

# 南北朝期の公家の政治思想の一側面

——北畠親房・二条良基における

儒教的徳治論への対応をめぐって——

玉 懸 博 之

## 序

南北朝期は、古代以来特権的地位を保持し來った公家階層と、中世初頭に公家を脅す存在として歴史に浮び上つてきた武士階層とが最後の対決をなし、さらにそれに伴つて武士階層が熾烈な内部抗争をくり広げた時期であつた。したがつて、ここでは實際行動の面でも実に多様な政治行動がくり広げられるとともに、また思想の面でも実に多様な政治思想が示されたのである。

南北朝期の武家側の政治思想については、最近、室町政權の確立・完成期（ここでは特に義満治世期に考察をしばつた<sup>(1)</sup>）の政治思想を扱つた論文の中で、簡単ながら考察する機会を持つた。本小論では、北畠親房と二条良基という南北朝期の二人の公家を取りあげ、それぞれに思想に次に述べる観点からの考察を加えることによつて、南北朝の公家側の政治思想——それはこの期の武士側の政治思想に対応しつつ形成せられた——の一つの側面を明らかにしたい。

さて、北畠親房（永仁元—文和三・正平九）は、今更いうまでもなく、南北朝対立の最中、南朝に属し、南朝にあつて政治上・軍事上指導的役割を果したのみならず、南朝のイデオログとしての役割をも果した人であり、二条良基（元応二—嘉慶五・元中五）も、これまたいうまでもなく、北朝に属して、武士政權との友好關係を保持しつゝいくたびか撰政・関白の位にいた人である。親房・良基、この南朝・北朝をそれぞれに代表する公家を選び、両者の政治思想を対比的に扱いつつ、ある観点からの考察をそれぞれに加えることによつて、親房と良基それぞれの個人の政治思想の独自の構造をある側面から明らかにすることができると同時に、南朝・北朝それぞれの政治集団の持つ政治の論理の重要な一面を知ることができるであろう。

## 一、親房・良基と儒教的政治論

それでは、親房と良基、この二人の公家は、この時期、政治思想の面でどのような問題に對面していたのであろうか。私は、この二

人に共通する政治思想上の最も大きな問題は、儒教的政治論にどのような対処すべきかという問題であったといえると考ええる。

以下、その点を具体的に説いてみよう。

鎌倉時代における儒教的徳治論 儒教的政治論——それは、有徳者爲君説・治世安民論・易姓革命説などよりなる。儒教的徳治主義の思想と呼んでもよい——が、日本思想上、本格的に受容せられたのは、承久の乱を契機としてであった。

儒教的徳治主義の思想は、もちろん日本古代国家においても、その政治思想にとり入れられてはいたが、そこでは儒教的徳治主義は、あくまでも、神孫が日本の君主となるとみなす神孫爲君説に矛盾しない範囲内で——いわば神孫爲君説という強固な枠内で——とり入れられていたにすぎなかった。

しかるに、中世初頭、承久の乱において、伝統的公家勢力と新興の武士勢力との間で武力による対決がなされ、武士側の勝利という結果が生れた。このような結果は、神孫とされる天皇、さらには天皇を中心とした公家政権の神聖不可侵性という神話を崩壊せしめたものであり、それ故に、儒教的徳治主義が日本の社会で、神孫爲君説という強固な枠をこえて機能するきっかけを与えることになったのである。

まず、武家の側からみよう。承久の乱後、新しい政治の体制と新しい政治の理念を作り、鎌倉武士政権を確立したのは、北条泰時であった。泰時は、政治の理念である「道理」を高く掲げ、「道理」にもとづく善政を施して民を安んずることを幕府の任務とした。しかし、「道理」は、武士達が代々その生活空間の中で経験に即して

つくりあげてきた生活規範であったため、武士社会を超えた空間にまで適用する普遍性をもつものでは必ずしもなかった。したがって武士政権は、「道理」に立脚するかがり、天下に政をしくところの全国的政権として自らを規定することはできなかったのである。<sup>(2)</sup>

さて、泰時に続く時頼は、泰時の説いた「道理」(時間・空間をこえた普遍性をもたない)に代るに、儒教の政治論で説く「正しい政道」(時間・空間をこえた普遍性をもつ)をもってし、そのことによって天下万民を安んずることを目標とした「開かれた」撫民論を形づくった。そして、時頼は、幕府の成立の根拠は、撫民を広く天下に実現するところにあるとした。武士政権は、儒教の思想を積極的にとり入れた政治の理念をつくることによって、武士政権が天下に政をしく全国的政権として存立することの思想的根拠をえるにいたったのである。<sup>(3)</sup>

そして、儒教的徳治主義の思想は、その後の得宗専制期にいたって、鎌倉政権の存立——しかも鎌倉政権が全国的な政権として存立すること——を根拠づけるものとして、武家側に定着するのである。<sup>(4)</sup>

儒教的徳治主義の思想を積極的にとり入れたのは、武士の側だけではなかった。承久の乱の結果は、公家階層に、神孫爲君説に安住することの非なることを教えたといつてよく、乱後、公家政権は武士政権に対抗して儒教的徳治思想をとり入れ、天下に善政をしくことをめざした積極的な政を行なおうとした。

武家政権の側で時頼が政を担当した頃、公家政権の側で治世の君であった後醍醐院は、幕府の評定の制にならって院の評定を成立さ

せ、しばしば新制を発して善政を宗とした政を積極的に行つた。<sup>(5)</sup>その政の基調に、儒教的な徳治思想のあつたことは、院の側近の徳大寺実基の思想がよく伝えている。<sup>(6)</sup>

皇統は、後醍醐天皇の後、後深草天皇系の持明院統と龜山天皇系の大覚寺統の二派に分かれ交互に皇位に就いたが、その過程で、兩統はそれぞれに皇統を継ぐ資格の一つを「正しい政道」を施しうる点に求め、あらそつて意欲的な善政をしようとした。龜山院・伏見院・後伏見院・後宇多院は、いづれも、院の政の組織を改革ないし整備して善政をしようとしたものであつた。また、この期の政の担当者には、儒教的徳治思想にもとづき、君徳の涵養につとめた人の多かつたことが知られている。

このような状況のうちに鎌倉時代の末にいたると、公家の間に、神孫為君説に安住することを正しくないとみなすのみでなく、神孫為君説自体について問題点を指摘する事例がみられるにいたる。

よく知られたことであるが、花園天皇は、『花園天皇宸記』正和六（一一三七）年三月三〇日の条において、十年間皇位にあつたことに関し、「朕随分稽古、學雖不至、勵心勤徳施仁、若此一得纔叶天意歟」と記して、儒教的徳治主義にもとづく為政者としての自覚を吐露し、さらに「誠太子書」（元徳二年一一三三〇）において、

吾朝皇胤一統、不同彼外国以徳遷鼎、依勢逐鹿。故徳雖微、無隣国窺視之危、政雖亂、無異姓篡奪之恐。是其宗廟社稷之助、卓礪于余国也。

のように考えることを誤りとし、

以薄徳欲保神器、豈其理之所当也。

と説いている。儒教的徳治主義の立場から、神孫為君説に安住することが強く誡められているのである。

さらに、元徳二（一一三三〇）年頃に吉田定房が記したものとみられる『浄修坊日記』は、「王者万民之父母也。以天下為家、以民庶為子」「王者以仁勝暴」などのように、儒教的徳治思想を展開するとともに、日本において君主が一系に定まっている点に關し、

異朝紹運之体、頗多中興。蓋是異姓更出故而已。本朝利天祚一種、故陵遲日甚、中興無期。

と述べている。ここには、儒教的徳治主義の立場から、神孫為君説の問題点がまことにはつきりと指摘されている。

鎌倉時代、承久の乱後、儒教的徳治主義の思想は、武家政權の存立を思想的に根拠づける働きをするとともに、伝統的な神孫為君説に動搖を与え、そのような考え方の再検討を迫っていた、といつてよい。

初期室町政權と儒教的徳治論 儒教的な徳治主義の思想は、また親房・良基と同時代において、室町政權（建武三一一三三六年成立）によつて、その政治理念の基調をなすものとしてとり入れられていた。

室町政權は、発足時に當つて定めた「建武式目」において、右量時設制、和漢之間、可被用何法乎。先逐武家全盛之跡、尤可被施善政哉。（中略）古典曰、徳是嘉政、政在安民云々。早休万人愁之儀、速可有御沙汰乎。

と記し、かつ、

遠訪<sup>二</sup>延喜天曆兩聖之德化<sup>一</sup>、近以<sup>二</sup>義時泰時父子之行狀<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>近代之師<sup>一</sup>、殊被<sup>二</sup>施<sup>一</sup>万人歸仰之政道<sup>一</sup>者、可<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>四海安全之基<sup>一</sup>乎。  
と記している。

右の史料から私は、先にも論じたように、第一に、成立時の室町政権が、その存立の根拠を善政を施し安民を実現する点にしていること、換言すれば、儒教的徳治主義の立場からその存立の根拠づけを行っていること、第二に、治世安民を重視し、まさにその点に為政者たることの第一の責務を見出す儒教的徳治主義の立場によって、室町政権は日本全国を対象とした政権とみなされ、かつ足利將軍家が実質的に日本の治者とみなされていること、この二点が指摘できると考える。<sup>(8)</sup>

そして、同じく初期室町政権の政治的立場と政治思想をよく表わす『梅松論』（貞和五―三三四年頃の成立）をみると、後醍醐天皇の建武中興を崩壊せしめることによって成立した室町政権が、まさに儒教的徳治主義の立場から正当なものとせられているのを見らる。<sup>(9)</sup>

初期室町政権においては、室町政権の確立・完成期におけるとは異なり、敵密には、儒教的徳治主義の思想をまるごと受け入れたのではなく、天皇が君として形式的に武士政権の上に存在することを容認する「有徳者執政論」という形で、儒教的徳治主義の思想を受け、その「有徳者執政論」によって室町政権の存立を合理づけていたといわなければならないが、それにしても、初期室町政権において、右にあげた二つの事実が、室町政権の公的な政治方針という

形をとって、表明せられたことは注目すべきことといわなければならない。

鎌倉時代、儒教的徳治主義の思想によって、鎌倉武士政権の存立が正当づけられ、伝統的君主観である神孫為君説が再検討をせまられていたという、歴史的事実と、南北朝期、初期室町政権の存立が儒教的徳治主義の思想によって、公的に――幕府の法令を通して――合理づけられているという、同時代的事実とは、親房と良基、この二人の南北朝期の公家が政治行動をなした政治思想を形成する上で、いやおうなく対決をせまられ、これに対する態度を決定することを求められることがらであったといつてよい。

以下、本小論では、親房と良基の政治思想に、彼らがこのような働きをなしつつある儒教的徳治主義の思想にどのような思想的対応をなしているかにしぼって考察を加えることにする。

## 二、北畠親房の政治思想

### ― その儒教的徳治論への対応 ―

南北朝期、南朝側の柱石として、後醍醐天皇の公家一統の世の実現という理想に、基本的にはまさに殉じた北畠親房は、右にみたような働きをなしつつあった儒教的徳治主義の思想に対し、どのような思想的対応をするのであろうか。

親房の名著『神皇正統記』（暦応二・延元四―一三三九年成、以下『正統記』と略称）の政治思想を探ることで右の点を明らかにしよう。

『正統記』の政治思想を考察するには、どうしてもその神代の記述がとりあげられなければならない。<sup>10)</sup>

『正統記』の神代の記述において、政治思想上ことに重要なのは、天孫降臨の条における天照大神の神わざ——とくに、天孫に対する神勅ならびに神器の授与——である。

親房は、「天照大神、高皇産靈尊、相計て皇孫をくだし給」より始めて、八百万の神が天孫（皇孫）の供をしたこと、その上首として五部神があったことを述べ、これにつき「此中にも中臣忌部の二神はむねと神勅をうけて、皇孫をたすけまほり給」と記している。これは、藤原氏の政治上の特別な位置を未来に保証する個所である。

次に、天孫に対し神勅の授与がなされる。

皇孫に勅して曰、「芦原千五百秋之瑞穗国是吾子孫可<sub>レ</sub>王之地也。宜<sub>二</sub>爾皇孫就而治<sub>一</sub>焉。行矣。宝祚之隆当<sub>レ</sub>与<sub>二</sub>天壤無窮者矣。」

この勅は天照大神の勅なるが故に、以後の歴史に神孫為君と宝祚無窮を永遠に保証する。ついで、三種の神器が授与される。そして三種の神器は、天皇ならびに国家を守護する役割を永遠に果していくものとされる。

このようにして、神代における天照大神は、まず神孫為君・宝祚無窮・神器の永遠の作用などの、後世の人々の改変を許さぬ原則を後代の歴史に発現させていくものとして記されている。

天照大神による神勅および神器の授与には、さらに注意すべき事実が付加されている。それは、神器の授与に当って天照大神の下し

た勅に対し、著者が独自の解釈を加えて、鏡を「正直の本源」、玉を「慈悲の本源」、剣を「智慧の本源」なりとして、それぞれに道徳的意義を付与し、さらに「三種につきたる神勅は正しく国をたもちますべき道なるべし」と三種の神器に道徳的ないし政治的な規範としての性格をもたせたことである。

ここで、神秘的な働きをなす神器が、同時に道徳的・政治的規範としての性格を付加されたことは、極めて重大である。このような著者の独自の神器解釈を通じて、天照大神の神意は、超人為的神秘的側面（神孫為君・宝祚無窮などを實現する面）と人間に道徳性を要求する側面という二側面からなるものとされ、かつ前者のなす働きを根本的作用とし、後者のなす働きを付加的作用として、二つの面から後代の歴史に強く働らきかけるものとされるにいたっているのである。<sup>11)</sup>

『古事記』・『日本書紀』以来少なからぬ歴史書や神道書などが神代についての記述を行ってきたが、右にみた親房の見解——神意を構造的には前記の二側面からなるものとしてとらえ、それが二つの面からなる作用を強く後代の歴史に及ぼしていくとみる見解——は、それまでになかった独自のものである。

ところで、神意の超人為的側面についていえば、神孫為君・宝祚無窮・神器永遠などという観念は、『記』・『紀』以来公家社会を中心に継承されてきた伝統的観念といつてよいが、親房ほど明確にこれを「永遠に発現すべき必然性をもつ原則」として説いた例はそれ以前にはみとめられないし、そして他ならぬその神意が右のような形で道徳的意志としての側面をももつという親房の見解は、彼の

獨創である。

このようにみえてくると、親房は、神代ないし神意についての彼の見解を形づくるに当って、神孫為君・宝祚無窮などの伝統的觀念を継承しつつこれを強化して、これを神代ないし神意の中核にすえ、加えて斬らしい要素である道德的意志の側面をこれに結合させるという思想的操作をなしていることがいえるのである。(この点は、後で彼の儒教的政治論への対応の仕方をまとめる際に、再び触れる。)

親房の政治思想の根底にある神意の構造と機能とは、右の如きものであった。

次に、親房の政治論を具体的に探ってみよう。彼がどのような政治の体制を理想としたか、彼の政体論からみよう。彼が右にみた神代の記述(とくに神意の超人為的側面の働き)を根拠にして、日本の国では天照大神の子孫が君となるべきこと——神孫為君説——を不変の原則として強調したことはいうまでもない。

しかし、そこには重大な条件が付加されている。彼は、天孫の降下を述べるに当り、「中臣忌部の二神はむねと神勅をうけて、皇孫をたすけまぼり給」と記し、この記述に基いて、

我国は神代よりの誓にて、君は天照太神の御すえ国をたもち、  
臣は天児屋の御流君をたすけ奉るべき器となれり。

の如く、藤原氏が天皇を輔佐するという重大な政体論上の規定を下している。

天皇家の祖である天照大神と藤原氏の祖である天児屋根命との間に、神代において「幽契」が交され、それ故に、わが国では

君は天皇家、輔佐の臣は藤原氏に定まっていると見る見解(以下、「約諾思想」と呼ぶ)は、『日本書紀』の神代巻の天孫降臨条の二書第二の「天照大神：復勅天児屋命・太玉命、惟爾二神亦同侍殿内、善為防護」という記事にその起源をもち、藤原摂関政治が衰運に向う頃から歴史の表面に出現し、以降、中世を通じて、藤原氏およびそれに連なる人々により信奉せられた。「愚管抄」の著者慈円(九条家の出である)が、この

「約諾思想」を主たる根拠にして、九条家中心の政治体制——九条家が公武両世界を支配する体制——を、当時にふさわしい政治体制として主張していることはよく知られている。親房も「約諾思想」に基いてその政体論を展開しているのである。

右に注意すべきは、親房が、君主と輔佐の臣との関係につき、「官に其人ある時は君は垂拱してまします。されば本朝にも異朝にも、これを治世の本とす」と記していることである。

このようにみえてくるなら、彼の政体論は、形式の面では天皇家と藤原氏が政治の主体となることを主張するものであるが、実質的な機能の面では、むしろ藤原氏の執政こそが望ましいと主張するものである(この点、親房の政体論は、後醍醐天皇が、名実ともに天皇が実権を掌握すべきものと考えるのと明白に相違する)。

そして、親房は、『正統記』において、藤原氏輔佐という原則が、人の代の初めである神武天皇の御代において、天種子命の執政という形をとって実現したのをはじめとして、歴史の要所で実現し来たことをくり返し説いて、右の原則がまさに時間の推移をこえた原則であることを示そうとしている。(この点は『愚管抄』が、藤原氏

の輔佐という現象は、上古にはみられず、中古にいたって歴史上に出現したと説いているのと相違する。)

親房において、政治の主体を、天皇家と藤原氏と規定する政体論が、神代の神意の超人為的側面の働きを根拠にして、不変の原則として主張せられているのである。

ところで、親房は、右のような政体論とともに政道論をも強調した。

『正統記』において、三種の神器である鏡・玉・剣がそれぞれに正直・慈悲・智慧を象徴的に示すものとされ、これらの三徳を君主が備えることが君主として必須の条件とされている。君主はこの三徳を備えてはじめて君主たりうるのである。

しかも親房は、君徳論に加えて、君主と人民との関係を次のように説く。

神は人をやすくするを本誓とす。天下の万民は神物なり。君は尊くましませど、一人をたのしましめ万民をくるしむる事は、天もゆるさず神もさいはひせぬいはれなれば、政の可否にしたがひて御運の通塞あるべしとぞおぼえ侍る。

以上の君徳論と安民論とからなる親房の政道論は、儒教の政治論、徳治主義の思想に極めて近似している。いな形式面からいえばまさに儒教の政治論そのものであるということができる。

そして、右の政道論は、神代の神意の道德意志としての側面をその根拠としていることがいえる。

さて、右にみた政体論と政道論とは、本来は矛盾するものである。右の政体論は、政治の主体の血統如何こそが第一の重要事であ

るとして、政治主体を天皇家と藤原氏とに限定し、しかもその規定は改変すべからざる不変の原則だと主張する。それに対し、右の政道論は、政治の内容こそが最重要事だとして、為政者に徳を備えて安民を実現することを要求し、その要求に合致しえない為政者に対しては、その交代を要求する。親房の政治論の独自性を明らかにするためには、この本来矛盾する二要素がどのように結合しているかを究明しなければならない。

そして、政体論と政道論の結合の仕方の中に、親房の、儒教的政治論への対応の仕方が端的に示されるであろうと予想される。

右の二要素の結合の仕方を、ここでは彼の武家政治論を検討することにより探ろう。

親房は、武家政権が成立しかつ存続したという歴史上の事実に次のような解釈を加える。

彼は、頼朝の武士政権につき、それは院政の乱れにより「天下の民ほとんど塗炭におち」たところの非常時に成立して、「九重の塵もおさまり、万民の肩もやすま」る状態に世を復した、とその功績をたたえる。次に、承久の乱の結果について、武家政権の側の治世安民の実績をあげるとともに、公家側がこれを打倒しようとするならこれにまさる「徳政」を施すことをこそ計るべきであったとして、結局、武士側の勝利・公家側の敗北を当然のこととしている。ついで、承久の乱後の北条執権政治の確立・存続という現実については「泰時心たゞしく政すなほにして、人をはぐくみ物におごらず(中略)天の下すなほしづまりき」と、泰時の心の正しさと善政とをたたえ、まさにその点に武士政権が存続しえた原因をみている。

そして、朝廷の敗北と武士政権の成立・存続についての論をまとめるに当って、日本の国では「神明の誓」によって「善悪の報あきらか」であるとし、朝廷の敗北と武士政権の成立・存続という事態は、「将来の鑑誡」としなければならぬ、としている。

以上、親房は、神意の道德意志の側面に根拠をおく政道論によって、武士政権の成立と存続とを意義づけているといえる。

ところが、親房による武士政権の意義づけには重大な限定がつけられている。彼は、武士政権ことに北条執権政治につき、「陪臣として久しく権をとることは和漢兩朝に先例なし」として、その成立を本来あるべからざることにように記し、右のようにその善政をたたえて政権の存続を当然のこととするかたわりにおいて、「終にはなか皇化に不順べき」と記して、それが一時的にしか存続しえない政権であることを述べ、その滅亡に当っては、「更に人力といひがたし」「宗廟の御はからひも時節ありけり」と、その滅亡の中に人力をこえた神の作用をみている。このような評価が、天皇家と藤原氏に政治主体を限定する彼の政体論に発することはいうまでもない。

武士政権は、親房において、その政道論によって、それなりの意義を認められはするものの、その政体論によって、一時的・不完全な政権とせられていくといえる。

親房は、その政体論と政道論の結合した政治論によって、鎌倉武士政権の滅亡をまさに必然の結果とみなし、さらに南朝に対抗しつつある足利政権の必然的滅亡を予言したのである。

それでは、親房の政治論において、政体論と政道論とはどのような

に結合しているのであろうか。彼の武家政治論が右のような形でなされているところからすれば、その政治論は、神孫為君と藤氏輔佐をその内容とする政体論が基本的骨組を形成し、そして治世安民を実現する善政を説く政道論がその枠内に包摂せられるという構造をなしている、とみなしうるであらう。

先に、親房の作り出した神意の構造は、神意の超人為的神秘的側面が主となり、神意の道德意志の側面が従となって結合する構造であることをみただのであったが、ここにみた、親房の、政体論と政道論とが右のように結合するところの政治論は、まさに神代の神意のもつ構造に根拠をおいて成立したものであることがいえる。

さて、親房が、神代における神意を、神孫為君・宝祚無窮などを實現する超人為的側面を主とし、道德的意志の側面を従とした二つの側面をもつものと規定し、かつ、それに基いて、君と臣とを天皇家と藤原氏とに限定する政体論を基本的骨組とし、その枠内に安民論を説く政道論を包摂せしめるという形で、その政治論を形成している事實は、儒教的政治論への彼の対応の仕方を如実に示すものといつてよい。

すなわち、これらの事實は、親房が、武家政権を合理化するとともに神孫為君説に動搖を与える機能を果しつつある儒教的徳治主義の思想に対面し、これを神孫為君説などよりなる伝統思想の枠内に包摂するという思想上の作業をなしたとげたこと、そして、そのことを通して、公家政権を擁護する政治思想を形成したことを意味している。



### 三、二条良基の政治思想

#### — その儒教的徳治論への対応 —

良基の儒教的政治論への対応を探る上でまず取りあげなければならぬのは、前章でも取り上げたいわゆる「約諾思想」に関する彼の見解である。

良基の『さかき葉の日記』（貞治五〇—三六六年成立）をみよう。

彼は、「此芦原中津国を立給ふ事は、伊勢春日の御沙汰にてありしなり」と、日本の国は伊勢神宮（天照大神）と春日日神（天兒屋根命）との計らいによって成立したとし、さらにその点を具体的に説いて、天孫降臨に際し、天照大神が特に天兒屋根命を選んで、天孫に副えた上、天兒屋根命との間に約諾を交したとし、

天照大神賢く誓てのたまはく、我子孫は此芦原中津国の主たるべし。汝の子孫は代々國柄を執て、床をならべ殿を等くして助けまもれと神約ありき。

と記している。

そして、右の二神の約諾によって、日本の国では「代は末になりたれども、伊勢大神宮の皇孫ならぬ人の位に即事は一度もなし。又春日の神孫ならぬ人の執柄に成事もなき事なり」と記し、右の約諾は「神と神との誓約」であるので、「天地とひとしく変ることはないとのべている。

そして彼は、神の約諾により、国の主と輔佐の臣とが変りなく定まっている点に、「神国のいみじき驗」をみ出している。

良基の「約諾思想」は、この点までは親房のそれと共通する。

ところで、良基は右のように二神の約諾について記した後、尊氏による室町政権の樹立に関し、

ことに春日大明神は本地地蔵ぼさつにてわたらせ給へば、人を助け給ふ御慈悲も深かるべし。故贈左大臣殿（尊氏——玉懸注）の信心ぶかく、日ごとにかゝれけるも、をのづからに此神の神慮にかなひて、天下をも草創し給けるにや……

と述べる。彼は、尊氏の幕府開設の事業を「天下草創」と表現し、かつ春日の神慮にかなうものとみなしている。良基のこの態度は、親房が「約諾」に基づく政体論をあくまで固持して、武家政治を徹底して排除しようとしている態度と全く異なるものである。

右の事実は、良基の「約諾思想」とそれに基づく政体論とが、その実質において、親房のそれとは異なる面をもっていることを示しているといつてよい。

この点を明らかにするために、『さかき葉の日記』に描かれた天兒屋根命の性格や働きを検討してみよう。

良基は、天兒屋根命を、「其形は日のごとし、其心は海のごとし其徳は地のごとし」きすぐれた徳を備えた神であり、まさにその故にこの神は天照大神によって天孫の輔佐の役として選ばれたのだとし、そして、この神は「よく国をしづめられん人をぞとく守」る働き、具体的には「賢王賢臣をとりわきめぐみ」「乱臣」を退けてよく国を治めしめるという働き、を神代以来し続けている、としている。

天兒屋根命の本意が「よく国をしづめ」る点にあるとする良基の見解は、彼が儒教的政治論ことにその治世安民論をその神解釈に持ちこんだ結果生れたものであるといつてよい。

このようにして、良基の場合、天兒屋根命は、第一に天照大神の子孫と自らの子孫との間に「君臣の契」を末長く形成し続ける面とともに、第二に「よく国をしづめ」る人を選んでこれを政の担当者とし、そのことによって治世安民を実現する面をもっているのである。そして親房の場合、「よく国をしづめ」る人たる資格は、天照大神の子孫と天兒屋根命の子孫以外にはありえないことが、明確に規定されているのに対し、良基の場合は、その点がいまいさを残しているのである。

このようにみてくるとき、良基の「約諾思想」は、日本国の君と輔佐の臣とを天皇家と藤原氏とにそれぞれ限定づけるにしても、そのことは、天皇家の人間が皇位につき、藤原氏の人間が摂政・関白の位につくことを形式的に定めるのみで、政を実際に担当して「世をしづめられん人」が、他家より出ることを必ずしも妨げてはいないことが指摘できる。

尊氏による幕府の樹立が、前にみたような評価をうけていることの背後には、かかる良基独自の「約諾思想」が存していたとみるべきであろう。

古代の末より藤原氏を中心とした公家社会に伝わり、公家が武家の進出に抗して、その特権的地位を保持しようとする際、その企てに思想的根拠を与えてきた「約諾思想」が、今や良基において、天兒屋根命の神格の理解に儒教的治世安民論がもちこまれた結果、その性格と機能とを変質せしめられていたさまをみるのである。

さて、右の『さかき葉の日記』にみられる良基の思想は、貞治五(一二三六)年、幕府では義詮が將軍位にあったときのことであっ

た。以後の良基と幕府との関係をみるに、応安元(一二六八)年義満が將軍となると、良基は尊氏や義詮の時代にも増して義満と親密な関係を形造り、特に義満の公家世界への政治的進出を陰に陽に援助し、ついに結果的には義満の公家制圧を可能にさせるのである。

それでは、この時期、良基の思想——その儒教的政治論への対応の仕方——は、どのような展開をみせるであろうか。

良基は、永和元(一二七五)年、義満が將軍となって七年後、『永和大嘗會記』の中で次のように三種の神器論を展開している。

彼は、世人が一般に三種の神器は、吉野の南朝側にあるとみなしているのに反駁して、

抑三種の神器いまだ山中(南朝のある吉野山をさす——玉懸注)を出ざるよし世人おもへり。愚意にはことごとく当朝に現に在せると思ひ給なり。

と述べる。そしてその根拠を、宝剣の正体は草薙の剣で今熱田神宮にあり、神鏡は伊勢大神宮にあるとして、それぞれ吉野にあるとみなす見解に反論し、さらに神璽については「政をたゞしくせられればこれすなはち又神璽なるべし」と、神璽の有無は、政治担当者との正否におきかえて考えるべきだという注目すべき考えを提示する。

そして、三種の神器の有無の問題をさらに根本的に論じて、

三種の靈体たゞ国家の政化、儀をまばるのみなり。しかあれば治政の時外にありと云とも体を合べし。衰乱の世には宮中にありといふとも、殆其益あるべからざるにこそ。

と述べている。三種の神器がどの政権に保持され、どこにおかれて

いるかは、意味のないこととされ、神器の有無は政の可否におきかえて考えるべきだ、とされているのである。

三種の神器は北朝にあるという彼の主張の論拠は、このような彼の三種の神器観にあったのである。

さて、良基の右のような三種の神器論は、伝統的な神器観——三種の神器そのものに靈性を認めるものである——を、彼が、為政者にとって何よりも肝要なのは治世安民を実現することだと説く儒教的徳治主義の立場から、解釈しなおした結果でてきたものである。

前章でみたように、親房も、三種の神器に道徳的規範としての意味をも持たせていた。しかし、親房にあっては、三種の神器は、より根本的に、靈妙なる働きをして日本の国と天皇家とを守護し続ける「靈的存在」であった。その三種の神器観は、良基のそれと全く異なるものである。

三種の神器の靈性を実質的に殆んど否定した良基の見解は、彼が当時、最高級の公家であっただけに注目すべきものがある。

後世、近世に林家の人々の手により成立した『本朝通鑑』は、いわゆる「正平の一統」（正平六——一〇五一年）が破れた正平七年、北朝側の後花園天皇が、三種の神器なしで即位の礼を行なわねばならなくなった時、良基が「遙拜<sup>三</sup>天照大神<sup>一</sup>可<sup>二</sup>以擬<sup>一</sup>神鏡<sup>二</sup>、而以<sup>三</sup>尊氏義詮<sup>一</sup>換<sup>二</sup>宝劍<sup>一</sup>。如<sup>二</sup>神璽<sup>一</sup>則良基雖<sup>三</sup>不<sup>二</sup>准<sup>一</sup>之。何疑之有<sup>一</sup>」と述べて、神器なしで即位の礼を行うことを疑問視する人々を説得した、と記している（正平七年八月一七日の条）。右の『本朝通鑑』に描き出された良基の態度ないしその思想は、正平七年当時の彼の思想を伝えるものとは受けとり

にくい（良基が文和二・正平八年に記した『小島の口すきみ』を見ると、良基は、正平七、八年の時点で、消極的ないし退嬰的な人生観を持っていたことがわかる）が、後年の義満時代の良基の思想を伝えるものとみなしてよいであろう。さて三種の神器について右のような非伝統的な解釈を下す良基が、伝統的君主観である神孫為君説に対してもならかの修正を加えることが予想される。

良基は、義満治世期の康暦二（一三三〇）年、『雲井の御法』の中で、義満の治世につき、

等持院殿（尊氏—玉懸注）、宝篋院殿（義詮—玉懸注）はたび／＼の世のみだれに御心のみつくされ侍りに、此將軍のみよになりて、五日の風枝をならさず、十日の雨つちくれをうがつことなし。人をもらさぬ御めぐみ、やしほのほかからくのみつぎをたてまつるほどの事成ぬれば、めでたさも申におよび侍らぬことにや。

と記している。義満の治世が「みよ」と表現され、かつその「御めぐみ」が日本のみならず中国にまで及んでいると賞讃されているのである。ここでは、義満は実質的に日本の君主とみなされているといつてよい。

そして、義満を実質的に日本の君主とみなす右の見解——そこでは、神孫為君と藤原氏輔佐の原則が実質的に否定されている——が、治世安民を実現することこそ君主たるものの第一の責務だとみなす儒教的徳治主義の立場によってもたらされたことはいままでもない。

このようにみてくるとき、良基の「約諾思想」とそれに基く政体論、さらには彼の三種の神器論は、伝統的な形態のままで存しているのではなく、儒教的徳治主義の思想によって、非伝統的なものへと変質せしめられていること、そして彼の君主觀をみても、同じく儒教的徳治主義の思想によって、伝統的の神孫為君説が實質的に修正を加えられていること、を知ることができる。

良基は、武家政権を積極的に肯定する政治姿勢を示し続けたのであったが、かかる政治姿勢の根底には、神孫為君説などの伝統的諸觀念を儒教的徳治主義の立場によって変容ないし修正せしめるという彼の思想的営為が存していたということが出来る。

前章でみた親房は、神孫為君説などの伝統的諸觀念を強化せしめるとともに、儒教的な徳治主義思想をその伝統的觀念の中に包摂するという形で、その政治思想ないし政治の論理をつくりあげ、それに基いて武士政権を徹底的に排除する政治姿勢をとり続けたのであった。本章でみた良基の思想は、儒教的徳治主義の思想への対応の仕方において、武家政権への姿勢において、親房とは全く対蹠的である。

さて、南北兩朝の対立期に、公家一統をめざす南朝とは敵方の・しかも武家によって擁立せられている北朝に属し、武士政権と終始親密な友好關係を保持しつつ、北朝最高の公家としての生涯を送った良基は、政治思想の上で無定見で、そのために当時の世の大勢に順応した行動しかとれなかつたのだと、従来、みなされがちである。しかし、以上にみてきたところから、良基には儒教的徳治主義の思想を積極的にとり入れそれを軸にして形成したところの・伝統的諸

觀念を変容ないし修正したところの政治思想ないし政治の論理——これは親房のように体系的には表明せられずに終った——があつたのであり、彼の政治行動はまさにそのような彼の政治思想ないし政治の論理に基くものであつた、と解することが可能であると考える。

## 結 び

儒教的な徳治主義の思想が、鎌倉時代以降、武士政権を正当化する思想的根拠となりえたのは、それが次に述べるような「普遍的な性格」を備えていたからである。

儒教的徳治主義の思想においては、天という普遍的な神格が設定され、天の要求のもとに「正しい政道が、時間の差異（上古・近代といった時代の別）や空間の差異（国や地域の別）をこえた普遍的な政治の道として措定される。そして、政を担当するものは、天皇であれ武士であれ、ひとしく「正しい政道」をめざすべきとされ、「正しい政道」を施しうる者こそが、その血統に関わりなく、政を担当する資格がある、とされる。

そこでは、神孫とされる天皇さらには天皇を中心にした公家政権は、その神聖不可侵性を否定され（相対化され）、「正しい政道」の前に武士や武士政権と同列に立つ。

儒教的徳治主義の思想が、武士政権にとって、公家政権に対抗する武器となるのは、右のような「普遍的な価値の下での天皇ないし公家政権の相対化」を通じてであつた。

親房の政治思想は、右のような普遍的な政治の論理への反撃に外

ならない。

親房は、日本を世界に比類のない特殊な「神國」と規定し、日本の歴史を作りこれに方向を与えるものとして、神——それは天皇家の祖先神という特殊な神格である——の意志と働きとを措定し、その神意を根拠にして、政治主体を天皇家と藤原氏とに限定づける政体論と、その選ばれた政治主体による民を安んずる政治を説いたのである。

親房の思想において、天皇は究極的な価値の体现者とはみなされず、たしかにある種の相対化をうける。しかし、その相対化は普遍的な神格である天と対面することによるそれではなく、自らの祖先神と対面することによるそれである。その相対化は、いわば特殊な相対化である。なぜなら、親房の政治思想において、安民を実現する政治を為政者に要求している者は、天という普遍的な神格ではなく、天皇家の祖先神という特殊な神格（よりくわしくいえば神の道德意志の側面）である。そして、神の超人為的側面は、人間に絶対的差別を設け、神の道德的意志の側面の働きを、この枠内に限定しているのである。したがって、天皇は、神の道德意志としての側面によって、徳をそなえ安民を実現することを要求されるが故に、たしかに相対化されるが、根底的には神の超人為的側面によってその特殊な地位を保証されているが故に、武士とは決して同列にはならないのである。

親房が、公家政権を本来的政権とみなし、武家政権を徹底して排除したのは、右のような特殊な論理に基いてであった。

儒教的徳治主義への親房の対応は、儒教的徳治主義による「天皇

（ないし公家政権）の相対化」に対抗して、右のような、「天皇（ないし公家政権）の特殊な相対化」を創出するにあつたといつてよい。

さて、良基の場合、その政治思想は、儒教的徳治主義の思想が、公武両世界——ことに武士の世界——においてその影響力を増大しつつある現実の趨勢に、即応するものであつた。

良基は、神孫為君説・藤氏輔佐説などの伝統的諸観念を儒教的徳治主義の立場からとらえないおすことによつて、これらの性格や機能を実質的に変容せしめた。

良基が、神孫為君説などの伝統的諸観念と儒教的徳治主義の思想とをどのような仕方で結合したか、その結合の仕方の具体的相は、彼が政治思想を体系的に記した著述を残していないこともあつて、はつきり把握することはできない。しかし、彼が、儒教的徳治主義の思想を積極的にとり入れ、その儒教的徳治思想を軸とし、それに伝統的諸観念を関係づけるという仕方で、その政治思想ないし政治の論理を形成したことは、これまでの考察からいえるであろう。その意味で、彼は、伝統的諸観念を儒教的徳治主義の思想の中に包摂ないし吸収せしめるという方向——親房とは逆の方向——に進みつつあつたのである。（このような方向への進行は、室町政権の確立・完成期に禅僧を中心にした人々によつて完成せられる。）<sup>14)</sup>

武士政権を積極的に肯定し続けた良基の政治姿勢の根拠には、かかる政治の論理が存していたといえよう。

さて、親房・良基それぞれの政治思想ないし政治の論理は、南朝・北朝それぞれの政治思想ないし政治の論理とどのような関連をもつものであろうか。この点についての考察は稿を改めなければなら

ないが、以上の儒教的政治論への対応の仕方を通してみた親房・良基の政治思想ないし政治の論理が、南朝・北朝それぞれの政治思想ないし政治の論理の重要な一面を代表していたことは間違いないであらう。

私は、元寇以降の日本の思想の展開は、従来いわれてきたような日本の特殊性を強調する方向（たとえば、神国思想の形成）へと進む面を強く示すとともに、普遍的な思想を形成する方向（たとえば、禅僧の日本の伝統思想とは殆んど無縁な思想はその好例。室町政権確立・完成期の政治思想もその一例とみなしうる）へ進む面をも著しく示す、と考えている。そして、親房・良基の思想は、右の二方向をそれぞれに示す事例とみなしてよいと考える。この点については、論及を他日に期したい。

注

- (1) 拙稿「室町政権の確立・完成と政治思想―足利義満治世期をめぐって―」（『日本思想史研究』八）第一章。
- (2)(3) 拙稿「北条執権時代の政治思想」（『日本思想史講座』二）参照。
- (4) 橋本義彦氏「院の評定制について」（『日本歴史』二六二）参照。
- (5) 多賀宗華氏「太政大臣徳大寺実基及左大臣公継について―鎌倉時代政治思想の一面―」（同氏『鎌倉時代の思想と文化』）参照。
- (6) 橋本義彦氏前掲論文参照。
- (7) 拙稿「室町政権の確立・完成と政治思想―足利義満治世期をめぐって―」（『日本思想史研究』八）第一章、および『梅松

- (11) 『論』の歴史観」（『文芸研究』六八）参照。
- (12) 『正統記』の神代の構造や意義については、拙稿『神皇正統記』の歴史観」（『日本思想史研究』一）で考察した。以下の所論も、右の拙稿とかなり重なるところがある。
- (13) 拙稿『神皇正統記』の歴史観」（『日本思想史研究』一）第二章第一節参照。
- (14) 同右、第二章第四節参照。
- (15) 拙稿「室町政権の確立・完成と政治思想―足利義満治世期をめぐって―」（『日本思想史研究』八）参照。