

# 世界の中の日本

——日本人は世界の中で日本をどう捉えてきたか——

笠井 昌昭

## はじめに

「世界の中の日本」——日本人は世界の中で日本をどう捉えてきたか——という問題を考えるにあたっては、それぞれの時代の人にとっての「世界」像が如何なるものであったかを、まず明らかにしなければならないのである。日本は島国であり、海中に孤立してはいるものの、古来、自國をとりまく他の世界を知らずに過してきたわけではなかつた。きわめて早い時代から中國大陸との交渉をもつてきたことは、改めて言うまでもない。日本人は自分たちよりも強大で優れた他国の存在することを意識しつづけてきた、と言ってもよいのである。しかし、ここでは倭の五王時代までのことはひとまず描き、仏教伝来からのち桃山時代ぐらいまでの問題を考えてゆくことにしたい。

その抱いていた世界像とは、一口にいって、天竺・震旦・日本という概念である。そしてこの天竺・震旦・日本という世界像は、十六世紀に西欧世界と接するまで、長い時代にわたつて、日本人の抱きつづけてきた世界像であった。

聖徳太子に帰せられている『十七條憲法』には、その第二条に「篤敬三宝。三宝者仏法僧也」という有名なことばが語られてゐるが、それについて「則、四生之終帰、万國之極宗、何世何人、非貴是法」といつている。仏法は「万國」こそつて帰依するところの究極の教えであるというのだが、その「万國」とは、天竺・震旦・日本から成る世界であり、この地理的世界はすなわち仏法を根幹とした仏教に包みこまれた世界にほかならない。

そのような世界像がいちはやく成立する一方で、日本という国家じたいについては、宗廟・社稷に守られたものであるという考えが、奈良時代には明示されていた。たとえば、聖武天皇は神龜四年（七二七）十一月二日の詔に「朕、頼神祇之祐、蒙宗廟之靈、久

有<sup>ニ</sup>神器<sup>一</sup>、新誕<sup>ニ</sup>皇子<sup>一</sup>」（統日本紀卷十）とい、天平三年（七三一）十

二月、また天平十一年（七三九）三月、ともに瑞祥として神馬が献ぜられたときの詔に、このような瑞祥のあらわれたのは「宗廟所<sup>レ</sup>輪<sup>レ</sup>社稷所<sup>観</sup>」といつて（統日本紀卷十一、卷十三）。

宗廟は祖先を祀るところ。社稷の社は、ほんらい土地の神をさし、稷は穀物神・穀靈のことである。宗廟・社稷については、『礼記』祭儀篇のさいごの段に、

建国之神位右<sup>ニ</sup>社稷<sup>一</sup>而左<sup>ニ</sup>宗廟<sup>一</sup>。

と記されている。社稷すなわち土地の神と穀物の神とを王宮の右に祀り、左には宗廟を祀るというのが古代中国での制であり、また、

天子がこれらを一体として祭る行為が国家政治の根本をなし<sup>た</sup>。そのことから、宗廟・社稷の語がそのまま国家をも意味するところとなつた。

わが国では、宗廟・社稷の語を文字の上では受け入れたものの、それをほんらいの語義通りに理解しえたかどうかについては、きわめて疑わしい。中国本来のそれは在來の日本の神祭りの実体とは合致するものではなかつたし、王宮の左右にこれらを祀ることも行なわれなかつた。しかし、右に「神祇の祐により、宗廟の靈にかがふり」とい、「宗廟の輸すところ、社稷の観ふところ」というとき、天皇の率いる日本の國は、日本の國土の創成に預けた神々の守護する國であるという觀念が、中國の宗廟・社稷の語を借りて、ここに表現されているのである。そしてまた、社稷の語をもつて國家の意味に用いることも、たとえば、壬申の乱の功臣を弔つた「一生不<sup>レ</sup>顧、赴<sup>ニ</sup>社稷之急」、出<sup>ニ</sup>於万死<sup>一</sup>、冒<sup>ニ</sup>國家之難」（統日本紀卷一、文

武元年五月八日癸）という詞などに見ることが出来る。

このように、「日本は國土を造り成した神々を祀り、またその神々によつて守られている國である」という觀念が、儒教思想に依つて、あるいは儒教思想に接けられて、ここに顯現化されているのである。そしてその儒教思想はまた「天下」の觀念をもたらしていることも、注目しておく必要があろう。たとえば「平城宮治天下天皇」という表現において、その天下はまさしく、天皇の威光の及ぶところ、すなわち日本の國土そのものを意味している。そこで、右に述べてきたことを図式化すれば、次のようなことになる。



この図式において、世界は天竺・震旦・日本という地理的空間として把握され、それはともに仏法を信奉する世界であると觀念されている。それにたいして、その世界を構成する一員である日本は、またその世界像とは別に、宗廟・社稷に守られたものとして觀念されており、それは儒教思想を根底としてしだいに神道思想化されてゆく觀念である。この二つはあくまでも平行した觀念であつて、このままでは交わるところがない。

ところが、天平勝宝元年（七四九）、東大寺の大仏開眼会にあたり、常に「天子南面」するはずの天皇がこの盧舎那仏のまえに北面して像に対し、「三宝の奴と仕へ奉る天皇」と称したばかりでなく、その詔勅において「三宝の勝れて奇しきおおみことの驗を蒙

り、天に坐す神、地に坐す神の、あひうづなひ奉り、さきはひ奉り、また天皇の御靈たちの恵賜ひ撫賜ふことに依りて」とのべるにいたつた（続日本紀卷十七）。ここに、三宝は日本在來の神々や天皇の祖先の靈にも優先するものであることが宣言されたのである。この時点において、右に示した図式の二つの平行線がはじめて交叉し、る要素が整えられたのであった。

このような状況において注目されるのが、『日本國現報善惡靈異記』の出現であり、最澄における「日本國」の称の宣揚であろう。もちろんすでに、『日本書紀』や『続日本紀』など、時の政府の手による史書において「日本」の称はうたわれてはいるが、それらとはいさざが異なる次元で、仏教者がわから「日本」の称がほぼ同じころに宣揚されていることは、やはり注目すべき事柄である。

『日本國現報善惡靈異記』略して『日本靈異記』は、その上巻の序に、

昔、漢地造冥報記、大唐國作般若驗記、何唯慎乎他國伝  
錄、弗信恐乎自土奇事、粵起自屬之、不<sub>レ</sub>得忍寢、居心  
思之、不<sub>レ</sub>能默然、故聊注側聞、号曰日本國現報善惡靈異  
記。

とある。ここには明瞭に、漢土・大唐国にたいする自土すなわち自國の意識があらわれてきている。そして、ここにおける「自土」（自國）の意識が何によって生じ来たかが、問題であろう。それについて『日本靈異記』の著者景戒は、その中巻の序に「歴代の天皇の世を窺うに、宣化天皇以前は神道の占いのみに頼られて

た。欽明天皇以後、仏法僧の三宝を尊敬し、仏教を信ずるようになつたが、しかしある時は、臣下で寺を建て仏像を流したものもあり、またあるときは臣下で寺を建て仏像をひろめたものもあつた。その中でも、聖武天皇は大仏を造り、永久に仏法の伝統をつぎ、ひげ髪を剃り、袈裟を着、戒律を守り、供養を行ない、人民を正しい道によつて治め、天皇の慈悲心は動植物にまで及んだ」という意味のことと述べている。

すなわち、聖武天皇の世になつてわが国ははじめて他国に比肩しうる完全な仏法流布の国になつたのだ、という意識がここにはあらわされている。上巻の序にみた、他国にたいする自土・自國日本の意識は、聖武天皇の世にはじめて日本は、天竺・震旦・日本という仮想的世界像のなかに、誰憚るところなく位置することになったのだという認識である。そして『日本靈異記』の中巻は、すべて「聖武天皇の御世に」あつた話ばかりを収録するのである。

『日本靈異記』の下巻の序には、一転して、はやくも末法の世の意識があらわれてくる。深刻な末法意識は、周知のように、十一世紀から十二世紀初めにかけての所産だが、延暦のころにおいても、ちがつた形で、この景戒にも最澄にも、また空海においてさえ末法の世の認識があつた。十一世紀後半での末法思想は正法一千年、像法一千年として、釈迦滅後二千年めに末法に突入するというものが、末法思想には正法五百年、像法一千年の考え方もあり（ともに釈迦入滅を周穆王五十三年に比定）、それによれば延暦のころは末法に入つて二百年余りを経てはいるという勘定になる。じづ景戒はそれによって、延暦六年（七八七）をもつて仏涅槃いらい一千七百

二十二年を経たといつてはいる。そして、その正・像・末へという大きな時代のうつりゆきは、天竺・震旦・日本をともに包みこんだ世界的潮流なのであって、まさに末法の世の認識は、そのような世界的な時の流れのなかでまた日本の位置もとらえているということになるであろう。最澄にしばしば見られる「大日本國」あるいは「日本國天台」の称における自国の意識もまた、くわしい分析は省略に従うが、末法の時・末法の機根にふさわしい教えとして、日本の国土に生きる最澄が法華經を主体的にえらんだことにたいする自覺的意識のあらわれとみなしうるのである。

## 二

平安時代を通じて、そこに貫かれる世界の認識は、右にみてきた仏教的世界觀である。そこでは天竺・震旦・日本が世界を構成し、その世界の中心はいうまでもなく須弥山に象徴される天竺であり、日本はそのような地理的世界における「辺地の粟散国」にしかすぎなかつた。

このようない天竺・震旦・日本という仏教的世界像のなかに日本を位置づけるとき、日本の国土を生成した神々すら、その独立の基盤を失うことになるのは、自然のすぢみちである。すなわち、日本の神々もまた仏教の説く仏菩薩の体系のなかに組みこまれてゆくのがそれで、かくして出てくるのが「本地垂迹」の思想である。ここにおいて、日本の国土を生成した神々すら仏菩薩の垂迹であるとされたのであつた。

さらには平安時代の末には、深刻化する末法思想の裡に、天竺

・震旦・日本を貫くところの一種の世界史さえ構想されてくるのであって、『扶桑略記』と『今昔物語集』とがすなわちそれである。

もちろん『今昔物語集』は説話集であつて『扶桑略記』のような史書ではないが、天竺篇・震旦篇・本朝仏法・そして世俗篇という構成から成り、しかも、その世俗篇のさいごは悪行を集めた説話で終わつてゐる。そこにはまさに、当時の世界史的視野において、正法の世から末法の世へと一直線に移り下つてゆく姿を、具体的なひとつひとつの説話によって説き語ろうとする姿勢をみることができるのである。一方の『扶桑略記』は、その名のとおり日本の歴史を中心にしてはいるが、たとえば、神武天皇五十七年は周の定王の三年に当つて、老子が生まれた年であるといい、綏靖天皇三十二年は周の靈王二十二年に相当して孔子の生まれた年であり、このころガンダーラ国においてはカニンカ王の時代である等々、随所に中国やインドの事柄を記すことによつて、一種の世界史を構想している。そして各天皇の即位の年は积迦滅後何年に當るかを一々算定して、それを照應することにより、具体的歴史事実のなかに論評を余り加えることなく、その世界史的視野のうちに、時代の下降してゆく姿を読みとらせることを目的としたのである。そしてその文脈において、永承七年（一二〇二）には「今年始入末法」と記し、また永保元年（一二〇八）には山門による三井寺焼打ちのことを記して、「今年入末法」・「歴三十年矣」とい、末法の世の現実をさまざまと書きしるしたのであつた。

これらは平安時代のすえ院政期において、日本を天竺・震旦などから構成される世界の一部に組みこみ、その世界が正法の世から末

法の世へとしだいに移り下つてゆく、という認識を示したものである。それが思潮の主流ではあるが、一方、平安時代においては家永三郎氏の指摘されたとおり、「からうた」（土左日記）にたいする「やまとうた」（古今集序）、「唐絵」（枕草子）にたいする「倭絵」（權記）、「からそえ（漢才）」（大鏡）にたいする「やまとだましひ」（源氏・乙女）等々、自國の文化にたいする認識もすこしづつ顕著になつてきていることも注意されなければならない（家永三郎『外來文化攝取史論』）。

漢字にたいする仮名文字は、その名のとおり、漢字をもつてまことの文字・真名とすることにたいする、あくまでも仮りの文字として一段低いところに置かれたが、唐絵を母胎として生まれたやまと絵には早くから親近感がよせられていた。『源氏物語』の「帚木」に語られる有名な絵画論、

絵所に上手多かれど、墨がきに選ばれ、つぎつぎに、さらに劣り勝るけぢめ、ふとも見えわかれず、かれど、人の見及ばぬ蓬萊の山、荒海の恐れる魚の姿、唐國の烈しき獸のかたち、目に見えぬ鬼の顔などの、おどろおどろしく作りたるもの、は、心に任せて、ひとときは目驚かして、實には似ざらめど、さてありぬべし。世の常の、山のたたずみ、水の流れ、目に近き人の家居の有様、「ばに」と見え、なつかしく、やはらびたる形などをしづかに描きませて、すぐよかならぬ山の氣色、木立深く、世離れてたゞみなし、けぢかき籬のうちをば、その心しらひ、おきてなどなん、上手は、いと、いきほひことに、わるものは、及ばぬ所おほかめる。

というのは、おどろくしい目に見ぬ他国の景物を描いた唐絵よりも、目なれた自國の景物をものやわらかく描きだしたやまと絵にたいする共感を吐露したものである。また「若葉」の下に、

ことごとき高麗・唐土の樂よりも、東遊の、みみなれたる

（樂）は、なつかしく、おもしろく、  
といつているのも、家永三郎氏の指摘のよう、高度な外来文化への一辺倒の姿勢から、自國の文化への共感を示したものである（家永、前掲書）。学問に關しても「帚木」にいう

三史・五經のみちみちしきかたをあきらかにさとりあかさんこそ、あいぎょうなからめ

ということばは、女性にたいしていわれたものであるから、なお漢学をのみ尊重することへの反省の言辞とすることは控えなければならぬであろうが、「乙女」の巻に展開する学問論にはいささか注意すべきところもあるうかとおもわれる。「乙女」の巻には、意なお、才を本としてこそ、大和魂の世に用ひらるる方も強う侍らぬ。

ということがいわれている。これは「大和魂」の語の初見として有名な記事であるが、その「大和魂」を世にふるうにさいしても、才（漢才）すなわち学問が必要であるということの強調である。たしかに直接の意味はそうにもがいないが、裏を返していえば、漢学一辺倒ではいけない。外国の学問を單に知識として学ぶだけではなく、それを大和魂なるものによつて、自國に活用しなければならない——という主張がこめられているとみることができるであろう。

以上、仏教思想の上からは、日本が世界の一部としてのみとらえられてはいたのにたいし、いわゆる狭義の文化面においては、しだいに他国とはちがう自國の文化の認識があらわれてきていることをみた。しかし、何といっても、自國にたいする意識の尖鋭化されるのは、日本人が他者と接した時のことであるのはいうまでもない。仏教者における先述の万国意識のなかにあっても、かれらが中国に赴いたおりには、やはりかれらなりに「世界の中における日本」を強烈に意識したにちがいないのである。

すでに平安前期において、円仁は最後の遣唐使となつた承和の遣唐使にしたがつて入唐し、十年間にわたつて中国に滞在している。

しかもその間、道教に心醉した武宗皇帝の仏教大弾圧をも体験した。そしてその円仁は周知のようになつて『入唐求法巡礼記』という厖大な旅行記を書きのこしている。この書は、九世紀の唐の実情を知るうえでたいへん貴重なものとされているが、あくまでも求法のため

に入唐した円仁の筆は客観的に日々の出来事を書きとどめているだけ、自分の感想といつもののが少しも洩らされていない。円仁は十一年間にわたつて唐土のすいぶん広い範囲を歩いているのだから、日本とは異なる風景や文物にさまざま出あつたはずである。それにもかかわらず、彼斯の風土や文物を比べ見るような態度は露だにうかがうことができない。ただわずかに、歳末の民間行事についてのみ見聞したところを日本と比較して書いているだけである。真言宗におくれをとつている比叡山の密教の足らざるところを求めて、すでに五十歳という年齢で入唐した円仁の眼には、求法に関することが外は意識のほかにあつたのであろうか。

寛平六年（八九四）の菅原道貞の遣唐使廃止の提言をまつまでもなく、実際にはこの円仁入唐のおりの遣唐使が実質的にさいごの遣唐使となつたわけだが、中国大陸との交渉はその後も宋の商船の来航によつてかえつて頻繁となつた。円仁につづいて、まだ唐の時代に円珍が、やがて宋朝になつて、十世紀の末には東大寺の裔然が、そして十一世紀の後半には藤原佐理の子で比叡山の成尋らが入宋している。円珍にはやはり『在唐日記』がある。裔然の『在唐日記』のほうは早く散逸してしまつたようだが、しかし裔然については『宋史』の日本伝にかなり詳しい記述があり、成尋にいたつては円仁の『入唐求法巡礼記』よりもさらに厖大な『參天台五台山記』を残している。成尋の『參天台五台山記』は通説するのにかなり忍耐を要する大部なものだが、もちろん、ここにおいても彼の地とわが国についてのあからさまな比較や感想を見出すことは、のぞむべくもない。

る神統譜がはじめてくわしく書かれることとなつた。これは齋然と成尋が太宗と神宗のあたりの皇帝の下間に答えた結果であろうとわたくしは推測している。

右に見てきたように、齋然にせよ成尋にせよ、かれらはみずから言葉によつて日本をこう考へるというようなことは、「一言もいつてはいない。しかし、宋の王室にたいして、このように日本の神統譜を語り、皇統譜についてのべたというその行為のうちに、おのづから、天皇・震旦・日本という仏教的万国意識の中にあって、自日本にたいする意識の尖鋭化をみることができるであろう。ことに、天御中主神にはじまる神統譜を語つたという行為のうちに、やがて平安時代の末から鎌倉時代の初めにかけて、徐々に形成されてくるであろう神國思想へのかけ橋ともなるべきものが、用意されているようにおもわれるるのである。

### 三

その神國思想の展開とともに、さきに図式した古代の万国的世界像の破綻が進行してゆく過程が、鎌倉時代である。同時にそれは、古代的な図式における国家 $\parallel$ 天下という觀念の崩壊を伴なうものであつた。天皇 $\parallel$ 國家 $\parallel$ 天下といふ觀念から、天下の觀念がすこしづつ遊離していく事実が看取できるのであつて、あるいは、國家の概念が王土の觀念と天下の觀念とに二分されて考えられてくるようになった、といつてもよからうが、ここで深く立ち入る暇はない。

そこで「日本ハ神國也」とする思想は、世界の中に日本を一つの特色をもつて位置づけることにやがてなつてゆくが、その神國思想

の萌芽は平安時代の中ごろまで溯ることができる。管見のかぎりでは『太神宮諸雜記』に、

和國ハ神國也。神明を欽仰し奉るべし。

とあるのをその早い例とすることができ、平安末期ともなれば、藤原頼長の日記『台記』にも「日本者神國也」という記述を見出すことができる。しかし『太神宮諸雜記』じたいの取扱いにはむつかしいものがあり、件の「和國ハ神國也」ということばも、天平十四年(七四二)に聖武天皇が大仏造立の勅願を太神宮に告げさせたとき、それに応じた託宣の中のことばなのだが、その託宣の内容を天平十四年当時のものとすることは躊躇され、やはり平安中期の造作とみなされる。そしてその託宣は「日本ハ神國也、神明を欽仰し奉るべし」といながら、つづけて

而日輪者大日如來也。本地者盧舍那佛也。衆生者悟 $\parallel$ 之。當 $\parallel$

帰 $\parallel$ 依 $\parallel$ 法 $\parallel$ 也。

といふ、日輪である天照大神は大日如來すなわち盧舍那佛のなかに包摂されている。従つていさか「日本ハ神國也」という主張には弱いものがある。藤原頼長のばあいも、康治元年(一二四二)に近衛天皇の大嘗祭の準備をこまごま調えているときに、摂政藤原忠通が仏事を行なつたことへの批判として「日本者神國也」ということばが出てくる。

日本者神國也。摂 $\parallel$ 行天子之政、斎月行 $\parallel$ 仏事、公私尤有 $\parallel$ 恐。というのが頼長が日記に書きとめたところのものである。ここでもまだ「日本者神國也」という思想の中味はのちの時代ほど明確ではないが、大嘗祭のような国家的神事にあたつて、天皇の政治を摂行

する地位にあるものが斎月だからといって仏事を行なうのは憚りがある、という批判であるから、ここには少なくとも仏事と神事とが対置されて考えられている。本地垂迹思想によつて仏教の中に包みこまれてしまつた神道が、そこからふたたび抜け出して仏教に対置されている、ということが注意されるのである。それに関連しておもいあわされるのは『平家物語』巻二の「教訓（状）ノ事」

さすが我朝は辺地粟散の境と申ながら、天照大神の御子孫、國のあるじとして、天兒屋根尊の御末、朝の政をつかさどり給ひしより以来、太政大臣の官に至る人の、甲冑をよろふこと、礼仪に背くにあらずや。日本は神国也。神は非礼をうけたまはず。

とある一文である。どちらも、朝堂の最高の地位にある者の振舞いが礼に背いたとき、それへの批判として「我が國は神国也」ということのいわれているところが共通している。そして、『平家物語』の「我朝は辺地粟散の境」云々という表現は、「仏教的に見れば、わが国は辺地粟散の境にあるが、しかし神国である」という見方をしめしている点で注意されなければならない。鎌倉・室町時代を通じて「辺地粟散国」というときに、その一方で「しかしあが國は神国である」という思想が伴つてゐる場合が多いのであって、これは古代とはちがう中世的な「世界と日本に関する捉え方」のひとつであろうとおもわれる。

ところで、同じく「日本ハ神国也」といつても、それが鎌倉時代

の人の口から来ると、平安時代のそれとはほど内容が変わつてくる。  
鎌倉時代の劈頭にあたり、源平の争乱に紛れて神領を掠奪された伊勢神宮の所領を回復した源頼朝は、寿永元年（一一八一）一月には奉幣使を伊勢神宮に派遣し（『吾妻鏡』第二）、寿永三年（元暦元年）二月、朝廷への奏上文の第三条に「我朝者神国也」と明言している（『吾妻鏡』第三）。この二つの事柄はともに注目すべきものである。

ほんらい伊勢神宮は皇室の宗廟であり、その祭祀はもちろん朝廷の手によって行なわれるものだが、ここに朝廷だけが派遣すべき奉幣使を源頼朝がおくつたということに、新しい意味を見出しえよう。そして「我朝は神国也」と源頼朝がいうとき、そこにはまたかれなりの新しい意味づけさえ感ぜられるようにおもわれる。やがて「天下草創之時」（『玉葉』文治元年十二月二十七日条所引頼朝書状）を宣言する源頼朝にとって、わが国が神国であるという意味は、古代の「日本は国土を創成した神々を天皇の始祖とし、天皇はその子孫として天下を治めなす国である」という解釈とはいささか異なるものがあつたとしなければならないであろう。  
伊勢に奉幣使をおくつた源頼朝にとつては、いまや伊勢神宮さえも天皇家だけの宗廟ではありえなかつた。寿永元年の願文に、源頼朝は初めて日本を統治した神武天皇の五十六代に当る清和天皇の第三の孫に発して、武芸に携り國家を守つてきた家柄のものであるといい、それゆえに、伊勢神宮に幣物を捧げることの正当性を述べている（『吾妻鏡』寿永元年二月八日条）。もちろん、そこには天皇と天

皇家の血筋をひくものとを同一視するという論理のすりかえがあるわけだが、その論理のすりかえによって源頼朝はみずから行動を正当化したのであった。

さらにはいえば、源氏の守護神とされる八幡神も、天平時代には香椎廟の名のもとに、伊勢とともに二所の宗廟とみなされていたのであり、貞觀年中における石清水八幡宮の勧請もいつに平安京の守護を願うものだったのである。それが源義家の父である頼信いらい源氏の守護神とされたについては、源頼信の願文がすでに自分は応神天皇の子孫であるという論法を用いていたのであった（「河内守源頼信告文案」平安遺文六四〇号）。源頼朝はこれをさらに鶴岡に勧請して鎌倉政権の守護神とし、更には平家追討を祈った箱根権現をも篤く尊崇し、幕府の館の背後には荏柄天神宮を祀っていたのである。いってみれば、源頼朝はかつての二所宗廟をわがものとしたばかりでなく、数々の神を祀り、これらの神々に守護されていたということになるであろう。源頼朝がいう「我朝は神國なり」というのは、朝廷即國家の概念を超えた、まさに「天下草創之時」に当つての、新しい意味づけをもつたのであった。そしてその「天下草創之時」という宣言において、朝廷＝国家＝天下というかかつての図式から遊離した、新しい天下の理念が生まれてきていることに留意しなければならない。

さて、大江広元は源頼朝に地頭設置を建議したさい「世已瀆季、梶惡者尤得秋也」（『吾妻鏡』文治元年十一月十二日条）といつている。「我朝は神國である」「今は天下草創の時である」という一方で、「世はまさに瀆季である」というのは一見矛盾である。瀆季

とは世の末、末法の世にほかならないからである。しかし、ここにじつはみごとに、源頼朝の初期政権における「世界の中の日本」の位置づけがされていたのである。

「世はまさに瀆季である」というのは、天竺・震旦・日本を包含した世界の現状を意味するであろう。世界のおかれた状況は末法の世であって、神国日本もまたその状況からのがれられない。朝廷・公卿たちの眼から見れば、かつて自分たちに侍っていた武士たちが、平氏も源氏もつぎつぎに自分たちを圧迫してくるというのは、まさに末法の世の現実であったにちがいない。しかし、当の武士たちの眼から見れば、何も自分たちが末法の諸行を現実化しているわけではない。日本は神国ではあるが、殘念ながらその神国も瀆季であって、梶惡の者が跳梁している。だから自分が微力を尽して梶惡の者たちを押さえ、神國の神國たる姿に戻そう。そのためには少しくらい所領が地頭によつて冒される不便もしのんでもらいたい——源頼朝はそういうことをここに言おうとしている。これは京都の勢力にとってはいわば脅迫だが、そういう姿勢が源頼朝にひきいられた鎌倉にはある。私はいちおうこれを神國瀆季觀と呼んでおきたい。

ところで、さきに見た源頼朝と伊勢神宮との関係は、承久の変後の措置を鎌倉方が正当化しようとしたとき、さらに発展する。『吾妻鏡』は次のようにいう。承久三年の正月、いらい天下改まるべき神告がしきりにあつたのだが、朝廷はこれを無視した。ところがその後、鎌倉の海に神鏡が出現して同じことを告げたとき、北条政子はさっそく伊勢に使いを遣した。これによつて皇太神宮のめぐみは鎌

倉方にくみしたのである。鎌倉の勝利は日本の宗廟たる伊勢太神宮の冥護なのであり、北条政子こそは神功皇后の再来なのであると「（『吾妻鏡』第二十五、及び吉川本第二十五）。

以上武家のがわにおける一種独特の神国思想をみてきたが、宫廷流の文化にあっても、この時代、仏教にかわって神祇を日本の上に重くみることが顯著になってきていることが注目される。

たとえば『愚管抄』だが、『愚管抄』は日本の歴史を『扶桑略記』に学びながら、その歴史思想は別物であるといわなければならぬ。『扶桑略記』は天竺・震旦・日本という当時の世界史的視野のうちで正法から末法へと世が下降してゆく姿において日本の歴史をとらえたのであった。『愚管抄』は一見その末法思想の尾を曳きつつ、仏教思想によって歴史を捉えているようにみえながら、その実、日本の歴史の過程を、天照大神と天児屋根の春日明神と八幡大菩薩とのこの三神の冥約がしだいに歴史事実のうちに顕現化されてくる過程としてとらえているのである。

また説話集においても、平安時代のそれと鎌倉時代のものを比較してみると、その部立ての順序に変化がみられる。たとえば院政期の『江談抄』では、最初が「公事」、次が「仏神」である。『古事談』においても「王道」「臣道」の次は「僧行」であつて、その次に「神社・仏閣」が来るという部立てである。それが鎌倉中期の『古今著聞集』では様相が一変してしまう。『古今著聞集』はその序に「夫著聞集者、宇県並相、巧語之遺類、江家都督、清談之余波也」とい、『宇治大納言物語』や『江談抄』をうけつぐものだとは

いっているが、その編纂の精神には大いに異なるものがある。『古今著聞集』の部立ては、これまでと一変して、まず最初に「神祇」が来、そのあとに「釈教」の部が置かれている。『古今著聞集』の「神祇」と「釈教」の部とは、しかしまだ上下の秩序ではなく、並列の関係にあるといつてもよいであろうが、神を仏の上に位置させようとする意図がわずかながら仄めいているといってよい。『古今著聞集』卷一・神祇の第一話「天地開闢の事并びに神祇祭祀の事」は、記紀の伝承をうけつき、最初にあらわれた神を國常立尊とし、「それよりこの方、天神七代・地神五代なり」と語りはじめている。天神七代のさいごは伊弉諾・伊弉冉の二神であり、地神五代とは、天照大神・天忍穗耳命・邇々芸命・彦火火出見尊・鷦鷯茅葺不合尊の五神をさす。一方、卷二・釈教の第一話は「欽明天皇十三年に百濟國より仏教伝來事」と題されるが、その書き出しは、神祇の第一話をうけて「地神のすゑに当りて、釈迦如來、天竺」に出給けり」といつてある。ここでは、釈迦の出現は日本の地神五代の末の時代というのであり、日本の神々の世界の方が仏教の始祖の出現よりもずっと以前に置かれているのである。そこに、今までの世界の中における日本の位置づけとは、いさざか異なる姿勢が示されているといわなければならないであろう。

『古今著聞集』にみるこのような姿勢は、鎌倉後期のさまざまな説話集において、尚日本を辺地粟散國と卑下しながらも、次第に日本本の特殊性を強調する、あるいは、仏法の仏法としてあるのもわが神の力であるとする傾向において引き継がれる。『沙石集』『撰集抄』『一言芳談』などの仏教説話集、さらには『元亨釈書』、また

『野守鏡』のような歌論においてさえ、そのことを見ることができる。

たとえば、長い間西行の著とされてきた『撰集抄』は、鎌倉中期以後の仏教説話集であり、九巻八十話からなるが、その序に

巻は九品の淨土に思ひあて、十に一を洩らし。事は八十隨好に思ひよせて百に廿をのこせり。

といいつつ、続いて

抑凡夫のならひ、明眼めしひて眞月をみず、心乱れて断妄の利劍おこらざるなり。されば、冥助を仰ぎたてまつらんがために各巻に神明のこととのせ奉り侍り。

といい、殊に巻九の第一話は「日本神国事」であつて、仏法の仏法としてあるのはそれが神の力であるとする姿勢が強く示されている。『一言芳談』もまた、恵心僧都が伊勢太神宮に参詣して念佛を撰められた話をもつてその第一話を始めているのは、仏教上の信仰さえ、日本の神によってその権威を裏付けられていることを物語るものである。無住の『沙石集』もまた、その巻一は「太神宮事」に始まり、「解脱上人太神宮參詣の事」「出離を神明に祈る事」等々、巻一全十話ごとく神明に関係した話である。

このように、仏教上の信仰を説くさいにも、日本の神々について説くことを先とするのは、蒙古襲来を契機とする国家意識の尖銳化が、神國思想を強く助長した結果にほかならないであろうが、『沙石集』はまた、その巻五に和歌の道深きことを説いて、

和歌の一道を思説くに、散乱庵動の心をやめ、寂然静閑なる德あり。又言すべくして心を含めり。惣持の義あるべし。惣持

は即陀羅尼なり。

といい、和歌が心を静めて閑寂の境地にさそい、短い言葉の中に深い意味を宿しているのは陀羅尼と同じである、として、

天竺の陀羅尼もただ其國の人の詞也。仏もし我が國に出給へば、ただ和國の詞をもつて陀羅尼としたまふべし。

といつてているのは、きわめて注目されよう。ここに和歌は陀羅尼と肩を並べ、そのダラニも古代インド語なのだから、もし釈迦が日本に生まれていたならば、仏教の教えも日本語で語られたであろう、というのであって、このような思想は仮名法語を生み出した基盤に通するものもある。

無住が仏教者の立場から、和歌はダラニと同じであると言い切ったとき、その精神の延長は『野守鏡』の

和歌はよく礼樂をととのふるが故に國おさまりて異敵のためにも破られず、仏法の流布することも大国にすぐれたるは、これひとへに和歌の徳也。宋朝には和歌なくて礼樂をすけざるによりて、八宗みなうせつ、異賊のために國を奪われたり。

という発言となる。これは蒙古襲来という国難をのりきつたことによういさか我田引水な、日本文化の代表たる和歌の功德の宣揚であるが、ここまでくれば、

これのみぞ人の國よりつたはらで  
神代をうけし敷島の道

という冷泉為相のうたが出てくるのも当然であろう。天竺・震旦・日本という世界像の中で、辺地の粟散國としての日本が、むしろその中から抜け出して、大きな価値をもつものとして認識されてきて

いるのである。

そして、このような世界の中の日本の新しい位置づけは、やがて

一三三〇年代にいたり、『神皇正統記』によつてより明確化されることになる。『神皇正統記』はその冒頭に、

大日本者神國也。天祖はじめて基を開き、日の神ながく統を伝給ふ。我国にのみ此事あり。異朝には其たぐるなし。此故に神國と云なり。

と、神國の意味をはつきりと規定した。『神皇正統記』は『扶桑略記』と『愚管抄』とにさまざま影響を受けているが、『扶桑略記』と同じく、当時の世界史的視野に立つて日本史を構想している。しかし、『扶桑略記』が日本を仏教的世界の一部として、世界史的視野に立つ未法的下降史觀のうちに日本を位置づけたのにたいし、『神皇正統記』は、たとえば、わが国の開闢の姿、國土創生の姿は天竺の説に似た所もあるが、天祖よりこのかた繼体たがわすして「ただ一種にましますこと、天竺にも類なし」とい、またその王朝交替のさまをさして「震旦又ことさらみだりがわしき國なり」というとき、『神皇正統記』は天竺・震旦をその視野に入れることによって、世界の中で日本がたゞ一種の皇統支配によつて統いてきた如何に特殊な国であるかを強調することになる。

北畠親房の筆にかかると、東夷の意味さえよい意味に読みかえられ、聖德太子の遣隋使の派遣も、隋の煬帝の方から先によしみを通じてきたのだということになつてしまつてゐる。それは世界における日本の優位性を説こうとする結果にほかならないが、そのような姿勢は『古今著聞集』に、祝迦出世をわが國地神の末に当るとし、

中国の始めを論じて盤古の治世を彦火火出見尊の時に當るのだと説くところの延長線上にあるものであつた。

しかし、『神皇正統記』はこのように説いたからといって、神國日本にけつして陶酔しているわけではない。それはこの書が南北朝の争乱の危機意識の中で書かれたという事情を顧慮しただけでも予想されるところだが、北畠親房は神國の所以を説き、神道を欽仰すべきことを説いても、それによつて仏教や儒教を排斥するわけではない。君も臣も神明の光胤をうけ、天壤無窮の詔勅をうけて日本を統治する天皇を仰ぎ戴くことの理をさとり、この道にたがわすに従う道理のひろまつたのは、むしろ内典外典が流布したことによるところが大きいのだと明言してゐる。ここには世界の諸文化が日本を支えているというような考え方、世界の中の日本というよりは、日本そのための世界といったような価値転換をみることが出来るであろう。

しかし、その方向がすんなり進まなかつたのは、南北朝という二元的世界の出現であつた。『太平記』はその卷十六「日本朝敵ノ事」において、日本は天照大神いらの繼体の君が次々に治めてきた國であるから、古來、その君に反した者はみな朝敵となつて敗びたとし、その数を数えあげる。そして足利尊氏も後醍醐天皇に背いたからには數度の合戦に敗けて九州落ちしたのである、と述べてゐる。そこまでは『神皇正統記』の神國思想と何らかわるところがない。ところが、足利尊氏も一旦は朝敵となつて敗れたのだがと述べたあと、一転して九州に落ちたのち朝敵とみなされて敗れたことを反省し、「一方の皇統を立て申して、征罰を院宣に任せられしかば、

威勢の上に「、の理、出て来て」（傍点筆者）これにより大功たまちに成るであろう、と人々も言つたということを書いている。ここ

に至つて、『太平記』は『神皇正統記』の主張とは異なりをみせることになる。『神皇正統記』は二朝並立を認めず、その正間を問うたのだが、『太平記』はここにおいて歴史の現実をそのままに認めてしまつた。

一元的世界でなければならなかつたわが国の在り方にたいし、一元的世界の出現を「それも一つの理」であるとしたのであるから、ここに日本の把握そのものが厄介なものとなつた。それが室町時代を通じての実情であろう。

足利義満が日本國王を名乗つて明の天子に臣下の礼をとつても、貿易の実があがれば体面を気にしない、太上天皇の称も平氣で受け取る、幕府の館を御所と呼んでその花の御所も内裏よりも上に造る、という諸事実も、結局はその根底において、日本を國家＝天皇とする観念がまったく御破算にされてしまつてゐることを意味するものであつた。

かくして、室町時代を通じ、古代的な「世界と日本との関係」の図式の破産は急激に進行してゆく。そしてその古代的 세계像——天竺・震旦・日本という地理的世界像もまた、一五四三年以降の西歐世界との接觸によつて、完全に破綻した。

織田信長は宣教師から地球儀を贈られて、さまざま新しい世界の知識を得ており、庶民すら西欧人に接し、ヴァリニアーニのつれてきた黒人をも見、天竺・震旦以外のひろい世界の存在を実感として受けとめるようになつた。一方、織田信長による比叡山焼打ち等に見られる仏教的權威の否定、また切支丹の流入はこれまた完全に、

仏教的世界觀の崩壊でもあつたわけである。

新しい世界像の中で、日本を新たにどう位置づけるか、ということこれまで新しい課題が課せられたわけだが、桃山時代には、明確な圖式を得られるところまでは行かなかつた。それは江戸時代へとバトン・タッチされるべき課題だつたのである。

〔附記〕本稿は昭和五十八年度日本思想史学会大会（於東海大学）における公開演講に基いたものだが、所与の紙数の関係で、一六世紀前半における反本地垂迹説の成立や織田信長・豊臣秀吉の神觀念・天皇觀など室町・桃山時代に關するところをここでは省略した。そのため論旨がやや不充分のものとなつたが、御寛恕を乞いたい。