



# 傳聖德太子『憲法十七條』の「和」の源流

石井公成 / 駒澤大學 佛教學部



# 傳聖徳太子『憲法十七條』の「和」の源流

石井公成 / 駒澤大學 佛教學部

## 1 「和」の思想への注目

佛教は「和」を説く教えだろうか。佛教の基本法則である三法印は、「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」である。四法印にしても、これに「一切皆苦」が加わるにすぎない。八聖道にも、『七佛通誡偈』にも、「和」は登場しない。大乘經典にしても、「色即是空」を強調する『般若心經』は「和」を説くことがなく、羅什譯『法華經』には「和」の語が少々見えるものの、經の中心となる思想とはなっていない。

「和合僧」という語は、samagra-saṃghaなどの譯語であり、初期佛教以來、「和合」は僧伽の基本的なあり方として重視されてきた。ただ、僧伽が「和合」を特質とするとされるのは、論争・抗争によって教團が分裂したり世間から非難されたりするのを避け、修行の環境を整え

るためであり、佛教が「和合」そのものを修行の最終目標としていたのではない。木村隆徳氏によれば、和合の内容として説かれた「六和敬法」は、和合僧の定義が變えられていくにつれ、律藏では輕視されるようになっていったという(1)。また、インド佛教において、在家信者に對して「和合」の意義が力説された形跡もない。

東アジア佛教においてはどうか。『高僧傳』の類では、「和」の語は僧名にある程度用いられているほか、僧侶の人柄について述べた箇所において、「寛和、清和、柔和、和雅、慈和、温和、和敏」などの語が用いられている。「和而有節」「外和内朗」「稟性和穆」といった表現も見られ、また、僧の言葉について「和而且切」と賞賛した箇所もある。ただ、佛教の教義としては説かれた様子がまったくないことが重要である。確かに、佛教は心の安らぎを説く教えであって、憎しみや戦いをあおりたてる宗教ではない。東アジアでは、戦争時に僧侶が和平交渉を行ったり、殺人・殘虐を好む君主を戒めて改めさせたりした例も、歴史上にしばしば見られた。ただ、そうした場合、強調されてきたのは「和」ではなく、「慈悲」や「不殺生」や「因果應報」などではなかったらうか。

では、今回の國際學術大會のテーマ「東アジア佛教の和思想」が示すように、現代において佛教と「和」の關係が注目されるのはなぜなのか。悲慘な世界大戰が二度も起り、今でも戦争や内紛が世界各地で續いている現代、また殺抜とした社會現象が目立つ現代では、「平和」や「調和」「融和」が強く求められ、佛教がそのために役立つこと、和をもたらす智慧を備えていることが期待されているからであろう。

このことは、「和」が佛教の特色として注目されるようになったのは、實はかなり新しいことを示すものである。そう聞いて意外に思うのは、韓國人と日本人だけかもしれない。現代の韓國では、元曉の和諍思

想こそが韓国佛教の特色であり、傳統であるという見方が常識としてかなり廣まっている。一方、日本の場合は、聖德太子の作とされる『憲法十七條』冒頭の「以和爲貴」の句が定着した結果、「和」こそが日本の古來からの傳統であり、また佛教の思想だと考える人が多いのである(2)。この二人のうち、元曉は義天によって「海東教主元曉菩薩」と稱され、聖德太子は親鸞によって「和國教主聖德皇」と稱されており、それぞれの國の「教主」とみなされたという共通點を有している。

『十門和諍論』が示すように、元曉が「和諍」「和會」に努めたことは確かであり、元曉は高麗時には和諍國師の號まで授けられている。しかし、福士慈稔氏は、韓国・中國・日本の學僧における元曉の著作の引用の仕方から見て、元曉のことを和諍思想を説いた人物とみなす者は少なかったことを指摘している(3)。その元曉の和諍思想を高く評價し、それこそが韓国佛教の特色・傳統であり、韓国佛教はアジアの佛教思想の「結論」であると説いたのは、日本の植民主義に抗して韓国文化の獨自性を強調した近代の知識人、崔南善であり、その主張を述べた「朝鮮佛教：アジア思想におけるその位置」は、1930年に刊行されている。このことを指摘した沈在龍氏は、崔南善のこの主張が韓国で廣まったのは1970年代から80年代にかけてのことであることを明らかにしている(4)。

一方、聖德太子は、日本では早くから尊崇されていたものの、南嶽慧思の生まれかわりとされたり、觀音と同一視されたり、神祕的な豫言者とされたり、軍神とされたり、大工の神様とされたりするなど、時代や社會層によって尊崇の形態は様々であった。ただ、「和」を説いた思想家とみなされるようになったのは、近代に入ってからである。明治時代になると、聖德太子については、海外文明を取り入れ、中國と對等の外交を行なったといった點が強調されるようになってきた。さらに、1889年に『大日本帝國憲法』が公布されてからは、1300年も前に憲法を創った先覺者という評

價が加わった。この頃から、政府も民間も明治天皇と聖徳太子のイメージを重ね始めており、「和」の強調もその一つである。

constitutionを「憲法」と譯したこと自體、聖徳太子の『憲法十七條』を意識してのものだが、『大日本帝國憲法』を公布した際の「勅語」には、「相與ニ和衷協同シ我カ帝國ノ光榮ヲ中外ニ宣揚シ」とある。明治天皇と臣民とが互いに「和衷協同」するというのは、まさに『憲法十七條』第一條の「以和爲貴、……上和下睦」に基づくものである。さらに、1892年2月に軍艦建造の豫算をめぐる議會在紛糾した際、明治天皇が示した詔勅では、天皇の内廷費のうち30萬圓を6年間下付することを宣言すると同時に、文武の官僚にも俸給の1割を納入することを求め、「和協ノ道」によって軍艦建造事業を輔翼するよう命じた。こうして、天皇と國民が「和」してともに國家の大業をなしとげるのが日本の特色だ、という觀念が廣がり始めたのである。

ただ、「和」が聖徳太子の教えとして特別に強調され、日本精神の要とされるようになったのは、1930年代になってからのことであり、その代表例は、1937年に文部省の外局である教學局が編纂した『國體の本義』であろう(5)。また、伊藤公雄氏によれば、日本の國定教科書が聖徳太子の「和」に觸れたのは、1943年になってからだという。すなわち、戦争中のことなのである。伊藤氏は、戦時中は戦争完遂のための國民統合の象徴としてとりあげられた「和」が、戦後は平和のシンボルとされるようになったと述べている(6)。

なお、中國政府は、急激に廣がりつつある貧富の差や地域格差を是正して調和のとれた發展をはかるため、最近では「和諧社會」の實現を基本政策として打ち出している。今後はそうした社會状況に應じるために、「佛教はもともと和諧を説く宗教であった」とする主張が、中國の佛教界や研究者によってなされる可能性がある。

## 2 『憲法十七條』の「和」

その『憲法十七條』(7)の「和」はどのような性格のものなのか(以下、『憲法十七條』を『憲法』と略す)。「日本書紀」では、推古天皇十二年(604)四月に、「皇太子、親しく肇めて憲法十七條を作る」として、十七條を列している。その冒頭の四條は以下のとおりである。

一曰、以和爲貴、無忤爲宗。人皆有黨。亦少達者。是以、或不順君父。乍違于隣里。然上和下睦、諧於論事、則事理自通。何事不成。

二曰、篤敬三寶、三寶者佛法僧也。則四生之終歸、萬國之極宗。何世何人、非貴是法。人鮮尤惡。能教從之。其不歸三寶、何以直枉。

三曰、承詔必謹。君則天之。臣則地之。天覆地載。四時順行、萬氣得通。地欲覆天、則致壞耳。是以、君言臣承。上行下靡。故承詔必慎。不謹自敗。

四曰、群卿百寮、以禮爲本。其治民之本。要在乎禮。上不禮、而下非齊。下無禮、以必有罪。是以、群臣有禮、位次不亂。百姓有禮、國家自治。

すなわち、第一條は、「和を尊いあり方として重視し、人に逆らわないことを根本の立場とせよ。人は誰も黨が有り、對立から離れて正しい判断できる優れた人物は少ない。このため、君主や父親に順わなかったり、近隣と衝突したりするのだ。しかし、上位の者が穏やかに振る舞い、下位の者が親しくしあい、調和がとれた状態で重要な事柄を議論すれば、物事の道理が自然と明らかになってくる。そうなれば、どんな困難な事柄であろうと達成されないものがあるだろうか」と説いている。

「和」を強調し、對立せずに穏やかに話し合うことによって困難な事柄をなしとげていくべきことが説かれているのである。第二條では、篤く三寶を敬うことが命じられ、萬國の究極のよりどころである三寶に歸

依しなければ不正を正すことはできないと斷言されている。第三條では、「天」に比される君主の命令に服従するよう求め、下位の者が上位の者をしのごうとすると自業自得で滅亡することが警告されている。第四條では、「禮」が國家の秩序の根本であることを説き、上層部と民衆が「禮」を守れば國家はおのずと治まると述べ、群臣たちに禮を守るよう命じている。

このように、全體の總論となる第一條では、「和」の思想的な意義が強調されているが、これは『日本書紀』の「和」の用例中では特異なものである。「和」の語は、『日本書紀』では戦争や外交に關する場面で用いられることが多く、「和好、和解、和親、和順、聯和、通和」などの語が見える。「温和之心」という表現も、國と國の通交の際の姿勢について言われている。他にはばらばらの用例があるのみであり、『憲法』の用例と關聯するものとしては、「群臣不和」といった表現と、高句麗の大臣、蓋金が亡くなった際、子供らに「汝等兄弟、和すること魚と水の如くし、爵位を争うことなかれ」と命じ、そうしないと、隣國に嘲笑されると遺言したという箇所がある程度である。佛教に關わるものとしては、病氣で體が「不和」となった天皇が、三寶に歸依して身體が「安和」となるよう願った、という例があるのみであろう。「和顔」という例もあるが、佛教の意味ではなく、天皇が美女を見て喜び、顔がほころんだという箇所である。

そうした中で、この『憲法』第一條の「和」の思想性は際立っている。最初の「以和爲貴」については、『論語』學而篇の、

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。

や『禮記』儒行篇の、

儒有博學而不窮、篤行而不倦、幽居而不淫、上通而不困。禮之以和爲



貴。忠信之美、優游之法、舉賢而容衆、毀方而瓦合。

に基づくことが早くから指摘されている。

『憲法十七條』の「以和爲貴」は、言葉の上では、『禮記』と同じである。しかし、『論語』の「禮之用和爲貴」を「禮之用、和爲貴」と句讀を切って「禮の用は、和を貴しと爲す」と訓むのは、「體用」概念に基づく後代の解釋であり、梁の皇侃の『論語義疏』では「用」を「以」と同義と見て『論語』の句と『禮記』の句を同じ意味だと説いていることを、福井康順氏は指摘している。第一條の内容は、『禮記』より『論語』の方に近いため、表現そのものは『禮記』と同じであっても、福井氏が推測するように、實質としては『論語』の内容を意識しているものと思われる。

福井氏はさらに、『孝經』三才章に「禮樂で導けば、民は親しみあう（導之以禮樂、而民和睦）」とあり、同じく廣要道章に「指導者層を安んじ民を治めるには、禮に及ぶものはない。禮とは敬にほかならない（安上治民、莫善於禮。禮者敬而已）」とあることから、『憲法十七條』第一條の「以和爲貴」や第二條の「篤敬三寶」は、『論語』や『孝經』から「表現や着想」をとっていると推測されるという(8)。確かに、三才章では、

先之以敬讓、而民不爭。導之以禮樂、而民和睦。示之以好惡、而民知禁。  
とあって、（古代の聖王のように）まず敬と讓を行なえば民は「和睦」するようになり、何が善で何が悪かを示すと、民は規則をわきまえるようになると述べているため、これに『孝經』冒頭の「開宗明義章(根本の立場を示し、その意味を明らかにする章)」の、

先王有至德要道、以順天下。民用和睦、上下無怨。  
という部分と、『禮記』（實質は『論語』）の「以和爲貴」を重ねれば、『憲法』の第一條から第四條の内容にかなり重なることになる。第

一條冒頭が「以和爲貴、無忤爲宗」となっているのも、また第二條において、三寶が「萬國之極宗（あらゆる國のよりどころの中のよりどころ）」と稱されているのも、『孝經』の最初の章の名である「開宗明義」を意識した表現と見るべきであろう。「開宗明義」は、互文であって「開明宗義」と同意であるため、これを「明義開宗」とすれば、「以和爲貴、無忤爲宗」の「以和爲貴」が「明義」、「無忤爲宗」が「開宗」に當ることになる。

次に、第一條の「上和下睦」については、右に挙げた『孝經』開宗明義章の「民用和睦、上下無怨」、ないし、『千字文』の「上和下睦、夫唱婦隨」の箇所に基づくことが指摘されている(9)。言葉としては『千字文』に等しいが、思想としては『孝經』に近いことは明らかであり、『憲法』がいかに『孝經』によっているかが知られる。

「上和」については、『孝經』諸侯章第二が、「上に在りて驕らざれば、[身分が]高くとも危うからず（在上不驕、高而不危）」で始まり、「其の民人を和」すことこそが「諸侯の孝」であると斷言していることも注目されよう。『千字文』の「上和下睦」は、『孝經』の「民用和睦、上下無怨」と右の「上に在りて驕らざれば」とに基づいた表現のようにも見える。

### 3 禮樂を補完するものとしての佛教

このように、『憲法』は『孝經』や『論語』による面が多いものの、儒教の立場とはかなり異なることも留意しておかねばならない。まず、『憲法』には「禮」と不可分の「樂」が抜けている。また、『論語』に

せよ『禮記』にせよ、「和」はあくまでも儒教の根幹である「禮」について言われており、「禮」は「和」を実現する「樂」と不可分な関係にある。「禮」は身分秩序を維持するためのものであり、君臣や父子などの上下関係や立場の違いなどがもたらす対立・緊張をともなっているため、異なる音によって美しい「和（ハーモニー）」を生み出す「樂」によって、そうした対立・緊張を「和」する必要があるのである。しかし、当時の日本では「樂」が不備だったため、「禮」によって身分秩序を維持し、上下関係などの対立・緊張を「樂」で和らげるという儒教の圖式を採用できなかったのだろう。『憲法』ではしきりに「禮」を保つよう強調しているものの、どこまで日本の身分秩序に合わせた儒教風な禮を整備できていたか疑わしい。また、『憲法』では「孝」も説かれていない。父母への「孝」から出発して治國・平天下に至る儒教とは、立場を異にしているのである。このことは、聖德太子の活躍が記される『日本書紀』の推古紀には、「孝」の語がまったく用いられていないこととも関係するかもしれない。

「樂」や「孝」に代わって『憲法』で加わっているのは、三寶である。しかし、この三寶も、『孝經』の圖式に基づいているように思われる。『孝經』廣要道章には、次のように言う。

子曰、教民親愛、莫善於孝。教民禮順、莫善於悌。移風易俗、莫善於樂。安上治民、莫善於禮。禮者敬而已矣。故敬其父則子悅。敬其兄則弟悅。敬其君則臣悅。敬一人而千萬人悅。所敬者寡、而悅者衆。此之謂要道也。

すなわち、人々を教化する道として「孝」「悌」「樂」などを説き、「上位の人を安泰にし、民を治めるには禮に及ぶものはない」と述べた後、「禮とは敬なるのみ」と断定するのである。そして、父である人を敬えばその子供たちが喜び、兄である人を敬えば一族中の弟たちが喜

び、君主を敬えば臣下たちが喜ぶといった例をあげ、一人を敬えば多くの人が喜ぶのだから、これこそが「要道」なのだと説くのである。この論理をさらに推し進めれば、君主以上の尊い存在を敬えば、より多くの人が喜び、國が治まることになろう。つまり、國を超えて廣まり、諸國の君主によって崇敬されている三寶を敬すれば、より大きな効果が期待できるのである。このように見てくれば、『憲法』が第一條で「無忤」という「宗」を示した後、第二條で「篤く三寶を敬え(10)」と命じ、三寶は「四生の終歸、萬國の極宗」だと述べている理由が理解されることになる。

『孝經』においては、「禮」と結びついた「孝」こそが天下を治め、民衆が和睦させるための要道とされ、それが「宗」だとされていたが、『憲法』では、儒教の徳目を尊重しつつも、三寶を「萬國の極宗(11)」と稱しており、三寶を「宗」よりもさらに上位の存在として位置づけている。『孝經』の「開宗明義」という章名に従えば、「以和爲宗、無忤爲貴」などとなるはずだが、「以和爲貴、無忤爲宗」となっており、僧傳などでよく用いられる「無忤」の語を「宗」としていることも、佛教を儒教の上位に位置づける姿勢を示したものと見られる。

「無忤」については、これまでは典據は不明とされてきたが、實は江南の成實論師の間で尊重されていた徳目であったことを、筆者が明らかにした(12)。すなわち、『高僧傳』や『續高僧傳』によれば、中國、特に江南では「無忤」の語は早い時期から使われており、「物事に動じない」「悠然としている」という意味の用例が多いが、「與~無忤」という形の場合は、穏やかであって人に逆らわない、周囲と衝突しない、といった意味で用いられるようである。特に重要なのは、道宣『續高僧傳』卷第七の釋寶瓊傳の用例と、梁の寶唱の『比丘尼傳』卷第三の釋妙智傳であろう。

陳の大彭城寺に住した寶瓊の傳では、次のように述べている。初め光宅寺法雲にあこがれていた寶瓊は、『成實論』と阿毘曇に通じて有名となり、陳の文帝に尊重されて都の僧正となった。名聲が高く、「海東諸國」は肖像を描いて國に持ち歸り、頂禮して遥かに敬したほどであった。寶瓊は、謙讓であって多くの人を受け入れており、「出處無忤、言行無擇」であった。『成實論』の概要を講ずること九十一遍、その『玄義』二十卷を著し、本文を講ずること二十遍、その『文疏』十六卷を著した。ほかに、『涅槃經』『大品般若』『法華』『維摩』などを講じて注釋を著した(大正50・478c-479c)。寶瓊は、『易』『莊子』『老子』の玄學、儒教、諸子、歴史にも通じていたという。「出處無忤」とは、振る舞いが常にゆったりとしていたということであり、「言行無擇」は、『孝經』卿大夫章の「口無擇言、身無擇行。言滿天下、無口過、行滿天下、無怨惡」に基づく。つまり、寶瓊はどれほどたくさん語っても舌禍事件がなく、どれだけ盛んに行動しても怨み憎まれることがなかった、というのである。

このうち、「海東諸國」とは、百濟を含むことは間違いないが、高句麗と新羅の兩國を含むのか、どちらか一方だけなのかは不明である。そうであっても、この記述は、當時の韓國佛教の系統を考える上できわめて重要である。筆者は、六世紀末あたりまでは、江南の主流であった成實論師の系統が百濟で盛んであったばかりでなく、北朝・南朝の雙方と交流を持っていた高句麗においても、江南の成實師の系統、あるいは成實・三論併習派の系統がある程度の勢力を持っていたものと推測している。吉藏の同門である慧均は百濟人であって『四論玄義』は百濟で書かれたことを崔鉉植教授が指摘したように(13)、百濟には『成實論』は小乗だとして厳しく攻撃した法朗系の三論教學も入っていたことは疑いないが、どれほどの勢力を持っていたかは明らかでない。

次に、『比丘尼傳』の妙智傳では、妙智は忍辱に勵み、「與人無忤」、つまり人と對立して争うことがなく、非難されても和顔で對應するよう努めており、法相に通じていたため、人々はこぞって妙智を第一人者とみなしてよりどころとした（物共宗之）、という。妙智は、齊の皇帝に請われて『勝鬘經』と『維摩經』を講義したとある（大正50・942c）。法相に通じていたとは、『成實論』と毘曇の學を得意としたことを指すのだろう。そうした素養に基づいて、『勝鬘經』や『維摩經』のように在家が活躍する大乘經典を講義している點から見て、妙智も寶瓊同様に成實師と稱される學風の比丘尼であったことが知られる。

妙智の傳では、「和」、「無忤」、「宗」という語が『憲法』の第一條と共通しているほか、『勝鬘經』の講義という點で聖徳太子の事跡と一致している。おそらく「和」「無忤」「宗」といった言葉は、當時の南朝僧侶の碑文や傳記における決まり文句だったのである。

このように「以和爲貴」は言葉としては儒教の『禮記』、「無忤爲宗」は佛教に基づくとすると、對句の構成から考えて、それに続く「人皆有黨」は儒教、「亦少達者」は儒教以外に基づく可能性が高い。實際、『論語』では黨派の害をしばしば戒めているほか、里仁篇には「人が過失をおかすのは、それぞれの部類においてのことである（人之過也、各於其黨）」とあり、梁の皇侃の『論語義疏』は、

人之有失、各有黨類。小人不能爲君子之行、則非小人之失也。猶如耕夫不能耕乃是其失、若不能書則非耕夫之失也。

と注釋している。すなわち、「黨」とは「類」のことであり、人が過失を犯すにあたっては、それぞれ部類があるのであって、小人が君子の行いをすることができないのは小人の過失ではないとし、農夫が畑を耕せないのは過失だが、農夫が文章を書けないのは過失でないようなものだとするのである。

「人皆有黨」については、これまでは『論語』述而篇の「君子不黨」、衛靈公篇の「君子矜而不争、群而不黨」、『尚書』洪範の「無偏無黨、王道蕩蕩、無黨無偏、王道平平」、『左氏傳』僂公九年「亡人無黨、有黨必有讎」などを考慮し、「人は誰も黨派心を持つ」とか「人は誰も仲間を持つ」などと解釋されてきた。しかし、『憲法』では人性論が重要な役割を果たしているうえ、第一條では「人皆有黨」に續いて「亦少達者」とあるため、ここは右の皇侃のような解釋に基づき、「人は誰も部類(能力の違い)があり、對立を離れて判斷できるすぐれた人物は少ない」の意味である可能性も否定できない。

「達者」については、筆者はかつて『莊子』齋物論篇に基づくと推測した。齋物論篇は、「達者」とは是非の本質を悟る者であることを強調したのち、有名な「朝三暮四」の話を紹介し、争ってばかりいる愚かな猿どもを猿まわしの親方が口先であやつって巧みに納得させたように、聖人は是非の論争に加擔せず、争いを和するのだと述べている。『憲法』第十條が是非の争いを戒めていることも、『憲法』が『莊子』を意識していたことを示しているように思われる。

ただ、その『莊子』に基づきつつ、佛教側で「達者」を強調した有名な例がある。『高僧傳』に見える求那跋摩 (Guna-varman) の遺偈である。

諸論各異端 修行理無二 偏執有是非 達者無違諍 (大正50・342a)

すなわち、「諸説は様々であるが、修行は當然ながら一つである。執着するとどの主張が正しいかをめぐって争いが生ずるが、達者には矛盾や論争は無い」と説いている。ここで「達者」という語が用いられているのは、むろん、『莊子』によるものである(14)。「是非」をめぐる争いを戒めたこの偈について、『摩訶止観』は、「當時、宋代の學僧たちが盛んに成實を弘め、異執が競い起っていたため、求那跋摩は偈を作って批判したのだ(于時宋家盛弘成實。異執競起。作偈譏之。(大正46・

74a)」と説いている。この偈は、三論宗、天台宗などの文獻に數多く引用されており、江南を中心として廣まっていたことが知られる。『憲法』第一條の「達者」は、この遺偈を考慮しているかもしれない。

ただ、この長大な遺偈では、「和」の語は用いられていない。ここで注目されるのは、『憲法』と同様に「無忤」の語が見られた寶瓊の傳記では、寶瓊は佛教ばかりでなく、玄學や儒教などに通じていたとされていたことであろう。この點は寶瓊に限ることではなく、梁の三大法師を初めとする多くの成實師に見られる傾向であり、當時の中國佛教の特色となっている。

#### 4 佛教の影響を受けた中國思想

忘れてならないのは、南朝では僧侶が中國思想の影響を受けると同時に、儒教や老莊の學者が佛教の影響を受けていたことである。皇侃の『論語義疏』は、その代表例であり、形式と内容の面で佛教の影響をかなり受けている(15)。『禮記』『孝經』『論語』に通じていた皇侃は、『孝經』を『觀音經』になぞらえ、日々二十回讀誦していたという。また、六朝末から初唐にかけて盛行した江南義疏家と稱される易學者たちは、論家系も疏家系もともに『老子』や『莊子』や佛教學を用いた解釋を行なったことが指摘されている(16)。『憲法』は、そうした江南の風潮を受けて生まれた文獻なのである。西魏の蘇綽が著した『六條詔書』や法家の思想との類似なども早くから指摘されており、北朝の影響も考慮しなければならないが、『憲法』における「和」については、儒教と佛教の融合という視點から考えるべきであろう。

『憲法』におけるそうした例としては、第十條をあげることができる。



十曰、絶忿棄瞋、不怒人違。人皆有心、々各有執。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、如環无端。是以、彼人雖瞋、還恐我失。我獨雖得、從衆同學。

怒らないよう命じ、人々と協調していくよう説くこの條では、『莊子』齋物論篇、あるいは求那跋摩の遺偈を意識した形で是非をめぐる論争が戒められている。ここで注目されるのは、「自分はけっして聖人でなく、彼もけっして愚人ではない。共に凡夫であるのみだ」という主張である。この條は、聖德太子を尊崇した親鸞の「罪業深重の凡夫」という深刻な自覺に似ているとして尊重されてきた。しかし、佛教であれば「凡夫」は愚人にほかならないはずである。ここで、「聖」と「愚」以外が凡夫とされているのは、吉川幸次郎氏が指摘するように、『論語』里仁篇の「唯上知與下愚不移（すぐれた智恵の持ち主と智恵がまったくない愚人だけは、變わることがない）」に關する六朝の解釋に基づいているのであろう(17)。

人間の能力を上中下の三品に分け、その一つ一つをさらに上中下の三品に分けて上上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下の九品とするのが官吏登用の資格審査と結びついた南朝の人性論だが、皇侃の『論語義疏』は、そうした九品に關する師の賀瑒の解釋を次のように紹介している。

師説云、……上上則是聖人、聖人不須教也。下下則是愚人、愚人不移、亦不須教也。而可教者、謂上中以下、下中以上、凡七品也。

つまり、上上の聖人と下下の愚人は變わらない存在であり、それ以外は「教」によって移っていけるのだとするのである。皇侃は、この説を受けつつも上中下の三品説を採用し、「聖」と「愚」の中間段階の者は様々であるものの「推移」する點は同じであるとしており、里仁篇について次のように述べている。

此篇、明凡人之性、易爲染著、遇善則升、逢惡則墜。

つまり、「凡人の性」、つまり、中間段階の者の性質は、外部のものに染著しやすいため、善にあえば向上し、惡に逢えば墮落することを明らかにしているのだ、と説くのである。善に逢うとは、皇侃によれば「詩書禮樂」による教化にほかならない(18)。その點で、皇侃はあくまでも儒學者なのだが、右の文章のうち、「染著」は佛教用語であって、六朝の一般漢文ではほとんど用いられていない。

『憲法』第十條の「共に是れ凡夫なるのみ」と言われる「凡夫」とは、この「凡人」のことなのである。したがって、「我必ず聖に非ず」の「我」とは、憲法の作者を意味するのではなく、そうした「凡人」である「群卿百寮」に對して、「自分は決して聖人でなく、他の者も決して愚人ではない。ともに正しい判断が出来ず、争いがちな普通の人間なのだ」と考えよと命じていることになる。

『憲法』が皇侃ないし似た傾向の六朝風な人性論に基づいていることは、第二條の「人鮮尤惡、能教從之（人では最も惡なる者は稀であるため、きちんと教えることができれば従うものである）」という記述からも知られる。教えることのできない「尤惡」の者は、少ないながらも存在するのである。「尤惡」の者とは、下下の愚人のことを指すようにも見えるが、六朝の人性論では下下の愚人とは生まれつき知能に障害がある者を指すようであり、人柄が極惡であるという意味ではないようである。また、「能教」という語は古典にも見えるが、六朝の一般漢文では用例は多くないのに對し、漢譯經典など佛教漢文にはしばしば見られる。

## 5 結論

以上、日本文化は「和」を特質とするという主張の根拠となってきた『憲法十七條』の「和」について検討してきた。その結果、第一條の「以和爲貴」も「上和下睦」も儒教の言葉であり、『憲法』の冒頭部は、儒教經典に見える「和」と穏やかで争わない姿勢を意味する佛教側の用語を組み合わせているものの、第一條から第四條に至る構成自體、『孝經』の主張に基づく面が多いことがわかった。

ただ、『憲法』では、「和」を生み出すものとしての「樂」、さらには「孝」などの儒教の重要概念が脱落しており、その結果、「和」は儒教の用例とはかなり異なるものとなっている。「樂」や「孝」の代わりに登場しているのは三寶である。三寶は、國を超えた究極の価値とされ、儒教の徳よりも上位に位置づけられており、「敬」の對象となっている。つまり、「詩書禮樂」による儒教の教化の代わりに、三寶に歸依することによって教化が進み、悪が是正されることが期待されているのである。おそらく、『憲法』作者は、佛教は「諸惡莫作、諸善奉行」と説く教え、悪をなせば自業自得で滅びると説く教え、と見ていたのであろう。ただし、第二條では、「三寶に歸依しなければ、どうして過ちを正すことができよう（其不歸三寶、何以直枉）」とあり、歸依三寶による悪の是正について述べていながら、後半の「直枉」の部分は「眞っ直ぐなものを曲がったものにあて、曲がったものを眞っ直ぐにする（舉直錯諸枉、能使枉者直）」と説く『論語』顔淵篇の句を利用している。

『憲法』の作者は、三寶への敬を説く箇所できえ、佛教に基づく語句と儒教に基づく語句の對句にせずにおれないのである。こうした點は、寶瓊傳が、寶瓊は「無忤」であったと述べた直後に、『孝經』に基づく表現を用いていたことと似た傾向といえよう。

このように見てくれば、第一條が「和」してなごやかに討議するよう説いているのは、當時は群臣の討議によって大王の選定がなされていた

ためであることが推測される。だからこそ、邪惡な者の誤った主張をふせぐために、「諸惡莫作」を説く佛教を「極宗」とみなして篤く敬すべきであることが第二條で説かれ、第三條で君主は天に等しい存在であるためその詔に謹んで従うべきことが、續いて第四條で「群卿」に對して「禮」こそが身分秩序を保って國家を治める「本」であり「要」であることが強調されたのであろう。福井康順氏がごく簡単に示唆したように、この順序が『孝經』から着想を得ている點が多いことは、これまで見てきたとおりである。

ここに至れば、第一條の冒頭に掲げるほど「和」を重視しておりながら、『憲法』が「和」を最終目標としていないことは明らかであろう。究極の目標は、絶對的な「君」のもとで國家が治まることなのであり、「和」はその「君」を群臣の協議によって無事に決定するため、また國家の大事を協議して決定するための不可缺の條件なのである。その點では、佛教で重視された「和合」は修行の最終目標でなく、僧伽を分裂・抗争から守るためのものであったことと共通することとなる。

第十五條の末尾では、私心があると恨みが起って「同」ずることができず、公をそこなうことになるとした後、「だから最初の章に、「上下和諧」と言うのは、この趣旨なのだ（故初章云、上下和諧、其亦是情歟）」と述べている。このうち、「和諧」の語は、六朝から唐代にかけては、音律關係の用例が多少見られる程度で、用例は稀だが、法顯譯『大般涅槃經』では、

爾時世尊告諸比丘。汝等從今亦當修習七法之行。一者歡悅和諧猶如水乳。（大正1・194a）

とあり、僧侶が修習すべき七法の筆頭として「歡悅和諧」が挙げられている。「歡悅和諧」とは、木村氏によれば、和合僧の初期の定義にほかならない。第十五條の右の部分は、後人の補註とする説もあるが、『憲

法』の本文に初めから含まれていたとしたら、『憲法』作者は、第一條に示した儒教の「和」の主張と佛教の和合僧の思想を重ね合わせていたことになる。

- (1) 木村隆徳「僧伽の和合精神」（木村清孝監修『佛教の修行法—阿部慈園博士追悼論集』、春秋社、2003年）。
- (2) そうした風潮に對する批判としては、袴谷憲昭「「和」の反佛教性と佛教の反動性」（『東洋學術研究』26卷2號、1987年11月。後に袴谷『批判佛教』大藏出版、に所収）がある。
- (3) 福土慈稔「元曉の思想を和諍思想と捉えることに對して」（『佛教學』46號、東京、2004年12月）。
- (4) 沈在龍『동양의 지혜와 禪』「한국불교 연구의 한 반성」（世界社、ソウル、1992年）。この問題に關する最近の研究動向については、Geunggang Center ed., *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, 2007.
- (5) 『國體の本義』のうち、「和」を説いた部分が紀平正美の思想に基づくことは、石井公成「大東亞共榮圏の合理化と華嚴哲學（一）—紀平正美の役割を中心として—」（『佛教學』42號、2000年12月）。
- (6) 伊藤公雄「「和の精神」の發明—聖德太子像の變貌」（『岩波講座現代社會學第23卷 日本文化の社會學』、岩波書店、1996年）。
- (7) 『憲法』の著者や成立年代については諸説があるが、ここではその基本部分は聖德太子とその周邊の作として扱う。作成の背景については、石井公成「「憲法十七條」が想定している争亂」（『印度學佛教學研究』41卷1號、1992年12月）。
- (8) 福井康順「太子教學に關する一、二の研究」（宮本正尊博士還曆記念『印度學佛經學論文集』、三省堂、一九五四年。後に、『福井康順著作集』第四卷に「太子教學に關する諸問題」と改題して所収）。
- (9) 『千字文』の著者、および佛教との關係については、高井恭子「『千字文』の問題點—成立と正史整備事業をめぐって—」（『愛知縣立藝術大學紀要』32、2003年3月）。
- (10) 仏教文獻では「篤信」が普通であり、「篤敬」という例はきわめて少ないうえ、典故と言えるような用例は見出されない。『論語』衛靈公篇に「子張問行。子曰、言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣」とあることを考えると、「篤敬」は、中國周邊の國でも實踐できて効果が期待できる、という点が意識されていた可能性もある。

- (11) 「極宗」の用例は稀であり、蕭子良の疏に對して孔稚珪が答えた書に「理至則歸一。置之於極宗。宗極不容二」（大正52・73a）とある。
- (12) 石井公成「聖德太子像の再検討」（『佛教史學研究』50卷1號、2007年）。同「聖德太子論争はなぜ熱くなるのか」（『駒澤大學大學院佛教學研究會年報』40號、2007年5月）。三論宗の僧や居士の傳記には「無忤」の語は見えない。法朗門下の一人であって盛んに成實師たちを非難していた文官の傳緯は、攻撃ぶりが激しすぎると批判されると、『明道論』（『陳書』卷三十、傳緯傳）を著し、「俗に忤」って大乘の正義を広めるべきなのだと反論しており、「忤ふ」ことを肯定している。傳緯は、才氣煥發であったが、剛直であって人々を輕侮する傾向があり、憎まれて獄死するなど、いかにも三論宗らしい人物であった。
- (13) 崔鈺植「백제 찬술문헌으로서의 《大乘四論玄義記》」（『韓國史研究』136號、2007年3月）。
- (14) 石井公成「禪宗の先驅一求那跋摩三藏の傳記と遺偈一」（『田中良昭博士古稀記念論集・禪學研究の諸相』、大東出版社、2003年）。
- (15) 大坊眞伸「皇侃『論語義疏』と佛典注釋書との類似について」（『大東文化大學中國學論集』23號、2005年12月）、福田忍「皇侃の教化論について」（『東方學』95輯、2000年1月）ほか。
- (16) 藤原高男「江南義疏家の二派に關する一考察」（『日本中國學會報』12集、1960年）。
- (17) 吉川孝次郎「聖德太子の文章」（『聖德太子研究』2號、1966年5月）。
- (18) 皇侃の人性論とその系譜、および皇侃の思想の社会的背景については、松村巧「皇侃の教學論と梁・武帝の儒學振興政策」（『中哲文學會報』6號、1981年6月）。