

小品系般若經の仏陀觀の基調

勝 崎 裕 彦

大乘仏教菩薩思想は、部派仏教の伝統的なあり方とは様変わりした新しい仏陀觀（釈尊觀）を構築しながら興起したものであるが、小品系般若經の教説の中に、大乘仏教の仏陀觀形成の原点・出発点が説示されているというのが、筆者の基本的な考え方である。その立場に沿って、先に「小品系般若經の仏陀觀解釈の視座」（石上善應教授古稀記念論文集『仏教化の基調と展開』第一巻所収）と題して拙論を提出したが、そこで論じ尽くせなかった問題について、次の二方面からの検討によって小品系般若經の仏陀觀解釈の考察を補いたい。

第一は「阿閼仏と東方仏国土の意味」ということで、般若經の仏陀像の典型とも位置づけることができる阿閼仏（Aśoka）をめぐる考察したい。当然のことながら、仏土・仏国土論にも言及して、阿閼仏信仰の意義について論証することになる。第二は、「常啼菩薩品」に見る仏陀觀・仏身觀」ということで、小品系般若經の最終章品である第九章品〈常啼菩薩品〉の教説の中に集約的に説示されているであ

う仏陀觀及び仏身觀について考察を試みたい。いずれにしても、本論もまた筆者が進めている小品系般若經の解釈研究の一論として報告したい。

さて先に発表した筆者の小品系般若經における仏陀觀解釈の考察方法は、次のような立場からのものであった。それは、小品系統の般若經の教説を開示する「仏」の樣態を捉える視座である。対告衆の主役に拔擢された須菩提（Subhūti）、その相手役である舍利弗（Śāriputra）、さらには般若經の守護神・護法天である帝釈天（Śakra devānām Indra）などの登場者との問答を通して、般若經の教説を廣説する仏のありようを明示し、解釈を試みる方法である。もちろん、ここにいう仏に対して、般若經の經典制作者たちがはるかに人間釈尊を敬慕尊崇して思いを重ねていたことはいうまでもない。

このような視点に立つて、仏と須菩提を中心とした対告衆のそれぞれの役割と関係、及び新興の大乘仏教運動としての

般若波羅蜜の教説方法とその基本形式をめぐって要目をまとめて、そこにおのずから般若経の仏陀観の構築過程が浮彫となってくるであろう、と予測したのである。すなわちそこでまとめた要目を再録すれば、以下のごとくとなる。⁽¹⁾

(一) 仏陀釈尊の金口の直説を受け継ぐがごとく、往時の説法座をはるかに想定しながら、仏 (Buddha) から声聞弟子へと教法 (dharma) を託すことに第一の意味がある。

(二) 般若経の原型と目される小品系般若経の第一章品(須菩提品)の教説のように、仏が教主・説主となつて語るのではなく、須菩提が般若波羅蜜の教説を説き起こす形式に第二の意味がある。もちろん、経文ではいづれ仏が須菩提へ語り掛ける構図となるのであるが、いづれにしても師の仏の資として声聞弟子が教法を相承したのである。

(三) 第三の意味は、声聞弟子衆のそれぞれの性格とその役割である。その位相を概括すれば、般若波羅蜜の教説者須菩提は、智慧第一の舍利弗を相手役として、その智慧を般若波羅蜜の智慧に通底させる。第一章品(須菩提品)では説法第一の富楼那(Purna-Maitrayaniputra)との問答で、須菩提こそが説法第一と称讃され、その辯才・弁舌の能力を般若波羅蜜の教説に発揮する。第二章品(天王品)では、この両者に加えて、問答・得解第一の摩訶拘絺羅(Mahakoskita, Mahakausika)や論議第一の摩訶迦栴延(Mahakatyāyana)や、あるいは多聞第一の阿難(Ānanda)が登場するが、いづれもそれぞれが受けてきた伝統

の称讃辞を須菩提に託して、般若波羅蜜の教説の意味を確定して行くのである。当然のことながら、阿難の役割は、いづれ般若波羅蜜の教説の囑累と流通・伝持に関与することになる。

(四) 第四の意味は、こうした仏と須菩提を中心とする声聞弟子の關係に、般若波羅蜜の守護神・護法天としての帝釈天の加勢である。帝釈天登場の意義は、その所問・難問による確認作業を通して、般若波羅蜜の教説の勧請を促し、その内容の深化を進め、さらにその教えを信受・信奉する善男子・善女人を守護・護念することになる。

(五) 第五の意味は、須菩提あるいは舍利弗に代わつて、やがて大乘の菩薩摩訶薩の代表として弥勒菩薩(Maitreya)が登場して、般若波羅蜜の教説を将来へ、未来へ導いて行くことを暗示し、予測させるのである。

このように仏説として声聞弟子に相承され、諸天の守護・護念を受けながら、やがて大乘の菩薩摩訶薩に託されて行く構図が、小品系般若経の仏とその対告衆をめぐる教説構造の中で如実に示されているといえよう。般若波羅蜜の教説形式の中で、大乘經典としての制作方法を確立し、大乘仏教の仏(buddha)と法(dharma)の定位を構想したのである。

ところで以上のような考察で、ほとんど論及することができなかつた、きわめて重要な視座と課題が残つてしまつた。小品系般若経の教説展開に従つた仏陀観の形成過程の解明である。つまりは、教説展開に即した教義・理念としての「仏

陀」の内容を捉える視座である。いわゆる、般若波羅蜜や菩薩摩訶薩義にかかわる般若經の大乗仏教菩薩思想における仏陀観のあり方についてである。先の拙論においては、さらに論述して、「大乘仏教・般若經では、すでに仏陀釈尊の肉身・肉体から遠く離れている。般若經の仏陀観は、大乘菩薩の求法と求道の菩提心、もっといえば菩薩行を実践して歩み行く菩薩道という修道内容の中で形成されて行ったものである。その菩薩道実修の過程が小品系般若經の經文の中で示され、そこに浮かび上がってくる仏陀観として確定して行くのである。そして、般若經が描き出した大乘菩薩の求める仏陀とは、実は人間釈尊の悟りの内証を深く反映したものであったわけである。その意味で、般若經の菩薩にとって、人間釈尊はまことに親しく近い存在であつたといえようか⁽²⁾」というように止まってしまった課題について、本論では上述した二つの問題点に絞って考察したい。

小品系般若經の文脈の中で仏陀像の典型として描出されているのが阿闍仏である。阿闍仏といえ、後漢支婁迦讖訳『阿闍仏国經』などで知られるように、大目如来のもとで成仏した東方阿比羅提世界（東方妙喜国、Aśvika）がまず想起される。この阿闍仏が小品系統の經文に示唆的に登場し、きわめて重要な意味合いを含意しながら教説されて、般若經の仏

陀観の一つの在所を提示しているように思われるのである。

小品系般若經における阿闍仏に関する教説については平川彰博士も触れておられるが、筆者は以下のように要約して四箇所の記事として理解している⁽³⁾⁽⁴⁾。

- (1) 第六章品（不退転菩薩品）〔F〕恒伽提婆品で、恒伽提婆（Gangadevi, Gangadeva）はまず阿闍仏の国土に生まれて修行する。
- (2) 第七章品（總摂品）〔G〕・〔H〕堅固義品で称揚讃歎される宝幢菩薩（宝相菩薩、Ratnaketu）は阿闍仏のもとで般若波羅蜜行を離れない。加えて深般若波羅蜜を信解して、阿闍仏のもとで修行する菩薩摩訶薩はかならず不退転に到達するという。
- (3) 第七章品（總摂品）〔K〕嘱累品で、いわゆる『小品般若經』などに見阿闍仏品と品題されるように、仏の神通力によつて阿闍仏の説法座が現前する。
- (4) 第八章品（隨順品）〔A〕無尽品の結びで、喩えとして挙げられる香象菩薩（Gandahastin）は阿闍仏のもとで般若波羅蜜行を離れない。

般若經と阿闍仏の深いかかわりを如実に示すこれらの教説は、当然のことながら阿闍仏国土について言及され、般若經の仏陀観と仏国土観として重要な意味合いを提起し、独自の主張を盛り込んだ教説といえるのである。近時、筆者は、これらの教説内容の整理検討を踏まえて、一つには、般若經においては阿闍仏の存在は必然のものであり、東方仏国土とい

う他方国土の指示する意味の重要性について論及することである、二つには、平川博士は般若経と阿彌陀仏が疎遠であることを検証されようとしたが、般若経においては阿彌陀仏を説く必然性がまったくなかったという論点を強調したい、ということまで、すでに論述したところである。⁽⁹⁾

そこで本論ではそれらの検討結果、論証結果から、小品系般若経における阿闍仏の登場とその教説を要約して、さらに阿闍仏の存在を通して物語られる小品系般若経の仏陀観の基調を確認しておきたい。

すなわち上述した(1)～(4)における阿闍仏に関する記事をもぐって、その具体的意味内容や思想的意義を箇条書き的に整理しながら、小品系般若経の文脈の中に取り入れられ、組み込まれた經典制作上の意図を浮彫にしたい。そのことによつて、阿闍仏とその東方仏国土の意味と小品系般若経が構築しようとした仏陀観の一面面が具体的に理解されることになる。

(一) 阿闍仏のもとで「不離般若波羅蜜行」に徹する宝幢菩薩と香象菩薩は、菩薩行（梵行）の根本・模範を示す例話であり、「恒伽提婆天女の物語」の挿話も同様に理解してよからう。さらには第七章品（総撰品）（一）段の「散華仏の物語」にも阿闍仏の存在がかわつてゐるものと理解することもできる。いづれにしても実は、最終の第九章品（常啼菩薩品）の中で説かれる法上菩薩のもとで般若波羅蜜において修習・修行する常啼菩薩

の求法譚に投影し、反映される教説構図でもある。

(二) 『小品般若経』という見阿闍仏品で、仏の神通力によつて現前に出現する阿闍仏の説法座は、もとより釈迦仏の説法座をはるかに想起させるものであり、般若経の説法座の理想を顕現させようとした例話である。つまりは阿闍仏国経では大目如来を過去仏として、阿闍仏を東方現在仏として指定しているわけで、般若経の現在・現前の説法座に阿闍仏が確かに在すという設定であろう。実際、《常啼菩薩品》の中では衆香城の法上菩薩の説法座が描写されているが、まさに阿闍仏の説法座が暗示され、投影される教説構図となっている。

(三) 阿闍仏とその東方仏国土にこそ、般若経を制作する人々にとっては、はるか四百年、五百年以前に東方の古代マガダ国土で説法を行なった仏陀釈尊のありようが投影されているのではなからうか。実をいえば《常啼菩薩品》の舞台である衆香城（健陀越、Gandhara）を西北インド・ガンダーラ地方に設定すれば、釈迦仏の説法座が時空を超えて現前に出現するような思いの起こったことも想像に難くない。まさしく阿闍仏の東方仏国土は、釈迦仏の東方仏国土をはるかに憧憬し、希求して想定されたものであろうか。

(四) 小品系般若経における阿闍仏をめぐる教説には、仏陀釈尊・釈迦仏への敬慕と尊崇のありようが深く包蔵されている。般若経の制作過程で次第に形成されて行つた仏陀観あるいは仏国土観について、阿闍仏とその東方仏国土が具体的典型となり、はるかに遠く仏陀釈尊とその釈迦仏国土の原像を望望しようとする

るわけである。付言すれば、当然のことながら阿弥陀仏とその西方浄土を説く必然性が、般若經にはまったくなかったのである。実をいえば、小品系統の經文中においても、異方仏・他方仏、あるいは異方諸仏・他方諸仏という記述が見られるわけであるが、（すなわちやがては十方諸仏へと拡大する教説となるわけであるが）、その中から、小品系般若經の教説展開の過程において、東方現在仏とも受けとめられるべき阿閼仏の存在の重要性が指摘されうるのである。

(五) 本論文の主題ではないが、小品系般若經と阿閼仏國經との成立關係について一言するならば、阿閼仏信仰の存在と阿閼仏國經自体の成立とは別問題であるという視点に、筆者も立っていることである。したがって、当時西北インドで流布しはじめていた阿閼仏信仰を、古代マガダ國という東方釈迦國土への憧憬・希求の心を強くしながら重ね合わせて、小品系統の經文が西北インドで全体的に形成される中で導入されて行ったものである。さらに補足を加えて、二世紀中葉以降の漢訳經典の訳者である後漢支婁迦讖の仏教から望見してみると、『道行般若經』や『阿閼仏國經』、また『般舟三昧經』や無量壽經古訳本の教説世界を考慮すれば、東方仏國土思想と西方浄土思想の並立・混在ということが、はるか月氏國（月支國）の仏教にあったことは当然のことであつたろう。

小品系般若經、というよりは大部般若經の最終章品は（常啼菩薩品）である。いわゆる「常啼菩薩の求法物語」として

知られる章品であるが、この章品の内容を常啼菩薩（薩陀波崙菩薩、Sadāparudīa）の見仏と法上菩薩（曇無竭菩薩、Dharmodgata）への聞法の求法譚として捉えることも可能であろう。今、仏陀觀を検討するに当たって、常啼菩薩の見仏と聞法という視点から当面の課題について考察してみたい。

小品系般若經の第九章品（常啼菩薩品）、すなわち常啼菩薩の求法譚の冒頭には二つの注意すべき記事がある。

まず第一点は、『小品般若經』薩陀波崙品第二十七の、
(A) 佛告須菩提。薩陀波崙菩薩本求般若波羅蜜時。不依世事。不惜身命。不貪利養。於空林中聞空中聲言。善男子。汝從是東行當得聞般若波羅蜜……（大正八・五八〇a）

even uke Bhagavān āyusmantam Subhūtim etad avocāt | Sadāparudīta-
na Subhūte bodhisattvena mahāsatvena pūrvam prajñāpāramitām pa-
ryesamāneṇa kāye 'narthikena jivita-nirapekṣeṇa labha-satkāra-slokeśv
anīṣṭitena paryeṣamāneṇa paryeṣitā || tena prajñāpāramitām pa-
ryeṣamānānāya-gaṭenāntarīkṣān nigghoṣā śrūto 'bhūt | gaṇcha tvam
kula-putra pūrvasyāṃ diśi tatath prajñāpāramitām śrotyasi…… (Asīa,
p.927)

という教説であり、常啼菩薩は空林中つまり空閑林（阿蘭若処、araṇya-gaṇa）からの空中の声に導かれて、般若波羅蜜の求法・求道の旅に出発する。しかしどれほどの距離を進めばよいのかを尋ねそこねたことに気づき、菩薩はその名前のごとく、泣き、悲しみ、嘆くのである。この時、般若波羅蜜を聞

かないうちは七昼夜でもひたすら立ち尽くして、ただそれだけを念じようと深く決心する。まさに常啼菩薩には、般若波羅蜜以外の関心はまったくないのである。

この時において、

(B)須菩提。薩陀波崙菩薩如是憂愁啼哭。時佛像在前立。讚言。善哉。善哉。善男子。過去諸佛本行菩薩道時。求般若波羅蜜。亦如汝今。是故善男子。汝以是勤行精進愛樂法故從是東行。去此五百由旬有城名衆香……(大正八・五八〇c)

atha khalu Subhūte Sadāparudhiṣya bodhisattvasya mahāsattvasya tathokāṇṭhiṣya tathāgata-vigrahaḥ purataḥ śhṛtvā sādhu-kāraṁ adāi | sādhu sādhu kula-putra yas tvam eṇām vācam bhāṣase | evaṃ hi kula-putra paurvakairapi tathāgatair arhadrhiḥ samyak-sambuddhaiḥ pārvaṃ bodhisattva-caryāṃ caradrhiḥ prajñāpāramitāṃ paryeṣitā yathā tvam etarhi paryeṣase || tena hi tvam kula-putra etenāva vīryeṇa etenāvōśāhena etay āvārthikatayā etayāva cchandikatayā nubadhya pūrvaṃ eva diṣaṃ gaccha | asi kula-putreṇaḥ pañcabhir yojana-sātar Gandhavarī nāma nagari sapta-ratna-mayī …… (Aṣṭa.p.932)

と記される経文が第二点である。つまりは、ここにおいて、菩薩の強い信念を称讃しながら如来(仏)が像容を現して、「ここから東方へ五百由旬(古訳などでは東行二万里とある)行ったところに衆香城(Gandhavarī)」という美しい都市がある。そこにおられる法上菩薩から般若波羅蜜を聞くであろう。まさに、そなたの善知識である。実はかつて法上菩薩もまた、

そなたが今、般若波羅蜜を求めるがごとくに求めてきたのである」というような恵みの声を授けるのである。

(A)の引文で、「空中声」というのは、教説内容の相違はともかくとして、古訳の『道行般若経』に「時便虚空中有聲言」(大正八・四七二a)、『大明度経』に「是時空中有聲言」(大正八・五〇四a)とあり、一応諸テキストに共通するものである。しかしながら(B)の仏像(如来形像、tathāgata-vigraha)については、『道行般若経』では「佛聲音都虛見如是」(大正八・四七二c)とあり、『大明度経』では「佛音聲如是」(大正八・五〇四b)とあり、さらに『大品般若経』では単に「空中有佛」(大正八・四一七a)と記している。いずれにしても鳩摩羅什訳以降の諸漢訳やサンスクリット文『八千頌般若経』は仏像を具体的に明示して、「憂愁啼哭」の常啼菩薩を導いている。ところが後段において、常啼菩薩が法上菩薩への供養と聞法のための質問を起こす一段において、(A)・(B)の由来を述べる下りで、『小品般若経』では、

(C)薩陀波崙及五百女人頭面禮曇無竭菩薩足。合掌恭敬却住一面。薩陀波崙白曇無竭菩薩言。我本求般若波羅蜜時。於空林中聞空中聲言。善男子。從是東行。當得聞般若波羅蜜。我即東行……(大正八・五八三c)

と記されているが、古訳二経では次のように説示されている。

(C)『道行般若経』 — 『大明度経』

薩陀波倫菩薩白曇無竭菩薩言。

我本索般若波羅蜜時。於空閑

山中大呼哭。於上虛空中有化

佛。身有三十二相。紫磨金色

身有千億光耀炎出。是時化佛

嗟嘆我言。善哉善哉。人索般若

若波羅蜜。當如是也。便語我

言。去是東出二萬餘里。其國

名健陀越……（大正八・四七

三 b）

たしかに (C) の引文では、仏・如來の像容を推測せしめる經文である。空中から仏・如來の声を聞く——、(B) における

古訳の經文のように、仏の音声が目のおのずから現れ見えるというわけであり、仏像つまり如來の像容が現前に立ち現れるという教説は、とりわけ注目すべきであろう。

仏像は西北インド・ガンダーラ地方にはじめて出現したとされる。出現初期の仏像譚の挿入が（常啼菩薩品）に加えられ、衆香城の舞台設定とともにガンダーラ色が色濃く反映されているわけである。

加えて一つ、『小品般若經』曇無竭品第二十八にある、

(D) 諸佛如來不應以色身見。諸佛如來皆是法身故（大正八・五八四 b）

na hi tatthagato rūpa-kāyato dṛṣṭavyaḥ dharmā-kāyā tatthagatāhi | (Asia,

p. 965)

普慈闍士行言。我本索明度時

於山中哀慟。空中有化佛。身

有三十二相紫磨金色十億光焰

出。佛歎我言。善哉善哉。索

明度當爾。從是東行二萬餘里。

其國名香淨……（大正八・五

〇五 b）

という表現である。梶山雄一博士の一文を借りれば、「ここに

「色身」(rūpa-kāya) と「法身」(dharmā-kāya) との対置をはつきりと見てとることができる。『八千頌』現存梵本第三十一章

は明白に云う。「実は如來は色身として見られてはならない。

如來は法身である」と⁹⁾ という論述内容である。この法身説

をめぐる考察は、L・ランカスター教授の論稿とそれを参照

した梶山博士の明解な論証があるので、ここでは言及を控える

が、先に引用した一文に相当するであろう古訳二經には、

六万三昧（六万定門）と称する三昧門が示され、その中に「但

薩阿竭身無形入三昧」（大正八・四七四 a）・「如來身無形入定」

（大正八・五〇五 c）とあるのが注意される。

ここでもう一つ注意すべき点は、常啼菩薩が諸三昧に入つ

た結果として、『道行般若經』に訳出される「(悉) 見十方諸

佛三昧」（大正八・四七二 a、四七三 c）を得るという教説で、

あたかも般舟三昧 (pratyuppanna-buddha-samṃukhāvasthita-samādhi)

に同定されうような記事がある。もちろん、三昧において

十方諸仏を見るという視点から、一概に般舟三昧と同等視で

きないという見方もあるが、諸テキスト共通の教説であるとい

う以上に、支婁迦讖訳ということから仏像誕生の初期のあ

りようを例証する重要な經文と捉えることもできる。もつと

も平川博士は、『道行般若經』としては、仏像の記述よりも、

「空中見仏」「見仏三昧」を説く点を重視すべきであると思

う」⁽¹³⁾と論述されている。

ところで『道行般若經』には仏像の造立とその供養について、さらに重要な教説が説示されている。

(E)〔曇無竭菩薩語薩陀波倫菩薩言。〕……譬如佛般泥洹後有人作佛形像。人見佛形像無不跪拜供養者。其像端正殊好如佛無有異。人見莫不稱歎。莫不持華香繒綵供養者。賢者呼佛。神在像中耶。薩陀波倫菩薩報言。不在中。所以作佛像者。但欲使人得其福耳。不用一事成佛像。亦不用二事成。有金有點人。若有見佛時人佛。般泥洹後念。佛故作像。欲使世間人供養得其福。薩陀波倫菩薩報師言。用佛般泥洹後故作像耳。曇無竭菩薩報言。如賢者所言。成佛身亦如是……(大正八・四七六b)

この経文は、「常啼菩薩の求法物語」の結末部分に相当し、『大明度経』(大正八・五〇七a)とともに古訳二經のみに説示される一段における教説である。高田修博士の解説では、「仏像は仏涅槃後從つて後世に、仏を思慕するがゆゑに作られるに至ったこと、また仏像を作つて供養するのは、人々に福報功德を得させるためであること、を明快に説いているのである。優填王の造像伝説のように、造像の始まりを釈尊時代に仮託するのと違って、その記すところ真実を伝えたものというべく、造像の初期時代をあまり距たらない頃の、仏像に関する認識としてまことに興味深い」⁽¹⁴⁾という指摘である。⁽¹⁵⁾

上述してきたことから、いささか私見を記してこの節のま

とめとしたい。すでに見たように常啼菩薩の求法譚の冒頭の書き出しにおいて、言ってみれば、(A)は空中の声を聞くという聞法であり、(B)は仏像を見るといふ見仏になぞらえることもできよう。(A)における空林・空閑林は般若波羅蜜における空行を暗示するものであるが、仏の音声を聞くという背後には、遠く釈迦牟尼仏の金口の声を聞こうとする願いも込められている。また(B)の仏像現前の記述や、あるいは『道行般若經』に訳される「(悉)見十方諸佛三昧」⁽¹⁶⁾は、たとえば『般舟三昧經』の教説と比較するまでもなく、西北インドにおける紀元一、二世紀の仏身・仏像に関する考え方を示唆する経文でもある。そして古訳二經のみに説示される、(E)における仏像の造像やその礼拜供養の記事は、まさしく仏像成立期の仏像説として注目されるわけである。

すなわち端的に言えば、引文(D)の色身説や法身説という仏身論を論ずることは別に、西北インドにおいて展開した大乘佛教・般若經の、換言すれば小品系般若經の教説形成期の仏陀觀の一面を、常啼菩薩の求法の旅の記事が具体的に明示しているのではなからうか。ただもとより、阿闍世の說法座の出現や常啼菩薩の求法遍歴の故事、あるいは法上菩薩の說法座においてまで、決して執られをもつて受けとめてはならないということであるが……。

小品系般若経における仏陀観を考察するに際して、小品系統の菩薩道の問題について当然配慮しなければならない。大乘仏教は、仏を求めて、仏と成ることを目指した菩薩の教えを掲げて、つねに仏と向き合って修習努力し、修行実践する姿勢を確立したのである。すなわち、成仏・成道した人である仏陀釈尊とその悟りの内容を仰いで、また求めて、新しい仏陀観（釈尊観）を構築して行つたものが、大乘仏教菩薩思想であろう。いわゆる新発意菩薩↓久発意菩薩↓不退転菩薩という小品系統の菩薩の三階位も、その般若波羅蜜における修習・修行の目的は、ひたすらに求めて、目指して行く悟りの世界、つまり無上正等覺（阿耨多羅三藐三菩提、*anuttara-samyak-sambodhi*）であり、仏の一切智（薩婆若、*sarvajñata*）がその証しとして説き示されているわけである。

不退転菩薩を菩薩の階位の理想として、成仏を目指し、成道を成し遂げようと修習努力し、修行実践するのが般若波羅蜜における大乘菩薩なのである。その意味で、新発意菩薩↓久発意菩薩↓不退転菩薩の三階位、ある場合においては、さらに↓一生補処菩薩を含めた四階位の菩薩の階梯こそ、小品系般若経の菩薩思想の基本的枠組みであつたわけである。そうした菩薩教説の中で、「恒伽提婆天女の物語」や「散華仏の物語」では、恒伽提婆天女から金華仏（*Guṇavāra-puṣpa*）への授記、六百比丘（あるいは六千比丘等）から散華仏（*Avakīrṇak-*

śūma）への授記を説く。まさに成仏への約束を明示する教説を展開し、一生補処菩薩説にもかかわる物語を挿入するのである。しかも恒伽提婆天女の場合は、阿閼仏のもとで菩薩行を修習・修行する。「散華仏の物語」にも阿閼仏の関連を考へることも可能である。いづれにしても、未来・将来における成仏を授記することによって、小品系般若経の仏陀観の一つの展開過程を示唆している。

また一方、第四章品（新発意菩薩品）、第五章品（久発意菩薩品）、第六章品（不退転菩薩品）において都合四箇所^⑮に及んで登場する弥勒菩薩の位相についても、当然考慮しなければならない。小品系般若経では、一生補処菩薩としての弥勒菩薩を予想していることは確かであり、やがては未来仏としての弥勒仏を予見して行く教説を孕んで展開していることも類推できよう。いづれにしても、小品系般若経の仏陀像の典型として阿閼仏を指摘することができる。加えて、一生補処菩薩としての弥勒菩薩に考えを及ぼす解釈も少なからず要請されることであろう。そうした解釈によって、般若波羅蜜における大乘菩薩の教えを積み重ね、積み上げて行つた小品系般若経の釈尊観、仏陀観の基本的姿勢も明瞭となってくるわけである。

（註省略）

（キーワード）般若経、仏陀観、阿閼仏

（大正大学教授）

1. Lodgings of Monks and Nuns in Early Jainism

Kiyoaki OKUDA

We can obtain a rough idea, through the related lines of Schubring's translation of the *Kalpa sūtra*, about what sort of lodgings monks and nuns on a pilgrimage came to find themselves in due to religious constraints, in the time of early Jainism. However, even Schubring's work (*Das Kalpa-sūtra*, Leipzig, 1905) does not clarify how such constraints came to be imposed.

The present paper is an attempt to make this point clear through notes given on the literature.

2. A Study of the View of Buddha in the Smaller *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*

Yūgen KATSUZAKI

The present work aims at contributing to the study of the basic view of Buddha in the Smaller *Mahāprajñāpāramitā-sūtras*, and in particular focuses on the view of Śākyamuni Buddha in Early Mahāyāna Buddhism. Consequently, it becomes evident that a new view of Śākyamuni Buddha and Mahāyāna Buddha was established in the Smaller *Mahāprajñāpāramitā-sūtras*.

3. Development of Buddha's Enlightenment

Egaku MAYEDA

At the age of 35, the founder of Buddhism, the Buddha, attained His Enlightenment in *Uruvelā*. This enlightenment is complete enlightenment as thought by many people. But according to *Vinaya Mahāvagga* I, Buddha attained *pathamābhisambuddha* at first, then in the second stage he developed his enlightenment even more. After his first sermon, the Order consisted of 61 *Arahants*, and the Buddha further developed his spiritual development in the first rain retreat. He attained incomparable deliverance (*anuttarā-vimutti*) through mindful concentration (*manasikāra*).

Enlightenment under the Bo-tree is to become free from Ignorance (*avijjā*)