

北畠親房と宋学

— 『大学』・『中庸』の受容をめぐる —

下 川 玲 子

はじめに

北畠親房が宋学（宋代の新儒学、以下、宋学と呼称する）を受容していたというのは、室町時代の『尺素往来』以来の通説である。¹⁾

確かに、親房の中心的主張に四書の『大学』『中庸』の概念が取り込まれていることを考えるならば、彼が宋学に既に接していた知識人のひとりであったことは間違いないだろう。本稿では、この前提に立って考察を進めるが、単に親房が宋学を受容したかどうかという議論を超えて、宋学の受容に親房独自の特徴があったのか、それが彼の思想といかに関わるのかといった問題について、今一歩踏み込んだ議論を試みたい。このような問題に本格的に取り組んだ研究は、親房の『易』解釈と彼の思想構造の連関を扱った我妻建治の『神皇正統記論考』など、ごく少数であるように思われる。²⁾以下では、宋学を集大成した朱子の『大学』『中庸』解釈との比較を通じて、親房の『大学』『中庸』解釈の特徴を考察し、北畠親房の宋学受容の内幕の一端を明らかにしてゆく。

本稿の構成は、次の通りである。一節では、親房が、『大学』『中

庸』の概念を彼の著作にどのように取り込んでいるのかを示す。二節では、親房の『大学』『中庸』受容の特徴をより明確にするための比較の材料として、朱子の『大学』『中庸』解釈の特徴を考察する。三節では、親房の基本思想を明らかにする。四節では、これを踏まえて、親房と朱子の『大学』『中庸』解釈の相違点を明らかにし、親房が朱子と異なる解釈をする理由を考える。

一 親房による『大学』・『中庸』の引用

親房は、『神皇正統記』『元元集』『東家秘伝』などの主要著作において、『大学』や『中庸』の概念をどのように取り込んでいるのだろうか。

彼は、『元元集』の「神国要道篇」で、「理政安民之業」として「古_レ欲_下御_二大道_一明_中明德_上者、先_修其身_一、修_二其身_一者、先_レ正_二其心_一、欲_正其心_上者、在_二于致_レ知_上」³⁾と、「修身・正心・致知」の三つを行うことの重要性を説いている。「明明徳」は、「大学之道_ハ、在_レ明_二ニスルニ明德_一、在_レ親_二ニスルニ民_一、在_レ止_二ニスルニ於至善_一。」という『大学』の「三綱領」の一つに相当する。⁴⁾「修身・

正心・致知」は、「古之欲スル明ニ、ニセント明徳ヲ於天下ニ者、先ツ治ム其國ヲ。欲レ治ニ其國一者、先ニ齊ニ其家一。欲レ齊ニ其家一者、先ニ修ニ其身一。欲レ修ニ其身一者、先ニ正ニ其心一。欲レ正ニ其心一者、先ニ誠ニ其意一。欲レ誠ニ其意一者、先ニ致ニ其知一。致レ知ニ在レ格ニ物ニ。」という『大学』の「八条目」の一部に相当する。『元元集』の大部分は、度会家行の『類聚神祇本源』や『瑚璉集』からの引用で構成されているが、「神国要道篇」のみは親房自身の文章で成り立っており、彼の見解が強く打ち出されている箇所である。それゆえ、親房は彼の思想の核心部分に『大学』の概念を取り込んでいると言える。親房は、『神皇正統記』でも、『大学』の「八条目」を用いている。

三十一年庚戌ノ年モロコシノ周ノ二十三代君、靈王ノ二十一年也。コトシ孔子誕生ス。自レ是七十三年マデヲハシケリ。儒教ヲヒロメラル。此道ハ昔ノ賢王、唐堯、虞舜、夏ノ初ノ禹、殷ノハジメノ湯、周ノハジメノ文王・武王・周公ノ国ヲ治メ、民ヲナデ給シ道ナレバ、心ヲ正シクシ、身ヲナラクシ、家ヲ治メ、国ヲ治メテ、天下ニヲヨボスヲ宗トス。

(綏靖天皇の条)

親房の『大学』の「八条目」の受容には次のような特徴がある。彼は、『元元集』「神国要道篇」で、「修身・正心・致知」を三種神器に関連づけて論じている。

伝ニ瓊玉一者、欲レ使下修ニ其身一克妙ナラ、伝ニ宝鏡一者、欲レ使下正ニ其心一克明ナラ、伝ニ神劍一者、欲レ使下致ニ其知一克断ナラ也、

すなわち、「瓊玉」を「修身」に、「宝鏡」を「正心」に、「神劍」を「致知」に関連づけるのである。そして親房は、三種神器の中でも、「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。」(『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条)と、「宝鏡」を特別視して、「鏡」に相当する「正心」を「八条目」の中でとりわけ重要なものとして扱う。前に引用した『神皇正統記』「綏靖天皇の条」の「心ヲ正シクシ、身ヲナホクシ、家ヲ治メ、国ヲ治メテ、天下ニヲヨボスヲ宗トス。」でも、「八条目」のうちの前の三つ「格物・致知・誠意」が省略されて、「正心」が修養の端緒とされている。このことから明らかに、親房の「八条目」の受容の特徴として、「正心」の重視という点が挙げられるのである。

親房は、『大学』の「正心」の概念を、次のように『中庸』と関係づけて解釈している。

(前略) 此故ニ古ノ聖人、「道ハ須臾モハナルベカラズ。ハナルベキハ道ニアラズ。」ト云ケリ。但其ノ末ヲ学ビテ源ヲ明メザレバ、コトニノゾミテ覚エザル過アリ。其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善惡ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ラステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ。

(『神皇正統記』応神天皇の条)

応神天皇の条は、親房の倫理や政治などに関する中心的な主張が、

伊勢神道や儒学や仏教の概念を用いながら集約的に表現される重要な箇所である。この文章を解釈してみよう。「道」から「須臾モハナ」れないことは、根源的に言うところ「心ニ一物ヲタクハエザル」とである。親房は、「心ニ一物ヲタクハエザル」ことが、「正心」であることに相当すると考える（この点は三節で詳しく考察する）。ゆえに親房において、「正心」という『大学』の概念は、「道」を離れないことと言ひ換えられる。「道ハ須臾モハナルベカラズ。ハナルベキハ道ニアラズ。」は、『中庸』第一章の「道也者。不_レ可_レ須臾_モ離_ル也。可_レキハ離_ル非_レ道_ニ也。」を踏まえていることは明らかである。

親房は、先に引用した『神皇正統記』の中で、「明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ」と、「道」に「誠」という形容をつけている。既に見たように、「道」を離れないことは「正心」であることと換言できるので、「正心」は「誠」とも関わる概念と認識されていることが分かる。「誠」は、『中庸』学説を構成する最も重要な概念のひとつであり、『中庸』二十章以降に「誠」に関する議論が全面的に展開される。

また親房は、『大学』の「正心・修身・致知」（八条目の一部）を、『神皇正統記』では「正直・慈悲・智恵」と言い換えて、『東家秘伝』ではこれを「智仁勇」と把握しなおしている。

如_レ玉ニノ曲妙ナルハ、柔順ノ心ヲ表シ給也、仁也、如_レ鏡ニノ分明ナルハ、正直ノ心ヲ表シ給也、心ノ本元也、如_レ剣剛利ナルハ、決断心ヲ表シ給也、智也、勇也、尚書ニハ、剛・柔・正直ノ三徳トモ云、礼記ニハ『中庸』のこと、智仁勇ノ達徳

トモ云、其義皆一也、

（『東家秘伝』「一、治世要道、神勅分明也」の条）⁽¹⁰⁾

ここにみられる「智仁勇ノ達徳」は、『中庸』の次の文章を踏まえたものである。

天下之達道五。所_ニ以行_フ之_者三。曰。君臣也。父子也。夫婦也。昆弟也。朋友之交也。五者天下之達道也。知仁勇ノ三者、天下之達徳也。所_ニ以行_フ之_者一也。

（『中庸』第二十章）

こうして親房は、『大学』の「正心・修身・致知」を、『中庸』第二十章の「智仁勇（三達徳）」に等しいと見なすのである。

以上の考察をまとめてみよう。親房は、思想の核心部分に、『大学』の「八条目」の概念を取り込んでゐる。「八条目」の中でも、三種神器の三に符号させて「正心・修身・致知」の三つを重要なものと見なし、とりわけ「鏡」に相当する「正心」をもっとも重視する。「正心」であることは、「道」を離れないこと『中庸』第一章の概念と等しいとされ、「誠」という『中庸』の中心概念とも関連つけて認識される。さらに、『大学』の「正心・修身・致知」は、『中庸』二十章の「智仁勇（三達徳）」に等しいとされる。このように、親房は「八条目」（『大学』「道」「誠」「三達徳」（『中庸』）などの概念の受容によって、自らの思想の核心部分を形成するのである。

二 朱子の『大学』・『中庸』解釈

『大学』『中庸』注釈は朱子の哲学体系の根幹をなすものである

が、ここでは、「八条目」「道」「誠」「三達徳」という親房が受容した概念を、朱子がどのように関連づけて認識しているかという問題に限定して考察を進めることにしよう。

最初に、朱子の『大学』の「八条目」解釈の特徴を示しておこう。彼は、人間の修養の段階を論じる『大学』「八条目」に、次のような注をつけている。

物格者。物理之極処無_レ不到也。知至者。吾心之所_レ知無_レ不_レ盡也。知既盡。則意可_二得而実_一矣。意既実。則心可_二得而正_一矣。

〔『大学章句』経一章の注〕

この文章に見られる「実」とは「誠」のことである（後に詳しく論じる）。「正心」は、「格物・致知・誠意」を経てはじめて到達できるのであり、その段階を無視することは無意味である。「正心」であるためには、まず「誠意」でなくてはならない。「誠意」であるためには、「格物致知」をなさねばならない。そして「格物致知」（物の理を極めること）こそ、修養の端緒として最も重要とされるのである。

また、善悪を判断して実践するという道德的観点から見れば、「誠意」とは、「其_レ惡_レ惡_レ則如_レ惡_二惡臭_一。好_レ善_レ則如_レ好_二好色_一。」（『大学章句』伝六章の朱注）とあるように、善をなし惡を去ろうとする意識において、好き色を好むがごとく惡き臭をにくむがごとくひたすらであることをいう。「格物致知」とは、「夫_レ不_レ知_二善之真_一可_レ好_二好_一。則其_レ好_レ善_二也_一。（中略）不_レ知_二惡之真_一可_レ惡_二惡_一。則其_レ惡_レ惡_二也_一。」（『大学或問』伝六章の「誠意」についての議論）

と、にくむべき惡と好むべき善を真に知ることである。道德的に正しくあらうとすればまた、「格物致知」が最も重要な課題となる。元來の『大学』にも「格物致知」を重視する傾向があったが、朱子は「致_レ知_二知_レ格_レ物_一」の伝を補ってその傾向をさらに強めたのである。

次に、朱子の『中庸』解釈について見てみよう。親房が受容した「誠」や「三達徳」についての議論が全面的に展開されるのは、『中庸』の第二十章であるから、ここではその二十章に關しての朱子の解釈を考察する。朱子は、本来は個別に成立した『大学』と『中庸』を思想的に連続したものと把握して、『中庸』二十章も『大学』との関連で解釈する。すなわち、二十章では「修_レ身_二道_一の實踐」（道を実践することによって、身が修められる。修身_二道_一の實踐）に關する議論がおこなわれるが、朱子は、『中庸』の「修身」が、『大学』「八条目」の「格物致知」から「修身」を包括する概念に等しいと考える。『中庸』二十章の議論は、「修身_二道_一の實踐」から「九經」（天下を治めるための九つの重要な原則）へと発展するが、朱子は、このような二十章の構造が、「修身」から「治国平天下」へと展開する『大学』「八条目」の構造と対応すると見なしていると思われる。

『中庸』二十章の本文では、「道」の形式は五つ（五達道）であり、その実践には三つの道德的な能力（三達徳）が必要とされると述べられ、「修身_二道_一の實踐」の内容について踏み込んだ議論がなされる。そうして、「五達道」や「三達徳」や「九經」を成立させる背後に「一」なるものと論じられる。

朱子は、その「一」なるものが、「誠」であると解釈する。

「一則誠而已矣。達道雖三人所共由一。然無三德一。則無二以行レ之。達德雖三人所同得一。然一有レ不レ誠。則人欲問レ之。而德非三其德一矣。」

一者誠也。一有レ不レ誠。則是九者皆爲二虚文一矣。此九經之実也。

『中庸章句』第二十章

それでは朱子は、「誠」をどのようなものとして理解するのだろうか。『中庸』の「誠」の概念とそれに関する朱子の解釈は複雑であり、ここでそのすべてを検討できるわけではないが、この論文に関わる範囲で考察してみよう。

誠者真実無妄之謂。天理之本然也。誠レ之者。未レ能二真実無妄一而欲二其真実無妄一之謂。人事之当然也。聖人之徳。渾然天理。真実無妄。不レ待二思勉一。而從容中レ道。則亦天之道也。未レ至三於聖一。則不レ能二無二人欲之私一。而其爲レ徳不レ能二皆実一。故未レ能二不レ思而得一。則①必択レ善。然後可二以明レ善。未レ能二不レ勉而中一。則②必固執然後可二以誠レ身。此則所謂人之道也。

『中庸章句』第二十章

この文章を解釈すると、「誠」とは「真実無妄」（＝短縮すると実）という意味で、「天理之本然」「天之道」である。そして、人間に与つての課題は「誠レ之」（これを誠にすること）である。「誠レ之」とは、「誠レ身」（わが身を誠にすること）である。「わが身を誠とすること」は、具体的には「①必択レ善。然後可二以明レ善。（必ず

善を択んで、その後善を明かにする）」「②必固執然後可二以誠レ身。（必ず固く執る）」という二段階を経て達成されることであり、それがすなわち「人之道」の実践（＝修身）なのである。

先に述べたように、朱子は、『中庸』二十章を『大学』の「八条目」の構造と対応させて理解するので、『中庸』の「誠身」の二つの段階も『大学』「八条目」と重ねて解釈する。

蓋択レ善ヲ所ニ以明レ善。固ク執ヘ所ニ以誠アル身ニ。①択コレ之ヲ之明ナルヘ。則大学ニ所謂物格ヲ而知コレ至ル也。②執コレ之ヲ之固キヘ。則大学ニ所謂意誠ニシテ而心正シ修身修マラル也。知コレ至レハ。則反スル諸身ニ者將レ無ニ一毫之不実一。意誠心正ノ而身修レハ。則順レ親ニ信セラレ友ニ獲ラレ上ニ治レ民ヲ將レ無レト所ニ施而不ルカラ。而達道達德九經凡ッ事亦一以貫レ之而無レ遺スコト矣。

『中庸或問』中庸二十章についての議論

この文章によれば、朱子は、「①択レ之之明」（＝①必択レ善。然後可二以明レ善。）ことが『大学』における「格物致知」に相当し、「②執レ之之固キ」（＝②必固執然後可二以誠レ身。）ことが『大学』における「誠意」に相当して、それが「正心」「修身」へと発展するものと考えている。朱子は、『中庸』の「誠身」の二段階と、『大学』の「格物致知」（物の理を極めること）を端緒とする修養とを重ね合わせるのである。朱子において、「誠身」（身を誠にすること）は、人をだましたり不正なことをしないという現代の日常的な意味においてではなく、「物理を極めること」として認識されるのである。

「八条目」「道」「誠」「三達徳」などの親房が受容した『大学』『中

庸」の概念を、朱子がどのように関連づけているかをまとめてみよう。朱子は、『中庸』の「誠身」のための二段階「①必沢レ善。然後可ニ以明レ善。」②必固執然後可ニ以誠レ身。」が、『大学』の「格物致知」と「誠意」に相当すると考え、「格物致知」から「治国平天下」へという『大学』の「八条目」と、『中庸』二十章の「修身」道の実践（道とは五達道のこと、それを達成するための能力が三達徳）から「九經」の実践へという論理構造とを対応させている。すなわち、『大学』に即して言えは「格物致知」（物の理を極めること）から始まる修養が、『中庸』に即して言えは「誠身」（身を誠にすること）が、人にとって（殊に為政者の）重要な課題となり、また、よき政治の実現のための最優先事項ともなるのである。

三 親房の基本思想

既に一節において、親房が『大学』「八条目」の中で、とくに「正心」を重視していることを指摘したが、ここでは、親房の「正心」の概念及びそれに関連する「神」の概念を手がかりとして、彼の基本思想を考察してゆくことにする。

親房は、「正心如鏡ノ無ニ毫釐之邪」(『元元集』神国要道篇)と「正心」を「鏡」に例えているが、さらに『神皇正統記』で次の説明を加えている。

其源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハエザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善惡ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ラステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザランヲ、マコトノ正道ト云

ベキニヤ。

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惡ノスガタアラハレズト云コトナシ。其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。

(天津彦々火瓊々杵尊の条)

ここから、以下のような親房の「正心」の概念が読み取れる。心は、鏡に例えられるものである。心が「己ガ欲」や「私ノ心」によって曇らされていない時——よく磨かれた鏡のような状態の時——あたかも鏡が物を映すように心はよくものの善惡を写し出す。親房は、このような心の状態を「正心」とするのである。「鏡」は「正直ノ本源」であるから、「正心」は「正直」と言い換えることができる。さらに分析を続けよう。

人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ。神ハタルニ祈禱ヲ以テ先トシ、冥ハクハフルニ正直ヲ以テ本トス。日月ハ四州ヲメグリ、六合ヲ照スト云ヘドモ正直ノ頂ヲ照スベシ。

(『神皇正統記』応神天皇の条)

この文章は、神冥が垂加して人に加護を与えるためには、それを受け入れる人間が「祈禱」し「正直」でなくてはならず、「正直ノ頂」に「神」が垂加すると解釈できる。すなわち、人が「正直」になった状態に「神」が感応して降下することを主張しているものである。この文章は『倭姫命世記』から引用されたものであり、親房の「正直」の概念形成には、伊勢神道が影響していたと考えられる。

こうして親房の「正心」（正直）の概念は次のようなものとなる。

「正心」——鏡のように曇りのない心——であれば、そこに善惡の判断がおのずと浮かぶ。「正心」は、「正直」である。「正直」な心へ「神」が垂加して人間の心に留まっている状態において、心はあたかも鏡のように善惡を写し出す。親房における「正心」（正直）とは、「神」が人間の心に存在することによって、人間が善惡を判断できる状態を示しているのである。

以上の考察より、親房は、「神」が心に存在すれば善惡の判断が可能になるのであるから、「神」を善惡の審判者として認識していることが分かる。そこで次に、親房の「神」の概念を考察してみよう。彼は、『元元集』の「天地開闢篇」で、『易』「繫辭上伝」の次の文章を引用している。

易曰、闔^カレ^ル戸^ト謂^フニ^テ坤^一、闔^カレ^ル戸^ト謂^フニ^テ乾^一、一^ヒハ^ハ闔^カレ^ル戸^ト謂^フニ^テ變^ト、往來ノ不^レ窮^ラ謂^フニ^テ通^ト、見^ル乃^チ謂^フニ^テ象^ト、形^ノ乃^チ謂^フニ^テ器^ト、制^ノ而^レ用^ル之^ヲ謂^フニ^テ法^ト、利^ヲ用^ル之^ヲ出入^ニ民咸用^ル之^ヲ謂^フニ^テ神^ト、是^レ乃^チ故^ニ易^ニ有^ニ太極^一、一^レ是^レ生^ニ二^レ儀^一、二^レ儀^一生^ニ四^レ象^一、四^レ象^一生^ニ八^レ卦^一、八^レ卦定^ニ吉凶^一、吉凶生^ニ大業^一、王弼^カ注^ニ曰^ク、太極^ハ即^チ神也、兩儀^ハ天地也、四象^ハ四時也。

（『元元集』天地開闢篇）

親房が引く王弼注では、「太極」神であり、「太極」神から「兩儀」四象「四象」八卦と万物が生じてゆき、「太極」神は万物の始源と認識されている。それゆえ、先に引用した『神皇正統記』「応神天皇の条」の「人ハスナハチ天下ノ神物ナリ。心神ヲヤブルコトナカレ」という発想が出て来るのだらう。すなわち、人も「神」

から分化したものととして「神物」とされ、人の心も「神」と同質と見なされ「心神」と呼ばれるのではないだろうか。

『元元集』における『易』の引用は、『易』原典からではなく、度会家行の『類聚神祇本源』から引かれたものである。親房は、『元元集』の執筆の際に、『類聚神祇本源』が多用した『易』の王弼や孔穎達などの旧注をほとんど削除している。しかし、この箇所では「太極即神也」という王弼注を残している（朱子は、この箇所についてまったく異なる解釈をする）。基本的には旧注を退ける親房が、ここであえて王弼注を残して、「神」に関する度会家行の解釈（伊勢神道の発想）を受け入れていることは注目値する。

朱子は、親房が引用した「繫辭上伝」の「是故易有太極是生兩儀兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。」に、「易者陰陽之變化。太極者理也。」と注をつけている。朱子は、「太極」が「神」ではなく、「理」に等しいものと考えている。朱子は、「陰陽」を、「陰陽迭運者。氣也。」（「繫辭上伝」第五章「一陰一陽之謂道。」についての注）と「氣」と見なす。そして「太極」理は、万物の始まりである「陰陽」とは別の次元のものと考えられている。また朱子は、「神」について次のように概念規定する。

程子曰。鬼神天地之功用。而造化之迹也。張子曰。鬼神者。二氣之良能也。愚謂以二氣一言。則鬼者陰之靈也。神者陽之靈也。以三氣一言。則至而伸者為神。反而屈者為鬼。其其一物而已。

（『中庸章句』第十六章、「鬼神之為德」についての注）
すなわち「鬼神」とは「陰陽」の別名であり、それは「二氣」（あ

るいは鬼と神を別々に言えば二氣に他ならない。朱子は、「神」を「陰陽（氣）に属するものとして理解する。そして「太極」は、「神」や「陰陽」と次元を異にして、「理」に等しいものとされる。朱子は、親房や王弼のように、「神」を「太極」に等置することなく、「陰陽」や「神」という具体的な存在の世界とは異なる形而上の「太極＝理」を設定するのである。

このような朱子の解釈と比較すれば、親房の「神」観念の特徴は明らかである。「神」は「太極」であり万物の祖である。そこから万物が分化し、万物もまた神の性質を分有する。また、「神」は善悪の審判者であり、それが心に宿った時、人間も正しい善悪の判断が可能になる。しかし、「神＝太極」は、「理」ではなく、具体的存在の世界を超越した形而上の原理ではないのである。

以上の考察から、親房の基本思想が明らかになる。「神」という善悪の審判者であり、万物の始源でもある存在を自らの心（心神）に呼び寄せるために心を「正直」（正心）にすることが、人間にとって、何より大切である。なぜなら、「神」は「正直」な心に降りて来るからである。そして、為政者の心が正しければ、「神」がそこに留まって正しい善悪の判断が可能となり、結果的によい政治が実現する。このような認識が、親房の倫理思想や政治思想などの基礎をなすのである。

四 親房による『大学』・『中庸』解釈の特徴

—— 朱子との比較による ——

この節は、まず朱子との比較によって親房の『大学』『中庸』解釈の特徴を明らかにし、次に、親房の基本思想を踏まえることによって、なぜ彼がそのような解釈をするのかを考える。

一・二節の考察より、親房と朱子の『大学』『中庸』の解釈の大きな違いは以下のようなものであることが判明した。『大学』の「八条目」解釈に関して、朱子は「格物致知」を人間の修養の第一歩でありまた最も重要な課題とした。「格物致知」の段階を経なくては、人は「誠マコト意イ」ことができず、「正マサ心シン」こともできない。また道徳的課題に即して言えば、真に善悪を知ること（格物致知）、ひたすらに善を好み悪をにくもうとすること（誠意）の段階を経て、はじめて「正心」に到達できると考えるのである。

それに対して、親房は、「格物」から「平天下」という修養の段階を無視して、いきなり「正心」を重視する。すなわち彼は、『元集』『神国要道篇』で、「修身・正心・致知」を三種神器に配して、その中でも「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。」「神皇正統記」天津彦々火瓊々杵尊の条」と「鏡」を特別視して、「鏡」に相当する「正心」を「八条目」の中でとくに重要なものとして扱うのである。

このような『大学』解釈の違いと関連して、親房と朱子の『中庸』解釈のあり方もまた異なる。朱子において「格物致知」が重視され

るので、『中庸』の「誠身」は、「物の理を極めること」と解釈される。すなわち、「誠身」とは、「①必_レ折_レ善。然後可_ニ以明_レ善。（必ず善を折んで、その後に善を明かにすべきである）」②必固執然後可_ニ以誠_レ身。（必ず固く執る）」（『中庸章句』第二十章）という二つの段階を経て達成できるものである。そして朱子は、『中庸或問』（『中庸』二十章についての議論）において、「①必_レ折_レ善。然後可_ニ以明_レ善。」が、『大学』の「格物致知」に相当して、「②必固執然後可_ニ以誠_レ身。」が、『大学』の「誠意」に相当すると述べる。

朱子は、人間の修養とは、『大学』に即して言えは「格物致知」を最重要の課題として実践することであり、『中庸』に即して言えは「誠身」を旨指すことであると認識して、『大学』「八条目」と『中庸』二十章の構造を対応するものとして捉える。このように朱子は、「誠身」（身を誠にすること）を、人をだましたり不正なことをしないという意味においてではなく、「物の理を極めること」として解釈するのである。

親房は、『神皇正統記』「応神天皇」で、「明々トシテ迷ハザランヲマコトノ正道ト云ベキニヤ」と述べ、「道」という概念に「誠」という形容をつけている。親房において、「道」を離れないこと（道の実践）すなわち「誠身」という『中庸』の概念は、『大学』の「正心」に等しいとされるので、「誠身」は、朱子のように「物の理を極めること」と解釈されることなく、「心を正しくすること」という意味に理解されるのである。

親房は、なぜ朱子と異なる解釈をするのだらうか。三節で考察した親房や朱子の基本思想を踏まえて考えてみよう。朱子は、「太極」

を「理」に等置して、具体的存在の世界を超越する形而上の原理と考える。朱子にも「神」という概念があるが、それは「氣」に属するもので「太極」に等置されることはない。朱子は、「太極＝理」を形而上の原理と見なすがゆえに、その認識のためには知的な訓練が必要と考え、「格物致知」（物の理を極めること）をもっとも重視するのではないだろうか。それに対して、親房は、「太極」を「神」と等しいものとする。「太極＝神」は万物や諸現象の始源であるが、形而上の原理ではなく、親房は「理」を想定することはない。万物は、「神」が展開して生まれた存在であるから、人の心もまた「神」の性質を分有していて「心神」と呼ばれる。人にとって大切なのは、「神」を「心神」に呼びよせるために、鏡のような心（正心）を持つことである。「神」は、「理」ではないので、その認識に知的鍛錬は必要なく、人はひたすら「正心」（正直）にしてその降下を待てばよいのである。

さらに、朱子は「格物致知」を「真に善悪を知ること」とも解釈する。朱子において、善悪の判断という道德的課題も、ひたすら知的探究をおこなってはじめて遂行できるものなのである。それに対して親房は、「神」が心に留まればおのずと善悪が認識できるようになり、真に善悪を知る努力（格物致知）は不要であり、「神」を自らの心に呼び寄せるために「正心」でありさえすればよいと考えるのである。

このような両者の『大学』解釈のあり方は、『中庸』解釈をも方向づける。つまり、朱子が「誠身」を「物の理を極めること」と解釈するのに対して、親房は「誠身」を「神」が留まるように「正心」

であることと解釈するのである。

以上のように、親房は朱子とは異なる『大学』『中庸』解釈をするが、この主な相違点のほかに、次のような違いがある。親房は、『大学』の「正心・修身・致知」を、『東家秘伝』で「知仁勇の三達徳」(『中庸』の概念)と、『神皇正統記』では「正直・慈悲・智慧」と等置するが、「正直・慈悲・智慧」と三種神器の関係を次のように述べている。

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
善惡ノスガタアラハレズト云コトナシ。其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。剣ハ剛利決断ヲ徳トス。智慧ノ本源也。此
三徳ヲ翕受ズシテハ、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、詞ツヅマヤカニムネヒロシ。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。

『神皇正統記』天津彦々火瓊々杵尊の条)

三種神器の代表である「鏡」を例にしてこの文章を解釈すると、「鏡」には是非善惡の姿を写しだす力があり、その「鏡」は「正直」の「本源」である。親房において、「正直・慈悲・智慧」(「正心・修身・致知」三達徳)を根拠づけるのは、三種神器とされるのである。

それに対して朱子は、二節で指摘したように、『中庸』の「知仁勇の三達徳」は「誠」に根拠づけられるものとする。朱子は、「誠」に「天理之本然」として「理」の性質を見いだすので、「三達徳」の背後に「理」(誠)という形而上の原理を想定するのである。こ

のように親房と朱子は、『中庸』の「三達徳」が、三種神器と「誠」に、それぞれ根拠づけられるとして、異なる見解をとっているのである。

従来の研究史において、親房が宋学の影響を受けていることは指摘されてきた。確かに、親房が四書の『大学』『中庸』の概念を彼の思想の核心部分に取り込んでおり、彼が宋学の影響を受けていたと結論することはできる。しかし、親房と宋学の関係を具体的に検討した結果、親房の『大学』『中庸』解釈は、朱子が代表する宋学のオーソドックスな解釈とは異なるということが明らかになった。親房の「正直」の概念や、「神」の観念、また神器と徳目を結びつける発想などの形成には、伊勢神道からの影響が大きいと考えられる。朱子と異なる親房独自の『大学』『中庸』解釈が、彼の伊勢神道受容とどう関連しているのかについては、別の機会に検討することにした。

【注】

引用文中の傍線は、解釈上重要だと思われる箇所に、筆者(下川)が付したものである。

(1) 近代独清軒玄恵法印宋朝濂洛之義為正。開講席於朝廷以来。程朱二公之新釈可レ為二肝心一也。(中略)資治通鑑、宋朝通鑑等。人々伝授之。特北畠准后被レ得二繙奥二云々。

(『尺素往来』)

(2) 親房の宋学受容についての戦後の主な見解を要約しておこう。和島芳男は、次の論拠に基づいて親房の宋学受容説を否定する(『日本宋学史の研究』吉川弘文館、昭和三七年)。

①『尺素往来』の記事を裏づける文献的根拠はない。

②従来の説で親房の宋学的素養を示すと指摘される部分は、すべて『類聚神祇本源』の引き写しである。また、度会家行が『類聚神祇本源』で引用する『易』の文献は、『新瑞分門纂図博聞録』という類書からの孫引きにすぎない。それをそのまま引用する親房が、宋学の易哲学に精通していたとは言い難い。

③親房は、『東家秘伝』で「礼記(『中庸』のこと)ニハ知仁勇ノ達徳トモ云」と述べ、『中庸』を『礼記』の一篇と認識している。

和島説に反対して、我妻建治は次の理由で親房の宋学受容説を支持している(『神皇正統記論考』吉川弘文館、昭和五六年)。

①親房の易知識は、度会家行の易理解以上のものである。親房の元応三年および正中三年の改元の儀における発言は、『周易』の王弼注ではなく、程注や朱注などの新注の知識を踏まえたものと推測される。

②『神皇正統記』に引用されている『大学』『中庸』が、『礼記』の中の一編にすぎないのか、四書なのか、判別は難しい。しかし、親房が、『孟子』を読んでいた形跡が『神皇正統記』の随所にあり、『大学』『中庸』を四書として受容したと考える方が適切である。

③親房の識緯説批判の発言が、宋学の立場と一致する。

④『神皇正統記』の「コトシ孔子誕生ス。自^レ是七十三年マデヲハシケリ。儒教ヲヒロメラル。此道ハ昔ノ賢王、唐堯、虞舜、夏ノ初ノ禹、殷ノハジメノ湯、周ノハジメノ文王・武王・周公ノ国ヲ治メ、民ヲナデ給シ道ナレバ」(綏靖天皇の条)という記述から、親房が宋学における道統の認識に立っていたことは明らかである。

私も、以上の我妻の指摘に加えて、親房が『元元集』で『類聚神祇本源』記載の『易』を引用する際に、王弼注や孔穎達注という『易』の旧注をほとんど削除していることなどを根拠として、親房が宋学に既に接していたことは確かであると考え。しかし、本稿の主眼とするところは、その受容の質を問うことである。

(3)『元元集』は、『神皇正統記』の基礎的研究——校本『元元集』——(平田俊春校訂、雄山閣出版、昭和五四年)による。

(4)『大学』『大学章句』『中庸』『中庸章句』の引用は、『漢文大系 老 大学説・大学章句・中庸説・中庸章句・論語集説・孟子定本』(服部宇之吉校訂、富山房、明治四二年)による。この論文に記した『大学』『中庸』の章立ては、『大学章句』『中庸章句』の朱子の見解に基づく。

(5)『元元集』と『類聚神祇本源』・『珊瑚集』の関係は、平田俊春の研究に詳しい(『神皇正統記の基礎的研究』第二篇第一章「元元集の成立と神皇正統記」)。

(6)『神皇正統記』は、『神皇正統記 増鏡』(日本古典文学大系87、

岩佐正校注、岩波書店、昭和四〇年）による。

(7) 日本古典文学大系『神皇正統記』の頭注で、「正道」には仏教の八正道や老子の無為自然の道の意味も含まれると指摘されている。

(8) 山田孝雄は、『神皇正統記述義』（民友社、昭和七年）の応神天皇の条において、親房の引用する『中庸』の「道」とは「誠の道」であると注釈している。

(9) 親房が『中庸』を『礼記』と表記することについては、注(2)を参照。

(10) 『東家秘伝』は、『神道大系 論説編十八 北畠親房(上)』（平田俊春・白山芳太郎校注、神道大系編纂会、平成三年）による。

(11) 『大学或問』『中庸或問』は、『5和刻影印 近世漢籍叢刊 思想三編 孟子或問・大学或問・中庸或問』（荒木見悟・岡田武彦主編、友枝龍太郎解題、中文出版社）による。

(12) 親房は、「夫天地人之三才其氣一也、其性一也、元氣混沌者寂然^ト、无^レ心、一物已生、謂^ニ之^ヲ神明^一、即是天地生^{スル}心之初也、至^ニ于万物流^{シキ}形群類異^レ生者、神^モ不^レ知^三所^コ以生^レ彼、彼^モ不^レ知^レ所^コ以神^レ生^一」(『三元集』神国要道篇)と、天地のはじまりに「一物」(神明)が出生して、これが「天地生之初心」であると述べる。「天地人」は「気」と「性」が「一」であるので、天地の心が「神明」ならば、論理的には人の心も「神明」と言えよう。このように考えて、親房は人の心を「心神」と呼ぶのではないだろうか。

(13) 「繫辞上伝」の朱注は、『原本周易本義』（欽定四庫全書）に

よる。

(14) 親房と朱子の『大学』『中庸』解釈には、さらに次の違いがある。親房は、『大学』の「正心・修身・致知」(八条目の一部)が、『中庸』の「三達徳」に等しいとする。しかし朱子において、『中庸』の「三達徳」は、「道の実践」を可能にする能力であり、「道の実践」は、『大学』で言えば「八条目」の実践に等しいが、「道の実践を可能にする能力(三達徳)」が「八条目」と等しいとは言えない。『中庸』『三達徳』と『大学』『八条目』は、関連はあるが別の概念とされるのである。

(15) 親房はなぜ、朱子と異なる解釈をするのか、ここで少し推測してみよう。親房は、朱子と違って形而上の「理」を想定しないために、「理」が「三達徳」を根拠づけるものとは考えない。親房は、万物の始源に「神」を想定する。「神」は、「理」と異なり、万物と次元の異なる存在ではなく、万物や諸現象に分化する始源となるものであり、人間の心も「神」に等しい性質をもつ(心神)。親房は、「正心」であればそこに「神」が留まると考える。このように人間の心に「神」が留まった状態は、いわば「神」と「神」の性質を分有するものの結合であると言える。そして親房は、「至^ニ我國靈器^一者、神也又妙也。」(『元元集』神国要道篇)と、神器にも「神」の性質を見い出す。これらを踏まえながら、親房は「三達徳」(＝正心・修身・致知＝正直・慈悲・智慧)が「三種神器」を根拠とすると考えるのではないだろうか。

(16) 例えば親房は、『元元集』『神国要道篇』に、「神皇系図曰、

天照太神誓^テ曰、吾日^ノ太子如^ニ八坂瓊勾^一以^ニ曲妙^一御^レ字^{天ノ下}、且如^ニ白銅鏡^一以^ニ分明^一看^ニ行山川海原^一、乃提^ニ神劍^一平^{玉ヘ}天下^一焉、肆^{カルカコヘニ}以名^ニ之三種神璽^一也。」と述べる。彼は、このような伊勢神道書から神器と徳目を結びつける発想を得たのだろう。

(17) 親房は、「正心」(『大学』)が「道を離れないこと」(『中庸』)に等しく、それはさらに「元^レ元本^レ本」(伊勢神道の重要概念)に等しいとして、『大学』『中庸』の概念を伊勢神道の基本概念に置換する。このような発想が、朱子の『大学』『中庸』解釈とは異なる親房の解釈を生み出す素地となっていたのではないだろうか。

(筑波大学大学院)