

DB
HG 1363
1997

博士論文

北畠親房の儒学

下川玲子 (しもかわ・りょうこ)

筑波大学大学院

哲学・思想研究科

一九九七年九月提出

寄贈
下川玲子氏

目次

序論	一
第一章 『易』と日本神話——親房の宇宙論——	二二
序	二二
第一節 度会家行の『易』受容	二四
(一) 家行と道家思想	二四
(二) 家行と『易』の「神」概念	二九
(三) 家行と『易』	三三
第二節 親房の『易』受容	四一
(一) 親房の「神」概念	四一
(二) 『易』受容の特色	四五
結語	六六
第二章 「三種神器」と「正直」——親房の倫理思想——	六九
序	六九
第一節 親房の「正直」の概念	七二
(一) 「正心」の概念	七二
(二) 「正直」の構造	八一
(三) 「徳」「賢」「才」の概念	八六
第二節 「三種神器」観と倫理思想	九一

(一)	「三種神器」観の成立	九一
(二)	「三種神器」観と「正直」	一〇〇
第三節	『大学』・『中庸』の受容	一〇五
(一)	『大学』・『中庸』の引用	一〇五
(二)	朱子の『大学』・『中庸』解釈	一〇九
(三)	『大学』・『中庸』解釈の特徴	一一三
結語		一一七

第三章	革命論と名分論 — 親房の政治思想 —	一一〇
序		一一〇
第一節	皇位継承と任官の論理	一一三
(一)	「徳」に基づく皇位継承論	一一三
(二)	「血統」に基づく皇位継承論	一二七
(三)	「私」の概念	一三三
(四)	『職原抄』の名分論	一四一
(五)	中世公家思想における任官の論理と親房の批判	一四九
第二節	親房と『孟子』	一五三
(一)	『孟子』の革命論	一五三
(二)	司馬光の名分論と『孟子』批判	一五九
(三)	親房による革命論と名分論の受容と展開	一七〇
(四)	親房の政治思想と「積善ノ余慶」	一八四
第三節	親房と孝論	一八九
(一)	『孟子』の孝論と革命論	一八九
(二)	孝論の受容	一九八
結語		二〇二

第四章 「天命」と「神意」——親房の歴史思想——	二〇五
序	二〇五
第一節 『神皇正統記』の歴史思想	二〇六
(一) 『神皇正統記』の正統論	二〇六
(二) 『神皇正統記』の歴史思想の構造	二一二
第二節 親房と中国の歴史思想	二二三
(一) 中国の歴史思想と正統論	二二三
(二) 『春秋』の思想と親房	二三二
(三) 親房の歴史思想と『神皇正統記』の時代区分	二三七
結語	二四六

結論	二四八
----	-----

参考文献一覧	二五六
--------	-----

凡例

- (1) 北畠親房の主要著作は、次のテキストから引用した。
『神皇正統記』は、『神皇正統記 増鏡』（岩佐正校注、日本古典文学大系87、岩波書店、一九六五年）による。
『元元集』・『職原抄』・『東家秘伝』は、『神道大系』論説編十八 北畠親房上（平田俊春・白山芳太郎校注、神道大系編纂会、一九九一年）、『神道大系』論説編十九 北畠親房下（一九九二年）による。
- (2) 諸文献からの引用文の中に使用されている旧漢字は、新漢字に改めた。
- (3) 引用文の中に使用されている旧仮名遣いは、そのまま踏襲した。
- (4) 中国の文献を引用する場合には、まず書き下し文を挙げ、その次に原文を掲げた。書き下し文は、旧仮名遣いに統一した。
- (5) 日本の文献で漢文形式のものは、訓点を施された原文そのままの形で引用した。
- (6) 論文の中に用いた年号は、西暦に統一した。

序論

本論文では、南北朝時代に活躍し、南朝の重臣としても政治史に大きな足跡を残した北畠親房（一二九三～一三五四）の思想を研究する。

親房の思想は、とくに戦前において、「国体論」の思想的源泉とされた。天皇の統治が万世一系に永遠に続くことを自明とする解釈されたのである。

しかし、戦後になると、親房は中国の儒学思想『孟子』の影響を受け、不徳の王は追放すべきだと革命論を主張したという解釈があらわれてくる。親房は、何より統治者の資格を政治道徳的能力にのみ求めたとするのである。

実際、親房は、ある箇所では天皇の資格として血統を重んじ、別の箇所では徳を重んじる。そこで問題は、そのような親房の両義的記述を踏まえつつも、まずは彼の思想の全体像を描き出す作業が必要である。本論文では、そのための必須の作業として、神道思想家北畠親房が、中国の儒学思想をいかに受容しそれによって彼自身の思想をどのように形成したのかという問題を扱う。これは、神道思想が、外来思想である儒学思想をいかに受け容れそれを包摂しつつ自身の論理を確立していったのか、という日本思想史における主要な問題を解明するための一端となると言えるだろう。

まず、親房の思想の研究史を概観し、この論文の研究の位置づけを明確にしておくたい。

1、室町時代

親房が儒学ことに宋学に深い造詣があったという説が、古く室町時代的一条兼良の『尺素往来』に見られる。

先ツ全経者、周易、尚書、毛詩、周礼、儀礼、礼記、春秋以下、中庸、論語、孟子、大学、孝経、爾雅也、此外、老子、莊子、列子、荀子、揚子、文中子、管子、淮南子等、清、中、兩家之儒、伝ニ師説ニ候ニ侍読ニ歟、伝、注及疏并正義者、前後漢、晋、唐朝ノ博士所レ積スル、古來雖レ用レ之、近代独清軒玄惠法印、宋朝濂洛之義ヲ為レ正ト、開テヨリニ講席於朝廷ニ以來、程朱ニ公之新釈、可レ為ニ肝心ニ候也、次ニ紀伝者、史記并兩漢書、三國史、晋書、唐書、及十七史等、南、式、管、江之數家、被レ伝ニ其說ニ乎、是又當世付ニ玄惠之議ニ、資治通鑑、宋朝通鑑等、人々伝ニ授之、特ニ北畠ノ入道准后、被レ得ニ蘊奧ニ云々、⁽¹⁾

一条兼良は、玄惠が、「程朱ニ公之新釈」や宋代の代表的な歴史書である『資治通鑑』『宋朝通鑑』を先駆的に学び、その知識を人々に伝授したと指摘し、特に北畠親房は、玄惠から『資治通鑑』『宋朝通鑑』の「蘊奧」を得たと記している。この時期、親房が宋学に造詣が深かったとの見方が存在していたことがこれによって明らかとなる。

2、江戸時代前期

右の『尺素往来』の記事は、江戸時代の親房解釈に影響を与え、『神皇正統記』や『職原抄』の思想は、『資治通鑑』『資治通鑑綱目』や、兩書の思想的な源泉である『春秋』（ことに『春秋左氏伝』、本論文では『左伝』と略す）に関連づけられて解釈されることになる。たとえば、『大日本史』（巻百六十五、列伝）の中の「源親房伝」は、『神皇正統記』が『春秋』の「遺旨」に合するものと論ずる。

嘗読ニ宋人司馬光資治通鑑ニ、於ニ大義ニ有レ所レ見、⁽²⁾方ニ帝即ニ位行在ニ、親房深嘆ニ中興不レ終、皇統垂ニ絶、乃推ニ本皇祖建国之意、著ニ神皇正統記、上起ニ于神代ニ、終ニ于興国初ニ、掲ニ皇統於已微ニ、以明ニ神器之有レ歸、其明レ微扶レ正、誠有レ合ニ于春秋遺旨ニ云、⁽²⁾

儒学の政治思想においては、不徳の君主が出現すればその王を退け、場合によっては異姓の有徳者を新しい王として迎えること（新しい王朝が始まること）は容認される。王朝の交替があるからこそ、歴史上次々に興亡した王朝が、天命をうけた政治道徳的に善である正統な王朝か、否かの議論——正しい王朝を正統とし、そうでない王朝を閏とする正統論（正閏論）——が起る。特に、正統論は、宋代の歴史思想にお

いては重視されるものであった。

このような中国思想の影響を受けた江戸時代前期の儒者たちは、さらに『神皇正統記』の南朝正統論に刺激され、北朝の天皇を正統とする当時の常識的な見解（江戸時代の天皇家は北朝の子孫である）を否定し、南朝こそが政治道徳的に見て善であり天命をうけた正統な王朝であるという南朝正統論を唱えた。その代表が、新井白石の『読史余論』であり、水戸の『大日本史』であった³⁾。江戸時代前期の儒者たちは、あくまで統治者は有徳であるべきだと考え、『神皇正統記』をそのような立場から解釈し、さらにそれを自らの政治や歴史に関する見解に反映させようとしたのである。もちろん彼らが、現存する天皇（北朝）の権威を否定し、現存しない南朝の徳を称賛するのは、相対的に幕府の権威を高める意図もあった。それゆえ、新井白石や『大日本史』の編者は、南朝は政治道徳的に見て善なるがゆえに正統と主張し、後に南朝が衰退した理由を、その末裔の「不徳」に求めて政治道徳的に解釈したのである。

新井白石の『読史余論』に与えた『神皇正統記』の影響として、たとえば、『読史余論』の冒頭には、「神皇正統記に、光孝より上つかたは一向上古也。萬の例を勘ふるにも、仁和より下つかたをぞ申める。」⁴⁾とある。まさに、『神皇正統記』を踏まえて書き出されているのである。また白石は、『神皇正統記』が唯一正統とする古代以来の天皇統治が南朝の衰退とともに終結し（天によって滅亡させられ）、それに代わって新しい王朝（武家政権、その完成態が徳川幕府）が成立したと日本の歴史をとらえる。『大日本史』の本来の構想とは、神武天皇による建国から南朝の滅亡までの天皇支配の盛衰を叙述することであった。

このように、江戸時代前期の儒者は、儒学的「道德史観」に基づいて『神皇正統記』を解釈し、日本の歴史を分析した。ただし、この時期の儒者たちも、徳川將軍家を清和源氏の流れをくむ天皇家の遠戚と見なし、天皇家から徳川將軍家への王朝交替があったにせよ、日本で中国のような易姓革命がおこなわれたとは意識していなかった。親房は、「君毛臣神明ノ光胤ヲウケ、或ハマサシク勅ヲウケシ神達ノ苗裔ナリ。」（『神皇正統記』後嵯峨院の条）と述べ、日本中のあらゆる人は神の子孫であり、いわば天皇の遠い親戚にあたると記している。日本には本質的に異姓というものはない。したがって政権交替はあっても、易姓革命は論理的には起り得ないのである。

3、江戸時代後期

江戸時代の後期になると、南朝正統論を主張する場合にも、政治道德的善性からの理由ではなく、三種神器を保有していることを根拠とする議論が行われ始めた。鳥巢通明は、「北畠親房と崎門学派」の中で、すでにその傾向が山崎闇斎の『風水草』や『倭鑑目録』『目録』に始まり、崎門派の正親町公通の『無窮紀』や跡部良頭の『南山編年録』でさらに発展した経緯を究明している⁽⁵⁾。

後期の水戸学においても、「道德史観」的『大日本史』の構想や、「徳」の思想による従来の親房解釈は変容した。古代以来の天皇統治が南朝に滅亡によって終焉したという歴史認識にかわり、南北朝が合体することにより古代以来の天皇君臨は現在まで連続と継続しているという考え方が主流になった⁽⁶⁾。それに伴い、三種神器の保持が天皇君臨の正統性を示すという見解が主流になり、親房解釈にもそれが投影された⁽⁷⁾。

しかし、崎門派の中で、南朝の正統性の根拠は神器であるか、「義」——政治道德的な善——であるかについての議論が長く続いた。江戸時代後期を通じては、様々な『神皇正統記』解釈が行われていたのである⁽⁸⁾。『神皇正統記』の南朝正統論、すなわち、後醍醐・後村上父子正統性の主張も、天皇家は北朝の子孫であるという当時の通念のもと相対化されつつあった。

4、明治から終戦まで

明治二十二（一八八九）年に制定された大日本帝国憲法の「第一章 天皇」に、「大日本帝国八万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」（憲法第一条）「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」（同第三条）と規定された⁽⁹⁾。背景に、「国体論」と呼ばれる思想があった⁽¹⁰⁾。長尾龍一は、「法思想における『国体論』」の中で、「国体論」の内容を次のように要約している⁽¹¹⁾。

記紀の神話は仏教と並んでその後の日本史における多くの宗教の淵源となり、また、儒教・仏教と並んで諸々の哲学的・神学的・形而上学的思弁の典拠となった。その中から一つの政治神学ともいべき思想体系・信仰体系が成立するに至

ったがこれが「国体論」とよばれるものである。

「国体論」の信仰簡条は大略三項に分かたれる。第一は「神国思想」という対外的原理であり、日本列島は神が産み給うた国、天照太神の生国で、その天神の子孫の支配を受けている神国であつて、万国に優越する国柄であるとする。第二は「尊皇思想」、すなわち「万世一系の天皇」の統治という国内政治上の正統性原理であつて「現人神」たる天皇のカリスマへの信仰である。またこの思想は、中国のように革命がなく、皇統が続くことが日本の優位であるという仕方、対外的優位の主張にも連なる。第三は「大和魂」論、すなわち日本臣民（すめらますらを）は「清く明き心」をもつて、身を鴻毛の軽きにおき、天皇に仕えまつるべしとする臣民論であり、これは一方では当為として国民道徳の規範にもなり、他方では事実としての日本人の国民性論ともなる。この第三の点において「国体論」は死生観を伴つた一つの信仰、しかも戦場の信仰たる性格を明らかにする。

このような「国体論」が、明治から終戦に至るまでの親房解釈を規制し、一定の方向性を与えてきた¹²⁾。

ここで、戦前の代表的な親房研究者である平泉澄による解釈を見てみよう。平泉の親房に関する研究業績は多数であるが、今、その中のひとつである白山本『神皇正統記』の翻刻の解説文を検討する。

大日本は神国である。天照太神の正統なる天皇の君臨し給ふ国である。皇運は天照太神の神勅のまゝに天壤と共に窮りなく、天皇が三種の神器を伝へ給ふは、天に日月星あるに同じく、その鏡は正直の本源であり、玉は慈悲、剣は剛利決断の徳あり、三徳を相兼ねて天下を治め給ふ。今の後村上天皇また天照太神より以来の正統を受け給ひ、三種の神器を伝へ、三徳を合せて天下に臨み給ふ。何者か此の御光に争ひ奉る者があらう。君は此の御確信の下に益々御徳を積み給ふべく、臣民は此の天皇に蹇々匪躬の誠を致すべきである。これ即ち本書の大意である。親房は支那・印度の異説に惑はさるゝ事なく、純日本の魂により、神代以来の伝統的精神を復活し来り、之を以て歴史を検討し、当代を批判し、滔々たる一世の実利実益主義を破斥して、日本国の正しき姿を明かにし、日本人の正しき道を指し示したのである。かくて本書は、遠く遡っては肇国創業の古をのぞみ、当時にあつては朝廷を大艱難大波瀾の中に支へ、而して六百年の後に於いては明治維新の大業を喚び起し来つたもの、まことに国史の枢軸といふべきである¹³⁾。

平泉は、神武天皇から後醍醐・後村上天皇に至る父子一系の系譜上の天皇を正統とする親房の正統論が、天皇の統治は「万世一系」という当時の通念——帝国憲法第一条に由来する——に合致するものと解釈する。

その一方で、平泉は、不徳の天皇は退けられるべきであるという親房の主張を単に君徳を涵養するための言葉として解釈する。さらに平泉は、親房の主張から、天皇の君徳涵養よりも、臣下の天皇に対する忠孝をより強く読み取ろうと努める¹⁴⁾。本論で考察するように、実際には親房は、臣下がその職分を果たすだけでなく、天皇がその役割を果たすことを強く要求する。もしそれができなければ天によって制裁をうける——皇位から追放される——と主張するのである。しかし平泉は、もっぱら臣下の義務のみに注目する。これも、親房解釈に「国体論」を過剰に投影したものと云える¹⁵⁾。平泉は、親房が儒学の革命論をいかに学び、彼の思想に取り込んでいったのかの検討を避けている。

それに対して、足利衍述の『鎌倉室町時代之儒教』は、儒学思想が親房に与えた影響を詳細に検討した重要な業績である。江戸時代を通じて、親房の儒学についての研究は、親房の歴史思想と、『資治通鑑』『資治通鑑綱目』『春秋』との関係をめぐるのが中心であった。しかし足利は、親房の著作が、四書のどの箇所を踏まえて書かれているかを具体的に指摘した。加えて、『易』および周濂溪の『太極図』が、親房の日本神話解釈に影響を与えていることも明らかにした。

しかし「国体論」は、このような足利の親房解釈にも影を落としている。

親房の学問は、神儒仏三道より和漢の史に涉り、極めて博洽なり。されど、其根本は朱子学に在り、之を日本化して一家の学を樹立し、其中に諸学を容れて取舍陶冶せるものなり。

周子の太極説は、朱子学の根原なり。朱子は、「太極は理なり」と解し、此理の動静によりて陰陽の二氣生じ五行生じ万物生じと言へり。又「性は即ち理なり」と解し、人の心性は即ち太極を稟けたるものと言へり。親房は、此思想を受けて日本化し、太極即理によりて出来たるが我国なり、又此によりて生れ給へるが我皇室の祖先たる神々なり、故に我国は理の権化にして、天皇は理の化身なりとの意もて、国体の尊嚴無比を唱道せり。其万世一系説も正統説も、皆此に立脚せり。又性は即ち理なるが故に、心性は明なり公なり、一点の汚なく一点の私なし。三種器中の宝鏡は此を象徴さるものとの意より、学問の道は心を明にして道義を修

むるに在りとなせり。其神道論、帝道論、臣道論、政治論なども、皆此に立脚せり。左に之を分類して細叙すべし⁽¹⁶⁾。

足利は、「我国は理の権化にして、天皇は理の化身なりとの意もて、国体の尊嚴無比を唱道せり。其万世一系説も正統説も、皆此に立脚せり。」と、日本に天皇家が万世一系に君臨しそれを「国体」とすることが「理」の体現であると述べる。そして足利は、親房が朱子の「理」の概念を「国体」正当化の根拠としたと理解し、それを親房が朱子学を学んでいたことの具体的な証拠とした⁽¹⁷⁾。しかし、これは逆に言えば、「国体」を朱子学の「理」の概念によってとらえこもうとする足利自身の思想の反映と、見るべきかもしれない。したがって、足利の論述だけでは、親房が朱子学を修得していたか否かは明らかになっていない。

足利は、このように『神皇正統記』を儒教的な政治革新の意見書と解釈し、親房が政治道徳的基準に基づき君主の有徳不徳を厳しく問うていると指摘した。しかし、他方では、親房は『資治通鑑』の名分論を学ぶことによって天皇を頂点とする秩序を絶対視し、三種神器の保持が天皇位を保証すると考えたとする。本論中で検討するようには、親房の思想には、確かに足利が指摘するような両側面を見出しうる。しかし、問題は、親房の思想において、両者にどのような論理的整合性が与えられていたかである。足利が、儒学思想と天皇の統治を正当化する論理の関係を説明することなく、朱子の「理」の概念が、天皇の万世一系の君臨の理論的根拠となっていると解釈した点から⁽¹⁸⁾、むしろそれが「国体論」に束縛されていた状況を察することができる⁽¹⁹⁾。このように戦前の親房研究に、「国体論」、あるいは「国体論」の論理との葛藤が、一定の影を落としていることは否定できない⁽²⁰⁾。

5、戦後

戦前、親房の思想は、あたかも「国体論」そのもの——あるいは「国体論」の思想的淵源——と見なされたことから、戦後の民主主義の発展にとっては価値がないものとされ、研究数は激減した。その一方、「国体論」に影響されない研究も行われるようになった。ただし戦前の「国体論」的親房解釈への反動から、親房の思想が『孟子』の革命論の影響を受けている側面をことさらに重視する傾向があった。

社会経済史を専門とする永原慶二は、松本新八郎らの研究を受け継いで、『神皇正統記』や『職原抄』が東国武士に向けて官職や所領の要求に答えるために執筆されたものと推測した。皇統の正統に関する親房の見解を、皇族という限定はつくにせよ、君徳者が皇位継承するという点で中国の放伐思想に近いものであると解釈した²¹⁾。

我妻建治は、『神皇正統記論考』において、親房への儒学思想の影響を詳細に研究した²²⁾。我妻は、親房の思想と『易』『孟子』『春秋』との関係を考察の対象とした。すなわち彼は、同書第三章第二節の「『神皇正統記』の「正理」の構造」において、親房の君徳安民思想が、『孟子』の王道政治論と密接な関連があると指摘する。天皇位は「徳」によって保たれるものであり、天皇が「徳」を失えばもはや君主の資格はないという親房の主張は、『孟子』の易位論（たとえば、万章章句上の「貴戚之卿」「異姓之卿」の議論）などの革命思想を踏まえていると解釈したのである。ただし、我妻は、親房が「不徳の王を追放することを容認した」ということを、すなわち革命論を容認したことであると見なす。確かに親房は、臣下が「不徳」の天皇を追放することを認める。しかし、追放後に異姓の王を迎えてもよいとは一度として発言していない。このように親房は、必ずしも革命（中国思想で革命といえば、ふつう易姓革命をさす）を容認していたわけではないのである。我妻の指摘は、この点において厳密さを欠く。

このように、戦後の親房研究は、親房の革命論的発言をことさら強調するものが多かった。しかしそれらは、必ずしも『孟子』の革命論の内実を検証し、親房がそのどの部分を受容したのかを詳細に検証したものとは言えない。

研究史の概観から、過去の親房解釈は、まず時代のイデオロギーに強く束縛されてきたことが分かるだろう。それらの解釈の流れを大きく分けると、二つの潮流がある。

室町時代の『尺素往来』、江戸時代前期の儒学者、および戦後の研究者は、『孟子』の革命思想や『春秋』『資治通鑑』『資治通鑑綱目』の歴史思想（「道徳史観」）が、親房の政治・歴史思想に与えた影響を重視する。彼らは、親房が統治者である天皇には徳が備っているべきであり、不徳の天皇の血統は絶えたと考えた側面を強調したのである。

それに対して、江戸時代後期から明治・大正そして戦前までの間の学者は、親房が神武天皇から後村上天皇まで父子一系におこなわれた皇位継承を正統とし、統治者の資格として何よりも血統と三種神器の保持を重視したことを重視する。親房は天皇が日本を支配することを自明とし、それが永続的に続くことを確信していた側面を強調した。

このように親房解釈の二つの潮流は、その本質が儒学か神道かという点に集約する。しかし、親房において、儒学と神道とは対立するものではない。むしろ融合するものであった。たとえば、親房は天皇を頂点とする神道的秩序の保持を主張するが、その際には司馬光の『資治通鑑』の名分論を理論的根拠とした。本論で考察するように、親房は、朱子などとはしばしば異なるように儒学のテキストを解釈した。その違いは、彼が天照太神の子孫（天皇）の統治は未来永劫約束されているという主張に合理性を与えるために儒学を用いたことに由来すると考えられる。

このように見ると、親房研究で重要なことは、彼の革命論などの儒学思想受容の側面をことさら強調することでもなく、また、父子一系の天皇の支配を自明のこととする神道的な側面を強調することでもない。親房が、儒学思想をいかに学び、その思想のどの部分をどのように自らの思想に取り入れたか、そしてそれによって天皇の統治にどれほどの合理性と正当性を与えたかを具体的に検証することである。つまり、親房が、日本神話・神道思想の理論的補強のために儒学思想をいかに用いたかの実相を詳細に検討することである。このような研究はこれまで断片的には行われたが、親房の思想全体にわたり詳細に検討を加え、総合的な視座を与えたものは少なかった。ゆえに、この論文は、彼が、神道思想（『日本書紀』などの古典）に、儒学思想（特に親房の時代に移入された宋学）の理論性をいかに付与したかの解明を大きな目的とする。そして、親房の儒学思想受容とその展開の実態を解明することは、同時に親房の神道思想の構造を明らかにする作業なのである。

本論文の構成は以下の通りである。

第一章では、親房の宇宙論を考察する。中国の代表的な宇宙論である『易』や『太極図』は、親房の日本神話叙述に大きな影響を与えた。親房が、天地の生成や構造を論じた『易』や、宋学の先駆者である周子の『太極図』、『太極図説』などの理論を利

用して、日本的宇宙論Ⅱ日本神話に儒学的な合理性や普遍性をいかに付与し、彼自身の論理を組み立てたのかを明らかにする。

第二章では、親房における皇位のシンボルとしての三種神器の意味を解明し、彼の「正直」（正心）の概念の内実を詳しく分析する。親房は三種神器を重視し、中でもことに「鏡」を保持する者を日本の正統的統治者であると考える。そして親房は、「鏡」を、「正直」という倫理的にもっとも重要な態度と結びつけて考えているのである。またあわせて、親房の「正直」の概念が、中国の『大学』『中庸』の思想の影響を受けていることを論証する。

第三章では、親房が、有徳者は位につき不徳者は追放されるという『孟子』の革命論や、上下の身分の固定化を容認する司馬光の名分論をどのように受け容れ、自らの政治思想を展開したのかを考察する。

第四章では、親房は、天が統治者の徳不徳に応報して歴史を形成してゆくという中国の「道德史観」と、「神意」が天皇家による日本の統治を保証し歴史を「神意」の顕現と見る歴史観とを、どのように整合化しようとしていたかを検討する。

宇宙論・倫理思想・政治思想・歴史思想の順に、親房の思想を考察するのは次の意味がある。

親房が儒学思想を学び自身の主張に適用したことは、その程度はともかく、事実である。そして、親房が、当時最新の学問であった宋学を学んでいたことも指摘されてきた⁽²³⁾。

親房の歴史思想は、北宋の司馬光の『資治通鑑』だけでなく、朱子の『資治通鑑綱目』の影響を受けていると言われる⁽²⁴⁾。また、我妻建治が『神皇正統記論考』で指摘しているように、『孟子』は中国の儒学史において、宋学以前は比較的等閑視されていた文献であるにもかかわらず、親房が『孟子』の理論を学び自らの思想に適用したことは、朱子が確立した四書の影響と考えられる。また、足利衍述は、『鎌倉室町時代之儒教』の中で、『神皇正統記』応神天皇の「心を治め正し、此正しき心に率いて行く道」を説いた箇所は、『中庸』の「天命之謂_レ性。率_レ性之謂_レ道。修道之謂_レ教。道也者不可_レ須臾離_レ也。可_レ離非_レ道也」を踏まえているとした。このような『中庸』の影響も、親房が四書を参照していたことの証拠と言える。

足利はまた、親房が宋学の先駆者周濂溪の『太極図』を踏まて、国土生成の諸神の順序を配合したと指摘した。足利は、国土生成論に『太極図』を用いたのは度会家行の『類聚神祇本源』が最初であるが、『太極図』に基づいてまとまった神道説を説いたのは親房に始まると述べる。

我妻は、『神皇正統記論考』「序章 北畠親房の前半生」「第四章 『神皇正統記』における儒教と仏教」の中で、親房の「改元の儀」における言動を検証し、親房が『易』とくに宋学の『易』理解に精通していたことを示した。

さらに、足利や我妻が指摘するように、元応三年の辛酉の年（一三二一年）に、織緯学に基づく辛酉革命説によって改元すべきかどうかの議論が起こった際に、親房は、朱子の説を受けて、織緯学の迷信に惑わされるべきではないという勘奏をした。このように、親房が宋学の影響を受けていたのは、事実と言えるだろう⁽²⁵⁾。

ただし問題は、親房が宋学的な用語や概念を用いたとしても、そのことが親房の思想においてどのような意味をもっていたかである。それは、彼の思想の全体で宋学的な思想がどのような役割を果たしているかを明確にすることも通ずる。それをしない限り、親房と宋学の関係についての明確な判断は下せないだろう。過去の研究者がこの点を必ずしも明快にしたわけではない。

宋学の特徴のひとつとして、その体系性がある。すなわち、自然法則と道徳的な規範を連続するものととらえるがゆえに、自然の探究がそのまま自己の道徳的修養となる。また、人が道徳的に完成されることにより、正しい政治を行うことができるものである。

朱子は、「理」の概念によって、このような宋学の体系的な思考をより明確にした。島田虔次は、『朱子学と陽明学』の中で、朱子における「理」について、次のように述べている。

つまり、理は人間の内なる理（性）であるとともに、人間の外なる天地万物の理でもある。人間の理、人事の理と自然の理は連続している。道徳知と知識知とが未分に接合されている。いな、事事物物の理も道徳知の対象なのであり、そのようなものとして客観的なものであった。「学問者は天地の気象に似るを要する」といわれるのは、けっきょくは、理の客観性ということを含著しているのである。

聖人になるとは、要するに理そのものであるような人間になることであり、そのためには、内省とともに、外なる事事物物に至って、事事物物の理の合一を求め

るのである⁽²⁶⁾。

朱子においては、道徳的な人間であろうとすれば、自らの道徳的修養（内省）とともに、事事物物の「理」の探究が行われなければならない。なぜなら、人間の「理」と天地万物の「理」は連続しており、道徳的修養の最終目標は、「理」そのものであるような聖人になることであつたからである。このように、倫理を中心的な思考の対象とする朱子学にあつて、宇宙論における「理」は、人は誰もが聖人となれるという論理的な根拠であり、また、道徳的規範そのものであつた。

朱子において、宇宙論と実践倫理が「理」によって連続しているのと同様、道徳と政治もまた「理」によって連続している。朱子は、『大学』において「致知在格物」の伝を補い、「八条目」の中でも「格物致知」（物の理を極めること）をもっとも重視した。道徳的修養の段階で、「格物致知」が成し遂げられれば、自ずと「誠意」「正心」が達成できると考えた。「格物致知」「誠意」「正心」が成し遂げられれば、自ずと「齐家・治国・平天下」が達成できる。物の「理」を極めて道徳的な修養を達成すれば正しい政治ができるという、道徳と政治の一致、あるいは哲学と政治の一致を唱えた⁽²⁷⁾。

さらに朱子は、「氣」の展開である歴史の背後に、不変で本然なるもの、すなわち「理」があるとする。「理」に適っているかどうかに基づいて、歴代の王朝の政治道徳的善悪を判断するのである。

このように朱子は、宇宙や自然の成り立ちや構造、さらに人間の道徳、政治、歴史などすべてを体系的に把握し、人間がいかに生きるべきかという究極的な問題を探究する。

本論で、親房が、朱子学の論理体系をそのまま自身の思想に取り入れていないことを示す。なぜなら、親房は朱子学の根本理論である「理」「氣」の構造論を受容していないからである。もちろん彼は「理」「氣」の用語を使うが、その用法は本来の宋学的なものとはかなり様相が異なる。親房は、「理」「氣」の論理ではなく、むしろ朱子学における「体系的に考える方法」を学び、さらには宋学の倫理・政治論を日本に適用し独自に展開したのである。彼は、「正直」論を、常に宇宙論——日本神話——と関連づけたし、また政治思想や歴史思想を、「正直」論すなわち倫理的議論に基づき合理化したのである。宋学が親房へ与えた影響としては、「理」「氣」論そのものではなく、宇宙から人倫・歴史をつらぬいてひとつの体系・システムとしてとらえる、

その「体系性」「システムチックな思惟」があり、また具体的な倫理（当為・規範）の諸側面からの応用があった。

本論文は、親房における儒学思想の位置を明確にすることを目的としている。それゆえに、宇宙論・倫理思想・政治論・歴史思想というように経学の普遍的なあり方にならって親房の思想を検討してゆくことは、親房の儒学を正しく把握するための正当な方法であると思われるのである⁽²⁸⁾。

序論 注

(1) 『尺素往来』は、『群書類従』第九輯 文筆部消息部（統群書類従完成会、一九二八年）から引用した。さらに、『日本教育文庫 教科書篇』（同文館、一九二一年）所収の『尺素往来』へ底本は群書類従本を参照した。訓点は『群書類従』に従った。

(2) 『大日本史』は、『大日本史六』列伝三（義公生誕三百年記念会発行、一九二九年）によった。『大日本史』も、親房の姿勢を継承して、『春秋』の精神を受けつぐものとして構想された。

(3) 『大日本史』の三大特筆のひとつとして、北朝を正統とする当時の通念を覆した、南朝正統論が挙げられるのは周知の事実である。

(4) 『読史余論』は、岩波文庫本（村岡典嗣校訂、一九三六年）による。

(5) 鳥巢通明「北畠親房と崎門学派」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』、日本学研究所、一九五四年、三七―四一六頁）。しかし鳥巢は、崎門派の主流はあくまで、『神皇正統記』を我が国の『資治通鑑』と評した閻斉自身の見解を継承したものであるとする。すなわち、『春秋』や『資治通鑑綱目』に培われた正統論や名分論によって『神皇正統記』の南朝正統論を解釈し、政治道徳的善性を理由に南朝を正統とする立場である。鳥巢は、崎門派内で、親房の南朝正統論の根拠を、神器を保有していることに求めるか、「義」があることに求めるか、長らく議論が続いたと指摘する。神器根拠説を主張したのは、三宅観瀾や、崎門派の代表的な歴史叙述『保建大記』の著者などであり、あくまでも『春秋』や『資治通鑑』の正統論や名分論を踏まえて、「義」根拠説を主張したのは、味池修居である。

平泉澄は、『本邦史学史論叢』下巻（史学会編纂、富山房、一九三九年）所収の「保建大記と神皇正統記」という論文の中で、『神皇正統記』と『保建大記』の思想的類似性を指摘している。

(6) 文化七（一八一〇）年に、『大日本史』が朝廷へ献上された。その際の藤田幽谷の上表文には、「西東の争い、南北の乱、皇統を正閏するは、唯だ神器の在否を視る。逆順の際、忠奸の別、人臣を是非するは、悉く公論に由りて折衷す」とある。また、彼の『正名論』は、司馬光の名分論を更に強化したものである。儒学思想の「名分論」が、易姓革命を前提として、ある王朝が天命を承けている時のみそれへの服従を説くのに対して、幽谷の「正名論」は、天皇の君臨の永遠性を前提として、天皇への絶対的服従を説くことを特徴としている。

尾藤正英が、「正名論と名分論——南朝正統論の思想的性格をめぐって——」『近代日本の国家と思想』家永三郎教授東京教育大学退官記念論集2、三省堂、一九七九年、一九頁）の中でこの問題を詳しく論じた。

(7) 名越時正は、「北畠親房公と水戸学の道統」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』）の中で、後期水戸学の藤田幽谷・東湖・栗山潜鋒の思想（名越によれば、皇統とそれを頂点とする秩序の永続性・絶対性の主張、および三種神器に皇統のシンボルとしての特別の意味を求める思想）が、親房の思想の影響を承けたものであると指摘する。

(8) 岩佐正は、江戸時代の『神皇正統記』受容について、『神皇正統記』（岩波日本古典文学大系）の解説の「神皇正統記はいかに読まれたか」の中で簡潔にまとめている。岩佐は、『大日本史』（特に卷三列伝源親房伝）、山鹿素行『中朝事実』、頼山陽『日本外史』『日本政記』、新井白石『読史余論』、室鳩巢『駿台雑話』などに『神皇正統記』の影響を認めた。岩佐は、江戸時代の親房解釈の特徴として、徳川政権を正当化するために、『神皇正統記』の頼朝・泰時の善政論を重視した点を挙げている。

(9) 大日本帝国憲法は、『岩波コンパクト六法 昭和六四年版』（岩波書店、一九八八年）による。

(10) 尾藤正英は、「国体」という言葉を、「幕末開国のところから」「終戦までの日本の近代国家において重要な役割を担った観念であるにもかかわらず、この間に国体という概念の意味内容について明確に定義されたことはなく、漠然たる意味内容のままに政治上に重要な機能を発揮した点に、日本における近代国家の特色があったとも

いえる。」と説明している。(『国史大辞典』吉川弘文館、「国体論」の項目)

(11) 長尾龍一『日本国家思想史研究』(創文社、一九八二年)、七頁。

(12) 日本思想史における「国体論」、ことに明治以前の「国体論」の総合的研究に、村岡典嗣の「国体思想の淵源とその発展」(『国民性の研究』日本思想史研究V、創文社、一九六二年)へこれは東北大学での講義ノートに基づいた著作であり、実際は終戦の年、一九四五年には完成していた。)がある。明治から大正、そして終戦までの「国体論」の変遷を示した研究として、『近代日本政治思想史Ⅱ』(近代日本思想史大系第4巻、橋川文三・松本三之介編、有斐閣、一九七〇年)がある。

(13) 『国宝 神皇正統記』(国幣中社白山比咩神社刊、一九三四年)所収の「白山本神皇正統記解説」、三四頁。

(14) 平泉は、親房の理想とする政治体制を、摂関政治や院政ではなく、天皇親政であると解釈する。しかし、本論文第三章・四章で示すように、親房の理想とする政治体制は、平安時代中期に最盛期を迎えた摂関政治である。このことは、戦後の永原慶二「中世の歴史感覚と政治思想」(『慈円 北畠親房』、日本の名著9、中央公論社、一九七一年、五六・五七頁)や白山芳太郎「北畠親房の摂政関白観」(『北畠親房の研究』、ペリかん社、一九九一年、七五―一〇二頁)が指摘している。

平泉は、徳川幕府を倒した明治新政府の設立の理念が「王政復古」であったこと――すなわち神武創業の昔を再現すること、あるいは院政や摂関政治を否定して古代律令制への回帰をめざした建武中興を理想とすること――を、親房解釈に投影していると考えられる。

戦前の親房研究は、平泉のように、親房が理想とする政治体制を、天皇親政と解釈することが圧倒的に多かった。しかし例外もあった。小島吉雄は、親房の理想は古き世の天皇親政としながら、あるべき天皇親政には必ず藤原氏出身の補佐の臣がつかなくてはならないとして、親房の理想は摂関政治であるという解釈に歩みよっている(岩波講座『日本文学』「神皇正統記」、岩波書店、一九三三年)。また、中村直勝も、『北畠親房』で、親房が摂関政治体制を否定しているわけではないと述べている(星野書店、一九三二年、三二八―三三〇頁)。

(15) 平泉と並ぶ戦前の代表的な親房研究として、山田孝雄の『神皇正統記述義』(民友社、一九三二年)が挙げられる。山田も、平泉と同様に、親房に「国体論」を投影し、『神皇正統記』を「国体学」の古典と見なした。

(16) 『鎌倉室町時代之儒学』（日本古典全集刊行会、一九三二年）「第二編南北朝時代、第六章北畠親房」、一八〇〜一八一頁。

(17) 足利は、『鎌倉室町時代之儒学』の中で、周濂溪の『太極図』と親房の宇宙論との関連を指摘した。しかし、そこで足利は、周濂溪と朱子とを厳密に区別していない。親房は、確かに『元元集』に『太極図』を引用しており、親房の国土生成論が『太極図』と対応するという足利の指摘は正しいと思われる。しかし、周濂溪と朱子の思想は異なり、周濂溪には朱子のような「理」の概念がない。「太極即理」としたのは、周濂溪ではなく朱子である。親房が朱子の「理」の概念を受容したという明確な証拠を挙げない限り、「親房は、太極即ち理から国土や皇祖神が生まれたとしている。」(一、国土生成論)、[結局この国土が理即太極から生まれたこと] (二、国体論)、「正統な皇統の象徴である神器は、理一貫すなわち統一系を象徴している。そして、それは理に貫かれているゆえに、一旦傍系に皇位が移っても、また正理にのっとり、正しい皇統に必ず皇位が戻る。」(三、正統論)という足利の発言が妥当かどうか判断することはできない。

(18) 小島吉雄は、岩波講座『日本文学』「神皇正統記」の中で、儒学理論と親房の「国体論」の関係を、次のように論じている。

国体論についても、親房のは、はつきりと名教論に立脚してゐる。名を正し名行の廢れたるを興さうといふのも親房のまた大いに努めたところである。

(本論、二七頁)

小島は、親房が、儒学の「名教論」を、天皇を頂点とする君臣の秩序の中で、地位と行為をいかに一致させるかを学ぶために受容したとする。確かに、親房の儒学受容には、小島の指摘するような側面がある。

(19) 一九二五(大正十四)年に公布された治安維持法は、「国体ヲ変革シ又ハ私有財産制度ヲ否認スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シ又ハ情ヲ知りテ之ニ加入シタル者八十年以下ノ懲役又ハ禁錮ニ処ス」(第一条一項)と規定し、「国体」の変革を目指して活動した者を刑罰の対象とした。さらに昭和十六年に改められ、「国体」を変革しようとして結社を組織した者に、「死刑又ハ無期」という判決を下した。奥平康弘『治安維持法小史』(筑摩書房、一九七七年)を参照。

すでに明治末年に、南北朝正閏論が政治問題となったことから分かるように、天皇に関する研究や発言が制約を受けていた。南北朝正閏問題とは、日本史教科書の記

載をめぐるものである。南北朝時代に皇統が二系に分れていたという事実が、帝国憲法下における万世一系の皇統という理念を破綻させると考えられた。その矛盾を隠すために、明治天皇が北朝の子孫にもかかわらず、公式には南朝のみを正統な王朝と認定し、南北朝時代という呼称を回避して吉野朝時代と称することが決定された政治事件である。南朝を正統とするという決定に、『神皇正統記』や『大日本史』が与えた影響は大きかった。

(20) 明治以降、『神皇正統記』が中等学校の教科書に採用され広く読まれた。また、『神皇正統記』をめぐる研究や評釈の類はたいへん多い。たとえば、『国立国会図書館蔵書目録 明治期』第2編 歴史・地理（国立国会図書館発行・紀伊国屋書店発売、一九九四年）に、明治時代に出版された『神皇正統記』のテキストやその注釈書が十九種類も挙げられている。その中には、中等教育国語読本といったような中等学校の教師向けの参考書も含まれている。明治の代表的注釈として、今泉定介『神皇正統記講義』（誠之堂、明治二九八一八九六〇年）がある。ただし、筆者が参照したのは、昭和五年発行の四版（会通社刊）である。大正時代の注釈として、大町芳衛『神皇正統記評釈』（大正十四一八九二五〇年）がある。筆者が参照したのは、一九二九年刊行の十一版（明治書院刊）である。昭和の代表的な注釈として、山田孝雄『神皇正統記述義』がある。戦前に、親房の思想が、「国体論」そのもの、あるいは「国体論」の思想的淵源と見なされたことから、このように広く読者を獲得し、研究も空前の活況を呈したと言える。

(21) 永原慶二「中世の歴史感覚と政治思想」（『慈円 北畠親房』、日本の名著9、中央公論社、一九七一年）。

(22) 我妻建治『神皇正統記論考』（吉川弘文館、一九八一年）。

(23) 日本の儒学史全体の中に親房を位置付けた近代の先駆的な研究として西村天因（時彦）『日本宋学史』（梁江堂書店、一九〇九年）がある。戦前に、親房と儒学思想の関係を指摘した研究として、田中義成『南北朝時代史』（明治書院、一九二二年）がある。田中は、『神皇正統記』と『資治通鑑』の関係、および宋代の歐陽修・蘇東坡の正統論との関係を示した。内藤虎次郎は、『日本文化史研究』（『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、一九六九年へただし、原本は一九二四年に出版されている）所収の「日本文化の独立」という論文の中で、元応三年が辛酉の年なので改元すべきかどうかの議論が起った時、親房が讖緯学に基づく辛酉革命説（辛酉の年は改元して革

命の災を防ぐべきであるという緯書の説)を、宋学の合理主義的思考により迷信であると退けたことを指摘している。平泉澄も、親房が「支那・印度の異説に惑はさるゝ事なく、純日本の魂により、神代以来の伝統的精神を復活した」(白山本『神皇正統記』解説)と解釈しながらも、他方で「愚管抄と神皇正統記」(『史学雑誌』四十七卷九号、一九三六年九月)の中で、親房が宋学の影響を受け讖緯説を否定したことを認めている。平泉は、さらに「愚管抄と神皇正統記」の中で、親房と『左伝』の関係を明らかにした。

中世儒学および親房の儒学受容に関する戦後の研究業績には、『日本儒学史 (三) 中世篇』(市川本太郎、一九九二年、汲古書院)がある。市川は、「第二篇 南北朝時代の儒教、第三章 北畠親房と神皇正統記」(一八九―二〇二頁)「第三節 経書の引用語」の中で、『神皇正統記』の経書の引用を、八箇所にわたって指摘している。芳賀幸四郎『中世禅林の学問及び文学に関する研究』(日本学術振興会、一九五六年)は、禅林の宋学を中心テーマとするが、「第二章第四節 禅林儒学の影響」で朝廷の儒学について論じている。

日本における『孟子』受容の歴史にしばった研究として、井上順理『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』(風間書房、一九七二年)がある。

太田晶二郎は、「北畠親房卿及び南朝の漢学に関する断章」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』)の中で次のような指摘をする。当時漢籍に関して「施行(しぎょう)」と称する一種の官許制度があり、その中で『孟子』やその新注(朱子の解釈も)は「未施行」すなわち読むことが許可されていなかった。さらに当時、『易』を五十歳以前に読んでほならないという迷信があった。そのような状況の中で、親房が『孟子』『易』の理論を彼自身の思想に取り込んだ事実は、大覚寺統(南朝)の学問の特異性・革新性を示すことなのである。

また、福井康順も、『東洋思想の研究』「神皇正統記の形成と儒仏二教」(理想社、一九五五年)で、親房と宋学の関連を指摘した(三四二―三四七頁)。ただし、福井は、親房が直接『資治通鑑』を参照したことを疑問視し、平田俊春と同様に、親房が自らの正統論を『仏祖統記』によって形成したと考える。また、福井は、親房の歴史思想と虎関師鍊の『元亨釈書』との関係を指摘した。

(24) 足利は、『鎌倉室町時代之儒教』の中で、『神皇正統記』が『春秋』に基づいて構想されていたとした。さらに「併し親房の春秋は、宋儒を通して得たるが如し。」

というように、親房が、宋代の司馬光の『資治通鑑』から『春秋』的思想を学んだと考えた。足利はまた、親房が『資治通鑑』の冒頭の名分論の影響を受けているとする。その上、親房が、鎌倉時代中期に日本に伝来した胡安国の『春秋伝』をも読んでいたと推測した(一七九頁)。

(25) 親房が宋学を受容していたという通説に対して疑問を唱えたのが、和島芳男である。和島は、『日本宋学史の研究 増補版』(吉川弘文館、一九八八年)において、次の三つの理由に基づいて、親房が宋学を受容したという従来の説を批判している。

① 従来の説で親房の宋学的素養を示すと指摘される部分は、すべて『類聚神祇本源』の引き写しである。また、度会家行が『類聚神祇本源』で引用する『易』の文献は、『新瑞分門纂図博聞録』という類書からの孫引きにすぎない。度会家行の『易』理解の水準も非常に低いものである。それをそのまま引用する親房が、宋学の易哲学に精通していたとは言い難い。

② 親房の思想に『大学』『中庸』などの影響が随所に見られるが、親房は、『東家秘伝』の中で「礼記(『中庸』のこと)ニハ知仁勇ノ達徳トモ云」と述べ、『中庸』を『礼記』の一篇と認識していることから、『中庸』『大学』を四書として受容したのではなく、単に『礼記』の一篇としてとらえていたと考えられる。

③ 親房が宋学を受容していたという説が根強く支持されるのは、玄恵が親房に『資治通鑑』や『宋通通鑑』を授けたという『尺素往来』の記事に由来するが、この記事には根拠はない。司馬光の『資治通鑑』は正統論に消極的であり、親房の正統論は司馬光によっていると言えない。また朱子の『資治通鑑綱目』が、晋と隋の間を無統とするのに対して、親房は「南は正統をうけ」「隋は北朝の後周といふがゆづりをうけたりき」と述べ、朱子の説には従っていない。このように、親房が『資治通鑑』『資治通鑑綱目』を参照したという確かな証拠を見出すことはできない。

本論文の考察から、親房が朱子学の思想体系をそのまま受容しなかったことは明らかである。確かに、本論第一章で示すように、彼の『易』理解は宋学的なものではなかったのである。ただし親房は、『論語』や『孟子』を踏まえており、このことから、『大学』『中庸』を四書と受容していたと推測できるのである。また、親房の思想に、『資治通鑑綱目』はともかく、司馬光の『資治通鑑』の影響が認められることは明らかである(司馬光は宋学とは言えないが)。それゆえ、和島が述べるように親房が宋学の思想をまったく受容していなかったとは言いきれないのである。むしろ、一定の

影響があったことを認めるべきである。問題は、親房の思想全体において宋学的思惟がどのような役割を果たしていたか、である。

(26) 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書六三七、岩波書店、一九六七年）、一〇四頁。島田は、宋学の特徴のひとつとして、「修身・齐家・治国・平天下」の理想、道徳と政治の一致、哲学と政治の一致を挙げている（二七―二九頁）。

(27) 宋晞は、「朱子の政治学」（『朱子学入門』朱子学大系第1巻）の中で、朱子が孝宗に奉った意見書「壬午封事」や「癸未奏劄」などや、光宗に奉った「甲寅行宮便殿奏劄」などを分析した。朱子は、再三、綱紀の振興には、君主・宰相の自らの心を正しくし、公正を堅持するという指導が必要である、すなわち、政治を正しくするのに君主あるいは宰相の心を正しくすることが重要であると主張した。宋晞は、このように朱子が政治と道徳を連続的にとらえたことを示した。

(28) この他に、親房研究の系譜として、文献学的アプローチがある。平泉澄は、「愚管抄と神皇正統記」の中で、これまで親房の著作と確定されていなかった『元元集』『古今集註』『東家秘伝』『二十一社記』『関城書』を、文献学的あるいは思想内容に即して検討し、親房の著作と断定した。平泉は、このことを、「百代の国師親房公」（『北畠親房公の研究』所収、日本学研究所、昭和二九年）でも詳しく論じている。平泉が、親房の文献学的研究に先鞭をつけたのである。

文献学的研究は、戦後平田俊春に継承され、『神皇正統記の基礎的研究』（雄山閣出版、一九七九年）に結実した。平田は、親房が戦陣の中で一冊の参考書もなく『神皇正統記』を執筆したという通説を疑問視し、その成立事情を入念な考証によって明らかにした。つまり親房は、神代の記述には『元元集』を、人代の記述には『皇代記』（現在は親房が参考にしたものは散逸しているが、平田はその復元を試みている）を、そして正統論形成にあたっては『仏祖統記』を、それぞれ参照したとする。

白山芳太郎の『職原抄基礎的研究 並びに校本』（神道史研究叢書、臨川書店、昭和五十五年）と『北畠親房の研究』（ペリかん社、一九九一年）は、平田の研究を継承し、親房研究の基礎的作業を一段と進めたものである。白山は、『職原抄の基礎的研究』において、『職原抄』の成立事情とテキストの整備を、『北畠親房の研究』において、「二章二節」で『職原抄』の書名の考証、「三章二節」で『二十一社記』と『二十二社本縁』の本文比較などを行った。

平田俊春・白山芳太郎校注の『神道大系』論説編十八 北畠親房へ上◇・論説編十

九北畠親房（下）（神道大系編纂会、上は一九九一年・下は一九九二年）が刊行されたことによって、現存する親房の主要著作を簡単に見ることができるようになった。本論文の引用の多くは、親房研究の最も新しい成果である平田・白山の『神道大系』によっている。

ただし、『神皇正統記』のみは、『神皇正統記 増鏡』（岩佐正校注、日本古典文学大系、岩波書店、一九六五年）を用いた。もちろん、平田・白山校注の『神道大系』にも『神皇正統記』が収録されている。神道大系と岩波古典文学大系の『神皇正統記』は、ともに国学院大学図書館所蔵の猪熊信男氏旧蔵本の忠実な復元である。しかし、岩波古典文学大系は、段落を区切り、会話引用句に「」を付している点で用いやすいと判断したためである。もちろん神道大系の『神皇正統記』も参照しながら検討を進めた。

平田俊春は、『神皇正統記の基礎的研究』と『神道大系 論説篇 北畠親房（下）』の解題の中で、『神皇正統記』の成立過程には四つの段階があることを示した。すなわち、『神皇正統記』の神代記の資料集的作用の『元元集』、それをもとにした国文の神代記『紹運篇』、さらに延元四年の初稿本（現存の阿刀本へ残念ながら残闕本である）が初稿本系統に属す唯一の写本である）、そして興国四年の修訂本を経て完成したのである。流布本は、興国四年の修訂本の系統である。本書で用いる国学院大学図書館蔵の『神皇正統記』は、流布本すなわち興国四年修訂本系の写本である。

第一章 『易』と日本神話

— 親房の宇宙論 —

序

親房は、天地開闢から人皇第一代の神武天皇の登場に至るまでの日本神話を重視し⁽¹⁾、その主著『神皇正統記』を、天地開闢から書き始めた。『元元集』や『東家秘伝』のように神代のみを扱った著作もあり、さらに『紹運篇』と呼ばれる『神皇正統記』の神代紀の下書き的な著作がある⁽²⁾。親房はこのように、日本神話を繰り返し語る。親房は、『日本書紀』の神話に、彼独自の解釈を加えた。その独自の点とは、日本神話に、中国の代表的な宇宙論『易』の影響が著しいところである。親房は、天地の生成や構造を論じた『易』（宋学は『易』を重視した⁽³⁾）や、宋学の先駆者周濂溪の『易』解釈の書『太極図』、『太極図説』などを踏まえて、日本神話を再構成したのである。

この章では、親房の日本神話解釈が『易』、『太極図』の影響をどのように受けたのか、そして『易』によって理論化された日本神話の宇宙論が彼にとっていかに重要なモチーフであったかを示す。儒家の経学は、『易』の宇宙論を道徳・政治・歴史論の論理的前提とした。親房は、それに習い、日本神話の宇宙論を、彼の政治や歴史思想の論理的前提としようとしたのである。

第一節では、親房の思想の考察の前提として、伊勢神道家度会家行の『易』、『太極図』の受容と、その日本神話への適用を解明する。親房は、同時代の度会家行から大きな影響を受けている。彼は、『元元集』を執筆する際に、家行の『類聚神祇本源』や『珊瑚集』から多くを引用している。特に家行の『易』、『太極図』解釈から、多くを学んだ。

第二節では、親房の宇宙論の中核にある「神」の概念の三つの特徴を考察し、それ

らの論理的関連を明らかにする。この三つの特徴を関連づける論理において、親房の『易』解釈や、『易』を適用した日本神話の解釈の特徴が明白にあらわれるからである。親房の『易』解釈は、宋学の大成者である朱子の解釈とも度会家行のそれとも異なる。また、親房の日本神話解釈は、家行の解釈とは異なる。その違いにおいてこそ、親房の宇宙論の特色が見出せるのである。

一章・序 注

(1) それに対して、たとえば、『愚管抄』は、神代の記事を載せず、人皇第一代神武天皇から起筆する。

小島吉雄は、「神皇正統記」(岩波講座『日本文学』)の中で、親房の神話叙述が、当時盛んであった『日本書紀』研究、その中でも特に『积日本紀』の影響を受けていることを指摘する。

また、久保田収は、「北畠親房公と神道」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』)で、『元元集』の構成と度会家行の『類聚神祇本源』や『珊瑚集』を比較して、『元元集』に『日本書紀』重視の態度が顕著であることを指摘している。たとえば、家行の『類聚神祇本源』「本朝造化篇」は、まず『先代旧事本紀』を引用しその次に『日本書紀』『古事記』を引用する。それに対して、親房の『元元集』は、『日本書紀』『旧事記』『古事記』の順に引用することからも、『日本書紀』重視の態度が明らかである。

田中卓は、「神皇正統記と愚管抄」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』)の中で、慈円が『愚管抄』を執筆した時には、『扶桑略記』から『日本書紀』や『古事記』を孫引きしたが、親房は『日本書紀』原典を参照したことを論証した。

(2) 平田俊春は、『神皇正統記の基礎的研究』「第二篇第二章、神皇正統記神代史の成立過程——延元四年初稿本について——」で、『紹運篇』を詳しく研究した。

(3) 今井宇三郎は、「朱子学の系譜、一朱子学の先駆」(『朱子学入門』朱子学大系第1巻、諸橋轍次他著、明德出版社、一九七四年)において、朱子以前の宋学で、聖人の「聖經」のひとつである『易』が重視され再解釈されたことを経て、朱子の「理気哲学」が成立した過程を示した(六七—八六頁)。

また、島田虔次は『朱子学と陽明学』(岩波新書〈青版〉六三七、岩波書店、一九

六七年)で、「宋学の最初の大師」である周濂溪の思想の特徴の第一として、もともと道家に伝えられていた「太極図」の原型を儒学的な立場から解釈し、『易』によって理論づけ、かつ『太極図』として結実したことを挙げている(三一—三三頁)。

第一節 度会家行の『易』受容

(一) 家行と道家思想

初期伊勢神道を大成した度会行忠は、度会家行の前代の外宮禰宜であった。行忠は、当時の一般的な方法である仏教によらず、道家思想を用いて自らの神道説を理論的に強化した⁽¹⁾。行忠の仕事を引き継いだ度会家行は、行忠同様、道家思想の文献を数多く引用した。さらにそれに加えて、行忠がほとんど参照しなかった『易』や周濂溪の『太極図』『太極図説』の思想を、自らの日本神話解釈に取り入れた。

なぜ家行は、行忠のように道家思想に満足せず、『易』の受容に踏み出したのだろうか。家行が、行忠同様、道家思想を多く吸収している点を見れば、道家を退けて『易』を取ったというわけではない。それゆえ、まず、家行が、日本神話を補うものとして、『易』と道家の思想を、どのようにとらえていたかを明らかにする必要がある。

まず、家行が、道家の「神」の概念をどのようにとらえていたかを見てみる⁽²⁾。家行は、『類聚神祇本源』『天地開闢篇』に、「老子道経曰」「老子徳経曰」「老子述義曰」「莊子曰」という形で道家文献を引用する。彼が引く『老子』『莊子』の文章には、「神」という語が五箇所にあらわれる。『類聚神祇本源』の老荘思想関係の書物からの引用を検討して、そこから読み取れる「神」の概念を検討する。

A 又曰、昔之得^一者^者。(昔往也。一、元氣色道之子也。)(天得^一以清^一。(言天得^一。能垂^一象清明也。)(地得^一以寧^一。(言地得^一。故能安靜不^一動揺^一也。)

神得^レ一以靈^{ナリ}。(言神得^レ一。故能變化無^レ形也。)(3)

「一」とは、「元氣」のことであり「道の子」はじめ「一」を言う。家行は、この文章の前に、「老子徳経曰。道生^レ一。一生^レ二。二生^レ三。三生^レ萬物^一。」(4)と引いているので、「一」は、「道」が生成の過程において最初に生んだものであると言える。しかし、「道の子(はじめ)」ということは、「道」という生成のプロセスにおける「はじめ」であるともいえるし、「一」はまた「道」のことともされることから、「道生^レ一」は、理念的「道」が「道」として実現することとも解釈することができる。「天」は「一」(元氣)を得ているから「清」であり、「地」は「寧」であり、「神」は「靈」である。注に「言神得^レ一。故能變化無^レ形也。」とあり、「神」は「一」を得ているから變化無^レ形である。ここで「神」は、「天」や「地」と同列に考えられる存在であり、また、「道」のはじめである「一」を得ているから「靈」(靈妙)なるものである。「神」は、一応「道」とは別の概念であるとは言えるが、同じものを別々の名前で呼んでいる可能性もある。

B 老子述義曰。神^ハ者生^ノ之本^{ナリ}也。形^ハ者生^ノ之具^{ナリ}也。

又曰。夫^レ原^レハニ我性命^ヲ受^ニ化^ヲ於^レ心^ニ。心受^ニ之^ヲ意^ニ、々受^ニ之^ヲ於^レ精^ニ、々受^ニ之^ヲ於^レ神^ニ。形體消^レ而神不^レ毀^レ。性命既^{ツク}而神不^レ終。形體易^カ而神不^レ變。性命化^レ而神常^ニ然^リ。(5)

ここでは「神」は、「生の本」となるものである。「形体」「性命」あるものは尽きたり變化してゆくけれども、「神」はそれらに対して「変らず」「毀れず」「終わらず」「常にしかる」ものである。形や命あるものが移ろい變化するのに対して、「神」は不変で、變化の根本にある。すなわち「神」には、「道」ないし「一」と同じか、近似する位置が与えられている。

C 老子道経曰。天下神器不^レ可^レ為^レ。(器物也。人乃天下神物也。神物好^ニ安^静。不^レ可^レ下^ニ以^ニ有^レ為^レ一治^上也。……後略)(6)

ここでは、家行は、「天下神器」を解釈した「人はすなわち天下の神物である」という注を採用している。

D 又曰(莊子曰)。純素之道^ハ唯神是^守。々^テ而勿^トキ^ハレ失^フト^レ與^ト神^為レ一。(常以^ニ純素^ニ守^ニ至^寂而不^レ蕩^ハ於^レ外^一則冥矣。一之精^ハ通^シテ合^ニ于^レ天^倫ニ。(精者物之

眞者也。)野語有^レ之曰。衆人^ハ重^レ利。廉士^ハ重^レ名。賢士^ハ尚^レ志。聖人^ハ貴^レ精。故^ニ素也^ト者。謂^ニ其無^レ所^ニ與^レ雜^一也。純也者。謂^ニ其不^レ顧^ニ其^レ神^一也。形體

純素^ニ。謂^ニ之^ヲ眞人^ト。(?)

ここでは、人が純素であるためには、その「神」を守りつづけなければならないとされている。

E 又曰(莊子曰)。古之人^ハ在^テ混苞之中^ニ。與^ニ之^ト壹世^ト而澹漠^ヲ。為^當是^ノ時^ニ也。陰陽和靜^{シテ}鬼神不^レ擾^シ。四時得^テ節^ヲ萬物不^レ傷^シ。群生不^レ夭^セ。人雖^レ有^レ知無^レ所用^レ之^ヲ。(任^ニ其自然^ニ而已^ト)。此^レ之^ヲ謂^フ至^一ト。(?)

ここで、「神」は「鬼」と結びついて「鬼神」という一語を形成し、「陰陽」や「四時」と同列に扱われている。

以上、度会家行の『類聚神祇本源』の引用文から、彼は、道家思想の「神」概念を次のように理解していたことが分かる。

Aより、「神」は「一」を得て「靈」である。ここで「神」は、「天」や「地」と同列である。また、Eより、「神」は「鬼」と結びついて「鬼神」という一語を形成し、「陰陽」や「四時」と同列の語とされている。ここでは、「神」は、「変化無形」で、次々と変化しうつろいゆくものである。ただしCでは、「神」は、「生の本」であり、変化の根本にあり、うつろいゆくものではない。「道」と同様のものである。これはどういうことか。Aより、「神」は「一」を得ている。「一」は「道」が最初に生んだものである。そうなれば「神」は、「道」が生んだ「一」を得ていることになる。その「神」がすでに得ている「一」こそが、「神」が次々と変化しながらも、その根底にあってうつろわぬものということになると見てよいだろう。CとDより、人は「神物」である。なぜなら、人はその内に「神」があるからである。

それでは次に、家行は、道家思想の「道」をどのように理解していたのかを見てみる。『類聚神祇本源』「天地開闢篇」に、『老子』の次の文章を引用している。

有^レ物混成^ス。先^ニ天地^一生^リ。(謂^フ道無^レ形渾沌而成^ニ萬物^一。乃在^リ天地之前^ト。)
寂兮^々寥兮^々獨立^テ而不^レ改。(寂者無^ニ音聲^一。寥者空無^レ形。獨立者無^ニ匹雙^一。不^レ改者化有^レ常也。)
周^リ行^ン而不^レ殆^ク。(道通^ニ行^ニ天地^一。無^レ所^レ不^レ入。在^レ陽不^レ焦。)
託^レ陰不^レ腐。無^レ不^ニ貫穿^一、不^レ危不^レ殆^ク。(可^ニ以^テ為^ニ天下^ノ母^一。)(道育^ニ養^ニ萬物^一。)
精氣^一如^ニ母之養^ニ子也^一。(吾不^レ知^ニ其名^一。字^ツ之^ヲ曰^フ道。(我不^レ見^ニ道之形容^一。不^レ知^ニ當何^ニ以^テ名^レ之^一。見^ニ萬物^一皆從^ニ道之所^レ生^一。故^テ之^ヲ曰^フ道也。)(強^テ為^ニ之^カ名^一曰^フ大。(不^レ知^ニ其名^一。強^ク曰^フ大。大者高而無^レ上濯而外^レ無^ニ苞容^一。故曰^レ大。)(?)

これによると「道」は、天地に先立って存在したものである。それは声もなく姿もないが、他の何物にも頼ることなく存在し、不変であり万物にあまねくゆき渡っている。そして、天下の母として万物を生み出す。このように「道」は、物を貫く目に見えない道理（＝「無」）であり、また、万物を生み出す母体である。これが家行の「道」の基本的理解と見てよいだろう。

さて、先にAにおいて、家行は、道家の「神」を、「道」から生じた「一」を得て「靈」なるものであると考えていたと指摘した。この「一」は「道」から生み出されたものとする解釈もあるが、「道」というプロセス全体において最初のものである、すなわち「一」は「道」のことであるという解釈も成り立つ。「一」が「道」であれば、「神」は「道」を得ているので、その本質には「道」が存在する。ゆえに「神」は変化するものでもあるが、Cの記述のように変化しないものという解釈も成り立つ。家行が引用した道家思想の文献の量は限られており、これ以上家行が「道」と「神」の関係をどのようにとらえていたかを検討をする材料はない。ただし、家行の道家思想理解に直接的に多大な影響を与えた度会行忠が、その著作『大元神一祕書』に次の文章を引用している。このことは、家行が道家思想をどのように解釈していたかの参考になる。

道経曰。虚^ハ者道也。神者道化之一氣。乃無^ノ中之有^ッ也。亦曰。道散^ソ為^ニ神明^ト。
流^ソ為^ニ日月^ト。分^レ為^ニ五行^ト也。（国常立尊の条）^{（一〇）}

ここでは、「神は道の化した一氣」とされ、また「道」が散じて「神明」となるというように、「道」が変容して「神」となる見解が示されている^{（一〇）}。すなわち「神」の本質を「道」ととらえているのである。

以上から考えられる家行の「道」と「神」との関連づけは、次のようなものである。家行が道家思想から受容した「道」（＝「無」）とは、万物を貫く目に見えない道理であり、あらゆる物を生み出すものである。そして「神」は、「道」が形を変えたものである。

一章・一節（一） 注

（1）高橋美由紀は、『伊勢神道の成立と展開』（大明堂、一九九四年）「第1章

神道五部書の成立と外来思想」において、行忠の道家思想受容の実態を考証している。
 (2) 元来伊勢神道に、道家思想や儒学思想とはまったく別の独自の「神」概念が存在したというよりも、むしろ度会行忠や家行が、道家や儒家の「神」概念を吸収し展開することによって自らの「神」の概念を確立していったものと言えるだろう。高橋美由紀も、前掲書で次のように述べている。

以上見てきたように、「神道五部書」における神観に対する道家思想の影響は、きわめて大きいものである。特に「神道五部書」に始まる伊勢神道の思想の特色といわれる「国常立神」の考え方、および内在的神観の成立については、道家思想の影響を度外視して考えることはできないであろう。(三八頁)

(3) 『老子』法本第三十九。()内の文章は河上公の『老子』注であるが、『類聚神祇本源』の原文では割注の形で記されている。『類聚神祇本源』は、『度会神道大成 前篇』(大神宮叢書、神宮司廳、一九五七年)へ再版は『大神宮叢書 度会神道大成 前篇』(臨川書店、一九七六年)へから引用した。

(4) 『老子』道化第四十二。『老子』は、『老子道德経二巻』(四部叢刊初編子部、上海商務印書館へ王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一二二冊)『老子道德経 冲虚至徳真経 南華真経』へ、および『老子荘子上』新釈漢文大系第7巻(阿部吉雄他校注、明治書院、一九六六年)を参照した。

(5) 大隅和雄は、『老子述義』について、「唐の人、賈大隱の著。日本国見在書目録に見えるが佚書。老列荘三子知見書目上、本邦残存典籍による輯佚資料集成等によって日本で広く参照されたことがわかる。」(日本思想大系19『中世神道論』岩波書店、一九七七年に収められた『類聚神祇本源』の頭注)と述べている。

(6) 『老子』無為第二十九。
 (7) 『荘子』刻意第十五の末尾の文章。『荘子』は、『老子荘子上』新釈漢文大系第7巻(阿部吉雄他校注、明治書院、一九六六年)『荘子下』新釈漢文大系第8巻(明治書院、市川安司他校注、一九六七年)を参照した。さらに、「南華真経注疏解経」

(『和刻本 諸子大成』第十一輯、長澤規矩也編、古典研究会、一九七六年)および「荘子因」(『和刻本 諸子大成』第十二輯、長澤規矩也編、古典研究会、一九七六年)を参考にした。

(8) 『荘子』繕性第十六。

(9) 『老子』象元第二十五。()内は、河上公注。

(10) 『大元神一秘書』は、長い間、著者不明であったが、高橋美由紀が行忠の著作であることを明らかにした。『大元神一秘書』は、『大神宮叢書 度會神道大成 前篇』から引用した。

(11) 高橋美由紀は、度会行忠の「神」観念が、道家思想の「道」観念と対応している(等しい)ことを指摘する(三七頁)。

(三) 家行と『易』の「神」概念

それでは、続いて度会家行が『易』の「神」の概念をどのように理解していたかを考えてみよう。家行は、次の三種類のテキストから、『易』や『太極図』を引用している。

第一に、家行は、周濂溪の『太極図』『太極図説』や、『河図洛書』などを、『新瑞分門纂図博聞録』という書物から間接的に引いている。

第二に、家行は、『易』の「繫辞伝」について、「韓曰・謝曰・王曰」という三種類の注の施されたテキストを用いている。「韓曰」とあるのは、十三経注疏の『周易』「繫辞伝」の韓康伯の注である。大隅和雄は、「謝注」を、「晋の謝万等」あるいは「劉宋の謝靈運」の注と推測する。さらに、「王注」について、「魏の人王肅か。本邦残存典籍による輯佚資料集成(京大人文研)に見える王氏注の逸文か。王弼の周易の注には繫辞伝はない。」と述べている¹⁾。しかし、最近の研究では、王弼の繫辞伝は存在したとされており、「王注」はやはり王弼注であった可能性がある。実際、第二節(一)で示すように、親房は、『元元集』の中で『類聚神祇本源』を引用して、「王弼注曰」とはっきり書き改めている。家行の用いた「韓・王・謝」の三注併記の『易』のテキストは、現在では散佚して伝わらない。

第三に、「正義曰」として、孔穎達撰の『周易正義』を用いている。

以上、家行は、少なくとも三種類の『易』のテキストを参照していた。

そこで、次に家行が『類聚神祇本源』「天地開闢篇」に引用する『易』関連の文献

にあらわれた「神」の概念を整理してみる。

①「太極」は、すなわち「神」である。

「繫辭上傳」の次の文章と、それに付けられた「韓・謝・王」の三つの注を検討する。

周易曰。闢^レレ^レ戸^レ謂^ニ之^一坤^ト。闢^レレ^レ戸^レ謂^ニ之^一乾^ト。壹^ハ闢^チ壹^ハ闢^テ謂^ニ之^一變^ト。往來^レテ不^レ窮^テ謂^ニ之^一道^ト。見^ルナル^ヲ乃^レ謂^ニ之^一象^ト。形^ノ乃^レ謂^ニ之^一器^ト。制^シテ而^レ用^ルニハ^レレ^レ謂^ニ之^一法^ト。

利^レ用^ニ出入^ニ。民咸^ニ用^レ之^ヲ謂^ニ之^一神^ト。(王曰。物莫^レ不^レ由。無^ニ以^レ通^ニ。②)。
神也者萬物之所^レ由。故曰。利用出入民咸用也。謝曰。闢^レ闢^レ相^レ推。故乾坤之化行焉。往來無^レ窮。故神道之功通焉。能^レ為^ニ群生之^一戶牖^ト。則出入皆利^レ民也。(

是^レ故^ニ易^ニ有^ニ太極^ト。(王曰。太極即神也。)是^レ生^ニス^ニ兩儀^ヲ。(王曰。兩儀天地也。韓曰。夫有必始^レ無。故太極生^ニ兩儀^ト也。太極者無稱之稱。不^レ可^レ得^レ名。取^ニ其^一之^一有^レ所^レ極。況^ニ之^一太極^ト。)

家行は、「王曰。大極即神也。」という注を載せていることから、「太極」を「神」であると理解していた。

②「神」は、「無」である。

「韓曰。夫有必始^レ無。故太極生^ニ兩儀^ト也。太極者無稱之稱。不^レ可^レ得^レ名。取^ニ其^一之^一有^レ所^レ極。況^ニ之^一太極^ト。」とあるように、「太極」とは、「無稱之稱」名前が無いものの名称であり、すなわち「無」である。「太極」から「兩儀」が生じることとは、「無」から「有」が始まることを意味する。家行にとって、「太極^ニ無^ト」は「神」なので、「神」は「無」である。

また、家行は、『易』「繫辭上傳」の文章と、その『周易正義』の注を引用している。

上繫辭曰。神無^レ方。而易^ハ無^レ體。一陰^ニ一陽^ニ之^ヲ謂^レ道。繼^ルレ^レ之^ヲ者善^{ナリ}也。成^レ之^ヲ者性^{ナリ}也。仁者^ハ見^レ之^ヲ謂^ニ之^一仁^ト。智者^ハ見^レ之^ヲ謂^ニ之^一智^ト。百姓日^ニ用^レトモ^ト而不^レ知^也。故君子^ノ之道鮮^{ナシ}矣。

正義曰。(中略)云^ニ必有^ノ之用^ニ極^テ而^レ無^ノ之功^ト顯^ニ者。猶^下若^ニ風雨^ト。是^レ有^ノ之^一所用^{ナレトモ}當^ニ用^ニ之時^ニ以^テ無^為ナリ。以^テ風雨既^ニ極^テ之後^チ萬物頼^ニ此^ノ風雨^ニ而^レ得^中生育^{スル}コト^上。是^レ生育^ノ之功^由テ風雨^ノ無^心而^レ成^{ナレリ}。是^レ有^ノ之用^ニ極^テ而^レ無^ノ之功^顯ハ^レナリ。是^レ神^ノ之^一發^作動^用ニ^テ。以^テ生^{スル}ニ^一萬物^ヲ其^功成就^{コト}乃^チ在^ニ於^ニ無^形。應^レ機^變化。雖^レ

有^二功用^一。本^{モト}ニ其^レ用^ノ之^レ所以^一。亦在^ニ於^ニ無^一也^一。

「神」は、「発作動用」して「万物」を生む（風雨が万物を育てるように）。このように「万物」を生成する「神」のはたらき（有としてあらわれる功用）は、「無」のはたらきそのものである（たとえて言えば、万物の生育は、風雨の無心による）。

③「神」は、「両儀」そして「万物」を生む。

「是^レ生^スニ兩儀^一」。（王曰。兩儀天地也。韓曰。夫有必始^レ無。故太極生^ニ兩儀^一也。太極者無稱之稱。不^レ可^レ得^レ名。取^ニ其^レ之^レ有^レ所^レ極^一。況^ニ之^レ太極^一。）と述べられているように、「太極」は「両儀」を生む。「太極」（＝無）はすなわち「神」であるから、「神」（＝無）が「両儀」（天地）を生むとも言える。

さらに、②で引いた『周易正義』の文章に、「是^レ神^ノ之^レ發作動用^ニヲ。以^テ生^スニ萬物^一其功成就^{コト}乃^チ在^ニ於^ニ無形^一。」とあるように、「万物」を生み出すのは、「神」の「発動作用」であり、その作用は「無」形にある。

④「神」は、万物の由るゆえんである。

利^レ用^ニ出入^一。民咸^ニ用^レ之^一謂^ニ之^レ神^一。（王曰。物莫^レ不^レ由。無^ニ以^レ通^一。神也者萬物之所^レ由。故曰。利用出入民咸用也。謝曰。闔闢相推。故乾坤之化行焉。往来無^レ窮。故神道之功通焉。能^ニ為^ニ群生之^レ戸牖^一。則出入皆利^レ民也。）

この記述から、「神」は、万物の「由」るゆえんであることが分かる。

⑤「神」は、おのずから変化する。

家行は、次の「繫辞上傳」とそれへの「韓・謝・王」の三注を引用する。

亦曰。子曰。知^ニ變化之道^一者。其^レ知^レ神之所^レ為^乎。注曰。王曰。能^ニ盡^ニ變化之道^一也。韓曰。夫變化之道^ハ不^ニ為^ニ而自然^{ナリ}。故知^レ神之所^レ為^一也。謝曰。言^ニ唯體^レ神者。能^ニ知^ニ神之所^レ為^一也。

「神」は、「不為而自然」である。そして自ずから変化する。その「おのずから変化する」ということのありようを知ることが、「神」のなす所を知ることなのである。

一章・一節(二) 注

(1) 日本思想大系『中世神道論』所収の『類聚神祇本源』の頭注による。

(2) 本論文では、『類聚神祇本源』を『度会神道大成』から引用しているが、『度会神道大成』は、「巻一 天地開闢篇」に関して、「神宮文庫一門三七一号本」を底本にしている。『類聚神祇本源』の家行の自筆本は現存しておらず、「神宮文庫一門三七一号本」は、寛永元年逐沼氏近助の書写本を真福寺古写本をもって校合したものである。また、『神道大系 論説編 伊勢神道(上)』(田中卓等校注、神道大系編纂会、一九九三年)所収の『類聚神祇本源』は、神宮文庫所蔵「橘秀治書写本」を底本にしている。この「橘秀治本」は、『類聚神祇本源』の古写本(先に挙げた真福寺本、および大中臣定美書写本・度会実相書写本、いずれも『類聚神祇本源』の成立年代から半世紀後ごろの成立)を校合したものである。古写本のうち大中臣定美書写本・度会実相書写本は完本ではなく、巻一を欠く。ゆえに、巻一を残しているのは真福寺本のみであり、「神宮文庫一門三七一号本」「橘秀治諸写本」などの後の写本は、巻一に関しては、基本的に「真福寺本」に依拠しているといつてよい。ゆえに、現代のもっとも一般的な刊本『度会神道大成』も『神道大系』も、共通の訓点が付されているのである。真福寺本は、家行のごく近い所から出た本を書写したものと考えられ、家行の原作の面影をかなり忠実に伝えていとされる。『神道大系』解題には、「『類聚神祇本源』は、元応二年(一三二〇)成立時点で既にかかなりの脱字や誤字を含んでいたかと思われ、それは、以下に述べる古写本三本が既にかかなりの脱字等を共有することによって窺われる。つまりそれが、書写の際の不手際というよりも、成立時に既にそうであったことも考えられ、諸書よりの引用に際して、一字一句を厳密、正確に引用することにこだわらない当時一般の引用態度や、家行がそれぞれの典拠に用いた写本に起因するものかと推考される。(『神道大系』の『類聚神祇本源』解題、八二頁) 」とある。このように見ると、中国古典のテキストの誤読や訓点のあやまりは、もともと家行の原典にあったとも考えられる。今後さらに、『類聚神祇本源』の諸写本の考証と、家行の思想構造を踏まえた検討が必要である。

(三) 家行と『易』

家行の『易』理解とは、次のようなものである。「太極」は「神」であり、それは「無」である。そして、「万物」を生成する「神」のはたらき（有としてあらわれる）は、「無」のはたらきそのものである。「太極」＝「神」は、おのずから変化し「万物」を生み出す。「万物」を生み出すのは、「神」の「発動作用」であり、その作用は「無」形にある。

確かに家行は、『類聚神祇本源』の中で、『太極図』や『太極図説』を引用している⁽¹⁾。それらは、宋学の先駆者周濂溪による『易』解釈の書である。

『太極図説』は、「太極」（無極にして太極）が動いて「陰陽」が生じ、そこから「両儀」（天地）が生じ、そこから「五行」（水火木金土）が生じ、「陰陽」と「五行」が妙合凝縮した時「男女」が生れ、「男女」から「万物」が生れること、およびその生成変化が永遠に続くことを説いている。また、朱子は、「神」すなわち「鬼神」とは、「陰陽」の別名であり、それは「一氣」（あるいは鬼と神を別々に言えば二氣）に他ならないと考え、「神」を「陰陽」（氣）に属するものとして理解する。そして「太極」を、「神」や「陰陽」とは異なり「理」と考える。

家行は「神」を「太極」であり「無」であると解釈したが、それは朱子の「太極」解釈と大きく異なる。朱子は、「太極」を「理」としたのである。家行の「太極」理は、宋学的ではなく、むしろ六朝隋唐的な「無」を根拠としたものであった。

家行は、道家思想を解釈する場合においても、「道」をすなわち「神」とした。「道」はもちろん「無」であるから、「神」も「無」と見なしたわけである。家行は、『易』（宋学的ではなく六朝隋唐的な解釈）と道家の思想を基本的に同じ構造の思想と認識し、ともに日本神話の宇宙論を再解釈するための理論として、矛盾なく位置づけていたのである。

それでは、家行は、『易』をたんに道家思想のひとつのヴァリエーションと考え、『易』に道家にはない独自の思想的意義を見出していないのだろうか。宋学が『易』を重視したので、それに習って流行として取り入れただけなのであるか。確かにそのような側面を否定することはできないであろう。

しばしば家行の『易』理解は、雑多な知識にすぎず、宋学における『易』の哲学的解釈からはほど遠いものであるという評価がなされる²⁾。

たとえば、和島芳男は、いくつもの理由を挙げて、家行の『易』理解を低水準のものとして評価する³⁾。家行は『類聚神祇本源』「巻一、天地開闢篇」において、「周子通書曰」という誤った見出しのもとに周濂溪の『太極図説』を引いている。また、

『太極図説』のうち、陰陽二気の交感を説いた前半部のみを家行は引用し、中正仁義の道を教えた後半部を引いていない。そもそも家行が引用する周濂溪の『易』理解は、程子や朱子に較べて浅薄なものである。さらに家行は、陰陽二気の対立消長によって万物が生々することを天地の道と説く繫辞伝のみを引用し、易を天道と地道と人道が貫通する道と見なして、この道を根拠とする窮理尽性をもって性命の理に従おうと論じる説卦・序卦・雜卦伝を顧みていない。最後に、彼の引用の多くは、直接『易』からではなく『新瑞分門纂図博聞録』という類書からの孫引である。以上の点に基づいて、和島は家行の『易』理解が浅薄なものであったと結論する。

しかし、家行が、度会行忠の道家思想重視の姿勢を継承しつつ、その上に『易』を自らの思想に取り入れ発展させたのには、理由があると思われる。

家行の引用する次の『老子』の文章は、天地の生成の過程を、極めて単純に叙述する。

老子徳経曰。道生^レ一[。]（道始所^レ生者一也。）一生^レ二[。]（一生二陰與^レ陽也。）

二生^レ三[。]（陰陽生^レ和清濁。三氣分爲^レ天地人^二也。）三生^レ萬物^一。（天地人共

生^レ萬物^一也。）（道化第四十二）

先に指摘したように、確かに家行は、『易』の宇宙論と道家の宇宙論を同じ構造のものであると理解していた。しかし、道家の造化説は、「道が一を生み、一が二を生み、二が三を生み、三が万物を生む」というように、『太極図』など『易』をベースにした造化説の詳細さには及ばない。家行は、『太極図』という宋学に展開しうる「陰陽」「両儀」「五行」「男女」「万物」などの内容を包含する『易』解釈の宇宙生成論を、道家には見られない新しい学問的刺激と受けとめ、自らの著作に取り入れたと推測できる。

さらに、家行が老荘だけでなく『易』によらざるを得なかった理由は、倫理思想の面にもあると考えられる。初期伊勢神道——特に度会行忠のそれ——は、人が道德的になすべきこととして「正直」および「清浄」の実践を主張し、このような道德的実

踐に正当性を付与するものが「道」という超越的根源であるとした。行忠は、神社の縁起にとどまっていた神道説に新たな倫理思想を導入したのである⁽⁵⁾。家行は、行忠の思想を継承して、「所_レ志者。以_二機前_一為_レ法。所_レ行者。以_二清浄_一為_レ先。」⁽⁶⁾『類聚神祇本源』「神道玄義篇」⁽⁷⁾と述べ、精神を「清浄」⁽⁸⁾にすることが本源的な道に合致することであると主張し、「道」に対応する概念として「機前」の概念を提起した。「機前」を、万物の存在の根拠としてばかりではなく、「法」すなわち道徳的規範の根拠としても考えた。

しかし、「道」の思想という点において、道家思想と『易』は、家行の倫理思想展開に同等に影響を与えたわけではなかった。先に、家行が道家と『易』を本質的に同じ構造の思想と認識していたことを指摘したが、それは天地の構造や生成に関する議論に關してであり、道徳に関する議論についてはもう少し検討を要するのである。そもそも、『易』はともかく、『老子』の「道」は、もともと道徳の根拠を含意するかどうかは疑問であった。そこで家行は、『類聚神祇本源』「天地開闢篇」において、「道」を道徳の根拠とする『易』の文章を引用している。

上繫辞曰。神無_レ方。而易_ハ無_レ體。一陰_ニ一陽_ニ之_ヲ謂_レ道。繼_{タル}之_ヲ者善_{ナリ}也。

成_レ之_ヲ者性_{ナリ}也。仁者_ハ見_レ之_ヲ謂_レ之_仁ト。智者_ハ見_レ之_ヲ謂_レ之_智ト。百姓_曰用_レ而不_レ知也。故君子_ノ之道鮮_{ナシ}矣。

これに付けられた「王注」は、次のようなものである。

(前略) 能繼_二神道_一而成_二变化_一者。是体_{セル}善_ト與_レ性_者也。神道無体_{ニシテ}不可_レ為_レ名_ヲ。故仁_ト智_ト各是見_ニ其所_ヲ感_通而名_レ之。焉_{ニシテ}而不_レ知_ニ其所_ヲ由_レ。(後略)

「王注」は、天の道をそっくりそのまま受け継いだものが人間の善であり、神道を継ぐものが善を体現しており、「道」が「善」の根拠と説く。「道」が「善」の根拠であるなら、「道」は道徳の根拠になる。この「道」は、道家の「道」ではなく、『易』の「道」である。家行は、道徳の根拠としての「道」について記した道家の文章を引用してはいない。もともと、『老子』は、反倫理もしくは道徳解体を志向する思想である。『老子』は、冒頭から、「道のいふべきは常の道に非ず。名の名づくべきは常の名に非ず。(道可道。非常道。名可名。非常名。)(體道第一)と述べ、世間が一般に守るべきだと考えているもの(たとえば「仁」「義」など)は、恒常不変の道ではないと既存の道徳を疑う⁽⁹⁾。そして、「無為を為し、無事を事とし、無味を味

はふ。(為無為。事無事。味無味。)(「恩始第六十三」と「無為」こそ道に合致した行為だと述べる。これは、新たな道德の構築というよりも、人間が道德に従うことへの不信の表明である)。また、「道は万物の奥にありて、善人の宝、不善人の保んぜらる所なり。(中略)人は不善なるものも、何の棄つることか之れ有らん。(道者万物之奥。善人之宝。不善人之所保。(中略)人之不善何棄之有。)(「為道第六十二」という記述から、『老子』は、「善」「不善」という道德の判断基準が「道」の前では無意味であり、「道」が道德の根拠ではなくそれをはるかに超越したものであると考えていたことが分かる。

家行は、「正直」や「清浄」を日常生活の規範、「道」をその根拠と考える。『老子』は倫理思想を積極的に展開しないので、このような家行の倫理理想を支える論拠として不十分である。家行は、宇宙の法則が同時に人間の規範に通ずるという『易』を重視し、その倫理思想を『易』の思想に依拠したと思われる。

ここで、道家と『易』の思想の受容が、家行の日本神話解釈に及ぼした影響を考えてみる。家行や中世の神道家は、『日本書紀』や『先代旧事本紀』の日本神話の天地開闢説を最も尊重した。当然家行は、『類聚神祇本源』や『珊瑚集』に、『日本書紀』の天地開闢説を引用している。

日本書紀曰。古天地未割。陰陽不分。渾沌如鷄子。溟滓而含牙。及其清陽者薄靡而為天。重濁者淹滯而為地。精妙ナルカ之合ヘルカ搏易。重濁之疑ハ喝難。故天先成而地後定。然後神聖生其中焉。(後略)

(『類聚神祇本源』「天地開闢篇」)

この宇宙生成の過程を図式化すると次のようになる。

渾沌(天地未割、陰陽未分) → 清陽氣・重濁氣 → 天地 → 神聖

しかし、家行は、この日本古来の天地開闢説では不十分であると考え、従来の伊勢神道において始原とされた「渾沌」よりもさらに以前の段階を想定する。

問。神祇古典以天地開闢為最歟。其上無子細乎。

答。於餘卷者。載本文雖不レ及釋義。至此卷者。就問答專可レ決旨歸一也。編作更無私曲。冥鑒定垂^{ユフラム}ニ證知。神祇書典之中。多以天地開闢^{トモ}為最。神道ノ門風以之不レ為極歟。所志者。以機前^{トモ}為法。所行者。以清浄^{トモ}為先ト。

(『類聚神祇本源』「神道玄義篇」)

家行は、「渾沌」以前の段階を「機前」と言い表す。これを図にすると次のようにな

る。

機前 → 渾沌（天地未剖、陰陽未分） → 清陽氣・重濁氣 → 天地 → 神聖
 家行は、道家と『易』から、「神」は「道」でありそれは「無」である、あるいは「神」は「無極」であるという思想を読み取った。従来の日本神話では、「渾沌」の前は何もなかった。ところが道家や『易』の思想においてはそうではない。「渾沌」以前に対応する「道」や「無」や「無極」という語がある。そこで、彼は「無」に対応する概念である「機前」を創造したのである。そして、それは当然家行において「神」でもあった。「機前」の創造は、道家や『易』の思想が、家行に及ぼした顕著な影響のひとつであった。家行は、従来伊勢神道において究極の始源神である「天御中主（＝国常立）」以前に、「天譲日国禪日（月）天狭霧国狭霧尊（過去七佛以前神）」という神が存在したと考えた⁽⁸⁾。家行が「天譲日国禪日（月）天狭霧国狭霧尊（過去七佛以前神）」を創造したことは、「機前」と無関係ではないのは明らかであろう⁽⁹⁾。

以上をまとめれば、天地の生成や構造の議論において、家行は、日本神話のもっとも重要な概念である「神」を、『太極図』における「太極＝無極」、および道家思想における「道」すなわち無に対応するものと考えた⁽¹⁰⁾。このような家行の理解は、道家思想の「無」に影響をうけた六朝隋唐的な『易』理解に従うものと言うことができる。それは、『太極図』の用語や概念に装飾されながらも、必ずしも宋学的なものではなかった。さらに家行は、『太極図』の「無極」や道家の「無」に相当する概念が日本神話にないと考え、「機前」を創造した。この「機前」は、宇宙論の概念であると同時に道徳的規範の根拠でもあった。このような、宇宙論が倫理思想の論理的根拠になる構造は『易』によるものであった⁽¹¹⁾。

北畠親房は、『易』に基づく家行の日本神話解釈を、そのまま継承したわけではなかった。たとえば、親房は、家行の「機前＝無」の概念を発展させなかった。親房は、むしろすべての始原として「渾沌」を想定した。こうした親房と家行の『易』解釈の違いは第二節で考察する。しかし、度会家行が伊勢神道の伝統に従って道家思想の文献を引用しつつも、同時に『易』やその関連文献を重視し日本神話解釈に適用した姿勢は、日本思想史において斬新なものであった。そのような姿勢は、親房へ引き継がれたのである。

一章・一節(三) 注

(1) 宋学の先駆者周濂溪も、道家思想の影響を受けている。たとえば、武内義雄は『中国思想史』で、次のように指摘した。

周子の思想は易と中庸から出ていて、図説と通書とは易と中庸との義疏といつてもよい。しかしその中に「無極にして太極」といい「太極は本無極なり」といい「静を主とする」といったのは儒家本来の思想ではなくむしろ道家思想を取り入れたものである。

(『武内義雄全集』第八卷思想史篇一、一七〇頁、角川書店、一九七八年)

(2) (前略) 此の書(類聚神祇本源)には典拠を一々挙げて居る点がその特徴であつて、周濂溪の通書、老子経、肅吉の五行大義、三五曆記、淮南子等の支那の経書及び緯書を始めとして日本の書としては先代旧事本紀、日本書紀、天地麗氣府録、神道五部書、神皇実録、その他仏教関係の書なども多く引用せられて居る。之は此書の著者の極めて博学であつた事を示すと同時に、此の神道説が甚だ雑駁なる寄せ集めものである所以である。

(清原貞雄『神道史』厚生閣、一九三二年、二一六―二一七頁)

(3) 和島芳男『日本宋学史の研究 増補版』一七九―一八〇頁。

(4) 高橋美由紀は、『伊勢神道の成立と展開』「第3章第3節 伊勢神道の思想の発展と継承、一 初期伊勢神道の思想と構造」(一七一―一七二頁)の中で、度会行忠の倫理思想を詳しく論じた。高橋によれば、初期の伊勢神道の「正直」は、世俗倫理としての心のあり方というよりも、むしろ神への清らかでひたすらなる心という性格が強い。

(5) 家行は、『類聚神祇本源』「神道玄義篇」で、道徳的にあるべき正しい姿勢を「清浄」と表現する。

問何謂清浄乎 答其品非一或以正直為清浄或以一心不乱為清浄或以超_レ生出_レ死為清浄或以六色之禁法為潔齋之初門_一者也

家行の「清浄」とは、①正直であること②一心不乱③生死を超えること④六色の禁法、を指す。

(6) 以下の『老子』「體道第一」「恩始第六十三」「為道第六十二」の文章は、

『類聚神祇本源』には引用されたものではない。そこで、四部叢刊初編子部『老子道德経二巻』（上海商務印書館縮印、常熟瞿氏藏宋本へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一二二冊『老子道德経 沖虚至徳真経 南華真経』）の河上公本によった。書き下し文は、『老子 荘子上』（新釈漢文大系7、阿部吉雄等校注、明治書院、一九六六年）を参照した（新釈漢文大系の『老子』は、四部叢刊所収の宋版河上公本を底本としている）。家行は河上公本『老子』を参照しているため、河上公本を用いることが本論文の考察にとっては適切だと考えたからである。

(7) 『老子』の反禁忌の主張——「天下に忌諱多くして民彌々貧し。（天下多忌諱而民彌貧。）」（淳風第五十七）——も、家行の『類聚神祇本源』『禁誡篇』の禁忌重視の態度とは合致しない。

(8) 『珊瑚集』の「神代略系図」。『珊瑚集』は、『大神宮叢書 度會神道大成 前篇』に収録されている。

高橋美由紀は、『伊勢神道の成立と展開』で、「天讓日国讓月」と「国常立尊 天御中主」の関係を次のように述べている（八十五頁）。

しかるに、南北朝期の伊勢神道の大成者といわれる度會家行の『珊瑚集』中の「神代略系図」をみると、家行は天地開闢の始原の神が天讓日国讓月皇神であり、この神は天地の生成化育の徳の本源、いわば本体であり、その徳の働き、いわば作用を担う神として国常立尊と天御中主神を位置づけようとしているようにみえる。

(9) 家行は、『太極図』を意識しながら『珊瑚集』の「神代略系図」を作ったと推測できる。『太極図』の「五行」は、「神略系図」の「国狭槌（水）・豊斟淳（火）・泥土煮沙土煮（木）・大戸之道大苦邊（金）・面足惶根（土）」に相当する。『太極図』の「乾道成男・坤道成女」は、「神代略系図」の「伊弉諾伊弉册」に相当する。足利衍述は、『鎌倉室町時代之儒教』（一八一—一八三頁）において、親房の日本神話理解と『太極図』の関連性を指摘している。このような指摘は、度會家行の「神代略系図」と『太極図』の関係にこそ当てはまる。親房が、『太極図』にならった家行を踏襲したのである。

(10) 周濂溪の『太極図』の前半部は、宇宙論（宇宙の生成および構造の議論）であるが、それを導入部として、後半の倫理的な議論が展開される。

ただ人のみや、その秀いづるを得て最も靈なり。形既に生じ、神発して知る。五性感動して善悪分れ、万物出づ。聖人はこれを定むるに中正仁義聖人の道は善正のみを以てし、而して静静なきが故に静なり。を主とし人極を立つ。故に聖人は天地とその徳を合せ、日月とその明を合せ、四時とその序を合せ、鬼神とその吉凶を合す。君子はこれを修めて吉なり。小人はこれに悖つて凶なり。故に曰く、「天の道を立てて陰と陽と曰ひ、地の道を立てて柔と剛と曰ひ、人の道を立てて仁と義と曰ふ」と。また曰く、「始めを原ねて終りに反る、故に死生の説を知る」と。大なるかな易や、これその至れるなり。

惟人也。得其秀而最靈。形既生矣。神発知矣。五性感動。而善悪分。万事出矣。聖人定之以中正仁義。聖人の道は善正のみを以てし、而して静静なきが故に静なり。を主とし人極を立つ。而立人極焉。故聖人與天地合其徳。日月合其明。四時合其序。鬼神合其吉凶。君子修之吉。小人悖之凶。故曰立天之道。曰陰與陽。立地之道。曰柔與剛。立人之道。曰仁與義。又曰原始反終。故知死生之説。大哉易也。斯其至矣。

『太極図説』は、『太極図詳解』（清・張伯行編集、北京・学苑出版社、一九九〇年）による。書き下し文は、『朱子の先駆（上）』（朱子学大系第2巻、麓保孝等校注、一九七八年、明德出版社）を参考にした。

(11) 和島芳男は、「中世における周易の研究について——南朝宋学説批判——」（『論集』神戸女学院大学、第五巻一号、一九五八年六月）の中で、日本の中世の『易』学を、次のように論評している。

要するに中世を通じ周易は理論神道の組織のために利用され、さらに占筮の典拠として一層多くの人々に知られたが、このような易学は結局周子の易説の継受とその実利主義的応用に過ぎず、進んで窮理尽性の宋学への追求を意図するものではなかった。

確かに、家行の『易』理解は宋学的とは言えない。ただし、彼がそこから学んだ、宇宙論と倫理思想をシステマチックに関連づける姿勢は注意すべきである。

第二節 親房の『易』受容

(一) 親房の「神」概念

ここでは、北畠親房における「神」の概念の三つの特徴を明らかにする。

親房は、中国の宇宙論における天地生成の各段階、すなわち「太極」「陰陽」「五行」などを、それぞれすべて「神」と見なす。これが、親房の「神」概念の第一の特徴である。

足利衍述は、『鎌倉室町時代之儒教』において、親房の宇宙生成論が、周濂溪の『太極図』『太極図説』を踏まえたものであることを指摘した。度会家行が『太極図』『太極図説』を『類聚神祇本源』に引用していることはすでに示した。親房は、その度会家行を経由することによって周濂溪の『易』解釈を学んだ。

周子曰、無極而太極、太極動而生_レ陽、動極而靜、靜而生_レ陰、靜極復動、一動一靜、互為_二其根_一、分_レ陰分_レ陽、兩儀立焉、陽變陰合、而生_三水火木金土_一、五氣順布、四時行焉、五行一陰陽也、陰陽一太極也、太極本無極也、五行之生也、各一_二其性_一、無極之真、二五之精明、妙合而凝、乾道成_レ男、坤道成_レ女、二氣交感、化_三生万物_一、万物生生、變化無_レ窮焉、⁽¹⁾ (『元元集』「天地開闢篇」)

親房は、周濂溪の宇宙論から、「無極而太極→陰陽→五行→男女→万物」という中国思想の宇宙生成の過程を知ったのである。

さらに親房は、『元元集』「天地開闢篇」に、周濂溪の『太極図』の思想的源泉である『易』「繫辭上傳」の文章を引用する。これもまた、家行の『類聚神祇本源』にも引用されていたものである。

易曰、闢_レ戸、謂_二之坤_一、闢_レ戸、謂_二之乾_一、一闢一闢、謂_二之變_一、往來不_レ窮、謂_二之通_一、見乃、謂_二之象_一、形乃、謂_二之器_一、制而用_レ之、謂_二之法_一、利用出入、民咸用_レ之、謂_二之神_一、是故易有_二太極_一、是生_二兩儀_一、兩儀生_二四象_一、四象生_二八卦_一、八卦定_二吉凶_一、吉凶生_二大業_一⁽²⁾、王弼注曰、太極即神也、兩儀天地也、四象四時也。

ここでは、「太極」が「兩儀」を生み、「兩儀」が「四象」を生み、「四象」が「八卦」を生み、「八卦」が「吉凶」を定め、「吉凶」が「大業」を生むというように、宇宙生成の段階が、「太極」→「兩儀」→「四象」→「八卦」→「吉凶」→「大業」と理解されている⁽³⁾。

親房は、このような中国思想、ことに『易』『太極図』の天地生成論の概念を、日本神話の天地生成論の「神」の解釈に適用する。ところで『東家秘伝』は、『日本書紀』から取り出した十ヶ条の文章を、中国思想——『易』などの儒家思想をはじめとして、『老子』などの道家思想や、『五行大義』などの書物——に見られる宇宙論の理論を用いて解釈した著作である。親房はその中で、あらゆる事象に先立つ「物未生ノ前」に「渾沌」があり、そこから「陽氣」が「天」となり「陰氣」が「地」となり、その天地の中に一物「国常立尊」が生じたというように宇宙生成の過程を描き出す。親房は、「渾沌」について次のように述べている。

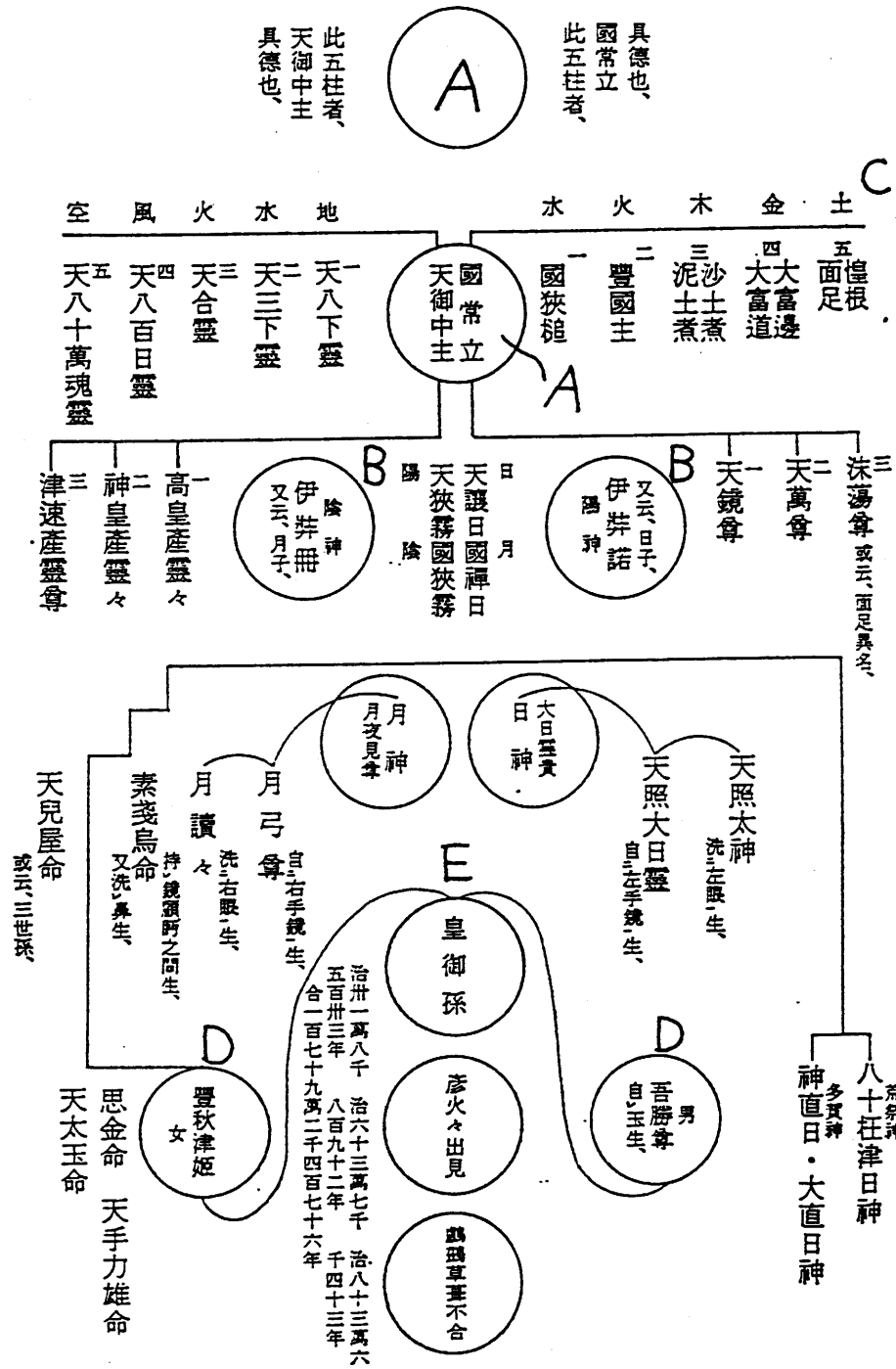
又一物未生ノ時ヲハ、儒典ニハ、元氣トモ、太極トモ、太一トモ云可シ、此元氣、如ッ霧シテ、六ノ合ニ充テ塞キ、此ノ中ニ水火ノ二徳アリ、

(『東家秘伝』「一、天地未_レ剖、名_ニ渾沌ト一也」の条)⁽⁴⁾

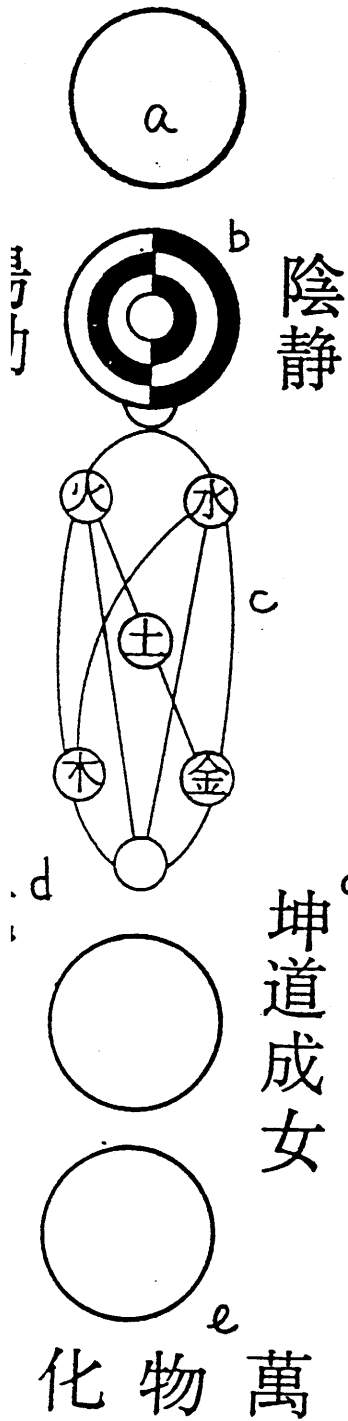
すなわち、日本神話において天地生成の始点である「渾沌」は、儒学の經典で「太極」「元氣」「太一」と言われるものに相当するとする。この「儒典」というのは、おそらく『周易正義』などに取り込まれた緯書思想を指すと見てよい。

親房は、「渾沌」から「国常立尊」が生まれたと考えた。「渾沌」が、『太極図』の「太極」に相当するのなら、原初の神である「国常立尊」は『太極図』の何に相当すると考えていたのだろうか。親房は、『元元集』『神皇紹運篇』と『紹運篇』——『神皇正統記』の神代の部分の記述の下書き的なもの——に、明らかに『太極図』に影響をうけて作成したと思われる神々の系譜図を記している。『元元集』『神皇紹運篇』と『紹運篇』の図は、ほとんど同じものである。今、親房の『紹運篇』の図⁽⁵⁾と『太極図』とを比較することによって、親房の「国常立尊」は『太極図』の何に相当するのかわかってくる。次のページに載せた親房の『紹運篇』図と『太極図』を参照しながら検討を進めよう。

『紹運篇』 圖



『太極圖』



『紹運篇』図の最初のAは「渾沌」を意味すると考えられる。それは、親房が『東家秘伝』で述べるように、『太極図』の「太極」aに相当する。『太極図』の「陰陽」に相当する部分bは、『紹運篇』図ではBの「伊弉諾伊弉册」に当たる。『太極図』の「木火土金水」の「五行」に相当する部分cは、『紹運篇』図では『太極図』と順番が異なるが「国常立尊」が形を変えた「国狭槌」を始めとする「五神」Cに対応すると考えられる。『太極図』の「乾道成男」と「坤道成女」の部分dは、『紹運篇』図では「皇御孫」の両親である「吾勝尊(男)」「豊秋津姫(女)」Dに相当する。『太極図』の万物化生eは、『紹運篇』図だと「吾勝尊(男)」「豊秋津姫(女)」から生まれた「皇御孫」以下の部分Eに相当する。「陰陽」と「五行」の順が『太極図』と異なるが、おおよそ『太極図』と『紹運篇』図は対応し、親房がこの図を『太極図』を意識して作成したことが分かる。

ところが、『紹運篇』図と『太極図』を比較すると、『紹運篇』図の「国常立尊」天御中主」に相当するものが、『太極図』にはない。確かに親房は、「渾沌」を、『太極図』の「太極」に相当するものとする。しかし、親房は、「国常立尊」が「五大」「五行」をその身にすべて備えた造化の原初の段階であると見なしている。また、「国常立尊」を、『太極図』の「陰陽」bに相当する「伊弉諾伊弉册」Bの上に置いている。これらのことから、親房は『太極図』の「太極」に相当する役割を、「渾沌」だけでなく「国常立尊」にも負わせている、と考えられるのである。

このように、親房は、『太極図』の「太極」が、神々の系譜の「渾沌」に相当すると同時に、諸神の原初の神「国常立尊」にも相当すると見なしている。あるいは、『太極図』の「太極」に相当する「渾沌」を、諸神の祖先である「国常立尊」を包容する概念であり、「神」の母体そのものすなわち「神」であると見なしているのである⁽⁶⁾。ただし、親房は、『太極図』の「無極」が神々の系図の何に相当するかについて全く言及していない。このことから、親房は、「太極」にあたる「渾沌」を、この世界を構成する原初のものではあるが、朱子が「太極」を形而上のものとするようには理解をしていなかったことが分かる。

親房は、『元元集』の中で、『易』の「繫辞上伝」の「是故、易有^二太極^一、是生^二兩儀^一、兩儀生^二四象^一、四象生^二八卦^一、八卦定^二吉凶^一、吉凶生^二大業^一」を引用し、さらにこれに対する「王弼」の「太極即神也」という注までもわざわざ引いている。親房は、『元元集』の執筆の時に、『類聚神祇本源』が多用した『易』の王弼や孔穎達

などの注をほとんど削除して本文の本意を通そうとしている。しかし、ここでは「太極即神也」という王弼注を残している（朱子は、この箇所について「太極即理也」というように全く異なる解釈をする）。ここで親房が、あえて王弼注を残して、「太極即神也」という解釈を強調したことは重要である。すなわち、親房は、日本神話の「渾沌」および「国常立尊」の双方を、『太極図』の「太極」に相当すると考えていたからこそ、「太極」は「神」であるという記述を重んじたのである。度会家行も、「太極」を「神」と考えていた。しかし家行の「神」の内容は六朝の「無」であったのに対して、親房の「神」は「渾沌」だったのである。

親房は、「渾沌」から生まれた神「国常立尊」について、「此神、五大、一身備^レ給ヘリ」というように、「国常立尊」がその身に「五大」（仏教で、万物を構成する五つの基本元素）をすべて備えていると述べる⁽⁷⁾。

また、彼は、『東家秘伝』「一、五行成スル数、各著^二其德^一也」の条で、「国常立尊」以降に出生した「五神」——「国狭槌尊」「豊斟渟尊」「塗土煮尊・沙土煮尊」「大戸之道尊・大苦邊尊」「面足尊・惶根尊」（後半三組の神々は、ペアで一つに数える）——を、『易』や『太極図』における「五行」に対応させる。

夫天地未^レ分ザリシ時、渾沌トシテ、マロガレルコト鶏子ノ如シ。ク、モリテ牙フクメリキ。コレ陰陽ノ元初未分ノ一氣也。其氣始テワカレテキヨクアキラカナルハ、タナビキテ天ト成リ、ヲモクニゴレルハツミキテ地トナル。其中ヨリ一物出タリ。カタチ葦牙ノ如シ。即化シテ神トナリヌ。国常立尊ト申。又八天ノ御中主ノ神トモ號シ奉ツル。此神ニ木・火・土・金・水ノ五行ノ徳マシマス。先水徳ノ神ニアラハレ給ヲ国狭槌尊ト云。次ニ火徳ノ神ヲ豊斟渟尊ト云。天ノ道ヒトリナス。ユヘニ純男ニテマス。次木徳ノ神ヲ泥土瓊尊・沙土瓊尊ト云。次金徳ノ神ヲ大戸之道尊・大苦邊尊ト云。次ニ土徳ノ神ヲ面足尊・惶根ノ尊ト云。天地ノ道相交テ、各陰陽ノカタチアリ。シカレドソノフルマイナシト云リ。此諸神実ニハ国常立ノ一神ニマシマスナルベシ。五行ノ徳各神トアラハレ給。是ヲ六代トモカゾフル也。二世三世ノ次第ヲ立ベキニアラザルニヤ。

（『神皇正統記』神代の条）

この文において、親房は、「渾沌トシテ、マロガレルコト鶏子ノ如シ。ク、モリテ牙フクメリキ。コレ陰陽ノ元初未分ノ一氣也。其氣始テワカレテキヨクアキラカナルハ、タナビキテ天ト成リ、ヲモクニゴレルハツミキテ地トナル。」という「渾沌」の生成

論を記している。この記述は、実は『淮南子』的生成論の影響を受けたものと言える。家行の六朝的「無」に対して、親房はさらにさかのぼって漢代の『淮南子』的「渾沌」を根源者としたのである。

さて、ここで親房は、「国常立尊」が、木・火・土・金・水の「五行」の徳そのものであり、「五行」を体現する「国狭槌尊」以下の「五神」は「国常立尊」が形を変えた姿に他ならないと論じている。しかし『神皇正統記』では、「国常立尊」が「五行」であるという『東家秘伝』の記述が削除されている。『東家秘伝』と『神皇正統記』の内容を要約すると、「国常立尊」は「五行」そのものであり、そこから生まれ「五神」（五組の神々）はそれぞれ「五行」を体現するが、「五神」とは、「国常立尊」が変化した姿に他ならないので、結局「国常立尊」に「五行」がすべて備わっているということである。親房は日本神話の「国常立尊」や「五神」を、中国の「五行」の概念に相当するものと見なしているのである。

こうした『太極図』的発想は、つづく神々の系譜にも貫かれている。先の五神「国狭槌尊、豊斟淳尊、〈塗土煮尊・沙土煮尊〉、〈大戸之道尊・大苦邊尊〉、〈面足尊・惶根尊〉」の後半の三組の神々を別々に数えれば全部で「八神」になる。親房は、『東家秘伝』「一、変易五行、建立八卦」の条で、この「八神」が『易』の「繫辞上伝」の生成論の「八卦」に当たるとしている⁽⁸⁾。

さらに、『東家秘伝』「一、陰陽二神、産生人物」の条で、親房は、「五行」である「五神」が「五徳」を「陰陽二神」（伊弉諾尊・伊弉册尊）に与えた結果、「伊弉諾尊伊弉册尊」が造化の祖となったと述べている。『太極図』と親房の『紹運篇』図を対照させたものを見ると、親房が「伊弉諾」⇨「陽神」、および「伊弉册」⇨「陰神」を、「陰陽」という『太極図』の概念に対比させたと考えられる。ただし、この「二神」の記述は、『淮南子』の二神の概念と似通っており、また、親房は『元集』にも『淮南子』を引用していることから、『淮南子』の概念の影響を受けていると言える。

親房は、また『東家秘伝』で、仏教的「地水火風空」というこの世を構成する基本要素「五大」が、中国的な「五行」へと変化すること——国常立尊が形をかえたに過ぎないにしても——を、「大衍数」という数字を用いて説明する。これもまた『易』の「繫辞伝」に見られる概念である。すなわち、一・二・三・四・五という「五大」を数字で示したものに、中央位の五を加えると、六・七・八・九・十となり、「五位」

が「再往_レ計_レ之」ことによって、水・火・木・金・土の「五行」となるというのである。仏教の五と中国の五が、中国の十によって結合されるわけである。ここで重要なことは、親房が、「五大」に相当する「国常立尊」と、「五行」に相当する「国狭槌尊・豊斟淳尊、_へ塗土煮尊・沙土煮尊_へ、_へ大戸之道尊・大苦邊尊_へ、_へ面足尊・惶根尊_へ」という日本神話の神々を、数字によって把握していることである。彼は、このように生成論を構想する場面において、個々の神々の名を捨象する。これは、まず中国の宇宙論である『太極図』の「陰陽」「五行」「万物」という抽象的な概念の影響のもとに、神々の個別の神性にとらわれずに、神話を再構成しようとする彼の姿勢を示すものに他ならないのである。

以上、親房は、日本神話の「神」を、『易』の「太極」→「両儀」→「四象」→「八卦」→「吉凶」→「大業」や、『太極図』の「太極」→「陰陽」→「五行」→「男女」→「万物」という宇宙生成の段階をあらわすそれぞれの概念に対応させていた。ただし、親房は、「太極」は「渾沌」であり「神」であると考え、それらを形而上的なものではなく、形而下のものに見なす。このことは、度会家行が、「太極」＝「神」（＝「道」）を「無」であり形而上のものと扱い、六朝的な『易』解釈をする態度とは異なる。親房が「太極」を形而下の「有」とするのは、もしそれを「無」とすればそれは老荘仏教になってしまい、儒学にそぐわないという理由もあった。朱子が、「太極」を形而上としながら、それを「有」としたのは、まさにこの儒学の立場を端的に示すものなのである。ただ親房は、『太極図』の用語を用いながらも、その概念の枠組みは、けっして宋学的ではなかった。家行が用いた六朝的な宇宙論よりもっと古い漢代の『淮南子』や『易』「繫辞伝」的な宇宙論であった。親房はそれを日本神話解釈に適用したのである。

第二の特徴は、親房の「神」が、宇宙論にとどまるものではなく、倫理思想的概念でもある点である。『神皇正統記』の次の文章を分析してみよう。

大カタ天皇ノ世ツギヲシルセルフミ、昔ヨリ今ニ至マデ家々ニアマタアリ。カクシルシ侍モサラニメヅラシカラヌコトナレド、神代ヨリ継体正統ノタガハセ給ハ又一ハシヲ申サンガタメナリ。我国ハ神国ナレバ、天照太神ノ御計ニマカセラレタルニヤ。サレド其中ニ御アヤマリアレバ、暦数モ久カラズ。又ツキニハ正路ニカヘレド、一旦モシツマセ給タメシモアリ。コレハミナミヅカラナサセ給御トガナリ。冥助ノムナシキニハアラズ。仏モ衆生ヲミチビキツクシ、神モ万姓ヲスナ

ヲナラシメントコソシ給ヘド、衆生ノ果報シナジナニ、ウクル所ノ性オナジカラズ。十善ノ戒力ニテ天子トハナリ給ヘドモ、代々ノ御行迹、善悪又マチマチ也。カ、レバ本ヲ本トシテ正ニカヘリ、元ヲハジメトシテ邪ヲステラレンコトゾ祖神ノ御心ニハカナハセ給ベキ。
(光孝天皇の条)

「衆生ノ果報シナジナニ、ウクル所ノ性オナジカラズ」とあり、前世の因縁によって人の「性」は様々であり、持って生まれた「性」には善悪の差があつて一定ではない。しかし、人間の努力によって生まれつきの「性」を矯正することができる。そのためには、「カ、レバ本ヲ本トシテ正ニカヘリ、元ヲハジメトシテ邪ヲステラレンコト」すなわち「本_レ本元_レ元」の実践が必要である。「心」を統制して生まれつきの「性」を矯正する人間の努力は、「神」の心になうものである。「神モ万姓ヲスナヲナラシメントコソシ給ヘド」というように、「神」は人を「正直」たらしめようと働きかけをしている。人が自らの「心」を統制し「性」を矯正しようとする努力は、「神」が人を「正直」たらしめようとする働きかけに合致し、福がもたらされる（もしこのような合致がもたらされなければ、災禍がもたらされる）。

さらに、『神皇正統記』の他の箇所の記事から、親房の主張を補足してみよう。

人ハ昔ヲワスル、モノナレド、天ハ道ヲウシナハザルナルベシ。サラバナド天ハ正理ノマ、ニオコナハレヌト云コト、ウタガハシケレド、人ノ善悪ハミヅカラノ果報也。世ノヤスカラザルハ時ノ災難ナリ。天道モ神明モイカニトモセヌコトナレド邪ナルモノハ久シカラズシテホロビ、乱タル世モ正ニカヘル、古今ノ理ナリ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

人は、自らの努力によって善なる存在にも成り得るが、矯正しなければ悪のままとどまる。人の善悪は自らの果報による。つまり生まれつきの「性」にもかかわらず、後の努力で善にも悪にも成り得るのである⁹⁾。ただし、第二章で分析するように、親房の「性」の概念は、朱子の「性」概念とは異なるものである。朱子の「性」にあたるのは、むしろ親房の「心ノ源」という概念である。親房は、朱子が「性」を善としたように、この「心ノ源」を善とする。「心ノ源」に曇りがついているかどうかという「心」の状態を、親房は「性」と呼ぶのである。人によっては曇りが多く「性」が悪い状態に（それも生まれつきに）なっている者もいる。ただし、この曇りは努力によって除去することが可能で、それを除去すれば「心ノ源」はきれいになり人は善となる。このような親房の「性」は、どちらかと言えば、朱子の「氣質之性」の概念に

近い。詳しくは、第二章で検討する。

さきの文章をさらに解釈すれば、「天」と「神明」は、「道を失なわ」ず、「正理」を実現する存在であるが、人の「性」の矯正に「天」「神明」の側から特別の働きかけはしない。しかし、「天」や「神明」が、人の努力の有無に反応して、禍福をもたらすということである。

それでは、親房は、どのような根拠に基づいて、人が努力すれば心を正しくできると考えたのだろうか。

人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタル、ニ祈祷ヲ以テ先トシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。

日月ハ四州ヲメグリ、六合ヲ照スト云トモ正直ノ頂ヲ照スベシ。

(『神皇正統記』応神天皇の条)

ここから、親房が、人は「神物」であり、人の「心」は「心神」であると考えていたことが分かる。親房は、人の存在が「神」に由来するので、「心ノ源」は本来的に「善」たり得ると考えたのである。人はすなわち天下の神物であるというのは、先年度会家行が『類聚神祇本源』の中で、「老子道経曰。天下神器不可為。器物也。人乃天下神物也。神物好ニ安静。不可有為ニ治也。」と記していたように『老子』の「河上公注」に出典がある。それを伊勢神道家たちが自分たちの思想の中に用いたのである。このように伊勢神道は、儒学的要素以外にも道家思想の影響を多く受けている。親房は、さらにそれらを独自に消化し、自身の論理に用いたのである。⁽¹⁾ 以上の考察から、親房の「神」の概念の第二の特徴として、それが天地の生成や構造の議論にとどまるものではなく、善悪を判断する者という内容を伴うものであることが明らかとなった⁽²⁾。人の善悪の判断は、「心ノ源」すなわち「心神」においてなされるのである。

第三の特徴として、当然のことであるが、親房の「神」は、日本神話の具体的な名前を持つ神々である。この点は、生成論構築の場面ではあまり重視されていなかったものであった。その神々は、まずは何よりも天皇家の祖先神である。

我朝ノ初ハ天神ノ種ヲウケテ世界ヲ建立スルスガタハ、天竺ノ説ニ似タル方モアルニヤ。サレドコレハ天祖ヨリ以来継体タガハズシテ、タミ一種マシマスコト天竺ニモ其類ナシ。

唯我国ノミ天地ヒラケシ初ヨリ今ニ至マデ、日嗣ヲウケ給コトヨコシマナラズ。

一種姓ノ中ニヲキテモヲノヅカラ傍ヨリ伝給シスラ猶正ニカヘル道アリテゾタモ
チマシマシケル。是儻神明ノ御誓アラタニシテ余国ニコトナルベキイハレナリ。

(『神皇正統記』神代の条)

このように天皇家の血筋は、「伊弉諾伊弉册尊」から「日神」(天照太神)へ、そして現在の天皇へと一系に伝えられたものである。

また、これらの神々は、天皇家ばかりでなく、臣下の家々の祖先神でもある。たとえば、「天御中主(国常立尊)」は、「高皇産霊尊・神皇産霊・津速産霊」の三神を生んだが⁽¹⁾、そのうちの「津速産霊尊」の子(あるいは孫とも)が「天ノ児屋ノ命」であり、藤原氏の祖である。このように見れば、藤原氏は、「日神」(天照太神)の祖先の「天御中主(国常立尊)」から枝分れた家系であり、天皇家とは親戚関係にある。

親房は、天皇をはじめとするあらゆる人々の祖先は究極的には「天御中主(国常立尊)」にさかのぼることができ、人はすべて神々の子孫であり、血縁関係にあると考える。日本神話に登場する神々(すべては国常立尊||天御中主から生まれた)は、あらゆる人間の祖先神なのである。

君モ臣モ神明ノ光胤ヲウケ、或ハマサシク勅ヲウケシ神達ノ苗裔也。

(『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条)

神ハ人ヲヤスクスルヲ本誓トス。天下ノ万民ハ皆神物ナリ。君ハ尊クマシマセド、一人ヲタノシマシメ万民ヲクルシムル事ハ、天モユルサズ神モサイハイセヌイハレナレバ、政ノ可否ニシタガヒテ御運ノ通塞アルベシトゾオボエ侍ル。マシテ人臣トシテハ、君ヲタウトビ民ヲアハレミ、天ニセグクマリ地ニヌキアシシ、日月ノテラスヲアフギテモ心ノ黒シテ光ニアタラザランコトヲヨヂ、雨露ノホドコスヲミテモ身ノタダシカラズシテメグミニモレンコトヲカヘリミルベシ。朝夕ニ長田狭田ノ稻ノタネヲクフモ皇恩也。昼夜ニ生井柴井ノ水ノナガレヲ飲モ神徳也。コレヲ思モイレズ、アルニマカセテ欲ヲホシキマ、ニシ、私ヲサキトシテ公ヲワス、ル心アルナラバ、世ニ久キコトハリモハベラジ。

(『神皇正統記』後嵯峨院の条)

親房は、ここで、天皇も臣下も神々の末裔であると断言しており、「天下ノ万民ハ皆神物ナリ。」という表現には、あらゆる人々は神々の血統を受け継いでいるという意味が込められているのである。

一章・二節(一) 注

(1) 『類聚神祇本源』には、『太極図説』とともに『太極図』が引用されているが、『元元集』には『太極図』が引用されていない。

ここに引用した『元元集』の文章は、周濂溪の『太極図説』からのものであるが、『類聚神祇本源』は誤って「周子通書曰」と記しているのに対して、『元元集』は単に「周子曰」と記しているので、親房が家行の間違いに気づいて訂正したのかもしれない。そうであれば、親房が『元元集』を執筆する際、『類聚神祇本源』を引き写しただけではなく、直接周濂溪の著作の原典を確認した可能性がでてくる。このことは、井上順理『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』の三二四頁にも指摘されている。

(2) 「繫辞上伝」のこの文章について、本田濟は、朱子の『周易本義』の注釈に基づいて、次のように解釈している。

この太極が易にあって、それが分れて陰陽の両儀を生じた。儀にはかたどる意味がある。一一のかたちをいう。これが互いに組み合わせさせて、二二三三の四つの象を生じ、さらにそれが三面になることで八卦を生じた。八卦は吉凶を定め、吉凶が定まることで大事業が成る。「なおこの一節は宋の周敦頤の『太極図説』のもとになるもの、『太極図説』はいわゆる朱子学の宇宙論のもとになるものである。

本田濟『易』新訂 中国古典選第1巻(朝日新聞社、一九六六年)、五二二—五二四頁。

(3) 本論で言及した以外にも、『神皇正統記』には『易』との関係が深いことをうかがわせる箇所が幾つもある。

震旦ハコトニ書契ヲコトスル国ナレドモ、世界建立ヲ云ル事タシカナラズ。儒書ニハ伏羲氏ト云王ヨリアハタヲバ云ズ。
(神代の条)

ここに出てくる「書契」という言葉は、『易』の「繫辞下伝」の「上古は結繩して治まる。後世の聖人これに易ふるに書契を以てし、百官を以て治め、万民以て察かなるは、蓋しこれを夫に取る。(上古結繩而治。後世聖人易之以書契、百官以治、万民以察、蓋取諸夫。)」に出典があると考えられる。また、後半の文章も、「繫辞下伝」

の、「伏犧氏」が始めて「八卦」を作ったという記述を踏まえていると推測できる。

周易ノ深キ道ヲモ愛成ト云博士ニウケサセ給キ。
(後宇多院の条)

これは、後醍醐天皇の父後宇多院が『易』に造詣が深かったというものであり、当時の朝廷で、『易』への関心が高まっていたことを示している。

人ハ昔ヲワスル、モノナレド、天ハ道ヲウシナハザルナルベシ。

(後醍醐天皇の条)

岩波日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で、岩佐正は、「天ハ道ヲウシナハザルナルベシ」が、『易』「上経、乾」の「象伝」の「象に曰く、天行は建なり。君子を以て自強して息まず。(象曰。天行健。君子以自強不息。)」を踏また記述であると指摘する。

「①言語ハ君子ノ樞機ナリ。」トイヘリ。アカラサマニモ君ヲナイガシロニシ、人ニオゴルコトアルベカラヌコトニコソ。サキニシルシハベリシゴトク、②カタキ水ハ霜ヲフムヨリイタルナラヒナレバ、乱臣賊子ト云者ハ、ソノハジメ心コトバヲツ、シマザルヨリイデクル也。
(後醍醐天皇の条)

①は、「繫辭上傳」の「言行は君子の樞機なり。樞機の発は、榮辱の主なり。言行は、君子の天地を動かす所以なり。慎まざるべけんや。(言行君子之樞機。樞機之発、榮辱之主也。言行、君子所以動天地也。可不慎乎。)」を踏まえている。②は、『易』の「上経」の「坤」の「初六。霜を履みて堅氷至る。(初六。履霜堅氷至。)」およびそれに付けられた注釈である「文言伝」の「積善之家には必ず余慶あり。積不善之家には必ず余殃あり。臣にしてその君を弑し、子にしてその父を弑するは、一朝一夕の故にあらず。その由つて来るところのもの漸なり。これを弁じて早く弁ぜざるに由るなり。易に曰く、霜を履んで堅氷に至ると。蓋し順なるを言ふなり。(積善之家必有余慶。積不善之家必有余殃。臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故。其所由来者漸矣。由弁之不早弁也。易曰、履霜堅氷至。蓋言順也。)」を下敷にしている。応神天皇の条にも、この「文言伝」に基づいた文章がある。

周易ニ、「霜ヲ履堅氷ニ至。」ト云コトヲ、孔子釈シテノ給ハク、「積善ノ家ニ余慶アリ、積不善ノ家ニ余殃アリ。君ヲ弑スルコト一朝一夕ノ故ニアラズ。」

(応神天皇の条)

この「履霜堅氷至」と「積善之家、必有余慶」の思想については、本論の第二章・第三章で検討したい。

本論文における『易』の引用は、四部叢刊初編經部『周易十卷』（王弼・韓康伯注、上海商務印書館縮印、宋刊本へ筆者が参照したのは、王雲五編台湾商務印書館份有限公司版、一九七五年、第1冊『周易尚書』）による。書き下し文は、岩波文庫『易経』上・下（高田真治・後藤基巳訳、一九六九年）を参照した。

(4) 『東家秘伝』の本文中に「此事具二ハ、元々集二載タリ、」とあり、この書が、一三三七年（延元二）かその翌年ごろ成立した『元元集』以後に執筆されたことが分かる。

中川秀雄は、「北畠親房の神道論について」（『古典研究』第二巻第九号、雄山閣発行、一九三七年九月）で、『東家秘伝』について、「印度の五大説及び支那の五行説等を適用して、好妙に我が神代卷の天地開闢の理を説いたものである。」と述べ、インドや中国の宇宙論によって、日本神話を再構成したものと解釈している。

(5) 『紹運篇』（『神道大系』北畠親房・下）四頁。

(6) 我妻建治も、親房が、神代記の構成を『太極図』に倣い、「国常立尊」を『太極図』の「太極」に相当させたと指摘する。『神皇正統記論考』「第四章第一節の北畠親房の儒学思想」二六三頁。

(7) 『東家秘伝』の「此神（国常立尊）ヲハ、又ハ天常立トモ、天御中主トモ申、元氣ヨリ萌牙シ、五大ヲ化成シ給ヘリ」という記述によれば、「国常立尊」は「五大」を生んだ母体である。さらに、『東家秘伝』において、「国常立尊」は、五方角を意味する「五位」の中で最も重視される中央に相応して化生した神と記されており、ここで親房は、「如レ此ニ五位ニ成ルヲ、水火空風地ノ五大ト云」というように、「五位」を「五大」とを混同している。

(8) 我国ノ神道ニ可ニ配当ニ、五行ノ八神ニテ、其義ヲ可レ成也、陰陽俱生ノ神ハ、中央ニ在テ不レ可レ動ス、故水火木金土ノ五行八神ハ、八方ニ居シ、陽神ハ上方ニ居テ、天ヲ主シ、陰神ハ下方ニ居テ、地ヲ領スヘシ、八神ヲ八方ニ安置セハ、五徳ノ神ヲ五方ニ安メ、然後ニ八位ヲ成スヘシ、

（『東家秘伝』「変易ニ五行ニ、建立ニ八卦ニ、」の条）

「陰陽俱生ノ神」とは、「国常立尊」のことである。親房は、ここで『易』の「八卦」を「八位」（八つの方角）と解釈している。すなわち、西北は「乾卦」、西南は「坤卦」、東北は「艮卦」、東南は「巽卦」、北は「坎卦」、南は「離卦」、東は「震卦」、西は「兌卦」である。これは、中国に古くから伝わる「文王八卦図」などによる記

述と考えられる（朱子も『周易本義』にこの図を記載している）。

(9) 人は、生まれつきの「性」を矯正する、すなわち鏡のように善悪を写し出す「心ノ源」に付着した曇りを取り除くことによって、善悪の判断が可能になる。親房は、人がその「心」で善悪を判断する仕組みを、次のように説明する。

鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。

（『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条）

其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善悪ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ヲステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ。

（『神皇正統記』応神天皇の条）

親房は、「正^レ心如^レ鏡無^ニ毫釐之邪^一」（『元元集』「神国要道篇」）と、「正心」を「鏡」にたとえているが、「心」が正である状態（「私ノ心ナクシテ」「心ニ一物ヲタクハエズ」）ならば、鏡のような「心」に「是非善悪ノスガタアラハレ」とする。(10) この句は、「人乃天下之神物也。莫^レ傷^ニ心神^一。」（『御鎮座伝記』）などの伊勢神道書のテキストに依拠している。親房はしばしば伊勢神道書本来の意味を自分流に解釈して自らの思想に取り込んでいる。『御鎮座伝記』は、『大神宮叢書 度会神道大成 前篇』による。

(11) 親房は、日本は「神」の国であり、それゆえ「神明」の誓いが著しいと述べる。その発言は、「我国ハ神明ノ誓イチジルシクテ、上下ノ分サダマレリ。シカモ善悪ノ報アキラカニ、因果ノコトハリムナシカラズ。」（『神皇正統記』後嵯峨天皇の条）というように、日本では善悪の報いがはっきりしていることに基づいている。ここからも、親房の「神」概念は、善悪の判断に深く関わっていることが分かる。

(12) 昔、天御中主ノ尊、ミハシラノ御子ヲハシマス。長ヲ高皇産霊トモ云、次ヲバ神皇産霊、次ヲバ津速産霊ト云トミエタリ。陰陽ニ神コソハジメテ諸神ヲ生ジ給シニ、直ニ天御中主ノ御子ト云コトヲボツカナシヘ此ミハシラヲ天御中主ノ御子ト云事ハ日本紀ニハミエズ。古語拾遺ニアリ。

天ノ児屋ノ命ヘ津速産霊ノ子、或ハ孫トモ。興台産霊ノ神ノ子也。

（『神皇正統記』大日靈尊の条）

(三) 『易』受容の特色

さてそれでは、親房における「神」の概念の三つの側面は、どのように関連しあっているのだろうか。

まず、『易』や『太極図』の宇宙論における天地生成の各段階（「太極」「陰陽」「五行」など）をすべて「神」とする第一の側面と、「神」を善悪の判断者とする第二の側面との関連を考えてみたい。

親房は、『東家秘伝』や『神皇正統記』の天地生成論において、『日本書紀』などの説を踏まえて、天地分離以前の状態を「渾沌」と呼ぶ。親房における「渾沌」とはどのようなものなのであろうか。

渾沌ハ者、天地未剖之理、一物未生ノ前也、解ソ曰、一物未生之ノ前ナレハ、可キレ字、之處モ非ス、可レ象^{カガミ}ト^ル之形モ無、如^ニ鶏子^ニ溟滓^ニ而含^レ牙^云、猶^ニ浮膏^ニ而漂蕩^リトモ云ヒ、猶^ニ海上浮^ル雪無^レ所^ニ根係^ニ云^リ、且^ラ取^レ喻^雖トモ論^レスト之、実^ニハ有^ルニ形体^ニコト^ノモ不^レ可^レ言^レ之、有^ラハ対^スル無^ニ名^ナ、無^ムハ対^スル有^ニ称^也、有^無ヲ離^テ、名字未^レ立時ヲ、渾沌ト云ヘシ、

(『東家秘伝』「一、天地未^レ剖、名^ラ渾沌^ト也」の条)

ここでは、「渾沌」が、有無の次元を離れたものとして認識されている。「渾沌」は、鶏子(たまご)の形をしている。そこには、「天然而函^ラニ陰陽^ニ之称也」(「渾沌之形、譬^ニ之鶏子^ニ也」の条)と言うように、「陰陽」が含まれている。しかし、「渾沌」はそもそも存在を超越する存在の根源である。「渾沌」という具体的な存在の中に「陰陽」が存在する——まるで卵の中に黄身が入っているように——と言うわけではない。

親房は、「陰陽」と「渾沌」の関係を次のように述べている。

未分理、渾沌ト云ヒ、已分ノ氣ヲ、陰陽ト云、

(『東家秘伝』「渾沌之形、譬^ニ之鶏子^ニ也」の条)

「渾沌」は「未分の理」であり、「陰陽」は「已分の氣」である。ゆえに「理」であ

る「渾沌」は、「氣」である「陰陽」とは区別されるべきなのである。

しかし、親房の「渾沌」の概念は、このような解釈ではとらえきれない側面を持つ。
又一物未生ノ時ヲハ、儒典ニハ、元氣トモ、太極トモ、太一トモ云可ヘシ、此元氣、如ク霧
シテ、六ノ合ニ充チ塞ル、此ノ中ニ水火ノ二徳アリ、

(『東家秘伝』「一、天地未レ剖、名ニ渾沌ト一也、」の条)

親房は、「渾沌」を、「太極」(あるいは「太一」と規定するが、他方でそれを「元氣」と規定し、その中には「水火」に代表されるあらゆる物質の始原が含まれていると述べる。このような規定は、先に指摘したように、親房が「渾沌」から生まれ
た原初の神である「国常立尊」をも含めて、『太極図』の「太極」に相当するものと見なしていることと関連があると思われる。そしてこの文章から、親房が、「渾沌」を、「水火」という具体的な物質を含む「氣」と見なしていることが分かる。

そうすると、親房は、「渾沌」を「太極」であり「理」と見なす場合と、「氣」と見なす場合があるということになる。このような見方は「理」と言い「氣」と言いつつも、宋学の理解とは大きく隔たったものであるのは明白である。

ここで、親房における「理」と「氣」の概念を整理してみたい。『東家秘伝』では、「理」という語が多用されている。

天地造化之根元、神皇授受之因起、其ノ理玄妙ニシテ、其ノ詔明白ナリ、

(『東家秘伝』序文)

この「理」は、天地造化の根元にあつて、神から皇孫への正統な皇位継承を行わしめる原因・根拠という意味である。

凡厥陰陽之理、造化之端、自レ始至レテ終ニシテ、無レ離ニ五運ニテ、々々消息トシテ終テ而又始ル、

(『東家秘伝』序文)

この場合は、「陰陽の理」として陰陽世界の法則といった意味で用いられている。

天地ノ名言ハ、縁テカレ底ニ起レルヤ、是自然ノ道理、情識ノ所レ不レ測也、万物名言モ、
又如レ是ナルヘシ、(中略)天ヲ阿摩ト云、地ヲ吐尼ト云、又八都知ト云、便是自然ノ
理ヨリ、如キレ是名言トナル、

(『東家秘伝』「一、陰陽初テ判レテ、一物生スレ中ニ也」の条)

ここでは、「自然の道理」「自然の理」が、自ずからしからしむる道理、自然に備っている条理と認識されている。

もうひとつ『東家秘伝』に次のようにある。

如_レ是道理ニヨテ、陰陽ノ道互ニ升降_ス、天ト成リ地ト定ル、

(「一、陰陽初_テ判_レテ、一物生_ス中ニ也」の条)

この文章における「道理」は、「陰陽」が分れて天地ができる造化の条理を指している。

さらに、『神皇正統記』に次の「理」の概念が見られる。

此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。剣ハ剛利決断ヲ徳トス。智恵ノ本源也。此三徳ヲ翳受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。神勅アキラカニシテ、詞ツミマヤカニムネヒロシ。アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ。イトカタジケンナキ事ヲヤ。中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。(中略)此理ヲサトリ、其道ニタガハズハ、内外典ノ学問モコ、ニキハマルベキニコソ。

(天津彦々火瓊々杵尊の条)

親房は、「私ノ心」がなければ、磨かれた鏡にものが映るように「心」に是非善悪がおのずと浮ぶ、このようなあり方を「此理」と述べる。

『神皇正統記』における「理」について、我妻建治は次のように分析している。

したがって、この文言伝の表現している因果論理こそが、『神皇正統記』における、日嗣の継体・承継におけるその正から傍に移り、傍から正に帰る「イハレ」そのことであり、いわば、「正理」であることになるであろう。

してみると、この論理的運びが、「正理」の運動形態ということになり、それが、まさに「天照太神ノ御計」ということになるわけである。すなわち、「積善ノ家ニ余慶アリ。積不善ノ家ニ余殃アリ」云々が「天照太神ノ御計」であるということであり、「徳政」「聖徳」「積善」「遺徳」「陰徳」「有徳」「余風」「余慶」「余香」「余薫」などが「天照太神ノ御心」にかなう発現のされ方に相応し、そして、「積悪」「余殃」「不徳」などが「天照太神ノ御心」にかなわぬい発現のされ方に結果することになる。されば、『神皇正統記』における「正理」はそのような「思想」として考えられるであろう⁽³⁾。

我妻によれば、『神皇正統記』における「理」は、「善」「徳」であればその家系が

繁栄し、反対に「不善」「不徳」であればその家系が衰退（天皇はその直系の子孫に位を譲ることができず、傍系の出自者が皇位を継承する）するというあり方をさしている。これは、神から皇孫へ正統に皇位を継承させる力という『東家秘伝』の「理」の意味に対応する。

親房の「理」とは、まず、宇宙生成論における造化の条理という意味であり、またこの世界を成り立せる法則という意味であった。また、「私ノ心」がなければ善悪の判断がおのずと可能になるといふ神の「理」をさし、倫理思想上の概念でもある。さらに、親房に特徴的な「理」の概念として、神から皇孫への正統な皇位継承をもたらすという意味がある。正統な皇位継承（一般の家系の盛衰も同様である）は、天皇の徳の有無や道徳的な善悪に関わっていることから、親房の「理」が倫理思想上、さらには政治思想上の概念であることに関係していると言える。

次に、親房における「氣」の概念を検討する。彼の「氣」の概念は、「理」のように多岐にわたるものではない。

又一物未生ノ時ヲハ、儒典ニハ、クニキヤ一元氣トモ、太極トモ、太一トモ云可ヘシ、此元氣、如レ霧シテ、六ノ合ニ充テ塞ル、此ノ中ニ水火ノ二徳アリ、是身心ノ根元ナリ、霧濕ヲ生ハ水也、水ノ体ハ円ナルヘシ、霧ノ中ニ含ムレ靈ハ、心也、火也、火ノ体ハ三角ナルヘシ、此故ニ、其清ク陽ラカナル氣ハ、薄靡クワセキテ為レ天、重ク濁レル氣ハ、淹滯イテ為レ地ト云ヘリ、清ク陽ラカナル乃火ノ氣也、上リ升ホスル火ノ性也、下リ降ル水ノ性也、

（『東家秘伝』「一、天地未レ剖、名ニ渾沌ト一也」の条）

ここで、親房は、まず万物の始原である「渾沌」（太極・太一）を「元氣」と規定する。「渾沌」（元氣）から「清陽氣」（陽氣）が立ち上って「天」となり、「重濁氣」（陰氣）が下って「地」となる。まさに『淮南子』的生成論である。このように、「渾沌」は「氣」であり、そこから生まれた「氣」が天地を形成する。さらに、先に述べたように、親房は、「元氣」より「天御中主」が生まれ、「天御中主」が形を変えたものを「五大」や「五行」とする。ゆえに、「渾沌」から生成した万物（陰陽・天地・五行・五大など）は、明らかに「氣」である。

親房は、このように「渾沌」に、「理」「氣」雑糅の性質を見出している。ゆえに、「渾沌」には次の要素が含まれているといえる。「理」の性質から来るものとして、宇宙生成論において造化の条理という意味、この世界の法則という意味、私心がなければ善悪の判断が自ずと可能になるといふ倫理性、さらに、神から皇孫への正統な皇

位継承の原因がある。「氣」の性質から来るものとして、「陰陽」「天地」「五行」「五大」などがすべて「渾沌」に萌芽として備っていることがある。

このように「国常立尊」や諸「神」を生み出す始原である「渾沌」——親房は、「太極」の役割を、「渾沌」と「国常立尊」の双方に負わせている——には、「理」「氣」双方の性質が見出される。それゆえ、「渾沌」そして「国常立尊」という原初の神から次々に生成する「陰陽」「五行」「男女」「万物」——すなわち「神」——にも「理」「氣」双方の性質を見出すことができる。親房の「神」の概念の第一の側面は、「渾沌」の「氣」の性質を継承し⁽⁴⁾、第二の側面は、「渾沌」の「理」の性質を継承していると言える。

しかし、親房は、「理」「氣」の関係を構造的に把握する視点を持っていない。なぜなら、『太極図』および日本神話の万物生成の過程を、「渾沌」||「太極」が「理」「氣」混合の性質を保ちながら単に形を変えてゆくものと解釈するからである。このような見方は宋学には見られず、親房独自の見解と言えらる。親房のこのような宇宙論——『易』（『太極図』）を独自に解釈して日本神話解釈に適用したもの——が、「神」概念の第一の側面と第二の側面の背景にはあるのである。

親房の『易』解釈と宇宙論は、度会家行とは異なるものであった。第一節で考察したように、家行は、日本神話のもっとも重要な概念である「神」を、『太極図』における「太極」||「無極」、および道家思想にみられる「道」すなわち「無」に対応するものと考えた。さらに彼は、『太極図』の「無極」や道家の「無」に相当する概念が日本神話にないので、「機前」を創造した。この「機前」は、倫理的規範の根拠でもあった。形而上的な概念である「機前」によって宇宙論と倫理思想を関連づける構造は、『易』の影響を受けたものでもあった。しかし家行の『易』解釈は、宋学的ではなく六朝的「無」に基づいていた。家行は「太極」を「無」とし、それらを形而上のものとした。日本神話にもそれに対応する「機前」という概念を導入した。家行は日本神話の宇宙論に形而上的な視点を導入したと言える。それに対して、親房は、宋学的概念を用いて『太極図』や『易』を解釈するとはいえ、彼独自の解釈と展開を通じて「渾沌」||「太極」が「理」「氣」混合の性質を保ちながら単に形を変容してゆくという形而下の議論に終始した。

ところで、ここで宋学の基本的思想について一応述べておく。宋学の大成者である朱子は、「理」「氣」を次のように関係づける。朱子は『太極図解』において「太極

は理なり。陰陽は気なり。(太極、理也。陰陽、氣也。)」と、「太極」を「陰陽」以下と區別し、「太極」を「理」とした。また朱子は、『周易本義』において、「繫辭上傳」第十一章「この故に易に太極あり。これ兩儀を生ず。兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず。八卦は吉凶を定め、吉凶は大業を生ず。(是故易有太極。是生兩儀。兩儀生四象、四象生八卦。八卦定吉凶、吉凶生大業。)」という文章に、「易は陰陽の変、太極はその理なり。(易者、陰陽之變。太極者、其理也。)」と注をつけた。「太極」を「神」ではなく、「理」に等しいものと考えたのである。この「繫辭上傳」の文は、親房の『元元集』にも引用されている。

さらに朱子は、「陰陽」を、「陰陽迭運は気なり。(陰陽迭運者、氣也。)」^⑤ というように、「氣」と見なす。そして「太極」理」を、万物の始原であり、世界を構成する最小単位である「陰陽」と別の次元のものと考える^⑥。

朱子は、「神」について、次のように概念規定をしている。

程子曰く、鬼神は天地の功用にして、造化の迹なり。張子曰く、鬼神は二氣の良能なり。愚おもへらく、二氣を以て言へば則ち鬼は陰の靈なり、神は陽の靈なり。一氣を以て言へば則ち、至りて伸するは神となり、反りて歸するは鬼となる。その実一物のみ。

程子曰。鬼神天地之功用。而造化之迹也。張子曰。鬼神者。二氣之良能也。愚謂以二氣言。則鬼者陰之靈也。神者陽之靈也。以一氣言。則至而伸者為神。反而歸者為鬼。其實一物而已。

(『中庸章句』第十六章、「鬼神之為德」についての注)^⑦

すなわち「鬼神」とは「陰陽」の別名であり、それは「一氣」(あるいは鬼と神を別々に言えば二氣)にはかならない。このように、朱子は、「神」を「陰陽」(氣)に属するものとして理解する。そして「太極」を、「神」や「陰陽」と次元を異にする、「理」に等しいものとする。朱子は、親房や王弼のように「神」を「太極」に等置せず、「陰陽」や「神」という具体的な存在世界とは異なる形而上の「太極」理」を想定するのである。

朱子は、「理」と「氣」の関係を次のように述べている。

あるひと問ふ。必ず理有りてしかる後に氣有る。いかん。

これ、もと、先後これを言ふべきこと無し。然ども、必ずその従来の所を推さんと欲すれば則ち、すべからく先に理あるを説くべし。然ども、理また別に一物た

るにあらざ、即ち氣の中に存す。氣なくんば即ち、理また掛搭する所なし。氣は則ち金木水火、理は則ち仁義礼智なり。

或問。必有是理。然後有是氣。如何。

曰。此本無先後之可言。然必欲推其所從來。則須說先有是理。然理又非別為一物。即存乎是氣之中。無是氣。則是理亦無掛搭處。氣則為金木水火。理則為仁義礼智。

(『朱子語類』卷一・11) ⑧

あるひとが次のように質問した。まず理があって、そうして後に氣がある、というのはどういうことか。

先生は次のように答える。元々は、前後がないというべきだろう。しかしそれがどこから来たのかを推しあてようとするならば、理が先と言わなくてはならない。しかし理はまったく別の物ではなく、氣の中に存在しているものなのである。氣がなければ、理は身をよせる所がないのである。

ここから、世界を構成するすべての人や物や現象である「氣」と、「理」は一組になって存在しているという朱子の見解を見出すことが出来る。

朱子が、周濂溪の『太極図』をこのように解釈したことで、天地の生成過程を時間的变化の中でとらえ宇宙の構造を知るだけの議論⑨を脱して、世界を「形而上」「形而下」という視点から把握することができるようになった。

さらに、朱子の「理」「氣」は、宇宙論における概念であると同時に倫理思想の概念でもある。

天地の間、ただこれ一箇の道理のみ、性便ちこれ理なり。人の善あり不善あり

る所以は、ただ氣質の稟おのおの清濁あるによる。

天地之間只是一箇道理。性便是理。人之所以有善有不善。只緣氣質之稟各有清濁。

(『朱子語類』卷四・50)

朱子は、「理」は人にあるは「性」であり⑩、「性」は「理」であるがゆえに善であり、そのような「性」を悪くする原因は「氣」にあると述べる。

問ふ。天理の変易して窮りなきこと、一陰一陽に由る。生生不窮、これを継ぐ者は善、全てこれ天理、いづくんぞ不善を得んや。孟子言く、性の本体はおもへらく善なるものこれなり。二氣、相軋相取相合相乖し、平易なる所あり、傾側なる所ある。自然に善あり悪ある。故に稟氣形は悪あり善ある、何ぞ怪しむに足らんや。語りてその本則ち不善なきなり。

曰く、却て過なし。

問天理變易無窮。由一陰一陽。生生不窮。繼之者善。全是天理。安得不善。孟子言性之本体以為善者是也。二氣相軋相取。相合相乖。有平易處。有傾側處。自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善。何足怪。語其本則無不善也。曰。此却無過。

(後略)

(『朱子語類』卷四・53) (1)

「性」は「天理」(「一陰一陽」「生生不窮」の「由」、すなわちあらゆる存在や現象の根拠である)であり、それゆえに不善ということはない。それに対して、「陰陽二氣」は、ぶつかり合い変化してゆくので、そのような「氣質」を通して見たとき悪い「性」が存在し得る。朱子は、宇宙論と倫理思想を次のように関連づける。「理」は、人間において「性」(本原之性)である。「性」は「理」であるゆえに、絶対的に善である。しかし、「理」は必ず「氣」を離れて存在しないように、「性」も「氣質」(結局は陰陽二氣が変化したもの)を離れて存在することはできない。ゆえに、人間の現実において、常に「性」は「氣質」とは一組のものとしてとらえられるべきである。「氣質」と同時に存在する現実の「性」のあり方を「氣質の性」と呼ぶ。この「氣質の性」は、「氣」の形態によって善悪が分れる。「氣質」は清明ものばかりではなく、昏濁なものもあるからである。清濁は、陰陽二氣が運動の中でさまざまな形態をとることによって生ずる。このように朱子は、「理」(無極而太極)と「氣」(陰陽以下)によって宇宙の構造を明らかにし、それと人の「性」の問題を関連づけることによって宇宙論と人性論を体系的にとらえた。

さて、親房は、このような宋学の理論をほとんど取り入れていない。まず彼は、朱子のように「理」「氣」の関係を構造的に把握していない。さらに、宇宙論と人性論の関係づけ方も朱子の方法とは異なっている。親房は、『太極図』および日本神話の万物生成の過程を、「渾沌」||「太極」が「理」「氣」混合の性質を保ちながら形を変えてゆくものと解釈した。さらに、宇宙論と人性論を「神」によって結びつけた。この親房の宇宙論の二つの特徴は、むしろ「神」が人間と血の繋がった祖先であるという「神」概念の第三の側面と関連しているのである。

すなわち、親房は、「神」が子孫の人間を次々と生む際にその「理」「氣」混合の性質が人間に継承されるという自然の摂理と、万物の生成過程は「渾沌」||「太極」が単に形を変えてゆくだけであるという『易』解釈とを平行に把握する。こうして、朱子のように「理」「氣」構造によって体系化するのではなく、宇宙論を構築す

るのである。

さらに、親房は、「理」「氣」両方の性質を「神」に見出し、「神」の血の繋がった子孫である人間がその性質を当然継承すると考える。とくに人は、「神」の性質の第二の側面（「理」的性質）を継承し、善悪の判断をすることができるのである。親房は、「神」の子孫である人間が善悪の審判者という「神」の性質を継承して、本来的に善を知ることができると考えた。このように、親房は、「神」の概念の第三の側面すなわち血の連続によって、宇宙論と人性論を結びつけるのである。

親房の「神」概念の三つの特徴を関連づける論理は、彼の『易』解釈と大きく関わっていた。親房は、宇宙論が人性論の理論的基礎であるという『易』の思想を、日本神話解釈に適用しようとした。この点、同時代の思想家度会家行が与えた影響は大きい。家行は、六朝的『易』解釈——それは道家思想の影響が大きい——の影響を受け、「機前」の概念を導入し抽象的形而上的議論を展開することによって宇宙論と人性論を関連づけようと試みた。しかしその試みは、むしろ親房において形而下的現実的な議論に変容した。親房は、天皇家やその臣下の祖先の神々の物語として日本神話をとらえる傾向が強かったからである。また「無」の思想が儒学にそぐわないこともそこに影響していた。しかしそうした儒学の意識にも、宋学的な用語は用いながらも、内実としては、六朝以前の漢代的な宇宙論（形而上という視点がない）の影響が強かった。宇宙論に血統の連続という「事実」を介在させた点こそ、親房の『易』解釈の特徴であった。

一章・二節（二） 注

（1）たとえば『五行大義』「卷一、第三—五」は、天地は何から生じるかという議論で、天地は「太一」から生じると述べている。親房が「儒典^{ニハ}、太一^{トモ}云可^{ハシ}、」と発言するのは、『五行大義』などを踏まえていると考えられる。親房は、『東家秘伝』で、「五行」の「相生」「相剋」を論じるが、「相生」「相剋」という語彙や概念も、『五行大義』によっていると推測できる。度会家行も、『類聚神祇本源』で『五行大義』を引用しているので、中国ではほとんど無視されていた『五行大義』が、日本の中世の神道家には重んじられていたことが分かる。

『五行大義』卷一は、『五行大義全釈』上巻（中村璋八・藤井友子著、明治書院、一九八六年）を参照した。

(2) 此天地相分根元ハ、数ヲ以テ可レ知也、渾沌ノ初テ分レテ、即天一ト知レ、是一氣ノ初テ生也、是陽ノ道也、奇ノ数ニ相応ス、其性ハ水性也、当体ノ水ニハ非ス、故ニ其清ク陽ナル氣ハ、上リ升テ上ニ在リ、若方ニ取レハ北方也、已ニ一ト云理アレハ、二ニハ随テ自有レ之、其二トハ、方ヲ即地ニト知レ、是陰ノ道也、偶ノ数ニ相応ス、偶トハ重也、重ク濁レル氣、下リ降テ下ニ在リ、若方ニ取レハ南方也、其ノ性ハ火也、常体ノ火ニハ非ス、

(『東家秘伝』「一、陰陽初テ判レテ、一物生スレ中ニ也」の条。繁雑さを避けるためここで原文の割注は引用しない。)

「渾沌」が分れて、「天」ができる（これは、数で言えば「一」である。親房は『東家秘伝』において世界を数で表現しようとする傾向がある。）この段階で「一氣」が初めて生じる。この記述から、「渾沌」は「一氣」ではないことが分かる。しかし、「一氣」ではないが、「元氣」である可能性はある。

(3) 『神皇正統記論考』第三章 『神皇正統記』の理法「二二二―二二三頁。

(4) 親房は、『東家秘伝』「一、地神五代、応ニ五行運ニ也」の条で、「伊弉諾・伊弉册尊」から生まれた「天照太神（大日靈尊）、正哉吾勝々速日天忍穗耳尊、天津彦々火瓊々杵尊、彦火々出見尊、鸕鷀草葺不合尊」を、「金・水・木・火・土」というように、「五行」に配当している。親房は、「国狭槌尊、豊斟淳尊、へ塗土煮尊・沙土煮尊」へ、大戸之道尊・大苦邊尊、へ面足尊・惶根尊」の五組の神が「五行」に相当すると考えたが、ここで、再び「地神」五神を「五行」に配当している。ここから、「神」は究極的には「国常立尊」（一氣）が形を変えたものにすぎず、「国常立尊」を祖とする神々はすべて「一氣」が形を変えた「五行」に他ならないとする親房の見解が明らかである。

(5) 「繫辞上伝」第五章の「一陰一陽これを道と謂ふ。（一陰一陽之謂道。）」についての注。

『太極図解』は、『太極図詳解』清・張伯行編集、北京・学苑出版社、一九九〇年による。書き下し文は、『朱子の先駆（上）』（朱子学大系第二巻、一九七八年、明德出版社）を参考にした。また、『周易本義』は、蘇勇校注、北京大学出版社、一九九二年により、書き下し文は筆者が作成した。

(6) 大濱皓『朱子の哲学』（東京大学出版会、一九八三年）「第一章理」「第二

章氣」「第三章 理と氣」を参照した。

(7) 『中庸章句』は、『四書章句集注』新編諸子集成第一輯(北京・中華書局、一九八三年)による。解釈は、『漢文大系』第一巻、大学説・中庸説・論語集説・孟子定本(服部宇之吉校注、富山房、一九〇九年へ参照したのは一九八八年増補第三刷)を参照した。書き下し文は、筆者が作成した。

(8) 『朱子語類』(全百四十巻)は、『欽定四庫全書』による。本論文の『欽定四庫全書』は、すべて『景印 文淵閣四庫全書』(台湾商務印書館発行)から引用した。なお『朱子語類』は、『景印 文淵閣四庫全書』の「子部六〇八 儒家類」(第七〇〇〜七〇二冊)の三冊に収録されている。書き下し文は、筆者が試みた。また解釈は、『朱子語類』朱子学大系第6巻(岡田武彦他校注、明德出版社、一九八一年)、および『朱子集』中国文明選第三巻(吉川幸次郎・三浦国雄著、朝日新聞社、一九七六年)を参照した。

(9) 山田慶児は、『朱子の自然学』(岩波書店、一九七八年)で、中国の宇宙論の歴史における朱子の位置について、次のように論じている。

それは(朱子の宇宙論)、張横渠の宇宙論を継承してそれを漢代以来の渾天説の発展方向に展開した、氣の無限宇宙論であった。同時に、横渠においてはまだ分離したままであった生成論と構造論とを、独自の鋭い直観的かつ具体的な洞察によって統一し、さらに邵康節の循環的歴史観を受容し、それらを集大成してなった宇宙進化論であった。中国人の宇宙論的思索の伝統は、十二世紀の末に、ついに朱子の宇宙論体系において空前の結晶を見たのである。(一九七頁)

「渾天説」とは、山田によれば次のような考え方である。

蓋天説よりもはるかに説得的な構造論を、渾天説は示しえた。渾天儀がそのモデルだが、もっと卑近な比喩として鶏卵がつかわれる。張衡の『渾天儀』にいう。渾天は鶏の卵に似ている。卵殻は天にあたり、卵黄は地の相当する。天の形体は弾丸のようにまるく、地を包む。天の外部と内部に水がある。天地に上下の相対的な位置を定立させるのは氣であり、いずれも水の上に浮んでいる。地は静止し、天は南北極を軸として、たえず車輪のこしきのように回転する。(一九頁)

(10) 朱子は命をあらゆる事物あらゆる現象の根源の理とし、性を人倫道德の根柢の理としてとらえた。いわば命を存在の理、性を當為の理としてとらえた。理は存在と當為を貫く。(中略)へ天命これを性と謂うを理氣の体系に組入れることによって、

性は存在と当為を貫く普遍的、絶対的、自然的必然的な理と考えられた。

(大濱皓『朱子の哲学』、一一二—一二三頁)

(11) 「継之者善」は、『易』「繫辞上傳」第五章の「一陰一陽これを道と謂ふ。これを継ぐものは善なり、これを成すものは性なり。(一陰一陽之謂道。継之者善也、成之者性也。一)を踏まえたものである。

これを継ぐものは善、これを成す者は性、性は便ちこれ善なり。

継之者善。成之者性。性便是善。(『朱子語類』卷七四・一二二)

問ふ。これを継ぐ者は善、これを成す者は性、これ道か、これ器か。曰く、これを継ぐこれを成すは器、善と性は道なり。

問。継之者善。成之者性。是道。是器。曰。継之成之是器。善與性は道。

(『朱子語類』卷七四・一二四)

「性」は善であり、善は道(形而上)のものである。そしてこれを継ぐこと、これを成すことが形而下の営為である。ここでは「性」が善(性只是理)であることが重要である。

結語

度会家行は、「神」は「太極」であり、それは「無」であると考えた。このような家行の『易』解釈は、宋学的なものではなく、むしろ六朝的な「無」を根拠とするものであった。

家行は、道家思想の解釈においても、「道」は「神」であり「無」である、と見なした。家行は、『易』(宋学的ではなく六朝的な解釈)と道家の思想を基本的に同じ構造の思想と認識し、ともに日本神話の宇宙論を再解釈するための理論として、矛盾なく位置づけた。

さらに彼は、従来の日本神話で「渾沌」の前には何もなかったとされていたけれど、何もないのならば「無」であると考え、道家や『易』の思想の「道」無「や」「無極」

に対応する概念として「機前」を創造した。そして家行において、それは「神」でもあった。「機前」の創造は、道家や『易』の形而上的な議論が家行に及ぼした顕著な影響のひとつであった。家行は、六朝的『易』解釈や道家思想の影響をうけて、日本神話の宇宙論に形而上的視点を導入したのである。

家行は、「正直」や「清浄」を日常生活の倫理的な規範、「機前」（道_二無）をその根拠と考えた。『老子』は倫理思想をほとんど展開していないので、このような家行の倫理理想を支える論拠としては不十分であった。家行が、道家に加えて、『易』の思想に依拠したのは、宇宙の法則が同時に人間の規範である『易』の思想構造のためであった。

親房の「神」概念の三つの特徴を関連づける論理は、彼の『易』解釈と大きく関わっている。親房は、宇宙論が人性論の理論的基礎である『易』の思想を、日本神話解釈に適用しようとした。この点、度会家行の影響は大きかった。しかし、家行の抽象的形而上的議論の展開は、親房においてはむしろ形而下的現実的なものとして徹底された。親房には、儒学という意識が強くあり、また、天皇家やその臣下の祖先の神々の物語である日本神話は当代の人間にも波及していると見る視点があったからである。親房の『易』解釈は、日本の実情に適用されたものであり、日本神話はそれによって再解釈された。彼の「神」概念には三つの特徴が見られた。第一に、「神」は、『易』や『太極図』の宇宙論における天地生成の各段階（「太極」「陰陽」「五行」など）に相当した。第二に、「神」は、善悪の審判者であった。第三に、「神」は、日本神話における具体的な名を持つ神々であり、すべての人間の先祖であった。

「神」概念の三つの側面は、どのように関連していたのだろうか。「国常立尊」を始めとする諸「神」の始原である「渾沌」には、「理」「氣」雑糅の性質が見出された。それゆえ、「渾沌」から次々に生成展開する「神」は、また「理」「氣」の性質を継承した。親房の「神」の概念の第一の側面は、「渾沌」の「氣」的性質を継承しており、第二の側面は、「渾沌」の「理」的性質を継承していた。

朱子は、『太極図』の「太極」はまた「無極」であると、「太極」に「理」を見出した。「氣」である「陰陽」以下とこれを明確に区分し、「理」「氣」によって宇宙論を構成した。さらに、朱子は、「理」を人間における「性」とし、「性」は「理」であるゆえに絶対的に善とする。しかし、「理」は決して「氣」を離れて存在しないように、「性」も「氣質」を離れて存在することはない。したがって朱子は、実際の

人間の「性」が「氣」の形態によって善になったり悪になったりするとして、宇宙論を人性論へと関連づける。

それに対して、親房は、「理」「氣」の関係を構造的に把握せず、宇宙論と人性論の関連を朱子のように説明しない。しかしこのことは、彼の「神」概念の第三の側面と関連するものであった。

親房は、「理」「氣」混合という「神」の性質が子孫の血の繋がった人間に継承されることと、「渾沌」||「太極」(理氣混合体)が単に形を変えてゆくだけという万物の生成過程をパラレルにとらえた。朱子のように「理」「氣」の概念によって宇宙論を理論化することはなかった。さらに、親房は、血縁関係があるがゆえに、人は「神」の「理」的性質を継承し善を知ることができると考え、宇宙論と人性論を関係づけた。

度会家行は、「無」の概念に影響を受けた「機前」を導入することにより、「神」の議論を形而上的に展開した。親房は、「神」を形而上的抽象的なものとせず、徹底的に現実的なものとして扱った。親房は、日本神話を何より天皇家やその臣下の祖先の神々の物語としてとらえ、現実的なものと考えたからである。そこでは、『易』的宇宙論に血統の連続という「事実」が見事に介在させられた。彼の『易』受容・解釈の特徴は、日本の現実に適用されるというまさにこの点にあったのである。

第二章 「三種神器」と「正直」

— 親房の倫理想 —

序

親房は、『神皇正統記』の天津彦々火瓊々杵尊の条で、天照太神が、自分の子孫（天皇家）が永遠に日本を統治すべきであると宣言して、皇孫瓊々杵尊へ三種神器を伝授したと記している。

又三種ノ神宝ヲサツケマシマス。先アラカジメ、皇孫ニ勅テ曰、「葦原千五百秋之瑞穂国是吾子孫可_レ主之地也。宣_二爾皇孫就而治_一焉。行給矣。宝祚之隆当_レ與_二天壤_一無中窮_上者矣。」又太神御手ニ宝鏡ヲモチ給、皇孫ニサツケ祝テ、「吾兒視_二此宝鏡_一当_レ猶_レ視_レ吾。可_下與同_レ床共_レ殿以為_中齋鏡_上。」トノ給。八坂瓊ノ曲玉・天ノ叢雲ノ劍ヲクワヘテ三種トス。（『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条）

親房は、三種神器のうちことに「鏡」を保持する者が、「瑞穂国」の「可_レ主」者、すなわち日本の統治者であると考えている。

だが、親房は、単に三種神器を保持しているだけで日本の正統な統治者たりうるとはけっして考えない。

此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。劍ハ剛利決断ヲ徳トス。智恵ノ本源也。此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。神勅アキラカニシテ、詞ツミマヤカニムネヒロシ。アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ。イトカタジケナキ事ヲヤ。中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。

(『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条) ①

ここで、親房は、「万象」の「是非善悪」を的確に写し出すものとして三種神器をとらえた。彼は、鏡のような「正直」な態度、玉のような「柔和善順」な「慈悲」にあふれる態度、ばっさりと対象を斬る剣のような「剛利決断」な「智慧」にあふれる態度を「三徳」と表現し、三種神器が「三徳」を象徴すると見なした。そして、それらをまさに統治者の資質として要請したのである。

親房は、「中ニモ鏡を本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。」というように、三種神器の中で「鏡」をもっとも重ずる。よく磨かれて明るい「鏡」のように「正直」であれば、おのずと「慈悲」深く正しい「決断」ができる。三種神器の中では「鏡」、三徳の中では「鏡」と関連した「正直」がもっとも重要である。親房はまた、『元元集』において、『大学』の「八条目」を踏まえて、「正直」を「正心」^②とも表現する^③。

以上から、親房の論理において、三種神器と「三徳」がぴったりと対応していること、とりわけ「鏡」と「正直」(すなわち「正心」)の対応がもっとも重要なのである。

この章では、親房がそのような皇位のシンボルとしての三種神器に求めようとした意味を説明する。

まず第一節では、親房の「心」や「性」の概念と関連づけながら「正直」(正心)の概念の内実を分析する。

第二節では、親房において、皇位のシンボルである「三種神器」がどのような意味をもっているのかを、彼の「正直」の概念を踏まえて分析する。

親房の「正直」(すなわち「正心」)は、『大学』の「正心」および『中庸』の「誠」の概念の影響を受けている。ゆえに、第三節では、親房の『大学』『中庸』解釈の特徴を考察する——比較として朱子の『大学』『中庸』解釈を考察する——ことによって、儒学思想が親房の思想をどの程度規定しているのかを説明するための一端としたい。

二章・序 注

(1) この文章は、統治者が正しい政治を行うためにはどのような心構えが必要かという文脈の中にある。親房は、統治者が道徳的に正しい人間であれば、正しい政治を行うことができるかと考えるのである。

オヨソ政道ト云コトハ所々ニシルシハベレド、正直慈悲ヲ本トシテ決断ノ力アルベキ也。コレ天照太神ノアキラカナル御オシヘナリ。決断ト云ニトリテアマタノ道アリ。一ニハ其人ヲエラビテ官ニ任ズ。官ニ其人アル時ニハ君ハ垂拱シテマシマス。サレバ本朝ニモ異朝ニモコレヲ治世ノ本トス。二ニハ国郡ヲワタクシニセズ、ワカツ所カナラズ其理ノマ、ニス。三ニハ功アルヲハ必賞シ、罪アルヲハ必ず罰ス。コレ善ヲス、メ悪ヲコラス道ナリ。是ニ一モタガフヲ乱政トハイヘリ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

(2) 道徳的に正しいあり方を、「正直」という語で表現したのは、親房がはじめてではない。親房は、『神皇正統記』の「応神天皇の条」に、「人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタル、ニ祈祷ヲ以テ先トシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。」と記しているが、これは『倭姫命世記』の「心神ハ則天地之本基。身体ハ則五行之化生カク。肆カクヘニ元ハシメノ元ハシメ入リニ元ハシメノ初ハシメ。本ハシメノ本ハシメ任セニ本ハシメノ心ハシメ。神ハ垂ハシメニテニ祈祷ハシメヲ為レ先ト。冥ハ加ルニ以テ正直ハシメヲ為レ本ト初。夫ハシメレ尊ヒテ天ハシメヲ事ハシメフマツリテ地ハシメ。崇メレ神ハシメヲ敬ハシメフレ祖ハシメヲ則ハシメハ。不スレ絶ハシメニ宗廟ハシメ。經ハシメニ綸ハシメ天業ハシメ。又屏ハシメシテニ弘法ハシメノ息ハシメヲ奉ハシメツレ再ハシメニ拜神祇ハシメ。日月ハシメハ廻ハシメニ四州ハシメ。雖ハシメレ照ハシメニ六合ハシメ。須ハシメッシ照ハシメニ正直ノ頂ハシメ。』(『雄略天皇二十三年』)を踏まえた記述である(『倭姫命世記』は、『大神宮叢書 度会神道大成 前篇』による)。おそらく親房は、度会家行からこのような伊勢神道の倫理思想を学んだと思われる。しかし、元来伊勢神道に由来する「正直」を、『大学』の「正心」と関連づけて議論を深めたのは、親房独自の試みであろう。

「正直」の読み方について、岩佐正は、岩波日本古典文学大系『神皇正統記』の中で、「しょうじき」とルビをふっている。ただし、岩佐は、補注一三で、「正直」が、「王道正直」(『書経』洪範)や「神聡明正直而耆者也」(『左伝』莊公三十二年)などに由来することを指摘しているので、漢語風に読めば「せいちよく」が正しいことになる。

(3) 『元元集』「神国要道篇」による。

第一節 親房の「正直」の概念

(一) 「正心」の概念

北畠親房は、『元元集』の「神国要道篇」で、「古欲_レ御_二大道_一明_中明德_上者、先修_二其身_一、欲_レ修_二其身_一者、先_レ正_二其心_一、欲_レ正_二其心_一者、在_二于致_レ知_一、」と述べ、「理政安民之業」を实践するためには「修身・正心・致知」の三つを行うことの重要性を説いている。「明明徳」は、「大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を親たにするに在り、至善に止まる在り。（大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善。）」「⁽¹⁾」という『大学』の「三綱領」の一つに相当する。「修身・正心・致知」は、「古の明德を天下に明にせんと欲する者は、先づ其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は、先づ其の家を斉ふ。その家を斉へんと欲する者は、先づ其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は、先づ其の心を正しくす。其の心を正しくせんと欲する者は、先づ其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先づ其の知を致す。知を致すは物に格るに在り。（古之欲明明徳於天下者。先治其国。欲治其国者。先斉其家。欲斉其家者。先修其身。欲修其身者。先正其心。欲正其心者。先誠其意。欲誠其意者。先致其知。致知在格物。）」という『大学』の「八条目」の一部に相当する⁽²⁾。

『元元集』の大部分は、度会家行の『類聚神祇本源』や『瑚璉集』からの引用文で成り立っているが⁽³⁾、「神国要道篇」のみは親房自身の文章で構成されており、彼の見解が強く打ち出されている。親房がそこに『大学』を引用することは、彼独自の傾向といつてよい。ここにおいて、親房が朱子学の影響を受けていたことが分かる。親房はまた、『神皇正統記』でも、『大学』の「八条目」を引用している。

三十一年庚戌ノ年モロコシノ周ノ二十三代君、靈王ノ二十一年也。コトシ孔子誕生ス。自_レ是七十二年マデヲハシケリ。儒教ヲヒロメラル。此道ハ昔ノ賢王、唐

堯、虞舜、夏ノ初ノ禹、殷ノハジメノ湯、周ノハジメノ文王・武王・周公ノ国ヲ治メ、民ヲナデ給シ道ナレバ、心ヲ正シクシ、身ヲナヲクシ、家ヲ治メ、国ヲ治メテ、天下ニヲヨボスヲ宗トス。
 (綏靖天皇の条)

ところで、親房の『大学』の「八条目」解釈には次の特徴がある。彼が、『元元集』「神国要道篇」において、「修身・正心・致知」を三種神器に関連づけて論ずる点である。

伝_二瓊玉_一者、欲_レ使_下修_二其身_一克妙_上、伝_二宝鏡_一者、欲_レ使_下正_二其心_一克明_上也、伝_二神劍_一者、欲_レ使_下致_二其知_一克断_上也、

(『元元集』「神国要道篇」)

すなわち親房は、「瓊玉」を「修身」に、「宝鏡」を「正心」に、「神劍」を「致知」に対応させる。さらに、「三種神器」の中でも「鏡」を特別視し、「八条目」の中で「鏡」に相当する「正心」をとりわけ重視する。『神皇正統記』「綏靖天皇の条」の「心ヲ正シクシ、身ヲナホクシ、家ヲ治メ、国ヲ治メテ、天下ニヲヨボスヲ宗トス。」という記述においても、「八条目」の前の三つ「格物・致知・誠意」を省略し、「正心」を修養の端緒とする。これらのことから、親房の「八条目」解釈の特徴として、「正心」重視の点が挙げられる。

それでは、親房は、『大学』から影響を受けた「正心」の概念を、どのように展開するのだろうか。彼は、「正_レ心如_レ鏡無_三毫釐之邪_二」(『元元集』「神国要道篇」)というように「正心」を「鏡」にたとえている。さらに『神皇正統記』で次のように説く。

其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善悪ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ヲステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ。
 (応神天皇の条)

鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。
 (天津彦々火瓊々杵尊の条)

この文章は、親房の「正心」の概念の構造を示すものである。すなわち「鏡」は「正直ノ本源」とされているので、「正直」はこの場合「正心」のことである。心は、鏡にたとえられている。心が「己ガ欲」や「私ノ心」によって曇らされていない時――

よく磨かれた鏡のような状態の時——あたかも鏡が物を映すように、心はものごとの善悪をよく写し出す。親房は、このような心の状態を「正心」とする。

人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタル、ニ祈禱ヲ以テ先トシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。

日月ハ四州ヲメグリ、六合ヲ照スト云ヘドモ正直ノ頂ヲ照スベシ。

(『神皇正統記』応神天皇の条) ⑤

これは、神冥が垂加して人に加護を与えるためには、それを受け入れる人間が「祈祷」し「正直」でなくてはならず、「正直ノ頂」に「神」が垂加すると解釈できる。すなわち、親房は、人が「正直」になった状態に「神」が感応して降下すると主張する。

親房の「正心」(正直)とは、「神」が人間の心に感応することによって、人間が善悪を判断できる状態を示しているのである⑥。

では、「正心」であればそこに「神」が感応し、人は善悪の正しい判断ができるのはどのようなことなのだろうか。その分析の前に、まず、親房において「性」がいか理解されているのだろうか。また、それと「心」の関係はどうなっているのか。まず、親房の「心」の概念の構造を明らかにしよう。

第一章第二節(一)でも親房の「性」の概念について言及したが、ここでもう一度詳しく検討してみたい。

(左大臣頼長) 本性アシクオハシケルトゾ。

兄ノオトマハ本性オダヤカニオハシケレバ、オモヒイレヌサマニテゾスゴサレケル。

(『神皇正統記』後白河院の条)

人の「性」にはさまざまな違いがあり、それは一様ではないという親房の考え方がここにあらわれている。ただし後に示すように、親房の「性」は、朱子の「性」の概念とは異なる。朱子の「性」にあたる概念は、親房においては「心ノ源」である。そして親房はそれを善なるものとする。

大カタ天皇ノ世ツギヨシルセルフミ、昔ヨリ今ニ至マデ家々ニアマタアリ。カクシルシ侍モサラニメツラシカラヌコトナレド、神代ヨリ継体正統ノタガハセ給ハヌ一ハシヲ申サンガタメナリ。我国ハ神国ナレバ、天照太神ノ御計ニマカセラレタルニヤ。サレド其中ニ御アヤマリアレバ、曆数モ久カラズ。又ツキニ正路ニカヘレド、一旦モシツマセ給タメシモアリ。コレハミナミヅカラナサセ給御トガナリ。冥助ノムナシキニハアラズ。仏モ衆生ヲミチビキツクシ、神モ万姓ヲスナヲ

ナラシメントコソシ給ヘド、衆生ノ果報シナジナニ、ウクル所ノ性オナジカラズ。十善ノ戒力ニテ天子トハナリ給ヘドモ、代々ノ御行迹、善悪マチマチ也。カ、レバ本ヲ本トシテ正ニカヘリ、元ヲハジメトシテ邪ヲステラレンコトゾ祖神ノ御意ニハカナハセ給ベキ。
 (『神皇正統記』光孝天皇の条)

ここでも親房は、「ウクル所ノ性オナジカラズ」というように、人の「性」がけっして均一ではないと主張する。親房において「性」とは後に示すように、「心ノ源」が曇っているかどうかの「心」の状態をさす。彼は、人の「性」の中には悪いものもあるということに着目し、「カ、レバ本ヲ本トシテ正ニカヘリ、元ヲハジメトシテ邪ヲステラレンコト」と述べる。悪い「性」を矯正する努力をすることの重要性を説く。そしてそれは、「本ヲ本トシテ正ニカヘリ、元ヲハジメトシテ邪ヲステラレンコト」の実践によって克服されるのである⁷⁾。

次に、親房において、「性」と「心」はどのような関係にあるのか。

(詩や音楽などが、現在では芸能と思われ軽んじられていることも)コレヲヨクセバ僻ヲヤメ邪ヲフゼグヲシヘナルベシ。カ、レバイツレカ心ノ源ヲアキラメ、正ニカヘル術ナカラム。
 (『神皇正統記』嵯峨天皇の条)

ここでは、「正ニカヘル術」として、「心ノ源ヲアキラメ」ることが挙げられている。先に見たように、親房は「本ヲ本トシテ正ニカヘ」ることによって悪い「性」が矯正されると主張した。その「正ニカヘル」具体的な方法とは、「心ノ源」を明らかにすることである。すなわち、親房において、「心ノ源」を明らかにすることが、悪い「性」を矯正することになる。そして、「心ノ源」に汚れがついていない状態になったならば、悪い「性」が矯正されたことになる。「心ノ源」がきれいであれば、「性」は善なのである。

さて親房は、悪い「心」について次のように考えている。たとえば、彼は、「モノニ慢ズル心」(『神皇正統記』村上天皇の条)、「ヲゴリノ心」「心モサカシカリケレド」(同、二条院の条)、「心ノ黒クシテ」「私ヲサキトシテ公ヲワスル、心アルナラバ」(同、後嵯峨院の条)というように、悪い「心」を形容している。そしてすでに考察したところの「正心」の概念を前提とすれば、悪い「心」とは、「己ガ欲」「私ノ心」などによって曇らされている「心」を指すと考えられる。『神皇正統記』の応神天皇の条に、「其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。」とあるが、「一物」「己ガ欲」「私ノ心」という曇りを除いた所に、正しく善悪を判断する「心ノ源」

は存在するのである。

親房の「心」は、「心ノ源」およびそれを曇らせている「一物」「己ガ欲」「私ノ心」から成る。「心ノ源」を曇らせているものを取り除けば、善なる人間になり得るのであるから、汚れがついていない「心の源」の状態を保つならば人は本来は善なる性質を発揮する。悪を生ずる原因は、「心ノ源」に付着する曇り（「一物」「己ガ欲」「私ノ心」）であり、「心」が曇っている状態は、悪ないし邪である。親房は、このように「性」を「心」の状態（すなわち「心」は、「心ノ源」および曇りで構成されておき、曇りが多いと悪く、曇りがなくて明らかであれば善い）と見なし、「性」にも善悪があり得ると考えたのである。

第一章で考察したように、親房の「神」の概念には、二つの要素がある。まず「理」に由るものとして、造化の道筋、世界を成り立たしめる法則、善悪の判断者、さらに、神から皇孫へ正統に皇位継承を行わせる力がある。次に「氣」に由るものとして、「陰陽」「天地」「五行」「五大」などのすべての生成の段階（およびこの世界を構成する要素）がある。親房は、「神」に混合する「理」「氣」二つの性質の関連を朱子のように明確にしていない。それゆえ朱子のように、「性」を「氣質の性」と「天理の性」に分けることはない⁽⁸⁾。

親房は、「神」から分化したものとして人を「神物」と呼び、人の心も「神」と同質と見なし⁽⁹⁾。「心神」と呼んだ⁽¹⁰⁾。

親房において、人の「心」（心神）は、「氣」によって形成されているが、「理」をも備えている。それは、宇宙論で見たように、混合しているのである。ゆえに全面的に「理」を備えている「心」を考えれば、正しい善悪の判断が可能である。しかし、実際には「理」「氣」雑糅であるから、善なる「心」もあれば悪い「心」もある。善悪の正しい判断をもたらす「理」が、「心」全体を占めているわけではない。そうすると、先に分析した「心」の構造の中の「心ノ源」こそが、「理」「氣」混合の中にあつて「理」に相当するものと考えられる。

「正心」、すなわち「神」が人間の「心」に降下することによって人間が善悪を判断できる状態は、次のように説明できる。親房の「神」とは、「太極」、つまり万物の祖である。そこから生じた万物は、「神」の性質を分有する。人の「心」も例外ではなく、「心ノ源」に、「神」の「理」的性質すなわち善悪の正しい判断ができる能力を備えている。しかし、「心」が「理」「氣」混合のゆえに、「心ノ源」は曇った

り汚れたりして正しい善悪の判断が阻まれる場合がある（そのような「心」の状態を「性」と言う）。その曇りを晴らす（正にかえる）ことができれば、「正心」という「心」の状態が生まれ、人は、本来「心ノ源」に備った「理」的性質を発揮することができ、善悪の正しい判断ができるのである。親房が引用する「人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタル、ニ祈禱ヲ以テ先トシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。」（『神皇正統記』応神天皇の条）という『倭姫命世記』を出典とする文章は、このことを示している。

二章・一節（一） 注

(1) 『大学』 『大学章句』 『中庸』 『中庸章句』は、『四書章句集注』新編諸子集成第一輯（〔宋〕朱熹撰、中華書局、一九八三年）による。書き下し文と解釈は、『漢文大系 卷』大学説・大学章句・中庸説・中庸章句・論語集説・孟子定本（服部宇之吉校訂、富山房、一九〇九年）筆者が参照したのは、一九八八年の増補第三版（）を参考にした。『大学』 『中庸』の章立ては、『大学章句』 『中庸章句』の朱子の見解に基づく。

(2) 「天下ノ明德ハ虞舜ヨリ始ル。」（『神皇正統記』宇多天皇の条）は、岩波日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で『史記』（五帝本記）との関係が指摘されているが、やはりこれも親房が四書のひとつである『大学』を学んでいた証拠と考えるべきではないだろうか。

(3) 平田俊春は、『元元集』の成立過程において度会家行の『類聚神祇本源』・『珊瑚集』がいかに影響を与えたかを詳しく考察した（『神皇正統記の基礎的研究』第二篇第一章「元元集の成立と神皇正統記」）。

(4) 『神皇正統記』の「神代」の条の下書きである『紹運篇』では、「正直・慈悲・智恵」という言葉は使われておらず、「正直ノ御心ヲモチテ、明ニ世ヲテラシマセトナルヘシ、玉ハ柔順ニシテ、人ノネカヒヲミツル徳アリトナルヘシ、劍ノ剛利ニコトヲ断スル徳アリ、決断ノ御心ヲモチテ賞罰タ、シクマシマセトナルヘシ」とある。また、この中で親房は、三種神器の「徳」をさらに「内典ニハ空仮中ノ三諦トモイヒ、行願勝義三摩地ナトイヘルモ、コノ理ヲツマヒラカニノ給ヘル也、外典ニ剛柔正直ノ

三徳トイヘルモ則此心也、仁義礼智信ノ五常ナト云モ、是ヲハ不_レ出、」と論じている。これが、『神皇正統記』の初稿本（阿刀本という神代の記事だけの残欠本が現存しているにすぎない）には、「正直慈悲智恵ノ三ヲ尚書ト云文ニハ剛柔直ノ三徳ト云ヘリ、」とあり、『尚書』の「剛柔直」のみが残され、「空仮中」や「仁義礼智信」などが落とされている。そして、流布本（岩波日本古典文学大系）になると、「剛柔直」が削られ、ただ「正直・慈悲・智恵」の三つのみに収束されてゆく。また、『東家秘伝』では「正直・慈悲・智恵」は、『尚書』の「剛・柔・正直」あるいは、『中庸』（『礼記』中庸篇）の「智仁勇ノ達徳」とある。

『紹運篇』と阿刀本『神皇正統記』は、『神道大系 論説編十九 北畠親房（下）』による。

(5) この文章は『倭姫命世記』に基づくものであり、親房の「正直」の概念形成には、伊勢神道の影響が大きいことが分かる。

(6) 日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で、岩佐正は、「正道」には仏教の八正道や、老子の無為自然の道の意味も含まれると指摘する。

(7) 久保田収は、「北畠親房と神道」（『北畠親房公の研究』）の中で、「元_レ元本_レ本」は『倭姫命世記』によっており、同様の句が『御鎮座伝記』『神皇実録』などにあると指摘している（一三九頁）。

(8) 「性」を「理」と考えることが、朱子の倫理思想の前提である。「性」とは「理」のことである。「氣」（天気地質）がなければ、「理」がおちつく所がない。その「理」が付着した「氣」が清明ならば、本来善である「理」は順調に発現するが、その付着した所が氣質におおわれていた（氣質が昏濁している）場合、私欲がまさって「理」の発現がさまたげられ、悪が生じる。「本原之性（＝理）」は、善である。しかし、「本原之性」は、「氣質」を離れては落ち着く場所がない。「性」は、「氣質」（それは清明であることもあるが往々にして昏濁である）と一緒にある時は、「氣質」に包まれているので「氣質之性」となり、「本原之性」とは異なるものとなり、そこには善だけでなく悪いものもあり得る（『朱子語類』巻四・43）。

朱子における「性」は、心の未動（朱子は未発と言うことも多い）、「情」は心の已動（已発）である。「心」は、「性」と「情」を統ぶ（すぶ）ものである。「心」を水にたとえると、「性」は水の静かな状態、「情」は水の流れ、そして「欲」は波である。欲にはよいものと悪いものがある。好いものは、我れ仁を欲するという類の

もので、悪いものは大波や荒波のように暴れ回ろうとする。ひどく悪い欲とは、天理を滅す類の欲である。まとめれば、「性」は「心」の中に内在していて、それが発現したものが「情」であり、「心」は「性」と「情」を統轄するものと言うことができる（『朱子語類』巻五・71）。

人の「心」は器官としては五臓のひとつであり、それは「気」に属するものである（形而下）という朱子の思想が明らかである。ゆえに、器官としての「心」は、病気になるったら薬で治療することができる。しかし、「心」の機能については、器官としての「心」とは別であり、薬で働きがよくなるようなものではない（『朱子語類』巻五・41）。「心」の機能とは、「性は理なり。心は包含該載し、敷施し発用するもの。（性は理。心は包含該載。敷施発用底。）」（『朱子語類』巻五・48）と、そこに載っている「性」が適切に発動するように「情」をコントロールすることである。

「心」というのは一つのものであるが、その一個のうちに「人心」・「道心」の区別がある（これらは機能による区別である）。「心」に存在する「性」が、形気に覆われている場合、その「心」を機能の面で分類すれば「人心」となる。「心」に存在する「性」が、性命の正である時（昏濁した気質に邪魔されていない場合）、それは「道心」である。このように、知覚をつかさどる「心」の機能は、「性」が付着している。「心」の「形気」の状態によって大きく異なる。どんな優れた人（上智）にも「人心」はあり、逆にどんな愚かな人（下愚）でも「道心」はある。「心」の機能をコントロールできなければ、天理（公）が、人欲（私）に勝つことができない（『中庸章句』序）。

「心」には、「性」が付着している。「性」それ自体は「天命之性」であるが、「心」という「気」（神明不測）に付着した時から、それは「気」を通して存在せざるを得ない「気質之性」となる。「気質之性」（「性」が「気質」に拘泥されている状態）であれば、「心」の機能（知覚）は、非常に制限されたものとなり危険である（人心）。「気質」が澄んでいて「気質之性」が本来の「天命之性」に限りなく近い状態（道心）は、めったにないものである。「心」は、このように、「道心」と「人心」に分類できる（『朱子語類』巻四・39）。

「心」は、「衆理」（性）を具足しており、本来的に善である。しかし「心」自体「気形」であり、それが濁っている時には、「性」（本原之性）は、濁った「気質之性」となり、そこから悪が生じる。「人心」（気質之性に拘泥されて知覚する）であ

れば、悪が生じる場合がある。しかし「道心」（氣質が澄んでいて、氣質之性が、本来善である天命之性に限りなく近い時）であれば、そこに悪が生じる余地はない（『朱子語類』巻五・33）。

朱子の「性」と「心」の関係をまとめれば、器官としての「心」は「氣」によって形成され、「性」は「理」である。「性」が、「氣」によって形成される「心」に付着しているために、「性」が「理」のままに発現することが難しくなり、「心」の機能も制限されてしまうのである。

以上、朱子の宇宙論としての「理」「氣」論は、「性」や「心」を中核的な概念とする彼の倫理思想と体系的に関連づけられているのである。

(9) 久保田収は、「北畠親房と神道」（『北畠親房公の研究』）の中で、『二十一社記』の「其心不正ニメ飲食シ、不信ニメ坐臥セハ神ノ誓ニモ漏レ、冥ノ譴ヲ蒙ラム事無レ疑。常ニ其心ニ正シクメ、胸ノ中ニ一物不レ蓄。鏡ノ明ナル如ニシテ、目ニ触レ耳ニ経レテ、常ニ慈悲ヲ生メ惡愛ノ私ナク、事ニ蒞テ決断スル「理ノ俣ナラハ、神ト体ヲ合テハ明ニ同シテ世長久ナラム事不レ求自ラ得ヘシ。」という文章、さらにこれに続く「心帰^{キハ}レ正^シ、今ヲ卑ト不レ可^レ言。」「身正ク心明ナレハ我身即神也。」という記述、および『神皇正統記』の「代下れりとして、自賤むべからず。天地の初は今日を初とする理あり。如之ず、君も臣も神を去る事遠からず。常に冥の知見を顧み、神の本誓を覚りて正に居せん事を志し、邪なからん事を思ひ給ふべし。」という記述から、親房の神を、必ずしも超越者とのみ解せず、自己の神性をも説く姿勢と解釈している（一五三頁）。『二十一社記』は、『神道大系』論説編十八北畠親房（上）に収められている。

(10) 親房は、「夫天地人之三才、其氣一也、其性一也、元氣混沌者、寂然無^レ心、一物已生、謂^ニ之神明、神明即是、天地生^レ心之初也、至^ニ于万物流^レ形、群類異^レ生者、神不^レ知^レ所^ニ以生^レ彼、彼不^レ知^レ所^ニ以生^レ神、」（『元元集』「神国要道篇」）というように、天地のはじまりに「一物」（神明）が出生して、これが「天地生之初心」であると述べる。「天地人」は「氣」と「性」が「一」であるので、天地の心が「神明」ならば、論理的には人の心も「神明」と言えよう。このように考え、親房は人の心を「心神」と呼ぶのではないだろうか。

(三) 「正直」の構造

ここで、親房における「私ノ心」（「己ガ欲」、心の曇り）を究明する。そして、人性論をすべて理気論に還元する朱子の思想体系とは異なる、倫理思想と宇宙論を関連づける親房独自の論理を明らかにする。

まず、『神皇正統記』の応神天皇の条の次の文章を検討しよう。

マコトニ、君ニツカヘ、神ニツカヘ、国ヲオサメ、人ヲオシヘンコトモ、カ、ルベシトゾオボエ侍。スコシノ事モ心ニユルス所アレバ、ヲホキニアヤマル本トナル。周易ニ、「霜ヲ履堅氷ニ至。」ト云コトヲ、孔子釈シテノ給ハク、「積善ノ家ニ余慶アリ、積不善ノ家ニ余殃アリ。君ヲ弑シ父ヲ弑スルコト一朝一夕ノ故ニアラズ。」ト云リ。毫釐モ君ヲイルカセニスル心ヲキザスモノハ、カナラズ乱臣トナル。芥蒂モ親ヲロソカニスルカタチアルモノハ、果シテ賊子トナル。

この文章の示すとおり、親房は、祖先の善行は子孫に「余慶」をもたらし、反対に、不善な行いは子孫に「余殃」をもたらすと考えている⁽¹⁾。

祖先の「善」「悪」が、子孫の「慶（繁栄）」「殃（衰退）」に影響するという考え方は、『神皇正統記』の随所に見られる。

両兄マシマシシカド、此天皇ノ御スエ世ヲタモチ給。御母方モ仁徳ノナガレニテマシマセバ、猶モ其遺徳ツキズシテカクサダマリ給ケルニヤ。

（『神皇正統記』欽明天皇の条）

ここでは親房は、欽明天皇が兄たちを退けて自らの子孫に皇位を継承させることができた理由を、欽明天皇の母方の祖である仁徳天皇の「遺徳」に求めている。

此大臣マサシキ外戚ノ臣ニテ政ヲモハラニセラレシニ、天下ノタメ大義ヲオモヒテサダメオコナハレケル、イトメダタシ。サレバ一家ニモ人コソオホクキコエシカド、摂政関白ハコノ大臣ノスエノミゾタエセヌコトニナリニケル。ツギツギ大臣大将ニノボル藤原ノ人々モミナコノ大臣ノ苗裔ナリ。積善ノ余慶ナリトコソオボエハベレ。

（『神皇正統記』陽成天皇の条）

またここでは親房は、藤原基経の業績を非常に高く評価し、基経の子孫が繁栄したのは、基経の「積善ノ余慶」によるものと考えていることが分かる。

次の記述は、親房が北条泰時についての評価を述べたものである。

彼泰時アヒツギテ徳政ヲサキトシ、法式ヲカタクス。己ガ分ヲハカルノミナラズ、親族ナラビニアラユル武士マデモイマシメテ、高官位ヲノゾム者ナカリキ。其政次第ノママニオトロヘ、ツギニ滅ヌルハ天命ノヲハルスガタナリ。七代マデタモテルコソ彼ガ余薫ナレバ、恨トコロナシト云ツベシ。

(『神皇正統記』後嵯峨院の条)

ここで、親房は、北条家が七代も続いて繁栄したことを、北条泰時の徳政の「余薫」としてしている。

(後宇多院の治政について) 大方コノ君ハ中古ヨリコナタニハアリガタキ御コトトゾ申侍ベキ。文学ノ方モ後三条ノ後ニハカホドノ御才キコエサセ給ハザリシニヤ。(中略) コノ御スエニ一統ノ運ノヒラカル、有徳ノ余薫トゾオモヒ給ル。

(『神皇正統記』後宇多院の条)

この文は、後宇多院の後、その子後醍醐天皇から孫である後村上天皇へと皇位が渡り、大覚寺統(南朝)が繁栄しているのは、後宇多院の「有徳ノ余薫」によるものと説く²³⁾。

以上、ある人物の道徳的に正しい行為は、「余慶」「余薫」として子孫に繁栄をもたらすという親房の強い確信を読み取ることができる²⁴⁾。

それでは、祖先が「正心」であることが、なぜ子孫に影響するのであろうか。この節の(一)で指摘したように、親房は、「性」は多様であり均一ではないと考えていた。「性」は、「心ノ源」に曇りが付着しているかどうかの「心」の状態であるが、親房は、「性」を生まれつきのものとしていることに注目すべきである。このことに関して親房は、「衆生ノ果報シナジナ」(『神皇正統記』光孝天皇の条)と言うように、仏教的な用語で「性」に生まれつきの善悪があることを説明している。しかし、これは彼の仏教思想というよりも、彼の「積善ノ余慶」「余薫」という思想——祖先の道徳的な善悪(その祖先が「正心」であり「心ノ源」を曇っていないかったこと)が子孫の人間の生まれつきの「心」の状態(「性」)に深く関わっているという考え方——と解釈すべきである。第一章で、親房が『太極図』を利用して独自の宇宙論を構築したことを示した。親房は、「太極」から「陰陽」「五行」「万物」への生成発展

を、「神」という「理」「氣」混合体がその同質性を保持しながら形を次々と変えてゆく過程ととらえかえしたが、この『易』的宇宙論をもとにした親房の宇宙論が、実は「積善ノ余慶」を根拠づけているのである。さらに、親房は、儒学的な「積善ノ余慶」——儒学思想は元来個人の「徳」を重んじるが、それを拡大して「家」に「徳」があるとする考え方——を重視するのと同時に、神々の系譜、血の繋がりを繰り返して論述する。このことは、彼が両者を矛盾すると認識しなかったばかりか、むしろ神々の系譜を、「積善ノ余慶」の仕組みを示すものと考えていたと解釈すべきである。親房は、『神皇正統記』において、ある家系、ことに天皇家に、道徳的に善なる者——「正直」な者——が輩出することを「積善ノ余慶」と論じると同時に、天皇家の血すじに道徳的に善なるもの「正直」なものが多いことを示す。

親房は、道徳的に正しい人間（「正心」であり、「心ノ源」をおおう曇りが少ない）の形質が、『太極図』の展開のように、同質性を保持しつつそのまま子孫へ受け継がれてゆくと考える。「正心」な人間の子供は、その親の「心」の状態（「心ノ源」を蔽う曇りが少ない）を受け継いで、生まれながらに曇りが少ない（「性」が善である）という形質であるがゆえに、彼もまた「正心」であり道徳的に正しい行為ができる可能性が高いのである⁽⁵⁾。ただし親房は、時としてそのような体質を受け継いでおらず、生まれつき「心ノ源」をおおう曇りが多い、すなわち「性」が悪である（それゆえ「心ノ源」を除くために多大な努力が必要になる）人物が天皇家の中に生まれることを認める。そして、そうした人物が世襲によって天皇になる場合もありうるとする。この点から見ると、親房の「心ノ源」をおおう曇りが生じるプロセス、すなわち形質継承論は、親房の中で完全に論理化されているとは言えない。

親房の倫理思想における「心ノ源」を曇らせる「私ノ心」「己ガ欲」が、彼の宇宙論の概念とどのように対応するかが、これですべて明確になったわけではない。しかし、親房の宇宙論と「積善ノ余慶」の思想から考えれば、彼は、全体的には宇宙生成のあり方、すなわち変容する宇宙と親がその形質を受け継いだ子供を生むことを重ね合わせることに、そのプロセスの中では「己ガ欲」という曇りが生じるものと考えていたと思われる。このように、親房は、人が道徳的に善であるか悪であるかという問題についても、血統の連続（すなわち形質の継承）という「事実」から説明しようとしたのである⁽⁵⁾。

二章・一節(二) 注

(1) 第一章の注でも指摘したが、「霜ヲ履堅氷ニ至。」は、『易』「坤」の卦の初六の爻辭に「初六。霜を履みて堅氷至る。(初六。履霜。堅氷至。)」とあることによる。さらに、親房が孔子の積として記している「積善ノ家ニ余慶アリ、積不善ノ家ニ余殃アリ。君ヲ弑シ父ヲ弑スルコト一朝一夕ノ故ニアラズ。」は、「文言伝」によっている。この「文言伝」について、たとえば、程伊川は『伊川易伝』で次のように注釈している。

天下の事は、未だ積むによりて成らざるものはあらず。家の積むところのもの善なれば、則ち福慶は子孫に及ぶ。積むところのもの不善なれば、則ち災殃は後世に流る。その大なるは弑逆の禍に至る。皆積み累ぬるに因りて至り、朝夕のよく成すところにあらざるなり。明者は、則ち漸も長ずべからず小を積みて大と成るを知る。これを早きに弁じて便ち順長せず、故に天下の悪もよりて成るなし。乃ち霜氷の戒めを知るなり。霜は氷に至り、小悪にして大に至るは、皆事勢の順長するなり。

天下之事。未有不由積而成。家之所積善者善。則福慶及於子孫。所積不善。則災殃流於後世。其大至於弑逆之禍。皆因積累而至。非朝夕所能成也。明者則知漸不可長。小積成大。弁之於早不便順長。故天下之惡无由而成。乃知霜氷之戒也。霜而至於氷。小惡而至於大。皆事勢之順長也。

(『伊川易伝』へ全四巻)は、『欽定四庫全書』へ『景印 文淵閣四庫全書』経部三、易類「第八冊」による。書き下し文は、新釈漢文大系『易経』上(明治書院、一九八七年)の「文言伝」の注を参考にした。))

ここでは、悪あるいは善の目は時勢によって助長されるものであって、善悪それ自体の繁殖力が問題にされている。朱子は、『周易本義』で、この部分にほとんど触れていない。

(2) さらに、親房は、「村上源氏」を次のように評価している。

此親王(具平親王)ゾマコトニオモタカク徳モオハシケルニヤ。其子師房姓ヲ給テ人臣ニ列セラレシ、才芸古ニハチズ、名望世ニ聞アリ。十七歳ニテ納言ニ任ジ、数十年ノ間朝廷ノ故実ニ練ジ、大臣大将ニノボリテ、懸車ノ齡マデツカウマツラ

ル。親王ノ女祇子女王ハ宇治関白ノ室ナリ。仍此大臣ヲバ彼関白ノ子ニシ給テ、藤氏ニカハラズ、春日社ニモマイリツカウマツラレケリトゾ。又ヤガテ御堂ノ息女ニ相嫁セラレシカバ、子孫モミナ彼外孫ナリ。コノユヘニ御堂・宇治ヲバ遠祖ノ如クニ思ヘリ。ソレヨリコノカタ和漢ノ稽古ヲムネトシ、報國ノ忠節ヲサキトスル誠アルニヨリテヤ、此一流ノミタエズシテ十余代ニオヨベリ。ソノ中ニモ行跡ウタガハシク、貞節オロソカナルタグヒハ、オノヅカラ衰テアトナキモアリ。向後ト云トモツ、シミ思給ベキコト也。大カタ天皇ノ御コトヲシルシ奉ル中ニ、藤氏ノオコリハ所々ニ申侍ヌ。源ノ流モ久クナリヌル上ニ、正路ヲフムベキハシヲ心ザシテシルシ侍ル也。君モ村上ノ御流一トヲリニテ十七代ニ成シメ給。臣モ此御スエノ源氏コソ相ツタハリタレバ、タゞ此君ノ徳スグレ給ケルユヘニ余慶アルカトコソアフギ申ハベレ。

(『神皇正統記』村上天皇の条)

具平親王の「才」と「徳」は非常に高く、それゆえ、村上源氏の中で、具平親王の子孫のみは、断絶することなく十数代まで繁栄した。親房は、子孫の繁栄が、具平親王の「余慶」であると考えている。

(3) 我妻建治は、『神皇正統記論考』第二章 第一節 『神皇正統記』における「正理」で、親房の「余慶」「余薫」と、「正理」の概念との関係を詳しく考察している。

(4) 親房は、「性」つまり、生まれつき人の「心」には曇りの多い少ないの違いがあることを認めているが、人間の最終的な善悪がそれによって決定されるとはけっしと言っていない。親房は、次のように主張したいのではないだろうか。不善の親(曇りが多い)の形質を受け継いだ子は、その曇りを払うのにより多くの努力が必要である。そして、そのような子は、結果的に曇りを払うことができないで、親と同様に不善で終わる可能性が、善なる親から生まれた子に較べて高いのである。

(5) 『神皇正統記』において、「正直」こそが道德的にもっとも正しい態度であるという考え方が、「天照太神」から「天津彦々火瓊々杵尊」へ、すなわち祖母から孫への「神勅」として語られることは注目に値する。親房の思想において、ある人間が道德的に善であるか悪であるかという問題に、かなりの比重で血統が関わっていることを象徴していると言える。

(三) 「徳」「賢」「才」の概念

ここで、「正直」と関連して、親房の「徳」の概念について明らかにする。さらに「徳」と関連した「賢」「才」の概念も考察する。「賢」「才」「徳」の有無は、後で分析する親房の政治思想や歴史思想において大きな問題とされるからである。

親房における「徳」の概念を明らかにするため、先にも引用した『神皇正統記』の「天津彦々火瓊々杵尊の条」の次の箇所の記事を分析してみよう。

鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。

これと同じ箇所が、『神皇正統記』の初稿本である『阿刀本 神皇正統記』には次のようにある。

抑鏡ハ一物ヲタクハヘス、私ノ心ナクメ万象照シ、是非・善悪ノスカタヲ不ストレ取云事ナシ、其スカタニ随テ私ノ心ヲ不スメ用感応スルヲ鏡徳トス、是ハ正直ノ本源ナルヘシ、

さらに、『神皇正統記』の下書きである『紹運篇』には次のようにある。

鏡ハ一物ヲタクハヘス、私ノ心ナクシテ万象ヲテラス徳アリ、正直ノ御心ヲモチテ、明ニ世ヲテラシマセ、トナルヘシ、

親房は、「三種神器」の「鏡」をたとえに用いて、「正直」であることを、曇りのない「鏡」にあらゆる物がくっきりと写し出されるように、万象に対応して是非善悪をはっきりと認識できることと規定する。「徳」という語は、善悪の認識が「できる」あるいは「できる能力がある」に相当することが分かる。親房の倫理思想において、もっとも大切なことは、「正直」（正心）なことであるが、「正直」の「徳」があるならば、あらゆるものは是非善悪を正しく認識できる、あるいはできる能力があるのである。

親房は、『神皇正統記』の同じ箇所でも、三種神器の残りの「玉」「剣」について、それぞれ「玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。剣ハ剛利決断ヲ徳トス。智慧ノ本

源也。」と述べているが、この文章は、「徳」を「できる」「できる能力がある」と考えれば、次のように解釈できる。「玉のように丸く柔和善順であることができれば、人は自ずと慈悲深くあることができる。また、剣のようにすっぱりと剛利決断ができれば、智恵のある人間たりうる。」⁽¹⁾

親房は、『神皇正統記』『神代の条』や『東家秘伝』で、「五行ノ徳」について論じているが、ここに見られる「五行ノ徳」の「徳」はどのように解釈すべきであろうか。

夫天地未レ分ザリシ時、渾沌トシテ、マロガレルコト鷄子ノ如シ。ク、モリテ牙フクメリキ。コレ陰陽ノ元初未分ノ一氣也。其氣始テワカレテキヨクアキラカナルハ、タナビキテ天ト成リ、ヲモクニゴレルハツミキテ地トナル。其中ヨリ一物出タリ。カタチ葦牙ノ如シ。即化シテ神トナリヌ。国常立尊ト申。又八天ノ御中主ノ神トモ号シ奉ツル。此神ニ木・火・土・金・水ノ五行ノ徳マシマス。先水徳ノ神ニアラハレ給ヲ国狭槌尊ト云。次ニ火徳ノ神ヲ豊斟淳尊ト云。天ノ道ヒトリナス。ユヘニ純男ニテマス。次木徳ノ神ヲ泥土瓊・沙土瓊尊ト云。次金徳ノ神ヲ大戸之道尊・大苦邊尊ト云。次ニ土徳ノ神ヲ面足尊・惶根ノ尊ト云。

(『神皇正統記』神代の条)⁽²⁾

親房は、「国常立尊」が「木・火・土・金・水」の「五行ノ徳」をすべて兼ね備えた存在であり、その「五行ノ徳」が「国常立尊」から生まれた五組の神々に一つずつ継承されたと考えている。

所謂仁礼智義信五常、如レ次ノ木火土金水ノ所レ感也、仁ニ依テ礼ヲ行ハ木生レ火、礼ニ依テ智ヲ行ハ火生レ土、智ニ依テ義ヲ行ハ土生レ金、義ニ依テ信ヲ行ハ金生水、信ニ依テ仁ヲ行ハ水生レ木、是ヲ相生道ト云、仁害スルハ智ヲ木刻レ土、礼害スルハ義火剋レ金、智害スルハ信土刻レ水、義害スルハ仁金剋レ木、信害スルハ礼水刻レ火、是ヲ相剋ノ法ト云、

(『東家秘伝』「一、相生・相剋、此為ニ逆順」の条)

これによって、親房の言う「五行ノ徳」とは、具体的には、「木徳」は「仁」であること、「仁」的態度が取れること、「火徳」は「礼」であること、「土徳」は「智」があること、「金徳」は「義」があること、「水徳」は「信」であること、すなわち倫理的規範徳目のことであったことが分かる。

まとめれば、親房の「徳」とは、倫理的な規範・命令を実践することが「できる」「できる能力」があることである。親房において倫理的にもっとも大切なあり方とは、

すなわち「正直」の「徳」があることであり、それは「私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スル」という能力があることである。

しかし、親房の「徳」には、さらに次のような用法がある。

不徳ノ子孫アラバ、其宗ヲ滅スベキ先蹤甚ヲホシ。

(武烈天皇の条)

此君久ク世ヲタモタセ給テ、徳政ヲコノミ行ハセ玉フコト上代ニコエタリ。

(醍醐天皇の条)

イマダ秋ノオサメニモオヨバヌニ、世ノ中ノナヨリニケル、有徳ノ君ニマシマシケルトゾ申伝ハベル。

(後三条院の条)

武烈天皇の条の「不徳ノ子孫」とは、親房が有徳と評価する仁徳天皇の「不徳」な子孫である武烈天皇を指す。親房は、ここで、それぞれの天皇を、「不徳」「徳政」「有徳」という語を用いて、その治政を評価している。第三章でも述べるが、親房は、道徳的に正しくあることができれば、それがそのまま治政の能力として發揮されると考え、本来倫理的に正しいことをさす「徳」という語を、「不徳」「有徳」「徳政」として、政治思想の用語として使っている。しかし、武烈天皇のことを「性サガナクマシテ、悪トシテナサズト云コトナシ。」と書いているように、親房は、「徳政」ができない——政治的に「不徳」である——ことの根底には、倫理的な「徳」がないという事実があると考えていることが分かる。以上より、親房における「徳」とは、基本的に倫理思想の概念である。

それに対して、「賢」「才」は、主に政治的手腕に対する評価の場面に用いられる語である。

親房は、『神皇正統記』で、皇位継承の際に、君主たるに相応しい人物として「賢」者が選ばれるべきであると主張する⁽³⁾。

震旦又コトサラミダリガハシキ国ナリ。昔世スナホニ道タダシカリシ時モ、賢ヲエラビテサツクルアトアリシニヨリ、一種ヲサダムル事ナシ。

(序論)

但、皇胤タエヌベカリシ時、群臣撰求奉キ。賢名ニヨリテ天位ヲ伝給ヘリ。天照太神ノ御本意ニコソトミエタリ。皇統ノ其人マシマサン時ハ、賢諸王ヲハストモ、争力望ヲナシ給ベキ。皇胤タエ給ハンニトリテハ、賢ニテ天日嗣ニソナハリ給ハンコト、即又天ノユルス所也。此天皇ヲバ我国中興ノ祖宗ト仰ギ奉ルベキニヤ。

(継体天皇の条)

今ノ光孝又昭宣公ノエラビニテ立給トイヘドモ、仁明ノ太子文徳ノ御ナガレナリシカド、陽成悪王ニテシリゾケラレ給シニ、仁明第二ノ御子ニテ、シカモ賢才諸親王ニスグレマシマシケレバ、ウタガヒナキ天命トコソミエ侍シ。

(光孝天皇の条)

親房が、「賢」の有無を皇位継承の際に問題とすることは、第三章で考察するように、『孟子』の革命論の影響が大きいと思われる。「光孝天皇の条」で、親房は、「賢」と「才」を結びつけて、「賢才」という一語として使っているが、このような用例は『神皇正統記』の他の箇所にも見られる。たとえば、村上天皇の子である具平親王に対して「賢才文芸ノカタ代々ノ御アトヲヨク相継申玉ヒケリ。」(村上天皇の条)と「賢才」という語を用いて評価する。

一方で、皇位継承の際の基準であり王者の資格である「賢」とは異なり、「才」をもっと広い階層の人物を評価する語として用いる。

此親王ゾマコトニオモタカク徳モオハシケルニヤ。其子師房姓ヲ給テ人臣ニ列セラレシ、才芸古ニハヂズ、名望世ニ聞アリ。 (『神皇正統記』村上天皇の条)

ここで、親房は、再び具平親王の能力を高く評価するが、そこには「才」という語が使われる。また、親房は、藤原通憲のことを次のように述べている。

此君ノ御乳母ノ夫ニテ少納言通憲法師ト云シハ、藤家ノ儒門ヨリ出タリ。宏才博覧ノ人ナリキ。 (『神皇正統記』後白河天皇の条)

通憲は「才」のある人物とされるのである。

さらに親房は、後宇多院が文学についての「才」があったと述べている。

大方コノ君ハ中古ヨリコナタニハアリガタキ御コトトゾ申侍ベキ。文学ノ方モ後三条ノ後ニハカホドノ御才キコエサセ給ハザリシニヤ。

(『神皇正統記』後宇多院の条)

親房がその人物が「才」のあることを高く評価するのは、彼らの学問や文芸などの私的な能力を指しもするが、とりわけ彼らの政治的な手腕を念頭においていることは、次の記述から明らかである。彼は、官位任命の基準として、「才」の有無を問題としているからである。

官位トイヘルハ、上三公ヨリ下諸司ノ一分ニイタル、コレヲ内官ト云、諸国ノ守ヨリ史生・郡司ニイタル、コレヲ外官ト云。天文ニカタドリ、地理ニノトリテオノオノツカサドル方アレバ、其才ナクテハ任用セラルベカラザルコトナリ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

昔人ヲエラビモチキラレシ日ハ先德行ヲツクス。德行オナジケレバ、才用アルヲモチキル。才用ヒトシケレバ劳効アルヲトル。
(後醍醐天皇の条)

このように、親房は、「才」を、基本的に、君主ならば統治の能力、臣下の官吏ならばその職務を遂行する能力と考えていたのである⁽⁴⁾。

親房の「徳」は、基本的に倫理的概念であり、それに対して「賢」や「才」は、政治思想的概念として用いられることが多かったと言えよう。

二章・一節(三) 注

(1) 永原慶二は、「中世の歴史感覚と政治思想」(『慈円 北畠親房』)で、この文章を、次のように解釈している。

鏡は一物もたくわえず、私心を去って、万象を照らせば是非善悪の姿がそのままにあらわれぬということはない。その物の姿どおりに感応するのが鏡の徳であるから、これは正直の本源である。玉は柔和善順を徳とするもので慈悲の本源、剣は剛利決断を徳とし智恵の本源である。
(三五五頁)

永原は、親房の「徳」という言葉を別の表現に置き換えることなくそのまま用いており、「徳」の構造をよく説明しているとは言えない。

また、山田孝雄は、『神皇正統記述義』で、この箇所を次のように解釈している。

鏡は一の物をも自身には貯へない、即ち虚心で私の心が少しもなくして、万の外物の象を照す時にはよしあしの姿があらまゝにあらはれ、一もその間につくろひかざることがない。其の対象の姿に順つて感応するのが鏡の徳である。これが正直と名づくるものゝ本となるのであるといふのである。

玉は柔和にして温順なを徳とするが、これが慈悲といふことの本となるのであるといふ。

剣はその質が剛く鋭利で、その作用としては物を決断するのであるが、この徳が智恵の本となるのであるといふのである。ここにいふ智恵とは単なる知識ではなくて、仏教にいふ所の一切事理の正邪を弁別し惑障を断つ心の作用をいふのである。

- (2) 『東家秘伝』の「五行徳」についての議論は、第一章第二節を参照のこと。
- (3) 親房が、皇位継承の際に、「賢」を重視すべきだと主張するのは、直系子孫が断絶し、傍系から新しい天皇を選ぶ場合である。この点は、第三章・四章で詳しく論じる。
- (4) 親房は、古代には、『律令』の規定により、「徳行」↓「才用」↓「労効」の順序で、それらを基準として官吏を登用したとしているが、彼の時代には「徳行才用ニヨリテ不次ニモチキラルベキ心ナリ。」として、それらの順序にこだわらざるべきではないと主張する。しかし親房は、順序にこだわらないとしても、登用の際の選考基準として「徳行」「才用」「労効」を重視している。

第二節 「三種神器」観と倫理思想

(一) 「三種神器」観の成立

この節では、「正直」（あるいは「正心」）の重視という親房の倫理思想と、彼の「三種神器」観の関係を明らかにする。その前にまず、親房の「三種神器」観について述べておきたい。

親房は、古代の『日本書紀』や『古事記』などを参照しつつ『神皇正統記』を執筆したのであるが、彼のような「三種神器」を皇位の象徴とみる見方は、古代以来のものではなく、むしろ中世的な思考である。

『日本書紀』の「一書」に、「三種神器」について次の記述がある。

故、天照大神、乃賜天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劍、三種宝物。
(神代紀下、第九段・一書第一)¹⁾

また、『古事記』（ただし三種宝物という言葉はない）にも同様な記述がある。しかし、その後、神器をめぐる言説をたどってゆくと、『古語拾遺』には「八咫鏡及草薙

劍二種神宝」とあり、鎌倉時代にいたって『禁秘抄』においては、「劍璽」より「大刀契」という神宝が重視されており、歴史的に見て皇位の象徴として「三種神器」という観念は必ずしも確立していたとは言えないのである⁽²⁾。

ところが、南北朝期になると、『太平記』『平家物語』⁽³⁾あるいは独立した神宝の本『劍卷』などの文学作品のなかに、皇位のシンボルとしての「三種神器」が登場するようになる⁽⁴⁾。この時期になって初めて、世間に様々な伝説をもって伝えられていた神宝・靈宝の類を整理することによって、新たに皇位のシンボルとしての「三種神器」観念が確立されたと考えられる。恐らくそれは、天皇家の二統分裂という、王権の直面した空前の危機的状況と相関関係がある。揺らいできた天皇の権威を、「三種神器」という目に見える確かなものに求めようとすることは自然な動きであろう。

『神皇正統記』や『元元集』における「三種神器」観の形成過程は、そのような思想的流れの中に位置づけられるものである。さらに言えば、親房の思想が、「三種神器」が王権のレガリアとして確立することに、大きな役割を果たしたものと言えるかもしれない。

すでに、山本ひろ子は、「北畠親房における神器観念の生成——〈天瓊矛〉から〈三種の神器〉へ——」において、『元元集』から『神皇正統記』に至る過程で、親房が、皇位の象徴として「三種神器」を絶対視してゆく思想的な推移について論じている。ここでは、山本論文の補足的考察を行う⁽⁵⁾。親房が、「三種神器」以外の「三種神宝」と「天瓊矛」という宝物をどのように位置付け、結果的に「三種神器」のみを天皇の象徴としたかという整理統合の過程を、彼と同時代の慈遍などの神器観念を参照することによって明示する。

「三種神宝」は、「三種神器」とは全く別個の宝物として、『先代旧事本紀』に登場する。これは、『日本書紀』『古事記』には見られない宝物である。

天照之太神詔曰、豊葦原之千秋長五百秋長之瑞穂国者。吾御子正哉吾勝々速日天押穗耳尊可知国。言寄詔賜而。天降之時。(中略)誕生天照国照彦天火明櫛玉饒速日尊之時。正哉吾勝々速日天押穗耳尊奏曰。僕欲将降装束之間。所生之児。以此可降矣。詔而許之。天神御祖詔。授天璽瑞宝十種。謂。瀛都鏡一。辺都鏡一。

八握劍一。生玉一。死反玉一。足玉一。道反玉一。蛇比礼一。蜂比礼一。品物比礼一是也。天神御祖詔曰。若有痛处者。令茲十宝謂一二三四五六七八九十而布留

部。由良由良止布留部。如此為之者。死人反生矣。是則布留之言本矣。

(卷三 天神本紀) ⑥

ここから、「十種神宝」(瀛都鏡・辺都鏡・八握劍・生玉・死反玉・足玉・道反玉・蛇比礼・蜂比礼・品物比礼)は、「三種神器」より先に、皇位のシンボルとして饒速日尊に授けられたもので、初代の王権のレガリアという性格を持っていたことが分かる。

しかし、この饒速日尊による最初の天孫降臨は成功しなかった。饒速日尊が早死してしまつたからである。次に瓊々杵尊が、「三種神器」を携帯して、皇孫として地上に下り、今の天皇家の始祖となった。「三種神器」に先立って存在した「前代王権のシンボル」である「十種神宝」をいかに処理して、新たに「王権のシンボル」としての「三種神器」を確立するか、それは中世の思想家たちにとって大きな問題であった。慈遍は、「十種神宝」と「三種神器」を、以下のように関係づけた。『旧事本紀玄義』巻九で、次のように議論を進めている。

問 此等神宝、何時現耶

答 天性縁生、誰尽_二根源_一、且属_二所授_一、始知_二出現_一、十種財称曰_二布留_一、討_二其本初_一、尤為_二難思_一、試以_二三種_一宜_レ論_二十種_一、

一 瓊玉者、如_二神紀曰_一、伊弉諾、伊弉册尊、先生_二大八洲_一、次生_二海神_一、次生_二河神_一、次生_二風神等_一、雖_二以来経_二廻_一一万余歳_一、水徳未_レ露_二天下_一飢餓、于_レ時_二二柱神_一、天之御量柱事_平、以_二天瑞_一八坂瓊之曲玉_平捧_二九宮_一、所_レ化神、名号_二止由気皇太神_一、千変万化、受_二一水之徳_一、生_二統命之術_一、故名曰_二御饌都神_一也云々、(中略) 応_レ知、此玉水徳所_レ成而具_二火徳_一、何者、万物陰陽、所_レ共而不_二孤立_一、故称_二生玉_一、亦成_二足玉_一、反曰_二死玉_一、亦成_二道反_一、皆同_二陰陽_一、元氣所_レ変、瓊玉分作云々、

二 宝劍者、即八握劍、付録曰、八握劍一柄、註、天叢雲劍、亦名_二草薙劍_一也、五胎形也云々、素盞鳴尊趣_二根国_一時、於_二出雲国_一所_レ令_二感得_一、即在_二蛇尾_一、其崎自劍、及蛇比礼_{水徳鏡}、蜂針_{火徳鏡}、皆共靈劍之所_レ変也、悉是陰陽之徳用也、故八握、及九握、十握、同劍分作、都無_二別体_一、両儀互具_二万物_一、不_レ孤、(後略)

三 宝鏡者、天地靈明、是名_二瀛都鏡及辺都鏡_一、(中略) 瀛都鏡一面、是天表字也、五輪形也、天王如来宝鏡、豊受皇太神御靈鏡坐、辺都鏡一面、大表字、内円形輪表也、外輪八咫形、天照皇太神御靈鏡坐云々、(中略) 若解_二一鏡_一、須_レ通_二

諸鏡^一、(中略)物而衆宝、皆掌^二兩儀^一、々々成^三、々成^二万物^一、々々品物、々各有^レ象、此象表^レ德、具期^二別积^一、

(前略)謂十種則先授^二天孫^一、又三種者、後授^二皇孫^一、前後雖^レ別、其名体同、若爾、類通有^二何咎^一矣、(後略)

答、有^レ体有^レ用、体則同一、用則各別、雖^レ為^二各別^一、其体歸^レ一、亦雖為^レ一、其用各別、故論^二十種^一、不^レ出^三三種^一、々々亦一、況亦十種、^(?)

これを要約する。「十種神財」がいつ生じたかは不明である。そこで「三種神器」を説くことで、「十種神財」について明らかにしよう。「十種神財」のうち、「生玉^①、足玉^②、死玉^③、道反玉^④」は、「三種神器」の「瓊玉」が分かれて出来たものである。また「十種神財」のうち、「蛇比礼^⑤、蜂比礼^⑥」は、「三種神器」の「靈劍」の変じたものである。特に「十種神財」の「八握劍^⑦」は、「三種神器」の「劍」そのものである。「十種神財」の「瀛都鏡^⑧、辺都鏡^⑨」の二鏡は、「三種神器」の「宝鏡」そのものであり、「十種神財」の最後のひとつ「品物比礼^⑩」は、衆宝が化したものである。「十種神財」は、まず天孫(饒速日尊)に授けられたもので、「三種神器」は、その後に皇孫(瓊々杵尊)に授けられたものである。前後は別といっても、その名体は同じである。同じ類として扱って、どうして問題があるのか。

このように、慈遍は、「十種神宝」と「三種神器」を同体として処理した。

それでは、親房は、「十種神宝」をどのように扱ったのか。『元元集』は、『類聚神祇本源』をほとんど引き写すことによって成り立っているが、「神器伝授篇」という篇目は『類聚神祇本源』にはないもので、親房が自分の関心に基づいてこの篇目を設けたと考えられるものである。そして『神皇正統記』の「三種神器」観は、この『元元集』「神器伝受篇」を発展させたものである。親房は、『元元集』「神器伝授篇」において、「天瓊矛」「平国矛」「五十鈴」「三才三面鏡」「十種瑞宝」(十種神宝のこと)「八咫鏡」「八坂瓊曲玉」「草薙劍」という八項目を立てて、古代神話以来さまざまに語り継がれてきた神器や宝物類を整理し、それらの関係を明確にしようとする。

まず親房は、饒速日尊に授けられた後の「十種神宝」の行方に関心を向ける。

上件十種瑞宝者、天神御祖、初授^二饒速日尊^一、其子味間見命伝^レ之、奉^二神日本磐

余彦天皇^一、後納^二石上神宮^一、彼命子孫、奉^レ斎^二石上神宮^一者也、布瑠之言本者、

所謂布瑠神乎、

(『元元集』「神器伝授篇」)

「十種神宝」は、統治のシンボルとして、いったん饒速日尊へ伝授された。ゆえにその後の所在を明らかにしないことは、「三種神器」こそ絶対的な天皇のシンボルと考える親房にとって都合の悪いことである。そこで、彼は「十種神宝」の行方を明確にしようと試み、饒速日尊の子孫がそれを神武天皇に献上したことを確認する。「十種神宝」は、在野して皇孫の支配を脅かすことがないように、再び天皇家（唯一の皇孫）に帰属させられ、本来皇位のシンボルとして持っていた威力を圧殺されたのである。そうした意味をこめて、親房は、「十種神宝」の現在の所在、つまり石上にあるということを明記する。このように所在の確認によって、親房は、『神皇正統記』において、確信をもって、「十種神宝」を「三種神器」よりも一段低いものと見なすことができるようになった。

饒速日ノ尊ヲクダシ給シ時、外祖高皇産靈尊、十種ノ瑞宝ヲ授給。瀛都鏡一、邊都鏡一、八握劍一、生玉一、死反玉一、足玉一、道反玉一、蛇比禮一、蜂比禮一、品ノ物比禮一、コレナリ。此ミコトハヤク神サリ給ニケリ。凡国ノ主トテハクダシ給ハザリニシヤ。吾勝尊クダリ給ベカリシ時、天照太神三種ノ神器ヲ伝給。ノチニ又瓊々杵尊ニモ授マシマシニ、饒速日尊ハコレヲエ給ハズ。シカレバ日嗣ノ神ニハマシマサヌナルベシ。（此等皆神本紀所載也。日本紀ニハミエズ。）

（正哉吾勝々ノ速日天忍穗耳尊の条）

親房は、「十種ノ瑞宝」を授かっているにも、「饒速日尊」を、正統な日嗣とは数えない。正統な皇位は、「三種神器」の保有によってのみ裏付けられるからである。

慈遍は、「十種神宝」を「三種神器」と同体のもので扱おうことで、結果的に「三種神器」の価値を高めた。親房は、慈遍のような強引な方法ではなく、「十種神宝」の行方を確認することで、「十種神宝」の皇位のシンボルの価値を「三種神器」の背後に押しやった。慈遍も親房も、方法は違うが、当時の言論世界で問題とされていたさまざまな神器・宝物の類を整理して、皇位の象徴としての「三種神器」の価値を高めたのである。

次に、中世神道論で「宝珠」とともに重視された「天瓊矛」に関し「三種神器」との関連を考える。「天瓊矛」と親房の関係については、山本ひろ子が「北畠親房における神器観念の成立——天瓊矛から三種の神器へ——」において、すでに考察の対象としている。山本は、親房が、まず『元元集』を執筆し次に『神皇正統記』を執筆する段階で、「天瓊矛」と「宝珠」を、「三種神器」ほど重視しなくなってい

った過程を明らかにした。親房は、その行方が知れないという点、それが皇孫に伝授されなかった点を理由に、「三種神器」より一段低いものと見なしたのである。

ここで、山本を補って、中世神道論における「天瓊矛」と「三種神器」の関連を明らかにし、右のような親房の「天瓊矛」の扱いが、中世神道の考え方とどう関連しているのかを示す。

「天瓊矛」は、この世界に現れた始源の霊物であり、中世神道論の中でたいへん重要視された⁽¹¹⁾。

伊勢神道書の『天口事書』には、「瓊矛」(天瓊矛)に関する次の記述がある。

(前略) 皇^ツ宇都^ツ之皇御孫尊。若^ト天津瓊玉^ツ戈^ツノ^ニ曲妙^ハ。天津日嗣座^ニシマ。天

津日嗣^ヲ万^ク秋^ノ長秋^ニ。大八洲^ノ豊葦原瑞穂国^ヲ。安国^止。古語曰^ク平^ノ介^ス知^シ食^シ。言^フ寿^キ寄^リ奉^リ賜^ヒ。亦^モ皇^ノ天盟^ヲ宣^ス。天皇如^ク八坂瓊之^ノ句^ノル^カ。以^テ曲妙^ヲ。治^メ御宇^ノ乃^チ政^ヲ。且^モ如^ク真^ノ経^ノ津^ノ鏡^ノ。以^テ分明^ヲ。看^ミ行^ハ山川^ノ海原^ノ。即^チ提^ス是^ノ靈^ノ劍^ヲ。天^ノ平^ク天^ノ下^ヲ。利^キ二^ニ万^ノ民^ヲ。言^フ寿^キ。

ここでは、「三種神器」を差し置いて、「瓊矛」のように曲妙を以て、天下を治めるべきであると主張されている。

慈遍は、『旧事本紀玄義』において、『天口事書』と同様に、「天瓊矛」を重視する。「天瓊矛」(『旧事本紀玄義』では「天譚矛」と表記される)は、中世の神道論において、しばしば「天御量柱」・「心御柱」などと同一視され、この世界の根源的な霊宝として扱われており、慈遍もそのような中世神道論の一般的な見方を踏襲している⁽¹²⁾。

原夫、一通之道、其源開^ニ乎^ニ天性^ノ百^ノ王^ノ之^ノ恵^ニ、其流受^ニ于^ニ神^ノ孫^ノ、元^ノ々^ノ通^ニ神^ノ明^ノ、本^ノ々^ノ施^ニ靈^ノ徳^ノ、云^フ何^ノ元^ノ々^ノ、莫^ク分^ニ二^ニ流^ノ、云^フ何^ノ本^ノ々^ノ、可^レ歸^ニ一^ノ源^ノ。々々清淨、一本正直、惣悉正直、故立^ニ心^ノ御^ノ柱^ヲ為^ニ百^ノ王^ノ因^ノ、與^ニ天^ノ御^ノ量^ノ調^ニ二^ニ万^ノ民^ノ業^ノ、其初^ニ二^ニ尊立^ニ天^ノ譚^ノ矛^ヲ為^ニ国^ノ柱^ノ者、即此元也、鎮座本紀云、伊弉諾、伊弉册尊、鎮^ニ府^ノ陰陽^ノ、交通之本基、諸神化生之心台也、都合^ニ天^ノ心^ノ而^ニ與^ニ木^ノ徳^ノ、帰^ニ皇^ノ化^ノ而^ニ助^ニ国^ノ家^ノ、故皇帝之曆数、天下之固、常盤無^レ動、三十六禽、十二神王、八大竜神、常住守護坐、依^ニ損失^ノ有^ニ天^ノ下^ノ厄^ノ、宝基本紀曰、心御柱一名^ニ忌^ノ柱^ノ、一名^ニ天^ノ御^ノ量柱^ノ、是則一氣之起、天地之形、陰陽之源、万物之体也、故皇帝之命、国家之命、国家之因、富物代、千秋万歳無^レ動、下都磐根大宮柱広敷立、称辞定奉焉⁽¹³⁾、天下之本、国家之因、示^ニ之^ニ正^ノ直^ノ、施^ニ之^ニ清^ノ淨^ノ、云^フ何^ノ正^ノ直^ノ、為^ニ化^ノ不^レ曲^ノ、云^フ何^ノ清

淨、為_レ自_レ不_レ用、

(卷三)

ここで慈遍は、伊勢神道書を引用することによって、「天御量柱」(すなわち天瓊矛)は、天下の本・国家の固であるということを強調している。このように、慈遍は、

「三種神器」とは別に、「天瓊矛」に特別の意義づけをして、国家政治の基とする。

しかし、慈遍は、一方で、「三種神器」とは別物として「天瓊矛」を重視しながら、また他方で、「天瓊矛」(ここでは「天瓊玉矛」と表記されている)は、実は「瓊玉」や「天地鏡」や「逆矛」「陽牙劍」などと同じものであると主張する。

陰潤為_レ玉、陽牙為_レ劍、故称云_三天瓊玉矛_一兼如_レ鏡、精光照徹、自是明鏡、是故各

名曰_三瀛都、辺都_一如上_レ鏡、如_レ云_三天御中主之神宝_一也、惟是天地開闢之凶形也、亦

名_三瓊玉_一、亦名_三逆矛_一、或天地鏡、或国家固、即心御柱、及天御量、各々異_レ名、

一々如_レ文、

おそらく、慈遍は、「天地鏡」は「三種神器」の「鏡」のことであり、「瓊玉」は「玉」、「逆矛」「陽牙劍」は「劍」のことを言っていると考えたのである。ここからも、慈遍独特の、様々な霊物や神器は名前は異なるが、実は同じものであるという団体別名の考え方が読みとれる。慈遍は、「三種神器」と「天瓊矛」を、結局同じものとし、「十種神宝」の議論と同様に、「天瓊矛」も「三種神器」觀念に吸収させてゆくのである。

以上、親房および慈遍においては、「十種神宝」と「天瓊矛」観を整理することによって、皇位の唯一絶対のシンボルとしての「三種神器」観が、形成されたのである。慈遍は、強引に「三種神器」と他の宝物を団体視してゆく方向で解決した。親房は、それらの宝物の行方を明らかにすることで、その価値を「三種神器」より劣るものとすることによって、結果的に「三種神器」の価値を高めた。「三種神器」が皇位の象徴として重んじられるようになったのは、古代以来の伝統ではなく、南北朝時代、天皇の君臨が危機的な状況に及んで、親房や慈遍などが、古代神話や中世神道論の諸説を統合し再解釈したことによって形成されたものであった。

二章・二節(一) 注

(1) 『日本書紀上』(日本古典文学大系、岩波書店、一九六七年)による。

(2) 『古語拾遺』は、『神道大系』古典編五、古語拾遺付註釈(飯田瑞穂校注、神道大系刊行会、一九八六年)による。『禁秘抄』は、『新訂増補 故実叢書』二十一巻、禁秘抄考註・拾芥抄、故実叢書編集部編、明治図書出版、一九五七年)を参照した。

(3) 『平家物語』の成立は鎌倉時代にさかのぼるが、現在もっとも一般的な覚一本は、南北朝時代に成立したと推測される。

(4) 『剣巻』は、『平家物語』屋代本の付録、あるいは『太平記』の版本などの付録としても存在するが、田中本『剣巻』として独立したテキストとして伝わるものもある。松尾葦江は、「『剣巻』の意味するもの」(日本古典文学会々報一一二)で、現存の諸本を紹介している。その内容は、前半は源家に伝わる重代の宝剣についての物語であるが、後半は「三種神器」の由来譚である。

(5) 山本ひろ子「北畠親房における神器觀念の成立——天瓊矛——から三種の神器へ——」(『日本文学』三八三号、一九八五年五月)。また、名波弘彰「『神皇正統記』神代巻の構成と意図——天瓊矛神話を中心として——」(『寺子屋語学文化研究所論叢』二、一九八二年七月)は、「天瓊矛」についての詳しい考察である。

(6) 『先代旧事本紀』は、新訂増補『国史大系』第七巻(黒板勝美編、国史大系刊行会、一九三七)による。

(7) 『旧事本紀玄義』は、『神道大系』論説編三、天台神道(上)、田村芳郎・元本文美土校注、神道大系編纂会、一九九〇年による。

(8) 私云。件三種神宝。皇孫。火々出見。草葺不合尊。三代相統。人皇神武天相伝。至崇神天皇。此御代。神物官物相分之時。於二種神宝者。被副神了。於大和国宇多神戸。新鑄造神鏡神劍。為帝王御護也。内侍所者。乃改鑄之御鏡也。改造之宝劍者。安徳天皇御時。入海中終不出現。宝玉者。浮海上之時。奉取之還座。称璽管是也。

抑太神宮宝劍者。景行天皇御宇。日本武命為平東夷。奉勅東征。彼命參太神宮祈請之時。大和姫命被授神劍。今在尾張国熱田社。子細見日本書紀二矣。

(『珊瑚集』下巻、三種神宝事の条)

(9) 中世の神道家たちは、『日本書紀』とともに、『先代旧事本紀』を重んじた。ゆえに、中世神道論には、『古事記』『日本書紀』には登場しない「十種神宝」について何らかの言及がある。

度会家行の『珊瑚集』は、親房が『元元集』を書く際に参考にしたテキストであるが、その下巻に「十種神宝事」「三種神宝事」という項目が設けられている。家行は、「三種神宝事」の項で、『日本書紀』を引用した後に、「私云」として皇孫に授けられた後の三種神器の行方を記している⁽⁹⁾。しかしそれに対して、「十種神宝事」の項では、家行は、単に『先代旧事本紀』の文章を引用しているだけで、「十種神宝」に関する独自の意見を示していない。家行は、結局「三種神器」とは異なる神宝である「十種神宝」をどのように扱えばよいか分からず、単にそのような神宝があるという情報だけを掲載したのである。『類聚神祇本源』でも、家行は、「三種神器」と「十種神宝」の関係をはっきりさせていない。伊勢の神官であった家行には、皇位のシンボルとして「三種神器」を、「十種神宝」と差別化して、そこに特別な意味を付与するという操作は必要なかったであろう。その点、南朝朝廷に深く関わっていた慈遍や親房とは立場を異にしていたと考えられる。

慈遍の『豊葦原神風和記』が、後醍醐天皇の妃で、後村上天皇の母である阿野廉子に献上する目的で書かれたことから、慈遍と南朝朝廷の関係の深さがうかがえる。

(10) 『元元集』「神器伝受篇」が『類聚神祇本源』にない独自の篇目であることは、既に平田俊春『神皇正統記の基礎的研究』、山本ひろ子「北畠親房における神器観念の成立」が指摘している。

(11) 山本ひろ子は、中世、天瓊矛がどのように考えられていたかを、「北畠親房における神器観念の成立」の中で、次のようにまとめている。

第一に《天瓊矛》は天地開闢そのものの表象（「天地開闢之凶形」）と観念されていたことである。宇宙の黎明と共に出現し、万物の所生の根源であるこの「靈物」が、あらゆる神宝に先立つ究極の存在である。第二に《天瓊矛》は、恐らく真言密教徒や修験者の介在によって、密教では魔や妄想を破砕する武器であり呪具でもある「金剛宝杵」（とりわけ「独鈷」）と習合され、またしばしば「天逆鉾」と称せられていた。第三に「天御柱」「天御量柱」とされ、さらには伊勢内宮正殿御床の下に秘されている「心の御柱」に比定されている。エリアーデの天地創造は中心から起るといふ中心のシンボリズムVの表出であるといってもよい。《天瓊矛》はまさに時間的にも空間的にも宇宙的範疇に属する始源の靈物である。

(12) 『天口事書』の成立は、奥書の最後の年号、弘安三（一二八〇）年であろう。

これも宝亀三（七七二）年に成立したと自称する、成立年代を偽証した神道書のひとつである。引用は『大神宮叢書 度会神道大成 前篇』による。

（13）中世、「天瓊矛」がどのように考えられていたか、その一例を示そう。

夫天瓊玉戈。亦名天逆矛。爰名魔反戈。爰名金剛宝剣。爰名天御量柱国御量柱。

爰名常住心柱。亦名忌柱也。惟是天地開闢之凶形。天御中主神宝独鉦變形。諸仏

神通群靈心識正覚正智金剛坐也。亦名心蓮也。

『大和葛城宝山記』は、『統群書類従』第三輯上、神祇部（統群書類従刊行会、一九八六年へ訂正第三版第六刷）による。

中世神道論において、「天瓊矛——宝剣——独鉦——天（心）御柱」へと次々に連想の輪が広がり、それらが同一視されていたことが分かる。

（三）「三種神器」観と「正直」

さて、すでに述べたように、親房は「三種神器」を倫理思想と結びつけて考えた。すなわち、「鏡」を「正直」、「玉」を「慈悲」、「剣」を「智慧」と関連づけて考えたのである。このようは発想は、親房独自のものではなく、当時の神道論において一般的な傾向であった。たとえば、『神皇正統記』や『元元集』以前に成立した慈遍の『旧事本紀玄義』にも、そのような記述を見出すことができる。

其神璽者百王心也。各随_レ帝徳、応現無窮、担契_二元心_一、須_レ知_二珠心_一、其無心者非_レ如_二木石_一也、即名_レ無_二自他親疎等_一、若取_レ靈者、無私之心也、微有_レ犯_レ心、不_レ知_二余心_一、其自他心是名_二民心_一、既有_二隔心_一、非_二円宝心_一、謂一人必敢非_二常心_一、以_二百姓心_一為_レ心故也、是心理心、万法無礙、別心事心、不_二自在_一也、無心之心、無私之心、各随_二万事_一而断_二其妄_一、是名_二宝剣_一、即天御量、正直清浄即天下本、（中略）珠事劔事理無礙、邪正分明、是名_二宝鏡_一、所以寸鏡而浮_二万像_一、於_二無心_一心治_二無相_一、

（『旧事本紀玄義』卷四）

また、親房に大きな影響を与えた伊勢神道書、たとえば『神皇実録』『神皇系図』

『天口事書』などにも、「三種神器」に三つの「徳」を結びつける思想が見られる。天照太神誓^テ曰^ク。吾^カ日^ノ太子^如八坂瓊之句^カ。以^テ曲妙^ヲ御^レ宇。且^ク如^ク白銅鏡^ノ。以^テ二分^{ナル}一^ヲ看^ニ行^{ハス}山川海原^ノ。乃^チ提^テ神劍^ヲ平^ヨ天下^一焉。肆^ニ以^テ名^ス之^ヲ。三種神璽^ト也。

(『神皇系図』「人王」の条) ①

『神皇実録』『神皇系図』『天口事書』の三書は、親房の『元元集』に引用され、親房の発想の直接の源になったものと思われる。

ところで、『旧事本紀玄義』や『神皇系図』、また『神皇実録』『天口事書』などにおいて、「三種神器」を挙げる順序は、「玉」「鏡」「劍」の順である。

慈遍が、「三種神器」の中でも、とりわけ「玉」を重視していたことは、『旧事本紀玄義』の次の記述などから知られる。

三種雖^レ異、一空^ニ為^レ体、所謂^ニ宝珠^{其内無}辺、故^ニ雨^ニ万^宝、無^レ有^ニ窮^尽、其神璽者^ニ百^王心也、各^隋帝^徳、応^現無^窮、但^契元^心、須^知珠^心、

(卷四)

このように「三種神器」の中で「玉」(八坂瓊曲玉)を重んじる発想は、何に由来するのだろうか。

慈遍は、「三種神器」の「八坂瓊曲玉」を、中世密教において極めて重視されていた「如意宝珠」と同一視している。思想的には別々の背景を持つ二つの「玉」が混同される現象は、中世においてしばしば見られるものである。

如^ニ止^観曰^ク、如意宝珠、天上勝宝、状^如芥^粟、降^ニ無^量宝、蓋^色法^尚能^如此、況^心神^璽、寧^不具^ニ一切^法耶^云々、

然^此珠^者元^神意^也、抑^亦応^知、万^物靈^也、色^法而^非色^法、即^備妙^心、此^心亦^非常^心、何^比凡^慮、又^如書^曰、如意宝珠、龍^王重^宝、在^ニ九^重淵^驪龍^顛下^{、云}云。

(『旧事本紀玄義』卷四)

慈遍は、「玉」を、「三種神器」の「八坂瓊曲玉」でもあるし、同時に天台密教の思想における「如意宝珠」でもあると考えた。

あらゆる願いを叶える不思議な珠。ひとたび手中にすれば、いかなる願望も成就できるという魔法の玉。欲するがままに財宝その他を出し、またよく病苦・災いなども防ぐという。海中に棲む怪魚マカラ、あるいは竜王の脳中から採れるものとされ、希有なものであって、しかも衆生を利益して限りないことから、仏や仏

の教えなどの象徴とされた⁽³⁾。

これが、元来「如意宝珠」に付与された意味であったが、阿部泰郎は、「宝珠と王権」の中で、中世において、それが「三種神器」とならぶ王権のシンボルして意義づけられていたことを示した⁽⁴⁾。中世の密教思想の中で重視された「如意宝珠」は、「三種神器」とは別に、皇位のシンボルと考えられていた。慈遍は、そのような思想の影響を受け、「八坂瓊曲玉」に「如意宝珠」を重ね合せ、「三種神器」の中で「玉」を重視したと思われる。

親房は、『元元集』「神国要道篇」で、「伝瓊玉者、欲使修其身、克妙上、伝宝鏡者、欲使下正其心、克明上、伝三神器者、欲使致其知、克断上也、」というように、「玉」を一番最初に記し、次に「鏡」「劍」の順に挙げている。これは、彼が参照した『神皇実録』『神皇系図』『天口事書』の記述を踏襲したものである。

しかし、『元元集』の後に執筆した『神皇正統記』では、親房は「玉」を退けて「鏡」をもっとも重視するようになる。なぜ『神皇正統記』の執筆の段階で、「玉」を退けて、「鏡」を筆頭にしたのであるだろうか。

親房は、「三種神器」と宋学の語彙や概念を結びつけた。すなわち、「三種神器」を『大学』の「正心」などと関連づけて倫理思想の議論の中に置くことによって、「三種神器」の価値をより高め、倫理的・政治的な合理性を付与した。そして、その過程において「鏡」を重視するようになったのである⁽⁵⁾。

親房は、『元元集』「神器伝授篇」の「八咫鏡」の項で、『日本書紀』の次の文章を引用している。

日本書紀一書曰亦、天照太神、手持宝鏡、授天忍穗耳尊、而祝之曰、吾兒視此宝鏡、当猶視吾、可同床共殿、以為齋鏡、⁽⁶⁾

また、親房は、「八咫鏡」の項目の中で彼と同時代の伊勢神道書である『神皇系図』の次の文章を引用している。

神皇系図曰、天照太神誓曰、云々、無念爾祖、吾在鏡中焉、これらから、「鏡」を重んじることはすなわち「天照大神」を重んじることである、という親房の考えが読み取れる。

さらに親房は、『神皇正統記』で、「天照太神」が「鏡」を皇孫「天津彦々火瓊々杵尊」に与えた際の次の言葉を記している。

又太神御手ニ宝鏡ヲモチ給、皇孫ニサツケ祝テ、「吾兒視此宝鏡、当猶視吾。

可_下與同_レ床共_レ殿以爲_中齋鏡_上。」トノ給。

(天津彦々火瓊々杵尊の条)

ここで「天照太神」が、皇孫に「この鏡を自分(天照太神)」と思つて大切にせよ」と言つたとされる。このように親房は、「鏡」を「天照太神」そのものであると考えるのである。

親房は、「万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズト云コトナシ」として、「鏡」が是非善悪を写し出すものと考え。親房において「心ノ源」を曇りのない状態にすることによって、人は善悪が正しく判断できるのだから、曇りなく磨かれた「鏡」とは、「心ノ源」がまったく汚れていない状態を表すものである。ゆえに、「天照太神」が「鏡」であること、それもまったく曇りのない「鏡」そのものであるということは、「天照太神」は「心ノ源」にまったく曇りのない完全無欠の存在であり、あらゆる事象の善悪が的確に判断ができる存在、言葉をかえれば「理」的存在であることを表わしている。

親房は、人が道徳的に善であるか悪であるかという問題を、血統の連続(すなわち形質の継承)という「事実」によることによって説明しようとした。「三種神器」の中で、そのような彼の倫理思想のあり方をもっともよく体现するのが、天皇と血統がつながった祖先である「天照太神」自身、あるいは「天照太神」の「心」の状態を表象する「鏡」である。このように親房は、彼の倫理思想——「正直」(正心)の構造——に要請されて、それまでさまざまに伝わっていた神宝の類を整理して、「三種神器」の価値を高め、その中でも伝統的な「玉」の重視を退け、「鏡」をもっとも重んじるようになったのである⁽⁸⁾。

親房の「鏡」の重視は、「三種神器」に、宋学を独自に解釈した「合理的な」倫理性を付与することによって、天皇の統治を正当合理化するという意味があったのである⁽⁹⁾。

二章・二節(二) 注

(1) 『神皇系図』の引用は、『大神宮叢書 度会神道大成 前篇』による。

(2) たとえば親房は、『元元集』「神国要道篇」に、「神皇系図曰、天照太神誓曰、吾日太子、如_二八坂瓊之勾_一、以_二曲妙_一、御_レ宇、且如_二白銅鏡_一、以_二分明_一、看_二行山川

海原^一、乃提^二神劍^一、平^二天下^一焉、肆以名^二之三種神璽^一也、^一というように『神皇系図』を引用している。彼は、伊勢神道書からこのように神器と徳目の結びつける発想を得たのだろう。

(3) 『岩波 仏教辞典』(中村元・福田光司・田村芳朗・今野達編、岩波書店、一九八九年)の「如意宝珠」の項による。

(4) 阿部泰郎「宝珠と王権——中世王権と密教儀礼——」(『岩波講座 東洋思想』一六・日本思想2、岩波書店、一九八九年)。

秘中の秘たるこの宝珠は、おそらく院^二王^一のみに披見が許されたものであろう。いふなれば、これは天皇の三種神器に比ぶべき新たな宝物であった。仏法密教によつて創造された、帝王の玉体安穩と皇胤存続をもたらす宝物が宝珠であった。

さらに阿部は、中世の天皇の権威づけの思想と密教の関係を指摘している。「慈童説話の形成——天台即位法の成立をめぐる——」(上・下)(『国語国文』六〇〇号・六〇一号、京大学文学部国語学国文学研究室編、一九八四年八月・九月)「中世王権と中世日本紀——即位法と三種神器説をめぐる——」(『日本文学』三八三号、一九八五・五)など。

(5) 中村直勝は、『北畠親房』「第七章 神道観」で、親房の「三種神器」観について「而してそれは三種の神器によりて象徴され、その三種の神器を所有すればこそ、正統の天皇であるのである。それが天照太神の御意に叶うた天位であるべきなのである。」(三六七頁)と述べている。このような解釈は、戦前に多く見られた。しかし、親房の思想においては、「三種神器」(ことに「鏡」)は、統治者のあるべき心構えを示しているからこそ意味があるのであり、「三種神器」という物をただ保有しているから正統な天皇であるとはされていない。

(6) 親房は、「八咫鏡」の項目の中で、『旧事本紀』『古語拾遺』『神皇実録』がこの『日本書紀』の文章を引用している箇所を孫引きしている。

(7) 和辻哲郎は、『日本倫理思想史』上(『和辻哲郎全集』第十二卷、岩波書店、一九六二年)の「第四篇 第二章 神皇正統記と太平記」で、親房の「三種神器」が、「正直・慈悲・智恵」の概念と結びつくことを、「皇位の神話的伝統を表現する三種の神器に、人倫的国家的理想を結びつけた」(三八二頁)と論じる。和辻はさらに、親房の「正直・慈悲・智恵」が、『中庸』の「智仁勇」の三徳などの中国思想の概念と全く関係ないところに成立したと考える。

(8) 諸橋轍次は、「支那の神器及び正統論」の中で、中国における皇位のシンボルとしての神器という観念について考察している。諸橋は、禹の作とされる「九鼎」が、周時代までは一応の皇位のシンボルと見なされていたが、周の滅亡とともに失われたと述べる。また、「伝国璽」は、秦の始皇帝から漢の王室に渡り、その間には皇位のシンボルとされたが、その後の行方についての確実な史料を見出すことはできないと論じ、皇位のシンボルとしての神器観念は中国には育たなかったと結論する。諸橋によれば、中国の皇帝は、神器に頼るのではなく、論理によって自らの正統性を主張した。それが中国の「正統論」である。詳しくは第四章で論じる（『諸橋轍次著作集』第三卷「経史論考」鎌田正・米山寅太郎編集、大修館書店、一九七七年、三二〇—三三七頁）。

第三節 『大学』・『中庸』の受容

(一) 『大学』・『中庸』の引用

親房は、『大学』や『中庸』の思想を学び、その「正心」（『大学』）や「道」「誠」「三達徳」（『中庸』）などの概念を独自に解釈し、『神皇正統記』『元元集』『東家秘伝』において彼なりに発展させている。たとえば、第一節で述べたように、親房の「正直」は、『大学』の「八条目」の影響を受けたものである。この節で示すように親房の倫理思想は、基本的に儒学の大きな影響を受けたものである。しかし、親房の『大学』『中庸』解釈と朱子のそれを比較すれば、親房の倫理思想が朱子の倫理思想——朱子の『大学』『中庸』解釈に見られる——と幾分異なったものであり、これまで検討した親房の倫理思想の特色が彼の『大学』『中庸』解釈を方向づけていることが分かる⁽¹⁾。

先に親房の『大学』解釈の特徴として、「八条目」の「正心」を重視している点を

指摘したが、親房は、「正心」の概念を、『中庸』と関係づけて解釈する。

(前略) 此故二古ノ聖人、「道ハ須臾モハナルベカラズ。ハナルベキハ道ニアラズ。」ト云ケリ。但其ノ末ヲ学ビテ源ヲ明メザレバ、コトニゾミテ覚エザル過アリ。其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善悪ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ヲステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ。

(『神皇正統記』応神天皇の条)

「道」から「須臾モハナ」れないことは、根源的に言うところ「心ニ一物ヲタクハエザル」ことである。親房は、「心ニ一物ヲタクハエザル」ことが、「正心」であることに相当すると考える。ゆえに親房において、「正心」という『大学』の概念は、「道」を離れないことと言ひ換えられる。「道ハ須臾モハナルベカラズ。ハナルベキハ道ニアラズ。」は、『中庸』第一章の「道なるは、須臾も離るべらざるなり。離るべきは道にあらざるなり。(道也者。不可須臾離也。可離非道也。)」を踏まえていることは明らかである。

親房は、「明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ」と、「道」に「誠」という形容をつける。既に見たように、親房において、「道」を離れないことは「正心」であることと換言できるので、「正心」は「誠」とも関わる概念であることが分かる。「誠」は、『中庸』学説を構成する最も重要な概念のひとつであり、『中庸』二十章以降に「誠」に関する議論が全面的に展開される⁽²⁾。

また親房は、『大学』の「正心・修身・致知」(八条目の一部)を、『神皇正統記』では「正直・慈悲・智恵」と言ひ換えて、『東家秘伝』ではこれを「智仁勇」と把握し直している。

如レ玉ニソ曲妙ナルハ、柔順ノ心ヲ表シ給也、仁也、如レ鏡ノニソ分妙ナルハ、正直ノ心ヲ表シ給也、心ノ本元也、如レ劍剛利ナルハ、決断ノ心ヲ表シ給也、智也、勇也、尚書ニハ、剛・柔・正直ノ三徳トモ云⁽³⁾、礼記ニハ(『中庸』⁽⁴⁾のこと)、智仁勇ノ達徳トモ云、其義皆一也、

(『東家秘伝』「一、治世要道、神勅分明也」の条)

ここにみられる「智仁勇ノ達徳」は、『中庸』二十章の次の文章を踏まえたものである。

天下の達道は五、之を行ふ所以の者は三。曰く、君臣なり、父子なり、夫婦なり、昆弟なり、朋友の交なり。五者は、天下の達道なり。知仁勇の三者は、天下の達徳なり。之を行ふ所の所以は一なり。

天下之達道五。所以行之者三。曰。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇三者、天下之達徳也。所以行之者一也。

(『中庸』第二十章)

こうして親房は、『大学』の「正心・修身・致知」を、『中庸』第二十章の「智仁勇(三達徳)」に等しいものと見なすのである。

親房は、思想の核心部分に、『大学』の「八条目」の概念を取り込んでいる。「八条目」の中でも、三種神器の三に符合させて「正心・修身・致知」の三つを重要なものと見なし、とりわけ「鏡」に相当する「正心」をもっとも重視する。「正心」であることは、「道」を離れないこと(『中庸』第一章の概念)と等しく、「誠」という『中庸』の中心概念とも関連づけて認識する。さらに、『大学』の「正心・修身・致知」は、『中庸』二十章の「智仁勇(三達徳)」に等しいものとされる。このように、親房は「八条目」(『大学』)「道」「誠」「三達徳」(『中庸』)などを学び、その理論を自らの倫理思想の核心部分に据えている。

二章・三節(一) 注

(1) 和島芳男は、『日本宋学史の研究 増補版』で、親房と『大学』『中庸』および『尚書』(『書経』)の関係について指摘している。これを要約すれば次のようになる。

親房は、『倭姫命世記』「崇神天皇六十年条」に出典のある「黒き心なくして丹心をもちて清潔く斎慎、左の物を右にうつさず、右の物を左にうつさずして、左を左とし、右を右とし、左にかへり右にめぐる事も、万事たがふ事なくして太神につかうまつれ、元々本本故なりとなん」を一般の道德の根源と考え、この思想を『中庸』の言葉を引照して敷衍している(『神皇正統記』応神天皇の条)。また、『神皇正統記』の「中にも鏡を本とし、宗廟の正体とあふかれ給ふ、鏡は明をかたちとせり、心性あきらかなれば慈悲決断は其中に有、又まさしく御影をうつし給しかば、ふかく御心を

とどめ給けんかし、天にある物日月よりあきらかなるはなし、依て、文字を制するにも日月を明とすといへり、我神大日の靈にましませば、明德をもって照臨し給ふこと、陰陽にをきてはかりがたし、冥顕につきて頼みあり、「という記述が、『大学』の「明」明德」を連想させる。さらに、『神皇正統記』の中で、三種神器はそれぞれ「是非善悪―正直」「柔和善順―慈悲」「剛利決断―智恵」を徳とするとされているが、これは『尚書』「洪範」の「三徳、一曰^二正直、二曰^二慈悲、三曰^二柔克」を踏まえたものである。

(2) 山田孝雄は、『神皇正統記述義』の応神天皇の条において、親房の引用する『中庸』の「道」とは「誠の道」であると注釈している。(一八一―一八二頁)

(3) 親房の言う『尚書』の「剛・柔・正直ノ三徳」とは、『書経』(『尚書』)巻七周書「洪範第六」の「九疇」の「三徳」、すなわち、天が人間に与えた大きな九つの法則の中の根本の三つの徳のことである。また、『神皇正統記』で、天照太神が皇孫に三種神器を授ける際に、「正直・慈悲・智恵」の「三徳」の実践こそが倫理的にもっとも正しいあり方であると「神勅」を述べた中に、「此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。」と「翕受」という言葉がある(天津彦々火瓊々杵尊の条)。これは、『書経』(『尚書』)巻二虞書「皋陶謨第四」において、人間の行為に必要な「九徳」を論じる中で、「日に三徳を宣べ、夙夜浚いに明むるは、家を有せん。日に蔽に六徳を祀敬し、采を亮くれば邦を有せん。翕せ受け敷く施、九徳成事ち、俊又官に在り、百僚・師師・百工、惟れ時く五辰に撫ひて、庶績其れ凝らん、と。(日宣三徳。夙夜浚明有家。日蔽祇敬六徳。亮采有邦。翕受敷施。九徳成事。俊又^二在官。百僚師師。百工惟時。撫于五辰。庶績其凝。)」とあるのを踏まえた表現である。親房は、『中庸』と同時に『書経』を取り込むことによって自らの倫理思想を形成している。『書経』は、四部叢刊初編経部『尚書十三卷』(監本纂図重言重意互註点校尚書・孔氏伝、上海商務印書館縮印、呉興劉氏嘉業堂藏宋刊本)へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一冊『周易尚書』()による。書き下し文は、『書経』上新釈漢文大系25(加藤常賢校注、明治書院、一九八三年)、『書経』下 新釈漢文大系26(小野沢精一校注、一九八五年)を参照した。

(4) 親房は、『東家秘伝』で、『中庸』を『礼記』と記しているが、このことが即、和島の指摘するように、親房が『中庸』を四書として扱っていないことの証拠にはな

らない思われる。親房と宋学の問題は、もっと総合的に判断すべきである。

(三) 朱子の『大学』・『中庸』解釈

ここで、親房の『大学』『中庸』解釈の特徴を明らかにするために、朱子の『大学』『中庸』解釈を分析する。『大学』『中庸』注釈は朱子の哲学体系の根幹をなすものであるが、ここでは、親房が受容した「八条目」「道」「誠」「三達徳」という概念を、朱子がどのように関連づけているかという問題に限定して考察を進めたい。

朱子は、人間の修養の段階を論じる『大学』『八条目』に、次のような注をつけている。

物格るとは、物理の極処、到らざる無きなり。知至るとは、吾が心の知る所、盡きざる無きなり。知すでに盡くれば、則ち意得て実なるべし。意すでに実なれば、則ち心得て正しかるべし。

物格者。物理之極処無不到也。知至者。吾心之所知無不盡也。知既盡。則意可得而実矣。意既実。則心可得而正矣。 (『大学章句』経一章の注)

この文章に見られる「実」とは「誠」のことである(後に詳しく論じる)。「正心」は、「格物・致知・誠意」を経てはじめて到達できるのであり、その段階を無視することは無意味である。「正心」であるためには、まず「誠意」でなくてはならない。「誠意」であるためには、「格物致知」をなさねばならない。そして「格物致知」(物の理を極めること)こそ、修養の端緒として最も重要である。

また、善悪を判断して実践するという道徳的観点から見れば、「誠意」とは、「それ悪を悪むこと則ち悪臭を悪むがごとし。善を好むこと則ち好色を好むがごとし。

(其悪悪則ち如悪臭。好善則ち如好色。)(『大学章句』伝六章の朱注)とあるように、善をなし悪を去ろうとする意識において、好きな色を好むがごとく悪き臭にくむがごとくひたすらであることという。「格物致知」とは、「それ善の真に好むべきを知らざれば、則ちその善を好むや。(中略)悪の真に悪むべきを知らざれば、

則ちその悪を悪むや。(夫不知善之真可好。則其好善也。(中略) 不知惡之真可惡。則其惡也。)(『大学或問』伝六章「誠意」についての議論)と、にくむべき悪と好むべき善を真に知ることである。道徳的に正しくあらうとすればまた、「格物致知」が最も重要な課題となる。元来の『大学』にも「格物致知」を重視する傾向があったが、朱子は「致知在格物」の伝を補ってその傾向をさらに強めたのである。

次に、朱子の『中庸』解釈を検討する。親房が重視した「誠」や「三達徳」についての議論が全面的に展開されるのは、『中庸』の第二十章であるから、ここでは二十章に関する朱子の解釈を分析の対象とする。朱子は、本来は個別に成立した『大学』と『中庸』を思想的に連続したものと把握して、『中庸』二十章も『大学』との関連で解釈する⁽²⁾。すなわち、二十章では「身を修るに道を以す(修身以道)」(道を實踐することによって、身が修められる。修身 \parallel 道の實踐)に関する議論がおこなわれるが、朱子は、『中庸』の「修身」が、『大学』「八条目」の「格物致知」から「修身」を包括する概念に等しいと考える。『中庸』二十章の議論は、「修身 \parallel 道の實踐」から「九経」(天下を治めるための九つの重要な原則)へと発展するが、朱子は、このような二十章の構造を、「修身」から「治国平天下」へと展開する『大学』「八条目」の構造と対応すると見なしていると思われる。

『中庸』二十章の本文は、「道」の形式は五つ(五達道)であり、その実践には三つの道徳的な能力(三達徳)を必要とし、「修身 \parallel 道の實踐」の内容について踏み込んだ議論をする。そうして、「五達道」や「三達徳」や「九経」を成立させる背後に「一」なるものがあるとす。

朱子は、その「一」なるものを「誠」と解釈する。

一は則ち誠なるのみ。達道は人の共に由る所と雖も、この三徳なくんば、則ち以て之を行ふことなし。達徳、人の同く得る所と雖も、一の誠ならざるあれば則ち、人欲これに間して、徳はその徳にあらず。

一は誠なり。一の誠ならざるあれば、則ちこれ九はみな虚文となる。これ九経の実なり。

一則誠而已矣。達道雖人所共由。然無是三徳。則無以行之。達徳雖人所同得。然一有不誠。則人欲問之。而徳非其徳矣。

一者誠也。一有不誠。則是九者皆為虚文矣。此九経之実也。

それでは朱子は、「誠」をどのようなものとして理解するのだろうか。『中庸』の「誠」の概念とそれに関する朱子の解釈は複雑であり、ここでそのすべてを検討できるわけではないが、この論文に関わる範囲で考察してみよう。

誠は眞実無妄の謂、天理の本然なり。これを誠にするは、いまだ眞実無妄に能ずしてその眞実無妄を欲するの謂、人事の当然なり。聖人の徳、渾然天理にして、眞実無妄なり。思勉を待たずして、従容として道に中れば、則ちまた天の道なり。いまだ聖に至らざれば、則ち人欲の私無きこと能わずして、それ徳をなすことみな実たること能わず。故に未だ思わずして得ること能わざれば、則ち①必ず善を扱ひて、しかる後に以て善を明らかにすべし。未だ勉めずして中ること能ざれば、②則ち必ず固より執りてしかる後に以て身を誠にすべし。これ則ち所謂人の道なり。

誠者眞実無妄之謂。天理之本然也。誠之者。未能眞実無妄而欲其眞実無妄之謂。人事之当然也。聖人之徳。渾然天理。眞実無妄。不待思勉。而従容中道。則亦天之道也。未至於聖。則不能無人欲之私。而其為徳不能皆実。故未能不思而得、則①必扱善。然後可以明善。未能不勉而中。則②必固執然後可以誠身。此則所謂人之道也。

(『中庸章句』第二十章)

「誠」とは「眞実無妄」(＝短縮すると実)という意味で、「天理之本然」「天之道」である。人間にとっての課題は「誠_レ之」(これを誠にすること)である。「誠_レ之」とは、「誠_レ身」(わが身を誠にすること)である。「わが身を誠とすること」は、具体的には「①必扱_レ善。然後可_ニ以明_レ善。(必ず善を扱んで、その後に善を明かにする)」「②必固執然後可_ニ以誠_レ身。(必ず固く執る)」という二段階を経て達成されることであり、それがすなわち「人之道」の実践(＝修身)なのである。

先に述べたように、朱子は『中庸』二十章を『大学』の「八条目」の構造と対応させて理解するので、『中庸』の「誠身」の二つの段階も『大学』「八条目」と重ねて解釈する。

蓋し善を扱ふは善を明らかにするゆえん、固く執るは身を誠にするゆえんなり。

①これを扱ふことの明とは、則ち大学に謂ふ所の物格て知ること至るなり。②これを執ることの固きとは、則ち大学に謂ふ所の意誠にして心正しく身修まるなり。

知ること至れば、則ちこれを身に反する者、まさに一毫の不実無からんとす。意

誠にして心正しく身修まれば、則ち親に順、友に信、上に獲られ、民を治めてまさに施して利からざる所無からんとす。而て達道達徳九経凡そ事また一以てこれを貫ぬきて遺すこと無し。

蓋沢善所以明善。固執所以誠身。① 扱之之明。則大学所謂物格而知至也。② 執之之固。則大学所謂意誠而心正身修也。知至。則反諸身者將無一毫之不実。意誠心正而身修。則順親信友獲上治民將無所施而不利。而達道達徳九経凡事亦一以貫之而無遺矣。

(『中庸或問』中庸二十章についての議論) (1)

朱子は、「① 扱_レ之之明 (これを扱ぶことの明なる)」「② 必扱_レ善。然後可_二以明_一善。」(1) ことが『大学』における「格物致知」に相当し、「② 執_レ之之固 (これを執ることの固き)」「② 必固執然後可_二以誠_レ身。」(2) ことが『大学』における「誠意」に相当して、それが「正心」「修身」へと発展するものと考ええる。朱子は、『中庸』の「誠身」の二段階と、『大学』の「格物致知」(物の理を極めること)を端緒とする修養とを重ね合わせるのである。彼は、「誠身」(身を誠にすること)を、人をだましたり不正なことをしないという現代の日常的な意味においてはなく、「物理を極めること」として認識するのである。

朱子は、『中庸』の「誠身」のための二段階「① 必扱_レ善。然後可_二以明_レ善。」② 必固執然後可_二以誠_レ身。」が、『大学』の「格物致知」と「誠意」に相当すると考え、「格物致知」から「治国平天下」へという『大学』の「八条目」と、『中庸』二十章の「修身」道の実践 (道とは五達道のこと、それを達成するための能力が三達徳) から「九経」の実践へという論理構造とを対応させている。すなわち、『大学』に即して言えば「格物致知」(物の理を極めること)から始まる修養が、『中庸』に即して言えば「誠身」(身を誠にすること)が、人にとって(殊に為政者の)重要な課題となり、また、よき政治の実現のための最優先事項ともなるのである。

二章・三節(二) 注

(1) 『大学或問』『中庸或問』は、『5和刻影印 近世漢籍叢刊 思想三編 孟子或問・大学或問・中庸或問』(荒木見悟・岡田武彦主編、友枝龍太郎解題、中文出版社)

による。

(2) 市川安司『朱子——学問とその展開——』東洋人の行動と思想10 (評論社、一九七四年) 「I 朱子の学問」は、朱子が『大学』『中庸』の思想を有機的な関連があるものと扱い、彼の思想体系の根幹をなすものとして最重視していたことを論じている。

(三) 『大学』・『中庸』解釈の特徴

親房と朱子の『大学』『中庸』の解釈の大きな違いは以下の通りである。『大学』の「八条目」解釈に関して、朱子は「格物致知」を人間の修養の第一歩でありまた最も重要な課題とした。「格物致知」の段階を経なくては、人は「誠意」ことができず、「正心」こともできない。また道德的課題に即して言えば、真に善悪を知ること(格物致知)、ひたすらに善を好み悪をにくもうとすること(誠意)の段階を経て、はじめて「正心」に到達できると考えるのである。

それに対して、親房は、「格物」から「平天下」へという修養の段階を無視して、いきなり「正心」を重視する。彼は、『元元集』『神国要道篇』で、「修身・正心・致知」を「三種神器」に配して、その中でも「中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。」(『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条)と「鏡」を特別視して、「鏡」に相当する「正心」を「八条目」の中でとくに重要なものとして扱う。

このような『大学』解釈の違いと関連して、親房と朱子の『中庸』解釈のあり方もまた異なる。朱子において「格物致知」が重視されるので、『中庸』の「誠身」は、「物の理を極めること」と解釈される。すなわち、「誠身」とは、「①必扱善。然後可ニ以明レ善。(必ず善を扱んで、その後に善を明かにすべきである)」「②必固執然後可ニ以誠レ身。(必ず固く執る)」「(『中庸章句』第二十章)という二つの段階を経て達成できるものである。そして朱子は、『中庸或問』(『中庸』二十章につ

いての議論)において、「①必扱_レ善。然後可_二以明_レ善。」が、『大学』の「格物致知」に相当して、「②必固執然後可_二以誠_レ身。」が、『大学』の「誠意」に相当すると述べる。朱子は、人間の修養とは、『大学』に即して言えば「格物致知」を最重要の課題として実践することであり、『中庸』に即して言えば「誠身」を目指すことであると認識して、『大学』「八条目」と『中庸』二十章の構造を対応するものとしてとらえる。このように朱子は、「誠身」(身を誠にすること)を、人をだましたり不正なことをしないという意味においてはではなく、「物の理を極めること」として解釈するのである。

親房は、『神皇正統記』「応神天皇」で、「明々トシテ迷ハザランヲマコトノ正道ト云ベキニヤ」と述べ、「道」という概念に「誠」という形容をつけている。彼は、「道」を離れないこと(道の実践)すなわち「誠身」という『中庸』の概念を、『大学』の「正心」に等しいと見なし、「誠身」を、朱子のように「物の理を極めること」と解釈することなく、「心を正しくすること」という意味に理解するのである。

親房は、なぜ朱子と異なる解釈をするのかを考えてみよう。朱子は、「太極」を「理」に等しいものとして、具体的存在の世界を超越する形而上の原理と考える。朱子にも「神」という概念があるが、それは「氣」に属するもので「太極」に等置されることはない。朱子は、「太極＝理」を形而上の原理と見なすがゆえに、その認識のためには知的な訓練が必要と考え、「格物致知」(物の理を極めること)をもっとも重視するのではないだろうか。それに対して、親房は、「太極」を「神」と等しいものとする。「太極＝神」は万物や諸現象の始源であるが、それは「理」「氣」混合の概念であり朱子の理気論のように構造化されたものではない。このような「理」「氣」混合の「神」は次々と子孫を生み、そして子孫の間はその「理」「氣」混合の性質を継承する。万物は、「神」が展開して生まれた存在であるから、人の心もまた「神」の性質を分有して「心神」と呼ばれる。人にとって大切なのは、「心神」の本来の「神」的な性質を発揮させること、すなわち曇りのない明らかな鏡のような心(正心)を持つことである。親房は、この世界を、朱子のように構造化しない。認識には知的な能力よりも、人がひたすら「正心」(正直)し「心」の神的な性質をあらわにする——すなわち「心」に「神」がやどる——ことを要求する。

さらに、朱子は「格物致知」を「真に善悪を知ること」とも解釈する。朱子において、善悪の判断という道徳的課題も、「格物致知」という知的探究を踏まえてはじめ

て遂行できるものなのである。それに対して親房は、「神」が心に留まればおのずと善悪が認識できるようになるとする。「格物致知」のような知的プロセスは不要であり、「神」を自らの心に呼び寄せ、つまり「正心」でありさえすればよいのである。確かに親房は、三種神器の中で、「智恵・決断」すなわち「致知」に相当する「剣」をも大切にする。しかし、「中ニモ鏡ヲ本トシ」「慈悲決断ハ其中ニアリ」（『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条）と述べるように、「致知」は「正心」に内包されるものであり、「正心」が達成されれば「致知」は自ずから達成されると考えるのである。

このような両者の『大学』解釈のあり方は、『中庸』解釈をも方向づける。つまり、朱子が「誠身」を「物の理を極めること」と解釈するのに対して、親房は「誠身」を「神」が留まるように「正心」であること⁽¹⁾と解釈するのである⁽²⁾。

二章・三節(三) 注

(1) 親房は、「正心」（『大学』）が「道を離れないこと」（『中庸』）に等しく、それはさらに「元_レ元本本」（伊勢神道の重要概念）に等しいとして、『大学』『中庸』の概念を伊勢神道の基本概念に置換する。このような発想が、朱子の『大学』『中庸』解釈とは異なる親房の解釈を生み出す素地であった。

親房と朱子の『大学』『中庸』解釈には、さらに次の違いがある。親房は、『大学』の「正心・修身・致知」（八条目）が、『中庸』の「三達徳」に等しいとする。しかし朱子において、『中庸』の「三達徳」は、「道の実践」を可能にする能力であり、「道の実践」は、『大学』で言えば「八条目」の実践に等しいが、「道の実践を可能にする能力（三達徳）」が「八条目」と等しいとは言えない。『中庸』『三達徳』と『大学』『八条目』は、関連はあるが別の概念とされるのである。親房はなぜ、朱子と異なる解釈をするのか、ここで少し推測してみよう。親房は、朱子と違って形而上の「理」を想定しないために、「理_{||}誠」が「三達徳」を根拠づけるものとは考えない。親房は、万物の始源に「神」を想定する。「神」は、「理」と異なり、万物と次元の異なる存在ではなく、万物や諸現象の始源となるものであり、人間の心も「神」に等しい性質をもつ（心神）。親房は、「正心」であればそこに「神」が留まると考

える。このように人間の心に「神」が留まった状態は、いわば「神」と「神」の性質を分有するものの結合であると言える。そして親房は、「至_二我国靈器_一者神也、又妙也、」（『元元集』「神国要道篇」）と、神器にも「神」の性質を見い出す。これらを踏まえながら、親房は「三達徳」（_二正心・修身・致知_一、_二正直・慈悲・智恵_一）が「三種神器」に根柢をもつと考えるのではないだろうか。

（2）我妻建治は、『神皇正統記論考』第三章 第二節『神皇正統記』の「正理」の構造」の中で、親房の「正直」「正道」と『大学』『中庸』の関係を考察した。彼は、『大学』「八条目」が親房の思想に与えた影響について、次のように述べている。さて、以上述べたかぎりにおいての天皇の日常実践倫理を、こころみに、先述のごとき儒教における倫理全体系、とくに『大学』の八条目、すなわち、「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」に対応させると、それは「修身・齐家」以上に対応することになるであろう。神道も、仏教なども、このかぎりではここまでにとどまるのである。なぜなら人間の、あるいは個人の日常実践倫理が政治や国家社会のそれに展開されるものとして構成されている体系は、ここにおいては儒教以外にはないからである。親房の思想も、いわゆる「治国・平天下」の道は主として儒教的なものに託されることとなる。儒教においてこそ、個人の日常的倫理が国家的政治的倫理へ連続して展開されるように仕組まれているからである。すなわち、さきに親房が指摘しているように、儒教によれば、

「格物」↓「致知」↓「誠意」↓「正心」↓「齐家」↓「治国」↓「平天下」がそれであり、「治国・平天下」を実現するために、どうしても個人的修養が要請されるとする。したがって、「平天下」↓「治国」↓「齐家」↓「修身」↓「正心」↓「致知」↓「格物」の体系が要請されるのである。

（二三五―二三六頁）

このように我妻は、親房の『大学』受容が、彼の倫理思想のみならず、倫理と政治の関係を規定しているとする。ただし、我妻は、親房の「正心」すなわち「正直」重視の姿勢についてあまり詳しく言及していない。我妻建治の『神皇正統記論考』に全般に見られる傾向として、親房と儒学ことに宋学との思想上の共通点についての詳しい考察があるが、宋学との相異点についての考察が不十分である。その違いにこそ、親房の独自の主張が見出せるのである。

結語

親房の「正直」（正心）とは、「心ノ源」に付着している「私ノ心」「己ガ欲」「一物」などの曇り除去し、「心ノ源」を明らかにして（曇りのない鏡のように）、本来の「心ノ源」の善なる性質を十分に発揮させた状態である。人は、「神」の性質を分有し、その「心ノ源」に、「神」の「理」的性質である善悪の判断を正しく行う能力を備えているからである。しかし、朱子は、倫理思想において、「性」は「理」であるが、「氣」によって形成された「心」に付着しているために「理」のままに発現することが難しく、そのため「心」の機能が制限されると考えた。朱子の倫理思想が宇宙論（理気論）に対応してこのように体系化されているのに対して、親房の倫理思想は、朱子のように宇宙論と論理づけられていない。

しかし、確かに親房は、朱子のように「心」や「性」をすべて理気論に還元してはいるが、彼なりの仕方では倫理思想と宇宙論を関連づけた。親房の宇宙論と「積善ノ余慶」の思想を考察すれば、親房が、宇宙生成の過程と、親がその形質を受け継いだ子供を生むことをパラレルにとらえることによって、「正直」「私ノ心」が生じる過程を説明しようとしていることが分かる。すなわち彼は、人の道徳的に善悪を、血統の連続（形質の継承）という「事実」によって説明したのである。

親房は、「三種神器」ことにその中の「鏡」と、「正直」の概念を関連づけて考えた。この「三種神器」とは、親房において、また皇位のシンボルでもある。親房は、当時さまざまに伝わっていた神宝（十種神宝・天瓊矛など）の価値を貶しめることによって、結果的に「三種神器」を皇位の唯一絶対のシンボルとして確立した。親房は、その中でも「鏡」を重視し、それを「正直」の概念と結びつけることによって、「三種神器」を天皇の権威の象徴とした。

すなわち、皇室の祖先「天照太神」は「鏡」そのものであり、「心ノ源」に一点の曇りもない存在である。その「天照太神」の子孫である天皇家の人々は、「天照太神」と血が繋がっており、それゆえに「天照太神」の形質（「心ノ源」に曇りが無い）を

受け継ぎ、生まれつきの「性」が善である場合が多い。そのために彼らは、よき統治者になる可能性が高い。また、よく磨かれた曇りのない「鏡」は、「心ノ源」が曇りなく明らかであるという倫理的に正しい心のあり方「正直」（正心）を、具体的に示すものである。それゆえ、「天照太神」の子孫である天皇は、これをそばに置くことによって、常に「正心」とは何であるかを学習でき、「正心」であろうと努力できる。親房は、「三種神器」とくに「鏡」を、「正直」（正心）の思想構造とこのように関連づけることによって、皇位のシンボルとしての価値を付与した。「三種神器」は、本質的には血統継承される皇位の象徴である。しかし親房は、独自の宋学に解釈による「合理的」倫理性を「三種神器」に付与することによって、血統に基づいて継承される天皇統治を正当合理化しようとしたのだった。

親房の「正直」の思想は、また彼の『大学』『中庸』受容の方向性を決定する。

『大学』の「八条目」解釈に関して、朱子は「格物致知」を人間の修養の第一歩であり、最も重要な課題と見なした。それに対して、親房は、「格物」から「平天下」という修養の段階を無視して、いきなり「正心」を重視する。また朱子は、「格物致知」を重視するため、『中庸』の「誠身」を「物の理を極めること」と解釈する。他方、親房は、「道」を離れないこと（道の実践）すなわち「誠身」という『中庸』の思想を、『大学』の「正心」に等しいものと考え、「心を正しくすること」という意味に理解する。親房は、なぜ朱子と異なる解釈をしたのであろうか。朱子は、「太極」を形而上の原理と見なすがゆえに、その認識のために知的な訓練を必要とし、「格物致知」（物の理を極めること）をもっとも重視する。それに対して、親房は、曇りのない明らかな鏡のような心（正心）をもつことを重視した。人はひたすら「正心」（正直）である、すなわち内なる「神」的善性を発揮すればよいのである。親房は、彼の三種神器と「正直」をめぐる思考——統治者は何より倫理的にもっとも有徳（正直）でなければならぬ、逆にいえば有徳者であれば誰でも統治者になれるとしながらも、宇宙の構造に即して考えれば天皇家の人間がもっとも有徳な可能性が高い——に影響を受け、朱子とは異なる『大学』『中庸』解釈をする。このように見れば、親房は、天皇家による君臨を正当化するために、宋学的な倫理思想を応用したのだと言えよう。

第一章と第二章の分析を通じて、彼は、道徳的善性がかなりの程度血統に依存すると考えていたことが明らかになった。道徳的善悪は、血統に依存しどうすることもで

きない決定的なものなのである。親房はこのような、いわば先天的決定論に基づいた倫理思想を基礎として、以下の章で示すような政治思想と歴史思想を展開する。そこで、彼が「徳」に基づく皇位継承や任官を重視したことを検討するが、それはそもそも「徳」すなわち道徳的な能力が、血統にかなりの程度依存することを前提とした議論なのである。

第三章 革命論と名分論

— 親房の政治思想 —

序

本章は、親房が中国の革命論——ことに『孟子』の思想——と、名分論——ことに司馬光の思想——を学び、それを彼の政治思想の核心にいかに取り入れたのかを考察するものである。

序論で述べたように、戦後の研究は、親房が『孟子』の革命思想を学び不徳の天皇を追放を容認しそれを彼の政治思想の核にした点を強調した。しかし、親房に『孟子』の影響を認めたとしても、また次のような解釈が成り立つ。

たとえば、津田左右吉は、「愚管抄及び神皇正統記に於けるシナの史学思想」の中で以下のように述べている⁽¹⁾。

また徳なき君は位を失ひ賢者が位を得るといふ思想を親房が是認してゐることは、堯舜の禅譲や桀紂の滅亡を（シナのこととしてではあるが）正當視してゐるのである（武烈天皇の条）。光孝天皇について天命といひ人望といふ語を用ゐてゐるのも、それと思想上のつながりがあらう。（天命といふ語は後白河院後嵯峨院などの条にもあつて、それは軽い意義に用ゐられてゐるが、光孝天皇の場合に「天命をうけ」としてあることは、文字の上だけのことにせよ、シナ的政治的思想が連想せられてはゐるらしい。）しかし、親房は此の思想を「神国」である我國の特殊の性質、特殊の形態と調和させるやうに考へやうとした。

ここで津田は、中国の革命論を「徳なき君が位を失ひ賢者が位を得る」という思想と規定した。革命論は、父子一系の皇位継承を「正統」とする親房の態度と矛盾するものなので、親房はそれを「神国の特殊の性質」と「調和させ」ようとした。すなわち親房は、不徳の天皇を追放し賢者が皇位を継ぐ場合にも、あくまでもそれを「一種姓」

(すなわち皇族の出身者) という限定の中で行われるものと考え、『孟子』的革命論を要容させた上で受容した解釈する^②。

この章の第二節で検討するように、確かに『孟子』は、王位の継承に際して、「徳」や「賢」をもっとも重視して王を選ぶべきだと主張している。しかし、『孟子』は、前天子の血統ではない者が王となる場合には、最高の「徳」や「賢」を厳しく要求するのに対して、天子の子が継承する場合には、かなり甘い基準を適用する。『孟子』の王位継承論は、血統の子孫に易しく他人に敵しいという、基本的に世襲を容認するものである。

親房は、不徳の天皇の追放を容認する。しかしまた、天皇家のものが皇位を世襲することを認める。一見矛盾するようであるが、いわば『孟子』の革命論を論理的に純粋な形で受容したもので言い得るのである。これまで、中国の革命論の内容と、親房がそれをどのように取り入れられたのが、精密に分析されてこなかったことが、こうした問題点を残した理由だったと思われる。

さて、親房と司馬光(あるいは『左伝』)の名分論との関係はしばしば指摘されてきたものであった。たとえば、武内義雄は、『中国思想史』の中で次のように述べている^③。

しからば通鑑の大義はいかなるものであろうか。今一々二百九十四巻の全体にわたって論究することはできぬが、その開巻第一に有名な名分論があって、その中に「天子の職は礼より大なるはなく、礼は分より大なるはなく、分は名より大なるはなし。」と喝破して名分の重要なことが力説せられている。名分とは畢竟君臣の義を明らかにすることでこれが即ち全書の大義である。そこで通鑑は春秋の義を明らかにするために、空談をさけて後世の歴史によって大義名分を教えたものということができる。この書が我国に伝わった当時北畠親房がこれを学んで遂に神皇正統記を作ったというのも偶然の事ではない。

このように、特に戦前の親房研究の多くは、司馬光の名分論を身分制を擁護する思想にとらえ、親房がそれを援用して臣民は天皇に絶対的に服従しなければならぬと主張したと解釈したのである。だが、司馬光の名分論の内実を問えば、君主は君主、臣下は臣下として、おのおのその役割を果たすことを厳しく要求し、それを果たせない場合には、君臣ともに天の制裁によってその身を滅ぼすというものである。

こうした事実を、『孟子』の革命論と司馬光の名分論の構造と、その受容による親

房自身の思想の形成のプロセスを、より精密に考察することの必要性があることを示している。

第一節において、親房の政治思想の具体的政策的側面、すなわち、皇位継承や任官がいかにあるべきか、土地の所有や利用のあり方に関する考えを考察する。

第二節では、『孟子』の革命論と司馬光の名分論の構造を論じ、親房におけるその受容と展開を考察する。第二節の分析の前に、第一節において便宜上「革命論」や「名分論」という語を用いるが、その際は、「革命論」は、天命が改まることによって不徳の王は追放され、血の繋がらない賢者が王位を継承することを容認する思想、「名分論」は、君臣上下がその分を守り、分を表わす名（具体的には官職名など）に相応しい役割を果たすべきであるという思想という意味で使用する。

第三節では、『孟子』の孝論とその背景にある「親親」の尊重の思想（親と他人への愛には等差があるという考え方）が『孟子』の革命論といかなる関係をもつかを考察し、親房が『孟子』の孝論や「親親」の思想をいかに受け容れたのか（あるいは受け容れていないのか）を論ずる。親房は革命論の根底にある孝論や「親親」思想にはどのような対処したのかという問題である。

三章・序 注

(1) 『津田左右吉全集』第九卷（「日本の神道」、岩波書店、一九六四年）の四〇一頁。

(2) 序論で指摘したように、永原慶二も「中世の歴史感覚と政治思想」の中で、親房の政治思想を、君徳者が皇位継承するという点で中国の放伐思想に近いものと認める。しかし、それは皇族の中からのみ選ぶという限定の中の話であるとしている。

(3) 『中国思想史』（『武内義雄全集』第八卷）、一八一頁。さらに、竹内照夫も『資治通鑑』（中国古典新書、明德出版社、一九七一年）の解説において、また内藤湖南（虎次郎）も『支那史学史』（内藤湖南全集 第十一卷、筑摩書房、一九六九年）「宋代に於ける史学の進展」において、同様の指摘をしている。

第一節 皇位継承と任官の論理

(一) 「徳」に基づく皇位継承論

親房は、『神皇正統記』の後醍醐天皇の条で、治政の根幹は適切な人材をその官職に任じることであると主張している。

一ニハ其人ヲエラビテ官ニ任ズ。官ニ其人アル時ハ君ハ垂拱シテマシマス。サレバ本朝ニモ異朝ニモコレヲ治世ノ本トス。二ニハ国郡ヲワタクシニセズ、ワカツ所カナラズ其理ノマ、ニス。三ニハ功アルヲバ必ず賞シ、罪アルヲバ必ず罰ス。コレ善ヲス、メ、悪ヲコラス道ナリ^{〔1〕}。

その主張のうえに、引き続き『職原抄』を著し、任官はいかにあるべきかを具体的に示した。

親房は、まず上古において、任官がどのような基準に基づいていたかを次のように述べている^{〔2〕}。

昔人ヲエラビモチキラレシ日ハ先德行ヲツクス。德行オナジケレバ、才用アルヲモチキル。才用ヒトシケレバ劳効アルヲトル。又徳義・清慎・公平・恪勤ノ四善ヲトルトモミエタリ。格条ニハ「朝ニ廝養タレドモタニ公卿ニイタル。」ト云コトノ侍ルモ、德行才用ニヨリテ不次ニモチキラルベキ心ナリ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

上古の任官は、「德行」や「才用」という道徳的・政治的な能力に基づいて行われたという。これは、親房が、日本では古い時代には能力主義の登用が行われていたと考えていたことを示している^{〔3〕}。

親房が、上古にない、「徳」や「才」に基づく任官が適切であると考えていたことは、『職原抄』の次の記述からも明らかである。たとえば『職原抄』の「中納言の条」では、「納言以上、殊可^レ撰^レ其人^ニ之官也」というように、納言以上の頭官の任官には何よりも官吏としての能力を問題とすべきであると主張する。「参議の条」で

は、「参議者、諸官之中四位以上有「其才」之人、奉_レ勅参_二議官中政_一之意也」と述べ、「才」を重視すべきであるとする⁽⁴⁾。また地方官についても、次のように記述している。

凡国司之撰、和・漢重_レ之、此云_二烹鮮之職_一、又云_二分憂之官_一、漢宣帝常称曰、與_レ我共治者、唯良二千石乎、云々、誠是当_二一方之重寄_一、察_二百姓之寒苦_一、非_二庸才之所_一可_二企望_一、故昔時固設_二格制_一以_レ勘_二治否_一、合_レ格者蒙_レ賞、違_レ格者被_レ黜、是所_二以_レ択_二良吏_一也、

(『職原抄』 諸国の条)

親房は、国司の要職が「庸才」つまり並みの器量では務まるものではないので、そのような要職にふさわしい「才」を要求する⁽⁵⁾。

彼は、「徳」や「才」という道徳的政治的な能力を、もちろん臣下の任官の際のみに要求するのではない。第二章で、すでに天皇位には「賢」者が就くべきであるという親房の考えを示したが、彼はまた、「孝」であることも天皇たる条件とする。

泰時ハカラヒ申テコノ君ヲスヘ奉リヌ。誠ニ天命也。正理也。土御門御兄ニテ御心バヘモオダシク、孝行モフカクキコエサセ給シカバ、天照大神ノ冥慮ニ代テハカラヒ申ケルモコトハリ也。

(『神皇正統記』後嵯峨院の条)

また、醍醐・村上の両天皇を「徳」として、中国の「堯舜」にたとえることもする⁽⁶⁾。

昔モロコシニモ「天下ノ明德ハ虞舜ヨリ始ル。」トミエタリ。唐堯ノモチキ給シニヨリテ、舜ノ徳モアラハレ、天下ノ道モアキラカニナニケルトゾ。二代ノ明德ヲモテ此御コトヲシハカリ奉ルベシ。

(『神皇正統記』宇多天皇)

天皇には「徳」が備わる(端的には「正心」である)必要があるのである。

親房は、「徳」「賢」「孝」を即位の絶対必要な条件とし、「不徳」であれば廃されても当然と考える。彼は、中国の事例を先例としてこれを主張する。

此天皇性悪ニシテ人主ノ器ニタラズミエ給ケレバ、摂政ナゲキテ廃立ノコトヲサダメラレニケリ。昔漢ノ霍光、昭帝ヲタスケテ摂政セシニ、昭帝世ヲハヤクシ給シカバ、昌邑王ヲ立テ天子トス。昌邑不徳ニシテ器ニタラズ。即廢立ヲオコナヒテ宣帝ヲ立奉リキ。霍光が大功トコソシルシ伝ハベルメレ。此大臣マサシキ外戚ノ臣ニテ政ヲモハラニセラレシニ、天下ノタメ大義ヲオモヒテサダメオコナハレケル、イトメデタシ。サレバ一家ニモ人コソオホクキコエシカド、摂政関白ハコ

ノ大臣ノスエノミゾタエセヌコトニナリニケル。ツギツギ大臣大将ニノボル藤原ノ人々モミナコノ大臣の苗裔ナリ。積善ノ餘慶ナリトコソオボエハベレ。

(『神皇正統記』陽成天皇の条)

漢の摂政である霍光は、昌邑という人物を天子としたけれども、昌邑が不徳だったので彼を廃して、新しく宣帝を立てた。親房は、これを先例として、日本において藤原基経が不徳な陽明天皇を廃したことを高く評価する⁽⁷⁾。我妻建治は、この親房の発言を、「日本思想史上、かつてみられなかったであろう、一種の、かなりはつきりした、いわば革命思想である」と評する⁽⁸⁾。

しかし、親房が挙げた漢の例では、昌邑が廃され替わりに王となった宣帝は、武帝の孫であり、漢の皇帝の一族である。中国における革命とは、不徳の王が追放され非血縁の賢者が王となることなので、この漢の例は革命とは見なされない。宣帝は皇位に即くと、即位したことがない自分の父(すなわち武帝の息子)の劉進を宗廟にまつり皇考廟と称した。宣帝は、自らが武帝の直系の孫であることを強調したのである。直系を尊ぶことが本来の正統的儒学思想であり、孝による家主義的秩序観念を基礎とし、その秩序を伝統主義的に維持してゆこうとする儒学の本質からして、直系の祖先の祭祀は極めて重要な位置を占めていたことを示す事例である⁽⁹⁾。このように、この漢の例は、我妻建治の指摘するような易姓革命論とはまったく反対の意味を持つのである。

また、親房が賞賛する陽成天皇の追放の例でも、かわって即位したのは陽成天皇の祖父文徳の異母弟光孝天皇であり、天皇家の人物である。そして、傍系から即位した宣帝が自分こそ武帝の直系であることを強調したように、親房も傍系から即位した光孝天皇こそ正統な天皇であることを強調したのである。それゆえ、親房が記す陽成天皇の追放劇は、我妻の指摘のように、親房が中国の革命論を受け容れていたことの証拠にはならない。

親房が、天皇や臣は「徳」「孝」であるべきであり、不徳ならば追放してもよいと考えていたにしても、不徳の天皇を追放した後には、異姓の王を迎えるという中国の革命論を容認していた証拠を挙げることはできない。

三章・一節(一) 注

(1) 木田知生は『司馬光とその時代』中国歴史人物選 第6巻(白帝社、一九九四年)の中で、司馬光の思想に見られる政治の要諦として、「任官」「信賞」「必罰」の三つを挙げている(二〇六―二一九頁)。この点からも、司馬光の思想が親房に影響を与えたと言えるかもしれない。

(2) これは、日本古典文学大系『神皇正統記 増鏡』の頭注の指摘によれば、『大宝律令』の「選叙令」「考課令」をふまえた記述である。

凡_レ応_レ選者。皆審_二状迹_一。銓擬之日。先_レ尽_二德行_一。德行同。取_二才用高者_一。才用同。取_二劳効多者_一。(選叙令)

徳義有_レ聞者。為_二一善_一。清慎顕著者。為_二一善_一。公平可_レ称者。為_二一善_一。恪勤匪_レ懈者。為_二一善_一。(考課令)

「選叙令」「考課令」は、『律令』日本思想大系3(井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注、岩波書店、一九七六年)による。

(3) 「才」は官吏に必要な学問のこと。学問の具体的内容として、「学令」の中に「凡_レ経。周易。尚書。周礼。儀礼。礼記。毛詩。春秋左氏伝。各為_二一經_一。孝経。論語。学者兼習之。」とあり、親房は儒学的な教養を念頭に置いていたと考えられる。

親房は、律令時代は能力による登用が原則であったと認識している。しかし、実際の歴史事実としては、中国の「唐令」に較べ、「日本令」は蔭位による顯官職の子息保護の色彩が強かったことが指摘されている(野村忠夫『官人制論』雄山閣、一九七五年)。

(4) 『令義解』の「職員令」に「无其人則闕」とある。

(5) 親房の思想的影響下にある「北畠顕家奏状」(『中世政治社会思想 下』日本思想大系22、岩波書店、一九八一年)も、官爵登用の基準のひとつとして、「徳才」を挙げている。

(6) 親房の同時代には、賢明な天皇を「堯舜」になぞらえることが一般的であった。たとえば、南北朝時代に成立した『平家物語』の流布本巻三の「城南之離宮」では、高倉天皇の孝行を「堯舜」にたとえて賞賛している。

「百行の中には孝行をも_レて先とす。明王は孝をも_レて天下を治」といへり。されば唐堯は老衰へたる父をた_レとび、虞舜はかたくななる母をうやまふとみ

えたり。彼の賢王聖主の先規を追はせましましけむ叡慮の程こそ目出けれ。

『平家物語』は、日本古典文学大系32・33『平家物語』上・下（高木市之助等校注、岩波書店、一九五九—六〇年）による。

(7) 即位シ給シヨリ誠ニ賢王ニマシマシキ。応神御子ヲホクキコエ給シニ、仁徳賢王ニテマシマシカド、御末タエニキ。集總別ノ御末、カク世ヲタモタセ給コト、イカナル故ニカヲボツカナシ。仁徳ヲバ大鷦鷯ノ尊ト申。第八ノ皇子ヲバ集總別ト申。仁徳ノ御代ニ兄弟タハブレテ、鷦鷯ハ小鳥也、隼ハ大鳥也ト争給コトアリキ。隼ノ名ニカチテ、末ノ世ヲツケツギ給ケルニヤ。モロコシニモカカルタメシアリヘ左伝ニミユ。▽名ヲツクルコトモツ、シミヲモクスベキコトニヤ。ソレモヲノツカラ天命ナリトイハバ、凡慮ノ及ベキニアラズ。此天皇ノ立給シコトゾ思外ノ御運トミエ侍ル。 （『神皇正統記』繼体天皇の条）

皇位継承の歴史を見ると、兄の仁徳天皇の家系は断絶し、弟の集總別皇子の子孫が後に正統な皇統を形成した。親房は、名前がその人間の盛衰を決定することを、『左伝』「桓公二年」の「仇」と「成師」の説話を踏まえて主張する。その説話とは、晋の穆侯の夫人姜氏が、太子を「仇」と名づけ、弟を「成師」（勝ち戦）と名づけたが、名前通り、太子である兄の血筋は廃れ、弟の家系が繁栄したというものである。ここに、兄弟という年齢的な順序を必ずしも絶対的なものとしなない親房の見解を見出せる。

(8) 『神皇正統記論考』、二四七頁。

(9) 堀池信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八年）一三〇—一三一頁。

(三) 「血統」に基づく皇位継承論

しかも、親房は、常に「賢」「孝」「徳」を基準として天皇を選ぶべきであると主張しているわけではない。

性サガナクマシテ、悪トシテナサズト云コトナシ。仍天祚モ久カラズ。仁徳サシ

モ聖徳マシマシニ、此皇胤コ、ニタエニキ。「聖徳ハ必百代ニマツラル。」ハ春秋ニミユトコソミエタレド、不徳ノ子孫アラバ、其宗ヲ滅スベキ先蹤甚ヲホシ。サレバ上古ノ聖賢ハ、子ナレドモ慈愛ニヨボレズ、器ニアラザレバ傳コトナシ。堯ノ子丹朱不肖ナリシカバ、舜ニサツケ、舜ノ子商均又不肖ニシテ夏禹ニ譲ラレシガ如シ。堯舜ヨリコナタニハ猶天下ヲ私ニスル故ニヤ、必子孫ニ傳コトニナリニシガ、禹ノ後、桀暴虐ナシテ国ヲ失ヒ、殷ノ湯聖徳アリシカド、紂ガ時無道ニシテ永クホロビニキ。(以下、天竺の例が続く。)カ、レバ先祖大ナル徳アリトモ、不徳ノ子孫宗廟ノマツリヲタ、ムコトウタガヒナシ。

(『神皇正統記』武烈天皇の条)

有徳な仁徳天皇の子孫の武烈天皇は、「性サガナクマシテ、惡トシテナサズト云コトナシ。」と不徳であったために、子孫に皇位を伝えることができなかつた。親房は、有徳な人物が出ればその家系は繁栄し、不徳な人物が出ればその家系は衰退断絶することを、『春秋左氏伝』昭公八年の記事の中にある「臣聞盛徳必百世祀。」という句を根拠として主張した¹⁾。有徳・不徳はその人物一代限りのものではなく、子孫に影響すると考えていたのである。すなわち有徳・不徳が、ある個人の問題からその血統の問題へと転化している。親房は、「サレバ上古ノ聖賢ハ、子ナレドモ慈愛ニヨボレズ、器ニアラザレバ傳コトナシ。堯ノ子丹朱不肖ナリシカバ、舜ニサツケ、舜ノ子商均又不肖ニシテ夏禹ニ譲ラレシガ如シ。」と述べて、聖人が自分の子供ではなく、血の繋がらない有徳者へ位を譲ったという中国の古代の王位継承のあり方を賞賛する。しかしそれと同時に、そのようなあり方は、「堯舜ヨリコナタ」に、位を「必子孫ニ傳コトニナリニシ」(子孫に王位を譲る)と変化したことも重視する。親房は、中国の王位継承が、血統によらない徳に基づく継承から、子孫優先の継承へと変化したと認識するのである。子孫が優先的に王位を継いだ場合、当然ながら中には不徳者が継承する場合も出てくる²⁾。たとえば「禹」の子孫の「桀」や、「湯」の子孫の「紂」などである。そのような人物が位を継いだ場合、繁栄は断たれ、その家系が「天下ヲ私ニスル」、優先的に王位を継承することができなくなる。しかし有徳であることが王位継承の基準であった時代から、基本的に子孫が継承する時代への歴史的変化の中では、最高に有徳な人物を選んで位に就けるといふ本来の原則は、不徳でなければ(最低限の徳を有すれば)位から追放されないというように変化してしまう。また、親房は次のように言う。

重祚ト云コトハ本朝ニハコレニ始レリ。異朝ニハ殷大甲不明ナリシカバ、伊尹是ヲ桐宮ニシリゾケテ三年政ヲトレリキ。サレド帝位ヲスツルマデハナキニヤ。大甲アヤマチヲ悔テ徳ヲオサメシカバ、モトノゴトク天子トス。

(『神皇正統記』齊明天皇の条)

「伊尹」は、「不明」な王「大甲」を位から追い出そうとしたが、「大甲」は自らの不徳を悔い改めたので、結果的に位を追われることがなかった。このように親房は、中国の先例を挙げて、徳の有無が皇位継承の基準となるあり方が、よほど不徳でないかぎり位から追放されないというあり方に變化したことを正当化している³⁾。一方で天皇に「徳」を求めつつ、他方では天皇家の血統継承を中国の事例に適ったものとして重視するのである。そして結局、親房の論理は、天皇家の血統の中で、より有徳な人物に皇位を継承させるべきということになるものであった。

皇位継承の変容と同様に、親房は、臣下の官職への登用についても、「徳」や「才」などの道徳的政治的な能力を重視する方針とは矛盾する任官基準を容認する。彼は、譜第(名門)の出身であるかどうかを登用の際のひとつの基準とするのである。

寛弘ヨリアナタニハ、マコトニオカシコケレバ、種姓ニカ、ハラズ、將相ニイタル人モアリ。寛弘以来ハ、譜第ヲサキトシテ、其中ニオモアリ徳モアリテ、職ニカナヒヌベキ人ヲゾエラバレケル。(中略)アマリ譜第ヲノミトラレテモ賢オノイデコヌハシナレバ、上古ニオヨビガタキコトヲウラムルヤカラモアレド、昔ノマ、ニテハイヨイヨミダレヌベケレバ、譜第ヲオモクセラレケルモコトハリ也。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

親房は、寛弘時代以前の能力主義に基づく任官にならうべきだとはするものの、現行のシステムをあまり無視すれば混乱が広がるばかりなので、家柄重視の任官も容認する。

親房は、『職原抄』の三公(太政・左右大臣の三官)の条で、「已上、謂之三公者、異朝三公者、皆則闕之官也」と記している。「則闕之官」とは、職員令の「无其人則闕」という記載に倣ったものである。親房は、中国では、これらの官には有徳者を任ずるものであり、適切な人材がない場合は欠官にしておくという慣例があることを指摘している。親房は、中国や、「職員令」に基づき、あくまで徳に基づく任官を主張しているように思われる。しかし、彼は、続いて「文徳御世、藤原良房任之、忠仁公是也、爾来連綿任之」と述べ、藤原良房の子孫が太政大臣や左右大臣という顯官

を世襲的に独占してきた歴史的事実に非難を加えていない。親房は、藤原良房一門に「徳」「才」のある人物が「事実」として多く出現したと考えたのであろう。親房は、「則闕之官」という用語が端的に示す「徳」や「才」に基づく任官の理念を掲げながら、同時に官職が特定の家柄によって独占されてきた現実を否定しないのである。

親王ノ宣旨ヲ蒙ル人ハ才不才ニヨラズ、国々ニ封戸ナド立ラレテ、世ノツイヘナリシカバ、人臣ニツラネ宦学シテ朝要ニカナヒ、器ニシタガヒ、昇進スベキ御オキテナルベシ。

皇胤ノ貴種ヨリ出ヌル人、蔭ヲタノミ、イトオナンドモナク、アマサヘ人ニヨゴリ、モノニ慢ズル心モアルベキニヤ。人臣ノ礼ニタガフコトアリヌベシ。寛平ノ御記ニソノハシノミエハベリシ也。後ヲモヨクカミミセ給ケルニコソ。皇胤ハ誠ニ他ノコトナルベキコトナレド、我国ハ神代ヨリノ誓ニテ、君ハ天照太神ノ御スエ国ヲタモチ、臣ハ天児屋ノ御流君ヲタスケ奉ルベキ器トナレリ。源氏ハアタラニ出タル人臣ナリ。徳モナク、功モナク、高官ニノボリテ人ニヨゴラバ二神ノ御トガメ有ヌベキコトゾカシ。

(『神皇正統記』村上天皇の条)

ここで親房は、「才」に基づく登用や昇進が本来あるべき姿なので、天皇家の出自である源氏の人々が、「才」もないのに「蔭」を頼むだけで努力をしない姿勢を批判する。それとは逆に、藤原氏に関しては「才」や努力に関係なく天皇を補佐する家系であることが神代の昔から決定されていると述べている。第二章の分析からすると、藤原良房の形質を継承した子孫たちには「徳」「才」が備っており、また長年の功績の蓄積が多く、その一門の「徳」「才」が歴史的にも証明されているという認識があったのであろう。このように親房は、神代の昔から決定されている継承に対して、その家系に「徳」「才」が多いので登用するのは当然であると合理化するのである。

このような臣下の任官基準についての親房の主張は、ある特定の家系が皇位（あるいは王位）を「私」することを容認する態度と論理上対応していると言える。

三章・一節(二) 注

(1) 陳は顛頊の族なり。歳、鶉火に在りしとき、是を以て卒に滅びぬ。陳も將に之の如くならず。今、析木の津に在り、猶ほ將に復た由せんとす。且つ陳氏

政を齊に得て、而る後に陳卒に亡びん。幕より瞽瞍に至るまで、命に違ふもの無かりき。舜、之に重ぬるに明德を以てし、徳を遂に真けり。遂、世々之を守り、胡公に及ぶまで淫せず。故に周、之に姓を賜ひ、虞帝を祀らしめき。臣聞く、盛徳は必ず百世祀らる、と。虞の世数は未だし。継守は將に齊に在らんとす。其の兆、既に存す、と。

陳顛頊之族也。歳在鶉火是以卒滅陳將如之。今在析木之津猶將復由。且陳氏得政于齊而後陳卒亡焉。自幕至于瞽瞍無違命。舜重之以明德真徳於遂。遂世守之及胡公不淫。故周賜之姓。使祀虞帝。臣聞盛徳必百世祀。虞之世數未也。継守將在齊。其兆既存矣。

(『春秋左氏伝』昭公八年)

『春秋左氏伝』は、四部叢刊初編經部『春秋経伝集解』(上海商務印書館宿印、玉田蔣氏蔵本へ筆者が参照したのは、王雲五編台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第6・7冊『春秋経伝集解』)による。書き下し文は、『春秋左氏伝』一、四、新釈漢文大系30、33(鎌田正校注、明治書院、一九七二—一九八一年)を参照した。

(2) 中国の場合でも、堯舜の禪讓の事例は、儒学の「徳」重視の継承という思想をあらわした神話的なものである。中国でも、実際には、血統内の継承が歴史的事実としてあったから、王朝交替という非血統継承という事実を合理化する場合に限り「徳」をことさら強調するにすぎない。

(3) 親房は、『神皇正統記』の清和天皇の条にも、伊尹と大甲の説話を載せている。撰政ト云コト、モロコシニハ唐堯ノ時、虞舜ヲ登用テ政ヲマカセ給キ。コレヲ撰政ト云。カクテ三十年アリテ正位ヲウケラレキ。殷ノ代ニ伊尹ト云聖臣アリ。湯及大甲ヲ輔佐ス。是ハ保衡ト云へ阿衡トモ云。其心ハ撰政也。周ノ世ニ周公旦又大聖ナリキ。文王ノ子、武王ノ弟、成王ノ叔父ナリ。武王ノ代ニハ三公ニツラナリ、成王ワカク位ニツキ給カバ、周公ミツカラ南面シテ撰政スへ成王ヲ負テ南面セラレケリトモミエタリ。漢昭帝又幼ニテ即位。武帝ノ遺詔ニヨリ博陸侯霍光ト云人、大司馬大將軍ニテ撰政ス。中ニモ周公・霍氏ヲゾ先蹤ニモ申メル。

『神皇正統記』の斉明天皇の条と清和天皇の条の記述は、『左伝』襄公二十一年の「伊尹太甲を放ちて之を相とし、卒に怨る色なし(伊尹放太甲、而相之、卒無怨色)」に付された杜預の注『春秋経伝集解』の次の記述に共通点を見いだせる。

太甲は湯の孫なり。荒淫にして度を失ふ。伊尹之を桐宮に放ち、三年、改悔して

之を復す。而して恨心なし。一怨を以て大徳を妨げざるを言ふ。

太甲、湯孫也、荒淫失度、伊尹放之桐宮、三年、改悔而復之、而無恨心、言不以一怨妨大徳、
(『春秋経伝集解』卷十六)

『春秋経伝集解』の杜預注は、四部叢刊初編経部『春秋経伝集解』(上海商務印書館宿印、玉田蒋氏蔵本へ筆者が参照したのは、王雲五編 台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第6・7冊『春秋経伝集解』)による。書き下し文は、『漢籍国字解全書 先哲遺書』第十三・十四・十五卷所収の『春秋左氏伝』上・中・下(加藤正庵校注、早稲田大学出版部、一九一〇〜二一年)を参照した。

また、『孟子』「卷十三 尽心章句上、三一」の次の文章が参考にされたかもしれない。

公孫丑曰く、伊尹は、予〔君をして〕不順〔の事〕に狎れざらしむと曰ひて、太甲を桐に放ちしに、民大いに悦べり。太甲賢となり、又之を反せしに、民大いに悦べり。賢者の人臣たる、其の君賢ならざれば則ち固より放つべきか。孟子曰く、伊尹の志あらば則ち可なり。伊尹の志なくんば則ち篡へるなり。

公孫丑曰、伊尹曰予不狎于不順、放太甲于桐、民大悦、太甲賢、又反之、民大悦、賢者之為人臣也、其君不賢、則固可放與、孟子曰、有伊尹之志則可、無伊尹之志則篡也、

『孟子』の引用は、四部叢刊初編経部『孟子十四卷』(上海商務印書館縮印清内府蔵宋本へ筆者が参照したのは、王雲五編 台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年の第10冊『孟子 爾雅』)による。書き下し文と章句の番号は、『孟子』上・下(小林勝人訳注、岩波文庫、上巻は一九六八年、下巻は一九七二年)を参照した。

(三) 「私」の概念

親房は、「天下ヲ私ニスル」こと、すなわち天皇の位が「私」されることを認めているが、第二章で考察したように、彼の倫理思想では、「私ノ心」は「心ノ源」（善なるもの）を蔽い隠す悪いものとされる。そこでここでは、親房の政治思想における「私」の概念を明らかにしたい。

親房は、承久の乱を起こした後鳥羽院に「私ノ心」があったから、北条泰時の善政を覆そうとする間違った戦争を起こしたのだとして、「且ハ世ノ治乱ノスガタヲヨクカミミシラセ給テ、私ノ御心ナクバ干戈ヲウゴカサル、歟、弓矢ヲオサメラル、歟、天ノ命ニマカセ、人ノ望ニシタガハセ給ベカリシコトニヤ。」（『神皇正統記』仲恭天皇の条）と激しく非難する。

親房は、天皇自身が社会を混乱させる行為、すなわち「私ノ御心」のままに行為することを、別の箇所では「ミズカラノ心ヲホシキマ、ニスルコト」（嵯峨天皇の条）と表現している。「心ヲホシキマ、ニスル」のは、なにも天皇に限ったことではない。親房は、たとえば「大方天下ヲ我マ、ニトハカラレケルニヤ」（後白河院の条）として、保元の乱の藤原頼長の行動を批判している。

親房は、また平清盛についても、「天下ノ権ヲホシキマ、ニシテ」（二条院の条）と批判するが、ここで平清盛のどのような行為を批判するのかを見る。

天下ノ諸国ハ半スグルマデ家領トナシ、官位ハ多ク一門家僕ニフサゲタリ。

（二条院の条）

清盛は、日本全国の土地の半分以上も「家領」とし、一族の者を本来就くべきではない高位の官職に就けて、社会の秩序を乱した。清盛がこのように「ホシキマ、」に行動したということが、すなわち彼が「私」的行為をしたということである。この清盛批判から、親房が政治思想の文脈で「私」と用いる場合には、土地所有と任官のあり方が不当である場合を非難することが分かる（ただし、位を「私」にすることは容認される）。親房は、興国元年十月十日の書簡の中で、結城親朝の修理権大夫昇進の希望に対して、武士は高官に昇るべきではないとの旧来のしきたりを説き、親朝の官職要求を退けている⁽¹⁾。

親房が理想とする官職の体系とは、社会的に役割の分担をする「四民」という考え方であった⁽²⁾。

凡男夫ハ稼穡ヲツトメテヲノレモ食シ、人ニモアタヘテ、飢ザラシメ、女子ハ紡績ヲコトトシテミツカラモキ、人ヲシテアタ、カニナラシム。賤ニ似タレドモ人倫ノ大本也。天ノ時ニシタガヒ、地ノ利ニヨレリ。此外商沽ノ利ヲ通ズルモアリ、工功ノワザヲ好モアリ、仕官ニ心ザスモアリ、是ヲ四民ト云。仕官スルニトリテ文武ノ二ノ道アリ。坐テ以道ヲ論ズルハ文士ノ道也。此道ニ明ナラバ相トスルニタヘタリ。征テ功ヲ立ハ武人ノワザナリ。此ワザニ誉レアラバ將トスルニタレリ。サレバ文武ノ二ハシバラクモステ給ベカラズ。 (『神皇正統記』嵯峨天皇の条)

「四民」のうち政治を担当する者、つまり「仕官ニ心ザス」者が、行政をよりよく行うために官職の体系を作る。官職体系は、上下の位階の体系でありその頂点に天皇が存在する。親房は、「四民」は役割分担であって、生産の根本は農業民にありこれを尊重すべきものとする。しかし官職については、それぞれの位に相応しい家柄の出身でない者が、その官位に就く場合はそれを非難する。

抑彼高氏御方ニマイリシ、其功ハ誠ニシカルベシ。スミロニ寵幸アリテ、抽賞セラレシカバ、ヒトヘニ頼朝卿天下ヲシヅメシマ、ノ心ザシニノミナリニケルニヤ。イツシカ越階シテ四位ニ叙シ、左兵衛督ニ任ズ。拜賀ノサキニ、ヤガテ従三位シテ、程ナク参議従二位マデノボリヌ。三ヶ国ノ吏務・守護ヲヨビアマタノ郡庄ヲ給ル。弟直義左馬頭ニ任ジ、従四位ニ叙ス。昔頼朝タメシナキ勲功アリシカド、高位高官ニノボルコトハ乱政ナリ。ハタシテ子孫モハヤクタエヌルハ高官ノイタス所カトゾ申伝タル。高氏等ハ頼朝・実朝ガ時ニ親族ナドトテ優恕スルコトモナシ。タミ家人ノ列ナリキ。実朝公ハ幡宮ニ拜賀セシ日ニモ、地下前駆二十人ノ中ニ相加レリ。タトヒ頼朝ガ後胤ナリトモ今サラ登用スベシトモオボエズ。イハムヤ、ヒサシキ家人ナリ。 (『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

足利兄弟は、後醍醐天皇の破格の人事によって、先祖累代の極官をはるかに越えた官位に就いた。足利家は、元は「家人」の家柄にすぎないのに、このような高位につくことは、その「功」にもかかわらず、許されるべきことではないのである。

このように親房の官職論には、君臣や上下の分を厳正に分ける『春秋』や『資治通鑑』の名分論の影響がある。

「名與器ハ人ニカサズ。」トモ云、「天ノ工人其代。」トモイヒテ、君ノミダ

リニサヅクルヲ謬擧トシ、臣ノミダリニウクルヲ尸禄トス。謬擧ト尸禄トハ国家ノヤブル、階、王業ノ久カラザル基ナリトゾ。
 (後醍醐天皇の条)

「名與器ハ人ニカサズ。」は、「唯だ器と名とは、以て人に仮すべ可らず。君の司どる所なり。(唯器与名、不可以仮人。君之所司也。)」(『左伝』成公二年)を踏まえた記述であり、この句は『資治通鑑』にも引かれており、親房は『左伝』か『資治通鑑』を参照したと思われる。詳しくは第二節で考察するが、このように親房は、血統・家柄に基づく正しい任官のあり方を保持し、上下の分を乱さないことが名分の正しいあり方と考え、その秩序を乱す行為を「私」として非難している。

上下の分を乱すことは、下の人間が分を越える場合のみを言うのではない。上位の人間が、上の者として当然なすべき務めを果たさない場合も同じである。天皇も、その務めを逸脱することは「私」と見なされる。承久の乱は、後鳥羽院が上に立つ人間としての務めを放棄したために起ったものであり、親房は、後鳥羽院の行為を「私」として批判する。

このように、親房は、官職体系がそれに対応する形で保持される秩序を正しい姿として、反対にそれを乱す行為を「私」と呼ぶ。

また親房が「私」と非難するのは、土地所有のあり方が不当な場合である。

親房は、常陸国滞在中に結城親朝に宛てた書簡の中で、利害関係のみで動く武士の行動を厳しく批判し、たとえば、延元三年の十一月二十六日の書簡で、新しい領地をくれるならば南朝に味方してもよいと申し出た石川一族に対して、「如商人之所存」と書いて、領地土地要求を非難している。

親房は日本中の土地は有限なものであると認識していた。

君ハ万姓ノ主ニテマシマセバ、カギリアル地ヲモテ、カギリナキ人ニワカタセ給ハンコトハ、ヲシテモハカリタテマツルベシ。モシ一國ツツヲノゾマバ、六十六人ニテフサガリナム。一郡ツツトイフモ、日本ハ五百九十四郡コソアレ、五百九十四人ハヨロコブトモ千万ノ人ハ不悦。
 (後醍醐天皇の条)

各人が欲望のままに土地所有をしようとしても、日本にはそもそも六十六の国と、それを細分化した郡でも五百九十四しかない。有限の国土に無限の欲望は危険である。

親房は、日本の土地制度の歴史を『神皇正統記』の後醍醐天皇の条で概観し、「功田」についての議論を展開している。「功田」とは、国司が管理して国庫に税収が収められる「官田」「職田」とは異なり、「諸院・諸宮」や「親王・大臣」の「御封」

である私的な田であり、「昔ハ功ノシナニシタガヒテ大・上・中・下ノ四ノ功ヲ立テ田ヲアカチ給キ。」と功績に基づく施授であった。

古代において、「功田」は非常に限定的なものとされ、たとえば、推古天皇は蘇我大臣に対してそのような田を有することを許可しなかったし、かりに「功田」が与えられても、多くは「一代ニカギル」とか「三世ニツタエ、孫子ニツタエ、身ニトミマルモアリ」というものであり、子孫が永続的に所有することはなかった。親房は、そのような古代の制度を賞賛し、それが彼の時代には崩れてしまっていることを批判する。彼は、「功田」を非常に限定的なものとするべきであり、有限な土地は基本的にすべて国家（あるいはその依託をうけた国司）が管理すべきものであると考えていたことが分かる。

国家が「官田」「職田」を管理するということは、すなわち、官吏が維持管理するということであり、官吏は、その仕事の報酬として、そこから収入を得る。上位の官職であれば、多くの報酬を得て、下位になればそれなりの報酬を得るだろう⁴⁾。すると、土地はプライベートに所有されるべきではないが、より上位の官位にあるものが、より多くを得るという構造になっている⁴⁾。親房は、ある官職がそれに対応する家柄の人物から選ばれることを正しいあり方としているのだから、土地の管理権も家柄によって決定されると考えていることになる。それゆえ、彼は、その身分秩序を乱す「功田」（これは家柄ではなく、功績や能力に多く左右される）を排除しようとしたのである。だが、土地制度は、時代が下るにつれて親房の理想からはどんどんかけ離れていってしまう。元来「大功の者」に授けられた「功田」が、「但大功ノ者ゾ今ノ庄園ナドトテ伝ガゴトク、国ニイロハレズシテツタエケル。中古トナリテ庄園オホクタテラレ、不輸ノ所イデキシヨリ乱国トハナレリ。」というように、「庄園」として私有が固定化され、「不輸ノ所」として税金を国庫に納めることを免除されるようになる。中古以降は、「白河・鳥羽ノ御時ヨリ新立ノ地イヨイヨオホクナリテ」と、ついに国司が管理する土地は「百分ガ一ニナリヌ」となった。親房は、この状況を「政道ヲコナハル、道、コトゴトクタエハテニキ。」と嘆くのである⁵⁾。

彼の時代になると憂うべき状況は改善されるどころか事態は逆に進んだ。親房は、彼の理想では極めて下位に位置する新参の武士たちが、わずかばかりの功績をたてに「功田」を要求することに、ますますの混迷を見てとっている。「功田」の制限を正当化するために、親房は、中国史において功臣がその功績への報償として与えられた

土地を辞退した事例を引いて賞賛する。

モロコシニモ、漢高祖ハスゞロニ功臣ヲ大ニ封ジ、公相ノ位ヲモ授シカバ、ハタシテ奢ヌ。奢レバホロボス。ヨリテ後ニハ功臣ノコリナクナリニケリ。後漢ノ光武ハコノ事ニコリテ、功臣ノ封爵ヲアタヘケルモ、其首タリシ鄧禹スラ封ゼラル、所四縣ニスギズ。官ニ任ズルニハ文吏ヲモトメエラビテ、功臣ヲサシヲク。是ニヨリテ二十八将ノ家ヒサシク伝テ、昔ノ功モムナシカラズ。朝ニハ名士オホクモチキラレテ、曠官ノソシリナカリキ。彼二十八将ノ中ニモ鄧禹ト賈復トハソノエラビニアツカリテ官ニアリキ。漢朝ノ昔ダニ文武ノオヨソナフルコトイトアリガタク侍リケルニコソ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

漢高祖ノ天下ヲトリシハ蕭何・張良・韓信ガ力ナリ。コレヲ三傑ト云。万人ニスグレタルヲ傑ト云トゾ。中ニモ張良ハ高祖ノ師トシテ、「ハカリコトヲ帷帳ノ中ニメグラシテ、勝コトヲ千里ノ外ニ決スルハコノ人ナリ。」トノ給シカド、張良ハオゴルコトナクシテ、留トイヒテスコシキナル所ヲノゾミテ封ゼラレニケリ。アラユル功臣オホクホロビシカド、張良ハ身ヲマタクシタリキ。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

彼は、また、功績がありながら領地を求めなかった『左伝』（僖公二四年）の「介子推」の例を賞賛する。

介子推ガイマシメモ習シルモノナキニコソ。

(後醍醐天皇の条)

以上、親房の理想とする官職体系や土地所有とは、君臣の秩序を重んじ、「才」や「徳」に基づく登用や功績に基づく「功田」を限定的に用いることであった。彼は、ある特定の家系が皇位や官位を「私」することは認めるが、それによって形成される上下秩序を乱すことは、「私」的行為として徹底的に非難するのである⁽⁶⁾。

三章・一節(三) 注

(1) 親房の書簡は、横井金男『北畠親房文書輯考』（大日本百科全書刊行会 一九四二年）に収録されている。これらの書簡は、結城親朝やほかの東国武士に、南朝軍に参加を要請することを主な目的としているが、武士たちは、南朝軍か北朝軍かどちらに参加する方がより見返りがあるかを計算した上で戦いに加わっていたので、書簡

には、南朝に参加すれば報賞として土地や官職をどれだけ与えるかという約束事項が多く記されている。

松本新八郎（日本古典文学大系87『神皇正統記 増鏡』の付録の「月報」、一九六五年二月）・永原慶二（「中世の歴史感覚と政治思想」）らは、結城親朝宛ての書簡を、『神皇正統記』の執筆対象を結城親朝（及び東国武士）と推定する説の根拠とした。執筆対象を、結城親朝とする説も、それに反対して従来の後村上天皇とする説も、執筆対象の特定という歴史的事実の解明に関心が集中し親房の思想をめぐる論争とはならなかった。

(2) 『孟子』に次のような役割分担論が見られる。

孟子齊の宣王に謂りて曰く、巨室を為らんとせば、則ち必ず工師をして大木を求めしむべし。工師大木を得ば、則ち王喜びて以て能く其の任に勝へたりとなさん。匠人斲りて之を小さくせば、則ち王怒りて以て其の任に勝へずとなさん。夫れ人幼にして之を学び、壮にして之を行はんと欲するとき、王、姑く女（なんじ）の学べる所を舍きて、我に従へと曰はば、則ち何如。今此に璞玉あらんに、「其の費」万鎰なりと雖も、必ず玉人をして之を彫琢せしめん。国家を治むるに至りては、則ち姑く女の学べる所を舍きて我に従へと曰はば、則ち何を以てか玉人に玉を彫琢することを教へるに異ならんや。

孟子謂齊宣王曰、為巨室、則必使工師求大木、工師得大木、則王喜以為能勝其任也、匠人斲而小之、則王怒以為不勝其任矣、夫人幼而学之、壮而欲行之、王曰姑舍女所学而従我、則何如、今有璞玉於此、雖万鎰、必使玉人彫琢之、至於治国家、則曰姑舍女所学而従我、則何以異於教玉人彫琢玉哉、（卷二 梁惠王章句下、九）

〔凡そ事には〕大人の事あり、小人の事あり。且つ一人の身にして百工の為す所備はる。如し必ず自ら為りて後之を用ひしめんとすれば、是れ天下を率ゐて路れしむるなり。故に或るものは心を勞し、或るものは力を勞すと曰ふなり。心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治めらる。人に治めらるる者は人を食い、人を治むる者は人に食はるるは、天下の通義なり。

有大人之事、有小事之事、且一人之身而百工之所為備、如必自為而後用之、是率天下而路也、故曰、或勞心、或勞力、勞心者治人、勞力者治於人、治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也、

（卷五 勝文公章句上、四）

(3) 日本中世史の研究によれば、親房の時代の土地所有は官職と不可分であった。

律令制が崩壊してゆく過程で、国司あるいは郡司という律令制度上の官職に任命されることは、事実上その国や郡を私的所有することと同義となった。しかし、律令制の形骸が残存している中世にあっては、官職と完全に離れた形の土地所有はなかった。

私的な土地所有が官職に付随する利権として存在したので、某国の国司となることは某国を私的に所有することと同義であったのである。佐藤進一『日本の中世国家』

(岩波書店、一九八三年)などに詳しい。

(4) 親房の時代には、官職に就くことはその職から得る利権を独占することを意味していた。親房の想定する理想の官職の体系とは、私物化されたそれではなく、純粹な役割分担の体系であろう。しかし、役割分担にすぎないにしても、(親房が理想とする)律令官制の「禄令」の規定では、上位の官職と下位の官職には待遇上の大きな隔たりがあり、それならば誰もができるなら上位の官職に就きたいと望むであろう。

(5) 『神皇正統記』の時代区分は、上古・中古・彼の同時代の三つである。親房は、上古を光孝天皇以前、中古を光孝天皇から白河院以前、院政期以降を親房の同時代とし、土地利用が、上古において理想的であったが、中古以後は乱れていったと考える。官職体系については、中古において理想的に運用されたとする。親房は、土地利用にしても官職体系の運用にしても、彼の同時代に至ってはまったく乱れてしまったと認識する。

(6) 朱子の倫理思想における「公」「私」概念は次のようなものである。「天理」の「公」は、人間の心に「性」という形で備っている。その内実は仁義であり善であり、「性」が人間に備ったまま「情」が発現すれば、「情」は何に遮られることなくまっすぐ(節に中たる)善なるものとなる。それに対して、「私」「人欲の私」「私欲の蔽」は、善なる「性」を蔽うことによって、「性」の完全なる発現を阻止する悪である。もし心に少しでも「私欲」があれば、「性」の完全な発現は不可能であり、完全なる「天理」の「公」と、「人欲」の「私」が心の中に並立することは理論的にありえない。「性」(天理の公)は、本来「仁義」(善)という形で発露するはずであるが、「私欲」が「性」の発露を阻害する時、人の行動は利の追求に走ってしまう。聖人の場合「公」が完全に発現するのでそれを妨げる「私」はない。このように朱子の「公」と「私」は、反対の概念ではなく、人間に本来的なものとそれを邪魔するものというレベルが異なる存在である(『孟子集注』「卷五 勝文公章句上、一」「卷一 梁惠王章句上、一」「卷十三 尽心章句上、一七・二五」、『論語或問』卷十二、

顔淵一」など)。親房においても、「私」は善なる「心ノ源」を曇らせる存在であった。朱子の倫理思想の「公」「私」の概念は、親房に近いものと言える。

しかし、政治思想において、朱子は、『孟子』「卷二梁惠王章句下、五」の「耕す者には九分の一を課し（耕者九一）」へ税金は、その収穫高の九分の一、¹「関は礎ぶれども、征（税）せず（関市礎而不征）」²へ関所の役人は異服異言の人を取り締まるだけで、税金はかけない³などの王道政治の理想を敷衍して、「理に循ひて天下に公する者は、聖賢のその性を尽くす所以なり。欲を縦にして一己に私する者は、衆人のその天を滅する所以なり。（循理而公於天下者、聖賢之所以尽其性也。縦欲而私於一己者、衆人之所以滅其天也。）」と述べている。すなわち、朱子は、王道政治を実践することが「公」の実践であり、「私」はそれを乱すことと考えるのである。それに対して、親房は、上下の秩序、名分的秩序を守ることを「公」とし、反対に乱すことを「私」と規定する。朱子は王道政治が実践できなければ、それはすなわち「私」であり、たとえ王位にあるものでも、放逐されなければならないという『孟子』の革命論を理論的にそのまま受け容れるのに対して、親房は、『孟子』の思想の、その王の追放の容認という側面よりも世襲の容認という側面を積極的に受け容れている。

『孟子集注』は、『四書章句集注』（新編諸子集成第一輯、中華書局へ北京）、一九八三年）による。書き下し文は筆者が作成した。また解釈については、『四書集注（下）』朱子学大系第8巻（鈴木由次郎他校注、明德出版社、一九七四年）を参照した。

溝口雄三は、『中国の公と私』研文選書62（研文出版、一九九五年）の中で、中国における「公」と「私」の概念の歴史を総合的に研究している。溝口は、朱子の「公」「私」の概念の特徴を「（前略）一己的な私意は天下の正大さに背反する不正（＝歪み）でしかない」とされ、凡そ個人の個別的な意思にかかわる作意は倫理的に否定され、人々は「（＝普遍）なる身分秩序的規範に収斂せしめられるほかない。さて、こうして公私には、（中略）正邪・是非の緊張した倫理性が賦与され、公は仁のみならず時には義やまた己私を克去して復るべき礼になぞらえられ、ほぼ天理と同じ社会的規範性をもつに至る。」（「中国における公・私概念の展開」、一一頁）と述べている。

(四) 『職原抄』の名分論

『職原抄』は、『神皇正統記』の書かれた半年後、同じ常陸の小田城で、戦乱の中で執筆された。親房は、戦乱のさなか、不急とみられる『職原抄』をなぜ書いたのであろうか。永原慶二は、『職原抄』は、分を超えて官職を要求する東国武士に向けて官職の正しいあり方を説くために書かれたものだと主張している⁽¹⁾。『職原抄』が誰のために書かれたのかという問題はともかく、『職原抄』が、官職の正しいあり方を説き、名分を正すという目的で説かれたことは確かであろう⁽²⁾。

後醍醐天皇は在位中から、伝統的な身分格式や官位秩序を無視して、能力に応じた大胆な人事を行った。親房自身も、後醍醐天皇の取り立ての恩恵にあずかったひとりである。我妻建治は、親房の官途を考証して次のように述べている。

父祖はいずれも正二位権大納言を極官としたが、親房はこれを越えて、正中元年(三十三歳)、大納言に任じている。また元応元年(二十七歳)には淳和院別当、元亨三年(三十一歳)には奨学院別当にそれぞれ補せられているのである。大納言の官職は、村上源氏では、嫡流の堀川・久我・土御門・中院の四家がいずれも通常的にこれに任じ、内大臣、さらに太政大臣へ昇進するのを例とするが、庶流の北畠家にはこれまで任大納言の例がなかったのである。親房が大納言に任ぜられたことは、いわば破格とも言うべき事実である⁽³⁾。

淳和院別当・奨学院別当は、源氏の第一人者が補せられるべき職である。この職に、源氏の庶流の北畠家の出身の親房が任ぜられることは、破格の人事である。親房も

『職原抄』で、この職について、源氏の公卿の第一の人が就くべきものと述べている。

源氏公卿第一之人称^レ之、為^レ納言之時、多兼^レ奨学・淳和両院、任^レ大臣日、以^レ淳和院与^レ奪次人、於^レ奨学院者猶帶^レ之、是流例也、但^レ両院别当事、中院右大臣之時、永可^レ付^レ彼家^レ由、有^レ鳥羽院勅定、云々、然者他流人、縦雖^レ為^レ公卿之上首、不可^レ及^レ競望^レ事歟、云々、

(奨学院別当の条)

しかし親房は、みずからが破格の人事によってこの職に就いたことに関して、いっさい言及していない。後醍醐天皇の人事は、官職にはそれに相応しい家柄の人物が任ぜられるべきであるという親房の主張には合致しないものであったから、これを正当

化して記すことはできなかつたのであろう。

後醍醐天皇による拔擢にもかかわらず、親房は、『職原抄』において、家門による極官・先途・官職相当という秩序維持を示そうとしている。このことは、同所の随所に読み取ることができる。

昔者諸氏混任、或又大中臣氏任之、中古以来、花山院子彈正尹清仁親王后胤相
続、他人不任之、
(神祇官 伯の項)

近代清・中両家任其職、於少外記者、彼両家輩・同門生等依器量任之、
(太政官 外記の項)

ここに、特定の官職——特定の知識を要する専門職が多い——には、特定の家系のみが就くべきである、という親房の考えが確かに見てとれる。

また、職に選ばれる者の家柄や、以前就いていた職を重視するという考えも見られる。

非諸第之花族者、更不任之、多是大納言中、譜第上臈任之、於執柄息者、
超次所任也、
(左右近衛府 大将の項)

「左右近衛府」の「大将」職に任命される者の家柄は、譜第之花族に限られる。大納言のなかから兼任されるべきである。執柄の息については、例外的な措置がとられる。任官には古来の先例にのっとったルールがあり、その秩序を崩すことはあってはならない。そのような思想が『職原抄』を貫徹している。

家門に応じて官職を任命してゆくことは、必ずしも親房の『職原抄』特有の思想ではなく、公家社会に生きる者にとっては常識に属することである。先例にのっとり、伝統を継承してゆく、それが有職故実書を多く生み出した根本にある考え方である。

鎌倉時代に成立した有職故実書『官職秘抄』は、官職に関する記述において『職原抄』の先規となった書であるが、その中の次の記述がある。

左右内大臣
大納言中兼近衛大将歴坊官。並一世源氏。二世孫王。執柄大臣子息。后宮父。
当今外舅等任之。

中納言

有_二五道_一。所謂参議。大弁。同近衛中将。檢非違使別当。撰政関白子息。為_二二位三位_一中将。参議勞十五年以上輩也。此外歴坊官参議又任之。⁽⁴⁾

このように、『官職秘抄』にも、どのような職歴家門の人物が特定の種類の官職に就

くのにふさわしいかという規定が随所に見られる。

また、親房から少し後の時代の二条良基の『百寮訓要抄』にも、次の記述がある。

摂政 藤氏の長者第一の人は是に補す。

左大臣 これも中院、閑院のとう、重代の人々才能によりて任ずる也。

大外記 清家中家両流よりなり来る。⁽⁵⁾

官職に関する有職書は、その形式がもつ性質として、どのような家門官歴の人物がその官職に補任されるにふさわしいかという規定を含むものであった。それゆえ親房が、『職原抄』にみずからの思想を盛り込んだというより、官職に関する有職故実書という表現形式を選択したことにより、必然的に、家門意識をはらむものになったとも言える。そして、それが当時の一般的な宮廷貴族の意識を越えるものではなかったことは明らかであろう。

また、『職原抄』に見られる貴族中心の官職の体系から、武士は実権を持つにもかかわらず、意識的に締め出されている。『職原抄』には、武士に関する記述が少ない。その武士を無視するような態度から、武士は、鎌倉時代以前のように、武力による貴族への奉仕の存在にとどまるべきであるという親房の願望が読み取れる。

『職原抄』の征夷使の大將軍の条には、文屋綿丸以来の平安朝の歴代の將軍の名が記されており、鎌倉將軍もあくまでその歴代將軍の一端として扱われているにすぎず、そこには鎌倉幕府という組織のことは全く記されていない。親房の理想とする官職体系においては、征夷大將軍もあくまで天皇に任せられる一官職である。日本武尊・文屋綿丸・坂上田村麿・薬原文忠などの平安時代までの將軍と同列に、源義仲・頼朝・頼家・実朝が、それに続いて「彼流断絶之後、藤原頼経卿下向」という公家出身の鎌倉將軍が記されている。公家出身の成良親王を最後に、「建武三年二月、被_レ止_二其号_一畢」と記されている。源頼朝以後の將軍が、以前と質的に違うという認識はここには意識的に排除されている。ただ「凡頼朝卿補_レ之後、依_レ重_二征夷之任_一、不_レ並_二任鎮府_一、」と一文が付帯されているのみである。

親房の官職の体系は、貴族中心の身分体系であり、武士はとるに足らないものと見なす態度が明らかである⁽⁶⁾。

そもそも『職原抄』が規範として意識しているのは、『律令』の「官位令」や「職員令」であった。

推古天皇御宇、聖徳太子撰政、十二年甲子正月、始定_二冠位十八階_一、孝徳天皇大

化五年、始置^二八省百官、先^レ是大臣・大連号有^レ之、文武天皇大宝元年、正一位藤原太政大臣淡海公不比等是也、奉^レ勅撰^二律令^一、以^二官位及職員^一為^二其首^一、其後多有^二減省^一、又新加之官謂^二之令外官^一、但内大臣・中納言等、大宝以前有^二其号^一、然而不^レ載^二官位令^一矣、

(『職原抄』冒頭、百官の項)
しかし、「職員令」「官位令」を規範としているとはいえ、それが定められた八世紀から親房の十四世紀までの間に、実際の官職の体系は変遷を経ている。『職原抄』の官職体系は、『律令』の規定をそのまま継承しているとは到底言えない。『職原抄』の中で、親房は、『律令』制定後新しく加わった官職や、彼の時代にはすでに形骸化した官職などに次のような注記を加えている。

檢非違使

淳和天皇御宇、天長年中初置^レ之、

又別当宣者、即^レ斥宣也、古來被^レ准^二勅宣^一、仍天下重^レ之、違^二背斥宣者、可^レ准^二違勅^一、云々、

仍為^二國家之樞機^一、歷代以為^二重職^一者也、

藏人所

嵯峨天皇御宇、弘仁年中初置^レ之、

弘仁以往。少納言及侍從為^二近習宣伝之職^一。而此御宇初置^二当所^一。

これらは平安時代に設置されやがて重職となっていた代表的なものである。それに較べて、形式だけは存在するが実体の伴わない職もあった。『職原抄』は次のように記す。

少納言

昔者重職也、

弘仁御宇、置^二藏人所^一之後、其職掌遷^二於侍中^一、

彈正台

掌^二糺彈事^一、近代其職掌移^二于檢非違使斥^一、至^二中古^一於^二洛中巡檢^一猶勤^レ之、當時已絶、

親房は、「職員令」に定められた官職で、もうすでに彼の時代には廃れて、他にその職掌を取って代わられたものは、現行の官職の体系に沿うように書き改めている。

しかし、親房は、直接「職員令」を当時現行の官職体系に従って書き改めたのではない。江戸時代の有職故実研究者である壺井義知は、『職原抄』の注釈『職原抄弁疑抄』の中で、『職原抄』の執筆時に親房が参考にした文献として、『律令』『官職秘抄』『西宮記』等の有職故実書、および『続日本紀』を挙げている。その中で五箇所にわたって、『官職秘抄』との記述の関連を指摘し⁽⁷⁾、さらに『職原抄』の官職の項目立てが、除目の際の大間書⁽⁸⁾によっていると指摘する。

○弁職原抄ノ官目抛大間ノ次第

職原抄百官ノ列ハ大間ノ次第ニヨリ。上下二卷ニ分ツモノハ官職秘抄ノ例ニ倣ヒ玉ヘルカ。文法亦抛タマフ所アレトモ清氏家世秘伝ノ一ツナレハ容易言ヘキニラス。其大間トハ除目ノ執筆ノ大臣ノ扣ニシテ時ニ当テ任シ玉フヘキ。其官其人ヲ大ニ間ヲ広録玉フ巻物ナレハ大間ト名ツク益今世除目ノ事絶シカハ其大間ノヤウ見ル人少シ。其凶此書ニシルサンモ亦 所アレハ事ノ次ニ其大旨ヲイフ

(上巻)

大間書の実例として、『群書類従』(正・続あわせて)に四編が収録されている。この一番古いものは長徳二(九九六)年のものである。いまそれと、中世はじめの保元四年(一一五九)年のもとの、『職原抄』の項目、さらに同時代の『拾芥抄』のもの⁽⁹⁾と、そして『律令』の注釈書である『令義解』のものと比較して表にする。宮内省の中にある官職についての比較である⁽¹⁰⁾。

『令義解』 「職員令」	長徳二年 大間書 (九九六年)	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮	『職原抄』	『拾芥抄』
	保元四年 大間書 (一一五九年)	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮		
		宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮		
		宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮	宮内省 大膳職 木工寮 大炊寮 主殿寮 典薬寮		

正親司	土工司	掃除部寮	正親司	掃除部寮	正親司	掃除部寮
内膳司	内染司	内膳司	内膳司	内膳司	内膳司	内膳司
鍛冶司	主油司	造酒司	造酒司	造酒司	造酒司	造酒司
官奴司	妥女司	妥女司	妥女司	妥女司	妥女司	妥女司
主水司	管陶司	主水司	主水司	主水司	主水司	主水司

『律令』『職員令』から、長徳大間書までの間に、官職体系は大きく変遷したが、『職原抄』は、長徳・保元大間書からまったく変わりにない。『職原抄』は『律令』を規範としながらも、官職体系の記述については、平安期中期以降のものに習っているのである⁽¹⁾。『職原抄』と同じ南北朝時代の『拾芥抄』も同様である。親房の『職原抄』は、『職員令』を規範としながらも、基本的に平安朝半ば以後の官職に関する文献を踏襲して構成されているのである⁽²⁾。

親房が、戦乱のおり、このような先行書と変りばえのしない有職故実書を執筆したことの意味はこうであろう。奈良時代に確立した「職員令」の官職体系は、平安時代前期までになんかなり変質した。親房は、変質した平安時代の体系こそが、親房の時代まで通用するような秩序の原型であると考えていたのである。それゆえ、平安後期以降に盛んに執筆された有職故実書にならって、新たに『職原抄』を執筆し、それによってより強固にあるべき名分の体系を確認しようとしたのだと考えられる。詳しくは次節で検討する。

三章・一節(四) 注

(1) こうして、親房は伝統的な身分・家格を誰よりも重視する。しかしそれはただ一方的に家柄・門地を強調し、その特権を誇るに終わるというものではない。門地の高さは天皇への忠誠義務の深さと表裏であらねばならない。親房自身の村上源氏という家門に対する誇りはおどろくべきものがあるが、それゆえにこそ、天皇への忠誠心も人一倍深くなければならぬことを強く自覚し、またみずから戒めもするのである。

(「中世の歴史感覚と政治思想」)

(2) 藤木邦彦の「神皇正統記と職原抄」は、『神皇正統記』と『職原抄』の名分論について論じている。なおこの藤木の論文が収録されている『古典研究』(第二卷第九号、雄山閣発行、一九三七年九月)は『神皇正統記』を特集しており、戦前日本が戦争に突入してゆく時代、皇国を支える精神的支柱として『神皇正統記』が多く読まれたことが分かる。

平泉澄は、「百代の国師親房公」(『北畠親房公の研究』)で、『職原抄』について次のように論じている。

職原抄の研究は、官職位階の本質を明らかにするものである。しかるに官位の本質を明らかにするといふ事は、わが国の国家組織を明かにし、其秩序を正すといふ事、一言にして云へば、名分を正すことである。

(3) 『神皇正統記論考』「序章 北畠親房の前半生」。

(4) 引用は『群書類従』第五輯、系譜部・伝部・官職部(統群書類従完成会、一九三七年)による。『官職秘抄』の編著年代は、平安末期もしくは鎌倉初期で、編者平基親は、入道参議民部卿親範の男で、建久二年以来公卿の列に加わり、建永元年五十六歳で出家している。

(5) 引用は『群書類従』第五輯、系譜部・伝部・官職部による。

(6) 朝山皓は、平泉澄監修『北畠親房公の研究』所収の「職原抄を中心にして」で、『職原抄』および『神皇正統記』の政治思想について次のように述べている。

これはつまり通鑑の名分論にも繋つてゐることで、重任頭官には人を選び、古例に反せぬやうに慎重な態度で臨まねばならぬ。従つてたとひ勲功があつたとて、その勲功によつて無暗に官位をすゝめるべきではない。勲功には勲功として賞すべきである。さうして官職は官職として学問があり、地位才能があり清廉徳望のある適任の者を任ずべきだ。(正統記)非器無才の不練達の輩が競望してもだめだ。中古以来累代の家柄の人を任ずるやうになつたが、その家柄の人でも、才能学識の人を選んでやらせるのが正しい政治である。例へば、近代軍曹に公卿を補するが如きは、その謂れないことだ。また反対に勲功があるといつて政治のことに素人である武人にやらせるのは間違ひのもとだ。それは歴史が示してゐる。それ故に善い例に従つて悪い例は斥けねばならぬ。

(三一八—三一九頁)

(7) 『職原抄弁疑抄』は江戸時代の注釈書。ここでは名古屋市立鶴舞図書館蔵河村

家旧蔵本を参照した。

(8) 大間書とは除目の際に作られる基本的な文書。大間とも称し、除目にあたってその時に欠員となつてゐる官職名を一官一行どりで列挙し、空白部に新任者の位階姓名を記入するためのもので、大きく空白を設けてあるので大間というのであろう。

(『国史大辞典』「大間書」の項、吉川弘文館)

(9) 「長徳二年大間書」は、『統群書類従』(第十輯下・公事部、統群書類従刊行会刊、一九二九年へ筆者が参照したのは、一九八一年訂正三版第五刷である。▽)による。

「保元四年大間書」は『群書類従』(第七輯・公事部、統群書類従刊行会、一九二九年へ筆者が参照したのは一九五九年訂正三版▽)による。

『拾芥抄』は、『新訂増補 故実叢書』第二十二卷(禁秘抄考註・拾芥抄を収録、

故実叢書編集部編、明治図書出版、一九五七年)による。

『令義解』は、『新訂増補国史大系』(第二十二卷、黒板勝美編、国史大系刊行会刊、一九三九年)による。

(10) 『職原抄』の個々の記事は『官職秘抄』によつてゐる所が多いとはいへ、その構成は『官職秘抄』によつてゐるとは言えない。『官職秘抄』の構成は、『職原抄』を含む他の官職書とは異なる独特なものだからである。『職原抄』などは、二官八省のうち八省を項目にたてて、その各省に属する職、寮、司をその各省の項目のなかで説明する。それに較べて、『官職秘抄』は、八省を独立して記述するという形式を採用してゐない。それゆえ対照表のリストには加えなかつた。

(11) 『神皇正統記』の時代区分を見ると、親房は「光孝ヨリ上ツカタハ一向上古ナリ」として、『律令』が發布された古代と、彼の時代とのあいだに、断層があると考へてゐることが分かる。河内祥輔は、『古代政治史における天皇制の論理』(古代史研究叢書、吉川弘文館、一九八六年)の中で、光孝天皇の時代をもつて上代と中古を区分した親房の意図について次のように推察した。親房は、父子一系に皇位が受け継がれるのを、皇位継承の根本理念とした。光孝天皇以前は、皇位継承に乱れがあつた時代である。それに対して、皇位継承の理念がゆるぎなく実現された時代、それが光孝天皇以後である。それゆえ親房は、光孝天皇を中古の始まりとした。

また別に、親房の官職観から見れば、光孝天皇の時代(平安前期)ごろに彼の理想とする官職体系が確立したとして、そこで時代を区分したとも考えられる。

(12) 『職原抄』の「神祇官」の条には、他の有職故実書にはない親房独特の主張を見いだせる。

(五) 中世公家思想における任官の論理と親房の批判

親房の時代には、名門の家柄の出身であれば顯官に登用されるという任官のあり方が普通であった。しかし、中世貴族の知識人たちは、「上古」の「選叙令」や「考課令」に規定されたような「徳」や「才」に基づく任官をあるべき姿とし、乱れた現実をいつかは本来の姿に戻さなくてはならないと考えていた。そのような貴族の知識人たちの考え方を示す文献として「徳大寺実基政道奏状」と「弘長三年新制法令」がある。

徳大寺実基は、政道奏状の「令外官員可_レ擲_二何代哉_一事」の条で、「抑近来人々昇進甚早速也、少年者昇_二卿相_一帶_二顯職_一」と述べ、良家の若年者の昇進の早さを批判した。また、「抑_二賢才_一之道、以_レ何可_レ被_二先哉_一事」の条では、「賢才」の人物をいかに適切に登用するかという方法のみを論じ、家柄の問題をいっさい無視している。これらの記述から、徳大寺実基が、家柄が良ければ高官に出世できる当時のシステムに批判的であり、「賢才」という個人の資質に基づいて任官や昇進があるべきだと考えていたことが分かる⁽¹⁾。

弘長三年八月一三日発布の新制も、家柄に基づく任官を制限して、律令の理念である「徳才」に基づく任官に回帰しようとする中世貴族の政治思想の表明と解釈してよい⁽²⁾。

一四條(可_三諸院宮叙位御給為_二叙爵_一事)

名門の出身であれば、最初から五位以上に任じられるケースが目だったので、叙爵即ち従五位下をスタートとすることを定めたもの。

十五條(可_レ行_二諸道儒士課試_一事)

官吏登用試験についての規定。登用は家柄によらず、課試の結果を重んじよとの

規定したもの。

十六条（不_レ可_レ被_下輒聽_中雖_ニ譜代之輩_一十歳以前任官_上事）

幼児の任官を制限することを規定したもの。

十九条（可_下撰_ニ其人_一任_中諸国守_上事）

国司は、統治能力のあるものを任すべきであるとの規定。

当時の国司は国司制崩壊以後の国司であり、知行国主は収入のみを目的とする名目的な国司を任命するといった現状があり、経済的現実には律令の理念がないがしろにされていた。ここでの「課試」（官吏登用試験）が中国の科挙と同等に機能したかは疑問であるし、これらの法令が、どこまで実施に移されたかも疑問である。しかし、名門出身ならば幼児さえ顯官に任じるなどの現実には、修正されなくてはならないという批判がここにはある。

このような中世貴族の思想の延長線上に、後醍醐天皇の建武新政の人事がある。彼は、現行の、家柄に基づく任官を徹底的に否定し、能力主義に基づく任官を次々と行った。律令体制が徐々に有名無実化してゆき、名門の家柄の出身であれば顯官に登用され、逆に低い家柄の出身であれば昇進が制限されるという当時の現実では、北畠家は、どんなに能力があっても正二位権大納言までしか昇進できない家柄であった。それにもかからわず、後醍醐天皇の「徳」や「才」に基づく人事の中で、親房はその才能を見込まれ、早々三十三才で権大納言を越え大納言に任命された^③。

鎌倉後期は、任官の問題だけでなく政治全般にわたり、現実を改革して、本来あるべき姿に復古しなくてはならないという思潮が高まった時であった^④。あるべき姿とは、いうまでもなく律令体制である。律令とは、本質的に儒学を根底に置く政治・法政・行政システムであり、「令」に基づく政治とは、儒学的価値観に基づく政治と同義と言える。笠松宏至によれば、中世たびたび発布された「徳政令」は、そのような復古への動きの小波である。現にある状態を否定し、本来あるべき状態に復古させることが「徳政」の原理である。現にある状態は、相伝つまり世襲によって形成された体制である。「徳政令」は、中世の所有形成の重要原理である相伝の否定もしくは制限を意味する法令である。相伝の否定は、所領の問題に限らない。任官に関して、世襲化の制限（あるいは否定）を行い、律令の規定に従おうとすることも「徳政」なのである。そして鎌倉後期の一連の「徳政」の動きの最大の高まりとして、後醍醐天皇の建武新政がある。建武新政とは、政治全般について律令復古を目指したラディカ

ルな改革運動であった⁵⁵。

律令復古運動として意識される後醍醐天皇の改革運動の本質を、佐藤進一は、『日本の歴史9 南北朝の動乱』の中で、次のように分析する⁵⁶。後醍醐天皇は、宋朝的な君主独裁制をめざし、宋朝のように、武人を地主と分離し政府の給与でまかなわれる軍隊として組織することを目指し、地主・領主であり中央集権に対して巨大な抵抗力をもっていた日本の武士集団を解体しようとした。後醍醐天皇は、また、特定の官職を世襲してきた貴族階級の解体を目指していた。佐藤によれば、当時、「(前略)下級貴族に属する特定氏族が特定の下級官衙を独占運営する傾向が強まる。官庁業務の請負であり、官職の世襲である。これらの官衙には運営費として例外なしに所領がついていたから、業務を請け負う氏族は当然この所領も独占的に世襲することになる。つまりその氏族の家領とみなされるのである。(八四頁)」という実態があり、貴族が官職とそれに付随する所領を世襲していた。たとえば、「東市正」という官職は、京都の市棚・市場の管理がその職分であったが、鎌倉時代の後半に入ってから、中原氏がこの「東市正」を独占・世襲していた。ところが、建武元年(一三三四)年九月から翌年正月までの間に、後醍醐天皇は、中原章香を罷免して、名和長年を任命し、東市正に付属した所領も長年のほうに移したのである。彼は、貴族を解体して、天皇専制の基礎としての官僚制の樹立を目指したのである。しかし、当時の日本社会の現実には、宋のように皇帝が中央集権的に官僚制を把握するのには、障害である旧来の貴族がなお顕在であり、また、官僚の担い手となる宋のような「士大夫」階級、すなわち知識階層が欠如していた。つまり、宋的な官僚制を作る基本条件がなかった。さらに、地主・領主である武士は中央集権に対して巨大な抵抗力をもっていたし、准貴族的勢力である社寺勢力の存在も考慮しなければならなかった。そのような諸事情が重なって、宋的な体制を目指して出発した建武新政は二年で崩壊した。

後醍醐天皇の宋朝的中央集権体制への志向に、宋学が大きな影響を与えたことがしばしば指摘されてきた⁵⁷。

しかし、同じように宋学を受容した親房は、後醍醐天皇の改革が引き起こした混乱を目の当たりにして、復古運動というスローガンを掲げた宋的な中央集権化に批判を持っていた。

タマタマ一統ノ世ニカヘリヌレバ、コノ度ゾフルキ費ヲモアラタメラレヌベカリシカド、ソレマデハアマサヘコトナリ。(中略)オサマラントシテイヨイヨミダ

レ、ヤスカラントシテマスマスアヤウクナリニケル、末世ノイタリコソマコトニ
カナシク侍レ。
(後醍醐天皇の条)

親房は、書簡でも「而先朝御時不慮登用等出来、至今難義此事也」(興国元年十月十日書簡)と記し、後醍醐天皇の家格を無視した人事にきわめて批判的である。

親房は、中世公家の政治思想において、常に理想とされる律令の理念——律令の理念は、宋学的というよりも隋唐以来の古典的な儒学思想——「才」や「賢」に基づく任官を尊重しつつも、律令時代以後の、上下の身分が固定的になった時代の秩序を理想とする点で、後醍醐天皇や他の知識人とは意見を異にする⁽⁸⁾。親房が確かに宋学を学んでいたことは、彼の著作の所々からその語句の使い方などからうかがうことができる。彼は、また、政治道徳的能力「徳」に基づく任官という理念を重んじる点では後醍醐天皇と同一の立場に立っていた。しかし、後醍醐天皇が貴族の解体を目指したのとは異なり、親房は貴族こそが有能な官吏を輩出する階級として温存されるべきであると考えた。このように、親房は古典的な儒学や宋学の政治思想をそのまま受け取るのではなく、独自に展開した。親房の見解の基礎には、道徳的能力は有徳な先祖を持つか否かという血統に依存するという自然観および倫理思想があった。また、社会秩序の安定の面では、親房は司馬光の名分論も重視した。こうした諸側面において、親房は、思想的に後醍醐天皇の改革運動に一線を画したのである。

三章・一節(五) 注

(1) 「徳大寺実基政道奏状」(『中世政治社会思想』下、日本思想大系22、笠松宏至・佐藤進一・百瀬今朝雄校注、一九八一年)。

(2) 「弘長三年新制」は、水戸部正男『公家新制の研究』(創文社、一九六一年)による。

(3) 我妻健治『神皇正統記論考』「序章・第二節 北畠親房の官途」。

(4) 富田政弘「室町殿と天皇」(『日本史研究』三一九、一九八九年三月、日本史研究会刊)によれば、中世には、律令的土地制度・官司制度・天皇Ⅱ太政官制は理想の正道であり、荘園制・官司請負制・治天の王権は末世の権道であるという認識があった。

- (5) 笠松宏至『日本中世法史論』「第七章中世の政治社会思想」(東京大学出版会、一九七九年)、同『徳政令』(岩波新書、一九八二年)。
- (6) 佐藤進一(『日本の歴史9 南北朝の動乱』中央公論社、一九六五年)。
- (7) 足利衍述は、『鎌倉室町時代之儒教』の「第二編 第二章 建武朝廷の朱子学採用」で、「天皇の朱子学振興は、建武中興の原動力となり、遂に此一大事業を成せり。吾人は今此に就て論ずる所あらんとす。天皇は何故に朱子学を用ひ給ひしか、其の理由は種々あるべしと云へ共、吾人は朱子学が国家觀念尊王攘夷思想の吹鼓と、道義の精神を養成して、大義名分を重んずるとの二点にありと信ず。」(一四三頁)と論じる。

(8) 荻原久康は、「復古思想と神皇正統記」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』)で、建武中興の理念を「延喜天曆の跡を追え」であり、後醍醐天皇や親房にかぎらず、公家には、平安中期以降一貫して、「延天」を聖代としてその時代のあり方を先例として尊重する気風があり、「世俗浅深秘抄」(後鳥羽)「禁秘抄」(順徳)「建武年中行事」(後醍醐)や貴族のおびただしい日記類、親房の『職原抄』なども同様の精神に貫かれていると指摘する。しかし、親房は確かに「延喜天曆」を理想の治政としており荻原の指摘は当たっているが、後醍醐天皇は、そのような時代を通り越して理念としては古代の律令政治を、実際は宋的な中央集権体制の確立を目指したのであり、荻原は後醍醐と親房の理想とする政治は異なっていたことを見過ごしている。

第二節 親房と『孟子』

(一) 『孟子』の革命論

親房が『孟子』を学び、彼の著作の中に『孟子』の章句を踏まえた記述をしていることは明らかであるが⁽¹⁾、⁽²⁾で、『孟子』の革命論を検討しよう⁽³⁾。

万章曰く、堯、天下を以て舜に与ふと。諸ありや。孟子曰く、否、天子は天下を以て人に与ふること能はず。然らば則ち舜の天下を有つや、孰か之を与へし。曰く、天之を与ふ。(中略)曰く、敢て問ふ、之を天に薦めて天之を受け、之を民に暴して民之を受くとは、如何。曰く、之をして祭を主らしめて百神之を享く。是れ天-之を受くるなり。之をして事を主らしめて事治まり、百姓之に安んず。是れ民-之を受くるなり。天-之を与へ、人-之を与ふ。故に天子は天下を以て人に与ふること能はずと曰へるなり。

万章曰、堯以天下與舜、有諸、孟子曰、否、天子不能以天下與人、然則舜有天下也、孰與之、曰、天與之、(中略)曰、敢問、薦之於天而天受之、暴之於民而民受之、如何。曰、使之主祭而百神享之、是天受之、使之主事而事治、百姓安之、是民受之也、天與之、人與之、故曰天子不能以天下與人、

(卷九 万章章句上、五)

『孟子』は、天子は天命によってのみ定められること、そしてその天命は祭祀の結果と人民の承認によると述べている。天命によって王が決定されるということの内実とは、次のようなものである。

万章問ひて曰く、人言へるあり、禹に至りて徳衰へ、賢に伝へずして子に伝ふと。諸ありや。孟子曰く、然らず、天、賢に与ふれば則ち賢に与へ、天、子に与ふれば則ち子に与ふ。

万章問曰、人有言、至於禹而徳衰、不伝於賢而伝於子、有諸、孟子曰、否不然也、天與賢則與賢、天與子則與子、

(卷九 万章章句上、六)

万章は、孟子に次のように質問する。最初、血の繋がらない賢人に位を譲っていたのが、やがて子に継承されるようになった、これはどういうことなのか。孟子は、答えて、王位継承に原則が二つあるのではなく、天が継承者を決定するという原則は常に一であると述べる。すなわち、有徳の天子の子供が賢であるか不肖であるかは、常に天が決定することである(其子賢不肖、皆天也)。天は子供が賢であればその子へ位を譲るように命じるし、不肖であれば、他人の賢者に譲るように命じる。このように、天は基本的に、常に賢なる者に位を譲らせるのである³⁾。

ただし、『孟子』は、位を継承するのが天子の子供である場合と、他人である場合では、「賢」であることが要求されるにしても、その基準が異なるとする。

匹夫にして天下を有つ者は、徳必ず堯・舜の若くにして、又天子の之を薦むる者

あり、故に仲尼も天下を有たず。世を継ぎて以て天下を有つ〔者にして〕、天の廢する所は、必ず桀・紂の若き者なり。故に益・伊尹・周公も、天下を有たず。

伊尹、湯を相けて以て天下に王たらしむ。

匹夫而有天下者、徳必若堯・舜、而又有天子薦之者、故仲尼不有天下、継世以有天下、天之所廢、必若桀・紂者也、故益・伊尹・周公、不有天下、伊尹、相湯以王於天下、
(万章章句上、六)

一介の平民から天子になる場合は、その徳が舜や禹のように高く、なおかつ天子が推薦したという厳しい条件を満たす必要がある。一方親の後を継いで天子になる場合には、桀や紂ぐらいのよほどの不徳者でない限り、天子の位を継ぐことができ、位を追われる(天が見捨てる)ことはない。それゆえ、益・伊尹・周公など、極めて「賢」「徳」のある人物でも条件を満たすことは難しく、天子となることはできず補佐の臣にとどまった⁽⁴⁾。

『孟子』において、王位継承に二つの基準があることが明らかになった。天子の子供でない人物が継承する場合は、その人物が最高の「賢」者であるのに加えて、前の天子の承認が必要という極めて厳しい条件が課される。それに対して、天子の子供であれば、桀紂レベルのよほどの不徳者でなければ、位を継承することができ、そこから追われることはない。このように、『孟子』は、王位継承に際して「徳」「賢」を問題とすることも、天子の子供である場合と他人である場合では、それぞれ別々の基準を適用する。この点、『孟子』の王位継承論は、子孫に易しく、他人に厳しいものである。基本的に王位の世襲を容認する。

しかし、『孟子』は、王位の世襲を認めるが、不徳の子供が王となり圧政をするのに対して厳しい批判の目を向ける⁽⁵⁾。

齊の宣王問ひて曰く、湯・桀を放ち、武王・紂を伐てること、諸ありや。孟子対へて曰く、伝に於てこれ有り。曰く、臣にして其の君を弑す、可ならんや。曰く、仁を賊ふ者之を賊と謂ひ、義を賊ふ者之を殘と謂ふ、殘賊の人は、之を一夫と謂ふ、一夫紂を誅せるを聞けるも、未だ君を弑せるを聞かざるなり。

齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂、有諸、孟子対曰、於伝有之、曰、臣弑其君可乎、曰、賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂之一夫、聞誅一夫紂矣、未聞弑君也、
(卷二 梁惠王章句下、八)⁽⁶⁾

ここから、王は王道を實踐できるもの、最高の有徳者であるべきであり、それに叶わ

ない不徳の王は追放されるべきであるという『孟子』の主張が導かれる。しかし、王の血統につらなる者がよほどの不徳でない限り、この放伐革命は必要なのである。

『孟子』は、王位の世襲は認めているが、それでは臣下の官の世襲について、どのように考えているのだろうか。「卷十二 告子章句下、七」に、『孟子』が政治において理想とする五ヶ条の要件が示された、その中に次の条がある。

第二条 賢者を尊び才を育ひて、以て有徳を彰はせ。

第四条 士は官を世にすること無れ。官の事は「兼」撰せしむること無れ。士を取るには必ず「其の人を」得よ。専に大夫を殺すこと無れ。

第二条 尊賢育才、以彰有徳、

第四条 士無世官、官事無撰、取士必得、無專殺大夫、

『孟子』は、官への登用は、世襲をもってせずに、その人物の「徳」「賢」「才」を基本とすべきであるというのである。さらに、この部分に関する朱子の解釈を検討しよう。朱子の解釈は、しばしば、『孟子』自身の主張を明確に提示することが多い。本論文では、以下『孟子』についての朱子の解釈（『孟子集注』）を引く場合があるが、それは、そのことによって『孟子』の主張がより明快になると考えるからである。さらに、朱子の解釈を知ること、親房の『孟子』解釈と宋学の『孟子』解釈との共通点や相違点を浮き彫りにすることに有効であると思われるからである。さて、この第四条について、朱子は、『孟子集注』において次のように述べている。

士は禄を世にして官を世にせずとは、それ未だ必ずしも賢ならざるを恐るなり。官の事は撰すること無れとは、まさに広く賢才を求て以てこれに充てるべきなり。人を欠くを以て事を廢すべからざるなり。士を取るには必ず得よとは、必ずその人を得るなり。専に大夫を殺すこと無れとは、罪が有らば則ち命を天子に請てしかる後にこれを殺すなり。

士世禄而不世官、恐其未必賢也。官事無撰、当広求賢才以充之、不可以闕人廢事也。取士必得、必得其人也。無專殺大夫、有罪則請命於天子而後殺之也。

朱子は、官を世襲にしてはならないが（ひろく賢才のある者の中から選ぶべきである）そのような役人を輩出する家柄に対しては、禄つまり金銭的な援助を代々与えるべきだと主張する。

しかし、『孟子』や、とくに朱子において、禄の世襲と官の世襲とは、別物である。禄を世襲にしてよい人材を育成して、その中からあくまで「才」「賢」「徳」を基準

として官への登用がなされるべきだと考えているからである。この点、親房が、基本的に官を世襲にすることは秩序の安定につながるとして、皇位の世襲と同じような官の世襲を積極的に容認することと大きな違いがある。ここには、明らかに科挙のある社会とない社会との環境の差がある。

三章・二節(一) 注

(1) 井上順理は『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』の中で、南北朝時代の朝廷で、花園院・玄恵そして親房などがすでに『集注』によって『孟子』を読んでも、親房が新注(朱子の『集注』)によって『孟子』を解釈していたと論じる(三三三頁)。さらに親房は、『神皇正統記』以外の著作でも、たとえば『二十一社記』に「又万物在我、反於身誠アラバ、楽莫大於此トモ云。」「故二儒ニハ養心莫善於寡欲ト云。」と二箇所にわたり、明らかに『孟子』を引用していることを指摘した。

また、我妻建治は、『神皇正統記論考』において、親房が『孟子集注』を読んでいた可能性を次のように指摘している。

右のように、『集注』の記事をみて、親房の陽成天皇廃立の叙述の際の状況を想像すると、この『集注』中の「異姓之卿」霍光の昌邑王「易位」の事実と「外戚ノ臣」基経の陽成「易位」のそれとが対応させられた結果、藤原基経に対して、親房が、ここに自覚的に「マサシキ外戚」の語句表現をとるにいたったものと考えられることはできないであろうか。

ともあれ、『神皇正統記』のこのような思想は、『孟子』の思想がここに深く投影されているであろうことを想定することができる。しかも、それが、ことに、『集注』をテキストとして展開されているようにも考えられる。

(二五一頁)

さらに、岩佐正は、日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注において、「大賢ノヲシヘナレバ」(二条院の条)という記述が、『孟子集注』の「序」(程子の言葉を引用して、「孟子大賢、亜聖之次也。」とある)を踏まえて書かれたと指摘している。

(2) 『孟子』の革命論と日本思想の関連を明らかにした研究として、野口武彦『王道と革命の間 日本思想と孟子問題』(筑摩書房、一九八六年)が挙げられる。

(3) 伊東倫厚は、『孟子——その行動と思想——』東洋人の行動と思想6（評論社、一九七三年）は、『孟子』の革命論における「天意」と「民意」について次のように分析している。

西周期の革命理論では、有徳者に対して、地上の民を統治せよ、という天の命令が下る形をとる。有徳の条件の一つとして、もちろん、民に恵愛の政を施すことも数えられてはいるのだが、受命とは畢竟、民を一方的に統治する権限を天から授かるということにほかならない。しかるに、右の孟子の見解によれば、民は一方的に支配される存在ではない。かなり神秘的な天意というものも考えられてはいるのだが、天意は民意に具現するというのであるから、王権の存廃は、直接には民の意向に委ねられていると解することができる。孟子は天下は一人の天下でなくして、天下の天下であるということを、天意と民意を直結されることによつて主張したのである。彼の説くところが、原初的革命理論と質的に大いに異なることは明らかであろう。（一一〇—一一頁）

(4) 『孟子集注』は、この箇所を次のように解釈している。
世を継ぎて天下を有つ者は、それ先世みな民に大功徳あり。故に必ず桀紂のごとき大悪有らば、則ち天乃ちこれを廃す。啓及び太甲・成王のごときは、益・伊尹・周公の賢聖に及ずと雖も、但だ能く先業を嗣ぎ守れば、則ち天はまたこれを廃さず。故に益・伊尹周公、舜禹の徳有れども、また天下を有たず。

継世而有天下者、其先世皆有大功徳於民、故必有大悪如桀紂、則天乃廢之。如啓及太甲、成王雖不及益、伊尹、周公之賢聖、但能嗣守先業、則天亦不廢之。故益、伊尹、周公、雖有舜禹之徳、而亦天下不有。

(5) 猪口篤志は、『孟子研究』笠間叢書一一九（笠間書店、一九七九年）において、『孟子』が放伐を是認するどころか、むしろ否認しており、『孟子』の一連の発言は「人民を虫けら同然に考える同時の諸侯に対する痛烈な警告」（一八五頁）にすぎないと解釈している。しかし『孟子』は、放伐を常の手段とすることはないが、君主があまりに不徳な場合にはそれを容認しているのではないだろうか。

(6) 朱子は、『孟子集注』で、この文章を次のように注釈する。

王勉曰く、「この言は、惟だ下に在る者に湯武の仁有りて、上に在る者に桀紂の暴有らば、則ち可なり。しからずんば、これ未だ篡弒の罪を免れざるなり。」

王勉曰、「斯言也、惟在下者有湯武之仁、而在上者有桀紂之暴則可。不然、是未

免於篡弒之罪也。」

朱子は、討たれるべき王が徹底的に暴であり、下が徹底的に仁である場合に限ってのみ、王の追放を可能とし、そうでない場合には王位の世襲を認める。伊東倫厚『孟子——その行動と思想——』は、朱子をはじめとする宋代の『孟子』解釈において、

『孟子』に対する独自の解釈が施されたのはその性善説に対してであり、王道論や革命論に関しては活発な議論が行われなかったと指摘している（二〇一—二〇六頁）。

(三) 司馬光の名分論と『孟子』批判

親房が、司馬光の『資治通鑑』の名分論の影響のもとに『神皇正統記』や『職原抄』を執筆したことは古くから指摘されてきた。

司馬光は、『資治通鑑』冒頭、「周紀、威烈王二十三年」で有名な名分論を展開する。彼は、まず、「礼」を「紀綱是なり（紀綱是也）」（人の履むべき道の基本）、
「分」を「君臣是なり（君臣是也）」（君主と臣下のけじめ）、
「名」を「公・侯・卿・大夫是なり（公侯卿大夫是也）」（公・侯・卿・大夫などの己れの分を表わした名）と規定し、次のように議論を進める。

夫れ礼は、貴賤を弁じ、親疎を序し、群物を裁し、庶事を制するに、名に非ざれば著はれず、器非らざれば形はれず。名を以て之を命じ、器を以て之を別ち、然る後、上下粲然として倫あり。此れ礼の大経なり。名器既に亡びんには、則ち礼安んぞ独り在ることを得んや。

夫礼、弁貴賤、序親疎、裁群物、制庶事、非名不著、非器不形。名以命之、器以別之、然後上下粲然有倫、此礼之大経也。名器既亡、則礼安得独在哉。①

元来、礼というものは、身分の高下を明らかにし、人びとの間での親疎を正しくし、すべての物を取り裁き、すべての事柄を整えるものである。しかし、その場合与えられるはずの名によるのでなければその在りかたは明らかにならず、また用いられるはずの器によるのでなければあるべき形式は整ってこない。すなわち、名によって初め

てその在りかたが決められ、器によって初めてその特質が明らかにされ、こうして初めて上の者も下の者もそれぞれに、人間としてのすぐれた在りかたを取りうるようになるのであって、これが礼の根本なのである。名と器とが失われてしまえば、礼というものがそれらを離れて独り存在するわけにはゆかない。

天子は、「礼より大なるは莫し（莫大於礼）」、すなわち礼を履み行うことが最も重要な役目である。それに対して、君臣の務めとは、次のようなものである。

桀・紂の暴、湯・武の仁有るに非ざれば、人之に歸し、天之に命じ、君臣の分、当に節を守り死に伏すべきのみ。是故に微子を以てして紂に代らば則ち成湯は天に配せしならん、李礼を以てして呉に君たらば則ち太伯は血食せしらんも、然るに二子は寧ろ国を亡ぼすとも而も為さざりしは、誠に礼の大節の乱す可からざるを以てなり。故に曰はく、礼は分よりも大なるは莫しと。

非有桀・紂之暴、湯・武之仁、人歸之、天命之、君臣之分当守節伏死而已。是故以微子而代紂則成湯配天矣、以李礼而君呉則太伯血食矣、然二子寧亡国而不為者、誠に礼之大節不可乱。故曰礼莫大於分也。

夏の桀王や殷の紂王のように暴虐であっても、殷の湯王や周の武王のような仁愛であっても、そのような差に関わらず人々がそれらの王のもとに帰服するのは、天がそれを命じるのであって、君臣の分は、節義を取り、死を賭けて守り抜くべきものである。微子・季礼など優れた君臣が、その暴虐な君主に自ら取ってかわることなく結果的に自らの国を滅ぼしてまで、君臣の分を守ったということは、人間のあり方として礼を乱すことが許されないことを知っていたからである。そして礼を履み行うこととして、具体的には人間の分を守るほど大切なことはない。

司馬光は、君臣それぞれの立場を全うしようとする峻烈さにこそ人間の価値があると認め、それが実践できるかどうかによって人の命運が決定されると考える。人間にとって大切なことは、それぞれの分を尽くすことである。天子は天子でその役割を徹底的に果たさなければならない。臣下は臣下でその役割を全うしなければならない。

司馬光は、人間の在り方の固定的役割を重視するので、『孟子』に見られる不徳の君主を追放してもよいという主張に批判的であり、その批判を十二の疑問点に分けて「疑孟」という論文にまとめている（伝家集第七十三に収録）。その中で司馬光は、『孟子』「萬章章句下・九」「齋宣王問卿」（齋の宣王、卿に問う）についての批判を展開している。今、それを検討してみよう。

まず、司馬光が批判の対象とした『孟子』「卷十 萬章章句下、九」とは次のようなものである。

齋の宣王卿を問ふ。孟子曰く、王何の卿をかこれ問ふや。王曰く、卿同じからざるか。曰く、同じからず。貴戚の卿あり、異姓の卿あり。王曰く、貴戚の卿を請問ふ。曰く、君大過あれば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば則ち位を易ふ。王勃然として色を変ず。曰く、王異とすること勿れ。王、臣に問へば、臣敢て正を以て対へざるにあらざるなり。王色定まり、然る後に異姓の卿を請問ふ。曰く、君過ちあれば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば則ち去る。

齋宣王問卿、孟子曰、王何卿之問也、王曰、卿不同乎、曰、不同、有貴戚之卿、有異姓之卿、王曰、請問貴戚之卿、曰、君有大過則諫、反覆之而不聽則易位、王勃然變乎色、曰、王勿異也、王問臣、臣不敢不以正對、王色定、然後請問異姓之卿、曰、君有過則諫、反覆之而不聽則去、

齋の宣王が、卿（大臣）の責務のついて、孟子に質問した。孟子は「王さまはどのような卿を念頭において質問なさったのですか。」と答えた。王は「卿は、皆同じではないのか。」と言った。それに対して孟子は「同じではありません。貴戚の卿（王と同姓の卿）と、異姓の卿の違いがあります。」と答えた。王は、「それでは同姓の卿について話してほしい。」と言った。孟子は「王さまに重大な過失があればまず諫めます。いくら繰り返して諫めても聞入れない場合には、君の位をかえて別の同姓のものを王とします。」と答えた。王は、その顔色をさっとかえた。孟子は「王さま、そうびっくりなさいませぬ。王さまがわたくしに質問なさったのでわたくしもあえて正しくお答えしたまでです。」齋王は、やや顔色が落ち着いた後に、異姓の卿について質問した。孟子は次のように答えた。「異姓の卿は、君主に過失があれば諫めて、それを何度も繰り返しても聞入れなければ、その国を立ち去るまでのことです。」

この『孟子』の主張は、革命論とは言えない。革命論は、すなわち易姓革命論のことで、不徳の王を追放し、異姓の王を迎えることである。ここで問題になっているのは、「王と同姓の臣下が、不徳の王を追放することができる」ということであり、この後迎えるのが、追放された王と同姓の王であるならば革命論ではなく、血統内であり有徳な者を王とするというごく一般的な王位の継承のあり方である。

司馬光は、この『孟子』の主張のどこをどのよう問題としているのだろうか。それを分析することによって司馬光の立場、すなわち名分論と言われる主張の内実が明

らかになる。司馬光は、まず、「卿」というものについての『孟子』の定義が間違っているとする。たとえ貴戚であっても異姓であっても「卿」と呼ばれる限り、それは皆臣下である（卿たるは、貴戚異姓無く、みな人臣なり。へ也為卿者、無貴戚異姓、皆人臣也）。²⁰

そもそも人臣の義というものは、君主を諫めて聴き入れなければ、その君主のもとを去って抗議することであり、また、君主を諫めることに命をかけることにある。しかし、異姓であっても貴戚であっても、臣下にすぎないのだから、王を追放して新しい王に易える（それが、たとえ易姓の王を迎えるのではなく、追放された王の親戚の中から適任者を選ぶというより一般的な形であっても）という発言は『孟子』の過ちである（人臣の義、君を諫めて聴かざれば之を去るべきなり。之に死すべきなり。いかなぞ、その貴戚の故に敢て位を易えて処するがときは、孟子の言過なり。へ人臣之義、諫於君而不聴去之可也、死之可也、若之何其以貴戚之故敢易位而處也、孟子之言過也）。²¹

さらに、司馬光は続ける。

大過あること紂にしくはなく、紂の卿士王子比干・箕子・微子の親にして且つ貴なるにしくはなきがときは、微子之を去り、箕子之の奴となり、比干諫めて死す。孔子曰く商に三仁あり、それ紂の過大にして三子の賢を以てしても、猶ほ且つ敢て位を易ざるなり、況や過紂に及ばずして賢三子に及ばざるもの、必せるなり。後世貴戚の臣あり其の君を諫めて聴ざれば遂に廃して之に代へしめて、吾れ孟子の言を用れば、纂にあらざして義なりと曰ふは、それ可なるかと。

若有大過無若紂、紂之卿士莫若王子比干箕子微子之親且貴也、微子去之、箕子為之奴、比干諫而死、孔子曰商有三仁焉、夫以紂之過大而三子之賢、猶且不敢易位也、況過不及紂而賢不及三子者必也、使後世有貴戚之臣諫其君而不聴遂廢而代之、曰吾用孟子之言也、非纂也義也其可乎、

そもそも歴史上の出来事で、紂王ほど大過のある君主はいなかっただろうし、それを諫める臣下の三仁（比干・箕子・微子）ほど王家に非常に近い貴い家柄の出自の臣下はいなかった（貴戚の卿である）。このような条件が揃えば、孟子流に言えば紂を追放してもよかったのである。しかしこの三仁は決してそのようなことをしなかった。微子はこの国を去り、箕子は奴となり、比干は諫めて死をたまわった。それでも臣下の義を守ったのである。これに比べると、紂よりはるかに暴虐ではない君主に対して、

しかもこの賢三子に及ばないような人物が、『孟子』のこの箇所を根拠として、臣下の分を越えて自らの王を追放しようとしている。そしてそれは、篡ではなく、『孟子』の言うように義であると主張しているが、それは正しいのか。いや正しくないのだ。

司馬光は、臣下が不徳の王を追放することを正当化する『孟子』の主張を批判し、君臣がその分を徹底的に守る以上、君主の追放は絶対的に有り得ないとする。君主と臣下がその分を徹底的に守ることによって、社会の秩序の安定化を主張するのである。この司馬光の批判が、『資治通鑑』に展開する名分論と対応することは明らかである⁽⁶⁾。

司馬光の名分論は、基本的に、臣下による不徳の君主の追放を認めないものである。すなわち、臣下が不徳の王を追放し易姓の有徳者を王と迎えること（革命）を認めないどころか、臣下が不徳の君主を追放した後には王室内の有徳者を迎えるという、より一般的な王位継承のあり方も認めないことになる。臣下は決して王を追放してはならない。その分を越えることをなしてはならないのである。

この司馬光の名分論は、それぞれの分に応じた政治的あるいは道徳的能力を厳しく要求する。そして、君主も臣下もその分を尽くすことが出来なければ、その地位は保証されない。『資治通鑑』の巻六十九の「魏世祖文皇帝黄初二年（二二一年）」に、司馬光が歴代の王朝の正閏を論じる論贊があるが、その冒頭に次の文章がある。

臣光曰はく、天蒸民を生ずるや、其の勢、自ら治むる能はず、必ず相與に君を戴きて以て之を治む。苟くも暴を禁じ害を除き、以て其の生を保全し、善を賞し悪を罰し、乱に至らざらしめば、斯に之を君と謂ふ可し。

臣光曰、天生蒸民、其勢不能自治、必相與戴君以治之。苟能禁暴除害以保其生、賞善罰惡不至於乱、斯可謂之君矣。

天は、人類を造ったが、人民に自ら治めさせることはせずに、必ず君主に治めさせるようにした。天がその君主に要求することは、暴虐を抑え、弊害を除き、人民の生活を保護し、善を讃え悪を罰し、安全を乱すことがないようにすることである。そのようなことが出来るものが君主であり、反対にそうでないものは天によって君主と認められないのである。

さらに、『資治通鑑』の巻九の「漢紀一」の「太祖高帝上の上」に次の一文がある。賈誼論じて曰はく、「秦、区区の地を以て、万乗の権を致し、八州を招げて同列を朝せしむること、百有余年、然る後六合を以て家と為し、轂函を宮と為す。一

夫、難を作して七廟墮たれ、身、人の手に死し、天下の笑と為りしは、何ぞや。

仁誼をば施さずして、攻守の勢異なればなり。

賈誼論曰、秦以区区之地致万乘之權、招八州而朝同列、百有十余年、然後以六合為家、**殺**、**殺**、**殺**、函為宮。一夫作難而七廟墮、身死人手、為天下笑者、何也。仁誼不施而攻守之勢異也。

司馬光は、ここで、漢の賈誼の発言を借りて、秦が滅亡をしたのは、「仁誼」（仁義）を施さなかったため人心を失ったからであると述べている。このように、司馬光は、仁義をなさず、君主として当然の務めを果たさなければ滅亡することは当然であると考える。秦は、「沛公」（漢の高祖）の攻撃によって滅びたのであるが、司馬光は、秦を滅ぼした沛公の行動を非難するどころか賞賛する。すでに秦には人望がなく、それゆえに王と認められないので、それを誅殺することが容認されるのである。秦を実際に滅亡させたのは沛公であるが、先に挙げた「魏世祖文皇帝黃初二年」に照合すれば、天が君主を立て民を治めさせるのであるから、沛公をして秦を倒させたのは、つまり天であると言える。すなわち、司馬光は、天が、人の手を借りることによって、不徳の王（もやは人心が離れ王ではない）を滅ぼすと考えた。

司馬光は、臣下が不徳の王を追放しなくても、天がそれをおこない、場合によってその後に異姓の有徳者を王とすることも有り得ること考えていたことになる。これは、考え方によっては、世襲を容認する『孟子』よりも徹底した革命論ですらある。ただし、それは天がおこなうものであり、人（臣下）は王の追放を決して行ってはならない。王は王としての、臣下は臣下としての分を徹底的に守るべきなのである。

結局、司馬光の名分論は、基本的に、統治者に「徳」を要求する儒学の伝統的な政治思想の範疇に属するものであり、君臣上下の役割を徹底的に守るべきとするものであった。しかし、王位や官位が永遠に固定的に世襲されることを強調するものではなかった。この点においては、司馬光の名分論は、親房の皇位や官職の世襲化を容認する主張に影響を与えたとは言えない。むしろ、『孟子』の革命論の世襲容認の議論の方が、親房に大きな影響を与えたといえる。しかし、名分論が結論とする所の、上下の分を徹底して守ることによって社会秩序の安定化を図るといふ考え方は、親房に影響を与えたと言える⁽⁴⁾。

司馬光の倫理思想は、彼の名分論とどのように対応しているのだろうか。司馬光は、「疑孟」（『伝家集』巻七十三）の「性猶湍水（性なお湍水のごとし）」という論文

の中で、『孟子』「卷十一 告子章句上、二」の次の箇所を批判している。

人の性の善なるは、猶水の下きに就くがごとし。人善ならざることあるなく、水
下らざることあるなし。今夫れ水は、搏ちて之を躍らさば、額を過ぎしむべく、
激して之を行れば、山に在らしむべし。是れ豈水の性ならんや。其の勢ひの則ち
然るなり。人の不善を為さしむべきは、其の性も亦猶是のごとければなり。

人性之善也、猶水之就下也、人無有不善、水無有不下、今夫水搏而躍之、可使過
額、激而行之、可使在山、是豈水之性哉、其勢則然也、人之可使為不善、其性亦
猶是也、

この『孟子』の人の「性」はすべて「善」であるという主張に対して、司馬光は次の
ように反論する。

瞽叟、舜を生む。舜、商均を生む。豈に陶染して能く変ずる所ならんや。孟子云
く、人善ならざることあることなし、と。これ孟子の失言なり。丹朱・商均、幼
きより長ずるに及ぶまで、日に見る所は堯舜なるも、その悪を移すこと能ず。豈
に人の性不善ならんや。

瞽叟生舜。舜生商均。豈陶染所能變乎。孟子云人無有不善。此孟子之失言也。丹
朱商均自幼及長日所見者堯舜也。不能移其惡。豈人之性無不善乎。

瞽叟は聖人である舜の父親である。その舜の息子は商均である。瞽叟も商均も聖人の
舜の父や息子であるにもかかわらず、その性は悪い。丹朱や商均は幼い時から大きく
なるまで、ずっと聖人である父の堯や舜を見ながら聖人に育てられるという最高の教
育を受けたはずなのに、その性は悪いままであった。これは、やはり生まれつきの性
に善悪があるという証拠ではないだろうか。それゆえ、聖人である堯や舜をもってし
ても息子の性を矯正できなかったのであろう。このように司馬光は、人の「性」には
先天的に善悪の別があると考えた。

さらに、『資治通鑑』「周紀一、威烈王二十三年」に「臣光曰」として展開される
「才徳論」を検討してみよう。

夫れ聡察強毅なる、之を才と謂ひ、正直中和なる、之を徳と謂ふ。才は徳の資な
り。徳は才の帥なり。

夫聡察強毅之謂才、正直中和之謂徳。才者、徳之資也。徳者、才之帥也。

もともと知恵すぐれ意志強固の人を才能の士という。正しく素直で中庸の道の和やか
な人物を徳ある者という。才は徳を完成する素材である。徳は才能を正しく才能とし

て動かす将帥である。ここで司馬光は、「徳」と「才」を区分している。

彼は、「徳」と「才」のうち、どちらかと言えば「徳」のある者を重んじるべきであると考ええる。

古昔より以来、国の乱臣・家の敗子は才余り有れども足らず、以て顛覆に至る者多し。

自古昔以来、国之乱臣、家之敗子、才有余而徳不足、以至於顛覆者多矣。国を滅ぼす臣や家を滅ぼすのは、才能は十分あるが徳の足りない人物である。

司馬光は、『伝家集』巻六十四でも「才徳論」（慶曆五八一〇四四作）を展開している。

所謂才はこれを天に存す。徳はこれを人に存す。智恵勇怯は才なり。愚は強智なるべからず。怯は勇強なるべからず。四者は常分有りて移すべからず。故にこれを天に存すと曰ふ。善悪逆順は徳なり。人苟も悪を棄て善を取り逆を変て順に就けば、孰か之を禦んや。故にこれを人に存すと曰ふ。

所謂才者存諸天。徳者存諸人。智恵勇怯才也。愚不可強智。怯不可勇強。四者有常分而不可移。故曰存諸天。善悪逆順徳也。人苟棄悪而取善。変逆而就順孰禦之哉。故曰存諸人。⁵

才は、先天的なものであり、徳は、人が後天的に変えられるものである。才とは、智愚勇怯のことであるが、愚を智とすることはできないし、怯を勇にすることはできない。徳とは、善悪逆順のことである。人は、悪を棄て善を取り、逆を変え順に就くことができるのである。

才に厚き者は、或は徳に薄し。徳に豊かなる者は、或は才を殺す。之を釣すこと全きこと能はざれば、寧ろ才を捨てて徳を取る。

厚於才者或薄於徳。豊於徳者或殺於才。釣之不能全。寧捨才而取徳。

才に厚い者は、徳に薄く、また、徳が豊かなる者は、才に不足している場合が多く、両者を合せ持っているものは極めて少ない。徳か才かどちらか一方を持っているものを選ぶとすれば、徳のある者を選ぶべきである。司馬光は、「徳」と「才」を区別し、「才」を先天的なものであり後の努力によって変えることができなものと規定し、人間の「聡察強毅」の能力が元来差別的であると認める。

ただし、彼はまた、「徳」は、人間の後の努力によって変えることができるものと考え、名分論は、君臣それぞれが分を果たすことを厳しく要求するが、人の分は

「才」に応じて決定されるのに対して、それを貫徹できるかどうかは「徳」の鍛練、すなわちそれぞれの努力にかかっており、人間の価値は、その役割を果たすことができるか（徳があるかどうか）によって決定される。「徳」の有無は、「才」の有無より重視されるのである⁽⁶⁾。司馬光の名分論の本質は、世襲的な身分制度を容認するものではなく、それぞれの分（これは先天的な「才」に対応する）に応じた修養（後天的な「徳」の鍛練）によって、政治・社会を安定させるという「徳」の思想であった。

司馬光も、朱子や親房と同様に、政治思想や倫理思想の正当性の根拠を『易』に求めている⁽⁷⁾。彼は、『易』の注釈書である『温公易説』で、「繫辭上傳」の「是故、易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。」に次のような注をつけている。

（前略）太極とは何ぞ、陰陽混一、化の本原なり。兩儀とは何ぞ、陰陽の判なり。四象とは何ぞ、老少分、七九八卦の端なり。八卦は、既に吉凶の全を形するなり。萬物みな大業を備て成るなり。極中なり、儀匹なり。

太極者何、陰陽混一、化之本原也。兩儀者何、陰陽判也。四象者何、老少分也、七九八卦之端也。八卦、既形吉凶全也。萬物皆備大業成也。極中也、儀匹也。

司馬光は、「太極」と「陰陽」以下とは次元を異にするものではなく、本来同質のものが一つになっているか二つに分裂しているか四つになっているかという違いとして認識する。

彼は、『資治通鑑』冒頭、「周紀一、威烈王二十三年」の名分論の中でも、人間に上下の分があることの根拠として、『易』を引いている。

文王、易を序づるに、乾坤を以て首と為し、孔子之に繋けて曰はく、天尊く地卑しくして、乾坤定まる。卑高以て陳なりて、貴賤位す、と。君臣の位は猶ほ天地の易ふ可からざるがごときを言ふなり。

文王序易、以乾、坤為首。孔子繫之曰、「天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。」言君臣之位猶天地之不可易也。

文王は易を整理したとき、乾の卦と坤の卦とをその首に置いた。孔子はその意味を次のように解釈した。「すなわち、天は高く尊く、地は低く卑しい。それがそのまま、天地として定まった。人間においてもそのように、低い者は低く、高い者は高く、それがそのまま貴賤の地位として定まったのである。」それゆえ、君臣の位は天地をひ

っくり返すことができないように、上下を変えることはできないのである。ここで司馬光が引く「天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。」は、『易』の「繫辭伝」の文章である。

司馬光は、名分論において人間が上下それぞれの分を尽くすことの大切さを強調するが、その主張の背景には、人間の「性」には先天的な善悪があり、また「才」には先天的な智愚があり、「性」と「才」を後の努力によって変えることができないという倫理思想と、それを論理的に支える『易』解釈——天地に上下があることと、人間に上下の分があることをパラレルに見る視点——があった⁸⁾。

三章・二節(二) 注

(1) 『資治通鑑』の本文は、北京・中華書局出版(一九五六年)、元の胡三省音注の全二十冊本によった。また、書き下し文は、『続国訳漢文大成』(経子史部第一巻から第十八巻へ十七・十八巻は目録)所収、加藤繁・公田連太郎訳注、国民文庫刊行会、一九二八年～一九三〇年)によった。さらに解釈に関しては、『資治通鑑選』中国古典文学大系第十四巻(頼惟勤・石川忠久編、平凡社、一九七〇年)を参照した。

(2) 『伝家集』(全八十巻)は、『欽定四庫全書』(『景印文淵閣四庫全書』集部三三、別集類へ第一〇九四冊)による。書き下し文は筆者が試みたものである。

(3) 山下龍二は、『陽明学の研究・上 成立篇』(現代情報社、一九七一年)の中で、司馬光の思想を、王安石の思想と対比させることによって、次のように論じている。司馬光は、その政治・倫理観の基礎として、「潜虚」の哲学を持っていた。虚より業へ、業より虚へという循環論は、歴史の変化発展を説くかにみえて、実は歴史の円環的な同一性を強く認めるものであり、「虚」は絶対的な根源である。そこでこの形而上学が、政治体制に適用されるとき、虚の十等として、王・公・岳・牧・率・侯・卿・大夫・士・庶が立てられる。このような階層序列論は、科挙制度を改革し才能を重んじて、官吏の世襲制や流品の別を廃しようとした(万言書)王安石の考え方とくらべて、身分保持の意識が顕著である。

また、司馬光の絶対的なものを立てる考え方は、孔子一人を絶対の聖人と見ることになり、孔子のみ尊しという立場は、同時に君主のみが絶対的権威をもつという思想

とつながっている。このような姿勢から、『孟子』の革命論を否定し、また、士たる者は、その分に従い、いたづらに国家・百姓・後世といった天下の事を考えてはならなかった。経世の大業は君主のみの責任であり権利であって、臣下はただひたすらにこれに服従するのみとする。

このような孔子一尊・君主絶対という一連の思想は、祖法主義となり、旧法は、たとえ天下百姓が困窮しきっても、改変してはならないという傾向となり、王安石の思想と真っ向から対立するものである（七二―七五頁）。

(4) 尾藤正英は、「正名論と名分論——南朝正統論の思想的性格をめぐって——」（『近代日本の国家と思想』家永三郎教授東京教育大学退官記念論集2、三省堂、一九七九年）の中で、司馬光の名分論と江戸時代の藤田幽谷の正名論を対比して、両者の共通点を指摘し、同時に両者の違いを挙げている。司馬光は「名分」を守ることを天子の義務と考えるのに対して、幽谷は「名分」を守ることを臣下の義務と見なし、天皇に関しては君主としての責務や働きについて全く言及しない。このように見ると、司馬光の思想は、君臣ともにそれぞれのなすべき務めや政治的能力を問題とする儒学思想の系譜にあるが、臣下だけの義務を問い、君主としての天皇の政治的義務や能力を問わない幽谷の主張は、統治者の政治的・道徳的な「徳」を問題とする儒学の政治思想の範囲を越えたものと言わなくてはならない。

(5) 『伝家集』は、『景印 文淵閣四庫全書』集部三三、別集類（第一〇九四冊）による。

(6) 司馬光は、『資治通鑑』「周紀一、威烈王二十三年」の「才徳論」で、才と徳を完全に合せ持っている人を「聖人」とし、才より徳がまざっている人を「君子」、徳より才がまざっている人を「小人」、才も徳もない人を「愚人」とする。司馬光によれば、先天的に才のない人間が、才の不足を後の修養で補うことができないのだから、才のない人間にとっては、君子になる機会があったとしても、聖人になることは絶対不可能である。この点に、人は誰でも聖人になれる可能性をもつと主張する朱子とは異なり、人間を差異の相においてとらえる司馬光の思想の特徴を見出すことができる。

(7) 『温公易説』冒頭の「易総論」に次の記述がある。

或は曰く、敢て問ふ、易は天事か、そもそも人事か。

曰く易は道なり。道は萬物の由る所の塗なり。孰ぞ天となし孰ぞ人となさんや。

或曰、敢問、易者天事歟、抑人事歟。

曰易者道也。道者萬物所由之塗也。孰为天孰為人。

ここから、司馬光が、易の道は天と人を貫通するもの、自然法則と倫理を貫通するものと考えていたことが分かる。『温公易説』（全六巻）は、『欽定四庫全書』（『景印 文淵閣四庫全書』経部二 易類（第八冊））による。書き下し文は筆者が作成した。（8）朱子において、「性」が善であることの論理的根拠として、次の『易』（および『太極図』）解釈があることは第二章で指摘した通りである。すなわち、すべての人には「太極」（理）が備っており、人は「太極」の道を全うすべきであるし、それが可能である。このように、朱子において、『易』解釈は、司馬光ように人間の能力（才）の差異の根拠としてではなく、可能性の平等の論理的基礎として機能している。ただし、朱子は、可能性として平等ながらも結果的に差がでてくることを、「氣」の概念を用いて説明する。

（三） 親房による革命論と名分論の受容と展開

我妻建治は、『神皇正統記論考』の「第三章、第二節『神皇正統記』の「正理」の構造」において、親房の政治論に見られる君徳安民思想、とくに民衆重視の思想は、『孟子』の王道政治論の影響を受けたものであると論じている。さらに、親房が、元応三年二月の改元の儀における「仗議定文」の中の「定詞」において、「仁義正道」を主張していることから、『孟子』の影響がうかがえると述べている^{〔1〕}。

以上のごとく、武烈・陽成両天皇にみられる日嗣の承運が、親房からすれば「不徳」「積悪」の天皇の正理に基づく当然の結果であるというわけである。このうち、とくに陽成天皇の廃立については、この天皇を「人ノ望」にかなわず、また「天命」であり、ひいては「天照太神ノ御計」であるとして合理化する一方、廃立を決定した藤原基経の措置を「イトメデタシ」として評価していることは、親房の政治思想を考える上で、まことに注意すべき事実と言わねばならない。何故

なら、それは、日本思想史上の、かなりはっきりした、いわば革命思想であるからである。

皇帝や王が、「徳」がなく「不徳」であり、「悪」を行い、したがって「徳政」を施しえず、人民を安んずることができなければ、それは「天意」に反するから帝位に反するからおろされても仕方がない、あるいは殺されても仕方がない、そしてそれは「天命」であるとするような考え方は、儒教には古くから存在する革命思想である。そして、とくにそのような思想をラディカルな形で示しているであろう思想家の一人が、じつは孟子である。『孟子』には、その意味で、「匹夫の紂」などをはじめ、種々のヴァリエーションを持った革命思想がある。筆者は、右の親房の陽成天皇廃立を正当化するような思想の背景には『孟子』があると推察するのである。とくに、それは、『孟子』の「易位」に相当させて考えることができる。

(『神皇正統記論考』二四七頁)

このように我妻は、『神皇正統記』に見られる藤原基経による陽明天皇の廃位(あるいは易位、位を易えること)の容認、すなわち王が不徳であれば臣下による追放は許されるという主張が、『孟子』「卷十 萬章章句下、九」の「王曰く、貴戚の卿を請問う。曰く、君大過あれば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば則と位を易う。」を踏まえたものであると指摘する⁽²⁾。

ただし、司馬光の『孟子』批判の考察の過程で指摘したように、『孟子』「卷十 萬章章句下、九」は、革命すなわち易姓革命を正当化しているのではない。同姓の臣下によって不徳の王が追放されたにしても、そのあとに一族の傍系の中から有徳者を王とすればそれは易姓革命ではない。易姓革命は極めて異常な事態であるが、不徳の王を追放した場合でも、その傍系の有徳者⇨適任者が王となることはしばしばあることである。それゆえ、親房が『孟子』の「卷十 萬章章句下、九」を容認していることは、不徳の天皇を臣下が追放し新しい有徳者を天皇家の中から王とすることを容認したことであっても、我妻建治の指摘のように革命論すなわち易姓革命を容認したことにはならない。

親房は、不徳の王を追放してもよい(しかしその後で、異姓の王を迎えるということではない)という思想を、必ずしも『孟子』ばかりから学んだのではない。『神皇正統記』には『春秋』ことに『左伝』の影響が随所に見られることがしばしば指摘される⁽³⁾。『左伝』の不徳の王を追放してもよいという主張は親房の著作にも見出す

ことが出来る⁽⁴⁾。『神皇正統記』の「応神天皇の条」に、「皇子（のちの仁徳天皇）ヲトナジ給シカバ皇太子トス。武内大臣モハラ朝政ヲ輔佐シ申ケリ。」とあるが、岩波日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で、岩佐正は、この「輔佐」という語が、『左伝』「襄公十四年」の記事に由来するとする。その『左伝』の記事は次のものである。

師曠、晋侯に侍す。晋侯曰く、衛人其の君を出だすは、亦た甚だしからずや、と。対へて曰く、或は其の君実に甚だしからん。良君は將に善を賞して淫を刑し、民を養ふこと子の如く、之を蓋ふこと天の如く、之を容ること地の如くせんとす。民其の君を奉じ、之を愛すること父母の如く、之を仰ぐこと日月の如く、之を敬すること神明の如く、之を畏ること雷霆の如くんば、其れ出だす可へんや。夫れ君は、神の主にして、民の望なり。若し民の主を困しめ、神の祀りを置しくし、百姓、望を絶ち、社稷、主無くんば、將た安んぞ之を用ゐん。去らずして何をか為さん。天、民を生じて之が君を立て。之を司牧せしめ、性を失はしむること勿し。君有りて之が貳を為し、之を使師せしめて、度を過ぎしむること勿し。是の故に天子に公有り、諸侯に卿有り。卿は側室を置く。大夫に貳宗有り、士に朋友有り、庶人・工商・皂隸・牧圉・皆親暱有り、以て相輔佐するなり。善ならば則ち之を賞し、過たば則ち之を匡し、患あらば則ち之を救ひ、失はば則ち之を革む。王より以下、各父兄子弟有り、以て其の政を補察す。史は書を為り、誓は詩を為り、工は箴諫を誦し、大夫は規誨し、士は言を伝へ、庶人は謗り、商旅は市に于てし、百工は芸を献ず。故に夏書に曰く、適人、木鐸を以て路に徇へ、官師相規し、工は芸事を執り以て諫む、と。

師曠待於晋侯。晋侯曰、衛人出其君、不亦甚乎。対曰。或者其君実甚。良君將賞善而刑淫、養民如子、蓋之如天、容之如地。民奉其君、愛之如父母、仰之如日月、敬之如神明、畏之如雷霆、其可出乎。夫君、神之主、而民之望也。若困民之主、匱神之祀、百姓絶望、社稷無主、將安用之。弗去何為。天生民而立之君、使司牧之、勿使失性。有君而為之貳、使師保之、勿使過度。是故天子有公、諸侯有卿。卿置側室。大夫有貳宗、士有朋友、庶人・工商・皂隸・牧圉皆有親暱、以相輔佐也。善則賞之、過則匡之、患則救之、失則革之。自王以下、各有父兄子弟、以補察其政。史為書、誓為詩、工誦箴諫、大夫規誨、士伝言、庶人謗、商旅于市、百工献芸。故夏書曰、適人以木鐸徇于路、官師相規。工執芸事以諫。

師曠と晋侯の会話で、晋侯が「衛の人がその主人を追い出したがひどい話ではないか」と、師曠に問いかけたところ、師曠は、追い出されるのはそれ相当に不徳な主人の方が悪いとして、住人が王を追放するという行為を正当なこととし、その正当性の根拠として、天の意志を挙げています。すなわち、天は、民を愛するがゆえに、民の上に立つ一人の王が気ままに悪事に耽けり人の天性を踏みこむようなことは許さないと云うのである。もし親房が、『左伝』「襄公十四年」のこの記述を踏まえて「輔佐」という語を用いたのならば、民が不徳の君主を追放することが、天の意志として正当化される、という『左伝』の革命思想を知っていたことになる。ただし、親房は、不徳の天皇を追放したにしても、その後には天皇家の血統以外の者を天皇にすることを認めているわけではない。

我妻建治は、親房への『孟子』の影響として、革命論の側面ばかりを強調するが、『孟子』の革命論とは、王位の世襲を事実上容認した上で、あまりにひどい不徳の王を追放してもよいという主張であり、親房による『孟子』の思想の受容を考える場合、『孟子』の革命論が本来持つ世襲の容認の側面がより重要であったことは見過ごすことはできない。

第一節で考察したように、親房は、天皇には「徳」が備っているべきであり、有徳者を天皇にすべきだと主張した。そして最高の有徳者が皇位を継承すべきであるという原則を、さらに、あまりに不徳な天皇であれば追放してもよいというところまでは進めた。しかし他方で、天皇家が皇位を独占することを承認し、上下の身分秩序を重んじる。親房は、皇位は「徳」に基づくと言いつつ、最初に有徳者が皇位に就く時の基準と、子孫が位を「私」とした以後その子孫が位を追われるか否かの基準を異なるものと考えた。このような「徳」の基準の二重構造が、元来『孟子』の革命論に含まれたことは、すでに指摘した通りである。しかし、問題は、革命論の世襲容認の側面か、不徳の王の追放の側面か、どちらを強調するかということである。『孟子』は、『卷二 梁恵王章句下、八』で、不徳の王「紂」を「一夫」と呼び、それを討つことを正当化する激しい調子から、天子の位は徳あるものが即くべきであり、それに適わない王を追放することを積極的に支持している。

また親房は、革命論を、『孟子』や『左伝』からのみならず、さらに『書経』からも学んだと考えられる。親房は『神皇正統記』の清和天皇の条で、『書経』に見える大甲を補佐した伊尹の説話を次のように記している。

撰政ト云コト、モロコシニハ唐堯ノ時、虞舜ヲ登用テ政ヲマカセ給キ。コレヲ撰政ト云。カクテ三十年アリテ正位ヲウケラレキ。殷ノ代ニ伊尹ト云聖臣アリ。湯及大甲ヲ輔佐ス。是ハ保衡ト云ヘ阿衡トモ云。其心ハ撰政也。周ノ世ニ周公旦又大聖ナリキ。文王ノ子、武王ノ弟、成王ノ叔父ナリ。武王ノ代ニハ三公ニツラナリ、成王ワカク位ニツキ給カバ、周公ミツカラ南面シテ撰政スヘ成王ヲ負テ南面セラレケリトモミエタリ。漢昭帝又幼ニテ即位。武帝ノ遺詔ニヨリ博陸侯霍光ト云人、大司馬大將軍ニテ撰政ス。中ニ周公・霍氏ヲゾ先蹤ニモ申メル。

親房が伊尹と大甲の説話を『神皇正統記』の齊明天皇の条にも記していることは、既に指摘した通りである。伊尹は、王である大甲の不徳を諫めるが聞入れないので大甲を王位から退けようとしたが、結局大甲が自らの不徳を改めたので、伊尹は大甲を追放することがなかった。伊尹と大甲の説話は、『書経』には「伊訓」「大甲上」「大甲中」「大甲下」の四篇に詳しく収められており、また『孟子』「万章上」や、『左伝』の襄公二十一年にも収録されている。親房が、『神皇正統記』で、二箇所に伊尹と大甲の話を引きいているのは、『書経』の影響であると言えよう。

『書経』（『尚書』）は、卷四 商書「伊訓第四」の中で、「其子孫に于て率はず。皇天災を降し、手を我が有命に假る。（于其子孫弗率。皇天降災。假手于我有命。）」^⑤と、天が災禍を下し命を受けた湯の手を借りて桀を討ったのだとして、湯が不徳の桀王を伐ったのは天命であると易姓革命を正当化している。しかし他方で、伊尹と大甲の説話において、いったん世襲によって王となった人間は余程の不徳者でない限り追放されることはないとする。そのような『書経』の革命論の構造は、すでに考察した『孟子』の革命論に共通する。

『書経』の影響は、官職論にも見られる。『神皇正統記』の嵯峨天皇の条に次の一文がある。

天ノ時ニシタガヒ、地ノ利ニヨレリ。此外商沽ノ利ヲ通ズルモアリ、工巧ノワザヲ好モアリ、仕官ニ心ザスモアリ。是ヲ四民ト云。仕官スルニトリテ文武ノ二ノ道アリ。坐テ以道ヲ論ズルハ文士ノ道也。此道ニ明ナラバ相トスルニタヘタリ。征テ功ヲ立ハ武人ノワザナリ。此ワザニ誉レアラバ將トスルニタレリ。サレバ文武ノ二ハシバラクモステ給ベカラズ。

親房が用いる「地ノ利」や「四民」という語は、『書経』（『尚書』）卷十一 周書

「周官第二十二」の「司空は邦土を掌り、四民を居き、地利を時にす。（司空掌邦土。

居四民。時地利。」という文によると推測できる。

さらに、『書経』（『尚書』）巻十一 周書「周官第二十二」で、「三公」（太師・太傅・太保、すなわち日本流に言えば、太上大臣・左大臣・右大臣）という官職のあり方が、「官は必ずしも備へず、惟れ其の人をす。（官不必備惟其人。）」と論ぜられていることが、『職原抄』の「皆則闕之官也」（三公の条）の「その官に相応しい能力の人物がいなければ欠官にしておく」という主張に影響を与えている。

『神皇正統記』の後醍醐天皇の条の議論の中にも、『書経』の影響がある。

一二八其人ヲエラビテ官ニ任ズ。官ニ其人アル時ハ君ハ垂供シテマシマス。サレバ本朝ニモ異朝ニモコレヲ治世ノ本トス。

これは、『書経』（『尚書』）巻六 周書「武成第五」に「官を建つるは惟れ賢、事に位するは惟れ能をす。民に重んずるは五教、惟び食喪祭。信を悖くし義を明かにし、徳を崇び功に報ゆ。垂拱して天下治まる。（建官惟賢。位事惟能。重民五教。惟食喪祭。悖信明義。崇徳報功。垂拱而治天下。）」という、賢者・能者に限り官職に任じ、適切な官職に能力のある人物を任ずれば、王は衣裳を垂れ手をこまねいているだけで天下は治る、という記述を踏まえている。しかし親房は、この文章を、任官には「徳」の有無が重要な基準になるが、それ以上に家柄や血統を重視するべきであるという文脈の中に挙げており、『書経』の本来の主張を少し曲げている。

さらに、『神皇正統記』の後醍醐天皇の条に「天ノ工人其代。」とあるのは、『書経』（『尚書』）巻二 虞書「皋陶謨第四」の「庶官曠しくする無かれ、天工は人其れ之に代る。（無曠庶官。天工人其代之。）」（もろもろの官をむなしくしてはいけない。天の功は人間が代わって行うであるから）に出典があり、親房はそれを官職の正しいあり方を乱してはならないという文脈に用いている。

親房はこのように、『神皇正統記』の官職論や『職原抄』において、『書経』を踏まえている。しかし、『書経』は、理想の官職のあり方を、有能な人物をそれに相応しい職に任ずることとした。『孟子』も同様で、官職の世襲を認めなかった。それに對して、親房は、任官の正しいあり方として、家柄や血統を重視した。この点に、『書経』や『孟子』と親房の間には大きな違いがある⁽⁶⁾。

しかも、親房は、司馬光の名分論——天が不徳の王を追放するという儒学の政治思想の範疇にありながら、臣下（人）による王の追放は認めず、上下の分を越えないことを重視する——や、司馬光の思想の源泉にある『左伝』の名分論を同時に受け入れ、

また『孟子』の革命論のうち、王位の世襲化の容認（位を「私」にすることの容認）を重視するのである。

そこで次に、親房の『左伝』および『資治通鑑』の名分論の受容の実態を明らかにし、それが『孟子』などの革命論とどのように整合化されているのかを考えたい。

『左伝』は、革命論を説くと同時に、名分論、すなわち周の王室を頂点とした秩序とその表現である礼を説く。親房は、『神皇正統記』に、『左伝』を踏まえて次のように記す。

「名與器ハ人ニカサズ。」トモ云、「天ノ工人其代。」トモイヒテ、君ノミダ

リニサツクルヲ謬擧トシ、臣ノミダリニウクルヲ尸禄トス。謬擧ト尸禄トハ国家ノヤブル、階、王業ノ久カラザル基ナリトゾ。
(後醍醐天皇の条)

「名與器ハ人ニカサズ。」は、『左伝』成公二年に由来する。成公二年の記事の概要は次のとおりである。仲叔于奚が衛の孫桓子を救ったので、後に衛の人が于奚を賞して邑（土地）を与えようとしたのに、于奚は、これ（実質的な利益がでる報償）を辞退した。そこで、衛の人は、曲懸（正堂の三面に樂器を懸け並べること）を家に飾り、繁纓（馬の腹および胸がい特殊な裝飾をすること）を用いて朝廷にのぼることを許可した。元来、繁纓や曲懸は、諸侯にのみ許されることである。このように、于奚は、実質的に実入りのある報償は断って、ほんの形式的な報償だけを受取り、それは一見謙虚なことのように思える。しかしそれは、「名」をないがしろにした重大な過ちなのである。この記事は、さらに孔子の次の言葉を載せている。

仲尼之を聞きて曰く、惜しいかな。多く之に邑を与ふるに如かず。唯だ器と名とは、以て人に仮す可からず。君の司る所なり。名は以て信を出だし、信は以て器を守り、器は以て礼を蔵め、礼は以て義を行ひ、義は以て利を生じ、利は以て民を平らかにす。政の大節なり。若し以て人に仮さば、人に政を与ふるなり。政亡ぶれば則ち国家之に従ふ。止む可からざるのみ、と。

仲尼聞之曰、惜也。不如多與之邑。唯器與名、不可以假人。君之所司也。名以出信、信以守器、器以蔵礼、礼以行義、義以生利、利以平民。政之大節也。若以假人、與人政也。政亡則国家從之。弗可止已。

「残念であった。報償として邑（土地）を与えるのはよいが、器と名だけはみだりに貸してならぬ。これは君主が抑えておく。その理由は、名によって信用が起き、信用によって器具や調度が正しく使われ、また器（器具や調度）によって礼が表現され、

礼によって道義が行われ、道義によっておのずと利益も得られ、利益によって民の平治ができる。してみると、(器と名)これは政治の要だ。もしうっかり人に貸そうものなら政権を与えたことになるぞ。政権を失えば国家も離れる。これは何ともしようがないのだ。」

親房は、この『左伝』成公二年の記事を踏まえて「名與器八人ニカサズ。」と記すのである。右に挙げた孔子のコメントは、司馬光の『資治通鑑』卷一冒頭の名分論にも引用されている。

昔、仲叔于奚、衛に功あり、邑を辞して繁纓を請ふ。孔子以為へらく多く之に邑を与ふるに若ず。惟だ名と器とは、以て人に仮すべからず。君の司る所なり。政亡びなば則ち国家之に従はん、と。衛君、孔子を待つて政を為すや、孔子、先づ名を正さんと欲し、以為へらく、名正しからざれば、則ち民、手足を措く所無し、と。それ繁纓は小物なり。而るに孔子之を惜む。名を正しうするは細務なり。而るに孔子之を先にす。誠に名器既に乱るれば、則ち上下以て相保つ無きを以ての故なり。夫れ事は未だ微に生じて著に成らざるは有らず。聖人の遠きを慮るや、故に能く其の微を謹みて之を治む。衆人の近きを識るや、故に必ず其の著を待ちて而る後に之を救ふ。其の微を治むれば則ち力を用ふること寡くして而も功多く、其の著を救へば則ち力を竭して而も及ぶこと能はざるなり。

昔仲叔于奚有功於衛、辞邑而請繁纓、孔子以為不如多與之邑。惟名與器、不可以假人、君之所司也、政亡則國家從之。衛君待孔子而為政、孔子欲先正名、以為名不正則民無所措手足。夫繁纓、小物也、而孔子惜之。正名、細務也、而孔子先之。誠以名器既乱則上下無以相保也。夫事未有不生於微成於著、聖人之慮遠、故能謹其微而治之、衆人之識近、故必待其著而後救之。治其微則用力寡而功多、救其著則竭力而不能及也。

昔、仲叔于奚は衛の国で功績があったが、賞賜の領地を辞退して、代わりに諸侯の用いる馬具の飾りを請うた。孔子は「領地を多く与えるのがよい。名と器とは人に貸すことは許されない。それは君主自ら掌るものだからである。この原則が崩れたなら、国家もまたそのようになるだろう」と考えたのであった。その衛の国の君主が、孔子を招いて政治の局に当たらせたととき、孔子はまず名を正そうと考えて、「名が正しく行われないならば、その結果は人民たちが安らかに生活することができなくなるであろう」と言った。馬具の飾りは取るに足らない小さな物であるが、それにもかかわら

ず、孔子はこれを惜しんだのであった。名を正しくするというようなことも、また些細な事であるけれども、孔子はこれをまず第一に行うべき事だとした。名と器とが乱れてしまえば、上の者も下の者も互いに安らかに過ごし得ないからである。物事は元来微細なところから次第に成長して明瞭な形をとって現われてくるのである。聖人は遠い将来を深く考えるがゆえに、禍のもととなるべきものについてはその微かな兆候をもゆるがせにせず、これに対処するのである。凡人は目前のことしか知り得ないがゆえに、それが明瞭に現われたのちに、初めてそれに対応する手段を講ずるのである。その微かな兆候の段階のときに、これを処置すれば、労少なくして功多く、明瞭な形となって現われた後では、力を尽くしたところでそれに対処しきれるものではないのである。

親房の「名與器人二カサズ。」という句は、『左伝』から直接ではなく、『資治通鑑』に依拠したものである可能性も考えられるが、基本的に『左伝』と『資治通鑑』が説く主旨は同様である。

『左伝』において、上下の「分」を守り、その「分」を表現する方法として「礼」を尊重するということは、究極には周王室を頂点にする秩序を守ることである。周王室を頂点とした秩序を保持すべきこと、すなわち周の「礼」の尊重は、『左伝』に散見する。たとえば、『左伝』閔公元年に次の記事がある。齊公が、魯を討とうとして、それが成功するだろうかと仲孫湫に質問した所、仲孫湫は次のように答えた。

不可なり。猶ほ周の礼を秉れり、周の礼は本たる所以なり。臣之を聞く。国の將に亡んとするや、本先づ顛りて而る後に枝葉之に従ふ、と。魯は周の礼を棄てず。未だ動かす可からざるなり。君其れ務めて魯の難を寧んじて之を親しめ。有礼を親しみ、重固に因り、攜貳を間て、昏乱を覆すは、霸王の器なり、と。

不可。猶秉周礼。周礼所以本也。臣聞之。国將亡、本先顛、而後枝葉従之。魯不棄周礼。未可動也。君其務寧魯難而親之。親有礼、因重固、間攜貳、覆昏乱、霸王之器也。

「それはだめでございます。いまだに周の礼が保たれております。周の礼は国の立つ本でございます。わたくしの聞きましたことに、国が滅びかかると、根本が必ず覆り、それから枝葉に及ぶと申します。魯は周の礼を捨てません。未だゆるがすことができないのでございます。一肌おぬぎになって魯の難儀をしずめ、そしてこれに親しみなさいませ。礼あるものに親しみ、しっかとかたまっておるものと手をつなぎ、とまど

い乱れたものをひっくりかえす。これが霸王の器と申すものでございます。」。

『左伝』において、魯は、周の「礼」を保持していることによって、重きをおかれるべき存在として認識されている。

『左伝』のこのような周の「礼」の尊重の姿勢は、親房に影響を与えた。『職原抄』に、次の『周礼』を踏まえた記述がある。

周礼地官、大司徒之職也、邦国土地之図・戸口人民之数、此官之所_レ知也、

(民部省の条)

周礼春官、大宗伯之職也、天地・神祇之礼、此官之所_レ掌也、

(治部省の条)

周礼夏官、大司馬之職也、軍旅・兵馬及諸武官之籍、皆是当官所_レ掌也、

(兵部省の条)

周礼秋官、大司寇之職也、断獄・刑法及諸訴訟、当省所_レ掌也、

(刑部省の条)

周礼地官、戸部之属歟、本朝別置_二当省_一、不_レ叶_二異朝之准拠_一者也、

(大蔵省の条)

周礼冬官、考工之職也、百工事、当省所_レ掌也、

(宮内省の条)

『周礼』を挙げることは、『職原抄』の先行の有職故実書である『官職秘抄』にはない傾向である⁷⁾。この傾向は、親房が周の秩序と礼を理想の在り方とする『左伝』の名分論を受容していたことと無関係ではない。親房は、従来の有職故実書の形式を継承し平安前期に確立した官職の体系を理想としながらも、それを支える理論として上下の分を守ることを重視する『左伝』や『資治通鑑』の名分論を重んじ、思想的な面での刷新をはかったと言える⁸⁾。そして親房は、それらの名分論の根底には『周礼』があったことが分かっていたのである。このように親房は、周王室を頂点とした秩序とそれを保持するための形式である「礼」を説く『左伝』の名分論や、それに影響を受けた司馬光の思想を学びその理論を自らの思想の中で展開したのである⁹⁾。

親房は、『孟子』(あるいは『左伝』)の革命論を受容したが、親房がその理論で重視したものは、皇位の世襲化の容認であった。また、彼は、『左伝』や『資治通鑑』の名分論を受容した。司馬光の名分論は、君主と臣下がその分を徹底的に守ることによる社会秩序の安定化を強調するものである。親房は、『孟子』の革命論の世襲容認論と、司馬光の名分論の両者を結びつけ、皇位や官職の世襲による上下の秩序を重んじる政治思想——第一節で明らかにしたような——を展開したのである。親房は、司馬光の名分論の受容により、『孟子』では退けられていた官の世襲までも認めるので

あった。

ところで、親房は『孟子』の革命論のもう一方の側面、すなわち不徳の王を追放の可能性を否定していない。また、司馬光の名分論には、根本的に、天の不徳の王追放の思想があった。この両者によって、親房は、常に、天皇に「徳」や「賢」が備っていることを厳しく要求し、世襲によって皇位を継承した天皇でも、学問によって、君主として必要な道徳的政治的能力を後天的に獲得しなくてはならない——「心」に少しでも曇りがあれば、それを拭い去らなくてはならない——とする。そこに次のような天皇の学問論が展開する。第二章で検討したように、親房は、「致知」「智恵」は、「正直」「正心」が達成されれば自ずと成し遂げられると考えており、天皇は学問をすることによって「正直」「正心」たろうとすべきとする。親房において、天皇は天照太神の直系の子孫であり、天照太神の形質を受け継いで「正直」である可能性が高いが、それはあくまで可能性であり、中には「心ノ源」に曇りがある場合もあると考えられたのである。

和漢ノ古事ヲシラセ給ハネバ、政道モアキラカナラズ、皇威モカロクナル、サダマレル理ナリ。尚書二堯・舜・禹ノ徳ヲホムルニハ「古ニ若稽。」ト云。傳説ガ殷高宗ヲオシヘタルニハ「事古ヲ師トセズシテ、世ニナガキコトハ説ガキカザル所ナリ。」トアリ。唐ニ仇士良トテ、近習ノ宦者ニテ内權ヲトル、極タル姦人也。其黨類ニヨシヘケルハ「人主ニ書ヨミセタテマツルナ。ハカナキアソビタワブレヲシテ御心ヲミダルベシ。書ヲミテ此道ヲ知タマワバ、我トモガラハウセヌベシ。」ト云ケル、今モアリヌベキコトニヤ。寛平ノ群書治要ヲサシテノ給ケル、部セバキニ似タリ。但此書ハ唐太宗、時ノ名臣魏徵ヲシテエラバセラレタリ。五十卷ノ中ニ、アラユル経・史・諸子マデノ名文ヲノセタリ。全経ノ書・三史等ヲゾツネノ人ハマナブル。此書ニノセタル諸子ナンドハミル者スクナシ。ホトホト名ヲダニシラヌタグヒモアリ。マシテ万機ヲシタセ給ハンニ、コレマデマナバセ給コトヨシナカルベキニヤ。本経等ヲナラハセマシマシソマデハアルベカラズ。已ニ雜文トアレバ、経・史ノ御学問ノウヘニ此書ヲ御覽ジテ諸子等ノ雜文マデナクトモノ御心ナリ。寛平ハコトニヒロクマナバセ給ケレバニヤ、周易ノ深キ道ヲモ愛成ト云博士ニウケサセ給キ。

（『神皇正統記』後宇多院の条）

親房は、世襲によって皇位や官位を獲得した者たちに、絶えずその地位（分）を全うするだけの政治的道徳的な能力を要求し、それに欠ける者たちはその地位から追放さ

れると考えたのである。ただし、易姓革命、すなわち異姓の王を迎えることを容認した記述はいっさいしていない。不徳の天皇を追放したにしても、有徳者集団である天皇家のもっとも有徳な人物を次の天皇とすることが適当であると考えていた。

三章・二節(三) 注

(1) さらに岩佐正は、岩波日本古典文学大系の『神皇正統記』の頭注で、次の一文にも『孟子』の影響を認める。

後白河ノ御時兵革オコリテ奸臣世ヲミダル。天下ノ民ホトンド塗炭ニオチニキ。

(仲恭天皇の条)

岩佐によれば、これは、『孟子』「卷三公孫丑章句上、九」の次の記事を踏まえたものである。

孟子曰く、伯夷は其の君に非ざれば事へず、其の友に非ざれば友とせず、悪人の朝に立たず、悪人と言はず。悪人の朝に立ち、悪人と言ふは、朝衣朝冠して塗炭に坐するが如し。

孟子曰、伯夷非其君不事、非其友不友、不立於悪人之朝、不與悪人言、立於悪人之朝、與悪人言、如以朝衣朝冠坐於塗炭、

(2) 朱子は、『孟子集注』において、『孟子』「萬章章句下、九」を次のように解釈する。

この章は、大臣の義は親疎が同じでない。経を守り権を行ふには異姓貴戚各々その分がある。貴戚の卿は小過を諫めて聴かれなければ、位を易えるべきである。異姓の卿は大過を諫めないのではない。小過であっても聴かれなければ、已に去るべきである。しかしながら、三仁は貴戚でありながらこれ(位を易へること)を紂に行うことができなかった。ところが霍光は異姓でありながら、これを昌邑に行った。これはまた委任権力が同じでないことによるのである。だから一つを執って論じてはならないことを言ったのである(此章言大臣之義、親疎不同、守経行権、各有其分。貴戚之卿、小過非不諫也、但必大過而不聴、乃可易位。異姓之卿、大過非不諫也。雖小過而不聴、已可去矣。然三仁貴戚、不能行之於紂、而霍光異姓、乃能行之於昌邑。此又委任権力之不同、不可以執一論也。)

朱子も、漢の「霍光」の例を挙げ、異姓の臣下でも不徳の王を追放しすることを容認し、『孟子』の主張（同姓の大臣であれば王を追放できる）を一步進めている。これは、異姓の臣である藤原基経が陽明天皇を追放したことを賞賛する親房の態度に近いものである。

(3) 平泉澄は、「神皇正統記と愚管抄」（『史学雑誌』四七卷九号）において、『左伝』が親房に与えた影響を指摘している。平泉は、道徳をもって綱紀をたてたものが『春秋』であり、そのような『春秋』の筆法に従って親房は『神皇正統記』を執筆し、たとえば足利尊氏を高氏と表記したと考える。平泉の言うところの道徳とは、天皇家一統が永遠に日本を統治することが約束されているという「国体」の尊重のことである。平泉は、この論文で、さらに『神皇正統記』以外の著作に見られる『左伝』の影響を具体的に示した。

○元応三年の辛酉学名改元の議で「体元居正者、何勞改元哉」という親房の発言および、『神皇正統記』の応神天皇の条に「神の本誓を覚りて正に居せん事を志し、邪なからん事を思ひたまふべし」とあるのは、『左伝』隠公元年春王正月の杜註に「凡人君即位欲其体元以居正、故不言一年一月也」とあるのを踏まえたものである。

○「関城書」に「如此之類、縦雖欲全忠節、果而無炊骨易子之窘乎」とあるのは、『左伝』宣公十五年の「敵邑易子而食、析骸以爨」という句および、哀公八年に「楚人圍宋、易子而食、析骸而爨、猶無城下之盟」という句による。

○「関城書」に「然者件五ヶ所之城、危如燕之巢幕上」とあるのは、『左伝』襄公二十九年に「夫子之在此也、猶燕之巢於幕上」による。

○「関城書」に「情見和漢之風、成大奸者、雖終取敗、己有過人之智力、暫保首領也、」とあるのは、『左伝』襄公十三年の「得保首以没」と関係が推測できる。

(4) 津田左右吉は、『左伝』の革命思想が、本来『尚書』に由来するものであると指摘する（『左伝の思想史的研究』、津田左右吉全集第十五卷、岩波書店、一九六四年、四一六頁）。

(5) 『書経』は、四部叢刊初編経部『尚書十三卷』（上海商務印書館、呉劉氏嘉業堂蔵宋本へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一冊『周易尚書』）による。書き下し文は、新釈漢文大系『書経』による。ただし、新釈漢文大系『書経』は、従来の『書経』（『尚書』）を古い諸篇と偽作の

諸篇とに分けて、上巻を「真古文尚書」、下巻を「偽古文尚書」として、それぞれ注釈を施した特殊なテキストである。

和島芳男は、『日本宋学史の研究 増補版』で、親房が『中庸』を、『礼記』「中庸篇」と扱っていることを理由に親房が宋学を受容していなかったことの証拠として挙げているが、『書経』（『尚書』）に限ってはそのような指摘は当たらない。確かに親房は、『東家秘伝』の中で『書経』を『尚書』と呼ぶ。これについて、新釈漢文大系『書経』の解説で宇野精一は、服部宇之吉の「漢代以後之を尚書といひ、宋以後之を書経といふ」という説を批判して、宋代にこれを『書経』と呼んだという証拠はなく、明代に至ってはじめて『書経』の名前が確立したとしている。ゆえに、親房がこれを『尚書』と呼んでいるからと言って、宋学を受容していなかったという証拠にはならないと考えられる。

(6) また、親房の著作には『書経』を踏まえた記述が随所に見出される。

岩佐正は、岩波日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で、『書経』に出典のある語句が多く用いられていることを指摘している。嵯峨天皇の条にある「顧命」という語は、『書経』（『尚書』）巻十一 周書「顧命 第二十四」のタイトルに由来する。「顧命」とは、「臨終之命」という意味である。

『神皇正統記』土御門院の条の「玉石トモノコガレテ」は、『書経』（『尚書』）巻三 夏書「胤征 第四」の「火崑岡に炎ゆれば、玉石俱に焚く。（火炎崑岡。玉石俱焚。）」に由来する。仲恭天皇の条の「後白河ノ御時兵革オコリテ奸臣世ヲミダル。天下ノ民ホトンド塗炭ニオチニキ。」は、『書経』（『尚書』）巻四 商書「仲爬之誥 第二」の「仲爬乃ち誥を作りて、曰く、嗚呼、惟れ天民を生じて欲有り。主無ければ乃ち乱る。惟れ天聰明を生じて時れ又めしむ。有夏[■]徳、民塗炭に墜つ。天乃ち王に勇智を錫ひ、萬邦に表正し、禹の舊服を續がしむ（仲爬乃作誥。曰。嗚呼。惟天生民有欲無主乃乱。惟天生聰明時又。有夏[■]徳。民墜塗炭。天乃錫王。勇智表正萬邦續禹舊服。）」を踏まえている。岩佐は、仲恭の条の「民ヤスカルマジクハ、上天ヨモクミシ給ハジ。」も、『書経』（『尚書』）巻四 商書「湯誥 第三」の「上天孚に下民を佑く（上天孚佑下民）」という句の影響を受けていると述べる。

さらに、『神皇正統記』の後宇多院の条に、次の記述がある。

和漢ノ古事ヲシラセ給ハネバ、政道モアキラカナラズ、皇威モカロクナル、サダメレル理ナリ。尚書ニ堯・舜・禹ノ徳ヲホムルニハ「古ニ若稽。」ト云。傳説ガ

殷高宗ヲオシヘタルニハ「事古ヲ師トセズシテ、世ニナガキコトハ説ガキカザル所ナリ。」トアリ。

「尚書二堯・舜・禹ノ徳ヲホムルニハ、古ニ若稽ト云。」は、卷一 虞書「堯典 第一」に「曰若稽古帝堯」とあり、卷二 虞書「大禹謨 第三」に「曰若稽古大禹」とある、古の偉大な事跡を顧みるといふ意味の成句を踏まえている。後半の文章で、親房は、『書経』（『尚書』）卷五 商書「説命下第十四」の「事古を師とせずして、以て克く世を永くするは、説の聞くところにあらず。（事不師古。以克永世匪説攸聞。）」（事を行う場合に、古えのことを師としないでいて、それでいて末長くうまくゆくといふことを、私は聞いたことがありません。）という文を下敷にして、王として和漢の古事を知らなくてはならないことを主張している。

(7) 京都や奈良の町は『周礼』の思想に基づいて建設されている。また、「律令」は、『周礼』がオリジナルとなっている。『周礼』は、日本の政治思想に大きな影響を与えてきたのは事実である。

(8) 『神皇正統記』の仲哀天皇の条で、親房は、歴代の天皇を正統（マコトノ継体）とそれ以外の天皇とに分け、正統な天皇を「世」を使って数え、その「世」は、「世ハ周礼ノ註ニ、父死テ子立ヲ世ト云トアリ」と、「周礼ノ註」に基づくと述べている。

(9) 『元元集』にも名分論の影響を見出すことができる。

然則三種見在、為ニ国家之鎮衛、神皇九十余代、一百七十九万四千五百余載之間、君臣有レ序、継体無レ差、惣是吾国地勢之令レ然也、抑又三種神器之所レ護也、乱臣賊子、不レ日即亡、国之有レ靈、不レ可ニ惣緒ニ焉、天照太神勅ニ皇孫尊ニ曰、行矣、宝祚之隆、当_下与ニ天壤ニ無_レ窮矣、喜也哉、（『元元集』「神器伝受篇」）

(四) 親房の政治思想と「積善ノ余慶」

親房は、革命論の王位の世襲を容認する議論を發展させ、皇位や官位の世襲を積極的に認め、さらに名分論の上下定分の保持によって世襲による社会秩序の確立を重視

した。親房は、このような政治思想を何に根拠づけているのだろうか。その正当化の議論には、第二章第一節(二)で考察した「積善ノ余慶」の思想が関連しているのである。

第一章第二節(一)の注の中で指摘したように「積善ノ余慶」は、『易』の「上経」の「坤」の「初六。履霜堅氷至。」(霜を踏み続けければ、やがてそれが固まって堅い氷になる)という句に付けられた注釈である。「文言伝」の「積善之家必余慶。積不善之家必有余殃。臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故。其所由来者漸矣。由弁之不早弁也。易曰、履霜堅氷至。蓋言順也。」に典故がある。

『易』「坤卦」の「初六爻辞」の「履霜堅氷至」という句は、先にも示した司馬光の『資治通鑑』巻一「周紀一」の名分論に次のように引用されている。

夫れ繁縷は小物なり。而るに孔子之を惜む。名を正しうするは細務なり。而るに孔子之を先にす。誠に名器既に乱るれば、則ち上下以て相保つ無きを以ての故なり。夫れ事を未だ微に生じて著に成らざるは有らず。聖人の遠きを慮るや、故に能く其の微を謹みて之を治む。衆人の近きを識るや、故に必ず其の著を待ちて而る後に之を救ふ。其の微を治むれば則ち力を用ふること寡くして功多く、其の著を救へば則ち力を竭して而も及ぶこと能はざるなり。易に曰はく「霜を履みて霜堅氷至る」と。書に曰はく「一日二日万幾」と。此の類を謂ふなり。故に曰はく、分は名よりも大なるは莫しと。

夫繁縷、小物也、而孔子惜之。正名、細務也、而孔子先之。誠以名器既乱則上下無以相保故也。夫事未有不生於微而成於著、聖人之慮遠、故能謹其微而治之、衆人之識近、故必待其著而後救之。治其微則用力寡而功多、救其著則竭力而不能也。易曰「履霜堅氷至」、書曰「一日二日万幾」謂此類也。故曰分莫大於名也。

名と分の乱れは、微かな兆候も事前に対処する必要がある。『易』に「霜を履んで堅氷に至る」とあり『尚書』に「一日、二日の短い間にも、万事の機微を見逃すことなく警戒せよ」とあるのはこのことを言っている。ゆえに、分を守ることにについて名を正すほど大切なものはないのである⁽¹⁾。このように司馬光は、「履霜堅氷至」を、名を正すという些細なことが上下の分を守ることに繋がるという文脈の中に用いて、名分論と関連づける。

親房も司馬光と同様に、「積善ノ余慶」の基にある『易』「坤」の初六の爻辞の「履霜堅氷至」という句を、上下の分は守るべきであり、秩序の乱れは些細なうちに

芽を摘まなければならぬという文脈の中で用いている。

「言語ハ君子ノ枢機ナリ。」トイヘリ。アカラサマニモ君ヲナイガシロニシ、人ニオゴルコトアルベカラヌコトニコソ。サキニシルシハベシリゴトク、カタキ氷ハ霜ヲフムヨリイタルナラヒナレバ、乱臣賊子ト云者ハ、ソノハジメ心コトバヲツ、シマザルヨリイデクル也。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)⁽²⁾

しかし、名分論は上下の分を乱してはならないと主張するだけで、本来世襲を容認する議論ではない。ゆえに、親房は、世襲を容認する理論を革命論に求め、「積善余慶」(およびそのもとになった「履霜堅氷至」)を、司馬光のように名分論の中に用いるだけではなく、世襲を容認する文脈の中にも用いる⁽³⁾。

第二章第一節(二)で考察したように、親房は、「積善ノ余慶」を、次のように理解している。親房において道徳的に正しいあり方とは、善なる「心ノ源」を曇らせるものがないことであり、それゆえ祖先が「心ノ源」を蔽う曇が少ない形質であれば、血を分けた子孫がそれを受け継ぎ生まれながらに曇りが少ない(「性」が善である)可能性が高く、反対に、祖先の「心ノ源」を蔽う曇りが多ければ、子孫もその形質を継承して曇りが多い人間になる。そこで、有徳の祖先の子孫は高位高官に多く登用され大いに繁栄する⁽⁴⁾。また、親房の「積善ノ余慶」の思想は、「太極」から「陰陽」「五行」「万物」への変化を、「神」という「理」「氣」混合体が単に次々と形をかえてゆく過程に他ならないという宇宙論を背景にしている。このような論理を踏まえて親房は、たとえば『神皇正統記』「陽成天皇の条」で、藤原基経の子孫が摂政関白の職を世襲することを「積善ノ余慶」によって正当化する。

親房は、藤原氏の世襲を認める理由を、次のように記している。

此鎌足ノ大臣ハ天兒屋根ノ命二十一世孫也。昔天孫アマクダリ給シ時、諸神ノ上首ニテ、此命、殊ニ天照太神ノ勅ヲウケテ輔佐ノ神ニマシマス。

(『神皇正統記』皇極天皇の条)

コノ天皇ノ御時(清和天皇)良房ノ大臣ノ摂政ヨリシテゾマサシク人臣ニテ摂政スルコトハハジマリニケル。但此藤原ノ一門神代ヨリユヘアリテ国主ヲタスケ奉ルコトハサキニモ所々ニシルシ侍リキ。

(同 清和天皇の条)

藤原氏の祖神は「天兒屋根ノ命」であり、「天兒屋根ノ命」は「天照太神」に天孫を補佐するように命じられた。「天照太神」の神勅は時代が下っても有効であるから、藤原氏が代々補佐の臣つまり摂政関白として天皇に仕えることは、「天照太神」の神

勅によって根拠づけられる。

また、親房は、天皇家の人々が皇位を世襲することも、「天照太神」の神勅に保証されていると述べる。

先アラカジメ、皇孫ニ勅テ曰、「葦原千五百秋之瑞穂国是吾子孫可_レ主之地也。

宣_二爾皇孫就而治_一焉。行給矣。宝祚之隆当_下與_二天壤_一無_中窮_上者矣。」

(天津彦々火瓊々杵尊の条)

親房は、「積善ノ余慶」という儒学的な思考を、祖先に「徳」があり「正心」であれば、その形質が子孫に継承され、子孫も「徳」のある人間になる可能性が高いという論理として展開した。これは、「天照太神」の「神勅」に定められた社会秩序という日本の特殊性を、儒学という東アジアの普遍思想によって合理化するものであったと言ってよいだろう⁵⁾。

三章・二節(四) 注

(1) 「一日二日万幾」は、『尚書』(『書経』)「皐陶謨」に典故が求められる。

(2) 「言語ハ君子ノ枢機ナリ。」が、「繫辞上伝」第八章の句を踏まえていることは、第一章・二節(一)の注(3)ですでに指摘した。

(3) 司馬光は、『資治通鑑』巻六十九、魏紀一、文帝黄初二年の記事で、有名な正閏論を展開し、その中で「正閏を論ずるのは私の判断できる所ではないが、ただその祖先の功業を見て、とりあえず正閏を定めるものである。周・秦・漢・晋・隋・唐は、かつて中国全土を統一してその位を子孫に伝えることができたという偉大な功業があったので、その子孫が力が弱くなって都を他の地に遷すようなことになったとしても、祖先の功業を受け継いでもう一度復活する場合があることに期待して正統な王朝として扱った。それゆえ四方の国がこれらの国と対抗して争う場合にも、臣下が王に反乱しているというように叙述した。」と発言し、彼も、祖先の栄光が子孫に影響するという考え方を持っていたことが分かる。司馬光の正閏論は、第四章第二節(一)で検討する。

(4) ただし、第二章で論じたように、親房は、「性」を「心ノ源」に曇りが付着しているかどうかの状態であると規定し、「性」には生まれつきの善悪があるが、後の

努力で誰もが「心ノ源」の善を回復すること——「性」の矯正——ができるとして、『孟子』やそれを敷衍した朱子の性善説と同様の立場を取るのに対して、司馬光は、人の「性」には生まれつき善悪の差があり、それがあまりに悪い場合矯正するのが難しいと考える。このような親房と司馬光の倫理思想の違いは、親房が、『孟子』や朱子のように、臣下が不徳の君主を追放してもよい（ただし、その後には異姓の王を迎えることを容認するか否かで、親房は『孟子』や朱子などに同調してはいない）という主張を受け入れているのに対して、それを批判する司馬光の思想との違いとして現われるのではないだろうか。

(5) 尾藤は、『中国文化叢書10 日本文化と中国』（大修館書店、一九六八年）の「IV 日本の思想・宗教と中国」の「4 歴史思想」において、朱子学の歴史思想の特徴として「正名思想」と「応報観」を挙げている。「応報観」とは、善悪の応報は、その個人もしくは子孫の運命の上に必ず現われるという思想である。この「応報観」を君主の地位にある人の家系に適用すれば、「易姓革命」の理論となる。尾藤は、この正名思想と応報観とは、道徳の理法によって、人間の運命や社会の動きが支配されていると見る意味において、「一種の合理主義的な社会観」を前提としていると指摘する。

ただし、尾藤は、また、中国思想の「積善の余慶」の思想が必ずしも、合理的なものとはばかり言えないことを指摘している（「日本における歴史意識の発展」岩波講座『日本歴史22 別巻「1」』岩波書店、一九六三年）。

この中国的歴史意識にもまた、一種の血統的な宿命観が含まれている。積善の家に生まれ、もしくは積不善の家に生まれることは、人のいかんともしがたい運命である。その点ではこの歴史意識もやはり世襲的な社会秩序に根拠を与えるという機能をもつこととなる。ただそれが『記』『紀』の場合と異なるところは、家系の運命をになう主体としての個人の自覚の上に歴史が考えられていることであろう。過去の歴史の課する運命は個人を制約するものとして意識せられ、その個人の行動によって未来の歴史の動向はある程度まで左右することができる。ここでは歴史と個人の生きかたとの間にはなんらかの必然的な関係が存在するのであって、歴史の道徳的意味とはかかるものである。

「積善余慶」が合理的とみなされるのは、経書にあるから正しいという「神学」にすぎない。ただし、そうした「神学」が東アジア全体にあって一応普遍的了解となつて

いたのである。

第三節 親房と孝論

(一) 『孟子』の孝論と革命論

源義朝は、保元の乱で、その父為義と敵味方に分れて戦うことになった。その結果、崇徳院と連合した父為義の側が破れた⁽¹⁾。戦勝側に属する源義朝は、父為義の首を自らの手で刎ねると命じられ実行した。彼は、父を殺すという最大の不孝を犯したのである。親房は、源義朝が次の平治の乱に加担し敗れたのは不孝の報いと考える。

義朝重代ノ兵タリシウヘ、保元ノ勲功ステラレガタク侍シニ、父ノ首ヲキラセタリシコト大ナルトガ也。古今ニモキカズ、和漢ニモ例ナシ。勲功ニ申替トモミヅカラ退トモ、ナドカ父ヲタスクル道ナカルベキ。名行カケハテニケレバ、イカデカツキニ其身ヲマタクスベキ。滅スルコトハ天ノ理也。凡カ、スコトハ其身ノトガハスルコトニテ、朝家ノ御アヤマリ也。ヨク案アルベカリケルコトニコソ。其比名臣アマタ有シニヤ、又通憲法師專申ヲコナイシニ、ナドカ諫申ザリケル。大義滅_レ親云コトノアルハ、石碯ト云人其子ヲコロシタリシガコト也。父トシテ不忠ノ子ヲコロスハコトハリナリ。父不忠ナリトモ子トシテコロセト云道理ナシ。孟子ニタトヘヲ取テイヘルニ、「舜ノ天子タリシ時、其父瞽叟人ヲコロスコトアランヲ時ノ大理ナシリ畢陶トラヘタラバ舜ハイカ_ミシ給ベキトイヒケルヲ、舜ハ位ヲステテ父ヲオヒテサラマシ。」トアリ。大賢ノヲシヘナレバ忠孝ノ道アラハレテヲモシロクハベリ。保元・平治ヨリ以来、天下ミダレテ、武用サカリニ王位カロク成ヌ。イマダ太平ノ世ニカヘラザルハ、名行ノヤブレソメシニヨレルコトトゾミエタル。

(『神皇正統記』二条天皇の条)

ところで、親房は、『孟子』の「舜ノ天子タリシ時、其父瞽叟人ヲコロスコトアランヲ

時ノ大理ナシリ皐陶トラヘタラバ舜ハイカマシ給ベキトイヒケルヲ、舜ハ位ヲステテ父ヲオヒテサラマシ。」を踏まえて、源義朝がその父の首を刎ねたことを批判している。親房は、義朝が、人倫のもっとも根元的な規範である「孝」を犯したのだから、後に平治の乱で敗死したことは「滅スルコトハ天ノ理也」と見なす。なぜなら、もと源義朝は、彼の個人の力で人倫の大罪を犯すことを回避できたのである（勲功ニ申替トモミツカラ退トモ、ナドカ父ヲタスクル道ナカルベキ。）。彼は、父を助けることができたのに努力せずに結果的に不孝を犯した。これは大罪と言わざるをえない。また、親房はさらに、源義朝だけでなく、子に父親の首をはねるように命じた天皇家、それを諫めなかった朝臣の責任をも問うている。これは注目すべきことである。

凡カ、ルコトハ其身ノトガハサルコトニテ、朝家ノ御アヤマリ也。ヨク案アルベカリケルコトニコソ。其比名臣モアマタ有シニヤ、又通憲法師專申ヲコナイシニ、ナドカ諫申ザリケル。
(二条天皇の条)

義朝に父殺しを命じた二条院の系譜は、その子六条院で断絶している。親房は、二条院系統の断絶の理由をはっきりと述べてない。しかし親房は、他の箇所で、不善の君主の系統は断絶するし、不徳の君主を廃してもよいと主張しているの、それを踏まえれば、彼は、子に不孝を強要する非道な命を下した罪によって二条院の系統は断絶したと見なしていると解釈できる。ここから、親房の「孝」重視の考え方を看取することができる。

親房は、『神皇正統記』の二条院の条を記す際に、『孟子』の次の一節を踏まえている。

桃応問ひて曰く、舜、天子となり、皐、陶土となりて瞽瞍人を殺さば、則ちいかん。孟子曰く、之を執へんのみ。然らば則ち舜は禁ぜざるか。曰く、夫れ舜悪んぞ得て之を禁ぜん。夫は之を受くる所あるなり。然らば則ち舜はいかんせん。曰く、舜は天下を棄つるを視ること、猶ほ斲趾を棄つるがごとし。竊かに負ひて逃れ、海浜に遵ひて処り、終身訴然として楽しみて天下を忘れん。

桃応問曰、舜為天子、皐陶為土、瞽瞍殺人、則如之何、孟子曰、執之而已矣、然則舜不禁與、曰、夫舜惡惡而禁之、夫有所受之也、然則舜如之何、曰、舜視棄天下、猶棄斲趾也、竊負而逃、遵海濱而處、終身訴然、樂而忘天下。

(卷十三 尽心章句上、三十五)

「舜の父親の瞽叟が殺人を犯したとしたら、舜は自らが命じた土（警察兼裁判官）皐

陶が父親を捕らえて殺人罪として裁くのを黙って見過ごすだろうか。」という桃応の質問に対して、孟子は、「舜は天下を治めること、王の位など何とも思っていないし、何より親を重んじることが道德の基本であり、それゆえ、もし父が人殺しをするようなことがあれば、孝を重んじるといふ立場から、舜は父を背負って海岸に逃げるだろう」と答えた。このように『孟子』は、現行の法より「孝」を優先すべきだと主張する。親房は、「孝」こそ道徳的に最も重んずべき規範であり、不孝を強制する政治は悪政であると主張するが、その主張は、『孟子』に代表される古典儒学の孝論を色濃く反映していると言える。『左伝』や『周礼』は、父の悪は悪でありそれを告発することは私的な「孝」に優先すると主張し、その主張が後の経学の主流になった。後に示すように、宋学もこのような経学の伝統に従っている。親房は、宋学に連なる経学の伝統よりも、『孟子』の古典儒学の孝論の影響を受けているのである。

ただし、親房の「大義滅親云コトノアルハ、石碯ト云人其子ヲコロシタリシガコト也。父トシテ不忠ノ子ヲコロスハコトハリナリ。」という記述は、『左伝』「隱公四年」に基づいている。

九月、衛人、右宰醜をして澶みて州吁を濮に殺さしむ。石碯其の宰孺羊肩をして澶みて石厚を陳に殺さしむ。君子曰く、石碯は純臣なり。州吁を悪みて厚與る。大義親を滅すとは、其れ是を之れ謂ふか、と。

九月、衛人使右宰醜澶殺州吁于濮。石碯使其宰孺羊肩澶殺石厚于陳。君子曰、石碯純臣也。惡州吁而厚與焉。大義滅親、其是之謂乎。

九月、衛は右宰醜をやって州吁を濮で殺し、石碯は家宰孺羊肩をやって厚を陳の都で殺した。君子が言うには、「石碯は誠に臣のかがみだ。州吁を討つためにわが子を巻きぞえにした。大義のために親を滅すとはこのことであろうよ。」

『左伝』は、親の子への愛情「親」よりも、大義（君主を補佐すること）の方を重んじる。

この箇所について、親房も参照した可能性のある杜預の『春秋経伝集解』は次のように注釈している。

子、君を弑する賊に従ふ、国の大逆なり、除かざるべからず。故に大義親を滅すと曰ふ、小義は則ち子を兼て之を愛すべきを明にす。

子従弑君之賊、国之大逆、不可不除、故曰大義滅親、明小義則当兼子愛之、

杜預は、君を弑するような子を滅することは「大義」であり、それに較べると子を愛することは「小義」に過ぎないと述べる。

親房は、親による子殺しは、『左伝』に代表される公事重視の儒学の主流的な理解と合致した場合によって認めることができる。しかし、本来、「孝」とは、公事に対する私事であり、「親による子殺し」も「子による親殺し」もともに、公事に對立する私事である。親房は、この点、子による親殺しは、「孝」の立場から絶対に認められないとするが、親による子殺しは、「大義」という公事の前には認められるとする。このように見れば、親房は、「子による親殺し」という私事を公事より重んじる点では『孟子』的であるが、公事を優先して「親による子殺し」を容認してしまふという点では、『孟子』以後の經学の傾向を受け継いでおり、孝を公事よりも徹底的に重んじるという姿勢を貫徹しているわけではない。

ここで、親への愛（孝）がすべての法（規範）に優先するという『孟子』の孝論の構造を分析してみたい。

墨者夷之、徐辟に因りて孟子に見えんことを求む。孟子曰く、吾固より見んことを願へるも、今吾尚病めり、病癒えなば、我且に征きて見んとす。夷子來ること不れ。他日又孟子に見えんことを求む。孟子曰く、吾今は則ち以て見るべし。直さざれば則ち道見われず、我且に之を直さんとす。吾聞く、夷子は墨者なりと。墨の喪を治むるや、薄きを以て其の道となす。夷子は以て天下を易めんと思えり。豈に以て是に非ずとなして貴ばざらんや。然ども夷子は其の親を葬ること厚かりしは、則ち是れ賤しむ所を以て親に事ふるなり。徐子以て夷子に告ぐ。夷子曰く、儒者の道に、古の人赤子を保んずるが若しと。此の言の何の謂ぞや。之は則ち愛に差等なし、施すこと親より始むべしと以為へりと。徐子以て孟子に告ぐ。孟子曰く、夫の夷子は信に其兄の子を親しむこと、其の鄰の赤子を親しむが若くすべしと以為へるか。彼は取ることありて爾るなり。赤子の匍匐して將に井に入らんとするは、赤子の罪に非ざるなり。且つ天の物を生ずるや、之をして本を一にせしむ、而るに夷子は本を二つにする故なり。蓋し上世嘗て其の親を葬らざる者あり、其の親死すれば則ち挙げて之を壑に委てたり。他日之を過ぐれば、狐・狸之を食ひ、蠅・蚋之を姑嘔ひ、其の糞に泚たるありて睨て視ず。夫の泚でたるは、人の為に泚でたるに非ず、中心より面目に達れるなり、蓋ち帰反りて糞裡もて之を掩へり。之を掩へる誠には是ならば、則ち孝子仁人の其の親を掩ふことも亦必ず

道あらん。徐子以て夷子に告ぐ。夷子憮然として問為りて之に命へたまへりと曰へり。

墨者夷之、因徐辟而求見孟子、孟子曰、吾固願見、今吾尚病、病癒我且征見、夷子不來、他日又求見孟子、孟子曰、吾今則可以見矣、不直則道不見、我且直之、吾聞夷子墨者、墨之治喪也、以薄為其道也、夷子思以易天下、豈以為非是而不貴、然而夷子葬其親厚、則是以所賤事親也、徐子以告夷子、夷子曰、儒者之道、古之人若保赤子、此言何謂也、之則以為愛無差等、施由親始、徐子以告孟子、孟子曰、夫夷子信以下為人之親其兄之子、為若親其鄰之赤子乎、彼有取爾也、赤子匍匐將入井、非赤子之罪也、且天之生物也、使之一本、而夷子二本故也、蓋上世嘗有不葬其親者、其親死、則拳而委之於壑、他日過之、狐狸食之、蠅蚋姑嘔之、其賴有泚、睨而不視、夫泚也、非為人泚、中心達於面目、蓋歸反、槨裡而掩之、掩之誠是也、則孝子仁人之掩其親、亦必有道矣、徐子以告夷子、夷子憮然為問曰、命之矣、

(卷五 勝文公章句上、五)

孟子が、墨者である夷之に対して、墨子説を批判しする。夷子は、自説と孟子の考え方との接点を求めて次のように主張する。「むかしの聖賢は、人民を治めるのに、まるで母親が自分の赤子を保護するように大切にした。ですから、愛には原理的に差別はないのです。しかし、実際の運用面において愛は身近の親族から始めよということであり、この点はあなた（孟子）と同じでしょう。」それに対して、孟子は次のように答える。「他人の赤ん坊と、自分の兄の子を本当に同じレベルで愛していると言えるのだろうか。」さらに孟子は言う。「親子というのは、本は一つのものである。それに対して、夷子はもとは別々のものである他人と混同するののか。」

このように、『孟子』は、親子兄弟という血縁者と他人とは人間関係に「親疎」の違いがおのずからあると考え、あらゆる人（親子も他人も）を平等に愛すべきであると主張する墨子の思想を継承した夷子を批判する⁽²⁾。

『孟子』が、齊の宣王に対して、天下に王となる道（王道政治）を説いた中に次の一節がある。

故に王の王たらざるは、大山を挟みて以て北海を超ゆるの類にあらざるなり。王の王たらざるは、是れ枝を折ぐるの類なり。吾が老を老として、以て人の老に及ぼし、吾が幼を幼として、以て人の幼に及ぼさば、天下は掌に運らすべし。詩に云く、寡妻を刑し、兄弟に至ぼし、以て家邦を御むと。斯心を拳げて諸を彼に加

ふるを言ふのみ。故に恩を推ぼせば、以て四海を保んずるに足り、恩を推ぼさざれば、以て妻子を保んずる無し。

故王之不王、非挾太山以超北海之類也、王之不王、是折枝之類也、老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼、天下可運於掌、詩云、刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦、言拳斯心、加諸彼而已、故推恩足以保四海、不推恩無以保妻子、。

(卷一 梁惠王章句上、七)

この部分の意味は、朱子の『孟子集注』がよく解釈している。

蓋し骨肉の親は、本と同じく一氣、また但だ人の同類の若きみに非ざるなり。故に古人必ず親に親しむより之を推して、然る後に民に仁するに及す。また其の余を推して、然る後に物を愛すに及ぼす。皆近きより以て遠くに及し、目易より以て難に及す。

蓋骨肉之親、本同一氣、又非但若人之同類而已。故古人必由親親推之、然後及於仁民、又推其余、然後及愛物、皆由近以及遠、目易以及難。

すなわち、骨肉の親は、根本を同じくする天の一氣をうけて生じたものであって、ただ同じ人類というだけではないのである。だから古の人は必ず親に親しむことからこれを推し広めて、その後(禽獸蟲魚などの)物を愛することに及ぼしたのである。これらはみな近いところから遠くに及ぼし、易しいところから難しいところに及ぼしたものである。この朱子の見解は、非常時には「孝」が公事に優先するか否かの意見の相違はあるにしても、平時の場合は時代をこえて儒学においては普遍的なものであった。

『孟子』と『孟子集注』から、人間関係において肉親と他人とでは愛に等差があるという儒学思想の特徴的な考え方が明白となった。朱子は、このことを、肉親は「天の一氣」、同じ氣から生まれたからであると説明する。

さらに『孟子』の次の発言を検討してみよう。

孟子曰く、道は迹きに在り、而るに遠きに求む。事は易きに在り、而るに之を難きに求む。人人其の親を親とし、其の長を長とせば、而ち天下平らかなり。

孟子曰、道在迹而求諸遠、事在易而求之難、人人親其親長其長而天下平、

(卷七 離婁章句上、十一)

『孟子』は、人の道は手近かな所にあるのに、わざわざ高遠な所に求め、人のなすべき事は容易なのに、わざわざ難しいものに考えると批判し、「各人がそれぞれ親を尊

び、年長者を敬う」ことによって、太平が保たれると述べ、親への愛情（それは他人への愛情と差があるのが当然である）や年長者への尊敬を基本として道徳や政治があるべきだと考える⁽³⁾。

このように、『孟子』の孝論の基礎には「親親」（親に親しむこと）の重視があった。『孟子』は、親に親しむことと「法」（規範）が抵触する場合には、「親親」を優先させるべきだと考えた。この点は、『左伝』以降宋学までの、非常時には私事よりも公事を優先すべきという見解とは異なる。これが古典儒学の立場なのである。そして親房は、不徹底な要素があるにしろ、『左伝』やその他ではなく、『孟子』の主張を受入れているのである。

ところで、『孟子』において、革命論と、「親親」を前提とする孝論とは、論理的にどのような関係にあるのだろうか。

『孟子』は、「親親」の実践のためには、それを保完するものとして「尊賢」という他人の「義」を媒介としなければならぬとする。次の『孟子』の文章は、登用や刑罰などの際には、どれだけ君主が慎重であっても慎重すぎることはないという文脈の中に登場するものである。

（孟子）曰く、国君賢を進むるには、己むを得ざるが如くすべし。將に卑しきをして尊きに踰え、疏きをして戚きに踰えしめんとなす、慎しまざるべけんや。左右皆賢しと曰ふも、未だ可ならざるなり、諸大夫皆賢しと曰ふも、未だ可ならざるなり、国人皆賢しと曰ひ、然る後に之を察め、賢しきを見て、然る後に之を用ひよ。左右皆不可と曰ふも、聴く勿れ、諸大夫皆不可と曰ふも、聴く勿れ、国人皆不可と曰ひ、然る後に之を察め、不可を見て、然る後に之を去れ。

曰、国君進賢、如不得已、將使卑踰尊、疏踰戚、可不慎與、左右皆曰賢、未可也、諸大夫皆曰賢、未可也、国人皆曰賢、然後察之、見賢焉、然後用之、左右皆曰不可、勿聽、諸大夫皆曰不可、勿聽、国人皆曰不可、然後察之、見不可焉、然後去之、

（卷二 梁惠王章句下、七）

この箇所の意味も、朱子『孟子集注』の次の解釈によって、より明確になる。

蓋し尊きを尊ひ親しきに親しむるは、礼の常なり。然ども或は尊き者親しき者未だ必ずしも賢ならざれば、則ち必ず疎遠の賢を進て之を用る。これ卑しき者が尊を踰え、疏きもの者が戚を踰ゆる、礼の常にあらず、故に謹まざるべからざるなり。

蓋尊尊親親、礼之常也。然或尊者親者未必賢、則必進疎遠之賢而用之。是使卑者踰尊、疏者踰戚、非礼之常、故不可不謹也。

思うに尊を尊び親に親しむのは、礼の常である。しかしながら或いは尊者親者が必ずしも賢でなければ、必ず疎遠の賢を進めてこれを用いる。これは卑しい者を尊いものに踰えさせ、疎いものを戚しいものに踰えさせることであり、礼の常ではない。だからもともと謹しまなければならないのである。

ここで、朱子は、登用に際して、「親」を基本として、位の高いものや王の親戚縁者をまず先に用いるべきであり、それら「親」なる人々を差し置いて賢人を登用することは「礼」の常ではないので、「親」なる人々が「賢」ならざる場合に限り、位や親疎を超えて賢人を登用すべきであるとして、「親親」を保完するものとして「尊賢」を位置付ける。

第二節で考察したように、『孟子』の革命論は、いったん王となった者の子孫がその位を世襲することを認め、その子孫が不徳であった場合に限り「賢」者を登用すべきとするものであった。このような革命論と、「親親」の尊重——「親疎」には自ずから愛情の等差があるという思想——を前提とする孝論は、論理的な繋がりがあることが分かる。ただし、「孝」が法に優先するという点については、ここでは踏込んで議論されていない。

しかし、先に検討した『孟子』の「卷一 梁恵王章句上、七」の孟子が齊の宣王に対して王道政治とはどのようなものを説いた中に「親親」の思想が現われていたように、『孟子』においては「親親」が社会制度を支える思想として生かされている政治が王道政治として規定されるのである。ゆえに、孝を尊重する政治を實踐できない王は、王として不適格者であり、不徳の王として追放の対象となる。このように見れば、孝論は、また、革命論のもう一方の側面——不徳の王は追放され、新たに非血縁者の賢者を迎えることが正当化されること——とも関連している。

『孟子』の「親親」を論理的な前提とした孝論と、彼の革命論を切り離して考えることはできない。

三章・三節（一） 注

（1）親房は、崇徳院の行動も「父ノ法皇晏駕ノチ七ケ日バカリヤアリケン。忠孝ノ道カケニケルヨト見エタリ。」と、「忠孝」の立場から批判し、それゆえ敗北したのだと結論づける。 （『神皇正統記』後白河院の条）

（2）朱子は、『孟子』のこの箇所を、『孟子集注』で次のように解釈している。

且つ人物の生ずるは、必ず各の父母に本きて二無し。乃ち自然之理にして、天のこれを然らしむが若きなり。故にその愛は此に由て立ちて、推して以て人に及ぶ、自ら差等有り。

且人物之生、必各本於父母而無二、乃自然之理、若天使之然也。故其愛由此立、而推以及人、自有差等。

朱子も、親を筆頭とする親近者と他人とは愛情の差があり、それを「自然の理」と考えている。

（3）島田虔次は、『中庸』第二十章の注の中で、儒学思想における「親疎」論について次のように指摘している。

故に君子は以て身を修めざる可からず。身を修めんと思わば、以て親に事えざる可からず。親に事えんと思わば、以て人を知らざる可からず。人を知らんと思わば、以て天を知らざる可からず。

故君子不可以不修身。思修身。不可以不事親。思事親。不可以不知人。思知人。不可以不可天。 （『中庸』第二十章）

第四節にあるように「政を為すは人に在り、人を取るは身を以てす」、すなわち政治の根本たる人材を獲得するためには、まず君主自身の身を修めることが根本となるのであるから、一般的にいつて君子たるものはなによりまず身を修めることに努力しなければならない。

ところで、「身を修めるには道を以てし、道を修めるには仁を以てする」というのであるから、修身のためには親に事えなければならない、ということになる。なぜなら、『論語』にも「孝悌は仁を為す本か」とある通り、仁の実践の最初の段階は事親以外にはないからである。仁によって道を修め、道によって身を修めるとは、具体的に言えば事親——それをいまま少し広く解釈すれば親親——の実践から始めるということに他ならぬ。ところで事親——親親の「仁」の実践を完璧に行おうとすれば、すで

に述べたようにその必然的な補完物としての尊賢の「義」というものを媒介としなければならぬ。尊賢という義の原理を媒介とするということは、単なる直接的血縁的な「同」の原理を出て、反省的な「別」の原理に立つこと、すなわちひろく「人を知ること」を意味する。人という字は人間という意味と、ひと、他人、の意味とを持っている。

最後に、人を知ろうと思えば天を知らなければならないというのは、いわゆる親親の殺、尊賢の等、は要するにみな天理に他ならないからである。天、すなわち理想的自然状態⇨自然的理想状態というものを何か一種の平等状態、また生のままで無体制的な（体制そのものに無縁な）もの、と考えるが、それは正しくない。そのように考えるのは、老荘——道家の無責任な逃避主義、文明否定主義の誘惑に身をまかせることに他ならない。すべてこの世界は単にあるのであなく、あるべきようにある、そのように体制づけられてある。天はなぜ高く、地はなぜ低いか、それは天は尊く、地は卑いからである。天が地より低いとか、天と地とが平等な高さであるということは事実としてもあり得ぬのみか、道理としてもあり得ない。宇宙万物、森羅万象すべてこのような道理を実現していないものはない。しかもこのような道理が見事な調和の美をもって、すなわち「節文」的に、礼的に、実現されているとすること、そこにこそ儒教的世界観の根本的特徴がある。このような世界観に立つならば、むきだし自己主義（楊朱の為我主義）とともに、無差別平等なる愛の主張（墨翟の兼愛主義）が否定されるべきは当然である（『大学・中庸』新訂中国古典選第四巻、島田虔次著、朝日新聞社、一九六七年）。

(三) 孝論の受容

先に述べたように、『孟子』以後の経学においては、私事である「孝」を公事より優先すべきであるという『孟子』の主張は採用されていない。

朱子は、『孟子集注』で、『孟子』の「尽心章句上、三十五」を解釈して、「言く、

皐陶之法は、伝受する所有り、敢て私にする所に非ず、天子の命と雖もまた之を廃すること得ざるなり。（言皐陶之法、有所伝受、非所敢私、雖天子之命亦不得而廢之也。）（皐陶の法は、天から伝へ受けるところがあるのであり、私することのできるころではない。だからたとひ天子の命であっても、またこれを廢することはできない言ったのである。）と述べ、現行の「法」は天から受け継いだものであり、それを重んじるべきだとする。しかし、また「言く、舜の心、父の有るのみを知る、天下の有るを知らざるなり。（言舜之心、知有父而已、不知有天下也。）」（ここは、舜の心には父があることを知るだけで、天下があることは知らないと言ったのである。）と述べ、舜の父を思う心もまた重要なものとする。それでは、朱子は、現行の法と父を思う心が対立した時にどちらに従うべきだと考えるのだろうか。

この章は、士たる者は、担だ法の有るを知て、天子の父の尊しと為すことを知らず。子たる者は、但だ父有るを知て、天下の大たるを知らず。蓋し其の心たる所以は、天理の極・人倫の至に非ざるはなし。学ぶ者これを察して得ること有るは、則ち較計論量を待たずして、天下に処し難き事はなきなり。

此章言為士者、担知有法、而不知天子父之為尊、為子者、但知有父、而不知天下之為大。蓋其所以為心者、莫非天理之極、人倫之至。学者察此而有得焉、則不待較計論量、而天下無難處之事矣。

士たる者はただ法のあることだけを知って、天子の父が尊いことを知らない。また子たる者はただ父のあることだけを知って、天下が大であることを知らない。その二人が心とするゆえんは、天理・人倫の極致でないものはなかったのである。学ぶ者がこれを察して得るところがあれば、較計論量を待たなくとも、天下に處し難いことはない。朱子は、このように、天から受け継いだ法と父を思う心が、両者ともに天理・人倫の極致であるとして、孝と現行法が衝突する場合にどちらを重んじるべきかという問題に真正面から答えていない。宋学の立場は一般的に、このような非常時には、私的な「孝」よりも「公」を優先するものだったからである。『孟子』の「孝」（私）優先の思想は宋代にはまともに相手にされることがなかった。法律がまともに機能する機構を備えた国家では当然のことである。ただし、これは、儒者たちの間でよく議論がなされた問題である。「孝」の重視は、儒学の思想において、根源的なものだったからである。

司馬光も、「疑孟」（伝家集卷七十三）の「瞽叟殺人」の項で、そもそも舜のよう

な立派な息子がいるのに父が殺人を犯そうとすることを止めないはずはなく、瞽叟が殺人をするというこの『孟子』「尽心章句上、三十五」の話の設定が間違っており、仮に舜が父を背負って逃げても到底逃げきれないし、王者である舜が逃亡することも難しいとして、この『孟子』の話ナンセンスなものと批判している。

以上、朱子と司馬は、親への愛（孝）が、道徳的規範として根元的なものであり、それ以外のすべての人間社会の取り決めに優先するという『孟子』の主張を採用していない。この点、親房は、親殺しを命じた朝廷の責任を問題にするなど（ただし、親による子殺しは「大義」のためであると認める）、『孟子』の「孝」を私に優先する立場に近く、この点では古典儒学の孝論の主張に近いものと言える。

このような親房の孝論を、『孟子』の思想をより純粋に受容したものとして評価する見解がある。たとえば、我妻建治は、『神皇正統記論考』で、親房が『神皇正統記』において源義朝の父の首を刎ねるという不孝を批判する箇所を、次のように評する。

この『孟子』の「タトヘ」は、その原文からすれば、すこしく舌足らずで誤りがあるにしても、『孟子』尽心篇上のなかに存するものである。すなわち、その趣旨は、天子の位よりも、また、天下の政治よりも親につかえることこそ大切であるとす、王道論の基調である孝道の主張を示したものである。親房は、これに拠って、義朝の父殺しを批判するとともに、これによって、これをなさしめたところの、まさに「朝家の御アヤマリ」であるとして、朝家の政治までも批判の対象としている。そして親房が、『孟子』中の、父瞽叟に対する舜のあり方の「タトヘ」を「忠孝ノ道アラハレテヲモシロクハベリ」と言うのは、『孟子』における父子関係が、その君臣の関する「易位説」「君臣土芥寇讎説」さらに「放伐説」などのごとき、いわゆる革命思想を容認しながらも、これらとは別の原理に立つもの、あるいは、より根源的なものとみての感慨と推察されるのである¹⁾。

ここで我妻は、親房が『孟子』の孝論を、『孟子』の革命思想——我妻は、『孟子』の革命論を、不徳の王を追放してもよいという思想であると単純に考え、『孟子』の世襲容認の議論に目を向けていない——より根源的なものと考え、『孟子』の公事よりも私事を本源的なものとする主張が親房に受容されていると解釈している。

もちろん、親房が、『孟子』のように「孝」の重要性を主張し、私事を公事より根源的なものとして（親が子を殺すのはこの限りではないが）いることは明らかである

しかし、これまでの本論の考察を踏まえれば、親房の孝の論理と、『孟子』のそれとは違いがあることが分かる。

愛には等差があり、肉親への愛情と他人への愛情は当然に異なるものであり、このような愛の等差は自然法則に根ざすものとして、人間の道徳も社会も人間関係の「親疎」の違いを前提として組み立てるべきだという『孟子』や儒学思想に一般的に見られる考え方は、親房に見出すことではない。

親房は、すべての人間を同苗と考える。このことは第一章第二節(一)ですでに論じた。彼は、「君モ臣モ神明ノ光胤ヲウケ、或ハマサシク勅ヲウケシ神達ノ苗裔也。」(『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条)と述べ、天皇も臣下ともに神の末裔と考え、人間を「天下ノ万民ハ皆神物ナリ。」(後嵯峨院の条)とする。彼は、すべての神とその子孫である人間が、結局のところ元を辿れば「国常立尊」を祖先とする親類であると想定する。親房は、天皇も臣下も同じ血筋であり神々の苗裔であると主張する。『神皇正統記』やその他の著作で、儒学思想のように、肉親と他人とでは愛情に等差がありその違いを政治や社会の基礎とすべきであるという思想を展開することはない。

ただし、親房は、天皇家という天照太神の直系の血筋に対する親疎は重視する。そしてそれは、各人の「徳」の有無に決定的にかかわっていると考える。すなわち、天照太神の直系の子孫である天皇家の人々は、生まれながらに心の曇りが少なく「正直」である場合が多く、天照太神の直系から遠ざかれば遠ざかるほど、生まれた時に「心ノ源」が曇っている場合が多い。この天照太神の直系からの親疎という事実は、皇位や官位の世襲容認の議論を根拠づける。そこに、天皇や臣下の資質として必要な条件として「孝」が入ってくるという構造がある。親房の孝論は、血統と結びついた世襲容認論と、積極的に結びついたものであった。ゆえに、「孝」を欠けば皇位から追放されたり、家が断絶する危機にさらされる。それゆえに、「孝」は根源的なものとして重んじられるのである。ただ、仮に「孝」を実践しない天皇がいても、すべての人々が同苗の神の子孫である日本においては、まったく別の血筋から王を迎えることは本質的に不可能である。そこで、結局、天照太神のより直系に近い人々の中から(すなわち天皇家の中から、なぜなら彼らはその血筋ゆえに有徳である)次の王を選ばざるをえない。そこにはもはや、『孟子』の孝論が革命論とも関連する構造は見られないのである。

三章・三節(二) 注

(1) 『神皇正統記論考』第三章 第二節 『神皇正統記』の「正理」の構造」(二五二―二五三頁)。

(2) 井上順理は、『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』の中で、近世には革命論の書として危険視されていた『孟子』が、中世までは帝王の学、君主を戒慎させる教えとして受容されていたことを指摘(三二三頁)し、そのような受容の背景に、「けだし我国の場合においては、天皇皇室は国民と同一祖先から血脈的関係をもって休戚を同じうし、上古以来君臣の分は確定して臣下にもあえて皇位を窺うものなく、君にしていわゆる専制の君主はなく、義は君臣なるも情はまさに父子のごとき関係を維持してきたから、かかる一見奇矯に見ゆる孟子の言辞もあまり鋭敏には意識せられず、却ってその本旨とするところを案外素直に受容することができたのではないであろうか。わが国の上代人が、孟子の革命思想や警君的文章に対してほとんど問題意識をもちえなかった理由は、おそらくこのような点にあったものと考えざるをえない。」(二九八頁)という事情があったと論じている。

結語

『孟子』の革命論は、王位継承に二つの基準を設ける。王の子でない人物が王位を継承する場合には、その人物は最高の「賢」者であり、その上に即位には前王の承認が必要である。非血縁者に対するこのような極めて厳しい条件とは対照的に、前王の子が王位を継承する場合には、桀王や紂王のような並み外れた不徳者でない限り、王位を継承することができ、その位から追放されることもない。このように『孟子』の革命論が、王の「徳」や「賢」を問題にするとと言っても、王の子の場合と非血縁者の

場合とでは、それぞれ別の基準を適用するのである。つまり、『孟子』は、基本的に王位の世襲を認め、前の王と血縁関係のない賢者を王に迎えることを例外的措置と考えていたのである。

親房は、天皇家が皇位を「私」にする——皇位を世襲化する——ことを正当化するために『孟子』の革命論の世襲容認の論理を用いた。天皇の子供（とくに直系の子孫）ならば最低限の「徳」さえあれば位に留めると主張した。しかし彼は、『孟子』が非常時の措置として容認する易姓革命を認めるのではなく、むしろ天皇や臣下に「徳」や「賢」が備わること厳しく要求した。世襲によって皇位を継承した天皇も、学習によって、君主として必要な道徳的政治的能力を獲得しなければならない。そう考えるがゆえに、親房は、天皇の学問論を展開した。もし天皇に「徳」や「賢」が欠けていれば、臣下がそのような天皇を追放することを容認する。親房は、世襲天皇や官僚がその地位（分）を全うするだけの能力を欠いていれば、彼らを位から追放することを認めるのである。ただし、君主の場合、追放後に迎える者は、やはり天皇家内の有徳者である。このように親房は、自らの主張に合理性を与える目的で『孟子』の世襲容認論を用いたが、易姓革命を容認していなかった。易姓革命を認めない親房の論理の基礎には、「積善の余慶」の思想がある。祖先に「徳」があり「正心」であれば、子孫もその形質を継承し「徳」がある可能性が高いという考え方である。これは、政治道徳的な善悪が、基本的に血統に依存するという発想に基づく。そしてこれは、統治者はもともと「徳」でなければならぬという儒学の政治思想に一応合致する。親房は、日本には易姓革命がないという主張に、儒学的な合理性を与えたのである。

司馬光の名分論は、君主と臣下がそれぞれの分を徹底して社会秩序の安定が保持されるべきことを重視する。親房は、司馬光の名分論を学び、君臣上下がその分を厳しく守るべきことを主張した。そして、上下の秩序を乱す行為を「私」として非難した。彼は、『孟子』の世襲容認論と司馬光の名分論を結びつけ、皇位も官位もその位に相応しい血統や家柄の出身者に占められるべきだと主張し、それによって形成される上下の秩序を重視した。『孟子』は、官を世襲にしてはならず、広く「賢」「才」のある者の中から適任者を選ぶべきであると主張したのに対して、親房は、臣下についても、家柄重視の任官を支持する。このように見れば、名分論が、血統に基づく上下秩序を重視する親房の主張に大きな影響を与えたという指摘は正しいと言える。ただし、司馬光は、臣下が不徳の王を追放することを断固認めないが、天が王を追放し場合によ

っては異姓の有徳者を王とすることを認める。この点において、司馬光の名分論は、儒学の伝統的な政治思想の範疇に属し、易姓革命を容認するものである。司馬光は、人の「性」や「才」には先天的な差異があると見なした。後の努力で「性」や「才」を矯正することは難しいが、「徳」を高めることは可能であるとして、その修練を尊重した。このことは、司馬光の名分論が、「徳」の政治思想であることと対応する。親房は、司馬光の「徳」の思想を学び、臣下が分を逸脱する場合だけでなく、天皇が上位の者として当然なすべき務めを果たさない場合も強く非難する。親房は、天がそのような人間に、たとえそれが天皇であっても制裁を加えようと考える。そしてその後、天は、より有徳な人間を王に迎えるが、しかし結局「積善ノ余慶」に基づき、もっとも有徳な天皇家の人間を選ぶことになるのである。

親房は、『孟子』の革命論や司馬光の名分論の論理を用いて、「天照太神」の「神勅」に定められた社会秩序という日本の特殊事情に、合理性を付与しようと試みたのであった。

第四章 「天命」と「神意」

— 親房の歴史思想 —

序

親房の主要著作である『神皇正統記』は、神代から親房の時代までの歴史を叙述したものである。ここでは、これまでの親房の宇宙論・倫理思想・政治思想——親房が、宋学やそれ以前の儒学の諸概念や論理構造を独自に解釈し、天皇統治を合理化しようとしたもの——が、親房の歴史思想の論理の正当性をいかに根拠づけているかを踏まえながら、彼の歴史思想の構造を明確にする。

親房は、「神意」、すなわち常に天皇家「一種姓」が皇位を独占すべきであるという天照太神の意志が日本の歴史の根底にあり、歴史をその「神意」の顕現と見なした。親房はまた、統治者の徳不徳に応報する「天命」の存在を確信し、不徳の王が続き治政が混乱すれば「天命」が移行し王朝交替が起こるといふ中国の「道德史観」を取り込んでみいる。本章では、彼が、中国的「道德史観」を学ぶことによって、「神意」の歴史観にいかん儒学的合理性を付与しようとしているかを考察するのである。

第一節では、親房における日本神話の意義、「正直」および三種神器観、革命論と名分論の受容と展開を踏まえ、『神皇正統記』の歴史叙述が、「神意」の顕現であるという歴史観の中に「道德史観」をいかに取り入れ、それに合理性を付与しようとしたかを説明する中で、親房の歴史思想の特徴を説明する。

第二節では、親房の歴史思想と中国の歴史思想を比較することによって、親房の特徴を示す。また、『神皇正統記』の時代区分が、彼の歴史思想をどのように反映しているのか明らかにする。

第一節 『神皇正統記』の歴史思想

(一) 『神皇正統記』の正統論

親房は、『神皇正統記』の冒頭部分、すなわち「神代の条」で、王朝が次々と興亡した中国の歴史と日本の歴史を比べて、次のように述べている。

震旦又コトサラミダリガハシキ国ナリ。昔世スナホニ道タダシカリシ時モ、賢ヲエラビテサツクルアトアリシニヨリ、一種ヲサダムル事ナシ。乱世ニナルマ、ニ、カヲモチテ国ヲアラソフ。カ、レバ民間ヨリ出デテ位ニ居タルモアリ。戎狄ヨリ起テ国ヲ奪ヘルモアリ。或ハ累世ノ臣トシテ其君ヲシノギ、ツキニ讓ヲエタルモアリ。伏羲氏ノ後、天子ノ氏姓ヲカヘタル事三十六。乱ノハナハダシサ云ニタラザル者哉。唯我国ノミ天地ヒラケシ初ヨリ今ノ世ノ今日ニ至マデ、日嗣ヲウケ給コトヨコシマナラズ。一種姓ノ中ニヲキテモヲノヅカラ傍ヨリ伝給シスラ猶正ニカヘル道アリテゾタモチマシマシケル。是儻神明ノ御誓アラタニシテ餘国ニコトナルベキイハレナリ。

抑神道ノコトハタヤスクアラハサズト云コトアレバ、根元ヲシラザレバ猥シキ始トモナリヌベシ。其ツキエヲスクハンタメニ聊勅シ侍リ。神代ヨリ正理ニテウケ伝ヘルイハレヲ述コトヲ志テ、常ニ聞ユル事ヲバノセズ。シカレバ神皇ノ正統記トヤ名ケ侍ベキ。

(神代の条)

中国(震旦)の歴史上さまざまな王朝が興亡し、王家が次々と入れ替わった。武力によって王になったものがあり、民間(ここでは王家以外の出自を指すと思われる)から王になったものがあり、漢民族ではなく異民族から出て王になったものもあった。親房は、中国の王朝の更迭の歴史を指して、「ミダリガハシキ国」と呼ぶ。それに対して、日本を、天地開闢より現在まで同じ王家(天皇家)の血筋が途絶えることなく皇位を継承してきた国、天皇家という「一種姓」による統治の国として讃えた。このように親房は、「一種姓」が皇位を独占したことを「正理」の実現とし、「一種姓」

が独占した皇位継承のあり方を「正統」と呼ぶ。

親房が、このように『神皇正統記』の書名の由来を述べ、「一種姓」が皇位を独占した日本の歴史を、異姓の王が出現し王朝が次々と交替した「ミダリガハシキ国」中国と比較して示すことこそが、この書物の主題であると宣言した。このことから、彼が、これまでも天皇家が皇位を独占し、これからも独占すると考えていたことが分かる。彼は、日本では易姓革命は起こり得ない、「我国ハ王種ノカハルコトハナケレドモ」(嵯峨天皇の条)と考えていたと言える。

『神皇正統記』の随所に、日本の歴史が、天照太神の神勅「葦原千五百秋之瑞穂国是吾子孫可_レ主之地也。宣爾皇孫就而治焉。行給矣。宝祚之隆当_レ與_二天壤_一無窮_上者矣。」(天津彦々火瓊々杵尊の条)の顕現であると解釈できる発言が見られる。たとえば、後嵯峨院の条の「我国ハ神明ノ誓イチジルシクテ、上下ノ分サダマレリ。」という記述から、天皇家が日本を支配し上下の分を変更することはできないという天照太神の「神意」が、歴史を貫徹しているという親房の見解を読み取ることができる。親房の言うところの「正統」とは、どのような概念なのだろうか。親房は、日本史上の歴代の天皇を、正統な天皇とそうでない天皇と二種類に分類している。そして、正統の天皇を「マコトノ継体」と呼び、世数をもって数える。

第十四代、第十四世、仲哀天皇ハ日本武尊第二ノ子、景行御孫也。

代ト世トハ常ノ義差別ナシ。然ド凡ノ承運トマコトノ継体トヲ分別セン為ニ書

分タリ。

(『神皇正統記』仲哀天皇の条)

親房が世数で数えているかどうかで、正統な天皇と傍系の天皇とを区別することができる。

第五十八代、第三十一世 光孝天皇

第九十五代、第四十九世 後醍醐天皇

このように、親房が世数で数える光孝天皇や後醍醐天皇は正統な天皇なのである¹⁾。親房は、大覚寺統・持明院統分裂以後の天皇——鎌倉後期以後の天皇——に限ってのみ、正統と傍系を区別しているのだろうか。そうではない。親房は、十四代の仲哀天皇以後の天皇をすべて正統か傍系に分類している。

では、仁政を行ったと評価する天皇を、正統な天皇としているのだろうか。そうではない。たとえば、仁徳天皇は貧しい民のために三年間税金を廃止するという仁政を行い「アリガタカリシ御政ナリ。」(仁徳天皇の条)と高く評価されているのに、傍

系に区分されている。そのほかにも親房は、善政を行ったと評価する天皇をしばしば傍系に区分する。では、血統的に直系継承を優先するのか。

親房は、後嵯峨院を正統な天皇とする。後嵯峨院の後に皇位に即いた二人の皇子、後深草院と亀山院のうち、親房が正統としたのは弟の亀山院である。ゆえに、彼は長子であるかどうかを問題として、正と傍を決定したのではない。天皇系図を上から伝ってくるだけでは正と傍を決めることはできない。

そこで視点を変えて、系図を下から見してみる。そうすると親房が仕える後醍醐天皇からその父後宇多院、さらにその父の亀山院へ遡れば、亀山院が後醍醐天皇の直系の祖父にあたることが分かり、親房が亀山院を正統とした理由が理解できる。

このように見ると、親房は、後醍醐・後村上父子からその父に遡り、さらにその父に遡り（父からみた子は大勢いるが、子に対して父は一人しかいない）、神武天皇まで遡る父子一直線の上に載る天皇を正統な天皇とし、それ以外の枝分かれした天皇をすべて傍系と定めていることが分かる。

父へ父へと遡るので、場合によって位に就いていない皇子も、正統な天皇（世数）の中に数えることになる。そのようなが三例ある。たとえば、天智天皇の子の施基皇子は位に即いていないが、その子光仁天皇が以後の正統な皇統の始祖となったので、第二十六世に数えられる。これも、親房が下から上にさかのぼって正統な天皇を定めたと考えれば理解できる。『元元集』の「神皇紹運篇」には、歴代の天皇系図の他に、皇室世系図という、正傍が一目にして分かる系図が掲載されている。それは『神皇正統記』における歴代の天皇の正傍の区別に一致する。「神皇紹運篇」の系図を見れば、後村上天皇から、その父後醍醐天皇、その父後宇多院、その父亀山院と、父へ父へ遡っていくと神武天皇までたどり着き、その直線上に載る天皇が正統であり、それ以外は傍系とするルールを視覚的に理解できる。親房は、「一種姓」に独占された皇位継承の歴史の中でも、特に父子一系に純粹に皇位が継承されたことを「正統」と規定する。このように、親房における正統と傍系の区分は、何より後醍醐天皇につながる血筋を基準に定めたものであることが明白である。

河内祥輔は、『古代政治史における天皇制の論理』の中で、親房の正統と傍系の区別の背景にある皇位継承に関する通念について言及している²⁸。河内は、古代における天皇の皇位継承の実態から、常に直系相統を目指そうとする天皇制の根本的な理念を見出した。天皇の皇位継承は父子一系という純粹な血統相統がもつとも望ましい

と古代中世を通じて考えられており、親房の正統・傍系の区分の背景に、当時一般的であった皇位継承の理念が働いていたと指摘する。ただし、親房の区分はそうした直系の観念をさらにアレンジしたものであった。後醍醐天皇からさかのぼって一直線につながるもの、いわば逆直系の理念に基づいていた。

本論文の第一章で、親房の日本神話解釈すなわち宇宙論を考察した。親房は、日本神話の叙述において、万物の生成の段階と、血統の継続をパラレルに見たてることによって、親の形質や体質が子孫に継承されるという決定論的仕組みを明示した。第二章における親房の「正直」の概念の考察で、彼は、倫理的な資質も血統に左右され、完全無欠で有徳な天照太神の直系の子孫である天皇家の人々は、天照太神と同様有徳である可能性が高いと考えていたことが分かった。このように、親房の論理においては、まず「血統」に大きな意味が付与されていた。

また第三章で、親房の政治思想を考察した。親房は、『孟子』の革命論の王位の世襲を容認（位を「私」にすることの容認）する側面を重視する。もちろん、彼は、『孟子』が非常時の手段として例外的に認める易姓革命を容認していない。司馬光の名分論は、君主と臣下がその分を徹底的に守ることによって成立する社会秩序の安定化を主張する。そこで親房は、『孟子』の世襲容認論と、司馬光の君臣の分を守るという主張を結びつけ、皇位や官職が世襲されることによって上下の秩序が安定することを重んじ、『孟子』で退けられていた官の世襲までも認める。親房は、このように革命論と名分論の両者を独自に組み合わせることによって、皇位や官位の世襲に儒学思想の合理性を与えようとしたのである。

このように見ると、親房の宇宙論すなわち『神皇正統記』冒頭に展開される日本神話、『神皇正統記』の中で繰り返し主張される「正直」の重要性——天皇家の人々は生まれつき「正直」である可能性が高い——、革命論や名分論などの儒学の政治思想を取り込み、その論理を皇位や官位の世襲容認を強化する方向に用いる態度、これらすべてによって、親房は、『神皇正統記』で、日本の天皇の位が紆余曲折を経ながらも父子一系に継承されてきた歴史「一種姓ノ中ニヨキテモヲノツカラ傍ヨリ伝給シスラ猶正ニカヘル道アリテゾタモチマシマシケル。」（神代の条）、「一種姓」のみに皇位を継承させようとする歴史の正統性を主張しているのである。そして、その根本には、彼の「神意」の存在の確信を見ないわけにはゆかない。

ただし、親房の思想には、統治者はもっとも有徳者であるべきだという儒学思想に

基づく一貫した強い主張がある。親房の逆直系の理念において、傍系から皇位に就き直系となった天皇に継体天皇・光仁天皇・光孝天皇がいる。親房はこれらの天皇について「賢名ニヨリテ天位ヲ伝給ヘリ」（継体天皇）、「賢才諸親王ニスグレマシマシケレバ」（光孝天皇）と「賢」を強調する³⁾。反対に、本来直系の地位にもかかわらず追放された武烈天皇・称徳天皇・陽成天皇については、「性サガナクマシテ、悪トシテナサズト云コトナシ」（武烈天皇）、「尼ナガラ位ニキ給ケルニコソ。非常ノ極ナリケンカシ。」（称徳天皇）「此天皇性悪ニシテ人主ノ器ニタラズミエ給ケレバ」（陽成天皇）と、その不徳で異常なことを強調する。さらに、きわめて有徳な仁徳天皇を正統天皇と認めない理由を、直系子孫の武烈天皇の不徳に求め、「仁徳サシモ聖徳マシマシニ、此皇胤コ、ニタエニキ。（中略）不徳ノ子孫アラバ、其宗メ滅スベキ先蹤甚ヲホシ」（武烈天皇の条）と述べている。逆直系の理念は、親房において、常に「徳」「不徳」によって正当化される必要があったのである。

これが、「一種姓」のみに皇位を継承させようとする「神意」の確信と、どのように整合化されるのか、この点を明確にしない限り、まだ『神皇正統記』の全体的な構造を読み解いたとはいえないだろう。

四章・一節（一） 注

（1）平田俊春は、『神皇正統記の基礎的研究』「第四篇、第一章、六 神皇正統記の正統論と仏祖統記」において、『神皇正統記』の正統論は、南宋の僧志磐が一二六九年に執筆した『仏祖統記』（五十四巻）の影響を受けたものと主張する。親房が『仏祖統記』を読んでいたことは、『神皇正統記』の次の記述から知ることができる。

凡伝教彼宗ノ秘密ヲ伝ラレタルコトモへ唐台州刺史陸淳ガ印記ノ文ニアリコト
ゴトク一宗ノ論疏ヲウツシ、国ニカヘレルコトモへ釈志磐ガ仏祖統記ニノセタリ
異朝ノ書ニミエタリ。
（嵯峨天皇の条）

釈迦の精神を継承して教を伝えた諸祖二十九人を「正統」とし、それ以外を「旁出」と区別し、釈迦の法統発展の跡を明らかにしたのが『仏祖統記』である。また、『仏祖統記』は、「歴代伝教表」という正統の跡を具体的に示す系譜を載せる。平田は、『仏祖統記』のこの方法が、歴代天皇を「正統」と「傍系」に分類する親房の方法や、

さらに彼がその分類を『元元集』『神皇紹運篇』において「皇室世系図」として図示したことへ影響を与えたと推測する。

歴代の天皇を「正統」と「傍系」に分ける親房の発想は、平田の言うように『仏祖統記』によったものかもしれない。しかし、親房の基盤には、歴史はある人物の徳の有無に天が感応することによって形成されるという思想もあり、『春秋』や司馬光や朱子の歴史思想が与えた影響を見過ごすことは出来ないと思われる。

(2) 河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理』（古代史研究叢書、吉川弘文館、一九八六年）。河内は、この中で次のように述べている。

既に述べたごとく、『神皇正統記』における「正統」とは、父子一系の血統であった。親房は、この形態において、天皇の権威は無上に高まるとみなしたわけであろう。確かに、皇統は全く分化をみせない。皇統は一つとする理念が、理想的に表わされている。ここにも、天皇制を支える価値観をうかがうことができるのではないだろうか。この父子一系が実現したあり方を「直系」と呼ぶことにしたい。天皇の権威は、直系として存在するとき高まる、といえるであろう。

(十五頁)

(3) 親房は、傍系から直系に昇格した三例のうち、称徳天皇の後を光仁天皇が継いだケースのみを次のように例外と扱っている。

其後相統テ天智・天武御兄弟立給シニ、大友ノ皇子ノ乱ニヨリテ、天武ノ御ナガレ久伝ラレシニ、称徳女帝ニテ御嗣モナシ。又政治モミダレガハシクキコエシカバ、タシカナル御讓ナク絶ニキ。光仁又カハタラヨリエラバレテ立給。コレナン又継体天皇ノ御コトニ似玉ヘル。シカレドモ天智ハ正統ニテマシマシキ。第一ノ御子大友コソアヤマリテ天下ヲエ給ハザリシカド、第二ノ皇子ニテ施基ノミコ御トガナシ。其御子ナレバ、此天皇ノ立給ヘルコト、正理ニカヘルトゾ申侍ベキ。

(光孝天皇の条)

すなわち、光仁天皇は天智天皇の皇孫であり、もともと直系の位置にいたのであって、傍系から昇格したわけではない。ゆえに、『神皇正統記』光仁天皇の条には、継体天皇や光孝天皇とは異なり、光仁天皇の有徳をことさら強調する記述がないのである。

(三) 『神皇正統記』の歴史思想の構造

親房は、『孟子』の革命論を学び、不徳の王を追放を容認している。また、彼は司馬光や『春秋』の名分論の論理も受け容れている。名分論は統治者に「徳」を求める儒学の伝統的な政治思想の範疇に属するものであり、親房はこれを受容することにより、世襲によって皇位を継承した天皇が「徳」や「賢」を備えることを厳しく要求する。親房が、「私」的な行為として非難したのは、名と分を乱すこと上下の秩序を乱すことであった。すなわち彼は、天皇は天皇の、臣下は臣下の分を果たす能力がないこと、その職分に相応しい「徳」がないことを非難したのであった。親房は、たとえば天皇・上皇・院でさえも「私」のままに振る舞えば、その繁栄は続かない（位を私にすることがかなわない）ことを示す。

私ヲサキトシテ公ヲワスル、心アルナラバ、世ニ久キコトハリモハベラジ。

（後嵯峨院の条）

「私」的な振る舞いは、その人物や家の衰運の原因となるばかりでなく、世の乱れや戦争の原因ともなる。親房は、具体的には個人の土地私有や分を越えた官職取得、すなわち分に相応する「徳」の欠如に戦乱の原因を求めたのである。南北朝の争乱は、後醍醐天皇が「家人」の出自の足利高氏に破格の待遇を与えたために上下の秩序が乱れたものであり、反対に北条泰時時代の政治的安定は、泰時が陪臣の家柄に相応する官職しか望まなかったことによってもたらされたのである。

親房は、いったん社会的な混乱が起こると収拾が難しいことを、自らの時代の状況の中から痛切に感じていた。彼は、そのような状態を「時の災難」と呼ぶ。

天命キハマリヌレバ、巨猾モホロビヤスシ。人民ノヤスカラヌコトハ時ノ災難ナレバ、神モ力ヲヨバセ給ハヌニヤ。

（後鳥羽院の条）

世ノヤスカラザルハ時ノ災難ナリ。天道モ神明モイカニトモセヌコトナレド邪ナルモノハ久シカラズシテホロビ、乱タル世モ正ニカヘル、古今ノ理ナリ。

（後醍醐天皇の条）

「時の災難」という混乱状態が発生すると、神も力が及ばず、回復には非常に長い時間がかかり、長い乱世の間に人々が「ホトンド塗炭ニオチ」（承久の乱の条）る苦し

みを経験しなくてはならない。それは、彼が身をもって体験していることであった。

だが社会には、落葉した樹木が翌春には新緑を回復するように自己回復力がある。

人ハ昔ヲワスル、モノナレド、天ハ道ヲウシナハザルナルベシ。

(後醍醐天皇の条)

世の混乱の回復は、私的利益を追求することによって秩序を乱した原因である人物を排除することによって成る。すなわち天がその人物を滅ぼす。親房は、平家一門の滅亡は、清盛一族が分を越えた栄華を極めたため、天によって制裁を加えられた結果であると考ええる。平氏の最初の有徳者が皇位や高い官位にあり、その余徳として子孫がその位を優先的に独占できるようになっても(位を私に出来たとしても)、その子孫が「私」のままに振る舞う不徳者であったとすれば、天はその不徳者に制裁を加え、その家系が位を独占してきた実績を断絶させる。

親房は、「徳」がなく「私」のままに振る舞った人物が現われれば、それにとまって世の中が混乱するが、「天」は混乱を回復する力があり、問題を起こした人間の排除およびその子孫の繁栄を断絶——その人物が天皇であればその直系の子孫が皇位を継承できなくする——し、混乱を収拾するとする。

親房が、まず「天命」「天ノ命」「天ノ理」「天ノ理」という語を用いるのは、不徳の者が追放され、「賢」「徳」のある人物が統治者になる場面においてである。源義朝が不孝にして「滅」したのは「天ノ理」である(二条院の条)。また、「アマリナルコトオホクテ、上皇御イキドヲエイノユヘニヤ」とされた源義仲が「滅」したのも「天命キハマリヌレバ」(後鳥羽院の条)である。承久の変で後鳥羽院側が北条義時側に敗れたのは、たとえ院であっても、「徳政」を行った北条側を討とうとした行為を、「天ノユルサヌコトハウタガヒナシ」(仲恭の条)であるからである。そして、北条家がやがて義時の七代目子孫の高時の代で滅亡したのは義時の余薫が途絶えたからであり「ツキニ滅ヌルハ天命ノヲハルスガタ」(後嵯峨院の条)である。親房は、臣下またたとえ天皇であっても、「天命」により、不徳であれば滅び有徳であれば栄えると考えた。これらの用例では、親房の「天」を、不徳者を罰し有徳者を賞する中国的な「天」と解釈してもよい。

また親房は、皇位継承に乱れがあったときに、「天命」という語を用いる。それは、不徳の天皇が追放されその後本来傍系の人物が天皇になったり、あるいはもともと皇位に就く予定ではなかった人物が天皇となる場合である。この場合の「天命」の用

例には、さらなる考察を加える必要がある。

『神皇正統記』は、あまりに不徳な武烈天皇の血筋が断絶し、彼にかわり継体天皇が皇位を継承したことは「天命」であると述べる。そして、それが正当化される理由を、彼が「賢」であることに求める。「天」は彼が「賢」であったから彼を天皇にした「賢ニテ天日嗣ニソナハリ給ハンコト、即又天ノユルス所也。」（継体天皇の条）。これまでの「天命」の用法は、前に挙げた中国的「天」と重なるものである。ただし、親房は「賢名ニテ天位ヲ伝給ヘリ。天照太神ノ御本意ニコソミエタリ。」というように、「賢」である継体が皇位継承するのは天照太神の意志でもあると述べる。このように、親房は、「賢」を理由に継体に皇位を継がせたのは「天照太神」であり、また中国的「天」でもあると考えたのである。

同じく彼は、不徳の陽明天皇が皇位から退けられ光孝天皇がその「賢才」によって皇位を継承したことを「ウタガヒナキ天命トコソミエ侍シ」（光孝天皇の条）とする。しかし、同時に「我国ハ神国ナラバ、天照太神ノ御計ニマカセラレタルニヤ」ともする。ここでも、親房は、「天命」が、「賢才」を理由に光孝天皇を皇位に就けたが、それはまた「天照太神ノ御計」でもあると見なしているのである。さらに承久の変で本来の皇位継承に異変が生じ、「御心バヘモオダシク、孝行モフカクキコエサセ給シカバ」という理由で後醍醐院が即位したのは「誠ニ天命也、正理也」であると同時に、「天照太神ノ冥慮」であるとする。このように、親房は、本来傍系の出自であり天皇になることを予想されていなかった人物が、「賢」「才」「孝」などを理由に即位したことを、「天命」であり「天照太神ノ御意」であると考えた。さらに、親房は後白河院と後醍醐天皇についても、皇位に就いたことを「天命」であると述べる。彼らは、最初は皇位に即くことを予想されていなかった天皇である。彼らは、徳に基づいて皇位を継承し、それを承認したのが「天」であった。同時に、彼らは本来傍系の立場から皇位を継承したのに結果的に後醍醐天皇の直系の父祖となり、正統天皇となった。それは、「天照太神」の意志であったのである。

高橋美由紀は、『神皇正統記』の「天命」について次のように分析する¹⁾。高橋によれば、『神皇正統記』における「天命」という語の用例は、全部で八箇所ある。それらを、これまでの解釈（山田孝雄『神皇正統記述義』・岩佐正による岩波日本古典文学大系『神皇正統記』・永原慶二による中央公論社の日本の名著シリーズ『神皇正統記』）は、文脈によって次の二種類に分類した。

一、皇位継承の場面に用いられる「天命」については、「天照太神の神意」と解することができる。

二、その他の場面での「天命」については、そのまま天命と訳しており、儒教的な意味での「天命」と解しているものと思われる。

高橋は、このような分類を、「結論的に言えば、正統記に用いられている『天命』は儒教的な意味での天命思想に立脚するものであって、天照太神の神意とか命令というような読み替えは必要ないということである。」と批判している。高橋の指摘は、

『神皇正統記』の「天命」が基本的に有徳者を賞し不徳者を罰するものとされていることから、妥当である。『神皇正統記』における「天」が有徳者を賞し、不徳者を罰する儒学思想的「天」という性質をはらんでいる。すなわち『神皇正統記』の歴史を形成する原理には、統治者の「徳」の有無とそれに応報する「天」という思想が浸透しているのである。

さらに高橋は次のように述べる。

『神皇正統記』は当為の書である。北畠親房が歴代天皇の継体の歴史のなかから読み取ろうとしたのは、皇統はかくあるべし、政治はかくあるべし、との理念である。その理念の柱をなすものは、天壤無窮の神勅を中心とする神々の冥慮と、儒教的天命思想である。いわば、神と天とは重なり合いながら、この世の政治的秩序を支配しているのである。天皇による天命思想に基づく王道政治の主張、皇統の歴史のなかで天皇をはじめとする為政者の行為の果たしてきた役割がいかに大切であるか、を説くことに親房の意図するところがあった。

この指摘は、傍系から入って正統な天皇となることを「天命」とすると同時に、「天照太神ノ御意」とする親房の態度を指している。傍系出身者が、「徳」を理由に天皇になった側面を見ればそれは「天命」である。しかし傍系から正統天皇になり後醍醐天皇の直系の祖となった側面から見ればそれは「天照太神ノ御意」すなわち「神意」である。高橋は、「神と天とは重なり合いながら、この世の政治的秩序を支配している」と述べている。しかし問題は、親房における「天命」と「神意」の関係を明白にすることである。

すなわち、親房の思想に見られる統治者の「徳」に応報する「天」という中国的要素と、父子一系の純粋な血統に基づく皇位継承を「正統」と呼び、そのような継承を実現させようとする「神意」の存在を確信し、易姓革命によって王朝交替が頻繁に行

われた中国を「ミダリガハシキ国」と批判する彼の姿勢とは、どのような関係にあるのか、ということを明らかにする必要がある。

本論文の第一章および第二章の分析から、親房の倫理思想はいわば差別的な血統観に基づいていることが分かった。天皇家の人間がもっとも有徳——「正直」——である可能性が高いのは、「心」にまったく曇りが無いという天照太神の形質を受け継いでいるからであり、それは人間はそれをどうすることも出来ない。もっとも親房は、誰もが曇りをとれば「正直」になれる、矯正の可能性があると考えている。しかし、曇りが多ければ矯正のためにより修養が必要であり、結局親房は、天照太神の子孫である天皇家以外の人物が皇位につく可能性を事実上想定してはいない。

ところが、親房は、差別的な自然観や倫理思想を土台に彼の思想を組み立てつつも、政治思想においては、より有徳なものが統治者となるべきであるという考え方も強調している。現実には、天皇家の人間がもっとも有徳である可能性が高く、そこから選ぶのが一番効率的であると考え、また、『孟子』の世襲容認論を重視した、としてもである。親房は、歴史が有徳者が統治者になること、統治者の「徳」の有無に「天」が応報することによって形成されると考える。ここに、「天命」と「神意」との関係に焦点がしばられてくる。

親房は、「一種姓」という限定の中で世襲で王になったもの——『孟子』の世襲容認論にのっとり、また天皇の子孫には有徳者が多いという「事実」にもものつとる——でも、不徳で政治が乱れれば、「天」によってその治政の年数が短くなると述べる。我国ハ王種ノカハルコトハナケレドモ、政ミダレヌレバ、曆数ヒサシカラズ。

(嵯峨天皇の条)

もっと積極的に世襲によって天皇となった不徳者を臣下が追放することも容認する。

此天皇性悪ニシテ人主ノ器ニタラズミエ給ケレバ、摂政ナゲキテ廃立ノコトヲサ
ダメラレニケリ。(中略) 此大臣マサシキ外戚ノ臣ニテ政ヲモハラニセラレシニ、
天下ノタメ大義ヲオモヒサダメオコナハレケル、イトメデタシ。

(陽成天皇の条)

ただし、ここまでの記述では、それはあくまで「一種姓」を天皇とするという「神意」に限定された中での「天命」による徳への応報というようにも解釈できる。しかも、これらは、不徳の天皇を追放した後に、「易姓」革命を容認すると述べているわけではないのである。これらの親房の発言は、単に天皇家という同一血統内での変革の容

認したにすぎない。その視点から、次の親房の見解を分析してみると、親房の歴史思想における「天」「神」の働きが明らかになる。

所々ニ申ハベルコトナレド、天日嗣ハ御讓ニマカセ、正統ニカヘラセ給ニトリテ、用意アルベキコトノ侍也。神ハ人ヲヤスクスルヲ本誓トス。天下ノ万民ハ皆神物ナリ。君ハ尊クマシマセド、一人ヲタノシマシメ万民ヲクルシムル事ハ、天モユルサズ神サイアヒセヌイハレナレバ、政ノ可否ニシタガヒテ御運ノ通塞アルベシトゾオボエ侍ル。

(『神皇正統記』後嵯峨院の条)

「正統」な皇位継承がなされるのには、「用意」つまり、それ相応の努力が必要である。「神」も「天」と同様に統治者の政治道徳的な手腕「徳」に通報して統治者の運命を決定するのである。ここで、「神」も「天」と同様に統治者の有徳不徳に通報する存在と考えられている。第一節において、「神意」が、常に「正統」な継承を顕現しようとするように記されていることを示したが、ここでは、親房の「神」は結局「天」と同様に統治者の徳不徳に通報する存在とされている。

親房は、「天」も「神」も結局徳あるものに通報するという点では同一の働きをするものと考えている。ここにおいて「神」は中国の「天」的性格を付与されていると言える。あるいは中国的「天」の内容が「神」に脱換されているとも言える。かくて親房は、徳あるものへ徳あるものへと統治者が選ばれて行くという儒学思想的な歴史観を、「天」または「神」の意図として日本の歴史において実現したのである。日本の歴史はもっとも徳あるものが王となる歴史であったと同時に、結果的には父子一系の血統相続を実現するものであった。ともかくも親房は自らの学んだ儒学的歴史観を日本の歴史に投影する意図を実現したのである。ただ親房が、「天」という概念と「神」という概念を同じ言葉で統合しないのは、常に徳に通報するという側面から見れば、両者は同じものであるが、父子一系の継承を成り立たしめていた——中国にはなかった——という結果から見れば、それを実現したのは「天」よりも「神」であり、道徳史観の側面はおもに「天」が負ったのである。結局のところ、「神」こそ親房において、もっとも重要なものであり、この「神」ゆえにすべて父子一系あるいは傍系も含めて血統内における皇位存続があったのである。「徳」も「革命」もすべてこの「神」の枠内にあるものであり、「易姓」はおこりえないとするのが親房の立場であった。

玉懸博之は、『神皇正統記』の歴史観^⑧の中で、親房の歴史観を検討して、

神意の相反する二つの作用、すなわち、根底的作用としての神秘的作用と、付帯的作用としての道徳的要求の作用が、歴史を動かすものとして設定されていると論じた。玉懸は、親房における神意の根底的作用である神秘的側面について次のように分析している。

『正統記』において、神意の超人的神秘的側面は、上古・中古・末世の時代区分をこえて、神孫為君・宝祚無窮・神器永遠などの絶対の原則を實現させ、歴史を「一なるものの展開」たらしめる機能を強力に果たしているのである。

玉懸は、親房が、このような神意の根底的作用——「神孫為君」の原則すなわち一種姓による皇位の独占——を、歴史を動かすもつとも根源的な力であると考えていると解釈し、神意の道徳的側面——不徳の天皇が現われた時、その天皇は追放あるいはその天皇の直系の子孫が断絶し、有徳な人物を新たな天皇とすること——は、あくまで根底的な神秘的作用を補完するものでしかないと分析する⁽³⁾。

親房において、神意の二つの作用は、神秘的作用が道徳的要求に優先し、道徳的要求はそれに従属することになるために、玉懸は、親房の歴史観を、「道徳史観」とは根本的に異なるものと評価する。

また、石田一良も、『時代区分の思想』⁽⁴⁾の中で、玉懸の言う所の、神の「決定者」としての性格を「神慮」とし、神の「応報者」的性格を「天意」とし、親房の歴史思想を、玉懸と同様に、依然「天意」——不徳の王を追放し、新しい有徳者の王を迎えようとする働き——が、「神慮」——皇室による皇位の独占を目指す働き——の枠内にとどまるものと評価して、「天意」が「神慮」から開放されるのは近世になってからであると論じる。

玉懸や石田は、親房の歴史思想を、天皇家の「一種姓」による皇位の独占を約束する神意の神秘的作用が、道徳の根元として応報をなす天が人間に対し平等に働きかけるといふ道徳的要求に優先すると考える。本論においてすでに論じたところからして、これらの指摘は、一応妥当なものである。ただ、それだけでは親房の歴史思想を全面的に言い表したものは言えないと思われる。

親房の歴史思想は、「天命」にもとづく「道徳史観」の色彩が濃いものである⁽⁵⁾。ただ、天皇家にあまりの不徳者が出現した場合に、その王が追放されることは有り得るが、有徳者を求めて王になるものは結局、父子一系の皇位継承になってしまおうというものなのである⁽⁶⁾。

親房は、統治者の徳の有無に応報する「天」によって歴史が形成されると考えたが、その結果、日本において父子一系の継承が実際に行われたことにこそ驚嘆している。それは、まさに中国的な意味を含めた「天命」だったのである。そこに、「異朝ノコトハ乱逆ニシテ紀ナキタメシオホケレバ、例トスルニタラズ。」（後嵯峨院の条）という、中国と比較することによって日本の優位を自慢する発言になって表われたと考えられる。易姓革命なき皇位一系とは、徳あるところに応報する「天命」のしからしむるところであったのである⁷⁾。

『神皇正統記』は、日本の歴史を叙述したものであるが、その随所に、以下のような中国で起こった事件が記されている⁸⁾。

延喜七年丁卯年、モロコシノ唐滅テ梁ト云国ニウツリニケリ。ウチツミキ後唐・晋・漢・周トナン云五代アリキ。
 （醍醐天皇の条）

応和元年辛酉年モロコシノ後周滅テ宋ノ代ニサタマル。唐ノ後、五代、五十五年ノアヒダ彼国大ニ乱テ五姓ウツリカハリテ国ノ主タリ。五季トゾ云ケル。宋ノ代ニ賢主ウチツミキテ三百二十年マデタモテリキ。
 （村上天皇の条）

戊申年、宋欽宗皇帝靖康三年ニアタル。宋ノ政ミダレシヨリ北狄ノ金国起テ上皇徽宗并ニ欽宗ヲトリテ北ニカヘリヌ。皇弟高宗江ヲワタリテ杭州ト云所ニ都ヲタテテ行在所トス。南渡ト云ハコレ也。
 （崇徳院の条）

丙子ノ年、モロコシノ宋幼帝徳祐二年ニアタル。コトシ、北狄ノ種、蒙古オコリテ元国ト云シガ宋ノ国ヲ滅ス。へ金国オコリニシヨリ宋ハ東南ノ杭州ニウツリテ百五十年ニナレリ。蒙古オコリテ、先金国ヲアハセ、ノチニ江ヲワタリテ宋ヲセメシガ、コトシツキニホロボサル。へ辛巳ノ年へ弘安四年ナリへ蒙古ノ軍オホク船ヲソロヘテ我国ヲ侵ス。
 （後宇多院の条）

『神皇正統記』における中国史の記事、すなわち、中国における王朝の乱立や交替を示す歴史叙述は、天皇家「一種姓」という有徳者集団に安定的に導かれた日本の歴史の優越性を強調するために不可欠であった⁹⁾。

親房は、徳の原則に従って統治者を選んでいけば、つまり徳に応報する天による歴史の顕現にまかせてゆけば、必ず天皇家の人間の統治にゆきつかざるをえないと考えたのである。その傍証として、親房は、天皇家は代々有徳者を輩出した家系であることを強調する。

モロコシノカシコキ明王モ二、三代トツタハルマレナリキ。周ニゾ文・武・成・

康へ文王ハ正位ニツカズ、漢ニハ文・景ナンドゾアリガタキコトニ申ケル。光孝カタハラヨリエラバレ立給シニ、ウチツミキ明主ノ伝リ給シ、我国ノ中興スベキユヘニコソ侍ケメ。又継体モタミコノ一流ニノミゾサダマリヌル。

(『神皇正統記』村上天皇の条)

以上により、『神皇正統記』の構造を次のようにまとめることができる。親房は、父子一系という純粋な血統相続が行われてきた日本の歴史を叙述することを主な目的とした。親房は、歴史の背後に、不徳の人間を排除し、正しい歴史を実現しようとする「天命」Ⅱ「神意」の存在を確信していた。その天が統治者の徳に応報して歴史を形成するという原理に照合して日本の歴史を見たとき、日本において天皇家のしかもその中の父子一系という純粋な血統相続が連綿と彼の時代まで続いていた(もちろんそれは具体的には後醍醐天皇を基準としての一系である)。それは、中国の王朝乱立の混乱の歴史と比較して驚くべきことである。徳に基づく皇位継承の歴史が、すなわち「一種姓」による皇位継承の歴史であったこと、両者の合致にこそ、親房をして、「大日本者神国也。天祖ハジメテ基ヲヒラキ、日神ナガク統ヲ伝給フ。我国ノミ此事アリ。異朝ニハ其タグヒナシ。此故ニ神国ト云也。」(『神皇正統記』冒頭)と言わしめた理由があると考えられる。

親房の歴史思想は、天が人間の徳に応報して歴史を形成するという「道德史観」といってよい。しかし、それは天皇家「一種姓」による統治の「神意」の存在が前提となるものでもあった。

親房は、「徳」に応報する天という儒学思想を研究し、それを日本の歴史に導入した。そして、その基準によって日本と中国の歴史を較べたのである。それによって、日本を「神国」と呼ぶことのできる国であると確信したのである。

三章・一節(二) 注

(1) 『神皇正統記』の「天命」について、『神道大系 北畠親房(下)』の付録の『月報』一一三、一九九二年。

(2) 『日本思想史研究』第一号、一九六七年。

(3) ところが『正統記』においては、神は超人的為側面——神孫王者・宝祚無窮・

神器永遠などを保証する——と、人間に道徳的であることを要求し応報をなす道徳的意志の側面とをもち、しかし神は人間に対して決して平等に働きかけない。超人的側面は人間に絶対的差別を設け、道徳的側面の働きをこの枠内に限定しようとする。天皇は道徳性を要求する神によって徳を備えることを要求されるが故に、確かに相対化されるが、根底的には神の超人為的側面によって絶対性を保証されているが故に、武士と同列にはけっしてならないのである。

即ち、前者（道徳史観）において、天は「応報者」としての性格をもち、人間との間に人間の身分の別をこえた相互作用を行うのに対し、後者（『正統記』の史観）においては、神は「決定者」「応報者」としての二つの性質をもち、応報者としての性格は、決定者としての性格の枠内にくみこまれていたが故に、神と人間の間には前者のような相互作用は行われえないとでもいいあらわすことができるであろう。

（玉懸博之「『神皇正統記』の歴史観」）

（4）石田一良編『時代区分の思想』「I 奈良・平安・鎌倉・室町時代における時代区分の思想、1 王朝貴族の歴史叙述にあらわれた時代区分とその思想」（ペリカん社、一九八六年）、六七―八二頁。

（5）玉懸は、「『神皇正統記』の歴史観」の中で、親房と同時代の『梅松論』や『太平記』の歴史観を、天が天皇や武士という身分に関わりなく道徳的に等しく審判を下すという「道徳史観」と述べている。玉懸は、親房の歴史観が、『梅松論』や『太平記』とは異なるものであると結論するが、これまでの考察から、親房の歴史観もまた「道徳史観」の一つであると考えられる。

『梅松論』や『太平記』と、親房の歴史観との違いを挙げるとすれば、前者は、すでに武家政権に天命は移ってしまっており、天皇は「匹夫の紂」と同様に新しい徳のある王（すなわち將軍）によって追放されてもよいとするが、後者は、依然として天皇に天命があり、天皇家が皇位を「私」にし、天皇を頂点とする名と分の道徳的秩序が維持されなければならないとする点である。

（6）津田左右吉は、「愚管抄及び神皇正統記に於けるシナの史学思想」（『日本の神道』）の中で、次のように述べている。

さすれば、「正統」といふ語を用いたことには或はシナ人の正統論に示唆せられ
たところがあつたとするにしても、其の正統論がいかなる意義のものにせよ、我
が国のことにあてはまるとは考へなかつたに違ひない。（中略）のみならず、正

統記の正統の觀念には愚管抄に導かれたところがあるやうであるから、其の点からもシナ思想には直接の關係の無いことが知られるのではあるまいか。愚管抄の卷三に成務天皇までの十三代は「繼体正道のまゝ」であるとも「正法と見えたり」ともいつてあるが、これは皇位が直系の伝承であつたことをいつたものであり、

正統記の正統の語に正嫡の意義があるのと関連がある。また卷七に陽成天皇の場合の基経の処置を是認してあるのは、正統記に見える正理の一つの意義と一致してゐる。さうして「日本国の習ひは国王種姓の人ならぬすぢを国王にはすまじと神の代より定めたる国なり、其の中にはまた同じくはよからんをとねがふはまた世の習ひなり、」といつてあるところに、正統記と同じく我が国の特殊の性質と君主の徳を尚ぶ思想との調和を求めた態度が示されてゐる。

(7) 尾藤正英は、「日本における歴史意識の発展」(岩波講座『日本歴史22 別巻「1」』)で、親房の歴史思想を分析して、次のように述べている。

この(『神皇正統記』)歴史觀を支える基本的な政治理念は、主として儒学のものであつた。ただ皇統を「一種姓」の中に限定した点に、儒学的政治理念の適用としては不徹底な面があり、その限定の根拠にはやはり「神明の御誓」が考えられてゐる。(四十五頁)

尾藤は、親房が「一種姓」の中に限定した点を、「儒学的政治理念の適用」の不徹底と見る。しかし、親房は、「一種姓」の限定を前提としつつ、儒学思想を導入することによって、皇統論をいっそう合理的で普遍性の高いものに再編成したのであり、その点に親房の新しさがあつたと言えるだろう。

(8) 平田俊春は、『神皇正統記の基礎的研究』において、『神皇正統記』の中国史に関する記事が、『資治通鑑』『資治通鑑綱目』などではなく、当時広く流布していた『皇代記』あるいは『年代記』に基づいていることを論証している。「第三篇、第四章 神皇正統記所拠の皇代記」で、親房が参照した『皇代記』を復元しようと試みている。平田によれば、親房の見た『皇代記』は、現存する『帝王編年記』のような形式のもので、日本の年代記に中国の年代記を割り込ませたものであつたが、しかし『帝王編年記』そのものではなく、『帝王編年記』のもとになつた『皇帝紀抄』(現存は卷七・八のみであるが、現存の巻から非常に詳細に日本や中国の歴史が記されたものであつたことが分かる)と、『任寿鏡』(形式は、上下二段に分かれ上に日本、下に中国の歴史が記されているが、官職補任については記載がない)を併せたような

ものであったと結論している。

小島吉雄も、「神皇正統記」（岩波講座『日本文学』）で、親房の歴史叙述が、基本的に『皇代記』によっていることを指摘している。また、石村吉甫は、「職原鈔の研究」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』）の中で、『職原抄』も『帝王編年記』などの『皇代記』によっていることを指摘している。

(9) 親房が『職原抄』を執筆した際に影響を与えた先行の有職故実書のひとつに『官職秘抄』には中国の先例が全く記されていない。それに対して、親房は、『職原抄』にたとえば次のような多くの中国の先例を載せている。

異朝唐堯時、挙_レ舜為_二攝政_一、殷湯以_二伊尹_一為_二阿衡_一、当_二攝政_一也、周成王幼而即位、叔父周公旦攝_レ政、是今攝政之義也、漢昭帝又幼而即位、博陸侯霍光奉_二武帝遺詔_一、攝_レ政如_二周公故事_一、然乃以_二周公旦・霍光_一為_二濫觴_一是也、関白者、漢宣帝立_二霍光_一猶執_レ政、非_二幼主_一之故、霍光還_レ政、宣帝猶重_二其人_一、令_レ関_二白万機_一、関白之号自_レ此而始、云々、

（攝政関白の条）

ここからも、常に中国の儒学思想の論理に基づき中国の事例と比較することによって、日本のことを評価する親房の態度を伺うことができる。

第二節 親房と中国の歴史思想

(一) 中国の歴史思想と正統論

革命論と名分論を、ある王朝の創成から滅亡という時間の経過の中に置いてみれば、それぞれ別々の期間の政治のあり方を対象とした議論である。革命論は、天が人民を以て王たる基準に適わない不徳者を追放して、賢者に王位を授けるといふ思想である。ある王朝の創始者が最高の賢者であれば、前の王朝の不徳の王を追放して、新しい王朝を始めることは、天命を受けていることによって正当化される。『孟子』の革命論

において、いったん新しい王朝が成立したのなら、王の子孫が王位を継承し易いものにされている。すなわち、王位継承に二つの基準があり、子供でない人物が継承する場合は、その人物が最高の「賢」者であるのに加えて、前の天子の承認という厳しい条件を満たす必要があるのに対して、王の子供である場合は、桀紂のような不徳者でない限り位を継承することができ、王位から追われることはないのである。

このように王朝がいったん成立すれば、不徳であれば追放される可能性を常に孕んでいるとはいえ、世襲が容認され、君臣上下の秩序が形成される。ここで、君主は君主でその役割を果たさなければならぬし、臣下は臣下でその役割を果たさなければならぬという名分論が有効となる場面を迎える。ここでは、君臣がその分を守る以上、『孟子』のように不徳の王を臣下が追放することは絶対的に承認されない。ただし、人が、君臣間の分を越えて不徳の王を追放することがなくても、天は、君臣の分に応じた政治的・道徳的能力を要求し、その分を尽くすことができなければその人物を破滅させる。やがて王朝が末期になれば、天命が改まり、新しく賢者を王と迎えるという革命論が有効な場面を再び迎える。

このように、中国の政治思想に名分論と革命論が両立し得るのは、王朝の更迭というサイクルを了解するという思想的な前提に立っている。『孟子』が『春秋』の成立事情を述べる「卷六 勝文公章句下、九」は、時間の流れの中における革命論と名分論の関係を明示している。

堯・舜既に没し、聖人の道衰へ、暴君代るかわる作り、宮室を壊ちて汙地となし、民をして安息する所なからしめ、田を棄てて以て園囿となし、民をして衣食するを得ざらしむ。園囿・汙池・沛沢多くして禽獸あつまり、紂の身に及び、天下又大に乱る。周公、武王を相け、紂を誅し、奄を伐ち三年にして其の君を誅し、飛廉を海隅に驅りて之を戮す。国を滅す者五十、虎・豹・犀・象を驅りて之を遠ざけ、天下大に悦ぶ。(中略)世衰へ道微にして、邪説暴行作るあり。臣にして其の君を弑する者これ有り、子にして其の父を弑する者これ有り。孔子懼れて春秋を作る。春秋は天子の事なり。是の故に孔子曰く、我を知る者は、其れ惟春秋か。我を罪する者も、其れ惟春秋かと。

堯舜既没、聖人之道衰、暴君代作、壞宮室以為汙地、民無所安息、棄田以為園囿、使民不得衣食、園囿・汙池・沛沢多而禽獸至、及紂之身、天下又大乱、周公相武王、誅紂、討奄三年討其君、驅飛廉於海隅而戮之、滅国者五十、驅虎豹犀象而遠

之、天下大悦、（中略）世衰道微、邪説暴行有作、臣弑其君有之、子弑其父者有之、孔子懼、作春秋、春秋天子之事也、是故孔子曰、知我者其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎、

堯舜が没した後は、聖人の道が衰え暴君が次々と現われ残虐な政治を行ったので、人民が安らかに生活することができなくなり、殷の紂王のころになると、世の中の状態は最悪となった。そこで、周公は兄の武王を助けて紂王を誅伐した。ところがそのように成立した周王朝も次第に衰えて、先王の道も衰微し、殷朝の時と同様にまがった議論や乱暴な行為が行われるようになり、臣下でありながらその君を弑すもの者が出てきたり、子でありながらその親を殺す者がいたのである。孔子は、このような状況を憂え『春秋』を執筆した。その中で孔子は、人々を倫理的に批判し賞罰を加えているが、それは本来天子のなすべきことである。そこで孔子は、「私の真意を知ってもらうのは、ただこの『春秋』のみだろう。また私を僭越であると非難する者があれば、やはりこの『春秋』のみであろう」と言った。

ここで注目すべきことは、『孟子』が、孔子による『春秋』執筆の意図を、臣下でありながらその君を弑する者が出てきたことを憂え、周王朝を頂点とする名と分の秩序を再構築しようとしたものにとらえていることである。ところが、『孟子』は、同じ文中で、周王朝が、殷王朝の紂王を弑して成立したものであることを認めている。『孟子』が、周王朝は衰退しても尊重されるべきであるにもかかわらず、殷王朝の不徳の王は討つてもよいとするならば、それは一見矛盾する態度のように見える。

しかし、先に述べた革命論と名分論の時間的な経過の中での関係を踏まえれば、この『孟子』の文章は次のように解釈できる。殷王朝がまだ天命を受けている限りそれを頂点とする秩序は維持されなければならないが、紂王という不徳の王が出現したので天命が周王朝に移り、紂を殺すことが正当化された。今度は周王朝が天命を受けている限り（『孟子』は、孔子が依然周王朝に天命があると考えていたと解釈する）それを頂点とする秩序は断固維持されなければならない。このように考えれば『孟子』の発言は、矛盾ではなく、革命論と名分論の次の関係を示したものとと言える。すなわち名分論は、ある王朝が成立しその王朝に有徳な君主が続く限り有効であり、その王朝の徳が衰えれば革命論が台頭しその不徳の王を廃して新しい王朝を立てることが正当化され、新しい王朝に徳のある間は再び名分論が有効である。このように、王朝更迭のサイクルの中で、名分論と革命論が両立することができるのである⁽¹⁾。

もちろん、革命論と名分論が、歴史思想において両立する理由として、第三章で考察したように、革命論は、天子の子供と他人では王位継承に際して別々の基準を適用するにしても常に徳の有無を問題とし、不徳の子供が王となり圧政をすることを厳しく批判する思想であり、また、名分論も、君主も臣下もその分を尽くすことができなければ天が審判を下しその人物を破滅させるとして、統治者に徳を要求する儒学の伝統的な政治思想の範疇に属するという共通の基盤に立っていることが挙げられる。

このように、中国の歴史思想に王朝が更迭することを前提に革命論と名分論が両立する余地があるゆえに、そこに正統論が成立する。『春秋』は、周王朝の歴史を叙述した書物であり、周王朝が正統であることは自明なので、どの王朝が正統であるか否かを考える必要がない。しかし、周から宋に至るまでの長い歴史を叙述した『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』などでは、次々に成立し滅亡した（時に並立した）王朝のどれが政治道徳的に見て正統であるのかそうでないかを決定することが必要だった。なぜならば、どの王朝が正統であるか否か（そこに天命があるか否か）によって、名分論の見地から誰の行動が正しかったか、あるいは革命論の見地からすでに天命が他の王朝に移っているのを王を追放することが正当化されるかどうかの評価が異なり、歴史の叙述が違ってくるからである。

中国の歴史思想における正統論は、次々に更迭する王朝の歴史を叙述する際に、どこまでを名分論——その王朝に忠誠を尽くすことを正しいとし、そのような行為を賞賛し、そうでない行為を非難する——で叙述し、どこまでを革命論——不徳の王を討つ行為を正当化する——で叙述するかの分かれ目を決定するものである。このように正統論は、王朝更迭の歴史を名分論と革命論を交互に適用して叙述する中国の歴史書の形式が要請したものとと言える。

しかし、実際の歴史を分析する場合、どの王朝が正統でありどれが閏であるかを決定するのは非常に難しい。ここで、親房に歴史思想に影響を与えたと言われる欧陽修・司馬光・朱子の正統論を概観してみたい²²。

欧陽修は、『文忠集』巻十六の「正統論」で次のような議論を展開する。まず、正統の正とは天下の不正を正すということであり、統は天下を統一することである（正は天下の不正を正す所以なり、統は天下の不一を合する所以なり。へ正者所以正天下之不正也、統者所以合天下之不一也、∨「正統論上」）。欧陽修は、これまでの正統論者が統を絶えないことを正統の必須の条件とすることによって正閏を正しく定めら

れなかつたとして、正統は必ずしも統が続く必要がなく、ただ天下の正に居て天下を統一した王朝を正統とした（凡そ正統の論を為す者、みな相承して、絶して其の断に至らずして、属さずんば、則ち猥りに人に仮るを以て之に続く。是を以て論曲で通ぜざるなり。夫れ天下の正に居て天下を一に合するはこれ正統なり。へ凡為正統之論者、皆相承而不絶至其断而不属、則猥以仮人而統之、是以論曲而不通也、夫居天下之正合天下於一斯正統矣、∨「正統論下」）³。

司馬光は、『資治通鑑』卷六十九「魏紀一」の文帝黄初二（二二二）年の中で、正閔論を展開している。王朝が並立していた時代にどの王朝が正統であったかを判断することは難しい（臣愚、誠に以て前代の正閔を識るに足らざれども、竊に以為へらく、苟くも九州をして合して一統と為らしむる能はざるは、皆、天子の名有れども、その実無き者なり。へ臣愚誠不足以識前代之正閔、竊以為苟不能使九州合为一統、皆有天子之名而无其实者也。∨）。

正閔の際は、敢て知る所に非ず。但だ其の功業の実に抛りて之を言へば、周・秦・漢・晋・隋・唐は、皆、嘗て九州を混壹して、祚を後に伝へ、子孫、微弱にして播遷すと雖も、猶ほ祖宗の業を承け、紹復の望有り、四方の之と衡を争ふ者は、皆、其の故臣なり。故に全く天子の制を用ひて以て之に臨む。

正閔之際、非所敢知、但據其功業之実而言之。周、秦、漢、晋、隋、唐、皆嘗混壹九州、伝祚於後、子孫雖微弱播遷、猶承祖宗之業、有紹復之望、四方與之争衡者、皆其故臣也、故全用天子之制以臨之。

さて正閔ということになれば、私の判断でできることではないが、ただその功業事業の實際から見たところでは、周・秦・漢・晋・隋・唐は、みな、嘗ては中国全土を統一して、その天子たるの位を子孫に伝え、その子孫は力弱く遂には都を他に遷すというようなことにはなるけれども、なお祖先の功業を受け継ぎ、回復再興の望みがあって、四方の国ではこれと対抗して争う者は、みなもとの家臣であった。従ってこれらは全く天子としての方法で取り扱った。

このように司馬光は、全国統一した王朝を、とりあえず正統な王朝と定める。

しかし、それ以外の王朝並立の時代に關して、司馬光は、どれが正であるか閔であるかを判断する根拠に乏しく正閔の議論は無意味であるとする（是を以て、正閔の論、古より今に及ぶまで、未だ能く其の義に通じ、確然として人をして移奪す可からざらしむる者有らざるなり。へ是以正閔之論、自古及今、未有能通其義、確然使人不可移

奪者也。∨)。ただし、歴史を叙述する場合、天下が分裂している時代でも共通の尺度として年号を記さなくてはならないので、便宜上、王朝並立時代には、魏・宋・斉・梁・陳・後梁・後唐・後晋・後漢・後周の年号を仮に使用する（故に魏・宋・斉・梁・陳・後梁・後唐・後晋・後漢・後周の年号を取り、以て諸国の事を紀せざるを得ず。此を尊びて彼を卑しめ、正閏の弁有るに非ざるなり。へ故不得不取魏、宋、斉、梁、陳、後梁、後唐、後晋、後漢、後周年号、以紀諸国之事、非尊此而卑彼、有正閏之弁也。∨）⁴と述べる。

朱子は、『資治通鑑綱目』において、司馬光よりも積極的に、政治倫理を基準とした数々の義例を設けて、歴代の王朝の正閏を定めようとしている⁵。朱子が司馬光よりも徹底して正閏を定めようとする理由として、歴史の背後に、つねに世界のあるべき姿に動かそうとする「天理」の存在を強く意識し、歴史は「理」の実現を目指す運動ととらえるために、天命の所在をはっきりすることができると考えていたことが挙げられよう⁶。たとえば、『朱子語類』に次のような発言がある。

或るひと、二氣・五行、錯揉して万変するを説ふ。曰く、物久しければ、自ら弊壞する有り、秦漢而下、二氣・五行は自是ら較や昏濁し、太古の清明淳粹の如くならず。且如ば中星は、堯の時より今に至るまで、已に自ずから差ふこと五十度なり。秦漢而下。自是ら弊壞す。箇の光武の起つを得て、整ひ得ること略略地なれど、後は又た好からず。又た箇の唐太宗の起ち来たるを得て、整ひ得ること略略地なれど、後は又た好からず。終に太古の如くなる能はず、と。或るひと云ふ。本然の底は亦た壞れず、と。曰く。固よりは是なり、と。

或説二氣五行。錯揉万変。曰。物久自有弊壞。秦漢而下。二氣五行自是較昏濁。不如太古之清明淳粹。且如中星自堯時至今已自差五十度了。秦漢而下。自是弊壞得箇光武起。整得略略地。後又不好了。又得箇唐太宗起来。整得略略地。後又不好了。終不能如太古。或云。本然底亦不壞。曰。固是。 (卷一三四、49)

ある人が、陰陽の二氣と五行が激しくもつれあって、様々な変化を作り出すことについて述べた。先生（朱子）はこれについて次のように述べた。「物は時間がたてば、自然に崩れるものだ。秦・漢以後、二氣五行はだんだん昏濁してゆき、太古のように清明純粹ではなくなった。たとえば南中する星は堯の時代から今に至るまでに、もう五十度も狂ってしまった。秦・漢以後は、世界は崩れてゆくばかりだ。光武帝が現われて少しは整え直したが、それから後はまた悪くなった。今度は唐の太宗が出現して

少しは整え直したが、それからまた悪くなって、結局太古のような状態を実現することはできない。」ある人が「本然のものはそれでも壊れませんね。」と言うと先生は、「むろんだとも。」と答えた。

ここから朱子は、歴史の様々な展開を、「陰陽」「二氣」「五行」のぶつかりあい——「氣」の展開——ととらえていることが明白である。彼は、時代が下るにつれて「氣」の状態が崩れて、太古の理想的なあり姿から遠ざかってゆくことを嘆くのと同時に、「氣」の変化の背後にある不変で本然なもの、すなわち「理」（天）を見出すのである。朱子は、『朱子語類』巻四・99では、歴史を動かすものを「天命」という語を用いて表現する。

このように、歐陽修・司馬光・朱子の正統論はそれぞれ異なるものである。彼らは、名分論と革命論の交互の適用によって歴史を分析するという共通の思想基盤に立ち、どの王朝が正統であるかを明白にしなければ歴史を叙述するのが困難であると認識して王朝の正閏を論じようとするが、実際の歴史を見ればどれを正統と定めるかの共通の基準を定めることは極めて難しく、それゆえ三者三様の正統論が展開されることになったと考えられる。しかし、彼らの正統論はともに、王朝の更迭を前提とする歴史観を基礎としていることは確かである。

四章・二節（一） 注

（1）津田左右吉は、『左伝の思想史的研究』（津田左右吉全集十五巻、岩波書店、一九六四年）の中で、革命論と名分論の関係を論じている。

しかし更に翻つて考へると、春秋の精神とせられてゐる名分論とても、また礼の説とても、その根柢にはこれと同じ思想が潜在してゐる。名分論も礼の説も、思想の上で、現実中存在するものとせられてゐる権力者とそれによつて立てられた政治的秩序、即ち権力関係、とを保持しようとするところに意味があるのであるとすれば、それは畢竟、上記の意義においての成功者に外ならぬのである。だから名分論にも礼の説にも、その根柢には、権力者が曾て更迭したこと、過去の政治的秩序の一たび覆されたことが、予想せられてゐなければならぬ。いひかへると、春秋の精神といふものが人の思慮に上るには、先づ尚書の思想の如きものの

存在すべきことが考へられねばならぬ。たゞ未来において現在の権力者の更迭と現在の秩序の顛覆とを許すか否かの点に、両者の区別があるのであるが、その許されない理由がどこかにあるといふのか。儒家の政治道徳においては、権力者の維持せられるのは権力者みづからの徳にあることになつてゐるが、事実としてすべての権力者が有徳の人であることは期待せられないから、何時かはその権力の覆滅する時の来ることが考へられねばならぬ。従つて名分論や礼の説に意味があるのは、権力者が権力を有する限りにおいてのことであり、名分や礼によつて権力者の権力を保持させることはできない。この意味において儒家の政治道徳説の根本は、尚書の革命思想とは一致するが、春秋の精神や礼の思想とは異なつた立場にあるものである。しかし権力者に権力のある間は、名分論や礼の説も適用せられるのであるから、そこに儒家の經典として尚書と春秋との並び存する理由がある。春秋に寄託せられてゐる特殊の名分論とても、実権こそ無かれ、名義上の王室がなほ存続してゐたがために生じたものである。当時もし周室に代わつて王となつてゐたものがあつたならば、かゝる思想は現はれなかつたに違ひない。秦漢時代に何人も周室に思を致すものが無かつたではないか。さうしてそこに尚書の革命説の成り立つ理由がある。古今を通じてシナの儒家は、一方においてもその王室を讃美するので、王朝の更迭といふ事実の生じたことによつて前後の王朝に対する儒家の態度は忽然として変化し、昨日の叛賊は今日の聖天子とせられるのが常であるが、その思想的根柢は即ちこゝにある。権力の所在がいかに動き権力者がいかに更迭するかは、儒家の力の及ばざるところにあるので、彼等はたゞ常に権力の動いた迹を見てそれに追従し、その権力者がいかに更迭するかは、儒家の力の及ばざるところであるので、彼等はたゞ常に権力の動いた迹を見てそれに追従し、その権力者が権力を有する限りそれを擁護すれがよいのであり、そこに彼等の任務がある。左伝の権力者成功者を讃美しその行動を道徳的に是認したのも、それと共に別の見地から名分を説き礼を説いてゐるのも、またこれと同じである。たゞ左伝は一定の時代の記録とせられてゐる春秋といふ経の解釈であつて、その時代には王朝の更迭が無く、それと共に事実上の存在として覇といふ特殊の権力者があつたために、それが上の述べたやうな形で現はれてゐるのみである。さうして権力者の更迭は、王室ではなくして、諸侯の家においてそれが考へられたのである。田氏や李氏を讃美し彼等が権力を得ることを是認した意味は

こゝにある。

(四四九―四五一頁)

津田はまた、「愚管抄及び神皇正統記に於けるシナの史学思想」(『日本の神道』)の中で、『春秋』の名分論は、周朝が殷朝を滅ぼしてそれに変わったという王朝の更迭を是認しており、論理的には(『春秋』は、もちろんまだ周王朝の遺徳を重んじているから、それへの絶対服従と君臣の名分を正すことを主張するが)周王朝の徳が衰えた時、殷王朝を倒すことが正当化されたのと同様に革命を認めなければならない、と分析する。

(2) 序論の注で示したように、たとえば田中義成は、『南北朝時代史』で、欧陽修の正統論が親房に影響を与えているとする。

(3) 欧陽修の『文忠集』(全百五十三巻と付録五巻)は、『欽定四庫全書』(『景印文淵閣四庫全書』集部四一・四二、別集類へ第一一〇二・一一〇三冊)による。書き下し文は、筆者が作成した。内藤湖南(虎次郎)は、『支那史学史』(内藤湖南全集第十一巻、筑摩書房、一九六九年)の「九宋代に於ける史学の進展」の「六正統論」の中で、欧陽修・司馬光などの「正統論」を、詳しく紹介した。

(4) 『資治通鑑』巻六十九巻 魏紀一は、『統国訳漢文大成』所収の『資治通鑑』では、第四巻(一九二八年刊)に収められている。

(5) 『資治通鑑綱目』の巻首上には、凡例として、どの王朝が正統であるか否かを示す叙述法について記されており、ここから『資治通鑑綱目』の編纂の意図が明らかである。

『資治通鑑綱目』(全五十九巻)は、『欽定四庫全書』(『景印文淵閣四庫全書』史部四四七〜四四九、史評類へ第六八九〜六九一冊)所収の『御批資治通鑑綱目』による。

(6) もっとも『資治通鑑綱目』は、「周秦之間」「秦漢之間」「晋隋之間」「隋唐之間」「五代」を「無統」として、その間には正統な王朝が存在しなかったとする(巻首上、凡例)。

『資治通鑑』と『資治通鑑綱目』には、『資治通鑑』が三国時代の魏を正統とし、『資治通鑑綱目』が蜀を正統とするという大きな違いがある。『資治通鑑』と『資治通鑑綱目』の思想上の違いについては、諸橋轍次『儒学の目的と宋儒の活動』第二編第二章第七節「修史事業と正名」二六八―二七九頁(『諸橋轍次著作集』第一巻、鎌田正・米山寅太郎編集、大修館書店、一九七五年)に詳しい。

(三) 『春秋』の思想と親房

しばしば、親房の歴史思想が、司馬光の『資治通鑑』や朱子の『資治通鑑綱目』などの歴史思想の影響を受けたものであると指摘されてきた¹⁾。親房は、統治者の徳や不徳に応報する天を確信する。この点においては確かに親房は、『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』と同一の「道徳史観」を有していた。

しかし、彼が、統治者の徳に天が応報することによって歴史が形成される原理に照合して日本の歴史を分析した時、結果的に父子一系という「一種姓」の純粹な血統相続が行われていたこと、すなわちこれまで一度も日本において易姓革命が行われず安定した政治が継続したことに大きな意義を見出していることは明らかである。この点において、『神皇正統記』は、『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』とは異なった構造を持つ²⁾。

それに対して『春秋』ことに親房が大きな影響を受けた『左伝』は、『尚書』の革命論を容認しながらも、天命は依然として周王朝のもとにあると考え、周王室を頂点とする君臣の秩序を絶対的に重んじる。『春秋経伝集解』の杜預の序に次のように記されている。

是の故に其の歴数に因りて、其の行事を附し、周の旧を采りて、以て王義を会成し、法を将来に垂る。書する所の王は、即ち平王なり。用ふる所の歴は、即ち周正なり。称する所の公は、即ち魯の隱なり。安んぞ其の周を黜けて魯を王とするに在らんや。子曰く、如し我を用ふる者有らば、吾其れ東周を為さんか、と。此れ其の義なり。

是故、因其歴数、附其行事、采周之誓、以会成王義、垂法将来、所書之王、即平王也、所用之歴、即周正也、所称之公、即魯隱也、安在其黜周而王魯乎、子曰、如有用我者、吾其為東周乎、此其義也、

杜預は、孔子が周王をしりぞけて魯王を新たに王としたという説を退けて、あくまで

周の道を再興するという目的のために『春秋』を制作したと解釈している。このような『春秋』解釈は、日本はこれまで有徳者集団の天皇家に統治されており、天皇家が天命をうけている以上は、それを頂点する秩序を絶対に重んじなければならぬという親房の態度と重なるものである。

このように見れば、親房の歴史思想は、次々と王朝が更迭した歴史を叙述する『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』よりも、周王朝という正統な王朝のもとでその歴史を叙述した『春秋』に共通点が見出せる。

親房の時代、『春秋』を読む場合は、『左伝』によるのが一般的であった。足利衍述の『鎌倉室町時代之儒教』によれば、北条泰時の弟で金沢文庫の設立者である北条実時は、好学で知られる人物であり、『左伝』を熱心に学んだ(一一四—一一六頁)。また、足利は、同書で、親房と同時代の虎関師錬の学術について、次のように述べている。

春秋に就ては曰く、「文之蔽也。莫_レ踰_二春秋_一。不_レ熟_二春秋_一而曰_レ文者。非也。」(濟北集卷十九、通衡之四)と。是れ春秋は経として尊重すべきのみに非ず、文として甚尊ふ可きをいふなり。又左氏伝を論じて「文辞富贍。為_二學者所_レ重。而其法律不_レ蔽。」(同上)といひ、其叙事上よく始末を考究せざるを論証せり。

(一一九頁)

このように、当時『左伝』がよく読まれていたことが知られる。

足利衍述は、鎌倉・南北朝・室町時代にかけて杜預の手による『左伝』の代表的な注である『春秋経伝集解』が多く読まれていた証拠を挙げている。たとえば、南北朝時代に京都五山禅寺で多くの仏典や儒典が印刷されたが、その中に『春秋経伝集解』三十巻があり、正中二(一三二五)年僧円澄によって刊行され、また明徳以前に兪良甫によって刊行された(三二三頁)。「日本漢学年表」によれば、鎌倉時代、弘安元(一二七八)年五月三日に、清原俊隆が『春秋経伝集解』の秘説を北条顕時に伝授した(宮内庁書陵部蔵金沢文庫同書識語)という記録がある^③。親房が『左伝』を読む際に、『春秋経伝集解』を参照していた可能性は高い。

本論文の第三章第一節(二)の注で指摘したように、『神皇正統記』に次の記述がある。

重祚ト云コトハ本朝ニハコレニ始レリ。異朝ニハ殷大甲不明ナリシカバ、伊尹是ヲ桐宮ニシリゾケテ三年政ヲトレリキ。サレド帝位ヲスルマデハナキニヤ。大

甲アヤマチヲ悔テ徳ヲオサメシカバ、モトノゴトク天子トス。

(齐明天皇の条)

これは、『左伝』襄公二十一年の「伊尹太甲を放ちて之を相とし、卒に怨る色なし

(伊尹放太甲、而相之、卒無怨色)」に付された『春秋経伝集解』の杜預の次の注を踏まえて記されたと推測できる。

太甲は湯の孫なり。荒淫にして度を失ふ。伊尹之を桐宮に放ち、三年、改悔して之を復す。而して恨心なし。一怨を以て大徳を妨げざるを言ふ。

太甲、湯孫也、荒淫失度、伊尹放之桐宮、三年、改悔而復之、而無恨心、言不以一怨妨大徳、

(卷十六)

また、第三章第二節(三)の注の中で挙げたように、平泉澄は「神皇正統記と愚管抄」(『史学雑誌』四七卷九号)において、『左伝』が親房に与えた影響を指摘して、「元応三年の辛酉学名改元の議」における「体元居正者、何勞改元哉」という親房の発言、および、『神皇正統記』の応神天皇の条の「神の本誓を覚りて正に居せん事を志し、邪なからん事を思ひたまふべし」という記述が、『左伝』隠公元年春王正月の杜預の注の中に「凡人君即位、欲其体元以居正、故不言、一年、一月也」とあるのを踏まえたものであると指摘している。

さらに、親房は、後醍醐天皇崩御の記事をもって『神皇正統記』を終える際に、次のように記している。

サテモ八月ノ十日アマリ六日ニヤ、秋霧ニオカサレサセ給テカクレマシマシヌトゾキコエシ。ヌルガ中ナル夢ノ世ハ、イマニハジメヌナラヒトハシリナガラ、カズカズメノマヘナル心チシテ老泪モカキアヘネバ、筆ノ跡サヘドミコホリヌ。昔、「仲尼ハ獲麟ニ筆ヲタツ。」トアレバ、コ、ニテトミマリタクハベレド、神皇正統ノヨコシマナルマジキ理ヲ申ノベテ、素意ノ末ヲモアラハサマホシクテ、シキテシルシツケ侍ルナリ。

(後醍醐天皇の条)

ここで、親房は、魯の「哀公十四年」の春、西方で狩りをして麒麟を得たという記事を最後として、孔子が『春秋』の筆を止めたので、自身もそれに習って後醍醐天皇の崩御を最後として、『神皇正統記』の筆を置くと述べている(実際には、南朝を背負って立たねばならないという理由から、後村上天皇の記事で終わっている)。しかし、『春秋』の「三伝」のうち、『公羊伝』と『穀梁伝』の「経」は「哀公十四年春」のこの記事で終わっているが、『左伝』の「経」は「哀公十六年夏」の孔子卒去の記事で

終わっており、『左伝』の「伝」は「哀公二十七年」の記事まで記載している。ところが親房は、『左伝』によっているにも関わらず、「仲尼ハ獲麟ニ筆ヲタツ。」と記している。このような記述は、『春秋経伝集解』の杜預の序と関連があると考えられる。

仲尼曰く、文王既に没すれども、文茲に在らずやと。此れ制作の本意なり。嘆じて曰く、鳳鳥至らず、河、凶を出さず。吾已ぬるかなと。それ蓋し時王の政を傷むなり。麟鳳の五霊は、王者の嘉瑞なり。今、麟の出る、其の時に非らず。其の応を虚しくして其の帰を失ふ。此れ聖人の感を為す所以なり。筆を獲麟の一句に絶つ者は、感じて起す所なれば、固に終りと為す所以なり。

仲尼曰、文王既没、文不在茲乎、此制作之本意也、嘆曰、鳳鳥不至、河不出凶、吾已矣夫、夫蓋傷時王之政也。麟鳳五霊、王者之嘉瑞也、今麟出非其時、虚其応而失其帰、此聖人所以為感也、絶筆於獲麟之一句者、所感而起、固所以為終也、杜預は、孔子が「時王の政を傷む」すなわち当時の政治の衰微を悲しんでいた際に、聖王が治める時代の「嘉瑞」である麟が出現したことに深く感じ入って『春秋』を制作したと考え、それゆえ、「筆を獲麟の一句に絶つ者は、感じて起す所なれば、固に終りと為す所以なり。」と述べ、孔子が獲麟に筆を絶ったことに意義を見出している。この点からも、親房が『左伝』の注である『春秋経伝集解』を参照していたと考えられる。親房が、『春秋』の中でも、周王朝を頂点とした名分的秩序の維持を尊重する傾向のある『左伝』——そこに革命思想の影響が認められるにしても——を重んじていたことが分かる。

『大日本史』巻百六十五の「源親房伝」は、『神皇正統記』が『春秋』に基づいて構想されていると指摘する。このような指摘は、以上の点から見れば適切であったと言えよう。

四章・二節(二) 注

(1) 古く浅見綱斎「答跡部良頭問目第一」(鳥巢通明「北畠親房と崎門学派」に紹介されている)が、また明治以降も田中義成(『南北朝時代史』)や内藤虎次郎(『日本文化史』)などが、親房の南朝正統論が『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』の影

響の下に成立したことを指摘している。序論参照。

(2) 和島芳男は、『日本宋学史の研究 増補版』で、親房の歴史思想が『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』の影響を受けているという説を批判している。その批判を要約すれば次のようになる。

親房の宋学受容説が根強く支持されるのは、『尺素往来』の、玄恵が親房に『資治通鑑』や『宋神通鑑』を授けたという記事に依っている。しかし、この記事には根拠はない。また司馬光は、名分論において君臣の大義を強調するが、正統論には極めて消極的であり各時代を一貫して正統の系列を立てることが困難であることを自覚していた(『資治通鑑』卷六十九、魏世祖文帝黄初二年条)。朱子は司馬光の客観的態度に飽き足らず、『資治通鑑綱目』において正統の根拠を政治倫理におき、種々の義例を設けて正閏名分を正し、ことに尊王攘夷を鼓吹し、正統論と名分論との融合によって春秋学に宋代の学としての特徴を付与した。親房がこのような朱子の正統論によっているかという点、『資治通鑑綱目』が晋と隋の間を無統としたのに対して、親房は「南は正統をうけ」「隋は北朝の後周といふがゆづりをいけたりき」と述べているので、彼の態度はむしろ『資治通鑑』のものに近い。つまり親房は、『資治通鑑』『資治通鑑綱目』にそれぞれ依っているようであり、しかし全面的に依っている証拠も見出せないのである。親房の正統観は、「唯我国のみ、天地ひらけし初より今の世の今日に至るまで、日嗣を受給ふ事よこしまならず、一百姓の中にをきても、をのづから傍より伝へ給ひしすら、猶正にかへる道ありてぞたもちましましける、是しかしながら神明の御誓あらたにして、余国にこれなるべきいはれなり」というように皇祖神の神勅に伺われる歴史的倫理的価値判断の基準である正理に帰すべきことが要件であることを強調し「神大より正理にて受伝へるいはれを宣ん事を志して」撰述したのであるから、『神皇正統記』と名付けたのであって、宋代の正統論・名分論が直接影響を与えているとは言いきれない。(一八三—一八四頁)

(3) 『日本漢学年表』(斯文会編、大修館書店、一九七七年)。「左氏伝」以外の『春秋』の「伝」のうち、『穀梁伝』は、伊勢神道家の度会行忠が『大元神一秘書』に引いており、あまりポピュラーではなかったとはいえ、当時の日本で参照されていたことが分かる。我妻建治の『神皇正統記論考』によれば、正中三年四月二十六日の改元の議論で、親房は「康」という字を年号に用いることに反対し、その理由として『穀梁伝』「襄公二十四年冬条」の「四穀不升謂之康」という句を踏まえて、「康」

が「凶作飢饉」を示す字であることを挙げた（『神皇正統記論考』四五頁）。ここから、親房が『穀梁伝』も学んでいたことが分かる。

宋代の代表的な『春秋』解釈に胡安国の『春秋伝』があるが、それは親房の時代にすでに日本に移入されていた。鎌倉時代（嘉禎元年—仁治二年—二三五—二四一年）に五年間宋に滞在した禅僧で、宋学を日本に流布した初期の人物である円爾の蔵書目録に「胡文定春秋解四冊」とあり、『胡氏伝』がすでに日本に入っていたことが証明できる（『鎌倉室町時代之儒教』四五頁）。しかし『胡氏伝』の特徴は、金に脅かされていた宋の情勢を反映し、「復讐を力説し名分を強調する」（諸橋轍次『儒学の目的と宋儒の活動』二三〇頁）点にある。もともと、『胡氏伝』の復讐を重んじる主張は、『公羊伝』に見られる思想である。たとえば、莊公四年の経について、「九世なるも、猶、讎を復す可きか。百世と雖も、可なり。国と君とは一体なり。先君の恥は、猶、今君の恥のごときなり。今君の恥は、猶、先君の恥のごときなり。」という『公羊伝』の記述がある（陳柱『公羊家の哲学』中村俊也訳、白帝社、一九八七年、九一頁）。このような傾向は親房には見られず、親房が『胡氏伝』や『公羊伝』を参照したという証拠を挙げることはできない。

（三）親房の歴史思想と『神皇正統記』の時代区分

親房は、『神皇正統記』の中で、天皇の統治の歴史を上古・中古・末世と三つに区分している⁽¹⁾。

親房は、神武天皇から陽明天皇までの時代を上古と考え、上古の特色として、臣下の官職任命が「徳」や「賢」を基準として行われていたと述べている。

昔人ヲエラビモチキラルレシ日ハ先德行ヲツクス。德行オナジケレバ、才用アルヲモチキラル。才用ヒトシケレバ勞効アルヲトル。又徳義・清慎・公平・恪勤ノ四善ヲトルトモチエタリ。

（後醍醐天皇の条）

親房は、臣下の任官が、世襲ではなく政治的・道德的な能力を優先して行われていたと

考える。このような「徳」や「賢」に基づいた任官を続けた後、「積善ノ余慶」の家が生まれた。

親房は、光孝天皇以降の時代を中古とする。

光孝ヨリ上ツカタハ一向上古也。ヨロヅノ例ヲ勘モ仁和^②ヨリ下ツカタヲゾ申メル。
(光孝天皇の条)

親房は、この中古に確立された制度や秩序を先例として、それ以後の規範としなければならぬと考えた。

此御代ヨリ藤氏ノ撰籙ノ家モ他流ノウツラス、昭宣公ノ苗裔ノミゾタミシクツタエラレニケル。上ハ光孝ノ御子孫、天照太神ノ正統トサダマリ、下ハ昭宣公ノ子孫、天兒屋ノ命ノ嫡流トナリ給ヘリ。二神ノ御チカヒタガハズシテ、上ハ帝王三十九代、下ハ撰関四十余人、四百七十余年ニモナリヌルニヤ。

(光孝天皇の条)

皇胤ノ貴種ヨリ出ヌル人、蔭ヲタノミ、イトオナンドモナク、アマサヘ人ニヲゴリ、モノニ慢ズル心モアルベキニヤ。人臣ノ礼ニタガフコトアリヌベシ。寛平ノ御記ニソノハシノミエハベリシ也。後ヲモヨクカミミサセ給ケルニコソ。皇胤ハ誠ニ他ニコトナルベキコトナレド、我国ハ神代ヨリノ誓ニテ、君ハ天照太神ノ御スエ国ヲタモチ、臣ハ天兒屋ノ御流君ヲタスケ奉ルベキ器トナレリ。源氏ハアラタニ出タル人臣ナリ。徳モナク、功モナク、高官ニノボリテ人ニヲゴラバ、二神ノ御トガメ有ヌベキコトゾカシ。
(村上天皇の条)

この時代に、天皇家による皇位継承だけでなく、臣下についても、「積善ノ余慶」の家が、特定の官職を世襲するようになった。たとえば、撰政関白の職は、藤原氏が世襲するようになった^③。藤原氏の出自の人間がすべて撰政関白の職に就ける機会があるわけではない。

(藤原基経について) 此大臣マサシキ外戚ノ臣ニテ政ヲモハラニセラレシニ、天下ノタメ大義ヲオモヒテサダメオコナハレケル、イトメデタシ。サレバ一家ニモ人コソオホクキコエシカド、撰政関白ハコノ臣ノスエノミゾタエセヌコトニナリニケル。ツギツギ大臣大將ニノボル藤原ノ人々モミナコノ大臣ノ苗裔ナリ。積善ノ余慶ナリトコソオボエハベレ。
(陽成天皇の条)

藤原氏の中でも藤原基経の子孫のみが撰政関白として補佐の臣の職を独占することのできるのである^④。親房は、中古において、家格が決定し上下の分が定められたと認

識する⁽⁵⁾。

(中略) 寛弘以来ハ、譜第ヲサキトシテ、其中ニ才モアリ徳モアリテ、職ニカナヒヌベキ人ヲゾエラバレケル。(中略) アマリ譜第ヲノミトラレテ賢オノイデコヌハシナレバ、上古ニヨビガタキコトヲウラムルヤカラモアレド、昔ノマヽニテハイヨイヨミダレヌベケレバ、譜第ヲオモクセラレケルモコトハリ也。

(後醍醐天皇の条)

親房は、官職がある特定の家柄に世襲されることを「コトハリ也」と述べる。しかし彼は、世襲による登用であっても、「積善ノ家」の出身者には政治的・道徳的能力があるので登用されると主張する。世襲によって皇位に就いた天皇と同様に、世襲によって登用された臣下も、その職を遂行するのに相応しい「徳」があるからこそ、その地位を占めることのできるのである。親房は中古の秩序を確立した人物、天皇家では光孝・宇多・醍醐・村上天皇⁽⁶⁾、摂関家では良房・基経父子の「徳」を強調することによって、彼らがその地位を全うできるだけの能力があり、それゆえ彼らがその地位を世襲することを正当化する。

名分論は、ある王朝に天命がある限りそれを頂点とする秩序を絶対視し(君臣の別が絶対である)、それを乱すことを非難する。親房は、天皇統治の最高の安定期である中古、とくに宇多・醍醐・村上天皇の時代に、そのような上下の秩序が確立され、以後の規範となったと見なす。

中古は、後三条院の時代まで続き、次の白河院の時代に末世に突入した。

天下ヲ治給コト十四年。太子ニユヅリテ尊号アリ。世ノ政ヲハジメテ院中ニテシラセ給。後ニ出家セサセ給テモ猶ソノマヽニテ御一期ハスゴサセマシマシキ。

(中略) サレバ上皇マシマセド、主上ヲサナクオハシマス時ハヒトヘニ執柄ノ政ナリキ。(中略) マシテ此御代ニハ院ニテ政ヲキカセ給ヘバ、執柄ハタゞ職ニソナハリタルバカリニナリヌ。サレドコレヨリ又フルキスガタハ一変スルニヤ侍ケン。執柄世ヲオコナハレシカド、宣旨・官符ニテコソ天下ノ事ハ施行セラレシニ、此御時ヨリ院宣・廳御下文ヲオモクセラレシニヨリテ在位ノ君又位ニソナハリ給ヘルバカリナリ。世ノ末ニナレルスガタナルベキニヤ。(白河院の条)

親房は、末世に至り院政が行われるようになり、院が天皇と藤原氏を兼ねたような働きをして、天皇親政とそれを補佐する藤原氏の出身の摂政関白という中古に成立した名と分の秩序が乱されたと考えている。

親房は、このように院政を末世のはじまりとする⁽⁷⁾。親房は、白河院が院政を始めたのに対して、『愚管抄』は、白河院の父の後三条院が創始したと述べる。

後三条院、世ノスエニ、ヒトヘ二臣下ノマ、ニテ撰録臣世ヲトリテ、内ニハ幽玄ノサカイニテハマシマサム事、末代ニハ人ノ心ヲダシカラズ、脱屣ノ後、太上天皇トテ政セヌナラヒハ、アシキ事ナリトヲボシテ、カタガタノ道理サシモヤヲボシメシケン、委シクニ知ラネドモ、道理ノイタリ、ヨモ叡ニノコル事アラジ、昔ハ君ハ政理カシコク、撰録ノ人ハ一念私ナクテコソアレ、世ノスエニハ君ハワカクテ幼主ガチニテ四十二余ラセ給フハ聞ヘズ、御政理サシモナシ、宇治殿ナドハヲホク私アリトコソ御覧ジケメ、太上天皇ニテ世ヲシラシ、当今ハミナワガ子ニテコソアラムズレバト思シメシケル間ニホドナク位ヨリサセ給テ、延久四年十二月八日御讓位、

(『愚管抄』)

親房と慈円の認識の違いについては、すでに平田俊春の考察がある⁽⁸⁾。『神皇正統記』と『愚管抄』はともに、院政の開始が時代を画するものとして、それによって末世が始まったとすることは共通である。ただ親房は、慈円の後三条院による院政開始説を知っていながらそれを意識的に退けようとした。親房は、後三条院の治世を、天皇親政が行われ中古の理想的な体制への復帰が試みられた時代と評価するからである。始テ記録所ナンド云所オカレテ国ノオトロヘタルコトナヲサレキ。延喜・天曆ヨリコナタニハマコトニカシコキ御コトナリケンカシ。此御時ヨリ執柄ノ権オサヘラレテ、君ノ御ミズカラ政ヲシラセ給コトニカヘリ侍ニシ。サレドソノコロマデモ讓国ノ後、院中ニテ政務アリトハミエズ。

(『神皇正統記』後三条院の条)

後三条院は、記録所を設置し、親政によって政治を建て直し、理想の御代である中古の宇多・醍醐・村上天皇の時代に近づけようと努力した。このような天皇を、『愚管抄』のように院政の創始者と考えることは、不都合だったのだろう。親房は、院政以前の「公家ノフルキ御政」、中古の秩序を守った天皇として、後三条院を評価する⁽⁹⁾のと対照的に、院政を開始した白河院の治世を「世ノ末」の始まりと認識するのである⁽¹⁰⁾。

末世は、院政の開始とともに武士が台頭した時代である。天命をうけた天皇の統治の最盛期であり、また安定期であった中古の秩序は壊されていた。

このような末世において、親房は、武士にも関わらず北条泰時を高く評価している

が、その理由は次のものである。

大方泰時心タミシク政スナホニシテ、人ヲハゲクミ物ニヲゴラズ、公家ノ御コトヲオモクシ、本所ノワヅラヒヲトミメシカバ、風ノ前ニ塵ナクシテ、天ノ下スナハチシヅマリキ。カクテ年代ヲカサネシコト、ヒトヘニ泰時ガ力トゾ申伝ヌル。陪臣トシテ久シク權ヲトルコトハ和漢兩朝ニ先例ナシ。其主タリシ頼朝スラ二世ヲバズギズ。義時イカナル果報ニカ、ハカラザル家業ヲハジメテ、兵馬ノ權ヲトレリシ、タメシマレナルコトニヤ。サレドコトナル才徳ハキコエズ。又大名ノ下ニホコル心ヤ有ケン、中ニトセバカリゾアリシ、身マカリシカド、彼泰時アヒツギテ徳政ヲサキトシ、法式ヲタカクス。己ガ分ヲハカルノミナラズ、親族ナラビニアラユル武士マデモイマシメ、高官位ニノゾム者ナカリキ。其政次第ノママニオトロヘ、ツヰニ滅ヌルハ天命ノヲハルスガタナリ。七代マデタモテルコソ彼ガ余薫ナレバ、恨トコロナシト云ツベシ。 (『神皇正統記』後嵯峨院の条)

北条家は、元來陪臣の家柄であり、そのような家柄のものが高位にのぼっては名分的秩序が乱される。泰時は、それを正しく認識し、低い官位に甘んじることによって下の秩序を保持しながら自らの分を全うし正しい政治を行ったがゆえに、親房に高く評価されるのである。親房は、武士の活躍をすべて批判し、彼らを排除しようとしているのではない。武士が、本来高い位に就くべきでないという自らの分を自覚し、名分的秩序の中でその地位に相応しい役割を果たそうと努力する場合にはそれを高く評価するのである。親房が、北条泰時とともに源頼朝を賞賛するのも、同様な理由による。

凡保元・平治ヨリコノカタノミダリガハシサニ、頼朝ト云人モナク、泰時ト云者ナカラマシカバ、日本国ノ人民イカミナリマシ。此イハレヲヨクシラヌ人ハ、ユヘモナク、皇威ノオトロヘ、武備ノカチニケルトオモヘルハアヤマリナリ。所々ニ申シハベルコトナレド、天日嗣ハ御讓ニマカセ、正統ニカヘラセ給ニトリテ、用意アルベキコトノ侍也。

(後嵯峨院の条)

それに対して、中古に確立した秩序を乱そうとしたものは、天皇であっても非難される。たとえば院政を始めた白河院や、承久の乱を起こした後鳥羽院などはその例である⁽¹²⁾。

後醍醐天皇は、建武新政で大胆な人事を実施し、足利高氏など勲功のあった武士に高い地位を与えた。

イツシカ越階シテ四位ニ叙シ、左兵衛督ニ任ズ。拜賀ノサキニ、ヤガテ従三位シテ、程ナク参議従二位マデノボリヌ。
 (後醍醐天皇の条)

親房から見れば、このような後醍醐天皇の政治は、中古に確立した名分的秩序の破壊である。ゆえに親房は、後醍醐天皇を批判する。

君ノミダリニサツクルヲ謬挙トシ、臣ノミダリニウクルヲ尸禄トス。謬挙ト尸禄トハ国家ノヤブル、階、王業ノ久カラザル基ナリトゾ。
 (後醍醐天皇の条)

後醍醐天皇が理想としたのは、「徳」と「賢」という政治的・道徳的能力だけに基づいて官職に登用するという上古の政治である⁽¹³⁾。後醍醐天皇も親房も、末世の乱れを正し、本来あるべき姿に回復しなければならぬと考えていた。しかし、親房が目指したのは、後醍醐天皇が目指した上古ではなく、天皇統治の安定期である中古である。親房は、上古を経て「積善ノ余慶」の家が生まれ、天命をうけた天皇を頂点とする上下の身分が確立した中古の秩序を尊重し、たとえ能力のある人間であっても、その人物が本来高い地位に就くべき家柄の出身でなかったならば、彼が高位高官となることを中古の秩序の破壊であると批判する。

親房は、天皇家が天命をうけて日本を統治しており、末世になったとしても依然天皇家が天命をうけていると考える以上、末世の混乱を收拾する方法として、名分論的に天皇統治の最盛期(中古)の秩序の回復を主張するほかないのである。中古の理想的なあり方を賞賛し、それから顧みて末世の人々の行動を批判し指針を与える。天皇家が天命をうけており、その事実はゆるぎがないと見なす『神皇正統記』の叙述は、周王朝が乱れその秩序が崩壊しつつある時期に、周の王室を頂点とする秩序と周王の権威を絶対的に尊重する『春秋』の態度に一致するものであると言える。

四章・二節(三) 注

(1) 石田一良は、『時代区分の思想』「I 奈良・平安・鎌倉・室町時代における時代区分の思想、1 王朝貴族の歴史叙述にあらわれた時代区分とその思想」の八二頁で、親房の「中古」は、「延喜(醍醐)・天曆(村上)・寛弘(一条)・延久(後三条)の御門みな宏才博覧に、諸道をもしらせたまひ、政事も明にましましかば、先二代(延喜・天曆)はことふりぬ、つぎては寛弘・延久をぞ賢王と申める」という

『神皇正統記』の記述を根拠として、理想的な延喜・天曆の時代と、その後の時代とに二分できると述べている。

(2) 仁和は光孝天皇の治世の年号である。

(3) 親房は、『神皇正統記』の村上天皇の条で、長文の源氏論を展開し、自らの出自である源氏についての意見を述べている。源氏の中で中書王具平親王という賢才の人物の余薫でその子孫が繁栄したという例はあるが、おしなべてその繁栄は、一代かぎりでは後続しない傾向があるとして、藤原氏のみが神代に根拠を求めることのできる補佐の臣の家系と主張する。このように、親房は自らの出自である源氏を退けても、天皇とそれを補佐する藤原氏という秩序が守られるべきであると主張する。

(4) 『職原抄』でも、摂関の職は藤原家が世襲的に独占することを承認している。

(5) しかし、親房は、摂関家の横暴により、天皇の実権が失われることを非難しており、藤原氏ことに基経の子孫が世襲で摂関白の職を継承したとしても、その分を越えることがあってはならないとする。

天皇賢明ニマシマシケルトゾ。サレド其比執柄権ヲホシキマ、ニセラレシカバ、
御政ノアトキコエズ。無念ナルコトニヤ。
(後朱雀院の条)

それゆえ後三条院は、藤原氏の越権を抑え、天皇親政をおこなった天皇として高く評価される。

此御時ヨリ執柄ノ権ヲオサヘラレテ、君ノ御ミズカラ政ヲシラセ給コトニカヘリ
侍ニシ。
(後三条院の条)

(6) 王位ヲサリテ祇門ニ入コトハ其例オホシ。カク法流ノ正統トナリ、シカモ御子孫継体シ給ヘル、有ガタキタメシニヤ。今ノ世マデモカシコカリシコトニハ延喜・天曆ト申ナラハシタレド、此御世コソ上代ニヨレレバ無為ノ御政ナリケントヲシハカラレ侍ル。菅氏ノ才名ニヨリテ、大納言大将マデ登用シ給シモ此御時也。又讓国ノ時サマザマヲシヘ申サレシ、寛平ノ御誠トテ君臣アフギテミタテマルツコトモアリ。昔モロコシニモ「天下ノ明德ハ虞舜ヨリ始ル。」トミエタリ。唐堯ノモチキ給シニヨリテ、舜ノ徳モアラハレ、天下ノ道モアキラカニナリニケルトゾ。二代ノ明德ヲモテ此御コトヲシハカリ奉ルベシ。御寿モ長テ朱雀ノ御代ニゾカクレサセ給ケル。七十六歳オマシマシキ。
(『神皇正統記』宇多天皇の条)

(7) 「近代末世」の意識というのは平安時代の後期、後三条天皇の院政開始より鎌倉時代の末の鎌倉幕府の崩壊にかけて、ことには白河院政の開始、保元・平治の乱の

ころより承久の乱のころにかけて、武士の台頭のために社会的（経済的政治的）に衰えてきた公家階級の現実認識として、彼らの生きていた時代は「近代末世」であると考えた時代意識が生じ、彼らの政治的・宗教的・芸術的・思想的諸活動の基礎的要因となって新古典主義文化を成立させていたのである。たとえば、藤原俊成は『古来風体抄』の中で日本の和歌史を説いて、「かみ万葉よりはじめて、中古古今・拾遺、しも後拾遺よりこなたさま」といい、順徳天皇は『八雲御抄』や『禁秘抄』の中で、有職の歴史について「上古」「中古」を立て、白河天皇より以後を「近代」と称し、かようなことは上古にはなく、中古よりのことである、近代では人の心がなまさかしくなっており、中古のおおらかさを失った、などと述べている。

（石田一良『時代区分の思想』五九頁）

(8) 『愚管抄』は、『愚管抄』日本古典文学大系86（岡見正雄・赤松俊秀校注、岩波書店、一九六三年）による。

(9) 平田は、親房と慈円の違いを次のように論じている。

慈円は撰関政治の推移に重きを置くため、後三条天皇の代における撰関勢力の失墜の上から、後三条天皇の代を大いなる国史の変り目とするというところで、双方の歴史観の違いが現れている。（『神皇正統記の基礎的研究』四八〇頁）

(10) 親房は、後醍醐天皇の政治を時として鋭く批判しているが、賞賛する場合もある。彼は、後醍醐天皇の記録所設置を、後三条院の時代の古い公家政治の正しいあり方にとるものとして高く評価する。

ハジメツカタハ後宇多院ノ御マツリコトナリシヲ、中二トセバカリアリテゾユヅリ申サセ給シ。ソレヨリフルキガゴトクニ記録所ヲカレテ、夙ニヨキ、夜ハニオホトノゴモリテ、民ノウレヘヲキカセ給。天下コゾリテコレヲアフギ奉ル。公家ノフルキ御政ニカヘルベキ世ニコソトタカキモイヤシキモカネテウタヒ侍キ。

（中略）後三条院ノ御世コソ此ツイエヲキカセ給テ、記録所ヲオカレテ国々ノ庄公ノ文書ヲメシテ、オホク停廃セラレシカド、白河・鳥羽ノ御時ヨリ新立ノ地イヨイヨオホクナリテ、国司ノシリ所百分ガ一二ナリヌ。（後醍醐天皇の条）

ここからも、親房の後三条院評価を伺うことができる。

(11) 第二章で、中世において一般的に、三種神器で「玉」が重視されていたのに対して、親房がそれをくつがえして「鏡」を重視したことを指摘した。中世、三種神器の「玉」は、しばしば仏法の「如意宝珠」と混同されたが、阿部泰郎によれば「如意

宝珠」は、院の権力の象徴と考えられていた（「宝珠と王権」『岩波講座 東洋思想』一六 日本思想2）。

中世の王権において、舍利とともに、あるいはより貴重で深秘な意味と機能が与えられていたのが宝珠であった。

かような宝物を納める場所が、勝光明院の宝蔵であった。院政期最大の離宮たる鳥羽御堂の院家は早く白河院が康和三（一一〇一）年に証金剛院（南殿）を供養したのに始まるが、勝光明院（北院）は保延二（一一三六）年に宇治の平等院を模して鳥羽院の御願として創建された。これに付属した経蔵（宝蔵）には、稀代の宝物が数多く納められた。

なかでも、最も秘蔵された聖なるもの、宝蔵とそれを担う院の存在を集約して象徴するものが、この宝珠であった。それは、察するに院という中世的王権の生命力の源泉でなかったか。

秘中の秘たるこの宝珠は、おそらく院Ⅱ王にのみ披見が許されたものであろう。いふなれば、これは天皇の三種神器に比ぶべき新たな宝物であった。仏法密教によって創造された、帝王の玉体安穩と皇胤存続をもらす宝物が宝珠であった。これを蔵め、その力を発動させる場所として院宝蔵は在ったのである。

「玉」（＝慈悲を象徴する）が、このように中世において院の権力を象徴するものであれば、親房がそれを意識的に避けることは、『神皇正統記』の院政批判と連動していると解釈できる。

（12）親房は、武士にも、能力があり素晴らしい働きをする人間がいたことを認めている。

其道ニハアラデ、一旦ノ勲功ナド云バカリニ、武家代々ノ陪臣ヲアゲテ高官ヲ授ラレムコトハ、朝議ノミダリナルノミナラズ、身ノタメモヨクツ、シムベキコトトゾオボエ侍ル。
（後醍醐天皇の条）

しかし、武士が高官に就ければ朝議が乱れるとして、低い地位に甘んじるべきであると主張するのである。

（13）富田政弘「室町殿と天皇」（『日本史研究』三一九）は、治天の君（院）と形式的律令天皇の二重構造から成り立っていた中世王権の一般的なあり方に比べて、後醍醐天皇の政治の異質性を以下のように論じている。後醍醐天皇の意図は、王権の二重構造を解消し、権力の所在を形式的にも実質的にも自らの上に統合し、その上で、

古い律令体制を復活することだった。後醍醐天皇は、王権の統合に一時的に成功したのであるが、結局、律令政治の復古は不可能と悟り、新たな政治理念に基づく王権を模索した。しかし、その結果は半世紀以上に渡る内乱であった。

結語

親房は、日本の歴史を次のように分析する。天皇家の祖先神である天照太神は、有徳で完全無欠であったので、子孫の天皇家は皇位を「私」すること、すなわち世襲することが認められた。そして、天皇統治の安定期に、天皇家を頂点とする名分的秩序が成立した。それ以来、天皇家には徹底的な不徳者が現われることなく、皇位を独占した。幾度か不徳の天皇が出現してその直系の子孫は断絶したが、幸いなことに天皇家に有徳者があり「傍ヨリ」皇位継承したので、親房の時代に至るまで天皇家は天命を承け続けているのである。天皇家が天命を承けている以上、天皇を頂点とする君臣の秩序を尊重しなければならない。神勅による正統性は天皇家にある以上、天命は天皇家以外に移らなかったが、桀紂に劣らぬ不徳者が出現した場合、父子一系の継承が不可能になり傍系継承がおこなわれたことがあった。血統中のものとはいえ、直系から遠いところへ天命が移ったのである。そうならないように、歴代の天皇は学問に励み徳を積む必要があった。このように見ると、親房の歴史観には、中国の歴史観と本質的に同じ天命による「道徳史観」が確かに存在しているのである。

親房の時代区分によれば、陽明天皇の時代（上古）までは、天皇による支配の創成期である。光孝天皇以後の後三条院までの時代（中古）は、王朝の安定期であり、上下の秩序（名分的秩序）が確立した時期である。白河院から親房の時代まで（末世）は、世の中が乱れ天皇の権威がないがしろにされた時代であるが、天命は依然天皇家のもとにあり、中古に確立した上下の秩序を守られなければならない。

親房は、歴史の背後に、不徳の人間を排除し、正しい歴史を実現しようとする「天命」の存在を確信する。天が統治者の徳に応報して歴史を形成するという原理に照し

合わせて日本の歴史を見たとき、天皇家しかもその中の父子一系という純粋な血統相続、すなわち「正統」なる皇位継承が彼の時代まで続いた事実は、中国の王朝乱立の歴史と比較して驚嘆すべきことである。親房において、統治者の有徳不徳に応報し歴史を形成する「天命」は、すなわち「神意」である。統治者の徳に応報するという原則に基づいた結果、父子一系の「正統」な皇位継承が日本において実現されていた歴史の背後にあるものは、「神意」でありつつ「天命」という語をもっても語られるべきものである。第一章で、親房の「神」概念を分析した。「神」は、『易』や『太極図』の宇宙論における天地生成の各段階であり、善悪の審判者である。親房の「神」は、「理」「氣」混合の概念であると同時に、日本神話の具体的な名を持つ神々のことであった。それは、中国思想をとりいれた普遍的概念であると同時に、常に限定的個別の特殊な側面を有する。普遍的な「天命」によって歴史が形成されるという原則と、一種姓による皇位の独占という特殊な日本の歴史が交錯するところに、『神皇正統記』の特徴がある。

それゆえに親房は、徳に応報する天によって作られる歴史が、「神意」による皇位継承として実現していたことにこそ、日本が「神国」であった理由を見出すのである。親房の「正統論」は、論理的には中国の「道德史観」を導入したものであったが、日本ではその「史観」の基準から見ても優れた「一種姓」による統治が続いたことを賞賛するものである。それに対して、中国の正統論は、次々と更迭した王朝のどれが政治道徳的に見て、正統であるかそうでないかを定めることであり、易姓革命を前提とする不安定なものであった。親房の姿勢は、易姓革命を前提とする『資治通鑑』や『資治通鑑綱目』よりも、むしろ、天命は依然として周王朝のもとにあると考え、周王室を頂点とする君臣の秩序を絶対的に重んじる『春秋』に近かったのである。

結 論

親房は、朱子のように「理」「氣」によってこの宇宙を構造的に把握する視点を持たず、子孫の道徳的な能力をその祖先の道徳的な能力にかなりの程度左右されるものと見なした。それはどうすることもできない決定的なものである。彼は、そのような自然観や倫理思想を、儒学思想——『易』や『大学』『中庸』——の論理を援用することによって形成した。当時日本において、おそらくもっとも宋学に通じていた親房自身は、自らの思想が「宋学的合理性」をもつとして意識していたに違いない。確かに、宇宙論が倫理思想の基礎となり倫理思想が政治思想の基礎となるという構想は宋学的であった。だが、自然観や倫理思想の内容は、朱子のものとは相当のずれがあった。親房の『太極図』解釈は、けっして宋学的なものではなく、形而下的な議論にとどまる漢代の『淮南子』や『易』「繫辞伝」の宇宙論を適用したものであった。親房は、そうした自然観・宇宙論を論理的な基礎として、自らの倫理思想や政治思想・歴史思想を形成した。親房の思想には、日本神話を天皇やその臣下の祖先の神々の物語としてとらえる傾向が強かった。そのため、政治思想や歴史思想もまた、宋学的色彩をとどめつつも、それとは異なるものとなったのである。

親房は、不徳の君主を追放し有徳者を王に迎えるという『孟子』の革命論の主張を受け容れ（ただし、『孟子』が非常時に手段として容認する易姓革命を認めているわけではない）、また、君主の子を王にするという世襲容認の考え方も受け容れた。ただ、どちらかと言えば、世襲容認論の方を重視した。司馬光の名分論の受容においても、親房は、統治者に常に厳しく徳を要求し不徳であれば天が彼をその位から追放するという儒学の政治思想に特有な側面よりも、上下の身分の定分化を重んじる側面に注目した。そして、『孟子』や朱子が退けた官の世襲までも認めるに至ったのである。このような親房の政治思想の前提をなしていたのは、祖先に道徳的な能力があれば子もまたそれを受け継ぐという自然観・倫理思想である。親房自らは、政治道徳的な徳

のある者が統治者となるべきであり、統治者には徳が備っているべきであるという儒学的政治思想を意識し、また構想していたのだが、この自然観・倫理思想を前提としていたがゆえに、世襲こそが徳ある者を求めるための最も効率的な手段であると考えられるようになったのである。実際、『神皇正統記』では、歴史は、統治者の徳の有無とそれに応報する「天」によって形成されると考えられている。この点において、親房の歴史思想は、儒学的な「道德史観」と同一の構造を有する。しかし、天皇家の人間には有徳者が多いということを前提としたために、彼は、「天」の采配により不徳者が追放され異姓の有徳者へ位が譲られるという中国的「道德史観」をそのまま適用することはしなかった。親房はむしろ、常に徳の原則によって統治者を選んでゆけば、結果的に「一種姓」に皇位が集約すると考えたのである。親房は、そうした「天命」を「神意」とも呼ぶが、有徳な天照太神の直系の子孫である天皇家の人間が有徳である可能性も高いということを自らの論理の前提としていたので、これはいわば当然の帰結であった。

親房は、宋学の体系的思考を学び、宇宙論・倫理思想・政治思想・歴史思想の相互の論理的関連を重視しながら自らの思想を構築した。すなわち、親房は、『神皇正統記』の神代記や『東家秘伝』で、「国常立尊」から始まる神々の系譜を記した後、倫理的にもっとも正しいあり方として「正直」を説いた。親房にとって、『太極図』の影響を受けながら神々の系譜を示すことが、「正直」という倫理的にもっとも正しい態度を説くための重要な武器であり方法であった。親房はまた、「オヨソ政道ト云コトハ所々ニシルシハベレド、正直慈悲ヲ本トシテ決断ノ力アルベキ也。」（『神皇正統記』後醍醐天皇の条）と述べ、天皇が「正直」であれば、すなわち倫理的に正しい態度を取れば、そのまま正しい政治が行われると考えた。そして、『神皇正統記』は、歴代の天皇が正しい治政を行ったか、すなわち「正直」であったかどうかということに対して、「天」が審判を加えることによって歴史を動かすという考えのもとに、これまでの日本の歴史を分析し、今後自ら（あるいは後村上天皇）が進むべき道を見出そうとしたのである。

親房自身は、このような自らの思想を、徳あるものを統治者にするという儒学的論理のもとに構築したのとして意識していたに違いない。彼は、自らの思想が、あくまでも宋学にもとづくものであり、儒学的思考に貫かれていると意識していたはずである。しかし、日本固有の自然観・倫理思想を基礎としたがゆえに、その結果は本来

の宋学・儒学とはかなりかけ離れた思想に転化した。たとえば、徳に基づく政治・歴史思想という儒学的な原則が、結果的に世襲を重んずるものになってしまった。親房の名著『神皇正統記』は、常に「天」が徳ある者に天命をあたえて天皇としてつづ歴史を形成するという理念を貫かれているが、結果的には父子一系の「正統」な皇位継承の歴史が顕現したという主張を展開する。このことは、まさに親房の思想構造、親房的な「宋学」受容と関連しているのである。

親房自身は宋学的原則に貫かれていると意識しながらも、その思想構造が実際にはそこから逸脱しているのは、その論理的な出発点である宇宙論が、常に日本神話を解釈することによって成り立っているからである。逸脱は、このことの必然的な帰結であると言える。たとえば、歴史叙述において『神皇正統記』の先駆をなす『愚管抄』では、神話の叙述がないにもかかわらず、親房は天地開闢からはじまる日本神話から『神皇正統記』を起筆している。親房は、その他『元元集』『東家秘伝』というような日本神話をモチーフとした著作を繰り返し著している。しかし、彼はそれらの著作において、日本神話から離れて、儒学の『太極図』や『易』の語彙や概念にのみ基づいて自らの宇宙論を語ったことはなかった。『東家秘伝』は、『神皇正統記』や『元元集』の神話叙述と較べても、極めて多くの『易』などの中国思想の宇宙論の概念を用いている。それにもかかわらず、その内容は、『易』などの儒家思想や『老子』『五行大義』などの宇宙生成論に見られる概念や語彙を用いて、『日本書紀』から取り出した十ヶ条の文章を解釈したものである。すなわち、『日本書紀』において造化の最初の段階である「渾沌」や「国常立尊」は、『易』の「太極」に相当し、「国常立尊」の次に出生した五組の神は「五行」に相当し、伊弉諾尊伊弉册尊は「陰陽」に相当する、という具合である。さらに、天皇家の祖先神である天照太神が皇孫に与えた三種神器は、『尚書』の「剛・柔・正直ノ三徳」や『中庸』の「智仁勇ノ達徳」という中国の倫理的概念を象徴するものと解釈される。このように、常に、神話を解釈する道具として中国の儒学思想が利用されているのである。

親房は、『神皇正統記』の中で、儒学思想が、日本の「伝統思想」である天照太神の教えと根本的に同じものであり、天照太神の教えと同等に重んじられるべきものと述べている。最新の学問である宋学によって日本の事情を分析し、日本の歴史を構築しようとする彼の意図が、ここにかがえる。しかし、『易』や『太極図』の理論を用いて日本の宇宙論である神話を分析しようとした結果、逆に中国の理論の方が形

を変容してしまい、親房独自のものとなったのである。

親房の思想全体の中で、儒学と神道とはどのような位置を占めていたのだろうか。親房は、中国の儒学思想、ことに宋学における体系的思惟を学び、それを日本的な事象である神話・三種神器・天皇に関する分析に適用し、日本の現状を考察し今後採るべき実践的指針を導き出すために用いた。親房は、宋学の理念をもちいて日本の事象を解明し、いかに行動すべきか考えたのである。儒学思想は、この点で親房の思想の根幹に深く組入れられていたと言ってよい。親房は、「徳」あるものが統治者であるべきであり、「徳」に応報する「天」の存在を確信していたからである。

しかし、親房の儒学は日本の事物を解明しようとしたために、その思想内容は宋学本来のものとは異なるものとなった。親房の政治思想や歴史思想における世襲の積極的容認は、このような変容を示している。本来の宋学の理論体系からのこのような逸脱を引き起こした要因としての神話・三種神器・天皇などの日本の事象への関心こそは、親房の思想の神道的要素である。親房にとって、自分がいま生きている乱世を直すことこそ主要な実践的関心事であったのだから、それへの執着は当然である^①。そもそも親房の神道思想と呼ばれるものは、日本の事象を対象として分析するためには儒学思想を導入し、儒学の価値観から神道を再編成しようとしたものであったのであるから、それは当然ながら本来の儒学思想から見れば逸脱したものであった。しかし、それはやはり神道思想なのであり、あえていうなら儒学的変容を経た神道思想といふべきものであった^②。親房の「神国」は、儒学の論理から見た「神国」でもあったのである。

親房の思想のこのような構造が、後世、さまざまな親房解釈を引き起こしたと言えよう。室町時代から江戸時代前期までは、日本でも政権交替があり天皇に替わって武家が政権を担うようになった（ただし、足利家も徳川家も源氏であり、天皇家の親戚であるので、政権が交替したとしても易姓革命とは意識されなかった）という歴史認識が一般的であり、親房の儒学思想の側面、すなわち徳治の思想が注目された^③。

その後、江戸時代後期から明治そして戦前までは、古代以来天皇家がずっと君臨しており日本には政権交替はなかったという歴史認識が優勢となり、そのような状況下では、親房の思想が日本神話の形式を取ることや、彼が天皇家による父子一系の継承を、中国の歴史と較べることによって賞賛する発言が注目されたのである。

親房が、宋学を学びそれを自らの思想に取り入れた背景には、当時の貴族階級、こ

とに後醍醐天皇の朝廷における宋学の流行があった。西村天囚は、『日本宋学史』の中で、『花園院御記』の次の記事を根拠に、後醍醐天皇の朝廷で「周易論孟大学中庸」によって義を立てること、すなわち「理学」（宋学）が行われたことを示した⁴⁾。

元亨三年七月十九日己酉。凡近日朝臣。多以儒教立身。尤可然。政道之中興又因茲歟。而上下合体所被立之道。是近代中絶之故。都無知実儀。只依周易論孟大学中庸立義。無口伝之間。面々立自己之風。依是或有難謗等歟。然而於大体者。豈有疑殆乎。但近日風体。以理学為先。不拘礼義之間。頗有隱士放游之風。於朝臣者不可然歟。此是則近日之弊也。君子可慎之。況至于道之玄微。有未盡耳。君子深可知之。（『花園院御記』）

識緯説を迷信として退けた親房の時代には、『日本書紀』的神話世界に、宋学的な合理性を付与する必然性があったのである。そのような時代の精神が親房の思想を形成していたのである。

要するに、北畠親房の儒学は、日本思想史の中に一つの堂々たる体系的思想を樹立したのである。彼は、儒学を日本の神道思想に適用することによって、日本独自の思想を、いわば汎アジア的普遍性のもとに基礎づけようとした。それは同時に当時としては最新理論である宋学の体系的思惟を、日本の思想的文脈に実現することでもあった。もちろん彼の宋学は、日本という対象の性格によって本来のものとはかなり様相を異にするものとはなったが、神道思想は、宋学の移入によって、宇宙論から倫理、政治、歴史観にわたる体系的思想として、ここにその新たな姿をあらわすことになったのである。

結論 注

(1) 後醍醐天皇は、宋学を学び、宋朝的政治体制の実現を目指した。しかし、彼自身が正統な統治者であることの根拠を「三種神器」に見出していたことは、彼の行動から明白である。後醍醐天皇は、足利尊氏・直義の勢力との抗争に敗れ、建武三年（一三三六）十一月二日に、足利側に擁立された持明院統の光明天皇に神器を渡し退位を強要された。その後、後醍醐天皇は吉野に逃れ、光明天皇に渡した神器は偽物であり本物の神器は自分が保持していると主張した。彼は、自らが本物の天皇であると

して延元の年号を復活し、また足利討閥を諸国に呼びかけた。このように、後醍醐天皇も、「三種神器」の保有を、自らの統治の根拠と自覚していたのである。

(2) 本論では、親房が、『易』『春秋』『書経』(五経)、『大学』『中庸』『孟子』(四書)の思想をいか彼の論理に援用したかを示した。しかし彼は、これらの経書以外にも、四書の『論語』、五経の『書経』『礼記』『詩経』、さらに『孝経』を踏まえた記述をしている。

凡此国ヲバ君子不死ノ国トモ云也。孔子世ノミダレタル事ヲ歎テ、「九夷ニヲラン。」トノ給ケル。日本ハ九夷ノ一ナルベシ。(『神皇正統記』孝霊天皇の条) 孔子が「九夷ニヲラン。」と言ったというのは、『論語』の「巻第五 子罕第九、十四」の「子、九夷に居らんと欲す。或ひとの曰く、陋しきことこれを如何せん。子の曰く、君子これに居らば、何の陋しきことかこれ有らん。(子欲居九夷、或曰、陋如之何、子曰、君子居之、何陋之有、)」を踏まえたものである。

『論語』は、四部叢刊初編経部『論語集解』(上海商務印書館縮印、長沙葉氏蔵 日本覆刻古卷子本へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司、一九七五年、第九冊『孝経 論語』)による。書き下し文、巻中の番号は、岩波文庫(金谷治訳注、一九六三年)を参照した。

この他にも、親房は、数箇所『論語』を参照している。ただし親房は、『論語』の語句を修飾的に用いているにすぎない。『孟子』などに較べると、『論語』の親房への影響は限定的である。ただし、親房が『論語』を読んでいたことから、彼が四書『大学』『中庸』『孟子』『論語』をすべて受容していたことが分かる。ここにも、宋学の影響が認められるのである。

また、『神皇正統記』は、数箇所『礼記』『孝経』『詩経』を踏まえている。これらの書物は、親房の思想に必ずしも重要な影響を与えたとは言えない。しかし、親房がそれらに関する教養を有していたことは分かる。

平泉澄は、「百代の国師親房公」(『北畠親房公の研究』)の中で、『神皇正統記』の「代れりとして、みづから賤しむべからず、天地の初は今日を初とする理あり、」という記述が、『荀子』の不苟篇の「故千人之情、一人之情也、天地始者、今日是也、百王之後、後王是也、」を踏まえたものであると指摘した(二十九頁)。このように、親房は、四書や五経あるいは『太極図』『資治通鑑』『資治通鑑綱目』以外の儒学思想の影響を受けており、広範囲の儒学の教養を有していたことが分かるのである。

親房は、『元元集』「天地開闢篇」の中で、『老子道経』『老子徳経』『老子述義』『淮南子』『元命苞』『五行大義』などを引用している。また彼は、『東家秘伝』の中で、宇宙の根源（太極）を「太一」とし、「五行」を「五方」「五季」「五色」「五香」「五味」に対応させ、五を重ねて宇宙論を構築した。このような考え方は、『呂氏春秋』『淮南子』『元命苞』（『春秋』の緯書のひとつ）などにしばしば見出すことができるものである。さらに『東家秘伝』は、「五行」が「金↓水↓木↓火↓土」の順に相承されれば世の中がうまくゆくと考え、このようなあり方を「相生」と呼ぶ。それに対して、「五行」が「相生」の反対にめぐることが「相尅」であり、政治的混乱の元凶であるとする。これは、中国漢代の陰陽五行説の影響を受けた考え方であり、親房はこのような思想を緯書などから学んだと思われる。

親房は、宋学の体系的思惟や合理性を学び、辛酉や甲子の年には革命が起こるといふ神秘的な災異観を迷信として退けた。しかし実際には、第一章で指摘したように、親房の宇宙論は、宋学のそれとは異なるものである。むしろ、『淮南子』『呂氏春秋』『元命苞』（『春秋』の緯書のひとつ）に見られる漢代の陰陽五行説こそが親房の宇宙論形成に大きな影響を与えたのである。

親房と仏教について、我妻建治が、『神皇正統記論考』「第四章第二節『神皇正統記』における仏教」「終章『神皇正統記』における末世観」で考察を加えている。その中で我妻は、仏教をめぐる親房と慈円の姿勢を比較している。我妻は、仏教が親房に知識を提供しているにもかかわらず、その思想の根幹にはあまり大きな影響を与えていないと結論する。

確かに親房は、『神皇正統記』の中に、『仏祖統記』から学んだ多くの仏教知識を挿入しているし、また、『真言内証義』（『仮名法語集』日本古典文学大系83、宮坂宥勝校注、岩波書店、一九六四年に所収）という真言密教の内証を論じた著作もある。親房が『神皇正統記』の嵯峨天皇の条に記す真言宗の歴史は、『真言内証義』の記述を下敷にしている。しかし、『仏祖統記』は、『神皇正統記』の正統論に大きな影響を与えたとは言えない。やはり親房の正統論形成には、儒学の歴史思想の影響が大きいのである。嵯峨天皇の条の仏教関連記事は、仏教を隆盛に導いた嵯峨天皇の徳を賞賛する文脈の挿入句にすぎない。親房において、儒学思想こそが天皇統治に正統性と合理性を付与するものとして機能していた。それに対して仏教は、儒学ほどに大きな位置をしめていたと言えないのである。

(3) 『太平記』は、序で「其ノ徳缺^{ケル}則^ハ雖^モ有^{リト}位不^ズ持^ツ」(『太平記』一、日本古典文学大系34、後藤丹治・釜田喜三郎校注、岩波書店、一九六〇年)というように、ただ有徳であることのみ統治者の根拠を求めた。『太平記』の論理においては、統治者の正統性の根拠として、三種神器を保持しているとか、天照太神の直系の子孫であるということは不必要なのである。

また、今谷明は、『室町の王権 足利義満の王権篡奪計画』(中公新書九七八、中央公論社、一九九〇年)の中で、足利義満が、天皇が持っていた廷臣・僧職に関する叙任権や、祭祀権などを自ら掌握した結果、「日本国王」として君臨するに至った経過を示した。もし義満が急死しなければ、天皇から武家将軍に完全に政権交替が行われていたであろうと推測している。天命がすでに将軍に移行したという認識のみならず、当時それを裏づける実態があったことがうかがわれる。ただし今谷によれば、足利義満は、当時の天皇家(北朝)と極めて近い姻戚関係にあった。それゆえ、足利将軍家に天命が移行しても、それは政権交替であって易姓革命ではなかったのである。

佐藤進一は、建武新政瓦解・南北朝動乱の後に確立した室町幕府の体制を、次のように評価している。

国家権力の被支配者集団内部への浸透と、被支配者集団の政治参加とは相関関係にある。というよりはむしろ、前者は後者をまっしてはじめて達成されたといったほうが適当であろう。そしてこのようなありかたこそ室町幕府体制の特質なのであると。(中略)ごく図式的に言えば農民↓国人↓守護↓将軍という経路で被支配者の政治意志が上部に汲み上げられ、逆に支配権力の政治意志が下部に浸透する。(中略)

思想的にも武家政治はこの段階ではじめて徳治主義に到達することができた。

それはすでにたんなる儒教からの借り着ではなく、現実社会の上一貫した支配・被支配関係に根をおろした武士固有の政治思想となったのである。

(『日本の歴史9 南北朝の動乱』、四七八―四七九頁)

(4) 西村天囚『日本宋学史』(梁江堂書店、一九〇九年)、四九―五〇頁。

参考文献一覽

原典・史料

【親房の著作と注釈書】

- ・今泉定介校注 『神皇正統記講義』（一八九六年、筆者が参照したのは一九三〇年
会通社刊行の第四版）。
- ・岩佐正校注 『神皇正統記 増鏡』日本古典文学大系87（岩波書店、一九六五年）。
- ・大町芳衛 『神皇正統記評釈』（一九二五年、筆者が参照したのは一九二九年明治
書院刊行の第十一版）。
- ・白山芳太郎校注 『職原鈔の基礎的研究 並びに校本』（神道史研究叢書、臨川書
店、一九八〇年）。
- ・壺井義知 『職原抄弁疑抄』（名古屋市立鶴舞図書館蔵河村家旧蔵本）。
- ・永原慶二 『慈円 北畠親房』日本の名著9（中央公論社、一九七一年）。
- ・平田俊春校訂 『神皇正統記の基礎的研究——校本 元元集——』（雄山閣出版、
一九七九年）。
- ・平田俊春・白山芳太郎校注 『神道大系』論説編十八 北畠親房上（神道大系編纂
会、一九九一年）。『神道大系』論説編十九 北畠親房下（一九九二年）。
『元元集』『二十一社記』『東家秘伝』が上巻に、『紹運篇』『阿刀本
神皇正統記』『神皇正統記』『職原鈔』『関城書』『古今和歌集註』が
下巻に収録されている。
- ・宮坂宥勝校注 「真言内証義」『仮名法語集』日本古典文学大系83（岩波書店、
一九六四年）。
- ・山田孝雄 『神皇正統記述義』（民友社、一九三二年）。
- ・横井金男 『北畠親房文書輯考』（大日本百科全書刊行会 一九四二年）。

【神道書】

- ・飯田瑞穂校注 『古語拾遺』（『神道大系』古典編五 古語拾遺付註釈、神道大系編纂会、一九八六年）。
- ・大隅和雄校注 『中世神道論』日本思想大系19（岩波書店、一九七七年）。
- ・黑板勝美編 『先代旧事本紀』（『新訂増補 国史大系』第七卷 国史大系刊行会、一九三七年）。
- ・坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注 『日本書紀』上、日本古典文学大系67（岩波書店、一九六七年）。
- ・神宮司廳編 『類聚神祇本源』『珊瑚集』『大元神一秘書』『倭姫命世記』『神皇実録』『神皇系図』『天口事書』（『度会神道大成』前篇 大神宮叢書、一九五七年）再版『大神宮叢書 度会神道大成』前篇、臨川書店、一九七六年）。
- ・田中卓・伴五十嗣郎・藤田英孝・平泉隆房校注 『神道大系』論説編 伊勢神道上（神道大系編纂会、一九九三年）。
- ・田村芳郎・元木文美士校注 『旧事本紀玄義』『豊葦原神風和記』（『神道大系』論説編三、天台神道上、神道大系編纂会、一九九〇年）。
- ・埴保己一校訂 『大和葛城宝山記』（『統群書類従』第三輯上、神祇部、統群書類従刊行会、一九八六年）訂正第三版第六刷）。

【史論】

- ・内海弘蔵解説 『梅松論』（『新釈日本文学叢書』第一輯 第一〇卷、日本文学刊行会、一九二八年）。
- ・岡見正雄・赤松俊秀注 『愚管抄』日本古典文学大系86（岩波書店、一九六七年）。
- ・義公生誕三百年記念会編 『大日本史』卷百六十五 列伝「親房伝」（『大日本史』六）列伝三、一九二九年）。
- ・後藤丹治・釜田喜三郎校注 『太平記』一、日本古典文学大系34（岩波書店、一九六〇年）。
- ・福田耕二郎校注 『常陸帯』（『神道大系』論説編十五 水戸学、神道大系編纂会、一九八六年）。
- ・村岡典嗣校訂 『読史余論』（岩波文庫、一九三六年）。

【有職故実書】

- ・岩崎小弥太・斎木一馬校注 『園太曆』卷二（大洋社、一九三七年）。
- ・故実叢書編集部編 『拾芥抄』・『禁秘抄』（『新訂増補 故実叢書』第二十二卷、明治図書出版、一九五七年）。

- ・塙保己一校訂 『官職秘抄』『百寮訓要抄』（『群書類従』第五輯 系譜部・伝部・官職部、統群書類従完成会、一九三七年）。
- ・塙保己一校訂 『長徳二年大間書』（『統群書類従』第十輯下 公事部、統群書類従刊行会、一九二九年、筆者が参照したのは一九八一年刊行訂正三版第五刷）。

- ・塙保己一校訂 『保元四年大間書』（『群書類従』第七輯・公事部、統群書類従刊行会、一九二九年、筆者が参照したのは一九五九年訂正三版）。
- ・塙保己一校訂 『尺素往来』（『群書類従』第九輯 文筆部消息部、統群書類従刊行会、一九二八年）。

【法律書】

- ・井上光貞・関晃・土田直鎮・青木和夫校注 『律令』日本思想大系3（岩波書店、一九七六年）。
- ・笠松宏至・佐藤進一・百瀬今朝雄校注 『北畠顕家奏状』『徳大寺実基政道奏状』（『中世政治社会思想』下、日本思想大系22、岩波書店、一九八一年）。
- ・黒板勝美編 『令義解』（『新訂増補 国史大系』第二十二卷、国史大系刊行会、一九三九年）。
- ・水戸部正男 『公家新制の研究』（創文社、一九六一年）。

【四書】

- ・荒木見悟・岡田武彦主編、友枝龍太郎解題 『5和刻影印 近世漢籍叢刊 思想三編 孟子或問・大学或問・中庸或問』（中文出版社）。
- ・金谷治訳注 『論語』（岩波文庫、一九六三年）。
- ・小林勝人訳注 『孟子』上（岩波文庫、一九六八年）、『孟子』下（一九七二年）。
- ・島田虔次 『大学・中庸』新訂中国古典選第四卷（朝日新聞社、一九六七年）。

- ・上海商務印書館編 『孟子十四卷』（四部叢刊初編經部、王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一〇冊『孟子 爾雅』）。
- ・上海商務印書館編 『論語集解』（四部叢刊初編經部、王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第九冊『孝經 論語』）。
- ・朱熹（朱子）校注 『四書章句集注』新編諸子集成第一輯（北京・中華書局、一九八三年）。
- ・鈴木由次郎 他校注 『四書集注』上・下（朱子学大系第7・8卷、明德出版社、一九七四年）。
- ・服部宇之吉校注 『漢文大系』第一卷（大学說・中庸說・論語集說・孟子定本、富山房、一九〇九年、筆者が参照したのは一九八八年増補第三刷）。

【五經と『孝経』】

『易』

- ・今井宇三郎校注 『易経』上新釈漢文大系23（明治書院、一九八七年）。
- ・上海商務印書館編 『周易十卷』（四部叢刊初編經部、王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一冊『周易 尚書』）。
- ・蘇勇校注 『周易本義』（北京大学出版社、一九九二年）。
- ・高田真治・後藤基巳訳注 『易経』上・下（岩波文庫、一九六九年）。
- ・本田済 『易』新訂中国古典選第1卷（朝日新聞社、一九六六年）。

『春秋』

- ・岩本憲司校注 『春秋穀梁伝范甯集解』（及古書店、一九八八年）。
- ・岩本憲司校注 『春秋公羊伝何休解詁』（及古書店、一九九三年）。
- ・加藤正庵注 『漢籍国字解全書 先哲遺書』春秋左氏伝 上・中・下、卷十三〜十五（早稲田大学出版部、一九一〇〜一一年）。
- ・鎌田正校注 『春秋左氏伝』一〜四 新釈漢文大系30〜33（明治書院、一九七一〜一九八一年）。
- ・上海商務印書館編 『春秋経伝集解』（四部叢刊初編經部、王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第六・七冊『春秋経伝集解』）。

『尚書』（『書經』）

- ・小野沢精一校注 『書經』下 新釈漢文大系26（明治書院、一九八五年）。
- ・加藤常賢校注 『書經』上 新釈漢文大系25（明治書院、一九八三年）。
- ・上海商務印書館編 『尚書十三卷』（四部叢刊初編經部）王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一冊『周易尚書』）。

『禮記』

- ・上海商務印書館編 『纂圖互注禮記』（四部叢刊初編經部）王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第五冊『禮記』）。
- ・竹內照夫校注 『禮記』上 新釈漢文大系27（明治書院、一九七一年）。『禮記』中 新釈漢文大系28（一九七七年）。『禮記』下 新釈漢文大系29（一九七九年）。

『孝經』

- ・栗原圭介校注 『孝經』新釈漢文大系35（明治書院、一九八六年）。
- ・長沢規矩也編 『孝經 孔氏伝』清原宣条校本（伏原家再刻本）（『和刻本經書集成』第六輯 古注之部、汲古書院、一九七六年）。

『詩經』

- ・上海商務印書館編 『毛詩二十卷』（四部叢刊初編經部）王雲五編、台灣商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第二冊『毛詩』）。

【宋代儒学】

歐陽修

- ・四庫全書館編 『文忠集』（『景印文淵閣四庫全書』、台灣商務印書館刊、集部 四一・四二、別集類（第一一〇二・一一〇三冊）。

周濂溪（周子）

- ・張伯行（清）編 『太極圖』 『太極圖解』 『太極圖說』 『太極圖說解』（『太極圖

詳解』北京・学苑出版社、一九九〇年。

- ・麓保孝 他校注 『朱子の先駆』上、朱子学大系第2卷（明德出版社、一九七八年）。

司馬光

- ・加藤繁・公田連太郎訳注 『資治通鑑』（『統国訳漢文大成』経子史部第一巻）第十八巻、国民文庫刊行会、一九二八年～一九三〇年。
- ・胡三省（元）校注 『資治通鑑』全二十巻（北京・中華書局出版、一九五六年）。
- ・四庫全書館編 『伝家集』（『景印 文淵閣四庫全書』集部三三、別集類）第一〇九四冊）。。
- ・四庫全書館編 『温公易説』（『景印 文淵閣四庫全書』経部二、易類）第八冊）。。
- ・竹内照夫校注 『資治通鑑』（中国古典新書、明德出版社、一九七一年）。
- ・頼惟勤・石川忠久編 『資治通鑑選』中国古典文学大系第十四巻（平凡社、一九七〇年）。

程伊川（程子）

- ・四庫全書館編 『伊川易伝』（『景印 文淵閣四庫全書』経部三、易類）第九冊）。。
- 朱熹（朱子）
- ・岡田武彦 他注釈 『朱子語類』朱子学大系第6巻（明德出版社、一九八一年）。
- ・四庫全書館編 『朱子語類』（『景印 文淵閣四庫全書』子部六～八、儒家類）第七〇〇～七〇二冊）。。
- ・四庫全書館編 『御批資治通鑑綱目』（『景印 文淵閣四庫全書』史部四四七～四四九、史評類）第六八九～六九一冊）。。
- ・吉川幸次郎・三浦国雄著 『朱子集』中国文明選第三巻（朝日新聞社、一九七六年）。

【道家（道教）・仏教】

- ・安居香山 『緯書』中国古典新書（明德出版社、一九六九年）。
- ・阿部吉雄 他校注 『老子莊子』上、新釈漢文大系7（明治書院、一九六六年）。
- ・市川安司 他校注 『莊子』下、新釈漢文大系8（明治書院、一九六七年）。

- ・楠山春樹校注 『淮南子』上、新釈漢文大系54（明治書院、一九七九年）。『淮南子』中、新釈漢文大系55（一九八二年）。『淮南子』下、新釈漢文大系64（一九八八年）。
- ・上海商務印書館編 『老子道德經二卷』（四部叢刊初編子部〈王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、第一二二冊『老子道德經 沖虛至德真經 南華真經』）。
- ・上海商務印書館編 『淮南子二十一卷』（淮南鴻烈解、四部叢刊初編子部〈王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、九十六卷〉）。
- ・上海商務印書館編 『呂氏春秋二十六卷』（四部叢刊初編子部〈王雲五編、台湾商務印書館股份有限公司版、一九七五年、九十五卷〉）。
- ・大正新修大藏經刊行會編 『仏祖統記』（『大正新修大藏經』卷四十九卷史伝部一、大正新修大藏經刊行會、一九二七年〈筆者が参照したのは、一九九〇年の普及版〉）。
- ・長澤規矩也編 『和刻本 諸子大成』第十一・十二輯（古典研究会、一九七六年）。
- ・中村璋八・藤井友子 『五行大義全釈』上巻（明治書院、一九八六年）。

研究九書・研究九論文

- ・我妻建治 『神皇正統記論考』（吉川弘文館、一九八一年）。
- ・浅井茂紀 『孟子の礼知と王道論』（高文堂出版社、一九八二年）。
- ・朝山皓 「職原鈔を中心にして」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、一九五四年）
- ・足利衍述 『鎌倉室町時代之儒学』（日本古典全集刊行会、一九三二年）。
- ・東一夫 『王安石と司馬光 現から選擧した中興上の聖賢』（沖積舎、一九八〇年）。
- ・阿部泰郎 「慈童説話の形成——天台即位法の成立をめぐる——」（上・下）（『国語国文』六〇〇号・六〇一号、京大学文学部国語学国文学研究室編、一九八四年八月・九月）。

- ・阿部泰郎 「中世王権と中世日本紀——即位法と三種神器説をめぐりて——」
（『日本文学』三八三号、一九八五・五）。
- ・阿部泰郎 「宝珠と王権——中世王権と密教儀礼——」（『岩波講座 東洋思想』
一六・日本思想2、岩波書店、一九八九年）。
- ・網野善彦 『異形の王権』（平凡社、一九八六年）。
- ・石毛忠 「南北朝時代における天の思想——『梅松論』をめぐって——」（『日本
思想史研究』1、一九六七年）。
- ・石田一良編 『時代区分の思想』（ペリかん社、一九八六年）。
- ・石村吉甫 「職原鈔の研究」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、
一九五四年）。
- ・市川本太郎 『孟子之総合的研究』（市川先生記念会刊行、一九七四年）。
- ・市川本太郎 『日本儒学史』（三）中世篇（汲古書院、一九九二年）。
- ・市川安司 『朱子——学問とその展開——』（東洋人の行動と思想10、評論社、
一九七四年）。
- ・伊東倫厚 『孟子——その行動と思想——』（東洋人の行動と思想6（評論社、一九
七三年））。
- ・井上順理 『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』（風間書房、一九七二年）。
- ・猪口篤志 『孟子研究』（笠間叢書一一九、笠間書店、一九七九年）。
- ・今井宇三郎 『宋代易学の研究』（明治図書出版、一九五八年）。
- ・今谷明 『室町の王権 足利義満の王権篡奪計画』中公新書九七八（中央公論社、
一九九〇年）。
- ・太田晶二郎 「北畠親房卿及び南朝の漢学に関する断章」（平泉澄監修『北畠親房
公の研究』日本学研究所、一九五四年）。
- ・大濱皓 『朱子の哲学』（東京大学出版会、一九八三年）。
- ・荻原久康 「復古思想と神皇正統記」（平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研
究所、一九五四年）。
- ・奥平康弘 『治安維持法小史』（筑摩書房、一九七七年）。
- ・笠松宏至 『日本中世法史論』（東京大学出版会、一九七九年）。
- ・笠松宏至 『徳政令』（岩波新書、一九八二年）。
- ・葛兆光 『道教と中国思想』（坂出祥伸監訳、大形徹・戸崎哲彦・山本敏雄訳、東

方書店、一九九三年)。

・狩野直喜 『春秋研究』(みすず出版、一九九四年へ一九一一〜一九一四年の講義原稿に基づく)。

・木田知生 『司馬光とその時代』(中国人物選第6巻、白帝社、一九九四年)。

・清原貞雄 『神道史』(厚生閣、一九三二年)。

・楠山春樹 『道家思想と道教』(平河出版、一九九二年)。

・久保田収 『北畠親房と神道』(平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、一九五四年)。

・久保田収 『中世神道の研究』(神道史研究叢書、神道史学会、一九五九年、臨川書店)。

・河内祥輔 『古代政治史における天皇制の論理』(古代史研究叢書、吉川弘文館、一九八六年)。

・小島吉雄 『神皇正統記』(岩波講座『日本文学』岩波書店、一九三三年)。

・後藤俊瑞 『朱子の倫理思想』(後藤俊瑞博士遺稿刊行会、一九六四年)。

・佐々木文昭 「『神皇正統記』における「撰関制」論」(佐伯有清編『日本古代政治史論考』吉川弘文館、一九八三年)。

・佐藤正英 「日本における歴史観の一特質——「正統」をめぐる——」(『理想』四三一、一九六九年)。

・佐藤進一 『日本の歴史』9 南北朝の動乱(中央公論社、一九六五年)。

・佐藤進一 『日本の中世国家』日本歴史叢書(岩波書店、一九八三年)。

・島田虔次 『朱子学と陽明学』(岩波新書六三七、岩波書店、一九六七年)。

・白山芳太郎 『北畠親房の研究』(ペリかん社、一九九一年)。

・高木豊 「鎌倉仏教における国王のイメージ——日蓮を中心に——」(『家永三郎教授東京教育大学退官記念論集』1 古代・中世の社会と宗教 三省堂、一九七九年)。

・高橋進 『朱熹と王陽明 物と心の比較思想論』(国書刊行会、一九七七年)。

・高橋美由紀 「『神皇正統記』の「天命」について」(『神道大系』北畠親房下付録の『月報』一一三、一九九二年二月)。

・高橋美由紀 『伊勢神道の成立と展開』(大明堂、一九九四年)。

・武内義雄 『中国思想史』(『武内義雄全集』第八巻 思想史篇一、角川書店、一

九七八年)。

- ・田中卓 「神皇正統記と愚管抄」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所一九五四年)。
- ・田中義成 『南北朝時代史』(明治書院、一九二二年)。
- ・玉懸博之 「『神皇正統記』の歴史観」(『日本思想史研究』第一号、一九六七年)。
- ・陳注 『公洋家の哲学』(中村俊也訳、白帝社、一九八七年)。
- ・津下有道 「北畠親房の哲学」(『神道宗教』八六、神道宗教学会、一九七七年)。
- ・津田左右吉 『左伝の思想史的研究』(『津田左右吉全集』第十五卷、岩波書店、一九六四年)。
- ・津田左右吉 「愚管抄及び神皇正統記に於けるシナの史学思想」(『津田左右吉全集』第九卷、日本の神道、岩波書店、一九六四年)。
- ・富田政弘 「室町殿と天皇」(『日本史研究』三一九、日本史研究会、一九八九年三月)。
- ・友枝龍太郎 「朱熹」(『宇野哲人博士米寿記念論集 中国の思想家 下巻』(東京大学中国哲学研究室編、勁草書房、一九六三年)。
- ・友枝龍太郎 『朱子の思想形成』(春秋社、一九六九年)。
- ・鳥巢通明 「北畠親房と崎門学派」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、一九五四年)。
- ・内藤虎次郎 『日本文化史研究』(『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房、一九六九年)。
- ・内藤虎次郎 『支那史学史』(『内藤湖南全集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年)。
- ・長尾龍一 『日本国家思想史研究』(創文社、一九八二年)。
- ・中川秀雄 「北畠親房の神道論について」(『古典研究』〈神皇正統記特集〉第二卷第九号、雄山閣発行、一九三七年九月)。
- ・永原慶二 「中世の歴史感覚と政治思想」(『慈円 北畠親房』日本の名著9、中央公論社、一九七一年)。
- ・中村直勝 『北畠親房』(星野書店、一九三二年)。
- ・名越時正 「北畠親房公と水戸学の道統」(平泉澄監修『北畠親房公の研究』日本学研究所、一九五四年)。

・名波弘彰 「『神皇正統記』神代巻の構成と意図——天瓊矛神話を中心として——」

- (『寺子屋語学文化研究所論叢』二、一九八二年七月)。
- ・西村天因(時彦) 『日本宋学史』(梁江堂書店、一九〇九年)。
 - ・野口武彦 『王道と革命の間 日本思想と孟子問題』(筑摩書房、一九八六年)。
 - ・野間文史 『春秋正義の世界』(溪水社、一九八九年)。
 - ・野村忠夫 『官人制論』(雄山閣、一九七五年)。
 - ・芳賀幸四郎 『中世禅林の学問及び文学に関する研究』(日本学術振興会、一九五六年)。
 - ・橋川文三・松本三之介編 『近代日本政治思想史Ⅱ』近代日本思想史大系第4巻(有斐閣、一九七〇年)。
 - ・林屋辰三郎 『内乱のなかの貴族 南北朝と「園太暦」の世界』角川選書二二〇(角川書店、一九九一年)。
 - ・尾藤正英 『日本における歴史意識の発展』(岩波講座『日本歴史22 別巻「1」』岩波書店、一九六三年)。
 - ・尾藤正英 『Ⅳ 日本の思想・宗教と中国 4 歴史思想』(『中国文化叢書』10 日本文化と中国、大修館書店、一九六八年)。
 - ・尾藤正英 『正名論と名分論——南朝正統論の思想的性格をめぐって——』『近代日本の国家と思想』家永三郎教授東京教育大学退官記念論集2(三省堂、一九七九年)。
 - ・平泉澄 『白山本神皇正統記解説』(『国宝 神皇正統記』 国幣中社白山比咩神社刊、一九三四年)。
 - ・平泉澄 『神皇正統記と愚管抄』(『史学雑誌』四七巻九号、一九三六年九月)。
 - ・平泉澄 『保建大記と神皇正統記』(『本邦史学史論叢』下巻、史学会編纂、富山房、一九三九年)。
 - ・平泉澄監修 『北畠親房公の研究』(日本学研究所、一九五四年)。
 - ・平田俊春 『神皇正統記の基礎的研究』(雄山閣出版、一九七九年)。
 - ・平田俊春 『神皇正統記の『或童蒙』考』(『日本歴史』四二一号、一九八三年)。
 - ・福井康順 『神皇正統記の形成と儒仏二教』(『東洋思想の研究』理想社、一九五五年)。
 - ・福永光司 『道教思想史研究』(岩波書店、一九八七年)。
 - ・藤木邦彦 『神皇正統記と職原抄』(『古典研究』〈神皇正統記特集〉第二巻

第九号、雄山閣発行、一九三七年九月)。

- ・堀池信夫 『漢魏思想史研究』 (明治書院、一九八八年)。
- ・松尾葦江 「『劔卷』の意味するもの」 (日本古典文学会々報一一二)。
- ・松本三之介・橋川文三編 『近代日本政治思想史Ⅱ』 (近代日本思想史大系第4巻、有斐閣、一九七〇年)。
- ・松本新八郎 (『神皇正統記 増鏡』日本古典文学大系87 付録「月報」、岩波書店、一九六五年二月)。
- ・溝口雄三 『中国の公と私』 (研文出版、一九九五年)。
- ・村岡典嗣 「国体思想の淵源とその発展」 (『国民性の研究』日本思想史研究V、創文社、一九六二年)。
- ・森茂暁 『南北朝公武合体史の研究』 (文献出版、一九八四年)。
- ・諸橋轍次 他 『朱子学入門』朱子学大系第1巻 (明德出版社、一九七四年)。
- ・諸橋轍次 『儒学の目的と宋儒へ慶暦至慶元百六十年間』の活動』 (『諸橋轍次著作集』第一巻、鎌田正・米山寅太郎編集、大修館書店、一九七五年)。
- ・諸橋轍次 『経史論考』 (『諸橋轍次著作集』第三巻、一九七七年)。
- ・安田二郎 『中国近世思想研究』 (弘文堂、一九四八年)。
- ・山下龍二 『陽明学の研究・成立篇』 (現代情報社、一九七一年)。
- ・山田慶児 『朱子の自然学』 (岩波書店、一九七八年)。
- ・山根三芳 『朱子倫理思想研究』 (東海大学出版会、一九八三年)。
- ・山本ひろ子 「北畠親房における神器觀念の成立——天瓊矛から三種の神器へ——」 (『日本文学』三八三号、一九八五年五月)。
- ・和島芳男 『中世の儒学』 (日本歴史叢書11、一九六五年、吉川弘文館)。
- ・和島芳男 『日本宋学史の研究』 (吉川弘文館、一九六二年)。
- ・和島芳男 「中世における周易の研究について——南朝宋学説批判——」 (『論集』神戸女学院大学、第五巻一号、一九五八年六月)。
- ・和島芳男 『日本宋学史の研究 増補版』 (吉川弘文館、一九八八年)。
- ・和辻哲郎 『日本倫理思想史』上 (『和辻哲郎全集』第十二巻、岩波書店、一九六二年)。