

聖徳太子の和の思想批判*

袴 谷 憲 昭

*本稿は、一九八九年五月二十日(土)の午後一時より二時半まで
にわたって、同朋大学仏教学科主催の公開講座の本年度第一回
分として、同名の論題のもとに朗読された発表原稿を、そのまま
無修正で掲載するものである。ただし、註として末尾に加える箇
所は、当日発表資料として配布したものを土台にはするが、全く
新たなものとして、現時点で書き下そうとするものであることを
お断りしておきたい。なお、同朋大学に対しては、まだ、このよ
うな形での公表を決意したわけではない状況ではあったが、ある
いはそうするかもしれないとの、責任者の中村薫先生に対する私
信に対して、差支えないとのお答えだったので、結果的に(当初
は全く別な原稿の執筆を考えていたのであるが)、急遽それを実
行することになってしまったことをお伝えすると共に、同朋大学
の御海容に充ちた対処に深謝申上る次第である。

発表当日は、同大学長室にて、学長の池田勇諦先生のお持て成
しを忝うし、先生とは初対面ながら、先生のお話を伺っている
と、学長という管理職にある方の御発言とは思えないような、日
本人の「和」に対する批判的な姿勢から、先生の真摯なお人柄が

偲ばれたのであった。池田先生は、お昼より会合ということ
で、お食事はされなかったが、講義を終えてから学長室にやってこ
られた中村薫先生、尾畑文正先生が私と共に、お寿司を食べながら
談合を始めたのを、時々お言葉を挟みつつ終始にこやかに聞いて
おられた。そのうち、時間となったのか、「ごゆっくり」とおっ
しゃって静かに退席されたが、お蔭で、私は、こじんまりとした
大学の非常に暖かな雰囲気に触れることができたのである。学長
室には、壁いっぱいほどもある親鸞聖人の絵が掛けられていた
が、私は入室するなりそれに気がついたにもかかわらず、緊張の
あまり、それと知りつつ、学長先生との御挨拶の位置関係から自
然にそうなってしまうのか、気がつくやうに親鸞聖人を背にして腰
かけていた。そうと分かると急に居心地が悪くなったので、学長
先生が部屋を空けられたスキに、さっと場所を変えたのだが、今
は、池田先生と共に、あの学長室が親鸞聖人の絵と一緒にあって
思い出されてくるのである。

講演は私の発表時間だけで時間の全部を使ってしまう、充分な
質問時間を作れなかったことは申し訳なかったのだが、終了後は、

十人近くの方と、再び、学長なき学長室に戻ってお話をし、更に、その後は、それらの方と、駅近くの飲み屋で、中村薫先生など同朋大学の先生の御馳走になって、お話を続けた。親鸞聖人のことや、浄土真宗で問題となっている同和問題のことを、私はほとんど知らないのです、その方面の話は一方的に私が学ぶことばかりであった。そういうお話の中で、私に最も興味深い問題の一つとして頭に残ったのは、私がその日の講演でもその一句のみを引用した『顕浄土真実教行証文類』（所謂『教行信証』）の「顕浄土方便化身土文類」は、真宗の中でも、それを付録のように、あるいは読む必要もないかのように扱わんとした流れもあったということであった。しかるに、この箇所においてこそ、所謂、親鸞の「神祇不拝」の主張が最も鮮明に顕われることを思えば、これは等閑に付すことのできぬ問題である。このお話を伺った時、私は、とっさに、「神祇不拝」を説く道元の十二巻本『正法眼蔵』が曹洞宗では昭和五年まで知られることなく過ぎてきたことを想起した。そして、「神祇不拝」が明確な教義として定まっていた真宗にあつてさえ、そのような傾向があつたとすれば、「神祇不拝」など考えたこともなかった曹洞宗において、「神祇不拝」が宗祖道元の根本的思想の一つであつたなどと主張することの今後の困難さが身に滲みて感じられてきたのである。

なお、この講演に直接関係した結果ではないが、当日の講演の発表資料を、後日なにかのついでに、大谷大学の松田和信氏にお送りしたところ、六月七日と本日同二十一日の二度にわたって、日本古代史に関する古田武彦氏の数々の著書や論文を御教示頂いた。なかでも、同著『古代は沈黙せず』（駸々堂、一九八八年六

月）所収の「法華義疏」の史料批判——その史料科学的研究」は、実際入手して拝読したところ、やはり充分考慮しなければならぬ重要な問題提起であることを認めないわけにはいかないものであつたし、本稿のテーマとも無縁のものではないので、これを中心とする古田氏の御成果に対しては当然私なりのコメントが必要なのだが、現時点では、まだ未入手のものの方が多く、充分意を尽すことのできないことを遺憾とする。聖徳太子の生没年に関しても、同上書、五三頁の記述によれば、古田氏によって「十二年の誤差」の問題が提起されているようだが、今は、その論拠を自分で確認することもできず、旧来の説に従った本講演について、新たな註記を付することも適わないような状況である。更に、内容上のことに立到れば、古田氏は、『法華義疏』の御物本の著者を「大和の聖徳太子」ではなく、「筑紫の上宮王」とし、それは、九州王朝の王者、多利思北孤（たるとしほこ）のことだと主張するわけであるから、偽撰説に立つ私は、著者まで特定したこの偽撰説を当然無視することはできないのだが、それについては、もっと古田氏のものを読んだ後、必ずや果したいと思つている。そういう意味では、私の古田氏の御成果に対する理解の準備は全く不十分なものであるが、この時点で、私が感じている疑点の一つだけ述べれば、この問題提起の発端をなしている、『法華義疏』における智顛や吉蔵の欠落の問題が、同氏の結論によって果してどれだけ解決されているかということなのである。私にはそれが充分になされているようには思えないので、この点は、準備が整い次第、真先に検討してみたいと思つている。しかし、いずれにせよ、そういう御成果のあることを知った上で、なお、一ヶ月ほど

前の発表原稿をそのまま掲載するのは、ある意味では学問上の非礼を犯すことになるかもしれないのであるが、もし、古田氏の主張の力点が「現存御物本は、実は異種の史料を「合成」した、後世（八世紀）の故意にもとづく「改竄」であった可能性が高い」（同上書、一二五頁）ということにあつたとすれば、十七条憲法や三経義疏の太子に対する仮託が試みられたのは天平年間であるとする私の仮説とも一時的にはあまり矛盾はしていないという便法に縋つた上のことであることを率直に申上げて御理解を乞う次第である。それと同時に、古田氏の種々の御成果を御教示頂いた松田和信氏に対しても深謝の意を表しておきたい。

（一九八九年六月二十一日）

只今御紹介に預りました袴谷でございます。

今こうして、こちらの伝統ある「同朋大学仏教学科公開講座」の壇上に、いかにも講師然として立つ羽目になってしまいました。実を申せば、私がこのような座に上るのは初めての経験ですので、かなり緊張しております。勿論、大学の教師という商売柄、聴衆を相手に話をするのは慣れているはずのものでありますが、駒沢大学で私が恵まれ過ぎているせいなのかどうか、私が百人を大幅に超える聴講生を持つ講義はたったの一つだけなのです。それも、私が出席をとらないためか、私の講義がつまらないためか、その原因は定かではありませんけれども、聴講の学生が、夏休みを越えて三分の

一、学年も終り近くになって一割も残っていれば最上といった状態ですので、このように百人を超える熱心な聴講者を前にしては、私が緊張してしまうのも当然なことなのであります。しかし、誤解されないように申し上げますが、私は、この俎板の上の鯉も同然の自分の今置かれている状況を嘆いているのでは決してなく、むしろ、本日のようなお話のために、かくも大勢お集り頂いたことに對する感謝の念のゆえに緊張しているのだということを申し上げたいのでございます。いくら講演の経験が始めての私ではあっても、単位取得のためにいやいや出席してくる学生を前にするよりは、特定のテーマのお話を熱心に聞こうとして参加して下さる明確な問題意識を抱えた方々とお話しながら一緒に考える方がずっと嬉しいに決っております。そういう機会に恵まれた例として、講演か否か、あるいは、その大か小かをともかくとすれば、私が特定のテーマを掲げて大学外でお話した経験は二度¹でございますが、いずれの場合も、私のお話を聞いて下さった方々よりは私の方が余程勉強させてもらったと感謝しており、本日もまたそのような機会になるのではないかと、緊張の反面で、期待に胸を膨ませながら喜んで壇上に立っているのでもあります。

ところで、私にこのような好い機会を恵む切っ掛けを作つて下さったのが、こちら同朋大学の中村薫先生なのですが、

実際御面識を得たのはかなり以前のことになりますので、今思い出すことができずとも、そのはつきりした年月をどうしても思い出すことができないのです。確か、学会かなにかの懇親会みたいなところで、中村先生に声をかけて頂いたのがその最初で、たぶん先生の方はこの「公開講座」のことをお考えだったのでしょうか、私には中村先生が内輪でやっている研究会に私をお誘いしているように聞こえたものですから、私のようなものでよろしければとお答えしておいたような気がいたします。今思い出します、その時の中村先生のお誘いの理由から判断いたしました、その時、中村先生は、私が駒沢大学外でやった、先にも申し上げましたような二つのお話のうち、一九八六年三月に活字となった拙稿「差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」をお読み下さっていたのだと推察いたします。この点から考えれば、中村先生に始めて声をかけて頂いたのは一九八六年三月以降ということになります。本日の「公開講座」についての具体的お話があったのは一年以上も前のことだったと記憶いたしております。中村先生から私が、私信にてその御依頼を受けました時に、こういう企画というものは一年以上も前から練り上げねばならないものかと、一年後の曜日すら定かではない私はすっかり驚嘆してしまいましたので、その驚いたことだけははつきりと記憶しているのでございます。勿論、私は、ここで、自分の

記憶の濃淡について自分勝手な感慨を申上げているわけではなく、この一年以上も前の中村先生の講演依頼の私との前後のやりとりにおいて、中村先生の申し出には常にはつきりした問題意識が感じられ、本日のテーマもむしろ中村先生によって決められたという気持がいたしますので、一年も前のことを思い出した以上は、本日のテーマに絡めても、この点だけは明確に述べておく必要があると考えまして、わざわざ自分の記憶を改めて掘り起こしているような次第なのです。私の記憶によれば、一年以上も前に、中村薫先生から、この「公開講座」についての具体的な御依頼を始めて受けた時点で、中村先生は、一九八七年十一月に公けとなった拙稿「和」の反仏教性と仏教の反戦性^②を既にお読みになっていたのだと思います。もっと正確に言えば、講演云々のお話を切っ掛けに先生と私との間で生じたやりとりから、私の方が先にその拙稿の抜刷を差上げていたのかもしれませんが、とにかく、先生の御依頼は、最初から、その拙稿をお読みになった上で、そのような私の批判的視点から聖徳太子の和の思想についてお話頂けないかという点では終始一貫していたように記憶致しております。しかし、私は、日本仏教の専門家でもなく、ましてや聖徳太子の時代の仏教については詳しく研究したこともないどころか、その辺のことについて書いたものも、今御紹介致しましたたった一つの論文しかないよう

な有様でしたから、二の足は踏んだのですが、中村先生のおっしゃるには、要は、その一つの論文のようなことを丁寧に話して頂ければよいことでしたので、ならば、その御希望のテーマにはつきりと「批判」を付して明確に内容を限定してもらい、「聖徳太子の和の思想批判」というような論題にして頂けるならばやってもよいとお返事申上げた結果、とうとう本日を迎えるようなことになってしまったのだと思います。ですから、本日の論題は、中村先生より頂戴致しました宿題みたいなものなのですが、本日は、私の力の及ぶ限りを尽して、それにお答えできればと思っております。

さて、あまり進歩もない私ではあっても、必ずしも「和」の反仏教性と仏教の反戦性^③を書いた当時の私のままではなく、つい最近のことではありますが、この四月に『維摩経義疏』と三論宗——偽撰説再考——なる論攷をものし、聖徳太子を巡る仏教史上の問題についてもいささか具体的な知見を広めえたように思っています。この拙稿は、私の恩師である平井俊榮先生が監修なされ来年三月に刊行される予定になっている『三論教学の研究』という書物に寄稿されたものですが、拙稿はともかく、この書物には、中国や日本の仏教に関する従来の見方に対して大きな変更を迫るような勝れた画期的な論文が多く寄せられるはずですので、どうか御記憶に留めて頂いて、来年三月以降に御購入下されば幸甚です。

聖徳太子、及び彼以降の日本の仏教のことを知るためには、六二二年に歿した聖徳太子に遅れることわずか一年後の六二三年に歿した三論宗の大成者吉蔵、及び吉蔵以降の中国や朝鮮の三論教学の影響を考慮することなしには、一歩たりとも思想的に厳密な研究を進めることはできないのであります。この『三論教学の研究』という書物は、その点を最高度に意識して始めてまとめられる論文集であるゆえに、聖徳太子の問題に絡めて、出版前からでもぜひともお勧めしておきたいと思っておるのでございます。尤も、恩師の監修の書物を弟子が勧めたのでは、却って八百長臭く思われる弊がなきにしもあらずですが、私の宣伝の真偽のほどは刊行後に実際現物を手にしてから御判断頂ければ有難いと存じます。

その平井俊榮先生御監修の論文集に投じた拙稿を書き終えたのは四月二十五日のことだったので、それから間もなくして、ゴールデンウィークに入る文字通り直前に、仏教科長の畝部俊英先生のお名前で「公開講座講演についてお願い」という正式の依頼状を受け取ったのでした。私は、先にも申し上げたとおり、この「公開講座」に招かれたことを名譽と思っておりましたので、努々この講演のことを忘れるようなことはなかったのですが、それでもなんとなく遠い先のことのように思っておりましたものが、急に現実となつて襲いかかってきたような気持ちになりました。そんな次第

で、本日のお話には、その気になる少しばかり前に書かれていた拙稿の論調の影響がかなり出るのではないかと思うのですが、その詳細は実際の書物に譲るようにし、できるだけ重複を避けてお話を進めて行きたいと存じます。細々した論究はひとまず置くとすれば、その拙稿の執筆動機を支えたものは、批判的ではありませんが極めて常識的なもので、その常識が本日の論題とも密接に関わってくると思いますので、その点だけはいささか丁寧にお話したいと考えます。そもそも、

歴史上の事柄に関し、極めて不確かな記録しか残されていないような場合に、万一それが歴史的事実であると主張したいとするならば、それを主張する側にまず「論証義務」が生じるといのが世の常識というものでありましょう。それゆえ、かかる常識に従うならば、その「論証義務」に堪えるような主張が全くなされていられないような場合には、当の問題とすべき事柄は依然不確かで疑わしい状態のままに取り残されていると考えなければならぬでしょうが、聖徳太子の十七条憲法の制定や三経義疏の撰述といった事項は、まさしくこの種の問題の典型と言ってもよいと思います。ですから、逆にここで声を大にして言っておきたいことは、聖徳太子に因むこの二つの事項を歴史的事実であると論証した学者はいまだかつて一人もいなかったのだということであり、万一如いると言う方がおられるなら講演後にもおっしゃって頂き

たいと存じますが、冷静に見るならば次のような事実があるだけなのです。

まず、十七条憲法の制定については、七二〇年（養老四年）に編纂完成された『日本書紀』後半の卷第二十二の推古天皇十二年（六〇四年）の記事として次のように述べられているだけです。

十二月の春正月戊戌の朔はるむつきつちのえぬ ついたちのひに、始めて冠位を諸臣に賜ふこと、各差有り。おのおのしな○夏四月の丙寅の朔なつうつき ひのえとら ついたちのえたつひ戊辰に、皇太子、親らみづか肇めて憲法十七條作りたまふ。はじ いつくしきのりともあまりなをもちつく

勿論、この直後に、「一に曰はく」から「十七に曰はく」までの條文が並ぶわけですが、基本的記事は今読みあげた箇所には尽きます。その年の春正月の記事は、前年の六〇三年に制定された所謂冠位十二階が実際に始めて施行された点に触れたもので、これは史実として証明されているのでしようが、十七条憲法の制定については、それ以下の記事があるのみで、独立の條文も、またそれが当時どんな効力を發揮したのかという具体的状況も、まるでなにも知られていないのです。尤も、『日本書紀』に述べられていることが全部史実だと確定しているならば、たったこれだけの記事でも、十七条憲法の制定を史実だというに充分の史料たりうるでしょうが、津田左右吉博士の記紀についての前人未踏の御業績以降は、『日本書紀』も、天武・持統紀の最末尾三巻を除く以外

は、陳述史料としてはそのまま信憑しがたい記事が少なくないというのが日本史の学問上の常識であることを思えば、依然、十七条憲法の制定が史実だと主張する側に「論証義務」が残されていることに変わりはないのであります。しかも、日本史の常識に従って、『日本書紀』が皇室の日本統治を正統化する政治的目的のために編纂されたと見做すならば、十七条憲法が聖徳太子によって制定されたとするのは単なる伝承でありむしろ後世の仮託による一種の権威づけと考える方がずうっと自然なわけですから、私が先の拙稿「和」の反仏教性と仏教の反戦性」で試みたように、太子歿後の『日本書紀』編纂事業に見合うかのような、新羅の元暁（六一七—六八六）の「和諍思想」という強烈な折衷主義の展開と平行する我が国の国家イデオロギーの定着を考えてみる方が、論証もされていない十七条憲法に史実としてしがみつ়くよりは、余程太子歿後の箇々の歴史的状況とも辻褄が合ってくるように私には思われるのです。

国家イデオロギーとしての十七条憲法については、和の思想との絡みで、後にもまた再び言及することになるかと存じますが、次に三経義疏の件に移れば、これの史実性は今の十七条憲法に比べてさえその足元にも及ばないほど更に更に不確かなことなのであります。周知のごとく『日本書紀』には、聖徳太子が三経に対して疏を作ったという記事はなく、

三経中の二経に関して推古天皇十四年（六〇六年）の条に次のような記載があるのみです。

秋七月に、天皇、皇太子を請せて、勝鬘経を講かしたまふ。三日に説き竟へつ。◎是歳、皇太子、亦法華経を岡本宮に講く。天皇、大きに喜びて、播磨国の水田百町を皇太子に施りたまふ。因りて斑鳩寺に納れたまふ。

どんな如何様な学者でも、この記事によって、太子が三経義疏を作ったことを史実であるという人はいないわけで、より史実らしいものとして一般に援用されるのが、『上宮聖徳法王帝説』の次のような一節です。少し長くなりますが、大切なところとしたいと思います。

上宮王、高麗慧慈法師を師トして、王ノ命、能く涅槃常住、五種仏性ノ理を悟り、明に法花三車、権実二智ノ趣を開き、維摩不思議解脱ノ宗を通り達り、且経部ト薩婆多トノ両ノ家ノ辨へを知り、亦三玄五経ノ旨を知りて、並びに天文地理ノ道を照す。即ち法花ノ等経ノ疏七巻を造りて、号をば上宮御製疏ト曰ふ。太子ノ問ふ義に、師通らぬ所有り。太子、夜、夢に、金ノ人來りて、解らぬ義を教ふト見る。太子寤めて後に、即ち解る。乃し以て師に伝ふ。師も亦、是ノ如き事を領メ解るコト一二に非ずあらくノミ。

家永三郎博士の御研究によれば、この一節は、全体が大きいく五分されるうちの第二即ちBのcの部分を構成しますが、

このBの記述の大部分は、七四七年（天平十九年）の『法隆寺資財帳』等との共通性の顕著なことから、法隆寺の寺伝から出たものと推定され、そのうちのCの部分の成立の下限は、この部分の記事の影響下にあると認められる「一心戒文所引天長元年太政官符所引登美真人藤津解」や『上宮聖徳太子伝補闕記』の記述から天長元年（八二四年）とされ、上限は、三疏について「上宮御製疏」に類する呼称を用いる智光（七〇八ごろ―七六六ごろ）の『浄名玄論略述』などの著述年

代から天平勝宝四年（七五二年）ごろより多少早い時期と推定されており、史料の文献考証の上から言っても古くは遡れないのみならず、内容的に見ても、太子の仏教の理解の深さを表わすのに、あまり関係もない経部と薩婆多の区別について尤もらしい説明を加えたり、夢のお告げに触れたり、『日本書紀』の記述と比べてみても、明らかに粉飾の跡が認められると思うのです。ですから、先の一節が仮りに事実を伝えていると想定して「法花ノ等ゴトき経ノカウ疏七卷ソナナマキを造りて」ということが、太子が三経義疏を著わしたことを指しているとしても、この記事自体の成立はどんなに遡っても七世紀にまで遡ることは決してありえないのです。この点は、記紀のような伝承的史書以外の事実を記載した史料に限定すれば尚のことそうなのであって、同代の記録としては、三経義疏の上宮聖徳御製に触れた七四七年の『法隆寺資材帳』以上には

遡れず、註釈中の引用としては、最も早く上宮疏としての三経義疏に言及する、天平年間（七二九―七四八年）か、天平宝字初年（七五七年）以降かの述作とされる、先にも触れた智光の『浄名玄論略述』以上には遡れないのですから、三経義疏を聖徳太子に仮託する動きは、七世紀末から八世紀初頭に急浮上した国家的要請のしからしむるところではなかったかと考えるのが私には極自然なことのように思われてくるのであります。

以上のごとく、太子による十七条憲法の制定や三経義疏の撰述に関しては、史書や史料がなんら確実なことを伝えていないのですから、それをそのまま受け取る私のようなものからすれば、十七条憲法は太子歿後の七世紀中頃から後半にかけて『日本書紀』の編纂と平行して作られて太子に帰せられ、三経義疏は七世紀末から八世紀に初めにかけて朝鮮か日本(15)の三論系学僧の手によって著わされて太子に仮託されたのだと考えて状況証拠を固めていけばよいように思うのです。が、それを史実と主張する人にもは相変らずそのための「論証義務」が生じていくでありましょう。恐らく、日本史の教科書や参考書の羅列的な記述に慣らされてしまった人には、太子による十七条憲法の制定や三経義疏の撰述という事柄は後世の仮託だとする私の方が乱暴な意見を吐いているように聞こえるかもしれませんが、果してどちらが本当に乱暴

な考え方であるかどうかだけは篤とお考え頂きたいと存じます。

ところで、本日の講演は、件の二つの事柄が史実かどうかを決することを目的とはしておらず、むしろ、かかる決着以上に、聖徳太子という強力な権威の名のもとに十七条憲法や三経義疏について語られる「和」の思想の体制的国家イデオロギーの体質を批判的に剔抉してみようということにその目的もあるわけでございます。しかし、このことは、件の二つの史実か否かという問題が軽視されてもよいということの意味するものではありません。それどころか、体制的イデオロギーというものが断えず強力な権威を求めて、その傘下に集い、体制に都合のよい大義名分のもとに妥協的折衷主義を育みがちなものである以上、常にその仮託の背景には眼を光らせる必要があります、その意味からも、その二つの事柄が史実であったかどうかという問題意識は決して失ってはならないのであります。この観点から、本日の論題について、私なりの限定を端的に加えますならば、私は、例の二つの事柄が聖徳太子に属するという意味では全く史実とは思っておりませんので、私にとって、厳密な意味での「聖徳太子の和の思想」などというものは存在しないわけであって、私にとってのその意味は、後世「聖徳太子」歿後「の」七世紀後半から八世紀始めにかけて太子に仮託されるようになった十七条憲法や

三経義疏を通じて知られる「和の思想」という意味でしかありません。しかも、その太子に帰せられる「和の思想」は、全く仏教ではありえない非仏教的かつ反仏教的思想だったのですが、にもかかわらず、それは、仏教という名目においてあらゆる考え方を妥協的に取込む体制的イデオロギーとして機能していたわけですから、少しでも正しい仏教の側に立つとする者は、断固それを「批判」していかなければならぬのであって、そこに本日のテーマの眼目もあるわけなのでございます。

さて、太子に仮託された十七条憲法や三経義疏に共通する基本的な考え方を一言で述べるとすれば、それは「本跡(迹)思想」だと言ってよく、これが実は、「和の思想」の正体なのであります。その本来は仏教思想ではなかった「本跡思想」を中国において始めて仏教として導入した人が僧肇(三八四―四一四)であり、その僧肇を重用して、中国における老荘的土着思想の系譜を堂々と仏教として大成させたのが三論宗の吉蔵(五四九―六二三)だったので、この吉蔵以降の三論教学の影響の大きさには眼を見張るものがあり、その一端は、既に平井俊榮先生が論証された¹⁶⁾ごとく、新羅の元暁や我が国の聖徳太子に帰せられる如上の撰述にも及んでいたわけなのです。先に御紹介申上げました拙稿『維摩経義疏』と三論宗——偽撰説再考——では、特に『維摩経義疏』

を中心に、その背景としての今申上げたような意味での三論宗的系譜を追い駆けてみたわけですが、それが私の畏敬してやまない恩師の監修になる論文集に寄せられた論稿でありましたために、浅学非才の我が身も顧みず、柄にもなくできるだけ文献学的に学問的体裁を取るよう心がけました結果、ここでは、あまりにも稚拙な見解を相手に批判を展開することは断念いたしました。しかし、「和の思想」というものは、かかる稚拙な見解を披瀝する人の手を経て余計流布する傾向がございますので、できれば赤子の手を捻るような真似はしたくないのですが、実は赤子の方が通常の学者よりも一層世に害毒を流しているのであります。しかも、それが明々白々のことであれば、いつまでも黙っているべきではないでしょうから、本日のお話では、先の拙稿が言及を躊躇ためらったような俗受けしている知識人の方により批判の矢を向けてみたいと思っております。

いつの世も、自分自身の常識で批判的にものごとを考えることができず、ただ知識だけで膨れ上がった、今という文化人的知識人が、権力に摩り寄って体制に都合のよいイデオロギ―のお先棒を担ぐのですが、現今の状勢を見る前に、まず、聖徳太子歿後の七世紀後半から八世紀前半にかけての、それこそ日本史の常識を整理しておきたいと存じます。ここで、この時代を一言のもとに評することが許されるとすれば、そ

れは、皇室を頂点とする強力な国家統制が押し進められた時代とすることができるとしよう。聖徳太子歿後二十余年の六四五年には大化の改新が行われ、その後内部で燻っていた皇室や閥族の確執も、六七二年の壬申の乱を経て、翌年即位した天武天皇（六二一―六八六）によって一掃されたのであります。天武天皇こそは、閥族との駆け引きなしに皇位に着けた日本最初の最も強力な天皇といってもよいのですが、この天皇によって国家統制の理念を表わす記紀の国史編纂の事業が発足され、これが後の時代にも継続されることになったわけです。天武天皇歿後も、その国家統制の諸事業は継承され、七〇一年には大宝律令の制定、七一〇年には奈良への遷都、七二〇年には継続されていた『日本書紀』の編纂完了、七五二年には東大寺の大仏開眼供養が行われ、ここに反仏教的な「和の思想」の延長といってもよい華嚴思想による国家統制の理念が高らかに謳い上げられたのであります。七世紀後半から八世紀前半にかけての我が国の歴史を以上のように掻い摘んでみると、文字通り、国威発揚の時期であったことが分かって頂けると思うのですが、そのために駆り出され、しかも、博覧強記の知識をもって積極的に体制理念の構築に協力したのが三論宗系を中心とした学僧たちであったわけ（註）です。しかるに、近時に限ってはありますが、このような時代に最も類似しているが、昭和十年代に突入してより戦時中まで

の時期、あるいは、余りにも近すぎるかもしれませんが、一九八二年秋に首相に選ばれ、一九八六年夏の衆参同日選挙での自民党圧勝を背景に益々発言権を益すに至った中曾根前首相の日本文化の国際化政策に取り入って、同年の選挙に先立つ五月に「国際日本文化研究センター」の正式発足を成功させた「京都学派」及び梅原猛氏の画策¹⁸に象徴され、かつ実際に天皇の交替劇も平然と国家の舞台で取り行われた、この昭和末年から平成初年にかけて——無論これはまだまだ続くのかもしれないが——の時期であつて、こういう近時の二つの時期も、私には、思えば思うほど、七世紀後半から八世紀前半にかけての時代の我が国に酷似しているように見えてくるのですが、あまりこういうことを先に言い立てると、私自身の発言そのものが政治的に色付けられているのではないかと誤解されてしまつても困りますので、なにはともあれ、聖徳太子に帰せられる「和の思想」自体の検討から着手してみたいと存じます。

さて、先に、「本跡思想」こそ「和の思想」の正体だと申上げましたが、以下に、その「本跡思想」の要となるような考え方を表わした箇所を、十七条憲法、及び三経義疏の各々より書き抜いて示してみましよう。

まず、十七条憲法ですが、『日本書紀』に示される条文は、よく言われるように、ある条文には儒家の影響、ある条文に

は仏教の影響、ある条文には法家の影響、ある条文には老荘の影響があるなどに見做されるような、テンデンバラバラな考え方の単なる寄せ集めではないのでありまして、「本跡思想」と端的に指摘してもよいような構格の上できちんともまとめられたもので、一箇の体制的イデオロギー表現としてはかなり立派な部類に属するものだと思いますが、以下に示すのは、その最も重要な部分をなす最初の三つの条文¹⁹であります。

一に曰はく、和なるを以て貴しとし、忤ふること無きを宗とせよ。人皆党有り。亦達者者少し。是を以て、或いは君父に順はず。乍隣里に違ふ。然れども、上和ぎ下睦びて、事を論ふに諧ふときは、事理自づから通ふ。何事か成らざらむ。二に曰はく、篤く三宝を敬へ。三宝とは仏・法・僧なり。則ち四生の終歸、万の国の極宗なり。何の世、何の人か、是の法を貴びずあらむ。人、尤悪しきもの鮮し。能く教ふるをもて従ふ。其れ三宝に歸りまつらずは、何を以てか枉れるを直さむ。三に曰はく、詔を承りては必ず謹め。君をば天とす。臣をば地とす。天は覆ひ地は載す。四時順ひ行ひて、万氣通ふこと得。地、天を覆はむとするときは、壊ることを致さむ。是を以て、君言たまふことをば臣承る。上行ふときは下摩く。故、詔を承りては必ず慎め。謹まらずは自づからに敗れなむ。

以上の条文を読んで、「和なるを以て貴しとす（以和為

貴」とあるから儒教的であるとか、「篤く三宝を敬へ（篤敬三宝）」とあるから仏教的であるとか、「詔を承りては必ず謹（慎）め（承諾必謹、承諾必慎）」とあるから法家的であるとかというようにして、全体の文章をバラバラに切り刻むことは厳に避けるべきであると私は思います。勿論、このように、文献の背景をなす典拠や影響を考えることは確かに重要なことなのですが、そればかりに眼を奪われますと、なんの見通しも批判も持たずに文字面の文献考証に明け暮れる学者の博覧強記の虚栄心を満足させる方向にだけ道を開くことになり、凡庸な知識人は、それを幸いに、かかる学者の文献学的成果を自分の考えに都合のよいように勝手に繋ぎ合わせて、いかにも独創的な見解を披瀝しているかのように振舞うに到ります。今は、その典型的な例として、梅原猛氏の場合を取上げますが、同氏も、やはり先と同じ冒頭の三条に注目して、次のように述べておりますので、その箇所を示してみましよう。少し長くなりますが、私とは全く反対の考えです、ので、冗長な文章ではあっても、あまり省略することなく、できるだけそのまま引用して、簡単なコメントも付してみましたと存じます。

この三条を熟読すれば熟読するほど、われわれは一つの疑問にとらわれる。ということは、そこに一貫した思想があるかどうかということである。

十七条のうち、この三条を選んで、そこに一貫した思想を見いだすのはむずかしい。たとえばそれは儒教だとか、仏教だとか、法家だとかということは、はなはだ決めにくい。

今まで多くの論者は、憲法十七条から己によく理解できる文句、たとえば儒学者なら儒教の、法学者なら法家の、仏教学者なら仏教の思想を表す文句をとりだして、憲法を、儒教の、あるいは法家の、あるいは仏教の思想であると決めつけた。これは憲法の思想の客観的解釈であるより、それぞれの学者の教養の限界を示すものであった。われわれは、そういう解釈を許さない。一条、言葉を追いながら、そこに示された思想が何であるかを、客観的に解釈したいと思っている。

そういう客観的態度をとるとき、十七条憲法に現れた思想を明らかにすることは、ほとんど絶望的であるように思われる。なぜなら、このはじめの三条をみても、第一条は玄恵などがいうように儒教の経典から言葉がとられていて、儒教思想の色彩が濃厚である。それにたいして第二条には、仏教の崇拝がすすめられている。思想は明らかに仏教的である。そして第三条は、それにたいして、まったく法家的、管子や乾非子の思想に近い。とすればわれわれは、ここにまったく矛盾する思想によって書かれた憲法の文章をみるのである。法の文章というのは、なによりも論理的でなくてはならない。論理矛盾があるような法は、法としての資格がない。とすれば、憲法十七条はほとんど法としての資格を欠い

ているということになる。

この思想の矛盾は、第一条から第三条までにあるのではない。一つの条文の文章のなかにもあるのである。たとえば第一条に「人みな党あり。また達れる者少なし。ここをもつて、あるいは君父に順わず」という文章がある。「党あり」というのは論語というよりは法家的思想であり、「達れる者」というのは老荘的思想であり、「君父に順わず」というのは儒教的思想であるならば、一文のなかに、法家と老荘と儒教の思想がふくまれていることになる。そしてそれらは、先にのべたようにそれぞれ矛盾した内容をもつ統一的思想体系である。そういう矛盾した思想体系をもつ思想の言葉が、一文においても混在するとすれば、それははたして思想の名にふさわしい統一的世界観をもつことができようか。

先にのべたように南北朝の思想は、三教一致の、いつてみれば折衷主義の立場にあった。もっぱら中国の文化を受け容れようとした後進国の日本には、中国の思想といえはすべてすばらしいもののように思われる。よけい折衷主義の立場が濃厚である。

太子のつくった十七条憲法には、折衷主義がみられる。この二重の折衷主義によって、この憲法はほとんど太子の真意がどこにあるかわからないほど、文章は飛躍にみち、そこに一貫した論理をみつけることを困難にしている。私はすでに三カ月の間、この第一条から第三条までの条文に悩まされている。容易に太子の論

理がみつからない。三経義疏において、論理的連関を理解するのに、きわめて難解な經典の文章にみごとに一貫した論理——太子流に解釈された論理であるが——を見いだした太子である。自分の書いた文章に、一貫した論理をもたないはずはない。そう思ってもみたが、なかなかその論理はみつからなかった。

この梅原氏の文章にみられるような、明哲な主張をなんら含まない文章を長々と引用することは全く私の趣味にも合わないことなのですが、他人を批判する以上、そうすることも止むをえないと思います。まさか、このような梅原氏の文章を「統一的思想体系」を示した言葉とみる人はいないではありませんが、しかし、私は、敢えて、梅原氏がたぶん一時的にはあれ、十七条憲法に対してぶつけた感想である「矛盾した思想体系をもつ思想の言葉が、一文においても混在するとすれば、それははたして思想の名にふさわしい統一的世界観をもつことができようか」という言葉をそのまま梅原氏に返したいような衝動にすら駆られます。それほど、梅原氏の文章は、論理も統一もなく雑然としており、読んでいると、こちらの方が頭がおかしいように思われてくるのです。例えば、梅原氏は、右に引用した箇所少し先では、「細い糸のように十七条憲法を貫く、ひとつのロゴスを見つけることができたと思う」として、「このロゴスに従って十七条憲法を、一条一条、克明に読んで」いこうと宣言しておりなが

ら、その読解途上で、先のように「その論理はみつからなかった」と、いかにも結論めいたことを言うに至っているのですが、極常識的にいえば、「ロゴス」とは「論理」のことですから、梅原氏は、十七条憲法に一貫する「論理」を見つけたといった、その口も乾かぬうちに、その「論理」は見つからなかったと告白したのも同然のことになってしまふのです。尤も、梅原氏の語彙体系では、「ロゴス」と「論理」とは明確に区別すべきものかもしれないのですが、私は、十七条憲法を貫ぬいている「論理」すちわち「ロゴス」こそ、先に触れたように、「本跡思想」にはかならないと見ているのでありまして、この点については、もう少し梅原批判を進めた後で論究した方がよいと思いますので、再び先の梅原氏の引用文に戻ることいたします。

先の引用文中において、梅原氏は、十七条憲法が、全体としても各条文としても、一貫した論理性を示さないことを論^{あつら}うために、その矛盾をいろいろ数え立てたような気になつていらっしゃるのですが、これは梅原氏の文章の特徴の一つといつてもよいくらいに、同氏はその気になつてゐることを具体的に示すことをすぐ忘れてしまふのです。この場合も、引用で明らかのように、梅原氏は、矛盾だ、矛盾だと繰返しながらも、ただそれを口にするだけでなになに一つ、その矛盾を具体的に論理的に示すことはしてないわけです。確かに、

引用文の中ほどより後半では、同じ条文中でも、ある句は法家的、ある句は老荘的、ある句は儒教的であるから、同一条文中にも矛盾があるのだと言つてゐるようにも見えるでしょうが、具体的に論理的な指摘とはこのような外的符牒を言い立てることではなく、条文がなにゆえに矛盾してゐるかといふことを扶ることでなければなりません。しかも、当の梅原氏自身が、引用の始めの方で、一々の文言の典拠を取り出して、それぞれにそのレットテルを貼るような愚を笑つてゐるだけですから、同氏が、そのレットテルだけで矛盾を指摘したような気になつてゐるとしたら、少し前に自分が笑つたと同じことを仕でかしながら、そのことも忘れて、ただ自分で自分のことを笑つてゐるに過ぎないことになつてしまふのみです。そういう恐るべき健忘症の過程で、十七条憲法には、一貫するロゴスがあると云われてみたり、ないと言われてみたり、矛盾があるから折衷主義だと決めつけられた以上、もうどうでもよいのかと思うと、さにあらず、三ヶ月もかけて第一条から第三条にわたる論理の一貫性を追いかけて悩んでいる御様子でもあるといった具合なのです。私に言わせれば、梅原氏が、先の引用冒頭にもあるように、典拠のトレースを打ち切つて本当に条文それ自体を熟読玩味したとすれば、それほど時間も要さずに、十七条憲法を貫ぬくイデオロギーの一貫性には容易に気づかれたはずだと思つので

すが、とにかく、梅原氏は、悩みなど微塵も感じさせない楽天的文章によって、自分がいかに悩んだかを書くのが余程お好きなようで、この場合も三ヶ月ほど悩んだことになっているわけですが、その後には、やはりこれまたいつものパターンのごとく、必ずや突如パッとわかる日がやってくるのです。先の引用に続く、梅原氏自身のそのわかり方の描写は次のとおりです。

しかし今ひとつの解釈が、私の頭にひらめく。それが正しいかどうかはわからない。しかしいちおう、ここでその解釈を語ってみよう。

第一条から第三条までは、前述した私の解釈によれば、仁の徳にあたるものであり、それは一貫して、憲法十七条の基本をなすものであった。第一条と第二条と第三条はどういう関係があるのか。この三条は、いずれも最初にひとつの命法をだしている。そしてそのつぎには命法の説明の文章がある。第一条の命法の部分「和をもって貴しとし、忤うことなきを宗とせよ」という部分であり、第二条では「驚く三宝を敬え」という部分であり、第三条では「詔を承りてはかならず謹め」という部分であり、各条の以下の文章はその命法の説明であると考えられる。この三つの条文の関係は、三つの命法の間でもある。三つの命法がどう関係するのか。

私はこの三条をとおして、太子は和の道徳を説いたと解釈す

る。そしてその根本の命法は「和をもって貴しとし、忤うことなきを宗とせよ」である。そしてこの前半の実現の手段が「驚く三宝を敬え」であり、この後半の実現の手段が「詔を承りてはかならず謹め」であると考ええる。

また長い引用となり、しかも、これだけでも充分重複を含んだ文章でありますため、余りにも煩雑になることを恐れ、これ以下をかなり省略し、一応の結論部分に飛んだ上で、そこをまた長くなるかもしれませんが、引用させて頂くことに致します。その部分は次のとおりです。

以上、私は第一条から第三条までの条文をくわしく解釈し、そこに存在する論理的関連を明らかにした。それによれば、第一条は、和について語られる。そして第一条では和の徳を原理的に説明し、第二条には和の積極的実現としての仏教の崇拜を説き、第三条には和の消極的実現、天皇の命令への絶対服従を説く。

ここで、積極的和と消極的和が語られていることはまちがいない。しかしこの二つの和は明らかに内容がちがうのではないか。一つは、いわば仏教の思想にもとづく和である。仏教においては人間のすべての執着をなくすことを教える。すべての執着をなくして空の心になる。そういう空への執着すらも否定する。不空不滅なる永遠なる世界、そういう世界に生きる人間は、いつさいの執着を棄てている。そういうふう人間がいつさいの執着

を棄^すてて自由になった時に、人間の世界に真の和の世界がおとずれる。

第二条でいう仏教というものは、そういう和である。しかし第三条の和はちがう。それは強いられた和である。天皇の命令に絶対服従するところから生じる和である。もはや第二条や第十条で説く高い仏教的理想も、あるいは第一条や第十七条で説く民主的意見の交換^{こうかん}も必要としない。

この二つの和は明らかに性質のちがったものである。どうしてこのような和が一致^{いっち}するのか。太子は、この二つの性格のちがった和を、いかに結びつけようとするのか。

私は、ここにおいて当時の太子のうちにあった、二つの理想について語らねばならない。

今引用しましたところにも、梅原氏のいつものやり口がいかに発揮されております。梅原氏は、これ以前の記述を受けて、十七条憲法の第一から第三条、更には全体を貫ぬく思想として、せつかくそれが「和」にあると指摘しながら、またもや突如として、一貫するはずであった同じ「和」についても、第二条と第三条とは全く異なるのだという指摘に及び、いかにも重大な問題提起でもなしたかのように振舞いつつ、その設問には、太子の二つの理想によって答えようとするのです。私に言わせれば、十七条憲法を一貫する思想が「和」にあるというなら、その発言には責任をもって、少し

の間でも、その構造を厳密に検討して欲しいと思うわけです。そうすれば、一体、「和」の思想というものは仏教といえるのかどうかという基本的な問題を自分で考えざるをえないことになり、他人の意見のみに振り廻されて、尻軽^{しんけい}にあっちへ行ったりこっちへ戻ったりするようなみっともない真似はせずに、「和」の思想の指摘で一本筋を通すことができたのではないかと、多少は好意的に感じたりもするのです。ついでに、せつかく好意的に梅原氏のことを考えたわけですから、多少称讃めかして言えば、梅原氏が、十七条憲法を一貫する思想が「和」にあると見ることに限るなら、それは極めて正確な指摘だと言ってもよいと思います。しかし、好意的に言った分だけすぐ厳格に値引かねばならないのは、「和」が仏教的であったり民主的であったりすることもできると見做すような同氏の極めて甘い考え方でもあります。このような甘い考え方だけは、どんなことがあっても断固として排除しなければなりません。もう一度、先に引用した憲法の条文に返って頂きたいと存じますが、梅原氏が言うように、第二条には「高い仏教的理想」が掲げられているではありませんか、あるいはまた、第一条には「民主的意見の交換」が謳^{うた}われているではありませんか、その点を篤^{あつ}とお考え頂きたいのであります。素直にその条文を読めば、第一条は「上下和睦」でなんでも片が付くと述べているだけであり、第二条

は「万国の極宗」に平伏しろと述べているだけであることがすぐわかるはずだと思ふのです。しかも、これが私の言うところの十七条憲法に一貫する「和の思想」にほかなりませんから、「和睦」や「平伏」や「謹慎」に手前勝手な矛盾を見つけていかにも意味ありげに振舞っている方がどうかしているはずです。誰が見たって、「和睦」も「平伏」も「謹慎」も矛盾するどころか同類の考え方や状況を示しているでしょうが、それを支えているものこそ「和の思想」にほかならないのであります。

では、一番手前の引用で、梅原氏が、その第二条を仏教的に解して「人間がいっさいの執着しゅうじやくを棄すてて自由になった時に、人間の世界に真の和がおとずれる」と述べていることは誤りだと言わなければならぬでしょうか。端的に断言するとすれば、このような考え方を仏教だというのは、黒を白だというように、全く逆様に引つ繰り返った明白な誤りなのであります。しかるに、これが明白な誤りだという認識から一歩も後退すまいと決意して頂けるような方には言ってもよろしいと思うのですが、従来は、仏教が中国や朝鮮を経由して我が国に入ってくる間に見事に引つ繰り返されてしまつて仏教ではなくなつてしまつたものが仏教だと言われてきた極めて永い歴史があるために、今それを簡単に仏教ではないと排除してしまつたのでは、一挙に過去の仏教の誤ちを軽減して

しまうことになるので、その誤ちの重さを荷わねばならないという意味で、過去の仏教もやはり仏教として糾弾していかなければならぬでありましょう。そのような過去の仏教を代表する經典として私がかつて批判の対象に選んだのが『維摩経』なのですが、先に、梅原氏が、憲法第二条について、それは仏教の無執着の空の世界を表わしたものだと言及した箇所24に關していえば、その言及はたしかに甘い表現は取つておりませんが、かかる弱点に多少眼をつぶれば、梅原氏の記述するような無執着の空の世界は、明らかに『維摩経』の思想につながつていけると言えるのです。そのような考え方を明瞭に示した一節25が、『維摩経』の「弟子品」の始めの部分にあるのですが、この一節を、聖徳太子に帰せられる『維摩経義疏』は、「理の空を明あかして証と為す。理既に自ら空なりと明かさば、則ち衆生の空なること明らけし」と総論的に説明した後、一々の文言を解釈するのですが、今はその中から最も肝要な部分26を引用するとどめておきたいと存じます。

「法には形相無し、虚空の如くなるが故に」とは、心行処滅を結す。相は有に因りて生じ、虚と合す、故に形相なし。既に空と合せり、縁を欲すと雖も何の所縁ぞといふことを明かす。故に心行処滅を結すとは云ふなり。「法には戲論無し、畢竟空なるが故に」とは、言語道断を結す。戲論は有に因て生ず、理既に竟空なり、

何の戯論かあらん、理既に畢空なり、言はんと欲すと雖も何の所言ぞといふことを明かす。故に言語道断を結すとは云ふなり。

以上で明白なように、畢竟空なる理に帰着してしまえば、形相もなく言語もなく衆生もなく、一切が寂静の永遠の「和」の世界になってしまうというのが、この註釈の意味であります。『維摩経』本来の考え方から大きく逸れてしまったとも思えません。確かに「理」という言葉は、本の経にはありませんが、それが『維摩経』の根本概念としての「無住」を指す語と考えるなら、むしろ適切であるときえ言えるのです。しかるに、この「無住」という概念が『維摩経』自体では、「真如 (tathata)」や「法界 (dharma-dhatu)」や「空性 (sunyata)」などの語でも示されますが、これらの語によって表わされる「不二」にして「一なるもの」が「一切法」の根底にあつて「一切法」を生じる基になっているというのが『維摩経』の基本的な構造であります。その構造は、かつて拙稿の『維摩経』批判の中で図示した²⁷ことがございますので、ぜひともそれを参照して頂きたいと存じます。また、かかる思想構図を取る『維摩経』がなにゆえに仏教ではないかというより突込んだ指摘についても、その拙稿を参照して頂きたいと思うのですが、今ここでそれを簡単に要約すれば、仏教とは、かかる「一切法」の根底にあるような「不二」にして「一なるもの」を否定したはずなのに、『維摩経』

はその仏教の否定したものを明確に自らの思想の根底に据えてしまったわけですからもはや仏教ではありえないということになるのです。そして、全てが、この「不二」なる「無住」に融け込んで言語道断の「和」の世界に帰一してしまうことが『維摩経』の理想にはかならず、それが「維摩の一黙雷の如し」²⁸とも言われるような世界なのですが、それを支える「一なるもの」を中国固有の「理」という言葉に置き換えて解釈する思想系譜を受けたものが太子に帰せられる『維摩経義疏』の先に示した箇所であったわけです。しかも、かかる「理」は、同じく太子に帰せられる『勝鬘経義疏』中でも説かれているわけで、今その一例を示すと次のとおりです。

常住の法身を仏宝と為し、此の法身能く物の為に軌則たるを自ら法宝と為し、又此の法身の則ち能く理と和合するを僧宝と為す。若し帰依を弁ぜば、其の習解断惑の為には、則ち別体を先とすべし。但旨帰に迷はざるには、必ず一体を要と為す。

これは三宝について述べたものですが、引用末尾にもありますように、帰着すべき教えの根本に迷わなければ、別体三宝ではなく一体三宝が本音であると明言されているわけですが、その三宝が一体であることを根底から支えているのが「理」だということになるのです。かかる考え方の特徴は、仏法僧などという表向きの三宝などは実のところどうでもよいという点にあるのですが、その結果、三宝の根底に本物を求

めていって、仏の背後にある常住の法身としての「理」、個々の法を背後から支えている永遠の軌則たる「理」、実際の出家者である僧の集りの背後にあつて法身と和合していると思定される「理」、このような三段階を経て因数分解を施し、「理」という共通因数を括り出すことによって、かかる「理」こそ永遠不滅の「本」だとして、「跡」としての三宝のみならず、全てのものがそこから出てくるというふうに見做すに至るのであります。しかも、この考え方こそ、全く非仏教的で言葉にもならない「理」に基づいた「本跡思想」にほかならないのであつて、それが十七条憲法の第二条にも非常によく表われているのです。梅原氏は、かかる「本跡思想」の仏教とは全く相反する体制的イデオロギー性を剔抉できなかったものですから、先の引用中にみるように、十七条憲法の第二条の「和」と第三条の「和」とは全く違ふものと考へ、そこに太子自身の全く相反する二つの理想の相克を見出すのですが、その一つが日本を仏教国家たらんとする理想であり、他方が日本を律令国家たらんとする理想であつたと梅原氏は言うのです。しかし、歴史学の常識(31)からいふならば、太子がかかる二つの理想を当時から明確に懐いていたなどということは全く信じ難いことであり、恐らくハツタリの論証でも試みぬ限りは、それについて、論証形式を取った論文すら書けないのではないかと思うほどであつて、実際には、天

武天皇以降の国家統制事業とそれを支えた国家体制的イデオロギーとしての「本跡思想」が事実として押し進められる風潮の中で、それが過去の太子の上に遡って投影されたと考えるのが理屈としても一番素直なことだと思ひます。尤も、この方面での厳密な事実説明は、必ずや批判的な歴史学者が試みているに違ひないと私は推測しますので、私としては、あくまでも、梅原氏の仏教に関する思想的分析の好加減を突いていけば充分と考へております。

さて、第二条と第三条とを勝手に矛盾していると考へた梅原氏の問題解決とは、次のように(32)、実に他愛もないものなのですが、しかしそれは、仏教徒たらんとするものからは、まるで赤子みたいだとして、決して、赤子みたいに大目に見過しにはできないような、恐しい考へを含んだものなのです。

しかしこの二つの条文が、太子という一個人から発せられるとすれば、それは、どのように結びつくのか、第二条と第三条が共存しうる条件は何か。

その条件はたった一つであるように思われる。それは国王が、仏教の菩薩(33)であるという条件においてのみである。国王が菩薩であるとすれば、それは十分に第二条の条件がみたされる。「四生の終帰(34)」、「万国の極宗(35)」はまさに菩薩である国王に表現されている。したがって国王を敬うことは、仏教を敬うことである。そして国王が菩薩であれば、自然に人民は仏教に帰するのである。

そしてまた国王が菩薩であれば、国王の命に従うことが、すなわち仏教国を現出することである。第二条と第三条とが矛盾しないためには、国王がその人格においてまったく欠点のない菩薩であることが必要である。

もしも国王が菩薩ではなく、いろいろ欲望にみちた人間であるならば、第三条の命法は、和の国どころか、闘争と怨恨にみちた国を出現させることになってしまうのである。第二条と第三条が両立可能であるためには、どうしてもそういう菩薩の天子という前提が必要である。

手前勝手といえればこれほど手前勝手な問題解決もそうザラにはあるものではないでしょう。自分で勝手に第二条と第三条との間には癒し難い矛盾があると想定した上で、まるで夢でも見るように荒唐無稽な屁理屈を並べ立てているだけなのですが、こんな屁理屈にもならないような理屈が却って世に罷り通るから困るのです。そもそも、「四生の終帰」「万国の極宗」などという考え方が、先に指摘したような非仏教的「理」を表わしているにほかならないのであって、しかも、その時同じく指摘したように、この「理」こそ正しい仏教である三宝を骨抜きにする元凶なのであります。それゆえに、今の引用中で、梅原氏が、知ってか知らずかはともかく、「四生の終帰」、「万国の極宗」はまさに菩薩である国王に表現されている」と述べていることはかなり正しい点を突

いているのです。ただし、ここで言われている「菩薩である国王」とか、後の方で言われている「菩薩の天子」などというものが、論理的にありうるかということだけは厳しく詰問されねばならないと思います。論理的に言えば、土着思想を温存する「我」肯定の国家体制と、それを否定する外来思想たる「無我」の仏教哲学とは決して両立することはありえず、従って、前者を代表する国王と後者を代表する菩薩とも互いに敵対関係にあります。ですから、両者の関係は国家が勝利するか、仏教が勝利するかしかありえないので、論理的には、国王が勝利すれば菩薩はなく、菩薩が勝利すれば国王はおりません。「菩薩である国王」などというのは、従って、単なるお目出度い空想にしかすぎませんが、話が単なる夢で終るならともかく、十七条憲法には、始めから仏教のことは説かれておらず、従ってそこに正しい「菩薩」のことなど一行たりとも書き記されていないとすれば、事はもつと冷静に見詰めて、不用意に「仏教」や「菩薩」を提出するような真似はしないで、各条文が、徹底して、「理」に基づく「本跡思想」によって国家と国王即ち天皇を頂点とする臣下人民の「和」のあり様だけを述べているのだということを決り出すことに努めるべきだと思ふのです。梅原氏は、相矛盾する理想の相克に聖徳太子の苦悩を見るのがお好きなようですが、各条文を冷静に読めばそんな苦悩などは始めからどこにもあ

りはしないのです。その「和」には梅原氏がいうような異った面があるのでは決してなく、それは始めから一方的に強いられている「和」でしかありえないことをもっと沈着に分析すべきであります。それをきちんと言うならば、国王が菩薩であると否とにかかわらず、「和の国」の強調が、却って「鬭争と怨恨にみちた国を出現させること」につながっていく論理的な必然性もはつきりしてくるのではないかと思うわけです。

本日の講演で集中的に取上げた、最も肝要な初めの三条に限ってみても、論理的に言えば、そこにはいささかの矛盾もないばかりか、そこで謳われている考え方は、「理」に基づく上下の「和」の構格の中での、前述したとき「和睦」であり「平伏」であり「謹慎」であつたわけで、この「理」に基づく「和」の論理が現実化された例の一つとして、最初の方で、昭和十年代に突入してより戦時中までの時期というものを挙げましたが、今は「和」の論理の適用例として、その当時のことを、事実報告的にお話してみたいと存じます。周知のごとく、陸軍の首脳部を占めていた統制派の力は、昭和十一年（一九三六年）の二・二六事件を契機に、国内における軍部の支配体制を固め、翌年七月の廬溝橋事件以降は、軍国主義による大陸の侵略政策をいよいよ露にしていたのであります。中国と戦闘状態に入ったその年の昭和十二年八

月には、あの南京大虐殺事件が起つていたのであります。しかも、注目すべきは、このように軍国主義一色となつたその年の三月には、文部省より『国体の本義』という書物が発行されて、それがかかる軍国主義の国家体制を支えるイデオロギーとして機能していたことではありますが、その最末尾は次のように結ばれています。

世界文化に対する過去の日本人の態度は、自主的にして而も包容的であつた。我等が世界に貢献することは、たゞ日本人たるの道を弥と發揮することによつてのみなされる。国民は、国家の本としての不易な国体と、古今に一貫し中外に施して悖らざる皇国の道によつて、維れ新たなる日本を益々生成発展せしめ、以て弥々天壤無窮の皇運を扶翼し奉らねばならぬ。これ、我等国民の使命である。

このような言い分は、なにやら、日本文化の国際化を謳い上げる近時の国際日本文化研究センター所長や少し前の総理の口調に酷似していると感ぜられる方もいらっしゃるかもしれませんが、事実、このような、近時の同所長や総理の考えのみならず、この文部省刊行の書物の発想の根底をも支えていたのが、つい先程指摘しましたあの「和」の論理だったのです。そのことは、この書物の前半の結論的中心部分をなす「和と「まこと」という章節³⁴を読めば明白になると存じます。しかも、かかる「和」であるからこそ、「自主的にし

て而も包容的で「ある「和」のゆえに戦争を止めるべきである」という結論にはならず、「和」のゆえに「八紘一宇」のために大いに戦争をして大陸に進出することが「中外に施して悖らざる皇国の道」だということに論理的にもなってしまうのです。従って、日本が昭和十六年（一九四一年）十二月八日の真珠湾攻撃によって大東亜戦争に突入するや、この「和」の論理は、益々猛威を揮うことになりました。私は、そういう時期の文献を詳細に調べたことはないのですが、そんな散漫な私の目にも、戦局が優勢から劣勢に転じるあたりの昭和十七年ごろには、特に、そのような「和」の論理を喧伝する書物が目立つような気もいたします。今は、私の気づいたものの中から若干の例のみを指摘しておくに止めたいと存じますが、昭和十七年三月には帝国学士院より『帝国学士院紀事』という学術研究誌が創刊されております。それがどういう意図のもとに創刊されたものであるかは、もとより私ごときの知るところではありませんが、その第一巻第一号には、当時の有名な宗教学者柿崎正治博士の「三経義疏に参照して十七條憲法の意義内容」が巻頭を飾り、同年七月刊行の同誌第一巻第二号には、同博士の「聖徳太子の大土理想に於ける人法相即の觀念と凡聖權智の相関」と「謡曲に見える草木国土成仏と日本国土観」という二つの論文が同時掲載されております³⁵。また、同じ昭和十七年十二月には、東京帝国

大学仏教青年会編の『国家と仏教』という書物が日本青年教育会出版部から刊行されておりますが、その執筆者は、当時の仏教界を学者として代表していたような、小野清一郎、宮本正尊、花山信勝、林屋友次郎、柴野恭堂、横超慧日の諸氏なのです。このうち、厳密に言えば、小野清一郎博士のみは、当時東京帝国大学法学部の教授で、仏教学者とはいえませんが、憲法学者として、聖徳太子を始めとする仏教学一般についても造詣の深い方であったことは仏教界でも周知されていたことでもあります。今は、それら執筆者の論文内容はおろか題名すら省略せざるをえませんが、注意すべきことは、各論文がそれぞれに異っていながら、「国家と仏教」を論じる各執筆者の中心には、断えず、十七条憲法や三経義疏の著者に帰せられる聖徳太子の「和」の思想が据えられていたということなのであります。これに、先の柿崎正治博士の場合を突き合わせると、戦時下の国威發揮の時期に、仏教学者が一体どのような役割を果していたのかは、ほぼ分つてもらえるように思うのです。恐らく、太子没後の天武天皇以降の国威發揚の時期に、三論を中心とする知識人学僧が、国家イデオロギーの形成に参画し、それを太子に仮託していったと同じような役割を、彼らもまた果たしていたのだと私は考えています。尤も、諸論文の内容も具体的に紹介分析しないで、このような大雑把な言い方をすることは甚だいけないことであ

ることは重々承知しているのですが、仮りに学術的な体裁を取った論文であれ、それらの論文自体が非常に大雑把な学術の名に値しないものであることはここに断言しておきたいのです。万一、私のかかる断言に誤りがあるなどというような具体的な御指摘があった場合には、いつでもお答えする準備だけはしているつもりです。

さて、いかにも事実報告的なお話になってしまいました。が、その名譽回復の意味でも、「理」に基づく「和」の思想の正体である「本跡思想」が、十七条憲法よりはより仏教的であると思われるかもしれない三経義疏においても、やはりそれぞれの思想的根幹をなしていることを、それぞれの義疏の冒頭箇所に触れることによって、簡単に指摘してみたいと存じます。そのため、以下に、「本跡思想」がより濃厚に示されている義疏から順に、その冒頭箇所を抜き出してみることと致しましょう。

まず『維摩経義疏』は次のとおりです³⁷。

維摩詰とは乃ち是れ已登正覚の大聖なり。本を論ずれば既に真如と冥一なり。迹を談ずれば即ち万品と同量なり。徳は衆聖の表に冠し、道は有心の境を絶せり。事は無為を以て事と為し、相は無相を以て相と為す。何ぞ名相と称すべきことあらん。国家の事業を煩と為す。ただ大悲息むことなく、志益物を存す。形は世俗の居士に同じく、処は毗耶の村落に宅り、而して化縁既に畢て將

に妙本に帰せんとし、身に疾ありと現じて仮に寝せり。謂へらく、疾に因て問を致し、為に不思議の理を開かんと。是を以て文殊時を知り、旨を承けて疾を問ふ。仍て大士の種類の妙行を顕はして以て新発を勧む。然らば則ち疾の体たる、必ず大慈悲を本と為し、教の興る所、抑小揚大を宗と為す。

この箇所は、ほとんど説明を要しないほど明白に「本跡思想」を語っているといえます。「本」の系列の言葉と「跡」の系列の言葉とはきちんと分かれており、後者は前者を根拠として現われ、やがて後者は前者に帰着することによって全体は「和」しているという、この考え方が「本跡思想」なのであります。「迹」は、維摩自身はもとより万品に及びますが、それら全てが「不思議の理」である「真如」としての「妙本」に「冥一」するのが、この場合の「和」の思想ですが、これを支えているものこそあの憲法十七条の第二条中の「四生の終歸」や「万国の極宗」と同じものだと考えてよいのです。このように、この『維摩経義疏』の冒頭は見事なまでに「本跡思想」を顕わにしておりますが、それもそのはずで、中国で、『維摩経』を非常に重んじ、仏教を「本跡思想」によって換骨奪胎してしまつたのが僧肇で、彼は同経に對する註釈の序で「本に非ざれば以て跡を垂るる無く、跡に非ざれば以て本を顕わす無く、本と跡とは殊ると雖も而も不思議にして一なり³⁸」と述べており、『維摩経義疏』はそ

の僧肇の復権を企った吉蔵の「本跡思想」を真直ぐに受けつ
 いたものなのだからであります。³⁹ここで、あの憲法第二条中
 の「万国の極宗」とほとんどそっくりの「万流の宗極」とい
 う表現が吉蔵の『中観論疏』の中に認められることに注意し
 ておくのも決して無意味ではなからうと存じます。確か、ひ
 ところ流行った歌に、「融けて流れりや皆同じ」という一節
 があったかと思いますが、「万国」も「万流」もいずれ流れ
 流れて皆同じ「極宗」や「宗極」という「本」に流れつくの
 だということが、卑近な例ではありながら、「和」の思想の
 極致ではないかと、私は秘かに思っております。

次に『勝鬘經義疏』は次のとおりです。⁴¹

夫れ勝鬘は本是れ不思議なり。何ぞ知らん如来の分身、或は是
 れ法雲大士なりと云ふことを。但遠く踰闍の機宜を照し、女質を
 以て化を為す。所以に初には則ち舍衛国の王のみもとに生れて孝
 養の道を尽し、中ころは則ち阿踰闍の友称の夫人と為りて三従の
 礼を顕し、終には則ち影嚮の釈迦と共に摩訶衍の道を弘む。其所
 演を論ずれば、則ち十四を以て体と為し、其大意を談ずれば、則
 ち非近是遠を宗と為す。所以に如来、説く毎に諸仏の発言に同ず
 と讃して、則ち為に述成し給ふ。

この經典の主人公である勝鬘夫人は、あたかも、維摩が
 「不思議の理」である「真如」の「本」から「世俗の居士」
 としての「迹」を垂れたものであるように、「不可思議」の

「本」が「女質」としての「迹」を垂れたものだと言われて
 いるのですから、両義疏の考え方は「本跡思想」という点で
 は全く軌を一にしているということになります。『勝鬘經義
 疏』が、仏教徒の信仰の対象である仏法僧よりも、それを根
 底から支えている「理」の方を重んじたという点について
 は、前にも触れましたが、このように、「理」や「本」を重
 んずる考え方は、義疏を俟たずとも、『維摩經』や『勝鬘經』
 自体が示している考え方なのでありまして、それらには、い
 かにも中国的な「理」や「本」という言葉は出て参りませ
 んが、『維摩經』は「無住」を、『勝鬘經』は「如来蔵」を、そ
 の「理」もしくは「本」としては明白なことなので
 あります。従つて、そのようなものを根底に据えた、中国土
 着の「本跡思想」とも合致するような考え方は全く仏教では
 ありえないものであつて、その点は近時証明されたと私は
 思っておりますが、しからは、残りの『法華經』はどうであ
 りましようか。この点については、端的に述べておきたいと
 思いますが、『法華經』そのものは、『維摩經』や『勝鬘經』
 とは明らかに対立するものなのです。『法華經』は、融和的
 で妥協的な後二者とは違い、三宝の背後にあるものを否定
 し、仏だけを信じ、その仏の虚言なき言葉だけを信じ、その
 教えの一乗だけが仏教であることを信じていることを勧める排他
 的經典であつて、両者は明らかに異つております。しかる

に、その『法華經』は、とりわけ古藏以降の中国の学僧たちによつて換骨奪胎された形の「本跡思想」的な粉飾を蒙つて日本に入つてきたのであります。

ここで最後に『法華義疏』の冒頭は次のとおりです。⁴³

夫れ妙法蓮華經は、蓋し是れ惣じて万善を取り合して一因となすの豊田、七百の近寿転じて長遠となるの神薬なり。若し釈迦如来此土に応現するの大意を論ぜば、將に宜しく此經教を演べ、同歸の妙因を修して、莫二の大果を得しめんと欲す。但衆生宿植の善微にして、神闡く根鈍く、五濁大機を障へ、六弊の慧眼を掩ふを以て、卒かに一乘因果の大理を聞くべからず。所以に如来時の宜しき所に随ひ、初め鹿苑に就きて三乗の別跡を開き、各趣の近果を感ぜしめたり。これより以来、復た平しく無相を説きて同修を勧め、或は中道を明して褒貶すと雖も、猶ほ三因別果の相を明して物の機を養育せり。是に於て衆生、年を歴、月を重ね、教を蒙り修行して、漸々に解を益し、王城に於て始めて一大乗の機を發するに至りて、如来出世の大意に称会せり。是を以て如来即ち万徳の嚴軀を動し、真金の妙口を開き、広く万善同歸の理を明して、莫二の大果を得しめぬ。

一見して気がつくことは『維摩經』や『勝鬘經』のように、「本」と「跡」との関係が必ずしも明瞭に示されていないことなのですが、それは『法華經』本来の「本跡思想」を拒絶する力に由来するものなのかもしれませんけれども、注

意してよく読めば、義疏としては、やはり、經本来の考え方に逆らつてでも、「本跡思想」を打ち出したという姿勢が濃厚だということが分つてくるのではないかと思ひます。その要をなしているのが、「三乗の別跡」や「三因別果」を根底から支えていると見做されている「万善同歸の理」なのであります。このような「理」は、『法華義疏』においては、三宝に対する表現においても復活し、『法華經』自体は、先にも指摘したように、三宝の背後にある「理」のようなものを否定していたにもかかわらず、復活した「理」は三宝よりも明らかに優位に立つて、「經を謗らば則ち三宝の理永く絶するが故に、仏を謗るよりも重きなり」と述べられるようになります。しかし、これはうっかりすると、仏よりも經を重んじているかのように受け取られて、虚言なき言葉である『法華經』だけを信じる立場と矛盾しないかに見られるかも知れませんが、義疏においては、既に『法華經』だけが「經」だというような「經」の意味は捨象されており、義疏の「經」とは、常住不変の軌則たる真理としての「本」たる「法」でしかないことは、他の二つの義疏とも共通する冒頭の「經」の定義によつても明らか⁴⁵なことであります。

ところで、中国仏教思想史上において、『法華經』本来の排他的立場を徹底して骨抜きにしてしまった最大の功績を荷うのが、三論宗の大成者吉藏であります。彼がなにによつ

てそれを完遂したかという点、世親の『法華論』を媒介させることによって、『法華経』にも「仏性」が説かれていると主張することに成功したからだと考えることができるのである。⁴⁶もう時間もなくなつて参りましたので、この問題に関する面倒な議論は避け、ここでは、「仏」と「仏性」とが真向から対立する水と油のごとき関係にあるものだという事だけを指摘しておきたいと存じます。その違いを一言でいえば、「仏」は信じ(sradha)なければならぬが、「仏性」は容認(adhimukti)するだけでよいということになります。な

ぜそんなふうになるかといえば、「仏」とは虚言なき言葉だけを語るものですが、「仏性(buddha-dhātu, buddha-gotra)」とは、「仏」なぞ実のところあまり関係はなく、その「仏」を支えている「性(dhātu, gotra)」だけが大事だという考えを表わしているのであり、その「性」とは誰も言葉にはできない不可思議な「本」や「理」に相当するものでありますので、ただ黙つてそれが永遠の真理として存在することを容認(adhimukti)するほかに道はないからであります。⁴⁷しかるに、この容認が、仏教とは全く関係ない「和」の思想の温存につながります。ですから、現代の世において、もし仏教徒たらんとするものであれば、例えば「夫、諸の修多羅に拠て真偽を勘決して外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃経』に言はく、仏に帰依せば、終に更た其の余の諸天神に帰依せざれと」⁴⁸と

述べて神祇不拝を主張した親鸞のように、なんでも容認する態度を拒絶し、虚言なき言葉だけを語る仏のみに帰依すべく努めるべきであります。そうしなければ、仏教とは、『国体の本義』が規定しているような次のごときものだとされても、甘んじて承服せざるをえなくなるだろうと思ひます。以下に、その『国体の本義』における仏教の規定を全文示してみますが、その評価を甘んじて受けるかどうかだけを考へながら吟味して頂きたいと存じます。

仏教は印度に発し、支那・朝鮮を経て我が国に入つたものであるが、それは信仰であると共に道徳であり、又学問である。而して我が国に入つては国民精神に醇化せられて、国民的な在り方を以て発展した。古くは推古天皇二年春二月に、天皇は皇太子及び大臣に三宝興隆の詔を下し給ひ、その詔によつて君恩と親恩とに報ずるために寺塔が建立せられた。君親の恩を報ずるために寺を建てるといふ仏教伝来初期のこの精神は、やがて南都仏教に於て鎮護国家の精神として現れ、天台宗・真言宗に至つてはこの標幟を掲げ、その後臨濟宗の興禪護国論の如き、又日蓮宗の立正安国論の如き主張となり、その他、新仏教の祖師達も齊しく王法を重んじた。而してこれと共に、その教理的発達にも大いに見えるべきものがあつた。真言宗が森羅万象を大日如来の顕現とし、即身成仏を説き、天台宗が草木国土も悉皆仏性をもち、凡夫も悟れば仏であるといひ、解脱を衆生に及ぼすことを説くところに、天照大

神を中心とする神祇崇敬及び帰一没我の精神、一視同仁、衆と共に和する心に相応するもののあるのを観る。南郡仏教の或るものに於ては、解脱に差別を説いてゐるのに、平安仏教以後、特に無我に基づく差別即平等、平等即差別の仏教本来の趣意を明らかにして、一切平等を説くに至つたのは、やはり差別即平等の心を有つ我が国の民族的・家族的な精神、没我的・全体的精神によつて摂取醇化せられたものであつて、例へば親鸞が御同朋御同行と呼びかけてゐるが如きこれである。浄土宗・真宗は聖道門に封する易行道の浄土門をとり、還相同向を説き、時宗は利他教化の遊行をなして、仏教をして国民大衆の仏教とした。親鸞が阿弥陀仏の絶対他力の摂取救済を説き、自然法爾を求めたところには、没我帰一の精神が最もよく活かされてゐると共に、法然が時処所縁を嫌はず念仏して、ありのままの姿に於て往生の業を成ずることを説いたところには、日本人の動的な實際的な人生観が現れてゐる。又道元が、自己を空しうした自己の所行が道に外ならぬとし、治生産業皆これ報恩の行となす没我的精神、實際的な立場をとる点に於て同様のものをもつてゐる。この精神は、次第に神儒仏三教一致等の説ともなつて現れるに至つた。天台宗以下、釈尊よりの歴史的相伝師承を撒り所とし、聖徳太子に復らうとする運動を生じたところには、歴史・伝統を尊重する精神が見られる。かやうにして我が国は大乗相応の地とせられて、仏教を今日にあらしめたのであり、国民的な在り方、性格が自ら顕現してゐる。

聖徳太子の和の思想批判（袴谷）

かくの如く同化せられた仏教が、我が文化を豊富にし、もの見方に深きを与へ、思索を訓練し、よく国民生活に滲透し、又国民精神を鼓舞してゐるのであつて、彼岸会・盂蘭盆会の如き崇祖に関連する行事をも生ずるに至つた。

仏教というものが、以上のように規定されているのを知ることとは、誠に口惜しいことではありますが、仏教徒自身が、批判的にならなければ、これだけが従来⁽⁹⁾の仏教であつたといわれても致し方のないような事実的側面は確かにあるのでありますから、このようなものを、なんの反省も加えずに仏教ではないと簡単に葬り去つてしまうことはできません。しかし、かといつて、少しでも、このような仏教もありうるといふ方向に道を開くようなことがあつてはならないと思ひます。今の引用が、今日の、例えば、梅原猛氏の仏教に関する発言に近いと感じられた方も多いのではないかと存じますが、万一そのような発言がなんの批判も受けずに野放しになつてゐるとすれば、我が国に仏教者たらんとするものは、ほとんどいないということになってしまいますが、自戒を含めて決してそうならないことだけを祈つて、本日の講演を終えたいと存じます。

長時間の御清聴を深く感謝申上ます。

(一九八九年五月十六日脱稿、同二十日口頭発表)

註

- (1) 最初は、大阪の部落解放センターにて口頭発表された「差別現象を生み出した思想的背景に関する私見」であり、第二回目は、法華仏教文化総合研究会主催の研究例会にて資料配布のみで発表された「本覚思想批判」である。前者は、近刊の拙著『本覚思想批判』（大蔵出版社）、一三四―一五八頁に再録されており、また、後者で述べたことも、同著、一―三四頁の「序論」中に生かされているので参照されたい。
- (2) 拙稿「和」の反仏教性と仏教の反戦性『東洋学術研究』第二六巻第三号（一九八七年十一月）、一〇六―一二八頁参照。
- (3) 拙稿『維摩経義疏』と三論宗——偽撰説再考——平井俊榮監修『三論教学の研究』（春秋社、一九九〇年三月刊行予定）所収参照。
- (4) 日本古典文学大系68『日本書紀』下（岩波書店）、一八〇頁。原漢文は、一八一頁、一八三頁。
- (5) 津田左右吉『日本上代史研究』（岩波書店、一九三〇年）、後に改題され、『日本古典の研究』下として、津田左右吉全集、第二巻（岩波書店、一九六三年）に収録さる。
- (6) 前掲（前註4）『日本書紀』上の家永三郎博士による「解説」、五三―六九頁、特に六一―六五頁参照。
- (7) 前掲（前註4）『日本書紀』下、一八八頁。原漢文は、一九八頁。
- (8) 日本思想大系2『聖徳太子集』（岩波書店）、三五九頁、三六一頁。原漢文は、三五八頁、三六〇頁。
- (9) 家永三郎『上宮聖徳法王帝説の研究』総論篇（三省堂、一九五三年一月）、特に、三四―三六頁参照。
- (10) 前掲（前註8）『聖徳太子集』の家永博士による「解説」、五四九頁参照。
- (11) 日本大蔵経（鈴木学術財団）、第一四巻、二〇三―第一五巻、一四四頁所収。智光の「三経義疏」の引用に関しては、花山信勝『勝鬘経義疏の上宮王撰に関する研究』（岩波書店、一九四四年）、三七―三八頁参照。私は、智光によって引用されているから、彼よりもかなり以前に「上宮御製疏」の伝承が成立していたと見做さねばならぬという必然性はないように思っている。彼自身が、太子へ仮託せんとする、歴史的要請の波に同時代人として呑み込まれていたことが充分考えうるからである。
- (12) 家永前掲書（前註9）、三五頁参照。ただし、博士はかく明言されてはおられないが、天平時代であれば、「上宮王撰」「上宮王私集」と呼ばれていたはずとお考えのようである。しかし、博士は「但し天平十九年の法隆寺資財帳には「右上宮聖徳法王御製者」と見え、法隆寺に関する限り早くより御製疏の名を用ゐし可能性もあるに似たれば、この呼称によりて求めんとするは尚早ならむか。」とも述べておられる。
- (13) 智光の『浄名玄論略述』を、諸説中最も古く天平年間と見做す花山説（次註参照）に立ってもいかほど古くは遡らせることはできないのであるまいか。この件に関する私の感触は前註11で述べたとおりである。
- (14) 前者は花山説であって、これについては、花山前掲書（前註11）、三七頁参照。後者は家永説であって、これについて

ては、家永三郎『上代仏教思想史研究』（目黒書店、一九五〇年）、二三〇頁参照。

- (15) 本稿「前文」でも触れた、古田武彦『古代は沈黙せず』（駿々堂、一九八八年）、四一―一二八頁によれば、「非海彼本」とは、「吉藏の名著を、倭国から渡った僧侶などが書写した本」、すなわち「書写本」を意味する一句だったのであるまいか。それを、多利思北孤が、自家の書架に収蔵したのである。」(一二四頁)ということになるが、私は今俄かに『法華義疏』を吉藏のものとは認め難いもの、かかる古田氏の推測を必ずしも奇異とは受け取っていないのである。以上は、偽撰説の上で『法華義疏』の実際の著者に関してなされた提言として知った以上は無視できないから、触れたままであるが、本稿「前文」で断ったように、詳細な応答はいずれ試みたいと思っている。

- (16) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九八七年）、一〇一―一三六頁参照。

- (17) 平井俊榮「南都三論宗史の研究序説」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四号（一九八六年三月）、二九―四五頁参照。

- (18) 拙稿「京都学派批判」、『駒沢大学仏教学部論集』第一七号（一九八六年十月）、四一―四三六頁参照。

- (19) 前掲（前註4）『日本書紀』下、一八〇―一八二頁。原漢文は、一八一頁、一八三頁。

- (20) 梅原猛『憲法十七条（聖徳太子Ⅱ）』（小学館、一九八一年）、三二二―三二三頁。

- (21) 梅原前掲書、二七八頁。

聖徳太子の和の思想批判（袴谷）

- (22) 梅原前掲書、三二三―三二四頁。

- (23) 梅原前掲書、三三九―三四〇頁。

- (24) 拙稿「維摩経」批判、『印仏研』第三六卷第一号（一九八七年十二月）、一〇―一六頁（拙著『本覚思想批判』、二二七―二三五頁）参照。

- (25) 拙稿「維摩経」批判資料、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四六号（一九八八年三月）、二八三頁に示した箇所の一節に相応するものである。

- (26) 『維摩経義疏』、『聖得太子三経義疏』（世界聖典全集刊行会、一九二一年、以下、『太子義疏』と略す）上、一九三―一九四頁…昭和会本、巻中右…仏全（鈴木）、第一三卷、二頁中。

- (27) 前註24の拙稿、一四頁（拙著『本覚思想批判』、二二二頁）参照。

- (28) 前註25の拙稿、二七〇―二六九頁、資料24に示した箇所参照。

- (29) 『勝鬘経義疏』、『太子義疏』上、八四頁…昭和会本、五〇左…仏全（鈴木）、第七卷、一二頁下。

- (30) このような三宝の考え方に関しては、拙稿「宝性論における信の構造批判」、『仏教思想史論集』I（成田山仏教研究所、一九八八年）、四九―五三二頁（拙著『本覚思想批判』、二三六―二七二頁）参照。

- (31) 例えば、岩井忠熊『天皇制と日本文化論』（文理閣、一九八七年）、二三六―二三七頁参照。そこで、岩井氏は、歴史学者の立場から、梅原氏が聖徳太子を律令制的古代国家の建

設者として扱うのを、「古代史学界が到底支持しえぬ奇説である」と断じている。なお、岩井氏の本は、中扉に記したところによれば、一九八八年五月二十八日に松田和信氏より頂戴したことになるが、私の不明の到すところにより、実際に目を通すことになったのは極最近であり、この経緯については、できれば、本誌「論評」欄に書くはずの拙稿「天皇制批判」で触れたいと思っている。なお、仏教国家の件に關していえば、私は、太子没後、一世紀以上も後に行われた七五二年の東大寺大仏開眼供養さえ、仏教国家の具現とは見做していない。「理想」という言葉を、梅原氏がいかに卑近で低劣な場合に使おうとも、「理想」という語を用いる以上、仏教国家とは、正しい仏教によって、国家を陶冶することになければなるまいが、万一、憲法十七条が太子のものだったとしても、その第二条においてすら、かかる「理想」が全く現われていないこと、本文中で論じたとおりである。もし、梅原氏が、仏教国家は「理想」としてはこの地上にありえないと思っていて、それを太子像に重ねたとするなら、そんな「理想」を歴史家が問題にするはずもないことは言うまでもあるまい。

(32) 梅原前掲書（前註20）、三四一―三四二頁。

(33) 『国体の本義』（文部省、一九三七年）、一五六頁。

(34) 『国体の本義』（前掲）、五〇―六二頁参照。

(35) 以上の、計三論文は、順次に『帝国学士院紀事』第一巻一号（一九四二年三月）、一―二七頁、同上、第一巻二号（一九四二年七月）、二二五―二六四頁、及び、二八三―三〇一

頁に掲載されているので参照されたい。

(36) その執筆者と論題は、順次に、小野清一郎「憲法十七條の政治理想」、宮本正尊「仏教と日本」、花山信勝「国家と仏教」、林屋友次郎「日本国体と日本仏教」、紫野恭堂「護国興禅の理論」、横超慧日「支那仏教に於ける国家思想」である。

(37) 『維摩經義疏』、『太子義疏』上、一二五―一二六頁…昭和会本、卷上一右…仏全（鈴木）、第一三卷、一二頁上。

(38) 『注維摩詰經』僧肇「序」、大正藏、三八卷、三二七頁中。

(39) 前註3の拙稿参照。なお、吉藏は、『浄名玄論』（大正藏、三八卷、八七二頁中―八七三頁上）の「本迹不思議」を明かす段で、前掲、僧肇「序」の冒頭の文を引き、それを「以四句明本、以四句弁迹」と言つて、「本」と「迹」を詳述している。

(40) 『中觀論疏』、大正藏、四二卷、六頁中参照。なお、「宗極」という語は、前註で指摘した『浄名玄論』「本迹不思議」中でも重要な働きをなしている。

(41) 『勝鬘經義疏』、『太子義疏』上、一頁…昭和会本、一右…仏全（鈴木）、第七卷、一頁上。

(42) 前註24、30の拙稿、及び、松本史朗『勝鬘經』の一乘思想について——一乘思想の研究（Ⅲ）』『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四一号（一九八三年三月）、四一六―三八九頁、同「如来藏思想は仏教にあらざらず」『印仏研』第三五卷第一号（一九八六年十二月）、三七五―三七〇頁参照。なお、松本氏の二論文は、いずれも、同氏著『縁起と空——如来藏思想批判——』（大蔵出版社、一九八八年七月）に再録される予定

なので、同著全体も参照されたい。

- (43) 『法華義疏』、『太子義疏』下、一一二頁…仏全(鈴木)、第一巻、二六一頁上。

- (44) 『法華義疏』、『太子義疏』下、二九二頁…仏全(鈴木)、第一巻、三〇六頁中。

- (45) 三経義疏それぞれの冒頭箇所を参照して頂きたいが、梅原猛『理想家の孤独(聖徳太子Ⅳ)』(小学館、一九八五年)、七〇―七二頁にその三箇所が対照されているので、それを参照するのも便利である。ただし、七〇頁に「経典、スードラ」とあるのは、単なる誤植と見過してもよいが、同書、三六頁で「この薩婆多^{さばた}というのはサンスクリットのスードラ、すなわち経典であり、教義と同義語である」と言われるに至っては、噴飯もの以上のなものでもあるまい。

- (46) 奥野光賢「吉蔵の『法華論』の依用について―七処に仏性有りの文をめぐって―」『仏教学』第二二号(一九八七年)、二九―五三頁を参照。

- (47) 前註30の拙稿、及び、拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」『信(仏教思想11)』(平楽寺書店、近刊予定)を参照されたい。

- (48) 親鸞『顕浄土真実教行証文類』「顕浄土方便化身土文類六末」(定本『親鸞聖人全集』第一巻、教行信証、法蔵館、一九六九年)、三二七頁。

- (49) 『国体の本義』(前註33)、一一一―一二四頁。

- (50) この『国体の本義』の規定が更に低級な方向において数倍も増幅されたものが、梅原猛「日本人の「あの世」観―世

界の中の日本の宗教」『中央公論』、一九八八年五月号、一〇二―一三〇頁と言ってよいが、こんなものが仏教だとしたら、仏教徒は「神祇不拝」どころか、日本の地べたに這い蹲い、日本の根っこに潜り込まなければならぬ。このような梅原氏を野放しにしておくような旧来の仏教の体質を批判したものが、拙著『本覚思想批判』(前註1)である。

(一九八九年六月二十二日)

〔付記〕

本誌に同時掲載することになった二篇の拙稿「聖徳太子の和の思想批判」と「天皇制批判」の初校ゲラを見ながら、私の用いている呼称に不統一があることに気がついたので一言付記しておきたい。拙稿前者の初出箇所「本跡(迹)思想」と表記されそれ以降は統一的に「本跡思想」とのみ表記されていたものが、後者に移るや「本迹思想」に一本化されているのだが、その説明がどこにもなされていないのは手落ちである。ラフな意味では、「跡」も「迹」も同義であり、呉音で読めばどちらも「シャク」であるから、表記の統一など気にかける必要もあるまいと考えていた結果、僧肇の典拠(大正蔵、三八巻、三二七頁中)にこだわった前者ではその表記につられて「本跡思想」となり、後者では、僧肇のその同じ語を「迹」として引用した吉蔵(大正蔵、同、八七二頁中)の用例が念頭にあったのだと思う。顧みれば、今回の二篇以前にも、これと同じ表記の不統一があったのではないかと惧れているが、この場を借りて、本日以降、表記としては「本迹思想」に統一して用いていくことを表明しておきたい。

(一九八九年九月九日)