

『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について

原 田 哲 了

はじめに

『歎異抄』のいわゆる蓮如本において、「往生をとぐ」という表現は活用形等を含めて以下の六例がある。

彌陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念佛まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり。(第一条、傍線筆者、以下同様、真聖全二、七七三頁)

善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人おや。(第三条、同右、七七五頁)

しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、眞實報土の往生をとぐるなり。(第三条、同右、七七五頁)攝取不捨の願をたのみたてまつらば、いかなる不思議ありて罪業をおかし、念佛まふさずしてをはるとも、すみやかに往生をとぐべし。(第十四条、同右、七八六頁)

一切の事に、あしたゆふべに廻心して、往生をとげさふらうべくば、ひとのいのちは、いづるいきいるほどをまたずしてをはるこ

となれば、廻心もせず柔和・忍辱のおもひにも住せざらんさきに、いのちつきなば、攝取不捨の誓願はむなしくならせおはしますべきにや。(第十六条、同右、七七八頁)

邊地往生をとぐるひと、つひには地獄におつべしといふこと。この條、なにの證文にみへさふらうぞや。(第十七条、同右、七八九頁)

このうち、第三条での使用例に関して、いわゆる「悪人正機」の表現において、醍醐本『法然上人伝記』および覚如『口伝鈔』十九での同様の表現では「往生す」という表現になっており、この相違が注目されるのである。

従来、この点が注目されることはあまりなかったが、矢田了章氏は論文「悪人正機説に於ける悪人の概念について(二)」「龍谷大学論集」四四三、一九九三年)において両者の相違について注目し、『歎異抄』での「す・とぐ」の例を比較しながら「往生をとぐ」は仏道実践者の主体的領解としての表現だと言い得る」とされた。今回は「往生をとぐ」という表現につい

て再検討した上で、その使用の意味合いを考える。そのことにより『歎異抄』という書の性格に関する考察の一助としたいと考える。

一、

そもそも動詞「す」と「とぐ」は、前者が単純な動作・行為を表すのに対して、後者は「成し遂げる、目的を果たす」という「作者の意志・願望、あるいは行為の困難性」の意を含んだ語であつた。また「往生をとぐ」という表現は構造上、動詞に対象とするものごとを指示する格助詞「を」が付いているものである。ここで一応推定できるのは、「往生をとぐ」が「往生」ということに対する「願望・意志」を前提にし、さらにその困難性も含んだ、作者と対象に一種の距離感を想定した表現となる可能性があるということであり、「往生す」ではそのように考えにくいことであろう。実際に『今昔物語』のような説話集等をみると、「本懐をとぐ」「本意をとぐ」「志をとぐ」「望みをとぐ」といったような表現が散見され、大体その前に達成困難な対象への発願や精進の様が描かれている。また、地藏菩薩への信仰が篤かった人物が死んだときに「地藏の悲願に依りて終に往生を遂るなりけり」（巻十七の二十三）というような、仏・菩薩の悲願が強調されている場合もあることは興味深い。

『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について（原田）

では次に問題となるのは、「往生す」と「往生をとぐ」という二つの表現は使い分けられているのか、ということであろう。例えば法然の法語類に以下のような例がある。

念佛往生は、いかにもしてさばりを出し、難せんとすれども往生すましき道理は、おほかた候はぬ也。善根すくなしといはんとすれば、一念十念もるゝ事なし。罪障おもしといはんとすれば、十惡五逆も往生をとく。（ある人のもとへつかはす御消息、『昭和
新修法然上人全集』、五八六頁）

しかればかつがつ淨土にいたるまでの願行をたて、往生をとくへきなり。しかるにかのくに、むまるゝ事は、すべて行者の善惡をゑらはす。たゝほとけのちかひを信じ信ぜざるによる。五逆十惡をつくれるものも、たゝ一念十念に往生するは、すなはちこのことなり也。（『往生大要鈔』、同右、四九頁）

このように、文脈・文勢の問題もあるので微妙なことではあるが、「願行をたてて往生をとぐ」と言う場合は前記のような説明に合致しているが、五逆十惡という機根においては「とぐ・す」両方が使われる場合がある。

また以下の例では、

たゝ御身一つに、まつよくよく往生をもねかひて、念佛をまはせ給ひて、位たかく往生していそぎ返へりきたりて、人おもみちひかんとおほしめすべく候。（大胡の太郎実秀へつかはす御返事、同右、五二六頁）

の「往生して」（『西方指南鈔』）が「往生をとげて」（元亨版

『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について（原田）

二二〇

『和語灯録』になっている場合がある。（同右、五二六頁校異）

さらに寛如『口伝鈔』十四には以下のような例がある。

上人 親鸞 のたまはく、先師聖人 源空 の御とき、はかりなき法文諍論のことありき。善信は、「念仏往生の機は体失せずして往生をとぐ」といふ。小坂の善恵房 証空 は、「体失してこそ往生はとぐれ」と云々。この相論なり。ここに同朋のなかに勝劣を分別せんがために、あまた大師聖人 源空 の御前に参じて申されていはく、「善信御房と善恵御房と法文諍論のことはんべり」とて、かみくだんのおもむきを一々にのべまうさるる所に、大師聖人源空 の仰せにのたまはく、善信房の体失せずして往生すとたてらるる条は、やがて「さぞ」と御証判あり。善恵房の体失してこそ往生はとぐれとたてらるるも、またやがて「さぞ」と仰せあり。（真聖全三、二二〇三頁）

このような例をみると「往生す」「往生をとぐ」は必ずしも厳密には使い分けられていないことが考えられる。しかし、本願、念仏による往生や五逆十惡といった悪機の場合には「とぐ」という表現になりやすいという傾向は見て取れるのである。

矢田氏が上記論文で指摘されたように、『歎異抄』内で用例を検討すると七例ある「とぐ」の用例は、自力では成就しがたく、阿弥陀仏の他力によってこそ実現すること（つまり

往生）に使われる傾向がある。しかし八例ある「往生す」とその活用の用例と比較してみると、『歎異抄』においても明確に「往生をとぐ」「往生す」の明確な使い分けがあるとは必ずしも言えない部分もある。従つて、少し異なる観点から考察する必要がある。

二、

次に親鸞における「とぐ」の用例をみる。『教行信証』については、

本願力故といふは、すなはち往くこと誓願の力なり。満足願故といふは、願として欠くることなきがゆゑに。明了願故といふは、これを求むるにむなしからざるがゆゑに。堅固願故といふは、縁として壊ることあたはざるがゆゑに。究竟願故といふは、かならず果し遂ぐるがゆゑに。（「行巻」、真聖全二、二七頁）

ここをもつて愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報せんがために、真宗の簡要をひろうて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。（「化身土巻」、同右、一六六頁）

という二例である。前者は引文中であるが、これは阿弥陀仏の本願力の説明である。また後者は自釈の「三願転入」の文であり、ここは強く主体的な領解が表されていると言え、さらに果遂の誓願である第二十願のはたらきをふまえた他力回向の上での表現でもある。

和語聖教については、

六十有七ときいたり 浄土の往生とげたまふ そのとき靈瑞不思議にて 一切道俗帰敬しき〔高僧和讃〕曇鸞讃、同右、五〇四頁）
世世に善導いでたまひ 法照少康としめしつ 功德蔵をひらきてぞ 諸仏の本意をとげたまふ〔高僧和讃〕善導讃、同右、五〇八頁）

命終その期ちかつきて 本師源空のたまはく 往生みたびになりぬるに このたびごとにとげやすし〔高僧和讃〕源空讃、同右、五一四頁）

かやうのさまざまの大小の戒品をたもてるいみじきひとびとも、他力眞實の信心をえてのちに眞實報土には往生をとぐるなり。みづからのをの戒善、をの自力の信、自力の善にては眞實の報の浄土にはむまれずとしるべし。〔唯信鈔文意〕、同右、六四五頁）

如来の御はからひにて往生するよし、ひとびとにまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。としごろ、をのをの申しさふらひしこと、たがはずこそ候へ、かまへて學生沙汰せさせたまひさふらはで、往生をとげさせたまひさふらふべし。〔末灯鈔〕第六通、

『歎異抄』における「往生をとぐ」という表現について（原田）

同右、六六五頁）

なにごとよりも明法御房の往生の本意とげておはしまし候こそ、常陸國うちの、これにこゝろざしおはしますひとびとの御ために、めでたきことにてさふらへ。往生はともかくも凡夫のはからひにてすべきことにてさふらはず。めでたき智者もはからふべきことにもさふらはず、大小の聖人だにも、ともかくもはからはで、たゞ願力にまかせてこそおはしますことにてさふらへ。〔末灯鈔〕第十九通、同右、六八五頁）といった例がある。この内、和讃は、曇鸞讃以外は還相廻向的な表現とみることができる。また『唯信鈔文意』のものは、自力作善のものがその心をひるがえして眞實報土に往生をとぐという、『歎異抄』第三条の本文中の表現とほぼ同じである。消息については「往生す」と「往生をとぐ」の区別をしていない点がみられるが、前後に本願力・他力による表現がなされている。

他に第二十願文に対して、「化身土巻」において「果遂」に「ハタシトゲ」という左訓を付し（同右、一五八頁）、『浄土三経往生文類（略本）』において同様に「はたしとげ」と訓じている（同右、五四八頁）。

これらを見るに、一部を除いて、ほぼ他力回向の表現に関連して使用されることが解り、さらに第二十願の「果遂の誓」との関連性でも使用されている。特に「三願転入」の箇所における主体性と第二十願のはたらきが合致した上での表現には、注目の必要があるであろう。

三、

『歎異抄』においても、第一条冒頭の文をみると、強く本願他力が意識され、その「信一念」の獲信において救われる浄土教の宗教としてのあり方がこの書全体を支配しているのである。そして本書に描かれる人間の相対的な観点より生じる異義の本質は、「化身土巻」において問題として採り上げられることであり、また第三条中における自力作善の回心による往生もこのことと関連するのである。従って、親鸞的な要素とかなりの近似性を見せているということができ、第三条冒頭における「往生をとぐ」の表現には強い意味をみることができるといういだろう。但しこの表現は直接には善人についてなされた表現であることには注意が必要であろう。

そしてもちろん反語で表される悪人にもかかっている。それは、『教行信証』でいえば「化身土巻」を含んだ上で表される現実的な人間の救いを示すものではないだろうか。このことは、上記『唯信鈔文意』における例が、聖覚『唯信抄』に引かれた『五会法事讃』の偈頌

彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使回心多念仏 能令瓦礫變成金（真聖全二、七四三頁）

に対する説明の文であり、その内容自体が『歎異抄』第三条

の構成内容と非常に関係の深いものであることから言えることであろう。つまり第三条は浄土教における救いのあり方を、親鸞に極めて近似した形で表現していると考えることができ、醍醐本『法然上人伝記』や『口伝鈔』の類話との性格の違いをみせているのであり、「往生をす・とぐ」の表現の違いがここでは明らかに重要な意味をもっていると考えられよう。

さらに第十四条において、以下にあるように

一念に八十億劫の重罪を滅すと信ずべしといふこと。この条は、十悪・五逆の罪人、日ごろ念佛をまふさずして、命終のときはじめて善知識のをしへにて、一念まふせば八十億劫のつみを滅し、十念まふせば八十億劫の重罪を滅して往生すといへり。く念佛まふさんごとに、つみをほろぼさんと信ぜんは、すでにわれとつみをけて往生せんとはげむにてこそさふらふなれ。もししからば、一生のあひだおもひとおもふこと、みな生死のきづなにあらざることなければ、いのちつきんまで念佛退轉せずして往生すべし。く攝取不捨の願をたのみたてまつらば、いかなる不思議ありて罪業をおかし、念佛まふさずしてをはるとも、すみやかに往生をとぐべし。（真聖全二、七八五く六頁）

「往生す」は異義的状况、つまり人間が陥りやすいあり方において使用され、「往生をとぐ」は本願力廻向の上において使用されている。この条においても「す・とぐ」の表現の相違

には意味があると考えられる。このような点から言っても、「往生をとぐ」「往生す」という両語の明確な使い分けは認めがたいものであるとしても、『歎異抄』においての「往生をとぐ」という表現は、ある意味合い、つまり浄土教のあり方としての重要な性格を表現している傾向が強いということは言えるのである。またそのことについての親鸞の表現との近似性をみることも可能であるということである。従って「往生をとぐ」という語は、『歎異抄』という書の表現のあり方において注目する必要があるものであると考えるのである。

おわりに

以上のように、『歎異抄』において「往生をとぐ」という表現が用いられる場合には、重要な意味をになっている場合があるということである。特に第三条の場合には、他の醍醐本『法然上人伝記』、『口伝鈔』にない「回心」の要素が表現されるところで、「往生をとぐ」という表現が用いられていることが極めて重要であるということである。つまり、他の「悪人正機説」的法語と比較しての、本条の独自の性格を示す一つの力ぎに「往生をとぐ」という表現がかかわっていると言えるのである。醍醐本の「勧励的」、覚如の「本願のあり方中心」といった性格と異なり、『歎異抄』は本願に基づく浄土教の救いの全体像、すなわち相対的善悪を超越した救いの

性格まで表現し得ている。よって本条は法然の言葉であろう「善人尚以て往生す況や悪人乎」というものを、親鸞的領解において表現されたものを唯円が書き留めたものである、ということになるのである。

〈キーワード〉 親鸞、法然、唯円、『歎異抄』、醍醐本『法然上人

伝記』、『口伝鈔』、往生をとぐ、回心、悪人正機

(龍谷大学仏教文化研究所客員研究員)

140. Shinran's Idea of "ōchō"

Hidemaro OKAZAKI

This paper considers the term *ōchō* 横超, an important term in Shinran's thought. According to Shinran, "Ōchō is the basic meaning of Jōdo Shins-hū." Since the word is drawn from the Larger Pure Land Sūtra and Zendou, this paper examines the case of the former. An additional point is the term *jinen* (自然), which is used differently in the Larger Pure Land Sūtra and by Shinran, a difference which is important for our consideration of the term *ōchō*.

141. The Meaning of "Shōkudoku" in Shinran's Thought

Toyokazu AJIRO

Why did Shinran quote the *Wangsheng lunzhu's* explanation of "Shōkudoku" in the "True Buddha Land" chapter of the *Kyōgyōshinsho*? I most particularly examine the question of the intent behind the quotation with regard to the "original" meaning of "Shōkudoku". I conclude that the intent of the quotation is to demonstrate the reason why the True Buddha's Recomposed Land is established as fulfillment of the Primal Vow. In other words, the reason clarifies the theory of simultaneous cause and effect according to the "original" meaning.

142. On the Expression "ōjō wo togu" in *Tannishō*

Tetsuryō HARADA

I consider here the significance of the expression "ōjō wo togu" in *Tannishō* Chapter III considering how it differs from the expression "ōjō wo su" in the Daigo *Hōnenshōnin-denki* and the *Kudenshō* of Kakunyo.

A verb "togu" expresses the difficulty of a desire, an intention or an act, of the subject. However, it cannot be said that the distinction in expression of "togu" and "su" in the phrases "ōjō wo togu" and "ōjō wo su" is clear in

contemporary literary works and Buddhist sermons.

In Shinran's usage, expressions with "togu" tend to be related to the Primal Vow and the Other Power of Amida Buddha. Especially relevant is the phrase "Kasui no Gan" and in comparison with the "ōjō wo togu" in the *Tannishō* we may place an example in the *Yuishinsho-Mon'i*.

In conclusion, strongly related with expression of "ōjō wo togu" is the term "eshin" is used in Chapter III. This expresses the character of this chapter. This chapter is able to express the overall structure of the salvific capacity of the Pure Land teaching, grounded in the Primal Vow, in common with Shinran's expression.

143. The "Life of Dōgen" published in the *Sofukanji inrui* or *Genealogy of Zen Monks Classified by the Sound of the First Chinese Character of Each Name* edited by Hangyō Kōzen

Michioki YOSHIDA

Hangyō Kōzen (1625–93) was the thirty-fifth abbot of Eihei-ji Monastery. He edited and published the *Sofukanji inrui* or *Genealogy of Zen Monks Classified by the Sound of the First Chinese Character of Each Name* comprising 150 volumes (100 books) when he was the chief priest of Takanawa Sengakuji Temple in Edo for ten years. The genealogy included about five hundred Chinese Zen monks who were classified by the sound of the first Chinese character of each name. These biographies were collected by using 162 old and valuable materials. Volume 88 contains a "Life of Zen Master Dōgen," the founder of Japanese Sōtō Zen. But no one has noticed this "Life of Dōgen" in the *Sofukanji inrui* until now.

In this "Life of Dōgen" his father is stated to have been Koga Michichika, his mother to have been the daughter of Fujiwara Motofusa and his uncle on his mother's side to have been Ryōkan, the eighth son of Fujiwara Motofusa. This article examines these materials.