

『神皇正統記』の執筆意図——北畠親房研究ノート1

窪田 高明

一、神皇正統記のわかりにくさ

はじめて『神皇正統記』を読んだとき、『神皇正統記』がある人々にとってきわめて熱い著述だったことは知っている。しかし、わたし自身は、読み終わっても、そのような感情の昂揚を覚えることはなかった。その原因が当時、わたしが時代と環境に影響されて、さして明確な根拠もなくいっていた天皇という地位に対する政治的な感情にあったわけではない。というのも、わたしはさしたる反撥を感じることもなかったのだ。賛否、感動、反撥といった明確な感情をいだくためには、『神皇正統記』から受けた印象はあまりにも不明確なものだった。

そのような曖昧さは、その後『神皇正統記』を読み返しても、消え去ることがない。そのような感情の昂揚を示す言葉、たとえば、「私共が仰ぎ見る親房公は、實は至大、至高、殆ど言語に絶するのである」「親房公の如き人物こそ、眞に國家百世の指導者、即ち國師といふべきであろう」といった¹⁾発言を、どうすれば『神皇正統記』自体から引き出せるのか、わたしにはどうも理解できなかつた。それを理解しようとするれば、『神皇正統記』ではなく、感動している当人の歴史的社会的状況について考えざるをえない。しかし、これは『神皇正統記』の理解とは別の問題になつてし

まう。わたしは親房の天皇への忠誠の訴えに対して反感をいだいたわけでもない。反感を持つためには、その訴えを現在の状況における行為を指示するものとして受け止めなければならぬ。しかし、そのような理解は簡単に成立しない。感情的な賛否の前に、わたしには親房の伝えようとしている内容をどう理解すべきかが、まず問題なのだ。政治的な態度や好みの問題ではなく、知的な理解の問題である。

わたしのこのような戸惑いとは別に、『神皇正統記』の内容は明確なものだとする意見は多い。たとえば、『神皇正統記』を歴史書と規定する理解がある。『神皇正統記』は、寛文十年（一六七〇）にできた『本朝通鑑』に、正統記簡易見、今存而行於世、とあるように、当時から分かりやすい日本史概説として世に広く行われるようになったが、これより二十一年前の慶安二年（一六四九）二月、同書が風月宗知によって刊行されたことに負っている。⁽²⁾

だが、『神皇正統記』という書物を「日本史概説」とする規定は、わたしには受け入れにくい。たしかに『神皇正統記』は十四世紀までの日本の歴史を要説したものであるという性格をもっている。しかし、それが『神皇正統記』の本質だとは思えない。その記述は、現在のわれわれが一般にいう歴史とは、異なる性質のものである。われわれが、それを歴史の基本的な事実を学ぶための書物として読むことは困難だろう。しかも、これは現代に限った問題ではない。江戸時代の人々にとっても教科書的な記述として適切な書物とは受け取りにくかったのではないだろうか。時代の近い『増鏡』や『吾妻鏡』のような中世の歴史記述と比較しても、性格が違うことはあきらかだろう。それは客観的な記述を目指すなどというものであるとは思えないし、さまざまな事実の中に歴史の流れを浮かび上がらせるといった記述でもない。

もちろん、『神皇正統記』は歴史記述としてだけ評価されてきたわけではない。中世神道の研究で重要な業績を残した久保田収は次のように書いている。「全文にみなぎる確信にみちた神道観・国家観・政治観には、後人をして奮起せしめずんばおかぬ気魄がうかがはれる。」⁽³⁾『神皇正統記』を「神道観・国家論・政治観」の著述と規定する意見も、多くの人々によって主張されてきた。この文章の「全文にみなぎる確信にみちた」という表現は、『神皇正統記』が全体を貫く明確な内容をもっていて、著者がその内容の正しさに十分な自信をもって記述しているということを主張して

『神皇正統記』の執筆意図

いる。しかし、この文は、一方では神道、国家、政治の三つの視点を併立させなければ、『神皇正統記』の全体に言及することができないことを表現しているともいえる。そして、その三者のそれぞれが明確な主張として立っているのか、またその関連は整合性をもっているのか、などという点はあきらかではない。こうした疑問は問うまでもないほど明白なこととは思えない。この文章の書き手の意図を括弧に入れて読み換えれば、この文は表面的な主張とは別にかえって『神皇正統記』の内容がかならずしも明確ではないことを述べているとも理解することができるだろう。となれば、この文で主張されていることは、「後人をして奮起せしめずんばおかぬ氣魄」しか残らないことになる。そして、「後人」の多くは簡単に「奮起」しそうなものである。奮起しないのは後人だけではなく、多くの同時代人もまた奮起しないのである。奮起しない人々を批判することはできようが、それはこの書物の性格の説明という水準の問題ではなくてしまう。さらにいえば、「氣魄」の方はどうなのだろうか。たしかに、この書物には「氣魄」と呼ぶべきものはあると思う。しかし、その「氣魄」の内容は明白なのだろうか。

『日本古典大辞典』の『神皇正統記』の説明にも、この「氣魄」への言及ととれる部分がある。その説明には、「(後醍醐) 天皇の政治方針と本書に展開されている親房の路線との相違」を指摘しつつ、「親房の天皇への個人的思慕の念は強烈」とも書かれている。『神皇正統記』の記述と後醍醐天皇の言行を照らし合わせれば、親房が後醍醐天皇に対してかなり批判的な考えをもっていたと考えることができる。後醍醐天皇の政治と思想を批判しつつ、「個人的な思慕」が強烈であるとすれば、それを両立させるものは何なのか。それには何らかの仲介項が必要であり、それなしに二つを直結することはできないだろう。

もう一つ注意しておかなければならないのは、歴史の問題である。久保田の文章では、平田が中心にしていた歴史が抜けている。二人の研究者がそれぞれ『神皇正統記』の基本的性格を歴史に限定しているとか、歴史を排除しているわけではないだろう。しかし、歴史を客観的な概説の意味に取れば、「氣魄」に結びつく「神道観・国家論・政治観」に連続しにくいことはたしかである。

どのような書物でも、その理解は時代とともに変化するし、その基本的な内容の要約も変化する。普遍的な理解、

規定は幻想だろう。しかし、それぞれの時代で著述に対する理解は、ある程度の幅はあるにしても存在する。『神皇正統記』の場合は、それが欠けている、あるいは幅と呼ぶには大きすぎるぶれが存在する。それは、中世のもう一つの代表的な歴史論である『愚管抄』と比較すれば納得しやすいだろう。『愚管抄』でもその「道理」の理解には幅があるにしても、慈円の主張そのものの基本的な内容については共通理解が成立しているのではないか。

内容が明確だという立場からの説明を読んでも、わたしには依然として『神皇正統記』はわかりにくい書物であり、それを解消することは中世の歴史や神道にかんする知識を補うことでは難しいように思われる。

二、執筆意図の先行学説

『日本古典文学大辞典』『神皇正統記』の解説の中には「執筆意図」という項がある。これは異例のことである。この辞典の『愚管抄』や『増鏡』『梅松論』の解説にはこのような項目はない。『神皇正統記』の場合、執筆意図をとくにとりあげねばならない特別の事情がある。『神皇正統記』の執筆意図とは、じつはそれがまず誰に読ませることを目的として書かれたのかという問題と重なっている。それも、この場合の「誰」とは、一定の読者集団ではなく、具体的な個人を候補として議論が行われてきた。

どのような文章も、なんらかの形で読者を想定している。しかし、一般的にいつて、著述を理解するという作業の中で、著者がどのような読者を想定していたかということへの考慮は、意外なほど軽視されている。それはおそらく、近代的な読書が、その理解の前提として人間性とか真理といった普遍的な基準を設定していることに起因しているだろう。そのような記述として著述を理解しようとする場合、作者が想定した読者の特殊性は重要なものとは考えられないから、そういう視点への配慮は軽視されがちになるのだろう。しかし、そのような普遍的な基準を持ち込むことは、じつさいには異なる時代、文化に所属する現代の読者が、みずからの関心を普遍的な視点という口実のもとに文化差を無視して直接持ち込むことである。思考や記述は、すべてその人物が所属する集団、時代の思考や関心に縛ら

『神皇正統記』の執筆意図

れている。今までの文学や思想の研究、読解がそのような文化史的な視点を軽視する傾向にあったといえるだろう。それは、最近の研究に限った話ではない。たとえば、本居宣長の古事記研究は歴史的な研究という外装をとりながら、変化するものではなく、変化しないものを記述の中心に据えている。すくなくとも現在と古代とを貫くものという視点から、超歴史的に捉えられている。しかし、思想的な理解ということなら、それは奇妙なことである。なぜなら、超歴史的な関心とそれに出発する真理が存在するなら、そこには歴史的な視点は介入できないからである。もし、無自覚にこのような普遍的な価値を視点として設定することは、普遍的な著述行為と普遍的な読書行為を超歴史的に想定していることになる。しかし、じつさいに著述は特定の読者を想定し、その読者の反応、読者への送信を意識して行われている。

このような状況を考えると、想定されている第一読者が誰かという問題が注目されている『神皇正統記』は、いささか特異なケースである。しかし、『神皇正統記』の読者論は、このような一般的な問題意識から生まれてきたものではない。『神皇正統記』の読者論は次のようなものである。

平田俊春の「神皇正統記著作の目的」という論文は、この問題を学説史的に整理し、説明したものである。⁽⁵⁾ 我妻建治は、そこで自分自身の論文も取り扱われているのだが、この論文について「『神皇正統記』の著作対象についての、古くから今日にいたる数多くの学説について、これを克明に整理・叙述したもの」⁽⁶⁾「整理のしかたについては問題もあるであろうが、学説史を検討する場合にはきわめて便利なもの」と評価している。また、我妻の著書『神皇正統記論考』には、この平田論文を踏まえた記述がなされており、さらにそれを踏まえて、平田俊春は「神皇正統記の「或童蒙」の再検討」を書いている。そこで平田は学説史を再度、整理しつつ、論点に検討を加えている。学説史の詳細は前期の論文自体を参照してもらえばよいのだが、ここでは問題点を先行業績によって整理して利用することにする。

「神皇正統記の「或童蒙」の再検討」は、『神皇正統記』が想定する第一読者の問題を考える上で鍵になる「童蒙」という語の解釈の学説史を要約するとともに、自説に対する批判、問題点を論じたものである。

「童蒙」とは、白山本など、『神皇正統記』のひろく読まれている底本に付されている奥書などに現れる言葉である。

奥書の文章は次のようなものである。

此記者去延元四年秋為示或童蒙所馳老筆也、旅宿之間、不蓄一卷之文章、纔尋得最略皇代記、任彼篇目、粗勒子細畢、其後、不能再見、已及五稔、不図有展転書写之輩云々、驚而披見之処錯乱多端、癸未秋七月、聊加修訂、以此可為本、以前披見之人莫嘲弄耳。(この記は、去る延元四年秋、或る童蒙に示すため、老筆を馳する所なり。旅宿の間、一卷の書物も蓄へず。わずかに最略皇代記尋ね得て、彼の篇目に任せて、ほぼ子細を勒しおわんぬ。その後。再び見ることあたはず。すでに五稔に及び、図らずも展転書写するの輩ありと云々、驚きて披見の処、錯乱多端、癸未秋七月、いささか修訂を加ふ。此をもつて本となすべし。以前披見の人、嘲弄するところなからんのみ。)

平田によれば、『神皇正統記』が後村上天皇の教育のために書かれたという説は江戸時代には成立し、流布していたとのことである。しかし、江戸時代では、「童蒙」という語の問題は浮上していなかった。この言葉を含む奥書の存在が知られていなかったからである。その後、この奥書が知られるようになる、従来の執筆意図と結びついて、「童蒙」が後村上天皇を指すという理解が生まれてきたのである。

「童蒙」という語の意味、用法については、はじめは辞書的な説明で、愚かな子供あるいは子供のことだとして、理解されていた。ここで、関連する年を確認しておけば、次のようである。後村上天皇が誕生したのは、一一二八年(嘉暦三)のことであり、『神皇正統記』が著述された一三三九年(暦応二、延元四)には、十二歳であった。後村上天皇を子供と呼ぶことは、年齢だけを問題にすればありえないことではない。ちなみに、この年は後醍醐天皇の死去、後村上天皇の即位のあった年である。

この解釈の弱点を指摘した論文が、松本新八郎「神皇正統記の「童蒙」」である。松本は「童蒙の蒙は蒙昧の蒙で、ものごとに暗いことを意味している」、「親房が、今の御門すなわち後村上を童蒙などどうして呼ぶだろうと思えて

『神皇正統記』の執筆意図

ならない」と主張する。⁽⁷⁾「童蒙」といえば、子供と愚かという二つの意味合いを含んでいる語だから、天皇を童蒙と呼ぶのは不適當であろう、まして北畠親房が後村上天皇を「童蒙」と呼ぶとは考えにくいということである。そこで、松本は、『神皇正統記』と親房のもう一つの著述『職原抄』の想定読者を結城親朝に代表される東国の武士ではないかと考えたのである。

ここでは、一つの議論の中で二つの問題が連続して論じられている。一つは「童蒙」という語の意味である。(さらに細かくいえば、語の本義とその派生的な意味の区別もなされなければいけない。)語の意味を確認した上で、二つ目の問題として、『神皇正統記』が想定している第一読者は誰かという問題で提出されるべきである。二つの問題は密接に結びついてはいるが、本来は別の問題だったはずである。

まず、「童蒙」の意味と用法から考えてみよう。「童蒙」の理解に新しい視点を持ち込んだのは、前述の我妻健治の『神皇正統記論考』第四章「『神皇正統記』の著作対象——童蒙考——」である。この論文では、「童蒙」という語が『易経』の蒙卦の記述から発生したことに注目し、その『易経』と注釈の記述から「童蒙」という語が君主を意味するものであり、『神皇正統記』の場合は後村上天皇を意味すると解するべきだと主張した。

蒙の卦辞には次のようにある、「匪我求童蒙、童蒙求我」。また、六五の爻辞とその象伝には次のようにある、「六五。童蒙。吉。」「童蒙之吉。順以巽也。」奥書の童蒙の言葉がここから発生したことはあきらかである。我妻の主張は、ここから「童蒙」という語が、君主を意味すると限定して理解すべきだという。しかし、「童蒙」を天皇や君主に限定できるのだろうか。このように『易経』の解釈を固定してしまうと、易占を行うことがきわめて困難になってしまう。ある人物を占って、六五の爻がでた場合、たとえばその人物が賢人の教えを受けて、事をなすべきである、といった解釈をすることは適切である。「童蒙」はその語としては「子供」を意味するが、そのような占いの言葉を、さらに占われる現実の中で解釈して捉え直すのである。この語が出てくるだけで、ただちにそれが君主であると限定することはできない。もしそのような限定ができるのであれば、君主ではない人物を占って、蒙の六五が出た場合、解釈のしようがなくなってしまう。易の言葉はそのように限定的に理解されてきたわけではなく、あくまでも現実を参照しつ

つその意図を解釈すべきものと考えられていたはずである。そうでなければ、占うという行為そのものが成立しないのである。『神皇正統記』の奥書の場合も、「童蒙」がある人物を想定していたと仮定しても、その人物が賢人の教えを受けることによって成長すべきであることを述べているにすぎないと考えることができる。

もう一つ忘れてならないことは、「童蒙」という語が君主を意味するという用法が一般に理解されるものではなかったということである。もちろん、以前は共通に理解されていた意味合いが後世になって忘れられてしまい、別の解釈で本来の意味を塗り隠してしまうということはないわけではない。しかし、「童蒙」という語で君主や天皇を直接想起するという理解が当時から行われていたとは考えにくいようだ。つまり、「童蒙」は教えを受けるべき子供という意味合いで用いられる、普通の語であったと思われる。「蒙」といえば、その次には「啓かれるべきもの」という考えが連想される。古来、多くの教科書的な書物が「蒙」の字を題名にしたのはそのような意味合いによるものだろう。

「童蒙」が君主を意味するという我妻の主張は、易経の蒙の卦と六五の爻の文とその注釈のみを根拠として成立している。そこで、平田俊春は、この主張に対し、易の解説として一般化できるものか、易研究の専門家の意見を聞きたいと書いている。慎重な表現だが、平田の真意は、我妻の上げている論拠からでは、あのような結論を導き出すことができないだろうという批判にあると考えられる。そこで、平田は後の論文で、日本で実際に「童蒙」という語がどのように受け止められていたのかを調査し、その一例として藤原頼長の『台記』の記事とそれに関連する資料を紹介している。⁽⁸⁾これによれば、頼長は、久安元年四月二十五日、少内記守光が宣命の草案に「当時七歳の近衛天皇のことを「童蒙」と書いたのを、『周易』の義によると妥当ではないとして、「幼齡」と書き改めさせた」とある。その理由は、「童蒙云々、余難云、童蒙者暗昧之義」ということであった。また、この「暗昧之義」という説明の根拠として「見易第一并正義」と注している。さらに、これには大内記中原師安も同意見であったとある。守光は、先例があったかもしれないが、それを示せないとのこと、結局、「幼齡」と改めるといふ結論になった。ところが、久安五年に大内記長光の作った宣命には、天皇に「童蒙」の語が用いられているという。

頼長は「童蒙」が天皇を指す語としては不適切ではないかと考えたが、自信はなかったのだろう。一方守光は適切

『神皇正統記』の執筆意図

だと考えたのだが、こちらも自信はなかった。長光は用いてもよいと考えたのである。この事実をどう考えればいいのか。平田は論文の最後に「結」としてみずから内容を要約している。それを読むと、平田自身が、みずからの取り上げた材料をどのように評価すべきか、はつきりしていないように思われる。

そもそも、平田の取り上げた例には、その性質からくる制約がある。頼長が「童蒙」の用語法の適否を問題にしたのは、宣命の草案であった。宣命の文章でみずから宣命を発する立場の天皇に言及する場合は、他者が天皇を呼ぶ場合とは異なることを考慮する必要がある。宣命の言は天皇の立場から書かれている。したがって、宣命で天皇がみずから言及する場合には、みずからの弱点をあげて、へりくだることは珍しくはないのである。そこで、天皇が幼少の場合は「幼齡」「童蒙」といった表現を使うことができるのである。しかし、他者が天皇に向かってそういう表現を同じように用いてよいというわけではない。頼長が問題にしているのも、宣命における天皇の自己への言及としての可否であり、それ以外の文脈で天皇への敬意を失うことなく「童蒙」と呼ぶことは否定したであろう。天皇について、個人として言及する場合、あくまで天皇ではなく、天皇の地位についている個人を批判することはありうるだろう。しかし、親房のような立場の人が、自分の文章で天皇を天皇として表現する場合、それを直接「童蒙」と呼ぶことは考えにくい。

つまり、平田の上げている事例は、『神皇正統記』奥書の「童蒙」の意味を解釈する場合の根拠になり得ないのである。平田が「結」の部分で自分の議論をうまく位置づけることができなかったのは、このへんに原因があるのだろう。⁽⁹⁾

一方、松本の提唱した結城親朝など東国の武士を対象とする説にも反論が行われた。坂本太郎は、その著書で次のように述べている。「本書の重要な内容をなす帝道論や政治説は一地方武士には不要であるし、年齢を考えても親朝は童蒙というには当たるまい。」⁽¹⁰⁾『神皇正統記』は、たしかに『日本書紀』をはじめとする歴史を知るための書物よりは、分量、表記、記述のすべての点ではるかに読みやすい。漢字と片仮名による表記も、多くのひとにとって読みやすいものであったろう。しかし、結城親朝や東国の武士たちに行動を促すという目的を仮定すると、『神皇正統記』のような記述が有効であったのか、あるいは親房は有効だと考えていたのかというと、坂本同様、疑わしいと考えるしかない。

いだろう。親房は、常陸で戦闘していたとき、多くの書簡を結城親朝に書き送っている。その数は例外的なものらしい。それらの書簡は、『神皇正統記』の主張と食い違うものではないが、記述の水準はまったく違い、当時の戦況に即した内容のものである。その中に「関城書」と呼ばれている書簡がある。これは、他の書簡と比較すると飛び抜けて分量が多く、具体的な状況とは異なる内容も含んでいる。江戸時代後半に発見され、第二次世界大戦中まで尊皇の心情の表現としてよく読まれていたようである。この書簡は、他の書簡と質量ともに大きな落差があるため、その真偽についてたびたび議論がなされてきた。たとえば、これを親房の書いたものと仮定しても、これらの書簡の延長上に『神皇正統記』が存在するとは考えにくい。

松本と平田の主張は、「童蒙」が指す人物については対立しているが、「童蒙」という言葉が特定の人物をかなり具体的に指すことを前提にしている点では共通している。しかし、こういう前提そのものが危ういのである。親房が勝手にこの語を天皇を意味するために用いても、それを読者に伝えることは不可能だし、そういう当然のことを親房が無視する理由もあるとは思えない。多くの読者に理解できない意味で言葉を用いるとしたら、それなりの理由が必要である。

結局、この文は自己を「老」と位置づけ、作品の不完全さを自ら指摘してへりくだるといふ修辭の性格が強いと考えられる。作品の奥書や跋文で、著者がみずからの著述について、謙辭を加えるというのはめずらしいことではなく、その例は多い。「他見を禁ず」といった言辭もよく見られるが、その場合も著者の趣旨を言葉どおりに受け止めなければいけないわけではあるまい。

さらにいえば、このような奥書の記述をそのまま信用して、それを論拠に主張を作り上げること自体が危ういことではないだろうか。親房が学んだ中世の神道書などは、奥書の記述をそのまま信じて成立を判断したりはしない。これも親房が学んだ真言宗の著述においても、著者を含めて、奥書をそのまま信じたりはしないだろう。奥書の真偽を問題にしているのではなく、奥書の真偽を問うことなく、それを根拠にして論を立てるといふことが特異なのである。

以上の学説史を整理してみると、大変に奇妙な事態であることがわかれると思う。先に紹介した坂本の解説は、短文

『神皇正統記』の執筆意図

の中で二冊の歴史書を取り上げているにもかかわらず、かなりの分量を「童蒙」の解釈とその学説史に割いている。このことから、この問題が『神皇正統記』を考える上でかなりの影響力をもっていた、あるいは印象の強いものであったといえよう。では、なぜこのように特異な問題設定が浮上してきたのか。それは、『神皇正統記』の本文の外部に、理解の軸を与えるものがあるという希望から生まれたのかもしれない。本文の内容を読んだだけでは、内容を統一的に理解しにくいいため、そのわからなさを回避させる手がかりに議論が引きつけられてしまうのではないだろうか。

三、『神皇正統記』の意図

いささか長いが『神皇正統記』の一節を引く。

およそ王土にはらまれて、忠をいたし命をすつるは人臣の道なり。必ずこれを身の高名とおもふべきにあらず。しかれども後の人をはげまし、其あとをあはれみて賞せらるるは、君の御政なり。下としてきをひあらそひ申すべきにあらぬにや。ましてさせる功なくして過分の望みをいたすこと、みづからあやぶむるはしなれど、前車の轍をみることはまことに有りがたき習なりけんかし。中古までも人のさのみ豪強なるをばいませしめられき。豪強になりぬればかならずかならずをぐる心あり。はたして身をほろぼし、家をうしなふためしあれば、いましめらるるも理なり。鳥羽院の御代にや、諸国の武士の源平の家に属することをとどむるべしと云ふ制符たびたびありき。源平ひさしく武をとりてつかへしかども、事ある時は、宣旨を給て諸国の兵をめぐしけるに、近代となりてやがて肩をいれる族（^{やから}）おほくなりしによりて、此制符はくだされき。はたして、今までの乱世の基なれば、云ふかひなきことになりけり。⁽¹¹⁾

この文章は、「人臣ノ道」として、武士が過分の報償を要求することを否定している。となれば、想定される第一読者は、結城親朝ないし東国の武士ということになるだろう。しかし、すべてがこういう姿勢で統一されているわけではない。次のような部分もある。

所々に申はべることなれど、天あまつひつぎ日嗣は御讓にまかせ、正統にかへらせ給にとりて、用意あるべきことの侍る也。神は人をやすくするを本誓とす。天下の万民は皆神物なり。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いせぬいはれなれば、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。⁽¹²⁾

この部分について、坂本太郎は「新帝への心得として述べていることは明白で、親房の学識経験よりほとぼり出た帝王学である」と述べている。この部分だけ読めば、親房は帝王学を語っているといえる。ところが、この文の後には次のような文が続いている。

まして人臣としては、君をたうとび民をあはれみ、天にせくぐまり地にぬきあしし、日月のてらすをあふぎても心の黒きたなくして光にあたらざらんことををぢ、雨露のほどこすをみても、身のただしからずしてめぐみにもれんことをかへりみるべし。

この記述は、人臣の側の心得を語っていることは明白である。この立場から解釈しなおせば、この前の部分も天皇のための記述ではなく、武士に対して、天皇の方針に従わねばならない前提として、天皇がいかなるものであるかを語っているのだと解釈することができる。最初の引用に続いて次のような文章もある。

『神皇正統記』の執筆意図

此比のことわざには、一たび軍にかけあひ、或は家子郎、従節に死ぬるたぐひもあれば、「わが功にをきては日本国を給へ、もしは半国を給りても足るべからず。」など申める。まことにさまでおもふこともあらじなれど、やがてこれよりみだるる端ともなり、又朝威のかるがろしきをしはからるるものなり。「言語は君子の枢機なり」といへり。あからさまにも君をないがしろにし、人におごることあるべからぬことにこそ。

こういう文章を読むと、たしかに想定している読者は武士でもあり、天皇でもあるように読めてしまう。こうした文章だけからどちらかに決定することは、困難であり、外部から文章を解釈する視点が決定されなければ、文章の方向もまた決定しがたい。

だが、実際にはどちらかの視点だけで全体を理解することは困難だろう。先に引いた文章でも、どちらかの視点からでも解釈していくことはできるだろう。しかし、どちらかを文章の本来の意味だと決めるのは難しい。どちらかの視点から理解することを期待するならば、どちらかの視点からもっと明確に記述することができたはずである。いずれかの立場で一貫して解釈できないということは、『神皇正統記』はどちらの人物に読ませることも目的として書かれなかったと考えるべきである。このように検討してくれば、従来の研究からも、『神皇正統記』の記述からも、その想定される第一読者が後村上天皇でも結城親朝でもないことを示していると考えるべきではないのか。

四、『神皇正統記』と主体

政治学者の丸山真男に「『神皇正統記』に現れたる政治観」という論文がある。¹³⁾この論文で、丸山は『神皇正統記』の政治思想を基本理念、目標、手段、政治形態の四つの視点から論じている。整理された構成をもち、明晰な文体で書かれているにもかかわらず、この文章にもどこか理解しにくいところがある。それは、どこから来るのだろうか。

この論文は一九四二年すなわち昭和一六年、『日本学研究』という名称の雑誌の「神皇正統記特集号」に発表された

ものである。この論文のわかりにくさの一つの原因が、発表された時代の社会状況にあることは否定できない。この論文は、その後『戦中と戦後の間』に収録された。(さらにその後、『丸山真男集』第二巻に収録された。)戦後になってからの収録にあたって、丸山真男は自ら後記を加え、執筆当時の状況に言及している。

丸山は論文を執筆を依頼された際、仲介をした人物から、「日本学」というと変にきこえるけれども、なかに、ただ日本を研究対象とする学問という意味であって、別に日本精神を鼓吹しようというのではないようだ」、「(この雑誌を出している人物は) けっして右翼的な男じゃなくて」といわれたという。「ただ、実際に筆をとってみると、対象が対象であり、しかも政治思想という限定があるだけに、一字一句に慎重な気くばりが必要となり、そうした点でも鮮やかな記憶を私の脳裏に残している」という回顧の言葉を読むと、そうはいわれても、丸山が執筆に当たって随分神経質になったことがわかる。丸山の文章の中に「建武の中興の偉業」、「北畠親房は幾百年の星霜を隔ててなお我々に切々と呼びかけている」といった表現が使われているのは、その結果だろう。もちろん、丸山は文章の内容については時代の雰囲気迎合して記述しているわけではない。この時代には、北畠親房や「建武の中興」について批判しなければ安全だったわけではない。冷静で客観的な態度を維持して執筆すること自体が問題とされかねなかった。「対象が対象である」対象に接して、冷静でいられることを示すことが、すでに危険を感じさせたのであろう。そのような制約の中で、「二字一句に慎重な気くばり」をして、丸山は自分の考えを正確に表現しようと努めている。しかし、このような偽装がこの論文のわかりにくさの一因ではあろう。また、この論文はきわめて短く、扱われている問題はあまりにも広範なものである。細部は十分に説明されていないように思える。しかし、それらのいわば外的な制約は別に、丸山の議論そのものにもわかりにくい部分がある。それが外的な制約と結びつき、その結果、この論文がわかりにくいものになっているのだと思われる。

丸山は『神皇正統記』を政治思想の観点から読み解こうとする。この場合、丸山は『神皇正統記』が政治思想そのものの書ではないとは断った上ではあるが、『神皇正統記』の「基本的特質が最も顕著に現われているのがその政治理論なのである」と述べている。そして、『神皇正統記』における政治理論の特質を、「平板的な「概論」ではなく、「実

『神皇正統記』の執筆意図

実践的意欲から動態的に理解され」るべきものであると説明している。その特質は端的に「行動の書」という表現で示されている。親房の「政治理論」は「主体的意思」によって支えられているものなのである。

ところが、こういう親房の政治的実践は、結果を後世が評価すれば失敗だった。丸山はいう、「しかし政治的実践の成否はいかにもあれ、つねに「内面性」に従って行動することの価値を説き自らもおそれずに生きぬいた思想家としての北畠親房は幾百年の星霜を隔ててなお我々に切々と呼びかけている。」これは、はたして政治思想としての評価であろうか。丸山は親房の政治理念として「正直・慈悲・決断」をあげているが、これははたして政治理念なのだろうか。これは道徳的徳目にすぎないのではないか。わたしは、ここで丸山が政治と倫理を混同していると批判しようとしているのではない。丸山自身もいつている、「いわば心情の倫理 (Gesinnungsethik) としての「正直」と責任の倫理 (Verantwortungsethik) としての「安民」とは親房に於ていささかの乖離も存せず、むしろ必然的に相補うものとして観念されたのである。」(心情の倫理と責任の倫理の区別、あるいは倫理と政治は別のものだという観念が成立するのはもつと後世になつてのことであろうが。) いずれにしても、丸山の記述の筋道にしたがえば、親房の思想はこの二つの領域を混同しており、そこに「主体」としての思想が成立していることになるだろう。もし、内面性に従って行動する政治的主体であることが評価されるのなら、また客観性はどうかであれ、「人民」のために有効であると思つて行動することが意味があるとするなら、それは心情によつてのみ肯定されることになる。¹⁴⁾

心情も責任も主観的なものであり、具体的な状況の中でいかに行動するかという方針を決めてくることはない。となれば、想定する読者がだれであれ、相手に特定の行動をとるように説得することも考えにくい。永原慶二は「結城親朝一人さえついに味方にとらええなかつた」と書いているが、このような態度からなされた記述であれば、行動の際の正直と責任感を求めるだけで、それが現実の行動を説得できるはずもない。丸山の議論では、内面的な主体性を重視した結果、それを越えるものである「正統」「正理」といった概念がほとんど言及されることがない。これは、『神皇正統記』論としては異例なことである。

主体性と正統の問題を関連させた考察に、佐藤正英「日本における歴史観の一特質——「正統」をめぐる——」が

ある。⁽¹⁶⁾ この論文で、佐藤は「正統」の時間意識を「無窮」と捉え、それを「永遠」と対比させている。「永遠」は「時間の流れを超越する」のに対し、「無窮」は「時間の現前として現在が持続すること」として対比される。そこで、正統の持続は現在の問題となる。正統は持続を保証するものではなく、持続が正統を示す。だから、『神皇正統記』の「正統の観念」は、為政の問題について、「儒教の有徳君主論に近似した形態をもつにいたる」。ここでは、現在の主体の行為が「正統」の持続を生み出すという側面が強調されている。

しかし「近似」は同一ではない。有徳君主論は、君主に徳、つまり道徳的な卓越性を求め、その力によって現世の秩序が形成、維持されると説く。ここでは正統は神話的な起源を必要とすることはなく、あくまでも現在の道徳的卓越性だけに原因が求められる。それに対し、「正統」は、始元となんらかの関連をもたなければならぬ。現在の善は、歴史的な始元との連続を明らかにするし、また背後において支えられてもいる。すなわち、天照大神の「天壤無窮」の神勅や三種の神器が必要とされているのである。

『神皇正統記』の現在は、時間の流れの中における持続を善であると評価していることも無視できないのである。正統は持続する現在という対立を内部に含んだ概念なのだ。その対立が、主体の行為を支えているといってもよいだろう。正統は持続に保証されているように見えつつも、つねに消滅の「危機」にさらされている。だが、主体の現在の価値はそれ自体では善であることを主張できない。佐藤の論文は、正統という観念が困難なものであることを説いていると理解できる。

だが、存在のこのような構造だけでは、正統の観点から現在の行為の善を規定することはできない。だから、『神皇正統記』は過去を検証し、そこに正統の持続とは何かを考えようとする。だが、正統の持続を検討することは、固定された正しさを提出することはない。『神皇正統記』で重視される「正直・慈悲・智恵」は、善の内容を規定しているというより、主体の態度を示しているだけである。対立を含んだ正統の構造は、『神皇正統記』の記述における矛盾、混乱として表現される。『神皇正統記』は、尊皇思想のような特定の観点から再構成して理解しない限り、内容的に明確なものではない。それは確定的な行為の方針も、善の原理も提起できないのである。

『神皇正統記』の執筆意図

明確な原理を提起できないが、一方では正統の存在を踏まえるという矛盾を含みつつ正統を問うという思考と記述は、その性格からして、教示するべき内容をあらかじめ設定し、それを読者に対して啓蒙的に記述するという書き方とは相容れないものだろう。このような記述を生み出すのは、まず自らの問いと答えである。それは客観的な歴史記述ではなく、存在への具体的な問いであり、その意味で同時代の『徒然草』に似通った性格をもっている。著者はまず自分の思惟を組み立てていかなければいけない。事前に評価されるべき真理の系が存在しているわけではないのである。もちろん、このような著述は自己の子孫にさまざまな知識を書き残すという公家日記に似ている。しかし、それは単なる有職の伝承ではない。そのような知識がそのままでは有効ではないことが明らかになったとき、背後にある原理的なものへの問いが浮上してくる。

しかし、そのような原理的なものは、言語によって表現され、著者と読者に共有されて超越的な真理としては存在できない。そのような超越的なものが自明なものとしては存在しないのである。しかし、それが存在しないとしたら、現在の行為は無秩序の中に放り込まれるだろう。だが、一方では無秩序ではあり得ないのだ。それゆえ、親房は原理として語りえない原理的なものを自らの生をとおして表現しようとしているのではないか。

『徒然草』の場合も無常の存在論的構造の指摘に終わるのであれば、それは兼好の思考の内容を把握したことにはならないだろう。兼好が書き続けた断片のそれぞれに兼好がその無常観によって形成しようとし、また解体しようとした現実の世界が描き出される。おそらく、親房の「正統」もその多様な記述の中に存在しており、それを定式化できるようなものではない。定式化してもそれは形式を記述することしかできず、思想内容に踏み込んでいくことはできないだろう。それはあるいは、徒勞に終わる問いなのかもしれないのだが。

注

- (1) 平泉澄「百代の國師親房公」『北畠親房公の研究』三十七頁、三十八頁。日本学研究所。昭和二十九年十一月。
- (2) 平田俊春『南朝史論考』三二七頁。錦正社。平成六年三月。なお、引用にあたって行換えなどを変更した。

- (3) 久保田収『北畠父子と足利兄弟』七十八頁。皇学館大学出版部。昭和五十二年二月。
- (4) 笠松宏至「神皇正統記」『日本古典文学大辞典・簡約版』。岩波書店。一九八六年十二月。
- (5) 平田俊春、前掲書。

ここで、平田氏の尊王論にかかわる側面について、簡単に触れておく。平田氏の基本姿勢の一つが次のようなものであることは否定できない。「われわれは祖先以来、ことごとく皇室の御恩のもとに育ち、我々の衣食住は御上から賜ったのであり、こうして道を知ることができたのも陛下の御恩である」「これこそ日本の国体を永遠に維持する道と喝破しております」「正成の戦死は実にこの日本人の大義を实践せられたものであります。」(第五章「楠木正成の戦死の真実」)

この文章は昭和十五年二月十日(紀元節の前日である)に行われた講演の記録であるが、平成六年出版の著書にそのまま掲載し、「本講演後、建武義会会長明治神宮宮司有馬良橘大将は床に土下座され、楠公の戦死の真実を明らかにされたことを深謝された」と注記しているから、その部分の主張は変化していないのだろう。こうした記述は現在の多くの読者にはいささか衝撃的なものかもしれない。また、同じような主張をするにしても、若い人の場合とは感覚的におおきく異なるのではないかと思われる。

しかし、このような一種政治的ともいえる発言は、平田氏の実証的な研究に優越的に介入しているわけではない。この著者は、研究においては資料の裏付けとその評価を、思想的な評価と切りはなして議論するだけの客観性は確保している。また、このような思想的な評価は、この著者の実証的な立場といささか遊離していることも認めるべきだろう。二つの領域は断絶されているといえる。その結果、実証性を越えた部分での議論は、思想的評価の外でなされている代わりに、なんの原理的な支えもなく、単純な推論、実証的な主張の無原則な接合で成立している。もっとも、このような乖離は他の立場をとっても生じうるものである。

- (6) 我妻建治『神皇正統記論考』第二章『神皇正統記』の著作対象「第四節「ヒト」と「モノ」補考」の注一(一九三頁)。なお、この「整理のしかたについては問題もあろうが」という記述は、両者の主張が一致しておらず、平田論文は当然自説を結論として提出する流れで記述されているからだと考えられる。

- (7) 松本新八郎「神皇正統記の「童蒙」」、岩波古典大系『神皇正統記・増鏡』の付録月報、昭和四十年二月。
- (8) 平田俊春、前掲書、三三〇頁以下。

『神皇正統記』の執筆意図

- (9) 『神皇正統記』の著述意図を後村上天皇に日本の国体のありようを示すことにあるという解釈は、尊皇思想の形成、普及をはかる立場からは、望ましいものであり、まずはそのような意図を設定することで、『神皇正統記』を評価する視点が生み出されてきたのではないか。『神皇正統記』は尊皇思想の典型として、その基礎付けの一つであると同時に、その解釈がみずからの期待する尊皇思想にそって行われるという相互依存関係が生じる。論理が循環してしまうのも当然なのである。ということは、尊皇思想の循環を括弧にいれれば、このような主張も宙に浮いてしまうのである。
- (10) 坂本太郎『史書を読む』「神皇正統記・増鏡」一七四頁。中公文庫。昭和六十二年三月。原本、昭和五十六年十一月。
- (11) 『神皇正統記』一八〇頁。岩波文庫。ただし通読のため、一部表記を改めた部分がある。
- (12) 『神皇正統記』一五七頁。
- (13) 当論文の引用は『丸山真男集』第二巻(岩波書店)による。
- (14) このような結論の記述自体が、親房を否定的に書きにくかった時代的な制約のためなのだろうか。
- (15) 永原慶二「北畠親房の書状」、岩波古典大系『神皇正統記・増鏡』の付録月報、昭和四十年二月。
- (16) 『理想』一九六九年四月。