

# 十三仏信仰の意義

宮坂宥洪

## 1. はじめに

本宗の平成二十三年度第十三回教師総合研修で、「十三仏信仰とご真言」というテーマの分科会を智山伝法院が担当した。筆者が「十三仏信仰概説」、伊藤堯貫師が「十三仏の成り立ちと実践」、金本拓土師が「十三仏各尊とご真言の説明」を講義した。

爾来、十三仏信仰について教区講習会等で請われて話す機会が幾度かあり、この問題の関心の高さが窺えた。だが、本宗の『教師ハンドブック（改訂版）』（智山教化資料第七集）や、『仏教の歴史と思想』『真言密教の歴史と教え』（智山伝法院編・智山派宗務庁発行）などの綱要書に、十三仏信仰の記述はない。

なぜ、この問題に対する関心が高いかというと、十三仏は死者供養に密接に関連した尊格であり、それゆえ多くの地方の滅罪寺院においては必須の知識だからである。それにもかかわらず、前記の綱要書や一般の仏教史仏

教学の入門書等に記載されていない理由は、十三仏がインド伝来の經典等に根拠がないからである。

そのうえ、伝統教団の祖師の著述にも言及がなく、それゆえ宗学の立場からも取りあげられることがほとんどなかった<sup>1)</sup>。だが実際には、例えば十三仏の掛け軸等は本宗のみならず、一部の宗派を除く多くの寺院で重んじられている。現代に至っても、淡路、大阪、京都、奈良、秩父、鎌倉、山形、伊予、出雲、紀伊など、各地で十三仏の札所霊場<sup>2)</sup>がつくられており、これらの「十三仏まいり」の巡礼者も多いと聞く。また十三仏信仰の前身である「十王信仰」も今なお全国各地で根強く見受けられる。

もともと十三仏がインド伝来の經典等に根拠がないというのは正確な言い方ではなく、十三仏の各尊はすべてインド伝来の經典に登場する由緒ある尊格である。根拠がないのは、十三仏という一連の配列と順序であり、もう一つは、それが死者供養に関連しているという点である。

十三仏信仰は、インドにも、また他のどの仏教圏にもなく、日本で生まれた信仰形態である。

およその成立年代は推定できるが、誰がいつ、どこでどのように提唱したかということは特定できない。伝統仏教教団が率先して主導したものではない。それゆえ伝承の記録も断片的なものでしかない。

室町時代頃、いつの間にか成立していた、というのが実態である。そのあたりの考証はすでに多くの研究者によって結構なされてきたが、それが日本仏教史の中でどれほどの意義を有するものなのかという点が論じられることはあまりなかったように思う。

わが国における十三仏信仰の成立は、日本仏教が仏教発祥の地のインドを含む他のいかなる国の仏教とも袂を分かって独自の信仰形態を確立した象徴的かつきわめて重要な出来事であったと考える。

本稿は、従来の研究成果<sup>3)</sup>を踏まえて十三仏信仰の起源や形態を概観した上で、この特異な信仰形態を手掛かり

に、日本仏教の特質を探ろうとするものである。

## 2. 死後審判の始まり

順を追っていうと、中国で中唐の頃に成立したと思われる『仏説預修十王生七経』<sup>(7)</sup>が最古の典拠である。厳密には、この経典は「十王信仰」の典拠ではあるが、「十三仏信仰」の直接の典拠ではない。だが、この経典がなければ、やがて日本で十三仏信仰が生まれることはなかったであろう。

経典の正式名称は『閻羅王授記四衆逆修七往生浄土経』(以下、本経典または『預修十王経』と略称)という。これは偽経(≡漢訳ではなく、中国で編まれた経典の慣例的呼称。「疑経」「擬経」とも呼ばれる)である。

漢訳経典は訳者名を記するのが通例であるが、本経典は「成都府大聖慈寺沙門蔵川述」という珍しい体裁をとっている。四川成都府の大聖慈寺は実在した寺であるが、沙門蔵川については生存年代も出自も経歴も不明である。「沙門蔵川述」とあることから、古来、『十王経』は蔵川の述作とされてきたが、たとえいかなる高僧であっても、「仏説」である経典の作者を名づけることはない。本経典は随所に三十二もの讃頌が挿入されているが、经文の中にこの讃頌を添えて弘通したのが蔵川という人だったのであろうと推測される。<sup>(8)</sup>

なぜそう言えるかというと、わが国に所伝の高野山宝寿院蔵本と東寺観智院蔵本は、その原本とされる高麗版と同じく「蔵川述」である。一方、大英図書館蔵スタイン・コレクションの敦煌諸写本と中国国家図書館蔵の諸写本は、わが国に所伝の写本とは別系統のものであることが判明している。<sup>(9)</sup>そこには蔵川の名前がなく、また讃頌もない。わが国に所伝の『十王経』の中の讃頌を蔵川がつくったと考えられる所以である。

本経典は、まず世尊が涅槃に際して集まった諸大衆の中から閻羅天子を指名して、未来世において普賢王如来

と呼ばれる仏となり、華嚴という名の国土の主となるべきことをあかすことから始まる。これが標題の「閻羅王授記」である。世尊は阿難の問いに答えて、閻羅天子が冥間を支配することの因縁を説き、もしこの経典を書写し、受持読誦する人があれば、その人は死後、三途（地獄・餓鬼・畜生）に生まれ変わることなく、大地獄に入ることもないと説く。さらにこの経典を書写し、仏像をつくったならば、そのことが冥土の帖簿あるいは業鏡に記録されて、閻羅王は喜んで罪を許し、富貴の家に生まれ変わらせるだろうと。

次に「預修生七齋」のことに話は及ぶ。善男善女・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四衆の人々で、生前に生七齋を行っておこうとする者がいれば、毎月二回、三宝を供養し、十王に姓名を伝え、文書をつくって、六曹に奏上する。善業童子がそれを天曹や地府などの役所に奏上して、名簿の上にそれが記録される。死後、そこに趣いた際には、さまざま快樂の処に生まれ変わり、中陰に四十九日も留まることはない。子女が追福供養して、無事に十王のもとを通過できるようにと祈る必要もない。だが、齋を一つ欠くごとに、十王の内一人のもとに留め置かれて苦しみを受け、生まれ変わりの時期が一年間ずつ引き延ばされることになる。その十王とは、左記の通りである。

- ① 一七日〓秦広王
- ② 二七日〓初江王
- ③ 三七日〓宋帝王
- ④ 四七日〓五官王
- ⑤ 五七日〓閻羅王
- ⑥ 六七日〓變成王
- ⑦ 七七日〓大山王
- ⑧ 百ヶ日〓平等王
- ⑨ 一年〓都市王
- ⑩ 三年〓五道転輪王

本経典はきわめて簡略で短いものであるが、様々に複雑な文化的背景のもとに成立している。

本経典は、言うまでもなく「死後の世界」を主題とした経典である。人は死後どうなるかという点についてはインド仏教において一定の説があった。『大毘婆娑論』によれば、中有（別名「中陰」〓死者が次に転生するまで

の期間)には、次の四説がある。<sup>(9)</sup>

- ① 少時説……その業力によって生縁を和合するので、短期間住するのみ。
- ② 中陰七七説……最長でも四十九日には必ず結生する。
- ③ 中陰七日……その身が虚弱であるため七日間しかとどまらない。七日以内に出生の縁が和合しなければ、中有のままでも何度も同じ場所で生死を繰り返す。

④ 不定説……生縁が速やかに和合するものは短時間住し、生縁が未だ和合しないものは結生しないので長時間住するといふ。

生きとし生けるものは生まれ変わり死に変わるといふ輪廻の思想はインド古来の宗教の根本にある。生まれる瞬間を「生有」、生きている期間を「本有」、臨終の瞬間を「死有」といふ。そして死んでから次の生を受けるまでの期間を「中有」(あるいは「中陰」といふ)。その中有の期間は七日から最長でも四十九日とされていた。この四つの有、すなわち、生有・本有・死有・中有の「四有」は『俱舍論』等にも説かれているが、<sup>(10)</sup> 仏教独自のものではなく、古より通インド的なものであり、今でもインド文化圏では広く信じられている。

死者は最長四十九日間の中有(中陰)を経て、次の生が定まる。何に生まれ変わるかは、前世の業(おこない)による。ともかくにも必ず生まれ変わるのだから、あの世にとどまり続ける魂というものは存在しない。

そもそもインド仏教においては「この世」とは別の「死後の世界」は存在しない。中有は次の生までの猶予期間であつて、それはいかなる世界でもない。次の生は新たな生有から始まるわけだが、それは「来世」の出来事である。来世は、再び人間界かもしれないし、別の六道の天界か餓鬼界か地獄界かもしれないし、六道を脱した極楽世界かもしれない。いずれにしてもその新たな次の生の世界は、基本的に「この世」であつて、それゆえ来

世は「死後の世界」ではなく、「あの世」ではない。

しかし、この『預修十王経』は「死後の世界」を主題とした経典である。死後の世界があることを前提とした経典であるという意味で、すでにインド仏教と袂を分かっている。

本経典の大きな特徴は本文に付随した挿絵である。そこには死後の審判の様子が詳細に描かれている。

『スタイン発見の敦煌文書『還魂記』』によれば、唐の襄州開元寺の僧道明が、大暦十三年（七七八年）二月八日に黄衣の二死者に伴われて閻羅王の前に出頭したところ、竜興寺の道明との人違いであったことが分かり、陽界に送り返されるが、そのとき地藏菩薩の尊容を熟視させられる。この道明冥界譚と『預修十王経』とは通底した思想で成り立っており、唐末から五代・宋・元の時代には地藏十王図として中央に地藏菩薩、脇侍として道明和尚、周囲に十王を画いたものが敦煌地方を中心に広く流布した。<sup>①</sup>

人は死後、何者かによって裁かれるという思想は、それまで中国になかったわけではない。梁・陶弘景（四五二～五三六）の『真誥』巻一五には、酆都と呼ばれる道教における冥界の王都のことが詳述されている。ふつう人は死ぬと第一宮に詣って処分を受ける。急死者は第二宮で検閲を受ける。賢人聖人にして世を去った場合は第三宮に来る。禍福吉凶や続命罪害のことは第四宮で処理する。こうした説がどれほど古くからあり、また一般に流布していたか不明であるが、やがてこの酆都が仏説の泥犁地獄に相当するものと考えられて、羅酆地獄の説ができあがる。いずれにしても、中国において広く「死後の世界」が明確に意識されるのは、仏教の「地獄」の思想が伝わって以降のことである。

それまでとはいえば、例えば『論語』巻第六「先進」一一・一二に、弟子が孔子に死について尋ねる話が出てくる。<sup>②</sup>子路が孔子に鬼神に仕える方法について尋ねた。すると孔子は、生きている人にもまだ十分に仕えること

ができないのに、どうして鬼神に仕えることができようかと応えた。さらに子路が死について尋ねると、生きている人間のことが分からないのに、死後のことなど分かるものかと応えた。このように、知りようのない死後のことを問うてはならない、という儒教の伝統があった。儒教において重んじられたことは遺族が行う祭式そのものであった。これが何にもまして最も重要な「礼」であり、なおかつ子の親に対する「孝」であった。<sup>13)</sup>

では、仏教の「地獄」の思想とはどのようなものだったのであろうか。

インド最古の聖典『リグ・ヴェーダ』には、「地獄」の記載はない。『アタルヴァ・ヴェーダ』には、後世の「地獄」を意味する「ナラカ」(naraka「奈落」)という語があらわれ、天国に対立するものとされるが、この語は語源的に本来、「人間の世界」を意味する。つまり「現実の世界」であって、「死後の世界」ではない。『リグ・ヴェーダ』によると、死者の行き先は天上の楽園であった。そこで父祖たちと会い、ヤマと一緒に住む。ヤマは最初に死んだ人間として天界への道を最初に見出した者であり、天界の王者とされていた。それがいつしか一転して地下の地獄の主となる。後期ヴェーダ文献の中には、冥界で人間の生前の善悪の行為を量るといふ死後審判の信仰の萌芽が見られる。<sup>14)</sup>このようにアーリア人の最古の『リグ・ヴェーダ』と後期ヴェーダ文献との間にある文化の断層は、チグリス・ユーフラテス河流域の西アジア文化の影響によるものと指摘されている。<sup>15)</sup>

ともあれヴェーダの時代にはまだ「輪廻」という言葉はない。それは紀元前六世紀頃のブラーフmana文献から頻繁に登場するようになり、時代が下るにつれて輪廻思想はインドの宗教の本質部分を占めるようになる。

仏教においては、すでに最も初期の經典の『スッタニパータ』の中で、悪業をなしたものは地獄に行き、種々の責め苦を受けるべきことが随所に述べられている。地獄を説く經典や論書は枚挙に暇ない。<sup>16)</sup>

ただしインド仏教において地獄はあくまでも五道ないしは六道の一つにすぎない。すべての死者が地獄へ行く

わけではなく、当然、すべての死者がヤマ（閻魔）に裁かれるわけではない。悪業をなすものが地獄に落ちるのである。例えば、やはり初期の經典である『ダンマパダ』に次のような一句がある。

【第二二六偈】ある者は母胎に入り、悪をなす者は地獄に行き、正しき者は天に行き、煩惱を滅した者は涅槃に入る。

キリスト教やイスラム教などで説かれる地獄は永劫の責め苦の世界（＝灼熱地獄）であるが、仏教の地獄は、懲役を課せられた監獄のようなものである。そこで罪を償えば、やがて必ずどこかへ転生して、無限に続く輪廻の世界を生き続けるのである。釈尊は輪廻を説いたかということがしばしば問題にされるが、それは論外である。釈尊自身の言葉として「輪廻」という語が仏典に記されていないとしても、インド仏教は輪廻思想を大前提としている。まぎれもなく、釈尊が達成した「解脱」とは、永劫に繰り返される輪廻の苦しみから脱して、もはや二度と生まれ変わることはないということであった。<sup>(18)</sup>

死者が死後の世界で裁かれるという思想はインド仏教にはなかった。インド仏教における地獄は「あの世」ではなく前世の報いによって生まれ変わる「来世」なのである。そこで閻魔が生前の罪の度合いにより罰の内容と年数などを言い渡す。死者の行き先（＝来世のあり方、苦楽等の異熟果）は自らの生前の行為（＝異熟因）による。その結果としての行き先と報いは、中有という期間を経て、言うなれば自動的に定まるものであった。

ところが中国では、死者の行く先は自動的に定まるのではなく、誰かが裁いて決めるのである。

この『預修十王経』の経題における「預修」「十王」「生七」のうち、まず「生七」とは、生者が自らの没後の安穩を祈願して、七日毎の節目を七回迎える、計四十九日の「中陰」の期間の供養を生前中に行うことをさす。具体的には、前述の通り、毎月二回、三宝を供養し、死者の罪を裁く十王に自らの姓名を伝えることを小まめに

行う。それを生前に「あらかじめ、まえもって（＝預）」行う（＝修）から、「預修」といい、また「逆修」ともいう。この經典において、死者は中有の期間に裁かれるという、インド仏教から大きく逸脱した思想が表明されたことになる。

本經典は、生きている間にあらかじめ修する預修斎と、死後に肉親によって営まれる追善斎の二つを説く經典なのであるが、最古層の敦煌写本は追善斎の記述を欠いている。<sup>19</sup> 追善斎が後代に付加されたものであることは、經題に「預修」とあることから明らかである。これに追善斎を加え、さらにそれを強調する形の經典に展開していく様子が多くの新古の諸写本から窺える。追善の功德は預修のその七分の一であるとされていたが、遺族による「死者の追善」という思想もまたインド仏教にはまったくないものであった。

インド仏教において死者の行方（＝輪廻転生の先）は自業自得（＝善因楽果・悪因苦果）の原則により自動的に決定されるのだから、死後の安寧を得ようと思えば自身が行う預修という方法しかないはずであった。

今では一般に死者の追善供養を「廻向」(Garijana) というが、この言葉自体はインド仏教に由来する。本来にこの言葉の意味するところは、出世間的な仏道修行だけでなく、自らの善業（＝世間的・通俗的・道徳的な次元における善い行為）をすべて覚りという超俗的な最高の果実に振り向けることができるという、大乘仏教の一大特徴ともいえる崇高にして画期的な菩薩の思想を表す言葉であった。だが、その原則はあくまでも自業自得であり、決して自業他得というようなことではなかった。この点を誤解している学者が少なくないが、インド仏教は一貫して業報因果の原則を破るようなことはなかった。この原則を破ったのは中国仏教である。

五〜六世紀頃に流通した『過去現在因果經』『優婆塞戒經』『梵網經』『灌頂經』『地藏菩薩本願經』などに、亡者が中有の間に読經等の追福・追善の業をなせば、死者の次の生が安楽であろうということが説かれる。これら追

善の根拠となる經典にはサンスクリット原典がないことから、すべて中国撰述と考えられる。

死後四十九日という期間については仏教の中有の考え方にもとづいているが、それを七日ごとに区切って七つの節目とする考え方は仏典には見当たらない。インドでも古くから一週を表す七日 (saptaha) あるいは七夜 (saptaṅgura) という表現が用いられていたが、七日を基準とする曜日(1)の計算法は西アジア方面の七曜の説に由来するものである。中国に七曜の説をもたらしたのは西暦一世紀頃から八、九世紀頃に至るまで西域一帯に商人として活躍したソグド人であると言われている。(2)

これに百箇日と一周忌と三回忌 (＝満二年) が加わって十となり、それぞれの節目において死者を裁く十王がいるとされたのは、中国古来の慣習との融合の結果である。

すなわち、百箇日・一年・三年は、儒教による服喪の期間であった。『礼記』卷二十一「雜記」下に「士は三ヶ月にして葬る。是の日也や、卒哭す」とあり、「卒哭」とは、親の死後百箇日のことであった。親が亡くなって十三月の祭を「小祥」(一周忌)、二十五月 (＝正味二年) の祭を「大祥」(三回忌) という。これは今も儒教文化圏で踏襲されている。このように中国では古代より、「百日」「一年」「三年」というのは、死者に対する遺族の服喪の節目となる期間であり、本来は死者自身に関するものではなかった。

では十王の裁判を経た死者はその後、どうなるのであろう。人は死後丸二年間も冥界で裁判を受け続けるのであるが、遺族が十王に対する「十齋」を欠けることなく行えば、死者はついに十悪罪を免じられて、赦されて天に生まれ変わることになる。今でも死者の追善供養を「滅罪」というのは、これに由来する。もし十分な回向がなされなければ、さらに千日たつて懐胎されても死産し、生まれても夭折することになるといふ。(3)

この經典による限り、死者は冥界で十人の王から十回にわたつて裁判を受けるのであるが、冥界は永遠の終の

住み処ではない。自ら滞りなく行う預修齋が最善の方法であるが、遺族が追善の十齋をきちんと行うことによって、来世において善処に生まれ変わることができるのである。

この経典は『開元釈経録』などに載ることもなく、中国で生まれた偽経であることは夙に知られていたわけであるが、民間信仰を巧みに撰取した経典として重んじられて流布した。その後、中国仏教において教理的に展開したとか類似的の経典が編まれた形跡はないが、興味深いことに、この経典にもとづいて多種多様の道教経典としての「十王経」がつくられた。<sup>(23)</sup> 宋代頃からつくられ、現在でも中国や台湾の寺廟に施本として置かれる『玉歴宝鈔』（地獄の責苦を絵入りで書いた道教の通俗書）の原型は『預修十王経』である。

### 3. もう一つの十王経

中国で撰述された『預修十王経』と並んで、この経典をもとにわが国で撰述されたと思われる『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』（以下、本経典または『地藏十王経』と略称）というもう一つの「十王経」がある。平安末から鎌倉初期にかけて成立したと考えられている。<sup>(24)</sup> これも「蔵川述」となっているが、本経典の写本は中国に見出すことはできず、葬頭河（三途河）における奪衣婆・懸衣翁・懸衣樹の逸話をはじめとする日本独自の要素があることや、和製の漢語と思われる用語があることなどがその理由である。<sup>(25)</sup>

本経典は基本的に『預修十王経』を増広したかたちのものであるが、最も大きな特徴は、死後審判を行う十王の本地仏を定めていることである。十王の本地という考え方は中国文献には見られない。朝鮮半島からの影響もなく、日本で生まれた独特の思想であると考えられる。続蔵経版（中続蔵経一五〇）に記されている十王と十仏の対応関係は次の通りである。

① 秦広王 〓 不動明王      ② 初江王宮 〓 釈迦如来      ③ 宋帝王宮 〓 文殊菩薩      ④ 五官王宮 〓 普賢菩薩  
 ⑤ 閻魔王國 〓 地藏菩薩      ⑥ 變成王庁 〓 弥勒菩薩      ⑦ 太山王庁 〓 薬師如来  
 ⑧ 平等王 〓 観世音菩薩      ⑨ 都市王庁 〓 阿閼如来      ⑩ 五道転輪王 〓 阿弥陀仏

ただし続藏経版において本地仏の名称は割註で記されているのみで、最近の研究によると、『地藏十王経』における本地仏の記述は中世に流布した文献には存在しない。国訳一切経版にもない。おそらく続藏経の底本とした写本がつけられた時点で書き加えられたのであろう。<sup>(26)</sup> また、ひとつ注意を引く点として、九番目（一周忌）が勢至菩薩ではなく、阿閼如来になっているが、都市王の本地を阿閼とした文献は他にない。

鎌倉時代後期の僧良季の『普通唱導集<sup>(27)</sup>』には、「十王経云」として本経典を頻繁に引用しているが、十王の本地は次のようになっていて、本経典と随分異なる。

- ① 秦広王 〓 本地不動      ② 初江王 〓 本地普賢      ③ 宋帝王 〓 本地釈迦      ④ 五官王 〓 本地薬師  
 ⑤ 閻羅王 〓 本地地藏      ⑥ 變成王 〓 本地弥勒      ⑦ 太山王 〓 本地阿弥陀  
 ⑧ 平等王 〓 本地観音      ⑨ 都市王 〓 本地勢至      ⑩ 五道転輪王 〓 本地阿弥陀

どうやら十王の本地は最初から現行と同じものではなく、そもそも最初から本地仏が定められていたのではなかった。本経典が流布する過程で十王に十仏が配当されるようになり、しかも当初は様々なバージョンがあったようである。特に十番目の五道転輪王の本地に着目すると、(1) 浄土系、(2) 天台・日蓮系、(3) 真言系、の三つに分類できる。

(1) 浄土系の本地は阿弥陀である。『百因縁集<sup>(28)</sup>』などに見られる。この場合、最後三つが現行と同じく、阿弥陀三尊（観音・勢至・阿弥陀）になっている。

(2) 天台・日蓮系の本地は釈迦であり、伝日蓮『十王讚歎鈔』や『注十王経』などに見られる。

(3) 真言系の本地は大日である。真言系の一例<sup>29)</sup>によると、

① 秦広王 〓 釈迦如来      ② 初江王 〓 不動明王      ③ 宋帝王 〓 薬師如来      ④ 五官王 〓 〔如来形〕

⑤ 閻羅王 〓 地藏菩薩      ⑥ 变成王 〓 観音菩薩      ⑦ 太山王 〓 欠

⑧ 平等王 〓 普賢菩薩      ⑨ 都市王 〓 文殊菩薩      ⑩ 五道転輪王 〓 大日如来

となっていて、現行の本地仏とは⑤の「五七日閻魔王 〓 地藏菩薩」を除いて全然一致していない。

室町時代になると、浄土系の『百因縁集』型が一般化し、江戸時代の刊本に記される絵の詞書ではこの型が通例となる。このことから現行の『地藏十王経』の本地仏を定めたのは、天台・日蓮系でも真言系でもなく、意外にも『百因縁集』等で知られる浄土系の唱導僧であつたと推測することができる。浄土宗の中世的展開として一般の葬送儀礼の導入に深く関わつた動きの例証と言えようか。

大陸伝来の仏典により、死者は冥界で裁かれるということを知つた日本人は、それまでの神仏習合の考えに基づき、冥界の十王なる「神」は必ずや仏の化身（権化）に違いないと思つたことであろう。ただ、その本地仏は何かということに関しては、暫く模索の期間があり、様々な系統が存在したというわけである。

本經典もまた釈尊が涅槃に入る間際に、集まつた諸大衆に対して閻魔の地獄の苦しみについて説く。その内容はおよそ以下の通りである。

人が臨終する時、閻魔法王は獄卒を遣わして、人の魂・精・魄という三つの魂を捕縛する。

亡者は二羽の鳥に出会い、いばらの門を通つて、険しい死山に向かう。冥土はまだはるか先である。

初七日に、秦広王が亡者を哀れみ、殺生の罪について尋問し、鉄杖で体を打つ。

二七日は、初江王。亡者はここで三途の川を渡る。その手前に大樹があつて、奪衣婆と懸衣翁という二鬼が住んでいる。奪衣婆が亡者の衣を脱がし、懸衣翁が枝にかけて罪の高低をあらわし、初江王庁に伝える。

三七日は、宋帝王。亡者は乳房を破られ身体を繫縛される。閻魔の獄卒は「無慈悲で責めるのではない。汝の邪淫の業のためである」という。

四七日は、五官王。亡者はここで不妄語戒と他の悪業を破つたことを秤にかけられる。悪を証明する左右の双童子によつていかなる悪業も記録されないことはなく、秤の上下は昔の因縁によつて決定される。

五七日は、閻魔王。先の双童子が生前の善悪の行為のすべてを記録し、閻魔法王に報告する。光明王院と善明称院という二院があつて、まず光明王院には大きな光明王鏡が掛けられている。これを淨願梨の鏡といい、前世の善業・悪業の一切を照らし出す。閻魔王が亡者の髪をつかんで鏡を見させると、亡者は驚き畏れる。そこで閻魔は十齋日に修習して供養する方法を説く。次に地蔵菩薩が入定する宝処としての善明称院と、一切衆生を救わんとする地藏の誓願、並びに地藏菩薩の善巧方便の功德が説かれる。

六七日は、変成王。亡者はここで切迫して座し、その心の愚かさが警められる。

七七日は、太山王。亡者はここで次に生まれるべき父母を求める。だが、善業についてはまだ定まっていなくてさらに調査する。有縁の男女はどのような追善の因をつくっているのかと愁嘆する。

百箇日は、平等王。百箇日に亡者はまたつらく恐ろしい思いをする。身に刑具をはめられ、鞭で傷められる。

一周忌は、都市王。一年を経て亡者はさらに辛苦する。極悪の者や極善の者はすでにしかるべきところに転生しており、都市王庁は微悪の者や微善の者が訪れるところである。造仏や写経の功德によつて亡者は金人に登るのであろう。

三回忌は、五道転輪王。ここに至って、もし十分な回向がなされなければ、さらに千日たつて懐胎されても死産し、生まれても夭折することになる、と説くところは『預修十王経』と同じである。

世尊は説き諭す。冥界の諸王や官吏が閻魔国に生まれたのは、前世において他人の悪苦を見て喜んで自らの楽しみとしたからである。他人に悪業を勧め、他人の善業を聞くと憎んだからである。死んだ者があることを聞くと喜び楽しんだからである。貪りの心によって財産を惜しみ、瞋りの心によって理を失ったからである、と。

最後に仏性偈（雪山偈）が示されて、大衆は涅槃処を去り、閻魔の王国に帰っていく、という場面でこの経典の幕は閉じる。

#### 4. 日本人の死後観

人は死ねばどうなるかという問いに対する答えは、実は二つしかない。無になる、どこかへ行く、この二つである。仏典に「無になる」という教えはない。なお、ある種の形而上学的な問いに対して釈尊が答えを留保したと伝えられる「無記」（または「捨置<sup>31</sup>記）の中に、この問いは含まれない。インド仏教は前述の通り、輪廻思想を大前提としていたからである。生きとし生けるものは永遠に四有を繰り返すのである。

死後審判の思想は元来インドにはなく、また中国にもなかった。それは西アジアに由来する思想であり、エジプトの『死者の書』などに顕著である。またチグリス・ユーフラテス河流域には古くから地獄の信仰があったことが知られている。それがギリシャやインドにも知られ、やがて仏教と共に中国にも伝わった。

インドの輪廻思想のもとでは、地獄は「来世」で体験する世界であった。来世は「あの世」ではない。

仏教を受容するまでの日本人の死後観はどのようなものであっただろうか。『日本書紀』巻二「神代」二に記さ

れている「国譲りの神話」にその手掛かりがある。高尊産靈尊が二柱の神を出雲に戻し遣わして、大己貴神（オクニヌシと同体とされる神）に勅を示す。「改めて一つ一つについて勅しよう。そもそもお前が治めている顕露之事（あらはなること＝現世の政事）は、今後我が皇孫に治めさせよ。お前は神事（かくれたること＝幽界のこと）を治めよ」と言う場面がある。これに大己貴神は答えて、「私が治めている顕露之事は、今後は皇孫が治めて下さい。私は退いて幽事を治めましょう」と言う。この顕露之事とは「この世」のことであり、神事ないしは幽事とは「あの世」のことである。それより前の神世七代の最後に生まれたイザナギ・イザナミによる「国産みの神話」の中で語られる地上の葦原中津国と地下の黄泉国の対比が最も有名であるが、日本人は古来きわめて単純に、死ねば「この世」から「あの世」に行くと考えてきた。<sup>(2)</sup>「あの世」は祖霊の住むところであった。

仏教の受容は、当然日本人の死後観に大きな影響を与えたと思われる。

釈尊の前世物語を「ジャータカ（本生譚）」という。ジャータカは紀元前三世紀のアショーカ王の時代の仏塔の欄楯にも刻され、初期の仏典にも多く残されている。パーリ語仏典には五四七もの物語が収録されている。

ジャータカにおいて前世の釈尊は菩薩と称し、ひたすら自己犠牲に徹し、慈悲を実践した。ジャータカの伝承を真摯に受け止め、釈尊の前世における菩薩の理念を仏教徒たる自らの行動指針とし、基本的に自利に徹する部派仏教とは一線を画して、仏陀の「智慧」（上求菩提）と並んで「慈悲」（下化衆生）なる利他の徳を重んじた人々の実践的な運動が大乗仏教であった。大乘の別名を菩薩乗という。菩薩とはジャータカに由来する語である。北伝の大乗仏教を受容したわが国では、一途にこの大乘の菩薩の精神を学んだ。仏教伝来当初から、法隆寺蔵の玉虫厨子に施身聞偈図の雪山王子や捨身飼虎図の薩埵王子が描かれるなど、ジャータカがきわめて重視されてきたことが分かる。

平安時代の永観二年（九八四年）に源為憲が、若くして出家した尊子内親王（冷泉天皇の皇女）のために撰進した『三宝絵詞』という書物がある。平安朝の貴族が愛読した一種の仏教入門書である。これは慈悲を徹底したジャータカの本意をそっくり伝える残酷なまでの自己犠牲に徹する物語を集めたものである。

これに遡る時代に薬師寺の僧景戒によって編まれた『日本国善悪霊異記』（八二二年頃）は、善悪は必ず報いをもたらし、その報いは現世のうちに來ることもあれば、來世で被ることも、地獄で受けることもあるという輪廻転生を主題とした書物である。日本人は仏教を受容するにあたって、インドの大乗の思想を律儀なまでに忠実に学び取ろうとしてきた。それにはなによりもまずインド仏教が大前提としていた輪廻思想を受け容れることが不可欠であったわけであるが、それにより果たして日本人の死後観はどれほど変わったであろうか。

実際、人は死ねばどうなるかという問いに対し、もはや単にどこか漠然とした「あの世」へ行くというのではなく、地獄における閻魔による死後審判、永劫の六道輪廻、その輪廻の苦界を超えた西方極樂世界、等々の多彩な死後観が広がった。そしてやがて日本人特有の浄土信仰が生まれるに至る。

源信の『往生要集』（九八五年）は、数多の諸経論にもとづいて死後に極樂往生するには一心に念仏する以外に方法はないと説いて日本における浄土教の基礎をつくり、日本人に地獄・極樂のイメージを定着させた最初の書物である。本書の「厭離穢土・欣求浄土」の思想は平安中期以降の文学や美術にも多大の影響を与えた。

ただし、その厭離すべき穢土とはむしろ現世のことであるが、必ずしも人間界だけでなく六道すべての世界をさす。そして欣求すべき浄土は本来、その六道を脱して生まれ変わる「來世」のことであって、「死後の世界」ではない。少なくともインド仏教における極樂世界は、理想の「この世」であって、「あの世」ではない。『阿弥陀經』や『無量壽經』などの浄土經典に説かれる金銀寶石に満ちた極樂世界は、西方十万億土の彼方において阿弥

陀仏が「今、現に教えを説いている」仏国土である。

たしかに『阿弥陀経』には、善男善女がもし阿弥陀仏の名号を執持して心が乱れないならば、臨終の際に阿弥陀仏が現れ、極楽国土に生まれることができる」と説かれている。このことから極楽国土が「死後の世界」であるかのように思われるかもしれない（そのような解釈が現にある）が、厳密に考えれば、これは念仏という善業により、その業報として直ちに来世に極楽国土に生まれ変わることができるということであり、そこが「死後の世界」ということでは決してない。『阿弥陀経』がインドで生まれた經典である以上、インドの通念にしたがった解釈をすべきである。『往生要集』巻上に「この悪業の人は、まず中有にして大地獄の相を見る。閻羅人ありて、面に悪しき状あり」と述べる箇所があるが、本書はインド仏教の輪廻思想における中有の概念を踏まえていることが分かる。

さらにまた源信の説く念仏は、インド伝来の観想念仏（＝文字通りに仏の姿を観じて想い念ずること）であった。だがそれは誰にでもできる修行法ではないとして、後に法然は『選択本願念仏集』（一一九八年）を著し、末法の時代においては称名念仏だけが相應の教えであり、聖道門を捨てて浄土門に帰すべしと説いた。観想念仏を排して阿弥陀仏の本願を称名念仏に専修する道を示したのである。

法然はこの世を厭離すべき穢土とは言わず、天国や地獄などの六道輪廻の世界や中有ということにもほとんど意を介さず、ひたすら念仏と浄土を説いた。念仏さえ称えれば人は誰でも浄土へ行けるといふ教えにおける「浄土」とは、輪廻思想を前提としたインド仏教における極楽世界とは似て非なるものである。それはむしろ日本人が古代より抱き続けてきた死後観に準拠した、まさに「あの世」以外の何ものでもない。

それはインド仏教が想定外としてきた「死後の世界」であった。現代でも、人は死んで浄土に往く、という言葉

い方をごくふつうにするが、これはインド仏教ではありえない表現なのである。

仏教用語としての浄土、または極楽浄土と呼ばれる世界が、古来日本人が考えてきた、人が死後おもむく「あの世」と同定することによって、日本独特の浄土教が完成したのである。

こうした浄土の教えが広まる一方で、『往生要集』に説く地獄の思想も深く浸透していった。法然の教えは万人に容易な極楽往生の道を拓いた画期的なものであったが、ひとたび受容した「地獄」の思想は、日本人の倫理道徳を支える意味で大きな役割を果たしたといえよう。<sup>(33)</sup>

## 5. 死後の救い

十王に本地仏を当てた十仏の信仰は、鎌倉中期以降の石造遺品に見られる。

三回忌以降については、七回忌の成立年代は不詳であるが、三回忌は『元亨釈書』をはじめ、『吾妻鏡』などに記録があり、また『高山寺縁起』に明恵上人の十三回忌を行った記述があるなど、十三世紀頃には広く行われていたようである。<sup>(34)</sup> 室町時代になると、十三仏を刻んだ板碑などの遺品が多く見られる。

応永の時代に、高野山で宥快（一三四五〜一四一六）が『十三仏表白十王譚』を著し、この頃、『弘法大師逆修日記事』<sup>(35)</sup>（以下、本文献と略称）が成立した。

宗祖弘法大師に仮託されたこの書物が、十三仏信仰の文献上の端緒である。同時代の辞書の一つである『下学集』（一四四四）にも、「十三仏並十王逆修日次第」が収載されている。

もちろん弘法大師の時代には、十三仏信仰はもとより、その前身たる十王信仰もまだない。大師が行った追善法要の願文は『性霊集』に三十数例もあり、追善の内容は写経・仏像製作・真言の説誦などであるが、いずれも

一周忌ないし三回忌が最長であり、本尊も特に定まっていない。

本文献における十三仏の配列は以下の通りである。忌日、逆修日、十王、本地、種子、典拠<sup>(36)</sup>を掲げる。

① 初七日	正月十六日	秦皇王	本地不動	種子 <sup>㊦</sup> (ham)	無動經
② 二七日	二月二十九日	初江王	本地釈迦	種子 <sup>㊦</sup> (bha)	華嚴經
③ 三七日	三月二十五日	宋帝王	本地文殊	種子 <sup>㊦</sup> (man)	文殊問般若經
④ 四七日	四月十四日	五官王	本地普賢	種子 <sup>㊦</sup> (an)	華嚴經
⑤ 五七日	五月二十四日	閻魔王	本地地藏	種子 <sup>㊦</sup> (i)	地藏本願經
⑥ 六七日	六月十五日	變成王	本地弥勒	種子 <sup>㊦</sup> (yu)	弥勒上生經
⑦ 七七日	七月八日	泰山王	本地薬師	種子 <sup>㊦</sup> (bhai)	薬師經
⑧ 百ヶ日	八月十八日	平等王	本地観音	種子 <sup>㊦</sup> (sa)	請観音經
⑨ 一周忌	九月二十三日	都帝王	本地勢至	種子 <sup>㊦</sup> (sau)	宝積經
⑩ 第三年	十月十五日	五道転輪王	本地阿弥陀	種子 <sup>㊦</sup> (hri)	平等覚經
⑪ 第七年	十一月十五日		阿闍如来	種子 <sup>㊦</sup> (hūm)	撰真実經
⑫ 十三年	十一月二十八日		大日如来	金大日種子 <sup>㊦</sup> (yamh)	胎大日種子 <sup>㊦</sup> (amh)
⑬ 卅三年	十二月十三日		虚空蔵菩薩	種子 <sup>㊦</sup> (trāh)	礼三十三仏名經

本文献の表題の「逆修日」とは、初七日から三十三回忌までの十三仏事を、生きているうちに年中毎月一回(十一月だけは二回)行う日を定めたものである。発端の十王信仰が『預修十王經』という経題の通り「預修」を主眼としていたように、わが国で生まれた十三仏信仰も、このように最初は預修(＝逆修)が主眼であった。と

ここで、この月々の日付は、なぜ一定していないのだろうか。

中国五代の頃に五祖山戒禪師が念仏行のために三十仏をひと月三十日に配して毎日供養をしたとされる<sup>(37)</sup>「三十日仏」(「三十日仏名」「三十日秘仏」とも)が平安時代後期にはわが国に伝わっており、中世以降大いに普及した。鎌倉中期に成立した当時の百科事典と称される『拾芥集』に、次のように仏菩薩の結縁日を一ヶ月に配当した三十日仏名が記されている。この仏名と梵字種子は、例えば筆者の自坊では現在でも檀家の仏壇にそなえる過去帖に戒名と共に住職が揮毫することになっている。参考までに仏名を記すと――。

一日	定光仏	二日	燃燈仏	三日	多宝仏	四日	阿闍仏
五日	弥勒菩薩	六日	二万燈明仏	七日	三万燈明仏	八日	薬師如来
九日	大通知勝仏	十日	日月燈明仏	十一日	歡喜仏	十二日	難勝如来
十三日	虚空藏菩薩	十四日	普賢菩薩	十五日	阿弥陀仏	十六日	陀羅尼菩薩
十七日	龍樹菩薩	十八日	觀世音菩薩	十九日	日光菩薩	廿日	月光菩薩
廿一日	無尽意菩薩	廿二日	施無畏菩薩	廿三日	大勢至菩薩	廿四日	地藏菩薩
廿五日	文殊菩薩	廿六日	薬上菩薩	廿七日	毘盧遮那仏	廿八日	大日如来
廿九日	薬王菩薩	卅日	釈迦如来				

この三十日仏と並んで、平安時代中頃から在家が月の特定の十日間に次のような十仏を配して、身心を慎んで不殺生戒・不偷盜戒・不妄語戒などの八斎戒を守る「十斎日信仰」も行われていた。

一	日定光仏	八	日薬師如来	十四日	普賢菩薩	十五日	阿弥陀如来	十八日	觀音菩薩
廿三日	勢至菩薩	廿四日	地藏菩薩	廿八日	大日如来	廿九日	薬王菩薩	卅	日釈迦如来

この結縁日と仏名は三十日仏のそれと一致している。なお不動明王を除いて、十三仏の仏名はすべて三十日仏の中にある。また十三仏の逆修日は、二十五日文殊、十四日普賢、二十四日地藏、八日薬師、二十三日勢至、十五日阿弥陀、二十八日大日、十三日虚空蔵など、多くが合致している。このことから十三仏の逆修日は、平安時代から行われていた三十日仏や十齋仏の信仰の結縁日にもとづいていることが分かる。

室町時代以降、全国各地で十三仏の尊像や梵字を記した図画や石造遺品や板碑がつくられるようになる。一方で、十王信仰も消えることなく、各地で十王図や十王像がつくられ、一般に広く流布した地獄絵図には不可欠な存在として描かれてきた。

十三仏信仰の誕生は、ただ単に十仏に三仏が加わったということではない。これによりインド仏教が大前提としていた輪廻思想が事実上消滅したことになる。

インターネットのフリー百科事典「ウィキペディア」の「中陰」の項に次のような説明がある。「中陰、中有とは、仏教で人が死んでからの49日間を指す。死者があの世界へ旅立つ期間。四十九日。死者が生と死・陰と陽の狭間に居るため中陰という」。この前段の「仏教で人が死んでからの49日間を指す」という説明は正しい。だが後段の「死者が生と死・陰と陽の狭間に居るため中陰という」という説明は的外れである。漢訳蔵經において「中有」は新訳、「中陰」は旧訳という違いにすぎず、「有」も「陰」も「あり方」「状態」を意味する語 (*bhava*) であり、陰陽説とは関係ない。「生と死の狭間にいる期間」というものも的確ではない。問題は中段の「死者があの世界に旅立つ期間」という説明。インドの輪廻思想には「あの世」という概念はないから、これはインド仏教の用語説明としては間違っているが、日本仏教において考えられてきた「中陰」の捉え方として正鵠を得ている。

では、「あの世に旅立つ期間」というのは何であろう。それは正しくは「あの世に達するまでの期間」と言うべ

きであろう。わが国では、それが四十九日と考えられたのであった。

インド仏教とは反対に、わが国においては、本来「来世」という概念がない。来世というのは輪廻思想にもとづく概念にはかならない。わが国に仏教が伝来した当初は、輪廻思想を知り、ジャータカの精神を忠実に学んで尊び、『日本国善悪霊異記』に記されているような生まれ変わりの思想も流布した。やがて極楽という理想世界の観念が浄土教を通じて伝わったが、日本人はそれを結局、日本古来の「あの世」と考えた。インド仏教における地獄は輪廻思想における六道の一つであり、極楽とはまったく相容れない世界なのだが、わが国では「地獄極楽裏表」「聞いて極楽、見て地獄」「地獄で仏」といった俗諺が生まれたように、地獄と極楽は一对で隣り合わせなのである。全国各地の山々は祖霊のまします霊山（＝浄土）であったが、そこにはたいがい規模の大小はあっても賽の河原や地獄谷があつて、まさに地獄と極楽は地続きであることが身近に実感できたのである。

十仏に加わった三仏とは、七回忌の阿闍如来と、十三回忌の大日如来と、三十三回忌の虚空蔵菩薩である。いずれも先述の「三十日仏」の中から選ばれた密教の尊格である。三回忌までなら、『十王経』にあるように、最大三年の内に「来世は善処に生まれ変わる」ということができた。つまり、輪廻思想における「来世」という観念がまだ通用していた。だが、七回忌・十三回忌・三十三回忌を設定するに至ると、もはや「来世」の観念の余地がない。死者はいつまでもあの世に留まり続ける。なお、三十三回忌をもって「弔い上げ」とか「弔い切り」と称し、年忌の仏事の最終回とする風習は全国的にみられる。「あの世」に往って「仏様」と呼ばれた死者は「ご先祖様」と呼ばれるようになる。先祖とは家の守り神のことであるから、仏が神になるわけである。一族の始祖は氏神と呼ばれる。祖霊となった魂は虚空に等しい存在となり、山川草木すべての自然界にとけこみ、永遠に子孫を見守ってくれるものとなると考えられるようになった。

日本語で誰かが「ホトケになった」といえば、「覺りをひらいた」「覺者になった」という意味ではなく、人が死んだという意味である。日本人ならば誰でも、死ねばホトケになる。すなわち、成仏する。だが、きちんと成仏するために一連の手続きが必要とされる。それが葬式である。もちろん葬式の目的は、死者が覺りを開くということではなく、死者の魂が迷わず浄土（＝あの世）に赴いて落ち着くことである。

関連して言うと、「菩提」は、本来は「覺り」を意味する語であるから、それは「求める」ものであって、「甲う」というようなものではない。だが、日本語では「菩提を甲う」という。これは「死者の冥福を祈る」という意味である。「冥福」とは何か。冥界（＝あの世）における幸福（＝安らぎ）のことであろう。だが、インドの輪廻思想のもとでは、来世の幸福を願うことはあっても、冥界の幸福というものは考えられない。

次に「往生」という言葉も、本来は、この世で命が終わって他の世界に「往きて生まれる」ことであつた。善業を積んで天界に生まれ変わることの意味した。それが浄土教において、輪廻を脱して仏の世界に達すること、特に念仏により極楽浄土に生まれることをさす語となつた。いずれにしても、生まれ変わるの「来世」のことである。だが、日本語で「往生する」と言えば、死んで「あの世」に往くことを意味する。

また、「廻向」という言葉も、先述の通り、インド仏教ではあらゆる善業を覺りという目的に振り向けるという意味であつた。だが、日本語では、あの世に逝つた死者の魂が迷わないように、冥福を祈って僧侶が読経することを「回向する」という。

一体どうしてこのような「誤用」が生まれたかと、近代の仏教学者は訝しがり、日本仏教は本来のインド仏教と違うと言いつつ続てきた。日本仏教がインド仏教のコピーでなければならぬ必然性はどこにもないが、日本に伝来した大乘仏教の本質は何かと改めて問うならば、日本人はそれをジャータカの真髓である菩薩の慈悲の精神

と見た。この慈悲の精神を、日本人はきわめて日本的な方法で徹底して実行したとは言えないだろうか。すべては死者のために、死者の救いのためにと、「成仏」も「菩提」も「往生」も「廻向」も、今生きている我が身をさしおいて、すべては死者という「他者」の幸福（＝冥福）のための用語に置き換えたのである。

江戸時代中期以降は、それまでの石造や板碑に代わって十三仏の掛け軸が主流になる。その描き方に、(1)十三仏を均等に配列した古式のもの、(2)大日如来を中心とした曼荼羅型の密教系のもの、(3)釈迦如来を中心として不動から虚空蔵までを規則的に配列した禅宗系のもの、(4)阿弥陀三尊を中心とする浄土系のもの、などがある。いずれにしても、この段階になると、もはや十三仏信仰は、十王信仰とは切り離され、十王の本地がどうなのという問題は問題ではなくなり、人は死後、必ずや浄土と呼ばれる「あの世」で諸仏菩薩に守られるというかたちに落ち着いた。仏教を受容しても結果的には、「この世」と「あの世」の二極構造からなる日本古来の死後観は基本的に変わることなく、大乘仏教の慈悲の精神は、インド仏教では考えられなかった「あの世」における「死者の冥福」のために存分に発揮され、こうして死後の救いが確たるものになった。

十三仏信仰は、インドの輪廻思想において不可欠な「中有」と「来世」の観念を有名無実なものとした。輪廻思想そのものが事実上否定されたといって過言ではない。ここに至って輪廻思想を大前提として成立したインド仏教とは一線を画した独自の日本仏教が確立したと思われるのである。

註

- (1) 希少な例として、智積院第七世能化運敵（一九一四—一九九三）の筆録『寂照棠谷響集』の中に、十三仏と十王逆修次第についての問答がある。七七日および百日・一周忌・第三年は『十王経』に配されており、卒哭・小祥・大祥に準じたものであるが、七年以降は『文粹』や『性霊集』等の達囀願文をみると、上古には定まった法はなく、中古の人が道明・藏川の遺意にならって定めたものであろうと記している。
- (2) 最も古い淡路島の霊場が開設されたのは、昭和五十二年（一九七七年）である。ちなみに昭和五十三年（一九七八年）に京都十三仏霊場が開設されているが、その第一番札所は、初七日忌守り本尊の不動明王を奉安する総本山智積院である。
- (3) 本稿末尾に《十三仏関係参考文献》を掲げる。
- (4) 現在容易に披見できるものとしては、『預修十王生七経』（大正新脩大藏経）図像部七、『仏説預修十王生七経』（正統藏経）一五〇）等。本井牧子『『預修十王経』の諸本』は、敦煌本、高麗本等の諸写本に関して綿密な考証をした論文であり、本経の成立過程を知る上で有益である。
- (5) 唐の至徳元年（七五六年）の開創である。当然、これ以降（八世紀後半）に流布されたとみるべきであろう。
- (6) 禿氏祐祥・小川貫式「十王生七経讚図巻の構造」参照。
- (7) 本井牧子『『預修十王経』の諸本』参照。
- (8) 閻羅天子あるいは閻羅王と閻魔（焰魔）は同体である。「閻魔」はYama（ヤマ神）の音写であり、「閻羅」はYama-loka（ヤマ神の世界）の音写である。
- (9) 大正蔵一五四五番、第二七卷一三六頁中段。
- (10) 大正蔵一五五八番、第二九卷四七頁中段。
- (11) 澤田瑞穂『修訂地獄変』一一一頁参照。
- (12) 季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼。曰敢問死、曰未知生、焉知死。
- (13) 「子の曰わく、禹は吾れ間然とすること無し。飲食を非くして孝を鬼神に致し、衣服を悪くして美を蔽冕に致し、宮室を卑くして力を溝洫に盡す。禹は吾れ間然すること無し」〔論語〕卷第四「述而」八一—八二。
- (14) 『シヤタパタ・ブラーフマナ』一一・二・七・三三。
- (15) 岩本裕「地獄思想の展開」〔地獄の思想〕所収、四九頁）参照。
- (16) 仏教が説く地獄の諸相については、坂本要編『地獄の世界』所収の諸論文参照。
- (17) 和辻哲郎博士は『原始仏教の実践哲学』の中で、「釈尊は無我を説いた、アトマンを否定したのであるから、輪廻の主体を認めない。当然、輪廻を認める筈はない」としている。中村元博士も次のように記している。「原始仏教では、在俗信者に善行をおこなわせるために、因果応報の理をもって説いた。正しい行いをした在家の人は、天の世界に生まれる。それに反して悪業を行った者は、地獄に墮するという。こ

いう輪廻説ないし応報説が無我説と矛盾し、一致しがたいものであるということは、しばしば学者に指摘されているが、原始仏教はかならずしも輪廻および業の觀念を排斥せず、むしろ世人の宗教的通念としていちおう許容したらしい。では、なにゆえに許容したのであるか、という点で、『来世を信じない人は、悪を行ふ』(Dhp.176)からである。すなわち、世人に善を行わせるために方便の教えとして説いているのである」(『原始仏教の思想』1:663頁)。

(18) 中部經典『バヤベーラヴァ・スッタ』(『南伝大藏經』第九、三三〜三六頁)によれば、釈尊は成道の夜、まず過去世を見通す能力(宿命智)を獲得する。これにより釈尊は「みずからの一つ一つの過去世におけるすべての生涯、のみならず一切の衆生の過去世、さらには幾多の宇宙の成立期、破壊期、成立破壊期」を詳細に思い出す。ついで、命あるものの死と生を見通す能力(天眼智)を得る。これにより、生きとし生けるものがいかに死に、いかに生まれ変わるかを、ありのままに知る。人々はじつにさまざまな境遇にいる。そしてそれはすべてみずからの行為によるのだということを、慈悲に満ちたまなざしで見通す。最後に、煩惱を断ち切った智(漏尽智)を得るのだが、これでさとりは完成する。釈尊は縁起している事柄の総体をくまなく知り、一切智者となったのである。

(19) 本井牧子『「預修十王經」の諸本』六頁参照。

(20) 梶山雄一『「さとり」と「廻向」』(講談社現代新書、一九八三

年)に「善業の功德は、これを他者にふり向けることができるといふ觀念が、とくに大乘仏教において生じてきた。これを廻向という」(二五七頁)とあるが、それはない。インド仏教において自業自得の原則を破るような例は皆無である。法要の最後に唱えられる廻向文「願以此功德、普及於一切、我等與衆生、皆共成仏道」の出典は、羅什訳『妙法蓮華經』「化喻城品」であるが、サンسكريット原文の趣旨は単に「我らもこの世のすべての者も最高の覺りに達したい」ということであって、漢訳にあるような「この功德をもつて一切に及ぼし」という、他者に対する廻向の含意はない。

(21) 岩本裕『極楽と地獄』一九五頁参照。

(22) 『後三所歴是開津 好惡唯憑福業因 不善尚憂千日内 胎生 産天亡身』(三年目の五道転輪王の讚頌)。

(23) 『太上救苦天尊說消愆滅罪經』(道藏・洞玄部SN三七八)、『元始天尊說酆都滅罪經』(道藏・洞真部SN七三三)、『地府十王拔度儀』(道藏・洞真部SN二一五)、など。田中文雄『道教の「十王經」とその儀礼』参照。

(24) 本經典が成立した時期については、渡辺章悟『追善供養の仏さま 十三仏信仰』一六六〜一六七頁参照。

(25) 渡辺前掲書一六三頁参照。

(26) 清水邦彦『「地蔵十王經」考』参照。

(27) あらゆる仏事法会を想定した唱導資料で、中世文化史、中世社会史、仏教史、唱導文芸研究必携の書とされる。上巻本巻序文に、永仁五年(一二九七年)に起稿したとあり、中巻末

- (28) 卷の涅槃講表白に正安四年(一三〇二年)の記述がある。  
鎌倉前期の説話集。一二五七年、常陸国の浄土教の僧、愚勸住信(一二一〇?)著。九卷一四七話。卷一〜四は天竺、卷五・六は震旦、卷七〜九は本朝と、三國の説話を集めてい  
る。
- (29) 誓願寺本十王図。清水前掲論文参照。
- (30) 三途の川の文化史的背景については、岩本裕「三途の川」  
〔「地獄の思想」所収〕に詳しい。
- (31) (1) 世界は常住(永遠)であるか、無常であるか、(2) 世  
界は有限であるか、無限であるか、(3) 靈魂(Soul)と身  
体とは同一であるか、別異であるか、(4) 如来は死後に存  
在するか、存在しないのか、存在しかつ非存在であるの  
か、存在もせず非存在でもないのか、という四種類、十項目  
の主張ないし問い。十無記という。
- (32) 拙稿「日本人の他界観」〔『現代密教』第二二号、智山伝法  
院、二〇一〇年〕四三〜四六頁。
- (33) 例えば、「地獄極楽は心にある」といった俗諺や「嘘をつく  
と閻魔さまに舌を抜かれる」「指切りげんまん嘘ついたら針  
千本飲まず指切った」などという言い回しが生まれた。
- (34) 植島基行「十三仏について」(上) 参照。
- (35) 一四二九〜四一年成立下限、『弘法大師全集』所収。
- (36) 渡辺前掲書により、以下のように改める。(1) 三七日の引  
用經典は『文殊問般若』ではなく、『文殊師利般若涅槃經』と  
する。(2) 一周忌の引用文献は『宝積經』ではなく、『観無  
量壽經』とする。(3) 卅三回忌の引用文献の『礼三十五仏  
名經』は『觀虚空藏菩薩經』あるいは『大宝積經』とする。  
また、五七日の地藏菩薩の種子は、正しくは、 $\text{ॐ}$  (Ga) であ  
り、六七日の弥勒菩薩の種子は、正しくは、 $\text{ॐ}$  (Ni) であ  
る。
- (37) 中国には記録が見当たらず、日本の『虎閑禪師録』〔臥雲日  
件録〕に記述が残されている。
- (キーワード)  
十王 十三仏 輪廻 中有 来世 あの世
- 《十三仏関係参考文献》  
『預修十王生七經』(『大正新脩大藏經』圖像部七)  
『仏説預修十王生七經』(『正統藏經』一五〇)  
『仏説地藏菩薩發因緣十王經』(『正統藏經』一五〇)  
『仏説地藏菩薩發因緣十王經』(『国訳一切經印度撰述部』大集部  
五)  
『弘法大師逆修日記事』(『弘法大師全集』五、密教文化研究所編、  
一九七八年)  
『寂照堂谷響集』第六(『智山全書』第十一卷、一二八頁)  
『密教辞林』(富田学純編、一九二一年)四四五頁上  
『仏書解説大辞典』(小野玄妙編、一九三四年)第五卷、一六一頁  
『望月佛教大辞典』、二二五四頁  
『密教大辞典』、八六四頁上

## 十三仏信仰の意義

- 『智山の真言―常用經典における真言の解説―』（智山伝法院選書、二〇一〇年）「付録 十三仏真言」
- 荒井涙光「十三仏講話」（森江書店、一九一七年）
- 瑜伽教如「十三仏法」上中下（『瑜伽教如著作集』五〇七）
- 権田雷斧「十三仏の批評」（『権田雷斧著作集』十六卷所収「密嚴教報（明治二三年）」、うしお書店、一九九五年）
- 服部清五郎「十三仏信仰と板碑」（『板碑概説』鳳鳴書院、一九三三年）
- 酒井忠夫「十王信仰に関する諸問題及び閻羅王受記経」（『齋藤先生古稀祝賀記念論文集』、刀江書院、一九三七年）
- 松本栄一「敦煌本十王経図巻考」（『国華』六二二号、一九四七年）
- 脇綾子「十三仏発生期の問題」（『史論』、東京女子大学史学研究室、一九五九年十月号）
- 田久保周譽「真言陀羅尼藏の解説（真言宗豊山派宗務所、一九六〇年、一九七九年増補改訂版、五七頁）
- 禿氏祐祥・小川貫式「十王生七経讚図巻の構造」（『西域文化』第五、宝蔵館、一九六二年）
- 圭室諦成「葬式仏教」（大法輪閣、一九六四年）
- 岩本裕「極楽と地獄―日本人の浄土思想」（三一書房、一九六五年）
- 鈴木敬「陸信忠筆 十王図」（『金沢文庫研究』一三六号、一九六七）
- 広安恭寿「十三仏由来」（山城屋文政堂、一九六八年訂正再版）
- 『智山教化資料第二集 中陰と十三仏』（智山教化研究所、一九六八年）
- 川勝政太郎「十三仏信仰の史的展開」（『大手前女子大学論集』第三号、一九六九年）
- 『史迹と美術』第五二〇号、一九八一年）
- 片岡長治「生駒山脈を中心にした十三仏石造遺品について」（『石仏』第三号、奈良石造美術研究会、綜芸社、一九六九年）
- 植島基行「十三仏の研究」Ⅰ～Ⅲ（『高野山八葉学会会報』第三号、一九七〇）
- 植島基行「十三仏成立への展開」（『密教文化』九四号、一九七一年）
- 川勝政太郎「逆修信仰の史的研究」（『大手前女子大学論集』第六号、一九七二年）
- 植島基行「十三仏について」上・下（『金沢文庫研究』第二三四・三三五号、一九七五・一九七六年）
- 塚本善隆「引路菩薩信仰と地蔵十王信仰」（『塚本善隆著作全集』第七卷、大東出版、一九七五年）
- 中村雅俊「十三まいり信仰の成立と伝播」（『日本民俗学』第一二二号、一九七九年）
- 望月友善「初期十三仏碑と年忌供養」（『歴史考古学』第四号、一九八〇年）
- 橋本直紀「逆修講縁起」と十王・十三仏」（『千里山文学論集』第二四号、関西学院大学、一九八〇年）
- 村山修一「十三仏」（『大法輪』第五〇巻一、二、一九八三年）
- 橋本直紀「『仏説地蔵菩薩心因縁十王経』について」（『千里山文学

- 論集」第三〇号、関西学院大学、一九八四年)
- 梶敏夫「関東の十三仏板碑について」(『神奈川大学日本常民文化研究所調査報告』第一〇集、平凡社、一九八五年)
- おおさか十三仏霊場会「おおさか十三仏巡礼」(朱鷺書房、一九八五年)
- 田村隆照「十三仏図像と十王図本地仏」(『密教図像』第四号、一九八六年)
- 谷村俊郎「十三仏巡礼」(『十三仏巡礼』、講談社、一九八六年)
- 岡崎精郎「十三塚と十三才木」(『追門前学院大学文学部東洋文化学科年報』第一号、一九八六年)
- 金子良運「十三仏図」(『大法輪』第五四卷二号、一九六七年)
- 渡辺照敬「秩父十三仏巡り先達の記」上・下(『大法輪』第五四卷二号、一九八七年)
- 社斗城「敦煌本仏説十王経校録研究」(甘肅教育出版社、一九八九年)
- 吉岡義豊「中国民間の十王信仰について」(『吉岡義豊著作集』一、五月書房、一九八九年)
- 武田和昭「十三仏図の成立について」(『密教文化』一六九号、一九八九年)
- 渡辺章悟「追善供養の仏さま 十三仏信仰」(北辰堂、一九八九年)
- 渡辺章悟「十三仏信仰の儀軌としての『弘法大師逆修日記事』」(『曹洞宗研究員研究紀要』第二号、曹洞宗宗務庁、一九九〇年)
- 渡辺章悟「日本の十三仏信仰」(『大法輪』第五七卷七号、一九九〇年)
- 年)
- 矢島新「沼田市正覚寺蔵十王図と十三仏成立の問題」(『群馬県立女子大学紀要』十号、一九九〇年)
- 坂本要「地獄の世界」(淡水堂、一九九〇年)
- 澤田瑞穂「修訂地獄変」(平河出版社、一九九一年)
- Stephen F. Teiser, 'The Scripture on the Ten Kings, University of Hawaii Press, 1994.
- 鷹単純「十王讚歎鈔」系諸本と六道十王図(『東海仏教』四二号、一九九七年)
- 本井牧子「十王経とその享受―逆修・追善仏事における唱導を中心―」(『国語国文』第六十七卷第六・七号、一九九八年)
- 福本智江「十三仏について」(『密教学』三五、種智院大学密教学会、一九九九年)
- 小南一郎「十王経」をめぐる信仰と儀礼」(吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店、二〇〇〇年)
- 小南一郎「十王経」の形成と随唐の民衆信仰」(『東方学報』第七四冊、京都大学人文科学研究所、二〇〇〇年)
- 清水邦彦「地蔵十王経」考」(『印度学仏教学研究』第五十一卷第一号、二〇〇二年)
- 本井牧子「十王経と十王信仰―経典から文学へ―」(『軍記物語の窓』第二集、関西軍記物語研究会編、和泉書院、二〇〇三年)
- 田中文雄「道教の『十王経』とその儀礼」(『東方学の新視点』、五曜書房、二〇〇三年)
- 本井牧子「『預修十王経』の諸本」(『京都大学国文学論叢』一一、一

一三二、二〇〇四年)

宮坂宥洪『十三仏と追善供養』(四季社、二〇〇五年)

鈴木あゆみ「仏教と道教の十王信仰」〔『比較思想研究』第三三号別冊、比較思想学会、二〇〇六年〕

川崎ミチコ『玉歴鈔伝』について…〔訳注〕及び〔資料集成〕作成を主たる目的として』(東洋大学、二〇〇七年)

川崎ミチコ「敦煌文献に見る人々の『死後の世界』への思いについて―『仏説地藏菩薩経』『仏説十王経』『津藝一九三+岡四四+伯二〇五五』写本紹介を中心として」〔『東洋大学中国哲学文学科紀要』、中国哲学文学科編、東洋大学文学部、二〇一〇年〕

伊藤堯貫「十三仏のご誓願」(1)～(5)〔『智山ジャーナル』第五二号～五六号、智山教化センター、二〇一〇～二〇一一年〕