

日本における「和」の思想

憲法十七条を基盤にして

田村芳朗

一

聖徳太子の『憲法十七条』第一条に「以和為貴」とあるが、この語の出典としては、『礼記』の「礼之以和為貴」（儒行）や『論語』の「礼之用和為貴」（学而）などがあげられる。そこで検討すべき問題は、儒教の和の思想と、これを引用しての『憲法十七条』の和の思想との同異である。なお、次の第二条では、「篤敬三宝」として仏教への帰依がうたわれており、そこから、第一条の「以和為貴」には、仏教の和の精神も加わっているという。とすれば、ここに仏教の和の思想も呼びだされることになる。つまり、「和」をめぐる仏教・儒教および日本思想の比較検討が必要ということである。

まず仏教と儒教に関して和辻哲郎氏は、『論語』の「礼之用和

為貴」ということばを取りあげ、主題は「礼」であって、「和」ではなく、それについて、太子は礼と無関係に真先に和を原理として掲げており、これは仏教の慈悲の立場を現わしているという。それを証するものが、第二条の「篤敬三宝」だとする。ただし、第一条において、仏教の用語を避けて儒教の用語によったのは、国家の問題に関するかぎり、儒教の考えを用いるほうがよいと考えたからだという。こうして和辻氏は第一条と第二条について、「国家の原理としての和、その背後の人生の原理としての仏教を説いた」と解し、そのあとで、第三条以下に君臣関係や臣民関係についての訓戒が続くという。これをいいかえれば、儒教は国家の原理として用いられるものであり、『論語』に説かれた「和」もそうであるが、仏教は広く人生の原理として用いられるものであり、それを示すものが「慈悲」ということになる。和辻

氏は慈悲について、「無差別慈悲」と称している⁽¹⁾。仏教が国家のわくをこえた普遍的な人生ないし人倫を問題にし、その現われが「慈悲」だということは、当を得た見解と評せよう。このことは、仏教の「和」にもあてはまる。

二

和については「和合」と「平和」の二種に大別されるが、仏教では、前者をサンスクリットでサーマグリー (sāmāgri)、後者をシャーンティ (śānti) と称する。前者は「和合」と漢訳されるのにたいして、後者は多く「寂靜」、ときに「寂滅」とも訳される。ところで「寂靜」とか「寂滅」という訳は、ニルヴァーナ (nirvāṇa 涅槃) の訳にも使われている。ニルヴァーナ (涅槃) は、直接的には煩惱の火の吹き消えたことを意味するが、ひいては平安な悟りの境地ということから、「寂靜」とか「寂滅」と訳されるにもいたったのである。シャーンティも同様の意味を持った語であり、それゆえにニルヴァーナと並べて用いられたり、同様の訳語があてられた。

この「寂靜」とか「寂滅」と訳されたシャーンティが仏教における平和の観念であるということは、煩惱、なかでも自己顯示欲ないし権勢欲 (我執) の断滅が平和実現の根本要件であることを物語っている。そういう角度から、平和に関連した倫理というものを原始経典や大乘経典から収集することが可能である。それは、

大きくは個人倫理と社会倫理とに分けられるが、個人倫理については、さらに消極的倫理と積極的倫理に分けることができる。消極的倫理の例としては、たとえば『ダムマパダ』(法句經)に、「およそ、この世において、怨みは怨みによってやまず。怨みなきによってやむ。これ、不変の真理なり」(五)、「勝利は怨みを生ず。敗者は苦しんで臥す。勝敗を離れて寂靜 (śānti) なる人は楽しく臥す」(二〇)とて、自己顯示欲の反作用である怨みの抑止が説かれている。『スッタニパータ』では、非難と称賛のいずれにも動ずることなく、執見のもと是非・優劣の論争をさしひかえることを説きすすめ、「無論争の境地を安穩なりと観じて、論争せざれ」(八九六)と戒めている。特に強調したものは、堪忍ということである。『ダムマパダ』に、「われは、世のそしりを堪え忍ばん」(三三〇)、「世のそしりを忍び、みずからを整えた者こそ、人中の第一である」(三三二)と説かれている。ちなみに、『憲法十七条』の第十条や第十四条に類似の説が見えており、仏教の精神を反映したものといえよう。

積極的倫理としては、いうまでもなく、慈悲があげられる。大乘仏教における菩薩は、個人的には慈悲・利他行を目的とするもので、『法華經』法師品第十には、実践にさいしての方軌として慈悲 (maṃsī)・忍辱 (kṣānti)・空性 (śūnyatā) の三つが説かれている。積極的倫理として慈悲、消極的倫理として忍辱、その根底として無執着の空性が三軌として立てられたものである。こ

こで慈悲について付言すると、無縁の慈悲といわれるように、それは、一切の限定や立場をこえた不偏・平等の愛を意味する。このことは、社会倫理にもかかわってくる。

平和についての社会倫理も、しばしば仏教で説かれており、ひいては、そこから仏教の国家観や戦争観などを引き出すことが可能である。まず、インドのきびしい階級差別にたいして、階級の平等がさげられた。たとえば、「結髪・族姓・素性によって婆羅門（貴族）なのではない。真理と法のある者こそ淨福であり、婆羅門である」（『ダムマパダ』三九三）、「生れによって賤民なのではない。生れによって婆羅門なのではない。行いによって賤民ともなり、婆羅門ともなる」（『スッタニパータ』一三六）、「生れを問うな。行いを問え」（同四六二）と説かれている。この階級平等の説は、民主・共和の政治ないし国家を理想とするものといえよう。それも為政者あるいは統治者の心がまえということから、しばしば「王論」という形で論じられた。その「王論」では、王が権勢欲にかられて横暴なふるまいに出たり、他国侵略の戦争をおこしたりすることに批判を向けつつ、正法に基づいての平和・平等の政治を説きすすめている。そのような「王論」になかった実例として、聖徳太子と対比されるアショーカ（阿育）王をあげることができよう。アショーカ王には『石柱法勅』や『摩崖法勅』が残されており、聖徳太子の『憲法十七条』との比較検討は興味深いことがらである。

アショーカ王は、カリンガ国の征服後、民衆の悲惨な犠牲にたいする反省として、仏教による慈悲と平和の政治を行なおうと志した。王が政治の原理ないし理念として採用したものは、仏教の「法」（dharma）であった。その法については、「法は善である。しからば、法とはなにか。少漏と衆善と慈愛と布施と真実と清淨とである」（『六章石柱法勅』第二章）と解説している。人民に関しては、その平等と幸福を念願した。たとえば、「すべての人は、みな私の子である。それゆえに、王子たちのために現世・後世の利益・安楽を願うと全く同様に、すべての人びとにたいして、これを願う」（『別刻摩崖法勅』第一章）という。法勅の多くは人民の利益にポイントが置かれているが、その思いは辺境の異民族や奴隸・従僕にも及んだ。「いかなる苦悩も蒙ることのないように」（同第二章）、「正しい取り扱い」（『十四章摩崖法勅』第九章）を念願した。囚人の釈放にも心がけている。

なお、王と人民との関係について、次のごとき注目すべきことが見られる。すなわち、「私は、一切世間の利益を増進することを義務と考える」といつつ、「したがって、私のなすいかなる努力も、すべてこれ、一に私の人民に負うている債務を返還せんがためである」（『十四章摩崖法勅』第六章）とのべている。これは、仏教の国家契約説ないし民約論的な國王観に基づいたものと考えられる。『小縁経』『世記経』『起世経』などに、國王とは、人民を守るために大衆によって選び立てられた者と定義づけてお

り、「平等主」とか「民主」あるいは「田主」という呼称も見られる。つまり、国王とは、人民によって雇われたものであり、したがって、租税とは、人民を守ってくれたことにたいする謝礼であり、国王にたいして払われる俸給ということになる。⁽²⁾

このような国家契約説的な王制については、日本の思想家も知っていた。たとえば北畠親房は、『神皇正統記』巻一において日本の起源にふれつつ、王制の面からインドやシナと日本との相違を論じているが、日本は万世一系の国であるのにたいし、シナは「みだりがはしき国」として、「一種をさだむる事なし。乱世になるままにちからをもつて国をあらそふ」と評し、インドについては、「彼国の初民主主も衆のために選び立られしより相統せり。又世くだりてはその種姓もおほくほろぼされて、勢力あれば下劣の種も国主と成る」という。さきにあげた『小縁経』や『世記経』などの文をそのまま引用してもいる。要は、万世一系の日本を最もすぐれた国と主張したもので、「天祖よりこのかた、継体たがはずして唯一種まします事、天竺にも其たぐひなし」と賛嘆するところである。

以上のごとき人民観や国王論に基づいたアショーカー王の法勅に聖徳太子の『憲法十七条』を対比させてみると、気がつくことは、『憲法十七条』においては、上下の階位的秩序がうたわれていることである。これは、氏族間の権力闘争をおさえて、天皇中心の統一国家の樹立をめざしたものであり、そういう状況下に太子が

位置していたからであり、そのような意図のもとに第一条の和も説かれたと考へうるかもしれない。ともあれ、同じく仏教を取りこんだアショーカー王と聖徳太子において、大きな違いが見られるのは、仏教摂取の程度の差によるものか、インドと日本の風土の違いによるものか、あるいは当時の国情の相違によるものか、それに中国の儒教も介在させながら、改めて検討を加えねばならない。

三

アショーカー王と聖徳太子の違いに関連して、特に考慮されねばならない問題がある。それは、聖徳太子の根源的背景をなす日本的思考の問題であり、日本的和の問題である。鎌倉中期(一二五〇)ごろより神道の仏教からの独立運動がおこり、近世にいたっては排仏論となって爆発するが、そこで強調されたものは日本的思考であり、日本の心である。それは、本居宣長も主張するように、生まれたままの自然な心情とされる。宣長は『玉勝間』において、「生れながらの真心なるぞ、道には有ける。真心とは、よくもあしくも、うまれつきたるままの心をいふ」(一の巻)と説き、それが「やまとだましひ」だとした。この生まれたままの心は、『古事記』『日本書紀』『続日本紀』などに説かれる「清く明き心」とか「清く直き心」に由来するもので、特に「直き心」が、そのポイントをなす。

ここから、人間の自然な心情の現われである男女の愛が肯定されてもくる。宣長は、『源氏物語』を注釈した『玉の小櫛』の中で、「人の情の感ずること、恋にまさるはなし」とて、人情の最たるものが男女の愛であるとした。ひいては、『源氏物語』を好色のいましめと解することは誤りであると評しつつ、「人情世態によく通ぜんこと、此の物語をよむにしく物あらじ」とて、人情世態を知るには、『源氏物語』を読むにしくはないという。元禄期に原始儒教への復帰を唱えて古学派をおこした荻生徂徠・伊藤仁斎たちも、男女の愛を肯定した。特に仁斎の『童子問』には、「仁の徳たる大なり。然れども一言以て之を蔽ふ。曰く、愛のみ」(巻の上)とて、仁は愛の一語につきることを強調した。また、「皆愛より出づ」とて、すべては愛に源を発すると説いた。徂徠の系統を受けた堀景山になると、男女の愛欲を最も重視し、『不尽言』において、「人情の最も重く大事なるものは、男女の欲なり」「男女の欲は全く是れ人情の起る本原なるなり」と主張するにいたる。本居宣長は、これに続くものである。

生まれたままの自然な心情、その現われである男女の本能的な愛の肯定は、その発端を自然順応に見いだすことができよう。日本では、四季適当に変化する温和な自然に恵まれ、それが自然と人生ないし人間とを一体たらしめ、考えかたや心情、生活様態にいたるまで、自然順応を特色とするにいたった。土着の宗教信仰(神道)が自然崇拜を根強く保ち、自然の移りゆきに美を見いだ

して伝統的な日本文芸が形成されたゆえんでもある。日本における「和」の精神も、そこから出てきたといえるかもしれない。『憲法十七条』第一条の「和」は、直接には儒教からの引用だとしても、その背景には、自然順応に由来する日本的和が考慮に入られよう。

もちろん、和の精神に富む仏教の影響も否定はできない。たとえば、日本への仏教伝来によって弱者救済の社会事業がおこり、特に減刑運動や、平安時代には三百余年にもわたって死刑廃止が続いたことが、それを雄弁に物語っている。ただし、さきあげた近世の国学者や神道家、それに古学派の儒教者も加えて、日本から仏教の影響を排除しようとした。というのは、仏教は自然な心情に反するからである。その例として、釈迦が妻子を捨てて独身を通したことを取りあげ、非難した。『自然真営道』を著わした安藤昌益は、「釈氏が独身に偏するも、男女自然の人道に背く」と評している。昌益は、天地自然の人間の道においては、万民平等であり、一体であることを強調した。同じく『自然真営道』の中で、「天地一体万人にして一人なる自然天地の人間に、君臣と云う貴賤の差別之れ無し」「自然・互性の妙道を以て、上下二別無し」という。自然天地は本来、融和一体をなすことを主張したもので、それが、日本的和ということになろう。仏教は自然の心情、男女の愛を煩惱として否定するものであり、したがって、仏教で説く和は、自然順応に由来する日本的和とは違うことにもな

る。ともあれ、排仏論をおこした近世の日本思想家たちの意を体していえば、日本における和の精神は仏教の影響によるものでなく、自然順応という本来の日本の思考に起源を有するということである。

ところで、自然順応という日本の思考にたいして、逆に仏教から批判されるべき点が存する。四季の自然に美を見だし、それに順応することは長所としても、自然順応が現実順応となり、ついに体制順応となる恐れがある。与えられた現実社会に抵抗することなく、封建的な社会体制の中に埋没する傾向が見られることである。ひいては、宿命論的なあきらめの色濃きものとなり、和もまた妥協の様相を呈してくる。『源氏物語』に「宿世」の語が一二〇回もあがっているが、宿命論的色彩を帯びたものであり、『憲法十七条』に顕著な上下の階位説も、問題とされることなく、今日にいたるまで聖徳太子が賛仰され続けた。その点、仏教の民主・共和の思想は日本には受け入れられず、これが仏教からの日本批判ということにもなるが、大勢は、仏教の日本伝来後、次第に日本化し、ときに全き日本の変様を遂げるにもいたっている。仏教における業説が日本に来ては、前世に重心のかかった宿命論的なものになったことが、その例である。たとえば「十善の帝王」ということばは、帝王になる者は民衆に先だって十善をなすべしという意味であるが、日本に来ると、帝王に生まれるのは、前世に十善をなしたからだという風に変わる。つまり、帝王の権

威づけに用いられるにいたる。仏教の和の思想も、日本に来ては、日本的和に溶融するにいたった。今日、改めて両者の同異・是非・長短について、検討すべき時といえよう。

(1) 和辻哲郎『日本倫理思想史』上巻、一三八―九頁。

(2) 中村元『宗教と社会倫理』一一五頁以下参照。

(たむら・よしろう、日本仏教思想史・仏教哲学、

立正大学教授)