

上代文學に見る「天道」概念の形成

— 舊稿「天道攷」補説 —

小堀桂一郎*

(一) 悲劇の二將の述懐

明治三年といへば今から百二十餘年前の遠い昔だが、我々の時代認識の枠組で言へば既に紛れもない近代であらう。この年出羽の國庄内の藩主酒井忠篤、その世子忠實を始めとする藩士數十人、薩摩を往訪し、姑く鹿兒島に寓して南洲西郷隆盛に就いて政道上の教を乞ふ。南洲語つて曰く、²⁾

△廟堂に立ちて大政を爲すは天道を行ふものなれば、些とも私を挟みては濟まぬもの也。いかにも心を公平に操り、正道を蹈み、廣く賢人を選擧し、能く其職に任ふる人を擧げて政柄を執らしむるは、即ち天意也▽

この一節は南洲がこれこそ當時の自己の思想の核心と自ら意識して

斯く語つたものか、それとも庄内の藩士達が取分け印象深く聴取つたが故に編纂の際その位置を斯くわりあてられたのか、詳細は知らぬが、とにかく現行の『西郷南洲遺訓』の開巻劈頭を飾る大文字である。因みに「追加」「補遺」を含めて六十項に近い『遺訓』條々のうちに「天道」の語はこの冒頭一箇所に現れるだけである。

それから七十五年の歳月が流れて昭和二十年九月のこと、大東亞戰爭開戦時の内閣総理大臣であつた東條英機大將は、戰爭犯罪容疑者を逮捕するとの名目で不遠慮に自宅に踏み込んだアメリカ軍憲兵隊の士官の傲岸無禮な態度に衝撃を受け、周知の如く自殺未遂といふ苦境に追ひこまれた上、かねて書き上げて書齋の卓上に置いてゐたとされる遺書をも持ち去られてしまふ。その遺書自體は遂に米軍から返還された形跡がないが、その本文は或る人の手によつてひそかに手寫されてをり、それが今日研究家の手によつて明るみに出てる。三部に分れるその遺書のうち「日本同胞國民諸君」に宛てて記された部分の一節、

△力ノ強弱ハ決シテ正邪善惡ノ標準トナス可キモノニアラズ、人多ケレバ天ニ勝ツ、天定レバ人ヲ破ル、是レ天道ノ常則タリ。諸君須ラク大國民ノ襟度ヲ以テ、天定ル日ヲ待タレンコトヲ。(後略)▽

歴史の大いなる變轉の現場に身を置き、今自分はその變轉の實相を目の邊りに目撃しつつあるのだとの自覺を有した(であらう)二人の人物が、その感慨を文字に託すに當つて共に「天道」を引き合ひに出してゐる、といふ偶然の一致に私は妙に興味を惹かれる。

「天道」といふ一見取留めのない様な、茫漠たる倫理觀念の標語が、西郷隆盛と東條英機といふ、それぞれに時代の或る局面を代表する位置にあつた二人の人物によつて、それも徒や疎かに口にすべきで

はないはずの緊張した文脈の中で、恰も良心の證人であるかの様な思ひ入れの濃い含蓄を籠めて用ゐられてゐるところが面白い。この両者がこの語に事寄せた含意は互ひにもちろん異なつたものではあらう。文字面を一瞥しただけでも、西郷がこの語を、政治に携るものの奉ずべき究極の最高原理として、つまりは一箇の倫理的格率として把握してゐるのに對し、東條は歴史の最終的審判基準として、時勢と人間の判断との上に超越した永遠の尺度としての天に向かつて呼びかけてゐるのだといふことが見て取れよう。だがいづれにせよ、両者は同じ「天道」の語を用ゐてゐる。そこには、一見茫漠たるものの様ではあつても、この語を以て發言者が何を言はんとしてゐるのであるか、聴く人讀む者は解つてくれるはずだ、との暗黙の合意が成立してゐる。少くとも語る方はそれを前提として發言してゐる。

かうしてみると、我々二十世紀の所謂世紀末に生きる近代人としても、日本人である以上は、或る歴史的人物が言及乃至引用する「天道」なる語について、かつては我々の共通の理解であつた、然るべき概念を有してゐる當然、といふ様にも考へられるのだが、しかしこのことは現實には必ずしも當然ではない。確かにこの語は我々の民族の歴史始まつて以来の最古の文獻の一である『日本書紀』に既に出てゐるのだから、少くとも千三百年余りの長きにわたつて日本語の語彙の中で現役として生きてゐたといふ經歷を有つ。しかしそこで、日本人である以上は——などと言つてよいかどうかは實は甚だ疑問であつて、字面を見れば明らかな如く、この語は畢竟外来の漢語である。専らかな書きで通用し得るやまとことばとは違つて、この語が漢語として我々日本人の言語生活の中に入つて來て働き始めた、その沿革、經歷、意味の變遷等をどうしても一度は辿り返してみなくては、さう簡

単に、共通の理解が暗黙裡に前提されてゐるなどと言つてよいものではないだらう。

「天道」概念の解明と再定義とのためには、やはり先づその語史の検討から始めるのがふむべき順序であると思ふ。

(二) 『紀』に於ける「天人合應」

本朝の文獻にして初めて「天道」の語を載せてゐるのは、前述の如く『日本書紀』である。その巻第三「神武天皇即位前紀戊午年夏四月」の條、有名な孔舎衛坂の戦ひで、長髓彦の軍勢の放つた流矢に中つて五瀬命が脛に傷を負ふ場面、神日本磐余彦天皇は深く我が進退を省て、△今我是日神子孫、而向日征虜、此逆天道也▽（今やつかれは是日の神の子孫にして、日に向ひて虜を征つは、此天道に逆れり）と述懐する。この「天道」を黒板勝美編岩波文庫本、坂本太郎氏他の校注による「日本古典文學大系」本は△あめのみち▽と訓じ、大倉精神文化研究所編の『神典』は△かみのみち▽と訓む。

なるほどこの時代、神武天皇の御代には我國には正史の上ではまだ漢字は渡來してゐない。従つて△てんだう▽△てんだう▽といふ字はなく、又その音を持つ詞も有り得ない。だからこれと同じ史實に関して、『古事記』では、神倭伊波禮毘古命の言葉としては、△吾は日の御子として日に向ひて戦ふこと良からず▽といふ素朴な感想を傳へてゐるだけである。

直ちに次の結論に移つてしまふのは興醒めの様でもあるが、△此逆天道也▽は『紀』の編纂者が己の漢學的教養を衒つての文飾に他ならぬ、といふことになるのではないか。既に漢字語の「天道」概念がないとすれば、△あめのみち▽といふ觀念があつたといふ想定も薄弱と

なり、『神典』の如くにこれを△かみのみち▽と訓ませる方がまだしも時代的には辻褄が合ふといふべきかもしれない。

ここに「天道」といふ漢語を補入したのが『紀』の編者の賢しらだてであつたとすれば、この語は實は奈良時代に入つて『書紀』といふ國語の文獻に用ゐられたことを以て國語史上の初出とする、といふことになるわけだが、然し一方『紀』に於いては天智天皇八年十月の、天皇が藤原内大臣鎌足をその重病の床に見舞ひたまひての勅語の中にもこの語を出してゐる。この用語用字を挿んだ天智帝の勅語が古傳の典據に基づいて『紀』に採り載せられたものとすれば、「天道」の文獻初出はこの天智天皇八年（西曆六六七七年）の詔だといふことになる。詔の全文は以下の如くである。

△天道輔仁、何乃虚説、積善餘慶、猶是无徴、若有所須、便可以聞▽（天道仁を輔くること、何ぞ乃ち虚説ならむ。善を積みて餘の慶あること、猶是徴无からむや。若し須き所有らば、便ち以聞ゆべし。）

本稿が参照してゐる三種の刊本はいづれもこれを△あめのみち▽と國風の訓を付してゐるが、当の天智天皇自身はもちろんこれを漢語と意識した上で用ゐてゐるはずである。日本古典文學大系本の頭注が指摘してゐる如く、△天道輔仁▽（又は△天道輔賢▽）も△積善餘慶▽も碑文や誄うらに頻用される漢土の古典の常套句であり、近江朝の宮廷人の教養のうちこれ等の慣用句が他の多くの類句と共に儲藏されてあつたとして少しも不思議ではないからである。

△積善之家必有餘慶▽（『易經』坤卦）といった現代の我々の言語生活の中にもなほ立派に金言としての生命を保つてゐる様な成句と共に用ゐられてゐるのであるから、この詔の中の「天道」はもはや

△かみのみち▽ではなくて明白な漢語の文脈に基づいての概念語であらう。ただ慣用句であるが故にそれだけ、この概念の具体的内包については深く注意を向けることなく、文字通りの慣用句として形式的に用ゐられたにすぎないのかもしれない。

然し同じ『紀』の記載であつても、次に見出される用例、天武天皇十二年春正月、三本足の雀が現れたとの祥瑞に際して發せられた詔書となると、「天道」の内包を無視し、ただ文飾として用ゐた例とは言へないのである。全体は少しく長文故、該当部分のみを引いてみる。

△朕初登鴻祚以來、天瑞非一二多至之、傳聞、其天瑞者、行政之理、協于天道、則應之。是今當于朕世、每年重至。一則以懼、一則以嘉▽（朕、初めて鴻祚登ししより以來、天瑞、一二に非ずして多に至れり。傳に聞くなり、其の天瑞は、政を行ふ理、天道に協ふときは即ち應ふと。是れ今朕が世に當りて、年毎に重ねて至る。一は以て懼り、一は以て嘉す。）

三本足といふ畸形の雀の發見が祥瑞と見做されたのは少しをかしく思へるが、そのことは今は措いて、この詔を發せられた天武帝が自分が地上に行ふ政治と眼に見えぬ天上の超越的な存在の意志との間に道德上の照應關係が存すること、所謂△天人合應▽の理を認識してゐたことは確かだらう。政治の世界に於いて自分の眼に見えぬ超越的存在を證人に立てるといつた場合、それまでは天神地祇に呼びかけた。これはこの國の山や森に住まひ給ふ神々である。例へば敏達天皇十年の春二月に蝦夷の一首長綾糟あやかすなる者が天皇に服屬を誓つて述べた言葉に△自今以後、子々孫々、用清明心、事奉天闕、臣等若違盟者、天地諸神及天皇靈、絶滅臣種矣▽（今より以後、子々孫々、清き明き心を用て、天闕に事へ奉らむ。臣等、若し盟に違はば、天地の諸の神及び

天皇の靈、臣が種を絶滅せといふのが見られるが、これと同様、地上の人間世界の義と理とを冥鑿し給ふのは諸々の神々であり、△天皇靈▽といった存在であらう。△天皇靈▽といふ注目すべき呼び方がこの邊境の住民の詞の中に見えるのは興味深いことである。

しかし西暦六世紀に入ると儒教・佛教といった漢土傳來の正統の學問・宗教と共に、漢代に榮えた陰陽五行思想に基づく祥瑞災異觀も又唐土から渡來し、政治の世界に於いてはこれの方がむしろ直接的な影響力を揮ふ様になる。七世紀の半ばに大化元年（六四五年）を以て元號が制度化されるや、早速に祥瑞政元の事例が生じ、創元第二の元號は周知の様に孝德天皇の大化六年（西暦六五〇年）を白雉元年と改元したことである。

△天人合應▽の思想は孝德天皇の大化年間に次第に成熟して行つた一箇の新思想であつたかもしれない。大化二年三月に皇太子中大兄皇子が天皇に奏請して△屬天皇我皇、可牧萬民之道、天人合應、厥政惟新▽（天皇我が皇、萬民を牧ふべき運に屬りて、天人合應へて、厥政、惟新たなり）と述べたところに、それは端的に表れてゐるし、同じ年秋八月の孝德帝の詔は以下の如くに文を起してゐる。

△原夫天地陰陽、不使四時相亂、惟此天地、生乎萬物、萬物之内、人是最靈、最靈之間、聖爲人主、是以、聖主天皇、則天御寓、思人獲所、暫不廢胸（後略）▽（原れば夫れ天地陰陽、四時をして相亂れしめず。惟れば此天地、萬物を生ず。萬物の内に、人是最も靈なり。最も靈なる間に、聖人主たり。是を以て、聖主の天皇、天に則り御寓して、人の所を獲むことを思ほし、暫も胸に廢てまきず。）

冒頭の四句はさながら孔子の言葉△天何言哉、四時行焉、百物生

焉▽を敷衍した如き趣である。それを天地万物のうちで人間がその靈長の存在なりと受けて、更に、天皇こそその最も聖なるもの、と續けてゆくところ、感嘆に値する修辭術であるが、肝腎なのは、そこで△天皇とは天に則りて天の下をしろしめす▽もの、との思想を語つてゐることである。ここに△則天▽といふ、その△天▽はどうやら△天神地祇▽の△天▽ではなくて、唐土に△昊天上帝▽と謂ひ、又△天帝▽と謂ふ所の△天▽である。

かうした前史のある故に、短かつた齋明・天智兩朝の治政を距てて天武天皇の氣鋭の新政が飛鳥淨見原の宮に始まつたとき、△政を行ふ理▽は△天道に協ふ▽べきもの、との思想は既に新政の基本理念として確立し且つ醇熟してゐたのではあるまいか。

但し、この時代に人の言語文章に上つた「天道」は専ら政治的公正の原理といつた文脈に於いて用ゐられてゐたのが全てといふわけではない。少しく別の文脈に載つた用例も散見する。

例へば『紀』欽明天皇十六年二月の條に、百濟の聖明王が新羅と戰つて賊のために殺されたとの報を受けた蘇我の臣（稻目か）が、來訪した王子惠に悔みの辭を述べる件りがある。そこで蘇我臣は聖明王の遺徳を讚へて△聖王妙達天道地理、名流四表八方（後略）▽（聖王、妙に天道地理を達りて、名、四表八方に流けり）との懇ろな弔辭を述べてゐる。この△天道地理▽は現今通用の字義通りの明確な概念を成してはゐまい。謂ふ心は、深遠な經學にも現實の世情にもひとしく通じてゐる英明な君主だつた、といふほどの讚辭の文飾であらう。字遣ひは△天文地理▽といふ熟語とよく似てゐるが、この四字も假に斯様な弔辭の文脈に置けば字義通りといふよりも、むしろ形而上・形而下の學を兼備し——といふほどの意味になるのではないか。

他の一例は『懷風藻』に載つてゐる、大友皇子の五言詩二首に序として付けられた皇子の短い傳記の文の中に見える。大友皇子が或る夜奇異なる夢を見、その内容を藤原内大臣鎌足に語る。鎌足はその夢に不吉な豫兆を看取り、戒めの意味をこめて、△天道無親、惟善是輔（後略）▽（天道親無し、惟善をのみ是れ輔く）と皇子に告げるのだが、これは『老子』「任契章」に謂ふ△天道無親、常與善人▽や『尚書』「蔡仲之命」の△皇天無親、惟德是輔▽といった成句から合成した造語であらう。即ち専ら老子的な含蓄を以て口にされてゐるのであり、従つてこれは△あめのみち▽ではなく、△てんたう▽と讀まれたはずである。皇子の叔父なる天武帝が後に瑞祥による大赦の詔で示した如き政治の哲理に則つた概念ではなく、『老子道德經』の思想の含意そのものであつたらう。

却つて皇子の五言絶句による述懐¹⁶、△道德承天訓、鹽梅寄眞宰、羞無監撫術、安能臨四海▽（道德天訓を承け、鹽梅眞宰に寄す。羞づらくは監撫の術無きことを、安ぞ能く四海に臨まむ。「日本古典文學大系本」小島憲之氏の訓による）の方に、政の理は天道に協ふべきだと天武帝の思想と共通の認識が貫流してゐるのを見る。

天智・天武兩帝の詔書が『紀』に編纂されて文獻上に残ることが確定したのは奈良時代の初め養老四年（西暦七二〇年）であつたのと同様、大友皇子の遺作に添へられた短い傳記の文も『懷風藻』編纂の時、即ち天平勝寶三年（西暦七五二年）に實際には文字化されたのではないかと考へられる。吉備大臣眞備の家訓書たる『私教類聚』¹⁷は今『政事要略』等に抄出された逸文が傳はるのみであるが、その一節に△今余至七十有六▽云々とあるところから、これが纂述されたのはおそらくは眞備七十歳代後半の神護景雲年間（西暦七六七―七〇）

上代文學に見る「天道」概念の形成 小堀桂一郎

で、即ち『萬葉集』の編纂が成つたのとほぼ時を同じうする頃であらうと計算されてゐる。この『私教類聚』中の逸文の二に△又曰、算術亦是六藝要事、自古儒士、論天道定律曆者、皆學通之▽（訓は後出）とあるのは、「天道」概念に又一つ新たな内包が加つたことを示してゐる。即ち曆學上のそれである。曆學概念としての「天道」はこれより百三十年ほど後、平安時代中期に至つて俄かに精神界の重大な項目として文獻上に姿を現すことになるのだが、とび離れて早く、この時代に唯一回だけ（散佚し湮滅した数々の文獻の存在を想定するならばこの表現は輕率であらうが）言及が見られるのは奇異なことである。

奈良時代を通じて「天道」概念は、概して言へば天武帝の詔に見られる様な政治の理想の尺度といふ内包が、何れの用例に於いても比較的緩やかな形で主要な意味を成してゐたと見ることが出来るだらう。字遣ひの點では少しずれるのだが、明らかに同じ意味を含有する「天心」なる表現が見られるのもこの時代のことである。

例へば養老六年（西暦七二二年）七月十九日に元正天皇が早魃による不作を憂慮されて下し給うた勸農の詔書は△朕以庸虚、鴻業詔承、剋己自勉、未天心達▽（朕庸虚を以て、鴻業を詔ぎ承け、己に剋ちて自ら勉むれども、未だ天心に達せず）と書き始められてゐる。字義通り天の心に添ふに至つてゐない、の意であらう。それなら△天道に協ふ▽といふのと同じ発想の所懐である。

聖武天皇も亦、天平感寶元年（西暦七四九年）閏五月十日の災氣消除のための大赦の詔書の中で△此者時屬炎蒸、寢膳乖豫、百寮煌灼、左右勤劬、欲今克順天心、消除災氣（後略）▽（此ごろ時炎蒸に屬して、寢膳乖に乖へり、百寮煌灼して左右勤劬す。今克く天心に順ひて災氣を消除せんと欲す）と述べ給うてゐる。この△天心に順ひ▽も

△天道に協ふ▽と同じ意味であらう。

その他に△天意▽といふ字遣ひの例もあり、「天道」「天心」「天意」いづれも、古代の天皇が、政治の在り方を律する理想の尺度を、人間界を超越した形而上的な存在に求めてゐたことを證するものと言へよう。

(三) 平安朝初期の「みことのり」の文脈

飛鳥時代・奈良時代を通じて、「天道」はおそらくは民間人が氣易く口にする様な普及せる教養概念ではなかつた。これを△あめのみち▽として意識する時は、本朝の天神地祇から天皇靈までをも含めて祖靈信仰の心理的脈絡に於いて斯く呼ばれたのであり、主として天孫の系譜を意識する天皇、乃至責任ある皇族の爲政者のみが詔勅等の公文書に於いて専ら用ゐることのできる高度の政治理念だつた。「昊天上帝」の漢語的含蓄の影響力はあまり強くなかつた。漢語の字義そのままに、即ち△てんだう▽の音を意識して筆にされた場合は『老子』等漢土の文獻の文脈に強く依據して、換言すれば典據に束縛されて用ゐられるのであり、儀禮的・形式的な修辭としての意味が前面に出てゐた。

平安時代に入るとその劈頭、延暦四年（西暦七八五年）十一月、桓武天皇が奠都したばかりの長岡京の南郊交野の柏原に祭壇を築き、昊天上帝を祀る全く唐風の郊天の儀を行つたといふ事實があり、史書を繙く者を少しく驚かせる。ただ此時に祀られたのは昊天の上帝であると同時に桓武帝の父の光仁天皇が配祀されてゐたといふ。そもそも光仁帝の即位は天武帝以來聖武帝を経て孝謙女帝（重祚して稱徳女帝）の代で斷絶した天武系の皇統を天智天皇の系統に復元したとの意味を有することだつたから、皇統の轉移といふ點で一種の革命と意識され

る出來事だつたとも考へられる。さうとすれば桓武帝の行つた郊天の儀が先帝光仁帝の配祀を伴つてゐたことは、皇統の變遷についての正當化の目的を含んだ辯明であつたかもしれぬ。このことは、漢土の革命思想が直接的に日本に影響を及ぼし、現象化した最初の事例としても興味深いといへよう。

ただそれにしては、革命思想が平安朝の學界で公的な検討の課題に上るまでにはなほ百年餘の歳月を費やしたといふ事實が少しく不思議である。その「革命勘文」のことは後節で述べることにして、そこに至る百年餘の間、平安時代前期の朝廷が政道と天意・天道の相應關係をどの様に認識してゐたか、その痕跡を歴代詔勅を材料として些か窺ひ見ることを試みてみよう。

嵯峨天皇は桓武帝の第二皇子で、在位の極めて短かつた（四年間）兄の平城天皇の跡を襲ぎ第五十二代天皇として即位した。空海、橘逸勢と共に三筆と稱された能書家で、又御在位の間「凌雲集」「文華秀麗集」といつた勅撰詩集を編纂させた文人天皇でもある。

弘仁九年（西暦八一八年）八月十五日付で「上野國等の震災水害を賑恤し給ふの詔」²⁰を下附してゐる。

△朕、虚味を以て、欽みて寶圖に若ひ、撫育の誠、武歩に忘る、こと無きも、王風猶ほ鬱ぎ、帝載未だ熙ならず。咎懲の臻、此れ特に甚しと爲す。如聞、上野國等の境、地震ひて災を爲し、水潦相仍り、人物凋損せり。天道高遠、得て言ふべからずと云ふと雖も、固より應に政術虧くる有りて、茲の靈譴を致せるなるべし。

（後略）▽

この用例はもちろん「てんだう」と音讀みにしたものであらう。國を襲ふ天災は、朝廷の政道に徳の上で缺くる所ありしが故に、天道の

與へ給うた靈譴である、との自責の念を帯びた認識を述べて居られるのだから、その咎めは後世「天譴」とよばれる把握と全く同じものである。この詔のすぐ後の同年九月十日付の「諸國をして金剛般若波羅密經を轉讀せしめ災變を禳ふの詔」⁽²¹⁾では、上天の命を受くる者は、その道愛民を貴しと爲し、皇王の位に處る者は、その功濟物を先となす云々と書き始められてゐる。これを見れば、帝位とは天の命を受けて、その道即ち「天道」を實踐するべき職である、との認識が嵯峨天皇の朝廷には生じてゐた、とみることができよう。さうとすれば、賀茂の齋院の濫觴となつた皇女有智子内親王の様な才媛を擁し、既に宮廷文學サロンを形成するほどの文事の教養の水準を有してゐたと推測されるこの帝の周圍には、漢風の天命概念を近江朝以來の傳統的皇道理念に結びつけて考へ得る様な國風の發想も熟成してゐた——と、そんな風に見ることもできるのではなからうか。

そこで嵯峨天皇の第二皇子であり、叔父に當る淳和帝からの讓位を受けて第五十四代の帝位に即いた仁明天皇は、元來聰明で經史の學に深く通じてゐたとされるが、この帝にも、父帝と似た様な狀況で似た様な發想の詔の詞を用ゐてゐる例がある。即ち承和七年（西曆八四〇年）二月二十六日下附の「農耕を勧め給ふの勅」⁽²²⁾である。

△國家の隆泰は、その要、民を富すに在り。倉廩の充實は、良に有年に由る。（中略）災異の臻るは、即ち是れ天道なりと雖も、而も庶民の愚なる、恐らくは倦惰有らむ。（中略）勸課の事、適に此の時に在り。宜しく五畿内の諸國に告げて、戒むるに農事を以てし、時に隨ひて催勤して、懈怠を致すこと莫からしむべし。▽

更にその翌年の三月廿八日、肥後國阿蘇郡の神靈の池の水が涸れる（といふ現象が時々生じて凶兆とされたらしい）の變化に際して社寺

に祈禱を命ぜしめる詔を下附してゐるが、その冒頭は△聖哲範を凝し、天心に應じ以て運行し、昊穹鑒を演べ、人事に隨ひて通感す▽と筆を起してゐる。やはり、經國の道は天意に則つて履み行ふべきもの、といふ天人相應の理への信奉を説いてゐるわけである。

奈良時代にもあつた「天心」の用例は、これより又下つて三百餘年後の近衛天皇による「鳥羽法皇の御惱に依り大赦し給ふの詔」⁽²³⁾（仁平三年〔西曆一一五三年〕九月二十三日）にも見えてゐる。△……若し天心の丹誠に答ふるあらば、何ぞ靈壽の玉體に増すなからむや▽といふ文脈であり、鳥羽法皇の御病氣平癒を祈つての大赦令である点からも、この「天心」の含意は明白であり、且つわかり易いものである。

後世に一般的に流布する「天も照覽あれ」の天と同様と考へてよい。一方仁明帝にはこれより前天長十年（西曆八三三年）三月二日付で「淳和天皇に太上天皇の尊號を上り給ふの詔」⁽²⁴⁾があり、その中には、△……夫れ太上の尊號は、唯一時のみに非ず。秦日漢年、稱へ謂ふこと尚し。朕、以るに禮の用爲るや、天道に達し人情に順ふ所以の大寶なり。（後略）▽

といった用例が見える。「禮」の機能を「天道」に達する所以と説いたのは「天道」の新しい含意の發生を示唆するものと見てよいだらう。即ちこの場合の「天道」は經國の政道に対しての超越的な監視者であるのみならず、人倫の道の至高の基準といふ性格をも帯びるに至つたわけである。

仁明天皇の第一皇子、即位して文徳天皇にも父帝とよく似たものである天人相應の思想が見られる。例として仁壽元年（西曆八五一年）八月十四日付「水害賑恤の詔」⁽²⁵⁾には、

△朕聞く、下民を佐くる者は天なり。上帝を相くる者は君なり。

君、道を得れば、即ち天純嘏（さいいはひ）を錫ひ、民心苦めば即ち國災を挺くことありと。（後略）
ここに「天」と「上帝」とが同じ文脈で用ゐられてゐることが面白い。人民の福祉を配慮する最高の攝理は畢竟「天」であり、これを擬人的に捉へるならば「上帝」であり、地上の國家の君主とはその上帝を輔佐する役割を務める者、との明晰な連關がみとめられてゐるからである。文徳帝の朝廷にはこの方面での學識を積んだ廷臣がゐる詔書の起案に當つてゐたのだらう。これにより二年後の仁壽三年四月二十六日付「疱瘡流行に依り恩赦賑恤し給ふの詔」には、

△……月令に、春夏寛大の令を下し、徳化の政を頒ちて、以て天帝に順ひ以て災變を救ふと。（後略）
との「天帝」を用ゐた一節が見えてゐる。「月令」は『礼記』『月令篇』を指すはずであるから、この詔書の示す天人相應の思想も、帝の父の仁明帝の場合と同じく漢土の學問的典據に基くものであつた。

この翌年には祥瑞改元の事が起つた。石見の國に醴泉が湧出した故である。即ち仁壽四年を改めて齋衡元年とするのだが、その「齋衡改元の詔」に、△朕の不徳なる、讓めて怡まずと雖も、然も天意は日の若く、兆人をして之に頼らしむ（後略）
△との一節があり、祥瑞の發現は即ち天意の示す所と看る喜びの情が控へめに述べられてゐる。直接「天道」の語は使はれてゐないが、皇位の上に在りて政道を照覽し給ふ「天」の思想は、奈良朝から平安朝初期の朝廷に於いて貫流してゐる傳統であつた。

平安朝初期に於ける最後の用例は、宇多天皇の仁和四年（西曆八八八年）五月二十四日付「災害地の租調を免じ倉を開いて窮民を賑恤し給ふの詔」に見えてゐる。

△……伏して惟みるに、先帝陛下、敬みて人時を授け、欽みて天道に若ひ、五紀の宜を修め、六官の化を考へて、將に陰陽爽ふこと無くして、災變生ぜず、（後略）
この節に謂ふ先帝陛下とは光孝天皇である。仁明天皇の第三皇子だつたが皇位繼承候補の線からは外れて窮迫した生活を送つてゐた。それが照宣公藤原基經に見込まれて陽成帝を廢した上で擁立されるに至つた際の挿話は『古事談』や『大鏡』に見えてゐる。その様な事情もあつて御在位の間慎重にして且つ謙抑の御振舞が多かつたらしい。それが第七皇子の宇多天皇から見てのかうした頌徳の言を上らしめたのであらう。宇多天皇自身、後に醍醐天皇（第一皇子）に讓位するに際して高名な「寛平御遺誠」を裁して與へられ、又その御寵愛が裏目に出るほどに碩學菅原道眞を重用したことで知られる、謂はば名君型の天皇だつた。その宇多帝から見て父の光孝帝の政道は「天道」に従つたものであり、もともと短い在位期間ではあつたが天下は泰平に治ると映じた。ところが先帝の崩御により宇多天皇が踐祚される直前になつて地震が起り、又大風洪水の災害が発生したのは運命の皮肉である。加へて、即位満一年にならぬこの仁和四年の五月にも信濃國で地崩れによる山津波が起り被害は甚大だつたらしい。そこに、先帝はあの様に謹慎に「天道」に協ふ治政を施されてゐたのに——といふ歎きも生じる。祖父に當る仁明天皇の詔書で、△災異の臻るは即ち是天道の爲せるところ、人力を以てしては如何とも爲難い、といふ諦觀の色彩が見えてゐたのとは少しく色合ひの違ふところが面白い。

（四）「革命勳文」をめぐつて

平安時代の中期に、天道概念の内包に重要な一項を追加し、この概

念の機能を更に一目盛擴充する様な文獻が見出される。追加された内包とは、謂つてみれば先述した曆學的な脈絡であり、それによつて天道はそれまでの主として天皇の詔勅に用ゐられる爲政者の詞といふ高みから民間の知識人も用ゐることが可能な一般的文脈の中へ降りてきたのだと、假説的には言へさうである。

この傾向が平安中期に至つて初めて生じたことなのかどうかは詳らかでない。さきにも引いた通り、既に奈良時代末期に吉備眞備（寶龜六年〔西曆七七五年〕歿）がその家訓集たる『私教類聚』³⁰の中で、
 △又曰、算術亦是六藝要事、自古儒士、論天道定律曆者、皆學通之
 （又曰く、算術は亦是れ六藝の要事なり、古より儒士の天道を論じ、律曆を定むる者は皆學びて之に通ず）と言つてゐるからである。即ちこの時代に算術を學んで曆の編纂に従事する天文博士達にとつては、天道を考察することは己の専門學の領域内での論題であり、別段高度の國政の次元の公事に對して口出しをすることはなかつた。その曆學的脈絡での最初の文例は三善清行の「革命勅文」³¹であり、以後「革命勅文」を含めてこの種の勅文は、主として改元の沙汰が生じた際の考證資料として幾種類かが作られた様である。

代表的「革命勅文」は、昌泰四年（西曆九〇一年）文章博士三善清行が前年から考證してゐた「辛酉革命説」を論文にまとめ、その年が辛酉の年に當る故に改元すべきことを朝廷に上申したもので、これが容れられた結果、七月十五日に延喜元年への改元が實現したといふ因縁を有する文書である。

それは△文章博士三善宿禰清行謹言／請改元應天道之狀（改元して天道に應ぜんことを請ふの狀）／合證據四條▽と題されたもので、即ち有名な延喜といふ元號への改元が民間から學問的根拠を付して上申

された結果生じたものだつたといふ興味ある事實の證言となつてゐる。題に云ふ四條の證據の第一は△今年當大變革命年事▽といふ簡単な命題だが、これに甚だ長文の注釋文獻の引用と、途中何箇所かに△謹案▽で書き起した清行自身の注疏が挿入される。

引用される古書の注は、『易經』の緯書の鄭玄注に謂ふ△天道不遠、三五而反▽、『春秋』の緯書に見える全く同文の注、『詩經』の緯書の宋均注に謂ふ△天道卅六歲而周也▽であるが、清行の△謹みて案ずるに▽によれば、易緯の説の方を採るべきであるといふ。その根拠は△然而本朝自神武天皇以來。皆以辛酉爲一部大變首。此事在文書未出之前。天道神事自然符契▽（然れども本朝は神武天皇より以來、皆辛酉を以て一部大變の首となせり。この事は文書の未だ出でざるの前にあり、天道神事自然の符契なり）といふことだつた。興味を惹く字句は△天道神事、自然符契▽であつて、『易經』及び『春秋』の緯書に謂ふ、三王（夏・殷・周）の正と五行（木火土金水）の徳が組み合さつて循環し、窮まれば本に復するのが「天道」で、その循環の開始は神武天皇が大和の橿原の宮に即位された辛酉の春正月を以て日本紀元が始まつたとされる「神事」と自然に符節が合つてゐる、といふ思想である。この考證の當否を論ずる知識は筆者に皆無であるし、又その必要もない。面白いのは考證の當否ではなくて清行が漢土の「天道」と本朝の「神事」との間に自然の「符契」を看取らうとしたその認識意志自体であつて、この場合言ふまでもなく「天道」は我が朝の「神事」を正統化し合理化する理論的根拠として援用されてゐる形である。

「天道」と「神事」の符契、言ひ換れば漢土の讖緯の學を普遍的な曆の規準とし、本朝の皇曆の推移がそれに符合するとの考察は、△謹

案Vの最後の節で、天智天皇即位の辛酉（西暦六六一年、實際は皇太子のまま政を執る「稱制」といふ形だったが）から昌泰三年の庚申まで丁度四六相乗するの二百四十年であり、故に本年昌泰四年辛酉が改元すべきの年に當るといふ主張に論理的に歸結する様に、順を追うて展開する。そして後に續く三箇條を示唆しつつ、△清行去年以來、陳明年當革命之年。至于今年徵驗已發。初有知天道有信。聖運有期而已▽（清行、去年以來、明年は革命の年に當ると陳ぶ。今年に至りて徵驗已に發す。初めて天道の信有り、聖運の期有るを知る有るのみ）と、己の學問的主張に十分の自信のほどを示す。このあたり、漢土の天道概念が「普遍性」への信奉を挺子として我國の神事傳統に同化されてゆく過程の現場を眼の邊りに見る如くで面白い。

清行は改元申請の「證據四條」の第二と第三として昌泰三年秋の彗星、同じ時期の老人星の出現（「晋書」の「天文志」を△案じて▽言つてゐるので、我が國で人の肉眼がそれを見たといふわけではあるまい）を挙げ、第四には、藤原仲麿（惠美押勝）の亂の平定が稱徳天皇による天平寶字から天平神護への改元の根據となつた前例を擧げる。これは當年昌泰四年一月、右大臣菅原道眞が讒言によつて大宰權帥に左遷された事件との暗合を示唆するもので、謂はば自己の政治的行動の正當化の意圖がそこに縋ひ込まれてゐる。甚だ感心できない術策だが、とにかく清行の作文に當つてみると、

△謹案國史。高野天皇天平寶字九年誅逆臣藤原仲麿。即改元爲天平神護。然則非唯天道之符運。又有先代之恒典也。當今之事。豈不仍舊貫乎▽（謹みて國史を案ずるに、高野天皇（稱徳帝を指す）の天平寶字九年、逆臣藤原仲麿を誅し、即ち改元して天平神護と爲す。然らば則ち唯に天道の符運のみに非ず、又先代の恒典あるなり、當

今の事、豈、舊貫に仍らざらんや。）

といふのであり、つまりは改元申請正當化の證據の一を述べてゐるまでなのだが、この行文の裏には、本朝の舊慣を守ることが△天道の符運▽が有する國際的普遍性への隨順であり、故に先例は遵奉して然る可きものだ、との意味が生じてきてゐる。

「革命勘文」全文の締括りは以下の如き定言じみた命題を以て書き起す。才人清行の文藻の面目躍如たるところか。

△臣伏以。聖人與二儀合其德。與五行同其序。故天道不疾而速。聖人雖靜而不後之。天道不遠而反。聖人雖動不先之。況君之得臣。臣之遇君。皆是天授。曾非人事（後略）▽（臣伏して以みるに、聖人は二儀とその徳を合し、五行とその序を同じくす。故に天道は疾からずして速し、聖人は靜なりと雖も之に後れず。天道は遠からずして反る。聖人は動なりと雖も之に先んぜず。況んや君の臣を得、臣の君に遇ふは、皆これ天授にして曾て人事に非ず。……）
文才の面目とは言ふがもちろんこれは文辭の悉くが清行の獨創といふわけではない。注は「易經」の「乾卦文言」の次の一節をその下敷であらうと指摘してゐる。

△夫大人者、與天地合其徳、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶。先天而天弗違、後天而奉天時。天且弗違、而況於人乎、況於鬼神乎▽

（それ大人は、天地と其の徳を合せ、日月と其の明を合せ、四時と其の序を合せ、鬼神と其の吉凶を合せ。天に先立ちて天に違はず、天に後れて天の時を奉ず。天すら且つ（これに）違はず。しかるを況んや人に於いてをや。況んや鬼神に於いてをや。）
清行が「聖人」は二儀・五行と徳・行動に於いて合致する、と述べ

たのは、なるほど「易」の文言傳に、「大人」が天地・日月・四時・鬼神と、その徳・明知・行動等に於いて合致すると説いてゐる發想を踏襲したものであらう。これも亦「天人合應」の思想を履んでゐるのだから、平安朝知識人の清行にとつて珍しいものではなく、謂はば使ひ馴れた道具の如きものである。易に謂ふ「天且弗違」は動詞「違」のあとに、「天に先立ちてしかも天に違ふことなき大人」がくると見てよいのであらうから、大人（聖人）が天の法則に違ふときは天の方でも亦大人に合せて運行する、といふ論理になる。「天人合應」の極致といふべきだが人間の側からすれば所詮天に順つてゐればよい。

これを踏まへて清行が綴る「天道」と「聖人」の照應を斷じた對句には、何か「均衡の重心としての天道」といつた性格が表現されてゐることが見て取れる。とすれば天道の公平さに人間は無限の信頼を置いてよろしく、君臣の間柄、といふよりも「得」「遭」の字義から見てその遭遇の縁もつまりは天の授けるところ、人間の才覺ではどうにもならぬ、との認識に通じてゆく。清行の才人たる、この論法を以て、つまりは、臣清行の上申するところを信じて聽許せられたまへ——との言分に歸結するのだからその自信たるや實に端倪すべからざるものがあると言ふべきだが、我々にとつて面白いのは、易の「天」が、ここに來て清行の筆を通して「天道」と熟し、以てやがて日本人の愛用語になつて行つたのではないかといふ氣配が感じられるところだ。

三善清行の「革命勘文」は畢竟改元上申の根據を述べた文書だが、同じ目的に「甲子革命」の説も亦用ゐられた。それが「革命勘文」だが、その様式は清行の創造した型に則つて書かれたと見られる。代表例として應和四年（西曆九六四年）甲子に改元あるべきことを上申し

上代文學に見る「天道」概念の形成 小槻桂一郎

た「應和四年革命勘文」³³がある。「謹奏」と署した筆者が主計助兼算博士の肩書を持つ大藏宿彌具傳と主計頭兼算博士の肩書なる小槻宿彌糸平、これに「謹案」との参考意見を付してゐるのが主計權助天文博士賀茂朝臣保憲である。文書の標題は「勘申來應和四年甲子當革命運數事」(來る應和四年甲子は革命の運數に當る事を勘申す)であり、本文冒頭は「一 革命／易說云。辛酉爲革命。甲子爲革命。鄭玄曰。天道不遠。三五而反。……」と「易緯」の鄭注を引いて書き起される点「革命勘文」と同じである。

この文書の中の最も興味深い部分は賀茂保憲が付けた後注であるが、それは以下の如きものである。

「右伏案事情。聖人者與天地合其徳。與四時合其序。先天而天弗違。後天而奉天時者也。故推其際會。以立政令。若不然則災異自臻。遠考之唐家。近取諸我朝。禍福之機照然可見。方今明年癸亥者十周之終年。大剛之運數也。其明後年甲子者亦上元之初年。革命之期數也。夫大剛者希有之運。大變之期也。當朝神武天皇以降未有此會。至明年始有之。彼革命猶有徵驗。何況於天道之大變乎。當于斯時。順天而施令。乘時以立德。則天下大平。聖科彌隆。愚管所及。勘申如件。」

應和二年十二月廿二日

從五位下行主計權助天文博士賀茂朝臣保憲
(右、伏して事情を案ずるに、聖人は天地と其の徳を合せ、四時と其の序を合せ、天に先んじて天に違はず、天に後れて天の時を奉ずるものなり。故に其の際會を推して以て政令を立つ。若し然らざれば即ち災異自づから臻る。遠く之を唐家に考へ、近く此を我朝に取るに、禍福の機、照然として見る可し。方今、明年癸亥(應和三

年)は十周の終年、大剛の運數なり。其の明後年甲子はまた上元の初年、革命の期數なり。それ大剛は希有の運、大變の期なり。當朝神武天皇以降未だ此の會有らず。明年に至り始めて之有り。彼の革命猶徴驗有り。何ぞ況んや天道の大變に於いてをや。斯の時に當り、天に順ひて令を施し、時に乗りて以て徳を立つれば、即ち天下泰平、聖化彌隆いよいよさかんならん。愚管の及ぶ所、勸へ申すこと件の如し。

ここでも「易」の乾卦文言を引いて語ることに「革命勘文」と同様であり、△遠考之唐家、近取諸我朝▽とて、唐土の制の普遍性を前提として此に我朝の事歴を重ね合せることにより、以て正當化を圖るといつた志向が見て取れるところも前例とよく似てゐる。故に本朝の元號も彼の土の學の理に則つて天道の大變に應じ、革命の機を窺つてあらためてゆかねばならない。やはり「天人合應」の思想を奉じてゐるのだが、その「天」はこれを曆學上の理念と見る時至つて理解し易く扱ひ易い。それを「天道」と呼べば「佛法・神道」の類推によつて更によほど近しく國風傳統の文脈に入つてくる。そんな心的過程が此處に窺へる様に思ふのである。

三善清行は文章博士だが、「革命勘文」の筆者達は算博士だつたり天文博士だつたりした。この學者達の天道觀には、近代人が自然科学に對して向けてゐた信頼の感情と似たもの、或いは少しく誇張した類比になるかもしれないが、西洋中世の修道院の修道士達がスコラ神學の普遍的眞理性に對するのと似た様な信奉が組み込まれてゐたのではなからうか。言ひ換れば豫定調和説における調和の最高原因としての超越者の意志への信頼である。さきに「革命勘文」は△天道不疾而速、……天道不遠而反、……▽に均衡の重心としての天道といふ把握

が見て取れる、と注したのもそこに係る。

ところがこの様な天道信奉の博士達に反して、天道の均衡安定性に疑惑を投げかけ、その不公平に恨みを懐くといふ心情も亦、この時代に確かに存した。そしてそれが三善清行が冷酷にも△至于今年徴驗已發▽の表現を以て暗示してゐる事件の當事者たりし菅原道眞であつたといふ點が、意外なほどに劇的なのである。一見無味乾燥な公事文獻の中にも極めて人間臭い劇の筋書がひそんでゐることがある、これもその例證の一だらう。

道眞の『菅家後集』中の五言古詩「雨夜」³⁴は、流謫の地で病苦と貧窮と、何よりも官途に於ける失意の境遇に悩む作者の悲痛な心境を吐露したもので十四韻二十八句の長篇だが、その最後の六句を引いてみよう。

此治遂無驗 この治遂に驗無ければ

強傾酒半盞 強ひて傾く、酒半盞

且念瑠璃光 且く瑠璃光を念じ

念々投丹款 念々 丹款を投ず

天道之運人 天道の人を運すこと

不一其平坦 一に其れ平坦ならず

『菅家後集』には『菅家文章』と併せて川口久雄氏の洵に入念精緻な詳注がある。それによれば△瑠璃光▽は「藥師經」に十二の誓願を以て民衆を病苦から救ふと書かれてゐる藥師瑠璃光如來のことださうである。確かに流謫の身の菅公は迫り來る病苦に悩み、不十分な僻地の民間療法に効驗の見えないことを悲しんで、唯△念々に丹誠を籠めて▽藥師如來に縋るより他なかつたのだらう。實に悲愴な詩である。結句は「古典文學大系」本の底本なる前田家尊經閣所藏甲本によれば

△一ツトシテ其レ平坦ナラザラムヤ▽と訓じてゐる由だが川口教授は引用の如くに訓んだ。川口教授の御生前その學風に親炙する榮を得た筆者も無論その様に讀み、これで甚だよく意が通ずると納得する。敢へて踏みこんで言へば、菅公はここで△天道不公平▽と訴へてゐるわけで、これはかなり激しい表白である。

序でに言へば、『菅家後集』の前引の詩の少し前に「叙意一百韻」⁽³⁵⁾といふ長大な五言古詩が置かれてゐるが、その起句は△生涯無定地／運命有皇天▽（生涯 定き地無し／運命 皇天に在り）である。川口氏注によれば「皇」は「天」に添へる語で、勿論本朝皇室のそれではなく『書經・大禹謨』に△皇天眷命▽とあるのが先行用例だといふから、所詮人間の運命を司る力としての「天道」である。すると、此處でも道眞は己が運命を安んじて「天道」に委ねるの境地に居るのでなく、身にふりかかる不條理の災厄は是も「天道」の所爲なるかと、恨むとは言はぬまでも一種の諦めを述べてゐることになる。

この時、道眞の念頭に、他ならぬ政敵三善清行が自分に奉つた（いや、つきつけたと言つてもよい）辭職勸告文「奉菅右相府書」⁽³⁶⁾の中で「天道」をふりかざして、尤もらしく勇退の期を説いた事實が纏り付いてゐなかつたかどうか。事は微妙である。何しろ千年昔の古人内心の葛藤を窺察せんと試みである。推察といふより恣なる臆測にわたることは已むを得ない。清行はかう書いてゐた。

△……其昔遊學之次。偷習術數。天道革命之運。君臣剋賊之期。緯候之家。創論於前。開元之經。詳説於下。推其年紀。猶如指掌。斯乃尊閣所照。愚儒何言。（後略）▽

（其、昔遊學の次に偷かに術數を習へり。天道革命の運、君臣剋賊の期、緯候の家に論を創め、開元の經下に説いて詳かなり。其の

年紀を推るに、猶掌を指すが如し。斯れすなはち尊閣の照す所に於て、愚儒何をか言はむ。……）

斯う前置きして、その上で、

△伏冀。知其止足。察其榮分。擅風情於煙霞。藏山智於丘壑。後生仰視。不亦美乎。……▽

（伏して冀ふ。其の止足を知り、其の榮分を察し、風情を煙霞に擅にし、山智を丘壑に藏めよ。後生、仰ぎ見て亦美しとせざらんや。……）

と、結論づけてゆくのであるから、實に狡黠蛇の如き文章とでも評すべきか。不肖の後生たる我々、清行に誑かされて菅公の進退の潔さを讚へるよりも、むしろこれを模倣した酖毒の文でも作つてそれと目指す御仁に送りつけてやりたいくらいである。

清行は、明年が天道革命の年紀なのだから貴公も身を退かれるがよい、と説いた。何しろ首尾よくこの勸告文の目的を達した後、「革命勸文」の中で恬然として△有知天道有信▽と謳ひ上げた賢儒である。彼にとつて人間の命數の鍾と見えた「天道」は、道眞にとつては△專らに平坦ならざる▽不條理の鬼神だった。それは漢土南北朝時代の詩人江淹の「恨賦」⁽³⁷⁾の鬼氣迫る様な荒涼の風景の中に眺められてゐる「天道」の宰領と揆を一にするものであつたらう。

試望平原 試みに平原を望めば

蔓草縈骨 蔓草 骨に縈はる

拱木斂魂 拱木 魂を斂む

人生到此 人生此に到る

天道寧論 天道いづくぞ論ぜんや（後略）

しかしいづれにせよ、平安中期のこの段階に至つて、天道は日本人

にとつて最早必ずしも爲政者だけが關りを持つ大世界概念であるばかりではない。民間の個人個人も亦それによつて運命の轉變を支配される、小世界の喜怒哀樂に關る概念となり、つまりそれだけ身近な存在になり果せた如くである。

(五) 「天道」の民衆化

前節に引いた「革命勘文」が上奏されてより僅か數年の後の天祿年間（西曆九七〇—七三年）又はそれ以降に、長篇の『宇津保物語』が成立したと考へられてゐる。以下代表的な作り物語や史書に就いて、天道の用例を漏れなく拾ひ出して考察することは現在の筆者には到底不可能である故、この物語を始めとして筆者が任意に選擇した平安から鎌倉前期にかけての物語・史書・説話集の中の興味を覺えた任意の用例に就いてその天道觀を検討してみることとする。但し重要な史書『愚管抄』、『吾妻鏡』は別に扱ふ。（拙稿「天道攷（二）」所載）

『宇津保物語』の冒頭「俊蔭」の卷に次の用例がある。

俊蔭は三條の末の京極の大路に趣のある廣い邸を構へて娘を養つてゐるのだが、その教育の主眼は自分の身につけた琴の秘曲の傳授である。娘の美貌と音曲の才は世間に廣く聞え、やがて年頃になるに及んで求愛の貴公子が續出する。その時父の俊蔭は、

「娘は天道にまかせ奉る。天の掟あらば、國母、女御ともなれ。掟なくば山賤、民ノ妻ともなれ。我乏しく、貧しき身なり。いかでか、高き交らひはせさせむ」

と言ひ張つて一切相手にしない。しかし娘が十五歳になつた年の春に母が病んで急死し、父も歎きのあまりに病に伏して命旦夕に迫る。そこで父は娘に遺言して曰く、「我有りつる世には、我子に高き交らひ

もせさせむと思ひつれども、（中略）公にもかなひ仕うまつらで、ほど經れば、貧しくて、我子の行きさきの掟せずなりぬ。天道にまかせ奉る。……」云々。この「天道」に就て「日本古典文學大系」本の校注者河野多麻氏は、△「天」は天帝、上帝、天地主宰の神。「道」はおきて。▽として、『周易上經』の「謙」から△天道下濟而光明。地道卑而上行。天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙▽（天道は下濟して光明なり。地道は卑しくして上行す。天道は盈を虧きて謙に益し、地道は盈を變じて謙に流く）及び『大無量壽經』から△天道自然不得蹉跌▽（天道、自然にして、蹉跌を得ず）を引いて語彙の典據としてゐる。

『易經』はおよそ天道なる語の代表的出典といふまでの引證であらう。従つてここで「天」は前節に論じて一應の結論とした如く、人間個々の運命を宰領する超越者として、當代の平均的理解のうちにあるわけだが、「道」を「おきて」と讀み、俊蔭が我娘の將來を「おきてする」と同じ脈絡に於いて天の掟（△道）の在り方が考へられてゐるとする河野氏の解釋には新味がある。ただし本文によれば、俊蔭は天の掟なるものに信賴を寄せてゐるが故に娘を△天道にまかせ奉る▽と言つてゐるのではなく、もし天の掟といふものがあるならば娘は國母、女御となつて榮華を極めもしようが、掟の働きのないとなれば娘が山賤の妻となつても致し方ない、とて彼自身は天の掟の力の有無に就いては判斷を放棄してゐるのである。父は自ら娘の將來に就いて「おきてする」餘裕がなかつた。故にそのことを天に任せた。しかし天が果して人間の期待通りに「おきてする」かどうかは分らない。これは後世の△運を天に任せる▽といふのと同じ發想であり、これもつまりは現代人と共通である。なほ河野氏が注に引いてゐる『無量壽經』の「天道」は早島鏡正氏の注釋によれば△業道。因果應報の道理▽であ

つて、△天道自然 不得蹉跌▽とは、善因は善果を、悪因は必ず惡果を生じ、自因自果の道理には決して齟齬がないことを言ふ、とのことであるから、もしさうとすれば俊蔭が念頭に置いてゐる天道概念の典據としては必ずしも適當でないことになる。自因自果の道理を保證してくれるものが天道であるとするならば、俊蔭は「自因」としての「高き交らひ」を斷乎として行つてその果が自づからに結ぶのを待たばよかつたであらう。つまり人事を盡して天命を待たばよかつたであらう。俊蔭はそのことをせずに、自分は無爲のまま、全てを「天道」にまかせ奉つてしまつたわけである。

それから約百年を経て、藤原氏一門の全盛時代も、頼道の死を以て終りを告げたと思はれる頃、白河天皇の御代あたりに成立したと考へられる『大鏡』⁴⁰には「天道」の用例が三箇所ある。先づ卷三の太政大臣兼通の行蹟を記した件、この大臣には△すべて非常の御心▽があつて、東三條殿と呼ばれた弟兼家(道長の父)に対し、理由といふほどのこともない理由で官位を取りあげるといふ處置に出たことあり、△いかに惡事なりしかは、天道もやすからずおぼしめしけんを▽と評されてゐる。この△天道▽は一讀して明らかな如く、正義の原理、勸善懲惡の理法の監視者としての天であるが、ただこの文脈では、天は兼通の惡事に對して應報の罰を加へる實踐的な動きに出るわけではない。兼通の處置は天道の思召にかなはなかつたであらう、と評されるだけである。その點では、東三條殿兼家の長子道隆が、道長に同道して賀茂詣をした途上での述懐、△……宣旨ならぬこと一言にてもくはへて侍らましかば、この御社にかくてまいりなましや。天道もみたまふらむ。いとおそろしきこと▽に用ゐられてゐる△天道▽もこれと同じ含意であらうが、ただこの第二の例ではその文脈からして、參詣者

道長父子の内面を照覽したまふ超越者として賀茂の明神が併せて考へられてゐる氣配があるのが面白い。それはつまり神明の冥慮とでも言ひ換へることができよう。この点では第三の用例も同種の文脈に載つてゐると見るべきもので、即ち道長が病氣で一年ばかりひきこもつてゐた時のこと、かつて三條院の賀茂行幸に供奉して、雪がひどく降る中を瘠の強い荒馬に乗つて颯爽と打つて行つたことがあつた、その健康であつた日の自分を思ひ出して△賀茂の行幸のゆきこそ、わすれがたけれ▽と述懐するのだが、その道長に同情して、作者は、病氣に悩む道長を△いかに天道御覽じけん▽と書いてゐる。ここにはどうも賀茂の社の神明を念頭においた上で「天道」の思召を推測してゐる氣配がある。つまり『大鏡』の筆者は「天道」を人間の良心や念願の證人・鏡として引合ひに出し、又『大鏡』の世界の中の當時の人々もその様な意味合でこの語を口にしたらしいのだが、その際の「證人」は傳來の祖先神の冥慮といつたものであつたのだらう。

ここには後世北畠親房が『神皇正統記』の結尾に於いて「天道」と「神明」とを對偶とし、むしろ習合させて考へることになる發想に向けて、伏流水の水源となるほどの意味が認められるかもしれない。

『大鏡』の書かれた時期からほどなくして、本朝説話文學の最高峯といふべき『今昔物語』が成立を見てゐるが、その「天竺」部から一用例を擧げてみると、卷二「前生持不殺生戒人、生二國王語第廿六」⁴¹に、大魚の腹の中から端嚴美麗な男の子を得て王子とした國王が、その王子を川に落して失つた隣國の王から、それは定めて自分の子であらうから返してくれとの申入れを受け、△此レ、天道ノ給ヘル子也、更二不可遣ズ▽と拒む話がある。校注によれば原典たる「賢愚經」卷第五でのこの部分の表現は△今神報應、賜我一兒▽であり、同じ話が

『雑譬喻經』から『經律異相』卷第四十四に簡約して取入れられた時の形では△魚腹中得天所賜▽となつてゐる由である。『今昔』の編纂者が何方を直接の出典として利用したにせよ、原典の「神」乃至「天」を「天道」の語に翻したのは本朝の記者の言語感覚によると見るべきであり、それは當時すでにこの語が十分に一般的に流布し用ゐられてゐた證據であると見てよいであらう。その用ゐられ方も、『經律異相』のテキストの場合と同じく、「天の賜」といふほどの意味であり、これも現代語としての用例と全く共通の語脈の中にあるわけである。

『今昔物語』と共通の説話を多く有し、様式的にもよく似たものである説話集の傑作が『宇治拾遺物語』である。成立年代をはじめとして兩書の書誌學的・文獻學的關係に就いての注釋は一切省略し、ただ「天道」の用例の検討のみをここに抄記しておく。

『宇治拾遺』には「天道」の用例が三話に見出される。そのうちの、一、卷第三の一「大太郎盗人ノ事」で、主人公の盗人の大親分、甲斐の国の大太郎が京へ上り來て、盗みに入るによろしき町家を物色してゐるうちに、絹物も多く家の内に積み上げてあり、しかも女ばかりで男の姿の見當らぬ商家を見る。そこで、「うれしきわざかな。天たうの我に物をたふなり」とつぶやく所、これは最も次元の低い使ひ方といふべきだが、これを裏から言へば、この頃には「天道」概念がかくも民衆化し、庶民もしきりにそれを口にする様な卑近な存在になつてゐたことの證言でもある。

他の二例はそれぞれに興味深い用法である。

卷二の第六話「厚行死人ヲ家ヨリ出ス事」といふ話の主人公は右近將監下野厚行といふ朱雀帝から村上上帝の御代に宮仕へしてゐた舍人である。

ある。隣家の主人が死んだので弔問に行つたところ、遺子が、葬式を出すについて自家の門が方違ひになつて凶の方角だが爲方がないと嘆くのを聞く。故人は生前何かと情をかけてもらひ、恩を感じてゐる人だつた。それなら我家との境の垣根を破つてそこから我が家の門を通して出すがよい、と慰めてやる。厚行の家族達はこれを聞いて勿論大反対である。隣家の葬式を我家から出すなどは縁起が悪い、しかも境の垣を破るなどといふ無理なはからひをしてやるほどの義理がどこにあるか、といふわけである。しかし厚行は縁起をかつぐよりも人に情をかけてやる方が人間として大切なことなのだ、といふ己の信条に従ひ、家族の反対を押し切つてこの策を斷行した。そのときの厚行の白が、

「……恩を思ひ知り、身を忘るるをこそ人とはいへ。天道も是をぞめぐみ給らん。よしなきこと、なわびあひそ」といふものだつた。厚行の義舉はさすがに世間の評判となり、感嘆する人が多かつた。さてこの縁起の悪い行爲を取へてした厚行は九十歳ばかりまで長生きし、子孫も皆長命であつた——といふ話である。

厚行が己の義舉の證人に仰いだ「天道」の概念には別段の解釋は不要だらう。世間の通念・常識といった枠組と、己の感ずる義理・善意とが對立して板挟みの立場に立つた時、その判斷・決斷の基準を天道に求めるといふのは、これを現代人に當てはめて考へてみてもよく共感できる選擇であらう。

第三例は『伴大納言繪詞』に再現されたことで有名な卷第十の第一話「伴大納言燒應天門事」の中のものである。實に有名な話であるから筋書の紹介は省略する。伴善男から應天門放火といふあらぬ罪の濡衣をさせかけられて氣も動顛した左大臣源信は、八つゆ過あやまちしたる事も

なきに、かかるよこざまの罪にあたるをおぼしなげきて、日の装束して、庭にあらごもをしきていでて、天道にうたへ申給けるに、そこへ、證據不十分であるから罪には問はぬ、との赦免状を携へて頭中将がかけつける。まだ幼かつた清和天皇に対し忠仁公藤原良房が、確證もない、人の噂程度のことでは罪人を作つてはならないと忠言を上つたからであつた。

さて冤の罪をきせかけられた源信が、「天道」に訴へて、嫌疑の晴れんことを祈つた（のであらう）といふのは、人知の有限性を超えて全てを照覧したまふ天、との脈絡で用ゐられた、謂はば典型的な用例であらう。さきに述べた『大鏡』賀茂の明神の文脈に引きつけて論ずるならば、左大臣源信が身のあかしを立てるにたよるべき證人は天道か神明か以外にはない。神明の冥慮にたよるとすれば、それはやはり具体的な名を有するいづれかの社の神といふことにならうが、信にはいま直接にはどの神に祈誓すればよいか心あたりがない。そこで謂はば都に數多くある神明諸社の最大公約數としての天道に祈るより他ない、と、多少戯れめくが、まあこの様な心理過程をこの不運なる左大臣の内面に想定してもよいだらう。

鎌倉期に入つて『平家物語』巻第二、天台座主明雲大僧正受難の件に、玄宗皇帝の時代の唐の高僧一行阿闍梨の無實の罪による流刑の挿話が引用してあるが、無實の罪によつて遠流の重科をかうぶる事を、天道あはれみ給て、九曜のかたちを現じつつ、一行阿闍梨をまもり給と書く。この天道も正義の監視役であるには違ひないが、やはり現世に應報の正義を實現するのではなくて、この世の不正を受けたものへのあはれみを垂れ給ふ心優しい攝理なのである。これは例へば同時代の説話集『十訓抄』で「第六 可レ存忠信・廉直旨事」の前

文に言ふ、人のならひにて、おもひたちぬることいさむるは、心づきなく、いひはやす人は心になふ。天道はあはれとおぼすとも、主人をあしくおもひなむものは、かへりみをかぶることあるべからずの「天道」とよく似た、穩和な性格のものと云へよう。忠信と廉直の徳を説く説話を集めた『十訓抄』第六は、相手が主君であらうと親であらうと、諫むべきことは率直に諫め、苦言を呈することが本當の忠であり、孝である、と説くのだが、實際には、主君はただ甘言のみを耳にしたがるもので、廉直に苦言を口にすることは主人からきはれるばかり、その赤誠はひとり天道だけが知つてあはれんでくれる、と説く。これもやはり人間の良心のひそかなる慰めといふ様な意味を帯びた、至つて優しく哀れみ深き天道なのである。

なほ『十訓抄』は全篇中もう一箇所だけ「天道」の語を出してゐるが、それはさきに引いた『文選』の江淹の詩の引用であつて、「第九 可停怨望事」の第五話に出てゐる。

五 後江相公の、澄明にをくれて、かの後世をとぶらはれける願文にいはいはく、

悲之亦悲。莫レ悲レ於レ老後。子。
恨之更恨。莫レ恨レ於レ少先。親。

とあるにこそ、前後相違のうらみ、さこそとあはれに覺ゆれ、江淹か恨の賦には、「平原に人のかばぬ有。蔓草骨にまつへり。拱木に魂をおさむ。人生こゝにいたる。天道こゝに論ぜんや。僕もとよりうらみたる人なり。心おどろく事やまず。たゞ、古人のうらみにふして死にしを思。」など有こそ、いみじく哀に覺ゆれ。（後略）

つまり著者は「怨」の情の切なる表現を成した作例の一としてこの詩を擧げてゐるまでであつて、「天道」の語に特に注目した形跡はな

い。
以上の例に見る如く、平安朝から鎌倉期にかけての一般の人々が口にしてゐたであらう天道は、道教や儒教の古典的淵源を、遠い記憶の底に留めてはゐたであらうが、その原意を意識することの比較的薄い、卑近な次元に翻案された攝理觀の象徴語となつてゐる。人々は割合気やすくこの語を口にしたであらう。そしてその際のこの語の含蓄は、現代人がやはり何気なくそれを口にする場合とそれほど變りのない、己が良心の證人としての、目に見えぬ神といふほどの心だつたのではあるまいか。

最後に、ある意味で不思議な用例を付加へることができる。橘成季編の『古今著聞集』⁽⁵⁾が成立したのは、本節に引用してきた説話集類の中では最もおそく、建長六年（西暦一二五四年）と押へられる様である。後深草天皇の御代、といふよりも執權北條時頼の時代と呼んだ方が時代の性格を表すにふさはしいだらう。『十訓抄』（建長四年）とはほぼ同じ時代の所産である。

『著聞集』巻第二十「魚蟲禽獸第三十」に「或田舎人に白蟲仇を報ずる事」といふへんな話がある。特に珍重すべき話ではないが、如何にも『著聞集』らしい奇談で、又多少薄氣味わるくもある。筋はともかくとして、その話はこんな風に始まる。

△或田舎人、京上して侍けるが、やどにて天道ほこりしてゐたりけるに、くびの程のかゆかりけるをさぐりたれば、大なる白蟲の食つきるたりける成。▽

白蟲は虱である。虱をつかまへて柱のわれ目にとじこめておいたところ、翌年まで生きてゐて、それに興じてたはむれに腕をくはせてみたところ、その傷が化膿して遂に死んだ、虱の怨念によつて仇を報じ

られたとみえる、といふので上記の如き標題がついてゐる。

この「天道ほこり」であるが、ここは「日向ぼっこ」といふほどの意味に相違ない。「日本古典文学大系」本の頭注もその様に解してゐる。とすればこの「天道」は要するに太陽である。今でも幼児語といふのみならず、極く一般的に太陽は「おてんたうさま」である。即ち「天道」が宇宙の主宰者、運命の攝理者、全て真理の奥底を照覽し給ふ神明の冥慮といった形而上的超越存在であると同時に、具體的には太陽であるとの民衆的概念把握は、既に鎌倉時代に成立して、以後八百年、現代に至るまで汎用されてゐたことになる。

注

- (1) 本稿は著者が昭和六十二、六十三、平成一、四、五年度の五回にわたつて、東京大学教養学部研究紀要「比較文化研究」第25、26、27、30、31輯に發表した「天道放」(一)―(五)の補説をなすものである。上記紀要論文(一)は「序論―予備的考察」と題し、「問題設定」「キリシタン文学の語彙として」「漢籍の典拠における用例」「本朝古典文学に於ける用例二・三」を、題名通りの予備的考察として概観したが、そのうち四番目の本朝古典文学中の用例を摘紀・例示した部分は如何にも手薄であつた。そのため茲にこの補説を提示するを餘儀なくされた次第であるが、その結果本稿は予備的考察の枠をかなり押し廣げ、(二)の本論「慈園とその時代」の章の前に置かれて然るべき一章になつたかと思はれる。内容的に別に面白い研究論文になつたわけでは毛頭ないが、扱つた範囲、文献の量からして既に本論に踏みこんだと思ふべきものの如くである。
- (2) 『西郷南洲遺訓』山田濟齋編岩波文庫版、昭和十四年第一刷。
- (3) 佐藤早苗著『東條英機 封印された真実』(平成七年八月 講談社刊)二五〇頁。
- (4) 『日本書紀(上・下)』坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本古典文学大系』(昭和四十二年 岩波書店刊)。
- (5) 『日本書紀(上・中・下)』黒坂勝美編岩波文庫版、昭和六年第一刷。
- (6) 『神典(含「古事記」「日本書紀」「古語拾遺」「新撰姓氏録」「風土記」その他)』大倉精神文化研究所編、昭和十一年。
- (7) 『日本書紀(前掲)』下、三七二頁。
- (8) 同右、四五六頁。

- (9) 同右、一四三頁。
- (10) 我國上代の祥瑞改元の思想に就いては、重松信弘「古代における祥瑞災異の思想」(同氏著『古代思想の研究』(昭和五十三年、皇學館大學出版部刊)三四―八三頁)及び關晃「律令國家と天命思想」(關晃・源了圓編『神觀念の比較文化論的研究』(昭和五十六年、講談社刊)一三三―一五七頁)の二論文に多大の教示を得た。なほ本稿で用ゐた「天人相應」の概念につき、重松氏は「天人感應」關氏は「天人相關」の表現を採つてゐる。
- (11) 『日本書紀』(前掲)下、二九一頁。
- (12) 同右、二九九頁。
- (13) 『論語』「陽貨篇第十七」
- (14) 『日本書紀』(前掲)下、一一五頁。
- (15) 『懷風藻』(『文華秀麗集』「本朝文粹」併録)小島憲之校注『日本古典文學大系』(昭和三十一年、岩波書店刊)六九頁。
- (16) 同右、七一頁。
- (17) 『私教類聚』「日本思想大系」『古代政治社会思想』所収、大曾根章介校訂(昭和五十四年、岩波書店刊)四七頁。
- (18) 『みことり』森清人撰(平成七年、錦正社刊)一五八頁。
- (19) 同右、二二三頁。
- (20) 同右、四〇三頁。
- (21) 同右、四〇四頁。
- (22) 同右、四五〇頁。
- (23) 同右、四五三―四頁。
- (24) 同右、六二二頁。
- (25) 同右、四三〇頁。
- (26) 同右、四七九頁。
- (27) 同右、四八一頁。
- (28) 同右、四八三頁。
- (29) 同右、五五九頁。
- (30) 注(17)を参照。
- (31) 『革命勸文』は『群書類從』卷第四百六十一卷雜部十六を使用。赤字の補入及び訓讀と注は、注(17)の『日本思想大系』本『古代政治社会思想』所収、今井宇三郎校注本文に據つた。
- (32) 『易經』は高田信治・後藤基己譯・注・解説の岩波文庫本(昭和四十五年第一刷)に據つた。その九四―九六頁。
- (33) 『革命勸文』は『群書類從』卷第二百九十一公事部四十四を使用。訓讀は私案に依る。
- (34) 『菅家後集』(『菅家文章』と併録)川口久雄校注『日本古典文學大系』本(昭和四十一年、岩波書店刊)、五一四―六頁。
- (35) 同右、四八六頁。
- (36) 『奉書右相府書』は注(15)に挙げた『日本古典文學大系』本『本朝文粹』所収、三八二頁。
- (37) 『昭明文選』卷八。又は『梁江文通文集』卷第一その他に所収。拙稿「天道攷(一)」所引。
- (38) 『宇津保物語』一、河野多麻校注『日本古典文學大系』(昭和三十四年、岩波書店刊)五四―五頁。及び四六頁。
- (39) 中村元・早島鏡正・紀野一義譯注『浄土三部經』上(大無量壽經)岩波文庫、昭和三十八年第一刷。
- (40) 『大鏡』は石川徹校注『新潮日本古典集成』本(平成元年刊)に據つた。その一七八、二一九、二二〇頁。
- (41) 『今昔物語』一、山田孝雄他校注『日本古典文學大系』(昭和三十四年、岩波書店)一六八頁。
- (42) 『宇治拾遺物語』は中島悅次校注角川文庫版(昭和三十五年第一刷)に據つた。その五七、七六、一二七頁。
- (43) 『平家物語』上、高木市之助他校注『日本古典文學大系』(昭和三十四年、岩波書店)一四九頁。
- (44) 『十訓抄』永積安明校訂岩波文庫本(昭和十七年第一刷)一四二頁、二四九頁。
- (45) 『古今著聞集』、永積安明・島田勇雄校注『日本古典文學大系』(昭和四十一年、岩波書店)五二三頁。