

真宗教団論

——安田理深における教団論の展開——

木 越 康

はじめに

安田理深は、親鸞が『教行信証』「化身土巻」で『末法灯明記』を引用し、無戒名字の比丘こそが末法の世における真宝であり、福田であると言われる意義をたづね、僧伽は時代と同じ墮落を背負うとし、そこに明確に真宗教団を位置付けようとする。そして教団がいかに墮落した時代において、その教学をもって時代社会に対する実践の武器となり得るのかについて課題的に取り組んだ。その思索は、昭和二十三年「真宗仏教の本姿を見失い、因習と情気の中に安易な逃避を求め」「民衆の同朋教団たる真生命を歪曲する形骸の衣を脱ぎ捨て」（『真人』第一号、真人社運動『宣言』より）、歴史的要請に応えようと立ち上がった真人社の教団再興の信仰運動と連動して、

雑誌『真人』の中で積極的に展開されている。教団をいわゆる教学の主題・テーマとして明確に捉え、積極的に展開していったのは安田がはじめてであると考えられ、氏はその後大きな影響を教団内に与えていった真人社の教団改革の信仰運動の思想的中心人物の一人として位置付けされる。その思索は『教行信証』を中心とした親鸞の思想からマルティン・ルター、カール・バルト、内村鑑三等によるキリスト教教会論へとおよび、非常に広い視野からなるものである。本論では特にその安田の教団論の展開を通して、氏が僧伽として位置付けようとする真宗教団の原理と、原理自体の時代社会における展開としての教団像について考察してみたい。

一 「教団論」の位置づけ

いわゆる「教団論」ということについて、安田はキリスト教の教会論に対する真宗に於ける教団論の欠如を指摘し、次のように言う。

キリスト教の方には、ニカヤの會議以来ドグマ（信条）が成立している。キリスト教信仰の規範が与えられている。三位一体というのは神と子と聖霊であるが、キリスト教では三位一体の神を信じるのが信仰告白である。

キリストの方の聖霊を語っている信仰箇条の中に、聖徒の交わりということがあるが、実存的交際、そういうものが語られている。このため聖霊論というものの内容は多く教会論というものになる。そういうように教会に関する一つの問題が神学の問題になる。教会神学が重要な位置にあるということは、そこに教会独自の主体的自覚があるからである。

『真宗僧伽論―帰依三宝―』

信仰箇条に示される「聖徒の交わり」ということで、キリスト教の方では教会論ということが古くから教義の本質的な問題として扱われる。そのように教会論・教会

神学が重要な位置にあるということは、時代社会において実際に活動する教会が、その教会独自の主体的自覚を有するということであり、具体的教会が自らの成立根拠を明確に持っているということを示すものである。このことの持つ有意義性と問題性については、後にまた考察することであるが、しかしそれに対して真宗においては教団論が不在であるとして、次のように指摘する。

真宗になるとそれがなくなる。「無戒名字の比丘」という言葉が示すように、戒が否定される。――中略――聖道の教団の壊滅を転回点として見出されてきたのが吉水の教団である。今日大事なことは、聖道の仏教を見ると必ずしも僧伽の問題が等閑に附されていないが、真宗ではどうもこの問題が等閑に附されているのは、戒というものに對する一つの無自覚からくるのではなからうか。『真宗僧伽論―帰依三宝―』無戒、もしそこに真宗教団があるならば真宗教団は教団の解体を媒介にしている。そこに真宗教団では教団論が否定を通すがゆえに自覚となっていないということもあるのではないか。

『教化研究』二二号「教団と教学」

先に示すように、安田にとって末法の世における無戒

名字の比丘としての自覚は、真宗教団の現実的意義を自覚化するものでこそあれ、決して親鸞において教団が問題とはならないということを示すものではない。この内容については後に詳しく考察することであるが、真宗において教団がなかなか教学の課題とならないということは、ただそれが論として不在であるということに止まらず、安田にとってはより大きな問題へと派生するものであったと考えられる。つまり真宗教団論の不在とは、現在ある教団の、教団としての主体的自覚の欠如ということであり、先の真人社の宣言に示されるような、教団が現実社会にあって「真宗仏教の本姿を見失い」「同朋教団たる真生命を歪曲」することになっていくことも、安田にとっては教団論の欠如に由来する問題性として考えるものであったと思われる。

そこで安田は、当時教団再興の信仰運動の中心を担う真人社の運動について次のように言う。

真人社は何か古い教団から離れて、一つの新しい教団をつくらうというものがきからでたものだと思う。

『真人』一三号「教団と教学の問題」

真人社の運動を「もがき」と言い、「一つの新しい教団をつくる」ことに主眼を置くものであることがいわれる。

この「新しい教団」とは、安田にとっては、真人社の宣言文に照すならば「真宗仏教の本姿を見失い」、「民衆の同朋教団たる真生命を歪曲する形骸の衣」を着る古い教団に対して言われるものであって、決して新時代に即応する制度と形を有するいわゆる洗練された新しい教団を求めることではない。従って安田の新しい教団を模索するという教団論は、特に『真人』では、この「真宗仏教の本姿」を求め「民衆の同朋教団たる真生命」を求めること以外の何ものでもなく、新しい教団の模索ということが、かえって原点に帰るものとして見定められている。

雑誌『真人』においては、特に新時代の教団像ということとを主題として論を展開することはほとんどなく、ひたすら『正信偈』『浄土論』『浄土論註』等が主題として扱われ、そのことを通して「新しい教団」が模索され、教団の本姿が鮮明にされていく。つまり、教学の中において教団を確かめる、真宗教団の原理を純粹に親鸞の思想の中に確認することが真宗における教団論として明確に位置付けられ、それが『真人』で「新しい教団」を求めることとして捉えられているのである。そのような真人社における安田の信仰運動は、理想主義的な宗教思想運

動であり、具体的な教団改革運動とは程遠いものであるという指摘もなされるが、その思想的背景をもって、その後展開されていくことになる安田の教団論自身が、それが単なる理想主義であるのか、あるいは新たな質を教団に見出していく運動へと繋がっていくものであるのかを自ら証明していると思う。

二 本願等流と僧伽的人間の誕生

まずはじめに晩年にいたるまで教団論を展開していく思想的背景となるものと考えられる『真人』において、安田の真宗教団を考えていく視点を押えてみたい。これは端的に言えば、「本願等流の歴史への参入」と「僧伽的人間の誕生」という二つの言葉に集約させることができるものと思われる。

『共発金剛志』——中略——わたしを超えた心がわたしに名のつた。本願がわたしに成就した。だから外からみれば回心というが、内からみれば等流である。

『真人』一一一号「煩惱を断ぜずして涅槃を得る」

修道的人間が、孤立的、閉鎖的、抽象的人間ではなく、社会的人間を包んだ場合を真の仏弟子というのである。自然的社会的存在と遊離区別された閉鎖的

な人間を、小乗の人間という。歴史に於いてみれば、中世の神学的人間像である。修道的人間が、社会の限定をくぐって来たところに僧伽がある。特に浄土が、社会という限定を包んだものが僧伽である。つまり「大衆を統理して一切無碍ならん」とある如く、烏合の衆ではない。統理された大衆を僧という。つまり修道的人間の社会的限定であり、仏法の社会を僧伽というのである。かかる僧伽という意味をもつ浄土は、仏法の事業の行われるところである。無数の人々の、それに於いて救われてゆく場所を仏土という。真の仏弟子とは、かかる僧伽に属する人のことである。人間を成就することは、単なる個人ではなく、僧伽的人間として成就するのである。この人間そして僧伽的人間たらしめるものを他力の信心という。個人の救いならば、他力の信心にはならない。他力の信心で僧伽が成立ち、僧伽によって他力の信心が成立つのである。

『真人』一二〇号「真の仏弟子 二」

氏は、回心として従来より語られてきた念仏者の身の転成の事実を、本願等流の歴史への参入の事実であると捉え直し、それによる信仰の主体、修道的人間の誕生を僧

伽的人間の誕生であると押え直すのであるが、この二つの言葉がキーワードとなって教団論が教学的視座において基礎づけられ展開されるのである。その時、特に中心となるのは「行巻」の諸仏称名の願の了解と、そこに開かれる自覚的世界を示すものとしての眷属功德の意義を問うことにある。

これについては『親鸞教学』58号「真宗教団の原理―親鸞における同朋の自覚―」で考察済であるので、詳細についてはそちらに譲りたいと思うのであるが、概括すれば『教行信証』『行巻』をみれば、「諸仏称名の願」に重ねて重誓偈を掲げ、「常に大衆の中にして説法獅子吼せん」という願として諸仏称名の願が捉え直されている。真実の行としての「称無碍光如来名」が、諸仏の説法獅子吼を中心とする大衆、つまり諸仏会を生むという形で衆生の上に成就することが願われるのであるが、「われら」という親鸞において開かれる共同体が、大行を原理として開かれる世界であるとして、その根源が第十七願に示されてくるのである。このことはさらにその成就の文で「諸仏のおの比丘僧の中にして、」あるいは「おのおの弟子衆の中にして、我が功德国土の善を嘆ぜん」等と言われるのであるが、そこに大行が、その本質として

共同体を生むものであることが示され、教団誕生の原理が押えられるのである。この念仏において開かれる共同体ということについては、さらに「証巻」で衆生が「正定聚の数に入る」ということとして展開されるわけであるが、そこで『論註』の眷属功德の文を通してその意味が明らかにされている。その時「一味平等」を説く大義門功德の文を、功德名を落として眷属功德の文として引いていることに注目されるわけであるが、そのことによって一味平等なる浄土の世界が、同一念仏において現に衆生に開かれる自覚的世界として示されてくるのである。これらのことにより、真宗の教団がその伽藍を中心とする人間の集まりではなく、大行を原理とし、眷属大義門功德を道理として持つ、一つの覚醒する世界であることが示されてくる。諸仏称名の願を源泉とし、念仏を誕生の原理とし、個々の宗教的精神の開かれる所に覚醒する世界であることが明らかにされるのである。

このような「行巻」の展開と『論註』を通して、安田は教団誕生の原理を次のように言う。

本願を歴史に証明するもの、それが諸仏称名である。諸仏称名といふときは、無限の意義を孕んで居って、それだけでは仲々判らぬものだから、御開山は、行

の巻で、すぐに重誓偈の經文を引いて、常於大衆中、說法獅子吼と云はれてある。大衆と云ふのは、統理された大衆である、僧伽である。

『真人』八二号「称名の歴史 二」

十七願には、諸仏によって我名を称揚されんとあるが、それは本願そのものが明かになってくることである。本願が歴史的实践という形をとることである。本願そのものは歴史の底に歴史を超えてある。それが具体的に歴史として形をとる。いかなる人間も無視出来ぬ事実となる。本願が僧伽という形をとることである。本願が本願自身で自らを成就しようとはせずに、諸仏の称揚によって自らを成就しようとする。ここに本願が歴史となる。

『真人』一一六号「伝統と三証 一」

安田は第十七願を第十八願の実践の原理であると言い、衆生における入正定聚の事実を歴史の上に具体化させる願として位置付ける。衆生救済の本願が歴史的現実となる願として十七願の意義を押えるのである。そしてその諸仏称名の願が、さらに重誓偈によって「大衆の中にして、說法獅子吼せん」という誓いとして示されるとき、十七願の成就是、本願が僧伽という形をとって歴史的現

実となるものとして、教団誕生の原理として明確に位置付けられることになるのである。そしてさらにそのように十七願が教団誕生の原理として了解されるとき、衆生の破闍滿願成就の事実は、本願等流の歴史に参入し、本願が具体的形をもって歴史に現われる僧伽に自己の主体を発見することとして明らかにされるのである。

この本願が歴史となったものとしての僧伽ということについてはさらに次のように言われる。

法を得た人を仏といい、その人々が法を教える。教えられるものは僧である。阿弥陀仏の本願が三宝の形をとるのが歴史である。仏教の歴史は三宝の歴史である。法を求め、法を得、法に住し、法を伝える共同体の社会である。

『真人』一四八号「生まれたものから生むものへ」

ここで「僧伽」を、出家の仏弟子の和合衆という意味を超えて十七願の成就として、本願が形を持ったもの、本願が歴史の上に三宝の形をとって聞く共同体として押さえている。そしてそのことによって称名念仏が個人的主観的体験に止まらず、本質として仏弟子の共同体を開いてくることを鮮明にするのであるが、ここに安田に真宗教団の原理がより明確にされるわけである。本願等流の

歴史に目覚めるとは、苦悩する人間の歴史と共に苦悩する本願大悲の歴史に目覚めることであり、僧伽の人間が誕生するということは、その覚醒によって個人的主観的立場を超える場が与えられることを意味するものである。これは回心の事実が、主観的信仰に止まらず、本質として共同体という自覚に人を立たしめるものであることを意味するものであり、本願大悲の永劫の歴史に目覚め「大衆を統理して一切無碍ならん」という、法に統理された社会に覚醒することが真仏弟子の自覚内容であることを示してくるものである。安田は僧伽の人間の誕生をまた知恩報徳を実践する者の誕生と言うが『真人』一五三号「知恩報徳」参照、これはまさに自我関心を超えて、本願を荷負するものとして誕生することを言うものである。等流と僧伽の人間の誕生をもって回心を語ることは、帰本願という個における体験の事実が、個に止まらず本質として仏弟子の共同体という世界に人を立たしめるものであることを明らかにするものであるが、そこに真宗教団の原理が鮮明にされる時、その実践は自ずと知恩報徳として、本願を背負って法を伝えることとして見定められてくるわけである。

三 実存的共同体（ゲマインシャフト）

このように安田は教団を本願が歴史的現実となったものとしての僧伽と捉え、念仏において開かれる一味平等なる自覚的世界を根源として持つものであると明らかにするのであるが、このような学問的背景を持って、真宗教の教団を教会論の言葉を用いてゲマインシャフト（Gemeinschaft）として明示してくる。キリスト教の教会論をもって教団を考えていくことは、安田の教団論にみられる顕著な姿勢であることは先にも指摘した通りであるが、その時、特にゲマインシャフトとしていわれる教会の意義に、僧伽を超越的根拠とする真宗教団の本質をみていこうとするのである。

教団という言葉も、キリスト教ではキルヘ（Kirche）という風に、あるいはエクレスシア（ecclesia）と言いますが、やはりキリスト教の方でも、ぼくはルターだと聞いていますけれども、教団と翻訳されるようにゲマインデ（Gemeinde）という言葉を用います。そういう概念の方が今では用いられているように思えます。というのはキルヘという概念が魅力を失ったんでしょ。キルヘという概念がもう魅力を失っ

てきた。で改めて、そしてひとつのゲマインシャフト (Gemeinschaft—共同体) という概念が用いられ、
てくるんだらうと思いますな、教団という概念が。

(中央同朋会議・報告―『真宗の教団』九頁)

ゲマインシャフトとしての教会ということは、制度化し、形骸化し、固定化するキルヘ、エクレシヤといういわゆる教会を、その本質としての「聖徒の交わり」という純粹な誕生の原理に帰って捉え直そうとするものである。失った教会の主體的自覚を回復し、教会をその本来的意義としてのゲマインデ、つまり共同体・信仰共同体に帰って捉えようとするものであるが、そのことを真宗教団を考えていく大切な視点としてみていくわけである。

「聖徒の集会」としてのカトリック教会は「聖徒の交わり」としての「神の国」と必ずしも同一ではないのであるが、カトリック教会も本来その「聖徒の交わり」としての「神の国」に存在の根拠を持つものである。従ってその教会は、「神の国」を直接示す一つの神的な制度となつて、教会の執行する典礼などは、その恩恵の伝達者である司教の人格や信仰の如何を問わず、有効であり絶対のものとなる。そのような教会観は、その後の時代に客観化され、「教会の外に救いなし」という教義に象徴さ

れるような制度的教会の聖域化が進行し、周知の通り中世カトリック教会の權威化・絶対化へと繋がっていくことになるのである。その中で教会をゲマインシャフトとして、純粹に信仰共同体として捉え直すことは、安田にとっては、形骸化する制度的教団を本来の姿に呼び覚ますものとして、大切にみられていたものと思われる。このことについて安田のノートには次のようにある。

実存的共同体。僧伽は、共同体であるが、実存的共同体である。真の仏弟子といわれる仏弟子、また真の、というところに召されるものという意義がある。召されたる共同体である。

(『安田理深選集別巻一』四二頁)

宗教には教団という一つの超個人的世界が生まれてくる。単なる教学界といった思想的世界のみでなく、そこに Gemeinschaft が生起する。

(『安田理深選集別巻一』三一三頁)

実存的共同体とは、安田にとって宗教的実存の共同体ということであり、清沢満之が「この現前の境遇に落在るもの」として明らかにする、現に生きてあるもの、現実存在としての私という、そこにおいて開かれる共同体、つまりは宗教的実存において自覚される共同体とい

うことを指すものである。それは人間の「現にあるがまま」の自覚において開かれる共同体という意味で、また無条件的普遍的共同体であると言えることができるわけであるが、これはカール・バルトがキルヘとしての教会の本来の意義をゲマインデとして捉え、それを無条件的共属関係として明らかにしたことに共鳴する思索であると思われる。

バルトは『真実の教会』(Die wirkliche Kirche)という論を展開して、そこに真実の教会をゲマインデとして捉え、その信仰共同体を無条件的共属関係として明らかにしている。この『真実の教会』という論は、一九四八年発刊のバルト講演録に収録され、安田の蔵書にも含まれるものであるが、氏が教団を実存的共同体・ゲマインシャフトとして考えていくのも、バルトの教会論に強い影響を受けるものであったと思われる。(バルト神学そのものの持つ教会論的視座について、安田は『真人』十三号で思索の基本的方向性で共鳴することを述べている。バルト神学の教会論的視座と安田の教団論との関係については、さらに深い考察を要するものであるが、ここでは要点に止め、詳細については別の機会に譲るものとする。)そこには次のようにある。

真実の教会は、その信仰共同体 (Gemeinde) と

て生きる。

他の様々な人間的共属関係も、存在している。家族や国民や階級が存在し、あらゆる種類の利益共同体・行動共同体・思想共同体が存在するということは、当然のことであり、正しいことであり、不可避のことである。しかし、それらのものは、真実の教会に存在する人々の共属関係に、匹敵することではない。それらのものはすべて、条件付きの共属関係である。すなわちそれらのものは、人間すべてを、ただ部分的にだけ捉え、その存在の特定の要素においてだけ捉えて、その存在そのものにおいては捉えない。それゆえに――中略――思想共同体が利益共同体に対立することもあるし、その逆のこともありうる。――中略――しかし真実の教会は、そのような共同体のいずれとも、一つになることはない。それらの共同体すべての上に立つ。それは、それらの共同体同志の調和にも対立にも関与しない。それは、無条件的な共属関係を意味する。それは、神と隣人の前での人間の現実存在における共属関係である。――中略――真実の教会では、人々は、互に知合っている。すなわち、一人一人は他の人を、彼が真にあるところのものと

して知っている。自分自身を助けることのできない破滅した罪人として―そのような者として助けられている慰められ警告を与えられた者として、知っている。まさにこのことこそが、福音によれば、人間がどれほど他の点では違っても同族であり兄弟姉妹であるという人間の現実存在である。現実の教会では、人々は、互に、その人間としての現実存在において知っており、したがって兄弟姉妹として知っている。『Die wirkliche Kirche』参考 井上良雄編訳『カール・バルト戦後神学論集一九四六―一九五七』

このDie wirkliche Kirche、つまり真実の教会が、ゲマインデ、信仰共同体として捉えられ、無条件的共属関係として示される。人間の真にあるところのもの、現実存在における共属関係がキルへの本質であるとして、ゲマインデとしてその内実が明らかにされるのである。どれほど外面的には異なっている、自分自身を助けることのできない破滅した人間として、またそのような者として神より慰められ警告を受ける者として、人間はその現実存在においては無条件的に共属関係にある。そのような信仰的自覚がゲマインデとしていわれ、真実の教会の内実として示されている。このゲマインデとしての

教会の意義が、安田において教団を明確に実存的共同体と捉えていくことになっていくのであると考えられるが、『真人』では眷属大義門功德によって教団をまた無条件的共同体であるとして次のように述べている。

浄土の莊嚴のなかに、特に開山が深い関心を持たれたのは眷属功德と大義門功德、あの二つを特に親鸞が注意していられるが、あの二つが僧伽をあらわす。―中略―僧伽というものは、人間の作るものでない。人間のつくるものは皆別々である。もとは三三の品であるというのは人間のつくったもの、人間の作るものなら組合である。それなら教団ということがほかの社会と原理的には変わらぬ。―中略―呼び掛けられた我々によって念仏が僧伽の形をとる。僧伽を形成する人間の資格は勝れた人、役立つ人が必要とせぬ。僧伽は人間の努力を必要とせぬ。無能であっても僧伽はありえる。『真人』九九号「教団と教学」

衆生に何等の資格や努力を求めずして、呼びかけられる我々によって念仏が僧伽という形をとる。ここに明らかに教団が、念仏において開かれる実存的共同体として、無条件的共属関係に立つものであることが示されるわけであるが、まさしくこれは、バルトによって、「現にあ

るがままの私」の共属関係として明らかにされるゲマイ
ンデの意義を有するものであると考えられる。

また、安田はこれについて次のように言う。

信仰が内に自己を深める場合と外に自己を形成する
場合とについて、問題は実存ということが大事であ
る。学問は実存の概念であり、教団は実存の形成で
ある。我々は神学的実存であると共に教会的実存で
ある。『教団と教学』S二四、五／一九真宗青年の会

信仰が内に自己を深めることは「自己とは何ぞや」とい
う命題の下に実存を問うことにあると考えられるが、そ
れとともにその実存を問う信仰的主体としての人間は、
また同時に教会的実存として存在するものである。従っ
て、その主体が自己を内に深めることは同時に外に向っ
て自己が形成されることになるのである。この主体が内
に自己を求めるところに同時に外に向って形成されるも
のが無条件的共属関係の自覚であり、それが本来の意味
での教団として、実存的共同体と言われるのである。

四 実存的共同体と社会

以上のように安田は、教会の本質を示すものとしての
ゲマインシャフトという言葉によって、教団をまた実存

的共同体であると了解する。実存を問うという形で自己
を問う者が、同時に外に明らかにされる事実として無条
件的一味の共同体の自覚があり、そこに教団の本質を基
礎づけるわけである。しかしさらに安田は、その視点に
立って今度はその共同体が現実世界においてどのような
形を持ち得るのであるかということについて考察をす
めるのである。それは教団論が本質論に終始し、教団が
現実世界から遊離することになっていくのを徹底して否
定する態度なのであるが、そこで氏は、真宗の教団は現
実世界における他の会とは異なって実存的共同体であり
ながら、しかしあくまでも現実社会の中において存在す
るという事実を捉え、その間に起こる緊張関係について
積極的に問題にするのである。これは教団を誕生の原理
に帰って、その本質を明確にしていこうことに対して、明
らかにされた教団の本来的意義が如何に現実社会におい
て展開し、具体性を持つことができるのかという問題で
あるが、その課題について次のように言う。

今、教団が非常に混乱に陥ってますから、そういう
ことが動機となって、現実的な動機となって、教団
論というようなものが改めて考えられるんだらうと思
いますね。なにも動機のないところに論議が起こ

るはずはないわけですから。極めて現実的な教団の方向ということが問題となる。言ってみれば、教団でない世界との連関ですね。教団でない世界の中に教団が生きておるんです。

（中央同朋会議・報告Ⅰ『真宗の教団』六頁）

実存的共同体としての教団が、現実社会においてどのような形を為し得るのかということについて、ここでその立場は大きく二つの方向に別れるものであると考えられる。一つは社会との実際的もしくは精神的隔絶を覚悟し、徹底してその純粹なる本来の姿を保持しようとするもの、もう一つは安田のように、「教団でない世界に教団が生きておる。」として、本来性と現実との衝突を積極的に問題にしていくものである。

共同体の本来的意義を、直接現実社会に実現することを目指すものとしては、内村鑑三の有名な「無教会主義」というものがある。しかし安田は特にその無教会主義的な発想と運動に対しては、真宗の教団を明確に「無教会でもなく」「無教会主義であるのではなく」と言い、注意を促し反対の立場を示していくのである。このことは安田が教団を実存的共同体と捉えたうえで、さらに見逃してはならない重要な視点であると考えられる。

その内村鑑三によって唱えられる「無教会主義」は、キリスト教の教会史において様々に分裂した教派教会からのキリスト者の解放を意味し、純粹に「聖徒の交わり」としての意味を保とうとするものである。西洋の伝統的キリスト教会から独立し、伝統に拘束されずに「外に呼び出されしものとしての集会」というエクレンジャ本来の意味を顕揚し自覚化し、家庭に類する兄弟的団体としてエクレンジャがあり、そのゆるゆるの制度的教会とは異なることを主張し実践しようとするものである。これは、神との関係という垂直的な信仰構造を個人において明確にすると共に、生活の場を共にする横の人格的交わりという水平的な性格を持つものであって、そこにエクレンジャ本来の意味を見出すものであるが、『聖書』におけるエクレンジャの了解については次のように示されてある。

政府に擬したる教会の制定を避けられ、家庭に類したる兄弟的団体の建設を目的とせられしことが判明する、制度的教会が拠て以てその根底と見做すキリストの此聖語も之を精しく究むれば返て之を破壊するに足る者であることが判明る。

我れ我がエクレンジャを家庭として建てんと、何と麗しい言葉ではないか乎、若しキリストの

教会なる者があるとするならば斯の如き者でなくてはならない、『聖書之研究』一一九号「エクレージャ」キリストはエクレージャを、家庭に類する兄弟的団体として建てるのであって、いわゆる制度的教会として建てるのではない。このような内村の聖書理解によるエクレージャ觀に立てば、世にキリスト教会と称して存立する団体は、真理を制限するものでこそあれ、キリストによってエクレージャと呼ばれるものではないのである。教会として実際に形成された団体は、まさに破壊され「無」に帰すべきものであって、眞のエクレージャは、独立したキリスト者同志の宗教的精神の交わりとしての兄弟的交際のみ存在し、エクレージャたりえるのである。

そこにおいて内村は徹底した無教会主義を主張しているのであるが、その「無」ということは、自らを中心として形成される「無教会主義」教派も、またそれが教会として結晶化されると同時に破壊されるべきものであるとして次のように言われるのである。

無教会は進んで有教会となるべきである、しかし在来の教会に還るべきではない、教会ならざる教会となるべきである、即ち教会を要せざる者の靈的団体となるべきである、斯かる団体が直ちに又教会と成

り易きは余輩に十分に認むる所である、しかし其場合においては又直に之を壊すべきである、教会は生物のからだと均しく永久に壞ちて永久に築くべきものである、教会も亦生物と均しく其恐るる所は結晶である、無教会主義は其一面に於ては結晶せる教会の破壊である、他の一面に於ては生ける教会の建設である、しこうして無教会が結晶して又所謂教会となるときには無教会主義を以て又之を壊すべきである、

『聖書之研究』八五号「無教会主義の前進」

無教会を唱える靈的団体、信仰の交わりとしての靈的団体が、無教会主義者の集まりとして明確な形を以て形成され結晶化されるとき、そこには必然的に墮落がおとずれるものであることを、内村はよく知っていたものと思われる。つまり、カトリックからプロテスタントへという流れはもとより、プロテスタントにおける諸教派の分立も、もとは純粋な個人の信仰に立脚したものであり、眞に「聖徒の交わり」としての世界を求めたものであった。しかしそれがもたらした結果はやはり教派の分裂であつたのである。つまり、純粋な宗教的精神の歩み、信仰的交わりを求める歩みも、独立した教派として教会へと結晶化されることによって、そのまま新たな分裂を生

むことにしかなくていかないという構造を、内村はよく理解し、そのことを常に危惧していたものと思われる。

内村の霊的団体としての教会という主張は、思索のみならず実に徹底した形で実践せようとするのであるが、内村はまた、自己の死後、集会や雑誌の出版など無教会主義の結晶となるものを一切残さないことを言い、そのことを日記で次のように記している。

無教會的に我が生涯の事業に結末を附けんと今日も更らに歩を進めた。自分は教会に類する団体を遺さぬであろう、勿論後継者を立てぬであろう。

『内村鑑三全集35』一九二九年一〇月一五日 日記

このように純粹なる宗教的精神を明確に保持し、徹底して信仰共同体の非結晶化を主張する無教会主義に対して、しかし安田は真宗教団が「無教会主義にたつ」ことを徹底的に否定し、内村が結晶し形骸化されたものとしての教会は壊すべきであるというのに対して、墮落を含め、その結晶化された教団にこそ、僧伽の具体相としての教団たる現実的意味があるとし、その墮落をかえって背負っていくところに教団の積極的意義をみていこうとする。そのことは、キリスト教に対して、方便という概念を持つ仏教の特質であるとして、次のように言われる。

キリスト教の教会には方便がない。神自身が人間の世界に直接啓示する、すなわち君臨する意味がある。そうするとかえってそれが世俗化するのではないかと思う。――中略――人間のもっているあらゆる問題を媒介にして、信仰を明らかにする場所となる。そういうところに教団の意味があると思う。

『真人』一一三号「見える教団見えない教団」方便という概念があるんです、仏教には。これがいいのです。いわゆる三つの砂漠の宗教には方便がない。大地が裸になって出てくるんだ。――中略――浄土は本当の僧伽だけど、浄土でない世界に浄土が出るという場合は、化身にならなければならぬでしょう、方便化身に。そういう限界も現実の教団は考えておかねければならない。真宗教団が真実報土だと思つたらとんでもない間違いだ。

（中央同朋会議・報告―『真宗の教団』二九頁）

これは、講義講演の性格上、神学的立場においても仏教的立場においてもいささか厳密性に欠けるものではあるが、教団の信仰共同体としての現実的意義を、安田はキリスト教の直接的であるのに対して、仏教の「方便」という概念を用いて重層的に考察していくのである。

方便の概念がないというキリスト教においては、「聖徒の交わり」「聖霊の交わり」としての真実の教会は、直接現実世界に表現され、その純粹性が固持されるものでなければならぬという考えに立つ。その場合、現実世界において形成される教会は、具体的歴史社会という限定や人間の限界性とは無関係に、あくまでも「神の国」の実現として存在の絶対的意義が与えられ、教会が聖域化し権威化し、人間の上に君臨するものとして無謬性が強調されるものとなる。また全くその反対に、内村のよう純粋なる「聖徒の交わり」としてのエクレシヤは、その信仰においてのみ認められ、霊的団体としてのみ存在し、教会という形は破壊されるべきものとしてしかないものとなる。教会が絶対の権力をもって君臨するものとなるか、あるいは信仰のみにあって、破壊され「無」に帰されるものとなるか。そのようなキリスト教の教会論に対し安田は方便という概念をもって真宗教団を捉え、浄土でない世界に浄土が出、そういう浄土でないという限定を現実の教団は背負わなければならないのであると言っているのである。つまり真宗の教団は、僧伽を超越的根拠とする実存的共同体としての自覚的意味を持つのであるが、それはまた時代社会と人間という限界性の中にあり、

しかもそのことにこそ教団はその存在の意味が確かめられるべきであると言っているのである。

「真宗教団が真実報士だと思ったらとんでもない間違いだ。」という言葉は、決して墮落の肯定や弁明ではなく、かえって墮落を背負う主体的責任を明確に教団に持つ言葉である。現実の教団を絶対的に人間の上に君臨するものであると位置付けようとすることを否定すると共に、ただ本質論を展開し、その教団の墮落を批判し、教団そのものの存在を否定していくことを拒絶するものである。実存的共同体としての理念の下に、教団の本来性の喪失を批判し、その墮落へと連なった教学、あるいは教団を否定していくということは、社会と人間、そして自己の限界性に無自覚に共同体を「無」に帰し、破壊していくということにしかならない。教団の現実社会におけるその本来性・純粹性の喪失は、信仰を明らかにしていく場でこそあれ、決してその教団が立った教学の不実や偽りの証明ではないのである。安田は、そのあらゆる限界性からくる様々な問題を媒介として信仰を明らかにしていくことこそ、教団はその存在の意味を持つのであると言っている。現実との緊張関係において、墮落の主体的責任を損わずにそれを背負っていくことにこそ教団の存在

の意味があり、背負うことによって信仰を明らかにしていかなければならないのである。

安田は、無戒名字の比丘こそが末法の世に於ける真宝であり福田であるといわれる意義をたずね、僧伽は時代と同じ墮落を背負うとし、そこに明確に真宗の教団を位置付けようとするのであるが、教団論を自己の課題とし、真人社の信仰運動に拘わって積極的に論を展開せざるを得なかったことも、この教団の墮落を背負うという僧伽的人間の実践として捉えられるべきものであると考えられる。

結 び

安田は、晩年「真宗の教団」と語る中で次のように言う。純粋な僧伽を求めれば浄土です。だけど浄土は遠いものじゃないだろうと思います。しかし、浄土が単に浄土だということに止まらず、浄土でない世界に浄土を開く。こういうときに現実の教団があるんじゃないかと思えます。

(中央同朋会議・報告「『真宗の教団』(二五頁)

浄土でない世界に浄土が開かれるとき、その開かれる浄土は時代状況社会状況そして人間の現実という限定を持

つことになる。そこに安田が教団を僧伽として捉えるときの原点、つまり「時代の墮落を背負う僧伽としての教団」ということがあると思われるが、したがって安田が教団ということを考える視点も、墮落した教団との決別ということではなく、いかにして教団がその墮落を通して信仰を明らかにしていくことができるのであるかということにあったように思われる。なぜならば、浄土でない世界に開かれる浄土として、その教団は本質として浄土でない世界、つまり現実の時代状況社会状況という限定を持つからである。本願が形をとって歴史に現われる法を伝える共同体として、教団は僧伽という意味を持つものであるが、それと共にその共同体は歴史社会と直結してあるものである。歴史社会を限定とし、本願を原理として立つ共同体という二つの意味を、真宗教団はその本質として持つのである。氏の随想ノートには、それが名号を核とする本来的共同体と非本来的共同体、Cauden と Politik の結合体として考察され、そのことを通して真宗の教団の non-sect として存在することが言われる。

純粋なる本来的実存共同体は名号の中にある、しかし非本来的実存としての人間は名号の外に在る、この内と外との関係から内が外にでて外を内に転ずる、

という運動が発る、その場合本来的共同体は非本来的なる世界の共同体に非本来的共同体の形を取って似現せなければならぬ、その非本来的共同体は politisch となることが出来る、本来的共同体は Glauben の世界、本願名号の内にあるが、それが政治的な形を取る、方便権仮の sangha としての教団である、

内	本来的共同体	Glauben
外	非本来的共同体	Politik

この非本来的共同体の一つの可能性として、へ縁あればともない縁なければはなれる、と、non-sect なる形が考え得る。『安田理深選集別巻1』四・五頁)

教団は、本来的と非本来的との結合体である。しかしこの結合は、無秩序に結合するものではなく、一つの核と方向性をもって結合するものである。その意味で共同体は、その核に基づいて一つの運動を生じる動的なものとして了解されるのである。それが、「内が外にでて外を内に転ずる」という、名号を核とした運動体としての教団ということである。

真宗の教団が本来的共同体と非本来的共同体という二つの意味を内実として持つ運動体として示される時、そ

の教団の実践は、本来的なるものを非本来的なる世界に表現していく方向性をもって、唯一教学として明確にされてくるのである。そこに安田が『真人』で、真宗の教団を法を歴史に伝える共同体として押え、僧伽の人間の実践を知恩報徳と押さえた意味があるものと思われる。

またここに、安田が教団と教学の位置関係について再解釈し、教学を教団の実践の武器として明確に位置付けていこうとした意味があるものと思われる。『真人』十三号「教団と教学の問題」参照)氏の真人社を通しての教団再興の信仰運動と、その後の教団論の積極的な展開は、まさに歴史社会に直結して立つ僧伽の人間の実践として捉えることができるものであるが、そのこと自身が、真宗の教団とその実践の具体相を自ら示すものとなっていると言えよう。

(宗教の自由競争化、あるいはさらに進んで宗教多元主義が唱えられる現代において、非本来的共同体の「一つの可能性」として言われる「non-sect なる形」ということは、教団論における重要な問題を孕むものと思われる。今後はこの点について、さらに考察を加えていきたいと思う。猶、本稿は一九九一年十二月十六日に行なわれた特別研修員研究発表会における発表を整理したものである。)