

は、現代に特有の批判として、その必然性を我々は充分にうなづくことはできるのである。

もとより、このような否定的見解は、真宗教団の前近代的体質に対する批判に由来するのみならず、更により根底的な、独自の教団観に暗黙のうちには立っていることは言うまでもなく、若しそれを要約するならば、我々はほほ次のように了解することができるであろう。即ち、本来親鸞には教団形成の意志はなかったのであり、真宗教団はそれが教団として形成され、組織された時、実は親鸞の精神に背くようなものとして展開したという見解である。「小慈小悲モナキ身ニテ、有情利益ハオモフマジ」といい、「名利ニ人師ヲコノムナリ」（正像末和讃）と懺悔して、自らは黒衣の一沙弥として、生涯一寺をも持たなかった親鸞の純粹な精神が、その門弟達による教団形成を通し、殊に覚如の本願寺創立に象徴される教団の人為的組織化によって、踏みにじられ、汚されて来たのではないか。教団の開展史は、当然このように評価されるであろう。従ってここから、真宗教団は事実としてはこの世に現存するけれども、それにも拘らず、その存在は単に偶然であって、何ら教学の必然性をもったものではなく、却って真宗教団の存在自体が、親鸞の純粹な精神を不純化するような在り方で存在

すると見る、非常に否定的な見解が由来するのである。これを承けて更に、若し人が純粹に求道的であろうとする時、肝腎なことは主体的に真宗の教えを聞思し、学ぶことであり、それが全てであって、そこに教団という問題を介在させることは、むしろ不純粹であるとする姿勢さえ生まれて来る。このような教団観が、一種の純粹さの主張をさえ伴って表明されているところに、教団をめぐる、極めて現代的な状況があると言うことができようか。

それにも拘らず、このような見解は、教団という言葉で言い表わされている事実の意義に、充分触れていない、或いはむしろ不明瞭であるという理由の故に、私はこれを探ることはできないのである。教団に対するこのような否定的見解を考慮しつつ、私はここで、一二の視点から、浄土真宗における教団の必然性について、試論的考察を行ってみたい。

一

真宗教団について何かを語ろうとする時、肝腎なことは、教団そのものについての認識である。教団の社会学的形態は、その置かれている社会的状況に従って、種々であり得るのであるが、今教団の必然性を確かめようとする時、我

々の考察の眼は、変化して止むことのないその社会学的形態にのみ止まるべきではなく、むしろまさしく教団の体、即ち種々なる形態を通してそこに表現している教団そのものに到らなければならぬ。それは、現に存在する教団に即して言えば、教団のいわゆるミニマム・ポシブルを求めることであろうか。即ち種々なる形態を以て在る教団が、まさに教団といわれるために、なくてはかなわぬもの、それを確認することである。

このような教団の体を、真宗教団について言えば、それは縁あって念仏の教えに帰した人々の集い以外にはない、と言わなければならぬ。念仏者とは、本願の念仏を体とする師教との値遇を縁として、念仏の身として転成した者を意味するのであるが、同時にその身に、いわば法の徳として、曇鸞がいみじくも表明した如く、「同一に念仏して別の道なき故に、遠く通ずるに夫れ四海の内、皆兄弟とするなり」（論註）という、広やかな開けが計らずも与えられている者の謂である。実はこの念仏者の自証には、念仏者が絶対の独立者でありつつ、しかも、雑業によって雑生をうける各別の人間世界にあって、真に同一なるものを成就する同一念仏の一道において、兄弟としてののちを共にする交わりが成り立ち、そこに一つの共同体が現成すること

の根拠が、見事に開示されているのである。その意味で、縁あって念仏の教えに帰した者は、決して孤独に、各別に存在するのではない。法尔自然に共同的に在るのである。いわば人は、念仏者たることによって、人間本来の共同性に目ざめるのである。こうして、念仏者が在るところ、そこには必ず念仏者の共同体が在る。この念仏者の共同体こそ、真宗教団の体であると、私は了解するのである。

念仏者の誕生は、教法との値遇を縁とするものであるとするならば、念仏の教法は法尔自然に人間を共同せしめるというところに、真宗教団の根本的うなづきがあるといふべきであろうか。実はそこに、「教法に統理された大衆」としての教団の面目が、既に表わされているのであるが、この点からするならば、少くとも浄土真宗においては、教法論は当然その展開として、教団論にまで到るべきではなからうか。真宗における教団の必然性の確かめは、ここに一つの課題をもつことが思われる。今はしかし、教団を現成せしめる根本の縁である師教との値遇について、そこに我々の主題を辿って行きたい。

『歎異抄』の前序には、周知のように、「幸いに有縁の知識によらずば、いかでか易行の一門に入ることを得んや」という、極めて意味深い言葉が記されている。師教と

の値遇が開く世界が、ここでは教団の意味をも示唆している。「一門」という言葉で表わされているのであるが、このことは、個人と教団について非常に大切な事柄を開示している。この『歎異抄』の言葉が含蓄している意味を、今、多少強調的に表明するならば、我々は有縁の知識を縁として、教団に喚び出され、教団に召されてある自分に目覚めるということである。一言にして言えは、遇法を縁として、我々に教団的存在としての自覚が開かれるということであり、このことは事実、我々の遇法的経験のよく自証する通りである。ここに教団的存在と呼んだのは、教団存在の意味を以て、自分の存在の意味とするような在り方における人間である。教団存在の意味は、もとより二、三に止まらないが、今その一を挙げれば、仏法弘通の方便ということである。即ち教団的存在とは、徹底して教法に聞き、真に聞くことによって、聞き得たところを語って行く、そこに自分の存在の意味と、尽すべき仕事とを見出すことができた人間である。換言すれば、教団が自分の存在に意味を与え、更に使命をすら与える自覚的な場となるということである。このことを再び強調的に言い表わすならば、我々は教団に召されることによって、個人の主観的分別をこえて、興法利生という仏法の願いに目覚めることとなるの

である。実はこのような、我々が召されてあるものとして自覚される教団こそ、三宝の随一としての本来の意味において在り、真に帰依さるべきものとしての教団であり、且つ又、真に実在する教団であると言いうことができるのではなからうか。

このようにして開かれた教団的存在としての自覚の重要性について、我々の遇法的経験に即しつつ、今少しく触れておきたい。私は今、興法利生という、教団が伝承した豊かな言葉を使ったのであるが、『歎異抄』が既にいみじくも示しているように、「幸いに有縁の知識」によって教団に値遇することができた者には、必ずそこに特有の新しい姿勢が与えられるのである。即ち、教法に遇うことを縁として、教団的存在として自らの責任において仏法に応え、仏法の願いを願いとする、全く新しい使命を感得するということである。そういうことがあって始めて、自己の存在が「仏法に相応する」ものとして、その主観性を超えることができるのではあるまいか。

それに対して、若し我々が教団を否定するならば、親鸞を読み、真宗に学ぶことがあっても、『歎異抄』はいみじくも「全く自見の覚悟をもって、他力の宗旨を乱ること莫れ」と戒めているのであるが、ここに指摘されている「自

見の覚悟」に到り着くのではなからうか。言い換えれば、真宗に触れつつも、そこに「仏教と相応せり」と言われる決定的なものが、何か欠けることとなるのではないか、ということである。結局するところ、縁あって親鸞に学び真宗を学びながらも、「親鸞の思想や真宗の教えもよく分るけれども」という、極めて主観的な立場を超えることができないと、言わざるを得ない。そしてここからは、換言すれば最終的には、「自分は親鸞を必要としない」という結論以外に、何が出て来るであらうか。心許ないことである。

二

さて、私は前節において、遇法を縁として我々は教団的存在に目覚めると言い、これを教法に即して、教法は法尔自然に人間を共同せしめるとも言った。これは我々の遇法の経験のうなづくところを、忠実に表現したものであるが、このような表現は猶觀念的と言われるかも知れない。それ故、若しこのことを主体的に言い表わすならば、教団的存在として自分を自覚するということは、実は、個人はその信仰の決断において、教団を選び取るということに外ならないのではなからうか。即ち、敢えて自覚的に教団的存在であらうとするとともに、信仰の促す決断があると

うことができるのではなからうか。

このような、決断して教団的実存としてあらうとする精神は、恐らくは真宗教団の歴史を貫いて流れているのであろう。明治の真宗教団は、清沢満之という稀有の教団人を生んだのであるが、我々は例えば清沢満之の歩みの上に、この精神の明確な表われを見ることができるのである。周知のように清沢満之は、明治二十九年から三十年にわたって、白川党改革運動の名で知られる宗門改革運動を展開したのであるが、その運動が失敗に終わった時、宗門に絶望したと言う後輩の言葉に対し、声を励まして次のように語っている。「子、何をかいふ。革新望むべからざるが故に、念を宗門に絶つとは、何等の鄙劣薄情ぞや。かばかりの所謂腐敗混乱を恐れて、他に避けんとするが如き怯劣の志を以て、他に行いて、果していかにほどの事を為し得べしと思ふぞ。若し他にありて若干の成功を得べしとせば、其の力之を宗門に施して、何ぞ見ゆることなしとせむ。又子は今まで受け来れる宗門の恩誼を忘れたるか。(中略)宗門腐らば腐るほど、我等は其の中に居て努めざるべからざるに非ずや。宗門亡びなば、末徒それと共に亡ぶ、何の不可なる処かある」。 (清沢満之全集 Ⅷ)

まことに敵しい言葉であるが、この言葉が表明する清沢

満之の教団に対する態度決定について、従来は、彼が教団から受けた恩義に応えようとしたという、いわば倫理的理由から理解されるのが普通であったようである。しかしながら、この言葉の与える感銘に虚心に従うならば、言われるように道義的な理由を含むことは言うまでもないが、実はもっと深く激しい動機が動いているのであって、清沢満之はそういう宗門から受けた恩義に応えようとする心を一つの縁として、より根本的には、その求道心乃至は信仰の決断において、敢て教団を選び取り、教団的実存として自覚された自己に徹底しようとしたのである。即ち彼はその求道の必然的な歩みとして、決意して教団的存在になり切るうとしたのであると、確かに了解することができるのである。

清沢満之の場合はその典型であろうが、我々は更に遡って、宗祖の上にこのことを確めてみたい。恐らくは、宗祖が明確な言葉で、教団について特に記されたことはないであろうが、それにも拘らず、我々は宗祖の著作の中に、極めて明確なその教団観を、はっきりと読み取ることができるのである。殊に、『教行信証』の後序を虚心に辿る時、繰り返して述べたあの決断して教団的存在であろうとする精神が、確かに表明されていることは、疑いようもない。

い。

そこには、「然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて、本願に帰す。元久乙丑の歳、恩恕を蒙りて、選択を書く」と、宗祖自らの遇法入信と、師教の恩厚なることが記されてある。このことは宗祖にとっては、「是れ決定往生の徴なり」という、尽きせぬ感激であったと窺われるのであるが、この感激の中で、たまたま承元の法難という危機的状况を通してであるが、宗祖は「真宗興隆の大祖源空法師、并に門徒」と、法然によって開かれた浄土宗教団の名を挙げ、自身を、「予は其の一也」と言い切っておられるのである。法然の門徒であるということは、専修念仏の教団としての浄土宗の教団に、自分を置いたということに外ならない。しかも、この教団は恐らくは様々な問題を孕んだ集団であったことが思われるのであるが、そこに敢て安んじて、というよりも更に、深い責任感と使命感さえもって立ったところに、法然の教えにおいて本願に帰した宗祖の信仰的決断を、我々は見ることができるのである。このような態度決定が、浄土真宗における個人と教団との関係を明示する、恐らくは原型であると言うことができるであろう。

三

真宗教団と言われるものの体を、私は前に念仏者の共同体として了解した。この真宗教団の義、即ち担っている意味を、私はここで「浄土の僧伽」とうなづいて行きたい。

〔僧伽〕の意味については、『親鸞教学』十号所収、「末代の僧伽」を参照頂きたい。「浄土の僧伽」というところに、真宗教団の独自性は、恐らくは的確に抑えられるであろう。即ち如何なる時、如何なる場所にあるうとも、真宗教団は必ず浄土の僧伽という意味を担って存在するのである。言い換えれば、真宗教団とは、特定の時処諸縁の中に、浄土の僧伽を歴史的事実として、乃至は社会的事実として、具現した教団であると言えることができる。浄土の僧伽の歴史的現行、それが真宗教団と言われるべきものである。

ところで、浄土真宗の教団という場合、現実存在するものは、ということとは即ち、眼に見えるものとして在るものは、法然或いは宗祖、乃至は蓮如等の教えを縁として、念仏に帰した人々、いわゆる念仏者達であり（専修念仏の輩）、その共同体である。このような、特定の歴史の状況の中で、特定の事情を縁として形成せられ、存続しているものが、実際に真宗教団と呼ばれているものの実態である

う。その限り、ここで念仏者と呼んだ人々の集りが、様々な問題を孕んでいることは否定すべくもない。言うまでもなく念仏に帰した人とは、「金剛心の行人」と言われるような、絶対的な尊貴さにおいてある者である。と同時に、人間としての面では、念仏に遇うことのない人達と同じ様な人間の弱さ、或いは欠陥さえも持つものである。念仏者も亦、一箇の弱い人間であることに変わりはないのである。

関東の真宗原始教団、乃至は中世の本願寺教団さえも、その実態は史家によって指摘されている如くであろうが、実情はいわゆる教団という言葉から連想されるような、よく整った組織などとは程遠いものではなかったろうか。そこには『歎異抄』や『御消息集』等、或いは『御文』に見られるような、様々な問題が渦巻き、所詮「つくべき縁あれば伴い、はなるべき縁あれば離るる」（歎異抄）と言う外はない人間の集団であり、それを念仏者の共同体と了解したとしても、この言葉から想像されるかも知れないような、完璧な輝くような組織体ではなかったと言うべきであろう。真宗教団はもとより、本願念仏の教えを縁として結ばれた人間の集りであるが、それは具体的なあの人の人の集りとして在るのであって、現実ここに、又あそ

こに、「眼に見えるもの」として存在するのである。まさにこのような具体的な人間の集団であるから、そこには必ず、凡ゆる人間的な弱点が露出し得るのであり、それが教団というものの、避けることのできない運命である。

しかしながらそれにも拘らず、そのような凡ゆる人間的な弱さを包んだこの集団を、唯一無二の場所として、宗祖にはそこに浄土の僧伽という意味を担って実在する教団が、確かに見開かれてあったことは、疑うことのできない事実である。宗祖がよき人との値遇を縁として、決断して身を置いたのは、吉水の浄土宗教団であり、その等流としての関東の同朋教団であるが、それは既に触れたように問題の多い集団であり、乃至は「あさましき愚癡きはまりなき」(唯信鈔文意)、「いなかの人々」の集まりであった。それをそのまま、宗祖は確信を以て、「真宗興隆の太祖源空法師」の門徒といい、或いは「ひとえに弥陀の御催にあづかりて念仏申し候人」(歎異抄)といい切られたのである。即ち、人間的な様々な問題、種々なる弱点に盲目であるのではなく、それを充分知りつつも、この様々なる欠陥をこえて乃至はそれを材料とさえして現前する念仏者の共同体、自ら念仏の法を求め、念仏の法に値遇して念仏の身として転成し、自らの身を以て念仏の真実不虛なることを

証明する人々、その意味で正しく教法の現実態と言われるべき念仏者の共同体の現在前が、こんこんと湧き出る泉のような確信と共に、確かに見開かれていたのである。その意味で、真宗教団が在るとは、常にこのようなものとしてのみ、真に在るのである。教団は本来、信仰に属する事柄なのである。

それ故に、特定の歴史の状況の中で、特定の事情に動かされ、つくべき縁にもよおされて現存する具体的な教団が、実はそのまま、まさに帰せらるべき「浄土の僧伽」なのである。いわゆる現実の教団とは別に、在るべき教団として立てられたようなものは、所詮一つの美しい構想に過ぎないと言うべきであろう。そうではなくて、現実のこの教団、即ち自分の知っているあの人の人が、縁あって所属し、しかも様々な問題をかかえた集団であるこの教団、これがそのまま、歴史において自己を表現して行く、最も現実的な浄土の僧伽としての真宗教団である。これが、師教との値遇を縁として、教団的存在として生き尽くした宗祖の開示する、最も根本的な教団観であると、了解することができのではなからうか。

四

以上、個人はその信仰の決断において、教団を選び取るのだという時、そこにどのような教団観が確立しているかについて述べたのであるが、信仰において教団に対するこのような態度決定が惹き起こされるということは、実は更に、浄土真宗における信仰について、一つの特徴を開示していると考えることができる。即ち、信仰の決断において、人をして自覚的に教団的存在たらしめるという点に、浄土真宗の信仰の非常に大きな特質があると言えるのではなからうか。言い換えれば、信仰そのものが必然的に教団を開いて来るような性格のものであり、誤解を恐れずこの点を敢えて強調すれば、信仰そのものが本質的に教団的性格(より適切には僧伽的性格)を持つものであると了解することができるのではあるまいか。このことについては、幾つかの根拠を挙げることができるのであるが、ここでは一、二の視点から、この問題を考えてみたい。

この試論の最初に、私はいわば教団否定論とも呼ぶことのできる、教団に対する一種のネガティブな姿勢について触れたのであるが、これがいわゆる「宗門的真宗」に対する厳しい批判に由来していることは、容易に理解される通

りである。従ってそれは、歴史的形成本として、形をとって現存する宗門に対して、否定的な姿勢をとり、より純粋な姿勢として、直接教法乃至は親鸞に直参しようとする主張をもつものである。その限り、確かに主体的と言うことはできるのであるが、同時に又、極めて個人的な立場であると言わなければならない。これを仮に、先の「宗門的真宗」に対して、「個人的真宗」と呼んでみるならば、事態はかなり明瞭になるのではなからうか。

今仮に個人的真宗と呼んだものは、現代の人間にとつては、或る意味で親しい、よく理解できる立場であろう。いやしくも求道とか、信仰という立場にあつては、あるものは根本的には、如来と我との対面である。道を求めるとは、聖教に聞くことであろうが、具体的にはそれは、自己が主体的に、純粹に一人の人間として、聖教を読み、七祖に学び、乃至は親鸞に教えを受けることである。当然そこにあるものは、これらのすぐれた仏教者と自己との内面的な交わりであり、随順であり、対決であり、又出会いである。その際、学ぶ主体が我という個人として、暗黙のうちに了解されていることに応じて、これらの人々も亦、一人のすぐれた仏教者、一人のすぐれた宗教思想家として、これ亦暗黙のうちに理解されているということが、あるので

はなかるるか。そしてそこでは、学ぶ私の個人的、更には主体的自由は、常に留保されているのであって、個人を包む教団は、意識的、無意識的に排除せられているのである。

しかしながら、視点を改めて考察するならば、これらのいわば信仰的、思想的に浄土真宗を代表する人々は、果していわゆる個人というべきであろうか。『親鸞の仏教史観』に依ると、「我が親鸞の求められた所の仏道、即ち吾等の祖先、所謂二千五百年乃至三千年の仏教歴史と云ふものはそんなものでない。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、一向にそれの上に歩み来った所の仏道々場の歴史でありませぬ」(二七—二八頁)と明快に仏教の歴史の体を指摘してあるが、ここで「仏道々場」と言われているものが、今我々が考え、言おうとしている「仏教の共同体」であり、更に言えば「浄土の僧伽」である。そこそそ七祖、宗祖、乃至は無数の念仏者が誕生し、その生を尽くして行った場所である。そこそそまさしく念仏者が、いのちを共同にした場所であり、それ故にまさしく教法(名号)の行ずる所である。それが最も具体的な仏教の相なのであり、この事実を

離れたならば、仏教は単なる一つの思想、単なる一つの教理と化してしまふ。その意味で、仏法の共同体としての教団(言葉の本来の意味において)こそ、仏法の行ずる場所であり、同時に又、仏法の歴史の表現する場所である。この点から更に一步を進めて言えば、教団とは教法の現実態であるとさえ、言うことができるのである。

従って、先に挙げたいわゆる三国の祖師と言われる人々は、決して単なる個人ではないのであって、史実として実証することは必ずしも可能ではないかも知れないが、その背後には同じ教えに帰し、一つの信を共に生きた無数の念仏者が必ずあると言わなければならない。このいわば大地とも言うべき念仏者のいのちが、これら三国の祖師を世に出興せしめたのであると、了解することができる。そして、これら無数の念仏者の願いに応じて、浄土真宗の歴史の具体的表現である浄土の教団に参加し、新しい生命を与え、方向を正し、又革新し新たに形成するために奮闘した人々が、これらの代表的仏教者なのである。その意義を、宗祖は『正信偈』に「印度西天之論家、中夏日域之高僧、頭大聖興世正意、明如来本誓心機」と明されたのである。

その意味で、我々がそれに依って真宗を学ぼうとするこ

これらの祖師達は、決して単なる個人ではなく、むしろ個人をこえてまさに教団的存在であり、歴史的存在である。即ち仏法の歴史的現行である浄土の教団に誕生して、その歴史を莊嚴して行った人々である。のみならず、この「明如来本誓応機」という意義を担ったこの人々の信仰告白、乃至は思想的事業は、決してそれが孤立してあったのではなく、必ず教団において共に生きられ、共に学ばれたのである。そして、そのことを通して、これらの信仰告白なり教団を伝持して来たのが教団の歩みである。従って、『正信偈』が「道俗時衆共同心、唯可信斯高僧説」という言葉で結んでるのは、極めて意味深いものがあることが思われる。「唯斯の高僧の説を信ずべし」ということは、文学的に表現するならば、「来ってこの歴史の事実を見よ」というような、深い確信を表明した言葉であるに違いなく、そこではいわゆる個人的な立場は、超えられているのではあるまいか。浄土の僧伽としての教団の事実、そこに仏法は具体的な事実として、歴史の中に現行している。この歴史の事実を、「共に同心に」深く信ぜよ。それこそが我々の信仰の母胎なのだ。そういう深い洞察と確信が、ここに明確に表明せられているのである。その限り、この高僧の教えを学び、この高僧の説を信ずることが純粹であればある

だけ、我々は決して教団を否定するのではなく、むしろ信ずる身に教団が開かれて来るのである。いわば教団に目ざめることにおいて、これら祖師の教えにかなうのである。我々は、浄土真宗における信仰の教団的性格を、このように見ることができようであらう。

のみならず、ここで私は、信仰の母胎としての教団という言葉を使った。このことを、前に言及した、念仏者の誕生、従って教団の現前は、師教との値遇を恐らくは唯一無二の縁とするということと併せて、更に確かめておきたい。言うまでもなく、教法は名号を体とするとは、浄土真宗の根本的教法観であり、且つ又、師教との値遇とは、師教の聞信を意味するに外ならない。従って師教との値遇とは、言い換えれば、師教において名号の法を聞き、そこに信が開かれるということである。この我々の遇法的経験の自証するところは、根本に遡れば『大無量寿経』の「本願成就文」において、「十方恒沙諸仏如来、皆共讚嘆無量寿仏威神功德不可思議、諸有衆生、聞其名号、信心歡喜乃至一念」と表わされている通りである。この文は、いわば遇法の光景を見事に表明しているものと了解することができるのであるが、ここで特に重要と思われるのは、無量寿仏の名号が、十方恒沙の諸仏によって讚嘆せられるということ

である。

このことは因願において「十方世界の無量の諸仏、悉く咨嗟して我が名を称せずば」と表わされていることは周知の通りであるが、更にこれを異訳の經典に依つてみるならば、「我が名字をして皆八方上下無央数の仏国に聞こえ令め、皆諸仏をして、各比丘僧大衆の中に於いて、我が功德と国土の善とを説かしめん」(大阿弥陀經)とされ、或いは「諸仏各弟子衆の中に於いて、我が功德と国土の善とを嘆ぜん」(平等覺經)とされて、名号の讚嘆せられる処が、具体的に表わされている。ここで「比丘僧大衆」と言われ、「諸仏の弟子衆」と言われているものが、教団を意味していることは言うまでもない。教団こそが、教えが説かれ、名号が讚嘆せられる現実の場所であり、我々はそこにおいて名号を聞き、能く「一念の淨信」を発するのである。そしてその信の決断において、自ら教団の実存として教団を選び取り、更に新しい教団形成へと参加するのである。その意味で、教団は必ずや信仰の母胎という意義をもち、その信によって教団は相續する。信は教団を縁として生じ、又教団を成就する。淨土真宗においては、信と教団とは決して二つの無関係な事柄ではなく、本質的に深い関わりをもつものであると、言わなければならない。

淨土真宗においては、信がその根本であることは言うまでもないが、同様に教団も亦、その本質に属するものであり、必然性をもって存在することが、以上の了解を通して確かに言い得るのである。このことは又、その信が成就する人間像が、『教行信証』信巻において、まさに教団の体というべき「真仏弟子」の名を以て表わされていることに依つて、更に確かめることができるであろう。が、必然的に教団を開いて来るような、淨土真宗の信仰の性格を、より原理的に教示する言葉を求めるならば、同じく『別序』において、宗祖が「末代の道俗近世の宗師」の沈迷する「自性唯心」を簡んで、「淨土の真証」の名を立てておられるのであるが、この「自性唯心」に対する「淨土の真証」という言葉であろう。私は前に淨土真宗の教団の意味を、「淨土の僧伽」として了解したのであるが、この淨土の真証と淨土の僧伽とは相い応じて、ここに真宗教団の最も本質的な問題があることが思われる。このことについては、稿を改めて考察したい。