

これより西方に、十万億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極楽といふ。その土に仏ます、阿弥陀と号す。いま現にましまして法を説きたまふ。

『仏説阿弥陀経』

発行　浄土真宗本願寺派　稱讃寺
〒一二一－〇〇七五
東京都足立区一ツ家三丁目五番二〇号
TEL　〇三－五二四二－二〇二五
FAX　〇三－五二四二－二〇二六
HP　shousanji.com

浄土真宗　東京ビハーラでは、今年（2025年）より、「あそか園」「江東ホーム」での傾聴ボランティアをさせていただくことになりました。「あそか園」ではコロナ禍前から5年ぶりの再開になります。「江東ホーム」は、2月より初めて傾聴させて頂くことになっています。



いずれも、月一回の傾聴の後、ご法話をさせていただくことであります。

一月十五日（水）、第一回の「あそか園」での傾聴・法話会が開催されました。

午後2時から約1時間、傾聴を行いました。初めてお会いする方々でありますので、緊張しました。お声をお掛けすると、笑顔で対応してくださり、お話してくださいました。ビハーラの「傾聴」とは、ほど遠いのですが、会う回を重ねていかなければ、ならないことだろうと思いました。

三十分の記録簿作成を挟んで、法話会を開催いたしました。

旧あそか園では、二階のホールに施設スタッフさんが入所の方々を車椅子などで介助しながら集

まって頂きました。総勢三十人以上、法話会にご参加されておられました。私自身が係わる前から続いておりましたので、皆さん『らいはいのうた』(『十二礼』の意訳)を歌え(読誦)、静かに聴聞され、最後「旅ゆく親鸞」を歌っておられました。

あそか園の新施設には、殆どの方が、旧施設での傾聴・法話会を知っておられません。

そこで、今回からは、『重誓偈』の意訳『ちかいのうた』と、最後に「み仏にいだかれて」を歌うことにしました。

第一回目の法話は、十数名のご参加で、私・北村がさせていただきました。その話の内容は次のようなものです。

これより西方に、十万億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極楽といふ。その土に仏します、阿弥陀と号す。今、現にましまして法を説きたまふ。

お釈迦さまが、ここから西の方向、十万億仏土を過ぎたところに世界があります。その世界を極楽と名づけると言われます。

西の方向、十万億仏土過ぎたところとは、どんだけ離れているのでしょうか。ある数学者が計ってみたそうです。すると、光の速さで1兆の一万倍です。計算上は何となく分かったような気がしますが、私自身が私の力では到底到着できる場所ではないことを表わしているのでしょう。

その世界を〝極楽〟と名づけると。名づけたのはお釈迦さまです。(楽には、外楽・内楽・法楽楽があります。外楽とは、私の外側から受ける楽のことで、美味しいものを食べたり、温泉に浸かって〝あぁ、極楽、極楽〟と言ったものです。内楽とは、精神的に落着くとかのもので、素晴らしい絵画や音楽といった芸術に出合ったり、自然の素晴らしさを感じたときのものです。法楽楽とは、仏法に出遇い仏法を聞けることに喜びが湧くものであり、これが究極の楽ということで、「極楽」と言うのですとお釈迦さまはおっしゃいました。)

そして、その世界に仏さまがいらっしゃり、阿弥陀と号すと、お釈迦さまはおっしゃいました。

「極楽」という名前は、お釈迦さまが名づけられましたが、「阿弥陀」は「号す」とおっしゃいました。「号す」とは、「自ら名告る」という意味です。ですから、ここでは、阿弥陀さまご自身が、私が「阿弥陀だよ(南無阿弥陀仏)」と名告られているという意味です。

そして、阿弥陀さまは「今、現にましまして」とは、遙か遠くの、私が私の力では、絶対に行けっこない世界に今おられるという意味ではなく、「今、既に、私のこの世界におられますよ」と言うことであります。「現」とは、現実世界の私の前に現われることです。

そして、「法を説きたまふ」とは今、私の世界に現われて、仏法を説いてくださっておられます。「南無阿弥陀仏」と呼び続けておられるのです。

では何故、「西方」なのでしょうか。東西南北上下の世界(十方の世界)に諸々の仏さまがいらっしゃるというのに、何故、西方の阿弥陀さまのことだけをお釈迦さまは説かれるのでしょうか。

「西」という漢字は、鳥が自分の巣で羽を休めている形から出来た字だと言われます。口の中に一本線を引く「酉」と「トリ」と読まれます。一本の線は枝を指すそうです。木の枝に止っているのは、「トリ」ということでしょう。

鳥が自分の巣で羽を休んでいる状態は、私が自分の部屋で寛いでいるのと同じで、「安心している」状態を意味します。つまり、「西」とは単なる方向を指すのではなく、「安心」を指しているのです。

しかし、ここで疑問がありました。「西」の形はどうしても鳥が羽を休めている形には見えなかったのです。それが、ある写真(表紙)を見て、親鳥が我が子を雨・雪から自分の羽を広げて守っているではないですか。親鳥自身が安心しているのではなく、守る対象の雛鳥が安心していることが、「西」の「安心」の本来の意味があるのではないでしょうか。

つまり、西のお浄土にいらっしゃる阿弥陀さまは安心の象徴だけども、阿弥陀さまご自身が安心するというのではなく、阿弥陀さまが温かく包んで守ってくださっている私の側が「安心」することこその意味があるのでしょう。

『仏説阿弥陀経』の「六方段」には、東西南北上下の世界の数限りない仏さま方が、一様に、「南無阿弥陀仏(必ずあなたは西方浄土の阿弥陀さまに救われますよ)」と呼び続けておられますと説かれています。私たちの人生を太陽の動きに例えるなら、東から陽が昇るのは、この世に誕生することを表わし、西に沈んでいくことは、この世を去ることを表わします。その長さは人それぞれですが、必ず西に向かっている人生であります。「西」は「死」の方向として、畏れたり、悲しんだり、寂しさをイメージしますが、本当は「安心」を与えてくださる阿弥陀さまの世界に往生するということなのでしょう。

「南無阿弥陀仏」のお念仏は、「大丈夫だよ、あなたを必ず仏にします」という阿弥陀さまのお呼び声として、お念仏を称え聞き続けたいと思います。

特集　金子大榮師のご領解 ㈡

『親鸞の人生観』
教行信証真仏弟子章

金子大榮　法蔵館　一九六六年初版

五　苦悩と安楽

本　文　また、法をききてよくわすれず、みてうやまひ、えておほきによろこばば、すなはちわがよき親友なりといへり、と。

口語訳　また『大経』に釈尊は
みのりをききて　わすれずに
みむねをおもい　うやまいて
よろこぶあらば　その人は
わが善き友と　したしまん
とのたもうた。

一

これは『大経』に釈尊が真実の法に遇い難きことを説かれた偈文のうちの一節である。それが「また・・・のたまへり」と、あたかも前を承けたる『如来会』の経説のようになっている。ここらがさきにいったように二経を別のものとしておられない例である。

この経説においては、とくに「法を聞きて能く忘れず」ということに留意せねばならない。法とはそれに順うべき則である。それに順うて行えば必ず涅槃に至ることを得る法である。その法とは、この経では弥陀の名号である。したがってその法を聞くとは、弥陀の名において、その本願を聞くことである。それで経には聞其名号と説き、親鸞はその「聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心」なきことと領解せられた。それが聞法ということである。

しかれば「よく忘れず」とは、念仏の信心の相続することにほかならない。念とは「明記して忘れない」ことである。だから「よく忘れず」とは念のこころである。それで『教行信証』には「念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり。南無阿弥陀仏はすなはちこれ正念なり」といい、また「憶念はすなはちこれ真実の一心なり」とあらわしてある。まことに人間の生活においてつねに正念であるということは甚だ難い。煩悩に乱れている我らである。こころ乱れては正念を失い邪念ともなるのである。そのわれらを正念であらしめるものは念仏のほかにはない。その正念において「本願をつねにおもひいづるこころのたえぬ」を憶念というのである。しかればその正念といい憶念というは、八聖道として説かれた究極の正念・正定にも相当するものであろうか。これまたさきに仏の名字を聞きて無生法忍を得ることを説かれた経意に相応するものである。

それで明らかに知られることは、多くの教説を聞き覚えたのが、必ずしも「よく忘れず」ということではないことである。かえって博識多才であることが正念を失っていることにならぬとも限らないからである。よき教を聞きながら忘れるということは悲しいことではあるが、聞き覚えたことをたのみにすることは特に反省せねばならぬことであろう。本願を信じ念仏申す、そのほかに「法を聞きて能く忘れず」ということはないのである。

二

それから「見て敬ひ、えて大きに慶ぶ」とある経意も自ずから領解せられる。見とは法の尊さを思い浮かべみることである。敬とはすなわちその尊むこころである。しかれば見敬とは正しく念仏の姿であると言ってよいであろう。仏前に合掌礼拝するはすなわち見敬である。時処所縁を選ばず称名念仏するもの、これ見敬である。いかなる教説を聞くも本願のありがたさを感ぜしめられる。それが見敬である。

その見敬において大いなるよろこびがあらわれる。それで「えて大きによろこぶ」と説かれた。それは欲望の満たされたよろこびではない。生の根源から涌きあがるよろこびである。ある悩みの取り除かれたよろこびではない。こころからなる幸福を感じてのよろこびである。人生の意義の見出されたよろこびである。生のはじめと死のおわりと包んでの大いなるよろこびである。たとえその日その日の煩い悩みがあっても正念を失われない限りは、決して消失することのないこころの底なるよろこびである。これすなわち信心歓喜と説かれた、その歓喜である。

その聞法・慶喜の人を釈尊は「わが親しき友」であると仰せられた。ここに「友」というのは普通に朋友と言われているもののようである。字書でも「同志を友といい同門を朋という」と解してある。しかし友愛とは兄弟の慈しみである。しかれば同志を友というは、その親しみが兄弟の慈しみのごとくであるということであろう。それは同じ血を分けたものという感じである。まことにそれは同門・同志の相互にある感情であろう。しかしその同門・同志ということは、また師を同じうすることであらねばな

らない。そこには師弟と親友とを同視することができぬものがあるのである。しかるに我らにとりては大師である釈尊が、どうして聞法・慶喜の人をわが親友であるといわれるのであろうか。

ここに推測されることは同法ということである。釈尊にとりても「法はわが師」であり、弟子たちに対しても「法を灯とせよ」と教えられた。しかれば師弟というも法を同じくするものでなくてはならぬのであろう。たとえ先覚と後覚との別があっても法を同じくしなければ師弟とは言われない。同法の因縁において師弟があり、師弟の因縁によりて同法の喜びが深くなるのである。これすなわち法の真実なることは師弟の因縁により証明されるということである。師教の真実を弟子が証明し、弟子の証明によりて師もまたその自証の喜びを深くする。これすなわち釈尊も同法の弟子を親友と呼ばれるこころであろうか。『華厳経』には仏説法の会坐に来集する文殊・普賢等の菩薩をあげて、これみな釈迦仏の宿世の善友であると説かれてある。その経説はまことに感銘の深いものである。

三

されど今ここに親友というは、その文殊・普賢等の大菩薩ではなく、また舎利弗・目連等の聖賢でもない。たとえ念仏するといっても煩悩具足の凡夫である。それがどうして「わが善き親友」と言われるのであろうか。

これを釈尊の心境として思念することは畏れおおいことである。ただ仰いでありがたくいただくのほかないことであろう。されど釈尊の大悲においては案外にも正法の真実の証明を群生海の信心の上に求めていられたのではないであろうか。『法華経』によれば如来の久遠の寿命を証明するものは地涌の菩薩であった。これすなわち如来の大悲を証明するものは愛憎を遠離せる聖賢ではなくして、大地に親しんでいる凡夫であるということであろう。大地に語って大地が聞く、その深く大いなる法を説くことが釈尊の本懐であったのである。

それは『観無量寿経』の教説において、とくに明らかにせられた。霊山会上の大説法をすてて韋提希夫人のために王宮に降臨せられたのである。これは単に臨時の説法としてのみ解せらるべきものではない。いかに大医と言われていても重病人を救うことができなければ満足できぬことであろう。釈尊に自証せられた仏法は、ただ聖賢によりてのみ伝承せられるものではなかった。正法の真実はかえって乱れ散るこころをどうすることもできなかった女性韋提希が身証せるのである。それは煩悩を断ぜずして涅槃を得る道であった。

ここに思い合わされることは、菩薩大士は衆生のために不請の法を説き不請の友となるということである。その不請の法とは涅槃への道である。衆生の請求しているものは欲望を満足する法であって涅槃への道ではない。されどその涅槃こそ衆生の本来あるべき境地として仏智に悲念せられているのである。その如来の心境においては、覚れる自身も迷える衆生も法を同じうするものであることが明知せられていた。それが衆生に対して不請の友となり、不請の法を説かずにおられなかった所以であろう。しかるに今ここに衆生の聞法歓喜においてその願が満足されたのである。そこから「わが親友」であるという御よろこびともなったのであろう不請の友が善親友として満足されたのである。

思うに不請の友に対しては、特にその請が待たれることであろう。大乗経典の多くは、大弟子たちの要求があるにも拘わらず、容易に説法を受諾せられなかった。これおそらく聖賢に対しては特に自覚自証を求められたからであろう。しかるに浄土の経典にありては、ひたすらにその請を待ち設けて説法せられている。その問いが待たれている。それは不請の友であるからである。

四

これで釈尊が念仏者を親友と呼ばれる心境をいくらか推測し得たようである。されどそれは、念仏者もまた釈尊を親友と呼び得るということにはならない。我らはあくまでも「釈迦諸仏の弟子」であることに、喜びを感ずるものである。けれでもまた善親友と呼ばれる大師のこころをありがたくいただき得るものが我らになくてはならぬのであろう。それはどう思念すべきものであろうか。

ここで私は法然に対する親鸞の心境を想察してみたい。この師弟の名告には深く同法の喜びがあるそれは「善信が信心も聖人の御信心も一つなり」ということであった。しかしそれは「聖人の御智慧才覚ひろくおはしますに一つならんと申す」のではない。その智徳の別においては、あくまでも法然は師であり、親鸞は弟子である。師聖人はその高徳を仰がれる出家の聖僧であり、親鸞は愛欲と名利とを離れることのできない凡僧である。それにも拘わらず師聖人と親鸞とは法を同じうし信を同じうするものであることを言いきることができた。まことに深い感激である。その感激こそ師弟の因縁の不思議を思わずにおれないものにしたのであった。

思うに因縁において存在をみるものは仏法であり、存在の上に因縁をつけようとするものは外教であるといってよいであろう。その因縁を知らしめ

るものは法を同じうすることである。因縁とは一如の道理を顕わすものであるからである。したがって師弟という存在も、ただ同法の因縁においてのみ見出されるものであろう。だから先進と後進とがあっても、それだけで師弟の因縁がつけられるのではない。たとえそれを師弟と呼んでみても仮の名に過ぎぬこととなるであろう。親鸞に反対して師弟の信心は別であるといった人びとは、それに気づかなかったのではないであろうか。

されどすでに師弟同信を言いきることのできた親鸞にとりては法然との邂逅の因縁のありがたさのみが感じられたのである。それが遠く宿世を思うこころにならしめたのであろう。しかしてその宿世感情において釈尊にも親友と呼ばれるありがたさを感じられたに違いない。それがこの経文を愛誦せられし親鸞の心境であったのであろう。『正像末和讃』にも、その喜びが歌われているのである。

五

こうして釈尊の心境を推測せることも、省みれば善親友という語にこころひかれてであった。しかるにその善友という感覚内容はことに師を同じうするもの相互の間においておもいしられることである善き師あれば善き友ありといわれている。親鸞も法然を師とすることによりて、聖覚・隆寛等の人びとと友となられたのであろう。しかれば釈尊を大師とする聞法歓喜の我らの間にこそ、真実の友情が感ぜられてあらねばならない。その友なくしては、仏弟子というも空しき名とならぬであろうか。

法を同じうする善友の喜びはあげつくすことはできない。彼れ法智の喜びを語れば、われ機情の徹せざるを悲しむ。その悲喜は交感されて融けゆくのである。我がこころに思うところを彼の言葉として聞くことにおいて、かえって我がこころの足らざることを省みる。これによりて法は深く身につくのである。そこには先進・後進等の一切の別は忘れられている。これまことに同法・善友の間にのみ行われる純真なる感情である。

しかるにこの善友の感情は相知の間に止るものではない。名告りあわない法縁の友がある。見知らない同法である。それらの人びとも釈尊に「わが善き親友」といわれているのである。しからばそれらの人びとは時と処とを隔てていても同法の親しみあるものでなければならない。その親しみは意識を超えての力となり、念仏者のこころは浄められてゆくようである。

この同法の喜びは、父子・兄弟・夫婦であるということができるのであろう。人縁をそのままに法縁とすることこそ、如来の悲願であるからである。

信心歓喜

文中に、

「その見敬において大いなるよろこびがあらわれる。それで「えて大きによろこぶ」と説かれた。それは欲望の満たされたよろこびではない。生の根源から涌きあがるよろこびである。ある悩みの取り除かれたよろこびではない。こころからなる幸福を感じてのよろこびである。人生の意義の見出されたよろこびである。生のはじめと死のおわりと包んでの大いなるよろこびである。たとえその日その日の煩い悩みがあっても正念を失われない限りは、決して消失することのないこころの底なるよろこびである。これすなわち信心歓喜と説かれた、その歓喜である。」とあります。

正直、このような〝よろこび〟を感じたことがあるだろうか。

「欲望の満たされた」時、「一つの悩みが解決した時」のような喜びではないと、仰る。

㈠「生の根源から涌きあがるよろこび」㈡「こころからしあわせを感じるよろこび」㈢「人生の意義の見出されたよろこび」㈣「生のはじめと死のおわりと包んでの大いなるよろこび」㈤「煩い悩んでいても消えないこころの底なるよろこび」だと仰る。

㈠から㈢までの喜びは、別に阿弥陀さまとかお念仏ではなくても、人それぞれ、それなりに自らのこころが感じれるもののように思えます。

㈣と㈤については、自らが起こす〝よろこび〟ではないのではないでしょうか。

阿弥陀さまのご本願(おこころ)は、私の生死をまるごと包んでくださっている。その日その日、煩い悩んでいる私を決して見捨てることない阿弥陀さまのご本願こそ「こころの底なるよろこび」ではないでしょうか。

「生死を包む大いなるよろこび」「こころの底なるよろこび」とは、私自身のこころではないということだと思われます。

私のこころは、煩い悩んでいるばかりで、そんな私を「大丈夫だよ。必ずあなたを仏にします」との大きなお慈悲を「信心歓喜」というのでありましょう。「信心」は阿弥陀さまのおこころであり、そのおこころが、私に至り届いているとは、「南無阿弥陀仏」のお念仏を相続していることが証してくださっているのでしょう。

悩み苦しむ中に、阿弥陀さまがいつも私と共にいらっしゃると思い出し、思い出しして参りたいと思うことであります。

「和をもって貴しとなす！」
すべては仏教の教えから始まった！

聖徳太子の国づくり

聖徳太子はいつから国政を司ったのか

聖徳太子は、6世紀前半に即位し、世襲王権の起点となった欽明天皇の孫として敏達三年（574）に生まれたとされる。亡くなったのが推古三〇年（622）とすれば、享年49ということになる。父は用明天皇、母はその異母妹の穴穂部間人皇女であり、父方・母方の祖母（堅塩媛、小姉君）はいずれも蘇我氏の出身であった。蘇我氏の王族といってよい。太子は用明の皇子として王位継承権が認められていた。

有名な聖徳太子は諡号すなわち死後にたてまつられた名前（おくりな）にあたる。とくに聖徳とは極めて仏教的な諡号と言えよう。それは養老四年（720）に成立した『日本書紀』にすでに見られる聖徳太子の諱（生前の実名のこと）は厩戸といった当時、皇子や皇女の諱はかれらの養育にあたった氏族の名か、あるいはその本拠地名に由来するのが一般的であった。だから太子は厩戸を拠点とする厩戸氏によって育てられたと見れるが、厩戸氏の実在は確かめられていない。

厩戸に類似した厩坂ならば、太子とも深い血縁関係にあった蘇我氏がかつて勢力圏とした畝傍山東南麓に厩坂宮があり、この王宮名に因んだ可能性もある。なお、厩戸に続けて豊聡耳（豊耳聡）と称されることもあったが、これらは和風諡号の一種と見られる。

『日本書紀』によれば、聖徳太子は叔母の推古天皇が即位した翌年（593）四月に皇太子に立てられ、「摂政」に任命されたことになっている。時に20歳である。しかし、皇太子制度が成立するのはこれより1世紀も後のことである。また摂政も「政を籙摂（統括）する」の意味であり、推古女帝のもとで国政にあたる権限を与えられたにすぎない。

では、聖徳太子が実際に国政への参与を開始したのはいつ頃からであろうか。その手掛かりになるのは推古九年に斑鳩に拠点を移したことであろう。当時推古の王宮のあった内陸の飛鳥よりも、海外に開けた難波へのアクセスがよい斑鳩に新たに宮をかまえたことは、太子が聖賢内部で外交という重要任務を任されたことを意味している。太子は将来王位を継承することを前提に、中国や朝鮮半島との外交の主管を委ねられたと考えられる。崇峻五年（592）の崇峻天皇の強制退位（暗殺）を機に擁立された推古女帝が、数年後に壮年に達していた太子を外相に起用したというのが実態であろう

かつて大山誠一氏により聖徳太子虚構説が唱えられ、脚光を集めた。大山氏によれば、『日本書紀』よりも先に成立したとされ、太子の生前の姿を直接物語る法隆寺に伝わる史料群はすべて後世に作られたもので信用できず、『日本書紀』に登場する太子も律令国家の頂点に立つ天皇の理想像をあらわそうとしたものにすぎないというのである。たしかに『日本書紀』の聖徳太子像は理想像ではあろうが、天皇ではなく、あくまでも天皇の前提である皇太子の理想像であろう。後に太子には、聖武天皇と光明皇后夫妻が仏教信仰の理想的な姿を強調して示すために、さらなるデフォルメが加えられることになるのである。

「崇仏派VS廃仏派」に隠された丁未の乱の真相とは？

用明二年（587）に起きた丁未の乱（崇仏論争）に至るプロセスを『日本書紀』はつぎのように描かれている。

まず欽明天皇の時代（6世紀の前半から半ば頃）百済からもたらされた仏教の受容をめぐり重臣の蘇我稲目と物部尾輿との間で争論が起きたとされる。欽明は「仏（蕃神）のお顔はきらびやかでこの上なく美しい」と絶賛。稲目は「他国もこれを信奉しておりますので、我が国としても礼拝すべきでしょう」と主張、他方、尾輿は「蕃神を拝もうものならば在来の神々の祟りを受けることになる。よって受容には反対」と言って譲らない。尾輿の主張には神祇祭祀を司る中臣氏も同調したという。

この時代、仏が蕃神、すなわち外来の神と見なされていたことが留意される。結果的に欽明は仏教の管理を蘇我氏に委ねることにした。この段階では天皇自らが蕃神である仏を祭ることはなかったのである。

欽明の皇子、敏達天皇の時代になって、仏教受容をめぐる蘇我氏と物部氏の対立は、馬子と守屋というそれぞれの子の世代に受け継がれることにな

ったと描かれる。敏達十四年（585）、大臣（おおおみ）の蘇我馬子は大野丘（おおののおか）の北に仏塔を建立、盛大な法要を催した。すると、おりから疫病が大流行し、大勢の犠牲者を出した。守屋はこれを、馬子による仏教崇拝を神々が怒り、祟りをなしたためであるとして激しく糾弾する。

その後、敏達が病のため亡くなり、異母弟の大兄（おおえの）皇子（用明天皇）が即位する。聖徳太子の父である用明の時代になっても疫病は終息しない。そればかりか用明まで病に倒れることになる。用明は病床から仏教への帰依を表明する。仏教に直接帰依しなかった欽明の段階とは明らかに異なるステージに至ったと言えよう。

この後、用明の崩御を機に蘇我氏と物部氏との間に仏教の受容をめぐって激しい闘争が発生したとされる。両氏の間に軍事的衝突が起きたことは確かなのであるが、その原因が仏教の受容問題にあったというのは疑わしい限りである。まず蘇我氏にしても物部氏にしても、仏教における礼拝の対象である仏を蕃神と呼んで在来の神々と同様の神として認識しており、その点で違和感は乏しかったに違いない。加えて物部氏もその本拠地のなかに仏教寺院（渋川廃寺）を建立していたことが明らかにされている。

物部氏もその権力と財力を誇示するために、従来の古墳に代わって寺院を造営することにシフトしていたのである。

仏教をめぐり蘇我氏と物部氏との間で何らかの対立が生じたとすれば、それは仏教受容を大前提にして、その受容の在り方をめぐっての紛争だったであろう。仏教には当時最先端の文化や技術が付随していたから、蘇我氏のように仏教の管理を委任されれば、外来の文化・技術をその管理下に置き利益を独占することが可能になる。具体的には外来の文化や技術を身につけた渡来人を配下に従えることが促進されたのであろう。物部氏がこの時点で蘇我氏との対立も辞さなかったのは、このような利権をめぐる駆け引きが背景にあったためと見られる。

この丁未の乱と呼ばれる内戦を、『日本書紀』は仏教を信仰する者の最終的な勝利に終わる聖戦の物語に仕立て上げたわけである。この内乱に聖徳太子はわずか14歳で参戦したという。もちろん（くみ）仏教崇拝を旗印に掲げる蘇我馬子の陣営に与してこの時、太子が四天王像を刻んで戦勝を祈願した物語が有名であるが、これは史実とは別次元のものである。それは聖戦の大勝利を歌い上げる物語において、その効果を最大限に盛り上げるために必要とされた登場人物、末法の世に世界を救済する（がっ）ために地上にあらわれ戦うという法滅尽経の「月光童子（こうどうじ）」をモデルにして、後世に創作されたっものと見なすのが妥当であろう。

仏教受容の根底にあった大陸大国・隋への意識

6世紀末期、崇峻天皇を廃位して擁立された推古女帝を中心に、その叔父で大臣の蘇我馬子に加え、推古の甥、聖徳太子が後に加わって、いわゆる三頭体制の政治が7世紀初頭前後に発足する。3人ともに蘇我氏の血縁者であり、蘇我氏政権と言ってよい。なかでも特に聖徳太子は難波と飛鳥を結ぶ中間地点である斑鳩宮に居をかまえ、中国・朝鮮半島との外交を専管したようである。推古の時代、東アジアの超大国・隋との外交、遣隋使は太子自身によって取り仕切られた可能性が高い。

遣隋使の外交目的は、久しぶりに中国に出現した統一政権である隋に、当時倭と呼ばれていた日本が朝鮮3国（高句麗（こうくり）・百済（くだら）・新羅（しらぎ））の上位に立つ大国であることを公式に認めてもらうことにあった。そのため倭王（倭の天皇）は後に隋皇帝に対する国書のなかで自らを「日出処（ひいずるところ）（東方）の天子」と名乗り隋皇帝を「日没処（ひぼっするところ）（西方）の天子」と呼び、中国の皇帝と同じ「天子」と自称した。いずれにせよ「天子」とは全世界に1人しかいないのだから、これは明らかに僭越な呼称と言わざるをえない（この時隋の煬帝（ようだい）が不快感をあらわにしたことは有名）。

倭王の朝鮮3国に対する優位を認めてもらうには、倭王の宮廷に、隋と同様に儒教にもとづく礼法と東アジアにおける普遍的な宗教である仏法がともに備わっていることが不可欠の条件であった。だが、これより前、倭王は600年（隋の年号は開皇二十年）に第1回の使者を遣わしたが、その時は隋の高祖（文帝）に国政の未開性（倭王は天を兄、日を弟と見なし、未明の間に政治を行うが、太陽が昇れば日＝弟にすべて委ねる）を嘲笑され、国政の変革を指導される始末であった。

そこで600年の失敗を反省材料にして、推古十一年（603）に宮廷合理化のために作り出されたのが冠位十二階の制度であった（翌年施行）。それまでは日本の宮廷には序列のはっきりしない臣（おみ）・連（むらじ）などのカバネ制度しかなかったが、それに加えて冠の色や飾りによって群臣や官人の上下関係を

明確にしたのである。これは外交を主管した聖徳太子自身による発案であったかも知れない。但し、冠位は天皇に仕えるすべての群臣・官人に授与され、かれら全体を組織・編成するものではなかった。

さらに推古十二年（６０４）四月、十七条憲法が制定される。これは聖徳太子が自ら筆を執ったと『日本書紀』に明記されている。

内容は「和をもって貴しとせよ」（第一条）に始まり、「篤く三宝（仏教）を敬え」（第二条）、「詔を承れば必ず謹め」（第三条）、「群卿百寮、礼をもって本とせよ」（第四条）、「官のために人を求めるべし」（第七条）、「群卿百寮、早く出勤し、遅く退勤せよ」（第八条）、「国司・国造は民から中間搾取してはならない」（第十二条）、「民の使役には時期を選べ」（第十六条）、「大事の決定には独断を避け衆議を尽くせ」（第十七条）などが見られる。これらは宮廷に仕える群臣・官人層に対する訓戒や服務規定と言うべきもので、冠位十二階の施行によって群臣・官人層が形成されているので、かれらに対する訓戒・服務規定の制定は必要だったはずである。

特に第二条で仏教を「四生の終帰、万国の極宗（あらゆる生命の拠りどころ、世界で最もすばらしい教え）」と絶賛しており、これは遣隋使の主たる狙いが「海西の菩薩天子」と尊ばれた隋の煬帝から直々に教えを受けることであるとされているのと合致する。聖徳太子は三経義疏と呼ばれる仏教経典の注釈書を著したと伝えられる。太子が実際に書いたかどうかは明らかではないが、その前提となる特定の経典の講義・講釈を行ったという伝説があることは留意される。これは太子が、中国における隋の煬帝らのように仏教を国の礎にしようとした偉大なる皇帝に匹敵することをアピールしようとしたものと考えられる。

〈聖徳太子略年譜〉

敏達　三年（５７４）　聖徳太子誕生（異説あり）
敏達十四年（５８５）　父・用明天皇即位
用明　二年（５８７）　用明天皇崩御
　蘇我軍に加わり物部氏を没落
　崇峻天皇即位
崇峻　五年（５９２）　崇峻天皇が蘇我馬子に暗殺
推古　元年（５９３）　推古天皇即位
　皇太子・摂政となる
推古　二年（５９４）　四天王寺を建立（『日本書紀』）
　推古天皇が太子と馬子に三宝興隆の詔を発する
推古　三年（５９５）　高句麗の僧・慧慈に師事
推古　五年（５９７）　新羅に軍を派遣
推古　八年（６００）　第一回遣隋使を派遣
推古　九年（６０１）　斑鳩宮の造営開始
推古十一年（６０３）　冠位十二階を制定
推古十二年（６０４）　十七条憲法を制定
推古十三年（６０５）　斑鳩宮に遷宮
推古十四年（６０６）　推古天皇に勝鬘経を講義
推古十五年（６０７）　小野妹子を隋に派遣
　若草伽藍（法隆寺）建立
推古十九年（６１１）　『勝鬘経義疏』完成
推古二八年（６２０）　蘇我馬子とともに『天皇記』『国記』編纂に着手
推古二九年（６２１）　聖徳太子没（異説あり）

編集後記（愚案）

偶に常磐高速道路を走行することがあるのですが、「守谷」の案内板を見ると「物部守屋」を思い出します。「や」が「谷」と「屋」で違うのですが、どっちだったか忘れてしまいながら、聖徳太子とは意を違い、廃仏を主張した人物だったなあと、そこを通るたびに、ふと思い出します。

親鸞聖人も『正像末和讃』の最後に五首、「善光寺讃」を謳い、物部守屋を批判してもおり、聖徳太子を讃嘆するご和讃『皇太子聖徳奉讃』（七五首）や一部和讃が重なりますが、『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（一一四首）があり、その題名の通り、聖徳太子のお徳を讃えているのですが、その中には、聖徳太子と比較するように物部守屋の歌もあります。聖徳太子のころ、百済からもたらされた仏像を、外国の神として「蕃神」と位置づけられました。丁度、そのころ疫病がはやります。その疫病は光熱を発することから「ほとおりけ」と言われ、廃仏派の物部氏側は、疫病を流行らしたのはその蕃神だと言うことで「ほとおりけ」と呼び、もっと言いやすく「ほとけ」と言いふらしていきました。それが、仏法を信じる人びとも、それに習って、「ほとけ」と言うようになってしまい、「僧」とか「法師」の名まで蔑まされる言葉となってしまった。物部守屋は邪な考えで、「ほとけ」と言ったが、かえって広めて仏教が弘まる機縁ともなった。

親鸞聖人は、廃仏派の物部守屋だけを責めているように思えますが、現在の私たちはどうですかと、問うておられるのでありましょう。

非難する守屋は実は私・親鸞であったと思われたのではないでしょうか。仏法を謗り、阿弥陀さまのおはたらきの邪魔をしてないかと振り返らせる守屋の行ないだったのでしょう。現在、善光寺参りは、江戸時代から今日まで盛んであります。疫病神の「ほとけ」と言われたにも拘わらずです。また、守屋を批判している和讃なのに、「善光寺讃」とはこれ如何に？