

# 北条重時「家訓」の一考察

市川浩史

## 序(一)

北条重時(建長九 弘長元 一一九八—一二六一)は、北条義時の三男。母は比企朝宗女である。兄に泰時、朝時がいた。一二一九(承久元)年、小侍所別当となつて以来、修理亮、正月の椀飯献儀での御剣役などをつとめ幕府政治の中枢部で活躍した。時氏のを承けて、一二三〇(寛喜二)年六波羅探題として京都に赴任、三十三歳。以後十七年の長きに亘つて重時は六波羅にあつて京都の朝廷を監視し、西国での幕府権力浸透に大いに力を尽くした。このあいだ長兄泰時は鎌倉で執権の地位にあつた(在二 一二四二年まで)。

一二四七(宝治元)年、発足間もない時頼政権が三浦氏を討つた、いわゆる宝治合戦の終息直後に重時は鎌倉に帰り、執権時頼を支える連署に就いた。重時にとつて時頼は婿にあたる。五十歳。

一二五六(康元元)年三月、連署を辞し(後任は政村)、鎌倉極楽寺にて落飾、出家した。法名観覚。五十九歳。

一二六一(弘長元)年十一月三日、極楽寺別業で歿。六十四歳。この年六月に発病して以来、「万事を抛ちて一心に念仏し、正念に住して終を取」(吾妻鏡、弘長元年十一月三日条、原漢文体)つたという。翌々年、極楽寺で三回忌が修されたが、吾妻鏡によればこのときの導師は

宗観であつた。宗観は法然の高弟西山証空の弟子であつたので、極楽寺の初期の住持は浄土宗に属したものとされる。もちろん後には極楽寺は忍性によつて西大寺流の真言律を受容し、忍性は三十数年もこの寺に止住し真言律の名を大いに高めた。<sup>(2)</sup>

時頼政権での連署となつて以来重時は毎年正月の椀飯献儀での沙汰(ただし、正月二日或いは三日である。一日はいずれの年も時頼の沙汰)を続けた。また、叙位、任官については、一二三三(貞永二)年に駿河守、同時に従五位下、一二三七(嘉禎三)年に相模守、そして一二四四(寛元二)年に従四位上、一二四九(建長元)年に陸奥守に就いた。

この重時が二種類の「家訓」を遺している。本稿では、「六波羅殿御家訓」、「極楽寺殿御消息」とよばれているこの二つの「家訓」を考察することにより、鎌倉時代前期の思想的状況の一側面に焦点をあててみることにしたい。

なお、重時の信仰については、さきの吾妻鏡の「一心に念仏し、正念に住し……」という記述によれば、証空門下の宗観にしたがつた浄土宗であつたように思われるが、忍性に帰依したことによつて、真言律にも傾いていたようでもある。ともあれ、重時も他の北条氏の人びとと同様、多種多様な形態の信仰に依つていたと考えられる。したがつて、重時の「家訓」の分析をおこなうに際して、重時の信仰を手がか

りとしてすすめることは方法的にあまり効果がないように考えられるので、本稿ではそのような視点はとらない。

## (二)

「家訓」というものが成立し、それなりに社会的機能をもつとき、当然のことながらその「家訓」が機能をもち得る範囲が問題にされることになる。つまり、その「家訓」を受容しさらに継承してゆくべき「家」そのものについて問われなければならない。中世の初期において、「家訓」をつくり、それを継承してゆくことのできるだけの具体的な内実をとらえた「家」がどのようなあり方で存在していたのかという点があきらかにされる必要がある。そしてその「家」の中で「家訓」が機能するときその背後の諸事情——成立し、独立した「家」の内部で「家訓」を用いて「家」全体を統御、統制する必然性など——が浮上する。これが多分に政治的な諸事情に関連することは言うまでもない。

さらに、「家訓」が、その機能した範囲の広狭を別にしても、「家訓」を受容した人びとの法意識（広義の）といかなる関連をもったのかということも問題となろう。これは、重時の「家訓」の成立の時期が、御成敗式目が関東武士の法規範として制定されたあとであり、式目という形にあらわれた、或いはその根拠となった関東武士の、おそらくは体系化されない法意識（規範をいかなるものとしてとらえ、そしてそれをいかに機能させるか、という意味での）がやはり重時「家訓」の成立根拠のひとつとして充分に妥当するはずだからである。そしてこの時期に関東武士のあいだに一定の成熟をみた法意識が、「家」という領域内に限定されつつも力を発揮する「家訓」にも何らかの原理を提供していると考えられる。

## (三)

このように考えてくると、中世初期の武家家訓は、たんにその「家」の問題であるばかりではなく、当該時期の社会全体の歴史的本質にもかなり関わってくるように思われる。つまり、中世初期の歴史的状况（の一端）を総体的に考察するための有力な材料のひとつとして武家家訓をとらえなおすことが可能ではないか、ということである。家訓には、それを生み出した家、歴史社会、作者をめぐる思想的状況などがありのままに投影されているであろうと考えられるからである。

ただ、実際の問題としては、家訓についての思想的観点からのアプローチの方法の必要条件を満たすものが右の諸点だけに絞られてよいとは断言できない。それには何よりも家訓の内容の内在的分析、思想構造の再構成が要求されるからである。しかし、北条重時の「家訓」にかぎっていえば、重時はいわゆる思想家ではなく、またその「家訓」も何らかの体系的思想を盛ることに意を用いたわけではないなどの理由から、「家訓」あるいは重時自身を一貫する思想の構造、思惟の様式などをとりだそうとすることはあまり有効ではないように思われる。

そこでこの際、北条重時の「家訓」の思想的考察を右のような反省のうえに設定してみたい。重時の「家訓」は概略(二)で述べたような歴史社会的条件にとりかこまれて成立し、機能した。「家訓」そのものにとつて外的諸条件といえるこれら歴史社会的諸条件と「家訓」とをいかに関連させてとらえるか、否「家訓」を歴史社会的な条件のなかにいかに有機的に位置づけて総体的に把握するかという大きな課題が目前に与えられているといっても過言ではない。なお、本項のはじめに述べたような大きな見通しは、筆者にとっては能力に余るので、本稿ではその何分の一かに触れるにとどまるであろうことをつけ加えた

## 註

- (1) 桃裕行氏「極楽寺多宝塔供養願文と極楽寺版伽伽戒本」(『金沢文庫研究』第六十一、六十二号、のち同氏著作集第三卷『武家家訓の研究』思文閣、一九八八所収)  
 (1) 論文など。  
 (2) (1)に同じ。また、日蓮は明確に重時を念仏信者として認識していた。

## 一、歴史的諸条件

## (一) 「家」の成立

## 1

本稿でとりあげようとしている中世初期の武家「家訓」にそくして考えたとき、この時期に「家」がどのようなかたちで形成されていたのかということの解明は重要である。なぜならば、「家訓」が「家訓」であるかぎり、それが妥当する領域である「家」によってその性格が規定されるからである。また、この「家」の成立というテーマは、近年の中世史研究で注目されつつあるもので、かつかなりの研究の蓄積がすでになされている。

これについては、もともと石母田正氏の領主制理論、つまり、中世社会を在地領主の下人・所従への家父長制的支配を基軸としてとらえるみかたにみちびかれて、在地領主の「家」の支配という命題を設定し、その「家」の成立の存否、様相を検証しようとするものであったように思われる。本稿では、このような「家」の成立自体の解明を課題とはしていないので、先行研究の成果に依りながら主目的である重時の「家訓」考察のための「家」についての問題点を整理してみたい。すでに、石井進氏<sup>(1)</sup>、大山喬平氏<sup>(2)</sup>によって、中世前期までの領主、名主そして農民層の「家」の形成について論じられている。それらによると、模式図的にいえば、領主なり名主なりの住む館を円の中心と

して、二つの同心円状の領域によって囲まれる支配圏が設定される。内側の同心円は、領主、名主の直営田、その外側に荘、郷などの地域の円が拡がっているというものである。領主や名主の支配権力は館その源泉として、内側ほど強く集中していると同時に、領主個人の人格的な支配権がつよいとされる。

本稿の関心にそくしていえば、屋敷地、家屋の主人である領主自身にその支配権の源泉があり、領主自身から徐々に妻子、その周辺へと支配権がひろがってゆくのである。勝俣鎮夫氏があきらかにした、領主の家の内部（もちろん建物だけでなくそこに居住する人々も）への支配権が幕府権力よりも優越するという事実<sup>(3)</sup>は、右のことを側面から支持するであろう。つまり、領主自身と妻子がまさに武士の家の中核であったといえる。このような領主の「家」の内部は、外的権力から独立して存在し、その中に夫婦関係、親子関係を包含してそれらのあいだから「家」を担ってゆく次の世代をつくりあげていこうという努力がなされることになった。その努力のなかには、経済的諸関係以外の要素も必要とされていた。

## 2

武士の「家」は、所領とそれともなう職とを代々血縁関係にしたがって相続させてゆくしくみをもっていた。このような基本的な相続のあり方は研究史上、惣領制と名づけられるしくみによるものである。したがって、中世の「家」とくに武士の「家」は惣領制の進展、展開にもなつて成立、定着してきたといえる。

惣領制とは、武士団のなかで、父親によって選定された惣領を中心とした血縁的結合のしくみであった。惣領の統率のもとに所領は庶子への分割相続というかたちで相続されたが、実質的には、惣領、庶子とも共同して知行したので惣領権はそれほど強いものではなかった。鎌倉中期以後、分割による所領の分散を防ぐことなどから、惣領権が強められ、惣領への一括相続がなされるようになった。<sup>(4)</sup>

沙石集巻十に「俗士遁世シタル事」というよく引用される説話がある。丹後国の小ぢんまりしたある領主が、所領相続関係の遺言をのこして死んだ。中陰がすぎて遺言を開いてみると、男子八名、女子も何名かいた子供たちに「嫡子ニハムネット譲テ、次男ヨリ次第二スコシヅ、減ジテムラナク」譲るように、と書いてあった。そこで嫡子は、亡き父は立派に「京、鎌倉ノ宮仕、公役ナド」もこなした人であり、その遺言の内容についてとやかく言いたくはないが、仮に遺言のとおり子供たち全部に分割して相続をさせれば、幕府からの安堵も公事勤仕もそれぞれについて行われることになりみつももない、そこで提案だが、われわれきょうだいから一名だけを選びその人に一括して所領相続をさせ、それ以外はわずかの自給用の土地だけを分けてもらって入道したらどうだろうか、私は嫡子ではあるけれども惣領の「器量」もないので相続を辞退したい、われらきょうだいの中で誰が最もふさわしいだろうか、と腹を割って話したのである。きょうだいの中でこの提案に積極的に賛成する者がなかったので嫡子が、五郎を惣領として一括相続をさせようと再び提案したところ、みなこれをうけいれた。そして、嫡子のみならず、五郎以外のきょうだいも皆入道、遁世した。

この説話から読みとれることからはいずれも意味深長である。当面、本稿の関心にとって必要であると思われる二点のみについて指摘する。第一は、新惣領の選定にあたって、亡き父の遺志にそむいてまでも、能力（器量）本位であらたに五郎を選んだこと、そして第二は、五郎が惣領に選定された後は、一家は新惣領に服従し、その結果、庶子となった他のきょうだいは遁世して第一線を退いたことである。これらの点の意味するところはこうである。この「家」のなかで選ばれた惣領は他のきょうだいに「器量」をもった堂々たる人物であり、この惣領が中心となつてもりたてられる「家」の秩序が形成された。その秩序とは、五郎以外のきょうだいの「家」内における政治生命を奪ってしまう（遁世）力をもっていた。

この五郎惣領のような内実のある（と「家」内に認められた）惣領

が父祖として置文や家訓を遺した場合、それは子孫に対してきわめて強い影響力、拘束力を発揮し得る規範となり得る。なぜならば、それは、偉大な「器量」をもち、「家」の基盤をつくりあげた父祖の教訓であるからである。

換言すれば、編者無任の活躍した十三世紀半ばから後半にかけての時期は、惣領を中心とした「家」内の秩序が形成される必然性を内包していた、ということかもしれない。

さらに、亡父の所領の、きょうだい間への徐々に傾斜した分割相続をあらためて、惣領への単独相続にきりかえたという説話の内容は、石母田氏の指摘する、幕府の御家人体制の基盤擁護策としての式目二十二条の意図を体したものであった。つまり、この時期は、いわゆる惣領制も具体的には、分割相続から一括相続へと移行しつつあった過渡期であったともいえるであろう。それだけに、惣領ひとりさまざまなレベルで「家」を代表させ、かつ所領を相続させて、その名によって「家」の定着、永続をはかっていることとする努力がこの時期において活発になされていたであろうことは想像に難くない。また、この説話では、亡き父とその子供たちとの間の所領相続に関することであって、もつと世代を重ねて数世代にも亘ったものではなかった。問題となるのはじつは、所領、職の継承という「家」の内実を安定的に数世代として永代にもわたって続けていくことができるかどうかであった。この説話に登場した十名ほどの兄弟姉妹は紳士的に嫡子の意見に従ったが、このような一族の態度は普遍的にみとめられるものではなく、まして彼らの子供たちの世代が関与した場合はなおさらである。そこで、所領、職などを安定して確実に子孫に伝え（結果的には彼らが直系となつてゆき、「家」を永続させるためには、一族を世代をこえて結束させる観念的なくみが必要となってくるのである。それは、血縁によって結びついた一族共同体が「家」として機能するための観念的装置、精神的紐帯である。この装置の有力なものが置文ないし家訓といわれるものと考えられる。

置文や家訓には、それを制定した父祖の記憶、あるいは伝承が重層的に享受者たち（子孫）に生きてはたらく。つまり、子孫たちは、置文や家訓にふれることによって生きた父祖に接し、自分はその父祖にはじまる我が「家」に属しているのだという帰属の意識をあらためて確認することができるのである。

このような観念的しくみ、装置を通してはじめて、ひとつの屋敷地、家屋を共有する一族のおのおのがその「家」の一員としての意識と行動様式とを形成することができたのである。そしてこのことが一世代だけではなく、まさに「代々」の「家」をつくりあげる精神的背景として機能することになる。

## (二) 御成敗式目の成立との関連をめぐって

### 1

鎌倉幕府は、執権北条泰時を中心にして御成敗式目を制定することによって、関東武士の世界に法的側面からの支配を強化、正当化しようとした。泰時は重時の兄であり、泰時が執権職にあつたとき重時は六波羅探題として泰時を補佐した関係もあり、両者の間は政治的結びつきのみならず、精神的な結びつきもひじょうに強固であつた。そこで、重時の「家訓」考察にあつてその成立の前提条件のひとつである御成敗式目の成立との関連をさぐってみたい。

御成敗式目の制定に際して吾妻鏡はつぎのようなよく知られた自己規定をしている。一二三二（貞永元）年八月十日、式目の編纂が完成したが、この式目とは、「今日以後、訴訟の是非、固く此の法を守り裁許せらるべきの由」を定めたものであり、「是れ（式目）則ち淡海公の律令に比すべきか。彼は海内の龜鏡、是は関東の鴻宝也」（同日条、原漢文体）というのである。この短い文句は、式目の注目すべき二つの性格を表現し得ている。そしてこの二つの性格とは、泰時から重時に宛てられた二通の書簡の内容にもあてはまるものでもある。第一は、「是れ則ち淡海公の律令に比すべきか」に込められているゆるぎない

自信である。淡海公とは藤原不比等、律令とは大宝ならびに養老律令を指す。八世紀の制定以来国家の基本法典として朝廷の支配権力の法的根拠でありつづける律令にこの関東御成敗式目を匹敵させようとする不敵な発言である。言うまでもなく、この発言の背後には律令によって古代国家が正当化され、実際に運営されていったように、東国の鎌倉幕府もこの式目によってその支配が正当化されるであろうという、新興の気運みなぎる権力意志をみる事ができる。そして、第二には、そうでありながら、律令を日本全体（海内）に妥当するものとするのに対し、式目を「関東の鴻宝」として、その適用領域を関東に限定していることである。

律令に匹敵すべき法典でありながら、それと同時にその効力の及ぶ範囲が関東のみに限定されるという一見矛盾する式目の二大性格は何を意味するのであろうか。泰時の二通の書簡にみてみたい。

泰時は、法秩序の面でも生活の実態の面でも、公家的世界と武家的世界とが全く別のものであることを強調する。武家的世界には、公家法に結晶しているような公家的教養、常識が存在していないかわりに、「道理」を根拠とした武家法がいま成立した。公家法の根拠は然るべき律令的な法理であるが、当然武家法の根拠は、おそらく生活上の常識にもとづく「道理」であるというのである。「ま事にさせる本文にすがりたる事候はねども、たゞ道理のおすところを被記候者也」（九月十一日付）

そして、公家的世界と武家的世界とが互いに独立しているというだけでなく、泰時は、武家法の成立によって公家法の存在や意義は不変であると言う。「……これによりて京都の御沙汰、律令のおきて聊も改まるべきにあらず候也」（九月十一日付）

このように泰時は、ときに謙辞を支えながら、武家的世界が公家的世界のなかから、少なくとも法秩序の面では独立したことを宣言したのであつた。

## 2

以上、指摘したように、公家法は従来どおり全国的に効力をもつが、武家法は自ら宣言するように関東武士の世界にしかその効力は及ばないと言う。もちろん、鎌倉幕府政権の国家論的位置づけとも関連することではあるが、このことは法的側面から武家法は、特殊にして私的資格を与えられたことを意味するであろう。ここで「公」と「私」という対概念を使うことが許されるならば、当然公家法が公、武家法が私ということになる。実はこれは、中世国家論で、鎌倉幕府が東国の独立国家としてとらえられても、或いは東国の一権門にすぎないという位置を与えられるにしても事情はかわらない。あくまでも幕府・武家法の上位に朝廷・公家法が存在したのであった。すると自然に、幕府・武家法の内部でも「公」と「私」とが浮上してこよう。式目、追加法など幕府の法規範が公、幕府に属する御家人等の家の内部の法規範が私ということになるであろう。二重の公―私関係によって、幕府・武家法は公の性格と私の性格とを併せもつ、いわば重層的性格（公でありかつ同時に私）を付与されることになる。本稿の関心に即して言えば、重時の「家訓」は二重の「私」性をもつことになるろう。

このように、他者としての公家的世界・公家法をじゅうぶんに意識することを重要な要因として成立した武士的世界・武家法は、図式的には、その内部に二重の「私」的な「家訓」を含みこむことになるのである。

## 註

- (1) 石井氏「中世武士国」(小学館、一九七四)。なお、氏はイエと表記する。
- (2) 大山氏「中世社会のイエと百姓」(『日本史研究』一七六号、のち同氏「日本中世農村史の研究」岩波書店、一九七八、所収)氏は、外側の円の部分での自立的な農民の存在を強調している。
- (3) 勝俣氏「中世武家密懐法の展開」(『史学雑誌』八一―六、のち同氏「戦国法成立史論」東大出版会、一九七九、所収)
- (4) 『国史大辞典』第八卷(吉川弘文館、一九八七)上横手雅敬氏執筆

## の「惣領制」項

- (5) 石母田氏「解説」(『日本思想大系』「中世政治社会思想上」岩波書店、一九七二)
- (6) 河合正治氏は、鎌倉武家社会の主流を東国武士国と位置づけたいうえで、惣領制の進展は、幕府の専制化などに対応した動きであるとし、東国と西国とではその進展に地域差がみられることを指摘している。同氏「中世武家社会の研究」第一編第二章(吉川弘文館、一九七三)言うまでもなく、慈円の愚管抄にも「道理」は多出する。また、慈円などのいわゆる思想家以外にも、この語は多く用いられた。はやく十二世紀の前半には農民闘争のなかで、実現されるべき正義という意味で使われていた。入間田宣夫氏「中世国家と一揆」(『一揆5、一揆と国家』東大出版会、一九八一、所収。のち同氏「百姓申状と起請文の世界」東大出版会、一九八六、所収)
- (8) 田原嗣郎氏によれば、近世幕藩体制においては、幕府将軍が「公」、藩大名が「私」、藩内での「公」は大名、それに対して家臣は「私である」という。同氏「日本の「公・私」(上)」(『文学』五十六―九)また、はやく和辻哲郎氏は、『日本倫理思想史』(第三篇)で、愚管抄の分析の際に、「人倫的国家の理想」をかかげる律令国家を実質的に担う公家階級を公、それに対する武家階級を私と位置づけている。

## 二、二つの「家訓」

## (一) 成立

いわゆる北条重時の「家訓」には、六波羅殿御家訓(以後、御家訓と略称)と極楽寺殿御消息(以後、御消息と略称)との二種類がある。この両者の内容傾向が異なることから、とくに御消息は重時によるものではないのではないかと懸念もあるが、重時「家訓」という伝承は一応信用できよう。<sup>(1)</sup> 本稿でも、これらの基本的見解によって、両「家訓」とも重時の手になるものとして以下の考察をすすめたい。

御家訓の成立時期について、桃氏は、この緒言に「六波羅相模守教子息□状」とあることから、重時が相模守に任官した一二三六（嘉禎二）年から、六波羅探題を辞職した一二四七（宝治元）年のあいだと想定している。<sup>(2)</sup> また、寛泰彦氏は、桃説の一二三七年から一二四七年のあいだの時期の成立という説を若干修正して、「（長子）長時が元服して始めて公界へ門出した際」とし、長時の元服の年齢を十歳とすれば、一二三八（暦仁元）年、十六歳とすれば、一二四五（寛元三）年であるという。<sup>(3)</sup> 一二三六年には長時は七歳、一二四七年には十八歳であった。寛氏は、緒言に子は親の教訓には従うべきものと述べている、としていることなどからこのとき長時は「余程年少」であったと考え、元服の時点を設定したのであった。

御消息については、桃、寛両氏とも、「極楽寺殿御消息」という題名から、一二五六（康元元）年の出家から一二六一（弘長元）年の死歿の時点までの成立と考えている。<sup>(4)</sup> 本稿では、御家訓については、下限は桃氏説にしたがい、一二四七年とし、上限は一二三七年より後の一二四二（仁治三）年としたい。また、御消息については、桃、寛両氏の説にしたがって、一二五六年から一二六一年のあいだの成立と考えておきたい。御家訓の成立時期の上限を一二四二年とする根拠はつぎのとおりである。御家訓十九条に、「親カタヨリ、馬ナンドラ得テハ、降りテ轡ニ手ヲカケテ、人ニ取ラスベシ」として、「親カタ」に対する配慮をすべきことを述べた部分がある。日本思想大系本の頭註、補註によれば、これを庶家が本家を指して呼んだ呼称と解釈している。この解釈に依れば、いずれにせよ重時の在京期間の後半の時期に重時にとつての「親カタ」は当然、泰時のはずであった。ところが、この十九条のなかに、但親カタト云トモ様ニヨルベシ。年モ若ク、時ノ綺羅モナク恩モナク蒙ラザラムニハ、余ニ折目キビシク敬ヘバ、見人イカニ思……とあるので、この時点では「親カタ」は「年モ若ク、時ノ綺羅モナ」い人物に替っていたであろうことを充分に推測させる。したがって、御家訓の書かれ

たのは、重時が相模守に任官した一二三七年以後で、しかも泰時が歿した一二四二年以後であると考えられる。

## (二) 分 析

両「家訓」とも重時の手によるものであるとし、御家訓がまず成立し（在京期間の後半期）、その後御消息が成立した（重時出家後）と考えることは以上で述べたとおりであるが、両者は基本的な性格を異にするものであることだけをはじめにあきらかにしておいて、以下具体的な考察をすすみたい。

### 1 六波羅殿御家訓

緒言で「人ノ子ハ劣ル親ニハマサラヌ事ナレバ、寛ユル事ヲ大概書テ奉ル。是ヲ不レ違振舞ベシ」と教え、「親ノ言ム事ヲバ、何ニ僻事ト思トモ、一度モ違ウベカラズ」（十八条など）と言うことによつて親の権威を高め、親への絶対的服従を説くのであるが、これはすでに触れた「親カタ」の存在により、少々意味あい微妙になつて来よう。御家訓のなかで「親カタ」について述べた条は、十九、二十四、二十八の三つある。この三条では、「親カタ」から与えられた馬の扱い方、「親カタ」の前での坐り方についての周到な心構えを説いており、この御家訓の語り手・享受者と「親カタ」とのあいだの大きな懸隔を感じさせる。したがつて、「親カタ」なる「執権家の宗家」<sup>(5)</sup> という優越的存在のまえでの庶家のなかでの親の支配権力が構想されているように思われる。それは少なからず卑屈さを感じさせる程度のもので、「ヨソニハ如何沙汰シ、人ニナニト見ラント思ベシ」（七条など）も言うのである。ただ、この際、「ヨソ」「人」などと意識されている人々は、自己と対等の関係にある人びとのことで、ともに「親カタ」の下にあつて格別の優劣関係のない人間関係における行為の規程が示される。したがつて、遊興の際には他の人と違つた生真面目な様子や突出した態度

を見せず、「タゞイカニモ人ニ随ヒ、時ニヨリテ振舞ベキ」(三十四条)ことが説かれ、食事の際にはマナーを守って見苦しくなく食べ(二十七、三十八条)、服装も「普通ノ人ノナベテキルヤウナル」のを着るのがよい(三十二、三十六条)、それが結果的には「我が身ノホドヲハカラ」(三十七条)った態度になるのであり、すべて「タゞヨキ程ニ計」(二十七条)うことにつながるというのである。しかし、このような、ひじょうに細かな規則をまで与えるような対外的配慮は、なんらかの倫理的要請によつたものではなく、「何ニ得利アル事ナリトモ、世間ノ聞、悪シカリヌベカラヌ事ヲバ、百千ノ利潤ヲ捨テ、人間吉カラム事ニ付ベシ」(三条)といったきわめて消極的な事勿かれ主義的な発想にもとづくものであつた。したがつて、一条で「仏神主親ニ恐ヲナシ、因果ノ理ヲ知り……」と述べても、仏神の超越的権威を背景とした緊張感のある道徳律とは無縁であり、むしろ、「格勤ノ若ラン、及中間鉢ノ者ヲバ、小々ノ咎ヲバラシ、ツメテ、スコシヲトス様ニ云テ、細々ニ勘当スベカラズ」(五条)に代表されるような微細な視点での配慮を事とした御家訓の本意を読みとるべきであろう。寛氏は、御家訓を一貫している思想を功利的政策的な腹黒いものと断じたが、後発の御消息との相違に目をいたすならば、功利的政策になる所以がより具体的にあきらかにされる必要がある。本稿ではこのような評価を御家訓に与えることはしないが、寛氏のような評価を誘つたものは、おそらく、「宗家」の存在の下での庶家に属する(御家訓成立当時の)重時の「家」のもつていた歴史的、社会的条件であつた。そこに、いかにして「宗家」の下で生きのびてゆくかという庶家の苦衷、あせりを読みとるのは行き過ぎであろうか。

## 2 極楽寺殿御消息

御消息は御家訓に比べて格段に複雑であるように思われる。その証左として、御消息全体が起請にかたどつたものであつて、御成敗式目をかかなり意識している点などを挙げることでできよう。まず緒言で、

「抑申につけても、おこがましき事にて候へ共、親となり、子となるは、先世のちぎりまことに浅からず。……先心にも思ひ、身にも振舞たまふべき条々の事」と述べて、一条から九十九条までの教訓を並べ、最後に教訓全体を総括するようなことばにつづいて、これらの教訓を父祖の教えとして位置づけて「御教訓の御状かくの如し」と結ぶ。もちろん、御消息のなかには具体的な神仏が勧請されているわけではないし、また「起請」と明示されているわけでもない。しかし、頻りに仏神の権威を前面に押し出して具体的な教訓を享受者に守らせようとする制定者の意図は、かりに「起請」なる語を用いなくても「仏神祖師という宗教的権威の力をかりて、自己の強制力をより強化」しようとするものであつて、これが形式的に起請としてのかたちをとつていないものであつても内容的には充分に起請であつたと考えられる。とすれば、この御消息は、父祖重時によつて九十九条の教訓の数々を子孫に遵守させるべく、仏神に誓われたもの、といえる。さらに、御消息が、御成敗式目をかなり意識しているという推定は、一条の「仏神を朝夕あがめ申、心にかけてまつるべし。神は人のうやまうによりて威を増し、人は神のめぐみによりて運命をたもつ」という章句が、やはり式目一条の「神社を修理し、祭祀を専らにすべき事」なる事書、「右、神は人の敬ひによつて威を増し、人は神の徳によつて運を添ふ」(原漢文体)という冒頭に酷似していることによる。

さて、重時は御消息の中では自分自身についてはほとんど語らない(これは御家訓でも同様である)が、唯一例外が四十四条である。「人の年齢によりて振舞ふべき次第」という一節によつてはじまるこの条では、人の一生のうち、二十歳台までは人なみの技術を身につけ、三十歳頃から五十歳台までは、「君をまぼり、民を育み、身を納、ことわりを心得て、じんぎをたゞしくして、内には五戒をたもち、政道をむねとすべし」と述べられる。壮年時代には、儒教的な政治論と仏教的心構えとによる広義の政治をおこなうべきだといふのである。そして六十歳になつたときは、「何事もうちすて、一遍に後生一大事をねが



ふて、念仏すべし。」という。

これはじつは重時自身の半生になぞらえた教訓である。重時は、二十二歳で小侍別当になって以来、幕府政治の一面に参画し、三十三歳で六波羅探題に就任して上洛、五十歳で時頼政権の連署として鎌倉に帰り、幕政の中枢部にいた。そして五十九歳で出家と同時に連署も辞している。このように、重時が自分自身の経歴そのままを守るべき教訓として子孫に教えようとすることは、重時が自分自身を「家」の権威ある父祖と考える自己認識がひじょうに強かったということの意味しよう。この点を確認しておいていくつかの条目を読むとこの御消息のもつ新しい意義を発見することが可能であろう。

そのひとつは、重時自身の位置と御消息の重みについてである。五十四条では、「兄弟あまたありて、親のあとを配分してもちたらんに、惣領たる人は公方をつとめ、庶子を心やすくあらずべし」と述べ、いわゆる惣領制を擁護している。それ以上に、「庶子として思ふべき事……たゞ惣領の恩と思ふべし……ふるきことばにも、「六親不和にして三宝の加護なし」といへり」(五十五条)のようにこの体制を宗教的に権威づけようとしていっている。そもそも惣領制という体制じたい、「鎌倉幕府にあつては、これが一二世紀末の現状を前提として、幕府によって構築された」<sup>9)</sup>もので、幕府の利害をはかるものである以上、この体制を擁護する発言はまず基本的に幕府の立場に立つ人によるものと考えてよい。五十四条では、「たゞ惣領の恩と思ふべし。されば主とも、親とも、神・仏とも、此人を思ふべし」と述べて、惣領を宗教的な権威によって高く格付けし、その家における惣領の地位を絶対的なものにしよとする。とりもなおさず、このことは、その家内にとどまることなく、惣領の上になつた権威(將軍、幕府)をも最終的には是認することにつながってゆくのである。すなわち、このような発言は、惣領制という家のあり方のみならず、御家人体制、幕府の支配体制・秩序を固定化、そして正当化することになる。こうした支配体制のなかで父祖として自らの人生遍歴を当為として語った御消息の重時は、人

のため、世のためとか、人を救い世を救うといった「撫民」的な発言を繰り返す。「世をも民をもたすけ候へば、見る人きく人思ひつく事に候」(十三条)、「いかにも人のため、世のためよからんと思ひ給ふべし。行末のためと申也」(九十七条)などである。

このようないわば、治者・支配者としての経世済民の思想もやはり宗教的側面からの正当化が試みられている。「されば人のためよからんと思はゞ、末の世かならずよかるべし」(九十七条)

右のように構想された支配体制の最小の構成単位はやはり家であり、具体的には家を構成する親子、夫婦関係である。したがって親子関係に関しては、子は親に絶対的に服従すべきものとしてこの秩序を神聖化して擁護しようとする。「親の教訓をば、かりそめなりとも違へ給ふべからず」(四条)、「親の心になふは、仏・神の御心になふとひとし」(二十四条)そして、宗教的に権威づけられた親子関係は幕府の支配体制に組み込まれた人間関係のなかでもその関係のあり方としてもっとも理想的なものととらえられる。「人にたちまじはらんに、おとなしき人をば親と思ふべし。若からんをば弟と思ふべし。又いとけなからんをば子と思ふべし」(五条)のように、本来他人の関係を親子(そして兄弟)関係に擬制するのである。つまり、そのことは、子から親への一方的服従が想定されている、そして親・子という被服従、服従の立場が本来の親子以外の関係の者にも親子関係の擬制によって強制されている、ということの意味する。こうした親子関係の擬制(五条)が、親への子の服従を説く四条のつぎに置かれていることにも意味はあろう。

さらに、一夫一婦を教え(五十条)、女性尊重(四十九、九十条)、そして女人成仏までも説く(四十八条)のも、親子、夫婦関係、家の体制の強化、固定化に資することであった。そして、最終的には四十七条で説くように、理想的な親子関係をつくり出し、その上に仏法をあげ心を正直にもつ(という倫理的な行為でこれを強化する)ことによつて「子孫繁昌」をもたらすことが要請される。

以上のような条目からうかがえる重時の思想——自らの人生遍歴を当為として示し、幕府の支配体制（上は体制としての惣領制から、下は最小構成単位である親子関係にいたるまで）を是認し、「撫民」を奨励する、といった——のもとに、御家訓でもみられた心こまかな配慮を周囲にほどこすことがこの御消息でも教えられるのである。食事のマナー（七、八、九条）、身なり（十六、十八条）、扇の使い方（十七条）、馬のえらび方（十九条）そして、対人関係の具体的な場面での配慮（二十、二十一、二十五、二十六条など多数）というふうな微細のかぎりを尽くす。

寛氏は、御消息を「内面的な治者としてのより高い自覚を示すもの」として、御家訓とは逆に無私の立場にたち、正直の心を通して仏神への新しい思想を示している、と高い評価を与えている。しかし、右に考察したように、重時の政治的立場を勘案しながら条々を読めば、正直という倫理的価値や仏神へのある種の視点が御消息の主題ではないことは明白である。ましてや、御消息を書いた重時に無私という至高の倫理的価値が宿っていたのでもなさそうである。ひたすら、幕府の支配体制下での重時「家」の浮上、そして子孫繁昌が企画され、願われていたのである。<sup>12)</sup>

### 註

- (1) 石井進氏「解題」（日本思想大系『中世政治社会思想上』岩波書店、一九七二）また氏はここで、仮に御消息が重時の著でないとしても、著者は「北条氏一族の誰か」であろうと述べている。
- (2) 桃氏「北条重時の家訓」（養徳社、一九四七）のち同氏著作集第三巻『武家家訓の研究』（思文閣、一九八八）所収。
- (3) 寛氏「中世武家家訓の研究」（風間書房、一九六七）第一章
- (4) 両氏、各前掲書。寛氏の御家訓成立の時期を、桃氏説より数年遡らせる見解については後述する。
- (5) 桃氏前掲書「北条重時の家訓解説」
- (6) 寛氏前掲書第一章。また同様に、外面的功利的要素に満ちたものとする見解もある。石井清文氏「中世武家家訓にあらわれたる倫理思想

### III 「政治経済史学」一一九号

- (7) また、寛氏は、御家訓の諸条を読む際に、(一)一家の主人として家中の者に対する振舞方や心得（二、十、十、十）公の社会に於ける心得（十、十、十）とに分けて考えようとしている（前掲書第一章）。しかし、この「家訓」が御成敗式目のように広く武士社会におこなわれたものでなく、ある限界内の狭い範囲に適用されるべく制定されたものだとしても、その「家訓」を生み出した歴史的社会的諸条件を離れて概念的に遊離して存在したものでない以上、重時「家訓」の出現した歴史的必然性にまず注目すべきであろう。

- (8) 佐藤進一氏「古文書学入門」（法政大学出版会、一九七二）第三章。
- (9) 羽下徳彦氏「家と一族」（日本の社会史・第六巻・社会と諸集団）岩波書店、一九八八、所収。

- (10) このような「撫民」（幕府の支配体制のなかでは、「再生産の維持」を意味する）には必ず「公平」（同様に「収奪の確保」が付随していたことを指摘しておく。羽下氏「領主支配と法」（岩波講座「日本歴史」五中世1、岩波書店、一九七五、所収）。また、入間田氏前掲論文も同様のことを指摘している。

- (11) 寛氏前掲書第一章
- (12) また、同様の観点から、重時の御消息にみえる思想に、浄土宗的な背景や道元の影響をみるとらえ方（石井利雄氏「北条重時家訓試考」（『日本歴史』三三二号）も、序で述べたようにあまり建設的な意味はないように思われる。なお、本分析は、両「家訓」のすべてを網羅しようとしたものではないので、ここに盛られた思想のなかで本分析が扱うことのできなかった点もあつたことを断っておきたい。

## 三、両「家訓」の思想史的意義

### (一) 両「家訓」の意図

六波羅殿御家訓と極楽寺殿御消息との内容について前章で具体的に考察を加えたが、そこであきらかになつたのはつぎのようなことであ

る。

御家訓の成立時に、重時は「親カタ」のもとでの庶家の立場にあった。「親カタ」とは北条氏のなかでの宗家を意味するものと考えられるから、六波羅在勤時代の重時は言うまでもなく、この「親カタ」をとりまく庶家のひとつに属していたわけである。そこで、「親カタ」のもとの対等の人間関係のあるべき姿を模索して、功利的という評価を与えられるような、結果的に自分の「家」の北条氏内での浮上をはかるこまごまとした教訓を垂れたのである。

御消息では、「家」の安定のために親子関係をきわめて重視して、社会体制としての惣領制を擁護する態度を示し、いわゆる「撫民」政策的な発言（世のため・人のため）もくり返している。こうした態度自体は、幕府の支配体制の固定化そして正当化のための準備として位置づけることができるが、問題は、この幕府の支配体制の固定化、正当化を重時が「家訓」のかたちで試みていることである。ここで目を重時に転じてみると、御消息には重時自身の経歴と同じように人生を歩むことを当為として示す条（四十四条）があったり、御家訓にはみられた「親カタ」なる語やそれに準ずる語が全く登場していないという事実をもあわせて考えてみると、御消息成立時には重時は庶流の一員ではなくてすでに主流、支配体制を形成する一角を占めていたであろうことが十分に推測されるのである。

つまり、重時は御消息の条々によって、支配の主体（の一員）として支配の正当性を訴え、こうした体制を擁護、固定化させるべく子孫に教訓を遺そうとしたのである。重時はそのとき、このような政治的意味をもつ教訓を「家訓」として遺しうる政治的立場にあったのである。すでに長男長時も執権をつとめ、孫時宗も成長の途次にあった。

(二) 極楽寺多宝塔願文

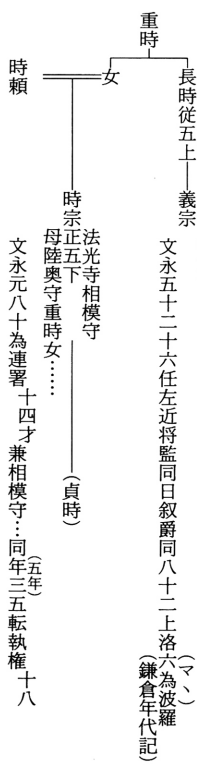
重時の「孝子等」は、一二七三（文永十）年、父祖故重時の十三回

忌にあたって、菩提寺である鎌倉の極楽寺に多宝塔、釈迦三尊（釈迦、文殊、弥勒）像、開・結を付した法華経、阿弥陀経、般若心経各三部に願文を添えて寄進した。願文にはつぎのような一節がみえる。

是以上郡以十七廻、王畿芳安、鎮邊城以幾多日、戎樓草深、所歴者股肱郡也、再守東海、一守東山、所播者脩良之材也、廉於杜父、直於杜母、矧亦四品之崇班、階級不拘、繁華之茂績、家声遥扇、相州賢吏者、元女之誕育也、執万枢而振權、親衛校尉者、長嫡之種胤也、ト九洛而彰威、繼嗣之恢弘古今少比類者歟、……  
要を摘って訳してみると、つぎのようになるだろう。

（亡父重時は）六波羅探題として十七年存京して勤め、のち相模守、陸奥守を経歴した。性格は清廉潔白であり、位も従四位上という高位にまで進みながらそのことに拘泥せず、一家を繁栄にみちびいて「家声」がはるかにとどろくようになった。時宗（この願文制作当時、相模守）は長女の生み育てたところの孫であつて、のち執権として活躍し、長男長時の子義宗（当時、左近将監）は六波羅探題となった。このように「継嗣」がすばらしい様子は古今に比類がない。

この願文は重時の子孫が父祖故重時の菩提を弔うために寄進物とともに極楽寺に奉納したものであるから、当然、願文の内容も右に紹介したような重時自身の事蹟やその子孫を賛美する記述が多くなっていることは当然のこととしても、注目されるのは、この願文で意識されている、重時にはじまる家系の範囲である。その関係を略系図に示してみよう。



すなわち、重時を父祖とする家系は、重時―長時、長時―長女、そし

(鎌倉年代記)

て長時―義宗、長女―時宗という親子関係が中核となったものであったことがわかる。この家系には、重時のいわゆる直系の子孫だけでなく、重時にとつての外孫までもふくまれるのであった(この願文で、義宗、時宗までしかふれられていないのは、これが草されたのが、重時歿後十二年の時点であつたからである)。そして、この家系には、いわゆる得宗家が含まれていることもわかる。執権は時頼、長時、政村そして時宗、貞時とつづき、ともかくも五代時頼から九代貞時までは政村を除いて重時の家系から出たことになる。すなわち、重時の家系といわゆる得宗家とは少なくとも重時の子孫たちにとつては一体のものであつたのである(家族制度やそれにとつてもなう観念等は、一定程度の年月を経て形成されてきたものであるから、重時の子孫ばかりでなく重時自身にもこのような観念が存在していたことは十分に言えることである)。その意味で重時の「家訓」は、重時の直系の子孫のみならず、得宗家を永続、強化させてゆくための観念的装置でもあつたことになる。重時はふたつの「家訓」というかたちで、北条氏という幕府中枢部を構成する血縁的集団の「政治的小世界」の秩序を形成し、末永くこの集団のなかから実質的に幕府政治を担ってゆく立場を占める人物を輩出することを期待し、そうなり得べく教訓を遺したのである。重時をひとりの父祖として、その直系の家系といわゆる得宗家とは一体のものであつたわけである。

### (三) 両「家訓」の思想的意義

一章で、朝廷・公家法を公とすれば、幕府・武家法は私、幕府の式目等をはじめとする法規範を公とすれば、置文や家訓は私の性格をもつことを指摘した。これによれば、幕府・武家法あるいは武家法的秩序は、公でありかつ私の性格をあわせもつ重層的なものであることになり、そして置文や家訓は二重の私性をもつた性格であることになる。この議論の前提は、言うまでもなく、置文や家訓が、特定の父祖が、彼らの子孫(したがって、これも特定される)に対して語った、父祖、

先祖としての教訓、訓誡のことばであるということである。

しかし、いま、重時の十三回忌に極楽寺への寄進物に添えられた願文の一節を検討することによって、重時を父祖としてはじまる「家」が、ひとり直系の子孫のみならず、外孫をもその範囲に入れて認識されていることがあきらかになった。すなわち、重時の「家訓」は、重時の長男長時にはじまる家系と長女(と時頼と)の子時宗にはじまる家系との双方に属する子孫たちを対象にして書かれたものであるといふことも充分にいえるのである。少なくとも、重時の十三回忌を営んだ孫の義宗や時宗の世代の人たちは、義宗や時宗は重時の「家」に属すると認識していたことは確実である。時宗は一二五一(建長三)年五月に生まれているので、遅くとも重時の長女と時頼との結婚はその前年までにおこなわれたと考えられる。したがって、厳密に言えば、さきの重時の「家」の略系図をかくことができるのは、一二五一年以後のこととなり、長時の家系と長女の家系との双方を対象にして書かれた「家訓」があるとすればそれは極楽寺殿御消息(一二五六年から一二六一年のあいだの成立)ということになる。

法規範としての重時「家訓」が二重の私性をもつというさきの仮説はここで多少修正される必要があるように思われる。それは、重時「家訓」を捧持する「家」が、幕府に従属する一般の(御家人などの)家ではなく、実質的に幕府中枢部を構成する執権の家である可能性が大きいからである。重時の二つの「家訓」は、私性を二重にもつたのではなく、武家法的秩序における公的性格をつよく志向するものであつたことが示唆される。石母田氏が、戦国国家法を、「私」から「公」へと転化することによって成立した法規範であると評価したのと同様、戦国国家法をかなり遡る重時の「家訓」においてもこの点を指摘することができる。重時の「家訓」における「私」から「公」への転化は、長男長時の家系と長女(と時頼と)の家系をともに重時の「家」と認識するときになされた。

重時の「家訓」が、武家法的秩序において公的な性格をもつ法規範

であったという帰結は、極楽寺殿御消息の異本と考えられるものが室町期以後、時頼の家訓と称せられて世におこなわれていたという事実の指摘<sup>7)</sup>によっても支持されるであろう。重時の「家訓」ことに、極楽寺殿御消息は、成立以後、重時の「家」というわくを越えて、社会的には公的な規範として機能していったのである。

## 註

- (1) 桃氏前掲論文
- (2) 高群逸枝氏によれば、経時、時頼の頃からの武家の結婚の形態は、「内実は夫家に妻を迎えるものであるが、その夫家を妻の領と觀念」という擬制婿取婚であったという。したがって、本稿で扱っている、重時にはじまる家系についても重時の長女、その長女の生んだ子(時宗)まで含み得るものであった。同氏『招婿婚の研究』第九章(第二版、講談社、一九五四。のち同氏全集第三卷、理論社、一九六六)
- (3) 得宗家というものが北条氏内の他の家系から独立的排他的に存在していたのではなく、結果的に執権を生み出してきた家がこのように呼ばれる。また、この得宗(家)なる用語自体、いわば抽象的な作業概念なので、重時の「家訓」が得宗家を永続させるための觀念的装置であった、という表現も妥当なものと考える。  
また、系図中の人物には適宜、鎌倉年代記から説明を引用して付した。
- (4) 石母田氏前掲論文
- (5) これは、公・私という類型化とは別に、この時期の、公家法的秩序に対する武家法的秩序の相対的地位の上昇という事実からも裏付けられるであろう。
- (6) (4)に同じ。
- (7) 石井氏前掲解題

## 結

中世社会における「家」の成立は、たんに社会構成論のひとつの重

要なテーマであるばかりではなく、法規範としての「家訓」に関する問題をも惹起した。本稿では、焦点を北条重時の二つの「家訓」に絞って考察した。そして、ここでは、重時の「家訓」に盛られた思想の内在的分析、その歴史的位づけもさることながら、むしろこの「家訓」の社会的機能に重点をおいて考察を加えたのである。

## 付記

本稿の梗概は日本思想史学会平成元年度大会において口頭発表した。その席上ならびに後ほどいくつかの助言をいただいたことに感謝したい。