

末代の僧伽

——浄土真宗の教団——

寺川俊昭

はじめに

真宗教団については、本誌前号に広瀬教授が『歎異抄』を指教として仰ぎつつ、極めて示唆に富む綿密な論述を公にせられているのであるが、繰り返しを恐れつつ、更に真宗教団についての私見を述べてみたい。

若しかりに、全く傍観者として真宗教団を眺めてみるならば、それは恐らくは一つの巨大な血族集団の如き相貌を呈しているであろうと思われる。このことは、法主家をはじめ全住職家が、いわゆる血脈相続を原理として継承されていることによっても充分想像せられるのであるが、更に我々が、住職家の通婚が、極めて屢々住職家相互間で行われて来たこと、及び恰も分家が本家に対して抱く感情にも似た、門徒の手次寺の住職家に対する独

特の關係に思い至る時、一層の確かさを以てうなづかれることであろう。もとより真宗教団の原理としての血脈相続とは、本来血脈と法脈との即一的な一致乃至は統一をその期待とするものであろうが、自然的な血脈に即して自覺的な法脈の純粹性を貫くことは極めて難しく、それが容易に単なる世襲制に頽落して行かざるを得なかつたことは、論をまたない。

のみならず、まさに〈宗門〉と呼ばれるのがふさわしい、歴史的形態としての現在の真宗教団は、周知のように近世という時点にその原型の形成が行われた。そして封建社会を通して完成したのであるから、いわゆる本末關係と寺檀關係を軸として組織された真宗教団が、色濃く封建制の影を映したのは、理の当然である。ところがその寺檀關係が、現代の社会に持込まれた時、封建社会

においては猶保持されていた公共的性格を漸く失つて、却つて逆に私的性格のものに変容して行つたこと、即ち門徒が檀家として、恰も住職家の私有財産であるかのよ
うな形に固定して行つたところに、現在の真宗教団の特
異な状況があるのであろう。今日教団の封建的体質が屢
々指摘されるのであるが、真宗教団は決して単に封建的
なのではないのか。むしろ上に挙げたような幾
つかの要素が、重層的に錯走しているのが、歴史におけ
る教団としての、現実には真宗教団といわれているもので
はあるまいか。

もとより我々は、この教団の伝統に培われた「宗門感
情」に基いて、独自の宗門論を展開することもできよう。
そして我々が所詮伝統の子であり、且又いわゆる土着の
根強さが要請せられる限り、宗門を離れては我々は無な
のであり、その意味で宗門はむしろ深い恩徳感をもつて
見られるべきものである。然しながらそれにも拘わらず、
歴史形態としての宗門的現実には、一つの「閉じられた集
団」と化していることを思わざるを得ない。その閉塞性
の反映が、感情としては宗門的存在としての教団人にお
ける重圧感であり、その閉塞性を形づくつた事情は、先
にあげた幾つかの宗門的事象なのであろう。然しながら

その閉塞性のより根本的な理由を求めれば、それは屢々
繰り返される「教団のために」という言葉が示すような、
教団の自己目的化ではなかつたであらうか。いうまでも
ないことであるが、真宗教団は決してそれ自身のために
存在しているものではない。「教団のために」といわる
べき何物も持たないところに、その生命があるのであつ
て、教団は端的に法のために在るものである。或いはむ
しろ、世のために存在しているものである。自己の聞信
を通して、仏法を伝持し、仏法弘通の願いをもつところ
に、即ち仏法を使命とするところに、教団の生命はある。
このことが見忘れられて、教団が何か居心地のよい場所
に変ずる時、却つて忽ちあの重若しさが漂い、息苦しさ
が立ちこめ始めるのである。

仏法を使命とするとは、決して日常心の上に立てられ
た課題の如きものではない。そうではなくて、真に教法
に帰依し、聞信することのできた心からのみ等流する願
いである。その意味で、教団の生命は信心以外の何もの
でもない。教団とは信によつて立ち、又信によつて倒れ
るような、信心によつて開かれた共同体である。それが、
教団とは教法によつて統理せられた共同体であると云わ
れる意味であらう。従つて教団が自己目的化し、自己閉

塞的な状況に陥ったということは、実はとりも直さずその生命である信心が衰弱し、枯渇したことを意味する。これは全くの私見であるが、若し宗門の犯した錯誤があるとすれば、それは信仰の告白に生命を賭けなかったということではあるまいか。勿論、宗門はいわゆる「改悔文」を持っているし、又「ただ念仏」ということが、本来告白の性格をもつものであろう。然しながら、これらの定型的告白の背後にあったものは、例えばかつて「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂國」（願生偈）といわれ、又「敬うて一切往生人等に白さく」（行巻）と表白されたような、卒直な信の告白ではなかったのか。そしてこのような表白的性格のところ、浄土真宗の教団の独自の性格があったことが思われる。事実その歴史の中で、真宗教団が真に生きていたと云われた時期には、必ずこの卒直な信の表白がなされていたのである。それを我々は、宗祖の消息を通してうかがわれる関東教団に、或いはひとえに仏法談合の座をもつことをすすめた蓮如の本願寺教団に、そして近くは浩々洞の精神主義の信仰運動に見ることができる。信心の表白とは、決して単に主観的な信の告白に止まるものではなく、同時にそれは主体的にして鮮明な社会的態度の表明でもある。『歎異

抄』に伝えられる宗祖の言葉である「念仏者は無礙の一道なり。そのいはれ如何とならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし云々」は、その念仏者の投じた社会的波紋を考え併せる時、恐らくはこのような告白の人間の原型を示すものと言ってよいであらう。その等流を、我々は例えば清沢満之の次のような告白に見ることもできるのである。「私は善悪邪正の何たるを弁ずるの必要はない。何事でも、私は只自分の気の向ふ所、心の欲する所に順従うて、之を行うて差支はない。其行が過失であらうと、罪悪であらうと、少しも懸念することはいらぬ。如来は、私の一切の行為に就いて、責任を負うて下さることである。」（我が信念）このように、信仰の卒直な告白の行われる時、教団には真の人間解放のさわやかな風が吹いている。それが失われる時、やがて曖昧さが漂い始め、教団は自己目的化して、息苦しさ立ちこめて来るのである。従って、このさわやかな風の吹くところに本来的教団が開かれているとするならば、現在の自己閉塞的宗門の状況の中で、最も大切なことは、この本来的教団の回復であらう。期せずして私はここで、信において開かれる本来的教団と、歴史的形態としての宗門とを使い分けた。そのよ

うに、教団とはもともと二つの秩序に属するものではあるまいか。即ち教団は教団的人間にとって、自己閉塞的な重圧感を以て感ぜられるものであると同時に、四面開放の確信を以て語られるもの、即ち帰依の心を以て語られるものである。そして信を一つにする同朋同行―念佛者がその共同体を、必ず歴史の中に形成しようとするところに本来の教団の現実性があり、又その本来性に還帰すべく常に自己を革新するところに、歴史における教団の誠実さがある。この必然的運動を孕んだ共同体が、現実に真宗教団と云われているものである。特に教団の自己革新については、我々は既によく知られた蓮如の「一宗の繁昌と申すは、人の多くあつまり、威の大いなることにてはなく候、一人なりとも人の信を取るが、一宗の繁昌に候」（御一代記聞書）と語った言葉に、宗門がその根源に還ろうとする深い願いを読みとることができるのであるが、このような教団の形成期を遠く離れて、閉鎖性の影を強くおとした近代初頭の宗門にあって、この教団の自己革新を最も純粋に実践した人の一人が恐らくは清沢満之であったことが思われる。そしてここに、現在の宗門の閉じられた状況を突破することのできる、一つの可能性があるのではなからうか。

「除名とけ学師と共に大助教 これでやうやくもとの李阿弥」（臘扇記）。これはあの宗門改革運動のために受けていた除名処分がとかれた時の、清沢満之の言葉である。狂歎的表現をとっているけれどもこの言葉に我々は実は清沢満之の宗門に対する深い愛着の念すら読み取ることもできるのであるが、その学師があり、大助教があり、除名があり、義務があり、責任ということがあるところに、宗門というものがあるのであろう。その宗門は、種々の事情から自己閉塞的状况を余儀なくされている宗門であるが、そこに責任を以て身を置いた時、清沢満之が思念せずにはおれなかった教団の本来性が、あの「況んや我が大谷派本願寺は、余輩の拠って以て自己の安心を求め、拠って以て同朋の安心を求め、拠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」（教界時言）という理念であった。言い換えればそれは、教団をただ人間がその安心を求めんと期する場たること、即ち本質的に信によって開かれた場としてのみ見ようとする心である。この教団の真義を理念として、ひたすらそれに誠実であらうとした時、いわゆる宗門改

革運動は必然したと言ふことができる。そして清沢満之が自らミニナム・ポンプルの実験と名づけたところの、純粹に僧侶に徹しようとした彼の修道的生活に、この改革運動が連続していることを思う時、そこに深く動いていた〈歎異〉の心のみが、常に教団を自己革新するものとして、如何なる状況の中でも教団を純化して行くものであることを思わない訳にはいかなのである。

ところが、改革運動の挫折を代償として、清沢満之が教団の革新はいわゆる政治運動にはなくて、ただ〈信念の確立〉にのみあることに思い至った時、それは〈歎異の心〉の深化を物語るものであったろう。加之、晩年彼が請われて真宗大学の経営に当った時期は、時を同うして清沢満之が「精神主義」の名のもとに知られる、卒直な信仰の告白を行った時期でもあった。従って彼が真宗大学の経営の責を負うたのは、止むことを得ぬ宗門事情の中に於いてであつたけれども、我々はそこに同時に、満之の信念の止むことを得ぬ発露、信念の等流を、即ち言葉を換えれば信仰者の実践を、目の当りするのである。もとより真実信心は、請うことなく求むることなく、自己自身に充足する満足の心である。然しながらそれは決して靜的な心ではなく、内に無限の運動を孕んだ心であ

る。果して清沢満之は、その新しい真宗大学が、何よりも先ず自己の信念の確立と、その上に立つて自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成する、浄土真宗の学場たらんとするといふ願いを託した。このような学場とは、学問と教育の場としての大学といふ形をとった所の、真実信心において開かれた念仏者の共同体に外ならないと了解することができる。既に曾我量深先生によって、欲生心が信樂の自証原理であると指南されたように、告白もされず、念仏者の共同体形成への願ひも孕まない信仰は、猶主觀的である。「普く諸の衆生と共に、安樂國に往生せん」（願生偈）との願ひのもとに、もとより深い恩徳感においてであるが、仏法の共同体形成という個人を超えた仕事に、然も自分の使命として参加するところに、真実信心の現実性がある。「我他力の救済を念ずる時は、我が世に処するの道開け」（他力の救済）という言葉は、浄土真宗の学場としての大学という共同体形成への意欲をひめた、信念の客觀化の道程として了解することはできなからうか。

このように、教団的存在としての清沢満之の実践を、我々は歴史的形態として〈在る〉教団が、常に要請せられてある自己革新の最も純粹なるものの一つとして理解

することができたのであるが、その自己革新の等流として、まさに新しい教団形成（自覚的には真宗大学として、

自然発生的には浩々洞の精神主義運動として）が、歴史の中において行われて来たことを見る時、我々はそこに「我が信念」において開かれた、本来的教団があったことを思わない訳にはいかない。このような本来的教団は、決して寂然とした静的なものではなく、常に自己実現の運動を内にいだいた動的な性格のものである。その意味で、〈在る教団〉の根源には〈成る教団〉がある。従って、もと歎異の心から必然した教団の自己革新とは、決して古き教団、或いはむしろ原始教団への回帰ではあるべくもない。我々は先に教団は自己目的とすべき何物も持たぬと言った。教団は端的に法のため、世のためにあるものである。従って教団の革新とは、本来の教団へ還帰することを通して、歴史の中に於いて、新しき教団形成へ参与することであろう。それが〈教団再興〉の意味に外ならないのではあるまいか。若しそうであるとすれば、そのような教団実践の根本に開かれている本来的教団とは、如何なる様相に於いてあるのか、我々はこのことを尋ねてみたいと思う。

二一

一体我々が教団を問う資格はどこで与えられるのであろうか。思うにそれは、所詮教団を離れることのできない心、もっと積極的に言えば、教団的存在として目ざめた心、即ち自分の背景とし、自分の存在に意味を与える母胎として教団を見出した心であろう。恐らくはこの心のみが、自分の実存に深く関わるものとして、教団を問う心であるに違いない。

扱ってこれまで私は本来的教団という言葉を使って来たのであるが、今ここでこれを〈僧伽〉という言葉で表わしてみたい。言うまでもなく、本来この言葉は仏弟子の中で出家僧団を表わすものであったが、今は仏弟子の意味を保存しつつ、人が教法に帰する時、即ち真実信心の開かれる時、まさに〈召された〉という形で彼を包んで現成する本来的教団の意味に於いて理解したい。そしてこのような使用法は、例えば「念仏の僧伽」「自主自由の僧伽」等として、既に大谷派教団に於いては一般化し、承認されているところである。

先に述べた言葉を再び使用するならば、僧伽とは教法によって統理された共同体と云わるべきものである。そ

してその意味は、まさに人間（人—間）と表わされるように、本来共同的存在である人間が、それにも拘わらず「人、世間愛欲の中にあつて、独り生じ独り死し、独り去り独り来る」（大無量寿經）と言われてあるような非本来の世界にあつて、遇々教法に出遇うことにより、そこに一人一人がその孤独を転じて「各々安立」と言われる如き、絶対の独立者でありつつ、然も一にして二なき仏道に於いて、生を共同せしめられる場の開かれた人間に転成するということではあるまいか。そしてこのように、人が教法に出遇うことを通して人間同志が互いに出遇い、そこに開かれて来る仏法の共同体こそ、僧伽と呼ばれるものに外ならないのである。共同体ということ、若しいわゆる組織という形に於いて考えるならば、それは如何にも現代的な偏見であろう。むしろ現代的な組織の概念からすれば却つて非組織的とも見られるような形に於いて、深い魂のうなづきの中で教法に値遇したもののいのちの共同は現成するのである。従つて二三人が法のものと集まるどころ、その二三人が人間的に如何にみずばらしかろうと、まさに教法を聞信するところに、仏法の共同体としての如来の僧伽は開かれてあるのである。一人人間が教法に値遇し、教法を聞信するということは、

そこに仏法的人間が誕生することに外ならない。即ちそれは、人間が教法に帰することに於いて、法の機といわれるような意味を持つ者となることであり、法の機として、仏法を自己の上に反映するようなあり方に於ける人間が誕生することを物語るものである。

機については、古來機の深信と言われてあるように、最も深い意味に於いて、法の用きによって人間が自身に目ざめることであろう。そういう最も深い次元に於いて自身に目ざめ、法に帰することを通して、そこにまさしく「ひとへに親鸞一人がためなりけり」（歎異抄）と言われたように、人間が絶対の一人として成就するのである。そういう法の機としてあるような人間、即ち絶対の一人としてあるような人間をこそ念仏者といい、独立者と呼ぶのであつて、これこそが眞の意味で教団の根本であると言ふべきであろう。何故なれば、絶対の一人が成り立つのは法に依つてであり、その同一の法によつて一人一人が独立者として成就されるところに、始めて眞の意味での人間の出遇いが可能となるからであり、人間同志が互いに出遇うことによつてそこに仏法の共同体として人間の共同体が成立し、生を共同にする場が開けて来るのである。それは恰も曇鸞が、「本は則ち三三の品な

れども、今は一二の殊なし」（論註）と明かした如き、人間の本来的連帯性の回復された姿ではないであろうか。

そういう、一人一人が絶対である所に、実は「念仏者は無礙の一道なり」（數異抄）と言われたような、真の意味での自在ということがあるのであろう。このような自在者、即ち絶対の独立者でありつつ人間の本来的連帯性を回復した如きあり方における人間を、我々は（僧伽的人間）と呼びたい。こうして、僧伽的人間の共同体としての僧伽こそ、自由の共同体であり、それが和合僧といわれることの意味に外ならない。このような僧伽的人間を生産するところに、実は教法（名号）の用きがあるのである。

そのような意味で、人間が僧伽的人間、即ち僧伽の開けを持った人間として転依することを通して、その人間の上に仏法が表現されて来るのである。このような転依とは、言葉を換えれば、廻心に於ける仏弟子の誕生を表わすことに外ならない。だから、僧伽的人間の共同体とは、とりも直さず仏弟子の共同体として了解することもできる。宗祖の「真仏弟子と言ふは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。弟子とは釈迦、諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり」（信巻）という言葉、及び以下の引文は、

このような本来の意味に於ける浄土真宗の教団の相を、見事におさえ切ったものと云うことができる。そしてかかる僧伽的人間を誕生せしめることを通して、その人間の上に仏法が表現され、この歴史的社会の中に事実として仏法が自己を実現するのである。

従って僧伽とは本来三宝の随一であるが、それは仏法の用きによって形成せられたものであると共に、その仏法を歴史の中に社会的事実として証明するという意義を担う。事実僧伽的人間は、一面では仏法存在としてあると共に、他面では歴史的存在として、歴史を担い、必ず特定の歴史的状况に於いてある者である。但し、既に述べたように法の機といい、眞実信心に於いて開かれる場という時、それは或る意味で歴史を超えたものである。即ち本来的教団は時処諸縁を簡ぶことなく開かれるものであるけれども、その開かれる場所は、特定の歴史の中に於いてであるから、歴史と超歴史との相交わるところに本来的教団たる僧伽は在ると言うべきであろうか。然しながら、同時に、歴史を超えた仏法を、歴史のただ中に現実化するところに僧伽の意義があるとすれば、我々は本来的教団に於ける歴史の契機をむしろ重視しなければならぬ。その歴史の契機を今、（歴史に於ける僧伽）

という言葉で表わすならば、我々は今、浄土真宗の僧伽の意味を正當に考える地点を確保することができたことになるであろう。その歴史に於ける僧伽としての浄土真宗の僧伽とは、つまり「末代の僧伽」ということである。つまり末代濁世という歴史の状況の只中に開かれた教団ということである。ここに浄土真宗の僧伽の独自の意義があるのではないであろうか。

二

この末代ということをも、今、「五濁の世、無仏の時」という、求道心にとつて決定的な様相をもった歴史の状況であると了解したい。このような状況とは、即ち「信に知んぬ、聖道の諸教は、在世正法の為にして、全く像末法滅の時機に非ず、已に時を失し機に乖けばなり」(化身土巻)という、聖道の仏教の危機であるが、この危機を一つの転機として、そこに「浄土真宗は、在世正法、像末法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したまふ」(化身土巻)と、正像末の三時を一貫して等流する久遠の仏法である如来の本願に帰することができた確信、いわば静かな凱歌が、あの「浄土の真宗は証道今盛なり」(後序)という言葉である。そしてこれは、まさに吉水の教団に

於ける自証ということが出来るものであるから、今の我々の課題である「歴史に於ける僧伽」即ち末法に於ける僧伽とは、まさしく本願との値遇によって、或いはまさに選択本願の念仏を法として、末代濁世という状況の只中に開かれた仏法の共同体である。専修念仏の人々の集団であった吉水の教団、その等流としての「ひとへに弥陀の御催しにあづかりて念仏申す」(歎異抄)人々の集まりであったと了解することのできる関東の教団は、そのような末代に開かれた僧伽の上に成立し、形成された教団であり、時機相應の教団として、充分の意味に於いて歴史に於いて自己を実現せしめた教団であると言える。

再び同じ言葉を繰り返すならば、あの「竊に以れば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり」(後序)とは、まさしく吉水の教団に身を置いた宗祖の自証であり、いわば末代に開かれた僧伽の確認であったと思われるのであるが、その吉水の教団とは、周知のように、正統的な聖道の教団から見れば猥雑で騒々しく、異端の臭いをさえ漂わせた集団であった。従って、正統的な出家教団からは疎外された立場に身を置いて、それをきっぱりと断念したところから、否それ以上に、

聖道の教団を深い意味に於いて歴史性を喪ったものとして、「已に時を失し、機に乖く」それ故に、「教に昏くして、真仮の門戸を知らず」（後序）と批判し切ったところから、浄土真宗の教団は出発しているのである。恰も『選択集』本願章に於いて述べられた如く、疎外された者こそ、一度び選択本願に立つならば、まさにその正機である。これを正機として、本願は現実化する時を得た。こういう確信が、あの自証の背景にひめられているのであろう。その意味で、末法という状況の中で、一度び本願に帰するならば、この無名の大衆こそまさしく本願の機として、それ故に金剛心の行人として、充分の意味で仏弟子の光榮ある資格を与えられるものである。

やがて、あの〈非僧非俗〉という、極めて鋭い批判精神を通して形成せられて来る、関東の同朋教団も亦、宗祖を師として念仏に帰し、本願に喚び覚まされた人々の共同体として、見事に末代の僧伽の課題に応えたものではなからうか。群萌と呼ばれた「いなかの人々」は、宗祖を縁として本願に帰し、信に目ざめて行く時、まさに本願の機たる十方衆生の具体的な存在として〈仏法的存在〉という新しい意味を担って誕生したのではなかったか。そのたしかめが、いわゆる関東に於ける宗祖の行化

生活ではなかったであろうか。

もとより、宗祖に教団形成の意思があったか否かは、にわかには決定することはできぬであろう。然しながら、本来的教団即ち僧伽の主体たる真の仏弟子とは、決して静的な存在ではなく、「真仏弟子釈」に触れられてある如く、「自信教人信」という一つの躍動をその生命とするものであるならば、そして「仏慧功德をはめしめて十方の有縁にきかしめん 信心すでにえんひとは つねに仏恩報ずべし」（浄土和讃）と和讃せられた宗祖の深い使命感を思い合わせ、更に、『教行信証』を結ぶに当たって、まさに僧伽の願いともいうべき『安樂集』の「真言を採集して、往益を助修せしむ。何となれば、前に生れん者は後を導き、後に生れん者は前を訪らひ、連続無窮にして、願はくは休止せざら使めんと欲す。無辺の生死海を尽さんが為の故なり」という言葉を引文せられたことを思いつつ、祖意をうかがう時、かつての時、吉水教団に於いて開かれた「浄土の真宗は、証道今盛なり」という深いうなづきが、鎌倉時代の農村という具体的な歴史の状況の中で、「友同朋にも懇に」（末燈鈔）という同朋即ち念仏の共同体形成を通してたしかめられて行ったのだと了解することが許されないであろうか。

こうして、末代の僧伽としての浄土真宗の教団は、念仏者即ち本願に喚びさまされた者の共同体である。その意味で、選択本願の念仏こそ、末代の僧伽の法である。しかもそこに於いては、まさに末代の時機相應の教団として、「道俗時衆共同心」（正信偈）と言われるように、最早出家、在家は簡ばれない。聖道の教団の立場からすれば、出家在家は決定的に重要な意味を持つであろうが、選択本願に立つならば、この事は全く問題にならない。むしろ、出家、持戒という資格からは洩れてしまう者——そこに末法といわれる歴史の現実がある——を、その深い時機の自覚に於いて本願の正機として見出したところに、浄土真宗の僧伽の根本的性格がある。そして更に言うならば、「弥陀の本願には、老少善悪の人をえらばれず、ただ信心を要とすと知るべし」（歎異抄）と言いつつ、ただ信心を要とすと知るべし、い切ったところに、浄土真宗の教団、即ち選択本願の僧伽の公開性と、確信と、時機相應性とが確立したのである。

四

若し本願の心を「欲生我国」に見るならば、本願に喚びさまされた心とは、即ち願生の心に外ならない。従っ

て浄土真宗の僧伽とは、取りも直さず願生者に開かれた共同体である。そして願生者の願いは「普共諸衆生 往生安楽国」（願生偈）と表現される如くであり、そこに決定的な契機として「普く諸の衆生と共に」という事があることが注意せられるべきであろうが、この願生の願いのより究竟した相を、我々は同じく『願生偈』の「何等世界無 仏法功德宝 我願皆往生 示仏法如仏」に見出すことができるであろう。もとよりこれは菩薩莊嚴の一であり、当然浄土の菩薩の徳であることは言うをまたないが、まさにそれ故に、そのままが願生者の深い願いであると了解することが許されるに違いない。とするならば、これこそ実は僧伽の願いに外ならない。そしてこの僧伽の行に、「身を粉にしても報すべく、骨を砕きても謝すべき」謝念のうちに参加するところにこそ、浄土真宗の僧伽の情熱がある。そしてこの事は具体的には、現在の歴史的状況の中で、願生者即ち念仏者の共同体の形成に主体的に参加することではないであろうか。もとより念仏者は、念仏の同朋として召されたという自覚に於いて、そこに「四海の内皆兄弟とする」（論註）ような開け、換言すれば、「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり」（歎異抄）と言われる如き、人間は本

執筆者住所が掲載されているため
リポジトリ非公開とする。

来同朋であるといううなづきが与えられているのであ
うが、そのうなづきを、自信教人信という信仰という行
為を通して、常に新たにたしかめて行くことでもあろう。
そしてこのような情熱、或いは能動的な運動を、内的必
然性を以て孕んでいるところに、願生心の現実性がある
と言うべきであらうか。

だからこそ、この一点に浄土真宗の教団の現実性が懸
けられているのであり、この一点が見失われる時、忽ち

教団の自己目的化が始まり、自己閉塞状況に陥るのだと
知るべきであらう。

浄土真宗の教団は、願生心に於いて開かれるとすれば、
それは当然浄土を背景とするものである。更に、現在の
歴史的状況の中に形成せられる教団は、如何なる形態を
とるべきかも、当然問われて来るであらうが、これにつ
いては、改めて考察したい。