

北畠親房の政治思想

— 革命論と名分論の受容と展開 —

下川 玲子

序

本論文は、北畠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——をいかに受容して、彼の政治思想を形成したかを明らかにするものである。

古くから、親房は中国の革命論をその思想に取り容れていると指摘されてきた。例えば、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」の中で次のように述べている。

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、堯舜の禪讓や桀紂の滅亡を（シナのこととしてではあるが）正当視してゐるのでもわかる（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、シナの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¹⁾。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、そのような思想は、父子一系の皇位継承を「正統」とする『神皇正統記』における親房の態度と矛盾していると指摘する。結局、親房は、不徳の天皇を追放し賢者が皇位を継ぐ場合にも、あくまでもそれは「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、中国の革命論を変化させたと解釈している。

果たして津田のような解釈が正しいのだろうか。第三節で検討するように、『孟子』の革命論において、世襲が基本的に容認され、前の王と血が繋がらない他人よりも、王の子供の方が王位を継承することが易しいように条件設定されている。親房が、天皇家が皇位を世襲することを認めながらも、不徳の天皇の追放を容認することは、いわば『孟子』の革命論を論理的に

純粹な形で継承したと言えるのである。これまで、中国の革命論が親房にどのように取り容れられたのか、精密な分析があまりなされてこなかったように思われる。

また、親房と司馬光（あるいは『左伝』）の名分論との関係が、しばしば指摘されてきた。武内義雄は、『中国思想史』で次のように述べている。

「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つて、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ゐる。名分とは畢竟君臣の義を明らかにすること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つて大義名分を教えたものといふことができる。この書が我国に伝わつた当時北畠親房がこれを学んで遂に神皇正統記を作つたというのも偶然の事ではない。」

特に戦前の親房に関する研究の多くは、司馬光の名分論を下の分を逸脱してはならないという身分制を擁護する思想と捉え、親房は名分論を援用することによつて、天皇を上に乗せ人々は臣民として絶対的に服従しなければならぬと主張したと解釈した。しかし、第四節で検討するように、司馬光の名分論は、君主は君主、臣下は臣下で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、天の制裁によつてその

身を滅ぼすという思想である。

したがつて、革命論と名分論の構造を詳細に検討し、親房がそれらをどのように解釈しどの部分を彼の思想に取り容れ自らの論理を發展させていったのかを示す必要がある。

(一) 「徳」を基準とした皇位継承論

親房は、『神皇正統記』の後醍醐天皇の条で、適格な人材をその官職に任じることが、天皇による治政の根幹であると主張する。

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。三ニハ功アルラバ必ず賞シ、罪アルラバ必ず罰ス。コレ善ラス、メ、悪ヲコラス道ナリ。」

その主張に基づいて、常陸での戦乱の中にもかかわらず、『神皇正統記』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、彼が理想の政治が行われていたと考える上古において、任官がどのような基準に基づいて行われていたかを次のように述べている。

昔人ヲエラビモチキラレシ日ハ先徳行ヲツクス。徳行オナジケレバ、才用アルヲモチキル。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ミ

エタリ。格條ニハ「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⁽⁴⁾。

(『神皇正統記』後醍醐天皇の条)

すなわち、「德行」や「才用」という道徳的・政治的な能力によつて官職への登用を決めるのが、上古の任官の方法であつた。このように、親房は、日本で古い時代には能力主義に基づく登用が行われていたと考へていた⁽⁵⁾。

親房が上古にならつて「徳」や「才」に基づいて任官すべきである考へていたことは、『職原抄』の次の記述からも明らかである。例えば、彼は、『職原抄』の「中納言の条」で、「納言以上殊可レ撰ニ其人ニ之官也」と述べ、納言以上の頭官の任官にあつて、まず何より官吏として能力を問題とすべきであると主張し、『職原抄』の「参議の条」で、「諸臣之中四位以上有ニ其才ニ之人奉レ勅参ニ議官中政ニ之意也」というように人事にあつて「才」の有無を重視すべきであると述べる。

「徳」や「才」という道徳的政治的な能力が必要とされるのは、臣下の任官に際してだけではない。親房は、『神皇正統記』で、皇位継承の際に、君主たるに相應しい人物として「賢」者を選ばれるべきであると主張する。

震旦又コトサラミダリガハシキ国ナリ。昔世スナホニ道ヲダシカリシ時モ、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、争カ望ラナシ給ベキ。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。此天皇ヲバ我國中興ノ祖宗ト仰ギ奉ルベキニヤ。

(繼体天皇の条)

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)

親房は、「孝」であることも天皇に必要な条件としている。

泰時ハカラヒ申テコノ君ラスヘ奉リス。誠ニ天命也。正理也。土御門御兄ニテ御心バヘモタダシク、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)

さらに、親房は、醍醐と村上の両天皇を、中国の「堯舜」に例え、その「徳」を讃える。

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)

ここから、天皇には「徳」が備っているべきである(端的には「正直」「正心」であるべきである)という考へを読み取るこ

とができる。

親房は、天皇に「徳」「賢」「孝」を要求するばかりではなく、もつと推し進めて、「不徳」な王は廢されるべきであるという考えを持っていた。

此天皇性惡ニシテ人主ノ器ニタラズミエ給ケレバ、摂政ナゲキテ廢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ホエハベレ。

〔神皇正統記〕陽成天皇の条)

ここで、親房は、漢の摂政である霍光が、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廢して新しく宣帝を立てたことを先例として、日本において、藤原基経が不徳な陽明天皇を廢したことを高く評価する。この親房の発言について、我妻建治は、「日本思想史上、かつてみられなかつたであろう、一種の、かなりはつきりした、いわば革命思想である」と評している⁵⁾。

(二) 「徳」に基づく皇位繼承論の変質

しかし、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、惡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。」へ春秋ニミユエトコソミエタレド、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、子ナレドモ慈愛ニヲボレズ、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讓ラレシガ如シ。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)

有徳であつた仁徳天皇の子孫の武烈天皇は、有徳な祖先とは異なり、「性サガナクマシテ、惡トシテナサズト云コトナシ。」と不徳であつたために、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、反対に不徳な人物が出ればその家系は衰退し断絶することを、『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する。ここから、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いう親房の考えが読み取れる。親房は、「サレバ上古ノ聖賢ハ、子ナレドモ慈愛ニヲボレズ、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しながらも、そのようなあり方が「堯舜ヨリコナタ」に、位を「必子孫ニ傳コトナリニシ」（子孫に王位を譲る）というように変化したことも容認している。

子孫が優先的に王位を継いだ場合、中には不徳者が継承する場合も出てくる。例えば、「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」、すなわち優先的に王位を継承することができなくなる。

さらに、『神皇正統記』の次の記述を検討してみよう。

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。

（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、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が、ある家系が位を「私」と

することを認めることによって、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いる。ことを、中国の先例を挙げて正当化する。

皇位継承の基準の変容と同様に、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のとは矛盾する任官基準を容認している。彼は、譜第（名門）の家柄の出身であるかどうかを登用の際の判断基準とする。

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。寛弘以來ハ、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の意見はあるが、あまり現行のシステムを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と説明する。

親房は、『職原抄』の三公（太政・左右大臣の三公）の条で、「已上謂之三公者、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、これらの官には徳のある人物を任ずべきなので、適切な人

材がない場合は欠官しておくという意味である。親房が「則闕之官」と記していることから、彼は「職員令」の理念を継承して、あくまで徳に基づく任官を主張しているかに見える。しかし、彼は、続いて「文徳御世藤原良房任之、爾來連綿任之」というように、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の事実を非難していない。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る現実を認めている。

このような臣下の任官についての親房の主張は、皇位（あるいは王位）がある特定の家系に「私」にされ、その子孫が位を独占することを容認することと論理の上で連続している。

(三) 『孟子』の革命論

親房が『孟子』を学び、彼の著作にその思想を踏まえた記述が見られることは確かである。まず、『孟子』「卷九万章章句上、五」の次の文章を検討する。

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⁽⁸⁾、（万章章句上、五）

ここで、『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て、これはどういふことなのか。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命じるし、不肖であれば、他人の賢者に譲るよう命じる。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。

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述べる。

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、繼世以有天下、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）

すなわち、一介の平民から天子になる場合は、その徳が堯や禹のように高く、なおかつ天子が推薦したという条件を満たす必要である。一方親の後を継いで天子になる場合には、桀や紂くら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

をクリアすることは難しく、天子となることはできず補佐の臣にとどまった。

ここで、『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。すなわち、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』の王位継承論において、継承に「徳」「賢」が問題とされると言っても、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が適用されるのである。この点、『孟子』の王位継承論は、子孫に易しく、他人に厳しく、王位の世襲を基本的に承認するものであることが分かる。

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ことに對して厳しい批判の目を向けており、そのような場合は直ちに不徳の王は追放されなければならないと強く主張する。

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。孟子對へて曰く、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、

(卷一 梁惠王章句下、八)

『孟子』は、王位の世襲は認めているが、臣下の官の世襲を制限しようとする。「卷十一 告子章句下、七」に、『孟子』は、政治において理想とする五ヶ条の要件を示した。

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。專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、

ここから、官への登用は、世襲をもつてせずに、その人物の「徳」「賢」「才」を基本とすべきであるという『孟子』の考え方が明らかである。親房が、基本的に官を世襲にすることは秩序の安定化につながるとして、皇位の世襲と同じように官の世襲を積極的に承認することと大きな違いがある。

(四) 司馬光の名分論と『孟子』批判

司馬光の『資治通鑑』網頭、「周紀、威烈王二十三年」の名分論の考察する。司馬光は、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。此れ礼の大經なり。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、此礼之大經也。名器既亡、則礼安得独在哉⁹⁾。

元來、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、すべての頃を整えるのであるが、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しかたを示すことになるのであって、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。

天子の務めとは、「天子の職は、礼より大なるは莫し。(天

子之職莫大於礼也。」ということであり、天子にとって礼を履み行うことほど大切なことはない。このような天子の務めに対応して、司馬光は、君臣の務めを次のように規定する。

桀・紂の暴、湯・武の仁有るに非ざれば、人之に帰し、天に命じ、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、李札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、人帰之、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、以李札而君呉則太伯血食矣、然二子寧亡国而不為者、誠以礼之大節不可乱。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、を死を賭けて守り抜くべきものである。微子・季札など優れた君臣が、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ではない。

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
おいて人間の価値を認め、それが実践できるかどうかによつて
人の運命が決定されると考える。人間にとつて大切なことは、
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ぬし、臣下は臣下でその役割を果
たさなければならぬ。

司馬光は、そのように固定的役割における人間の在り方を重
視するので、『孟子』の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「疑孟一
という論文にまとめた(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。司馬光が批判
の対象とした『孟子』「卷十萬章章句下、九」を挙げよう。

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。王勃然として色を变ず。曰く、王異しむこと勿れ。
王、臣に問ふ。臣敢て正を以て対へずんばあらざるなり。
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、

司馬光は、これに對して、次の批判を展開している。まず、彼は、「卿」というものについての『孟子』の定義が間違っていると述べる。たとえ貴戚であつても異姓であつても「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）⁽¹⁰⁾。

そもそも人臣の義というものは、君主を諫めて聽き入れなければ、その君主のもとを去つ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というものである。しかし、異姓であつても貴戚であつても、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という發言は『孟子』の過ちである（人臣の義、君を諫めて聽かざれば之を去るべきなり。之に死すべきなり。これ何ぞそれ貴戚の故に敢て位を易て処するがごときは、孟子の言過なり。へ人臣之義、諫於君而不聽去之可也、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）。

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ごときは、微子之を去り、箕子之の奴となり、比干諫めて死す。孔子曰く商三仁あり、それ紂の過大にして三子の賢を以ても、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なり。後世貴戚の臣あり其の君を諫めて聽ざれば遂に廢して之に代へしめば、曰く、吾れ孟子の言を

用れば、寡にあらずして義なりそれ可かなど。

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聽遂廢而代之、曰吾用孟子之言也、非寡也義也其可乎、

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つただろうし、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つた（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つたのである。しかしこの三仁はけつしてそのようなことをしなかつた。微子はこの國を去り、箕子は奴となり、比干は諫めて死をたまわつた。それでも臣下の義を守つたのである。これに比べると、紂よりはるかに暴虐ではない君主に對して、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、臣下の分を踏出して自らの王を追放しようとしている。それは、果たして、寡ではなく、『孟子』の言うように義と言えるだろうか。

司馬光は、以上のように、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、君主の追放など絶対的に有り得ないとする。この司馬光の批判が、『資治通鑑』に展開される名分論と対応することは明らかである。

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

によつて、社会の秩序の安定化を主張するものであり、王位継承のあり方や、任官の基準を論じたものではない。いったん王位に即き、官に任じられたら、それぞれが立場に応じてその役割を徹底的に担い、秩序が保持されるべきことを述べたものであり、世襲による継承か、能力重視の登用かという問題を直接論じるものではない。そういう意味では、『孟子』の革命論とは本来議論の対象を異にする。

また、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。君主も臣下もその分を尽くすことが出来なければ、天によつてその地位が保証されることはない。『資治通鑑』の卷六十九の「魏世祖文帝黃初二年（二二二年）」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、必ず相與に君を載きて以て之を治む。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、人類を造つたが、人民に自ら治めさせることはせず、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

ないものは天が君主と認めないのである。

ゆえに、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、君臣上下の役割が固定的に世襲されるべきことを強調するものではない。この点、司馬光の名分論が、親房の皇位や官職の世襲化を容認する主張に与えた影響は疑問視されなければならないが、名分論が結論とする所の上下の分を守ることによつて社会秩序の安定化を図るという考え方は、親房に受け容れられたと言へる。

(五) 親房の革命論と名分論

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を指摘し、それは『孟子』の王道政治論の影響を受けたものであると指摘する。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る。また、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、先の司馬光の『孟子』批判の箇所であげた、『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して、親房が、『孟子』から不徳の王を追放してもよいという革命思想を受容したと結論する。

我妻建治は、親房への『孟子』の影響として、不徳の王を追放してもよいという革命論の側面ばかりを強調するが、『孟子』の革命論は、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、親房が、『孟子』の革命論が本来持つ世襲の容認の側面を重視した点を見過ぐすことはできない。

第二節で、親房の「徳」に基づく皇位継承論が、変質したことを明らかにした。親房は、ある特定の家系が皇位を独占することを承認し、それによって形成される上下の秩序を重んじる。元来最高の有徳者が皇位を継承すべきものが、あまりに不徳な天皇であれば追放してもよいというように変化し、最初に有徳者が皇位につくときの基準と、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は、異なるものとされている。

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、不徳の王の追放を重視している。

しかし、親房は、王を追放することを容認する『孟子』の論を批判した司馬光の名分論や、司馬光の思想の源泉にある『左

伝』の名分論を同時に受け容れていることから、『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）をも重視していると言える。

以下、親房が、『左伝』および『資治通鑑』の名分論をいかに継承発展させたのかを検討し、それが『孟子』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、革命論を説きながら、他方で、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している。

「名與_レ器ハ人ニカサズ。」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戸禄トス。謬擧ト戸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_レ器ハ人ニカサズ。」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ものである。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（正堂の三面に楽器を懸け並べることを）を家に飾り、繁纓（馬の腹および胸がいに特殊な装飾をすること）を用いて朝廷にのほることを許可した。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、さらに孔子の次のようなコメントを載せている。

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從ふ。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、器以藏礼、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。政亡則國家從之。弗可止已⁽¹⁾。

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

ハ人ニカサズ。」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』巻一網頭の名分論にも引用されている。

昔、仲叔于奚、衛に功あり、邑を辭して繁纓を請ふ。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。政亡びなば則ち國家之に從はん、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用ふるに及ぶこと能はざるなり。

昔仲叔于奚有功於衛、辭邑而請繁纓、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。誠以名器既亂則上下無以相保也。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。

ここから、親房が記す「名與レ器ハ人ニカサズ。」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とも考えられる。しかし、親房がこの句をどちらによつたにせよ、『左伝』と『資治通鑑』の主旨は同様のものである。

『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、究極には周王朝を頂点にする秩序を守ることである。周王朝を頂点とした秩序を保持すべきこと、周の「礼」の尊重は、『左伝』の随所に散見する。

『左伝』の周の「礼」の尊重の姿勢は、親房に影響を与えている。『職原抄』にはしばしば、『周礼』を踏まえた記述を見出すことができる。『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。この傾向は、親房が周の秩序と礼を理想の在り方とする『春秋』の名分論を重視していたことと無関係ではないと考えられる。

親房は、『孟子』（あるいは『左伝』）の革命論を受け容れたが、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はなかっただろうか。また、彼は、『左伝』や『資治通鑑』の名分論を学んだが、名分論は、本来、君主と臣下がその分を徹底的に守ることによつて成立する社会秩序の安定化を重視するものであり、王位継承のあり方や任官の基準を論じるものではない。そこで親房は、『孟子』の革命論の世襲容認論と、司

馬光の名分論の君臣の分を守ることによつて社会秩序を保持するという思想の両者を結びつけ、皇位や官職が世襲されることによつて形成される上下の秩序を重んじることを主張する政治思想第一節で明らかにしたような一を展開する。それゆえ、親房は『孟子』では退けられていた官の世襲までも認めるのである。

ただし、親房は『孟子』の革命論のもう一方の側面をも正確に受け容れ、不徳の王を追放を容認している。また、司馬光の名分論は、基本的に、統治者には「徳」を必要とする儒学の伝統的な政治思想の範疇に属するものである。この両者を受け容れている以上、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、世襲によつて皇位を継承した天皇でも、学問によつて、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と考えるのである。

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、さらに前の王の承認がなくてはならない。このような極めて厳しい条件とは対照的に、前の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る、その位から追放されることもない。このように、『孟子』の王位継承論が、王の「徳」

や「賢」を問題にすると言っても、王の子である場合と他人である場合とでは、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るものであり、前の王と血縁関係のない賢者を王に迎えることは例外的な措置と考えていたのである。ただし「孟子」は、不徳な王の圧政に対して厳しい批判の目を向け、そのような場合には直ちに王は追放されるべきだと強く主張する。また、臣下の場合には、官を世襲にしてはならないとし、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する。

司馬光は、君主と臣下がそれぞれの分を徹底することによって、社会秩序の安定がもたらされることを重視し、不徳の王を臣下が追放することを容認する『孟子』の見解を批判する。しかし、司馬光の名分論の主眼とする所は、上下の身分が固定して世襲化することではなく、君臣の分に応じた政治的・道徳的能力や修養を厳しく要求することであり、それが果たせなければ、天によって統治者と認められることはない。それゆえ、司馬光の名分論は、基本的に、統治者にはそれに相応しい「徳」を要求するという儒学の伝統的な政治思想の範疇に属するものである。名分論は、王と臣のそれぞれの分の応じた振る舞い方を論じたものであり、王位継承を問題としたものではない。この点で、それは、本質的に『孟子』の革命論とは議論の対象を異にする。

親房は、一方で、「徳」「賢」「孝」「才」という基準によって、皇位継承や臣下の任官を行い、不徳の天皇は追放されるべ

きだと主張する。他方で、親房は、天皇家が皇位を「私」にすることを認め、最高の有徳者を選んで位に就けるべきだという本来の皇位継承のあり方を変容させて、天皇の子供（とくに直系の子孫）ならば最低限の「徳」さえあれば位に留れりと主張し、さらに臣下についても、家柄重視の任官を積極的に支持する。このような親房の思想は、『孟子』の革命論における王位継承論の二つの側面をそれぞれ発展させたものである。

親房は、また、司馬光の名分論にのっとり君臣上下がその分を厳しく守るべきことを主張し、その上下の秩序を乱す行為を「私」として非難する。上下の分を乱すとは、下の人間が分を逸脱する場合を言うだけでなく、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含む。そのような人間は、例え天皇であっても天によって制裁を受けると考えるのである。

司馬光の名分論はもともと世襲を論じるものではない。しかし、『孟子』の革命論に世襲を容認する発言が見られることから、親房は、名分論と革命論を結びつけ、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する。親房は、そして、平安時代中期に確立した、家柄による極官・先途・官職相当の決定という秩序を重んじ、その秩序の具体的な運用を明らかにする目的で『職原抄』を執筆した。

ただし親房は、不徳の王を追放してもよいという革命論の主張も受け容れている。司馬光の名分論は、統治者に「徳」を要求する儒学の伝統的な政治思想でもある。親房が、革命論と名

分論のそのような側面を重視している以上、彼の政治思想は、常に天皇や臣下に「徳」や「賢」が備わること厳しく要求することになる。世襲によつて皇位を継承した天皇も、学習によつ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ぬ。そう考へるがゆゑに、親房は、天皇の学問論を展開したのである。世襲によつて皇位や官位に就いた者たちがその地位(分)を全うするだけの能力を欠いた場合には、位からの追放を認めるのである。

注

- (1) 『日本の神道』(『津田左右吉全集』第九卷、岩波書店、一九六四年)四〇一頁。
- (2) 『中国思想史』(『武内義雄全集』第八卷、思想史篇一、角川書店、一九七八年)一一一頁。
- (3) 『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、岩波書店、一九六五年)による。「職原抄」は、『職原鈔の基礎的研究並びに校本』(白山芳太郎著、神道史研究叢書、臨川書店、一九八〇年)による。
- (4) 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」の次の記述を踏まえている。

凡応レ選者。皆審ニ状迹ニ。銓擬之日。先尽ニ德行ニ。徳

行同。取ニ才用高者ニ。才用同。取ニ勞効多者ニ。

(選叙令)

徳義有レ聞者。為ニ一善ニ。清慎顯著者。為ニ一善ニ。公平可レ称者。為ニ一善ニ。恪勤匪レ懈者。為ニ一善ニ。

(考課令)

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

(5) 「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「凡経。周易。尚書。周礼。儀礼。礼記。毛詩。春秋左氏伝。各為ニ一経ニ。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へられる。

(6) 我妻建治『神皇正統記論考』(吉川弘文館、一九八一年)二四七頁。

(7) 井上順理は『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)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』によつて『孟子』を読んでいたとしている。井上は、親房の『神皇正統記』以外の著作にも、例えば『二十一社記』に「又万物在我、反於身誠アラバ、樂莫大於此トモ云。」「故ニ儒ニハ養心莫善於寡欲ト云。」と二箇所にわたり、『孟子』の明らかな引用があることを指摘している。

(8) 『孟子』は、『孟子十四卷』(四部叢刊初編経部、上海商

務印書館へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館 有限公司版、一九七五年、第一〇冊『孟子爾雅』に份る。解釈は、『孟子』上・下(岩波文庫、小林勝人訳注、上巻は一九六八年、下巻は一九七二年に刊行)を参照した。

(9) 『資治通鑑』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、『統国訳漢文大成』(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。

(10) 『伝家集』(全八十巻)は、『義定四庫全書』(『印景文淵閣四庫全書』集部三三、別集類へ第一〇九四冊)による。

(11) 『春秋左氏伝』は、『春秋経伝集解』(四部叢刊初編経部、上海商務印書館へ筆者が参照したのは、王雲五編、台湾商務印書館 有限公司版、一九七五年、第六・七冊『春秋経伝集解』份)による。解釈は、『漢籍国字解全書先哲遺書』春秋左氏伝上・中・下、巻十三〜十五(加藤正庵注、一九一〇〜一九一一年、早稲田大学出版部)、『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。