

## 近世前中期における『神皇正統記』の受容史 —羅山・素行・白石の事例を中心に—

齋藤公太

### はじめに

『神皇正統記』（以下『正統記』と略す）は南北朝時代の公卿・北畠親房が、南朝の正統性を主張するため、延元4（1339）年に執筆した史論である（興国4〈1343〉年改稿）。「おほやまとは大日本者は神国也。かみのくに天祖はじめてあまつみおや基をひらき、もとみ日神ながく統を伝給ふ。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<sup>1</sup>」（序論）という冒頭の言葉が示しているように、『正統記』は天皇による統治の無窮性を中心とする日本国家の「本来性」を、明確に言説化した書物であった。それゆえに『正統記』は明治期以降、「日本学の第一教科書<sup>2</sup>」「国体明徴の経典<sup>3</sup>」などと評価されることになった。しかし、近代においても「倫理教育上有害の書なり<sup>4</sup>」といわれ、あるいは「此ノ書籍ニハ実ニ不敬極マル句数ヶ所アリ<sup>5</sup>」と批判されることが時折あったように、『正統記』は多様な相貌を持つテキストでもあった。いいかえれば、『正統記』が近代になって「国体」の書としての地位を確固たるものにするまでには、それ以前の受容史、とりわけ近世における解釈の集積を経なければならなかったのである。かかる受容史をたどることにより、日本の「本来性」に関する言説の形成過程の一端も明らかになるだろう。

本稿はこのような視点から、近世前期から中期に入るまでの時期を対象として、『正統記』の受容史を概観するものである<sup>6</sup>。近世の『正統記』受容史に関する研究は、閩齋学派や水戸学を対象としたものが多い。近世前中期におけるそれ以外の例も扱った考察としては、まず岩佐正による概説を挙げることができる<sup>7</sup>。岩佐は『大日本史』や頼山陽の『日本外史』、山鹿素行の『中朝事実』、新井白石の『読史余論』、室鳩巢の『駿台雑話』などに、『正統記』の引用やその思想の継承が見られることを述べている。特に山陽と白石は源頼朝と北条泰時に関する議論を引用しており、「江戸幕府政治を擁護するために頼朝・泰時の善政論が多用される傾向があるのは興味のあることである」としている<sup>8</sup>。

また下川玲子によれば、近世前期の儒者は儒教的な正統論の枠組みで『正統記』を受容し、『読史余論』に見られるように、「政治道徳的善性」によって南朝の正統性を根拠づけたという<sup>9</sup>。他方、勢田道生は南朝史受容という視点から近世の『正統記』の影響史を概観し、室町期から近世前期までの神器説の流れに『正統記』が大きな影響を及ぼしたこと、林鶯峰の『王代一覽』と『正統記』に叙述形式の共通性があること、また『読史余論』において「時勢や制度の変遷」に関わる『正統記』の記述が多く引用されていることなどを指摘している。そして勢田は「『正統記』という書物を軸として、その影響を広い視野から捉え直すことにより、『正統記』という書物の多面性や影響の大きさを、総体として把握することができるのではないだろうか」と結論づけている<sup>10</sup>。

本稿はこうした先行研究をふまえ<sup>11</sup>、とりわけ儒家神道と朝幕論という観点から、近世前

中期における闇齋学派や水戸学以外の『正統記』受容の例について再考を試みるものである。最初に『正統記』受容の基本的な状況を確認した上で、林羅山、山鹿素行、新井白石の例を取り上げる<sup>12</sup>。

## 1. 『正統記』受容の二類型

近世に入ると、多くは武士や僧侶の求めにより、現存する『正統記』の写本の半数近くが書写されたという<sup>13</sup>。慶安2(1649)年には風月宗智により初の版本が刊行され、また天明6(1786)年に刊行を開始した『群書類従』所収の版本もある<sup>14</sup>。宗智は寛永期(1624～45年)の京都で活躍した代表的な書商の一人であった。寛永期に隆盛した出版文化の特徴の一つは、製版印刷によって日本の古典が広く普及したということにあったが<sup>15</sup>、宗智による『正統記』の版行もそのような潮流の一例といえる。幕末の慶応2(1866)年に刊行された『評註校訂神皇正統記』を除けば、近世に出された版本は上記の二種のみであったものの、公家や僧侶といった限られた層の人々にのみ享受されていた中世の状況に比べれば、近世において『正統記』は格段に多くの読者を得たといえる。

このような近世における『正統記』の受容は、大きく分けて二つの方面からなされた。一つは史書としての受容であり、もう一つは「神書」(神道書)としての受容であった。もちろんこれらは截然と区別しうるものではなく、実際の受容においては二つの方向性が交錯していた。しかし、あえて二つの座標軸を設定することにより、個別の『正統記』受容の位置も理解しやすくなるだろう。以下その二類型の内容について確認する。

### (1) 史書としての受容

山崎闇齋は、没後の正徳5(1715)年に刊行された『続垂加文集』所収の「答黒岩慈菴問目」という文章のなかで、「嘉常に謂ふ、正統記は是れ吾国の資治通鑑なり。国史を見る者必ず是より始む<sup>16</sup>」(傍点引用者)と述べている。こうした例を根拠として、勢田道生は「このような、わかりやすい簡便な通史という性質も、『正統記』が後代に大きな影響を与えた一因であったと考えられる<sup>17</sup>」と述べている<sup>18</sup>。

『正統記』が簡便な通史として受容されていたことの証拠としては、他にも只見本『神皇正統記』の存在を挙げることができる。同書は現・福島県只見町黒谷の在村医師であった原田家の蔵書から発見されたもので、2014～15年の調査により、真言宗の僧侶・玄純房祐俊が天正15(1587)年に書写した写本であることが立証された。只見本には歴史的事件などの計13箇所、祐俊による付箋が貼られており、「天正十五年当時、手許において参照する通史の日本歴史書、歴史物語書」として『正統記』が受容されていたことを示唆しているという<sup>19</sup>。また、時代は大幅に下るが、天保15(1844)年に刊行された山本蕉逸の『童子通』にも、歴史を学ぶときはまず「神皇正統記ヲ始トシテ前後太平記ヨリ太閤記三河記等ヲ読ベシ<sup>20</sup>」とある。以上の例から、近世以前から近世全体を通じて、『正統記』が「簡便な通史」として受容されていたことが推測される。

『正統記』が史書として受容されたのは、単にそれが読みやすい通史であったからというばかりではない。上に引いた言葉のなかで、何より闇齋は『正統記』が日本の『資治通鑑』であると述べていた。闇齋学派の儒者であった栗山潜鋒も、『大日本史』卷之一百六十五・列伝第九十二の「源親房」の項において、「其の微を明にし正を扶くること、誠に春秋の遺

旨に合へること有り」と記していた<sup>21</sup>。このことの意味は、同じく水戸藩に仕えた閩齋学派の儒者、三宅観瀾の言葉に詳らかである。観瀾によれば、中国の史書に見られる道徳的論評が日本の六国史において欠けているのは、古代日本の風俗が純朴で「皇道」が自然と行われていたからである。しかるに朝廷への反逆が行われるようになったあとも、当時の歴史書は真偽の入り乱れた散漫な記述をすることしかできなかった。そのようななかでの例外的存在が『正統記』であったという。

特に衣ひと纓いせい家に神皇正統記の編有り。成憲を掲げて頽風を振ひ、系緒を辨じて姦軌いましを警め、讜議・卓識、諸を君を思これひ時を憂ふるの誠に本づく。其の書、略なりと雖も、其の言、龐ほうなりと雖も、実に始めて与ともに春秋の遺意を言ふ可し<sup>22</sup>（『保建大記序』、正徳2〈1712〉年）。

このように『正統記』が「春秋の遺意」に合致するとされるのは、それが日本の古典的な歴史書のなかでほぼ唯一厳格な倫理にもとづく歴史の論評を備えていると見なされていたからなのである。

また、朱子学者の室鳩巢は、保元の乱の折に源義朝が父・為義を処刑したことに對する『正統記』の批判を取り上げ、「此事は北きた畠親房の神皇正統記の論正しんくほうしやうとうきしうして、最理もつどもりに当たり、此事だんあむの断案ともいふべし<sup>23</sup>」「此の時代是程正しき議論あるをきかず。さすが親房、南朝の耆老きらうとて、此見識けんしきある程に、此議論もあるぞかし<sup>24</sup>」と述べている（『駿台雑話』巻之三、享保16〈1731〉年成立）。

これらの言葉からわかるように、儒者、とりわけ朱子学者にとって、『正統記』は中国の史書に匹敵する道徳的論評を備えた儒学的史論として珍重されていた。特に近世において『太平記』が広く愛読され、南朝への関心が高まるにつれ、『神皇正統記』の南朝正統論が改めて着目され、朱子学の正統論と結び付けられていったという側面もあったのである<sup>25</sup>。

## (2) 神書としての受容

他方で、前述のように『正統記』は神書としても受容された。勢田道生は慶應義塾大学附属研究所斯道文庫編『江戸時代書林出版書籍目録集成』（井上書房、1962年）所収の7つの書籍目録のなかで、『正統記』が「神書并有職」の項目に分類されていることから、当時『正統記』が「神書」として扱われていたことを指摘している<sup>26</sup>。明和7（1770）年に刊行された当時の神書の目録である鈴木行義の『神道書目集覧』に『正統記』が記載されていることから<sup>27</sup>、近世前中期において『正統記』が神書として位置づけられていたことは明らかであろう。

近世では神祇祭祀としての「神道」とは区別される、「日本の神の教へ又は定めた、従つて日本に特殊な、政治もしくは道徳の規範<sup>28</sup>」としての「神道」概念が普及する。それは、吉田家や白川家といった執奏家によって管理される「法的組織」としての「神道」と、教説やそれにもとづく「門人組織」を指す「神道」が、近世において並存していたことと対応しているだろう<sup>29</sup>。後述の例が示しているように、近世ではそのような政治的・道徳的規範としての「神道」を表した書として『正統記』は受容されていった。

しかし、度会延佳や吉川惟足といった近世前期を代表する神道家の著作のなかでは、時折

『正統記』への言及がなされることはあるものの、大々的に引用する例は見られない。そのことは、山崎闇斎とその門流、あるいは後述する林羅山や山鹿素行などによる、儒者としての立場から形成された「儒家神道」の教説において、『正統記』が重要視されていたことと対照的である。その理由の一つは、前述のように『正統記』が儒教的な史論としての側面も有していたことが関係しているだろう。しかしもう一つの理由として、『正統記』が中世の神道教説を伝える媒体としての性格を持っていたことも挙げられよう。近藤啓吾によれば、「伊勢大神宮儀式序」(明暦元〈1655〉年)の段階における山崎闇斎は、当時神書の閲覧が困難であったために、『正統記』を通じていわゆる伊勢神道の教説に触れていたという<sup>30</sup>。同じ事情は羅山や素行といった他の儒者にも当てはまるだろう。神書の披見が比較的容易であった近世前期の神道家に比べ、そのような手段が限定されていた儒者にとって、『正統記』は神書としての重要な役割を果たしていたのである。

他方、前引の「答黒岩慈菴問目」のなかで闇斎は、「但し竺土の仏、柱下の老、信じてこれを取れるは、嘆くべきのみ<sup>31</sup>」とも述べていた。中世神道に立脚するがゆえに、『正統記』の教説には神仏習合の言辞や「付会」的解釈が含まれていた。それは儒者にとって受け入れがたい点であり、古典解釈の方法としての考証主義が発達するにつれ、その点は一層批判されるようになっていく。

## 2. 林羅山における『正統記』受容

前節で概観した『正統記』受容の方向性をふまえつつ、以下闇斎学派や水戸学以外の近世前中期における『正統記』受容の代表例として、林羅山、山鹿素行、新井白石の三者を取り上げ、それぞれの思想のなかで『正統記』が果たした役割について考察を進めていきたい。

徳川幕府に仕えた朱子学者であり、儒家神道の先駆けたる林羅山は、慶長9(1604)年に記した「既に見る所の書目」のなかで「神皇正統記」を挙げており<sup>32</sup>、つとに『正統記』を読んでいたことがわかる<sup>33</sup>。また神道方面の主著である『本朝神社考』においても、「今我神社考に於ける、遺篇を尋ね耆老に訪ひ縁起を伺ひて、之を旧事紀・古事記・日本書紀・続日本紀・延喜式・風土記鈔・古語拾遺・文粹・神皇正統記・公事根源等の諸書に証して、以て之を表出す<sup>34</sup>」と序文で述べている。同書のなかで、『正統記』は他の神書と並ぶ参考文献の一つだったのである。

『本朝神社考』と並ぶ主著である『神道伝授』(正保元〈1644〉年頃成立)においても、「天照大神の孫天瓊々杵尊ヲ皇孫ト名ケ奉テ天降り日本国ノ主トナリタマウ。此皇孫ステニ外宮ノ相殿ニマシマストキハ、豊受ノ神ヲ御膳ノ神ト申スヘカラス。此事、北畠親房ノ記ニノセタリ<sup>35</sup>」と『正統記』の説を引用しており、『正統記』を参照していたことがうかがえる。

他にも『神道要語』(成立年不詳)では『正統記』と関連の深い『元元集』神国要道篇から三種神器に関わる部分を引用している<sup>36</sup>。また「神道要文」と題して「心不貯一物而不可止於虚無<sup>37</sup>」という一文を挙げているが、これは「其源と云は、心に<sup>いちもつ</sup>一物をたくはへざるを云。しかも虚無の中に留るべからず」という『正統記』応神天皇条の一節を漢訳したものである。また『神道秘伝折中俗解』(成立年不詳)においても、「又高天原ニ神アリ。天御中主神ト号ス。コレ国常立ノ別名ナリト、神皇正統記ニ書セリ<sup>38</sup>」(巻第三)、「神皇正統記ニ云ク、国常立尊ニ五行ノ徳アリ<sup>39</sup>」(巻第四)と、根源神・国常立尊に関する記述を『正統記』から引用している。

以上のように羅山は自らの神道教説を構築するにあたって『正統記』とそれに関連するテキストを参照していた。羅山において『正統記』は専ら神書として受容されたといえよう。羅山の唱導した「理当心地神道」は天照大神から代々の天皇に継承されたものとされ、祭祀を中心とする「卜祝随役神道」とは異なる「王道」としての神道と位置付けられる<sup>40</sup>（『神道伝授』）。羅山はまさに前述のような政治的・倫理的規範としての「神道」概念によって「神道」を理解していたのである。そこで『正統記』の神道教説はどのように受容されたのだろうか。「理当心地神道」の中核をなす三種神器論について、羅山は次のように述べている。

右の玉と劍と鏡とを三種の神器と申候。天照大神よりさづけ給て代々帝王の御宝物也。此三の内証は、鏡は智なり、玉は仁なり、劍は勇なり。智と仁と勇と三の徳を一心にたもつ義なり。心にありては智仁勇なり。そのあらわれてうつわものとなる時は、玉と劍とか、みなり。これを以て国家をおさめまもる也。又鏡は日にかたとり、玉は月にかたとり、劍は星にかたとる。此三光ありて天地あきらかなることくに、三種の神器そなわりて王道おさまる。王道と神道と其理一也<sup>41</sup>（『神道伝授』）。

三種神器は天皇の身に付けるべき君徳の象徴であるとする解釈は、羅山にとって神道が「王道」であることの不可欠な根拠であった。このような神器論は中世神道を背景とした『正統記』の中心的な神道教説であった。羅山は『正統記』に直接言及していないが、神器を太陽・月・星に配当している点も、「三種の神器世に伝こと、日月星の天にあるにおなじ。鏡は日の体なり。玉は月の精なり。劍は星の気なり」（瓊々杵尊条）という『正統記』特有の議論と一致しており、羅山の神器論の典拠が『正統記』であることは明らかであろう。

ただし、ここでは神器の象徴する君徳が、『正統記』における「正直」「慈悲」「智慧」という仏教的な響きのある徳目ではなく、『中庸』に基づく智・仁・勇という儒教の三達徳に変更されている。三種神器に三達徳を配する解釈は親房の『東家秘伝』（成立年不詳）に見られるものだが、近世ではむしろそちらが親房の説として流布し、後にはそれが『正統記』の説であると誤って理解されるほどになった<sup>42</sup>。羅山の神器論もその一例といえるが、羅山がとりわけこうした解釈を採らざるをえなかった所以は、『本朝神社考』の序文における次のような記述を参照することで明確になる。

夫れ本朝は神国なり。神武帝、天に継ぎ極を建てしより已来、相続き相承けて皇緒絶へず。王道惟に弘まる。是れ我が天神の授くる所の道なり。中世漸く微にして、仏氏隙に乗じて彼の西天の法を移して吾が東域の俗を変ず。王道既に衰へ神道漸く廢る。……庶幾くば、世人の我が神を崇めて彼の仏を排せんことを。然らば則ち、国家上古の淳直に復し、民俗内外の清浄を致さん。亦た可ならざらんや<sup>43</sup>。

羅山によれば、「神国」たる日本では「王道」としての「神道」が伝えられていたが、その本来の道は仏教の伝来により失われてしまった。「嗚呼、王道一変して神道に至る。神道一変して道に至る。道は吾が所謂儒道なり。所謂外道に非ず。外道なる者は仏道なり<sup>44</sup>」（『隨筆二』『羅山林先生文集』卷六十六）とも述べているように、羅山にとって日本の本来の「道」としての「神道」は儒教と同一のものであった。それを汚染した原因である仏教を排除すれ

ば、日本の「本来性」は回復すると羅山はいう。こうした立場からすれば、羅山が仏教的な響きのある『正統記』の神器論をそのままでは受容できず、三達徳説による再解釈を行ったのは当然であろう。

このような主張には、仏教が圧倒的勢力を誇る宗教構造のなかで、儒者としての政治的能力ではなく、ただ「博識と文筆能力<sup>45</sup>」のゆえに幕府に登用されていた羅山の立場が関係しているだろう。つまり、羅山は儒教を神道と同一の本来的な道として語ることで、劣勢に置かれている儒教の真理性を保証しようとしているのである。かかる言説が以後、いわゆる儒家神道の基本的枠組みとなっていく。『正統記』もまたこうした文脈に合わせて受容されていたのである。

### 3. 山鹿素行における『正統記』受容

#### (1) 『中朝事実』

近世前期における『正統記』受容の一事例として、朱子学を批判して独自の儒学を唱えた山鹿素行の思想も挙げておきたい。素行の『正統記』受容に関しては前述の岩佐正が触れているほか、すでに久保田収や佐佐木杜太郎、野口武彦、中山広司による先行研究がある<sup>46</sup>。中山によれば、素行はつとに『正統記』や『職原鈔』といった親房の著作を受容しており、『山鹿語類』（寛文5〈1665〉年成立）の段階からその顕著な形跡が認められるという<sup>47</sup>。たとえば『山鹿語類』巻第一には次のような記述がある。

夫れ天子御即位には三種の神器を以て受禪讓位の印とす。三種の神器と申すは、智・仁・勇の徳を器に表はして、正直・慈悲・知恵と神道に沙汰せり<sup>48</sup>。

中山広史が指摘しているように<sup>49</sup>、神器の象徴する徳目に関して羅山の説のような三達徳だけではなく、『正統記』に特徴的な「正直・慈悲・知恵」をも挙げていることは、素行がその神器論において『正統記』を受容していたことの確かな根拠であろう。

『正統記』などのより大きな影響が見られるのは、神道を主題とする『中朝事実』（寛文9〈1669〉年成立、天和元〈1681〉年刊）においてである。同書は基本的に『日本書紀』に依拠しているものの、随所に『本朝神社考』所載の漢訳された『正統記』の一節や、同じ親房の著作である『職原鈔』、『元元集』の引用が見られる。また、明白に出典を示していない箇所においてもそれらの著作の影響があることが指摘されている。

それはたとえば、「玉は以て温仁の徳を表はすべく、鏡は以て致格の知を表はすべく、劍は以て決断の勇を表はすべし。その象るところ、その形するところ、皆、天神の至誠なり<sup>50</sup>」（神器章）といった神器に関する議論である。このような神器論は神器に智・仁・勇を配当している点では羅山の説に近いといえようが、久保田収が指摘しているように、素行は親房と同じく鏡とその徳を三種のなかで最も根本的なものとしており、その点で明らかに『正統記』の影響を受けている<sup>51</sup>。次の一節はその例である。

謹みて按ずるに、神代の靈器は一ならずして、而も□天祖は唯だ三種の神宝を以て□天孫の表物と為したまひ、□大神は唯り宝鏡を以て□神勅を詳にしたまふこと此の如し。蓋し鏡は本明かにすべきの象あり。……夫れ人君の道は、要はその知を明かにするに在

り。その知明かならざれば、寛仁と云ひ果斷と云ひ、共にその節に中らず。知至りて而して后徳と云ひ勇と云ひ、以てこれを行ふべし<sup>52</sup>（神器章）。

また、中山によれば、素行の中国批判や皇統の無窮に関する主張といった点にも『正統記』などの影響が見出されるという<sup>53</sup>。以下はその一例であろう。

懿<sup>おほい</sup>なる哉、本朝開闢の義、悉く□神聖の靈<sup>くしび</sup>に因る。是れ乃ち実に天これを授け人これに与するなり。故に□皇統は億兆の系あり、終に天壤と窮りなし<sup>54</sup>（中国章）。

このように見てくると、『正統記』において語られた神器論や日本の本来性に関する言説が『中朝事実』においても継受されていることが了解されるだろう。素行の儒学思想は朱子学とは異なるものであるが、羅山と同様に素行も『正統記』の神書の側面を受容し、自らの儒学思想を政治的・道徳的規範としての「神道」と同一の「本来的」な道として語ることでそれを正当化しようとしたと推測される。ただし素行が『正統記』から受け継いだものは、先行研究が挙げている部分に留まらない。たとえば次のような箇所も『正統記』をふまえていると見ることができよう。

竊に按ずるに、三器は□天神の功器、三徳の全備なり。□聖主これを用ひて内はその□睿心<sup>かんが</sup>を鑒みたまひ、外はその治教を制したまふ。是れ乃ち□神代の遺勅か。若し専ら三器を擁して内を正したまはざれば、虚器にして靈用なし。若し唯だ性心のみを弄して外を知らざれば、空を雕つて神器<sup>なみ</sup>を無するなり<sup>55</sup>（神器章）。

神器に象徴される規範にしたがって天皇が自らの内面を正さなければ、神器は「虚器」となる。またそれを現実のなかで実践していくのでなければ、神器を軽んずることになる。このように素行は語り、天皇に対する規範という神器の側面を強調する。また素行は次のようにも述べている。

謹みて按ずるに、天下は神器にして、人君は人物の命<sup>か</sup>を繫く。その与授の間、豈一人の私を存せんや。□皇統の初、□天神以て授け□天孫以て受く。然らば乃ちその徳天地に愧ぢずして而して後に神器の与授を謂ひつべし<sup>56</sup>（皇統章）。

天皇が神器の規範にしたがうだけではなく、そもそも天皇が十全な徳を備えていなければ、神器を受けるに値しないと素行はいう。こうした考えは次のような皇統論につながっている。

竊に按ずるに、□天神天下の主を生ぜん<sup>か</sup>と欲して□日神以て生ず。故に□日神を以て□地神の太祖□朝廷宗廟の第一と為す。然らば乃ち歴代の□聖主、二神の精一を守り縣象著明の実<sup>きは</sup>を致めざれば、豈神明の統を承けんや<sup>57</sup>（同前）。

伊弉諾・伊弉冉から天照大神を経て歴代の天皇へと受け継がれた規範。それを守らなければ「神明の統」を受け継ぐことはできない、と素行は述べる。このような皇統論は『正統記』

特有の「正統」論、すなわち単に皇室の血統を継いでいるだけではなく、君徳を備えることによって「正統」たりうるとする『正統記』の「正統」論を想起させる<sup>58</sup>。素行は『正統記』における神器論などの神道教説だけではなく、その「正統」論をも受容していたと推測されるのである。そしてそれは次節で述べる歴史解釈に接続していく。

## (2) 『武家事紀』

素行は武家の歴史について記した『武家事紀』（延宝元〈1673〉年成立）のなかで、朝廷の権力が衰退した原因について次のように説明している。

……天祖天照大神の遺勅に因つて、代々の天子三種<sup>ノ</sup>神宝を以て帝王の聖徳を表し、宝鏡を以て神常<sup>いま</sup>に在すが如き戒となし、聰明睿智<sup>かた</sup>の天徳をただし玉ふ。是れ乃ち天子の道也。世久しく泰平に属し、往古の神勅も形ばかり残り、朝廷の礼義も威儀の節を事とし、楽の和は管弦の事になり、つひに好色の道幽玄の義のみ朝廷の有職とするになれり。故に天下の治道政法は上下ともに失却す<sup>59</sup>（巻第一「皇統要略」）。

すなわち「泰平」が続くなかで三種神器によって君徳を表した「往古の神勅」が形骸化し、空疎化した礼楽のみを朝廷の職分とするようになった結果、朝廷は統治者としての能力を失った。それが素行の考える朝廷衰退の原因であった。こうした議論を支えているのは、神器に象徴される君徳を体現するか否かによって「正統」性が左右されるという前述の「正統」論であろう。

武臣上をなみして世を政するに非ず。上に君道不<sup>レ</sup>明<sup>ナラ</sup>がゆゑに武臣これを承けて天下を安んずる也。保元よりこのかた建武の乱に至るまで、朝廷の礼楽正道正しきに武臣己れが私をほしいままに致す事あらず、全く天下困窮するがゆゑに、武臣日々に盛にして是れを静謐せしむる也。されば平清盛ごときなる我まをなせし武臣たりといへども、猶ほ朝廷を立て命を重んずる事、是れ併しながら天神地祇の神靈万世の後まで相のこりて、君君たらざれども臣以て臣の道を守るのゆゑなれば、難<sup>キ</sup>有本朝の風俗也<sup>60</sup>（同前）。

朝廷が「君道」を失ったがために、保元の乱から建武新政を経て、武家が朝廷に代わって国家を治めることになったと素行はいう。つまり事実上統治者としての天命が朝廷から武家へと移ったのである。それにもかかわらず武家政権は形式的に天皇を君主として推戴し続け、革命を起こすことがなかった。その点に日本の本来性が表れていると素行は見る。

「保元・平治より以来、天下みだれて、武用<sup>このかた</sup>さかりに王位<sup>ぶよう</sup>かろくなりぬ。いまだ太平の世にかへらざるは、名行のやぶれそめしによれることとぞ見えたる」（二条院条）とあるように、朝廷の失徳のゆゑに武家政権が台頭したという歴史解釈は、『正統記』に元々見出されるものである。その背景には道徳的応報史観がある。こうした『正統記』の歴史解釈と『武家事紀』の記述は類似しており、素行が『正統記』の神道教説のみならず、朝廷の衰退に関する歴史解釈をも参照していたと推測される。

無論、親房は最終的に南朝が勝利を治め、朝廷の統治が回復されることを信じていたのであるが、現実の歴史は南朝の敗北に終わった。素行は天皇の君徳によって「正統」性が左右

されるという『正統記』の言説や、道徳的応報史観を敷衍することで、南朝敗北後の歴史過程を説明しようとする。それによって素行は幕藩体制の成立を正統化し、武士の存在意義を弁証しようとしたのである。

ところで大川真は、「近世の国家イデオロギーは、どちらの王権の存在も不可欠とする二重王権制構造（儒教的概念からすれば二つの『不完全』な王権を組み込んで、はじめて日本国家が成り立つという構造）を前提に成立している<sup>61</sup>」と述べ、熊沢蕃山、山県大弼、新井白石などに見られる王権論を「二元的王権論」と呼んでいる。それはすなわち、天皇家が治者としての天命を失った結果、幕府が「武」を、朝廷が「文」（礼楽）を分掌するようになったとする言説である<sup>62</sup>。

「上古神聖の実義日に疎くなりて、御学問は鴻材利口のためにわたり、詠歌管弦は風流におち入りて、礼楽の実を失ふになれること也<sup>63</sup>」（同前）と述べているように、素行は朝廷の学問や礼楽が次第に本質を失い、またそのように空疎化した礼楽に朝廷が耽溺した結果、朝廷と幕府の分掌体制が確立したと見ていた。したがって蕃山や白石のようにその体制を全面的に肯定しているわけではない。とはいえ素行はかかる分掌体制を所与の前提として認めているのであり、その点で素行もまた「二元的王権論」の圏内にいるといえる。「二元的王権論」は朝廷を組み込んだ幕藩制国家権力のあり方に対応したものであるが、素行の例が示しているように、『正統記』も近世前期においてはかかる体制に合わせて受容されたのである。

#### 4. 新井白石における『正統記』受容

##### (1) 『古史通』に見る白石の古典解釈

素行からはやや時代が下った近世中期における『正統記』受容の例として、五代將軍綱吉に仕え、「正徳の治」を主導した儒学者、新井白石の例にも触れておきたい<sup>64</sup>。正徳2（1712）年に白石が著した『読史余論』は『神皇正統記』の議論に全面的に依拠しており、『読史余論』全体の参照文献の中でも『正統記』の引用回数が最も多い<sup>65</sup>。白石がいかに『正統記』に依拠していたかは明らかであろう。

しかし白石は『正統記』の神書側面を受容したわけではない。後述のように『読史余論』では専ら『正統記』の歴史解釈が引用されており、神道的言辭は見られないからである。この点に関しては、「神は人なり<sup>66</sup>」（『古史通』巻之一、正徳6〈1716〉年成立）という有名な言葉が示しているように、「啓蒙的理性の持ち主」であった白石は神代の物語も人間の歴史としてとらえ、それゆえに『正統記』の神道的要素を受容しなかった、と時に説明される<sup>67</sup>。

こうした説明は誤りではないが、『正統記』の神書側面を受容しなかった理由については白石自身が説明を残しており、まずそれを参照すべきであると思われる。『古史通或問』下巻（正徳6〈1716〉年成立）に収められている問答の中で、何を以て「我国の道」「我国の教」とすべきかという問いに対し、白石は次のように述べている。

曰経といひ史といふ、其体製自ら同じからず。……旧事紀古事記日本紀のごときも、また事を記せし所のものにして、道を論ずる所のものにはあらず。我積せし説のごときはたゞこれ訓詁の事にして、古今の異言を解くことは其文献の足れる徴となし、知らざる所を闕き疑ふべきは疑を伝ふるのみ。……神皇正統記の説のごときは、世に伝ふる所の

元々集といふものに見へし事ども多けれど、彼元々集に引用ひし所の如きは、並にこれ古にいひし閭門仮借之書、本朝の正史実記に見へし所にもあらず。又歴朝の宿儒進講の説にもあらず<sup>68</sup>。

白石は古典を「経」と「史」に厳密に分けた上で、『旧事紀』『古事記』『日本書紀』などは教説を記した「経」ではなく、歴史的事実の記録たる「史」にすぎないとする。こうした立場から白石は、記紀などの古典から教説を導き出そうとする後世の神道教説を付会的解釈として排する。それゆえ、中世神道に基づく親房の『元元集』と『正統記』の神道教説も、歴史的事実からの逸脱として排除するのである。

ここで語られているのは単に儒教的「合理主義」による神道の否定ということではない。むしろ、同時代の国学とも相通ずる、近世中期以降に隆盛した考証主義による古典解釈の立場であるといえる<sup>69</sup>。もっとも白石の思想と『正統記』の神書的側面にはある共通性もある。しかしその点に触れる前に、まず『読史余論』における『正統記』受容のあり方を確認しておこう。

## (2) 『読史余論』における『正統記』受容

『読史余論』が『正統記』に依拠していることはこれまでもしばしば指摘されてきた。たとえば前述のように下川玲子は、『正統記』を「政治道徳的」に解釈することで朝廷から武家政権への天命の移行を説明した例として『読史余論』を位置付けている<sup>70</sup>。また勢田道生は、『読史余論』では「政治実権の変遷に関わる重要なポイントが、『正統記』を引いて論じられているのである」とし、「『読史余論』は『名』・『実』の関係とその『変』とに強い問題意識を持っているのであり、その『変』についての記述には、『正統記』が極めて大きな影響を与えていた」と結論づけている<sup>71</sup>。以下、このような見解をふまえつつ、『読史余論』において『正統記』がどのように受容されているか、具体的に見ていきたい。

同書は日本の歴史を九段階の変化に分けて最後の「九変」に南朝の敗北と武家政権の確立を置き、また「武家の代」の変遷も「五変」に分けその最後に徳川幕府の成立を置いている。『正統記』に関しては、たとえば「七変」の「北条九代陪臣にて国命を執し事」において、承久の乱における後鳥羽院の行動に対する親房の批判を引用し、「謹按ずるに、後鳥羽院、天下の君たらせ給ふべき器にあらず。ともに徳政を語べからず<sup>72</sup>」と述べて賛同の意を示している。

また「およそ保元・平治より此かたのみだりがはしきに、頼朝と云人もなく泰時と云ものなからましかば、日本国の人民いかゞなりまし。此いはれをよくしらぬ人は、故もなく皇威の衰へ武備のかちにけると思へるは、<sup>あやまち</sup>過也<sup>73</sup>」という親房の言葉を引用しているほか、保元の乱に関する「王室の衰へし事、たゞ名行のやぶれによれり」という議論を引用し、「北畠准後のいひけん事、まことにしかり」と述べている<sup>74</sup>。これらの例からわかる通り、白石は道徳的応報史観を背景とする『正統記』の朝廷批判の部分を参照し、それを武家政権確立の正統化のために用いているのである。

南朝に関しては、冒頭の「本朝天下の大勢、九変して武家の代となり、武家の代また五変して当代におよぶ総論の事」で次のように述べている。

尊氏天下の権を恣にせられし事も、後醍醐中興の政、正しからず、天下の武士、武家の代をしたひしによれる也。尊氏より下は、朝家はたゞ虚器を擁せられしまゝにて、天下はまつたく武家の代とはなりたる也<sup>75</sup>。

「しかれども終に運祚のひらけさせ給ふ事なかりし事は、皆これ創業の御不徳によりて、天のくみし給はぬによれるなるべし<sup>76</sup>」（「〈九変〉南北分立の事」）とも述べているように、北条氏滅亡の時節に巡り合ったために建武の中興は成功したものの、後醍醐天皇には君徳が欠け、その政治が正しくなかったために、結局南朝は敗北し、武家政権の支配が確立され、朝廷は「虚器」を持つだけの存在になった、と白石はとらえる。北朝の成立に関しても、白石は冷徹な分析を提示している。

北朝は、たゞ足利殿の、君にそむきまいらせられて、臣として天下をあらそひ給ふ事をさすが心のうちにおそれ給ひ、かつはその戦に毎度利なかりしによりて、すゝめ申すものどもありしかば、やがて光明院殿を君として、南北両帝の御あらそひのごとくにはとりはからはれしなり。……さらば北朝は、またく足利殿のみづからのためにたてをきまいらせられし所にて、まさしき皇統とも申しがたければ、或は偽主・偽朝などもその代にはいひしとぞみへたる<sup>77</sup>（同上）。

白石によれば、現在の皇室に連なる北朝は足利尊氏が自らの正統化のために擁立した傀儡にすぎないという。それゆえ北朝は正統の皇統とはいいがたいのであり、「偽主」という親房の呼び方にも一定の正しさがあることを白石は認める。しかしこのことから直ちに、白石は易姓革命論を日本の歴史に適用し、朝廷から武家政権への「革命」を述べたのだと結論づけることはできない<sup>78</sup>。

ことには、北畠源大納言入道親房父子の忠功、いにしへの大臣にもおとり給ふべからず。此世には、朝廷の人々も多くは義をおもひ節を守り給ひしにや。……さればある人のいひしは、その代に義をも節をも守りし人々は、皆南朝にさりて、偽朝の臣たらむ事をふかく恥き。その余、北朝にのこりとゞまりし人々は、皆恥なき人々なりとありけり。さもこそありけめとおもはるゝ也<sup>79</sup>（「足利殿、北朝の主を建られし事、并室町家代々將軍の事」）。

後醍醐天皇の不徳のゆえに建武新政は失敗し、やがて南朝が滅びたとしつつも、白石は北畠親房をはじめとする南朝の臣下たちの忠義を称賛する。そもそも朱子学では易姓革命が原則として是認される一方で、たとえ不徳であっても従前の王朝の血統が続く限りはそれを正統とし、その君主に対する忠誠を要請するという面も並存していた<sup>80</sup>。それゆえ白石が後醍醐天皇を批判しながらも、その臣下の忠義を評価していることは矛盾ではなく、元々朱子学が持っている二面性の表れであるといえる。

このような白石の『正統記』受容にかんがみれば、白石が易姓革命そのものを望んでいなかったことは明らかだろう。大川真によれば、白石が目指していたのは將軍に王権を一元化することではなく、むしろ將軍に「国王」という「名」を付与することで、天皇より下位に

ありつつも国家の統治者であるという「実」に一致させることであったとされる<sup>81</sup>。したがって白石は天皇と「国王」の関係について以下のように説明する。

皇といひ王といひ大小の字義同じからず。況や又皇に係に天を以てして天皇と称し、王に係に国を以てして国王と称し、上下の名分相分れし事天地の位を易ふべからざる事の如し<sup>82</sup>（『殊号事略』下）。

このように白石は天皇と将軍のあいだの「上下の名分」は厳然として変わらないものにとらえていた。そのため、白石が以下のように天皇の統治の無窮性という日本の「本来性」を称揚していることもまた、不思議ではない。

我国のごとき、其万国の中にすぐれて神皇の大統天地と共に悠久におはしまし、宗社群神の祀典のごとき、初皇祖神のことよさし給ひし所のまゝに、其職を奉ぜし所の神胤今に絶せず……本朝正史のごときも、なほ日星の如く明らけき世の鑑とぞ成ぬる<sup>83</sup>（『古史通或問』上）。

「神皇の大統」といった表現は『正統記』の口吻を思わせる。白石がここで『正統記』を参照していたかどうかはともかくとして、『正統記』の「本来性」の言説と白石の思想とのあいだに共通性があったことは確かである。白石が将軍に望んでいたことは、たとえ天皇が統治者としての天命を事実上失っていたとしても君主として推戴し続け、「上下の名分」を世に示し続けることだった。とすれば同じように天命を失ったとされる南朝を推戴し続けた親房のような人々の軌跡は、白石にとって将軍がならうべき「鑑」であったといえるだろう。

## おわりに

日本の「本来性」を言説化した書物である『神皇正統記』は、近世には出版文化の隆盛も相まって多くの読者を得ることになった。そこで『正統記』の受容は主に神書と史書という二側面からなされたのである。本稿では近世前期から中期にかけての『正統記』受容、とりわけ闇齋学派や水戸学以外の受容の例として、林羅山、山鹿素行、新井白石の三者を取り上げ、再考を試みた。

羅山は主に『正統記』の神書的側面を受容し、自らの唱える「理当心地神道」を構築していった。しかしそれは『正統記』の神道教説をそのまま受容するものではなく、仏教に対抗するという目的のもとで、たとえば三種神器に表される君徳を智・仁・勇の三達徳に読み替えるといった変更がなされた。素行もまた『正統記』の神書的側面を受容していたが、同時に素行は『正統記』独特の「正統」論や、史書的側面も受容していたと思われる。それらを接合することで、素行は近世の二元的な王権のあり方を説明しようとした。白石は近世中期以降に興隆する考証主義に基づき、『正統記』の神書的側面を排除し、専ら史書的側面を受容した。それにより白石も武家政権の成立過程を説明しようとしたのだが、白石もまた天皇の統治を中核とする「本来性」の言説を共有しており、近世の二元的な王権を肯定していた。

以上の考察からわかることは、第一に、『正統記』が当初は中世神道の教説を伝える書物として重視されつつも、その神仏習合的側面は必ずしも受容されず、とりわけ考証主義が隆

盛するにつれ、その神書としての価値が否定されるようになっていったということである。第二に、近世前期から中期において『正統記』は、将軍（幕府）と天皇（朝廷）という二元的な王権の構造に合わせ、それを正統化するものとして受容されていたということである。天皇の統治を称揚する「本来性」の言説も、当時はこうした二元的王権とは矛盾しないものと認識されていたのだった。

考証主義の隆盛にともなう『正統記』の神書としての価値の低下は、白石に限らず、時代の趨勢であった。次の吉見幸和の言葉はその一例である。

又外宮神主家行、類聚神祇本源十五卷ヲ撰ス。准后親房卿、借<sub>レ</sub>其本<sub>レ</sub>以尊<sub>レ</sub>信之<sub>レ</sub>、元々集十卷ヲ撰シ、神皇正統記ヲ編集セラル。皆是兩部習合ノ甚キ者ニシテ、五部書ト同日ノ談也<sup>84</sup>（『弁偽書造言総論』巻之一、元文元（1736）年成立）。

しかし近世後期に至ると、幕藩制国家の動揺とともに大政委任論が登場し、「国体」概念が普及していく。藤田幽谷が「其の国体を存し廢典を修むる所以の者は、千古寥寥、絶無にして僅かに有り<sup>85</sup>」（『皇朝史略序』、文政9（1826）年）と述べているように、そこで『正統記』の「本来性」の言説が改めて注目され、『正統記』は「国体」の書として再定義される。その解釈が明治以降も継承されていくのである。そして「本来性」が主題となったがゆえに、『正統記』が武家政権の成立や、二元的王権のあり方を説明するものとして受容されえたと解釈の複数性自体が忘却されることにもなったのだった。

## 注

- 1 以下、『神皇正統記』の引用は岩佐正校注『神皇正統記』（岩波文庫、1975年）による。引用にあたっては括弧内に条目のみ示す。
- 2 徳富蘇峰『昭和国民読本』東京日日新聞社、1936年、26頁。
- 3 村岡典嗣「日本精神を論ず」『日本思想史研究V 国民性の研究』所収、創文社、1962年、371頁。
- 4 木村鷹太郎「神皇正統記は倫理教育上有害の書なり」『太陽』4巻13号、1898年6月。
- 5 園田新吾「天皇観」、岡本太郎編『園田新吾十五年祭記念 維新の信條』所収、中井勝彦、1972年、212頁。この資料の存在は植村和秀『丸山眞男と平泉澄—昭和期日本の政治主義—』（柏書房、2004年）、174頁によって知った。
- 6 ここで近世前期とは慶長5（1600）年の関ヶ原の戦いから延宝7（1679）年まで、近世中期とは延宝8（1680）年の五代将軍・綱吉の将軍襲職から十代将軍・家治の没年である天明6（1786）年までを指す。山口啓二『鎖国と開国』（岩波書店、1993年）、147-151頁を参照。
- 7 岩佐正「神皇正統記及び新葉集の研究史」『国語と国文学』12巻4号、1935年4月。同「解説」『神皇正統記』、岩波文庫、1975年。
- 8 岩佐前掲「解説」、281頁。また同前掲「神皇正統記及び新葉集の研究史」、416-417頁も参照。
- 9 下川玲子『北島親房の儒学』ペリかん社、2001年、13-15頁。
- 10 勢田道生「南朝史受容と神皇正統記」『藝林』65巻1号、2016年4月、73頁。
- 11 『正統記』の受容史を扱ったもの以外にも、たとえばケイト・W・ナカイ（平石直昭・小島康敬・黒住眞訳）『新井白石の政治戦略—儒学と史論—』（東京大学出版会、2001年）第6章は、『正統記』から羅山を経て白石に至る天皇の解釈の系譜について論じている。
- 12 素行と白石に関しては拙稿「神器と正統—閻斎学派の南朝正統論—」（『日本思想史研究会会報』31号、2015年1月）でも取り上げた。本稿はそこで示しておいた論点を『正統記』の受容に即して具体的に

展開したものである。

- 13 岩佐前掲「解説」、280 頁。
- 14 熊田淳美『三大編纂物群書類従・古事類苑・国書総目録の出版文化史』勉誠出版、2009 年、20-21 頁。
- 15 今田洋三『江戸の本屋さん—近世文化史の側面—』平凡社ライブラリー、2009 年、40 頁。
- 16 日本古典学会編『新編山崎闇齋全集』第 2 巻、ぺりかん社、1978 年、358 頁、原漢文。以下、一次資料の引用にあたっては、旧字体を新字体に改め、適宜句読点や振り仮名を付した。闕字は「□」で表記した。
- 17 勢田前掲「南朝史受容と神皇正統記」、65 頁。
- 18 勢田は「『神皇正統記』が作られた後、近世前半くらいまで、『神皇正統記』ほど解り易い通史が他にあったらどうか」とも指摘している（糸賀茂男・所功・白山芳太郎・勢田道生・梶山孝夫・廣瀬重見・山口道弘「『神皇正統記』をめぐる諸問題 相互討論」『藝林』65 巻 1 号、2016 年 4 月、163 頁）。
- 19 「医家原田家書籍解説」『只見町文化財調査報告書 第 21 集 医家原田家書籍目録』福島県只見町教育委員会、2016 年、34-35 頁（久野俊彦担当箇所）。只見本の存在については石原和氏からご教示いただき、また報告書をご恵贈いただいた。記して感謝の意を表したい。
- 20 長澤規矩也編『江戸時代支那学入門書改題集成』第 4 集、汲古書院、1975 年、493 頁。
- 21 建国記念事業協会・彰考舎編刊『訳註大日本史』第 4 巻、1939 年、608-609 頁。吉田一徳『大日本史紀伝志表撰者考』（風間書房、1965 年）、408 頁を参照。
- 22 『日本思想大系 48 近世史論集』岩波書店、1974 年、322 頁。
- 23 日本随筆大成編集部編『日本随筆大成〈第 3 期〉6』吉川弘文館、1977 年、268 頁。
- 24 同書、269 頁。
- 25 平田俊春『神皇正統記の基礎的研究』雄山閣出版、1979 年、837 頁。
- 26 勢田前掲「南朝史受容と神皇正統記」、75 頁。
- 27 山本信哉編『神道叢説』国書刊行会、1911 年、489 頁。
- 28 『津田左右吉全集 第 9 巻 日本の神道』岩波書店、1964 年、4 頁。
- 29 遠藤潤「『神道』からみた近世と近代」、池上良正・小田淑子・島蘭進・末木文美士・関一敏・鶴岡英雄編『岩波講座宗教 第 3 巻 宗教史の可能性』所収、岩波書店、2004 年、163-168 頁。
- 30 近藤啓吾「北畠親房と山崎闇齋」『紹宇存稿—垂加者の思ひ—』所収、国書刊行会、2000 年、32-33 頁。
- 31 日本古典学会編前掲『新編山崎闇齋全集』第 2 巻、358 頁、原漢文。
- 32 『羅山林先生集附録巻第一 年譜上』、京都史蹟会編『羅山先生詩集』巻 4 所収、平安考古学会、1921 年、12 頁。
- 33 林羅山の『正統記』受容を主題とした論考は管見の限りないが、たとえば韋佳「神道即ち王道—林羅山の日本神国論—」（『東洋古典学研究』38 号、2014 年 10 月）は『正統記』に始まる神国思想の系譜に羅山の思想を位置づけている。
- 34 神道大系編纂会編刊『神道大系 論説編 20 藤原惺窩・林羅山』、1988 年、32 頁、原漢文。
- 35 『神道伝授鈔』、同書所収、398 頁。
- 36 同書、417-418 頁。
- 37 同書、420 頁。
- 38 同書、435 頁。
- 39 同書、438 頁。
- 40 同書、343-344 頁。
- 41 同書、330 頁。
- 42 加藤仁平『三種神器観より見たる日本精神史』第一書房、1939 年、93-95 頁。なお、加藤も上述の『神道伝授』の一節を、「『神皇正統記』の日月星三光説と『東家秘伝』の智仁勇三徳説とを継述した」とものと見なしている（同書、128 頁）。

- 43 神道大系編纂会編前掲『神道大系 論説編 20 藤原惺窩・林羅山』、31-32 頁、原漢文。
- 44 京都史蹟会編『羅山先生文集』巻 2、平安考古学会、1918 年、360-361 頁、原漢文。
- 45 渡辺浩『近世日本社会と宋学（増補新装版）』東京大学出版会、2010 年、24 頁。
- 46 岩佐前掲「神皇正統記及び新葉集の研究史」、417 頁、久保田収『近世史学史論考』（皇学館大学出版部、1968 年）第 1 章第 1 節、佐佐木杜太郎「山鹿素行の日本学と神道の基盤—中朝事実構成の参考文献を探る—」（『神道学』62 号、1969 年 8 月）、野口武彦『江戸の歴史家—歴史という名の毒—』（筑摩書房、1979 年）第 4 章、中山広司「北畠親房と山鹿素行」（『皇学館史学』3 号、1989 年 12 月）など。
- 47 中山前掲「北畠親房と山鹿素行」、64-66 頁。
- 48 廣瀬豊編『山鹿素行全集 思想篇』第 4 巻、岩波書店、1942 年、31 頁。
- 49 中山前掲「北畠親房と山鹿素行」、66 頁。
- 50 同書、45 頁。
- 51 久保田前掲『近世史学史論考』、9-10 頁。
- 52 廣瀬豊編『山鹿素行全集 思想篇』第 13 巻、岩波書店、1940 年、47 頁。
- 53 中山前掲「北畠親房と山鹿素行」、72-79 頁。ただし、影響の例として挙げた文章は、中山の引用しているものから改めた。
- 54 廣瀬編前掲『山鹿素行全集 思想篇』第 13 巻、16 頁。
- 55 同書、45 頁。
- 56 同書、43 頁。
- 57 同書、35 頁。
- 58 親房の「正統」論については石井紫郎「中世の天皇制に関する覚書」（『権力と土地所有』所収、東京大学出版会、1966 年）などを参照。なお、野口武彦は素行が『正統記』を受容しつつも、『正統記』における「危機的な歴史意識」や「正理」の観念が欠けていたと論じている（79 頁）。鋭い指摘であるが、本文で考察したように、素行は『正統記』の「正統」論もある程度受容していたと思われる。それを二元的王権の説明へと向けて敷衍していたことには、改めて着目する意味があるだろう。
- 59 同書、398-399 頁。
- 60 同書、399-400 頁。
- 61 大川真『近世王権論と「正名」の転回史』御茶の水書房、2012 年、20 頁。
- 62 同書、104-126 頁。
- 63 廣瀬編前掲『山鹿素行全集 思想篇』第 13 巻、399 頁。
- 64 白石の『正統記』受容についての先行研究は『読史余論』の問題に集中しており、同書について考察するときにまとめて紹介することにした。なお、本文では言及しなかったが、野口武彦が「歴史の目標の理念」の欠如など、『読史余論』と『正統記』の差異を指摘していることも重要であろう（前掲『江戸の歴史家』、61 頁）。
- 65 岩波文庫版巻末の書名索引による（村岡典嗣校訂『読史余論』、岩波文庫、1936 年、303-304 頁）。
- 66 国書刊行会編刊『新井白石全集』第 3 巻、1977 年、2-9 頁。
- 67 田尻祐一郎『江戸の思想史—人物・方法・連環—』中公新書、2011 年、116-118 頁。
- 68 同書、396-397 頁。
- 69 新井白石の神典解釈に元禄享保期以降の国学と共通するものが見られることは、安川実がすでに指摘している。安川実「近世合理主義とその神代巻批判」（『神道学』96 号、1978 年 2 月）を参照。
- 70 下川前掲『北畠親房の儒学』、14-15 頁。
- 71 勢田前掲「南朝史受容と神皇正統記」、68-69 頁。
- 72 『日本思想大系 35 新井白石』岩波書店、1975 年、261 頁。
- 73 同書、263 頁。
- 74 同書、265 頁。

- 75 同書、185-186 頁。
- 76 同書、275-276 頁。
- 77 同書、276 頁。
- 78 そのような解釈の代表としては尾藤正英による研究を挙げることができる（『新井白石の歴史思想』『日本思想大系 35 新井白石』所収、岩波書店、1975 年）。これに対しては大川真も「天命の授与がそのまま徳川政権の絶対王権化と直結するわけではないことに注意を払うべきである」と述べている（前掲『近世王権論と「正名」の転回史』、130 頁）。なお、白石の思想に関しては数多くの先行研究があり、本来はその検討も必要であるが、本稿では紙幅の都合によりその点は省略し、二元的王権論の面を強調する大川の見方に基本的に依拠した。
- 79 同書、378 頁。
- 80 島田虔次「宋学の展開」『岩波講座 世界歴史 9』所収、岩波書店、1970 年、440-447 頁。
- 81 大川前掲『近世王権論と「正名」の転回史』第 1 部第 2 章を参照。
- 82 前掲『新井白石全集』第 3 卷、636-637 頁。
- 83 前掲『新井白石全集』第 3 卷、325 頁。
- 84 『増補大神宮叢書 18 度会神道大成』後篇、吉川弘文館、2003 年、536 頁。
- 85 菊池謙二郎編『幽谷全集』吉田彌平、1935 年、283 頁、原漢文。

國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所年報 第9号

---

平成28年9月30日 発行

発行者 井上順孝

編集担当 塚田穂高

鈴木聡子

印刷所 株式会社 丸井工文社

発行所 國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所

東京都渋谷区東4丁目10番28号

郵便番号 150-8440

電話 03-5466-0162

FAX 03-5466-9237