

日本古代における天命思想の受容

——祥瑞思想の和風化——

劉 権 敏

一、はじめに

天孫降臨神話の形成については、諸家のあいだに数多の論議があるが、通説的には、天武朝以前の時代にすでに成立していたと言われている。『古事記』『日本書紀』は天孫降臨神話に基づく万世一系の思想を中心として作成された書物と考えられる。しかしながら、『日本書紀』の中には、万世一系の思想と両立できない中国天命思想の影が見える。本論文は、正史を通して、中国天命思想が受容された歴史背景を明らかにし、さらに、それが日本に伝来された後、いかなる形で政治思想として利用されたのかを究明しようとするものである。

二、武烈・継体の王朝交替

かつて、天皇家というのは万世一系であると言われた。し

かし、記紀の皇統譜には万世一系の構想にとつて不都合な要素を故意に排除した作為の跡が見える。

特に、近年諸家のあいだで議論が戦わされた継体の出自について考えていきたい。『日本書紀』の記述によれば、

男大迹天皇 更の名は彦太尊。は、響田天皇の五世の孫、彦主人王の子なり。

とある。つまり、継体天皇は応神天皇五世の孫である。一般に『古事記』『日本書紀』は天皇の世系についてその歴代の名を克明に挙げる。継体天皇に関してのみ単に五世とだけ書いて、中間の歴代の名を省略しているのは異例である。

この疑問について、日本古典文学大系本の補注によると、後世の令では天皇の五世までを皇親と認めることを規定しているから、記紀の応神天皇五世の孫という記事は、この令の

規定を念頭に置いて、継体天皇を皇親に仕立てるために作られたものであり、さらに上宮記の系図は記紀の五世の孫を説明するために、あとで作った、と記されている。

では、なぜ継体天皇が応神天皇の五世の孫であることが後世によつて付加されたのだろうか。また、継体天皇が正統な皇統であるならば、応神天皇の五世の孫にする必要などないのではないかという疑問が生ずる。つまり、万世一系を唱える『古事記』『日本書紀』にとつて、継体天皇の出自には万世一系に反する不都合な要素があるからこそ、その史実を隠そうとするのではないか、という疑念を抱かざるを得ないのである。

また、『日本書紀』によれば、継体天皇は即位後、三回の遷都と二十年の歳月を経て、ようやく大和に入っている。さらに、五年の十月には、都を山城の筒城に遷し、十二年の三月九日に、弟国に遷都し、二十年の九月十三日になって、辛うじて大和に入り、磐余玉穗宮で政務を執った。このような遷都を繰り返して二十年の月日を経て大和に入るという事態は、異例といわなければならぬ。武烈天皇の次に、応神天皇五世の孫が遠く越前国から迎えられて皇位につくというのはいかにも不自然なことであり、さらに即位してから二十年後ようやく大和に入った経緯も不可解に思われる。

更に、后妃に関する記事にも継体天皇の出自を見出すこと

はできる。『古事記』には、継体天皇の后と明記しているのは、

三尾君等祖、若比売

尾張連等之祖、凡連之妹、目子郎女

意富祁天皇之御子、手白髮命

息長真手王之女、麻組郎女

坂田大俣王之女、黒比売

茨田連小望之女、関比売

三尾君加多夫之妹、倭比売

阿倍之波延比売

とある。その一方、『日本書紀』に記載する継体天皇の后妃は、

手白香皇女(皇后)

尾張連草香女、目子媛(元妃)

三尾角折君妹、稚子媛

坂田大跨王女、廣媛

息長真手王女、麻績娘子

茨田連小望女、關媛

三尾君堅槭女、倭媛

和珥臣河内女、黄媛
根女王、廣媛

とある。『古事記』と『日本書紀』との后妃関係記事はほぼ一致する。しかしながら、継体の后妃は、地方の皇族・豪族を出自とするものが多く、中央の皇族・豪族を出自とするものは、記の所伝では七人中二人、紀では九人中三人にすぎない。それに、記紀における后妃の記載の順序をみると、皇后の手白髪皇女を除くと、地方を本拠とする皇族・豪族出身の后妃が序列の前半に記され、大和を本拠とするらしい皇族・豪族出身の后妃は、序列の最後に記されている。

后妃の出自を検討すると、「地方から中央へ」という傾向を見出すことができる。かつ、継体の出自と即位してからの遷都については、越前、山城の簡城、弟国、大和、つまり「地方から中央へ」という傾向が見出せる。つまり、「地方から中央へ」という傾向は継体勢力の範囲および政権の行方を明らかにする鍵と考えざるを得ない。

これら継体天皇の后妃の記載から考えると、継体が地方を本拠とする豪族の女性と結婚することを通して、地方豪族の勢力と結びついて、自らの勢力範囲を拡大していったことがわかる。地方での勢力を広げながら、中央の豪族の女性と結婚することを通して、さらに中央権力者の支持を得て、自らの勢力

範囲を中央まで拡張したのではないかと推測できる。勢威が地方から中央の大和へ拡張し、その勢力が大和の豪族に認められるまで多くの年月を要し、ただちに大和で即位できなかった理由は、直木幸次郎が述べた通り、「継体は大和に入る前に、近江・尾張地方の勢力を背景として大和勢力と対立し、その期間が相当長い間継続した後、大和に入ることを得た」からであろう。大和の豪族を出自とする女性と結婚することによって、継体の大和での政権が確立された。さらに、継体の皇后である手白髪皇女は、仁賢天皇の皇女である。その母は雄略天皇皇女の春日大娘皇女である。継体天皇はこの皇女を皇后とすることによって、仁徳天皇の系統に結びつこうとしたと推測しうる。したがって、后妃の記載と継体の勢力との間には深い関係が潜んでいる。

雄略天皇以来、天皇の即位儀式は壇を築いてその上に昇り即位をするという、登壇即位の形式が一般的であったようである。『日本書紀』によれば、継体即位に際して、大伴大連金村が鏡と剣の二種の神器を捧呈している。孝徳天皇即位に際しても、飛鳥寺の西の広場に壇を築き、同じく鏡と剣を捧呈したという記述がある。持統天皇の場合も、持統四年正月一日に中臣の大嶋朝臣が天神の寿詞を奏上し、忌部宿禰色夫知が剣と鏡を捧呈する。『古事記』『日本書紀』の記載によれば、このような即位に際して二種の神器を捧呈する儀礼は、

継体天皇から始まるのである。

このような儀礼は継体新王朝の成立ということと深く結びついていると思われる。『古語拾遺』²には、崇神天皇の時代に八咫鏡と草薙劍の複製品を作り、垂仁朝に八咫鏡は伊勢神宮で奉斎し、景行朝に草薙劍を熱田神宮で祭り、新たに作った複製品の鏡と劍は天皇の護持の神宝として宮中に伝えたといい記述が見える。また、継体即位に諸豪族の中で最も大きな力があったのは尾張連である。尾張連草香の女である目子媛が継体天皇との間に安閑と宣化を生んでいるのである。尾張氏が奉斎する熱田神宮に草薙劍が祭られている。したがって、継体即位に際して二種の神器を捧呈するという即位式が始まった可能性を否定しかねると考えられる。継体天皇の新しい即位式も尾張氏の豪族と深い関連性がある推測できるであらう。

つまり、継体は、越前である程度の勢力を保持していたので、近江、尾張での豪族の女性と婚姻関係を結び、それを通して自らの勢力を拡大していったと考えることができる。一方、大和の豪族たちは武烈天皇が崩御し、嗣子がないたため、皇統を継ぐ後継者をめぐって思案していた。この頃、継体は中央の混乱に乗じて、中央の大伴金村大連の勢力と結んで、物部麁鹿火大連・許勢男人大臣などの支持を得て、河内内で新政権を立てた。継体天皇が直接大和に入り、即位できなかつ

た理由は、大和に反対勢力があったからであらう。継体天皇は、河内内で新政権を立てた後、在地の豪族と良好な関係を築くと同時に、大和の豪族の支持を獲得し、大和に進出することを最終目標として進んでいった。

森浩³は応神天皇と継体天皇の関係について次のように説いた。『古事記』の応神天皇の部分に、アメノヒホコの説話が載っている。アメノヒホコという新羅の皇子が日本にやってきた。その話を読むならば、この説話が神功皇后の出自を語る系譜説話であったことがわかる。神功皇后の母方をたどっていくとアメノヒホコにつながっていく。神功皇后も応神天皇も新羅の皇子の子孫であるので、新羅に潜在的な権限をもった人だと考えられる。継体天皇のころには、朝鮮半島との交流が盛んになり、いろいろな面で関係をもっている。継体天皇を応神天皇にくっつけておけば、朝鮮半島に潜在的な権限が出てくると考えても無理はなからう。

三、天命思想の受容

歴史学者が説いたように継体王朝が新王朝だとすれば、万世一系を主旨とする『古事記』『日本書紀』は、武烈王朝の断絶及び継体天皇の継承について、いかに解釈したのであるうか。

『日本書紀』によれば、武烈天皇は長じて裁きごとや処罰を好み、法令にも詳しかった。日の暮れるまで政務に従い、無実の罪などは、必ず見抜いて明らかにした。その一方、いろいろな悪事を行い、一つの良いこともしなかった。武烈の暴行について『日本書紀』には次のような記述がある。

二年の秋九月に、孕める婦の腹を刺きて、其の胎を觀す。

三年の冬十月に、人の指甲を解きて、鬻預を挿らしむ。

四年の夏四月に、人の頭の髪を抜きて、樹の巔に昇らしむ。樹の本を斬り倒して、昇れる者を落し死すを快とす。

五年の夏六月に、人をして塘の械に伏せ入らしむ。外に流れ出づるを、三刃の矛を持ちて、刺し殺すことを快とす。

冬十月に、百濟国、麻那君を遣して、調進る。天皇以為さく、百濟、年歴て貢職脩らずとおもほしめず。留めて放さず。

七年の春二月に、人をして樹に昇らしめて、弓を以て射墜して啖ふ。

八年の春三月に、女をして裸形にして、平板の上に坐系て、馬を牽きて前に就して遊牝せしむ。女の不淨を觀るときに、沾濕へる者は殺す。濕はざる者をは没めて官婢とす。此を以て樂とす。此の時に及びて、池を穿り苑を

起りて、禽獸を盛つ。而して田獵を好みて、狗を走らしめ馬を試ぶ。出で入ること時ならず。大風甚雨に避らず。衣温にして百姓の寒ゆることを忘れ、食美くして天下の飢を忘る。大きに侏儒・倡優を進めて、爛漫しき樂を為し、奇偉ある戲を設けて、靡靡しき聲を縦にす。日夜常に宮人と、酒に沉湎れて、錦繡を以て席とす。綾統を衣たる者衆し。

『日本書紀』における武烈天皇の暴行に関する描写が事実在即するか否かについて、津田左右吉^⑥は次のような見解を示している。武烈天皇に対する描写は尚書・呂氏春秋・史記・列女伝など、中国の歴史書における暴君に対する描写を引用したと思われる部分が多く、事実として信じがたいのだと津田は述べている。続けて、仁徳天皇を堯舜のような聖帝として、武烈天皇を桀紂のような悪帝として扱い、「徳があれば天命が下り、徳がなければ天命は去る」というような中国風の方式で武烈天皇の王朝断絶を解釈したのではないかと指摘する。

その一方、『日本書紀』は継体天皇について次のように描写する。

天皇、壮大にして、士を愛で賢を禮ひたまひて、意豁如

にまします。(繼体即位前紀)

性慈仁ありて孝順ふ。天緒承へつべし。(中略)賢者は唯し男大迹王ならくのみ。(繼体紀元年正月四日)

繼体天皇は、「才能ある者を愛し、賢人を敬つて、広く豊かな心の持ち主で、仁慈の心あり、父母によく仕えていて、まさに皇位を継ぐべき方であり、賢者はただこの方である」と誉める。

小島憲之は、繼体紀元年二月四日条「大伴金村大連、乃跪上天子鏡劍璽符再拜」をもって始まる長文が、『漢書』の文帝紀卷四と大体一致し、また、繼体即位前紀二十一日条「方今絶無繼嗣、天下何所繫心、自古迄今、禍由斯起」が、『漢書』成帝紀卷十の「至今未有繼嗣、天下無所係心、觀乎往古近事之戒、禍亂之萌、皆由斯焉」により、また繼体元年正月の「性慈仁孝順、可承天緒」の叙述も『漢書』の成帝紀卷十の「慈仁孝順、可以承天序」によって、潤色されたと述べ、中国の史書と対照すれば、繼体天皇に対する描写はほぼ『漢書』の字句に基づき、書かれたものであることを指摘する。

武烈の悪行と繼体の徳性についての記述は史実か否かという問題について、諸説があるが、欽明朝の修史事業から考えれば、この問題を解けるかもしれない。『日本書紀』欽明二年三月、皇子女を列挙した条の分注には、「帝王本紀」を引

用し、その本はしばしば伝写される間に錯誤を多く生じ、本によって兄弟の順序が乱れているとある。以上の記述によって、書紀の皇子女の記載に、帝王本紀が重要な史料となっていたという事実は明瞭である。六世紀中葉の欽明朝において修史事業が行われ、「帝王本紀」が作成された。欽明天皇は繼体天皇の嫡妻手白香皇后の子であるので、欽明天皇にとって、自分の王権を確固としたければ、まず繼体王権の正当性を確立しなければならぬ。修史事業を行う際、欽明朝の「帝王本紀」の編述者たちにとって、武烈王朝の断絶に対する解釈と、繼体王朝の正当化が急務であったと考えられる。

その後、「帝紀」は「帝王本紀」に淵源を持ち、それに依拠して書かれたものだと考えられる。『日本書紀』の編纂について、天武紀十年三月十七日条に、天武天皇は御子たちと臣たちに詔して、帝紀及び上古の諸事を記し校定させた、と言われている。天武朝の修史事業は、過去の修史事業の成果に基づいて、校定を行うという方向で進められたもの、と思われる。したがって、欽明朝の「帝王本紀」に描かれた武烈天皇と繼体天皇との記事は『古事記』『日本書紀』を編纂する基本的な参考資料と考えても無理はなからう。

したがって、武烈の暴虐と繼体の徳性が史実であるか否かを別にして、欽明朝において新王朝の正当性を説得しようとするために、悪帝と聖帝を描定したのである。『日本書紀』

の編者は『漢書』や『史記』などの中国史書に出る字句を用いて、帝紀にある内容を語ったのではないだろうか。

悪帝と聖帝によって王朝交替を説得したことを考えると、中国の天命思想が日本に移入され、日本の政治思想に影響を与えたことが窺える。中国の天命思想は王朝交替に伴う思想的根拠である。中国の長い歴史の中で、王朝交替は天命思想を根拠として行われてきた。漢籍は、夏・商・周王朝の興亡史を、有徳の君主によって興され、暴虐の君主とともに滅びる歴史と捉えている。このような天命思想について触れているのが、五経の一つである『書経』である。『書経』は、堯舜から秦の穆公に至る政治史、為政者の言行を記した中国最古の経典である。『書経』の「康誥」に

惟命不于常^①。

という言辞がある。つまり、天命は常に不変ではないのである。また、『書経』「多士」の殷商の紂王が亡びた所以を説明しているところには、

惟天不弔、不明厥徳。

とある。天が王国を維持すべき天命を与えないのは、紂王が

徳を努めなかったから、と説いているのである。「湯誓」には、「有夏多罪、天命殛之」とある。夏が商の湯王に討たれたのは、夏が多く罪を犯しているから、天が湯王に命じて懲らしめようとしたからである。夏の桀王も商の紂王も不徳な君主なので、天が天命を与えなかった。

更に、『書経』「召誥」に、周公が王に「王其徳之用、祈天永命」と勧めた。徳を行えばこそ、天命を求められる。有徳な統治者のみ、天命を受けられる。「徳あれば天命がくだり、徳を失えば天命は去る」という考え方が天命思想には含まれているのである。不徳の王が倒されて、有徳の新王にかわられることを理の当然と見る思想が中国の天命思想に現われているのである。

『日本書紀』には武烈天皇を悪帝として扱い、継体天皇を聖帝として扱うことは、中国の天命思想を受容した結果である。『日本書紀』は、その編纂のある段階において、中国のそうした天命思想に基づいて、武烈天皇から継体天皇への王朝交替の歴史を合理的に説明しようと企図していた、と考えられる。しかも、その天命思想は、中国風の前形を保持したまま移植されたのである。

中国の天命思想が欽明朝において積極的に利用されたと考えられる以上、その移入期は欽明朝以前としか判断できない。『古事記』には、応神天皇の御世に、百済が和邇吉師に

論語十卷・千字文一卷を付けて、朝廷に献上したことが記されている。この記事は、中国の書籍や文字が、かなり早い時期に日本に流入していたことを示唆するものであるように見受けられる。『日本書紀』継体七年夏六月条に、初めて百濟から五經博士段楊爾が渡來し、継体紀十年九月条に、博士段楊爾のかわりに、五經博士漢高安茂が渡來したとあり、また、欽明紀十五年二月条には、固德馬丁安に代わるため五經博士王柳貴が日本に渡來してきたことが記録されている。ことに前述の『書經』に描かれた中国の易姓革命の天命思想も五經博士の渡來に伴い、日本の統治者に注目されてきた可能性が高いであろう。中国の文字や書籍がかなり早い時期に日本に流入したが、中国文化——特に天命思想——が朝廷に重視され、積極的に利用された時期は継体・欽明朝であると考えられる。

四、祥瑞思想の日本化

天命思想は、為政者が善政を行えば、天はそれを嘉して祥瑞をくだすという考え、すなわち祥瑞思想を随伴している。したがって、日本古代における天命思想の受容の経緯は、正史の祥瑞に関する記事を追うことを通して明確にしうるように思われる。『日本書紀』において、祥瑞は枚挙に遑がないほ

ど数多あらわれるが、主に推古紀以下の諸巻に集中している。推古朝以後の大化改新の時期に、祥瑞思想は頻繁に為政者の善政を示す証として利用された。其の中に、最も端的に祥瑞の政治的な意義を顕す記事は、孝徳朝の白雉改元記事と云える。

聖王世に出でて、天下を治むる時に、天應へて、其の祥瑞を示す。糞者、西土の君、周の成王の世と、漢の明帝の時とに、白雉爰に見ゆ。我が日本國の譽田天皇の世に、白鳥宮に櫛ふ。大鷦鷯帝の時に、龍馬西に見ゆ。是を以て、古より今に迄るまでに、祥瑞時に見えて、有徳に應ふること、其の類多し。所謂る、鳳凰・麒麟・白雉・白鳥、若斯る鳥獸より、草木に及るまで、符應有るは、皆是、天地の生ず所の、休祥嘉瑞なり。夫れ、明聖の君、斯の祥瑞を獲たまふこと、適に其れ宜なり。朕は惟虚薄し。何を以てか斯を享けむ。蓋し此、専扶翼の公卿・臣・連・伴造・國造等が、各丹誠を盡して、制度に奉り遵ふに由りて致す所なり。是の故に、公卿より始めて、百官等に及るまでに、清白けき意を以て、神祇に敬奉りて、並に休祥を受けて、天下を榮えしめよ。(孝徳紀白雉元年二月)

大化改新という政治上の一大改革期に、祥瑞の出現によつて大化より白雉へ改元がなされたのを見れば、祥瑞思想が政界において重要視されていたことがわかる。祥瑞は聖王が天下を治める際に天が顕したものであるので、祥瑞の出現は即ち聖王の治世と考えられる。祥瑞が七世紀から十世紀において改元という勢力誇示の側面をもつ營為と深い関係にある点から、祥瑞には政治的意義、国家権力の運用としての意味が強く反映されていることがわかる。しかも、当時の権力の正当性を天下に示し、政局の安定を図ろうとする意図のもとに、盛んに宣伝されたものと考えられる。このような祥瑞思想は天武朝に入つても重視されていた。

朕、初めて鴻祚登ししより以来、天瑞、一二に非ずして多に至れり。傳に聞くならく、其の天瑞は、政を行ふ理、天道に協ふときには、應ふと。(天武紀十二年正月)

大化前後から天武・持統朝に至る時代に、祥瑞思想が政治上に盛んに利用される。祥瑞思想は天命思想に包含されるので、祥瑞思想が鼓吹されたということは、当時の政界に天命思想が深く浸透していたことを意味する、と解せられる。

祥瑞による改元の初見は、孝徳紀白雉元年二月条にみえる、大化より白雉への改元にあるこというまでもない。つい

で、天武紀朱鳥元年七月二十日条、「改元曰朱鳥元年。赤鳥、此云阿訶美善利。」が見える。天武紀の改元記事には、改元の事情を詳細に明記していないが、扶桑略記に「大倭国進赤雉。仍七月改爲朱鳥元年」とあることによって、改元の理由は大倭国が赤雉を進献したためであることが明白である。

しかしながら、疑わしいことに、天武紀六年十一月にも、九年七月にも赤鳥・朱雀の祥瑞がしばしば出現したことは記録されているが、国家にとって重要な事である改元の記事には、改元の理由とする祥瑞の赤雉は記されていない。これは、祥瑞思想が変わることを予告するものではなからうか。

前掲の孝徳朝の改元記事に、「聖王世に出でて、天下を治むる時に、天應へて、其の祥瑞を示す」と記している。ここでは、祥瑞をくだす主体が「天」であることが明記されている。前引の天武紀十二年正月条では、祥瑞を「天瑞」と呼び、「天子の行う政治が天道にかなうとき、天から示されるめでたいしるし」と解釈されるが、祥瑞を下す主体が「天」であることを記していない。さらに、元明朝における慶雲より和銅への改元について語る『続日本紀』の記事(改元の詔)には、次のように記されている。

如是治め賜ひ慈しび賜ひ来る天つ日嗣の業と、今皇朕御世に當りて坐せば、天地の心を勞しみ重しみ辱み恐み坐

すに、聞し看す食國の中の東の方武蔵國に、自然に作成れる和銅出で在りと奏して献けり。此の物は、天に坐す神・地坐祇の相うづなひ奉り福はへ奉る事に依りて、顕しく出でたる宝に在るらしとなも、神ながら念し行す。

是を以て、天地の神の顕し奉れる瑞宝に依りて、御世の年号改め賜ひ換へ賜はくと詔りたまふ命を衆聞きたまへと宣る。故、慶雲五年を改めて和銅元年として、御世の年号と定め賜ふ。(和銅元年正月十一日)

武蔵國から献上された和銅は、「天坐神・地坐祇」が顕し奉つた瑞宝であるので、年号を改めるという。「天坐神・地坐祇」はずなわち「天神・地祇」である。『日本書紀』によれば、「天神・地祇」とは、「中国では昊天上帝・日月・星辰・司中・司命・風師・雨師などを天神、后土・社稷・五祀・五岳などを地祇というが、日本ではいわゆるアマツ神とクニツ神をいう」。

聖武天皇が神龜より天平へ改元した記事において、

此は太上天皇の厚き広き徳を蒙りて、高き貴き行に依りて顕れける大き瑞の物そと詔りたまふ命を、衆聞きたまへと宣る。辞別きて、此の大き瑞の物は、天に坐す神・地に坐す神の相うづなひ奉り福はへ奉る事に依りて、顕

し奉れる貴き瑞なるを以て、御世の年号改め賜ひ換へ賜ふ。(後略) (天平元年八月)

とある。祥瑞の出現によつて改元されたが、祥瑞を下す正体は「天に坐す神・地に坐す神」と明記された。天平神護二年三月十六日に至り、伊勢豊受宮の上空をはじめ、二、三箇所に慶雲が現れたから、神護景雲と改元した。称徳天皇の詔には、景雲について次のように記載される。

是れ豈敢へて朕が徳い天地の御心を感動しまつるべき事は無しとなも念し行す。然るに此は大御神の宮の上^に示^し給^ふ。故、尚是は大神の慈^ひ示^し給^へる物なり。また、掛けまくも畏き御世御世の先の皇が御靈の助け給ひ慈^ひ給^へる物なり。(神護景雲元年八月十六日)

祥瑞は、大御神や皇祖の御靈の慈助によるものとしている。中国思想に言う「天」の代わりに、日本在来の大御神や皇祖の御靈などが祥瑞をくだすようになった。そう見た場合和銅以後の改元記事の中に、祥瑞をくだす主体が「天」であることとはごく僅かしか見当らなくなってしまう。

大化前後には、祥瑞思想は中国の原形と同様に、政治思想として利用されるが、天武・持統朝から祥瑞思想は次第に変

容され、和銅以後、祥瑞思想の主体が日本の天つ神国つ神と皇祖靈へと置き換えられた、と考えられる。

五、おわりに

前節の検討のように、天命思想は天武以後に和風化された。天武以前、祥瑞を下す正体は中国思想の「天」であるが、天武以後、祥瑞を下す正体は「天」から日本在来の神々や皇祖靈へと置き換えられた。

なぜ祥瑞思想の主体である「天」は代換されなければならぬか。この疑問は『日本書紀』の記事から解き明かすことができると思う。

孝徳朝の白雉記事に述べられているように、祥瑞は、聖王が天下を治める時に、天が応えて示すものである。しかし、『日本書紀』の皇極朝の条には

戊申に、劔池の蓮の中に、一つの莖に二つの萼ある者有り。豊浦大臣、妄に推して曰はく、「是、蘇我臣の榮えむとする瑞なり」といふ。(皇極紀三年六月六日)

とある。蝦夷が一莖にして二萼の蓮を蘇我氏の祥瑞として宣伝した。祥瑞思想は蘇我氏に利用され、自家の徳行を誇示す

るものとなる。また、皇極紀元年七月二十三日条に、「丙子に、蘇我臣入鹿が豎者、白雀の子を獲たり。是の日の同じ時に、人有りて、白雀を以て籠に納れて、蘇我大臣に送る」とあり、蘇我氏が「白雀子」と「白雀」を得た祥瑞記事を記載している。皇極紀元年十二月是歳条に、蘇我氏に関する記事は次のようにある。

是歳、蘇我大臣蝦夷、己が祖廟を葛城の高宮に立てて、八削の俣をす。遂に歌を作りて曰はく、

大和の 忍の廣瀬を 渡らむと 足結手作り 腰作らふも

又盡に國擧る民、并て百八十部曲を發して、預め雙墓を今來に造る。一つをば大陵と曰ふ。大臣の墓とす。一つをば小陵と曰ふ。入鹿臣の墓とす。望はくは死りて後に、人を勞らしむること勿。更に悉に上宮の乳部の民を聚めて、乳部、此をば美父といふ。瑩埜所に役所ふ。是に、上宮大娘姫王、發憤りて歎きて曰はく、「蘇我臣、專國の政を擅にして、多に行無禮す。天に二つの日無く、國に二の王無し。何に因りてか意の任に悉に封せる民を役ふ」といふ。茲より恨を結びて、遂に俱に亡されぬ。是年、太歳壬寅。

この年、蘇我大臣蝦夷が自らの祖廟を葛城の高宮に立て、八脩の儔をした。八脩の儔とは六十四人の方形の群舞で、天子のみ行いうる行事である。蝦夷は臣下でありながら、天子の特権である八脩の儔を行った。しかも、上宮大娘姫王の「天に二つの日無く、國に二の王無し」という言葉も残されている。このことから、蘇我氏の勢力がすでに天皇と並立できるほど強大になったことを推測することができる。大化前期の天皇と蘇我氏との対立抗争に関する研究を勘案すれば、蘇我氏が天皇からの統治権移譲を目指し、國政の実権を獲得しようという野望を持ったことがわかる。野心ある政治家にとって、易姓革命の天命思想と祥瑞思想は篡位に便利な思想的根拠である。

天命思想は天子が「天」の命を受けて國家を統治し、また、徳があれば天命が下り、徳がなければ天命は去るという考えを包含する思想である。統治者が徳政を行うならば「天」がそれを嘉して祥瑞を下すという祥瑞思想は、天命思想に伴伴する。天命思想において、統治者は個別性を備える人間である。悪帝になる可能性もあれば、聖帝にもなるわけである。

そうすると「命」の授受関係——天と統治者の関係——は固定化されえなかつたので、終始統治者が國の支配権を掌握するとは限らず、「天」より統治権の保障を獲得することもできない。大化前後に宣伝された祥瑞思想は中国の原形的な祥

瑞思想なので、權威の根拠として不安定な要素を内包していた。支配権を下す主体は「天」である。有徳な人であれば、貴族であれ、平民であれ、「天」より「天命」を受け、國の支配者になる可能性がある。また、善政を行うならば、「天」より祥瑞を承る。皇極朝に、天皇の統治地位を脅かす事態が起ころのは天命思想が盛んになったためであると考えざるを得ない。

天武・持統朝には、律令体制が確立され、天孫降臨神話を基盤とする万世一系の思想やアキツカミ思想も天皇の權威根拠として宣伝された。支配権を下す主体は天つ神であると同時に、天皇は天つ神の御子であるという絶対的な血脈関係によつて權威付けられるのである。万世一系の思想やアキツカミ思想は非革命の哲学を構築するものだから、「天」を認容する易姓革命の天命思想と両立できない。したがって、天命のしるしと看做される祥瑞を下す主体が「天」から「天つ神・國つ神」へと置き換えられ、和風化されることによって、天命思想は万世一系の思想とともに共存できると考えられるようになった。

天命思想は継体・欽明朝から意図的に政治思想として日本に移入され、大化前後に善政を誇示するために展開され、天武・持統朝に和風化されて、日本古代の政治思想の一部分として残された。

- (1) 直木幸次郎「日本古代国家の構造」(青木書店、一九五八年) 参照。
 (2) 「古語拾遺」新撰日本古典文庫(現代思潮社、一九七六年) 補注二一九、一六六一―一六七頁、参照。
 (3) 和田萃は一九九九年十一月に行われた継体シンポジウムで、「継体王朝の成立」というテーマで、新しい即位儀式と継体新王朝の關係について説明した。
 (4) 吉井巖も「ヤマトタケル」(八一頁)では、「六世紀はじめの継体天皇以後の皇統も、五世紀の皇統を平和のうちに継承したものはなく、五世紀の皇統とは異なつた血脈の支配者が、大和の大陸連などの勢力と結んで、北陸の地方から中央に入った」と指摘する。
 (5) 森浩一「継体・欽明王朝と考古学の諸問題」『継体王朝 日本古代史の謎に挑む』大巧社、二〇〇〇年。
 (6) 津田左右吉「日本古典の研究」下(岩波書店、一九五〇年) 七八頁。
 (7) 小島憲之「上代日本文学と中国文学 上」(塙書房、一九七一年) 三二―三三―三五―三八頁。
 (8) 「日本書紀」上、日本古典文学大系、解説、一三三頁。
 (9) 林屋辰三郎「古代国家の解体」『継体・欽明朝内乱の史的分析』には、欽明天皇と安閑・宣化兩天皇とは対立抗争の状態にあつたという説があり、多くの史家の賛同を受けている。
 (10) 吉井巖も、「このような悪帝の存在をなぜ歴史記述において必要としたか、の問題であるが、それは中国の易姓革命(徳ある者に天命があつて支配者となり、もしその支配者の家(姓)に不徳の者が出れば、別の有徳者に支配者たるべき天命があるという思想)の政治思想を移入して、これによって新しい歴史の展開を、新王朝は説得しようとしたからにはかならない」と説く。(吉井巖「ヤ

マトタケル」一五四頁、参照)

- (11) 「書経」の引用は原則として「十三経注疏 尚書正義」(北京大学出版社、二〇〇〇年)に拠る。
 (12) 「日本書紀」の祥瑞災異について、書紀の編者たちの潤色とする見解がある(津田左右吉、志田淳一、京口元吉ら)。重松明久「古代における祥瑞思想の展開と改元」(『地域文化研究』道号3、一九七七年)は、「書紀」編者がいゆる大化改新を潤飾するため、週上記述したものだ、と説いた。その一方、江畑武(七世紀前半の東アジア―皇極紀三年条の祥瑞記事に關連して―)(『阪南論集人文・自然科学編』三二二、一九九六年)は、「書紀」編纂当時、わが国における祥瑞・災異思想に關する知識は豊富であり、「養老令」の「職員令」中務省・陰陽寮条や「僧尼令」、「雑令」・「秘書玄象条などの規定を見ても、祥瑞や災異の政治的意味は理解されていた。これらが「大宝令」の規定のままではなかったにせよ、「養老令」の撰定は周知のように養老二(七一八)年であり、「書紀」編纂当時、祥瑞や災異が潤色には利用できない性格のものであることは理解されていたはずである」と判断した。
 (13) 「続日本紀」一「新日本古典文学大系、一二七頁、注一三、参照」。
 (14) 「日本書紀」下、日本古典文学大系、一四四頁、注一四。
 (15) 江畑武「推古・舒明・皇極三紀の災異記事」『日本書紀研究 第五冊』(塙書房、一九七一年)等参照。
 (16) 伊藤益「古代天皇制と非革命の哲学」『倫理学』第二号、一九八四年、参照。

(りゅう・けんびん 筑波大学大学院博士課程

人文社会科学研究所 哲学・思想専攻)