

聖徳太子『勝鬘經義疏』

における善の思想をめぐって（承前）

梶 村 昇

本誌第九号（昭和四十九年九月刊）の小論に、聖徳太子は『勝鬘經義疏』において、『勝鬘經』という經典を、全体を通じて善を奨める經典として理解せられておられることを指摘し、太子の分科に従い、第一章より第五章まで、すなわち、太子のいわゆる「乗の体」を明かす部分における善の取り扱いについて卑見を述べてきた。以下、それにつづけて、第六章から第十三章までの「乗の境」の部分と、第十四章の「乗を行ずる人」を明かす部分における善の取り扱いを考えてみたい。

三

太子は義疏の冒頭の第一、歎仏真実功德章に全体の分科を示し、第六章以下第十三章までの八章を、
中の八章を挙げて乗の境を明かす。言う心は有作無作の八聖諦を皆乗の境となす。⁽¹⁾
といわれ、また、第六、無辺聖諦章の冒頭においては、

正説の中の第二に八章を挙げて以て乗の境を明かす。言う心は夫れ善は自ら生ぜず必ず境に由りて起るが故に、有

作無作の二種の聖諦は皆是れ一乗の境なり。⁽²⁾

と述べられている。「乗」とは太子も「運出の義」といわれる通り、迷いの岸から悟りの岸に衆生を運載することであるが、「境」とは何であろうか、なかなか適訳がない。辞書の訳語で「認識作用の対象」とか「觀察の対象」とか訳してみたところでどうもはつきりしない。前回の小論では、論ずるスペースもなかったので「境地」「場所」としてはみたが、それに相違はないと思うが、それが何の境地であり、何の場所であるのか、またははつきりさせてない点があった。そこでまずこのことを明らかにしなければならぬと思う。

それには「境」といわれるものが具体的には何であるのか、そしてそれが「乗」といかなる関係にあるのかをみることよって明らかになるものと思う。太子は注⁽²⁾の引用文に直ちに続けて、

大意は爾なりと雖も、好く此の下の外を尋ぬれば、則ち上に究竟と不究竟とを明かすに異なることなし。所以に私に懐うには亦境を挙げて究竟を証するなり。曰く二種の聖諦は皆是れ修善の縁なり。而るに二乗は但だ一種の聖諦を觀じ、如来は二つながら皆已に達し給えり。境を觀ずること爾なれば、則ち証する所未だ究竟せざることを明かなり。⁽³⁾

といわれている。要約すれば(第六章以下の八章は乗の境を明かす文であるといわれているが)大意はそれに相違ないが、以下の文脈をたどっていくと、単にそれだけではなく、境を挙げて究竟を証するところに以下八章の大きな意味がある、といわれるのである。太子は「私に懐うに」といわれ、これは究竟の境を証するものであるということ強調せられている点が注目させられる。

それでは究竟の境とは何であろうか。それは第六章以下に示されるところであるが、結論をいえば「無作の四諦に

就て唯此の一の滅諦を極と為す⁽⁴⁾」ということである。「無作の一滅」とはのちに触れるけれども、一口にいえば、如来の覚境であり、真実涅槃の境界である。とすれば、究竟の境とは如来の覚境であるということになり、第六章以下の八章はそれを明かすためのものであることがわかる。それでは次にこの境と乗との関係はいかであるか。それは注(2)の引用文で明らかのように「善は自ら生ぜず必ず境によりて起る」のである。「善は自然に無から生ずるものでなく、必ずその善の生ずるよりどころがあつて、それによつて起るのである」ということである。しかもその善とは何かといへば、前の小論で述べてきたように、「万善を皆乗の体となす⁽⁵⁾」のである。すなわち、善は乗の本体であり、乗の本質であり、乗そのものであるということができる。すなわち、この場合、善は乗と置き換えることができる⁽⁶⁾と考えられる。とすれば、乗と境との関係は「乗は必ず境によりて起る」と置き換えてもよいと考えられる。すなわち、境は乗のよりどころ、乗のよつてもつて生ずる境地、ということができらるであらう。以上のことから第六章以下の八章は「衆生が迷いの世界から悟りの世界に到達するには、よろずの善を行うことであるが、その善はおのづから生じてくるものではなく、必ず何らかのよりどころがあつて、それによつて生じてくるものである。そのよりどころとなるものの中の究竟は無作の一滅諦という如来の覚境である。それを明らかにすることが以下の八章である」ということになる。以下章を追いながら乗の究竟の境である無作の一滅とは何であるかを窺つてみたい。

四

太子は第六章以下の八章をまず二分し、前の四章は「総じて境界を明かす」のであり、敷衍すれば

総じて有作・無作の二種の聖諦を取りて、簡除する所無くして、皆一乗の境と為すが故に、名づけて総となす⁽⁶⁾。

とされている。すなわち、有作・無作の八聖諦はすべて乗のよりどころであることを明かす部分であるということである。有作とは因縁所生の法であるから、われわれの現実相對の世界の法と考えられるであろう。それに対し無作とは生滅を離れた法であるから、われわれの仰ぐべき絶対の世界の法といえるであろう。この相對と絶対の世界におけるそれぞれの苦集滅道の八つの聖なる真理こそ、われわれが迷いの世界から悟りの世界に到達するために行う善の生じてくるよりどころであることを説明する部分であるといわれるのである。後の四章は「別して境界を明かす」のであり、

三諦を簡除して、唯無作の滅を極と為すが故に、名づけて別と為す⁽⁷⁾。

部分である。苦集滅道の四諦のうち、苦集道の三諦を取り去って、残りの無作の滅の一諦こそが究極のよりどころであるということをして述べている部分であるとされている。

善の究極のよりどころが無作の滅、すなわち如来の覚境であるということは理解できることであるが、その他の七諦、とくに有作の四諦といわれる相對世界での真理がどうして善のよりどころとなるのであろうか。そこにまず第一の問題点があると思われる。太子はすでに「一乗章」の中で、

凡夫の三有に向う善はまた乗の体とはなさず。何となれば即ち又乗は是れ死を出でんが為に常住の果を作さんことを期す。凡夫の三有に向う善は但三界の内を期して、常住を指さざるが故に、乗と為さず⁽⁸⁾。

と述べられ、三有（欲界・色界・無色界）すなわち現実相對の世界の中だけを目指しての善は「乗の体」とはしないとされている。しかしここでは先の引用にもあるように「二種の聖諦は皆是れ修善の縁」であって、相對世界の四聖諦も「修善の縁」になっているのである。「縁」とは条件であり、よりどころという意味である。とすればこの兩者

の矛盾をいかに理解したならばよいであろうか。もし相對善（有漏善・世間的善）をアビダルマ論書のように結局は悪と認めるならば、五乗の善が同歸するという『勝鬘經』⁽⁹⁾とくに太子の『義疏』の中心的眼目は失われてしまうことになる。しかし太子は「但だ、三界の内を期して、常住を指さず」といわれ、また「修善の縁」といわれているのである。これはただ三界の内だけのことを考えて、常住の世界を目指さない善は仏行にとり入れられないというのである。また「修善の縁」の方は「八諦に於て如来藏を説く」「此の八諦は如来藏に依りて説く」というように、有作の四諦も如来藏、すなわち後に説くように究竟の境であり、常住法身である如来藏によって説かれているから縁になるのである。これがまた常住法身とは無関係な世間善だけであるならば仏行とはなり得ないのである。

第六、無辺聖諦章において、太子は声聞・縁覚の二乗は究竟の境地に立つものではないことをきびしく、つぶさに述べられている。「上上は二乗の分に非ず」「第一義智も亦その分に非ず」「聖の義はその分に非ず」「諦もまた二乗の分に非ず」と。これはもちろん一乗の真理を明らかにしようとするためのものではあるが、二乗が常住の世界を仰ぎみることなく、みずからの力で煩惱を断じ尽くし得ると考えている迷妄に対する強い破斥であろうと思われる。太子の時代においても、また今日のわれわれの時代においてもなおさらのことであるが、永遠なるものを見忘れて、浅はかな人智の計量によって、人生、社会を解決しつくすことができると考えているものが多かったのである。二乗の人々とはこのような類の人々ではなからうか。世間善は常住法身に包まれてこそ一乗に昇華せられることを思うべきであろう。太子はここにおいても「善を行うの義は、本帰依に在り」という『義疏』冒頭の一句を貫いておられることを知るのである。

次に乗の境としての無作の四諦であるが、有作の四諦が二乗と七地の知るところであるというに對し、無作の四諦は八地以上の菩薩になって有作をも含めた二聖諦に達することができるのであって、第七、如来藏章以下はこの八諦を得て初めて一乗の境を証することができる⁽¹²⁾とされ、更に無作の四聖諦の中でも一滅諦こそ究竟の所依であることを強調されている。さて、それでは究竟の無作の一滅諦とは何であろうか。それは「無作の滅諦は即ち如来藏なり」とある。如来藏こそ善の究極のよりどころなのである。それではその如来藏とは何であろうか。それを以下太子の御積を窺いながら二つの点で明らかにしてみたいと思う。

第一は隱覆の義である。第八、法身章の經典には、

如来の法身の煩惱藏を離れざるを如来藏と名づく⁽¹⁴⁾。

と説かれ、太子はこれを釈して、

隠れたるを如来藏となし、顯れたるを法身となし、隱顯殊なりと雖も即ち是れ一体、更に異体なしと明かす⁽¹⁵⁾。

と説かれる。如来藏はわれわれのように煩惱に蔽われたものの内に、隠れて存在しているものであり、それが顯われた場合は常住法身となるのであり、両者は隠れているのと、顯われているとの相違はあるが、全く一体なのであるといわれるのである。すなわち、凡愚異生のわれわれのうちに仏性があると明かされるのである。その仏性とは、われわれが仰いでやまない常住法身であり、如来なのである。これは実に大変な思想なのであって、日本に仏教が渡ってきて間もない時に、この如来藏思想を攝取せられた太子の慧眼を仰ぐ思いである。

しかし、これを理解することは容易ではない。所依となるべきものが、所依を求めているものの内にある、ということとはそれ自体が内的矛盾のように思われる。太子もわざわざこの点に言及せられ、

物聞いて便ち謂わん、然らば即ち惑を出ずるの後、方に物の依となる、惑に在りて依となると言うには非ずと。⁽¹⁶⁾

と。そしてこの疑問に答え、

生死の神明は如来蔵に依て相續して滅せず、但惑を出でて方に物の依となるには惑の中に在りし従り依となるなりと積す。⁽¹⁷⁾

と。「生死の神明」とはわれわれ衆生が真実を感じる心のはたらきをいう。衆生がこの心のはたらきによって、永遠の生命を得ることができるといふことも、内に如来蔵があつてのことであろう。太子はまたこれを敷衍して、

生死は即ち是れ顛倒、如来蔵は即ち是れ真実なり。今一切の衆生に皆真実の性有ることを明かす。若し此の性無くんば、則ち一化便ち尽きて、草木と殊ならず。此の性有るに由る故に、相續して断ぜず。終に大明を得。故に生死は如来蔵に依るといふ。⁽¹⁸⁾

と述べられている。衆生は顛倒の見にとらわれている。真実なるものを真実なるものとみることができない。如来蔵はまさに真実そのものである。もし真実なる如来蔵というものが衆生の中にないとすれば、顛倒の見を誰が顛倒の見と明らかにすることができであろうか。太子の御遺語である「世間虚仮唯仏是真」も「唯仏是真」なればこそ「世間虚仮」と気づかせられるのであろう。如来蔵が煩惱蔵の中に隠在しているからこそ顛倒の見に気づかせられるのであろう。人生を闇と知らせてくれるものは、われわれの中に闇を闇と知らせてくれるものがあればこそではなからうか。もしそれがなければわれわれの死は草木の死と何ら変ることはあるまい。煩惱を煩惱と感じさせてくれる仏

性があるからこそそれを仰ぎ開發して、ついには無明を破して大明を身につけることができるのである。常住法身がわれわれの究極の所依であることはいうまでもないが、それをわれわれの煩惱濁乱の実人生と対立させて考え、菩提と煩惱、理想と現実というように思うならば、われわれはこの煩惱にみちた現実を一日も早く離れて、理想である菩提に到達しようと思ひに至るであらう。それが昔日説かれた小乗の教えであり、現実逃避としての灰身滅智の思想に導かれることは当然であらう。太子が「昔の滅はこれ無⁽¹⁹⁾」といわれ、「昔の滅は真に非⁽¹⁹⁾ず」「煩惱の滅するを以て真の滅となすには非⁽¹⁹⁾ず」と述べられる所以である。常住法身は煩惱蔵を離れた抽象的実在ではなく、また、実人生の外にあって衆生の依となるのではなく、如来蔵としてこの人生の内において人生の依となるのである。太子はこれを「昔の滅は是れ無⁽¹⁹⁾、今の滅は妙有⁽¹⁹⁾なり。滅の名は同じと雖も指す所各々異⁽²⁰⁾なり」といわれている。それでは次にこの如来蔵は煩惱蔵の内に隠覆せられているものであるとしても、われわれはそれをいかにして知ることができるのであろうか。

第二には信知の義である。經典には、

如来蔵とは、是れ如来の境界なり。一切声聞縁覚の知る所に非⁽²¹⁾ず。

とある。如来蔵とは如来の境界であって、一切われわれの知るところではないというのである。そこで太子は、然らば則ち若し如来に非⁽²¹⁾ずんばすべてまさに信⁽²²⁾すべき無⁽²²⁾けん。まさにまた誰が為にかしかも此の諦を説くやと疑問を呈し、

此の如来蔵は已に惑累を超えて独り自ら清浄なるが故に、識の境界に非⁽²²⁾ずと知ると。所以に亦此の如来蔵は隠れて煩惱の中に在り、惑累を出たるに非⁽²²⁾ず。若し能く隱の義を疑うこと無⁽²²⁾き者は、亦能く頭の法身をも疑うこと無し。

若し能く此の隠顯の義を信ずれば、即ち能く八諦を信ずることを明かす。昔日は理惑の中に在りと明かさず。又二の聖諦の中において、唯一種の聖諦のみを明かすは皆是れ方便の説なり。⁽²³⁾と釈しておられる。一応これを現代語に訳してみれば、

「この如来蔵は本来煩惱の尽きるところのないわれわれの現実世界をすでに超越して、絶対清淨の境地そのものなのであるから、われわれの認識の対象とはなり得ない、ということを知ることができる。そこでまた次のように説明することができる。すなわち、この如来蔵は隠れてわれわれの煩惱の中に存在しているのである。煩惱の世界を離れて存在しているのではない。もしも如来蔵が煩惱の中に隠れて存在しているということを疑わない者がいれば、その人はまた如来蔵が姿を顯わした存在である法身というものを疑うことはないであろう。このように一つの如来蔵が隠れて存在している場合と、顯わに存在している場合とがあるということを信ずることができるならば、この如来蔵によって説かれた八諦を信ずることはできる。昔はこのような如来蔵がわれれの煩惱の中に存在しているのであるということの説明しなかった。また、絶対と相対の二種の四諦があるのに、その中の相対の四諦だけを説明してきたのは、これは次に一乘の世界にひきいれるための手だてとしての説である」ということになる。しかしこれだけでは率直にいつて如来蔵を知ることにはならないであろう。であるからといって、このほかにいかに説明をくりかえしたところで、それは經典にも示されているように「一切声聞縁覚の知るところに非ず」であるから、ましてわれわれのような凡愚異生のものにとつて、それを知ることが所詮無理というものである。ただここでは、この文に続いて記してあるように、

藏は即ち是れ隱なり。但蔵に就ては難かるべし。所以に顯の時の法身を伝え取りて勸むることを為すなり。⁽²⁴⁾

ということであって、藏というのは隠れているので理解しがたいことであろうから、それが顕わになったときの法身、それは伝統的にいわれてきた言葉であるので、それに関連づけて説明すればやや分るのではないかと思つて法身という言葉を使つて、それを信ずるようすすめるのである、といわれている。

所詮われわれはこの煩惱累々のわが身をふりかえつてみて、そこに如来の境地と全く同じもの（仏性）が備わつてゐるなどということを知ることができない。この場合の「知る」とは存在を認識するという意味である。認識することのできないものは存在しないものであるとはいへない。ただわれわれの限られた能力では認識できないというだけのことである。そこで認識しえないものを知るには他の方法がある。それは信ずるといふ立場である。われわれは太子のお言葉の中に、その意味のあることを窺い知ることができる。すなわち、經典の本文の中に、

無作の聖諦の義を説くとは無量の四聖諦の義を説くなり。何を以ての故に、能く自らの力を以て一切の受の苦を知り、一切の受の集を断じ、一切の受の滅を証し、一切の受の滅道を修すればなり。⁽²⁵⁾

とある。これは絶対の真理（四聖諦）を説くということは、仏が自力をもつて苦集滅道の真理を完成せられているからであるという意味であろう。事実『宝窟』の著者は、

如来は自力の故に知るとは、謂く、如来は他に從つて悟らず、自力にて知るが故に、能く一切を知るなり。⁽²⁶⁾

と解し、如来は「自力」で一切を知るとして「自力」の主体を仏としている。これは經典に即した説明といふことができる。それに対し、太子は、

「能く自らの力を以て一切を知る」とは、八地以上は法の流水に入りて念念に自ら知るを明かすなり。亦人に從て名を得るが故に、無作・無量と云うなり、但滅諦をばなんぞ自ら知ることを得とならば、是れ仰信を謂う、現知を

言うには非ざるなり。⁽²⁷⁾

といわれ、「自力」の主体を八地以上としておられる。

太子が七地と八地以上を峻別し、第五章以前においても「歎仏真実功德章」「十大受章」「三大願章」の前三章を七地の勝鬘の自分行とし、「撰受正法章」「一乘章」の後章を八地以上の菩薩の行、勝鬘にとっては他分行とみられたこととはすでに述べてきたことであるが、第六章以下においても、二乗と七地の知るところは有作の四諦だけであり、八地以上になって初めて有作・無作の二種の聖諦に達することができるとしている。この太子のご理解からすれば、無作の聖諦は八地以上の菩薩にとつては自ら知ることのできるものとならなければならないであろう。太子がここで「自力」の主体を八地以上とせられたことはこのご理解によるものと思われる。しかし、太子は八地以上と仏とをまたはつきりと区別されておられる。両者の根本的な相違は、第八地においては四住地の煩惱は除かれているが、無明住地の煩惱は除くことができず、それはただ如来によってのみ可能であるとする点にあると思われる。たとえば生死の問題にしても、七地以下は有漏の業を因とし、四住地の煩惱を縁として感ずる分段生死であるが、八地以上は変易生死であるとしても、この変易生死は無漏の業を因とし、無明住地の煩惱を縁として感ずるところの果であって、仏の常住法身には遠く及ばないのである。⁽²⁸⁾ このことが今引用した一文にもはつきりと窺うことができる。

八地以上は無作の聖諦を知ることができるのであるが、それは「法の流水に入りて念念に自ら知る」ということである。「法の流水に入りて」とは真実なる法の世界に身を置いてということであり、「念念に」とは一念一念にということである。すなわち、無限の自覚過程ともいえるものであって、すでに完成して存在しているというもの、あるいは完成されるものということではない。「自ら知る」とはこの場合、自分の力で知るということではなく、知らせ

てくれるものがあって知るということではなからうか。太子にとっては、八地以上の菩薩はわれわれを遙かに超えた存在ではあるが、やはり根源的には生死によって規定される現実の存在者であり、この意味においては人間の追うべき最高の姿である。それ故に菩薩が「自ら知る」といっても、それは現実を超えた常住法身のお力に照らされて、その照らされた世界に身を置いて、限りなく一念一念に知らされていくという状態において「自ら知る」ということである。次の「亦人に従て名を得るが故に、無作・無量と云う」ということは、このような八地以上の菩薩が自ら知った法であるから、それは絶対・無限のものというのである、ということであろう。次の「但滅諦をばなんぞ自ら知るところを得とならば、是れ仰信と謂う、現知を言うには非ざるなり」という一節がすばらしいお言葉と思われる。「無作・無量」というような法をも「自ら知る」ことのできる八地以上の菩薩でも、如来の覚境である滅諦をどうして自ら知ることができるのであろうか。もしそれが可能であるならば、八地以上の菩薩と仏とは区別する必要はないであろう。しかし経典には「自らの力を以て一切を知る」と記されており、太子はその主体を八地以上の菩薩とみられたのである。とすれば、八地以上の菩薩は滅諦をも自ら知るということにならなければなるまい。太子はそれを「仰信と謂う、現知を言うには非ざるなり」と釈しておられる。それは仰ぎ信ずることによって初めて可能になるのであって、現に理解して知るというのではないといわれるのである。八地以上の菩薩にしても、如来の覚境は仰ぎ信ずることによってのみ知ることができるのである。常住の法身は仰信―帰依によるべきものであって、みずからがそれになるというものではない。まして七地以下凡愚異生のものにとって、如来蔵が「煩惱の中に隱在」⁽²⁹⁾していることを「現知」することはできない。ただ信の一字があるだけである。「信こそ仏性なり」といえるのである。乗の究極の境である無作の一滅諦、すなわち、如来蔵は凡夫にとっては信によって感知せられ、信は帰依となり、帰依に基づく善を行ずること

とによつて乗が表現せられると理解されるのである。

六

次が第十四、真子章である。この章は、

御乗の人を明かす。乗の体と乗の境と已に竟る。故に此に真子の一章を挙げて、三忍の菩薩此の乗を受けて行ずることを明かす⁽³⁰⁾。

とあるように一乗の教を實踐する人を明かにする章である。その人こそ眞の仏子であるということから真子章と名づけられたのであろう。それではその真子とは誰であらうか。太子はそれを「三忍の菩薩」とよんでいる。すなわち經に説かれている。

何等をか三と為す。謂く若しは善男子・善女人自ら甚深の法智を成就すると、若しは善男子・善女人法智に随順することを成就すると、若しは善男子・善女人諸の深法に於て自ら予知せずして、仰ぎて世尊を推し奉り、我が境界に非ず、唯仏のみの所知なりと。是れを善男子・善女人仰ぎて如来を推し奉ると名づく⁽³¹⁾。

の三種の人である。第一は自ら甚深の法智を成就する人であり、第二は法智に随順する人であり、第三は諸の深法に於て自らは了知せず、世尊を仰いでこれを信ずる人のことである。

しかし太子はここを釈するに、ただ「別して三種の人を列す。三種の人は『若』をもて別となす」と記しているだけであつて、何ら詳しい説明をされてはいない。しかし太子はこの第十四、真子章の分段について太子独得の分け方をされておられるのであるが、そこに大きな意味を感じるのである。すなわち、太子は『本義』によれば前章(第十

三、自性清淨章の第二段落以後の「若し我が弟子」以下を「真子章」の中にいれているが、それは「欲するに随て用可し」といわれて、太子御自身はそれを用いておられない。その「真意を探ると、この「若し我が弟子」以下は確かに仏行を実践する人について述べられている。しかしそれは信忍と順忍の二種の人、この小論でいえば第一と第二の人についてだけであって、第三の人については略されている。しかし第十四、真子章には、はっきりと三種の人をあげている、という点にあると思われる。ということは、太子が第三の真子、すなわち、仏の深法を領解することはできないが、ただ仏を仰いでこれを信ずる人々を重視せられたことと拝されるのである。第一の人は「義疏」に即していえば八地以上の菩薩といえるであろう。第二の人はそれに対し七地以下の人々であろうが、第三の人は凡愚異生の身分のものである。しかし救われなければならないものはこの第三の身分に属する人々である。この人々がなすわずかな善を、それは世間善であるといつて破斥してしまふならば、この人たちの救われる道はどこにあるというのであろうか。太子は仏を仰信する道においてすべてが一乗に帰一することを明らかにせられた。

概括していうことが許されるならば、太子の生涯を通しての課題は「人間とは何か」ということではなかったろうか。そしてその人間とは「虚偽の衆生」⁽³²⁾であり「衆生宿殖の善徴かにして、神闇く根鈍なり。五濁大機を障えて六弊その慧眼を掩う」「衆生大乘の解を失して五道に逕離し仏に背く」⁽³³⁾「凡夫は生死を愛して涅槃を畏る」⁽³⁴⁾「凡夫は諸の邪見に入りて彼岸に到らず」と衆生の背仏性をすどく指摘されている。しかし衆生が虚偽であり、背仏性をになうものであればあるほど、衆生は救われなければならない存在であるということではなからうか。

衆生尽く仏となるべきに、衆生尽くは仏と作ること無ければ則ち如来の常住なること明らかなり。⁽³⁵⁾

如来の常住なることは衆生が救われるべき存在であるということである。衆生が救われるべき存在であるということ

は、衆生が救われるべき素因を蔵していることであろう。石はいかに磨いても石である。衆生が全くの石に等しいものであるならばいかに如来が常住でも救われることはあるまい。衆生が救われるということは、そこに磨けば光る仏性が蔵されているからといわなくてはなるまい。しかし「神聞く根鈍なる」衆生はそれを知ることはない。ただそれは如来を仰信することにおいてのみ可能であると太子はいわれる。太子が信順二忍を述べた自性清淨章の後半を真子章に加えられなかったということは、この背仏性をもった衆生こそ仏行を実践する人、すなわち仏の真子とならなければならぬという太子の願いがこめられているのではなからうかと思われる。

十七条憲法の中に「人はなほだ悪しきものすくなし、能く教うればこれに従う」(第二条)といい、「世に生れながら知るもの少し。剋く念うて聖と作る」(第七条)と仰せられているのは、太子の宗教的信念と国民教化の政治事業とが表裏一体をなしておられるものと拝されるのである。

以上、太子の『勝鬘經義疏』を拝見するとき、太子は一貫してそれを善を奨める經典として把握せられておられることが明らかになる。灰身滅智という小乘思想を排し、それを一乘思想に総合摂取し、五乗の善は一乘に同帰すると説く『勝鬘經』を多くの經典の中から選択せられたことは、太子が現実の国家国民生活を重視せられた所以であると思われる。複雑難解な如来蔵思想を善の宗教的哲學的基礎にすえられ、しかもその解(知的理解)をもって乗の本とはせず、一般に末とみられている善をもって乗の本とせられたことは、宗教教義のよく陥りがちな抽象的觀念的論義の弊を破し、国民教化というあくまでも現実国民生活に宗教を生かそうとせられたものと拝せられるのである(五〇・四・五記)。

- (1) 四天王寺本一〇九ページ。(2)(3) 同上二一五ページ。(4) 同上二四七ページ。(5) 同上二一ページ。
 (6)(7) 同上二一五ページ。(8) 同上六六―六七ページ。
 (9) 小生の前論七ページ。
 (10) 四天王寺本一二〇ページ。(11) 同上二一五―二一九ページ。
 (12) 一般に二乗は有作の四諦を知ることができるとしているが、太子はそれをも「是れ方便なり」(二一九ページ)といわれ、仏の立場にひきいれるための手だてであって、本来、彼らには無理であるとされている。これを可能にするものは第七地以上の段階と考えておられるようである。
 (13) 四天王寺本一二一ページ。(14)(15) 同上二三一ページ。(16)(17) 同上二四八ページ。(18) 同上二四九ページ。
 (19)(20) 同上二九―一三〇ページ。(21) 同上二二一ページ。(22)(23) 同上二二二ページ。(24) 同上二二三ページ。(25) 同上二二五―二二六ページ。
 (26) 国訳一切経和漢選述・経疏部第十一・二二三ページ。
 (27) 四天王寺本一二六ページ。
 (28) 『法華義疏』にも「八地以上、法雲の菩薩は何ぞすべて実智の理と解せざるとならば、ただ如来の深きに及ばざるが故に、みな知らずというなり」とある。実智は仏のみ得るところの智慧であり、八地以上の菩薩の及ばないところであるという。
 (29) 『大槃涅槃経』卷三二、大正蔵二二、五五六下。
 (30) 四天王寺本一六一ページ。(31) 同上二六二ページ。(32) 同上八二ページ。
 (33) 『法華義疏』。
 (34) 『維摩経義疏』。
 (35) 四天王寺本一〇九ページ。