

神話と歴史叙述

——記紀から『神皇正統記』へ——

笠井昌昭

目次

はじめに

- 一 記紀から『続日本紀』へ
- 二 『栄花物語』と『大鏡』
- 三 『日本紀略』と『扶桑略記』
- 四 『愚管抄』
- 五 『吾妻鏡』
- 六 『帝王編年記』
- 七 『神皇正統記』

はじめに

現代においては、神話と歴史とは次元を異にしたものである、と認識されている。しかし、日本においても、神話

は『古事記』や『日本書紀』の中の世界にとどまらず、政治形態の変化やあるいは時代が変わることに、常に新しい神話がそれぞれの史書の中にあらわれてきた。まことに、「神話は過去の政治史であり、政治史は現代の神話である⁽¹⁾」ということばが思い起こされる。本稿では、記紀に語られる神話以後、南北朝の始めまでの史書において、どのように新しい神話が作り出され、語られていったのかをあとづけてみたい。

一 記紀から『続日本紀』へ

現存するわが国最古の史書は、いうまでもなく『古事記』と『日本書紀』である。その叙述は、記紀ともに、神々による国土の生成から始められている。

上・中・下の三卷からなる『古事記』は、その上巻が神話部分である。『日本書紀』は、全三十卷のうちの第一巻と第二巻とを神代に当てている。それら記紀の神代巻では、天照大神の子孫としての天皇が、大八州国に統治者として君臨する理由が神話的に語られているのである。

そればかりではない。神々の世界において、あまたの神々は系譜的に秩序づけられ、そして、朝廷に仕える各氏族それぞれの祖先も亦、そこに秩序づけられた神統譜の中のいずれかの神にもとめられる。

したがって、『古事記』の上巻に語られる神話や『日本書紀』の第一巻と第二巻とに語られる神話は、たんなる遠い遠い昔の物語ではない。その神話に語られた神々は、過去の神話の時代に役割を終えてしまった神々なのではなく、のちのちの時代にまで有効な力として働きかける性格をもつものであった。たとえば、「崇神紀」では、大物主

神や天照大神が、また「天武紀」には、壬申の乱のおりの天照大神の働きかけが記されていることは周知のところである。そして、天皇家とそれをとりまく各氏族の朝廷における秩序づけも、この神話に求められたのであった。

要するに記紀神話は、人の世以前の、悠久な過去の物語なのではなく、生きてそのときどきの現在に働きかける、天皇を頂点に戴く古代律令国家の支配理念のうらづけをなすものなのであった。

『日本書紀』のあと、『続日本紀』から『三代実録』までは、適宜に時期を切りとって編まれた断代史のかたちをとっている。しかし、『三代実録』は『文徳実録』のあとをうけ、『文徳実録』は『続日本後紀』をうけて書かれ、その『続日本後紀』は『日本後紀』をうけ、『日本後紀』は『日本書紀』をうけ、『日本書紀』はまさにその名のとおり『日本書紀』をうけついでるのであって、『日本書紀』の冒頭におかれた神話は、『日本書紀』から『三代実録』までの六国史全体をつらぬいて、その根底に働きかけている政治原理なのである。

こまかくみれば、記紀神話は、平安朝のはじめに、やや修正が加えられた。『新撰姓氏録』の編纂が『続日本紀』の編纂といわばセットになって行われたこと、また平安初期にあいついで著わされた『古語拾遺』や『高橋氏文』、『先代旧事本紀』が、いずれも記紀に伝えられた氏族伝承の部分的修正の意味をもっていたことなどに、それが示されている。

さらに注意しておきたいのは、記紀神話の部分的修正だけでなく、『続日本紀』においては、新しい神話さえ創りだされていたということである。それは何かといえは、天平九年ころからしだいにクローズアップされてくる八幡神の出現であった。

『続日本紀』天平九年（七三八）四月条に、

使を伊勢神宮、大神社、筑紫住吉、八幡二社、および香椎宮に遣して奉幣し、以て新羅の无礼の状を告げしむ。(原文は漢文)

とあるのが、正史に八幡神の名がみえる最初である。

ついで、天平十二年(七四〇)、藤原広嗣が大宰府で反乱を起こしたとき、大將軍大野朝臣東人に命じて八幡神に戦勝を祈らせたことがある。広嗣の乱が平定されると、天平十三年閏三月には、祈願の成就したお礼として、八幡神宮に秘錦の冠とともに、金字最勝王経・法華経が奉納され、度者十人、封戸、馬五匹が寄せられ、三重塔の造られていることが注意を引く。このようにして、在来の神々の中で、八幡神はもっとも早く仏教と交渉をもったのであった。その神号も、平安時代の初めの弘仁年間ころまでには、「八幡大菩薩」とよばれるようになる²⁾。

そして天平勝宝元年³⁾(七四九)、この八幡神は、聖武天皇の大仏造営を援護しようと九州の地から平城京へと進出してくるのである。さらにこののち、神護景雲三年(七六九)に、道鏡が皇位を窺おうとしたとき、八幡神は歴史の上に大きく働きかけた。この年五月、八幡神は道鏡即位の神託を下し、九月その真偽を尋ねに派遣された和氣清麻呂にたいしては、道鏡即位に反する神託を下したのであった。

八幡の祭神は、神功皇后・応神天皇とされるようになるけれども、もちろん記紀神話には登場してこない神である。

天平の時代は、それまでの時代にまして、仏教が政治の上にも大きな影を落とした時代であった。記紀神話に登場する神々には、仏教に対応できるような性格は賦与されていない。

天平勝宝元年(七四九)四月、聖武天皇が大仏の前にひざまづいて、「三宝の奴と仕え奉る天皇」と称し、「三宝の

勝れて神かみしき大御言おほみことの験を蒙り、天に坐ます神・地に坐ます神の相あひうづなひ奉り」といったとき、神々に対する仏の優位性が宣言されたのであった。ここにおいて、天皇を支える記記神話の有効性は、希薄にされたといっている。したがって、そこには、どうしても王法と仏法とをつなぐ新しい神とその神話の誕生が要求されたのである。八幡神はそのような機運の中で登場してきた神であったといえよう⁽⁴⁾。

二 『栄花物語』と『大鏡』

周知のように、古代の官撰史書は六国史の最後の『三代実録』をもって終った。官撰史書にかわって、新たに興ってくるのが私撰の史書である。その私撰史書として最初にあらわれたのが、『栄花物語』（正篇の成立は一〇二八〜三四ころ）であった。

延喜元年（九〇二）に『三代実録』が撰上されてから、『栄花物語』が誕生するまでには、じつに百年あまりの歲月が流れている。もちろん、『三代実録』の撰上をもって、官撰による修史の志がすぐに絶えてしまったわけではない。『三代実録』につづく史書を編もうとして、承平六年（九三六）から安和二年（九六九）まで、撰国史所がおかれ、その間三〇年あまりにわたって修史事業は続けられていたのである。しかし、安和二年に起こった安和の変の騒動にまぎれて、この修史事業は中絶し、ついに日の目を見ずに終ったのである。

『三代実録』のち、『栄花物語』の書かれるまでの一世紀あまりが歴史叙述の空白の時期である。この空白期間の意味するところはたいへん大きい。『日本書紀』から『三代実録』までの六国史は、一八〇年のあいだに編まれてい

る。『続日本紀』から『三代実録』までの五国史となると、一〇四年間のうちにつづげざまに編纂された。『三代実録』から『栄花物語』が誕生するまでの空白の期間は、ほぼそれに等しい。『三代実録』が撰上されるまでの一世紀間には、五つもの史書が編まれたのに、その後の一世紀間は空白に過ぎたことをあわせ考えれば、ことの重大さは、おのずから知られるであろう。

六国史の官撰にかえて私撰史書として成立した『栄花物語』は、六国史の漢文体に代えて、かな書きとなり、物語風叙述となった。そして『栄花物語』は撰関時代史としての姿をとつたのである。

『栄花物語』は

世始まりてのち、この国のみかど六十余代にならせ給にけれど、この次第かきつくすべきにあらず。こちよりてのことをぞ記すべき。

と語りだして、古い時代のこととはきり捨て、宇多天皇から筆を起こしている。

この書き出しについては、従前、古き世にたいする「近き世」の意識の成立、という点が注目されてきた。そこでは、その当時における「近世の意識」ということの方に力点がおかれがちであるが、その一方、それによって、「六国史を支配してきた記紀神話がまったくきり捨てられた」ということの意味の大きさを考えなくてはならないであろう。記紀神話は、もはや撰関政治を支えるものとはなりえない。『栄花物語』において成立した「近世」の意識は、当然そこに、記紀神話にかわる新しい神話を要求したのであった。

『栄花物語』は卷十五「うたがひ」に、藤原道長の法成寺造営のさまをことばをつくして描き出している。そし

て、その壮大で壮麗な阿弥陀堂をはじめとする堂舎のありさまを叙したあとに、

かかる御勢に添へて、入道させ給て後は、いとど勝らせ給へりと見えさせ給ふにも、なを、なべてならざりける御有様と、近う見奉る人は尊び、遠う見奉る人は遙に拝み参らす。今はこの御堂のあたりの草木ともならんとおもへる人多かり。(中略) 先は先年に長谷寺にある僧の、御祈をいみじうして寝たりける夢に、大に厳しき男の出で来て、「何しにか、とのの御事をばともかくも申し給ふ。弘法大師の仏法興隆のために生まれ給へる」とこそ見えさせ給けれ。また、天王寺の聖徳太子の御日記に「皇城より東に仏法弘めん人を我と知れ」とこそは記し置かせ給なれ。

と述べている。

「近う見奉る人は尊び、遠う見奉る人は遙に拝み参らす。今はこの御堂のあたりの草木ともならんとおもへる人多かり」という一節には、藤原道長を神格化しようとする意図の働いていることがうかがえるが、果たしてそのあとに、道長を弘法大師の生まれかわり、さらには聖徳太子の再生であるとまで暗示しているのである。ここに、やはり新しい神話が用意されていたのであった。

『栄花物語』の本編が藤原道長の歿後まもないころに書かれたと考えられるのにたいして、同じく道長の栄華を描く『大鏡』は、『栄花物語』本編よりも一世紀近くあとに書かれたものと考えられている。『大鏡』はその序に、藤原道長の類まれな栄華を物語ることが目的であると、くりかえしくりかえし述べている。したがって、法成寺造営についても、『栄花物語』の語るところをそのままうつぎ、

「ただいまはこの御堂の夫をしきりにめすことこそ、人はたへがたげに申めれど、それはさは聞き給はぬか」

という夏山繁樹の問いかけにたいして、世継に、

「されど、それまいるにあしからず。(中略)いかで、力耐へば、まいりてつかうまつらん。過ぐ末にこの御堂の草木となりにしがな、と思侍れ」

といわせ、また

かかれば、或は聖徳太子のむまれ給へると申、あるひは弘法大師の仏法興隆のためにむまれ給へるとも申めり。げにそれは、翁らがさがな目にも、ただ人とはみえさせ給はざめり。なを権者にこそおはすべかめれとなん、あふぎみたてまつる

と、『栄花物語』とおなじ弘法大師や聖徳太子再生説をくりかえしている。そればかりではない。他の撰政関白を超えた、そして天皇をも超えようとするほどの類まれな道長の栄華は、弘法大師や聖徳太子再生説だけでは、なお説明しきれないとさえ『大鏡』の作者は感じたのであろう。そこでさらに

(鎌足の)御子の右大臣不比等のおとど、実は天智天皇の御子なり。されど、かまたりのおとどの二郎になりたまへり。この不比等のおとどの御名よりはじめ、なべてならずおはしましけり。「ならびひとしからず」とつけたまへる名にてぞ、この文字は侍る。

という藤原不比等の皇胤説を打ち出して、道長の栄華を生んだ藤原氏の他氏族にまさる理由を説明しようとしたので

あった。

以上は、『大鏡』がなお『栄花物語』の姿勢をうけつぎ、またはその延長線上に生みだされた「神話」であるが、『大鏡』が『栄花物語』よりも一世紀近く後に書かれたというその年月のへだたりは、道長の類まれな栄華にたいする別な視点を生みだすことにもなった。『大鏡』は、道長の他に勝れた栄華を謳う一方で、

かやうに物のはえうべうべしきことどもも、天曆の御時までなり。冷泉院の御世になりてこそ、さはいへども、世はくれふたがりたる心ちせしものかな。よのおとろふることも、その御時よりなり。

といている。

藤原道長の類まれな栄華を述べながら、じつはその世は、もう落ち下った世なのであるといっていることは、矛盾にも感じられよう。しかし、ここには末法史観の流入があるのであって、その末法史観は、仏教思想によるものでありながら、たんに仏教の衰えをいうばかりではなく、仏法・王法相即の思想に立って、仏法のおとろえは、王法の衰微をも意味していたのである。したがって、ここに『大鏡』は、王法がおとろえてきた末の世であるからこそ、臣下である藤原道長の天皇をものぐような類まれな栄華があり得たのだといおうとしているのである。これは、『栄花物語』にはなかった視点であって、『大鏡』になって、はじめて出てきた視点であった。

二 『日本紀略』と『扶桑略記』

『栄花物語』と『大鏡』とが、ともに撰闕時代史として、かな書き・物語風歴史として現れたのにたいして、院政期には、ふたたび漢文体の史書が復活する。『日本紀略』・『本朝世紀』・『扶桑略記』がそれである。ここでは『日本紀略』・『扶桑略記』の二書を取りあげて検討してみよう。

『日本紀略』は、前編と後編とにわかれるが、その前編はその名のとおり『日本紀・略』で、『日本紀』つまり六国史の略本、ダイジエスト版である。そして、巻末に宇多天皇一代がおぎなわれている。後編は、醍醐天皇から後一条天皇の崩御までをあつかい、前編の記事の立て方にならった簡潔な叙述形式をとる。

『日本紀略』前編は六国史のダイジエストであるから、当然、神話から始まっている。そして前編の末尾から後編は、六国史が『三代実録』で終ったあとを、宇多天皇から後一条天皇の時代まで補うという形になっていることは、すでに述べたとおりである。ことに後編のあつかっている時代は、『栄花物語』のそれとほとんど重なっている。それは、『栄花物語』や『大鏡』が撰闕家の視点から見た時代を、天皇ないしは院政者流の立場から描きなおしたものと見る事ができるであろう。これを要するに、神話からはじまる六国史のダイジエストを前編においた『日本紀略』は、院政者流からする歴史の復活の試みであった。

それについて『扶桑略記』は、神武天皇から起筆して、神話部分をきり捨てている。この記紀神話の切り捨ては、『扶桑略記』にとつては、本書の構想にもとづいた、必然的なものであった。

『扶桑略記』の「扶桑」とは日本の別称であるから、現代風にいえば、この書は『日本小史』とでもいうべきものである。しかし、『扶桑略記』は、日本のことに限らず、天竺・震旦までも視野に入れ、当時知られていた世界を取り込んだ、世界的構想のうちに叙述されている。これはそれまでのわが国の史書には見られなかったことであり、本書の特色のひとつをなしている。

『扶桑略記』はなぜ、このような世界的視野のもとに日本歴史を叙述したのであるか。それについては、各天皇の段の末尾に、その天皇の即位元年が釈迦滅後何年に当たるかの算定がおこなわれている事実がその答えを示している。この事実は、『扶桑略記』が末法史観によっていることを如実に示すものである。

『扶桑略記』は、末法史観によって、新たな歴史を構想した。釈迦の時代からしだいに遠ざかるにしたがって、世の中が悪くなっていくその実態を、具体的な歴史事実のうちに読みとらせようとしたのである。そこに採録された歴史事実それじたいにたいして、善悪の論評はほとんど加えられていない。けれども、各天皇の即位年に示されている釈迦滅後年数と照らし合わせてそれぞれの記事を読むことにより、読者に、歴史の進行とともに世の落ち下っていくさまを読みとらせようとしているのである。

そして、正法の世から末法の世へと落ち下っていく歴史の進行は、なにも日本に限るものではなかった。それは、当時認識されていた天竺・震旦・日本という仏教的全世界を巻き込んだ、まさに世界的潮流なのであった。

このような「末法史観」は、それじたいがひとつの「神話」である。ここにおいて、記紀神話は、末法史観という新しい「神話」にとつてかわられたのであった。

四 『愚管抄』

鎌倉時代になると、それまでの事實的記述を中心とする歴史叙述から、事實に即して歴史を論じる史論があらたに成立し、展開する。その最初の作品が『愚管抄』である。

『愚管抄』は天台座主慈円によつて承久二年（一二二〇）のところに書かれた。その記述中に頻出する「道理」の語によつて、「道理の書」ともよばれている。『愚管抄』は卷一と卷二を神武天皇に始まる「皇代年代記」に当て、卷首に「漢家年代」と称して中国古代の盤古から宋の寧宗に至る王曆を付している。卷三からが本文であるが、それは

年ニソヘ日にソヘテハ、物ノ道理ヲノミ思ツツケテ、老ノネザメヲモナクサメツツ、イトド、年モカタブキマカルママニ、世ノ中モヒサシクミテ侍レバ、昔ヨリウツリカハル道理モアハレニオボエテ、神ノ御代ハシラズ、人代トナリテ神武天皇ノ御後、百王トキコユル、ステニノコリスクナク、八十四代ニモ成ニケル中ニ、保元ノ乱イデキテ後ノ事モ、世継ガ物語ト申スモノカキツギタル人ナシ。

と書き出されている。

このように『愚管抄』は、「神ノ御代ハシラズ」といって、神代をきり捨て、神武天皇から以降をあつかつてゐる。しかも、『愚管抄』は従前の多くの歴史書のように、過去にたいして多少なりとも距離を置いてゐるのではなく、神武天皇の時代から執筆している時点まで、慈円の生きている現在までが、その射程に入つており、過去を論じ

ながら現代史に力点が置かれているのである。

先にもふれたように、慈円は『愚管抄』において、歴史に働く「道理」について説いている。その「道理」とは、過去・現在・未来をつらぬいて、不変の原理として歴史に働きかける意味のものではない。慈円がくりかえし説いているのは、上に引いたところにも「昔ヨリウツリカハル道理」とあるように、時代によって、つくりかえ、つくりかえされていく道理なのである。そして、慈円は、歴史に働く道理が、いつの時代においても一定不変であるとおもっている人びとにたいして、そのような認識は、政治を誤らせるものだとして、警告を与えている。

慈円は、上に引いたところにつづいて、

保元以後ノコトハミナ乱世ニテ侍レバ、人モ申ヲカヌニヤトラロカニ覚エテ、ヒトスジニ世ノウツリカハリオトロヘクダルコトハリ、ヒトスジヲ申サバヤト思（フ）

といっている。

先に引いた文章とあわせてここには、保元以後はみな乱世であり、武士の世であり、世はおとろえ下っているという認識が示されている。そしてこのような認識は、『扶桑略記』と同じ末法史観の上に立っていると判断され、慈円の天台座主という立場からしても、仏教的思想を基盤として『愚管抄』は書かれていると考えられがちである。けれども、『愚管抄』のなかには、神々の姿が明瞭にあらわれてくる。

さて慈円は、つくりかえ、つくりかえされる道理を具体的に説いて、次のようにいっている。

神武天皇から成務天皇までは、父から子へと皇位が「継体正道ノママニ」承け継がれる、という道理が働いていた

時代であり、ほぼそのころまでは、天皇一人で、補佐がいなくても事欠かないという道理の働いていた時代である。成務天皇の前の景行天皇のときに、武内宿禰が登場してくるが、これは臣下が出てくる新しい道理をしめし、欽明天皇のとき仏教が伝わってからは、王法と仏教とが手をとりあつて国を守つていく道理の働く時代となった。天智天皇のとき、藤原鎌足が天皇を補佐したが、これは皇祖である天照大神が藤原氏の祖神であるアマノコヤネノミコト（春日大明神）に、「同じく殿内に侍て、能く防ぎ護ることをなせ」と神世に約束されたことがあつたことによるのである。現実の歴史の進行とともに、臣下が天皇をたすけて政治をとつていくべき時期がやつてきて、神代における二神の冥約が、藤原鎌足という現実の人間の活躍の上にあらわれたのである。そして、それ以後は鎌足の子孫である藤原撰関家が、天皇を補佐して、はじめて日本国が成り立つていく道理の働いている時代なのである。それゆえに、

タダ国王ノ威勢バカリニテコノ日本国ノアルマジ。タダミダレニミダレナンズ。臣下ノハカライニ仏教ノカヲアハセテトラボシメシケルコトノハジメハ、アラハニ心ヘラレタリ。サレバソノオモムキノママニテケフマデモ侍ルニコソ。

と慈円はいう。

しかし、「タダ国王ノ威勢バカリニテコノ日本国ノアルマジ。タダミダレニミダレナンズ」というこのことは、鎌足以後の時代について的一般論としてあるのではない。承久二年（一二二〇）当時において、後鳥羽上皇とその周辺にたいして、発せられたことばなのであつた。

さて慈円は『愚管抄』の冒頭に「神ノ御代ハシラズ」といいながら、天皇家と藤原撰関家とが魚水合体の状態で助けあつていくのが、おとろえかけた世を少しでも保つていくための道理であるという主張のうらづけを、神代におけ

る天照大神とアマノコヤネノミコト（春日大明神）の冥約として説いている。これはなかなか、くせものであるといわなければならぬ。

慈円は、日本の歴史を学ぶなかで、とくに

一、崇峻天皇が蘇我馬子に暗殺されたことは明白であるのに、馬子は処罰されるどころか、逆に、推古朝において聖徳太子とともに重用されている。日本において、天皇が絶対であるということが道理であるとすれば、これは納得のいかないことである。ではなぜ、蘇我馬子は処罰されるどころか推古朝において重用されたのか。

二、菅原道真の左遷は藤原時平の讒言によるものであることは明らかで、それがために時平は、菅原道真の怨霊にとり殺されたのである。それならば、摂関の家は、道真にとって仇のはずなのに、北野の神となった道真は摂関家の守護神になっている。それはなぜか。

三、壇ノ浦で安徳天皇とともに三種の神器が海に沈み、宝鏡・宝璽は海底から探し出されたが、宝剣だけはとうとう見つからなかった。三種の神器のうち、宝剣だけがなぜ失われてしまったのか。……
ということなどに大きな疑問をもった。

それらの疑問にたいし、慈円は自分なりの解答を見いだしていく過程で、これらは「歴史に働く道理が唯一不変」と考えるから解けないのであるという事に思いを致し、やがて「つくりかえ、つくりかえされていく道理」の思考がしだいに成熟していったものとおもわれる。

そして慈円は、この第三番めの問いにみずから答えて次のようにいう。

抑宝劍ウセハテヌル事コソ王法ニハ心ウキ事ニテ侍レ。是ヲモ心得ベキ道理定メテアルラント案ヲメグラスニ、是ハヒトヘニ今ハ色ニアラハレテ、武士ノ君ノ御マモリトナリタル世ニナレバ、ソレニカヘテウセタルニヤト覺ユル也。(中略)今ハ武士大將軍世ヲヒシト取テ、國主、武士大將軍ガ心ヲタガヘテハ、エオハシマスマジキ時運ノ色ニアラハレテ出キヌル世ゾト、大神宮、八幡大菩薩モユルサレヌレバ、今ハ宝劍モ無益ニナリヌル也

慈円は、前にも見たとおり、「保元以後はみな武士の世である」というのはつきりした時代認識をもっていた。その認識の上になつて、宝劍は、上古に天皇みずからが劍をもつて地方を征服したことの上のしるしであつたが、今は武士が武力を担当して、天皇を補佐する時代なのである。したがつて、天皇そのものには武力は不要となつた、その道理をあらわすために宝劍は失われたのだ、という解釈を示している。慈円の認識によれば、今の時代は、天皇・摂関・鎌倉將軍が三位一体となつて、国を守り保つていく道理の働いている時代なのである⁶⁾。

そして、その天皇・摂関・鎌倉將軍の三位一体の体制は、伊勢大神宮(天照大神)と春日大明神(鹿島の神、アマノコヤネノミコト)と八幡大菩薩の三神の冥約が、歴史の上に現実として形をとるようになったものなのだ、と慈円はいう。そのことを『愚管抄』第七(付録)に、慈円は次のようにいつている。

トラクハ伊勢大神宮ト鹿島大明神ト、チカクハ八幡大菩薩ト春日ノ大明神ト、昔今ヒシト議定シテ世ヲバモタセ給フ也。

さて、天皇と摂関家との補完体制を「復々天照大神、アマノコヤネノ春日大明神ニ勅シテ同ク殿内ニ侍テ、能ク防ギ護ルコトヲ為セト御一諾ヲハリニシカバ」という神々の冥約にもとめたとき、それは、『日本書紀』卷二(神代下)の天孫降臨条に「復々天兒屋命・太玉命、惟爾二神、亦同侍殿内、善為防護」とあることに依拠している。し

かし、朝廷と鎌倉將軍の補完体制が、「大神宮、八幡大菩薩モユルサレ」たことだとか、天皇・撰関・鎌倉將軍の三位一体の体制が「トラクハ伊勢大神宮ト鹿島大明神ト、チカクハ八幡大菩薩ト春日ノ大明神ト、昔今ヒシト議定シ」たことだなどというのは、いっさい、記紀神話にはないことである。

慈円はここに、新しい神話を創造したのであった。それは、「神ノ御代ハシラズ」といった人において、はじめてなし得たことであつたともいいえよう。

慈円が『愚管抄』を執筆した動機は、なにも、迂遠な「道理」の理念を人びとに説き聞かせることであつたのではない。『愚管抄』執筆の直接の動機は、かれとかれをとりまく九条家のおかれていたじつに現実的・實際的、しかも切実な政治状況にあつた。

慈円は、久寿二年（一一五五）に関白忠通の子として、九条兼実を同母兄として生まれた。忠通の子は多く、主だつたところでは、近衛家の祖となつた基実（このあと、基通）家実とつづく、松殿と呼ばれた基房らが、兼実や慈円の異母兄弟としていた。そして慈円は、俗世間を断つたはずの出家の身でありながらも、一生、兼実の家系に親近感をもち、愛情を注いだのであつた。

忠通のあと、撰関の座には、はじめ基実、そして、基房らがつき、基房のあとは、基実の子の基通が襲つたが、九条兼実は源頼朝の引きで、文治二年（一一八六）撰政となり、建久二年（一一九二）には関白となつて政権の座についてた。しかし、政敵源通親による建久七年（一一九六）の政変で失脚し、撰関の座はふたたび近衛家に移つた。やがて建仁二年（一二〇二）に源通親が歿すると、兼実の子の良経が、撰政に任じられた。良経にたいする兼実や慈円の期待は大きかつたが、あろうことか良経は、建永元年（一二〇六）に邸に押し入つた盜賊に殺されてしまつた。まだ三

なる。しかし、慈円の期待に反して、立子はなかなか皇子を生まなかった。慈円は老いの身をむち打って、いつそう皇子降誕の加持祈祷に励んだ。とうとうその甲斐あって、建保六年（一二一八）順徳中宮立子は、皇子を出産した。あとは、この皇子が無事に皇太子に立てられ、順徳天皇の譲りをうけて即位すれば、そのとき道家の摂政就任は実現する。そうなれば、天照大神と天児屋命との冥約による天皇と摂関とは、九条家の血筋だけで成就することになる。

立子の生んだ皇子は、その年の十一月には、めでたく皇太子に立てられ、道家も若いながら左大臣に昇進した。あとは、この嬰兒の皇太子が即位して、その外祖父としての道家の摂政実現を待つばかりであった。

ところが、あくる建保七年（承久元年、一二一九）正月、思いがけない事件がおこった。源氏三代將軍の実朝が鶴ヶ岡八幡宮の参詣のうちに暗殺されたのである、源氏の血筋が絶えたことよって、鎌倉方は皇族將軍の下向を朝廷に願いだが、これは後鳥羽上皇の受け入れるとはならなかった。名目上の將軍を京都から迎えて、幕府の存続をはかろうとする鎌倉では、頼朝の時代から親交のあった九条家をたより、ここに道家の子の頼経（三歳）が藤原將軍として鎌倉に下向することとなった。承久元年六月のことである。

これは、慈円にとつてみれば、まったく予想外の出来事であった。この知らせを受けた慈円はさだめし、はたと膝を打ったことであろう。道家の子の頼経の鎌倉將軍としての下向は、「コレヲツクリイデ給フ事ハ、ヒトヘニ宗廟ノ神ノ御サタアラワナル」ことであった。「これは人のする業ではない。必ずや宗廟の神のはからいである」というのである。

慈円が、すでに見てきたような、「今は、天皇家と摂関と武士鎌倉將軍の三者が手をとりあって、国をもて起こし、もて起こししていく道理の働いている時代である」という考えを、いつからもつていたかは定かではない。しか

し、立子の生んだ皇太子の即位と、それにともなう道家の摂政就任という慈円のもくろみにおいて、撰関と天皇とは、九条家の血筋で実現できても、鎌倉將軍だけは源氏の手にあつて、これはあくまで別物であつた。とても九条家などの関与しうるものではない。ところが、実朝が暗殺され、しかも、皇族將軍の鎌倉下向が拒否されて、にわか
に、九条家から鎌倉將軍が立てられたのである。今や、慈円の描いた三位一体の構図は、九条家だけですべて実現可能となつたのである。

慈円はこの考えに老いの身もうち忘れて、夢中になつた。慈円が考えもしていなかつた鎌倉將軍の座が、むこうから九条家の手に転がり込んできたのである。あとは、兼ねてからの期待である皇太子の即位と道家摂政の実現の一日も早いことを願うばかりであつた。ところが、あるうことか後鳥羽上皇とその側近たちは、鎌倉倒幕策をひそかに練つているといふ。もし、そんなことになつたら、慈円のせつかくの夢はどこかへ消しとんでしまふ。夢の実現までもうあとわずかなのだ。絶対にこの夢をつぶさせるようなことがあつてはならない。

まさに『愚管抄』一編は、このような慈円の悲痛な叫び声なのであつた。そして、その慈円の描いた夢は、三神冥約という新しい神話として語られることになつたのである。

五 『吾妻鏡』

新しい政治状況や政治体制が、常に新しい神話を要求する。

それは、史書において語られるだけではない。新しい政治状況が生まれ、新しい政治体制が生まれるとともに、そ

ここでは神々の体系すら、新たに編成されなおされる。奈良時代以降における八幡神のクローズアップ、摂関政治の成立とともに生み出された北野の神・天満自在天神、後白河院政における熊野信仰と院御所における神々の勧請などはみなそれである。そして、源頼朝は、伊勢大神宮にほんらい天皇家にしか許されていないはずの奉幣使を送り、王城鎮護の石清水八幡宮を鶴ヶ岡に勧請し、幕府の館の背後に天神社（荏柄天神社）を祀り、さらには、頼朝が平家追討の旗揚げをしたときに戦勝を祈願した箱根権現・伊豆権現などの神々をも加えて、新しい政権を飾りたてた。そしてことに八幡宮と天満宮とは、『御成敗式目』の末尾にも特筆されて、このち武士の尊崇すべき神として全国に流布するところとなったのである。

『吾妻鏡』は、いうまでもなく鎌倉幕府の歴史書として誕生した。そして、源頼政の平家追討に呼応するようという以仁王の令旨が源頼朝のもとに到着した治承四年四月九日に筆を起こしている。『吾妻鏡』は、この日以後、日記風の体裁をよそおって記述しているが、なにも頼朝旗揚げの時点から鎌倉で日記が記され続けてきたのではない。すでに明らかにされているように、『吾妻鏡』は、承久の変後しばらく経たのちに、編纂がはじめられたものである。

一般的な時代区分においては、源頼朝が鎌倉に幕府を開いた一一九二年をもって、鎌倉時代の起点としている。しかし、頼朝から実朝までの源氏三代の間は、京都の朝廷は、厳然とした政治的実権を有していた。鎌倉は、御家人を中心とする武士たちとその所領などにたいする支配権を分譲されていたにすぎない。ところが、承久の変ののち、事情は一変した。北条氏に率いられた鎌倉幕府は、変後の処置として、後鳥羽・土御門・順徳の三上皇を遠流に処し、時の天皇を廃するという厳しい手段をもって朝廷に対した。ここにはじめて、鎌倉幕府は確固とした姿で、人びとの

前に立ち現れたのであった。人びともそう感ずれば、鎌倉幕府じしんもそう感じた。このようにして、鎌倉幕府じたいが自分の存在に自信と確信をもつことにより、源頼朝いらいの自分たちの歴史が振り返られることになったのである。

たしかに『吾妻鏡』において、「右大将家」ないしは「武衛」とよばれる源頼朝の存在は大きい。源頼朝こそは、鎌倉幕府の権威の象徴そのものであった。したがって、この新しい権威にたいしては、新しい神話が用意されるところであろう。けれども、源頼朝にたいする神話は、せいぜい『吾妻鏡』の治承四年九月十九日条に記されているような「上総権介千葉広常が二万騎の兵を率いて隅田河の辺で頼朝の軍にはせ参じたとき、これほどの軍勢を率いてくれば、頼朝は泣いて喜ぶことだろうという千葉広常の思惑に相違して、逆に遅参を責められた」という程度のものである。このとき千葉広常は、頼朝に味方するか、あるいは隙を見て頼朝をとらえ平家に差し出すかの二心を懐いてやっていたのだが、二万騎の援軍を見て喜ぶどころか、広常の遅参を激しく咎めた頼朝の厳しい態度に、「ほとほと人主の舐に叶ふ」と広常は感じ入り、二心を捨て、和順したのだという。これは、史実というよりも、頼朝の厳しい人格を象徴する一つの伝説ともいうべきものであろう。しかし、神話にまではなりきっていないのである。

『吾妻鏡』における神話は、承久の変のさい、朝廷に対する幕府の処置の正当化にあたって、はじめて登場する。

承久の変の起こったのは承久三年の五月のことであるが、それに先立つ三月二十日の条に、『吾妻鏡』はさりげなく「波多野次郎朝定が、北条政子の使として伊勢神宮に進発した」という記事を記している。これは、北条政子の夢に、面二丈ばかりの鏡が由比浦の波に浮かび、その中から声がして「吾れは是れ大神宮也。天下を鑒るに、世は大いに濫れて、兵を徴すべし。泰時、吾を瑩やかさば太平を得む」というお告げがあったからである。政子はそのお告げ

を信じて、さつそく伊勢神宮に使を遣った、というのである。この記事は、承久の変とはまったく関係のない記事のあいだに埋もれているのだが、これは承久の変後の幕府の立場を正当化するための、じつは周到な伏線になっているのである。

『吾妻鏡』は、三上皇のうち、最後に土御門院が土佐の国に遷されて、承久の変に対する措置が一段落した閏十月十日の条に次のように記している。

天照大神は、豊秋津州の本主、皇帝の祖宗なり。而るに八十五代の今に至りて、何の故に百王鎮護の誓を改め、三帝・両親王に、配流の恥辱を懐かしめ御ふ哉。尤もこれを恠しむべし。凡そ去る二月以来、皇帝、ならびに摂政以下。多く天下改まる可きの趣、夢想の告を蒙り御ふ。(中略)然れども君臣共にこれに驚き御はず。(原文は和洋漢文)

ここでは、朝廷のことだけをいい、鎌倉方のことは何もいっていない。しかし、これは上に見た三月十日条の記述を受けてのものであることはいうまでもない。

皇帝の祖宗である天照大神が、百王鎮護の誓を改め、なぜ、三帝・両親王に、配流の恥辱を与えたのか。それは、去る二月以来、しばしば天下が改まるという伊勢神宮のお告げがあったのに、朝廷側はこれを信じなかった。それに対して、北条政子は、そのお告げに畏まって、すぐに伊勢神宮に使を立てた。だから、伊勢神宮の擁護は、朝廷から鎌倉へとかわったのである。

『吾妻鏡』は、まさにこのような論法をもつて、承久の変後の朝廷に対する幕府の措置を正当化したのであった。ここまできれば、北条政子が歿したときに、次のようなことがいわれても、そう驚くことはないのかも知れない。承

久の変の四年後、嘉祿元年（一二二五）七月十一日に、北条政子は六九歳をもって死去した。『吾妻鏡』は次のように記している。

是れ前大將軍の後室、二代將軍の母儀なり。前漢の呂后に同じくして、天下を執行せしめ給ひ、若しくは又、神功皇后再生せしめ、我が国の皇基を擁護せしめ給ふか。（原文は和洋漢文）

北条政子が神功皇后の生まれかわりであるというのには、恐れ入るよりほかはないが、時の天皇を廢し、三上皇を速流に処した幕府の処置を正当づけるには、こういうよりほかに手だてはなかつたのであろう。北条政子が神功皇后の生まれかわりだというのは、まさに新しい神話である。承久の変以後、北条氏に率いられた鎌倉幕府の權威は、源頼朝よりも北条政子を神格化することによつて、そのうらづけを得たのであった。

六 『帝王編年記』

承久の変が、政治的にも、思想的にも、重大な変革をおよぼしたことは上に見たとおりだが、承久の変からあと鎌倉時代の末までを見通してみると、そこにはモンゴルの來襲というたいへんな出来事があった。これを契機に、鎌倉時代のはじめから姿を見せはじめていた神国思想は、大きく展開する。

その点で注目されるのは、鎌倉時代の末に編纂された『帝王編年記』であろう。この書の著者は僧永祐と伝えられているが、永祐の伝は明らかではない。現存本は全一七卷。神代にはじまり、後伏見天皇（正安三年一三〇一）に終

る。一三七一年以降の一〇年間に成立したものでらうといわれている。

この書は神代から書きはじめているとはいっても、『日本紀略』のような記紀神話にそのまま沿ったダイジェストではない。『帝王編年記』という題名に現れた編纂意図にしたがって、国常立尊以下の天神七代（国常立尊―国狭穗尊―豊斟淳尊―泥土瓊尊・沙土瓊尊―大戸之道尊・大戸間辺尊―面足尊・惶根尊―伊弉諾尊・伊弉册尊）、そして、天照大神―天忍穗耳―ニギノミコト―ヒコホデミーウガヤフキアエズまでの、神武天皇にいたる直系系譜のみを示している。

序文に「歴代帝系の年譜を序し、付するに千載积氏の旧事を以て三国の精微を尽くす」（原文は漢文）とあり、日本のことだけではなく、天竺・震旦のこともふれている。その点では、『扶桑略記』の流れを引くものであるといえる。しかも、神武天皇にはじまって後伏見天皇にいたるまで、各天皇の元年に律儀に积迦滅後年数を記し、中国の天子の何年に当たるかをいちいち記している姿勢などをみると、『扶桑略記』をそのまま手本として、この書が編まれている観を深くする。したがって、新訂増補国史大系がその第十二巻に、『扶桑略記』とこの『帝王編年記』をあわせて一卷に編んでいるのも故なしとはしない。

すでに見てきたように、『扶桑略記』は当時の末法思想のなかで、天竺・震旦、日本という全世界を包んで流れ下る世のありさまを示そうとしたものであった。しかし、すでに鎌倉時代の末ともなれば、そのような末法史観は払拭されている。しかも、『帝王編年記』が編纂された時代は、モンゴル来襲という国難をのりきり、日本の国の独自性が意識されはじめているときでもあった。したがって、形だけ『扶桑略記』を手本としても、そこにあらわれたものは『扶桑略記』の根底にある思想とは、まったく別なものとなっている。

『扶桑略記』は、天竺・震旦、日本という全世界を包んで流れ下る世のありさまを示そうとしたものであったか

ら、そこでは、日本の神話は不必要なものとして切り捨てられていた。ところがこの『帝王編年記』では、その体裁を『扶桑略記』に学びながら、神代から筆を起こしている。これは大きな違いである。

『帝王編年記』の第一巻において、最初に書かれているのは、すでに示したような日本の神々の系譜だが、すぐそのあとに続いて、三皇・五帝にはじまる中国の王暦が記されていることが注目されよう。中国の王暦は『愚管抄』にも添えられていたが、『愚管抄』においては、まず冒頭に漢家の王暦が記され、日本の王暦はそのあとに書かれていたのであった。ところが、この『帝王編年記』は、まず日本の神統譜を記し、ついで中国の王暦を記しているのである。第二巻は中国王暦の続きで、夏の禹から周の第十六代僖王までの中国の王暦である。そして第三巻は神武天皇に始まっている。

つまり、日本の神々の系譜と神武天皇との間に、中国古代の王暦が挟み込まれているということになる。なぜこのような構成がとられたかについては、第二巻の末尾に「三皇・五帝から周の僖王までは、皆日本のウガヤフキアエズノミコトの時代に当たる」という注記が見落とされてはならない。

内容的に見れば、これはまったく荒唐無稽な記述として一笑に付すことのできるものである。しかし、なぜこのようなことが書かれたのであろうか。

じつはこれは、第一巻のウガヤフキアエズノミコトの条に、「治天下八十三萬七千八百九十二年」という途方もない数字が与えられていることをうけてのことなのであった。『帝王編年記』は、ウガヤフキアエズノミコトの治世に具体的な年数を与えただけではない。ニニギノミコトについては「治天下三十一萬八千五百四十二年」と記し、ヒコホデミノミコトについても「治天下六十三萬七千八百九十二年」と記している。

いったい、このような数字がどこから出てきたかというところ、その遠源は『日本書紀』にあった。神武天皇即位前に、「天祖の降跡より以逮、今に一百七十九万二千四百七十余年」と記されているのがそれである。しかし、『日本書紀』においては、この数字は大きな意味をもたなかった。ところがやがて、最後の「七十余年」の「余」に「六」が当てはめられ、伊勢神道が成立してくる過程で、「ニニギノミコトから神武天皇に至るまで一百七十九万二千四百七十六年」という数字が、三分割されて、「ニニギノミコトと、ヒコホホデミノミコトと、ウガヤフキアヘズノミコトにそれぞれ当てはめられることとなった。『倭姫命世記』には、すでにニニギノミコト「治天下三十一萬八千五百四十二年」、ヒコホホデミノミコト「治天下六十三萬七千八百九十二年」、ウガヤフキアヘズノミコト「治天下八十三萬七千八百九十二年」とあって、その合計はまさしく百七十九万二千四百七十六年になるのである。

『帝王編年記』はこれにしたがっているわけだが、ここに、日本の歴史を、中国や天竺の歴史よりもより古くもつていこうとする意図の働いていることが知られよう^⑥。

『帝王編年記』は最初にもいったように、僧永祐の撰と伝えられ、各天皇の即位年に滅後年数を記していることなどをはじめとして、ことに中国に関する記事などは、仏教經典の漢訳についてのものが多いことなどから見ても、仏教色を濃厚にしていることは事実である。それにもかかわらず、まだ神代に属するニニギノミコト以下の三代に具体的な年代を与えて、天竺・震旦よりも日本の歴史を古く見ようとしていることが、きわめて注意されなければならないであろう。

ここには、従来の「王法が王法としてあるのも仏法の助けによるのである」という思想が逆転して、「仏法が仏法としてあるのも日本の神々の助けによるのだ」という考えがあらわになっているともいえるのである。これは『帝王

『編年記』にかぎらず、鎌倉時代後半の一般的思潮ともいえるものであるが、これもまたひとつの新しい神話なのであった。

七 『神皇正統記』

大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を傳給ふ。我国のみ此事あり。異朝には其たぐひなし。此故に神国といふなり。

と書き出される『神皇正統記』は、『愚管抄』とともに中世史論の双璧をなしている。『愚管抄』がきわめて現実的な政治目的から出発していたように、『神皇正統記』もまた当時の現実的・政治的意図から書かれたものであることにおいて、軌をいつにしている。

『神皇正統記』は延元四年（一二三三）に常陸国小田城の陣中で書かれた。『群書類従』所収の常陸国六反田村六地藏寺所蔵の古写本の奥書には、

此の記は去る延元四年の秋、或る童蒙に示さんがため、老筆を馳すところなり。旅宿の間、一卷の文書をも蓄えず、纔かに最略の皇代記を尋ね得て、彼の篇目にまかせて、あらあら子細を勒し畢ぬ。其の後再見すること能はず、すでに五稔におよべり。はからずも展転書写の輩有りと云々。驚きて披き見る舛錯乱多端なり。癸未の秋七月、聊か修訂を加ふ、此れを以て本とすべし、以前披覧の人、嘲弄することなかれ。（原文は漢文）

とあり、初撰本は延元四年だが、現存本は癸未年すなわち興國四年（一三四三）の再訂本であることが知られる。

『神皇正統記』の書かれた延元四年は、南北朝の対立がはじまって四年めにあたっている。南朝の情勢は日に日にわるく、楠木正成はすでに亡く、延元三年五月に、陸奥から西上した北畠顕家（親房の子）が和泉堺および石津で高師直の軍勢と戦って敗死し、閏七月には新田義貞が越前藤島において戦死した。九月には、義良親王を奉じて陸奥をめざして伊勢から船出した北畠親房も風にあつて難破し、親王は伊勢にもどり、親房は常陸にたどり着いた。親房はそのまま常陸で年を越し、延元四年八月に後醍醐天皇が吉野に崩じ、義良親王が踐祚（後村上）したとの報をはるかな常陸の地で聞くことになったのである。『神皇正統記』は、そのような状況のなかで書かれたのであった。

『神皇正統記』の第一の特色は、先に引いた書き出しの文章からもわかるとおり、これを神代からはじめたことであろう。『扶桑略記』や『愚管抄』がいずれも神武天皇から起筆していたのとは大いに異なるところである。先の『帝王編年記』は神代からはじめていたが、その意図するところはまったく異なる。『神皇正統記』は、危機に直面した南朝の立場を擁護し、南朝の天皇こそが正統であると主張することに目的があった。その意図のもとに、神代からの天皇家とその臣下の歴史が回想されたのである。そして、神代において定められたことは、親房の生きている現在において、有効な力として働きかけているものなのである。

「大日本者神国也。天祖はじめて基をひらき、日神ながく統を伝給ふ」というその統の伝えは、序論の結びにあるように、「神代より正理にてうけ伝え」られたものであり、また「神代より正理によりてうけ伝えるいはれを述ことを志て、常に聞ゆる事をばのせず、しかれば神皇の正統記とや名付け侍るべき」という書名の抛りどころともなっている。

そしてまず神話を語り、地神第一代の天照大神から第五代ウガヤフキアヘズとあげていくところは『帝王編年記』にも通ずるところがあるが、その第三代ニギノミコトの条に、『日本書紀』神代巻では本文になく一書の中に記載されていた「天壤無窮」の神勅が、表面に押し出されていることが注意されるであろう。

葦原の千五百秋の瑞穂国は、是れ吾が子孫、主たるべき地なり。宜しく、爾皇孫、就きて治せ。行き給へ。宝祚の隆まさむこと、当に与天壤とともに窮り無かるべし。(原文は漢文)

というあの神勅である。

それとともに三種の神器が天照大神からニギノミコトに授けられたことを記して、

又太神御手に宝鏡をもち給、皇孫にさづけ祝て、「吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、齋鏡とすべし」とのたまふ。八坂瓊の曲玉・天のむら雲の剣をくはへて三種とす。又、

「此鏡の如に分明なるをもて、天下に照臨給へ。八坂瓊のひろがれるが如く曲妙をもて天下をしろしめせ。神剣をひきさげて不順るものをたいらげ給」と勅ましましたとぞ。此国の神霊として、皇統一種ただしくまします事、まことにこれらの勅にみえたり。

と説いている。これらのことはふたたび神代の節の末尾に、

昔、皇祖天照太神天孫の尊に御ことのりせしに、「寶祚之隆、當與天壤無窮」とあり。天地も昔にかはらず、日月も光をあらためず、況三種の神器世に現在し給へり。きはまりあるべからざるは我国を傳る寶祚なり。あふぎてたつとびたてまつるべきは日嗣をうけ給すべらぎになむおはします。

とくりかえして述べられている。

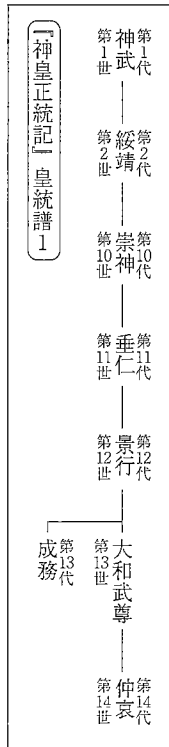
『神皇正統記』において、三種の神器のもつ意味はまことに大きいものがある。『神皇正統記』は、神代をうけた天皇の尊さを説き、あわせて、三種の神器をもつことによつて、南北並び立つ朝廷のどちらが正統であるかが証明されるのだということをいおうとしているのである。

それに関しては、『神皇正統記』を読み進むとき、それぞれの天皇にたいして、第何代・第何世という言葉の方のされていることが注意される。ここに『神皇正統記』のもうひとつの特色があった。

それは第一代・第一世神武天皇に始まり、以後、景行天皇までは、代と世とをともに数えて、第十二代・第十二世景行天皇とかぞえている。景行天皇の次は成務天皇であるが、成務天皇には、第十三代と代だけを数え、次の仲哀天皇については、第十四代、第十四世とある。第十三世はどこへいったかというところ、景行天皇の皇子で仲哀天皇の父である大和武尊にあてられているのである（次ページ表参照）。この「代」と「世」とについて北畠親房は次のように説いて、「代」よりも「世」の方に重い意味をもたせている。

第十四代、第十四世、仲哀天皇は日本武尊第二の子、景行御孫也。御母両道入姫、垂仁天皇女也。大祖神武より第十二代景行までは世のままに継体し給。日本武尊世をはやくし給しによりて、成務是をつぎ給。是天皇を太子としてゆづりましましたりより、代と世とかはれるはじめなり。これよりは世を本としてし奉べきなり。（代と世とは常の義差別なし。然ど凡の承運とまことの継体とを分別せん為に書分たり。但字書にもそのいはれなきにあらず。代は更の義也。世は周礼の註に、父死て子立を世と云とあり。）

親房は、ただ一種の皇統が、継体たがわず続いているところに、日本の特色をうたいあげた。しかし、その「継体



後になると兄弟間の継承も行われており、皇位継承の様相はかなり複雑である。しかも、南北朝並立のとは、鎌倉時代後半に後嵯峨院の皇統が二つに別れたことにあった。後醍醐天皇の朝廷が正統であることを証するためには、大覚寺統が正統であることをいわなければならない。これは意外にやつかいな問題なのである。そこで考え出されたのが、一つにはこの「代」と「世」との使い分けなのであった。これについて、もう少し親房の語るところを見てみよう。

仁明—文徳—清和—陽成と継承されてきた皇位が、陽成天皇が廢されたあと、ふたたび仁明天皇の皇子にもどって、第五十八代、第三十一世と親房がいうところの光孝天皇が立てられたあとに続く記述である。

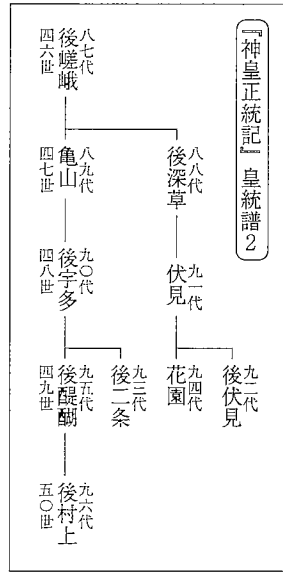
大かた天皇の世つぎをしるせるふみ、昔より今に至まで家々にあまたあり。かくしるし侍もさらにめづらしからぬことなれど、神代より継体正統のたがはせ給はむ一はしを申さむがためなり。我国は神国なれば、天照太神の御計にまかせられたるにや。されど其中に御あやまりあれば、曆数もひさしからず。又つひには正路にかへれど、一旦もしづませ給ためしもあり。これはみなみづからなせ給御とがなり。冥助のむなしきにはあらず。(中略)十善の戒力にて天子とはなり給へども、代々の御行迹、善悪又まぢまぢなり。かかれば本を本として正にかへり、元をはじめとして邪をすてられんことぞ、祖神の御意にかなはせ給へき。

と前置きして、次のように具体的な事例を述べている。

神武より景行まで十二代は父から子へと承継された。日本武尊が早世したので、弟の成務が皇位についたが、成務のあととは日本武尊の子の仲哀に皇位が伝えられた。仲哀・応神のあと、仁徳天皇が立ち、この皇統で皇位が継承されていったが、武烈天皇が悪王のゆえに日嗣が絶えようとしたとき、応神五世の御孫であるという 継体天皇がえらばれて即位した。これはめづらしい例である。その後、天智・天武天皇が相継いで兄弟で立ち、天武天皇の流れが久しくこれを継承した。しかし称徳天皇は女帝で継嗣がいなかった。また政もみだりがはしくきこえるところもあつて、たしかな御譲もなくて天武の皇統は絶えてしまった。光仁天皇は、又かたはらよりえらばれて立たれた。それはまた継体天皇のことに似ている。しかし天智天皇は正統であつて、大友皇子こそ天下をえなかつたが、おなじ天智天皇の皇子の施基皇子には何の疵よがもない。光仁天皇はその御子であるから、この天皇の即位は、正理に返るといつていいのである。今、陽成天皇のあとに光孝天皇が昭宣公の推挙で即位した。陽成天皇は仁明天皇の太子文徳天皇の流れではあるけれども、悪王ということで退位させられた。そのあとに立った光孝天皇は仁明天皇の第二の御子で、しかも賢才諸親王にすぐれた方であるから、これはうたがひもなく天命というよりほかはない。

北島親房は、このように、継体天皇・光仁天皇・光孝天皇の三例をあげて、「これはいずれの場合も、それぞれの天皇が即位した時点では、傍系から立った天皇のように見えるが、じつはそうではなく、本来の正統な皇統にここで立ち返つたのである」と主張している。だから、これらの事実は、「人のなせることとは心えたてまつるまじきなり」というのである。そしてこの主張は、後嵯峨院のあと、後深草と亀山とに皇統が分れたが、弟である亀山が、その点

『神皇正統記』皇統譜2



からいえば傍系であるように見えながら、じつは正統なのだと後に主張するための前提になっているのであった。

親房は、「代」よりも「世」をもって数えられる天皇が、継体正路に承け継ぐ天皇であると主張する。しかし、天武らしい称徳まで一筋につづいてきた皇統が、称徳で切れ、天智天皇の孫の光仁天皇が擁立されたのは、天武一称徳は傍系で、光仁天皇において天智天皇の正路に返ったのだというのか。ここには、天智天皇に当たるのはむしろ後深草天皇の方で、弟の龜山天皇の皇統は傍系ではないか、という議論を生むとも限らないむつかしさがある。

親房のいう皇位の正理・正路の概念に少し混乱があるのは、事実として認めなければならぬであろう。しかし、傍系から立っても、先帝の正しい譲りを承けていけば、それでよい。龜山院が正統なのは、後嵯峨院の意志が龜山院にあったからであるとして、『神皇正統記』は次のようにいつている。

第八十九代、第四十七世、龜山院。(中略) 後深草院同母の御弟也。(中略) 此天皇を継体とおほしめしおきてけるにや。后腹に皇子生まれ給しを後嵯峨とりやしなひまして、いつしか太子に立給ぬ。後深草院(当時新院と申き)御子もさき立て生給しかどもひきこされまじにき(太子は後宇多にまします。御年二歳。後深草の御子には伏見、御年四歳になりたまひける)。後嵯峨かくれさせ給てのち、兄弟の御あはひにあらそはせ給ことありければ、関東より母儀大宮院にたづね申けるに、先院の御素意は当今にましますよしをおほせつかはされければ、ことさだまりて、禁中にて政務させ給。

先帝後嵯峨院の意志が、あくまでも亀山天皇の方であったのだということの強調が、上述の説の不備を補っているのである。そして、「代」と「世」とを区別した『神皇正統記』の皇統譜は、それだけ示されれば、いかにも亀山の系統が正統であるという印象を与えたのであった。しかし、なおそれでも不完全であり、さらに皇位の正理・正路の概念の不備をおぎなうものが、最初にみた三種の神器の強調にはかならない。

『神皇正統記』の終り近いところで、後醍醐天皇崩御の報に接した北畠親房は次のように書いている。

さて旧都には、戊寅の年の冬改元して暦応とぞ云ける。芳野の宮にはもとの延元の号なれば、国々おもひおもひの号なり。もろしには、かかるためしはおほかれど、此国には例なし。されど四とせにもなりぬるにや。大日本嶋根は元よりの皇都なり。内侍所、神璽も芳野におはしませば、いつくか都にあらざるべき。

ここには、延元と暦応の二種の元号が並び立つ不条理がまず嘆かれ、そして三種の神器の在す吉野の朝廷こそ正統であることが、あらためて強調されている。『神皇正統記』が、後醍醐天皇を正統とする根拠は、じつに、後嵯峨院の意志が亀山院の上にあったということと、三種の神器が後醍醐天皇の側に存するというこの二点だけなのである。そのためには、三種の神器のもつ意義はいくら強調されても、強調され過ぎるということはないであろう。

『神皇正統記』において、三種の神器のことは天孫降臨の条にくわしく説かれ、そこには、三つの神勅が示されていた。この三つの神勅によって、三種の神器の権威は裏づけられているのである。その三種の神勅とは、

一、「天壤無窮」の神勅。

二、「吾が尻、此の宝鏡を視まさむこと、当に吾を視るがごとくすべし。与に床を同じくし殿を共にして、齋鏡と

すべし」という神勅。

三、「此鏡の如に分明なるをもて、天下に照臨し給へ。八坂瓊のひろがれるが如く曲たぐなるわ妙をもて天下をしろしめせ。神剣をひきさげて不順まづはせるものをたいらげ給」という神勅。

である。

問題なのは、たしかに、このうちの前二者は、『日本書紀』の神代巻に見出せるものであるが、最後の神勅は、『日本書紀』の神代巻には見出すことのできないものだということである(8)。じつは、これは「仲哀紀」八年条に、筑紫に行幸した仲哀天皇に対して、伊親の県主の祖五十迹手いとてが八坂瓊と白銅鏡と十握剣を献じて「八坂瓊の勾ひりがれるが如くにして曲妙たぐに御あめつたらしめ字せ。白銅鏡の如くにして分明あまきかに、山川海原を看行せ。乃ち是の十握剣をひきさげて天下を平けたまへ」と奏したことばによっている。これが、鎌倉時代に伊勢神道において天照大神のことばとされてきたのであった。『神皇正統記』には伊勢神道の影響の強いことは周知のところであるから、これは、北畠親房がたんに伊勢神道でいわれてきたことをそのまま引いたにすぎないということになるかもしれない。

しかし、ここには「神剣をひきさげて不順るものをたいらげ給へ」という激しいことばがふくまれている。このことばこそは、北畠親房のうちなる切実な願望そのものであったにちがいない。北畠親房はここに、新しい神話を創出したのであった。

『神皇正統記』では、これらの神勅につづいて、天祖より伝えられた三種の神器を保つ天皇は、善悪をあらわにし正直を照らす鏡の徳、慈悲の本源である柔和善順をあらわす玉の徳、智恵の本源である剛利決断をあらわす剣の徳をみずから帯して、天下に臨むべきことが記されている。

そして北畠親房は後醍醐天皇なきあとに、神代いらい伝えられた三種の神器と、三種の神器に象徴された天皇の徳をもつて即位した後村上天皇に、一縷の望みをかけたのであった。

○

さらに南北朝の戦乱を大きな構想のもとに描き出した『太平記』ともなれば、そこにさまざまな新しい神話をみいだすことができる。『太平記』ののち、約二五〇年間にわたって、応仁の乱を契機とした中央の喪失とともに、歴史叙述は断絶するが、やがて、徳川政権の確立とともに、歴史叙述は復活した。しかし、桃山時代の終りから江戸時代の初めにかけて、豊国大明神や、東照大権現という新しい神が創出され、そこにまた新しい神話が生まれたことは、周知のところである。

歴史が現代の関心において強く呼び覚まされたとき、そこでは過去が生きて人びとに働きかけることが期待され、新しい神話が往々にして生み出されてきたのであった。『太平記』や近世の歴史叙述のもつそれらの問題については、いずれ稿を改めて論ずることにしたい。

注

- (1) 石田一良『文化史学 理論と方法』ペリかん社版 三八頁
- (2) 『東大寺要録』巻四 諸院章 八幡宮の項所引「弘仁十二年八月十五日付 太政官符」
- (3) 西暦七五九年にあたるこの年は、四月丙午（十三日）までが、天平廿一年であり、四月丁未に天平感宝元年と改元され、さ

らに七月甲午（二日）孝謙女帝の即位とともに、天平勝宝元年と改元された。いちいち区別することは煩瑣なのでここでは、この年をすべて天平勝宝元年として記す。

- (4) 八幡神が、最初どのような神であったのかについては、さまざまな議論がある。天平九年にはじめて『続日本紀』の上でその名が現れたときには、すでに「八幡二社」と記されており、天平勝宝元年に神位が贈られた際には、「大神に一品、比咩神に二品」とあって、男神と女神の二神からなっていたことが知られる。これにもう一神女神が加わって、八幡三神とされるのは、もう少しあとになってからのことである。なお、神に対して人間と同じように位階が贈られたのは、天平勝宝元年に八幡神に対して贈られたのを最初とする。そして、八幡神に対して人間と同じように位が贈られたのは、このときすでに、八幡の祭神を応神天皇とすることがあったからではないかとする見方がある。あらたなる神を国家の守護神とみなすためには、天皇家の祖先にこれを比定することが求められたのであろう。

- (5) 石田一良「愚管抄の成立とその思想」（『東北大学文学部研究年報』一七 昭和四二年）

- (6) このような姿勢は、すでに『古今著聞集』（建長六年、一一五四成立）に始まっている。『古今著聞集』以前の『江談抄』や『古事談』などの説話集においては、神々の説話は仏教説話のあとに置かれていた。ところが『古今著聞集』になると、「神祇」の章がまず初めに置かれている。そして巻一・神祇の第一話「天地開闢の事并に神祇祭祀の事」は、『日本書紀』の神話をうけつぎ、最初に現れた神を国常立尊とし、「これよりこの方、天神七代・地神五代なり」といい、この叙述をうけて巻二・釈教の第一話では「地神のすゑに当たりて、釈迦如来、天竺に出給けり」といつている。

- (7) 三種の神器のうち、宝剣は壇ノ浦で失われたはずではなかったか、という人もあろう。親房は、後鳥羽院の段に次のようにいつている。

内侍所は神鏡也。八咫の鏡と申す。正体は皇太神宮にいはひ奉る。内侍所にましますは崇神天皇の御代に鑄かへられたりし御鏡なり。村上の御時、天徳年中に火事にあひ給。それまでは円規かけまします後朱雀の御時、長久年中にかさねて火ありしに、灰燼の中より光をささせ給けるを、おさめてあがめ給ける。されども正体はつつがなくて万代の宗廟にまします。宝剣も正体は天の藜雲の剣、（後には草薙と云）と申は、熱田の神宮にいはひ奉る。西海にしづみしは崇神の御代におなじくつくりかへられし剣なり。うせぬことは末世のしるしにやとうらめしけれど、熱田の神あらたなる御こと也。昔新羅国より道行と云法師、来てぬすみたつかつりしかど、神変をあらはして我国をいでたまはず。彼兩種は正体昔にかはりま

神話と歴史叙述

しまさず。代々の天皇のとをき御まはりとして国土のあまねき光となり給へり。うせにし宝剣はもとより如在のこととぞ申すべき。(中略)なべて物しらぬたくひは、「上古の神鏡は天徳・長久の災にあひ、草薙の宝剣は海にしづみにけり」と申伝ること待にや。返々ひがことなり。

(8) 日本古典文学大系『神皇正統記』六〇頁、頭注四・および補注一二参照。