

ボサツ（仏の前生）から菩薩 （菩提を求める有情）へ

荊 谷 定 彦

1] 『法華経』「法師品」は冒頭「会座で仏に面と向かっていて（仏在世時）この法門を聞いている声聞乗に属するもの（śrāvaka-yāniya）、独覚乗に属するもの（pratyekabuddha-yāniya）、菩薩乗に属するもの（bodhisattva-yāniya）¹⁾」を挙げて、「実に彼らは全てぼさつ・大士である（sarve khalv ete bodhisattvā mahasattvā）²⁾。……私は彼ら全てに無上等正覚に授記する³⁾」と言う。初めの bodhisattva（A）は声聞、独覚の二乗を不成仏者とし自己を成仏可能者とする、所謂大乘の bodhisattva（菩薩と漢字で表記）であるが、後の bodhisattva（B）は、小乗たる声聞、独覚の二乗と、それに大乘の菩薩との三者を無条件に同一視して、それを bodhisattva（ぼさつと平仮名で表記）とするもので、同じ bodhisattva であっても bodhisattva（A）とは意味内容を異にした、『法華経』〈仏乗〉のものとは解さねばならない。

bodhisattva は、原初は仏の成道以前ないしは前生を指していた（それをボサツと表記する）と考えられる⁴⁾ から、bodhisattva の観念は [I] ボサツ（仏の前生）→ [II] 大乘の菩薩 → [III] 『法華経』〈仏乗〉のぼさつへと展開していったと言えよう。ここでは、[I] ボサツ（仏の前生）から [II] 大乘の菩薩への展開について少しく考察を加えたい。

2] bodhisattva はサンスクリット語圏において仏教が造った唯一の語とされるが、新らしく造語するについては、そこに抜き差しならぬ余程の事情が起るであろう。その事情とは何かを考慮して、この語の起源と原意について、先学の多くの優れた研究に依りながら少しく推論したい。

凡そ世俗社会にあつて、出家者はそれだけで人々の礼拝供養の対象であつて、中でもブツダ（目覚めた人）釈尊は初めから超人、神格的存在であつた。その仏陀が開いた仏教という出家の宗教は、「中道」という教説の穩健性によって数ある出家宗教の中でも人々に支持されて、アショーカ王の頃には一つの頂点に達していた。しかし、アショーカ王の没後、マウリヤ王朝の崩壊後、インド社会は大きな変革の時代を迎え、宗教界においても、バラモン教はインドの多様な民間信

仰や部族宗教を内に摂取して、ヒンズー教という一大インド民族宗教を形成しつつあり、相対的に仏教の地位は低下し、一般民衆の仏教離れが起こってきた。そこで仏教教団の中に勢力挽回のため積極的に世俗社会に目を向け、一般民衆の支持を取り戻そうとする動きが生じた。すなわち、これまでも一般民衆との接点であった「生きたブッダ」を象徴する仏塔⁵⁾に注目して、出家の比丘・比丘尼は、その一部の者であろうが、仏塔建立やそれへの寄進、礼拝供養、さらに仏塔巡礼に積極的に参画したのである⁶⁾。その証拠がパールフトを始めとする仏塔遺跡に残された多くの比丘・比丘尼の寄進銘文⁷⁾であろう。これらの比丘は仏塔において仏陀釈尊を一層讃歎し、その神格性を高めることによって一般民衆の仏塔への関心を高めようとした。そのためには、「業による輪廻転生」というインド民族固有の宗教観念⁸⁾に基づいて、釈尊の今生のみならず過去の無量生(前生)に言及する必要に迫られ、人口に膾炙する民話や人生訓、処世訓を説く寓話を取り上げて、その中の登場人物を謂わば手当たり次第に釈尊の前生の一コマに仕立て上げていった。こうして仏塔信仰は前にも増して盛行し、僧団もまた大いに潤ったのである。しかしその結果、仏陀は前世において様々な動物であったり、人間であっても「沙門でもなく、比丘でもなく、一般の社会人⁹⁾」であったということになって、ここに一つの大きな問題に突き当たったと思われる。それは、仏教が出家の宗教である限り、いかに釈尊と雖も出家無くして成道はあり得ないのであり、在家者として前世になした布施などの善行によって、いかに莫大な善根功德(善業)を積もうとも、その果報はあくまでも後生善処(生天)であって、輪廻を超えた解脱(正覚の獲得)はあり得ない。それなのにどうして釈尊は正覚を得たのか、ということである。この出家宗教たる仏教にとって根幹に拘わる極めて重大な問題に対して、仏教教団が苦し紛れに出した解決策が bodhisattva という語の新造であって、仏陀釈尊は元々から「本性 (sattva) として菩提 (bodhi) を所有するもの」あるいは「菩提 (bodhi) を本質 (sattva) とするもの」すなわち bodhisattva (ボサツ) であったとし、それ故に彼の積んだ善根功德は全て正覚の糧になったのだとしたのである。これは、しかし仏教教理上の解釈であって、これをそのまま一般民衆に説いても人々の理解を得ることは出来なかったであろう。そこで、釈尊が元からボサツすなわち「菩提を本質とするもの」であったことを分かり易く示すために「燃灯仏授記」という説話を創作し、それを釈尊の前生の一コマの出来事として人々に語ったのである。「燃灯仏授記」は周知のように、町に燃灯仏が来るというので人々は競って礼拝供養に駆けつけたが、遅れを取った一青年

がやっと手に入れた五本の蓮華を仏に供養したところ、仏の頭上に懸かり（散華）、泥土に髪を敷いて（布髮）仏をそこに立たしめたところ、燃灯仏はこの青年に未来に釈迦という名の仏に成ると授記した話である¹⁰⁾。では、どうして仏はこの青年にのみ授記したのか。この青年の爲した蓮華の供養と布髮は在家者の誰でもがなす、ごく普通の礼拝行為であって、何ら特別な宗教行為では無い。それにも拘わらず、仏はこの青年にのみ授記したのは、この青年が外見は普通人（凡夫）であっても、仏の目から見れば、内実はボサツ（菩提を本質とするもの）であったから、仏はこのものにだけ授記したのだと言うのである¹¹⁾。この話は、釈尊が元々から菩提を本質としていたとすることによって、仏陀の仏陀たる所以を極めて分かり易く示すものとして人々に受け入れられ、広く世間に流布した。

こうして、釈尊は無量の前生において外見は普通人（在家者、凡夫）であっても、内実はボサツ（菩提を本質とするもの）であったからこそ、前生での在家者としての布施や忍辱、精進などによって得た善根功德の果報は後生善処（生天）ではなく、今生における菩提の獲得となり、仏陀となったと説明することによって、上述の問題はクリアすることが出来たのである。この意味において、bodhisattvaの原初的意味は「菩提を本質とするもの」であり、ボサツはあくまで仏陀釈尊の前生にのみ限定され、釈尊一人のボサツといわれるものであった。しかし、その後になって、単に仏になる前段階を指すものと解されることによって、過去仏や未来仏の仏になる前段階にも適用されたのである。

このように釈尊は前生から既にボサツ（菩提を本質とするもの）であったと周知されることによって、仏とその弟子たる比丘・比丘尼との関係はこれまでの師と弟子（声聞）という差違だけではなく、仏は元からボサツであったのに対し声聞はあくまで普通人（凡夫）である故にその格差は広がり、それに連動して声聞の到達する阿羅漢という境地は元来は仏と同格であったにも拘わらず、仏よりは一段低いものと見なされるに至った。しかも、この事を声聞自らが認識し、自覚するに至っていたと思われる。この声聞自体の自己卑下が後に新興の大乗仏教から、声聞は不成仏者とつけ込まれることになったのである。

3] この仏の前生に限定されていたボサツ（菩提を本質とするもの）の観念が大乗仏教においては、菩薩すなわち「菩提（bodhi）を求める有情（sattva）」と解されるにいたったのであるが、そのような転換はどのように起こったのか。ここで、膨大な漢訳經典の中で、最初期の大乗經典とされるもの¹²⁾のいくつかに注目したい。それは『龍施女経』、『月明菩薩経』（以上は支謙訳）、『婦人遇辜経』（失訳）、

『梵志女首意経』、『仏説心明経』(以上、竺法護訳)などである。これら経典の主人公は在家者で、それも多くは女性であるが、仏の尊容や教説を聞いて自分も無上正覚を得たいと「正覚に向けて発意する」のである。「発意する」とは「発無上正真道意」すなわち「無上等正覚に向けて意を発こす」ということであり、おそらく原文は‘bodhau saṃpratiṣṭhātī’ (菩提に向けて発趣する)であったと考えられる¹³⁾。これを承けて、仏はこのものに授記する (未来に仏に成るという記別を授ける)のであり、その後このものは出家し、菩薩道に入るというものである。ところで、このような唯の在家者に対して、どうして仏は授記し得たのか。凡そ仏の授記というものは、さきの「燃灯仏授記」が明らかに示すように、相手を bodhisattva と見るからである。逆に言えば bodhisattva でないものには、仏と雖も決して授記することは出来ない。それなのに、仏はこれら在家者に授記しているのであるから、彼らを bodhisattva としているわけである。では、このものたちはどうして bodhisattva であるのか。それは「正覚に向けて発意した」からであるとしか考えられない。すなわち、彼らは外見はただの在家者であるけれども、正覚に発意したもので、すなわち正覚 (bodhi, 菩提) を求める凡夫 (有情, sattva) であり、菩提を求める限りにおいて、彼らは凡夫といえども菩薩 (bodhisattva, 菩提を求める有情) であるからである。逆に言えば、このものたちは、在家者という外見はともあれ、内実は菩薩 (菩提を求める有情) に他ならないことを人々に明白に示すために仏の授記があるのである。ここに、bodhisattva の観念は、当初の仏の前生を指して「菩提を本質とするもの」から、人が菩提を求めるならば、その限りにおいてそのものは菩薩であるとして、「菩提 (bodhi) を求める有情 (sattva)」という意味に大きく転換しているのである。これが大乘の菩薩に他ならない¹⁴⁾。

ここで、『龍施女経¹⁵⁾』を取り上げよう。そこでは、龍施という娘が楼閣上から仏と弟子たちの尊容を見て歓喜し「当に発意するを以て菩薩行を作さん。願わくは我をして道 (悟り) を得ること仏の如くあらしめん」(当以発意作菩薩行 願令我得道如仏) と念ずる。

「発意する」とは「発無上正真道意」であり、おそらく原文は上記のように‘bodhau saṃpratiṣṭhātī’ (菩提に向けて発趣する)であったと考えられるが、重要なのはこの「当に発意するを以て菩薩行を作さん」という文である。これは、娘が「菩提に向かって発趣する」時、その限りにおいて既に「菩提を求める有情」すなわち菩薩であるということ、正覚への発意だけでこのものはただの凡夫ではなく、菩薩に他ならないことを明らかに示している。それ故にこそ、その菩提を求

める修行を指して「菩薩行」と言っているのである。

この娘の「発大意」して仏を欲求するを見た魔はその道意（正覚への想い）を壊さんと、娘の父に姿を変えて現れ、娘に告げる。「仏の悟り（仏道）は得ること難く、億百千劫勤勞して不懈であれば、然る後に仏に成りうるのだ。今、幸いに仏が在世なのだから、阿羅漢になることを求めるに超したことはない。阿羅漢を得ることは容易であり、かつ度世・涅槃の境地も仏と異なることがない。どうして仏になることに貪著して（何為貪仏）、久しく勤苦を負わんとするのか」と。娘は「阿羅漢と仏とは俱に解脱（度世）するといってもその功德は同じでない。仏の智と大解脱（大度）は十方の空の如く、人を度すことも無極である。阿羅漢の智は少にして一時的である。自分のような高才あるものがわざわざ阿羅漢という智の少なきものを願うであろうか」と。魔は「女人にして転輪聖王に成ったということすら聞いたことがない。況やお前（乃）は（それにも拘わらず）仏に成らんと欲している。仏になる道は長久である。阿羅漢を求めるに超したことはない。早く涅槃を取れ」と。娘は「（その通りだが）我は当に精進してこの女身を転じて男子の身を受けん。けだし、世間において菩薩道を遵行して億劫不懈なれば、後にみな仏に成りうる」と聞いている」と。魔は娘の意の不变を見て「菩薩行をなす者は当に世間に貪著せざれ、寿命を惜しまざれ。今、汝精進して楼上から自ら身を地に投げる事が出来るなら、後に仏に成り得るであろう」と。娘は「今、我は仏を見て自ら菩薩道に（入らんと）恋慕渴仰（愛欲¹⁶)したのだ。父は、精進もて身を棄てれば仏の悟り（仏道）は得られると教えてくれた」と想い、仏に向かって合掌し、「私は仏に帰依します。どうか、一切（に対する）愍念を以て我が求めるところを知り給え。請う、身命を棄てんことを。（これは）菩薩（であること）を捨てるのではなく、身を以て仏に施すのである」と。願って花を散じ、たちまちに身を楼下に投げる。すると未だ地に至たらずして女身は化して男子となる。その時仏は笑み、五色の光が仏の口から出て一仏国土を照らして仏の頭頂に入る。これを訝った阿難に答えて仏は「この女は前世で万の仏に仕えたことを以て後生で当に恒沙の如来を供養するであろう。その後七億六千万劫に至って当に仏に成ることを得るであろう。名は龍盛、寿は一劫、入滅後、経道は興盛するも半劫にして滅せん。時に仏の説法するに当に九十七億万人を度して菩薩（道）及び阿羅漢道を得させるであろう。云々」と言う。そこで龍施は仏を前にして父母に「どうか我を放捨して、沙門になることを得させて下さい」と。父母は即座に聞き届ける。親族など五百人及び八百の天人は女人龍施が男子に成ったのを見て無上正

真道に発意する。魔王は衆人の仏 (に成ること) を求めるのを見て去る、とある。

ここに交わされる娘と魔との問答は、人が正覚に向けて発意するならば、その限りにおいてすでに菩薩であるという自覚のもと、すべからく正覚を求める修行道すなわち菩薩道に入るべしとする、菩薩道という新しい修行道を主張する比丘らと、それを阻止せんとする従来からの伝統的仏教すなわち阿羅漢道の比丘らとの論争に他ならない。伝統的仏教からの反論は、まず、仏は元からボサツすなわち「菩提を本質とするもの」であったが、汝はただの在家者 (凡夫) ではないか、それがどうして仏に成れようか (仏道難得) という。しかし、これは「発道意」すれば、それだけで菩薩 (菩提を求める有情) だとする bodhisattva 観念の読み替えの前には無力であった。次に、仏と阿羅漢とはその境地 (度世・涅槃) において異なることはないとし、それなのに、なぜ仏になることに貪著するのか (何為貪仏) と言う。この「何為貪仏」とは、bodhisattva を bodhi-sakta と解して、「成仏に執着した身の程知らずの輩¹⁷⁾」と菩薩と自称する相手を揶揄したものであろう。しかし、仏の阿羅漢に超過することは明白な事実であり、また、正覚の獲得こそ仏教の目的であり、そのために菩薩道を提唱せんとする高揚した気概の前にはこれまた無力であった。最後に、女人不成仏を持ち出すも、相手のひたむきな成仏を目指す決意に効なしと見るや、最後の切り札として不惜身命というボサツのもつジャータカ的イメージを持ちだして、楼上からの捨身を唆す。しかし、この教唆は見事に逆手に取られて相手は変成男子し、ここに新興の菩薩道に対する従来からの仏教側の反論は敗北に帰する。その後、仏の授記がなされるが、それはこのものが菩薩 (菩提を求める有情) であるからであり、さらにそれはただただこの娘の「発道意」(菩提に向けての発趣) に起因するのであって、このことは既に上述したところである。

最後に、看過し得ないことは、娘が仏の授記を受けて後に沙門となる、すなわち出家していることである。これは上記の「当以発意 作菩薩行」の作菩薩行すなわち本経の提示する菩薩道が、従来からの伝統的仏教たる阿羅漢道と全く同じ出家道に他ならないことを明示している。本経の主張は、新たに菩薩道なる仏教を従来からの仏教教団の外に打ち立てて、出家道の仏教を全面的に否定しようとするものでは全くない。凡そ仏教の出家者たるものは阿羅漢を目指すのではなく、すべからく正覚の獲得を目指すべきだというのであって、あくまでも出家教団の中で的一种改革運動というべきものである。しかも、それは菩薩に成れというのでは決してない。人は男女の別なく正覚への発意によってすでに菩薩 (菩提を求める

有情）であり、そのことは仏の授記によって証明されるのであって、この菩薩という信念、自覚のもとに出家修行道に励むならば、そこに必ず菩提の獲得があると主張しているのである。それ故、この菩薩道は従来の出家道たる仏教教団の中にあつて、ただその修行の目標を阿羅漢ではなく、正覚の獲得に置くべしと、出家修行者の意識改革を主張するものである。

それでは、どうして出家教団内部でこのような主張が起こつたのであろうか¹⁸⁾。それは、世俗社会で、仏はもとから菩提を本質とするボサツであつたとして高く讃仰されていたが、一方、出家教団内では、それに比して比丘の目指す阿羅漢の境地に対する過度の低い評価付けがあつた。それは比丘自体の懐いた自己卑下、劣等感でもあつた。さらにその根底には、「今は〈仏滅後〉無仏・悪世であり、やがて正法の滅亡に至る」という時代意識があつたと考えられる。この一種危機感を懐いた比丘らがその目標を仏に成ることに置き、それに邁進することによって、自らの劣等感に起因する教団の閉塞感を打破し、この「法滅」という危機を乗り越えんとしたのであろう¹⁹⁾。これが大乘仏教の萌芽である。

それ故、この菩薩道はあくまで従来からの出家の仏教教団すなわち声聞サンガの中での一グループの形成であり、それが菩薩ガナと呼ばれたのである²⁰⁾。それ故、この菩薩道は、後に大乘と自称するに至つても、それ独自の律蔵をもつ必要がなかつたし、また修行体系においても、それは従来からの出家道（阿羅漢道）と全く同じくするのであつて、そこに添えられたものは無量生にわたる諸仏供養という元来は在家者の宗教行為ぐらゐのものである。逆に、原初的意味のボサツのもっていた在家者の修行徳目たる布施や忍辱、精進などに、出家修行道の根幹たる戒・定・慧の三学にあたる持戒や禅定、智慧という出家者の修行徳目が加えられて、ここに六度という菩薩行が形成されるに至つたのであり、これは菩薩道というものがまさしく出家道であることを如実に示している。

こうして、bodhisattva 観念の読み替え、すなわちボサツ（菩提を本質とするもの）という意味から菩提を求める有情としての菩薩へという極めて大胆な読み替えによって大乘仏教は興つたと言えよう。それ故、これ以後の大乘仏教（それはどこまでも出家道であるが）は、「菩薩とは何か」とその本質を問うのではなく、また「菩薩に成れ」と人をして菩薩たらしめようとするのではなく、仏の悟りを求める限り、既に菩薩である故に、菩薩はどうあるべきか、その心構えを追求していくことになる。このことは大乘仏教の主流をなす『般若経』を見るに明らかで、『八千頌般若経』は冒頭「菩薩大士たちはいかにして、“知恵の完成（般若波羅蜜）”

(212) ボサツ (仏の前生) から菩薩 (菩提を求める有情) へ (苅谷)

に向かって出でいく (出離) べきであろうか²¹⁾』という問いで始まる。ここでは、菩薩は菩提を求める有情であることを既成の観念とし、その上で菩薩 (それは勿論僧院に住する出家の比丘比丘尼である) のありようが問題とされるのである。『般若経』の菩薩から『法華経』(仏乗) のぼさつへの展開については後の機を待つ。

1) 『土田本』p.196, 5. 2) 『土田本』p.196, 7~8. 拙著『法華経—仏乗の思想』(東方出版, 昭58) p.312~317. 参照. なお漢訳『妙法華』はこの一文を欠くが、訳者羅什の意図的削除である. 3) 『土田本』p.196, 8~11. 4) ただし、杉本卓州『菩薩—ジャータカからの探究—』(平楽寺書店, 1993) は「菩薩という呼称は、はじめ仏の出家後から成道までの修行時代と誕生の前後に用いられていたが、いつの頃から仏の前世、……にも適用されるようになった」(p.3) とする. 5) 下田正弘『涅槃経の研究—大乘経典の研究手法試論』(春秋社, 1997) p.100~128. 参照. 6) これには「高野三方」が参考になろう. 高野山に住する多くの僧侶が「学侶」と言って学問、修行に専念するグループと「行人」と呼ばれる山中の諸塔堂の管理・運営に従事するものと、さらに別所に住して苦行をしたり、回国、勸進を行う「聖」の集団に分かれたと言う. 仏塔に積極的に参画した比丘たちとは、この「行人」に相当すると言えよう. ちなみに、初期大乘経典に登場する「法師」はこの「聖」に当たるであろう. 7) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑, 昭49) pp.16~20. 参照. 8) 拙稿「出家とは何か」(『印仏研』, 52- I, pp.192~197.) 参照. 9) 山田龍城『大乘仏教成立論序説』(平楽寺書店, 1959) p.148. 10) 田賀龍彦『授記思想の源流と展開』(平楽寺書店, 昭49) pp.150~169. 参照. 11) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社, 昭43) は「燃灯仏授記の考察が長くなったが、菩薩の観念は、おそらくこれを契機として考え出されたものと思う. 釈尊はこの時、当来作仏の記別を与えられたのであるから、それ以後の釈尊の修行は、悟り (菩提) を実現せんと努力する人、悟りを求める人となるわけである. この『悟り (菩提 bodhi) を求める人』がすなわち『菩薩』(菩提薩埵) である」(p.170) とするが、釈尊はすでに「当来作仏の記別を与えられたのであるから」今更悟りを求める必要は全くない. 故に、原初の bodhisattva の観念は決して「悟り (菩提 bodhi) を求める人」でないであろう. また、これではなぜ釈尊は授記を得たのか説明し得ない. 同書に「現実の事実が動かし難いことであり、真理であるならば、それに基づいて未来を断言することが可能なわけである. ……記別は事実・真実に基づいてなされるのである」(p.165) とある. 燃灯仏授記において「事実・真実」は、この青年がボサツすなわち「菩提を本質とするもの」であったことより他にないであろう. 後の平川彰「大乘仏教の特質」(『講座・大乘仏教1—大乘仏教とは何か』春秋社, 昭56) では「本生譚の誦出者たちや、あるいは仏伝文学の作者たちの間で、仏陀の前生を『凡夫と異なる者』とみようと、『すでに成仏の決定している修行者』として位置付けようとして、『菩薩』の語を考え出したのではなからうか」(p.21) とあり、拙論に近い. 12) 静谷前掲書, pp.147~191. 参照. 13) ここに漢訳では「意」とか「道意」の語があるが、原本に citta とか bodhicitta (菩提心) の語があったのではないであろう. sampra√

sthā（発趣する、向かって出で立つ）の訳が「発意」あるいは「発…道意」である。なお、田上太秀『菩提心の研究』（東京書籍、1990）pp.121～141。参照。14）平川前掲書に「大乘の菩薩も菩提心をおこし、菩提を求める者となるのであるが、何を機縁として大乘の中にかかる思想が起こったのであるか、あるいは何をモデルとして、大乘の修行者が自ら菩薩の自覚をいただくようになったのであるか」（p.196）、また「こういう凡夫の菩薩、記別を得ていない菩薩が、菩提心を起こし、菩薩の自覚を持つことは、何によって可能であろうか」（p.198）とあって、ここに、はっきりと「菩提心を起こし」てこそ、人は「菩提を求める者」すなわち『『菩薩』の自覚を持つ』ことが出来るとされている。それ故、菩薩の自覚を持つために、「菩提心を起こすこと」すなわち「菩提に向かって発趣する」ことの上に何が必要であろうか。ただし、後の平川彰「大乘仏教の特質」（前掲）では「大乘仏教では、成仏の保証のない凡夫でも、菩提心をおこすことによって、『われは菩薩である』と称したのである」（p.5）とある。15）『大正蔵』第14巻、pp.909c～910a。16）「愛欲」の原語は 'tr̥ṣṇā' であろう。それを「恋慕渴仰」と解するのは、『法華経』「如来寿量品」第5偈（『土田本』p.275, 24.）に倣った。17）梶山雄一「インド仏教思想史」（『岩波講座 東洋思想 第8巻 インド思想I』岩波書店、1988）p.38。18）これについて、平川彰「大乘仏教の特質」（前掲）には「菩薩の觀念が、大乘仏教に至って変化したことがわかる。大乘の菩薩は『菩提心を発した』という意味の菩薩である。菩提心を起こすことによって、自己が菩薩であることの自信を得たのである。しからばこの『菩提心を発す』（bodhicittotpāda）ことが、どこで、いかなる経路をたどって行われたかということが問題である。そこで注目されるのは、さきの『燃灯（仏）授記』である」（p.16）とあるが、しかし、「燃灯仏授記」には上述のように「菩提心を発した」ことは全く説かれていないから、「発菩提心」を「燃灯仏授記」に関連づけることは出きない。19）日本仏教において、平安時代の末期、今や仏滅後の末法に突入するという時代意識が、次の鎌倉時代に新仏教を生み出したことが想起されよう。

20）これに対し、平川彰「大乘仏教の特質」（前掲）に「大乘の教団は部派仏教の僧伽と、意味も組織も異なるので『ガナ』と呼ばれたのであろうと考える」（p.33）とある。しかし、佐々木閑『インド仏教変移論』（大蔵出版、2000）に「大乘仏教の起源となったのは伝統的部派僧団外の在家者ではなくて、僧団内部にいた一部の比丘であった… 伝統的部派僧団の内部で、従来の解脱道に逆らって新たに菩薩乘なる修行体系を考え出した……」（pp.3～8）とあり、本経の所説と一致する。21）『大乘仏典 2 八千頌般若経I』（中央公論社、昭49）p.7。

〈キーワード〉 bodhisattva の觀念、仏の前生、大乘の菩薩

（種智院大学名誉教授、興隆学林専門学校教授、文博）

‘to explain about a thing in terms of its own essence’ rather than ‘naturalism’ as held by Cārvākas. It is to be noted that in the given context the word ‘*svabhāvavāda*’ really means ‘to answer the question raised by an opponent, in terms of the essence of a thing, in a debate’ (*vastusvabhāvair uttaram vācyam*).

In NVTP a Buddhist opponent explains the absence of a pot (*ghaṭābhāva*), which is an unreal entity for him, resorting to this ‘*svabhāvavāda*’. In VC, however, Jñānaśrīmitra says that one can resort to the ‘*svabhāvavāda*’ only with reference to a real entity. In PVA, in addition, Prajñākaragupta says with irony that when a proponent is hard-pressed for an answer to the question raised by an opponent, the proponent should rely on the ‘*svabhāvavāda*’, which gives him victory.

Thus it is clear that Udayana quotes the verse of PVA together with the passage of VC with the intention of refuting the Buddhist view of an unreal entity, with irony and sarcasm.

62. The Development of the Meaning of the Word “*bodhisattva*”: From “the one who has *bodhi* as his essence” (*sattva*) to “a sentient being (*sattva*) seeking for *bodhi*”

Sadahiko KARIYA

Jātaka texts say that Śākyamuni Buddha accumulated a good amount of merit through his acts such as making offerings as a layman in his previous life. And it is understood that as a reward, he became a buddha in this life. But under the theory of reincarnation, a layman who accumulates merits, in general, would be born as a man or a deity in his next life, and he could not become a buddha liberated from reincarnation. To solve this problem, monks (*bhikṣus*) thought that the Buddha had *bodhi* as his essence (*sattva*), namely, he was a “*bodhisattva*.” Therefore we should say that the original meaning of “*bodhisattva*” was “the one who has *bodhi* as his essence (*sattva*).”

Later, some monks who were worried about the trends of the age that the “True Doctrine (*saddharma*) is dying out” insisted that the purpose of Buddhism was not to become an arhat but to become a buddha, and they pro-

ceeded towards Awakening (*bodhau sampratiṣṭhati*). Then they called themselves “sentient beings (*sattva*) who seek for *bodhi*” i.e., *bodhisattva*, and with this consciousness they entered into the way of practice of monks. And this is the beginning of Mahāyāna Buddhism.

63. A Consideration of the “Concentration Compared to a *Vajra*” (*Vajropamasamādhi*)

Shōgo WATANABE

In the Vedic religion, the word *vajra* originally referred to natural phenomena, that is, lightning or thunderbolts, and it was considered to be a weapon of the god Indra. Later, when it was incorporated into Buddhism, its destructive power took the concrete form of a pestle and was internalized as the “destruction of worldly desires.” In Abhidharma Buddhism, the destructive power of the *vajra* was likened to the power of *samādhi* and called the “concentration compared to a *vajra*” (*vajropamasamādhi* 金剛喻定), and was defined as the concentration of an instant experienced immediately before the ultimate stage of deliverance. In other words, this concentration destroys the worldly desires that need to be severed in the stage of intellectual practice (*darśana-mārga* 見道) and spiritual practice (*bhāvanā-mārga* 修道), and it is the final concentration on the path leading to deliverance. In the theory of practice in the Mahāyāna, this concentration is reconstructed as the practice of the bodhisattva (*bodhisattvacaryā*). When one analyzes its development on the basis of the Prajñāpāramitā Sūtras, in which it was systematized for the first time in the Mahāyāna, it becomes clear that its structure is such that when a bodhisattva confirmed as having reached the stage of bodhisattva (*bodhisattva-nyāma*) enters into the *vajropamasamādhi*, the “intelligence of a single instant” (*eka[ta]kṣaṇa-samayuktā prajñā-*) arises in his concentration, followed by the “intelligence of all-knowing” (*sarvākārajñātā*) through that intelligence.