

聖徳太子の 17 条の憲法（とくに「以和為貴」） にたいする中国諸思想の影響と日本的総合 およびその憲法文化的遺産と今日的意義(1)

深 瀬 忠 一

目 次

序—古くして新しい日本憲法文化の原点としての 17 条の憲法(「以和為貴」)の
日・中・仏比較文化研究の意義

1. 聖徳太子の 17 条の憲法にたいする中国思想の影響と日本の変容と総合を
考える

(1) 17 条の憲法の成立の背景—聖徳太子の生い立ちと業績

a. 東アジア・日本の歴史的コンテクスト

b. 中国からの影響—儒教, 仏教, 道教, 法家思想, (景教)

(2) 理想的日本国家構築の諸原則

a. 日本最初の古代国家の基本法典

b. 17 条の憲法の基本的諸原則の多元的要素と統一的構造

小結—集团的エゴイズムを克服する至上命令としての「和」の構造的動態
(以上本号)

2. 遺産と今日的意義を考える (以下別稿)

(1) 17 条の憲法(「和」)の精神的・文化的・制度的影響と変革の歴史

(2) 西欧化された現(民主・人権・平和)憲法下にのこる憲法文化的伝統の
機能の実態の批判

結びに代えて—「和」の根本的自己批判と日中仏・世界平和のための今日的意義

序—古くして新しい日本憲法文化の原点としての 17 条の憲法 の(「以和為貴」)日・中・仏比較文化研究の今日的意義

聖徳太子の 17 条の憲法(604 年)は, わが国の憲法概説書に全くといっ
てよいほど取上げられていない。憲法書が扱っているのは, 明治憲法成
立期以降の「近代的意味での憲法」典と現行憲法解釈論であって, 明治

維新以前の十数世紀間（3世紀末の日本国成立、卑弥子の即位以降）が空白である。しかし、その間、日本国の基本的法秩序と文化（「実質的意味の憲法」ないし「国制」）が存在したことはいうまでもなく、これを欧米の憲法概説書と比較するとき、近代憲法以前（^{アンシャン・レジーム}旧制度）の叙述・検討が欠落していることは、異様な盲点⁽¹⁾というほかはない。この盲点ゆえに、例えば、天皇制の機能を支える憲法文化（いわゆる「国体」といわれてきた伝統的国家的・国民的文化）の本質や特性の分析・把握ができないのではあるまいか。

もっとも此点について、明治憲法下の憲法学における「国体学派」は、神権天皇制の日本的特色を強調する宗教・倫理・法学未分化の学説であり、したがって、聖徳太子の17条の憲法についても絶讃的に解釈し、「国体」を絶対化⁽²⁾する一助としていたのに対し、「立憲学派」がそれをたんに「役人の心得」⁽³⁾として、近代立憲主義における憲法法学から排除したのと、きわだった対称を示している。後者は、憲法の法学における旧制度の宗教的・倫理的要因の追放によって、神権的・封建的要素の残存・介入を拒絶し、憲法における近代的権利の保障と民主的・権力制限の原理と制度を強化しようとしたものといえよう。戦後憲法学が、旧・新憲法の断絶を明確にし、新憲法の民主的諸原則を確立・展開しようとした立場と方法に十分理由があった。

ところで、社会科学としての憲法学としては、旧憲法から新憲法への原理（天皇主権から国民主権、人権尊重、平和主義へ）上、および制度上（議会制民主主義、司法審査制）の根本的変革における旧・新の絶断的契機を強調することが、重要な理論上・実践上の進歩的意義をもつことはたしかである。このことを明確にしたうえで、現実に生きた憲法の実体を認識し、かつそれを根本的に批判し、憲法の理想とする民主・人権・平和の理想に近づけていく改革を考究するためには、その機能の実態の客観的基盤（経済・社会構造）とともに主観的要因（意識、広義の文化（発想、感情、思考、行動様式の固有のパターン）ないし心性）を分析する必要がある。

したがって、現憲法が原理とし制度化しているところを、アンシャン・レジーム流に逆行させるのではなく、その新原理と制度の目指すところを機能の実体においても徹底する——民主・平和・人権尊重の制度を担

い、改革し、新たにつくり出していく人間と市民に改造していく——ために、憲法文化の次元にまで深く探究のメスをいれねばなるまい。そのような視座と方法において、中国の影響下にわが国の伝統的憲法文化に深い影響をのこし、かつ、その原点においてより普遍的な固有の価値をひそめていたと考えられる、聖徳太子の17条の憲法の新しい、社会科学的な再検討をする必要と意義があると考えた。

ところで、フランスの17条の憲法(1789年人権)宣言の意義・内容と、日本の17条の憲法とを比較・検討した例はみあたらない。筆者は、1981年、フランスのポワチエ大学創立550年祭に招かれ、記念講演⁽⁵⁾⁽⁶⁾において、日仏文化相互理解を深める協力研究の出発点として、このテーマを選んだ。それは、たんに古代日本史への好奇心というのではなく、深い文化的遺産が今日も生き残っていることが明らか⁽⁶⁾だったからである。フランス革命の「人と市民の権利の宣言」⁽⁷⁾は、フランスはもちろん人類普遍の近代立憲主義の原点的文書であるが、それも17カ条なのである(人権宣言と略)。この人権宣言の自由、平等、友愛の原則は、世界を何周もする影響力と普遍性をもち、その精神は、アメリカの独立宣言と憲法原則とともに、わが国の新憲法の根本的原則となっている。この日仏の憲法原点的文書の比較は、憲法原則と文化における普遍と特殊、古代と近代、東洋と西洋の固有の特色と共通性を探りあてるために、興味深く示唆に富むように思われた。

さらに此度は、東洋のなかでも、とくに中国と日本の間には古来文化交流があり、日中間に共通の要素と重要な相違が認められるのだが、大連外国語学院の胡孟聖助教授の交換教授としての来学により、日中共同研究の機会に恵まれ、まずこのテーマを最初の研究対象とすることとした。胡教授からは、当時の中国側の事情について有益な示唆、とくに隋の開皇律(586年)との対比が必要という重要な指摘あり、儒・仏・道・景教、法家思想の概要と特色を明らかにすることとし、筆者は、そのような中国の諸思想が、どのように変容し総合されて聖徳太子の17条の憲法となったかを解明しようということになった。胡教授のほか郝素岩女史の文献資料集めの協力もえ、共同研究・討論をおこなった(北星大特別研究助成と中国側協力に謝す)。本稿に現在までの日本側の成果をまとめたが、本稿(2)以降は(紙数の制約があり)⁽⁵⁾⁽⁸⁾別稿にゆずる。

- (1) パリ法経社会科学大学(「パリ第2大学」)の大学院で(1977—78年客員教授として)「日本の憲法」を講義するにあたって、国際的相互理解の観点から、この「盲点」に気付かざるをえず、憲法学以外の日本の歴史・法制史文献によって、急拠これを埋めた。v.T. Fukase et Y. Higuchi, *Le constitutionnalisme et ses problèmes au Japon: une approche comparative*, Paris, P.U.F., 1984, p.45-89. また野田良之教授の Y. Noda, *Introduction au droit japonais*, Paris; Dalloz, 1966 の前史の章を参照。
- (2) その典型例は、小野清一郎『日本法理の自覚的展開』有斐閣、1943年(4版)、293—308頁。同「憲法17条の法理的思想内実(1)(2)」, 法学協会雑誌58巻5号1—22頁, 58巻6号19—42頁, 1930年。
- (3) 宮澤俊義著、深瀬忠一補訂『新版補訂憲法』1993年、1頁。「この17条憲法は、政治・道徳・宗教の全体にわたる役人の心得を定めたようなもので、今日われわれがいう憲法とはちがいます。戦時中よく使われた『和を以て貴しとす』とか、『私に背き、公に嚮う』とかいう文句は、この17条憲法にあった言葉です。」
- (4) 筆者は、明治憲法下の「国体憲法学」に対決した「近代立憲学派」(宮沢)の流れを継承し、「文理・論理—義説」, 「憲法解釈主体的実践説」を検討し、憲法現象の総体を原理と制度と機能(その客観的(経済・社会構造的基盤)・主観的(憲法意識・文化)要因の解明)の三位層において構造動態のかつ実証的に分析・総合する社会科学としての憲法学を考えている。また日本(東)と西欧憲法との比較にあたっては、その深層的憲法文化の「質」的相違の理解を必須と考え、「コンパレゾン・エロワニス遠隔比較」の方法を採った。V. Fukase, *Le constitutionnalisme*, op. cit., p.3-7.
- (5) ① T. Fukase, *Héritage et actualité de l'ancienne culture institutionnelle japonaise—à propos de la Charte de dix-sept articles du Prince-dauphin Shōtoku*, in *Revue Internationale de Droit Comparé*, 1985 no.4, p.947-966, が名誉博士号受諾記念講演のテキストの論文化。②さしあたり、2.以降の内容の要旨は同仏語論文、957—965頁をみよ。
- (6) 例えば、森嶋通夫「なぜ日本は『成功』したか?—先進技術と日本の心情—」TBSブリタニカ、1984年のように、今日的経済問題を、近・現代史のみならずその前提となる「大化改新とその後」の歴史のなかで、聖徳太子の思想を重視・検討した新しい手法がみられ、

注目される。後述 2.(2)b (仏文) で論じた。

- (7) 深瀬忠一・樋口陽一・吉田克己編『人権宣言と日本』勁草書房、1990年。
- (8) 大連外国語学院『大学教材・日本史(上巻)〔改訂版〕』1991年、19～21頁、で聖徳太子について簡単に述べ、「憲法 17 条をつくって天皇の権威を強調した」とのみ記されている。

1. 聖徳太子の 17 条の憲法にたいする中国諸思想の影響と日本の変容と総合を考える

(1) 17 条の憲法の成立の背景—聖徳太子の生い立ちと業績

a. 東アジア・日本の歴史的コンテクスト

イ. 日本における氏族の内戦

聖徳太子は、574年に生まれた。その時代は氏族(蘇我, 物部)間の激しい皇位と最高権力争奪の内戦のさなか⁽⁹⁾であった。太子の幼時の名は「厩戸皇子」であったが、中国のキリスト教・景教の影響のもとにキリストが馬屋で生まれたことと関係があると解する説があるが、否定説もある⁽¹¹⁾。史実として無理としても、そのような符合性をみた伝説があることに、精神的意味がありはしないかを問うことは無意義ではあるまい。

そして、わずか 14 歳の時(587 年)、太子は内戦に直接まきこまれ、蘇我(馬子)の物部(守屋)討伐に加わり、劣勢となり、敗北しかけた時、仏教に願をかけた太子の激励が蘇我軍を奮起させ、頽勢を一挙に挽回し、勝利に導いたという。この事蹟を、ジャンヌ・ダルクの役割に比喩する学者もいるが、消極説もある⁽¹³⁾⁽¹²⁾。

これらの宮廷の最高権力の奪取をめぐる蘇我、物部の氏族間の血を血で洗う凄惨な抗争、そして蘇我馬子による崇峻天皇の弑逆は、太子に集団的エゴイズムの悪、残忍さをまざまざとみせつけた。また、この権力抗争が、わが国に到来した仏教⁽¹⁴⁾をめぐる摂取・擁護派の蘇我氏と、排斥・拒絶派の物部氏との宗教ないし文化闘争と重なりあっていたことが重要である。また、これらが、当時の東アジア——朝鮮半島の高句麗、百済、新羅、任那、および中国の大帝国隋の建国と統一(581—589)および唐の建国(618)——との対外関係⁽¹⁵⁾と密接な関連にあった——排外主義と国

際主義の対立——ことも重要である。

592年、崇峻天皇暗殺・クーデターの後、女帝推古天皇が即位し、聖徳太子が摂政となった。推古帝は、卑弥子以来の宗教的権威と有能さを兼ね備え、628年まで異例の長さで天皇位にとどまるが、仏教尊崇の国是を決定した(593年)。また、中国大陸に建国した隋の影響下に分裂・抗争していた朝鮮半島に重要な関心をいただき、出兵する。しかし、結局603年に朝鮮出兵に備えた軍を九州から引あげ、対外干渉戦争をやめた時点から、聖徳太子の対内的・対外的大改革が実現・進行する。

ロ、太子の国内的改革と対外的改革

i 国内的改革としての冠位十二階の制定(603年)は、従来氏族に授け世襲となっていたカバネ(姓)制を廃し、朝廷の政務の官司の位階を、個人の功過に応じて授け、かつ、その位次を色彩によって分けた冠で示し、その位階を鮮明ならしめた、官人個人のメリット・システムの導入である。これにより、個人の忠勤を励まし、朝廷の秩序を正し、その栄誉を与える源泉としての天皇の尊貴を知らしめ、また、対外関係において、使節の地位を明らかにした。この冠位は、外来の、儒教の徳目の名をとりつつ、五行思想を含ませ、大徳・小徳、大仁・小仁、大礼・小礼、大信・小信、大義・小義、大智・小智、と定められた。しかし、中国儒教の順位が、仁・義・礼・智・信であるのに対して、礼が仁につき(17条憲法4条参照)重んぜられ、信がこれにつき(憲法9条参照)、義と智が下位におかれている違いがみられる⁽¹⁶⁾。また徳を最高位にもってきたのは、顕著な違いで、道教の影響という説⁽¹⁷⁾がある。

17条の憲法の制定・発布(604年)は、太子の内政改革において「最高の意義を担った」ものである。日本書紀は、太子の親作であることを強調しているが、そう考えてよいであろう。太子伝補闕記は、「太子即ち17条の政治修国修身の事を制す」とあり、憲法とは「イツクシキノリ」と書記の古訓が訓ませている。国の基本的な法典であり、内容に宗教的・道徳的訓誡の要素が多いが、古代の法は宗教や道徳と未分化であり、「立国の根本原理為政の基本精神を明確に打出し」⁽¹⁸⁾太子が幼時以来眼のあたりにした、弑逆、内戦、腐敗の現実を根本的に改造し、理想の国家体制を建設しようとした、古代基本法典といってよからう。

いうまでもなく、権利の保障のための国家権力の制限という、「近代的

意味の憲法コンスティテュションではないが、実質の意味での憲法＝国家の基本的秩序を規定する法的規範という性格をもち、「古代専制政」体制であるが、宗教的・道徳的規範による為政者を指導し規制する行為規範としての成文法典であるといえよう。したがって単なる「役人の心得」（と割切った日本「近代立憲主義」学説の前進的意義を明確にふまえたうえで）にとどまらぬ意義を批判的に再発掘すべきであろう。

ii 対外的改革としての平和・独立・対等外交の開始がある。当時（6世紀末）の朝鮮半島は、高句麗、百濟、新羅に分裂して相争い、大和政権は任那を植民地とし、また派兵もおこなった。隋が中国を統一、その「開皇律」（胡教授より一部資料が到着）は、本共同研究が注目するところである。

聖徳太子は、内政改革に一段落をつけ、隋に正式の使節を派遣し国交を開始、また、朝鮮半島の諸国とは（従来の蘇我氏による親百濟一辺倒外交でなく）平和的「多面外交」⁽¹⁹⁾をおこなうようになる。その隋への最初の使者小野妹子のたずさえた国書に、太子の面目が示されている。「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す。恙なきや」と。隋皇帝・煬帝は、これを見て「悦ばず」、⁽²⁰⁾「蛮夷の書、無礼なるものあり」と不快感をあらわしたという。

太子は、朝鮮半島の対立諸国間の紛争に内政干渉・軍事的介入をおこなうことをやめ、多面的、すなわちどの国とも平和友好・先進文物輸入関係を持する外交に転じたといえよう。とともに、大帝国隋に対して、ひたすら朝貢・従属・卑屈の態度をとることなく、いかに後進の島国・小国といえども、独自の個性をもつ独立・対等の外交関係を持すること、また仏教等を学ぶほか先進文明を摂取する進取の姿勢を示したところに、画期的な意義があった。第2回遣隋使にも（608年）、小野妹子を大使とし、たずさえた国書にも、「東天皇、敬みて西皇帝に白す」とあり、対等関係の維持の姿勢が一貫している。「日本」および「天皇」の名は、対隋関係において定まり、今日にいたる。また、遣隋使に同行した学生・学問僧は、大いに研鑽にはげみ、各方面にわたる中国文明の移入に貢献した。先進文明国に留学生を派遣し、国を挙げて熱心に文物・技芸を摂取するパターンも、聖徳太子にはじまるといえよう。

b. 中国から影響した諸思想

「隋唐時代には仏教が隆盛の頂点に達した」といわれ、仏教道教共に盛んであったが、儒教とあわせて皇帝支配のあり方と深く関わっていた。そして隋が「三教並列を建前としながら仏教を最優位に置いたのは、南北時代の対立を克服しようとする隋朝の政治思想として、一切の対立を越え、差別観を打破する仏教思想が適合したからである」という。また「隋唐帝国は、東西文化交流の淵藪であり、外国人の流入に伴って種々の宗教も伝播」した。ネストリウス派キリスト教（景教）の東西両洋における盛衰を通観した『景教の研究』⁽²¹⁾もある。

以下中国の各宗教ないし思想について、ここでは、夫々相異なる基本的特徴を一瞥するにとどめる。⁽²³⁾

儒教は、孔子(前 551—479 年)により創設され、孟子(前 372—289 年)により展開され、荀子(前 300—230 年)につがれ、徳治主義を教える(「憲法第 9 条の父」幣原喜重郎首相に、儒教の徳治、平和思想の影響の一面がみられる)⁽²⁴⁾。孔子は、仁を第一の徳とし、礼を第二のものとした。孟子は、人間性のうちにひそむ自発的な愛にもとづく仁に哲学的基礎をおく理想主義を強調し、仁、義、礼、知、信の位階秩序をつくった。荀子は、性善説を批判し、性悪説をとなえ、それゆえ整然たる制度が重要で、それによって礼と義を尊重せしめ善に向うようにすべきだと説いた。

道教は、老子(前 6 ないし 5 世紀)が創始し、荘子(前 4 世紀)が展開し、一切の社会的作為から解放されて自然に従って生きる道を説いた。老子は、最高のものとして上徳、すなわち「自からの徳の意識すらなく人為的な何ものもなすことなく」なしとげられる行為を、儒教の最高の仁の上に位置させた。老子は人為的で墮落した世界から遠くはなれた自然の孤独のなかに隠遁して生活したが、荘子は、此の世の中で生活するが、人為的執着から解放されて人間の自由な本性にしたがって生きるよう説いた(平和憲法の本質の老子的理解について枢密院議長・鈴木貫太郎の見解をみよ)⁽²⁴⁾。したがって道教は、儒教が社会と政治を改革するための人間的努力を激励するのと反対である。

法家は、韓非子(前 4 世紀)により主張され、儒教に根本的に反対する。そして、人間およびその行為を悪の側面において観察し、性悪のゆえに陰謀、裏切り、殺人、叛乱その他の諸悪を生む。したがって、信頼

は決して賞むべき徳ではなく、危険な幻想であって、君主の生命と存在を危うくするものだと言く。ために、法を峻厳なものとし、政府はそれを極めて厳しく適用し、たとえ小さな過失であっても常に死刑を科し、もって臣民に恐怖心をうえつけ、国家秩序に服従せざるをえないようにすることが必要⁽²³⁾である。

仏教は、インドにおいて釈迦牟尼（前544—486年）によりはじめられ、アソカ王により（前3世紀）信奉・弘布され、中国には前2ないし1世紀に伝わってきた。が、当時の漢帝国においては儒教が支配的であった。南北朝時代（4—6世紀）には、仏教が非常に弘まる。釈迦牟尼は、生の諸々の苦しみ、老、病、死から衆生を救うため、真の知識の悟りをえ、現実の苦悩を透徹して本質的真理にたっし、肉欲的煩悩を放棄して、完全に自由で平和な存在となることを教えた。アソカ王は、仏教による帝国の統治を企て、この「大剰」仏教が中国に伝わり、中国の皇帝たちは熱心にそれを信奉し、彼らの帝国を仏教の原則と教化によって治めようとしたのである。

景教は、ローマ・カトリック教会から異端とされたネストリウス派キリスト教であり、三位一体説を奉ずる点では正統派と同様である。しかしキリストの神性と人性との合体併立説を樹てたためキリスト⁽²⁵⁾は神性と人性の両性をもち第4位を作ったとして反対派が之を異端としたといわれる（ただしこの異端性については近世の学者が疑問とす）。5世紀にペルシヤに入り東漸して中国に（非公式に）伝わったのは6世紀後半（507年頃）の隋の建国前後の頃に、公式には唐代（635年）宣教を認められるようになり、約700年にわたり全国各地に存在した。

以上の諸宗教・教説は、天才的哲人摂政・聖徳太子が直接または中国入学僧を通じて（景教を除き）主要經典にあたり深く理解し、とくに仏典については深遠な注解書⁽²⁶⁾があり、相矛盾する多様な要素を総合する思索を進めたことは疑いない。そこから、どの要素と論理を取り出し強調するかによって全く違った理解が生れうる。

(9) 坂本太郎『聖徳太子』吉川弘文館、1979年、22—36頁。

(10) 佐伯好郎『支那基督教の研究I』名著普及会、1943年初版、1979年覆刻版、76頁以下、とくに93頁、136—137頁、145—179頁。同著『景教の研究』は入手不能。

- (11) 久米邦武『聖徳太子の研究』吉川弘文館、1988年(1903年覆刻版、久米邦武歴史著作集第1巻)、18頁。
- (12) 坂本太郎、前掲書、12頁。G.B. Sansom *Japan, A short cultural history*, 1931, revised ed., Tokyo, Tuttle, 1973, p.69.
- (13)① 上原和『斑鳩の白い道のうえに』朝日新聞社、1975年、129頁。
② 坂本前掲書、29頁は、「そんな重大な役割は果していなかったと考える。」
- (14) 梅原猛『聖徳太子1. 仏教の勝利』小学館、1980年、37頁以下。同『仏教伝来〔日本篇〕』プレジデント社、1992年、9—37頁。家永三郎『外来文化摂取史論』青史社(1951年)覆刻版1974年、9頁以下。
- (15) 王仲殊、西嶋定生監訳・桐本東太訳・『中国からみた古代日本』学生社、1992年、59頁以下、聖徳太子について132頁以下。沈仁安『倭国と東アジア』六興出版、1990年、247頁以下。金鉉球『大和政権の対外関係研究』吉川弘文館、1985年が、詳しい。
- (16) 坂本前掲書、74—82頁。
- (17) 福永光司「聖徳太子の官位十二階制」『図書』1981年9号32—36頁。
- (18) 坂本前掲書、84頁。
- (19) 金鉉球、前掲対外関係、301—323頁。
- (20) 坂本前掲書111頁は、隋煬帝の怒りにもかかわらず国交がひらけたのは、中国の伝統的無慰政策のほか、当時、高句麗征討の失敗(文帝)後、再度の征討に日本を利用しようと考えていた弱点を巧みにとらえたと推測している。
- (21) 出根幸夫編『中国史研究入門上』山川出版社、1991年、379頁。
- (22) 同上、379頁、392頁、引用コメント。
- (23) 小島祐馬『中国思想史』創文社、1968年、が古典的文献。田中耕太郎『法家の法実証主義』福村書店、1947年。大木雅夫、西洋と極東における法概念、法律時報、1981年6月号、40—55頁、および伝語の文献(supra. p.953, note(8))、駒田信二「思想」、陳舜臣、尾崎秀樹『中国』新潮社、1993年、216—233頁参照。
- (24) 深瀬忠一『戦争放棄と平和的生存権』146頁注(9)および139頁。
- (25) 佐伯好郎前掲書、104頁以下、とくに125、145頁以下150頁。
- (26) 大野達之助『聖徳太子の研究』第2章「二経義疏と聖徳太子の学問」91—170頁。

(2) 理想的日本国家構築の諸原則

聖徳太子は、以上の中国の諸宗教・思想をひろく深く学び、かつ、わが国の血を血で洗う分裂と抗争そして頽廢の現実を直視し、根本的に批判し、理想的日本国家——統一され秩序正しく効率的で有徳な、そして対外的に独立した新平和国家——の創造のため最初のマニフェストを構想し、成文化し、制定・公布した。それが17条の憲法である。

a. 日本最初の古代国家の基本法典

この憲法は、日本の歴史のうえで如何なる位置を占め、特徴をもつか。それは

① まず第1に、わが国の歴史上、最初の、政治の基本的あり方について体系的に規定した諸原則の公的成文書である。

② ついで、古代日本の基本法典の意義をもち、統一国家を確立し、また公的機関の良好な運営を確保するため、政府と行政を指導する諸原則と格律を厳粛に宣示したものといえよう。古代という時代を考えれば、この法典が、法的な要素だけでなく、政治的、^{(27)の2}道徳的および宗教的諸要素を同時に保有していたことはむしろ当然で、それゆえ、この憲法が固有の文化的意義を保持することにもなる。

③ さいごに、この憲法は東洋的、すなわち中国およびインド(起源)の諸思想を日本流に⁽²⁸⁾総合した作品としての特徴をもつ。当時の先進的な普遍的諸思想に基づいて、理想的な独立の日本国家を創造・確立しようとし、日本国の「ナショナル・アイデンティティ」を決定しようとしたものといえよう。

それは、フランス革命の人権宣言第16条のいうところの近代的意味での憲法——人権の保障と統治権力の制限の法規範——ではないが、国の中央および地方の為政者・行政官が遵守すべき諸格律の典拠であって、その宗教的・道徳的・政治的・法的規範性の効果が、被治者人民が権力者の恣意から免かれ保護されるという、「古代専制国家」(人民「百姓」に「礼」の主体性を認める思想もあり(4条))における基本法典といえよう。

b. 17 条の憲法の基本的諸原則の多元的要素と統一的構造

イ. その構成をどうみるか—この 17 条の憲法は、一見、諸々の格律を経験的に列挙したモザイクのようにみえる。しかし、よく遠観・凝視するにつれて、一定の原則に基づいて均衡を保つ構造をもっているようにも思える。梅原猛は、これを法隆寺の五重の塔のイメージに対応⁽²⁹⁾して、その体系を浮きあがらせているが、それが聖徳太子の「五行説」思想からいっても、五つの重層をなしているという見方に理由がありそうに思える。最初の三カ条は、全条項の骨組みを定める基本原則で、冒頭に最高の価値としての「和」の貴さ(1条)、宗教的・哲学的基盤としての仏教の教えの尊崇(二条)、国家秩序の法家的に厳格な君命臣従の統一性(3条)が、まず宣示せられ、この総論につづいて各論が構成・具体化されているとみえよう。

そのような総論につづく各論の組み建て方は、本質的に儒教的な論理⁽³⁰⁾、すなわち徳治主義の原則にしたがって階層的に構成される。まず、組織の原則としての「礼」の体系(4—8条)、建設的な人間関係の原則としての「信」類の関係(9—11条)、人間相互関係を公正に律する正「義」の重要性(12—14条)、および諸公役務を最良に運営する原則としての「智」慧のすすめ(15—17条)である。このような階層制約体系は、聖徳太子が前年に確立した上述「官位十二階制」(1.(1) a ロ)と対応するといえよう。

しかし、このような垂直的・階層的な儒教(そして法家の強制的担保の秩序)的理解にたいして、それが同時に、水平的・循環的な仏教的構成も透視できるように思える。第1条の「和」という最高の徳は、第2条の仏教の三宝尊崇と第10条の仏教的人間平等・相対主義思想にもとづき、諸徳が円環をなして相互に連鎖し、第17条の「智」の徳と相接して再び結びつくという、一種の輪廻⁽³¹⁾(^{みまがね} 環)の発想を感ぜさせるのである。

ロ. 基本条項の検討—第1・2・3条、とくに第1条について(奇しくも、第1条から第3条までの総論的基本条項は、フランス革命の人権宣言の1—3条においても同じであるが)、冒頭の第1条が最高、最重要であり、3カ条全体が総論として一定のまとまりをもっていると思われる。

以和為貴 第1条の出典について。それが、儒教=「論語、学而」篇第

1の「礼之用，和為貴」の「断章取義であることは古注釈の一致するところである」といわれる。玄恵（南北朝の僧，朱子学に長じ，後醍醐天皇に用いられ，建武中興に参加）の注釈書によれば，それに加えて，論語の「君子和而不同」をもふまえているという。また彼は，「党あり」とは書経の「党なく偏なく，王道平々」をふまえ，「上和ぎ，下睦び」とは孝経の「先王，至徳要道有り，以て天下を順へ，民用て和睦し，上下怨無し」をふまえているという。しかし，右論語にいう和は，「礼は体，和は用なり」と注釈されているように「主題が礼」で優位を占める。

太子が「礼とは無関係に真っ先に和を原理として掲げている。……仏典でも，和合とか和敬という語がしばしば用いられている。これは実は，仏教の慈悲の立場の実践的展開を表しているものだといえる。」（中村元⁽³⁴⁾）といわれ仏教思想に基づくとみる学者が多い（花山信勝⁽³⁵⁾，姉崎正治⁽³⁶⁾，白井成充⁽³⁶⁾）。また，道教，老荘思想の影響をみる学者（福永光⁽³⁷⁾）もいる。

「和」の意義について，儒教と老荘と仏教における「和」を検討し，「聖徳太子独特の和の思想」について，自由に考察した梅原猛による諸説の検討⁽³⁸⁾のあとが興味深い。

冠位十二階に対応し，憲法第1条に仁が説かれず和が説かれるのは何故か。その理由を，太子が，孟子のいうような，人間の性を善とする楽天的理想主義の立場をとりえず，第3条の法の重視，荀子や法家と共通した人間の内なる悪を直視する立場だという。仁より礼，義より法を重くみ，仁にかえて和をおいたのは性悪説によるという。

そして儒教において和が無視されたわけではないが，それほど重んじられていないとみる。上掲「学而篇」にいう「礼の和をもって貴しと為すは，先王の道も斯れを美と為す。小大之れに由れば，行われざる所有り，和を知って和すれども礼を以て之れを節せざれば，亦た行う可からざる也」を引用し，かつ，吉川幸次郎と貝塚茂樹の解釈の相違を対比しつつ，礼には和（調和）が大切だが，和だけではいけない。けじめ（強い意志の表現でもある礼の「折り目」）をつけねば，動きがつかない（吉川）。礼の実現の手段が調和であることを知り，調和をはかるべきだが，礼の本質にかえり，身分的な秩序にしたがって節制を加えないと，悪平等となりうまくゆかない（貝塚。）をつけるべきだという，解釈のニュアンスにちがいはあるが，基本は異らないとし，梅原は，「論語は，和を

けっして第1の徳としているわけではない。」と結論している。(共同研究で、中国学生から「和には義が要る」との意見があった。)

そして、その和を第1とする思想の源泉を、太子が通曉していた「老莊と仏教における和」にもとめている。そして、「老子55章」にいう。「終日号いて嘷れざるは、和の至りなり。和を知るを常と曰い、常を知るを明と曰う。生を益すを祥と曰い」(傍点筆者)という言葉に注目し、福永光司⁽³⁶⁾の解釈を引用、『莊子』(在宥篇)に「其の一を守って其の和に処る」とあるように、和の境地に身を置くことは、一を守ること、老子のいわゆる「一を抱く」ことであり、「一」とは「常なる道をよぶ言葉であるから、和の境地を体認することを道と同じく恒常不変な在り方」とよぶ。「和」が道を体得した者の在り方であるとともに道そのものの在り方でもあることは、『莊子』の「至徳の人は…冥冥の中、独り眺かなるを見、無声の中、独り和を聞く」(天地篇)、「(至人は)和を以て量となし、万物の祖に浮遊す」(山木篇)などの論述によって一層明らかである。そして「虚無の理をさとって、一なる常道にいる人は、ほんとうの意味で和の世界に遊ぶ人といえよう」として、和を儒教より上位の徳としていることを示唆しているという。

さらに、仏教において、和が、はなはだ尊ばれる徳であることについて仏教研究の二碩学の解釈を引用している。

姉崎正治はいう。「和」は、「理法を根抵」とすべきことが示され、「何事」か成らざらんとされている。それは、「人生の根抵であり帰趣であり、一乗(悟りに達するための唯一の教え)法(真理)を光とし力とする人生の全面目である。而して一乗は即ち三宝の根源である。そこでこの法を開示顕揚して衆生を感化し、統率する聖人が現れて人生の光となれば、此に導かれて心を同じうし、志を共にして一乗團結和合の力ある衆生の生活が国土社会の事実となる…」()内筆者)。

白井成允は、「和は国体に本具せる徳本、国史を一貫せる道」とするが、それは「実に仏法の宗とする所。仏法は和を証さしめる教法である。…一切衆生皆有眞実之性を明かし、すべて五乗をして皆一乗に入らしめ、一乗の因によりて万徳之正体たる法身の果を証せしめるところに経の宗旨を認めしめたまふと謂ひ得よう。是れ即ち一切の衆生を挙げて如来の法身を証せしめんとするもの即ち和の精神の顕現である。」(傍点筆者、⁽³⁷⁾)

以下同)と書いている。

中村元は、上述のとおり「和」を第1に掲げたのは、「仏教の慈悲の立場の実践的展開を表⁽³⁴⁾すとし、「仏教的精神」が1・2・10条に顕著であることを指摘し、とくに2条について、普遍的な理としての仏教と、「徹底的な悪人はいないという思想」が仏教において重要であり、「西洋では悪人は絶対に救われない…。しかし、東洋には徹底的な悪人に対する憎しみという観念がない。悪人も悪の報いを受ければ、いつかは救われる。」という東西思想の「根本的相違⁽³⁵⁾」をみている(が、批判時検討を要する)。

また、花山信勝も、仏教精神により「和」をもっとも大切なものと解し、「門閥闘争の悪弊を打破して、全国民が一致和協^{わきょう}して天皇を主とする『大和』国家の建設」をねがひ、「事象があるべき道理と自然に相通ずるようになれば、いかなる難事もかならず成就すると決断」したと注解し、また、「『大乘』と『小乗』とが対立すると、大乘の真の意義が失なわれる。一切衆生の平等^{じょうぼう}の成仏⁽³⁶⁾を目標としたものが『一乗』であり、『一大乗』である」と説いたものとしている。

景教が直接的に影響したかについては、現在のところ筆者は消極に解せざるを得ないが、その本質において、キリスト教の説く「平和の福音」ないし「和解」の精神と実践とに、本質的に共通するものありと理解し、そこに「和」の最も深い核心があると考えている(後述)。

以上、太子が仏教への帰依と研究をきわめた全人格と第2・10条に顕著である仏教精神からいって、「和」の本質と基本が仏教に根ざしている⁽³⁷⁾と解するのが妥当であろうと考えるが、仏・老・儒の「三教一致」思想、さらには法家の思想の多元的要素を統合しようとしているところに独自性と問題がひそむと思う。

ハ、「和」の体系の基本構造における多元性と統一性

「以和為貴」を立国の第1・最高の原則とする国家は、まさに平和国家にほかならない。ところでこの平和国家の体系は、上述1.(1)b)のとおり、中国の多元的諸思想の影響と折衷・総合により成立し、相矛盾する人間観・世界観と宗教的・道徳的・法的規範性の混合でもあるから、「和」の国家秩序は明快・単線的に割り切れない複合的な構造上の特色をもつことを確認しなければなるまい。

その総則的基本原理としての第1条の「和」の仏・道・儒教的要素、第2条の「仏法僧」の仏教、第3条の「承諾必謹」の法家思想の優越は、それだけで相互に(またそれぞれ)基本的に相対立し矛盾するところが多い(これが、4条の「以礼為本」(儒)以下、5条「明弁訴訟」(法)、6条「懲悪勸善」(法)、7条「賢哲任官」(儒・仏)、8条「早朝晏退」(儒・墨)、9条「信是義本」(儒、ただし、義より信を優先)、10条「絶念棄瞋」(深遠な仏教の人間平等、意思・賢愚の相対性を明示)、11条の「賞罰必当」(法)、12条の「勿斂百姓」(儒)、13条「同知職掌」、14条「無有嫉妬」(儒・仏)、15条「背私向公」(法)、16条「使民以時」(儒)、17条「必与衆宜論」にいたり(第1条に回帰)、その構造は、いっそう多元的要素の混合で相互に分解しがたい)

篤敬三宝 第2条は、最優先の「和」の体制の精神的・宗教的・教育的根拠を、「万国」・時⁽¹⁾「世」・「人」種(民族)を越えた「生きとし生けるもの」(「四生の終帰」)の永遠の普遍的な理「法」「万国の極法」としての仏教の尊崇におき、かつ、すべての人——為政者も被治者も——その「^{まが}枉」った根生を仏法による教化・改造を徹底し、国家制度の担い手と民「百姓」の人間性のあり方を根本的にただすことによるのみ、「和」の体制が実効的に確立し活性化することを説く。まさに、仏教立国(国教)論である。しかし仏教を「和」のたんなる「手段」とみるのは皮相な見解であり、「和」の「目的」ともいえ、その本質を規定し、その指導理念を明らかにし、かつ確固とした普遍的根拠を与えるものが、仏・法・僧＝仏教的真理の具体的体現と教化のはたらきによると説かれていると、いってよかろう。

この第2条の各論として、「太子の会得した仏教思想が如何なるものであったかを知る資料は、この条文を措いて他にない」(大野、201頁)とされている第10条は、仏教の平等観としての「共にこれ凡夫のみ」と明断し、個性と見解の相違の承認と平等および相対性、さらに謙虚な相互批判・論議による是非の理の追求の必要性をこれほど明らかにしている条項はない(ただし「我独雖得、従衆同舉」の最終句は、道教的で、個人の尊厳・自由・責任の近代憲法原理と相容れぬところあり)。そして、本条が中心となって、第1条の「上和ぎ、下睦びて事を論うに諧うときは、事理おのずから通ず。」および第17条の「大事を論うには、もしや

失 ^{あやまち}あらんことを疑い、衆を相 ^{あいひさま}弁 ^{こと}うるときは、辞 ^{こと}すなわち理を得ん。」
 といって、「^{みみやね}環の端なきがごとく」「^{こと}輪廻」しつつ上昇する論理をもっていることに注目したい。

承詔必謹 第3条は、「絶対主義的天皇制を予示し、インドやチベット、また西洋にも見あたらぬ」「顕著に日本的」(中村元, 140頁)といわれる条文であり、太平洋戦争の開始と同様、終結・武装解除の昭和天皇の降伏命令に、数百万の全陸海軍が整然服従したのは、実に「承詔必謹」の四語であった。その厳格さにおいて、法家思想の影響が支配的に感ぜられるが、儒教の上・下の階層と命令服従関係の強調(天・地の秩序的運行の「万氣」の正常性のアナロジー)、および君主の「天」としての仏教的慈悲の権化(でなければならぬ⁽³⁰⁾)の含意こためられているといえようか。しかし、「⁽²⁶⁾天皇」の、独自の日本の思想は、神道、神祀にその源を発しているのだろうか…?

ここにおいて、第1条の「和」と、第2条の「仏」と、第3条の絶対的な天皇の「詔」への法家的服従強制の三原則間の関係が(17条全体の構成とともに)重大問題となっているのである。

梅原によれば、第1-3条は和について語られ、第1条は和の徳を原理的に説明し、第2条は、和の積極的実現としての仏教の崇拜を説き、第3条は和の消極的実現(強いられた和)、天皇の命令への絶対的服従を説く強い武力をもった統一国家と解する(339頁)が、対立的契機の厳しい批判的検討に欠けると思う。むしろ、梅原説における、第3条の絶対的・武力強制的契機にたいする批判の弱さが、第1条の「和」および第3条の「仏法僧」の慈愛にもとづく平和的人間による国家体制を根本的に否定することになりかねないことを、強調せねばならぬと考える。

この「和」を「日本国の歴史的特徴「万世一系の天皇」制と結びつけ、「日本民族固有の精神」として絶対化する小野清一郎のような解釈は、とりわけ厳しい批判的検討を要する。次の「憲法17条における和の精神について」の結論的叙述をみよ。

「されば憲法17条を解するに単に儒教又は佛教の思想を以てすることは誤である。和は何處までも日本精神である。儒教と佛教とは其の思想的・文化的展開を媒介した。なかんづく佛教の普遍的な哲理は立法者聖徳太子によって根本的に學びとられ、其によって我が國體の自覺が愈々

明かにされることになったのである。……天皇と臣民との分を明かにすることは國家における差別を明かにする所以である。しかし其は單なる差別ではない。國家において一理であり、一體である。國家は平等の理に基く具體的な普遍の一體である。天皇の御統治は平等の理に基いて國土國民を普遍の一體たらしめらるる大御業である。二を一と爲すことは、やがて無限なる多を一と爲すことである。即ち億兆一心の和を實現することである。⁽⁴²⁾」

上は、一切の批判的精神と合理的分析と歴史的現実（「侵略戦争」の加害と被害）を捨象した「国体」イデオロギーの絶対化にほかならない。西洋の法学を精緻に学びとったはずの小野法学のかくも理性と論理と批判を無視した「日本法理の自覚」とはいったい何者であったろうか。「和」の効用は、このような「天皇制ファシズム」と独善の主張ないし粉飾ともなった現実を忘れてはならない。

小結—集团的エゴイズムを克服する至上命令としての「和」の構造的動態

以上、17条の憲法の基本原則を第1—3条、とくに第1条の「和」を中心として、その独自の、かつ普遍的な特色を探った。

まずそれは、抽象的な觀念の産物ではない。きわめて具体的・個別的・歴史的現実への根本的批判と解決策である。古代（6—7世紀初頭）日本の対外的独立と進歩、対内的統一と文明化の要請が、その逆行と分裂・崩壊の現実的危機に直面して、その根本的批判と克服による理想的平和文化國家を創造しようとする明確な意志に貫ぬかれた実践的指針であり具体策である。そのため時の国際的な先進的宗教・道徳・法思想を摂取・総合した、リアルな行動規範であり、準則としての、理想國家建設の古代的基本法典であった。

一言にして、17条の憲法の根本原則は「和」=集团的エゴイズムを克服する不斷の努力としての「調和的協力」の精神^{(42)の2}である、と考える。「和」が、第1に掲げられ、最高の位階を占める理想であるとともに、必要不可欠の前提条件とせられ、かつ、平和的・協調的論議を通して——集团（派閥）的暴力・破壊・殺戮を繰り返えず悪循環から180度転換した立場

と論理にしたがって——普遍的真理（事物の本性と法則）にかないかつ具体的妥当性をもつ理想の「和」に一歩一歩近づいていく道すじと具体的訓誡を示した。その思想は、根元的に仏教の慈悲の愛に発し（第2条が普遍的な永遠の教えとして人間性の貪婪・奸悪・残忍・暴虐さから解脱ないし矯正する仏教の尊崇を明確にし）、儒教の仁（礼節と信と義を重んじ）、道教の我執からの解放の要因をとりいれて平和の最高原則とした、日本独自の総合である。

したがって、最高・中心的・基盤的基本原則＝至上命令が「和」であり、第2条の仏教尊崇によってただしい平和的な人間に改造・教育されることによってその実現が可能となり、第3条の天皇の命令への厳格な服従の法家的原則⁽³⁰⁾は、絶えず天皇（政府）の意思が仏の慈悲の教えと儒家の仁にもかない、事理に通じた意思決定となるよう不断の平和的討議によって動態的に進歩していくことを排除せず、むしろ前提とし——ために一たん決定されれば必ず服従する規律によって整然と実施することを——要請していることを見落してはなるまい。したがって、この平和的論議と協力は、たえずある決定を問い直し、論じ直して、循環的——輪廻的・円環的——に、窮局の普遍的・全人民・全人類の平和の理想に向って、上昇進歩していく、立体的・動態的構造をもっているというべきであろう。

それゆえ、小野清一郎が「和」を、神権天皇絶対主義の独善的「国体」イデオロギーの強制秩序と混同したことは、多元性とバランスの理解を欠いた一面的独断であるといわねばならない。それは、わが国の天皇の名と命令による侵略戦争、すなわち集団的エゴイズムの絶対的正当化のイデオロギーとして機能し、まさに、聖徳太子の「和」の至上命令に真向から反し、かつ、仏教の普遍的人類平等主義と相対主義に反し、儒教の仁の徳に反する侵略・殺戮・破壊・残虐行為をおおいかくす役割を果し、道教が解放しようとした我執のかたまりに国民を変貌させる役割を担ったものである。そして、第3条の天皇への絶対的忠誠と法家的強制——「必ず謹め」との相違に注意——の要素を一面的かつ「問答無用」に優越させた誤った解釈であることが、20世紀の日本国民の「軍事大国」化による侵略戦争と「天皇制ファシズム」の加害と被害経験によって、客観的に明確になったことを強調しなければならない。

右解釈が正当と考えられることは、原点的史実において聖徳太子の「和」の教えを正しく理解し、忠実に実行した彼の長子・山背大兄皇子の一族が、暴虐な蘇我入鹿の軍事攻撃に対して敢て武力抵抗を拒否し「(戦はば)勝ちなん。されど孤の情願は、10年の間百姓を投ぜじと思へるに、一身の故にて万民を煩はし、後世に至り、吾故に己が父母を喪ひたりと言わんは、戦ひ勝つとも丈夫と謂ふべき歟。身を損し(捨て)て国を固くせんは真の丈夫ならずや」と、ついに、斑鳩寺にて「わが一身を入鹿に賜う」と一族とともに自死・滅亡したという事実によって、実証されていると思う。その精神は仏教(『勝鬘経』)の神髄に発するものと思われ、「捨身飼虎⁽⁴⁵⁾」譚に通じ(『義士授命』『論語』憲問第14の引用を加える解釈もあり)、キリスト教のイエスの十字架上の贖罪の死と本質的に符合するものがあることを(ネストリウス派の影響はさておき)否めないであろう。近世、カトリックの神学者フランシスコ・デ・ピトリアが、「一地方(集団)あるいは一国にとって有益な戦争であっても、世界またはキリスト教世界にとって有害であるならば、その戦争は不正である」(『神学特別講義』。()内筆者)と説いたこと⁽⁴⁶⁾に通ずる普遍性あるを看過できないと考えるのである。

「フランスの17条の憲法」=1789年の人権宣言は、その源泉と基盤において、キリスト教文明・ギリシャの合理主義・ローマの法(権利)に根をもっている。「聖徳太子の17条の憲法」は、根拠とした普遍的宗教としての仏教の「法」と万人の平等な尊重・相対主義の原理を論理的に明確に貫徹できず、相対立する思想を整理し、明確に体系化できなかったと思う。これに対し、フランス革命の人々は「人権宣言」をさらに「平和宣言」(「征服戦争放棄」)によって補完・徹底する。そして「フランスの17条の憲法」は、個人の尊厳と人類普遍の自然法に基づく自然権としての基本的人権の不可侵性(侵害・破壊者に対して抵抗権が発生)とそれを保障する国家権力の制限の原則を明確にし、近代・現代立憲主義の根本規範となり、日本国憲法の基本原理ともなった。⁽³¹⁾日本国民が、この近代・現代憲法の普遍的原理としての国民(人民=「百姓」)主権・人権尊重・平和主義を血肉化し、さらに「身を損して」も、「真の丈夫」として、この国のみならず、国境をこえて「万民」(「全世界の国民」)の「平和的生存権」をひとしく尊重する世界秩序を築いていく理念——現状の

根本的批判と改造——は、普遍的にただししいものと考えざるをえない。小稿は日本文化の心のふるさとにある「和」の真の精神を掘りおこし、またこの「元木」が内包するする根本的な欠陥（個人の尊厳，人権不可侵の原理の曖昧⁽⁴⁷⁾）に批判的再検討を加えることによって、それを世界平和に寄与しうるすぐれた普遍的価値に高める「接木」の憲法文化理論を追求しようとするものである。（未完）。

(27)の1 「政治が支配層内部の支配関係にとどまらぬ，全人民を対象とする支配の作用までを包含(する)，全き意義での政治思想が日本において体系的に表現されたのは，憲法17条をもって嚆矢とすべきであろう。ここに憲法17条の日本思想史に占める第1の義意がある」家永三郎『日本思想史大系2・聖徳太子』，480頁。遠藤博也「17条の憲法——憲法構造と現代行政国家の現実」『行政法スケッチ』有斐閣，1987年，361—419頁は今読みなおしても秀逸の論文で，同兄の死がいたまれてならない。

(27)の2 坂本太郎，前掲『聖徳太子』84頁同旨。なお，現代法哲学者の新しい省察として，井上茂『法の根底にあるもの』有斐閣，1989年，参照。

(28) その日本流の独自性が，どこから生まれたか。17条の憲法自体には神道の要素は殆んど感ぜられない。しかし，聖徳太子について，「神儒仏三教の統合者として，日本の神儒仏習合思想のファウンダーとして君臨することになる」という説もみられる（鎌田東二，聖徳太子，『日本史を変えた人物・200人』歴史読本600号，1993年秋，40—41頁）。検討課題としておく。坂本太郎，前掲『聖徳太子』97—99頁参照。

なお，森嶋通夫，前掲『なぜ日本は「成功」したか？』は，神道にたいする道教の影響を述べる（「神道は偽装された道教」）が，結果的に「中国道教と日本神道は非常に違つた「忠誠」の体系となり，「日本人は道教を，その効果的な反対物に転化した」と述べる（53—57頁）。福永光司，上田正昭，上山春平『道教と古代の天皇制』徳間書店，1978年も参照。

(29) 梅原猛前掲『17条の憲法』313，425—432頁。筆者の仏語論文は一応これを採用して構成してみたが，本稿で再検討。

(30) 森嶋，前掲書，41頁。ただし，三条「天皇が常に正しいのは民主的に決定されたことの命令だけを国民に伝えるから」という「近代立憲

民主制」(独裁者と全く異なる)の「政治的中立」性を読みこむ新解釈を示す。

- (31) 拙稿「フランス革命の人権宣言をめぐるラファイエットとジェファーンソン」『戦後憲法学の展開』333頁以下で基本原理の仏米日の本質的共通性を示唆、および「1789年人権宣言研究序説(4)」北大法学論集40巻1号228—229頁。
- (32) 大野達之助『聖徳太子の研究』195頁、海原、前掲、343—344頁参照。
- (33) 玄恵の第1条の注釈は、古典的な名コメントの吟蓄をもつ。梅原、前掲318—319頁引用文を必読。
- (34) 中村元、前掲『聖徳太子』123頁。
- (35) 花山信勝『聖徳太子と憲法17条』大蔵出版、1982年、16頁。
- (36) 姉崎正治「御筆集成の三経義疏抄と17条憲法の条章及外国語訳文に就て」、白井成允「17条憲法と勝鬘経義疏との思想的連関」、梅原、346—347頁引用。
- 坂本、前掲、93—94頁も、憲法を支えた思想に、儒教・法家・仏教の混在と儒教思想が「もっとも卓越して存在する」……としつつ、「訓誡の基盤に仏教思想が力強く存在し、その鋒芒を随所に表わしている。国家はもとより人倫の規範が、仏教精神によって支えられようとしている勢いを見逃すべきではあるまい。……官人への訓誡を越え、人間の倫理としての和の重要性を説くのも、仏教思想が根底にある。」としている。
- (37) 福永光司の研究は、第1条に道教はじめ老子や荘子の言葉が多く、「和」に老荘思想をみ出している。老子55章、荘子の在宥篇、大地篇、山木篇をあげている。
- (38) 前掲書、340—343頁。
- (39) 重要な指摘である。しかし、キリスト教の原点であるイエスの十字架の平和の福音は、絶対救われぬはずの悪人の罪を十字架の贖いの死によって、悔い改めに導き、全く新しい人に造りかえて、神と人、人と人之间に和解をもたらす救う信仰の教えであるから、この核心において誤解があり、したがって、東西思想の核に本質的に相通ずるものがあることを研めねばなるまい。
- (40) 花山信勝、前掲『聖徳太子と憲法17条』11—17頁。
- (41) 花山、右掲書、20—21頁。
- (42) 『日本法理の自覚的展開』(有斐閣、1942年12月8日初版、1943年

6月4版)所収、305頁。筆者所蔵の本書は、1943年10月24日(「学徒出陣」)「検査出立の日誌」とメモされており、おそらく学徒徴兵の一人だったろう。その行く方は知るべくもない。小野にも、引用の梅原にも、この歴史的悲劇への厳しい反省のあとは無い。

- (42)の2 筆者は、「和」を *harmonieuse coopération* と仏訳した。フランスの個人主義にもとづく日本の共同体的精神との総合である。札幌日仏協会の「日仏調和的協力」の精神として活かされている。T. Fukase, *Un exemple du rayonnement de la Déclaration des droits de 1789 dans le nord du Japon*, in R.I.D.C., 1992, p.221-222.
- (43) 久米邦武「聖徳太子と其の時代」、前掲『聖徳太子の研究』202—203頁。
- (44) モーリス・パンゲ、竹内信夫訳『自死の日本史』筑摩書房、1986、107頁。「暴力の失効」の章中にふれられているが、立ち入った検討はない。
- (45) 花山信勝、前掲『聖徳太子と憲法17条』131—132頁。
- (46) 拙著『戦争放棄と平和的生存権』岩波書店、1991年、24頁。拙稿「戦争放棄と軍備徹底の法思想史的研究(1)」『憲法の現代的課題』有斐閣、1972年、110頁。
- (47) 大江健三郎のノーベル文学賞受賞記念講演「あいまいな日本の私」(1994年、12月8日、朝日)と、キーワードが一致したことは偶然ではあるまい。

(本論文は、1992年度北星学園大学特別研究費による研究の1部である)

Reflexions historique et actuelle sur les
influences des idées chinoises à la Charte de
dix-sept articles (notamment l'art. 1er "Wa"
(harmonieuse coopération)) du Prince-
Dauphin Shôtoku et sur son originalité (1)

Tadakazu FUKASE

Les influences des idées chinoises (ou indiennes à travers la Chine) sur la Charte de dix-sept articles (604) étaient pluralistes: confucianiste, bouddhiste, taoïste, légiste (et chrétienne?), mais synthétisées par le génie du Prince Shôtoku. C'est cette Charte qui constitue le premier Code fondamental au Japon antique pour créer un Etat japonais idéal, pacifique, vertueux, unifié, efficace et indépendant. Son premier principe: une harmonieuse coopération, "Wa", est une chose la plus précieuse, vise essentiellement à surmonter toutes sortes d'égoïsme collectif de clans, de groupes sociaux et nationaux. C'est à la fois l'idéal suprême et l'impératif pour la construction et le développement pacifiques. La présente étude analyse ces divers éléments d'idée chinois, cherche la structure et l'originalité de la Charte pour bien réfléchir sur et suggérer quelque impératif au service de "la création d'une nouvelle civilisation pacifique de l'Humanité" à notre âge nucléaire.