

## 中国古典における「和」と十七条憲法

佐藤一郎

聖徳太子（五七四—六三二年）の十七條の憲法（六〇四年）の第一條はいう。「和を以て貴しとなし、忤まかふることなきを宗とせよ。人皆みな党あり。また達たる者少し。ことを以て、あるいは君父は順はず、また隣里に違ふ。しかれども上和や下睦ちびて、事を論ずるに諧ふときは、事理おのづから通ふ。何事か成らざらむ。」と。原文の「以和為貴」は、論語を学んだことのある人ならばただちに気がつくことであるが、学而篇という論語開卷第一番目の篇中にある句である。

有子曰、礼之用、和為貴、先王之道斯為美、小大由之、有所不行、知和而和、不以礼節之、亦不可行也、

（有子曰わく、礼の和を用つて貴しと為すは、先王の道も斯れを美と為す、小大之れに由れば、行われざるところあり、和を知つて和すれども、礼を以て之れを節せざれば、亦た行

のうべからざるなり。）

以上の論語の句の用法と比較すると、論語では「和」は「礼」との関連において述べられ、しかも「小大これに由れば、行われざるところあり、」としていて、聖徳太子の憲法第一條における表現と異なっている。憲法は「和」を個人と個人とを結ぶほとんど絶対的な方法として要求している。和を制約するものは、論語におけるように存在していない。論語の一句を明白に引用しつつ、このような和の絶対化に近い用法は、中国の古典とどのような関係をもつものであるのか。以上の問題提起のもとで、以下に中国の古典における「和」の思想を検討してみよう。

「和」はもともと調和が原義であった。その字形は三種あったと考えられておる。

# 味(和)、龠(龠)、盃(盃)

このいずれもが禾(カ)を音符とし、加(くわえる)の意味をもっている。和は「口」(人のくち)を合する、すなわち合唱を示し、龠は「籥」(ヤク・竹管楽器)を合する、すなわち合奏を意味し、盃は容器に各種の材料や手間を加えること、すなわち調理を意味している。古典で実例をあげると、墨子の経篇下と経説篇下で和を唱和する意味にとり論じている。なお、この二篇は論理学上の命題とその解説で、中国の古代論理学の最高水準を示すものである。「唱と和とは利害を一つにする。理由は功にある。」(経下)「唱して誤りがなければ害はなく利益がある。それに和して誤りがなければ、いつまでも相手に唱せしめる。相手が唱してそれに和さないのは、学ばないからである。和する能力があるのに、相手が唱しないのは、教えないからである。多く知っているのに教えないならば、功は得られない。」(経説下)。

次に当然のこととして合奏と調味の用例に話をすずめるが、その前に「和」の具体的意味内容に深く関連する論語の章句を指摘したい。実は論語中に認められる和の用例は二つのみであって、一例は既出しており、本例は他の古典、特に春秋左氏伝中の「和」の用例と重なるからである。この例は論語子路篇での孔子言である。「子曰わく、君子は和して同せず、小人は同じて和せず」と。今日、同和という一つの連語が存在するが、この場合は和は調和

のこと、同は雷同のことで、二者は異なると解釈され、定説になっ  
ている。「和」の字形から説くと、口をひらいて声を出すとし  
ても、合唱と斉唱の相違があるが、和と同とは、まさしくこう解  
することによって理解に資せるであらう。次にこのことについて  
精細に述べている左伝にうつらう。

左伝昭公二十年(五三・B・C)の条に、齊侯が狩獵から帰っ  
て首相の晏嬰とくつろいでいると、佞臣の梁丘犋がかけつけて来  
た。それをみて公が「ただ犋のみ我と和するか」と言った。晏子  
は「あの男のは同であって、和ではありません」と応答した。公  
が「和と同とは異なるか」と問うたのに、更に答えて、「異なる  
もので、和は羹(吸いもの)のようなものです。水・火・酢・  
醬・塩・梅などを以て魚や畜肉を煮て、薪でにたて、材料をませ、  
調味をよくととのえ、不足はおぎない、過ぎたところはへらす、  
それを食べると心がやわらぐものです。君臣の間もさようでは  
て……」と述べ更に音楽に説を展開して、「音もまた味のように  
一つの氣、二つの形、三つの類、四つの物、五つの声、六つの律、  
七つの音、八つの風、九つの歌、これらが合わさり、また、音  
色・大きさ・長さ・張りのあげかた・気分の出しかた・速度・高  
さ・呼吸・技巧、これらが調えられて音楽になるのです……」と  
言う。

以上の記述から推察されるように、「和」の字形が明らかに料

理関係、音楽関係と別形でありつつ、しかも一貫せる意味がある  
とされていることが理解されよう。

次に「同」について、晏子は「……ところが拠はちがいます。

ご主人のよしと仰せられることはよしと申し、いかんと仰せられ  
ることはないかと申し、まるで水で水をさすようなもので誰れも  
食べられません。又琴瑟の一本調子のようなもので誰れも聴くに  
たえません。同のよくないのはこんな具合です。」と言っている。  
論語以後の儒家における「和」について、更につづけて考察す  
ると、論語におけると同じく、「和」よりも「仁」が人倫関係に  
おいてはるかに重要視され、用例も多いことに注目したい。又、  
礼との関係でも、礼楽という熟語があるように楽との関係で出現  
する。勿論、これは和の性質上当然と言わねばであらう。しかし  
論語以降、時代とともに思想は展開し、「和」もそれにつれて意  
味も価値も変化していった。

孟子でも和を言うことはきわめて少ない。地の利は人の和にし  
かずと言うのと、柳下恵を「聖之和者」というのみである。聖  
人の徳はいろいろある、「孟子曰く、伯夷は聖の清なる者なり、  
伊尹は聖の任なる者なり、柳下恵は聖の和なる者なり、孔子は聖  
の時なる者なり、孔子をば集大成と謂う、」（萬章下篇。清・任・  
和の徳、そのいずれも聖人の徳であるが、孔子こそはその集大成  
者だと言うのである。この柳下恵について、孟子は「柳下恵は汚  
君を羞じず、小官を辞さず、進んで賢をかくさず、必ず其の道を

以てす。遺佚せられて怨みず、阨窮して憫へず。郷人と処るに、  
由由然として去るに忍びざるなり。爾は爾たり。我れは我れたり、  
我が側に袒裼裸裎すといえども、爾いずくんぞ能く我れを濁さん  
や。故に柳下恵の風を聞く者、鄙夫も寛に、薄夫も教し。」(同上)  
と述べている。柳下恵は「進んで賢をかくさず、必ず其の道を以  
てす」という行動を人間関係においてもっているから、自己の主  
体性を保ちつつ自己を主張せず、外的状況に自己を調和させるも  
のであるが、外的状況を変化させはしないので、「清・任」と  
かの他の聖徳よりすれば当然のこととして批判を受けねばならな  
い。論語の有子の言のごとく、「礼を以てこれを節せざれば、ま  
た行うべからざる」ことにもなるのである。ここに孟子は孔子の  
「時」の優位性を確認しているのであるから、孟子においては和  
を高く評価しつつも、その絶対性を人倫の場においては認めてい  
ないことになる。十七条憲法におけるような個人と個人との関係  
を重視する「和」の絶対に近い権威は存在していない。しかし孟  
子の時代になると道家の思想が思想界に影響を及ぼしてくる。道  
家、ここでは特に老子をとりあげるが、ここで和は中国の古代思  
想に大きくとりあげられ、儒家もその影響を受けることになる。

老子では和は個人の心身の調和として説かれている。無為自然  
の道を体得した者を嬰兒に譬えている第五十五章がそれである。  
「徳を含むことの厚きは赤子に比す。蜂蟄虺蛇もささず、攫鳥も

搏たず、骨弱く筋柔かくして握ること固し……終日号いて嘔れず。和の至りなり。」と述べ、更に「和を知るを常と曰ひ、常を知るを明と曰う。」とつづけている。「常」とは無為自然の道のありかたそのものを指す老子の用語である。和の至りは、絶対なる道そのものである。しかし調和とは個別の特殊性の上になりたつものであるため、この調和の至りはその特殊性を否定して「その光りを和らげ、その塵を同じくする」(和光同塵)ことになる。第五十五章につづいて第五十六章は、「道」の絶対性によって調和のもつ個別の特殊性を越え、もはや「和」ではなく、又「同」でもないもの、「玄同」に到達している。「和」を使用せず、「同」に神秘的な根源存在を示す「玄」を附していることに著目すべきである。すなわち第五十六章は説く。

「知る者は言はず、言う者は知らず、その兑(欲望の穴)を塞ぎ、その門(情欲の門)を閉ざし、その鋭を挫き、その紛を解き、その光を和らげ、その塵を同じくす。これを玄同と謂う。故に得て親しむべからず、得て疎んずべからず、得て利すべからず、得て害すべからず、得て貴ぶべからず、得て賤しむべからず。故に天下の貴となる」と。「和其光、同其塵、是謂玄同、」の「其光」とは、自己の英智の光を指し、和とは、その光りが他者ごとくあるところがないようにすることで、その塵を同じくするという表現によって、その英智の光りを保持したままでやわらげることではないことが強調されている。そこから儒家の和と同との対立を

超えた絶対的な調和である「玄同」が導きだされている。「玄」とはおくぶかい暗く見えない神秘性をしめし、和を超越した、より適切な用語を提出しているのである。かくて玄和でも大和でもなく玄同という語が提出されていると考えられる。

人間の心身が和光同塵によって最高の調和の状態——玄同——にいたるよう、「道」もまた「和光同塵」である最高の存在——時間空間を超えた最高の調和をえたなにも、かである。老子第四章は言う。「道は沖しけれども、これを用いてつねに盈たず、淵として万物の宗に似たり。その鋭をくじき、その紛を解き、その光りを和らげ、その塵を同じくす。湛としてつねに存するに似たり。吾れ誰れの子なるかを知らず、帝の先に象たり。」と。人も道も至高の状態において一つと言えるのである。ここから聖とか智とかいう相対的存在は否定される。第十九章に言う。「聖を絶ち智を棄つれば、民利百倍す。仁を絶ち義を棄つれば、民は孝慈に復る。巧を絶ち利を棄つれば盜賊有ることなし。」と。老子ではこのような立場にあることが、戦争否定という主張を生んだと言える。

ここで老子における戦争観について若干ふれておこう。『老子』書において論じている章は第三十、三十一、六十八、六十九章であるが、その中心は第三十一章にある。「それただ兵は、不祥の器、物つねにこれを悪む。故に有道者は処らず。君子、居れば則ち左を貴び、兵を用うれば則ち右を貴ぶ。兵は不祥の器、君子の

器にあらず、已むを得ずしてこれを用うれば恬淡を上と爲し、勝ちて美とせず、もしこれを美とすれば、此人を殺すを樂しむなり。それを殺すを樂しめば、則ち以て志を天下に得べからず。吉事には左を尚び、凶事には右を尚ぶ。偏將軍は左に居り、上將軍は右に居る。喪禮を以てこれに処るを言うなり。人を殺すことの衆き、哀悲を以てこれにのぞみ、戦い勝つも喪禮を以てこれに処る。」と、第三十章は「道を以て人主を佐くる者は、兵を以て天下に強ならず。」と言ひ、第六十八章は「不爭之徳」を説き、第六十九章は受身の戦争をば、「兵を用うるに言えるあり。吾れ敢て主と爲らずして客となる。」と述べて主張している。

以上が老子における戦争否定論であり、平和論につづくものであるが、同じく「和」(調和)から出発しても、道家と儒家との思想的相違がどこから生ずるかは或る程度理解できるであろう。例えば「和」には「講和」の原義があるが、これは両者が過去を水に流して対等に仲直りすることそのものではない。左伝の「和」と「同」の相違もここにある。孟子も堯舜時代という平和な理想の時代を想定するが、王道に背く者が存在すれば、王者の征伐は肯定される。殷王朝の紂王も道に背けば一介の匹夫であつて、臣下から征伐されるのであつて、これは反逆ではないのである。戦争の評価は道義にもとづいて行われるのが儒家であり、正義の戦争は認容される。老子では戦争自体が悪として絶対の立場から否定される。儒家は「礼」という節度をもつ調和の立場から正義の

戦争を認め、老子は絶対的調和の立場から否定すると言つてよいであろう。

道家における人と天との境界の消滅は、当然のことながら、戦国中期以降における折中学派の流行とともに儒家にも影響をおよぼし、特に儒家の論文集と言える『礼記』中に我々はそれを讀むのである。まず『楽記』である。この論文は「和」が非常に多く使用されているが、礼と楽を重なる儒家として、その音楽論においては当然のことである。ここで重要なことは、「その音の起るは人心より生ずるなり、」と説きおこし、心が外物にふれて声(音楽)が生ずるとし、「大楽は天地と和を同うし、大礼は天地と節を同うす。」と結んでいることである。これは楽と礼とを天地(天、あるいは道)と連続させたものであり、絶対の段階において、音楽と天地と和とが、又礼と天地と節とが一つに結ばれることを言うものである。なお礼と楽は実は一つのものと考えてよいのであつて、別個に存在するものでなく、「礼楽」として一つのものである。すなわち論語の有子言の「礼・和・節」が、老子思想の影響で天地とむすびついたものであろう。

礼記に更に重要な一編がある。『中庸』である。その巻頭に次の章がある。「天命を性と謂い、性に率うる道を謂い、道を修むるを教と謂う。道なるものは、須臾も離るべからざるなり。離るべきは道に非るなり。この故に君子はその暗えざるところにも戒慎し、その聞えざるところにも恐懼す。隠れたるより見はるるは

なく、微かなるより頭らかなるなし。故に君子はその独を慎む。喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂い、発して皆節（きやく）に中る、

これを和と謂う。中なるものは天下の大本なり。和なるものは天下の達道なり。中和を致せば、天地位し、万物育す。」と。この解釈は時代により学派によりいろいろありうるが、我々の問題として見る視点からみると、喜怒哀楽のあらわれない根源的狀態が「中」でそれが天下万物の大本であるが、「和」はそれが現実にあらわれたとき、節度になつた狀態が「和」ということになり、その「中和」が最高の理想的狀態にあるとき、天地が安定し万物が生育するとしてよからう。人の心と天地万物とがここでは、中和によってむすばれている。楽記と同じと言つてよからう。しかし「中庸」篇で興味があるのは、このように巻頭の第一章に「中和」を提出したのに、それが以後につづいていないことである。以後は「中庸」が中心の重要な概念として出て来ていることである。その理由は、おそらく和はこれまで検討して来たように礼樂に強く関連性のある概念である。故に礼樂ではなく、それ以前であり、その大本にあるものを論ずるとき、和は横にどけて「中」と、その連語である「中庸」とを出してきたのであろう。すなわち「中庸」篇では和は中に比して現実的で二次的とされていると言えよう。

### むすびに

十七条憲法第一章の第一句である「以和為貴」が論語学而篇の有子言に近似することから考察をはじめたが、この句は有子言の大前提である「礼」と和との關係を切除したもので、全くの断章取義的用法であり、中国の古代思想史からも断絶していることが明白になった。しかしそれだから価値が低いとは言えないのであって、第一条全文を通読するとき、個人と個人との關係を重視して、新しい国家の秩序を建てようとし、「和」の絶対的必要性を説いていることになる。ではこの必要性にもとづく「和」の權威はどこに置かれていたのであろうか。中国人なら当然「論語」という經書の權威に基礎づけるであらうに、それは極めて薄弱である。考えられるとすれば、聖徳太子の權威であるか、あるいは仏教の權威であらう。その二者ともかも知れぬ。仏教からの思想的淵源としては、あるいは「六和敬」があつたとも思われるが、識者の御示教をお願いしたい。以上、中国古典における和について若干の考察をして、論語や老子の和と日本の十七条憲法における個人間の和順の意味の強い「和」の関連の有無、相違の質について述べた次第である。尚、戦争否定では有名な墨子における「和」は、ほとんどその思想の中にふくまれていないし、日本への影響を認められないので省略した。

(一) 論語の「礼之用和為貴」の説法として、「礼之用、和為貴」と切

る宋儒の説があるが、聖徳太子の時代における説法ではなく、又解  
釈学上からも採用しない。吉川幸次郎『論語』（中国古典選、朝日  
新聞社刊）など参照のこと。なお此の章の有子とは孔子の弟子有若  
のことで、曾子とともに「子」と称せられていることから、おそら  
く孔子歿後の有力者であって、礼を重視することともにそれを貫く精  
神として「和」を重んじたと考えられる。

(2) 白川静氏は「口」をコウ(くち)でなくて、サイ(盟約に使用す  
る祭器)として、講和の意とする。私見はコウ音のとサイ音の二字  
が存在したのではないかと考えている。

(をとう・いさう、中国哲学、北海道大学名誉教授)