

学位（博士）請求論文

真宗における還相理解の研究

徳平 美月

真宗における還相理解の研究 目次

凡例	v
序論	1
一、研究の目的	3
二、本論の構成	11
第一章 還相に関する諸見解	25
小序	27
第一節 信後還相説	28
第二節 伝統的還相理解	37
第三節 親鸞による還相の顕現	51
小結	62

第二章	親鸞の還相回向義の成立背景	75
小序	77
第一節	教理史的背景	79
第二節	法然門下の還相回向義	84
第一項	隆寛	84
第二項	幸西	87
第三項	証空	88
第四項	長西	98
第五項	良忠	102
第三節	親鸞の還相回向義	106
小結	124
第三章	親鸞以降の還相理解について	151
小序	153
第一節	親鸞門下の還相理解	155
第一項	唯円	155

第二項	了海	158
第二節	覚如の還相理解	163
第三節	存覚の還相理解	171
第四節	蓮如の還相理解	179
小結		191
第四章	近世における還相理解について	205
小序		207
第一節	近世前中期の還相理解	209
第一項	西吟	209
第二項	知空	211
第三項	月峯	215
第四項	若霖	222
第五項	法霖	224
第六項	義教	227
第二節	近世前中期における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷	229

第三節	近世後期の還相理解	246
小結		255
結論		267
参考文献		279
初出一覧		291

凡例

一、本文の表記は、常用漢字で統一した。ただし、固有名詞・引用文等の特殊な場合は、この限りではない。

二、漢文文献の引用にあたっては、必要な場合のみ原文のまま掲出したが、原則として書き下し文を収録した。

三、本文の暦年は、原則として和暦で表記し、西暦を○にて示した。

【例】承安三（一一七三）年

四、書名・經典名等には『』を付し、章篇名・學術雜誌所收論文等は「」を付した。

五、書名の略称については、本文・註記ともに左記のように表記する。

『仏説無量寿経』↓『大経』、『仏説觀無量寿経』↓『觀経』、『無量寿経優婆提舍願生偈』↓

『浄土論』、『無量寿経優婆提舍願生偈註』↓『往生論註』、『觀経疏（觀経玄義分・觀経序分義

・觀経定善義・觀経散善義）』↓「玄義分」・「序分義」・「定善義」・「散善義」、『転経行道願往

生浄土法事讚卷上』・『安樂行道転経願生浄土法事讚卷下』↓『法事讚』、『觀念阿弥陀仏相海三

昧功德法門』↓『觀念法門』、『往生礼讚偈』↓『往生礼讚』、『依觀経等明般舟三昧行道往生

讚』↓『般舟讚』、『選択本願念仏集』↓『選択集』、『顕浄土真実教行証文類』↓『教行信証』、

『顕浄土方便化身土文類六』↓「化身土文類」、

『浄土真宗聖典全書』↓『聖典全』、『大正新脩大蔵経』↓『大正蔵』

序

論

一、研究の目的

曇鸞（四七六―五四二）は『往生論註』において、

「回向」に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。「往相」とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せんと作願するなり。「還相」とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。　（『聖典全』一、四九二―四九三頁）

と回向に「往相」と「還相」という二種の区別を立てている。曇鸞によれば「往相」とは、自己が修めた功德を他に振り向けて共に浄土往生を願うことであり、「還相」とは阿弥陀仏の浄土に生まれた後に、より高度な修行を完成させ、救済の能力を身につけた後に、再び迷いの世界に還ってきて、他の迷える衆生を教化することであると示されている。

これを受けて、親鸞（一一七三―一二六二）は主著である『教行信証』『教文類』において、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」（『聖典全』二、九頁下）と浄土真宗の綱格として二種回向を挙げている。親鸞の二種回向理解は、先に挙げた曇鸞が回向の主体を浄土を願生する行者とするのに対し、回向の主体を阿弥陀仏とするところに特色がある。

その阿弥陀仏から回向される内容について、親鸞は「往相」と「還相」という二種をみており、「教文類」では往相について真実の教行信証があることを述べ、還相については証の内容について述べる。「証文類」後半において示されている。ただし、そこで詳述される親鸞の還相理解は「浄土の菩薩のすがたとして示されるのみで、日常経験できるような具体相という文脈では示されていない」ため、還相理解については多くの論者によって様々な見解が提示されている。井上善幸氏の論攷²では、比較的最近に提示された還相の主体をめぐる解釈について次のように分類がなされている。

- ・ 自己による還相を現生のこととして捉える立場
- ・ 他者による還相を現生のこととして捉える立場
- ・ 自己による還相を往生後のこととして捉える立場
- ・ 他者による還相を往生後のこととして捉える立場

この中、「自己による還相を往生後のこととして捉える立場」と「他者による還相を往生後のこととして捉える立場」とは、『往生論註』に

「還相」とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。 (『聖典全』一、四九三頁)

と示されているような伝統的還相理解に当てはまるものと考えられる。このような解釈は、例えば梯實圓氏にみられる。

親鸞聖人は、煩惱を具足して迷いつづけているものを往生成仏させる阿弥陀仏の本願力のはたきを往相回向といわれるのである。そして往生し、仏陀としてのさとりを完成したものが、そのさとりの必然として、十方世界にあらわれて自在に迷えるものを救済することも、そうあらしめようと願われた阿弥陀仏の本願力のなせるわざであるとして、これを還相回向といわれたのであった。ここでは往・還するのは行者であるが、往生の因果である往相を回向するのも、また還相を回向するのも阿弥陀仏なのである。そのことを聖人は「本願力の回向に二種の相あり、一には往相、二には還相なり」といわれたのである。

梯氏は、煩惱具足の凡夫が往生成仏することを往相、往生し仏陀としてのさとりを完成したものがそのさとりの必然として十方世界にあらわれて自在に迷えるものを救済することを還相とし、その往相と還相を回向しているのが阿弥陀仏であるとしている。「往生し、仏陀としてのさとりを完成したものが、そのさとりの必然として」とあることから、還相は往生後のことであり、その主体は往生人

として捉えていることが窺える。

このような還相理解に対し、批判的な立場から提示されたと考えられるものが次に挙げる「自己による還相を現生のこととして捉える立場」、すなわち自身の還相の活動を信心獲得の時点から語ろうとする信後還相説⁴である。信後還相説を代表するものに久松真一氏の論攷がある。

事实上、真宗におきまして、往相が単に往相におわらないで、還相するということが往相においてすでに予想されておらなければならぬ。浄土に往生するということを、ただ安樂な国であるからして、そこへ往生しようというような、そういう動機ではその動機も不純な動機ということになって、真実に浄土に往生するということも出来ないと言われる。これは、仏教すべてにおいてそうであると思うのでありますが、ただ自分の自利のためではなくして、自利ということの中には利他というものが必然的に含まれておらなければならない。で、往生の動機は自利利他円満ということにならなければならないのであります。ただ往相だけには住まらない。住まるということならば、それは真の往相ではない。往相は必ず還相しなければならぬものであるということでありますね、現実において還相的な生活をする人が沢山出来れば出来るほど、浄土真宗の究極の真の目的が達せられるということにならなければならない。

だから真宗といたしましては、私が正定聚位の生活はむしろ出発点であって、これに住まること

は、まだ究極の真宗的生活にはならないのではないか。むしろ真宗的な究極の生活、われわれの生活というものは、還相的な生活でなければならぬ。それがまた可能でなかったならば、真宗教義に反してくるわけであり、また、それは仏教に矛盾してくるわけである。だから、私はずね、正定聚的な生活も宗教的には違くないが、しかしながらそれはむしろ出発であって、この現実のわれわれの生活の究極はどうしても還相的な生活でなければならぬのじゃないかと思えます。あなた方が本当に還相生活をされるという処、そこに真宗的な、本当に究極な仏教的生活があるのではないか。それに対して異義を挿むべき理由というものは、どうしても私が考えるべき限りにおいて成り立たない。それで、妙好人というものは、普通どうも正定聚的な生活と考えられているのではないかと思えますが、そもそもそうでありますというのと、妙好人は未だ真宗から言いますと究極の人間の在り方ではないというふうには私は考へる。どこまでも還相的な生活が勝義といえますか、究極の妙好人的な生活と言わなければならないのじゃないか。

久松氏は、大乘仏教は自利即利他であるので、自利の往相においてそのまま還相が語られねばならないということから、この世の現実の生活において還相を語っている。久松氏は、往相位にある正定聚的生活は究極の真宗的生活ではないとし、我々の生活は還相的な生活であってこそ究極の真宗的生活であると述べ、現生において還相のはたらきを顕現させていくべきであると主張している。

こういつた信後還相説に対し、寺川俊昭氏は次のように述べている。

還相回向を現生のこととして理解しようとする見解が、最近かなり積極的に提示されてきています。それは前述したように、還相回向を当来の益として来生に実現し行ぜられるものとした伝統的見解に対して、歴史的な反省としてさらに批判として提起されてきた見解でありますから、われわれはこの見解のもつ積極的意味については、十分の理解をもつべきであります。しかしながら、還相回向を現生のこととして理解しようとする見解にほぼ共通している事柄として、前に尋ねたように、必ずしも単純な意味ではありませんけれども、還相の行を行ずる主体を衆生に、もつとはつきりいえば「私」にみる見解が、基本的にもたれているようであります。端的にいえば、信心が生み出す教化の実践を、還相の利他の行と同一視しようとする関心もしくは了解が、そこに働いているのではないかと考えられるのです―中略―現生における還相利他の行の主体を自己にみるという見解は、本当に成立するのでしょうか。

寺川氏は信後還相説が伝統的還相理解に対する批判として提起されている点は評価しつつも、還相の主体を自己にみるという点については批判的な立場をとっている。では、寺川氏は還相の主体をどこに求めているのかという点と、

還相回向とは、眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳である。それは決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還つて他の衆生を救うことではない。流転の中に苦悩する救いなき我に還相して、仏道を求める者にまで我を教化し、信心をおこして如来の功徳を受ける者にまで我を育む如来の恩徳であると、親鸞は語るのである。そしてこの還相回向の具体相を、「智慧光のちからより」応化して眞実教を語つて止まぬ師法然に、さらに根本教主釈尊に、親鸞は明確に自証していたに違いないのである。

と述べているように、還相とは「決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還つて他の衆生を救うこと」ではなく、「眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳」であるとし、還相の主体を阿弥陀仏にみる見解、すなわち「他者による還相を現生のこととして捉える立場」で還相を理解していることが窺える。

このように近年還相は「自己による還相を現生のこととして捉える立場」や「他者による還相を現生のこととして捉える立場」といった様々な立場から論じられているという状況にあるが、この二つの立場に共通しているのは、伝統的還相理解といわれる「自己（他者）による還相を往生後のこととして捉える立場」を批判的に捉えているという点である。特に信後還相説の論者は、伝統的還相理解

では現生での利他行を語ることができないのではないかという問題意識のもと、還相を現生に引き降ろすことで現生での社会的利他活動を語ろうとしているということが考えられるが、批判を受けた宗学者からの反駁は本論の第一章にて詳しく取り上げるように多くなされてきている。

こうした研究動向の中、藤原智氏は近年「還相回向に関する近代的解釈が死後のこととして現世では無関係とされていると批判的に指摘し、死後に限定されない還相回向理解」が模索されていることについて、そこで問題とされている還相回向は往生してから後のことという「近代的解釈」の典型例が真宗大谷派の学僧である深励（一七四九—一八一七）の理解に求められることに着目し、「近代における還相回向理解を考えるに当たっては、まず深励に代表される理解がいかに関与されたのかを検討する必要がある」として、真宗教学史という視点から真宗大谷派における還相理解を検討し、今日伝統的解釈とみられている深励の還相理解は還相の主体を阿弥陀仏とする理解をとる相伝教学への批判を背景として成立したものであったことを明らかにしている。

このような真宗教学史的視点から浄土真宗本願寺派の還相理解を概観すると、第五代能化義教（一六九四—一七六八）の著作中に信後還相説を批判する文があらわされていることに気がつく。そしてこのような文の存在から、信後還相説を語る例が当時から存在していたことが想定されるが、浄土真宗本願寺派においてはどのような変遷を経て「自己（他者）による還相を往生後のこととして捉える」理解が伝統的還相理解として成立するようになったのかという点を明らかにする試みは管見の限

りなされていない。

そこで、本論では真宗教学史的視点から浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷を窺い、「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「理解が伝統的還相理解とされるに至った背景を明らかにすることを目的として検討を加えていきたい。

二、本論の構成

次に本論各章で扱う内容について概観しておく。

第一章「還相に関する諸見解」では、種々示されている還相理解の中、本論で着目する信後還相説について考察する。第一節「信後還相説」では、信後還相説をとる論者の見解を挙げ、それらが還相を来生において捉えていては現生での利他行を語ることができないのではないかという問題意識のもと生じた見解であることを指摘する。第二節「伝統的還相理解」では、信後還相説をとる論者の見解に反駁している論者の見解を整理することを通して、信後還相説が有する問題点、そして現生での利

他行をどこに求めていくべきなのかということを明らかにする。第三節「親鸞による還相の顕現」では、親鸞において還相のはたらきはどの時点で自身の上に顕現するものとして理解されていたのかということを検討し、還相のはたらきは現生ではなく来生において顕現するものと捉えるべきことを示す。

第二章「親鸞の還相回向義の成立背景」では、親鸞と同時代の浄土教者における還相回向の受容、解釈を概観する。その上で、従来明確にされてこなかった法然門下の中での親鸞の還相回向義の位置づけを示す。そして、その成果を基にして、親鸞の還相回向義はどの点に独自性を有するのかということについて明らかにする。第一節「教理史的背景」では、法然門下に至るまでの教理史的背景を概観する。天親（四〇〇—四八〇頃）が著した『浄土論』の註釈書である『往生論註』に還相回向ということが示され、善導（六一三—六八一）においても『往生礼讚』や「散善義」回向発願心積に曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられる。管見の限りでは法然門下に至るまでの間、日本浄土教においては『念仏式』に「還相」の語が用いられているが、特に言及はされておらず、それ以外で「還相回向」という語の受容はみられない。このことより、還相回向を検討するにあたって、同時代の法然門下を比較することの妥当性・必要性を確認する。第二節「法然門下の還相回向義」では、法然の法脈を承ける長樂寺流の隆寛（一一四八—一二二七）・一念義を主張した幸西（一一六三—一二四七）・西山派の証空（一一七七—一二四七）・九品寺流の長西（一一八四—一二六六）・鎮西派の良

忠（一一九九―一二八七）の還相回向義について検討する。法然門下においては、「散善義」に示される回向発願心のところで還相回向を解釈しており、特に証空は独自の還相回向義を展開していることを示す。第三節「親鸞の還相回向義」では、回向発願心のところでは還相回向を語らないということと、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向の主体は衆生ではなく阿弥陀仏と捉え、還相を他力によると説くということと、還相の活動は現生ではなく来生において顕現するものとして捉えるところに親鸞の還相回向義の特色があるということを示す。

第三章「親鸞以降の還相理解について」では、親鸞以降の真宗において還相が如何に理解されていたのかを明らかにすることを目的として、還相に関する説示がみられる河和田の唯円（一二二二―一二八八頃）と阿佐布の了海（一二六六―一三一六）といった親鸞門弟、そして覚如（一二七〇―一三五一）・存覚（一二九〇―一三七三）・蓮如（一四一五―一四九九）といった本願寺の歴代宗主あるいはそれに準ずる人物の還相理解に着目し検討を加える。第一節「親鸞門弟の還相理解」では、唯円が著したとされる『歎異抄』、了海が著したとされる『他力信心聞書』の説示をとおしてそれぞれの還相理解を検討し、親鸞門弟の中でも、還相を浄土往生後のこととして示すか、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として示すかという差異が生じていたことを示す。第二節「覚如の還相理解」では、覚如の著作中に還相に関する説示がみられないという点に着目する。これについて先行研究では、「知識帰命等と同類の信後還相の異解に繋がることを危惧して、意図的に説示されなかった

とも考えられる¹¹」ということが指摘されている。これを手がかりとして、覚如が批判対象としていた了源（一二八五―一三三六）が重用していたと考えられる了海の著作において、善知識と還相が如何に説示されていたのかということを検討することとおして、覚如が還相について説示することを避けていた意図について考察する。第三節「存覚の還相理解」では、親鸞が「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いているという形を最終的にとっていないのに対し、存覚の著作中には「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いて説示している箇所がみられるという点に着目する。そして、存覚が「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという浄土異流の表現を受容しながらも、真宗において還相とは他力回向によって成立しているものであるということを示そうとしていたという点を明らかにする。第四節「蓮如の還相理解」では、蓮如の還相理解に関して、信後還相を語り知識帰命へと繋がることを危惧して積極的に還相について説示しなかったのではないかということが先行研究によって指摘されている点に着目する¹²。たしかに、蓮如には知識帰命を批判する文言が「御文章」に残されているため、還相という思想に対して先に確認した覚如と同様の見解を持っていたとも考えられる。しかしながら、還相について全く言及していない覚如に対し、蓮如の著作中には還相に関する説示が散見されるといふ差異がある。そこで本節では、まず蓮如が知識帰命を増長させる語と

して還相を理解していたと判断することが果たして妥当なのかという点を検討する。この点を検討していくにあたり、蓮如における善知識の用例を確認し、蓮如には還相を知識帰命に繋がる恐れのある語として捉え、自身の著作に説示することを避ける傾向がみられるのか検討する。そして、その上で蓮如は如何に還相を理解していたのかということについて再検討を試みる。

第四章「近世における還相理解について」では、近世における浄土真宗本願寺派諸師の還相理解に着目する。ここでは近世を近世前中期と近世後期に分けて検討を進めるが、これらの時代区分については、普賢晃寿氏が徳川時代の宗学の展開を三期に区分する中、第一期「宗学興起時代」と第二期「宗学発達時代」を近世前中期とし、第三期「学派分裂時代」を近世後期とするの¹³による。近世における浄土真宗本願寺派諸師の還相に関する記述を概観すると、次の二点において変化が生じていることに気がつく。まず一点目は、義教の著作中に信後還相説を批判する文があらわれるようになる点である。このような文の存在から、当時信後還相説を示す例が存在していたことが想定されるが、浄土真宗本願寺派においてどのような変遷を経て「自己（他者）による還相を往生後のこととして捉える」理解が伝統的還相理解として成立するようになったのかという点を明らかにする試みは管見の限りなされていない。二点目は、第三章で取り上げた了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代と偽書と位置づける時代に分かれていることが聖教目録の記述から窺えるという点である。両書が偽書と位置づけられる時代と、一点目において示した信後還相説を批判する文があら

われる時代とが重なっているため、一点目の問題を解決する手がかりとなることが考えられる。そこで本章では、近世における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷を以下の構成によって明らかにし、如何にして「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「理解が伝統的還相理解として成立するようになったのか」という点を明らかにする。第一節「近世前中期の還相理解」では、第一期から第一代能化西吟（一六〇五―一六六三）・第二代能化知空（一六三四―一七一八）・知空の弟子にあたる月筌（一六七―一七二九）・第三代能化若霖（一六七五―一七三五）の四師、第二期から第四代能化法霖（一六九三―一七四一）・第五代能化義教の二師を取り上げ、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては知空・月筌にみられた信後還相説が義教に至ると否定されていくという変遷があることを示す。第二節「近世前中期における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷」では、第三章において取り上げた了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の聖教目録における位置づけを手がかりとして時代的狀況を窺っていく。そして、浄土真宗本願寺派における両書の位置づけを踏まえて還相理解の変遷を示し、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代と偽書と位置づける時代に分かれている中、両書が偽書と位置づけられるようになる。と信後還相説が否定されていくということを明らかにし、了海の還相理解の影響が近世前中期にまで及んでいたということを指摘する。第三節「近世後期の還相理解」では、普賢氏が徳川時代の宗学の

展開を三期に区分する中の第三期に該当する石泉学派・豊前学派・空華学派諸師の還相理解を概観し、信後還相説が否定された後の近世後期においては、信後還相説はみられず、また還相の主体を阿弥陀仏にみる理解も取られていないことを示す。

以上の四章によって還相理解の変遷を概観することで、「自己（他者）による還相を往生後のこととして捉える」理解が伝統的還相理解とされるに至った背景を明らかにする。

- 1 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―」（林智康・井上善幸・北岑大至編『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）一八一頁
- 2 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―」（林智康・井上善幸・北岑大至編『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）一八三頁
- 3 梯實圓 『教行信証の宗教構造 真宗教義学体系』法蔵館、二〇〇一年、八一頁
- 4 大原性實氏は、

最後に述べたいのは、信後還相説とも名くべき新説である。即ちわが宗門の内外に亘り、近時入信後の生活を「還相」の名目に於て談ずる傾向があり、殊にその中には、滅度の益をも信一念に

談ずべしとする者がある。

(大原性實『真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九五六年、二八三頁)

と述べ、信心獲得後の生活として還相を位置づける理解を信後還相説と名付けて批判している。

5 久松真一「究極の仏教的な生活としての還相行」(『親鸞大系』三、一九八八年) 四一四―四一五頁

6 寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス』草光舎、一九九三年、六七頁

7 寺川俊昭「親鸞の二種回向論」(『宗教研究』二八三、一九八九年) 六三六頁

8 「他者による還相を現生のこととして捉える立場」については、次のような見解も提示されている。
亀井勝一郎氏は、

還相にあるものは云ふまでもなく菩薩だ。しかし菩薩はつねに菩薩らしい姿をもつて立ち現はれるとは限らない。或るときは師となり、友となり、路傍の人となり、云はば千変万化、あらゆる人に親しく身を化して衆生を救ふものである。その身と化して、常住に存在する。人生の到るところに偏在し、人生そのものの叡智として絶えず作用しているのである。

(亀井勝一郎『親鸞』創元社、一九五〇年、二二頁)

と述べているように、還相の主体を菩薩全般にみていることが窺える。また、稲葉秀賢氏のように

今わが身が本願一乗の方に乗ずることを得たのは、全く聖道の諸教に依て濁悪の機なることを自覚せしめられたからであると、聖道の諸教を批判すると共に、その恩恵を喜んで、そこに大悲摂化の還相の具体的な姿を拝されたのであろう。――中略――限りなく純化されてゆく信仰生活の内面に、常に仰がれたのは還相回向の大用であったのである。されば「化巻」にあらわされた化と偽すらも、それがわれらを真実弘願に入らしめんとこの大悲摂化の善巧であり、――中略――こうした大悲摂化の中こそ還相回向の具体的な表現を仰がれたものといえることができるであらう。

（稲葉秀賢「還相回向の表現」〔大谷年報〕一〇、一九五七年）一一一―一二二頁）

と「化身土文類」を還相回向の具体的表現と捉え、聖道門を還相としてみる見解もある。このように還相の主体を菩薩全般とする理解は、『末灯鈔』第一通の

聖道といふは、すでに仏に成りたまへるひとの、われらがこころをすすめんがために、仏心宗・

真言宗・法華宗・華嚴宗・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・俱舍宗等の權教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。權教といふは、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すすめたまふがゆゑに權といふなり。

〔聖典全〕二、七七八頁

や「化身土文類」の

おほよそ一代の教について、この界のうちにして入聖得果するを聖道門と名づく、難行道といへり。この門のなかについて、大・小、漸・頓、一乘・二乘・三乘、權・実、顕・密、豎出・豎超あり。すなはちこれ自力、利他教化地、方便權門の道路なり。

〔聖典全〕二、一九六―一九七頁

の文を根拠とするものであり、親鸞の上に見出すことが可能な還相理解といえる。しかしながら、「他者による還相を現生のこととして捉える立場」の中、還相の主体を阿弥陀仏とする見解に対しては、例えば井上氏は次のように述べている。

阿弥陀仏の還相という発想においては、「還相」と「還相回向」とが混用されているように思われる。阿弥陀仏の本願力の回向によつてこそ、我々衆生が迷妄の世界から悟りの世界に往くことができ、また悟りの世界から迷妄の世界に還来することができるのであつて、阿弥陀仏を主体として語るのであれば、それは回向を主題とすべきである。また、阿弥陀仏の還相という理解を示すのであれば、阿弥陀仏の往相についても明確に論じるべきである。

浄土往生後の菩薩のすがたを還相と見なす親鸞の理解は、現生正定聚説や往生即成仏説の必然的帰結であるが、「阿弥陀仏こそ還相の主体である」とか「還相とは衆生が浄土往生後になすものではない」というのが親鸞の還相理解であつたとすれば、親鸞の門弟の間では大きな混乱が生じたはずである。しかし、親鸞の消息や『歎異抄』、『口伝鈔』や『改邪鈔』を見ても、そのような理解は見られないし、そのことをめぐる異義、混乱についても伝えるところがない。やはり、阿弥陀仏による還相という理解は、支持しがたいというのが本論の立場である。

（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―」（林智康・井上善幸・北岑大至編『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）一八九頁）

井上氏は、還相と還相回向との混用を指摘し、阿弥陀仏を主体として語る場合は回向を主題とすべきであること、また阿弥陀仏の還相という理解を示すのであれば阿弥陀仏の往相についても論じる必要があると述べている。

9 藤原智「真宗教学史の転軸点―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) 四六頁上―下

10 藤原智「真宗教学史の転軸点―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) 四八頁上

11 葛野洋明「覚如上人の証果論」(『宗教研究』七三―四、二〇〇〇年) 二六三頁上

12 例えば葛野洋明氏は、蓮如が「如来と等し」の教説に殆ど言及しない点に焦点を絞り、蓮如の証果論に関する特色を明らかにしていく中で還相についても、「信後に還相を語り知識帰命へと繋がっていくことを危惧して、意図的に還相の説示を多く説かなかつたと伺うことができる」(葛野洋明「蓮如上人の証果論」(『龍谷教学』三二、一九九六年) 一五頁) と述べている。

13 普賢氏は徳川時代の宗学の展開を次の三期に区分している。

宗学興起時代：寛永十六年(一六三九) 学林創建。西吟・知空・若霖の三代能化の間。

宗学発展時代：第四代能化法霖より、能化欠員時代を経て第五代能化義教に至る間と第六代能化功存・第七代能化智洞の間。三業惑乱まで。

学派分裂時代：三業惑乱終結後、年預勸学時代より明治初期学林が学校組織に改変されるまで。

（普賢晃寿「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」（『龍谷教学』四一、二〇〇六年）一一四―一一五頁）

第一章 還相に関する諸見解

小序

親鸞は『教行信証』『教文類』に「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり」(『聖典全』二、九頁下)と浄土真宗の綱格として二種回向を挙げている。この二種回向について、『新編安心論題綱要』には往相と還相の区別を明確にする「往還分齊」という論題が立てられており、そこでは

往相とは往生浄土の相であり、往生とは命終わるその時に迷いの生を捨てて悟りの生を得るという事態である。還相とは還来穢国の相であり、往生即成仏の証果を得おわった後の自在の救済活動をいう。¹⁾

と両者の位置づけが明確に区別されている。この説示から、還相は彼岸の証果の上(来生)でのこととして浄土真宗本願寺派では一般的におさえられていることが窺える。

しかしながら、還相については近年様々な見解が提示されており、その中でも自己による還相を来生ではなく現生において捉えようとする信後還相説という見解がみられる。こうした見解には、自己

による還相を信心獲得後の現生において説くものや、現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説くものがある。

そこで本章では、まず信後還相説をとる論者の見解を挙げ、それらが還相を来生において捉えていては現生での利他行を語ることができないのではないかという問題意識のもと生じた見解であることを示す。次に、そういった見解に対する伝統的還相理解をとる論者の見解を整理することを通して、信後還相説の問題点、そして現生での利他行をどこに求めていくべきなのかということを検討する。そして、親鸞において還相のはたらきはどの時点で自身の上に顕現するものとして理解されていたのかということを検討し、還相のはたらきは現生ではなく来生において顕現するものと捉えるべきことを示す。

第一節 信後還相説

近年提示されている還相理解には、彼岸の証果の上（来生）でのこととして浄土真宗本願寺派では

一般におさえられている還相について、来生ではなく現生²において捉えようとする見解がある。それらはさらに、還相の主体を自己にみる見解と他者にみる見解に分かれるが、本節では前者に該当する自己による還相を来生ではなく現生において捉えようとする信後還相説に着目する。以下該当する論攷を概観し、自己による還相を信心獲得後の現生において説く論者の見解や現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説く見解にみられる問題意識を抽出していきたい。

まず、自己による還相を信心獲得後の現生において説く見解として、久松真一氏を取り上げる。

事实上、真宗におきまして、往相が単に往相におわらないで、還相するということが往相においてすでに予想されておらなければならない。浄土に往生するということを、ただ安楽な国であるからして、そこへ往生しようというような、そういう動機ではその動機も不純な動機ということになって、真実に浄土に往生するということも出来ないと言われる。これは、仏教すべてにおいてそうであると思うのでありますが、ただ自分の自利のためではなくして、自利ということの中には利他というものが必然的に含まれておらなければならない。で、往生の動機は自利利他円満ということになればならないのであります。ただ往相だけには住まらない。住まるということならば、それは真の往相ではない。往相は必ず還相しなければならないものであるということでありますね、現実において還相的な生活をする人が沢山出来れば出来るほど、

浄土真宗の究極の真の目的が達せられるということにならなければならない。

だから真宗といたしましては、私が正定聚位の生活はむしろ出発点であって、これに住まることは、まだ究極の真宗的生活にはならないのではないか。むしろ真宗的な究極の生活、われわれの生活というものは、還相的な生活でなければならぬ。それがまた可能でなかったならば、真宗教義に反してくるわけでありまして、また、それは仏教に矛盾してくるわけである。だから、私はずね、正定聚的な生活も宗教的には違くないが、しかしながらそれはむしろ出発点であって、この現実のわれわれの生活の究極はどうしても還相的な生活でなければならぬのじゃないかと思えます。あなた方が本当に還相生活をされるという処、そこに真宗的な、本当に究極な仏教的生活があるのではないか。それに対して異義を挿むべき理由というものは、どうしても私と考えざるべき限りにおいて成り立たない。それで、妙好人というものは、普通どうも正定聚的な生活と考えられているのではないかと思えますが、そもそもそうでありますという、妙好人は未だ真宗から言いますと究極の人間の在り方ではないというふうに私は考える。どこまでも還相的な生活が勝義といえますか、究極の妙好人的な生活と言わなければならないのじゃないか。

久松氏は、大乘仏教は自利即利他であるので、自利の往相においてそのまま還相が語られねばならないということから、この世の現実の生活において還相を語っている。久松氏は、往相位にある正定

聚的生活は究極の真宗的生活ではないとし、我々の生活は還相的な生活であつてこそ究極の真宗的生活であると述べ、現生において還相のはたらきを顕現させていくべきであると主張している。

次に、現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説く見解として、川上清吉氏を取り上げる。

古い宗学のある立場からすれば、還相は未来の行動であつて、現実生活においての実践の母胎である正定聚との交渉が考えられて居らない。それこそ素朴な空想的な未来觀のなりゆきである。そこから正定聚のもつ根本的な動向としての、常行大悲はその必然性が消え去る。そして慈悲行は、全的に未来に送りこまれて真宗の実践性が見失われる。――中略――還相回向と常行大悲、このことは、どこまでも別なことであるとするのが、ある教学の一派である。この事は正しい。しかし、その両者の内にある深い内面的な交渉を見出そうとする努力が、今まであまりなされなかつたということは、両者を混同させることよりも、もつと真宗にとつて厭わしい結果を生んだ。――中略――しかし、両者の分裂は、還相を非合理的な予想の中のものとして、その必然性を抹殺して、両者とともに觀念化し、無力化することになるのである。しかし、来世の還相が意志的な時間の中においては、逆に、反照的に常行大悲の益として現世に感受され、その事実から自己の未来の救済の確信となつてゆく。――中略――「常行大悲」が、その必然性を「還相回向」の中にもつていゝる事実を探りあてられねばならない。さらに、その歴史的な意味が社会運動ならぬ宗教として

の浄土真宗の実践性であることを見つけてゆくこと、そこに大きな教理学の目の前の課題があるのではないかと、ひそかに思う。⁴

川上氏は、還相を未来のこととする立場に対して、現実生活においての実践の母胎である正定聚との交渉が考えられていない点を指摘する。そして、還相回向と現生十益の常行大悲との内面的な交渉を通して、還相回向から現実生活における浄土真宗の実践性を導き出そうとしている。

また、金子大栄氏は

近頃の知識人はそれではいかんといふことで還相回向をこの世へ引き寄せて、助けていただいた信者は大いに社会的に働かねばならんのではないか、と言はれると、折角助けられて喜んでをるところへまた責任でも負はされるやうな気がするのであります。しかしさうなるといやでも、還相回向を問題にせなければなりません。そこで『教行信証』や『御和讃』において往還二種の回向を説いてある御ところを改めていただかねばならぬこととなりました。還相の徳を与へられるところに真宗があるのである。往相だけであるならば真宗はない。真宗は二種の回向のあるところにあるのであるとお喜びになってをられます。そこにもう一つ考へさせられるものがあるやうであります。還相回向といふものはわれわれに問題にならない、しからば還相回向といふものを

深くお喜びになった親鸞聖人のお気持ちといふものは私たちには全くうつらないのであるうか。それがどういふものであるうか、といふことになりますと、改めて還相回向といふことをいただかねばならぬのであります。還相回向といふは、自由自在に衆生を教化することである、といつてありますが、それを私たちのやうな凡夫にも受取られるやうにいただく道がないであらうか。

と、自己による還相を信心獲得後の現生において説く立場から還相回向のことを問題としていない点を指摘されたことを受けて、還相回向を凡夫の上に見出す道はないかと模索する。金子氏は、

還相回向について第一に問題となるのは、還相回向は涅槃の後に来るのであるか、それとも涅槃の先に来るのであるか、といふことであります。私たちの教へられたところから申しますと、浄土のさとりが涅槃でありまして、涅槃のさとりの後に現はれるのが還相回向のお徳であります。

願土にいたればすみやかに 無上涅槃を証してぞ

すなはち大悲をおこすなり これを回向となづけたり

とありまして、ここの回向は還相回向でありますから涅槃の後に来るものであるに違ひがない。これはどのお聖教においても確かなやうであります。けれども『教行信証』をいただいでみますと、さう一概にいへないものがある。まあ近いところ『和讃』でも

無始流轉の苦をすてて 無上涅槃を期すること

如来二種の回向の 恩徳まことに謝しがたし

とありまして、二種の御回向によつて涅槃を得るのである。さうすれば往相回向も還相回向も涅槃の先でなくてはならない。

往相還相の回向に まうあはぬ身となりにせば

流轉輪廻もきはもなし 苦海の沈淪いかげん

とあるのをみましても、往相還相回向といふものがあつて、その回向の力によつて涅槃を得るといふのですから、涅槃に先だつて往相還相の二つの徳が与へられるのである、かうもただけりやうであります。

「如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる」と『三経往生文類』にもいつてありますから、これも涅槃のさとるといふものは二種の回向の後に来る証文となるやうであります。

大体、還相回向の願といふものは、浄土に生まるれば一生補処の身になられるから必ず仏になるのである。けれども特別の本願があつて、自分は急いで仏になりたうない、まづ有縁の衆生を濟度してといふ人はこの限りにあらず、と説いてあるのであります。したがつて還相回向の御本願の方から申しましても、仏のさとりを開くのを差し控へてまづ普賢の徳を修習したい、かういふことになつてをるやうであります。

と述べているように、還相回向が涅槃の後に来るのか、前に来るのかという問題を挙げて、還相回向は涅槃の後に来るものとして認めつつ、涅槃に先立って往相・還相の徳が与えられるとする証文を引用し、還相回向が涅槃の前に来るといふことも考えられるといふことを示している。そして、

涅槃のさとりを開いてからもう一つあとでこの世へ還つて来るといふことが還相回向といふことのやうであります。しかし還相回向の本願を読みますと、浄土のさとりを開き仏になる資格のあるものが仏にならずに普賢行を修するのである、といつてある。さうすると、往相の二つの御回向によつて涅槃のさとりを開くのであらうか、それとも涅槃のさとりを開いてから還相回向へ出るのであらうか、といふことを問題にしまして、両方とも成り立つことであると、かういひつつ手近に還相回向の領解を述べたのであります。

と、還相回向は涅槃の前後両方に来るものであるとする。金子氏は普賢行について、

還相の生活は普賢行といはれている。その普賢行は『華嚴經』の説くところであつて、廣大無辺の功徳を具ふるものである。それは一切の群生を限りなく教化し利益するものである。我等はそ

の境地を想像することすらできない。されど顧みて、これを思へば、それは畢竟、如来の悲願を念じつつ人間生活を為すことの外ないのではなからうか。

と、如来の悲願を念じつつ人間生活を為すことであると述べていることから、信心を獲得した者の生活を還相と捉えていたと考えられる。信心を獲得した者の生活を還相と位置づける金子氏の還相理解は、自己による還相を信心獲得後の現生において説く立場からの指摘に応えようとした結果生じたものであったということが窺える。

以上、自己による還相を来生ではなく現生において捉えようとする信後還相説を概観した。これらの論攷に共通する問題意識として指摘したいのは、還相を来生において捉えていては現生での利他行を語ることができないのではないかという問いが根源にあるということである。こうした問題意識のもと、還相を現生に引き降ろすことで、現生での社会的利他活動を語ろうとされていると考える。しかしながら、自己による還相を信心獲得後の現生において説く論者や現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説く論者が批判するように、自己による還相を来生のこととして捉えた場合、現生での利他行というものは語られていないということになるのであろうか。この点については、次節において信後還相説に対する論攷を整理することをおして検討を加えたい。

第二節 伝統的還相理解

ここでは、前節において確認した見解に対する論攷を整理することをおして、自己による還相を来生のこととして捉えた場合、現生での利他行というものは語られていないということになるのかということについて検討を加える。まず、自己による還相を信心獲得後の現生において説く見解に対して大原性實氏は、

人間は肉体の制約を受くる限り、最後まで煩惱に繫縛せられる凡夫である。凡夫である限り仏果を証得せる以後の行たる還相摂化の実践は到底不可能であるというのが、親鸞の徹底せる凡夫感に基づく人間限定の悲傷であった。「小慈小悲もなき身にて、有情利益はおもふまじ、如来の願船いまさずは、苦海をいかでかわたるべき」（正像末和讃）等の述懐は正しくこの心境を吐露せるものに外ならぬのである。故に曇鸞によるも親鸞によるも、此土の宗教的実践をば如何なる意味に於ても還相若しくは還相的実践の称呼に於て論ずるは越権の沙汰であつて、親鸞教義を歪曲

するも甚しいと評せざるを得ないのである。

と述べている。大原氏は親鸞の凡夫感が窺える和讃として『正像末和讃』から

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき

（『聖典全』二、五一九頁）

を挙げ、臨終の一念まで煩惱に繫縛せられている凡夫の身において還相的实践を語るべきではないと指摘し、自己による還相を信心獲得後の現生において説くことを否定している。

また、桐溪順忍氏は

他の人のうえに還相の活動をみとめ、隣りの人が衆生救済の活動をしているのを還相の活動とし、還相回向だというには、問題もあるが、それは許されてよいでしょう。しかし、自分のうえに、還相回向の活動をみとめることは、許されないことでありましょう。聖人は自分が弟子に教えていながら「弟子一人ももたない」といわれたのであります。――中略――如来の活動が私を通じて動いてくださるといふ思想であれば許されるかも知れぬが、私の活動が還相回向だとは考えられな

いのであります。¹⁰

と述べ、現実生活において他者の上に還相の活動を認めることは一応許されるとするが、自己による還相を信心獲得後の現生において説くことについては、自分自身の活動が還相回向だとは考えられな
いとして、大原氏と同様に否定的な見解を示している。

以上二氏の見解を窺ってきたが、ここではそれらの見解に加えて、「証文類」還相回向釈に引用されて
いる『往生論註』の菩薩の四種正修行を示す文を併せて考えてみたい。

そこでは還相の菩薩のはたらきとして、

一つには、一仏土において身、動揺せずして十方に遍す、種々に応化して実のごとく修行してつ
ねに仏事をなす。
〔聖典全』二、一四一頁〕

という浄土を動かないで迷いの世界に至る「不動而至」、

二つには、かの応化身、一切のとき、前ならず後ならず、一心一念に大光明を放ちて、ことごと
くよくあまねく十方世界に至りて、衆生を教化す。
〔聖典全』二、一四一頁〕

という同時に遍く十方世界に至る「一念遍至」、

三つには、かれ一切の世界において、余なくもろもろの仏会を照らす。

〔聖典全〕二、一四二頁

という一切のとらわれを離れて仏を供養する「無相供養」、

四つには、かれ十方一切の世界に三宝ましまさぬところにおいて、仏法僧宝功德大海を任持し莊嚴して、あまねく示して如実の修行を解らしむ。

〔聖典全〕二、一四二頁

という無仏の世界において仏と同様の救済活動を行う「示法如仏」という高位の菩薩が実践する行が挙げられている。特に四つ目の「示法如仏」は、『浄土和讃』に

安楽浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては

釈迦牟尼仏のごとくにて 利益衆生はきはもなし

〔聖典全〕二、三四五頁

とあるように、釈尊と同等の衆生利益が可能であるということの意味していることから、高度の利他活動であることが窺える。

こうした点からも、釈尊と同等の高度の利他活動として示される還相の菩薩のはたらきが

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき

（『聖典全』二、五一九頁）

と述べられている煩惱具足の凡夫の身の上に顕現するものとして親鸞が捉えていたとみるのは、やはり難しいと考える。

また、自己による還相を信心獲得後の現生において説く見解に対して、岡亮二氏は大原氏・桐溪氏とは違う視点から次のように述べている。

ここで「往相」に関して、今日の一般的な見解で、根本的に見誤っている点を指摘しておかねばならない。――中略――久松真一の真宗教義の「正定聚の機」についての批判、それは往相の位のみが強調されていて、還相の位が、この現生でほとんど問題にされていない。それは仏教ではない

という説のように受け取れる。そこで星野師は、この現生に還相面を、なんとか導きだそうと努力されることになるのであり、また最初に述べたように、現生における還相回向論が、盛んに主張されるようになったのだと思われる。だがこの久松真一の真宗教義の「正定聚の位」に対する批判が、根本的に誤っていることに人はほとんど気付いていない。ではその根本的な誤りとは何か。それは「往相の正定聚の位」についての見解である。ここに還相位がないと言われているのであるが、このような馬鹿げた見方に、なぜ真宗者が影響され、ある意味では、この説を一面として、それに答えようとしているのか、はなはだ理解に苦しむところである。

久松真一の、この真宗教義に対する批判によって、真宗者が決定的に打撃を受けた点は、真宗教義では現生において往相・還相が成り立っていない。仏教の極致は、現生において還相位を得て、無的主体的実践をなすことであるから、その意味では、浄土真宗の教えは、仏教の極致に至っていないとされた点にあるのではないかと思う。——中略——親鸞思想について、真宗者自身が大きく錯覚しているのは、往相が自利であり、還相が利他であるとする見解ではないかと思う。そこで久松真一が「真宗の妙好人は往相の正定聚の位だ」といわれたことに対して、正定聚の機の実践は自利のみだということで、大いに動揺させられたのである。だが正定聚の機が自利だということとを、一体、親鸞はどこで語っているのだろうか。親鸞思想の上では、そのようなことは全く語られていないのである。¹¹

岡氏は、往相の位のみが強調されていて還相の位がこの現生でほとんど問題にされていないとする久松氏の見解に対して、星野元豊¹²氏が現生に還相面を導き出そうとされるようになった例を挙げている。こうした流れを受けて、岡氏は往相は自利であり還相は利他であるという見解によって、正定聚の機の実践は自利のみであると真宗者は錯覚しているということを指摘している。

同様の見解は、安藤章仁氏にもみられる。

一般に浄土教における行は、往相の行を自利、還相の行を利他として理解されている。しかし親鸞の仏道体系にはこのような見方は存在しない。すなわち往相における仏道は決して自利のみではなく大乘仏教たる自利利他の道であり、後に考察するように親鸞は明らかに往相における利他の行を語っている。利他行は還相摂化に極まるものであるが、還相の行にのみ限定されるものではない。¹³

安藤氏も親鸞が示した往相における仏道とは、自利利他の道であって往相における利他行も語られていることを指摘している。そうした点から、利他行は還相の行のみに限定されるものではないことを示している。

このように往相における利他行を示す見解は、神子上恵龍氏にもみられ、

獲信の人は、臨終まで往相の道中にあるのであるから、往相の人と言うべきであつて、還相の人ではない。故にその為す所の化他行を報恩行とか常行大悲の行とか云つて、還相の化他行と區別されてある。されば信後の化他行を還相摂化と見做すのは、教行信証の所明とは相違するのである。¹⁴

と述べているように、還相の化他行と區別する形で往相の人のなす化他行として報恩行や常行大悲の行が示されていることが指摘されている。

以上のように、自己による還相を信心獲得後の現生において説く見解に対しては、

- ・ 還相の菩薩のはたらきは高度な利他行として示されており、そのようなはたらきが煩惱具足の凡夫の身の上に顕現するものとして考えることは難しい。
- ・ 利他行は還相に限るものではなく、往相面での利他行が説かれていることも考慮すべきである。

という点が挙げられていたことを確認した。

次に、前節で確認した現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説く見解に対する論攷を整理していききたい。この見解について検討していくにあたり、まずは常行大悲の益について確認しておく。常行大悲の益とは、「信文類」に

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにもものか
十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸
仏護念の益、五つには諸仏称讃の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには
知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。

（『聖典全』二、九四―九五頁）

と示されているように、信心決定と同時に行者にめぐまれる現益、すなわち現生十益の九番目に置かれている利益である。これらの益については「信文類」真仏弟子釈において助顕されており、ここで取り上げている常行大悲の益は『安樂集』の引文中にある『大悲経』の文によって助顕されている。そこでは、

いかんが名づけて大悲とする。もしもつばら念仏相續して断えざれば、その命終に随ひてさだめ

て安樂に生ぜん。もしよく展転してあひ勧めて念仏を行ぜしむるは、これらをとごとく大悲を行ずる人と名づく

『聖典全』二、一〇一頁

とあるように、大悲を行ずるとは自らが念仏することであり、そして人に念仏を行ぜしむることであると示されている。このように親鸞は、常行大悲の益は信心の利益としてみており、さらにその益を念仏で捉えているということが窺える。

さて、この常行大悲の益が前節で確認した見解では、還相回向と現生十益の常行大悲との内面的な交渉を通して、還相回向から現実生活における浄土真宗の実践性を導き出すところを用いられていたのであるが、このような還相回向と常行大悲を重ねて解釈する見解に対して、普賢保之氏は、

近年還相回向ということと現生十種の益として掲げられる常行大悲の益とを重ね合わせたような見解や、信後還相と呼ばれるような理解が散見される。――中略――信後還相とは、還相の活動を信心獲得の時点から語ろうとするものである。そしてその主張の背景を成すものは、還相を彼岸の証果の上で語ることは、菩薩行を全く観念的なものにしてしまい、我々の菩薩行を不能にし、大乘仏教の衆生済度の菩薩行が不問に付されてしまうとするものである。よって真宗が絶対大乘に徹底する為には、「正定聚位を還相位へ転進せしむべきである」とか「又現生に於て滅度を証り

得るものであり、而してその滅度による還相への現行こそが、真実の絶対大乘へ脱皮する方法となる」と言うのである。こうした考え方の前提にあるのは、現生で完全な利他行を語れないのではないかという親鸞教義に対する不満、いや真宗も大乘仏教であるのだから菩薩行が可能な筈であるという前提に立っているように思われる。さらに踏み込んだ言い方をすれば、親鸞の上で社会的な利他活動が出来るという教義的裏付けを求めようとする余り、親鸞の上から見るという方法論を取るのではなく、自己の設定した概念に親鸞の教義を合致させようとしているように思われる。また常行大悲の益と還相回向を重ね合わせたような考え方も根幹をなすものは同様である。しかし親鸞の教義を学ぼうとする者としては、まず親鸞の文をできるだけ忠実に読むという方法論を取らなければならない。¹⁵

というように、常行大悲の益と還相回向を重ね合わせたような考え方は、親鸞の上で社会的な利他活動が出来るという教義的裏付けを求めようとする余り、親鸞の上から見るという方法論を取るのではなく、自己の設定した概念に親鸞の教義を合致させようとして生じた信後還相と根幹をなすものは同様であると述べている。そして普賢氏は常行大悲の益と還相回向について、常行大悲の益をこれまでに先哲がどのように理解してきたのかを整理し、「自信教人信（念仏）と解するもの」に存覚・智暹・玄智・興隆・芳英・大瀛・僧叡・道隱・月珠・円月・善護・深励・大江淳誠・神子上恵龍を挙げ、

「念仏に止まらず広げた解釈」に僧樸・義山・大原性實を挙げ、

衆生の上で常行大悲を語る根拠として、やはり多くの先哲が『安樂集』所引の『大悲経』の文を挙げている。そこには「若し能く展転して相ひ勧めて念仏を行ぜしむる者は此等を悉く大悲を行ずる人と名づく」とあって、自ら念仏相續し、自信教人信（念仏せしむる）の相として示されているのである。僧樸師のように「天下太平・国豊民安・正法弘通・同帰極樂ノ祈念ツ子ニオコタルコトナシ。コレスナハチ現生十益ノ中。常行大悲ノ益ナリ」とその内容を広範に解釈しているものも見られないこともないが、親鸞の示すところにもとずいて大部分の先哲は念仏の上に限定して常行大悲の益を考えられている。還相回向と重ね合わせたような解釈は一例も見られない。常行大悲の益とは何かを具体的に親鸞の上で示されているのは、前にも述べたように『安樂集』中に引かれている『大悲経』以外には見当たらないのであるから、念仏に限定されたところで解釈されるのは当然である。¹⁶

と述べ、大部分の先哲は念仏の上に限定して常行大悲の益を考えており、常行大悲の益と還相回向を重ね合わせて解釈する例は先哲の上にも見られないということを指摘している。

また、寺倉襄氏も、

上來還相回向に関する若干の問題を考察して来たが、その中最も基本的な問題として考えねばならないことは、還相回向の利他活動と常行大悲の実踐行を同じものとして扱うか否かという点にある。もし同じものとして見るならば還相回向を現生のうえに認めることになり、信後還相説を容認することになる。このことは既に批判の対象になっているからよく検討せねばならない。もともと還相回向は浄土に往生し大涅槃を証したうえの利他活動であるから当益が原則である。これに対し常行大悲の益は現益であり、往相に属する。即ち正定聚の行人のうえに實踐される利他行である。¹⁷

というように、還相回向の利他活動と常行大悲の実踐行を同じものとしてみるならば、還相回向を現生のうえに認めることになり、信後還相説を容認することになると述べている。そして、還相回向は浄土に往生し大涅槃を証したうえの利他活動であるから当益が原則とし、これに対して常行大悲の益は現益であり、正定聚の行人のうえに實踐される往相に属する利他行であると述べていることから、還相回向と常行大悲は重ねて解釈すべきものではないと捉えていることが窺える。

同様の見解は、林信康氏にもみられる。

親鸞において常行大悲の行とは、弥陀回向の往相回向の称名念仏を意味する。また自信教人信とは念仏の教えを自ら信じ、人々にそれを説き信じさせることを意味するのであつて還相回向の行ではない。したがつて衆生にとつて還相回向と、自信教人信・常行大悲とは区別されるものである。それ故、衆生の実践の行動原理を還相回向から導き出そうとする試みはいささか困難に思われる。¹⁸

林氏も還相回向と常行大悲とは区別されるものであるから、前節で取り上げた川上氏の見解のように衆生の実践の行動原理を還相回向から導き出そうとする試みは困難に思われると述べている。

以上のように、還相回向と常行大悲を重ねて解釈する見解に対しては、

- ・ 常行大悲の益と還相回向を重ね合わせて解釈する例は先哲の上にもられない。
- ・ 還相回向は浄土に往生し大涅槃を証したうへの利他活動であるから当益、常行大悲の益は現益であるので重ねて解釈すべきものではない。そして現益である常行大悲の益は正定聚の行人のうに実践される往相に属する利他行とみることができる。

という点が挙げられていたことを確認した。

前節において、自己による還相を信心獲得後の現生において説く見解や現生十益の常行大悲の益と還相回向を重ねて説く見解に共通する問題意識として、還相を来生において捉えては現生での利他行を語ることができないのではないかという問いが根源にあるということを指摘した。しかしながら本節で確認したとおり、往相面での利他行は信心の利益として与えられる常行大悲の益に示されているのであるから、還相を来生において捉えることに問題はないだろう。往相面における利他行は、信心決定と同時に行者にめぐまれる現益である常行大悲の益にこそ求められるべきであって、それは決して証果のはたらきとして示される還相と混同すべきものではないと考える。

第三節 親鸞による還相の顕現

自己による還相を現生において捉えるということは、阿弥陀仏から名号が回向され信心を獲得したところで還相の活動を語るということになる。

たしかに親鸞には、

弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

『聖典全』二、四二一頁

というように、往相・還相の二種回向によって心行を得るとする説示があり、また『浄土三経往生文類（広本）』にも、

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚の位に住するがゆゑに他方と申すなり。
『聖典全』二、五八四頁上―五八五頁上

と二種回向によって真実の信樂を獲得すると示されている。これらの説示によると、阿弥陀仏から名号が回向され信心を得たところに、往相の利益とともに還相のはたらきも具わっているといえる。しかしながら、親鸞においてその還相のはたらきは、どの時点で自身の上に顕現するものとして理解されていたのであろうか。

親鸞は「信文類」に

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにもものか
十とする。一つには眞衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸
仏護念の益、五つには諸仏称讃の益、六つには心光常護の益、七つには心多歓喜の益、八つには
知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。

〔『聖典全』二、九四―九五頁〕

と述べ、信心獲得した時、つまり信一念にえる利益として現生十益を挙げる中、「十には正定聚に入る
益なり」とし、信一念に正定聚に入るといふ利益をえることを示している。正定聚とは、必ず成仏
することが決定しているなかまのことをいう。

また、「証文類」には

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の
数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。〔『聖典全』二、一三三頁〕

と述べ、正定聚に住するから必ず滅度に至ると示している。滅度とは涅槃、さとの境地のことをい

う。

そして、正定聚については「親鸞聖人真筆消息」に

浄土へ往生するまでは不退の位にておはしまし候へば、正定聚の位となづけておはしますことにて候ふなり。まことの信心をば、釈迦如来・弥陀如来二尊の御はからひにて発起せしめたまひ候ふとみえて候へば、信心の定まると申すは撰取にあづかるときにて候ふなり。そののちは正定聚の位にて、まことに浄土へ生るるまでは候ふべしとみえ候ふなり。〔聖典全〕二、七五九頁

と述べ、浄土に往生するまでのこととして示されている。

滅度については「信文類」に

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す

〔聖典全〕二、一〇三頁

と述べ、臨終の一念すなわちこの命が終わると同時の事態であることが示されている。

このように親鸞の上では、現生における正定聚と滅度とは区別されていることが窺える。

ところで、信一念に正定聚に入るということに関連して、『一念多念文意』に示される『大経』の第十八願成就文の「即得往生」(『聖典全』一、四三頁)について釈されている文についても触れておきたい。

「即得往生」といふは、「即」はすなはちといふ、ときをへず、日をもへだてぬなり。また「即」はつくといふ、その位に定まりつくといふことばなり。「得」はうべきことをえたりといふ。真信心をうれば、すなはち無碍光仏の御こころのうちに撰取して捨てたまはざるなり。撰はをさめたまふ、取はむかへると申すなり。をさめとりたまふとき、すなはち、とき・日をもへだてず、正定聚の位につき定まるを往生をうとはのたまへるなり。

『聖典全』二、六六二―六六三頁)

この文の中、「正定聚の位につき定まるを往生をう」という文を正定聚に定まるのがそのまま往生を得るということであるという意で解釈し、往生を臨終ではなく現生において語ろうとする見解がある。

しかしながら、今箇所は「即得往生」を積する箇所であるので、「正定聚の位につき定まるを往生をうとはのたまへるなり」というのは、積尊が正定聚の位につき定まることを「往生をう」とおつし

やられたとみるべきであり、信心の始まるときに往生という事態が成立したということを示しているのではないと考える。

『一念多念文意』の文では「即」について、「すなはち」ということで「ときをへず、日をもへだてぬなり」という意味、つまり直ちにということの意味するとし、また「つく」ということで「その位に定まりつく」という意味であると示している。ここでは信心の始まるとき直ちに「正定聚の位につき定まる」といわれている。

そしてこの「正定聚」には「往生すべき身と定まるなり」（『聖典全』二、六六三頁）という往生決定の意味を示す左訓が付されている。先述のとおり、正定聚とは必ず成仏することが決定しているなかまのことであり、成仏決定を意味する語である。一般的に往生と成仏とは別の事態と考えられているが、親鸞は「行文類」に

往生はすなはち難思議往生なり。

（『聖典全』二、五九頁）

と述べ、難思議往生を掲げる「証文類」には、

つつしんで真実の証を顕さば、すなはちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。

と述べ、難思議往生とは仏のさとりをひらくことであると示し、往生と成仏とを一つの事態として捉えている。よって、親鸞は成仏決定を意味する正定聚に往生決定と左訓を付しているのである。

この左訓によって、今箇所の「正定聚の位につき定まるを往生をう」というのは、信心の始まるときに直ちに往生が決定するということを示しているのであって、信心の始まるときに往生そのものが成立するということを示しているのではないということがいえ、親鸞の上では現生における正定聚のところで往生という事態が成立するとは考えられていないことが窺える。

さて『教行信証』の中、還相回向について示す還相回向釈が置かれているのは、真実の証を明らかにする「証文類」である。真実の証ということについて「証文類」には、

つつしんで真実の証を顕さば、すなはちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。すなはちこれ必至滅度の願より出でたり。また証大涅槃の願と名づくるなり。しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。かならず滅度に至るはすなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなはちこれ無為法身なり。

無為法身はすなはちこれ実相なり。実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。

〔聖典全〕二、一三三頁)

と示されているように、利他円満の妙位や無上涅槃の極果といわれる究極的なさとりとして説かれている。ここに先掲した「往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり」の文があり、親鸞は現生において正定聚の位に住すると捉えているが、究極的なさとりである滅度を証する時については「信文類」に

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す

〔聖典全〕二、一〇三頁)

とあるように、この命が終わると同時の事態であるとされていた。よつて、真実の証は彼土に往生して得る果として捉えられていたといえる。このように信心を得たものは現生において証果を得るのでなく、彼土に往生して証果を得るとされている。その証果に具わるはたらきとして示されるのが還相である。

『教行信証』「証文類」還相回向積の御自釈には、以下のようにある。

一二つに還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり。すなはちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。ゆゑに願文を出さず。『論の註』を披くべし。 (『聖典全』二、一三七頁)

（ここでは還相回向は衆生を摂化するはたらきであると示され、それを阿弥陀仏の本願（第二十二願）に誓われたものとして捉えている。この阿弥陀仏の本願力によって還相のはたらきが成り立っているということは、還相回向積の最初に引用される『浄土論』の文と、続けて引用される『往生論註』「起観生信章」の文にあらわされている。

『浄土論』にはく、出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園、煩惱の林のなかに回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向をもつてのゆゑに。これを出第五門と名づく。 (『聖典全』二、一三七頁)

この『浄土論』の文は、浄土往生後に穢土に還来する菩薩の自在な利他行を示すというのが当面の意味であるが、親鸞の上では利他教化の還相のはたらきは阿弥陀仏の本願力によるものであるという文にされている。続いて『往生論註』「起観生信章」の文も

『論註』（巻下）には、還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向かへしむるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を度せんがためなり。このゆゑに、回向を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆゑにとのたまへりと。

『聖典全』二、一三七頁

と引用され、「ともに仏道に向かふ」と訓まれるであろう文を親鸞は「ともに仏道に向かへしむる」と訓んでいることから、還相のはたらきは阿弥陀仏の回向によってなさしめられるものとして示されている。

そして還相の菩薩の活動相については、「証文類」還相回向釈に『往生論註』に示されている菩薩の四種正修行の文を引用する形で示されている。ここでは還相の菩薩のはたらきとして、浄土を動か

ないで迷いの世界に至る「不動而至」、同時に遍く十方世界に至る「一念遍至」、一切のとらわれを離れて仏を供養する「無相供養」、無仏の世界において仏と同様の救済活動を行う「示法如仏」といった高位の菩薩が実践する行が示されているのである。このように示される還相のはたらきが

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ

如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき

〔聖典全〕二、五一九頁）

と述べられている煩惱具足の凡夫の身の上に顕現するものとして捉えていたとは考え難いという点からも、親鸞は還相のはたらきを現生ではなく来生において顕現するものと捉えていたと考える。

以上、親鸞は現生において正定聚の位に住すると捉えているが、究極的なさとりである滅度を証する時についてはこの命が終わると同時の事態であると示され、現生における正定聚と滅度とは区別して示されていた。このように信心を得たものは現生において証果を得るのではなく、彼土に往生して証果を得るとされているのであるから、証果のはたらきとして示される還相も来生において捉えられていたとみるべきであろう。そして、煩惱具足の凡夫には不可能な高位の菩薩が実践する行が還相の菩薩の活動相として示されていることから、還相のはたらきは現生ではなく来生において顕現するものと捉えていたと考える。

小結

以上、還相に関する諸見解について、信後還相説とそれに対する見解に分類して論じた。

信後還相説は、還相を来生において捉えていては現生での利他行を語ることができないのではないかという問題意識のもと、還相を現生に引き降ろすことで、現生での社会的利他活動を語ろうとして生じた見解であることを指摘した。

そういつた見解に対して、

- ・ 還相の菩薩のはたらきは高度な利他行として示されており、そのようなはたらきが煩惱具足の凡夫の身の上に顕現するものとして考えることは難しい。
- ・ 利他行は還相に限るものではなく、往相面での利他行が説かれていることも考慮すべきである。
- ・ 常行大悲の益と還相回向を重ね合わせて解釈する例は先哲の上にもみられない。

・還相回向は浄土に往生し大涅槃を証したうえの利他活動であるから当益、常行大悲の益は現益であるので重ねて解釈すべきものではない。そして現益である常行大悲の益は正定聚の行人のうえに実践される往相に属する利他行とみることができる。

といった反論がなされ、信後還相説をとる論者が問題としていた現生での利他行については、信心の利益として与えられる常行大悲の益に求めることができる」と述べられていた。

そして、親鸞において還相のはたらきは、どの時点で自身の上に顕現するものとして理解されていたのかということについて検討した。親鸞においては、現生における正定聚と滅度とは区別されている点、還相は彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとして示されている点、還相の菩薩の活動相として煩惱具足の凡夫には不可能な高位の菩薩が実践する行が示されている点から、還相のはたらきは現生ではなく来生において顕現するものと捉えていたと考える。

還相の菩薩のはたらきとは、「証文類」や『浄土和讃』の記述から明らかのように、釈尊と同等の高度な利他行として示されたものである。それを現生における利他行を語る際に、わざわざ親鸞の意に反してまで凡夫の身において還相を語ることは、現生十益として示された常行大悲の益を軽視することに繋がるだけでなく、他の問題も生じさせる危険性を有していると考ええる。それは大原性實氏が

知識の中には、自ら還相菩薩の大悲摂化を、今現に行いつつあるものなりとの自負をもち、又真顔でそのことを述べ、自ら真菩薩なりと自任し公言してはばからぬものさえあるのである。かくて信者をして、獲信の一途は、この善知識に非ずんば成就し難しと信ぜしめ、厚顔無恥にも種々なる手段を弄して、信者の歓心を求めてその魅力を繋ぎ、以て入信への機会を与えんと試みるのである。¹⁹⁾

と指摘しているような、自ら還相のはたらしきを行っているという自負を持ち、自身を還相の菩薩と位置づけて信者を募ろうとする知識帰命に関する問題である。現生において還相の利他行をなすことが可能とした場合、このような解釈も自ずと可能となってしまうことも考慮しなければならぬと考える。

1 勸学寮編『新編安心論題綱要』本願寺出版社、二〇〇二年、一二八頁

2 彼岸の証果の上（来生）でのごととして浄土真宗本願寺派では一般的におさえられている還相を来生ではなく現生でおさえようとしていることから、往生を現生において捉えている論者の還相理解についても触れておきたい。ここでは、井上見淳氏が親鸞の往生観に関する諸見解を「親鸞のいう

往生とは、現生の獲信、あるいは入正定聚を意味する特殊なものであり、従来の浄土教で語られてきた臨終における往生ではないとする説」と「親鸞のいう往生には、現生での往生と臨終での往生との両方が存在する説」（井上見淳「親鸞の往生観に関する諸見解」（内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年）九五頁）に分類されているものに拠る形で、「親鸞のいう往生とは、現生の獲信、あるいは入正定聚を意味する特殊なものであり、従来の浄土教で語られてきた臨終における往生ではないとする説」に分類されている曾我量深氏と寺川俊昭氏、「親鸞のいう往生には、現生での往生と臨終での往生との両方が存在する説」に分類されている上田義文氏と信楽峻磨氏の還相理解を取り上げることとする。

まず「親鸞のいう往生とは、現生の獲信、あるいは入正定聚を意味する特殊なものであり、従来の浄土教で語られてきた臨終における往生ではないとする説」に分類されている曾我氏と寺川氏の還相理解を窺う。曾我氏は、

この仏が、生死の世界に來たりたまひて本願を起させられたといふことそのことが、大きな一つの還相といふものではなからうかと思うのであります。仏が南無阿弥陀仏をもってわれわれを喚び覚してくださる、その事柄がわれわれに一つの還相といふものを示してくださるのではなから

うか、かう思ふのであります。

（曾我量深『大無量寿経聴記』丁子屋書店、一九五三年、一八頁）

と、阿弥陀仏が「生死の世界に來たりたまひて本願を起させられたといふこと」を還相と捉えていることから、還相の主体を自己ではなく阿弥陀仏にみていたと考えられる。

次に寺川氏は、

還相回向とは、眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳である。それは決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還つて他の衆生を救うことではない。流転の中に苦惱する救いなき我に還相して、仏道を求める者にまで我を教化し、信心をおこして如来の功徳を受ける者にまで我を育む如来の恩徳であると、親鸞は語るのである。そしてこの還相回向の具体相を、「智慧光のちからより」応化して眞実教を語つて止まぬ師法然に、さらに根本教主積尊に、親鸞は明確に自証していたに違いないのである。

（寺川俊昭「親鸞の二種回向論」『宗教研究』二八三、一九八九年）六三六頁）

と、還相とは「決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還つて他の衆生を救うこと」ではなく、「眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳」であると述べていることから、還相の主体を自己ではなく阿弥陀仏にみていたと考えられる。

次に「親鸞のいう往生には、現生での往生と臨終での往生との両方が存在する説」に分類されている上田氏と信楽氏の還相理解を窺う。上田氏は

親鸞では往相と還相とは、死を間に挟んで成立する。博士が言われるように往相と還相とが一つであるという意味は親鸞にも含まれてはいるが、しかしそれは死を境にして成立する二つの区別の上において成立するものであって、生の中で成立する「往相」において「即還相」ということが言えるのではない。二つが一つであるという意味は「唯信鈔文意」に説かれているが、それは「法身というさとり（証）をひらく」という「二つのこと」の中に、「滅度にいたる」とか「無上覚にいたる」とかいうこと、すなわち往相と、「生死海にかへりいりてよろづの有情をたすくる」という還相との「二つのこと」が含まれているというのであって、生きている間に成立する往相に即して還相が成立するのではない。「正像末和讃」などに「如来二種の回向の」とか「往相還相の回向に」とか、二つを一緒にして説いてあっても、親鸞では、これらの二つの間には死

という境があつて相互に隔てられていることを忘れてはならないのである。

(上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年、二二二—二二三頁)

と、親鸞の著作には往相と還相の二つを一緒に説示している箇所があるが、往相と還相は死を境にして区別されているとし、生きている間に成立する往相に即して還相が成立するのではないと述べている。

次に信樂氏は、

「還相回向」とは、浄土に往生成仏したものが、衆生救済のために再びこの現実の娑婆世界に還つてきて、利他行を実践することをいうわけです。その点、この還相回向の益を、今生における信心の利益として捉える者がいますが、それは明らかに誤りであつて、還相回向とは、どこまでも往生成仏の利益と見るべきであります。——中略——親鸞においては、今生においていかに不憫と想うとも、聖道の慈悲をもつて助けとげるとは至難であるが、ただ浄土の慈悲によるならば、思うがごとくに衆生を利益することが可能であるということです。このような親鸞における慈悲の理解は充分に注目されるべきであり、ここに親鸞の還相回向思想の根柢があるといひうるよう

あります。かくして親鸞にとって浄土往生とは、自己自身のためのものではなく、まったく他者のためのもの、衆生利益のためにこそ願われたわけであります。すなわち、親鸞においては、すでに眞実信心を得た者は、ここにして仏の生命を生きているかぎり、もはや死後に、浄土に往生しようとするまいと、まったく問題にはなりませんでした。にもかかわらず、親鸞がなお死後の浄土往生を語ったのは、ひとえにこのような還相回向としての衆生利益を实践するためであったわけです。かくして、ここにこそ親鸞における浄土往生の基本の意義があつたのです。

（信楽峻磨『眞宗学概論』法蔵館、二〇一〇年、二八九―二九五頁）

と述べ、還相回向の益を今生における信心の利益として捉えることは明らかに誤りであり、還相回向とはどこまでも往生成仏の利益とみるべきであるとする。そして、『歎異抄』第四条に浄土の慈悲として示される内容を親鸞の還相回向思想の根拠として捉えており、親鸞がなお死後の浄土往生を語ったのは、ひとえにこのような還相回向としての衆生利益を实践するためであったと述べている。

以上四氏の還相理解は、本節で取り上げる自己による還相を来生ではなく現生において捉えようとする信後還相説に該当するものではないと考えたため、本文中では取り上げなかった。

3 久松真一「究極の仏教的生活としての還相行」（『親鸞大系』三、一九八八年）四一四―四一五頁

- 4 川上清吉 「還相回向」(『教化研究』八、一九五五年) 九二―九三頁
- 5 金子大栄 『大涅槃』 あそか書林、一九五八年、八八―八九頁
- 6 金子大栄 『大涅槃』 あそか書林、一九五八年、八〇―八二頁
- 7 金子大栄 『大涅槃』 あそか書林、一九五八年、一〇〇頁
- 8 金子大栄 『教行信証の研究』 岩波書店、一九五六年、九七頁
- 9 大原性實 『真宗行論の展開』 永田文昌堂、一九五三年、二一一―二一二頁
- 10 桐溪順忍 『親鸞はなにを説いたか』 教育新潮社、一九六四年、二五七頁
- 11 岡亮二 「親鸞思想に見る「往相と還相」(上)」(『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年) 九〇―九一頁
- 12 星野元豊氏は、往相・還相は現生において成り立っているということを次のように述べている。

かつて久松真一博士は浄土真宗の妙好人についてのべ、「真宗の妙好人は往相の正定聚位であつて還相位ではない。それは往相・還相というものが現生において成り立つということにならねばならない。……とにかく現生において還相位を得て、無的主体というものが現生において働くということになる。それが仏教の極地でありますし、またそれが仏教からみた人間の本当の在り方

である。』(『久松真一著作集』②・三七七頁)とのべておられる。この主張は一応正しい。従来一般の説に従って往相と還相とを単純に二つに分けておられるところにその批判の根底がある。たしかに往相は浄土への方向であり、還相は浄土からの方向である。しかし浄土においては両方向は一致している。往相の到達点は還相の出発点である。しかもそれは現生においてそうなのである。すなわち一生補処は現生における到達点であり、それはまた還相の出発点でもあるのである。これについては詳細に「証巻」において論ぜられている。往相の正定聚位は未証淨心の菩薩が安樂浄土に生じて阿弥陀仏を見るとき上地の菩薩と畢竟して身等しく法等しと。身等しとは法性生身をうることであり、法等しとは寂滅平等の法をさるということである。これが正定聚位の内容である。ここでは身は穢土にありながら、上地の菩薩と等しく法性生身を得ているのである。上地の菩薩は無生法忍を得て煩惱を断じたけれどもまだ煩惱の習気が残っている。これを縁としてこの世に化生したものを法性生身といい、この法性生身によって一切衆生を教化するのである。すなわち正定聚位の菩薩は一生補処にあるものとして、往相位においては正定聚であるが、それはまた還相の出発点でもあるのである。法性生身として機に応じて一切衆生を教化するのである。一生補処とは現生においては往相の到達点であり、また還相の出発点でもあるのである。願作仏心即是度衆生心といわれる。仏に成ろうとする心はとりも直さず衆生を救うという心でな

ければならない。仏とは衆生を救う働きをいうのである。それ故に願作仏心はそのまま度衆生心でなければならない。一生補処の位は願作仏心の位であり、それはまた度衆生心の位でもあるのである。それで往相の正定聚の菩薩は往相の菩薩でもあればまた還相位の菩薩でもあるのである。具体的には往相の正定聚にある妙好人とよばれる人の一挙手一投足はそのまま教化のはたらきとして現実に衆生にはたらいていることは妙好人伝の物語っているところである。還相の藺林遊戯地門は妙好人において如実に示されているよう。親鸞が師法然を還相の菩薩として仰いだ時と同様である。親鸞は七祖をすべて往相の菩薩としてみると同時に還相の菩薩として仰いだのである。久松先生は、「浄土真宗も新しい形態に脱皮しなければならぬ。それには往相・還相ということもが現生において成り立つということにならなければならない。」といわれるが、以上のべたように親鸞においてそうなっているのである。

（星野元豊『新装版 教行信証』法蔵館、二〇一九年、一〇〇—一〇一頁）

13 安藤章仁「大乘菩薩道としての親鸞浄土教」(『真宗研究』四六、二〇〇一年) 三頁

14 神子上恵龍『真宗学の根本問題』永田文昌堂、一九六二年、一四九頁

15 普賢保之「還相回向と常行大悲の益」(光華会編『親鸞と人間』二、永田文昌堂、一九八三年) 二

七一—二七三頁

- 16 普賢保之「還相回向と常行大悲の益」(光華会編『親鸞と人間』二、永田文昌堂、一九八三年)二二
八五―二八六頁
- 17 寺倉襄『真宗安心論の研究』法蔵館、一九九二年、六〇頁
- 18 林信康「還相回向考」(『中央仏教学院紀要』五、一九八八年)九八頁
- 19 大原性實『真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九六四年、二七六―二七七頁

第二章

親鸞の還相回向義の成立背景

小序

親鸞の還相回向義が如何に成立したのかということについて先行研究では、天親（四〇〇—四八〇頃）・曇鸞（四七六—五四二）から親鸞に相承されていく中で生じたそれぞれの解釈の差異を考察する論攷¹が大半を占めている。このように従来、親鸞の還相回向義を窺う方法として天親・曇鸞からの相承を意識した研究方法がとられてきたが、法然門下の著作中にも多く「還相」の語が散見されることも着目すべき視点である。このため、同じ法然の法脈を承ける長楽寺流の隆寛（一一四八—一二二七）・一念義を主張した幸西（一一六三—一二四七）・西山派の証空（一一七七—一二四七）・九品寺流の長西（一一八四—一二六六）・鎮西派の良忠（一一九九—一二八七）などの法然門流の教学を窺っていく中で、親鸞の還相回向義との関係を検討する必要がある。しかしながら、管見の限りでは、親鸞と同時代の法然門下諸師の還相回向義を比較した上で、親鸞の還相回向義について考察しているものはみられない。そこで本章では、親鸞と同時代の浄土教者における還相回向の受容、解釈を概観する。その上で、従来明確にされてこなかった法然門下の中での親鸞の還相回向義の位置づけを示す。そして、その成果を基にして、親鸞の還相回向義はどの点に独自性を有するのかということについて明らかにしたい。

第一節では、還相回向義を窺っていくにあたり、まず法然門下に至るまでの教理史的背景を概観する。『浄土論』の註釈書である『往生論註』に還相回向ということが示され、善導（六一三—一六八一）においても『往生礼讃』や「散善義」回向発願心釈に曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられる。日本浄土教においては、管見の限りでは法然門下に至るまでの間、『念仏式』に「還相」の語が用いられているが、特に言及はされておらず、それ以外で「還相回向」という語の受容はみられない。このことより、還相回向を検討するにあたって、同時代の法然門下を比較することの妥当性・必要性を確認する。

第二節では、法然門下の還相回向義について検討する。法然門下においては、「散善義」に示される回向発願心のところで還相回向を解釈しており、特に証空は独自の還相回向義を展開していることを示す。

第三節では、回向発願心のところでは還相回向を語らないということと、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向の主体は衆生ではなく阿弥陀仏と捉え、還相を他力によると説くということと、還相の活動は現生ではなく来生において顕現するものとして捉えるところに親鸞の還相回向義の特色があるということを示す。

第一節 教理史的背景

まず、法然門下に至るまでの教理史的背景を概観する。

天親が著した『浄土論』には、阿弥陀仏の浄土に往生するための行として五念門を挙げている。その五念門とは、身業に阿弥陀仏を礼拝する「礼拝門」、口業に仏名を称することにより阿弥陀仏の功德を讃嘆する「讃嘆門」、一心に阿弥陀仏の浄土に生れたいと意業に願生のおもいをなす「作願門」、意業に阿弥陀仏の浄土の莊嚴相を観察する「觀察門」、前四門において得られた自己の功德を他の衆生にふりむけてともに浄土に往生したいと願う「回向門」の五つを指す。この中、前四門は自分が浄土に往生するための自利行を指し、第五門はそれを衆生に回向するという利他行を指している。

そして、『浄土論』にはこの五念門の行を修めることによって浄土に往生して得るところの果徳として、五功德門が説かれている。五功德門とは、礼拝によって安楽国に往生する「近門」、仏名讃嘆の功德によって仏の説法の会座に加わる「大会衆門」、作願によって止（奢摩他）を成就する「宅門」、觀察によって観（毘婆舍那）を成就する「屋門」、回向によってさとりの世界から生死の園・煩惱の林に還って衆生を教化する「園林遊戯地門」の五つを指す。この中、前四門は自利の功德を示し

たもので入門といい、第五門は利他の功德を示したもので出門といわれている。

『浄土論』の註釈書である『往生論註』を著した曇鸞は五念門中の第五回向門について、

「回向」に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。

（『聖典全』一、四九二―四九三頁）

と往相と還相の二種の回向があると説いている。その往相回向とは、自己の功德を一切衆生にふりむけて自他ともに往生しようとする此土での利他行をいい、還相回向とは、浄土に往生して後、再び迷いの世界に還り来て衆生を教化する彼土での利他行をいう。

善導の『往生礼讚』には、五念門中の第五回向門についての説示があり、その中に

またかの国に到りをはりて六神通を得て生死に回入して、衆生を教化すること後際を徹窮して心に厭足なく、すなはち成仏に至るまでまた回向門と名づく。

（『聖典全』一、九一三頁）

と、曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がある。また、「散善義」の回向発願心釈においても

また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく。
〔聖典全〕一、七七一頁

と、曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられ、善導の上では回向発願心（浄土往生に向かう心）を説くところで還相回向を承けた説示が含まれているのである。

曇鸞・善導によって示されたこれらの文は日本浄土教に至ると、南都浄土教系に属する中ノ川実範（約一〇八九—一一四四）によって著されたとされる『念仏式』に

注に云く。回向に二種の相あり。一には往相。二には還相なり。往相とは。己れが功德をもつて一切衆生に回施して。作願して共にかの阿弥陀如来の安樂浄土に往生せしめんとなり。還相とは。彼の土に生れ已りて。奢摩他・毘婆舍那方便力成就することを得て。生死の稠林に回入して。一切衆生を教化して。共に仏道に向かへしむるなり。もしは往もしは還。皆衆生を抜いて生死海を度せんがためなり。この故に回向を首となして大悲心を成就するが故にと言ふ。（云々。論及び

註の中広く説く。見るべし。³）

と『往生論註』の文が引用されている。⁴

宇治大納言源隆国（一〇〇四—一〇七七）等によって編纂された⁵とされる『安養集』卷三末には、九品往生修因が示される中、

また回向といふは。かの国に生じをはりて。還りて大悲を起して。生死に回入して。衆生を教化する。また回向と名づくなり。⁶

と「散善義」の回向発願心積の還相の概念が用いられている文が引用されているが、そこに「還相」の語はみられない。同文の引用は、法然（一一三三—一二二二）の『選択集』『三心章』（『聖典全』一、一二九六頁）にもみられるが、私積に「回向発願心の義、別の積を俟つべからず」（『聖典全』一、一二九八頁）とあるように、回向発願心積の別積は施されていないため「還相」の語も用いられていない。しかしながら、法然の「御消息」には

ととく浄土に生まれまして、いとく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
『聖典全』六、六六〇頁

と「還相」という語は用いられていないが、浄土往生後の利他行を示すという用例はみられる。

以上、還相回向義を窺っていくにあたり、まず法然門下に至るまでの教理史的背景を概観したところ、『浄土論』の註釈書である『往生論註』に還相回向ということが示され、善導においても『往生礼讃』や「散善義」回向発願心積に曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられた。それが日本浄土教に至ると、管見の限りでは法然門下に至るまでの間は『念仏式』に「還相」の語が用いられていたが、特に言及はされておらず、それ以外で「還相回向」という語の受容はみられなかった。このことから、法然門下に至るまでの日本浄土教においては還相回向についてあまり注視されてこなかったということが窺える。よって、還相回向について示す用例は法然門下以降にしかみられないと考えられるため、親鸞の還相回向義を検討するにあたって、親鸞と同時代の法然門下と比較することの妥当性・必要性が確認できたといえる。

第二節 法然門下の還相回向義

本節では、法然の法脈を承ける長樂寺流の隆寛、一念義を主張した幸西、西山派の証空、九品寺流の長西、鎮西派の良忠の五師を取り上げる。

第一項 隆寛

隆寛は、元久元（一二〇四）年またはその前年に法然の門弟になったとされている。建保四（一二一六）年、隆寛は六九歳のときに『具三心義』を著し、建保五（一二一七）年、七〇歳のときには『散善義問答』を著している。嘉禄三（一二二七）年には嘉禄の法難が起こり、隆寛は幸西、空阿とともに遠流に処され、奥州に向かったが、配所へ護送した森の入道西阿によって飯山に移された。¹⁰ この嘉禄の法難を契機として、隆寛の長樂寺義は関東に拠点を持ったようである。¹¹ そして、同（一二二七）年、隆寛は七九歳で示寂する。

隆寛の著作において還相の概念が用いられている箇所は、『具三心義』に一例(①)¹²、『散善義問答』に二例(②)である。また、引用文中に「還相」という語が用いられているのは、『散善義問答』に二例(③)である。ここでは②と③の用例を取り上げる。

② 『散善義問答』には

問、第三の回向発願心の義如何。答、疏に云く「また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と〔名づく〕。」難じて云く、三心は往生のために発すところなり。往生後の回向の義はここにおいて要なきや。ここをもつて本願の中にも今の経の文にも共に見ずや。会して云く、回向の義に付いて三種を分つの時、この義もつともあるべし。但し両経の中に挙げざるは往生の後に大悲を具足して衆生を教化するの儀は決定して疑なきや。この故に略したるなり。¹³

とあり、還相回向は往生後に具足するものとしている。

また、③ 『散善義問答』には

註の下に云く、「もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生

じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得。五念門においては、なんらか五念門。一には礼拝門、二には讚嘆門、三には作願門、四には觀察門、五には回向門なり。門とは入出の義なり。人門を得て則ち入出無礙なるがごとし。前の四念はこれ安樂淨土に入り、後の一念はこれ慈悲教化に出づる門なり。」

「いかんが回向する。一切の苦惱の衆生を捨てずして、心につねに作願し回向するを首として大悲心を成就することを得るが故に。回向に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相と云ふは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、願を作してともにかの阿弥陀如来の安樂淨土に往生するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那と方便力と成就することを得て、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんがためなり。故に「回向するを首として大悲心を成就することを得るが故に」といへり。¹⁴

とあり、回向發願心についての問答の後に、『往生論註』から「起觀生信章」の文(『聖典全』一、四八八頁)を引用している。現存する資料を管見する限りでは、法然門下の中で隆寛が初めて善導の回向發願心積の文と『往生論註』の「還相」という語を関連づけている。

第二項 幸西

幸西は、建久九（一一九八）年に法然の門弟となり、成覚房幸西と名のようになったとされている。¹⁵承元の法難では、天台宗や公家との関わりが深かったことから、幸西は慈円の預かるところとなり配流を免れた。¹⁶建保六（一二一八）年、五六歳のときには、『玄義分抄』を著している。¹⁷また、凝念（一二四〇—一三三二）の『浄土法門源流章』には幸西の『略料簡』が引用されている。嘉禄三（一二二七）年に嘉禄の法難が起こり、幸西は隆寛、空阿とともに遠流に処され、讃岐に止まって阿波に行化したとされる。¹⁸そして、宝治元（一二四七）年、幸西は八五歳で示寂する。

幸西の著作においては「還相」という語はみられないが、『玄義分抄』に一例（①）のみ還相の概念が用いられている。それは、

一、上品下生の破文に為其といは、十方浄土に生せしめむか為に勧て西方に生せしむるに藉らんとやと也。爾れば此の位の菩薩は已に西方に生し竟て穢国に還来す、故に極樂の聖衆と云へし。

とある文で、上下品の經文をあげて諸師の説を返対している中で、還相の概念が用いられている。

「爾れば此の位の菩薩は已に西方に生し竟て穢国に還来す、故に極樂の聖衆と云へし」という文から、幸西は上下品の菩薩が浄土に往生した後に穢国に還来して衆生を教化するとみていたといえる。このため、幸西が還相の概念を用いていたということが窺える。

第三項 証空

証空は、建久元(一一九〇)年に法然の門弟となったと¹⁹⁾とされている。承元の法難では、証空も法然と共に遠流とされたが、慈円の預かるところとなり、京都にとどまった。²⁰⁾また嘉祿の法難でも、隆寛、幸西、空阿が遠流に処される中、証空は処を免れたと²¹⁾とされている。証空は建保三(一二二五)年、安貞元(一二二七)年、三九、五一歳の間に『自筆鈔』を著したと²²⁾とされている。そして、宝治元(一二四七)年、証空は七一歳で示寂する。

証空の著作において「還相」という語が用いられているのは、『観経疏自筆御鈔』散善義卷一に三例(①)、『往生礼讃自筆御鈔』卷第二に四例(②)、²³『往生礼讃自筆御鈔』卷第三に一例(③)、²⁴『往生礼讃自筆御鈔』卷第四に一例(④)、²⁵『観経散善義他筆鈔』中に五例(⑤・⑥)、²⁶『選択密要決』に二例(⑦)²⁷であり、あわせて一六例がその著作に見出される。ここでは、①と⑤の用例を取り上げる。

①『観経疏自筆御鈔』散善義卷一には、次のようにある。

又回向と言ふは、より下は、上には、往想の回向を釈し畢りぬ。今は、又、還想の回向を釈するなり。還りて大悲を起し、といは、還りて、は往に対する言なり。往は往想、是則ち、さきに明す処の、往生極楽の想を作す、回向の義なり。今、還りて起し、といは、還想の義なり。既に其の悟を開きて、仏位に隣り畢りぬれば、還りて凡地に同じて、利他の行を立て、衆生を度す。是還想の心なり。還りて、は凡地に還る心なり。故に、還りて大悲を起し、とら云ふなり。

〔西山叢書〕二、一九七頁)

ここでは、善導の回向発願心積の文に沿って解釈が施されているのみで、特徴のある解釈はみられない。

⑤『観経散善義他筆抄』中には、次のようにある。

又回向と言うは、とら云ふより、また回向と名づく、とら云ふに至るまでは、別して回向の名を積して、還相の謂を顕はす。是は正行の回向の体なり、此くの如く、回向等、経釈の文明らかなり。知るべし。又、回向発願心と言ふは、とらは、此の心を積するに、まづは往相を明かし、次には還相を明かす。

〔西山叢書〕六、一二五頁)

ここで「是は正行の回向の体なり」とあることから、証空は還相を正行としての回向の体として捉えている。用例①と同じ箇所の方が積されているが、ここでは証空独自の特殊名目である「正行」を用いて解釈している。

証空における還相解釈には、

- (一) 善導が回向門を解釈している文の通りに還相回向を解釈するもの (①)²⁸
- (二) 「正行」という証空独自の特殊名目を用いて還相回向を解釈するもの (⑤)²⁹

の二通りの解釈があると考えられる。

(一)・(二)の解釈を証空の著作とその成立年代に当てはめると、(一)の解釈は証空が三九〇五歳頃の著述とされる『自筆鈔』、(二)の解釈は証空が五二〇六八歳の頃、門弟の証入(一一九六―一二四五)によって筆録された『他筆鈔』にそれぞれ当てはまる。根拠となる資料に乏しいものの、証空の還相回向義は時代を経るにつれて変化しており、晩年には特殊名目をを用いて独自の還相回向義が立てられるようになったことが推測できる。このように証空には、還相回向義の変遷が認められるため、特殊名目を年代ごとに整理し把握することで、証空晩年の還相回向義を明らかにしたい。

まず、(一)の還相解釈が当てはまる、証空三九〇五―一歳頃の著述とされる『自筆鈔』には「行門・觀門・弘願」という特殊名目が用いられている。行門・觀門について、『自筆鈔』には

此の序題に付きて、分ちて二段とす。窃以真如、より、皆蒙解脱、に至るこのかたは、広く一代を述べて、自力の行門を以て、垢障の凡夫出離の正門を得る由序とする事を明す。然衆生障重、より、序題竟、に至るまでは、正しく今の觀門凡夫出離の実道なる事を明す。

『西山叢書』一、二七頁上)

とあり、証空は「玄義分」序題門の

ひそかにおもんみれば、真如広大にして五乗もその辺を測らず。法性深高にして十聖もその際を窮むることなし。真如の体量、量性、蠢々の心を出でず。法性無辺なり。辺体すなはちもとよりこのかた動ぜず。無塵の法界は凡聖齊しく円かに、両垢の如々すなはちあまねく含識を該ね、恒沙の功德寂用湛然なり。ただ垢障覆ふこと深きをもつて、淨体顕照するに由なし。ゆゑに「積尊は」大悲をもつて西化を隠し、驚きて火宅の門に入り、甘露を灑ぎて群萌を潤し、智炬を輝かせばすなはち重昏を永夜より朗らかならしむ。三檀等しく備はり、四摂をもつて齊しく収めて、長劫の苦因を開示し、永生の樂果に悟入せしむ。群迷の性の隔たり、樂欲の不同をいはず。一実の機なしといへども、等しく五乗の用あれば、慈雲を三界に布き、法雨を大悲より注がしむることを致す。等しく塵勞を治すに、あまねく未聞の益を沾さざるはなし。菩提の種子これによりてもつて心を抽き、正覺の芽念々にこれによりて増長す。心によりて勝行を起すに、門八万四千に余れり。漸頓すなはちおのおの所宜に称ふをもつて、縁に随ふもの、すなはちみな解脱を蒙る。

『聖典全』一、六五六―六五七頁

にあらわされている八万四千の法門や漸教・頓教を行門とし、続く

しかるに衆生障重くして、悟を取るもの明めがたし。教益多門なるべしといへども、凡惑遍攬するに由なし。たまたま韋提、請を致して、「われいま安樂に往生せんと樂欲す。ただ願はくは如来、われに思惟を教へたまへ、われに正受を教へたまへ」といふによりて、しかも娑婆の化主（釈尊）はその請によるがゆゑにすなはち広く浄土の要門を開き、安樂の能人（阿弥陀仏）は別意の弘願を顕彰したまふ。その要門とはすなはちこの『觀經』の定散二門これなり。「定」はすなはち慮りを息めてもつて心を凝らす。「散」はすなはち惡を廢してもつて善を修す。この二行を回して往生を求願す。弘願といふは『大經』（上・意）に説きたまふがごとし。「一切善惡の凡夫生ずることを得るものは、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁となさざるはなし」と。また仏の密意弘深なり、教門曉めがたし。三賢・十聖も測りて闕ふところにあらず。いはんやわれ信外の輕毛なり、あへて旨趣を知らんや。仰ぎておもんみれば、釈迦はこの方より發遣し、弥陀はすなはちかの国より來迎したまふ。かしこに喚びひここに遣はす、あに去かざるべけんや。ただ勤心に法を奉けて、畢命を期となして、この穢身を捨ててすなはちかの法性の常樂を証すべし。これすなはち略して序題を標しをはりぬ。

『聖典全』一、六五七頁

の箇所を觀門としている。『自筆鈔』には

觀門に依りて弘願顕れて、凡夫出離の道立つ。是真の要なれば、觀門を指して要門と云う。

〔西山叢書〕一、三五頁下)

と述べられていることから、証空において觀門は要門と解釈される。これを踏まえた上で『自筆鈔』を窺うと、

今此の經は、娑婆の化主釈迦如来、摩竭提国の夫人韋提凡夫の請に依りて広く淨土の要門を開き給う。即ち定、散の二門なり。此の要門に依りて、安樂の能人阿弥陀仏、別意の弘願を顕して、善惡の凡夫悉く往生を得。其の弘願の体は即ち阿弥陀仏是なり。然れば、所詮の仏は無量寿仏なりといえども、能詮の定散は要門なり。所詮は能詮に依りて顕る。此の故に要門を一經の本意とす。その要門は定、散、二門なれば、即ち十六觀門なり。

〔西山叢書〕一、二頁上)

と述べられており、観門（要門）は『観経』の十六観門のことであり、この観門（要門）によって弘願が顕わされると説かれている。

弘願については「弥陀の本願、正しき弘願の体なり」（『西山叢書』一、二二頁下）とあるように、阿弥陀仏の本願であると解釈されている。

（二）の還相解釈が当てはまる、証空五二〜六八歳の頃、門弟の証入によって筆録された『他筆鈔』になると、観門によって弘願が顕わされていくことを「正因・正行」という特殊名目を用いて解釈されるようになる。

正因については、『他筆鈔』に

問いて云く、三心正因と三福正因とは同か、異か。答えて云く、同なり。疑いて云く、三心は機の領解する心なり。三福は機の領解する所の法なり。心と法と其の体異なり。何ぞ一と云うや。答えて云く、およそ三心は欣浄顕行に反りて機行身土を領解する心なり。此の心は三福の行を離れて起らず、三福の行は此の心を離れて成ぜず。故に、此の心の位は定散二善共に心に入りて、心の体と成じて同じく弘願の一行を顕わす能詮と云わるるなり。故に、能成、所成と分別する時は異なりと雖も、共に心の体と成じて弘願を顕わす故に、能詮と云うなり。故に、同じく正因と

云うなり。

『西山叢書』六、八五頁下―八六頁上

と示されており、三心正因と三福正因が弘願を顕わすとする。三心によって三福を成就し、三福は三心によって成就されると分別するとき異なるが、弘願が正因として三心と三福の根底にあると考えられている。

次に、正行については、『他筆鈔』に

正因の位にて心に入りて成ずる所の善機の上に顕わるる行の差別に依り、九品の不同を顕わす、是を正行と云うなり。正因の上に顕わるる所の行を即ち正行と云うなり。

『西山叢書』六、八六頁上

と示されており、正因（弘願）の上に顕われた行を正行としている。また、『観経疏大意』には

弥陀の名号を聞き、決定して生死を出づべき意趣の人は、弥（称）、定散二善を修すべきか。自力修行の時は、諸善未だ成就せず。他力の弘願に帰すれば、諸善併しながら成ず。寧ろ之を廃す

べけんや。観門の上の行と云うは是なり。

（森英純『西山上人短篇鈔物集』三七頁）

とあり、証空は他力の弘願に帰したならば、諸行を廃することはないとする。

このように『他筆鈔』においては、「正因・正行」という特殊名目がみられ、証空は正行を弘願から開出された弥陀一分の功德であるとしている。このことから、晩年の証空は正行の体として還相を捉えることで、根本に阿弥陀仏のはたらきを想定しつつも、主体は自身であるとして還相を捉えていたと考えられる。

ところで、証空には「即便往生・当得往生」という特殊名目もある。『定散料簡義』に

三心発る時、即便往生す。此の時、正しく仏も成仏し、衆生も往生す。此の時は仏は眞に成じ、衆生は顕に成ず。——中略——当得往生、是は発三心の上の益を顕はす。捨命の後、正に見仏聞法して即悟無生する時、法蔵菩薩の昔（の）因、衆生往生の今（の）果、全く前後の差別もなく、生仏の迷情もなし。仏も衆生も不二一体にして、逢に凡聖の境を超へ、色身の都を出でて等覺の眠を醒ます位なり。

（森英純『西山上人短篇鈔物集』七一頁）

とあるように、証空は平生の往生（即便往生）と、臨終の往生（当得往生）の二種の往生を説いている。即便往生とは「三心発る時」、つまり阿弥陀仏の絶対他力を領解することであるから、弘願に帰入した時点のことである。証空教学においては他力領解が境目となり、弘願に帰入し阿弥陀仏の絶対他力を領解するとあらゆる善行が正行となると考えられているため、正行の回向の体である還相は他力を領解した上で解釈されていた。即便往生後のこととして還相回向を捉えているということは、往生後という意味では当然のことである。しかしながら、証空において即便往生とは平生の往生をあらわしているため、還相のはたらきを現生における信後の利他活動として捉える³⁰という独自の還相回向義が立てられていた。

以上、特殊名目が意味することを踏まえると、証空晩年の還相回向義は阿弥陀仏の功德からあらわれたものとして自らが回向していくというものであり、さらにそれが現生のこととして示されていたということが考えられる。

第四項 長西

長西は、建仁三（一二〇三）年、十九歳のときに法然の門弟となつた³¹とされている。法然示寂後は、証空に従つたほか、生駒の良遍や東大寺の悟阿などの門も叩き、天台・三論・法相の諸宗を修めた³²とされる。長西の門流は、京都の住寺にちなんで九品寺義と呼ばれ、長西は晩年この九品寺で『観経疏』を講じ、文応二（一二六一）年に『観経疏光明抄』を著したとされている。そして、文永三（一二六六）年、長西は八三歳で示寂する。

長西の著作において「還相」の語が用いられているのは、『観経疏光明抄』に六例（①・②）である。

①『観経疏光明抄』には

又言回向者生彼国已等事。疑云、上来二種の回向は一人の所具となすや。二人の所具となすや。

答³³、一人の所具なり。ただ還相を具せずとも得生ぶなり。私云、今回向とは行者が具せよと云ふには非ず。得生已後にこれを具すべしと云ふなり。³³

とあり、回向発願心積の還相の概念が用いられている文について解釈されている。この中で長西は、還相を具していなくても得生することができるということ、また還相は得生已後に具すべき回向であるということを示している。

次に、②『観経疏光明抄』においては

今回向とは、この娑婆にあつて還想を起すには非ず。彼の極樂に生じて後、彼より利他に向かふべき義なり。□^五 積成ずるなり。故に三心は、一向に未發心者に約すなり。又諸師、菩提心の具、不具の論あり。もつてこれを知るべし。例として礼讚に、かの国に到りをはりて、さらに畏るるところなくして、上のごとく四修自然任運に自利利他して具足せずといふことなし等と積すがごとし。又至誠心の下に自利真實を積して利他真實を積せず。これすなはちその義爾なり。又総じて回向に二重あるなり。謂ふに一には因を回して果に向かふる回向なり。これ即ち今の往生の回向なり。二には自を回して他に向かふる回向なり。これ即ち還想の回向なり。即ち菩提心なり。末代の我等この娑婆に在りて起こすべからず。故に礼讚に三心を積するの時、全く還想回向を積せず。応に知るべし。難じて云く、上輩の三人は大乘の人なり。既に大乘と云ふは、必ず菩提心を有すべし。故に上輩の三人に約せば、必ず還想の回向を具すべし。若し爾らば次上に兩方に料簡する尤も道理あるや。何ぞ一辺に三心即ち未發菩提心と云ふや。答ふ、爾なり。ただ今述ぶるところの者は和尚の解釈に付ては一向に未發菩提心の者と見たるなり。その旨上にしばしば料簡するがごとし。若し上輩の三人に約するの時は還想心を具せむ事をば遮せず。³⁴

とあり、長西は還相回向について、娑婆で起こすものではなく浄土に往生した後に起こすものであるとする。また還相回向は菩提心であるとし、『往生礼讃』で三心が積される箇所、「三には回向発願心。所作の一切の善根ごとごとくみな回して往生を願ず。ゆゑに回向発願心と名づく」(『聖典全』一、九一二頁)とあるように還相回向についての釈はみられないため、末代の衆生が起こすべきものではないとする。しかし、三心を発得するものの中で上輩のものは菩提心を有するため、還相回向を具すことは遮せられないということも続けて示している。

以上の検討で長西の還相回向義には、

- (一) 還相回向を具えていなくても往生は可能であると解釈するもの
- (二) 還相回向は娑婆ではなく浄土往生後に起こすものであると解釈するもの
- (三) 還相回向は菩提心であるので、末代の衆生が起こすべきではないと解釈するもの

の三通りの解釈があるということが明らかとなった。

第五項 良忠

良忠は、嘉禎二（一二三六）年に九州に下向して上妻天福寺に行き、布教中の弁長の弟子となったとされる。翌（一二三七）年まで『観経疏』『法事讃』『観念法門』『般舟讃』『往生論註』『安樂集』『往生要集』『選択集』『十二門戒儀』などを弁長から読み伝えられ、四月には『末代念仏授手印』、八月には『徹選択本願念仏集』を授かったとされる。³⁶ その間、特に良忠は弁長の『浄土宗要集』を書き写し、『領解末代念仏授手印』を著して弁長の印可を受け、事実上の後継者となった。³⁷ 宝治二（一二四八）年には京都に行き、『選択集』を講じ、信濃に向かい善光寺に参詣、建長元（一二四九）年には関東に入り下総の教化をはじめ、翌（一二五〇）年には『浄土大意鈔』を著したとされる。³⁸ 良忠は下総の千葉氏や北条氏一門の帰依を受け、鎌倉の光明寺を根拠に鎮西義の基盤を確立し、『決答授手印疑問鈔』『伝通記』を著し、『観経疏』『往生論註』『往生礼讃』『群疑論』などの講義を続けた。¹⁰ 弘安十（一二八七）年、良忠は八八歳で示寂する。

良忠の著作において「還相」という語が用いられているのは、『往生論註記』卷第三に一例（①）、『往生論註記』卷第四に四例（②・③）、『安樂集私記』卷下に二例（④）、『観経散善義伝通記』第一に一例（⑤）、『観経疏略鈔（散善義）』第一に三例（⑥・⑦）、『往生礼讃私記』卷上に三例（⑧・

⑨、『徹選択抄』上に一例(⑩)、『選択伝弘決義鈔』巻第四に五例(⑪)、『決答授手印疑問鈔』巻下に一例(⑫)、『東宗要』巻第一に二例(⑬)、『東宗要』巻第三に一例(⑭)であり、あわせて二四例がその著作に見出されるが、

(一) 文の通りに「還相」を解釈するもの(用例①・②・③・④)⁴¹

(二) 還相回向を具えていなくても往相回向のみで往生は可能であると解釈するもの(用例⑥・⑦・⑪・⑭)⁴²

(三) 三心の中の利他真実は菩提心の一分であり、還相回向もまた菩提心の一分と解釈するもの(用例⑩)⁴³

の中、ここでは(二)から⑥・⑦の用例を取り上げる。

まず、⑥『散善義略鈔』第一「又真実有二種等事」には、「散善義」の至誠心積の「また真実に二種あり。一には自利真実、二には利他真実なり」(『聖典全』一、七六一―七六二頁)の文についての解釈が示されており、その中で「還相」の語が用いられている。

問ふ、文意いかん。答ふ、自ら至誠心を具するを自利真実と云ひ、他を教へて至誠を具せしむるを利他真実と云ふなり。問ふ、何が故ぞ標するに二の真実を挙げて積にはただ自利真実を積して利他真実をせざるや。答ふ、利他は必ず自利を教へるなり。自利を積するには利他顕れるが故に別積なきなり。問ふ、ただ自利真実を具して利他真実なき者は往生すべきか。答ふ、爾るべし。今釈は二の真実を具すべき者に付て勧むるところなり。若し爾らざれば、臨終回心の機、利他なくして彼土に生ず。ここをもつて知るべし。例せば第三の心に還相回向を積すがごとし。問ふ、今釈に十重の厭欣を挙げて真実の相を積せり。今行はこの義、具しがたし、如何。答ふ、厭離欣求は出離の最要なり。ただし厭欣は機に随ひて強弱あるべし。何ぞ偏に具しがたしといはんや。たとひ弱くとも真実心をば具すべきなり。厭欣の心、莊ならざるを真実心と名づくるなり。若しこのごとくならずして厭ならずして厭と云ひ、欣せずして欣と云ふ時、至誠心は闕るなり。

『浄土宗全書』二、五七八頁上―下

ここで、自利真実のみを具えて利他真実を具えていないものは往生することができるのかという問いが挙げられている。これについて良忠は、利他真実を具えていなくても往生することはできるとする。至誠心積では、自利真実・利他真実の両方を具えることができるものに勧めているのであって、

それができない臨終回心の機は、利他なしで浄土に往生すると示されている。ここで例えとして、回向発願心のところで還相回向を積していること（該当箇所は用例⑦）が挙げられている。

そして、⑦『散善義略鈔』第一「回向発願心事」には、次のようにある。

問ふ、この第三の心に三重の積あり。その意如何。答ふ、先の二積は往相回向なり。第三積は還相回向なり。ただし還相は具せざれども、ただ往相あらば往生すべし。第一の心自他真実のごとし。先の二の中に第一積は正しく回向発願の当体なり。過去今生の諸善を回するこれなり。第二積は深心をもつて回向心を守護するなり。所詮は第一の積をもつて当体とすべし。

（『浄土宗全書』二、五八三頁上）

ここでは、回向発願心について解釈されており、その中に還相回向も含まれている。「ただし還相は具せざれども、ただ往相あらば往生すべし」とあるように、良忠は還相回向を具えていなくても往相回向のみで往生は可能であるとする。このことと、⑥『散善義略鈔』第一で述べられていたことを併せて考えると、良忠は浄土に往生するために利他や還相回向は具えていなくても構わないと説いていたといえる。

以上、(一) ～ (三) の三種類の分類の中 (二) の解釈は、長西の還相回向義と相似したものといえる。良忠については、長西からの思想の影響が既に指摘されているため、良忠の還相回向義もまた長西の影響を受けたものであると考えられる。

第三節 親鸞の還相回向義

前節で明らかにしたとおり、他の法然門下諸師は還相回向を善導の回向発願心積の文に主眼を置いて解釈していた。では、親鸞が善導の回向発願心積の

また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく。
〔聖典全〕一、七七一頁

の文を如何に捉えていたのか、以下に検討する。

まず、親鸞が二九〇三五歳（一二〇一—一二〇七）⁴⁵頃に成立したとされる『観無量寿経註』の裏書には

又言回向者、生彼国已、還起大悲、回入生死教化衆生亦名回向也。〔『聖典全』三、一五五頁〕

と「散善義」の文を引用する中に還相の概念が用いられている文も含まれている。

次に親鸞が五八〇六〇歳（一二三二—一二三三）⁴⁶のときに記したとされる『教行信証』「信文類」では

またいはく、「何等為三より下必生彼国に至るまでこのかたは、まさしく三心を弁定して、もつて正因とすることを明かす。——中略——また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化する、また回向と名づくるなり。

〔『聖典全』二、七〇—七七頁〕

と大信釈において「散善義」の文を引用する中に還相の概念が用いられている文も含まれているが、

還相回向について明かすという文脈では用いられていない。

次に親鸞が八三歳（一二五五）のときに写したとされる『愚禿鈔』下にも

この深信のなかについて、二回向といふは、

一つには、「つねにこの想をなせ。つねにこの解をなす。ゆゑに回向発願心と名づく」と、

二つには、「また回向といふは、かの国に生れをはりて、還つて大悲を起して生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり」となり。
（『聖典全』二、三〇四頁上）

とあり、回向発願心釈の還相の概念が用いられている文を引用しており、「二つには」の文の右傍には「利他他力之回向」（『聖典全』二、三〇四頁上）と註記が施されている。『愚禿鈔』は親鸞真筆ではないが、利他と捉えている点は注意すべきである。

そして、康元元（一二五六）年の根本奥書をもつ『往相回向還相回向文類』の文を窺うと、

本願力の回向をもつてのゆゑに、これを出第五門と名づくといへり。又曰生彼国已還起大悲回入生死教化衆生亦名回向也といへり。これは還相の回向ときこえたり

(小山正文『親鸞と真宗絵伝』一五〇頁上)

とあるように、回向発願心積の文を引いて「還相の回向」と示している。また、これと同様の構成をもつ大谷大学所蔵の『浄土和讃』（「宗祖御筆蹟集」）と題される文献にも回向発願心積の文が同様に引用されている。

しかしながら、『往相回向還相回向文類』と同本異称である正嘉元（一二五七）年の根本奥書をもつ『如来二種回向文』においては、

「本願力の回向をもつてのゆるぎにと。これを出第五門と名づく」と。これはこれ、還相の回向なり。
（『聖典全』二、七二四―七二五頁）

と示されている。『如来二種回向文』では、これまで引用されていた回向発願心積の文が省略されているということがわかる。この引用文の削除が意図的なものであったとするならば、親鸞は還相回向と回向発願心を重ねて理解することを避けていたことが想定される。⁴⁷

では、親鸞の還相回向義とはどのようなものであったのか。以下、親鸞の著作をとおして窺ってい

きたい。

まず、『教行信証』「教文類」に、

つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり。
（『聖典全』二、九頁）

と述べ、浄土真宗の法門は、往相と還相という二種回向を軸として成立しているということが示されている。ここで示されている往相・還相とは、『往生論註』の

「回向」に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施して、ともにかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。
（『聖典全』一、四九二―四九三頁）

に拠ったものと考えられる。『往生論註』当面においては、浄土を願生する行者が自己の功德を一切

衆生にふりむけて自他ともに往生しようとする此土での利他行を往相回向とし、その願生の行者が浄土に往生した後、再び迷いの世界に還り来て衆生を教化する彼土での利他行を還相回向としていたように、往相も還相も回向する主体は願生の行者とみられていたが、親鸞はこの『往生論註』の文を『教行信証』『信文類』に次のように引用している。

『浄土論』（論註卷下）には、いかんが回向したまへる。一切苦悩の衆生を捨てずして、心につねに作願すらく、回向を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆゑにとのたまへり。回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相とは、おのが功德をもつて一切衆生に回施したまひて、作願してともにかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたまふなり。還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向らしめたまふなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を渡せんがためにしたまへり。このゆゑに回向為首得成就大悲心故とのたまへりと。

『聖典全』二、八八頁）

「信文類」では「いかんが回向したまへる」「得たまへるがゆゑに」「往生せしめたまふなり」「仏

道に向らしめたまふなり」と訓みかえていることから、親鸞は回向の主体を願生の行者ではなく、阿彌陀仏と捉えていたということが窺える。したがって、親鸞においては、衆生を往相させる阿彌陀仏の本願力のはたらきを往相回向、衆生を還相させる阿彌陀仏の本願力のはたらきを還相回向と解釈されてきたと考えられる。このように往相・還相を回向するのは、阿彌陀仏の本願力であるというので、『浄土文類聚鈔』には

しかるに本願力の回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。

（『聖典全』二、二六二頁）

と述べられている。

このような親鸞の解釈は独善的なものではなく、次に示す『往生論註』利行満足章の文に拠ったものと考えられる。

しかるに覈に其の本を求むるに、阿彌陀如来を増上縁となす。——中略——おほよそこれかの浄土に生ずると、およびかの菩薩・人・天の所起の諸行とは、みな阿彌陀如来の本願力によるがゆるぎな

り。なにをもつてこれをいふとなれば、もし仏力にあらざれば、四十八願すなはちこれ徒設ならん。

『聖典全』一、五二八頁

ここに「かの浄土に生ずる」にあたる往相も「かの菩薩・人・天の所起の諸行」にあたる還相もともに阿弥陀仏の本願力によるということが示され、往相・還相ともに本願力回向によるのでなかったならば、四十八願が無駄に設けられたことになってしまふと述べられている。

そして、『教行信証』「証文類」往還結積において

しかれば大聖の真言、まことに知んぬ、大涅槃を証することは願力の回向によりてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。ここをもつて論主は廣大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまへり。仰いで奉持すべし、ことに頂戴すべしと。

『聖典全』二、一五一頁

と述べ、往相・還相の二種回向は阿弥陀仏の本願力回向によるものであると締め括っている。⁴⁸

また、親鸞には

弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

〔聖典全〕二、四二一頁)

というように、往相・還相の二種回向によって心行を得るとする説示がある。同様の説示は『浄土三経往生文類(広本)』にもみえ、

如来の二種の回向によりて、真実の信樂をうる人は、かならず正定聚の位に住するがゆゑに他方と申すなり。
〔聖典全〕二、五八四頁上―五八五頁上)

と二種回向によつて真実の信樂を獲得すると示されている。これによると、阿弥陀仏から名号が回向され信心を得たところに、往相の利益とともに還相のはたらきも具わっているということになる。では、その還相のはたらきとは、信心獲得後すなわち現生において自身の上に顕現するものとして理解されているのであろうか。

『教行信証』の中、還相回向について示す還相回向釈が置かれているのは、真実の証を明らかにす

る「証文類」である。真実の証ということについて「証文類」には、

つつしんで真実の証を顕さば、すなはちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。すなはちこれ必至滅度の願より出でたり。また証大涅槃の願と名づくるなり。しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。かならず滅度に至るはすなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなはちこれ無為法身なり。無為法身はすなはちこれ実相なり。実相はすなはちこれ法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より來生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。

〔聖典全』二、一三三頁）

と示されているように、利他円満の妙位や無上涅槃の極果といわれる究極的なさとりとして説かれている。「往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり」とあるように、親鸞は現生において正定聚の位に住すると捉えているが、究極的なさとりである滅度を証する時については「信文類」に「念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」（『聖典全』二、一〇三頁）とあるように、真実の証は彼土に往生して得る果として捉えられている。

このように信心を得たものは現生において証果を得るのではなく、彼土に往生して証果を得るとされている。その証果に具わるはたらきとして示されるのが還相である。

『教行信証』『証文類』還相回向釈の御自釈には、次のようにある。

二つに還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり。すなはちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。ゆゑに願文を出さず。『論の註』を披くべし。
(『聖典全』二、一三七頁)

ここでは還相回向は衆生を撰化するはたらきであると示され、それを阿弥陀仏の本願(第二十二願)に誓われたものとして捉えている。その第二十二願については、『註論』に顕れたり。ゆゑに願文を出さず。『論の註』を披くべし」とあるように、この後に引用される『往生論註』『觀察体相章』の不虚作住持功德の文中に引用されている。

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して究竟じてかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、

一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覺を取らじ。

〔聖典全〕二、一三九頁）

まず、「他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して究竟じてかならず一生補処に至らん」とあるように、浄土に往生した者は一生補処の位に至ると示されている。親鸞は「証文類」に

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の數に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。〔聖典全〕二、一三三頁）

と述べているように、現生において正定聚の位に住するから必ず滅度に至るとし、滅度を証する時については「信文類」に「念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」〔聖典全〕二、一〇三頁）とあるように、この命終わると同時の事態であると示している。したがって、今箇所の一生補処の菩薩とは、内に往生即成仏の仏のさとりをひらいていながら、外には菩薩のすがたをあらわしたものの、すなわち果位の仏から因位の菩薩に還った還相の菩薩のことを指している。

次の「その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正真の道を立せしめんをば除く」という除外例は、還相の菩薩の他方摂化のすがたをあらわしたものであるが、「その本願」とは阿弥陀仏の本願を指しており、本願の自在のはたらきによつて還相の菩薩は他方摂化をなすことができるとする。

そして、通常ならば「常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん」(『聖典全』一、五二八―五二九頁)と訓むべきであろう文を親鸞は「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」と訓むことによつて、阿弥陀仏の浄土に往生すれば從因至果の菩薩が初地から二地、三地と上がつていくような常並の次第を超えて、各階次におけるさまざまなすがたをあらわし、大慈大悲を行じることができるということを意味する文へと変更している。

この阿弥陀仏の本願力によつて還相のはたらきが成り立っているということは、還相回向釈の最初に引用される『浄土論』の文と、続けて引用される『往生論註』「起觀生信章」の文にあらわされている。

『浄土論』にはく、出第五門とは、大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身を示す。生死の園、煩惱の林のなかに回入して、神通に遊戯して教化地に至る。本願力の回向をもつ

てのゆゑに。これを出第五門と名づく」と。

〔聖典全〕二、一三七頁)

この『浄土論』の文は、浄土往生後に穢土に還来する菩薩の自在な利他行を示すというのが当面の意味であるが、親鸞の上では利他教化の還相のはたらきは阿弥陀仏の本願力によるものであるという文にされている。続いて『往生論註』『起観生信章』の文も

『論註』(巻下)にいはく、還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就
することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、ともに仏道に向かへしむるなり。
もしは往、もしは還、みな衆生を抜いて生死海を度せんがためなり。このゆゑに、回向を首とし
て大悲心を成就することを得たまへるがゆゑにとのたまへりと。(『聖典全』二、一三七頁)

と引用され、「ともに仏道に向かふ」と訓まれるであろう文を親鸞は「ともに仏道に向かへしむる」と訓んでいることから、還相のはたらきは阿弥陀仏の回向によつてなさしめられるものとして示されている。

これらの引用文に続いて、「証文類」還相回向釈では『往生論註』『観察体相章』から「利行満足

章」までの文が引用され、還相の菩薩の摂化や還相のはたらきの構造が次のように示されている。

「觀察体相章」の引文（『聖典全』二、一三八―一四二頁）では、阿弥陀仏の不虚作住持の本願力によつて、還相の悲用が展開することが示されている。この中、不虚作住持功德の文では、浄土に往生すれば未証浄心の菩薩も速やかに浄心の菩薩、上地の菩薩となつて自在に自利利他の活動をするこゝとができる根拠として第二十二願が引用され、阿弥陀仏の不虚作住持の本願力によるということが示されている。そして、阿弥陀仏の不虚作住持の本願力によつて顕された菩薩の四種功德によつて、仏果を証した還相の菩薩の大悲のはたらきが示されている。この菩薩の四種功德は、

一つには、一仏土において身、動揺せずして十方に遍す、種々に応化して実のごとく修行してつねに仏事をなす。

（『聖典全』二、一四一頁）

という浄土を動かないで迷いの世界に至る「不動而至」、

二つには、かの応化身、一切のとき、前ならず後ならず、一心一念に大光明を放ちて、ことごとくよくあまねく十方世界に至りて、衆生を教化す。

（『聖典全』二、一四一頁）

という同時に遍く十方世界に至る「一念遍至」、

三つには、かれ一切の世界において、余なくもろもろの仏会を照らす。

〔聖典全〕二、一四二頁

という一切のとらわれを離れて仏を供養する「無相供養」、

四つには、かれ十方一切の世界に三寶ましまさぬところにおいて、仏法僧宝功德大海を住持し莊嚴して、あまねく示して如実の修行を解らしむ。
〔聖典全〕二、一四二頁

という無仏の世界において仏と同様の救済活動を行う「示法如仏」という高位の菩薩が実践する行である。

「浄入願心章」の引文（『聖典全』二、一四二—一四五頁）では、三嚴二十九種莊嚴が仏の願心に酬報したものであるということが示され、還相摂化の根源である浄土の本質が示されている。

「善巧摂化章」の引文（『聖典全』二、一四五—一四六頁）では、還相の菩薩の広略止観の成就（自力行成就）と巧方便回向の成就（利他行成就）は阿弥陀仏より回向された菩提心が展開したもの

であるということが示されている。

「障菩提門章」の引文（『聖典全』二、一四六一—一四七頁）では、還相摂化のはたらきをするためには、智慧門によって貪著自身心を、慈悲門によって無安衆生心を、方便門によって供養恭敬自身心を遠離する必要があることが示されている。

「順菩提門章」の引文（『聖典全』二、一四七一—一四八頁）では、障菩提門をおさめることによって、智慧門によって無染清浄心を、慈悲門によって安清浄心を、方便門によって樂清浄心を自ずから得ることができると示されている。

「名義撰対章」の引文（『聖典全』二、一四八—一四九頁）では、障菩提門章と順菩提門章を受けて、三門（智慧門・慈悲門・方便門）が般若（智慧心）と方便（方便心）に、三遠離心（遠離貪著自身心・遠離無安衆生心・遠離供養恭敬自身心）が無障心に、三清浄心（無染清浄心・安清浄心・樂清浄心）が妙樂勝真心の四心におさまることが示されている。

「願事成就章」の引文（『聖典全』二、一四九頁）では、還相の菩薩は四心と満足されている五念門の自利他の功德によって、自在に衆生摂化をなすことができるということが示されている。ここに引用される『浄土論』の「かくのごとく菩薩は智慧心・方便心・無障心・勝真心をもつて、よく清浄の仏国土に生ず」（『聖典全』一、五二三頁）と訓むべきであろう文を親鸞は

かくのごとき菩薩は智慧心・方便心・無障心・勝真心をもつて、よく清浄仏国土に生ぜしめたまへりと、知るべし
『聖典全』二、一四九頁

と訓みかえていることから、法蔵菩薩所修の四心が回向され還相の菩薩の四心となるとみていたことが窺える。

「利行満足章」の引文（『聖典全』二、一四九―一五一頁）では、浄土に往生してさとりを開き、菩薩の相をとつて衆生を利他教化する相が示されている。ここで五功德門のすべてが引用されているため、親鸞は五功德門すべてを従果還因の相とみていたことが窺える。

還相は真実の証のはたらきとして以上のようにおさえられていると考えられる。先に二種回向によって真実の信樂を獲得するということからいえば、阿弥陀仏から名号が回向され信心を得たところに、往相の利益とともに具わる還相のはたらきは、信心獲得後すなわち現生において自身の上に顕現するものとして理解されているのであろうかと述べたが、「証文類」の説示にみられたように、彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとして示される還相は、来生において顕現するものと捉えられているとみるべきであろう。

以上のことから、親鸞の還相回向義については、回向発願心のところでは還相回向を語らないということと、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向の主体は衆生ではなく阿弥陀仏と捉え、

還相を他力によると説くということと、還相の活動は来生において顕現するものとして捉えていたという特徴がみられた。

小結

還相回向義を窺っていくにあたり、まず法然門下に至るまでの教理史的背景を概観したところ、『浄土論』の註釈書である『往生論註』に還相回向ということが示され、善導においても『往生礼讃』や「散善義」回向発願心積に曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられた。それが日本浄土教に至ると、管見の限りでは法然門下に至るまでの間は『念仏式』に「還相」の語が用いられていたが、特に言及はされておらず、それ以外で「還相回向」という語の受容はみられなかったため、法然門下に至るまでの日本浄土教においては還相回向についてあまり注視されてこなかったということを示した。

法然門下に至ると還相回向について説示されるようになるが、法然門下諸師が還相回向について説

示される際に主眼が置かれていた典籍については次のような傾向がみられた。まず「還相」という語を用いていることから、語自体は『往生論註』に拠っていると見える。しかしながら、「散善義」を解釈する中で還相回向について説示しているため、「散善義」に主眼が置かれていたといえる。回向発願心（往因の側）で還相回向を語っているため、法然門下諸師は還相の活動を衆生自身が回向していくものとして捉えていたといえる。

また、隆寛・幸西・長西・良忠が還相回向は浄土往生後に起こすものとして捉える中、証空は還相回向を阿弥陀仏の功德からあらわれたものとして自らが回向していくものとし、さらにそれを現生において捉えるという独自の解釈が施されていたことを指摘した。

親鸞においては「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いるという形は最終的にとられていなかった。これは回向発願心積のところで還相回向を語ると衆生の往因の中、すなわち衆生自身の還相回向という義が含まれることになるため、親鸞は明らかに法然門下諸師のように、回向発願心積で還相回向を語ることを避けていたということが考えられる。親鸞は「証文類」還相回向釈において『往生論註』の文を引用する形で還相回向について示し、彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとしての還相を阿弥陀仏の回向によるものとして解釈している。このことから、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向発願心のところでは還相回向を語らないという点は、当時の法然門下諸師の解釈を通しても特異であるという

ことが指摘できよう。このことから親鸞の還相回向義は、回向発願心のところでは還相回向を語らないということと、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向の主体は衆生ではなく阿弥陀仏と捉え、還相を他力によると説くということと、還相の活動は現生ではなく来生において顕現するものとして捉えるところに特色があると考ええる。

- 1 普賢晃寿「第二十二願論」(仲尾俊博先生古稀記念会編『仲尾俊博先生古稀記念 仏教と社会』永田文昌堂、一九九〇年)・普賢晃寿「還相回向論」(『真宗学』九三、一九九六年)・殿内恒「証文類」所説の還相回向義について」(『真宗研究』四二、一九九八年)・殿内恒「真宗相承における回向義の変遷―曇鸞・道綽の用例を通して―」(『龍谷大学論集』四五三、一九九九年)・武田晋「親鸞聖人における『往生論註』受容の視点―回向論を中心として―」(『真宗研究』四六、二〇〇二年)
- 2 佐藤哲英「念仏式の本文」(『念仏式の研究―中ノ川実範の生涯とその浄土教―』百華苑、一九七二年)二九―三二頁
- 3 佐藤哲英「念仏式の本文」(『念仏式の研究―中ノ川実範の生涯とその浄土教―』百華苑、一九七二年)二六頁
- 4 恵谷隆戒氏によって復元された智光(八世紀)の『無量寿経論釈』(恵谷隆戒「元興寺智光撰無量

寿経論釈の復元について」(『浄土教の新研究』山喜房仏書林、一九七六年)四五七―四八二頁)には「還相」の語は用いられていない。

また、源信(九四二―一〇一七)の『往生要集』の中、大文第四「正修念仏」では五念門が用いられているが、

これらの義によりて、心に念ひ、口にいへ。修するところの功德と、および三際は一切善根とを、(その一) 自他法界の一切衆生に回向して、平等に利益し、(その二) 罪を滅し、善を生じて、ともに極樂に生じて、普賢の行願を速疾に円満し、自他同じく無上菩提を証して、未來際を尽すまで衆生を利益し、(その三) 法界に回施して、(その四) 大菩提に回向するなり。(その五)

(『聖典全』一、一一一―一一頁)

とあるのみで、管見の限りでは第五回向門の箇所において、「還相」の語は用いられていない。

5 梯信暁『安養集』の研究」(『宇治大納言源隆国編 安養集 本文と研究』百華苑、一九九三年)五三七頁

6 梯信暁『安養集』の研究」(『宇治大納言源隆国編 安養集 本文と研究』百華苑、一九九三年)

一五八頁

7 永観（一〇三三―一一一一）の『往生拾因』一卷に

又善導和尚の云、行に二種あり。一には一心に弥陀の名号を専念す。これを正定の業と名く。彼の仏の本願に順ずるが故に、もし礼誦等に依るをば即ち助業と名く。この二行を除きて自余の諸善を悉く雑行と名く。

（『浄土宗全書』一五、三九一頁下）

と「散善義」の文が引用されている。しかしながら、ここで回向発願心積の文は引用されていない。また、珍海（一〇九一―一一五二）の『決定往生集』には『観経疏』と『往生礼讃』から文が引用されているが、永観と同じく還相の概念が用いられている文は引用されていない。

8 管見の限り、弁長（一一六二―一二三八）の著作に「還相」の語はみられないため、本節では法然の直弟子ではないが弁長を経た孫弟子にあたる良忠を取り上げる。

9 平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年、一三一―一四頁

10 平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年、二四頁

11 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年、九七頁

12 ① 『具三心義』卷下には

三には別して回向発願心の義を明かすとは、今この心を解するに即ちその四あり。所謂法と譬と合と結となり。―中略―第四に結とは、又一切行者より下、亦回向に至りてこれなり。この中即ちその二あり。一に正しく法・譬・合の文の如く三業四威儀常にこの解をなし、常にこの想を作すことを明してもつて第三の心を結勸するなり。所謂、又一切行者より已上これなり。二に正しく極樂界に生まれて後に娑婆に還りて衆生を化することを明かす。所謂、又言回向より已下これなり。この回向に三の義あるその一なり。別して回向発願心の義を明かすこと竟ぬ。

(平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年、一五頁下―一九頁下)

とあり、回向発願心積を「法・譬・合・結」に分け、

また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく。
(『聖典全』一、七七―一頁)

の文を二つに分けた「結」の二番目の文とし、文の通りに還相の概念を用いて解釈している。

13 平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年、五四頁下

14 平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年、五七頁下―五八頁上

15 梯實圓『玄義分抄講述―幸西大徳の浄土教―』永田文昌堂、一九九四年、四頁

16 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年、九七頁

17 梯實圓『玄義分抄講述―幸西大徳の浄土教―』永田文昌堂、一九九四年、四七三頁

18 梯實圓『玄義分抄講述―幸西大徳の浄土教―』永田文昌堂、一九九四年、一一―一二頁

19 中西随功監修『証空辞典』東京堂出版、二〇一一年、二六一頁

20 中西随功監修『証空辞典』東京堂出版、二〇一一年、二六三頁

21 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年、九七頁

22 廣川堯敏『鎌倉浄土教の研究』文化書院、二〇一四年、五八六頁

23 ②『往生礼讚自筆御鈔』卷第二には、次のようにある。

故に回向門と名づく、といは、衆生と共にするは還相に似たれども、ここを去りてかしこを求むる心、自他共に上求菩提の相なれば、まづ往相の回向を思はへて、回向門、と結する言なり。又

彼の国に到り、より下は還相の回向を積するなり。彼の国に到り已りて、六神通を得て、といは、かしこに生れぬれば、天眼等の願成就の国なる故に、必ず六神通を得る事を思はえて、六神通を得て、と云ふ。殊更六神通を得んと願ふにはあらず。生死に回入して、衆生を教化すること、とらいは、まさしき還相の回向の相なり。云く、かしこに生れなば、穢土に還りて衆生を利益し、成仏して利生の願を円満せんと思ふ所を、還相と分ち積するなり。

（『西山叢書』三、一六一―一七頁）

ここでは、もととなる善導の『往生礼讃』の

またかの国に到りをはりて六神通を得て生死に回入して、衆生を教化すること後際を徹窮して心に厭足なく、すなはち成仏に至るまでまた回向門と名づく。
（『聖典全』一、九一―三頁）

の文が還相回向をあらわしているとする。

24 ③ 『往生礼讃自筆御鈔』卷第三には、次のようにある。

彼の国に到り已りて、六神通を得、とらいは、回向門の心なり。此の一段は発願の文なれば、必ず回向を具する故なり。云く、発願すれば必ず功德生ず。此の功德をもて浄土に生れて、還りて衆生利益せん、と云へば、二の回向備はる。浄土に生るる、往相の回向なり。六通を得て衆生利益せんと云ふは、還相の回向なり。知るべし。
〔西山叢書〕三、五五頁)

用例②と同じように、ここでも善導の文の通りに解釈されており、還相のところでは六神通を得て衆生を利益する利他の面が説かれている。

25④『往生礼讃自筆御鈔』卷第四には、次のようにある。

回向は、無始よりこのかた、菩提を求め、仏果を望む心なければ、たとひ縁に遇ひて善を修すれども、相続の思なく、是を仏果に回らす往相の回向なく、是を衆生に施す還相の回向なし。徒らに人天の善となりて真実の道を得ず。此の過を悔い返して仏果を求めて回向を成ずるなり。

〔西山叢書〕三、八五頁)

ここでは、修した善を衆生に施す還相回向も仏果を求める心がなければ成立しないということが

示される。

26 ⑥ 『観経散善義他筆抄』中には、次のようにある。

一、又回向と言ふは、とら云ふ事。問ひて云く、是は正行の還相回向か。答へて云く、然なり。
— 中略— 又云く、又回向と言ふは、とらは、是は還相の回向を明かすなり。但し今、往相、還相の回向と云ふ名目は註論より出でたり。此の義少しき差異あり。釈文を校合して、この義を詳にすべきなり。
〔西山叢書〕六、一三六頁)

用例⑤と同様に、ここでも証空は還相を正行としての回向と捉えている。また、ここで曇鸞が説示した「往相」「還相」とは差異があるということも示されている。

27 『選択密要決』は「貞暉（生没年不明）の『西山略年譜』によれば嘉禄元年（一二三五）、籠谷沙門（生没年不明）の『西山年譜要紀』によれば嘉禎元年（一二三五）に述作されたとされているが、流伝の経緯などが不明確で偽撰説も出ている。真偽を確定する資料は未発見である」（中西随功監修『証空辞典』東京堂出版、二〇一一年、一四七頁上）とされているため、ここでは検討しないこととする。

28 ②・③・④の用例も(一)に含まれると考えられる。

29 ⑥の用例も(二)に含まれると考えられる。

30 廣川堯敏氏は「正行の回向(還相回向)とは弥陀の功德としての諸行万行を行者の機の上に受け取りて行ずる方面のことをいう。つまり、現世において大悲利他の還相行を実践することである」(廣川堯敏『鎌倉浄土教の研究』文化書院、二〇一四年、七三四頁)と述べている。

31 石橋誠道『九品寺流長西教義の研究』国書刊行会、一九八四年、二頁

32 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年、一〇〇頁

33 大谷派本願寺宗学院宗学研究会編『宗学研究』一五、大谷派本願寺宗学院、一九三七年、一〇二頁

34 大谷派本願寺宗学院宗学研究会編『宗学研究』一五、大谷派本願寺宗学院、一九三七年、一〇五—一〇六頁

35 浄土宗大辞典刊行会編『浄土宗大辞典』三、山喜房仏書林、一九八〇年、四六九—四七〇頁

36 浄土宗大辞典刊行会編『浄土宗大辞典』三、山喜房仏書林、一九八〇年、四七〇頁

37 浄土宗大辞典刊行会編『浄土宗大辞典』三、山喜房仏書林、一九八〇年、四七〇頁

38 浄土宗大辞典刊行会編『浄土宗大辞典』三、山喜房仏書林、一九八〇年、四七〇頁

39 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年、一〇二頁

40 浄土宗大辞典刊行会編『浄土宗大辞典』三、山喜房仏書林、一九八〇年、四七〇頁

41 ①『往生論註記』卷第三には、次のようにある。

四に回向門の中に二あり。一に観菩薩の下は先ず文前に在て、前を結し後を生ず。二に我作の下は次に正しく回向門を釈す。我作論説偈等とは、問ふ、下の長行の中に回向門をもって判じて出門とす。これはこれ還想なり。今総説の中に何ぞ往想到に約するや。答ふ、回向門の中往と還とを具するが故に、二文各説の意は二想に通ず。問ふ、五は広く一切の行者を勧む。今の文、何ぞ論主の回向を明かすや。答ふ、偈は論主に約し、長行は通じて自他の五念を明かす。故にまた妨げなし。

（『浄土宗全書』一、三〇四頁上―下）

ここでは、解義分の「利行満足章」（『聖典全』一、四八一頁）では、回向門を出門（園林遊戯地門）とし還相のはたらきが示されているが、総説分の「回向門」（『聖典全』一、五二六頁）は往相の側で説かれているのは何故かという問いが挙げられている。これについて良忠は、回向門の中には往相と還相が具わっているので、文の意は往相と還相の両方に通じているとする。

②『往生論註記』卷第四には、次のようにある。

第五回向門の中に二あり。一には本文を挙ぐ。二には二種の回向を明かす。問ふ、往相還相に傍正ありとやせん。答ふ、偈の意に望めば往相を正とす。若し下の文に望むれば、還相を正とす。おのおの一義に拠つて傍正定め難し。この故に偈には普共諸衆生往生安樂といへり。下の文に云く、出第五門とは回入生死なり。(已上)今の釈に往相還相を出す。上に准じ、下に望むるなり。

〔浄土宗全書〕一、三三四頁下―三二五頁上)

ここでは、二種回向のうちの往相と還相には、傍正があるのかという問いが挙げられている。これについて良忠は、総説分の「普共諸衆生往生安樂国」〔聖典全〕一、四八一頁)の意を窺うと、往相が正であり、解義分の「出第五門者回入生死」〔聖典全〕一、五二六頁)の意を窺うと、還相が正であるとする。しかし、往相と還相について一義によつて傍正を定めるのは難しいため、総説分では「普共諸衆生往生安樂国」と往相の内容を示し、解義分では「出第五門者回入生死」と還相の内容を示しているとする。今釈(「起観生信章」〔聖典全〕一、四九二頁)においては、「往相・還相」という語を出し、総説分の文(往相の意)に従い解義分の文(還相の意)を窺うということが示されているとする。

③ 『往生論註』卷第四には、次のようにある。

出第五門者以大慈悲等とは、問ふ、大慈悲とは穢土を説かんとやせん、淨土を説かんとやせん。答ふ、意樂に約せば穢土に通ずと雖も、応化の用を施すことは正しく淨土に在り。——中略——本願力とは問ふ、穢土の願とやせん、淨土の願とやせん。答ふ、穢土の発願なり。則ち上の文に云くいかんが回向する。一切苦悩の衆生を捨てずして心常に作願し回向するをもつて首となす。大悲心を成就することを得んが故に。(已上) 故に知りぬ、還相の本願なり。

〔浄土宗全書〕一、三四〇頁下—三四一頁上)

『往生論註』「利行満足章」の中で、「本願力」について示されている箇所を解釈するところで、良忠は「還相」の語を用いている。『往生論註』「利行満足章」には

本願力といふは、大菩薩、法身のなかにおいて、つねに三昧にましまして、種々の身、種々の神通、種々の説法を現ずることを示す。みな本願力をもつて起せり。(『聖典全』一、五二六頁)

とあり、ここであるという本願力の『往生論註』当面の意味は「第二十二願中に示される菩薩の本願のこと」である。この「本願力」について、穢土の願とするのか、浄土の願とするのかという問いが挙げられており、『往生論註』「起観生信章」の

いかんが回向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、心につねに願を作し、回向を首となす。大悲心を成就することを得んとするがゆゑなり。
（『聖典全』一、四九二頁）

の文によって、この本願力は穢土の発願であり、還相の本願であるとする。

④『安楽集私記』巻下には、次のようにある。

第十大門の中に文に両番を立つ。初に引類証誠等とは他方の往生の類例を引いて、この界の往生を証誠す。第二に回向門の中に既有仏性等とは、涅槃経に云く、一切衆生悉く仏性あり。如来常住にして変易あることなし。又云く、凡そ心ある者はみな当に作仏すべし。衆生の心法は必ず厭苦欣浄の心あり。この故に発願して成仏の心を起こす。然るに此土の行業、未だ満たさざるになお生死在り。大聖憐愍して浄土の行を勧む。回向有六とは、第一は総なり。余の五はこれ別なり。

総の中に即ち往想還想あり。不住道とは、出世の道に住せず。謂く悲に依るが故に還りて世間穢悪の土に入る。故に出世の浄土の国に住せず。別の中に前の三は自利なり。後の一は利他なり。自利の中に回因向果とは、所修の因を回して所求の果に向かふ。回下向上とは、下品の行を回して上品の行に向かふ。謂く因を修する時、しばらく念仏のごとき一万二万の行人、三万已上を行ずる等なり。回遲向速とは万劫の遲行を回して、一形の速行に向かふ。不住世間とは、得生已後慈悲に依るが故にしばしば苦集世間に還入すと雖も、然ども智に依るが故に本身常に浄土に在りて快樂を受く。故に生死に縛られざるなり。利他の中に回施衆生等とは、己が修善をもつてあまねく一切に施す。衆生を悲念して我善に向かわんと欲すなり。回人等とは、生死に還入して衆生を利する時、彼此の分別の心あることなきなり。又後五の中に二・三・四・五は往想、第六は還想なり。大經云等とは、必至補処の願意なり。彼土に生まれ回復の難なし。この故に回向す。大經の讚文その意見るべし。

〔浄土宗全書〕一、七四七頁上―下）

『安樂集』の第十大門では、回向の意義が述べられ、続いて

一には所修の諸業をもつて弥陀に回向すれば、すでにかの国に至りて、還りて六通を得て衆生を

濟運す。これすなはち道に住せざるなり。二には因を回して果に向かふ。三には下を回して上に向かふ。四には還を回して速に向かふ。これすなはち世間に住せざるなり。五には衆生に回施して、悲念して善に向かはしむ。六には回入して分別の心を去却す。回向の功ただこの六を成ず。

『聖典全』一、六四二頁

と回向の功德が六つ挙げられている。良忠はこれらの回向の功德を総別に分け、一つ目を総、後の五つを別とする。良忠は一つ目の「所修の諸業をもつて弥陀に回向すれば、すでにかの国に至りて、還りて六通を得て衆生を濟運す。これすなはち道に住せざるなり」の文を往相と還相とみており、六つ目の「回入して分別の心を去却す」の文を還相とみている。

42 ⑩ 『選択伝弘決疑鈔』卷第四には、次のようにある。

第三に回向發願心の文の中に四あり。一に三者回向發願心とは、先ず經文を牒す。二に言回向より下は、総じて第三心の相を釈す。三に又回向より下は、広く深信をもつて得生の心を守る。四に又言回向より下は、略して還相回向を釈す。——中略——四に還想回向の中に還起大悲等とは、問ふ、ただ往想回向のみありて還想回向なき者、また浄土に生ずべきや。答ふ、爾なり。下三品の

文、未だ利他の心ありとを説かず。故に礼讃にただ往想回向を積して還想を積せざるが故なり。問ふ、二の回向を積するは教の本意に約す。例せば第一の心に利他真実を標するがごとし。云云。

〔浄土宗全書〕七、二八三頁上―二九〇頁下）

用例⑥・⑦で挙げられていた問いと同じ内容のものがここでも問われている。これについて良忠は、下三品の文に利他の心は説かれておらず、『往生礼讃』では往相回向のみが積されて、還相回向については積されていないため、還相回向がなくても浄土に往生することはできるとする。これに続いて、往生には直接関係しないとする還相回向が回向発願心積において説かれているのは何故かという問いが挙げられる。これについて良忠は、二種の回向が積されるのは教の本意に約して説かれているのであって、至誠心積で利他真実が掲げられているようなものであるとする。

⑭『東宗要』巻第三には、次のようにある。

又利他真実還相回向これあり。若し必ずこれを具すべしといはば、下三品の人、往生すべからず。利他の心なきが故に。
〔浄土宗全書〕一一、五九頁上）

ここでは、利他真実還相回向を必ず具すべきであるとするならば、利他の心がない下三品のものは往生することはできないということが示されている。

43 ⑩ 『徹選扱鈔』上には、次のようにある。

菩提心願行事。問ふ、菩提心の願なくとも、浄土に生ずべきや。答ふ、和尚の御意は設ひ菩提心の願なしと雖も、自ら浄土に生ずべきなり。中下六品は菩提心を発せざるが故なり。ただし今集の意は、大乘の本意は菩提心を具して往生することこれ要なり。しかれども下機に望めて菩提心を廢すといふ。一向に菩提心を非とすること、その理なし。故に回向發願心の中の近回向は三心の中の第三の心に限り、遠回向は兼ねて菩提心に通ずる由を申しのぶるなり。もし無智の往生の中には成仏を期せざるものもこれあるべし。これはただ三心を具して菩提心を具すべからず。今は本意を釈するなり。問ふ、三心と菩提心と同異如何。答ふ、不同なり。ただし三心具足の人は三乗の中にはいずれにか撰すべきやと尋あり。満願社、覚明房に学する後、三心は二乗の心に当たると云云。先師これを聞き驚きて云く、二乗心は灰断を期する心なり。三心具足の人は菩薩乘に撰すべし。これすなはち別意樂の菩薩なりと云云。この義の意は、大乘の土を欣へば菩薩乘なることは決定なりと。しかるにこの人の発すところの三心の中の利他真実はこれ菩提心の一分

なり。還相回向も又菩提心の一分なり。この初心の凡夫の発すところの三心の中に菩提心に戻すの辺あるを取りて発大心と云ふべきなりと云云。しかれどもただ自利真実のみあり、ただ往相の回向のみありて兼済成仏の心なき者、また往生すべきが故に。第一の初番の釈と第三の初番の釈とは偏に自の往生に約す。初番の釈あるべきに取りての事なりと。先師は常にいはれしなり。又涅槃経には、未曾発心なお菩薩と名づくこと云へり。ただ三心を発す者を菩薩と名づくべきの証拠分明なりと云云。持願房、毘沙門堂に参じて問ひて云く、三心と菩提心と同異如何と。法印、答へて云く、菩提心は発すべきこと難し。三心は我等が発すべき心なり。彼此大いに異なりと云云。然して座を起ち去る時、法印大音をもつて誦して云く、聖教の抑揚一向すべからずと云云。

〔浄土宗全書〕七、一一七頁上―下

ここで良忠は、三心の中の利他真実は菩提心の一分であり、還相回向もまた菩提心の一分であるという解釈を示している。菩提心と三心については、「玄義分」帰三宝偈に「おのおの無上心を發せ。生死はなはだ厭ひがたく、仏法また欣ひがたし。ともに金剛の志を發して」〔聖典全〕一、六五五頁）とあるように、菩提心・厭欣心・三心の三種が安心とされている。これについて良忠は『觀經疏伝通記』に「謂く菩提心を総安心となす。至誠心等を別安心となす」〔浄土宗全書〕二、八六頁

上)と示しており、菩提心・(厭欣心)を総安心、三心を別安心とする。ここでいう「総安心」と「別安心」について、杉紫朗氏は「総安心とは広く仏教全体に通じたるものを云ひ別安心とは往生浄土の別途の安心と云ふ」(杉紫朗『西鎮教義概論』龍谷大学出版部、一九二四年、九三頁)と述べている。良忠は菩提心を総安心、三心を別安心とするが、菩提心と三心の関係については『東宗要』の第二問答に「尋て云く、三心と菩提心と自他仏果を期す。二心の差別如何。答ふ、大異小同なり」(『浄土宗全書』一一、四頁下)とあるように、大異小同とする。両者を大異とする理由は

大異と言ふは、菩提心は他を先として仏果を期す。三心は自を先ちして往生を期す。故に二心の正意に約せば彼此大いに異なり

(『浄土宗全書』一一、四頁下—五頁上)

とあるように、菩提心は利他を先として仏果を期すが、三心は自利を先として浄土を願うというところにあるとする。また、両者を小同とする理由は「小同と言ふは、二心俱に大乘の土を欣ぶ。故に大乘心に属すべきなり」(『浄土宗全書』一一、五頁上)とあるように、俱に大乘の土を欣うというところにあるとする。このため、(三)では菩提心と三心の小同の部分である俱に大乘の土を欣うというところに、還相回向も含めて解釈されていた。

44 廣川堯敏『鎌倉浄土教の研究』文化書院、二〇一四年、三六一頁

45 『聖典全』三、三頁上

46 「信文類」該当箇所は執筆年代について、重見一行氏は「書写日時の遠近はあつても、最初の順を追ったひとつづきの筆になるものとみていいであろう」（重見一行『教行信証の研究』法蔵館、一九八一年、三〇九頁）としており、「坂東本の一番最初の染筆は五八〜六〇歳頃と推定するのが妥当のように思われる」（重見一行『教行信証の研究』法蔵館、一九八一年、二九六頁）と述べている。

47 親鸞は還相回向と回向発願心を重ねて解釈することを避けていたということが考えられると指摘したが、親鸞著作以外の親鸞が門弟に拝読を勧めたものや、面授の門弟が著した書物にも、そのような傾向がみられるのかということを確認しておく。

まず、『唯信鈔』を取り上げる。著者は親鸞の法兄にあたる聖覚（一一六七—一二三五）とされている。親鸞は関東在住の頃から『唯信鈔』を書写し、消息に

ただ詮ずるところは、『唯信鈔』・『後世物語』・『自力他力』、この御文どもをよくよくつねにみて、その御ころにたがへずおはしますべし。
（『聖典全』二、八二八頁）

とあるように、門弟達に与えて拝読することを勧めたことが知られる。『唯信鈔』の聖覚自筆本は現存しないが、親鸞の書写奥書から聖覚が『唯信鈔』を著したのは承久三（一二二二）年八月と考えられている。『聖典全』二、一〇八〇頁）『唯信鈔』には、回向発願心についての説示はあるが、「みつには回向発願心といふは、なのなかにその義きこえたり。くわしくこれをのぶべからず」（『聖典全』二、一〇九五頁）とあるように詳述されておらず、還相回向についても触れられていない。

次に、『後世物語聞書』を取り上げる。著者については異説が多く、聖覚とする説や、法然とする説などがあるが、今日では隆寛とするのが定説とされている。（『聖典全』二、一一二〇頁）親鸞は『後世物語聞書』についても、『唯信鈔』などとともに関東の門弟達に書写して拝読することを勧めている。成立年代については、それを伝える書写本が現存せず、親鸞の真筆書写本も現存しない。しかしながら、高田専修寺に所蔵される慶長六（一六〇一）年の書写本には、親鸞が建長六（一二五四）年、八二歳の時に書写したとする本の存在が伝えられており、『真宗法要』の校異にも、同様の奥書を持つ書写本が紹介されていることから、『後世物語聞書』の成立は、建長六年以前とされている。（『聖典全』二、一一二〇頁）『後世物語聞書』には、

つぎに本願他力の真実なるにいりぬるみなれば、往生決定なりとおもひかためてねがひいたるところを回向発願心といふなり。
〔聖典全〕二、一一三一頁

名号をとふるは、往生をねがふところのおこるゆへなり。これ回向発願心なり。

〔聖典全〕二、一一三一—一一三二頁

と、回向発願心についての説示があるが、そこで還相回向については触れられていない。

隆寛のものとする書物には『自力他力事』と『一念多念分別事』があり、これらも親鸞が『唯信鈔』とともに関東の門弟達に書写して拝読することを勧めている。しかしながら、どちらも回向発願心についての説示も、還相回向についての説示もみられない。

次に、親鸞の門弟たちの著作、書写本を確認する。まず、親鸞面授の門弟真仏（一一〇九—一二五八）が経論釈などの文を抄出・書写した『経釈文聞書』と、同じく親鸞面授の門弟顕智（一二二六—一三二〇）が経論釈などの文を抄出・書写した『聞書』を取り上げる。これらについては、確認できるテキストを見渡したが、回向発願心について特に言及はされていないため、還相回向についても触れられていない。

次に、『大名目』を取り上げる。著者については不明とされており、撰号や奥書が書かれていないことから、顕智自身の手許に所持していたものと考えられている。(『影印高田古典』四、真宗高田派宗務院、一九九九年、五六八頁)『大名目』は、『観経』と善導の『観経疏』に出てくる基本的な仏教用語を図式にまとめ箇条書きにした書である。また『大名目』を「科文」とすると、『観経』、『観経疏』を学習するにあたっての構成一覧表と考えることもできるとされている。(『影印高田古典』四、真宗高田派宗務院、一九九九年、五六九頁)筆跡は顕智と認められているが、老年期の筆跡と違いが認められているため、壮年期の筆とされている。(『影印高田古典』四、真宗高田派宗務院、一九九九年、五六九頁)

『大名目』には、「回向発願心」と語は出されているが、釈は施されていないため、還相回向に関する説示もない。

以上のことから、親鸞が関東の門弟に拝読することを勧めた書物や面授の門弟が著した書物においても、還相回向と回向発願心を重ねて解釈するという傾向はみられないことが窺える。
48 このような理解は『高僧和讃』にもみられる。

弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

〔聖典全〕二、四二一頁

という和讃の中、高田派専修寺藏国宝本には「往相・還相」の左訓として、

往相はこれより往生せさせんとおぼしめす回向なり。還相は浄土にまいり、果ては普賢のふるまひをせさせて衆生利益せさせんと回向したまへるなり

〔聖典全〕二、四二一頁

とあり、往相・還相もともに阿弥陀仏の回向であると示されている。

第三章

親鸞以降の還相理解について

小序

本章では、親鸞以降の真宗において還相が如何に理解されていたのかという点を明らかにすることを目的として、還相に関する説示がみられる河和田の唯円（一二二二—二八八頃）と阿佐布の了海（一二六六—一三二六）といった親鸞門弟、そして覚如（一二七〇—一三五二）・存覚（一二九〇—一三七三）・蓮如（二四一五—一四九九）といった本願寺の歴代宗主あるいはそれに準ずる人物の還相理解に着目し検討を加える。

第一節では、唯円が著したとされる『歎異抄』、了海が著したとされる『他力信心聞書』の説示をとおして、それぞれの還相理解を検討し、親鸞門弟の中でも、還相を浄土往生後のこととして示すか、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として示すかという差異が生じていたことを示す。

第二節では、覚如を取り上げる。覚如の著作中には、還相に関する説示がみられないという特徴がある。これについて先行研究では、「知識帰命等と同類の信後還相の異解に繋がることを危惧して、意図的に説示されなかったとも考えられる」ということが指摘されている。これを手がかりとして、覚如が批判対象としていた了源（一二八五—一三三六）が重用していたと考えられる了海の著作において、善知識と還相が如何に説示されていたのかということを検討することをおして、覚如が還相

について説示することを避けていた意図を示す。

第三節では、存覚を取り上げる。存覚の著作中には、「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いて説示している箇所がみられる。しかしながら、第二章で確認したように、親鸞の上では「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いるという形は、最終的にはとられていない。そこで本節では、存覚が「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという浄土異流の表現を受容しながらも、真宗において還相とは他力回向によって成立しているものであるということを示そうとしたという点を明らかにする。

第四節では、蓮如を取り上げる。蓮如の還相理解に関しては、信後還相を語り知識帰命へと繋がることを危惧して積極的に還相について説示しなかったのではないかということが先行研究によって指摘されている²⁾。たしかに、蓮如には知識帰命を批判する文言が「御文章」に残されているため、還相という思想に対して先に確認した覚如と同様の見解を持っていたとも考えられる。しかしながら、還相について全く言及していない覚如に対し、蓮如の著作中には還相に関する説示が散見されるという差異がある。そこで本節では、まず蓮如が知識帰命を増長させる語として還相を理解していたと判断することが果たして妥当なのかという点を検討する。この点を検討していくにあたり、蓮如における

善知識の用例を確認し、蓮如には還相を知識帰命に繋がる恐れのある語として捉え、自身の著作に説示することを避ける傾向がみられるのか検討する。そして、その上で蓮如は如何に還相を理解していたのかということについて再検討を試みる。

第一節 親鸞門弟の還相理解

第一項 唯円

唯円は、常陸国河和田（現在の茨城県水戸市）の人で報仏寺の開基とされる。もとは北条平次郎といい、大部の平太郎真仏の弟子という。妻が親鸞に帰していたことを縁として自らも親鸞の門弟となつたといわれる人物である。

この唯円が著したとされる書物に、親鸞示寂後、親鸞の真信に異なる考えが生じたことを嘆き、同行者の不審を除くために著されたとされる『歎異抄』がある。その著者については、如信（一二三—五—一三〇〇）説や覚如説がみられたが、河和田の唯円とすることが定説となっている。すなわち、

序の「よつて故親鸞聖人の御物語の趣、耳の底に留むるところいささかこれをしるす」(『聖典全』二、一〇五三頁)から、直接親鸞の教えを聞いた人物であること、また第二条の「おのおの十余箇国のさかひをこえて」(『聖典全』二、一〇五四頁)から、関東より上洛した人物であることがわかり、親鸞示寂の九年後に生まれた覚如でも、親鸞の膝元で育った如信でもないことが知られる。また、第九条・第十三条の親鸞と唯円の対話は、当事者によって書き留められたものと考えられることから、『歎異抄』の著者は唯円とされている。唯円については、親鸞門弟内に河和田の唯円や鳥喰の唯円などがみられるが、従覚(一二九五—一三六〇)の『慕帰絵』卷三に

正応元年冬のころ常陸国河和田唯円房と号せし法侶上洛しけるとき対面して日来不審の法文にをいて善悪二業を決し—中略—唯円大徳は鸞聖人の面授なり鴻才弁説の名誉あり

『聖典全』四、三八二頁)

とあることから河和田の唯円とされている。⁴

さて、『歎異抄』は十八条からなる書物であるが、前半の十条は唯円が直接親鸞から聞いて耳の底に留めた法語を記した師訓篇、後半の八条は親鸞示寂の後に生じた誤った考えを嘆く歎異篇によって構成されている。この中、前半の師訓篇に含まれる第五条に還相ととれる説示がみられる。第五条で

は、

一 親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず。そのゆゑは、一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏に成りてたすけ候ふべきなり。わがちからにてはげむ善にても候はばこそ、念仏を回向して父母をもたすけ候はめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。

『聖典全』二、一〇五六頁

と念仏を回向して、亡くなった父母を救おうとする追善回向の念仏を否定する法語が残されている。その最後に、

ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。『聖典全』二、一〇五六頁

とあり、法然が

とく浄土にむまれて。さとりをひらきてのち。いそぎ此世界に還りきたりて。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。念仏にすすめいれて。浄土へむかへむとちかひををこしてのみこそ。
〔浄土宗全書〕九、六三八頁下

と浄土往生後の利他行について示した「御消息」の文と相似する文が示されている。『歎異抄』第五条では、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者から救うことができることと示されており、これは還相をあらわしたものととることができる。ここで「いそぎ浄土のさとりをひらきなば」と浄土往生後のこととして示されていることから、唯円において還相は来生のこととして理解されていたと考える。

第二項 了海

了海は、仏光寺派・興正派の第四代とされる人物であり、親鸞の門弟とも、武蔵国荒木（現在の埼玉

玉県行田市荒木）を拠点として展開した荒木門徒の源海（一二二一—一二七八）の門弟ともいわれ、おり諸説がある。了海は武蔵国阿佐布（現在の東京都港区）に住し、その門流は阿佐布門徒と呼ばれ、誓海（一二六六—一三一六）・明光（一二八六—一三五三）などが出たとされる。⁵⁾

この了海によって著されたとされる書物に『還相回向聞書』・『他力信心聞書』というものがある。この両書について先行研究では、知識をたのみ帰命することのほかになくとする知識帰命を説いている書物として両書を扱うものと、知識帰命を説いておらず、衆生教化という社会活動の担い手として善知識を位置づけている書物として両書を扱うものという二つの立場に分かれて論じられている。

梯實圓氏は次のような見解を示している。

親鸞のご在世のころから、その門弟教団の中に、自らを知識と称し、有縁の念仏者を「わが弟子」として自専するものがいたようであるが、そうした風潮は親鸞滅後いよいよ激しさを加えていったようである。そうしたなかから、時宗の知識帰命説の影響もあつてか、教団の指導者である知識を仏とみなして帰命の対象とし、阿弥陀仏に帰命するといっても知識をたのみ帰命することのほかになくとする知識帰命説が発生していった。こうした知識絶対主義ともいえるべき信仰形態は、必然的に、現身の仏である知識を中心とした排他的な、閉鎖的な信仰集団を作っていた

のである。

覚如上人（一二七〇—一三五二）は『改邪鈔』第十八条において「本願寺ノ聖人ノ御門弟ト号スルヒトビトノナカニ、知識ヲアガムルヲモテ弥陀如来ニ擬シ、知識所居ノ当体ヲモテ別願真実の報土トストイフ」ものを徹底的に論破された。その対象となった集団の特定はできないが、書物としては、阿佐布（麻布）の了海上人（一二三九—一三二〇）の作といわれている『還相回向聞書』や、『他力信心聞書』などであったと考えられる。

梯氏は親鸞滅後には教団の指導者である知識を仏とみなして帰命の対象とし、阿弥陀仏に帰命することについても知識をたのみ帰命することのほかにないとする知識帰命説が発生しており、現身の仏である知識を中心とした信仰集団が作られていたことを指摘している。そして、覚如が『改邪鈔』第十八条において知識帰命説を批判していることを挙げ、その対象となった書物が了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』などであったと考えられると示していることから、知識帰命が説かれている書物として両書を捉えているといえる。

一方で、渋谷晃氏は次のような見解を示している。

仏光寺の了源上人が活躍された時代は、前述したように様々な宗派が社会的な活動を展開する時

期に当たり、「善知識」と呼ばれる人々が広く存在していた。このような時代の中で著された『他力信心聞書』『還相回聞書』は本願寺の視点に立つとき「知識帰命」の書として扱われてきたが、ここに記されている「善知識」とは、阿弥陀如来から智慧を相承し、阿弥陀如来の衆生を救済しようとする願心によって動かされる教化者の事を指し、親鸞聖人によって明らかにされた念仏の教えを、いかに社会の中に広めていくのかという点を問題として「善知識」を位置づけているのである。―中略―つまり了海上人が『他力信心聞書』や『還相回聞書』に、阿弥陀如来の衆生救済の働きである還相回向を現実世界に体现し、衆生教化という社会活動の担い手として「善知識」を位置づけるのも、親鸞聖人の明らかにされた念仏の教えを広めるにあたり、直接当時の人々に念仏を語って聞かせる人物に特別の使命感を与える必要があったからである。⁷

渋谷氏は知識帰命を説いている書物として両書を扱う見解に対して、両書に記されている善知識とは阿弥陀仏から智慧を相承し、阿弥陀仏の衆生を救済しようとする願心によって動かされる教化者のことを指しており、親鸞によって明らかにされた念仏の教えを、いかに社会の中に広めていくのかという点を問題として善知識を位置づけている書物であると述べている。つまり親鸞の明らかにした念仏の教えを広めるにあたり、直接当時の人々に念仏を語って聞かせる人物に特別の使命感を与える必要があったため、了海は阿弥陀仏の衆生救済のはたらきである還相回向を現実世界に体现し、衆生教

化という社会活動の担い手として善知識を位置づけていると述べている。そして、渋谷氏は

了海によって示される善知識による衆生の教化という社会活動は、還相回向の働きとして認識することが可能であるし、また善知識による衆生の教化という社会的な実践活動を積極的に行う論理として認識することが可能となるであろう。

と、善知識による衆生の教化という社会活動は、還相回向の働きとして認識することが可能であると述べている。では、その還相について了海は如何に示していたのであろうか。『他力信心聞書』には次のようにある。

その五念門と云は入出の二門なり。この入出はすなはち往還二種の回向なり。この二種の回向といふは、本願他力の名号なり。この本願によりて衆生往生するを往相といひ、この本願衆生に往生をあたふるを還相といふなり。これすなはち自利他円満の体なり。また往相は上求菩提のころなり。還相は下化衆生のころなり。これ、かみくだんのは、ただ善知識の一体にそなへたまへるなりとしるべし。

〔真宗史料集成〕五、五四一頁上

了海は二種回向とは本願他力の名号であるとし、往相を衆生が往生すること、還相を衆生に往生をあたえることとし、また往相は上求菩提のころ、還相は下化衆生のころであるとする。そして、往相・還相は善知識の一体に具わるはたらきとして捉えている。すなわち了海において還相は、善知識自身が衆生に往生をあたえることとして理解されていたことが窺える。このことから、了海は善知識自身が衆生に往生をあたえるという衆生教化の相として還相を捉え、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として還相を用いていたと考えられる。

第二節 覚如の還相理解

覚如は、親鸞の末娘である覚信尼（一一二二四―一二八三）の孫で、覚信尼の長男である覚恵（？―一三〇七）の長男とされ、本願寺第三代宗主である。童名は光仙、諱は宗昭、号して毫撰ともいう。はじめ慈信房澄海について内外の典籍を学び、ついで宗澄から天台、行寛から唯識を学んだが、弘安十（一二八七）年奥州大綱の如信に会って真宗の教義を受得した。その後、父覚恵とともに関東の親

鸞の遺蹟を巡拝し、帰洛して『報恩講私記』、『御伝鈔』二巻を著した。正安三（一二三〇）年、『拾遺古徳伝』九巻を作り、浄土門流における親鸞の地位を明らかにした。翌四（一二三〇）年、覚恵から留守職の譲状を受けるも、覚恵の異父弟である唯善（一二六六—一三二七）との対立が生じ、延慶三（一二三一〇）年、門徒たちの信認を得て留守職に就任した。以後越前大町（現在の福井市大町）をはじめ諸地方を巡って教化し、また『口伝鈔』や『改邪鈔』を著して三代伝持の血脈を強調し、仏光寺系の教学を批判するなど本願寺教団の確立に尽力した。しかし長子存覚との不和が絶えず、元亨二（一二三二）年に義絶してより、和解、義絶を繰り返し返した。観応二（一二三二）年、八二歳で示寂した。著書には上記のほか『執持鈔』『願願鈔』『最要鈔』『本願鈔』『出世元意』などがある。

覚如の還相理解を窺っていくにあたり、覚如の著作中にみられる還相に関する説示を確認すると、

- ・『報恩講私記』 永仁 二（一二九四）年 ○例
- ・『親鸞聖人伝絵（御伝鈔）』 永仁 三（一二九五）年 ○例
- ・『拾遺古徳伝絵詞』 正安 三（一二三〇）年 ○例
- ・『執持鈔』 嘉暦 元（一二二六）年 ○例
- ・『口伝鈔』 元弘 元（一二三二）年 ○例
- ・『本願鈔』 建武 四（一二三七）年 ○例

・『改邪鈔』	建武 四（一三三七）年	○例
・『願願抄』	曆応 三（一三四〇）年	○例
・『最要鈔』	康永 二（一三四三）年	○例
・『出世元意』		○例

となり、還相に関して言及していないことに気がつく。これについて先行研究では、「知識帰命等と同類の信後還相の異解に繋がることを危惧して、意図的に説示されなかったとも考えられる」¹⁰ということが指摘されている。たしかに、覚如が建武四（一三三七）年に著した『改邪鈔』の第十八条には、

一 本願寺の聖人の御門弟と号するひとびとのなかに、知識をあがむるをもて弥陀如来に擬し、知識所居の当体をもて別願真実の報土とすといふ、いはれなき事。（『聖典全』四、三二二頁）

と述べられており、善知識を阿弥陀仏になぞらえ、善知識の住むところを報土として崇めるといったことを主張するものが親鸞の門弟と名乗る人々の中にあるということが批判されている。

こういった覚如の批判は、初期真宗教団の荒木門徒や鹿島門徒に向けたものであったことが先行研究によって指摘されている。¹¹ この中、荒木門徒の系統に属する仏光寺の了源（一二八四—一三三五）

と覚如は、次のような関係であったことが知られる。元応二（一三二〇）年、大谷の留守を預かっていた存覚のもとに了源が来訪し、指導を仰いだ。存覚は窪坊の辺に住む覚如のもとに赴き、覚如は了源に会ったが、指導は存覚に任せた。同（一三二〇）年一月に、了源は聖徳太子像を造立供養し、八月には京都山科に一字を建立するために勸進帳を著している。了源が建立した寺は、覚如の命名によって興正寺と称したが、¹³覚如が存覚を義絶した後の元徳二（一三三〇）年、興正寺は東山渋谷に移った際に、存覚によって仏光寺と改められた。¹⁴このような了源の動向は覚如にとって快いものではなかったと考えられ、覚如は『改邪鈔』第一条と第二条（『聖典全』四、二九九―三〇二頁）において、仏光寺が盛んに用いていた名帳や絵系図についても批判を加えたとされている。

ところで、了源の相承という点に着目すると、了源は建武元（一三三四）年に著した『一味和合契約状』において「われら相承するところの血脈、真仏・源海・了海・誓海・明光等これなり」（『真宗史料集成』四、五七二頁上）といった人物を祖師と位置づけ、同じく『一味和合契約状』に、

いはゆる他力信心の聞書は、祖師了海の御作なり。本所のひとびと秘蔵のあひだ、ゆるされなしといへども、数年のほど度々参向して、さまざまの懇望をいたすによりて、これを安置したてまつるものなり

（『真宗史料集成』四、五七二頁下）

と示されてあることから、了源は祖師とする了海の『他力信心聞書』を懇望して入手していたことが窺える。そして、了源は自身の著作である『念仏相承血脈掟書』に

了海聖人の御作他力信心聞書に、先師源海聖人の御ことばをひきのせられて

〔真宗史料集成〕四、五七四頁上）

と『他力信心聞書』を引用していることから、了海の著作を重用していたことが窺える。

さて、その了海の『他力信心聞書』では、前節において確認したとおり、往相を衆生が往生すること、還相を衆生に往生をあたえることとし、往相・還相は善知識の一体に具わるはたらきとして示されていた。このように還相は覚如が批判の対象としている善知識に関連する形で示されているため、ここでは了海の著作において、善知識がどのように説示されているのかを確認したい。まず『還相回向聞書』には、

菩薩の衆生を化度したまふに、おほくの修行ありといへとも、広略相入を本とす。―中略―また

広は法性法身なり。略は方便法身なり。この方便法身といふは、教化地の大菩薩なり。この教化地とあらわれたまへる菩薩達の、最第一と修行したまへる能に、三種のしなあり。一には智慧、二には慈悲、三には方便なり。この三つのなかに、もしひとつもあらずは、自利利他するにあたわす。この利なくは、なむそ教化地といわむ。〔真宗史料集成〕五、一一七頁上―下）

と述べられており、方便法身を教化地の大菩薩と示している。そして続く文から、その教化地の菩薩は『往生論註』障菩提門において示されている智慧・慈悲・方便の徳を具え、自利利他円満しているものであるということが窺える。また別の箇所には、

教化地の諸大菩薩は、かの弥陀法王の使者として、娑婆界にいてて本願の宣旨を帯してましませは、いかなる四重の鉄圍山をも、うちくつしてこころさす衆生を化度したまふにさわりなし。当体の面目をまほりて、自由をなすへからず。本主の願力を信して恩徳をあふくへし。この三種の行法は、教化地の一身にそなわりたまへり。〔真宗史料集成〕五、一二〇頁上）

と述べられており、教化地の大菩薩は弥陀法王の使者として娑婆界に出現しているものであり、本願の宣旨を帯して衆生を化度する力を有するものであるとする。そして今箇所においても、教化地の大

菩薩には智慧・慈悲・方便の三徳が具わっていると示されている。このように教化地の大菩薩とは、智慧・慈悲・方便の三徳を具えた自利利他円満しているものであるということが述べられてくるのであるが、

詮するところ、この三種の順、菩提門の行といふは、法蔵比丘のはしめより、世世相承したまへる先徳、当座の善知識にいたりたまふまで、具足したまへるものなり。

『真宗史料集成』五、一二〇頁上―下)

と述べられている文によつて、当座の善知識も教化地の大菩薩の徳を有するものとして捉えられていたことが窺える。

また『他力信心聞書』には、

その五念門と云は入出の二門なり。この入出はすなはち往還二種の回向なり。この二種の回向といふは、本願他力の名号なり。この本願によりて衆生往生するを往相といひ、この本願衆生に往生をあたふるを還相といふなり。これすなはち自利利他円満の体なり。また往相は上求菩提のころなり。還相は下化衆生のころなり。これ、かみくだんことは、ただ善知識の一体にそな

へたまへるなりとしるべし。

『真宗史料集成』五、五四一頁上)

とあり、善知識の一体には往相・還相のはたらきが具わっていると示されている。

以上、了海によって著されたとされる『還相回向聞書』・『他力信心聞書』では、善知識自身を弥陀法王の使者として娑婆界に出現している教化地の菩薩として位置づけており、その善知識には衆生に往生をあたえる還相のはたらきも具わっていると示されていた。しかしながら、『他力信心聞書』には

まことにしかるべき知識にあひたてまつり、本願他力をさづけられたてまつりて、信じてこそ往生はすれ。
『真宗史料集成』五、五四一頁下)

とあるように、善知識なくしては本願他力を信じることも、往生することもできないという善知識を絶対化しようとする説示がある。このような存在として善知識をあらわそうとするときに、「還相」という思想も善知識の有するはたらきを述べるために用いられていたと考えると、覚如は了源が重用している了海の著作にみられるような善知識論を意識して、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』において用いられている「還相」という思想を自身の著作中には説示しなかったと考えることもできる。

よって、覚如にとつて還相は、知識帰命を主張する者たちの説を補強することに繋がる恐れのある思想として捉えられていたと考える。

第三節 存覚の還相理解

存覚は、本願寺第三代覚如の長男。諱は光玄。嘉元元（一三〇三）年、東大寺で受戒し、南都、比叡山で諸宗の教義を学んだ後、京都大谷に帰つて父覚如に従い教化を助けた。正和三（一三一四）年、覚如より大谷廟堂留守職を継職するが、八年後、父との間に不和を生じ、義絶され留守職の地位を剥奪された。その後、和解と義絶を繰り返したが、再び留守職に就任することはなかった。了源をはじめとする仏光寺の門徒や木辺門徒などと親しい関係を持ち、延元三（一三三八）年には備後国（現在の広島県東部）で念仏を批判する日蓮宗徒を論破するなどしている。晩年は大谷今小路の常楽台に住した。初期本願寺教団の教学を学問的に組織した功績は大きい。著書に『六要鈔』十卷、『浄土真要鈔』二卷、『持名鈔』二卷、『歩船鈔』二卷、『顕名鈔』『決智鈔』『嘆徳文』などがある。⁵⁾

存覚については、浄土異流の教学の受容等が先行研究によって指摘されている。¹⁶ こういった受容は親鸞が『教行信証』『証文類』において「また還相回向の願と名づくべきなり」(『聖典全』二、一三七頁)と示した第二十二願の解釈にもみられるようで、「存覚の第二十二願観は了慧の「無量寿経鈔」を受けたものである¹⁷」と浄土宗鎮西派からの影響が指摘されている。

さて、存覚の著作中にみられる還相に関する説示を確認すると、

- ・『浄土真要鈔』 元亨 四 (一三二四) 年 ○例
- ・『諸神本懐集』 元亨 四 (一三二四) 年 ○例
- ・『持名鈔』 元亨 四 (一三二四) 年 ○例
- ・『破邪顕正抄』 元亨 四 (一三二四) 年 ○例
- ・『女人往生聞書』 元応 二 (一三二〇) 年 ○例
- ・『顕名鈔』 建武 四 (一三三七) 年 ○例
- ・『決智鈔』 暦応 元 (一三三八) 年 ○例
- ・『法華問答』 暦応 元 (一三三八) 年 ○例

・『歩船鈔』	曆応元（一三三八）年	○例
・『報恩記』	曆応元（一三三八）年	○例
・『選択註解鈔』	曆応元（一三三八）年	三例
・『存覚法語』	文和五（一三五六）年	○例
・『浄土見聞集』	延文元（一三五六）年	○例
・『嘆徳文』	延文四（一三五九）年	○例
・『六要鈔』	延文五（一三六〇）年	九例
・『纒解記』	康安二（一三六二）年	○例
・『弁述名体鈔』		○例
・『常楽台主老納一期記』		○例
・『存覚上人袖日記』		○例

となり、還相に関する説示がみられたのは、管見の限り曆応元（一三三八）年に著された『選択註解鈔』に三例、延文五（一三六〇）年に著された『六要鈔』に九例¹⁸である。この中、「散善義」回向発願心積の

また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく。
〔聖典全〕一、七七一頁)

という還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いて説示している箇所がみられる。しかしながら、親鸞の上では「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いるという形は、最終的にはとられていない。¹⁹⁾

そこで本節では、存覚が「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという浄土異流の表現を受容しながらも、真宗において還相とは他力回向によって成立しているものであるということを示そうとしていたという点を明らかにしたい。

まず存覚の用例を窺っていく。『選択註解鈔』第三には、次のようにある。

一 「また回向といふは、かの国に生じ已りて、還りて大悲を起し、生死に回入し衆生を教化するをまた回向と名づく」と云は、回入向利の回向を明す也。上下品の菩提心の積には「唯一念を發して厭苦、諸仏境界に樂生するは、速に菩薩の大悲願行を満てて、生死に還り入て、普く衆

生を度す」(散善義)と云ひ、『法事讃』(巻下)の釈には「誓ふ弥陀安養界に到りて、穢国に還り来て人天を度せん」と判ずる、皆是の意なり。是則浄土の大菩提心なり。聖道門の修行は、衆生を悉く度して後に我成仏せんと願ず。而娑婆世界には退縁・退境多が故、其行たやすく成ぜず。難行なるが故也。是に依て浄土宗は、穢土にして自利利他の行成じがたければ、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』には二種の回向を立てて往相・還相と云へり。所謂念仏して浄土に生ずるは、往相の回向なり。穢国にかへりて衆生を度するは、還相の回向なり。今の釈もその意あり。回因向果・回思向道は往相なり、回入向利は還相なり。

〔聖典全〕四、九三八―九三九頁)

ここは『選択集』三心章に引用されている「散善義」回向発願心釈の

また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して、生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく。

〔聖典全〕一、一二九六頁)

という還相の概念が用いられている文について解釈を施されている箇所にあたり、還相については浄土往生後に穢国へ還って衆生を度することと示されている。今の箇所では存覚は、「散善義」回向発願

心積の還相の概念が用いられている文を「回入向利〔還相〕の回向を明す」文としていることから、還相回向と回向発願心を重ねて理解していたということが窺える。それは『六要鈔』第三（旧本）、信文類積中の三心積においても、「又言」等とは、重て回向を積す。これすなはち還相回向の意なり」（『聖典全』四、一一一〇頁）とあるように、還相回向と回向発願心を重ねて理解するという傾向は、存覚の他の著作においても窺える。

このような理解は、親鸞と同時代の法然門下の著作においてもみられるものである。例えば、浄土宗鎮西派の良忠による『散善義略鈔』第一「回向発願心事」には、

問ふ、この第三の心に三重の積あり。その意如何。答ふ、先の二積は往相回向なり。第三積は還相回向なり。ただし還相は具せざれども、ただ往相あらば往生すべし。

（『浄土宗全書』二、五八三頁上）

とある。このように回向発願心のところで還相回向について語っているため、還相の活動を衆生自身が回向していくものとして捉えていたということが考えられる。ちなみに、親鸞の上では「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いるという形は最終的にとられていないということを先に述べたが、それにはこういった同時代の法

然門下の還相回向理解が関係しているのではないかと考える。

では、「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いている存覚も法然門下と同様に還相の活動を衆生自身が回向していくものとして捉えていたのだろうか。これについては、『六要鈔』第四、証文類積の文によって確認したい。

問。『観経』所説の三心の第三と今の回向と、同異如何。答。この同異に於ては、重重義あり。

まず第三の心にその三重あり。中に於て初の二はこれに同ずべからず。彼は自利なるが故に。後の一は同ずべし。彼は利他に約す。今の回向また利他に約するが故に。またたとい第三重の心たりといえども、更に同ずべからず。『観経』の三心は定散諸機各別にして発す所の自力の心なり。今の回向は如来利他の回向心なり。もしこの義に約せば、大いに以て異なりと為す。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、この三信は如来發起他力の大信なり。この義辺に約すれば、また同なりと為すなり。

『聖典全』四、一一九一—一一九二頁

ここでは、『観経』に説かれる三心中の回向発願心と『往生論註』善巧摂化章という巧方便回向と

の同異についての問いが立てられている。この問いに対して、存覚は回向発願心と今の回向は利他という点では同じであると述べている。しかしながら、『観経』の三心は定散諸機各別の自力心であるのに対し、還相の菩薩の巧方便の化益は阿弥陀仏の回向によって成り立っているものであるため、今の回向は如来利他の回向心であるという点において異なるとする。ただし、『観経』の三心と『大経』の三信が和会して一心となるときは、この三信は如来発起の他力の大信であるため、このように捉えるならば、回向発願心と今の回向は同じとみることができる」と説示している。

ここで『観経』の三心について、顕説の立場（『観経』の三心＝自力の三心）と隱彰の立場（『観経』の三心＝『大経』の三信と同一（他力の三心））から、回向発願心と今の回向との同異について言及されている。この中、隱彰の義で『観経』の三心を捉えた場合、回向発願心も他力の三心となるので、今の回向と同じく如来利他の回向心とみることができると示されている。よって、存覚には「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという傾向がみられるが、そこで語る還相の活動については衆生自身が回向していくものとしては捉えておらず、阿弥陀仏の回向によってなさしめられるものとして捉えていたということが考えられる。そして、存覚が『六要鈔』第四、証文類積においてこのように回向発願心と巧方便回向との同異について明示しているのは、先に確認したような法然門下の還相回向理解を意識していたためであると考える。

以上、存覚には「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという浄土異流の表現を用いたと思われる文がみられるが、そういう中에서도真宗において還相とは他力回向によって成り立っているものであるということを示そうとしていたと考える。

第四節 蓮如の還相理解

蓮如は、本願寺第八代宗主、第七代存如（一三九六―一四五七）の長男。諱は兼寿。院号は信証院。永享三（一四三一）年、青蓮院で得度し、父存如に真宗教義を学び、近江・北陸の教化を助け、関東の親鸞の遺蹟を巡拝した。長禄元（一四五七）年、四三歳で本願寺を継いで近江国の教化を進めたが、寛正六（一四六五）年、延暦寺衆徒の本願寺破却によって、河内国（現在の大阪府東部）・近江国等に移った。文明三（一四七一）年、越前国吉崎（現在の福井県あわら市）に坊舎を建て、その地を中心に教化活動を行った。その頃より従来の聖教の授与に代えて「御文章」等による独創的な伝道を展

開し、北陸を中心に東海・奥州に教線を拡めた。同六（一四七四）年頃から加賀国（現在の石川県南部）において領主、在地武士などの擾乱が絶えず、本願寺門徒の一部もその渦中に陥るようなこともあって、翌七（一四七五）年、吉崎を退去した。その後摂津国（現在の大阪府北部・兵庫県西南部）・河内国（現在の大阪府東部）・和泉国（現在の大阪府南部）に布教し、同十三（一四八二）年、京都山科に御影堂、阿弥陀堂を建てて本願寺の再興をなすとげ、延徳元（一四八九）年に隠居し、その後も精力的に伝道を続けたが、明応八（一四九九）年、八五歳で示寂した。親鸞、覚如、存覚の教説をうけて直截で明解な文体の「御文章」や法語をもつて伝道につとめ、今日の本願寺教団の基盤をつくった。「御文章」は二百数十通余りが伝わり、その他の著書に『正信偈大意』などがある。²⁰

蓮如の還相理解に関しては、信後還相を語り知識帰命へと繋がることを危惧して積極的に還相について説示しなかったのではないかということが先行研究によって指摘されている。²¹ たしかに、蓮如には知識帰命を批判する文言が「御文章」に残されているため、還相という思想に対して先に確認した覚如と同様の見解を持っていたとも考えられる。しかしながら、還相について全く言及していない覚如に対し、蓮如の著作中には

・『正信偈註釈』

二例

・『正信偈註』

一例

・『正信偈大意』	長祿 四（一四六〇）年	二例
・「御文章集成」一八	文明 五（一四七三）年 八月二十八日	一例
・「御文章集成」六四	文明 六（一四七四）年 九月 日	一例
・「御文章」 三帖六	文明 六（一四七四）年 十月 二十日	一例
・「御文章」 四帖六	文明十五（一四八三）年十一月 日	一例
・「御文章集成」一三〇	文明十五（一四八三）年十一月二十二日	一例
・「御文章集成」一三六	文明十八（一四八六）年十一月二十六日	一例

というように、還相に関する説示が散見されるといふ差異がある。

そこで本節では、まず蓮如が知識帰命を増長させる語として還相を理解していたと判断することが果たして妥当なのかという点を検討する。この点を検討していくにあたり、蓮如における善知識の用例を確認し、蓮如には還相を知識帰命に繋がる恐れのある語として捉え、自身の著作に説示することを避ける傾向がみられるのか検討する。そして、その上で蓮如は如何に還相を理解していたのかという点について再検討を試みる。

まず、蓮如における善知識の用例を挙げ、善知識を如何に捉えていたのかという点を確認する。善知識に関する説示がみられる「御文章」を挙げると次のとおりとなる。

・「御文章集成」	一四	文明	四（二四七二）	年	二月	八日	蓮如五八歳
・「御文章集成」	一六	文明	四（二四七二）	年	二月	八日	蓮如五八歳
・「御文章集成」	一七	文明	五（二四七三）	年	八月	二十二日	蓮如五九歳
・「御文章」	一帖一五	文明	五（二四七三）	年	九月下旬	第二日	蓮如五九歳
・「御文章」	二帖一	文明	六（二四七四）	年	五月	二十日	蓮如六〇歳
・「御文章」	三帖六	文明	六（二四七四）	年	十月	二十日	蓮如六〇歳
・「御文章集成」	九六	文明	八（二四七六）	年	七月	二十七日	蓮如六二歳
・「御文章集成」	一一二	文明	十（二四七八）	年	九月	十七日	蓮如六四歳
・「御文章集成」	一一三	文明	十一（二四七九）	年	十一月		蓮如六五歳

これらの「御文章」にみられる善知識の用例について先行研究では、「阿弥陀仏の本願力の救いを示し真実信心を得るよう勧める者を善知識とする例」²²、「蓮如自身の家族の往生に際して、無常のありようを善知識とする例」²³、「知識帰命を否定したために、その名目を示す時に用いる例」²⁴の三例に分類されている。²⁵ここでは、阿弥陀仏の本願力の救いを示し真実信心を得るよう勧める者として善知識を示す文と知識帰命を批判する文の両方が含まれている文明六（一四七四）年五月二十日に記された

「御文章」二帖一一を取り上げる。「御文章」二帖一一には、

又あるひとのことばにいはいはく、たとひ弥陀に帰命すといふとも善知識なくはいたづらごとなり、このゆへにわれらにをひては善知識ばかりをたのむべしと云々。これもうつくしく当流の信心をえざる人なりときこえたり。そもそも善知識の能といふは、一心一向に弥陀に帰命したてまつるべしと、ひとをすすむべきばかりなり。これによりて五重の義をたてたり。一には宿善、二には善知識、三には光明、四には信心、五には名号、この五重の義、成就せずは往生はかなふべからずとみえたり。されば善知識といふは、阿弥陀仏に帰命せよといへるつかひなり。宿善開發して善知識にあはずは、往生はかなふべからざるなり。しかれども帰するところの弥陀を捨てて、ただ善知識ばかりを本とすべきこと、おほきなるあやまりなりとこころうべきものなり。

文明六年五月廿日

〔聖典全〕五、一一三—一一四頁

とある。ここで蓮如は、善知識とは阿弥陀仏に帰命せよと勸化するつかいであるとし、宿善開發し善知識にあわなければ、往生することはできないと示している。しかしながら、帰依すべき阿弥陀仏を捨て、善知識だけに帰依するということは誤りであるとし、蓮如はこの点を知識帰命として批判している。

次に、蓮如には還相を知識帰命に繋がる恐れのある語として捉え、自身の著作に説示することを避ける傾向がみられるのかという点を検討する。先に挙げた中から知識帰命を批判する「御文章」の年代と還相に関する説示がみられる「御文章」の年代を確認すると、次のとおりとなる。

〈知識帰命を批判する「御文章」〉

- ・「御文章」 二帖一一 文明 六（二四七四）年 五月 二十日 蓮如六〇歳
- ・「御文章集成」 一一三三 文明十一（二四七九）年十一月 日 蓮如六五歳

〈還相に関する説示がみられる「御文章」〉

- ・「御文章集成」 一八 文明 五（二四七三）年 八月二十八日 蓮如五九歳
- ・「御文章集成」 六四 文明 六（二四七四）年 九月 日 蓮如六〇歳
- ・「御文章」 三帖六 文明 六（二四七四）年 十月 二十日 蓮如六〇歳
- ・「御文章」 四帖六 文明十五（二四八三）年十一月 日 蓮如六九歳
- ・「御文章集成」 一三〇 文明十五（二四八三）年十一月二十二日 蓮如六九歳
- ・「御文章集成」 一三六 文明十八（二四八六）年十一月二十六日 蓮如七二歳

知識帰命を批判する「御文章」の年代を確認すると、蓮如は文明六（一四七四）年と文明十一（一四七九）年の二度にわたって知識帰命を批判していることが窺える。一方で、還相に関する説示がみられる「御文章」の年代を確認すると、文明五（一四七三）年から文明十八（一四八六）年にかけて説示していることが窺える。この中、文明六（一四七四）年に着目すると、蓮如は五月に記した「御文章」二帖一一で知識帰命を批判しているが、同（一四七四）年の九月と十月に還相に関する説示を残しているということがわかる。

蓮如の善知識に関する用例を確認したところ、知識帰命については帰依すべき阿弥陀仏を捨てて善知識だけに帰依するという点を誤りであるとしていた。しかしながら、善知識については阿弥陀仏のつかいとして位置づけており、知識帰命を批判した後にも還相に関する説示が「御文章」の上にもみられることを踏まえると、蓮如が知識帰命に繋がる恐れのある語として還相を捉え、説示することを避けていたとは言い切れないのではないかと考える。よって、蓮如の還相理解については、覚如と同様に知識帰命を増長させる語として捉えていたと一括りにみるのではなく、蓮如の著作の上では如何に還相が理解されていたのか用例を再検討していく必要があると考える。

蓮如の著作における還相に関する説示は、『正信偈註釈』に二例・『正信偈註』に二例・『正信偈大意』に三例、「御文章」に六例みられる。この中、『正信偈註釈』と『正信偈註』の該当箇所は存覚の『六要鈔』の文に拠るところが大きい²⁸ため、ここでは『正信偈大意』と「御文章」にそれぞれみられ

る還相の用例に着目する。

まず、『正信偈大意』において還相に関する説示がみられるのは「正信念仏偈」の「遊煩惱林現神通 入生死園示応化」(『聖典全』二、六二頁)、「往還回向由他力 正定之因唯信心」(『聖典全』二、六三頁)、「必至無量光明土 諸有衆生皆普化」(『聖典全』二、六三頁)の句を釈す箇所である。まず、往相・還相を回向する主体について「往還回向由他力 正定之因唯信心」(『聖典全』二、六三頁)の句を釈す箇所を窺うと、

「往還回向由他力 正定之因唯信心」といふは、往相・還相の二種の回向は、凡夫としては更におこさざるものなり、ことごとく如来の他力よりおこさしめられたり。正定之因は信心をおこさしむるによれるものなりとなり。
(『聖典全』五、一六頁)

とある。この文から、往相・還相は凡夫が回向するものではなく、阿弥陀仏の他力回向によるものであると蓮如は理解していたということが窺える。

次に、還相について如何に理解していたのかということについて、「遊煩惱林現神通 入生死園示応化」(『聖典全』二、六二頁)、「必至無量光明土 諸有衆生皆普化」(『聖典全』二、六三頁)の句を釈す箇所を窺うと、

「遊煩惱林現神通 入生死園示応化」といふは、これは還相回向のころなり。弥陀の浄土にいたりなば、娑婆にもまたたちかへり、神通自在をもて、こころにまかせて衆生をも利益せしむべきものなり。

〔聖典全〕五、一五頁

「必至無量光明土 諸有衆生皆普化」といふは、聖人、弥陀の真土をさだめたまふとき、「仏はこれ不可思議光、土はまた無量光明土なり」（真仏土卷意）といへり。かの土にいたりなば穢土にたちかへりて、あらゆる有情を化すべしとなり。

〔聖典全〕五、一七頁

とある。還相について、阿弥陀仏の浄土に往生すると穢土に還来し、自由自在なはたらきによってこのままに衆生を教化し救いとするという還来穢国の相として示されている。

『正信偈大意』にみられる還相に関する説示を確認したところ、まず往還二回向の回向の主体は凡夫ではなく、阿弥陀仏であると押さえられていた。そして還相については、浄土往生後に穢土に還来する還来穢国の相と捉えられており、自由自在なはたらきによってこのままに衆生を教化し救いとすることと理解されていた。

次に、「御文章」において還相に関する説示がみられるのは先掲のとおり六例ある。「御文章」にみ

られる還相の用例は、阿弥陀仏の回向によつて衆生の往相・還相が成り立つということを明かす説示が多くみられるが、ここでは還相のはたらきについて示されている文明六（一四七四）年九月、蓮如六〇歳のときに記された「御文章」（『御文章集成』六四）に着目したい。「御文章集成」六四には、次のようにある。

いそぎ信心を決定して極楽にまいるべき身になりなば、これこそ真実真実ながき世のたからをまふけ、ながき生をえて、やけもうせもせぬ安養の浄土へまいりて、いのちは無量無辺にして、老せず死せざるたのしみをうけて、あまさへまた穢国にたちかへりて、神通自在をもてころざすところの六親眷属をころろにまかせてたすくべきものなり。これすなはち「還来穢国度人天」（法事讃卷下）といへる釈文のころろこれなり。

文明六年九月 日

〔『聖典全』五、三〇七頁下―三〇八頁上〕

まず、「安養の浄土へまいりて」という文が還相についての説示の前に置かれていることから、『正信偈大意』と同様に「御文章」の上でも還相は浄土往生後のはたらきとして捉えられ、説示されていたということが窺える。次に、「あまさへまた穢国にたちかへりて、神通自在をもてころざすところの六親眷属をころろにまかせてたすくべきものなり」という文に着目したい。この内容は『正

信偈大意』に相似するものであるが、『正信偈大意』の文と今の「御文章集成」六四の文を照らし合
わせると、

『正信偈大意』

娑婆にもまたたちかへり、神通自在をもて、こころにまかせて衆生をも利益せしむべきものなり。

（『聖典全』五、一五頁）

〈「御文章集成」六四〉

あまさへまた穢国にたちかへりて、神通自在をもてこころざすところの六親眷属をこころにまか
せてたすくべきものなり。
（『聖典全』五、三〇八頁上）

となり、還相について説示する内容が相似しているということが窺える。しかしながら、「御文章集
成」六四では還相の菩薩となつて救済する対象として「こころざすところの六親眷属」つまり、心を
向ける親類縁者という自分と縁のある者が挙げられ、続けてその者たちをこころのままに救うよう示
されている。このような表現の一例に『歎異抄』²⁹第五条がある。『歎異抄』第五条には、

ただ自力をすてて、いそぎさとりをひらきなば、六道四生のあひだ、いづれの業苦にしづめりと
も、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々。 (『聖典全』二、一〇五六頁)

とあり、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者から救うことができることと示されている。ここで直接「還相」という語はみられないが、それに相当する理解が示されており、浄土往生後の利他活動の中でまず救済する対象として自分と縁のある者を挙げるといふ特徴がみられる。本節で取り上げた「御文章集成」六四の上では、還相について説示する中でまず救済する対象として六親眷属という自分と縁のある者が挙げられているため、蓮如の上では『歎異抄』第五条にみられるような還相理解も用いられていたということが「御文章」の用例から窺える。

「御文章」では、還相の菩薩となつてころのままに救済する対象として「ころざすところの六親眷属」というように自分と縁のある者が挙げられており、『歎異抄』第五条にみられるような還相理解がみられた。このように自分と縁のある者を救済対象とする還相理解が真宗教義の要を広く門徒に伝えるために平易な消息の形式でしたためた「御文章」においてみられることから、蓮如には「御文章」を聞く人々の凡情に配慮した表現を用いて、より具体的に還相について説示する側面もあったということが窺える。

以上、蓮如の善知識観を検討することによって、知識帰命に繋がる恐れのある語として還相を捉え、説示することを避けていたとは言い切れないということを示した上で、蓮如が如何に還相を理解していたのかということについて再検討を試みた。還相に関する用例を検討した結果、『正信偈大意』では往還二回向の回向の主体を阿弥陀仏とし、還相については還来穢国の相と捉えており、自由自在なはたらきによってこのままに衆生を教化し救いとることと理解されていたのが、「御文章」では還相の菩薩がこのままにまず救う対象として自分と縁のある者が挙げられており、『正信偈大意』と比較するとより具体的な還相理解が示されていたことが窺えた。このように蓮如においては、「御文章」を聞く人々の凡情に配慮した表現を用いて、より具体的に還相についてあらわす側面もみられるということを明らかにした。

小結

本章では、親鸞以降の真宗において還相が如何に理解されていたのかという点を明らかにすること

を目的として、唯円・了海・覚如・存覚・蓮如の還相理解に着目し検討を加えた。

第一節では、親鸞門弟の中から唯円と了海を取り上げそれぞれの著作に示されている還相理解を窺った。唯円においては『歎異抄』第五条に、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者から救うことができるという還相をあらわしたものととることができ、文が説示されていた。ここに浄土往生後のこととして示されていることから、唯円において還相は来生のこととして理解されていたことが窺えるということを示した。一方で了海においては『他力信心聞書』に、往相を衆生が往生すること、還相を衆生に往生をあたえることとし、往相・還相は善知識の一体に具わるはたらきとして説示されていた。このことから、了海は善知識自身が衆生に往生をあたえるという衆生教化の相として還相を捉え、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として還相を用いていたと考えられるということを示した。親鸞門弟の中でも、還相を浄土往生後のこととして示すか、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として示すかという差異があることを明らかにした。

第二節では、覚如の著作中に還相に関する説示がみられない点について、覚如が批判対象としていた源が重用していたと考えられる了海の著作において、善知識と還相が如何に説示されていたのかということを検討することをおして、覚如が還相について説示することを避けていた意図について考察した。了海の『他力信心聞書』には、善知識なくしては本願他力を信じることも、往生すること

もできないという善知識を絶対化しようとする説示がみられ、このような存在として善知識をあらわそうとするときに、「還相」という思想も善知識の有するはたらきを述べるために用いられていたと考えると、覚如は了源が重用している了海の著作にみられるような善知識論を意識して、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』において用いられている「還相」という思想を自身の著作中には説示しなかつたと考えることもできる。よって、覚如にとって還相は、知識帰命を主張する者たちの説を補強することに繋がる恐れのある思想として捉えられていたと考えられるということを示した。

第三節では、存覚には「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという傾向がみられるが、そこで語る還相の活動については法然門下諸師のように衆生自身が回向していくものとしては捉えておらず、真宗において還相とは他力回向によって成立しているものであると示していることから、第二章で確認したような法然門下の還相回向理解を存覚が意識していたと考えられるということを指摘した。

第四節では、蓮如の善知識観を検討することによって、知識帰命に繋がる恐れのある語として還相を捉え、説示することを避けていたとは言い切れないということを示した上で、蓮如が如何に還相を理解していたのかということについて再検討を試みた。還相に関する用例を検討した結果、『正信偈大意』では往還二回向の回向の主体を阿弥陀仏とし、還相については還来穢国の相と捉えており、自由自在なはたらきによってこころのままに衆生を教化し救いよることと理解されていたのが、「御文

章」では還相の菩薩がこころのままにまず救う対象として自分と縁のある者が挙げられており、『正信偈大意』と比較するとより具体的な還相理解が説示されていた。このように蓮如においては、「御文章」を聞く人々の凡情に配慮した表現を用いて、より具体的に還相についてあらわす側面もみられるということを明らかにした。

1 葛野洋明「覚如上人の証果論」〔宗教学研究〕七三―四、二〇〇〇年）二六三頁上

2 例えば葛野洋明氏は、蓮如が「如来と等し」の教説に殆ど言及しない点に焦点を絞り、蓮如の証果論に関する特色を明らかにしていく中で還相についても、「信後に還相を語り知識帰命へと繋がっていくことを危惧して、意図的に還相の説示を多く説かなかったと伺うことができる」（葛野洋明「蓮如上人の証果論」〔龍谷教学〕三二、一九九六年）一五頁）と述べている。

3 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年、六六七頁左参照

4 『聖典全』二、一〇五〇頁上参照

5 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年、六八八頁左参照

6 梯實圓『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―（村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『村上速水先生喜寿記念 親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年）一九七―一九八

頁

- 7 渋谷晃「真宗の善知識について」(『真宗研究』四二、一九九七年) 九一―九三頁
- 8 渋谷晃「仏光寺の教化活動について―『還相回向聞書』を中心に―」(仏光寺教学研究會編『仏光寺の歴史と教学』法蔵館、一九九六年) 一一―五頁
- 9 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年、八五頁左―右参照
- 10 葛野洋明「覚如上人の証果論」(『宗教研究』七三―四、二〇〇〇年) 二六三頁上
- 11 脇智子「存覚教学研究の研究―初期真宗における教学史的展開の考察を通して―」(学位(博士)請求論文、二〇一六年) 二九八―二九九頁
- 12 了源は鎌倉時代の真宗仏光寺派の僧で仏光寺七世、興正寺七世とされる人物である。了源は勸進帳・名帳・絵系図を用いる独特の布教活動により、仏光寺教団隆盛の基礎を築いたとされる。(柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、三四七頁右参照)
- 13 『増補改訂本願寺史』一、三〇三―三〇四頁参照
- 14 『増補改訂本願寺史』一、三一二頁参照
- 15 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年、四四七頁左―右参照
- 16 普賢晃寿「存覚上人の証果論」(『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年)・葛野洋明

「存覚上人の証果論」(『印度学仏教学研究』四九―一、二〇〇〇年)

17 普賢晃寿「存覚上人の証果論」(『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年) 一九六頁

18 この中、『六要鈔』第四、証文類積の還相回向釈以外で「還相」または「還相回向」に関する説示は、次に示す①く③においてみられる。①・②においては、還相は他力回向によるものであるということが説示されている。③においては、還相回向について利益衆生の至極と説示されている。

① 『六要鈔』第一、教文類積

「二種の回向」ありと等いうは、『論の註』より出でたり。彼の『註』の下巻に解義分を明かすとして十重を立つる中の、第二の起観生信の章門に本論の文を引て云く、「いかなるか回向、一切苦悩の衆生を捨てずして、心に常に作願すらく。回向を首として、大悲心を成就することを得たまへるが故に」已上。『註』(論註巻下)に云く、「回向に二種の相あり。一は往相、二は還相。往相とは、己が功徳を以て一切衆生に回施して作願すらく、共に彼の阿弥陀如来の安楽淨土に往生せしめんと。還相とは、彼の国に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かへしむるなり。もしは往、もしは還、みな衆生を抜て生死海を渡さんが為なり。この故に回向為首成就大悲心故と言ふ」已上。問。言ふ所の「回向」は、これ衆生所修の回向たりや、はた如来所作の回向たり

や。答。五念門の行は、本これ衆生所修の行なり。しかるにその本を尋ぬれば、偏に仏力を以て増上縁と為して成就する所なるが故に、実を以て而も論ずれば、諸仏菩薩みな五念を以て菩提を得るが故に、弥陀の正覚即五念を修して速に成就することを得たまへり。然るに五門の中に、この回向の行は、往生の後、出の功德と為して大悲を成就して生死海を度す。仏の本願力をその本とするが故に、功を仏に推れば、尅する所ただ仏の回向たり。問。所立の義、その証あるや。答。同じき解義分の第十利行満足の章（論註巻下）に云く、「また五種の門あり。漸次に五種の功德を成就す。乃至。出第五門とは、大慈悲を以て、一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示し、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して、教化地に至る。本願力の回向を以ての故に。これを出第五門と名づく。乃至。菩薩かくの如く五門の行を修して自利利他して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故。」已上。『註』（論註巻下）に云く、「問曰、何の因縁ありてか速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得というや。答曰、『論』に言く、五門の行を修して、自利利他成就するを以ての故に。然るに麁かにその本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁と為す。他利と利他と談ずるに左右あり。もし仏よりして言はば、宜しく利他と言ふべし。衆生よりして言はば、宜しく他利と言ふべし。今まさに仏力を談ぜんとす。この故に利他を以てこれを言ふ。まさに知るべしこの意なり。凡そこれ彼の浄土に

生ずると、及び彼の菩薩人天所起の諸行と、みな阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり。何を以てかこれを言ふとならば、もし仏力にあらずは、四十八願便ちこれ徒に設くるならん」已上この釈文第二卷にこれを引く。今家特に如来他力回向の義を立つること、専らこの文に依る。

『聖典全』四、一〇一一—一〇一二頁

② 『六要鈔』第二（新末）、行文類釈

「経に言十方無碍と」等は、その経名と云ひ、その具なる文と云ひ、下の所引の如し。「然覈と」等は、解釈の意第一の鈔の如し。所引の願文、初は第十八、次は第十一、後は二十二。第十八の願は往生の事を証す、これ則往相回向の意。第十一の願は彼の土に生ずると彼に於いて行を起こすと、この二の自利を証す。二十二の願は彼の土に生じて利他の行を立することを証す、これ則還相回向の義なり。かくの如きの自利利他成就、皆これ如来の本願力なり。

『聖典全』四、一〇八〇頁

③ 『六要鈔』第二（新末）、行文類釈

「帰入」已下の三行六句は、『論』の五門の中の第二・第三・第五門の意なり。『論の註』の下

に云く、「入第二門とは、阿弥陀仏を讃嘆して、名義に随順して、如来の名を称し、如来の光明智相に依て修行するを以ての故に、大会衆の數に入ることを得。これを第二門と名く。如来の名義に依て讃嘆す。これ第二の功德の相なり。入第三門とは、一心に専念して彼に生ぜんと作願して、奢摩他寂靜三昧の行を修するを以ての故に、蓮花藏世界に入ることを得。これ入第三門と名く。寂靜止を修せんが為の故に、一心に彼の国に生ぜんと願ず。これ第三の功德の相なり。乃至。出第五門とは。」この重釈の始に、『註』の文を引く下に載する所の論文。「必獲入大会衆數」とは第二門の益、「得至蓮花藏世界」とは第三門の益、「遊煩惱林現神通」とは第五門の益なり。今第一・第四の兩門を除く。問。五門の中にこの三門を挙るは、何の意かあるや。答。第二門は、これ讃嘆門なり。その讃嘆とは、名義に随順して如来の名を称する、これ肝要なるが故に。第三門とは、その益は蓮華藏世界なるが故に、勝益と為すに就て今故にこれを出す。入の四門の中に最要と為すを以てこの二門を挙ぐ。第五門は、これ出の功德、還相の回向、利益衆生の至極なるが故に。これらの義に依てこの三門を出す。

『聖典全』四、一〇九〇—一〇九一頁

19 殿内恒氏は『二種回向文』の撰述後、「広本」撰述時までに、還相回向の証文としては不適當と判断されたものと推される」（殿内恒『浄土三経往生文類』の講述）永田文昌堂、二〇一七年、一

二六頁）と述べている。

親鸞は自身の著作において「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を引用するのは、管見の限り①『観無量寿経註』裏書（『聖典全』三、一五五頁）、②『教行信証』「信文類」（『聖典全』二、七七頁）、③『愚禿鈔』下（『聖典全』二、三〇四頁上）、④『往相回向還相回向文類』（小山正文『親鸞と真宗絵伝』一五〇頁上）における四例である。この中、「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を還相回向を示すという文脈で用いているものは、康元元（一二五六）年の④『往相回向還相回向文類』の一例のみである。『往相回向還相回向文類』の文を窺うと、

本願力の回向をもつてのゆゑに、これを出第五門と名づくといへり。又曰生彼国已還起大悲回
入生死教化衆生亦名回向也といへり。これは還相の回向ときこえたり

（小山正文『親鸞と真宗絵伝』一五〇頁上）

とあるように、回向発願心積の文を引いて「還相の回向」と示している。また、これと同様の構成をもつ大谷大学所蔵の『浄土和讃』（宗祖御筆蹟集）と題される文献にも回向発願心積の文が同様

に引用されている。

しかしながら、『往相回向還相回向文類』と同本異称である正嘉元（一二五七）年の根本奥書をもつ『如来二種回向文』においては、

「本願力の回向をもつてのゆゑにと。これを出第五門と名づく」と。これはこれ、還相の回向なり。
（『聖典全』二、七二四―七二五頁）

と示されている。『如来二種回向文』では、これまで引用されていた回向発願心積の文が省略されているということがわかる。この引用文の削除が意図的なものであったとするならば、親鸞は還相回向と回向発願心を重ねて理解することを避けていたことが想定される。

20 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年、六九八頁右―六九九頁右参照

21 例えば葛野洋明氏は、蓮如が「如来と等し」の教説に殆ど言及しない点に焦点を絞り、蓮如の証果論に関する特色を明らかにしていく中で還相についても、「信後に還相を語り知識帰命へと繋がっていくことを危惧して、意図的に還相の説示を多く説かなかったと伺うことができる」（葛野洋明「蓮

如上人の証果論」(『龍谷教学』三三二、一九九六年)一五頁)と述べている。

22 「御文章集成」一四(文明四(一四七二)年二月八日)、「御文章集成」一六(文明四(一四七二)年二月八日)、「御文章」一帖一五(文明五(一四七三)年九月下旬第二)、「御文章」二帖一一(文明六(一四七四)年五月二十日)、「御文章」三帖六(文明六(一四七四)年十月二十日)、「御文章集成」九六(文明八(一四七六)年七月二十七日)

23 「御文章集成」一七(文明五(一四七三)年八月二十二日)、「御文章集成」一一二(文明十(一四七八)年九月十七日)

24 「御文章」二帖一一(文明六(一四七四)年五月二十日)、「御文章集成」一一三(文明十一(一四七九)年十一月)

25 黒田義道「蓮如の善知識観―中世真宗教学における教導者観の展開―」(今井雅晴先生古稀記念論文集編集委員会編『中世文化と浄土真宗』思文閣出版、二〇一二年)四六四頁

26 『聖典全』五、四三頁下―四五頁下・『聖典全』五、四八頁下―四九頁下

27 『聖典全』五、四三頁上―四五頁上・『聖典全』五、四八頁上―四九頁上

28 例えば、「必至無量光明土 諸有衆生皆普化」(『聖典全』二、六三頁)を釈する箇所をみると、

『六要鈔』：「必至」等は、彼の土に生じ已ぬれば、広く衆生を利用するに自在を得るなり」

〔『聖典全』四、一〇九三頁〕

『正信偈註釈』：「必至」等は、彼土に生じ已ぬれば、広く衆生を利するに自在を得るなり」

〔『聖典全』五、四九頁下〕

『正信偈註』：「必至」等は、彼土に生じ已ぬれば、広く衆生を利するに自在を得るなり」

〔『聖典全』五、四九頁上〕

となっており、『六要鈔』の文をそのまま用いる形で『正信偈註釈』と『正信偈註』は著されているということが窺える。

29 蓮如は『歎異抄』を書写しており、それは現存する最古の写本として本派本願寺に所蔵されている。（『聖典全』二一、一〇五一頁参照・宮崎圓遵『真宗書誌学の研究』永田文昌堂、一九八八年、四六九頁、四八九頁参照）

第四章 近世における還相理解について

小序

本章では、近世における浄土真宗本願寺派諸師の還相理解に着目する。ここでは近世を近世前中期と近世後期に分けて検討を進めるが、これらの時代区分については、普賢晃寿氏が徳川時代の宗学の展開を三期に区分する中、第一期「宗学興起時代」と第二期「宗学発達時代」を近世前中期とし、第三期「学派分裂時代」を近世後期とするのによる¹⁾。

近世における浄土真宗本願寺派諸師の還相に関する記述を概観すると、次の二点において変化が生じていることに気がつく。

まず一点目は、義教の著作中に信後還相説を批判する文があらわれるようになる点である。このような文の存在から、当時信後還相説を示す例が存在していたことが想定されるが、浄土真宗本願寺派においてどのような変遷を経て「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「理解が伝統的還相理解として成立するようになったのか」という点を明らかにする試みは管見の限りなされてはいない。

二点目は、第三章で取り上げた了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代と偽書と位置づける時代に分かれていることが聖教目録の記述から窺えるという点である。両書が偽

書と位置づけられる時代と、一点目において示した信後還相説を批判する文があらわれる時代とが重なっているため、一点目の問題を解決する手がかりとなることが考えられる。

そこで本章では、近世における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷を以下の構成によって明らかにし、如何にして「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「理解が伝統的還相理解として成立するようになったのか」という点を明らかにしたい。

第一節「近世前中期の還相理解」では、第一期から第一代能化西吟（一六〇五—一六六三）・第二代能化知空（一六三四—一七一八）・知空の弟子にあたる月筌（一六七一—一七二九）・第三代能化若霖（一六七五—一七三五）の四師、第二期から第四代能化法霖（一六九三—一七四一）・第五代能化義教の二師を取り上げ、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては知空・月筌にみられた信後還相説が義教に至ると否定されていくという変遷があることを示す。

第二節では、了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の聖教目録における位置づけを手がかりとして時代的狀況を窺っていく。そして、浄土真宗本願寺派における両書の位置づけを踏まえて還相理解の変遷を示し、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代と偽書と位置づける時代に分かれる中、両書が偽書と位置づけられるようになる。と信後還相説が否定されていくということを明らかにし、了海の還相理解の影響が近世前中期にまで及んでいたということを指摘する。

第三節では、第三期に該当する石泉学派・豊前学派・空華学派諸師の還相理解を概観し、信後還相説が否定された後の近世後期においては、信後還相説はみられず、また還相の主体を阿弥陀仏にみる理解も取られていないことを示す。

第一節 近世前中期の還相理解

第一項 西吟

西吟（一六〇五—一六六三）は、慶長十（一六〇五）年に豊前永照寺住職西秀の子として生まれた。紀伊性応寺の了尊に師事。その後京都の東福寺で二年あまり禅宗を学んだ後、小倉に帰り再び了尊について宗学を研鑽。寛永六（一六二九）年に西本願寺の学寮が竣工。翌年には准玄が初代の能化職に任じられたが、正保四（一六四七）年には西吟が能化職に就任。浄土真宗本願寺派では後世初代能化と呼ばれている。寛文三（一六六三）年八月十五日に西吟は五九歳で入寂した。

西吟は『正信念仏偈要解』巻四において、次のように還相について示している。

是以て下に二種の回向を明す中に、往相は是れ報土所入の因相なり。還相是報土生後の果相なり。故にここに在て下の二回向の意を総標するなり。二に別して二回向を釈するに二。一に往還等の一句は回向は自力に非ることを釈す。往とは往相回向、至心信樂の願に依て成ずるなり。還とは還相回向、一生補処の願に依て成ずるなり。仏この二徳を以て衆生に回施するが故に今信心を獲得して即ち浄土に往生するはこれ往相回向、第十八の願より起る。而してのち生死に還りて普く衆生を済化するはこれ還相回向、第二十二の願より起る。故に教行証に云く若は因、若は果、一事として阿弥陀如来清淨願心の回向成就する所に非ざること有ることなしと。既に因果共に願力回向に依ると言ふ故に往還回向由他力と云ふなり。二回向の義、具には註論等の如し。

〔正信心仏偈要解〕四、一一丁右―一二丁右)

ここは、「正信心仏偈」の「往還回向由他力」(『聖典全』二、六三頁)を釈す箇所にあたる。西吟は往相を「報土所入の因相」、還相を「報土生後の果相」とし、往相回向は第十八願、還相回向は第二十二願の成就によるものとする。阿弥陀仏が往相・還相の二徳を衆生に回施することにより、衆生は信心を獲得し浄土に往生する、これを往相回向といい、往生浄土の後、生死の世界に還り普く衆生を済化する、これを還相回向というとする。西吟は衆生の往相も還相も阿弥陀仏の本願力回向による

ものであると示している。

往相・還相の主体は衆生とし、それらを回向する主体は阿弥陀仏とする伝統的解釈を示しており、還相理解についても還相を往生後のこととして示していることから、『往生論註』の

還相とは、かの土に生じをはりて、奢摩他・毘婆舍那を得、方便力成就すれば、生死の稠林に回入して一切衆生を教化して、ともに仏道に向かふなり。
（『聖典全』一、四九三頁）

に即した釈が施されているということが窺える。

第二項 知空

知空（一六三四―一七一八）は、寛永十一（一六三四）年に山城真覺寺明性の四男として生まれた。十七歳で西本願寺の学林に入り、能化西吟に師事。寛文三（一六六三）年に西吟が入寂し、戒空・閑隆・知空の三人が学林能化の代役を務めたが、戒空・閑隆が入寂したことにより、知空が西本願寺学

林の二代能化に就任した。享保三（一七一八）年八月十三日、知空は八五歳で入寂した。

知空は『高僧思斉記』二において、次のように還相について示している。

往相とは往は往生浄土、十八願によって成ずる也。相は相状なり。還相とは還来生死、又二十二の一生補処の願によつて成ずるなり。回向とは往に付ていはば回入向証なり。還に付ていはば回復向他なり。又往の時は回因向果、還の時は回自向他、今は二つともに弥陀の回向なり。心行とは、心は信心第十八願の信樂、行は称名第十七願の称名なり。如来の回向に非んば争か心行をえん。しかるに往還に付て二の積あり。往に約していはば上の如し。「還」に付ていはば、心とは度衆生心の心なり。行とは利他のために起す処の行なり。上の文に彼菩薩人天所起の所行といへるこれなり。往還の異あれども、ともに如来の願力による。―中略―あるいは、心は往相の信心、行は還相の利行、いづれも如来の回向成就したまふによるが故に二つともにえせしめたまふなり。

（『高僧思斉記』二、一〇丁右―左）

ここは、『高僧和讃』『曇鸞讃』の

弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

〔聖典全〕二、四二一頁）

を積す箇所にあたる。往相とは、往は往生浄土の意で第十八願成就によるもの、還は還来生死の意で第二十二願成就によるものとし、往相・還相の相は有様・様子を意味する相状であるとし、これらは阿弥陀仏の回向によって成り立っているものであるとする。

そして『高僧和讃』の文にあらわされている、往相・還相の二種回向によってえるとされる心行について、心は信心（第十八願の信樂）、行は称名（第十七願の称名）であるとし、阿弥陀仏の回向によらなければこの心行をえることはできないと述べている。さらに知空はこの心行について、往（往生浄土）の側からみると、先程と同様に心は信心（第十八願の信樂）、行は称名（第十七願の称名）であるとし、還（還来生死）の側からみると、心は度衆生心、行は利他行であるとし、あるいは心は往相の信心、行は還相の利行ともとれるとする。そしてこれらはいずれも阿弥陀仏の願力によるものであると述べている。

ここでは、二種回向によってえる心行を往還それぞれの側面から釈し、心行には衆生の往相・還相が具わっているということが示されている。この心行に具わる衆生の還相のはたらきがどの時点で顕現するとしているのかが問題となるが、この点に関して先行研究では、知空の『浄土文類聚鈔講録』下において

度衆生は真実心の行者は必ず衆生を誤らず、善導他力信心を得れば必ず衆生を教化せざるということなし。今は今の度衆生心は信心の行者は現生において潜に還相の徳を具すなり云々。

〔浄土文類聚鈔講録〕下、一六丁左

と述べられている箇所を挙げ、度衆生心をもって信心の行者がひそかに具えるところの還相の徳について、先掲の『高僧思齊記』の記述と照らし合わせ、「還相の徳」は第十七願の称名であり、未信者に信心を獲得せしめるべくはたらく度衆生心に基づいた念仏をいう⁴ということが指摘されている。さらに、「知空は、平生往生という特殊な術語を用いてみずからの往生理解を提示している⁵」とし、「往生をもって正定聚を理解し、そこに往生即成仏を重ねるといった正定成仏の此土二益⁶」が平生往生の実態であるとし、知空がこのように平生往生を語るのは、

衆生の称名を第十七願に同ぜしめることでその称名に利他性を認めんがためであり、獲信の行者はひそかに度衆生心といった還相の徳を具えるとして、そうした獲信の行者が称えるところの音声の名号を耳にしなければ往因の決定に至らないとする往因理解に基づくものである⁷。

と指摘されている。これらの指摘によるならば、知空は二種回向によってえる心行に具わる衆生の還相のはたらきを現生において顕現するものとして捉えていたということが窺える。よって、知空においては信後還相説がとられていたと考えられる。

第三項 月筈

西本願寺学林の二代能化知空の弟子にあたる月筈（一六七一—一七二九）は、天和元（一六八一）年に得度し、貞享三（一六八六）年に定専坊の住職となる。知空の門に入り、毎年夏秋に百余村で人々を教化した。享保三（一七一八）年に住職を辞し、その後宗学の研鑽に専念した。居所を蓮華蔵閣と称し、同名の学寮を開いた。享保十四（一七二九）年十一月十五日、月筈は五九歳で入寂した。月筈は『高僧和讃管解』五において、次のように還相について示している。

回向に二義あり。一は往相、二は還相。往相とは入門自利の義、即ち行者を浄土に生じて自利の徳を得せしむるを往相回向とす。これ往生の行相、或いは相貌の回向の謂なり。故に御註に曰く、

往相とはこれより往生させせんと欲す回向なりと。又云く、弥陀の誓を以て浄土へ迎へたまふなり。還相とは出門利他の義、即ち行者を浄土より娑婆に還て衆生を済度させしめたまふを還相回向と名づく。これ還來の行相の回向の謂なり。故に御註に云く、還相は浄土に參じて普賢の振回をなさせて衆生を利益せしむる回向なりと。

〔高僧和讃嘗解〕五、一〇丁左

ここは、『高僧和讃』『曇鸞讃』の

弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり

これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ

〔聖典全〕二、四二一頁

を釈す箇所にあたる。月筌は、往相を入門自利の義とし、阿弥陀仏が行者を浄土に往生させ自利の徳を得させることを往相回向とする。また、還相を出門利他の義とし、阿弥陀仏が行者を浄土から穢土に還らせ衆生を済度させることを還相回向とする。往相・還相の主体は行者であり、それらは阿弥陀仏の回向によってなさしめられるものであると捉えていたことが窺える。

しかしながら、『真宗関節』巻四、不回向問答を窺うと、『高僧和讃嘗解』とは異なる還相理解が説示されている。そこでは、

尚僻執の者は疑心はれざることあるべし。その故はさきの歎異鈔には、ひとへに浄土へ参りて証りをひらきて後、神通方便を以て有縁を度すべしと仰せられたれば、浄土の慈悲にても今生の化益は叶ひがたければ、ただ得生已後の回向を本との玉ふ也。然れば現世に化他回施の志を思ふはこれ自力なるべしと。

〔真宗全書〕五三、一八六頁下）

と述べられており、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者を救うことができる。『歎異抄』第五条に示されているように、利他活動は浄土往生後のことであるから、現世において化他回施の志を思うことは自力にあたると主張する者の存在が問題視されている。そういった主張をする者に対して月筈は次のように述べている。

真信決得の人の身には、一分現生より如来の大悲を伝へて化他の志を運ぶと云ふことなきに非ざるを、僻執偏見の徒はかの果後の利益を述玉ふ文に封じて、今生回施の志を用は、これ自力の回向と思へり。故に父母の報恩及び一切有情を憐みて如来の御回向を伝ると云義を自力の心なりと云は、夢にも祖意を知ぬ者の云こと也。くれぐれさきより言が如く往還二種ともに根本如来の御

回向にして、それを行者の上に仏智より顕し玉はるとき、その往相回向と云は、因に約して以己功德回施一切衆生作願共生浄土と、鸞師の示し玉ひたるなれば、たとひ行者の因分なりとも、如来往相の回向の顕るる処なれば、何ぞ化他の志あるまじと云はんや。

『真宗全書』五三、一八七頁上—一八七頁下

月筈は、現生において化他回施の志を思うことは自力に当たると主張する者に対し、往相・還相の二種回向は阿弥陀仏からの回向であつて、それが行者に回向され往相の利益が顕れるところには化他の志も顕れると反論する。このように月筈は化他の志が顕れると主張していくのであるが、この化他の志ということについて『真宗関節』には次のように述べている箇所がある。

往相の利益より顕るる定聚の益、すでに現当に亘たるなれば、還相の回向より顕るる化他の志し、何ぞ二世に施さざるべきや。故に知る、往相回向の利益にて、今生より一分浄土の人数となりぬる験しには、又一分現世に於ても還相回向の利益を顕すべきことを。而してその往還の両益、ともにみな他力仏智の所為なるゆへに、これを往還回向由他力と示し玉へり。

『真宗全書』五三、一二五頁上

この箇所では、往相の利益から顕れる正定聚の益は、現生において正定聚に入り、当来において往生即成仏することが定まるといふように現生と当来に亘っているから、還相回向の利益も一分現世においても顕すべきであると述べ、化他の志を還相の回向から顕れるものとして示している。このように月筈は、還相回向の利益は信心獲得した凡夫の身の上に一分顕現するものとしていることから、信後還相説を示す側面もあつたということが窺える。

月筈のこのような還相理解は、『歎異抄』第五条の

ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のみひだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。(『聖典全』二、一〇五六頁)

と、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者から救うことができるとの説示によって利他活動は浄土往生後にかぎるといふことに偏り、現生において化他回施の志を思うことは自力に当たるとする者たちの主張を正そうとする中で示されたものである。

しかしながら、第一章第三節「親鸞による還相の顕現」において確認したように、親鸞は「信文類」に

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにもものか十とする。一つには眞衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏稱讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。

〔聖典全〕二、九四―九五頁)

と述べ、信心獲得した時、つまり信一念にえる利益として現生十益を挙げる中、「十には正定聚に入る益なり」とし、信一念に正定聚に入るといふ利益をえることを示している。

また、「証文類」には

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。〔聖典全〕二、一三三頁)

と述べ、正定聚に住するから必ず滅度に至ると示している。

そして、正定聚については「親鸞聖人眞筆消息」に

浄土へ往生するまでは不退の位にておはしまし候へば、正定聚の位となづけておはしますことにて候ふなり。まことの信心をば、釈迦如来・弥陀如来二尊の御はからひにて発起せしめたまひ候ふとみえて候へば、信心の定まると申すは撰取にあづかるときにて候ふなり。そののちは正定聚の位にて、まことに浄土へ生るるまでは候ふべしとみえ候ふなり。〔聖典全〕二、七五九頁)

と述べ、浄土に往生するまでのこととして示している。

滅度については「信文類」に

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す

〔聖典全〕二、一〇三頁)

と述べ、臨終の一念すなわちこの命が終わると同時の事態であると示している。

このように親鸞の上では、現生における正定聚と滅度とは区別されていた。よって、信心を得たものは彼土に往生して証果を得るということになるため、証果のはたらきとして示される還相については、月筈のように還相回向の利益が信心獲得の時点から凡夫の身の上に一分顕現するというような説示は

みられなかった。

こうした点から、月筌には独自の還相理解を示す側面もあったということが窺える。

第四項 若霖

若霖（一六七五—一七三五）は、能化知空に師事して京都光隆寺で宗学を考究した。『維摩経』の解釈をめぐり知空と対立して破門され、諸国を歴遊する。享保二（一七一七）年に知空は破門を解き、翌年に知空が入寂した後に若霖が西本願寺学林の三代能化に就任した。享保二十（一七三五）年九月十七日に若霖は入寂した。¹⁰

若霖は『正信念仏偈文軌』巻下において、次のように還相について示している。

諸有衆生等とは還相の益なり。——中略——謂く、正定に住する者は必ず光明土に至る。光明土は即ち是れ教化地の果なり。苟も其土に至れば、自然に大悲を起して一切衆生を開化するなり。

（『真宗叢書』四、六六頁上）

ここは、「正信念仏偈」の「諸有衆生皆普化」（『聖典全』二、六三頁）を積す箇所にあたる。ここで若霖は、正定聚に住するものは必ず無量光明土（阿弥陀仏の浄土）に至るということ、そしてその光明土は教化地の果であるということを示し、阿弥陀仏の浄土に往生すると自然に大悲を起こして一切衆生を教化する、つまり還相の活動をなすということが示されている。この文から、若霖は還相を浄土往生後のこととして捉えていたと考えることができる。しかしながら、同じく『正信念仏偈文軌』巻中において、

入大会衆数とは現身に正定聚に住するなり。——中略——今現に已に生じて彼諸上善人と俱に一処に会す。命終の後に始めて生ずと謂ふには非ず。（『真宗叢書』四、五五頁下）

と述べているように、若霖は往生の時期を臨終ではなく平生にみていたことが窺える。この点について先行研究では、

平生往生をもって正定聚に住する行者を光明土に含むとすることで、教化地としての還相のはたらきとして平生往生の行者の報恩念仏に度衆生心の意義を見出すことは大いに想定され得るとこ

ろである¹¹

ということが指摘されている。このことを踏まえると、浄土往生後の還相の活動を平生往生の者の上
にみていたと想定することもできるが、若霖の著作中には管見の限り、信後還相説ととれる文は明示
されていない。よって、若霖においては知空・月筈のように明確に信後還相説は語られていなかった
ということが考えられる。

第五項 法霖

法霖（一六九三―一七四一）は、享保三（一七一八）年に鷲森別院の役僧となり、翌（一七一九）
年西本願寺の学林に入り若霖に師事した。享保二十（一七三五）年九月、若霖が入寂したことにより、
翌（一七三六）年一月二十日に法霖は西本願寺学林の四代能化に就任した。寛保元（一七四一）年六
月八日に湛如が二六歳にして入寂、同（一七四一）年十月十七日に法霖も四九歳で入寂した。¹²

法霖は『文類聚鈔蹄涔記』において、次のように還相について示している。

「然」とは、上を受くるの辞なり。「本願力」等とは、十七・十八及び二十二願を指す。「回向」とは、『論註』にいはく、「回向に二種の相有り。一には往相、二には還相。往相とは、己が功德を以て一切衆生に回施し、共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願す。還相とは、彼土に生じ已りて奢摩他毘婆舍那方便力成就することを得て生死の稠林に回入し、一切衆生を教化して共に仏道に向かふなり。若しは往、若しは還、みな衆生を抜きて生死海を渡せんが為なり。是の故に回向を首と為す」等といふ。「相」はいはく相状。攪りて見るべき者、此の二種の回向、一往は行人に属するに似て、功を本に推するは本願力に由る。

(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』二七八頁下―二七九頁下)

『浄土文類聚鈔』の「しかるに本願力の回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり」(『聖典全』二一、二六二頁)を釈す箇所にあたる。ここでいう本願力は、第十七・十八願と第二十二願を指すとし、回向については『往生論註』の文を引用する形で示している。往相・還相の相は有様・様子を意味する相状とし、二種回向は阿弥陀仏の本願力によるものであるとする。

また、『浄土文類聚鈔』の「大涅槃はすなはちこれ利他教化地の果なり」(『聖典全』二、二六五

頁)を積す箇所では、

「利他教化地果」とは、此の下、利他教化地に於いて果と益とを分かつ。果(体)は往相に在り。益(用)は還相に在り。体は利他すべきの義を持つ。之れを涅槃といふ。還相は是れ涅槃の用なり。り。(深川宣暢『浄土文類聚鈔講讀―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』三六一頁下)

と述べ、『浄土文類聚鈔』の今箇所の後に「二つに還相回向といふは、すなはち利他教化地の益なり」(『聖典全』二、二六五頁)とあるように、利他教化地が果と益に分けられているとし、果(体)は往相にあり、益(用)は還相にあるとする。そして体とは利他すべきという義を持つ涅槃であり、その涅槃のはたらきが還相であるとする。

このように法霖は、往相・還相を阿弥陀仏の本願力によるものとし、還相は往相の証果である涅槃に具わるはたらきとして捉えている。

次に、度衆生心について示された『入出二門偈窺斑録』卷下の文を窺う。

衆生の願作仏心すなわち如来の度衆生心なり。この中利他の大悲を具す。煩惱覆うが故に此土で現ぜず。彼土に生じ已てその相たちまち現ず。(『入出二門偈窺斑録』下、三五丁右―左)

ここで法霖は、衆生の願作仏心は阿弥陀仏の度衆生心そのものであるので、そこには利他の大悲が具わっているとするが、衆生は煩惱に覆われているためその利他の大悲を此土で顕現することはできないとし、利他の大悲の相は彼土に生じるとすぐに顕現するものであると述べている。

本節第二項で取り上げた知空のところでは、度衆生心をもって信心の行者がひそかに具えるところの還相の徳が現生において顕現するものとして捉えられていたが、法霖は利他の大悲の相が顕現するのは彼土に生じてからのことであると示している。よって、法霖においては伝統的還相理解がとられていたと考える。

第六項 義教

義教（一六九四—一七六八）は、宗学を越中西光寺の安貞（安定）について学び、漢籍にも通じた。宝暦五（一七五五）年、法霖入寂後十三年間空席であった西本願寺学林の五代能化に就任した。自坊円満寺に学寮大心海を開設して学徒を育成した。明和五（一七六八）年六月六日に義教は七五歳で入

寂した。¹³

義教は『愚禿鈔摸象記』下之下において、次のように還相について示している。

因みに問ふ、娑婆の念仏信者が大悲の法を伝へて衆生を教化するも、亦還相回向を行わずと名くることを得べきや。答ふ、所伝の法体は還相の行なりと雖も、能伝の人は此土の凡夫〔隔傍註、彼土より還来せし聖者にはあらず〕、還相を行ずとは名くべからず、宜しく報恩の行と称すべし。

〔真宗叢書〕九、五五一頁下―五五二頁上〕

ここは、『愚禿鈔』下「回向発願心釈」の中、

二つには、また回向といふは、かの国に生れをはりて、還つて大悲を起して生死に回入して衆生を教化するを、また回向と名づくるなり
〔聖典全〕二、三〇四頁上〕

を釈す箇所にあたり、念仏信者が此土において大悲の法を伝えて衆生を教化するということは、還相を行ずることになるのかという問いが立てられている。これについて義教は、大悲の法を伝えて衆生を教化しようとしている念仏信者は、此土の凡夫であつて彼土から還来してきた聖者ではない

ため、還相を此土の凡夫の上で語るべきではないと述べている。このことから、義教は信後還相説を否定していたということが窺える。

以上、近世前中期の浄土真宗本願寺派諸師の還相理解を概観した結果、西吟においては伝統的還相理解が示されていたが、知空・月筈に至ると信後還相説が語られ、若霖においては、知空・月筈のような還相理解に繋がる可能性のある思想や文はみられたが、明確に信後還相説を語るという姿勢はとられていなかった。法霖においては伝統的還相理解がとられており、義教に至ると信後還相説は否定されていたという変遷がみられるということが確認できた。

第二節 近世前中期における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷

次に近世前中期の浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷について、時代的狀況から考察を加えていきたい。真宗における還相理解の変遷を窺っていく中で近世前中期という時代に着目するとき、還相に関する説示がみられる了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の聖教目録における位置づけ

に変化がみられることに気がつく。そこで、本節では両書の聖教目録における位置づけを手がかりとして時代的狀況を窺っていききたい。まずは時代・宗派を限定せず次に示す①～⑬の聖教目録を用いて網羅的に概観していくこととする。

- ① 存覚（二二九〇―一三七三）『浄典目録』
- ② 実悟（二四九二―一五八四）『聖教目録聞書』
- ③ 一雄（二六〇六―一六三〇）『真宗正依典籍集』
- ④ 知空（二六三四―一七一八）『真宗録外聖教目録』
- ⑤ 恵空（二六四四―一七二二）『仮名聖教目録』
- ⑥ 性海（二六四四―一七二七）『高宮聖教目録』
- ⑦ 月筌（二六七―一七二九）『月筌聖教目録』
- ⑧ 泰巖（二七一―一七六三）『藏外法要菽麦私記』
- ⑨ 慧琳（二七五―一七八九）『浄土真宗書目』
- ⑩ 僧樸（二七九―一七六二）『真宗法要藏外諸書管窺録』
- ⑪ 先啓（二七九―一七九七）『浄土真宗聖教目録』
- ⑫ 僧鎔（二七三―一七八三）『真宗法彙目録及左券』

⑬智洞（一七三六—一八〇五）『龍谷学齋内典現存目錄浄土真宗雜著部』

①存覚『浄典目錄』（康安二（一三六二）年五月二十六日に成立¹⁴）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』共に記載されていない。

②実悟『聖教目錄聞書』（永正十七（一五二〇）年九月二十三日¹⁵に成立）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

仮名之正教分—中略—還相回向聞書 一 女人往生事 一 西方發心集本末 二
曼荼羅鈔物 一 秘伝六帖疏 六 聖徳太子御起文 一 聖徳太子会指示
聖覚要言 一 彼岸説 一 他力信心聞書 本末

（『聖典全』六、一二八〇頁下—一二八五頁下）

と記載されているとおり、両書を「仮名之正教分」に位置づけている。

③一雄『真宗正依典籍集』（寛永元（一六二四）年¹⁶に成立）には、『他力信心聞書』は記載されてい

ないが、『還相回向聞書』については、

報恩講式三段一卷 覚如上人也 当流先徳御作 本願寺聖人伝絵上下兩卷 同作

—中略—還相回向聞書 一卷 真宗用意 一卷 浄土文類集 一卷

肝要記 一卷 浄土法門見聞鈔 一卷 真宗血脉伝来鈔 一卷 法華念仏同体異名事

尊師和讃鈔 一卷 勸化大旨 一卷 因果鈔 一卷

これらみな当流先徳覚如上人の御作なりと云々 (『真宗全書』七四、七頁上—八頁上)

と記載されているとおり、覚如作の聖教に位置づけている。

④知空『真宗録外聖教目録』(成立年不明)には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、次のように記載されている。

御消息集 已下覚如上人輯—中略—還相回向聞書 已上録外 性応寺侍従典籍集に依てこれを書
す (『真宗全書』七四、一二頁上—下)

附録外聖教 知空これを輯す—中略—他力信心聞書 本末 (『真宗全書』七四、一二頁下)

『真宗録外聖教目録』は、①存覚『浄典目録』による「録内聖教目録」と③一雄『真宗正依典籍集』による「録外」及び知空が集めた「附録外聖教」との三部からなる。この中、「録外」に覚如輯として『還相回向聞書』を挙げ、「附録外聖教」に『他力信心聞書』を挙げている。

⑤恵空『仮名聖教目録』(成立年不明)には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

推末鈔 一宗形儀鈔 選要鈔 還相回向聞書 一名但信鈔 (私云。叢林集刊本には十四行偈聞書あり。今無し。或は脱するか又この一名但信鈔を一本となすか。今且く之に従ふ) 唯信鈔義形像専用鈔 他力信心聞書 大因果 以上十部の類。或少分。不審多。信じ難き者也。

(『真宗全書』七四、一六頁下)

と記載されているとおり、両書を不審多く、信じがたきものとして偽書と位置づけている。

⑥性海『高宮聖教目録』(成立年不明)には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』共に記載されてい

ない。

⑦月筌『月筌聖教目録』（成立年不明）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

改邪鈔 覺如上人。乗專所望―中略―還相回向聞書 上に同じ

他力信心聞書 一に他力安心聞書と名づく。〔筌按〕此本疑い有り。一に覺如上人作と云ふ。

（『真宗全書』七四、三二頁下―三三頁上）

と記載されているとおり、『還相回向聞書』を覺如作の聖教と位置づけている。

『他力信心聞書』については、本章第一節第三項で月筌の還相理解を窺う上で用いた『真宗関節』巻四、不回向問答に「他力信心聞書覺公に曰く」（『真宗全書』五三、一〇三頁上）として『他力信心聞書』の文を覺公¹⁷（存覚）の著作として引用している箇所がある。このことから『真宗関節』巻四、不回向問答が成立した

享保四年己亥孟陽十三日閣筆於定專教坊水雲居北窓之下 南無阿弥陀仏子月筌四十有九齡和南

欽書

〔真宗全書〕五三、二二一頁下—二二二頁上）

享保四（一七一九）年の時点では『他力信心聞書』を覚公（存覚）の著作として捉えていたことが窺えるが、『月筌聖教目録』では疑いありとしながらも覚如作とする説もあるということを示している。

⑧ 泰巖『藏外法要救麦私記』（『真宗法要』¹⁸）の編集が開始される宝暦九（一七五九）年以前には成立していたと考えられる）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

一 還相回向聞書 覚如上人作云云。大なる偽書なり。始に広略相入の義ありて。法蔵菩薩も兆載永劫の修行は。自力にてかなはざる故に。五劫思惟し給ふ云云。又直為弥陀弘誓重とは。まむきの弥陀弘誓かさなると点する口伝なりと云云。大愚盲の人の作なるへし。

〔真宗全書〕七四、五七頁下）

一 他力信心聞書 筆格義趣覚如上人に非ず一云。覚如上人撰と。恐くは然らず。一云仏光寺了

海作。

〔真宗全書〕七四、五八頁下)

と記載されているとおり、『還相回向聞書』を偽書と位置づけている。そして『還相回向聞書』に示される「法蔵菩薩さえ自力での成仏はできず、自力かなわずして流転していたが、利他の誓願によつて成仏した」とする文、また『法事讃』の「直為弥陀弘誓重」〔聖典全〕一、八五二頁)について、通常ならば「ただに弥陀の弘誓重きがために」と訓むべき文を「まむきの弥陀となりて、弘誓を重ねたまふ」と訓み、阿弥陀仏が行者に正体している善知識となつて本願を説いているとする文を挙げ、大愚盲の人の作であると示している。

『他力信心聞書』については、覚如によるものではなく仏光寺の了海作と推測している。

⑨慧琳『浄土真宗書目』(成立年不明)には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、次のように記載されている。

推末鈔 一宗行儀鈔 選要鈔 還相回向聞書 十四行聞書 唯信鈔義 形像專要鈔 光明顕密鈔
他力信心聞書 大因果鈔

已上。慧空謂く。これらは或は全篇疑しきもあり。或は少分不審なるもあり。信じがたき鈔物な

り。

〔『真宗全書』七四、一四六頁下）

と記載されているとおり、⑤慧（恵）空『仮名聖教目録』によって真偽の書目を掲げ、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』共に偽書と位置づけている。

⑩僧樸『真宗法要藏外諸書管窺録』（『真宗法要』が刊行された明和二（一七六五）年頃²²には成立していたと考えられる）には、『他力信心聞書』・『還相回向聞書』について、

仏〔他〕力信心聞書 刻本 〔管窺曰〕大邪義書。今略してこれを点示す。本願他力の義を明して云く。知識と申すは。他力の顕るる使者の名なり云云。 〔『真宗全書』七四、一〇二頁上）

還相回向聞書 刻本 〔管窺曰〕この書の所計。上の他力信心聞書と全く同し。妄説のはなはたしきものは。法蔵比丘のむかし。兆歳永劫の修行。三祇百劫の練行をはげみ給ひしかとも。自力かなはずして。むなしく連劫累劫果証し給はず。其後五劫思惟して。衆生成仏の誓を立給ふ等云云。亦云。直為弥陀弘誓重をは。まむきの弥陀となりて。弘誓を重子給ふとよむなり。もと法蔵比丘のむかしの本願と。今日真説の善知識とかさなりて。同く衆生を利益し給ふ。本迹ことなる

ことなくして。同一等。乃至法蔵の本誓と。今日直説弥陀と。かれこれ合して。大涅槃を証す云云。大邪説。上に準して知るべし。〔真宗全書〕七四、一〇二頁下—一〇三頁上)

と記載されているとおり、『他力信心聞書』に示される「知識によってのみ他力の信心と念仏は行者に授けられる」とする文を²³挙げ、『他力信心聞書』を大邪義書と位置づけている。

『還相回向聞書』についても、『他力信心聞書』と同じく偽書と位置づけている。また、⑧泰巖『蔵外法要菽麦私記』に挙げられていた『還相回向聞書』の説示を僧樸も取り上げ、大邪説の書であると示している。

⑪先啓『浄土真宗聖教目録』(宝暦二(一七五二)年²⁴刊行)には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

還相回向聞書 一卷 或は称して但信鈔と云。 仏光寺四世了海作。一本奥云。建武三歳。書写し奉りこれを安置す。 釈妙真。

他力信心聞書 一卷 同作

〔真宗全書〕七四、一六二頁下)

と記載されているとおり、両書を了海作の書と位置づけている。

⑫僧鎔『真宗法彙目錄及左券』（宝暦三（一七五三）年成立）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

附録―中略―信行一念鈔 女人教化集 一宗行儀鈔 推末鈔 彼岸記 聖道浄土名目安心略要集
随聞書 神子問答 還相回向聞書 一念發起鈔 因果鈔 唯信鈔儀 浄土根本鈔 親鸞聖人御因
縁 九十箇条 心血脈鈔 他力〔信〕心聞書 仏道修行教文 疑破執真鈔 真宗肝要儀 自他分
別鈔 一宗意得之事 無為常住聞書
五念門 選要鈔 親鸞聖人十七箇条 三身六義 六字名号口伝鈔 光明顕密鈔
五重大意 無常説記 愚鑑鈔

已上三十三部。あるひは少分。あるひは全篇。こころえがたきものなり。この外西福寺恵空の目錄にいでて。子からその文も名も見聞に及ばぬたぐひ多し。後学たづ子てその文義を審弁すべし。宝暦三葵西之夏。桂桐子のためにその大略を書き畢ぬ。雪山僧鎔 謹識

〔真宗全書〕七四、五二頁上―下）

と記載されているとおり、浄土真宗の聖教集として刊行された『真宗法彙』から漏れたものを一括して掲げた「附録」の中、「こころえがたきものなり」と評する中に『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を挙げ、偽書と位置づけている。

⑬智洞『龍谷学鬘内典現存目録浄土真宗雑著部』（成立年不明）には、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』について、

他力信心聞書二卷 覚如

（『真宗全書』七四、一七七頁上）

還相回向聞書一卷 亡名

（『真宗全書』七四、一七八頁上）

と記載されているとおり、両書の書名がみえるが、この智洞の目録については、「西本願寺学林に現存する書物を学林能化職にある智洞が書き上げたものであり、そこではそもそも真偽判断が目録作成の動機となっていない」と先行研究²⁵によって指摘されている。よって、この目録から智洞が『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教としていたのか、偽書としていたのかについては判断することがで

	名 (生没年)	『還相回向聞書』	『他力信心聞書』
⑬	智洞 (一七三六—一八〇五)	記載あり(亡名)	記載あり(覚如作)
⑫	僧鎔 (一七二三—一七八三)	×	×
⑪	先啓 (一七一九—一七九七)	× (了海作)	× (了海作)
⑩	僧樸 (一七一九—一七六二)	×	×
⑨	慧琳 (一七二五—一七八九)	×	×
⑧	泰巖 (一七一—一七六三)	×	× (了海作)
⑦	月奎 (一六七—一七二九)	○ (覚如作)	存覚作として引用↓× (一云覚如作)
⑥	性海 (一六四—一七二七)	記載なし	記載なし
⑤	恵空 (一六四—一七二二)	×	×
④	知空 (一六三—一七一八)	○ (覚如作)	○
③	一雄 (一六〇—一六三〇)	○ (覚如作)	記載なし
②	実悟 (一四九—一五八四)	○	○
①	存覚 (一二九〇—一三七三)	記載なし	記載なし

○…聖教とする ×…偽書とする

きない。しかしながら、『他力信心聞書』については、覚如の著作とみていたことが窺える。以上、①～⑬の聖教目録における両書の位置づけをまとめると次のようになる。

聖教目録を網羅的に確認した結果、真宗大谷派（⑤・⑨・⑪）においては⑤恵空が『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を共に偽書と位置づけて以降、⑨慧琳も二書を偽書とし、⑪先啓は二書を了海作と位置づけ、一貫して偽書と位置づけていたが、浄土真宗本願寺派（ゴシック体で表記）においては聖教と位置づける時代と偽書と位置づける時代に分かれていたことが確認できた。

両書を聖教として位置づける時代に着目すると、『還相回向聞書』については③一雄・④知空・⑦月筈が覚如作の聖教として位置づけている。『他力信心聞書』については、④知空が聖教として位置づけ、⑦月筈は『真宗閑節』巻四、不回向問答が成立した享保四（一七一九）年の時点では『他力信心聞書』を覚公（存覚）の著作として引用していたが、『月筈聖教目録』では疑いありとしながらも覚如作とする説もあるとしている。聖教と位置づける字匠の中には、先に確認したとおり信後還相説を示していた④知空・⑦月筈が含まれている。このことから、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』が聖教として位置づけられていたという状況の中では、信後還相説が語られる例もみられるということが窺える。

⑧泰巖・⑩僧樸・⑫僧鎔の時代になると、聖教目録は「何が真宗の「聖教」かを列記するもの」から、当時刊行流布していた談義本の中「どれが本物の真宗の「聖教」かを真偽判断するもの」へと性格が変化することが先行研究によって指摘されている。²⁶ こうした中で、貞享五（一六八八）年に出版

されていた『他力信心聞書』²⁷、元禄五（一六九二）年以前には出版されていたとされる『還相回向聞書』²⁸も、⑧泰巖・⑩僧樸・⑫僧鎔によって精査され、浄土から来現してきた教化地の菩薩とする善知識を絶対化しようとする知識帰命を説く偽書として位置づけられていったことが窺える。

⑧泰巖・⑩僧樸・⑫僧鎔の聖教目録が

・⑫僧鎔『真宗法彙目錄及左券』：宝曆三（一七五三）年

・⑧泰巖『蔵外法要菽麦私記』：『真宗法要』の編集が開始される宝曆九（一七五九）年以前

・⑩僧樸『真宗法要蔵外諸書管窺録』：『真宗法要』が刊行された明和二（一七六五）年頃

には成立していたと考えると、両書が偽書と位置づけられるようになったのは、宝曆三（一七五三）年～明和二（一七六五）年頃のことと考えられる。

このように両書が偽書と位置づけられた後の還相理解を窺うと、明和三（一七六六）年～明和五（一七六八）年頃に著されたとされる義教の『愚禿鈔摸象記』には先に確認したとおり、

能伝の人は此土の凡夫〔隔傍註、彼土より還来せし聖者にはあらず〕、還相を行ずとは名くべからず
（『真宗叢書』九、五五二頁上）

と、大悲の法を伝えて衆生を教化しようとしている念仏信者は、此土の凡夫であつて彼土から還来してきた聖者ではないため、還相を此土の凡夫の上で語るべきではないとし、信後還相説が否定されている。

また、「安永二（一七七三）年癸巳十一月十八日より翌年甲午の三月十五日」（『真宗叢書』八、二〇頁上）にわたつて講述した内容が記されている僧鑑³⁰の『本典一滯録』には次のようにある。

世人おもへらく、信心を獲得すれば人をも極樂へまいらせたしと思ふはこれ還相回向の一分なりと、此解不可なり、還相と云ふものは娑婆穢身のあるうちの事にあらず、故に還相の文に「かの土に生じをはりて」と云へり、然れども仏の入出の功德南無阿弥陀仏を全く行者の方へ領受する故に、願作仏心の処にはや度衆生心がそなはるとは法の徳なり、妻子眷属をも互に極樂へ引入したく思ふは如来回向の譬のあらはるるなり、又愚痴無智の尼入道のたぐひは教人信の譬のあらはれぬものもあり、あらはれぬとて度衆生心のかけたるに非ず、願作仏心さへあればやはり度衆生心は自然と具するなり、この法徳を機計へとりもちて、われこそ度衆生心ありとおもひ、還相の一分なりとつらば大きなあやまりなり、悲しむべく傷むべきことなり。

（『真宗叢書』八、四九頁上）

ここで僧鎔は、次に示す二つの還相理解を挙げている。一つ目は自分自身が信心を獲得した後、他の衆生も浄土へ往生させたいと思うことは還相回向の一分であるとみる理解、二つ目は願作仏心に度衆生心が具わるという法徳を機の側に持ち込み、自分には度衆生心ありと思ひ、それを還相の一分とみる理解である。一つ目は、本章第一節第三項において確認した月筌の還相理解、二つ目は本章第一節第二項において確認した知空の還相理解に重なるものと考えられる。

こういった還相理解に対して、僧鎔は『往生論註』の中、還相について明かす文において「彼の土に生じ已りて」(『聖典全』一、四九三頁)と、還相は浄土往生後のこととして説示されていることを挙げ、還相を娑婆穢身のあるうちのこととして理解することは誤りであると述べ、信後還相説を否定している。

義教と僧鎔の説示から、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』が浄土から来現してきた教化地の菩薩とする善知識を絶対化しようとする知識帰命を説く偽書と位置づけられた後は、還相について説示する中で、此土の凡夫は彼土より還來した聖者ではないという説示や還相は娑婆穢身のあるうちの事ではないという説示がみられるようになり、信後還相説が否定されるようになったことが窺える。

以上、近世前中期の浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷について時代的状況から考察を加えた。浄土真宗本願寺派においては『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代と偽書

と位置づける時代に分かれており、両書が聖教として位置づけられていたという状況の中では信後還相説を語る例もみられたが、反対に両書が偽書と位置づけられるようになるのと信後還相説は否定されるようになったということが確認できた。

第三節 近世後期の還相理解

本節では、近世後期（「三業惑乱終結後、年預勸学時代より明治初期学林が学校組織に改変されるまで」³¹）の「学派分裂時代」³²を指す）の還相理解について、石泉学派・豊前学派・空華学派の諸師を取り上げ検討する。

検討に入る前に、三業惑乱の終結から学派が形成されるまでの過程を窺っておく。

学林の宗義解釈に端を発した三業惑乱は宗門の内では收拾がつかない事態に発展したため、江戸幕府が介入することとなり、文化二（一八〇五）年四月二十六日に幕府の寺社奉行脇坂淡路守によって三業帰命は不正義と判じられた。翌三（一八〇六）年七月十一日に裁決がなされ、本願寺は逼塞の命

を受け百日の閉門に至り、同（一八〇六）年十一月四日に本願寺は開門され、六日に本願寺鴻之間において「御裁断御書」の披露があり、ここに三業惑乱の論争は決着した。

学林は文化四（一八〇七）年に再開するが、三業惑乱の批判の対象が能化の学説であったため、学林の能化職は実質的に廃止された。文政七（一八二四）年になると勧学を最高とする学階制度が設けられ、その勧学の中から一年ごとに交替で講義をする年預勧学制度が取り入れられた。三業惑乱終結以後の宗学は、三業惑乱の主因が能化による学林の安心の謬解にあったことから、宗意安心の精密な研究がなされるようになり、地方には次に示す学派が形成されていくこととなった。

- 一、 空華学派 僧鎔・柔遠・道隱・行照・性海・善讓・鮮妙
- 二、 苕園学派 大瀛・道振・道命・普巖
- 三、 石泉学派 僧叡・慧海・浄眼・泰巖
- 四、 龍華学派 曇龍・玄雄・栖霞・針水・蓮城・默雷
- 五、 豊前学派 月珠・円月・吐月
- 六、 石州学派 仰誓・履善・自謙
- 七、 筑前学派 大同・大乘・宝雲・南溪
- 八、 三業学派 智洞・正運・大魯

- 九、 肥後学派 環中・到徹・慶恩・都西・聞生・断鑑
- 十、 越後学派 興隆・僧朗・慧麟・百叡
- 十一、 播南学派 智暹・行界・常照
- 十二、 日照学派 円海・性海・慧海・大濤・超然・宏遠³³

この中、石泉学派・豊前学派・空華学派の諸師が『教行信証』「証文類」の「二つに還相の回向といふは、すなはちこれ利他教化地の益なり」(『聖典全』二、一三七頁)の文を釈している箇所から、それぞれの還相理解を窺っていききたい。

石泉学派の僧叡³⁴(一七六二—一八二六)の『教行信証文類随聞記』卷三三³⁵には、次のようにある。

益は用益なり。其用は体より起る。体のままでは用なし。其体動て用を起す。其処て衆生を益するなり。必至滅度の体中に用を持つ。——中略——仕分けると体用の別あり。滅度は体なり。還相は用なり。其用独り起らず。体の処より起る。用を起す者なればこそ体と云はれ。体の処に無き者か後に別に還相の用あると云筈は無し。(『真宗全書』二八、一九二頁上—一九三頁上)

僧叡は、利他教化地の「益」を積する箇所において、益とは用（はたらき）であるとし、その用は体から起こるとする。滅度を体、還相を用とし、還相とは滅度より起こるはたらきであると示している。

豊前学派の月珠³⁶（一七九五—一八五六）の『広文類対問記』には、次のようにある。

教巻の総標には真実の四法を往相の中に属す。往還二相以て一切を撰す。——中略——還相回向は証中に撰属す。これ四法門に約し標釈と互顕す。二門を互いに具す。また四法門は因果相望す。此土の因に対するが故に。彼土の所得は皆証果に属す。還相は即ち果体の妙用故に。——中略——益は謂く利益にして、行者所得の利益なり。具には三種有り、正定はこれ現益、滅度は則ち当益、今此の還相はこれ果後の益なり。皆これ願力自然の妙益なり。故に益と云ふなり。

〔『広文類対問記』八上、一二丁右—左〕

月珠は、還相は果体の妙用であるとする。益は行者所得の利益とし、正定聚を現生で得る利益、滅度を当来で得る利益、還相を果後に得る利益とする。

空華学派の善讓³⁷（一八〇六—一八八六）の『顕浄土教行証文類敬信記』卷一三には、次のようにある。

然に略書には前の往相の証果を利他教化地の果との玉ふ。是果体に約しての玉ふと見へたり。還相利他教化地の悲用を具する果体なるか故に。——中略——今は益と云。此は果体より悲用を分て。教化地の益を顕す。——中略——益とは用益。体か家の用なり。

『真宗全書』三一、三〇八頁下—三〇九頁下

善譲は、還相は果体に具わる悲用であるとする。

以上、石泉学派・豊前学派・空華学派の三師の説を概観した。三師は、還相を果体に具わる用として示している。すなわち還相は、当益である滅度（体）から起こる用と理解されており、還相のはたらきが現生において凡夫の身の上に顕現するというようなことは示されていない。

ところで、嘉永五（一八五二）年に美濃国山縣郡掛村の浄土真宗本願寺派大性寺の牧野大周が本山の学林看護奉職中、余暇を以て宗学に論題を設けて講義したことを嚆矢として、真宗学に論題が設けられることになる。以来、浄土真宗本願寺派の学匠は論題を設けて講義や会説をなし、遂に真宗学に百論題を立てるに至ったとされる³⁸。その論題の中、『真宗百論題集』に収められている「第三十 往還回向」（『真宗叢書』二、九二頁上—一〇五頁下）を窺うと、空華学派（堺）の善譲、龍華学派の針水（一八〇九—一八九二）、豊前学派の円月（一八一八—一九〇二）、肥後学派の覚音（一八二一—一

九〇七)、石泉学派の義山(一八二四—一九一〇)、空華学派(越中)の鮮妙(一八三五—一九一四)、以上六師の説が収録されている。

ここで各師の理解について注目したいのが、往相・還相の「相」についての理解である。まず、善護は

往は往生、還は還来、相は攬つて見つべきを相とす、合釈せば、往相とは往生浄土の相状、還相とは還来穢国の相状なり
〔真宗叢書〕二、九二頁上)

と述べており、往相・還相の「相」を往生浄土の相・還来穢国の相としている。
次に、円月³⁹⁾は

初に釈名とは、往は謂く往生、捨此往彼、還は謂く還来、從彼来此、彼浄土に往くを往とし、此穢国に還るを還とす、往還ともに此土よりして名く、是れ得生者に約するが故に、相は謂く相状、若は往若は還、皆其相貌あり、これを名けて相とす、回向とは『註』に釈して回施向道と云ふ、即ち他力回施の称なり、往還を所回とし、回向を能回とす、往還は生に約し回向は仏に約す、衆生の往還を回向するを名けて往還回向と云ふ
〔真宗叢書〕二、九七頁上)

と述べており、往（往生浄土）還（還来穢国）を所回とみて、衆生の往生浄土の相・還来穢国の相を阿弥陀仏が回向するという意になるとしている。よって、円月は往相・還相の「相」を衆生の往生浄土の相・還来穢国の相と捉えていたということが窺える。善譲と円月が往相・還相の「相」を衆生の往生浄土の相・還来穢国の相と示す中、鮮妙¹⁰は次のように述べている。

二に相とは相状なり、攬つて見つべきに名く。問、この相とは往還の相状なりや、將た回向の相状なりや。答、古來往生の相状、還來の相状として、所回向の物体を指すと解す、今評して云く、若し往生の相状といはば、往相正業、往相信心は他力回向を顯す名にあらずして、往生の正業、往生の信心なりと示すこととするや、今云く、回向の相状にして能回向をいふ

『真宗叢書』二、一〇二頁下

ここで鮮妙は「相」について往還の相状ととるのか、回向の相状ととるのかという問いを立てている。これに対して、先に確認した善譲と円月にみられるような往相・還相の「相」を衆生の往生浄土の相・還来穢国の相と理解した場合、『教行信証』や『浄土文類聚鈔』において、第十七願を「往相正業の願」（『聖典全』二、二六二頁）、第十八願を「往相信心の願」（『聖典全』二、六七頁、二六三頁）と示す語が「往生の正業」「往生の信心」という意味になり、他力回向の義が含まれていないこ

とになると指摘し、鮮妙自身は「相」を回向の相状ととるとし、阿弥陀仏の回向の様相を示す語として「相」を捉えていたということが窺える。

近年、還相の主体を自己にみるという点について批判的な立場から、還相の主体を阿弥陀仏にみる理解が提示されているが、鮮妙の理解も還相の主体を阿弥陀仏にみる理解に当てはまるものとなるのではないかという疑問が生じる。しかしながら、鮮妙はそのようには捉えていないということが次の『本典教巻講録』の文から窺える。

問 相とは往還の相状なりや、回向の相状なりや。

答 論註に回向有二種相一者往相二者還相とあれば、往生の回向還來の回向、是を衆生に約して、往きがけの回向、還りがけの回向、若仏に約すれば往かせるの回向還らせるの回向なり、然れば往の回向相、還の回向相といふことなり。 (『本典教巻講録』一三頁)

鮮妙は約生・約仏のいずれにおいても「相」は回向の相状であるとし、約仏でみると往相は衆生を浄土へ往かせる回向、還相は衆生を穢土へ還らせる回向であると述べていることから、鮮妙は往還の主体を衆生とみていたことが窺える。よって、鮮妙は還相を阿弥陀仏が衆生を穢土へ還らせる回向の相状と捉えているのであって、阿弥陀仏の還りがけの回向の相状といった阿弥陀仏自身による還相と捉えている訳ではないと考える。

鮮妙は空華学派の中でも越中空華の学系に属する人物であるが、この学派の特色について梯實圓氏は次のように述べている。

空華学派の最大の特徴は、別途不共の論理を確立することに力を尽くしているということであり、まず、別途不共とは、同じ仏教でも浄土真宗、すなわち本願力回向ということを基軸として展開している親鸞聖人の教義体系には、聖道門はもちろん浄土門内の余流とも発想の根源に大きな違いがあり、独自の思想体系をもっていることを強調することです。そういう別途不共の教義体系を確立していこうとする傾向をもっているのが空華三師〔僧鎔・柔遠・道隱〕であり、特に越中空華にはその傾向が強く表れています。⁴³

空華学派は真宗教義の独自性を重視する傾向にあったということを踏まえると、鮮妙は親鸞が往相・還相を阿弥陀仏の本願力回向によるものであると示した点を重視して、往相・還相という語は単に衆生の往生浄土の相・還来穢国の相を示しているのではなく、阿弥陀仏の本願力回向のうちにあるということであらわすために「相」を回向の相状とすると示していたと考える。

以上、近世後期の還相理解について、石泉学派・豊前学派・空華学派の諸師の説を概観したところ、僧叡・月珠・善譲の三師は還相を果体に具わる用として示していた。すなわち還相は、当益である滅度（体）から起こる用と理解されており、還相のはたらきが現生において凡夫の身の上に顕現すると

いうような自己による還相を現生において捉える理解は示されていない。また、往相・還相の「相」について、衆生の往生浄土の相・還来穢国の相と示される中、「相」を回向の相状ととり、阿弥陀仏の回向の様相を示す語として「相」を捉える例が鮮妙にみられたが、この鮮妙の理解は親鸞が往相・還相を阿弥陀仏の本願力回向によるものであると示した点を重視して、往相・還相という語は単に衆生の往生浄土の相・還来穢国の相を示しているのではなく、阿弥陀仏の本願力回向のうちにあるということをあらわそうとしたものであつて、阿弥陀仏自身による還相を示すものではない。よつて、近世後期においては、信後還相説や還相の主体を阿弥陀仏にみる理解はとられていなかったと考へる。

小結

本章では、近世における浄土真宗本願寺派諸師の還相理解に着目した。

まず、近世前中期の浄土真宗本願寺派諸師の中、第一期から第一代能化西吟・第二代能化知空・知空の弟子にあたる月筌・第三代能化若霖、第二期から第四代能化法霖・第五代能化義教を取り上げ、

それぞれの還相理解を概観した。その結果、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては、知空・月峯にみられた信後還相説が義教に至ると否定されていくという変遷があることが確認できた。

このような近世前中期の浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷について、還相に関する説示がみられる了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の聖教目録における位置づけを手がかりとして時代的狀況を窺った。近世前中期の浄土真宗本願寺派においては『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代、偽書と位置づける時代に分かれており、両書が聖教として位置づけられていたという状況の中では自己による還相を現生において捉える理解もみられた。反対に両書が浄土から来現してきた教化地の菩薩とする善知識を絶対化しようとする知識帰命を説く偽書と位置づけられるようになると、還相について説示する中で、此土の凡夫は彼土より還来した聖者ではないという説示や還相は娑婆穢身のあるうちの事ではないという説示がみられるようになり、信後還相説が否定されていったということを明らかにした。

そしてその後の近世後期においては、石泉学派・豊前学派・空華学派の諸師の説を概観し、信後還相説や還相の主体を阿弥陀仏にみる理解が取られていかなかったということを示した。

義教の『愚秃鈔摸象記』に、大悲の法を伝えて衆生を教化しようとしている念仏信者は、此土の凡夫であって彼土から還来してきた聖者ではないため、還相を此土の凡夫の上で語るべきではないと示されていた文から、自己による還相を現生において捉えるということは、自身を「彼土より還来せし

「聖者」と位置づけることになるということが窺える。そのように自身を位置づけることは、

知識の中には、自ら還相菩薩の大悲摂化を、今現に行いつつあるものなりとの自負をもち、又真顔でそのことを述べ、自ら真菩薩なりと自任し公言してはばからぬものさえあるのである。かくて信者をして、獲信の一途は、この善知識に非ずんば成就し難しと信ぜしめ、厚顔無恥にも種々なる手段を弄して、信者の歓心を求めてその魅力を繋ぎ、以て入信への機会を与えんと試みるのである。⁴⁴

と指摘されているように、知識帰命という異義に繋がることも考えられる。こういった問題を有していることを危惧されて、信後還相説は否定され、自己（他者）による還相を往生後のこととして捉える伝統的還相理解が主にとられるようになったと考える。

1 普賢氏は徳川時代の宗学の展開を次の三期に区分している。

宗学興起時代：寛永十六年（一六三九）学林創建。西吟・知空・若霖の三代能化の間。

宗学発展時代：第四代能化法霖より、能化欠員時代を経て第五代能化義教に至る間と第六代能化功存・第七代能化智洞の間。三業惑乱まで。

学派分裂時代：三業惑乱終結後、年預勸学時代より明治初期学林が学校組織に改変されるまで。

（普賢晃寿「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」『龍谷教学』四一、二〇〇六年）一一四―一一五頁）

2 柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、一二四頁右―一二五頁左参照

3 柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、二二九頁左参照

4 伊藤顕慈「近世前中期真宗行信論の研究」（学位（博士）請求論文、二〇二二年）二四七頁

5 伊藤顕慈「近世前中期真宗行信論の研究」（学位（博士）請求論文、二〇二二年）二四六頁

6 伊藤顕慈「近世前中期真宗行信論の研究」（学位（博士）請求論文、二〇二二年）二四六頁

7 伊藤顕慈「近世前中期真宗行信論の研究」（学位（博士）請求論文、二〇二二年）四三三―四三四頁

8 柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、一〇八頁左参照

9 『歎異抄』第五条には「ただ自力をすてて、いそぎさとりをひらきなば、六道四生のあひだ、いづ

- れの業苦しづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと云々」(『聖典全』二、一〇五六頁)とある。
- 10 柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、一五九頁左参照
- 11 伊藤顕慈「近世前中期真宗行信論の研究」(学位(博士)請求論文、二〇二二年)三二九頁
- 12 柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、三〇三頁右―三〇四頁
- 左参照・井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』永田文昌堂、一九七九年、二八九頁下―二九二頁下参照
- 13 柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、八一頁右―八二頁左参照・井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』永田文昌堂、一九七九年、五三頁下―五五頁下参照
- 14 奥書に「康安二年壬寅五月廿六日 釈存覚」(『聖典全』六、一二七〇頁下)とある。
- 15 奥書に「龍集永正十七庚辰歳無射末三日書□ 清沢隠士桑門兼俊」(『聖典全』六、一二八七頁)とある。
- 16 奥書に「寛永元年季春十八莫 沙門一雄書之」(『真宗全書』七四、一九頁上)とある。
- 17 月筌『真宗関節』卷四、不回向問答において「覚公の報恩記に」(『真宗全書』五三、一八四頁下)と存覚の著作である『報恩記』について示す箇所があるため、覚公は存覚を指すと考える。
- 18 「当本は、宝曆九年、西派月筌門下の桂巖、泰巖などの、和語聖教を校刻し、本山蔵版とせんと

請により、法如、文如の両宗主が、泰巖、僧樸、道粹などの碩学に命じて、その業にあたらしめ、着手以来七年の歳月を要して完成し、巻頭に法如の序、巻末に文如の跋を付して刊行したものである」（佐々木求巳『真宗典籍刊行史稿』伝久寺、一九七三年、五七〇頁下）とあることから、宝曆九（一七五九）年に『真宗法要』の編集が始まったことがわかる。そして『真宗法要』巻末の文如の跋に「明和二年乙酉七月廿五日 釈文如」（『真宗法要』三一、二丁左）とあることから、明和二（一七六五）年に刊行されたことがわかる。

19 『真宗全書』七四の解題には「是れ『法要』校刻を本山に乞ふに先ち之の編著をなすものならん歟」（『真宗全書』七四、五頁上）とある。

20 『還相回向聞書』の該当箇所原文出处は次のとおりである。

法蔵比丘のいにしへをおもふに、わかみ仏果に熟せむとて、兆載永劫の修行、三僧祇百大劫の縁行をはげみたまひしかとも、自力の菩提かなはずして、むなしく練劫累劫をおくりて、果証したまはさりしかとも、そののち五劫思惟の按のとき、造悪五逆の衆生を仏になさむとちかひたまひしとき、諸仏の本意にかなふかゆへに、いま一衆生も利益したまはさるさきに、仏果円満して、まつ自身正覚をなりたまひき

（『真宗史料集成』五、一一八頁下）

21 『還相回向聞書』の該当箇所原文出处は次のとおりである。

直為弥陀弘誓重をはまむきの弥陀となりて、弘誓をかさねたまふとよむなり。重をかさぬといふは、もと法蔵比丘の、むかしの本願と、今日の直説の、善知識とかさなりて、おなしく衆生を利益したまふ本迹、ことなることなくして、同一なるゆへに、重をかさぬとはいふなり

（『真宗史料集成』五、一二一頁上）

22 『真宗全書』七四の解題には「本書は、『真宗法要』の撰に洩れたる中『帖外和讃』等の八十部に就て真贋弁したるものなり、『法要』校刻当時写本及刊本ともに、世に宗祖以下諸宗主の撰述として流布するもの三百余部ありといふ、この中『法要』に編入するもの三十九部、余他に就て後進を誤らざらしめん為に本書を撰したるもの」（『真宗全書』七四、五頁上）とある。

23 『他力信心聞書』の該当箇所の原文は次のとおりである。

知識と申は他力のあらはるる使者の名也。もしこのことばなくは、劫をふるとも念仏の信あるべからず。念仏する信なくは、なんぞ浄土に往生せん
（『真宗史料集成』五、五三六頁下）

24 卷末に「宝曆二壬申歳十一月吉旦 心齋橋筋順慶町柏原屋 浪華書林 渋川清右衛門 梓」（『真宗

全書』七四、一七三頁下）とある。

25 引野亨輔 「真宗談義本の近世的展開」〔『日本歴史』六三五、二〇〇一年〕五六頁上

26 引野亨輔 「真宗談義本の近世的展開」〔『日本歴史』六三五、二〇〇一年〕五四頁下

27 佐々木求巳 『真宗典籍刊行史稿』伝久寺、一九七三年、三一―頁上―下

28 佐々木求巳 『真宗典籍刊行史稿』伝久寺、一九七三年、三三六頁下―三三七頁上

29 『真宗叢書』九の解題には

本書の著作年代は不明なるも、上記の如く隔搔記〔異本三種のうちの第二本〕には本文に樹心録の名を揚げ、上梓するばかりに板下本をつくり、後に付箋を以て有人と改めて居る点より見れば、明和の法難已然に隔搔記が書かれ、其法難後に訂正されたものならんか。然るときは、智暹の本尊義は明和元年に作られ、論諍の起りしは同三年（義教七十三歳、智暹七十七歳）にして、同五年には義教、智暹共に没せるより見れば、恐らく義教晩年の著述なるべし

〔『真宗叢書』九、二頁上）

とあることから、明和三（一七六六）年〜明和五（一七六八）年頃のことと推定される。（引用文中

の〔 〕内の註記は筆者。）

30 僧鎔は法霖に師事していた僧樸の門人で、自坊善巧寺に空華廬を設けて子弟を養成し空華学派を開いた人物である。（柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、二〇六頁右―左参照）

31 普賢晃寿 「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」（『龍谷教学』四一、二〇〇六年）一一五頁

32 普賢晃寿 「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」（『龍谷教学』四一、二〇〇六年）一一五頁

33 普賢晃寿 「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」（『龍谷教学』四一、二〇〇六年）一二三―一二四頁

34 僧叡は安永二（一七七三）年安芸報専坊の慧雲に師事して宗学を学び、その後上洛して大瀛に随い、多くの学僧を訪ねて自他宗の典籍を研鑽した人物で、石泉学派の祖とされている。（柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、二〇四頁右―二〇五頁左参照）

35 「文政五年秋八月 会所 長徳寺」（『真宗全書』二八、一七二頁上）とある。

36 月珠は宗学を豊前長久寺の道隱に学び、道隱の入寂後は父義天のもとで研鑽し、学系は空華、崇廓を承け、豊前学派を形成した人物である。（柏原祐泉・菌田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、一〇七頁右参照）

37 善護は堺空華学派の祖道隱の弟子である性海に師事して宗学を学び、空華の学轍を継承してその大成にあたり、多くの門人を育成した人物である。(柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、三一二頁左参照)

38 岡村周薩編纂『真宗大辞典』三、永田文昌堂、一九七二年、二一八六頁下参照

39 円月は月珠に宗学を学び、自坊西光寺で東陽学寮を再興し、教学研究した人物である。(柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、二四五頁左参照)

40 鮮妙は僧鎔に師事した柔遠の門下にあたる行照と道隱の弟子である性海に師事した僧亮に宗学を学び、後に善護の指導を受け、善護と並んで空華学派を大成した人物である。(柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九年、六五頁右参照)

41 今箇所について、善護は『顕浄土教行証文類敬信記』巻九において

往相等とは。顕考記に十七願を往相回向の願と名くるは名号の法体なり。その往相回向の法体より第十八の信心を得るの由れにて唯往生の為の信心と云ふことにあらず信心の名は成就の文より上の信樂即真實信心なることを詳にして。三一問答の本を張るの意ありと思はると云へり。

『真宗全書』三一、三〇頁下)

と述べており、「回向」の語を補う形をとって釈している。

42 寺川俊昭氏は、

還相回向とは、眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳である。それは決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還って他の衆生を救うことではない。流転の中に苦悩する救いなき我に還相して、仏道を求める者にまで我を教化し、信心をおこして如来の功徳を受ける者にまで我を育む如来の恩徳であると、親鸞は語るのである。そしてこの還相回向の具体相を、「智慧光のちからより」応化して眞実教を語って止まぬ師法然に、さらに根本教主釈尊に、親鸞は明確に自証していたに違いないのである

（寺川俊昭「親鸞の二種回向論」〔『宗教研究』二八三、一九八九年〕六三六頁）

と述べているように、還相とは「決して往相道を全うした「我」が、再び流転の現実へ還って他の衆生を救うこと」ではなく、「眞実信心をおこして仏道に立つ者にまで衆生を教化し育む、より深い如来の恩徳」であるとし、還相の主体を阿弥陀仏にみる理解を提示している。

43 梯實圓『親鸞教学の特色と展開』法蔵館、二〇一六年、三〇四頁（引用文中の□内の註記は筆者。）

44 大原性實『真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九六四年、二七六―二七七頁

結

論

本論では真宗教学史的視点から浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷を窺い、「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「理解が伝統的還相理解とされるに至った背景を明らかにすることを目的として検討を加えた。

第一章「還相に関する諸見解」第一節「信後還相説」では、信後還相説は還相を来生において捉えていては現生での利他行を語るができないのではないかという問題意識のもと、還相を現生に引き降ろすことで、現生での社会的利他活動を語ろうとして生じた見解であることを指摘した。第二節「伝統的還相理解」では、自己による還相を現生において捉える論者の見解に反駁している論者の見解を整理し、信後還相説が有する問題点として、還相の菩薩のはたらきは高度な利他行として示されており、そのようなはたらきが煩惱具足の凡夫の身の上に顕現するものとして考えることは難しいということ。利他行は還相に限るものではなく、往相面での利他行が説かれていることも考慮すべきであること。常行大悲の益と還相回向を重ね合わせて解釈する例は先哲の上にもみられないこと。還相回向は浄土に往生し大涅槃を証したうえの利他活動であるから当益、常行大悲の益は現益であるので重ねて解釈すべきものではないということが挙げられていたことを示した。そして、信後還相説を主張する論者が問題としていた現生での利他行は、信心の利益として与えられる常行大悲の益に求めることができるとされていることを示した。第三節「親鸞による還相の顕現」では、親鸞において還相のはたらきは、どの時点で自身の上に顕現するものとして理解されていたのかということについて検討

した。親鸞においては、現生における正定聚と滅度とは区別されている点、還相は彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとして示されている点、還相の菩薩の活動相として煩惱具足の凡夫には不可能な高位の菩薩が実践する行が示されている点から、還相のはたらきは現生ではなく来生において顕現するものと捉えていたと考えられる。還相の菩薩のはたらきとは、「証文類」や『浄土和讃』の記述から明らかのように、釈尊と同等の高度な利他行として示されたものである。それを現生における利他行を語る際に、わざわざ親鸞の意に反してまで凡夫の身において還相を語ることは、現生十益として示された常行大悲の益を軽視することに繋がるだけでなく、自ら還相のはたらきを行っているという自負を持ち、自身を還相の菩薩と位置づけて信者を募ろうとする知識帰命に関する問題を生じさせる危険性を有していることを指摘した。

第二章「親鸞の還相回向義の成立背景」第一節「教理史的背景」では、還相回向義を窺っていくにあたり、まず法然門下に至るまでの教理史的背景を概観したところ、『浄土論』の註釈書である『往生論註』に還相回向ということが示され、善導においても『往生礼讚』や「散善義」回向発願心釈に曇鸞の還相回向を承けたと思われる説示がみられた。それが日本浄土教に至ると、管見の限りでは法然門下に至るまでの間は『念仏式』に「還相」の語が用いられていたが、特に言及はされておらず、それ以外で「還相回向」という語の受容はみられなかったため、法然門下に至るまでの日本浄土教においては還相回向についてあまり注視されてこなかったということを示唆した。そしてこのこと

により、還相回向義を検討するにあたって、親鸞と同時代の法然門下を比較することの妥当性・必要性を示した。第二節「法然門下の還相回向義」では、法然門下諸師が還相回向について説示する際に「還相」という語を用いていることから、語自体は『往生論註』に拠っているといえるが、「散善義」を解釈する中で還相回向について説示しているため、「散善義」に主眼を置くという傾向がみられることを示した。そして、隆寛・幸西・長西・良忠が還相回向は浄土往生後に起こすものとして捉える中、証空は還相回向を阿弥陀仏の功德からあらわれたものとして自らが回向していくものとし、さらにそれを現生のこととして捉えるという独自の解釈が施されていたことを指摘した。第三節「親鸞の還相回向義」では、まず法然門下諸師が還相回向について説示する際に主眼を置いていた「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文によって、親鸞も同様に還相回向について説示する傾向はみられるのかという点について検討し、親鸞は「散善義」回向発願心積の還相の概念が用いられている文を「還相」または「還相回向」を示すという文脈で用いるという形を最終的にとっていないということを示した。これは回向発願心積のところでは還相回向を語ると衆生の往因の中、すなわち衆生自身の還相回向という義が含まれることになるため、親鸞は明らかに法然門下諸師のようにならば、回向発願心積で還相回向を語ることが避けていたということが考えられることを示した。親鸞は「証文類」還相回向積において『往生論註』の文を引用する形で還相回向について示し、彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとしての還相を阿弥陀仏の回向によるものとして解釈している

ことから、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向発願心のところでは還相回向を語らないという点は、当時の法然門下諸師の解釈を通しても特異であるということ指摘した。親鸞の還相回向義は、回向発願心のところでは還相回向を語らないということと、『往生論註』に基づいて還相回向を解釈し、回向の主体は衆生ではなく阿弥陀仏と捉え、還相を他力によると説くということと、還相の活動は現生ではなく来生において顕現するものとして捉えるところに特色があることを示した。

第三章「親鸞以降の還相理解について」第一節「親鸞門弟の還相理解」では、親鸞門弟の中から唯円と了海を取り上げそれぞれの著作に示されている還相理解を窺った。唯円においては『歎異抄』第五条に、自力を捨て速やかに浄土に往生しさとりをひらいたなら、自由自在で不可思議なはたらきにより、何よりもまず自分に関係のある者から救うことができるという還相をあらわしたものとすることができると示されている。ここに浄土往生後のこととして示されていることから、唯円においては還相は来生のこととして理解されていたことが窺えるということを示した。一方で了海においては『他力信心聞書』に、往相を衆生が往生すること、還相を衆生に往生をあたえることとし、往相・還相は善知識の一体に具わるはたらきとして示されていた。このことから、了海は善知識自身が衆生に往生をあたえるという衆生教化の相として還相を捉え、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として還相を用いていたと考えられるということを示した。このように親鸞門弟の中でも、還相を

浄土往生後のこととして示すか、善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として示すかという差異があることを明らかにした。第二節「覚如の還相理解」では、覚如の著作中に還相に関する説示がみられない点について、覚如が批判対象としていた了源が重用していたと考えられる了海の著作において、善知識と還相が如何に説示されていたのかということを検討することをおして、覚如が還相について説示することを避けていた意図を考察した。了海の『他力信心聞書』には、善知識なくしては本願他力を信じることも、往生することもできないという善知識を絶対化しようとする説示がみられ、このような存在として善知識をあらわそうとするときに、「還相」という思想も善知識の有するはたらきを述べるために用いられていたと考ええると、覚如は了源が重用している了海の著作にみられるような善知識論を意識して、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』において用いられている「還相」という思想を自身の著作中には説示しなかったと考えることもできる。よって、覚如にとって還相は、知識帰命を主張する者たちの説を補強することに繋がる恐れのある思想として捉えられていたと考えられるということを示した。第三節「存覚の還相理解」では、存覚には「散善義」回向発願心釈の還相の概念が用いられている文を解釈する中で「還相」または「還相回向」という語を用いるという傾向がみられるが、そこで語る還相の活動については法然門下諸師のように衆生自身が回向していくものとしては捉えておらず、真宗において還相とは他力回向によって成立しているものであるということを示していることから、第二章で確認したような法然門下の還相回向理解を存覚が意識して

いたと考えられるということを指摘した。第四節「蓮如の還相理解」では、蓮如の善知識観を検討することによって、知識帰命に繋がる恐れのある語として還相を捉え、説示することを避けていたとは言い切れないということを示した上で、蓮如が如何に還相を理解していたのかということについて再検討を試みた。還相に関する用例を検討した結果、『正信偈大意』では往還二回向の回向の主体を阿弥陀仏とし、還相については還来穢国の相と捉えており、自由自在なはたらきによってこのままに衆生を教化し救いとることと理解されていたのが、「御文章」では還相の菩薩がこころのままに救う対象として自分と縁のある者が挙げられており、『正信偈大意』と比較するとより具体的な還相理解が示されていたことが窺えた。このように蓮如においては、「御文章」を聞く人々の凡情に配慮した表現を用いて、より具体的に還相についてあらわす側面もみられるということを明らかにした。

第四章「近世における還相理解について」第一節「近世前中期の還相理解」では、近世前中期の浄土真宗本願寺派諸師の中、第一期から第一代能化西吟・第二代能化知空・知空の弟子にあたる月筵・第三代能化若霖、第二期から第四代能化法霖・第五代能化義教を取り上げ、それぞれの還相理解を概観した。その結果、近世前中期の浄土真宗本願寺派においては、知空・月筵にみられた信後還相説が義教に至ると否定されていくという変遷があることを示した。第二節「近世前中期における浄土真宗本願寺派の還相理解の変遷」では、近世前中期の浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷につ

いて、還相に関する説示がみられる了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の聖教目録における位置づけを手がかりとして時代的狀況を窺った。近世前中期の浄土真宗本願寺派においては『還相回向聞書』・『他力信心聞書』を聖教と位置づける時代、偽書と位置づける時代に分かれており、両書が聖教として位置づけられていたという状況の中では信後還相説もみられた。反対に両書が浄土から来現してきた教化地の菩薩とする善知識を絶対化しようとする知識帰命を説く偽書と位置づけられるようになる、還相について説示する中で、此土の凡夫は彼土より還来した聖者ではないという説示や還相は娑婆穢身のあるうちの事ではないという説示がみられるようになり、信後還相説が否定されていたということを示した。第三節「近世後期の還相理解」では、石泉学派・豊前学派・空華学派の諸師の説を概観し、僧叡・月珠・善護の三師は還相を果体に具わる用、すなわち当益である滅度（体）から起こる用と理解しており、還相のはたらきが現生において凡夫の身の上に顕現するというような信後還相説は示されていないことを示した。また、往相・還相の「相」について、衆生の往生浄土の相・還来穢国の相と示される中、「相」を回向の相状ととり、阿弥陀仏の回向の様相を示す語として「相」を捉える例が鮮妙にみられたが、この鮮妙の理解は親鸞が往相・還相を阿弥陀仏の本願力回向によるものであると示した点を重視して、往相・還相という語は単に衆生の往生浄土の相・還来穢国の相を示しているのではなく、阿弥陀仏の本願力回向のうちにあるということを示した。そうとしたものであって、阿弥陀仏自身による還相を示すものではないということを示した。以上の

点から、近世後期においては信後還相説や還相の主体を阿弥陀仏にみる理解は取られていなかったということを明らかにした。

本論では今日種々示される還相理解の中、信後還相説に着目し還相理解の変遷を概観してきた。信後還相説の歴史は古く、法然門下の証空まで遡ることができるということが明らかとなった。しかしながら、同時代の親鸞においては現生における正定聚と滅度とは区別されている点、還相は彼土に往生して得る証果に具わるはたらきとして示されている点、還相の菩薩の活動相として煩惱具足の凡夫には不可能な高位の菩薩が実践する行が示されている点から、還相のはたらきは来生において顕現するものと捉えられており、現生において還相のはたらきが顕現するという説示はみられなかった。このように還相を浄土往生後のこととして捉える理解は、唯円の『歎異抄』に引き継がれていくが、了海においては善知識自身が衆生に往生をあたえるという衆生教化の相として還相が語られ、還相は善知識が社会的な実践活動を積極的に行う論理として用いられていた。このように示される了海の著作を意識してか、覚如には還相に関する説示はみられなかったが、了海の『還相回向聞書』・『他力信心聞書』の影響は近世前中期にまで及ぶものであった。すなわち『還相回向聞書』・『他力信心聞書』が聖教と位置づけられていた時代においては、還相をもって称名の利他性や現生における化他回施を主張する信後還相説もみられた。しかしながら、『還相回向聞書』・『他力信心聞書』が浄土から来現してきた教化地の菩薩とする善知識を絶対化しようとする知識帰命を説く偽書と位置づけられると、還

相について説示する中で、此土の凡夫は彼土より還来した聖者ではないという説示や還相は娑婆穢身のあるうちの事ではないという説示がみられるようになり、信後還相説は否定されるに至った。以上が本論において知り得た還相理解の変遷である。本論で浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷を窺ったことにより、現生における利他性を還相に求めようとするのは、近年に始まったことではないということが明らかとなった。同時に、還相をもって現生における利他性を語ろうとする場合、単に利他性をあらわすだけでなく、そこには自身を彼土より還来した聖者と位置づける意味合いも含むことになるということが知らされる。近年「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える「伝統的還相理解は、還相を来生において捉えていては現生での利他行を語ることができないのではないかと批判的に捉えられてきた。しかしながら、浄土真宗本願寺派における還相理解の変遷から、「自己（他者）」による還相を往生後のこととして捉える」理解は、現生における利他性を還相に求めるところから生じる問題点まで踏まえた上で成り立っている還相理解であるということを明らかにした。

なお本論では還相理解の変遷を窺う対象を浄土真宗本願寺派に限定したため、他派の還相理解との関係まで言及することができなかった。特に近世の還相理解の変遷をさらに詳しく論じるためには、他派を視野に入れた検討が今後必要になると考える。

参考文献

【テキスト】

- 石橋誠道『九品寺流長西教義の研究』国書刊行会、一九八四年
- 大谷派本願寺宗学院宗学研究会編『宗学研究』一五、大谷派本願寺宗学院、一九三七年
- 教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書』二、本願寺出版社、二〇一一年
- 月珠誌『広文類対問記』八上、永田長左衛門、一八八九年、龍谷大学所蔵
- 月筌述『高僧和讃嘗解』五、春貞、一七六一年、龍谷大学所蔵
- 西吟撰『正信念仏偈要解』四、丁子屋西村九郎右衛門、一六五八年、龍谷大学所蔵
- 財団法人鈴木学術財団編『日本大藏経』九〇、講談社、一九七七年
- 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局編『浄土宗全書』山喜房仏書林、一九七〇年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』一、本願寺出版社、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』三、本願寺出版社、二〇一七年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』四、本願寺出版社、二〇一六年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』五、本願寺出版社、二〇一四年

- 浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』六、本願寺出版社、二〇一九年
- 真宗叢書編輯所編『真宗叢書』臨川書店、一九七五年
- 真宗高田派教学院編『影印高田古典』四、真宗高田派宗務院、二〇〇二年
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集』七、法蔵館、一九七〇年
- 親鸞聖人全集刊行会編『定本親鸞聖人全集』八、法蔵館、一九七六年
- 西山短期大学編『西山叢書』西山短期大学、一九九〇年
- 鮮妙『本典教卷講録』專精舎、一九二三年、龍谷大学所蔵
- 高楠順次郎編『大正新脩大蔵経』四四、大正新脩大蔵経刊行会、一九二七年
- 知空述『浄土文類聚鈔講録』下、舜覚写、一七二一年、龍谷大学所蔵
- 知空述『高僧思齊記』二、本空、一七二八年、龍谷大学所蔵
- 千葉乗隆編『真宗史料集成』五、同朋舎、一九七九年
- 妻木直良編『真宗全書』二八、蔵経書院、一九一五年
- 妻木直良編『真宗全書』三一、蔵経書院、一九一五年
- 妻木直良編『真宗全書』五三、蔵経書院、一九一三年
- 妻木直良編『真宗全書』七四、蔵経書院、一九一六年

平井正戒『隆寛律師の浄土教』国書刊行会、一九八四年
法霖『入出二門偈窺斑録』下、丁子屋九郎衛門、一七三九年、龍谷大学所蔵
森英純『西山上人短篇鈔物集』文栄堂、一九八〇年

【著作】

足利瑞義編『龍谷大学三百年史』龍谷大学出版部、一九三九年
上田義文『親鸞の思想構造』春秋社、一九九三年
恵谷隆戒『浄土教の新研究』山喜房仏書林、一九七六年
大江淳誠『正信念仏偈講述』永田文昌堂、一九六六年
大江淳誠述・宗学院編『教行信証講義録 大江淳誠和上宗学院講義録』宗学院、一九八四年
大原性實『真宗行論の展開』永田文昌堂、一九五三年
大原性實『真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九六四年
小谷信千代『親鸞の還相回向論』法蔵館、二〇一七年
小山正文『親鸞と真宗絵伝』法蔵館、二〇〇〇年
梯實圓『教行信証の宗教構造 真宗教義学体系』法蔵館、二〇〇一年

- 梯實圓『玄義分抄講述―幸西大徳の浄土教―』永田文昌堂、一九九四年
- 梯實圓『親鸞教学の特色と展開』法蔵館、二〇一六年
- 梯信暁『宇治大納言源隆国編 安養集 本文と研究』百華苑、一九九三年
- 金子大栄『教行信証の研究』岩波書店、一九五六年
- 金子大栄『大涅槃』あそか書林、一九五八年
- 亀井勝一郎『親鸞』創元社、一九五〇年
- 加茂仰順『親鸞思想研究』永田文昌堂、一九八三年
- 勸学寮編『新編安心論題綱要』本願寺出版社、二〇〇二年
- 菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館、二〇一一年
- 桐溪順忍『親鸞はなにを説いたか』教育新潮社、一九六四年
- 佐々木義英『入出二門偈頌講読』永田文昌堂、二〇一四年
- 佐々木求巳『真宗典籍刊行史稿』伝久寺、一九七三年
- 佐藤哲英『念仏式の研究―中ノ川実範の生涯とその浄土教―』百華苑、一九七二年
- 信楽峻磨『真宗学概論』法蔵館、二〇一〇年
- 重見一行『教行信証の研究』法蔵館、一九八一年

- 杉紫朗『御文章講話』永田文昌堂、一九五七年
- 杉紫朗『西鎮教義概論』龍谷大学出版部、一九二四年
- 曾我量深『大無量寿経聴記』丁字屋書店、一九五三年
- 曾我量深『歎異抄聴記』東本願寺大谷出版協会、一九九九年
- 寺川俊昭『親鸞の信のダイナミックス』草光舎、一九九三年
- 寺倉襄『真宗安心論の研究』法蔵館、一九九二年
- 殿内恒『浄土三経往生文類』の講述』永田文昌堂、二〇一七年
- 内藤知康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、二〇〇四年
- 内藤知康『正信偈』法蔵館、二〇一七年
- 内藤知康『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年
- 内藤知康『親鸞の往生思想』法蔵館、二〇一八年
- 長谷正當編『京都哲学選書 田辺元「懺悔道としての哲学・死の哲学」』燈影舎、二〇〇〇年
- 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊 真宗信仰を素材として』法蔵館、二〇〇七年
- 廣川堯敏『鎌倉浄土教の研究』文化書院、二〇一四年
- 深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』永田文昌堂、二〇一五年

- 普賢晃寿 『中世真宗教学の展開』 永田文昌堂、一九九四年
- 普賢大圓 『真宗概論』 百華苑、一九五〇年
- 普賢大圓 『真宗教学の発達』 永田文昌堂、一九六三年
- 星野元豊 『新装版 教行信証』 法蔵館、二〇一九年
- 本願寺史料研究所編 『増補改訂本願寺史』 本願寺出版社、二〇一〇年
- 松尾宜昭 『浄土真要鈔講読』 永田文昌堂、二〇一六年
- 万波寿子 『近世仏書の文化史 西本願寺教団の出版メディア』 法蔵館、二〇一八年
- 三木照国 『三帖和讃講義』 永田文昌堂、一九七九年
- 神子上恵龍 『真宗学の根本問題』 永田文昌堂、一九六二年
- 宮崎圓遵 『真宗書誌学の研究』 永田文昌堂、一九八八年
- 村上速水 『教行信証を学ぶ 親鸞教義の基本構造』 永田文昌堂、一九九六年
- 山田行雄 『入出二門偈頌の研究』 永田文昌堂、一九九二年
- 龍谷大学三五十年史編集委員会編 『龍谷大学三五十年史』 同朋舎、二〇〇〇年

【論文】

- 安藤章仁 「大乘菩薩道としての親鸞浄土教」〔『真宗研究』四六、二〇〇一年〕
- 池田真 「還相回向論の検討」〔『真宗研究会紀要』二二、一九八八年〕
- 伊藤顕慈 「近世前中期真宗行信論の研究」(学位(博士)請求論文、二〇二一年)
- 井上善幸 「親鸞の証果論の解釈をめぐる」〔『仏教文化研究所紀要』五〇、二〇一一年〕
- 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―」(林智康・井上善幸・北岑大至編『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)
- 井上見淳 「親鸞の往生観に関する諸見解」(内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年)
- 井上見淳 「小児往生論の研究(上)名代だのみを中心として」〔『真宗学』一三七、二〇一八年〕
- 井上見淳 「小児往生論の研究(中)名代だのみを中心として」〔『真宗学』一四〇、二〇一九年〕
- 井上見淳 「小児往生論の研究(下)論争の整理と意義について」〔『真宗学』一四一、二〇二〇年〕
- 稲葉秀賢 「還相回向の表現」〔『大谷年報』一〇、一九五七年〕
- 宇野恵教 「他力回向の信心」の中での「還相回向」〔『龍谷教学』三二、一九九七年〕
- 宇野恵教 「還相回向の諸問題」〔『龍谷教学』四八、二〇一三年〕
- 宇野恵教 「証文類還相回向釈」における他力回向義について〔『宗学院論集』八五、二〇一三年〕

大原性實 「月筌とその宗学」(『龍谷大学論叢』二五九、一九二四年)

岡亮二 「親鸞思想に見る「往相と還相」(上)」(『真宗学』九一・九二合併号、一九九五年)

岡亮二 「親鸞思想に見る「往相と還相」(下)」(『龍谷大学論集』四四六、一九九五年)

奥田桂寛 「月筌における「自信教人信」と回向——『真宗閑節』卷四「不回向問答」を中心に——」(『宗学院論集』九四、二〇二二年)

梯實圓 「初期真宗における善知識論の一形態——『還相回向聞書』をめぐって——」(中西智海先生還暦記念論文集「中西智海先生還暦記念論文集」親鸞の仏教」永田文昌堂、一九九四年)

梯實圓 「『他力信心聞書』の一考察——真宗における知識帰命説の源流——」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『村上速水先生喜寿記念 親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)

葛野洋明 「蓮如上人の証果論」(『龍谷教学』三二、一九九六年)

葛野洋明 「覚如上人の証果論」(『宗教学研究』七三—四、二〇〇〇年)

葛野洋明 「存覚上人の証果論」(『印度学仏教学研究』四九—一、二〇〇〇年)

川上清吉 「還相回向」(『教化研究』八、一九五五年)

川村伸寛 「『浄土真要鈔』第三問答削除に関する一考察」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』三一、二二

〇一二年)

岸部武利 「浄土文類集について」(『印度学仏教学研究』一五—一、一九六六年)

岸部武利 「浄土真要鈔広本に就いて」(『印度学仏教学研究』一六—一、一九六七年)

黒田義道 「蓮如の善知識観—中世真宗教学における教導者観の展開—」(今井雅晴先生古稀記念論文
集編集委員会編『中世文化と浄土真宗』思文閣出版、二〇一二年)

小池俊章 「他力回向の研究—蓮如上人『御文章』への展開を鑑みて—」(『宗学院論集』六七、一九九
五年)

佐々木求巳 「聖教開版の上より見たる浄土教聖教—特に真宗聖教の民衆化に就いて—」(藤島達朗・
宮崎圓遵編『日本浄土教史の研究』平楽寺書店、一九六九年)

信楽峻磨 「親鸞における還相回向の思想」(『龍谷大学論集』四三八、一九九一年)

渋谷晃 「仏光寺の教化活動について—『還相回向聞書』を中心に—」(仏光寺教学研究会編『仏光寺
の歴史と教学』法蔵館、一九九六年)

塚本一真 「初期真宗における善知識観の展開」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四
年)

武田晋 「二種回向と往生浄土」(『宗学院論集』六八、一九九六年)

武田晋「親鸞聖人における『往生論註』受容の視点―回向論を中心として―」（『真宗研究』四六、二〇〇二年）

寺川俊昭「願生の仏道―親鸞の二種回向論」（藤田宏達博士還暦記念論集刊行会編『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九年）

寺川俊昭「親鸞の二種回向論」（『宗教研究』二八三、一九八九年）

殿内恒「親鸞聖人の証果論についての一考察―「証文類」の転訓箇所を中心に―」（『行信学報』九、一九九六年）

殿内恒「証文類」所説の還相回向義について」（『真宗研究』四二、一九九八年）

殿内恒「真宗相承における回向義の変遷―曇鸞・道綽の用例を通して―」（『龍谷大学論集』四五三、一九九九年）

中村英龍「蓮如上人と還相回向論の関連性について」（『龍谷教学』三三、一九九六年）

中山彰信「『教行信証』における還相回向について」（『九州情報大学研究論集』一四、二〇一二年）
梨本雄哉「中世門弟集団における「聞書」の研究―仏光寺第四世了海『還相回向聞書』を中心に―」（『宗学院紀要』一四、二〇一八年）

林信康「還相回向考」（『中央仏教学院紀要』五、一九八八年）

- 引野亨輔 「真宗談義本の近世的展開」(『日本歴史』六三五、二〇〇一年)
- 久松真一 「究極の仏教的生活としての還相行」(『親鸞大系』三、一九八八年)
- 久松真一 「還相の論理」(白井成道編『久松真一仏教講義』三、法蔵館、一九九〇年)
- 福田了潤 「存覚上人の証果論」(『宗学院論集』八四、二〇一二年)
- 普賢晃寿 「存覚上人の証果論」(『龍谷大学論集』四三四・四三五合併号、一九八九年)
- 普賢晃寿 「第二十二願論」(仲尾俊博先生古稀記念会編『仲尾俊博先生古稀記念 仏教と社会』永田文昌堂、一九九〇年)
- 普賢晃寿 「還相回向論」(『真宗学』九三、一九九六年)
- 普賢晃寿 「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」(『龍谷教学』四一、二〇〇六年)
- 普賢大圓 「証卷に現れたる親鸞の還相回向観」(『真宗研究』一、一九二七年)
- 普賢保之 「還相回向と常行大悲の益」(光華会編『親鸞と人間』二、永田文昌堂、一九八三年)
- 藤末光紹 「存覚『六要鈔』の証果論」(『行信学報』二五、二〇一二年)
- 藤田真証 「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」(学位(博士)請求論文、二〇一一年)
- 藤原幸章 「還相回向と常行大悲」(『親鸞教学』四七、一九八五年)
- 藤原智 「親鸞の還相回向論に対する理解の種々相―大谷派を中心に―」(『真宗教学研究』三九、二

〇一七年)

藤原智「真宗教学史の転轍点―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』プロジェクト研究紀要』二、二〇一九年)

万波寿子「江戸時代の西本願寺と出版」(『アジア遊学』一五五、二〇一二年)

神子上恵龍「歎異抄と蓮如教学」(『真宗学』四一・四二合併号、一九七〇年)

村上速水「宗祖における願生思想の一考察―特にその還相回向論との関連において―」(『真宗学』三

二、一九六五年)

山本仏骨「蓮華藏閣月笠師の宗学」(『龍谷教学』八、一九七三年)

脇智子「存覚教学の研究―初期真宗における教学史的展開の考察を通して―」(学位(博士)請求論

文、二〇一六年)

初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下のとおりであるが、いずれも大幅に加筆修正を施した。
なお、第一章は今回新たに加筆した部分である。

第一章

書き下ろし

第二章

「親鸞における還相回向の意義―法然門下の還相回向義をめぐって―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三九、二〇一七年）

第三章

「初期真宗における還相回向の研究」（『宗教研究』別冊九二、二〇一九年）
「蓮如の還相回向理解に関する一考察」（『真宗学』一四一・一四二合併号、二〇二〇年）
「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）

第四章

「近世前中期における還相理解について」〔『真宗研究』六七、二〇二三年）

「二種回向に関する一考察―専精院鮮妙の解釈を通して―」〔『印度学仏教学研究』七〇―二、二〇二二年）