

『愚管抄』の歴史思想

石 田 一 良

『愚管抄』の歴史思想の中核は、すべての歴史書のそれと同じように、さまざまな思想的要素で構築されている。この思想的建築は上部構造と下部構造からなる。上部構造を構築するものは、仏教の終末論の思想①と、神道の祖神冥助の信仰（信仰としての思想）②である。前者は古代インドからシナを経て日本に伝来した外来思想であり、後者は古代日本から継承されてきた固有信仰である。したがってこの両者は、ちがった出自と性質をもち、相互に矛盾する面をさへもつものであった。それにもかかわらず、この二要素は、平安時代の初頭以来比叡山の精神的伝統となつて慈円にまで伝わっていた時処機相応の思考⑤を紐帯として、不可分に結び合わされて、『愚管抄』の思想の上部構造を構築することになったのである。

さて、このような上部構造は、また二つの要素で構築された土台（下部構造）の上に立っていた。二つの構成要素とは、すなわち、平安時代の末期以来宮廷貴族たちの間に自然に発生してきた近代末世の意識（歴史意識）④と、平安時代の中期以来撰関家の人々が持ち

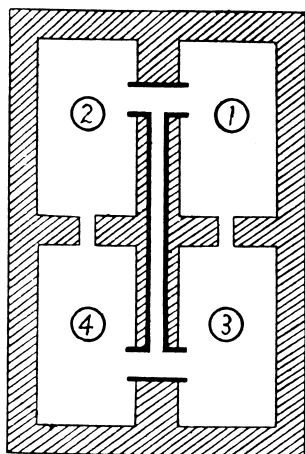
つづけ、ことに摂政九条兼実の弟として慈円が抱いていた撰関家意識（政治意識）④である。この二要素も、その出自と性質を異にし、相互に関係があるわけではないが、これらもまた時（処）機相応の思考⑤を紐帯として不可分に結合せられて、『愚管抄』の思想の下部構造を構築していたのである。

一方、仏教の終末論の思想は、近代末世の意識に支えられるとともに、近代末世の意識に形而上学的根拠を与えることによって、従来の百王思想を日本の終末論に変質させた。また、祖神冥助の思想は、撰関家意識に支えられるとともに、撰関家意識に形而上学的根拠を与え、九条家正統論を生み出したのである。

時処機相応の思想は、このように相互に支持しあう二組の思想と意識（終末論的思想和近代末世の意識、祖神冥助の思想と撰関家意識）を緊密に結合して、『愚管抄』という一つの思想的構造体を構築する働きをしたわけである。

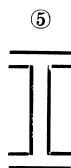
この思想的構造体を図示すれば、第一図のようになるであらう。

第一図



① 仏教の終末論の思想
② 神道の祖神冥助思想
③ 近代末世の意識
④ 撰関家意識

末代の道理としての
撰録將軍制



時処機相應の思考

以下、私は、これらの諸要素と、それらの連関を、紙面の許す限り、説明していきたいと思う。

一、仏教の終末論の思想と神道の祖神冥助の思想

(一) 仏教の終末論の思想

慈円の歴史的思想の上部構造を形成した仏教の終末論の思想は、三つの要素で構成されていた。一は四劫巡環説、二は三時五堅固説（末法思想）、三は須弥世界説（片州日本観）である。慈円においては、第二の要素と第三の要素とは緊密に組み合わせながら、第一の要素の中に^{ビルトイ}嵌み入せられていたのである。（以下、第三図参照）

四劫巡環説 慈円は幼いときから『俱舍論』を読み、その影響をよくうけていた。『俱舍論』によると、人間の寿命ははじめ八万歳であるが、百年に一歳ずつ縮まって、十歳になる、この間に人の器量・果報も、人の世も次第におち下って行く、この間を一減劫とい

う。次に十歳から百年に一歳ずつ命が増して八万歳になる、この間に人の器量・果報も、人の世も次第におこり上って行く、この間を一増劫という。この増減二劫を合わせて一小劫といい、小劫二十を合わせて一中劫といい、中劫四つをすぎると一大劫という。中劫には成・住・壞・空の四劫がある。第一の成劫は世間も有情も成り定まる間、第二の住劫はそれらが存在する間、第三の壞劫はそれらが焼け失せる間、第四の空劫はすべてのものが存在しない間である。こうした成・住・壞・空の四劫がいつを限りということなく巡環する。そして住劫を構成する二十の小劫のうちの第九の減劫の終りに近く、人の命が百歳になったときに、釈迦が出現する。慈円は、こういう『俱舍論』の所説に従って、『今の人間の歴史』（世界史）は、第九の減劫の劫初より劫末に向って必然的に下降して行くプロセスの終末近くに展開せられていて、その下降の趨勢は人間の力では如何とも阻止しがたいものである、と考えていたのである。

三時五堅固の説（末法思想） さて慈円は第九の減劫の末の、釈迦

入滅後の衰え行く人類の歴史を、さらに、細かに、時代区分する。

仏教の經典では、人寿百歳の時に生れた釈迦が入滅してより後の仏教の歴史を正法・像法・末法の三時と、解脱・禪定・多聞・造塔・闘諍の五堅固の時代に分ける。

釈迦滅後の一千年間は教・行・証の三を具えた時代(正法の時代)、その後の一千年間は教・行だけがある時代(像法の時代)、その後の一万年間はただ教だけがあつて行・証がなく、やがてその教も滅亡してしまう時代(末法の時代)と考える。この三時の教説は単に仏教の衰退を予言するだけではなく、人の機根が次第に劣薄となつて五濁惡の世が当来することを併せ予告するものであつた。

また五堅固というのは、釈迦滅後の仏教並びに人と世の衰退を五百年づつに時代区分して考えたものである。仏滅後五百年間の所謂「解脱堅固」の時代は仏の教えによつて解脱して堅固をうる時代、次の五百年間の所謂「禪定堅固」の時代は禪定三昧により、次の五百年間の所謂「多聞堅固」の時代は誦誦多聞により、次の五百年間の所謂「造塔堅固」の時代は塔寺を多く造ることによつて、それぞれ堅固に住しうる時代である。最後の五百年間の所謂「闘諍堅固」の時代になると、濁惡の世となつて闘諍言訟さかんにおこり、仏法は隠没して堅固を損滅してしまう。この五堅固の思想をさきの正法千年・像法千年・末法万年説と照合すると、末法時のはじまりは闘諍堅固の時代のはじまりと合致する。

平安時代の末に、永承七年が末法時、闘諍堅固の時代にはいった最初の年に当るといふ考えが起つた。そして当時ようやく劇しくなつた僧兵と武士の戦は、そのまぎれもないあらわれだと考えられ、

この考えはその後の時代に普及していった。慈円は『愚管抄』の「皇帝年代記」の中で、神武天皇の即位元年は如来滅後二百九十年に当ると記している。慈円は『愚管抄』の中では、「末法」「闘諍堅固」の語はそれぞれ一カ所しか用いていないが、しかし彼が三時・五堅固の説にもつく終末論的思想をもつていたことは疑う余地がない。現に彼の「歌集」「願文」の類には「末法」「堅固」の文字が頻出するのである。それらの願文の一つ(建暦三年・尊勝陀羅尼供養表白)によると、慈円は古代末期の他の知識人と同じように、永承七年入末法説を信じていたことがわかる。

須弥世界説と片州日本觀 仏教伝来以来、日本の仏教徒は『俱舍論』によつて世界における日本の地理的精神的位置を考えてきた。慈円もまた『俱舍論』の説く須弥世界像を信じていたのである。

『俱舍論』によると、世界の中心には須弥山という高山が聳えている。山の高さは水を出ること八万由旬、水に入ること八万由旬、横の長さもこれに等しい。山の東面は白銀、西面は玻璃、北面は黄金、南面は瑠璃でつくられ、日月が山の中腹を巡ると、四面の宝光が反映して四方の虚空を色づける。「持双」以下の七つの黄金の山脈(七金山)がこの須弥山をとりまいて、須弥山との間に、また七つの山脈それぞれの間に、七つの香水の海(内海という)を環状に湛えている。七金山の外方に鹹海(外海という)がめぐり、鹹海の外を鉄围山(鉄の山脈)がとりまいて須弥世界の外郭をつくっている。鹹海の中には東・西・南・北に四大洲があり、南にあるを瞻部洲という(閻浮提ともいう)。今の人間の歴史が展開しているところである。この南洲の中央にインド(天竺)、それより東に片よつ

てシナ（震旦）、さらに東方の海中に眷属の中洲（遮末羅洲）がある。このあたり小さな島々が日本である。故に日本を「片州」とも「粟散辺土」ともいう。南洲は四洲の中で最も果報拙く、その中でも中央に位置するインドから遠ざかるにつれて、いよいよ果報が劣って行くから、東方の片州、小国日本は須弥世界の中で最も果報拙く機根の最も薄弱な衆生の生まれるところである——と考えられてきた。もちろんシナの「天円地方」の世界像はシナの書物を通じてわが国の知識人に知られていたが、古代末期の知識人、ことに仏教徒の間では、この須弥世界像のほうがはるかに一般的で、慈円もまたこれを信じていたのである。

かくて慈円は、今は成・住・壞・空の四劫のうちの住劫の間の第九の滅劫の劫末近く、如来滅後の正・像二時（計二千年）をすぎても法時に入り、解脱・禪定・多聞・造塔の四堅固の時代をすぎて闘争堅固（後の五百年）ともいう時代に入ってからでも、すでに百六十余年を経て、人の機根が極めて劣悪となつて、ひたすら劫末の破滅相に向つて下向していく五濁悪の世である、まして片州日本は須弥世界の中でもその濁悪の度が最も甚しいところである、と考えていたのである。慈円は、三時・五堅固の思想を、片州日本の觀念と組み合わせて、それらを「劫初劫末の時運の思想のうちに」箝入して、日本史の意味とその行方を、世界史の没落法則の中で、把握・闡明しようとしたのである。

(二) 神道の祖神冥助の思想

祖神（氏神）がその子孫の氏人を守護するという神道思想は、日

本古来の伝統的思想である。したがって二つ乃至は三つの氏に關係する事件は、それらの氏の祖神たちの議定によつてひき起されたものと考えられた。慈円の兄の兼実は、將軍源頼朝の長女の大姫が入内するという噂を聞いたとき、自分の娘の女御と競争するようになることを心配しながら、「或人云わく、『頼朝卿の女子、来る十日入内すべし。』と云々。此の如き大事は、ただ太神宮・八幡・春日の御計なり。人意の成敗に非ざるものか。」と、日記「玉葉」の中で述懐している。したがって二つの氏の親しい關係が永續するとき、それは二氏の祖神たちが太古の時代に結んだ約諾が日本の歴史を貫き流れているからである、と解釈される。

慈円は、このような考えから、摂関政治は皇室の祖神である天照大神と藤原氏の祖神である春日大明神との太古の約諾（今の人間には知らされていないので「幽契」という）によるものである、また源平最後の合戦のとき三種の神器の一つである神劍が壇ノ浦に沈んでついに現われなかったのは、神劍に代つて武士が皇室を護る時期になつたことを示す神慮の啓示で、この事件は皇室の祖神の天照大神と源氏の祖神の八幡大菩薩の議定によることである、またこの戦勝によつて天下の權を握つた源氏がわずかに三代で亡んだ後に、摂関家の一つの九条家の若公（兼実の曾孫の頼経）が関東將軍家の継嗣になつたのは、皇室の祖神の天照大神と九条家の祖神の春日大明神と源氏の祖神の八幡大菩薩の約諾・議定によることで、人の仕出したことではない、と考えている。

歴史における出来事の原因を人間の歴史の中でなく、外に求める点では、神道の祖神冥助の思想は仏教の終末論の思想と性質を同じ

うしているが、しかしこの祖神冥助の思想を支えるものは神道固有の永劫回帰の時間意識であって、發展没落のそれではない。その点で先の終末論の時間意識とは性質がちがっていたのである。慈円はこうしたいわば無関係の二つの思想を、比叡山の思想的伝統である時处機相應の思考を紐帶として不可分に結合したのである。

(四) 「時处機相應」の思考と「冥の道理」

私がここに「時处機相應」の思考というのは、前述の末法思想がインドからシナに伝来してそこで發展したとき、すでに末法思想の中に發生しその中で成長していた思考方法（理想を現実―時と处と人―に相應させようという考え方）である。すなわちシナにおける浄土教の發達には、末法時には末法時に相應した仏の教えがあるはずだという考え方が、顯著に働いていたのである。この思考は浄土教とともに日本に伝来したにちがいないが、浄土教が奈良時代に發達しなかつたように、末法思想も、またしたがって時处機相應の思考も、奈良時代には發達しようすは見られない。この思考を思想活動の積極的な因素とした最初の人は平安時代の初頭、比叡山に延暦寺をはじめた伝教大師最澄であろう。それ以来、この思考は比叡山における思想活動の伝統的要素となつて、像法・末法の過渡期の時・处・機に相應した仏教として『法華經』の信仰をすすめるうちに、末法相應の仏教として浄土教を發育させていったのである。

前述のように、末法に入つたと考えられた永承のころから、浄土教は急激に發達したが、それと全く同時に、神は仏が片州日本末代相應のすがたをとつて現われたものであるという本地垂迹思想が發

達してきた。浄土教の發達と本地垂迹思想の發達とが時を同じうしている事實は、從來軽く見られてきたが、この外見的には相互に無関係に見える並行現象も、実はその後では時处機相應の思考によつて、緊密に結び付けられていたのである。慈円は天台座主として最澄の精神をつぐことをもつて自ら任じ、時处機相應の思考を忠実に繼承して、浄土教を支持するとともに、本地垂迹思想を堅く信じたのである。慈円は『愚管抄』の中でも終末思想と冥助思想とを時处機相應の思考を紐帶として緊密に結合させているのである。

慈円が『愚管抄』を書いたころ、彼が四たび座主になつた比叡山延暦寺では、釈迦が予め時处機相應の仏教を説いたという考えとともに、「仏もまた時处機相應のすがたをとつて現われる」という考えが成立していた。（『三寶集持』）すなわち釈迦・薬師・弥陀の三仏は同体一如であるが、正・像・末の三時の時・機に相應したすがたをとつて、このように三仏となつて現われた、というのである。

慈円は、おそらくこうした思想をも背景としていたのである、皇室と藤原氏の祖神は、つねに日本の歴史を貫いて働きつづけるが、昔は天照大神と鹿島明神、今は八幡大菩薩と春日大明神となつてその子孫に冥助を与え、日本国を守護している、という考えをもつていた。すなわち慈円は、天照大神と八幡大菩薩は同体、鹿島明神と春日明神は一体で、いずれも仏の垂迹（处―日本―相應のすがた）である、と説いている。そして仏が時代時代に相應した「仏教」を予め説いておいたように、この祖神たちは世が落ち降つて氏人の器量の劣薄となるに應じて、その時・機（時代と人間）にふさわしい「冥の道理」を予め用意しておいた、と慈円は考えている。

慈円は、『愚管抄』（第七巻）において、このような「冥の道理」とそれを理解する能力（「器量」）——慈円の言葉を借りていえば、

「冥の道理」を「顕の道理」とする能力——との関係の観点から、日本の歴史を七つの時代に区分している。（左の表の上段参照）

第一期	神武天皇の即位より成務天皇の崩御まで	仏滅二九〇年より一一四〇年ころまで	第Ⅰ期
第二期	仲哀天皇の即位より欽明天皇の崩御まで	一一五一年ころまで	第Ⅱ期
第三期	敏達天皇の即位より後三条天皇の治世における関白藤原道長の逝去まで	一九七四年ころまで	
第四期	藤原頼通の摂政就任より鳥羽上皇の崩御まで	二一〇五年ころまで	第Ⅲ期
第五期	武士の世では將軍源頼朝の逝去まで	二二四九年ころまで	
第六期	後白川上皇の院政開始より後鳥羽天皇の退位まで	二二四八年ころまで	
第七期	後鳥羽上皇の院政開始以後	二一四八年より	

しかし『愚管抄』の本文を熟読すると、彼はこの七つの時代を（右の表の下段に示すように）三期に大きくくくっていることがわかる。すなわち、慈円は成務天皇と仲哀天皇の間に大きな段落を設け、ここで「神代ノ気分」が失せたといひ、また後三条天皇の院政開始を以て「世ノスエノ大ナルカハリメ」「ムズト世ノ衰フベキ」段落と考え、それ以後は「世ノスエ」になったと説いているのである。また、神武天皇の即位を仏滅二九〇年、永承七年を入末法時（仏滅二〇〇一年）とする慈円の考えを根拠として、それと同意見でありかつ歴代天皇の在位年数を『愚管抄』とはほとんど同じに考えている『帝王編年記』に記された仏滅年代の記述を借用すると、七時期の年代は右の表の中段に記入したようになる。

さてこの表を前述の慈円の世界史の没落段階説と照合すると、第

二図のようになる。つまり慈円が『愚管抄』で試みた時代区分は、まさしく世界史の没落段階（三時五堅固の時代区分）と相覆うていることがわかるのである。（慈円の日本史の構想と『大方等大集月藏經』の「分布闡浮提品」の仏教史の構想とは頗る相似している）この一致の事實は、時処機相応の思考を紐帯として末法思想と祖神冥助思想が有機的に結合していること、そしてこの結合こそが『愚管抄』の思想の中核であることを示している。

二、近代末世の意識と撰関家意識

私が分析した慈円の歴史思想の上部構造は、慈円と同時代の宮廷貴族に共通した歴史意識（近代末世の意識）と、慈円の特異な家系にもとづく政治意識（撰関家意識、ことに九条家意識）とが構築す

2500		2000		1500		1000		500		0	
末 法		像 法		正 法		三時による区分					
闘 諍		造 塔		多 聞		禪 定		解 脱		五堅固による区分	
Ⅶ	Ⅴ Ⅵ	Ⅳ	Ⅲ	Ⅱ	Ⅰ	神代		道理による区分			
後鳥羽退位〔建久九年〕二一四八年 頼朝歿〔正治元年〕二一四九年		入末法〔永承七年〕二一〇一年 鳥羽院崩〔保元元年〕二一〇五年		日本仏法最初〔欽明十三年〕二四九年 欽明崩一五一八年		成務崩一一四〇年		神武即位二九〇年			

第 二 図

る下部構造の上に建てられていたのである。

(一) 近代末世の意識と百王思想

まず近代末世の意識から説明しよう。

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（鎌倉幕府の崩壊）にかけて、ことに保元・平治の乱のころより承久の乱のころにかけて、武士の抬頭のために衰え行く公家階級の現実認識として、彼らの生きた時代を近代末世と考える歴史的意識が彼らの思想活動の基礎的要素となっていたのである。例えば、藤原俊成は『古来風体抄』の中で、「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、「上古」・「中古」を立て、白河天皇より後を「近代」と称し、このようなことは上古にはなかった、中古よりのことだ、近代では人の心がなまさかしくなって、中古のおおらかさを失った、などと述べている。さらに降って北畠親房は『職原抄』の中で、「上古」・「中古」・「近代」の三分法をとり、『神皇正統記』の中にも「よろづの例を考ふるに仁和より下つ方をぞ申める」といい、それ以前を「上古」、延喜・天曆以後を「中古」とよび、白河天皇のころから古い姿は一変した、ことに保元・平治より以後は、天下が乱れ武士が抬頭して王位が軽くなった、そこに「近代の特質」がある、と説いている。

こうした時代共通の歴史意識を慈円もまたもっていたのである。慈円は、『愚管抄』において、「寛平までを上古、正法の末」、延喜・天曆を「その末、中古の始」とし、冷泉・円融より白河・鳥羽院

までを中古に入れる。そして後三条天皇の代は「世ノ大イナル変リ目」で、保元二年に鳥羽院がなくなつたとき「日本国ノ乱逆」が起つて後は「武者ノ世」となり、ことに後白河院の末からは、ひどく衰え、この十廿年はとんでもない悪い世の中になつてしまつた、と感慨をこめて語っている。

この近代末世の意識こそが、上述の仏教の三時五堅固の終末思想を平安時代末期以後に成立・普及させ、その時代の人々に永承七年入末法説を信じさせ、末法紀年を使用させるに至つた精神的基盤であつた。それとともに、三時五堅固の終末思想は、逆に、近代末世の意識に形而上学的根拠を与えたのである。

かくて、終末論と近代末世の意識は、もとは皇室の永続を壽ぎ信ずる思想であつた百王思想を、日本国は第百代の王で滅亡するといふ、さしせまつた日本の終末論に変質させたのである。慈円もまたこの百王思想を信じ、願文や『愚管抄』の中で、「百王まで残すところは僅かに十六代、十五代」と算^{かき}立てて、滅亡の近きを悲しみ、世の人が「道理」にそむくときは、百王を待たず日本国は滅亡するであらう、と憂慮し警告しているのである。

(二) 摂関家意識と九条家正統論

摂関家意識は摂関家の一つである九条家に、関白兼実の実弟として生れた慈円において、ことに強烈であつた。これは平安時代中期以来宮廷貴族の政治世界において「家の先途」がきまり、摂関職もまた藤原北家ことに九条師輔の子孫に限られてきた事情に支えられていた。この意識は上部構造の構築要素である祖神冥助の信仰の思

想的成立を支持するとともに、また祖神冥助の思想によつて形而上学的な根拠を与えられたのである。

祖神冥助の思想は元来長い思想的伝統をもつてはいるが、藤原氏が歴代の天皇の輔佐（摂関）となつてきたことは、天照大神と春日大明神の太古の約諾によるものであるという考えは、平安時代中期の摂関家全盛時代には、まだはっきりと意識された形では成立していなかつたのである。この約諾思想が明確な形で現われたのは、院政が開始せられ、院の近臣によつて摂関の政治的地位が下落したころ、また藤原頼通以降摂関家から入内した後に皇子が誕生しなくなつて、外戚関係によつて政治的位置を保つてきた摂関家が、歴史的伝統（「家の先途」——いままで長い間摂関の地位を占めてきたという歴史的事実）のみに摂関たりつづける根拠を求めるようになったころであつた。天照大神と春日大明神の約諾を説く最も早い資料は、私の見出した限りでは、『扶桑略記』の堀河天皇の寛治七年八月二十二日の条に載せられている山階寺（興福寺）大衆の奏上である。

しかし、約諾思想——特に三神約諾の思想を完成したのは実に慈円であり、『愚管抄』であつた。私どもは『愚管抄』の中に、摂関家意識が祖神冥助の思想を助け、祖神冥助の思想が摂関家意識に形而上学的根拠を与えているすがたを、はっきりと見出すことができる。

かくて祖神冥助思想と摂関家意識、ことに九条家意識は、九条師輔の外孫の系統——降つては兼実にはじまる九条家の系統が天皇となり、内孫の系統が摂関となつてきたし、将来ともなるべきだという九条家正統論を成立させたのである。その点で『愚管抄』は「君も

村上上の流れ、臣も村上上の流れ」といった『神皇正統記』の先駆となつた。この思想は、西園寺公経宛の慈円の書状にことにはつきりと現われているが、また『愚管抄』全編を貫いているのである。

(四) 時処機相應の思考と公武協調論

さて近代末世意識と摂関家意識は、元來その出自と性格を異にして相互に関係があるわけではないが、しかし慈円はこの両者を前述の時処機相應の思考を紐帶として、不可分に結合し、摂関政治を時勢に相應したものにす——摂関家が抬頭してきた武家（鎌倉將軍）と提携して、公武協調の政治を行う——という政治的態度と思想を成立させたのである。つまり日本の政治史は、最初は天皇が親ら政治をする天皇政治の時代、次に摂関が天皇を輔佐する摂関政治の時代となつたが、第三期の末代末世となつて武士が現われ、しかも武士なくしては暫らくも世が治まらず、皇室も安泰でありえない濁悪の世となつては、この時・機に相應して、武士をも含めた天皇輔佐の政治形態を考えざるをえないという政治意識が、摂関家ことに九条家において成立したのである。早くは摂政九条兼実は將軍源賴朝と政治的協調をはつたが、その弟の慈円は兼実の死後、鎌倉幕府が確立して武士勢力が兼実の時代よりもさらに一層堅固になつた現実と、その現実に対するより深い認識に支えられ、兼実の曾孫の頼経が將軍家の継嗣となつて以後は、いよいよ公武協調の政治を末代相應と考えるようになったのである。慈円は、当時二歳の頼経が二十年の後に成人した暁には、將軍である頼経が摂政・関白を兼任すべきでゐる、と考えたのである。（慈円は武士勢力を過少評価した、彼の

現実認識は甘かつた、という解釈は必ずしも妥当ではない。）

こうした慈円の政治的態度は、藤原定家が、日本の和歌の芸術精神や様式について、上古の『万葉集』、中古の『古今集』のそれらは最早、近代・末世の時と人にふさわしくないと考え、新に幽玄の美を説き、その立場で『新古今集』を編纂した態度に相通うている。鎌倉時代の宮廷貴族は前述のように、日本の歴史を、上古、中古、近代の三時期に分け、ことに中古を理想の時代として憧れたけれども、その理想を新しい時代に相應させようという意欲と能力とをまだ失つてはいなかつたのである。彼らの王朝憧憬は室町時代の宮廷貴族のそれのような、ひよわなものではなく、新古典主義文化を創造する力をもっていたのである。慈円の『愚管抄』もまたこうした風潮によつてつくられ、こうした風潮をつくるものであつた。

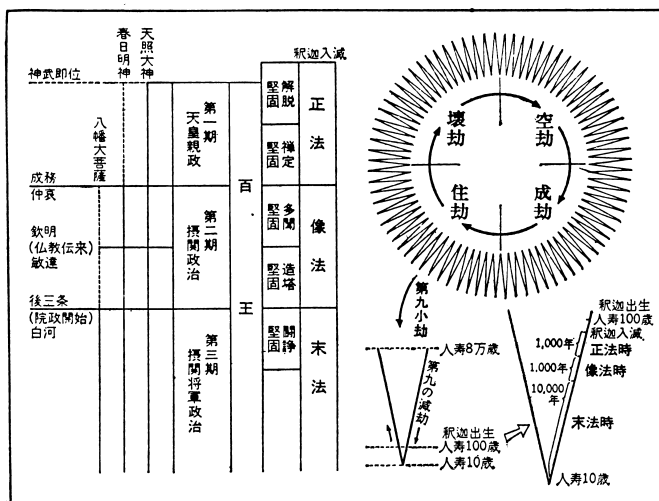
三、『愚管抄』の主張

——末代の道理としての撰録將軍制——

慈円の『愚管抄』は第一図に示したように、五つの思想的要素の構成体であつた。すなわち、上下に重なる二組の思想と意識——仏教の末法思想①と近代末世の意識②、神道の祖神冥助の思想③と摂関家意識④——は、時処機相應の思考⑤を紐帶として一つの思想的構造体の中で構築せられていたのである。つまり慈円は世界史の没落過程の中で日本歴史の意味とその行方を考え、仏の垂迹である祖先神の冥慮が正・像・末の三時にそれぞれふさわしい道理（「冥の道理」）となり、その道理に即した政治形態を實現して行くものと考えたのである。すなわち、正法時には天照大神（皇室の祖神）

の冥助による天皇の親政制政治が、像法時には天照大神と春日大明神（皇室・藤原氏の二祖神）の約諾による摂関制政治が、末法時に

第三図



は天照大神と春日大明神と八幡大菩薩（皇室・藤原氏・源氏の三祖神）の議定・約諾による摂関將軍制政治が、それぞれの時代にふさ

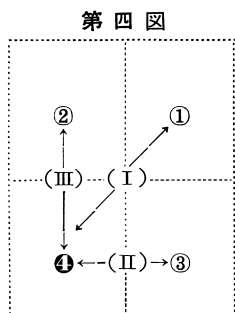
わしい政治の形態——「それぞれの時代の『冥の道理』」を実現する所以——と考えるに至ったのである。慈円は時処機相應の思考を存分に活動させて摂関將軍制こそ「末代の道理」であるという信念に到達したわけである。（第三図参照）

慈円にとっては、こうした構造体を主体的に把握して——自己の思想として——その実現に努力することが政治家のつとめである、そうした歴史的感覚、政治的能力をもつものが「器量」ある人である、天下の政治は摂関家の——今は近衛家にその人なく、九条家のみ求められる——「器量」人が執るべきである、器量ある人が天下の政治を執れば、——末法には末法にふさわしい仏教があつて、それに従えば末法劣機の衆生も仏の救いにあづかることが出来るように——末代は末代ながらに世は穏やかに治まるであらう、さもないければ、日本は百王を待たずに滅亡するであらう。——こう慈円は『愚管抄』の中で説いているのである。これが『愚管抄』の主旨である。

さらに慈円は、没落する歴史の中で、器量ある政治家の存在や活動を妨害して日本国の没落を一層早めるものとして、悪霊（怨霊）や天狗などが存在すると考えている。それとともに、それらの活動を抑えて「冥の道理」の実現を助けるものとして、仏教、ことに天台密教の修法の意義を強調しているのである。すなわち、慈円は「仏法・王法は車の双輪の如し」と考える古代仏教、ことに比叡山延暦寺の伝統的思想をもって彼の思想的構造体の骨組みを修飾していたのである。

むずび 慈円の執念と『愚管抄』の思想

慈円の思想において最も強烈であったのは、撰関家意識、ことに九条家意識であった。その意識はまさしく慈円の執念であって、その執拗さには鬼気の迫るものがある。そしてこの執念こそ、さしも透徹した慈円の頭脳にもかかわらず、『愚管抄』の思想構成の諸要素間にいくつかの論理的不整合をたらし、彼の鋭い歴史的眼光をくらませたように思われる。(第四図参照)



(I) 慈円は宮廷貴族の立場から日本の歴史を上古、中古、近代に分け、撰関政治全盛の時代を中古にあて、その成立過程を上古、その衰退過程を近代とし、その強い撰関家意識④から中古を理想の時代として礼讃しているが、この心の態度は世が時とともに濁悪になるという末法思想①とは必ずしも整合しない。

(II) また彼は正・像・末の三時にふさわしい政治形態があると考えながら、正法時の天皇親政、像法時の撰関政治の次に、末法時には武家政治が出現する(現実にはそのようになった)とは考え得ず、なお撰録將軍制を期待した(これは実現しなかった)のは、彼の撰関家意識④とそれと結ぶ祖神春日大明神の信仰の強さのため、近代末世の意識③とは必ずしも整合するものではないのである。

(III) さらに撰関家意識④に九条家正統論④そのものも、必ずしも

も祖神冥助思想②から直ちに生れ出るものではない。彼はそこで当時世間に流布していた慈恵大師信仰を利用し、大師と撰関家の祖の九条師輔との師檀の契りを誇張し、さらに九条兼実の「社稷の心」を顕彰するとともに、その兼実の弟である慈円が慈恵大師の門流であることを主張して、九条家正統論(しかし歴史の事実としてはその後の撰関を九条家で独占出来なかった)をつくり上げることに努めているのである。

要するに、彼の思想の構成要素の中では、政治意識——撰関家意識、ことに九条家意識——が最も強烈であって、ために他の諸要素との論理的整合を傷け、彼の歴史的感覚を乱しているところに、『愚管抄』の思想の特色があるともいえる。

こうした思想の構造と特色は、『愚管抄』が承久元年、九条兼実の曾孫の頼経が將軍の継嗣となったのを機会に、それに反対する政敵——直接・間接、顕在的・潜在的に九条家を脅やかす政敵、すなわち皇室では後鳥羽上皇、撰関家では近衛家、他家では西園寺家、関東の武家——に対抗するという政治的意図をもって書かれたことに由来するものと考えられる。

『愚管抄』はまことに複雑な思想的構造物であったが、要は人間の歴史はその進行を外から決定されていると考える古代的諸思想が、時処機相應の思考を紐帯として一つの有機的綜合体に構成されたものであった。それは、和歌における定家や彫刻における運慶などの業績と歴史的意義を同じうしながら、それよりもなお一層壮大な、新古典主義運動の所産であったといえる。

承久の乱という日本歴史を二分する一大転換期に、慈円という強烈な個性のおそろしいまでの執念が著わした『愚管抄』の思想を、私はこのように考えているのである。

跋

『愚管抄』は、私見によれば、通説のように承久二年でなく、承久元年に、前天台座主大僧正慈円によつて著わされた歴史書である。慈円は、この書の中で、その兄摂政九条兼実の曾孫頼経の源氏將軍家系綱に反対する後鳥羽院はじめ近衛基通以下の人々、また公武の間を周旋して摂関家を護ぐ勢力をもちはじめた頼経の外祖父西園寺公経、などの政治的活動に対応して、彼の抱懷している政治論が、世界史および日本史の必然性に従うものであることを説明している。しかし、慈円が天台宗の学匠であり、速録の歌人であり、頭の回転の速い人物であつたことが、『愚管抄』の内容や文章をきわめて難解なものとし、従来の研究に多くの誤解を生み出す原因となつてきたように思われる。

私は前年、この書の英訳を行う準備として全巻の現代日本語訳を完成した際、若干の所見を得たので、その一部を東北大学文学部研究年報第十七号に発表したことがある。ところが、本年の秋に西独ポツダム大学の日本史と日本精神史講座の主任教授H・ハンミツチユ（兼道）博士 Prof. Dr. Horst Hammitzsch の還暦の賀宴が催され、記念論文集が献呈されるについで、私にも記念論文の寄稿が求められた。そこで私は先掲の「年報」所載の論文を要約して『愚管抄』の思想を日本の歴史思想の代表として西欧に紹介しようと考えたのである。ただし、その際、「年報」所載の論文においては、『愚管抄』の歴史思想の構成要素をやや並列的に叙述した感があるので、記念論文においては、それらの相互連関を照明して『愚管抄』の歴史思想を構造物として捉え直すことにしたのである。

この小論は、件の独文原稿の逐語訳ではないが、その忠実な紹介で、ハンミツチユ教授の許可を得て、本誌に掲載したものである。ハンミツチユ教授の還暦に対して重ねて賀意を表する機会を与えられた本誌の編集委員に対して深甚の謝意を表する次第である。

なお、本小論の読者は次の拙論・拙著を御参照下さい。

愚管抄の成立とその思想（東北大学文学部研究年報第十七号） 仙台、昭和四十二年
時機相応の論理 ― 最澄と法然・親鸞をつなぐもの ―

（藤島博士還暦記念・日本浄土教史の研究） 京都、昭和四十四年
『愚管抄』と慈円（福井博士古稀記念・東洋思想論集） 東京、昭和四十四年（予定）
日本の開花（文芸春秋「大世界史」第十二巻） 東京、昭和四十三年

目次

- 一 仏教の終末論の思想と神道の祖神冥助の思想
 - (一) 仏教の終末論の思想
 - 四劫巡環説 三時五堅固の説（末法思想） 須彌
 - 世界説と片州日本観
 - (二) 神道の祖神冥助の思想
 - (三) 「時機相応」の思考と「冥の道理」
- 二 近代末世の意識と摂関家意識
 - (一) 近代末世の意識と百王思想
 - (二) 摂関家意識と九条家正統論
- (三) 時機相応の思考と公武協調論
- 三 『愚管抄』の主張 末代の道理としての摂録將軍制
- むすび 慈円の執念と『愚管抄』の思想
- 跋