浄土教の時間論

――東西時間論の系譜をふまえて――

臼木淑夫

はじめに

わたしの考察すべき主題は「浄土教の時間論」であるが、勿論「東西における時間論」という比較思想論的シンポジュウムの課題の一つとしてなされるものである。それ故にこの課題にともなう二三の問題点を、あらかじめ指摘する必要があるように思われる。

まず第一にシンポジュウムの狙いは、個別のテーマから、東西の時間観（論）の本質をみようとすることと同時に、それによって時間そのものの本質を解明しようとする面があることである。

第二に東西の時間観（論）を通して、両思想の根本的あり方を問いただそうという意図がある。

ところで第一については、個々の時間論の本質を問うということの中にすでに、共通の時間了解が存しているという暗黙の前提があり、議論をすすめる場合問題の焦点がかみあわないというおそれがある。何故ならば、共通の言葉が、必ずしも共通の内容をもっていないということ（ここにある意味で比較思想の根本問題がある）が多いからである。

第二については、時間観（論）を通していうことの中に、ともすると東西において時間論が共通の比重をもっているように思い込みやすいのであるが、必ずしもそうではないということを常に念頭に置く必要があるように思われる。(1)

さて以上の二点を常に意識におきながら、与えられた課題を探究することをこころみることにする。

テーマの展開

(A) 時間の共通項

テーマの展開にあたって、共通の時間の了解項が定められる必要がある。時間と訳されるギリシア語の χρόνος、ラテン語の tempus、英語の time、ドイツ語の Zeit、サンスクリットの kāla、新約聖書の Καιρός が、必ずしも同じ内容を持っていないことに注意すべきであろう。すでにクルマンの名著『キリストと時』(Oscar Cullumann; Christus und die Zeit; 1951) は、ギリシア的な時間とキリスト教的な時間が全く相違することを、種々なる例証によってするどく指摘している。またボーマンも、ヘブライ人とギリシア人の思惟方法の相違について特に時間観の相違を挙げている。[2]

このように時間という概念の内包が大きく相違することは明瞭であるが、いうまでもなくその共通項すなわち外延が求められねばならぬ。そこでわれわれは時間の共通項すなわち外延を、動乃至は流動に求めようと思う。その理由は、古来時の流れというように、明らかに時間を予想させる言葉が河の流れに比喩されていることが多いからである。

エレア学派のパルメニデス (Bc 500—) の静的世界観に対立して、動的世界観を述べたといわれるヘラクレイトス (Bc 540—) の諸断片、「同じ河に二度はいることは出来ない」[3] あるいはヘラクレイトス自身の言葉でないといわれるが、明らかにヘラクレイトスの思想を表明したといわれる「万物は流れる (パンタ・レイ)」は、時間を流れ (流動) と意識している。ギリシアにおけるこれまでの思想を統一して明瞭な時間概念を表明したといわれるアリストテレス (Bc 384—322) は、時間を運動 (kinēsis) とのかかわりにおいて述べている。彼において本来の運動といわれるのは、天体の運動においてみられる円運動であり、それはまさに連続するものとしての流れである。また彼のいう転化 (metabalē) も生成 (genesis) とのかかわりにおいて成立する以上、連続としての流れであるといえよう。[4]

中国においても『論語』子罕篇、第九、十七において「子在川上曰、逝者如斯夫、不舎晝夜」と述べ、時間が流れに比喩されている。「風蕭々兮易水寒　壮子一去兮不復還」の感懐も又時間を流れとして捉えている。[5]

印度においても『マイトラーヤナ、ウパニシャッド』六章の「万有は時より流出し、時に依りて生長し、後再び時に還帰す」において時間は流れと意識され、後に新しい宗教運動特に仏教において重要な意味を担う、輪廻 (saṃsāra) は河の流れより由来するといわれる。[6]

以上は世界の三つの思想の系統における時間観の基礎的見解についてみたが、たとえば近代ヨーロッパにおいて時間を直観の形式として論理的に確定した人カントにおいても、時間の性格とし

ての継起（Folge；Sukzession）をしばしば流れる（fließen）というように表現している。[7] このことからわれわれは、時間の共通の了解項すなわち外延を、動乃至は流動と確定してよいと思われる。次に流れから明瞭に意識されるもう一つの点は、時間の基礎的了解として連続ということがあるということである。

（B）ヨーロッパにおける時間観（論）の二つの流れ

ヨーロッパにおける時間観の二つの流れとして、ギリシア的時間とキリスト教的（ヘブライ的）時間が挙げられる。

一般に前者については円環的乃至自然学的、後者については直線的乃至歴史的ということがいわれるが、ここで重要なのは、前者おいては、存在（自然）を観ることにおいて時間が考えられ、後者では、救済に即して時間が考えられていることである。ギリシアにおいて人間を死すべきもの（brōtoi；thnētoi）と呼び、神を不死なるもの（ambrōtoi；athnētoi）と呼んでいるが、周知のように人間が己の限界を超えることを忌んだ彼等の中心的徳は、節制（sophrōsynē）であった。そしてこの己をおさえることは廉恥心（aidōs）や名誉にも連なり、ここにギリシア人の現実を重ずる思想があった。勿論ピタゴラス（Bc 582—497）にみられる魂の不死の思想も、プラトン（Bc 428—347）のイデア説へと展開するが、ここで貴ばれたのは信（pistis）ではなくて、理性の観である。この観（idein；noein）はアリストテレスの観照（theoria）へと展開する。

したがって時間に関しても、ギリシアでは理性によって観られる時間であり、それ故に客観的、自然学的乃至は論理的時間であった。アリストテレスにおいて運動を介して把握される時間は、運動そのものでなく、たとえ運動なしに[8]時間は考えられぬとしても、それは運動の基準たる時間であった。この時間はそれ故に scientia（科学）[9]の時間として、ニュートンからカントへ展開する時間であり、時計で測定さるべき時間であった。[10] アリストテレスにおいてもカントにおいても、時間が範疇[11]あるいは直観形式であるのはその為である。

他方キリスト教的時間は救済すなわち、神への再結（religio）の時間である。いうまでもなく新約の立場は旧約の立場の展開である。旧き神との契約において展開するイスラエルの歴史は、神の意志の実現として、繰返すことなき一回性として展開する。神の意志は歴史的出来ごととして、歴史において展開し、神のえらびは（bāḥir；eklogē）汝に向って為される。まさにここでは、われと汝という主体的なかかわりが成立する。繰返すことなき一回的な時間なるが故に、それはその都度、その都度終焉する時間である。この時間の流れは回帰しない。新しき神の約束は、メシヤ（māšiaḥ）すなわちキリスト（christos）の到来において、十字架上において罪の贖いが成立し、キリストにおいて実現した神の愛を信ずるものにとって、救済への道を保証する。神の愛は全人類に向ってそそがれ、歴史は全人類の神による救済という終

局の目的に向って展開する。潮の満つる如く満ちてくるカイロス（kairos）と呼ばれる時間である。

カイロスは主体的なるが故に、その都度、その都度完成し（永遠によってのみ込まれ）又新に生じ完成する。その過程は繰返すことなく、終局に向って展開する。歴史は個人において終焉しつつ、人類的（公衆的）出来ごととして展開する。キリスト教的時間が歴史的時間といわれるゆえんである。[12]

(C) 仏教の時間

ギリシアに由来する時間を、観（idein; theorein）に基づく自然学的、客観的時間とし、ヘブライ的キリスト教的時間を、救済に即する主体的、歴史的時間としたのに対して仏教の時間はどのようにいわれるべきであろうか。仏教においては、王城博士が『理想』（一九七一年九月号）『時間』特輯号中「仏教の時間論」で、仏教において時間そのものをそれだけで考察していることはなく、仏教のより根本的立場、解脱や涅槃においてどのような意味を持つかということと関連して説かれるというように、仏教では涅槃（解脱）[13]や往生に即して時間が説かれているというべきであろう。

印度思想の基礎に解脱（moksa）への根本志向があることについては、宇井、木村両博士[14]の指摘するところであるが、印度において時間の問題は、解脱に即して自覚されることになる。ウパニシャッドの哲人達の中心問題はいうまでもなく梵（brahman）と我（ātman）であるが、客観的な宇宙の統一原理である梵も、主観的統一原理である我も、それに到達することによって得られる知慧（prajñā）が問題であり、その知慧が解脱に外ならずそれ故にそれは、実有（satya）であり、知識（jñāna）であり、観喜（ānanda）であり、光（jyotis）であるといわれるのであろう。[15]

リグヴェーダ（Rg. Veda）の原人歌（Purṣa sūkte）の中に、時間（kāla）は歳（saṃvatsara）という形であらわれ、やがて時間は梵の中に繰りこまれることになる。歳とか四季とかはいうまでもなく、われわれの日常的世界においてつかまれるものであるが、それは又推移していくものである。ギリシアにおいても輪廻観は、もと草木の神であったデュオニソスと深いかかわりにおいて成立している。[16]輪廻が流れを意味するように、時間が流れゆくものであったのは印度においても同様であったであろう。ただここにおいて心しておかなければならない問題がある。それはたとえば春とか秋とか、あるいは今日とか明日とか、日常使う時間の単位はいわゆるインターバル乃至はスペースを持って使われていることである。しかしこのことは時間を日常において空間化して使用しているという意味ではなく、かえって時間・空間は出来ごと（Geschehen）の推移において経過とひろがりと意識されるのであって、空間（別の表現をすれば場所的ひろがり）が歩くという時間的経過において意識されると同じような意味において、時間が今日、明日というインターバルをもつのである。その意味で

すでに示したように時間は流動という形で了解されているのである。[17]

さて歳という形でウパニシャッドの哲人達に問題になった時間は、世路（adhvan）すなわち過去世、未来世、現在世という三世として仏教では問題になってくる。仏教でいう涅槃（nirvāṇa; nibbāna）すなわち悟り（vimukti; vimokṣa）は、迷や苦悩の消滅した状態いいかえれば無明（avijjā）と呼ばれる根本無知の消滅した状態であり、したがって真実の知慧に到達したることをいう。内省において自己のうちにみいだされる統一原理としてのアートマン（我）は、単に個人我にとどまらず普遍我という性格を帯び、そこから梵我一如という[18]問題も生じてくるのであるが、このような我説に対して仏教では無我説を主張する。すでに指摘したように、印度では我といい無我（anātman）というも、客観的知識（theoria）のたちばでいっているのでなく、解脱の立場から言っているのである。無我説は、我の常一主宰（時空を超えた我の自己同一）と我執（upādāna）を否定するのであって、我が有る、我が無いという事実的、客観的知識を示すわけでない。無我といい縁起といい空というも、涅槃を目指しあるいは涅槃からいわれているのである。したがって時間の問題もこの立場から考察されねばならない。それ故無我に即して、三世が問題となった時、時間が問題となったのである。

さて仏教における時間問題の系譜を、中山博士は（一）説一切有部と経量部、（二）唯識、（三）三論、（四）華厳、（五）正法眼蔵、玉城博士は、（一）原始経典として『七知経』及び『ミリンダ王の問い』、（二）説一切有部、（三）竜樹、（四）華厳宗、（五）道元、なお理想社の講座『仏教思想』第一巻は、第一部存在論、第二部、時間論となっており、「時間論」の内容は、（一）原始仏教・アビダルマにおける時間論、（二）大乗仏教における時間論、（三）道元の時間論、（四）末法思想、とそれぞれなっている。[19]

今右に記したように多少の相違はあっても、仏教における時間の問題を考える場合、扱うべき箇所は大体一致しているように思われる。ただ『仏教思想』の末法思想は、解脱（涅槃）に即して展開する時間の問題とは別流と考えられるが、仏陀の存在が次第に遠のくにつれて生じてくる法の流布に対する危機意識は、人間の根機に対する危機意識と相俟って末法意識の出現をうながすことになり、往生思想の深まりを増すことになる。わたしの課題は「浄土教の時間」であり、この末法の問題も大きな問題として省みられねばならぬが、[20]それには先ずもって往生と涅槃（解脱）の問題が考えられねばならぬ。それ故に涅槃（解脱）に即してあらわれる時間の問題が考えられねばならぬ。

涅槃は内容的には無我であり、縁起（pratītya-samutpāda）であり、したがって空（śūnya）であり、縁起実相である。涅槃に到る道を原始仏教では次の三つの教義でいいあらわしている。[21]すなわち「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂静」である。第一偈の

「この存在し生成するもののすべては、無常である」いう場合の行は、サンカーラ（sainkhārā）であり、存在を流動的にいいあらわしたもので形成力の意味であるという[22]、われわれは、われわれ及びわれわれをとりまくもののすべてが、無常であるという場合、同時に時間の流れを意識している。すでに指摘したように、ものの推移において、河の流れとの比喩において時間を意識するのは、日常世界においては現象（出来ごと）の推移と時間とを区別していないためであろう。それ故「無常なるものにおいて形成せられたものは、常一主宰としての統一体としてあることは出来ない」という二偈は、存在するものの真相をいいあらわすこととなろう。そしてそのような正しい見解にいたった時、あたかも眠れるものが眠をさます如く、開けてくる世界が涅槃の世界であろう。ここで重要なのは第二偈まではいわゆる分別知（kalpanā-jñāna）（事実知）で了解出来ても、第三偈においてあらわされる世界は、まさに目覚める（budh）ことにおいてつかまれる世界、すなわち般若の智である。そこに大いなる飛躍がある。

時間に関していえば、時間を実体視する見解から解き放れることになろう。いわば常識の立場あるいは分別知の立場でいう時間は否定されることになろう。それ故に寂静なのである。時の支配からの離脱という時、その時間は常識あるいは分別でいう時間である。『ミリンダ王の問い』が時間を無常に帰し、時の否定にいたるのは、そこでいう時間が有為法（常識乃至は分別知でみられた世界）の時間であるためである。

このことはアビダルマの仏教では一層あざやかにあらわれてくる。ここでいう時間は世路（adhvan）といわれる時間、すなわち過去世、未来世、現在世としての時間である。説一切有部では三世の実有（実在）を説くといわれるが、すでに指摘したように世という時間の捉え方は、出来ごと（存在）と時間との区別のいまだない常識的日常的立場の捉えかたである。仏教でいう分別知は、日常的立場の分析によって展開するものであるから、世としての時間概念はいうまでもなく分別知すなわち識（vijñāna）において捉えられている。過去世、未来世、現在世というのは、流動としての時間を区切ることにおいて成立するが、いまだこの時間において区切りと流動との相違は明確な自覚にもちきたされていないというべきであろう。

ところで世としての時間には区切るという働きがあらわれているが、これをもととして時間を考える場合には、無意識のうちに流動としての基礎的時間了解を持つが故に、区切りにおいて時間は無限に微分化し刹那（kṣaṇa）とか瞬間（Augenblick）とかにいたらざるを得ないであろう。これは勿論日常的立場の精密化であるから、実体論的にならざるを得ないであろう。いいかえれば有為法（存在の肯定）において時間を考えているから、時間は世として実体（dravya）たらざるを得ないのであろう。仏教の根本的見解はいうまでもなく無常観である。有為法もまた無常である。

有為法の細かい分析に終始する有部においては、無常をいわんがために日常的立場の世としての時間を、分析の道具とすることによって論理化し、論理の実在性と存在の実在性との区別が明確でなかったため、いわゆる実有説といわれざるを得なかったのであろう。それ故に経量部の「現在実有　過未無体」と有部との立場には、本質的へだたりがあると考うべきでないであろう。

以上のようであるから、大乗仏教においていわゆる時間（すなわち世としての時間）の否定になるのは当然であろう。無我や縁起の真実の意味を知る智慧は、識ではなく自覚めることによって開けてくる般若（prajñā）である。日常的世界を知る識の立場では、出来ごとの推移は時間の推移となり、出来ごとと時間を分離しても、つまるところ時間の実体的見解に落ち入らざるを得なかった。比喩的にいえば横にひろがる分析知に対して、たてに深まる般若では、時間はいわば出来ごと（サムカーラー）（存在）（ブフアバー）に即してあらわれるものであって、実体ではない。縁起ということがいわれる。勿論縁起は識でも一応説明がつくであろう。しかし自覚の内容としての縁起は、般若の立場において正しくはつかみうるのであろう。端的にいうならば、般若において時間は縁起、あるいは空と呼ばるべきであろう。いいかえれば、縁起に即して時間があらわれ、空に即して時間があらわれる。勿論この時間は日常的世界であらわれる時間でない。このような根源的時が仏教における時間であろう。

竜樹が『中論』の「観時品」十九で展開する時間論はいわゆるプラサンガ論法であり、なかなかわかりにくいのであるが、つまるところ時間（adhvan）は存在（bhāva）に即してあり、存在は縁起においてあるが故に無自性（niḥsattva）であり、したがって空であり、時は否定されることになる。[23] 勿論ここでいう時はアドヴァンとしての時間であり、根源的時（それはもはや空という以外表現しようがない）が否定されているわけでない。著名な三諦偈[24]が示すように、仏教ではものをみる場合常に識の立場と般若の立場が同時にはたらき、この両者のいずれの一方に辺することなく、両者を内にふくみつつ開けてくるのが、中と呼ばれる真実の般若の智であろう。世としての時間は、過去、未来、現在として展開する日常的時間であり、それは又歴史的時間といえよう。歴史的時間はその根源において、常に世としての時間を打ち破る般若の根源的はたらき（本来の時間）に支えられている。

このような時間は中国における華厳宗の「重々無尽　事々無碍法界」の時（間）やまた、天台教学の「一念三千」の時となろう。[25] 縁起実相の世界を三諦円融として了解するところに、真実の般若の智慧の立場がある。ここでは日常的立場からする分別知においてみられる時間と、般若からみられる根源的時間（空）とが相即円融している。それ故に一念（smṛti）に三千世界が含まれることになる。[26] わたしはこれを仮に空、乃至は縁起的時間と称することにしている。

今や一度否定された日常世界が、般若の智に支えられて肯定されてくることになる。単なる出家者の道でなく、菩薩の道が開けてくることになる。単なる出家者から菩薩への道は、人間の機根の自覚へと深まる。菩提心の高さは、反省の深さにつながる。仏の願（pranidhāna）がここにあらわれることになる。いまや浄土教の時について語るべきときがきた。それでは稿をあらためて考察することにしよう。

浄土教の時間

（A）涅槃と往生

アビダルマの仏教と大乗仏教の相違は、前者の担手が出家者のみであるに対し、後者の担手は出家、在家の二つであるといわれる。[27] それ故求道者は菩薩と呼ばれていた。すでに述べたようにこれらの菩薩と呼ばれる人達は、菩提を求むる心の強さに比例して、自己の機根に対する反省の深い人々であった。周知のように仏教教団の特色はどのような階級の出であってもサンガの一員となりうることであった。また仏陀のもっとも基礎的見解は、無常観であった。老・死をとおして人間をみるのである。それ故老死の自覚にたって菩提を求むる人々の集まりが、仏陀のサンガであった。したがってこのサンガの人々の結びつきは、通常のヒューマニスティックな結びつきというよりも、あたかも大海において船にのりあわせた見知らぬ人々の結びつきのように、人間的なものの否定を通しての結びつきであった。すなわち悲とも呼ばるべき結びつきである。[28] 無我の教えは悲（karuṇā）となって人々を結びつける。それ故菩薩と呼ばれる人々には、布施と忍辱が重要な徳目となる。

これらのことは仏の願（pranidhāna）となってあらわれる、法蔵菩薩は衆生済度の願を樹て、その願成じて阿弥陀仏となられたという。これを本願（purva-pranidhāna、以前の願い）という。機根のとぼしき人々にとって覚者への道は遠い。弥陀の願いは、浄土に人々を招き寄せんとする。必至滅度の願が示すように、浄土においてはどのような人も容易に覚者たりえて不退転の位に達し得るからである。[29]

空の体現者竜樹は、『十住毘婆者論・易行品』[30]において、修行精進の菩薩道を難行道とし、阿弥陀仏の念仏による信方便を易行道とした。易行道といい難行道というも、覚者への道を歩むことにはかわりはない。往生により、確実に涅槃に達し得る。浄土教は世親の『浄土論』[31]を経て、中国の曇鸞、導綽、善導へと展開することによって成立することになる。浄土教において往生は、確実に覚者となりうることを保証するから、ここで往生に中心が置かれることになる。

（B）往生と時間

往生への道を善導は、念仏称名に求めた。称名こそ往生への正因である。弥陀の十八願は次のような誓いである。「設我得仏

十方衆生　至心信楽　欲生我国　乃至十念　若不生者　不取正覚」と。弥陀の誓いは我名を念ずるものに往生を保証する。世親は往生への要諦を『浄土論』の中で五念門なる五つの実践方法すなわち礼拝、讃歎(口称)、作願、観察、廻向とするが、易行道の易行道たるゆえんは、念仏の要諦を口称に求める以外にない。善導は『観経疏玄義分』において「一心専念弥陀名号…云々」といい、法然はこれに基づいて往生の決定は口称念仏をおいて外にないとして、専ら念仏を修する道を説いた。専修念仏といわれるゆえんである。

さてこのような浄土教にとって時間の問題はどうなるであろうか。いうまでもなくそれは往生にとって、時間はどう捉えられるであろうかということである。『玄義分』では、「道俗時衆等　各発無上心」という。無上心すなわち菩提心をおこすのは、おのれ及びおのれをとりまく世界の無常・苦の自覚であることは仏教の一貫した立場である。すでにわれわれは仏教における時間が、自覚(prabodha)の系列の上に成立すべきことをみてきた。無上心を発す時すでに、世としての時間は根底において打ち破られている。いいかえれば、世としての時間の根源へたち戻っているともいえる。かくして往生においても時間は、涅槃(悟り)と同じ系列の上に成立することは明らかである。

しかしながら往生を願う人々にとっては、己れの根機の弱さに対する深い自覚がある。易行道は愚痴文盲人の道である。無上心を発す時、すでに世の時間を支えるもの(根源的時)にたちかえっているのであるが、凡愚のわれらにとって、そのことはわからない。ひたすら至心(至誠心)に信楽(心)〔深心〕して、往生せんと(欲生)称名するばかりである。名号の称名は、愛欲と貪欲に流されるわれらにとって、往生の決定を告げる。三世を通じて六道を輪廻するわれらにとって、それは三世を打ちやぶって無生忍に至ることの決定を示すのである。専修念仏が願生浄土の決定である。日常的な三世の支配する世界の捉縛から脱がれるすべなき愚痴の身にとって、称名は三世を截断する。機根勝れた人々にとって、有為法の支配による仮の世界と、般若に支えられた覚の世界空とは円融する。それは縁起、空なる実相界として、そこでは時間は縁起、空という根源時間となる。浄土教においては称名において、三世を支える根源時間がたちあらわれる。念々の称名は、念々の相続として非連続の連続である。(32)

(C) 臨終と時間

称名が願生浄土の決定であるとしても、沙婆世界にいることは間違いない。それでは何時浄土に往生するのであるか。ここに臨終往生の問題が生じてくる。専修念仏はこの臨終往生の決定を、確実にする行の性格を帯びていた。臨終こそ決定的な瞬間あるいは、刹那ということになろう。それはまさに三世として相続していく時間を截断する決定的な時といえよう。十八願についで十九願に次の様な誓がある。すなわち「設我得仏　十方衆生　発菩提心　修諸功徳　至心発願　欲生我国　臨寿終時　仮令不与大衆園

続　現其人前者　不取正覚」[33]とあり、臨寿終時が決定的な時間であることは間違いないであろう。これはキリスト教におけるカイロスと極めて似かよう時間であるが、カイロスにおけるさばきとえらびがない。[34]また歴史の真只中における神の契約の実現という、ドラマチックな意志的緊張がないように思われる。

親鸞はこの点を次のように捉える。信一念に往生の願が決定するとする親鸞は、十八願を「至心信楽の願」[35]であるとし、しかもその信は弥陀から廻向されてくるものであるとする。したがって彼にとって念仏称名は、「大悲弘誓の恩を報ず」ものとして、報恩感謝の念仏となる。[36]すなわち一念の信により平生に、往生の業は決定することになる。往生に関して平生業生といわれるゆえんである。親鸞にとって信一念の時が決定的な意味をもつことになる。親鸞は『教行信証』の信巻で、「それ真実の信楽を按ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時刻の極促を顕し、広大難思の慶心を彰はすなり。[37]」と述べ、この信のおこってくる一瞬に往生の決定があるとしている。しかもこの信は如来からの廻向である。それ故に信楽開発の瞬間が、三世截断の時である。信において覚の時間があらわれ、それ以後覚の時間が日常の時間（三世相続）を根源から照すことになる。親鸞が絶対他力というのは、もとこの世界は弥陀の光明に満ち満ちており、根機の劣弱というも、それは愚痴文盲の立場からの見解で、弥陀の慈悲からみれば、もともと同じものであり、むしろ機根のすぐれぬものこそ弥陀の正客であるとするのが絶対他力である。信一念がわれわれの眼の曇を払うのである。まさに信一念によって縁起円融している世界、根源的時間に参入するのである。

しかしながら親鸞にとっても、信一念により往生の決定は確定するとしても、この土は浄土ではない。弥陀の慈悲の光につつまれているとしても、この世は、愛欲の広海になやむ娑婆世界である。この土と彼の土をわかつものは臨終である。

一遍はこのことに深く思いを致す。彼は臨終を平生と断ずる。すなわち「ただ今の念仏の外に、臨終の念仏なし。臨終即平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取なり。云々[38]」と。臨終即平生と捉える彼において往生は、南無阿弥陀仏の称名の中に現われる。彼はいう。すなわち「往生は初の一念なり。初の一念というもなほ機に付いていふなり。南無阿弥陀仏はもとより往生なり、往生といふは無生なり。此法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世截断の名号に帰入しつれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機について談ずる法門なり。南無阿弥陀仏には、臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法なり。出る息いる息をまたざる故に、当体の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往生なり。故に回心念々生安楽と釈せり。おほよそ仏法は当体の一念の外に談ぜざるなり。三世すなわち一念なり[39]」と。かように一遍においては称名は往生の位であり、称名に即して娑婆世界は浄土となる。彼において称名は、娑婆世界を包摂し

て浄土たらしむる。彼において経文に記される浄土の荘厳は、南無阿弥陀仏の口称なのである。

南無阿弥陀仏の口称は、かくて覚の世界そのものである。すでにみてきたように涅槃の内容は、無我、縁起、空といわれるものであった。知からいうならば般若の智の立場である。彼においては南無阿弥陀仏の口称こそ、空であり般若であるといえよう。念念の称名の位こそ根源的時間である。名号は三世を截断するという。三世常恒の法であるという。さらに三世すなわち一念であるという。まさに日常的な世としての時間を、根源において支える。それ故に三世を根源において打ち破る。したがって三世即（南無阿弥陀仏という）一念であるのである。三世なる時間は否定されるのではない。三世は空すなわち根源的時間において支えられるのである。一遍が興願僧都に与えた消息文において「前略…かやうに打あげ打あげとなふれば、仏もなく我もなく、まして此内に兎角の道理もなし。善悪の境界皆浄土なり。外に求べからず、厭べからず。よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずということなし、後略」[40]と述べ、念仏が娑婆世界を浄土と荘厳することを述べている。

以上往生をめぐって、浄土教の時間について述べてきた。仏教の時間全体にかかわる問題であるが、目覚めることによって開けてくる智慧によって、涅槃や往生に即してとらえられる時間、これが仏教の時間である。われわれはこれを覚の時間と呼ぼうと思う。そうするとこのような覚の時間が、普通われわれのいう時間と、どのようなかかわりにあるかを次に考察することにしよう。

むすび

種々なる時間の対比

今種々なる時間を対比しやすいように表にしてみると。

（共通の了解）	日常的時間	過去・現在・未来	時計の測定	（時間概念の外延）
	反省的時間	客観的時間	ギリシア	哲学・科学
		主観的時間	ギリスト教	哲学・宗教
			ギリシア	
流動	宗教的時間	仏教	解脱	覚の時間
		キリスト教	救済	歴史的・意志的時間
	歴史的時間	過去・未来・現在	目的の実現	

右の表に簡単に説明を加えると、われわれは日常生活において、現象（出来ごと）の推移と時間とを明確に区別せず、極めて大まかに流動という位の時間了解を持っている。それを過去、現在、未来という区分において使用し、具体的な生活の場では時計によって測定している。これに対して時間を反省して一体時間とは何であるかと考える場合、哲学的、科学的時間が生じてくる。ものごとのアルケーをみようとするギリシアでは、知識はテオリアの知となり、ものごとの運動や変化において時間を考え、時間は客観的な基準すなわち、範疇の性格を担うに至った。今や時間は空間との対立において捉えられる。このように時間を基準とする考え

は、ヨーロッパの知の展開（科学であろうと哲学であろうと）に対して一貫して支配することになる。特にわれわれが時間を考える場合、前提として持つ時間の論理的連続性は、ギリシアのわれわれに残した最大の遺産である。

神との契約の実現を歴史において捉えるヘブライ的な伝統は、ギリシアの知との出会においてみずからを普遍化し、キリスト教的時間の伝統を形成する。キリスト（メシア）の出現による全人類の救済の福音は、地上における神の国の実現の願望となり、目的史観を形成するに至る。

仏教では、解脱を目指す印度の知の伝統にしたがって、解脱すなわち涅槃に即して時間を捉える。勿論宗教は日常生活の只中において起こるのであるから、三世という形で捉えらる日常的時間との対決と統一を通じて仏教の時間論は展開する。われわれはその時間を覚の時間と名付けた。

今これらの時間をそれぞれ、ギリシアは観の時間、キリスト教は意志の時間、仏教は覚の時間と言ってもよいと思われる。

さて仏教やキリスト教の時間を、時間の論理的規準である連続と流動を規準としてみる場合、次のような特質をもつと思われる。両者とも三世として連続する日常的時間を打ち破るという特色を持つ。何故なら両者とも、日常性を超えるところに成立する世界だからである。すなわち非連続の連続ともいうべきものである。キリスト教の時と永遠、仏教の無常と常（寂静）が挙げられるが、この両者は勿論等式において成立するものでなく、アナロギアの関係というべきであろう。

ところでキリスト教では愛の逆説[41]という問題がある。審きと終末がそれである。終末はいうまでもなく救済において、罪の世界が終末して、神の国に誕生することである。しかしそれには審きがともなう。神によって義しとされない者達は、見捨てられてしまうのであろうか。イエスがメシアであるのは、そうではないことを物語るのであろう。キリストとしてのイエスはしばしば、わたしは義とされない人々のためにやって来たという。[41]イエスの十字架上の受難は、義しとされずに審かれるものが、逆説的に神に結びつけられることを意味するのであろう。終末によって断ち切れ、同時に愛によって結びつけられる。まさに非連続の連続である。

浄土教における弥陀の悲には、審きはない。弥陀も又如来になる以前は菩薩であった。無知文盲のわれがために仏たりうるところを用意するのが、弥陀の願いである。仏とは覚の智慧によって世界の真実を見透しうる位に達した人のことである。名号の口称によって開けてくる世界が、弥陀の悲の世界である。善悪もその根底から打ちくづされて、病・老・死すべき己れの姿が露呈され、独生・独死・独去・独来の孤独な人間のその根底から湧きあがってくるものが、悲である。弥陀の願からもれようとするものに対し、弥陀の悲がそそがれる。

一遍は信・不信を問わず名号の口称をすすめた。弥陀の悲は、

名号を唱へるものにひとしくそそがれ、生けとし生けるもの称名となって、名号のなかに智慧のまなこが開ける。三世において成立する娑婆世界を、名号は覚の光でおおう。三世の時間を截断して名号は、無生のしたがって無始無終の時たらしむる。それは動に対する静でなくて、無常にたいする常であろう。三世の動きは、本来の時に支えられ、念念の称名が無生である。過去・現在・未来という方向をもった動きは、識の立場で時間を眺めているのであって、本来の時間は方向をもたない無始無終の動そのものである。それ故それを識の立場からみれば、常に三世を截断するものとして非連続の連続であるが、覚の立場からいえば、通常の相続も静止もない、根源的動として縁起的時間といえよう。

さてこのような宗教的時間が、歴史的時間とどのようなかかわりもつかが更めて大きな問題となろう。しかしそれは他日の問題として筆を置くことにしよう。

(1) シンポジュウムの際のレジメでは、このことが必ずしも明確に指摘されていないように思われる。今、活字にする機会に出来るだけすっきりするように努めた。

(2) Thoreib Boman: *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechen*; 1956 植田重雄訳『ヘブライ人とギリシア人の思惟』新教出版社、一九五一年

(3) Diels-Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker: 22. B91 以下ギリシア文字はラテン文字にて表記。

(4) ここでいう流れは、勿論河の流れとの聯想において成立するものをいうのであって、連続といいかえてもよい。なおアリストテレスの時間に関する見解は、『自然学（physica）』の四巻の十章から十四章及『形而上学（metaphsyca）』及『天体論（de Caero）』等を参照されたい。尚『実存とロゴス』一九七一年（朝日出版）の拙稿「時間と歴史」にも不十分ながらふれている。

(5) 史記・荊軻伝

(6) 高楠順次郎、木村泰賢『印度哲学宗教史』明治書院初版、一九三六年二七六頁以下参照

(7) Kritik der reinen Vernunft: B 211~212
Anthoropologie in pragmatischer Hinsicht. 1778.
にはしばしば、流れるを使用している。

(8) アリストテレスの時間に関しては、朝日出版刊『実存とロゴス』所載の拙稿の「時間」を参照されたい。

(9) scientia はギリシア語の epistēmē に相当し、英語の science はスキエンティアに由来する。

(10) 時計の発明によって時間の精密な測定が可能となったといわれるが、運動量が各慣性体において一定でない以上、運動量のきざみによる時間規定は相対的たるをまぬがれない。それ故に客視的時間は本来、そのような時間が実在するか否かということでなく、時間を運動の測定の規準たらしめる論理化（数学化）が重要でありそのような経過において成立するものといえよう。すなわち時計とは、二つ以上の事象間の出来事を関連させる規準（論理的規定）であるといえよう。

(11) Aristoteles Opera; Metaphysica, VI. 1029.b
Kant; Kritik der reinen Vernunft; die transzendentale Aesthetik 参照。いうまでもなくカントにおいては、時間は直観形式であって、範疇ではない。

(12) 哲学シリーズ四巻『存在への回帰』一九七五年、三修社刊の拙稿

「終末と末法」及び『実存とロゴス』朝日出版刊の拙稿「時間と歴史」を参照されたい。

(13) 印度思想に解脱への根本方向があることは、次の著作を参照されたい。宇井伯壽『印度哲学史』岩波書店（初版）一九三二年、高楠順次郎、木村泰賢『印度哲学宗教史』明治書院（初版）一九三六年

(14) 右に同じ

(15) 高楠、木村『印度哲学宗教史』第三篇参照

(16) デュオニソス信仰は、紀元前七世紀の人、オルペウスによってギリシア人にふさわしいように改革され、オルペック教としてピタゴラスの教団に担われることになる。これについては次の書を参照。T.M. Conford; From Religion to Philosophy. a Study in the Origins of Western Speculation 1912. コンフォード『宗教から哲学へ』広川洋一訳、東海出版、一九六六年二三三頁以下参照

(17) すでに示したようにここでいう流動は、連続ということであって、無意識的に実体的でない論理的なものを予想している。

(18) 前記、宇井、高楠、木村博士の著書参照
尚哲学シリーズ（1）『哲学の復権』三修社（初版）一九七四年、梶芳博士執筆、「哲学の成立・インド」の項参照

(19) 玉城博士の論稿は本文中に記載。中山延二『仏教に於ける時の研究』百華苑一九六〇年、講座『仏教思想』第一巻、理想社、一九七四年、佐々木現順『仏教における時間論の研究』清水弘文堂、一九七四年

(20) 浄土教の時間を考える場合末法思想は重要であるけれども、シンポジュウムの意図するところとややずれるので、ここではふれない。尚これについては哲学シリーズ四巻『存在への回帰』中の拙稿「終末と末法」で不十分ながらふれている。

(21) 仏教の教義を三法印であらわすのは、一般に行われている習慣である。

(22) 『仏教思想』第一巻、平川彰担当、「原始仏教、アビダルマにおける時間論」一八九頁参照、尚このサンカーラは英語の events（佐々木著『仏教における時間論の研究』六二頁）、ドイツ語の Geschehen、ギリシア語の genesis と類比的である。

(23) 『理想』四八九号川田熊太郎「時と永遠」に詳細に論及されている。尚前記の仏教の時間論に関する著書も同様である。

(24) 『中論』の第四観四諦品に「衆因縁生法　我説即是空　亦為是仮名　亦是中道義」とある。これは通常、般若思想の極致を示すものとされる。

(25) 佐藤賢順『宗教の論理と表現』理想社、一九六二年、の第十章『宗教経験の相即論理的解明』に教えられるところが多い。

(26) 前掲書『実存とロゴス』の拙稿「時間と歴史」参照

(27) 哲学シリーズ三巻『東の思想・西の思想』三修社、一九七三年、梶芳博士稿「慈悲」参照

(28) 右に同じ

(29) 中村元、早島鏡正、紀野一義訳註『浄土三部経』上巻、一三四頁参照、尚必至滅度は十一願である。

(30) 大正、二六、四〇下―四五上

(31) 大正、二六、二三〇下―二三三上

(32) この項の記述は、梶芳光運博士古稀記念論集『仏教と哲学』所載の拙稿、「一遍の念仏における時」にしたがった。

(33) 『無量寿経』の引用は、岩波本によった。

(34) これについては哲学シリーズ三巻『東の思想・西の思想』の拙稿「アガペーとエロース」及び四巻『存在への回帰』の拙稿「終末と末法」参照

(35) 『教行信証』金子大栄校註、岩波文庫　信巻、一二八頁

(36) 『教行信証』行巻、一一八頁

(37) 尚これに関しては、中山延二博士が、『仏教における時の研究』一八五頁以下において詳細な論考を試みておられる。

(38)『語録』は、岩波本、日本古典文学大系『仮名法語集』によった。『語録』下巻、七八

(39)『語録』下巻、五二

(40)『語録』上巻、「興願僧都、念仏の安心を尋申されけるに、書てしめしたまう御返事」参照

(41) 前記拙稿、「アガペーとエロース」「終末と末法」参照

(うずき・ひでお、西洋哲学・比較哲学、大正大学教授)