は彼の世此の世の燃ゆる燈火にして、絶えず利益を與える。」(第五三偈)

「辟支佛らの善き言葉を、僅かな蜜の流れるものの如くに、聞いて如實に行ひ勵むならば、眞諦をさとり智慧あるものとならん。」(第五六偈)

五

辟支佛を更に幾つかに分類する考え方はパーリ佛典に

は殆ど見られない。ただ、小部の無礙解道の中に「出世間行」を規定して「如來應供正等覺者と一分の辟支佛と一分の聲聞との〔所行〕である。」⁽¹⁾となしているのが注意されるが、どのように辟支佛の中に差別を立てているか明かでない。

發達した有部の阿毘達磨では鱗角喩獨覺と部行獨覺とを分つ。本來の辟支佛の觀念から言えば當然獨覺といえど即ち鱗角喩であり、したがつて鱗角喩獨覺こそがまさしく獨覺なのであるが、それと別に更に部行獨覺を立てねばならなかつたのは、既に不還果を得た行者が、預流果を得てより數えて第七生を滿ずるその生を無佛の世において受けた場合、いわゆる極七返有の理によつて、更に第八生を受けるわけに行かぬから、その生において獨り自ら覺る、と考えられたからである。⁽²⁾かかる二種の獨覺を立てる考え方は、有部としても決して古いものではなく、婆沙論⁽³⁾に見えるのが最初であろう。部行 *varga-cārin* の語は、ケレンが言うように *スッタニパータ* に出でる *vaggasārīn* の語から來たものでは、恐らく無くて、有部独自の用語のようである。スッタニパータ中の *vaggasārīn* の語は厳しく退けらるべき状態・當にある⁽⁴⁾からなる状態を現わしており、常に *na* の否定詞で打消

されている語⁽⁵⁾であつて、此處に用いられるには不適當だからである。

智度論⁽⁶⁾では辟支佛を獨覺と因緣覺とに分ち、獨覺を更に二つに分つ。その二は有部の説く鱗喩・部行の二獨覺に相當すると考えられる。因緣覺の原語がもし *pratyaya-buddha* だとすれば、智度論の成立した時代には、辟支佛をあらわす語として *pratyeka-buddha* という形と *pratyayabuddha* という形とが相並んでしかもそれぞれ殊別された意味に用いられていたことになる。因緣覺は「宿因の故に無佛の世に出で自ら世の無常を思惟して辟支佛道を得六神通を具す」というが、鱗喩獨覺との明瞭な差異はこれだけの説明ではよく知られない。

註

- (1) p. 225.
- (2) 智度論卷一八(大二五、一九一b)。
- (3) 卷四十六。
- (4) *Manual of Buddhism*, p. 176.
- (5) *Vagga-gatesu na vaggasārī dhīro*. (智者は群中にありし群にしがわち)。Sn. 371.
- (6) *Vivādajātesu na vaggasārī*. (生ぜし諍論にも加わらち)。Sn. 912.

(7) ラモートは *nidana* をあてている。しかし *nidana-buddha* (或は *nidanapratyakebuddha* にして) の語は普通見られないし、鳩摩羅什はしばしば *pratyaya* の語を「因縁」と譯する。

六

以上のべた點を要約すれば、左の如くなる。辟支佛の觀念は、經藏の最初期には未だ見られず、その中期以後に至つて成立する。その觀念を生んだのは、佛陀が成道後説法を躊躇し他のために法を説かなかつたという法の超高性と佛陀の大悲心を強調する説話の成立によるものと見られる。その説話より抽出された觀念が、初期佛教の比丘らの間に追慕されていた古仙人の觀念と融合し、無師獨悟し、主として林間に獨行し、他のために法を説かぬ辟支佛の考えが初期佛教徒に一般化した。パー

リ佛教では辟支佛の不説法を言わず、大乘佛教に説かれるような辟支佛の觀念とはやや異つており、ことに後期のパーリ佛典では、辟支佛の觀念は仙人の定型化されたイメージに影響されて、山林に群棲し、不思議の通力を有し、しばしば布施をもとめて人間に遊行する如き存在と考えられている。本來の、無師獨悟・不説法のいわゆる「捨悲障」を有する辟支佛の觀念は、主として大乘佛教の中で更に展開し、ここでは十二緣起説と結びつけられている。有部の分析的學風の中では辟支佛の觀念もその影響を受けねばならず、本來の辟支佛たる鱗角喩獨覺の外に、有部の組織的教學を背景としなければ理解できない部行獨覺なるものを立てねばならなかつたのであるが、それによつて辟支佛の思想自體に進展があつたとは考えられない。

(この小論を草するに當つては横超慧日教授より種種御教示をいただいた。)