

Title	三經義疏研究上の諸問題
Sub Title	Some problems in study of Prince Shotoku's "Sankyogisho" (commentary on three buddist scriptures)
Author	太田, 次男(Ota, Tsugio)
Publisher	三田史学会
Publication year	1952
Jtitle	史学 Vol.25, No.4 (1952. 9) ,p.42(475)- 72(505)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19520900-0042

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

三經義疏研究上の諸問題

太 田 次 男

一、序

- 二、三經義疏作製の動機、目的について
- 三、聖徳太子の體驗諸層と義疏の構成
- 四、三經義疏と十七條憲法との内的聯關

一

聖徳太子、十七條憲法、三經義疏の研究は既に極めて古く、然も一方、又極めて新しいと云へよう。明治以前の研究史は今姑く措くとして、それ以降の研究を通覽するに、そこには多種多様な方法の適用による厖大なる研究成果が見られる。そのうち、聖徳太子の傳記的研究及び十七條憲法を直接對象とする研究は本題の範圍外に屬する爲今はこれに觸れないこととし、唯三經義疏研究に限定するのであるが、それでも猶研究方法上異つた諸流が見られる。

そのうち、從來から主流をなしたものは云ふ迄もなく義疏を佛教思想に限定した研究であらう。太子を讚仰し、その佛教思想を詳細に體系的に記述しつゝ、信仰の人、教理研究者としての太子像を明確に浮彫した研究成果には極めて優

れたものがあり、然も太子研究は從來主としてこの方面から促進深化せられたと云ふも決して過言ではないのである。然し乍ら、それは矢張佛教と云ふ一つの既成概念の中に靜止固定化されたものであり、従つて総合的な太子の體験的研究の方向へは遂に進展し得なかつたのではなからうか。それは鞏固なる歴史的地盤をもち、論理的なる體系と安定した固定概念をもつが故に、それより一步外へ超出するを要しなかつたのであらう。然も從來この方面に對する、外よりの接觸、刺戟は本質的には餘り見られず、寧ろ獨歩の觀があり、これと異なる方法による史學的研究に於ては、専ら「日本書紀」、「法王帝說」その他の史料に基づき、太子の御事業を考證しつゝそれを單に年代順に羅列するに止まり、従つて義疏に對してもその内容には殆んど觸れることなく、纔にその存在を擧げるに止まつたに過ぎない。¹⁾

唯、こゝで原典批判の立場より一つ問題となるのは、津田左右吉博士による、義疏の後人作製説である。²⁾尤も博士とも、この説を積極的に主張されたわけではなく、未だ推測の域を出せず、従つて反對者も亦相當多いが、そのうち特に花山信勝博士の文獻學的勞作が劃期的であつたのは、既によく人の知るところである。³⁾ところで、津田、花山兩博士の所論をも含めてこれら原典批判の方法並びにその結果に關しては、義疏を根本的に研究するとすれば或は當然眞先に採上げらるべきではあらうが、それは又他日に譲ることとし、ここでは唯、精神史の研究對象としての思想文獻に對する批判が、單なる外面的批判に止まつたり、或は高々極めて相對的な意味に於ける内面的批判に終ることを以て足りやとの疑念を提出することだけに止める。

然るに近年に至つて、思想史研究の立場より、從來殆んど觸れられることのなかつた義疏の内部に迄立入り、單に佛敎々義に捉はれることなく義疏の言葉を重要な資料として使用すると云ふ様な研究が開始されたことは誠に注目し價す

るものである。⁽⁴⁾更にこれらの研究に應じて、政治史の分野に於ても、從來全く宗教世界に限定遠離されてゐた義疏そのものを、史料的に再認識しようとする氣運の動きつゝあるのは、政治史研究の新傾向としてその進展を期待し得るに足る様である。⁽⁵⁾然し乍ら思想史研究に於て義疏の言葉が屢々使用され始めたとは云ひながら、それは謂はゞ史料として或る問題に對する論證の爲であり、それは單に義疏の思想を分析しそれを理解するに止まるものであつて、かくては全體としての統一をもつ義疏が局分せられたものとして、一つの史料群に墮する危険もなきにしもあらず、注目すべき傾向とは云ひながら、こゝに表現せられた太子の全一的なる體驗の直接的表現は、遂に解體の已むなきに至るであらう。更に政治史と義疏との接近は、大いに慶賀すべきも、實はより多くの危険を伴ふ様に思はれる。井上光貞氏は、

和とは決して、この具體的關係を捨象した理想ではなくて、いま作り出されつつあり、將來確立せらるべき皇室の家長的、專制的支配のもとにおける貴族群の心構えなのであり、そして又太子における佛教のイデオロギー的役割も、全くこの點に存したのである。(新日本史講座「大化改新論」十六頁)

と述べられてゐるが、この文は義疏そのものゝ内容には直接觸れられてゐないにしても、稍もすれば憲法、義疏が政治の渦中に於て、或は社會經濟的機構の中に消滅され從屬的になるかの感を呈し、又豫め決定的な「支配の絶體化」と云ふ様な政治事情をそのまゝ思想の内部に迄持込み、かくて義疏は自主性を喪失し、政治よりする恣なる解釋もやがて可能となり、寧ろ危惧の念を禁じ得ないのである。

以上義疏それ自體の研究及び各分野に於ける新なる見地よりする研究に就て概觀したのであるが、これを要するに、義疏そのものゝ研究は舊き研究成果をもとつゝ、漸く新なる數々の研究が開始せられた現況にあり、この時に當り

從來の基礎的な文獻學的研究の方法、その他諸研究に關して、充分の反省と檢討とが必要であると思はれる。成程、花山博士の永年に亙る異常なる御努力により、太子文獻學は一段と整備せられ、且つ一層深化されたに相違ない。それは方法上の順序かも知れないが、然しそれにも拘らず、それは義疏の内部批判をも含めての研究と云ふよりも、出典指摘とシテ諸師の述作にかゝる疏文と義疏との比較研究を主とすると云ふ様な謂はゞ本質をとりまく外邊的研究に止まり、假令それは如何程貴重なる勞作であるにしても、かゝる文獻學の方法を以てしては如何にして太子の根源的體驗に迄も迫るていの、高等批判をも含めた思想的研究に成りうるやと云ふ疑念を打消すことは出來ないのである。こゝに於て、從來の文獻學的研究、並びにこれ迄述べ來つた幾つかの研究とは異なる方法を擧げ、次でそれに基づき、以下義疏研究に於て最も基礎的と思はれる冒頭に示された三項目に關し卑見を述べることにしよう。

こゝに於て先づ方法的見地より問題となるのは、人と環境との關係、思想文獻とその作者との内的結びつき、更に進んでは人と言葉、言葉と思想との關聯についてであらう。そこで先づ問題となるのは客觀性についてであるが、我々は、既に聖德太子の御生涯、その御事蹟、更に當時の國內事情、並びにシナ及び半島に於ける政治、文化上の諸事情等に就いては、可成多くの事を相當詳細に知つてゐる。さし當つてその事自體は別に問題とはならないが、たゞそれらの外部事情を明確にすることによつて、勿論聖德太子の總てとはゆかないまでも、その方の追求によつて少くとも太子像が一層明かなものになるとの鞏固な確信には猶多くの議すべきものがあると思はれる。我々は客觀性と云ひ、或は現實と云ふ言葉を屢々口にし、人と外的に對立し、疑を容れる餘地のない史料により確實に把握し得るものを客觀的なる言葉で呼ばうとする。成程、普通の人間は所謂この現實の渦中にあり、自己の内部からではなく外なるものに制約を受けつゝ

形造られる。それ故これらの人々は、常に刺戟し、作用し、時々刻々に偶發する制約力を有する諸種の出來事をもつてゐると云へるであらう。そして如何なる人でも一應はこの人間的地盤を共通して持つことに疑を容れる餘地がないけれども、然しそれにも拘らず、精神史の對象として取上げられる眞の意味での思想家は固有の運命をもつて生れたものとして、その内なるものを外部の裡に探し廻ることを拒否するのではないか。その内なるものは、所謂「現實」とは云へないかも知れない。とは云へそれは勿論、この世にあるものと無關係に唯空中に浮遊するものとして地上の營みから遊離してゐるのではない。その意味でなら或は逆説めくが、それは一層現實的と云ひ得るのかも知れない。たゞそれは個個の事件に解體することの出來ない謂はゞ「高級の現實」とでも名づけ得べきものをたゞへてゐるのである。

次に、然らば我々はかゝる高級の現實を如何にして理解し、體驗することが出來るであらうか。それは單に理解することだけでは擱むわけにはゆかないが、云ふ迄もなく、唯その人に固有の言葉によつて表現されたものに依る以外にはない。そしてその際、その言葉に表現された思想に對する對處の仕方が問題となる。我々は稍もすれば思想と言葉とを二分しがちであり、考へたことを、いざ發表する段になつて始めて言葉と云ふ一つ的手段に訴へようとするのであり、要するに考へる段階、發表の段階とはつきり二つに分けて考へ易いのである。又多くの言葉の中には實際に、外部の模寫として單なる事實、概念的思想を表はすに過ぎないものも決して尠しとはしないであらうし、更に、人は屢々言葉の中から固定的なものとして捉へ得る思想や、イデーを搜し廻り、それを以てその言葉の總てを把握したと思ひ上ることも稀ではない。然し乍ら高級なる現實としての言葉はかゝる一切の試みを超越するものである。言葉は單なる記號であつたり、思想表現の爲の道具、手段であるのではない。それは思想をして眞に生きたものとするが如き體驗の直接的表

現である。それは生きて呼吸し、鼓動し、血が通つてゐる。かゝる生々しい内的律動を理論化したり、單なる思想に殺し、或は化石化することなしに、その生きたものをそのままに言葉にのぼせることは出来ないであらうか。若し假りに精神史に於ける客觀主義と云ふことが云ひ得るとすれば、それはこの生きたものが現實に存することを確信し、これを殺すことなしに表現することではなからうか。三經義疏研究は、これ迄遺憾乍ら、それが緻密になれば一層、單なる思想として理論化され外形化されてゆく傾向を辿りつゝあつた様に思はれるし、又その本質を外に求めようとしてゐたかに見える。然し乍ら、單に出自關係を明にしたり、外的類似關係を求めるとは一體何をもたらすことが出来るであらうか。或は又太子の思想を理解し、次でその體系を明にする様なことは、こゝで今直ちに我々の課題とはなり得ないのである。この研究はやがて、三經義疏の内的的研究によつて聖德太子の全一的體驗を表現するものとなるであらうが、こゝでは差當つて以下の三項に就いて述べるこゝとする。問題の取上げ方そのものに些か論證的色彩がないでもないが、その意圖が奈邊に存するかに就いては、やがて本文の中に於て明になると思ふのである。又こゝで述べられることそれ自體が、必ずしも從來と全く異なつた新しい結論をもつわけではないが、問題解決への新しい絲口が見出されることにもなれば甚だ幸である。

註 (1) 例へば坂本太郎博士「聖德太子の鴻業」(岩波、「日本歴史」講座所收)

(2) 津田左右吉博士「日本古典の研究」(下)、第四篇參照。

(3) 花山信勝博士「聖德太子御製法華義疏の研究」

(4) 家永三郎博士「上代佛教思想史」の中、特に聖德太子研究の諸論。

(5) 井上光貞氏「上代佛教思想史の動向」(史學雜誌六〇ノ一)及び「大化改新論」(中央公論社、「新日本史講座」所收)

二

三經義疏が如何なる目的を以て述作せられたか、又それが特に何故三經に限定せられたかとの問に對しては既に舊くから多くの解答が與へられ、云ふ迄もなく特別にそれを證するに足りる史料があるわけではないが、普通經文の内容上からみて、太子は恐らく三經疏に夫々特有の述作目的を附與せられたものと推定されてゐたが、近時花山博士は當時に於けるシナ佛敎界の趨勢より推測され、太子が自主的に數ある大藏經典中より、特に三經を撰出せられたものではないことが略々明となつたのである。⁽¹⁾これは確に單なる推定の域に止まらない卓説ではあらうが、更に一步を進めて、然らば三經述作の意圖そのものも亦シナ佛敎界のそれと同一或はその影響下にあらうかとの疑念を懷かしめられる。およそ創造的な人間は假令どの様な偶然的な事件との遭遇に際しても、それを自己に固有な必然的な運命に轉化するのであるが、若しさうであるとすれば、太子は假令シナの大勢に一應は従はれつゝ、創造的にそれを轉化せられたともみられ、従つて御述作の目的及びその態度についてはこれを義疏の外部に於て求むべきではなく、太子の體驗の直接的表現としての義疏そのものゝ内に見なければならぬ。

そこで義疏述作の根本的態度を明かに爲には、先づ太子と三經々文との内面的關係をみる必要があるであらう。何故ならば經文への對處の仕方を明にすることがすべての前提だからである。そしてその關係はシナ諸疏文と對照することにより一層明瞭になるのである。ところで太子とほぼ同時代に於けるシナ諸師の三經疏文を通覽するとき、そこに認められる殆んどすべてに共通してゐることは、經本文と疏作製者との關係が次第に淡れゆき、彼等は經文以外のところに

も眼も向けてゐることである。即ち、經文は必ずしもそれが全部と迄はゆかないにしても、自己の主張を明にし、その立場を具體化させるのに役立つ意味に於て價值があつた。そこには既に謂はゞ宗派我がほの見え、自己一派の理論展開の爲の素材として經文が存したとも云へるのである。その疏文は博引傍證、甚だ詳細を極める⁽²⁾。然しそれが廣煩になればそれだけ一層、經本文の内意とは遠ざかつて理論的並びに論證的興味が深まりゆくものゝ様である。勿論太子がこれら諸疏を参照され、更に必要な部分はこれを自由に引用されたことも既に明となつてはゐるが、然しそのみを以てしては決して御満足のゆくものではなかつたとも推察される。述作の態度はシナのそれとは著しく相違し、疏文は簡潔を極めつゝ、然もその一語々々は經文の核心に迫るかに感ぜられる。勿論そこには立宗の意圖はみられず、或は専門佛敎者の如く、體系的に佛敎理論を展開する言葉も餘りみられない。従つて太子と三經々文との間には些も間合ひがなく、従つてそこには何等の夾雜物も存してはゐないのである。太子にとつて經文は單なる佛敎理論ではなく、その言葉は己が體驗のうちに融化統一せらるべき生命ある聲であつた。既に「聲以傳^レ意。書以傳^レ聲³⁾」との如く、經文はそのまゝ生きた力であつた。それ故シナに於ける諸疏がその劈頭に於て、單に經文の思想の深奥さを讚美するのみに對し、太子は必ず、勝鬘、維摩、佛の法身像を生々と浮彫されてゐるのである。即ち一度經中に述べられた生きた言葉に動かされた體驗は、次いで義疏の表現に於て見事なる像を形成することによつて結實したのである。人或は義疏そのものは之を尊重するも、經の本文は之を單に従屬的なるものと見做すかも知れないが、太子の言葉は經本文との關聯に於て始めて意義があり、従つて各々は正しく一體不二の關係に立ち、兩者は決して分離しては考へ得られないのである。

以上、太子と經文との關係より、疏文御述作の動機も自づから推察し得ると思はれる。當時太子と略々同時代に三經

に關するシテ疏の必ずしも尠からざる中に於て、從來のものに比し一層大部ならざる極めて簡潔なものが更に一つ、新に述作せられたことは決して故なしとはしなかつたであらう。受容の測り知れぬ廣大さをもつ太子の闡達にしてしなやかな御心は例へば「大海」なる經文譬語に對し「大海比菩薩。言廣抱衆生即如大海抱納無窮」の如き何物をも柔かく包攝するにも似た文學的言葉となつて表現されてゐるが、かゝる廣遠にして純一無雜なる創造的精神によつて始めて、經文中の本質的なものは他の目的には些かも患はされることなく、全き理解が得られ、剩すところなく攝取せられると共に、それはまた誠に他に比することの出来ない固有のニュアンスをもつ言葉となつて、三經義疏が形成せられることゝなつたのである。従つてその言葉はすべて體驗的なものであり、偶々、經本文が餘りにも概念的にすぎ、従つてシテ疏文も亦頗る抽象的であつて、太子の體驗の外に存する個所に對しては、「釋文亦微細煩廣。但愚心難及。故不盡記。即所謂闕所不明」⁽⁵⁾や或は又、「此中文。本義微妙細釋。而不能受。故隨文直唱而已也。即所謂闕所不審」⁽⁶⁾との如く、謙虚な御言葉を以て、それが體驗することの出来ない概念的佛敎語たることを示されてゐる。然しこれを逆に見るならば、こゝに擧げられた個所以外は一應すべて太子の體驗中に融化せられたものとも云ひ得るのであつて、御参照の疏中一部分ではあるが「本義」とも呼ばれたシテ疏文類は、それが如何程優れてゐたにもせよ、結局太子の清潔な魂にとつては、雜物が多過ぎ、三經に對する眞の理解と全き攝受のためには、唯本質的なものゝみを問題とする新なる全く簡潔な疏を是非とも必要とされたと思はれるのである。

次に三經のみが特に撰出せられたことに就いてあるが、それは疏文の言葉そのものからは明確にはならず、又或意味ではそれよりもかゝる問題の取上げ方そのものこそ先づ検討せらるべきであり、従つて必ずしも明確ならしめる要を

認めないものとも思はれる。前述花山博士のシナ大陸に於ける佛教界の大勢よりみる論は、一應この問題に對し明確なる解答を與へたかに見えて、實は頗る不明瞭な所論であると云はねばならない。三經疏の如く、獨自にして創造的文獻に對して、我々は、それが何によつてはなくして、先づそれが何であるかを問はねばならず、従つて一見外よりの影響の如く見えることにせよ、先づそれを受け入れつゝも、自由に自律的に變化せしめることも充分あり得べきことであり、その際自律か他律かの二者を判然と區別することは實際には甚だ困難であつて、その内外微妙なる作用關係を強ひて両面に分離することは、やがて二つのうちいづれか一方の力を餘りにも決定的なものとして重く見過ぎるのではないかと惧れるのである。さればとて從來の如く、三經疏夫々に異なる述作目的を認める論に對しても遽に贊意を表すことは出来ない。それは經本文の筋そのものに捉はれ過ぎ、更に結果論的であつて、三經に對する太子の態度を豫め固定し過ぎる如く思はれる。勿論太子の御生涯は大乗佛教の精髓を攝取せられ、その實踐によつて終始したことは云ふまでもなく、「大士忘_レ其身苦_一同_レ苦而化_レ」の如き切實極まりない言葉となつて表現されてゐるとともに、更に又「若論_二天下道理_一。遣_レ惡取_レ善必始_二於_レ己_一方能勸_レ人。若自不能。安得_レ進_レ人_レ」の如く常に自行を省みられ、更に太子の佛教受容が「凡夫」の痛切なる御自覺より發することを偲ぶ時、その求道の熾烈さは、「夫求_レ法者亡_レ身故_レ命而求_レ」と、全身心を傾倒して猶已まざるものであつた。然もそれはそのまま一層深い自己認識として、「雖_レ下憶_二自行外化_一以調_レ伏心_レ」若存_二自他_一二境_一修行。則所_レ修不_レ廣。不能_レ與_レ物同_二其苦樂_一」の如く自行と外化とは別個のものではなく、全く同時的であり、自行はそのまま更に廣い意味に於ける化他であり、外化は一層深刻なる求道を意味するものと思はれる。従つて單に概念的に外化行のみを抽象し來つてこれに着目し、それを以て三經疏述作の動機と見做すが如きは、太子を觀念

的に把へて、聖人視するものであつて、寧ろ太子の御體驗とは遙かに隔つたものと云ふ外はないであらう。前述の如く、元來この問題は其の取上げ方それ自體に無理があり、これに對するはつきり割切れた答もあり得ないわけであるが、今強ひて云ふとすれば、この三經が特に太子に與へた力が強く、従つて更に廣い意味に於ける求道の爲と云ふ以外に途はないであらう。猶、更に三經間の聯關が問題となるけれども、それは次項に於て明にしたいと思ふ。

註 (1) 花山信勝博士「聖德太子 製法華義疏の研究」

- (2) 例へば同じ大正新修大藏經本で「勝鬘經義疏」が僅かに一九頁であるのに對して、吉藏の「勝鬘寶窟」は九〇頁に及んでゐる。
- (3) 「勝鬘經義疏」(大正新修大藏經卷五六、以下同じ) 序説、二頁上段、
- (4) 「勝鬘經義疏」攝受正法章、六頁、中段。
- (5) 「法華義疏」卷第一、方便品第二、七二頁、中段。
- (6) 「同」卷第四、分別功德品第一六、一二四頁、上段。
- (7) 「維摩經義疏」卷下一、文殊問疾品第五、五二頁、下段。
- (8) 「同」五三頁、下段。
- (9) 「同」卷下二、不思議品第六、五五頁、中段。
- (10) 「同」卷下一、文殊問疾品第五、五三頁、中段。

三

花山博士は同氏校譯の岩波文庫、「法華義疏」(上卷)緒言の中で、

義疏全四卷に互り太子独自の文章は、特に下段に原文を抄出して、所謂本義説その他傳承の學説との間に區別を明か

にしてみた。

と、シナ諸疏に全く見られざる言葉或は用語法を太子独自の御言葉として撰出されたけれども、仔細に調べてみると、そこには可成機械的と思はれると共に疑問の個所も幾つか見出されるが、それよりも前に先づこの場合、眞の意味で独自の文章と然らざるものとは一體如何にして區別し得るのであらうか。一體義疏御述作の際には所謂外典たる儒書をも含めシナ或は半島に於ける多數の三經疏が参照せられ、更に有力な學僧等の協力があつたことも既に從來の諸研究により明かとなつてゐるが、その際前述の疑問と共に問題となるのは、三經疏中わけても特に法華義疏の如きは太子が屢々「本義」と稱される法雲述疏文の單なる祖述に過ぎず、前記花山博士の所謂独自の個所をも含めて、小部分を除いてはさして見るべきものなしとする見解であり、花山博士も獨自なる文章を然らざる個所より特に撰出せられたところよりみて、矢張多分にこの見解を是認されるものゝ様である⁽¹⁾。然し乍ら、このことは法華義疏のみに限らず、他の二疏に就いても同様のことが云ひ得るのであるが、苟くも一個の思想文獻が、或る一人格によつて述作せられた場合、或る個所は模倣の部分、他の個所は獨自の部分と夫々を分離して考へることが出来るであらうか。假令一見そのやうなことがあらうとも、すべての部分は同一人の體驗のうちに統一せられ、更に又夫々に内容、調子等の點で異なつてゐると思はれるものも內的に相通じ相互に結合せられ、最早分離することを全く不可能ならしめてゐるのではなからうか。若しさうであるならば、夫々異なる部分に區別するよりも、何故同一人の體驗の表現としての義疏のうちに種々異なる部分が並存し得るのかをみ、そこに存する體驗的に異なる諸層を夫々の特異性のうちに明にし、最後にそれらを融化統一する全一的なる體驗を明にすることが必要と思はれる。

こゝで先づ注意さるべきことは義疏そのものゝ性格についてである。これまで屢々義疏の創造的精神について述べたが、一方それは飽迄も三經の「疏」であり、假令經本文と義疏の言葉とが一體をなすとは云へ、それは詩作に於けるが如き無制約の中に於ける全き自己表白ではなく、先づ經文が豫め與へられ、飽迄もそれを明にする意味に於て義疏が成立したのであつて、従つて常に相當程度經文より制約を受けてゐるのは已むを得ないことである。然し乍ら勿論意識的ではないが、制約を受けつゝ、その制約を脱するために太子の爲されねばならぬことは、先づ謙虚に經そのものをよりよく理解されることであつたであらう。然もそれは單なる理解の態度を遙かに超越してゐた。思ふに太子は、三經を單にすぐれた外國の宗教思想文獻としてこれを模倣すると云ふが如き外的權威に屈服されたのではなく、「四生終歸。萬國極宗。」(十七條憲法)とある如く、その内なる生命と人類に對する普遍的價値を敏感に感知され、それに傾倒されたのであつて、經による體驗は太子の新なる人生を急速に展開せしめ始めたとも云へると思はれる。勿論、太子には義疏以外にその御思想を述べられた獨立の述作はない。かゝる機會はこの時代に遂に恵まれなかつたのであらうが、然し、既に義疏中には獨自の體驗が述べられてゐて單なる註疏に止まらず、謂はゞ獨立の著作にも代るべき部分が含まれてゐることは注目すべきことである。しかも經よりのかゝる體驗はいよゝゝ經文との結びつきを密にし、従つてその御言葉にも、「信則所_レ言之理順。」とある如く、經は信すべきものであり、その信の故に理解を要したのである。この點先づ理解し、次に信すると云ふいはゆる近代的な態度とは正に逆である。元來義疏の他疏に比して大きな特徴となることについては、既に金子大榮師も法華疏に關して、

太子の解説は特に唯一乘の前半に力を注いであり、佛壽長遠の後半の説に至りては、その解釋は極めて簡單であ

る。「日本佛教史觀」六二頁)

と指摘してをられる如く、品ほんによりその御言葉は長短様々であり、決して一樣ではない。それにも拘らず、三經ともその科文に關する敘述は終始一貫、殆んど同一の調子を以て細部に互る迄細心の注意が拂はれ、特に法華義疏に至つては、殆んど科文がその中心敘述であるかの觀を呈し、(これが法華義疏未完の第一のしるしとも思はれる。)先學の意見が餘りに謙虛過ぎると思はれる程に尊重されてゐると共に、更に多くの他疏が参照せられ、取捨選擇も可成行はれて總科が組織づけられてゐる様である。その際法雲その他の所説が参照され、又適當な部分が自由に引用せられてゐるのは、太子にとりそれが正しいと思はれたからであるに外ならず、それ故またその反面に於ては、それら諸疏の意見は驚く程大膽に切捨てられてをり、その取捨選擇の基準は三經に共通して明確であることが知られる。そしてそこには模倣、獨創などと精神の薄弱さを示す論の入るべき餘地は寸毫もない。およそ如何程獨創的な人でも、あらゆる點に於て最初から獨創的であることはあり得ず、特に經の科文の如き種類のものに對しては先人の意見が充分に參考になり、その上に新しい見解も展開されるのである。従つて、科文に關し數ある疏文中より撰擇決定せられたものは、太子の理解を通した上での採用であり、假令それが外形上は同一のものであつても、勿論すべて太子の意見たるに相違なく、獨創的、模倣的と區別する意識の一片すらも見ることは出来ない。以上は太子の三經攝受の謂はゞ基礎的部分に屬し、それは自主的であるとは云へ、未だ理解或は外物を攝受する段階に止まり、眞の意味での創造性はこの基礎を俟つて始めて見出さるべく、或意味に於ては中心的體驗より最も遠い部分であるとも云へよう。

次に義疏を體驗的に異なる層をもつものとしてみると、今迄述べ來つた第一の理解に止まるものから一步内部に入

つた部分に經文の各語に關する謂はゞ解説的部分が存してゐる。字義に従へば義疏の「疏」たる所以は實にこゝにあるのであらう。こゝに於ては未だ幾分經文の言葉を理解するに止まると云ふ様な、眞に内面化しない個所も存すると同時に、それを一步超えて眞に太子の内發的生命に接するが如き言葉も屢々見られるのである。しかし乍ら勿論それは未だ太子の中心的體驗そのものではなく、謂はゞ中心より投射されたものが個々の經語に接して、一種火花を散してゐるものであり、強ひて云ふならば前の理解の部分と中心部との中間に存するものと云へるであらう。しかしこゝに云ふ中間には、時間的意味は含まれない。寧ろ時間的には中間部と中心部とは同時に形造られる。こゝには單なる説明あり、或はシテ諸疏を多數引用されつゝその適不適を縦横に論じ、最後に太子の切實なる體驗の明示される個所がある等、必ずしも一樣ではないが、經文が太子の體驗により内面化される場合が可成多く、それが謂はゞ寶石の如く所々にちりばめられてゐる如く感ぜられることは注目すべきである。例へば、「維摩經」佛國品に「其所講說乃如雷震。」とあり、肇註では、「法者遠震開導萌芽。猶春雷動於百草也。」とあるのに對し、これを参照された様にも思はれるが、「慈悲說法利物。義同春雷之潤百草。」と述べられる。この二文は一見さまで相違があるとも思へないが、肇註の百草を動かすと云ふ様なそこにみられる外面性が捨てられ「百草を潤す」と訂正、こゝに潤すものと潤ひに浴するものとの關係が一字の相違により、より深く、より内的且柔軟に表されることになつた。或は又、同じ「維摩經」方便品に「是身無壽。如風。」とあるのに對し、肇註は「常存不變謂之壽。而外風積氣飄鼓。動止無常無常風。無壽也。外風既無壽。內類可知。」の如く極めて概念的であるのに對して、太子は「風連持鼓動而無主。明念念連持而無主即如風。」の如く、實體なき心が理論としてではなく體驗的に生々と表現されてゐるのであつて、これらにより疏文が一步進んで

單なる説明、註釋に止まらないことが如實に示されるのであつて、これより更に内部に進んで、これらの表現を生み出すに至つた根源的なる力に觸れねばならない。

こゝに少しく敘述は横にされるが、次に述べようとする中心的なる體驗を一層明にする爲に、一應そこに至るまでの體驗上の變化をその推移のまゝに辿つてみることにしよう。

そこで先づ太子の佛教の受容ならびにその教養が義疏述作以前に於て、或は又三經の研學以外の機會に於て得られたか否かゞ問題となる。若しそれが假に三經を除いた他の機會にえられたとするならば、太子と三經との關係は幾分偶然的となり、謂はゞ或程度の餘裕を以て、比較的容易に三經の解説がなされ得るであらう。若し之とは逆に太子の中心的體驗が専ら三經により形成されたとするならば、それは三經述作の進行に伴つて漸々に内面的に深化したものと思はれるのである。そこでこれを明かにする爲には、太子の三經疏以外の謂はゆる佛教的言葉、即ち十七條憲法中に存するものをみる必要があるであらう。これに就ては更に次項で觸れるつもりであるが、この憲法中かの第二條「篤敬三寶」章以外に、殆んど各條に互り所謂佛教的なのが述べられてゐるのは普く認められてをり、更に憲法と義疏との佛教的言葉の類似性についても研究の手がゆき届いてゐる様である。然し乍ら、憲法中の佛語はそれが憲法といふ重大な制約があるにしても、矢張體驗的に義疏のそれとは幾分相違の存する様に感ぜられる個所がなくもない。無論それは異質的のものではなく、あるいは御確信の程が表面に現はれてゐるものとも云へようが、それは少しく表現が若々しく又強過ぎる所もあり、これが義疏の中では假令同一内容のものであつても柔軟なる表現となつてゐて、そこには相應の變化がみられるのである。(家永博士は第二條、「三寶者佛法僧也」を後人の註として全然憲法中より削除されたが、この變化

を考慮に入れるならば或は又異なる意見も出し得るかも知れない。)この場合、憲法中の佛教に關する御素養が何に依つてゐるのか必ずしも明ではないが、或はその御素養がその時既に三經に依存し、従つて三經疏が述作されるまでに太子の三經受容に幾つかの段階があつたのかも知れず、勿論憲法、義疏に於ける言葉の比較ほどの様にも出來ようが、單に外的類似などに止まらず、言葉の表現を微細にみれば義疏そのものに現れた體驗が憲法御制定時に既にあつた様には思へないのである。(尙この事に就ては次項に於て述べる。)従つて、義疏御述作以前佛教的體驗の相應に深いことは云ふまでもないことながら、その全心的御傾倒による眞に全一的なる體驗は矢張御講經に引續き義疏御述作の間にあるものと推測されるのである。

以上、義疏に於ける理解の階層について述べ、次で最後の中心的體驗への内的推移を明にしたのであるが、次に諸層間の關聯、並びに中心的體驗への前述の推移に於ける、今一つの側面をみることにしよう。既述の諸層は各々が分離してゐるのではなく、又單に階層的になつてゐるでもない。又時間的に前後關係を以て區分することも必ずしも正確とは云ひ得ないであらう。唯三經が眞に内的に攝受され得るためには一應外的受容から内面的展開への經過がとられ、それを記す場合に義疏と云ふ制約された記述形態に於ては己むを得ずその全經過が同時に必要であつたのであり、前述の如く各層は體驗的に相違はあるものゝ、もとより内的に密爾なる關係にあり、又交互に交叉しつゝあることは論を俟たず、それらはすべて全一的體驗のうちには總攝されるのである。然し乍ら理解から眞の内面化への過程に於て今一つ重大な側面を見逃すわけにはゆかない。それは推古朝と云ふ古さと新しさの錯雜した時代に於ける皇太子としての體驗であるが、それはそれ自體では一見佛教的教養とはおよそ縁遠い様に見えるけれども、然もそれあるが爲に義疏そのものが

所謂佛教的世界に固定化せられず、概念語も太子の體驗により充實せられ、眞の意味に於て創造的となり得たのであり、これまで佛教的體驗と屢々述べた言葉も實は便宜上のことであり、必ずしも正確なものではない。こゝに皇太子としての體驗とは單に政治的實務を指すものではない。また無論のことながらそれは地位、權力、と云ふ様な政治的優位に伴ふ數々の慾望の追求とは無關係であり、人間的飽くなき個我の迷執の、あらゆる面に互つての廣く深い洞察を含み、次々に接する人間的營みの中に、皇太子として國家に於て占める己が位置を考へつゝ體驗された責任感や、蘇我氏を中心とする氏族間の深刻化した抗争を通じて感ぜられる人間的悲しみ等の、すべてを渾然たる一體となした全體を指すのである。「國家事業爲_レ煩。」とは維摩經義疏に述べられてゐる言葉であるが、これはシナ疏には全く見られず、このうち國家なる御言葉を佛家は單に世諦と同義に解する様であるけれども、假令字義の上では世諦であるにしても、それを以てしては盛り切ることの出来ない現實感の重量をひし〜と感ずるのであつて、國家事業こそは皇太子としての悲しき體驗の全體を表現してあまりある様に感ぜられてならない。既に三寶興隆の詔に際し、そこにみられる太子の御活動を偲ぶ時、太子の佛教受容史は既に可成長期に互り、従つて前述の如く佛教的體驗が義疏の中に於て一應最後の決定、表現せられるまでには勿論言葉として未だ固定されないまゝのものとして、相當長い間の何段かの變化も考へられるが、然もその際その佛教的體驗は、皇太子としての體驗と表裏相影響しつゝ深化したものだと思はれる。「夫好舉_二他美_一。必欲_レ有_レ報。所以君子不_レ須也。」の如きは正にかゝる間の御體驗を示すものではなからうか。即ち佛教的人間心理の分析洞察が政治生活の中に動く人間像の上に加へられ、それは又同時に御自身にいよ〜深い反省を加へることゝなるが、それが又一方心理的虚構を鋭く透視し、しかもこゝで特に君子と云ふ儒教系の言葉が使用されて、いよ〜現實感がた

だよつてゐる様である。かくの如く太子の政治御體驗は一方に於ては佛教の受容を一層深からしめ、それが又政治生活に反映し、かくて兩者の相互的影響によりこれらを總括する廣大なる全一的なる體驗が三經疏御述作の際に、いよ／＼表現せられることゝなつたのではなからうか。

かくの如く深刻な人間體驗をつまれた複雑極まりなき御生涯の中にあつて、これまでの全體験が一つに統べらるべき時期が到來する。それは勿論それによりすべてのものゝ完了を示すものではなく、新なる出發をも意味するのであるが、三經疏御述作の折こそ正にその時であり、すべての理解、すべての概念、すべての外なるものがそのまゝに止まることなく、内部生命によつて渾然たる統一にまで昂められる時である。それまでの御生涯に互る種々の體驗が夫々有意義であつたことは云ふまでもない。そしてそれらは各々獨立しての意義があり、次に來るべきものゝ前段階にあつたとは、必ずしも云へないであらう。然しそれにも拘らず、全一的なる體驗が剩すところなく表現せられる時は遂にほかに見るわけにはゆかない。それは勿論前述の如く、義疏の形式と云ふ制約の中に於てゝあつたけれども、その制約の中にあつて、まことに目立たざる、ごく短かい言葉ではあり、充分それにふさわしい場所すらないまゝに、疏文のところどころに挿入された様な形で表現されてゐた。これに比すれば、「世間虛假。唯佛是信。」なる御言葉は、そこにはつきりした相手が豫想され、それだけ太子に身近であるとも云へようが、然しそこには矢張語るべき對象よりの制約があり、これから述べようとする太子の御言葉と比較すれば、依然として體驗的に遠いものと云へるのではなからうか。

さて最後に太子の根源的體驗についてである。三經への信に基づく、その萬遍なき理解は、唯に理解に止まらず、やがて太子の内心を震撼し、經文に肉迫しつゝも尙柔軟にして陰影の深い言葉となつて、その全一的なる體驗が表現せら

れることになつた。そして、先づ夫々別個に辿られた三經々文への追求はやがて最後に法華義疏の中に於て高次に統一づけられ、象徴的な表現となつて示される。

こゝで先づ考ふべきは三經間の關係であるが、三經疏御述作の順序については、既に早くから勝鬘、維摩、法華の順序が普通とされ、これは内容上からするも最も自然の様に思はれる。次に太子がこの三經を如何に關聯づけられたかについては、シナ佛教思想上の五時教判が或程度参照せられたことは論を俟たないが、必ずしもこれを全面的に採用されたものとも思はれず、義疏の體驗より辿れば、佛敎理論上よりの統一と云はんよりも、五時の教判を太子なりの體驗による變化しての御採用であり、勿論太子は各經疏に於て實に様々の體驗を経られ、その各々がそれだけで眞に價値あるかけがへのないものであるだけに、事更に三經を一つに體系づける必要もなかつた様であるが、最後には統一的な態度が見られる。次に各疏についてみるに、先づ勝鬘經疏に於ては、イデーと人間とが眞に合體統一せられる「法身」が特に取上げられて、「八地以上一念之中。備修萬行之心爲攝受。所修之行當理非邪故言正。爲物軌則二故言法。初地以上七地以還之行。實是眞無漏故亦應言正。爲物軌則二故亦可稱法。然但一念之中不能修備萬行。亦未並觀の如く、一念の中に備に萬行を修し得られる八地以上の行が憶念せられたが、こゝに一念の中とは、全心身を傾倒し盡して常住法身の中に生き且つ死なんとする強烈なる内發的生命力の發現を云ふのであつて、かゝる人生體驗の中にこそ始めて、常住法身の體驗も可能となり、その生命が外に發現する時やがて正法となるのであつて、思想と云ふこゝに於て始めて眞に肉體化せられることになるのである。これはやがて次いで一乘思想へ展開されるが、勝鬘經疏に於て更に重要なものは如來藏に對する御確信であらう。これらについては又他日詳記するとして、一體に勝鬘經は勝鬘夫

人の修道過程が述べられ、「法」そのものを如何にして受くべきかと問はれてゐる爲、太子は特にこれを尊重されたものらしく、龐大な勝鬘寶窟に比すれば簡潔極りなき言葉のなかに、永遠なるものを眞に體驗せられたと云ひ得るであらう。次に維摩經疏であるが、これについては「維摩詰者。乃是已登正覺之大聖也。論本既與眞如冥一。談迹卽示萬品同量。德冠衆生之表。道絕有心之境。事以無爲爲事。相以爲相爲相。何有名相可稱。國家之事業爲煩。但大悲無息。志存益物」の如く維摩居士の像が劈頭に於て美事に示されてゐるが、こゝに於ける中心は空の體驗である。それは空の理論を理解することではない。又空の工夫でもない。それは一切の觀念、理解、を絶するところに開ける自由濶達なる世界である。そしてそれは政治家としての太子の御體驗の中に最も強くひゞくものがあつたと推測される。それ故、それは更に「佛國土品」に於ける國土論に於て眞に私心なき現實の積極的肯定として明示せられるが、要するにこゝに於ては萬差限りなき、しかし逃るべからざる、この現世に於ける眞に生くべき途が追求せられたと云ふべきであらう。最後に法華經疏であるが、前述の勝鬘、維摩經二疏に比し、より簡潔にしかし一點を繰返し強調される様な御言葉がよまれるが、それは法華經を通じて、國民生活に於ける心田開發がいよゝゝ具體的に追求せられ、それは又太子の御生涯に於ける究極の御念願でもあつた。然しその御念願は直接の表現としてではなく、佛讚仰の御言葉として、勝維二疏をも内に含めつゝ法華義疏の劈頭に述べられる。「夫妙法蓮華經者。蓋是摠取萬善合爲一因之豐田。七百近壽轉成長遠之神藥。若論釋迦如來應現此土之大意者。將欲宜演此經教。脩同歸之妙因。令得莫一之大果。但衆生宿殖善微。神闇根鈍。以下五濁鄣於大機。六弊掩其慧眼。卒不可聞一乘因果之大理。所以如來。隨時所宜。初就鹿苑。開三乘之別疏。使感各趣之近果。從此以來。雖復平說無相勸同脩。或明中道而褒貶。猶明

三因別果之相ニ養ニ育物機。於是衆生。歷年累月。蒙教脩行。漸々益解。至於王城。始發一大乘機。稱會如來出世之大意。是以如來。即動萬德之嚴軀。開眞金之妙口。廣明萬善同歸之理。使得莫一之大果。この莊重極まりない御言葉はすべて、佛にかゝはるものである。しかしこの中にこそ太子のすべての御祈願が佛への讚仰的言葉となつて靜かに流れてゐるのではなからうか。そしてこの象徴的表現の中に、御生涯の限りなき悲しき御體驗が悉く昇華せしめられてゐるのではなからうか。

註 (1) 尤も博士は、「假令後説を襲用される場合があつても、必ず一應は太子の獨自の批評眼を通した後の採用で……」とも云はれる。(岩波文庫、「法華義疏」緒言。)

- (2) 「維摩經義疏」卷上、佛國品第一、二〇頁、下段。
- (3) 僧肇「注維摩詰經」(大正新修大藏經第三八卷)三二〇頁、上段。
- (4) 「維摩經義疏」卷上、佛國品第一、二二頁、中段。
- (5) 僧肇「注維摩詰經」三四一頁、下段。
- (6) 「維摩經義疏」卷上、佛國品第一、二二頁、中段。
- (7) 「維摩經義疏」卷上、二〇頁、上段。
- (8) 「法華經義疏」卷第四、安樂行品第一三、一一八頁、下段。
- (9) 「勝鬘經義疏」攝受正法章第四、五頁、上段。
- (10) 「維摩經義疏」卷上、二〇頁、上段。
- (11) 「法華經義疏」卷第一、六四頁、下段。

四

純粹に理論的にみれば謂はゞ現實態に止まる儒教と、假令再び現實を肯定するにしても、そこに認められるもの既に單なる現實ではない佛教とは、相互に相容れないことは自明であるが、この兩者は起原の上からも夫々異なつた文化圏より生ひ立ち、外からの佛教がシナ社會に漸く浸潤し來つた時、儒、佛、道、三教が三ツ巴となつて互に他を排除し合つたことは人のよく知るところである。

ところで我國に於ては儒、佛二教のうち前者先づ入り、それが未だ社會生活の内部にまで深い影響を與へない以前に、兩者全く相争ふことなく後者もやがて移植されることになつたが、それは兩者が未だ單に抽象觀念たる新なる外來文化に過ぎず、社會生活の中に於てそれが充分に生かされず、精神生活を支配する迄には至らなかつたからであらう。

然し乍ら推古朝に至つて、聖德太子により佛教は始めて、眞に理解せられ、又單に外來の優れた文化であることによるのではなく、その普遍的なる價值あるが爲に攝取せられることとなるが、太子御肇作にかゝる十七條憲法に於ては、佛教思想と共に儒教的或は諸子の思想も共存し、それらは本來相互に思想を異にするにも拘らず、一つにまとまつた憲法の中に於て些かも矛盾することなく一種の調和すら感ぜしめられるのであるが、一體それは如何なる精神による調和なのであらうか。しかも、そればかりではない、三經義疏に於ても特に維摩疏にはとりわけ多くの所謂外典が引用せられ、しかもその際該引用個所の文意が佛典に對するのと同じ態度を以て讀みとられ、その眞意がよく捉へられて、その言はんとするところは經文の内意と同じであると述べられてゐる。然らば、元來系統と世界觀とを異にする儒佛兩思想

は太子の内心に於て如何に結合せられたであらうか。これに對しては既に多くの論述があり、或は三經疏と憲法の文とを比較しつゝ、憲法を以て豫想外に佛敎的であると見做したり、或は憲法は太子初期の儒敎系思想體系に屬し、義疏は晩年の佛敎系思想體系に屬すと述べるなど、甚だ多様であるけれども、こゝで先づ問題になるのは、實は儒佛兩思想が如何にして太子に於て統一せられたかとの問題の提出の仕方そのものではなからうか。我々は稍もすれば、太子とは無關係に儒敎的なるもの、佛敎的なるものを豫め規定し、その概念を以て、太子の思想を外から定めようとしがちであるが、然し乍ら概念的に異なる二敎が太子に於て、如何に論理的に矛盾なく統一せられてゐるかを考察するが如きは實は太子の體驗そのものとは最初から全く無關係なのである。謂はゞ太子像はそれらの外に獨立して嚴然と存在するのであり、寧ろこゝで必要なことは太子の如何なる内的欲求が佛敎、儒敎を兩つながら必要とし、それが如何に受容られ體驗化され、特殊の言葉として表現せられたかを明にすることであると思はれる。それ故そこに見出される言葉は最早單に佛敎的、或は儒敎的といふが如き概念化された曖昧な云ひ廻しを以てしては表現すべきではない筈である。

こゝに先づ十七條憲法がシナ諸思想を受入れつゝ、然もそれが單に雜多のまゝに止まらず、一の統一を保つてゐることを明にし、しかもその統一が結局義疏に於ける太子の體驗に通ずることを述べようと思ふ。憲法に佛敎が影響を與へてゐることに就いては、既に早くから部分的には「篤敬三寶」條、或は「凡夫」なる言葉によつて説かれてをり、又近時は義疏中特に「勝鬘經義疏」十大受章が引合に出されてゐる様であるが、單に個々の言葉、部分的な思想に限らず、憲法そのものが義疏の全體と根柢に於て相通ずること極めて密なるものがあり、つまり、比較的初期の憲法制定時と、それに比して後期の義疏述作時とに於ては、假令體驗上幾分の相違は免れないとしても、體驗の仕方そのものに於ては

既に同一の方向に向ひつゝあるものと思はれる(尙前項参照)。その關聯について、こゝに幾つか引例するならば、「維摩經」文中に、「菩薩斷除客塵煩惱而起大悲」とある文中で、太子は特に「客」について諸疏の意見をも捨てられ、「一切不善理非ニ恆存。終必有ニ遺除之義。故爲レ客」の如く、不善の究極に於ては遂に遺除せらるべく、それはやがて人間性への最後の信として示されてゐるが、これは既に早くより憲法中に於ても、「人鮮ニ尤惡。能教從之。」とあり、兩者は内面に於て相通する如く思はれる。或は前にも引用せる、「夫好舉ニ他美ニ必欲レ有レ報。所以君子不レ須也。」の如く、他人の美を事更に舉げようとする根本的心理を鋭く洞察し、更にこゝに佛典には見受けぬ「君子」なる言葉を敢へて御使用になる體驗は、そのまゝ憲法に於ける、「亦佞媚者。對レ上則好說ニ下過。逢レ下則誹ニ謗上失。」(第六條)に於て既に示され、この兩者は外面的にみれば相違あるも、體驗的に同一の響きを以て表現づけられてゐる様である。この様に單なる言葉の外面的類似によることなく、同一の内なる律動を求めれば憲法の各條の殆んどすべては義疏の言葉と關聯せしめることが出来るであらう。そして憲法は普通當時の豪族に對する道德的教訓であるとされるが、單なる教訓らしい色彩は寧ろすくなく、それよりも人間の息むことを知らざる欲望の量り得ざることを悲嘆する様の、上から下への訓へと云はんには餘りに深刻であり、寧ろ人間の運命を自ら慟哭する響が一語々々にこめられてゐる様である。

然し乍らこゝで注意すべきは、憲法が義疏と同一のひびきをもつとは云へ、兩者を同一視したり、或は憲法を以て宛も義疏の延長の如くに見做してはならないことである。元來宗教的律法と倫理的規範とは混同すべからず、まして一方が道德的意味を含むとはいへ、苟も國家の憲法である以上、單なる同一性のみを強調することは出来ない。ところで憲法に於ては、人間心理の深い洞察、深刻極まりない反省を含みながら、そこに止まることなく、それが直ちに人倫關

係、或は國家生活へと擴けられ、例へば憲法第一條に於ける「人皆有_レ黨。亦少_ニ達者_ニ」の如き人間我への限りなき迷執に對する悲嘆は直ちに「是以或不_レ順_ニ君父_一。乍違_ニ干隣里_一。」と續けられ、それは最後に「然上和下睦。諧_ニ於論_レ事。則事理自通。」と結ばれる。或は更に同じく第十四條、「我既嫉_レ人。人亦嫉_レ我。嫉妬之患。不_レ知_ニ其極_ニ」の如き、自他の限りなき對立への反省は最後に「其不_レ得_ニ賢聖_一。何以治_レ國。」を以て結ばれてゐる。こゝにあけたこれらの條文に於ては、前半分では人間の有限性が反省せられると同時に、最後の結びに於ては、それへの救ひの意味に於て、或は賢聖が擧げられ、更に「古聖王」(第七條)が讚嘆せられる。然るに元來賢聖と云ひ、古聖王と云ひ、儒教の中に於て理想化せられた謂はゞ眞の意味に於ける政治家を意味し、従つて内心の問題を必ずしも第一義なるものとしては、これに觸れざるものゝ様である。言葉を概念的に把握するならば、これは正に矛盾と云はねばならない。けれども何物をも概念的にはなく、その内意を根源に於て把握される太子の内心に於ては些も矛盾するものではなかつた。こゝに既に太子による儒、佛の他に比すべくもない全く独自の受容が見られる。既に太子は「行_レ善之義。本在_ニ歸依_一。今欲_ニ廣明_ニ萬行之道_一。故以_ニ歸依_一爲_レ首。所以優婆塞戒經云。若不_レ依_ニ三寶_一受_レ戒。戒不_ニ堅強_一。如_ニ綵色無_レ膠_一」の如く、永遠なるものへの歸依の中にこそすべての善の本があることを明にされたのであるが、その歸依は「小乘戒法但制_ニ身口_一不_レ制_ニ於心_一」にもある如く、單に形式的な戒に止まつたり、自行に終始する小乗のそれではなかつた。太子は大乗佛敎の眞の體現者として、菩薩即ち大士の、ゆくとところ即ち道場である様な柔軟なる行を理想としその像に自らの體験を投射し盡して、義疏の中に大士像を畫かれたのであつたが、大士のこの世に於ける活動は「菩薩雖_レ未_レ盡_ニ結習_一。而發行之日即建_ニ斷_ニ一切餘習_一之心_一。且將欲_レ化_レ物不_レ畏_ニ生死_一留_ニ身在_レ世_一」の如く、生死苦難に耐へつゝ他を救ふことであり、それが

又或意味では自己の苦惱を離れる唯一の途でもあつた。さらばとて、それは單にこの世を安易に肯定もしないが、又一方己一身の爲に山林に逃れ去るのでもない。「凡夫樂_レ於住世。二乘欲_レ出世。大士心存_レ濟物。故不_レ同_レ聲聞欲_レ出世。亦不_レ忘_レ佛地。故不_レ同_レ凡夫欲_レ住_レ於世也」⁽⁶⁾の如く、有無の二邊に動することなき、新たなる意味に於ける現實の積極的なる肯定であつた。こゝに元來互に無關係な大士の體驗と賢聖のそれとは、現實世界に於ける休むいとまなき活動の中に、太子の内心に於て次第に接近し、やがて殆んど同一のものとなつて重なり合ふに至つたものと思はれる。太子が「聖人」、或は「君子」なる言葉を御使用の場合は、經文中特に現實世界と交渉をもつ際であり、他疏にも見られざるこれら所謂儒教系の言葉が屢々自由に採用されてゐることは、この推測を確にするものとも思はれ、假令憲法作製時に既にこの事が自覺的なりしやは不明であるにしても、前述憲法各條文はその前半後半が決して矛盾することなく、新たな意味をもつ聖賢像により統一せられたとも思はれるのである。そこで更に、現實に於ける法的秩序の攝取といふ意味に於て、憲法に於ける儒、法家兩思想の攝取の仕方が問題になるのである。

元來シナ民族は天地に貫通する法則に基づき、天地人三才を一體となす秩序の世界を畫き、その法の支配の中に於て萬物各々その所を得しめられるが如き世界觀をもつのであるが、かゝる法的秩序に於てはなほ依然として内部への道は開かれず、勿論孔子の如く「志士仁人。無_レ求生以害_レ仁。有_レ殺身以成_レ仁。」⁽⁷⁾「論語」衛靈公第十五）或は又「篤信好_レ學。守_レ死善_レ道。」⁽⁸⁾（「同」泰伯第八）の如き生命感溢るゝ言葉を以て、法則に對し生々と隨順することはあつても、それも甚だ稀有のことであり然もその大部分は最後には外形にとらはれて、内發的生命が涸渴する危險を藏したのである。一方法家の思想と憲法との關聯については既に岡田正之博士により詳細に論ぜられ、一般もこれに倣つてゐる様で

はあるが、元來法家思想はシナ戰國時代の思潮を代表するものであり、こゝに於ては國家が內的には生かされず、唯政治的方策によつて國家を如何に維持すべきかゞ問題であり、「法」と云ひ、「術」と云ふも儒教に於ける法則感とは相違し、單なる政策的意味をもつに過ぎなかつた。かくの如く儒と法家の思想とは兩者互に内容を異にはするけれども、共にシナ民族固有のものとして秩序の感覺に關する限り相通するものがあり、太子はこの點に注目され、これを太子独自の御立場より攝取、かくて儒佛兩思想は全く新なる生命を附與せられて、憲法中に生かされることゝなつた。最近はこの秩序を政治的のみ解する傾向が強いが、しかしその様に簡單に割切るわけにはゆかない。

こゝに兩者の關聯につき一、二の例を挙げれば、普通第一條の「以和爲貴」に就ては古くより論語の「禮之用。和爲貴」（學而第一）がこの出所とされ、これは一應認め得るであらうが、こゝに於ける「和」は他にもほゞ同じ用語例として更に「君子和而不同。小人同而不和。」（子路第十三）にも見られ、これに對しては既に朱子が「和者。無乖戾之心。」（集註）と註する如く、それは內的平等觀に基づくうちからの和合を意味するのではなく、單に乖戾することなき調和的狀態を指すに過ぎず、従つて「和爲貴」に續けて「有所不行。知和而和。不以禮節之。亦不可行也。」と續けざるを得なかつたのである。これに反し憲法に於ては同じく「和」が使用されながらも、これに續けて「人皆有黨。亦少達者。」と眼は外にはなく直ちに内に向けられ、それは又やがて現實生活の中へ再び注がれて、現實を肯定しつゝ、太子の獨自なる御體驗より内なる平等に基づく和合が求められるのであつて、かくて「和」には全く新たな意味が附與せられ、儒教的原意より出でつゝもそれとは殆んど無關係なものとして表現せられることになつた。かくみるならば、「有黨」の出所とみられる管子の「群臣朋黨以懷其和。則失族。」（君臣、下第三十一）或は又「以朋

黨_レ爲_レ友。以_レ蔽_レ惡爲_レ仁。以_レ數變。爲_レ智。以_レ重斂。爲_レ忠。以_レ遂_レ念爲_レ勇。聖王之禁也。」(法禁第十四)の如きも憲法に於ける「黨」と比較するならばそこには明に相違がみられ、假令一應管子のこれらの個所が参照せられたとしても太子の體驗のうちに攝取せられた時に、全く新なるものに變へられてゐるのである。

かくて、東洋文化の精髓も太子により大膽且自由に取入れられ、それ故憲法は古くから意識すると否とに拘らず「制_二其憲法十七條。剽_二竊聖經賢傳_一。」と云ふ安積澹泊の方法上の疑問に曝され來つたが、その憲法も今や一層高次のものにより統一されてゐることが明となつた。

先づ憲法御作製の動機は云ふまでもなく當時の國家的危機に對處される爲であつたであらうが、動亂の渦中にあつて、太子の國家的危機感はやがて政治的解決を第一義とするよりも、先づ人間性そのものゝ危機への對決となつて表はれ、専門佛敎者としてゞはなく、正に皇太子として熱心に佛典を求められ、遂に忍苦の大士道が攝取せられることゝなつた。然し乍らこれは單に人間性の解明と云ふ様の心理的カラクリを扱ふ如き生やさしいものではない。そこには直ちに動亂の政治的渦中への口が大きく開かれてゐたし、大士道は更に深い意味に於て實踐を伴ふものであつた。然も太子にとつて、思想的裏付けなき單なる政治改革、政治事務は全く無意義であつた。こゝに於て眞正なる政治の實現される爲に儒、法家その他の思想が導入せられたが、それは儒敎的或は法家的體驗に於てゞはなく、實に太子の政治的體驗に於てゞあつた。そして先述の大士的體驗と儒に於ける聖賢の體驗とが結合せられ、更に我國に於ける傳統的なる君臣關係も加はつて、獨自の政治思想の表明としての憲法が出來上つたのである。即ちそこに要請せられたものは思想家と政治家とを人格的に統一づけた、單に上に立つことなき指導者ならざる政治家による、謂ひ得べくば哲人政治の一面をもつ

ものであつたのではなからうか。

こゝに至れば、憲法、義疏の關聯は自づから明となるであらう。憲法は勿論太子の比較的初期の御體驗ではあらうが、それは決して現實肯定的などと、概念的に固定することは出來ず、漠然とではあるにしても、既に義疏に於ける體驗に通じ、或は寧ろそれに基礎づけられつゝ出來たものであり、一方義疏は憲法に於ける體驗を一應經過した後、それが更に人間性の反省に於て深化せられたものであつて、然も一方よりみればそのことは現實政治生活へのより廣き、より透明な認識ともなつて、義疏中に於ける儒教系思想の自由にして積極的攝取となつて表はれたものと思はれる。つまり憲法、義疏は時間的には前後關係があり、體驗上より層的にみれば相違するけれども、然も猶内面的に大なる關聯を有し、謂ひ得べくば兩者は夫々同一體驗の異なつた面の表現として、最後に三經義疏にすべ納められるのである。

以上未だ盡さざる點は多々あることながら、比較的重要と思はれる三項について論じてみた。唯遺憾に思ふことは最も根本的な問題の一つとして三經義疏とシナ語との關係に全然觸れ得なかつたことである。當時既に和訓法の使用をみ、シナ語の日本化は進みつゝあつたであらうが、一方に於てシナ語が生のまゝの發音を以て語られ、讀まれたことも想像にかたくはなく、その様な言語交流の中にあつて、義疏が如何に讀まれたかといふことはおよそ言語と體驗との關係を知るものにとつては、單なる言語上に限られた問題ではなく、精神史にとつて最も根本的なものとして取上げらるべきことと思ふのであるが、微力にして遂にそれに觸れることが出來なかつた。大方の御教示を特に切望する次第である。

(二七・一・二一)

註 (1) 例へば白井成允氏「十七條憲法と勝鬘經義疏との思想的連關」(「聖德太子全集」第一卷所收)或は、金子大榮師「日本佛教史觀」參照。

(2) 「維摩經義疏」卷下、文殊問疾品第五、五三頁、中段。

(3) 「勝鬘經義疏」嘆佛眞實功德章、二頁、中段。

(4) 「同」十大受章、三頁、下段。

(5) 「維摩經義疏」卷下二、觀衆生品第七、五七頁、中段。

(6) 「同」卷中一、弟子品第三、三五頁、中段。

(7) 岡田正之博士「近江奈良朝の漢文學」參照。

(8) 「大日本史贊藪」卷二、列傳皇子贊。

永井好信宛濱野定四郎書翰

二二頁の福澤書翰にある濱野は塾長濱野定四郎で、入社在塾生數を記したり、福澤一太郎捨次郎兩氏の渡米出航日を明らかにするなど極めて興味ある書翰である。

○比日より毎度御文通被下奉謝候

此方よりも甚御無音御海容可被下候義塾も昨年は殊之外入社多く全年分合して三百九十三名生徒現員も和田之幼稚生百名許を合し都合五百三四十名も在之實に開塾以來之人數なりそれにて時事新報も日に月に評判よろしく日増世間に博まり御同様欣喜之義に御座候先は御無念御託上申早々頓首

明治十六年一月十日

永井好信様侍史

濱野定四郎

○尊書拜誦時下益御清祥御盡力奉恭賀候次に先生始小生まで一統無事乍憚御放念可被下候

塾も昨年來近々生徒之數増加致し益隆盛之姿御同慶之義なり維持金御回送正に落掌爲念別紙さし上置候
福澤市捨兩君米國留學之且立にて丁度本日出航只今小生も濱より返り候處に御座候

御地サケ之獵も本年は平常之景氣にてサケ之獵は怪からず面白ものと承り居り候定て御旅寓發散之一片に相成候事と存候四月迄之勤怠表と共に義塾紀事一冊さし出し置候是は時事新報にも掲載いたし事ゆへ御覽之事とは存候へとも序に付右之如し、右は貴報旁早々頓首

明治十六年六月十二日

永井好信様

濱野定四郎

(河北展生記)