

# 聖德太子憲法十七條と勝鬘經十大受との

## 思想内容に就て

小笠原 秀 實

### 第一章 規制性一般に對する考察

一、

こゝに聖德太子の憲法十七條<sup>(1)</sup>、勝鬘經に於ける十大受<sup>(2)</sup>の組織構造、並びに二つのものゝ論理的關係を考察したいと思ふ。

抑も憲法十七條は國家統制の根本規約であり、十大受は佛道修行の原則、就中大乘戒の根本精神である。一つは世間法であり、他は出世間法である。この異なる二つの律法に於て、一定の關係を見出すことが出来るであらうか。かりに何かの關係が見出されるにしても、それはたゞ表面的な類似に過ぎないのではないか。又さうでないとするならば、結局牽強附會の説明であり、結合させてならないものを結び合はせ、混同と錯誤の備をなすに過ぎないではないか。云はゞ無用の企であり、寧ろ有害な試ではないか。更に又佛教徒としてこの二つのものゝ關係を定立し、王法佛法不離一體を主張するならば、結局「我が佛尊し」云ふ獨斷の一失を繰返すに過ぎないではないか。

かうしたさまざまの問題を持ちながら、長からぬこの考察を始めたと思ふ。

## 二、

憲法十七條が國家統制の根本規約であり、十大受が大乗戒の骨目である點よりして、二つのものゝ關係は、やがて國家と宗教との關係ともなり、團體生活全般の規制と、個人心靈の自得完成との關係ともなり、同時にこのことは法律と道德と宗教との鼎立關係ともなる。従つてこの關係について一定の解決を求むることは、これらすべてに亘る根本關係の解決を要求することになるべきである。

この理由に依つて、例へば憲法十七條にも「絶養棄欲」として食欲を戒められる箇條があり、十大受にも「不起慳心」として同じく食欲を戒められる箇條があることだけで、その類似を決定し、兩者は一體不離であること断定し去ることが出来ない關係にあるのである。食欲は共に食欲であるが、國憲として戒められる食欲と、上求菩提として抑止される食欲とは意味を別にするからである。それと共にこの二つのものゝ間には、何の關係もないこと速断することも出来ない。それは二つのものゝ間には精神の論理的展開の段階に應じて、離るべからざる關係が成立することも考へ得られるからである。

かくてこの微細なる關係を精密に考究し、離合の諸點を明確に批判決定しなければならぬことになるのである。これは毛髮の細を更に分解するが如き學弊の如きであるが、この間に於ける一點の曖昧が、ひいて王法と佛法との關係に及び、國家と宗教との關係、並びに團體生活と個人心靈の解放との關係に及ぶからである。かくてこの研究は、かうした廣汎に亘る問題を、極めて具象的にして現實的なる憲法十七條と十大受との關係に壓縮し、一面に於ては純粹歸納的

に、又他面に於ては純粹演繹的に攻究して、このこゝの結論を、やがて廣汎の問題に適用し得べき契機を持ちたいと云ふ希望に外ならぬのである。

### 三、

豫備的な考察の最初のものとして、こゝに國家統制規約の範疇をも云ふべきものを、簡単に規定して置くこゝが方法的のやうである。

### 四、

國家統制規約の範疇を古來東洋では、禮樂刑政の四類としてゐる。このこゝの是非についても一定の吟味を要するのであるが、それは別の場合に譲り、こゝでは大體この規準に依つて統制の意味を考へて見るこゝにする。もゝよりこのこゝが大體の思考方針を誤らせるものでないを許せるからである。

禮樂刑政の四類を更に大別するならば、禮樂は道德の範疇に歸し、刑政は寧ろ法律の範圍に收められるべきである。刑と政とは同じ性質のものではなく、強制性の上よりして、刑は政よりも遙かに強く、その間には殆んゞ質的の相違があることも主張されるであらう。然し政は禮樂なる純粹道德的規範に比するならば、遙かに多く刑の強制性に近い。従つて禮樂刑政なる四類の關係を要約するならば、畢竟、道德と法律との關係と云ふこゝに歸着される。

さて道德と法律との關係を如何に規定すべきであるか。

### 五、

この問題も亦極めて一般的通念に従つて進行することを便宜とする。何故ならば、かゝるこの證議は特にそのことにのみ付いて精細に企てられるべきであつて、かゝる豫備的な條件として考察される場合、深く立入ることは、煩瑣的であり、且つ難解の事情をも誘導するからである。

## 六、

ヘーゲルに依るならば、道徳は精神の合法律性であり、個人意志と一致せる法であり、この領域に於て法典は道徳法となり、良心となり、善の理念となり、更に又道徳は行爲そのものゝみならず、その動機をも考へるが、法律は主として物質的利害を考慮し、あまり良心の眞髓に立入つて考慮することはない。かやうにして道徳は法律的な低いものを、内面的なものに高めること云ふことに歸着される。<sup>(3)</sup>ヘーゲルに於ては、このことは精神の辯證法に於て行はれるのであるが、この場合必ずしもかゝる辯證法に依る必要はない。寧ろかゝる辯證法を離れ、一般的な事實と推論とに依つて、道徳は法律よりも内面的であること、又自律的規範性を甚だ多く具備してゐることを了解すればよいのである。更に詳言するならば、人間は、人間相互の間に理解を求め、かゝる理解の成立を喜ぶのである。このことはやがて自我の中に他我を認め、他我の中に自我を認めることであり、そしてこのことよりして、内面的な自足感を持つのである。このことが根據となつて、「内面の聲」になり、「胸中の人」になり、良心になり、至上命令となつて社會的規約を維持して行くこと考ふべきである。「汝の意志の格率を、常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るように行爲せよ」<sup>(4)</sup>と云ふカントの實踐理性法則も、結局このことの提示であること考へ得らるゝ一面を持つのである。

云はゞ法律は道徳に比して外面的強制性を多量に含み、道徳は法律に比して内面的自律性を豊富に持つこと云ふ極めて

一般的な通念が、これからの考察の基礎として承認されれば充分である。然しこれはあまりにも明瞭であつて、豫備的條件としての定立をも必要としないのではないか。反問されるかも知れない。それほゞ自明なことを特にこゝに定立しなければならぬ理由は、人間はあまりに自明なことに向つては、往々却つて眩暈を生じ、黒闇々と同じ結果に遭遇すること、太陽の凝視が結局明さではなく、暗さに終るのと同じ場合さへもあるからである。

## 七、

そこで強制性とは何か。何が強制性なるものを誘導するに到るか。このことが簡単に解釋されねばならぬ。それは人間の「浅ましき」から來る答へられるであらう。然し「浅ましき」とは何か。

## 八、

「人間の浅ましき」は單純に「人間惡」をも考へられるであらう。然しこれにもいろいろの解釋があるべき筈である。それはアダムこのかたの原罪であるとも云はれよう。そして又無始曠劫から續いてゐる無明の結果であり、前業の所感であるとも云はれよう。これに對しては古來さまざまの解釋があること云ふことを心得て置くべきである。このことは當然、人性善なりや、惡なりやの問題に關係する。

この問題の根本として更に又善とは何ぞや、惡とは何ぞやが決定されねばならぬ。善惡の概念が明瞭でないのに、人性の善惡が決定される筈はないからである。それにも拘はらず、善惡の實質を規定せず、飛躍的に人性善なりや、惡なりやを決定しようとする方法的過誤は、實に東洋三千年の倫理學史を貫いてゐることも解釋することが出来る。

かやうにしてこゝに當面してゐる問題の解決は、實に尠大なる倫理學一般を必要とするこゝになる。然しこのこゝに立入るこゝも今の場合、課せられたる主要な研究ではない。

従つてこゝでは極めて簡単に、善惡とは人間相互間の生活に生れ來る事實であるこゝ、云はゞ社會生活を豫想して成立する概念であるこゝ、そして又人間相互間に創定される正しい關係が善で、正しからざる關係が悪であるこゝ、この二つのこゝを規定して置けばいゝのである。

## 九、

然しこれは善惡を正し不正に置きかへたゞけであつて、論理の循環を脱してゐないではないか。かう疑はれるかも知れない。

善を人間相互生活の正しい關係と定義付けたこゝは、渾然として一體であり、明瞭であるが如く、明瞭ならざるが如き善なる概念を、(一)「人間相互生活」に關するものであるこゝ、そして又それは(二)一つの關係であるこゝに分析されてゐるのである。従つて「正しい」と云ふ意味も、この二つの要素より規定するこゝが出来るのであり、必ずしも縛馬答式に「善」に歸る必要はないのである。即ち「人間相互生活」の目的を達成させる「關係」は正しい關係であり、これに反して「人間相互生活」を矛盾撞着せしめる關係は、正しからざる關係である。

## 一〇、

かくて人間相互生活」に關して、「人間の淺間しさ」とは何か。

それは人間の性質の中に、「人間相互生活」に相應しない傾向があるとするならば、それが「人間の淺間しさ」である。

## 一一、

かりに人間は、すべて「人間相互生活」を壊さうとする傾向のみであつて、即ち惡の性質のみであつて、これを支持し擁護する性質、即ち善の性質は少しもないではなからうか云ふ疑問を假定し、これについて考へて見る。

若しこの假定の如くであれば、數千年、數萬年に亘つて人間相互生活が維持されて來る筈はないのである。相互生活の完全如何は別として、兎に角現在相互生活を構成し維持してゐるのである。従つて惡の性質のみではないことだけは了解されるべきである。

然し又、それはこれまでの規制よろしきを得たからであつて、さうでなければかゝる相互性は滅亡してしまつたこと反論されるかも知れない。

これに對しても又一應の解釋が成立する。現在人間は相互生活を維持し、更に展開せしめてゐる。それはこれまでの規制よろしきを得た結果であることほもこより首肯される。然しそれは如何に人間性惡であるにしても、規制よろしきを得るならば、善きものとして存在し、發展する素質を抱持してゐることを認承してゐるものである。即ち人性は全面的に惡ではなく、規制に依つて善なる性質を持つのであり、そのことが既に善の要素であり、基本である。憲法十七條の第二條に「人鮮尤惡、能教從之」云はれてゐるのも、このことに關係する。

## 一二、

かくて性善性悪の問題は、單純に規制の問題に移される。

### 一三、

規制は強制性の度合に應じて、多くの段階を持つ。前に見た道徳と法律との相違も、この度合に還元される。風俗、習慣の如きも、もごより一定の規制性を持つ筈である。

強制性の最も微弱であること、寧ろ全く無くして人間相互生活が圓滑に行はれることは、最も望ましいことである。これに反し強制性を最高度に高めるも、圓滑に近づかないことするならば、甚だ望まじからざることである。

### 一四、

人間は自然に對しても、人間相互に對しても、一定の順應性を持つてゐる。若し我々が自然に對して何の順應性も無かつたならば、生きて居られぬ筈である。又相互生活に關して、何の順應性もないならば、現在の如き生活は持續されなかつたのである。然し我々は自然に順應して現在生存し、相互生活に順應して現在社會生活を營んでゐる。

かゝる順應はもごより完全なものではない。自然に對する順應性の不足より、時々肉體の健康を壞し、相互生活に對する順應性の缺乏より、屢生活的な紛糾を人々人々の間に醸す。このことにはすべて度合がある。それは個人に依つても異り、時代に依つても異り、處に依つても異るであらう。然し順應性は何れにしても皆無ではなく、又完全でもなく、つまり不完全の間を度合に依つて上下する現状である。

かくてこゝに規制性のさまざまな段階が成立する。法律もその段階の一つであり、道徳も亦その一つである。

法律と道德とは、かくて規制性の度合の相違に還元される。この還元は二つのものが、同じものゝ度差に歸着するのであるから、全く別のものではないと云ふことを表示する。云はゞ二者の一致點を認むべきである。従つて甚だ特殊の場合ではあるが、憲法十七條と十大受との間には、兎に角一致點を持つのであり、この一致點よりして比較研究の可能であることを示す。即ち憲法十七條も十大受も相互生活に於ける規制性ではあるが、十七條は外面的強制性を多く含み、十大受は比較的の内面自律的であると云ふことになるのである。

同じ規制性を持ちながら、何故に二つのものは異つたものとして成立するのであらうか。それは二つのものが各目的を別にすることである。

十大受は主として各個人内生の純化を目的とし、十七條は内外兩面に亘つて相互生活を安全に支持向上せしむることを目的とする。この目的の相違が、各のものを別なものにすることになる。

更に詳言するならば、十大受は個人心靈の安住を目的とし、即ち涅槃寂靜の心境樹立を目的としてゐる。従つてこの目的を共にする人々の教團規約は、主としてこの目的達成の線に添ふて立てられるのである。これに關し、更に附加しなければならぬ一事は、この教團の組成は、生活資料を自らの手で生産せず、他の布施を仰ぐと云ふ條件の下に成立してゐることである。従つて生産並びに所有に關する特殊の根本規定が乏しい。もこより教團内に於ても、托鉢並びに

その施物に關する分配と所有との關係は規定されてゐる。然しそれらは巨大なる富、巨大なる生産機關の所有並びに使用についての規定ではない。

然し十七條はこれと趣を異にする。それは個人の精神的純化を含んではゐるが、一層直接に外生活、物質生活の相互尊重を規定しようとする。例へば上に擧げたやうに貪慾を制することは、十大受にもあるのであり、十七條にもあるのであるが、その制し方は同じ意味のものではない。十大受が貪慾を制するのは、それが他の人を害ふ爲でもあるが、主として自己が精神の靜平と安住を壊し、涅槃への道に逆行するからである。然し十七條中、第五に絶饗棄欲を擧げられてゐるが、これは精神淨化の問題ではなく、司法の嚴正を期する爲であり、即ち明辨訴訟の爲である。かやうにして同じやうに貪慾を制するのではあるが、その目的並びに範圍に、方向と廣狹との別がある。

然しこの間に於ける異同が、兩者を補足完成させる點に於て最も重要である。この兩者の補足關係の論理の意味を考察するに先立つて、表現上兩者が甚だ類似的であることを研究すべきである。云はゞ十七條の規制綱目は、甚だ多く十大受の表現に似てゐることを、従つて兩者の間には思想的に相當深い關係があるのではないかと云ふ問題である。

## 第二章 十七條と儒佛二教の關係

### 一、

この問題に進むに當つても、又豫備的に解決されねばならぬ條件の一つがある。それは十七條は儒の精神であり、儒の用語であること云ふ考に對する批判である。

こゝで次の考が引用されるべきである。

「太子の佛法を讃じたまふこゝ至極無上、三寶は四生の終歸、萬國の極宗と稱へ、佛法に歸らずんば何を以て枉れるを直うせんとのたまふに至りては、天下は佛法にあらば、治め得べく思はるゝは當然の解釋にして、この一項が爾後佛法の興隆の強援となりしこゝは論を待たず。しかもその枉れるを直うせんとして太子が列擧し給へる各綱目の準繩は、これたえて佛法の説かざる所にして、實に儒教思想の産物なりとす。この點すなはち佛法の缺陷を暴露せるものこいふ可し」<sup>(5)</sup>

これも一應は首肯される考であり、従つて更に立入つて検討されねばならぬ主張である。こゝで又次の考をも一讀すべきである。

「三教論に、皇學の本は儒釋神なり。然しその一を好む者は、その二を惡みて、その存するを嫉み、その亡びんこゝを欲す。我が知る所を理と爲し、知らざるを非とす。故に政は宜しく三に通じ、一を好まざるべきなり。もし一を好まば、政を枉ぐ、政を枉ぐれば王道廢れ、騷動發す、聖徳太子の語とあり。即ち太子を以て神儒佛三教の調和者として讚するこゝ普通なれども、この憲法の趣を以て見れば、佛教は他の二教と調和せられたりといひ難く、全く孤立の姿にて、神道の如きはこの十七ヶ條中に、その蔭影だも發見し難きなり」<sup>(6)</sup>

これらの考を如何に解釋すべきであらうか。

## 二、

前に考へたやうに十七條は法制であり、又實に行政の規範である。儒教は個人の内心に訴へる道德的教訓も含むので

あるが、その大半は治國平天下の行政學である。同じく行政に關する規矩である點よりして、その關心が類似することは當然であり、従つてその表現が甚だ一致的であることは明らかである。然しこの表現の一致が、必ずしも常に精神内容の一致を提示するものでないことも、細心に注意しなければならぬ。

### 三、

抑も國の統制は極めて綜合的であり、原則的であり、組織的でなければならぬ。内外、物心の兩面に亘る諸要求、諸要素を悉く網羅し、各に適當の地位を與へ、これら諸要素の圓滑なる諧調を、活氣ある展開を期待しなければならぬ筈である。かりにかゝる綜合性を離れて、たゞ單純に行政並びに道德の方針を示すならば、それは格言的教訓に止つて、一つの組織であるとは云ひ難い。儒教もこより一定の綜合性も組織性も持つ。單に格言的教條のみすることは出来ないであらう。然しその綜合性に於て、又その組織性に於て、徹底的であるとは云はれないであらう。それは人性の内面をも考へ、一定の哲理も含み、更に行政の規約をも含んでゐる。然し人性に對する觀察に於て、又その形而上學的原理に於て、尙至れり盡せりではないと考へられる。少くも佛教のそれらに比して、遙かに嚴密性を缺き、従つて組織性に於ても粗雑であることを免れぬであらう。殊に當時の儒教は、尙宋學的形而上學を持たず、その原則もなれるものは、一陰一陽の易學的原理である。宋學的形而上學の優越性を單純に認むべきではないが、然し素朴的易學の原則に比するならば、組織性に於て、一定の複合性を支持する。かゝる關係の一つの表示として、梁武帝の三教詩を讀むことが出来る。それは儒、道、二教の習得を離れ、佛教に入らざるべからざる關係を表示してゐるからである。

少時學周孔 弱冠窮六經 孝義連方冊 仁恕滿丹青 踐言貴去佞 爲善在好生 中復觀道書 有名與無名

妙術鍊金版 眞言隱上清 密行遺陰德 顯證在長齡 晚年開釋卷 猶月映衆星 苦集始覺知 因果方昭明  
示教唯平等 至理歸無生 分別根難一 執着性易驚 窮源無二聖 測善非三英 大椿徑億尺 小草裁云蔚  
大雲降大雨 隨分各受榮 心想起異解 應報有殊形 差別豈作意 深淺固物情

儒の期するところは、結局「爲善在好生」にあり、道教また「顯證在長齡」にある。これらの原理とするものゝ佛教の原理とする、苦集、因果、平等、無生との思索的優劣を比較するならば、「猶、月の衆星に映するが如き」である。武帝は考へられたのである。これは武帝のみの感想である。云へばそれまで、あるが、この感想には相當に強い合理的な普遍的根據が含まれてゐる。考へられる。

百濟王が初めて佛教を我が國に傳へた時の上奏文中に、佛教の大意を説き、この法は諸法中最勝のもので、難解のものであり、「周公孔子も尙知ること能はず」と述べてゐる。この表現は甚だ儒者を驚かすものであるが、却つて事實に適合してゐる。云ふ見解もある。それは周公孔子は、「孝義連方冊、仁恕滿丹青、踐言責去伐、爲善在好生」の現實的生活を教へるに止つて、個人心靈の要求を解決しようとする點に於て、甚だ徹底的でないからである。

#### 四、

全人間生活の體系的統制と云ふ點に於て、儒教の考は透徹的である。云ふことは云はれない。少くも、この問題に關し佛教が根本的態度を表示してゐるものに比するならば、遙かに表面的である。このことが武帝の三教詩となつて顯はれるのである。解釋することが出来る。

然しこれと共に佛教の主要目的は、治國平天下ではない。この點に於て行政的表現としては、儒教は確かに適切なるも

のを持つてゐるのである。従つて十七條が甚だ多く儒教的表現になつてゐる根本の理由はこれである。然しこの表現の表面的類似が、必ずしも内容の基本的類似であるを許すことは出来ない。表面的類似と基本的類似とに關して更に一應の考察が試みられねばならぬ。

## 五、

このこゝも亦具體的説明を適切とする。

十七條の第一條は「以和爲貴」であり、更に「無忤爲宗」である。就中「以和爲貴」の文字的出處としては、論語、學而第一の「有子曰、禮之用、和爲貴、先王之道斯爲美、小大由之、有所不行、知和而和、不以禮節之、亦不可行也」に「禮、和を用つて貴しむ爲るは、先王の道も斯れ美し爲ればなり、小大之に由れば、行はざる所あり、和を知つて和すれども、禮を以て之を節せざれば、亦行ふべからざるなり」——これに對する解釋もさまざまあるべきであるが、大體次の解に依ることにする。曰く「禮は嚴を主とす、故に和を以てして始めて中を得、又和も禮によりて中を得である。畢竟この和は、禮の差別的嚴格を和けるものとしての和であり、禮と和と、對立してゐる和である。一元的和、若しくは絶對的の和ではない。こゝに角、禮を節するところの條件的和である。嚴を和ける爲めの寛であつて、無條件的寛容ではない。

## 六、

然し第一條の「以和爲貴」の和は、「無忤爲宗」として説明されてゐる基本的一元和であつて、嚴肅過ぎるものの中

和しようとする寛容的和ではない。「無忤爲宗」は怨に報ゆるに徳を以てする云ふ老子、若しくは佛教の教説に深い關係を持つのであるが、怨に報ゆるに直を以てする云ふ儒教思想<sup>(8)</sup>は、間隔の甚だ廣いものがある。この關係よりして、「以和爲貴」が、文字として、論語の「用和爲貴」に似てゐるから云つて、思想内容まで同じであるとするのは出來ない。況んやその解釋になつてゐる「無忤爲宗」が儒教に取つて適切なものではない。かりにこのことをも儒の骨髓であるとするならば、人倫條理を明確にするを主眼とし、存在理由としてゐる儒の特殊な意義を抛棄することに終らざるを得ないであらう。

## 七、

表現の形式的な文字が必ずしもその内容と一致しないことに關して、上に擧げた十七條に對する批評をこゝで検査しなければならぬ。曰く、「太子の佛法を讚じたまふこと至極無上……天下は佛法だにあらば治め得べく思はるゝは當然の解釋にして、この一項が爾後佛法の興隆の強援となりしことは論を待たず。しかもその枉れるを直うせんとして太子の列擧したまへる各綱目の準繩は、これたえて佛法の説かざる所にして、實に儒教思想の産物なりとす。この點すなはち佛法の缺陷を暴露するものといふ可し」と。又曰く、「太子を以て神儒佛三教の調和者として讚すること普通なれども、この憲法の趣を以て見れば、佛教は他の二教と調和せられたりとはいひ難く、全く孤立の姿にて、神道の如きはこの十七ヶ條の中に、その蔭影だも發見し難きなり」と。

この批評が憲法十七條に對して、あまり的確なものでないことを證明することはさほど困難ではない。何故ならば、この考は二つとも内部に一つの矛盾を含むからである。

初めの批評には二つの内容が含まれてゐる。

- (一) 佛法は人の枉れるを直うするには無能力であること、即ち世を治めることに付いては無能力であること云ふこと。
- (二) 爾來佛法は優勢に興隆したこと。

この二つは結局無能力なものが、優勢になつたこと云ふことを主張する。然し無能力と優勢とは兩立しない考である。無能力ならば優勢になり得らるゝ理由はない。又優勢になるならば、無能力である筈はない。歴史は現實に於て佛法興隆の事實を示してゐる。従つて佛法が人心を直うし、世を善導するのに無能力であらう筈がないのである。

この錯誤は、十七條の文字的表現のみに拘束されて、自由にその内容を觀察し得なかつた近視眼的朦朧より醸成されるのである。

後の批評は、憲法第二條の篤敬三寶章が、他の章條と調和せず、孤立の姿にて、十七條中に挿入されてゐること指摘してゐる。この考も亦前のものと同失である。孤立無援の一箇條が、やがて三教一致を現實の發展に於て實現してゐるからである。

## 八、

然しこゝで第二條篤敬三寶章が孤立無援であること云ふ考を立入つて攻究する必要がある。それは表面的には孤立無援に感ぜられる程、佛教的精神は明確に顯はれてゐないからである。このことの考察が二つに區別される。

- (一) 表現の用語、就中説明の論理に於て全く佛教、特に緣起相關の論證法が採用されてゐること。
- (二) 十七條の論理的組織を明確に規定すること。

この二つが最も簡単に説明されねばならぬ。殊に(二)に關しては、從來佛敎學關係の側よりも、あまり明確に規定されてゐないからである。

## 九、

(一) 表現の用語として佛敎特有のものとして擧げるこの出来るものは、第十條に於ける「凡夫」の如きである。即ち「我必非<sup>レ</sup>聖、彼必非<sup>レ</sup>愚、共是凡夫耳」である。その他、義に於て棄欲(第五條)、棄嗔(第十條)は嫉妬(第十四條)と共に佛敎の三毒の煩惱にも配置される程に佛敎的である。

かゝる單語の採用よりも、更に重要なことは、推理の理脈とも云ふべき論理構成の相關的であること、即ち緣起的であることである。すべて現象的流轉は、佛敎教學に依れば相依相關であり、互に緣となり因となりて轉、錯綜する。この推論式の採用されてゐるものを十七條中に求むるならば、次の如きものが主として擧げられるであらう。

「人皆有<sup>レ</sup>心、心各有<sup>レ</sup>執、彼是則我非、我是則彼非、我必非<sup>レ</sup>聖、彼必非<sup>レ</sup>愚」(第十條)

「我既嫉<sup>レ</sup>人、人亦嫉<sup>レ</sup>我、嫉妬之患、不<sup>レ</sup>知其極」(第十四條)

十七條と十大受との關係として考察される多くのものは、主としてこのことに關聯するであらう。従つて後に更に明細に攻究されるであらう。こゝでは單に表面儒敎的に見えるものも、その内容、その根本的意義よりするならば、甚だ佛敎的であり、寧ろ大乘佛敎の骨髓に關係するものであることを注意すればよいのである。

(二) は十七條の論理的組織の考察である。

十七條の中最初の三條が重要であることは、既に説かれてゐる。第一條には「以和爲貴」にして「和」が提示され、第二條には「篤敬三寶」にして「敬」が標示され、第三條には「承詔必謹」にして「謹」が擧揚されてゐる。この關係よりして、十七條の主眼は和、敬、謹であるを説明されてゐる。これもその通りであるが然しこれだけでは、この三ヶ條の間に於ける論理的組織の嚴密性が解釋されてゐない。然しこのことの解釋は十七條に對し最も重要な意義を持つであらう。この三ヶ條の骨格に於てすべての章條が意義附けられるからである。

一一、

上に「以和爲貴」の解釋は「無忤爲宗」に依るべきであること、そして「無忤爲宗」は儒教的でなく、寧ろ老子若しくは佛教的であることを規定したのである。然し尙この和の眞の性質に付いて立入つた考察を残して來たのである。こゝに十七條組織の問題として、和の性質を明かにしなければならぬ段階に到着したのである。

「和」は同じ第一條にもあるやうに「上和下睦」であり、單純に和睦であり、人々人の關係の「ナゴヤカ」なることである。かゝる意味の和は、如何なる教にも含まれてゐる。然しこの場合、さの教に含まれてゐる和が最も適切な關係であるかを考察しなければならぬ。

一二、

豫備的なさまざまの考察を省略して、私はこれを第二條の篤敬三寶章に於て解釋したいと思ふ。そして又第一條を解

釋することに向つて、第二條に依ることを云ふことは、組織的に甚が妥當であるを考へられるからである。

篤敬三寶章は、三寶が佛法僧であることを明示してゐる。「三寶者佛法僧也」がそれである。三寶中「僧寶」は抑も何であるかである。僧は元來單純に「和合」の義である。和合は和睦であり、人事の關係を圓滑にして、一路上求菩提の方向に専心する姿である。

第一條の「和」の提示に直接して、第二條に「和合」の僧寶が擧げられてゐる親密な關係よりして、十七條の根本理想たる「和」が、それに直接せる「和合」僧寶の精神に、最も近いものであることを、牽強附會性を離れて、寧ろ甚だ穩當であるを考へられる。

このことよりして、第一條の「和」と第二條の篤敬三寶とは密接な關係に置かれるのみならず、三寶が佛教の全體系であり、理論と實踐との兩面を完全に具備してゐることよりして「和」なる理想實現の教養的根據として佛教が擧揚されてゐるものと解釋して支障ないと思はれる。

「和」に向つて人格的教養の論理關係はかやうにして確立された。従つて「和」の理想實現の具象的實踐として、第三條の「承詔必謹」が擧揚されることになるのである。

かやうにして國家統制の一大理想たる「和」の精神(第一條)と、この理想に關する論理的根據(第二條)と、この理想を實現すべき具象的實踐の根本指針(第三條)とは、最も確乎たる姿に於て組織されてゐるのである。十七條の章條は様々に區別されるのであるが、結局この三條の組織的構成の上に顯はれる規約である。従つてこの三條の精神は、他のすべての章條の血脈となつて流れてゐるのである。

この考察よりして第二條の篤敬三寶章が孤立であること云ふ考の適切でないことを證明することが出来る。そしてこれと共に、孤立無援の章條が、爾來佛教を興隆させたこと云ふ歴史的现实に於ける矛盾を解決することが出来る。そは一見孤立無援の如くであつて、而もその根本に於ては、すべての章條の血脈として、精神を支へてゐるからである。

### 第三章 十大受の配當

#### 一、

以上さまざまの考察に依つて、法律と道德との異同、並びに儒教と佛教との異同は、大體明白にされたこと考へられる。かゝる關係を基礎にして、十七條と十大受との比較に進むべきである。従つて十七條と十大受が同じ内容、同じ意義を持つとしても、そこには法律と道德との相違があるのであり、又國家生活全般に亘る十七條の規定は、主として上求菩提の人格完成を目的とする十大受との間の區別を認むべきである。そして又その相違の根柢には、兩者共に個人的に人格の完成を期すると同時に、相互生活の諧調を實現すべきであること云ふ理想を抱持してゐることを忘れてはならぬのである。

#### 二、

十大受は上求菩提の理想を實現する爲に立てられたる實踐的規約であり、又團體としてこの目的を達成しようとする教團の根本規約である。僧寶精神、即ち教團精神が和合を本とする點に於て、十大受全體は、すべて憲法の第一條たる「以和爲貴、無忤爲宗」の精神に適合すべき筈である。従つて十大受全體を「以和爲貴」の精神に配當することが出来

る。「以和爲貴」の「和」が僧寶精神であるを解釋することが、組織的に最も必然的であることは前に見た通りであるが、そのここはやがて十大受の精神そのものと密接であることを表示する。

かくて十大受は、憲法第一條の「以和爲貴」の精神に配當されるべきであり、同時に又このことは第二條の「篤敬三寶」就中篤敬僧寶の精神に配當されるべきである。

### 三、

十大受の第一は

「世尊、我從今日、乃至菩提、於所受戒、不起犯心」

である。これは不起犯心として十大受を總括するものであると考へるならば、やがてこの第一受の不起犯心は、その目的に於て、又その内面的自覺に於て、憲法第一條、第二條に配當されるのである。

### 四、

十大受の第二は「不起慢心」である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、於諸尊長、不起慢心」

である。これは尊長に對して傲慢心を起さないことである。太子の勝鬘經義疏に依るならば、「凡そ人の情、上に等しきことを樂ぶが故に慢心を起す」のである。

これは十七條の中、第三條の「承詔必謹」の章に配當される。「承詔必謹」章は、國家統制の中心たる國體の宣揚で

あるが、このこゝは君臣の分限を明らかにするこゝであり、更にこれを一般化するならば、尊長に對して慢心を起さざるこゝと密接に關係するのである。

この理由に依つて第二受の「不起慢心」は、第三章の「承諾必謹」の精神に配當されるのである。

## 五、

十大受の第三は「不起恚心」である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、於諸衆生、不起恚心」

である。恚心に關し、太子の義疏は甚だ精密に分析されてゐるが、これは結局、憲法第十條の「絶忿棄瞋」章に配當されるべきである。即ち共に恚心を抑制して、相互融和の實を擧げるべきであり、以つて「和」並びに「和合」の精神を實現すべきだからである。

## 六、

十大受の第四受は嫉心の抑制であり、即ち「不起嫉心」である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、於他身色及外衆具、不起嫉心」

である。これは憲法第十四條の

「群臣百寮、無有嫉妬」

と同じ精神である。

## 七、

十大受の第五受は「不起慳心」であり、貪慾性の抑制である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、於内外法、不起慳心」

である。これは憲法第五條の「絶養棄欲」に配當されるべきである。この章に於ては、貪慾性の抑制が、「明辨訴訟」の爲に説かれてゐるのであり、即ち司法の嚴正を實現せんが爲に提示されてゐるのである。

これと共に憲法第十二條は「國司國造、勿歛百姓」として、徵稅的に、又經濟的に貪慾性を抑制されてゐる。従つて「不起慳心」は、この章條にも配當されるべきである。

## 八、

慳心、恚心、嫉心及び慢心は、佛教に於ける三毒の煩惱である。これの抑制が三受になつてゐる。従つて十七條に於けるこれらの關係せる諸條は、結局佛教に於ける三毒煩惱の抑制と内面的に密接なる關係を持つのである。而も十七條を肇めたまへるも太子であり、これら諸受の註釋を、義疏に於て明晰にしたまへるも太子である。同一精神の顯はれが、法制的に實現されたものが十七條であり、宗教的に思索されたものが義疏である關係よりして、この間の一致性は甚だ豊饒である。

## 九、

十大受の第六受は、財物を受蓄せず、所受あらば貧苦の人々に布施しよう云ふ誓約である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、不自爲己受蓄財物、凡有所受、悉爲成熱貧苦衆生」である。「成熟貧苦衆生」は公共精神の發露であり、憲法第十五條の「背私向公」の精神に配當されるべきである。

第七受は自らの爲に四攝法を行はざる誓約である。曰く

「世尊、我從今日、乃至菩提、不自爲己行四攝法、爲一切衆生故、以無愛染心・無厭足心・無罣礙心、攝受衆生」

である。自利を捨て利他を期する點に於て、この受も亦第十五條の「背私向公」章に配當される。

第八受、第九受、共に利他の精神を標示されてゐる點に於て、すべて第十五條の「背私向公」章に配置される。

これらの考察を基礎として、十七條の十大受の配當關係を圖示するならば、大體次の如きものを得ることが出来るであらう。

#### 憲法十七條

#### 勝鬘經十大受

- 一、以和爲貴……………十大受全部、即ち僧寶和合精神、特に不起犯心（第一受）
- 二、篤敬三寶……………十大受全部、特に不起犯心（第一受）
- 三、承詔必謹……………不起慢心（第二受）
- 四、以禮爲本……………不起慢心（第二受）
- 五、絕養棄欲……………不起憊心（第五受）、無愛染心（第七受）
- 六、懲惡勸善……………「應折伏者、而折伏之、應攝受者、而攝受之」（第九受）
- 七、任掌不亂

- 八、早朝晏退……………無厭足心（第七受）
- 九、信是義本……………十大受誓約の精神
- 一〇、絶念棄頃……………不起恚心（第三受）
- 一一、明察功過
- 一二、勿歛百姓……………不起慳心（第五受）
- 一三、知職掌
- 一四、無有嫉妬……………不起嫉心（第四受）
- 一五、背私向公……………成熟貧苦衆生（第六受）不<sub>レ</sub>自爲<sub>レ</sub>已行<sub>二</sub>四攝法<sub>一</sub>（第七受）、不<sub>レ</sub>棄<sub>二</sub>捨惡律儀者及諸犯戒者<sub>一</sub>（第九受）、不起犯心（第一受）
- 一六、使民以時
- 一七、不可獨斷……………不起慢心（第二受）

10.

この配當に於て、甚だ適切なものもあるが、又形態上さほぎ適切でないものもある。然しその精神とするもの、又その内容とするものに於て、一定の脈絡を持つことは、さほぎ困難なしに了解されるであらう。

一一、

然しこのこゝに關し二の注意を必要とする。

(一) たゞへば「任掌不亂」もか「使民以時」もか云ふ章條のやうに、十大受中適切なものにして配當するこゝの出來ぬものもあるこゝ。

これは豫備的に初に注意したやうに、十七條は國家統制の根本法であり、十大受は上求菩提の爲の必然的規約であつて、二つのものゝ目的が、全く一致しないから起るこゝである。この點に於て寧ろ世間的、行政學的傾向を持つてゐる儒教は、これに該當する項目を甚だ豊かに持つてあらう。それは二つのものゝ關心領域の類似より來るのである。然しこれらの根柢を貫く一つの精神的基調は、形式的表現の表面性を超越する。そのこゝの一つの顯はれが、各章條の論理的説明方法に、佛敎教學的相關思辨法が採用されてゐるこゝである。

(二) たゞへば「不起慳心」を「絶養棄欲」に配したのであるが、憲法の方はこのこゝを「明辨訴訟」の實踐方針としてゐるのであり、又「無厭足心」を「早朝晏退」に配したのであるが、「早朝晏退」は單純に服務規定であるこゝも考へられるこゝ。

このこゝも亦(一)の場合と同じやうに、憲法の關心領域と十大受の關心領域とが一致しないこゝに起因する。然し十七條の道德的原則となるものを明細に考察するならば、佛敎の三毒煩惱の抑止であり、即ち貪瞋痴若しくは貪瞋痴慢の抑制である。この根本原則を行政の諸種の場合に適合されてゐる點は甚だ多いのである。

## 二二、

儒敎的表現の拘束を離れて、内容の眞髓を伺はねばならぬ理由も亦二つである。

(一) 第二條に篤敬三寶を表示し、三寶を以て四生の終歸、萬國の極宗であるとし、枉れるを直すのは三寶の外になしとして佛教を重視されてゐるこゝ。

これは人性の根本に進み「人鮮ユ尤ユ惡ユ」として寧ろ性善觀をも云ふべき自性清淨心に根據を求め、これに依つて、枉れるを直し、四生の終歸を實現しようユとされてゐるのである。自性清淨心は太子の佛教たる大乘教の核心をなすものであり、又實に勝鬘經一經の骨目である。この骨目よりして他の儒教的教條を解釋するのは當然であり、又これに依らねば眞の解釋は成立しないのである。先きに十七條中、篤敬三寶章のみが孤立してゐるにも拘はらず、佛法興隆の強援となつたユ云ふ考の矛盾を指摘したのであるが、こゝに到つてこの一章が佛法興隆の根據をなすユ共に、十七條に於ける道德精神の精髓をなしてゐるこゝを了解するこゝが出来、更に又王法、佛法の興隆が、歴史の實際に於て、相並んで實現されたこゝの、決して偶然でないこゝを了解するこゝが出来る。就中憲法十七條創立の年を去るこゝ四十年にして大化改新となり、特に私地私民の弊を離れ、公地公民の統制を實現し得たこゝに向つては、貪、瞋、痴、慢の制止、わけて貪慾心の抑制「不起慳心」の精神が重要であつたユ考へられるのであり、又「背私向公」の精神の基礎たる大乘的利他の信行が重要であつたユ斷定するこゝが出来るのであらう。

(二) 紀は推古天皇十四年秋七月、天皇は皇太子を請じて勝鬘經を講ぜしめたまへるこゝを記載してゐる。又太子の勝鬘義疏はまこゝに明細にして明快である。かゝる大乘教學に關する太子の蘊蓄より、十七條の思索的根據として、當然佛教教學が重要な關係を持つべき筈であるこゝ。

太子の佛教教學に對する造詣は、單に習得理解されてゐる程度のものではなく、實に思索的御人格の骨髓が殆んど大乘精神であるユ拜察される。理論に於て實踐に於て、大乘教學精神、即ち相關思辨の論理、利他饒益の熱誠、加ふる系

統的秩序の確立、かゝる望まじき基本的性質が、實に太子の思索的御人格の中に、渾然融合し盡されてゐる。かゝる御人格の系統的表現として提示された十七條の思想的根柢を、單に文字的解釋にのみ拘束し終ることは、寧ろ誠に避くべきである。かゝる理由に依つて十七條は、文字的表現以上のものに擧揚されなければならぬのである。

#### 第四章 結 語

一、

太子御偉業の赫灼たるにも拘はらず、太子への後世の理解は、必ずしも完成的ではない。この點に於て太子は寧ろ御不運であるささへも申上けることが出来る。そは太子と別の思想傾向を採らうとする人々は、徒らに太子を非議し、又太子と同じ教學を奉ずる人々は、架空的に太子を神秘化し、靈怪奇異の領域に昇化し奉るからである。この間に立つて最も願はしいことは、太子の眞實を究めず、非議の爲に非議せんとする傾向を排除すると共に、最負の引き倒しに終ることを努めて避けることである。「ありしまゝ」の太子を學ぶことは認識論的に困難であるであらう。然し最も確なる推理に依つて「あり得る」太子の御人格を學ぶこと云ふことは最も願はしいことである。十七條と十大受との些末なるこの研究も亦この一端に係るのである。そしてこのことが同時に國家の統制と宗教との關係に關して、少くも太子の採用されたる方途の一端を示唆し得るならば、まことに仕合である。このことに關しても尙盡さなければならぬ多くのものを残すのであるが、すべて他日を期すべきである。

二、

太子を學ぶべき直接の資料は、多くは無いと云ふよりも、寧ろ甚だ乏しいのである。一千三百餘年の歲月は、すべての存在を煙霧の中に消滅させる傾を持つからである。それにも拘はらず、金石の文字に於て、義疏の筆蹟に於て、その他多からざる遺品に於て、ありし時代の跡を直接に學び得らるゝことは、我が國文化精神の全般に向つて、誠に喜ぶべきである。かゝる乏しい資料にも拘はらず、これに對する忠實なる研究は、恐らく我が文化精神の基礎たるものゝ大半を示唆するに足る重要性を持つて考へられる。

### 三、

私は太子の憲法十七條を學ぶことに於て、太子の理想された國家統制の根本義が、甚だ佛教教團、僧侶の性質に類するものであることを拜察するのである。上に考へた「和」の説明に於て、又三寶尊重の精神に於て、單純なる法制國家ではなく、完全なる人格者の集團としての國家を理想されたのであると考へざるを得ないのである。

曾てプラトンは「理想國」に於て、哲人を主腦者とする國家の合理的であることを提唱した。この「理想國」に關しある日、人が、「あなたの理想國は何時實現するのですか」と訊ねたことがあつた。これに對してプラトンは、「國王の一皇子が哲學者になつた時に」と答へた。このことを叙述して、ガネットは、「然しプラト<sup>(12)</sup>ンがこれを書いた一世紀前に、國王の一王子が哲學者になつてゐる。即ち佛陀である。これは注意に値することである」としてゐる。佛陀は然しながら純粹に出世間の哲學者であつた爲にプラトンの理想國には進まなかつた。これに反して聖徳太子は世間出世間の兩道を總括され、皇太子にして天皇事を行ひたまへるのである。出世間の哲人の理想を以つて、現實的世間の統制を企圖されたのである。かゝる理想と態度とを以つて統制されたのが、憲法十七條に依る國家の組織であるとするこ

こが出来る。このこ誠に法制と宗教的人格完成との關係に關して示唆多き一つの教訓である。

#### 四、

今歲太子の薨去を距る一千三百十七年、當時の曆二月二十二日の正忌まさに今日より一週日を残すのみである。「そのきさらぎの望月のころ」は、恰も今月今日である。太子中心の文化に關し、學ぶべき他の多くのものを残し、匆忙の間に、しばらくこの稿を閉ぢ、大方の叱正を仰ぐに共に、謹んで他日を期するものである。(三月十六日稿)

#### 註

#### (1) 憲法十七條

一曰、以レ和爲レ貴、無レ忤爲レ宗。人皆有レ黨、亦少ニ達者。是以或不レ順君父、乍違ニ于隣里。然上和下睦、諧ニ於論事、則事理自通、何事不成。

二曰、篤ニ敬三寶。三寶者佛法僧也。則四生之終歸、萬國之極宗。何世何人非レ貴是法。人鮮ニ尤惡。能教從之。其不レ歸ニ三寶、何以直枉。

三曰、承レ詔必謹。君則天之。臣則地之。天覆地載、四時順行、萬氣得レ通。地欲レ覆レ天則致レ壞耳。是以君言臣承。上行下靡。故承レ詔必慎。不レ謹自敗。

四曰。群卿百寮、以レ禮爲レ本。其治レ民之本、要在乎禮。上不レ禮而下非レ齊。下無レ禮以必有レ罪。是以君臣有レ禮

位次不亂。百姓有禮、國家自治。

五日、絕餽餼欲、明辨訴訟。其百姓之訟、一日千事、一日尙爾、況乎累歲。頃治訟者、得利爲常、見賄聽讞、便有財之訟、如石投水、乏者之訟、似水投石。是以貧民則不知所由。臣道亦於焉闕。

六日、懲惡勸善、古之良典。是以無匿人惡、見惡必匡。其詔詐者、則爲覆國家之利器、爲絕人民之鋒劍。亦佞媚者、對上則好說、下過、逢下則誹、謗上失。其如此人、皆無忠於君、無仁於民。是大亂之本也。

七日、人各有任掌。宜不濫。其賢哲任官、頌音則起。奸者有官、禍亂則繁。世少生知、剋念作聖。事無大小、得人必治。時無急緩、遇賢自寬。因此國家永久、社稷勿危。故古聖王、爲官以求人、爲人不求官。

八日、群卿百寮、早朝晏退。公事鹽糜、終日難盡。是以遲朝、不逮于急。早退必事不盡。

九日、信是義本、每事有信。其善惡成敗、要在于信。群臣共信、何事不成。群臣無信、萬事悉敗。

十日、絕忿棄瞋、不怒人違。人皆有心、心各有執。彼是則我非。我是則彼非。我必非聖。彼必非愚。共是凡夫耳。是非之理、詎能可定。相共賢愚、如環無端。是以彼人雖瞋、還恐我失。我獨雖得、從衆同舉。

十一日、明察功過、賞罰必當。日者賞不在功。罰不在罪。執事群卿、宜明賞罰。

十二日、國司國造、勿歛百姓。國非二君、民無兩主。率土兆民、以王爲主、所任官司、皆是王臣。何敢與公、賦歛百姓。

十三日、諸任官者、同知職掌。或病或使、有闕於事。然得知之日、和如會識。其以非與聞、勿防公務。

十四日、群臣百寮、無有嫉妬。我既嫉人、人亦嫉我。嫉妬之患、不知其極。所以知勝於己、則不悅。才優於己、則嫉妬。是以五百之乃今遇賢、千載以難待一聖。其不得賢聖、何以治國。

十五日、背私向公、是臣之道矣。凡人有私必有恨。有憾必非同。非同則以私妨公。憾起則違制害法。故初章云、上下和諧、其亦是情歟。

十六日、使民以時、古之良典。故冬月有間、以可使民。從春至秋、農桑之節、不可使民。其不農何食不桑何服。

十七日、夫事不可獨斷、必與衆宜論。少事是輕、不可必衆。唯速論大事、若疑有失。故與衆相辨、辭則得理。

## (2) 勝鬘經十大受章

世尊、我從今日乃至菩提、於所受戒、不起犯心。(第一受)

世尊、我從今日乃至菩提、於諸尊長、不起慢心。(第二受)

世尊、我從今日乃至菩提、於諸衆生、不起恚心。(第三受)

世尊、我從今日乃至菩提、於他身色及外衆具、不起嫉心。(第四受)

世尊、我從今日乃至菩提、於內外法、不起慳心。(第五受)

世尊、我從今日乃至菩提、不自爲已受蓄財物、凡有所受、悉爲成熱貧苦衆生。(第六受)

世尊、我從今日乃至菩提、不自爲已行四攝法、爲一切衆生故、以無愛染心、無厭足心、無罣礙心、攝受衆生。(第七受)

世尊、我從「今日」乃至「菩提」、若見「孤・獨・幽繫・疾・病種種厄難・困苦衆生」、終不「暫捨」。必欲「安穩」、以「義饒益、令脫衆苦」。(第八受)

世尊、我從「今日」乃至「菩提」、若見「捕・養・衆惡律儀者及諸犯戒者」、終不「棄捨」。(第九受)

世尊、我從「今日」乃至「菩提」、攝「受正法」、終不「忘失」。(第十受)

- (3) Hegel, *Encyclopädie*, § 503.
- (4) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7.
- (5) 湯本武比古、石川岩吉共編『日本倫理史稿』一〇一頁
- (6) 同所
- (7) 久米邦武『上宮太子實錄』六八—九頁
- (8) 論語、憲問第十四
- (9) 『勝鬘經義疏』(大日本佛教全書本、六頁下)
- (10) 同所
- (11) 註(2)參照
- (12) *The republic of Plato*, translated by H. Spens, introduction, p. 14.