

親鸞と道元における「時」の問題（3）

——「極促」と「捷疾」——

岩 本 泰 波

親鸞は『教行信証』行巻に「即得往生」の「即」を釈するにあたつて「即の言は願力を聞くに由りて報土の真因決定する時、剋の極促を光闡するなり」と言い、信巻に「信樂」を按じては「信樂に一念あり、一念とは斯れ信樂開發の時、剋の極促を顯し広大難思の慶心を彰すなり」と述べている。「極促」が親鸞における「時」の核心をあらわす文字であることは明らかなことである。一方、道元は『学道用心集』第一「菩提心を発すべき事」の冒頭、「生滅無常を觀するの心」を「菩提心」とする竜樹の言によつて「誠に夫れ無常を觀するの時、吾我の心生ぜず時、光の太だ速なることを恐怖す……」と述べ、また『正法眼藏発菩提心』においては『大毘婆沙論』の文によつて「刹那生滅流転ノ捷疾」を語り「時」についての重要な究明を行つてゐる。道元によれば「発菩提心」とは「おのれいまだわたらざるさきに一切衆生をわたさんと発願しいとなむ」ことである。道元はまた「発心得道」が「刹那生滅

の道理」によるものであることを述べ（「発菩提心」「出家功德」）そこで「われらが寿行生滅刹那流転の捷疾なることかくのごとし。念々のあひだ行者この道理をわすることなかれ」というのであるから、「刹那の道理」を「覚知」し「信」ずるということは、その「捷疾（速疾）」なることを「覚知」し「信」ずることではなければならない。

しかし、この「刹那生滅流転」の「捷疾」を「覚知」し「信」ずるということは、単に時の流れの速かなることを「外物」によつて認知することではない。それは、すでに『有時』に「時もし飛去に一任せば間隙ありぬべし」と述べるように「有時の功德」は、道元のいわゆる「経歴」という能動的な主体の「而今現成」にかかわることではなければならないからである。そこで「尽力経歴にあらざれば一法一物も現成することなし」と言われることによつて明らかのように「捷疾」の道理は、どこまでもわれわれの身にかけて「覚知」されね

ばならぬ「行持」の内容なのである。したがって、道元が「この刹那生滅流転捷疾にありながら、もし自未得度先度佗の一念をおこすがときは、久遠の寿命たちまちに現在前するなり」と言うときの「ありながら」の含意には充分注意すべきものがある。それは、もしこの文字が「時」を「飛去」と見る日常の見解によつて「刻々に流れ去る時間のうちにありながら」の謂に解されてしまふならば、それはおよそ道元の真意に遠いものと思われるからである。なぜならば「刹那生滅の道理」を「覚知」するとは、生を「流れ」と見るこのような主観の定着が「時」を死物とする観念を離脱して、活潑地なる能動的生を身証することであり、したがってその「捷疾」とはひとをしてこの「覚知」に機動せしめる「発心」に参与する「ちから」の「はやさ」をあらわすものでなければならぬからである。それゆえにこそ「念々のあひだ行者この道理をわするることなかれ」という言葉も出てくることであろうし、この行道にあればこそ「発菩提心」が「自未得度先度佗の一念」というごとき捨身の能動性において語られることであろう。したがって、道元における「捷疾」の意味は「生滅」が「刹那」にかかわつて即今を根源的に能動的ならしめる力のつよさをあらわすもの、いいかえれば、じつとしてそこにとどまることをゆるさぬ力の謂でなければならぬ。かくて、生が日常に停滯して、すべて受動的退嬰的であ

る現実に、「刹那」を脈動し「覚知」せしめることによつて、主体を「発心」に突き入れるちからが、いま、道元によつて「捷疾」として言いあらわされているものとみるべきであろう。それは『諸惡莫作』において道元が「衆善奉行」について語るとき「万善は無象なりといへども作善のところに計会すること磁鉄よりも速疾なり。そのちから毘嵐風よりもつよきなり」と言うことによつて「速疾」が「ちから」のつよさをあらわすことを知ることができるからである。「時光の太だ速かなることを恐怖す」というとき、それはたとえば激流のはやさを岸上よりみておそれるのではなく、「時光の速さ」が身のうちにちからとして証入しないままに「時」を「飛去に一任」して「有時の行証」が「現成しない」ことへの「恐怖」でなければならぬ。「刹那生滅の道理を覚知する」ということも「生滅」を「尽力経歴」に起動する「刹那（而今）」の「現成」の謂であるとき、はじめて「捷疾にありながら」と「念々のあひだ行者この道理をわするることなかれ」とが、まさしく呼応することが明らかとなることであろう。

さて、親鸞における「時剋の極促」の「促」は「セマル、ウナガス、チヂマル、短クナル」等の意味で「インガシ、ハヤシ」等は派生的と見られる。親鸞において衆生と如来は「南無阿弥陀仏」において「遭遇」するのであるから、「この語」の外で衆生や如来の「存在」が語られることは戯論である。

したがって「この語」の「阿弥陀仏」が「無量光、無量寿」であることは「南無」によつて衆生にかかわる如来のはたらきをあらわすのであるから「阿弥陀仏」は「南無」と遊離する超越的な存在者ではない。「無量光」は衆生の「多生曠劫」の「無明」を照破せんとすることにおいてのみ無限なるものである如来の「智慧（明）」であるから、それは同時にこの衆生の無明のはてしなさをあわれむ「無量寿」として永遠の「慈悲」なのである。しかし、衆生は、この悲智の無限なはたらきのうちにありながら、あたかも生盲の人が身を包む光を見る、ことができないように、無明のゆえに無明を覚知することができない。ここに、衆生と如来の「関係」が逆説的であらねばならぬ理由がある。しかし、この衆生の如来への乖離背反も、根源的には「南無阿弥陀仏」のうちなる事実であるから、如来に衆生の乖離を乖離のままに放置するということができない。ことに、衆生の無明の性格が上述のようなものであるとき、「遭遇」が衆生より如来への方向に成就するということは到底、考えることはできないからそれは如来の側からの起動によるよりすばはないのである。ここに衆生の貪瞋煩惱の真中にこれを浄化せんとする如来の清浄真実なる「菩薩の願行」が起動するという不可思議の事実が生起する。この「発願修行」における菩薩の「五劫永劫」の「とき」が衆生

の「多生曠劫」の「とき」に切り結んで如来と衆生の「遭遇」が「南無阿弥陀仏」に成就する「一念」が「報土之真因決定」の「時剋^{とき}」であり、同時に「信樂開発」の「時剋^{とき}」である。親鸞によつてこの「とき」が「極促^{きよく}」として言いあらわされるのである。

それゆえ「極促^{きよく}」とは如来の「発願（この際「行」は「願」に摂尽される）」と衆生の信樂の「開発」とが切り結ぶ「極限のとき」をあらわす文字と見なければならぬ。その「極限」が「促^{きよく}」によつて語られることが、さきの道元の「捷疾^{きやく}」との相異であり、いうならばそれは「はやさ」ではなく「ちぢまり」あるいは「短かさ」の謂であらう。すでに明らかのように「発願」と「開発」とは上述の「明」と「無明」の逆説的相関のうちに切り結ぶものであるから、衆生と如来との「遭遇」は決して容易に成就するものではない。「噫、弘誓の強縁は多生にも値い巨く、真実の淨信は億劫にも獲^{とく}巨し」という親鸞の咏嘆があるゆえんである。それゆえにこそ、如来は「菩薩の行」を行ずるにおいて「五劫の思惟」と「永劫の修行」を「願行」しつづけざるをえないものといえよう。それは衆生の「多生曠劫」の無明煩惱の深さへの如来の悲智の「かわり」が生みだす「とき」の「ながさ」なのである。もちろんこの「ながさ」と「ながさ」の「かわり」は並存的な関係ではなく、「まじわり」の「ふかさ」なのであるか

ら、「遭遇」は両種の「ときのながさ」を無限に内含するそれぞれの「刹那」と「刹那」の「切り結び」として具現する。

「如来、菩薩の行を行ずるとき」の「一念一刹那も清淨真心ならざる」なき「行業」が「一切凡小一切時」の「虚仮諛偽の行」「難毒難修の善」にかかわる。この「刹那」と「刹那」の「切り結び」が「極限」に凝縮され「不可思議」の「遭遇」と成るその「時剋」が「信樂開發の一念」であり「極促の時剋」なのである。到底、遭遇しがたい如来の「寿」と衆生の「劫」が菩薩の「五・永の劫」において、思いもかけず「遭遇」する「一念」である。道元の「捷疾」という文字の意味が「無上菩提」を「発心し修行し証果」する「人」の「修行力」の「つよさ」を「はやさ」においてあらわすものであるに對して、親鸞の「極促」は如来の「大悲」の「無量寿」が「菩薩の劫」において衆生の「曠劫流転」に切り結んで「遭遇」の「刹那」を成就するのであるから、それは「はやさ」ではなく、「寿」が「劫」を「極」限に「促」めて「煩惱」を「大悲心」へと「転」する一念慶喜の発動的な「時剋」の「短かさ」を言いあらわすものと見ることができよう。

○拙稿「親鸞と道元における『時』の問題」(印度学仏教学研究第二十一巻第一号)「親鸞と道元における『時』の問題(2)」(印度学仏教学研究第二十三巻第一号)「親鸞と道元における『時』の對比」(「実存主義」第六十六号) 参照

親鸞と道元における「時」の問題(3)(岩本)

寄稿されなかつた諸氏の発表題目(四)

後山外派の教学——特に從義について——(末広照純) 元
曉の法華宗要について(木村宣彰) 天台維摩疏の三觀につ
いて(濱田智純) 法華文句における竺道生の影響(多田孝
文) 道得・不道得——『正法眼蔵』参究の一環として——
(金原東英) 南北朝寺院における經濟危機とその対策——
金沢称名寺三世湛審の場合——(堀越敏夫) 日本唯識研究
——法相教義の批判について——(太田久紀) 明恵上人の
浄土教觀(坂東性純) 萬安英種「百問答」考(中山成二)
旧本『鑒山清規』考(山端昭道) 道元禪師と在俗者(1)——
波多野義重との出会いについて——(青竜宗二) 只管の坐
法の二三の問題点(田中真海) 道元禪における菩提心の一
考察(高山元延) 中世の越前に於ける日本曹洞宗の展開——
特に太原派に就いて——(伊藤俊彦) 「覺触」考(鈴木格
禪) 道元の永平寺住侶心得九箇条と鑒山の置文(角田春雄)
道元と正法眼蔵(柳田聖山) 初期時宗教団の特質(牧野素
山) 室町時代における師檀關係の固定化をめぐって——浄
土宗と公家階層——(西田圓我) 融通念仏縁起について(浜
田全真) 法然上人と師資相承(阿川文正) 浄土宗初期の
伝法について(玉山成山) 教行信証化卷の一問題について
(山崎龍明) 仏教漢語研究の立場からみた「教行信証」訓
読について(高橋壯)

(三三七頁につづく)