

Title	日本における仏陀観：特に仏(ぶつ)とホトケの問題に関連して
Sub Title	Essai sur la Bouddhologie au Japon a propos de Butsu et Hotoke
Author	由木, 義文(Yuki, Yoshifumi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1975
Jtitle	哲學 No.63 (1975. 2) ,p.107- 122
JaLC DOI	
Abstract	Saicho (767-822) fut le fondateur du bouddhisme de Tendai au Japon. Honen (1133-1212), fondateur du bouddhisme de Jodo au Japon, avait conscience d'appartenir au bouddhisme de Tendai. Dans leurs doctrines bouddhiques, ils attachaient beaucoup d'importance au Bouddha divinise, le premier a Maha-vairocana, le second a Amida. Saicho et Honen avaient chacun ses vues personnelles sur Bouddha. Saicho 1) Il regardait comme Bouddha tout ce qu'il y a dans l'univers. 2) Bouddha n'exerçait pas tellement son influence sur les hommes. 3) Il nommait Bouddha Butsu (ou Nyorai etc.) Honen 1) Il separait le monde des hommes de celui de Bouddha. 2) Bouddha exerçait beaucoup son influence sur les hommes. 3) Il nommait Bouddha non seulement Butsu (Nyorai etc.), mais Hotoke Saicho nommait Bouddha Butsu, tandis que Honen nommait Bouddha Hotoke. Butsu, tire son orgine du sanskrit, tandis que Hotoke ne vient pas du sanskrit. Pourquoi Honen nommait-il Bouddha Hotoke ? Il est difficile de savoir la raison, mais il me semble que c'etait pour une raison etrangere a la doctrine bouddhique.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000063-0107

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

日本における仏陀観

—特に仏とホトケの問題に関連して—

由 木 義 文

(1) 序

仏教はインドに起こり、シナ、日本に伝播した宗教である。しかしシナ仏教はインドのそれと比較して、種々の点で変化をとげている。日本仏教もまたシナのそれと比較してみると、種々の点で相違がみられる。

この点に関しては、前稿（由木義文、仲康「文化変容に関する一考察」、哲学、第 62 集）でシナ天台宗の宗祖、智顛ちぎんと日本天台宗の宗祖、最澄の仏陀観をとりあげて、その変化について考察してみた。シナから日本という異質の文化圏に仏教が受容されたのであるから、質的变化がなされることは、十分考えられる。

しかし同じ日本という文化圏で、しかも天台宗の流れをくむ法然の浄土宗において、仏陀観という点にしぼって考察したとき、民衆化のプロセスの中で、本来の天台宗のそれと何らかの点で変化がみられるのではないだろうか。本稿では、天台宗の最澄と浄土宗の法然とにおける仏陀観の相違について、特に仏とホトケの問題に関連してこれを考察してみたい。

(2) 最澄の仏陀観⁽¹⁾

最澄(767—822)の仏陀観にふれる前に、彼の生涯についてふれてみる。彼は近江国で生れ、12才で行表にしたがって出家し、14才で得度、19才で東大寺で受戒している。その後比叡山に入り、山岳修行を行っている。

この比叡入山後まもなくして、彼は「願文」を作成している。入山中は、「法華経」、「金光明経」、「般若経」などの経典を読誦したり、禅観を修している。

ところで、和氣清磨の子、弘世と真綱は、南都の十大徳を招じて高雄山寺で天台三大部を講じさせて、最澄を証義者とした。この講会に際して、桓武天皇は天台宗を興隆するようにと最澄に内意を伝えている。これにより最澄は、天台宗の書籍を求めて入唐したのであった。彼は紀元 803 年入唐し、天台山に赴き、道邃・行滿から天台の法を受け、倭然から牛頭禅を、順晧から密教を受けている。そして 2 年後に帰国し、高雄山寺で灌頂⁽²⁾を行っている。

その後天台宗が公認され、年分度者 2 名が割当てられ、紀元 812 年に最澄は筑紫を、3 年後には東国を訪れている。この頃から法相宗の徳一⁽³⁾との論争が始まり、そのかたわら彼は比叡山に大乘戒壇を設けることに努力したけれども、その勅許がおりないうちに死亡してしまった。

以上、最澄の生涯について略記してみたが、彼がその生涯を通じて、民衆一般に対して積極的に宗教活動を展開したという事実は余りみられないようである。この点、後段で考察する法然と比較して対照的であるように思われる。

次に最澄の仏陀観について考察してみよう。

「註無量義経」巻第一には、

「法身之体。無所不遍。猶如虚空。故言大哉。三諦之境。無所不照。猶如大日。故言大悟。四聖之中。仏聖為主。故称真仏為大聖主⁽⁴⁾。」

と記されている。彼は法身の体がすべてに遍じているものとし、現象世界を法身とみている。そしてこの後に、四聖中の主として、仏聖、真仏が論じられている。

やはり「註無量義経」巻第二には、

「常寂光土者。無有余乘。是故。名為猶如虚空。唯一仏乗者。無有余

乘。是故。名為無有二法。是以。言依報則遍一切處常寂光土。言正報則唯
 仏一人居淨土也⁽⁵⁾。」

と記され、一切處に遍じている世界を彼は仏の常寂光土としており、この
 ことは現象世界を仏とみる前記の立場と同じである。

また「一心金剛戒体祕決」には、

「無作三身如日月。応身本来備三十二相八十種好。報身本来具無量相
 好。法身如来具十界色身体。周遍法界之全体也。是則以森羅万像。為法性
 身⁽⁶⁾。」

と記され、彼はまず応身、ついで報身、最後に法身について考察してい
 る。彼は法身について、それは十界の色身の体であるとし、またこれは法
 界の全体に遍満している体であり、そしてさらに森羅万象ともいえるとし
 ている。

最澄においては、前述の「註無量義經」と同様、宇宙に存在するものそ
 のすべてが、法身如来としてとらえられているのである。

これと同様な事例をさらにもう一つ指摘してみよう。

「一心金剛戒体祕決」には、

「……十方諸仏及国土。淨穢法界有情森羅諸法。悉是明一仏同体變作。
 ……則一切有情及国土世間事事。当處即本地三身所為。而非業力所為也。
 是云本門事円即身成仏。蓋以是言定戒体。有情善惡。悉三身所為。依報淨
 穢。全是仏所居。挙足下足。動作威儀。本来毘盧之妙体⁽⁷⁾。」

と記されている。ここでは、諸仏、国土、淨穢法界、有情、森羅諸法な
 ど、すべてが一仏同体變作となっている。即ちこれらのすべてが、仏によ
 るものか、あるいは仏から顕現したものとしてとらえられている。それ
 故、すべての動作を毘盧遮那^{びるしやな}の妙体、または毘盧遮那そのものとしてい
 るのである。

最澄の仏陀観についてこのような考察を進めてみると、そこに次のこと
 が特徴として指摘されよう。

彼はすべての現象世界や「拳足下足，動作威儀」さえも，仏の世界そのものとしている。“Everything is Buddha”の世界が，そこに展開されているのである。

さらに留意すべき点は，そこでは Buddha の名称が，仏，如来，法身などの伝統的なそれとして用いられていることである。また最澄における仏の観念には，仏と衆生との積極的な対応関係，即ち仏からの衆生への働きかけが余りみられない。それは前にも指摘しておいたように，彼がその生涯を通じて，民衆一般への積極的な働きかけを行わなかったことにも由来しているといえるであろう。

(3) 法然の生涯と仏陀観

法然(1133—1212)は，美作国南条の稲岡庄に生まれ，父漆間時国(領使)は法然9才の時，預所源長明の男定明の夜討にあい，非業の死をとげている。父はその臨終に際して，「この災厄は前世の業であるから，仇を恨むな」と法然に語り，その後彼は父の遺言を守って，父の冥福を祈り，求道のそれを歩んだのである。

彼は母方の叔父である観覚を頼りとし，13才にして比叡山に登り，源光の下で修行し，次いで皇円について天台三大部(「法華文句」，「法華玄義」，「摩訶止観」)を学んだ。当時の比叡山は勢力争いが激化しており，彼はその渦中に入ることを好まず，18才にして念仏聖の別所，西塔黒谷の叡空に入門している。叡空は良忍に師事した人物で，「往生要集」などを講じた念仏者であった。

法然24才の時，釈迦堂に参籠し，その後南都に向い，三論宗の永観や珍海の浄土教にふれて，彼自らの思想を発展させている。

黒谷に再び帰った法然は，一切経を五遍も披閲し，たまたま善導大師の「観経疏」の中にある一節，「一心に専ら弥陀の名号を念じ，行住坐臥，時節の久近を問はず，念々に捨てざるを，是を正定業と名づく，彼の仏願

に順ずるが故に」を読んで、豁然その道が開けたのである。これによって、彼は阿弥陀仏の本願を信じ、専ら念仏を修する口称念仏の信仰を確立するようになる。

この法然のただ念仏を唱えさえすれば、如何なる人でも極楽往生するという信仰が、当時の救済される仕方を知らなかった民衆一般にとって救いの神であったであろうことは、十分考えられよう。

法然の念仏信仰が広く伝播するにつれて、この信仰は南都・北嶺の学者や僧の反発を招くようになり、これらの批判に対する彼の再批判が、いわゆる「大原談義」となるのである。

この談義では、法然は浄土門こそが、解り易く修行し易く、どんな能力の劣る者でさえも救われる道であると主張した。そしてこの談義が、当時の貴族、僧、民衆一般に大きな影響を与えたことは事実であろう。やがて摂政九条兼実は、法然の教えに深く帰依し、彼に諸々の援助を与えている。建久6年（1198年）に九条兼実の願いにより、法然の思想の結晶である「選択本願念仏集」が著わされる。

平安時代から鎌倉時代にかけての転換期において、法然の専修念仏は、当時の不安におびえる民衆一般に大きな救いをもたらし、京都、近畿、北陸、東海へとそれは弘まっていた。このことが、より一層南都・北嶺の旧仏教教団からの反発を喚起し、法然教団への圧力はさらに激しさを増してくる。そしてこのことが、叡山における専修念仏の停止決議と、これに対する法然の返答としての「七箇条起請文」を誘発するのである。この翌年の元久2年（1205年）には、南都興福寺が専修念仏の禁止の奏状を院に訴え、法然の門弟の住蓮、安楽が宮廷の女房と密通した事件が契機となって、法然をはじめとする門下の者達は、ついに流罪に処せられるのである。その後罪が許されて、彼は京に戻り、彼の思想的立場を最も簡明に示す「一枚起請文」が書かれ、80才で生涯をとじるのである。

法然の生涯を考察してみて、次のことが特徴としてあげられよう。

彼は日本天台宗の最澄と比較して、積極的に民衆一般を教化した。そしてこれが、既述のような「念仏停止の訴え」、その他の強い反発を招いたのであった。最澄の仏教を仮に「貴族的仏教」とよぶなら、法然のそれは最澄と同じ天台宗の流れにあり、それへの帰属意識を強く持っているけれども⁽⁸⁾、前者と相違して「庶民的仏教」ともいえるような特徴がみられるのである。

次に法然の仏陀観について考察してみよう。最澄の仏には、衆生救済という思想がないわけではないが、しかしあまりみられないことを前段で指摘してきた。これに対して、庶民生活に深い関心をよせていた法然の仏教においては、仏から衆生への積極的な働きが十分認められる。このことを示す事例を次にあげてみる。阿弥陀仏の来迎について、

「……菓子ノ中ニスキ物アリ。アマキ物アリ。コレラハミナ法爾道理也。阿弥陀ホトケノ本願ハ。名号ヲモテ罪惡ノ衆生ヲミチビカントチカヒ給タレハ。タダ一向ニ念仏ダニモ申セハ。仏ノ来迎ハ。法爾道理ニテソナハルヘキナリ⁽⁹⁾」

と述べている、あるいは、

「……カナラス臨終ノ時ニハミツカラ菩薩聖衆ニ圍繞セラレテ。ソノ人ノマヘニ現ゼントチカヒ給ヘリ。第十九ノ願コレ也。コレニヨテ臨終ノ時イタレハ。ホトケ来迎シ給フ。行者コレヲ見タテマツリテ。心ニ歡喜ヲナシテ。禪定ニイタルガコトクシテ⁽¹⁰⁾。」

と述べている。法然はホトケが自然法爾に來迎してくることを述べ、ホトケの衆生に対する積極的な働きを指摘している。またここで留意する必要があることは、ホトケの來迎により、ホトケの世界と現実の世界が結ばれているという関係である。即ち法然の思想は、“Everything is Buddha”のそれだけでなく、ホトケの世界と現実のそれが分れているという思想なのである⁽¹¹⁾。

これらの來迎時の例は法然の中に多く見られるので、いくつか例挙す

る。

「……コノユヘニ阿弥陀ホトケ。五劫ニ思惟シテタテ給ヒシ。深重ノ本願ト申スハ。善悪ヲヘタテズ持戒破戒ヲキラハズ。在家出家ヲモエラハス。有智無智ヲモ論ゼズ。平等ノ大悲ヲヲコシテホトケニナリ給ヒタレハ。タダフカク本願ヲ信シテ念仏申サハ。一念須臾ノアヒタニ。阿弥陀ホトケ来迎ニアヅカルヘキ也⁽¹²⁾。」

「一。イカニモイカニモ最後ノ正念ヲ成就シテ目ニハ阿弥陀ホトケヲ見タテマツリ。口ニハ弥陀ノ名号ヲトナヘ。心ニハ聖衆ノ来迎ヲマチタテマツルヘシ⁽¹³⁾。」

以上のように、法然の信仰形態においては、臨終に際し阿弥陀仏の来迎に大きな比重が置かれていることが指摘できよう。

しかしここで特に注意しなければならないのは、阿弥陀仏に対する法然の呼称である。即ち、伝統的に浄土教学では阿弥陀仏は「アミダブツ」と読まれているのに対し、法然はこれをわざわざ阿弥陀ホトケと読んでいるのである。（もちろん仏と書かれているものは漢語録の中のみならず和語録の中にもみられる。）

仏という文字をホトケと読んだ可能性は、前段であつかった最澄においても十分考えられる。彼のよんだ和歌に次のようなものがある。

「この法を もし一ことも とく人は よもの仏の つかひならずや
我命 ながしとききて よろこべる 人はさながら 仏とぞなる⁽¹⁴⁾」
即ち、五・七・五・七・七の音をもって上記の和歌を読むとき、仏はホトケと読まれなければならないであろう。仮に最澄が仏をホトケとしたとしても、カナ文字でホトケと表現した事例はなく、また彼が阿弥陀仏を阿弥陀ホトケと読んだという事例も見当らない。「阿弥陀仏」は浄土教学において、伝統的・正統的な呼称であるから、そのことは当然であろう。

それでは法然の場合はどうであろうか。このことを次に検討してみよう。

「双卷経。観経。阿弥陀経。コレヲ浄土三部経トイフ。双卷経ニハ。マ
ヅアマダホトケノ四十八願ヲトキ。ノチニ願成就ヲアカセリ⁽¹⁵⁾。」

上記のように四十八願の説明がなされるところで、アマダホトケという呼
称が用いられている。さらに阿弥陀という漢字もカナ文字で書かれている。
また上例と同様な願にふれたものの中に、

「……カノ極楽世界ノ不退ノ国土ニムマルトイフニヨリテ信心ハオコル
ベキナリ。ヲヨソホトケノ別願ノ不思議ハコレ凡心ノハカルトコロニアラ
ス。唯仏ト仏トノミヨクシリ給ヘリ。阿弥陀仏ノ名号ヲトナフルニヨ
テ⁽¹⁶⁾。」

とある。ここでは、法然は阿弥陀仏の仏をカナ文字でホトケと書きしるし、
名号だけは南無阿弥陀仏と呼ぶ必要から、阿弥陀^{ぶつ}と読んでいる。法然に
は仏をブツと読ませる必要のある以外は、仏をホトケとカナ文字で書く傾
向が強い。

しかし阿弥陀ホトケという呼称に対して、法然が「阿弥陀^{ぶつ}」と呼称し
た事例を次にあげることもできる。

「……ソレニヨリテ一念モウタガフ心アルベカラズ。ソノユヘハ。阿弥陀
仏ノイマタ仏ニナリ給ハザリシムカシ⁽¹⁷⁾。」

「ネガハクハ阿弥陀仏本願アヤマタス。臨終ノ時カナラスワガマヘニ現
シテ慈悲ヲモテクハヘタスケテ⁽¹⁸⁾。」

しかしながら、法然の「和語燈録」には、来迎を始めとして、誓願、礼
拝、御心などに関する点において、ホトケという用語が、仏というそれと
対照的に、しかも異常なほどに用いられていることに留意すべきである。

誓願においても、

「シカルニ阿弥陀ホトケノ本願ハ。末代ノワレラカタメニヲコシ給ヘル
願ナレハ⁽¹⁹⁾。」

「阿弥陀ホトケノ本願ニ。ワカ名号ヲ称念セハ。カナラス来迎セントオ
ホセラレタレハ⁽²⁰⁾。」

と書かれているが、ここでもまた阿弥陀ホトケという呼称が用いられている。このようにみえてくると、法然が意識的にホトケという呼称を使用しているところに、彼の「ホトケ」⁽²¹⁾ に対する執拗な態度をみることができよう。

この「ホトケ」は、その多くが阿弥陀仏に関して適用されているが、他の仏にも適用されているので、その事例を示してみよう。

「スデニ阿弥陀ホトケハ、ソノ願ヲタテ給フ。釈迦ホトケハ……⁽²²⁾。」

「スナハチ三論宗ニハ、八不中道ノ無相ノ観ニ住シテ、三阿僧祇ニ菩薩ノ行ヲ修シテノチホトケニナルト申ス也。法相宗ニハ……仏ニナルト申ス也。」⁽²³⁾

以上の諸例によると、阿弥陀仏以外に釈迦や修行して悟りの境地に達した人にも、ホトケという呼称が用いられているのがわかる。

しかしながら、三論宗における仏をホトケとし、法相宗におけるそれを仏としている点に、留意すべきであろう。

以上、法然における仏陀観について考察してきたが、次のことが特徴として指摘されるであろう。第1に仏の世界と現実の世界との区分、第2に仏の衆生への積極的な働き、第3に仏をホトケとする呼称などである。

(4) 結 語

最澄の仏陀観と法然のそれとを比較してみると、両者の相違するものとして次のことが指摘されうる。前者には“Everything is Buddha”の思想がみられ、後者には仏の世界と現実の世界との区分の思想がみられる。また前者には仏の衆生に対する積極的な働きが弱く、後者にはその働きが強い。

さらに最澄においては、仏を仏（如来、法身など）として表明し、法然においては、これをホトケと表明する傾向が強くみられるのである。

天台思想の同じ流れにおいて、最澄の時代から法然のそれへ、約400年

間の歳月の経過の中で、仏がホトケへと転化していった事実を指摘することができる。そして我々はこの事実を、どのように解釈したらよいであろうか。

まず第1に、ホトケという呼称についての過去のいくつかの解釈をあげてみたい。

柳田国男によると、それは次のように解釈される。

「死者を無差別に皆ホトケといふやうになつたのは、本来はホトキという器物に食饌を入れて祭る霊といふことで、乃ち中世民間の盆の行事から始まつたのでは無いかといふ考えも、さう突拍子もないものとは言えなくなると思ふ。」⁽²⁴⁾

柳田はこの根拠として、鎌倉時代にできた「塵袋卷八」の「一 ホトキは盂蘭盆ノ時用ルモノナリ、世間ノ吉事ニハイロフマジキモノカ、瓮ハ器物ノ一ノスガタニテ吉凶ニ通用スル歟、……盆ノ字ヲバヒラカト訓ム、ホトキハ缶ノ字ヲヨム、サレドモ通ヒテ共ニホトキトイヒ習ハセルニヤ」⁽²⁵⁾を引用している。

柳田によれば、我国では中世から死者をホトケと呼称するようになったらしい、中世民間の中で、ホトケという用語が広く用いられていたらしい。

しかしながら、法然のホトケの概念では、ホトケが無差別に死者を意味するものでないことは明らかである。

「スデニ阿弥陀ホトケハ。ソノ願ヲタテ給フ。釈迦ホトケハ。……」⁽²⁶⁾

「スナハチ三論宗ニハ。八不中道ノ無相ノ観ニ住シテ。シカモ心ニハ四弘誓願ヲヲコシ。身ニハ六波羅密ヲ行シテ。三阿僧祇ニ菩薩ノ行ヲ修シテノチホトケニナルト申ス也。」⁽²⁷⁾

上記の例に示されているように、法然においては、ホトケが必ずしも死者のすべてを意味してはいない。

ついで、有賀喜左衛門は、ホトケを次のように理解している。

「盆にむかえられるホトケサマ（複数）は家の初代以来の代々の系譜に

含まれた人達であった。それは生きている家族（員）にとって多くは血縁でもあったが、往々非血縁も含まれていた。彼らは過ぎた世代に家を守って来た人々であったから、ホトケとなった後は家を守るものとして存在することが信じられ、盆の時でも、平素仏壇や墓において祀られている時でも、生きている家族（員）はこれを家の守りとして礼拝する習慣が一般的であった。これには死者個人に対する思慕も消すことはできなかったが、過去の世代の先祖に対しては一団の存在として、それは家のホトケとして一定の観念一家の守護一が抱かれ、個人的な思慕を超えたものとなるのが常であった。ホトケが家にとってそのような意味の存在となる根拠がその前にあったことが知られねばならない。したがってホトケとは仏に由来する言葉であるが、それは大乘仏教における仏（覚者）とは異なる家の守護神の意味を持っていた。そして仏教渡来以前から先祖にはこの意味があったのであり、仏教による死者の供養を経た先祖にホトケの名が与えられて、仏教供養の外にある祖先とは区別されるに至った。」⁽²⁸⁾

彼によるとホトケは仏教渡来以前に、家の守護神として、常に個人的な思慕の観念を超越したものとして理解されている。そして仏教の伝来とともに、それによって供養された先祖に、ホトケの名が与えられたとされている。

また織田得能はホトケを次のように解釈している。

「癘氣（^{ほとりけ}仏教が初めて吾邦に伝来せし時疫癘盛に行はれしより仏を謗りて付けし名なり）^{ほと}解け（煩惱を解脱する意にて尊称なり）などの説あれども、余は漢語の訛にして浮図家ならんと思わる。」⁽²⁰⁾

織田は以上のような三つの説をあげ、最後の浮図家の訛ったものを、支持している。

しかし「解け」という解釈は、浄土宗教団の説教師が時々用いるものであるから、留意する必要がある。⁽³⁰⁾ 織田のホトケは浮図家の訛ったものとする説は、示唆的である。この訛った言葉に、「解け」や「ホトキ」な

どの言葉が相互に関係しあい、ホトケという言葉が誕生したと考えることもできよう。⁽³¹⁾

法然はホトケをどのように解釈していたであろうか、これに関するものとしては、次のものがあげられよう。

「三ニ無間修トイフハ。要決ニイハク。ツネニ念仏シテ往生ノ心ヲナセ。一切ノ時ニヲイテ。心ニツネニ思ヒタタムヘシ。タトヘハ若人他ニ抄掠セラレテ。身下賤トナリテ艱辛ヲウク。タチマチニ父母ヲオモヒテ本国ニハシリ帰ラント思フ。ユクヘキハカリコトイマタワキマヘズシテ他郷ニアリ。日夜ニ思惟スルクルシミタヘシノフヘカラス。時トシテ父母ヲオモハストイフコトナシ。ハカリコトステニナリテ。スナハチカヘリ達スル事ヲエテ。父母ニ親近シ。ホシキママニ歓娛スルカコトシ。行者モマタシカ也。」⁽³²⁾

ホトケは、法然においては、諸々の苦難にあったときに、子供を助けてくれるやさしく、しかもほしいままに歓娛してくれる、父母のようなものである。

同じような事例に、

「タトヘハ親子ノ約束ヲナス人イササカソムク心アレトモ。サキノ約束変改スル程ノ心ナケレハ。オナシ親子ナルガコトシ。……念仏往生ノ約束ヲヒルガヘサザレハ。カナラズ往生スル也。」⁽³³⁾

というものがある。このように、法然におけるホトケは、親愛な父母のイメージに通じるものである。

仏とホトケのそれぞれの呼称について、それらをどのように解釈すべきか、仏とホトケが何時ごろ、どのようにして、誰によって同一のものとして合体化されたのか、それらは本来別のものを意味していたのであろうが、とすれば大陸からの伝来の仏は別として、ホトケは日本文化において何を意味していたのであろうか、これらは日本人の信仰体系における重要な課題である。そしてこれらの問題に対するアプローチは、日本人がどん

な性格を持ち、日本の文化の潜在的な側面が如何なるものであるかを明らかにする一つの手段となるであろう。なお本稿では紙幅の関係で、ふれることのできなかつた重要な問題が残っている。

同じ天台の流れを汲む最澄と法然が、何故別の道を歩むようになったのか。両者の間には、歴史的にいて、400年の歳月の経過をみることができると。そのことを考慮するとき、彼等の生きた時代、歩んだ道程、即ち彼等の社会・文化環境が、両者をしてそれぞれの道を歩ませたのであろうか。それとも、両者のパーソナリティが、一方をして「貴族的仏教」を、他方をして「庶民的仏教」を流布させたのであろうか。これらについては、別の機会に検討してみたいと思っている。

なお、本論文が脱稿した段階において、有賀喜左衛門教授から同教授の「ホトケという言葉について—日本仏教史の一側面—」（雑誌「心」1974年10月号所収）という、私にとってきわめて有益な示唆に富む最新の論文を拝受した。時間的制約から、この論文を本研究において活用出来なかつたことは甚だ遺憾である。次の機会に是非参照したいと思っている。

注

- (1) 由木義文、仲康、「文化変容に関する一考察」、哲学、第62集所収、昭和49年。
- (2) 密教で師から法門を受けるときの儀式。
- (3) 徳一（749—824）は東大寺に住し、後に会津に住した法相教学の大家である。
- (4) 「註無量義経」、伝教大師全集、3、昭和41年、p. 579
- (5) 前掲書、p. 609
- (6) 「一心金剛戒体祕決」、伝教大師全集、1、p. 471
- (7) 前掲書、p. 463
- (8) 法然は天台宗をすて、浄土宗を開いた。しかし臨終においてなお、天台宗への強い帰属意識が次のごとくみられる。「……この日本にきたりて、天台宗に入て、またこの念仏の法門にあえりとのみたまひけり。」（「法然聖人臨終行儀」、親鸞聖人全集、5、p. 133.）。「聖人、ひごろつたへもちたまひたりける慈覚大師の九条の御袈裟をかけて、……往生したまひけり。」（法然聖人臨終

- 行義」, 親鸞聖人全集, 5, p. 140).
- (9) 「黒谷上人語燈録 (和語燈)」, 大正 83, p. 238, A. 尚, 本稿では仏の音の問題をあつかう関係上, 和語燈録 (正徳本) を資料として使用する. しかしこの資料に関して種々の異本があり, 資料としては問題もある.
- (10) 前掲書, p. 173, B.
- (11) 田村芳朗は「ホトケの世界と現実の世界との区別」のこの思想に相対二元論という名称を与えている. (田村芳朗, 「日本仏教史入門」, 昭和 44 年, 角川書店, p. 105.).
- (12) 「黒谷上人語燈録」, 大正 83, p. 186, A.
- (13) 前掲書, p. 190, C.
- (14) 「和歌」, 伝教大師全集, 5, p. 479.
- (15) 「黒谷上人語燈録」, 大正 83, p. 171, C.
- (16) 前掲書, p. 173, C.
- (17) 前掲書, p. 220, C.
- (18) 前掲書, p. 221, B.
- (19) 前掲書, p. 185, A.
- (20) 前掲書, p. 224, A.
- (21) 法然のことについて親鸞が書きしるした「西方指南抄」の中には, 仏を仏^{ほとけ}としている事例がみられる. 例として, p. 9 や p. 22 をあげることができる.
- (22) 「黒谷上人語燈録」, 大正 83, p. 211, B.
- (23) 前掲書, p. 177, B.
- (24) 柳田国男, 「先祖の話」, 柳田国男集, 第十巻, p. 84. 昭和 44 年, 筑摩書房.
- (25) 前掲書, p. 84.
- (26) 「黒谷上人語燈録」, 大正 83, p. 211, B.
- (27) 前掲書, p. 177, B.
- (28) 有賀喜左衛門, 「日本における先祖と氏神」, 有賀喜左衛門著作集 VII, 未来社, 1969 年, pp. 350—351.
- (29) 織田得能, 「仏教大辞典」, 大蔵出版, p. 1590.
- (30) 私は浄土宗の僧侶修行道場で, ホトケが「解け」という言葉から由来すると説明されるのを, たびたび聞いた.
- (31) ホトケあるいはホトキについての他の解釈を例挙する.
「ホトキ (缶) — フト (太) ケ (筒) の転呼 — 倭名抄に盆謂之缶 — とあるが, 盆は盆と同字で比良加と訓せられて居るから, 字義はともかくも, 国語では皿状のヒラカに対し, 甕の形をして液体などを盛るものをホトキと称へて区別

したのであらう。延喜式にも酒缶・漿缶・乳缶等をあげて居る。」(松岡静雄著「日本古語大辞典」, 昭和 12 年, 刀江書院, p. 489).

「ホトケ (仏) — 梵語 Buddha の音訳. 悉曇の ha は我国にはない音であるから, カと音訳し, ブドカといふべきを訛ってホトケとしたのであらう一紀には仏・三宝・釈を常にホトケと訓して居るが仮字書した例は次の仏足石の歌一首の外古典には見えぬ.

さかのみあと いはに写しおき うやまひて 後の保止氣に ゆつりまつ
らむ ささぎまうさむ

万葉集卷十六〔三八四一〕の仏造は旧訓ホトケツクルであるが, プツツクルとも訓み得られる。」(松岡静雄著「日本古語大辞典」, p. 489).

「ほとけ〔仏〕(名) ① 仏。「釈迦の御足跡石に写し置き敬ひて後の保止氣に譲りまつらむ捧げまうさむ」(仏足石歌)「三宝の奴と仕へ奉る天皇ら」「廬舎那仏の慈ひ賜ひ福はへ賜ふ物に有りと思へ」(一二詔)「法の源華咲きにたり今日よりは保度介のみ法榮え給はむ」(東大寺要録)「所以に神も順ひ仏さへ敬ひ給ふ」(続後紀嘉祥二年)「仏ホトケ」(名義抄) ② 仏像. 木像・金銅像・乾漆像・塑像などがある。「仏作る真朱足らずは水たまる池田の朝臣が鼻の上を掘れ」(万三八四一)【考】梵語の Buddha を漢訳した場合, 「仏陀・浮図・浮屠」などの音訳形があり, これが国語でブツまたはホトという形をとるので, ホト=ケと解することが行なわれてきた. ケについては, 迦耶の転, 木の転, または家などというが, 不明. 齋宮忌詞で「仏乎中子止云」(皇太神宮儀式帳)「仏称=中子-」(延喜式神祇)のようにナカコと言ったのは, 堂の中央に仏像が安置されているためとも, 人心は仏性で体内にあるものであるためともいう. また「仏称=立須久美-」(倭姫世記)のようにタチスクミという忌詞もある。」(「時代別国語大辞典」(上代編), 昭和 42 年, 上代語辞典編修委員会, 沢瀧久孝, p. 657).

(32) 「黒谷上人語燈録」, 大正 83, p. 209, B C.

(33) 前掲書, p. 225, B C.

Essai sur la Bouddhologie au Japon à propos de Butsu et Hotoke

Yoshifumi Yuki

Saichō (767-822) fut le fondateur du bouddhisme de Tendai au Japon. Hōnen (1133-1212), fondateur du bouddhisme de Jōdo au Japon, avait conscience d'appartenir au bouddhisme de Tendai. Dans leurs doctrines bouddhiques, ils attachaient beaucoup d'importance au Bouddha divinisé, le premier à Mahā-vairocana, le second à Amida.

Saichō et Hōnen avaient chacun ses vues personnelles sur Bouddha.

Saichō

- 1) Il regardait comme Bouddha tout ce qu'il y a dans l'univers.
- 2) Bouddha n'exerçait pas tellement son influence sur les hommes.
- 3) Il nommait Bouddha Butsu (ou Nyorai etc.)

Hōnen

- 1) Il séparait le monde des hommes de celui de Bouddha.
- 2) Bouddha exerçait beaucoup son influence sur les hommes.
- 3) Il nommait Bouddha non seulement Butsu (Nyorai etc.), mais Hotoke

Saichō nommait Bouddha Butsu, tandis que Hōnen nommait Bouddha Hotoke. Butsu, tire son origine du sanskrit, tandis que Hotoke ne vient pas du sanskrit. Pourquoi Hōnen nommait-il Bouddha Hotoke? Il est difficile de savoir la raison, mais il me semble que c'était pour une raison étrangère à la doctrine bouddhique.