

『教行証文類』『化身土文類』末の意義

——存覚の神祇観を理解するために——

杉 岡 孝 紀

はじめに

本研究は存覚における神祇観、特に後の真宗における神祇観の基礎となった『諸神本懐集』の思想的特徴を考察するに当たり、親鸞の神祇観を窺うことができる『教行証文類』『化身土文類』末が置かれた理由とその内容を探究することを目的とする。これにより、親鸞から存覚へ神祇観がどのように展開したのかを解明する視点を提示することができる。なお、本稿は拙稿「親鸞の神祇観に関する予備的考察」並びに〈研究ノート〉「存覚における神祇観の思想的背景——神道理論における二神説から三神説への展開との関連——」を承けるものである。⁽¹⁾

一 『教行証文類』六巻の構成から見た「化身土文類」の位置づけ

『教行証文類』六巻の構成は、従来、前五巻は「顕真実の巻」であり、第六巻は「顕方便の巻」であると理解されてきた。そして本稿で取り上げる「化身土文類」については、西本願寺本の尾題が「顕浄土方便化身土文類六」となっているのに対して、坂東本（東本願寺本）では「顕浄土真実教行証文類六」と記されている点が注意される。これによれば、第六巻も「顕真実の巻」と見ることができる。この点について先哲は、前五巻のような真実の説示方法を「表顕」と名づけ、一方で「化身土文類」のように真実でないものを示すことで真実を顕す方法を「遮顕」で

あると、その違いを説明しているが、そうした言葉を使用しなくても、方便は仏の大悲のはたらきそのものであるから、『教行証文類』全体が真実を顯す書であると言う理解も成立する。この点は後述する。また、坂東本「化身土文類」では西本願寺本・高田本とは形態が異なり、本末に分冊されている⁽³⁾。そして、表紙には「顯淨土方便化身土文類六 本」と標号が記され（本文とは別筆）、その裏には親鸞の自筆で、

無量寿仏觀經之意なり（朱）

至心發願之願 邪定聚之機
双樹林下往生

阿弥陀經之意也（朱）

至心回向之願 不定聚之機
難思往生

と標願と細註が記されている。そして第一丁一行目には、

顯淨土方便化身土文類六 愚禿釈親鸞集

と内題と撰号が記され、以下本文が始まる形になっている。なお、この題号は坂東本では最初「顯化身土文類六」と記され、右の余白に「淨土方便」と加筆されていることが明らかになっている⁽⁴⁾。

さて、『教行証文類』の構成について初めて言及したのは存覚の『六要鈔』である。存覚は經典解釈法の三分科法に則って、『教行証文類』六卷を「序分」「正宗分」「流通分」に分類している。すなわち、

一には序。即ち序分なり。二には標列より下、第六末に『論語』の文を引くに至るまでは、これ正宗分なり。三には「竊以」より下、終わり卷を尽くすに至るまでは流通分なり⁽⁵⁾。

ただし、「化身土文類」に関しての詳細な説明はない。興隆『教行信証徴決』、深励『教行信証講義』、慧雲『教行信証鈔』等も基本的にこの『六要鈔』の三分科の理解を受けている⁽⁶⁾。また碩学の深励も「化身土文類」については詳細な解釈をしておらず、後に南条文雄は「励師の講義は教行信の三卷に止まりて証卷に及ばず。以下誠に失することを惜しむべし」と述べていることが指摘されている⁽⁷⁾。そして、今日「化身土文類」の位置づけは、上述の如く、真仮廢立を基本とした理解が一般的である。そしてこの『教行証文類』を真実と方便に区分する見方は智暹をはじめとすると考えられる⁽⁸⁾。すなわち『教行信証文類樹心録』には、次のように述べられる。

此れ総じて一部別目を列す。教は是れ能詮、行等は是れ所詮なり。教に依りて行を起す。行に就て信を立つ。信行具足して真証を得て、真仏土を見る。真実はすでに顕なり。まさに方便を弁すべきが故に、後に化身土を分別す。真仮の差別ありといえども、皆済凡の大悲にあらざることなし。斯れすなわち六軸の次序なり。二に本文大に分れ三となす。初めに真実六法を明かす。二に方便六法を明かす。⁽⁹⁾

さて、ここで「化身土文類」内容を概観すると、「化身土文類」本には浄土門の中の方便である第十九願位要門（『観経』の意）と第二十願位真門（『阿弥陀経』の意）について明かされる。そして『大経』の「至心・信樂・欲生」の三信と『観経』の「至誠心・深心・回向発願心」の三心の同異が問われ、『観経』には隠顕があることが示される。また『阿弥陀経』にも隠顕があり、『大経』の法門と『観経』・『阿弥陀経』の隱彰の法門においては三経共に一致して第十八願の他力念仏往生の教えを説くことが明らかにされる。続いて、聖道の法門が正像末の三時を経て衰滅していくのに対して、第十八願の他力念仏は三時一貫して衆生を成仏せしめる法門であることが説かれる。

そして「化身土文類」末には、「信文類」信仏弟子釈に「真仏弟子と言ふは、真の言は偽に對し仮に對するなり」といわれ、さらにその偽について「偽といふは、則ち六十二見・九十五種の邪道これなり」と述べられたのを受けて更に詳しく述べられる。仏教以外の外道の邪偽性、特に仏道を歩む者が神祇・冥道に帰依することが批判されているが、しかし必ずしも外教即邪偽とは言えず、世俗の倫理を説く教えは仏教に準ずるものであり、また神祇については仏教者を護念する存在であるとも位置づけられている。ただし、親鸞はそれらが帰依の対象ではないことを、諸経典を引用して繰り返し説いている。

二 「方便化身土」の意義

以上の通り、「化身土文類」では方便化身土の行信の因果が述べられ、方便の法門が果たす機能と仏が方便の教えを開設された仏意が明らかにされている。この点の理解を深めるために、さらにここで「方便化身土文類」の方便の意義を確認しておきたい。

方便はサンスクリットの upāya の漢語訳であり、接近する、到達するという意味の動詞（upa）の派生語で方法・手段の意をもっている。しかしそれはあくまで成仏（無上涅槃）を得るための方法・手段であり、したがって方便の語は行業を離れてはない。方便には様々な分類があり、宗派によってその用例も異なり複雑である。例えば『大乘義章』巻十五には、次のように四種方便が説かれる。

『教行証文類』「化身土文類」末の意義

一に進趣方便は、見道の前の七方便等の如し。二に権巧方便は、二智の中の方便智等を説くが如し。実に三乘無きも権巧して之を為す。三に施造方便は、方便波羅蜜等と説くが如し。凡そ為作する所は善巧修習なるが故に方便と曰ふ。四に集成方便は、諸法同体にして巧に相集成し。一に一切を備へ一切に一を成ずるが故に方便と曰ふ。⁽¹²⁾

すなわち、一には進趣方便であり、これはさとりに向かう加行の意をもつ。二には権巧方便であり、実智に対する方便智（権智）として、仏が仮に巧みな手だてを設ける意を示す。三には施造方便といい、これは十波羅蜜の一つである方便波羅蜜のように目的達成のための修習が善く巧みであることをいう。そして四には集成方便であり、これは一切の存在の本質は同一にして巧みに相集まり成立している相であることをいう。

また『妙法蓮華經玄贊』卷三には、方便に進趣・施為（施造）・集成の三種を列ね、さらに施為方便より善巧方便を開いて方便に四種あることを説く。⁽¹³⁾ この善巧方便は、「物に應じて權に現ず。故に方便といふ」と述べられように、衆生の機根に應じた巧みな方法によって仮に現れる態をいう。また『勝鬘寶窟』卷上本には、進趣・善巧・善權・施造・一乘離相巧成の五種の方便を挙げる。⁽¹⁴⁾ 善權方便は権巧方便（善巧方便）と同義であり、『法華義疏』卷三にも、「方便は是れ善巧の名、善巧とは智の用なり」と明かされる。⁽¹⁵⁾ 一乘離相巧成は方便の極であって一乗の法を方便となすものと示す。また『妙法蓮華經文句』卷三上には、法用・能通・秘妙の三方便を挙げ、藏・通・別の三教を相手に応じて与えるものを法用方便といい、方便が真実に通ずる門であることをいう能通方便、そして『法華經』以前の權教の秘が法華円教により開顯されて秘即妙であることが秘妙方便であると説き、方便即真実、真実即方便という見方が生まれる。⁽¹⁶⁾

そして真宗教学では従来、方便に善巧方便と権仮方便の二種があることを説いてきた。前者は、仏・菩薩が衆生をさとりに導くために衆生の能力に應じて巧みに教化する手段方法をいう。『大乘義章』に説かれる権巧方便、『勝鬘寶窟』の善權方便のことであって、それは智のはたらしとしての方便をいう。⁽¹⁷⁾ 『高僧和讃』善導讚に、

釈迦・弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり⁽¹⁸⁾
と詠われ『一念多念文意』に、

方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。⁽¹⁹⁾
と述べられるところである。すなわち、真如そのものである法性法身が衆生済度のために自己否定的に名を示しかたちを現した方便法身を語る

ものである。

一方、権化方便とは、真実の法に入らしめるために仮に設けられた法門をいい、暫用還廢を意味する。「化身土文類」の「方便」がまさにこの意であり、第十八願へ入らしめる「よろづの自力の善業」⁽²⁰⁾をいうもので、方便の願、方便の行信などと用いられる。ここでいう暫用還廢とは、未熟なる衆生を誘引して涅槃に入らしめる階梯として暫く用いる立場をいうものであり、還廢は真実に入り終われば、是なるものに対して非を簡び捨てる立場となる。権用と簡非と称される。諸学者によって意見の相違があるものの、後者の簡非にこそ中心があると考える見方が一般的であった。空華学派の善讓『教行信証敬信記』、豊前学派の東陽円月『本典仰信録』、石泉学派の僧叡『教行信証文類随聞記』や義山『教行信証摘解』等はこの簡非の一義で了解されている。⁽²¹⁾

その後に「権用」と捉える見方も生まれてくるようであり、例えば空華学派の僧鑑は『本典一諦録』に「正見真・邪見邪偽」という区分を用いて外教が必ずしも邪偽ではないと述べる。その上で、孔子・老子の教説も正教を助けるのであれば邪偽とすべきではないとし、仏教に背く異執という存在となった際にはじめて邪偽になるという理解をしている。すなわち、「教誠」の意を釈して、

外教は内の仏教に対し、邪は正に対するの辞なり。偽は正に真に対するの詞なり、外教の所明は多く是れ邪偽にして正道に非ず、爾れども都て外教を邪偽とすべからず、孔老の道も人天の由漸となれば、或は正教を助けることもあるが故なり、爾れども此異執の二字が加はると外教が邪偽になり、一法に於て異解を生ずるを異執といふ。⁽²²⁾爾れば外教が悉く邪偽にはあらねども、異執が取りまはると仏法の正見を妨げ、邪偽異執のために眩惑せられて遂に地獄に墜すべし。

と述べられる。したがって、老子の謙を明らかにして質朴を守り、また日月・星宿も『須弥四域経』の説く通りに了解すれば正しく、邪見の異解をもつて了解する時には邪となるのであって、要は取り方次第だと述べられる。

また柔遠の『教行信証頂戴録』にも、次のように同様の理解が見られる。

一に仏教を総じて真と為し外教を総じて偽と名く、故に勘決真偽等と云ふ、二に若しは内若しは外、正見を真と為し邪見を偽と為す。是れ内教と雖も偽あり邪あり。復た外教と雖ももと仏教より出づ。故に知んぬ、必ずしも翼讃の義になきにあらず。是故に内外に拘はらず但正を真と為し邪見を偽と為す。…孔子などの道は人天教えを助く、故に外教は悉く是れ邪偽とは言ふべからず。但異執に因りて内の正見を妨

ぐ、故に邪偽と作す。是故に今卷は汎く諸文に依りて真偽を勘決し、仏の如く外教の異執を教誡す。⁽²³⁾

以上の通り、「化身土文類」では、簡非とは前五卷が顕是であつて真実の四法と第五卷に真仏土を顕すのに対して、第六卷は方便の四法と化身土とを示し、両者が対応する形でもって真実をより明らかにされるのである。それはしばしば、「白を示さんとするには、これに黒を対照することによって、ますます白を白と認識しうるように、真実を明白ならしめんがために、方便を対照するのである」と比喻をもつて説明されてきたところであり、いわゆる「表顕」「遮顕」の違いである。

このように、簡非の意味で理解されることが主であつたからであろう、「化身土文類」は他の卷に比べて補足的な卷、場合によっては無くても構わない卷だという理解を生んできたように思われる。さらに「化身土文類」末に關しては、繰り返しが多く、親鸞の誤写や、『弁正論』引文の難解さという問題が加わつて、そこに合理主義的な思考に基づく論理を導き出すことができず、哲学者・思想家は意識的に無視してきた箇所だと言える。例えば、文献学的な研究を踏まえ緻密な『教行証文類』の解釈をしている宗教哲学者の星野元豊も、『弁正論』の引用に關しては、親鸞が年齢のためによるものか誤字・脱字が続出し、また内容も興味深いものとは言えないと述べており、他の箇所比べて量的にも解説が少ない。おそらく、当該箇所の詳細な文献読解を通して親鸞の意図を探究するという解説書は藤場俊基の『親鸞の教行信証を読み解く』を待たねばならない。⁽²⁴⁾ ここで本節の最初の疑問に反することにしよう。権仮方便と善巧方便の違いは明らかになつても、いずれも仏の方便に違いなく、その意味で両者は不可分であり、一方は智慧に対し、他方は真実に対する違いであるという理解も十分な説明とはならない。それは曇鸞の『浄土論註』より明らかである。⁽²⁵⁾

すなわち、『浄土論註』下卷の浄入願心章によれば、「眞実智慧」といふは、実相の智慧なり。実相は無相なるが故に、眞智は無知なり⁽²⁶⁾と明かされるように、眞実智慧は凡夫の分別を絶した無分別の智慧である。それは、一切が空・無我であると如実に知る体験であるから、眞智は知る対象もなく、また知る私も否定されて、知る働きのないままに知即無知、すなわち無知にして知るはたらきを意味する。そして眞如は、この「智慧は作に非ず非作に非ざる⁽²⁷⁾」と言われるところに現前する。したがって、眞実智慧は無知として一切処に遍して知るのであり、「無知の故に能く知らざることなし、この故に一切種智は即ち眞実の智慧なり⁽²⁸⁾」と説かれる。これが般若の智慧であり、般若の実智に対する方便は平等実智の上に現れる差別を照らすところの権智、すなわち智慧を根源としたはたらきをいう。般若によって実相を知るとき、智慧は必然的に拔苦与楽

の慈悲心を生ぜしめることになることは言うまでもない。そこで曇鸞は障菩提門章に方便門を釈して、

正直を「方」と曰ふ、外己を「便」と曰ふ。正直に依るが故に一切衆生を憐愍する心を生ず。外己に依るが故に自身を供養し恭敬する心を遠離す。⁽²⁹⁾

と述べる。方便とは正直外己なる心のことであり、それは自分のみを供養し恭敬するような自己中心的な心を完全に離れて、ただひたすら一切衆生を憐愍する心（度衆生心）を生起することだと明かされるのである。さらに名義摂対章に方便門を註して、

「般若」といふは、如に達する恵の名なり。「方便」といふは權に通ずる智の称なり。如に達すれば則ち心行寂滅なり。權に通ずれば則ち備さに衆機に省みる。…然れば則ち智恵と方便と相縁じて動じ、相縁じて静なり。動の静を失せざることは智恵の功なり。静の動を廢せざることは方便の力なり。是の故に智恵と慈悲と方便とは般若を摂取し、般若は方便を摂取す。…智恵と方便とは是れ菩薩の父母なり。若し智恵と方便とに依らずは、菩薩の法、則ち成就せずと知るべしといふ。⁽³⁰⁾

と説かれる。般若は真如を体得せる智慧であり、それは心行寂滅にして凡夫の分別の境界を超えた無分別の智慧である。方便とは、その般若が衆生救済のために世俗をみそなわし必然的に流出するはたらきをいう。般若は、智慧それ自身の本質として必然的に世俗に到来するのである。方便はその慈悲を具現化せしめる智慧のはたらきである。したがって方便は世俗、分別の境界に顕現するものでありながら、それはまた真如、法性と異なるものではない。動にして静を失わず、静にして動を廢せず、般若と慈悲、般若と方便と相即相入、不二不異の關係にある。眞実智慧と方便なくして、ただ感情的に迷える者を救済せんと憐れむことは、單なる衆生への愛着に過ぎない。

以上、方便はどこまでも仏・菩薩のはたらきであり、衆生の行いではない。衆生は仏の慈悲のはたらきとして置かれた要門・眞門の立場を方便の門と自覺せしめられて、それを捨て去るのである。その捨て去る時は、信心開發の一念であるから、他力信樂の獲得の過程においては淨土方便の自力の行はただ仏の衆生に注がれた慈悲の心という側面において肯定的な意義を知ることになる。

三 「化身土文類」と還相回向

以上の通り、『教行証文類』を眞実と方便という見方で理解する立場が今日では主となっていると言える。しかしそうした見方とは異なる見

『教行証文類』「化身土文類」末の意義

解もある。例えば、かかる理解を批判した上で曾我量深が「総序」から「行文類」を「伝承の巻」、そして「信文類」別序から「化身土文類」を「己証の巻」と捉えた了解がある⁽³¹⁾。また金子大榮は、前四巻は願心の回向を顕し、後二巻は光明の摂化を説く「二部作『教行信証』」とも称される理解を示している⁽³²⁾。また、岡亮二は『教行証文類』は獲信の瞬間の構造を明かす「信文類」を中心に各巻が同時に重なっているという理解を示している⁽³³⁾。ただし岡の場合、真仮廃立を基盤とした理解に立っており、その意味では特別な見方とは言えない。曾我・金子、さらに岡の『教行証文類』の解釈は興味深いが、本稿の目的とは異なるため今回はその詳細は取り上げない。

本研究において注目しておきたいのは、「化身土文類」全体が還相回向の表現であるとする見方である。これは、「化身土文類」を簡非の見方だけではなく、親鸞によって仮や偽とされた教説の存在さえも還相回向の菩薩による大悲摂化のはたらきであるとする見方である。もちろん、「真仏土」も「方便化身土」もともに法蔵の願心莊嚴の果として成立したものである。それは「真仏土文類」に「真仮皆是れ大悲の願海に酬報せり。故に知んぬ、報仏土なり⁽³⁴⁾」と述べられる。また、『末灯鈔』に

仏恩のふかきことは、憊慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九・第二十願の御あはれみにてこそ、不可思議のたのしみにあうことにしてさふらへ。仏恩のふかきこと、そのきはもなし。いかにいはんや、真実の報土に往生して大涅槃のさとりをひらかんこと、仏恩よくよく御案どもさふらふべし⁽³⁵⁾。

と述べられるのは、まさに化身・化土が如来の大慈悲の化現であることを証する文だと言える。では時機を失った聖道の教はどう位置づけられるのか。「証文類」に還相回向を指して「利他教化地益也」といわれるものと、「化身土文類」に聖道を呼んで「利他教化地方便権門之道路也」といわれるものを対照させる時、聖道の法門も還相であるという了解がある。すなわち同じく『末灯鈔』に、

聖道といふは、すでに仏に成りたまへるひとの、われらがところをすすめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・三論宗等の大乘至極の教なり。仏心宗といふは、この世にひろまる禪宗これなり。また法相宗・成実宗・俱舍宗等の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。権教といふは、すなはちすでに仏に成りたまへる仏・菩薩の、かりにさまざまのかたちをあらはしてすすめたまふがゆゑに権といふなり⁽³⁶⁾。

と述べられる。すでに仏に成りたまへる仏・菩薩を還相と見るならば、聖道門も阿弥陀仏の報土より還来して衆生に法を説き、真実に入らしめる方便であり権用であると言える。

しかし、「化身土文類」末に説かれる神祇の存在に対してもそこに仏の慈悲のはたらきを見ていくことが可能になるのか。また親鸞にそうした見方があったのかという疑問、あるいは仏と神の間における本地垂迹思想を受け容れた存覚の特異な神祇観であるのかが問題となる。

「化身土文類」と還相回向とを結びつける理解は、⁽³⁷⁾『真宗相伝義書』の「深解科文」に始まると考えられており、その意味では大谷派において微かに伝承されてきた理解であるとも言える。今、『真宗相伝義書』を資料として取り上げるに当たり、以下の論考に必要な範囲でその沿革について触れておきたい。

さて、宗学の勃興は公的には、東西分裂後、それぞれ学寮・学林の創設によって見られ、次第に盛んになって明治時代に入っていくのであるが、教学研究の基礎となったのは存覚の『六要鈔』であった。『教行証文類』の他、種々の研究の基礎が確立されていくのは、蓮如・実如の時代である。親鸞滅後、真宗の肝要の相伝が絶えないように蓮如によって五家、実如によって三家が師資血脈一伝の外に教学相伝の家として設定される。そして特に蓮淳と蓮芸が重要な役割を果たし、蓮如の口授に基づき『教行証文類』や『浄土文類聚鈔』等の科文を作成し、また聞書を残されたと伝えられている。⁽³⁸⁾

この相伝の教学は、光善寺寂玄・教行寺寂超の異義事件を機として本願寺派では途絶えて存続しなかった。また大谷派においても、一七五五年に高倉に学寮が創設され、学寮の権威が強固になるに従って、相伝の教学は、一度は埋もれていった。しかし、それら相伝の文書の散逸を懸念した五箇寺の寺院、並びに相伝の教学に関心のある人々によって収集され、全二〇卷（二一冊）に編集されたのが真宗相伝義書編纂室編『真宗相伝義書』（真宗大谷派出版部、一九七八年～一九九六年）である。『真宗相伝義書』の中で成立が古いのは、蓮淳・蓮芸・光善寺実順の共著とされる『深解科文』であり、相伝教学の中心的な書物である『深解会通』はこれをもとに著されたと考えられている。⁽³⁹⁾相伝教学において注意したいのは、特異な正定聚理解と、真宗の教相には「勸化門」と「実義門」の二種あるという説（二門判釈）である。『真宗相伝義書』自体が一益実義、二益勸化の関係を問題としていて、勸化の前には「正定・滅度」の二益を説きながらも、実義は正定即滅度、現身滅度だという存覚・蓮如とも異なる立場を明かす。

また、広瀬惺が指摘するように、『真宗相伝義書』では還相回向について『教行信証』『証文類』の、「然れば弥陀如来は如従り来生して、報・応・化種種の身を示し現じたまふ」⁽⁴⁰⁾の文に還相回向了解の基本的立場が置かれている。『深解別伝』には、次のようにある。

『教行証文類』『化身土文類』末の意義

「従如」の当体、「如」というのは、阿弥陀仏の御さとり眞実証果なり。「来生」とは、還相廻向の相なり。その相を開いて、「真」「化」の両卷なり。「一如法海（従如）よりかたちあらはし（来生）たまふ」とのたまえるはこれなり。この還相廻向の姿をひらいて、報身は「眞土卷」、応化身は「化身土」の本、種種身は「化身土」の末なり。黒谷の「色あるもの、声あるもの、もみな阿弥陀の名ならぬはなし」と言える如く、「化土卷」に引顯したまう日月星辰、天竜鬼神、乃至『弁正論』、『論語』の文までも何れか随類応同の種種身示現の相ならざるはなし：種種身を現じて化を施すに善不善ともに信勝同じく因と成りて、往生浄土の縁を成ぜしめんとなり。この「真」「化」三卷の顯われ処は、この「従如来生」からなり。みな、普門示現の大悲を開きたまう姿なり。⁽⁴¹⁾

ここでは「化身土文類」末に明かされる日月星辰、天竜鬼神、さらに『弁正論』『論語』の引用も種種身示現の相であるという理解が示されている。さらに、同じく『深解別伝』に、

通途に還相というのは、面々がなすことと覚えて居るなり。祖師一流の思召しは、「利他教化地」とは阿弥陀如来の方便法身・為物身の方の御名なり。⁽⁴²⁾

と還相を如来の還相と了解し、阿弥陀如来の方便法身・為物身であると述べられる。このような還相を如来の還相と見る理解については、深勵などが厳しく批判をしている。すなわち、

応化身種種の身を顯示するのが化身土卷なり。これが弥陀の還相廻向なり。かう云ふ義があるなり。これ甚深なる解かは存ぜねども、これは吾祖一代の撰述には仰せられたことなきなり。かう云ふ二廻向のさばきはない。：爾るに弥陀の一如を証りたまふを往相と云ひ、十劫已来の諸有の衆生を済度するこれが還相ぢやと云ふことは、文証も義理もなき云ひ分なり。⁽⁴³⁾

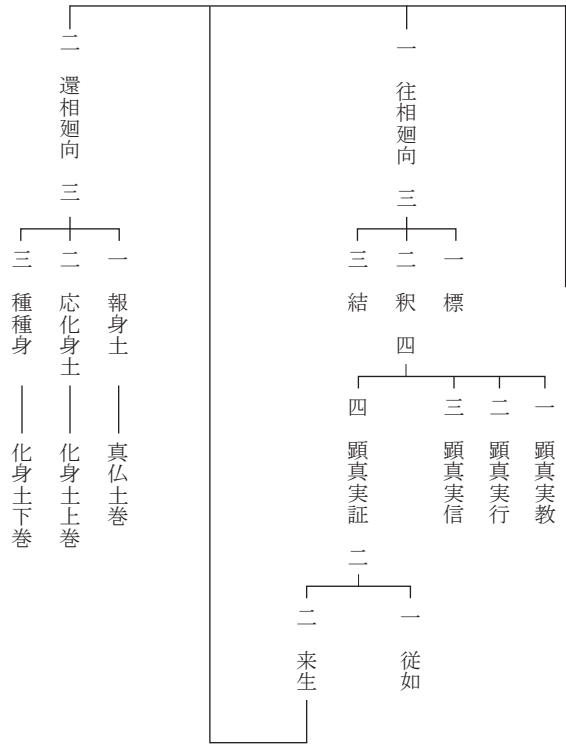
と述べ、これは一益の邪偽に入る了解であると誡め、「化身土文類」の仏身はあくまで報中の化であると述べる。しかしながら、稲葉秀賢は還相廻向を従来の見方に反し、「眞仏土文類」と「化身土文類」にまで及ぶ内容だとし、次のように述べている。

「眞仏土卷」は、所歸の身土を明かすことに於いて、無上涅槃の根源が明らかにされてゐるのであるから、これを還相廻向の根源的表現となづけていゝと思う。更に「化身土卷」は、従来注意せられて来たやうに、それはたゞ眞実に対して仮と偽とを簡別するのみではなく却て仮と偽に積極的意味を認めて、従仮入眞の過程を示したものであるから、そこに大悲の善巧摂化の意を見ることが出来る筈である。そして

この大悲の善巧摂化こそ、無上涅槃の用大であって、浄土の菩薩の所証が真実証としての大涅槃である限り、浄土の菩薩にもその徳はある筈である。若し然りとすれば、「化巻」の従仮入真の過程をそのまゝ、還相利他の化用と見て差し支えない筈である。従って「化巻」は還相回向の具体的表現と云つていゝのではないであらうか。⁽⁴⁴⁾

また、最近では加来雄之が、『真宗相伝義書』などが真仏土・化身土を還相回向の「利他教化の利益」の具体的な展開、すなわち還相回向から展開する「証果上の相貌」⁽⁴⁵⁾であるとする理解について述べている。すなわち『深解科文』には、

二 正宗分浄土真宗有二種回向



と図示される。⁽⁴⁶⁾ なお、「従如」の右には「弥陀如来、従如来生、示現報応化種々身文／従如トハ真如ヨリトマフス」、左には「証巻ノ初ヨリ夫按真

宗教行信証者如来大悲廻向之利益故若因果無有一事非阿弥陀如来清願心之所廻向成就因淨故果亦淨也応知」と補記され、また「来生」の左に

『教行証文類』「化身土文類」末の意義

は「来生トハキタリ生ストマフス／証卷中間に云ニ還相廻向者即是利他教化地益ヨ卷尽 即其相貌開 還相科下云々／文意ノコノ一如宝海ヨリカタチヲアラハシテ等已下ヲ伺ヘシ云云」と記される。さらに「還相廻向三」の「三種々身」には、「化身土卷ノ結文ニ曰ク尔者未代道俗可ニ仰信敬 也可レ知／如ニ華嚴經偈曰若有見菩薩修三行 種々行一起善不善心菩薩皆撰取已上／私曰ク証卷種々身言今種々行言首尾一貫伺合中間真化種々身三卷可レ奉伺御意趣ヲ也 故今証果上相貌タルコト明ナリ」と補記されている。

これらの記述を承けて、如来は前掲の「証文類」の文と『唯信鈔文意』の「極楽無為涅槃界」の釈、すなわち、

この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法藏比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちおは、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来を報身とまふす。誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。報とまふすは、たねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまふゆへに尽十方無碍光仏とまふすひかりにて、かたちもまします、いろもまします、無明のやみをはらひ悪業にさえられず、このゆへに無碍光とまふすなり。無碍はさわりなしとまふす。しかば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとしるべし。⁽⁴⁷⁾

という文を重ねて理解すべきことを説く。そして次のような説明がなされる。

「弥陀如来従如来生示現報応化種種身」を、より精緻な表現をもって記していると理解できる。「従如来生」が「一如よりかたちをあらわし」「光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらわれたまへる」などと表現され、また「示現報応化種種身」が「方便法身」、「報身如来」、「報身」、「応化等の無量無数の身」など「身」として示されている。…つまり還相回向釈は「煩惱具足の凡夫・生死罪濁の群萌」がこの「来生」する如来大悲のはたらきに入っていく歩みを説いている。「報応化種種の身を示し現じたもふ」とは、如来大悲が衆生を摂化するためのさまざまな仏身となることであり、これらの身が仏土として衆生を摂化し教化するのである。とすれば仏身仏土こそ実は還相回向の利他教化地の益の具体的な展開であり、「利他の正意を顕」わしていると理解できるのではないか。⁽⁴⁸⁾

還相回向の「応化身」は、釈迦仏の方便の言説（方便藏）として私たちの現前に具体的な姿をもって立ち現れてくるということであろう。本願寺派の教学の中では、普賢大圓が親鸞によって偽とされた外教でさえも、それらの存在の一切を一度排他した上で、その存在意義を如来の慈

悲のはたらきから肯定的に見る理解を示している。⁽⁴⁹⁾それは、「化身土文類」を徒仮入真の過程を示したものとし、いわゆる簡非の見方のみならず、親鸞によって仮や偽とされた教説の存在も大悲摂化のはたらきとする見方であり、方便を「権用」の立場から捉えようとする理解であると言える。

四 種類の化身と「化身土文類」の化身

周知の通り、親鸞の仏身論には大きく二身論と三身論と四身論がある。⁽⁵⁰⁾二身論は、『教行証文類』の網格を構成する仏身論であり、真身と化身の二身をいう。三身論は、『末灯鈔』に見る説である。すなわち、

三身といふは、一には法身、二には報身、三には応身なり、いまこの弥陀如来は報身如来なり。⁽⁵¹⁾

そして四身説とは、『愚禿鈔』に見る説であり、法身、報身、応身、化身の四身をいう。『愚禿鈔』上に次のように述べられる。

仏に就いて四種有り。一には法身、二には報身、三には応身、四には化身なり。法身に就いて二種有り。一には法性法身、二には方便法身なり。報身に就いて三種有り。一には弥陀、二には釈迦、三には十方。応・化に就いて三種有り。一は弥陀、二に釈迦、三は十方〔句読点筆者〕。⁽⁵²⁾

これは「証文類」に「然れば弥陀如来は如より来生して、報・応・化種類の身を示し現じたまふなり」と説かれるものと同じである。そうすると、前掲の『唯信鈔文意』の文は凡そ『愚禿鈔』の説を和文に訳したものであると見ることもできる。この四身説は天台の依用するところであり、『摩訶止観』に「また法報応化四身を本と為す」⁽⁵³⁾と述べ、『止観輔行』にこれを釈して「応より更に化身を開出し、法報に対する故に四と為す」⁽⁵⁴⁾と示されている。比叡山で学修した親鸞に天台の影響を見ることは許されるであろうが、親鸞においてはむしろ曇鸞の二種法身釈を依用されて、法身を開いて法性法身と方便法身の二身とした点にこそ特徴があると言える。

ここで、解釈の鍵語となるのが「化種類の身」である。応身と化身の関係については異論があり、神子上は大きく次の四説に分類している。すなわち、(1)穢土出現清泰国の弥陀を応身とし、『観経』所説の円光中の化仏を化身の弥陀とする説。(2)応現するの身を弥陀の応身とし、『観経』真身観の仏を化身とする。化とは通途の化ではなく、化身土の仏を指すという説。(3)応化とは、天台宗の所謂「勝応身」のことで、化は劣

応身。共に「応」と名づけるので応化を合明するものだという説。(4)穢土に出現し、一期応機の摂化を名づけて応身となし、仏身及び非仏身を現じて無而忽有なるを化身と名づく。応化とは、体一なるが故にこれを合するものであるという説。以上の四説のうち、神子上自身は、

『模象記』の説が最も妥当性を有するものと思う。『樹心録』の説は穩当ではなからう。すなわち、この化身を『本典』化卷所明の化身と同一視することは頗る当を失するといはねばならぬ。化身土の化は仮報身であつて、一往は報身と云へば云へるものである。されば応身より格位の高い仏身と云はねばならぬ。然に今は応身の次に挙げられた化身であるから位の高い別途の化身ではない。…吾人は『模象』の説を依用するものであるから、之れに準拠して弥陀の応化を述べれば、清泰国出現の弥陀を応身とし、其の応身が衆生化益の為に仏身及び非仏身を現じ給ふ無而忽有の身を化身と云ふべきであらう。⁽⁵⁶⁾

と(4)義教の『愚禿鈔模象記』の説が妥当だと判じている。ちなみに『樹心録』の説は(2)である。坂東本を底本とする『聖典全書』二卷では当該箇所「法応化種種身」に「報・応・化種種身」と中黒点が二つ入れられている。したがって今も異説が生まれることになるが、私も神子上が指摘するように応身の次に挙げられた化身であるから別途の化身ではないと理解したい。ただし、それを相伝教学の如く、「還相」という言葉と直ちに結びつけることにはやはり疑問を持たざるを得ない。還相は阿弥陀仏の回向によるものであり、それはどこまでも菩薩のはたらきを明かすもので、そこに「化身土文類」末で教誡の対象とされる外教の鬼神を含めて呼ぶことは、少なくとも親鸞の考えを外れるものと言わざるをえないからである。

ただし、与奪の論理を用いた存覚の場合には、上述の化身と還相との関連を予想させる理解を見ることができ。「与奪」とは本来仏教用語ではないが、その意味するところは一応相手の立場を是認しながら、その後相手の立場を否定する(奪う)という論法をいう。⁽⁵⁶⁾存覚は『浄土真要鈔』第三問の中で現生不退について論証するにあたり、第十八願成就文を引用し、「処々の経釈、そのころなきにあらず、与奪のころあるべきなり」⁽⁵⁷⁾と述べ、諸宗における不退転の義を最初に認めた上で、それを超える奥義を浄土真宗にはあることを顕示し、他の教義の根本的意義を奪うところを明かしている。これは親鸞が「化身土文類」本で展開する「顕彰隱密義」と一見、通底する解釈手法であると見ることができ。しかし親鸞においてはこれを經典解釈に關して用いているが、存覚の場合は「顕は方便を帶し彰は実義を標す…顕をば分明顕示の義に属し、彰の字をば聊隱示の義に属する」⁽⁵⁸⁾と述べるように、「隱顯」の字義から第十八願成就文の一念の理解にまで応用している点が大きく異なる。そし

てこれと同様の手法で『六要抄』信文類釈には、

「又言」等は、重て回向を釈す。すなわち還相回向の意なり。⁽⁵⁹⁾

と述べ、回向発願心釈の文を還相回向の意で捉えていることが窺える。また「証文類釈」においては、『観経』に説かれる三心中の回向発願心と還相回向の同異を、次のように述べている。

『観経』の三心は、定散諸機格別にして発すところの自力の心なり。今の回向は、如来利他の回向心なり。もしこの義に約せば大に以て異なりとす。但しまた彼の『観経』の三心、『大経』の三信和会して終に一心と成るに約するの時、此の三信は如来發起他力の大信なり。此の義辺に約すればまた同なりとす。⁽⁶⁰⁾

存覚は回向発願心と還相回向は利他という点では同じだと述べながらも、『観経』の三心は自力心であり還相回向は如来利他の回向心であるという点においては異なると述べる。ただし『観経』の三心と『大経』の三信が和会して一心となる時は、この三心は如来發起の他力の深信であるため、同一の信心であると説く。

さらに、『選択註解鈔』にも次のように説かれる。

「又言^二回向^一者、生^二彼国已^一、還起^二大悲^一、廻^二入生死^一教^二化衆生^一亦名^二廻向^一也」と云ふは、廻入向利の廻向を明かす也。上下品の菩提心の釈には「唯発^二一念^一厭^レ苦、樂^二生諸仏境界^一、速滿^二菩薩大悲願行^一、還^二入生死^一、普度^二衆生^一」と云ひ、『法事讃』の釈には「誓到^二弥陀安養界^一、還^二来穢国^一度^二人天^一」と判ずる、皆是の意なり。是則浄土の菩提心なり。聖道門の行者は悉く度して後に我成仏せんと願ず。…浄土宗は、穢土にして自利利他の行成じがなければ、先浄土に生じ成仏して後に穢土に還来して衆生を度せんと願ずる心なり。曇鸞の『註論』には二種の廻向を立て、往相・還相と云へり。所謂念仏して浄土に生ずるは、往相の廻向なり。穢国にかへりて衆生を度するは、還相の廻向なり。今の釈もその意あり。廻因向果・廻向向道は往相なり、廻入向利は還相也。⁽⁶¹⁾

「散善義」回向発願心釈の文の解釈の箇所であるが、ここに「還相」の語を用いており、明らかに還相回向と回向発願心を重ねて了解していることが窺える。繰り返しになるが、このような記述は親鸞の聖教には見られない。存覚独自の解釈であると言わなければならない。しかしそれが『真宗相伝義書』に明かされる理解と類似している点は興味深く、これもまた仏―神間の本地垂迹説を受容して阿弥陀仏中心の教学を構築

しようとした存覚の思想的特徴だと考えられる。

結びにかえて

近年、中世史研究が進展する中で、当時の人々の信仰形態についても新たな見方が提示されている。例えば、佐藤弘夫は中世の世界観を〈顕〉と〈冥〉との二つの世界関係の中で捉えている。佐藤のいう〈顕〉とは仏教におけるいわゆる顕教のことではなく、私たちが居る現実世界をいう。〈冥〉はこの世界に対する他界で、これが神・仏の世界である。佐藤によれば、〈冥〉なる神仏は静的な存在としてあるわけではなく、〈顕〉の世界に具体性を伴って、換言すれば私たちに理解可能な姿をもって出現するという。それは、仏神間の本地垂迹説と類似した、広義の「彼岸の仏」と「此土の神・仏」という関係における本地垂迹説の了解であると言える。中世の人々は〈顕〉の領域にあって霊験の具体的な姿をもって顕現した神仏を信仰していたのであり、佐藤が「冥界の二重構造」と呼ぶ信仰形態を一般的にもっていたことになる。このような見方は末木美文士が指摘する、死者としての仏が居る中間領域と空・真如、或いは無上涅槃と称される彼岸の領域との関係と重なるであろう。

以上のように、中世の人々が「不可視の本地」と「可視の垂迹」という宗教的な二重構造の中に生きていたとするならば、親鸞が「化身土文類」末で述べる神祇は、仏の大悲によって迷妄にある衆生を浄土に結縁させる役割を担い、種々の身をもって顕現している化身であると理解することができる。そして存覚の神祇観はこの延長線上にある解釈として捉えることができるのではないか。ただしそのためには次の点に十分に注意しなければならない。それは〈冥〉から〈顕〉への顕現の具体的な在り方に関わる。方便の意義を考察した際に述べた通り、真如からの顕現は真如が衆生済度のために自己否定的に現れるのであって、川上から川下へ水が一直線に流れ出るような在り方ではない。化身の顕現もこの自己否定という契機をもって始めて成立すると言わなければならない。また同じく「還相」と同一の概念として「化種種の身を現す」相を語ることは疑問が生まれる。この点については、引き続き探究を進めていきたい。

本稿の執筆については、二〇二〇年十月七日に大谷大学名誉教授の加来雄之氏を招いて開催した本センター主催の講演会「摂化する浄土——真仏土と方便化身土との二重性」より示唆を受けている。

註

- (1) 拙稿「親鸞の神祇観に関する予備的考察」(『世界仏教文化研究論叢』五九、二〇二〇年)、同(研究ノート)「存覚における神祇観の思想的背景——神道理論における二神説から三神説への展開との関連——」(『世界仏教文化研究論叢』六〇、二〇二二年)参照。
- (2) 内藤知康「『教行信証』の概説」『顯浄土真実教行証文類』(復刻西本願寺本)〔浄土真宗本願寺派総合研究所、二〇一一年〕三三、三四頁。
- (3) 重見一行『教行信証の研究——その成立過程の文献学的考察——』(法藏館、一九八一年)一四八頁。
- (4) 『聖典全書』二・一八二―一八三頁。『親鸞聖人真蹟集成』二・四七三頁。「化身土文類」の書誌学的研究の成果としては、前掲の重見一行の他、最近では『顯浄土真実教行証文類』(坂東本)複製版解説(真宗大谷派宗務所、二〇〇五年)、赤尾栄慶・宇都宮啓吾『坂東本『顯浄土真実教行証文類』角点の研究』(東本願寺出版社、二〇一五年)、三木彰円『教行信証』の諸問題——親鸞自筆・坂東本を通して——(『近現代『教行信証』研究プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年)がある。またこれらの成果を受けて「化身土文類」末の構造を論じたものとして、武田晋「化身土卷」(末)の構造について——書誌的視座を中心として——(『真宗学』一四三・一四四合併号、二〇二一年)がある。
- (5) 『六要鈔』、『聖典全書』四・四九九頁。以下、漢文は書き下し文にあらためる。
- (6) 青柳英司「教行信証の構成について」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』一、二〇一八年)一三〇頁参照。
- (7) 上場顕雄「江戸後期における『教行信証』について——特に「化身土卷」を中心として——」(『真宗研究』一八、一九七四年)註。上場氏が指摘する南条文雄の文については原文を見つけることができなかった。

- (8) 青柳英司「近世大谷派宗学における智暹『樹心録』の影響——特に『教行信証』の構造理解を中心にして——」(『真宗研究』六六、二〇二二年)四一―六三頁参照。
- (9) 『教行信証文類樹心録』、『真宗全書』三六・七頁。
- (10) 「信文類」、『聖典全書』二・九八頁。
- (11) 同右、一〇四頁。
- (12) 『大乘義章』、『大正藏』四四・七六六・上。
- (13) 『妙法蓮華經玄贊』卷三、同右三四・六九五・上、下。
- (14) 同右、六九五・中。
- (15) 『勝鬘宝窟』卷上、同右三七・四・上。
- (16) 『法華義疏』卷三、同右三四・四八二・下。
- (17) 『妙法蓮華經文句』卷三、同右三四・三六・上、中。
- (18) 『高僧和讃』、『聖典全書』二・四四二頁。
- (19) 「一念多念文意」、同右・六七四頁。
- (20) 同右、六七三頁。
- (21) 内藤知康「『方便化身土文類』の意義」(『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年)二八三頁。
- (22) 『本典一諦録』、『真宗叢書』八・三八〇頁。
- (23) 『教行信証頂戴録』、『真宗叢書』七・一五二頁。
- (24) 星野元豊「講解教行信証 化身土の卷(末)」(法藏館、一九八三年)、二一九四―二一九六頁。
- (25) 藤場俊基「親鸞の教行信証を読み解くV 化身土卷(後)」(明石書店、二〇〇一年)、「顯浄土真実化身土文類の研究——『弁証論』

——」(文栄堂書店 増補、二〇〇〇年)。最近では、藤原智「『教行信証』「化身土卷の『弁証論』引用について」(『現代と親鸞』三一、二〇一五年)など、大谷派の親鸞仏教センターでは「真仏土・化身土卷研究会」を置いて研究が進められている。

(26) 『浄土論註』下巻、『聖典全書』一・五一六頁。

(27) 同右、五一六頁。

(28) 同右、五一六頁。

(29) 同右、五二〇頁。

(30) 同右、五二二頁。

(31) 曾我量深『教行信証「信卷」聴記』(曾我量深選集刊行会編『曾我量深選集』八(弥生書房、一九七二年)一三―一四頁)。

(32) 金子大榮「二部作『教行信証』」(寺田正勝・広瀬杲・伊藤慧明編『金子大榮著作集』一二、春秋社、一九八四年)一三頁。また『教行信証の諸問題』(同『金子大榮著作集』九(春秋社、一九七八年)二二九―二四三頁参照。曾我・金子の『教行信証』の理解の特色については、井上円「『教行信証』構造論序説」(『真宗研究』三六、一九九二年)、青柳英司「『教行信証』の構成について」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』三、二〇二〇年)参照。さらに金子の『教行信証』研究の変遷については、龍溪章雄「金子大榮の『教行信証』研究——特に初期の研究をめぐって——」(『真宗学』九一・九二、一九九五年)に詳しい。

(33) 岡亮二『『教行信証』「行卷」の研究——第十七願の行の解明——』(永田文昌堂、一九九六年)一〇〇―一〇二頁。岡の『教行信証』の構造理解については拙稿「真宗学の〈解釈と方法〉をめぐる課題」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀』三、二〇二〇年)を参照。

(34) 「真仏土文類」、『聖典全書』二・一八〇頁。

(35) 「末灯鈔」、同右・七八二頁。

(36) 同右、七七八頁。

(37) 廣瀬惺「真宗相伝義書」に学ぶ——親鸞の二種回向観——」(『同朋学園仏文化研究所紀要』七・八合併号、一九八六年)、前掲青木「教行信証の構成について」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』所収論文などを参照)。

(38) 足利演正「真宗相伝義書」の沿革、「真宗相伝義書」(第一回配本に折込の解説文、一九七八年)参照。

(39) 竹林宗人「相伝義書」の教義的特色について、「印仏研」三一・二・六〇三頁。

(40) 「証文類」、『聖典全書』二・一三三頁。

(41) 「深解別伝」、「真宗相伝義書」三・三頁。

(42) 同右、一三八頁。

(43) 深励「教行信証講義」(仏教大系完成会編『教行信証講義集成』一(法藏館、一九七五年)七〇頁。藤原智「真宗教学史の転換点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論——」(『近現代『教行信証』研究プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年)六六頁上、六七頁参照)。

(44) 稲葉秀賢「還相回向の表現」(『大谷大学研究年報』一〇、一九五七年)六四九頁。井上善幸は稲葉説に対して「還相回向」と「還相」との混用が見られることを指摘し、浄土往生後の菩薩のすがたを還相とみなす親鸞の理解は、現生正定聚説や往生即成仏説の必然的帰結ではあるが、阿弥陀仏による還相という理解は支持しがたいことを述べている。井上善幸「親鸞における還相の思想——死者との共生という視点から——」(『東アジア思想における死生観と超

越』所収、方丈堂出版、二〇一三年）一八九頁。その他、徳平美月「覚如・存覚・蓮如の還相理解について」（龍谷大学大学院文学研究科紀要）四四、二〇二二年）参照。

(45) 『深解科文』、『真宗相伝義書』一・六〇頁

(46) 同右、『真宗相伝義書』一・五九～六〇頁。

(47) 『唯信鈔文意』、『聖典全書』二・七〇二頁上～七〇三頁上。

(48) 加来雄之「如来の智慧のなかに生きる意味——還相回向と仏身仏土——」（『智慧の潮』武蔵野大学出版会、二〇一七年）二九八～三〇二頁。

(49) 普賢大圓『真宗概論』（百華苑、一九五二年）二五〇～二五二頁。

(50) 神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九五〇年）

第六章「親鸞の弥陀仏身観」一四二～一七六頁。

(51) 『末灯鈔』、『聖典全書』二・七九〇頁。

(52) 『愚禿鈔』、同右・二八六頁。

(53) 『摩訶止観』卷八上、『大正蔵』四六・一〇六上。

(54) 『止観輔行』第八の二、同右四六・三九六・下。

(55) 神子上前掲書、一五三頁。

(56) 拙稿「存覚の教学的特徴について」（川添泰信『龍谷大学善本叢書三二 選訳註解鈔』永田文昌堂、二〇一六年）六〇七～六一〇頁。

(57) 『浄土真要鈔』末、『聖典全書』四、四九八頁。

(58) 『六要鈔』、『聖典全書』四・一二五九～一二六〇頁。

(59) 同右、一一一〇頁。

(60) 同右、一一九一頁～一一九二頁。

(61) 『選訳註解鈔』卷三、同右、九三八～九三九頁。

【参考文献】

参考資料に関しては、紙数の都合で主なものだけを著書・論文の順に掲げることとする。

〈著書〉

赤尾栄慶・宇都宮啓吾『坂東本『顯浄土眞實教行證文類』角点の研究』

東本願寺出版社、二〇一五年。

岡亮二『教行信証』「行巻」の研究——第十七願の行の解明——』永田

文昌堂、一九九六年。

金子大榮「二部作『教行信証』」寺田正勝・広瀬杲・伊藤慧明編『金子

大榮著作集 一二』春秋社、一九八四年。

同右、『教行信証の諸問題』『金子大榮著作集 九』春秋社、一九七八年。

重見一行『教行信証の研究——その成立過程の文献学的考察——』法藏

館、一九八一年。

曾我量深『教行信証「信巻」聴記』、曾我量深選集刊行会編『曾我量深

選集』弥生書房、一九七二年。

神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年。

藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV 化身土巻（後）』明石書店、

二〇〇一年。

同右「顕浄土真実化身土文類の研究——『弁証論』——」文栄堂書店

増補、二〇〇〇年。

普賢大圓『真宗概論』百華苑、一九五二年。

星野元豊『講解教行信証 化身土の巻（末）』法藏館、一九八三年。

〈論文〉

青柳英司「教行信証の構成について」（『近現代『教行信証』研究検証プ

『教行証文類』「化身土文類」末の意義

ロジェクト研究紀要』一、二〇二一年。

同右「『教行信証』の構成について」(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』三、二〇二二年。

同右「近世大谷派宗学における智暹『樹心録』の影響——特に『教行信証』の構造理解を中心にして——」『真宗研究』六六、二〇二二年。
足利演正「『真宗相伝義書』の沿革」『真宗相伝義書』第一回配本折込の解説文、一九七八年。

稲葉秀賢「還相回向の表現」『大谷大学研究年報』一〇、一九五七年。
井上善幸「親鸞における還相の思想——死者との共生という視点から——」『東アジア思想における死生観と超越』方丈堂出版、二〇一三年。

井上円「『教行信証』構造論序説」『真宗研究』三六、一九九二年。

上場顕雄「江戸後期における『教行信証』について——特に「化身土巻」を中心として——」『真宗研究』一八、一九七四年。

加来雄之「如来の智慧のなかに生きる意味——還相回向と仏身仏土——」『智慧の潮』武蔵野愛学出版会、二〇一七年。

拙稿「存覚の教学的特徴について」川添泰信『龍谷大学善本叢書三二選訳註解鈔』永田文昌堂、二〇一六年。

同右「真宗学の〈解釈と方法〉をめぐる課題」『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀』三、二〇二〇年。

同右「親鸞の神祇観に関する予備的考察」『世界仏教文化研究論叢』五九、二〇二〇年。

二〇

同右〈研究ノート〉「存覚における神祇観の思想的背景——神道理論における二神説から三神説への展開との関連——」『世界仏教文化研究論叢』六〇、二〇二二年。

武田晋「『化身土巻』(末)の構造について——書誌的視座を中心として——」『真宗学』一四三・一四四合併号、二〇二一年。

竹林宗人「『相伝義書』の教義的特色について」『印仏研』三一・二、一九八三年。

龍溪章雄「金子大栄の『教行信証』研究——特に最初期の研究をめぐって——」『真宗学』九一・九二、一九九五年。

内藤知康「『方便化身土文類』の意義」『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年。

同右「『教行信証』の概説」『顯浄土真実教行証文類(復刻 西本願寺本)』浄土真宗本願寺派総合研究所、二〇一一年。

廣瀬惺「『真宗相伝義書』に学ぶ——親鸞の二種回向観——」(『同朋学園仏教文化研究所紀要』七・八合併号、一九八六年。

藤原智「『教行信証』「化身土巻」の『弁証論』引用について」『現代と親鸞』三一、二〇一五年。

同右「真宗教学史の転換点——相伝教学批判たる香月院深励の還相回向論——」『近現代『教行信証』研究プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年。

三木彰円「『教行信証』の諸問題——親鸞自筆・坂東本を通して——」『近現代『教行信証』研究プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年。