

聖徳太子と社会教化精神

——日本社会教育思想史序説 (一) ——

橋 はし 本 もと 芳 ほう 契 けい

目 次

- 一、序 社会教育の歴史的研究について
 - 二、聖徳太子時代と宗教的自覚
 - 三、大乘仏教精神と社会教化
- 一、序 社会教育の歴史的研究について

はじめに 金沢大学社会教育研究室における私の分担は、「社会教育に関する歴史的研究」の部門である。しかし、私は元来、専門的にその方の研究をした人間ではない。ただ過去において、多少教育行政に関係したり、教育の実際面に携わったりした機会に、社会教育について若干の知識を得、また幾何かの経験をもったことがあるだけである。けれども、私には個人的にこの方面について興味が全然ないわけではなく、むしろ将来の教育方向は、現在のある意味で「学校教育」偏重になった状態から脱して、「社会教育」の十全な発達による高次の一元的教育によつた文化国家の実現にあるとまで信じ、その方面に對しことに深い関心をいだいているというのが本当である。それゆえ、「社会教育」 social education の問題に對しては、素人ではありながら、絶えず注意を払っている一人であり、特にその

歴史的発達 historical development に関しては、次下にのべるような理由で、かなり長期にわたってその解明のため
に多少の努力をつづけて来たつもりである。

社会教育の問題 戦後、社会教育の問題が急速に大きくとりあがるようになったについては、さまざまな理由がそ
こに考えられるであろう。あるいは、日本社会の後進性という民族的文化的事情への反省に由つたでもあるであろ
う。あるいは、民主主義 democracy の普及という政治的社会的欲求からでもあるであろう。あるいはまた、国民生
活の合理化、ことに婦人や青年の社会的解放の問題がその動機となったと考えられる点もあるであろう。しかし、と
もかく社会教育の全面的実施が、法制的にもかく明確になったことは、過去の日本にはなかつたことである。

(註) 『社会教育法』は、昭和二十四年六月十日に公布、即日施行になった。

いまここに現行『社会教育法』そのものを論じておる余裕はないが、この法律は元來、それより二年前、すなわち
昭和二十二年に法律第二十五号として出された『教育基本法』の精神に則つて、「社会教育に関する国及び地方公共
団体の任務を明らかにする」(社会教育法第一条)ことを目的として制定されたものである。しかも同法でいう「社
会教育」は、教育基本法に基いて「学校の教育課題として行われる教育活動」(それを仮りに学校教育と称するとし
よう)を除き、「主として青少年及び成人に対して行われる組織的な教育活動(体育及びレクリエーションの活動を
含む)」(社会教育法第二条)の範囲のものである。理念的には、これによっておそらくすべての公的 public な社
会教育が蔽われることになるのであろう。しかしながら、社会教育全体に関してはそこにすでに二つの問題が生
ずることになるであろう。

I 社会教育法が目的とした「国及び地方公共団体」以外のいわば私的 private な団体が主催し経営する社会教育
をどう考えるか。

II 学校教育と社会教育とのつながり合いをどう考えるか。

I に関しては、在来とても、国家や市町村がとりもつ社会教育があり、他方に寺院その他の宗教施設を中心とする私的な社会教育（そこに宗教教育と社会教育との関係の問題がある）等もあり、しかも公平に見て後者に属する部類に、たしかに前者にまさるともおとらない教育効果をあげていたものがあるのである。

（註）石川県羽咋郡、鹿島郡の両郡を隔年巡回する仏教的宗教講「御崇敬（ごそっきょう）」（歡喜光院さま）は、百五十年以上の歴史をもち、毎年一月六日から七日払暁にかけて数千人の参集する越年行事には、毎回百万円近い経理をするのであるが、新聞面には一行の記事も出ず、ラジオにも一言の放送もない。また恐らくその必要もないのであろう。

さらにIIについては、社会教育法が、「学校施設の利用」という一章六条を設けているほど、学校との接触が実際上あるのである。それは現状としては単に施設の利用という範囲にとどまらず、人的その他の面でも、相互の交渉が多いのである。

そこで、社会教育の実務に携わるひとは

I 『社会教育法』の研究を中心とする法精神の体得

II 溯って『教育基本法』により、日本教育の根本理念を明らかにし、その実要素領を心得ること

III これまで広く一般に行われて来た社会教育の歴史的發達について考究すること

以上のような手順を追うて社会教育に関する基本的知識をマスターし、原理的にも明確な信念のもとにこれに対処することができるようになる必要があるであらう。

しかしながら、私どもの見るところでは、社会教育は本来、もっと深く且広いしごとであらうと思う。したがって、前記のような程度や範囲の規定でしかない現行『社会教育法』に対しても決して不足に思うことがないわけでない。しかしまた、社会教育が法令的にスタートを切ったそのことが、考えてみれば日本社会の大きな前進なのである。現下の社会教育は、内容的にさまざまな問題を含んでいるのであろう。それだけに、われわれには、一步現在を離

れて、過去においてどのような形態の社会教育が行われていたか、またその根本精神がどこにあったか、そうした点を明らかにすることによって現在および将来の社会教育の方向を明らかにすることは極めて意義ある仕事のように思われる。また他方、諸外国における社会教育の実際を知って、わが国のものと比較研究する必要があるであろう。ことに終戦後まもなく実施された前記『教育基本法』そのものが、アメリカ教育使節団（団長ジョージ・D・ストッダード博士以下二十七団員）が日本の教育の実情を視察した結果として昭和二十一年三月末日、マッカーサー元帥あてに提出したいわゆる『使節団報告書』を機縁としたと考えられるから、社会教育についても欧米的なその理念を批判的に追究して、民族伝統の教育理念との融合をはかる必要があるであろう。

成人教育の理念 『社会教育法』は前記のように、同法における社会教育の対象を「青少年と成人」としている。

ところで『使節団報告書』にも、「成人教育」という一章があつて、「日本国民の直面する現下の危機において、成人教育（文部省『新教育指針』には公民教育）は極めて重大な意義を有する。それは、民主主義国家は個々の国民に大きな責任をもたせるからである。」としていた。そして、「学校」は成人教育の単なる一機関に過ぎず、「両親と教師とが一体となった活動（PTAの組織と活動）により、また成人のための夜学や講座公開により、更に種々の社会活動に校舎を開放すること等によって、成人教育が助長される。重要な成人教育機関の一つが公立図書館である。科学、芸術及び産業博物館も教育目的に役立つ。その他、社会団体・専門団体・労働団体・政治団体等を含む凡ゆる種類の団体組織が、座談会や討論会等の方式を有効に利用するようにする。それらのため「成人教育」事務に一層活を入れ、またその民主化をはかるべきである、と言っていた。たしかにそれらの勧告の採択や反映が『社会教育法』の上に見られるのである。

しかし、戦後もはや十五年以上を経過した今日、日本の社会教育は、第二の新たな段階に達しているとしなければならぬ。「成人教育」の理念には、たしかに近代的市民的なものがあつて、十分わが国家国民として受容すべきも

のと考えられる。同時に、その名こそ異なれ、社会教育の実は、わが国としてことに古いものである。これを歴史的に明確にすると同時に、社会教育の実施方策樹立上に十分役立たせたいものである。

日本社会教育史の方法 前述のように、わが国では戦後になってはじめて『社会教育法』の制定を見たほどで、いかにも同法実施後、すでに十年以上を経たとはいへ、その完全実施に到るまでには、まだまだひまがかかることと思われる。まして学問的に「社会教育」を体系づけ、社会教育学 *science of social education* と称するものを形成確立するためには、さまざまな用意と工夫とが要ることであろう。ところで、ここに言う社会教育学は、*pedagogy in society* として「社会—教育学」であるよりは、「社会教育—学」なのである。前者が教育学の一応用学たる特質を有するに對し後者は、社会教育そのものを直接目的とした独立の学として、社会教育一般を可能ならしめる諸条件を問う科学として理解することができないであろうか。したがって、教育学に直接、類縁する教育史 *History of education* に対応し、社会教育史 *History of social education* は社会教育の歴史的發達のあとを考究する学問たるであろう。社会教育学それ自体は、普通学として社会教育に關する原理的部門たるであろうが、社会教育史なるものは、個々の地域においておこなわれた社会教育に關する史実を実例的に記述することが主となるであろう。したがって、小は郷土における社会教育史 *History of social education in the land* を考え得ると同時に、大は世界社会教育史 *History of social education in the world* を構想し得るであろう。ここでは日本という歴史的社会的な地域における社会教育の歴史的發達のあとを考証する意味で、「日本社会教育史」*History of social education in Japan* の概念により、その起源から順次現代に到るまでの社会教育の發達推移と展開のあとを見ようとするものである。もとより、社会教育史としては、事業面の記述が伴わねばならないが、社会教育史の学的意義は、むしろその思想面により大きいであろうから、社会教育思想史という方が實際的である。したがって、全体として日本社会教育思想史を記すのがここでの当面の目的なのである。

さて、一国の社会教育を思想的に支えてきたものには、民族固有の生活信念と共に、より普遍的な世界観や道徳観念、または社会的信念であったとしなければならない。そして、教育意識は「神話」 mythology その他の形態で民族間に起り且伝承されて以来、民族生活と共に次第に高まって来たことが考えられる。しかし、特に社会教育意識がハッキリするためには次のような要件があるであろう。すなわち

I 民族生活の窮乏

II 普遍的信念の發生

III 指導的先覚者の出現

などである。民族生活の窮乏は、単に経済上のことからばかりでなく、思想的精神的な事情や理由からも生ずる。あるいは、思想生活と経済生活との間に密接な関連があると言ってもよい。そうした際、民族生活の中から、救済を求める観念が起るでもあろうし、逆に思想的精神的に普遍的なものに触れることが、自己の反省をもたらし、ひいては高次な精神生活に到ろうとする動きとなる場合もあるであろう。それにしても、そうした民族生活の経済的、または思想的危機に際して偉大な先覚者が出て、民衆を指導することが、まさに近代的な教育の性格とは区別された意味での「教化」teachingなのであって、その教化のひろがりや客観性のうえに、いわゆる「社会的」socialと言われることがあって、それが如実な「社会教化」social teachingなのである。そしてそうした教化者をこそ、まさに教師teacherと呼ぶのである。わが国の社会教育史を回顧したとき、そうした民族の教師 teacher of nation として先ず目につくのは言うまでもなく飛鳥朝の聖徳太子であり、太子を「和国の教主」と讃仰した親鸞の真意も、やはりそうした民族の偉大な教化者への限らない報恩と謝徳の思いにあったのであろう。

二、聖徳太子時代と宗教的自覚

日本史観の更新

戦後、国史研究は急速にあらたまり、現に「国史」の語やその意識さえもが、排他的な民族的優勝観念を伴うとして極端に避けられ、専ら「日本史」と言いならわされるようになった。(昭和二十年十二月三十一日付、修身科・国史科・地理科の中止についての指令 Suspension of Courses in Morals (Shushin), Japanese History, and Geography がマッカーサー司令部から発せられていた) そうした中に、日本神話や神武紀元に対しても強い疑念がもたれ、ひいては六世紀の後半から七世紀の二千年代にかけて在世された聖徳太子についてまで懷疑的な見解が生ずるに至った。しかし、戦争中、あるいはそれ以前からのような、強い民族主義やナショナリズムの立場に立つてならいざ知らず、世界史や東洋史との密接な照応のもとに知らるべきことになった今日の日本史上では、聖徳太子 (A. D. 574—522) の時代が東洋史では陳から隋・唐初へかけてのときであり、世界史ではマホメット Mohammed (A. D. 571—632) を中心に回教 Mohammedanism が盛んに起されたときである〔(註) 1〕ことを知るとき、太子やその時代に関する記述に、よしんば伝説的なものがまとわりついているにしても、その記述の基底面や基本線には、世界的な、あるいは東洋史的な動きそのものが客観的な確実さをもってひそんでいることを否定するわけにいかない〔(註) 2〕。

(註) 1 マホメットが創めて回教 (Jahid ともいう) を唱えたのは西紀六一〇年で、太子が摂政していられた推古朝の第十八年に当る。また、マホメットがメッカからメジナに出奔したいわゆる「ヘジラ」Hegira (出発・移住の意) は、同じく六二二年で、あたかも太子薨去の年である。

2 作家井上靖の『天平の甕』(昭三三、一一)は、入唐僧の中国仏教将来に関する創作であり、同じく『敦煌』(昭三四、一一)は、中国文人の西域仏教保全に関する創作であるが、これらに素材となった当代日中または中国西域仏教の動きには一連、または一貫したものがある。氏が第三作として将来、たとえば玄奘の『大唐西域記』のごときを資料としたインド仏教に関する創作を為すならば、既刊の二著とあわせて、すぐれた仏教文学の三部作となるであろう。

聖徳太子と時代精神 さて、東洋史の動きは、太子御生誕の六、七十年前頃から、とくに日本と朝鮮との交渉の形で次第に活潑になりつつあった。そして百済は日本に親交的であり、新羅は一服一叛であった。その間日本の、半島における拠点たる任那は、しばしば復興を圖られつつ、太子薨去の翌年、ついに新羅により取められるという結果になった。小野妹子が遣隋使として前後二回中国に渡ったことには、文化的宗教的その他いろいろの意味もあつたであらうが、直接には太子の大局を見られた炯眼のしわざであり、結果として大陸の思想や文化の直接将来に到り得たことは、民族の自覚を早め、あるいはこれを深めるといふ利得があつた。なお、仏教が日本に公伝したのは百済からであり、また太子の仏教学の師匠は高麗の僧慧慈であつた。それにしても、宮本博士が言われるように太子の生活——太子研究——太子信仰には、相互に密接な関係があるのであり、ことに太子研究の現代的意義に關しては幾つかの考慮すべき点がある。

(註) 宮本正尊教授「現代に於ける太子研究の重点」宗教公論二五の三(昭三〇)参照。しかしいまは、さきこのべたような民族的危機に際会して、なお政治的文化的指導と善処をあやまたれなかつた聖徳太子の教化活動における社会教育的意義を問うのが趣意であるから、その点に制限して二、三の考察をなしてみよう。

仏教移入による社会的変動『日本書紀』によると、太子の父でましました用明天皇(A. D. 540—587)の即位二年(西紀五八七年)秋七月、蘇我馬子が諸皇子や群臣に勧めて、政敵物部守屋を滅ぼす計略にまじらせた。守屋はすなわち尾輿の子で、尾輿は欽明朝に大連として、わが国に仏教を入れるに反対したひとである。当時、馬子の父稲日天皇に奏して仏教を入れさせたが、ことがあつて仏像はかえつて物部方により難波の堀江に投ぜられ、寺塔は焼かれた。つづいて守屋と馬子も排仏・崇仏の対立にあつたのである。

さて、馬子の誘いに応じ、守屋討伐に従つた諸皇子として『書紀』が掲げる五皇子中の第三人目に「厩戸皇子」すなわち聖徳太子の名が見えるのである。当時太子は十四才の少年であつた。しかるにその年、四月二日天皇は病を得

たまい、同九日崩御しておられる。馬子の守屋討伐は、その直後のことである。太子は父天皇の御不子中、衣帯も解かず日夜病に侍し、香炉を擎げて祈請したもうた（太子伝暦）と言うが、いまはかなくその父を失われた悲しみの中に討伐に立たれたのである。八月二日に崇峻天皇が即位されているが、それまでの間に、守屋討伐は片づいていた。しかし、当初は蘇我の軍勢が劣弱で、太子も苦戦されたことが伝えられる。有名な四天王寺造立への因縁もこの苦戦がもとである。

(註) 馬子の討伐軍に対抗し、守屋は穴穂部皇子を奉じて拳兵し、反撃はげしく、太子側の「皇子等ノ軍ト与ニ群臣ノ衆、怯弱恐怖シ、三ト廻ツテ却還スル」(崇峻紀)のほかなかつた。そのとき太子は、額に束髪して軍後にしたがわれたが、心に「將ニ無ケン見ル敗ラ。非レバ願ニ難ク成ツ」(同上)と期され、白膠木(ぬりで)を取ってすばやく四天王像を作り、それを頂髪に置いて、「今若シ使メバニ我ヲシテ勝テ敵ニ、必ラヌ当ニド奉ニ為マツテ護世四天王ヲ、起立タツテ寺塔ヲ」と誓った。馬子もまた、請天王と大神王のために寺塔をたて、「三宝を流通」することを誓った。その結果、戦いは大連軍の大敗北で、物部氏はついに蘇我氏のために滅ぼされた。

太子は、戦勝なされたので二十才のおり、難波の荒陵に四天王寺を造られた。

物部氏と蘇我氏との多年にわたった政治的軋轢と抗争とは、その背後に民族生活の経済的混乱と思想的動揺のあったことを物語るであろう。たまたま仏教の伝来がはずみとなり、その採否をめぐる両氏の政治的対立となったが、太子の御所届が血縁の關係からも崇仏派の蘇我側であったことは幸いであつた。それは単に仏教に利したばかりでなく、排仏派の敬神精神に対しても大きな反省がなされることになり、民族生活に宗教的安定がもたらされた。

(註) 推古天皇十五年、二月九日に詔して群臣共に心を竭して神祇を拜すべきを命じたまう。同十五日皇太子及び大臣、百僚を率いて神祇を祭拜したまう。(日本書紀)

右の記事中に、十四才の太子が「四天王像」を作つて戦勝を祈られたことが出て、一方に三宝(仏教)の護持や興

隆がいわれるから、その實際が思想的にはまだ未熟幼稚の域を多く脱しないものであったことが知られる。

仏教の日本に公伝された年時は、『書紀』によれば五五二年で、太子の出生前二十二年であつた。太子は三才の後、常且東に向い南無仏と称して再拜したまうたと伝える（補闕記。伝暦は二才のときのこととする）太子は二十才にして推古天皇元年に摂政となられたが、天皇二年に、皇太子及び大臣に詔して三宝を興隆させたまひ、諸臣・連等は各々君親の恩のために競つて仏舎を造つて、これを寺と言つた（紀）。そして『法王帝説』によれば天皇六年に勝鬘経を天皇の請いにより講じられ、其の儀、僧のごとく、諸王・公主及び臣・連・公民は信受して喜ばないものはなかつたという。この間の経過を見ると、太子の仏教理解が急速に進まれたことがわかる。しかもそれは、太子の御資性の優秀さに負うたようである。

（註）太子六才に至り、宮中に諸王子、闕叫の声あり、御父皇孛（用明天皇）答を持ちて追ひたまふに、太子独り進んで之を受けたまふ（補闕記。伝暦はこれを四才のときのこととする）

三、大乘仏教精神と社会教化

仏教思想と東洋文化 仏教はいうまでもなく、いまからおよそ二千五百年前、インドのネパール国に出世したゴータマ・ブツダ（釈尊）を創始者とする世界宗教である。もとよりそれは、釈尊以前からあつたインドのバラモン教や、ことにウパニシャッド哲学等に、宗教的にも思想的にもふかく負うたもので、釈尊一個の創見にすべてを帰し得るものでは到底あるまい。しかし、カースト制が牢固として厳しいインドにあつて断然、人間の平等愛を絶叫した点において、その仏教という新宗教の創唱は、それにおくられる五世紀の差でユダヤに出現したイエス・キリストによりはじめられたキリスト教と相ならんで、いまに人類史上に不滅の意義を示し、永遠の光彩を放つものである。

西洋紀元前後に出現した大乘仏教 Mahāyānic Buddhism は、釈尊滅後の原始（小乗）仏教が、ややもすれば、形

式的個人主義におちいり、いたずらに保守の風に墮したのに抗し、釈尊の根本精神に復帰しようとしたのは、形式は復古であるが、実質はかえって進歩主義たるもので、思想的には自由を標榜し、社会的には人間解放と文化の積極的意義を認めた。もとより、大乘と併行しても小乗 Hinayana は存続発展したのであり、現在にもセイロンその他においてその形式主義は固く守られ、それなりに道德的・社会的影響や感化も見られるのであり、また溯って釈尊入滅後二百年、前三世紀頃インドのマガダ国に君臨した孔雀王朝第三世君主アショーカ Ashoka 王のごときは、五天竺を統一した勢いで、仏教の保護と宣伝につとめ、實際上これを世界宗教化する基礎をきづいたもので、仏典の第三結集を行ったとまで言われるほど諸方に功勞多いひとであるが、この時代の仏教はなお小乗であつた。わが聖徳太子がしばしばこのアショーカ王にたぐえてのべられるのは、両者が共に為政者でありながら、仏教を保護し、その教えの宣揚につとめたからであるが、太子はことに自身にも仏教を研究し、大乘仏教の精神による国の統治をはかられたことは、東洋の政治史上にもまた文化史上にも頗る注意すべき事柄であつたとしてよい。

(註) 池田栄「日本政治学の根柢——日本政治理念の本質と史的起原」参照。

大乘仏教の思想的特色 さて、大乘仏教の特色は、さまざまの方面について考えられるが、第一はその思想面である。思想的方面から見られた大乘仏教は、いわゆる「空」*śūnyatā* の世界觀を根柢としたものである。經典としては、般若部の諸經をはじめとして、維摩・法華等、いずれも教理上これによらぬはない。ただし大乘仏教にいう「空」は、単にそういうものがあるというのでなしに、ものをそのものがあるがまま、諸法実相（法華經）の上に見ることに関し、言い換えれば、「中道」*madhya-marga* による物の見方・考え方である。論理的には、空ずるといふ否定力の作用である。それが般若 *prajñā* であり、智慧である。そうした「空」觀の根本趣意は、さらに空ずるはたらしきそのものの自己否定（空亦復空。般若經や維摩經の趣意）をも内容とし、やがて本有自然の無の立場を明確にする（從無住本、立一切法。維摩經）にあるから、具体的・実践的には、「方便」*upāya* として慈悲道に進展することに

なる。

大乘仏教の第二の特色は、その人間主義的な文化肯定の面にある。釈尊はやはり、そうした人間生活をその最もふかい底面において真実肯定したひとであつたが、修行上の便宜その他の理由で、しばらく当時一般の「出家」の風にしたがふことによつて、限られた範囲での社会教化だけで終始された。

(註) 中村元「ゴータマ・ブッダ」参照。

文化や人間の立場が肯定されてはじめて、「教育」というしごとが積極的意義をもつてくる。その自覚そのものが仏教の普及によつて進められたのである。しかも、釈尊以後のひとびとは、かたちとして釈尊を学ぶことが多かつたから、教団維持をはじめとして、必要以上に形式化と固定化におちいる破目となり、仏教の生活的文化的意義は、きわめて限定されたものとならざるを得なかつた。この方面で革新的行動に出て、しかも釈尊の根本精神にかえらうとしたのが、前述の大乘教徒であつた。かれらについては、在来の小乗保守の徒に反対して文化を肯定し、人間生活の積極的意義を説くにいたつたのである。「般若」につづいて現われた諸部の大乘経が、いずれも具体的な人生問題や、社会問題をその内容としているゆえんである。

さらに大乘仏教は、實際信仰の鼓吹をなしたところに、その第三の特色を有している。それがすなわち、大乘仏教の、まさに「宗教」たるゆえんを表示した、最も重要な方面であるが、ことに注意したいのは、この世を「穢土」とする価値観の実際において、「浄土」への強い思慕をしめし、それがやがて諸部の浄土経となつて発展したまでの経過である。そこには、現実生活への深刻な反省のあつたことが反映されており、浄土教としても、のちにはその主流となつた「アミダ信仰」(狭義の浄土教)にあつても、宗教的実践としてのその称名念仏の実義は、人生目的の具現と道徳生活の完成にある。「出家」を条件とし、聖者生活を必須とした聖道門を「難行」道と判定した底意は、学

ばるべき理想の世界を拒否することではなくして、かえってふかくみずからの機根に反省を加え、大乘法への信仰に、一層のほげみを増したことにほかならない。同じ大乘仏教内に、聖道から浄土まで、その諸法門が安心と立命を得べきものの多種であり多様であることを意味しても、各人により、具体的にえらび採らるべき道の多数であることを意味するものではない。

(註) 勝鬘夫人(ぶにん)は七才以上の女子の大乘による教育を誓い、友称王は同じく七才以上の男子の教育を誓ったことが経に見える。

以上のほかに、大乘仏教の特色として、たとえば、「資生産業、皆是仏道」(法華経)というように、實際生活を重んじ、その中に仏教精神を見出すという、ある意味ではきわめて近代的な思想や精神も見出されるが、基本的に言って、人間の宗教的靈性への確信とその完全実現を趣意とした「一切衆生、悉有仏性」(涅槃経)の思想や觀念が全体の根底をなしている。さききのべた勝鬘経なども、その成立は第二期またはそれ以後の大乘経として、般若・法華等におかれたが、そうした靈性を「如来藏」*tathāgata-garbhā*と説いて、人間の教育的完成と道徳的実践を絶叫しているのである。

三経義疏の教化精神 聖徳太子は、さきの勝鬘経講讀につづいて、さらに法華経の講讀をなされ、且、維摩経をも加えて、三部の大乘經典の註釈書を作られ、さいわいその何れもが現存するのである。

(註) 三経義疏中、法隆寺に蔵されていた「上宮太子御草本法華義疏」の四卷は、明治十一年、皇室へ献上された。

これは、邦人によって成された最初の学問的著述とされ、その歴史的意義は、きわめて大である。『三経義疏』の解釈については、学界でも細部の論はなおあるが、いまはそれをも太子における仏教による宗教的自覚の表示と理解し、御一代の教化精神の由来するところと承知したい。

太子は本来、推古天皇の摂政皇太子たり、たとえ、『三経義疏』のような、しかもすぐれた著書があつても、決して単なる著述家ではない。しかしまた、よほどの専門研究者の実をそなえていなければ、かような仕事をなしとげ得るものでもない。そこに、太子の為政者としての特異性、あるいたその偉大さを見るべきであると同時に、そうした太子の政見の処理にもとづく文化的影響そのものが、ながく日本の国運を扶翼し、民族生活の方向を決定したことであつてみれば、太子の文化政策の一線に沿うた如実な御所産ともいうべき『義疏』は、その成果としてかく卓抜であるばかりでなく、そうした「文化」重点主義と、何よりも自己御みずからを最高最大の「文化人」たらしめていかれた人間形成の努力と、そうした人生信念そのものに、最もふかい思想的現実的意義があることでなければならぬ。

(註) 黒上正一郎「聖徳太子の日本文化創業」参照。

太子治世はしばしば、古代ギリシヤにおけるプラトンの哲人政治にたぐえて理解されるものである。「仏典」は文化史的に見て、思想的素材であり、また同時に人格的原理であつた。狭義の宗教的意義においてのみ仏典を見ようとすることは、むしろ近代ルネッサンス時代以後の人間のかんがえかたであるにすぎない。これを逆に言えば、人間(具体的には近代人)は、宗教から自由になつただけ、別な意味ではまたそれに不自由しているのである。近代の自由は、たしかに中世的な宗教の意義を更新する人間性の理念のもとに立っている。しかし、宗教からの自由は、そのまま宗教への義務であるべきで、それはもとより単に宗教を捨てさるという気儘な自由であつてはならなかつたはずである。すなわち、えらびとられた宗教に向つての絶対自由なあゆみにこそ、勝義における「近代人」の概念が成立すべきものであつた。そうした反省を通じて、歴史上における聖徳太子の地位を回想してみると、太子は近代の意味における勝義の宗教の能設者であつたのであり、よしんばそこに仏典が採られ、またそれに対する専門的註釈書が成されたにしても、それは民族の自由と主体性に立つ自主的決定としての思想表明であつて、判断としても推理としても、いささかも隷属するところない独立者の道たるものである。その意味において理解された「和国の教主」という太

子に対する称呼は、仏教的制約を超えて普遍的に妥当する教化人の意義を有するものでなければならなかった。

社会教化としての社会事業 日本における社会教育は、聖徳太子の、仏教という普遍的思想に触れることを縁とされた人類愛的自覚が動機となつて、その歴史的スタートの切られたことを知つた。それは一方では、太子御自身の信仰や修養となつて現われ、他方では、冠位や憲法の制定実施、さらには四天王寺を中心とする四箇院の設置・経営等となつて、展開した。そのうち四箇院というのは、

I、敬田院（仏法興隆のセンター。四天王寺そのもの）

II、悲田院（貧窮孤独者の宿泊所）

III、施薬院（諸国の薬種を集めて貧窮の病者に施与）（註）

IV、療病院（後世のホスピタル病院の起り）である。

（註）施薬院は、奈良時代に光明皇后が開創され、のち中絶。淳和天皇の朝、一時復興したが、再び廢絶した。

敬田は、また「福田」と言い、仏・法・僧の三宝を恭敬供養すれば無量の福分を生ずる。よつてこの三を敬田と称したので、四天王寺（現在、和宗総本山）は太子創建のとき南北六町、東西八町あり、他の三院はその垣外にあつたのである。それは社会教育プロパーというよりは、社会事業 social work であり、より具体的にはセツツルメントであつたとも考えられよう。しかし、聖徳太子は社会事業を社会教育精神から展開された。いわば社会教育としての社会事業であつて、そこに事業原理として深い宗教的自覚のあつたことが、その大きな特色と言えるであらう。そして、敬田院の理念には、現行の社会教育法に規定している「公民館」や「図書館」等の社会教育施設実現の意味が十分こめられており、ただ仏教 Buddhism という宗教的意義の厚薄またはその有無が両者の差異なのである。そこにはまた現代の社会教育が動もすれば欠如しがちな思想的精神的なものについての大きな示唆がなくはないようである。本来、仏・法・僧の三宝そのものが、人間の自覚に深く関したことであり、実はそれ以外に教育のいとなみもな

いのであった。三経義疏についても、

I、勝鬘経義疏——仏（自覚の完成態）

II、法華義疏——法（自覚の原理論）

III、維摩経義疏——僧（自覚の実踐行）

以上の趣意が伺われるのであり、まして太子伝説には教化精神の実証が殆んど無限に見出せるのである。（註）
社会教育思想を主にして考察した場合、太子のこの精神が現代にいたるまで日本の社会教育史の底をぬうて流れてい
ると言っても殆んど差支えなからうかと信ずる。

（註） 拙稿「三経義疏の哲學的解明について——聖徳太子研究序説」（宮本教授還暦記念論集五〇三一—五二二頁）参照。

級照る片岡山に飯に飢て臥せるその旅人あはれ

親無しに汝生りけめや

さす竹の君はや無き飯に飢て臥せるその旅人あはれ（聖徳太子御歌）

（金沢大学法文学部助教）

追記。本稿は昭和三十四年十二月に成った。三経義疏中、維摩疏が太子の親撰でないとの論が学界にあり、これ
に対する私見ものべなければならぬが、資料不足により後日を期する。その後、福井康順先生から新著
『東洋思想史研究』（昭和三五、三月）を贈られたが、同書二一九—二七〇頁（聖徳太子の維摩経義疏に
ついての疑）は、この問題に当てられている。改めてふかくお学びたい。