御本山報恩講研修資料『真実信心の根源に立ち還る —— 宗祖の御影を仰ぐ聞法の歩み』

序論：御本山で報恩講を迎える意義 —— 外側の参詣から「自らの存在の事実」へ

一、根本道場としての御本山に身を置くこと —— 日常から「聴聞の座」への回帰

「私はいかなる心をもって、この門をくぐり、この本堂に座を占めているのか」。御本山の報恩講に参集し、宗祖親鸞聖人の御影を仰ぐとき、私たちはまず、この問いの前に立たされます。

御本山は、単に歴史的建造物が立つ観光地でもなければ、全国の門信徒が義務的に参集する組織の本部でもありません。宗祖親鸞聖人が九十年のご生涯をとおして開顕された阿弥陀如来の不可思議なる本願（他力回向）が、数百年の歳月を超えて脈々と相続され、今なお生きた呼び声として満ちわたる「聞法の根本道場」であります。

その「聞法の根本道場」であることは、山門楼上に安置された、釈迦如来・阿難尊者・弥勒菩薩からなる釈迦三尊の相にも示されています。『大無量寿経』は、阿難尊者の問いを機縁として説き起こされ、下巻では弥勒菩薩を対告衆として、五濁悪世を生きる人間の現実と本願の利益とが説かれます。したがって、私たちが山門をくぐるとは、単に境内へ足を踏み入れることではありません。釈尊が本願の法を説かれたその会座へ、時を超えて、いまの私自身が聞き手として迎え入れられることなのであります。

では、釈尊は、その会座に連なる聞き手を、どのような者として見ておられるのでしょうか。その手がかりとなるのが、『大無量寿経』の冒頭に説かれる菩薩方の姿であります。会座に集う菩薩方は、「普賢大士の徳に遵い」、無量の行願を具え、十方の世界において仏の歩みを現す方々として語られています。その具体的な相として、仏がこの世に現れ、悟りを開き、教えを説き、涅槃に入るまでの八相示現が説かれているのであります（『仏説無量寿経』・聖典第二版2〜4頁参照）。すなわち、説法する釈尊の生涯が、法を聞く菩薩方の徳として重ねて語られているのであります。宮城顗先生は、この経文の意味について、金子大榮先生の言葉に触れながら、次のように述べておられます。

> **そのことにつきまして金子大榮先生は、「『大無量寿経』の説法というのは釈尊の出世本懐の説法である。生涯かけた説法である。人が生涯かけた説法をするときは、その話を聞いてくださる一人ひとりのうえに自分の生涯をみるのである。生命をかけ、生涯をかけたその話を聞きに集まってくださっている、その一人ひとりのうえに自分の歩みをみるものである」という意味のことをおっしゃっておられます。**
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集III』「真の仏弟子」33頁）

ここで示されているのは、釈尊が法を聞く一人ひとりを、ただ教えを受け取るだけの聴衆として見ておられるのではないということであります。会座の菩薩方と、いま山門をくぐる私たちは、現に具えている徳や境位において同じなのではありませんが、法を聞く者に注がれる釈尊の眼差しは、この私にも向けられています。釈尊は、この私をも、阿弥陀如来の本願によって仏となる者として見ておられます。山門をくぐるとは、その眼差しのもとに、同じ本願の法を聞き、仏となる道へ招かれている者として、説法の会座に連なることなのであります。

この意味からすれば、本山への参詣は、一生に一度あるいは年に一度の、日常から切り離された特別な体験ではありません。御本山で法を聞くことと、家庭や地域において日々を生きることとを切り離してしまえば、真宗の歩みは二重生活となってしまいます。聞法とは、日常を捨てて別の世界へ入ることではなく、日常そのものを本願の光のもとで受け取り直すことなのであります。

だからこそ、私たちが日頃、家庭のお内仏の前で朝夕に勤めている『正信偈』や念仏、和讃の声、あるいは地方の会座で親しんできた教えの響きは、そのまま御本山の本堂で勤まる報恩講のお勤めへと一本につながっています。御本山に身を置くとは、日常のただ中で孤立し、右往左往していた私が、同じ本願の大海に抱かれ、同じ南無阿弥陀仏の称名に生きる無数の「御同朋」と出会い直し、そこで聞かされた法に促されて、自らの日常をあらためて歩み直すことにほかなりません。

二、「身命をかえりみずして」の真実 ——『歎異抄』第二章に問われる生死出離の原点

では、仏となる道へ招かれている者として法を聞くとは、何を問い、何を聞くことなのでしょうか。親鸞聖人の謦咳に接した唯円が著したとされる『歎異抄』第二章には、遠く関東から京都の聖人のもとを訪ねてきた門弟たちに対し、聖人がかけられた言葉が記されています。

> **「おのおの十余か国のさかいをこえて、身命をかえりみずして、たずねきたらしめたまう御こころざし、ひとえに往生極楽のみちをといきかんがためなり」**（『歎異抄』第二章・聖典第二版767頁）

鎌倉時代、関東から京都まで十余か国の境を越える旅は、長い日数と多くの困難を伴うものでした。親鸞聖人が、その歩みを「身命をかえりみずして」と受け止められたほどの旅であります。では、彼らはなぜ、そこまでの労苦をいとわず、聖人のもとを訪ねたのでしょうか。

聖人ご自身が見抜いておられるように、彼らをそこまで歩ませたのは、「ひとえに往生極楽のみちをといきかん」という問いでありました。単なる物見遊山でも、高名な師の人格にすがって安心を得るためでもなく、自らの生死の問題として、往生極楽の道を聞き定めずにはおれなかったのであります。

現代の私たちは、新幹線や自動車を用い、かつてに比べればはるかに容易に御本山へ参詣できます。しかし、その外的な便利さのなかで、関東の同行たちが胸に抱いていた、生死の問題として「往生極楽のみち」を問い聞く切実さを、見失ってはいないでしょうか。

仕事や家庭を抱え、老いや病の不安のなかで、自らの欲望や世間の評価に振り回されながら生きるこの私は、何をよりどころとして生き、死んでいくのか――その問いを我が身の問いとして、本願の法を聞くことこそが、いま私たちが御本山の会座に座ることの真の意義であります。

三、外側の参詣行事から「自らの存在の事実」へ —— 客観的見物の解体

そのように、自らの生死の問題として本願の法を聞くために御本山の報恩講に身を置くとき、私たちが最も厳しく警戒しなければならないのは、壮大な伽藍の威容、金色の厳かなお荘厳、雅やかな声明、あるいは堂内に満ちあふれる大勢の参詣者の熱気に圧倒され、それを「外側から眺めて満足する客観的な見物人」にとどまってしまうことであります。

「立派なお寺である」「見事なお勤めであった」「ありがたい雰囲気に浸ることができた」と、第三者の視点から評価して帰るだけなら、仏法をなお自分の外に置いたままであり、我が身を照らし、生かす法として聞いたことにはなりません。

もちろん、ここで否定されているのは、お荘厳の美しさに心を動かされることや、声明の響きに身を浸すことではありません。形なき教えが、荘厳や儀式、音声という具体的な形をとって私たちに届くからこそ、私たちは目と耳と身体を通して法に遇うことができるのです。

問われているのは、それらを自分の感動や評価の対象として消費し、我が身への呼びかけとして聞くことなく終わってしまうことであります。「美しかった」「ありがたかった」という感想から、その荘厳は何を顕し、その声はこの私をどこへ呼び返そうとしているのかという問いへ歩み出すことが大切なのであります。

荘厳や儀式を外から評価することと、自らの信心や求道の確かさを世間的な結果や評価によって証明しようとすることとは、別々の問題ではありません。いずれも、仏法によって我が身を問われるのではなく、自分を基準として仏法を評価しようとするあり方だからであります。宮城顗先生は、『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』において、次のように講述されています。

> **「私たちは、自分の信心の証明を、自分の求道が生きているかどうかということの証明を、常に世間に求めます。〔中略〕そういう歩みであるかぎり、それは世間道にしかすぎないのです。自分の歩みの証明を、世間的な結果とか評価に求めるかぎり、その歩みは、ついに世間道を出ない。」**（『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』11頁）

宮城先生のいわれる「世間道」とは、世間の生活そのものではなく、自らの歩みの確かさを世間的な結果や評価によって証明しようとするあり方であります。そこを出るとは、日常を捨てて、特別な宗教的世界へ移ることではありません。安田理深先生は、報恩講と日々の生活との関係について、次のように述べておられます。

> **「報恩講というものは、一年に一度勤める行事ではない。一年三六五日が報恩講というのが、真宗門徒の生活なのである」**（安田理深先生の言葉として、『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』200頁所引）

一年三百六十五日、生老病死の苦悩を抱えながら歩む一日一日の生活こそが、如来の大悲回向に生かされている事実を知らされ、その恩に報いて歩む「報恩の現場」であります。御本山で勤まる数日間の報恩講は、その日常から遊離した特別な祭典ではなく、日々の生活の中で自力と我執に迷い、世間の物差しに囚われている己の姿を如来の真実の光に照らし出され、日々の歩みを問い返される聴聞の座なのであります。

世間道を出るとは、世間を捨てることではありません。世間の出来事を自分の歩みの証明に用いるのではなく、その一つひとつを、我が身が彼岸の要請へ立ち帰る転機として受け取ることなのであります。宮城顗先生は、真の仏弟子の歩みについて、次のように示されます。

> **「あらゆる事柄を転機として、彼岸の要請に立ち帰っていくのです。」**（『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』410頁）

ここでいう「彼岸の要請」とは、此岸に生きるこの私へ届く如来の願い、本願の呼びかけにほかなりません。

御本山の報恩講に参集するとは、自らの立場や世間の評価を拠りどころとして自分を確かめようとするあり方を、如来の光によって問い破られ、阿弥陀如来の尊前、

そして宗祖親鸞聖人の御真影の前に、ただ一人の「罪悪生死の凡夫」として立ち戻ることであります。

客観的な見物人としての自己が解体され、彼岸の光のもとで、先達の呼び声を我が身への呼びかけとして聞くこと――ここから、本山報恩講の真の聴聞が始まるのであります。

第1章：報恩講の原点と『報恩講式』の精神 —— 覚如上人が顕された「知恩報徳」

一、報恩講の濫觴と覚如上人の志 —— 三十三回忌における『報恩講私記』の撰述

では、客観的な見物人としてではなく報恩講に身を置くとき、私たちは何の恩を知り、どのように報いるのでしょうか。その原点を明らかにしたのが、覚如上人の『報恩講私記』であります。

報恩講そのものは、宗祖親鸞聖人の御命日を縁として門弟たちが勤めた仏事を源流とします。

その歩みを受けて、親鸞聖人の三十三回忌にあたる永仁二年（一二九四）、覚如上人は『報恩講私記』（報恩講式）を撰述されました。これによって、宗祖の恩徳を讃嘆し、その教えを聞いて知恩報徳に生きるという、報恩講の根本精神が明らかにされたのであります。

そして翌年の永仁三年（一二九五）には、宗祖のご生涯を詞書と絵によって伝える『本願寺聖人伝絵』が制作されました。その後、伝承される過程で、詞書を集めたものが『御伝鈔』、図画を軸装したものが『御絵伝』と称され、報恩講において『御伝鈔』が拝読され、四幅の『御絵伝』が奉懸されるようになりました。

覚如上人は『報恩講私記（式文）』の表白において、三宝（仏法僧）に敬白し、人身を受け難く仏法に遇い難い我が身が、親鸞聖人の教導によって阿弥陀如来の本願に出遇わせていただいた歓喜を述べられたうえで、報恩講を勤める根本の精神を次のように宣明されています。

> **「爰に祖師聖人（親鸞）の化導に依りて、法蔵因位の本誓を聴く。歓喜胸に満ち渇仰肝に銘ず。然れば則ち、報じても報ずべきは大悲の仏恩、謝しても謝すべきは師長の遺徳なり。故に、観音大士の頂上には本師弥陀を安じ、大聖慈尊の宝冠には釈迦の舎利を戴きたまう。縦い万劫を経とも、一端をも報じ叵し。如かじ、名願を念じて彼の本懐に順ぜんには。今三つの徳を揚げて、将に四輩を勧めんとおもう。一つには真宗興行の徳を讃じ、二つには本願相応の徳を嘆じ、三つには滅後利益の徳を述す。」**（覚如『報恩講私記』・聖典第二版895頁）

覚如上人はここで、観音菩薩が頭上に本師阿弥陀仏を戴き、弥勒菩薩（大聖慈尊）が宝冠に釈迦如来の舎利を戴いて師恩に報いている相を挙げられます。たとえ万劫という気の遠くなるような時間を経ても、この広大な恩徳の一端すら報ずることはできない。ならば、ただ名号と本願を念じ、そこに顕された本懐に順うことに如くはないと明かされるのであります。

この「彼の本懐」は、阿弥陀如来の本願を根本としつつ、その本願を説かれた釈尊、さらにそれを聞き開いて私たちに伝えられた親鸞聖人の願いを、仏恩と師恩との重なりのうちに受け止める言葉であるといただくことができます。

したがって、師恩に報いるとは、親鸞聖人の人格を外から崇拝することではありません。聖人を通して出遇った名号と本願に順い、念仏に生きることとして示されているのであります。そのうえで覚如上人は、「真宗興行の徳」「本願相応の徳」「滅後利益の徳」の三徳を讃述し、四輩の道俗にその歩みを勧められたのであります。

「真宗興行」は、親鸞聖人によって真宗の教えが開かれた徳を、「本願相応」は、その教えが阿弥陀如来の本願に相応する徳を、「滅後利益」は、聖人の滅後にも人々を利益し続ける徳を表します。これら三徳は、宗祖の偉業を歴史として列挙するものではありません。聖人の教化が、滅後の今に至るまで人々を本願の教えへ導き続けている事実を讃嘆するものなのであります。

覚如上人が三十三回忌に際して『報恩講私記』に示された知恩報徳とは、親鸞聖人を通して阿弥陀如来の本願に出遇わせていただいた仏恩と師恩を知らされ、名号と本願を念じて、そこに顕された仏意と師願に順い、いまこの身に念仏を生きることなのであります。

二、「お講」としての報恩講 —— 勤行と聞法の会座

前節で確かめた知恩報徳は、抽象的な感謝の心にとどまるものではなく、勤行と聞法を通して具体的な形を取ります。

本山の報恩講をいただくうえで大切なのは、それを勤行や儀式の執行だけで完結する仏事として受け取らないことであります。報恩講は、その名が示すとおり、同朋が集い、宗祖の教えを聞き、仏恩を共に喜ぶ「報恩の講」、すなわち「お講」なのであります。

その会座では、『正信偈』・念仏・『和讃』を同朋と共に称え、『報恩講式』と『歎徳文』を拝読し、『御伝鈔』の拝読や法話、信心談義を通して、親鸞聖人が明らかにされた本願念仏の教えを聞き開いてきました。

『蓮如上人御一代記聞書』第三十一条には、勤行についての極めて鋭い問答が残されています。

> **「朝夕、『正信偈』・『和讃』にて念仏もうすは、往生のたねになるべきか、たねにはなるまじきか」と、おのおの坊主に御たずねあり。みなもうされけるは、「往生のたねになるべし」ともうしたるひともあり、「往生のたねにはなるまじき」というひともありけるとき、仰せに、「いずれもわろし。『正信偈』・『和讃』は、衆生の、弥陀如来を一念にたのみまいらせて、後生たすかりもうせ、とのことわりを、あそばされたり。よくききわけて信心をとりて、ありがたやありがたやと、聖人の御前にて、よろこぶことなり」と、くれぐれ仰せそうろうなり。**
>
> （『蓮如上人御一代記聞書』第三十一条・聖典第二版1032頁）

ここで退けられているのは、勤行を往生のために積み上げる自力の功徳と見る理解だけではありません。勤行は往生とは関係がないと切り離す理解もまた、「わろし」とされます。『正信偈』と『和讃』を勤めるとは、そこに説き示された「後生たすかる」道理をよく聞き分け、信心をいただいた喜びを、聖人の御前で表すことなのであります。

さらに同書第十条には、十月二十八日の逮夜に、次のように示されています。

> **「『正信偈』・『和讃』をよみて、仏にも聖人にもまいらせんとおもうか、あさましや。他宗には、つとめをして回向するなり。御流には、他力信心をよくしれとおぼしめして、聖人の『和讃』にそのこころをあそばされたり。ことに、七高僧の御ねんごろなる御釈のこころを、『和讃』にききつくるようにあそばされて、その恩をよくよく存知して、あらとうとやと、念仏するは、仏恩の御ことを聖人の御前にてよろこびもうすこころなり」と、くれぐれ仰せそうらいき。**
>
> （『蓮如上人御一代記聞書』第十条・聖典第二版1027〜1028頁）

勤行とは、自ら積んだ功徳を仏や聖人に差し向ける営みではありません。『正信偈』と『和讃』に説かれた本願の教えと七高僧の御釈を聞き、その恩を知らされた喜びを、念仏として表すことなのであります。

この意味において、報恩講における勤行と聞法は、別々の営みではありません。親鸞聖人が『教行信証』「行巻」の結びに置かれた『正信偈』は、本願念仏の教えと、その教えを伝えられた七高僧の恩徳を讃嘆する偈であります。私たちがこれを声に出して勤めるのは、功徳を積むためではなく、その教えを自らの声を通して聞き、身に受け止めていくためなのであります。

宮城顗先生は、読誦の営みが生活の中に習慣として保たれることの意義について、次のように講述されています。

> **「読誦ということは、ただ経典を読むということではありません。〔中略〕読誦の声に身が浸されるといいますか、習慣です。生活の中に、一つの習慣が保たれていく。習慣ということの大事さです。読誦というのは、ただ一度、あるときに思**

> **い立って読んでみたということではありません。読誦の行というのは、朝夕の読誦という習慣です。習慣が人間の感覚を育てていくのです」**
>
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』221頁）

日々の生活の中では、朝夕の読誦の声に身を浸す習慣が、私たちの感覚を育てていきます。そして御本山では、その一人ひとりの声が大衆の声と出遇い、『報恩講式』と『歎徳文』の拝読、法話と信心談義を通して、本願の教えをあらためて聞き開いていきます。

報恩講とは、日々の生活において続けられてきた読誦と聞法の営みが、多くの同朋と共にあらためて確かめ直され、仏恩報謝の念仏として開かれていく「お講」なのであります。

三、「追善」の作心を超えて —— 偉人追慕から「師の仰がれた法」へ

前節で確かめたように、報恩講の勤行は、自ら積んだ功徳を仏や聖人へ差し向けるものではありません。宗祖の御命日を縁として勤まるからといって、報恩講は、亡き宗祖のために善根を回向する追善供養ではないのであります。ここで根底から問われるのは、「供養する私」という立場そのものであります。

宗祖を偲ぶ仏事を、私が善根を修め、それを亡き宗祖へ差し向ける営みとして受け取るならば、そこには「私が供養する主体であり、宗祖はその功徳を受け取る対象である」という作心が入り込みます。

親鸞聖人が『教行信証』「証巻」において、

> **「夫れ真宗の教・行・信・証を案ずれば、如来の大悲回向の利益なり。」**（『教行信証』「証巻」・聖典第二版324頁）

と総括されたように、本願念仏の教えに遇い、信心を賜り、往生成仏の道が開かれることは、私の善根の成果ではなく、如来の大悲回向の利益なのであります。

親鸞聖人が『教行信証』「証巻」に引かれた曇鸞大師の『浄土論註』に、「作心を以ての故に、名づけて『未証浄心』とす」（『教行信証』「証巻」・聖典第二版326頁）とあります。宮城顗先生は、この「作心」と「知恩報徳」との違いを、次のように解き明かしておられます。

> **「つまり私が供養した、私が人々を救った、そういう作心があるならば、それは未証浄心だと。そして自らの作心に生きるのが、沈迷の機でしょう。自分の信心に沈む、自分の歩みに迷う、結局作心に迷う。〔中略〕親鸞聖人が、知恩報徳ということを一貫していわれるのは、知恩報徳の歩みだけが、作心を超えさせる。自**

> **らの歩みの一歩一歩に恩を知る、その恩を知る心が歩まさずにはおかないのです」**（『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』199頁）

破られるのは、善を行うことそのものではなく、それを自らの功績として握る作心であります。自らの善を差し出すより先に、本願に遇い、念仏申す身とされたこと自体が大悲回向の利益であったと知らされるとき、「私が供養した」という作心が問い破られます。そして報恩は、私が自らつくり出す行為ではなく、恩を知る心に促されて歩むこととなるのであります。

そのとき、親鸞聖人を偲ぶこともまた、遠い歴史上の偉人を外側から追慕することから、聖人が仰がれた法を私自身が聞くことへと転換します。

宮城顗先生は、その人と真に一つになることについて、次のように述べておられます。

> **「ほんとうに、その人と一つになるということは、その人の真似をすることではない。その人がそれを願いとして生きられた、その同じ願いに生きることなのです。その同じ願いに生きるとき、その歩みの中で必ず会えるということです」**（『宮城顗選集 第十一巻 教行信証聞記 II』「『化身土巻』聞記 I 」291頁）

本山の報恩講において親鸞聖人の御影を仰ぐとは、聖人を神格化して外から崇拝することではありません。聖人が仰がれた阿弥陀如来の本願を私自身も聞き、同じ本願に照らされて「罪悪生死の凡夫」であることを知らされながら、聖人と同じ願いに生きる同朋として歩み始めることなのであります。

「供養する私」という作心を問い破られ、宗祖が仰がれた名号と本願を自らも聞き、その願いに生きること——これこそが、覚如上人の『報恩講式』に顕された知恩報徳であり、本山報恩講に参集する私たちが立ち帰るべき原点なのであります。

第2章：御本山の荘厳と儀式の教相 —— 無形の大悲が形と声となって下り立つ相

一、本堂内陣の荘厳構造 —— 仏法の歴史と善知識の恩徳が立ち現れる空間

御本山の本堂に足を踏み入れ、内陣を仰ぎ見るとき、そこには真宗の教えの根幹と仏法の歴史が、整然たる空間として現れています。

中央の中尊前には本尊・阿弥陀如来が安置され、向かって右側には宗祖親鸞聖人の御影（祖師前）、左側には蓮如上人の御影が配されています。さらに北余間には宗統を相承されたご歴代の御影が掲げられ、南余間には、親鸞聖人が「和国の教主」と深く仰がれた聖徳太子と、インド・中国・日本の七高僧の御影が並びます。そして

報恩講の期間中には、まさにその南余間において、宗祖のご一生の歩みと苦難の伝道を描き出した四幅の『御絵伝』が奉懸されます。

この内陣の空間配置は、単なる歴代先達の肖像画の羅列ではありません。中央の御本尊・阿弥陀如来に表される本願の大悲が、聖徳太子、七高僧、宗祖親鸞聖人、蓮如上人、そしてご歴代という具体的な先達の歩みを通して、いま・この私にまで伝えられてきた「本願の生きた歴史」を、眼前に示しているのであります。

親鸞聖人は『正信偈』において、阿弥陀如来の本願と釈尊の出世の意義を讃え、さらに、インド・中国・日本の七高僧が明らかにされた本願念仏の教説をたずね、その結びに次のように詠われました。

> **「弘経の大士・宗師等、無辺の極濁悪を拯済したまう。道俗時衆、共に同心に、唯、斯の高僧の説を信ずべしと。」**（『教行信証』「行巻」・聖典第二版233頁）

私たちは、自らの観念だけで阿弥陀如来の本願の真実に遇うことはできません。阿弥陀如来の本願は、釈尊によって説かれ、七高僧の教説として明らかにされ、親鸞聖人をはじめとする先達によって聞き取られ、生きられ、伝えられてきました。私たちは、歴史の中で生老病死の苦悩に向き合い、如来の本願を聞き取って生きられた先達（善知識）の歩みを通して、阿弥陀如来の真実の大悲に出遇わせていただいたのであります。

本堂の内陣において、中尊の阿弥陀如来を囲むように親鸞聖人、蓮如上人、聖徳太子・七高僧、そしてご歴代の御影が奉懸され、報恩講において『御絵伝』を仰ぎながら『御伝鈔』が拝読されることには、深い意味があります。それらは、先達を外側から顕彰し、崇拝するためのものではありません。阿弥陀如来の本願が先達一人ひとりの歩みの上に聞き取られ、今日まで伝えられてきた歴史を示しているのであります。

『御絵伝』を仰ぎ、『御伝鈔』を聞くことも、宗祖の歩みを過去の物語として眺めることではありません。親鸞聖人をはじめとする先達が仰がれた同じ本願を、いま・ここに座る私自身が聞くことなのであります。

中尊と祖師御影、そして先達の御影を一堂に仰ぎ見る本堂の座とは、先達を外側から崇める場ではなく、先達が仰がれた本願の光のもとに私自身も身を置き、その法を聞く座にほかなりません。

二、「供える」ではなく「備える（奉備）」の精神 —— 報恩講最大級の荘厳への転換

報恩講を迎えるにあたり、御本山の堂内は平常の簡素な装いから、年に一度の最大級の重儀にふさわしい荘厳へと一変いたします。平常は三具足を中心とする内陣に、両尊前（中尊前・祖師前）ともに堂々たる「五具足（香炉一つ、燭台一対、花

瓶一対）」が据えられ、絢爛たる金襴の打敷と水引が掛けられます。さらに須弥壇の上には、鮮やかに彩色された金の方立（紙立）を立てた「須弥盛華束」が並び、輪灯には宝の瓔珞が掛けられ、余間には宗祖のご一生を描いた四幅の『御絵伝』が奉懸されます。

この厳かな作法をいただくうえで、私たちが言葉の底から深く学ばねばならないのは、仏前のお荘厳を「供える」とせず、「備える（奉備）」と表現してきた、私たちの伝承であります。

仏前に物を「供える」ことや、仏を「供養する」という言葉そのものが、直ちに自力を意味するわけではありません。『大無量寿経』にも、諸仏を供養し恭敬することが説かれています（聖典第二版29頁参照）。しかし、それを「私が仏に何かを差し上げ、仏を喜ばせる行為」と受け取るならば、そこには自らの行為を功績として握る作心が入り込みます。真宗の荘厳で「備える（奉備）」と表現するのは、私が仏に何かを付け加えるのではなく、浄土にすでに欠けることなく具わっている仏徳を荘厳としてかたどり、敬いをもって仏前を整え、お給仕させていただくという意味を明らかにするためなのであります。

このことは、仏前に立てられる「仏華（立花）」のあり方にも如実に示されています。

寺院の荘厳において、仏華は、仏の側ではなく、礼拝する参詣者（手前）の方へ正面を向けて立てられています。この姿は、荘厳が人間から仏への贈り物なのではなく、仏の徳が私たちに向かって開かれている相として受け止められます。花の姿を通して、阿弥陀如来の大悲が、迷いの中にいるこの私に向かってはたらきかけているのであります。

宮城顗先生は、荘厳の意味を「かたどり」という言葉によって、次のように示されています。

> **「荘厳というのは、かたちを超えた仏の徳を、かたちを通さなければわからない人間のために、かたちをもって表現するのです。つまり荘厳というのは、一口でいえばかたどりなのです」**（『宮城顗選集 第十六巻 浄土論註聞記Ⅰ』16頁）

この「かたどり」は、単なる象徴や装飾ではありません。真宗の儀式教学において、儀式は、阿弥陀如来の往還二回向成就の相をもっての教化として受け止められます。本尊・式文をはじめとする一切の仏事は、色も形もない真実が、衆生を教化するために具体的な形をとって現れる「還相の荘厳」なのであります。儀式荘厳とは、人間の側から仏に施すものではなく、如来の大悲が形をとり、この私に呼びかける還相回向の化儀としていただかれるのであります（『生命の足音20　荘厳儀式と教学』145頁、『真宗儀式の教相　法要式をめぐって―葬儀式―』2頁参照）。

金色の輝き、整えられた仏具、馥郁たるお香の薫り、そして奉備された華束の美しさは、人間が仏に施した単なる飾りではありません。それらは、かたちを超えた仏の徳が、かたちによらなければ受け止めることのできない私たちのために、目に見える姿としてかたどられたものであります。その意味において、荘厳とは、形なき大悲が形をとって私たちにはたらきかける「還相回向の相」としていただかれるのであります。

三、登高座と式文拝読の儀礼 —— 如来讃嘆と柄香炉の作法

御本山の報恩講において、儀礼上、最も厳粛な場面の一つをなすのが、日中のお勤めにおける式導師の「登高座」と式文拝読であります。

式導師は、出仕の列から進み出て中央の礼盤（高座）に登り、参会の大衆を代表して如来尊前に向かい、「三帰依」を宣暢し、恭しく「三拝（蹲踞礼）」を捧げます。平常の勤行において用いられる持蓮華ではなく、格式高き「柄香炉」を執り、身を屈して、

> **「如来妙色身、世間無与等。無比不思議、是故今頂礼」**

と、如来の微妙なる徳を讃嘆する偈文を厳かに唱えます。そして前机に据えられた覚如上人の『報恩講式』、続いて存覚上人の『歎徳文』を、静寂に包まれた堂内で朗々と拝読してまいります。

式導師が高座に登り、柄香炉を執って身を屈し、礼拝する姿は、参会の大衆を代表しながら、式導師自身もまた如来の前に帰依する仏弟子の一人であることを表しています。その姿は、式導師が大衆の上に立つ者なのではなく、大衆と共に如来の教えを聞き、帰依する一人であることを示しているのであります。

もとより、登高座における三礼と五体投地とは、同一の作法ではありません。しかし、身を屈して真実に帰依する礼拝の意味を考えるうえで、宮城顗先生が五体投地について語られた次の言葉は、深い示唆を与えます。

> **「自分がより大きなものから、根本的に照らし返された。それによって、自分のほんとうの姿を知らされた。そこに深い懺悔があり、同時に知らせてくださる世界への喜びがある。そういうことが、じつは五体投地ということにはあるのでしょう」**
> （『宮城顗選集 第十三巻 教行信証聞記Ⅳ』「『化身土巻』聞記Ⅲ」137頁）

宗祖の恩徳を讃嘆し、宗祖が明らかにされた如来の本願を仰ぐ『報恩講式』と『歎徳文』が拝読されるとき、その拝読の声は、儀式を外から眺める私のあり方を問い返します。そして、堂内に座る一人ひとりに、自らも如来の尊前に立ち、頭を垂れて法を聞く者であることを呼びかけるのであります。

四、堂内に満ちる音声と声明 ——「妙声功徳」としていただく同朋唱和

御本山の報恩講において、本堂に響きわたるのは、重厚な声明と、参集した大衆による念仏の声であります。

特に報恩講の結願日中に勤まる「坂東曲」では、出仕者がからだ全体を大きく揺らしながら、念仏と和讃を力強く唱和します。そこには、古来受け継がれてきた「坂東の念仏の息づかい」が、独特の声明となって本堂に響きわたります。

天親菩薩は『浄土論』において、浄土の二十九種荘厳功徳の一つである「妙声功徳」を「梵声悟深遠　微妙聞十方」と讃嘆されました。曇鸞大師は、この偈文を『浄土論註』において、次のように釈しておられます。

> **「「聲」は名なり。名は謂く安樂土の名なり。『經』（平等覺經卷一意）に言たまはく。「若し人但安樂淨土の名を聞て往生を欲願するに亦願の如くなることを得」といえり。此れは名の物を悟らする證なり」**（『浄土論註』・聖全Ⅰ293頁）

> **「有を出で而て有なるを　出有は謂く三有を出、而て有は謂く淨土の有なり　微と曰ふ。名能く開悟するを妙と曰ふ」**（『浄土論註』・聖全Ⅰ293頁）

また宮城顗先生は、曇鸞大師のこの釈を受け、次のように講述されています。

> **「つまり「微」は、形を超えた願心が、形にとらわれて生きている衆生のために形をとって表され、そして「妙」は、その形にまでなっているものを通して、形を超えた願心に衆生の心を開かせるはたらきを表しているのでしょう。」**
> （『宮城顗選集 第十七巻 浄土論註聞記Ⅱ』45頁）

ここでいう「妙声」とは、音声の美しさや大きさをいうのではありません。「声」とは安楽土の名であり、その名が衆生を開悟させるはたらきが「妙」とされるのであります。

この妙声功徳の意義から報恩講の声明と念仏をいただくならば、それは、人間が仏に聞かせるための合唱でもなければ、感情を高揚させることを目的とした歌声でもありません。南無阿弥陀仏の名号が具体的な声となって称えられ、同時に我が身に聞かれるところに、形を超えた願心が私たちの心を開くはたらきを見ることができます。

前節で確かめたように、形なき大悲は、目に見える荘厳だけでなく、耳に聞こえる声となっても私たちに届きます。

堂内に満ちるその地鳴りのような念仏の声に全身が浸されるとき、私たちは、自らの小さな我執や計算に閉じこもっている姿を問い返され、同朋と共に称えられる念仏を我が身に聞く一人の聞法者として立たされます。この同朋唱和の響きは、浄土

の妙声功徳をこの娑婆に聞かせ、私たちの心を本願へと開く「還相回向の響き」としていただかれるのであります。

五、内陣と外陣の教相 —— 浄土の真実に照らされる聞法の座

御本山の本堂に身を置くとき、私たちは、一段高く黄金の荘厳に彩られた内陣と、外陣とを分かつ明確な段差を目にします。平座を根本的なあり方とする真宗の本堂に、なぜこの段差が設けられているのでしょうか。

宮城顗先生は、真宗の本堂について、次のように述べておられます。

> **「真宗の本堂は、聞法の場所で、聞法とは二つの世界のあいだに身をすえるということなのです。ただ仏法の話を聞くことが聞法ではない。聞法生活のいちばんの根本は、二つの世界に生きるということです。そして、内陣というのは浄土の荘厳、外陣は娑婆です。」**
>
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集III』105〜106頁）

内陣と外陣によって示されているのは、そこに座る人間の身分や信仰上の高低ではありません。内陣は阿弥陀如来の本願が成就した浄土の荘厳を顕し、外陣は煩悩を抱え、罪業を重ねながら生きる私たちの現実、すなわち娑婆を顕しています。宮城先生の言われる「二つの世界に生きる」とは、浄土と娑婆とを二つの固定した場所として外側から眺めることではなく、浄土の真実によって、いま自分が生きている娑婆の現実を照らされながら生きることなのであります。

宮城先生は、さらに次のように述べておられます。

> **「浄土に照らされて、現実を生きる。現実を、常に浄土に照らされて生きていく。聞法とは、生きるということであり、法に照らされて生きるということなのです。それは、浄土の荘厳の前に、身をすえるということなのです。そして、その浄土荘厳の前に身をすえるということは、それこそ自己の分限を身をもって知らされていくということです。」**
>
> （同106頁）

ここに、内陣と外陣とに分かれた本堂の教相が明らかになります。その段差は、人間相互の上下を表すものではなく、浄土の真実と、娑婆を生きる私との関係を顕すものであります。浄土の荘厳の前に身をすえることによって、私たちは、自らの力によって浄土へ近づくのではなく、浄土の真実に照らされて、娑婆を生きる自己の分限を知らされます。内陣を仰ぐとは、浄土を外側から客観的に眺めることではありません。そこに顕された浄土の真実から、「お前はいま、いかなる世界を生きてい

るのか」と問われることであります。聞法とは、仏法についての知識を増やすことではなく、法に照らされながら、この娑婆の現実を生きることなのであります。

宮城先生は、聞法のときには「語るものも聞くものも、ともに外陣です」と述べたうえで、勤行の際に衣を着けた者が内陣に座る意味を、次のように明らかにしておられます。

> **「勤行のとき、これはまず第一に衣の徳が一つあるのです。つまり、僧侶に徳があって内陣に座っているのではないのです。衣の徳において、そこに座らしめられているのです。〔中略〕我々は衣の徳において仏事に列するのです。そしてその勤行、つまり読誦とは、仏の説法に和することなのです。仏の説法に相和する。つまり、衣の徳において、今現在説法の世界を生きるのです。」**
>
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集III』「『御文』私見」105〜106頁）

ここで示されているのは、内陣への出仕が、僧徒自身の資格や境位を表すものではないということであります。僧徒自身に徳があるから内陣に座るのではなく、衣の徳において仏事に列するのであります。そして読誦とは、仏に向かって人間の側から何かを差し出す行為ではなく、仏の説法に相和し、今ここに説法の世界を生きることなのであります。

僧徒にとって、報恩講に出仕することも、この聞法と別の営みではありません。出仕する座や預かる役がどこであっても、定められた作法を勤め、読誦し称名するその身体と声において、自らも浄土の真実に照らされる一人の聞法者であります。慣れ親しんだ作法であるからこそ、滞りなく勤めることをもって事足れりとせず、その勤めのただ中で「自らはいま、何を聞いているのか」と問い返されなければなりません。荘厳を整え、儀式を勤める僧徒自身が、その荘厳と儀式によって、自己の分限を知らされ、聞法者へと呼び返されるのであります。

内陣の荘厳、仏華の奉備、登高座、式文の拝読、そして本堂全体に響きわたる読誦・声明・称名は、いずれも外側から鑑賞するためのものではありません。それらは、形なき阿弥陀如来の大悲が、荘厳と儀式と音声を通して娑婆のただ中へ下り立ち、私たちを照らし、呼び覚ます相なのであります。

御本山の本堂に座を占めるとは、浄土の荘厳の前に身をすえ、その真実に照らされて、娑婆を生きる自らの存在の事実と分限を知らされることであります。ここに、内陣と外陣とがその全体をもって開く聞法の座があるのであります。

第3章：親鸞聖人のご生涯と他力回向の開顕 —— 悲歎の深底より出づる真実信心

一、比叡山から吉水への転換 —— 二十年の求道における自力の破綻と法然上人との出遇い

宗祖親鸞聖人は、九歳にして青蓮院の慈円のもとで得度出家され、爾来二十年の長きにわたり、比叡山において天台教学を学び、堂僧として厳しい修学と修行の日々を重ねられました。

聖道門仏教は、智目行足をもって煩悩を断じ、行を成就してさとりに至る道を説きます。親鸞聖人の比叡山での二十年の歩みを、後に開顕された真宗の立場から受け止めるならば、そこには、どれほど解行に励んでも、生死を出る道の明らかにならない自己への深い問いがあったと受け止めることができます。

宮城顗先生は、聖道門自力の歩みにおける「夢あるいは希望」について、次のように述べておられます。

> **「ですから、夢あるいは希望ということから申しますと、聖道門自力の歩みにおいては、努力の最後において自分が仏と一致するということがある。私も行をつんでいけば、やがて仏と一致する。私がそのまま行を成就して仏となるという、直接的な仏との一致を夢見ている。そこでは、いわゆる機と法との緊張関係ということはないわけです。どこまで如法になるか、どこまであるべきようになっていくかということだけが問題であって、自分の持っている問題の重さ、どこまでも如法たりえない自分の現実の重さが、そこでは感覚されていない。」**
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』28頁）

二十年に及ぶ山上の求道を経て、親鸞聖人は「生死出ずべき道」を求め、比叡山を下りられました。

建仁元年（一二〇一）、二十九歳の聖人は、吉水の草庵において、ただひたすらに本願念仏の教えを宣布しておられた法然上人の門を叩かれました。親鸞聖人は後に『教行信証』「後序」において、この決定的な回心の時を次のように告白しておられます。

> **「然るに、愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の暦、雑行を棄てて本願に帰す。」**（『教行信証』「後序」・聖典第二版474頁）

法然上人の主著『選択本願念仏集』においては、「しばらくもろもろの雑行を抛ちて、選びて正行に帰すべし」と説かれ、行の選び（雑行から念仏正行への廃立）が示されました。それに対して親鸞聖人は、「雑行を棄てて正行に帰す」ではなく、あえて「雑行を棄てて本願に帰す」と述べておられます。

宮城先生は、『宮城顗選集 第四巻 講座集Ⅲ』において、「雑行を棄てて本願に帰す」という言葉の意味を、次のように解明されています。

> **「ところが、親鸞聖人においては、「雑行を棄てて本願に帰す」といわれ、行の選びではなく、いうならば行の道を棄てて願の道に立つということをいわれているのです。行の道を選び棄てて、願の世界に生きるという選びが述べられているわけです。」**
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集III』100〜101頁）

ここでいう「行の道を棄てる」とは、勤行や実践そのものを放棄することではありません。宮城先生は、「雑行を棄てる」ことの内実を、さらに次のように述べておられます。

> **「ですから、雑行を棄てるということは、なにか立てられている行を棄てるということではない。自分の、解行をたのむ心を棄てるということなのです。親鸞聖人が雑行を棄てるとおっしゃるときには、我が力をたのむ心を棄てるということです。我が解行によるというあり方を棄てる。」**
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集III』107頁）

己の解行を頼むあり方が根底から破られ、阿弥陀如来の第十八願、他力回向の呼び声に頷かされたところに、聖人の歩みは、自らの行を成就しようとする道から、本願力回向に生きる道へと転換したのであります。

『歎異抄』第二章には、聖人が法然上人を通して出遇われた真実信心の確信が、次のように記されています。

> **「たとい、法然聖人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」**（『歎異抄』第二章・聖典第二版768頁）

この言葉は、法然上人という一人の人格に盲目的にすがった告白ではありません。宮城顗先生は、親鸞聖人が法然上人という個人の言葉を絶対的なものとして聞かれたのではなく、法然上人を通して、念仏者の歴史と大信海の世界に出遇われたのだと述べておられます。

親鸞聖人の上に「雑行を棄てて本願に帰す」ことが成り立ったとき、法然上人は「よき人」として仰がれました。これは、法然上人を抜きにして親鸞聖人が本願に帰したということではありません。法然上人を通して本願に出遇ったところに、法然上人との出遇いそのものが、真の善知識との出遇いとして開かれたということであります（『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』246〜255頁参照）。

しかも、吉水における法然上人との出遇いは、一時点で完結し、過去のものとなったのではありません。そこで出遇われた一乗の心は、越後の人々との出遇いの中で、あらためて問い返されていくことになります。

二、越後流罪と「非僧非俗」の名告り ——「禿」の自覚と在家止住の仏道

吉水の専修念仏教団への批判が高まり、興福寺の学徒による奏状などを契機として、承元元年（一二〇七）、朝廷による専修念仏の停止と門弟たちへの死罪・流罪が行われました。いわゆる承元の法難であります。法然上人は土佐国への流罪を命じられ、実際には讃岐国へ赴かれました。親鸞聖人は越後国へ流刑に処せられたのであります。

このとき、僧儀を改められ、「藤井善信」の姓名を与えられた親鸞聖人は、『教行信証』「後序」において、次のように記しておられます。

> **「茲れに因りて、真宗興隆の大祖源空法師、幷びに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。或いは僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予は其の一なり。爾れば已に僧に非ず俗に非ず。是の故に「禿」の字を以て姓とす」**（『教行信証』「後序」・聖典第二版473頁）

国家によって僧侶の資格を奪われたという事実だけから見れば、「非僧」は流罪処分の追認とも読めます。しかし、「非俗」をも含む「非僧非俗」の名告り、そして「禿」の字を姓とすることは、単なる政治的処分の受け身の追認ではありません。

宮城顗先生は、蓬茨祖運先生による「非僧非俗」の受け止めを紹介し、次のように述べておられます。

> **「国家の権力によって、僧籍が取りあげられて流罪にあった。しかもそのときに明らかになってきたことは、僧籍を取りあげられるまでの自分は、僧侶だと思っていたけれども、じつは国家権力によって認められていたというだけのことだ。つまり僧侶といっているのも、僧侶の資格が取りあげられたといっているのも、どちらももとづくところは国家権力なのである。本来僧侶とは、道においてある名だ。その道において立てられる名であるはずの僧というものが、権力によって認められたり、否定されたり。そういうところで自分は僧であると名のって、僧であるとして生きてきた、そのことへの深い悲嘆があるといわれるのです。」**
> （『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』107頁）

さらに宮城先生は、親鸞聖人が名のられた「禿」の意味を、『涅槃経』に説かれる「禿居士」と「禿人」に遡って、次のように説明されています。

> **「じつは禿というのは、本来『涅槃経』に「禿居士」と「禿人」と、二つの意味が挙げられています。禿居士というのは、出家者でありながら、守るべき戒律を破っているものです。出家者、僧でありながら、出家者としての戒律を破っているもの。禿人というのは、生活ができないために、生活の手段として出家しているもの、これが禿人です。その意味では、禿という言葉は、じつは仏道からも世間の道からも落ちたものです。」**
> （『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』108頁）

宮城先生はさらに、伝教大師最澄の『発願文』にある「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」という言葉を挙げ、そこに、仏道に立ちながら歩みが少しも開かれてこない自己への深い悲嘆を見ておられます。

そのうえで、蓬茨祖運先生の**「仏道を支えてきた人は、じつは禿の自覚を、常に持ち続けた人々によって、ようやく仏道が保たれてきた」**という言葉を紹介し、次のように続けておられます。

> **「けっして、我こそは仏法を担っていると、そうみずからを自負したような人によって、仏法が保たれてきたのではない。深く、常に仏法の心に背いて生きている自分というものを、常に照らし続けられる。そこに深い悲嘆というものを持ち、それ故に仏法の願いというものに、常に帰ろうとした人々によって、ようやく仏法がいのちを保ってきた。仏法が、仏道としてのいのちを保ってきたのだということです。ですから、「禿の字をもって姓となす」というところに、親鸞聖人みずからも、そういう歴史に立つということをあらわされているのでしょう。そういう禿の名を名のる、あるいは禿という名の自覚を持ち、それ故に、常にみずからを問い続けてきた人々、そういう人々の歴史を共に歩むこと、そういう名のりが、この「禿」の字にあるのです。」**
> （『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』110頁）

このように「禿」の字には、仏法に背く自己を悲嘆し、常に自らを問い続けた先達の歴史に立つという意味が込められています。その名告りの内実を、親鸞聖人は著作『愚禿鈔』上巻の冒頭において、次のように記しておられます。

> **「賢者の信を聞きて、愚禿が心を顕す。賢者の信は、内は賢にして外は愚なり。愚禿が心は、内は愚にして外は賢なり。」**（『愚禿鈔』上・聖典第二版503頁）

ここでいう「賢者」は、法然上人をはじめとする先達として受け止められます。その信は「内は賢にして外は愚」、すなわち内に真実をいただきながら、外には賢を誇らず愚者の相を現すものであります。それに対して自己の心は「内は愚にして外は賢」、内に虚仮を抱えながら、外側には賢者を装って生きているという、徹底した自己凝視と慚愧の告白であります。

この「愚禿」の名告りは、自己の内面にとどまる観念ではなく、越後における具体的な生活の中で生きられていきました。

越後での生活の詳細を伝える史料は多くありません。しかし流刑地において、聖人は妻子と生活を共にし、衣食の営みを離れては生きられない生活者の現実に身を置かれました。「愚禿」の名告りは、そうした在家止住の生活の中で生きられた仏道上の名告りであります。宮城顗先生は、越後で出遇われた人々を、親鸞聖人がそれまで持っていた言葉のすべてを奪い取るような存在であったと受け止めておられます。

また、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」という名告りには、自らを含む「われら」の姿が見いだされていると述べておられます。

吉水において法然上人を通して出遇われた一乗の心が、この「われら」の上に、また人々との間に、いかにして成り立つのか。その問いが越後で始まり、親鸞聖人を天親菩薩・曇鸞大師にまで遡らせる力となったと、宮城先生は見ておられます。吉水での出遇いは、過去の答えとして固定されたのではなく、越後の人々との出遇いを通して、あらためて問い返され、その意味を尋ね直されていったのであります（『宮城顗選集 第十七巻 浄土論註聞記 II』404〜409頁参照）。

三、三願転入と『教行信証』著述の動機 —— 自力執心の悲歎と「知恩報徳」の歩み

親鸞聖人の主著『顕浄土真実教行証文類（教行信証）』は、越後流罪を経て、関東での伝道生活の中で著述に着手され、その後も晩年に至るまで改訂と推敲を重ねられた真宗の根本聖典であります。その「化身土巻」の結び近くにおいて、親鸞聖人は、自らの求道と、なお離れえない自力執心を深く振り返り、極めて重い「三願転入の文」を記しておられます。

> **「是を以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勧化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本・徳本の真門に回入して、偏に難思往生の心を発しき。然るに今、特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓、良に由有るかな。」**（『教行信証』「化身土巻」・聖典第二版418頁）

一つの通説的な読みでは、この文を、聖人のご生涯における「第十九願（諸行往生・仮門）の時代」「第二十願（自力念仏・真門）の時代」「第十八願（他力真実・弘願海）の時代」という三つの段階に対応させ、その歴史的な求道の歩みとして解釈してきました。

これに対して宮城顗先生は、三願転入を、三つの段階を順次通過して自己が真実の立場へ到達したという完成の物語としてではなく、本願のはたらきによって自力に立つ自己が打ち破られ、願海へと転ぜしめられる現在の出来事として読み開いておられます。

宮城先生は、『宮城顗選集 第十三巻 教行信証聞記IV』において、次のように指摘されています。

> **「けれども、この三願転入の文は、第十八願に入ったとは書いてないのです。三段飛びを書いてあるのではない。「難思議往生を遂げんと欲う」と書いてあるのです。「遂げたり」とは書いてない。遂げんと欲うという心はどこからきているかというと、じつはどこまでいっても第二十願。つまり第十九願、第二十願は自力で**

> **すが、どこまでいっても自力の執心を離れえない悲しみです。」**
> （『宮城顗選集 第十三巻 教行信証聞記Ⅳ』149頁）

また別の講義では、三願転入を「二十願の自覚」として、次のように述べておられます。

> **「三願転入とはなにか。それは、二十願の自覚でございます。三願転入のご文が出てきますのは、こういう二十願のあり方をしている人を述べてきた結びのところに、先ほど申しました悲歎を通して書かれてあるのです。つまり、本願他力のみ法をわが思いでとらえている。どこまでいっても、わが思いで本願をとらえているという。どこまでも二十願を出ていないという深い悲しみにおいて、十八願という世界がそこに念じられてある、というのが三願転入であります。」**
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集Ⅲ』12〜13頁）

宮城先生の「第十八願に入ったとは書いてない」という指摘は、「選択の願海に転入せり」という言葉を否定するものではありません。それを、自己が第十八願の立場を獲得し、完成したという宣言として読むことを退けるものであります。「転入せり」と述べながら、なお「難思議往生を遂げんと欲う」と願わずにおれない。そこには、願海に照らされるほど、自力執心を離れえない自己が悲歎され、同時に第十八願の世界が念じられているのであります。三願転入は、過去の三段階を語るだけではなく、現在の自己を照らし続ける言葉なのであります。

親鸞聖人は、「三願転入の文」に先立って、自らの胸中を次のように激しく吐露しておられます。

> **「悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するが故に、出離、其の期無し。自ら流転輪回を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に帰し叵く、大信海に入り叵し。良に傷嗟すべし、深く悲歎すべし。」**（『教行信証』「化身土巻」・聖典第二版418頁）

他力の念仏を称えながら、如来より回向された名号さえ自らの善根として握り、自分の手柄にしようとする。その自力執心を離れえない自己を、「出離、其の期無し」と深く悲歎せざるをえない。しかし、そのような凡夫をも見捨てず、自らの計らいを超えて必ず往生を遂げさせる如来の「果遂の誓」が、まことの救いとして聞き開かれるのであります。

この悲歎は、自己否定だけに終わるものではありません。自力執心を離れえない自己が本願の光によって知らされるところに、その身をなお見捨てない仏恩の深さもまた知らされるのであります。

この仏恩の自覚に立って、親鸞聖人は『教行信証』を著されました。「後序」において聖人は、その著述の志を、次のように述べておられます。

> **「唯、仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲を恥じず。」**（『教行信証』「後序」・聖典第二版476頁）

如来の仏恩と、その真実を伝えてくださった師教の恩に報ずる知恩報徳の願いから、聖人は『教行信証』を著されました。同時にそこには、この書を見聞する後の人々に、本願力による信楽と安養の妙果を明らかにしようとする願いが込められています。

世間からの嘲笑や誹謗中傷を恐れず、本願の真実と先師の恩徳を讃嘆し、後の人々へ伝えずにはおれない。その願いが、晩年に至るまで重ねられた『教行信証』の改訂と推敲を貫いているのであります。

自らを誇る立場を徹底して退け、如来より賜った「知恩報徳」の歩みを生涯歩まれた親鸞聖人のご生涯――その悲歎と歓喜の歴史に私たちが立ち還ることこそ、本山報恩講において宗祖の御影を仰ぐことの真実の意義にほかなりません。

第4章：報恩講を支える儀礼の実相 —— 身体と五感でいただく同朋の世界

一、『御伝鈔』拝読と『御絵伝』の相 —— 目と耳で仰ぐ宗祖の念仏求道の歩み

前章でたずねた親鸞聖人のご生涯は、報恩講の場では、『御伝鈔』の拝読と『御絵伝』の絵相を通して、私たちの目と耳に届けられます。

報恩講の期間中、本堂の南余間に四幅の『御絵伝』が奉懸され、その御前で覚如上人撰述の『御伝鈔』が厳かに拝読されます。静寂に包まれた堂内に、定められた読法による拝読の声が朗々と響き、参詣者の視線は鮮やかな色彩で描かれた宗祖のご絵相へと注がれます。

文字を自由に読み、書物を身近に手にできる人が限られていた時代、多くの人々にとって、『御絵伝』を仰ぎ、『御伝鈔』の拝読を聞くことは、宗祖のご生涯と教えに出遇う重要な道でありました。覚如上人は、親鸞聖人三十三回忌の翌年にあたる永仁三年（一二九五）、宗祖のご生涯を詞書と図絵によって伝える絵巻『親鸞伝絵（本願寺聖人伝絵）』を制作され、その後も増補改訂を重ねられました。現在拝読される『御伝鈔』は、康永二年（一三四三）の康永本を底本としています。『親鸞伝絵』は伝承される過程で、詞書が『御伝鈔』として拝読され、図絵が『御絵伝』として軸装され、報恩講の場で拝読の声と絵相を通して宗祖のご生涯を仰ぐ形が整えられていったのであります。

拝読される『御伝鈔』は、宗祖の行跡を外側から記録しただけの伝記ではありません。そこには、出家学道、吉水入室、六角夢想、師資遷謫、関東での教化、弁円済

度、帰洛の途上における霊告、洛陽での遷化、廟堂の創立など、宗祖の歩みが上巻八段・下巻七段、計十五段にわたって語られています。

宮城顗先生は、法が抽象的な教説としてではなく、一人の具体的な人の事実を通して伝わることについて、次のように述べておられます。

> **「法は、具体的な一人の人が法に目覚め、法に生かされていくという、一人の人の事実を通して人々に伝わっていくものなのです」**
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』60頁）

この言葉に照らせば、『御伝鈔』と『御絵伝』は、教えを抽象的な命題として示すのではなく、親鸞聖人の歩みという「一人の人の事実」を通して伝えるものといただけます。

『御絵伝』に描かれ、『御伝鈔』に語られる親鸞聖人の歩みには、承元の法難と越後流罪、板敷山で弁円から害心を向けられたことをはじめ、数々の苦難が刻まれています。しかし、そこに語られるのは苦難の列挙だけではありません。吉水で法然上人に出遇い、流罪と関東での教化を経て、苦悩する人々と同じ大地に立ち、本願念仏を生きられた「愚禿親鸞」のご生涯であります。

『御絵伝』の前で『御伝鈔』が拝読されるその座において、覚如上人によって『親鸞伝絵』に表され、代々の先達によって仰がれ、伝持されてきた親鸞聖人が本願念仏を生きられた歩みが、拝読の声と絵相を通していまここに現前します。その声と絵相を通して、聖人のご生涯が、この私に本願を語りかけ、信を勧める還相回向の教化としてはたらくのであります。聖人の歩みを通して、本願の法がいまもこの私に説かれていると聞き受けるところに、切実なる知恩報徳の心が開かれるのであります。

二、『御俗姓御文』の拝読 —— 血縁を超えた「信の血脈」と仏弟子の自覚

『御伝鈔』が宗祖のご生涯を拝読の声と絵相によって私たちに届けるのに対し、『御俗姓御文』は、その宗祖を仰ぐ私たち自身の信・不信を問い返します。

報恩講の座（主に結願逮夜等）において拝読される重書に、文明九年（一四七七）十一月初比、蓮如上人が報恩謝徳のために染翰された『御俗姓御文』があります。

蓮如上人は『御俗姓御文』の冒頭において、まず親鸞聖人のご生涯の軌跡と、その根本の徳を次のように述べられます。

> **「それ、祖師聖人の俗姓をいえば、藤氏として、後長岡承相（内麿公）の末孫、皇太后宮大進有範の子なり。又本地をたずぬれば、弥陀如来の化身と号し、或いは曇鸞大師の再誕ともいえり。然れば則ち、生年九歳の春の比、慈鎮和尚（慈円）の門人につらなり、出家得度して、其の名を範宴少納言の公と号す。それよりこ**

> **のかた、楞厳横川の末流をつたえ、天台宗の碩学となりたまいぬ。其の後二十九歳にして、はじめて源空聖人の禅室にまいり、上足の弟子となり、真宗一流をくみ、専修専念の義をたて、すみやかに凡夫直入の真心をあらわし、在家止住の愚人をおしえて、報土往生をすすめましましけり。」**（『御俗姓』・聖典第二版1021頁）

蓮如上人がここで親鸞聖人の「俗姓（出家前の姓）」、すなわち藤原氏の後長岡大臣内麿公の末孫であることを明かされたのは、決して聖人の世俗的な家柄の尊さを誇示するためではありません。

『御伝鈔』に、聖人の臨終の相について「口に世事をまじえず、ただ仏恩のふかきことをのぶ。声に余言をあらわさず、もっぱら称名たゆることなし」（『本願寺聖人伝絵』下末・聖典第二版892頁）と記されているように、聖人のご生涯は、名誉や利益、欲望といった世俗の「世事」「余言」を離れた歩みでありました。政治の中心にあった名門の家に生まれ、世俗の栄耀栄華を極め得る立場にありながら、そうした世俗の価値観では真の満足が得られないことを見極めて九歳にして出家し、釈尊の弟子（釈氏）として仏道を歩まれた真実の生き方を浮き彫りにするために、あえて俗姓が語られているのであります。

ここにいう「本地」は、親鸞聖人ご自身の名告りではなく、聖人の教導を通して阿弥陀如来の本願と曇鸞大師の教えに出遇った後世の門弟が、知恩讃仰の心から聖人を仰いだ言葉であります。親鸞聖人ご自身は自らを「煩悩具足の凡夫」と見つめ、「愚禿親鸞」と名のり抜かれました。しかし、親鸞聖人が曇鸞大師の『浄土論註』によって本願力回向の他力真宗に目覚め、法然上人を「あるいは弥陀と顕現す」（『高僧和讃』「源空讃」第九首・聖典第二版604頁）と深く讃仰されたように、後世の門弟たる私たちは、親鸞聖人のご教導によってこそ阿弥陀如来の本願に出遇わせていただきました。その尽きせぬ知恩讃仰の心において、聖人を「如来の化身・曇鸞の再誕」と敬わずにはおれないのであります。

そして聖人は、比叡山での二十年の自力修行を経て法然上人に出遇われ、偉い高僧として人から崇められるためではなく、日々の生活に束縛され、罪業を重ねながら生きるしかない「在家止住の愚人」の身のままで救われていく「凡夫直入・報土往生」の道を、自らの非僧非俗・妻帯の生き方をもって開いてくださいました。

『御俗姓』が報恩講に集う者に求めるのは、親鸞聖人と血縁によってつながることではなく、「当流にその名をかけ、その信心を獲得」することであります。聖人から後の門弟へ相続されるべきものは、世俗の家系ではなく、本願によって賜る信心です。法然上人から親鸞聖人へ、そして今を生きる私たちへと、同じ本願を聞く仏弟子として連なること――ここに、血縁を超えて相続される「信の血脈」があるのであります。

『御俗姓御文』は、聖人の俗姓・本地と求道・教化の歩みを讃えたのち、報恩講に集う私たち一人ひとりに対して、極めて峻厳な「信・不信の糾明」を迫っていきます。

> **「しかりといえども、未安心の行者にいたりては、争でか報恩謝徳の義これあらんや。しかのごときのともがらは、この砌において仏法の信・不信をあいたずね、これを聴聞して、まことの信心を決定すべくんば、真実真実、聖人報謝の懇志に相叶うべき者なり。」**（『御俗姓』・聖典第二版1022頁）

ここでは、報恩とは行事を外形的に勤めることではなく、この砌において自らの信・不信を問い、他力の信心を聞き開くことであると示されます。さらに蓮如上人は、人目・仁義・名聞による報謝を厳しく退けて、次のように述べられます。

> **「当時真宗の行者のなかにおいて、真実信心を獲得せしむる人、これすくなし。ただ、人目・仁義ばかりに、名聞のこころをもって報謝と号せば、いかなる志をいたすというとも、一念帰命の真実の信心を決定せざらん人々は、その所詮あるべからず。誠に、水に入りて垢おちずといえるたぐいなるべきか。これによりて、此の一七か日報恩講中において、他力本願のことわりをねんごろにききひらきて、専修一向の念仏行者にならんにいたりては、まことに、今月聖人の御正日の素意に相叶うべし。これしかしながら、真実真実、報恩謝徳の御仏事となりぬべきものなり」**（『御俗姓』・聖典第二版1022頁）

蓮如上人がこの御文を著された文明九年当時は、吉崎退去後、河内出口を拠点として畿内で教化を進め、やがて山科本願寺の再興へと向かう時期でありました。蓮如上人の教化によって各地に門徒が広がる一方、その集まりが人目・仁義・名聞による外形的なものにとどまる危険も、いよいよ深く問われていたのであります。蓮如上人は、別の折にも次のように厳しく誡めておられます。

> **「一宗の繁昌と申すは、人の多くあつまり、威の大きなる事にてはなく候う。一人なりとも、人の、信を取るが、一宗の繁昌に候う。」**（『蓮如上人御一代記聞書』第百二十二条・聖典第二版1050頁）

人が群れ集まり、世間の義理や人目、名聞の心によって報謝の形を整えても、他力本願のことわりを聞き開くことなく終わる。そのあり方を蓮如上人は、「水に入りて垢おちず」、水に入りながら垢が落ちない姿に譬えられたのであります。問われているのは、参詣の回数や奉仕の多寡ではありません。この報恩講の座において自らの信・不信を問い、「他力本願のことわりをねんごろにききひらく」ことこそが、聖人の御正日の素意にかなう、真実の報恩謝徳なのであります。

このように、『御俗姓御文』の拝読は、参詣者を外側の見物人にとどまらせません。その拝読の声は、「お前自身は、いま本当に他力本願を聞き開いているのか」と、私

たち一人ひとりの信・不信を問い返す、報恩講の厳粛な喚起なのであります。

三、からだを揺らして称える「坂東」の響き —— 関東同行の息づかいと身体を貫く大行

報恩講が最高潮を迎える結願などに際して、堂内を根底から揺るがすのは、からだ全体を大きく揺らしながら声を振り絞って称える「坂東（坂東曲・坂東の念仏）」の響きであります。

坂東曲の勤行においては、整然とした音階を静かに保つ平常の声明とは打って変わり、前後左右に大きく身体を揺らし、腹の底から魂を絞り出すような独特の節回しをもって、念仏・和讃が称えられます。この荒削りでありながら激しい生命力に満ちた念仏の息づかいは、かつて関東（坂東）の門弟たちが、はるばる京都の地に上洛し、本堂の床を打ち鳴らすようにして称え合った「坂東ごえ（おほかめ念仏）」の伝統に由来しているといわれています。

親鸞聖人は『教行信証』「行巻」において、阿弥陀如来の名号（念仏）について次のように明かされました。

> **「謹んで往相の回向を案ずるに、大行有り、大信有り。大行は則ち無碍光如来の名を称するなり。斯の行は即ち是れ諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功徳宝海なり。故に「大行」と名づく。然るに斯の行は大悲の願より出でたり。」**（『教行信証』「行巻」・聖典第二版169頁）

真宗の称名とは、ただ人間の側から仏の名を声に出して唱えることではありません。「称名」とは、名に称うことであります。「大悲の願より出でたり」と示される名号が、凡夫の口に声となって現れ、その声を我が口を通して我が耳に聞く。そのところに、名号とこの身とが相応する称名の事実が開かれるのであります。坂東曲では、その称名が、出仕者の声と身体の全体を通して、堂内に響きわたります。

宮城顗先生は、犬養道子氏が難民の子どもたちと接した際、文字として示された「ファーザー」「マザー」には涙を見せなかった子どもが、人の口から発せられた声を聞いたときには涙を流したという事実を取り上げ、次のように述べておられます。

> **「人の口から声として、ファーザー、マザーという声を聞いたときには、涙をこぼす。ところが、難民の子が文字を見ているだけでは、別に涙を流さずに読んでいる。そういう事実を通して、犬養さんは、口から出る、肉体を通ってきた言葉の響きということの大切さに触れておられました。説くということは、そういう意味で、声を聞く。『勝鬘経義疏』に、『声は以って意を伝え、書は以って声を伝**

> **う』という言葉があります」**
> （『宮城顗選集 第七巻 浄土三部経聞記』311頁）

宮城先生がここで示しておられるのは、声が単なる音ではなく、一人の人間の身体を通り、その存在と歩みを伴って聞く者に届く言葉だということであります。

出仕者がからだを大きく揺らしながら念仏を称え、その響きに堂内の大衆が身を浸すとき、私たちは、自らの計らいに閉じこもっている姿を問い返されます。そこには、声と身体を通して法を聞く聞法の相が開かれるのであります。

坂東曲の響きは、身命を顧みず聖人のもとへ法を問いに赴いた関東同行の求道の歴史を、いまに偲ばせます。その念仏の声が私たちの身体の深みにまで届くとき、形なき本願の大悲が、人間の肉声と身体を通してはたらきかける、他力回向の具体的な相が開かれるのであります。

四、お斎の教相 —— 共に食をいただく平等の座・「青色青光」の同朋僧伽

報恩講の期間中、御本山では、参詣者が同朋とともに、伝統的な精進料理である『お斎（おとき）』をいただく座が設けられます。

真宗において、お斎は単なる栄養補給や、空腹を満たすためだけの食事ではありません。それは、法を聞いた者が同じ場で食をいただき、仏祖のはたらきの中に生かされている身を確かめる、報恩講の大切な御仏事であります。

世間の生活においては、身分や役職、社会的な立場の違いが、食事の内容や座る場所にまで表れることがあります。御本山のお斎の座では、それぞれが預かる役や座に違いはあっても、僧侶も門徒も同じ法縁に集う者として、ともに食をいただきます。そこには、世間的な立場の違いを超えて、同じ如来の慈悲に養われる同朋の世界が表されています。

ここでいう平等とは、それぞれの違いを消し、すべてを同じ姿に均してしまうことではありません。

『阿弥陀経』には、極楽浄土の平等の世界について、

> **「青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光、微妙香潔」**（『阿弥陀経』・聖典第二版136頁）

と説かれています。青い蓮華は青い光を、黄色い蓮華は黄色い光を放ち、それぞれが違いを失うことなく、一つの池に共に咲いています。この一節は、違いを消して一色にするのではなく、如来の光の中で、違いが優劣や隔てとならず、それぞれがそれぞれとして輝く平等の世界を表すものとして味わわれます。

お斎を口に運ぶ一口一口に、私たちは、他の無数の命を奪い、その命に支えられなければ一刻も生きられない「宿業の身」であることを、食する身体を通して知らされます。同時に、貧富や社会的地位を人間の価値の上下とする世間の物差しを離れ、同じ如来の慈悲に養われ、同じ法を聞く御同朋であることを、食を共にする身体を通して確かめさせられるのであります。

目で『御絵伝』を仰ぎ、耳で『御伝鈔』の拝読を聞き、『御俗姓』によって信・不信を問われ、出仕者によって勤められる『坂東曲』の響きに身を浸し、同朋と『お斎』を共にいただく――このように報恩講とは、身心の全体をとおして如来の平等の世界に照らされ、同じ法を聞く御同朋として、自らの日常を生き直す、かけがえのない道場なのであります。

第5章：本山からそれぞれの日常へ ――「途上の人」として今日一日を生きる

一、浄土とは何か —— 認識対象ではなく、歩みにおいて感得される世界

御本山の報恩講において、厳かなお荘厳を仰ぎ、重厚な声明や坂東の念仏に身を浸し、同朋と共にお斎をいただいた私たちが、最後に立ち還るべき根本の問いは、「私にとって浄土とは何か。それは今を生きる私とどう関わっているのか」ということであります。

浄土を、ただ「死んでから赴く遠い彼方の理想郷」としてのみ思い描き、今を生きる私と切り離してしまうならば、浄土は人間の分別や欲望に都合よく描かれた世界へと変えられてしまいます。そこでは、浄土から今の私へ届き、その歩みを問い返すはたらきが見失われるのであります。

宮城顗先生は、『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』において、善導大師の『観経疏』にある「極楽を感成せり」という言葉を引きながら、次のように明確に説いておられます。

> **「浄土というのは認識対象ではありません。私たちが、自分の前において認識できる世界ではありません。浄土は常に歩みにおいて感じ取る世界です。その一歩一歩に、浄土のはたらきを感じ取る。」**
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』258頁）

ここで「感じ取る」とは、浄土を自分の感情の中に作り出すことではありません。法に照らされ、促されて歩む一歩一歩の中で、すでに浄土のはたらきに支えられていたことを知らされるのであります。

さらに宮城先生は、安田理深先生の言葉を次のように紹介しておられます。

> **「安田理深先生の言葉では、『浄土する』ということです。浄土に生まれたら、浄土に安住するのではなく、浄土を開く身となっていく。浄土に生まれたものが浄土を開くのです」**
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』「三心一心問答講義」390頁）

ここでいう「浄土する」とは、私が自らの力でこの現実を浄土に作り替えることではありません。浄土に生まれた者が、その安楽に自己完結して終わることなく、如来の願心によって他者へと開かれ、浄土を開く身とされていくことであります。浄土は、そこに生まれた者を願心に生きる歩みへと押し出す、動的なはたらきをもつ世界として示されているのであります。

人間は普段、世間の名利や損得勘定、自らの我執に縛られ、他者と競い合い、傷つけ合う生死流転の世界を生きています。善導大師は『法事讃』において、次のように呼びかけておられます。

> **「帰去来、他郷には停まるべからず。仏に従いて本家に帰せよ。本国に還りぬれば、一切の行願、自然に成ず。」**（『教行信証』「化身土巻」所引『法事讃』・聖典第二版417頁）

ここでいう「本家」「本国」とは、自分の内側にある本来の自己ではなく、如来の本願によって帰すべき浄土であります。「帰れ」という呼び声は、今の現実から逃れよということではなく、浄土の真実に照らされて、この現実を生きる歩みの方向を転ぜよと促すのであります。

浄土という真実の光に照らされるからこそ、私たちは、欲や怒り、我が身の都合に引きずられて生きる自己の不実をごまかしようもなく知らされます。その深まりに、自身は罪悪生死の凡夫であり、自らの力によっては生死を出離する縁なき身であるという「機の深信」が開かれるのであります。しかも、その照らしは私を自己否定の中に閉じ込めるものではなく、迷いの身を捨てない本願によって、今日の歩みへと呼び返す光なのであります。

二、「前念命終・後念即生」の足元 —— 自力の破綻といま・ここでの生き直し

親鸞聖人が開顕された真宗他力の救いは、命終後に初めて成り立つ未来の約束にとどまりません。本願を信受する平生の一念に往生が定まり、正定聚の位に住する「平生業成」の道であります。

善導大師は『往生礼讃』前序において、「前念に命終して後念に即ち彼の国に生れて」（『往生礼讃』前序・聖全Ⅰ652頁）と示されました。善導大師の文では、命終の直後、間を置かず浄土に往生することが示されています。これを親鸞聖人は『愚禿鈔』において、「本願を信受するは、前念命終なり。……即得往生は、後念即生な

り」（『愚禿鈔』上・聖典第二版510頁）と、本願を信受する現在の出来事として読み開かれました。すなわち、死後の往生を否定するのではなく、平生の信の一念において往生が定まり、正定聚の位に住することを明らかにされたのであります。

宮城顗先生は、この「前念命終・後念即生」を、平生における回心の事実として、次のように講述しておられます。

> **「前念は娑婆のいのちです。後念は本願に、かの心光に摂護せられたる生です。そういう回心のときです。回心は一度です。娑婆の終わりをくぐって、本願に生かされる身として新しく目覚める。その回心というものは、まさにその人が帰命の一念を発得したとき、平生でございます」**
> （『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』341頁）

私たちは日頃、「自分の力で立派に生きよう」「自分の思い通りに人生を支配しよう」と、自力の計算を巡らせています。老病死や人生の予期せぬ悲哀、人間関係の軋轢は、その計算の限界を露わにします。しかし、苦悩そのものが直ちに自力を破り、救いをもたらすのではありません。その苦悩を「扉」として本願の呼び声に照らされるとき、自らの力を根拠として生きていた自己が知らされ、破られます。そこに、阿弥陀如来の大悲にこの身が摂取されていた事実に目覚める帰命の一念が成り立ちます。自力を根拠とする生の終わり（前念命終）と、本願に摂護される身としての目覚め（後念即生）とは、この一念において成り立つのであります。

宮城顗先生は、安田理深先生の「扉」という言葉を受けて、救いの意味を次のように述べておられます。

> **「その出会った問題、この私のうえに起こってきた苦悩、そういうものが消えてなくなることが救いではなく、そういう問題に出会ったことを扉として、そこにより深く、より大きな、たしかな世界に目覚め、出会い、歩まされていくということが、じつは救いですね。救いとは、生きられるということでしょう。生きていけるということで、ゴールインしたことではないのです。はじめて出発点に立てたということなのでしょう。」**

（『宮城顗選集 第四巻 講座集III』「『御文』三通」二「『聖人一流の御文』について」204頁）

回心が一度であることと、その後の歩みがどこまでも途上であることとは矛盾しません。帰命の一念は、完成した自己に到達するゴールではなく、本願に生かされる歩みの出発点であります。「いま・ここでの生き直し」とは、回心を何度もやり直すことではなく、その一念に開かれた確かな世界に支えられて、苦悩を抱えた日常をあらためて歩まされていくことなのであります。

三、結願から始まる歩み —— 此岸の宿業を引き受け、念仏と共に生き抜く決意

御本山の報恩講がひとまず結願の勤行を迎えるとき、堂内を埋め尽くしていた多くの同朋は、名残を惜しみつつ、それぞれの帰路につきます。本堂の扉が開かれ、外の冷たい風に触れるとき、私たちは再びそれぞれの「此岸の現実」へと帰ってまいります。

そこには、相変わらず逃れようのない仕事の重圧があり、家庭の苦労があり、老いや病の不安があり、人間のドロドロとした摩擦や、己の胸に渦巻く欲や怒りがあります。御本山での厳かな感動は、日常生活の慌ただしさにかき消されてしまうかのように思えるかもしれません。

しかし、本山の報恩講において真実の法に遇うとき、私たちは、自らが無自覚のうちに迷いを生きていたことを知らされ、煩悩具足の身のまま、念仏とともに日常を歩み直すよう促されます。

そのことを儀礼の上に示すように、結願の翌日には「お浚え」が勤まり、結願で勤めた和讃に続いて「仏智疑惑和讃」が勤められます。報恩講に参詣し、すべてを勤め上げたという満足さえ自らの手柄とする私たちの慢心が、ここであらためて問い返されるのであります。結願は、すべてを成し遂げた者として立つ終点ではなく、なお仏智を疑い、自力のはからいを離れられない我が身を聞き返す、新たな歩みの始まりなのであります。

結願が終点ではなく、新たな歩みの始まりとなることを、さらに深く照らしているのが、還相回向の教えであります。

親鸞聖人は、浄土往生を遂げた菩薩が再び迷いの世界へと還り入る相について、曇鸞大師の『浄土論註』の文を『教行信証』「証巻」に次のように引いておられます。

> **「三界雑生の火の中に生まる」**（『教行信証』「証巻」所引『浄土論註』・聖典第二版322頁。なお、『浄土論註』では「生ず」と訓読されています〔聖全Ⅰ324頁〕）

ここに説かれる還相の大悲は、親鸞聖人をはじめとする先達の教化を通して、いまここに私たちにはたらいています。そのはたらきに呼び覚まされるとき、私たちは、自らの宿業を引き受け、人々の苦悩からも目をそらさず、欲望と苦悩の炎が燃え盛る娑婆（三界）のただ中で、本願を聞いて歩む身へと促されるのであります。

宮城顗先生は、蓬茨祖運先生の言葉として、往生の意味を次のように紹介しておられます。

> **「往生とは、この人間（心想羸劣の繋縛に泣いているもの）を逃避しないで、この生の尽きるまで真の成仏道をみつめていく生き方をあらわす」**

> （蓬茨祖運先生の言葉として、『宮城顗選集 第十六巻 浄土論註聞記Ⅰ』「荘厳形相功徳」185頁所引）

さらに宮城先生は、浄土に生まれることを、そこに安住することではなく、浄土から新たな歩みが始まることとして、次のように述べておられます。

> **「その量功徳とはなにかといいますと、浄土に生まれたものが浄土を開いてゆく身になる。つまり浄土にとどまるのではなく、浄土から出発するということなのです」**
> （『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記Ⅰ』「三心一心問答講義」391頁）

そして宮城先生は、親鸞聖人のあらゆる言動が常に「途上の人」であることを示しているという藤元正樹氏の指摘に深く頷かれ、次のように語られています。

> **「帰すべきところ、拠るべきところが明らかになるところに、はじめて歩みが途上という意味を持ってくる。そしてその一歩一歩が、道を明らかにし、道を伝えていくことになる。途上の人ということは、ただたんにうろうろ歩いてる人というわけではないですね。一歩一歩が、道を生きているということなのです。言い換えれば、途上ということは、この人生そのものが道になるということなのです。」**
> （『宮城顗選集 第四巻 講座集Ⅲ』206〜207頁）

現生において、自らの力で煩悩を断じ、完成された聖者となることのできない、どこまでも不実で罪悪深重なるこの私。しかし、その私を見捨てず、必ず仏にならしめんと願われる阿弥陀如来の本願があり、その本願の道を身をもって明らかにし、先立って歩んでくださった親鸞聖人をはじめとする無数の先達がおられます。道綽禅師の言われるごとく、「前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え」（『教行信証』「後序」所引『安楽集』・聖典第二版476頁）という呼び声が、常に私たちの背中を押し続けています。

御本山の報恩講という決定的な転機の座を賜った私たちは、そこで聞かされた法に促され、再び日々の生活へと踏み出してまいります。逃れようのない宿業の大地にしっかりと身を据え、南無阿弥陀仏の称名と共に、「途上の人」として今日一日を感謝の中に生き抜く——ここに、御本山の報恩講に参集した私たちの知恩報徳の歩みが始まるのであります。

引用・参照文献一覧

凡例

- 「聖典第二版」は『真宗聖典 第二版』を、「聖全Ⅰ」は『真宗聖教全書 第一巻 三経七祖部』を指す。頁数は本文中に掲げた各版による。
- 「所引」と記した文は、当該原典を直接引用したものではなく、記載した文献に引用された本文によった。
- 本文中に掲げた安田理深・金子大榮・蓬茨祖運・藤元正樹各氏の言葉または見解は、特記のないかぎり、『宮城顗選集』における宮城顗先生の引用・紹介を通して参照したものであり、各氏の原著を直接参照したものではない。犬養道子氏に関する記述も同様である。

一、聖典・聖教

『真宗聖典 第二版』所収

- 『仏説無量寿経』2〜4頁、29頁。
- 『仏説阿弥陀経』136頁。
- 親鸞『顕浄土真実教行証文類』
  - 「行巻」169頁、233頁。
  - 「証巻」322頁、324頁、326頁。
  - 「化身土巻」417頁、418頁。
  - 「後序」473頁、474頁、476頁。
  - 所引『浄土論註』322頁。
  - 所引『法事讃』417頁。
  - 所引『安楽集』476頁。
- 親鸞『愚禿鈔』上、503頁、510頁。
- 親鸞『高僧和讃』「源空讃」第九首、604頁。
- 『歎異抄』第二章、767頁、768頁。
- 覚如『本願寺聖人伝絵（御伝鈔）』下末、892頁。
- 覚如『報恩講私記（報恩講式）』895頁。
- 蓮如『御俗姓』1021〜1022頁。
- 『蓮如上人御一代記聞書』
  - 第十条、1027〜1028頁。

- 第三十一条、1032頁。
- 第百二十二条、1050頁。

『真宗聖教全書 第一巻 三経七祖部』所収

- 曇鸞『浄土論註』293頁、324頁。
- 善導『往生礼讃』前序、652頁。

本文中で言及・参照した主な聖教

- 天親『無量寿経優婆提舎願生偈（浄土論）』
- 善導『観無量寿経疏（観経疏）』
- 法然『選択本願念仏集』
- 存覚『歎徳文』

二、現代教学・講義録

以下はいずれも宮城顗選集刊行会編、法藏館。

- 『宮城顗選集 第四巻 講座集III』12〜13頁、32〜33頁、100〜101頁、105〜107頁、204頁、206〜207頁。
- 『宮城顗選集 第七巻 浄土三部経聞記』311頁。
- 『宮城顗選集 第十巻 教行信証聞記 I 』11頁、28頁、60頁、221頁、258頁、390〜391頁、410頁。
- 『宮城顗選集 第十一巻 教行信証聞記 II 』291頁。
- 『宮城顗選集 第十二巻 教行信証聞記III』107〜108頁、110頁、199〜200頁、246〜255頁、341頁。
- 『宮城顗選集 第十三巻 教行信証聞記IV』137頁、149頁。
- 『宮城顗選集 第十六巻 浄土論註聞記 I 』16頁、185頁。
- 『宮城顗選集 第十七巻 浄土論註聞記 II 』45頁、404〜409頁。

三、儀式・荘厳関係資料

- 『生命の足音20　荘厳儀式と教学』145頁。
- 『真宗儀式の教相　法要式をめぐって―葬儀式―』2頁。

注記

本文中の『涅槃経』、伝教大師最澄『発願文』、『勝鬘経義疏』等への言及は、『宮城顗選集』所収の宮城顗先生の講述を通して参照したものである。