

# 宗教的時間

稲葉秀賢

一

凡そ時間の支配を受けない存在はないし、我々もまた否定なしに時間的支配のなかにあることを誰でも知っているに違いない。そうした時間の支配を感じしめるものは、時間の不可逆性である。例えば我々が過去をふり返って、あの時はああすればよかった、こうすればよかったと思ひ直してみても、その過去は再び返ってはこない。ここにあの時と今との区別のなかで厳粛な時の経過を感じるのである。たしかに刻々に消え去って、再び返ってこない時間の不可逆性、その中に我々はいるのである。ここに時間は過去・現在・未来と呼ばれる経過として時間の構造が感覺せられてゐる。

然し、我々は常にこうした時間を意識しているわけではない。却つてある特定の出来事に遭遇して、始めて時間の経過を意識するに過ぎない。そうした意味で、我々は常に時間の支配を受けながら、時間の支配からはみ出して生きているのである。例えば、私が今時間に追われて原稿を書いているとする。その時には私はひし／＼と時間に追われる時間の支配を感ずる。けれどもその原稿を書き終った瞬間に、これですんだということで、私は時間からはみ出してしまふのである。誰でも自分の年齢を知らぬ人はないであろう。けれどもそれによつて老年という時の経過を意識

しているかといえ、年は憶えていても、時間の経過は忘れてゐる。そして目前に迫っている死さへ自覚せられない。年齢を聞かれた時に私は非常なショックを受ける。というのは、時間からはみ出て、自己の存在を忘れて自己に気付かされるからである。時間を自覚するということは、存在を自覚するということであつて、時間の支配を受けない存在はないのである。

時間が自覚される場合には時間の経過、即ち長い短いが問題とされる。時間に追われて原稿を書いている時には、時間の経過が非常に短かく感ぜられる。然しその同じ時間がなすこともなく時を過している老人にとってはどんなに長い時間であろうか。時計で計算される時間は同じであつても、それを自覚する人の環境によつて、非常な格差が生ずるのである。してみると時間の経過を物理的に計算することはできても、それは時間の経過を数値に置き換えただけであつて、我々が主体的に自覚する時間とは別のようにも思われる。然し時計によつて計算されるような客観的物理的時間が存在することを誰も否定することはできない。にも拘らずわれわれの自覚にあらわれる時間は、必ずしもこうした数値的時間と同じものではない。ここに時間論のいろいろな考え方があらわれる。

例えばベルグソンの純粹持続の考え方は時間に対する深い洞察を示すものである。即ち数量化された時間と刻々に変化しつつかある時間とは同じものではない。数量化された時間は経過し終つた時間、換言すれば時間の経過が空間化された影に過ぎぬというのである。何故なら時間の長さを測る為には、刻々に過ぎ去る時間を現在の瞬間に停止させて、その長さを測るほかに方法がない。然るにどんな時間の瞬間も停止することはあり得ない。従つて時間を数量的に測るのは、ある瞬間を停止させて測るのであつて、それは時間の空間化である。例えば時計で時間を測るといつても、それは時計の針が通つた文字盤の長さを測るのであつて、それは時間の空間化に過ぎない。時間は如何なる時にも固定しない純粹持続であるというのがその所説である。それ故に彼の考える本来的時間は数によつては勿論、直線によつてさえ表わされないものなのである。

然し我々の意識にあつては、過去・現在・未来という区分において経過として時間があると考えられる。この場合、時の経過は、過去から現在、現在から未来へと流れる時間が考えられている。そしてその場合の現在は今と呼ばれている。然し今とは一体何であろうか。常識的には今の時点といわれるように我々の立っている時点を指すであろう。然し今の時点というのは、ひとつの瞬間なのか、そこに立つ我々自身なのか考えられねばならない。今私は机に向つて原稿を書いている私自身の存在が今なのか、それとも外に重い雨雲がたれこめて、しとしとと雨が降り、木々の緑は雨に濡れて鮮やかである。この自然の姿は私がいなくても、その風景には変りはないはずである。自然の運行は常に変ることなく時間を刻み、気象の変化のままに今雨が降っているのである。してみれば雨が降っている今の時点こそが今であつて、それは我々の存在とは何らの関わりもないのではないか。

今という言葉は常に副詞として用いられ、「ここ」や「そこ」という言葉と同じように、何らかの物の名前ではない。「ここ」と言われねばならぬような特定の場所は存在しないのであつて、どんな場所でも、自分のいる場所ならば、「ここ」と言い得るのである。それと同じように今もまた何時でも今と規定し得るような一点であつて、私がいつても今と規定し得るものであらねばならない。今の時点においてということは、我々が現にいる時点を今と規定しておいて、或は過去をまた未来を問題にするのである。従つて今とは一連の行為や出来事などの原点として設定せられたものに過ぎない。それ故に今と客観的経過としての時間とは別のもののように思われる。更に時の経過に就いては、過去から現在、現在から未来へと流れるとして考えられるのが常識であるけれども、逆に時の経過を、未来から現在へ、現在から過去へと流れるように考えてもいい。即ち時間は過ぎ去るものと考えることができし、将来するものとも考えることができる。時間の構造が過去・現在・未来ということの説明せられる場合、当然我々に問題になることは、過去に重点を置くか、現在に中心を置くか、はたまた未来を重視するかということが問題になるであろう。例えば善導の機の深信にあらわされた信知は、曠劫已來常没常流転という過去を基底としてそれが現に罪悪生死

の凡夫という現在となり、その現在は無有出離之縁という未来と接触している。そしてその場合、最も重点がおかれるのは過去の罪障であって、それは我々の記憶以前の曠劫已来の罪障である。それは飽くまで不動のものであって、この不動の罪障の上に現在の罪悪生死が無限に加って、そこに無有出離之縁といわれる未来を感じるのである。このことは宗祖の三信釈でも同じであって、

「無始より已来、乃至今日今時に至るまで、穢惡汚染にして清淨の心無し、虚仮諂偽にして真実の心無し」

ということは、限らない過去の罪障に対する深い懺悔である。そこでは無始已来の罪障が絶えず前進し、それが現在の罪障を感じしめるのである。

之に対し、時間は未来から現在に将来し、過去へと流れてゆくという考え方に立つ人もいる。例えばハイデッガーのように、「根源的本来的時間性の第一義的現象は将来であって、既在性は将来から発源してくる」と説いている。

それは時間を過去・現在・未来という平面的な構造としてとらえるのではなく、時間が時間として構成される根源的な形態を問題としたのである。彼によれば将来とは、「未だない時」ではなくて、「己れの可能性に到りつくことである。時間の最も根源的な形態は、我々が己れの死へ先駆するときであるという。先駆ということは時間化の働きであり、

この働きによって、時間は時間性として時熟してくると彼はいうのである。我々が生の可能性を受けとるのは死を覚悟した時でなければならぬ。勿論我々は常に覚悟して生きているのではなく、却って死から逃げ廻っている愚痴の凡夫である。『大無量寿経』に愚痴を説くなかに「不覚無常」ということがある。自分が死ぬことを知らぬということがある。人が死ぬべきものであるということは、誰でもが知っている。然し私が死ぬことを知り、真に覚悟している人はない。いつかは死ぬけれども、自分の番ではないという分別のなかで、死を考えないようにしている。然し死が絶対的であることは誰でも知っているのであるから、そこにも死への先駆があり、このようにして人間は死なねばならぬ存在として、自己の究極的可能性への到来を生きているのである。それ故に人間は将来的存在であると呼ばれ

る。

かくの如く死を覚悟して、自分の有限性を自覚し、時間のうちにある自己にめざめるとき、始めて時間が存在にかかわる問題として痛切に迫ってくるのであって、時間はかくの如く未来から時熟してくるといい得るのである。そしてこうした時間の考え方は、それによって我々を本来的自己に立ち返らせるものであって、単なる客観的時間の解明ではないのである。

同じような立場で時間を問題にした人にニーチェがある。彼によれば、時間はあらゆる価値を剝奪するニヒリズムの元凶だというのである。若し時間が過去と未来に無限の拡がりを持つとすれば、そして時間が過去から現在へ、現在から未来へと無限に進行するとするならば、有限は如何なる変化をしてみても、いつかは同じことの繰り返しになるであろう。それを「同じものの永遠回帰」というのである。「お前は、お前が今生きており、これまで生きてきたこの人生をもう一度、いや無限回生さなくてはならないであろう。そこに何ら新しいものがなく、あらゆる苦痛と快楽、あらゆる思想と嘆息、お前の生涯の凡てが、大小となく再び現れなくてはならない。しかもなにもかにも同じ順序のままで……」(『悦ばしき学問』)という言葉は、人間のあらゆる努力、あらゆる営為の価値と意味を奪い去る時間の無限進行を問題にしているのである。そこでは我々の存在の根拠は捕えようのない空間のなかにかすんでしまい、あらゆる努力も目標も無限の時間のなかに消え去るであろう。ここに彼の時間論の課題があった。

こうした時間論の課題は、いろ／＼な形で我々に迫ってくる。既にカントが云ったように、時間空間は直観の形式であって、時間空間なしに我々の認識は成立しない。従って我々にとって時間ほど明白な事実はないであろう。然しその明白な事実是如何に規定されるのであろうか。

前にも述べたように、我々が常に時間の支配のなかにあることを疑うものはない。それにも拘らず、我々は常に時間の支配からはみ出して、時間から疎外されて生きているのである。我々の自覚反省において始めて時間が問題にな

るのであって、例えば「何時までどこそこへ行かねばならぬ」とか「何時までこの原稿を書かねばならぬ」とかいう反省において我々は時間を自覚するのである。換言すれば、我々の存在意識にかかわることにおいて、始めて時間が問題となるであろう。それ故に時間への間は、自己存在への間であって、自己の存在への間が時間の間となり、時間への間は自己存在への間を離れてはあり得ない。そして自己存在へ間を徹底的につきつめていったものが仏教ではないであろうか。とすればその間いつめのなかに必ず時間が問題となるであろう。宗祖の教学のなかでこうした時間の問題が如何に考えられているであろうか。

〔註〕この項、滝浦静雄著『時間』に依る。

## 二

凡そ時間の受けとり方には二つの面がある。一つは時間は我々の存在にかかわりなく、無限に流れてゆく時間である。それは過去・現在・未来という区別さへ許されぬ純粹持続の時間である。私が何を考えようと、或は何をしようと、それにかかわりなく流れている悠久無限の流れという外はない。それは時計で計られる数量的時間ではなく、一瞬も固定することを許さぬ純粹な時間である。

これに対し、その悠久の流れは、今として固定しなければ我々に把握し得ない。過去・現在・未来ということも、今という現在を固定させて始めていえることであって、今という私の存在のかかわりなしに、時間を自覚することはできない。自己の存在とかかわりあって始めて、悠久の時間も自覚せられるはずである。

諸行無常ということは、凡ゆる存在が悠久な時間の中で常に変わりつつあるということであり、従って悠久の時間を背景にして、現存在が常住であり得ないという自己存在の無常性を教えるものである。それが生滅の法である。その意味に於いて我々は如何にしても時間を超えることができない。その時間を超克する道はただ生滅々已ということ

ある。生滅を滅し已れば、寂滅を樂とするのであって、寂滅の涅槃はまさに時間を超克することである。かくて仏教は時間を超克する教であるといつてもいいであろう。涅槃を説くことこそが仏教だからである。

宗祖は、「涅槃の真因は唯信心を以てす」と教えられた。そしてその信心について、

「夫れ真実の信樂を按ずるに、信樂に一念有り。一念とは、斯れ信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難患の慶心を顯す也」

と説いていられる。この一念の信心こそは宗教的時間の意味を最もよく示すものではないであろうか。

この信心の内景を最も具体的現実に説いたのは善導の二種深信である。二種とはいえども、それは一心の内容を開いたものであって、一心信樂の二面である。何故にこうした二面が一心の上に開かれたのであろうか。

思うに自身は現にということとは、今の時点に於ける現存在の感知であって、そこには曠劫流転の過去が罪障の闇として罪惡生死の凡夫という現存在を無有出離之縁という未来におし流している。それは如何にしてもくいとめることのできぬ時間の流れである。然るにその闇の流れに阿弥陀仏の四十八願衆生を摂受し給うという本願のまことが、この闇の時間を破る光の時間として将来される、それが信樂の一念である。闇と光の出会い、それはただ一念というほかはない時剋の極促である。過日NHKのテレビ番組、「ホントにホント」を見ていたら、月の出を何処で決めるかという問題があった。日の出は太陽が地平線から頭を出す瞬間を指すのに対し、月の出は月が地平線に出て、その中心が地平線にかかったときを指すとのことであった。これは我々が日の出、或は月の出を決定する便宜的な規準であって、本当の月の出も日の出もそれは時剋の極促であるに違いない。従つて日の出、月の出といつても、それはただ明るさの始まる時を仮に太陽が水平線に顔を出すときとか、或は月が半分地平線に表われた時とか定めているだけであつて、その瞬間は極促であり、捕え難いものであろう。

信樂開發の時剋の極促も又実時的に捕えうるものではないのであって、古来これを仮時といい往生の業事成弁を明

かす自覚とするのである。それ故に信樂開発の一念は信心歡喜と説かれ、宗祖も『唯信鈔文意』に

「この信心をうるを慶喜といふ」

と云い、また

「慶はうべきことをえてのちによるこぶころなり、信心をえてのちによるこぶころなり。喜はこころのうちにつねによるこぶころたえずして憶念つねなるなり」

といつていられる。それ故に「一念とは、信樂開発の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰す」と釈せられたのである。頭は明らかにあらわれることであり、彰は明らかにあらわすことであるから、信心が明らかに顯れるのは慶心がそれをあらわすのであって、信心は常に歡喜によって顯彰されるのである。既に曇鸞も『論註』に經の一念を積して、

「百一の生滅を一刹那と名づく、六十刹那を名づけて一念と為す、此の中に念と云ふは、此の時節を取らざる也、乃至、經に言はく十念は業事成弁を明かすならく耳」

といつている。十念は業事成弁を明かすという解釈はまことに注意すべきことであつて、それは罪障に塗りこめられた罪悪生死の時間を超克することである。本願のまことにあわずば、我々は永遠に罪障の時間から免れることはできぬのであつて、それこそ無有出離之縁である。撰受衆生の弥陀の本願に疑いなく慮りなく乗ずる一念の信において、「無始已来つくりとつくる悪業煩惱を、のころとなく願力不思議をもて消滅するいはれあるがゆへに、正定聚不退のくらいに任す」のである。それは迷の時間を超克して、光明の広海に浮び、不退の風航に乗ずることに外ならない。不断煩惱得涅槃ということは、時間のなかにあつて時間を超克することである。まことに涅槃の証知こそ時間の超克でなければならぬ。それ故に信心をうることは撰取不捨の利益をうることであると示される。『末灯鈔』に

「如来の誓願を信ずる心のさだまるとまふすは、撰取不捨の利益にあづかるゆへに不退のくらいにさだまると御



「こころさふらふべし。眞実信心のさだまると申も、金剛の信心のさだまるとまふすも、撰取不捨のゆへにまふすなり」

とあり、また『唯信鈔文意』にも

「誓願眞実の信心をえたるひとは、撰取不捨の御ちかひにおさめとりてまもらせたまふによりて、行人のはからひにあらず、金剛の信心となるゆへに正定聚のくらしいに住すといふ。このころなれば憶念の心自然におこるなり」

と示されている。撰取不捨とは正定聚に住することであつて、正定聚に住するということは往生の定まることである。往生ということは生死の時間を超えることである。それが信の一念である。本願成就の即得往生を宗祖は『唯信鈔文意』に

「即得往生は信心をうればすなはち往生すといふ、すなわち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるなり」

と云い、『一念多念文意』にも

「即得往生といふは、即はすなはちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり、また即はつくといふ、そのくらゐにさだ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、眞実信心をうれば、すなわち無尋光仏の御ころのうち撰取して、すてたまはざるなり。撰はおさめたまふ、取はむかへるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを往生をうとはのたまへるなり」

とあるが如く、即得往生は信の一念に正定聚に住することであり、往生が定まるのである。それをまた不退転ともいうのであつて、「不退転に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるなり」と釈せられている。ここに不退転といひ、正定聚として往生が定まるということは、生死罪濁の時間を超克することであつて、まさに信の一念は決定

往生の宗教的時間というべきである。

然も正定聚は必至滅度であって、それが直ちに涅槃ではない。我々は生きてある限り、生死罪濁の時間の支配から免れることはできない。まことに、「無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむこころおほくひまなくして」それは「臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえざ」るものである。従って正定聚は往生が定まり、必ず滅度に至るくらいであって、正定聚がそのまま滅度ではない。必至滅度ということは、正定聚のなかに滅度の徳を内具するというのである。それ故に大涅槃は臨終一念に超証すべきものであり、臨終を通して真に我々は生死罪濁の時間を超克することができるのである。けれども信の一念に生死即涅槃と証知することができるのであって、『正信偈』に

「感染の凡夫信心を発すれば、生死即ち涅槃なりと証知せしむ」

といわれる所以である。ここに我々は信の一念こそ、真に宗教的時間であることを知ることができるであろう。

### 三

かくの如く信の一念に生死罪濁の時間を超克する宗教的時間の意味を認めることにおいて、三願転入の自督に

「今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」

とある今の問題も自ずから明らかに思われる。

由来三願転入の文は、宗祖の求道の歷程を示すものとして、要門から真門へ、真門から弘願へと転入せられる過程を宗祖の生涯に適用し、今特にのが『教行信証』撰述の今とか、或はそれを寛喜の夢想に結びつけて、弘願転入の時期を論議するということもあった。然しここで最も注意せねばならぬのは、この三願転入の文が二十願真門を明かす下に出ているということである。即ち

「悲しき哉、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雜し、定散心雜するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪廻を度るに微塵劫を超過すれども、仏願力に歸し巨く、大信海に入り巨し。良に傷嗟す可し、深く悲嘆す可し」

と疑心自力に対する悲嘆を述べ、この悲嘆の上によいよ深く果遂の願意の深きことをあらわす為に三願転入の自督が述べられたのである。従つて三願転入の文は果遂の願意を顯す為のものであることを忘れてはならない。それ故にこそ

「爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり、至徳を報謝せんが為に、真宗の簡要を據ふて、恒常に不可思議の徳海を称念す。彌斯を喜愛し、特に斯を頂戴する也」

と結ばれたのである。宗祖の獲信については、既に後序の中に、

「然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に歸す」

と示されている。これは恐らくは宗祖が元祖との値遇を喜ぶ感激を述べられたものであって、その間の消息は惠信尼の消息がまのあたり見るが如く語っている。即ち

「法然上人にあいまいらせて、又六角堂に百日籠らせ給て候けるやうに、又百か日降るにも照るにも、如何なる大事にもまいりてありしに、ただ後世の事は、よき人にもあしきにも、同じ様に、生死出づべき道をば、ただ一筋に仰せられ候しを、うけ給はり定めて候しかば、上人のわたらせ給はん処には、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせ給べしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで、思まいらする身なればと、様々に人の申し候し時も、仰せ候しなり」

とある文は、宛も『歎異鈔』第二章の聖人の仰せと符節を合するが如くである。

然も宗祖が「雜行を棄てて本願に歸す」といわれた表現が注意されねばならない。雜行はまさしく正行に対するのであるから、雜行を棄ててといえは正行に歸すといふべきである。また正行は正助二業に分かれ、称名念仏が正定業

であるから、少なくとも雑行に対しては念仏に帰すといふべきである。然るに明らかに「本願に帰す」といつていられる。これは『選択集』に、五種の正行中、何故に称名念仏を正定業とするやとの問に対し、元祖が、

「称名念仏は是れ彼の仏の本願の行也。故に之を修する者は、彼の仏願に乗じて必ず往生を得る也」

と答えていられる文を想起せしめるものである。まことに念仏為本は信心為本でなければならぬのであって、念仏に帰するということは本願に帰することである。まことに、

「弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極楽へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。信心ありとも、名号をとなえざらんは詮なく候。一向名号をとなふとも、信心あさくば往生しがたくさふらふ。されば念仏往生とふかく信じて、しかも名号をとなへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべくさふらふなり。詮ずるところ、名号をとなふといふとも、他力本願を信ぜざらんは辺地にむまるべし。本願他力をふかく信ぜんともがらは、なにごとにかは辺地の往生にて候べき」

であつて、既に「本願に帰す」と表現していられる以上、如何にして真門位の辺地往生であるといふことができるであろうか。かくて吉水入室に於ける獲信が否定し得られぬ事実とすれば、三願転入の文に、「今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」といふ今を如何に領解するかが問題となる。

思うに、今とは物理的時間を超克した宗教的時間であつて、それは物理的年次的な時間ではない。既に明らかにしたように、宗教的時間は、乗彼願力之道の一念に、曠劫流転の罪障の過去も、無有出離之縁の未来も超克されるのである。従つてその今は、常に現在する今であつて、一回的に過ぎ去るような時間ではない。勿論、回心は「ただひとたびあるべし」であつて、獲信の事實は一回であるけれども、その時は、過去も未来も超克した宗教的時間に立つのである。従つて、信体統信相不統といわれて来たのも、その意味であつて、信体は時間を超えているから、それは常に今として信相の時間に現在するのである。それ故に吉水入室に於ける獲信の事實は、ただひとたびの回心であるけ

れども、吉水入室に於ける「雑行を棄てて本願に帰す」といわれた回心は、そのまま常に今として体験せられるような今なのである。それが三願転入の「今特に」の今であって、そこに他力信心の淳一相統の姿が見られるのである。宗祖は三願転入の文を終って、

「爰に久しく願海に入りて深く仏恩を知れり、至徳を報謝せんが為に、真宗の簡要を據ふて、恒常に不可思議の徳海を称念す。彌斯を喜愛し、特に斯を頂戴する也」

といい、又後序の最後にも

「深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ。慶喜弥至り、至孝弥重し。茲に因て、真宗の詮を鈔し、淨土の要を據ふ。唯仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥じず」

と全く同じ調子で獲信の感激を述べていられるのは、三願転入の今が過ぎ去ってかえらざる今ではなくて、常に新しく今として現前する超時間的な今だからである。ここに恒常に不可思議の徳海を称念する憶念の信が「つね」といわれるのである。宗祖はまた総序の結びに

「爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしき哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に、遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり」

と信心の喜びを述べていられる。ここでは遇に今といい、聞に已にといつてあるけれども遇と聞とは同じ体験を意味するから、今と已もまた同じ意味でなければならぬ。然るに今とは現在を指し、已にとは過去をあらはす言葉である。従ってそれが同一意味であるということは如何にも矛盾しているが如くである。然し、ここでは遇聞という宗教体験をあらわすのであるから、今と已とは宗教的時間である。従って、宗教的時間は過去・現在・未来という時間を超克しているのであるから、それは三願転入の今の如く、常に今とあらわれ、また已にとあらわされるのである。それ故に已にといつても、その已には今現在として生々として生命の生息を感じしめるのである。経に「彼仏今現在」

といい、「於今十劫」という今は、時間を超えて、常に現在として時間にあらわれる今なのである。ここに宗教的時間の意味がなければならない。

更に注意しなければならぬのは、信樂の一念が廣大難思の慶心を彰すとせられたことである。廣大難思の慶心を発起せしめるものは如来の願心であって、そこに深い如来の善巧が喜ばずにいられたのである。そこに

「信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す」

という感激もあったのである。三願転入の自督はかくの如き慶心のなかに、「果遂の誓良に由有る哉」と喜ばれたのであって、三願にあらわれた如来の願心を仰ぎ、三願摂化の願心の深さに驚喜せられたので、元祖によって開かれた弘願の信心が実はかくの如き願心の働きであることを見出して、その感激が『教行信証』撰述の基盤になったことを思わずにはいられない。若し、吉水入室の「雑行を棄てて本願に帰す」が真心徹到した他力の信心でなかったならば、「今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり」という自覚も生れなかったであろう。何となれば、選択の願海の深さが領解せられればせられるほど、その選択の願海に転入せしめる善巧として、万行諸善の仮門と善本徳本の真門とが意味深く感ぜられたに違いないからである。従って「久しく万行諸善の仮門を出でて」「善本徳本の真門に廻入し」たのも、「今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入し」たのも、そうした善巧の深さが定散の自心に昏い自己を照し、そこに「永く」「久しく」定散心に縛られた業苦の身を知らしめたのであって、そこに

「悲し哉、垢障の凡愚、無際より已来、助正間雑し、定散心雑するが故に、出離其の期無し。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し匡く、大信海に入り匡し。良に傷嗟す可し、深く悲嘆す可し」

と歎ぜられたのである。然るに信樂の一念に出離その期なく、流転輪廻極まりなき業障の時間が超克せられたのである。そこに三願摂化の深い善巧がまざまざと感ぜられ、如来の矜哀を喜ばずにはいられたのである。

誠に果遂の願意は、三生果遂といわれる如く、限らない如来の願心をあらわすものであって、「久しく万行諸善の

仮門を出でて永く雙樹林下の往生を離る」といわれた、「久出」「永離」は、如来の願力にはたらかれて、限りなき久遠劫来の定散自力の心から離れた意味でなければならぬ。

こうして宗教的時間の意味は、「不断煩惱得涅槃」といい、「証知生死即涅槃」と説かれた文の上にも味得せられるであろうことをつけ加えておきたいと思う。