

九条兼実の反淳素思想——中世初期における貴族の歴史思想の一側面——

森 新之介

問題の所在

院政期の摂関家貴族九条兼実（久安五年「一一四九」～建永二年「一一〇七」）は従来、末法思想を非常に深く受容し、現実政治の転変にも末法への絶望を口にするばかりで為す所を知らない、「退嬰的消極的な意識」⁽¹⁾の貴族として語られることが多かつた。だが、兼実の歴史思想は末法思想が基調であるとする、この余りに自明とされてきた前提は、決して十分な批判検証の結果導き出されたものでない。

試みに、一切の予断を排して兼実の日記『玉葉』を披見してみると、ある事実に気付かされる。大量的の記事の中で『玉葉』のそれ以外の箇所では、たとえ末代乱世や仏法王法の滅尽を歎き懼れる文脈であつても、兼実が当時末法であることを意識していた素振りはない。末法は専ら人為

によつて克服可能なものと受け止められていただけでなく、

る。

平素は殆ど兼実の念頭にすらなかつたと見るべきであろう。

顧みれば、「退要的消極的」といつた兼実評は、その歴史観への評価と表裏の関係にあつた。時は末法に当たり、時世の衰退は不可變不可逆であると兼実は捉えていた、と解釈されたからこそ、斯かる評価が下されてきたのである。だが、兼実には末法思想が極めて稀薄であるならば、果たして兼実は時世の下降衰退を絶対のものと見ていたのか、またそれに進取積極に立ち向わなかつたのか、といつた問題が改めて、それも根本から問い合わせなければならない。

兼実について「かれをとりまく貴族社会にあつていちじるしい独自性を示していたのであり、その独自性の内実はほぼ理性主義的開明性と呼んでよいものだらう」と評するような研究も幾つかあるはあるが、その歴史思想について、延いては思想の全体像について、従来の「退要的消極的」との見方を塗り替えるだけの研究は、恐らく未だ為されていない。

ここで筆者の所見を先取りして言えど、兼実の頭に取り付いて離れず、兼実をして恒に時世を悲歎せしめた歴史意識とは、末法思想でなく末代觀であつた。そして兼実の場合、時世が衰乱に趨けば趨くほど、危機意識とともに政治への意欲も切実なものになつていつたと考えられるのであ

る。
筆者は旧稿において、撰閑院政期の貴族たちの末代觀について考察した。その結果、通説に反して末代觀は末法思想と同義などではないこと。また、日本において入末法の年とされた永承七年（一〇五三）以前から撰閑院政期を通じて、貴族たちの間で末法思想は、宗教思想としては兎も角、「貴族社会における伝統的価値とその体系の崩壊を説明する思想」（『日本思想史辞典』）としては殆んど力を揮つていなかつたこと。それ以上に「世運漸澆之次第」（藤原実資、『春記』長暦四年〔一〇四〇〕八月廿四日条）といつた、末法思想と異なる末代觀こそが広く深く共有されていたこと、などを確認した。この末代觀とは、時代が下るとともに世の運氣は徐々に衰退していくものであり、度重なる天災地妖の出来や王法の陵夷、人心の悪化なども主として当時が澆末の世であるためだとする、理論や教説に拠らない漠然とした歴史觀である。従つて兼実の場合も、その歴史觀の検討とは取りも直さず末代觀の検討でなければならない。

以上を踏まえて本稿では、兼実がしばしば用いた「反淳素」（淳素に反す）という標語に注目し、兼実が如何なる末代觀を有していたか、時世の推移を如何に認識していたか明らかにすることを第一の目標とする。これは筆者が、末代觀と「反淳素」が密接な関係にあり、またここにこそ兼

実の歴史思想の「理性主義的開明性」は集約されると考
え
るためである。⁽⁵⁾

目標の第二は、兼実の思想を撰閑院政期の貴族思想の流
れの中に位置付けることである。この作業も併せ行うこと
で、単に従来見落とされてきた兼実の歴史思想に光を当て
るだけでなく、その反淳素思想が有した意義や可能性を中
世初期の思想史上に位置付けたい。

一、反淳素とは何か

1、兼実以前の「反淳素」

本節の課題は、兼実が有した反淳素なる歴史思想の概要
及び形成過程を明らかにすることにある。そのためにも、
兼実以前の漢籍国書の中で「反淳素」が如何なる意味を与
えられていたのか、差し当たって確認する必要がある。う。
それと照らし合わせることで、兼実が思想形成した過程を
描き出し、また反淳素を自らの政治使命として課すに當
たつて盛り込んだ、兼実の思想独自の意義特色を浮かび上
がらせることをも目論んでいる。

そもそも、この「反淳素」とは『論語集解義疏』(魏何晏
註、梁皇侃疏)を出典とする。「王朝以来我が國博士家の論
語を解するはみな皇侃を主としたもの」であり、また兼実

の二男良経は廿歳の時に『論語』を習っている(文治四年
「一一八八」四月廿二日条、同年十月五日条)ため、兼実も恐ら
く廿歳前後にはこの『集解義疏』を読んでいたものと思わ
れる。そしてこの註疏では、先進第十一の首章「子曰、先
進於礼樂野人也。後進於礼樂君子也。如用之、則吾從先
進」について、まず何註が「將_三移_レ風易_レ俗、帰_二之_一純素。
先進猶近_二古風_一、故從_レ之」という包咸の説を引き、これを
承けて皇侃も「此孔子將欲_二還_一淳反_二素_一、重_レ古賤_二今_一
古為_二純素_一、故可_二從式_一也」と疏を施している。両者の説
を綜合すると、孔子は風俗を古の淳素すなわち「敦厚素
朴」(『漢語大詞典』)に反還しようとするため、古風に近い
先進に従い則るのだ、ということになる。

以後の用例は和漢ともに決して多くないが、何れにも共
通しているのは、「淳」の対義語である「澆」が「社会風
氣不好」(『漢語大詞典』)を指すように、「淳素」「淳朴」へ
と反還されているのが民心風俗ばかりだということである。
だが、後に見るようには、兼実は「政反淳素」を主張する。斯
かる表現を兼実以前に用いた人物としては、確かに我が大
江匡衡の「当今之時、政返_二淳素_一。三五之化漸彰、二八之
臣如_レ旧」(『讀_レ殊蒙_二天恩_一依_レ檢非違使勞_一兼_レ任_レ越前尾張等國守
闕上狀_一、長德二年「九九六」正月十五日付、『本朝文粹』卷第六)と
その曾孫匡房の「円融院末、朝政甚亂。寛和一年之間、天、
花_レ

下政忽反淳素」（『江談抄』第二「円融院末朝政亂事」）を挙げ得るのみである。匡房はこの他にも「先有可返淳素天下之勅命」（同後三条帝伝）など天下風俗を淳素に反還したとする用例もあるが、何れにせよ「政」を淳素に反すという用法は和漢に亘つて極めて特異であり、一見すると意味が通らず誤用のようですらあることが分かる。

匡衡や匡房などの碩儒が、何の根拠もなく「反淳素」の意味用法を違えたとは考え難い。そこで、「政反淳素」の由來を先行する「淳素」の用例の中に探つてみると、前引の『論語集解義疏』が「帰之純素」「古為純素」という如く、「淳素」に「純素」を混用していることが目に付く。「淳」「純」はともに上平声十一真で音が相通じるもの、「純素」は敦厚素朴の「淳素」と本来意味を異にして「純粹而不雜」（『漢語大詞典』）の謂いである。

以上のことから匡衡が首唱し後に匡房が和した「反淳素」とは、ある時は時世風俗の反淳素であり、またある時は聖主が政治を純粹無雜に反還したことを称揚する修辞でもあつたと推察されよう。

2、兼実の反淳素思想の形成

では、兼実にとっての「反淳素」とは如何なる概念で

あつたのか。その『玉葉』における最初の用例は安元三年（一七七）七月廿八日条に見えるが、ここでは治承四年（一一八〇）三月卅日条の第二例に注目したい。

この日兼実は、翌曉熊野三山へ奉納させるため、自ら書写した般若心經及び法華經を護持僧の智詮阿闍梨に託した。そして『玉葉』に、和歌一首を詞書とともに載せている。

今夜余心中詠二首。

世をおもふこゝろの中をみくまの、

神のめくみをあふくはかりそ

須書付進納也。然而風聞有恐、仍中心詠之。神明

權現定有知見歟。余自壯年之当初、鎮欲三世之及澆季、屢庶政之反淳素。若奉遇社稷之主者、盍

レ守三六正之哉。故有此詠。

壯年の当初から、常しえに時世が澆季に及ばんとしつつあるため、しばしば政道の淳素に反らんことを庶幾するようになった、と兼実は自叙する。「鎮欲三世之及澆季」との文句は、摂関期以来広く行われていた「世運漸澆之次第」という漸澆史觀が、後白河院政期の兼実においてもやはり牢固として抜き難いものであつたことを窺わせる。

しかも、この前年の冬には所謂治承三年の政変があつた。「この政変は、平清盛が從来の國家権力秩序を激変させたものとして、貴族層、とりわけ摂関家貴族に強烈な政治的

衝撃をあたえ⁽⁸⁾、兼実も當時「仰天伏地、猶以不^二信受。夢歟非^レ夢歟、無^レ所^二弁存」（治承三年「一一七九」十一月十五日条）と漏らし、狼狽の色を隠さなかつた。だが、兼実はこの大政変に警発され、「世之及^三澆季」ばんとしつつあるという危機意識をより一層強めるとともに、今こそ「政之反淳素」を実現しなければならないとの志を立て、この日熊野三山に起請するに至つたものと考えられる⁽⁹⁾。

兼実にとつての「淳素」⁽¹⁰⁾とは山口唯七の指摘した通り、第一に「政治の本来の在り方」すなわち政道の純粹不雜を意味していた。これは嘗ての匡衡匡房の場合と同様であるが、匡衡が唱えた「政反淳素」は官位昇進を請う申状における潤色としての性格が強く、しかも当時はすでに聖代であると表明しているため、現状批判の思想とはなり得ていなかつた。また、匡房の場合は何れも過去の人物の叙述に限つて「反淳素」を用いており、過ぎにし聖代を今と対比させ、追慕憧憬の念を寄せるのみであつた。だがこの二者と異なり、兼実の「反淳素」は明らかに現状に向けての批判であり、改革への強い意志が込められていた⁽¹¹⁾。

王在^三於當時所^二以化^レ之而已。……若言^二人漸^一澆訛、不^レ反^二純樸、至^一今応^二悉為^三鬼魅。寧可^二復得而教化^一耶。（直言諫爭第十にも重出）

五帝三王、不^レ易^二人而治。行^三帝道^一則帝、行^三王道^一則季」の対義語としての性格、及び時世を政道と一続きに捉えようとする意識が、兼実の「淳素」には色濃い。時世が漸滲していくのを眼前の趨勢と認めた上で、ただ単に政道

を純粹不雜な本来の有り方に反そそうとするだけではなく、それによつて「淳素之世」を期す（後掲）、すなわち時世をも古の敦厚素朴な有り方に反還させようとする所に大きな特色が認められるのである。

その詳細は次節に譲るとして、斯かる新思想の発明に与つて力あつたと考えられるのが、兼実が去る安元三年（一一七七）三月十一日に藤原長光入道より説を受け、この治承四年（一一八〇）八月四日までに家司清原頼業に加点を終わらせ、また後の元暦二年（一一八五）三月廿一日には自ら抄出することになる、『貞觀政要』である。唐の太宗帝と侍臣たちとによるこの政治問答録は、初巻の政体第二で興味深い議論を紹介する。尚書右僕射の封徳彝らが、「三代之後、人漸澆訛」してきているため、今や徳によって治めようとしても治まらない。秦が専ら法律のみを用い漢が王道に霸道を雜えたのもそのためだ、と説くのに駁して、諫臣魏徵はこう直言している。

魏徵は言う。古の五帝三王が治めた民は何れも悪しき前王朝の民であつたが、それでも帝道を行えば帝となり、王道

を行えば王となつた。民を治められるか否かは、その時の民を教化する方法如何にあるのみだ。もし人が次第に澆訛して純樸に反ることがないと言うのであれば、今に至つてはきっと皆妖怪にでもなつてゐるはずであり、それではどうして教化など出来ようか、と。「人漸澆訛」に対して「反純樸」を打ち出すというこの対応関係は、兼実の「鎮欲世之及澆季、屢庶政之反淳素」と撰を一にしてい

る。

当時、漢籍に通じた貴族にとって『貞觀政要』は必読の書であったが、兼実のように高位で儒門の生まれでもなければ、講説を受けるなりして済ますことが多かつた。⁽¹²⁾それを卅二歳のこの年になつてわざわざ加点させ、後に自ら抄出までしているのは、奉納歌に詠み込んだ「政之反淳素」の志が『貞觀政要』に拠つたものであることを物語つてい

よう。⁽¹³⁾

以上のことから、兼実の反淳素思想とは『論語集解義疏』や『貞觀政要』などの漢籍を土壤として実を結んだものと考えられる。では、その歴史思想としての特質は那辺にあつたのか。節を改めて考察を深めたい。

二、反淳素思想の内実と意義

1、『水鏡』の歴史思想

本節では、兼実が撰政として行つたある政策を例に取り、そこで反淳素思想が如何に論理展開されたかを検討する。

だが検討に入る前の準備作業として、文治建久年間に成立したとされる歴史物語『水鏡』をここで取り上げておきたい。

『水鏡』の著者は中山忠親（天承元年「一二三二」）建久六年「一九五」に擬することには異説もあるが、何れにせよ、朝儀故事に通じた貴族が世家隠遁して著したものであることは動かないようである。⁽¹⁴⁾兼実と全く同時代の貴族が有した歴史思想を窺い得る、格好の比較材料である。

この『水鏡』の著者は序において、原話者である仙人に次の如く語らせる。

おほかたは、今の世をはかなく見、疎み給ひて、古はかくしもあらざりけんと淺く思すまじ。すべて三界は厭ふべき事なりとぞすべし。この目の前の世の有様は、折に従ひて、ともかくもなりまかるなり。古を褒め、今を謗るべきにあらず。

今の世の慘状を目の当たりにし、古に斯かることはなかつたであろうと「古を褒め、今を謗る」考えを浅はかなもの

として却ける。そのため本論では、先行する『大鏡』が語り起こす以前、すなわち神武帝から仁明帝までの古の歴朝にも、しばしば頽靡殘虐の事跡があつたことを縷述していく。

古に汚点失点を見出し今を完全否定から救おうとする発

想それ自体は、必ずしも『水鏡』の生み出した新知見でない。撰闇期に生きた藤原行成や実資は、それぞれ「堯水湯旱難免」（『權記』長保二年〔一二〇〇〕六月廿日条）、「堯舜猶有天災」（『春記』長暦四年〔一二〇四〇〕八月廿四日条）と述べ、古の聖君の治世にあってもやはり天災の存したことを強調した。そうすることによつて、今災異が生じるのは必ずしも世運の澆訛や人君の寡徳によるものではなく、災異は災異として、過度に悲觀することなく政道に邁進すべきだという主張に繋げたのである。

では、『水鏡』の歴史認識は物語の聞き手に如何なる行動を促すのか。右に引いた文のやや後で、それは明かされ

由なき事どもに侍れども、御經を承りぬる喜びに、ひとへに目の前の事ばかりをのみ誇る心おはして、古はかくしもなかりけんなど思す、一筋なる心のおはする方をも申し聞かせば、一分の執心をも失ひ奉りなば、仏道に進み給ふ方とも、などかならざらん。神の世よ

り見侍りし事、おろ／＼申し侍らん。

古を美化しようとする「一筋なる心」の持ち主に向けて、『水鏡』が次々と反証を突き付けていくのは「すべて三界は厭ふべき事なり」と達観させ、「一分の執心」をも捨てて仏道に入るよう勧めるためである。

この後『水鏡』は、四劫という気の遠くなるほど長大な時間を掛けて世が増減盛衰を繰り返す次第を明らかにし、釈迦が生誕したのは住劫第九の減劫、人寿百歳の時であったと説く。すなわち當時は、七十九万九千年続く減劫の七十九万二千年目ほどに差し掛かっていることになる。だが『水鏡』は、増劫の到来までなお七千年を残し、それまでの間時世が只管下降していくことを暗に示しても、「一分の執心」をも捨てて仏道に精進せよと勧めるばかりである。減劫という新たな恐怖から救済されるための新たな希望を、『水鏡』は提示しない。ここで四劫説は從来行われてきた末代觀を塗り替えるのではなく、寧ろ塗り固める働きをしてしまつてゐる。

そのため『水鏡』には現実を慨嘆し、過去を贊美することによって、過去と現在の断絶を埋め、現実を活性化しようととする高揚感はないし、過去を語つて現在と未来を予祝しようとする予定調和的な充足感もない⁽¹⁵⁾。代りにあるのは「正に足下を崩されて行くものゝ、無力な觀念的自慰

と云つた姿^{〔16〕}である。

嘗ての貴族たちは古代の帝王も天災凶事を免れなかつたことを指摘し、政務への更なる精励を促した。しかし、斯かる発想の延長線上にあると考えられる『水鏡』に、今を積極果敢に切り拓いていこうとする姿勢は認められない。では、『水鏡』の著者と同時代に生きた兼実は、同じく貴族思想の流れを汲みながら如何なる歴史思想を展開したのか。前置きが長くなつたが、それを次に検討しよう。

2、兼実「御教書」の歴史思想

前節で見た熊野三山への和歌奉納以後、兼実は事ある毎に「反淳素」を唱えるようになる。^{〔17〕} 南都焼き討ちの凶報に触れては、「淳素之世、於^レ今者難^レ期^レ其時^レ歟」という歎きとなつて漏れた（治承四年「一一八〇」十一月廿九日条、前掲）が、それでも或る時は後白河院に、天下太平の後を須つて可^レ反^レ政^レ於^レ淳素^レ之由^レを叡念より起こし、「潔白之御願」を立てるよう言を進め（養和元年「一一八二」十月二日条、また或る時は再建される東大寺大仏のため仏舍利三粒に願文一通を添えて奉納し、その中で「凡弟子之中丹、在^ニ政^道之反^素」と告白した（寿永二年「一一八三」五月十九日付）。

自他の夢で「天下可^レ直^レ之由^レ」の靈告を受け、励まされることも一再でなかつた（元暦元年「一一八四」十二月三日条な

ど）。
そして文治二年（一一八六）三月、源頼朝の後援を得て宿志だつた摂政に就任した兼実は、同年十二月十日、徳化の手始めとして意見封事を行うべきであるという「天下政可^レ反^レ淳素^レ之趣」を昧死して後白河院に申し入れ、聽される。これが所謂文治の意見封事^{〔19〕}である。意見封事とは「徵召の詔に応じて、律令官人などが率直に時務策をまとめて、密封して上進した意見書」（『平安時代史事典』のこと）であり、延喜の聖代にも徵召された例がある。徳政による反淳素は兼実が予てから繰り返し主張してきた所であつて、『玉葉』同日条にも「此事実嗚呼第一事也」と記しており、意気込みの程が窺われる。

翌三年（一一八七）三月四日、徵召の対象者たちへ宛てられる御教書（以下、「御教書」と呼称）が完成する。御教書とは「奉書（直接の書状でなく、侍臣が主人の意を奉じた文書）」の一種で、「三位以上の人及びこれに准ずる人の意を伝える文書」のことを言う。^{〔20〕} この「御教書」の文面は二日前に蔵人弁藤原親経^{〔21〕}が起草したが、文面に時議に叶わざる箇所があつたため兼実が旨趣を仰せて書き直させたところ、尤も神妙な出来になつた、と『玉葉』同日条は註記する。^{〔22〕} 従つて次に引く「御教書」の文面は、形式としては後白河院の意を奉じて親経が作成したことになつており、摂政兼

実は何ら関与していないかのようであるが、實際には兼実の思想を忠実に表明したものである。

被院宣備、早雖遁帝位、猶諮詢朝政。天下泰平、靡日不思。而七八年来、干戈屢起。人皆苦軍旅、民都忘農桑。因茲、諸國諸司泥課役、神事仏事多闕乏。誠知、諸神鎮國之誓雖不疎、諸仏利生之願雖無邊、祭礼疎而答貺暫遲、施供闕而効驗猶空。衰亂之漸、職而斯由。何況、連々變異、天譴荐示。去々年秋、地大震動。每顧畏途之区分、弥思政道之克治。去今兩年、四海雖似無事、万機未遑修德。化俗之道、經國之術、不能獨治、宜憑衆知。堯鼓納諫、舜旌進善、豈其不仰慕哉。我朝、弘仁貞觀之聖代、延喜天曆之明時、又拋群明賢久致雍熙。古何為淳、今何為薄。只依政教之得失、实有國家之理乱者也。在官奉公之人、盍盡諫諍之情。宜下廻嘉謨、具進上諫言。兼又當時政務之中、若有下失利於國者、同勦条貫、以備聽覽。縱雖可觸犯、勿有所隱謀。國之安、不在茲乎者。院宣如此、仍言上如件。

三月四日 右少弁親經奉

兼実は、この七、八年來天下は干戈軍旅によつて乱れ、人民の農産、官司の課役は滞り、ために神事仏事は多く闕乏してしまつてゐる。これでは神仏の効驗が空しくなるのも

已むを得ぬ所であり、近年の天災地変も天譴と見るべきである、との認識を示し、このような現状を改善するためにも、堯舜の故事や延喜天曆の先蹟に倣つて意見封事を行うことが必要であると説く。そして、古が淳厚で今が澆薄なのは、ただ政教の得失によつて国家の理乱が分かれるだけであると断言し、今を淳厚の世とするためにも、堯舜の聖代や延喜天曆の明時のように臣下は諫諍の情を尽くして主君の聴覽に備えよ、と主張する（なお、続く遁世人宛の文面は省略に従う）。

「古何為淳、今何為薄」という一節は、親経が起草した他の資料に類句を見出しえない。また同年十二月十八日にも、兼実は多武峯へ奉るため文章博士藤原光臣に草させた告文に「政可反淳素事」を「加入」（以上、原割註）するよう仰せている。従つてこれは文面に当初からあつたものでなく、日頃「反淳素」を自身の政治標語としてきた兼実の仰せによつて、後日書き加えられたものと見るべきである。そしてこの短い文句にこそ、兼実の問題意識は鋭く描き出されている。

『論語義疏』の「古為純素故可從式也」（前掲）を意識していたかどうか定かでないが、兼実は、古は淳厚で今は澆薄だという定理を改めて確認する。その上で、今が澆薄なのは古でないからだといった同語反復に向つて、『水

鏡」と全く別の角度から問い合わせを迫る。本当に古は淳厚だったのか、でなく、何故古は淳厚だったのか、である。

そしてこの問題提起は、恰も自明の帰趨として直ちに「只依政教之得失、實有國家之理亂者也」という定義付けへと導かれる。恐らくは太宗帝の「今欲専以仁義誠信為治。望革近代之澆薄也。……故知人無常俗、但政有治亂耳」（人に淳厚や澆薄といった常の風俗はなく、ただ政治に治まると乱れるとがあるのみだ。『貞觀政要』論仁義第十三）との言を下敷きとして、政教を善くして国家を理めたならば、古も今もなく必ず時世は淳素に反るという確信を、兼実はここで鮮明に打ち出している。それは、古が淳素の世であつたということへの信頼であると同時に、人力によつて今を切り拓き得ることへの信頼でもある。

3、衰退史觀と反復史觀

『貞觀政要』にも「自古帝王、未有無災變者。但能修德、災變自銷」（論災異第卅九）との明文があり、兼実の生まれる五年前に卒した鴻儒藤原敦光も、勘文「變異疾疫飢饉盜賊等事」（保延元年「一二三五」七月廿七日付、『本朝統文粹』二）においてこれを引いている。しかしながら敦光は、古今を分かつ生じる災変を帝王の修徳によつて消除すべしと說いたすぐ後に、「近年以來、其風澆濶、其恩斑駁。」

若不墜「往代之聖猷、自可助明時之皇化歟」とも述べる。今は澆濶であるという既成の前提は揺るがず、ただそれでも往代の善謀によつて明時の皇化を施し得るのではないか、と期待を掛けるに止まつてゐる。

兼実もまた、「堯水湯旱」など、古の帝王ですら災異に悩まされたという故事を知らなかつた筈はない。しかしそれらを伏せ、代わりに「堯鼓納諫、舜旌進善」といった故事を前面に出すことで、古の聖代は何よりも徳政の行われた時代であり、その結果として災異のない淳素の時代たり得たと演出する。聖代にも災異があつたという故事を引き合いに出してしまえば、徒に末代の惨状を慰めるのみで時世や災異に立ち向う姿勢に繋がらない、と兼実の目には映つたのであろう。

野中哲照は論文「衰退史觀から反復史觀へ——院政期びとの歴史認識の変容を追つて」において、現在を過去からの下降衰退の流れの中で捉える見方を「衰退史觀」と呼んだ。これには從来の末代觀と末法思想の双方が含まれよう。そして院政末期、これを打開すべく登場した新たな思潮が、時世を「長い視界で捉えると良い時もあれば悪い時もある」とする「反復史觀」であるとの図式を示し、當時相次いで成立した『水鏡』と『愚管抄』とに斯かる史觀が窺えると述べた。だが既に見たように、『水鏡』に表れる四劫

説は決して衰退史觀を克服するものでなく、それどころか

時世の下降に人は為す術がないと強調する働きをしている。

この事情は慈円の『愚管抄』にもある程度まで当て嵌

まる。⁽²⁴⁾

肝腎なのは四劫説を打ち出したか否かでなく、時世が下降を辿る中で人は如何に行動するよう説いたか、また人は時世を上昇させられると確信したかどうかである。この観点からすると、気が遠くなるほど長大な時間を掛けて時世は隆替を繰り返すものであり、人為では如何ともし難いとする歴史思想は、従来の末代觀を補強するものであつて寧ろ衰退史觀に近いと考えられる。故に筆者としては、当時は末代であると悲歎しつつも、人為によつて今の澆季を古の淳素へと反復させられる、またそうすべきだと主張する兼実の反淳素思想の方こそを、野中論文での用法とは異なるが、従来の衰退史觀を打破する反復史觀として提出したい。

以上本節では、兼実の反淳素思想にはそれまでの歴史思想にない反復史觀としての性格があることを確認した。兼実の末代觀は現状への危機意識であるだけではなく、その後には聖代への反還志向がある。従つて、同じく今を末代だと捉えてはいても、兼実の末代觀は従来のそれと一線を劃するものであると言わなければならぬ。

1、「延暦寺大衆解」

前節までは、兼実の反淳素思想について撰闕期から同時代に至る貴族たちの歴史思想と比較しつつ、考察を行つてきた。では、同時代の仏教者たちは兼実の反淳素思想を如何に受け止めたのであらうか。本節では一つの具体例を手掛かりとして、顕密仏教側によつて唱えられた「反淳素」との対比を行い、前後の思想史における兼実の反淳素思想の独自性を浮き彫りにすることとした。

兼実以前において「反淳素」の語が用いられるのは稀であり、「政反淳素」となると大江匡衡と匡房にしか確認できないことは既述した。しかし、兼実以後になるとその用例は俄かに増加し、中には非常に興味深い現象も含まれている。

次に掲げるのは、兼実の没後十七年に当たる貞応三年（一二三四）、法然の淨土宗停止を請うて延暦寺の大衆が奏上了した、「延暦寺大衆解」（五月十七日付。以下、「大衆解」と略称）第六条「可レ被^レ停^コ止一向專修濫惡、興^レ隆護國諸宗^上事^事」⁽²⁵⁾の一部分である。ここには兼実の反淳素思想との極めて明確な類似が表れている。

今上陛下、政入幽玄、三皇加一矣。德反淳素、五帝為六焉。繼絕興廢、更期何時。……抑愚蒙輩云、時既衰微、人漸澆訛。仏法人法難、救難興云。悲哉一言、更畿亡道。貞觀七年魏徵曰、亡則思治、思治則易教。五帝三王、不易人而治。行帝道則帝、行王道則王云。太宗每力行不倦、數年之間、海內康寧。是知、國之興廢、未依時之前後。設雖屬末代、設雖為亂世、明王敬仏神、賢相好札樂者、國家繁昌、待而可得。何況、如來之教籍者、常住之法寶也。若致信心者、豈無感應乎。只可顧心之強弱、何更疑法之存沒。

「大衆解」はまず、「今上陛下」後堀河帝は政が幽玄に入り徳が淳素に反つており、古の三皇五帝にも列なるほどであると絶讚する。そして「時既衰微、人漸澆訛。仏法人法難救難興云」という「愚蒙輩」の言に対し、兼実と同様に『貞觀政要』の「五帝三王、不易人而治。行帝道則帝、行王道則王」という一文に拠り、国の興廢は未だ時の前後によらず、従つてたとえ末代乱世であつても明王賢臣は国家を繁昌させることが出来る。況して如來の教籍は常住の法寶であり、もし信心を致せばどうして感應がなからうか、と主張する。⁽²⁶⁾

この奏状には延暦寺の大衆法師ら三千を代表し、定尊、

良印、仁昇の三綱が名を署している。とは言え、『貞觀政要』政体第二から魏徵の言を引くなど、斯くも反淳素思想に酷似した論法が兼実から又伝えされた者の手に成るとは考え難い。恐らくは兼実の息にして当時の天台座主であつた良快か、さもなくば前年に座主の位を譲つたばかりの同母弟慈円の関与があつたのだろう。

だが真に興味深いのは、兼実の帰依した法然淨土宗への弾圧を請う奏状に、その標語であった「反淳素」が盛り込まれているという歴史の皮肉でない。ここで兼実の反淳素思想に若干の、しかし極めて重大な加工が施されているという事実に注目したいのである。

兼実の反淳素思想とは、政道を純粹不雜に反すことで遂に時世をも敦厚素朴に反す、というものであつた。そのため『貞觀政要』を踏まえて「鎮欲世之及澆季、屢庶政之反淳素」「古何為淳、今何為薄。只依政教之得失、實有國家之理亂者也」などと述べたのであり、窮極の目的は今の時世や人心を古の淳素に反すことにある。

しかしながら「大衆解」は、『貞觀政要』からます「三代之後、人漸澆訛」という封徳彝らの説を引く代わりに、「時既衰微、人漸澆訛。仏法人法難救難興云」という「愚蒙輩」の言を設定する。そして、「人漸澆訛、不反純樸」という魏徵の反語から後半部のみを切り取つて「今

上陛下、政入「幽玄」……徳反「淳素」を言い、続けて本来その前にある「五帝三王、不易人而治。行「帝道」則帝、

行「王道」則王」を引用し、「設雖「屬末代」、設雖「為乱世」、……若致「信心」者、豈无「感應」乎」という主張に繋げる。つまり、「貞觀政要」からの引用であることは明白にも拘らず、淳素に反る主体が世人一般から今上個人の政徳へと巧妙に矮小化されているのである。

従つてこの奏状は、「時既衰微、人漸澆訛。仏法人法難レ救難レ興云云」という「愚蒙輩」所言の後半の結論部のみに向つて反駁し、前半の前提部、すなわち引用元の『貞觀政要』では魏徵によつて純樸へ反還可能だと論破された封徳彝らの説を、暗黙の内に承認してしまつてゐる。では、何故斯くも不自然な引用の操作を「大衆解」は行つたのか。この事実は「時既衰微、人漸澆訛」という末代觀の否定が、たとえ部分否定であつても、當時如何に困難であったかを有り有りと示すものであろう。

もし修行を立てたならばどうして勝利を得ないことがあろうか、⁽²⁷⁾と。

兼実の生きた中世初期、末法思想に「相異なる二つの解釈」が存在したことを佐藤弘夫は指摘している。一つは「専修念仏者によつて主張されたもので、正像末を通じた法の衰退を強調することによつて、末法を伝統的教行の効力の喪失する時代」、「經道滅尽」の時と捉える見方」であり、これを「末法法滅論」と呼んでゐる。もう一つは「専修念仏に反対する旧佛教者が示したもので、末法における法滅尽を否定し、たとえ末法が証果を表わすことが困難な時期であつたとしても、人間の側の主体的な努力によつてそれを可能にし得る」とする「末法証法論」である。そして佐藤はこの「大衆解」などを引き、中世成立期には後者の方が末法解釈の主流であつたと論じる。⁽²⁸⁾本稿冒頭で見た兼実の末法克服論も、所謂証法論の範疇に属していたかに見える。

だが、「大衆解」など顕密仏教側の証法論と兼実の歴史思想との間に、重大な差異が横たわつてゐることを見逃してはならない。「大衆解」は末代乱世であろうと經道のなお存することを昂然と主張するが、それによつて時や人の衰微澆訛そのものを解消できるのか、という問題には沈黙してしまつてゐる。また、入末法から一万年後には經道滅

2、顕密仏教の証法論

「大衆解」は第四条「捨諸教修行」而専念「弥陀仏」、広行「流布時節未至事」でこうも述べる。弥陀一教以外の余教が悉く滅尽するのは入末法から一万年経つてからのことである。末法に入つてゐるとしてもやはり証法の時であり、

尽するとの説自体も否定していない。そのため末法証法論は末代証法論でもあつたが、結局証法の域を出ず、末法末代そのものを打破し得る歴史観でなかつたと言つてよい。

顯密仏教が「大衆解」などで表明した証法論は、確かに佐藤の指摘したように、末法末代における「人間の側の主体的な努力」の意義を強調した。しかしそれは、今を理想の時世に反すという反淳素思想（反復史觀）の本質を欠落させたが故に、末法末代であることは如何ともし得ないが、それでも人は最善を尽くすべきだといった、従来の末代観（衰退史觀）を踏襲したものとなつてしまつた。ここでの

「人間の側の主体的な努力」が、反淳素思想におけるそれと異なり、暗に限界を定められていることは改めて言うまでもないだろう。佐藤もこれと別の視点から、「旧仏教側にみられる自力至上の立場が、世俗的な諸領域において人間の果たす役割の重視や信頼につながるものではなく、あくまで宗教的な実践、しかも信仰者の内面のあり方の問題に限定されたものであつたことは明白である。客観的な社会問題を一個人の心のあり方の問題にすり替え、現実の国土と理想の淨土を無媒介に一体視するこのような理念からは、現実に対する危機感や批判意識が生まれるはずもなかつた」と論じてゐる。

以上見てきたように、「大衆解」は兼実の反淳素思想か

ら影響を受けていると推測されるにも拘らず、遂にこれを反復史觀として受容することがなかつた。思想としての骨子が抜き取られている以上、そこに表れているのは反淳素思想でなく、「反淳素」という單なる修辭であると言わざるを得ない。また、これは一通の奏状のみに見られる現象でなく、当時の顯密仏教全体に當て嵌まる問題であつたと考えられる。

結語

本論で考察した九条兼実の反淳素思想について、簡単に整理すると次のようになる。

摂關院政期の貴族一般の例に漏れず、兼実もまた当時を末代と捉える末代觀を深く懷いていた。しかし兼実は、たとえ末代であろうと人為によつて、衰乱に趨く政治だけではなく時世をも、古のような淳素すなわち本来の有り方に反すことが出来ると確信し、反淳素を自己の政治使命としたのである。その歴史思想は従来の衰退史觀を開拓する、正に反復史觀と呼ぶべきものであつた。

兼実が「古を褒め、今を謗る」（『水鏡』）のは、何よりも古に比べ今の世人が徳政に精励しなくなつたと看做すためである。従つて、古今の間に横たわる溝は人為によつて埋

め得ることとなる。決して今から手の届かない距離に古を設定しているのではなく、寧ろ古へと手を伸ばすよう兼実は自他を鞭策する。

そしてまた、中世初期に兼実が生み出した反淳素という新思想は、平安の貴族たちに広く読まれた『論語集解義疏』や『貞觀政要』などの漢籍を下敷きにしたものであつた。右の兼実の意識も、孔子は風俗を淳素へ反還するために古を重んじ今を賤んだのだ、とする『論語』皇疏（前掲箇所）に通じるものがある。ただし、両書の中で特筆大書されているわけでは全くない「還淳反素」「反純樸」をわざわざ抜粋し、更にそれを紐帶として時世と政道とを一つに結び付けた兼実の思想は、従来の貴族思想の流れを汲んで生み出されたものであることを差し引いてなお、創見と評すべきであろう。

後注で触れた以外にも、論じ得なかつた問題や本稿から派生するであろう課題は余りに多い。だが最後に、兼実の反淳素思想が中世の思想史に如何なる意義を有したのか、纔かばかりの所見を示して本稿を締め括ることとしたい。

兼実の没後或いは在世中から既に、「反淳素」は確固たる歴史思想としてではなく、兼実以前の如く延喜天暦聖代観の文脈で用いられる修辞の一つとして、周囲に伝播していく。「大衆解」における「反淳素」修辞もその一つで

あり、更に例を挙げるならば、建久七年（一一九六）十一月廿五日、兼実が所謂建久七年の政変によつて関白を辞すると、その家司であつた三条長兼は日記『三長記』の同日条に「抑殿下以_二伊尹之囊行_一奉_レ佐_二万機_一給。世属_二靜謐_一政及_二淳素_一」と綴つてゐる。殿下こと兼実の閑白辞任を歎くとともに、その在職時の治績について、伊尹の如き佐理により世は静謐に属した、また政は淳素に及んだ、と称讃する。

確かに文治三年（一一八七）の「御教書」では、兼実自身「去今兩年、四海雖似_二無事_一」云々との見方を示していた。だが後の建久三年（一一九二）正月十一日、兼実は公卿勅使の宸筆告文に「國土之已弊、朝務之衰沒、可_レ被_二直立_一事」を載せるよう後白河院に申し入れたが叶わず、「神鑑如何、可_レ悲々_二々々_一」と漏らしている。文治二年を頂点として頻度が落ちていくとは言え、その後も兼実は反淳素の実現を懇々と見ていかなかつた。時世にしても政道にしても、反淳素を実現したと見ていいなかつたことは明らかである。にも拘わらず、志半ばにして失脚すると同時に「世属_二靜謐_一政及_二淳素_一」と治績を惜しまれた当の兼実は、それが忠良な家司から送られた讚辞であつたとしても、内心如何であつたろうか。

何れにせよ、前後の時代における「反淳素」の濫発と照

らし合わされた時、連戦無勝という兼実の戦績は、その反淳素思想の実現が如何に困難であつたかを際立たせる。そして実現が困難であればあるほど、逆説として、時世を淳素に反し得る、また反すべきだという兼実の標語は決して安易な修辞などではなく、現実に切なる思想課題であつたことが暗に示される。

兼実が反淳素を達成し得なかつたという事実は、その思想としての意義を減するものでない。大切なのは認識することである。たとえ困難であつても、人の意志や努力によって漸滲する時世を反復させられると確信できなければ、それを実現させようとすることもまた不可能である。

そしてこの、人の意志や努力によって有るべき時世を切り拓こうとする反淳素思想の本質は、「反淳素」という表

現からは脱却しつつも後の中世思想史に脈々と底流していったと考えられる。条件付きとは言え、人間を歴史の形成主体とする思想の濫觴が中世思想史の那辺に求められるかは、諸説あつて未だ一定していない。⁽³⁰⁾だが兼実の反淳素思想は、恐らくその濫觴から咫尺の間にあろう。

付記
本稿で用いた資料の書誌は以下の通り。引用に当たつては適宜字体と句読点を改め、訓点を付した。

『玉葉』：国書刊行会本（図書叢書刊本により校勘）。『権

記』、『春記』、『三長記』：増補史料大成（臨川書店）。

『本朝文粹』、『本朝統文粹』：国史大系（吉川弘文館）。

『江談抄』：新日本古典文学大系（岩波書店）。

『続本朝往生伝』：日本思想大系（岩波書店）。

『論語義疏』（『論語篇』）：武内義雄全集』二、角川

書店、一九七八「初出一九二四）。

『貞觀政要』：新訛漢文大系（明治書院）。

『水鏡』：金子大麓他編『校注水鏡』（『新典社校注叢書』七）、新典社、一九九一）。

『延暦寺大衆解』：伊藤真徹校勘『停止一向専修記』（同『停止一向専修記の研究』付録、『仏教大学研究紀要』三九、一九六

二）。

注

(1) 家永三郎「古代政治社会思想史論序説」、『古代政治社会思想』（『日本思想大系』八）、岩波書店、一九七九。また平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二、第四章「末法・末代観の歴史的意義」「初出一九八三）などを参照。この種の評価は今日なお根強い。

(2) 龍福義友「政治手法の西と東四——源頼朝「天下之草創」と藤原兼実 玉葉文治元年十二月一十七日条精読下」、『愛國学園大学人間文化研究紀要』七、二〇〇五。

(3) 拙稿「撰閑院政期貴族社会における末代観」、『日本思

『想史研究』四〇、二〇〇八。

(4) 筆者は旧稿（同前）において、当時の貴族たちの末代觀は漸滲史觀、災異思想、そして運命論の三つが渾然と融合したものであったと結論付けた。ただし本稿では紙幅の都合上、問題を漸滲史觀に絞つて考察する。

(5) 兼実の「反淳素」に注目した先行研究として、管見の及んだ限りでは山口唯七『公卿日記の統計的考察——玉葉・明月記』（自家版、一九九九、第五章「九条兼実の政治理念」と深沢徹『愚管抄』の〈ウソ〉と〈マコト〉——歴史語りの自己言及性を超えて』（森話社、二〇〇六、第三章「天下を淳素に反すべし!」——『愚管抄』に見る転換期のロマンティック』初出二〇〇四、第七節「兼実の「反淳素」と、頼朝の「天下草創」のみ書き下ろし）がある。ただし、山口は兼実の「反淳素」をあくまで政治理念として捉えるのみで、歴史思想との関連にまでは考察が及んでいない。また深沢は、反淳素思想と延喜天暦聖代觀や政道論との関連をある程度描き出しているものの、それと本来表裏の関係にある末代觀については考察の対象外としている、などの憾みがある。

(6) 武内義雄「校論語義疏雜識——梁皇侃論語義疏について」、『論語篇』（『武内義雄全集』一）、角川書店、一九七八（初出一九二二）。また、小島憲之「訓読史の一面——「論語二ハ鄭玄・何晏ガ注」』（『国語国文』三五十五〔三八

一〕、一九六二）参照。

(7) 深沢（前掲）も「反淳素」の語は、管見のかぎりでは、大江匡衡にその最初の用例が見え、しかも同時代の他の漢学者に「一切その用例が見えない」（傍点ママ）、「そしてここ【匡房の文章・引用者注】に再び、「反淳素」の語が現れてくる」と指摘している。

(8) 田中文英『平氏政権の研究』、思文閣出版、一九九四、第六章はじめに。

(9) この詞書の「壯年之当初」を治承三年十一月と推定し、平清盛による政変が兼実に「政之反淳素」を決意させたとする見解は、萩原久康「兼実の立場——平氏全盛期を中心とする」（鳥取大学学芸学部研究報告人文科学』四、一九五三）や山口（前掲）によつても示されている。

(10) 山口（前掲）。

(11) なお、匡房の末代觀については拙稿（前掲）参照。

(12) 原田種成『貞觀政要の研究』（吉川弘文館、一九六五、第二章「本邦伝來の歴史」）、池田温『東アジアの文化交流史』（吉川弘文館、二〇〇二、第二部第三章「『貞觀政要』の日本流傳とその影響』初出一九九九）参照。

(13) 中村宏は、「當時兼実がしきりに中国の聖代の治教について研究していた」のは、「その事績をしらべて、現実の政治に役立たせることを考えていた」ためであろうと推察している（平安時代末期における稽古思潮の展開）

——九条兼実の「政治思想(下)」、「歴史研究」三一、一九六

四)。また池上洵一「読書と談話——九条兼実の場合」

(『日本文学』二九一—二、一九八〇) 参照。

(14) 金子大麓「水鏡総論」(歴史物語講座刊行委員会編

『水鏡』、「歴史物語講座」五)、風間書房、一九九七) など

参照。

(15) 小峯和明「説話の言説——中世の表現と歴史叙述」、森話社、二〇〇二、第二〇章「歴史叙述の構造——『水鏡』から」(初出一九八九)。

(16) 宮本救「鎌倉時代初期に於ける貴族の一姿——水鏡の著者を通して」、「日本歴史」四八、一九五二。

(17) 深沢(前掲)所載「『玉葉』における『淳素』用例一覽」参照。

(18) 「藤原兼実願文」、「平安遺文」四〇八九。

(19) なお、文治の意見封事の政策としての意義について、奥田環は「前代の意見封事とは面目を一新するものであつた。そこに主導者の兼実の強力な政策の推進を見てそれよう」と評している(「九条兼実と意見封事」、「川村学園女子大学研究紀要」一、一九九〇)。

(20) 佐藤進一「古文書学入門」(新版、法政大学出版局、二〇〇三、一一一頁)。

(21) 前二年七月廿七日にも、兼実は「當時儒士之中、無_フ出自親経之右者」と抽賞し、以後親経に三度すべての

辞表を草させている。

(22) 「此状、一昨日書_レ草持來。頗有_フ不_レ叶_二時議_一之詞等、又勿状甚多。仍進_一仰旨趣_一所_レ令_二改直_一也。此狀尤神妙

歟」(原割註)。

(23) 院政期文化研究会編『時間と空間』(『院政期文化論集』三)、森話社、二〇〇三。

(24) ただし、慈円にも同母兄兼実譲りであろう反淳素思想が窺える。荻原久康「中世に於ける復古思想」(『鳥取大学芸学部研究報告 人文科学』五、一九五五) 参照。この問題は他日改めて論じたい。

(25) 「延暦寺大衆解」との書状名は『鎌倉遺文』三一三三四に拠った。

(26) 念仏宗の禁遏を求めた奏状としては、これ以前にも

「興福寺奏状」(元久二年「二二〇五」十月某日付)と「延暦寺大衆解」(建保五年「二二一七」五月某日付)があるが、このような「反淳素」の修辞は用いられていない。

(27) この論理は、別の「延暦寺大衆解」(同前)でも展開されている。

(28) 佐藤弘夫「日本の末法思想」、「歴史学研究」七二三一、一九九九。

(29) 佐藤弘夫『神・仏・王權の中世』、法藏館、一九九八、第一部第三章「中世仏教者の歴史觀」(初出一九八九)。

(30) 玉懸博之『日本中世思想史研究』(ペリカン社、一九

九八、第一部「歴史観」)、佐藤(同前)など参照。

(東北大大学院)