

## 大国隆正の歴史認識と政治思想

波田 永実

### はじめに・問題の所在／両極端な評価

大国隆正は幕末・明治維新时期に活躍した国学者・神道理論家である。大国隆正は一七九三年一月一日（寛政四年十一月二十九日）に石見の国津和野藩士今井秀馨の子として江戸桜田の藩邸で生まれた。別姓を野之口といい、字は子蝶、はじめに秀文、また秀清と名乗った。隆正の長子持正が校訂した「新真公法論付録」によれば、「翁の家はもと野之口にて、中ごろ今井と名のられしを、翁のわかきころ野之口に復されたるなり。」とある。<sup>①</sup>それをさらに大国と改姓したのは一八六二（文久二）年ころのことと思われる。「ちかきころ、石見国にゆかれし時、大森にちかき大国村にて八千矛山氏宮の森の旧知をみいだし、そこにありけりる大国大明神の社を再建せられしにより、またあらためて称号を大国とせられたるなり。」<sup>②</sup>とあり、それが同年末のことであった。（ただ、『新真公法論』にはじめて「野之口改大国としるした」と伝えられてもいる。<sup>③</sup>同書が成立し

たのは一八六七年である。)

従来、隆正は平田篤胤の門人と考えられてきた。それは一八〇五(文化三)年に入門したと門人帳に記されていることに由来する。さらに、隆正自身が後に国学研究の学統について荷田春麿、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤を「国学四大入」と称したことも知られており、自らをその後継者と位置づけてもいる。しかし、近年の研究の進展の中で、たしかに父の薦めで隆正は篤胤を訪ね師事しようとしたが、篤胤自身が自分は医業に忙しいので宣長門下の村田春門(並樹)を紹介し、これに入門したと考えるのが今日では妥当であろう。したがって、篤胤との間に直接的師弟関係はない。

隆正は国学者として、そして神道理論家としても知られているが、はじめは昌平校で古賀精里に朱子学を学び、詩文、絵画にも研鑽の輪を広げた。さらに、本居宣長門下の村田春門に音韻学、国学を学び、一八一八(文政元)年には長崎へも遊学した。長崎遊学は父以来の家業である書を清国人に就いて学ぶというのが第一の目的であったが、同時に海外事情などについてかなり深く学ぶ機会となったと考えられる。このように、隆正は非常に幅広く諸学を学び、その上に「本教本学」と称する自己の国学、神道理論を展開した。これらのことが、隆正の学問、ひいてはそれをふまえての政治的議論の性格を複雑にしていると考えられる。隆正に対する評価は在世中から水戸斉昭のような熱烈な支持者が一方にいる反面、阿部正弘家中の儒者のようなきびしい批判者も多かった。つまり、同時代の評価も賛否両論で、そして死後もその評価は後述のように両極端に分裂している。実はそこが問題の所在なのである。

筆者が大国隆正に注目したのは、幕末に出現した招魂祭祀の形成に津和野藩が大きな役割を果たしたこと、明治初期の神祇行政にも中心的な役割を果たしたことに第一に起因している。その際は事の成り行き上、福羽美静に焦点を当てたが、福羽の国学の師である大国隆正の存在の大きさにも改めて注目すべきであると考えた。

そこで今回改めて隆正の著作を読み、周辺の資料を調べてその学問の特異性と後の歴史への影響について考えてみたいと思つた次第である。

本稿では先行研究をふまえつつ、大國隆正の歴史認識とその具体的展開としての政治観の概略を明らかにし、前期水戸学の代表的儒学者たちの歴史認識と政治観との比較をとおして、隆正の幕末における理論的な「立ち位置」を考察したい。ちなみに隆正との同時代性と幕末維新期へのイデオロギー的インパクトという点では、前期水戸学ではなく後期水戸学との比較こそおこなわれるべきとも考えられるが、後述のように南北朝正間問題や武家の政治権力としての幕府の存在の正当化の論理構造という点で、前期水戸学が投げかけた問題点は大國隆正を論じるときに大きなヒントを与えるものであると考える。

### アジア太平洋戦争期の大國隆正解釈

戦前も極一部の識者にのみその存在が知られていた大國隆正への関心が急に高まったのは一九三七（昭和一二）年～一九三九（昭和一四）年の『大國隆正全集』全七巻の刊行を境にしてからのことであると思われる。時あたかも日中戦争が始まり、泥沼の消耗戦にはまりこんでいく時期である。

隆正関係の書誌を検索すると、明治・大正期を通じて隆正はわずかながら国学、神道の理論家としてその著作が翻刻されたり、それらの研究がおこなわれていた。また、故郷の島根県では郷土史においてはたびたび採り上げられる存在ではあった。しかし全国的に知られて、広範囲な研究がおこなわれていたわけではない。しかし、昭和に入つて日中戦争前後を境に、隆正はいわゆる皇国史観の代表的論者として注目されるようになっていったのではないかと推測される。

全集第六巻は隆正の主著の一つである『古伝通解』を収めた巻で一九三九年一月の刊行だが、その巻頭言で

編者の野村伝四郎は、「いつのまに出来たことばか、『聖戦』の二字、殊に今度の時局になれて見られる今、大國隆正全集の第六卷に古伝通解を盛り、私がいましましその解題を書くに方り、いひしらぬ感激を筆の先に覚える。」<sup>6)</sup>と述べ、隆正の思想と時局との「共鳴」にいたく感激した気持ちを書き記している。ちなみに日本の支那派遣軍は一九三八年一月二三日に南京を占領している。

こうして高まった隆正への関心は、「皇国史観の淵源」としての「大國学」に向けられていた。戦前期に、全集の他に大國をテーマとした代表的著作に河野省三『やまとごころ—大國隆正の思想—』（一九四三年、文部省教学局編纂 日本精神叢書五十六）と大崎勝澄『大國隆正』（一九四三年、大日本雄弁会講談社）がある。前者の発行は一九四三（昭和一八）年一月であり、後者は同年一〇月である。一九四二年六月のミッドウェー海戦の敗北で戦局が逆転しはじめ、大本營が日本軍のガダルカナル島撤退を決定したのが二月三十一日であり、翌一九四三年といえば、敗戦の坂を転がり落ちはじめた頃である。戦局の悪化の中でかえって狂信的皇国史観が流行したことは周知の通りである。後者の序には次のように記されている。少し長いが引用してみよう。大國隆正への関心がこの時期に高まった背景と理由が示されている。<sup>7)</sup>

天てらす神武の威力により、暗気なせる米英的旧天地がみそぎはらはれて、世界は今、天地初発の莊嚴裡に、ひかりうるはしき惟神的新天地に新生しつつある。大東亜戦争は、みいづのまにまに浦安の日本の世界を生み成して行く神ながらのみいくさである。それは世界の日本神話的還元を目差すものであると共に、日本神話の世界的顕現を意図するものである。世界を八紘為宇の肇國理念に復古せしめつつ中心帰一の宇宙として開華せしめんとするのが皇道世界維新の究極理念である。

この皇道世界維新は、永遠に新しき世界秩序の創建として、必然的に太古にして太新なる皇神の道に淵源

し、純乎として純なる日本世界観に基いて敢行されなければならぬ。神州不滅の大信念によつて立ち、皇國護持の志気につらぬかれ、捨身以て神ながらの真理を宇内に布かんとする気魄にふるひ起つ者のみが、新世界創造の戦士たり得るであらう。：（中略）：

而して我が大國隆正は、既に早く幕末の日本にあつて、今日のこの時代的要請に応へ得るやうな深遠宏大な國学の大家を樹立し、天てらす永遠の真理を中外に宣揚せる偉大な先覚者であつた。彼は天徠の靈感的洞察力と高邁無比なる日本人的見識とをもつて、今日の皇道世界維新をももの美事に預言し、世界史の將來を告示せる世紀の覚者であつた。神典古事記に垂示されたる惟神の真理に基いて組織大成せる八紘為宇的國學大家系は、まさしく今日の日本が求めてやまない學の体系のものであつた。日本の神話は、彼にとつてそのまゝ、世界の神話であり、あるべき日本の世界の原型を神示する「本教」であつた。

一方、前者の「やまとごころ」とは隆正の名著の一つで、そこで展開されている説こそ大崎の『大國隆正』で展開されている所説の中心をなしているのだが、河野は「その見識と學殖と著述と功績とに於いて、四大人（萬麻呂、真淵、宣長、篤胤を指す―引用者）を外にしては、國學者乃至復古神道家中、希に見る異彩であつて：（中略）：而もその思想學說の清新博大な点に於いて、將た現代的興趣の豊かな点に於いて、殆ど諸家の追隨を許さないものがある。世にかの四大人に隆正を加へて五大人と稱する見解もある。」（二五―二六頁）とまで評価している。そもそも「國學四大人説」は隆正が唱へたものであるが、隆正自らがこの學統の正統なる後継者であると稱しているのである。河野はまさにそれを積極的に肯定し、「隆正の本學は實に本つ學びである。我國内は勿論、広く世界の學問としての根本であり、普遍妥当性の内在してゐるものである。」と主張している。しかもこの本が文部省が出したものだといふ事實に、皇國史觀の跋扈を見てとることができよう。

つまり、彼らは大國隆正こそが国学の伝統を受け継ぐ八紘為宇の予言者であり、幕末に書き残した彼の理念が今「大東亜戦争」という形をとって実現しつつある、というのである。

こうした戦中期の評価が主な原因となつて、戦後は一八〇度評価がひっくり返つて、露骨な対外侵略のイデオログ、あるいは神権的天皇絶対論者として否定の対象となつたのである。<sup>10)</sup>

### 近代史学の中の大國隆正像

近代歴史学において、大國隆正は幕末尊攘派の志士たちの思想的黒幕としてとらえられてきた、という一面も持っていた。拙稿「『招魂祭祀』考」<sup>11)</sup>においても福羽美静の師として注目した。また、幕末期の尊攘派が起こした事件の一つに、政治的効果という点ではインパクトが大きかった、京都等持院にあつた足利尊氏以下三代の將軍の木像の首を切り落とし位牌共々三条河原にさらしたという事件があつた。その実行者は隆正門下であり、幕末維新期に津和野藩を代表して活躍した福羽美静らも隆正門下であつたことなどから、服部之総のように、隆正を「尊皇攘夷過激派の思想的リーダー」ととらえる学説も戦後影響力をもつてきた。そしてその論文は島崎藤村の『夜明け前』の主人公である「青山半蔵」という論文タイトルからもわかるように、隆正を平田国学と直線的に結びつけて理解することも意味していた。

ところが他方、「大國の思想は、本居宣長の場合と異なり、固定的に徳川封建制を支持し、明治維新の変革には、何等積極的な関係を有するとは考えられない。」<sup>12)</sup>という説が出された。その後、「明治維新は、隆正個人の理想からいえば、それに反する政治変革であつた」というように基本的には前者の説を継承しつつ、「隆正は、戦前・戦後の学会一般のイメージのように『志士の思想的リーダー』という存在では決してなかつたが、かといつて、田原氏の言うように隆正が『維新への運動にいささかも関係や関心がなかつた』ということでも

ない。その門人たちが志士の活動に身を挺している時代にあつて、そもそも「関係がない」では済まなかつたであろう。ただし、その関与の仕方は、「絶対恭順主義」というほかないものであり、その思想は現実政治の変革の前で破綻するが、それはそれで、ともあれ隆正も、激動の時代の渦中にあつて、その時代の流れと懸命に関わつて生きてきたということは確かである。この意味で隆正は、決して時代から超然とした学者・思想家ではなかつた。<sup>14)</sup>とする説が提出されるにいたつている。

戦前の「八紘為宇の予言者」、「皇国史観の先覚者」としてポジティブに評価された隆正像と、戦後のそれゆえに全面的に否定された隆正像、そして「尊攘過激派の思想的指導者」としての隆正像、それに反して、全面的な幕藩体制支持者としての隆正像。一体どれが本当の隆正像なのだろうか。イデオロギー的なバイアスから相対的に自由な、テキストに沿つた研究が進んできた現在、田原、松浦両氏の隆正解釈の基本線は妥当なものと考えられる。しかし、それならば、戦前期一般的であつた「八紘為宇の予言者」という隆正解釈はテキストの誤読の上に展開されたものなのか、あるいは近代史学研究の中の「過激な尊皇攘夷派の思想的リーダー」なしは彼らの「黒幕」という評価も虚像なのか、という疑問に改めて直面することになる。

本稿はこうした関心から大國隆正の歴史認識と政治観を再検討しようとするものである。そこにおける基本的分析視角は「言説の存在被拘束性」である。つまり、隆正が多くのテキストで展開している主張はその時点での隆正の思想表現に他ならないのだが、同時にそれは言説として特定の政治状況の中で「再解釈」されていく。隆正の思想を問題とするときは、この視座が必要であると考ええる。そうでなければ、前述のように隆正像は両極端に引き裂かれたままに放置されることになるからである。

また、本稿は大國隆正の思想体系全体を詳細に検討するわけではない。それは現在の筆者の力量を越える課題であるからである。そこでここでは、歴史認識とそれに基づく政治論にしばつて、前期水戸学の代表的論者

の所論と比較しながら、隆正の思想の独自性と共通性、そして時代に与えたインパクトの思想的根拠を中心に検討したい。

〔註〕

- (1) 『大國隆正全集』第三卷、一三三七頁
- (2) 同前、一三七～一三八頁
- (3) 同前、一三七頁参照
- (4) この点については、註5の松浦『大國隆正の研究』、および南『近世国学とその周辺』に所収の論考を参照した。
- (5) ①玉懸博之「幕末における『宗教』と『歴史』——大國隆正における宗教論と歴史論との関連をめぐって——」七四頁、『東北大学文学部研究年報』第三一号

- ② 松浦光修『大國隆正の研究』、大明堂、二〇〇二年
- ③ 田原嗣郎「幕末国学思想の一類型——大國隆正についての断面的考察——」、「史林」第四四巻第一号
- ④ 武田秀章「ペリー来航と大國隆正」、「神道学」第一四〇号
- ⑤ 武田秀章「文久・慶応期の大國隆正」、國學院大學『日本文化研究所紀要』第六四号
- ⑥ 南啓治「大國隆正『和魂』考」、「國學院雜誌」第七三巻、第六号
- ⑦ 南啓治「近世国学とその周辺」、三弥井書店、一九九二年
- ⑧ 荒川久寿男「大國隆正の中興紀元論について」、「皇學館論叢」第三巻、第六号
- ⑨ 山崎勝昭「大國隆正と萩原広道——一つの但し書き」、神戸大学『国文論叢』第二〇号
- ⑩ 上田賢治「大國隆正の思想体系とその基本的性格」上・下、『神道宗教』第七号
- ⑪ 芳賀登「大國隆正の学問と思想——その社会的機能を中心として」、日本思想大系第五〇巻『平田篤胤 伴信友 大國隆正』所収、一九七三年

なお、松浦光修が編集復刻した『大國隆正全集』の第八巻は最初に出版された全集全七巻に含まれていない文献や資料を収録した補巻であるが、それに松浦による詳しい書誌が掲載されている。本稿では筆者が直接参照した文献のみ掲載した。



- (6) 前掲全集第六卷、一頁
- (7) 大崎勝澄『大國隆正』(一九四三年、大日本雄弁会講談社)、一〜三頁、傍線引用者
- (8) 河野省三『やまとのこころ―大國隆正の思想―』(一九四三年、文部省教学局編纂 日本精神叢書五十六)、二五〜二六頁、傍線引用者
- (9) 同前、二六頁
- (10) 例えば、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』参照
- (11) 波田永実『招魂祭祀』考I『招魂祭祀の歴史的形成と展開(『流経法学』第八卷第二号)
- (12) 服部之総『青山半蔵―明治絶対主義の下部構造―』
- (13) 田原嗣郎『幕末国学思想の一類型―大國隆正についての断面的考察―』、『史林』第四四卷第一号
- (14) 松浦光修『大國隆正の研究』二一五頁

## 第一章 大國隆正の歴史認識

大國隆正の思想の特異性は、その歴史認識に一番よく現れている。隆正は歴史の展開過程を「神代」と「人の世」に大別し、さらに「神代」を五代に分け、神武即位をもって「人の世」の始まりととらえる。「神代」についてもその考え方は独自の特徴がいくつもあるが、それについて論証することは現在の筆者の力量を超えるため別の機会を得て検討したいと考えている。本稿では神武即位以降の歴史認識とそれに基づいた政治思想について考察することを直接の課題としたい。

## 封建制と郡県制のとらえ方

大國隆正の歴史認識で最も特異なものは、その上古観、中古観、近古観に見られる。上古とは隆正にとって神武即位から仏教伝来までの約一千年間である。隆正は神武即位元年の辛酉の年を「中興元年」とみなし、この年を起年とした年代表記を採用している。これがキリスト誕生を起年とする西暦に対抗したものであることはその著作『本学拳要』に明らかであるが、問題は神武の事績を「中興」とみなし、その即位元年を紀元一年とみなす歴史表記を創出したことである。大國がそもそも神武即位を「中興」と名付けたのは、「人の世」以前の「神代」こそがその後に展開した歴史全ての淵源なのであって、神武の治世が「神代に神々によつて定立された『一なる価値・原理』が望ましき形で顕現した時期と、隆正によりみなされていた」からである<sup>①</sup>。

しかし、ここで問題としたいのはこの点よりもむしろ、隆正が神武即位以降、欽明・推古朝に至って仏教が伝来する以前までの期間の制度、すなわち「上古の制度」を「もろこしの封建にひとし<sup>②</sup>」いものと見なしていることである。ここで「封建」というのは、今日の歴史概念として用いられる普遍的意味での「封建制」を直接意味するのではなく、中国周代におこなわれていたと考えられている「封建」制のことである。これは周王のもと、諸侯が各地に封土を与えられ国を建てる制度をいう。したがって、隆正のいう「上古の制度」が歴史概念としての封建制に相当するかどうかという検討はここではしない。

隆正にとってこのことは歴史を解釈する上で最も重要な論点の一つである。というのは、「上古」から「中古」への転換をもたらした要素が「仏教伝来」（公伝）ととらえるからである。すなわち、推古女帝即位に伴い摂政となった厩戸（聖徳太子）が仏教尊崇により「わが本教をうずもらせた<sup>③</sup>」ととらえ、さらに、その後の律令国家の成立に中央集権的な国家体制の確立を「封建制から郡県制への転換」とみなし、望ましき社会制度が実現していた世に封建制から、望ましからざる社会制度の世に郡県制へと転換したと考えるのである。

隆正は、聖徳太子の摂政期より「もろこしの郡県をうらやみ」<sup>④</sup>孝徳、天智、天武、文武と歴代天皇は「よろずのまつりごとを、唐土風にうつし」<sup>⑤</sup>、「上古」の国造や県主などを廃して、中央政府より守・介・掾・目などの官人を派遣して政治・行政を行ったととらえる。大國にとって「郡県制」のおこなわれている世は「なげくにもあまりある衰世になんありける」<sup>⑥</sup>のである。このことは、聖徳太子の治世が蘇我氏の専横に対抗したものであり、その蘇我氏を倒した大化の改新から天武朝の天皇絶対の古代国家が、律令制の導入による中央集権的な天皇中心の国家体制の確立として高く評価される歴史観（就中、皇国史観）とは相容れないことに注目すべきであろう。この点は次項以下で詳しく検討する。

また、隆正においては何故封建制が是とされ郡県制が非とされなければならないのであろうかという点についても同様である。前述のように、隆正の「人の世」の歴史認識の基本が、封建制がおこなわれている世を是とし、郡県制（中国的な律令制度の導入と展開）がおこなわれている世を否定することから論理必然的に導き出されることは、頼朝による鎌倉幕府の成立はあべき封建制への回帰として積極的に肯定されるという事実である。そしてその後の武士による支配は封建制のおこなわれている世として当然肯定される。徳川幕府の支配も必然的に積極的に肯定される。

ところで、皇国史観は「神のごとき」天皇が絶対的な地位と権力を保持することを前提とするが、その考えの基本となったのが北畠親房の『神皇正統記』である。もともと、『神皇正統記』は「神国思想」だけでなく朱子学的「大義名分論」の影響を強く受けていたと考えられるが、何れにしても絶対的な天皇の地位や権力を掣肘したり制限するものとして、平安中期以降の藤原北家による摂関制をはじめ、鎌倉幕府、室町幕府の存在を親房のみならず隆正がどのように評価したかという問題は検討に値する。それは言い換えれば、鎌倉幕府の成立とそれに対する承久の変と建武の新政への評価の問題でもある。

## 大國隆正の歴史認識の基本

大國の歴史認識の中で重要な位置を占めるのはその原動力としての「氣運」であるが、それは「神意」の現れ、すなわち「神議」(「神慮」とも表現される)と関連する重要な概念である。隆正の理論を正確に理解するにはその神代観を理解する必要があるのだが、それは前述のように別の機会にゆずることとして、隆正においては「人の世」すなわち「人間界の事象の展開」＝歴史は「神議」と「氣運」によって成り立つと考えるのが基本である。

そしてもう一つ重要な概念が「かぶす」もしくは「かぶし」である。これは「氣運」それ自体の固有の動きを表す隆正独特の言葉で、「のぼりてくだる」<sup>(7)</sup>こと、あるいは「のぼりてくだる循環の理」<sup>(8)</sup>と説明されている。そしてそれは「人力の及ぶところにあらず」<sup>(9)</sup>とされるものである。まず、ここまですを前提として歴史を隆正がどう解釈しているかを検討してみよう。

神武天皇、大和国へ都をうつしたまへるとき、氣運あらたまりて、皇威を海内にかがやかしたまへるものなり。それまでは、つくしのはてにゐたまひて、皇威海内へかがやかざりけんとおもひやりてたてまつることなり。二千五百年かがやかざりし 皇威を、海内にかがやかしたまへるは氣運なり。

つまり、神武東遷により氣運があらたまり皇威が内外に輝いた、ということになる。これが「人の世」の歴史の初発である。

神武天皇つくしより大和へうつりたまへるとき、わたくしに民を制し地を領しをれるものも、天孫に帰順

したるをば、さらにとがめたまはず。そのままにそのところの国造・県主等にしたまへるは、後世の本領安堵とおなじころばへにて、めでたきみはからひになんありける。上古の制度はもろこしの封建にひとしく、そのところころへ県主・村主等をおき、これを国のみやつこといひて、そのところの民をおさめしめ、不慮にそなへたまへるものなり。

東遷のおり、帰順した被征服者にそのまま民と土地を治めさせたことは中国の封建制と等しく、すばらしいはからいであつたと主張する。これが上古の制度の確立である。ところがその後事態は暗転する。

ざるを聖徳太子の摂政したまへるときより、もろこしの郡県をうらやみたまひ、ついに 孝徳天皇 天智天皇 文武天皇 文武天皇つぎつぎによるづのまつりごとを、唐土風にうつしたまひ、かの国造・県主をば 神官にうつして、政事にあづからしめず。みやこより守・介・掾・目四部の官人をくだして、その政事をとることとなしたまへるは、なげくにもあまりある衰世になんありける。

隆正は聖徳太子以降、中国風の中央集権的律令制国家に移行してしまつたことを強く批判する。そして「この運を衰運とみるは正学者のまなこなり。」と自己の主張を強く肯定し、反対に「虚にはしる儒学者・倭学者は、そのときを王代の盛なりしときとおもうなるべし。」と批判している。

なぜ、そのようになつたのかについて隆正は「そのみこころをおしはかりたてまつるに、土地を諸臣にわかちあたふるを、をしきものにおもひたまひ、海内の地よりあがる利益を朝家にあつめ、おもふままに佛寺を建立し、ほこりおごりたまはんとのみこころになんありける。」というように理解している。そして天皇が質

素に暮らしていた上代では謀反を企てるものも少なく世はおだやかであったが、「中世のごとく、わがままに世をまつりごちたまひては、皇天二祖のみこころに背きたまふものなること、事蹟につきてあきらかなり。」と述べている。ここに観ることのできる歴史認識はまさに大國隆正独自のものである。ちなみに、隆正が聖徳太子を否定的に評価する直接的理由は、第一に女帝を立て、第二に上を犯した馬子とともに政権を分け合い、第三に思うままに佛寺を建てたことに求めている。<sup>11)</sup>

ちなみに、皇天二祖とは高皇産靈神（たかみむすびのかみ、造化三神の中の一柱）と天照大神のこと。日向の高千穂峰に降臨した天孫瓊々杵尊（にぎのみこと）は天照大神の子天忍穗耳命と高皇産靈神の娘との間に生まれたとされているので、高皇産靈神は瓊々杵尊の外祖父ということになる。

さらに「天智天皇、鎌足公を寵したまひ、聖武天皇、光明皇后を愛したまへるよりこのかた藤氏のいきほひ朝野にみちて、他氏のひとは、ありてもなきがごとくさかえたり。」とのべ、藤原氏なかでも良房・基経に代表される北家の全盛時代（摂関政）から院政期を経て武家の時代に移る過程を、「皇天二祖ははるかにこれをみそなはし、朝家にたへて、地下にはびこれる、清和天皇御血統より六七人の英傑をいだし、それに藤氏の権をうつし、かくのごとく世をあやつりたまえるものになん。」とのべている。つまり、朝廷では勢力を伸ばすことができずにいた清和源氏の血脈を「皇天二祖」は、地方に根を張っていた義家、頼朝、尊氏、義貞、家康（新田義季の後胤と記している）などに見出して、権力を預け世を操つたと認識しているのである。そして清和天皇につながる系図を掲げている。つまり、武家の統領も本を正せば皇胤に他ならないというわけである。天皇家から藤原氏が権力が移行した理由は「皇家の威権つぎつぎに藤氏にうつりしは、おごりにつきてかぶしをおこしたまへるなり」という一節に明らかである。以下隆正は「かぶし」が原因で歴史の展開＝支配者の興亡が起こると説明する。<sup>12)</sup>

藤氏は 皇威をかぶっておのが家をおこし、源平両家はまた藤氏の威権をかぶしていへをおこしたり。北条は頼朝の従者となりて主家をかぶし、足利はまた北条の下よりいでて北条をかぶし、朝倉は斯波をかぶし、織田は朝倉をかぶして、つひに足利をかぶしたり。豊臣は織田の下より出て織田をかぶし、東照神君一たびは豊臣につきたまへれど、豊臣をかぶして足利のあとをつぎ、征夷大將軍に任じたまへり。

これが隆正の描く歴史的興亡の顛末である。そして隆正は「ほこりおごるときは、しりへに必ずかぶすものあり。東照神君よく質素を守りたまへるにより、これにてかぶしはとまりたり。」<sup>14</sup>と現体制を肯定している。

#### 承久の変、建武の新政に対する評価

鎌倉幕府の成立と武士の政権の展開について、隆正は北条時政以下、義時・泰時・経時・時宗というように、北条得宗家の治世を重視する。時政については「古今一人ともいふべき奸悪のひとりなりけれど、その器量はまた世にまれなる人になんありける。清盛が権威をうらやみてことをおこしながら、清盛があとをふまず。頼朝をつかひてみづからはひくき官位になり、下民をなづけて人心をむすび、これまでの藤氏・平氏の虐政をのぞき義時・泰時うちつづき国政に心をよせしは清盛にくらべては、一段も二段もたちあがりたる高手といふべし。」と評価しつつ、元寇に対処した時宗を「大敵をおそれざりし武勇のほど、古今独歩ともいふべきほどの良将にてありしなり」<sup>15</sup>と評価している。

そして、後鳥羽による承久の変、後醍醐による元弘の変については以下のように述べている。<sup>16</sup>

承久・元弘のおぼしたちを合せて、ひそかに考へたてまつるに、承久の時は、北条氏いまだおごらず。下位に居て民を懐けしときなれば、氣運いまだ熟せざりしなり。元弘のときは、北条氏すでにおごりをきはめ、かぶすべき運にあたりてあれば正慶二年ついに北条一家はほろびたりき。

時政・義時が奸悪を、このとき皇天二祖誅したまえるなり。その九代（執権職ではなく得宗家のことを指す―引用者）たもちしは、下位に居ておごらず。かぶすべき端をあらはさざりしゆゑなり。時宗が大勲功も、時政・義時が奸悪を消除するまでにはいたらざりけん。

「奸悪」ということと「下位に居ておごらず」ということは並立し、後者の方がより重視される。そしてそれが「かぶすべき端をあらはさざりしゆゑ」であると主張する。さらに次に述べていることは注目すべきである。<sup>17)</sup>

承久のおぼしたちは、掌をかへすがごとき浅きみころろにて、寶祚を守り給ふ御本意にかなはせたまはず。これにより皇天二祖これをゆるしたまはざりしなり。元弘のおぼしたちは、皇天二祖ひとたびはこれをゆるして、北条の奸悪を誅したまひけれども、また足利に權威をあたへて、南のみかどをすてさせたまへる。皇天二祖のみころろをはかりたてまつるに、北は嫡流にて南は庶流なり。北の帝は寶祚をひたすらに守りたまひて、天下の利を利とし、おのがままに天下をまつりごちたまふみころろのなかりしにより、皇天二祖のみころろにはかなひてこそありけめ。南のみかどは天下の利を利とし、おのがままに天下をまつりごたんとしたまへるにより、皇天二祖のみころろにかなはざりしなり。承久・建武ともに、中古の郡県に世を復さんとおぼしたちけれど、中古の郡県は皇天二祖のいたくきらひ給へることにて、みこころざしならざり



しなり。ならざりし事蹟をみて、皇天二祖のみころをはかりてたてまつるべきなり。

ここにおける論点は四つある。第一にすべてを決定するのは「皇天二祖のみころ」＝「神議」であること、第二に「おのがままに天下をまつりごちたまふみころのなかりし」ことが重要で、これは先に述べたように、北条が奸悪であつても「下位に居ておごらず」だったので「かぶすべき端をあらはさざりしゆゑ」であることと軌を一にしている。第三に「北は嫡流にて南は庶流なり」という認識である。たしかに後醍醐→後深草→龜山という皇位継承順位からみるかぎり、長幼の序からいつて後深草の系統（持明院統）が嫡流で龜山の系統（大覚寺等）が庶流といえなくもない。まして後醍醐は即位の経緯からも大覚寺統の庶流ともいえる。しかし、嫡庶の問題に関連して注目すべきは、隆正は古賀精里に朱子学を学んだにもかかわらず、名分論の影響をまったく受けていないことではないだろうか。それは「新田・楠は忠臣なり。足利は逆臣なり。その忠臣はみころざしをえずして、逆臣はみころざしをえたり。これにもまた 皇天二祖はみころのありしことなるべし。」と述べているところにはつきり現れている。その論理は次の如くである。頼朝の母は熱田大宮司家の娘である。その熱田宮には三種の神器のうち神劍がある。その神劍をそもそも天孫降臨のとき神鏡とともに下したのは皇天二祖のみころであつたが、崇神のころまでは宮中であつた神劍がそのころ宮中を出て尾張の熱田宮にとどまつた。その熱田大宮司家の娘を母とする頼朝が日本国総追捕史となり征夷大將軍となつた。足利氏も家祖義国の次男（三男とも）義康の妻が熱田大宮司家の娘であるから神劍にちなみがあるところが「同じく義国のながれにて、新田はみころざしをえず。足利のみころざしをえたりしは、まず足利にみころざしをえせしめて、後に新田の枝族より徳川君をいだし、大成せしめんとはかりたまへるものなるべし」。さらにその尾張より信長・秀吉などが続いて出て乱れた足利の世の末を治めたのは理由があつたこと

だと思ふべきである。また、「新田・楠は忠臣にてありけれど、そのよるところの 天皇、皇天二祖のみころにかなはざりしをいかにせん。足利は悪人にてありけれどよるところの 天皇、皇天二祖のみころにかなひてありければ、ころざしをえたりしなり。」と述べている。<sup>18</sup> 以上見てきたことから明らかのように、隆正は天皇中心の律令体制への復帰＝郡県制への回帰を目指した後醍醐の正当性を否定しているのである。こうした論理は隆正独自のものである。いうまでもなく北朝正統論は近代天皇制イデオロギーとは正面から衝突する。そして第四に郡県制＝中央集権的な王政復古が「皇天二祖のいたくきらひ給へることにて、みこころざしならざりしなり」<sup>19</sup> としていることである。これは封建制を世のあべき姿と観念する隆正からすれば論理的に当然の帰結であるが、郡県制が否定されなければならない理由は「皇天二祖のいたくきらひ給へる」からであるとする。このため、承久の変も建武の新政も失敗したというのである。

そして、隆正が北条や足利を評価し、逆臣にくみすると憎むものもあるであろうが、しかし「承久・建武のみかどころざしをえたまはざりし事蹟につきてかくのごとく論をたつるは、ただただ 朝家の永久をおもひたてまつり、わがくにの 天皇は、その 寶祚を守りたまふものにして、外国の国王のごとく、ほこりおごるものにあらぬよしを、よの人にしらしめんとてのことになん」<sup>20</sup>と自己の立場を正当化している。傍線部分をあえて深読みすれば、隆正は「天皇不親政」こそが天皇制の本質と是認しているともえいよう。隆正は、天皇は親政せずただ寶祚を守り、統治権は幕府に委任するという体制を理想としていたと考えられる。この点は重要な論点で、後の「天皇＝総帝論」のところでもう一度詳しくふれたい。ともあれ、このように隆正が後醍醐・南朝の正統性を否定していることはあらためて確認しておきたい。

南北朝正閏論の基本的問題点

そもそも南北朝いづれを正統の王朝と見なすかは、同時代より政治問題そのものであった。南北朝合一時の北朝の後小松は後醍醐以降の後村上と長慶、後龜山は後醍醐・南朝が勝手にたてた「南方偽主」とみなし、後龜山からの三種の神器の引き渡しに際しても、南朝の後龜山から北朝の後小松への「讓国の儀」はおこなわず、かつて平氏が西国に持ち去った神器が内裏に戻った時の手続きにしたがっておこなわれた。元号も北朝のものが使い続けられたし、北朝では南朝の存在自体をはじめから認めてはいなかった。さらに、後小松は北朝の中でも後光厳の皇統こそが正統であるとの認識が強かった。それは北朝・持明院統の中にも崇光の皇統（＝後の伏見宮系で現皇室はこの系統）との争いがあり、後小松の正統性へのこだわりは強かった。そうした立場から後小松は『本朝皇胤紹運祿』を編纂せしめた。本書は幕末に至るまで勅撰の皇統譜として重んじられた。後小松は周知のように、皇位を太覚寺統へではなく実子である称光に伝えた。しかし、その称光は継嗣なく没し、皇位は伏見宮家からでた後花園が継いだ。『本朝皇胤紹運祿』はこうした背景のなかで編纂されたのだが、後花園は伏見宮の実子なのだが、後小松の猶子として称光の跡を継いだことになっている。称光の死によって後光厳の皇統は断絶したのだが、後花園を後小松の子とすることにより伏見宮家を皇統譜から切り離しているのである。しかし、後光厳系は観応の擾乱から正平の一統前後の政治的状况から足利氏によってやむを得ず擁立された皇統ともいえ、しかも称光には継嗣なく後光厳系は断絶した。これに対して、伏見宮家は持明院統の嫡流ともいえ、皇統は後花園以降現在までこの系統が継いでいる。

ここで視点を幕府に移してみると、武家にとって天皇あるいは皇統とは何であったかがよりいっそうはつきりする。正平の一統は観応の擾乱の政治的帰結の一つであり、尊氏側の都合で南朝と和睦し皇位、神器ともに南朝に渡したものである。正平は北朝の観応に替わった南朝の元号である。さらにその後の政治的・軍事的混

乱の中で、北朝の治天の光厳上皇、光明上皇、退位したばかりの崇光上皇、皇太子であった直仁親王らも吉野に連れ去られ、幕府の存在の正当性を「合法的」に担保する根拠が失われた。これは幕府にとつては存亡の危機であった。そこで尊氏は光厳・光明の生母である広義門院（左大臣西園寺公衡の娘）を治天として崇光の弟後光厳の即位によりやくこぎ着けたわけである。これによって幕府はその存在の正当性の根拠を得たわけである。（ただしそれは周知のように神器なしの即位であった。）

皇族でもなく、女帝であったわけでもない女性を治天とし、新たな天皇をたて、関白以下百官が供奉する朝廷の下に幕府は形式的に存在しなければならぬ。この論理の前には、南北朝何れが正統なのか、北朝の崇光系が正統なのか、後光厳系が正統なのかはほとんど意味を持たない。幕府の正当性を担保できれば何れに皇位があつてもよいのである。これに類したことはそれ以前にもあつた。すなわち、承久の変の後、父後鳥羽の挙兵に積極的だった順徳天皇の子である仲恭天皇（本人は幼少で事件とは無関係）が廢されて、三上皇を流罪にしたため皇位継承者に事欠き、結局、後鳥羽の異母兄で出家していた行助入道親王が天皇に即位しないまま後高倉院として治天となり、その子の後堀河天皇として即位せしめ、後高倉院の院政がおこなわれた。後光厳の即位の政治過程とロジックは後堀河のそれをパラフレーズしている。幕府にとつては治天と天皇の存在が必要不可欠であった。この後高倉院の系統は後堀河のあと、四条天皇へと続くが夭折したため、後鳥羽の子のうち挙兵に消極的だった土御門の子をたてた。これが後嵯峨天皇で、この天皇の子の代に皇統が持明院統と大覚寺統に分裂することになる。ともあれここでは「治天と天皇（と皇太子）を戴く幕府」という構図の重要性を特に確認しておきたい。この論点も後に再び論じたい。

これに対して、南朝正統の立場を代表するのが北畠親房『神皇正統記』と水戸光圀が編纂を命じた『大日本史』である。両者とも幕末期から近代にかけての天皇制イデオロギーの形成に大きな影響を与えたことはいう

までもないが、両者に共通するのは神器の存在の重要性と朱子学的名分論に基づく「正統」概念であろう。水戸藩が『大日本史』を刊行しそれを幕府と朝廷に献上しようとした時に問題となったのが北朝の位置づけであり、献上が極端に遅れた原因は端的にいつて『本朝皇胤紹運祿』で採られた立場との違いであった。徳川幕府の儒官であった林羅山・鷺峰父子による『本朝通鑑』は南北朝併記であるが、鷺峰は南北朝期の記述では北朝正統で記述している。『大日本史』の原型である『百王本紀』（神武から後小松まで）が完成したのが光圀在世の一六九七年であり、光圀死後の一七一五年に書名が『大日本史』と決定する。これが幕府に献上されたのが一七二〇年である。時の將軍吉宗は『大日本史』刊行の是非を朝廷に問い合わせたのが、時の朝廷自体が北朝系（後花園系）であり、『大日本史』がその立場と相容れない内容を含んでいることから最終的に一七三一年になって刊行不可を幕府に通知している。曲折の末、最終的に朝廷に献上されたのは一八一〇年である。その時に献上されたのは本紀、列伝と藤田幽谷起草の上表文だけである。したがって、その時には完成していない志、表はもとより、すでに安積澹泊の手になった『大日本史論贊』は含まれていない。

南北朝の正閏問題とならんで大きな焦点になったのは承久の変と建武の新政に対する評価である。『論贊』では鎌倉幕府第三代執権北条泰時や後醍醐に反逆した足利尊氏への評価は必ずしも低くない。これは大国隆正とも共通する。そして、次にふれるように、『論贊』は最終的に削除されるにいたる。

そこで、次にこれらの諸問題を正面から論じた前期水戸学を代表する安積澹泊『大日本史論贊』、栗山潜鋒『保建大記』、三宅観瀾『中興鑑言』における歴史認識と政治観を検討する。歴史の編纂・叙述は大国隆正の場合がそうであったように、極めて政治的行為だからである。

〔註〕

- (1) 玉懸博之「幕末における『宗教』と『歴史』——大國隆正における宗教論と歴史論との関連をめぐって——」七四頁、『東北大  
学文学部研究年報』第三一号
- (2) 出典を入れる
- (3) 「馭戎問答」上、前掲全集第一巻、八四頁
- (4) 「文武虚実論」、同前、三五四頁
- (5) 同前
- (6) 同前、三五五頁
- (7) 「文武虚実論」同前、三六二頁
- (8) 「古伝通解」、全集第七巻、一〇九頁
- (9) 「尊皇攘夷異説辨」、全集第二巻、三四八頁
- (10) 以上「文武虚実論」、全集第一巻、三五三～三五六頁参照
- (11) 同前、三六七頁、なお儒教も排仏を強く主張するものであるが、澹泊の『論贅』においても「聖徳太子厩戸伝の贅」にお  
いて、同様の指摘をしている。
- (12) 以上同前、三六三頁
- (13) 同前、三六四頁
- (14) 同前
- (15) 以上同前、三六七～三六八頁参照
- (16) 以上同前、三七〇頁、なお傍線引用者
- (17) 同前、なお北条氏を九代と数えるのは得宗家のことであり、これは江戸中期に成立した『北条九代記』などと共通した認  
識である。周知のように、北条氏は歴代執権として幕府の実権を握ってきたが、第五代時頼以降は執権職と得宗（北条宗家  
の家督）は一致しない場合が多い。さらに北条九代といった場合、執権職に就いていない時頼の兄時経を第四代に数えてい  
る。北条氏の実権を得宗家が握っていたことは今日、得宗専制の問題としてもとらえられている。

(18) 以上同前、三七一～三七二頁参照

(19) 同前、三七〇頁

(20) 同前、三七二～三七三頁

## 第二章 前期水戸学における歴史認識と政治観

筆者はこの点についてすでに「『招魂祭祀』考」において行論の關係上簡単にふれているが、本稿の論旨にも大きな關係があるので改めてここで詳しく採り上げたい。

本章で採り上げる三人は、江戸前期に水戸藩や幕府に仕えた儒者である。以下にみるように、その歴史認識は共通する部分もあるし独自のものもあるが、まず第一に彼らは儒者（主に朱子学）であるから名分論的立場や徳治論的立場が共通項として指摘できる。しかし、本稿で問題としたい彼らに共通の特徴は、水戸学の最大の特徴である「南朝正統」の立場は大きく外れていないが、武家の政權たる足利幕府を正当化する政治的、法のあるいは道徳的淵源としての朝廷の存在<sup>11</sup>北朝を全面否定し、天皇親政の南朝を正統とすることは、結果的に自己のアイデンティティである水戸藩、ひいてはその存在根拠としての徳川幕府を否定することにつながるという一種の「自己矛盾」・「自己否定」の論理を内包せざるを得なかったという点ではなかったかと考える。

徳川幕府は時の朝廷によってその存在が正当化されている。その朝廷はいうまでもないことであるが前述のごとく北朝系の伏見宮系である。『大日本史』の南朝正統論はこの点ですどい政治的対立点を内包していたという他はない。その朝廷を支える摂政・関白以下の廷臣たちも、北朝<sup>12</sup>時明院統にアイデンティティを持つ家系のものたちである。したがって、南北朝正閏問題とならんで、源平の争乱から初めての武家の政權として

の鎌倉幕府の成立、その打倒を試みた承久の変、そして建武の新政と足利幕府を彼らがどのように解釈し叙述したのかは、武家の支配の正当性の問題として重要な論点になりうるのである。

### 『大日本史論贊』における歴史認識と政治的対立

安積澹泊は水戸の人。光圀の命により若くして朱舜水に師事し、「享保庚子、大日本史成りて之を幕府に献ず。其の修、與つて最も力あり。其の論贊に至つては則、義公の矢口にして澹泊筆を肆にす。」と評されている。論贊とは史書の最後に、編者などが採り上げた人物や事蹟などについて詳しく論評したものであり、『大日本史』においてもそれが付される計画で、それを澹泊が執筆したものである。

その、『大日本史論贊』において、澹泊は後白河の「失徳」が武士への政治権力移行の最大原因とみなし、そして後白河が即位させた後鳥羽について、「人君、位に即くには、必ずその始めを正しくす。その始めを正すは、その終りを正す所以なり。古より、未だ神器なくして極に登るの君あらず。元暦の踐祚は、一時の権に出で、万世の法となすべからず。…(中略)…異邦の人すらなほ白板天子を議す。国朝、赫々たる神明の裔、豈、その礼を重んぜざるべけんや。これ祖宗の法を蔑して、その始めを正さざるなり」とその神器なき踐祚の異常さを批判する。白板は正式の発表を記す板のことで、したがって白板天子とは正式の玉璽なしの自称天子のことを指す。反対に、仲恭天皇を廃して後高倉院を治天とし、後堀河の即位をおこなった承久の変の幕府軍の総大将としての北条泰時への評価は決して低くない。むしろ変に際して義時を諫めたが聞き入れられず、兵を率いて王軍と戦い遂に仲恭を退位させたことはやむを得ないことで本意ではなかった。さらに四条が崩ずるにいたって土御門の後胤(後堀河天皇)をたてた。このことは「乃心王室、亦従りて知るべきなり。」<sup>4)</sup>すなわち心が王室にあることはこれによって知るべきであると述べている。さらに北畠親房の『神皇正統記』も「承久



の事は、その曲、上に在り。泰時は義時の成績を承け、志を治安に励み、毫も私する所無しと。これ、以て定論となすべし。」とむしろ高く評価していると述べている。事実、親房は頼朝が高官にのほり守護をおいた(幕府を開いた)のは「コレミナ法皇の勅裁也。ワタクシニヌスメリトハサダメガタシ。後室(政子のこと)引用者)ソノ跡ヲサラニ、ハカラヒ、義時久ク彼ガ権ヲトリテ、人望ニソムカザリシカバ、下ニハイマダギズ有リトイフベカラズ。一往ノイハレバカリニテ追討セラレンハ、上ノ御トガトヤ申スベキ」と述べている。さらに、四条天皇の夭折に際して泰時が後嵯峨天皇を立てたことは「泰時ハカラヒ申テコノ君ヲスヘ奉リヌ。誠ニ天命也、正理也。土御門院御兄ニテ御心バヘモオダシク、孝行モフカクキコヘサセ給シカバ、天照大神ノ妙慮ニ代テハカラヒ申ケルモコトハリ也」と「神慮の代行者」としてまで高く評価している。親房が宋学(≡朱子学)の影響を受けていることは、澹泊の『論贊』での議論との比較でも明らかである。この点は、後に隆正の議論とも比較検討したい。

前述のように、『論贊』は最終的に高橋担室や藤田幽谷らの反対によって『大日本史』から正式に削除されることになるのだが、そのことの正否はともかくも削除されるにいたつたのにはいくつかの理由がある。まず、編纂の力点が当時は志表におかれていたこと(つまり制度史への関心の移行)もあるが、澹泊が彰考館に入った一六八三(天和三)年にすでに、神武から後醍醐までの紀伝はすでに完成しており、北朝の五天皇を本紀から外して列伝に入れ(つまり南朝が正統であるとの立場)、大友皇子はすでに帝記として立てられていた(つまり天皇として即位していたとして扱われていた。ただし、その時点で神功皇后は列伝の扱いをされていない)。そして、足利の党はみな「賊」と記されていた。また、どこまでを扱うかについては一三九〇(明德三)年の南北朝合体までに限られていたと思われる。ところが同年末光圀自身が後小松以降も材料を収集し紀伝の採択に備えよという意志を示した。この後、曲折を経て神功皇后を皇妃伝に入れること、大友を本紀に列

することの他、南朝を正統とするが、神器が京都に戻って以降の後小松は正統とし、その本紀の首に北朝の五天皇を帯書することなどが決められたようである。最後の点は澹泊がかなり強く主張して決定されたようである。その理由は、中国のように易姓革命が普通におこなわれている世ならともかく、天皇家だけに皇統が伝えられている日本にあつて、南北両朝は同じ天祖の後胤である。それなのに北朝の五天皇を列伝に降ろすことができようか、という点にあつた。<sup>8</sup>これは北朝系の時の皇室への配慮と考えられる。さらに、澹泊は中国の史書にはない將軍列伝を設けることを主張している。これは史記の世家（周代の諸侯と漢代の王侯を含めた封建諸侯の記述）などにならつたものである。例えば、春秋時代の斉の桓公、晋の文公のような覇者が世家で扱われるが、將軍伝をたてた理由は、わが国においても、「州郡兵馬の務、將士黜陟の政は、専ら鎌倉に在り、而して御教書と詔勅と並行す<sup>9</sup>」という認識があつたからである。つまり將軍は覇者の扱いと等しく、名目上は列伝だが、事実上本紀に等しいものとするという意味合いがあつた。この点は三宅觀瀾も同じ意見であつた。これが時の朝廷と幕府への政治的配慮であつたと考えても大きな間違いではないであらう。

また、澹泊が列伝の構成に修正を加えた礼としては、西園寺公宗の扱いが重要である。周知のように公宗は後醍醐を暗殺し建武政権を倒そうとした北条残党の与党として処断された公卿である。当然「叛臣伝」に入れられていたのだが、祖の公経の伝の末に付するという形で処理された。澹泊と交流のあつた室鳩巢は、公宗は蘇我馬子と並べて「逆臣伝」に置いてよいのではないかと意見を述べたが、澹泊は、それもごもつともな意見だが、「本朝百王不易之史、異朝革命之史とは違申候。公宗子孫歴々相続き、西園寺を徳大寺より継ぎ、清華之家にて御座候。然るを先祖逆臣伝に入申候ては、決して公共之書には罷成間敷候。事実さへ没し不申候へばよく候間、列伝に入置候方、為当世諱之の道理にも叶可申由申達、左様罷成候。即公経・公宗の贊にも其気味を書載申候。云々<sup>10</sup>」と主張している。つまり、日本は百代一つの皇統が続いていて、中国のような易姓革命の

国とは異なる。公宗の子孫は今も代々続いていて清華の家柄である。しかるに、先祖が逆臣伝に入っているようでは決して公共の書にはなり得ない。歴史的事実さえはつきりしていればよいので列伝に置いた。当世のためにこれを避ける道理にも叶っていると申し伝えそうだった。したがって、公経・公宗の賛にもその感じを書き置いた次第である、ということである。端的にいえば、西園寺家は現に五摂家に次ぐ最高位の家格の要職を占める貴族であるので政治的に配慮したということである。また、保元の乱の結果、父為義を斬った義朝は叛臣伝に入れられて当然の人物だが、頼朝の父だから叛臣伝から外そうとも提議している。

これらは『大日本史』を幕府に献上し、さらに朝廷献上を実現するための現実的配慮であったと考えてよいだろう。ここに、「正統」な帝王と忠臣が敗れ、叛臣が勝利し政治権力を握るという、イデオロギーでは裁断しにくい矛盾に満ちた歴史過程を一つの倫理的価値観で貫いて論理的一貫性を以て叙述する難しさと、歴史叙述そのものが政治的行為に他ならないという事実がよく現れている。

澹泊は朝廷―幕府の政治体制の中で、朱子学的名分論に基づくオデオロギー（特に南朝正統論）で歴史過程を叙述し、それを朝廷、幕府に献上することが現実的には困難なことを知っていたのかもしれない。従って、後に高橋担室、藤田幽谷らの主張により『論贊』が削除されるに至るのは、逆にこれらの諸点が問題とされたためであったと考えられる。南朝正統論に代表される水戸学のイデオロギー的論理一貫性をより重視すれば、澹泊の『論贊』はそれからはみ出す要素をたくさん内包していたといつてよい。<sup>11)</sup>

しかし、注目すべきは澹泊のこうした歴史認識を裏付ける論理である。後小松は叛臣である足利氏がたてた天皇である。北朝五天皇は皆同じである。水戸学においては神器を持つ方が正統であるわけだから、偽の神器を持っていた北朝五天皇は正統ではないことになる。しかし、澹泊は「然れども神器の軽重は、人心の向背に係る。人心帰すれば即ち神器重く、人心離れば即ち神器軽し<sup>12)</sup>」と主張する。この点は三宅観瀾も同じように

『中興鑑言』において、「器の臨む所は、亦必ず、統の当に続くべくして徳の称するに足る者に在」<sup>13</sup>と述べている。従って、後亀山が京都に入って神器を後小松に渡し兩朝合一された後は、神器は然るべきところに歸し皇統は正されたと考えるのである。こうした考え方はまた、栗山先鋒の『保建大記』にも見える考え方である。

こうした視点から、北条義時や足利尊氏などの叛臣ともいべき行為についても、そもそも彼らの行為自体が朝廷自らが綱紀を破った結果であると指摘する。これは徳治論的立場であるが、これらのことから、『論贊』の叙述には朱子学的名分論だけでは割り切れない微妙な政治的配慮がうかがわれる。

#### 栗山潜鋒・三宅観瀾の歴史認識と政治観

栗山潜鋒は山城の生まれで山崎闇斎の学統を受け継いでいる。青年期に八条宮尚仁親王に仕えていたがその後、水戸藩に仕え、修史事業の中心的役割を安積澹泊、三宅観瀾等と共に担った前期水戸学の代表的学者である。代表作の『保建大記』の原型である『保平綱史』は一八歳の作であるから、一九歳にして「名分論」を著した藤田幽谷と同じく早熟の偉才であったということになる。

光圀が史局を江戸小石川の藩邸に移し、彰考館として多くの学者を招聘したのは一六七二（寛文一二）年のことだが、「此際特に注意すべきは、其の聘に応ぜし学者の多数、大抵京儒にして、しかも闇斎派中の人たりしこと是のみ。この輩の學術、各々異なりと雖、京儒として共通の思想を有せしは、断じて否定すべからざる事実なり。」<sup>14</sup>と述べられている。「京儒として共通の思想」とは何か、という点については、朱子学的名分論と尊皇思想と一般的には解してよいであろう。そしてこれが『大日本史』の基本的骨格をなしていた。

栗山潜鋒の『保建大記』は、後白河から後鳥羽にいたる「凡そ六王、三十八年」（保元元年から建久にか

て)の歴史をあつかった史書である。ちなみに保元元年は保元の乱が起った年であり、建久三年は後白河法皇の没年である。潜鋒は同時期を王政衰微の原因を作ったときびしく批判していることで知られている。

『保建大記』が対象としている時代は、政治権力が朝廷から武士へと移行した決定的な時期である。潜鋒の歴史認識の特徴は、澹泊の「機」や「勢」といった概念を用いることなく、より徳治論的な儒教的普遍主義の視座からのものであると考えられている。<sup>15)</sup>つまり、アプリオリに前提されている「天」という概念と「人」との関連が歴史であるととらえる。人間の行為の善悪と天の作用としてのそれへの応報が歴史の展開であるという認識である。「天命は常に人事に原づき、妖災は必ず己に由りて起る」<sup>16)</sup>とはこうした認識を示している。つまり、天は人間に道徳的要請をおこない、人間はそれに応える(もしくはそれに背く)ということが歴史の展開の具体的過程であるというとらえ方である。

保元の乱の主原因が鳥羽と崇徳の不仲(治天である本院鳥羽によつて新院崇徳の院政が不可能にされたこと)にあることは周知の通りであるが、潜鋒はその原因が「白川帝、色を好みて最も淫なり」と述べ、白川と待賢門院との不倫にあるとし、「鳥羽帝も亦、崇徳は己が子に非ざることを知れり」と述べ、さらに「故に鳥羽の崇徳に不慈なるは、婦言に之れ聴くに由ると雖も、白川の倫を乱ること、実に由りて基づく所なり」<sup>17)</sup>と記している。そして鳥羽が近衛の後に後白河をたてたことは、後白河は近衛の兄で一二歳も年上であり「後白河將た当に立つべき所に在るか、応に崇徳の後に及ぶべきも、宜しく近衛の後を継ぐべからず。皇嗣は至重、天位は至貴、天人焉に係る。法皇、天倫の叙、衆心の嚮う所を察せずして、之を宮掖一婦人の言に決し、…(中略)：法皇の過挙、固より己に大なり」<sup>18)</sup>と批判している。「宮掖一婦人の言に決し」とは、鳥羽は寵妃美福門院の言を容れて後の二条をたてようとするがまだ幼いのでその父親の後白河を中継ぎとしてたてたことを意味する。後の二条は当時美福門院の養子となっていた。潜鋒は、弟の後に兄をたてるのは長幼の序の紊乱だと主

張する。さらに極めつけは「後白河は乱世の主なり。…(中略)…幾ど邦を亡ぼすに至れるは、何ぞや。大倫明らかならずして綱紀振はず。兵権分たずして威福下に移る。本朝上下二千三百余年の変を、挙げて在位在院三八年の間に集む。」<sup>19)</sup>とさびしく批判している。『保建大記』は「凡そ六王、三十八年」を問題としているわけであるから、後白河即位から二条、六条、高倉、安德、後鳥羽というのが六王ということになる。そしてこの期間は二条の親政期があるとしても、後白河の「在位在院三八年の間」であり、その間に朝廷が権力を失い武家に移ってしまったという歴史認識なのである。そして「天運と日ふと雖も、蓋し亦人事なり」と結論づける。つまり、ここでも白川、鳥羽、後白河などの歴代天皇・治天の「失徳」という「人事」が王朝の衰微という「天運」を招いたという認識が示される。

さらに、後鳥羽や後醍醐の失敗の原因について「之(武家政権のこと：引用者)を撲つも滅せずして愈々熾んに、或は之を芟るも、僅かに平ぎて復た大茂するは、何ぞや。蓋し亦、未だ其の本を修めざればなり。臣之を聞く、人君能く身を律し徳を慎めば、則ち天下の人心、服するを期せずして自ら服し、畏するを期せずして自ら畏す。人心の服す所、天命従ひて焉に帰す。天命の帰する所、孰か能く之を禦がん。人君たる者、其れ、思ひを之に致さざる可けんや」と述べ、「君徳」君主としての道徳的修養の欠如にその理由を求めている。しかし、「人事」は人のなす事が天命をもたらずわけであるから、結局、「人事」は「人心の服す所」になければならないという視点は澹泊と同じである。それを欠いたから後鳥羽も後醍醐も失敗したというわけである。(潜鋒は摂関家についても同様の道徳的退廢を指摘している。)しかし、この潜鋒の論理をつきつめれば、逆に「君徳」を体現できれば政治権力はおのずと天皇の手に帰するという論理的帰結になる。これが幕末期へのイデオロギーの影響ということになる。

また、潜鋒の南朝正統論は一見すると、水戸学のこの論点におけるスタンダードをなす議論で、要するに

「三器を擁するを以て我が真主と為す」という立場である。この点では、澹泊のように「神器の軽重は、人心の向背に係る」という立場とも異なるし、観瀾のように「正統は義に在りて器に在らず」という立場とも異なる。しかし重要なことは、潜鋒において神器は皇統の正閏を定めるものであって、「君臣関係」を律する原理とは考えられていない、ということである。あくまでそれは、人間の行為の善悪と、それに対する天の作用（＝応報）が歴史の展開であるにとらえる儒教的普遍主義の立場と違ってよいであろう。後期水戸学は正閏問題においては、潜鋒にみられる儒教的普遍主義から特殊日本的な君臣関係の固定化へと転化していると考えられる。したがって後期水戸学では、足利氏や西園寺公宗、北条氏などは正統な君主への叛臣という評価にある意味シンプルに固定化されていく。

次に三宅観瀾の『中興鑑言』における歴史認識と政治観を検討してみよう。観瀾も京都の人で、はじめ浅見綱齋に学び、後に木下順庵にも学んだ。周知のように、綱齋は闇齋の弟子であり、観瀾は新井白石、室鳩巢、雨森芳洲などと並ぶ順庵の十哲といわれる弟子の一人で、後に白石の推挙で幕府の儒官となっている。澹泊が観瀾の意見を重視したのは前述のように双方の見解が親しいものであったということの他に、水戸藩士から幕臣となった観瀾が幕府への『大日本史』献上の一助となると考えていたからであろうと想像される。また、闇齋→綱齋→観瀾という学統は儒教的名分論と尊王論において、観瀾に大きな影響を与えていると考えてよいであろう。

観瀾が彰考館に採用されたのは栗山潜鋒の光圀への推挽によるといわれているが、それは観瀾が楠木正成や新田義貞、名和長利などの南朝方の事蹟に詳しくあったためといわれている。『大日本史』において観瀾は彼の列伝を執筆している。

観瀾の『中興鑑言』はその書名が示すように、建武の新政（中興）が何故失敗に終わったかという問題への

「解答」である。観瀾の建武の新政への評価はかなりきびしい。建武政権の混迷ぶりを「知らずしてこれをなす、これを愚といふ。知りてこれをなす、これを迷といふ」<sup>(23)</sup>と評し、その原因については命令が朝令暮改で、誰かから奪ったかと思うと別の人にこれを与え、朝廷内の意見は一致せず、常に矛盾している。論功の担当者たちは意見がまちまちで一致していない。往々に数人が一つの褒美の所領を争い、これによって世の中が乱れている。天皇自身の言葉が何度も繰り返されてどれに従ってよいのか分からなくなっている、と述べている。さらに「意を恣にして芸なく、因循せざれば擾動し、法すら且つ蕩然として持拠するところなく、ついに天下の民をして淫縦争奪し、窮怨交起こらしめ、時に方りて禍発すれば一敗して救わず。これ以て論をなすに足らざるなり。」<sup>(24)</sup>と切り捨てている。

実は観瀾は澹泊の『論贊』に対して、『論贊駁語』を著して、日本は百王一姓の国であるから、中国のように前王朝が滅んで後に新王朝の下で前代を論ずるのとは違うので、「帝王とても議論はいはでかなはぬ事ながら、其の徳の善悪、政の得失は言を婉にしていかほども論ずべし」とのべ、『論贊』の天皇への評価を「議論発露に過ぎて臣子の君上を論ずる体に非るか」<sup>(25)</sup>と批判しているのであるが、観瀾自身の建武政権に対する評価も上記のように非常にきびしい。

前述のように、観瀾は神器論において「器の臨む所は、亦必ず、統の当に続くべくして徳の称するに足る者に在り、さらに「正統は義に在りて器に在らず」<sup>(26)</sup>と潜鋒とはスタンスを異にしていた。やはり観瀾の議論も帝王の「失徳」が権力喪失の原因とみなしているといつてよいであろう。

#### 『大日本史』献上前後の朝幕関係と前期水戸学おける歴史認識の基本構造

前述のように、『大日本史』の幕府献上が実現したのは一七二〇（享保五）年のことである。時の八代將軍



吉宗は大御所時代まで含めて大嘗祭の復興をはじめとする朝儀復興に寄与し、朝幕関係は比較的安定していた。吉宗は他方、『大日本史』刊行の是非を朝廷に諮問しているが、一七三一（享保一六）年になって朝廷はその不可を通知してきた。その中心にいたのは一条兼香である。兼香はその後も次代の桜町天皇とともに朝儀復興を推し進めていくことになる。吉宗以前の家宣・家継時代は家宣婦人近衛氏の姻戚関係で近衛家が佐幕的立場で朝廷を牛耳っていた。朝儀復興は朝廷の伝統的儀式を復活させることだけでなく、朝威を復興することにつながる問題であった。かかる時期に時の皇統の正統性を否定する論理を内在する歴史書の刊行は朝廷としては否定的ならざるを得なかったわけである。こうした政治状況の中で『大日本史』編纂は進められ、それを担った儒者たちはそれぞれ歴史論を著したのである。

これまで見てきたように、前期水戸学においては基本は南朝正統史観であるが、それは必ずしもアプリアな立場ではなかったことは明らかである。その歴史認識の基本はある程度のニュアンスの違いはあるものの、儒教的な普遍主義的徳治論である。さらにそこに神器論が加わるが、それも澹泊の場合は「人心」、そして観瀾の場合は「義」という概念によって左右されるものという言わば「相対的」なものとして措定されている。つまり、天皇とその治世はアプリアに絶対的なものとはみなされていないことが重要である。これはある意味当然である。水戸藩自体が幕府によってその存在が正当化されるものであり、朝廷から征夷大將軍に任じられることが幕府のレーゾンデートルであったからである。しかし周知のように、光圀は南朝正統を前提として『大日本史』を編纂した。これは武家の政権の正当性に関わる大問題を内包していた。前期水戸学はこのアプリアに取り組みなければならなかったわけである。<sup>27)</sup>

## 隆正と前期水戸学の類似性

さて次に、隆正の歴史認識と政治観を前期水戸学のそれと比較検討してみよう。

水戸学の基本的特徴は朱子学的名分論であるとともに儒教的普遍主義に基づく徳治論も重要な要素であることはすでに何度も指摘してきた。日本は中国的な易姓革命が否定された「本朝百王不易之史」なのであるから、論理必然的に皇統の正閏が問題とされる。これが日本における名分論の在り方である。しかし、「正統な帝王と忠臣が敗れ、叛臣が勝利し政治権力を握る」という現実の歴史を前にして、それを説明する論理としては、儒教的徳治論から天皇や朝廷貴族たちの「失徳」が歴史を動かす要因として立ち現れざるを得ない。澹泊は藤原氏の撰閔政治の登場も貞観の治として高く評価される清和天皇の治世において、「大器を幼沖の主に授けて、其の果して能く負荷するや否やを顧みず、政刑の柄、一に之を藤原氏に委ね」たことに原因を求めているし、承久の変の政治的結末、つまり仲恭天皇の廢位と執権政治の確立についても「本を探り源を究むれば、即ち後白河法皇の、軽々しく刑賞の柄を以て人に仮せしより起るなり。国家を有つ者、鑑みざる可けんや。」ときびしく批判している。

他方、隆正は儒教を脱して国学に移った人物であるから、いわゆる徳治論が全面に出ることはないが、「ほこりおごるときは、しりへに必ずかぶすものあり。」と述べているように「ほこりおごる」ことが「かぶす」原因ととらえている。これは形を変えた徳治論ととらえることができよう。また、承久の変と建武の新政の失敗に言及したところで、「わがくにの 天皇は、その 寶祚を守りたまふものにして、外国の国王のごとく、ほこりおごるものにあらぬ」と述べている部分も徳治論的に読むことは可能であると考えたい。さらに崇仏への強い批判は両者に共通している。もともと儒教には出世間を肯定する仏教を激しく非難する傾向があるが、澹泊も清和天皇が仏教を崇拜するあまり、幼い陽成天皇に讓位し「政刑の柄」を藤原氏に委ね、後に出家した

ことが藤原氏に実権が移った原因と批判する。隆正も儒教的視点からではないが特に聖徳太子以降の為政者の崇仏を批判していることは前述の通りである。

さらに澹泊が平氏の滅亡に關して「豈、天に非ずや」と「天意」（これは「神意」と置き換えてもよい）を持ち出していることに注目すべきであろう。足利氏と新田氏の相克についても、足利氏は一時天下を握るが結局、新田氏の後裔と称する徳川氏によって天下が統一され「一世を籠絡す可きも、天下後世を欺く可からず」と評している。このロジックは前述の隆正のものと相通じるものがある。隆正はより直裁にそれを「皇天二祖のはからい」としてとらえている。澹泊の場合は「結果的に天の意志がそのように現れる」という客観的なとらえ方になっている違いがあるが、叛臣足利氏が一時的に政治権力を握り忠臣新田氏は敗れたが、最終的には新田氏の後裔を称する徳川氏に政権は帰した、という認識は江戸期の儒教的教養を持つ知識人には共通の認識であったといえるかも知れない。

このように、名分論だけで割り切れない歴史の叙述において、「徳」や「天」という概念の他に澹泊が導入したのは「勢」と「機」という概念である。平知盛について「豈、事機を失し、権変に通ぜざる者に非ずや」と評し、あるいは新田義貞について「不幸にして、勢去り、時、利あらず知勇俱に困り」などという評価には「正統」であるかとか「忠臣」であるかなどという倫理的要素は決定的なものではなく、「人知を越えた歴史の動因」が導入されなければならない。そして澹泊において、その「機」や「勢」をもたらずものは「人心」であるとされる。叛臣である足利氏が政治権力を手にし得たのは「人心乱を思ふに由りて、尊氏之に乗じて、その詐力を逞しうする」ためであり、「天下騒然として乱を思ふ。尊氏は之に乗じて之を鼓し」たためであると評している。「人心」はあるところでは「衆心」、「輿論」とも記されているが、内容上同じものと考えてよい。儒教では「天は言わず、行と事とを以て示すのみ」（『孟子』万章上編）と考えられるが、「人心」、「衆心」、「輿

論」とは、「多くの人々の気持ち」のことであるから、天意がそうした多くの人々の気持ちとして顕れたものが「機」であり「勢」であるという理解になる。この点で、隆正の「かぶし」論との類似性が指摘できよう。

周知のように、儒教においては「天」は易姓革命をもたらす正当性の根源的概念である。それは「天命」というかたちで王朝の交代、「革命」（天の命が革まること）を合理化する。澹泊は北条高時が後醍醐を廃して隠岐へ流罪にし、新たに光厳をたてたことにつき、後醍醐を正統としたのは名分論からだけでなく、「天下人心の嚮ふ所」とも説明している。そして、後醍醐が神器を渡そうとしなかったことを「天命已に在るをしればなり」と天命をその説明に用いている。逆に後亀山が南北朝合一に際して、神器を後小松に渡したのは「天命既に去るを知ればなり」と評している。しかしながら、「神器の軽重は、人心の向背に係る。人心帰すれば即ち神器重く、人心離るれば即ち神器軽し」というように、神器の所在は天命によるが、それは「人心の向背」により大きく左右されるといふ論理構造になつていて、「正統性↓神器↓天命↓人心」とつながっているが、その「人心」は前述のように天命のあらわれなので、実際は「正統性↓神器↓天命↑人心」というように論理は閉じられた二重のループのような一種の循環論理を構成することになる。

#### 「神皇正統記」における泰時評価の論点と隆正の「かぶし」論との比較検討

前述のように、親房の北条義時、泰時親子に対する評価は決して低くない。特に泰時に対しては「大方泰時心タゞシク政スナヲニシテ、人ヲハグクミ物ニオゴラス、公家ノ御コトヲオモクシ、本所ノワヅラヒをトゞメシカバ、風ノ前ニ塵ナクシテ、天ノ下スナハチシヅマリキ。カクテ年代ヲカサネシコト、ヒトヘニ泰時ガ力トゾ申伝ヌル。陪臣トシテ久シク権ヲトルコトハ和漢両朝ニ先例ナシ。」と評価する。さらに義時はいかなる果報のためか幕府の執権として後世に栄る家業をはじめたが、「下ニホコル心」があつたのか二年ばかりで死ん

でしまった。しかし「彼泰時アヒツギテ徳政ヲサキトシ、法式ヲカタクス。己ガ分ヲハカルノミナラズ、親族ナラビニアラユル武士マデモイマシメテ、高官位ヲノゾム者ナカリキ。其政次第ノママニオトロヘ、ツキニ滅ヌルハ天命ノヲハルスガタナリ。」<sup>34</sup>と述べている。泰時の驕らず高位を望まない徳のある政治姿勢が、以後七代、つまり九代まで得宗家が続いた「余薫」である、と結論づけている。従って、その後北条氏が衰え滅んだのは「天命」である、という論理である。<sup>35</sup>これは隆正の「かぶし」論と非常によく似た論理構造になっている。親房は朱子学的徳治論の立場から泰時の治世を評価したと思われる。

さらに重要な点は、親房は、およそ保元・平治よりの世の乱れに「頼朝ト云人モナク、泰時ト云者ナカラマシカバ、日本国ノ人民イカゞナリナマシ。此イハレヲヨクシラヌ人ハ、ユヘモナク、皇威ノオトロヘ、武備ノカチニケルトオモルハアヤマリナリ。」<sup>36</sup>と主張していることである。そして続けて「神ハ人ヲヤスクスルヲ本誓トス。天下ノ万民は皆神物ナリ。君ハ尊クマシマセド、一人ヲタノシマシメ万民ヲクルシムル事ハ、天モユルサズ神モサイハイセヌイハレナレバ、政ノ可否ニシタガヒテ御運ノ通塞アルベシトゾオボエ侍ル。」<sup>37</sup>このくだりは後嵯峨の治世のところの記述だが、承久の変の政治的帰結として泰時が後嵯峨を立てたことに対する一種の「賛」として読めるわけだが、澹泊の「論賛」と軌を一にしていることが分かるし、「君ハ尊クマシマセド、一人ヲタノシマシメ万民ヲクルシムル事ハ、天モユルサズ神モサイハイセヌイハレナレバ」という評価は後鳥羽に対するものであって、これは隆正の「承久のおぼしたちは、掌をかへすがごとき浅きみころにて」という評価や、後醍醐の「おのがままに天下をまつりごちたまふみころ」を否定する論理とも相通じている。ただし、隆正の封建制を評価し郡県制を否定する論理から後醍醐の新政を「おのがままに天下をまつりごちたまふみころ」と批判する視点は親房とは相容れないことはいうまでもない。

親房は「アルニマカセテ欲ヲホシキマ、ニシ、私ヲサキトシテ、公ヲワスル、心アルナラバ、世ニ久シキコ

トハリモハベラジ<sup>38</sup>」とその後の北条氏の滅亡も徳治論的に結論づけているが、これまた隆正の「かぶし」論と似た論理となっている。

ここでは『神皇正統記』の承久の変のくだりの親房の評価を隆正の論理と比較したわけだが、隆正独特の論理が無前提に登場してきたわけではないことは明らかのように思われる。すなわち、古くは中世の親房、下つて近世初期の前期水戸学などの歴史認識が隆正の歴史観や政治観の前提を形成していて影響を与えたであろうと考える。

### 近世初期の「天道」思想

織豊期から徳川初期は戦国時代が終焉を迎え、近世の秩序形成が始まった時期である。この時期多くの武将や知識人たちが自己の行為を正当化する論理として「天道」という観念を用いていた。その代表的用いられ方は、なににの目的が達成できたのは「天道の感応、冥慮の加護、誠に疑いなく候」というものである。つまり自分の行動が天道の意にかなっているという意味である。近世史家辻達也によれば、信長の美濃平定に際して正親町天皇の綸旨に「天道の感応、古今無双の名将」とあり、秀吉の小田原征伐の際の朱印状に「この故をもって天道に相叶うもの哉」ともある。家康の場合も、「弓矢八幡天道大菩薩も御笑覧あれ」と大久保忠教（彦左衛門）の『三河物語』にある。<sup>39</sup> ここには日本独特の神儒仏混淆の表現が見られるが、この時代、天道とは「人間の運命を司る絶対者、宇宙の支配者」という意味合いが込められていた。要するに、下克上も「天道のはからい」であり、戦いも「運を天道に任せる」ものであった。また、「天道のはからい」は結局は因果応報ということなのだが、それは人知の及ばないものであった。<sup>40</sup> ここにも隆正の「皇天二祖のはからい」と類似した考え方を指摘できる。

江戸時代も半ばに近づく、かつての戦国武将や知識人たちだけでなく、一般庶民にまで天道思想は広がっていった。それを如実に現すのが「非理法權天」という語句の流布である。この言葉自体は戦国末期から近世初期に生み出されたものと考えられるが、近世に入って楠木正成の旗印として巷間に流布したものといわれている。ただそれは歴史的事実ではなく、元禄年間前後に作り出された巷説であろうと考えられている。意味するところは、非は理に破られ、理は法に破られ、法は權に破られ、權は天に破られる、という「世間の道理」を表している<sup>④</sup>。

辻はさらに、この「道理」という觀念を御成敗式目を貫く普遍的原理とみなし、これが武家の分国法などに受け継がれたとする。しかし、家康は武家諸法度によって「道理」の精神を覆ってしまったと主張する。なぜならば、御成敗式目は武家にのみ適用される論理であって、京都の朝廷を縛るものではなかったからである。ところが、武家諸法度第三条には「法度を背く輩、国々に隱置くべからざること」という条文がある。これは「法はこれ礼節の本なり。法をもつて理を破り、理をもつて法を破らざれ。法を背くの類、その科輕からず」という内容であるが、これは理に法を優先させているので「非理法權天」の思想であるというのである。そして、徳川幕府の法は全国にあまねく強制されるからである。しかも、家康は「禁中並公家諸法度」や「寺院法度」の発令によって天皇・公家の全生活分野の規制と、天皇の宗教的叙任權をも規制した。同じ武家法としても御成敗式目と武家諸法度との違いは大きいといわなければならない。ただ、辻はこの第三条が家光時代に削除されたことも指摘している。なぜなら、幕藩体制の安定化の中で「天道の存在・作用自体が天地自然の理<sup>⑤</sup>法則と一体と理解されるに至」ったからである。つまりそれは、理と法は矛盾抵触するものではないと理解されるようになったということに他ならないことを示しているからである<sup>⑥</sup>。

そして、江戸中期以降は、天は自然現象になってしまい、人間の運命を支配する絶対者とは見なされなく

なってしまう。しかし、同時期の国学の中で、「権にかつは神威のなすところなり」という思想が涵養されていくことが重要であろう。なぜならば、「天は形象のみにて靈なし。靈なければ物いはず。物いはねば命令せず。命令せねば権に勝つは事あたはず」だからである。<sup>43)</sup>

ここまでみてくれば、近世武家の行動正当化論理であった「天道」は、儒教における「天・天命」の一種世俗化された姿であったといつてよいかもしれない。なぜなら、「天道」は下克上を肯定する論理であり、「天命」は易姓革命を合理化する論理であるからである。

しかし、「天道」における「権」とは自分の敵対者のことであり、それを討ち滅ぼす自分の行動が「天道にかなう」のであり、「天道」は、基本的構造としては政治的実権・軍事的能力を持たない天皇・朝廷を包摂したロジックにはなり得なかった。家康は武家諸法度（幕府の地理的支配領域）、禁中並公家諸法度（朝廷への制度的規制と活動領域の京都への封じ込め）、寺院法度（宗教的叙任権の規制）などで天皇・朝廷を規制した。しかしその後、秩序の安定とその絶対的固定化の中で、「天道」は自然現象へと転化する。

ところがその後、国学の展開の中で、「天道」に替わって「神威」が「権」を破るものとして登場してくる。そのロジックにおいては、「権」は幕府であつて、それに優越するものとして「神威」が措置され、当然それを体現するものとして天皇の存在が浮かび上がってくるというのが筆者の論理的な展望である。

「隆正の「皇天二祖のはからい」も同様のロジックと考えてよいということがこれまでの論述からも明らかである。

#### 〔註〕

(1) 『招魂祭祀』考一く招魂祭祀の歴史的形成と展開（『龍経法学』第一五号、二〇〇八年）所収

(2) 立林宮太郎『水戸学研究』、大正六年、五四頁



- (3) 『近世史論集』（日本思想体系第四八巻）、五八頁
- (4) 同前、一九九頁、北条泰時傳贊
- (5) 同前
- (6) 北畠親房「神皇正統記」、『日本古典文学大系』第八七巻所収、一六〇頁
- (7) 同前、一六二頁
- (8) 安積澹泊「打越撲斎宛手記」、前掲『近世史論集』五五三頁参照
- (9) 安積澹泊「書重修記伝義例後」、前掲『近世史論集』五五四頁参照
- (10) 安積澹泊「室鳩巢宛書簡」、前掲『近世史論集』五五五頁参照。なお、「叛臣」と「逆臣」の違いについては、「逆臣」とは蘇我馬子のように天皇を弑した臣下をいい、「叛臣」とは、天皇にそむいた臣を意味する。こうした評価は旧くは、律令に由来するが、それが依拠した中国の唐律に根拠が求められる。すなわち「謀反」、「謀大逆」、「謀叛」とあるのがそれである。現在は、「広辞苑」でも「反」と「叛」は同義と見なされているが、本来、「謀反」と「謀叛」は異なる罪名であり、構成要件も異なるが、ここでは、この問題に深入りしない。この点については、新井勉「古代日本の謀反・謀叛について―大逆罪・内乱罪研究の前提として―」（『日本法学』第七巻第一号）を参照されたい。
- (11) ただし、尾藤正英は「水戸学の特質」、「水戸学」所収において、『論贊』の削除自体が『大日本史』の朝廷献上のための「朝廷への考慮という現実的な必要にもとづいて行われたことを暗示している」と指摘している。五七〇頁。しかし、尾藤は『論贊』の削除は、徳治論的視点を特徴とする前期水戸学から脱した後期水戸学への転回の具体的表れとも解している（五六九頁参照）。それは前期水戸学の本紀・列伝にみられる道徳主義的な人物評価を中心とした歴史叙述から、志表の編纂に重きを置く制度史的な歴史観への転換を意味する。志表とは法制、経済、軍事、宗教など部門別の制度史のようなもの（五六三頁）。この点が、困難な藩財政の下で、志表の編纂を中止し、本紀・列伝の校訂をすすめる『大日本史』出版に力を注ぐことを主張する立原翠軒と、志表の編纂に重きを置く藤田幽谷との対立の原因となったことは周知の事実である。
- (12) 後小松天皇紀の贊、前掲『近世史論集』、六九頁
- (13) 三宅「中興鑑言」、三三三頁、『大日本文庫国体編』（春陽堂、一九三五年）所収、なおこの言葉の直後に「夫れ、周の成康全盛の時、誰か徳と鼎とを分かつたん。政衰へ、楚人來たり問ふに及びて乃ち答へて曰く、徳にありて鼎にあらざと。」と中国

の故事を引用して自己の言の正当性の根拠にしている。

- (14) 前掲『水戸学研究』一九頁
- (15) 玉懸博之「前期水戸史学の歴史思想の側面―栗山潜鋒の歴史思想」、『日本思想史研究』第一三〇号
- (16) 同前、三六二頁
- (17) 同前、三四六頁
- (18) 同前、三三三頁
- (19) 同前、三六八頁
- (20) 同前
- (21) 同前、三六六―三六七頁
- (22) 同前、三三七頁、「故に、躬、三器を要するを以て我が\*\*と為す」
- (23) 「中興鑑言」、三四三頁、『大日本文庫国体編』（春陽堂、一九三五年）所収
- (24) 同前、三四七頁
- (25) 三宅観瀾『観瀾子論賛駁語』、『近世史論集』、五五〇頁参照
- (26) 前掲春陽堂本、三三三頁
- (27) この点に関して尾藤正英は、『大日本史』は神武から始まる皇統は南朝へと受け継がれ、その滅亡によって正統な王朝は滅んで、北朝は武家によって擁立された新王朝である、と考えるべきだと主張する。一種の王朝交代説であり、こうした考え方は新井白石の『読史余論』、山鹿素行の『武家記事』など江戸初期の儒者の間では必ずしも珍しいものではなかったと指摘している。つまり、江戸初期から中期にかけては「皇統連綿」、「万世一系」といったイデオロギーから相対的に自由な思想的立場があり得たということになる（前掲書、五六八頁参照）。
- (28) 前掲春陽堂本、一四九頁、平清盛父子傳賛
- (29) 前掲春陽堂本、一七八頁、將軍傳
- (30) 前掲春陽堂本、一五〇頁、平清盛父子傳賛
- (31) 同前、一七〇頁、新田義貞傳賛

- (32) 同前、一六九頁
- (33) 同前、一八三頁、足利尊氏傳贊
- (34) 北畠親房「神皇正統記」、一六二頁『日本古典文学大系』八七卷所収
- (35) 同前、一六三頁
- (36) 同前
- (37) 同前
- (38) 同前、そしてこれが建武の中興の正当性へとつながることはない。
- (39) 辻達也編『日本の近世』2「天皇と將軍」、中央公論社、一九九一年、四六～四九頁参照
- (40) 以上、辻前掲書四九頁参照
- (41) 同前、五二～五三頁参照
- (42) 辻前掲書、五三～五五頁参照
- (43) 同前五五～五六頁参照

### 第三章 大国隆正の政治観

#### 隆正の今古観

大国隆正の名著である『文武虚実論』（一八五四・安政元年）、『本学拳要』（安政二年）、『馭戎問答』（安政二年）、『直毘靈補注』（安政二年）、『古伝通解』（安政三年）、『学統弁論』（安政四年）が書かれたのは安政年間である。安政元年といえ、前年の一八五三（嘉永六）年にペリーが来航し、一年後の安政元年に再来航し、武力の脅しで日米和親条約が結ばれている。その後日本は「外圧」という環境の中で西欧列強との緊張した国

際関係に入っていくとともに、国内的には攘夷運動の本格的開始をも意味したことはない。このことは同時に、西欧文明と対峙せざるを得なくなった日本の思想的課題でもあって、隆正は上記の一連の著作でこれに挑んだといえよう。<sup>①</sup>しかしそれは思想的課題であると同時に極めて政治的な課題でもあった。

具体的には、隆正は一連の著作において、自国のアイデンティティの「発見」とその位置づけをおこない、そこから現代（幕末）をとらえ直し、未来を展望するという課題へ挑戦したということである。<sup>②</sup>

隆正は自らが生きている時代（＝幕末）につながる始点を今古ととらえ、それは織田信長以降と考えている。政治権力は信長から豊臣秀吉に受け継がれ、そして徳川家康による開幕へといたる。信長の官位は右大臣、秀吉は関白にのぼった。他方、家康は征夷大將軍となり幕府を開いた。この点に関して隆正は、「氣運と神慮と、そのふたつを合せ考ふるに、この官位（右大臣や関白のこと）は郡県とあらたまりしときいできたる官位なり。郡県の制度やぶれて、いにしへの封建のさまにたちかへりぬるすゑにあたり、その官位（征夷大將軍のこと）にて天下の一にさだまりたるも、あやしうかむはかりになんありける。」<sup>③</sup>と評している。前述のように、隆正は郡県制を否定し、封建制を肯定するので、家康による江戸開幕は、あるべき封建制への復古として評価される。

そして、「元和元年にいたりて、天下の氣運一にさだまりてより、海内の民庶かくのごとく太平の徳澤に浴することになりぬるは、一かぶしかぶしおはりて、天下はさだまりたるものになん。今よりのちは、かぶすことあるべからず。そは 大將軍より 朝廷を尊崇したまひて、厚く質素をよくまもりたまふにより、これをしれり。」と述べ、次のように結論づける。<sup>④</sup>

天皇はただよくその 寶祚をまもりたまひて、ほこりおごりたまふころおはしませず。廷臣は政事を武

家にまかせて、こころのどかに学文したまひ、大名・小名は武備怠らず、百姓町民を大御寶となでうつくし  
み、海外をみはかりて國威をおとさじとはげみたまふ、今の御世こそめでたけれ。

これは武家諸法度の内容を全面的に肯定し、幕府・諸藩による支配を肯定した内容という他ない。同様の主張は『本学挙要』にもみえる。すなわち、儒学者は中国の古代を盛りと思い日本をその中国古代のようにしようとしているし、国学者は神代より仲哀天皇のころまで外国の思想が渡ってこなかったたので神道の盛りとしてそのころにかえそうとする気持ちがある。また、応神天皇より、天智・天武のころを盛りと思う者もあり、宇多天皇、醍醐天皇のころを盛りとしてその昔に復古しようと思うものもあるが、そのいずれも間違っている。「天地よりこのかた、日本国の今の御代ばかり盛なる時は、和漢のみかは、万国の古今にあることなし。」とまで絶賛している。<sup>5)</sup>要するに、隆正の理想的政治像とは「天皇不親政」、「幕藩体制」という幕末期にあつては一種の「アンシャン・レジーム」を弁証するということになる。つまり隆正の思想から倒幕の論理は直接導き出せないということである。

### 天皇総帝論の理論的位相

隆正が徳川幕府の政治体制が最も優れているとするその理由は、「天皇上におはしまし、大將軍家國政をと  
り、大小名諸國にわかれて、おのおのその領知をおさめおはしますにより、日本國中融通さしつかへず。」<sup>6)</sup>だ  
からである。隆正はこのような、①上に天皇を戴き、②將軍が國政を司り、③大名が領國を治める、という政  
治体制の日本を「大帝爵の國體」と定義する。そしてそれは「天地間無双の國體」であると評価する。

隆正が「大帝爵の國體」というのは、西洋が「帝爵、王爵、侯爵とくにの位をたてている」ということに関

連している。隆正によれば、中国、ロシア、ドイツ、トルコが「帝爵」の国ということになる。分かりやすくいえば、支配者が「皇帝」である国のことである。したがって、「王爵」の国とはイギリスのように王政の国ということになる。日本は、これら「帝爵」の国と同じなのだが、これらの国々は「国王（皇帝のこと：引用者）いにしへにたがひ、又中古よりなりたちたる国にて、わが日本国の 皇統のごとく、国王のたがはぬくに、てはあらぬなり。」と述べているように、「万世一系」ということが他の帝爵の国々と異なっていると主張する。そして、この一〇〇年ばかりは、世界中通商が盛んになり、今は地球上だいたい一家のようにながいに行き交いがはげしくなり、通商してその国の利益をはかっている、とペリー来航以降日本が否応なく包摂された世界の趨勢を正しく認識している。<sup>(8)</sup>

しかし、重要な論点は以下のことにある。

いまことときにあたり、上古・中古のごとく、天皇のみにて、將軍家おはしませずば、かの隋代の書簡のごとく、天皇せんかたなく、外国の国王どもと同等の礼にて、書簡往復したまふべきを、大將軍家といふもの、いまはおのづからいできてあるにより、外国の国王ども、この大將軍家へ、同等の礼をもて、書簡をおこするにより、おのづから 天皇の、至尊にておはしますことあらはれ、おのづから、大帝爵の国体いちじるしきものになん。

外国の君主との関係は幕府の主権者たる征夷大將軍が取り結ぶので、天皇はその上に超然と存在していることになるから「帝爵」のさらに上の「大帝爵」の国体ということになるのである。さらに隆正は次のように主張する。<sup>(9)</sup>

いまよりのち、西洋にて国の位を定むるとき、別に大帝爵のくにをたて、日本国をその位におき、その他の帝爵の国王ども、わが 天皇を世界の総帝として貢をいれ臣と称して、わが朝廷の官爵をうけよと、いひさとすべきことになん。

外国は天皇を世界の「総帝」として服属し、日本の朝廷の官爵を受けよと言い論そうというのである。これが「天皇総帝論」である。筆者はこの文脈が一人歩きをしてアジア太平洋戦争期の皇国史観に取り入れられるのではないかと考えている。

さて、ここまでの議論で明らかなのは、隆正の考える理想的な政治観は「天皇を戴く幕府が政治を司り、諸藩が分割して日本を統治する体制」である。しかも、前述の文脈からは、諸外国との通商関係の樹立は否定されていないことが重要である。実はこの『本学拳要』の付録として書かれた『馭戎問答』の冒頭において、隆正は端的に次のように述べている。<sup>10)</sup>

近年外国の舶、わがくにに來ることしげくなれり。つらつらそのことのもとを考ふるに、神武天皇統御のはじめより、二千五百年の運にあたり、もの改まるべききざしありて、おのづからかくのごとく、よりくることにてありぬべし。…(中略)…さらば外国の人の入り來るは、かしこき大御世の御榮にて、よろこぶべきなるを、世の人の、あるひはなげき、あるひはいかりて、ひたすらにうちしりぞげんとするは、天地神祇のみこころを、さとらぬものならんかし。

これは当時の政治的、歴史的文脈における攘夷論とは相容れない開國論の立場であることは明らかである。

言い換えれば、隆正の議論は閉ざされたナシヨナリズムへとつながる議論ではなく、本来的には開かれたナシヨナリズムへとつながりうる論理を内包していたといえるかも知れない。

#### 大國隆正の歴史認識と政治観の同時代的考察

以上見てきたように、大國隆正の歴史認識と政治観はかなり独特のものであるが、近世前期からの朱子学、国学などとの思想的重なりも見受けられる。ここでは「日本国大帝爵国」論と「天皇総帝」論とを幕末の尊皇思想との対比で検討してみたい。

前述のように、隆正の「大帝爵」論、「総帝」論は嘉永から安政にかけての「外庄」下において、日本の独自性と超越性を弁証するために作り上げられた言説である。隆正は蘭学にも造詣が深かったので、西欧の知識もある程度前提として議論を組み立てていた。ただし、漢学の知識だけでも、皇帝と王、あるいは王と諸侯との身分的相違については認識可能であったことは間違いない。しかし、帝政という政治体制が西欧にも存在し、中国、ロシア、ドイツ、トルコがそれに相当するという認識は書物を通じた知識であろう。問題は、隆正が、政治を総覧する将軍を国王と同等のものにとらえ、その上に将軍の任命権者として天皇が存在するという日本の政治体制＝国体を普遍的に存在する王制の国よりも上位のものとして認識したことの意味である。さらに「万世一系」によって日本は他の「帝爵」の国よりも上位にあるという認識から、「国同士の通商問題＝政治」の総覧者である国王と皇帝が同等に条約を締結するわけであるから、その国王＝将軍より上位にある天皇は、西欧の皇帝よりも上位にある「総帝」であるという論理構造になる。

隆正は世界の動きに敏感な国学者であった。彼は西欧のさまざまな思想をそれなりに理解していた。こうした中から、自国のアイデンティティと優越性を弁証しようと試みたのである。しかし、この論理では逆に将軍



をレジュームから排除すると、天皇は他の「帝爵」の国の君主と同等になってしまい日本の優越性は失われてしまう結果となる。隆正が現実の幕藩体制の強固な擁護者であったという評価はこの意味からも極めて妥当なものであるといえる。

この点に関連して、前述の「近年外国の舶、わがくにに來ることしげくなれり。つらつらそのことのもとを考ふるに、神武天皇統御のはじめより、二千五百年の運にあたり、もの改まるべきさざしありて、おのづからかくのごとく、よりくることにてありぬべし。」ということに関して、「ある人もこころづきて」と述べて、そのある人とは同時代の水戸学の代表的学者である相沢正志斎と伊勢の御巫氏である、と述べている。実は隆正の「大帝爵国」論は、水戸学のいわゆる「尊皇敬幕」論と相似の関係にあるのではないかと考えられる。

隆正が後期水戸学と何らかの交流があったことは、斉昭が隆正を高く評価していたことや先の相沢正志斎にふれたところで明らかだが、正志斎の師である藤田幽谷の「正名論」は、君臣上下の名分を正し、日本の皇統一姓の国体を説きおよんでいる。そして「是故、幕府は皇室を尊べば則ち諸侯は幕府を崇する、諸侯が幕府を崇すれば則ち卿大夫は諸侯を敬する」と述べている。こうしてはじめて「上下相保ち万邦共和する。」と説く。幽谷の主張のポイントはこうした秩序形成と、もう一つ、「幕府は王と称すべきではない」、とも論じていることである。<sup>(13)</sup>これが相沢正志斎や藤田東湖らに受け継がれる水戸学的国体論・尊王論の核心となる。

表面上は一見隆正の議論と相反しているように見えるかも知れない。しかし、隆正は將軍を王と称すべきであると主張しているわけではない。統治権を掌握している將軍が諸外国と外交関係を結ぶから、その將軍の上存在している天皇は相手国の皇帝や王よりも上位に位置するといっているだけである。

## 「日本国王」号をめぐる諸問題

朝幕関係においては、天皇が征夷大將軍を任命するわけであるから、統治権の所在と切り離して両者の上下関係を考えれば天皇が將軍に優越する。であるから足利尊氏は幕府の存在をオーソライズする価値の根源として治天―天皇の存在を必要としたことは前述のとおりである。こうした考え方は一般的には「権門体制」論として理解されている。院政という政治体制は公家、寺社、武家など国政に参画している諸勢力（＝権門）の上に「総合調停者的国王」として治天（上皇・法皇）が乗っかっている体制であり、鎌倉時代以降は幕府もこのシステムに組み込まれており、軍事的支配権は強めながらも、なお「権門」の一つにとどまっているという考え方である。そして、建武政権が短期間で崩壊したのはこのシステムを解体し、天皇親政の下に武家を排除して専制支配体制を構築しようとしたからであると理解する。さらに、足利尊氏もこの「権門体制」が武家による実質的支配に最も適格的であると認識していたと考えるのである。<sup>14)</sup>しかし、このシステムは後に政治的経緯の中で、皇位に就いたことがない後高倉院（承久の変後）や広義門院（観応の擾乱後）が治天になるといふ例外状況を生み出した。さらに、広義門院は天皇の母ではあったが皇族ですらなかつたわけであるから（西園寺氏出身）、この両者の存在は、皇位に就いた経験が無く、さらに皇族以外の者が治天になり得る先例を開いた。こうして、足利幕府三代將軍義満による「皇位篡奪計画」が実現一歩手前まで進行した<sup>15)</sup>という歴史的现实を生み出している。義満の場合、既に手中にしている軍事的・政治的統治権のみならず、公家、寺社の叙任権を手中にし、さらに天皇の祭祀権まで手に入れようとするものであったため「皇位篡奪」と評されるわけであった。目指したものは義満が治天となり、次男の義嗣を天皇とする新たな「権門体制」といえるかも知れなかったが、それは結局義満の急死によって未遂に終わった。

そのこととの関係で注目されるのは義満が明との交易において「日本国王源道義」と明から冊封されたこと

である。これは明への朝貢貿易という形式を採っていたので、明の皇帝によって日本の国王に封じられたという建前になっていたが、対外関係では、明と冊封関係にあった朝鮮、琉球では日本国王である義満の存在のみを知り、天皇の存在を知らなかったといわれている。<sup>16</sup> 父義満と不仲であった四代將軍義持は明との国交を断つたので、日本国王号も使われなくなったが、第六代義教の時、再びその使用が問題となった。その時、三寶院満斎は、日本国王号使用について何の問題もないことを、將軍が既に執政の身分であることと同時に「霸王」であることを根拠に主張している。これは「百王一姓」の名分論とは異なる、中国的「霸道論理」を前提にしているといつてもよいかも知れない。義満を頂点に義教までは室町幕府の権力は非常に強かったもので、こうした認識が普通であったといえよう。ちなみに、義満の治世は後小松の親政期から院政期に当たる。この時期、後小松に残されていた権能は唯一、次代の征夷大將軍を形式的に宣下することだけであって、それ以外の全ての権能は室町殿に吸収されつくしていた。しかしそれ以降、將軍の力が下落し政敵に対する「治罰の論旨」が復活し濫発されるようになると天皇權威が復活し、それに応じて將軍權威が下落していき、応仁・文明の乱以降、戦国時代に入り官位叙任権などの面で天皇權威がさらに強められて織豊期に入っていくことになる。

信長の事例は紙幅の関係上割愛して、秀吉が関白に就任し天皇權威を盛んに用いて統治権を構築していったことはよく知られている。また、文禄の役の際、外交交渉の過程で、朝鮮の国書に秀吉を日本国王と記してあったことも知られている。外国からすれば、皇帝や国王の名の下に外交関係を結ぶ国書の相手方に臣下の名を記すことはあり得ないから、当時、統治権を掌握していた義満や秀吉が日本国王と認識されていたことはある意味当然であった。しかし、將軍や関白（秀吉の場合は関白を退任した太閤）は天皇から統治権を委任された天皇の臣下という建前であるから、外国から日本をみた場合、その統治構造が奇異に映ったに違いない。一般的に朝幕関係を素直に解すれば、將軍が国王であるとすれば、天皇は皇帝もしくはローマ教皇の如き存在と

いう構造になる。当然大名は諸侯という位置づけになる。

江戸時代においても明との国交復活や、東アジアの近隣諸国との外交関係樹立に際して將軍の外交称号が問題となった。幕府を開いた徳川家康は「日本国源家康」という称号のない署名を記していたが、秀吉以来途絶していた朝鮮との関係の復活を望む対馬藩が家康を「日本国王」と記した国書を偽造して国交を再開した。しかし、三代家光の時にこの国書偽造が明らかとなり、將軍の外交称号が「日本国大君」となった。しかし、第六代將軍家宣の時、側近であった新井白石の献策によって「日本国王」に変更された。この場合は「大君」が朝鮮では王子の嫡子を意味する称号であったことから、朝鮮国王との釣り合いをとるための称号の変更という側面が強かった。しかし、これは八代吉宗の時に再び「大君」に戻され幕末に至っている。家康は大阪冬の陣における後陽成上皇の和議の調停を拒否することによって朝廷が戦争に介入するという中世以来の「伝統」に終止符を打った。また、家康、秀忠の時期は、軍事力に立脚した全国的な統治権を確立し、それを徳川家で世襲するというシステム構築に第一の主眼があったけれども、同時に禁中並公家諸法度にみられるように、天皇と朝廷の権能を極端に制限し、なおかついわゆる官女密通事件の処分などをおして天皇の廷臣に対する成敗権も制限し、さらに皇位継承にも積極的に干渉していった。そして紫依事件をおして天皇の宗教的叙任権にも制限を加えていった。

これらの点から、徳川幕府は実質的には「日本国王」に等しい権能を行使しながら、形式的に天皇制を超克する(篡奪する)論理を自らは持ち得なかったといつてよいであろう。(家康死後の神号である「東照大権現」は朝廷から下されている。)

ところで、後期水戸学を代表する藤田幽谷の「正名論」は一七九一(寛政三)年の成立であるから、時あたかも、松平定信による寛政改革の時期である。同年、定信は経費節減のために、それまで江戸において接遇し

ていた朝鮮通信使を対馬において接遇するよう変更を求め、難航の末に実現したのが一八一一年のことである。そもそも江戸期のいわゆる「朝鮮通信使」は征夷大將軍の代替わりに際して派遣されるものであるが、第一一代家齊の將軍就任が一七八七（天明七）年であるから随分時間が経つての実現であった（この派遣が江戸期最後の通信使となった）。白石による外交呼称変更と、吉宗による再変更があり、定信の時に使節派遣が問題となった時点で幽谷の「正名論」に、日本の君主はあくまで天皇なのであるから將軍は王と称すべきではない、と書かれていることから、当時外交呼称における変更が三度なされるのではないか、という取りざたがあったと考えることもできるかも知れない。

しかし、幽谷は將軍が「國王」と称すべきでないといつてあるべき秩序を示しているが故に彼の立場は尊皇とされるのである。そして当たり前のことであるが、ここで強調しておきたいことは、後期水戸学においても倒幕をそのまま合理化する論理は含まれていないという点である。尊皇と倒幕とは本来次元の異なる問題なのだが、それが幕末の政治状況の中で攘夷思想が媒介して結びついたと考えられる。幽谷の「正名論」に明らかな「尊皇敬幕論」<sup>18</sup>は正に、既存の政治秩序を規範化したものに他ならない。

この意味において、隆正の「大帝爵国」論、「総帝」論と水戸学における尊皇敬幕論は論理構造上ほとんど差異はないと考えるのである。

ただし、幽谷の場合、幕府が皇室を尊ぶのであり、諸侯が幕府を崇ぶのであり、卿大夫が諸侯を敬するといふ「下から上へ」という一方的な秩序意識に貫かれていることに注意しなければならない。「君君たらずと雖も臣臣たるべし」が基本となつていたと考えられる。

この点、隆正は大いに異なる。隆正においては「おのがままに天下をまつりごちたまふ」場合は天皇といえども政治権力を喪失し、その奸悪な臣下であっても「下位に居ておごらず」であれば「かぶす」ことはない、

という相対的な関係としてとらえている。

ところで、今谷は家康の天皇観について「公武の本文の弁別」が根本であると指摘している。<sup>19)</sup>つまり天皇と朝廷は政治に携わらず故実・学問に専念すべきであるという立場である。そして、家康の夜語りを記したものとされる『故老諸談』の次のような部分を引用している。<sup>20)</sup>

公家・武家の勤各別なり。後醍醐天皇、建武の乱に、藤房正成、…(中略)…：兩人共にかゝる政道にては世は治るまじき事を知り、藤房遁世、正成は…(中略)…：討死す。これ、公家武家銘々の職を知りたる人なり。

さらに、『故老諸談』では大内義隆、上杉憲政、今川氏真などの文弱大名が亡国したのは彼らが公家化した結果であると非難し、さらに、後鳥羽、後醍醐を「謂われざる劍戟をふり給」う亡国の天子であると批判している、と紹介している。<sup>21)</sup>これが本当に家康の言葉かどうかは確定できないが、公武(文と武)の峻別という価値観が家康において貫徹していたことは明らかであろうし、後鳥羽、後醍醐を「謂われざる劍戟をふり給」う亡国の天子であると批判している点は、隆正の歴史認識・政治観に通じるところがあり、さらにいえば、前期水戸学の歴史認識・政治観にも通じるところがあると考ええる。つまり、朝幕関係、すなわち軍事力に裏打ちされた全国的統治権を掌握する幕府と形式的にその存在をオーソライズする価値の淵源としての天皇の関係どうとらえ説明するかは、近世をつうじた政治的、思想的アポリアなのであって、歴代将軍も幕閣もそしてその時代を生きた隆正も水戸学の歴史家たちも格闘した課題であった。

〔註〕

- (1) この点に注目して隆正の思想を理解しようとしたものに武田秀章「ペリー来航と大國隆正」、『神道学』第一四〇号、武田秀章「文久・慶応期の大國隆正」、國學院大學『日本文化研究所紀要』第六四号などがある。
- (2) それを明らかにするには、隆正の神代観をその古伝解釈から明らかにし、ついで上古観、中古観を明らかにすることが必要なのであるが、本稿ではその課題は別稿に譲り、ここではその今古の政治観だけを探り上げて分析したい。なぜなら、古事記、日本書紀などの解釈については筆者の現在の力量を越える大きな課題であり、他日を期したいと考えているからである。
- (3) 「文武虚実論」三七四～三七五頁
- (4) 同前、三七七頁
- (5) 全集第一卷、一九頁
- (6) 同前、一九～二〇頁
- (7) 同前、一七頁
- (8) 同前、一八頁
- (9) 同前、一八～一九頁
- (10) 同前、七五頁
- (11) 藤田幽谷「正名論」、一三頁、『水戸学』日本思想体系 第五三卷所収
- (12) 同前
- (13) 同前
- (14) 以上権門体制論とその理解については今谷明『武家と天皇―王権をめぐる相克』、一六頁参照。
- (15) この点について詳しくは今谷前掲書の他、今谷『室町の王権』などを参照されたい。
- (16) 前掲『武家と天皇―王権をめぐる相克』、二〇頁参照
- (17) 通信使について注を入れる
- (18) 言葉の直接的表現では崇幕なのだがここでは一般的用例に従って敬幕と記した。
- (19) 今谷前掲書、一二九頁

(20) 同前

(21) 前掲書一三〇頁

### まとめにかえてく 帝国主義下のナショナリティ認識としての隆正の国体論

以上みてきたように、大國隆正の思想を歴史認識と政治観という視点から、前期水戸学などと比較しながら検討してきた。そこには隆正独特の論理が強く表れていたが、それらは全く独自に突然幕末期に表れてきたというわけではないと考えられる。遠くは北畠親房の『神皇正統記』、近くは前期水戸学の代表的論者たちの著作などに見られる「天命」や「徳」（あるいは「失徳」といった朱子学的概念を歴史的前提として登場してきた）と考える。

そして彼の思想は幕藩体制を当然の前提としたものであって、それ自体から倒幕のロジックは導き出せない。反対に「天皇Ⅱ世界総帝論」は幕府の存在を前提にしない限り意味をなさない。そういう意味では、隆正は幕藩体制を支持する思想家であった。この意味において、隆正を皇国史観の先駆者と位置づける近代以降、特にアジア太平洋戦争下のとらえ方は隆正の言説の一部を取り出して、時流と整合させた「誤読」といってよい。しかし、他方では隆正の言説にそう読ませる部分があったことも事実である。

なぜならば、隆正の思想的営為が幕末期の開国前後の国際化の嵐の中で行われたからである。隆正は迫り来る欧米の軍事的・思想的脅威を意識しながら日本の独自性（ひいては優越性）を弁証しようと試みた思想家であった。そしてそれは日本に大きな影響を与えてきた中国に対しても同様であった。むしろ思想的営為としては儒教、仏教、道教などとの違い（ひいては優越性）を弁証しなければならなかった。隆正は主著の一つであ



る「やまとごころ」において次のように述べている<sup>(1)</sup>。

唐土にては小人を君子に化すをしへあり。儒家道家これなり。天竺にては凡夫を覺者に化す教へあり。仏道これなり。いづれも執著心をたちきることを旨とす。しかはあれど、そのもとづくところ同じからず。儒は民を本として我子をかへりみず。堯舜の禪讓これなり。民を本として君をかへりみず。湯武の放伐是なり。道家は天を本として我をかへりみず。仏は心を本として我をかへりみず。ただわがくにの大道のみ、君を本として臣民我をかへりみず。これにより、わがくにのみ 皇統連綿として、今なほ太古にかはらず。

西洋にもまた天を本とする教あるよし。しかれども又とるにたらず。君を本とするわがくにの大道にまさる道、いづくかあらん。

「皇統連綿」たる「君を本とするわがくにの大道」がすなわち日本の「国体」である。隆正は中国の堯舜の禪讓も、湯武の放伐も否定するわけであるから、日本の「国体」の優越性を証明しなければならぬ。そのポイントは「忠」の概念である。「唐・虞・夏・殷の間、聖賢はありけれど、唐土に忠臣は一人もあらざりしなり。」<sup>(2)</sup>と述べ、伯夷叔斉を「忠義の祖師とあふべきなり」とする。そして諸葛亮や顔真卿、文天祥、岳飛、朱成功（鄭成功）などの略伝を「高節忠臣譜」として列記する<sup>(3)</sup>。何れも逆境にあつて君主への忠誠を貫いた人物である。これが浅見綱齋の『靖献遺言』の直接的影響であることは言うまでもない。

そして「世人大かた唐土はやくひらけて、日本はおそくひらけたる国といふなり。そは虚文に眩惑せられて、真理をおもはざるものなり。かの堯舜湯武のしわざ、遠くわが 先皇先臣に及ばず。忠孝貞信等の真情、万国にさきだちて、はやく発けてありしことをさとりて、かかるめでたきくにに生れきぬることを、たれもたれも

よろこぶべきことになん。」と結論づけている。

東アジア世界における政治権力成立の伝統的理論としての禪讓、放伐の両方を否定し、「皇統連綿」たる「君を本とするわがくにの大道」を肯定するには君主への「忠」を絶対化する以外にはなかった。何故それが禪讓、放伐よりも優れているのかは実は「やまところ」では積極的に論証されているわけではないが、隆正においては「民を本として我子をかへりみ」ないことが禪讓であり、「民を本として君をかへりみ」ないのが「放伐」であるわけであるから、その対極である「我子をかへりみ」るのが「皇統連綿」であり、「君をかへりみ」るのが「君を本として臣民我をかへりみ」ない日本の君臣関係であるから、禪讓、放伐の中国よりも日本の「国体」の方が優れているとされるのである。ここにも総力戦体制期に隆正が積極的に「誤説」される理由があったと考える。

政治理論として読めば、隆正の所説はそれはそれとして一個の考え方である。しかし、隆正の独自性はそこにはとどまらないところにある。それは堯・舜など中国古代の伝説の聖王に先立つ神代の伏羲・神農・黄帝といった三皇について「唐土の古伝に、三皇はみな東方より唐土へわたりたまへる神聖なるよしへる異説あり。異説にはあらでその方本説なり。わが古伝にかなへばなり。」と「日本淵源説」とでもいうべき説を唱え、「世の学者大かた、わがくにの古伝をたてずして、唐土の後世の説をたてんとするは、あさましきことなり」と批判する。

わが古伝すなわち、古事記の国生み神話に関して「蛭子は国土なり。生成国土とのりたまひて生たまへる神なるを、つねの神と見てはたがふべし。その神靈やがて盤古真王なり。」と述べる。蛭子はいうまでもなく、伊弉諾命・伊弉冉命が最初に成した神で、葦船で海に流したとされている。盤古は中国神話における宇宙開闢の神である。盤古は三皇に先立つ神とされるから、世界の「日本淵源説」ともいうべきである。隆正はさらに

続けて、「蛭子はもと女神の先言によりて生出たる国土神靈なるにより、何事も下の上にかつことを、そのくにの性質としてあるなり。」と述べる。つまり中国における禪讓の淵源をここに求めているのである。ところが、「日本国は改言によりて生出たる国土なれば、何事も下よく上にしたがふことを、国土の性質とせり。」と日本では民が君主によく従うことを古事記の国生み神話に淵源を求めて、さらに「これは倭漢国体の相反する淵源なり。」と主張している。

ここには日本の二重の優位性の主張がある。まず第一は宇宙・世界・中国の淵源は日本の国生みにあること、第二に中国の国体が禪讓・放伐に基づくのはその淵源たる蛭子が女神からの先の呼びかけによって、不具な存在として生ったため葦船に乗せて流し、それが盤古として中国に現れたわけであるから、男神からの改言によって生った日本の国土は健全な国体Ⅱ「皇統連綿」たる「君を本とするわがくにの大道」が行われており、そのため日本の方が優れているというロジックになるのである。

すなわち大國隆正は幕末―維新期の帝國主義時代に日本のナショナルイデオロギイ（Ⅱ国体）とその優位性を確立しようとして試みた思想家であった。このように見てくると、大國隆正への関心が一九三〇年代後半から一九四〇年代前半に高まり皇國史觀の先覚者として位置づけられた理由が明らかとなろう。

最後に、大國隆正の思想はその神道論から論じる必要があることはいうまでもないが、それは現在の筆者の能力を超える課題であるため、それについては他日を期したい。

#### 註

(1) 「やまとごころ」、二二頁（『大國隆正全集』第三卷所収）、なお「やまとごころ」にはもう一つ異本（『全集』第三卷所収）が存在し、その内容はかなり異なる。これについては研究がいくつかわかるが、紙幅の関係上ここでは異本には言及しない。

(2) 同前、五九頁

(10)	(9)	(8)	(7)	(6)	(5)	(4)	(3)
同前、 七八頁	同前	同前	同前	同前	同前、 七七頁	同前、 六三頁	同前、 六〇、 六二頁