

神代の余風——北畠親房の祭政一致論をめぐって

齋藤 公太

近代日本の政治と宗教の関係、とりわけ国家神道について考察する場合、「祭政一致」の理念は看過しえない重要性を持っている。たとえば明治三年（1870）、政府によって発布された「大教宣布の詔」は以下のように述べていた。

朕恭しく惟^{おもん}みるに、天神・天祖極を立て統を垂れ、列皇相承^うけ、之を継ぎ之を述べ。祭政一致、億兆同心、治教^{かみ}上に明らかにして、風俗下^{しも}に美なり。而るに中世以降、時に汚隆^{おりゆう}有り、道に顕晦^{けんかい}有り。今や天運循環し、百度^こ維れ新なり。宜しく治教を明らかにして、以て惟^{かんながら}神の大道を宣揚すべし。因つて新たに宣教使に命じ、天下に布教せしむ。汝^{なんじ}群臣衆庶、其れ斯^この旨を体せよ。

「祭政一致」とは、簡単に定義すれば「祭と政治が一致するといふ思想、及びその政治形態」⁽¹⁾ということになるが、この詔勅ではそれが日本国家の本来的な有り様として、すなわち日本の「国体」の本質的要素として語られている。この例に限らず、「祭政一致」は「王政復古」と並ぶ明治維新のスローガンだった。それは様々な曲折を経ながらも、いわゆる「日本型政教分離」と共存する形で、皇室祭祀と天皇崇敬を軸に制度化されていった⁽²⁾。

後述するように、「祭政一致」に相当する思想や政治形態は古代において見出される。だが、それが盛んに唱えられるようになったのは江戸時代においてであった。古代律令国家における原型的国家神道の復興を目指す思想運動の中で、特に山崎闇斎の垂加神道の門流において、「祭政一致」は日本の国家理念として唱導されるようになった⁽³⁾。「祭政一致」なる熟語も、垂加神道において用いられ始めたと見てよいだろう。以後、「祭政一致」の理念は水戸学や平田派国学などに継承され、明治維新へとつながっていく⁽⁴⁾。

祭政一致論の源流をさらに遡ると、闇斎門流がしばしば私淑していた南北朝時代の思想家、北畠親房（1293—1354）に行き着く。南朝に仕える公卿にして学者、政治家であった親房は、旧来の政治体制が崩壊しつつある中で、『神皇正統記』や『職原鈔』といった著作においてその伝統を理念化していったのであるが、その一端として「祭政一致」についても触れ、それを明確に定式化している。江戸時代に興隆した祭政一致論は、親房の言説を主な典拠にしていたと推測される。

しかしながらこれまでの研究においては、北畠親房の祭政一致論の意義が十分に考察されてきたとはいえない。親房の著作における当該の記述がはなはだ断片的なものである以上、それはむしろ当然のことであろう。だが、本稿ではあえて親房の祭政一致論を取り上げ、それを親房の思想全体の中に位置づけることにより、その意義を考察する。親房の祭政一致論を当時の歴史的状况に還元することを通じて、近世・近代における祭政一致論との差異を明らかにすることが本稿の第一の目的である。また、本稿では祭政一致論を親房の宗教的政治思想（ないしは政治的宗教思想）と関係づけることにより、その思想史的意義を浮き彫りにすることも試みる。祭政一致論をめぐる行論を触媒として、政治的神道思想の特質をも明らかにすることが、本稿の第二の目的である。

第一章 「祭政一致」の前史

北畠親房の祭政一致論に関する本論に入る前に、親房以前の「祭政一致」の政治形態、およびそれを表した思想について概観しておきたい。それらを確認することにより、親房が自らに先行する「伝統」として想定していたものを推測できようからである。

ところで日本における「祭政一致」について論じる場合、まず問題となるのは「まつり（ごと）」という「祭」と「政」の訓である。すなわち古代の日本においては祭祀と政治が一致しており、両者の間に差異がなかったからこそ、「祭」と「政」の訓が同一なのだといった言説がしばしば語られる。実はこのような祭政同訓説の端緒となったのが親房なのであるが、本稿では「まつりごと」という言葉に関する語源学的な考察には立ち入らない。というのも、親房において祭政の一致という事態が表していた思想上の意味こそが本稿の主題であり、「まつりごと」という語と古代の祭政一致体制との因果関係は本稿の問題設定の範囲外にあるからである。ただ、一つだけ確認しておきたいのは、本居宣長による実証的批判がなされてからは、単純に古代の祭政一致と祭政の同訓とを結びつけることはできないということである⁴⁵。

周知のとおり、日本の最初期の歴史書は律令制の確立とともに編纂された『古事記』と『日本書紀』であるため、律令制以前の祭祀や政治については、断片的な歴史資料や考古学的史料、記紀の記述をもとに推測する外ない⁴⁶。それらの史料によれば、遅くとも弥生時代において農耕技術が普及するとともに共同体が発達し、それにもない農耕祭祀を中心として従前のカミ信仰が組織化されていったと推測される。すなわち首長が共同体を統治するために神への祭祀を用いるようになったのである。これは原始的な形態における「祭政一致」であるといえる。このような祭祀による統治という形態は、小共同体たるムラが発展してクニとなり、クニ同士が連合体を形成するようになってからも継続したが、次第に政治的な性格を強めていった。「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」という『魏志倭人伝』の有名な記述からは、当時の祭政一致の有り様を垣間見ることができる。

三世紀後半以降、ヤマト朝廷による統一が進み、それによって各地の首長の祭祀は大王家を中心とする秩序の中に組み込まれ、組織化されていった。さらに七世紀後半の天武持統朝において

律令制が確立されるにしたがって、朝廷を中心とする祭祀制度は転機を迎える。すなわち「現御神」としての「天皇」の王権、朝廷祭祀や神祇官制度、官社制などが確立され、また『日本書紀』『古事記』も編纂され、神祇祭祀は中央集権的な統治の構成要素となった。『書記』によれば大化の改新の時に蘇我石川麻呂が「先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然して後に^{はか}に政事を議るべし」と語ったとされるが、後世の潤色はあるとしても、これは当時の「祭政一致」的な政治構想を反映したものであるだろう（記紀にはその他にも古代の「祭政一致」を思わせる記述が散見される）。

これらの制度は朝廷による全国の祭祀権の統括を企図したものだったが、当初は実効性に乏しいものであった。そのため平安時代以降は律令制の変質に伴い、官幣社と国幣社の分割、名神制や神階制の確立、班幣から奉幣への変化、天皇直轄祭祀の確立などにより、朝廷と神祇祭祀の関係が強化されていった。しかし、十一世紀末から十二世紀初頭の院政期、すなわち古代から中世への転換期において、古代的な律令制が解体していくとともに、寺社に対する朝廷からの保障も失われ、有力寺社は自ら荘園を有する権門となっていく。この時最も大きな勢力を有していたのは顕密仏教であり、それは王法仏法相依論によって公家・武家と相互補完的な権力を構成し、本地垂迹説を通じて諸々の神祇信仰を包摂していった。二十二社制や諸国一宮制といった中世の神祇制度もこのような体制との関わりにおいて形成されたのである。

他方で、伊勢神道の經典である『倭姫命世記』において「大日本國は神國なり、神明の加被によりて、國家の安全を得、國家の尊崇によりて、神明の靈威を増す」⁽⁷⁾と説かれているように、中世では神祇祭祀と政治の相関関係を主張する言説も登場する。同様の文言はたとえば『御成敗式目』の第一条などにも見られ、また寛元四年（1246）の「後嵯峨上皇願文」にも「神道は王道の尊崇に因つて力を添へ、王道は神道の^{たの}照鑑に憑みて明を増す」⁽⁸⁾という文言が見られる。これらは顕密仏教優勢の時代に「祭政一致」を主張しているように見える。

これらの言説は時に「神道・王道相依論」と呼ばれる。王法仏法相依論から離脱し、伊勢神道において神道が自覚化されることによって生まれた神道王道相依論は、その後南朝や北畠親房に受け継がれたといわれる⁽⁹⁾。他方、同様の神道王道相依論に関して、あくまで王法仏法相依論の一部であるとの見方もある。すなわち、顕密仏教の一部でありながらより世俗性を有していた「神道」は、世俗世界との接点という役割を果たしていたとされる⁽¹⁰⁾。親房や伊勢神道に顕密仏教が及ぼしている多大な影響を考慮すると、たしかに親房らの神道王道相依論は王法仏法相依論から完全に分離したものとは言い切れない。むしろこれら二種の主張は連続的なものと見なした方が良いのであろう。また、神道王道相依論において説かれた「祭政一致」は古代以来の神祇祭祀を反映しているのかも知れないが、そのような理念化は王法仏法相依論の影響を経なければ成立しなかつただろう。

以上のように、政治形態における祭祀と政治の連関は確かに歴史上存在していた。また、そのような関係を示唆する言説も親房以前に存在していたのであった。しかし、日本における祭祀と政治の一致を明瞭に述べたのは、管見の限りではやはり親房の記述であつたと思われる。本章で概観した歴史的な文脈を念頭に置きつつ、次章では親房の祭政一致論の考察に入りたい。

第二章 北畠親房の祭政一致論

2-1 『神皇正統記』『職原鈔』における記述と津田左右吉の解釈

北畠親房の名著である『神皇正統記』（初稿本は1339年、再稿本は1343年成立）と『職原鈔』（1340年成立）は、親房が常陸国に滞在していた時期に、後村上天皇に献上するべく著述したものである。親房の「祭政一致」に関する記述も、これらの著作の中に見出される。以下、本章ではその箇所を取り上げ、分析を行いたい。まず、親房は『神皇正統記』の中で次のように述べている。

此鎌足ノ大臣あめのこやねハ天兒屋根ノ命のそん二十一世孫也。昔天孫アマクダリ給シ時、諸神ノ上首じやうしゆニテ、此命みこと、殊ニ天照太神ノ勅みことりのりヲウケテ輔佐ノ神ニマシマス。中臣ト云コトモ、二神ノ御中ニテ、神ノ御心ヲヤハラゲテ申給ケルユヘ也トゾ。其孫天種子ノ命まごあめのたねこの、神武ノ御代ニ祭事まつりことヲツカサドル。上古ハ神ト皇ト一ニマシマシシカバ、祭まつりヲツカサドルハ即政すなはちまつりことヲトレル也。政ノ字ノ訓ニテモ知ルベシ。其後天照太神、始テ伊勢國ニシヅマリマシシ時、種子ノ命おほかしまノスエ大鹿嶋ノ命さいくわん祭官せうとくわんニナリテ、鎌足大臣ノ父みけこ（小徳冠）御食子マデモノノ官ニテツカヘタリ。鎌足ニイタリテ大勳たいくんヲタテ、世ニ寵セラレシニヨリテ、祖業ヲオコシ先烈ヲサカヤカサレケル、無止やんごとなきコト也。カツハ神代ヨリノ餘風よふうナレバ、シカルベキコトハリトコソオボエ侍はんべレ⁽¹¹⁾。（皇極天皇条、傍線引用者）

また『職原鈔』冒頭の神祇官条でも以下のように述べている。

當官を以て所官の上に置く。是れ神國の風儀にして、天神地祇を重んずるの故也。昔、人皇最初神武天皇、都を大和國橿原に定めたまひし時、天照大神の御靈八咫鏡及び草薙劍を以てみあらか大厩に安置し、床を同じうして坐したまふ。蓋し往古の神勅の如し。此に由つて皇居神宮差別無く、宮中に庫藏を立て、此れを齋藏いみくらと云ふ。官物神物も亦分無し云々。此時、天兒屋根命の孫天種子命、専ら祭祀の事を主つかさどる。是れ乃ち朝政を執るの儀也。第十代崇神天皇、漸く神威を畏れて鏡劍を鑄改めしめ、神代の靈器を別所に安置し奉らる。是れ皇居・神宮相分かるの始也。垂仁天皇の御宇、天照大神伊勢國度会郡五十鈴川上に鎮座ましまし時、中臣祖大鹿嶋命に命じて祭主と為し、其後代々祭主と為したまふ。⁽¹²⁾（傍線引用者）

これら二つの記述をまとめ、説明を補足するならば次のようになるだろう。人代における最初の天皇である神武天皇は、皇祖神たる天照大神の神勅にしたがい、天孫降臨の際に授けられた神器である八咫鏡と草薙劍を皇居に安置していた。そして同じく天照大神の神勅にしたがって、天兒屋命の子孫である天種子命が天皇の補佐を務めていた。他方で天種子命は神事を司っていたとも伝えられているが、この時代においては神と天皇は同一の存在であったので、祭祀を司ることはすなわち朝廷の政治を行うことに等しかったのである（このことは「政」という漢字の訓によってもわかる）。このような状態は神武天皇以降も継続していたが、崇神天皇の治世に至り、神代からの隔たりが大きくなるにつれ、神器の「神威」を畏れるようになり、八咫鏡を皇居の外に移

した。垂仁天皇の時代に鏡は伊勢国に鎮座して神宮が作られ、天種子命の子孫が代々祭主を務めることとなった。その末裔である中臣鎌足が、大化の改新以降朝廷の政治で重要な役割を果たすようになったのは、神代における祖先の職掌を考えれば当然のことである。

かかる親房の言説は、それまでの言説と比べて、祭政同訓を根拠として「祭政一致」を明確に定式化しているといえる。管見の限りでは、このような親房の祭政一致論に関する先行研究としては津田左右吉の「祭政一致の思想について」が最も詳しい⁽¹³⁾。そのため、以下津田の所説を要約した上でその論点を確認する。

津田によれば、親房の言う「祭政一致」は祭政同訓のみを根拠として言っているのではない。親房の祭政一致論の根拠はそれ以外にも二つある。すなわち、第一に天兒屋命の任務によって示されている中臣氏の職掌に関する上代の歴史的事実（と親房が考えたもの）、そして第二に「上古は神と皇と一つにましまし」だからだという思想上の理由である。

まず第一の根拠の妥当性に関していえば、天兒屋命とその子孫は天照大神の命を受けて皇孫の「輔佐」の任についていたと親房は述べている。『職原鈔』の太政官の条や神祇官の条に書かれているように、この場合の「輔佐」とは政治的意義において言われているに違いない。しかし、このようなことは古代の文献には書かれておらず、親房が中臣氏（及び忌部氏）について『正統記』や『職原鈔』で説いていることは、古代の伝説にも背き、歴史的事実にも矛盾する。上述のように、中臣氏が祭祀を掌るとともに皇孫を政治的に「輔佐」する任についていたと親房が説いているのは、藤原（中臣）鎌足以後の藤原氏の行動や地位を通して古代の中臣氏を捉えたことによる錯覚が原因だろう。それゆえ中臣氏の職掌（に関する歴史的事実）を根拠として、上古において祭と政とが一致していたと説くことは誤りであると結論づけられる。

続いて第二の根拠に関しては、親房は祭政一致の状態が「上古」の時だけのことであるとし、その時代には「神と皇と一つにましまし」たことをその理由とする。しかしながら、この「上古」がどの時期を指しているかは判然としない。「神と皇と一つにましまし」たという文章は、「神と天皇は一つとところに坐した」と読むことも、「天皇は現つ神であらせられた」と読むこともできる。「一つにましまし」たことを「同じ場所に坐した」という意味で解釈すると、「上古」とは天皇と神（八咫鏡）が「同床共殿」であった時代、すなわち崇神朝以前の時代であるということになる。この解釈は、職原鈔の神祇官の条において、神武天皇の時代には神器を皇居に安置し、「皇居神宮無差別」であったと記述されていることによっても裏付けられる。

しかし、たとえ親房が崇神朝以前を上古と捉えていたとしても、その意味での「上古」において祭政が一致していたとするのも、歴史的には妥当な見解とはいえない。というのも、「同床共殿」でなくなったということは、「祭祀の方式」の、あるいは「神人の関係」の変化と見ることができかもしれないが、「祭政の関係」の変化を意味するものではないからである。

親房が「上古」を崇神朝以前と捉えていたことは確かだが、『神皇正統記』の祭政一致に関する文章自体は「天皇は現つ神であらせられた」（神皇一体）と解釈するのが自然である⁽¹⁴⁾。だがこのように解釈したとしても、神皇一体と「同床共殿」とは歴史的に無関係である。というのも、天皇が現つ神であるというのは、古代から崇神朝以前だけのこととして考えられていたわけではないからである。たとえば『続日本紀』に載せられている多くの（崇神朝後の）宣命にさえも、「現つ神」等という呼称が頻繁に出てくる。つまり、同床共殿ではなくなったというのは、決し

て神皇一体という意味での「一つにまします」ことが変化したということではないのである。『日本書紀』崇神天皇条の「畏其神勢，共住不安」も、「現つ神」の観念とは元々関係がない。このように、親房の祭政一致論には、「同床共殿」と「神皇一体」を混同しているところがある。

また、律令制が行われている時代において、天皇が「現神」であるという思想が失われておらず、なおかつ令の規定において、神祇官（祭祀）と太政官（政治）とが明らかに分かれている以上（つまり、「現つ神」という観念が保たれているのに神祇官と太政官が分離している以上）、神と皇とが一つにましますから祭政一致だという帰結には無理がある。

以上の検討から、「一つにましまししかば……」の語をどう解するにしても、親房のこの祭政一致論は、「やはり上代の思想とも歴史的事実とも一致しないものである」と津田は結論づける。かかる津田の見解は実証主義的な意味では妥当であろう。たしかに親房の祭政一致論は矛盾を含んでおり、歴史的事実にも反するといえよう。だが、思想史の見地から考察した場合には、親房の祭政一致論はまた別の意義を有している。次節では、祭政一致論を通じて親房が認識していたのは何であったかを検討したい。

2-2 親房の思想の文脈における祭政一致論の意義

この節では親房の思想全体の中に祭政一致論を位置づけることにより、その思想史的な意義を考察する。まず、上述の祭政一致に関する記述の中でなにより印象的であるのは、神と天皇は「上古」まで同一の存在だったというくだりであろう。津田左右吉のいうように、このような記述は記紀のような古代の文献において明白に見出されるわけではない。だが、中世神道において重んじられた『古語拾遺』や『倭姫命世記』には同様の記述が見られるため、親房の考えはむしろ中世では特異なものではなかったと推測される。またこの考えは親房の歴史観とも関わってくる。

親房の歴史観は日本の歴史を「神代」「上古」「中古」「末世」と区分する。単純に一般化できないが、親房は神代から末世にかけての歴史を、人心が「スナホ」（推古天皇条）であった時代から「人ノ心ノアシクナリ行」（後醍醐天皇条）時代へと推移する過程、すなわち人心の神性が失われていく過程と捉えているようである⁽¹⁵⁾。天皇もまたこの変化から免れるわけではない。天皇が「現御神」たることについて、親房は『二十一社記』の中で以下のように述べている。

世ハ澆季ニ及ブトモ、日月ノ光明、明ラカニ坐ス理^{たがは}違ズ、昔ヲ遠シト思フベカラズ、心正ニ歸セバ、今ヲ卑シト言フベカラズ、故ニ精明身ニ在ラバ、志^{しき}氣^{をの}自ツカラ神ト云ヘリ、身正シク心明ラカナラバ、我ガ身即チ神也。天皇ノ詔書ニ、明^{あらみかみすへらき}神天皇トアルモ、此ノ義也⁽¹⁶⁾。

ここで親房は、天皇が「現御神」たることを伊勢神道的な心神思想の文脈でとらえている。つまり、次章でも述べるように、伊勢神道の教説では人の心の根底に根源神の神性が分有されていると考えられたのであるが、親房は天皇の神聖さもそのような人間通有の神性の一つとして考え

ている。無論、天皇という存在は「天下ノ主タルベキモノ」（神代条）として生み出された天照大神の子孫であり、天壤無窮の神勅によって日本の統治者たることが定められているため、普通の人間とは隔絶した地位にある。だがその神性は自明なものではなく、八咫鏡に象徴される天照大神の心を体現するべく主体的に修養しなくては、歴史の過程とともに失われていく趨勢にある。たとえば、応神天皇が讒言に惑わされて武内宿禰を追討するよう命じ、誤ってその僕が処刑されたことに触れて、親房は「上古神靈ノ主 猶カハルアヤマチマシシカバ、末代争カツハシマセ給ハザルベキ」（応神天皇条）と述べているが、これはそのような考えの表れであろう⁽¹⁷⁾。かかる天皇の捉え方は、「非人格的な機関」としての権威を維持しつつも、個人としては神仏や天といった超越者の権威のもとで脱神秘化されていたという、中世の天皇の有り様に対応していると考えられる⁽¹⁸⁾。

以上のような歴史観をもって見れば、親房が崇神朝を一つの転換点として捉えていることも自然に了解される。上古の初め、天照大神の「同床共殿」の神勅⁽¹⁹⁾によって神の心の象徴たる神鏡が皇居に安置されていた頃には、天皇の心は神と一体であった。だが、「漸ク神威ヲ畏レ給テ」（崇神天皇条）皇居と神宮が分離してからは、天皇の心と神との間にも一定の距離が生じたと理解される。

新田一郎氏によれば、中世的な世界像に基づく親房の歴史認識では、「かつて上代においては自然のうちに世事を規律した正理が、時代の推移につれて低落し、末代においては神意の発現は必然として人にあたえられるのではなく、人為を介してこそ保たれる、と理解されており、だからこそ現今の時勢に抗してでも正理を保つべき責務が、人びとに課されることになるのである」という⁽²⁰⁾。このことから敷衍すれば、親房にとって崇神朝とは、まさに同床共殿の神勅の規定による関係性が変容し、天皇の主体的修養が求められるようになった転換点であったといえる⁽²¹⁾。

以上の検討によって、「上古ハ神ト皇ト一ニマシマシシカバ……」という一節の意味は明らかになったと思われる。次に、親房が重んじている中臣氏の職掌について検討したい。たしかに津田左右吉が述べているように、記紀の記述だけでは天兒屋命の末裔が天皇の政治的補佐を務めていたとは断定しがたいであろう。だが、実は親房が根拠としているのは、神代における天照大神と天兒屋命との「幽契」、すなわち天兒屋命の子孫（中臣氏、藤原氏）が代々天皇の補佐を務めるべく定められたという二神の契約である。このような所謂「約諾思想」、あるいは「約諾神話」は、親房に先行する慈円（1155-1225）の『愚管抄』や、同時代の北朝方の公家、二条良基（1320-88）の著作にも見られる。たとえば『愚管抄』には次のような記述がある。

太神宮・八幡大菩薩ノ御ヲシヘノヤウハ、「御ウシロミノ臣下トスコシモ心ヲオカズヲハシマセ」トテ、魚水合體ノ禮ト云コトヲサダメラレタル也。コレ計ニテ天下ノヲサマリミダルハ事ハ侍ナリ。アマノコヤネノミコトニ、アマテルヲオン神ノ、「トノハウチニサブライテヨクフセギマモレ」ト御一諾ヲハルカニシ、スヘノタガウベキヤウノ露バカリモナキ道理ヲエテ、藤氏ノ三功トイフ事イデキヌ⁽²²⁾。（巻七）

この引用文で慈円が天照大神による天兒屋命への命令として掲げているのは、『日本書紀』に見られる「復天兒屋命・太玉命に勅すらく、『惟爾 二 の神、亦同に 殿 の内に侍ひて、善く

防護ふそきまもることを為せ』(神代下、第九段)という「侍殿防護」の神勅である。この神勅に基づき、親房も次のように述べている。

皇胤ハ誠ニ他ニコトナルベキコトナレド、我國ハ神代ヨリノ誓ニテ、君ハ天照太神ノ御スエ、國ヲタモチ、臣ハ天兒屋ノ御流、君ヲタスケ奉ルベキ器トナレリ。源氏ハアラタニ出タル人臣ナリ。徳モナク、功モナク、高官ニノボリテ人ニヲゴラバ、二神ノ御トガメ有ヌベキコトゾカシ。
(村上天皇条)

かかる約諾思想が中世の公家の間で一般的な思想であったことは先行研究によって明らかにされている。約諾思想の眼目は撰関家の掌握する権力、ひいては公家と天皇の双方によって構成される朝廷の体制を正当化することにあつた⁽²³⁾。中臣(藤原)鎌足の大化の改新以降の功業を「神代ヨリノ餘風」と称揚する親房の記述もまた、約諾思想の流れの中にあり、「祭政一致」も公家政権の正当化という文脈で語られている。それゆえ、天兒屋命の血統に政治的補佐の役割が使命として与えられていることを証明するためには、「モハラ神事ヲツカサドル」(神武天皇条)とされた崇神朝までの天兒屋命の末裔でさえも、実は政治的職掌を務めていたと解釈することが必要だったのである。

最後に親房の祭政一致論の典拠が何であったかを検討しておこう。親房の記述に最も近いと思われるのは、『古語拾遺』の以下のような文言である。

此の時[神武天皇の治世]、すめらみこと 帝 と神と、其あひだいま 際 未だ遠からず。殿おほとの を同くし床を共にす。此を以て常と為す。故、神物・官物、亦分別あらず⁽²⁴⁾。

天照大神は、本もと、帝みかど と殿おほとの を同じくしたまへり。故、供つかへ奉る儀も君と神とひとつ 一体なりき。天上より始めて、中臣・斎部の二氏は、相副あひともに日の神を禊いのり奉る。猿女さるめが祖も、亦神の怒りを解く⁽²⁵⁾。

すなわち、神武天皇の治世から崇神天皇の時代までは、天皇と神(八咫鏡)は同一の場所(皇居)に存在しており、神皇一体であった。それゆえ天皇と神に対する奉仕も同一であった。中臣氏(および忌部氏)は神代の時と変わらず、神と一体たる天皇に奉仕していた、と『古語拾遺』は説いている。親房の祭政一致論がこの記述から着想を得ていることは明白であろう。なにより親房は、「日本紀・舊事本紀・古語拾遺等ニノセザラン事ハ末學ノ輩ヒトヘニ信用シガタカルベシ」(神代条)と述べ、『古語拾遺』を信頼すべき「神書」と見なしていた。『古語拾遺』は複数のテキストにおける神話を、神器を軸に一元化するという機能を有しており、また『日本書紀』の簡約版として中世においてしばしば参照されていたのだが⁽²⁶⁾、親房はまさしく中世の神話解釈の基軸ともいべき『古語拾遺』を典拠として祭政一致論を語ったのだった。

以上を要約すれば、第一に親房は天皇の神性が時代によって変化するという歴史観のもとで、祭政一致の状態を神武朝から崇神朝までの間に限定していた。第二に、親房がその時代の祭政一致の担い手として想定していたのは中臣氏だけであった。そしてその解釈には公家の統治を正当化する約諾思想が影響していた。第三に、親房が祭政一致論の典拠としたのは『日本書紀』や『古

事記』ではなく、『古語拾遺』であった。結局のところ、親房のいう政治形態としての「祭政一致」とは、きわめて限定的、特殊的なものであった。それは決して——江戸時代の思想家がしばしば主張したような——天皇によって担われる通歴史的な政治形態などではなかったのである。であればこそ、親房の思想全体において祭政一致論はさして大きな位置を占めていないのかも知れない。

だが、親房にとっての「祭政一致」とは如上の政治形態に尽きるものだったのだろうか。思想としての、あるいは理念としての「祭政一致」は存在していなかったのか。次章では親房の政治的神道思想について考察し、それと祭政一致論を関係づけることにより、上のような問題を考えてみたい。

第三章 北畠親房の政治的神道思想

3-1 神道と政道

『神皇正統記』などで展開される北畠親房の思想は、今日の日から見て、政治的とも宗教的ともいえない性格を有している。実のところ、それまで伊勢神宮の神官の間でのみ共有されていた伊勢神道を、より普遍的な政治思想、倫理思想へと発展させたことはしばしば親房の功績として語られる⁽²⁷⁾。以下、そのような親房の政治的神道思想の内容を瞥見した上で、祭政一致論との関係について考察する。

いうまでもなく親房は南北朝時代に南朝に仕えた公卿であり、南朝の実質的な指導者でもあった。それゆえ親房の思想的営為の主眼は、武家政権によって擁立された北朝に対抗して南朝の正統性を弁証することにあつたといえる。だが親房の立場はそれほど簡単に要約できるものではなかった。

親房の立場は一般に後醍醐天皇のそれと同一視される傾向にある。実際に親房は後醍醐天皇への忠誠をしばしば表白しており、また武家政権に対抗して天皇の權威を主張するという点で親房と後醍醐天皇との間に差異はなかった。だが、宋朝の強大な皇帝権力を参照して天皇権力の再編成を試みたと推測される後醍醐天皇に対し、親房は譜第の公家の役割を重視するという点でより伝統的な立場に立っていた⁽²⁸⁾。『神皇正統記』後醍醐天皇条などで、天皇による異例の登用制度や恩賞を批判しているように、親房と後醍醐天皇の間には政治構想上の差異があつたと推測される⁽²⁹⁾。また、承久の乱以降、朝廷の權威が著しく低下し、他方で武家政権が普遍的な徳治主義によって自らの存立を根拠づけたことに対応して、朝廷側も伝統的な神孫為君説に安住せず、儒教的徳治主義によって、あるいは訴訟制を中核とする「徳政」によって自らの権力を再構築しようと試みていたが、親房もまたこのような徳治主義の流れに位置づけられる⁽³⁰⁾。さらには、軍事的に南朝側は劣勢であつたために、親房は東国の武士を自らの勢力に組み込もうと苦心したが、関東武士たちにとって南朝と北朝の間に必然的な差異はなく、その時々状況に応じて權益の保持に有利な側を選択していたにすぎなかった。親房はかかる武士たちの説得にもあたらなければな

らなかった⁽³¹⁾。

以上のような困難な状況の中で、親房が形成した思想の基本的主張は、『神皇正統記』の以下の一節にうかがえる。

此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ。鏡ハ一物ヲタクハヘズ、私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善悪ノスガタアラハレズトイフコトナシ。ソノスガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。劍ハ剛利決断ヲ徳トス。智恵ノ本源也。此三徳ヲ翁^{あはせうけ}受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。神勅アキラカニシテ、詞ツバマヤカニシテムネヒロシ。アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ。イトカタジケナキ事ヲヤ。中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。又正ク〔天照大神の〕御影ヲウツシ給シカバ、フカキ御心ヲトバメ給ケンカシ。(瓊々杵尊条)

先行研究で既に何度も説明されているために詳述は避けるが、親房の政治的神道思想とは要するに三種の神器によって象徴される(と親房が解釈した)三種の徳(「正直」「慈悲」「智恵」)に基づいて政治を行うよう主張するものだった。「大日本者神國也。天祖^{あまつみおや}ハジメテ基^{もとい}ヲヒラキ、日神^{ひのかみ}ナガク統^{つたへたま}ヲ傳給フ」という『正統記』劈頭の一文からわかるように、親房にとって皇統による永遠の統治は動かしがたい公理であったが、三種の神器から倫理の象徴を読み取ることにより、親房は皇統を中心とする政治と徳治主義とを接合しようと試みたのである。

三種の徳の中でとりわけ重視されるのは神鏡によって表された「正直」である。親房は「正直」という観念を伊勢神道から継承したのであり、以下の引用でわかるように、それは心神思想と深い関わりがある⁽³²⁾。

天照太神モタバ正直ヲノミ御心トシ給ヘル。神鏡ヲ傳マシマシシコトノ起ハ、サキニモシルシ侍ヌ。又雄略天皇二十二年ノ冬十一月ニ、伊勢ノ神宮ノ新嘗ノマツリ、夜フケテカタヘノ人々罷出テ後、神主物忌等バカリ留タリシニ、皇太神・豊受ノ太神、倭姫命ニカハリテ託宣シ給シニ、「人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタルハニ祈祷ヲモツテ先トナシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。」トアリ。同二十三年二月、カサネテ託宣シ給シニ、「日月ハ四州ヲメグリ、六合ヲ照スト云ドモ正直ノ頂ヲ照スベシ。」トアリ。(応神天皇条)

伊勢神道で説かれる「心神」とは、第二章でも述べたように、人の心の根底に存する根源神の神性であり、心を清浄にしてそのような神性を顕現させること(すなわち「正直」)が人間の当為であるとされる。親房がその思想を継承していたことは、先に引用した『二十一社記』の一節からも明らかであろう。親房がこの心神思想を政治思想と結びつけていたことは諸々の例からわかるが、たとえば以下の一節はその一つである。

倭姫ノ命人ニヲシヘ給ケルハ「黒^{きたなきころ}心ナクシテ丹^{きよきころ}心ヲモテ、清^{きよ}潔^{いさぎよく}齋^{いもほり}慎^{つしめ}。左ノ物ヲ右ニウツサズ、右ノ物ヲ左ニウツサズシテ、左ヲ左トシ右ヲ右トシ、左ニカヘリ右ニメグルコト

モ万事タガフコトナクシテ、太神ニツカフマツレ。はじめをはじめとしもをもととす元々本々故ナリ。」トナム。マコトニ、君ニツカヘ、神ニツカヘ、國ヲオサメ、人ヲオシヘンコトモ、カトルベシトゾオボエ侍。(応神天皇条)

以上のように、君主に仕えることと神に仕えること（祭祀）、あるいは国家の統治や教育といった事柄も、全て心の本来性（心神）を顕現させることにおいて一元化されている。このような親房の思想は、祭祀と政治の本質的な一致を説いているという点で、ある種の祭政一致論だとは言えないだろうか（もちろん、如上の思想に関して親房は「祭政一致」という概念を使っていないのであるが）。いわば親房の政治的神道思想は、理念としての、あるいは思想としての「祭政一致」という性格を有しているのではないか。親房の思想は「祭政一致」の理念によって現実の変革を企図したものだともいえるだろう⁽³³⁾。

かかる理念としての「祭政一致」は、第一章で述べた「神道王道相依論」に相当するものであろう。また、ここには当時既に輸入されていた宋学（朱子学）の影響も看取される。親房における宋学の影響に関しては諸説あり、現在でも議論が続いているが、おおむね批判的な見解が有力である。親房が一定程度宋学の影響を被っているのは確かだとはいえ、到底その精緻な理気論を理解していたとはいえない段階にとどまっており、親房の思想に安易に宋学を当てはめることには慎重にならなくてはならない⁽³⁴⁾。だが、人の精神の本来性が世界の根源と通底しており、そのような本来性を顕現させることが良き統治に結実する——という宋学的な「修己治人」の構造は、たしかに上述の親房の思想にも見受けられる。

他方で、親房が真言密教を解説するべく著した『真言内証義』には、「正に今一念の源を見て方法あることの我に有事を覚りなば、種々の妄想一時に消て、輪廻の業苦夢の如くして覚ん。無始以来の浄性のみ有、五蘊空寂の実相を存す。出離生死の要道心に是有哉」⁽³⁵⁾などと心の本来性への回帰を説く記述が散見され、親房の宋学的な神道思想との類似性を見出せる。親房が宋学的な理論に接していたとしても、それは顕密仏教を基調として諸宗教を統合する中世的な枠組みの中での理解だったかも知れない。親房と真言宗の密接な関わりを考慮するならば⁽³⁶⁾、親房の政治的神道思想と顕密仏教との関係、そして王法仏法相依論との関係も看過すべきではないだろう。

3-2 理念としての祭政一致論

北畠親房の政治的神道思想が理念としての祭政一致論という性格を有しているとするならば、第二章で述べた狭義の祭政一致論との違いは以下の二点である。第一に、親房の理念的な祭政一致論が想定している主体は、決して中臣氏に限定されない。それは天皇、公家、武家、民衆の全てを担い手として想定している。

親房は実際の政務に携わる公家に厳しい倫理性を要求していたが、他方で第二章でも述べたように、天皇にも高い規範を要請していた。本稿で詳しく論じる余裕はないが、親房の正統論が、君徳を持たない天皇は「正統」から外れてしまうと主張するものであったことは有名である。

所々ニ申ハベルコトナレド、天日嗣ハ御讓ニマカセ、正統ニカヘラセ給ニトリテ、用意アルベキコトノ侍也。神ハ人ヲヤスクスルヲ本誓トス。天下ノ万民ハ皆神物ナリ。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ヒセヌイハレナレバ、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。(後嵯峨天皇条)

この『正統記』の一文は、親房の天皇に対する立場を簡潔に要約している。もっとも、親房の思想には有徳者に皇位が継承されると述べることにより、現に皇位にある者の徳治主義的な正統性を弁証するという側面もある。親房は単純に君徳を称揚していたわけではなく、徳治主義を包摂することにより皇統の無窮性を保証するという論理の巧妙さがあることには留意する必要がある⁽³⁷⁾。

また親房は、足利尊氏の武家政権には対立していたものの、その思想が要請する倫理性に合致する限りにおいて、武家の政治をも高く評価していた。たとえば親房は北条泰時や源頼朝の政治を称賛し、「凡保元・平治ヨリコノカタノミダリガハシサニ、頼朝ト云人モナク、泰時ト云者ナカラマシカバ、日本國ノ人民イカダナリマシ。此イハレヨクシラヌ人ハ、ユヘモナク、皇威ノオトロヘ、武備ノカチニケルトオモヘルハアヤマリナリ」(後嵯峨院条)と述べ、政治の中心を武力とすることは否定しつつも武家を政治の主体として認容している。

そして親房の思想は、「君モ臣モ神ノ光胤ヲ受ケ……」(瓊々杵尊条)と述べているように、万人に神性が分有されていることを認めるものである以上、民衆を排除するものではなかった。たとえば親房は民衆に関して以下のように述べている。

凡男夫ハ稼穡ヲツトメテヲノレモ食シ、人ニモアタヘテ、飢ザラシメ、女子ハ紡績ヲコトトシテミヅカラモキ、人ヲシテアタ、カニナラシム。賤ニ似タレドモ人倫ノ大本也。
(嵯峨天皇条)

無論親房は民衆が政治に関与することを認めなかったであろうが、少なくとも「人倫」の主体としては想定していたのである。

狭義の祭政一致論とは異なる理念的祭政一致論の第二の特色は、それが神武朝から崇神朝までの時代に限定されないということである。いうまでもなく親房の思想は、第一章で述べたように「末世」へ向かって人心が頹落していく下降的な歴史観を前提としている。

世ノ中ノオトロフルト申ハ、日月ノ光ノカハルニモアラズ、草木ノ色ノアラタマルニモアラジ。人ノ心ノアシクナリ行ヲ末世トハイヘルニヤ。(後醍醐天皇条)

しかし他方で、親房は下降的歴史を人間の主体性により転換する可能性も認めていた。

代クダレリトテ自ラ苛ムベカラズ。天地ノ始ハ今日ヲ始トスル理ナリ。加之^{しかのみならず}、君モ臣モ神ヲサルコト遠カラズ。常ニ冥ノ知見ヲカヘリミ、神ノ本誓ヲサトリテ、正ニ居センコトヲ心ザ

シ、邪ナカラシコトヲ思給ベシ。(応神天皇条)

この一節は、「昔ヲ遠シト思フベカラズ、心正ニ帰セバ、今ヲ卑シト言フベカラズ」という前引の『二十一社記』の一文と類似しており、親房としては同一の文意を表していたと考えられる。二つの文章を読み合わせることから推測される意味は、末世においても心の本来性たる「心神」は完全に失われたわけではなく、それを主体的に顕現させることにより、神代（天地ノ始）を再び歴史の中に現出させることは可能であるということである。前述の「末代においては神意の発現は必然として人にあたえられるのではなく、人為を介してこそ保たれる」という親房の歴史観が、この点に対応しているのは明白であろう。

以上述べてきた親房の政治的神道思想、すなわち理念としての祭政一致論の特色を要約するならば、それは第一に担い手を中臣氏に限定せず、天皇から民衆までも主体として想定していたということ、そして第二にそれは神武朝から崇神朝までの時代に限定されず、むしろ心神の顕現という意味での「祭政一致」は下降的歴史を転換する契機として理解されていたということである。このように、親房の理念としての祭政一致論は、「祭政一致」の時期や主体を限定しない普遍的な方向性を包蔵していたのである。

3-3 二つの祭政一致論の関係

それでは、第二章で述べた狭義の祭政一致論と、本章で説明した理念としての祭政一致論とはどのような関係にあるのだろうか。これら二つの祭政一致論は特殊性と普遍性という相異なる性格を有している。しかし、これまで繰り返し強調してきたように、親房にとっての歴史が、正理が自然に行われていた「上古」から、個人の主体性を介して神意が発現する「末世」へ至るものであったのならば、政治形態としての「祭政一致」は上古に限定され、崇神朝においてそれが解消されてからは、個人の主体性を媒介とする、理念としての「祭政一致」に移行したと考えていたのである。

だが、神代の面影を留めていた崇神朝までの時代と、それ以降の時代とは完全に断絶しているわけではない。『神皇正統記』の祭政一致に関する記述において、親房は中臣鎌足の功業を「神代ヨリノ餘風」と呼んでいた。神代が人代においても潜在的に影響を及ぼし続けると考えるのは親房の歴史観の特徴だが⁽³⁸⁾、そのことは中臣氏（藤原氏）の職掌にも関係している。すなわち、親房は摂関家による朝廷の政治、ひいては摂関家を中心とする公家社会による統治を、「神代」の約諾に基づく形態の「餘風」（前時代から続いている風習）と考えていた。つまり、親房の思想が幅広い人間を倫理的主体として想定していたとしても、実質的な統治者として考えていたのは、狭義の祭政一致論に関する記述から見て取れるように、天皇と公家だけだったのである。

親房の思想は普遍性へと向かう可能性を有していたが、他方で『職原鈔』に見られるように、現実の社会を統治するためには譜第の官職によって構成される公家社会が最適の体制であるとも考えていた⁽³⁹⁾。北条泰時や源頼朝の政治を高く評価しているとはいえ、それはあくまで変則的な

事態における次善の状態にすぎず、武家は「数代ノ朝敵」（後醍醐天皇条）であり、武家による実権の掌握は「キハメタル非道」（仲恭天皇条）に他ならない。親房が目指していたのは、「公家一統」によって武家が統制下に置かれる政治体制であった。このような親房の思想には、武家の台頭の内在的要因に関する歴史的な省察が欠落している。それゆえ、たとえ親房の思想が普遍的側面を有していたとしても、それは武家の支持を得られるものではなかった。

親房の思想において、人間の歴史は「神代」からの離反として特徴づけられているが、同時に神代は超歴史的な時間でもあり、しばしば人間の歴史に介入する。親房にとっての「神意」は歴史を超えたところにあると同時に、歴史を通じて顕現するものでもある。それは歴史を通じて読み取られるがゆえに、所与の歴史に規定されるという側面をも有する。「神世ヨリノ餘風」という言葉は、親房の思想が置かれていた境位をはしなくも示している。

結論

「祭政一致」は近代の国家神道の枢要な理念であったが、それは元々江戸時代の思想家の間で盛んに唱えられたものであった。そのような近世思想の源流をさらに遡行すると、南北朝時代の北畠親房に行きつく。本稿は、これまであまり注目されてこなかった北畠親房の祭政一致論を考察することにより、その思想的意義を明らかにすることを目標とするものだった。

第一章で叙述したように、律令制以前の古代社会において、そして律令制以後の体制においても、祭祀を構成要素とする政治は現実に行われていた。中世に入ってそのような祭政一致を理念化する動きが起り、親房もその流れに位置づけられる。第二章で明らかにしたように、親房が考える祭政一致とは、神武朝から崇神朝までの時代において、神皇一体の存在たる天皇に中臣氏が奉仕することを意味していた。それは、時期という点でも、担い手という点でも、きわめて特殊的、限定的なものだったのである。他方、第三章で説明した親房の政治的神道思想は、理念としての祭政一致論とでもいうべきものであり、それは時期や担い手を限定しない普遍的な性格を有していた。だが、結局のところ親房の思想は、狭義の祭政一致論に表れているように、「神代ヨリノ餘風」としての公家社会の統治を正当化するものであった。

以上のように、広い意味での親房の祭政一致論は、様々な（相矛盾するような）方向性や契機を孕んだものであったが、それは「公家一統」を企図するという親房の歴史的条件のもとで一定の方向に布置されていた。祭政一致に関する親房の様々な論点は、近世の歴史的条件のもとでは異なる布置の下で読み直されていく。たとえば山崎闇斎（1618—82）は「天照太神、三種の神器を、瓊々杵尊にさづけて、此國の主としたまひ、天兒屋根命天太玉命をして、神道をまもりて、王道をおさめしめ給ふ、されば神道王道ふたつ二ならぬことよりは、祭政二字の和訓にてもしるべし」と述べている⁽⁴⁰⁾。ここで闇斎は、親房における政治形態としての祭政一致論と理念的な祭政一致論とを統一的に解釈しようとしている。ここから闇斎門流の若林強斎（1679—1732）のように「諸臣諸將まうすにおよばずは不及申、天下の蒼生までも、上の法令をつゝしみ守りて背き奉らぬやうに、天地神明の冥慮をおそれたふとびてあなどりけがす事なければ、おきもなほさず面々分上の祭政一理といふも

のなり」⁽⁴⁾とする解釈も出てくるであろう。すなわち強斎の祭政一致論では万民が祭政一致の担い手であるとされ、親房の祭政一致論の普遍的要素が——近世的な社会意識のもとで——強調されているのである。

これら垂加神道の祭政一致論においては、天皇が将軍の圧倒的権力の下にあるという近世の状況を前提として、半ば天皇を神秘化しつつ、被治者の側から皇道の復興を目指すという企図のもとで、親房の祭政一致論が再解釈されている。そのような近世の祭政一致論に関する考察はもはや本稿の扱いうる範囲ではなく、他日の課題としたい。

付記 本稿は科学研究費補助金・特別研究員奨励費（23・9646）の助成による研究成果の一部である。

註

- (1) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻八、大修館書店、1958年、472頁。
- (2) 以下の文献を参照。「祭政一致」（朝尾直弘他編『日本史辞典』角川学芸出版、1996年）、「祭政一致」（石毛忠他編『日本思想史辞典』山川出版社、2009年）、島藺進『国家神道と日本人』（岩波新書、2010年）。「大教宣布の詔」の引用は島藺同書108—9頁を参照した。
- (3) 島藺進「神道と国家神道・試論——成立への問いと歴史的展望」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第43号、2006年11月、127頁。
- (4) 祭政一致論の系譜、とりわけ近世の潮流に関しては、大倉精神文化研究所『祭政一致と臣民道』（大倉精神文化研究所、1937年）、津田左右吉「祭政一致の思想について」『津田左右吉全集』第9巻、岩波書店、1964年）、松本丘「近世に於ける祭政一致思想の展開——垂加神道より水戸学へ——」（阪本是九編『国家神道再考——祭政一致国家の形成と展開』弘文堂、2006年）などを主に参照した。特に松本氏の論考からは教えられるところが大きかった。
- (5) 宣長の有名な考察に関しては『古事記伝』巻十八を参照。宣長は、「マツリゴト」の原義は臣下による主君への奉仕、すなわち臣下を主体とする「奉仕事」であろうという。それゆえ、祭祀と政治の一致が祭政同訓の由来ではないとする（ただ、宣長は歴史的事実としての「祭政一致」自体は認めている）。津田左右吉もまた「祭政一致について」の中で「マツリゴト」の原義について考察しているが、基本的には宣長の説を踏襲し、下位者の上位者に対する態度が「マツリゴト」の元来の意味であったと述べている。神への祭祀という意味も、そのような原義が転化したものであるという（337—40頁）。しかしこれらの説に対し成沢光氏は疑義を呈している。成沢氏によれば、宣長の説とは異なり、実際には記紀において「政」の主体を君主とする例は多々あり、君臣が共に「マツリゴト」の主体であり客体でもあったという。このことは君臣の相互依存関係を表しており、このような語法の起源は原始社会の互酬性にあると推定される。これはまた神人関係が互酬性のもとで捉えられていたことと対応している。祭事と政事の連関は古代社会一般に見られるが、「祭と政とを

- 同語（を含む複合語）で表現したところに、神人関係の特質が支配関係の特質を強く規定し続けた日本政治の歴史的構造の一側面が表われていると考えられる」と成沢氏は指摘する（『政治のことば——意味の歴史をめぐって』平凡社、1984年、30-43頁）。
- (6) 本章の記述に関しては、井上順孝編『神道——日本生まれの宗教システム』（新曜社、1998年）、井上寛司『日本の神社と「神道」』（校倉書房、2006年）、島菌前掲「神道と国家神道・試論」などを参照した。
- (7) 『倭姫命世記』（田中卓他校注『神道大系 論説編五 伊勢神道（上）』）神道大系編纂会、1993年、97頁。原漢文。
- (8) 『鎌倉遺文』6703号（竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第九卷、東京堂出版、1975年、289頁）。
- (9) 岡田莊司編『日本神道史』、吉川弘文館、2010年、179頁。
- (10) 黒田俊雄『王法と仏法』（法蔵館、1983年）15-6頁、同「中世文学における王法と仏法」（『日本中世の社会と宗教』岩波書店、1990年）220-1頁、井上前掲書、109-10頁を参照。
- (11) 『神皇正統記』からの引用に際しては、岩佐正校注『日本古典文学大系87 神皇正統記 増鏡』（岩波書店、1965年）を用いた。以下、『正統記』の引用では条名だけを示す。また、引用に際してくの字点は開いた。
- (12) 『職原鈔』（平田俊春・白山芳太郎校注『神道大系 論説編十九 北畠親房（下）』）神道大系編纂会、1992年、原漢文。書き下しに際して、大倉精神文化研究所前掲書、171頁を参照した。
- (13) 津田前掲書、340-6頁。
- (14) ちなみに永原慶二氏による現代語訳でも、「上古は神と天皇は一体であったから、祭をつかさどるということは、とりもなおさず政を行うことである」となっている（『神皇正統記』、永原慶二責任編集『日本の名著9 慈円 北畠親房』中公バックス、1983年、381-2頁）。
- (15) 『神皇正統記』の歴史観における人心の変化の重要性については、我妻建治『神皇正統記論考』（吉川弘文館、1981年）340-5頁参照。我妻氏はそれを儒教思想における「澆季」観念の影響に帰しているが、小野善一郎氏は伊勢神道の心神思想との関連を指摘している（『伊勢神道の本質と北畠親房の根本思想』『神道宗教』204・205号、神道宗教学会、2007年1月）。本稿の立場も小野氏の視点に近いものである。
- (16) 『二十一社記』（平田俊春・白山芳太郎校注『神道大系 論説編十八 北畠親房（上）』）、神道大系編纂会、1991年、331頁。引用に際して原文を書き下した。
- (17) 山田孝雄が指摘しているように、「上古神靈ノ主」という文言は応神天皇が後に八幡神となって現れることを指しているのかも知れない（『神皇正統記述義』民友社、1932年、155頁）。そうだとすると、親房の思想において崇神朝以降の天皇が即自的な「現御神」ではなく、「正直」を失いうる存在であることは、たとえば武烈天皇に対する評価等、『正統記』全般の記述から推測できる。
- (18) 佐藤弘夫「中世の天皇と仏教」『神・仏・王権の中世』法蔵館、1998年。
- (19) 「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」（『日本書紀』神代下、第九段）。以下、『日本書紀』からの引用

- は『日本古典文学大系 日本書記（上・下）』（岩波書店、1965、67年）による。
- (20) 新田一郎「中世後期の政治思想」、宮地正人他編『新体系日本史4 政治社会思想史』山川出版社、2010年、145—6頁。
- (21) 神道思想における崇神朝の重要性、および天皇と神によって分節される二元的世界観については、菅野覚明『神道の逆襲』（講談社現代新書、2001年）から示唆を受けた。
- (22) 『愚管抄』の引用に際しては、岡見正雄・赤松俊秀校注『日本古典文学大系86 愚管抄』（岩波書店、1967年）に拠った。
- (23) 玉懸博之「南北朝期公家の政治思想の一側面——北畠親房・二条良基における儒教的徳治論への対応をめぐる——」（『日本中世思想史研究』ペリかん社、1998年）、河内祥輔「中世における神国の理念」（『日本中世の朝廷・幕府体制』吉川弘文館、2007年）、上島亨『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、2010年）190—8頁を参照。玉懸氏は一般的見解にしたがひ、「約諾思想」は摂関政治が衰退していった時代に藤原氏を中心とする人々によって信奉されたとしている。それに対して上島氏は、約諾神話は多元的な権力によって構成される中世王権において、独自の位置を確立していった摂関家の立場を反映したものであるとの説を提起している。ところで本文中に引用した『正統記』村上天皇条の一節からすると、親房は約諾思想から源氏を排除しているようにも思える。しかし河内氏はこの一節を『神代ヨリノ誓』に律せられるのは藤原氏だけではなく、源氏もまた同様であった」ということを意味すると解釈し、約諾神話は「ひとり摂関家のみに係わるものではなく、貴族の家々すべてに係わるもの」であり、「貴族全体に浸透しえた思想なのである」と述べている（244頁）。
- (24) 西宮一民校注『古語拾遺』岩波文庫、1985年、36頁。
- (25) 同書、48頁。
- (26) 神野志隆光『古代天皇神話論』（若草書房、1999年）272—83頁、河内祥輔『中世の天皇観』（山川出版社、2003年）59—61頁を参照。『古語拾遺』には『日本書記』の神話を再構成し、新たな側面に光を当てるといふ側面もあったと河内氏は指摘している。親房が最重要視する天壤無窮の神勅もまた、『書記』では本文ではなく「一書」に記されているにすぎないが、『古語拾遺』において明瞭に提示されたのである。
- (27) たとえば、高橋美由紀『伊勢神道の成立と展開（増補版）』（ペリかん社、2010年）250—4頁。親房と伊勢神道の関係全般については、白山芳太郎『北畠親房の研究』（ペリかん社、1998年）が参考になる。
- (28) 新田一郎『太平記の時代』講談社、2001年、49—51、98—100頁。玉懸前掲「南北朝期の公家の政治思想の一側面」、186頁。
- (29) 建武政権が樹立した元弘三年（1333）に、隠棲していた親房は再び出仕し、長子顕家とともに義良親王を奉じて陸奥に下向するが、この陸奥の経営は、護良親王の発案による「奥州小幕府体制」とでも呼ぶべきものであったと岡野友彦氏は指摘している。岡野氏によれば、そもそも鎌倉幕府滅亡後の建武政権は決して一枚岩ではなく、天皇親政を目指す後醍醐天皇の一派、「親王将軍」を戴く幕府政治を目指す護良親王の一派、そして武家政権の復活を企図する足利尊氏の一派とに分かれ、互いに対立していた。親房は当初護良親王の

- 派閥に属し、親王と政治思想を共有していた。そして後醍醐天皇とは、建武政権において要職に任じられなかったことからわかるように、微妙な緊張関係を抱いていたらしい。岡野友彦『北畠親房——大日本は神国なり』（ミネルヴァ書房、2009年）55—7, 64—6, 75頁。
- (30) 玉懸前掲「南北朝期の公家の政治思想の一側面」、及び本郷和人『天皇の思想——闘う貴族 北畠親房の思惑』（山川出版社、2010年）を参照。
- (31) 新田前掲『太平記の時代』168—72頁。本稿は、『神皇正統記』は本来後村上天皇に対する幼学の書として執筆されたという平田俊春氏の説に依拠する（「神皇正統記考」『神道大系論説編十九 北畠親房（下）』神道大系編纂会、1992年、37—47頁）。とはいえ『正統記』の再稿本は、その奥書に書かれているように、親房の予想を超えて多くの人々に読まれたことを受けて書き改めたものであり、当然武士を読者としても想定しているだろう。また、たとえ初稿本の対象が後村上天皇であったとしても、執筆時期からして関東武士に対する説得との関連性を排除するものではないと考える。
- (32) 北畠親房の政治思想と伊勢神道の心神思想との関係については、小野前掲論文を参照。
- (33) 新田一郎氏によれば、中世社会における後醍醐天皇の特異性は、現実の外部にある理念によって現実を規律しようとした点にあるという（前掲『太平記の時代』、92—5頁）。前述のように親房は後醍醐天皇よりも伝統的な公家社会に親縁性を有しているが、何らかの理念による現実の規律を試みた点では天皇の姿勢に近いのかも知れない。
- (34) 親房における宋学の受容を否定する議論の代表的なものは、土田健二郎『「神皇正統記」と宋学』（『大倉山論集』第42輯、財団法人大倉精神文化研究所、1998年）である。土田氏などの議論を受け止めつつ、下川玲子氏は一連の著作の中で親房と宋学の関係について詳細な検討を行っている。同氏によれば、親房は宋学の体系的思考や徳治主義を摂取したものの、理気論を基軸とする形而上学は理解できず、「理気混合」という歪曲された形で受容しており、そのような受容の仕方は山崎闇斎などの後世の思想家にも継承されているという。下川玲子『北畠親房の儒学』（ペリかん社、2001年）、および『朱子学的普遍と東アジア』（ペリかん社、2011年）を参照。また、小島毅氏も如上の議論をふまえた上で、宋学の王権理論が親房に影響を与えた可能性を改めて提起しており、この問題にはなお議論の余地があると考えられる（「天道・革命・隠逸——朱子学的王権をめぐる」、安丸良夫編『岩波講座・天皇と王権を考える4 宗教と権威』岩波書店、2002年、84—5頁）。
- (35) 宮坂宥勝校注「真言内証義」『日本古典文学大系83 仮名法語集』岩波書店、1964年、233—4頁。
- (36) 親房と真言宗との関わりに関しては、萩原龍夫「北畠親房における神道、仏教の相関」（『東京学芸大学研究報告』第六集、1955年）、白山芳太郎「真言内証義について」（前掲『北畠親房の研究』所収）に詳しい。
- (37) 親房の思想における皇統の至上性と徳治主義の複雑な絡み合いに関しては、以下の文献が鋭い分析を行っている。石井紫郎「中世の天皇制に関する覚書——愚管抄と神皇正統記を手がかりとして」（『日本国制史研究 I ——権力と土地所有』東京大学出版会、1966年）、玉懸博之『「神皇正統記」の歴史観』（前掲『日本中世思想史研究』所収）、および同氏前

掲「南北朝期公家の政治思想の一側面」。

- (38) 親房の思想における神代と歴史の関係については、大隅和雄「神話から歴史へ」(『愚管抄を読む——中世日本の歴史観』講談社学術文庫, 1999年) が示唆に富む。
- (39) もっとも、親房は単純に中古以来の公家社会を肯定していたわけではない。摂関家の専横に対しては批判もしており、譜第の家を重視するのも社会の混乱を避ける方策という面があった。白山前掲書の第二章を参照。
- (40) 『大和小学』(日本古典学会編『新編山崎闇斎全集』第四巻), ペリかん社, 1978年, 198頁。
- (41) 『別本神道大意』(近藤啓吾校注『神道大系論説編十三 垂加神道(下)』) 神道大系編纂会, 1978年, 362頁。

A Breeze from Paradise: on the *Saisei Itchi* Theory of Kitabatake Chikafusa

Kota SAITO

The idea of “*Saisei Itchi*,” which refers to the unity of religious rites and government as the tradition of Japanese state, was one of the basic concepts of State Shinto and the Meiji Restoration. The idea had been developed through discussions among thinkers in the Edo period and their claims were originally based on the discourse of Kitabatake Chikafusa (1293 - 1354), a 14th-century court noble and the virtual leader of the South Court. This paper explores the original meaning of *Saisei Itchi* in the context of Chikafusa's thought.

There had existed political institutions in conjunction with religious rites for deities in ancient Japan as well as medieval discourses on that tradition before Chikafusa, but he was the first person who clearly articulated it as “*Saisei Itchi*.” A description of *Saisei Itchi* is found in Chikafusa's two main works, *Jinnō shōtōki* and *Shokugenshō*. He depicted “*Saisei Itchi*” here as a service of descendants of *Amenokoyane*, the regency of the Emperor and the ancestor of the Nakatomi (Fujiwara) clan, for the Emperor and *Amaterasu* (the Sun Goddess) in antiquity because he believed that the Emperor was unified with *Amaterasu* until when the divine mirror was brought out of the court by the order of Emperor Sujin, and thus government and religious rites for *Amaterasu* were unified during that time. In short, for Chikafusa, *Saisei Itchi* was a mere ancient institution administered only by the descendants of *Amenokoyane*.

On the other hand, Chikafusa's Shinto thought could also be regarded as an idealistic *Saisei Itchi* theory in that it equates the essence of religion with the norms of government. *Saisei Itchi*, according to Chikafusa, was universally practiced by all people from the Emperor to the ordinary person even after antiquity. However, this universal *Saisei Itchi* theory was redefined by the ancient institutional one because Chikafusa idealized the aristocracy interpreting the ancient *Saisei Itchi* as a prelude to it. In this way, the *Saisei Itchi* theory of Chikafusa included conflicting elements, but they were finally integrated with his intention to subvert the military government and reconstruct the aristocracy. Largely shaped by the political situation of the Edo period, these elements would be interpreted differently by early modern scholars such as the advocates of Suika Shinto.