

教団と教化

池田 勇 諦

(同朋大学)

「仏教教団の諸問題」という共同テーマのもとで、わたくしは親鸞教学の座から標記の課題をとりあげ、その基本的考察を試みたいと思う。

一 教団の意義と必然性

「教団」という語は、こんにち仏教界で慣用語になっているが、元来仏教から出た言葉ではないらしく、代表的な仏教辞典『望月』を見てもその項目が見当らない。おそらくキリスト教の「教会」の語から出たもの(1)と考えられ、したがって現在のように常用語になったのも明治以後のようである。そうした事情も手伝ってか、意味も用いる人によってニュアンスの差異があり、必ずしも一義的といえない。しかし現在仏教界で「教団」といった場合、誰しもがいさぐさであろう意味は、本山を中核とする末寺及び門信徒から成る一つの集団、いわゆる宗教団体(2)を指し、しかもそれが僧職者を中心としたかたちにおいて幾多の問題をはらんで在る集団として想起されるものであろう。

われわれが真宗教団といった場合も、そこに考えられるものは決して抽象的なものとしてではなく、現に存在する本願寺集団、具体的にいえば親鸞の教を縁として生成された小集団に始発したものが、親鸞の滅後まもなくその遺骨と影像を安置する本廟を生み、覚如によってその寺院化（本願寺の創立）を見、さらに蓮如に至ってそれを核とする一大宗門（法主権の確立）を形成するにいたり、やがて致命的な徳川封建時代をくぐって、明治の癩仏毀釈及び第二次世界大戦の嵐を経て現在に及んでいる実に歴史の風雪を満身にこめた今日的集団、このかたちをほかにしてはありえない。もしこうした現実の集団をほかにして真宗教団が考えられるならば、それこそどこかに構築された観念論的教団論として何ら現実への能動力とはならないであろう。その意味からいって教団の意義乃至実践の課題を思考しようとする場合、いかにしても現前する教団を離れて考えることはゆるされない。いまそのような視座において、改めて現前の教団とはいかなる意味をもつ集団なのか、その点の確認から出発したいと思う。

そこでまず注目すべきことは、教団がとりあげられる場合、常に基本的に「僧伽」が指摘せられる点である。もちろん一概に僧伽といっても、その概念については原始仏教時代・大乘仏教時代等にわたって内容的に変遷がある（②）けれども、それは主として構成員に関する量的寛狭の差異であって、決してその本質的性格の変異を意味するものではないと思われる。そのかぎり教団の意義の確認を志向するとき、当然僧伽の本質的それが顧みられねばならぬことは必須的である。

さて「僧伽」が *saṃgha* の音写として、和または衆と訳せられ、和合の意味において和合衆・和合僧等といわれ、三宝の一として仏の教説にしたがって如法に修行する人々を意味することは、それが仏法に依止する人間の共同体であることを示している。ここに仏教における三宝、乃至は三宝における僧宝の意味が注意されねばならない。

およそ三宝成立の始源については

於是世間、始有六阿羅漢、仏阿羅漢、是爲仏宝、四諦法輪、是爲法宝、五阿羅漢、是爲僧宝、如是世間三宝具足⁽³⁾

と伝えるごとく、仏陀成道後はじめて鹿野苑に至り、阿若憍陳如等の五比丘を教化せられたことに求められることは周知である。ここで注目すべきは、三宝具足をもって仏法成就とすることの意味である。もとより、仏・法・僧二宝はその超歴史性からいって人間を超えているけれども、それゆえに却って真に歴史社会としての人間に実現せられなければ、それは現実から遊離した観念的存在とならざるをえない。その意味で僧宝とは、まさに仏・法の歴史的社会的受肉 (incarnatio) として、現実に仏・法が行ぜられる場であるという点にその本質的性格がみられる。そこに僧伽が仏の教法との出会いを体とした人間の共同体を意味するものとして、親鸞の「同朋・同行」⁽⁴⁾の世界であり、まさに三宝の具体的内実として尊崇せられ来った所以がある。

そのように教団のもつ意義を僧伽の性格に求めるとき、教団は仏法における第二義的なものでなく、むしろ仏法が本来的に自己とするとき存在として、その生成的必然性もおのずから浮揚することとなる。すなわち教団が三宝中の僧宝として歴史社会に仏・法が働らく具現態であるということは、実は如法修行の信仰そのものがもつ現動性にもとづくものであることを意味している。

およそ信仰は二つの側面をもつものであるが、それは根源的に人間存在がもつ二側面に由来しているといえる。もとより、信仰が本来的に人間存在そのものを問うことであるかぎり、それに照応することは必然的である。すなわち人間存在は、その独一的存在(ひとり)において個人的であり、同時に関係的存在(人の間)において社会的である。信

仰はもちろんかかる二側面の相即性における個人性を基座とすることによって、「自信^{ラジ}」という一点の外観性もゆるさぬ徹底した内観の主體的自覚である。しかしそうした絶対独一的信仰が、同時にその社会的存在としての側面的表現をとるとき、「教人信^{シテラゼシム}」る動的意義をもつ。

ここにいう信仰の現動的内景を示す「自信教人信」の語が、もと善導の『往生礼讃』初夜讃に

謹依大經採集要文、以為礼讃偈

というなか、流通分の

若聞斯經、信樂受持、難中之難、無過此難

の経語を讀ぜられた文の一句であることは周知である。そこにあつて明らかなごとく、自信教人信は一信樂受持（善導教学の立場からいえば一「深心」）の現動性をさきの人間存在の二側面に即して開示せられたものとして、もとより相即的不二の関わりにある。したがつて自信と教人信がどこまでも一でありつつ、しかも敢えて教人信を開示せられたところには、自信の証しとしての意義が見おとされてはならない。もし信仰が単に自信に止まるならば、それは個人の「思い」内出来事として、全く私的な自慰的満足にすぎない。本来

弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり（歎異抄）

の自信は、同時に

十方一切の衆生みなもれず往生すべし（尊号真像銘文）

の普遍の信であるところに、真の公道としての意義をもつ。ゆえに自信の証しとしての教人信ということは、自信の公道性を標示するものとして、全く自信の普遍の実践性を詮顯するものである。そこに教団開成の必然性が見出しえ

られるのであって、教団はまさに自信の証しとして、信仰のあるところ必然的に生成せられるものといわねばならない。この基点に立つとき、「教化は教団の唯一の実践である」⁽⁵⁾と規定しえられる所以が明らかである。

かかる意味において親鸞に開かれた真実信は、いわゆる宿業感（歎異抄）に象徴される徹底した人間観を内実とする点で、かぎりなく個人的閉鎖性を破り、広く万人の生に同感する絶対平等の尊厳的人格として、たしかに響き合う「同朋」――教団の開成となったのである。そのかぎり真実信心は本来的に教団性を自己とすることとき心であり、その心を賜ることは必然的に教団に対する主体的選びとして、教団に召され教団に参加することにほかならない。そこに真実信は教団を縁として生ずると共に教団をしてその所生の縁たらしめてゆく根本心である。

二 教団の二重的構造性

かく現前する教団の根本的必然性を、信仰それ自体がもつ現動性に確認するとき、そこにおのづと教団の構造と、それゆえの実践的課題の所在が浮揚する。さきに信仰のあるところ必然的に教団が形成せられるといったが、そのかぎり教団の構造は信仰の構造に照応するものといえる。すなわち信仰がその個人的、縦的側面において「如来」に属し（超歴史性・自信）、社会的、横的側面において「世俗」に属する（歴史性・教人信）ごとく、教団もその縦的側面において「如来」に属し、その横的側面において「世俗」に属するものである。

すなわち、親鸞によって開顕せられた現前一念の信心は、それが如来廻向であることにおいて人間心から生起する信でなく、人間心に発起する信である。ゆえにそれはどこまでも如来の心でありつつ、人間の自覚である。人間の所属にあらざる（自信の側面）まさに人間の所属（教人信の側面）であるという二重的構造性を内容とする。いま現前する

教団も仏・法・二宝の歴史的顯現であることにおいて、世俗から生起したものでなく、世俗に興起したものであるとして、世俗を超えつつ世俗のものという二重的構造性をもつ。

この点、親鸞が『教行信証』『教の巻』で、『大無量寿経』の大意を判定するところに

釈迦出興於世、光闡道教、欲拯群萌惠以眞實之利

といつて、釈尊は世から出生したものでなく、世に出興せられた旨を讃仰し、『行の巻』正信偈も同様、また龍樹について「正信偈」に

龍樹大士出於世、悉能摧破有无見

といひ（「龍樹讃も」同様）、さらに恩師法然に關しても「源空讃」に

本師源空世にいでて、弘願の一乗ひろめつつ

日本一州ことごとく、浄土の機縁あらはれぬ

と、共に人間を超えた永遠普遍の法（如来）が人間に「顯現」した意義を開示せられていることを想起せしめられる。

いま世俗のまったくなかに興起している現前の教団が、世俗を超えているという即自的側面からは、あくまでも如来に属するものとして信仰共同体といわねばならない。この点既述の教団の僧宝性からいって、それが単なる人間的利益集団のごとき世俗からの生成体とはその質を異にすることはいうまでもない。ゆえにこの意味にあつては、まさしく浄土のうつしとして教団それ自体が目的的存在であるということが出来る。しかしそのような即自的に如来に属する教団の対自的側面からは、世俗の所屬としてどこまでも世俗的限定をまぬがれない現在の組織集合体である。けれども、それが信仰共同体を自己とするかぎり、目的的存在性は同時に手段的存在性を自己とすることを意味

している。なぜなら、信仰共同体であるということは地上の教法として、常に世俗を浄土に媒介する以外その現動性はないからである。したがって如来に属する信仰共同体といっても、現実的には現前の組織集合体をほかにしてあるのではなく、それゆえに却って現前の教団は現実の人間の集合体をもって、みずから内実とする信仰共同体性を世俗に發揮してゆく機能体として歩まねばならぬことを示している。ここに教団の現在の意義と使命がなければならぬ。

しかしひるがえってみるに、教団が人間の集合体として世俗に現前しているということは、すでにそれ自身世俗に沈溺する擬似共同体的頹落化を必然することを意味している。はじめに指摘した真宗教団の歩みをかえりみても、すでに関東における原始教団、乃至中世の本願寺教団のうえに、常に頹落的事象の避けえなかったことは、諸種の史料のよく示すところである。

聖教のうえでその一・二を指摘しても、例えば『御消息』にみられる

余のひとつとを縁として、念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと(6)

という、かの善鸞事件に象徴されるとき、いわゆる世俗的権力への追隨、また『歎異抄』をみれば

上人のおほせにあらざる異義どもを、近来はおほくおほせられあふてさふらふ

なかで、「わが弟子ひとりの弟子といふ相論」や、「仏法のかたに、施入物の多少にしたがて大小仏になるべし」との言動等、「すべて仏法にことをよせて、世間の欲心もあるゆへに、同朋をいひをどさるる」まさに仏法を隠れ蓑に世俗的欲望の追求にあけくれする事象、さらに『お文』に至っては

毎月の寄合といふことは、いつくにも、これありといへとも、さらに信心の沙汰とは、かつてもてこれなし、

ことに近年はいつくにも寄合のときは、ただ酒飯茶などはかりにて、みなみな退散せり？」果ては『榮玄記』に

蓮如上人つねづね仰られ候、三人まづ法義になしたきものと仰られ候、その三人とは坊主と年老と長と、此三人さへ在所々々にして仏法に本付候はば、余のすえすえの人はみな法義になり、仏法繁昌であらうずるよ、と仰られ候（8）

という僧分の無信仰的頹廢化に至るまで、全く人間としてのあらゆる醜さを露呈している現象は、今日の教団の実体をいいあてられているかのごとく身につまされてならない。

しかしかかる世俗的濁流に惑溺した、否翻弄されているごとき頹落的現象は、世俗のただなかに現前する教団のいかにしても避けえない宿業性として、決して単なる是非善惡の次元で片づけられる性質のものではない。却ってそこから、現前の教団が教団であるがゆえの実践的課題が凝視せられなくてはならない。ということは、かかる擬似共同体としての教団の負い目をごまかしなく直視することによって、教団の使命に立ちかえる具体的契機となさねばならぬということである。

三 教団の実践としての教化

既述のごとく、現前の教団が仏・法二宝の歴史的顕現、換言すれば自信の証しとしての意味をもつかぎり、それが手段的存在としてのみその現在の意義がある。ということとは、ほかならぬ信仰（教法）伝持の機能体として、常に信仰を世俗に顕示してゆく「教化」を唯一の使命とする存在であることを意味している。ここに「世俗」とはもちろん教

団の現前的地平を指すことにおいて、教団の内外を意味することはいうまでもない。教団内世俗といっても、それが教団外世俗を代表するものであるかぎり、内に信仰を輝かすことは、同時に外に信仰を普遍化することであり、内外交通している。では、そのような教団的使命としての「教化」のもつ性格的意義について、改めて確かめてみることにしたい。

前上の教団の構造化から推考して、そこにおのずと二重の意義が考えられる。まず、教団の即自的側面(自信)からいえば、自己純化の実践にほかならない。すなわち教団がみずからの信仰共同体性を証してゆく営為であって、まさに「わが身をひとつ勸化せぬものがあるべきか」(9)という教団自身の基立点への反覆運動である。

ここにおいて上述のごとき現前の教団の頽落性も、それ自身教団がかかる自己との対決のうえに歩むものであることを意味していることにおいて、無限にその世俗的限定を内に破っていくものでなければならぬ。すでに一言した真実信心の内面的構造を、古来「仏心・凡心一体」の名目で論ぜられているが、その所詮は凡夫心を場として如来心の顕現を語るものであって、凡夫心のかぎりなき否定力として仏心が自覚せられることを示している。ゆえに

弥陀智願の広海に、凡夫善惡の心水も、

帰入しぬればすなはちに、大悲心とぞ転ずなる (正像末和讃)

と凡夫心が消去するのではなく、凡夫心は常に如来心によって本願海に照破転入せしめられ「功德のうしほに一味な」(高僧和讃)ならしめられてゆくのである。そこに凡夫心が仏心の全現を可能ならしめる唯一の否定的契機として、生涯積極的意義をもつことを意味している。いまま教団が世俗に属するがゆえに、常にその人間的垢を露呈しながらも、却って「人縁を転じて法縁となすもの」(10)として、それがみずからの信仰共同体であることの一点に回帰して

ゆく唯一の機縁力として、不断の自己対決をなさしめてゆくものである。

かかる意味での教団の自己対決は、常に「宗祖に還れ」の復古精神において叫ばれる。しかし宗祖に還れということは、もちろん時間的復古ではない。どこまでも宗祖の求められたものを求めるといふ追体験的な復古である。したがってそれは、もはや単に宗祖への志向性における脱俗化的意味での自己純化ではなく、真に時代の諸状況下において時代を問い、時代に応える新しい力となりうることである。その意味において教団自身が常に自己を新たにしていゆく営為こそ、宗祖の精神に還るすがたにはかならない。真の伝統とは時間的世界にあるのではなく、歴史的世界に把握せられるものでなくてはならない。ゆえにそれは模倣ではなくて創造であり、類似でなくて新生である。そのかぎり外形的形態にとらわれることなく、単なる思想的継承でもない。宗教的主体としてはどこまでも別でありつつ、宗祖の信に生きんとするひたすらな求道意識に立脚することではなくてはならない。

そのように教団が教団自身の存立基点に回帰してゆくことは、そのまま対自的側面（教人信）からはもっとも積極的な教団の実践として、世俗を教法のもとに摂化してゆく意味をもつのである。すなわち、かの清沢満之の言葉をもつてすれば

況んや大谷派本願寺は、余輩の抛って以て自己の安心を求め、抛って以て同胞の安心を求め、抛って以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉なるに於いてをや（Ⅱ）

といわれるごとき、この現前の教団がこの人生に生きるものの救いの場として、真に人生に処してゆく法が聞こえ、道が見出される場所として無限にみずからを世俗に捧げてゆくことである。それはすでに教団が世俗に対して信仰の証しとして地上の教法性をもつかぎり、仏法と世俗の媒介体としてかぎりなく仏法との値遇において、真の人生に開

眼する真人を生産してゆく手段的機能を發揮してゆくことにほかならない。ここに教団が信仰の世俗への開示とそれへの摂取という教化運動体として、全く仏法と世俗との「通路」¹²的存在でなければならぬ。

しかしこのような教化の実践において極めて重要なことは、不断の世俗への凝視とその把握なくしては支えられないことである。ここにおいて改めて浮揚するのが、「教学」ということである。およそ教学が意味するものは、前来の如くに属する側面と世俗に属する側面との矛盾性、換言すれば信仰共同体と組織集合体との矛盾性を覆蔽せず、絶えず如来の生命を輝かし、信仰共同体としての教団の使命を果遂せしめてゆく、まさに教団にとっての自己闘いをあらわすものである¹³。したがって教学は、教団の体をなす信仰自身の自己批判として、教団の理性的領域に形成せられるものであることはいうまでもない。

それゆえに教学は教団の即自的側面からは、教団の自己省察として絶えず自己の矛盾性を眠らせず、常に信仰共同体の潑刺さ(教化)をよびおこす批判力であり、それは同時に対自的側面からは、信仰の世俗への応答化(教化)における普遍力として、不断に世俗すなわち「時機」の把握を任務とするものである。

そうした教学に裏づけられ支えられて、はじめて教化の実践は具体化するのであってまさに教学こそは教化を方向づけ具体化せしめる羅針盤として、教化を唯一の使命とする教団にとっての根本的实践でなくてはならない。ここに教団が本質的に教学上の問題でなければならぬ所以も明らかである。

思うに、教化といえばストレートにいわゆる布教とか宣教とかいった具合に、教団における一領域視的理解が支配的であり、したがって教化の問題をとりあげた場合、その思考的方向も無意識裡にかかる理解での方法・技術論に傾斜しがちである。しかし教化がそのような教団の一領域的な性格にみなされることの決してゆるされないことは、

上述の趣旨からも自明のことである。端的にいつて、教団が仏・法二宝の歴史的現行として、それ自身に世俗との対決性が常に新しい課題として荷なわれないなければならないかぎり、もし教化をもって教団の一領域的性格視されるならば、それは教団の固定化的立場にほかならないであろう⁽¹⁴⁾。教団と教化は決して全体と部分という関わり方ではなく、どこまでも相即的関わりとして教団そのものの生きたすがた・動きとして、教団の全身の実践でなければならない。それゆえにかかる教化の実践を真に推進せしめる機動力としての教学的努力こそが、まさに教団の根本的課題でなくてはならぬ所以である。そうした教学的努力によってこそ、具体的な諸問題に対応する即実的方法・技術も必然的に導き出されるものであることを銘記したい。

かくて教化の根本課題として教学的あり方を模索してゆくうえで、現下の真宗教団においてその歴史的流れのうえに大きくクローズアップされるのは、本願寺蓮如と清沢満之のそれである。もとより両者は、一方は中世の封建時代を、一方は近代のヨーロッパ精神を呼吸的背景とする大きな差異をもちながら、共に信仰共同体を志向した情熱においてうちだされたその教学的実践は、われわれの足下の課題を導く燈炬であることを疑わない。その意味で両者の独自性、さらには両者の連統的側面と非連統的側面の解明等の問題は、今日の真宗教団の教化の実践にとって、もっとも具体的かつ大なる課題であることを思う。その点については後日の考察を期することとして、いまはもっぱら標記の課題に対する基本的な確認を行なったことで擱筆する。

(1) 平凡社『哲学辞典』二八四頁。

(2) 常に注意せられることであるが、近くは芳村修基『仏教教団の研究』一〇四頁以下、舟橋一哉「僧伽の精神と真宗教団」、『教化研究』第二二号、武田賢寿「三国仏教と僧伽」、『同朋仏教』創刊号等参照。

- (3) 大正蔵三・六四五a。
- (4) 周知の言葉であるが、親鸞の著述における和文形式のもの、特に門弟に宛た書簡のなかに見出す。
- (5) 広瀬杲「教団と教化」(『宗教教化学研究会紀要』第二号)。
- (6) 親鸞聖人全集・書簡篇一四七頁。ここにいう「余のひとつ」が「権力をもつ人々」を意味することはすでに注意せられるところである(二葉憲香『親鸞の研究』一三四頁参照)。
- (7) 稲葉昌九編『五帖御文定本』九三頁。
- (8) 稲葉昌九編『蓮如上人行実』二六〇頁。
- (9) 稲葉昌九編『蓮如上人行実』二五五頁。
- (10) 金子大栄「教団と教学」(『親鸞教学』一)。
- (11) 『清沢満之全集』四ノ一七八頁。これは『教界時言』第一号所載の「教界時言発行の趣旨」のなかに見る言葉であって、師の現実的教団観の核心を表明するものとして特に注目される。
- (12) 真野正順『仏教における宗観念の成立』(五三一五四頁)によれば原始仏教時代のインド社会における特に宗教団体を意味した一般的名辭として *tithiya* が指摘されている。*tithiya* は *saṅgha* や *gana* が本来その社会における組合もしくは集団の名称であったものが、後に次第に教団の中に取り入れられてきたのに対し、はじめから「宗教団体」を意味する普通名詞であったことが特に留意される。*titha* (ベリ)、*titha* (梵)は「通路」を意味し、更に河川の上陸所、もしくは沐浴所を指し、聖河の岸の巡礼所を指し、さらに転じて宗教的教派を意味するに至ったとせられる。宗教団体を指す名辭の原意が「通路」であり「堅所に入る入口」の意味から出ていることは、当面の教団の存在理解に大きな示唆を与えているもののように思う。
- (13) 西谷啓治「教団と信仰」(『教学』一ノ六、寺川俊昭「真宗教団論」(『宗教教化学研究会紀要』第二号)参照)。
- (14) 拙稿「仏教における教化」(『東海仏教』一八輯)。付記・本稿を執筆するに当り稲葉秀賢博士の『真宗概論』第三編にその方向を指教せられたことを感謝します。

