

畢竟依

安藤文雄

序

親鸞によって浄土真宗として確かめられた宗教の本質とは何か。今の私にはこのことを明確にするだけの具体性はないが、真宗学を学んでいく者として、自分なりにこの大きな問題に迫ってみたいと思うのである。この問題は、親鸞によって浄土真宗と名告られたその言葉のなかに、すでに示されていると言えらるであろう。すなわち、浄土を真実の宗とするということである。しかし、では浄土を真実の宗とすとはいかなることなのか。また何故に浄土を真実の宗としなければならないのか。宗教が人間の根本に関わった究極問題であるということは常に言われることであるが、しかし、そのことは特殊で抽象的なこととして了解されてしまふし、またそのような関心が極めて硬直したものとなることが多いと思う。絶対的なものを求めるとき、そこには多分に自己自身にこそ大きな問題があるということがある。

近代において、人間の日常生活と別次元に人間の一切を基礎づける何かがあるという意味での宗教は否定された。そのよう

な宗教は人間の自立性を放棄させ、自己の当面する具体的問題を回避し放棄する手段であるとされたのである。強大な力によって擁護されたいという心情、自己が自己であることからの回避、結局は現実を隠蔽し、自己を防衛するための手段として宗教というものが存在してきたと考えられないことはない。自立した人間、雄々しい人間を高く掲げる近代思想において、そのような意味での宗教が否定されたことは当然であろう。しかし、自己が自己によって自己であるという人間了解だけで、果たして人間は人間たり得るのであるか。ここには一つの大きな問題がある。すなわち、自己といっても、その自己そのものがどこまでいっても不明瞭なままであるということである。そのため外的権威としての宗教が否定されても、人間は自ら造り出した事物によって、また自己自身によって、自己自身が奴隸状態に墮ちいつているのではなからうか。その意味で、外なる権威を否定するとしても、問題は終わらない。現実回避や依存状態をつくり出すための宗教が否定されても、問題そのものがないわけではない。問題はまさにそのような形で存在している自己そのものところにあるのである。従って宗教というものがどこかにあるのではなく、宗教として語られる問題が人間の基本構造にあるのである。私は、今回の小論において「畢竟依」という題目のもとに、宗教における、人間の基本的問題を考えてみたい。

仏教を貫く根本問題は、流転生死という在り方をひるがえして仏と成るということである。実に、生れてきたことが生れてきたことにならず、生きていくことが生きていくことにならず、死んでいくことが死んでいくことにならないという、その全体が始めなく終わりなき質においてあるという在り方、そこに生死を流転すると言い表わされる問題があるのであろう。もちろん、私たちは日常このような空漠さをそれ自体として強く意識しているわけではない。むしろ、日常感情としては平穩無事に全てが過ぎ去っていけばいい、何事も問題なく全てが通り過ぎていけばいいと感じている。しかし、そこには一抹の不安が残る。そこには、決定的な何か欠けている。従って、またこのような日常性の底意に流れている感情の促しによって、人間は自己の存在意味、存在価値を確かめようと努力を費しているのではないか。生れるということにおいて、すでにして人間は問題を与えられているのである。人間は、そのこと一つを明らかにしなければならぬという問題をかかえながら生きているのである。

仏教は、人間であることの課題性を、流転生死を超えるべき位として教える。流転生死を離れようという要求、始めなく終わりなき不成功の空漠なる自己の在り方を超克しようという要求において人間を確かめるのである。もちろん、このような要求は人間の恣意的要求ではなくて、人間存在それ自体の要求、

人間自体を成り立たしめる要求であらう。しかし、流転生死を超えるということには、一つの矛盾がある。流転生死ということは、人間存在の在り方そのものの問題であり、人間に外部から置かれた情況ということではなくて、自己が存在することによって直屬したこととしてある自己の体制である。それは自己の外に克服の対象として見られることではなくて、ただちに自己自身の問題である。醉生夢死していくことに不安を覚えつつも、醉生夢死していくことに安住しているのも、自己自身なのである。従って、このような問題は自己の外に抽象化されるごとき問題ではなく、自己が今ここにありということにおいて、自己自身に内を超えられなければならない問題であると言えるであらう。ここに、仏教における断惑証理の修道ということが必然してくるのである。欲望に流されて虚しく人生を空費するか、欲望を否定していくことによって完全なる完結性へ向かうか、これが仏教において発心として語られるところであらう。しかし、このことはある特定の人間の特殊な問題ではなく、それが断惑証理という形を取るか否かは別にして、人間存在それ自体の深奥の要求である。その意味で、生れてきたということ、生きていくということの全体が無駄になるか否かという、そのような促しにおいて、人間は宗教的問題に直接しているのであろう。しかし、このような要求は、一般に、自己の存在意味を確定しようとする方向において、自己の諸属性や自己に関わる様々な事物を絶対化することによって満たされようとする。富・名声・権力・様々な能力・伝統的慣習、等々に私たち

は自己の存在意味を置こうとするのであろう。しかし、これらの諸事物によって、真の満足・真の安心を得ると言い得るであろうか。むしろ、それらへの固執は逆に自縛の奴隸状態を必然することになるのではないか。このように考えるとき、問題は自己の存在意味を確保して真に満足しようとする営為に、さらには全てに対する一方的な条件づけを当然のこととしている自己自身にあることになってくるのであろう。このような事態の克服として、仏教が教えてきた一つの方向は、自己否定による自己脱却ということである。完全なる自由、完全なる解脱、それは自己の外に何かを実現していくことではなくて、そのような自己自身の滅却にあるとされたのである。しかし、このような方向は、必ずそれが真剣であればあるほど一つの悪循環に堕ちっていくのである。自己を克服の対象とする限り、人間は限りなく自己に迷惑し続けていくのである。しかしまた、欲望に流されて虚しく終わるわけにはいかない。ここに、仏教の修道において具体的に往生浄土ということが問題となってくると言えるであろう。しかし、そのような形で求められているものは、修道の延長上に予測された浄土でしかない。それは、煩惱の現情から逃避するための虚妄の観念界でしかない。むしろ、問題は本質的には断惑証理という修道の延長上に仏を夢見するという在り方そのものの転換ということである。そして、親鸞によって七高僧として仰がれた祖師において一貫しているのは、一つの決定的な選びを通して宗が明瞭にされたということではないかと思う。

浄土ということは、大乘仏教一般を通じて常に問題とされてきたことではあるが、しかしそれは宗ということとしての問題ではなく、行修の補助的段階としての問題であり、浄土ということが仏教それ自体を決定することとして考えられてきたわけではない。結局、仏教が断惑証理を基幹とするものと前提されている限り、その修道の課題を解決する最終的手段として浄土が考えられてきたのである。しかし、断惑証理という修道には一つの決定的な困難さが孕まれている。自己自身が問題であるといっても、果たして、そのようなことを明瞭にする場が自己自身の内にあるだろうか。自己内省、自己省察ということが一つの方法であるといっても、見る者自身を見るような眼を人間は最初から持ち得るのか。従って、断惑証理という、自己全体を見通し把持するなかで、自己の迷いを断ち切ろうとすることには、最初から決定的な盲点があるのである。もちろん、煩惱を自己が制約されている諸条件であるとするならば、確かに煩惱を断ずるということが、もっとも正統な道であるとされるのは当然である。「自性清浄客塵煩惱」ということは、仏教を成り立たしめ、仏教に一貫した前提ではある。しかし、そのことは仏陀の境涯に直接する理であって、煩惱を客体化するような視座を修道の前提とすることはできないのである。「身をわすらわす」^②「心をなやます」^③「欲もおおく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこころおおく、ひまなくして臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」という煩惱の事態は、それが克服の対象として、どれほど迷惑されようと、人間である

ことに直屬した固有の存在状況であろう。それは覆われるというよりも、自身の現存状況として実感されていることなのである。ここに、煩惱の身のままに成仏を約束する道があるのか、否かということが問われてこなければならぬ。しかし、このような問題は、修道のなかの問題というより、人間であることの初めにある初源の問題、宗の問題であると言うべきであろう。続いて、宗の問題、宗ということが浄土を通して語られてくるということをも具体的に考えていきたい。

一

宗ということを考えてみるに、それは人間に把持され固執されるべき対象ではなく、人間を成り立たしめるべき根拠の問題である。従って、それは人間によって直接に知られること（人間によって吟味される何等かの問題ではなく）、それ自体が人間を擱んでいる根源に関することとして、逆に人間であること、生きていることの全体が吟味される点である。宗が人間によって、何等かの確かなものとして固執されている場合には、すでにしてそのようなものは宗たり得ていまいと言わなければならぬ。しかし、自己という限定性の上にある何等かのものを絶対化し固執している人間にとって、宗ということは確かに人間の根拠の問題ではあるが、彼岸性と決定的選びをもって関わってくることであろう。次に浄土教の伝承において宗ということが具体的にどのような問題になってくるかを、その課題性が明瞭である龍樹の「易行品」によって考えてみたい。

龍樹における難易二道の問題、このことは『十住毘婆沙論』の全体から見るならば、一つの特異な問題とも思われるのであるが、『十住毘婆沙論』が本来菩薩の修道という実践課題に基づく『十地経』の註解であることを考えてみると、『十地経』の本文にないことが取り掲げられたというところに、むしろ逆にこの『十住毘婆沙論』の中心眼目があるとすることもできるであろう。龍樹が「易行品」で取り掲げている課題は墮二乗ということに関わって速やかに不退転地に至るといふ問題である。

④若し声聞地及び辟支仏地に墮する、是を菩薩の死と名く。則ち一切の利を失す。若し地獄に墮するも是の如き畏を生ぜず。若し二乘地に墮せば則ち大怖畏と為す。地獄の中に墮すとも畢竟して仏に至ることを得るも、若し二乘地に墮せば畢竟して仏道を遮す。——中略——是の故に若し諸仏の所説に易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る方便あらば、願わくは為に之を説きたまえ。

現実放棄による自己滅却の方向をめざす二乗が、龍樹によって「一切の利を失し」、「地獄に墮す」以上の「大怖畏」とされ、「畢竟して仏道を遮す」とされたのは当然であろう。しかし、このことが「菩薩の死」として語られるところには、本来仏道とは菩薩道であり、たとえ自分自身の度脱のみを求めるといふ意識において仏道が求められているとしても、そのことは更に深く自他相関において生きている自身という事実との関連において、その歩みが始まっているということである。従って、「菩薩の死」は人間であること自体の捨離として人間の死を意

味することとなってくるのである。「菩薩の死」ということは菩薩の修道の内面に見据えられている危機である。すなわち、この修道そのものが徒勞に終わるのではないかという不安において、むしろ自己に閉塞する形で一切を完結してしまおうとする根強い誘惑をどうするかという問題である。ここに「易行道の疾く阿惟越致地に至る」ということが緊急の問題となってくるのは当然である。しかし、龍樹はここで徹底的な求道心の確かめを行なうのである。

汝が所説の如きは是儂弱怯劣にして大心あることなし、是丈夫志幹の言にあらざるなり。何を以っての故に、若し人願を発して阿耨多羅三藐三菩提を求めんと欲して未だ阿惟越致を得ずば、其の中間において応に身命を惜まず、昼夜精進して頭燃を救うが如くすべし。——中略——大乘を行ずる者には仏是の如く説きたまえり。発願して仏道を求むるは三千大千世界を挙ぐるよりも重し。汝阿惟越致地は是の法甚だ難し、久しくして乃ち得べし、若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得るありやとは、是乃ち怯弱下劣の言なり、是大人志幹の説にあらず。

すなわち、発願して仏道を求めたということは他の誰でもなく自己自身のことであり、そのようなことは自己の全責任において解決されるべきである。しかも、そのことは「三千大千世界を挙ぐるよりも重」という質のことという、いかなるものによっても満たされない要求の問題であり、その限り、安易に答えを求めること自体が厳しくしりぞけられるのである。しか

し、このような問いの吟味を通してここに浮き彫りにされてくるのは、自身の「儂弱怯劣」性に迷惑し続けていく限り、「久しくして乃ち得べし」ということにおいては「菩薩の死」と言われる墮二乗が必然するという危機である。従って、この問答の裏面には、逆に速疾に不退転地に至るということへの至純の要求が徹底的に確かめられているのである。自己が生きているという現実を放棄せず、また自身の「儂弱怯劣」性を正直に引き受けて歩める道、そのような確かめにおいて、はじめて易行道が説かれてくるのである。

龍樹が「易行品」で課題として出してきた問題は、「頭燃を救うが如」き修道の行き詰まりにおいて、「儂弱怯劣」という自身に直面し、そのような自身の存在性に迷惑して一切を放棄してしまわなければならないという危機の超克ということであるが、ここでは難行・易行ということが単に人間における一つの相対的選びとして問題にされているのではない。「陸道の歩行」から「水道の乗船」への転換は、それが相対的に語られるとしても、二つに弁別された仏道の持ち替えではなくて、仏道を歩む自己そのものの転換である。自身の存在性・現実性に迷惑し続けるような自己が、仏の教言のもとに仏道を自己の掌中に把持しようとする営為を断たれて、「水道」と語られる大地へ帰ること、それが、難易二道ということにおける選びの問題であろう。龍樹が易行道として語るのは、

若し人疾く不退転地に至らんと欲う者は応に恭敬心を執持して名号を称すべし。

という「信方便の易行」である。易行として示される道は、自己超克的に漸次に努力を尽していく行修の道ではなくて

若し人我を念じ名を称して自ら帰すれば即ち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得。是の故に常に応に憶念すべし。

という諸仏の証誠する阿弥陀の本願に帰するという道である。龍樹は「易行品」において、何故に易行道が速疾に不退転地に至る道であるかについては、全く何の註釈も加えていない。龍樹はただ仏の功徳を讃嘆し帰命の心を表白して本願に帰することを促すばかりである。このことは明らかに易行道ということの性格に由来するのであろう。すなわち、先の問答を通して見えてきたように問題は「速疾」を要するのである。従って問題は、あらためて教理を行証するといったことではなくて、「ただ念仏せよ」という呼びかけが、徹底的な自己凝視を通して、真に自己自身への呼びかけとなるまで聞き開かれるか、否かということである。

易行道とは、たんに行が修し易いということのためにのみ説かれたのではない。むしろその裏面において厳しく問われているのは、自己の何らかの営為を絶対化して仏道を成就しようとすること自体が、逆に墮二乗として仏道に背反していくことになるという事態であろう。たとえ自己否定であろうと、何であろうと「私」という意識の上に求められるものは仏道ではないということが、龍樹における難易二道の選びの本質にあるのではなからうか。何故なら、「易行品」において教示されてきた中心問題は、仏教の大前提としてことさらに問われることもな

かった帰依ということであるからである。帰依ということは、宗教における初源の問題である。仏教においては帰依ということとは確かに出家発心ということと具体的に語られてきた問題である。しかし、そのこと自体が最も基本的な問題として、決定的に問われてきたのであろうか。むしろ、主眼は教理を行証するということの上に置かれてきたのではなからうか。その限り仏道を決定するという基点は、当然自己存在に求めざるを得ないであろう。自己を完全なるものにしていこうということは、確かに人間にとって最も誠実な道である。しかし、そのことが、また仏教をきわめて閉塞した特別の権威としてきたのである。

龍樹が自己の課題として荷負した大乘菩薩道、しかし、そこに墮二乗ということをめぐる速疾に不退転地に至るという決定的な問題が必然してきたのである。すなわち、自身の生きる現実を捨離せず、観念化せず、この今生の身に大乘の仏道を具体化するということである。このことは龍樹においては「私」という意識に先立ってある諸仏の証誠する本願への帰入という一点において教示されたのである。確かに不退転地は菩薩の修道の一つの階程として教説されるのであるが、しかし問題の本質は畢竟成仏の道が開示されるか、否かということである。従って龍樹による易行道の開顯は、不退転地を得るということは畢竟成仏の道が、人間であることそれ自体に直接して、その初源にあるということの証示であるということが了解できると思う。続いて最後に、宗ということが最も具体的な主題となる『選択集』によりながら問題を追求してみたい。

法然による浄土宗の独立、その眼目は宗が宗として明瞭にされたということにあるのではないかと思うのである。もちろん、この場合、宗ということはたんに宗派という意味ではない。確かに歴史の上に具体化する時には、八宗に並んで一宗が立てられたごとき表現を取ってくるのであるが、しかし法然による教相判釈は教義上の優劣の問題ではなくて、人間の依るべき宗が明瞭にされたということである。すなわち、宗という問題は本来何等かの教理の問題ではなく、「すみやかにとく生死をはなれん」という宗教的要求に応同する仏道が具体的に答えられるか否かの問題である。法然はこの問題に「選択本願念仏南無阿弥陀仏往生之業念仏為本（念仏為先）」ということでもって答え切ろうとするのである。人間にとって「すみやかにとく生死をはなれん」という道は、人間がそれを求めるに先立って「為本」でもあれば「為先」でもあることとして「南無阿弥陀仏」と答えられているということ、それが法然をして浄土宗の独立を宣言せしめたのである。しかし、このことが具体的に人間の上に表現される時、それは廃立という形を取ってくるのである。教相判釈が必然してくるのである。

『選択集』教相章は道綽の『安楽集』に依りながら「捨てて」「帰する」ということを中心にして問題が立てられてくるのであるが、そこに法然が具体的に問うているのは、何等かの教理上の完全性ではなくて、宗教的要求と時機の問題である。

従って聖道・浄土の二門判は、法然以前の教相判釈とは全く異質なる判釈である。法然は三乗も仏乗も同列に並べて、その仏教の現実態を見る限り、それは聖道門であると言っているのである。実にここに問われているのは教相判釈をする立場であり、仏教に関わる自己自身である。すなわち、人間の分別知の上に自己の宗の選びが問題となる限り、そこで何が選ばれようと、その全体が人間主観の内に閉じられた営為でしかなく、そこには真の意味での確証ということは何もないということである。道綽の聖道証し難き由縁として確かめられた「大聖を去ること遙遠なるに由る」^⑩「理深く解微なるに由る」という二点は、教理の理知的了解と、仏説との実存的値遇ということとは別のことであって、もはや現実的に積尊に遇い得ない者にとって、積尊という存在は虚しい權威でしかなくなってしまうということである。このような仏教と自己存在との決定的乖離性が、『大集月藏経』に依って道綽に、

我が末法の時の中に億億の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得る者あらず。当今は末法にして現に是五濁悪世なり、唯浄土の一門ありて、通入すべき路なり。

と、領かれたのであろう。しかし、このことは問題を時代情況に預ける形での責任転嫁ではなく、「すみやかにとく生死をはなれん」という宗教的要求において、「当今は」「現に是」と現在のな自身の存在情況が全体的に凝視されているのである。

^⑪また一切衆生、都て自ら量らず。若し大乘に抛らば、真如実相第一義空、曾て未だ心に措かず。若し小乗を論ぜば、

見諦修道に修入し、乃至那含・羅漢、五下を断じ五上を除くこと、道俗を問うことなく、未だ其の分にあらず。縦い人天の果報あるも、皆五戒・十善の為に、能く此の報を招く。然るに持ち得る者は甚だ希なり。若し起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風驟雨に異ならん。

すなわち、どれほど深遠な教理が知的に了解されようと、未覚者にとつての現実はそのような教理と乖離したままであり、時によっては自ら人間であること自体を放棄するような「起惡造罪」に迷惑し続けているということである。このような人間現実の擬視において、はじめて具体的に自己が帰すべき道ということが問題となるのである。もちろん、道練自身は特に意識的に聖道・淨土ということを教相判釈として立てたわけではないが、しかし問題そのものの本質からすれば、「聖道・淨土の二門を立てて、而も聖道を捨てて正しく淨土に帰する」ということが結論されてくるのである。

是を以て諸仏の大慈、勸めて淨土に帰せしめたもう。縦使一形惡を造れども、但能く意を繫けて、專精に常に能く念仏すれば、一切の諸障自然に消除して、定んで往生を得ん。何ぞ思量せずして、都て去く心なきやと。

時機の問題は、教法の正統性の問題ではなく、自己自身の問題である。このことは積尊の權威に自己同一化して教法の正統性を主張していくのではなくて、淨土に帰するという、淨土という教相をもって説示される教法に帰するという一点において、それが仏教か否かが確かめられるということである。

聖道・淨土の二門判は、そこに「捨てて」「帰する」という決定的な選びをもって迫ってくる問題であるが、しかしそのことを為さしめる視座はたんに仏教の形態の相違ということではない。法然による教相判釈という営為は「正しく」「帰する」べき宗が明瞭になるところに為されたのである。法然が聖道ということでもって一代仏教を全体的に総括して見据えているのは、

歴劫迂廻の行に当れり。

此の娑婆世界の中に於て、四乗の道を修して四乗の果を得。⑬⑭
ということである。そこには「すみやかにとく生死をはなれん」という要求にもかかわらず、教と機が離反したままにあるということ、しかしその離反を克服して、教に稱うべく自己を励ましていく以外の道がない以上、たとえ教として頓が説かれようがその現実には「歴劫迂廻の行」とならざるを得ないということである。そして、そのことの必然性が「此の娑婆世界の中に於て」入聖得果するという事に孕まれているということが指摘されているのである。従つて教理と行証の乖離ということが、その修道の始めが「此の娑婆世界の中」にある限り、予測と憶断のもとでの歩みを出ることがないということの証左である。聖道とは現実問題として未覚者が向上的に努力していくことで覚者と成り得るとする憶断の上に成り立っている道なのである。もちろんこのような断定は人間がある目的をもって事に當ろうとするときに必然することであつて、たとえ仏教であろうとそれが人間の側から一方的に関わられる限り、それ以外の

ことを最初から前提するわけにはいかないのである。しかし、そのような断定もやはりあくまでも人間の一つの思い込みであって、そのような予測自体に成仏を約束する必然性があるわけではない。ここに「捨てて」「帰する」ということが、宗の決定的選びとして問題となってくるのである。それは「娑婆世界の中」に成仏はないということであるが、しかしここに語られている問題の本質は成仏ということが人間の内に保持される形で求められているという事態についての決定的な否定であろう。その意味で「捨てて」「帰する」ということも、人間における一つの選びということではなくて、

④ 浄土門の修行は愚痴にかえりて極楽に生まる。

という自己存在に対する決定的な無知無能性に目覚めて、そのような自身へと還るといふことにおける選びである。すなわち、浄土を宗とすることは、人間が何らかのものを持つということではなくて、一切に固執しなければやまない人間存在の固執性を全面的に否定する唯一の道をたまわることであり、妄念妄想を出ることのできない存在が、妄念妄想の延長上に仏を夢見ることを断たれて、随縁の存在事実に戻っていくことである。ここにはじめて宗が宗として明瞭にされるといふことがあるのである。思うに、聖道として総括されてくる仏教は、確かに始めに宗が立てられるといふことはあるとしても、それが人間によって固執される教理以上のもを出ることができない、宗が宗とならないという決定的な問題があるのではないか。仏陀の境位を知的に推測することはできても、それが本質的に教えと

ならない。生きている事実と一つのところで響いてこないという決定的問題があるのではないか。その限り宗ということがどのような形で語られようと、本質的な意味で、もはやそれは宗ではない。それが道綽によって明らかにされた時機の問題である。「愚痴」の身ということへの徹視、そこに宗ということとして仏教が開かれる機縁が見出されたのである。もちろん、この「愚痴」ということはたんに聖賢に相對してのことではない。それは仏法に對しての無知、存在事実に對しての決定的な無知ということであり、さらに言えば仏教に對して聖賢という意識で関わるのが仏教からの決定的な乖離を必然せしめていくことになることの自覚であろう。

かくして法然は時機への凝視を通して宗の選びを明瞭にするのである。しかしそこに明らかにされる選びということは人間主観の内なる恣意的な選びではなく、「選択本願念仏」という一点において決定される選びである。すなわち法然はいかなる人間の努力、人間の側からの働きかけも拒絶して、人間にとつて唯一にして究極的なこととして成就する選びということを南無阿彌陀仏に聞きとつたのである。それは目的価値的に行修されるべき人間にとつての行〔雑行〕〔諸行〕ではなく、「未だ惑を断ぜざる凡夫直に三界の長迷夜を出過する」といふ、人間を「未だ惑を断ぜざる凡夫」といふ自覚において往生の一道に現在的に立たしめる「彼の仏の本願の行」である。それは人間にとつての行というよりも、人間を人間であることの根源に呼び返し続ける初源の行であろう。従って、法然によって浄土宗

の独立として明らかにされた問題は、浄土を宗とせよと教説される教法に依って、自己の存在事実にそのような初源の呼びかけを聞きとるか否かということなのである。

龍樹・法然という二人の祖師方を通して、きわめて概括的にはあるが、「畢竟依」ということを考えてきた。続いて親鸞自身においてこのような問題がどのように明らかにされたのかに触れなければならないところであるが、今回はただ問題の方向を見定めるということでこの稿を終わりたいと思う。

- ③ 「一念多念文意」〔真宗聖典〕五四五頁)
- ④ 「十住毘婆沙論・易行品」〔真宗聖教全書〕一、二五三頁)
- ⑤ 「十住毘婆沙論・易行品」〔真宗聖教全書〕一、二五三頁)
- ⑥ 「十住毘婆沙論・易行品」〔真宗聖教全書〕一、二五四頁)
- ⑦ 「十住毘婆沙論・易行品」〔真宗聖教全書〕一、二五九頁)
- ⑧ 「尊号真像銘文」〔真宗聖典〕五二七頁)
- ⑨ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九二九頁)
- ⑩ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九二九頁)
- ⑪ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九二九頁)
- ⑫ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九二九頁)
- ⑬ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九三〇頁)
- ⑭ 「選撰本願念仏集」〔真宗聖教全書〕一、九三〇頁)
- ⑮ 「西方指南抄」〔真宗聖教全書〕四、二一九頁)
- ⑯ 「漢語灯録」〔真宗聖教全書〕四、二六四頁)

① 「唯信鈔文意」〔真宗聖典〕五五二頁)
② 「唯信鈔文意」〔真宗聖典〕五五三頁)