

現代日本における「仏」の意味

木村文輝

一、様々な「仏」

仏教といえば、仏の説いた教え、仏を目指す教え、あるいは、仏に対する信仰と言い換えることができるだろう。しかし、この三つの言い換えの中だけでも、「仏（ほとけ）」という言葉の意味は、既に微妙な相違を含んでいる。すなわち、「仏の説いた教え」という時の「仏」は、仏教の開祖である釈尊、すなわちゴータマ・シッダールタという歴史上の人物を表しており、「仏を目指す教え」という時の「仏」は、その釈尊と同じように、真理を悟った理想的な存在、つまり、修行者が目標とする理想の境地をさしている。さらに、「仏に対する信仰」という場合には、阿弥陀如来や薬師如来、あるいは観音菩薩というように、人々が手を合わせて祈りを捧げる対象や、その姿を具体的な形に表した仏像が示されていることになるだろう。

しかし、「仏」という語の用法はこれだけにはとどまらない。例えば、私たちはしばしば亡くなった人のことを「仏さま」と呼んでいる。つまり、ここでは「仏」という語が「死者」という意味で用いられ

ているのである。それどころか、はるか以前に亡くなった先祖のことを「仏さま」と呼ぶことも稀ではない。そうだとすれば、「仏」という語は目の前の死者のみならず、直接会ったことのない「先祖」をも指していることになる。その一方、サスペンス・ドラマの中で、刑事の口から「仏はどこだ」というセリフが語られることがある。この場合の「仏」は、遺体（死体）を表していると言えるだろう。さらに、私たちは大変に優しい人や、思いやりの深い人のことを「仏のような人」と呼ぶことがあるし、「生き仏」という表現も存在する。このように、「仏」という言葉は多彩な意味で用いられているのである。

とは言え、いずれも「仏」という語によって表されていることは間違いない。そうだとすれば、これらの「仏」という語に込められている共通の意味があるだろう。この問題を解き明かすためには、現在の日本の仏教に影響を及ぼしている範囲内という限定はあるけれども、インド以来の仏教史の中で、「仏」という語が担ってきた意味の変遷を概観する必要がある。それを明らかにした時に、現在、日本語として語られている「仏」の意味も明確になるであろう。日本人が語る「仏」とは何か。それが、本稿で考察しようとする課題である。

二、はじまりの釈尊

「仏」という言葉は「仏陀（ブツダ）」の短縮形であり、それはインドの Buddha（ブツダ）という語を音写したものである。この Buddha という語が、中国において当初は「浮屠」や「浮図」と表記されており、「フト」または「ブト」と発音されていたらしい。それが、わが国で転

じて「ホト」になり、さらに接尾辞の「ケ」がついて「ホトケ」となり、「仏」の字にあてはめられたと一説には考えられている。この接尾辞の「ケ」の由来については、「浮屠家（ホトケ）」からきたという説もあるが、定かでない。だがいずれにせよ、「仏（ほとけ）」という言葉の意味を考えるために、まずは Buddha（仏陀）の意味から考えることが不可欠である。

この Buddha という語は、元来「目覚める」という意味を表す buhdh（ブドゥ）という動詞から派生したもので、「目覚めた者」を表している。それが比喩的に、真理に目覚めた者、すなわち「悟りを開いた者」という意味で用いられたのである。

ただし、釈尊が活躍した二千五百年前のインドにおいて、この言葉はひとり釈尊のみを示す固有名詞として用いられていたわけではない。むしろ、当時のインドにおいては、様々な形で修行を行い、自らの思想を編み出していた多くの思想家たちを表す言葉として、一般的に用いられる普通名詞であった。すなわち、自ら真理に目覚めた者たちは、それが自称であれ、あるいは他称であれ、誰もが Buddha と呼ばれる存在だった。この語が釈尊のみを表すようになったのは、むしろ釈尊の死後のことである。

ところで、この Buddha という語が「悟りを開いた者」を意味するのであれば、仏陀の「仏陀」たるゆえんは「悟り」にあると言っても間違ではない。しかし、この「悟り」という言葉もなかなか厄介な問題をはらんでいる。例えば、今日のわが国において、自ら「悟りを開いている」と明言する人はほとんどいないであろう。かりにそのような人がいるとすれば、よほど世間の常識からはずれた人か、さもなければ新興

宗教の教祖くらいのものである。伝統仏教の頂点に立つような僧侶さえも、通常は「自分はまだまだ悟りには達していない」と述べている。つまり、現在の日本において、「悟り」は生きていく人間にとって、手の届かないものになってしまっている。

ところが、釈尊は三十五歳で悟りを開き、「仏陀」になった。そして、それによって仏教の基盤が築かれたことは歴史的な事実として認められている。のみならず、釈尊に従った多くの弟子たちも、釈尊に導かれて悟りに至ったということが仏典には記されている。そうだとすれば、現在の私たちは、かつての仏弟子たちに比べてもはるかに愚かな存在になってしまったのであろうか。おそらく、そうではあるまい。変わったのは人間の資質ではなく、むしろ「悟り」という言葉の意味ではないだろうか。そして、そのことは、必然的に「悟り」を本質とする「仏陀」の性質にも、大きな変化を及ぼしたと言えるだろう。

そもそも、仏教の出発点となった釈尊の「悟り」とは、あらゆる人々がその生存において様々な苦しみを抱えているという事実を直視し、その苦しみからいかにして逃れるかという問題に対する挑戦から始まった。ただし、ここで言う「苦しみ」とは、単なる肉体的や生理的な苦しみではなく、精神的な苦しみ、すなわち、ものごとが「思い通りにならない」という心理的な葛藤であった。それは、生老病死とか四苦八苦という言葉に表されているように、「死にたくないけれども、生まれたかには死を免れることはできない」とか、「老いたくないけれども、生きていく限り老いから逃れることはできない」という人間存在の根源に関わる葛藤から、より一般的には、「会いたい人に会えない」とか「欲しいものが手に入らない」というような世俗的な悩みまで、誰もが日常

的に経験する様々な「思い通りにならない」という思いであり、それをいかにして克服するかという問題が、釈尊が目指した「悟り」の核心であった。言い換えれば、その問題を克服することによって、人は誰もが「仏陀」となり得たのである。

そして、そのための方法として釈尊が示したのが、自らの中にある欲望や煩惱を徹底して排除することであった。そもそも「思い通りにならない」という思いは、何がしかの欲望が実現できないことに対する不満である。それ故、欲望そのものを止滅すれば、「思い通りにならない」という不満が生ずることもない。例えば、「誰それに会いたい」とか「何々を欲しい」という欲望であれば、自らの意識を周囲の事物に向けず、自己の内面のみに集中させることで、その発生を妨げることができらるであらう。

しかし、「死にたくない」とか「老いたくない」という願望は自らの生存に関わるものである以上、単純にそれを押しとどめることは不可能である。そこで釈尊が説いたのが、「諸行無常」とそれにもとづく「諸法無我」の教えである。すなわち、あらゆるもの（諸行）は時間の中で常に変化し続けており、一瞬たりとも同じ状態にとどまることはできない（無常）。それ故、いかなるものであれ（諸法）、仮にいま、それが自分のものであらうとも、永遠に自分のものとしてとどまることはありえない（無我）という教えであった。

人間の肉体は、時間の流れの中で常に新陳代謝を繰り返しており、一瞬たりとも同じ形にとどまることはない。それ故に、いまの自分の肉体は、次の瞬間には既に自分のものではなくなっている。同様に、人間の心の働きも、時々刻々変化する周囲の環境や状況にしたがって変化し続

現代日本における「仏」の意味（木村）

けており、昨日の自分の考えていたことが、今日の自分のものであるとは限らない。それ故、いま、この瞬間に自らが保持している肉体と心に執着することは無意味なことであり、しかも、誰もが死の運命から逃れられない以上、自己の生存に執着することもむなし抵抗にほかならない。そのように考えた釈尊は、自己の生存に関わる根源的な欲望さえも放棄することを唱えたのである。

このように、釈尊の到達した「悟り」とは、人間が抱くあらゆる欲望や煩惱を徹底的に断ち切る覚悟、もしくは、そのような方向を指向する精神の確立であった。そして、そのような「悟り」の境地を、仏教では「炎が吹き消されること」を表す「涅槃（ニルヴァーナ）」という言葉で表現した。すなわち、苦しみを生み出す欲望や煩惱の「炎」が完全に吹き消された状態こそが、釈尊の目指す「悟り」だったのである。しかも、生存に関わるすべての欲望を否定することは、生存そのものを否定することと同義である。つまり、釈尊の説く「悟り」とは、端的には「生」に対するあらゆる希求を断ち切ることだと言っても過言ではないのである。

三、遠ざかる「仏」の境地

さて、釈尊の説く「悟り」が「生」への希求の断絶だとすれば、それは「死」への希求と裏腹であることになるだろう。事実、釈尊は晩年の告白の中で、初めて「悟り」に達した直後に、「死」への誘惑に駆られたことを述懐している。¹⁾

しかし、考えてみれば、「死」を希求することさえもが一つの欲望、

願望にほかならない。あらゆる欲望から離れるということは、「死」への希求さえをも放棄することを含んでいる。そうだとすると、「死」への欲望を抱いた釈尊は、「悟り」に到達した直後に、既に一つの欲望にとりつかれていたことになる。のみならず、釈尊はその生涯にわたってしばしば自らの内なる悪魔、すなわち欲望との対話を行っている。そのたびごとに、彼はそうした悪魔の誘惑を排除することに成功した。しかし、「悟り」を開いた釈尊でさえも、生きている以上、様々な欲望の生起を完全に止めることはできなかったのである。

これと同じような例は、釈尊と同時代に生きたゴデーイカという修行者の記録にも表れている。ゴデーイカは釈尊の教えに従って「悟り」を開いた。しかし、その後、「悟り」の境地を見失ってしまう。おそらく、何がしかの欲望が煩惱にとりつかれたのである。そのため、改めて修行に専心することによって、再び「悟り」に到達した。そのようなことを六度繰り返し、七度目の「悟り」に至った後に、ゴデーイカは二度と「悟り」を見失わないために自らの命を絶つたという⁽⁴⁾。ここには、ひとたび「悟り」を開いて「仏陀」の境地に達した者でさえも、肉体を伴って生存している限り、欲望や煩惱の生起を完全に押しとどめ、それとの戦いから完全に脱することはできないことが示されている。また、煩惱のことを「漏れ出すもの(漏)」と呼ぶ仏教の表現は、そうした煩惱の本質を表していると言えるだろう。

反対に、そうした煩惱を完全に止滅し得るのは、生存状態が失われ、肉体的な「死」が訪れる時を待たなければならない。このことは、釈尊であろうが、その弟子たちであろうが、生身の人間である以上、避けられないことではないだろうか。それ故に、肉体的な死の実現は、「悟

り」に達した「仏陀」にとつて極めて重大な意味をもつ。だからこそ、釈尊の死は「偉大にして完全なる涅槃(大般涅槃)」と表現されて、生前における「悟り」の境地、すなわち通常の「涅槃」とは区別されることになったのである。

ところで、釈尊の死後、人々の釈尊に対する捉え方は徐々に変化していった。すなわち、生前の釈尊と身近に接していた者たちは、釈尊が一人の人間として泣き、笑い、時には苦悩する姿を見ていただろう。たとえ「悟り」に到達した「仏陀」といえども、一瞬たりとも欲望や煩惱に惑わされなれないということはありえない。欲望が「漏れ出すもの」である以上、いかにそれを意識的に制御しようとも、完全にその生起を止めることはできないはずである。つまり、釈尊がどれほど偉大であろうとも、彼らは釈尊を自分と同じ一人の「人間」として認識していたはずである。

しかし、釈尊の死後、ある程度の時間が経過して、その姿を直接知る人々がいなくなると、釈尊のイメージは神格化されていった。彼らが釈尊の教えに従って長年修行を積もうとも、あらゆる欲望の生起を止めることはできないし、まして、釈尊のように大勢の人々を導くこともできない。おそらくは、釈尊といえども生前には無意識の中で欲望が「漏れ出し」、そのたびごとに、そうした欲望を抑え込むことを繰り返していたであろうけれども、「人間」としての釈尊を知らない人々からすれば、釈尊がそのような努力を重ねていたことはあつてはならないと思われたに違いない。つまり、彼らにとつて、「仏陀」は単に「生」への希求を断ち切った者というだけではなく、「生」への希求が二度と生ずることのない者、言い換えれば、いかなる欲望や煩惱も二度と生起するこ

とのない者でなければならぬと考えられたのではないだろうか。

その結果、人々は自分たちがどれほど修行を重ねても、釈尊と同じ「悟り」の境地、すなわち、釈尊が到達した「仏陀」の境地には到達し得ないと考えるようになった。そして、「仏陀」となりうるのは釈尊のみであり、他の者たちはそれよりもはるかに劣る「阿羅漢（アルハツト）」の境地に達するのが限界だと考えるようになった。のみならず、「仏陀」は一つの世界に一人しか現れないという思想も登場した。もはや、「仏陀」の境地は誰もが目標として仰ぎながらも、釈尊以外のいかなる者も到達し得ない「見果てぬ夢」になってしまったのである。

四、救いを与える「仏」

それにしても、釈尊だけが「仏陀」の境地に到達し、他の者たちはどれほど修行を積んでも「阿羅漢」までしか達し得ないのはなぜなのか。

その根拠として利用されたのが、古代インドが生み出した輪廻思想であった。すなわち、釈尊もこの世にゴータマ・シッタールタとして生まれる以前に、他の様々な形での生存を繰り返しており、その中でためまぬ修行を重ねていたという考え方である。釈尊の死から二、三百年くらいたった頃から、そうした釈尊の前世を物語るジャータカ（本生譚）という文学作品が編纂されるようになった。そこでの主人公は必ずしも人間としてではなく、時には猿や象、兎などの動物として登場する。

そうしたジャータカの中で、わが国で最も有名な物語の一つが、法隆寺の玉虫厨子に描かれている「捨身飼虎」の話である⁵⁾。釈尊の前世の姿である薩埵王子が崖の上で修行していると、崖の下に餓死寸前の虎の

現代日本における「仏」の意味（木村）

親子がいた。そこで、薩埵王子は崖から身を投げ出し、虎の親子の餌食となった。そうすることで、王子は虎の親子を餓死から救ったという話である。また、同じく玉虫厨子に描かれている「雪山童子」の話もよく知られたものである⁶⁾。雪山で修行していた童子の前に、諸行無常の教えを語る羅刹が現れた。その教えの続きを聞きたいと願う童子に対して、羅刹は童子自身が自らへの生け贄となることを求めた。童子がその求めに同意し、羅刹が教えの続きを語ると、童子は約束どおりに生け贄となるために木の上から身を投げた。その時、羅刹は本来の帝釈天の姿に戻り、童子を抱きとめて彼の求道の心を称えたという話である。

これらのジャータカに登場する主人公たちは、いずれも「悟りを求める生き物」という意味で、「ボーディ・サットヴァ（菩提薩埵）」、すなわち「菩薩」と呼ばれており、その多くが自らの生命をも投げ打って、一途な行いに専心している。その目的は、時には真理を求めることであり、時には他者を救うことである。

しかし、ここで改めて振り返れば、釈尊の説く「悟り」とは「生」への希求の放棄そのものであった。それに対して、「雪山童子」の話では、「生」への希求の放棄が「悟り」を得るための条件とされておられ、「捨身飼虎」の話では、自己の犠牲を顧みずに他者を救う行いが、「悟り」を得るためのさらなる条件に加えられている。いわば、「生」に対する欲望や煩惱の止滅は、もはや「悟り」そのものではなく、「悟り」に達するための通過点となっているのである。釈尊の死から時間がたつにつれて、「悟り」は既に「生」に対する欲望や煩惱の止滅ではなく、そうした欲望や煩惱が二度と生じない境地へと高められていた。しかし、ジャータカにおける「悟り」は、さらに別のところに目標が据えら

れているのである。

西暦一世紀頃、ジャータカに示された釈尊の前世の姿を模範として、自らも釈尊と同じように「仏陀」となることを目指す大乘仏教の修行者たちが現れた。彼らは自らのことをも「菩薩」と呼び、その修行の中心に自己の犠牲を厭うことなく、他者を救うことを第一に目指す行為を据えることになった。

その最も理想的な例が浄土経典に語られた阿彌陀如来の誓願である。二世紀頃までに成立したと推定される『阿彌陀経』や『無量寿経』によれば、阿彌陀如来はまだ法蔵菩薩として修行に明け暮れていた頃、すべての者を救うまで、自分は「悟り」を得て「仏陀」にはならないという誓願を立てたという。けれども、ここでいう「悟り」とは、もはや「生」への希求の放棄を意味するものでない。それどころか、自らの苦しみの止滅にとどまらず、あらゆる者の苦しみを止滅させることこそが「悟り」と呼ばれており、それを実現し得る者が「仏陀」と呼ばれているのである。

しかも、阿彌陀如来は「菩薩」ではなく、はるか昔に「悟り」を開いた「仏陀」である。そうだとすると、すべての者は既に阿彌陀如来の救いの手の上にあることになる。つまり、ジャータカにおける「菩薩」たちは、未だ「悟り」を得ていない者が「悟り」を得るための修行として他者救済を行っているのに対して、阿彌陀如来は既に「悟り」を得た者が、その「悟り」の力によって他者を救っていることになる。釈尊の時代の「悟り」は「生」への希求の止滅を意味しており、それ自体がゴールであった。けれども、大乘仏教になると、「悟り」の獲得は一つの通過点にすぎず、「悟り」を得た「仏陀」は、それ以降も無数の他者を救

い続ける無量寿の存在に変化したのである。

加えて、ジャータカが成立した当時、「仏陀」と呼ばれるべき存在は釈尊ただ一人であった。それに対して、浄土経典では阿彌陀如来という別の「仏陀」が出現している。のみならず、そこには阿彌陀如来以外にも複数の「仏陀」が存在すると記されている。大乘仏教の中で、「仏陀」が多数存在することが再び認められるようになったのである。ただし、そうした複数の「仏陀」たちは、必ず別々の世界に生きている。その意味で、一つの世界に一人の「仏陀」しか存在しないという立場は、この当時の大乘仏教においても踏襲されたと言えることができる。

五、真理としての「仏」

ところで、釈尊の死後間もない頃から、仏教徒たちの間では「仏陀」という言葉をめぐってもう一つの重要な変化が生まれていた。すなわち、釈尊は弟子のアーナンダに対して、釈尊自身の死後は「自らをたよりとし、真理（法）をよりどころとする」ことを説いた。また、臨終の場でも、「お前たちのために私が説いた教えと私の制した戒律とが、私の死後にお前たちの師となる」と語っている。このことから窺われるように、釈尊が亡くなっても、彼の説いた真理が滅することはない。それどころか、これらの真理は釈尊が悟ったものであり、彼が自ら創造したものでもなかった。つまり、釈尊が説いた真理は、彼が悟りを開く以前から存在していたものである。そうだとすれば、釈尊以前にもその真理を悟って「仏陀」になった者がいたはずであるし、釈尊以後にも「仏

陀」となる者はいるであろう。それ故、釈尊の死後早い時期から過去仏の存在が語られるようになり、後には未来仏の思想も語られた。さらには、現在世においてさえ、この世とは別の世界に多くの「仏陀」が存在するという考え方が生み出されたのである。

ともあれ、釈尊をはじめとする「仏陀」たちは、不変の真理を悟ることによって「仏陀」となり得た。つまり、この真理こそが「仏陀」の本質であり、釈尊はその真理が肉体をもって現れた一時的な存在にすぎない。そのため、「仏陀」という言葉は真理そのものをも指し示すようになり、後にそれは真理（法）を身体とする仏という意味で「法身仏」と呼ばれることになった。一方、釈尊などの「仏陀」は、真理そのものが教えを説く相手に応じて肉身、つまり物質（色）からなる身体をもつて現れた仏という意味で「応身仏」（または「色身仏」と呼ばれることになった。さらに、先に述べた阿弥陀如来などは、自らの修行の果報（報い）を他者救済など様々な形で享受する身体をもつ仏という意味で「報身仏」と称された⁹⁾。ここに、「仏陀」という言葉は、姿かたちのない真理そのものを表す法身仏と、それが受肉した応身仏、および、修行の果報を享受する報身仏という三つの意味をもつことになったのである¹⁰⁾。

では、法身仏はどこにいるのか。もちろん、それは姿かたちのないものであるから、そのような設問は適切でないかもしれない。しかし、真理であれば全世界に遍満しているはずである。その真理を内在的にとらえるか、それとも外在的にとらえるかによって、法身仏の理論は二つの方向に発展したとすることができるであろう。

まず、全世界に遍満する真理はあらゆるものに内在しているとらえた場合、すべての者は自らの中に真理としての「仏陀」を宿しているこ

とになる。このような考え方は、やがて、あらゆる者が「仏陀」（ここでは如来と表現される）を宿す母胎（ガルバ、蔵）であるという意味で、「如来蔵」と呼ばれることになった。しかも、母胎を表す「ガルバ」という語は、同時に母胎の中の胎児という意味をも表す。それ故、如来蔵思想は、あらゆるものが自らの中に仏陀となる可能性を秘めているというようにも理解された。同時に、この「如来蔵」は「仏性」という言葉でも表され、わが国ではむしろこちらの表現が好まれることになった。

この如来蔵とか仏性と呼ばれるものは、形ある「何か」ではない。しかし、母胎の中の胎児のように、ある者の中に仏性が宿っていると表現されると、仏性はその者の心と同一視される傾向が生じた。さらに、心が仏性であるならば、それはいかなる煩惱とも無縁の清らかなものでなければならぬ。これを自性清浄心と呼ぶ。それにもかかわらず多くの者の心に苦しみが生じるのは、外部からやってきた煩惱、すなわち客塵煩惱が心を汚しているからである。それ故、修行によって客塵煩惱を取り除き、心の清らかさを回復すれば、誰もが「仏陀」となることができる。このような考え方は、『涅槃経』にある「一切衆生悉有仏性（一切の衆生に悉く仏性有り）」という一節を通してわが国で広く親しまれ、天台教学による体系化を経て日本仏教に大きな影響をもたらした¹¹⁾。その結果、誰もが「仏陀」になる可能性を有しているという考え方が広まり、わが国において、「仏陀」という概念は極めて身近なものに引き寄せられることになったのである。

一方、全世界に遍満する真理を外在的にとらえた場合、世界そのものが「仏陀」と一体視されることになる。すなわち、世界そのものが法身

仏の現れとみなされるのである。ちなみに、ここでいう真理とは、仏教の教義の根幹をなす縁起の理法である。縁起とは「縁りて起る」ということであり、因果関係を意味する。つまり、あらゆるものは無限の因果関係によって結び付いており、それは一つのまとまりをなしている。しかも、その中では無数の変化が絶えず発生し、それが原因となつてさらなる変化が時々刻々引き起こされている。世界はまさに「諸行無常」の真理の現れであり、その様子は『華嚴経』における「仏身は法界に充滿し、普く一切群生の前に現ず」という一節が表しているとおりとされる。道元はそれを「峰の色 谷の響きも 皆ながら わが釈迦牟尼の声と姿と」という和歌に詠った。この世のすべてが法身としての「仏陀」の声と姿の現れなのである。

このような法身仏の典型的な例が、密教における大日如来であろう。ただし、大日如来は真理そのものである以上、特定の姿を有する者ではない。全世界そのものが大日如来の姿であり、世界の中に存在するあらゆるものが大日如来の身体である。その一方で、大日如来が全世界そのものである以上、先に示した『華嚴経』の一節や道元の和歌が表しているように、真理を語り示すのも大日如来そのものである。また、世界の中であらゆるものを救う働きをし得るのも大日如来のほかにない。その意味において、大日如来は法身仏であるとともに応身仏であり、同時に報身仏としても働いていることになる。

密教においては、修行者が自らの身体（身）と言葉（口）と心（意）の働きを通してこの大日如来と合一することを「悟り」とみなし、それを「即身成仏」と呼んだ。「入我我入」とも表現されるこの体験の中で、修行者は自らの中に仏陀を取り込み、仏陀の中に自らが取り込まれ

ることになる。そうすることで、修行者は大日如来という究極の「仏陀」と一体化し、過去、現在、未来のすべてを含む全世界と一体となる。その結果、この者自身が「仏陀」となり、世界のすべてを知り尽くし、世界のすべてを自在に操る能力を身に付けると考えられたのである。

一方、先に示した一首から窺われるように、道元も世界そのものを法身仏の現れとみなし、それを坐禅の中で体得することを目指している。道元はその体得すべき対象を「仏のおんいのち」と表現し、大日如来とは呼んでいない。けれども、禅における「悟り」が密教の即身成仏と同じ構造をもつことは間違いない。確かに、禅の修行といえば坐禅であり、密教のように曼荼羅を用いることもなければ、護摩を焚いたり、手指によって印契を結ぶこともない。密教の修行を「動」とすれば、禅宗のそれは「静」であり、一見すると両者は仏教の中でも対極に位置しているようにも思われる。しかし、禅宗寺院における日常的な法要には密教的な要素が数多く取り入れられており、中には密教的な祈禱を行う禅宗寺院も存在する。これは単なる形式上の模倣とか、民衆の要請に応えるための方便ではなく、両者の思想構造が近似していることの必然的な帰結だった。つまり、禅においても、「悟り」を得た者は自ら「仏陀」になり得ると考えられたのである。

六、「仏教」の中の「仏」

これまで本稿では大まかな形ではあるけれども、釈尊から禅に至るまで、仏教の様々な局面で語られた「仏陀」という語の変遷をたどつてき

た。もちろん、これだけで仏教思想の変遷を網羅できるはずはない。ここでは、あくまで現代の日本において用いられている「仏」という言葉を読み解くために、必要な範囲での考察を行ったにすぎない。その内容を、今日の私たちの用法に照らし合わせながら振り返ってみよう。

まずは、「仏教」という言葉をめぐって、本稿の冒頭で示した三つの解釈を振り返ってみよう。第一に、「仏の説いた教え」という時の「仏」が歴史上の存在である釈尊を指していることは、一般に認められるであろう。彼が「悟り」を開き、その教えを説き示したことから仏教が始まったことに異論を唱える人はいない。しかし、その「悟り」の内容に関して誰もが明確に把握しているわけではない。ある程度仏教の知識をもつ人は、その内容を、例えば諸行無常であるとか、縁起という言葉で表すだろう。あるいは、欲望や煩惱の止滅こそが彼の目指した境地だと理解している人もいるはずだ。しかし、それが「生」への希求の断絶を意味することについては、十分に了解されているとは思えない。なぜなら、そのような観点から仏教をとらえた場合、我々の日常生活にとつて、それは必ずしも有益なものとはみなされない可能性があるからである。言い換えれば、「生」に積極的な価値を認めようとする現在の価値観と、釈尊自身の「悟り」は完全には一致し得ない要素をはらんでいるのである。

次に、「仏を目指す教え」についても、その目標とされる「仏」の境地、すなわち「悟り」の境地については、一般の人々の間で、やはり明確な合意があるとは思われない。あえて言えば、ここでも「生」に対する欲望の完全な止滅が求められていないことだけは確かだろう。その上で、目標とされるべき境地の解釈をめぐって、それが他者に投影される

場合と、自らの中に求められる場合とは異なっているように感じられる。

まず、他者の中に「仏」の境地が求められる場合の解釈は、「生き仏」とか「仏のような人」という言葉を通して、ある程度推測することが可能である。例えば『広辞苑』の中で、「生き仏」という言葉は「徳の高い人」と解説されており、「徳」は「道をさとした立派な行為。善い行いをする性格。身についた品性」、もしくは「人を感化する人格の力」と説明されている。一方、「仏の顔も三度」という慣用句の中の「仏」を、『広辞苑』は「温和で慈悲ぶかい人」と説明している。¹⁶「仏のような人」という時の「仏」を別の表現で表せば、冒頭でも述べたように、大変に優しい人や思いやりの深い人、あるいは私利私欲から離れ、他者のために尽くす人、そして穏やかな心の持ち主ということになるであろう。いずれにせよ、ここでは真理を体得していることよりも、私利私欲や利己心から離れていること、さらには、自分のことを後回しにしても他者のために尽くすことが重視されているように思われる。つまり、この場合には修行の果報として得られる完全な人格、もしくは他者を救う力の持ち主という意味で、いわゆる報身仏の要素がイメージされていると言っよいだろう。

それに対して、「仏」の境地を自らの中に求めた時、自分が「既に悟りに達している」と言う人はほとんどいない。むしろ、大半の人々は、「悟りの足元にも及ばない」と言うであろう。その理由は、多くの人々がここで語られる「仏」を、「悟り」を開くことによって全世界のすべてを知り尽くしている者、もしくは、二度と欲望や煩惱に惑うことがない者という意味でとらえているためではないだろうか。

まず、全世界のすべてを知り尽くすという発想は、既に法身仏のところで述べたように、密教の行者が大日如来と合一し、即身成仏することによって実現するという思想に由来する。そして、このような即身成仏は、平安時代の初期に密教を伝えた空海をはじめとして、鎌倉時代頃までの思想家には十分可能だったはずである。と言うのも、この時代の学問は、大陸から伝えられた仏教的世界観にもとづいて構築されており、それ故に、仏教こそが全世界の構造を解き明かし得る唯一の思想と考えられていた。しかも、そうした仏教諸流派の中でも、世界の構造を最も体系的に解き明かしたものの一つが密教であり、その密教の行者が、全世界と同一視されるべき大日如来と自己との合一を実現し得ると主張したのである。そうだとすれば、大日如来との合一からなる「悟り」を得ることで、全世界のすべてを知り尽くすことが可能だという発想は合理的なものだったはずである。

しかし、自然科学の発達した現代にあつて、そのような理論が一般に認められるはずがない。科学者たちがそれぞれの領域で最先端の研究を行い、それによって日々新たな発見がもたらされる中にあつて、その成果のすべてを一人で知り尽くせる人がいるはずもない。また、過去と現在はおろか、未来を予知し得る能力をもつ者がいないことは、誰もが常識的に理解している。中世の時代まで、自然科学をはじめとするあらゆる学問は、洋の東西を問わず宗教的な世界観にもとづいて成立していた。しかし、現代の世界において、学問の諸領域は完全に宗教から離れ、独自の発展を遂げている。いかに即身成仏を果たそうとも、それはあくまで「宗教」という領域の事柄であり、科学的な成果をも含めて、全世界のすべてを理解しているという事態は生じ得なくなっているのだ。

ある。そうだとすれば、全世界のすべてを知り尽くすという伝統的な観念を踏まえた上で、自分は「悟り」を開いたと断言し得る人が存在しないのは当然である。

一方、「悟り」を開いた者は二度と欲望や煩惱に惑われないという発想には、後に法身仏、報身仏、応身仏という概念を生み出した釈尊の神格化されたイメージが投影されている。すなわち、「仏陀」とはいかなる欲望や煩惱も生起しない者であり、その境地に達し得る者は釈尊のみであるという、西暦紀元前に成立していたイメージである。

ただし、わが国においては、インドにおけるような壮大な輪廻の体系は一般に認識されていない。すなわち、インドの輪廻思想が生と死の無限の繰り返しを前提とするものであるのに対して、わが国における輪廻の一般的な理解は、せいぜい二回か三回の生まれ変わりを想定するものにすぎない。そのため、生死の無限の繰り返しの中で、絶えず修行を続けるという釈尊の前世譚は、人々にとって現実的な模範としての意味を持ち得ない。むしろ、人々にとつての身近な感覚は、この世の「生」が終わる時に、あらゆる欲望や煩惱は止滅するという発想であろう。そうだとすると、欲望や煩惱の止滅を本質とする「悟り」の境地は、やがて訪れる死によって実現すると思われると言えるだろう。すなわち、生者が「悟り」に到達することはありえないのであり、そのような考え方が、わが国において死者を「仏」と呼ぶ習慣に連なっていると言えるであろう。

さて、三つ目の「仏に対する信仰」という際の「仏」は、明らかに報身仏や応身仏の考え方にもとづくものであろう。阿弥陀如来や薬師如来がそれらに相当することは確かである。しかし、ここで注意すべき点

は、人々の信仰を集めている「仏」の中には、「仏陀」ではない菩薩や明王、天部と呼ばれる者たちも含まれていることである。こうした「仏陀」以外の者たちの中でも、特に観音菩薩、ならびに梵天と帝釈天は奈良時代頃から人々の信仰を集めていた。ただし、梵天と帝釈天は脇侍として祀られることが一般的だったのに対して、観音菩薩はしばしば本尊として祀られている。また、平安時代初期に編纂された『日本霊異記』には民衆たちが自らの現世利益の祈りを観音菩薩に捧げている様子が数多く記されている。つまり、この当時から観音菩薩は人々を救う存在として、「仏陀」たちをものぐ人気を誇っていたのである⁽¹⁷⁾。ただし、この『日本霊異記』の中で、「観音は」正覚を成すと雖も、有情を饒益せむが故に、因位に居り。乞食すとは、普門の三十三身を示すなり（観音は既に悟りを開いているが、あらゆる生き物を利益するため、修行中の姿をとっている。乞食の姿も、『普門品』に説く三十三身の現れである）と記されている⁽¹⁸⁾。このことから窺われるように、観音は既に「悟り」を開いた「仏陀」であるにもかかわらず、人々を救うためにあえて菩薩の姿で現れていると認識されていたのである。のみならず、観音菩薩は救うべき相手に応じて三十三身にその姿を変えろという信仰が、既に平安時代初期には確立していた。これらのことから、観音菩薩は「仏陀」が人々を救うために姿を変えて現れた応身仏とみなされていたと考えてよいであろう⁽¹⁹⁾。

さらに、平安時代初期には空海が密教をもたらした。この密教の思想によれば、世界のすべては法身仏たる大日如来の現れた姿である。したがって、大日如来を除くすべての如来と菩薩、明王、天部という「仏」たちは、大日如来があらゆる者たちを救うために、その相手に応じて姿

を変えて現れた存在だということになる。つまり、こうした者たちが一様に「仏」と呼ばれる背景には、平安時代初期以来の密教の伝統が、大きな影響を与えていると理解されるのである。

加えて、平安時代中頃に成立した本地垂迹説の影響も見逃せない。従来、この思想は、天竺に発した仏が、わが国の人々を救うために神の姿で仮現したという考え方だと理解されてきた。しかし、近年、仏の仮現した姿は神々のみならず、人々を救うために彼らの前に現れた「仏」たちや、その姿を写した仏像や仏画、さらには聖人や高僧をも含むという解釈を佐藤弘夫氏が示している⁽²⁰⁾。つまり、この世に姿を現し、人々の崇拜を集めるすべてのものたちが、「仏陀」の仮現した姿とみなされるのである。この場合、本地となる「仏陀」は法身仏のこともあれば、応身仏や報身仏のこともあり得る。一方、この世に仮現したものたちは、いずれも応身仏ということになるであろう。そのように考えることで、例えば「熊野の観音」とか「清水の観音」というように、同じ観音菩薩でありながら、それぞれの存在が別々のものとみなされている理由を合理的に理解することが可能になる。のみならず、その考え方を拡大すれば、「生き仏」とか「生き神」と呼ばれる存在、さらには「仏のような人」とか「神のような人」と評される人々までも、「仏陀」の仮現した姿とみなすことも可能になる。先に私は、「生き仏」とか「仏のような人」という表現には報身仏のイメージが投影されていると述べた。しかし、本地垂迹の考え方を適用すれば、そこに応身仏の思想を読み取ることも可能なのである。

いずれにせよ、「仏」という言葉の適用範囲は飛躍的に拡大した。「仏教」という際の「仏」だけを考えてみても、そこには歴史上の釈尊をは

じめ、法身仏、報身仏、応身仏など、さまざまな「仏陀」のイメージが多彩に反映されていると言うことができるのである。

七、葬式仏教の中の「仏」

ところで、「仏」という語の検討を行うためには、先に別稿で行った神と仏の対比についての考察を思い起こす必要もあるだろう。²³⁾ すなわち、神は私たちに特別な力やエネルギーを与えてくれる存在であるのに対して、仏は過剰な力やエネルギーを鎮める存在だという推論である。

仏がそうしたエネルギーなどを鎮める存在だという認識は、まず第一に歴史上の釈尊のイメージの影響であろう。すなわち、釈尊は自らの中にある欲望を鎮めることによって悟りを開いた。言い方を換えれば、欲望の制御と「悟り」は表裏一体の関係にある。それ故に、悟りの本質をなす真理そのもの、すなわち法身仏が、欲望などと無縁の存在であることは明らかであるし、その真理そのものが人々を導くために仮現した応身仏が、欲望などから離れていることは当然である。さらに、自らの修行によって悟りを開き、その果報を享受している報身仏も、既に悟りを開いた者である以上、自らの中にある欲望などを止滅させていなければならぬ。このように、「仏」のイメージの根幹を支えるそれぞれの「仏陀」の觀念が、いずれも欲望などの過剰なエネルギーの止滅を前提とした存在であることは論を俟たないのである。

さて、このような「仏陀」たち、とりわけ報身仏や応身仏は、大乘仏教において自らの苦しみとともに他者の苦しみをも取り除く役割が期待されるようになった。そのために、仏陀たちはそうした苦しみの原因で

ある欲望や煩惱などを、他者のもとからも取り除くことが求められることになる。言い換えれば、仏陀たちは自らの欲望と同様に、他者の中に潜む過剰な力やエネルギーをも鎮める役割を担うことになったのである。わが国において、こうした仏陀たちが鎮めるべき「他者」は、当初は自然界に宿る神々であった。しかし、後にその対象は怨みを抱いて非業の死を遂げた人間たち、すなわち怨霊と呼ばれる者たちにも広げられ、さらには一般の死者の靈魂にまで拡大された。こうして、仏陀たちは自然界の神々と、あらゆる人間のもつ過剰な力やエネルギーを鎮める存在として、今日に至るまで人々の崇敬を集めることになったのである。

さて、このような仏陀たちの働きによって欲望や煩惱が鎮められた時、神々や人間は欲望などを止滅した状態へと導かれる。ただし、大半の人間は、自らの生前にその欲望などの完全な止滅を求めることはないだろう。彼らが欲望などから離れ、安楽の境地を望むのは死後の運命に關してである。浄土教では彼らを欲望などから脱却した浄土へ導き、そこで悟りのための修行に親しませる。一方、密教や禪宗では彼らを真理そのものである法身仏との合一に導くことを目標とする。ただし、理論上はそのように言うべきであろうけれども、実際には、密教や禪宗においても、何がしかの浄土へ死後の人々を導くことが目標とされた。つまり、「悟り」への到達はあくまで名目的な目標とされているにすぎず、実際には死後における苦しみの止滅と安楽への到達こそが人々の目標とされているのである。とは言え、苦しみの止滅と安楽への到達が欲望や煩惱などの止滅によって実現するものであれば、それは釈尊の時代における「悟り」と基本的に同じものである。それ故、わが国では死者が

「悟り」を開き、「仏」になることを期待されていると言うことができるであろう。その意味において、死者を「仏」と呼ぶわが国の習慣は、仏教思想の展開上で合理的な根拠にもとづきながら成立したものだと言うことができるのである。

さらに、このように死者が「仏」となり得るのであれば、未だ靈魂が離脱していない遺体は、仏陀たちの力によって「仏」となる可能性もつ存在ということなる。いわば、将来の「仏」の候補者を内包しているという意味で、遺体も「仏」と呼ばれるのであろう。

一方、はるか以前に亡くなった先祖を「仏」と呼ぶ理由については、これまでに述べてきた死者を「仏」と呼ぶ理由に加えて、もう一つの側面を考慮に入れる必要がある。すなわち、人々は先祖に対して、子孫である自らの繁栄や幸せを見守ってもらい、さらには助力を請うている。

ここには、子孫に対して必要な力やエネルギーを与える氏神としての機能が投影されており、仏の機能と神のそれとの習合、もしくは混淆がなされていると言うことができるかもしれない。しかし、視点を変えてみれば、それはたとえ自らの近親者という特殊性を帯びているとは言え、自らの修行の果報としての力を他者に分け与え、それによって他者の苦しみを取り除き、その者を幸せに導くという報身仏の機能を与えられていると言うこともできるであろう。つまり、先祖を「仏」と呼ぶ背景には、氏神としての機能のみならず、報身仏としての機能が期待されている。だからこそ、先祖も「仏」という語で表されることになるのである。

このように理解することが妥当であるならば、わが国において、死者や遺体、さらには先祖までも「仏」と呼んでいる風習は、まぎれもな

現代日本における「仏」の意味（木村）

く法身仏、報身仏、応身仏という仏教の理論にもとづいていると言うことができるであろう。「仏教」という際の「仏」から、死者を表す「仏」まで、わが国における「仏」という言葉には、仏教の思想的発展に裏付けられた様々な「仏身」観が応用されていると言うことができるのである。

注

(1) 「仏教」という語の原義は、中村元氏が端的に述べているように「ブツダが説いた教え、ということである」(中村元、三枝充恵『パウッダー佛教』小学館、一九八七、一七頁)。また、袴谷憲昭氏は、この語を「仏に成るための教え」と解釈するのは通俗的な見解だとして退けている(『仏教入門』大蔵出版、二〇〇四、二一三頁)。しかし、本稿は現代日本における「仏」という語の意味を探ることを目的としている。そのため、たとえそれが通俗的な解釈であろうとも、人々の間で一般に認められている三通りの用語法を等しく取り上げることとする。

(2) 水野弘元『仏教要語の基礎知識』(春秋社、一九七二)六五頁。

(3) 中村元訳『ブツダ最後の旅』(岩波文庫、一九八〇)八一頁において、釈尊は初めて悟りを開いた時、「悪魔・悪しき者」から次のように言われたことが記されている。

「尊い方よ。尊師はいまニルヴァーナにお入りください。幸いな方はニルヴァーナにお入りください。今こそ尊師のお亡くなりになるべき時です。」

そのような誘惑を受けた釈尊は、自らの悟りを人々に説き示し、人々に安らぎを与えるまでは死なないという決意を表明している。ちなみに、死の誘惑を語る「悪魔・悪しき者」を、ここでは心の内なる悪魔、すなわち釈尊自身の欲望と解釈した。

(4) 中村元訳『ブツダ悪魔との対話—サンユッタ・ニカーヤII—』(岩波文庫、一九八六)四八—五二頁(『雑阿含経』卷三九、『大正新脩大藏経』二卷二八六頁上所収)。

- (5) 『金光明經』卷四「金光明經捨身品第十七」(『大正新脩大藏經』十六卷三五三頁下―三五六頁下)。
- (6) 『大般涅槃經』卷十四(『大正新脩大藏經』十二卷四五〇頁上―四五二頁中)。
- (7) 中村元訳『ブツダ最後の旅』(注3参照) 六三頁。
- (8) 中村元訳『ブツダ最後の旅』(注3参照) 一五五頁。
- (9) 阿弥陀如来は浄土宗などでは報身仏とされているが、天台宗では応身仏とされている。このように、それぞれの仏陀を次注に示す三身のどれに对应させるかについては、必ずしも統一されているわけではない。
- (10) 仏陀の身体を法身、報身、応身の三種にわけける立場を三身説という。ただし、この三身をそれぞれ自性身、受用身、變化身と呼んだり、応身を色身、化身と呼ぶなど、幾つかの表現が存在する。さらに、修行の果報を自ら享受するのか他者のために享受するかの違いにより、受用身を自受用身と他受用身に分けたり、応身と化身を別の概念とすることにより、四身説が説かれる場合もある。
- (11) ただし、この考え方は、あらゆる者の中に「仏性」という不変の「何か」が存在するという誤まった理解を導くことになった。そのため、道元は『涅槃經』の一節を、「一切は衆生であり(すべての者は生きており)、悉有は仏性である(あらゆるものは仏である)」と読み替えた。
- (12) 『大方廣佛華嚴經』卷第六(『大正新脩大藏經』十卷三〇頁上)。
- (13) 大日如来のサンスクリット名はVaruocana。元来は太陽を表す語であり、原語の音写によって表したのが『華嚴經』の教主の毘盧舍那仏である。ただし、この毘盧舍那仏をめぐって、天台宗や法相宗では毘盧舍那仏、盧舎遮那仏、釈迦仏をそれぞれ法身(自性身)、報身(受用身)、応身(變化身)とみなしている(カッコ内が法相宗における位置づけである)。毘盧舍那仏を法身とするのは『普賢觀經』にもとづく立場であり、盧舎遮那仏を報身とするのは『梵網經』によるものである。ちなみに『梵網經』では、盧舎遮那仏は蓮華台藏世界で千葉百億の大小釈迦仏を化現せしめる報身であり、そこに仮現した釈迦仏が応身とされている。以上、水野弘元『仏教要語の基礎知識』(注2参照) 七一頁、七四頁を参考にした。
- (14) 金岡秀友『密教の哲学』(平楽寺書店、一九六九) 一六五頁は、この点

について次のように記している。

「宇宙的原理の人格化されたものが法身であり、法身の、一定の条件下における化現が、応身・化身であり報身であるとすれば、大日如来は、もつとも完全な意味での法身であり、すべての報・応化身らのものであるといつてよい。」

- (15) 末木文美士氏は『鎌倉仏教の特質』(五味文彦編『京・鎌倉の王権』吉川弘文館、二〇〇三) 二〇一頁で、「禪は現世での悟りをめざす点で、即身成仏をめざす密教ともつとも近似しており、融合しやうい面をもつていた」と述べている。なお、この点については拙稿「禪と密教のあいだ―道元の立場から―」(『宗学研究』四七、二〇〇五)を参照されたい。
- (16) 新村出編『広辞苑』第六版(岩波書店、二〇〇八) 二五九九頁。
- (17) 速水侑『観音・地藏・不動』(講談社現代新書、一九九六) 一七一―二五頁を参考にした。
- (18) 『日本靈異記』下巻第三八(遠藤嘉基、春日和男編『日本靈異記』(日本古典文学大系七十) 岩波書店、一九六七、四四―一頁)。
- (19) この点については水野弘元『仏教要語の基礎知識』(注2参照) 七六頁も参照。
- (20) 佐藤弘夫『神・仏・王権の中世』(法蔵館、一九九八) 三四八―三七六頁、同『起請文の精神史―中世世界の神と仏―』(講談社選書メチエ、二〇〇六)などを参考にした。ちなみに、佐藤氏の主張は、中世の人々の信仰を歴史学的手法にもとづいて検討したものであり、それを現代の我々の宗教心に適用させることを意図したものではない。
- (21) 以下の記述に関連して、あわせて拙稿「現代日本人の神仏観」(『禅研究所紀要』四三、二〇一五)を参照されたい。