

「日本国」の王権と政道

東アジア法文明圏の視界から

深谷 克己

はじめにータイトルについての大まかな前置きー

今日の集まりは、朝幕研究会と、同様のテーマ研究を進めている科研グループとの共催とうかがっています。ここには、現在の日本での天皇・朝廷研究、幕府・寺社研究の専門家としては最高峰の方々は何人もおられるはずです。そういう方々の前では、私自身は門外漢とまでは言わないとしても、専門研究者の数に入らないわけですが、近年、外側と言ってよいほどの距離から、このテーマに関することで私が進めようとしている考え方を、あらためてお話しすることによって、皆さんの今後の議論の刺激に活用していただければ幸いと思って出てまいりました。この研究会の趣旨にもなるべく近づけて、近年の私の関心からも外れない

テーマとして、本日は、「日本国」の王権と政道ー東アジア法文明圏の視界からー」と題してお話しをさせていただきます。

お手元にかんたんな講演メモを差し上げましたが、ご覧になると、ふだん日本史研究者、近世史研究者が使わない文言がずいぶん多く散りばめられております。私自身も十分わかっていないままに、しかし筋を通そうとすればこういうように考えたほうがよくわかるのではないかというような覚え書き的な箇所もあります。

まず講演題目の「日本国」の王権と政道ー東アジア法文明圏の視界からーですが、ここから早くもわかりにくくなります。本論となるべく重ならないように、このテーマについて出だしのコメントの形で少々触れておきたいと思います。この日本列島に初めから日本国があったとか、天皇は初めから存在したというような議論には、勿論ですがしたくありません。古代史研究のほうで

は七〇一年ですか、日本国、日本といった国号が現れてくるとしている。そして七世紀後半あたりに天皇呼称も現れるとしている。また、それより以前に、中国の文献で、別れて百余国とか奴国とか日本列島の政治勢力が東アジアの中に姿を現していることはよく知られていることです。しかし、そこまでさかのぼってこれが日本の歴史であるという考えはとりません。「日本の歴史」には違いないけれど、「日本国の歴史」と同じではない。邪馬台国のような小国、連合国の時代を過ぎてから後の、国号が日本とされていることを内外ともに認識するようになってから以後が、「日本国」であると認識しています。

「日本国」号がいちおう内外とも認識になっても、それで日本列島の全体が「日本国」になったのではないことは、これもよく知られている。先日、ある研究会の巡見で、現在の多賀城（宮城県）の跡を見る機会がありました。その向こう側の広大な陸奥の地で蝦夷と呼ばれた集団が服従の挨拶にやってくる、いわば接見の場のような設備が設けてあるのを見ました。したがって、「日本国」という時、列島の全面を「日本国」が占めるという意味で言っているのではなく、当時の国際世界の関係の中でいわば公認された、優越した立場を確かなものにしつつあったということでもあります。近世史の段階になると、「日本国」はあちこちで散見する用語になります。「日本」も「日本国」も同義に使われますが、「日本国」は朱印船貿易の朱印状、朝鮮と取り交わす国書、キリシタン排除

の国家的宣言文、さらには農書などにまでいろいろ目にすることができます。

「王権と政道」についても、ひと言必要です。天皇・朝廷の研究、朝幕関係の研究では、力の強弱、上下関係、影響関係ということに議論が向きがちなところがあります。天子・天皇、国王、将軍などはいったい何と向かい合っている存在なのか。朝幕関係も向かいあっている両者ですが、もつと大きく、そういう治者身分の者が民百姓と向かい合っている存在であることを忘れてはならないというのが、私の大事にしている立場です。そうでないと、天子や国王が君臨している王朝社会に生きて暮らしているほとんど人間との関係が問題になってこないことになりかねません。そういう意味で「政道」を議論するわけですが、既にこのところでは日本史の非常に大事な特徴があります。「王権と政道」という分断した言い方にしたのは、本来は王権の任務として、「政道」と一体であるはずのものが、「王権と政権」という形になって「別所」化する。これが中国・朝鮮・琉球などとちがう、たいへん日本的なところですよ。

国家の権力が同じ場所・施設にあつて、その中で王の親政であつたり、あるいはナンバーツーが権力を握っていたりすることはどこにもあります。例えば、江戸時代をとってみても、將軍親政であり大老専制あり、老中合議もある。老中合議でも、老中の中で誰が力を持っているか時期によって違う。このことは、中国や朝

鮮の朝廷でも同じだと思われます。こうした権力の偏在というか、権力の実際のありかの移動と片寄りは、先々まで解決できない問題であります。しかし、別の所になる、ということは王権から政権が離脱する。これが、日本の將軍です。この「別所」化した存在であることによって、さまざまな議論が研究の上で生まれしました。朝幕は対立関係であるとか、確執状態にあるとか、そうではなくて結合関係であるとか和融関係であるとか、意見の違いが出てくることになります。いずれにしても、こうした問題を解いていくために、朝幕研究会が基礎的な作業を進めておられることに敬意を表したいと思います。

大まかに日本の前近代という言い方しますが、私の理解では、王権も、「別所」化した政権も、同一の政道論を身につけるべく努力をしていたと思います。王権の側は実力をもたず、政権の側が政治を執行していくという関係になります。では「王」なる存在でないのかと言えば、王権の当主が「王」であり、政権の長は覇者ということになります。覇者は元来、否定的な語ではなく、王者を武力などで支える者です。ところが、日本史では、覇者の王化が起こり、「二王のアポリア」を抱え込んでしまう。明治維新はこれをどうしても解決しなければならなかった。それが「討幕」という選択肢だったというのが私の考えであります。

次に「東アジア法文明圏」ですが、ここでは簡単に述べるにとどめます。これは、東アジアに通有の、ソフトもハードも含めた

ある種の規範を言い表すための言葉です。キリスト教と西洋、イスラムの中東、こういうところは積極性のある、他世界に押し出す積極的な価値・価値観を持っている、ただし積極型だけではなくて、消極型の地域もあると思います。それでも、一つの法文明としてのまとまりをつくっている地域がありえると思います。人間の生きている社会には、いわば「微粒子」の集まりみたいなものがあって、個々人の特徴を超えた地域柄を作っていると思います。法文明圏というのは、表土に出ている部分、埋められている部分を総合した地域特性です。その中でも「超越観念」、これを一般的に言えば神観念ということですが、私は東アジアを特徴づける神観念はじつは「天」だと思ふようになっております。曖昧さもあるけれども、超越観念という、そういう領域のところにこそ大きな境目があり、法文明圏のかたまりをつくっていると考えています。後ほど触れることがあると思いますので、ここではこれだけにしておきます。

1 問題に向かう姿勢と視座

天皇・朝廷について、先ほど高埜さんから、古代史や中世史とちがひ、近世史では、この分野の研究は緒についたところであり、朝幕研でも基礎的な仕事を進めている段階かどうかがありました。

天皇制については、「戦後歴史学」はいわばその否定形として登場し、歴史学の科学性を標榜することによってそれに対抗しようとしてきたという経緯があり、この問題に一生をささげた研究者が何人もおります。今もこの問題がいろいろな形で影響を生みだし、社会の中に気軽に済ませられない、厄介な空気や縄れの因をつくっているのですが、市民としては、その過剰な政治化を抑制していくというのが、最低限の姿勢になるでしょう。歴史学としては、あくまでも歴史認識の問題として対応していくべきことで、天皇・朝廷の過剰な組み込みの歴史像、また逆に天皇・朝廷を過度に軽視した歴史像を、終わりのないくらいの気持ちで過不足のない適切な歴史像に糾していく作業を続ける。それが歴史学的な「認識のたたかい」だと考えます。

天皇・朝廷研究は近世史では緒についたばかりという指摘がありました。これには近世史特有の事情も関係していました。一つは、無視する形の学問的抵抗とでもいうものです。戦前の「皇国史観」の基軸が「万世一系論」というものだったために、国家権力としてですが、その一系性が切れることが一番見やすい時代が近世であるということで、この認識をもとにして、戦後の日本史講座では、たとえテーマとしては立項されても、近世天皇は名目的で無力な存在ということが強調されてきました。また「戦後近世史研究」は、社会経済史に重点をおいた幕藩体制論として発展しましたが、「権力」は軍役論の次元で設定される「補助線」み

たいな扱いで、幕府や藩についても、ある時期には藩研究などが盛りあがったことありますが、おおむね「支配権力」「領主権力」と一括されることが多く、ましてや天皇・朝廷がどのように幕藩関係に関わるのかというような関心はほとんどの研究者が持ちませんでした。その結果、戦後の近世通史にはまったく天皇・朝廷が書かれていないものがあつたりします。

そういう状態は過不足なく歴史が書かれているということから言えば、偏りのある歴史認識であり、是正されなければならない状態であると考えます。ただその是正ですが、そのための視座は一つでなく、切り口も一つではない。今日は、専門研究者の皆さんに対して、専門研究者でない私が話をさせていただくのにふさわしい角度、距離から、いくつかのことを提示してみたいと思います。

天皇、天皇制というと、きわめて日本的な、これ以上ない独自の事柄ということになっています。「日本異質論」的な日本論のかつこうのテーマです。異質論でも、天皇についてはヨーロッパ史との比較が持ち出され、それらとは異なるというように論じられることが多かった。天皇と將軍の関係をローマ法王と国王の関係とくらべるといような議論です。しかし、東アジアの天子や国王という、近隣の君主制の在り方と突き合わせるということとしてはきていない。だから天皇制の議論は、根本的に「脱ア」的なところがあります。私は、この問題についても、脱アジア性を克服し

て日本異質性を超えていく努力が必要だと考えます。

ただ、東アジアの歴史の中に日本史を位置づけると言っても簡単ではない。例えば農村史、都市史、あるいは生活史でもそうですが、違っているところが多々ある。政治権力のほうは違っても民衆レベルになれば似ているのかというと、そうではない。したがって、脱アジアと言ってみても、ちよつと視点を変えれば東アジアの中に日本史がうまくおさまる、というわけにいかないのです。むしろ、狭い入り口が残されているという感じです。近年、朝鮮史研究者の宮島博史さんが「小農社会論」ということを、東アジア史を横断する特徴として指摘しています（宮嶋博史「東アジア小農社会の形成」溝口雄三ほか編『アジアから考える』東京大学出版会、一九九四年）。日本近世史の戦後の最大の成果は小農自立論だと考える私にとつては納得しやすそうな意見ですが、逆に日本近世史の、条件の多い小農論からすると、同じ土俵におくためにクリアしなければならない論点がまだ残されています。

小農論のほかにも、これまでいくつかの東アジア世界の共通項に当たる歴史事情が言われてきています。例えば、関係論では冊封（朝貢）体制、あるいは相互交流システム、文化史的には漢字使用とか箸を使うとかの似た習慣、行為が挙げられています。すでに長いあいだと言ってもいいくらい、対外関係史、交流史のほうから東アジアの結びつきの深さが証明されてきています。

交流、流通の研究成果は貴重ですが、それでも往来だけでは社

会の質の異同は判定できません。日米の往来はアジア諸国との往来よりも活発と言えるくらいですが、日本とアメリカが社会として同質という議論をする論者はあまりいないと思います。朝貢関係とか冊封関係は非常に大事な問題ですが、それだけでは議論が尽くせない。やはり、社会の質として、どういうところが相似性を持っているのかということに目を向けていかなければならない。そこで私は、政治文化という切り口を考えてみたいと思います。政治文化の概念はすでに欧米の社会科学のなかで議論されているものです。東アジア論でも趙景達さんなどが議論を始めています（『政治文化の変容と民衆運動―朝鮮民衆運動史の立場から―』『歴史学研究』八五九号、二〇〇九年）。まだそれぞれの立論という段階なので、私も、前近代に重点をおいた東アジア世界の説明のために、内容も自在に考えていきたいと思います。

2 政治社会と政治文化の立ち上がり方―日本の「古代化」―

政治文化は、当然ですが、歴史のある段階で政治社会が生まれることに対応しています。両者の間に、いくらかの前後のずれはあると思いますが、相関関係にはある。

『魏志倭人伝』の卑弥呼の世界、日本史では「小国」「連合国」の時代、あそこに描かれたものを政治社会と言えるかどうか。事実上の政治関係、支配関係はあります。しかし、それはまだ政治

文化を議論できるような政治社会とは言えない。「政道」を持つ、あるいは持とうとする「日本国」ではありません。政治社会へ向かう方向にあるとは言えるし、政治社会のその幾つかの要素が表れてきていることは間違いない。その後の社会が、こうした小国時代の規定を受けることは予想されるし、とくに天皇を考えようとする、この時代の「鬼道」力をのちのちまでも受け継いでいく面がある。ただし、その比重と様式、神觀念の相違があるということです。

政治社会は、国家と国家の民という関係が明示されている段階です。国家の民が公民、「国民」です。近代国家でなくても、国民という意味の「国民」です。国家とも言われたが、王朝という表現を使って、近代国家と分けておくのがいいと思います。支配している卑弥呼がいるだけではなく、その向こう側に国家の民が公民として位置づけられ関係しあう。一言で言えば律令制において、それが可能になったということではありますが、ある日という一日の画期ではなく、その前後の時期範囲に政治社会の出現という過程がある。

古代とはいったい何かという問いに対しては、私は、社会が政治社会化することであると答えたいと思います。政治社会に対応して政治文化の原質が形成される。細かな議論をしていくと、ここでも日本、中国、朝鮮はちがうところがある。しかし、すべての要素がそろっているのではなくて、大まかに曖昧な同質性、あ

るいは近似性がある。その近似性が、東アジア法文明圏の存在を証していることになるというのが私の意見です。

古代の政治社会化を考える時、日本史の場合は、日本内部の階級関係の形成ということだけでなく、大陸からの移住者を大きな要素として考える必要があると思います。大規模な戦争も政争も大陸のほうをはるかに先行しています。そうすると、朝鮮半島や中国から人間が移動してくる。それはただ人が来たというだけではない。日本列島に先行して政治社会化している社会から、その争いに直接かわって来た集団や類族が「亡命」として日本列島に流入する。こうして日本の古代化が進み、「政（まつりごと）」を自覚すると同時に、「民」「百姓」「民百姓」という公民身分の創出という方向に進む。この時、在来神觀念の勢力から「日本化」の反発力が働くだけでなく、渡来勢力からも出自のいきさつからして中国・朝鮮への対抗性を強く持ち、「日本化」に力を添える。こうして周辺王朝「日本国」が立ち上がってくる。つまり当初から、「日本化」の力が強く働く周辺王朝として姿を整えようとするということなのです。

百姓という言葉は、日本史でも、古代から近世にいたるあいだ、読みも意味もちがってきます。近世でも生業実態とずれていることが多いけれども、小家族の小農と百姓という用語が最も接近して、幕藩の法令でも百姓という言い方で、在村の小農に指示をおこなうことがふつうになる。ただし、私は、百姓は政治概念であつ

て、この言葉の持つ意味は経営の規模だけには還元できない、政治文化上の積極的な意味合いがあったと考えます。また古代でも、百姓を個別的な家族として認識することはあり、『論語』のような大昔に戻っても、貴人ではない民、という意味で百姓を使うことがよくある。

そういう民に対して「仁政」を行うことが大事だという儒家的論理は紀元前までさかのぼることができるし、さらにそういう古典を学んで東アジアの諸王朝は「百姓」という言葉で民を治めるということが政治であるということになった。このように中国でも朝鮮でも日本でも、百姓存在が共通であることが、東アジア法文明圏の存在の証明でもあります。

その「日本」という呼称ですが、古代史の研究では、日本側の主体的な自称という面を優位に見ているようです。私は古代史については不案内ですが、アジアとか極東とかが他者認識から出発したという議論に似たところがあるように感じています。つまり、「日本」もまた大陸のほうから言い出したことではないか。向こうから見て、太陽の昇ってくる向こう端という他者認識から出発したのではないかということが、『旧唐書』の「倭国・日本伝」などから推測されます。しかしながら、他者認識から始まった呼称を、自己認識として主体化するということは、世の中にはたくさんある。「日本国」もそういうものではないかと思われます。

いずれにしても、そういう流れの中で、日本史における「政治

の文明化」が始まったと考えます。文明化は、ただ善なるものという意味で言っているわけではありません。文明はしばしば在来社会にとって「襲来」であることが多い。日本の「政治の文明化」は同時期の落差の大きさのゆえに「圧力」という性格を強く持った。つまりチャイナ・インパクトです。その後の歴史で、「インパクト」というような大きな外圧は、「近世化」に際してのイベリア・インパクト、「近代化」に際しての「ウエスタン・インパクト」などを経験しますが、「古代化」に際しての大陸の圧力は「チャイナ・インパクト」というような表現を超えるもので、したがってインパクトというような言い方をしなくても済んでいる。

小国・連合国の時代、それよりも古く、別れて百余国時代、それ以来、日本国になるまで何百年にわたって中国とは往来があり、一過性のインパクトではない形而上・形而下両面にわたる吸引過程がある。押し付けられるだけではなくて、対抗意識をもちながら、選り分けて我が物にするというところがある。そしてそれが、いわば日本の「幼生期」であつたため、ちょうど子供の時の母語が成人後の外国語学習とは異なるように、むしろ日本の原質のようになる。私が言うのは、政治文化についてです。

繰り返し言いますが、原質のようになるけども、同時に、つねにのみ込まれたくないという不服従の性格も強めながらです。中華王朝と言っても中原の域を超えて、中華争奪の変動が続いているのですが、その外側の周辺王朝が朝鮮半島や日本で生まれる

というのは、つまり抵抗力の産物であります。日本国号の主体化とは、中華に対して対峙する自己覚醒を持つようになるということです。日本の前近代を通して、天皇に天子と言う言葉を容易に使っていますが、東アジア世界では王ではなく天子という言葉を使うことがどういう立場を意味するか、知らなかったとは考えられない。「天皇」についても、研究史ではいろいろな議論があるようですが、あえて「天」という言葉を使うところに身構えがある。少し前まで、韓国では、「天皇」ではなく「日王」と表現していた。これは植民地支配ということだけでなく、「天」という言葉に対して特別な響きが込められているからだと思います。

東アジア諸王朝の天子や国王にも共通している「能力」として、天意・天声を聴く力があると考えられており、それが祈祷者としての天皇にも共通している。それは小国・連合国時代の諸王において大きな比重を占めていた「鬼道」性を引き摺るもので、これは比重の大小をおけば現代に至るまで天皇に内在している。またそれは、君主制に普遍的な特徴であり、王朝・王国によって種々の個性的な秘儀・儀礼の形となって熟していく。そんな性格の「神明性」を「身体化」している、つまり多くのタブー（禁忌）によって身体が守られているということです。またこうした君主は、天意を聴く者として、天・国土の祭祀者であり、他の者が替わることはできない。それは、その王朝の始原性を王の身体が顕しているということであり、したがって「時間」の人間的体現者でもある。

る。日本史の天皇もまた、歴史的時間を「誰々院の御代」と言う形で表してきています。そして様々な人及び神に対して、爵号・神号を発給して神階制・人階制の秩序を支える。これらはおおむね、どこの君主制にも共通するもので、日本の天皇だけのことはない。

しかし、それは君主という存在の共通性ということであって、君主同士の関係ということになれば、話は変わってくる。すでに繰り返していることですが、日本列島、日本国というところでは、中国の律令制を、入れる過程でも入れなくなる過程でも、反中華王朝ないしは非中華王朝という、周辺王朝の対抗性のある「自己化」の姿勢が芽生え、育ちます。このことは、朝鮮半島でも、どこでも同じです。それは何によって可能となるのかと言えば、根生いの神々の観念を有することによってです。それらの神々は必ずさまざまな逸話を帯同しており、やがて神話のまとまりとなって秩序立てられる。

こうして東アジアの君主制として、どこでも共通するものとして、周辺王朝の自己化の神格・人格シンボルが押し出される。日本王朝の天皇は、内部矛盾の止揚の方法でもあるけれども、特段に自己宣揚のシンボルとして形成されていたものと考えます。王朝（朝廷）が形成されるということは、いろいろな禁忌が設けられ、儀式が重ねられ、それらが洗練されていくということです。時間が経つと廃れる。そうすると廃れたものを起こし返し、

復興させる。こうした営為が繰り返されないと、王朝が持続していけない。このようにして盛衰曲折の過程を踏みながら長く存続してきたのが、天皇・朝廷だと思います。

3 東アジアの古典古代―聖人・聖典・神話の三要素―

「東アジア法文明圏」を考える場合には、東アジアの古典古代ということを考える必要があります。古典古代というと、西洋の歴史、文明の源として特段のものと見られています。しかし、東アジアの歴史でも、聖人・聖典・神話の要素がふんだんにあり、しかもそれがくりかえしくくりかえしその波及範囲を広げていき、後世の政治や文化に影響を与えている。これを古典古代と呼ぶことは十分に成り立つことだと思えます。聖典とは、儒教では経書と呼んでいます。それは聖書という意味です。聖人は、一人ではなく、堯・舜・禹とか何人もいます。先王とか聖王とか呼ばれています。神話は、そうした聖人にまつわる逸話がたくさんあり、教訓がそこから限りなく引き出される。多くの教訓的な諺が、時に誤解・誤読も多分にもなつて作られていく。東アジア法文明圏とは、そういうものを、曖昧であるとしても、身近に感じている域圏であります。西洋の古典古代、東アジアの古典古代だけでなく、そのほかにも古典古代というものを設定できる広域の地域が地球上にはいくつかあると考えられます。

古典古代の個性を引き摺って、法文明圏が形成され、それに対応する個性的な政治文化が形成されるというのが私の理解です。そういう政治文化は、善なるものをめざして生まれたのではなく、無数の社会的紛争の克服をめざして、政治的効率をひきあげ、秩序を持続させるために形づくられていったと考えられます。

政治文化は、したがって当初は君主制的な政治秩序のためにあり、あくまでも治者の側の政道論として生まれる。これをはっきりさせておかないと、以後「民本」という言葉が多用しますが、誤解が起こりやすい。日本では、大正デモクラシーの時代に、デモクラシーの訳語として「民本主義」という言葉が使われました。「民本」と「民主」はちがう。ちがうけれども、デモクラシーの訳語に「民本主義」を当てても通用する近距離感はある。それはそれでたいへんだいじなことです。「民本」は「徳治」という言葉と連なっている。民主とは異なる所以である。

私はずいぶん前から「百姓成立」という言葉をキーワードにして幕藩体制のさまざまな事象を説明しようとしてきました。初めは百姓一揆の思想として言い出したことでしたが、のちのち、それは一体何だろうかと考え続けてくると、それは先ほどの「民本徳治」あるいは「仁政」の「御百姓意識」の側に擦り込まれた集合的な欲求だというように思われてきました。中身は安民、つまり民を安んずる、無事、つまり太平（泰平）を保証するということです。撫民とか牧民とかいろいろな言葉がありますが、要する

に民本の仁政を行うという約束を意味しています。繰り返しますが、民本は民が本ではなくて、民は国の本という意味です。だから「依らしむべし」ではあるけれども、子孫まで有徳に暮らすことを保障するという生存の約束は得ていることになります。時代によって時系列的な変化は経ていきますが、近世では、百姓のそういう意味での公法的な地位が上昇したことになります。

政治文化の要素にはいろいろな事・物・関係が考えられますが、何が正しくて何がよくないという正邪の観念、正当性の観念もその一つです。東アジア法文明圏では儒教政治思想を核にしているところが共通の政治文化であると私は理解しているのですが、「核」と言うのにも意味があります。それは純粹に儒教思想が受け入れられるのではなく、その社会のそれまでの外来・自生の思念と結び付いているからです。しかし、最も優位な正邪観念として、儒家的性善説を基礎にした判定がなされる社会になっていくと考えます。そういう正邪観念が優位になった社会で、それに反するような「悪人」「悪事」が各所で現れます。

性善説の社会だから善人社会になるのではない。悪政も虐政も起ります。そして、それに民百姓が対抗する中で、政道の建前が姿を現し、対峙し合う中で治者・被治者のあいだで共通認識になっていきます。現代の契約関係ではありませんが、曖昧な意味での合意、約定だと言えます。もちろん立場の違いによる利害の相違はあります。しかし利害の相違があるからこそ、建前が両者

の前面に出てくる。百姓成立というのは被治者が押し立てる建前であり、治者の実行責務ということになります。

「正統性」というのは王権の成立、授受に関する事柄の場合に用いられる言葉で、この正統性を証しながら王家の位置を持続させるのめたいへんな苦勞と、制度・施設の下支えが不可欠でした。しかし、もう一つの「正当性」もそれにおとらず重視されたのであり、今日の私の話は、むしろこちらの正当性に留意しながらになります。つまり「政道」の問題に王権とか政權とかを関連づけて考える姿勢を大事にするということです。といっても、明快でなく、隔靴搔痒の議論になりがちです。それは東アジア法文明そのものの性格だからです。正当な政道とはなにかといえは、それを最終的に担保しているのは天意というものです。この世界の正当なものとは天意としても現れるとされるわけですが、天意とは一体何だろうかと問い続けていくと、周りまわってそれは民意のことであるとなる。『論語』『孟子』などに目をやると、おおまかにはこういうことになる。では民意とは何かと正面から問うと、これも非常に難しい。最終的には天意と民意とを同一視する。こういうのが東アジア法文明圏の政治文化です。

また、政治支配の方式が、武威ではなくて教諭、諭すという方式に主眼をおいているのも、この法文明圏の政治文化の特徴です。近世の触書でも、くりかえしくりかえし申し付けるといいうものが多い。前にも申し付けた通りとあるけれど、初出がいつのことか

はつきりしないことも多い。また、苛酷な処罰令をとまなう法令に対して、教令・教諭の流れがあきらかにあります。教諭は、人格的な恩顧感を頼りに行われるもので、現代でも、東アジアの社会に対して、「法治」ではなく「人治」が行われているというような批判が出たりする。それは法文明の特徴によるものなのです。

超越観念についても、考えるべきことがあります。超越観念とは、要するに神観念のことですが、日本の場合、よく神仏習合とか多神教とか言われる。なかには仏教国家というような意見もあります。一神教的な解釈は賛成されません。仏教でも顕密二様であり、むしろ注目されるのが王法と仏法の関係などです。東アジア法文明圏に属する政治文化を共有しているということは、私見では共通の、あるいは類似性の強い超越観念を持っているということです。

それは「神仏」ではなく「天」であると考えます。宗教史の分野では、「天」について研究する動機がありません。日本史学では、「天下」「天下人」論はあっても、「天」について議論を深める必要がない。しかし、少し目線を変えてみると、天の観念は溢れるように、むしろ世俗の近世人・近代人の言説に見られるものです。福沢諭吉の『学問のススメ』は冒頭から、「天は人の上に人を作らず」と入っていきます。福沢諭吉は、「天」の前では皆平等だが、学問をしない人間はだめになる、幸福・不幸は学問の結果得られるもので、「天」はそこまでは決めてくれないと言っているのです。

が、私が面白く思うのは、神や仏、あるいは原語そのままではなく、いきなり「天」という言葉で論説を切り出すことです。この本がたいへんな人気を博したことはよく知られています。「天」が邪魔になったのではなく、その言葉こそがもっとも人々に納得されやすかったのです。大塩平八郎が決起に先立って摂河泉播の小前百姓に至るまでとして配布した、いわゆる「檄文」には「天」「天道」

「天恩」「天命」「天討」などがふんだんに散りばめられています。これは、人を集めようとして配った文章だから、呼びかけられた者がすぐわかるものでないと効果がない。だからこれは、近世社会の中での「天」の広がり、有効性を示すものです。では八百万の神々や多くの仏・菩薩・尊者は無視されるのかと言えば、そうではありません。仏教のほうではじつは名称が「仏」よりも、韋駄天のように「天」であるもののほうが多いとされていますが、私がここで言っていることは少し意味が違います。

当時の人々の、神信心の次元での魂の世話は、「天」が引き受けてくれるのか。私は、「天」もふくめてさまざまな神格・仏格が共存しているということを先ずはつきりさせたい。大塩の檄文には、天照大神もでてきます。日本では、多様な神仏が上下左右に自在に配置されているけれども、それらを一番上で統べている神格、それが「天」であると考えております。日本史から「天」という超越観念を外してしまうと、東アジア法文明圏に日本がいるという議論はむづかしくなりますが、事実はその逆だと思っています。天

惠論の角度からも天譴論の角度からも、その事例はきわめて豊富です。

「均」「均す」という言葉は、地均し、均田などに使われます。均田と日本史の班田は同じです。現代の「平等」とどのように関係しあうかということは今後の議論になるけれども、東アジアの政治文化として見逃せない要素だと思います。均は、支配の論理としても、均田論が『孟子』にも出てきますが、民衆運動でも均産均分を目指す形をとるものがありました。

むつかしいのは、「儒教核政治文化」と言う場合に、儒教をフォローしたり、ブレーキを掛けたりしている思想的諸要素の組み合わせです。儒家的支配は、いわゆる性善説に立っている。しかし現実には「悪人」「悪党」が沢山出る。それを「修己」で対処するだけでは解決できない。そこで、律のほうを考えると、これは令とは異なり、儒家的なものよりも法家的なものに支えられていると考えられる。儒家的な視座から寛刑化の力が働き、法家的な厳刑主義に反発され、補われるという関係になっていると考えられます。この両者の関係については、今後の考察課題の一つです。

東アジア法文明圏は、国際的には華夷の関係という構造体をつくっています。これについては、これまで多くの研究者がそのように理解し、通史の記述にも反映されています。同時にこの世界がどの王朝でも、内部に良賤関係を構造化させていることを見逃してはならないと思います。この世界が持っている身分制的なもの

のとして、華夷良賤を、両者切り離さないで一体的なものとして認識する必要があります。日本史では近世の良賤について多大な実態の実証が蓄積されていますが、私は東アジア法文明圏の問題としてあらためてその広がりの中で議論を試みる必要があると考えます。

そして、東アジア法文明圏の真ん中のところに中華王朝があり、その中華王朝の淵源に東アジア古典古代があり、その古典古代たる所以として聖人・聖典・神話という三つが揃っています。それ以降、中国は統一王朝になったり壊れたり、分裂状態の時には異民族国家がいくつもあります。統一王朝でも華夷変態の結果だったりします。東アジアの古典古代がどこで終わるかというのははっきりしませんが、それ以後の王朝は、その継承者であるということにアイデンティティを求めています。つまり、後継中華王朝であろうとするのです。はるかに後統の位置にある日本史が、実態として付き合ったのは、その「後継中華王朝」です。

「後継」を外して議論することもできるけれども、「幻想」（聖典の神話で近づくことのできる聖人）のような域にある古典古代の特段の位置を明示しようとするときには、漢唐といえども、後継の存在であることを明示するためには、後継の文言を冠詞としてつけたほうがよいと思います。もちろんそのことを意識するほうがよい場合です。

後継を付けようとするもののほかの理由は、一つは「中国中心

史観」に陥らないためでもあり、また中華王朝が漢民族でなければならぬことはないと言われてきたことを想起するためでもあります。元王朝、清王朝、つまりモンゴル族あるいは女真族による中国の統一国家が、合わせれば四百年近くも中華王朝をつくった。

辛亥革命では漢民族主義がでるけれど、それは、当時「中国人」が世界で、つまり欧米や近隣の日本などで軽んじられ、「中国人の尊厳」を取り戻したいという「国民感情」が高まっていたという事情があります。東アジア法文明圏では、中華王朝を築くことができるのは、漢民族優位ではあるけれど絶対ではないということを経史が証明していると考えます。華夷変態と言われるけれども、元も清も中華王朝の地位を保持したのであって、王権奪取の結果、中国が夷の国家に押し下げられたのではない。じつは私は、そのことが日本の中華皇帝化願望、中華皇帝化のための侵略実行ということを説明できる条件の一つではないかと考えているのです。さらにそのことは、前近代だけでなく、近現代の日本の中国侵略の背景にある歴史意識として生きているのではないかと思っています。

周辺王朝は中華王朝に対して、あるいは後継中華王朝に対して、朝貢あるいは入貢し、その立場は夷です。しかし留意すべきは、夷に甘んじているのではないということです。周辺王朝もつねに「小中華」たろうとしたことです、その上昇願望が、独自の神話、日本で言えば、『記紀』、朝鮮で言えば、『三国遺事』などを生み出

すこととなります。東アジア化に対して自己化と言ってもかまいません。いわば周辺王朝規模の「古典古代」を持つとうとするために、歴史のねつ造、加工もふくめて、古く古くさかのぼろうとします。

周辺王朝は、中華皇帝化願望を秘めながらの華夷関係意識を持つということですが。大まかに言えば、東アジア法文明圏の国際構造は、四方向へのベクトルの力がはたらいていたと考えます。一つは華夷秩序。二つは夷同士の敵礼関係。三つは華夷の世界から下に見られて、手懐けるために、王朝扱いされないような部族あるいは地域勢力に対して「羈縻」の相手にする関係、最後の四つ目、周辺王朝には自己を中華化しようとする上昇志向はあったけれど、現実の後継中華王朝に対しては服従し、宗主国に礼を尽くそうとする意識、行為が育った。これが「事大」の意識、姿勢です。朝鮮史では中華王朝に隣接していた関係で、事大意識が形をなした。日本はそれとくらべると海を隔てた位置にあって、この感情から自由であったと言えます。ともあれ、この四つのベクトル関係が作動して、東アジアの世界を作っていたと言えます。

4 「王権」からの「政権」の分出

こうした古代化過程と古代時代に体質化された、ある構造を持つたものが中世化していきます。政治社会のいわば「幼生期」に後

継中華王朝から染み込んだものは、「チャイナ・インパクト」の域を超えて、日本の「政治・社会体制」の中で「基層」的な位置を占めるようになります。これは、中国中心史観ではありません。

日本の中世化過程では、政治社会と政治文化の次元では、「王権」から「政権」が「分出」するということが、以後の明治維新までを規定する最も大きな特徴になると思います。「武家政権の成立」と、どこにでも書いてあるように素直に表現すればいいところですが、東アジアの周辺王朝である「日本王朝」の推移という視角で見れば、王朝の中核である「王権」から「政権」が分出したことが、他の諸王朝との最も大きな違いになります。これについては先に、王権と政権の「別所」化によって王権と政道の一体性が崩れる日本的な個性を指摘しました。初めからきれいに「別所」化するのではなく、頼朝の大犯三箇条のように、古代の征夷大將軍職の任務の変形した治安の警察権から次第に政務に近い事案に関わるようになって、武家政権と言われるような性格の支配権力になっていったと思われます。

「戦後歴史学」を支えたいわゆる「領主制論」は封建制の成長過程をたどるということで、在地領主の基盤の上に乗った武家政権を追求してきたわけですが、鎌倉政権でも京都の熟練した実務能力のある貴族官僚大江広元を呼んで頼朝の側近とし、政所の別当にするなど、幕府の政務運営を進めている。古代官僚制国家を完全に拒否した「戦地の幕府」ではないと思います。

「武家政権」が一挙にできるのではなくて、王権からの「別所」化が漸進していくということが大事です。鎌倉幕府の將軍といっても、江戸幕府のような徳川氏の世襲ではない。京都から宮將軍を迎え、「政権」といっても將軍が天皇に「委任」される力さえなく、その下の執権北条氏による、いわゆる「得宗専制」と言われる仕組みで推移していく。近年では、中世史研究者からも武士の見直しが提起され、また中世史・近世史両方の研究者から「公武結合」「公武和融」を押し出す意見がでています。

5 壬辰戦争からキリスト教排除へー日本の「近世化」ー

日本の「近世化」のところでいつも悩むのは、一つは「朝鮮侵略」です。もう一つは、キリスト教の布教から教徒の増加、そしてキリシタン禁制へという流れです。それぞれの出来事に外国の犠牲者があり、それで悩むということもありますが、アジアとの関係、ヨーロッパとの関係、この二つのことは互いにどういう関係になっていくのかという問題にも悩むわけです。近年は、朝鮮侵略を「壬辰戦争」と呼ぶことが始まっていますので、それになります。中国は半世紀の動乱を経て、中国は半世紀の動乱を経て女真族の清朝支配の下におかれ、日本の近代に至るまで統一国家として存続しました。そして、日清戦争を経て、辛亥革命によって滅びるまで、非常に長期の支配権力、すなわち後継中華王朝を

維持しました。

女真族がなぜ万里の長城を超えて後継中華王朝である明朝の中枢に迫るのか、具体的な過程としては、李自成の乱とかホンタイジに救援を頼んだとか、いろいろありますが、それ以前のヌルハチ時代から女真族の側には抑えきれないような怒り、恨みがあつた。それは大きく言えば華夷関係の世界において、華の側が果たすべき役割を果たしていないことです。華夷の秩序は、けつして夷の側に過大な負担を強いるものではなく、むしろ華の側に恩恵、下賜、支援の責務を約束させるものでした。たとえば日本中世でも、華夷関係を前提にして実行された勘合貿易において、日本側はたった一回の遣明船で大規模な造寺が可能になるような巨大な利益が得られた。だからこそ出かける決心がついた。夷の側がその関係に慣れると、華の側の下賜怠慢は十分怨嗟、襲撃の理由になり、潜めていた中華皇帝願望を顕わにして牙を剥くというところがありえたのです。ヌルハチは一〇万の軍勢を集めて「七大恨」を掲げ、明を糾弾し進軍する。「恨」の中には、女真族が再生産をしていくための経済的な問題や婚姻関係などさまざまですが、自分たちは天の命に従ってやるという名分を立てています。もっともヌルハチは明からの自立を目指したのであり、中華の明を倒そうとしたのは子のホンタイジだという見方もあります。

では豊臣政権には、それに匹敵するような怒りを滾らせる名分はあったのか。原因論の古くからの諸説は、北島万次さんの『豊

臣政権の対外認識と朝鮮侵略』（校倉書房、一九九〇年）などにも詳しく整理されています。山口啓二さんが「際限なき軍役」で集権力を弱めなかったためとたくみに説明したため、私なども納得させられたことがあつたのですが、総じて日本史研究者の説明は一国史的であると、朝鮮史研究者などから不満が表明されています。

ところが最近、平川新さんがこれまでのアジアの大陸方面との対抗関係だけで説明するには、東南アジアの方向にも目を向けていることが説明できないと疑問を呈し、高瀬弘一郎さんの『キリシタン時代の研究』（岩波書店、一九七七年）の成果を典拠に、ポルトガル・スペインというイベリア勢力に対抗して、東アジアに新しい秩序を作りあげようとしたと理解したほうがよくわかるという意見を出しました。高瀬さんは、イエズス会の本国やアジアのイベリア関係箇所との書翰を克明に解読して、先の著書で「キリシタン宣教師の軍事計画」を論述しています。もちろんその背景にある「大航海時代のイベリア両国の世界二分割征服論」についても論じ、それと日本との関係を考察しています。

イエズス会は、中国のマカオに拠点を置いて、東アジアのキリスト教布教、いいかえれば改宗活動を献身的に進めようとする宣教師達の集団でした。ラテンアメリカでは、布教目的と、むしろ宣教師達が軍事力を行使したのではないが軍事勢力と結び付いて、植民地化という結果になって近代に至っています。

こうした目的と熱意は東アジアでも同じで、偶然から出発した

日本社会のキリスト教布教はそうとうな成果をあげ、信長のよう
な、延暦寺を焼き討ちし本願寺と戦うような、仏教勢力という、
宣教師達からすれば許し難い「異教徒」と戦っている日本の領主
が最強であり、民衆のキリシタンもキリシタン大名も増えている
というのが、彼らの眼前の光景でした。一五八〇年代はイエズス
会にとっては、日本に大きな希望がもてる時代でした。したがっ
て、日本を敵視したのではなく、逆に「友軍」とみたのです。す
でに大きな中国が視野に入っており、そこを本国の軍隊、日本の
キリスト教徒や大名勢力で征圧すれば、中国の人間は「異教徒」
支配から解放されるということになります。そして秀吉に「フス
タ船」と呼ばれた大きな軍船を見せた。ここで誤算が起きた。秀
吉はしかし、これに対抗してイベリア両国のデマルカシオン（世
界分割構想）に対抗する新しい東アジア秩序の構築へ向けて軍事
行動を起こした。これが「唐入り」の「朝鮮侵略」だというわけ
です。いささか翻訳的な説明も加えましたが、これは示唆に富ん
だ見方です。ただし、平川説にはまだあやういところがあると思っ
ています。明の冊封朝貢体制から離れようとしたとのべています
が、すでに事実上の非入貢状態が続いています。東アジアの秩序
から離反するという積極的な目的は考えられない。

壬辰戦争の原因を考えるうえでヒントになるもう一つは、堀新
さんが『織豊期王権論』（校倉書房、二〇一一年）で考察を進めて
いる、織豊期の王権をどう考えるかの議論です。堀さんは、国内

の公武結合王権の範疇を超えて、中華皇帝的な世界への視野があ
ると述べています。中華皇帝化欲求とはつきりとは言っていない
が、延長していけばそういう論点が浮上してきます。

先のような意味合いのイベリア・インパクトに対して、なぜ唐
入り、朝鮮侵略になってしまったのかというところは、まさしく日
本史のかかえるアポリアというほかないのですが、西洋法文明の
ような大きな他種の広地域文明からの圧力を受けると、直接に朝
鮮や中国に対して、特段の怒りも恨みもないが、自らの安全保障
の方法として、中国大陸を目指し、中華王朝に取って代わろうと
する。そうするとそこに必ず朝鮮半島という通路があつて、そこ
に自主王朝がある以上、侵略戦争の最初になる。中華皇帝化欲求
に押されてそう対処する。これが、日本史の存在自体が持つてい
る呪縛のような生存欲求の形です。

このような流れの中で、朝廷、天皇は、信長や秀吉とはちがい、
キリスト教と妥協せず、「排耶」の意思をとぎらせることなく、村
井早苗さんが紹介したように、正親町天皇の綸旨によって宣教師
を京都から追放するということを実行しています『幕藩制成立と
キリシタン禁制』文献出版、一九八七年）。仏教勢力も、とくに禅
宗の上層は排耶活動に取り組み、その中心の面々は朝廷や幕府の
要路者と密接な関係を持ちうる立場にあった。村井さんは、それ
らの詳細を著書に記述しています。ついでに言えば、日本の仏教
は、日本社会がキリスト教と出合ったために、以後、キリスト教

排除の立場から緊張関係に立つという性格をおびることになりました。これは善意・悪意や個々の仏僧の自主選択の問題として言っているではありません。

キリスト教排除は、日本近世だけでなく近代、さらに現代に至るまで社会の質、宗教の質にかかわる影響を残したと思います。そもそも幕末の攘夷という高唱を考えてみますと、例えば徳川斉昭の「戊戌封事」などで言っているのは、耶蘇教の侵入という危惧です。それが外患の中心です。今、世界の中で中国と日本と朝鮮と琉球、この四つしか耶蘇に侵されていない国はない。中国は大きいから最初には攻めないであろう。朝鮮・琉球は弱いから最初には攻撃しないだろう、日本が一番危ない。対策を急がなければならぬ。こういう議論です。アヘン戦争の直前の意見ですが、井伊直弼の桜田門外の変、安藤信正の坂下門外の変、そういう時に「斬奸状」というのが残される。彼らは幕府を倒せと言っていない。そもそも水戸学は、尊王敬幕の思想です。では何が悪いのかというと、耶蘇教で日本を侵す。井伊や安藤のやっていることはそういう活動を容認することである。これを許すことはできない、というのが奸物襲撃の趣旨です。

耶蘇侵略論というのは日本史においては、その後の歴史を考えるとずいぶん大きな意味を持っていたと私は思います。それが、壬辰戦争の大きな要因にもなっており、その結果として、東アジア法文明圏の中にあつて政治文化としては東アジア化が拡大した

がら、中国とも朝鮮とも通商のみだったり単方向交流のみだったりの関係になり、ラテンアメリカのような直接的なキリスト教国化ではないが、キリシタン禁令という形の内側への抑圧システムを作ることになった。織豊時代からの、アジアとの関係、ヨーロッパとの関係という両面を一体的に理解するところいうようになると私は考えています。

もちろんキリシタン禁制は、社会内部、日本国家の統治という日本史事情からみれば、キリスト教の一神教的神観念と日本の多神教的神観念という超越観念の相違から来る誓約方式の違いが土台にあるというような議論は可能ですし、むしろ私はこれまではそっちのほうから説明しようとしてきたのです。そういう議論はいろいろできるけれども、壬辰戦争の原因論となると、述べてきたような世界的動向を見つめる必要があります。

これまで壬辰戦争の時に、秀吉が秀次に与えた、「三國割構想」と呼ばれている二十五箇条の「覚」は、妄想である、空想であるという説明がされることが多かった。このところ、織豊期の王権論に踏み込んだ堀新さんなどが、妄想論、空想論としてあつかわず実態的なものとして説明しようとしてはじめています（本講演のすこし後に歴史科学協議会第四五会大会報告としてこの文書の分析を試みています。堀新報告「織豊期王権と東アジア」）。

その「覚」の第一八条に「叡慮をうつす」ということが言われている（朝幕研究会編『近世朝幕関係法令史料集』。後陽成天皇

を明の都に移すという意味です。既に武家政権時代に入って、ということとは「王権」からの「政権」の分出、そして「別所」化が明確になり、天皇は政治的には非可視的な存在になっている。ところが、この「叡慮うつし」は、国際的な関係において天皇が可視的な存在になるということです。ただし前後を見ても、この一度だけです。

私は、じつは以下のように矛盾したことを考えているのです。つまり、こうした経緯の結果、一つには日本は東アジア法文明圏の周辺王朝としての同質性を一段と高めるコースに入ったということです。同時に、同じ経緯の結果として、同質性は政治文化の次元においてであって、冊封、朝貢というような国際秩序の次元では、弾き出されてしまったということです。弾き出されたというのは、慶長元年（一五九六）、中国から講和交渉と合わせて冊封使がやってくる。これを拒否して、秀吉が追い返しました。それまで形の上では、日本は国王で向こうは天子という朝貢関係にあった。長い間、国家的な次元では入貢中断状態にありましたが、形の上ではここで切れたわけです。その後、日本の長い近世では、唐人貿易とか漂流民の返還とか、それなりの交流様式が育ちます。しかし、冊封されることはない。家康は朝鮮ルート、琉球ルートで復交を探りますが、成果はありませんでした。こうして近世日本は、後継中華王朝に対して、非入貢の立場で終始したわけです。それから朝鮮との関係では、善隣友好と言われます。たしかに

壬辰戦争のあと、東アジアは長く非戦の環境が生まれました。ただ、関係の質を問えば、中世よりも良好な関係になったとは言えない。中世では、ソウルに倭館が置かれた。開かれていた港も釜山のほか二つあった。それが近世では釜山だけとなり、ソウルには行けなくなり、そもそも双方向的な国家使節が往来することもなくなった。対馬の宗氏は一大名であって、朝鮮からすればむしろ中世のような暴発を抑えるために年給のように米を与え、倭館に役人を常駐させて、使節が来る時に交易を許可するというものです。それは大きく特徴づけると、「羈縻」の策を、つまり手懐けの方策を実行するものだった。日本国と朝鮮国は国書交換はあったけれども、こうした実情を見れば、双方向ではなく単方向だけの、その意味で敵礼性を欠く交流様式であった。端的に言えば、近世日朝関係は、非敵礼の関係にあったというのが私の見方です。ちなみに非敵礼の関係は、朝鮮だけではなく琉球王府との関係もそうです。日本からは国家的な使節を送っていない。大名島津氏の支配という形になっている。そういう関係であるが、政治文化という角度からは、むしろ主体的に東アジア化していったというのが私の理解であります。

6 儒教核政治文化の広まり

日本史は古代化以来、一貫して儒教核政治文化の広まりという

方向に進んだと思います。しかし近世化の過程では、それがひと
きわ大きな流れになった。「儒教核」と「核」の字をつけているの
は曖昧なものであるが、それでも政治支配の考え方のなかで儒教
政治思想の考え方が中心におかれているということを表すため
です。儒教の影響については、それを否定するものから肯定するも
のまでさまざまな意見がありますが、私は日本の政治文化の中心
におかれてきたと考えるものです。儒教政治がそのまま行われた
というつもりはないので、仏教的なものも老壮的なものも入り神
道的なものも入っていかまわらない。本当に正しく深く理解した
かどうか、それはむづかしい問題です。はっきりしているのは、
受け入れようと主体的な努力をしたということです。そして儒教
政治の文言を使って現実の政治を動かそうとした。その証しなら
あげることができます。

その努力は、天下人レベルでも家康段階から始まっている。掠
奪の結果ではあるが、朝鮮朱子学がずいぶん活かされた。朝鮮朱
子学は、藤原惺窩や林羅山に対して大きな影響を与えました。た
だ、受け入れる二人が、すでにそれを飢渴するような姿勢にあっ
たことで生まれた影響だったことは確認しておきたい。つまり、
戦乱を克服する政道を求める空気が、日本には充滿していたとい
うことです。そして、ヨーロッパ系の活字ではなく、朝鮮侵略で
得た金属活字を生かしたと考えられる木活字を作って『群書治要』
などの政道書を印刷しています。いわゆる古活字本です。そして、

貞観の治という善政で知られる唐の太宗李世民が群臣と問答する
形を取った政道書を、家康は藤原惺窩に読ませています。「貞観政
要」は、その後も天皇・将軍から村役人層の百姓に至るまで読ま
れています。

政道は支配の理念、筋道ですが、その根幹に民百姓を居つかせ
る、そのために経営の成り立ちと無事の保障を治者が約束する
ということがある。近世の小農経営には不安定さ、強かさの両面が
ある。そういう歴史段階では、強き百姓を育成する、百姓経営を
成り立たせるということは、この政治文化に最もよく対応するも
のだったと言えます。ただし、小農論というと江戸時代を中心に
することになりますが、百姓論という言い方をした場合には、経
営の個性性は古代の班田百姓以来の時間幅で議論しようと私は考
えています。

近世には幕藩体制と言われるように、藩あるいは自分仕置権の
強い大名領があつて、これこそが中国や朝鮮などと国家形態のう
えで異なるところなのですが、しかし、その違いがむしろ近世日
本にあつては、東アジア政治文化を浸透させる磁場を全国的に設
けることになったのです。日本近世史では、領主制の単位である
藩にむしろ封建制としての先進性を見てきたのですが、儒教核政
治文化が東アジア法文明圏の核心と考える私見からすると、藩は
そういう政治文化を、藩校を通じて藩士教育で儒教を教え、さま
ざまな村町への触書で領民に百姓成立が百姓の勤めであり藩主の

責務でもあるとする教諭を繰り返しました。百姓もそれを受け止めて義務と権利の感覚を養った。近世的な御百姓意識の成立です。けっしておとなしくはなく、領主の恩顧感に根ざして百姓成立、つまり仁政を要求する訴願や一揆も起こしました。こういう藩が、初期から幕末を平均して二百数十もあった。この藩世界が民本的徳治主義を醸成する磁場になったのです。

公儀の補助も時にはあったが、基本的に藩は自主財政であり、自分仕置は権利でもあるが義務でもあった。自覚的な大名は、領民の合意を取り付けるために、藩主は当分の支配者で、百姓こそが子々孫々まで存続するものであること、大名は將軍から百姓を預かって領分の範囲で支配する、つまり「預治」が原則であることなどを強調しました。藩主が領民を預かり治めるという関係の中で、民本主義的な政治思想が最もよく攪拌される場になったのです。そうでなく、中央から役人が派遣される形で二百数十の藩領が統治されたとすれば、藩領で培われる政治意識は大いに違ってくると思います。上杉鷹山の明君論というのは、藩領を私物化しないという「伝国」の思想を後継者に教えるところに真骨頂があるのですが、これも民本徳治と対応する預治の政治思想であり、政治文化の東アジア化ということだと思ふのです。

後期の大名の中には「蘭癖大名」として知られている者がいます。先頃機会があつて鹿児島尚古集成館で、いわゆる蘭癖大名の展示を見ました。戦後の歴史学は蘭学、洋学というものは、い

わばアジア的な封建的なものから離れて新しい世界観を日本にもたらしたという視角で研究することが基本の視角だった。ところが、蘭癖大名の薩摩藩主島津重豪を見てみると、異なる印象を持ちます。重豪は、この大名がいなければのちの島津斉彬のような大名もなかっただろうと言われるほどの存在です。蘭癖の島津重豪のやった改革は、藩校を作るなどいろいろでしたが、藩校の場合、出入りの門に大きな額を掲げた。そしてその額に乾隆何年というように中国の年号を書かせた。乾隆は清朝、つまり後継中華王朝の天子の名前です。その額に「仰高」と大書させ、藩校内には孔子廟を建てさせた。藩校は、一八世紀中頃から増え始めますが、儒学のどの学統を重んじたかはともかく、その多くは孔子廟を建てて、四書五経の「学習」を進める。これはつまり、武士教育において、儒教の比重が質量共に増していく現象です。

ところで、明君（名君）と呼ばれる治者が東アジアの王朝には必ず出ています。明君という角度から見た時に、天皇はどういう存在になるのか。そもそも中国や朝鮮において明君とされるのは、天子や国王です。臣下が任地先で尊敬される場合があるが、それは明君ではなく、日本で言えば名代官、つまり名臣のほうです。東アジア法文明圏の物差しからすれば、日本の明君は、本来は天皇の中から出ていなければならない。もちろん天皇の人物評ができるような距離、立場にいる朝廷や幕府の関係者の間では代々の天皇に対する品定めの評価がなされていたでしょうが、明君は

あくまでも政道、民百姓との関係において、天下の声として聞こえてくる評判と対応しなければならない。巷の声を拾い上げてきていく評価です。しかし、近世天皇には民政という行為がない。

天皇ばかりではなく、全国政治の頂点にいて、大きな政策判断に最終的な「上意」を発する立場の將軍にも、明君とされる者は少ない。家康は東照大権現として神格化されますが、明君イメージにはなじまない。八代將軍吉宗は明君として認識されましたが、近世の明君はむしろ諸藩の大名の中に登場しました。今も、各地には中興の英主とか明君と評された大名の事績、物語が各地に残っています。民政、民百姓と向かい合う政道の実践、それについて受ける評価は、藩領域単位の預治の主体、公儀名代である大名に向けられたのです。私は、あとで述べますように、天皇がまったく非政治的な立場にいたとは考えませんが、その起居日常の中に民政の責務がともなっていない。光格天皇が天明飢饉の際に京都市民を心配して救済を所司代に申し込んだということは、ある変化を示すものではあっても、民政とは言えない。いずれにしても天皇、將軍、大名の中で、大名が各地で明君（名君）、英主とされていることは、日本国の王権を考えるうえでも大事なことで、とりあえずは「複層的君主制」としておかなければならない特徴だと思います。

光格天皇の名が出ましたが、近年はこの時期を境に朝廷の政治的浮上を指摘し、幕政においても「大政委任」論が「祖法」化さ

れたという議論になってきているようです。近世史全体の中での天皇・朝廷の位置について、第一の変容、第二の変容と言われるのですが、私はと言えば、第一というのは、幕藩体制への組みこみのために造り替えが行われた。その結果、朝幕和融の仕組みが整序された。「朝廷の近世化」における天皇、朝廷の変容だったと思います。武家の側が一方的に公家や寺社家を変えたのではない。変わることを強いられたのは武家も同じで、乱世から治世への変化のなかで、むしろ一番変容を強いられたのは武家だったとも言えるわけです。

そして第二の変容が、幕末まで八〇年間の政治的な自力浮上のコースを用意したという考え方については、それは、王権の、王家としての自律志向という範囲内のことで、幕藩制次元の天皇の政治的浮上ということでは、もっと幕末になって「幕閣の要請」によって政治化したと理解しています。天明飢饉の時に禁裏を周回した民衆にうかがわれるように、なお天皇の「鬼道」性、つまり神明的性格が、社会との関係では第一義的に出ていると思います。

「大政委任」については、論議になる「禁中并公家中諸法度」を見ておく必要があると考えます。というのは、ここに現れている天皇の役割について、それを政道論的観点から議論することが行われていないからです。この「諸法度」には、東アジアにおける日本史の位置について考えるべき事柄も豊富に入っています。

第一条は歴史教育などでもよく取りあげられるものですが、冒頭に「天子」とでてくる。日本では天皇を「天子」と呼ぶことは古代にまでさかのぼることができるほど、あまり違和感なく使っています。「天皇」もじつはそういうところがあるけれど、周辺王朝の日本で、それが誰であろうと、「天子」と自称他称することは、東アジア法文明圏の華夷・事大の身分制的国際秩序のもとでは、僭越とされる言葉です。事実上の長い不入貢のうえ、文禄二年（一五九六）の冊封使追い返し一件で最終的に非入貢となり、「近代化」まで変わらないというのが日本国の位置になったのですが、室町時代からそこまでは、いちおう「国王」の立場でやってきたという経緯があります。もっとも、「古代化」以降も、日本はしばしば非入貢関係になることがあり、「天子」称に対する抵抗感が少ないところがありました。非入貢関係になったと言いましたが、かならずしもそれでよしとする立場ではなく、先に言いましたように家康は日中の国交関係を修復しようとしたけれども、うまくいかなかったということです。その結果、非入貢、天子称という、中華への対峙性が印象づけられる外貌になったと思われます。

第一条の、天子は「第一御学問也」については深めるべき事があります。ここでの「御学問」は、『貞観政要』『寛平遺誠』『群書治要』『経史』『和歌』『禁秘抄』などです。これらには東アジア的なものと、それから日本的なものが交錯しています。最初の『貞観政要』は、儒教政治の要諦を、唐の太宗李世民的言行録、問答

録の形で著した政道書です。この政道書は、近世の初めから終わりまで、治者も被治者も読んだものです。家康が藤原惺窩に講じさせたことは、先に述べました。八代將軍吉宗も、儒者室鳩巢に講じさせている。歴代の將軍も同じはずです。『民間省要』という多くの、過激と言ってよい政治批判をふくむ献言書を吉宗に上程し、大岡忠相のもとで働いて、晩年は幕領代官にもなった、川崎宿元名主の田中休愚は、その跋文で『貞観政要』では「政要」と書くが、同じ音なので下から問う「野翁」である自分は「省要」とすると書題を説明している。

つまり、『貞観政要』は政治の要諦、安民と無事の約束をする治者の心得を説いた書です。それを天皇が学ぶというのは、やはり治者としてのあり方を学ぶということです。朝廷生活の有職故実、日本的叙情を託する和歌も大事にするが、「御学問」が政道を学ぶことであることを見落としてはならないと思います。だからといって、ここから「大政委任」論をひきだすのは即断というものです。天皇存在の神明性（「鬼道」）と政治性の両面を見ておきたいと思います。政道を実行する主体ではなく、政道を学習する主体という政治性を保持していたのです。

それから、第八条の「年号」ですが、なぜ漢朝年号にしたのかということについてはすでに推定的な議論がありますが、やがて「習礼相熟」すれば「本朝先規之作法」で、というのは、日本の言葉で独自の年号を勘案するということではありえない。これは、

中国の古典から意味ある文言を選び出すことに日本の学者が習熟し、政治的に判定する作法のことにちがひありません。現在の平成でも『書経』『史記』から取っています。そうすると、外交としては非入貢であつても、文明圏的には東アジアの古典古代を踏まえた圏域内に主体的に存続してよいとする意思を示していることとなります。

年号・元号は、完全な漢字文化であり、気がついてみると、東アジアではどの国も共和制になり、君主制にもなっていた年号は日本だけになっています。年号は、日本はいったん入れると、以後一貫して使用してきたのに対して、じつは本家の中国では間歇的な利用でやってきた。おそらく王朝交代が関係していると思います。そういう経験にもとづく微粒子のような気持ちの違いが集合心性となつて結果を左右したのではないかと思われまふ。

ところで、「大政委任」論についてですが、この「御法度」では第一四条に、「平民」でも「国王大臣師範者は特別」とあつて、特例として大僧正、正僧正、権僧正などに任じると補足しています。ここでの「国王」が「將軍」であり、そこに「大政委任」が表出しているという見方があるようですが、この「師範者」は侍講あるいは賓師であり、朝廷内の行為を指すはずですから、征夷大將軍とするのには無理がある。ここは、天子と言わずに「国王」と表記した場合の日本国王権の王、つまり天皇を指すとするのが自然でしょう。

私は、近世化に際しての天皇・公家・寺道家、さらには武家の造り替えの過程を集約する形で出された「禁中并公家中諸法度」と「武家諸法度」「諸宗法度」などは、誰が誰を抑圧するというよりも、この時期、東アジア法文明圏の内部に周辺王朝日本国、ここでは王権と政権が総体として公儀権能を分掌していますが、その日本国が自らの立ち位置、つまり外へも意識を向けた国家形態を宣揚するために要請された、教諭性の強い法令だと認識しています。対外宣言ではないが、アジアの中に位置づく制度化というものではなかつたかどうかと思われるのです。

7 東アジア化の極北としての明治維新―日本の復古的近代化―

「王権」からの「政権」の分出、「別所」化であるとか、天皇存在が臍の緒のように持ち続ける「鬼道」性、神明性であるとか、そうしたことを公武の結合、朝幕の和融という見方と折り合わせながらお話ししてきたのですが、じつは「政権」の側の覇者の「王」化が周囲の圧力や待望も加わって進んでいったということを付け加えなければなりません。そうしないと「近代化」のところの説明がつかないと考えます。

公儀の弱体化、この場合は狭く幕府、徳川政権ですが、それが一九世紀三〇年代あたりにはとみに公儀機能を弱めるとともに、それだからこそ、状況を突破していく一つの選択として、これま

で以上に將軍の「王化」を進める欲求を強めたと考えます。天皇にとつて替わるというのではなく、要するに「上一人」化しようとする欲求を強めたということです。それがいわば幕末日本の「二王のアポリア」という難問になってきます。さらに言い方を変えると、「公武合体」というが、じつは幕藩体制の入り口でも純粹の「公武」でないところがあった。いくつもそういう事柄を挙げることが出来ますが、たとえば幕領とわれわれが呼んでいるところは「御料所」と呼んでいた。どなたもご存じのことです。それはそれで公武結合、朝幕和融の「縁戚構造」が機能してきていたが、「武」の側の危機から、あらためて「武」の「公」化が表面化し、その勢いが増量されてきたということでもあります。「公武」が「公」になってくると言うとうっかりやすいかと思ひます。

東アジア法文明圏の国際関係だけであれば、この曖昧さは、將軍を「大君」としたり、国書の書き方で言葉づかいの約束をしたりすることで決定的な障害にはならなかった。どれが正統政府かについてゆるさなかったのは、西洋法文明圏の諸国の意思、つまりウエスタン・インパクトという力でした。ウエスタンとは一体何なのか。ウエスタンというのは、英仏一〇〇年戦争とかフランスのオランダ支配とか、互いに猛烈に争い合っている世界です。フェートン号事件は、長崎にイギリス軍艦がいきなりやってきて、後で長崎警護役の藩が処分を受けましたが、それはオランダがフランス支配下に入り、フランスと戦っているイギリスが長崎港の

フランス側としてのオランダ船を狙ってやってきたということですから。ウエスタン諸国は、そういうせめぎあいの中で、互いの関係を主権国家として条約交渉関係として対応する関係をつくっていった。争い合う主権国家群、これが日本に開国をせまるウエスタン諸国です。

争い合うけれども、たとえばアヘン戦争で中国にイギリスが譲歩させると、そのレベルにまで他の主権国家も権利を高める。マカオに対するポルトガルの立場は、イギリスの香港獲得によって、後乗りのように獲得したものです。これらの諸国は、個々の関係では激しく争いあつて、その争いの中から交渉の方式が生まれ、休戦とか占領とかさまざまな条約を結ぶ方式が生まれてきました。万国公法とはそういうものです。東アジア法文明圏は、ウエスタンの主権国家群に対して、華夷の身分制的秩序の中に位置づけられた王朝国家群でした。その構造から弾き出された位置にいる日本も、この世界に生きている王朝国家であることは同じで、そういう意味で、「二王」状態の曖昧さが許されてきたのでした。

ほんとうに「公武」という関係であれば、坂上田村麻呂のような征夷大將軍であるわけで、今こそ「武」が頑張れと「公」が指示すればよい。ところがそういう「公武」ではなくなつて「公公」化している。このいい加減さが、正統政府を一個とする西洋法文明圏の主権国家群に対しては通用しなかった。そういう意味で、東アジア法文明圏の華夷秩序ではなく、ウエスタンの主権国家群

の万国公法的論理に迫られて、「一王」化を決断しなければならなかった。「討幕」がどうしても撰ばれなければならなかったのは、そのためだと考えています。その結果が、明治天皇制国家であった。そしてそうなってみると、「一王」化とは、かつて「古代化」「政治社会化」のところで「日本国」が登場してきたことと近似したことであった。そしてまた、東アジアの王朝の本来の形態にもっとも接近した「一王」国家であったということです。

明治維新では、「近代化」を進めていくために、思い切った歴史帰りの論理を駆使しました。大政奉還を決断した徳川慶喜は、徳川家の直轄四百万石、旗本領を入れれば七百万石は先祖が自力で得た「家産」であると思っていた。これに対して、新政府は慶喜に「天孫降臨」の真否を答えさせ、それが史実であることを認めさせた。当然、天皇家がその子孫であることを認めさせることになります。あとはたやすい。つまり国土は「王土」であるということです。徳川家の家領などは存在しないということです。「王土」ゆえに返還です。諸大名に対する版籍奉還指示も、「王土王民」ゆえという事で押し切った。ただし、ダブルスタンダードで、地券発行は私的所有を認めるということを前提にして実行された。こうして、時系列的に見れば「近代化」の過程ですが、そのためには思い切った、「神武創業」という神話的時間にまで達する時間の巻き戻しによって国家転換にともなう重要な難問を克服していた。これが「二王のアポリア」の乗り越え方だったのであり、そ

れゆえに「復古的近代化」と申し上げる次第です。

おわりに

好むと好まざるにかかわらず東アジア的な政治文化の規定を受け続けてきて、見渡すと、それに当たるものがすぐわかります。今も東アジアで、元号制を保存している国は日本だけになりました。これは、元来、東アジアの政治文化の形式です。天皇制に個性的な性格が多いとしても、君主制の実効性のある形が生きているのは日本だけです。今日の会場は学習院大学ですが、この学習院という言葉、施設、行為が日本中に溢れかえっています。学習とは何かと言えば、これは『論語』の冒頭、学而篇の最初にある「学んで時にこれを習う。またたのしからずや」の学習です。今では儒教とは関係ないような印象になっていますが、意識しないでも、そこに大きな歴史が埋め込まれていることがあります。日本の学校の先生の正式の職業名は、教諭です。これは、東アジアの政治文化の根幹を表す言葉です。すなわち、教え諭すという人格的な支配の様式です。

これまでの定石的な資本主義発達、産業革命という時系列の展開を追うというのではない方法的視座に立つて、日本史を読み解いていく必要性があります。読み解き返すことで、まだ見えていないものに出会ったり、古いものを作り替えることができるよう

になるはずで。

私の話は、ひとまずこの辺にさせていただきます。どうもご静聴ありがとうございます。

参考文献

深谷克己「近世日本と東アジア―「東アジア法文明圏」の視界―

二〇一〇『思想』一〇二九号（趙景達・宮嶋博史ほか編『韓国併合』一〇〇年を問う『思想』特集・関係資料』岩波書店、

二〇一一年、に再録

深谷克己「イベリア・インパクトと壬辰戦争」国立歴史民俗博物館編『韓国併合』一〇〇年を問う 二〇一〇年国際シンポジウム』岩波書店、二〇一〇年

深谷克己「東アジア世界の再序列化と近世日本」趙景達・須田努編『比較史的にみた近世日本―「東アジア化」をめぐる』東京堂、二〇一一年。

（早稲田大学名誉教授）