

天皇制を読み解く I 母系原理と女帝の進化

平山朝治

目次

はじめに	二
第一節 女帝子孫の相承とアマテラス神話	五
第二節 女帝の結婚と東大寺大仏	一五
第三節 藤原氏国母から非婚准母内親王へ	二四
第四節 国母「女帝」の復活と足利家	三〇
おわりに	三九
付論 足利義満の対明外交について	四六
注	一

はじめに

他の王権と比べた天皇制の特色として、譲位がしばしば見られることが指摘されてきた⁽¹⁾。天皇の権力ないし権威は、東アジアないし中華文明圏において例外的に、中国をモデルとする專制的な皇帝権ないし王権とは大きく異なる権力構造を持つに至り、武家政権のように天皇の権威から実質的な政治権力が分離したが、その淵源は譲位慣行にあると考えられてきたのである。

このような観点は、日本の伝統社会において専制権力やその手足となる全国規模の官僚制的統治機構が発達せず、分権的な政治構造と自由が社会に根付き、自律的な市場経済が発達して、近代西洋先進諸国に近い政治・経済構造が非西洋社会のなかでいちはやく定着した要因のひとつとして、伝統的な天皇制のあり方に着目することになる。戦後日本の象徴天皇制の歴史的淵源を求めるような論調は、おおむねこのような視点から、天皇制の自由主義的機能を肯定的に捉えようとする傾向があつたといえよう。本論文も基本的にそのような観点を踏襲することになるが、従来の議論において見過^ごされてきた、女帝や母系原理の意義について、考察を深めてみたい。

中華文明圏においては、譲位が見られないわけではないが、定着し、慣行となつた事例の多くは、父から息子への皇位・王位継承を確かなものとするために、父が生前に息子に位を譲るという形態を探つてゐる⁽²⁾。しかし、日本においては、女帝が譲位をはじめ、冷泉が弟の円融に譲位して以降、後朱雀が息子の後冷泉に譲位するまでの摂関政治全盛期において、父から息子への譲位は皆無である。さらに、白河は息子堀河の死後孫の鳥羽を天皇にしたが、鳥羽が長ずると曾孫崇徳に譲位させるというように、院政期においても、上皇は自分の直系子孫が長すると幼少の子孫

に譲位させるというパターンが見られ、父が息子に譲位するという原則はなかった。そして、現天皇のほかに、譲位した上皇が複数存在することも珍しくないのである。

父上皇と息子皇帝二人の並存という、南宋の上皇制やその影響をうけて形成された陳朝ベトナムの上皇制に典型的に見られるパターンのもとでは、上皇の椅子は一つに限られ、父上皇の死後、皇帝が譲位して新上皇になるとともに、皇太子が皇帝となるが、日本の女帝・攝閥政・院政のいずれにおいても、譲位が上皇の死を契機として起こることは稀である。したがって、上皇や天皇の死と譲位に伴う代替わりとは独立の出来事となりがちであり、皇位繼承儀礼が葬送儀礼から分離してゆくことになった。葬送儀礼から切り離された皇位繼承儀礼として新たに登場したのが代始改元^{だいしりょうげんげん}であつた。

西暦七〇一年に大宝元年と建元されて以降、日本の年号は途絶えることなく続いてきた。大宝二年十二月に崩御した持統上皇の葬送が翌年末に行われた後、大宝四年五月十日に神馬獻上と西樓上の慶雲という瑞祥によつて慶雲と改元されたのが、最初の改元である。次に、慶雲四二七〇七年六月の文武崩御、七月の元明即位、十一月の文武葬送を終えた翌年正月十一日に和銅と改元されている。このように、最初の二度の改元は上皇または天皇の葬送翌年に瑞祥を理由として行われている。

元明から元正への譲位の日、和銅八二七一五年九月二日に瑞龜獻上によつて靈龜と改元された。上皇・天皇の葬送と独立した最初の改元である。七一七年の養老への改元も上皇・天皇の葬送と無関係に瑞祥によつて行われ、養老五年の元明崩御・葬送の翌年に改元がなかつたことと合わせて、元正朝において改元が上皇・天皇の葬送儀礼から明瞭に区別されることになる。通説では和銅元年が代始改元の初例とされるが、慶雲への改元と同様のものであり、元正

即位日の靈龜への改元を代始改元の初例とすべきではなかろうか。

それ以降、代始改元が慣行化したことは、先帝崩御に伴う葬送儀礼に代替する新帝正統化の役割を、代始改元が当初より担っていたことを示唆している。つまり、大古墳造営や殯のような、前帝の葬送儀礼を大々的に主催することで、新帝が正統性を得るという從来のやり方に代わる意義を、全国津々浦々まで新帝登極を周知する代始改元が担うことになった。宮廷内のうちわの儀式である践祚・即位・大嘗祭とは異なり、代始改元は文字行政の及ぶ全領域に皇位繼承を披露する一大イベントであり、それを行わない内に退位を余儀なくされた天皇は、一人前の天皇とはみなされなかつたのである。淳仁・仲恭の二帝は、明治になるまで廢帝などと呼ばれて諡号もなく、歴代の代数からも除外されていた⁽³⁾が、二人とも代始改元も、他の名目による在位中の改元も行わなかつたのであり、これらが先例となつて、代始改元の有無が皇位繼承の正統性にとって非常に重要なものとみなされるようになつた。

天皇制において譲位がしばしば見られるということは、このように、父が息子に禅譲するという、中華文明圏における標準的な譲位に限られない譲位、たとえば、摂関や院や武家が自らの権勢にとって都合のよいように天皇を交代させる譲位がしばしば見られ、葬送儀礼ではなく代始改元が皇位繼承を正統化する儀礼として重視されたという、二つの事柄から、むしろ説明されるべきことであろう。そして、中華標準からズレた譲位を始めたのは皇極・持統・光明、大寶元号を建てて跡絶えることのない元号慣行を始めたのは持統上皇、代始改元の初例は元明から元正への譲位というように、いずれも女帝・女上皇が発端となつているのであり、女帝こそ、天皇制を他の王権と異なるユニークな存在たらしめたのである。したがつて、父から息子への譲位という中華標準譲位とは異なる譲位慣行は、女帝が自らの子孫に皇位を繼承させるという母系繼承の論理が、女帝の登場しなくなつた平安期以降も形を変えて生き続けた

ものではないかと、問うてみる価値があり、日本社会を母性社会と特色づけるような、深層心理学的見地⁽⁴⁾とも、接点を持ちうるだろう。

また、譲位を伴う母系繼承と代始改元を手がかりにすると、現在の皇室典範が定めているような父系血縁による繼承が、天皇制、ひいては日本の歴史的伝統についての、根本的な誤解に立脚するものであることも、明らかにできるだろう。

第一節 女帝子孫の相承とアマテラス神話

六四五五年、乙巳の変で皇極女帝が息子の中大兄皇子に譲位しようとしたが、中大兄は中臣鎌足に相談し、鎌足が推した孝徳への譲位が実現した。これが、日本で最初の譲位である。皇極が息子への譲位を考えた際に、唐の当時の皇帝である太宗・李世民の即位が念頭にあつたものと思われる。六二六年、李世民は玄武門の変で長兄の皇太子と弟を射殺し、父から皇位を譲られているのであり、皇極もそれに倣つて政変に勝利した息子に位を譲ろうとしたのである。しかし、当時の日本においては、三十歳以上でなければ即位できないという規準があつたらしく⁽⁵⁾、中大兄は当時二十歳なので即位を見送り、中継ぎ男帝として、鎌足の献策で孝徳が即位したのである。

女帝は父から息子、祖父から孫等、男帝から父系血縁のある年少男性への皇位繼承を実現するための中継ぎ役であるという理解が通説とされてきた⁽⁶⁾。しかし、皇極の後継は蘇我氏の血をひく古人大兄になりそ�だと考えた中大兄は、蘇我入鹿を自ら倒したのである。したがつて、皇極は中大兄への中継ぎ女帝ではないし、皇極の後継も、血統では中大兄、後見人の力では古人大兄のように、不確定なまま、皇極は在位していた。さらに、年齢的な問題が

あつたので、母の同父母弟・孝徳が中継ぎ男帝として立てられたのである。

また、持統と文武の関係は祖母と孫であり、日本最初の二つの譲位はいずれも、女帝が即位する時点において彼女の後継者は不確定であつたが、自らの意中の子孫に皇位を伝えることを目的として、それまでの終身在位慣行を破つて譲位を行つたものである。女帝が主体的に自らの子孫への皇位継承を望んで、唐代の父から息子への譲位慣行を母から息子・祖母から男系孫へとズラしつつ模倣したのであり、それは、女帝—息子—その息子（女帝の男系孫）といふような、女帝から息子・男系孫への母系継承を発端とする皇統譜として正統化されたと思われる。そのような観点から天照大神＝アマテラス神話をとらえることができる⁽⁷⁾。



神話と現実の対応関係としては、アマテラス＝持統、天孫ニギ＝文武という説が有力である⁽⁸⁾。そうすると、アマテラスには夫がないということは、興味深い含意を持つ。上図のように、持統の夫天武を系譜から除く（破線）と、天智から持統を経て草壁へといった、女系を含む直系継承が目立つことになる。つまり、アマテラスに夫がないという設定には、持統所生以外の天武の皇子たちの皇位継承資格を否定する意味があつたと考えることができる⁽⁹⁾。また、この直系継承線を支えているのが、蘇我石川麻呂と藤原不比等であることも明らかであり（→は娘の

入内)、とりわけ、不比等の娘との婚姻が、持統所生の草壁を唯一の例外として、この皇統に天武の血が入ることを避ける役割を負っていることも読みとれよう。つまり、持統の子孫ではない天武の子孫たちを皇位繼承資格から排除することに、持統・元明女帝と藤原不比等は、共に利益を見いだしたのである。天智と鎌足の故事によつて律令政府における自らの特権的地位を正統化しようとする不比等にとって、壬申の乱の論功行賞は有害無益であるから、天武の子孫であることを皇位繼承資格から除外したい天智の娘・持統や元明と結びつく必然性があつたと思われる。

従来、持統は天武の子孫への皇位繼承の中継ぎにすぎないとされ、天武—草壁—文武という繼承を正統化する論理として、父子直系繼承原理が持ち出されてきた。しかし、草壁は即位前に死んでおり、平安時代以降の皇太子とは違つて即位前の皇太子の皇位繼承予定者としての地位は未確立であつた。天智から皇太弟大海人皇子＝天武への繼承には何の制度的保証もなかつたし、天武崩御後に大津皇子が謀殺されたのも、皇太子草壁皇子のライバルとみられていたからである。このように、当時の皇太子は皇位繼承権保持者ではなく、ライバルとの競争にさらされるような一候補にすぎなかつた以上、持統を天武後繼が決まるまでの単なる中継ぎと考えれば、天武の他の皇子であつても天武からの父子直系繼承であつて、草壁からの兄弟繼承ではないから、父子直系繼承原理では彼らの皇位繼承資格を否定できないのである。さらに、草壁から文武に皇位繼承権が父子直系で伝えられるべきだとも主張できない。父子直系繼承原理からすれば、天武と父子関係にある皇子たちのほうが孫の文武よりも優るという結論が下されるはずである。

このように、草壁の皇太子としての地位の性格を理解するならば、草壁から文武への繼承を父子直系繼承原理で正統化することはできず、したがつて、通説は成り立たないことになる。

文武は立太子して約半年後の六九七年八月一日に持統から譲位されて、十七日に即位詔を出している。当時の日本

において、譲位には乙巳の変の前例しかなく、政変でもない限り天皇の死後しばらくして後継者が決まると誰もが思っていたのに、平和が維持されるなかで突然の譲位によって皇位繼承が行われるというのは、おそらくそれを画策した持統と不比等以外の誰も予想していない、晴天の霹靂であつただろうし、これによつて皇太子の皇位繼承権が社会的に承認されたわけでもなかつた。

文武の病状が絶望的となつてきた七〇七年四月十三日に、草壁皇子の薨日が国忌とされ、既に国忌が定められた天智以降の歴代天皇に准じられた。これによつて、草壁妃であった元明も皇后に准ずることになつて女帝として即位することが可能になると同時に、天武—草壁—文武という父系直系の三代が完備されたので、後述するように、元明即位詔において不改常典を持ち出す準備も整つたと思われる。しかし、亡き草壁が天皇に准ずる地位についてしたこと

が、ただちに皇太子の皇位繼承権を確立することにはならなかつた。

七一四年に聖武が十四歳で立太子ののち元服したのは、十五歳で即位した文武の先例に従つて即位する予定だつたと思われるが、幼すぎるとの異論があつたため、代わりにおばの元正が即位することになつたことが、元明譲位詔の「以_二此神器_一、欲_レ讓_一皇太子_二、而年齒幼稚。未_レ離_一深宮_二。」（『続日本紀』靈龜元年九月一日）から読みとれる。立太子し、元服して、上皇の後見があり、父が即位した年齢になつてもなお即位できなかつたということは、皇太子の地位が未だに不安定なものであつたことを示している。聖武が十九歳になつた七一九年六月にはじめて皇太子として朝政を聴いたのも、即位への瀬踏みだつただろうが、元正が「承_二纂洪緒_一、此皇太子也。然年齒猶稚。未_レ閑_一政道_二。」（同、養老三年十月十七日）と、皇太子が皇位繼承権者であると明言した上で、舍人・新田部両親王に皇太子の補佐を命じて厚遇しているのは、彼らが年齢を理由に挙げて聖武即位に反対したことを逆手にとつて、若い皇太

子に仕える立場に据えて彼らの皇位繼承権を否定し、その代償として厚遇したものであろう。このようにして、ようやく皇太子の皇位繼承権について合意が形成され、聖武即位が実現したのである。⁽¹⁹⁾

『懷風藻』の「葛野王伝」には、六九六年の高市皇子薨去の後、皇太子の人選を巡つて紛糾したときに、弘文の長子・葛野王が兄弟相承は乱のもとであり、子孫相承によるべきだと主張したのに対して弓削皇子が反論しようとしたが、葛野王に叱りつけられて黙つたという話がある。弘文の嫡子である葛野王が兄弟相承は乱のもとだと主張したことが、壬申の乱で彼の父を殺して兄弟相承した天武に対するあからさまな非難であることは明らかだ。しかし、父子繼承原理を仮に認めたとしても、皇太子の草壁が皇位繼承権者的地位を確立していたわけではない以上、次の皇位は草壁から父子相承すべきものだとは言えない。草壁の兄弟を排除して彼の子孫に皇位繼承権を認めるべきだと葛野王が言つたのだという解釈は、後に皇太子の皇位繼承権が確立した段階で初めて成り立つものであり、彼が発言した当時の文脈においては成り立たないので、彼は全く違うことを言わんとしていたはずである。

葛野王の発言は、以下のように考えれば筋が通る。子孫相承とは從来、父系の意味だと決めてかかっていた⁽²⁰⁾が、母系も許容しうるものとすれば、持統にとっての草壁——文武のことを言つていいのだと解釈できる。兄弟と比べ、子孫は男性に限定されないのであり、子孫相承とは、性別を問わない祖先からの、母系も父系も使って良い直系相承という意味と解することができるのである。「葛野王伝」で、彼自身は「淡海帝（天智）之孫。大友太子（弘文）之長子」のほかに「淨御原帝（天武）嫡孫」とも紹介されている。葛野王は天武の娘・十市皇女の子であるから、父系原理によれば天武の外孫となるべきところを嫡孫と表現しているのも、子孫が父系も母系も使ってよい直系を意味している例となる。さらに、葛野王は後繼問題を審議させた持統の面前で発言しているのであるから、子孫とは持統に

とつての子孫であるとするのが、最も自然な解釈である。

だとすれば、持統女帝のもとでの葛野王の発言は、兄弟相承である天智一天武は望ましくないので、そのような天武の子孫に皇位繼承資格を認めるることはできず、持統の次は持統の子孫でなければならず、草壁なき後は孫の文武たるべきだと主張したものであると解釈することができる。そうすれば、葛野王の主張は、天武排除というアマテラス神話の含意と寸分異ならないものとなるし、彼の発言のなかにある「我國家為法也。神代以来。子孫相承。以襲^ニ天位」も、アマテラスから景行天皇に至る、神代以来の直系系譜の原型となるような神話が、このころ形成されつあつたことを反映していると解することができる。反論しようとした弓削皇子に対する彼の態度には、神聖なるものに対する冒涙を叱るという意味合いがあつたことになる。彼の発言が、このようにして皇祖アマテラスの神話を正統とする流れを作つたという意味で、持統は「其一言定國」と嘉したのであろう。あらかじめそのような神話を正統として周知させておくことは、譲位による文武への繼承を実現するための、重要な布石となつたのである。

神武から崇神までの皇統譜が父子直系繼承で貫かれているのは、天武—草壁—文武—聖武という父系直系繼承を正統化するために創作されたものであり、女帝はそのような父系直系繼承を実現するための中継ぎにすぎないと通説では解釈されてきたが、「崇神朝以前の系譜に集中的に、氏族の『祖』とされる女性や母娘系譜をもつ后妃が存在し、『△△の妹』というかたちで父系（△△の女）を回避したようにみえる系譜が含まれている（注）」ことと矛盾するので、この解釈には疑問の余地がある。

皇統譜はアマテラスを祖とする直系が崇神（さらには政務）まで続くのであるから、それは、皇極—天智—弘文、持統—草壁—文武—聖武、元明—文武—聖武という、女帝を起点とし、母系にはじまる直系系譜を正統化しているの

である。女帝に始まる系譜を正統化すべく、神武より後、崇神より前、いわゆる欠史八代の皇統譜に后妃の母系的系譜記述があると考えるべきであろう。^{すめなねうぶんせ} 皇祖母尊と呼ばれた、譲位後の皇極をはじめ、自分の子孫に皇位を繼承させようとした女帝・前女帝たちは、かつて、あるいは地方豪族においては当時もしばしば見られ、当時の人々になじみ深いものだつた、女首長を祖とする母系的系譜意識に訴えかけることによつて、自らを祖とする正統化を行つていたことを、欠史八代の后妃の母系的系譜は証しているのである。葛野王が持統の面前で子孫相承を主張したのが、皇祖としての女帝の子孫による繼承という意味であったことは、そのころ原型が形成されたと思われる欠史八代の母系系譜によつて証明されたと言えよう。

『古事記』と『日本書紀』とを比べると、後者のほうに父系直系の系譜意識が強くあらわれている⁽¹³⁾。記紀の間のこの差異は、七一二年と七二〇年という成立時期の僅かな違いを反映しているはずであり、天武の皇子を排除するために持統を皇祖母とする母系血縁を重視した持統・文武朝（六九〇～九七〇七年）と、文武から聖武への父系直系継承を実現するという明確な目的を持つてはじまり、皇統譜・諸族譜についても父系直系という関心から眺めがちな元明・元正朝（七〇七～一五〇二四年）との間の差異を強く反映していると見ることができるだろう。

元明即位詔においてはじめて、天智が父系直系継承を定めたものとして、不改常典への言及がなされ、それによつて草壁から文武への父系直系継承が正統化されている。このように、元明即位を聖武登極への布石として正統化するために、天智から弘文への繼承を規範化した不改常典が持ち出され、持統もそれに従つて草壁から文武への父子直系継承を実現すべき中継ぎ女帝の役割を果たしたという誤解がはじめて成立し、それ以降疑われることなく通説化してきたのである。

元明即位のさいに父子直系繼承が規範として掲げられたのは、以下のような事情によると思われる。文武の後を継ぐべき聖武の母は皇族ではなく藤原宮子であるから、文武—聖武の父子関係を強調する以外に聖武への繼承を正統化することはできないので、天智から身分の低い非皇族を母とする弘文への、父系直系を拠り所とする繼承の遺詔が先例として脚光を浴び、不改常典という形で絶対視されたものと思われる。元明を母とする文武への繼承と藤原宮子を母とする聖武への繼承とでは、母系繼承の論理を使えるか使えないかという決定的な違いがあるのだ。

また、息子の文武の死をうけて即位し、皇位が世代を越つて動いたため、元明女帝の場合、母ないし祖母から子孫への繼承を行う皇祖母というイメージを素直には適用しにくい。聖武の立場からみて父—父方祖母—自分ということになるので、父から自分への繼承の中継ぎを父方祖母がしているという理解が、女性からその子孫への繼承という持続の場合に使われた説明よりもしつくり来るのでは、元明女帝の即位以降、しだいに皇極讓位後や持統朝のように、皇祖母（現・前女帝）に発する母系的皇位繼承を正統とする意識が後退し、父系直系繼承を実現するための中継ぎという女帝の自己規定が前面に出るようになり、それが過去にも投影されて、持統も父系直系繼承を実現するための中継ぎであったという理解も生まれただろう。しかし元明は聖武の祖母であるからなお皇祖母の性格を残しているような時期に、『古事記』はできている。

したがつて、聖武のおばであつて母でも祖母でもなく、さらには非婚で子供を産んだこともない元正が七一五年に即位して以降、女帝は皇祖母ではなく中継ぎであるという理解が優勢となり、それが『古事記』から『日本書紀』への、さらなる父系重視を生み、中国文明（たとえば律令）の影響もあつて皇統譜を父系原理から眺めるような、現代に至る日本人の表層意識が形成されはじめた。しかし、持統・元明・元正と段階を迫つて父系直系的発想が強まつた

のは、女帝と彼女が継承させたい幼い血縁男性との関係の違いを反映しているに過ぎず、母系原理に父系原理が優越してゆくプロセスであつたとまで主張し得るほど大きな変化を引き起こしたかどうか、はなはだ疑問であり、同じ原理のもとでの、個々の事例に応じた変異にすぎないと説明できる範囲内での変動にすぎないだろう。父系原理が真に根付いていたのは、光仁・桓武以降、藤原道長より前に限られることは、以下で明らかにする通りである。

孝謙天皇は父聖武が決めていた道祖王を廢太子、いつたん位を譲った淳仁を廢帝としているように、女帝が中継ぎに甘んじる存在ではないということを明瞭に証している。自らの子孫がいないため、異性恋人である道鏡に譲位して血縁による継承という枠を破る可能性すらあつた(14)。子息一休宗純の同性恋人である足利義嗣に譲位しようとしたら後小松ですら、母系を許容する血縁者の範囲内での継承を考えたのであり、血縁を完全に無視した皇位継承候補を挙げた天皇は、彼女だけである。血縁継承をめざすことは自らを血縁者への中継ぎと意識したものであるとすれば、称徳こそ、日本の天皇のなかで中継ぎの発想から最も遠い存在であった。中國史上唯一の女帝である則天ですら、息子を皇太子とし、譲位したのであり、称徳ほど血縁のしがらみから自由だった天皇・皇帝・王は、チベットを除いて世界的にも希有であろうが、チベットと日本は密教が王権を支えるという点で共通しており、道鏡は空海の先駆ともいえるような雑密の達人であつたとの説もある。日本のイエス制度が血縁を絶対としない継承の論理を持つに至つたのも密教の影響によるところが少なくない(15)。女帝を中継ぎとする理解は、元明・元正という変則例に依拠する謬見というほかないのである。

太陽神が女性とされるようになつた事情も、重要な意味を持っている。六二八年三月二日の皆既日食が日本での最初の日食の記録であり、『日本書紀』に記録された十一回の日食のうち唯一の皆既日食である(16)。初の女帝推古が、

非常に稀な皆既日食直前の二月二七日に臥病し、直後三月七日になくなつてゐることは、人々に強い衝撃を与えた。たいていの王権神話においては王を象徴する男神である太陽神が本当は女性であるという確信のもとになつただろう。皇祖太陽神を女帝とする発想の起源は推古崩御にあるだろう。

持統朝では、六九一年一〇月、九三年三月、九月、九四年三月、九月、九六年七月と頻繁に日食が記録されている。それ以後、『続日本紀』では、年一、二回の日食記録は珍しくなく(一)、六九三年ころから、日食に対する関心が高まり、記録が精密になつたことは明らかである。皆既日食が推古女帝の死の予兆であつたと當時も考えられていたはずであり、六九三年ころから日食記録が精密になつたのも、持統女帝の皇位継承を巡る何らかの意図に基づくものであろう。つまり、本来崩御後に始まるはずの皇位継承プロセスを生前から始めようとして、女帝崩御に近い意味を持ち、その代役を果たす現象として日食への関心が高まり、意図的で精密な記録がはじまつたのである。そのころから持統と不比等の間で文武への譲位という方針が固まり、それを正統化すべく、近年頻繁に日食が起きていることを記録にとどめようとはじめたのではないか。つまり、このころから、譲位を正統化するために皇祖アマテラスに発する直系皇統譜が形成されはじめたのである。文武は六八三年生まれであるから、九三年で十一歳であり、思春期を迎えて間もなく譲位という見通しを立てる時期としても納得がゆく。翌九四年末には、初の本格的な都城である藤原京への遷都が行われ、先に述べたように、六九六年高市皇子薨去後、葛野王の発言によってアマテラス直系神話も正統とされるという風に、旧習にとらわれない譲位にふさわしい状況が着々と整えられて、六九七年の立太子即譲位へと至つたのである。

このように、アマテラス神話は、他の天武の子孫たちを排除して持統女帝の子孫に皇位を継承させることを正統化

する目的で、女首長を祖とする系譜観念に基づいて形成されたものであり、そこには女帝から息子や男系孫への母系継承原理が明瞭に見られたのである。

第二節 女帝の結婚と東大寺大仏

武烈の妹・手白香皇后と「婿入り」結婚をして、皇統の血を母系で伝える役割を果たすことを期待された繼体のころから、母系を通した皇統の血の継承が重視されるようになつたためであるうが、皇族内近親婚が広く行われるに至つた。その結果、天皇・皇子と皇后との間の男子が血統上優位に立ち、他氏族の母を持つ皇族男子たちを抑えて皇位継承候補として抜きんでることになりがちなので、皇族以外の氏族が男性天皇の母方を占め、外戚として君臨することは困難となる。用明は欽明と蘇我堅塙媛の子であるが、穴穂部間人皇后と結婚して聖徳太子をはじめとする皇族近親婚の男子を得ていたので、血統上最有力であったと思われる。しかし、次の崇峻は欽明と蘇我小姉君の子だが皇后を配偶者としておらず、敏達や用明と皇族女性の間の皇子たちが即位適齢未満だったため擁立されたというように、正統性に瑕疵があつたため、馬子と衝突して殺されても馬子に反逆の罪が帰せられることはなかつたのではなかろうか。むしろ、崇峻がそのまま在位し続けることのほうが、より血統の優れた皇子たちにとつて篡奪行為であるから、聖徳太子らは崇峻殺害を容認したと考えるべきであろう。

父母ともに皇族であるという血統の優れた皇子（当時にあつては、聖徳太子と押坂彦人大兄皇子）が存在するが即位適齢に満たないときに、血統上彼らより劣る男帝を擁立して混乱を招いたため、女帝案が浮上したと思われる。つまり、亡くなつた天皇と皇族近親婚をしていた外孫皇后を女帝とすることで、外戚の地位を維持すべく蘇我馬子が推挙

して、蘇我堅塙媛所生で、用明の同父母妹である推古女帝が登場したと思われる。女帝とは、皇族近親婚重視の隙を突いて、外戚氏族が躍進するための突破口だったのであり、女帝とその外戚の連合は、族内近親婚を重ねる閉鎖的な皇族が開かれたものに変形され、天皇制が形成されるための、最初の一歩だったと言うことができる。

推古は、血統上優れた皇子が即位適齡に満たないために擁立されたとはいえ、その皇子が長じても譲位するわけではなく、聖德太子や押坂彦人大兄皇子よりも長らえて終生在位し、推古即位時にはまだ産まれていなかつた可能性のある、後者の子舒明が繼承したのであり、いつになるかわからない崩御後誰が繼承するか不明なまま即位したのであるから、安易に中継ぎなどと言うべきではない。中継ぎという言葉を不用意に拡大適用するならば、女帝に限らずどの天皇も次の天皇への中継ぎということになってしまふだろう。推古・皇極・持統が即位に至つた事情は、前帝崩御の時点において彼女たちに優る皇位繼承候補がいなかつたからである。この単純な事実をまずそのまま認める以外に、女帝の即位を、女帝といえば中継ぎと決めてかかるような男尊女卑の価値観から逃れて説明する方途はないと思われる。明確な繼承候補を前提とした中継ぎ天皇は、元明より前においては孝徳くらいしか見あたらないが、彼が中継ぎに甘んじざるをえなかつたのは、皇極前帝が皇祖母尊として絶大な権威を有していたからなのである。

乙巳の変で中大兄が蘇我入鹿に対して「尽滅天宗、將レ傾二日位二」（『日本書紀』皇極天皇四年六月十二日）と、皇位簒奪の罪を帰したのは、入鹿自身が皇位に就こうとしたことではなく、父母共に皇族である自分を差し置いて蘇我馬子の外孫古人大兄の即位を目論んでいたことを指しているはずである。中大兄と古人大兄は同父兄弟であるから、皇族でない母から生まれた古人が、女帝を母とする自分を差し置いて皇位に就くのは簒奪だと中大兄は主張していることになる。同父兄弟において、母が皇族であるか否かが、単に血筋の優劣といった量的な違いではなく、質的

な違いを意味していたのであり、ここに、母系血縁が皇位繼承において後世では考えられないほど重視されていたとの一つの証を見いだすことができる。母方を通じてであつても蘇我氏の血をひくことは、同父で母方からも皇族の血を伝えている男子がいるからには、篡奪とみなすことができたのである。かつて同様に正統性の弱かつた崇峻を殺しても咎めを受けずに済む際根拠となつただろう、母系の論理が、今度は正統性の弱い古人大兄擁立を狙つた蘇我氏を篡奪の罪で告発するために使われたのである。

このように、蘇我氏が男帝の外戚となることは、父方母方共に皇族である者を皇位繼承において優先するような、皇族近親婚の価値観との葛藤を引き起こし、崇峻暗殺のように蘇我氏側がその価値観を利用することすらあつたのだが、皇族近親婚所生男子のいる用明や、所生男子が早く亡くなっていたものの、皇族外と再婚して子供を産むことはなく、皇族近親婚所生男子への皇位繼承をほぼ確実に期待できる敏達未亡人推古の場合、外戚と皇族近親婚という二つの要請の両立が可能だつたため、広範な支持を得て即位できたのである。皇族近親婚所生男子への中継ぎという点では、用明も推古も全く同じなのである。

皇族近親婚が広く行われているということは、父系・母系双方を通じて、できるだけ濃密に血を子孫に伝えていくこととしていることを意味し、父系と母系の優劣意識は頗著にはあらわれず、状況に応じて母系が父系よりも重視されることすらあり得た。とりわけ、存命中の現・前女帝の子孫は皇位繼承上圧倒的に優遇されたよう、女帝からその息子・男系孫へという母系繼承は絶対視され、アマテラス神話として規範化されたのである。

今日の日本人の皇位繼承に関する見方は、表層意識においては中国的父系主義の影響を強く受けているので、皇位篡奪とは易姓革命であり、父系血縁によつてたどれないような者への皇位・王位の移行が王朝交代であると考えがち

であるが、飛鳥・奈良時代においては、父系と母系が拮抗し、父系母系ともに血統が優れた男子が前帝崩御時にちょうど即位適齡条件を満たすことは稀なので、どの規準を優先して繼承者を決めるかについて明確な原理がなく、状況や権力闘争の帰趨に応じて何が皇位簫奪であるかも流動的であつた。

中大兄にとつて古入大兄の擁立は蘇我氏による皇位簫奪だったのであるが、彼自身天皇になると、同父母弟の天武よりも、伊賀采女宅子娘所生と母方身分の低い長子弘文への繼承を目指すという、天武からみれば入鹿と同罪の母系輕視繼承による簫奪を試み、壬申の乱を惹起してしまつた。しかし、藤原宮子所生の聖武への繼承が目指されたころには、天智から弘文への繼承意図が不改常典として称揚されたのである。このように、この時期の皇位繼承原理は、その時々の実力者が、自分と父系・母系兩方を考慮して血縁度が高く、血縁度が同等ならばより多くの子孫を残せそうな者に皇位を繼承させる（¹⁵）ために役立つよう父系にも母系にも傾斜しそうな、極めて流動的で不確かなものだつたとしか、言いようがないであろう。

このことは、聖武から孝謙への譲位における不改常典の扱いにも要当する。聖武詔は不改常典に従うものであると述べ、孝謙即位詔は不改常典への言及を欠いている。聖武詔は不改常典を父恩子貞系繼承から父娘をも含む直系繼承へと拡大解釈している。つまり、孝謙は中繼ぎではなく聖武の男子と同等な嫡系であると、聖武詔は述べていることになる。

孝謙詔で不改常典への言及がないのは、女帝が不改常典を持ち出して自らを中繼ぎと規定する先例に巻き込まれるのを避けた措置であろうから、聖武詔と矛盾せず、整合的な内容であると言えよう。孝謙が男帝と同等であるとすれば、当然、結婚して繼嗣を儲ける計画もあつたと解するのが自然であろう。そう考え得るとすれば、古來、即位後の

孝謙と藤原仲麻呂に特殊な関係があつたのではないかとしばしば論じられてきた。⁽¹⁵⁾ ことを、後の道鏡事件とのアノロジーでスキヤンダル視することなく、聖武や光明皇后の承認を得た、婚姻と言つてよい関係であるという仮説を立てて、入念に検討すべきであろう。

女帝が非皇族男性との間に子供を儲けようとするのは前例がないとはいえ、非皇族の皇后の娘が、女性皇太子を経て即位したという異例尽くしの延長上に置けば、驚くべきことではなく、むしろそれらの必然的な帰結と言えるのではなかろうか。成長した聖武の唯一の男子である安積親王が急逝した翌七四五五年からはじめられた東大寺造営・大仏鑄造は、男子をみな失つた後、孝謙の後を嗣ぐべき子供の誕生を祈願したものということになり、孝謙に即位させ、結婚させるという方針がその背景にあつたと考えられよう。

鎌足は孝徳の子を懊妊していた車持君与志古娘を夫人に賜り、四ヶ月後に長男真人が生まれたと伝えられており（『多武峰略記』）、天智からも寵妃鏡王女を賜つて嫡妻としている。平安期の系図では真人と不比等は同母兄弟とされているので、不比等は孝徳皇子を同母兄に持つていた可能性がある。不比等の母は鏡王女だとすると彼は母方を通じて皇統の血を受けていたことになる。さらに、不比等は美努王の妻三千代と結婚し、房前も美努王と三千代の娘牟漏女王と結婚した。このような縁縫からして、藤原氏は王・女王とほぼ対等な婚姻関係を結ぶ准皇族であり、安積薨去後親王がいなくなつたので、女帝の夫の最有力候補は王並みの仲麻呂であつただろう。甥の聖武への中繼ぎといふ明確な目的を持つて即位した元正を例外として、女帝はみな結婚して子供を産んでおり、夫は在位経験がなくても元明のように女帝となれるので、未婚で即位した場合にも、在位経験のない夫と結婚して子供を産むほうが、生涯未婚を通すよりも女帝の先例に適うという解釈は当然成り立つ。

おそらく、娘の仲麻呂に対する気持ちを察知していた聖武は、男子を亡くしたショックから立ち直るべく、二人を結婚させる決断を下したのであるうし、仲麻呂には断る理由も余地もなかつただろう。陸奥国よりの黄金貢献で大仏完成の目途が立つた七四九年に、東大寺行幸で「三宝の奴」と称した上で譲位は、即位した孝謙が仲麻呂との結婚によつて産むと期待された聖武嫡孫の立太子を、大仏開眼によつて盛大に祝うことで正統化しようという計画がその先にあつたことを示唆する。盧舎那仏は太陽神に由来し、アマテラスと重なり合うことからして、母系繼承を正統化するアマテラス神話を補強する役割が東大寺大仏に期待されていたことにならう。このような推測を以下で検証してみよう。

伊勢が飛鳥の東にあるように、東大寺は平城京内裏の東にある。日の出は東宮・日嗣皇子の誕生を意味するので、いざれにも皇儲の誕生・成長を通じた皇統の永続を願う意味があるう。聖武を養育したと思われる藤原不比等の邸が内裏の東隣に置かれ、春日社が平城京の東に東大寺と並んであるのも、皇室の外戚としての藤原氏の地位を反映している。ここで注意を要するのは、東大寺は聖武の最初の皇太子・基王の菩提を弔う山房のあつた金鐘寺の地に建立されたことである。おそらく当初より、夭折した基王の再誕という意味を込めた東宮誕生が山房で祈願され、その延長上に東大寺造立は位置づけられたであろう。⁽²⁰⁾

孝謙が即位前に妊娠すればスキヤンダル視されて即位が困難になるが、他方、妊娠可能な年限も残り少ないので、三二歳で七四九年七月に即位した直後から、聖武と光明の肝煎りで二人の関係がはじまつたはずである。孝謙即位当日に仲麻呂は中納言を経ず大納言に任じられており、「孝謙朝における仲麻呂の重みを示す上で、これほど効果的な人事はなかつたろう。新天皇孝謙の信頼が仲麻呂にあることを強烈に印象づけたに違いない」⁽²¹⁾という指摘も、

女帝の夫にふさわしい地位を得たことと解せる。そして、三年近く経過した七五二年四月、二人の間になかなか子供ができないという危機のもとで、大仏開眼会が挙行されたことになり、その目的は、孝謙の受胎祈願であつたことになる。

東大寺造営に仲麻呂が深くかかわったことは從来強調されてきた。謀叛を企てて捕らえられた橘奈良麻呂は、仲麻呂の無道として「造_ニ東大寺」、人民困辛。氏々人等、亦是為_レ憂_ニ」（『続日本紀』天平勝宝九年七月四日）と云い、東大寺造営を藤原氏・仲麻呂の私利私欲追求ととらえ、謀叛を正当化しようとした。仲麻呂が大仏開眼を終えた女帝を「人土側_レ目、稍有_ニ不臣之譏_ニ」（同、宝龜八年九月十八日）という豪壯な私邸田村第に迎えたことは、そのような反発を喚起するものであつただろう。東大寺造立は本来、男子をみな失つた聖武が孝謙に仲麻呂を配して嫡孫を儲けることを決意し、そのために構想したものだったが、結局子供がなかなかできなかつたため、そのような東大寺の性格が忘却され、仲麻呂の無道ともみなされるようになつたと解せる。しかし、大仏開眼後の田村第入りは行幸ではなく御在所への遷御であるから、受胎祈願のち夫婦水入らずの時間をたっぷりとためのものであつたことになる。

もしも二人の子供が生まれていた場合、そのときの政治状況に応じて父親を公表することが孝謙や仲麻呂にとってプラスにもマイナスにもなりえるだろうが、もし後者であると判断されれば、孝謙は信仰の功徳によつて大仏の子供を懷胎したという説明も可能であつただろう。したがつて、東大寺造立と並行した女帝の受胎・出産の政治的なリスクは極めて低かつたと思われ、聖武の決断は合理的な計算に基いてなされたことにならう。

孝謙と結婚後数年たつても子供ができなかつたため、仲麻呂は次善の策をとることにして、石津王^{せきづおう}を養子とした上で、
まくつきみ おもほ

実質的に養子である淳仁の立太子・即位を実現した。淳仁は「大保（右大臣仲麻呂）をばただに卿とのみは念さず、朕が父と、また藤原伊良豆堯（仲麻呂の妻藤原袁比良姫）をばははとなも念す。……此の家の子どもは朕がはらからに在る物」（同、天平宝字三年六月十六日）と、仲麻呂一家の一員であることを公言し、仲麻呂に鑄貨・挙稻・惠美家印を許して帝權を分掌させたのも、女帝の夫にして次期天皇の父となることを約束されていた人ならば当然のことであろう。また、我が子に恵まれなかつた孝謙が代替措置として仲麻呂の養子となつた淳仁の代始改元を許さないなど、跡継ぎを巡る夫婦の対立がしだいに深刻化し、道鏡との関係を仲麻呂が淳仁を介して諫めたのも妻の不義を非難したものであり、孝謙がそれに従わず逆に淳仁から実權を奪つたため謀叛に至つたというように、孝謙と仲麻呂の破局を子供に恵まれなかつた夫婦の喧嘩とみれば、事態の推移も理解しやすくなる。「」のように、孝謙と仲麻呂との間には内密な関係があつたというより、聖武・光明がお膳立てを整えた、繼嗣を儲けるための婚姻関係があつたが、子供ができず、そのうえ夫婦喧嘩が昂じて乱と夫の敗死に至つたため、二人の婚姻という事実は闇に葬られたが、称徳は罪の意識を免れず、百万塔造立や西大寺・西隆寺などの建立といつた、常軌を逸した規模の仲麻呂供養に余生を費やしたと解することができる。

このように孝謙と仲麻呂の関係を復元できるとすれば、「二人の間に子供ができるて皇位を繼承していれば、父系出自原理のもとでは易姓革命となるが、当時の日本社会において、そのような認識があつたとは思えない。奈良時代には中国的で厳格な父系出自原理はなかつたのであり、光明皇后の異父兄葛城王が「辭「皇族之高名」請「外家之橘姓」」（同、天平八年十一月十七日）と、母三千代の橘姓によつて橘諸兄となつたのは、皇族が母方の氏姓となりえた例として注目されよう。七五七年に藤原仲麻呂が石津王（母が藤原氏か？）に藤原朝臣の姓を与えて養子とし、同じ頃長

屋王と藤原長姫子（不比等の娘）の子山背王も藤原朝臣弟貞となつてゐる。葛城王や山背王が母の氏姓になれる以上、仲麻呂と孝謙の子も皇族となつて皇位を繼承できるという結論は突飛ではなく、葛野王が天武の嫡孫であるようにその子は聖武の嫡孫であるから、天智—持統—草壁—文武—聖武—孝謙と続いた嫡系繼承（拡大解釈された不改常典）の持続であつて、易姓革命とはみなされなかつたであろう。このことは、孝謙への譲位を聖武が不改常典によつて行つたことから明らかであろう。

通例、譲位とは退位と新帝践祚が同時に行われることなので空位期間はないが、聖武は太上天皇沙弥勝満を名乗つた後で譲位しており、空位期間があつたことになる。勝満は同音の勝鬪を連想させるので、出家の際彼は勝鬪夫人の「ことき女性となつて娘を護る心情であつたのだろう」というのは、日本では男帝による譲位の先例はなく、女帝が不改常典に拠つて皇太子に譲位し、新帝を後見するという慣行が確立していたので、聖武は譲位前に退位し、出家して勝鬪に自らを擬すことで新帝を後見する女上皇に准ずる立場に身を置いた上で、皇太子に譲位するという手続きを踏んでようやく、不改常典による譲位という形式を拡大解釈・適用できたと思われる。聖武が女帝の役割を担うことは、性差別を撤廃し、孝謙が男帝の役割を担い嫡子を儲けることの先駆ともなる。このように、自らを女性化して娘を護ろうとする心情や周到な配慮は、平安期以降に比べて軽かつたとはいえ當時すでに存在した男尊女卑の偏見を全て捨て去つたことを意味するのであろう。

これらのこととは、大仏の前で「三宝の奴」の宣命に続けて「男のみ父の名負ひて女はいはれぬ物にあれや、立ち双び仕へ奉るし理に在りとなも念す」と、父にとつて男子も女子も同等であるとした上で、男女とともに叙位していることにもあらわれている（『続日本紀』天平二年四月一日）。その月の一四日には再び東大寺に行幸して叙位のあと

天平感宝元年への改元を告げており、四字年号や同じ年に一度の改元は則天女帝に由来するものであるから、聖武は大仏の前で自らを則天女帝に擬して改元していたことになり、法名勝満が勝鬘を意識した女性名であることも裏付けられる。聖武は自らを則天・勝鬘に擬することによって、孝謙を男帝とあらゆる点で同格な正嫡とみなし、仲麻呂と結婚させたことが、藤原氏の意向に受動的に従つたものではなく、自らの意思に基づく決断であつたことを証している。

第三節 藤原氏国母から非婚准母内親王へ

天智の内孫である光仁天皇が聖武の娘である井上皇后とその所生の他戸皇太子を廢して以降、皇位継承に中國的な父系原理が確立し、女帝も登場しなくなつた。聖武—井上—他戸というように、母系も使つた直系血縁の維持を目的として、光仁は応神五世の孫とされる繼体の例にならつて、いわば婿養子として擁立されたのであるが、光仁は内祖父天智を始祖とする父系原理を導入することによつて、天智と鎌足の故事に依拠する藤原氏の支持をとりつけつつ、桓武への継承を実現した。ここにはじめて皇位継承の父系原理が成立し、桓武によつて確立された。

藤原氏は、持統・元明の子孫と天武系皇女・王女との皇族近親婚が嫌われた穴を埋めるという機会に恵まれ、文武と宮子の間の子・聖武の即位を勝ち取り、さらに光明を聖武の皇后にし、藤原氏所生男子を優先的に皇位につける資格を得て皇族近親婚優位を打破したので、蘇我氏が充分達成できなかつた、男帝の外戚としての安定した地位を得たのである。皇后を出すことができた結果、外戚として安定的な地位を維持するために女帝を必要とする可能性が減つたということは、藤原氏皇后・国母が女帝の機能のかなりを吸収したということでもある⁽²²⁾。藤原氏が光仁・桓武

による、天智を始祖とする皇位繼承の父系原理を受け入れ、両帝の擁立に尽力した見返りとして、藤原乙牟瀬が桓武の皇后となつたことで、平安朝においても藤原氏国母には女帝に准ずる地位が保証されたと言えよう。藤原氏国母の父や兄弟による外戚摶闇は、皇族近親婚のもとでみられた蘇我稻目・石川麻呂や藤原不比等の外孫女帝の機能を、藤原氏皇后・国母と、その所生である外孫・外甥男帝の二者に分けて継承させることによつて成立したと言えよう。つまり、同族国母所生の天皇・皇太子に対する藤原氏の外戚としての後見・支援体制は、飛鳥・奈良時代の外孫女帝に対する蘇我氏や藤原氏の後見・支援体制が、光仁・桓武以降みられるようになつた皇位繼承の父系主義という条件のもとで進化して誕生したと言えよう。

正統な天皇は皇族を母としていなければならないという皇祖母制が、正統な天皇は藤原氏を母としていなければならないという風にズラされたと見れば、皇位にはなおも、藤原氏からの母系繼承によつて正統化される面があつたとも言える。皇族と藤原氏は共に父系出自原理で構成されたが、桓武から六条までの間、二代続けて天皇の母が藤原氏でなかつたことではなく、醍醐から後冷泉までは藤原氏が国母を独占し、冷泉から後朱雀までの間父から息子へと直接皇位が繼承されたことがないよう、摶闇政治全盛期には、藤原氏所生皇子であることを登極要件とし、父息子間の絆を弱め、母方おじや母の父が摶闇として君臨するような、母系的色彩の濃厚なシステムが成立していたのである。藤原氏国母は女帝が進化したものであるから、それに依拠する政治を摶闇政治と呼ぶのは、女帝を中継ぎとするのと同じような、男尊女卑的偏見の所産であり、国母・摶闇政治と呼んだ方が事態を正しく理解するには良いのではなかろうか。

藤原氏摶闇の多くは天皇の母の兄弟であつたが、良房・兼家・道長の三人は天皇の外祖父という立場を手にした⁽²³⁾。

文徳は第一皇子の立太子を望んでいたというが、良房はそれを抑えて外孫清和が生まれた年内に立太子を果たし、文徳崩御後、清和は日本初の幼帝として九歳で践祚し、良房は人臣として初の摂政となつた。兼家も五歳で外孫一条の立太子を実現した上で、息子道兼と共に謀して花山を出家・退位させ、一条は七歳で践祚した。道長も四歳の外孫・後一条の立太子を果たした上で、三条の眼病を契機に譲位するよう圧力をかけ、後一条は九歳で受禅した。このように、幼い孫の立太子を果たした上で、成人天皇に代えて孫の幼帝を立てることで、彼らは外祖父として絶大な権勢を手に入れたのである。外祖父の権勢には、国母の父としての権勢という面もある。摂関が国母の弟である場合と比べれば、国母の父であることの強みは明らかだらう。

国母・摂關政治には、即位適齢に満たない中大兄、文武や聖武への皇位継承を実現するために献策した鎌足や不比等に由來する、皇位継承とりわけ譲位について強い発言権を有するという、藤原氏伝来の特権や、成人天皇の崩御を待たずとも譲位によつて幼帝が出現可能であるということだが、大きな役割を果たしている。それらに依拠して皇位の父から息子への直接譲位を避けることで、天皇への父権の影響を弱め、母権を媒介とする外戚権を相対的に強化できたのである。

道長は息子頼通になかなか男子が生まれないため、頼通室・隆姫の弟で、頼通夫婦と同居していた源師房を頼通の異姓養子とし、自らの娘と結婚させて頼通の後継者にしようとした⁽²⁴⁾。その後頼通に男子が生まれたため、師房が摂関位を繼ぐことはなかつたが、道長の子孫である御堂流のなかに師房や彼の子孫である村上源氏が取り込まれることになつたのであり、藤原氏と賜姓源氏との間の父系血縁原理による区別は、これによつて意味をなさなくなつた。つまり、光仁・桓武期に成立した父系血縁原理は、頼通が異姓の源師房を養子としたことによつて崩れ去つたのであ

る。

それと並行して、道長は從来終身の位であり、しばしば兄弟間で繼承された摶闇を頼通に譲り、摶闇位は御堂流嫡流が父子繼承すべきものと定め、これによつて、家職を父子で世襲する、摶闇家といふイエが成立した⁽²⁵⁾。そして、異姓養子の出現によつて父系氏族が空中分解した後、イエの集合体として、貴族社会は再編されていった。個々のイエは、家職を父子で世襲するが、父子関係は異姓養子を許容するものとなり、父系血縁原理はもはやみられなくなつたのである。

従来、天皇との外戚關係を失つた御堂流は没落したと單純に論じられてきたが、必ずしもそうではない。御堂流嫡流で、嫡子が摶闇になれるイエが摶家、それに次ぐ地位にある師房嫡流（のちの久我家）が清華家といったように、公家社會のイエは家格によつて序列づけられた。賜姓源氏のなかで最高ランクであつた村上源氏が御堂流に含まれ、その嫡流に次ぐ地位を得たということは、御堂流嫡流は賜姓源氏より上の地位、すなわち皇族に准ずる地位を得たとも言うことができ、生前譲位される摶闇位繼承も皇位繼承に准ずるものになつたと説くことができる。皇位と摶闇位の同時繼承を避け、前天皇の摶闇が必ず新天皇の摶闇になるという慣例も確立し⁽²⁶⁾、皇位と摶闇位とが相互依存的に並立することで、王權が成り立つようになつた。これらよつて、皇族と人臣との境界は曖昧になり、皇位繼承の父系原理も風化はじめたと見ることが可能である。

それにもかかわらず、母系血縁による皇位繼承はなかなか現実のものとならなかつた。その最大の原因は、白河院の巧妙な戰略によつて摶闇家が格下げされ、摶闇家への内親王降嫁が見られなくなつたことにある。もしも、父系氏族の枠組みを破つて准皇族化した摶闇家に内親王が降嫁し、男子が出生していたならば、母系血縁を根拠に皇族とし

て扱われ、他の皇族男子との競合に勝つて皇位に登る可能性は充分にありえたと言えよう。たとえば、独自の軍事力を組織した摂関家（忠実・頼長）が保元の乱に勝利していたならば、天皇家と摂関家の力関係が逆転し、内親王降嫁とその所生御堂流男子の登極が現実味を帯びていたかもしれない。

院政とは、天皇の父系尊属が天皇家の長として君臨することであり、天皇家の長は治天の君と呼ばれる。天皇が成人して独立性を主張するようになれば、その幼い息子などに譲位させるため、院政のもとでは天皇の平均年齢は摂関期にもまして低下した。このような治天の君は明らかに、成人天皇を譲位させて外孫幼帝を立てた外祖父摂政をモデルとし、外祖父を内祖父へとズラすことによって、専制的権力を確立したのである。

また、女帝に准ずるような、摂関家所生の強力な国母が存在しないことが、院の専制を実現する決定的条件であった。摂関家が外戚でなくなつたという、従来強調されてきたことは、国母格下げの一つの含意にすぎないと言ふべきであろう。白河以降ながらく、摂関家息女だけでなく、天皇家息女（内親王も国母になつていない）とは、女帝に准ずる国母の出現が意図的に嫌われていたことを示している。母なる女帝的存在の徹底排除による、天皇家の家父長權確立こそが、院政の大原則であつたと言えよう。そんななかで、非婚で子供のいない内親王の准母立后⁽²⁾は、母權を行使せず院の家父長權に従属する限りで、やはり女帝的存在を体制が必要としていたことを示していた。

院政においては治天の君と天皇との父系直系関係が重視されるため、一見すると院政において、それ以前にも増して父系血縁原理がさらに強化されたかに誤解されるかもしれないが、院政期以降異姓養子が広く容認されて、父系血縁原理は解体したのであるから、家父長權の強化と父系血縁原理の崩壊とが並行して起こつたわけであり、皇位継承についても、父系血縁原理は規制力を失つたと考えてよい。実際のこと、内親王が、人臣への降嫁はおろか皇族内

結婚すらしなくなつたため、結果的に、皇位繼承資格を主張しえるような皇族の血が母方を通じて伝わることがなくなり、父系でたどれる範囲内に皇位繼承資格者が限定されてきたにすぎないものである。院政開始²⁹・鳥羽践祚⁽²⁸⁾以降両統並立より前において、内親王の結婚は美福門院得子所生の鳥羽皇女妹子内親王が二条中宮になつた例のみである⁽²⁹⁾。鳥羽院とともに二条を養育した美福門院が二条の父後白河の院政ではなく二条親政を期待していたため、院政の大原則を捨て、後白河の父権を削減して二条の立場を強化すべく、娘を二条に配したのであろう。同じ目的で妹子内親王の同父母姉八条院暲子内親王が女帝になる可能性すらあつたように、院政期父権は儒教のような原理原則ではなく、美福門院に替かされるようなはかないものだつたのだ。

天皇家と並ぶ家格の家が出現したならば、その家に内親王が嫁ぎ、所生子が登極することもありえたことを間接的に証明することもできる。大覺寺統と持明院統が並存していたころ、両統の間で内親王を配偶者とする例が見られた。たとえば、後伏見院皇女で、光嚴・光明の同父母姉・珣子内親王は、一二三三三年後醍醐に入内し、中宮となつたが、もしも彼女に皇子が生まれ、即位していれば、両統の統一がなつたかもしれない。父系血縁原理があれば、その皇子は大覺寺統・後醍醐を継げても母方の持明院統は継げないのであるから、両統を統一しようと考へることは、持明院統に關しては母系繼承を認めるということになるのである。つまり、天皇と内親王の所生子が両統を統一しうるとする発想は、母系繼承を可としなければ成り立地得ないのである。

日本と同様父系ないし母系の出自集団を欠いたヨーロッパにおいては、複数の王家が並存し、母系血縁を根拠とする王位繼承も認められてゐるが、日本においても、複数のほぼ対等な王家があればそなりうることを、両統並存期の事例は証している。

第四節 国母「女帝」の復活と足利家

院政において徹底排除された、母なる女帝的存在が両統並立によつて復活してきたことも指摘しておかねばならぬ。一二四六年の後嵯峨崩御時、同父母兄弟の後深草院と龜山天皇のどちらが治天の君を繼承するかを幕府の決定に一任する遺命があり、幕府は両者の母である大宮院西園寺姞子に父院の素意が龜山にあつたことを確認し、龜山が治天の君に指名された。これは、父院の素意を尋ねるという形式のもとで、その実行を幕府の武力が保証することを前提に、二人の息子のどちらを父院の後継者にするかの実質的決定が、国母大宮院に委ねられたということである。五山制度において大宮院陵と龜山分骨所のある母系の南禅寺が常に、後嵯峨・龜山兩天皇陵が並ぶ父系の天竜寺よりも上に位置づけられたように、大宮院による後継指名は、幕府のバックアップを受けた国母によつて院政家父長権が弱体化し、母権・母系が復権するという大転回の幕開けだったのである。

さらに、一二五一年の正平一統で北朝が一時廃された翌年、南軍が光厳・光明・崇光の三上皇と廢太子・直仁親王を拉致したため、幕府は苦肉の策として、神器なきまま、仏門に入つて拉致を免れた光厳の末子を後光厳として擁立し、祖母の広義門院・西園寺寧子を治天の君として即位させ、北朝を再興した⁽³⁵⁾。大宮院・広義門院と、西園寺家の国母が、幕府の力を背景に、治天の君を選定したり、治天の君として天皇を即位させたわけであり、非皇族の女帝的存在が、あたかもアマテラスがニニギを降臨させるような出来事が続いたのである。このような、幕府を背景とする母なる「女帝」の復活を受けて、母系血縁を根拠とする親王・天皇の出現につながるような展開がみられた。

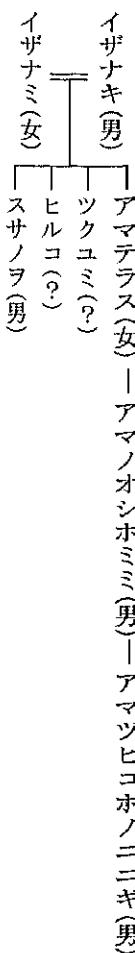
三代將軍足利義満の生母である紀良子の母・智泉尼聖通（通玄寺開山）は順徳天皇の曾孫であり、良子の同父（同

母?) 姉妹が後円融の生母・崇實門院紀仲子なので⁽³¹⁾、義満は後円融と従兄弟(母方平行いとこ)である。従来このことが義満の皇位簒奪意図と結びつけられてきたが、さらに『石清水祠官系図』によれば、良子と仲子の父・善法寺通清は、後嵯峨天皇の皇胤である尚清の息子である⁽³²⁾。聖通の弟は従五位下左近衛少将で任官し、源氏物語注釈『河海抄』などを著して学者としての名声を得、異例の出世で従一位左大臣になった四辻善成であり、通清は義弟善成の出世を支えることのできる立場に当初よりいたはずで、単なる石清水祠官とは考えられず、皇孫説の信憑性は高い⁽³³⁾。したがって、従來說かれて来たように義満は女性二代を含む順徳の五世孫であるだけでなく、女性は生母一代だけの後嵯峨の四世孫で、後円融とは父系皇胤の曾祖父尚清・祖父通清と同じくする母方平行いとこである。



皇統との母系の繋がりが少くない義満が、皇祖神の母系原理に着目し、日本國王号を使用するに至る際に、本願寺が重要な役割を果たしたものと思われる。義満室の日野業子・康子以来、代々足利將軍の正室を出すようになつた日野家の出である親鸞の廟所・大谷影堂留守職は、親鸞の末娘・覺信尼—その長男・覺恵—その長男・覺如と受け継がれ、三世覺如によつて本願寺とされ、(師弟關係を意味する血脉だけでなく)宗祖親鸞の血統を受け継ぐことを強調する本願寺教團が形成された。この間、本願寺と日野家との間には密接な交流があつた。覺信尼は日野広綱に嫁し

て覚恵を産み、広綱の死後再婚して唯善を産んでおり、覚如は父・覚恵の異父弟である唯善との間で留守職を巡つて争い、覚如の猶父・日野俊光の奔走もあつて、勝訴している。親鸞、覚心尼と本願寺を創始した覚如の関係に、イザナキ、アマテラスとニニギの関係が再現されている。親鸞以来の浄土真宗の皇室尊崇は聖徳太子信仰にもみられ、日野一門の間では、早くからこの神話の母系原理を、覚信尼を介して親鸞の子孫であることを要件とする本願寺留守職繼承に当てはめて正統化していたのではなかろうか。



崇賢門院紀仲子は、日野一門である広橋兼綱の猶子として入内していた。このことは、兩統分裂以前の順徳天皇と後嵯峨天皇の皇胤である仲子・良子姉妹を後光厳天皇と將軍尊氏嫡子義詮に配し、正平一統後、正統性が著しく低下した北朝天皇に母系から兩統分裂以前の天皇の血を入れて補強しつゝ、幕府とも母系血縁関係を築こうと、日野一門が画策したことを示唆する。

後光厳は持明院統のなかでも傍流であり、從来からの正統性規準によれば、大覺寺統と持明院統嫡流の伏見宮家に次ぐ第三位という、極めて苦しい立場にあつた。そのため、後嵯峨を祖とする大覺寺統や伏見宮家と対抗すべく、後嵯峨より一代前の四条に着目し、四条が夭折して葬られた泉涌寺との繋がりを強めていった。兩統分裂以前の天皇の

血で後光厳皇統が足利将軍家と繋がろうとする」とは、泉涌寺によつて四条と直接結びつこうとするのと似た発想であり、これによつて足利将軍家にも母系を介して皇胤の血が入り、後光厳皇統と足利将軍家は、三・四位連合を組んで大覺寺統・伏見宮家といふ、一位・二位を争う二つの正統に対抗するという構図が現われ始めたことになる。南北朝・二つの皇統の単純な対立ではなく、四つの皇統の間の対立や、連合形成として、義満と後円融が生まれた後の政局を見れば、從来見過ごされてきた多くのことが見えてくる。

紀仲子・良子姉妹によつて天皇家と将軍家をまとめて太平の世を実現しようとする発想が、日野一門の間には芽生えていたようだ。というのも、『柳原家記録』（八十七砂巻五）には、東山本願寺を勅願寺とし、四海安全を祈らせること、北朝年号延文ニリ一三五七年七月五日付け左中弁日野時光（俊光の孫）判の文書が記録されている⁽³⁴⁾。

その年の五月五日に良子は義詮の男子を産んでいるが夭折したらしくその後記録にあらわれない。本願寺が北朝の勅願寺となつた時点でその男子が生きていたかどうかは不明だが、いずれにしても、良子と仲子が共に健常な男子を産み育て、いとこ同士の天皇と將軍による天下太平を実現することこそが、勅願の内容である⁽³⁵⁾。そして翌年八月二二日に義満、一二月一二日に後円融が相次いで誕生したのは、勅願の期待に答えた本願寺の功徳とされただろうから、義満政権下でも本願寺は特別な貢献を期待されたはずである。後述するように五世紳如はそれに答える働きをした。

本願寺を勅願寺とした直後に相次いで生まれた義満と後円融は、阿弥陀仏の申し子といふことになる。本地垂迹説ではアマテラスの本地は大日如來や諸觀音とされる⁽³⁶⁾。しかし、阿弥陀仏は別名、無量光仏であり、日想觀のような夕日と西方淨土の連想關係があるので太陽神の本地仏的性格はあり、沈む夕日と日食にも似た意味があり、

amida-butsu・hamaterasu^{ハマタス}皆音節數が共に五で發音も似てゐるので、阿弥陀仏の申し子から、アマテラスの申し子へと
いう風に転換しやすいだろう。皇祖神アマテラスに遡つて義満を皇族の中に位置づける発想は、いのうに、本願寺
を勅願寺とした誕生のゆえに、ますます説得力を持ちえたと思われる。

義満の「満」の字が聖武の法名勝満に通じる点も、娘を男帝と同格に扱つた聖武を想起させ、女系血縁を許容して
義満を皇族並にみなそうとする意図を読みとる」とができる(3)。義満の長男・四代將軍義持が東大寺大仏を金箔で
新装し、聖武の生まれ変わりと称したもの、義満が聖武Ⅱ勝満に因んだ命名であるという所伝に基づくものであるか
もしれない。

本願寺を勅願寺とするために尽力した日野時光の妹宣子は典侍として崇賢門院に仕え、義満の室にめいの日野業子
をいれている。業子・康子を義満室にすること自体が、日野一門の母系原理への着目を示唆している。しかし、概観
期藤原氏のように、父系氏族を前提とした外戚関係だけに関心があるわけではなく、皇胤である紀仲子・良子姉妹を
武器とし、後円融と義満の母方平行いとこ関係へと發展させたように、父系原理にどらわれず、母系原理をむしる前
面に出している。父系出自の論理でいけば、紀氏が後円融と義満の外戚であるから、両者は紀氏を介した間接的な関
係にすぎない。しかし、母系を主とすればそれぞれの母が姉妹同士であり、同母姉妹ならば祖母を同じくする母系血
縁で結ばれる母系同族となる。義満はそのような母系的紐帯に基づいて行動しているが、そのお膳立ては日野一門が
用意したものである。皇統において母系原理が系譜の一部で父系原理以上に重視される傾向は、実に、持統が孫の文
武即位を実現すべく自分の息子ではない天武の皇子たちを排除しようとして以来の出来事であろう。そのような母系
に着目する日野一門の発想の源流をたどれば、本願寺の留守職繼承やアマテラス神話ということになるだろう。

本願寺五世綽如（一三五〇～九三）は、永和年間（一三七五～七九）越中で布教していたらしいが、後小松天皇に召されて明の牒状を解説し、また『大無量寿經』を勅講するなど京で活躍して、周囲上人号を賜り、將軍家の下知で北陸道七カ国の武家を動員して、一三九〇年に勅願寺として越中に井波別院・瑞泉寺を建立している（³³）。彼は義満政権随一のブレーンとして外交政策立案に関与していたのである。明の牒状解説とは一三八〇年に幕府が送った使者を明が拒絶した理由を明らかにし、明に受け入れられるための策を示すことであつたと思われる（³⁴）。一三八三年三月二七日に、それまで対明外交の唯一の公式主体であつた南朝の懷良親王（日本國王良懷）が亡くなつた後、六月二六日に義満は准三后宣下を受けており、それが綽如の案であるう。のちに一四〇一年の国書では「日本准三后」が使われている。

義満が准三后となつた翌年二月に、綽如は「全住持畢、而今以老少不定之身、赴遼遠之境」（「讓狀」）と記しており、自分の京での任務は終わつたとして再び僻遠の地での布教に戻つた。瑞泉寺は「嘉應（嘉慶の誤り）元勅定ニヨリ明應（明徳の誤り）ノ比建」（『拾塵記』）とあり、一三八七年には勅定されたらしい。一三八六年には「日本國王良懷」名義の使者が、明皇帝への謀反に関係していたことが発覚して退けられている。つまり、懷良親王の死は明には伝わつていなかつたか、あるいは義満の意を受けた者が伝えても信じてもらえなかつたため、日明外交の日本側主体として「日本國王良懷」名義はそれまで有効だったが、謀反への関与が発覚して無効となつたことになる。かくしてようやく、准三后の資格で義満が対明外交を司る可能性が開かれたので、綽如の功績に報いるため勅定が下されたのであろう。

一三七四年と八〇年の、二度も同じ誤りを犯して明に拒絶された義満が、九二年の朝鮮への答書では、臣たる幕府

には外交権限がないことに触れており、博多商人肥富の勧めで明に使者を送る決意をした九四年には、將軍を辞して太政大臣に任せられているので、八〇年以降そのころまでの間に、明に外交主体として認められるための方策を義満が知るに至つていたことは間違いないく、綽如が重用されて瑞泉寺を建立するに至つた時期と一致しているのは、准三后という懷良親王に類比的な天皇の家族を名乗るという方策が彼の教示に依つていることの傍証となろう。出家して以降の義満も非僧非俗と言うことができ、親鸞以来の浄土真宗から大きな示唆を得ているのである。

陳朝ペトナムで、從来からの宗主国南宋と元に二重朝貢する際、新たに対元外交主体を創出するために、太宗が譲位して上皇となつたことと類比すれば明らかかなように、義満を准三后として対明外交に当たらせれば、天皇は明皇帝の臣下とならずにするものである。綽如の献策がこのようなものであつたとすれば、明帝に服属しないという体面にこだわつていては明に攻撃され、征服されてしまうかもしれないという危惧の上で、天皇は明帝と対等であるというたてまえを維持しつつ冊封体制に入ることができるるのであるから、後小松がいかにその妙案を激賞したかも想像されよう。懷良親王も天皇ではなくその家族にすぎないので明は日本国王と認めたという先例があるので、天皇自身ではなくその近親ならば明は国王として認知するはずであるから、從来摶闊外戚らが使つてきた准三后が選ばれたのだろう。綽如の智恵は日野一門の発言力を飛躍的に高めただろう。のちに本願寺が一大戦国大名とも新興權門貴族とも言えるような勢力を得るための政治的な基盤は、このようにして形成されたのである。

綽如は、本願寺を勅願寺とした日野時光の猶子であり、時光は義満室業子の父にして、後小松后・称光母資子の祖父でもある。本願寺六世功如（一三七六—一四四〇）は時光息男日野資康の猶子であり、資康は義満室康子の父である。七世存如（一三九六—一四五七）は日野家の分流で、同じ名家の家格である広橋兼宣の猶子であり、兼宣の祖父

は崇賢門院の猶父広橋兼綱である。これらは義満政権中枢と日野一門としての本願寺のつながりの濃さを示している（『尊卑分脉 第二篇』）。本願寺は母系を許容する血縁繼承の先例を義満に提供したことにもなる（⁴⁹）。

義満の母系血縁への着目は、彼の伊勢参宮をみれば一目瞭然であろう。南北朝合一の翌一三九三年、一三九五年と参宮の記録があるが、一三九九年三月以降はほぼ毎年参宮の記録があり、一四〇二年ころからは三月と一〇月の年二回の参宮が定められたらしい（⁵⁰）。対明関係の進展と、伊勢参宮の頻度の高まりとはほぼ一致しており、明の冊封と、伊勢参宮とは、義満にとって何ら矛盾するものではなかつた。つまり、明に日本国王と認められ、伊勢を宗廟とすることで、自らの正統性を示そうとしていたのである。

そして、このように皇室と一体化した義満を倒そうとする」とのほうが、天皇に弓を引く革命であると當時においては考えられていた。毎年伊勢参宮が始まつた一三九九年末には、大内義弘が鎌倉公方満兼と結んで義満に反旗を翻し、討たれた（応永の乱）。その際満兼が興福寺に宛てた御教書に「奉天命討暴亂、將令鎮国安民」（『寺門条々聞書』⁽⁵¹⁾）というスローガンを掲げたことは、中国の革命思想によつたものとして思想史的に注目される（⁵²）。つまり、後世になると易姓革命を企てたのではないかと疑われるようになつた義満こそが、当時においては、日本史上珍しいことに、革命によつて倒されるべき存在と映つていたのである。南北朝期、反幕派は南朝と結んで自らを正統化したが、南北朝合一後の義満に対する叛乱は、それを正統化する勅も院宣も有力皇族の令旨もなしに行われなければならず、ついに王朝を倒す革命という論理が登場することとなつたのである。それほどに、義満政権は皇室と一体化し、天皇権威を独占していたのである。

義満は、年二回参宮のはじめである一四〇二年三月に崇賢門院広橋伸子・正室・日野康子や愛娘・喝食御所（康子

の猶子で崇賢門院の喝食になり、その御遺領の相続者に定められた、大慈院聖久)といつた、彼の皇室での躍進を支える日野一門の女性たちと行動を共にしている。伊勢参宮に彼女たちを伴うことで、母系を介すれば皇胤であるということや、皇祖神も女性であるということを、言外に宣伝していると言えよう。

「女院が京都以外に出でられる」とは、当時に於ては甚だ珍らしいことであつた」(4)ので、このとき崇賢門院を伴い、一四〇七年三月五日に北山院の院号を宣下されて同二三日に人内始の儀を行つたばかりの康子と喝食を伴つて四月九日には伊勢参宮をするというように、「一人の女院を伴う義満の伊勢参宮は、前代未聞のこととして強烈なインパクトを与える事件であり、伊勢に封じ込められてきたアマテラスの母系原理を長い眠りから醒ますためにも、効果的であつたと思われる。姉妹である後円融と自分の母と皇祖神とが、一体のイメージとなつてゐるとも言えよう。神話は現実の祖型であるから、皇祖神と同一化される女性の孫は、皇位に就けることになる。すなわち、神話がつくられた当時においてアマテラス＝持統・ニニギ＝文武という対応があつたように、アマテラス＝紀良子・ニニギ＝義嗣という関係もなりたつのである。

そして、一四〇八年に義満は、三月八日から二八日までの長きにわたつて新装なつた北山殿に後小松天皇の行幸を仰ぎ、元服前の義嗣が天盃を賜るという未曾有の出来事があつた後、義嗣を伴つて四月一〇日には伊勢参宮に出発し、帰途に長谷寺で康子と合流して一七日に帰京し、同月二五日に内裏にて親王に准じて義嗣を元服させた。これら一連の出来事を通じて、義嗣は後小松天皇の猶子となつて親王並の扱いを受けたという意味づけが当然なされたであろう(45)。つまり、革命ではなくアマテラス以来の皇統を嗣がせる準備とする以外に、解釈の余地はあるまい。篡奪の企てであれば、高麗の李資謙のように、天皇との仲が険悪化した上で起つたはずであり、それとは正反対に、家族同様

の仲を形成しようとしているからである。義嗣が践祚したからといって後小松の子孫が皇位から絶対的に排除される簫奪・王朝交代ではないはずで、むしろ義嗣践祚と後小松実子の立太子がセットとなつて目指されていたと思われる。

おわりに

義嗣が親王として遇されるに至つた理由としては、母系血縁のほかに、彼と後小松の皇子・一休宗純とが相思の仲であることを、後小松と義満が掴んだという事情もあつた。したがつて、義嗣登極と一休立太子によつて、共に応永元年（一三九四年）生れの同性カツブルによる共同統治、後光厳皇統と足利家による両統迭立が、予定されていたのではなかろうか。しかし義嗣が後小松の猶子となつて登極するという策が、義満の急死で頓挫した後、四代將軍義持こそが、聖武の後身と称して東大寺大仏を私物化し、皇位簫奪を狙つて（⁴⁸）、後小松が称光に譲位すると代始改元を差し止め（⁴⁹）、それに対しても後小松院は関東と結んで上杉禅秀の乱を起しそうが、京での挙兵ができなくなると、猶父院と恋人一休を護るため、義嗣は兄義持に対する謀反首謀者の濡れ衣を自ら進んで被つて捕らえられ、義持に殺されるに至つた。このように、足利幕府による皇位簫奪は、義満ではなく義持によつて追求され、同性愛の糾で結ばれた義兄弟である一休と義嗣が、義持による強大な専制的新王朝樹立の野望を打ち砕き、天皇制という日本社会の自由主義的伝統を護つたのである（⁵⁰）。

付論 足利義満の対明外交について

明に朝貢して日本国王に封ぜられた足利義満は、從来、明皇帝の臣となつて屈従外交を行ない、明の権威を皇位簫

奪と結びつけようとしたと批判されてきた。しかし、当時の国際関係のなかで義満の外交政策をとらえると、そのような評価は的を射たものとは思えないのであり、むしろ、中華帝国の侵略を避け、それから相対的に自律した独自の社会を日本が維持するために大いに貢献するものであった。

元の仁宗（アユルバルワダ）が一二一四年に科挙を復活させて以降、朱子学は国政の指導理念の地位を獲得するようになつた。後醍醐や側近たちは、『庭訓往来』の著者に擬せられている僧玄惠を通して、元で体制化して間もない朱子学の影響を受け、倒幕計画を立てた。しかし、そこから一三八〇年代くらいまでの間の地球規模の大天災もあつて、元は衰えはじめ、一四世紀半ば以降、紅巾の乱で元は滅亡へと向かつた。それらと連動して倭寇が跳梁し、朝鮮高麗王朝が衰亡し、日本は南北朝動乱の泥沼に陥つていつた。後醍醐（一二八八—一三三九、位一三一八—一三三九）は、異常気象が引き起こした世界的大混乱に巻き込まれてしまつたわけであり、日本社会のカオスを増幅する役割を果たしたとは評価できるが、朱子学体制を目標に秩序を形成するには、世に出るのが数十年早すぎたわけである。

明が一三六八年に建国し、再び中華帝国が出現して以降、朱子学の影響が周辺諸国にも本格化することになった。対明外交のためにも、まず国内秩序を確立しなければならないからであり、そのために、唐代に律令制を取り入れたように、朱子学体制を導入する機運が高まるのは、当然の成り行きである。陳朝ベトナムでは、明に対抗できる国力獲得のため一四世紀末から南部への領土拡大と移民が本格化し、陳朝を乗つ取つた胡氏に攻められた占城の要請で明が一四〇六年以降派遣した大軍を撃退した黎利が、一四二八年に前期黎朝を開いている。朝鮮の李氏王朝成立や日本の南北朝合一も、同じように、明を震源地とする新秩序形成という文脈で理解しなければなるまい。

明は建国した一三六八年から三年続けて九州に使者を送り、三度目の使者は太宰府を支配していた南朝の懷良親王

を説得して明に使者を送らせ、七年には良懷（＝懷良親王）を日本国王に冊封し、南朝方についていた島津氏久も七年には「日本国王良懷」の名義で入貢したが、それに対して、義満が四年と八〇年に送った使者は、持参した書面が「國臣の書」ゆえ「越分行為」であるとして追い返された⁽⁴⁹⁾。つまり、幕府は対明外交で出遅れてしまつたのであり、南朝方や幕府下の有力大名が日本国王良懷の名義でいつ明に反義満・倒幕の援軍を求めても不思議ではないような状況だったのである。一三九二年に南北朝の平和的な合^一をなしとげ、九五年に九州探題の今川了俊を東海に左遷し、九九年に瀬戸内海の制海権を握っていた大内義弘との決戦（応永の乱）に勝利して、ようやく義満は対明外交の主体たりえることになつた。

南北朝合一がなつた一三九二年に、朝鮮では武人として台頭した李成桂が高麗高官の最高合議機関・都評議使司の決定をへて恭謙王からの禅讓という形で自ら王となつてゐる。義満が隣国のこのようない動向を知らなかつたはずはない⁽⁵⁰⁾。一三九八年夏、大内義弘のもとに訪れた朝鮮の使節は入京して義満にも接触し、九九年六月には義満も使者を派遣したように、修交に積極姿勢を示している⁽⁵¹⁾。

また、義満が一四〇一年五月に第一回の遣明船を派遣して翌年九月に日本国王源道義（＝義満）宛の建文帝の返詔を得、靖難の変で即位した永楽帝の一四〇三年二月「日本國王臣源」名で上表し、翌年五月、永楽帝から冊封のしるしとして国書、冠服と「日本国王之印」と彫られた金印を賜つた。このような義満の対明外交も、ながらく朝鮮国王として明から認知されていなかつた李氏が第三代・太宗の一四〇一年六月になつてようやく誥命（辞令書）と印章を受けて正式に朝鮮国王に任命され、永楽帝からも一四〇三年四月に誥命と印章を伝達されて、易姓革命が完成したといふ、中朝関係の動向に刺激されていたことは間違ひない。この時期の義満が一四〇一年九月、兵庫に朝鮮の船を観

に行き、一四〇三年一〇月には朝鮮人を北山第に引見しているのも、明朝関係の進展に強い関心を示していたからである。

義満の対明外交は貿易の利益を目的としたものだと一般に評され、皇位簒奪の正統化が目当てだったともされるが、朝鮮に着目し、対明関係で朝鮮に遅れまいとしているのだから、元寇のように明も、朝鮮を服属させた勢いに乗じて日本に侵攻するのではないかと彼は恐れ、そうならないよう配慮していたのである。明の脅威を恐れることと、明の権威によって国王としての地位を正統化することとは表裏一体であり、逆らえば恐ろしいからこそ、一心なく臣従すれば頼もしいのである。

元寇という先例があつたため、明成立直後から明寇の風説が日本に広まつていたし、その後の永楽帝の、中国史上例のない对外拡張政策を見れば、義満が李氏朝鮮と一致して明に服属したのは最善策であつたと評するしかない。隙あらば、ベトナムより前に日本が狙われていたのは間違いないだろう。義満の死後、將軍義持は一四一一年に明と断交するが、それは、鄭和が一四〇五年から三三年まで七回にわたつて大船団を率いて遠征し、ベトナムでは陳氏一族の抵抗が一四〇七～一三年まで続き、一四一〇年から五〇万の大軍を率いて長城の北に永楽帝が親征して以降、一四五五年まで五回にわたつてモンゴルに出兵するというように、南北二方向に拡張しようとする明にとって、東の朝鮮や日本と事を荒立てる余裕がなくなつていたから、可能だつたのだろう。

逆に、明が南北への戦端を開く前に、元寇を撃退した強敵日本と開戦していたならば、全兵力を東に向け、永楽帝自ら九州に上陸し、日本征服を指揮することになつていた可能性が高い。そうなれば、皇族は根絶やしにされ、朝鮮人も日本人も今に至るまで中国の東方少数民族となつていたかもしれない。このように、日本にとつて最も危うい時

期に李氏朝鮮に追随して明に服属するという万全の策を義満がとつたおかげで、中国史上最强皇帝の親征・来臨を免れたのである。

従来、義満に皇位篡奪の野望があつたとする論拠として対明外交が挙げられてきた。天皇の臣であるのに明皇帝の臣として日本国王となることは許されない、それは天皇に対する裏切りであるという発想が、篡奪説の根本にあるのだろう。しかし、明寇を避けるという安全保障政策としてまず捉えるべきだとすれば、篡奪説は怪しくなる。また、義満が子孫の登極を望んだことは否定できないものの、伊勢参宮をくり返したように母系血縁によつて皇位繼承権を主張したのであり、中國的な父系主義や易姓革命論は彼とは無縁であつた。そのためもあつて朱子学に依拠する統治をめざさなかつた点においても、日本が東アジア社会のなかで独自の文明を維持することに、義満は大いに貢献したと言えよう。

さらに、明が南朝の征西將軍懷良親王を日本国王に封じて以来、懷良親王の勢力が衰えた後も「日本国王良懷」が対明外交の正式名義として多くの勢力によつて使われ、そのなかには、一二七六年に五山僧丈珪を使わした北朝の後円融天皇すらも含まれており⁽⁵²⁾、北朝天皇自身が南朝親王になりますまして明に臣従していたのである。これは、義満の使者が明に追い返されたことに乘じて、天皇が対明外交の主導権を握ろうとした奇策であろう。

天皇すら身分を詐称して日本国王として明に臣従したのであるから、義満が日本国王となつたことは、当時の対明外交の慣例からして、特異なことは言い難いであろう。むしろ、親王に近い、天皇の家族を名乗れば、義満自身は天皇ではなくても日本国王となりえるし、その方が、後円融のように天皇自身が別人名義を詐称して日本国王となるよりも、筋が通つているとも言えるのではないか。義満が明に臣従して日本国王となつたことに対する非難は、

それによつて義満の権勢がますます大きくなつたことに対する危惧に発するものではあるうが、懷良親王や後円融による先例は不間に付すといつて貫性を欠いた便宜論にすぎず、義満は先例に準拠しており、手続き上も何の問題もなかつたと考えるべきであろう。

義満の対明外交が朝廷の権威を貶めたかどうかも、慎重に考慮しなければならない。宗主国は自らが保護する王朝を正統とし、その存続を保証する義務を負うからであり、しかも、義満は天皇の家族ゆえ慣例として日本国王を名乗れたわけであるから、皇位簫奪を狙う者が出現すれば、明に討伐の援軍を依頼することも可能なのであり、明との外交は天皇制を安定化し、存続させる役割を果たしたと評価すべきである。皇位簫奪を狙つた形跡がある足利義持、豊臣秀吉、徳川家光の三人はいずれも、鎖国や侵略戦争という形で中華帝国からの援軍の可能性によつて天皇の権威を支える効果があつたことを浮き彫りにしていると言えるのではなかろうか。

義満外交の成果は、江戸時代になつても、幕府の権力に対抗するために活用された。從来日本では中国の暦がそのまま使われてきており、唐朝で八二二年から使われ始めた宣明暦が日本でも八六三年から使われ始めて以来、日本においては八二三年間一度も改暦がなく、天皇の改暦権も眠り続けてきたが、三四節氣や朔などが江戸時代初期には実際より一日も早く記載されるなど、誤差が累積したので、幕府・朝廷とも改暦の必要を認めることになつて改暦の勅命が下り、幕府蕃方の渋川春海は既に作つていた大和暦を推したが、いつたんは、義満外交が日本にもたらしていた光明の大統暦が採用された。しかし幕府は改暦作業を自分の権限とすべく巻き返しを計り、綱吉が水戸光圀に交渉させて、京都で天体観測をして大統暦と大和暦の優劣を実証的に決することになり、優つていた大和暦への改暦宣下が貞

享元廿一六年に下され、貞享暦と命名された。光圀は尊皇家としても名高く、貞享暦自体も京都を規準とする、天皇中心の國土觀を広め、中華帝国から自立した天皇中心の時間や空間の意識を広め、強化するために役立つたので、結果的には、幕府の權威を高めるよりも貶めるものであり、続く宝暦暦への改暦など、江戸時代の改暦は天皇を中心とする近代國民國家を準備する意義を担つたのであるが、貞享改暦以前においては、武家による篡奪から天皇制を護る装置として、義満外交以来、中華帝国の權威は少なからぬ意義を持つていたと言うべきであろう。

注

- (1) 村井康彦「王權の繼受－不改常典をめぐって－」（『日本研究』国際日本文化研究センター、第一集、一九八九年）「はじめに」を参照。
- (2) 日本古代史の立場から唐代およびそれ以前の中国における太上皇帝について検討した研究としては、岸俊男『日本古代政治史研究』（堀書房、一九六六年）「IV 元明太上天皇の崩御、三 謙位と太上天皇」がある。中国において父から息子への譲位が慣行化したのは、唐のほかに、北齊と南宋があり、南宋の上皇制においては、上皇が亡くなると皇帝が上皇となり、その息子が皇帝となるというパターンがみられる。
- (3) 米田雄介編『歴代天皇・年号事典』（吉川弘文館、二〇〇三年）一〇頁を参照。なお、同書の各天皇・年号についての記事をはじめ、『国史大事典』に基づく際は現在の歴史学界の通説であるとみなしこれを注記しなかつた。
- (4) 母性社会論については、平山朝治『母性社会論の脱構築』（『日本研究』国際日本文化研究センター、第24集、一〇〇二年）で試みたが、女帝や母系原理との繋がりは考慮外にあつた。
- (5) 村井「王權の繼受」七二頁。
- (6) 『井上光貞著作集 第一巻』（日本古代国家の研究）（岩波書店、一九八五年）「古代の女帝」で女帝中雜ぎ説が確立し、最近においても高橋紘・所功『皇位繼承』（文春新書、一九九八年）「第二章 『女帝』出現の意味」などで一般に広められてゐる。
- (7) 以下、日本神話の神名はカタカナで表記する。
- (8) 上山春平『神々の体系－深層文化の試掘－』（中公新書、一九七二年）一七四～七五頁、同『埋もれた巨像－國家論の試み－』

(岩波書店、一九七七年) 二〇二一三頁を参照。

(9) 持統は天武と合葬されているので、アマテラス＝持統に夫がないという解釈と一見矛盾するようだが、二人の合葬は、持統所生以外の天武の子孫たちを排除するという、同じ機能を果たす。天武・持統陵の近くには草壁皇子の墓と見られる東明神古墳や文武陵もあることからも、持統所生以外の者が天武を祖先として祭祀することを困難にし、彼らの皇位繼承資格を否定するという意図が、合葬に込められていることは、明らかである。

(10) 龍浪貞子『帝王聖武・天平の勁き皇帝』（講談社、一〇〇〇年）八四～五頁を参照。

(11) 上山春平は「子孫相承」を「父子相承」と口語訳している（『日本の國家デザイン—天皇制の創出』）（日本放送出版協会、一九九二年）八三頁）。『子孫相承』を「父子相承」で置換可能だという上山の立場は『神々の体系』（第五章 天皇家と藤原家）以来貫いているが、その点を批判した論者は私は知らないので、置換可能とする解釈はいわば常識として上山説登場以前から受け入れられてきたものなのだろう。

(12) 三浦佑之『神話と歴史叙述』（若草書房、一九九八年）一〇九頁。

(13) 三浦『神話と歴史叙述』（一一二～一七頁）は、師木＝磯城県主家の系譜を用いて、この点を明確にしている。

(14) 称徳が道鏡への譲位などの程度自ら欲したかについては諸説あり、道鏡に皇位を譲めさせる目的で清麻呂を宇佐に派遣したとの説もある（龍浪貞子『最後の女帝 幸謙天皇』（吉川弘文館、一九九八年）一七九～九六頁を参照）。とはいって、淳仁を廢する際の宣命で亡き父聖武の、「王を奴と成すとも、奴を王と云ふとも、汝の為むまにまに。仮令後に帝と立ちて在る人い、立ちの後に汝のために無礼して従はず、なめく在らむ人をば帝の位に置くことは得ずあれ。また君臣の理に従ひて、貞しく淨き心を以て助け奉侍らむし帝と在ることは得むと勅りたまひき」（『新日本古典文学大系』15 続日本紀 四』天平宝字八年十月九日）という遺詔によって、臣を後継天皇となしえると宣言しており、これが道鏡登極の可能性を喚起したことは否定できないだろう。後述するように、聖武は孝謙と仲麻呂との間に子供が生まれることを期待していたと思われる。しかし、聖武が崩御するころにはその可能性を諦め、道祖王を皇太子に定めたが、不都合があれば廢して隨意に皇位を譲つてもよいという意味を込めた遺詔があつたのである。孝謙に子供ができなかつたため、女性皇太子へと拡大解釈しても不改常典はもはや適用しようがなくなつた空白を埋めるものが、聖武の遺詔であったことになる。だとすれば、孝謙＝称徳の寵が、淳仁を擁して孝謙との溝を深めた仲麻呂から道鏡に移つた後、道鏡の登極を考慮することも、聖武の遺詔を根拠とできたのだろう。したがつて、清麻呂が持ち帰つた「我國家開闢以來、君臣定矣。以レ臣為レ君、未ニ之有也。天之日嗣必立「皇緒」」（同、神護景雲三年九月二十五日）という託宣は、孝謙＝称徳の無制約な後継指名権を認めた聖武の遺詔を否定したことになる。

(15) 平山朝治『イエ社会と個人主義—日本型組織原理の再検討』（日本経済新聞社、一九九五年）を参照。

(16) 従来皆既日食ではないとされてきたが、最近の研究では記録通り皆既日食であったことが確認されている。（『朝日新聞』二〇〇三年五月三一日夕刊 <http://www.asahi.com/special/history/TKV200305310157.html> を参照）。

(17) 神田茂『日本天文史料 上』（恒星社、一九三五年）「第一編 日食」を参照。

(18) 血縁度とは二個体間の遺伝子共有度であり、自分以外の個体の利益となる行動が生物進化の結果いかに発達するかは、血縁度に依存する包括適応度によつて説明でき（Hamilton, W. D., "The Genetical Evolution of Social Behaviour I, II," *J. Theor. Biol.*, Vol. 7, 1964を参照）、人間社会における血縁による地位継承や遺産相続もそれから大きく逸脱したものではありえないだろう。

(19) 岸俊男『藤原仲麻呂』（吉川弘文館、一九六九年）は「二人の間に何か特殊な関係があつたようにも臆測されているが、所詮確かめようはない」（一四六頁）としているが、北山茂夫『女帝と道鏡—天平末葉の政治と文化』（中公新書、一九六九年）は孝謙即位直後から関係があつたと断定している（二九頁）。

(20) 七四〇年十月末にはじまる東国行幸以降、聖武は平城京を長期間離れ、恭仁京を拠点として紫香楽での大仏造立に着手したが、その間平城京が廢されたわけではなかつた（瀧浪『帝王聖武』第六章を参照）。孝謙立太子は彼女の次に安積が登極するという予定のもとでなされたものであり（同、一六三—五頁を参照）、まず孝謙に譲位して聖武が紫香楽に居を定めて聖都とし、安積に譲位した後の孝謙に繼承させる予定だったのだろう。東国行幸は伊勢への奉幣を伴つており、独身齋宮の伊勢をヒントに、譲位後の孝謙が全國の國分寺・國分尼寺を統括する聖武上皇の権威を繼承するための聖都を造るという構想があつたと考へれば、平城京から離れた紫香楽の地で大仏造立が当初試みられた理由もはつきりする。いずれの事業も七三八年の孝謙立太子後にはじまつており、おそらく七四〇年二月の難波宮行幸のおりに知識寺の廬舎那仏を押して以降計画されたもので、國分寺・國分尼寺は則天女帝が各州ごとに建立した大雲寺をモデルにしているといった諸事情は、孝謙が即位し、安積に譲位するという予定のもので、安積への中絶ぎにとどまらない役割を孝謙に用意することが一連の大事業の大きな目的であつたこととの状況証拠となる。またこのように考へれば、安積薨去翌年の大仏造立地変更は、子孫のない独身女帝として男帝にいすれ譲位するのとは異なる役割を孝謙が担うようになったことを意味するという、本文の説と整合的に、不可解とも無駄骨ともされることの多い東国行幸以降の聖武の行動を首尾一貫して解釈できる。紫香楽で大仏の体骨柱を建てた翌月、政治を改めるべしという孝星出現によつて諸国築城悔過七日とともに金鐘（＝鐘）寺とその南方の朱雀路で一万坪燃灯が行われており（『續日本紀』天平十六年十一十二月）、このころ聖武・光明は孝謙の即位・結婚という秘策を探り、基王を弔つて男子出生を願つてきた金鐘寺での大仏建立を決めたのだろう。そして、翌年四月一日以降山火事が頻発したあと、四月二十五日に造仏に關係した工人棟梁たちを叙任した上で、五月初旬には平城遷都の総意が形成された。放火の疑いが濃厚な山火事や棟梁叙位は、場所を変えて大仏造立を再開するという

合意形成のための準備であったのだろう。また、淳仁への譲位に際して、百官・僧綱が孝謙と光明にそれぞれ、上台＝宝字称徳孝謙皇帝と中台＝天平応真仁正皇太后という尊号を奉つた（同、天平宝字二年八月一日）ことにも、重大な意味が秘められているのではなかろうか。皇帝は譲位すれば太上皇帝の尊号を得、皇太后は太皇太后となるはずなので、孝謙は淳仁に天皇位を譲つたが皇帝のままであると解することもできる。二人の尊号の頭に、当時の年号である宝字・天平が置かれ、淳仁の代始改元がなく、称徳重祚翌春ようやく天平神護に改元されたことは、淳仁の譲られた天皇位が、百官・僧綱の奉つた上台＝皇帝より劣位に置かれたことを示唆している。これに類することが安積への譲位の際に予定されていて、「三宝の奴」という聖武による天皇の位置づけや、聖武遺愛の國家珍宝がレガリアとして皇位と共に繼承されず、東大寺に獻納されたことも、そのような案が存在した痕跡と解せるのではなかろうか。そして、孝謙が即位後継嗣を産まなかつたため、淳仁への譲位の際にその案が復活したと考えることも可能だ。孝謙と安積・淳仁の間で皇權が二分され、子孫のいない孝謙の地位は大仏信仰や百官・僧綱の支持に基づくものだつたということが、重祚でいつたん二つの皇權を一手に收めた後の称徳が道鏡を法王にするような展開の前提となつたのではないか。上台が天皇の上に位置づけられたように、法王を天皇より上に位置づけ、そのもとで天皇位は然るべき皇族に譲るというような案を称徳は考えていた可能性がある。

(21) 龍浪『最後の女帝 孝謙天皇』九八頁。

(22) 『井上光貞著作集 第一巻 日本古代国家の研究』の補遺（著者による書入れ）に、「國母は皇祖母制のあとと考えられないか。」（六八四頁）とあり、皇祖母とは譲位した後の皇極への呼称であるので、皇太子や幼帝を後見する母という点で皇極以降の女帝・女上皇が摂關政治における国母につながっているという着想を意味していると思われる。

(23) 平安時代を通じて、外祖父として摂政になつたのはこの三人だけである（臚谷寿『藤原氏千年』（講談社現代新書、一九九六年）一二四頁を参照）。

(24) 坂本賞三『藤原賴通の時代—摂關政治から院政へ』（平凡社、一九九一年）一四一～六頁を参照。異姓養子の先例としては、仲麻呂の養子となつた石津王が挙げられよう。

(25) 平山『イエ社会と個人主義』を参照。このような父系氏族の解体とイエの形成も、かなりの部分は遺伝子レベルの淘汰が生み出した、血縁度による利他行動の理論によつて説明できる。個体の遺伝子は父と母から半分ずつ來るので、父系と母系は同等といふのが原則となり、父母が血縁關係にない場合、同父母兄弟（一卵性双生児は除く）と親子は共に血縁度が二分の一で同等となるが、一般にきょうだいよりも子供のほうが若いので、自分と同じ遺伝子を多く残す可能性は、きょうだいよりも子供の方が高いことになり、きょうだいの繼承よりも親子繼承のほうが、他の条件が等しければ好まれるのである。しかし、子供の死亡率が高ければ、自分とあまり違わない年齢まで生きて、すでに子供がいたりこれからも生まれるだろうきょうだい（とりわけ、血

縁度は実子と同程度の同父母兄弟) のほうが、年少で将来の不確かな自分の子供よりも、自分と共に共有する遺伝子を多く残す可能性が高い。したがって、兄弟繼承原理から親子繼承原理への移行は、寿命の伸び、とりわけ幼児死亡率の低下によって、自然と生じるはずである。この時期以降の東アジア稻作社会において、宋を震源とする著しい生活条件の向上がみられ、いわゆる伝統社会が形成されたことは確かにようである(宮嶋博史「東アジア小農社会の形成」溝口雄三ほか編『アジアから考える6 長期社会変動』(東京大学出版会、一九九四年) を参照)。また、父子の血縁関係があまり信用できない場合、父と子よりもおじとおじの同母姉妹の子のほうが、遺伝子を確実に共有している間柄なので、父系血縁よりも母系血縁のほうが好まれがちになる。だから、女性に対する性道徳が厳しくなることと父系血縁関係の強化とは強く相関するのである。しかし、父系血縁の信頼性がいくら高まつても母系血縁以上に確実になることはありえないでの、父系が母系に優越するケースは、血縁度だけでは説明できない。一定の集団が女性を囲い込んで、外部の男性の遺伝子が入らないようにする場合、集団内部で父親を特定できなくとも、その集団内の誰かが父親であることはほぼ確実になるので、集団に属する男性たちがいわば子供たちの共同の父親となり、集団全体として父系の血が代々伝えられることになる。チンパンジーやボノボといった、遺伝的に人間に最も近い種においては、群れで生まれた雌は全て他の群れに移籍して妊娠・出産し、外から入ってきた雌を群れの雄たちが共同で、外部の雄から隔離しようとするので、このような父系集団を形成しており、人間の未開民族でも、確実とはいえないが父親は多くの場合特定されるものの、チンパンジーやボノボの群れと似た、バンドと呼ばれる父系外婚集団を形成している例が多い。そこでは、娘は生まれた集団から出て妊娠・出産し、母系のおじとおいは異なる集団に属することになるので母系出自原理はとりにくくなるが、有名なトロブリアンド諸島のように、女性が生まれた村から婚出するにもかかわらず、地縁的な村とは別に、母系出自集団を形成することも不可能ではない。他方、母と息子は終生同じ集団に属するので、母息子の血縁は確実であることを相俟つて母と息子の紐帯が家族の基軸となり、父親が集団内の誰であるか不確かなほど、家族よりも大きな、外婚の単位となる集団の一体感が強まるのである。したがって、父系血縁の信頼性が高まるとともに乱婚的母系制から父系制へと移り変わるという、旧来しばしば唱えられてきた説は成り立たない。それに代わる仮説は平山朝治「人間社会と精神の起源」へ『東京家政学院筑波女子大学紀要』二〇〇三年 <http://www.kasei.ac.jp/library/kyou/2003/> に示した。原始乱婚制はチンパンジー・ボノボ的社会であるとすれば、出発点は父系血縁を集団内で保つ状況、つまり所生子の父親が集団内の誰かであることはほぼ間違いないが、一人に特定できない、あるいは特定したとしても信頼性の低い社会であり、父系血縁が確実になればなるほど、儒教のような父系イデオロギーや、イスラム教のような父系族内婚(父方平行いとこ婚など)慣行がなければ、父系的出自集団は結束力を失いがちであり、父子供(きょうだい)の関係を基本とし、父系母系をほぼ同等に考慮する、比較的小規模な家族(核家族に必ずしも限られない)の独立性が高まるのである。また、チンパンジーやボノボと共に通する人間社会の最も基本的な紳は、母と息子との間にあり、

日本において母なる女帝・国母が絶大な役割を果たしたことや、今日に至るまで日本が母性社会とされることは、日本社会・日本文化の特殊性ととらえるべきものではなく、むしろ、父系的なイデオロギーや慣行も、西欧的な夫婦（カツブル）中心主義も定着しなかつたため、人間社会の根深い傾向が表面に現れやすいということを意味しているならば、そういうレベルにおいて、本居宣長のような発想は、有効かもしれない。

(26) 堀裕

『天皇の死の歴史的位置—「如在之儀」を中心に—』（『史林』八一巻一号、一九九八年）六一頁を参照。

(27) 野村育世『中世における天皇家—女院領の伝領と養子—』（前近代女性史研究会編『家族と女性の歴史 古代・中世』吉川弘文館、一九八九年）を参照。

(28) 美川圭

『院政の研究』（臨川書店、一九九六年）、元木泰雄『院政期政治史研究』（思文閣出版、一九九六年）、同『藤原忠実』（吉川弘文館、二〇〇〇年）を参照。

(29)

内親王の結婚相手についての包括的な研究は充分ではないようだ。いし@管理人「内親王の嫁ぎ先」

(<http://homepage2.nifty.com/hpsuirin/asobi/raisinou/Zmankinen.htm>)は、「かなり適当な調べ方をしておりますので、脱逸等お見逃しください」と断り書きがあるが、優れた着想に富んでいる。

(30) 今谷明『室町の王権—足利義満の王権範囲計画—』（中公新書、一九九〇年）一〇一三頁を参照。

(31) 渡辺世祐『足利義満皇胤説』（『史料雑誌』第三七編第一〇号、一九二六年）において、同母姉妹であるとの論証はない。

(32) 『石清水祠官系図』は善法寺宮清について「文永六（一二六九）年九月二日、後嵯峨院御法駕臨幸之時、以檢校宮清給紫袍、

權大僧都、弥勒寺正八幡宮檢校」（異本 後嵯峨院より著帶局（大納言典侍）賜、為皇子可補祠官之由、被仰下畢、尚清是也、云々、弘

長元（一二六一）院序御下文被下門跡院室 仁治三（一二四一年だが、健治三（一二七七年の誤り）九廿、太政官符被下）、尚

清について「後嵯峨院皇胤云々、建長六（一二五四）年甲寅三月戊辰戌初誕生、母大納言局、中南院花山院法眼良宗女、大納言

法印玄雅妹也」と記している（田中宏清ほか『石清水八幡宮史（首巻）』（続群書類從完成会、一九三九年）所収、五四一五頁）。

渡辺世祐『室町通史』（創元社、一九四八年）は「曇華院旧記には後嵯峨天皇懷胎の宮女を善法寺尚清に賜ひぬ。その所生は即

ち尚清なりとし、石清水祠官系図にも後嵯峨天皇の皇胤」（七七頁）と紹介しているが、後嵯峨院崩御は一二七二年、『石清水

祠官系図』によれば尚清誕生は永仁四（一二九六年）であり、同系図の年代記載は年号の誤記を正せば整合的なので信頼してよい

し、一三五七年に最初の男子を産んだ紀良子が生まれたのは一三四〇年前後のはずであり、その父尚清が後嵯峨院の子であると

いうのは無理で、間に一世代入るはずであるから、尚清の父尚清が後嵯峨院で間違いあるまい。なお、渡辺「足利義満皇胤説」はこのことに触れていない。しかし、そこでも『石清水祠官系図』を使っているので、同史料で尚清の父が後嵯峨であるとされ

ていることも當時から知っていたはずである。その後の『室町通史』では尚清皇胤説は信用できないと断りつつ紹介している。

『石清水祠官系図』の記載について、根拠もなく、あるものは信じて採用し、通清の父は信じないという、恣意的な扱いをしていることになる（通清の子である昇清の母について、同史料は三つの説を載せているが、「足利義満皇胤説」九頁では聖通説のみに言及してそれを採用している点も、同史料の恣意的利用の例となる）。「足利義満皇胤説」では、道鏡、清盛、秀吉ら國史上有名な人物の皇胤説がしばしば唱えられるが、それらは信を掛けないので対し、義満の祖母聖通についてはそれらとは異なると論じており、『室町通史』では、通清皇胤説について「由來かゝる伝説は誤り多くして信じ難し」（七八頁）としているので、通清皇胤説については道鏡、清盛、秀吉らと同様に切り捨てていることがわかる。しかし、道鏡は天智の皇子施基親王、清盛は後白河、秀吉は正親町の子と云うよう、天皇や親王との父子関係が義満についても説かれているわけではなく、紀良子という母系を介した天皇の四世孫にすぎない点で、聖通だけに依拠するのとさして変わらない。それなのになぜ、渡辺は尚清皇胤説を斥けたのだろうか？ 聖通—良子と母系出自が一度重なる五世孫ならば、皇統からかなり遠く、皇胤だからといって皇位を狙えるとは思えないが、それに加えて後嵯峨—尚清—通清—良子—義満と、母系出自を一度使うだけで済む四世孫ならば皇胤として強力になり、本文で見るように皇統譜にアマテラス、持統という先例がある（後嵯峨四世孫ということに依拠すると、「非望」「僭越」「僭上」「皇位篡奪」といった義満批判が成り立たなくなってしまうため、自説の説得力を増すべく、その事実は恣意的に無視されたのではないか）。そもそも義満非望説は渡辺の恩師田中義成が『足利時代史』（明治書院、一九二三年、講談社学術文庫、一九七九年）「第七章 義満の非望」で提起したものであり、それは絶対批判できないといった呪縛があつたのかかもしれない。一休が後小松の皇胤であるとの所伝を理由もなく疑う説が横行してきたが、近年は皇胤説が認められるようになってきている（今泉淑夫校注『一休和尚年譜』（平凡社東洋文庫、一九九八年）一五〇—二五頁を参照）ことに照らしても、尚清皇胤説は肯定されるべきであろう。

(33) 善成は一三五年正月に後光厳天皇より源姓を賜つて從三位に叙せられ、五八年一月に正三位になつてからば、將軍家と親交が深く、後に義満の公卿生活の指南役となつた摂家一条良基の猶子として、摂家嫡流なみのスピード昇進をするようになる（小川剛生『四辻善成の生涯』『国語国文』（第六九卷第七号、一〇〇〇年）三頁を参照）。姪の良子が五七年五月に義詮の男子を、五八年八月に義満を産み、良子の妹妹の仲子が同年一二月に後円融を産んでいることから逆算して、五六年ころの陽姓昇進は仲子の入内と良子の将軍家入りに関連し、五八年からのスピード昇進は、彼女たちの妊娠・男子出産を反映しているだろう。また、一三六年ころ將軍義詮の命で『河海抄』を撰進したように、政権中枢と密接に関わり、從一位左大臣まで出世したのも、良子・仲子を介して義満・後円融とつながりがあつたからこそであろう。そもそも当初より通清と聖通の結婚は、二人の間に女子が生まれればしかるべきところに嫁がせて善成の出世を援護しようという目論見のもので行われたはずであり、通清のやんごとなき出自が前提となつていてるものと思われる。通例、女子の嫁ぎ先は実家と同格以上が好まれるので、順徳會孫の聖通よりも皇統

に近い後嵯峨孫は、好ましい婿ということになろう。

(34) 『大日本史料 第六編之二十一』所収、本願寺史編纂所『本願寺史 第一卷』（浄土真宗本願寺派宗務所、一九六一年）二五〇一頁を参照。

(35) 本願寺に対する勅願は、死者の往生を願うことと伴つてゐるはずであるとすれば、二ヶ月前に生まれた男子の夭折をうけて、その子の往生と健常な男子の誕生を願つたのかもしれない。日野時光が義詮の男子誕生の際に勅使を勤め（『圓太曆』二十九、『大日本史料 第六編之二十一』所収）、一ヶ月後には勅願にもかかわつてゐることは、その傍証となる。

(36) 久保田収『伊勢神宮の本地』（『日本歴史』二九三号、一九七二年）を参照。

(37) 後光厳から賜つた義満の名字は、日野一門の柳原忠光が撰んだという（臼井信義『足利義満』（吉川弘文館、一九六〇年）十七頁）。

(38) 『大日本史料 第七編之二』の「明徳四年四月二十四日（己亥）、法印権大僧都時藝禪寂ス」所収の諸史料による。諸史料の成立年や信憑性にはばらつきがあるが、信憑性の高いものを優先しながら出来る限り整合的に生かすようにすれば、このように解釈でできるだろう。史料批判としては、本願寺史編纂所『本願寺史 第一巻』「第五章 本願寺教団の漸興」「三 紹如宗主と瑞泉寺建立」を参照。

(39) 『明実錄』洪武七二一三七四年六月乙未条で、洪武帝は日本の北朝と幕府の関係を「幼君位に在り、臣、國權を擯^{ほき}まにす。傲慢無礼にして、骨肉をして併呑せしむるに致る。島民盜をなし、内に良善を損ない、外に無事を掠む」（村井『日本の中世』10分裂する王權と社會』（中央公論新社、一九〇〇三年）一八九頁の読み下し文）という風に、君臣關係が乱れていることが根本原因となつて、国内が混乱し、倭寇が跳梁するととらえていたのであり、一三八〇年の「征夷大將軍源義満」名義の使者を斥けた明は翌年とくに日本に使者を送り、日本征夷將軍の悖慢を責めているのも同様の認識に立つものとすれば（同、一九二頁を参照）、紹如が解説したのはおそらく一三八一年に明使がもたらしたものであり、彼に求められたのが、明に通用しない征夷大將軍の名義を使わずに、義満が對明外交を擔う方策を具体的に示すことであつたことは、間違ひなかろう。

(40) 本願寺法主の同族集団である一家衆は、室町期においてはエリート血縁集団として、天皇家の皇族になぞらえられるが、超勝寺実顕や瑞泉寺賢心といった蓮如の娘の息男（いずれも五世紹如の父系子孫でもある）も含まれるように、母系をも加味した現法主との血縁の親疎によつて形成されている（森岡清美『眞宗教団と「家」制度 増補版』（創文社、一九七八年）四九一、五〇〇頁を参照）。興正寺蓮秀は、仏光寺派第十四世から、一派の多くを率いて帰参した蓮教と、本願寺三世覺如の父系五世孫である常樂寺遊覺の長女との間の息子で、一大勢力を誇つたものの、父系の同族ではないためか蓮如からは一家衆とは認められなかつたが、のちに功によつて一家衆に入り、息子の証秀は内陣に着座する内一家に加えられた（同、四九七、九頁、笠原一男

『蓮如』（吉川弘文館、一九六三年）二八一三頁を参照）。実力によつて父系血縁の欠如や血縁の薄さが補われるのであり、母系を含めば順徳五世孫・後嵯峨四世孫で、後円融の母方平行いとこの義満が持明院統にいわば一家入りし、義嗣が親王扱いされた例によく似ている。

(41) 白井『足利義満』一四七一九頁。

(42) 『大日本史料 第七編之四』応永六年十月二八日。

(43) 佐藤進一『足利義満―中世王権への挑戦』（平凡社ライブラリー、一九九四年）九四頁を参照。

(44) 渡辺『足利義満皇胤説』五頁。

(45) 「四月二十五日に義嗣は參内して、清涼殿に於て天皇の御前にて元服の式を行えり。而してその儀式は親王に准じられし上に、衣服も禁裏より新調して賜わり、遂に主上の御猶子となりし事、柳嘗御伝に見ゆ。但し御猶子となりし事は他に明文なきも、教言卿記是月二十七日の条に、義嗣を称して若宮といえれば、この説従うべきに似たり」（田中『足利時代史』文庫版、七四頁）。

(46) 大仏新装を貢した西胤承の偈頌に「聖武後身今上台」とあり（『大日本史料 第七編之二十七』応永二四年七月三日）、上台とは百官・僧綱が奉つた皇帝に対する尊号である（注（20）を参照）ので、大仏新装を祝つた僧たちが義持を上台と呼んだことは、彼が皇位簫奪を目指していた証拠となる。七八八年八月勝宝感神聖武皇帝の尊号が奉られた翌月に帰朝した渤海使によつて、七五五年末に安禄山が挙兵して大燕聖武皇帝と称し、聖武の年号を定めたことなどの情報がもたらされた（『続日本紀』天平宝字二年八月九日、九月十日、十二月十日）。したがつて、中国史に精通していないくとも『続日本紀』を読めば「聖武」が逆臣安禄山をも意味し得ることは容易に知られるのであり、義持を「聖武後身」とする際、追従の裏に非難・告発の意味が密かに込められたと思われる。花山院長親（明魏耕雲）の「世を照す君が光をかりてこそ私もとの姿みせたれ」（『大和名所記』和州旧跡幽考 第二卷）という和歌も、一見、君リ義持、かりリ借りのようだが、世を照す君は天子にほかならないとすれば、かりリ狩り・刈りという、簫奪の含意がある。そのころ長親は猶子に花山院家を嗣がせており（『看聞日記』応永二三年十一月九日）、義持の支持を得るべくとりいつたとも、義持の皇位簫奪意図を察知し、暴露したとも解釈できるだろう。

(47) 後小松自身も代始改元を巡る紛議を経験していた。『史料總覽 卷七』では、至徳元年二月の「廿六日、北朝至徳ト改元ス」の次の項目が「廿七日、崇光上皇、後円融上皇ト大統ヲ争ハセ給フ、是日、後円融上皇、高野山ヲシテ、祈祷セシメラル」となつており、それに関する『史料稿本』（東京大学史料編纂所データベース http://www.hi.u-tokyo.ac.jp/cgi-bin/ships/LIB/std_m_ipcheck.pl）には、「院宣 水邊二年二月廿七日 到神明院」との別筆の付された「京都御位依御相論候、高野お有御恩、被成院宣候了、然間應有御祈祷、即卷數 お令進候了、（改行）自安祥寺殿被取繼了、」（『又統宝簡集』七十三、『大日本古文書家わけ一ノ一 高野山文書之六』一三六一）と、「勅筆 後小松院至徳元年御位相論之御時」との押紙が付された後小松宸翰「変

異御祈事、満等之精誠尤神妙也、生身如來住地、靈驗不可有疑乎、御願成就者、可有抽賞之沙汰、弥不可存懈怠之旨所仰也、「（宝簡集）三十九、『大日本古文書家わけ一ノ一 萩野山文書之一』四五二」とが挙げられている。『大日本古文書』では前者は文和元年（一三五二年）光嚴院の院宣としており、もしさうだったとしても、両者の別筆・押紙が至徳元年御位相論を一致して伝えていることは史料として意味がある。前者別筆では改元翌日にもかわらず旧年号が使われているのは、相論のため改元の公表が滞り、祈祷がなされたのかもしれない。『椿葉記』は、後円融践祚のときと異なり後小松践祚の際には崇光院の異議申立はなかつたとする。しかし、後円融の践祚は一三七一年三月二一日、即位は一三七四年一二月二八日であり、三年半以上も間隔が開いている点に異議申し立てが影響しているが、一旦即位が行われると、翌七五年二月二七日には代始改元も行われている。後小松の場合、革年と兼ねて代始改元を行う狙いであることは践祚当初から見え見えなので、崇光院も改元に狙いを絞つたのであろう。後小松の践祚後、即位日程を義満と一条良基が後円融に相談せずに年内としたのは、革年改元を即位翌々年として代始改元の意味合いを減じることで、崇光院に配慮したものと思われ、そのころから後円融は精神的に追いつけられ、後小松生母に暴行を加え、自殺しようとしたのも、後小松への皇位繼承が、とりわけ改元を巡って計画通りに進まない」とからくる焦燥感や、義満が予想以上に崇光院に配慮していることに対する抗議の意図があつたのではないかうか。崇光院も、即位を妨害することよりも、即位を早めて革年との間隔を空け、さらに革年のできるだけ遅い時期に改元をさせ、改元理由に代始を入れることを阻止しようとしたのである。したがつて、二月という早い時期に改元をしつつも、代始という意味を表面に出さないのは、両院の主張・願望の間をとつた措置といえるが、両院共に自ら妥協したわけではなく、不満・不安を大いに残したため、改元後に祈祷がなされるような事態に至つたのである。つまり、甲子革令改元を代始と兼ねたい後円融院と兼ねさせたくない崇光院との間の対立を利用して、義満と良基が仕切っていたことにならう。ここにも、皇位繼承儀礼としての代始改元の重要さが示されているし、後小松自身このときの経験をふまえて、後円融崩御後の治天の君代始として應永への改元を行い、称光への皇位繼承の際にも代始改元の成否が決定的に重要であると考えるようになつたと思われる。称先代始改元を望んだ後小松院の意向を義持が握りつぶしたこととは、『大日本古記録 建内記』二九〇頁を参照。

- (48) 一休と義嗣を巡つては、平山朝治「天皇制を読み解くII 一休の恋人」（『筑波大学経済学論集』第五三号、二〇〇五年、掲載予定）、同『室町の十字架—足利義嗣と一休宗純—』（笠谷和比古編『公家と武家III 王權と儀礼の比較文明史的考察』思想文庫出版、近刊）を参照。
- (49) 田中健夫『中世对外関係史』（東京大学出版会、一九七五年）「第二章 冊封関係の成立」、村井章介『アジアの中の日本中世』（校倉書房、一九八八年）「VI 日明交渉史の序幕—幕府最初の遣使にいたるまでー」、同『中世日本の内と外』（筑摩書房、一九九九年）「第五章 『日本國王』の成立—足利義満論」を参照。

(50) その年のうちに李成桂は幕府に使者を送り、義満も答書を出している（田中『中世対外関係史』一〇四頁を参照）。

(51) 同、一〇五—六頁を参照。

(52) 村井『日本の中世10分裂する王権と社会』一九一頁。