

僧伽の学

—真宗学方法論序説

(三)

寺川俊昭

教団と教学は二つでなく、教学は教団の実践である。(中略)教団は教学を明らかにする、一つの場所である。教団は、仏法と歴史的現実とを媒介する場所であり、そこにおいて教学が明らかにされる。したがって、教団と教学は離れたものでない。この教団と教学を合わせて、僧伽という。

—安田理深『教団と教学』より—

本願の名号というのは、法ですね。名号を法にしたのだ。本願以外の教えでは、名号は法じゃない。名号を法とした、こういうところに、現実結びつく。結びつくから、南無阿弥陀仏になったんでしょ。ただ阿弥陀仏なら、本願の名じゃない。「南無」という言葉がつくから、南無というところに真理が人間となった。そして人間を真理に帰した。そのはたらきが、阿弥陀仏でしょう。南無にしてかつ阿弥陀仏、南無というところに、真理そのものが現実そのものになってきた。自己を否定して、真理そのものが現実そのものになったんだ。それが南無だ。そして現実そのものを、真理そのものに帰した。それが阿弥陀仏でしょう。阿弥陀仏は、光で表わす。南

無は、願で表わすんでしよう。だから、南無のところに光があるというんです。こういうように、名号が言葉となった真理だ。名となった真理。その真理が、人間を救うのです。その上に、教団は立っているんだ。この一点をはずしたら、教団は教団にならんのです。(中略)教団が教団であり得るその一点はどこであるかといえ、それは南無阿弥陀仏に立つとるからです。南無阿弥陀仏の一点を抜かしたら、教団は教団でないものになる。

——安田理深『真宗の教団』より——

はじめに

安田理深先生のあの極めて個人的な仏教理解を、「安田教学」と呼ぶことができるならば、安田教学の獨創性はどこにあるというべきであろうか。周知のように先生の教学は、先生自身が「大乘の阿毘達磨」と性格づけられた唯識教学、殊に『成唯識論』に展開したそれを根幹としている。この基礎の上に、バルト及びティリーッヒ等の神学と、ヨーロッパの哲学思想の学びに強く触発されて形成された「親鸞教学」というところに、その獨自性があると了解すべきであるが、その全体を貫いて、強烈な「菩提心の学」即ち唯だ菩提心にのみ動機づけられた教学、徹底的に菩提心の学であろうとした「自由の教学」というところに、その面目をみるべきであろうか。

このような安田教学が真宗教学に対して何を提起し、また何を寄与したのか、これは一つの問題である。十分に問うに価する問題であると、私は思う。それについて私は今、最も意味深い問題提起として、「僧伽」についての極めて創造的な内容づけを、先ず第一に挙げたいと思う。周知のように僧伽とは、もと出家の仏弟子である比丘、比丘尼の和合衆を表わす言葉であるけれども、真宗教学においては、全く用いられることのなかった言葉である。この、真宗教学においては全く死語であった「僧伽」に、それが本来意味していた「仏弟子の和合衆」、言葉を換えていえば「仏法の共同体」という意味を、「出家の仏弟子」ということを顧慮することなく託して用いられたのである。勿論

そこには、あの「無戒名字の比丘」という、親鸞独自の仏弟子の了解が背景にあることはいうまでもない。この僧伽に、教団を主体化してとらえて、僧伽＝教団を真宗教学の重要な主題として提起されたのであった。真宗教学において、教団という問題がこのような教学上の重要主題として自覚的に取組まれたのは、恐らくは安田先生のそれをもって嚆矢とするのであろう。

このようにして、「僧伽」という言葉が、伝統的に理解されている「出家」の仏弟子の和合衆という意味をこえて、むしろ「仏法の共同体」という自覚的にして積極的な意味を託しつつ、安田教学の重要概念として回復してきた。その際、この意味回復を大きく触発したものが、バルトの教会理解であったと私は思う。バルトは例えばその著『啓示・教会・神学』において、真正の教会がそれでないものとして、救済のための制度というカトリックの教会観、及び信仰者の自由な結合という近代主義の教会観を挙げ、それに批判的に対しつつ、ただ啓示の事実即ち神が人間に語るが故に聞き、また神が人間に語ることを聞くというこの一事によって、基礎づけられ、また支えられている、信仰者がそれに召されるという自覚において実現する信仰の共同体、そこにまさに確認しようとする教会をみている。これに対して安田教学における僧伽理解について、先生は歴史的に形成せられた真宗教団に対して、それを僧伽と同一視することを極めて批判的に拒否される。他方また、僧伽はただ僧伽の歴史からのみ生まれるものとして、人間が自由に僧伽を形成するという発想も強く拒否なさっていた。その、人間を僧伽に呼び出すという形で、法に依る人間の和合を現前せしめるもの、それこそ大行の歴史にほかならない。『親鸞の仏教史観』において曾我量深先生が、

我が親鸞の求められました所の仏道、即ち吾等の先祖、所謂二千五百年及至三千年の仏教歴史と云ふものは、そんなものではない。これは吾等迷へる衆生が生命を賭けて仏を求め求めて、さうして遂に求め得た所の、歴史的
事証であります。吾等の祖先が一心にそれを求めて、一向にその上に歩み来った所の仏道々場の歴史であります。と喝破せられた、仏教の歴史の真正の体にほかならない。本願の名号が、それに帰した人間に「称無碍光如来名」と

いう行為において、真実功徳を総相とする浄土の功徳を現行せしめることであるが、この功徳を超越的根拠として現前する人間の共同体、これをこそ僧伽と呼ぶのである。冒頭に引いた文章は明確にこの出来事を物語っている。この点からわれわれは浄土真宗の僧伽、即ち本願の名号に依って現前する僧伽を、「本願の僧伽」、「浄土の僧伽」、更に「南無阿弥陀仏の僧伽」と呼ぶことができるに違いない。このような僧伽において、歴史を超えた仏法が、歴史においてはたらく場をもつのである。人間の流転の歴史が、流転を破って還滅する自覚的な場をもつのである。ここに僧伽のもつ、決定的に重要な意味があることは、いうまでもない。

三宝における僧伽のもつ、この独自の意味の推究から始められた安田先生の僧伽についての思索は、極めて実践的な性格をもっていた。それは高光大船師の強い感化のもとに、訓覇信雄師を中心に提起せられた教学運動、強烈に親鸞の信仰回復を志向した教学運動、いわゆる「真人社運動」において、安田教学が果たした役割である。この運動は、曾我量深・暁烏敏師らの強い教学的感化のもとに展開し、明らかに明治期の浩浩洞の教学運動の系譜を引くそれであったが、安田先生自らがこの運動に参加なさったことによって、真人社の「宣言」に「民衆の同朋教団たらん」という言葉で提言され、運動の実質に萌芽的に始まっていた、真宗大谷派教団に即しての僧伽回復運動は、安田教学の鮮烈な僧伽理解をまっけて、自覚的な教学運動として展開をしていくのである。

このような歴史的意義をもつ安田教学の僧伽理解について尋ねていくことは、別の機会に譲りたい。この論考においては、先生の僧伽をめぐる思索を憶念しつつ、真宗学の方法についての前二回の考察を承けて、真宗学の主体について推考していきたい。

一

金子大栄先生の『真宗学序説』に依りつつ、私は旧論「親鸞における学の特質」〔『親鸞教学』第三十三号所収〕及び

「真宗学方法論序論」(『同』三十八号所収)において、真宗学の対象と方法について、多少の考察を試みた。真宗学は『序説』に依るならば、「大聖の真言」をその対象とするとされる。この「大聖の真言」即ち教主世尊の真実教については、歴史的に伝承された教説『仏説無量寿経』を指すと共に、親鸞によるその独自の解釈である宗体釈に着目して、その歴史的展開という広さにおいて了解すべきであるとの私見を、既に示したことである。真宗学の対象がこの真実教であるとするならば、それに対する固有の方法が聞思であることは、直ちに知られるところであろう。真宗学は、『仏説無量寿経』並びにその質において『大経』の歴史的展開と捉えられるべき祖師達の教説を、対象とするけれども、それを単に一つの宗教的文獻として考究しようとするものではない。この「大聖の真言」が自己において内面化した自覚、即ち「行信」を内観するのであり、このことによって「真言」が告知しようとする「真実」を自証し、開顕しようとするのである。したがって真宗学の考究の形は經典・論釈の解釈という形態をとっていても、その志向するところは、教説に帰した自覚内容の解明と、自覚化と、更には顕揚にほかならない。取りも直さず、「聞思」である。

聞思を求める心、それは『大経』の美しい表現でいえば、「願楽欲聞」の祈求である。この祈求の起こる源には、自分の生に流転と虚妄を感じ、それを痛む心が動いているという事実がある。『論註』にいわれる「三有虚妄の生」を、自分の生に感じ、それを痛むからこそ、聞法の心は動いてくるに相違ない。『序説』は、「出離生死の心」こそが、真宗学の動機であると語るが、この『序説』の論考の所依となつている『論註』三依釈に依れば、「何故依は、如来は即ち真実功德の相なるを以ての故にと」と語られている。『無量寿経』という修多羅に依って、『無量寿経』の優婆提舎である『願生偈』を製作するのであるが、何故に『無量寿経』に依るのかといえは、その体である本願の名号が如来の真実功德の形であるからこそである。この曇鸞の解釈は、教学することの動機が「虚妄の生」を痛み、だからこれを超出しようとする祈求が、真実なるものを求め、真実なるものにおいて満足するのであるからこそ、真

実なるものに依ろうとするとところにあることを、はっきりと示している。この解釈を踏まえて、『序説』が真宗学の動機は「出離生死の心」にあるとされるその内容を探ねるならば、流転する虚妄の生を超出しようとの祈求、真実なるものを求めて止まぬ祈求に動機づけられた学と、了解することができるのである。

学の動機は、一般に知的探求の要求にあると理解される。しかしこれを決して、単なる知的好奇心というように矮小化して理解してはならないと思う。現代という時代に露出する、さまざまな人間的あるいは社会的不幸を凝視し、それを克服しようとする極めてヒューマニスティックにして誠実な課題の関心が、諸学を求め学ぼうとする動機に、潜在的にせよ自覚的にせよ、強く動いている筈である。それに対して真宗学は、このような生の営みの全体が、猶底知れぬ無明の闇と虚妄性の中に流転することへの痛みに促されて、このような生の全体を超出し転換しようとする魂の要求に自覚的に立とうとすることに、動機づけられた学である。私ひそかに思うに、諸学を求めめる動機は、この生存の無明性と虚妄性の深みに、いまだ自覚的に触れていない学の要求ではないだろうか。学を支えている探求的思索にひそむ「虚妄分別性」に、いまだ十分に自覚的でないのではないだろうか。この一点に真宗教学が「菩提心の学」と捉えられ、その性格が「学道」という言葉で表わされる根拠があると思う。そしてこのような祈求に動機づけられた推求的思想の所依が、「真実功德」を言説する教言でなければならぬことも、またその方法が「聞思」であることも、再言するまでもなく明らかであると思う。

真宗学を要求するこの祈求は、それが自覚的であればあるだけ、一種の切迫性乃至は厳肅性をもつ。それを端的に表わしたものが、『選択集』「総結三選の文」に語られる「速」であろうか。

夫れ速かに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、しばらく聖道門をさしおきて、選びて浄土門に入れ。

この切迫性と厳肅性に誠実であろうとすると、「必ず有縁の法に藉れ」と勧めた善導のいわゆる「行学」があるというべきであろうか。

しかしながら実際には、真宗学を学ぶその初心において、このような祈求に常に自覚的であるとは、必ずしもいえないかもしれぬ。その際しかしながら、学の所依が「真実教」であるということが、極めて意味深い意義をもつ。これを一つの宗教的文獻として取扱ひ、その実証的・歴史学的的研究を行うことは勿論可能である。だが「真実教」とは、われわれに先立って自らの生に虚妄を感じ、だからこそそれを超克し真実に還ろうとした先人の、修道の記録ではなからうか。いわば菩提心の歩みの記念碑である。このことが必ずや前述の未成熟な真宗学への関わりを転じて、成熟した真宗学、菩提心の学としての真宗学に成長せしめていく力をもつことを、私は信じて疑わない。

二

真宗学をこのような「菩提心の学」という成熟した形において理解する時、この学の主体が改めて問われなければならない。そして私はこれを安田先生に従って「僧伽」と理解し、真宗学を「僧伽の学」として了解すべきことを思う。既に幾度か述べたように、本願為宗名号為体の教説である真実教の衆生における内面化が、一心帰命の信、即ち選択本願の行信であった。この行信が「正智」とし「真理」として、真実教が告知する如来の具体的功用である真実功德をよく自証し、虚妄なる主体である自我を転じていくのである。安田教学にいわゆる「賜わりたる主体」は、ここに成立する。底知れぬ自己愛に染汚されてある「虚妄の自我」が、碎かれ破られて成立する「賜わりたる主体」、これこそが成熟した真宗学の主体といわれるべきものである。前節で述べた仏教の歴史の体、いわゆる大行の歴史に帰し、そこに自立する自己の立脚地を見出した主体といってもよい。虚妄分別する自我が、そのような自我に無自覚であるままに、その研究対象とした本願の教説をもつのではない。それは未成熟な真宗学というほかはない。そうではなくて、本願の名号に帰し、大行の歴史に呼び帰された「我」が、そのような「我」が、本願の名号を体とする教説を所依として思索する。その教説の自己において内面化した相は、本願の行信にほかならぬから、「賜わりたる行信」

を内観する。私が志向する純なる真宗教学は、ここに成立する。この辺りに、同じように本願の教説を対象としながらも、たとえば仏教史学のような諸学の立場と、真宗学とが区別される一線があるといえるのであろうか。

問題は、このような成熟した真宗学における、学の主体である。「賜わりたる主体」、これは大行の歴史の中に自己を見出し出したような我であるから、前節の考察を踏まえるならば、「本願の僧伽」に呼び帰された我という、独自の意味を賜わった主体というべきである。ここに「僧伽の学」という独自の性格を、真宗学はもってくる出発点がある。一心帰命の信の体である本願の名号、この法が「浄土真実の行」として、よく浄土として真実功德のはたらく世界を開示することは、旧稿に反復推求した通りである。この真実功德＝清浄功德を総相とする浄土について、『教行信証』は周知のように、このように解明する。

真土と言うは、

『大經』には「無量光明土」（平等覺經）と言えり。あるいは「諸智土」（如来会）と言えり。

『論』には「究竟して虚空のごとし、廣大にして辺際なし」（量功德）と曰うなり。

そしてこのような真実報土が開示せられた生、即ち、「往生」について、次のようにいう。

往生と言うは、

『大經』には「皆受自然虚無之身無極之体」と言えり。

『論』には「如来浄華衆正覺華化生」と曰えり。

また「同一念仏して無別の道故」（論註）と云えり。

また「難思議往生」（法事讚）と云える、これなり。

極めて独自な親鸞のこの往生浄土の了解は、無量光明土として開示せられ体験される浄土が、「深広無涯底」なる如来の智慧の世界であり、だからこそこの浄土を開示せられた生を生きる往生が、大般涅槃道という根源的意味をもつ

た生であることが、告げられている。そのような「往生」の内実がここで、眷属功德をもって語られていることに、私は深甚の注意を払いたのである。全く同様の知見が「証卷」において、より展開した形において堂々と告知されている。

そこでは先ず「一心帰命の信」のはたらきが、「往相回向の心行」即ち衆生を往生浄土の相をもつ生に立たしめる行信として語られつつ、

しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり、正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

と語られる。疑う余地なく明らかに、ここでは「入大乘正定聚之数」をもって、難思議往生が内容づけられているのであるが、この必至滅度する生、換言すれば大般涅槃道に立った生である現生正定聚―難思議往生の内実を、親鸞は『浄土論』、『論註』に顕揚される浄土の功德の中から五つの功德を選んで、内容づけたのであった。

かの仏国土は、清浄安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。それらもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するが故に、人・天の名あり。顔貌端政にして世に超えて希有なり。容色微妙にして天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり。

(1) 「莊嚴妙声功德成就」は、「偈」に「梵声悟深遠 微妙聞十方」のゆえにと言えりと。これいかんぞ不思議なるや。『経』に言わく、「もし人ただかの国土の清浄安樂なるを聞きて、剋念して生まれんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなわち正定聚に入る。」これはこれ国土の名字仏事をなす、いづくぞ思議すべきや、と。

(2) 「莊嚴主功德成就」は、「偈」に「正覚阿弥陀 法王善住持」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。

正覚の阿弥陀、不可思議にまします。かの安楽浄土は正覚阿弥陀の善力のために住持せられたり。いかんが思議すべきことを得べきや。「住」は不異不滅に名づく、「持」は不散不失に名づく。(中略)もし人ひとたび安楽浄土に生ずれば、後の時に意「三界に生まれて衆生を教化せん」と願じて、浄土の命を捨てて願に随って生を得て、三界雑生の火の中に生まるといえども、無上菩提の種子畢竟じて朽ちず。何をもつてのゆえに。正覚阿弥陀の善く住持を徑るをもつてのゆえにと。

(3)「莊嚴眷屬功德成就」は、「偈」に「如来浄華衆 正覚華化生」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。おおよそこの雑生の世界には、もしは胎、もしは卵、もしは湿、もしは化、眷屬若干なり。苦楽万品なり、雑業をもつてのゆえに。かの安楽国土は、これ阿弥陀如来正覚浄華の化生するところにあらざることなし。同一に念仏して別の道なきがゆえに、遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟とするなり。眷屬無量なり。いづくんぞ思議すべきや。

(4)「莊嚴大義門功德成就」また言わく、往生を願う者、本はすなわち三三の品なれども、今は一二の殊なし。また溜瀆の一味なるがごとし。いづくんぞ思議すべきや。

(5)また『論』に曰わく、「莊嚴清浄功德成就」は、「偈」に「觀彼世界相 勝過三界道」のゆえにと言えり。これいかんぞ不思議なるや。凡夫人の煩惱成就せるありて、またかの浄土に生まれることを得れば、三界の業業畢竟じて牽かず。すなわちこれ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、いづくんぞ思議すべきや。

これらの浄土を実現する功德を語る文を引きながら、親鸞がまさに語ろうとすることを、私は次のように了解する。即ち、先ずあるものは、大行の歴史に呼び帰された自覚である「称無碍光如来名」する覚知において、「如来の家に生まる」といふ歡喜に満ちた信知であろう。この信知に立って、身が現にそこにある「三界雑生の火の中」に、「同一念仏」の一道において「四海の内みな兄弟とする」浄土の眷屬功德を行証しようとする。この志願を内実とする苦

提心が、如来の威神力によく保持されて行ぜられていく。このような行証道こそ、現生正定聚即ち難思議往生の内実であり積極性であるということではないか、ということである。大行の歴史に帰したとは、「四海の内みな兄弟とする」というこのような自覚的な開けと、「三界雑生の火の中」に、これを行証しようとする菩提心に目覚めた人間が誕生したというにはかならない。このような自覚と志願の積極性をもたない大行の歴史への帰入とは、一体何であろうか。そしてこのような自覚の開けと志願の場こそ、安田教学にいわゆる「僧伽」そのものなのである。

随分沢山のことを、ここで私は確かめなければならぬことを思う。僧伽とは、法に依る人間の和合であり、共同体である。だが、単なる人間の集まりと捉えるわけにはいかない。大行に帰すという決定的な契機がそこにあり、清沢満之のいわゆる「独立者」の共同体というべきものである。念仏者として生きる身に、その畢竟依である本願の名号の功德によって、真実報土の開けを賜わり、浄土の功德を深々と自証し、その功德の中に自己を見出し出したもの、その人間がこの浄土の功德において和合の場を廻施されているのである。この意味で、浄土を超越的根拠として実現する人間の和合、これこそ「浄土の僧伽」と呼ぶべきこととなるであろう。同時にこの念仏者は、本願の名号に帰した本願の行信において、自の罪悪性と宿業の身であることを深く信知したものであり、その意味で「個」として成就する人間である。そのような「個」が、「四海の内みな兄弟とする」眷属功德のはたらきの中に、自ずと呼応し合い響存し且つ和合する。これが浄土の僧伽の光景である。

本願の行信において、このような僧伽を施与された人間を、「僧伽的人間」と呼んでみよう。本願の仏法は、この「僧伽的人間」として人間を成就し、そこにおいて仏法もまた成就する。本願の仏法とは、この「僧伽的人間」において実現し、自証されている仏道にはかならない。そしてこの「僧伽的人間」を、親鸞は「真の仏弟子」と呼んだのであった。親鸞は、いう。

「真仏弟子」と言うは、「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。この信・行によって、必ず大涅槃を超証すべきがゆえに、「真仏弟子」と曰う。

無論、釈迦・諸仏というところに、大行の歴史がある。この歴史に値遇しはぐくまれて、金剛心の行人は誕生する。諸仏如来の真説に値遇し聞法して、如来清浄なる願心の回向成就である行信に目覚めた人は誕生する。この行信において、三界雑生の火の中にあつて常に大悲を行じ、如来の眷属功徳を行証しようとする大菩提心が、現生正定聚の身の謝念の中に行じられていく。このような、「真の仏弟子」と親鸞が語った人間を、安田教学が「僧伽的人間」と捉えたその創造性に、われわれは十分の関心を寄せざるを得ないのである。

三

この僧伽的人間をもって、真宗学は真正の学の主体とすべきである。学的関心が前述したように虚妄分別する自我的関心に染汚されて、しかもこのことに無自覚である場合、その推求の眼は常に外に向かうに對して、成熟した真宗学にあつては、その推求の眼は、基本的に常に行信の内観という性格を保持する。教学は、常に行信の内面に沈潜する孤独の営みである。他の何ものにも依らず、他の何人にも依らず、ただ教法即ち祖師の言教に依り有縁の師教に依つて行う、自己一人に全責任を背負う内的推求である。けれどもこの推求の主体は、まさしくこの推求の根源的の主体である一心帰命の信において、僧伽の開けを廻施されたものである。僧伽という自覚的な場を廻施された主体であり、この僧伽的人間こそが、真宗学の真正の主体である。即ち外に十方の諸仏如来の発遣があり、内に「四海の内みな兄弟とする」開けが廻施されている、この僧伽的人間が、よく真宗学する主体であるといわなければならない。その際私は、真宗学の主体が聞思の歩みの中に僧伽的人間として成熟していくように、僧伽もまた最初から成熟したそれを定立されるのではなく、〃成りつつある僧伽〃という動的な課程において、了解されなければならないことを思う。このような僧伽的人間を主体として営まれる真宗学が、安田教学において明確に「僧伽の学」として把握されたことは、

だからこそ、いかにも創造的な性格づけであるといわざるを得ないのである。

真宗学の積極的性格を、このように「僧伽の学」として理解する時、真宗学は一つの課題を自ら背負うこととなる。それは、僧伽への奉仕である。その通り、まさしく南無阿弥陀仏の僧伽への奉仕である。改めて考えてみよう。南無阿弥陀仏の僧伽は、一つの志願をもつ。それを私は前に、「三界雜生の火の中」にあって、「同一念仏」の一道において、浄土の眷屬功德を行証しようとする菩提心として、了解したことであった。同じ志願を、『教行信証』製作の志願として、即ち親鸞教学の全てがその下にある志願として、「後序」は『安楽集』の文によって次のように語る。

真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え。連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんと欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり、と。

ここに表白される「無辺の生死海を尽くさん」という志願が、前述の菩提心にほかならない。もとより『序説』が「出離生死の願い」と語った祈求そのものであるが、ここには「三界雜生の火の中」に、即ち孤独の生を、底知れぬ虚妄と無明の中に生きあぐねた者の、「無辺の生死海」の苦悩の中に沈淪した者の、切実な祈求が、浮き彫りになっている。この祈求に、本願の名号を体とする真実教＝本願の行信をもって応答していくところに、僧伽の志願があり、むしろ「本願の僧伽」を現成せしめていく道程がある。『生成する僧伽』が、そこにある。この僧伽の志願、それは言葉を換えていえば、親鸞が「名号不思議」という言葉で告知している、南無阿弥陀仏という如来の名号が流転する衆生の言葉の中にあるが、この志願の下に敢えて立とうとするところに、真宗教学の自由があり、分際がある。『自由』かならないのであるが、この志願の下に敢えて立とうとするところに、真宗教学の自由があり、分際がある。『自由』なる学的探求の精神……その内面にはしばしば自己中心的な恣意がひそむのであるが……に対して、真宗学は敢えてこの僧伽の志願の下に立つことを意欲するのである。真宗学が『僧伽の学』であり、またそうであろうとする限り、真宗学は常にこのような独自の限定をもつ学であるのである。

改めて思うに、親鸞は前述のように「往相回向の心行」という、いかにも意味深い自覚を語った。この心行によって実現する人間を、「往相回向の行人」と呼んで、少しも差支えはない。それは回向の法である本願の名号に帰して、往生浄土する人生を生きる人という意味を託する言葉であるが、この「往相」といわれる生の内実を、私は真実報土の功德を自証し、だからこそその功德を行証しようとするものと了解したことである。世親が二十九種をもって顕わした浄土の功德の内、親鸞はここで殊に往相を内容づけるものとして、即ち難思議の往生を内容づけるものとして、前述の五種功德を挙げたことであった。これらの功德の自証による「開け」、これをこそ安楽浄土と呼ぶべきであろうが、そこに動く自然の意欲として、これらの功德を「行証」しようとするところに、「僧伽は」現前する。それは取りも直さず、南無阿弥陀仏のもとに、本願念仏の和合が結ばれ、和合衆が生まれ、名号が讃嘆される集まりが形成されることにほかならない。そしてこの「往相回向の心行」によって成就する人間像を、前述したように「真の仏弟子」と呼ぶならば、そこには殊に大切な意味をもつ行為として、親鸞によって「自信教人信」と「常行大悲」の二つが挙げられていることであった。これらの意味深い行為は、先の浄土の功德の行証という意味をもつ行為にほかならず、更にまた仏弟子は必ず僧伽においてあるものであるならば、これらの行為が志向するものは「南無阿弥陀仏の僧伽」の実現そのものであるというべきであろう。真宗学を学ぶ主体が「僧伽の人間」であるというのは、この謂であり、真宗学が「僧伽の学」として自覚されるべきだというのは、この謂である。この僧伽に奉仕するところに真宗学の分際があり、また自由がある。

歴史的に形成せられた真宗教団、その体は本願の僧伽にほかならない。有縁の知識を縁として、一人二人「金剛心の行人」が誕生し、念仏者が「同朋」として和合したその和合衆、本願念仏の *Community* が、歴史的な真宗教団の濫觴であるけれども、その真宗教団の体、即ちいわゆる「真宗教団」と呼ばれる団体を、まさしく真宗教団として意味づけ、その質を確保しているのは、この「南無阿弥陀仏の僧伽」にほかならない。この事柄をわれわれは厳肅に自覚し

なければならぬことを思うと共に、真宗学はこの「南無阿弥陀仏の僧伽」に奉仕する課題を、敢えて意欲して選び取るのである。

『歎異抄』の著者は、

幸いに有縁の知識に依らずば、いかでか易行の一門に入ることを得んや。

と喝破した。私心を去って、虚心に有縁の師教を聞思する。この聞思から、『歎異抄』は誕生した。見事な教学の一例である。全く同じように親鸞は、親鸞教学の精華である『教行信証』に、

『願浄土真实教行証文類』

という題号を付した。「浄土真实教行証」の開頭は、悉くこれ三国の祖師によって果たし遂げられてきた。親鸞はこれを、虚心に聞思するばかりである。

誠なるかなや、撰取不捨の真言、超世希有の正法、聞思して遅慮することなかれ。

こうして製作された『教行信証』の思索の、何と独創的であることか。ここには伝承の教説に対する、いかにも創造的な己証がある。伝承された真实教を虚心に聞思して、伝承の教説には必ずしも語られていない独自の用語、了解・表白を敢えてして、自己の己証として全責任をもってそれを公にし、世に捧げている。聞思から、己証の表白が生まれている。これによって、「時機相応」という浄土教独自の課題に応答しつつ、僧伽が常に自己を新たにしていこうとなるのである。同時にその「本願の僧伽」を包む歴史的眞宗教団の現実が内包し露出させる、本願の教説の眞精神に背反する諸事象が、忌憚なく悲歎されていくこととなる。眞宗学が僧伽に奉仕しようとする意欲をもつとは、このような創造的な己証においてであって、それ以外の何ものでもない。

僧伽の学としての眞宗学は、こうして内外に幾つかの課題をもつこととなる。内には、眞宗学はその対象であり所依である「真实教」、即ち伝承せられた本願の教説及び祖師達の教説の、正確な了解を第一の課題とする。単に真实教

の教説を伝承する聖典を、文献学的に正確に読むことをのみしているのではない。親鸞は真実教である『大経』即ち本願名号の教説を、「速疾円融の金言」と把握した。如来智慧海とその所証である無上涅槃の功用を告知する、無上の言説と自証しているのである。そのように、伝承せられた教説を自分の見解なり価値観をもって解釈するのではなく、その教説に「速疾円融の金言」を聞くのである。本願の告知を聞くのである。徹底した虚心の聞思に響流する、
『浄法界等流の教法』を聴聞するのである。自己が解釈するのではなく、教言に呼び覚まされた覚知の自証を、自覚にまでもたらずのである。

そして外には、この自証の法を、世に捧げるのである。殊に親鸞は善導と共に、「敬うて一切往生人等に白さく」と表白した。殊に「往生人」、即ち出離生死の祈求に自覚的である方々に対して、己証の法を捧げている。いうまでもなく、この「往生人」こそ、人生の事に最も真面目になった人であるからである。こうして内には願心に呼応し、外には「往生人」に応答する。ここに『僧伽の学』としての真宗学の、独自の面目があるというべきであろうか。

大乘仏教の思想の推求に沈潜せられた安田先生には、先生がこよなく尊敬なさっていた世親、護法等の大乘の論師の面影を彷彿とさせるような、堂々たる『論師』の面目があった。その先生には同時に、松原祐善師、訓覇信雄師らの学友との、仏法を縁とする篤い友情の交流があり、それを包む『本願の僧伽』への深い憶念があった。

本稿において私は、教団の問題を僧伽に内面化して思索せられた安田先生のご了解を、頻りに思っていた。しかしそれを僧伽をめぐる先生の独自の思索を辿るという形ではなく、僧伽についての安田教学の重要な二・三の言葉を継承しながら、真宗学の主体に主題を限定して推求した。先生への貧しい応答ともならんことを、ひそかに思念しながら論考したことである。