

佛教文化研究 第六十二号

表紙裏 投稿規程

目次

【依頼論文】	
源智造立阿弥陀如来立像に関する諸問題……………	中井真孝
……………	一
【研究成果報告】	
近世念仏者の実践と回向について……………	東海林良昌
……………	二五
浄土宗における追善回向……………	石川琢道
……………	三
編集査読規程……………	四
編集後記……………	四
名簿……………	三七
【投稿論文】	
三蔵の結集と隠没——上座部と説一切有部の三蔵觀を比較して——……………	清水俊史
……………	一七
【研究成果報告】	
供養の力——関東大震災、東京大空襲罹災者への仏教団体による供養を通じて——……………	名和清隆
……………	一

源智造立阿弥陀如来立像に関する諸問題

中井真孝

一 はじめに

宗祖法然上人八〇〇年大遠忌を記念して、平成二十二年二月に浄土宗に請来した「源智造立阿弥陀如来立像」は、もと滋賀県甲賀市信楽勅旨の高野山真言宗玉桂寺の所有にかかる仏像であった。この阿弥陀如来像は昭和四十九年五月、文化庁が行なった滋賀県湖南地区を対象にした文化財集中地区特別総合調査⁽¹⁾の実施で、玉桂寺の地藏堂脇檀に客仏として安置されていたところを、鎌倉初期の安阿弥様の作例として発見された。昭和五十二年二月、滋賀県立琵琶湖文化館でX線撮影が行われ、像内に納入品があることが判明したので、昭和五十四年八月、京都国立博物館構内の財団法人美術院において解体修理が施された。仏像は一本割矧造りで、像内の内割り部は金箔を押し、胎内に多数の文書がびっしりと詰め込まれていたのである。胎内に納められていた文書は、源智の筆になる造立願文と夥しい数の人名を記した結縁交名であった。

これらの文書によって、造立の時期、由緒などが明らかにになり、仏像は鎌倉初期の基準作例、胎内文書は鎌倉期浄土教を解明する貴重な史料となるので、昭和五十六年六月九日、重要文化財に指定された。仏像本体および台座には宝暦三年（一七五三）修理時の墨書があり、「堺稲荷

宝祥院」（高須神社の別当寺）に伝えられていたことが分かる。仏像の形状や作風に關しては三宅久雄氏の研究に詳しいので、それに譲るとして、文献学の立場から以下に考察したい。

二 結縁交名の形態と制作状況

さて、本仏像には結縁交名などの文書が巻かれた状態で納められていた。⁽³⁾文書は願文と結縁交名と名号札・包紙等に分かれ、結縁交名のほとんどは卷子本と冊子本に仕立てられているが、ほかに念仏供養札（小紙片）や断簡状のものもあった。伊藤唯真氏は、源智が発願した法然上人への報恩謝徳の阿弥陀仏像造立の計画が各地にいる念仏上人へ伝えられ、彼らによってなされた念仏勸進の成果が源智のもとへ集められ、源智の弟子や協力者が何手かに分かれて結縁交名を作成したと見ている。

結縁交名の文書は、その形態によって次の四群に分けられる。まず第一群は卷子本に仕立て上げられたもので、そのうち第六号文書「越中国百万遍勤修人名」、第九号文書「順阿弥陀仏等交名」、第一〇号文書「蓮仁等交名」、第一一号文書「平学等交名」、第二二号文書「源頼朝等交名」、第三号文書「大納言殿等交名」、第一四号文書「成阿弥陀仏等交

名」などは、それぞれ二紙ないし四紙継にして、その表裏に人名を細字でびつしりと書き連ねている。各文書ともに二、三人の書き手に分かれて清書したようで、「蓮仁等交名」の第一紙端裏に「導西書写分」（報一〇九集三〇二）⁽⁵⁾とあって、書き手が判明する場合もある。導西は「七箇条制誡」にも署名し、源智の同法であった。また、「源頼朝等交名」の第二紙の後半辺りから裏面にかけては源智の自筆と思われる、第一紙表の第一行目の「頼朝 頼家 尊成 新院 当君 実朝 公継」⁽⁶⁾（報一八〇集三三七）は追筆で、源智の筆と推定されている。以上の卷子本は、いずれも写経料紙を用いており、清書されたものと考えられる。

第二群は、卷子本仕立てと冊子本仕立てから成る。卷子本仕立てであっても、第一五号文書「橘守利等交名」は一一紙継と長く、字形は大きく一紙当たりの交名は比較的少なく、第一一紙は折り紙で上下二段に交名を書いている。裏面の交名はこの第一一紙裏だけで、第一〇紙裏は仮名消息が書かれていた。また第九紙以後の交名には人名に併せて念仏の数^(通)を注記し、それも「十反」「百反」「千反」「一万反」などと区々である。第九紙裏に「一千四百五人／三十三人」（報二三八集三六四）、第一一紙裏に「已上三百七十八人／円遊房 安部真友」（報二三七集三六三）の書入れがある。この卷子は源智のもとに報告されたものだが、清書以前の状態を示していると考えられる。「念仏勧進」という首題をもつ第一六号文書「念仏勧進状」（七紙継）、第一七号文書「源氏等交名」（一二紙継）のいずれも裏面に交名が書かれていなくて、第一六号文書の第一紙裏に「壺中可入候也」（報二四二集三六五）、第一七号文書の第一〇紙裏に「二千六百七十三人 四千三百八十人」（報二五九集三七二）、第一

二紙裏に「四百五十八人 四千八百三十二人」（同上）という書き込みがある。これらもまた勧進の結果を報告した文書であると思われる。

第二群の冊子本に仕立てたものも、源智に送られてきた清書以前の交名であろう。第七号文書「百万遍念仏衆注進帳」は袋綴じ紙数二一丁からなる。第一丁左に「住進^(注) 百万人々数事／合一千五百人 又三人 又三人」（報四一集二七二）と書かれた表紙から始まり、第二一丁左に「心蓮 証仏 阿弥陀房」（報五八集二八〇）と逆さまに書かれた裏表紙で終わるが、第二〇丁右の最終行に勧進の念仏上人と思しき僧の名「僧永玄 僧永全 僧慶俊」（報五八集二七九）、第二〇丁左に「僧^(梵字)□百万反」（同上）と書かれているので、ここで一旦締めた後に、第二一丁を加えたと考えられる。第二二丁は「住進^(注) 専修念仏人事」（報五八集二八〇）の事書のもとに二人の交名と念仏数を記しており、他丁と体裁を異にするからである。なお第四丁目以後はほとんど仮名書きである。

第八号文書「をみのさたつね等交名帳」（袋綴じ紙数一九丁）も冊子本である。交名はすべて仮名書きで、第七号文書と同様に毎丁三段に記すが、第一七丁左からは概ね五段に記している。第一丁から第四丁右までは交名各人の右肩に合点が付されており、清書作業の途中であったことを示唆する。第一七丁右に「千二百三十六人」（報七七集二八八）、第一九丁右に「エソ三百七十八人」（報八〇集二八九）という書き込みがある。

第三群は一紙文書とも言うべきものである。第五号文書「一万遍念仏人士」、第一八号文書「一万遍念仏者交名」、第一九号文書「念仏者交名（断簡）」、第二〇号文書「念仏者交名（断簡）」、第二一号文書「念仏者交名（断簡）」は、継紙して一巻とするが、内容・体裁ともにそれぞれ異にするの

で、元来は別個の一紙文書であった。ほかに第二号文書「平季村等百万遍人衆」、第三号文書「四十八人念仏衆交名」、第四号文書「念仏結縁交名」がある。このうち第二号文書は「建暦二年十二月廿一日」（報一八集二六二）の日付をもち、本尊開眼供養の直前であるため、そのまま納入されたと思われる。第三号文書は四十八人の交名を数えるので「四十八人念仏衆交名」と題されたが、四十八人が念仏衆を組んで四八日の念仏を唱えたという当代の記録に合致する貴重な遺例である⁽⁸⁾。

第四群として残る文書で注目されるのは、第二号文書「念仏供養札等一括」の中の（一）「念仏供養札」で、一人一枚ずつ人名と念仏の数を記した小紙片（縦二・三〇五・一cm、横二・〇〇三・九cm）四八枚がある。第三号文書と同様に四十八人の念仏衆の交名と考えられる。彼らの多くは「ねム仏 千反」であったが、「二万反」や「三万反」「百万反」のものもいた。念仏衆の一員に「春花門あん ねム仏 千反」（報二六五集三七五）が加わっていた点は、大層興味深い。春花門院の名は第二号文書「源頼朝等交名」の源智筆の交名にも見えるが（報一九一集三四二）、すでに建暦元年（一二二二）十一月八日に十七歳で崩御している。そこで、この第二号文書の交名は、一周忌に当たり侍女または近親者のだれかが、女院の名において念仏衆に加わったと考えられ、京都で念仏衆が結成されたことが判明する事例である⁽¹⁰⁾。

以上に見た結縁交名の内容・体裁の異なりは、勧進から像内納入までのプロセスを物語っている。三宅久雄氏は、勧進の現場を感じさせる小紙片、あるいはそれぞれ勧進の拠点でまとめられたもの、そして写経料紙に清書された最終段階のもの、と整理されている。すなわち第四群↓

第三群または第二群↓第一群という順序で、結縁交名が発願者である源智のもとに上がつて来たのである。

三 結縁交名に見える人名

前節で検討したように、念仏結縁交名は勧進活動のありさまを生々しく伝えている。「京」（報二六五集三七四）を始め、「越中国百万遍勤修人名」（報一九集二六一）「エソ三百七十人」（報八〇集二八九）「越前国蓮宝上人」（報一二五集三二〇）「丹州阿弥陀堂」（報二六二集三七三）といった具体的な地名も見られ、勧進活動が広範な地域に及んだことが推察される⁽¹²⁾。四〇五万人に及ぶ交名の大多数は、無名の庶民というべき階層の道俗であったが、中には歴史上に著名な人物の名も現れる。それは前掲した「頼朝 頼家 尊成 新院 当君 実朝 公継」の一行である。ここは源智が追記した箇所、鎌倉将軍の源頼朝・源頼家・源実朝、天皇家の後鳥羽上皇（尊成）・土御門上皇（新院）・順徳天皇（当君）らの名を特に加えたのは、源智の願文に関わるものと思われる。

次に注目されるのは、源智自身の筆になる交名の部分で、

源藤三 ウハノ尼御前 頼朝姫御前 大将殿 ヲ、チ御房 二位入道
頼家 五条尼御 京御／前 エチコアライ 春花門院 平時家 平冠
者父入道殿 母尼御前 大中納言御局 大臣 平大／納言殿 定阿弥
陀仏 不動 平時家 永忠 ハラハウ 同父 藤原一万 等阿弥陀仏
相阿弥陀仏 橘氏／イハイ女為父母 相阿弥陀仏 カスカ為母 藤
原氏為父母 得阿弥陀仏 円性 蓮阿弥陀仏 藤原資康／藤原雅高
藤原氏 藤原氏 蓮上 六条尼御前 法然房源空 真観房感西 勢観

房／源智 比丘尼秘妙 静妙 発心 実性 在蓮 藤原氏 平氏別当
殿 平氏金寿御前／チク葉 証願 毘沙 三月尼 大中臣氏 香水寺
阿念房 中納言入道浄心 安樂房遵西 住蓮房／善緯房西意 聖願房
座主大僧正慈円 法印成円 法性寺入道殿下 祐清 幸清／秘妙房母
大夫殿 超清 シウ清 大蓮 妙月 源氏 証空 信空

という九行分である(報一九一集三四二)。経歴の分かる主要な人(ゴチック体)を摘記すると、「頼朝姫御前」とは頼朝が入内を画策した大姫で、建久八年(一一九七)に死没。「二位入道頼家」とは鎌倉二代將軍源頼家で、建仁三年(一二〇三)に出家、元久元年(一二〇四)に死没。「春花門院」は後鳥羽天皇の皇女昇子内親王をいうが、母は九条兼実の娘・宜秋門院であった。前述のように建暦元年(一二一一)に崩御。「平大納言殿」とは権大納言の平頼盛か、平時忠を指すものと思われる。

頼盛は清盛の異母弟で、平家滅亡後も源頼朝の庇護をうけ、朝廷に留まり、文治二年(一一八六)に死没。時忠は壇ノ浦で捕虜となり、配流先の能登国で文治五年(一一八九)に死没。「平時家」が再出するが、平時忠の二男で、治承三年(一一七九)の政変で上総国に流され、平家一門でありながら源頼朝に仕え、建久四年(一一九三)に死没。「法性寺入道殿下」とは九条兼実のことで、すでに建永二年(一二〇七)に没している。「座主大僧正慈円」は兼実の弟で、建暦二年当時には第三度目の天台座主に就いていた。「法印成円」は参議藤原成頼の子で、毘沙門堂の法印明禪の兄に当たる。

ここに現われる源氏・平家とともに過去者であるが、源氏でも頼朝の男女で、いわば悲劇的な死を迎え、平家でもむしろ頼朝の庇護を受けた

人物であった。ところが第一三号文書「大納言殿等交名」において、平家一門では平宗盛、平知盛、(平)重衡、平資盛、平惟盛、平教盛、平経盛、平通盛、(平)経正などの名が見え(報二〇一～二〇二集三四七)、正字を憚ったのか、当て字で平師守、平重守、平清守、平宗守、平重平などと書かれている(報二〇五集三四九)。また源氏では、平宗盛らの直前の行に、源範頼、源義経の名が見える(報二〇一集三四七)。

一連の結縁交名において、敵味方に分かれた源平の合戦で、命を落とした者、捕らわれて死罪に処せられた者、名を馳せたものの謀反の疑いをかけられて失脚・死亡した者の、それぞれ恩讐の立場を超えて、いわば「内乱の犠牲者」の供養を願ったと思われるのである。源平の合戦からほぼ三〇年を経た時に、戦死者を追善する結縁交名が現われたことは非常に興味深いものである。

次に、浄土宗史の上で著名な僧が出ている点に注目される。法然上人と源智自身の名の間に真観房感西が見える。感西は上人の「入室者僅七人」の中の一人で、しかも「年来常随給仕之弟子」であったが、師に先立つて正治二年(一二〇〇)に四八歳で亡くなっている。感西が臨終の時、童形の源智に形見の要文を書き与えているので、源智は出家の前から感西に随伴していたようである。安樂房遵西、住蓮房は建永の法難で死刑に処せられた人物である。『法然上人行状絵図』などの宗内の史料では、建永の法難の犠牲者を安樂・住蓮の二人しか伝えていないが、善緯房西意、聖願房もまた刑死している。⁽¹⁶⁾そして証空、信空は「入室七人」の弟子で、しかも上人の高弟である。法然上人の前に見える六条尼御前は、「入室七人」の中の円親の養親であった。

次に注目されるのは、源智の直後に記される比丘尼秘妙である。願文にも「秘妙等親類」とあるので、源智の母ではないかと推測されている⁽¹⁷⁾。「秘妙房母大夫殿」の前後に書かれた祐清、幸清、超清、シウ清は、いずれも『石清水祀官系図』にその名が見えるので、石清水八幡宮別当の紀氏一族であった⁽¹⁸⁾。源智の母と思しき秘妙は紀氏の出自と考えられる。この九行分に列記された道俗男女は、源智にとって過去者も現在者もともに、忘れがたくかつ尊敬してやまない人物であったに相違ない。

四 源智作の阿弥陀如来像造立願文

さて、源智作の阿弥陀如来像造立願文を検討しよう。原文の漢文体を読み下し文に直し、適宜文節を設けて、以下に引用する（原文は報一七集二六〇）。

弟子源智敬みて三宝諸尊に白して言さく、恩山尤も高きは教道の恩、徳海尤も深きは嚴訓の徳なり。凡そ俗諦の師範、礼儀の教は、両肩に荷ふも尚重し。況や真諦の教授、仏陀の法に於てをや。

爰に我が師上人、先に三僧祇の修行に於て一仏乗の道教に入り、後に聖道の教行を改めて偏に浄土の業因を専らにせらる。此の教は即ち凡夫出離の道、末代有縁の門なり。茲に由りて、四衆は望みを安養の月に懸けて五惡の闇忽ち晴れ、未斷惡の凡夫は忽ち三有の柢を出でて四徳の域に入るは、偏に我が師上人の恩徳なり。粉骨曠劫にも謝し難く、拔眼多生にも豈報ぜむや。

是を以て三尺の弥陀像を造立して、先師の恩徳に報ぜんと欲す。此の像中に数万人の姓名を納むるは、是又幽霊の恩に報ずるなり。所以は

何者、先師は只化物を以て心と為し、利生を以て先と為せばなり。仍て数万人の姓名を書きて三尺の仏像に納む。此れ即ち利益衆生の源、凡聖一位の意、迷悟一如の義なり。迷悟一如の意に住し、利益衆生の計を以て先師上人の恩徳に報謝するなり。何ぞ真の報謝にあらざるむや。

像中に納め奉る所の道俗貴賤、有縁無縁の類は、併ら愚侶の方便力に随ひて、必ず我師の引接を蒙らむ。此の結縁の衆は、一生三生の中に早く三界の獄城を出でて、速かに九品の仏家に至るべし。已に利物を以て師徳に報ず、実に此の作善は莫大なり。上分の善を以て、三界の諸天善神の離苦得道が為に、兼て秘妙等親類が為なり。中分の善を以て、国王国母太政天皇百官百姓万民が為に、下分の善を以て、自身の極樂に決定往生せむが為なり。若し此の中の一人先に往生浄土せば、忽ち還来して殘衆を引入せむ。若し又愚痴の身先に往生極樂せば、速かに生死の家に入りて殘生を導化せむ。自他善く和合すること偏に綱目に似たり。我が願を以て衆生の苦を導き、衆生の力を以て我が苦を抜かむ。自他共に五惡趣を離れて、自他同じく九品の蓮に生ぜむ。此の願ひ実有り、此の誓ひ尤も深し。必ず諸仏菩薩諸天善神、弟子が願ふ所を知見したまひて、即ち成熟円満せしめたまはむことを、敬みて白す。

建曆二年十二月廿四日

沙門源智敬白

願文は、まず師より受けた「^(導)道教」の恩と「嚴訓」の徳に触れ、仏法を授かった恩は最も重大であるという。次いで我が師上人が「聖道の教行」を改めて、「浄土の業因」を専修せられたことを述べ、この教えが「凡夫出離の道」であり、「末代有縁の門」となり、あらゆる衆生が往生

極樂の望みを遂げることができるのは、我が師上人の恩徳によるものだという。この恩徳に対して、曠劫にも謝し難く、多生にも報じ難いと述べる。

そこで三尺の阿弥陀仏像を造立して、先師の恩徳に報いたいという。像内に「数万人の姓名」を納入することが、「幽霊」（先師の靈魂）に報ずることになる。それは先師が「化物」を心がけ、「利生」を先として来られたからだと述べる。「数万人の姓名」を像内に納めることは、「利益衆生の源、凡聖一位の意、迷悟一如の義」を示すもので、この「迷悟一如の意」に基づき、「利益衆生の計」を起して先師上人の恩徳に報謝すること、これこそが「真の報謝」だと明言する。

次に、像内に姓名を奉納した「結縁の衆」が源智の「方便力」に従って「我が師の引接」を蒙って、速やかに浄土に往生することを期待する。こうした作善は莫大な功德であるが、「上分の善」を諸天善神と「秘妙等親類」のために、「中分の善」を「国王国母太上天皇」以下、百官万民のために、「下分の善」を源智自身の往生のために、それぞれ回向することを願っている。そして、この中の一人がもし先に往生したならば、「忽ち還来して残衆を引入」し、また源智自身が先に往生したならば「速かに生死の家に入りて残生を導化」したいと誓願している。これは還相回向の思想であり、詳しくは後述したい。

仏像造立の功德を第一に秘妙ら紀氏一族に振り向けたのは、源智の秘妙に対する思いが反映しているのであるが、おそらく造像費用の負担を紀氏一族の仰いだのではないかと推測される⁽¹⁹⁾。功德を第二に「国王」より「万民」に至るあらゆる階層の人々に振り向けたのは、国家観に対

する当時の感性が影響しているのであろう。「国王」は治世の天子で、今上天皇（順徳天皇）を指し、「国母」は治世の天子の母で、修明門院（藤原重子）をいう。「太上天皇」は後鳥羽法皇と土御門上皇の二人を指す。「百官百姓万民」は、上は公卿より下は一般人民までを指示する。しかし、政治を担う人物としては曖昧であったのか、前述したように、結縁交名の中で「頼朝」から「公継」まで七人を追記したと思われる。頼朝・頼家はすでに没していたが、鎌倉将軍として武家政権が確立した時代色を表わしている。

以上に概略した源智の願文の中で注目したのは、法然上人の恩徳に報謝することを何度も述べ、先師報恩が仏像造立の目的であったことが明瞭である。これが第一の点。次は像内に納めた「数万人」（実に四万六千人以上と言われる）の結縁衆が、仏像造立という源智の計りごとによって、法然上人の引接を蒙ることを願っている点である。上人が往生した後にはこの世に戻り、結縁衆を極樂に迎えとって欲しいと念じている。そして上人のみならず、結縁衆の中の一人、または源智が先に往生すれば、直ちにこの娑婆世界に還り来て、残る結縁衆を極樂に導くことを誓願したのである。この第二の還相回向について先に検討しよう。

五 願文に見る還相回向の思想

源智の願文に「若し此の中の一人先に往生浄土せば、忽ち還来して残衆を引入せむ。若し又愚痴の身先に往生極樂せば、速かに生死の家に入りて残生を導化せむ」と記すことに關して、「平安時代に作成された願文でも度々用いられてきた浄土信仰観を継承したもので、取り立てて

目新しい思想でないと断言する向きもある。⁽²⁰⁾その根拠に十世紀半ばの園城寺学僧千観の『十願発心記』⁽²¹⁾の第一願・第二願に、往生後に無生忍を証して、再び娑婆世界に戻り、衆生救済を行ないたいと述べていることを挙げる。しかし、源智の願文に窺われる還相回向の思想と、千観の『十願発心記』の第一願・第二願とが同じ思想であると言えるのであるうか。『十願発心記』には、

第一の願に云はく、(中略)臨終の時身心安樂にして、彼の弥陀の来迎を蒙りて、上品の蓮台に往生せむ。豈ただ我れ一人此の事あらむや。普く法界の一切衆生をして命終の時に臨み、七日以前に預め時至るを知りて、心顛倒を離れ、心正念に住して、善知識の教に遭ひ、十念を称して身心に諸の苦痛なく、同じく弥陀の浄土に生ぜしめむ。(原漢文、以下同じ)

第二の願に云はく、願はくは我れ浄土に往生の後、速かに娑婆に還りて、本願力を以て先づ有縁の衆生を度し、弘むるに釈尊の遺法を以てし、將に慈尊の出世に継ぎ、彼の初会の中に於て、最初に菩提の記を受けむ。(後略)

とある。千観は自らの往生を願うが、後世の願生者と同様に、それは「我れ一人」だけでなく、「法界の一切衆生」をして弥陀の浄土に生ぜしめんと願っている。そして往生した後、速やかに娑婆世界に還り、有縁の衆生を済度したいと願うところが、千観の浄土思想を示している。第一の「料簡」において、「ただ須く専ら阿弥陀仏を念じて、彼の国に生ることを得て、無生忍を証し已りて三界に還り来て、苦の衆生を救ひ、広く仏事を施すべし」とも述べる。千観にとって、此土への還来は利生

の仏事を行うことに主眼が置かれていた。⁽²²⁾

ところが、源智がいう此土へ還来する目的は、「殘衆を引入せむ」「衆生を導化せむ」、すなわち娑婆に残る結縁の衆生を浄土に引接することにあつた。還来が目的が千観と源智とは基本的に異なっていたのである。源智はこの願文以外にも還相回向の考えをもっていた。それは『法然上人行狀繪図』(卷四六第五段)に収める嘉禎三年(一二三七)九月二十一日付で聖光房に宛てて送った書状に「必ず往生の本望を遂げ、引導値遇の縁を期すべく候ものなり」と述べている。ここは「貴僧は必ず往生の本望を果たされ、私を極樂に導きいただき、貴僧と浄土で会える因縁を私は待ちたい」と訳せる。源智は聖光房の還相回向を期待していたのである。

なお、梅原猛氏は「法然の名著『選択集』ではほとんど語られていない二種回向の説が、法然の愛弟子源智によつてはつきり語られ、そういう思想にもとづいて法然の供養が行われている」という。⁽²³⁾しかし、法然上人が還相回向に言及された法語は存在するのである。法然上人は『要義問答』⁽²⁴⁾で、三心の中の回向発願心について説明した後に、

又廻向といふは、かのくにむまれおはりて、大悲をおこして生死に返りいりて、衆生を教化するを廻向となづく。

と述べられている。⁽²⁵⁾極樂往生した後、利他行として娑婆世界に還り、衆生を教化することを回向というが、この教化とは人びとを浄土へ導き入れることである。ただし還相廻向は、ようやく出離した娑婆世界に再び戻ることだけに、

一、ながく生死をはなれ、三界にむまれじとおもひ候に、極樂の衆生

となりても、又その縁つきぬれば、この世にむまると申候は、ま事に候か。たとひ国王ともなり、天上にもむまれよ、ただ三界をわかれんとおもひ候に、いかにつとめおこなひてか、返り候はざるべき。

答、これもろもろのひが事にて候。極楽へひとたびむまれ候ぬれば、ながくこの世に返る事候はず。みなほとけになる事にて候也。ただし人をみちびかんためには、ことさらに返る事も候。されども生死にめぐる人にては候はず。三界をはなれ極楽に往生するには、念仏にすぎたる事は候はぬ也。よくよく御念仏の候べき也。

という問答は⁽²⁶⁾尤もなことであつた。生死輪廻からの出離を願ひ、往生して極楽の衆生となつても、その縁が尽きれば、再びこの世(娑婆世界)に生まれて来るということに不安を覚えるのは、一面では当然であつた。こういう疑問に対して、上人は「極楽に一度生まれた限り、永久にこの世に返ることはない。みな仏になるのである。ただし、この世にいる人を極楽に導くために、ことさらに娑婆世界に返ることもある。しかしそれは生死の迷界をめぐる人としてではない」と答えられた。

利他行の一環として後人を導くために還来するのであつて、この人はもとの生死の世界にさ迷う衆生ではないと言われる。法然上人は往相回向のみならず、還相回向のことを弟子や信者たちにも話されていた。

「津戸の三郎入道へつかはす御返事」⁽²⁷⁾に、

かかる不信の衆生のために、慈悲をおこし利益せんと思はんにつけても、とく極楽へまいりて、さとりをひらきて、生死に返りて、誹謗不信の物をもわたし、一切衆生をあまねく利益せんと思ふべき事にて候也。

とある。不信の衆生のために、早く極楽へ参つて悟りを開き、生死輪廻の世界(娑婆)に帰り、誹謗不信の者をも済度しようと思ふべきだというのである。⁽²⁸⁾還相回向は、念仏不信や誹謗の者を念仏へ導き、一切の衆生を利益するという目的があつた。また、「大胡太郎実秀へつかはす御返事」⁽²⁹⁾にも、

ただ御身一つに、まづよくよく往生をねがひて、念仏をはげませ給ひて、位たかき往生をとげて、いそぎ娑婆に返りて、人をばみちびかせ給へ。

と見える。

上人自身も往生を遂げた後は、還相回向する考えを持つておられたようである。「正如房へつかはす御文」⁽³⁰⁾に、

たとひ久しと申候とも、ゆめまぼろしく程かは候べきなれば、ただかまえてかまえておなじ仏の国にまいりあひて、はちすの上にて、この世のいぶせさをもはるけ、ともに過去の因縁をもかたり、たがひに未来の化道をもたすけん事こそ、返々も詮にて候べきと、はじめよりも申おき候しが、

とある。法然上人は病床に臥せる正如房に対して、必ず必ず一緒に同じ阿弥陀仏の極楽浄土へ参つて、蓮台の上でこの世の憂さを晴らし、過去世の因縁を語り合い、「娑婆世界に戻つて」共に助け合つて人々を教え導くことが大切だ、と仰せになっている。⁽³¹⁾

ところで、還相回向は教理的に「位たかき往生をとげ」ることが必要で、それは具体的には「上品上生」であつた。⁽³²⁾実際に熊谷直実(蓮生)は、上品上生の願を起したが、その経緯について、

元久元年五月十三日、鳥羽なる所にて、上品上生の来迎の阿弥陀ほとけのお前にて、僧蓮生、願をおこして申さく、極楽にうまれたらにとりては、身の樂のほどは下品下生なりともかぎりなし。しかれども天台の御釈に、下之八品不可来生とおほせられたり。おなじくは、一切の有縁の衆生、一人ものこさず来迎せん。もしは無縁までにも思ひかけて、とぶらはんがために、ただひとへに人のために、蓮生上品上生にうまれん。さらぬほどならば、下八品にはうまるまじ。

と記していた。⁽³³⁾

蓮生が上品上生を願うのは、天台大師（妙楽大師が正しい）の釈に「下之八品不可来生」とあり、上品中生以下では再びこの世に生まれて来ることができないからであった。どうせ極楽に往生するなら、上品上生を遂げてすぐに再び娑婆世界に帰り来て、一切の有縁・無縁の衆生を極楽に迎えたいたためであると弁明している。蓮生らしく愚直な心を覗かせていた。

以上のように、法然上人の教えに基づく還相回向の思想が弟子たちの間に浸透していた。⁽³⁴⁾そこで源智は上人が上品上生を遂げられたと信じ、「必ず我が師の引接を蒙らん」と願文に書き記したのである。⁽³⁵⁾そして数万人に及ぶ結縁衆の中の一人でも、また源智自身が往生を遂げたなら、残衆を極楽に導き入れることを期待した。

六 遺弟らの法然上人に対する報恩行

先述の通り、源智の阿弥陀如来像造立の目的は「先師報恩」であった。源智が法然上人の一周忌に報恩の誠を捧げるために、仏像造立を発願し

たが、他の弟子たちはどうだったのか。上人は建久九年（一一九八）の「没後遺誡文」に、

兼て又追善の次第、また深く存する旨あり。図仏写経等の善、浴室檀施等の行、一向に之を修すべからず。若し報恩の志あらむ人、ただ一向に念仏の行を修すべし。平生の時、既に自行化他に就きて、ただ念仏の一行に局る。没故の後、豈寧ろ報恩追修の為に、自余の修善を雑へむや。（原漢文）

と書き置かれた。自身の没後に弟子たちが追善に「図仏写経等」を行なうことを禁じ、報恩の志あらん人は、ただ一向に念仏の行を修せよと遺言されている。「報恩追修」のために念仏以外の「自余之修善」を雑えることを止められていた。しかし、上人の教誡と弟子たちの受け止めとは違ったようである。

奈良市の興善寺の阿弥陀如来立像の胎内から、念仏結縁交名が発見された。⁽³⁶⁾判明分だけで一五四八名の結縁者だが、やはり念仏を十遍・百遍・千遍・万遍の単位で唱えたことを記している。法然上人の弟子・正行房に宛てた手紙の裏側を利用しており、法然上人の自筆の書状もあったので、一躍注目された。その中に欣西という法然上人の弟子が同輩の正行房に宛てた手紙もあった。その書状に興味深いことが書かれている。⁽³⁷⁾又日頃も申し候やうに、この御房の御為、いかに候事、何とも存じ候へども、思ひ寄る方の候はねば、日頃はただ候ひつるが、俄かに深く存ずる事候ひて、御為に仏を造り参らせて、生き残りに候はば、形見と思ひ参らせ候はんとて、始めて候。料物少しにても賜ひ候へ。正行房あての欣西の書状は、元久二年（一二〇五）か三年のところで、

上人は病気がちであった。書状の前の方で、上人の病状を心配しており、欣西は日頃から正行房と相談しながら、法然上人への報恩のために何かしたいと思っていたが、何がよいか考えつかずにいた。しかし、「上人の余命いくばくもないと察してか」俄かに深く決心することがあって、上人のために仏像を造り、将来の形見とすることにしようのである。そこで正行房に費用の協力を求めた。

法然上人の教えでは、仏像を造ることは「余行・雜行」であって、これを退けられた。従って欣西の行為は、師の教説に反することと見なされがちである。しかしながら、上人は造像・写経などを「往生の行業」として否定されたのであって、念仏者の間では、「報恩」のために仏像の造立を行なうことがあったと考えられる。正行房や欣西にとって、念仏と造像が矛盾する行為だとは認識していなかったのではないだろうか。⁽³⁸⁾

欣西が実際に法然上人への報恩の仏像を造立したかは確認できないが、源智は上人滅後一周忌に当たり、報恩のために仏像を造立している。欣西の書状は、源智の阿弥陀如来像造立の先蹤として見逃せない史料である。

七 結縁交名に見る百万遍念仏

さて最後に、源智上人造立阿弥陀如来立像に関して、残る若干の問題に言及しておきたい。前述したように源智は、「数万の姓名」を書いて、三尺の仏像に納めるのは、「利益衆生の源」であり、「迷悟一如の義」を表わすものであり、この「利益衆生の計」がそのまま先師上人への恩徳報謝に繋がると考えていた。迷いの世界にいる凡夫の姓名が墨書され、悟りの世界にある阿弥陀仏像の胎内に納められて、衆生と仏が一体とな

る世界が顕現した。源智はここに衆生利益と先師報恩の道を見出したのである。源智の計らいに応じた結縁衆の交名に記された念仏のありようを見ていくと、例えば第四号文書「念仏結縁交名」に、

十もん ねふつ一万へん うちわらの女 くわこしやらうのため／五もん みなもとの女 ねふつ一万／五もん あまみめう ねふつ一万／五もん あにやの女 ねふつ一万／五もん たいらの女 ねふつ一万／三もん うめ ねふつ千へん

などと、稚拙な文字で記している（報一八集二六二）。この念仏衆は、五文ないし十文程度の金員を施し、千遍から一万遍の念仏を唱えている。他の交名を見ると、人々が唱えた念仏は、十遍・千遍・万遍の単位で、実に様々であるが、ここでは「百万遍念仏」を行なっていた念仏衆の交名があることに注目したい。

まずは百万遍念仏について歴史的に概観⁽³⁹⁾しておく、平安後期から百万遍念仏を実修した人のことが、往生伝や公卿の日記に散見し始める。例えば左大臣藤原頼長や関白九条兼実が政務の間に、しばしば百万遍念仏を務めたことを、日記に詳しく記録していた。それによると、独りで七日ないし十数日をかけて百万遍の念仏を唱えていた。この〈独唱〉型ともいべき百万遍念仏は、誰もが容易になし遂げられる行業ではないのである。

多人数が集団で唱え、各自が唱えた念仏の遍数を通計する〈合唱〉型の百万遍念仏が、十二世紀中ごろの四天王寺で行われていた。四天王寺西門付近の念仏堂における集団的な百万遍念仏は、出雲聖人と呼ばれた円聖が主宰していた。鳥羽法皇が四天王寺に参詣した際に、この百万遍

念仏に加わっておられる。鳥羽法皇に随行した藤原頼長の日記『台記』によると、数十人が班を作って十日ごとに順次交代した。一つの班の念仏衆が十日間で念仏を満了することになっていたのである。念仏衆は一日のうちでも二時間ごとに交代した。また念仏の間には、各種の儀礼や説法も交じったようである。十日ごとの百万遍を満了した最終日には、そこに結縁した過去（死者）および現在の念仏衆の名を読み上げて、同法意識を高揚させていた。

四天王寺の百万遍念仏は、期間や当番を拘束されるなど、相当の労力を要したことは想像に難くない。ところが、融通念仏の思想の影響を受けてか、複数の人が同所・同時あるいは異所・異時に唱えた念仏の総数が百万に達すれば、百万遍念仏が成就したと見なし、その功德をもろともて享受するという考えも出てきた。これを〈合唱融通〉型と名付けておく。百万遍念仏の大衆化・易行化である。

こうした百万遍念仏の歴史的展開のもとに、源智造立の阿弥陀如来像の念仏衆交名を検討すると、第二節で紹介した第二号文書・第六号文書・第七号文書に百万遍念仏のことが見える。初めに、第二号文書は「百万遍人衆」と題して、平季村以下の一六人（追記があるので三〇人か）が併せて百万遍念仏を修したのである。「如此大善人等降是結縁可有必要楽国往生也」という願文を付し、「結縁」による「安楽国往生」を確信していた。次に、第六号文書は「越中国百万遍勤修人名」と題して一五四一人の名を連ねる。なかには「平氏尼^{二百}」「平長綱^{三百}」「西妙^{四百}反」「商^{あろ}長^{おさ}氏^の尼^の反^反」などのように、二百万・三百万・四百万・六百万と注記する者もいる。また「中原真延^{為父}又^又百万^又」「藤原氏^{為父母}又^又二百万^又」「平長

網^{為祖父母}又^又二百万^又」「平氏^{為父母舅}又^又二百万^又」などと、亡父・父母・祖父母・舅のために百万・二百万・四百万を増加している者もいた。これは複数回にわたり百万遍念仏に結縁したのではないかと考えられる。

最後に、第七号文書「百万遍念仏衆注進帳」は「住進^{（注）} 百万人々^{（梵字）}数事／合一千五百人 又三人又三人」という書き出しで始まり、「僧□百万反」で一旦締めた後、続いて「住進^{（注）} 専修念仏人事」という事書のもとに、二人の交名と念仏数を記す。「百万（遍）人々数」の冊子に書かれた交名は、第六号文書と同様に、百万遍念仏に結縁した人数が一五〇六人に達したと解せるのである。二例しか確かめられないが、一五〇〇人程度が百万遍念仏の結縁衆であったと思われる。「専修念仏人」の冊子で注意したいのは、僧寿連に「三万五千反」、僧聖玄に「三万反」と、それぞれの人名の下に一万ないし三万五千の念仏の遍数を注記していることである。法然上人は「専修念仏」を提唱され、上人滅後の浄土宗は「一行専修」の集団と見なされたが、その「専修」とは、毎日一万以上、二〜三万の念仏を唱えることを指したということがこの交名で分かる。

八 おわりに

源智造立の阿弥陀如来像は、滋賀県の玉桂寺に所蔵されるまで、その流伝は杳として分からない。以下は私の推測に過ぎないが、流伝史を考えてみる。願文が納入された翌年の建暦三年（一二二三）正月、法然上人の一周忌に開眼供養した後、大谷の御廟の本尊として祀られたと思われる。ところが、嘉禄三年（一二二七）六月、いわゆる「嘉禄の法難」

で、比叡山の衆徒によって、御廟が破壊された。この時、山門からの奏上に従って、隆寛や幸西、金光房らの専修念仏の指導者が流罪され、京都から多くの仏者が追放されている。⁽⁴⁰⁾「嘉祿の法難」は私どもが想像しているよりも、初期の浄土宗に深刻な事態をもたらせたと思う。こうした事態に恐れをなした源智は、法然上人報恩のために造立した仏像の由緒を秘匿して、自身が住む賀茂神宮堂（後の百万遍知恩寺）に移したのではないだろうか。

ところで、源智由来の仏像に、西福寺（京都市左京区南禅寺門前、浄土宗西山派）の本尊がある。⁽⁴¹⁾高さ三尺一寸五分、快慶風の作。源智が法然上人より相続した「房舎・本尊・道具・聖教等」の本尊であると伝えられている。像の背面に朱漆で、「上人之御安置佛、則某送給、建保三乙亥秋當寺住、同四丙子正月十日ヨリ廿五日迄、於當院別時念佛執行、沙門勢観源智」という銘文が存している。読みは「上人の御安置仏、則ち某^{それがし}に送り給ふ。建保三乙亥秋當寺に住し、同四丙子正月十日より廿五日迄、當院に於いて別時念佛執行す。沙門勢観源智」となる。⁽⁴²⁾建保三年（一二二五）に源智は「當寺」に住し、翌年「當院」で二七日（二四日間）の別時念仏を修したというが、この「當寺」「當院」は今の西福寺を指すのではなく、賀茂神宮堂（功德院）であると推定されている。⁽⁴³⁾

ここに源智由来の仏像が二体存在することになるが、ともに寄木造り、玉眼入り、金採、「三尺立像」、様式などが似て、快慶の系統に連なる仏師の作といわれる。この源智に由来する二体の仏像は、いつの間にか賀茂神宮堂（功德院）に百万遍知恩寺から流失した。その時期は応仁の乱などの、幾度かの火災や移転の際が考えられる。源智造立の阿弥陀仏像

は、宝暦三年（一七五三）、「堺稲荷宝祥院」に所在したことが、台座の心棒の修理銘から分かる。堺稲荷は現在の高須神社で、宝祥院は高須神社の別当寺であった。

ただ、百万遍知恩寺と堺の関連で思いつくのは、知恩寺第二九世岷州が永祿（一五五八〜七〇）の末年、遅くとも元龜（二六七〇〜七三）の初めには知恩寺を退隠して、堺の旭蓮社（大阿弥陀経寺）の第一六世となつて布教活動を行ない、旭蓮社を弟子岷安に付していること、⁽⁴⁴⁾天正年間（一五七三〜九二）に岷州の法系に属する僧によって、堺に長徳寺・護念寺・浄光寺などが開創されていることである。⁽⁴⁵⁾あえて憶測するなら、源智が法然上人への報恩謝徳のために造立したという由緒が、知恩寺では語り伝えられず忘却されたままに、藤田派の教線拡大のため、快慶風の仏像が堺へ請来されたのだろうか。

さらに、堺から滋賀県甲賀市信楽勅旨の玉桂寺に移った時期や経緯については、まったく不詳であり、謎の流転史である。

註

(1) 胎内文書の発見にいたる経緯は、玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査団編『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』（玉桂寺、一九八一年）による。

(2) 三宅久雄「玉桂寺阿弥陀如来像とその周辺」『美術研究』三三四号（一九八六年）。

(3) これらの胎内文書は昭和五十五年十一月から佛教大学が玉桂寺の委託をうけて調査し、同五十六年三月に『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』が刊行された。なお、結縁交名等は『日本彫刻史基礎資料集成鎌倉時代』造像銘記篇第二卷（解説）（中央公論美術出版、二〇〇四年）にも収

録されている。

- (4) 伊藤唯真「勢観房源智の勸進と念仏衆―玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって―」『浄土宗の成立と展開』所収（吉川弘文館、一九八一年）
- (5) 「報109集302」とは、『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』の109頁、「日本彫刻史基礎資料集成鎌倉時代」造像銘記篇第二卷（解説）の302頁を示す。
- (6) 報も集もともに「公経」と読むが、玉山成元「新発見の「源智造立願文」〔浄土宗〕宗報」七二八号（一九七九年）では「公継」と読む。字形からすると、「公継」が正しいか。「公経」なら権大納言西園寺公経、「公継」なら右大臣徳大寺公継を指す。
- (7) 第21号文書は、第18号文書と内容・体裁が類似しているので、「一万遍念仏者交名」と題するべきである。
- (8) たとえば『仁和寺日記』建保五年三月十八日条。
- (9) 注4伊藤論文
- (10) 第25号文書には他に「京このた、なか ねム仏 千反」「京に ねム仏 千反」が見え、京都で結縁した念仏衆の交名であろう。
- (11) 注2三宅論文
- (12) 柴田實「勢観房源智の造像勸進の随縁者」『鷹陵史学』一二号（一九八六）は、「順阿弥陀仏等交名」の第2紙に「荒木田」や「渡会」の氏名が見えるので、伊勢国での勸進を想定している。
- (13) 交名中に平家・源氏の武将、浄土宗史上の著名僧が見えることの指摘は、伊藤唯真「源智勸進の念仏結縁交名より見た法然教団について」『源智・弁長・良忠三上人研究』（三上人御遠忌記念出版会、一九八一年）による。なお杉崎貴英「浄土宗（玉桂寺旧蔵）阿弥陀如来像とその像内納入品の研究のために―関連書誌および結縁交名比定・論及一覧―」（京都造形芸術大学紀要）一八号、二〇一三年）に交名人物比定の最近までの先行研究を網羅している。
- (14) 『漢語灯録』所収「没後遺誠文」
- (15) 良忠「往生要集義記」第六
- (16) 『歎異抄』、『拾遺古徳伝絵』巻七

源智造立阿弥陀如来立像に関する諸問題

- (17) 伊藤唯真「源智と法然教団」『仏教文化研究』二八号（一九八三年）
- (18) 野村恒道「勢観房源智の親類紀氏について」『三康文化研究所年報』一六・一七号（一九八五年）
- (19) 注13伊藤論文
- (20) 工藤美和子「勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然」『仏教化研究』五六号（二〇一二年）
- (21) 佐藤哲英「叡山浄土教の研究」研究篇・資料篇（百華苑、一九七九年）
- (22) 「十願発心記」（料簡）に、第一願と第二願との関連性を、「凡そ十種の大願は皆由來あり。我れ今此の身に菩提心を發して、仏法を興隆し生界を利益せむと欲す。（中略）弥陀の願力に乗じて、九品の其の一を期せむに如かず。故に初めの願あり。仏種は縁より起り、近きより遠きに及ぶ。須く先づ娑婆の有縁を度し、其の生身の恩を報じ、釈尊の遺法を弘めて、彼の法身の徳を謝すべし。故に次に第二の願あり」と述べる。
- (23) 梅原猛「法然の哀しみ」（小学館、二〇〇〇年）
- (24) 『和語灯録』卷三所収
- (25) 『選択集』（第八・三心篇）に「又言廻向者、生彼国已、還起大悲、廻入生死、教化衆生、亦名廻向也」とある。
- (26) 『和語灯録』卷五所収「二百四十五箇条問答」
- (27) 『和語灯録』卷四所収
- (28) 『拾遺和語灯録』卷下所収の「御消息」にも、「いまひとときはとくどく浄土にむまれて、さとりをひらきてのち、いそぎこの世界に返りきたりて、神通方便をもて、結縁の人をも、無縁のものをも、ほむるをも、そしるをも、みなことごとく浄土へむかへとらんと、ちかひをおこしてのみこそ」云々とある。
- (29) 『和語灯録』卷三所収
- (30) 『和語灯録』卷四所収
- (31) 法然上人は津戸為守（尊願）に対しても、往生の後に為守を迎えてやろうという趣旨の消息を遣わされていたようである。臨終の時を迎えながらなかなか往生できなかった為守は、「上人の御文を又とりいだして、往生の

のちは思出べきなり。かならず極楽へまいりあへと、自筆の御文にのせられながら、いそぎまいらせむと心をつくし侍に、をそくむかへさせ給ことの、心うく侍よし、連日になげき申しける」と、上人の迎えが遅いと嘆いていたが、為守の夢に上人が現れて、「来十五日午刻に迎べきよし」を告げられている（『法然上人行状絵図』巻二八第三段）。

- (32) 『和語灯録』巻三所収の「鎌倉の二位の禅尼へ進する御返事」に、「極楽の上品上生にまいりて、さとりをひらきて、生死に返りいりて、誹謗不信の人をもむかえんとおぼしめすべき事にて候也」とある。

- (33) 『清涼寺文書』「熊谷直実夢記」釈文

- (34) 注18野村論文によれば、石清水八幡宮第三十四代別当宗清の『権別当宗清法印立願文』（建保五年）の「一、先師墓所可建立一堂」には、「農夫田父之客、不嫌男女、不折老少、勸称名之念仏、濟極悪之衆生」とあるところから、称名念仏の思想が見られ、建保五年（一二一七）の石清水八幡宮には、法然上人の説く専修念仏の影響が及んでいたという。宗清の立願文の中に、「遂託上品分、証無生之忍、更皈南浮兮、導有縁之衆矣」とあり、還相回向の思想もまた石清水八幡宮に浸透していたのである。

- (35) 慈円もまた法然上人の上品上生を信じ、上人の引接を願っている（『法然上人行状絵図』巻三九第六段）。

- (36) 堀池春峰「興善寺藏法然上人等消息並びに念仏結縁交名について」『南都仏教史の研究』下（諸寺篇）所収（法蔵館、一九八二）

- (37) 『興善寺文書』「欣西書状」釈文

- (38) 桑原左衛門入道が念仏によって生死輪廻の絆を切れることは、「ひとへにこれ上人御教誡のゆへなりとて、報恩のために真影をうつしとどめたてまつり、上人がその志に感激して自らこの像を開眼なされたという（『法然上人行状絵図』巻三七第六段）。

- (39) 拙稿「念仏結社の展開と百万遍念仏―専修念仏の前史―」（『藤原頼長の百万遍念仏』『法然上人絵伝の研究』所収（思文閣出版、二〇一三年）

- (40) 拙稿「専修念仏停止と法然上人伝」（『法然伝と浄土宗史の研究』所収（思文閣出版、一九九四年）

- (41) 法量・様式・銘文等は望月信成「元祖より源智上人に附属せられし本尊」『専修学報』二二号（一九三四年）

- (42) 現在判読不能。安永三年（一七〇六）に当時の住職が木版に書き留める。

- (43) 三田全信「勢観房源智について」^{増補}『浄土宗史の諸研究』所収（山喜房仏書林、一九八〇年）

- (44) 伊藤祐晃「浄土宗史の研究（乾）」（伊藤祐晃師遺稿刊行会、一九三七年）

- (45) 藤本顕通「中世末期の浄土宗藤田派僧の活躍」『印度学仏教学研究』三四巻一号（一九八五年）

平成二十五年四月 原稿作成
平成二十九年八月 一部補訂

近世念仏者の実践と回向について

東海林 良 昌

【平成二十六―二十七年度浄土宗教学院助成共同研究】「浄土宗における回向と供養の思想とその展開に関する研究」本研究は、浄土宗における回向（以下回向に統一）と供養の思想とその展開に関する研究である。「回向」とは自らの行った善業を他に廻らせ及ぶことを言い、「供養」とは仏法僧及び父母師長に対し供物や行為を捧げ深い敬意を表すことであり、共に大乘仏教を代表する思想である。それが日本に入ると、特に祖先崇拜の習俗と結びつき、共に亡者追善を支える根拠とされ、現在の仏教寺院を支えている代表的な思想でもある。その一方、思想的内容と展開について、全て明らかにされているとは言えず、研究の余地がある。本研究では、教学、宗史、宗教学の立場から、この思想的内容を整理し、その展開を明らかにする。

はじめに

本稿は浄土宗における回向と供養の展開について、特に日本近世における、災害物故者への念仏回向の代表的な事例である東京都墨田区両国にある浄土宗寺院回向院本尊蓮弁部銘文の分析を行い、近世念仏者の動

近世念仏者の実践と回向について

向及び実践形態における回向の内容について明らかにするものである。近世における浄土宗の念仏者や回向について、すでに先行研究がある。本稿と関係する研究史を振り返り私の問題意識を明らかにしたい。

はじめに近世浄土宗の念仏者について、三氏の研究を挙げたい。まず、伊藤唯真氏は日本仏教を名僧知識による表層仏教と聖達による基層仏教とに分け考察を行い、特に近世の浄土宗においては世俗権力との関係性を深め、教化力を失っていく宗派仏教の中で捨世派が聖達の系譜に連なる宗教者として積極的評価を行った。⁽¹⁾

宇高良哲氏は近世初期には、増上寺が江戸徳川家の菩提寺となり、それと同時に諸国の大名達はこぞって、浄土宗寺院を自己の菩提寺とし、領内に積極的に新設したとする。それにより浄土宗は徳川家との結びつきを背景に飛躍的に寺院数を伸ばすが、反面、江戸幕府のお抱え宗派となり、本末制度、檀家制度、宗門人別改めなどの行政担当側の一翼を担うこととなり、本来の宗教活動は二次的なものとなり、それ以降発展しなかったとしている。⁽²⁾

長谷川匡俊氏は、体制仏教と脱体制仏教として近世の念仏聖を捉え直し、前述した伊藤氏が捨世を教団からの離脱を意味しないとして限定的

に捕らえているのに対し、あくまでも捨世聖は官寺体制から脱する、寺院仏教の周縁に位置する例外的な存在であり、出世間的価値すなわち信仰の真実を求めて布教化したとする⁽³⁾。

次に、回向院において災害物故者の追善回向として行われた常念仏についての研究についても触れておきたい。まず、五来重氏は、真盛を祖とする天台真盛宗総本山西教寺における不断念仏の伝統を挙げ、不断念仏は、七日不断や九十日不断など、天台の常行三昧のように、期間を区切って、念仏を称えることではなく、永遠に間断なき常念仏であったとする。真盛の伝記には常念仏は登場しないが、西教寺境内に江戸期の常念仏の「万日回向碑」があり、真盛入寺の文明十八年（一四八六）を起点として日を数えた、元禄七年（一六九四）を初めとした十二本の万日回向碑がある。また、常念仏の回向は他にも見られ、鳥取県鳥取市浄土宗栖岸寺には、承応三年（一六五四）からの碑が存在し、長野県松本市念来寺に彈誓の三世唱嶽木食長音が元和七年（一六二一）に常念仏開始し、大手町彈誓寺にも常念仏万日供養碑ある。この唱嶽長音の六世空幻明阿は東叡山護国院の常念仏を引き継ぎ宝永七年（一七一〇）に弟子豆州光明院華空が三万日回向を行っている。真盛の持戒と念仏は円頓戒と常行三昧念仏ではなく、常念仏の苦行によって結縁の信者も死者も滅罪されるような、永遠相続の志向を持っており、彈誓系念仏は持戒と念仏と苦行を結びつけたものとしている⁽⁴⁾。

さらに浄土宗内における追善回向の研究についても触れておきたい。法然は、亡者への念仏回向により、阿弥陀仏の救済力により、地獄・餓鬼・畜生の三惡道に沈み苦しむ者の苦しみを止め、命が終わって後、解

脱すると述べているが、このことについて議論が交わされている⁽⁵⁾。

安達俊英氏は、『無量寿經』における阿弥陀仏の四十八願の第十一願、二十二願を挙げ、「往生すれば全員仏になれる」と説かれているとし、理論上は往生した人には追善回向は必要ないとするも、法然は念仏を称えなかった者、往生の必須条件である三心が備わっていない人は、往生できないと言う解釈であるので、不往生の者については追善回向が必要であるとし、畜生道に堕ちている者には、人間に生まれて往生成仏の可能性を獲得してもらいたいので追善回向が必要であるとする⁽⁶⁾。

それに対し、林田康順氏は、念仏回向すれば三惡道（地獄・餓鬼・畜生）に堕ちた存在でも、阿弥陀仏が光明を照らし、その世界での寿命が尽きた後に、極楽浄土に往生するという順次往生の立場をとる。氏によれば、浄土宗第二祖聖光、そして近世の解釈でも「解脱＝往生」と捉えられているとする。

近年両者が亡くなった愛玩動物の念仏回向による順次往生の可否をめぐって議論を交わしたことは記憶に新しく、改めて浄土宗における回向の役割の重要性を知らしめる結果となった⁽⁷⁾。

最後に、明暦の大火以後の回向院における物故者追善については、以前拙稿にて一部明らかにしたことがある。そこで私は、回向院で行われた物故者追善は、幕府の命、將軍の「仁政」として執り行われたが、しかし、その事業を実質的に執り行った回向院第二世貞存は、「離苦得楽頓証菩提」・「平等救済」に基づき念仏回向を行った。すなわち法然の「平等往生」思想に基づき称名念仏による追善回向が行われたとした⁽⁸⁾。そもそも回向というのは大乘仏教において展開した思想である。自業

自得を旨とした初期仏教であったが、大乘に至ると自らの行を他に向ける業として、回向が行われるようになる。⁽⁹⁾法然は善導の説に依り、自身の極楽往生を願う称名念仏が教理と実践の中心としてである。その周縁部の思想として他者への追善回向が存在する。これらの議論は現代的な関心を集め、今でもその議論の推移は衆人の関心を集めている。私達は共同研究を進める中で、現代的な議論に注目する一方、浄土宗における回向と供養に関する思想は、歴史を経る中で時代的な展開を経てきたという点に関心を持つに至った。それは、法然の中心的な宗教的課題は、個人がどうすれば往生できるかを求めていく救済の方法についてであった。そうであるから、回向、供養といった問題は、周縁的課題であって、本質ではなく、著作や遺文における言及は少ない。⁽¹⁰⁾しかしながら、中世から近現代にかけて、日本仏教が次第に祖先祭祀を担う存在となるにつれて、回向や供養は、浄土宗の教理や教化の中心的課題に近接してきたと見られる。すなわち、これまでの議論は、法然はどう考えたかをめぐる議論であって、そこから後の浄土宗の回向や供養の思想の歴史的展開については等閑視している。私達の問題意識は、浄土宗における回向と供養の思想の歴史的展開という、もう一つの視座を提供できると考えている。

そこで本稿では、具体例を分析し、近世念仏者の動向及び実践形態における回向の内容について明らかにするものである。

一、回向院本尊銘文の総願意について

回向院は、明暦三年（一六五七）の大火の死者供養の為に建立されたという縁起を有している。現在その本堂には、本尊として像高二八二cm、膝張一六五cm、蓮台高八〇cmの阿弥陀仏像が安置されている。本像は元禄十六年（一七〇三）に焼失するが、宝永二年（一七〇六）に再鑄された。当時より露仏であったが、昭和四十五年（一九七〇）には本堂が再興され本尊として安置されている。この阿弥陀如来像の台座には、上下十枚ずつの蓮弁が表現されており、その蓮弁に隙間無く結縁者の名と銘文が刻まれている。二〇一四年（平成二六）七月三日、同二十五日に、台座上下合計二十枚の蓮弁に刻入された銘文の調査を行った。その結果、願主概数は三〇〇名を超える。うち半数は宝永六年時のものと思われる。この阿弥陀仏坐像造立の主たる願意は、江戸に幕府が開かれて初めての大災害であった明暦の大火で亡くなった者の追善回向であるが、個別の願意の多くは、誉号を含む法名等が刻まれていることから、結縁が主なものであったと思われる。特筆すべきものとしては、二親及び六親眷属菩提、三界万霊、逆修等がある。しかしその勧進の総願意は次に挙げるものである。

まず、回向院本尊台座銘文は次の通りである。

設我得仏光明有能限量下至不照百千億那由他諸仏国者不取正覺
設我得仏十方衆生至心信樂欲生我国乃至十念若不生者不取正覺
天下和順日月清明風雨以時災厲不起國豊民安兵戈無用崇徳興仁務

修礼讃矣

光明徧照十方世界念仏衆生摂取不捨

其人臨命終時阿弥陀與諸聖衆現在其前是人終時

心不顛倒即得往生阿弥陀仏極樂国土¹¹⁾

まず、ここでは、本尊である阿弥陀仏の御意が示されている。

于時宝永二乙酉（一七〇五）曆四月十五日 当院檀越並日牌月牌

諸精霊 明曆丁酉（一六五七）孟春中八九兩日梵焼溺死衆霊魂等

仏餉施入先後滅諸精霊等 願主当院第四世往蓮社観誓上人直西祐

鑑和尚¹²⁾

そして、回向院の檀越、明曆の大火で無くなった諸霊、他の諸霊の追善回向の為に、本像が造立されたことを示している。

特に本章では、この阿弥陀仏の御意に注目したい。これらは、『無量寿経』第十二願（光明無量の願）、『無量寿経』第十八願（称名念仏による往生）、『無量寿経』下「祝聖文」（除災仁政の願い）、『無量寿経』「撰益文」（衆生救済）、『阿弥陀経』（臨終来迎の願い）を組み合わせ、阿弥陀仏の御意を示している。この台座銘文総願意の偈文の組み合わせに、どのような関係性があるのか考察を行っていきたい。

先に挙げた銘文のうち、まず『無量寿経』第十二願「光明無量の願」に注目する。それは他の経文との関係性が感じられないからである。その思想的背景について、江戸期以前の浄土宗の諸師における第十二願の取り扱いについて取り上げてみたい。

今此の阿弥陀仏の常光は凡そ八方上下無央塵数の諸仏の国土に於て、照らさざる所無し。（中略）是の如きの殊勝の光明は、因位

の願行の酬也。謂法藏比丘世自在王仏の所に於て二百一十億の諸仏の光明を見、選択思惟して願じて言く。設し我れ仏を得たらんに、光明によく限量有りて、下も百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば正覚を取らじと。已に此の願を発しての後、兆載永劫の間功を積み徳を累ねて願行相応して此の光明を感得する也¹³⁾。法然は、阿弥陀仏因位の法藏菩薩の時に、世自在王菩薩の所で二百一十億の諸仏の光明を見、光明に限りがあり、百千億那由他の諸仏の国土を照らさないのであれば正覚を取らないという阿弥陀仏の救済力を示す光明の及ぶ範囲の完全性を示す根拠として第十二願を取り上げている。

参考までに、親鸞は次のように述べている。

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち、大悲の誓願に酬報するがゆえに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願（第十二・十三願）これなり¹⁴⁾

親鸞の場合は阿弥陀仏は不思議光如来であり、その国土は無量光明土であるとし、それを阿弥陀仏の大悲の誓願の酬報する真の報仏土（真仏土）であるとし、仏土論の中で、第十二願を第十三願である寿命の願と関連させて捉えている。

次に良忠の場合を見てみよう。

観無量寿経に云く。無量寿仏に八万四千の相有り。一一の相に各八万四千の随形好有り。復た八万四千の光明有り。一一の光明徧く十方世界を照らして念仏の衆生を摂取して捨て給はず。（中略）問ふ。所謂八万四千の光明は、是れ常光とやなさん。神通光

とやなさん。答ふ。是れ常光也。本願所成の光明なるが故に也。

第十二の願に云く。設し我れ仏を得たらんに、光明によく限量有りて、下も百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば正覚を取らじと。既に是れ本願なり。何ぞ神通と云はん⁽¹⁵⁾

良忠はこの『選択伝弘決疑鈔』の中で、『観無量寿経』の摂益文の箇所について、ここで言う八万四千の光明は際限を持たない衆生救済の慈悲を表す常光なのか、称名念仏の者を照らす神通光なのかという問いを立てる。それに対し良忠は、広く衆生を救済しようとする阿弥陀仏の本願に基づくものであるから常光であるとする。そこで、『観無量寿経』の摂益文で説かれる光明が本願によつて成立ことを示す根拠として、『無量寿経』第十二願を用いて解説している。

また、良忠門下の高弟の一人である了恵道光も次のように述べる。

第十二光明無量の願（中略）観経に云く。光明は遍く十方の世界を照らし、念仏の衆生を摂取して捨てたまはずと。不捨の力正しく光明に由る。故に此の仏光行人に於て最要と為す⁽¹⁶⁾

このように道光は『無量寿経』第十二願について、『観無量寿経』の摂取不捨の文を用い、阿弥陀仏の救いの光明が十方を照らし、念仏の衆生を摂取して捨てることが無いとし、常光と神通光の両面から第十二願を解釈している。さらに捨てないという弥陀の本願力は光明に起因しており、阿弥陀仏の光は念仏の行人にとつて最も肝要なものであるとしている。このように、法然は弥陀の救済力を示す光明の際限の無いこと、良忠は弥陀の光明の無差別なる常光であることを『無量寿経』第十二願用いて解釈し、道光は第十二願を『観無量寿経』の摂取不捨の文と関連

付けて解釈するなど、浄土宗内で伝統的に用いられてきた阿弥陀仏の救済力を示す光明として解釈してきた。

これらの光明に関する解釈は、聖岡において展開を見せる。

問ふ。観経の攝取不捨之文と同異如何。答ふ。此之（第十二）願の益は則ち彼の攝取之由なりと雖も、彼の益は未だ必ずしも直に此の願體ならず。所謂攝取は十二・十八との両願相應して名義不離にして不捨の益有り⁽¹⁷⁾

聖岡は『無量寿経』第十二願の解釈について、『観無量寿経』攝取不捨の文との異同はあるのかと問いを立て、それに対して、第十二願によつて得られる利益が願の本体ではなく、第十二願と称名念仏による往生を示した第十八願が名義不離という相応関係にあつて初めて第十二願が不捨益を有するとしている。この名義不離について聖岡は『決疑鈔直牒』の中で次のように説明する。

摂取不捨の文は、十二・十八之名義具足の益を説く也。謂く第十二の光明無量は義にして第十八の乃至十念は名なり。名義具足して不捨の利益有り⁽¹⁸⁾

聖岡はここで、良忠や道光の説を補足し、『観無量寿経』の摂取不捨の文は、第十二願が際限なき救済を示す摂取不捨の内容を表す義、第十八願が称名念仏による者の往生を示す主たる内容を持つ名であり、名義の両方があつて初めて摂取不捨の利益があるとしている。このように、浄土宗の伝統的な解釈を継承する聖岡において、『無量寿経』第十二願、第十八願、摂取不捨の文が関連しあう解釈を見出すことができる。

また、聖岡の法灯を継いだ聖聡も次のように述べている。

聖覺の云く、第十二光明無量の願、將に此の願を釈すれば、經に云く乃至此れを光明無量の願と云へり。(中略)此の仏光明無量の願は、阿弥陀仏の我が御身の事を願じ御せり。されば衆生の為には指せる得分も無き様に覚え候。情らこれを案ずれば、我が御身の事と申すも、真実には衆生のために候ひけりと。大悲のお志止まること無しと覚え候。其の故は阿弥陀仏の光明無量にして際限あること無し。百千万億那由他の諸仏国土塵数の世界に至らんと願じ御す御本願は如来の為に何條御用候べき。されども其の別願所成の光明を十方世界に放ちて、毎に念仏の衆生を撰取して捨て給はずと心得れば、再び本願の根元に立ち返りて、これを思わば仏光の無量ならんと云う撰法身の願、我が御身の事を願じ御せるに似たれども、只大悲の至極は衆生を撰せん。御志に有り、一一光明遍照十方世界念仏衆生撰取不捨の説、無量寿仏に八万四千の相有り。一一の相又八万四千の随形好有り。其の一一の好に八万四千の光明有り。通数すれば其の一相の上に七百俱胝六百万の光明あり。一相尚爾り。何況や八万四千の相好をや。所具の光明無量無辺也。稻麻竹葦の譬えに非ず。算数も及び難し⁽¹⁹⁾

ここで聖聰は、聖覺が『四十八願釈』(仮託の書であるが中世以降影響力を持った)で、第十二願は「光明無量の願」と呼んでおり、これは一見阿弥陀仏の御身の光明のみを述べているようであるが、阿弥陀仏の光明の及ぶ所の際限がなく十方世界に放たれているのであり、その光に照らされる念仏の衆生を撰取して捨てないと心得れば、真実は衆生のためにあるとし、大悲の至極は衆生を撰する点にあるとしている。『觀無

量寿經』の光明遍照の文を引き合わせ、聖岡と同様に『無量寿經』第十二願との関連を述べている。

また、『阿弥陀經』の臨終来迎の文と『無量寿經』所説の本願との関わりについては聖聰が次のように言及している。

第十八念佛往生願は、男子女人念佛の功に依りて往生する事疑い無し。是を以て阿彌陀經に「若有善男善女人聞説阿彌陀佛執持名號若一日乃至七日一心不亂其人臨命終時阿彌陀佛與諸聖衆現在其前是人終時心不顛倒即得往生阿彌陀佛極樂國土」云ふ。本願に云ひ阿彌陀經云ふ。男女の往生皆顯れ候。重て又た第三十五願は獨り女人に限りて再び斯の願を發し給ふ哀みを貴く覺へ候⁽²⁰⁾

ここで聖聰は、『無量寿經』第三十五願である女人往生の願について、男女の往生について述べたことであるとして、『阿弥陀經』の臨終来迎の文が男女向けられていることから、男女の往生が顯されているのだとし、重ねて女人往生の願を發されていることに尊いことだとしている。このように聖聰が、『無量寿經』の第十八願と、『阿弥陀經』の臨終来迎の文とを称名念仏による平等往生の根拠として関連付けていることに注目したい。

さらに、『無量寿經』の天下和順の文についても、聖聰は言及している。

經説云「佛所遊履國邑丘聚靡不蒙化天下和順日月清明風雨以時災厲不起國豐民安兵戈無用崇德興仁務修禮讓」正に此説に依りて佛來入するの處に災禍來たらず福祐あり。常に佛現前し見え鎮めて近邊に有る者其の身必ず佛土に生じ聖衆に交わるべきこと疑ひ無き者也⁽²¹⁾

このように聖聰は、天下和順の文を引き、経説の通り仏の在す所に災い無く、縁のある者を極楽浄土に生じさせ聖衆と交わるべき者となすとする。仏の在すにより災いが鎮まり、福をもたらし、有縁の者を極楽浄土に導くというこの文は仏像や梵鐘の造立寺には欠かせないものとなっていた。例えば、『三縁山誌』にはこうある。

則ち咒願を為す。「天下和順日月清明風雨以時災厲不起國豐民安兵

戈無用修德興仁無修體讓」と。寶曆十三年（一七六三）癸未六月十

二日縁山四十六世妙定月識武江神田住人佛工幸慶法眼能繁鑄物師長

谷川丹波大椽²²

これは江戸後期に増上寺内に安置された、釈迦如来に刻まれた銘文である。このように仏造立の願文として、天下和順の文が広く用いられていたことが分かる。

以上のように、回向院本尊阿弥陀如来に刻まれている願文が何故この組み合わせであるのかについて、浄土宗の教学の展開から考察を加えてみた。第十二願について、法然は阿弥陀仏の救済力を示す光明の及ぶ範圍の完全性を示す根拠として取り上げ、良忠は『観無量寿経』の摂益文で説かれる光明が本願によって成立ことを示す根拠として取り上げたのである。良忠の弟子である道光は第十二願を『観無量寿経』の摂取不捨の文と関連付けて解釈するなど、浄土宗内で伝統的に用いられてきた阿弥陀仏の救済力を示す光明として解釈した。それを展開させたのが聖岡である。聖岡は、『観無量寿経』の摂取不捨の文は、第十二願が際限なき救済を示す摂取不捨の内容を表す義、第十八願が称名念仏による者の往生を示す主たる内容を持つ名とし、名義が両方あって初めて摂取不捨

の利益があるとし、『無量寿経』第十二願、第十八願、摂取不捨の文が関連しあう解釈を行った。また、その弟子の聖聰は、『観無量寿経』の光明遍照の文を引き、聖岡と同様に『無量寿経』第十二願との関連を述べ、さらに『無量寿経』の第十八願と、『阿弥陀経』の臨終来迎の文とを称名念仏による平等往生の根拠として関連付けている。さらに、天下和順の文を引き、経説の通り仏の在す所に災い無く、縁のある者を極楽浄土に生じさせると述べている。このように教学の展開を辿っていくと、この回向院の阿弥陀仏像の銘文における経文の組み合わせが、浄土宗内の教学的展開と軌を一にしていることが分かる。すなわち法然を始めとする阿弥陀仏の救済力を示すための根拠として第十二願が捉えられる浄土宗の伝統的な解釈に始まり、さらに教学・教団的転機ともなった聖岡・聖聰の著作が、江戸時代を通じて各檀林の基本テキストとなっていた結果、回向院本尊阿弥陀如来台座に見られる、『無量寿経』第十二願、『無量寿経』第十八願、『無量寿経』「摂益文」、『無量寿経』下（「祝聖文」）、『阿弥陀経』（臨終来迎の願い）の組み合わせが刻まれたと言える。これは中世から近世にかけての浄土宗教学の進展の中で、称名念仏による平等往生を示す経文を組み合わせが行われ、回向院の阿弥陀仏の性格を規定したと言えるのである。

二、常念仏と物語者への回向

以前拙稿でも触れたが、回向院には境内に明暦大火の供養塔がある。

（正面）延宝三 乙卯 年 三界万霊六親眷属七世父母

(梵サ) 一万日数

(梵キリク) 奉回向明暦三(一六五三) 丁酉孟春 十八日、十

九日 為焚焼溺水諸聖霊等増進仏果

(梵サク) 別時念仏 八月二十五日 蠢蠢群生有情無情悉皆成仏⁽²³⁾

このように回向院では、明暦大火で亡くなった物故者のために同山第二世貞存が中心となって始めた常念仏は一万日を結願として行われた。この常念仏の回向との関係性、そして歴史的位置づけについて考えてみたい。

この回向を行った貞存は、捨世派の念仏者で、信頼される念仏者であったからこそ回向院の従事を任せられ多くの物故者の回向を行った。貞存の入寺までの経緯に触れる前に諸資料で回向院建立までの経緯について述べておきたい。

明暦三年(一六五三) 一月十八日から翌十九日にかけての大火は江戸市中を焼き尽くし、当初二万二千人と思われた死者は、後には十万八千人を数えるという記録もあり実数は定かではない。それは、火災での死者に加え、河に飛び込んだ溺死者、また二十一日に降った大雪と凍結による低体温で亡くなる等の関連死者数が増加したからである。二十四日に行われる將軍徳川家綱の増上寺へのお成り予定であったが延期し、重臣であった保科正之が視察を行い、その死者の多さを目の当たりにし、相儀を行い奏達した。本所に五十間(約九〇メートル)四方の穴を掘り、そこに死者を埋葬し、増上寺に三百両ほど渡し弔いを命じた。時の増上寺法主遵譽貴屋上人は当地で追善法要を行い、その後、念仏堂と庫裏の飯屋を建て小石川智香寺第二世現住貞存を迎え諸宗山(国豊山)無縁寺

回向院と号し不断念仏の道場となったとされる。諸国より江戸に上ったものの大火で命を落とした者の遺族は、命日には五輪塔婆を供養し、献花焼香、水の手向けや供物を供え、悲しみの涙を流す者は様々で、市のように人々が集まったという。⁽²⁴⁾

ここで注目したいのが、二世として回向院に入寺した貞存である。この貞存は、二世として入山したのは初めてではない。それは伝通院内にある智光寺においても二世であった。いわゆる貞存は、二世開山とでも言うべき、各山で二世として大きな役割を果たしている。

開山本山四世叡譽聞悦上人正保二酉年五月十日入寂始傳通院殿京都知恩院にて御葬式相済江戸へ御遺骸御下着の時御火葬の地一丁四方ありし其中に御塚ありて松樹を御しるしとす寛永十五寅年本山の願により此地を二ヶ寺にひらき御遺骸の迹を護るか爲に聞悦上人を始祖と仰ぐといへども實は二世信譽貞上人長時につとめて怠りなく諸像を造別に阿彌陀佛二十五菩薩を刻す當本彌陀佛座像長サ二尺四寸又三尺五寸トモ安置常念佛三千日怠らすしかるに明暦三年貞存本所回向院に轉住ありければ此常念佛を彼院に移し式定とす其後貞譽上人ここに來りて元祿四未年十二月十五日重て常念佛を開く時三谷三九郎割注法名一機道二居士割注是か助縁となる寶永元申十月八日死⁽²⁵⁾

ここにあるように、貞存は聞悦の後を受けて徳川家康の生母伝通院の茶毘所の寺院である智光寺の住持となった。ここで貞存は阿彌陀仏と二十五菩薩の像を自刻し、三千日の常念仏を行った。その後、貞存は回向院へと転住しその寺に常念仏を移し式定としたという。これがどのよう

な意味を持つのか。まず、貞存の僧侶としてのあり方について知り得る史料『天和笑委集』を挙げておきたい。この書は江戸前期の見聞記で作者は不明であるが、貞享年間（一六八四～八八）の成立と言われている。天和二年（一六八二）十一月から翌年二月にかけて、江戸で頻発した大火の見聞記であり、八百屋お七の事件についての記事は、西鶴の『好色五人女』の素材の一つとしても知られている。

爰に此寺の住持なりける僧は、天性いみじき人にて、若少のむかしより、すがたを剃髪にあらため、老衰の今に至る迄増上寺に有て、学窓の戸はそのうちには、螢雪の光をまねき、あまねく浄土門の要經之部、妙典の深理、ならびにせつしゆふしやの衆生常住不退の彼岸にすくひとられ、ながく上品の台に安樂せしむる所の至極、其外諸宗の浅深を見すかし、数千万人の衆徒をぬきんで、くらしい上座にいたりたまひしゆえ、いかなる檀林又は大院大寺にさたあるとも、はばかりなき沙門にて有しか共、此僧深く名利をおそれ、高位官録の沙汰あれば、はなはだ辞してうけず、ただ空也、増賀、玄賓、一遍のごときのむかしをたふとみ、つねに通世の心ざしふかりける、然に当寺国豊山無縁寺といへる、そのかみ明暦三年丁酉正月十八日の火災に、やけ死にける万億の死かばねを集めて、爰にうづみ、今の一院をこんりうあり、それより以来昼夜念仏おこたりなく、誠に殊勝の霊場たり、是によつて彼僧通世となつて此寺に居住し、かたく他僧のまじはりをやめ、ねん仏しばらくもやむひまなく、日ごとにはかをきよめ、手向けの水をそそぎ、無縁のしやうれいにえこうし、めでたくつとめおこなひたまふ⁽²⁶⁾

近世念仏者の実践と回向について

本書には、名利、肉食、女犯、横暴を行う僧侶の墮落ぶりが指摘される一方、回向院の僧侶達を高く評価している。すなわち増上寺という檀林の趣意にて勉強や修練に励んだ僧侶で大寺院の従事を任されても良いのに、名利を嫌い、高位官録の勸奨があつてもこれを受けることがなく、古の空也、増賀、玄賓、一遍のような遁世僧を理想とするとしている。この回向院は、明暦の大火で亡くなった者たちを昼夜の念仏怠りなく務めている霊場であるとする。ここに住む僧は、他僧との交わりを止め、念仏を休む暇も無く、毎日墓を清掃し、手向けの水を注ぎ、仏教に無縁であつた精霊に回向していると高く評価している。ここには当時の人々の理想とする僧侶像が描かれている。高い学問や作法の修練を積み由緒ある大寺院への入寺も約束されていないながらも、名利を求めることなく念仏に励み、非業の死を遂げた者たちに回向する僧侶である。『江戸名所図会』では次のように述べられている。

当寺は称念上人の遺風にして捨世一派の仏域たり。明暦三年丁酉の春大火の時焼死の輩の冥魂追福のため、毎歳七月七日大施餓鬼法会を修行す。又同八日仏餉施入の檀主現当両益の法事あり⁽²⁷⁾

ここでは回向院は戦国時代の浄土宗僧侶で戒律や念仏行を重視する捨世派の僧侶、称念（一五一三～一五五四）の一派の寺院であり、毎年七月七日には施餓鬼法会を行い、八日には仏に供える米を持ち寄る慣わしがあり、施主は現世と当来世に亘る利益を得ているという。このように回向院は捨世派の流れを組む貞存により、明暦の大火物語者の回向を行う寺院として始まり、人々の尊敬と信仰を集める寺院となつたのである。貞存に特徴的なのは、捨世派と分類されるが、決して体制とかかわり

を持たないわけでもない。彼は檀林教学の中で養成され、その頂点に位置した僧侶である。しかしながら、將軍の母の由緒寺院で念仏に励み、名利を厭い、回向院で多くの非業の死を遂げた者たちの追善回向を行う役割を担っていくことになる。これは貞存の意思であったが、当時の人々の要望でもあった。すなわち幕府からも、市井の人々からも、清らかで真摯に念仏に励む僧侶による念仏回向であるからこそ、追善の意味を持ったのである。ここで行われた追善がどのような意味を持っていたのか、そしてどのような機能を果たしていたのかについて次章で取り上げることにしたい。

三、台座に刻まれた銘文の願意

私達が行った調査で分かったことは、阿弥陀如来台座に施された上下十枚ずつの蓮弁に刻まれている銘文に質的差異が見られたことであった。すなわち上の蓮弁に刻まれている名文は形が整っており、下のそれでは均一性が取れていない。そこから私たちは上部を阿弥陀仏が再鑄された宝永二年の彫刻、下のそれは江戸中期～後期にかけてのものと判断した。そこにと刻まれていた銘文を挙げると次の通りである。

上段蓮弁に刻まれた銘文（成立 宝永二 人物・1096）

六親、一家、七世父母、三界万霊、二親、有縁無縁、六親眷属、先祖菩提、無縁法界、中橋南楨丁念仏講中男女二十二人、念仏講中、法界衆生、十二人念仏講中、先祖代々諸霊、当院檀越並日牌月牌諸精霊、明暦丁酉孟春中八九両日焚焼溺死諸精霊魂等、仏餉

銘文	宝永二年	江戸中期～後期
配偶者	○	五
兄弟	一	○
親	一〇	四〇
先祖・六親	一二	三六
三界万霊・有無両縁	七	九
明暦大火供養	一	一
回向院檀越	一	○
仏餉施入先亡	一	○
捨市歿死亡諸霊	○	一
繫囚牢獄病患死亡諸精霊	○	一
念仏講	三	一九
往生	○	一
二世安楽	○	二
逆修	○	三
青銅五百文	○	一

二四

施入先亡後滅諸精霊等、為兄弟、于時宝永二乙酉曆四月十五日、当院檀越並日牌月牌諸精霊、願主当院第四世往蓮社觀誓上人直西祐鑑和尚

下段蓮弁に刻まれた銘文（成立 江戸時代中期～後期 人物・1909）

二世安楽、百万遍念仏講中、三界万霊、二親、捨市歿死亡諸霊等、繫囚牢獄病患死亡諸精霊等、六親菩提、舟町念仏講中、横山町一丁目百万遍講中、三十三間掘三丁目念仏講中、法界万霊、十八九両亡者、母、二親逆修、一家菩提、黒谷講先亡諸精霊六十八人、有無両縁、大伝馬町、十四日念仏講先亡三十一人元石町一丁目、村村町念仏講中、親属菩

提、妻、長谷川町念仏講中、念仏講中、塩町念仏講中、往刹転生、逆修菩提、橘町三町目念仏講中、同朋町念仏講中、長谷川講中、

夫婦、女房、妻、青銅五百文、

これらの銘文の願意を分類すると次の表となる。

この銘文の分類、特に明暦二年と後代の願意の違いから見える特色は、配偶者・親・先祖への回向が増加していることである。これは、大火物故者の回向に加え、檀越への回向が増加していることから見ても、寺檀関係を基にした教化が為されていることが分かる。

また、念仏講の増加が顕著である。それらを中心として、二世安楽や逆修といった、現世における称名念仏に比重を置いた実践が行われている一方、物故者回向も行われており、両者が並存している。さらに、刑死、行き倒れ、牢獄で病死した者への念仏回向が行われていたことが分かる。

このような事例から、近世念仏者の実践と回向についての見解を導き出すことができると考えている。それは、江戸時代に徳川家と師檀関係を結んだ浄土宗は、徳川家の由緒寺院を任せられることとなる。そこで行われたのが常念仏による回向である。そのような寺院の住持を行うべき者は、戒律を遵守し真摯に念仏行に励む貞存のような僧侶であり、戒行一致の僧侶の称名念仏の功德を回向するという意味合いを以っていた。そして、明暦の大火という未曾有の大惨事が起こったとき、江戸の浄土宗寺院の筆頭であった増上寺に物故者への念仏回向の命が下り、そこでも戒行一致の僧侶の常念仏が求められた。そして、始めは大火による物故者の念仏回向が行われていたが、次第に各家の先祖に対する念仏回向

が僧侶によって、さらに各檀信徒によってなされるようになったと思われる。最後に示した表のように、江戸時代中期から後期にかけては、物故者回向と念仏講のような願往生の実践が、僧俗共に行われるようになったのである。

このような念仏回向の展開は、將軍家の仏事から、一般民衆の仏事へという方向性を持っていた。その信仰の橋渡しができたのが、捨世派の僧侶であった。捨世派の僧侶は、体制と距離を置く印象があるが、貞存のように檀林教学の中で戒・学・行の修練を積んだ念仏者が、権力者と民衆の仲立ちとして活躍したこともあったのである。

今回私は調査の始めと途中に、捨世派の僧侶の新たな側面も見出すことになった。それは、宮城県の家が所蔵している貞存関係の軸であった。三十センチ程度の小品であるが、箱書きに「法然上人御真筆」とあり、次のような内容である。

為時国西光三十三回忌五百幅被遊御名号也

南無阿弥陀仏 花押

法然上人御真筆 回向院信譽息⁽²⁸⁾

本作は中央に名号を配し両脇にタイトルと解説が加えられている軸である。この内容に依れば、『法然上人行状絵図』に寄るのならば上人九歳で突然の死を遂げた立教開宗時にあたる漆間時国の三十三回忌に、自らが五百の名号を記し、その一片を軸装したものである。この名号は法然の真筆とは思えないが、真贋鑑定の技術が無かった当時にあつては、長く上人御真筆の名号として大切にされてきたものである。このような例は他にもあるそれが増上寺蔵の『百幅名号』である。これ

は百の名号が記されている軸と組になった一軸に、聖聡の記述が付されている。

元祖法然上人御真筆金泥数幅果号は円証（九条兼実）追善菩提の為なり

応永十八年（一四一一）三月十日

増上寺 聖聡⁽²⁹⁾

これは聖聡による法然真筆の鑑定書である。その名号の真贋は定かではなく、書誌的な解明を待つことになるが、伝法然真筆ということになる。これに依れば金泥で記された名号は九条兼実追善菩提のためであるとす。この多数名号軸は何を意味するのか。それは追善菩提などの願のために念仏を称えたことを意味するに他ならない。すでに室町期には、追善菩提の念仏回向が行われていたと思われ、そのモデルとして祖師の追善回向があつたのであろう。この延長線上に貞存の作成した名号軸がある。特に法然真筆の名号五百幅であるから同様の軸を数百作ることも可能であつたろう。そしてこの名号軸は、法然真筆ということであるから、それ自体が念仏を称える時の本尊として使用したことをうかがわせる。念仏講に参加する人々の教化や、伽藍整備の勧進などに用いられたのであろう。その見立てを補強するのが、次の史料である。

貞存者生国肥州の人俗姓佐賀氏とのみ其余縁詳ならず。小石川智香寺より転住、貞存常に蓮実を以て称仏の数を計り積もること三十石余と、境内の蓮池是を種とす。又仏像彫刻に巧にして其の作現在せり。楽蓮社信譽上人自心貞存、貞享元年子九月二十一日寂す。七十五歳⁽³⁰⁾

この史料から、貞存が回向院の前に従事を務めていた智光寺で自刻の本尊の前で蓮の実三十石の念仏を称えたとあるように、仏像を彫刻する技術を持っており、捨世派の僧侶の特色の一つに、造仏を行うという特色が見られるのである。

この例は他にも見られ、

元和五己未歳法国光明彈誓仏第三世法孫沙門唱嶽木食長音上人開基、而自ラ本尊造即安置、常念仏始テ開闢于時元和七年辛酉歳三月拾五日、自爾已来称号不退之靈場也⁽³¹⁾

江戸初期の僧侶長音は、彈誓の流れを汲む捨世派の僧侶であるが、自刻の阿弥陀仏像の前で常念仏を行っている。

また今回調査の銘文の中に、心譽上人・明譽上人の名前が併記されているのを確認した。これは長野県下諏訪町東山田字石仏にある万治の石仏の願主であらう。石仏の胴部には「万治三年（一六六〇年）十一月一日 願主明譽浄光・心譽廣春」とあり、明暦三年（一六五七）の大火から、元禄十六年（一七〇三）の回向院本尊焼失、宝永二年（一七〇六）の再鑄の間の出来事であることから、当人もしくは有縁の者の手になるのであろう。この両名も、捨世派で造仏を行う僧侶であつたと思われる。以上のように、回向院本尊阿弥陀如来台座部の銘文に刻まれている願意から、江戸期における念仏による追善回向は將軍家から一般民衆へと広がっていったと思われ、それを担ったのは捨世派の僧侶であつた。捨世派の僧侶は戒行兼備の清僧として人々の尊敬を集め、権力者と民衆との仲立ちとなっていた。彼らは造仏を行い、人々に念仏を勧め、念仏の追善回向と念仏講による願往生の実践を先導していったのである。

おわりに

これまで見てきたように近世念仏者の動向および実践形態における回向を明暦大火の物語者に対する念仏回向を行ってきた回向院を事例として、本尊阿弥陀如来の銘文、同山第二世貞存を中心とした捨世派の行った念仏回向、本尊阿弥陀如来台座銘文に見る回向の実践形態について考察を行った。

まず第一章では、明暦大火の物語者への念仏回向という特別の意味合いを持った阿弥陀仏像を中世から近世にかけての浄土宗教学の進展の中で、称名念仏による平等往生を示す経文を組み合わせることで、回向院の阿弥陀仏の性格を規定したということを述べた。

第二章では、回向院の二世として物語者への追善回向や念仏教化に勤しんだのは捨世派の系譜に連なる貞存であった。貞存は檀林の中で養成された学的エリートであるが、戒行共に良く行い名利を厭うそのあり方により、將軍の母の由緒寺院で常念仏に励むこととなり、その実績が認められ回向院で多くの非業の死を遂げた者たちの追善回向を行う役割を担っていたのである。すなわち幕府からも、市井の人々からも、清らかで真摯に念仏に励む僧侶による念仏回向の追善が求められていたことを述べた。

第三章では、回向院本尊阿弥陀如来台座銘文の分析を行い、幕府からも民衆からも支持を集めた戒行共に行った捨世派の僧侶が、災害物語者への念仏回向を行ったということと、さらにそれが先祖供養と願往生を目指した念仏講に見られる教化へと結びついていったことを指摘した。

この明暦大火物語者への念仏による回向は、徳川家が浄土宗と師檀関係を結んだことにより、行われたといっても過言ではないだろう。十万人を越えると言われた未曾有の大惨事に念仏による供養が幕府主導で行われたのである。このことは各史料にも見られるように、民衆へ大きな影響を与えたと思われる。その時にその宗教的指導者として期待されたのが戒行を行う捨世派の僧侶であった。まず、貞存のような捨世派の清僧が物語者への念仏回向を行い、そこに集った人々が先祖への念仏回向と願往生を目的とした念仏講を形成していった。この回向院の事例に見られるように、江戸時代の信仰のあり方として、願往生と共に先祖への念仏回向が比重を占めていることが分かる。

このような物語者回向を教導した捨世派の僧侶達は、幕府と民衆との仲立ちとなり、明暦の大火という未曾有の大惨事を機縁として、將軍家が行っていた関係物語者への捨世派僧侶による常念仏が願往生と念仏による先祖回向を民衆へと浸透させた。ここでの回向というものは、あくまで各人の称えた念仏の功德を物語者の追善菩提のために手向けするという意味において成立したものであった。即ち願往生を目指して称える者が自らの念仏の功德を回向したのである。これは現代一般の葬儀や仏事全般でのあり方とは変化を見出すことができよう。そこには近代以降の供養のあり方の変化が大きく影響していると思われる。このことの解明については、共同研究の他の研究者に託することにする。

今回取り上げたような捨世派の僧侶の役割は、先に触れた造仏のことも、未解明な部分も多い。今回取り上げた常念仏についても、真盛や彈誓が行っていた常念仏、または戦死者の供養のために行われた大念仏と

呼ばれる実践方法とどのような関係にあるのかについても、関心を有しているが、その説明は本稿の意図を超えてしまうため、今後の課題としたい。

【付記二】本稿は平成二十六・二十七年教学院研究助成「浄土宗における廻向と供養の思想とその展開に関する研究」の成果の一部である。

【付記二】今回快く調査に応じて下さった回向院様、調査に協力してくれた故西村玲氏、大橋雄人氏、後藤史孝氏、安孫子稔章氏、小林淳道氏、中村悟真氏に感謝を申し上げる。そして、本稿について多くの示唆を頂戴した故西村氏の霊前に献呈し心より冥福を祈念する。

註

- (1) 「浄土宗教団も、江戸時代には他宗教団と同様に宗教的活力を失ってくるが、そのとき現れたのが聖的伝統をもつ捨世聖であった。近世浄土宗における捨世派の出現は、地下水脈のように沈潜していた聖仏教の宗派仏教内への噴出であった」(伊藤唯真『聖仏教史の研究』、法蔵館、一九九五年)
- (2) 宇高良哲『近世浄土宗史の研究』、青史出版、二〇一五年
- (3) 「体制仏教はそれ自身幕藩権力が作り出した価値や規範をも含む世間的に価値に身を置き、概して民衆の世俗的願望(現世利益)を充足させる方向に向かったのに対し、脱体制仏教の場合は出世間的価値すなわち信仰の真実(純化)―往生浄土―を求めて布教・教化した」(長谷川匡俊『近世念仏聖無能と民衆』、吉川弘文館、二〇〇三年)
- (4) 五来重「真盛上人伝の不断念仏」(『日本人の仏教史』、角川書店、一九八九年)
- (5) 「なき人のために念仏を回向し候へは、阿弥陀仏光をはなちて、地獄餓鬼

畜生をてらし給ひ候へは、この三惡道にしつみて苦をうくる物、そのくろしみやすまりて、いのちおはりてのち、解脱すへきに候。大経にいはいはく、若在三途勤苦之處、見此光明、皆得休息無復苦惱、壽終之後皆蒙解脱」、「往生浄土用心」、「昭法全」。この典拠は、「若し三途勤苦之處に在りて、此の光明見れば、皆休息を得、復た苦惱無く、壽終之後、皆解脱を蒙る」(『無量寿経』、『浄全』一)である。

(6) 「四十八願の第十一願と第二十二願で、「往生すれば必ず全員仏になれる」と書かれてありますから、理論上は往生した人には追善回向は必要ないということになります。しかし、法然上人は全員が往生できるわけではないと言っています。お念仏を申したことがない人、お念仏を申していても三心が備わっていない人、これらの人は往生できない人です。だからこの人たちに対しては回向が必要なのです。往生しているかわからない人には、追善回向を行う必要があるのです。また畜生道におちているものには、人間に生まれて往生、成仏の可能性を獲得してもらいたいのので、これも追善回向が必要なのです」安達俊英「追善回向の根拠と伝え方」(浄土宗東京教区布教師会『獅子吼』五号、二〇一四年)

(7) 林田康順「いざというときのための布教Q&A―林田康順先生講演録―」(浄土宗千葉教区、浄土宗千葉教区布教師会、二〇一一年)。林田康順・安達俊英「ベットは往生できるのか」(『相論対論』『中外日報』二〇一七年十月十一日)

(8) 拙稿「江戸期における災害物故者への念仏回向について―明暦大火と貞存の思想」(『佛教論叢』五七、二〇一三年)

(9) 梶山雄一「さとり」と「廻向」(講談社現代新書、一九八三年)

(10) また、法然には「孝養の心をもてち、は、をおもくしおもはん人は、まつ阿弥陀はとけにあつけまいらすへし、わが身の人となりて往生をねかひ念仏する事は、ひとへにわか父母のやしなひたてたればこそあれ、わか念仏して候功をあはれみて、わか父母を極楽へむかへさせおはしまして、罪をも滅しましませとおもは、かならずむかへとらせおはしさんする也。されは唐土に妙雲といひし尼は、おさなくして父母におくれたちけるか、

三十年はかり念仏して、父母をいのりしかは、ともに地獄の苦をあらためて極楽へ参りたりける也」『拾遺和語灯録』、『浄全』九の言葉も残されており、念仏回向による往生について、その可能性を認めている。

(11) 「回向院阿弥陀如来銘文」

(12) 「回向院阿弥陀如来銘文」

(13) 法然『逆修説法』、『浄全』九

(14) 親鸞「顕浄土真仏土文類五、『教行信証』、『真宗聖典』

(15) 良忠『選択伝弘決疑鈔』、『浄全』七

(16) 了恵『無量寿経鈔』、『浄全』十四

(17) 聖岡『釋浄土二藏義』二十五、『浄全』一一

(18) 聖岡『決疑鈔直牒』、『浄全』七

(19) 聖聰『大経直談要註記』、『浄全』一三

(20) 聖聰『大経直談要註記』、『浄全』一三

(21) 聖聰『當麻曼陀羅疏』四十七、『浄全』一三

(22) 撰門『三縁山志』(『浄全』一九)。また、「小石川臨川山專稱寺嚴浄院(中略) 享保二(一七一七) 丁酉年十月五日鐘鐺直二尺願主 駒込竹町 浄

運 割注次に天下和順等の八句其下に三千餘社宮天照太神八幡大菩薩春日大明神秋葉權現稻荷大明神八百萬神とあり其外六字名號並戒名數多彫付あり割注」、撰門『小石川伝通院志』、『浄全』一九

(23) 「回向院明暦大火供養塔」

(24) 「五、死体始末(附、回向院創立) 大災後死者の死体は、牛島に合葬し、回向院を創してこれを弔祭せしむ。二十八日。今度焼死之面々、死骸所々より取集め、牛島 市内本所区 に葬り、弔い申すべきに付き、増上寺方丈へ仰せつけられ、金三百両これを下せらる。二十九日。江戸中焼死之者向島へ埋め、寺を建て、回向院と号す。二十六日より増上寺其外出家法会執行、千日念仏之有り。死人数九千六百五十三人。過去帳には二万二千人と記し候」(『柳営日次記』明暦三年二月) 「一 当院起立 明暦三丁酉年正月 十八日 十九日 両日大火之砌、貴賤男女火に嬰りて焦死し、或いは火を避くる者は河中に没し、焼亡溺死其の数を知らず。同二十一日大雪烈

近世念仏者の実践と回向について

風凍餒として死者また多し。二十四日増上寺御定例之御成これに依り御延引、会津少将(保科) 正之公御代参之帰路周横之屍骸御覽ありて、公卿方御相儀之上御奏達に及ばれ、忝くも本所牛嶋新田にて五十間四方之地墾を下され、右死亡の累骸を集めて、此所に埋葬するに、皆焦爛して貴賤の分なく、凡そ十万八千人、依て安藤右京進(重長) 殿・松平出雲之守(勝隆) 殿を以て、彼の幽冥の遺魂を救ふべきの旨増上寺遵上人仁命を蒙られ、上人則ち一山の大家を將て追善の法要を修行す。重ねて上意に依て二間に三間の念仏堂並びに二間四方の庫裡を仮屋とし創建成下され、常念仏勤行仕べきの旨増上寺国豊山回向院と号し、小石川智香寺第二世現住貞存を撰て当院に移住せしむ。已後追々堂宇建立不断念仏の道場となり、今年迄十六代法類僧俗仕り候」(『寺社書上』…文化七年(一八一〇))。「武蔵と下総とのさかひなる牛島といふ所に、船にてとりはこび、六十間(一〇八m) 四方のに堀うづみ、新しく塚をつき、増上寺より寺をたてられ、諸宗山無縁寺回向院と名づけ、諸寺の僧衆あつまり、千部の経をどくじゅし、それより不断念仏の道場となれり。まことに一葉所感のものども、諸国よりあつまりきたり、同時に焼けて死て、同じ穴にうづまれ、一所の土となりけるも、過去世の因縁なるべしや。江戸中の男女老少、あるひは子におくれ、あるひはおやにはなれ、または妻にわかれ、夫をさきだて、つれなく生残り、ありかひもなきいのちをながらへ、物うき歎きにしづみ、その日になれば、かの塚にまうで五輪卒塔婆をくやうし、花をたて香をもり、水をたむけ、霊供をそなへ、悲しみの涙を流すもの、高きいやしき市のごとし」(『江戸名所記』…寛文二年(一六六二))。「是を法界無縁塚と名付けて、増上寺の所化小庵を結び、昼夜の分かちも無く念仏一さんまいの回向ありけり。その寺号を無縁寺と云。されど焼死の男女数都て十万七千四百六人江戸童子に、無縁塚人数十万二千余人とみゆ」と記しけりと」(『葛西志』…文政四年(一八二一) 成立)

(25) 撰門『小石川伝通院志』(『浄全』一九) …文政年間(一八一八—一八三〇) 成立。「智香寺は。竹早町百十三番地に在り。大乘山と號す。浄土宗にして傳通院の末なり。(中略) 江戸志に云。寺傳云。開山は登蓮社叡直心上人

聞悦大和尚。御尊母傳通院殿御葬禮場の御遺跡なり。境内六十間四方。中央御塚松一株あり。寛永十五戊寅年。聞悦和尚此地に於て二寺を開基す。彼御法號を分けて。智香寺光岳寺兩寺となし。御遺跡を護る故。聞悦和尚を開基始祖とす。第二世信譽貞存和尚也。ほのかに聞く。貞存和尚當寺住職して長時の勉め懈なく。自ら弥陀の尊像を造り。佛殿に安置す。御長二尺四寸也。並に二十五菩薩を造立し。常修念佛の靈場とす。爾後明暦三年貞存。回向院に移り住す。其時念佛を移して彼寺の式法となす。是故に當寺常修の廢ること三十餘年也。然るに本山十三世貞譽上人復び當寺念佛を興し。元禄三辛未年三月十五日高駕を此場に廻らし。重ねて常念佛を開闢し給ふと云。」『江戸名所図会』・天保年間（一八三〇～一八四四成立）

- (26) 『天和笑委集』五。「今の世の法師ばら、よそめをつくるふすみの衣、名利をかざるにんにくのけさ、つねに魚肉のあつもの、庫裡めんどうにたへず、料理包丁のきりめただしきは大俗にまさり、女犯をやぶるは氣靈のおぎなひとののしり、万事は全て空なるものをと、我意にまかせてふるまひける事、諸宗のしゃもん皆かくのごとし」（『天和笑委集』八）

- (27) 『江戸名所図会』

- (28) 『伝 法然真筆名号』個人蔵

- (29) 『百幅名号』増上寺蔵

- (30) 『江戸名所図会』

- (31) 『信州筑摩郡松本領光明山念来寺常什物記』

浄土宗における追善回向

石川 琢道

一、はじめに

浄土宗寺院では、葬儀や年回法要など大半の仏事において追善回向^①が行われ、そこでは念仏回向が行われている。

このように浄土宗寺院において一般的に行われ、なおかつ教義的裏付けが重要であるにもかかわらず、中陰^②などを除き、追善回向に関する研究は必ずしも多くないというのが現状である。

浄土宗における追善回向に関する検討は多様な側面から可能であろう。そしてそれらは、

①生前に念仏信仰を有し、浄土往生が確実ないしは推定される先亡者に対するもの

②生前に念仏信仰を有しなかった先亡者に対するもの

の二種に大別することができると考えられ、両者の議論は大きく異なる。例えば中陰に関する議論は、必ずしも前者のみに限らないが、主として前者の議論といえる。浄土宗の教理的には、衆生は自ら念仏を称え、それを根拠に自らの浄土往生を果たす自業自得の論理に基づいていることが前提となる。したがって生前に念仏信仰を有しており、浄土往生が確実であるにもかかわらず追善回向が必要であるか否かといった議論で

ある。

一方で後者は、生前に念仏信仰を有していなかった先亡者は、浄土往生の根拠となる称名念仏を行っておらず滅後の状態は定まっていなかったと推定され、そのような先亡者に対して念仏による追善回向によって浄土往生が可能か否かといった議論である。例えば大震災・事故など不慮の出来事によって生前に念仏信仰を有する前に若くして命を落としてしまった方などが想定される。これらは水子供養や、近年盛んに議論されつつあるペット往生の議論^④も、生前に念仏を称えていたか否かが重要な側面となるため同一の議論であるといえよう。

このように追善回向に関する議論は一樣ではない。そこで本稿では特に後者について議論をしばり検討を行いたい。これまでの先行研究を確認すると、法然上人（以下敬称を略す）の解釈については必ず考慮されているものの、中世・近世以降における浄土宗内の議論については、あまり顧みられることがなかったように思われる。そこで、浄土宗における追善回向に関する議論の推移を確認したうえで、生前に念仏信仰を有しなかった、地獄・餓鬼・畜生の三悪趣に落ちた（であろう）先亡者に対する念仏による追善回向によって、浄土往生が可能であるのか検討を

行いたい。

二、法然上人の追善回向説

法然は、教義書や法語類において、当然のことながら、自らの往生を目的とした自らの実践する念仏について説くこと主眼としており、追善回向に関する言及は必ずしも多くない。そのようななかで、追善回向による他者の地獄から浄土への往生を明確に説いているという意味で、『示或人詞（あるひとにしめすおことば）』はもつとも注目すべき御法語であろう。⁽⁵⁾

一。孝養の心をもてち、は、をおもくしおもはん人は、まつ阿彌陀ほとけにあつけまいらすへし、わか身の人となりて往生をねかひ念佛する事は、ひとへにわか父母のやしなひたてたればこそあれ、わか念佛して候功をあはれみて、わか父母を極樂へむかへさせおはしまして、罪をも滅しましませとおもは、かならずかならずむかへとらせおはしまさんする也。されは唐土に妙雲といひし尼は、おさなくして父母におくれたりけるか、三十年はかり念佛して、父母をいのりしかは、ともに地獄の苦をあらためて極樂へまいりたりける也。⁽⁶⁾

ここで法然は、孝行の心をもち父母を大切に思う人は、まず阿彌陀仏にお預けするとよいと勧めている。そして亡き父母のために念仏することにより、阿彌陀仏がその功德に対し哀れみをかけて亡者を極樂浄土へと往生させ、なおかつ滅罪をもさせるとし、その根拠として妙雲の往生説話を提示している。⁽⁷⁾

亡き両親に対する明確な追善回向を勧めているという点で、法然の御法語のなかでも非常に希有なものであり、法然の追善回向に関する理解を知るといふ意味では、非常に重要な言及であることは間違いない。

但し、根拠として往生伝を用いる点は注意を要する。もちろん往生伝は、単なる往生の記録ではなく往生の確証を伝えるものであり、法然をはじめ中国・日本の浄土教の教説において重要な意味を有する。しかし如何なる經典の説示を根拠としてそのような言説を行ったかについては、この御法語を見る限りは明らかではない。そのような意味では、『往生浄土用心』における言及は更に注目をすべきであろう。

『往生浄土用心』には次のようにある。

なき人のために念佛を廻向し候へは、阿彌陀ほとけひかりをはなちて、地獄餓鬼畜生をてらし給ひ候へは、この三惡道にしつみて苦をうくる物、そのくるしみやすまりて、いのちおはりてのち、解脱すへきにて候。大經にいはいく、若し三塗勤苦の處に在りて此の光明を見たてまつれば、皆な休息を得て復た苦惱無し。壽終の後、皆な解脱を蒙る。⁽⁸⁾

ここで亡者のために念仏回向することにより、阿彌陀仏の光明が作用し、地獄・餓鬼・畜生の三惡趣（三惡道）において苦しむ者も、その苦しみが止み、そこでの命が終わった後に往生するであろうとしている。またその根拠として『無量壽經』卷上のいわゆる「光明歎德章」の經文を提示している。⁽⁹⁾

なお、ここで何故に三惡趣へと落ちた衆生が浄土への往生を遂げることが可能かといえ、それは阿彌陀仏の光明の利益よると經典に説示さ

れていることは注意をすべきであろう。『無量寿経』の第三十三願触光柔軟願に阿弥陀仏の光明の功德について述べられているが、そこではあらゆる世界にいる衆生が光明に照らされ、心身ともにやわらぎ、それが人天を超えるものとしたいとの願いが記されるものの、三悪趣へ光明が照らされたとしても、それは必ずしもそこから浄土往生するまでを保証するものではない。しかしこれは「光明歎徳章」に釈尊自身が「佛の言わく。我れ無量壽佛の光明威神の巍巍殊妙なるを説くこと晝夜一劫すれども、尚ほ未だ盡すこと能はず」⁽¹¹⁾と述べ、その経説を受けて善導が『往生礼讃』に「諸の行者に白す。當に知るべし。彌陀の身相光明は釋迦如来一劫説けども盡すこと能はざる者なり」⁽¹²⁾と述べているように、阿弥陀仏の光明功德は、經典には記し尽くされていない。そのようなことを前に、法然も『無量寿経』を根拠として三悪趣からの浄土往生を明確に提示したものと考えられる。

しかしここで注意しなくてはならないのは、『無量寿経』においては、光明の功德による三悪趣からの往生について述べられているが、それは法然の御法語にあるような念仏回向とは無関係に説かれているということである。すなわち『無量寿経』に説かれるような三悪趣からの浄土往生のはたらきが、何故に娑婆世界に残る衆生の念仏回向がきっかけとなるのかは根拠を欠いている。この点について、このあと浄土宗において議論が重ねられてゆくのである。

三、なぜ念仏回向により三悪趣からの浄土往生が可能か―熏発回向・直出回向―

浄土宗における追善回向

その点について、熏発回向と直出回向の議論を通じてみてゆきたい。そのなかでも特に著名であるのは、四休菴貞極（一六七七―一七五六）の『浄土廻向要決』二巻における①往相回向、②還相回向、③熏発回向（熏発回向）、④直出回向の「四種回向」についてであろう。例えば千葉満定・中野隆元共編著『浄土宗法要儀式大観』⁽¹³⁾において回向に関する議論は全面的に貞極の『浄土廻向要決』に依っていることもその証左であろう。

しかし、「熏発回向」と「直出回向」の用語を用いてこの問題について議論をしているのは、管見の限り、『浄土諸廻向宝鑑』や『二十五菩薩引接鼓吹』七巻等の著作でも知られる必夢（一七世紀頃）の『発願廻向文鼓吹』が先行しているように思われる。そこでまず必夢の議論について確認をしておきたい。

『発願廻向文鼓吹』⁽¹⁴⁾巻八には次のようにある。

【二十四 熏発回向の相】

さて、自らの善を以て他人に回向して生死を出て浄土に生ずると云ふに付て、古来より熏発直出の二回向あり。能能化の知識所化の行者心得をかるべき事なり。熏発とは、熏習発起の義と云て、人あつて罪業にひかれて悪趣に墮落してあらんに、或いは其の子、或いは眷属、或いは朋友あつて、其の人のために知識を請し、福善を行ぜんに、其の福力、かの墮獄の人のところに熏習するを以ての故に、忽ちに心に福善を發起するを云ふなり。『心地観経』に曰く、「其の男女の爲すに追つて修福すれば大金色有りて地獄を照らす光の中に微妙の法を演説し、父母を開悟して意を發さしむ」。即ち此の文の

意なり。

ここでは自らの善根功德を他者に回向して、生死を出でて浄土に往生するということについて、古来より「熏発回向」と「直出回向」の二種があるといって、まず熏発について説明している。この熏発とは、地獄・餓鬼・畜生などの悪趣に落ちてしまった際に、その子供や親族ないしは友人が、その人のために善知識に頼み、功德善根を行ずると、その功德力が悪趣に落ちてしまった者に熏習され、たちまちに心に功德善根が起きるとしている。またその根拠として『大乘本生心地観経』卷三に

其の男女の追て勝福すれば 大金光有りて地獄を照らす

光の中に深妙の法を演説し 父母を開悟して発意せしむ¹⁵⁾

とある経文を、一部異同があるものの引用している。

続いて「直出回向」について次のように述べている。

【二十五 直出回向の相、並びに直出に五義道理】

次に直出回向とは、唯だ悪趣の人の許に修善熏発するのみにあらず、此の熏力によって直ちに生死を出で、浄土に往生するを直出回向と云ふなり。其の文理多し。其の少分を出して其の理をいば、一には法性平等、自他不二の故に。二つには平等の慈悲、慇懃に回向するが故に。三つには生生世世たがひに恩ある故に。四つには亡者によって善根が修する縁となるが故に。五つには子孫は父母の五蘊をうけ続く故に。孝子孝孫、及び眷属等の追善の善根力、三途に熏発せし故に、亡者忽ち三途を出でて浄土に生ずるなり。

直出回向とは、ただ悪趣に落ちてしまった人の元に功德を熏習するのみではなく、その熏習した力によって直ちにその生死輪廻を出でて、浄土

に往生するをいう。孝子や孝孫および親族の追善回向の功德力が、三途に熏習され、亡者が速やかに浄土に往生するのである。

このような直出回向の典拠として、続いて次のように述べている。

【二十六 追善に依て亡者獄を出で浄土に生ずるの文】

其の文証をあかさば『随願往生経』に云し、「臨終に及び、死して地獄に墮すること有らんに、家内の眷属、其の亡者の為に、念仏及び転誦・斎福せんに、亡者則ち地獄を出で浄土に往生す」。『宝篋印陀羅尼経』に云く、「若し悪人有り、地獄に墮せば苦を受くるに間無く、免脱期無からんに、子孫有り、亡者の名を称えて上の神咒を誦すれば、纔かに七遍に至らんに、洋銅熱鉄、忽然として変じて八功德池と為す。蓮華足を承け宝蓋頂に馳り、地獄門の破りて菩提の道を開きて、其の蓮飛ぶがごとく極楽界に至る」。是のとき直出回向の経証あきらかなり。更にうたこふべきにあらず。追福の吊ひなすべきものをや。

初めに、『灌頂随願往生経』を『安樂集』より孫引きして、臨終ののち、¹⁶⁾地獄に落ちることがあるに、親族がその亡者のために念仏・經典の読誦・僧尼に食事を施すことを行うことにより、亡者は地獄を出で浄土に往生するとしている。

また『宝篋印陀羅尼経』を引用し、¹⁷⁾悪人が地獄へと落ち、苦を受けること間断なく、そこをいつ脱するかも分からない時、子孫が、その亡者の名を称えて陀羅尼を称えれば、その数がわずか七返となえると、地獄たちまち八功德池へと代わり、亡者の足元には蓮華、頭上には天蓋がつき、地獄の門を破って悟りへの道が開け、その蓮が飛ぶようにして極楽

浄土へと至るとしている。

これらが直出廻向の経証であり、亡者に直出廻向することにより浄土へ速やかに往生することを疑わぬよう述べている。

このような必夢の議論を受けて、先述の通り、貞極は浄土宗における廻向を整理して、①往相廻向、②還相廻向、③熏発廻向（熏発廻向）、④直出廻向の、「四種廻向」について説示している。特に本稿と関連する「直出廻向」についてみると『浄土廻向要決』巻上には次のようにある。

第四に直出廻向とは、廻向の端的、或は直に極楽に往生す。他人の作善、自ら受くべからずと云は、権門の意なり。夫れ実大乘の意は、法性平等にして自他不二なり。何ぞ往生せざらん。女人の調ふ飲食、男子も一処に居て共に喰ふ。同く一家に住むは法性平等の如し。飲食亦隔て無きは、諸仏如来の法味、一如なるが如し。此家は女も住み、男も住むべき家なり。飲食も又男女共に喰ふべき者也。是則自他不二の相顕然たり。記主玄記二の巻に、直出廻向其の功あるの故を出すこと多し。法性平等自他不二の故にとは其の随一也。初学には法理に疎くして解了すること難し。故に今此譬を以てするのみ。

ここで、直出廻向とは、廻向によって即座にあるいは直ちに極楽浄土に往生することとしている。他者の作善による功德を自らが受けるべきでないというのは方便門による解釈であり、真実なる大乘の解釈によれば、法性は平等であり自他は不二の関係にある。にもかかわらず、どうして他人の作善によって往生しないことはあろうか、とする。そして良忠の『観経疏伝通記』『玄義分記』巻二には、直出廻向にその功德がある理由

を述べる箇所が多く、法性は平等であり自他は不二の関係にあるとの指摘は、良忠をその端緒とすると指摘している。

続いて次のように述べている。

或は生々世々互に恩あり。我れ既に彼の恩を受けたり。我が所修の善根、彼の亡者親く受くべき因縁あり、故に直に生死を出て極楽へ生ず、或は子は父母の色蘊を受けたり。故に廻向を受けて直に極楽へ生ず。譬へば東に向ふ田地の為に願ふ所の雨、西に向ふ田地も其潤を受くるが如く、東西は時に順じて是を分ても、元是れ同じ田地の故に、共に潤を受くるが如し。子孫父母の色蘊を受くるが故に、廻向の力、直に生死を出さしむとは、是れ亦其故を出すの随一なり。此外の故、是等の義勢を以て解すべし。

われわれ衆生は、輪廻をくり返すなかで知らず知らずの間に、互いに恩を受け合っている。したがって、私も他者の恩を受けたこともあり、また私が修めたところの善根も、他の亡者が親しく受けるべき因縁がある。それ故に生死を出でて極楽浄土に生ずるのである。あるいは子は父母の体を受けて継いでいる。それ故に廻向を受けて直ちに極楽浄土に往生するのである。それを東の方向にある田地のために雨を請い願うことによって降った雨は、東の田地のみに雨降らすのではなく西の畑もその雨の潤いを受けるようなものであると譬えている。子孫はその父母の体を受け継いでいる故に、廻向の力は、直ちに生死から抜け往生させるとの指摘は、良忠をその端緒とすると指摘している。

更に続けて、経証として『随願往生経』を引用し次のように述べている。

随願往生經に曰、亡者に代て罪悔すれば、衆罪即ち滅し、亡者の為に福を修すれば、遠人に餉ひするが如く、果を得ずと云ふことなし。譬へば世人罪を犯して、親族の者の有力を頼みて、其災を救はんことを望むが如しと説き玉へり。因縁に依て直出熏発の異有りとし雖、亡者の為に称名の功德を廻向して、乃至三途の苦を離れ、極楽国土へ往生せしむること全く疑ひなし。行者深く是を信ぜよ。上來明す所の四種廻向を以て、自利利他の行業を成就す。豈至妙の法要ならずや。

『随願往生經』には「亡者に代わつて罪を懺悔すれば、さまざまな罪は滅し、亡者のために福德を修すれば、遠くの人を養ふことのように、果を得ないということはない。譬えていうならば、世の中の人が罪を犯して親族の持つ力に頼んで、その災いを救おうとしているようなものである」と説かれている。因縁によって直出廻向・熏発廻向の異なりはあると雖も、亡者のために称名の功德を廻向して、三惡趣の苦を離れ極楽浄土へ往生させるといふことはまったく疑いがない。念仏の行者は深くこれを信ずるべきであるとしている。

このように熏発廻向と直出廻向の議論を通じて、娑婆世界に残る衆生の念仏廻向がきっかけとなるのかについて検討がなされている。この熏発廻向と直出廻向について、管見の限りでも、例えば、法洲（一七六五—一八三九）の『蓮門廻向十條弁』⁽¹⁸⁾、的門（一九〇八—一八八九）の『念仏廻向』⁽¹⁹⁾など、近世から近代にかけて議論が重ねられてきている。

必夢の『発願廻向文鼓吹』の引用の冒頭でも明らかなように「熏発廻向」と「直出廻向」に関する議論は古来より重ねられてきているようである。

あるが、貞極の『浄土廻向要決』のなかでも記されているように、良忠の『観経疏伝通記』の「玄義分記」でもその検討がなされているようである。そこで更に遡って、良忠おける追善廻向に関する言及を見てみたい。

四、良忠上人の追善廻向説―熏発・直出の二廻向―

追善廻向に関して、良忠の『観経疏伝通記』「玄義分記」巻二には次のようにある。

問ふ。自らの修因を仮らず、偏に他の廻向に依りて、直ちに分離の義有りや。

答ふ。菩薩の慈悲、己が善根を以て他に施せば自ら熏発の縁と成る。所謂衆生、無始より已來た、則ち結縁繫属有り。是の故に、他、善根を修して用て廻向するの時、互に恩有るが故に、他修、熏発の縁と成りて、更に善心を發して分離の行を修す。故に徒らに廻向するに非らず。況や今釈、亦た「同発菩提心」と云いて是れ偏に他人の廻向に依りて生死を出すべきに非ず。

先師、語りて云く

有る賢哲の云く。自他一如の理を悟らんの人、所修の善を以て他に廻向せん時、何ぞ他の善と成らざらんや、と。先師は、爾らず。自他一如は悟前の事なり。迷情の衆生は、業感、各別なり。何ぞ自業自得の理に背きて、他人の所修、直ちに自の善と成らん。但し世世流転に結縁有るが故に、縁有る者は、熏発の縁と成る。縁無き者は、其の益無きなり云。

云。

予、少き時、此の義を聞くに、亦、後の説に同ず⁽²⁰⁾云。

ここでは問いとして、自ら修めた因を一時的なものとせず、偏に他者の回向によって、直ちに輪廻を出ることがあるかと述べ、他者の回向よって直出が可能であるか問うている。

これに対して次のように答えている。菩薩の慈悲は、自らの善根を他に施せば熏発の縁となる。衆生が永遠の過去より現在にいたるまで縁があるのである。それ故に、他者が善根を修して回向する時、互いに恩があるため、他者が修した善根が熏発の縁となつて、更に善い心を起こして輪廻を出離する行を修めるのである。それ故にいたずらに回向するのではない。いうまでもなく、今の解釈はまた「同じく菩提心を発して」と云い、ただ他者の回向のみによって生死輪廻を出でるべきという訳ではない。

このように言った後、聖光より伝え聞いた次の説示を紹介している。⁽²¹⁾

「ある賢者はこのように言っていた。自他が一如である道理を悟る人は、自らが修した善根を他者に回向するとき、なぜ他者の善根とならないだろうか。それに対し証真は答えた。〈そうではない。自他が一如である悟る前のことである。迷いの心をもつ衆生は、業による報いは各々別である。どうして自業自得の道理に背いて、他者が修した善根功德が自らのものとなるるか。但し輪廻をくり返すなかで知らず知らずのうちに互いに恩を受け合っているために、縁あるものとは熏発の縁となる、縁の無いものにはその利益はないのである〉と。

良忠は若い時にこの道理について聞いたが、それは浄影寺慧遠の『大乘義章』に同様の説示があると紹介している。⁽²²⁾

また更に『同』『玄義分記』巻二には次のようにある。

問ふ。俱縛婆羅門、阿鼻獄に入りて後、只だ隨求陀羅尼の力に由りて、囚らずして苦を脱す。風纔かに文字を伝えて其の屍に触れるに、猶ほ光阿鼻を照して速かに劇苦を免る。況や慈悲心を以て他に廻するの善福、豈に唐捐ならんや。是れを以て光明真言の利益、梵網梵網咒願の功德、皆な是れ大乘の妙術、出離の大道に非ざること莫し。何ぞ自業自得の偏執に滯りて強いて滅罪生善の妙益を疑はん。是に知んぬ。他修定を己益と成すことを。然るに何ぞ今熏発の縁と成ると言わんや。

答ふ。一乗三密妙益、実に以て測り難し。但し機に多種有り。応にも亦た異なり有り。所謂る顯機顯応、冥機冥応、顯機冥応、冥機顯応、種種不同なり。誰か知る。彼の婆羅門、全く宿因無しと。若し感應道交の義に約せば、彼此焉んぞ乖かん。或は他の廻向に依りて、直ちに生死を出ずべし。文理惟多し。且らく少分を出さん。

一には、法性平等、自他不二の故に。

二には、平等の慈悲、愍重に廻向するが故に。

三には、生生世世、互に恩有るが故に。

四には、亡者、修善の縁起と為るが故に。

五には、子息、父母色蘊を受くるが故に。

ここでは問いとして、俱縛婆羅門が、阿鼻地獄へと入った後、ただ隨求陀羅尼の力によって、囚らずも地獄の苦より脱した。風が僅かにその陀羅尼の文字を伝えて屍に触れると、光明が阿鼻地獄を照らして速やかに激しい苦しみから免れた。どうして慈悲心をもって他者に回向すると

ころの善根福德を、いたずらに棄てることがあろうか。これをもって光明真言の利益、『梵網經』の呪願の功德は、すべて大乘のこの上ない方策であり、生死輪廻より出離するもつとも大事な方法である。どうして自業自得の道理に執着をして、むやみに滅罪生善のこの上ない利益を疑うことがあるか。ゆえに他者が修めた定を自らの利益となるのであろう。にもかかわらず、どうしても熏発の縁がなるといふのだらうか、と問うている。

これに対して次のように答えている。一乗と三密のこの上ない利益は、まことに計り知ることが難しい。ただしはたらきに多種あり、報いにもまた異なりがある。すなわち顕機顕応（見えるはたらきが見える報いとなる）、冥機冥応（見えないはたらきが見えない報いとなる）、顕機冥応（見えるはたらきが見えない報いとなる）、冥機顕応（見えないはたらきが見える報いとなる）など、さまざまあつてどれも同じでない。であるならばどうして俱縛婆羅門が因となることが無いといえるだらうか。もし衆生の感と仏の応とが互いに交じり合う感應道交の道理に依つてみれば、どうしてそれらが反することがあろうか。あるいは他者の回向によつて直ちに生死輪廻を出離するであらう。その道理ははなはだ多い。その一部を出してみれば次のようである。

- 一つは、法性は平等であり、自他は不二であるからである。
- 二つは、平等の慈悲は、ねんごろに回向するからである。
- 三つは、輪廻をくり返すなかで互いに恩を受け合っているからである。
- 四つは、亡者が善根を修めるきっかけとなるからである。
- 五つは、子供は、父母の体を受け継いでいるからである。

と述べ、因果の関係というのは、見えるはたらきが見える報いとなる（顕機顕応）などのようなものばかりではない。それゆえに俱縛婆羅門が阿鼻地獄に入ったのち、随求陀羅尼の力によつて苦より脱したという事実が偽りということにはならない。仏と衆生の感應道交の道理にも反することはないと、説いている。なおここで、他者の回向によつて直ちに生死輪廻を出離する道理として、五種を提示しているが、それらは、ほぼ、必夢や貞極と同様の説示であり、両者がこの良忠の説示を承けていることは明白である。

なお良忠は先の引用に続け、その経証として以下の経文を提示している。

『隨願往生經』に云わく、「命終の人、中陰の中に在りて、身小兒のごとくにして、罪福、未だ定まらず。為に福を修して亡者の神をして十方無量の刹土に生ぜしめん」と。

『安樂集』に『隨願經』を引きて云わく、「若し臨終及び死して地獄に墮すること有らんに、家内の眷屬、其の亡者の為に念仏し、及び転誦し齋福せば、亡者即ち地獄を出でて浄土に往生す」と。

『宝篋印陀羅尼經』に云わく、「若し悪人有りて死して地獄に墮し、受苦、間ま無く、免脱期無からんに、其の子孫有りて亡者の名を称して上の神咒を誦すること、纔かに七遍に至らんに、洋銅熱鉄、忽然として變じて八功德池と為り、蓮華足を承け、宝蓋、頂きに駐まり、地獄の門破りて菩提の道開け、其の蓮、飛ぶがごとくにして極樂界に至る。」⁽²³⁾ 已上

又た、随求陀羅尼光明真言等、即ち其の証なり。⁽²⁴⁾

この内容は以下の通りである。

『随願往生経』には「命終わる人が、中陰の中にあつて、体は子供のようで、罪と福德が未だ定まっていな。そのような人のために福德を修して亡者のたましいを十方の無量の国土に往生させよう」と言っている。

『安楽集』には『随願往生経』を引用して「もし臨終を迎え死んで地獄に落ちることがあつたにもかかわらず、親族がその亡者のために念仏・經典の読誦・僧尼に食事を施すことを行くと、亡者は地獄を出て浄土に往生する」と言っている。

『宝篋印陀羅尼経』には「もし悪人があつて死して地獄に落ち、苦を受けること間断なく、そこから免れることがないとき、その子孫が亡者の名前を唱えて、宝篋印陀羅尼を誦することわずか七返にいたると、地獄の煮えたぎる銅汁や鉄汁が、たちまち八功德池へと代わり、亡者の足元には蓮華、頭上には天蓋が付き、地獄の門を破つて悟りへの道が開け、その蓮が飛ぶようにして極楽浄土へといたる」という。また随求陀羅尼や光明真言も、その証拠である、と。

良忠が教説のなかで陀羅尼等について述べているが、ここで注意すべきは、周知の通り、浄土宗においては雑行雑修を勧めるわけではないということである。

法然の『要義問答』では、真言等、余行を修して往生することはかなうか否か問うなかで、

眞言モマタカクノコトシ、法華念佛ヒトツナリトイヒテ、ナラヘテ修セヨトイハハ、善導和尚ハ、法華維摩等ヲ讀誦シキ、浄土ノ一門

浄土宗における追善回向

ニイリニシヨリコノカタ、一向ニ念佛シテ、アエテ餘ノ行ヲマシフル事ナカリキ。シカノミナラス浄土ノ祖師アヒツキテ、ミナ一向ニ名號ヲ稱シテ、餘業ヲマシヘサレトススム。コレヲ按シテ專修ノ一行ニイラセタマヘトハ申スナリ。²⁵⁾

と述べ、善導はかつて『法華経』『維摩経』を読誦していたが、浄土門に入つて以来、ただひたすら念仏をして、あえて余行をまじえることはなかった。それのみでなく、他の祖師も相次いでみな称名念仏のみを行い、余行をまじえることはなかった。そのことから分かるように、ただ称名念仏の一行のみに依るべきであると強調している。

むしろここで一連の良忠の説示の意図するところは、何故に娑婆世界に残る衆生の念仏回向がきっかけとなり、『無量寿経』に説かれるような三悪趣からの浄土往生が叶うのかという、法然によって論拠が未解決であつた点について、いかに論理的な根拠を与えることにあつたと考えられる。すなわち、娑婆世界に残る衆生の念仏功德が、そのまま三悪趣の衆生の功德として回向されることにより、三悪趣からの浄土往生が叶うというものである。多種の經典も引用されるが、あくまで浄土往生ではなく追善回向の成就に対する経証であつたと考えられる。

五、まとめ

以上、浄土宗における追善回向について、特に、生前に念仏信仰を有しなかった先亡者に対するものに議論を限定して検討を行った。

法然は、生前に念仏信仰を有しなかった先亡者に対する追善回向について、必ずしも積極的に述べることはなかった。そのようななかで『往

生浄土用心』のなかで、『無量寿経』を経証としながら、地獄・餓鬼・畜生の三惡趣に落ちた者も、娑婆世界に残る衆生の念仏回向によって、阿弥陀仏の光明の功德がはたらき、三惡趣より極楽浄土への往生と説いていることは非常に重要な説示といえる。

しかし、確かに『無量寿経』では光明の功德によって三惡趣に落ちた者たちが極楽浄土への往生することは説かれているものの、娑婆世界に残る衆生の念仏回向によってそのようなはたらきが起ころうとは記されていない。すなわち浄土宗教団における教化活動の最も重大な関心事であるにもかかわらず、その根拠が提示し得ていないという事実は大きな問題であったと推察される。

この問題に対して、初めて検討を行ったのは良忠であった。『伝通記』において回向を論ずるなかで、自らの修した功德を因として、他者が利益を得ることの論理的な解決を行っている。これを今回問題とする生前に念仏信仰を有しなかった三惡趣に落ちたであろう先亡者に対する追善回向と併せ考えてみると、娑婆世界に残る衆生の念仏回向の功德が、そのまま三惡趣に落ちたものの利益となり、『無量寿経』に説かれるように三惡趣より極楽浄土への往生が可能になるのである。

この良忠による議論が端緒となり、「熏発回向」「直出回向」の議論が、必夢の『發願廻向文鼓吹』を初めとして、四休菴貞極『浄土廻向要決』、法洲『蓮門回向十條弁』、的門『念仏回向』など、近世から近代にかけて行われてきたのである。

但し注意しなくてはならないのは、良忠自身も指摘しているように、初めから、ただ他者の回向のみを頼りとして、自らは念仏をしないとい

うことは決してしてはならないことである。法然が、このような問題に対して必ずしも積極的に述べることはなかったのは、恐らくこのような点を憂慮したからかもしれない。

註

(1) 「回向」「廻向」「迴向」等、表記に関しては各テキストにおいて異なっており、必ずしも一様ではない。例えば『選択集』諸本における用例を見て、廬山寺本・往生院本・延応版では「迴向」、義山版では「回向」となっている。筆者は、「廻(めぐ)る」と文字を用いる「廻向」の表記が正しいという指摘を受けたことがある。また、実際にその表記を採用する辞典類も多い。しかし、「回」「廻」「迴」のいずれも「めぐる」という字意を有しており、管見の限りその指摘については根拠を見出すことができない。ちなみに漢字の成立からみれば、最古の漢字字典である『説文解字』には「廻」「迴」ともに見えず、両字とも「回」の限定的な用法の字と推定されている。そのようなことを考慮すれば、「回向」という表記が誤りであるとは言えない。以上のことから、正しい表記として一つに限定することはできないが、本稿では『新纂浄土宗大辞典』の表記に準じて「回向」を用いることとする。

(2) 香川孝雄氏「中陰と浄土宗」(『佛教論叢』二二、一九七八年)、金子寛哉氏「群疑論」の思想背景——中有の説を中心として——(『塩入良道先生追悼論文集』天台思想と東アジア文化の研究)山喜房仏書林、一九九一年。「再録」金子寛哉氏『釈浄土群疑論』の研究(『大正大学出版会』二〇〇六年)、村上真瑞氏『釈浄土群疑論』に説かれる中有思想の研究(『香川孝雄博士古稀記念論集』仏教学浄土学研究)永田文昌堂、二〇〇一年。「再録」村上真瑞氏『釈浄土群疑論の研究』建中寺出版部、二〇〇八年)、熊井康雄「追善回向の浄土宗としての理解」(『浄土宗の葬儀と年回法要について』浄土宗、二〇一〇年)、林田康順氏「浄土宗における四十九日の説き方」(法然

上人八〇〇年大遠忌記念『いざというときのための布教Q&A 林田康順先生講演録』浄土宗千葉教区・浄土宗千葉教区布教師会、二〇一一年）、林田康順氏「法然上人における中陰について」（小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集『大乘仏教と浄土教』ノンブル社、二〇一五年）等。

- (3) 浄土往生の前提として聴聞による信心獲得が求められる真宗においては、その獲得の困難な小児の往生が可能か否かという「小児往生」に関する議論が、近世以降、盛んに行われている。これと並行して「水子供養」に関する議論が行われている。北塔光昇氏『真宗と水子供養』永田文昌堂、一九八三年、同「水子供養と小児往生」（『龍谷教学』一八、一九八三年）、同「小児往生と追善回向」（『印度哲学仏教学』五、一九九〇年）、大洲誠史氏「真宗における小児往生について」（『宗教研究』七〇—四、一九九七年）、川本佳苗氏「夭折者と遺族の救済—小児往生を中心とする仏教観—」（『宗教研究』八九別冊、二〇一六年）等参照。

- (4) 例えば、近年のベツト往生に関する議論のなかで、林田康順氏は、石田一裕氏の研究（註9参照）を踏まえながら、この「解脱」の語句を了恵道光以降、浄土宗では「往生」と捉えられていることを指摘し、ベツト往生の肯定する立場をとっている。一方、安達俊英氏は、ベツトが動物のままで順次往生することに対して否定的な立場から、「解脱」は往生ではなく単に苦しみからの解放と見なすべきとし、ベツト往生の論拠とすることに否定的な立場をとっている。なお、この議論に関する論考は本稿執筆の段階では刊行されていないが、その要旨が『中外日報』平成二九年一月一日号に「ベツトは往生できるか」と題して掲載されている。

- (5) すでに、前掲の林田康順氏『いざというときのための布教Q&A 林田康順先生講演録』七〇頁、ならびに安達俊英氏『追善回向の根拠と伝え方』浄土宗東京教区布教師会、二〇一四年、二三頁等において法然の追善回向に関する言及の整理は行われている。

- (6) 『昭法全』五八七—五八八頁。

- (7) 『往生浄土伝』中、『真福寺善本叢刊（第二期）』六、臨川書店、二〇〇四年、五〇—一頁。

- (8) 『昭法全』五六—五六一頁。

- (9) 「解脱」という語句を「往生」と解釈するか否かについては議論になるところである。石田一裕氏「ベツト往生についての基礎研究—『無量寿経』の「皆蒙解説」について—」（『浄土学』五五、二〇一八年）参照。

- (10) 浄全（山喜房版）一、一三頁。

- (11) 浄全（山喜房版）一、一三頁（原漢文）。

- (12) 浄全（山喜房版）四、三五八頁上（原漢文）。

- (13) 浄土宗典刊行会、一九三三年。

- (14) 必夢『発願廻向文鼓吹』巻八、一一丁ウ—一二丁ウ（原漢文）。

- (15) 大正蔵三、三〇二頁中（原漢文）。

- (16) 浄全（山喜房版）一、七〇〇頁上（『安樂集』）。大正蔵二一、五三〇頁上（『灌頂随願往生経』）周辺からの取意引用と考えられる。

- (17) 大正蔵一九、七一四頁上（原漢文）。

- (18) 『大日比三師講説集』中巻、九四九—九五六頁。

- (19) 『的門上人全集』第一輯、二九〇—二九三頁。

- (20) 浄全（山喜房版）二、一一二頁下—一二三頁上（原漢文）。

- (21) この説示に見られる二箇所の「先師」について、聖阿『伝通記糅鈔』には、前者が聖光、後者が宝地房証真であるとの解説がある。沼倉雄人氏「良忠著作中にみられる「先師」について」（印仏研六〇—一、二〇一一年）参照。

- (22) 「玄義分記」には次のようにある。「故に『大乘義章』九に云く。問ふ。仏法には自作他受有ること無く、亦た他作自受無し。何ぞ廻向を須ひん。設ひ他に与へども、云何んぞ利を得ん。答ふ。自業他受無しと雖も、彼此互相ひに縁助すること無きに非ず。相助を以ての故に己が善を以て彼に廻施することを得。廻向を以ての故に未来世に於て常に能く捨てず衆生を利益して助て善を修せしむ。故に廻向を須ふるなり。又復た廻向は即ち是れ己が家の能化の因なり。廻向力の故に未来世の中に衆生見る者、敬順して法を受く。即ち是れ己が家の能化の果なり。良に仏法は自作自受なるを以ての故に須らく廻向して以て己が家の能化の因を成じ、未来世に己の家の

能化の果を成就して能く物を益するに堪えさしむ^上」(浄全〈山喜房版〉二、一一三頁上)。

(23) 大正蔵一九、七二四頁上。

(24) 浄全(山喜房版)二、一一三頁下—一一四頁上(原漢文)。

(25) 昭法全六一九頁。

〔付記1〕本論文は平成二六・二七年度教学院研究助成「浄土宗における廻向と供養の思想とその展開に関する研究」の研究成果の一部である。

〔付記2〕近世の諸資料の収集に際して、浄土宗総合研究所専任研究員・後藤真法氏に教示・協力を得たことに、記して謝意を表します。

編集査読規程

(設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

(目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

(構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

(任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論

文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四 採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

(任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

(改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則 この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

浄土宗教学院の事業の一つに「高等講習会開催に関する助言・協力」があります。これに基づき、教学院では各ブロックで開催される教化高等講習会の講師を会員より選定して派遣しております。

本号では、その講師をお務めされた中井真孝先生に、講習会の講義内容を基とした論文をご執筆いただきました。先生には、ご多忙にもかかわらずご執筆いただいたことに深く感謝申し上げます。

東海林良昌先生、名和清隆先生、石川琢道先生の論文は、平成二十六・二十七年度教学院研究助成による共同研究「浄土宗における廻向と供養の思想とその展開に関する研究」の研究報告論文です。さらに、投稿応募の中より査読を経て掲載を許可された、清水俊史先生の論文を掲載させていただきました。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における、宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと存じます。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援をお願い申し上げます。

前号の編集後記内にて大本山知恩寺御法主福原隆善台下の肩書きに誤りがありました。福原台下ならびに大本山知恩寺ご当局に謹んでお詫び申し上げます。

(S・M)

○編集委員 藤堂俊英 森山清徹 小此木輝之 林田康順

佛教文化研究

第 62 号

平成 30 年 3 月 25 日 印刷
平成 30 年 3 月 31 日 発行

浄土宗教学院 理事長 勝 崎 裕 彦
編集兼発行者
発 行 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

神奈川	高德院	佐藤 孝雄	京都	西念寺	渡邊 良昭
神奈川	大宝寺	佐々木 洋之	京都	淨土院	神居 文彰
富山	西願寺	長谷川 善政	京都	善法寺	成田 勝美
長野	鏡善坊	若麻績 修英	京都	大恩寺	奥田 欽信
長野	十念寺	袖山 榮輝	奈良	極樂寺	吉原 寛樹
長野	観音寺	中嶋 英見	奈良	奥院	川中 光教
長野	安養寺	服部 淳一	奈良	白雲庵極樂寺	清水 澄
長野	宗安寺	山極 伸之	奈良	称念寺	伊藤 茂樹
長野	瑠璃光寺	關 恒明	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
静岡	宝台院	野上 智德	和歌山	龍泉寺	田中 芳道
三河	普仙寺	加藤 良光	大阪	極樂寺	唐井 隆徳
三河	弘誓院	秋田 文雄	大阪	見性寺	伊藤 真宏
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	圓通寺	安達 俊英
尾張	建中寺	村上 真瑞	大阪	菩提寺	川内 教彰
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	慶恩院	中山 正則
尾張	興龍院	服部 照道	大阪	大道寺	永田 真隆
尾張	長福寺	服部 正穩	大阪	圓通寺	中御門 敬教
伊賀	西光寺	服部 純雄	大阪	法樂寺	清水 秀浩
岐阜	本誓寺	淺野 義光	大阪	阿弥陀寺	丹農 秀彦
石川	天德寺	水元 明法	大阪	西光寺	寺尾 昌治
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	兵庫	常樂寺	浦上 博隆
滋賀	雲住寺	井野 周隆	兵庫	願生寺	高橋 徹真
滋賀	福領寺	滝川 浩順	兵庫	薬師寺	曾和 義宏
京都	大光寺	南 宏信	岡山	誕生寺	安田 勇哲
京都	見性寺	野田 隆生	福岡	西念寺	相原 俊彰
京都	上德寺	塩竈 義明	福岡	淨光寺	田島 明伸
京都	隆彦院	梅辻 昭音	福岡	調圓寺	柴田 宗山
京都	淨土院	秦 秀晃	佐賀	安養寺	善 裕昭
京都	常念寺	澤田 謙照	大分	長昌寺	今井 英之
京都	大光寺	河村 将直	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	安心院	本庄 良文	北米	北米開教本院	後根 定璽
京都	浄音寺	法澤 賢祐			(以上、敬称略)
京都	善照寺	池見 澄隆			

埼玉	蓮馨寺	糸原	恒久
埼玉	天然寺	新井	俊定
埼玉	實相寺	落合	崇志
東京	長松寺	西村	實則
東京	香蓮寺	勝崎	裕彦
東京	本誓寺	福田	行慈
千葉	湊濟寺	大南	龍昇
千葉	大巖寺	長谷川	匡俊
千葉	法界寺	小林	尚英
神奈川	慶岸寺	林田	康順
神奈川	西福寺	宮澤	正順
山梨	瑞泉寺	糸原	勇慈
新潟	西照寺	小嶋	知善
静岡	願成寺	魚尾	孝久
福井	眞福寺	中野	正明
京都	長香寺	中井	眞孝
京都	海德寺	平	祐史
京都	福泉寺	成田	俊治
大阪	孝恩寺	田中	典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹	隆善
福岡	弘善寺	柴田	泰山
【講師】			
福島	善導寺	中村	隆敏
東京	常照院	野村	恒道
東京	来迎寺	林	純教
東京	浄土寺	阿川	正貫
東京	浄心寺	佐藤	雅彦
東京	大雲寺	西城	宗隆
東京	龍泉寺	武田	道生
千葉	松翁院	吉田	淳雄
千葉	常行院	郡嶋	昭示
神奈川	春光院	石川	琢道
山梨	円通寺	曾根	宣雄
長野	西方寺	金子	英一
長野	正満寺	和田	典善
岐阜	圓心寺	松濤	基道
京都	見性寺	野田	秀雄
京都	帰白院	藤堂	俊英
京都	喜運寺	佐藤	健
京都	清涼寺	鵜飼	光昌
大阪	母恩寺	近藤	徹稱
大阪	薬師寺	森山	清徹
兵庫	光堂寺	小野田	俊蔵

【嗣講】

青森	来迎寺	遠藤	聡明
青森	大照寺	大屋	正順
山形	浄土院	日野	崇雄
山形	稱念寺	井澤	隆明
宮城	雲上寺	東海林	良昌
栃木	光徳寺	今井	英順
茨城	蔵福寺	吉水	成正
茨城	宝輪寺	田中	勝道
埼玉	西福寺	稲岡	了順
埼玉	圓心寺	小川	慈祐
東京	妙定院	小林	正道
東京	光福寺	生野	善應
東京	大信寺	中村	孝之
東京	法藏寺	飯田	元紀
東京	清岸寺	原口	弘之
東京	龍泉寺	加藤	光哉
東京	慈眼院	遠田	憲弘
東京	天然寺	後藤	尚孝
東京	天然寺	後藤	史孝
東京	正光寺	高橋	寿光
東京	玄信寺	倉	信法
東京	龍光院	熊井	康雄
東京	誠心寺	荒木	良道
東京	清光寺	岡本	圭示
東京	行安寺	鈴木	紹弘
東京	迎接院	藤木	随尊
東京	光照院	吉水	岳彦
東京	公春院	中野	孝昭
東京	祐天寺	巖谷	勝正
東京	浄桂院	伊藤	弘道
東京	行善寺	渡辺	俊雄
東京	光照寺	市川	隆士
東京	心行寺	佐藤	堅正
東京	蓮宝寺	小川	有閑
東京	稱往院	松永	知海
東京	月影寺	藤井	正史
千葉	善照寺	今岡	達雄
千葉	医王寺	八木	宣諦
神奈川	大光院	宮林	雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋	雄人
神奈川	西林寺	大橋	俊史
神奈川	梅雲寺	鷺見	宗信

役員名簿

- 【総裁】 浄土門主 伊藤唯眞猷下
- 【院長】 浄土宗宗務総長 豊岡鎌尔
- 【顧問】 金子寛哉 小澤憲珠 廣川堯敏 石上善應 佐藤成順 佐藤良純 藤井正雄
榊 泰純 藤本浄彦
- 【理事長】 勝崎裕彦
- 【副理事長】 中野正明
- 【理事】 小此木輝之、落合崇志、小嶋知善、田中典彦、藤堂俊英、西村實則、
長谷川匡俊、林田康順、平岡隆聡、本庄良文、松永知海、森山清徹、山極伸之

会員名簿（平成 30 年 1 月 25 日現在）

現在の教学院のルーツは、1944 年（昭和 19 年）4 月 1 日（達示第 8 号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後 1 時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤激英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講 69 名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中枢として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第 31 号）」第 3 条第 2 号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第 1 号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしくお願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勸学】					
東京	興昭院	榊 泰純	神奈川	大長寺	石上 善應
東京	願行寺	佐藤 成順	新潟	長善寺	廣川 堯敏
東京	光圓寺	佐藤 良純	山口	西蓮寺	藤本 浄彦
東京	月影寺	藤井 正雄	【已講】		
東京	極楽寺	小澤 憲珠	北一	称名寺	須藤 隆仙
神奈川	善教寺	金子 寛哉	宮城	愚鈍院	小林 良信
			茨城	西光寺	春本 秀雄
			埼玉	十連寺	宇高 良哲

- 2014d 「仏典結集で収載されなかったNandopananda[-nagarajadamana] —上座部における外典文書の形成と展開—」,『パーリ学仏教文化学』 28, pp. 47–68.
- 人見牧生 2009 「大乘經典の結集者をめぐる一伝承」,『印度学仏教学研究』 57(2), pp. 173–177.
- 平川彰 1–17 『平川彰著作集』 全17巻, 春秋社, 1988–2000.
- 福田琢 2017 「阿毘達磨仏説論と第一結集伝説」『同朋仏教』 53, pp. 1-24.
- 堀内俊郎 2009 『世親の大乘仏説論 —『釈軌論』 第四章を中心に—』, 山喜房仏書林.
- 本庄良文 1989 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論 —法性、隠没經、密意—」,『印度学仏教学研究』 38(1), pp. 59–64.
- 2010 「毘婆沙師の仏説観」,『インド論理学研究』 1, pp. 173–193.
- 2011b 「アビダルマ仏教と大乘仏教 —仏説論を中心に—」,『シリーズ大乘仏教 2 大乘仏教とは何か』, 春秋社, pp. 173–204.
- 2014 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇』 全2巻, 大蔵出版.
- 牧達玄 1974 「阿毘達磨六足論再考の為の二三の問題(二)」『印度学仏教学研究』 23 (1), pp. 148-149.
- 山田龍城 1951 「世友 (Vasumitra) に就いて」,『宇井伯寿博士還暦記念論文集：印度哲学と仏教の諸問題』, 岩波書店, pp. 529–550.
- 1959a 『大乘仏教成立論序説』, 平楽寺書店.
- 渡辺棟雄 1954 『有部阿毘達磨論の研究』, 平凡社.

本稿の執筆に当たっては、本庄良文先生、佐々木閑先生より多大なご教示を賜りました。
感謝申し上げます。

本研究は科学研究費（16J05435, 17K13335）の助成による成果である。

- 2004 「パーリ註釈文献にあらわれた「法滅尽」思想」,『佛教研究』32, pp. 179-194.
- 小谷信千代
- 2010 「解釈学の進展」,『新アジア仏教史3 インドⅢ 仏典からみた仏教世界』, 俊成出版, pp. 217-264.
- 小谷信千代 (代表)、秋本勝、福田琢、本庄良文、松田和信、箕浦暁雄
- 2009 「新出梵本『俱舍論安慧疏』(界品) 試訳」,『真宗総合研究所研究紀要』26, pp. 21-28.
- 岸野亮示
- 2006 「2つの『ウッタラ格蘭タ』—「ウパーリ問答」の考察—」,『印度学仏教学研究』55 (1), pp. 128-131.
- 木村泰賢
- 1-6 『木村泰賢全集』, 大法輪閣, 1967-1969.
- 1922b 『阿毘達磨論—成立の経過に関する研究—』, 丙午出版社.
- 斎藤明
- 2011 「大乘仏教とは何か」,『シリーズ大乘仏教1 大乘仏教とは何か』, 春秋社, pp. 3-38.
- 櫻部建
- 1969 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館.
- 佐々木閑
- 2000 『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか—』, 大蔵出版.
- 2015 「第二結集記事における『摩訶僧祇律』の特殊性—なぜ十事が現れないのか—」,『インド学チベット学研究』19, pp. 1-30.
- 清水俊史
- 2016d 「仏滅後に説かれた初期經典の権威性—『長部』第10經「スバ經」を中心に—」,『佛教論叢』60, pp. 8-15.
- 2016f 「上座部異端派ヴィタンダ論者が言及する『大法心』と『大界論』について—『分別論』成立過程の仮説と、阿毘達磨「外典」の諸相—」,『東海佛教』61, pp. 35-49.
- 塚本啓祥
- 1966 『初期仏教教団史の研究—部派の形成に関する文化史的考察—』, 山喜房仏書林.
- 1980 『改訂増補 初期仏教教団史の研究—部派の形成に関する文化史的考察—』, 山喜房仏書林.
- 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文 (編著)
- 1990 『梵語仏典の研究Ⅲ—論書篇—』, 平楽寺書店.
- 西村実則
- 2002 『アビダルマ教学—俱舍論の煩惱論—』, 法蔵館.
- 2013 『増補 アビダルマ教学—俱舍論の煩惱論—』, 法蔵館.
- 馬場紀寿
- 2008 『上座部仏教の思想形成—ブッダからブッダゴーサへ—』, 春秋社.
- 2015a 「パーリ仏典圏の形成—スリランカから東南アジアへ—」,『仏教文明の転回と表現—文字・言語・造形と思想—』, 勉誠出版, pp. 3-23.
- 2017b 「小部の成立を再考する—説一切有部との比較研究—」,『東洋文化研究所紀要』171, pp. 129-173.
- 林隆嗣
- 2013b 「仏典結集で収載されなかった經典—KuḷumbasuttaとCatuparivaṭṭasuttaを中心に—」,『パーリ学仏教文化学』27, pp. 21-46.
- 2014a 「仏典結集で収載されなかったRājovādasutta (諫王經)—パーリ註釈文献の源泉資料に関連して—」,『印度学仏教学研究』62(2), pp. 209-216.
- 2014b 「『清浄道論』に挿入された目連の竜王退治物語—ナンドーパナンダ (ナンダウパナンダ) の調伏—」,『こども教育宝仙大学紀要』5, pp. 37-45.
- 2014c 「仏典結集で収載されなかったNandopananda[nagarajadama]と北伝資料について」,『印度学仏教学研究』63(1), pp. 203-210.

かる相違点が、上座部が三蔵の範囲を固定的・排他的に明示するのに対して、有部がその範囲の外延を明示しない事由の一つであると考え得る。

なお、本稿において考察した有部のみならず、大乘仏教においても既に隠没した經典の存在を認めている⁵⁶。このような状況を踏まえるならば、隠没した教法の存在を認めない上座部の三蔵観が、北伝仏教のものと比べ如何に特異的であるのかが窺える。

Abbreviations

- AKBh. *Abhidharmakośa-Bhāṣya*, P. Pradhan (ed.), 1967.
 AKLA. *Abhidharmakośa-ṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī*, Peking No. 5594, Derge No. 4093.
 AKVy. *Abhidharmakośa-vyākhyā*, Unrai Wogihara (ed.), 1971.
 ANA. *Aṅuttaranikāya-Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)*, PTS.
 DNA. *Dīghanikāya-Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī)*, PTS.
 DNṬ. *Dīghanikāya-Ṭīkā (Līnatthappakāsinī)*, PTS.
 Kaṅkh. *Kaṅkhāvitaraṇī*, PTS.
 MNA. *Majjhimanikāya-Aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)*, PTS..
 MsvKṣu. *Mūlasarvāstivādinaya-Kṣudrakavastu*, Peking No. 1035, Derge No. 6.
 PTS. Pali Text Society.
 PvA. *Petavatthu-Aṭṭhakathā*, PTS.
 SNA. *Suttanipāta-Aṭṭhakathā*, PTS.
 Ss. *Sārasaṅgaha*, PTS.
 TheragA. *Theragāthā-Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)*, PTS.
 VibhA. *Vibhaṅga-Aṭṭhakathā*, PTS.
 VinA. *Vinaya-Aṭṭhakathā (Samantapāsādikā)*, PTS.
 VinṬ (Vjb). *Vinaya-Ṭīkā Vajirabuddhiṭīkā*, VRI.
 VRI. Vipassana Research Institute - Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka, based on Dhammagiri-Pāli-ganthamālā edition.

Bibliography

- Adikaram, Edward Winifred
 1946 *Early History of Buddhism in Ceylon: or, State of Buddhism in Ceylon as revealed by the Pāli commentaries of the 5th century A.D.*, Colombo: M. D. Gunasena.
 Frauwallner, Erich (English translation by Kidd, S. F)
 1995 *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, New York: SUNY Press.
 Obermiller, Eugène
 1931–1932 *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston*, 2 Vols., Heidelberg: In Kommission bei O. Harrassowitz, 1931–1932; Combined reprint, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
 Willemen, Ch., Dessein, B., and Cox, C.
 1998 *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Leiden: Brill.
 赤沼智善
 1–12, 別1 『赤沼智善著作選集』全12巻・別巻1, うしお書店, 1997–2000.
 江島恵教
 2003 『空と中観』, 春秋社.
 遠藤敏一

56) 斎藤明 [2011].

外難に遭い教法の維持が危うくなった時にあっても、上座部は三蔵を一言一句たりとも失ったり違えたりすることなく守り抜いたと伝承されている。

このようにブッダゴーサやダンマパーラなどの上座部論師にとって、「現存している三蔵は、第一結集から第三結集のあいだに合誦されたものが完全な形で残っている」という意識が強くあった点が確認される。

結論

以上、有部と上座部における三蔵の結集と隠没の関係性について考察した。この両部派における理解の差異は次のように纏められる。

- (1) 三蔵の結集について有部では、結集によって合誦された教法がそのままに現行の三蔵を構成しているとは理解されていない⁵⁴。有部文献中では、仏滅後に編纂された『発智論』や『品類足論』などの文献がどの段階でどのような経緯を経て阿毘達磨蔵に収載されたのかについて因縁を欠いており、所謂「三蔵の構成と範囲を定める会議」というものは存在しない。一方の上座部では、三度の結集において合誦された教法と三蔵の構成内容が完全に一致していると理解されており、結集は謂わば三蔵の構成と範囲を定める会議である。このように、それぞれの部派が保持している三蔵について、有部は成立過程の歴史的経緯を説明しない（あるいは、できない）のに対して、上座部はそれを明示できるという態度の差が確認される。
- (2) 三蔵の隠没について有部では、仏滅後すぐさま教法が隠没しはじめたと理解されている。したがって、有部の諸論師は、「既に多くの教法が隠没してしまっており、現存している三蔵は不完全なものである」という三蔵観を抱いている。この有部に見られる思惟傾向は、法顕が『摩訶僧祇律』の巻末に残した伝承においても確認される。一方の上座部では、三蔵こそが仏陀の教え（正法）の根幹であり、その隠没は未だ起きていないと理解されている。ゆえに、ブッダゴーサをはじめとする上座部論師たちは、「三度の結集によって収載された三蔵は未だ一つとして失われていない」という三蔵観を抱いていると考えられる。

このように、有部と上座部は全く異なる三蔵観を抱いている。上座部は、三度の結集によって集成された三蔵を完全な姿のまま保持し続け、加えてこの三蔵が損なわれていないことこそが正法存続の最大根拠であると理解している⁵⁵。一方、有部（もしくは北伝仏教）の論師たちにとって、彼らが保持する三蔵はどの段階でどの様に画定されたのか不明確なものであり、さらに本来あったその構成要素の大半が既に隠没してしまった不完全なものである。か

54) すなわち結集は三蔵の範囲を排他的に画定するための会議ではないということである。

55) 遠藤敏一 [2004: p. 193.5-7] は、上座部において末法思想が現れないことを指摘している。このように末法思想が現れない理由は、本稿が考察してきたように「教えの根本たる三蔵が未だ何一つとして失われていない」という自負心を上座部は抱いていたからであろう。

こらないでしょう」と。さて、海辺についてから六十人の比丘たちは相談して「私たちはそこ（対岸）へ行かない。私たちはここにとどまって三蔵を護ろう」と、そこから引き返して、ダッキナマラヤ国へ行き、球根や葉によって命をつなぎながら過ごした。身体が動くときには坐して誦唱を行い、動かさないときには砂を掘り囲んで〔横たわって〕頭をいか所に集めて教法を思惟した。この方法によって十二年のあいだアツカターを含む三蔵を満たして保持した。危難が沈静したとき、七百人の比丘たちは、自身の渡った場所でアツカターを含む三蔵のなかの一文章一文字たりとも失うことなく、この島に帰り戻って、カッラガーマ国のマンダラーラーマ精舎に入った。長老たちの帰順を聞いて、この島に残った六十人の比丘たちは「長老たちを探そう」と出かけ、長老たちとともに三蔵を清めたが、一文章一文字たりとも一致しないことはなかった。

この伝承において注目すべきは、三蔵こそが仏陀の教え（正法）を維持する根幹として理解されている点と、島外から帰順した比丘たちが島に残留した比丘たちと合流して、お互いの三蔵を照合させたところ、その一言一句が一致していたという点である。すなわち上座部にとって、「結集によって収載された三蔵こそが仏陀の教え（正法）の根幹であり、それは結集から今日に至るまで何一つ欠けることなく伝持され続けている」という自負心がここから窺える。このような三蔵観は、仏滅後すぐさま教法が隠没しはじめたとする有部の三蔵観と全く異なっている。

第三項 まとめ

以上、本節においては上座部伝承における結集・隠没と三蔵との関係性について考察した。ここから判明する重要な点は次の二つである。

第一に、上座部三蔵に収載される経論は、三度の結集のうち何れかによって承認されていなければならないと理解されている点である。すなわち、上座部における結集とは三蔵の編纂会議という性格を色濃く持つ。仏滅後の出来事を説く經典や、その正統性に疑義がもたれている阿毘達磨などは、それらが何れの結集において収載されたのかが註釈文献において補足説明されている。ただしこの三蔵の範囲を決定する会議としてブッダゴーサが言及しているのは、既に過去に開催された「三度」の結集だけに限られるため、それ以降に新たな結集が開催されたとしても三蔵の範囲を拡大できるわけではない⁵³。

第二に、三度の結集によって合誦された三蔵は、その後、何一つとして隠没しておらず、完全な姿のまま上座部に伝持され続けていると理解されている点である。上座部における隠没とは、未来に起こるであろう出来事とされ、過去もしくは現在に起きているものではない。

53) 上座部の伝統では、ヴァッタガーマニー王統治下（前一世紀）で行われた三蔵の書写事業を「第四結集」と定めるが、ブッダゴーサ（五世紀）がこの会議を「第四結集」と呼んでいる記述は残されていない。Ss. (p. 49.31-33) や VinT (Vjb). (pp. 496.16-497.2) などの、九世紀以降のやや時代が下った資料になって、この会議は「第四結集」と呼ばれるようになる。

抱いていたと考えられる。

このような態度は、「チャンダーラティッサの危難」の逸話からも知ることが出来る。この危難とは、ヴァッタガーマニー王統治時代（前一世紀）⁴⁸に起きた婆羅門ティッサ（チャンダーラは仏教側からの賤称）の反乱によって、スリランカの上座部仏教が滅亡の危機に瀕したことである⁴⁹。この危機に瀕して上座部の比丘たちは、仏陀の教え（正法）の根幹である三蔵を存続させるために、危難が去るまで島から避難したという。次のように説かれる。

ANA. i, 10, 33 (Vol. I, p. 92.1–26) :

pariyattiyā hi antarahitāya paṭipatti antaradhāyati, pariyattiyā ṭhitāya paṭipatti patitṭhāti⁵⁰. ten’ eva imasmiṃ dīpe caṇḍālatissamahābhaye sakko devarājā mahāuḷumpaṃ māpetvā bhikkhūnaṃ ārocāpesi “mahantaṃ bhayaṃ bhavissati, na sammā devo vassissati, bhikkhū paccayehi kilamantā pariyattim sandhāretuṃ na sakkhissanti, paratīraṃ gantvā ayyehi jīvitaṃ rakkhituṃ vaṭṭati. imaṃ mahāuḷumpaṃ āruya gacchatha, bhante. yesaṃ ettha nisajjattṭhānaṃ na ppahoti, te kaṭṭhakhaṇḍe pi uraṃ ṭhapetvā gacchantu, sabbesaṃ⁵¹ bhayaṃ na bhavissati” ti. tadā samuddatīraṃ patvā saṭṭhi bhikkhū katikaṃ katvā “amhākaṃ ettha gamanakiccaṃ n’ atthi, mayaṃ idh’ eva hutvā tepiṭakaṃ rakkhissāmā” ti tato nivattitvā dakkhiṇamalayanapadaṃ gantvā kandaṃulapaṇṇehi jīvikaṃ kappentā vasiṃsu. kāye va-hante nisīditvā sajjhāyaṃ karonti, avahante vālikaṃ ussāretvā parivāretvā sīsāni ekaṭṭhāne katvā pariyattim sammasanti. iminā niyāmena dvādasa saṃvaccharāni sātṭhakathaṃ tepiṭakaṃ paripuṇṇaṃ katvā dhārayiṃsu. bhaye vūpasante sattasatā bhikkhū attano gatattṭhāne sātṭhakathe tepiṭake ekakkharam pi ekavyañjanam pi anāsetvā imaṃ eva dīpaṃ āgamma kallaḡāmajanapade maṇḍalārāmaṇiḥāraṃ pavasiṃsu. therānaṃ āgataṃ pavattim⁵² sutvā imasmiṃ dīpe ohinā saṭṭhi bhikkhū “there passissāmā” ti gantvā therehi saddhim tepiṭakaṃ soḍhentā ekakkharam pi ekavyañjanam pi asamentaṃ nāma na passiṃsu.

なぜなら、教法（三蔵）が隠没すれば正行も隠没するが、教法（三蔵）が存続していれば正行も存続するからである。それゆえに、この島においてチャンダーラティッサの大危難のときに、諸天の王であるサッカは、大きな筏をつくり、比丘たちに告げた。「大きな危難が起こるだろう。正しく雨が降らなくなるだろう。比丘たちは生活必需品を〔手に入れることに〕疲弊し、教法（三蔵）を維持できなくなるだろう。対岸に渡り、高貴な人々によって命を守ってもらうがよい。尊師よ、この大きな筏に乗って行きなさい。ここに座る場所のない人々は、木片に腹を載せて行きなさい。全員に恐怖は起

48) 在位 B. C. 103–102、復位 B. C. 89–77.

49) Adikaram, E. W. [1946: pp. 73.21–74.7].

50) PTS: tiṭṭhāti, VRI: paṭipatti patitṭhāti.

51) PTS: omīti, VRI: add pi.

52) PTS: āgataṃ pavattim, VRI: āgamanappavattim.

で三蔵の構成内容を詳細に定めていることから⁴²、それ以降に結集が開かれたとしてもそれは三蔵を拡大する会議としては認められないことになる。ブッダゴーサが三蔵編纂会議を「三度の結集」に限定したことで、上座部は新たな教説を三蔵に加える口実を失ったと考え得る⁴³。

第二項 三蔵の隠没伝承

続いて上座部における隠没伝承から考察を加える。有部における三蔵の隠没は、仏滅後すぐさま起こり、すでに婆沙論師や衆賢の時代には僅かな教えしか残っていないと理解されている。一方で上座部は、これと全く対照的な理解を示す。

上座部においても、時代と共に仏陀の教え（正法⁴⁴）が失われてゆき、やがてその痕跡がすべて衰滅（隠没）してしまうと伝承されている。ここで重要な点は、この教法（三蔵）の隠没が未来に起こるであろう危難としてのみ言及されることである⁴⁵。すなわち、この隠没伝承によれば、教法（三蔵）が衰滅していく際には、最初に阿毘達磨蔵の『発趣論』から隠没していくと共通して説かれている⁴⁶。そして、この『発趣論』がブッダゴーサやダンマパーラの時代においても（もちろん現代においても）保持されている以上、彼らが生きたその時代において、未だ教法（三蔵）の隠没は起きていないと認識されていたことが解る。また、もう一つ重要な点として、この隠没伝承のなかで上座部は、教法（三蔵）の有無こそが正法の存続・衰滅を決定づける根本原因であるという理解を提示している⁴⁷。

したがって、ブッダゴーサやダンマパーラなどの上座部諸論師は、「三蔵こそが仏陀の教え（正法）の根本であり、それは未だ欠けることなく伝持され続けている」という三蔵観を

42) 三蔵の構成内容については、DNA. (Vol. I, pp. 12.3–25.23) を参照。また、結集の回数限定については、DNA. 16 (Vol. II, pp. 567.34–568.1), MNA. 115 (Vol. IV, p. 114.15–21), SNA. 16, 13 (Vol. II, pp. 201.24–202.2), VinA. (Vol. IV, p. 742.21–29), Kaṅkh. (p. 84.4–8), VibhA. (p. 431.8–14) を参照。

43) もちろん「三度の結集」に限ることをブッダゴーサが意図していたかどうかは明らかではない。しかし、「三度の結集」とブッダゴーサ著作において限定されてしまった事実は、後代に重大な影響を与えたと予想される。

44) 上座部文献では「正法」(saddhamma) の語は「教え」(sāsana) とほぼ同義で、もしくは「正法」がより個別的な意味で、「教え」がより総合的な意味で用いられている。Mil. (pp. 133.17–134.5) や SNA. 16, 13 (Vol. II, p. 202.13–15) を参照。

45) 遠藤敏一 [2004], 馬場紀寿 [2008: p. 210.5–9, pp. 213.19–214.3]。

46) DNA. 28 (Vol. III, pp. 898.36–899.18), MNA. 115 (Vol. IV, p. 116.1–21), SNA. 16, 13 (Vol. II, p. 203.6–18), ANA. i, 10, 33 (Vol. I, pp. 88.14–89.25), VibhA. (p. 432.12–32)。

47) 教法（三蔵）こそが正法の根幹であるという理解は、DNA. 28 (Vol. III, p. 898.21–28), MNA. 115 (Vol. IV, p. 115.13–20), SNA. 16, 13 (Vol. II, p. 203.15–20), ANA. i, 10, 33 (Vol. I, pp. 91.22–92.2), VibhA. (pp. 431.31–432.3) を参照。パーリ上座部における三蔵（教法）の隠没を含めた法滅思想については、遠藤敏一 [2004] において概略されている。

したように有部伝承では、結集において合誦された教説が、そのまま三蔵として収載されることになるわけではない。このような理解は、第一結集において合誦された論母がそのまま阿毘達磨蔵として伝持されているわけではない点から確認される。

一方で上座部では、結集において合誦された教説がそのまま文献として三蔵に収載されているという立場をとる。『長部』冒頭部に残されている第一結集伝承（ならびに、その中間に挿入される“仏語の分類”）では、合誦された内容が仔細に説かれているが、それはすべて上座部三蔵中に確認できる文献である³⁷。また上座部註釈文献では、自身が保持する三蔵について「三度の合誦のあいだに収載された」という条件が説かれており、結集を三蔵の編纂会議として見る傾向が極めて強い³⁸。

この傾向は別の角度からも確認することが出来る。たとえば、仏滅後の出来事を伝える諸教説について上座部註釈家たちは、それらが何れの結集において三蔵に収載されたのかを補足説明している³⁹。このような例は註釈文献の各所に確認されることから、結集によって収載されていることは、その聖典の正統性を確保する上で重要な一因であったことが窺える。すなわち、上座部にとって結集とは、三蔵の範囲構成と範囲を定める会議なのである。

これを裏付けるように、たとえ上座部がある教説に対して「仏陀自身によって説かれた」という史的真正性を認めたとしても、その教説が結集において承認されていなければ三蔵には加えられない点が明らかになっている。この典型は、『難陀優槃難陀』などの南北両伝に残る通仏教的な伝承や、『大法心』『大界論』などの阿毘達磨外典である⁴⁰。これらの諸経論は「法」としての権威が上座部において認められていながらも、三蔵に含まれることはない。上座部外典を考察した林隆嗣 [2013b: p. 25.16–20] も、結集において承認されていることこそが三蔵聖典としての正統性を保証している点を指摘している⁴¹。

このように上座部において結集は三蔵編纂会議という役割を担っており、結集において合誦された内容がそのまま三蔵を構成していると理解されている。したがって、三蔵に新たな教説を加えるためには、新たに結集を開いて承認を得なければならない。ところが、ブッダゴーサはこのような三蔵編纂会議を「三度の結集」と限定したうえで、『長部註』の冒頭部

37) DNA. (Vol. I, pp. 12.3–25.23).

38) DNA. 16 (Vol. II, pp. 567.34–568.1), MNA. 115 (Vol. IV, p. 114.15–21), SNA. 16, 13 (Vol. II, pp. 201.24–202.2), VinA. (Vol. IV, p. 742.21–29), Kaṅkh. (p. 84.4–8), VibhA. (p. 431.8–14).

39) DNA. (Vol. I, pp. 16.31–17.16), DNT. (Vol. I, p. 31.24–28), MNA. 124 (Vol. IV, p. 197.2–3), TheragA. 381–386 (Vol. II, p. 165.31–33), PvA. 22 (VRI: p. 127.3–4), PvA. 38 (VRI: p. 222.17–19), VvA. 84 (p. 352.12–14)などを参照。また清水俊史 [2016d] も参照。

40) 『難陀優槃難陀』などの經典的外典については、林隆嗣 [2013b] [2014a] [2014b] [2014c] [2014d] [2015] を参照。『大法心』『大界論』などの阿毘達磨的外典については、清水俊史 [2016f] を参照。

41) 馬場紀寿 [2015a: pp. 7.9–8.2] も、一連の結集によって纏められた「全ての仏陀の言葉」が三蔵であると述べている。

第三項 まとめ

以上、本節においては有部伝承における結集・隠没と三蔵の関係性について考察した。ここから判明する重要な点は二つある。

第一に、三蔵に文献が収載される為には、結集における編纂・承認を得ている必要が必ずしも無い点である。かかる意味で有部における結集は、三蔵の範囲を画定したり、三蔵収載文献を編纂するための会議ではない。たとえば三蔵に収載されている『発智論』や『品類足論』などの阿毘達磨が「第一結集において合誦された論母に基づきながら後代に制作された」と伝承されているにしても、それら文献自身が何らかの結集（あるいは、それに類する教団会議）において認可されたという伝承は存在しない。このような事例は、『ウダーナヴァルガ』を巡っても同様に確認される。以上の態度から、「現行の三蔵がどのような経緯を経て成立したのか」という歴史的経緯に殆ど関心を示さない、という有部の態度が窺える。『発智論』など仏滅後に登場した論師たちによる著作が阿毘達磨蔵に含まれているが、それらがどの段階で阿毘達磨蔵に加わって現行の七書に定まったのかといった問題が有部文献中で全く触れられていないのである。裏を返せば、有部において「三蔵の構成と範囲を定める会議」は想定されていなかったと考えられる。

第二に、有部の諸論師は「第一結集において合誦された教説の大半が既に隠没してしまった」という意識を抱いている点である。たとえば、もともと『増一阿含』は一法から百法までであったが、既に十一法以降はすべて隠没してしまい、残存している一法から十法においてさえも数多くの経が隠没してしまっていると理解されている。このような教説の隠没が既に起ってしまっているという意識は、大乘経論や法顕が『摩訶僧祇律』の巻末に残した伝承などからも確認されるため、北伝仏教に広く認知されていたものであると考えられる³⁶。

以上より、有部論師にとって、「現存している三蔵は、どの様に現行の形に定まったのか不明確であり、元々あったはずの構成要素の多くが既に失われてしまった不完全なものである」と理解されていた点が確認される。

第二節 上座部における三蔵の結集と隠没

前節において、有部論師の三蔵観について考察した。続いて上座部論師たちの見解を材料としながら、これを有部における三蔵観と比較して、上座部伝承における三蔵の結集と隠没の特徴を考察する。

第一項 結集伝承と三蔵

まず、三蔵と結集において合誦された教説との関係について考察する。前節において検討

36) 大乘における用例については、堀内俊郎 [2009]、小谷信千代 [2010] などを参照。法顕が記録した伝承については『摩訶僧祇律』巻 40 (T22. 548b09-15) を参照。

かし阿羅漢たちは願智によってそれら教説を復元できる」と主張しているのである³¹。この伝承によれば、もともと『増一阿含』は一法から百法までであったが現在では十法までしか残っておらず、その一法から十法の中においても既に多くの経が隠没してしまっているという。

さらにこれと関係して、アーナンダの共住弟子であったシャーナカヴァーシンが亡くなるとともに七万七千の本生経と、一万の阿毘達磨が隠没したという説も紹介されている³²。有部伝承によればこのシャーナカヴァーシンは十事の非法を正した主要人物の一人であり、仏滅百年後ごろの人物とされる³³。また興味深いことに、法顕が『摩訶僧祇律』の巻末に残した伝承においても、シャーナカヴァーシンの代までは八万法蔵を維持できたが、続くウパグプタの代になって八万法蔵が維持できなくなったと記録されている³⁴。

このような「仏陀の教法は仏滅後すぐさま隠没し始めた」という理解は、『大毘婆沙論』のみならず『順正理論』においても確認されるため³⁵、有部において周知されていたものと考えられる。すなわち有部論師たちにとって、彼らが手にしていた三蔵は、既に多くの経論が隠没してしまった後の不完全なものと理解されている。

31) 本庄良文 [2010] を参照。原典としては『大毘婆沙論』巻 46 (T27. 236b27-c02), 巻 16 (T27. 79b03-17), 『毘曇婆沙論』巻 25 (T28. 182a15-24), 巻 10 (T28. 65a02-08), 『鞞婆沙論』巻 1 (T28. 418b12-22), 『順正理論』巻 46 (T29. 604b23-605a23) などを参照。

32) 『大毘婆沙論』巻 16 (T27. 79.b10-16) :

曾聞。尊者商迦迦衣大阿羅漢。是尊者阿難陀同住弟子。是大德時縛迦親教授師。彼阿羅漢般涅槃時。即於是日有七萬七千本生經一萬阿毘達磨論隱没不現。一論師滅尚有爾所經論隱没。況從彼後迄至于今。若百若干諸論師。滅經論隨没數豈可知。

『毘曇婆沙論』巻 25 (T28. 182.a20-24) :

如尊者耆婆秀阿羅漢是尊者耆婆迦和上般涅槃時。是日亡失七萬七千本生經一萬。阿毘曇論。從是以後更不復行。一論師滅猶失爾所經論。何況佛法中多論師滅。

『鞞婆沙論』巻 1 (T28. 418.b16-20) :

復説。尊者舍那婆阿羅漢。是耆婆師。彼般涅槃日。即彼日亡失七十千生經。阿毘曇中亡失十千經。從是以來佛法不復行。如是此無量部久時亡失。

33) シャーナカヴァーシン (Skt: Śāṇakavāsin, Pāli: Sambhūta Sāṇavāsī) については、赤沼智善 [3: p. 104.7-10], 塚本啓祥 [1980 (= 1966) : pp. 97-107], 平川彰 [2: pp. 148.8-150.8] を参照。

34) 『摩訶僧祇律』巻 40 (T22. 548b09-15) :

仏泥洹後。大迦葉集律藏為大師宗。具持八萬法藏。大迦葉滅後。次尊者阿難。亦具持八萬法藏。次尊者末田地。亦具持八萬法藏。次尊者舍那婆斯。亦具持八萬法藏。次尊者優波崛多。世尊記無相仏。如降魔因緣中説。而不^①能具持八萬法藏。

①大正新修大藏經の註記 29 に従って「亦」を「不」に改める。

35) 『順正理論』巻 46 (T29. 604b29-c05) :

傳聞増一阿笈摩中從一法増乃至百法。仏滅度後此土有情。內慧念命日日損減。外業草等味勢熟德漸漸衰退功能尠少。人多為惡事業牽纏。豈能具持如來聖教。故今増一阿笈摩中。唯從一増至十法在。

ものは存在せず²⁸、どのように三蔵の範囲が画定されたのかという歴史的経緯に関心が払われていない。

(三) 要訣

以上、有部における結集と阿毘達磨七書の関係性を中心に考察した。有部における結集と三蔵の関係性は不明確な点が多く、必ずしも結集は三蔵の範囲や構成を定めるための会議として理解されていない。第一結集において経・律・論母が合誦されたにもかかわらず、三蔵としては経・律・阿毘達磨が成立したことになる。合誦されたとされる論母は、阿毘達磨蔵と密接な関係が認められながらも完全に同一ではなく、「結集された内容がそのまま三蔵を構成している」とは理解されていない。また、有部文献中では、『発智論』など仏滅後に登場した声聞たちによる著作がどの段階で如何なる承認を経て三蔵に収載されるに至ったのかという問題が全く等閑視されている。このため、有部論師たちにとって、彼らが保持している三蔵はその起源と成立の過程を完全には説明できないものであったと考えられる。このことは続いて考察する隠没伝承からも裏付けられる。

第二項 三蔵の隠没伝承

続いて三蔵の隠没について考察する。有部では、仏滅後に結集された仏陀の教えは時代と共に徐々に衰滅してゆき、やがて完全に失われて考えられている。有部における三蔵の完全消失は、『大毘婆沙論』に説かれる正法隠没の伝承から知ることが出来る²⁹。それによれば、室史迦という名の比丘が布薩の時に波羅提木叉を略して大衆に説こうとしたところ、蘇刺多という名の阿羅漢からこれを広説するように要請される。この要請のやり取りを聞いていた室史迦の弟子が激怒して、阿羅漢である蘇刺多を殺めてしまう。この時に勝義の正法（聖道）が隠没するという。続いてこの殺人に激怒した天竜や夜叉が、復讐とばかりに今度は室史迦を殺めてしまう。この室史迦の死とともに世俗の正法（経蔵・律蔵・阿毘達磨蔵）が隠没してしまうことになると伝承される。

ここで重要な点は、この三蔵の隠没は未来に起こる出来事としてだけではなく、既に起きつつある現在進行形の出来事として有部が理解していることである。このような「既に隠没してしまった教説が存在する」という理解は、阿毘達磨説を正統化（仏説化）するための理論的根拠として不可欠な役割を果たしている³⁰。すなわち、「六因・九十八随眠などの阿毘達磨説が阿含のうちには確認されない」という論難への一回答として、有部は「それらの教説が説かれていた経は確かに存在していたのだが、既に隠没してしまって現存していない。し

28) 結集において三蔵が集められたとしても、それを以って三蔵の範囲を排他的に画定したわけではないという意味である。

29) 『大毘婆沙論』巻183 (T27. 917c18-919a20)。

30) 本庄良文 [1989] [2011b]。

論において、結集（あるいは、それに類する教団規模の会議）における認可が根拠として言及されていて然りである。しかし「結集における認可」が有部の仏説論において取り上げられることはない²⁵。この事情は『発智論』のみならず『品類足論』など仏滅後の声聞編纂による阿毘達磨論書についても全く同様であり、「これらがどの段階で三蔵に編入されたのか」「どのような過程で阿毘達磨は七書に定まったのか」という問題は有部文献では等閑視されている²⁶。

また、文献の正統性の根拠を結集に求めない傾向は、『ウダーナヴァルガ』を用いた仏説論においても確認される。『俱舍論』では、『発智論』が仏説たる根拠として、『ウダーナヴァルガ』の編纂事情に言及している。

AKBh. (pp. 2.19–3.4) :

dharmañāṃ pravacayam antareṇa nāsti kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ,
kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas taddhetor ata udiṭaḥ kilaiṣa śāstrā. (1, 3)

…… sa tu prakīrṇam ukto bhagavatā bhadantakātyāyanīputra-prabhṛtibhiḥ piṇḍīkṛtya
sthāpito, bhadantadharmatrāṭodānavargīyakaraṇavad ity āhur vaibhāṣikāḥ.

諸法の分析を除いて、煩惱を鎮めるための勝れた方途はない。また、煩惱によって世間〔の有情〕は、この生存の海に彷徨う。それゆえ、こ〔の諸法の分析の〕ために、これ（阿毘達磨）は、師によって説かれたと伝承される。(1, 3)

……。けれども、世尊によって散説されていたものが、大徳カートヤヤーニープトラなどによって集められ定められた。あたかも〔それは〕大徳ダルマトラータによって『ウダーナヴィルギーヤ』が編纂されたようにである。以上のように毘婆沙師は主張する。

すなわち、ダルマトラータが仏所説を集めて編纂した『ウダーナヴァルガ』が仏説であるように、『発智論』もカートヤヤーニープトラが仏所説を集成編纂したものであるから仏説であるという理論である。この理論は既に『大毘婆沙論』においても確認される²⁷。ここで着目すべきは、根拠として引用されている『ウダーナヴァルガ』の成立について有部は、ただ「仏滅後にダルマトラータによって編纂された」という旨を主張するだけで、それを結集などといった教団会議による認可と関係づけていない点である。それにもかかわらず、この『ウダーナヴァルガ』は有部において仏説として周知されており、『発智論』の正統性を説明する根拠とされている。つまり、有部において「三蔵の範囲を画定するための会議」という

25) 有部における阿毘達磨仏説論については、本庄良文 [1989] [2011b] を参照。

26) 中国撰述『光記』巻1 (T41. 8b24–c12) では、六足発智の成立順序と年代論を取り上げている。しかし、ここでも、どのような経緯と承認を得て阿毘達磨蔵が七書に定まったのかについての説明はない。

27) 『大毘婆沙論』巻1 (T27. 1b16–20), 『毘曇婆沙論』巻1 (T28. 1c21–24), 『鞞婆沙論』巻1 (T28. 416b18–21)。

しここでの論母が阿毘達磨を指しているのであれば、『集異門足論』などのように、『発智論』がどうして直接言及されていないのか」(趣意)と問うている²¹。この安慧の主張は、有部がここでの「集異門」の語を『集異門足論』と同一視していなければ成り立たない。したがって有部伝承に基づけば、第一結集において合誦された論母のうち、文献として合誦されたものは阿毘達磨七書のうち『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』の三書に過ぎず、その他の四念住や八聖道などの論母は文献として合誦されたわけではない²²。

(二)『発智論』を巡る仏説論

このように、第一結集において合誦された四念住や八聖道などの論母は、文献として阿毘達磨蔵を構成しているわけではない。論母と阿毘達磨には密接な関係が認められながらも、この両者が示す範囲は同一ではない。よって、合誦内容と三蔵とが必ずしも一致していない以上、有部における結集は、三蔵の範囲と構成を定めるための会議として位置づけられているわけではない。

続いて、『発智論』の編纂伝承と結集の関係を中心に、有部論師たちの三蔵観を考察する。この『発智論』は、仏滅後に現れた声聞カートヤーヤニプトラによって編纂された阿毘達磨論書であり、有部教理を確立する上で最も重要な典籍の一つである。ところが、この『発智論』の成立事情については不明確な点が多く、編纂された時期や場所などの因縁は伝わっていない。またその内容も、仏陀の金口直説として広く容認される経蔵・律蔵とは全く異質なものである。以上の問題を受けて有部論書では、『発智論』の仏説としての正統性に対して疑義が提示され²³、この疑義を晴らしその正統性を証明しようとする仏説論が展開されている。この仏説論の中では、隠没経・密意・法性などといった様々な理論をもって、『発智論』(および、その他の阿毘達磨文献)が仏説に叶うものであることを証明しようと試みられている。しかし、この仏説論では、結集において当該文献が編纂されたかどうか、あるいは三蔵聖典として承認を受けたか否かといった問題に殆ど関心を払っていない²⁴。もし結集が三蔵の範囲を画定するための会議であり、三蔵に収載されるためには結集において教団から認可されていなければならないのであれば、『発智論』が三蔵に相応しいか否かをめぐる仏説

21) 小谷信千代(代表) [2009: p. 27.2–24], MsvKṣu. (P: ne 298b.5–8, D: da 316a.1–5).

22) 興味深いことに中国撰述『光記』巻1 (T41. 8c01–02) も、『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』の三書は仏在世時に成立していたと述べている。

23) 本庄良文 [2010].

24) 『藏顯宗論』巻1 (T29. 779c02–08) では、第一結集においてカーシャパたちが阿毘達磨を「安置結集」したように、カートィヤーヤニプトラらの大声聞たちが『発智論』など阿毘達磨蔵を「安置結集」したゆえに、阿毘達磨にも仏説の名が載る旨を述べている。しかし、ここでの「結集」とは「一つにまとめた」という意味であり、第一結集や第二結集などとして知られる僧団会議としての「結集」(合誦, saṃgīti)を指しているのではない。なぜなら、漢訳『俱舍論』巻1 (T29. 1b26)を検討すると、『発智論』をめぐる仏説論を述べる中で「結集安置」とあるが、これに対応するサンスクリット原文は piṇḍikṛtya sthāpito である (AKBh. (p. 3.3)を参照)。

から回収される「施設」¹⁸⁾の語が重要となる。なぜなら、『順正理論』に引用される同箇所を検討すると「法集」「法蘊」「施設」に当たる部分には「集異門」「法蘊」「施設」の漢訳語が用いられ、これは阿毘達磨七書のうちの三つ『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』を指していると想起させしめる¹⁹⁾。この三語が阿毘達磨三書を指していると明確に読み得るのは、『安慧疏』に引用される本箇所の議論である²⁰⁾。安慧は、上記にある衆賢説を批判しながら「も

- 18) チベット訳では「集異門」「法蘊」の箇所が乱れており読みづらいが、「施設」の語ははっきりと確認される。

MsvKṣu. (P: ne 298b.5–8, D: da 316a.1–5) :

'di ltar dran pa nye bar gzhaḡ pa bzhi dang | ^① yang dag par spong ba bzhi dang | rdzu 'phrul gyi rkang pa bzhi dang | ^② dbang po lnga ^③ dang | stobs lnga dang | byang chub kyi yan lag bdun dang | 'phags pa' i lam yan lag brgyad dang | so sor ^④ yang dag par rig pa bzhi dang | dge sbyong gi 'bras bu bzhi dang | chos kyi tshig bzhi dang | nyon mongs pa med pa dang | smon nas shes pa dang | rab kyi mthar phyin pa ^⑤ dang | stong pa nyid stong pa nyid dang | mtshan ma med pa nyid mtshan ma med pa dang | 'dres pa bsgoms pa' i bsam gtan dang | mngon par rtogs pa' i mtha' las byung ba dang | kun rdzob shes pa dang | zhi gnas dang | lhag mthong dang | chos kyi nam grangs kyi phung po yang dag par bsduḡ pa dang | ^⑥ btags ^⑦ pa ste | 'di dag ni ma mo lta bu zhes bya' o ||

すなわち、四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍、願智、迦陵定、空空、無相無相、〔無願無願、〕雜修諸定、正入現觀、世俗智、止、觀、法の集異門、蘊集合、施設というこれらが論母としてある。

- ① P: ||, D: |.
② P: ||, D: |.
③ P: omit, D: omit, L: add lnga.
④ P: so sor, D: so so.
⑤ P: par, D: pa.
⑥ P: add |, D: omit.
⑦ P: btags, D: brtags.

- 19) 『順正理論』巻1 (T29. 330b11–19) を参照。『国訳一切経』毘曇部 27 (p. 18 註 84–86) は、この三語が阿毘達磨三書を指していると理解している。なお、馬場紀寿 [2017b: p. 131.5–8] は、『根本有部毘奈耶雜事』の第一結集伝承に説かれる論母が特定の文献に言及していないと指摘している一方で、馬場紀寿 [2017b: p. 159 註 7] は、『順正理論』に引用されるこの箇所の議論から、この論母のうち「法集」「法蘊」の語が阿毘達磨論書『集異門足論』『法蘊足論』に言及している可能性にも言及している。福田琢 [2017: pp. 13.1–15.10] は、この『順正理論』の文脈から、これら第一結集伝承に説かれる「法集」「法蘊」「施設」の三語が阿毘達磨論書三書を指していると理解している。なお、肝心の『順正理論』はこの三語の仔細について触れないが、本論が後述するように、『安慧疏』に引用される本箇所から、「法集」「法蘊」(および「施設」)の語が有部阿毘達磨論書に言及していると理解されていたことが確認される。
- 20) 『順正理論』の議論だけでは、この三語が『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』いう阿毘達磨文献に言及しているのか、語上の一致なのかは明確ではない。

した声聞たちが著者に充てられている¹⁴。すなわち、伝承の上からも、『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』の三書については、既に仏在世時に成立していたと理解できる記述になっている¹⁵。これら三書が仏滅時には成立していたと伝承されていたことは、この他の有部文献からも窺い知ることができる。第一結集において合誦された経・律・論母のうち、論母のなかに阿毘達磨論書の名称を見出すことができる。まず『根本有部毘奈耶雜事』に説かれる第一結集伝承では、経・律に続いて、論母の合誦内容を次のように述べている。

『根本有部毘奈耶雜事』卷 40 (T24. 408b07-11) :

所謂。四念処。四正勤。四神足。五根。五力。七菩提分。八聖道分。四無畏。四無礙解。四沙門果。四法句。無諍。願智。及辺際定。空。無相。無願。雜修諸定。正入現觀。及世俗智。苦摩他。毘鉢舍那。法集。法蘊。(施設¹⁶)。如是総名摩室里迦。

所謂、四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分、四無畏、四無礙解、四沙門果、四法句、無諍、願智、及び辺際定、空、無相、無願、雜修諸定、正入現觀、及び世俗智、苦摩他、毘鉢舍那、法集、法蘊、(施設¹⁷)、是の如きを総じて摩室里迦と名く。

ここでは、列挙されている論母の末尾に置かれている「法集」「法蘊」(およびチベット訳

14) 『品類足論』『界身足論』の作者とされるヴァスミトラは、有部の代表的な論師の一人であり、この他に『五事論』『婆須蜜論』『異部宗輪論』の作者にも帰せられたり、カニシカ王在世時の婆沙論編纂時に上首として招かれた人物とされたりする。しかし、この全てが同一人物であるのか、別人であるのかを含め不明確な点が多い(なお、インド・チベット伝の『界身足論』の著者は仏陀の直弟子であるプールナが充てられている)。ヴァスミトラを対象とした研究には、渡辺椋雄[1954: pp. 211-244]や山田龍城[1951] (= [1959: pp. 391-416])がある。

また、『識身足論』の作者とされるデーヴァシャルマンは、『大唐西域記』卷 5 (T51. 898c15-c17) の記述によれば、中インドのヴィシヤカ(鞞索迦)国の人物であるとされる。この地では正量部が栄えており、我(ātman)や人(pudgala)の実有を主張するゴーパ(Skt: Gopa, 漢訳: 瞿波)と、その実有を否定するデーヴァシャルマンとが議論を引き起こしたと伝えられている。

15) 牧達玄[1974]、福田琢[2017: p. 15.3-10]によれば、六足発智のなかでこれら三書は、(1) いずれも経典註釈もしくは註釈的経典の延長線上に属し、(2) 作者はいずれも釈尊の高弟たちとされており、(3) 冒頭は経典と同様「如是我聞」より始まる、という共通点をもつと指摘されている。ただし、もちろん文献学的な観点から、これら三書が仏在世時に成立していたことを、本研究は主張するものではない。

16) チベット訳、および『順正理論』『安慧疏』における本箇所引用部分より「施設」の語を補う。

17) チベット訳、および『順正理論』『安慧疏』における本箇所引用部分より「施設」の語を補う。

る。まず、有部阿毘達磨を構成する七書の作者は、次のように伝承されている¹²⁾。

	作者	
	漢訳伝	インド・チベット伝
『集異門足論』	舍利子	カウシュティラ（もしくはシャーリプトラ）
『法蘊足論』	大目乾連	シャーリプトラ
『施設足論』	大迦多衍那	マーウドガルヤーヤナ
『識身足論』	提婆設摩	デーヴァシャルマン
『界身足論』	世友	プールナ
『品類足論』	世友	ヴァスミトラ
『発智論』	迦多衍尼子	カーティヤーヤニープトラ

このうち文献学的にみても成立が早いと考えられる『集異門足論』『法蘊足論』『施設足論』の三書は、梵蔵漢の何れの伝承においても仏在世時の直弟子たちがその著者に充てられている¹³⁾。一方、これらよりも成立が遅れると考えられる他四書については、主に仏滅後に登場

12) AKVy. (p. 11.26–29) :

tadyathā jñānaprasthānasya āryakātyāyanīputraḥ kartā. prakaraṇapādasya sthāviravasumitraḥ. vijñānakāyasya sthāviradevaśarmā. dharmaskandhasya āryaśāriputraḥ. prajñaptiśāstrasya āryamaudgalyāyanaḥ. dhātukāyasya pūrṇaḥ. saṃgītiparyāyasya mahākauṣṭhilaḥ.

すなわち『発智〔論〕』の作者は聖カーティヤーヤニープトラであり、『品類足〔論〕』〔の作者は〕長老ヴァスミトラであり、『識身〔足論〕』〔の作者は〕長老デーヴァシャルマンであり、『法蘊〔足論〕』〔の作者は〕聖シャーリプトラであり、『施設〔足〕論』〔の作者は〕聖マーウドガルヤーヤナであり、『界身〔足論〕』〔の作者は〕プールナであり、『集異門〔足論〕』〔の作者は〕マハーカウシュティラである。

ただし『集異門足論』は、その冒頭部に残された因縁からすればシャーリプトラが作者であっても良いはずである。だが、インド伝のヤショーミトラと、チベット伝のプトウン（Obermiller, E. [1931–1932 i: p. 49.27–36]）は共にカウシュティラをその作者とする。『集異門足論』は『衆集経』の註釈という体裁であるから、註釈元の『衆集経』がシャーリプトラ作、その解釈（『集異門足論』）がカウシュティラ作という意味であろうか。なお、プールナヴァルダナは『集異門足論』の作者をシャーリプトラとしており、インドにおいても著者伝承が一貫していない。西村実則 [2013 (= 2002) : p. 499.2–8], AKLA. (P: ju 18b1, D: cu 15a5) を参照。また漢訳伝については各書の序文、および『光記』巻1 (T41. 8b25–c07) を参照。以上の諸情報を含めた阿毘達磨編纂の伝承については牧達玄 [1974], 福田琢 [2017] を参照。

13) 有部阿毘達磨の成立史については、木村泰賢 [4] (= [1922]), 渡辺樸雄 [1954], 櫻部建 [1969], 塚本・松長・磯田 [1990], Frauwallner (Kidd tr.) [1995], Willemen, Ch., Dessein, B. & Cox, C. [1998] などを参照。

の声聞たちがその著者として充てられているため、それらを第一結集において合誦することは不可能だからである。

また、結集比丘たちによって合誦された内容も、必ずしも三蔵の構成内容と完全一致しているわけではない。世親や衆賢が依用する根本有部律では⁹⁾、第一結集において経・律・阿毘達磨からなる三蔵が編纂されたと説かれていながらも、五百人の阿羅漢たちによって合誦されているものは経・律・論母の三つである¹⁰⁾。すなわち、論母が合誦されておきながら、蔵としては阿毘達磨が成立したという記述になっており、論母と阿毘達磨蔵の関係がここで問題となる¹¹⁾。

そこで本項では、第一結集において合誦された論母が、現行の阿毘達磨七論（六足発智）とどのような関係にあると理解されていたかを検討することで、有部論師たちの三蔵観を探

9) なお、第一・第二結集の因縁を記録した有部資料として、『十誦律』と『根本有部毘奈耶雜事』の二つが残されているが、世親や衆賢は後者を依用しているため、本節では『根本有部毘奈耶雜事』に基づきながら考察を進める。本庄良文〔2014 i: pp. 33.2–37.10〕を参照。

10) 『根本有部毘奈耶雜事』卷 40 (T24. 408b02–15) :
時迦提波作如是念。後世之人少智鈍根。依文而解不達深義。我今宜可自說摩窣里迦。欲使經律義不失故。作是念已。便作白二羯磨。白衆令知。衆既許已。即昇高座告諸苾芻曰。摩窣里迦我今自說。……。如是總名摩窣里迦。說是語已。諸阿羅漢俱入迦際定。次第觀已還從定起。如前廣說。是故當知。此是蘇怛羅。此是毘奈耶。此是阿毘達磨。是仏真教。如是集已。

11) 後代の有部論書を考察すると、ここでの「論母」とは阿毘達磨蔵の基になった母体として理解されている。『順正理論』卷 1 (T29. 330b11–19) を参照。

なく未来に起こる出来事と考えていたため⁵、有部や大乘のような理論を用いて新たな仏説を生み出せなかったことの二点が挙げられる⁶。

このように結集・隠没の伝承は、仏教における三蔵観の解明にとって極めて重要な資料となる。しかしながら、諸部派に伝わる結集と隠没の両伝承を結び付けて、其々の部派が抱いていた三蔵観の相違点を解明しようとする研究は依然として途上にある⁷。これを受けて本稿では、五世紀ごろに著された上座部註釈文献と有部論書を中心としながら、その当時の仏教者たちが抱いていた「三蔵が如何に成立し、如何に消失していくのか」という三蔵観を明らかにする。

第一節 有部における三蔵の結集と隠没

本節では、有部における結集と隠没の両伝承が、三蔵の構成やその範囲をどの様に規定したのかを考察することで、有部論師たちの三蔵観を探る。

第一項 結集伝承と三蔵

(一) 第一結集における阿毘達磨と論母

まず本項では、論母と阿毘達磨七書（六足発智）を軸にして、結集伝承と三蔵の関係性について考察する。有部における結集には、南北両伝でその開催が認知されている第一結集（五百結集）と第二結集（七百結集）の他に、有部独自のものとして「大天の五事」を起因として開催された第三結集があったと伝えられている。しかし、塚本啓祥 [1980 (= 1966) : pp. 178–179, pp. 209–210, p. 238] による諸資料の対照からも明らかのように、これら有部における三度の結集のなかで、三蔵編集に明確に言及しているものは第一結集だけである⁸。ただし、この第一結集は仏滅後すぐに開催されたものであるから、そこで三蔵すべてが成立したとは考えられない。なぜなら、阿毘達磨蔵に収載される『発智論』などは仏滅後

5) 遠藤敏一 [2004].

6) 馬場紀寿 [2008: p. 210.5–9, pp. 213.19–214.3].

7) 先駆的試みの一つとして上座部註釈文献を考察対象とした馬場紀寿 [2008] があり、結集や隠没の伝承に説かれる三蔵の構成内容から三蔵形成史を再構築しようと試みている。また、馬場紀寿 [2017b] は、有部三蔵の概要を示す資料として結集伝承などに着目しながら、「説一切有部には「構成と範囲の確定した排他的な文献リスト」という意味での正典 (canon) は存在していなかった」と述べているが (馬場紀寿 [2017b: p. 138.2–4])、なぜリストが存在しなかったのかという理由や、隠没伝承と三蔵の関係については考察していない。福田琢 [2017] は上座部と有部の両資料を扱いながら、阿毘達磨の成立や仏説論の背景にある第一結集の重要性を明らかにしている。

8) なお、佐々木閑 [2015] は、諸部派の律蔵に説かれる第二結集記事を考察して、大衆部の『摩訶僧祇律』だけが第二次結集を律蔵編纂会議として明確に位置付けている点を指摘している。また、三度の結集とは無関係であるものの、岸野亮示 [2006: pp. 129.26–130.7] によれば、婆羅門王による仏教弾圧の後、比丘たちが各地に散在した三蔵聖典を集めてマトゥラーにおいて編纂したという伝承を紹介している。

三蔵の結集と隠没

——上座部と説一切有部の三蔵觀を比較して——

清水俊史

問題の所在

本稿は、有部と上座部における結集と隠没の伝承を取り上げ、これら両伝承と部派が保持する三蔵との関係性について考察することで、両部派の三蔵觀の相違点を検討する。南北両伝に共通して残る伝承に従えば、仏陀の教えは仏滅後に集まった阿羅漢たちによって結集（合誦）され三蔵（經蔵・律蔵・阿毘達磨蔵）という形で纏められたが、時代が進み仏法が衰退してゆくとともにこの三蔵も消失（隠没）してゆき、やがてその全てが失われてしまうと信じられている。

この両伝承のうち結集については、諸文献に残された記述を比較することによって歴史的な事実を導き出し得るという関心のみならず、諸部派の三蔵觀を解明する上でも重要な資料であることから、これまでに数多くの研究が積み重ねられてきている¹。そのなかでも本稿が注目する成果は、「ある文献が“結集において認可された”と容認されることが、その文献が三蔵に含まれる正統性を証明する役割をも担っている」という指摘である²。たとえば上座部においては、仏陀の肉声が含まれていて「法」としての權威が認められている文献であっても、三度の結集において収載されたことが認められなければ、それは三蔵聖典としては是認されないのである³。

そして隠没の伝承についても、それが三時思想と深く関係することや、北伝仏教において仏説論の理論的根拠の一つとして用いられていることから、仏教における聖典觀を考察する上で重要な資料として注目を集めている。数多くある先行研究のうち本稿に直接かかわる重要な成果として、1) 有部は、既に隠没してしまっている教説の存在を認め、それを阿羅漢の願知によって復元できると考えていたこと⁴、2) 一方の上座部は、隠没を過去や現在では

1) 塚本啓祥 [1980 (= 1966)] は、それ以前の研究成果を網羅的に紹介しながら、現存する諸資料に説かれる結集伝承を包括的に考察しており極めて有益である。塚本啓祥以後には、佐々木閑 [2000] [2015] が、結集伝承やアショカ王伝承などを検討しながら、部派分裂の実態解明を試みている。

2) 上座部の結集が三蔵の正統性を保証するものである点は、林隆嗣 [2013b: p. 25.16–20], 馬場紀寿 [2015a: pp. 7.9–8.2] を参照。大乘においても「大乘經典の結集者」が重要視される。江島恵教 [2003: pp. 439–447] (= [1970]), 堀内俊郎 [2009: p. 30.20–33], 人見牧生 [2009] を参照。

3) 林隆嗣 [2013b] [2014a] [2014b] [2014c] [2014d] [2015].

4) 本庄良文 [1989] [2011b].

焼香をしない人の人数を加えると、この数字よりかなり多いことになる。

- 20) 深川仏教会清水信純師からの聞き取りによる（2017年9月13日）
- 21) 例えば、平成12年：128 霊⇒平成13年：55 霊⇒平成14年：143 霊と推移している。
- 22) 深川仏教会清水信純師保管「当日分回向受付帳」より。
- 23) パットナム『哲学する民主主義—伝統と改革の市民構造』pp206-207
- 24) 櫻井義秀・川又俊則編『人口減少社会と寺院 ソーシャル・キャピタルの視座から』pp35
- 25) 大谷栄一・藤本頼生編纂『地域社会をつくる宗教』p32

『本所佛教会三十年誌』（本所佛教会三十年誌編集委員会、昭和 58 年）

櫻井義秀・川又俊則編『人口減少社会と寺院 ソーシャル・キャピタルの視座から』（法蔵館、2016）

ロバート・パットナム『哲学する民主主義—伝統と改革の市民構造』河田潤一訳、NTT 出版、2001）

大谷栄一・藤本頼生編著『地域社会をつくる宗教』（叢書宗教とソーシャル・キャピタル 2、明石書店、2012）

【付記一】 本稿は平成二十六・二十七年度教学院研究助成「浄土宗における廻向と供養の思想とその展開に関する研究」の成果の一部である。

-
- 1) 『被服廠跡』 p 9
 - 2) 『本所佛教会三十年誌』 p53
 - 3) 震災記念堂建設の詳細は『被服廠跡』 pp90-120
 - 4) 佛教聯合会は東京震災記念事業協会からの依頼に応じて、一般寺院、全国檀信徒に対する勧募を行った。勧募打ち切りの昭和 6 年 8 月末までに、102,905 円 16 銭の浄財が集まり、応募数は 113,500 口であった。
 - 5) 『横網町公園—東京都慰霊堂・復興記念館—』 p 67
 - 6) 『本所佛教会三十年誌』 p54
 - 7) 平成 23 年からは公益財団法人となっている。
 - 8) 新美昌道師からの聞き取りより（2016 年 4 月 18 日）
 - 9) 大正 13 年 9 月 1 日に東京府市合同で举行された「神式一年祭並仏式法要」の内容は次のようである。
9 時開式（振鈴）宇佐美東京知事追悼文、永田東京市長追悼文、加藤首相追悼文、主催者として、知事、市長による挨拶、一同礼拝（終了）。10：00 より宮西、平田各宮司、国学院大学長芳賀博士ほか神職による一年祭。13：00 より仏教各派聯合による一周忌法要（『横網町公園』 pp158-161）。戦前は、この形式が踏襲され法要が実施されている。
 - 10) 新美昌道師からの聞き取りより（2016 年 4 月 18 日）
 - 11) 東京都慰霊協会事務局長 高田氏からの聞き取りより（2017 年 9 月 22 日）
 - 12) ただし昭和 26 年頃から会としての活動は行われていて、新美師はその頃からすでに会の会長のような存在であり、東京仏教会が東京都仏教連合会になるのに合わせて本所仏教会も正式に誕生したという（『本所佛教会三十年誌』）。なお本所仏教会発行の「隅田区お寺めぐり地図」では、会の発足を昭和 26 年としている。
 - 13) 『東京都慰霊協会七十年の歩み（第一部）』 p126
 - 14) 昭和 60 年に、縁起を記した石版が地藏尊の隣に建立された。
 - 15) 菊川 3 丁目町会長 A 氏へのメールでの質問に回答いただいた（2016 年 9 月 9 日）。
 - 16) 日蓮宗 11 ケ寺、真言宗豊山派 1 ケ寺、高野山真言宗 2 ケ寺、真言宗 1 ケ寺、真言宗智山派 1 ケ寺、臨済宗妙心寺派 3 ケ寺、臨済宗円覚寺派 1 ケ寺、曹洞宗 3 ケ寺、浄土真宗本願寺派 1 ケ寺、真宗大谷派 1 ケ寺、浄土宗寺院 26 ケ寺。
 - 17) 深川仏教会の使用している名称に従い「川せがき」と表記する。
 - 18) 深川仏教会清水信純師からの聞き取りによる（2017 年 9 月 13 日）
 - 19) 平成 29 年度は 539 人であった。この数字は、焼香をして記念品を受け取った人数であるので、

公的な性格を持つ東京都慰霊堂において、仏教式による供養が地元の人々にとって当たり前のものであるとして受け止められている。このことは東京都慰霊堂を巡っての、地元仏教会・地元僧侶が積み重ねてきた供養の歴史があるがゆえである。

本所仏教会による巡回回向は、地元警察では殉難警察官への供養を通じて、殉難警察官への顕彰とあるべき警察精神の涵養、また語り継ぐべき防災の教訓を胸に刻む。地元町内の人々にとっては、巡回回向、また地元住職によって行われる慰霊碑への供養が、広い意味での「地域で亡くなった殉難者」に共感し心に向ける機会となり、伝えるべき地元の歴史を見つめる機会となっている。

深川仏教会の川せがき、灯籠流しは関東大震災・東京大空襲罹災者への供養、近年では東日本大震災罹災者への供養も加わり、地域の人々の先祖供養を担ってきたとともに、自分の身内ではない「他者」であるものの、いわば「共感・同情を抱く死者」に対して供養を向ける機会になっている。この行事は多くの地元の人々や地元諸機関の協力によって成り立っており、この地域において寺院や僧侶が積み重ねてきた確かな役割と信頼ゆえである。

近年、「社会資本もしくは社会関係資本」と訳されるソーシャル・キャピタルという視点で、宗教団体や宗教家の活動を捉え直す取り組みがなされている。ソーシャル・キャピタルとはパットナムによると、「人々の協調行動を活発化にすることによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴」である²³⁾。櫻井は、歴史と文化、政治的背景から宗教が社会形成の前面に出てくることを拒む日本でも、宗教者や宗教団体の活動のあり方次第で一般市民との間に信用と信頼を獲得し、教団が一般市民と協働することも可能な事例はいくらでもある²⁴⁾と指摘し、大谷は、現代日本の地域社会における寺院、神社、教会などの宗教施設を、「ソーシャル・キャピタルの苗床」として捉えることが可能²⁵⁾とする。

今回事例として取り挙げた東京都慰霊堂と仏教会との関わり、本所仏教会による巡回回向、深川仏教会の川せがき、いずれも仏教者と地域との長きにわたる繋がり、換言すれば仏教者が当該地域において紡いできた信頼関係において成り立っている。そして、供養という場が、地元の歴史に接合する場となり、地域の（場合によってはより広い地域での）「死者への共感」を通じて共同体の一体感を生み出すことにも繋がっている。この意味において、今回の仏教団体による活動、とくに「供養という場」がソーシャル・キャピタルを醸成していると言えるのではないだろうか。

<参考文献>

- 『東京都慰霊協会七十年の歩み』（公益財団法人 東京都慰霊協会、非売品、平成 29 年）
 加藤雍太郎他『横網町公園—東京都慰霊堂・復興記念館—』（財団法人東京都公園協会、平成 21 年）
 『被服廠跡』（財団法人東京震災記念事業協会清算事務所、非売品、昭和 7 年）

成 24 年：307 霊）に比べ大きく数が上回っている。

それではこれら当日申し込みの灯籠は、誰のための供養であろうか。平成 29 年度の事例で見てみよう。当日申し込みは 248 霊であったが、その内訳は先祖代々の為 110 霊、特定の故人の為 126 霊（戒名 81、俗名 36、子ども 6、水子 3）、ペット 3 霊、戦死者 2 霊、東日本大震災罹災者 11 霊、有縁無縁諸霊位 1 霊、その他 1 となっている²²⁾。先祖代々の諸霊に対する供養が多くみられるが、これは実施時期が 7 月下旬であり、パンフレットにも書かれているように、東京でのお盆（7 月）の送りという意味合いを担っているからであろう。

特定の故人（戒名あるいは俗名）への供養が最も多いが、この特定の故人のなかに関東大震災・東京大空襲での罹災者が含まれているのかは不明である。また戦死者に対して 2 霊、関東大震災罹災者へは 0 霊であり、川せがきがどれほど「関東大震災・東京大空襲罹災者への供養」という意味合いで参加者から受け止められているかは明らかではない。

東日本大震災罹災者へは 11 霊であったが、震災発生以降毎年、東日本大震災罹災者への供養が 10 数霊見られる。東日本大震災が発生した平成 23 年の回向帳は残念ながら現存していないが、前後年に比べて 100 霊ほど多かったという。この増加分の多くは東日本大震災罹災者への供養であると推測される。これ以降、毎年東日本大震災被災者への供養が 10 数霊見られるということは、この川せがきが災害罹災者への供養の機会としても機能していることが伺える。

このように、深川仏教会では戦前からの長い川せがきの歴史を持ち、昭和 59 年からは灯籠流しも加わり地域の人に広く受け入れられている。この行事は、関東大震災・東京大空襲罹災者への供養、近年では東日本大震災罹災者への供養も加わり、地域の人々の先祖供養を担ってきた。また同時に自分の身内ではない「他者」であるものの、いわば「共感・同情を抱く死者」に対して供養を向ける機会にもなっている。

深川仏教会の川せがきは、むろん仏教行事であるが、地域の中での「風物詩」として受け入れられ、地元の町や公的機関において広報されている。また多くの地元の人々による理解と協力によって成り立っている。これはこの地域において、寺院や僧侶が果たしてきた役割の積み重ねがあつてのことであろう。深川は地域の中に寺院数が多いという特殊性があり、僧侶が町内会の役員、ほかの役職に就くことも多い。必然的に地域の様々な役職者と親密な関係を持っている場合も多くなる。このような特殊性があるにせよ、この地域において寺院や僧侶が積み重ねてきた確かな役割と信頼があり、そのうえで川せがきという仏教行事が地元の人々に受け入れられ求められているのである。

おわりに

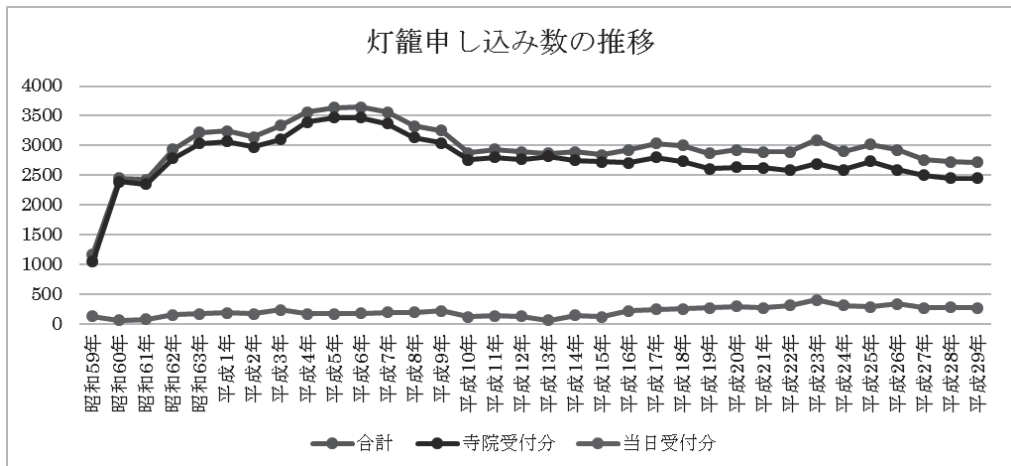
ここまでで、東京都慰霊堂と仏教者・仏教会との関わり、本所仏教会の東京都慰霊堂との関わりと巡回回向、深川仏教会の川せがきという、関東大震災、東京大空襲罹災者への供養を例として、仏教の果たしている供養の機能の一端を明らかにしてきた。

また、会場に最寄りの清澄白河駅（都営地下鉄大江戸線、東京メトロ半蔵門線）構内には、ポスターが掲示される。これは江東区観光協会に広告を出してもらうようになった後に掲示依頼をしたとのことだが、「観光協会が江東区の風物詩として扱っている」こともあり、速やかに掲示許可が下りたという。

このように、地元の人々からの大きな支援のもと、川せがきが運営されているのである。

地元の人々にとっても川せがき一灯籠申し込みよりー

灯籠の申し込みは、各寺院を通じての申し込みと当日の法要会場での申し込みがある。各寺院を通じての申し込みは檀信徒であることが多い。一方、当日申し込みに関しては、檀信徒以外の一般の人々が多いという。年によって幅はあるが、近年は全体で 3000 霊ほどの申し込みがある。寺院を通しての事前申し込みが約 2700 霊、当日申し込みは約 300 霊で、合計約 3000 霊の申し込みである。1つの灯籠に 3 霊を浄書するので 1000 個ほどの灯籠が川に流され、その様は壮観である。



灯籠申し込みの推移を確認してみよう。開始した昭和 59 年は 1171 霊と少ないものの、翌年には倍増し、その後ピークの平成 6 年（1994 年）の 3645 霊まで順調に増加していく。これは主に事前寺院受付分の増加が要因であると考えられる、その後はやや減少し、平成 10 年頃からは 3000 霊前後で推移している。この理由として、平成 7 年が戦後 50 年に当たり、遺族にとっては一つの区切りとして捉えられたことが考えられるが、このことは、この川せがきでの灯籠が、戦没者供養のためという役割を強く担っていたことを伺わせる。

当日申し込み数は年によってばらつきがある²¹⁾が、これは天候によって大きく左右される故だという。ただしこの傾向を巨視的に読み取ると、平成 10 年頃から減少傾向が続くが、平成 16 年からはその数が前年より倍増し、以降はおおよそその数を維持していることが分かる。これは平成 15 年頃より新聞に折り込みチラシを入れるようになったこと、江東区観光局による広告、駅でのポスター掲示が始まったことと関係すると思われる。なお、東日本大震災が発生した平成 23 年は、当時申し込みが 403 霊で、前後年（平成 22 年：305 霊、平

氾濫に苦しめられてきた。また関東大震災と東京大空襲においては壊滅的な被害を受け、その際には河川部において避難してきた人々が火に吞まれて、多くの犠牲者を出した。深川仏教会では、その方たちの慰霊を通じて、現在、平和でいられることの感謝と祈りを捧げたい」と述べ、この行事が慰霊とともに平和を祈念する機会であることを伝えている。

導師挨拶、来賓挨拶（江東区長）および紹介（国会、区議会議員）が終わった後、一時中断していた一般参列者の焼香が再開されるとともに、8人の僧侶が回向帳を読み上げて供養をする。午後8時過ぎに終了となり、流した灯籠は回収された。

地域のなかでの川せがき

当日の運営は、深川仏教会会員約50人、寺院と付き合いのある地元葬祭業者や石材業者の社員、また地元である常盤2丁目町会役員15名程度が手伝いとして参加する。地元町会による手伝いは、昭和59年に灯籠流しを始めた際、深川仏教会担当者が当時の町会長と既知の間柄であったため、快く引き受けてくれた。それ以来毎年手伝いとして参加しているが、町会からの灯籠流しに協力することへの反対意見は聞かれなかったという。また法要を行う会場は東京都所有の土地であるため、灯籠流しを行うにあたっては河川使用許可を申請する必要がある。しかし宗教団体での名義では申請が行えないため、毎回の申請は町会名義で行ってくれているという。また灯籠流しにあたり船を地元業者から6艘借りるが、その御礼は格安の金額であるという²⁰⁾。

川せがきの告知方法は、ポスターを1ヶ寺2枚配布して掲示するとともに、行事前週土曜日の朝刊に折込チラシ（読売、朝日、日経、東京、産経 計50,900部。地元の世帯対象）を出している。これは平成15年から始めたもので、この行事が加盟寺院の檀信徒のみを対象としているのではなく、地元住民を対象としていることが分かる。

ポスター以外の媒体でも、川せがきの案内を目にすることができる。江東区観光局のホームページ内にある「江東おでかけ情報局」には、川せがきがイベントとして紹介されている。これは平成15年くらいから毎年掲載されるようになったものであるが、深川仏教会のある会員が江東区の担当者との個人的つながりがあり、掲載を依頼したことから始まった。平成28年の掲載文面は「イベント 約1000個の灯籠が小名木川の川面を幻影的に揺らしします。東京のお盆にあたるこの時期に、約1000個の灯籠を流して関東大震災や東京大空襲の際に河川で亡くなられた方々を供養します。また、第2次世界大戦や近年発生した震災にて亡くなられた方々へのご供養も、あわせて執り行います。それぞれの想いを乗せた灯籠が川面を揺らしつつゆったりと流れていく様は、とても美しく幻想的です。」とある。

このほかにも、「江東おでかけ情報マガジン こうとうトコトコ日和」（パンフレット）に、「江東区の観光イベント6月～8月 江東区の夏を楽しもう」として掲載されている。いずれも掲載費無料での掲載で、川せがきに関しては、関東大震災、東京大空襲、さらに近年生じた震災の罹災者への供養という宗教的内容を伝えるとともに、「地域の風物詩」という扱いとなっているのが特徴的である。

深川仏教会が川せがきをいつから実施するようになったかは不明であるが、関東大震災罹災者への供養として川せがきが実施されるようになったといい、かつては釣り舟に僧侶十数名が乗船し、区内の運河、および隅田川を巡回しながら2時間ほど供養を勤めたという。

昭和59年からは、川せがきによる供養にあわせて灯籠流しを実施するようになった。これは先述した花まつりを開始するようになった時期に、仏教会会員から提案されたもので、川せがきをより広く地域の人に開放し、供養の意義を共有してもらうためであった¹⁸⁾。

事前準備と当日

平成29年7月26日(火曜日)に実施された川せがきの様子は次のようであった。前日の午後1時に、三好2丁目の雲光院に集合し準備を開始した。各寺院で受け付けた灯籠は、各寺院が灯籠に霊位を書き入れ組み立てたうえで前日に持参する。また回向帳も前日持参しておく。

当日は午後1時から雲光院で準備を開始し、3時より全体打ち合わせを行った。午後5時半に受付を開始し、来賓の受付、および当日の供養申し込みが始まり、午後7時に川沿いにある法要会場で法要が開始された。増上寺雅楽会による奏楽のなか導師が入堂し法要が開始されるとともに、同時進行で船着き場での供養が行われ、6艘の船上からは僧侶が灯籠を流しながら川せがきが行われた。法要では、関東大震災物故者、東京大空襲物故者、深川地区河川事故遭難者、東日本大震災物故者、熊本地震物故者、関係者各家先祖代々、三界萬霊に対しての供養が行われ、地元深川に縁のある死者とともに、各地災害での罹災者への供養が行われた。

当日参列者は500人以上¹⁹⁾(2017年度の人数:539人)が集まり、流される灯籠を眺めながら橋に並び、焼香の順番を待つ。焼香を済ませると、お土産としてお菓子、うちわ、絆創膏、パンフレットを貰い、川辺に降りて灯籠を眺めながら帰路へと就く。



焼香を待つ参列者



灯籠流し



法要の様子

7時半には法要が終了し、その後導師からの挨拶、来賓代表として江東区長からの挨拶、来賓紹介が行なわれた。導師挨拶(平成29年)は深川仏教会会長 藤田宗光師が行ない、この法要が「天災、人災により亡くなられた御霊への供養」の意味があることを述べたうえで、釈尊が説いた、「襲わない、偏らない、施す」という教えを紹介し、この川せがきにあたり、世界の平和を祈念し、生けとしすべての生命を大切にする心を育てていくことを人々に訴えかけた。また当日配布されるパンフレットにも、「深川は過去、何度となく大火事と河川の

地域でも多くの方が亡くなりました。当時の写真を見ると誠に無残で言葉ありません。3月10日が平日にあたる時が7分の5ありますが、出られる役員は全員、ご婦人方もお甘酒の給与をするなど、みんなで法要を行っています。」と地元の縁ある死者を地元住民皆で供養する重要さを感じているようである。日ごろの管理などが戦災関係者個人に依存していることもあり、「今後への法要の意味や行動力が若い人に繋げていけるのか、清掃管理や法要の継続に心配があります。」とも語り、継続への不安を滲ませながらも、将来へ繋いでいくべき大切な行事であると捉えていることが伺える¹⁵⁾。

本所仏教会はその設立当時から、新美孝道師・昌道師を中心として東京都慰霊堂と深い関わりを持ってきた。また川施餓鬼、その後の巡回回向により、関東大震災、東京大空襲罹災者への供養を行ってきた。

巡回回向は地域に人々に大きな意味を持って受け入れられている。地元警察では殉難警察官への供養を通じて、殉難警察官への顕彰とあるべき警察精神の涵養、また語り継ぐべき防災の教訓を胸に刻む。地元町内の人々にとっては、巡回回向、また地元住職によって行われる慰霊碑への供養が、広い意味での「地域で亡くなった殉難者」に共感し心を向ける機会となり、伝えるべき地元の歴史を見つめる機会ともなっているのである。

4. 深川仏教会による川せがきと灯籠流し

深川仏教会は、東京都江東区深川地区にある仏教会である。加盟寺院51ヶ寺であるが、その過半数(26ヶ寺)を浄土宗寺院が占めるのが特徴である。これは深川地区には、檀林であった霊巖寺を中心とした一山が形成されており、浄土宗寺院が密集していることと関係する¹⁶⁾。

会の主要な活動は、4月に行う深川花まつりと7月に行う川せがき¹⁷⁾である。深川花まつりは昭和59年から開始され、深川不動堂を会所として行っている。正式名称を「交通安全お練り行列 灌仏会大法要」(主催:深川仏教会、後援:深川交通安全協会)といい、ブッダの誕生を祝う灌仏会だけでなく、交通安全パレードも併せて行われている。交通安全パレード(お練り行列)にはお稚児が参加するほか、地元の交通少年団、鼓笛隊、また木場木遣り保存会(木響会)も参加して行列を盛り上げる。

川せがきの歴史と現状

深川仏教会のもう一つの大きな行事が川せがきである。川せがきとは、川辺あるいは船上において行う施餓鬼法要であり、「生き物・餓鬼に供物を施して、その功德をご先祖様に捧げる」法要で、深川仏教会の川せがきは毎年7月下旬に地下鉄清澄白河駅近くの小名木川桟橋、高橋橋畔で開催される。この川せがきでは灯籠流しを併せて行い、仏教会所属寺院の檀信徒および一般の人々からの回向を受け付けている。7月下旬に行われるということもあり(*東京のお盆は7月が主)、当会では「お盆の送り火を兼ねたもの」との説明をしている。

回向院 萬霊供養塔（関東大震災罹災者ほか霊位）

以上の行程の後、16時30分には北、南ルートに分かれた僧侶が集合し、東京都慰霊堂内で法要を勤めた。参列者は慰霊協会役員、ボーイスカウトほか15名ほどである。堂内での法要が終了した後、3月10日の法要、およびその後に挙げられた経木塔婆のお焚き上げが慰霊堂前広場で行われた。

慰霊碑、巡回回向と地元住民

これら慰霊碑、仏像は、地元の人々が建立・管理しているものもあるが、地元の人々によってどのように管理され、また巡礼回向はどのように受け止められているのだろうか。

菊川3丁目、菊川橋々畔には夢違之地蔵尊が祀られている。東京大空襲で亡くなった地元の人々を祀るため、有志により昭和58年に建立されたものである。夢違之地蔵尊縁起¹⁴⁾によると、

「まだ春浅き3月9日夜半、雨あられの如く投火された焼夷弾は、いとまなき出火となり、立ち向かう術もなく、劫火のなかを、親は子、子は親を、呼び合い叫び逃げまどい、或は壕に入り水面に飛び込み、或は公園、校舎に走り、ついに力尽きてその声も消え果て、やがて倒れ重なりまっ黒な焼身と化し水に入りては沈泥に骸と果て、翌朝光の中の惨状は、眼を覆うばかりであった。生き残る者僅かにしてそのさまは亡者のようであった。この地の罹災者数約3千余名といわれている。

この地蔵尊の在わします菊川橋周辺の惨禍は、東京大空襲を語るとき後世まで残るもので霊地として守らねばならない聖域である。而して復興なり1983年（昭和58年）3月10日、誠心集い浄財を集め仏縁深き弥勒寺住職の教示を得て、これが悪夢の消滅を願い、これを善夢に導き、再びこの悲史をくり返さないようにと夢違之地蔵尊と命名され開眼法要、罹災者追悼供養を施行した。」

とあり、菊川橋周辺では東京大空襲により多くの罹災者を出したこと、この地蔵尊が地元民の浄財によって建設され、弥勒寺住職の教示のもと命名・開眼されたものであることが分かる。

地元町会長によると、東京大空襲で近い親戚を亡くした近所の方が、毎日清掃・お花などの管理をしているという。本所仏教会による巡回回向は年2回行われるが、町内会全員に案内することはせず、町会の役員5、6名が参列する。その際、仏教会へのお布施は、夢違地蔵講の会計から支出している。また毎年、東京大空襲当日の3月10日の午後2時より、弥勒寺住職による法要が行われるが、これには戦災関係者等100名程度が参集するという。

このように夢違之地蔵尊では年に3度、僧侶による法要が勤められているが、このことに関して町内会長は「先輩が地蔵さんを建立し、その際は弥勒寺住職により開眼をしていただいた。地蔵さんがある限り仏教でやるしかない。」と仏教式での供養を、先人から伝えられた守るべき伝統として捉えている。また、「空襲時、10万人が一夜で亡くなりました。この

霊祭の前日である8月31日に巡回回向を実施することになった。なお、現在では8月31日だけでなく、3月9日（春季慰霊祭の前日）にも実施している。

巡回回向の現状

平成28年8月31日に実施された巡回回向は次のようである。14時30分に本所仏教会会員が東京都慰霊堂に集合し打ち合わせをした後、最初の回向場所である本所警察署へと車で移動する。15時から本所警察署の関東大震災本所原庭警察署殉職警察官碑、大震災火相生警察署員殉職之碑前で法要が開始された。僧侶12名が開経偈、観音経普門品、舍利礼文、回向と勤めるなか参列した警察官約20名が焼香を捧げた。供物として本所仏教会から饅頭を奉獻、また仏教会からの塔婆1本、警察署長からの塔婆1本が挙げられた。警察署からは布施、および酒2本がお礼として仏教会へと渡された。これらの慰霊碑は、関東大震災に際して殉職した警察官への慰霊とともに、その由来記に記されているように、「警察精神の在るべき姿を教え諭し」「平素の心構えと不断の準備がいかに大切なことであるかを伝えもって防災意識高揚の一助とする」との意味を担っている。このことから、巡回回向という機会は、参列者にとっては殉職警官への供養だけでなく、彼らへの顕彰とあるべき警察精神の涵養、また防災への教訓という意味合いを持つであろう。

警察署での回向が終了したのち、僧侶は以下のように北ルートと南ルートに分かれて各慰霊碑を巡回回向をする。なお供物の饅頭と塔婆1本は、それぞれの慰霊碑に対して仏教会から捧げられる。地元の人々が管理している慰霊碑で供養する場合には、布施が用意されている場合もある。

<北ルート>

吾妻橋畔 震災火災水難罹災者各霊の碑

妙見山別院 大震災火災遭難者追悼之碑（昭和6年3月1日建立）、戦災罹災諸精霊供養之碑（昭和26年3月10日建立）

横川橋畔 大震災遭難者追悼碑（昭和9年9月1日建立）

墨田区N T T 慰霊の碑（関東大震災殉死職員2名、東京大空襲殉職職員3名、交換手28名の霊位を祀る。昭和33年3月10日建立）

本恩寺 戦災罹災者供養之碑（東京大空襲罹災者霊位。太平1丁目町会の人々により昭和20年9月建立）

<南ルート>

江東寺 慰霊碑（東京大空襲・戦災罹災者霊位 昭和36年3月建立）

菊川橋畔 夢違地藏（関東大震災・東京大空襲罹災者霊位。昭和58年3月10日建立）

榎稻荷神社 戦災者供養地藏尊（東京大空襲罹災者霊位。昭和21年5月菊川公園に建立、昭和40年4月現在地に移転）

弥勒寺 聖観音像（聖観音像の下に約3500人の東京大空襲罹災者遺骨を収骨。）

の管理が東京都慰霊協会へと変更されてからも、僧侶、地元仏教会との強い関わりを持ちながら、慰霊祭、日頃の管理運営がなされてきたのである。

このような東京都慰霊堂を巡っての、僧侶・地元仏教会が積み重ねてきた供養の歴史があるがゆえに、地元の人々にとっては「罹災者のために線香があがり、お経があがるという光景」が当たり前のものとして受け止められているのであり、ここに仏教の持つ供養の力を見出すことが出来るのである。

3. 本所仏教会の活動

本所仏教会は、東京都墨田区本所地区にある仏教寺院 42 ヶ寺で組織されている仏教会である。主な活動は、東京都慰霊大法要への奉仕活動、本所地区内の震災・戦災慰霊碑への巡回回向であり、つまり関東大震災、東京大空襲罹災者への慰霊活動がその中心となっている。

本所仏教会は発足当時より、東京都慰霊堂での慰霊と深く関わってきた。昭和 28 年に前出した曹洞宗の僧侶・新美孝道師を初代会長として発足したが、新美師が東京都慰霊協会の理事であったこともあり、会の発足当初より春季秋季慰霊大法要に出仕するようになった¹²⁾。法要当日には、本所仏教会会員が堂内脇の部屋で当日申し込みのあった経木塔婆の浄書を行い、午後 1 時、2 時半、3 時半からの 3 回、堂内において塔婆回向を行う。

また慰霊法要前日（3 月 9 日、8 月 31 日）には、本所地区管内に点在する関東大震災、東京大空襲罹災者への慰霊碑や仏像を巡り供養をする「巡回回向」を行っている。以下に、この巡回回向の歴史と現状、また地域の人に如何に受け止められているかを述べていく。

巡回回向の始まり—川施餓鬼から巡回回向へ—

隅田川では江戸時代から川施餓鬼が行われていた。当地での川施餓鬼の起源は、享保 18 年（1733）旧暦 5 月 28 日、前年の飢饉での餓死者の霊を慰め悪疫退散を願うための水神祭、川施餓鬼を行ったことによる。その後に関しては詳らかではないが、明治 30 年にも川施餓鬼が行われた記録がある。

隅田川では、関東大震災、東京大空襲という 2 つの天災、戦災によって多くの人が犠牲となった。そのこともあり、昭和 27 年に川施餓鬼が復活された。川施餓鬼においては、一般住民からの乗船申し込みを受け付け（有料、弁当と菓子付）、数百人の人を乗船させ読経しながら物故者の冥福を祈ったという。昭和 32 年 8 月 10 日には、都内戦災罹災者 13 回忌に因み、東京都慰霊協会からの依頼を受け「川施餓鬼法要並びに灯籠流し」を実施した。当日は午後 3 時より小舟数隻と大型船 1 層で隅田川および区内の枝川で「塔婆流し」を行い、その後 7 時半から灯籠流しを行い 1000 個を超える灯籠が流された¹³⁾。

しかしながら昭和 32 年、河川環境の問題上、水上警察署から灯籠を流すことを中止するよう警告を受けてしまう。この警告を受け灯籠に紐をつけるなど工夫が難しく、昭和 37 年頃に川施餓鬼を中止することになってしまった。その折、本所地区管内に関東大震災、東京大空襲罹災者への慰霊碑や仏像が十数か所あることを知り、9 月 1 の秋季慰

随喜 東京都仏教連合会 各地区代表

5、追悼の辞

東京都副知事 安藤立美、東京都副議長 小磯善彦、墨田区長 山本亨、墨田区議会議長

坂下修

6、焼香

秋篠宮殿下、秋篠宮妃殿下

主催者 都・区代表、遺族代表、来賓代表、協賛団体代表

7、ご法話 金龍山浅草寺貫主 田中昭徳 大僧正猊下

8、大導師以下退堂（奏楽）

9、閉式の辞 東京都慰霊協会理事長 中島宏

10、来賓退堂

11、一般参拝者焼香

12、弔霊鐘 午前 11 時 58 分 3 点打 黙祷

法要には、皇室からの参列を賜るとともに、約 7 千人の招待遺族、来賓、各関係者が参列し、焼香を行う。また地元町内会による接待（夏：はちみつ水、冬：甘酒）、裏千家淡交会によるお茶の接待、受付、お茶出しなどは立正佼成会の会員がボランティアとして関わっており、多くの地元の人々によって支えられている。

午後からは 1 時、2 時半、3 時半からの 3 回、本所仏教会による経木塔婆供養が行われる。先述したように、慰霊法要での塔婆回向は昭和 28 年、当時の理事であった新美孝道師の提案により開始された。当初は「物品販売みたいな」という批判的な声もあったというが、「仏教的だから」「宗教的だから」という反対ではなかった。現在でも仏教的な供養である塔婆に関する批判は一切ないという¹⁰⁾。最近 10 年では、おおよそ年間 1 万～1 万 3 千本の塔婆が挙げられる。正確な本数は不明だが、1990 年代半ばまでは現在よりも多くの本数の塔婆が挙がっていたが、戦後 50 年（1995 年）を過ぎた頃から大幅に減少したという。なお、春季・秋季慰霊祭ではともに関東大震災、東京大空襲罹災者への供養を勤めているが、挙がる塔婆の数は春季（東京大空襲）のほうが秋季（関東大震災）の約 2 倍である¹¹⁾。

以上見たように、多くの罹災者をまつる、いわば「公的な性格」を有する東京都慰霊堂において、仏教式の供養が行われている。春季秋季大法要とは別日程で、神道団体や新宗教団体が東京都慰霊堂において法要を勤めているとのことであるが、東京都慰霊協会が主催する大法要においては、仏教式の法要が執行され塔婆の建立が行われるのである。また大法要以外でも、僧侶による供養が求められており、それに応え地元僧侶による定期的な供養が勤められている。

関東大震災発生直後から、地元の僧侶が罹災者の供養を積極的に勤めてきた。また震災記念堂建設、慰霊祭において仏教会が大きな役割を果たした。戦後、東京都慰霊堂となり、そ

年4月現在)ので、役員5人のうち2人が僧侶という構成となっている。このことから、地元仏教会と東京都慰霊協会との深い関係が伺える。

東京都慰霊協会と仏教会とのつながりの中で、中心的役割を果たしているのが理事を務めている曹洞宗福厳寺住職である新美昌道師である。師は、若い頃から東京都慰霊堂、東京都慰霊協会と深い関わりを持ってきた。その理由は、昌道師の父で本所仏教会の初代会長でもあった新美孝道師が、東京都慰霊協会の設立時から評議員、理事などを歴任し、約30年にわたり慰霊協会の活動に協力してきたことによる。現在でも行われている、慰霊法要での塔婆回向を提案したのも孝道師である。昭和53年に孝道師が遷化するに伴い、昌道師が評議員に推薦され、理事となった。昌道師は理事としての職務のほか、毎月5日、20日の9時頃に慰霊堂で読経を行っている。これは40年前ほど前、ある常務理事から「3月と9月以外にお経があがらないのは寂しいから」と相談され、その声に応じて開始したためである⁸⁾。

東京都慰霊堂における仏式法要

現在、東京都慰霊堂においては、東京都慰霊協会主催の春季(3月10日)、秋季(9月1日)2回の慰霊大法要が挙行されている。この慰霊大法要の大きな特徴は、仏教式の法要で勤修させることである。本門寺(日蓮宗)、増上寺(浄土宗)、浅草寺(聖観音宗)、寛永寺(天台宗)、護国寺(真言宗豊山派)の法主が持ち回りで担当し、それぞれの宗派のやり方で法要が勤められる。法要の式集は、担当導師の宗派僧侶10名ほどで勤め、このほかに東京都仏教連合会加盟団体からの随喜が50名ほど参加する。春季(3月10日、東京大空襲)と秋季(9月1日、関東大震災)では、ともに関東大震災と東京大空襲罹災者両方の供養を行っている。

関東大震災発生より第2次世界大戦前まで、午前中には神道式、午後からは仏教式というように神道仏教両形式での祭祀が行われていた⁹⁾が、戦後、政教分離政策に伴い、神道式祭祀が行われなくなり、仏教式のみになったという。また、戦後すぐから、現在のように春季、秋季ともに関東大震災と東京大空襲罹災者両者への供養が行われるようになった。

平成28年9月1日(木)午前10時から実施された秋季慰霊大法要は以下の様であった。

会場 東京都慰霊堂

主催 公益財団法人 東京都慰霊協会

共催 全日本仏教会、東京都宗教連盟、東京都仏教連合会、東京都神社庁、東京都教派神道連合会、本所仏教会

<式次第>

- 1、参列者入堂
- 2、行事鐘 大導師以下入堂(奏楽)
- 3、開式の辞 東京都慰霊協会会長 檜垣正巳
- 4、読経 大導師 金龍山浅草寺貫主 田中昭徳 大僧正猗下 外一山式衆



東京都慰霊堂外観



堂内（普段より正面祭壇に木魚、鐘がしつらえてある）。正面右手には、仏像のような像が祀られている

昭和5年9月1日には震災7周年に合わせ、神仏両形式による落慶および慰霊法要が行われた。この記念堂は、罹災者の納骨、慰霊施設の機能だけでなく、大震災を記念し防災や社会教化の目的を担ったものであった⁵⁾。

第二次大戦の戦後、東京都慰霊堂へ―仏教会との関わり―

第二次世界大戦時の東京大空襲において、11万人以上が死亡した。特に1945年3月10日のいわゆる下町空襲は凄惨を極め、本所地区では約90%が焼失し死者は約2万5000人にも上った。死体は一時周辺の公園（隅田公園3175人、錦糸公園1万2165人、菊川公園3850人、江東公園3850人）などに仮埋葬された。その後GHQの方針で東京大空襲罹災者の遺骨は震災記念堂に併祀されることになり、昭和26年9月に震災記念堂は東京都慰霊堂と名称変更された⁶⁾。

東京都慰霊堂で挙行される慰霊法要を主催しているのが、東京都慰霊協会である。東京都慰霊協会は、昭和22年3月に設立された民間団体であり、現在は公益財団法人となっている。戦前は東京府・東京市が主催して慰霊法要を執行していたが、戦後の政教分離政策によって執行できなくなったことにより、東京都慰霊協会が設立され慰霊法要を担うこととなった⁷⁾。

東京都慰霊協会は春秋2回の大法要の執行のほか、慰霊堂の管理運営を行っており、慰霊堂の開閉および清掃、年間を通じての供花・供物の奉献、参拝者のためのろうそく・線香・生花の提供、および塔婆・ご朱印・ゆめ供養 はな供養の受付を行っている。ゆめ供養 はな供養とは、亡くなった人に願いをかけ、生者に利益があることを願うためのお札で、10年ほど前に理事の提案によって始められたという。

東京都慰霊協会は、その設立当時より地元仏教会と深い関係を持っているのが大きな特徴である。役員構成は、会長、理事長、常務理事、理事5名、監事2名、評議員8名となっているが、理事5名のうち1名は東京都仏教連合会会長が就任するのが通例となっている。現在はそれ以外の1名として、地元である本所仏教会の新美昌道師が理事を務めている（2016

供養の力

——関東大震災、東京大空襲罹災者への仏教団体による供養を通じて——

名 和 清 隆

1. はじめに

東京を中心として未曾有の罹災者を出した、関東大震災と東京大空襲。これらの罹災者に対しては、現在でも仏教諸団体による供養が行われており、地域の人々、場合によっては公的機関の協力・支援が行われている場合も見られる。本稿は、東京都下の仏教団体における関東大震災、東京大空襲罹災者への供養を通じて、現在において仏教の果たしている供養の機能の一端を明らかにすることを目的とする。具体的には、東京都慰霊堂と仏教会との関わり、本所仏教会の東京都慰霊堂との関わりと巡回回向、深川仏教会の川せがきを通じて明らかにしていきたい。

2. 東京都慰霊堂と仏教会

東京都慰霊堂の成り立ちと仏教者

東京都慰霊堂は、関東大震災および東京大空襲罹災者の遺骨を安置し祀る施設である。

大正12年（1923年）9月1日、関東大震災が発生し、当時の東京市を中心として火災が発生した。その際、多くの人々が旧陸軍被服廠跡地（現在の東京慰霊堂のある場所）に避難したが、この地で火災旋風が発生し約4万もの人々が犠牲となった。

震災の翌日には、積み重なった遺体のそばの小高い丘の上に簡素な祭壇が設けられ、日蓮宗の僧侶が供養を勤めていたという¹⁾。この僧侶が罹災者を供養する姿は、画家である徳永柳洲によって描かれ、現在でも東京都慰霊堂の堂内に飾られており、仏教僧侶と東京都慰霊堂とが深い関係を持つという印象を与える。また、仏教各宗派が臨時の祭壇を設け、罹災者の供養を行なったという。

この場で火葬によって処理された遺体の数はおよそ3万8千人といわれているが、その年の10月には仮納骨堂の建設が着手され、市内各所で処分されていた遺骨とあわせて5万8千もの遺骨が安置された²⁾。昭和5年には、震災記念堂（後の東京都慰霊堂）が完成した。仏教寺院の本堂を想起させる外観を持つのが特徴である。建設に当たってはデザインを公募し、当初西洋風のもものが採択され公表されたが、佛教聯合會から「慰霊慰弔をする施設には、西洋風デザインでは市民の宗教的意識にそぐわない」との建議書が寄せられたことにより、デザインが変更されたという経緯がある³⁾。これは、建設にあたり佛教聯合會が勧募に協力をした⁴⁾ ことと無関係ではないと考えられる。