

# 「古層」と「飛礫」

——丸山思想史と網野史学の「接点」に関する覚書き——

富田宏治

## 目次

はじめに

網野善彦と「飛礫」

丸山眞男と「古層」

「古層」／「飛礫」／「未開の野生」

「キヨキココロ」「アカキココロ」

石母田正と「日本人論」

「トランセンデンタル」なもの

「古層」／「飛礫」／「超越者」

「日本的なるもの」、そして「天皇制」  
むすびにかえて

「古層」と「飛礫」

六五

## はじめに

二〇〇四年二月、『無縁・公界・楽』<sup>(1)</sup>、『日本中世の非農業民と天皇』<sup>(2)</sup>、『異形の王権』<sup>(3)</sup>、『日本』とは何か<sup>(4)</sup>など数多くの著作によって日本史学に新たな地平を切り拓き、学界内外に多大な知的影響を与えた日本中世社会史学の網野善彦氏がこの世を去った。

筆者も名古屋大学法学部の学生時代に『無縁・公界・楽』を読んで、大きな知的興奮を味わって以来、網野の著作に親しんできた読者のひとりであった。そのころにはすでに網野は名古屋大学文学部の教壇を去って神奈川大学短期大学部へと移籍しており、網野の講義を「めぐり」<sup>(5)</sup>でも聴講する機会をもてなかったことに臍を咬む思いをしたものであった。

学生時代の筆者の周辺には、網野の学問的影響下で日本史学の専門研究者を目指した者も少なくはなかったが、学部も専攻も違う筆者にとっては、網野は学問的な関心の対象ではなく、むしろ漠然とした知的好奇心の対象でしかなかった。ただ、筆者が丸山眞男を当面の研究対象とし、とりわけ後期丸山の「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論に筆者の学問的な軸足のひとつを据えていきたいと考えるようになってからは、読み親しんできた網野の著作と丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論との関わりについて、いつか真剣に考えてみる必要があるのではないかと感じつつづけてはいた。<sup>(6)</sup>

ただその場合、論点となると考えていたのは、本稿の主題とするところの丸山の「古層」と網野の「飛礫」というモチーフの交錯という問題ではなく、あくまでも誰もが思いつくような、「日本的なるもの」をめぐる問題

であった。すなわち、「古層」執拗低音」論という思想史の方法の基礎に「われわれの『くに』が領域・民族・言語・水稻生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態などの点で、世界の『文明国』のなかで比較すればまったく例外的といえるほどの等質性<sup>ホモジェニティ</sup>を、遅くとも後期古墳時代から千数百年にわたって引き続いて保持して来た、というあの重たい歴史的現実が横たわっている」と論じたことをもって、「日本的なるもの」を実体化し、日本民族の一貫性と等質性（いわゆる「単一民族神話」）という近代日本の「つくられた伝統」に与するものという咎で、数多くの論者——たとえば、米谷匡史をはじめ<sup>(8)</sup>——からの激しい非難にさらされてきた丸山と、『東と西の語る日本歴史』<sup>(10)</sup>、『日本論の視座——列島の社会と歴史』<sup>(11)</sup>、『日本』とは何か』などをはじめとする一連の著作によって、こうした「神話」を解体する思想的・学問的な営みの旗手のひとりと目されてきた網野との対抗関係を、まがりなりにも両者の思想と学問に親しんできた者として、自分なりにどう整理して受けとめていけば良いのかという問題にはかならなかった。

ところが、網野の死去後、網野の義理の甥であり、かつて、いわゆる「ニューアカデミズム」の旗手のひとりとして名を馳せた中沢新一の『僕の叔父さん 網野善彦』<sup>(12)</sup>を読む機会を得て、筆者は網野史学における「飛礫」というモチーフの重要性にあらためて気づかされるとともに、「飛礫」から「無縁」、「異類異形」へと連なる網野史学の展開に対する、中沢の——最も身近な立場で立ち会ったものとしての、そして同時にポスト・モダンの宗教学者である彼ならではの——鋭い読解に大いに触発されるところがあった。

そしてそこから、網野史学における「飛礫」が、奇しくも丸山の「古層」というモチーフと相通ずるなものか——一見したところ、それを克服の対象として否定的に見るのか、社会変革の動因として肯定的に捉えるのか

という点で正反対のベクトルをともなっているかのように見えながらも、本稿で明らかにしていくように、その相異は外見上のものにすぎないのであるが——を描き出そうとしたものにほかならなかったのではないかという問題に思いついた。この問題に注目した時、さきに少し触れたいいわゆる「日本的なるもの」についての丸山と網野との外見上の対立・対抗も、まったく位相を異にしたものとして見えてくるはずなのではあるまいか。本稿は、こうした問題意識から、丸山と網野という戦後日本における偉大な知の担い手たちの思想と学問を架橋しようと試みるささやかな覚書きにほかならない。

### 網野善彦と「飛礫」

小学館『日本の歴史』全三三巻の中の第一〇巻として刊行され、「この書をもって、網野史学が誕生」<sup>(13)</sup>したとされる名著『蒙古襲来——転換する社会』<sup>(14)</sup>は、中沢も指摘するように、異例な構成と文体で書かれており、その冒頭は、大きな活字で囲みに入ったつぎのような文章ではじまっている。

飛礫<sup>つぶて</sup>は一〇世紀の末から文献に出てくるが、鎌倉時代にしばしばおこった嗽訴<sup>ごうそ</sup>のとき、はげしく飛礫を打っている。日本だけでなく、朝鮮でも古くから「石戦」が盛んで、朝鮮に出兵した豊臣秀吉の軍は、民衆の投石による抵抗に苦しんだという。<sup>(15)</sup>

網野史学における「飛礫」のモチーフの登場である。この「飛礫」のモチーフがどのようにして生れたのかという経緯は、中沢の『僕の叔父さん 網野善彦』において、中沢の父であり在野の民俗学者であった中沢厚と網野との議論をはじめドラマチックに回想されている。<sup>(16)</sup> この回想の場面には、丸山の「古層」論との関係で後にあらためて立ち返ることとして、さしあたり以下では、『蒙古襲来』のテキストから、「飛礫」のモチーフの展開を大雑把に追ってみることにしよう。

網野は、承久の乱後、権力を確立しつつあった執権・北条泰時が「祭りのときに、飛礫を打ち、激するあまり刃傷殺害におよぶことはかたく禁止する。ただし飛礫については制限しない。武芸だけを禁止する」という法令を発したさいのエピソードから、「飛礫」のモチーフを説き起こす。そして、祇園御霊会・天満宮祭・川崎惣社祭などの祭りのさいの「飛礫」、左大臣藤原道長が公卿をひきいて叡山にのぼったときに飛んだ「飛礫」、鎌倉時代にししばおこった諸社の嗾訴のとき、神木や神輿をになう神人たちによって打たれた「飛礫」、祇園御霊会における「向飛礫の凶徒等」といわれた人々の集団、『保元物語』に登場する「三丁つぶての紀平次大夫」、後白河法皇と木曾義仲との争いにあたって公家方が召した「むかへつぶて、いんち、いふかひなき辻冠者原、乞食法師ども」、武田信玄が組織した石投げ隊、明治二年の信州会田の百姓一揆における「石打」による打毀しなど、さまざまな歴史的事例やエピソードをあげ<sup>(17)</sup>、その上でつぎのように論じている。

この習俗については、これまでいろいろな解釈が行われている。二つの群が神の恵みの厚薄を卜<sup>ぼく</sup>するために行う年占<sup>としうら</sup>であるとするもの（柳田国男氏<sup>やなぎだくにのお</sup>）、成年戒<sup>せいねんかい</sup>をうける若い男を河原に多い小石のなかに埋める儀式

「古層」と「飛礫」

六九

## 論 説

七〇

であるとする考え（折口信夫氏<sup>おりぐちしのぶ</sup>）、悪党的な兵法とのつながりに注目する見解（岡見正雄氏<sup>おかみまさお</sup>）、狩猟戦闘などにたずさわる原始的な社会集団の自己保存のための呪術とする見かた（武者小路穰氏<sup>むしゃこうじみのる</sup>）など、解釈はさまざまである。これらはみなそれぞれに事の本質をとらえているのであろう。そして中世、飛礮Ⅱ印地が盛行した事実のなかに、日本人の野生の表現を見いだす（横井清氏<sup>よこいきよし</sup>）こともできよう。

しかし飛礮の習俗は日本だけで行われていたわけではない。朝鮮でも古くから行事として「石戦」が盛んであり、朝鮮に出兵した豊臣秀吉の軍は、民衆の投石による抵抗に苦しんだという。そして、それもふくめて、古くはゴリアテを倒したダビデによって、新しくはポリネシアの婚姻にあたって飛礮が投げられた事実<sup>18</sup>に注目し、飛礮を打つという行為に、動物から原始の人間を区別した本質的なものを見ようとする中沢厚氏の見解に、私は共感をおぼえる。飛礮は、奥深く人間の原始そのものにつながっている。

飢饉にうちひしがれ、自然の猛威に苦しむ中世前期の民衆は、その反面に、なお原始の野生につながる強靱な生命力<sup>きやうじん</sup>をもっていた。泰時に不気味な恐れをいだかせたのは、まさしくそうした底の知れない力ではなかったか。そして、親鸞の心に響いた「まことのこころ」もまた、その力に通ずるものではなかったか。

網野のいう「飛礮」とはこうして、「奥深く人間の原始そのものにつながっている」ものなのであり、「原始の野生につながる強靱な生命力」を象徴するものにほかならなかった。しかもそれは、「文字のこころも知らず、あさましき愚痴きはまりなき」「いなかのひとびと」「いし、かはら、つぶてのごとくなる」「れふし、あき人」

などのなかに「まことのこころ」を見出した親鸞の「回心」<sup>(19)</sup>という思想史上の重要な事件にも関わっていたとい  
うのである。そして、網野は『蒙古襲来』を通じて描き出そうとする時代を「さきのような日本人の野生が、な  
おそれ自身、社会のいたるところに横溢<sup>おういつ</sup>していた、おそらくは最後に近い時代としてとらえ」、この書を通じ  
て、「その躍動と変容の過程を、できるだけどってみたいと思う」と論じていた。<sup>(20)</sup>

この「日本人の野生が、なおそれ自身、社会のいたるところに横溢<sup>おういつ</sup>していた、おそらくは最後に近い時代」  
とは、言い換えれば、農業を基盤とし「殺生を『悪』とみてこれを忌避する世界」と、非農業に基礎をおき  
『悪』にむしろ親近感をもち、『猛悪』なることをほめたたえる世界」という「二つの世界」が、それぞれに自  
己を主張しつつ、交錯し、併存していた時代でもあった。この「悪」について、網野はつぎのようにのべている。

「悪源太」<sup>あくげんた</sup>「悪禅師」<sup>ぜんじ</sup>「悪権守」<sup>ごんのかみ</sup>「悪左府」<sup>さふ</sup>などというよびかたが、平安末から鎌倉・南北朝期にかけてし  
ばしば行われている。……このばあいの「悪」については、ふつう「気性の激しい意や剛強な意をそえる接  
頭語」と解釈されている。すくなくともここに道徳的な判断がはいっていないことは確かであろう。異常と  
もいえるはげしさ、強さが「悪」といわれているので、そこにはむしろ畏敬・賞賛<sup>いけい</sup>の念すらはいっているば  
あいもあった。いまでも「わるいやつ」ということばには、かならずしも道徳的な評価ははいっていない。  
むしろ人の意表をつく言動に出る「いたずらもの」の意味に使われることが少なくない。さきの「悪」もこ  
れとよく似ている。

しかし前述したように、律僧<sup>りつそう</sup>叡尊<sup>えいそん</sup>とともに、この時代の権力者は、殺生を「悪事」とし、博奕<sup>ばくち</sup>を「諸悪の

「古層」と「飛磔」

源」といって、これをかたく禁じた。「印地<sup>いんじ</sup>」の党も「悪徒」といわれ、これらの人々は「悪党」として弾圧されたのである。「善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」といった親鸞<sup>しんらん</sup>の「悪人」も、逆の意味でこれと共通している。<sup>(21)</sup>

「原始の野生につながる強靱な生命力」の象徴としての「飛礫」のモチーフは、そのまま「悪」「悪党」の問題へと、そして「悪」をめぐる「二つの世界」の交錯と併存という問題へとつながっていた。しかも、こうした交錯と併存は、この時期の日本の社会がまだ本当に農業的社会として成熟しきっていなかった事情を物語っているのだ、と網野は考えていたのであった。<sup>(22)</sup>

網野の『蒙古襲来』では、「蒙古襲来という前近代における最大にして、ほとんど唯一の本格的な外寇」をめぐって展開した幕府内部の権力闘争や天皇とその周辺の倒幕への動きといった政治史の動向が詳細に描き込まれるかたわらで、「田畠を耕す人々」「海に生きた人々」「『殺生』を業とする人々」「交通と流通にかかわる人々」さらには「道々の細工」にたずさわる「職人」の世界へと踏み込んで、さきに述べた「二つの世界」の交錯が膨大な史料に裏づけられて詳細に描き出されている。のちに網野史学と呼ばれることとなる網野の膨大な業績で取上げられた主題のほとんどすべてが、ここに登場してくるというてよいであろう。

それゆえ、筆者には『蒙古襲来』の詳細な議論に立ち入るに十分な能力も余裕もない。ここでは、『蒙古襲来』の最終章における網野の総括を見るにとどめよう。

網野は、この『蒙古襲来』で描き出された時代、すなわち一三世紀後半の社会の転換の深さと広がり的一端を、



農業民と非農業民のあいだの社会的分業のあり方が大きな転換期にさしかかってきたことに見いだした。

網野によれば、一三世紀前半に成立する中世社会を農業的な自給自足的な社会と締めつけてしまうことはできないのであって、そこには最初から、相互に独自の農業部門と非農業部門との分業体系が存在していたのであり、しかも、「非農業部門をになう非農業民は、農業民から区別される、それなりに独自の集団をきわめて古くから維持しており、それなりの生活様式と世界とを展開、発展させていった」のだという。そして、農業民と非農業民という「この二つの生活様式、二つの世界の関連・交流・対決のなかで、民族の体質がつくりあげられてくるのであり」、同時にそれは、東国と西国、あるいは東北・九州という「地域社会」の体質にも深いかかわりをもっているのだというのである。<sup>(23)</sup>

一三世紀後半の日本における社会の転換は、それまでの非農業民の遍歴、農業民の「浮浪性」を前提として成立していた分業体系が、その定着とともに質的な転換をとげ、「この両者の世界それ自体のなかに大きな変化が起こってくる」とともに、両者によってなりたつ分業体系に、重大な転換があらわれてくる」ことによってもたらされたものであり、<sup>(24)</sup>「農業民族といわれる日本民族の体質が、真に確立してくるのはこの時期以降」なのだと考えてみたい、と網野はいう。<sup>(25)</sup>そして、つづけて網野はつぎのように論じている。

さらにこの農業民・非農業民のそれぞれの世界にあらわれてきた転換のなかに、私は未開の最後の組織的反撃と、文明の最終的勝利の過程があった、と考えてみたいのである。私には、日本民族はきわめて早熟に文明の世界にはいりこんでいったのではないか、と思われてならない。とすれば、未開の野生が、その素朴

さとともに、日本の社会のいたるところに、なお長くいきいきとした生命力をもって、躍動しつづけていたと考えるほうが、むしろ自然なのではあるまいか。

一三世紀前半以前の日本の社会が、いちじるしく民族的、血縁的な性格をもっていたといわれること、「母系制」の根強い残存を主張する説の存在、それには民衆の遍歴と「浮浪性」、そして「はじめに」で述べたように、たくましくも素朴な野生の躍動、さんさんたる飢饉等々は、みなそのことを物語っている、と私は考えたい。

そして一三世紀後半以降、さきの分業体系の転換にともなって、必然的に進行してくる地縁的な社会の本格的な確立、家父長制の成立、貨幣の社会内部への深い浸透、文字の庶民への普及、そして、呪術のにおいをともなう野性的な行事の遊戯への転換等々、すべてそれは文明の日本における本格的な勝利をしめしているように思われる。もとより未開のエネルギーは激しい反撃をこころみ、文明の世界のいたるところに、さまざまな刻印をのこしてやまなかったのであるが、巨視的にみればこのようにもいえるであろう。<sup>(26)</sup>

くりかえすまでもなく、網野にとって「飛礫」は、こうした「たくましくも素朴な野生の躍動」の象徴であり、文明に対する未開の組織的反撃をになった「悪党」たちの手によって打たれたものなのであった。

もっともここで留意しておくべきは、網野が「巨視的」には「文明の最終的勝利」を認めつつも、「文明の世界のいたるところ」にのこされた未開のエネルギーの「刻印」にも重要な意味をあたえていることにほかならない。「飛礫」は明治二年の信州会田の百姓一揆にも打たれたのであり、中沢新一が回想するように、<sup>(27)</sup> 網野に「飛

磔」のモチーフを思いいたらせた、あの一九六八年の学生たちのデモの隊列からも放たれたのである。

網野は『蒙古襲来』をつぎのような一節で結んでいる。そして、それは『蒙古襲来』でしめされた「飛磔」のモチーフが、その後の『無縁・公界・楽』、『異形の王権』へと引きつがれていくことを物語っている。

しかし、この転換、日本における文明世界の確立は、われわれの前に、重大な問題を未解決のままにのこした。天皇と「差別」の問題がそれである。もとよりそれはここで論じきれぬ問題ではない。しかし現在のわれわれの前にあるこの二つの問題のありかたが一三世紀以降の社会の転換のしかたに規定されていることはまちがいない。

さまざまな方向からの「差別」が、この転換とともに生れてきた。しかしそこで「差別」の対象となりはじめた人々と天皇とは、切離しがたくむすびついていた。悪党・海賊の反撃が、天皇後醍醐によって組織されていったという事実そのものが、そのことを端的に物語っている。そして天皇がみずから軍事力を駆使して、現実的な政治権力を左右しえたのは、前近代では、後醍醐——南朝をもって最後とする。

「差別」の対象とされた人々は、これ以後、しだいに「公界」<sup>くがい</sup>「無縁」の場におしこめられた。そして「公界」がついに「苦界」に転化し、天皇が「芸能」をもっぱらにすべきことを強制されたとき、この転換は一個の完成された「体系」を結実させた。

この二つの克服されるべき問題が、われわれの前には厳然と存在している。それから目をそむけることは、だれにもゆるされない。それは歴史そのものがわれわれのすべてに課した課題だからである。<sup>(28)</sup>

「古層」と「飛磔」

七五

網野が、「その素朴さとともに、日本の社会のいたるところに、なお長くいきいきとした生命力をもって、躍動しつづけていた」と「未開の野生」を語るとき、そこに「飛礫」に象徴される「原始の野生につながる強靱な生命力」へのある種の共感を読み取ることはたやすいであろう。しかし、網野が生涯をかけて克服の課題として格闘した「天皇」という存在もまた、この「未開の野生」と深くむすびついた存在にほかならなかった。この「未開の野生」がもつ網野にとっての両義性こそ、網野の知的・学問的営みを突き動かす駆動力だったのでないかと、筆者は考える。

いずれにせよ網野は、「飛礫」のモチーフを、『無縁・公界・楽』へと、さらには『異形の王権』へと引きつづき展開していくこととなるのである。そのことは、『無縁・公界・楽』のつぎのような一節を見ても明らかであろう。

〔「無縁」・「公界」・「楽」という——引用者〕これらの仏教語が、日本の民衆生活そのものの底からわきおこってくる、自由・平和・平等の理想への本源的な希求を表現する言葉となりえた、という事実を通じて、われわれは真の意味での仏教の大衆化、日本化の一端を知ることができる。もとより、ギリシア・ローマの市民の民主主義とキリスト教の伝統をもち、ゲルマンの未開の生命力に裏づけられ、中世を通じて深化し、王権との闘いによってきたえられてきた西欧の自由・平等・平和の思想に比べれば、「無縁・公界・楽」の思想は体系的な明晰さと迫力を欠いているといわれよう。とはいえ、これこそが日本の社会の中に、脈々と流れる原始以来の無主・無所有の原思想（原無縁）を精一杯自覚的・積極的にあらわした「日本的」な表現

にほかならないことを、われわれは知らなくてはならない。<sup>(29)</sup>

しかし、網野の「飛礫」と丸山の「古層」とのあいだに接点を見出そうとする本稿の課題からすれば、もはやこれ以上網野の議論の展開を追っていく必要はあるまい。次節では、ひとたび丸山の「古層」へと目を転じ、その後あらためて網野の「飛礫」の問題へと立ち戻ることとしたい。

### 丸山眞男と「古層」

丸山眞男の「古層」執拗低音」論のエッセンスは、「歴史意識の『古層』」<sup>(30)</sup>における丸山のつぎのような言明に言い表されている。

ここでは、記紀神話の冒頭の叙述から抽出した発想様式を、かりに歴史意識の「古層」と呼び、そのいくつかの——これまた平凡な——基底範疇をひろってゆくが、それは歴史にかんする、われわれの祖先の文字通り「最古」の考え方を指すわけではむろんない。そうした「最古」なるものはどの分野でもそもそも検出不可能であるが、とりわけ「書かれた歴史」を素材にするこの稿では、一層無意味である。それどころか、ここでの「論証」は一種の循環論法になることを承知で論がすすめられていることを、あらかじめ断っておきたい。というのは、右にいう「古層」は、直接には開闢神話の叙述あるいはその用字法の発想から汲みと

「古層」と「飛礫」

られているが、同時に、その後長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音 (basso ostinato) を聴きわけ、そこから逆に上流へ、つまり古代へとその軌跡を辿ることによって導き出されたものだからである。こういう仕方が有効かどうかは大方の批判に俟つほかないが、少なくともそれを可能にさせる基礎には、われわれの「くに」が領域・民族・言語・水稻生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態などの点で、世界の「文明国」のなかで比較すればまったく例外的といえるほどの等質性を、遅くとも後期古墳時代から千数百年にわたって引き続いて保持して来た、というあの重たい歴史的現実が横たわっている。<sup>(31)</sup>

日本の歴史意識の古層をなし、しかもその後の歴史の展開を通じて執拗な持続低音としてひびきつづけて来た思惟様式のうちから、三つの原基的な範疇を抽出した。強いてこれをひとつのフレーズにまとめるならば、「つぎつぎになりゆくいきほひ」ということになる。念のために断っておくが、筆者は日本の歴史意識の複雑多様な歴史の変遷をこの単純なフレーズに還元しようというつもりはないし、基底範疇を右の三者に限定しようというでもない。こうした諸範疇はどの時代でも歴史的思考の主旋律をなしてはいなかった。むしろ支配的な主旋律として前面に出て来たのは——歴史的思考だけでなく、他の世界像一般についてもそうであるが——儒・仏・老荘など大陸渡来の諸観念であり、また維新以降は西欧世界からの輸入思想であった。ただ、右のような基底範疇は、こうして「つぎつぎ」と摂取された諸観念に微妙な修飾をあたえ、ときには、ほとんどわれわれの意識をこえて、旋律全体のひびきを「日本的」に変容させてしまう。そこに執拗

低音としての役割があった。<sup>(32)</sup>

丸山が、こうした「古層」執拗低音」論を基軸とする「文化接触と文化変容の思想史」ともいべき方法を提起していく過程や、それが丸山 of 思想と学問にしめる位置に関しては、筆者はすでに拙著『丸山眞男——「近代主義」の射程』でも論じてきたので、本稿においてそれをくり返す必要はあるまい。<sup>(33)</sup>

丸山によれば、日本は古代から圧倒的に大陸文化の影響にさらされてきたのであり、日本の文化や思想を個々の要素に分解すれば、そこには日本に特有なものは何もないといってもよいほどである。しかし、その個々の要素がある仕方で相互に結びあわされて一つのゲシュタルトをなしている点に着目すると、それがきわめて個性的なものであるということが問題なのだという。<sup>(34)</sup>

こうして、丸山は、全体構造としての日本精神史における「個性性」を、外来文化の圧倒的な影響と、いわゆる「日本的なもの」の執拗な残存という矛盾した二つの要素の統一として把握し、<sup>(35)</sup>そこから日本の多少とも体系的な思想や教義を内容的に構成する外来思想が日本に入ってきたときかなり大幅な「修正」というかたちで受ける「一定の変容のパターン」のおどろくほど共通した特徴に着目することとなったのである。<sup>(36)</sup>

丸山は、この文化変容の「執拗に繰り返されるパターン」をもたらしものを、それ自身としては決してドクトリンとはならないものの、「おどろくべく執拗な持続力を持っていて、外から入って来る体系的な外来思想を「変容」させ、いわゆる「日本化」させる契機となる「断片的な発想」<sup>(37)</sup>にもとめ、それを「日本神話のなかから明らかに中国的な観念……に基づく考え方やカテゴリーを消去」していき、そこに残るサムシングを抽出するという

「古層」と「飛躍」

七九

消去法によって発見しようと試みた。そして、それが「古層Ⅱ執拗低音」論へと結実することとなったのである。<sup>(38)</sup>  
 なお、「古層Ⅱ執拗低音」の抽出の試みは、まとまった著作としては、さきに引用した「歴史意識の『古層Ⅱ』における歴史意識もしくは「コスモスの意識」におけるそれにとどまったが、丸山は、東大法学部での講義や講演等を通じて、倫理意識における「キヨキココロ」「アカキココロ」<sup>(39)</sup>、政治意識における「まつりごと」(「つかへまつる」に由来する奉仕事としてのそれ)<sup>(40)</sup>という「古層Ⅱ執拗低音」の抽出も行っている。

ところで、この「古層Ⅱ執拗低音」論に対して、丸山の最も親しい門下の一ひとりである石田雄からさえ、「近代日本における、つくられた伝統としての等質性の神話というものを後期古墳時代まで遡ら」<sup>(41)</sup>せるものとの批判が寄せられていることは、さきに見たとおりである。しかし、こうした批判の背後には、筆者のみるところひとつの大きな誤解・誤読が横たわっているように思われる。

それは、「われわれの『くに』が領域・民族・言語・水稻生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態などの点で、世界の『文明国』のなかで比較すればまったく例外的といえるほどの等質性<sup>ホモジュニティ</sup>を、遅くとも後期古墳時代から千数百年にわたって引き続いて保持して来た」と丸山が述べていることをもって、丸山のいう「古層Ⅱ執拗低音」自体もこうした「等質性」をもった「領域・民族・言語・水稻生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態」——すなわち、網野のいう「文明の世界」——に由来すると考えられていたに違いないという思い込みから生じた誤解・誤読にほかならない。

たとえば、『思想史家丸山眞男論』の「あとがき」で平石直昭は、同書のもととなった一九九九年の日本思想史学会大会シンポジウム「丸山思想史学の地平」における末木文美士の報告を要約して、つぎのように記してい



る。

氏（末木——引用者）によれば、丸山の原型論の背後には、高度成長下の社会変動や六〇年安保による民主化運動の挫折がある。そうした現代的関心が古代に投影されて原型論が作られた。そこには単一民族一貫性論があり「原型」の原型は村落共同体的な場での発想とされるが、それは歴史の実体をもたぬ虚構である。近代化論がゆきづまる中で、柳田民俗学や人類学が注目されたが、丸山の原型論にもそれと共通の関心がある。そうした方法は共時的な民俗の中に過去を探ろうとする点で歴史の無視に陥る危険があり、とくに中世の問題を考えると、近現代的な関心を古代に投影するため中世固有の意味が消えてしまう。<sup>(43)</sup>

ここでは、丸山の「古層＝執拗低音」——『丸山眞男講義録』の時点では、「古層」ではなく「原型」という用語が用いられていたのだが<sup>(44)</sup>——の原型が「村落共同体的な場での発想」にあると理解されている。こうした理解は「古層＝執拗低音」論に批判的な論者のあいだにひろく共有されているように思われる。たとえば米谷匡史も「丸山眞男の日本批判」において、つぎのように論じている。

このように丸山は、戦後の精神革命を執拗にはばむ人間関係・行動様式の残存にいらだち、天皇制をその集約的表現とみなすようになっていた。そして「日本の思想」において、近代的主体の確立をはばむこの要因を、「精神的雑居性」「無構造の伝統」、そしてその「原型」としての「固有信仰」と呼ぶようになったの

である。……丸山は、頂点における「国体」と底辺における村落共同体を前近代性の温床と考えており、それをどちらも「固有信仰」という古来の《日本的なもの》によって規定しようとしている。……丸山はその原型を宣長が古代日本に見た「固有信仰」にまで遡及している。かくして、「過去のなもの——極端には太古のもの——の執拗な持続」……が語りはじめられることになる。このとき、丸山は「古層」論にいたる山を一步踏み越えていたのである。<sup>(45)</sup>

しかし、丸山によって聴き取られた「つぎつぎ」「なりゆく」「いきほひ」あるいは「キヨキココロ」「アカキココロ」といった「古層」執拗低音の諸範疇を、「水稻生産様式」や「村落共同体」など——網野のいう「農業民」と「文明の世界」——と密接にむすびついたものとして理解することは、はたして正当とされるべきなのであろうか。実は、こうした丸山の「古層」執拗低音論への批判こそ、批判者自身が「単一民族の一貫性と等質性」という「神話」に足をとられ、それを丸山に投影しているだけなのではないだろうか。

筆者が本稿で提起したいのは、丸山の「古層」執拗低音は、網野のいう「文明の世界」ではなく、むしろ「飛礫」に象徴される「未開の野生」にこそ密接なかかわりを持っているのではないかということにほかならない。しかし、それについては、いま少しのちにあらためて論じることとしよう。

なお、このような「古層」執拗低音論への誤解・誤読は、丸山が「古層」執拗低音を「記紀神話の冒頭の叙述から抽出した発想様式」から聴き取っていることをもって、『古事記』ないしは『日本書紀』の世界観——言い換えれば、『古事記』や『日本書紀』を生み出した古代「日本」<sup>(46)</sup>における思惟——そのものを、「古層」執拗

低音」と同一視する誤解・誤読とも表裏一体をなしているように思われる。さきに引用した『思想史家丸山眞男論』の「あとがき」の一節の「古代」のとらえ方からもそれがうかがわれるが、より典型的な誤解・誤読は、たとえば、水林彪の『記紀神話と王権の祭り』<sup>(47)</sup>における丸山批判に見られよう——もっとも水林自身は、『思想史家丸山眞男』に収録された「原型（古層）論と古代政治思想論」に見られるように、本稿でものちにとりあげる石母田正の「歴史学と『日本人論』」<sup>(48)</sup>などを手掛かりにしながら、こうした誤解を解き、本稿とも共通する認識にいたっているようではあるが<sup>(49)</sup>。

水林は、少なくとも『記紀神話と王権の祭り』の段階では、丸山の「古層＝執拗低音」と『古事記』の世界観を同一視する立場からつぎのように丸山批判を展開している。

丸山氏が広く日本思想史を見渡しつつ、『古事記』を主要な素材として、「日本の歴史意識の古層」を表現するものとして案出された「つぎつぎになりゆくいきほひ」……というフレーズに接すると、日本思想史全体の概括的特徴づけとしてはともかく、こと『古事記』の特徴づけとしては、違和感を禁じえない。……『古事記』は自然形成と社会形成の論理をはっきりと区別し、後者については、丸山氏の古典的研究において考察された、かの徂徠学にも相通ずるところの作為的歴史観の上に立っていた。……その背後には、工人の作為の論理とは、性格も段階も異なるが、農民的世界は農民的世界なりに自然と格闘し、自然を作りかえていくという作為的社会形成の民族的経験があり……、さらには文明社会の成熟という内発的要因によってではなく、古代帝国主義世界の外圧によってではあったが、中国を範として計画的に官僚制国家を建設する

という、安萬侶の時代にまさに進行しつつある作為的国家形成の歴史があったのではなからうか……<sup>(50)</sup>

しかし、丸山にとって、水林に（正しくも）指摘されるまでもなく、『古事記』そのものが、隋・唐帝国支配下の中国大陆との巨大な「文化接触」の産物<sup>(51)</sup>であったことは自明のことなのであり、「日本」における最古の文献とされる『古事記』からさえ、「古層＝執拗低音」は、すでに「断片的な発想」<sup>(52)</sup>としてしか——しかも、明らかに中国的な観念に基づく考え方やカテゴリーを消去していき、そこに残るサムシングを抽出するという「消去法」によってしか——抽出しえないとされていたことを忘れてはならない。

丸山の「古層＝執拗低音」と、中国大陆の文明との巨大な「文化接触」の産物であり、水林が『記紀神話と王権の祭り』で詳細に解明したような「水稻生産様式」を基盤とする『古事記』の世界観とを同一視する誤解は、そのまま、さきに触れたような「古層＝執拗低音」の諸範疇を、「水稻生産様式」や「村落共同体」など——網野のいう「農業民」と「文明の世界」——と密接にむすびついたものとして理解する誤解・誤読へとつながっていくのであり、両者は表裏一体のものといつてよからう。

しかし、丸山の「古層＝執拗低音」が、水稻生産様式や村落共同体——すなわち網野のいう「文明の世界」——とむすびつくものではなく、また『古事記』にさえ、すでに「断片的な発想」としてしか聴き取れないほどのものであったのだとすれば、それはいったいいかなるものであったのだろうか。そして、それは網野の「飛礫」に象徴される「未開の野生」といかなる関係に立つものなのであるか。そのことを明らかにするためには、あらためて「つぎつぎ」「なりゆく」「いきほひ」「キヨキココロ」「アカキココロ」といった「古層＝執拗低音」の

諸範疇に即して考えてみなければなるまい。

### 「古層」／「飛礫」／「未開の野生」

丸山が「記紀神話の冒頭の叙述」から抽出し「古層Ⅱ執拗低音」と呼んだ諸範疇がいかなるものであったのかを——さしあたり、網野史学の「飛礫」のモチーフとの交錯を明らかにしようとする本稿の課題にかかわるかぎりで——検討するうえでは、「歴史意識の『古層』」における以下のような言明に注目すれば充分であろう。

まず、『古事記』で最初に登場する五柱の別天神ことあまつかみは「於高天原成神」および、「如葦牙因萌騰之者而成神」である。このうち実質的な役割の点で、もっとも重要なのが、ムスヒの二神、とくに高御産巢日神たかみむすひのかみであることはいままでもない。ムスヒのムスは苔ムスのムスであり、ヒが靈力を表現する。この生長・生成の靈力の発動と顕現（隠↓現）を通じて、泥・土・植物の芽など国土の構成要素および男女の身体の一部が次々と成って、イザナギ・イザナミの出現で一段落する。ここから二神の交合による国「生み」に入るわけである……<sup>(53)</sup>。

この「古層」を通じてみた宇宙は、永遠不変なものが「在」る世界でもなければ、「無」へと運命づけられた世界でもなく、まさに不断に「成り成」る世界にほかならぬ。こうした「なる」の優位の原イメージと

### 「古層」と「飛礫」

なったものは、おそらく、「ウマシアシカビヒコジ」の「葦牙」<sup>あしかび</sup>が「萌え騰る」<sup>もえあが</sup>景観であろう。この原イメージは、次項以下でのべる「つぎ」にも「いきほひ」にも貫徹している。有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとしての「なる」が「なりゆく」として歴史意識をも規定していることが、まさに問題なのである。<sup>(54)</sup>

記紀に共通した基本発想において、天と地との分離と定位に対比されるべき核心的なイメージは、さきにも一言したような「葦牙」である。ここにあるのは、「天地位焉」という空間的秩序の形成よりは、前述のように「葦牙の萌え騰る」生命エネルギーから大地・泥・砂・男女身体の具体的部分が、つぎつぎとなりゆく過程の発想である……。それはまた、天地の運行の「四時忒はざる」<sup>たが</sup>（易経）循環という円環的法則性の表象よりはむしろ——究極者の欠如によってまさに無限の遡及性と不可測性を帯びた——「初発」のエネルギーを推進力として「世界」がいくたびも噴射され、一方向的に無限進行していく姿である。<sup>(55)</sup>

日本神話において人格神の形でも、非人格的な「理」ないしは「法」<sup>グルマ</sup>の形でも、太極・「全一者」(ekam)・太一（史記、呂氏春秋）・本不生際<sup>ほんぶしょうざい</sup>（大日経）などにあたる絶対的始原者または不生不滅の永遠者がいないことは、神道を「神学」にまで体系化しようとするイデオログを昔から悩ませて来た。けれども、摂理史観や規範主義的史観の確立にとっては都合の悪いこうした「欠如」こそ、かえって「いきほひ」の歴史的オプティミズムを支えて来たのであり、むしろそれは生成のエネルギー自体が原初点になっている……という

特殊な「論理」の盾の半面にすぎない。したがって神武創業説話において、ムスヒの霊が呼び起こされ、また、さきに見たアマテラスの「いつの雄たけび」がそのままリフレインされている（紀）ように、歴史的劃期においては、いつも「初発」の「いきほひ」が未来への行動のエネルギー源となる傾向が見られる。<sup>(56)</sup>

このように、丸山が抽出した「古層」執拗低音」の諸範疇が構成するのは、石田雄のいう「アニミズム的な生成信仰」ないしは「生成のアニミズム的信仰」ともいうべきものであり、同時にそれは、京極純一が『日本の政治』<sup>(58)</sup>において——村落共同体をモデルとして描き出された「集合体コスモス」とは明確に区別され、これに對置されるべきものとして——論じていた「相即コスモス」とも相通ずるものにほかならないのである。

京極は、日本人の「意味の宇宙」＝「コスモス」が、「集合体コスモス」と「相即コスモス」という二つの「コスモス」によって構成されてきたことを主張したうえで、「集合体コスモス」に對置される「相即コスモス」について、つぎのように論じている。

すなわち、「相即コスモス」とは、「生命、生命力、宇宙に遍満する永遠の大生命などの名前で引照」される「永遠の存在者、個別、具体の事象、事物すべてと相即不二である實在」を「主宰者」とする「コスモス」のことである。この「宇宙の大生命」とは、「文字通り、イノチ（生命）、生命力、ムスヒ（産霊）であり、したがって、若さ、元気（靈力）であり、また、イキオイ（勢い）、エネルギー」にほかならず、「森羅万象に生命力が宿っている、という意味で、實在は個別の現象に内在する」。そして、そこでは「現世における生命の充溢（元気一杯）が相即コスモスにおける万物の本来像」となり、「万象は潜在する生命力の表面化、顕現であり、成長の

「古層」と「飛礫」

モデルでいえば『成る』ものであり、顕現の経過はナリユキ（成行き）なのであって、「個々の具体的な事象、事物ないし事実は、そのまま、生命力（霊力）の自己展開であり、それが起きたという事実性によって、自己を正統化する」というのである。<sup>59</sup>

したがって、こうした「實在の充溢する現象界に悪は、本来、ありえず、人間も原罪以前」であって、「嬰兒、乳児、幼児、子供が、人間の原罪以前の本来像と措定され、純粹、無邪氣がその属性と措定され、この措定に対する一切の疑問が禁止される」のである。<sup>60</sup>

このように、丸山の「古層」執拗低音」と相通する京極の「相即コスモス」が、村落共同体的な——換言すれば、網野のいう「文明の世界」の、さらにいえば、さきに見た米谷匡史のいう「固有信仰」ともかわる——「集合体コスモス」とは区別されるべきものとして、むしろ網野のいう「原始の野生につながる強靱な生命力」「未開の野生」にも通ずるものとして提起されていたことに注目すべきであろう。<sup>61</sup>

同時に、「實在の充溢する現象界に悪は、本来、ありえず、人間も原罪以前」であって、「嬰兒、乳児、幼児、子供が、人間の原罪以前の本来像と措定され、純粹、無邪氣がその属性と措定され」という「相即コスモス」の意味世界が、網野史学における「悪」と「悪党」をめぐる問題——すなわち、網野が中世「日本」に見いだした、農業を基盤とし「殺生を『悪』とみてこれを忌避する世界」と非農業に基礎をおき「『悪』にむしろ親近感をもち、『猛悪』なることをほめたたえる世界」という「二つの世界」の交錯と併存という問題——とも深く関わっているのではないかということも見やすいことであろう。そして、それはいうまでもなく、丸山の「古層」執拗低音」の他の諸範疇——すなわち「キヨキココロ」「アカキココロ」——とも関わる問題にほかならない。



丸山は、直接に「悪」についてではないものの、それと対になるべき「徳」という語をめぐり、「いきほひ」という範疇との関わりでつぎのように論じている。

日本の価値意識を特徴的に示しているのは、いきほひ＝徳という用法であろう。『和訓栞』に、「神代紀に徳をよめり、齋部、八箇祝詞にも徳は勢也と見えたり」とあるのがそれである。『紀』における初出は「伊弉諾尊、功既至矣。徳亦大矣。於是、登天報命」（神代、上、本文）であり、右の個所の「徳」について、『書紀私記』の乙本はわざわざ「以支保以」と訓注している。しかも『紀』での「徳＝いきほひ」という用法はけっして神代に限られない。……一般に『紀』の「天皇之徳」は「すめらみことのいきほひ」と訓まれるのを通例とするが、「欽明紀」の場合でもその「徳」の実質的意味は前後の関係からみて、倫理的・規範的な観念よりは、威・勢というに近いであろう。

こうした「徳」の用法の特徴をドラスティックに示しているのが「雄略紀」である。ここで雄略天皇は、「天皇以心為師。誤殺人衆。天下誹謗言、大惡天皇也」（二年十月条）とされながら、それにつづく四年二月条の記述では、「是時、百姓咸言、有徳天皇也」という評言を記している。そうして『紀』の叙述者は、有徳天皇という「百姓」の言が、他方での大惡天皇という「天下誹謗」と、かくべつ抵触するものとは考えていないようである……。しかも右の例において、大惡（はなはだあしくまします）という形容詞が、普通の倫理的意味で使用されていることは文脈から明らかである。とするならば右の例における有徳天皇とか至徳天皇とかの称辞は、中国古典に多少とも共通に窺えるような規範性を帯びていないと解するほかない。中

「古層」と「飛礫」

国正史における人物描写の表現で、「大悪」にして同時に「有徳」というような規定はおよそ考えられないだろう。<sup>(62)</sup>

網野が「未開の野生」の世界に生きる「悪党」たちに見いだした「悪」は、「すくなくともここに道德的な判断がはいっていないことは確かであろう。異常ともいえるはげしさ、強さが『悪』といわれているので、そこにはむしろ畏敬・賞賛の念すらはいつているばあいもあった」<sup>(63)</sup>とされるものであった。

網野が「飛礫」と「悪党」の世界に見いだした、道德的判断がはいらず、むしろ畏敬・賞賛の念すらはいつていたとされる「悪」と、丸山が「いきほひ」という「古層Ⅱ執拗低音」との関わりでとりあげた、倫理的・規範的観念よりは、威・勢というに近いとされる「徳」とは、まさにパラレルな関係にあるのではなからうか。こうした問題は、丸山が「つぎつぎ」「なりゆく」「いきほひ」という歴史意識の「古層Ⅱ執拗低音」とならんで抽出した「キヨキココロ」「アカキココロ」という倫理意識のそれに目をむけることによって、いっそう明らかとなるであろう。<sup>(64)</sup>

#### 「キヨキココロ」「アカキココロ」

「歴史意識の『古層』」における丸山は、「キヨキココロ」「アカキココロ」について、「生誕直後の赤子は『なりゆく』霊のポテンシャルティが最大であるだけでなく、キヨキココロ・アカキココロという……、倫理的価値

意識の古層からみても、もっとも純粋な無垢性を表現している<sup>(65)</sup>」と一言のべているのみである。さしあたりこれが、さきに見た京極のいう「相即コスモス」の「實在の充溢する現象界に悪は、本来、ありえず、人間も原罪以前」であって、「嬰兒、乳児、幼児、子供が、人間の原罪以前の本来像と措定され、純粹、無邪氣がその属性と措定され、この措定に対する一切の疑問が禁止される<sup>(66)</sup>」という意味世界と相通ずるものであることを確認しておきたい。

もっとも、「古層」執拗低音」論を成熟させる途上にあった丸山は、『丸山眞男講義録』に復元された東京大学法学部の講義において、「原型（プロトタイプ）」論の段階にとどまるものではあるものの、<sup>(67)</sup>この「キヨキココロ」「アカキココロ」について、一定の議論を展開している。

この「原型（プロトタイプ）」論の段階における丸山の議論は——とりわけ『講義録』「第四冊」の段階では著しいのだが——、たしかに日本人の古代以来の「民族的同質性」や水稻生産様式とそれにむすびついた農耕・祭祀共同体の持続性を過度に強調するきらいがあり、また「原型的世界像」<sup>(68)</sup>（『講義録』「第四冊」）ないしは「思考様式と世界像の『原型』」<sup>(69)</sup>（『講義録』「第七冊」）として描き出されたものも、「古層」執拗低音」論として抽出された諸範疇のような「断片的な発想」ではなく、古代以来持続したとされる水稻生産様式や農耕・祭祀共同体とのむすびつきを意識しつつ、一定のまとまりをもった世界像として仮説的に「再構成<sup>(68)</sup>」されたものとなっている。この点で、丸山の「原型（プロトタイプ）」論は、のちの「古層」執拗低音」論と比して未成熟なものといわざるを得ないのであり、これらを単純に同一視することはできないと筆者は考えている。<sup>(69)</sup>

しかしそれにもかかわらず、「原型（プロトタイプ）」論を注意ぶかく検討すれば、「キヨキココロ」「アカキコ

コロ」——「原型（プロトタイプ）論」では「心情の純粹性」とも呼ばれているのだが——は、むしろ水稻生産様式と農耕・祭祀共同体とむすびついた「集団的功利主義」（〔第四冊〕）ないしは「共同体的功利主義」（〔第七冊〕）とは、明らかに異質なものとして、それに対置されていることがわかるはずである。

このことは、（一）「災厄（吉凶）観」と「罪惡（善惡）観」の重疊という論点と、（二）「集団的功利主義」ないしは「共同体的功利主義」と「心情の純粹性」との相反と結合という論点にそって展開されている。

第一の論点について、『講義録』にはつぎのように記されている。<sup>(70)</sup> すなわち、

いかなる宗教意識の発展においても、非日常的出来事に直面するたびごとに、demonを鎮撫、追放するという儀式が出发点において見られる。かくて呪術段階にある宗教に特徴的なことは、マジシャン（呪術者）がdemonよりも高位にあることである。すなわちマジギー（呪術）は、demonにたいし強制力をもつと見なされている。宗教意識の発展は、こうした呪術師による外からの災厄の除去と福祉の招来という觀念（吉凶観）から、人間が、神々の秩序に背反したために災厄がもたらされ、従順であったから福祉が到来するという觀念（善惡観）に変わってゆく。そして原因は人間の側からの服従と背反にあるという觀念から罪の意識が生まれ、行為の人格的責任が問題とされるようになった。こうした精霊（demons）から神々（gods）への発展とパラレルに、宗教の形態は、精霊にたいする「強制」が神々にたいする「祈願・崇拜」にかわり、儀礼も、神々を「信仰」する象徴としての形態をとるようになる。精霊の被信仰化と人間の自己低位化はパラレルである。<sup>(71)</sup>

日本の神話でもこの罪の意識が見られる。……しかし、注目すべきことに八世紀に編纂された記紀の宗教意識では、異った段階のもの、すなわち外からの災厄観にたつハラヒ、キヨメの観念と、人格的責任の意識にたつツミの観念とが、長期にわたって重畳している。……ここでは外からの災厄と人間によって犯された罪とが重畳しており、大祓は、これらの災厄を同時に罪としてはらい清めることを意味した。別言すれば、キヨメ、ハラヒの対象が災厄（外からのツミ）のみでなく、人格的な罪をも含んでいる点に、吉凶観と善悪観の重畳性が見られる。<sup>(72)</sup>

こうしたハラヒ、キヨメの思考様式を人間精神に内面化されたものとしてとらえると、

清明心／赤心／直心／美心（キヨキ心、アカキ心、ナホキ心、ウルハシキ心）<sup>(73)</sup> VS. 濁心／邪心／穢心／黒心（クラキ心、キタナキ心、クロキ心）という対置が出てくる。

しかし逆にいえば、内面的なるべき悪も、ケガレと同様に、「外」から「demonの作用が」付着したものであり、したがって、ミソギによって洗い流すことができる。Radikal Böse（原罪）という観念はここにはない。<sup>(73)</sup>

記紀に見られる古代日本の宗教意識では、吉凶観と善悪観が重畳していた。そして両者に共通する儀式がハラヒ、キヨメであり、この思考様式を精神の次元に内面化したものが、清心赤心、穢心邪心などである。これらが「原型」における行動の根源的な価値基準をなす。<sup>(74)</sup>

「古層」と「飛礫」

こうして「原型（プロトタイプ）」論における「キヨキココロ」「アカキココロ」（「清心赤心」）はなによりもまず、「未開人の神々」<sup>(75)</sup>である精霊（＝demon）に対する呪術的段階の宗教意識である「吉凶観」と、より発展した段階の宗教意識である「善悪観」との重畳性という観点からとらえられているのである。

丸山が「古代日本」に見いだした「原型（プロトタイプ）」における呪術的な宗教意識と、網野が「中世日本」に見出した「飛礫」に象徴される「未開の野生」や非農業に基礎をおく「『悪』にむしろ親近感をもち、『猛悪』なることをほめたたえる世界」とが、こうして相通ずるものとして響きあっていることは、網野の「異類異形」や「犬神人」／「非人」をめぐる議論を思い起こすまでもなく、見やすいことなのではあるまいか。

第二の論点は、水稻生産様式とむすびついた農耕・祭祀共同体の「集团的功利主義」ないしは「共同体的功利主義」という価値基準と、こうした「キヨキココロ」「アカキココロ」とむすびついた「心情の純粋性」という価値基準との相反と結合という問題である。

「共同体的功利主義は」農耕団体の小単位のレヴェルにも、くにレヴェルにもあてはまる（situationの複合性）。……共同体的功利主義の基準は、その共同体にとっての福祉・災厄であり、特別主義（particularism）である。これにたいして心情が純か不純かは、普遍的基準である。しかるに記紀神話では、共同体の功利主義と心情の純粋性（きよき心）とが結合している。このため日本では、キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体の規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範（超越的な唯一神の命令とか、超越的な天道とか、

普遍的なダルマ〔dharma〕とかいう「自然法観念」を基礎におく）への昇華がはばまれることになる。へこれが儒教、仏教の受容形態を制約する。ただ「感覚美」の閉鎖的コスモスがつくられれば、へもともと心情の純粹性を絶対的基準として受け入れる基盤があるから）それだけが絶対的価値をもつ傾向がある。<sup>(76)</sup>

もとよりこの『講義録』の「原型（プロトタイプ）」論で丸山が強調するのは、この両者の結合という側面である。「古層＝執拗低音」論の段階で、丸山が「キヨキココロ」「アカキココロ」を「断片的な発想」として単離・抽出した時、この結合の側面以上に、相反の側面が重視されることとなってくるのではないかとも思われるが、それは筆者の想像の域を出ない。いずれにせよ、「キヨキココロ」「アカキココロ」という『原型』における行動の根源的な価値基準」が、農耕・祭祀共同体とむすびついた「集团的功利主義」ないしは「共同体的功利主義」とは、明確に異質なものとしてとらえられていたということが確認できれば、それで充分であろう。結合が語られる以上は、両者は別のものとして把握されているということにはかならないからである。ここでも「古層＝執拗低音」を水稻生産様式や村落共同体の「固有信仰」等と単純に同一視することの誤りが明らかになったのであるかろうか。

ただここで丸山が、日本では「キヨキココロ、ウルハシキココロ」という絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる」として、両者の結合にこそ、「キヨキココロ」「アカキココロ」という絶対的基準の「普遍的倫理規範」への昇華をはばむ要因がもとめられていることに注目すべきではあろう。

「古層」と「飛礫」

九五

この両者の結合から解放されたとき、「キヨキココロ」「アカキココロ」という普遍的基準が「普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性を、丸山が認めていたのではないかと考えられるからである。このことは、「文字のころもしらず、あさましき愚痴きはまりなき」「いなかのひとびと」「いし、かはら、つぶてのごとくなる」「れふし、あき人」などのなかに「まことのころ」を見出した親鸞の「回心」<sup>(77)</sup>を、「飛磔」に象徴される「未開の野生」とのかかわりでとらえようとしていた網野の議論に通ずるものであるかもしれないからにはかならない。さらに加えて丸山が、「原型的思考にとって重要な第三の契機」として、活動作用そのものが神化されるといふ傾向をあげ、「超人的なエネルギーがまさにその能力において神化されることからして、荒ぶる神は、一方では呪術的克服ないし追放の対象とされながら、他方では英雄神的崇敬と祭祀の対象となる二重性が賦与される」とし、さきに見たような、天皇のイキホヒに「徳」という漢字があてられ、エネルギーが徳とみなされるという問題をとりあげるとともに、「こうした二重性は、へのちの軍記物における」悪源太義平とか、悪七兵衛〔景清〕というような後世の名称における価値意識にも尾をひいている」と論じていることも、蛇足ながら指摘しておこう。こうした「悪」をめぐる問題についても、丸山の「原型（プロトタイプ）」とその成熟形としての「古層＝執拗低音」とは、網野の「飛磔」というモチーフと共鳴しあっていたのである。

なお、この「キヨキココロ」「アカキココロ」という「古層＝執拗低音」の諸範疇が、古代諸天皇の即位時の「宣命」等にも見いだされるものの、なによりも『古事記』および『日本書紀』におけるスサノオとアマテラスのウケヒ（宇気比／誓約）をめぐる神話から抽出されたものであることはいうまでもなからう。

しかし、この神話は——水林彪『神夜良比』と『神逐』——スサノオ神話の記紀比較研究<sup>(79)</sup>——が正面から論



じているように——『古事記』の「須佐之男命」が「宇氣比」に勝ってその「心の清き明き」ことが知られるのに対して、『日本書紀』（——の「一書」≡異伝ではなくその「本書」）の「素戔鳴尊」は「誓約」に敗れてその「濁心」が暴かれるというかたちで、まったく異なった展開をとげることとなる。『古事記』と『日本書紀（本書）』のあいだのこうした相違は、水林の『記紀神話と王権の祭り』や神野志隆光の『古事記の達成』<sup>(80)</sup>『古事記の世界観』<sup>(81)</sup>『古事記』——天皇の世界の物語』<sup>(82)</sup>等の一連の著作によって、つぎつぎと明らかにされてきているように、両書それぞれの神話に表現された世界観そのものの異質性に基<sup>(83)</sup>づいている。

ここで注目しておきたいのは、「宇氣比」によりその「心の清き明き」ことが知られることとなる『古事記』の「須佐之男命」が、そもそも「根之堅州国」にいる母神イザナミを恋い慕い「八拳須心の前に至るまで、啼き伊佐知伎」とされる無邪気な子供ないしは赤子のごとき存在として描かれつつ、同時に「其の泣く状は、青山は枯山の如く泣き枯らし、河海は悉に泣き乾しき」というほどの強大なエネルギーを発するものとされていることである。『日本書紀（本書）』の「此神、有<sup>レ</sup>勇悍以安忍。且常以<sup>レ</sup>哭泣<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>行。故令<sup>レ</sup>国内人民、多以夭折。復使青山変<sup>レ</sup>枯。故其父母二神、勅<sup>レ</sup>素戔鳴尊、汝甚無道」という描写とは対照をなす、こうした『古事記』の「須佐之男命」の姿にこそ、「キヨキココロ」「アカキココロ」という「古層」≡執拗低音が見いだされるべきなのであろう。

## 石母田正と「日本人論」

丸山の「古層Ⅱ執拗低音」と網野の「飛礫」が、「未開の野生」ともいうべき相通ずるものにかかわるモチーフなのではないかという本稿の議論を期せずして補強してくれるように思えるのは、さきに水林の「原型（古層）論と古代政治思想論」との関係でも触れた石母田正の「歴史学と『日本人論』<sup>(84)</sup>」という論考である。

いうまでもなく石母田は、その代表作であり、戦後歴史学の原点ともされる名著『中世的世界の形成』<sup>(85)</sup>において、東大寺領伊賀国黒田庄を舞台に「黒田悪党」と呼ばれた人々の姿を描き出したことでも知られる日本古代史および中世史の第一人者である。

同時に石母田は、丸山の親しい友人のひとりでもあり、『石母田正著作集』第一巻の月報には、「吉祥寺での付き合い」という表題で、「石母田正さんを偲ぶ会」での丸山の追悼の言葉が収録され、石母田と丸山との親しい交友の思い出が語られている。

他方で、網野はいうまでもなく、戦後歴史学の雄としての、また同じ中世史の研究者としての石母田の巨大な影響力のもとで、その学問形成を遂げてきた。現に網野の主著ともいえる『日本中世の非農業民と天皇』は「津田左右吉と石母田正」という一文から説きおこされている。そもそも網野の歴史学は、石母田という巨大な先駆者との学問的・思想的な格闘の中からこそ生まれてきたのだといっても過言ではないだろう。<sup>(86)</sup>

丸山と網野との接点に位置するといってもよいこの石母田が、丸山の「歴史意識の『古層』」（一九七二年一月）が発表された直後ともいってよいような時点（一九七三年六月）で、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」と、のちに

展開される網野の「飛礫」とを架橋するかのような講演をすでに行っていたのであった。

「歴史学と『日本人論』」で石母田は、当時の「日本人論」の流行とその玉石混淆ぶりを指摘したうえで、丸山の「歴史意識の『古層』」について、「こういう優れた業績というものを前提にして、それをわれわれの歴史学の問題に、どう受け止めることができるのだろうか」と問いかけ、丸山の「古層」執拗低音<sup>87</sup>論のエッセンスを適切に要約して示したのちに、つぎのように語るのである。

こういう古層の問題と申しますのは、誰しもが日本史をやればみんな感じているのでありまして、私自身も実はしょっちゅう日本史をやりながら、必ずしも丸山君のように思想史が専門ではありませんけれども、しかし日本史やっていれば誰しもこの問題を感じるわけです。<sup>88</sup>

石母田は、日本の中世には単純な封建制というような理論では割り切れないさまざまな特徴が見いだされるとし、その例として「日本の法意識」の問題を採りあげる。石母田によれば、平安時代から鎌倉時代にかけて、中国から輸入した法律はだんだん解体して法としての機能を果たさなくなってしまう、戦国時代になると、法典としては、日本固有のもの——丸山という「古層」——が前面に出てきて、中国的なものは法律的な面からは消滅してしまうという。ここで石母田が挙げる中世法の特徴は、「理非を論ぜず」として行われるところの「喧嘩両成敗」「折衷の理」「神判」などの例であり、石母田はその根底に「相互主義ないしは等価主義の原則」があることを指摘するのである。そしてその上で、つぎのように論じている。

「古層」と「飛礫」

## 論 説

一〇〇

たとえばいま言ったような等価の原則ですが、喧嘩する両方のパワーから、二人ずつ殺すという等価の原則は、考えてみますと、実は日本だけではないのであります。ではなくて、もっともっと広い、言葉は正確ではありませんけれども、いわゆる未開社会と言われるような社会では、むしろこのほうが原則なんであります。そうしますと、日本の中世法、これは中国の影響と違う日本独自の法であります、これは考えによつては、未開社会の一つの法理、これの一つのバリエーションにすぎない。あるいはその発達した一つの形ではなからうかというふうにだんだん考えるようになったわけです。<sup>(89)</sup>

こういうふうな等価の原則というふうに、抽象的に原理化すれば、まさにこれは未開社会の原理であります。したがって日本の中分とか、喧嘩両成敗というのは非常に発達した制度で、こういうものが一つの法典として制定されるということは、もちろん高い文明を持っているからでありますけれども、その原理、基礎にある原理というものは、われわれは未開社会において同じものを見出すことができる、というふうには私は思うのです。<sup>(90)</sup>

このように石母田は、丸山の「古層」執拗低音に——いうまでもなく網野の「飛磔」のモチーフとも重なり合う——「未開社会」的なものを見いだしていたわけである。

なお、ここで石母田が「未開社会」の例として挙げているのが、ミクロネシアやポリネシア、メラネシアといった南太平洋諸島であり、「日本人は南から来たか、あるいは北からきたかという、日本人の起源の問題に転化する」のではなく、「日本以外の諸民族のなかに日本の固有の論理というものを説明すべき、そういう原理があ

るかないか、ということ明らかにする」目的で、「われわれが日本の固有のものを説明しようとすれば、単純にこれこそが日本独自だというのではなくして、もっと視野をわれわれは当面、南のほうに広げてみるということを考えてよろしかろうと思うのです」<sup>(91)</sup>と語っていることにも注目しておこう。

しかも、この「歴史学と『日本人論』」という論考の注目すべき点は、石母田がつぎのように語って、この「未開社会」性を肯定的にとらえようとしていることであろう。

こういうふうな未開社会というと、非常に反発を感じる人があるのですが、私は未開社会を尊敬しておりますので、実はそう反発を感じないのであります。<sup>(92)</sup>

石母田は、当時の「高度成長」や「女房や娘の前でパンツ一枚でもってビールを飲む」ということを平気でやるといった例をあげて、日本人が持っている独特の「活力」は、それがいいか悪いかという価値評価は別にして、「二つの未開的な活力」ではなからうかと語り、<sup>(93)</sup>また、『平家物語』に見られる「昔は昔、今は今」という言葉をあげながら、丸山が強調するように、日本人にとって、昔は何ら今に権威を持っておらず、「昔は昔で今こそがわれわれが生きている場なのであって」「観念の王国を地上に実現しようというふうな、そんなしち面倒くさいこと」や「煩わしいいろんな様々なシャッポや着物は脱いでしまおう」とする傾向があるとして、それもまた「二つの未開的な活力」であろうとするのである。<sup>(94)</sup>

さらに石母田は、『源氏物語』における光源氏の罪悪の意識をとりあげ、それが「未開社会」の相互主義、等

価値主義の原則に基づいた「負い目の意識」にすぎないことを指摘して、つぎのように語る。

特徴的なのは、罪というのは過失によるにしろ、落度によるにしろ、一つの偶然的にたまたま起きてくるものだ。こういう考えが基本であります。したがってそういう罪の観念からは、内面的な、主体的な罪の意識が出てくるはずはないわけですね。したがって倫理的な緊張がないのは当然であります。罪というのは人間によって犯される偶然の落度、過失である。これに対してそもそも人間というものは罪なんだというふう<sup>(95)</sup>に言い切ったユダヤ教とは全然端と端の対極をなしております。

石母田は、こうした光源氏の罪意識の歴史的源泉を『古事記』『日本書紀』や祝詞に見られる「祓いの儀式」にもとめるとともに、「かつて古代の一定の段階においては、……むしろ自然に対して挑戦する。一切の暗黒なものに対して、一切の罪、穢れを生むものに対して挑戦する。こういう意欲的な姿勢が日本の本来にあったのだ」とし、そこに「一国の国のなかに起こってくる罪、穢れを全部一掃しちゃうという、マジッシュな手段による闘争の姿勢」を見いだして肯定的に語り、そのうえで『源氏物語』の時代には、こうした「闘争の姿勢」が退化し儀礼化してしまったのだというのである。

最後に石母田は、つぎのように語って、この講演を終えている。

私どもが日本人論をやる場合に、どうも日本人は甘えの国だとか、恥の国だとか、そんなことを羅列する

ことは、少しも日本人論の任務ではないのでありまして、日本人が自分自身をどう変えるか、どう変革させるか、どういう明日をつくるかという、そういうプランと予想のもとに、日本人における広範な古いもの、こういうものをわれわれが分析することが問題なんでありまして、学者が日本はこういう国である、ヨーロッパと違う、日本はこういうパターンだということを、なにくれとあげつらったところで、私はあまり意味がないことであると思います。

そうではなしにわれわれに課せられた基本的な任務は大きくいうと民主主義なんです。民主主義というのが深くどれだけ深刻に日本の古いものと対決しなければいけないかと。またそれがヨーロッパやその他、他の民族とどう違うのかいうことに視点を合わせて、私どもがもしやるならば、やるならば、展開する必要があります<sup>(97)</sup>。があるのではなからうか、とかねがね考えております。

さて、石母田の議論の紹介が長くなった。この論考における石母田の議論をどう評価すべきかという問題は、本稿の課題ではあるまい。ただこうした石母田の議論が、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」と網野の「飛礫」とが何らかの共鳴関係をもっているのではないのかという本稿の課題にとって、重要な手がかりをあたえてくれるものとなっていることを確認することができれば、それだけで十分だとすべきであろう。

石母田が、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」に重ね合わせて見たものは、水稻生産様式や村落共同体を基盤とするものなどではなく、むしろ南太平洋諸島<sup>(98)</sup>に例をもとめるような意味での「未開社会」性なのであり、しかもこの「未開社会」性に根ざした「未開的な活力」は、石母田にとって必ずしも否定・克服の対象なのではなく、「尊敬」

すべきものであったのである。それは、『中世的世界の形成』で、東大寺の支配と対決し、東大寺領黒田庄に「中世的世界」を形成しようと努力しつつ、最後には敗北していく黒田悪党に歴史的発展の担い手を見いだし、共感を込めて描き出した石母田ならではの視点であったのだろう。そして、網野の「飛礫」と「悪党」というモチーフが、こうした石母田の視点を継承するものであったことはいうまでもあるまい。

ただ、マルクスの「資本制生産に先行する諸形態」に言及しつつ、こうした「未開社会」的なものの根拠を、あくまでも「アジア的共同体が頑固に残る」ということにもとめている石母田――<sup>99</sup>「アジア的・古典古代的・ゲルマン的という共同体のタイプの問題として類型論的にとらえられてはいるものの――と、<sup>100</sup>「飛礫」に象徴される「未開の野生」の問題を「古代・中世・近世・近代という社会構成の問題のみに還元しがたい要素」<sup>101</sup>に関わる問題として考えようとしている網野とのあいだには、マルクス主義の公式的な「発展段階論」への距離のとり方において、かなりの開きがあることもまた疑うべくもない。

この両者のマルクス主義に対するスタンスの相違という問題は、本稿の考察の範囲を大きく超えていよう。しかしここで留意しておくべきは、中沢新一が、網野の「飛礫」というモチーフについて、「網野さんはそれが、アジア的生産様式よりもさらに始原的な人類の文化に根ざしたものである、という視点から出発している」<sup>102</sup>と述べている点である。次節では、こうした中沢の議論にも目をむけていかなければなるまい。



## 「トランセンデンタル」なもの

網野の「飛磔」というモチーフについて、網野の義理の甥であり、網野史学の展開に身近に立ち会っていたという中沢新一は、吉本隆明の「アフリカの段階」という概念との類似性を指摘しつつ、つぎのように論じている。

歴史の意識は、アジア的生産様式の誕生とともに発生する。それまで人々が語ってきたのは神話だった。ところが文字がつけられ、それによる記録がはじまると、神話は歴史につくりかえられてくる。そう考えてみると、飛磔も博打も道祖神も、網野さんが『蒙古襲来』の冒頭に掲げている「人類の原始」を体現する文化のどれもが、アジア的生産様式には組み込まれないもの、それ以前からあったもの、歴史意識の外に根ざしているものであったことがわかってくる。つまり『蒙古襲来』を書く主体は、飛磔・博打・道祖神をとおして立ち上がってくる、歴史意識の外に置かれてきたものに立脚して、歴史を記述する行為をおこなおうとしていることになる。そうやって網野さんは、これまで「歴史を書く」という行為の中で無意識に前提とされてきた、思考の制度のようなものを解体してしまおうとしたのである。

吉本隆明が、それとよく似た思考をおこなっている。こちらはヘーゲルの歴史哲学を深遠に読み解くことによって、アジア的生産様式の以前に広がる「アフリカの段階」という概念を取り出してきた。ヘーゲルは「アフリカの段階」などは、取るに足らないものだと考えた。ところが吉本隆明は逆に、今まで世界史の意識の外に捨てられてきた「アフリカの段階」を出発点にすると、今人間のおこなっていることのすべてが、

「古層」と「飛磔」

意味を変えたり、失ったりしてくることを見出したのだ。今までは無だと考えられてきた、歴史意識の外に立つわけであるから、これはある意味では、ヘーゲルにおいては失われているトランセンデンタルな思考を歴史的思考の中に注意深く取り戻そうとしているのだと言ってもいい。<sup>(104)</sup>

さらに中沢は、こうしたトランセンデンタルな思考を歴史的思考の中に注意深く取り戻そうとしている網野が『蒙古襲来』をとおして見出したとされる新しい「民衆」の概念についても、つぎのように語る。

親鸞の魂が到達していた深さにたどり着くためには、近代人の「底」を突き抜けた「まことの心」のレベルにまで、達していくことができればならない。ところが実証主義的な歴史学のよりどころとしている「民衆」からは、そのような創造力は原理的に発生してこられない。

網野善彦が『蒙古襲来』に展開した歴史叙述の出発点にすえた「民衆」は、ひとつの概念としてそれとは違う構造をしている。この「民衆」はアジア的生産様式の向こう側に広がる「人類の原始」にまで根を下ろしたものとして、国家の意識と結合した歴史記述そのものの外に向かって、自分の「底」を抜いてしまった概念なのである。この概念から出発する歴史記述は、言わば「アフリカの段階」という人類的普遍に立って、そこから歴史の展開の多様性のすべてを包み込んでいくようなものになっていくだろう。

……この意味で、網野さんが創造した「民衆」の概念は、ドゥルーズ・ガタリによって創造されて、今日ではネグリによって新しい展開が試みられている「マルチチュード」の概念にきわめて近いところにいるわけ

だ。<sup>(105)</sup>

中沢は、この「トランセンデンタル Transcendental」という言葉について、「今では『超越的』とか『超越論的』と翻訳するようになってきているが、それ以前の時代には『先験的』と訳されていた。『経験に先んじている』とか『経験が触れることのできない』というような意味合いであろう。人間の心の中に、現実の世界での五感からの影響や経験の及ぼす働きから完全に自由な領域が開かれており、この自由な領域こそが、人間の本質をつくっているのだという思考法のもとになっているのが、この言葉である<sup>(106)</sup>」としており、さらには、「あらゆる真の宗教は、トランセンデンタルに触れる体験から生み出されてくるが、網野史学の根底にすえられることになるこの『民衆』という概念は、それ自体が上からの超越とは正反対の、大地性への内在によって超越を果たしていく親鸞のような宗教思考を、自分にふさわしい思想として迎え入れることができる<sup>(107)</sup>」のだという。

こうした中沢による網野史学の解説は、「トランセンデンタル」なものに憑かれるようにして、チベット密教の修行と研究へとすすみ『チベットのモーツァルト』<sup>(108)</sup>を著した彼自身の志向性や、「文化」——社会的規則がつくりあげている領域——と「自然」——動物や植物の生命を生み出しているトランセンデンタルな力の支配する領域——との二項対立によって、ものごとの意味を思考しようとする人類学的な思考の枠組みにとらわれた過剰な読み込みにすぎないのではないかという疑問も生じよう。<sup>(110)</sup>

たしかに、中沢の「縁を断ち切った無縁を原理にすえても社会はつくれるのか」という問いに、「ああそうだ。無縁になってしまった人間たちを集めて、権力によらない自由な関係だけでつくられた社会空間というものは、

実際に存在できるはずなのさ。失うものは鉄鎖しかない人間だけが、今日ではそういう社会をつくることが可能だ、というマルクスの発想の根源も、そこにあると思うな」と答えたという網野の姿、<sup>(11)</sup>メラネシアの男性秘密結社の組織とよく似た八重山群島の「アカマタクロマタ」という特殊な集団の年齢階梯制組織にこうした「無縁」の組織原理を見いだそうとしていたという網野の姿、<sup>(12)</sup>さらには、中沢の父、中沢厚に「兄さんはマルクスのザスーリッチへの手紙から、農業的な日本という地層の表面をめぐってみると、原始・未開の人類的な普遍があらわれてくる、その野性的な普遍の中から未来の社会形態を取り出してくるのがコミニズムの思想なのだとおっしゃったでしょう。ぼくはあれは、じつに正しい考え方だと思っています。ぼくはその考えを、歴史学の中で立証しようとして悪党の研究なんかをしているわけです」と語ったという網野の姿、<sup>(13)</sup>中沢が回想するこうした網野の姿は、アジア的生産様式を突き抜けた向こう側に広がる、人類の「原始の野生」まことのところが、巨大な規模で社会の表面に浮上してきた時代にこそ、真実の社会の転換がもたらされるという確信と主張が、網野にはあったのではないかとという中沢の読み<sup>(14)</sup>にある種のリアリティーを与えてよう。ただ、そもそもマルクスの共産主義の展望と構想が「原始共産制の高次回復」をめざすものにほかならなかったという、ある意味常識的な理解に基づいても、中沢が描いているような網野の言動は了解可能なものではあるが。

しかし、網野史学の展開に最も身近なものとして立ち会ったものとしての中沢の読解が正しいものなのだとすれば、彼が読み解いたような網野の「トランセンデンタル」なものについての思考と、「古層」執拗低音」を「普遍者」ないし「超越者」の意識との対において措定し、インド的涅槃、中国的天道、ユダヤ教的・キリスト教的な神——そして現代に生きる一人の人間としては——西欧近代に生まれ「人類普遍の遺産」だと自らが考え

るところの自由や民主主義の理念という「普遍者」ないし「超越者」の思想にコミットしつづけたとされる丸山<sup>(115)</sup>とは、いったいいかなる関係に立つと考えればよいのであろうか。

もちろん、丸山と網野は、それぞれ「古層」執拗低音」ないしは「飛磔」として、「未開の野生」ともいうべき共通のなにかをとらえつつも、一方の丸山は「古層」執拗低音」を、あくまでも自らのコミットする「普遍者」ないしは「超越者」に相対立するものとして、もっぱら否定と克服の対象としてのみとらえていたのに対して、それとは対称的に網野の方は、「飛磔」の側にこそ「トランセンデンタル」なものを見いだし、それに深くコミットしていたのだと答えることは簡単である。しかし、ことはそれほど単純ではあり得まい。本稿に残された課題は、こうした問いに答えるための幾許かの手がかりをつかむことにむけられなければなるまい。

### 「古層」／「飛磔」／「超越者」

丸山門下のひとりである飯田泰三は、『丸山眞男講義録 第四冊』の「解題」で、丸山の「古層」執拗低音」論に関してつぎのように論じている。

丸山の親鸞論が「超越的普遍者の自覚」という観点から論じられたこと、これまで見てきたとおりである。パティキュラリスティックな「集团的功利主義」と、その集団にたいする「無私」の忠誠を中核とする「心情の純粋性」(清き明き心)とが結合しているところに、この国の「倫理意識の古層」を見いだした丸山で

「古層」と「飛磔」

一〇九

あったが、その「古層」を内発的に突破する「超越的普遍者の自覚」が、普遍宗教としての仏教との文化接触のなかで深まっていくのであった。しかもこの普遍者の自覚が、十一—十二世紀の巨大な社会的転換期（「転形期」）を背景に起こっていることをも、丸山は指摘していた。……

そして親鸞の場合、いわば時代の崩壊そのものを内面化し、自らの人格の崩壊として深めていくなから、「罪惡深重、煩惱熾盛」の「凡夫」としての痛切な自覚の上に、絶対「他力」の信仰に辿り着く。いわば下方への「没落」の道を徹することによって再生し、普遍へと突き抜けていったと言ってもよい。……

丸山が関心を示す思想形象は、それ以外の場合でも、「転形期」すなわち旧秩序の崩壊期にあって「古層」を突破して何らかの「普遍」に到達したものだと思われる。「武士のエートス」や「御成敗式目」の世界は、上記の鎌倉仏教と同様、古代律令国家が解体・崩壊・没落し「中世的世界」が隆起しようとする時代の産物である。……

その点で、丸山の「古層」論を、さらに修正・発展(?) させることができないかと考える。すなわち、〈体制の下部構造〉としての「(天皇制的) 古層」のさらに深層に、いわば〈人類史的〉下部構造として「太古の祖型」(ベンヤミン) が想定できないかということである。解体期において、その解体(↓自己解体)を徹することによって、「日本の古層」(による惑溺)を否定し突き抜け、さらに下降してゆくことで、或る普遍的で原理的な基層(いわば「原初的普遍性」)に到達できるのではないか。いいかえれば、原初の混沌、ないしは「自然状態(ダブル・ラサ)」に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて「再生」「蘇生」してくるということが、「転形期」においては可能なのではないか……<sup>(116)</sup>

ここで飯田が要約している『丸山眞男講義録「第四冊」』における丸山の親鸞像が、網野の『蒙古襲来』が描き出した親鸞像——「文字のころもしらず、あさましき愚痴きはまりなき」「いなかのひとびと」「いし、かはら、つぶてのごとくなる」「れふし、あき人」などのなかに「まことのころ」を見出し、「回心」したあの親鸞の姿、そして中沢が、「上からの超越とは正反対の、大地性への内在によって超越を果たしていく」ものと表現した親鸞の宗教思考——と瓜二つであることに注目しよう。そして、それは決して偶然ではないはずなのである。<sup>⑬</sup>

本稿のこれまでの考察をふまえれば、飯田の「古層＝執拗低音」論に対する理解は、それを「体制の下部構造」としての「(天皇制的) 古層」ないしは「日本的古層」ととらえている——すなわち、丸山の「古層＝執拗低音」を水稻生産様式や村落共同体(網野のいう「文明の世界」)とむすびついた「固有信仰」や、あるいは『古事記』『日本書紀』が編纂された時点の古代「日本」の思惟と同一視している——点において、重大な誤りを免れていない。

それは、飯田がこの『講義録』の段階の「原型(プロトタイプ)」論とその後の「古層＝執拗低音」論とを同一視しようとしていることからもたらされた誤りなのかもしれない。そのことは、丸山が「パティキュラリストイックな『集团的功利主義』と、その集団にたいする『無私』の忠誠を中核とする『心情の純粋性』(清き明き心)とが結合しているところに、この国の『倫理意識の古層』を見いだした」のだとする飯田の「原型(プロトタイプ)」論に過度に引きずられた理解にもしめされていよう。

すでに筆者が論じたように、丸山は——『講義録』「第七冊」においてではあるが——「キヨキココロ、ウルハシ

「古層」と「飛礫」

一一一

キコココという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる<sup>(118)</sup>としていたのであった。すなわち、「心情の純粹性」(「キヨキコココ」)「アカキコココ」／「古層」執拗低音／「未開の野生」と「集团的功利主義」(「水稻生産様式／村落共同体／文明の世界」)という両者の結合こそが、「キヨキコココ」「アカキコココ」という絶対的基準——それは親鸞の「まことのこころ」にも通ずるのだが——の「普遍的倫理規範」への昇華をはばんできたとしていたのであって、そうであるならば丸山は、当初から両者の結合が解体する時——まさに「転形期」において——、前者が「普遍的な倫理規範」へと昇華する可能性を認めていたとも考えられるはずである。

このことは、丸山の「古層」執拗低音が、網野の「飛礫」と相通ずるなものか、すなわち「未開の野生」をこそ表現するものだったのではないかという本稿の考察によっていっそう明確になったのではなからうか。

そうであるとすれば、丸山の「古層」執拗低音は、飯田のいう「修正・発展」を経ずしても、すでに「太古の祖型」と相通ずる——「未開の野生」という〈人類史的〉下部構造として——ものだったのであり、飯田の見いだした「原初の混沌、ないしは『自然状態(ダブル・ラサ)』に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて『再生』『蘇生』してくるということ」の「転形期」における可能性は、当初から「古層」執拗低音」論に内包されていたというべきなのではあるまいか。

これと同様の指摘は、飯田による『丸山眞男講義録「第五冊」』の「解題」における「武士のエートス」の位置づけに対しても行なえよう。



飯田は、「ところがこの『武士のエートス』は、その構図とは様相を異にし、むしろそれ自身、底底的・土着的な世界に根ざしながら、そこから新たに内発的に……形成されてきて、独自の『普遍者の自覚』への回路を作りだしていく可能性をはらんだものとしても、とらえるものであった。……このとき丸山は、『原型』と『普遍者の自覚』との二項対立的な葛藤・絡み合いを中軸に据えた、六三・六四年度講義の際の構図とは別の可能性を、日本思想史の中に探っていたともいえようか」<sup>(119)</sup>と論じているが、本稿の考察を踏まえれば、『講義録』の「第四冊」の構図と「第五冊」の構図は、必ずしも「別の可能性」と考える必要はないことになる。丸山の「古層」執拗低音」論はこの二つの構図をともに内包していたからである。

さらには、水林の「原型（古層）論と古代政治思想論」における「後期の丸山には、わが国固有の原型（古層）的意識と舶載の普遍意識の対抗、前者による後者の日本化という思想史の構想（原型（古層）論＝A構想）とは別に、原型（古層）的なものからの普遍思想的契機の自生的な成長とその挫折という思想史の構想（B構想）が存在した」<sup>(120)</sup>という議論に対しても、同様の指摘ができよう。すなわち、ここでも「A構想」と「B構想」は決して別のものではなく、これもまた丸山の「古層」執拗低音」論にともに内包されていたものとすべきなのである。

このように考えてみれば、丸山の「古層」執拗低音」と網野の「飛礫」の、「超越者」ないしは「普遍者」、さらには「トランセンデンタル」なものとの関係も、決して対立・矛盾するものではないことが明らかとなったように思われる。飯田の見いだしたような「原初の混沌、ないしは『自然状態（ダブル・ラサ）』に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて『再生』『蘇生』してくるということ」の可能性を、丸山が——少なくとも

も「転形期」においては——認めていたとするならば、むしろ両者はきわめて近いところで思考を展開していたと考えるべきなのかもしれないからである。

### 「日本的なるもの」、そして「天皇制」

しかし、もし本稿の考察のとおり、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」というモチーフが網野の「飛礫」というモチーフと相通ずるものであり、ともに「未開の野生」ないしは「太古の祖型」ともいうべき「〈人類史的〉下部構造」を指ししめすものだとしたら、あのいわゆる「日本的なるもの」はどうなってしまうのであろうか。

丸山こそ、「古層Ⅱ執拗低音」論によって、「日本的なるもの」を実体化し、日本民族の一貫性と等質性（いわゆる「単一民族神話」）という近代日本の「つくられた伝統」に与するにとどまらず、それを現代において再生産する張本人ではなかったのか。そして網野こそ、こうした「単一民族神話」を解体し脱構築する知の営為の旗手のひとりではなかったのか。議論はこうした問題に舞い戻ることになろう。

たしかに、丸山は「日本文化と日本思想史を『特殊性』ではなくて、『個性』の相においてとらえ<sup>(121)</sup>」ることをめざしていたのであり、そういった意味で、「日本的なるもの」の解明をその学問的・思想的課題としていたのは事実である。しかし、ここで丸山のいう「個性」とは、それぞれをとってみれば日本に特有とはいえない個々の要素であっても、それらの個々の要素がある仕方で相互に結び合わされて一つの「ゲシュタルト」——全体構造として把握されたときに、はじめて立ち現れるような「個性」のことなのである。

丸山は、こうした「個性性」の問題を積み木にたとえて、つぎのように語っている。

積み木というのは個々の要素に分析しますと、正方形の木、細長い木、三角形の木など、形はだいたい共通に決まっています。個々の要素は全部共通しているわけです。ところが、そこからいろいろな組合せをして、いろいろな形の家とか細工を組み立てることが出来ます。積み木は、もし材料が非常にたくさんあるとしたら、さまざまなヴァリエーションのものが出来ます。ところがそれを個々の要素（材料）に分解したら、三角形の木とか平行四辺形の木とかみな同じもの——つまり普遍的なものからできていて、ある形をもった積み木細工の「個性」はなくなります。「個性」は全体構造としてのみ語りうるのです。<sup>122)</sup>

日本文化や日本思想史を「個性性」の相においてとらえようとする丸山にとって、「日本的なるもの」とは、まさにこのようなものだったのであり、そうであるとすれば、「古層Ⅱ執拗低音」として抽出された諸範疇さえ、そもそもそれ自体が「日本的なもの」である必要もなく、またそうであるはずもなかったのである。

このように考えれば、丸山が「古層Ⅱ執拗低音」として抽出した「断片的な発想」が——網野の「飛礫」のモチーフとも相通ずる——「未開の野生」ないしは「太古の祖型」ともいうべき〈人類史的〉な基層に位置づけられるべき普遍的要素であったとしても、それ自体、何ら驚くべきことなどではない。むしろ、丸山がそこに、水稻生産様式や村落共同体などとむすびついた「固有信仰」などといったものを見いだしていたのではないかと——米谷のように——疑い、丸山が「古層Ⅱ執拗低音」という「日本的なるもの」を具体化してしまっているの

「古層」と「飛礫」

一一五

ではないかと非難するものの方こそが、自らが無意識のうちに実体化した「日本的なるもの」に足元をすくわれているのではないかとさえ思われるのである。

しかし、それ自体としては何ら特有なものではない「古層Ⅱ執拗低音」の諸範疇は、これまたそれ自体何ら特有なものではない道教、儒教、仏教、西欧近代思想など、大陸ないしは西欧由来の主旋律と響き合い、「ゲシュタルト」Ⅱ全体構造としての日本のカルチャーに「日本的」としかいいようのない「個性」をもたらすのである。そして、こうした「個性」こそが、まさに「古層Ⅱ執拗低音」論と「文化接触と文化変容の思想史」の描き出そうとしたものだったのである。

今一度、丸山自身の言葉でそれを確認しておこう。

日本の多少とも体系的な思想や教義は内容的に言うとき古来から外来思想である、けれども、それが日本に入って来ると一定の変容を受ける。それもかなり大幅な「修正」が行なわれる。……そこで、完結的イデオロギーとして「日本的なもの」をとり出そうとすると必ず失敗するけれども、外来思想の「修正」のパターンを見たらどうか。そうすると、その変容のパターンにはおどろくほどある共通した特徴が見られる。そんなに「高級」な思想のレベルでなくて、一般的な精神態度としても、私たちはたえず外を向いてきよきよとして新しいものを外なる世界に求めながら、そういうきよきよしている自分自身は一向に変らない。そういう「修正主義」がまさに一つのパターンとして執拗に繰り返されるということになるわけです。<sup>(12)</sup>

なお、なぜこのような「個性」がもたらされるのかという理由については、丸山はあくまでも、日本列島の地理的な位置の問題——地政学的要因——をあげることによって、条件依存的に説明しているのであり、これもまた「固有信仰」といった「日本的なるもの」の実体化とは程遠いことを、念のためにつけくわえておこう。すなわち、

そうすると、日本はかつてのミクロネシア諸島、メラネシア諸島たるべくあまりに中国大陆に近く、朝鮮の運命を辿るべくあまりに中国に遠いという位置にある、ということになります。そびえ立つ「世界文化」から不断に刺激を受けながら、それに併呑されない。そういう地理的位置にあります。私は朝鮮型を洪水型といい、日本を雨漏り型というのです。洪水型は、高度の文明の圧力に壁を流されて同じ文化圏に入ってしまう。ところが、逆にミクロネシア群島になると、文化の中心から「無縁」もしくはそれに近くなる。日本はポツポツ天井から雨漏りがして来るので、併呑もされず、無縁にもならないで、これに「自主的」に対応し、改造措置を講じる余裕をもつことになる。これがまさに「よそ」から入って来る文化に対して非常に敏感で好奇心が強いという側面と、それから逆に「うち」に自己同一性というものを頑強に維持するという、日本文化の二重の側面の「原因」ではないにしても、すくなくもそれと非常に関係のある地政学的要因なのです。<sup>124)</sup>

さて、網野が『蒙古襲来』で、「私には、日本民族はきわめて早熟に文明の世界にはいりこんでいったのでは

「古層」と「飛礫」

一二七

ないか、と思われてならない。とすれば、未開の野生が、その素朴さとともに、日本の社会のいたるところに、なお長くいきいきとした生命力をもって、躍動しつづけていたと考えるほうが、むしろ自然なのではあるまいかと論じ、さらに、「もとより未開のエネルギーは激しい反撃をこころみ、文明の世界のいたるところに、さまざまな刻印をのこしてやまなかったのであるが」と論じていたことはすでに見た。<sup>(125)</sup>

このとき網野は、なぜ「日本民族」が「早熟に文明の世界にはいりこんでいった」のかという理由については語っていない。しかし、それが丸山のいう「文化接触」によるものであったことは、いうまでもないことであろう。そうであれば、網野のいう「未開のエネルギー」の反撃による「文明の世界」への「さまざまな刻印」もまた、丸山のいう「文化変容」ないしは「修正」と、かなりの程度まで重なり合うものであったと見てさしつかえないのではなからうか。

さらにいえば、赤坂憲雄が『網野善彦を継ぐ。』で語っているような「網野さんが浮き彫りにした天皇制の基盤としての農業民的な世界と非農業民的な世界、その二元的な構造」<sup>(126)</sup>もまた、こうした「刻印」そのものであったと考えてまちがいあるまい。

現に網野自身、『蒙古襲来』の最末尾において、「しかし、この転換、日本における文明世界の確立は、われわれの前に、重大な問題を未解決のままにのこした。天皇と『差別』の問題がそれである。もとよりそれはここで論じきれぬ問題ではない。しかし現在のわれわれの前にあるこの二つの問題のありかたが一三世紀以降の社会の転換のしかたに規定されていることはまちがいない」<sup>(127)</sup>と論じていたのである。

網野が一方では、中沢のいうとおりに、アジア的生産様式を突き抜けた向こう側に広がる、人類の「原始の野

生「まことのこころ」が、巨大な規模で社会の表面に浮上してきた時代にこそ、真実の社会の転換がもたらされ  
 るという確信と主張を抱いていたことは事実であろう。

しかしその一方で、こうした「未開のエネルギー」の「文明の世界」への「刻印」としての「天皇」と「差別」  
 という――まさに「個性」としての「日本的なるもの」に深く根ざした――問題に、網野もまた、その生涯を  
 かけて格闘しつづけたことを忘れてはなるまい。網野の『蒙古襲来』が、「この二つの克服されるべき問題が、  
 われわれの前には厳然と存在している。それから目をそむけることは、だれにもゆるされない。それは歴史その  
 ものがわれわれのすべてに課した課題だからである」<sup>(128)</sup>という一文をもって閉じられていることの意味はきわめて  
 重いといわなければならない。

こうして見れば、「古層」執拗低音」の抽出と日本文化の「個性」の探求を通じて、「これまでいわば背中に  
 ズルズルと引きずっていた『伝統』を前に引き据えて、将来に向っての可能性をそのなかから『自由』に探って  
 行ける地点に」<sup>(129)</sup>立とうと格闘しつづけた丸山と、「飛礫」「悪党」「無縁」「異形異類」の世界を描きだすことを通  
 じて、天皇制の基盤としての農業民的な世界と非農業民的な世界との二元的な構造を浮き彫りにし、「天皇」と  
 「差別」という二つの問題の克服という「歴史そのものがわれわれのすべてに課した課題」と格闘しつづけた網  
 野とは、こうした面においても、大きく強く響きあう思想と学問を奏でてきたといつてよいのではなからうか。

むすびにかえて

中沢新一は、網野史学に「飛磔」というモチーフが芽生えたとされる一九六八年一月の「佐世保事件」をめぐるエピソードを、つぎのように印象ぶかく回想している。

うまい具合に網野さんが山梨の家に遊びにやってきた。話題はとうぜんのように佐世保でおこった事件のことに集まった。……しかし、父がつぎのようなことを語り出すや、網野さんの顔がみるみる青ざめていくのに、私は気がついた。父はそのときこう言ったのである。

「網野君、権力に向かって磔<sup>つぶて</sup>を飛ばす、という話はどこかで聞いたことはないかなあ。佐世保で三派全学連が機動隊にぶつかっていくときに、さかんに投石をしていただろう。ぼくはあれを見て、すぐに自分たちが子供の頃に笛吹川の土手でやった、石投げ合戦を思い出したんだ。民俗学のほうでは、それを『菖蒲きり』という五月の男子の節句の行事だということですませてしまうんだけど、ぼくにはどうもそんな説明ではおさまりのつかないものがひそんでいるような気がするんだよ。もっともっと深い、人類の根源的な衝動がそこで働いているように思うんだ」

すると網野さんはすぐにこういう返事をした。

「中世にはたしか『飛磔<sup>ひれき</sup>』という言葉があったように思います。そうですよ、悪党たちが闘うときには、ま飛磔を飛ばして、相手をひるませてから、飛び出していくというような記事をどこかで読んだことがあります」



ます。飛磔を飛ばす専門的な連中もいたんじゃないかなあ。そうだ、そうですよ。あれは悪党の闘い方ですよ」<sup>(130)</sup>

「佐世保事件」と「新左翼」系学生たちの投石をめぐって、交わされた中沢家での中沢厚と網野善彦のこうした対話が、網野の『飛磔』というモチーフを芽生えさせたのだった。

同じ時期、東京大学本郷キャンパスで吹き荒れた「新左翼」系の「全共闘」による「東大紛争」の渦中にさらされていた丸山は、彼の没後に公表されたノートに、<sup>(131)</sup>つぎのように書きしるしていた。

祭祀行事と文学（的）情念の日本における政治的なものとの関連。

この二つからのアプローチが日本の政治を解く鍵であり、それは古代天皇制から三派全学連にまで共通する特質である。私のこれまでの日本政治の歴史的研究にしろ、現状分析にしろ、この二つの面からのアプローチにおいてはなだ不十分であったことを、私は自認せざるをえない。民俗学的な訓練を受けた、少なくともかじった文学者はないし、文学的評論家が、私の評論に何か生理的に我慢ならないもののかぎつけるのは、おそらく、私のこれまでの評論におけるこの両者の契機、意識的な無視を直感するからだろう。文学的美意識のほうは、ともかくも国学研究以来取り扱って来た。しかし祭祀の行動に表現されたイデオロギーについては、せいぜい、おみこしの理論、ウェーバーに依拠した「オルギー」、和辻理論の継承としての祭祀共同体の理論を雑すいにしたにすぎない。むろん私は「現代流行の」柳田民俗学へのもたれかかりを依然として

「古層」と「飛磔」

一一一

拒否するだろう。しかし少なくとも民俗学から素材として、中央と地方の祭祀の社会学的構造と精神構造を学び、方法的には、比較的考察——たとえばクーランジュから構造主義にいたるまでの「未開社会」研究——にとりくまなければ、古代についても現代についても私が数年来講義で言及して来た日本思想の「原型」の問題は、これ以上進まないだろう。それは気の遠くなるような課題だ。このことを考えただけでも、東大教官としての「義務」と私の学問的エゴイズムとは、もはや決定的に相容れない。<sup>(132)</sup>

丸山が、素材としては、民俗学から中央と地方の祭祀の社会学的構造と精神構造を学び、方法的には、たとえばクーランジュから構造主義にいたるまでの「未開社会」研究との比較的考察を行なうという「気の遠くなるような課題」を掲げてまで、その『原型(プロトタイプ)』の問題についての考察を進めていこうという「学問的エゴイズム」に駆られていたのは、彼の目の前で吹き荒れる「全共闘」の行動に、「キヨキココロ」「アカキココロ」という「古層」執拗低音」の隆起を見いだしていたからではなからうか。

『自己内対話』に収録された「春曙帖」というノートには、内容的には「全共闘」の姿にも重ね合わすこともできる、つぎのような断章がそれ以前(一九五六年)のポケット帖から抜き書きされている。

#### 日本人の行動評価

うつくしき心、きよき心、あかき心↑↓きたなき心

ピュリティの尊重から、正反対の行動様式がでて来る。

i あるイデーや目的意識をもって対象をコントロールする努力、操作の意味、結果への顧慮と責任、手段の較量、そこから出て来る現実との「妥協」がけいべつされる。「純粋な動機」をもって行なわれた行動は、その目的やイデーの内容評価をこえて賞賛される。ここからは心情的ラヂカリズムとマキアヴェリズムの同居がでて来る。なぜなら手段の輕蔑はどんな手段をも是認させることになる。

ii 目的意識をもって系統的に出来事を組合せ、価値判断をすること、——つまりあらゆるイデオロギー的判断をすることはすなおでないとして排斥される。ここからは逆に主体的な決断のない、現実の流れのままにという機会主義がでてくる。<sup>(13)</sup>

一九六八年頃の「新左翼」系の学生運動に、「飛礫」に象徴される「たくましくも素朴な野生の躍動」と、その社会の表面への巨大な規模での浮上による社会の転換——「転形期」の到来——の予兆を感じとったのか、それとも現代日本社会においてもなお執拗に響きつづける「古層」執拗低音」の隆起を聴きとったのか。丸山と網野との（——ましてや吉本隆明との——）相違は決して小さなものではなかったのかもしれない。

飯田泰三は、『丸山眞男講義録「第四冊」』の「解題」で、丸山の「一種絶望をこめた、うめきのごときもの」について、つぎのように語っている。

丸山は何度か、「近代の疎外」とは「関係の実体化」を根本とするといっているが、マルクスのいわゆる「商品の物神的性格」をいわば頂点として、諸関係の「物象化」（ルカーチ）が、新たな「マーギッシュ」

「古層」と「飛礫」

一一三

な相貌を伴って、われわれを囲繞しつくそうとしているのである。それにたいして、verticalに「なりゆき」の世界を断ち切るものとして、「超越的普遍者」への内面的コミットメントが民衆レベルで登場し、それによって「古層」を引きずる呪術的世界と重畳して現れている「商品の物神性」の世界が、根底から entzaubern され breakthrough されていく事態などは、とうてい望むべくもない。——そうした状況の中で、一種絶望をこめた、うめきのごときものとして、丸山の「何をしたらいいか、わからなくなった」という言葉は発せられたのではなかったろうか。<sup>(134)</sup>

いうまでもなく今日の日本においては、「自由な市場」「自由な競争」を標榜する「グローバル・スタンダード（＝アメリカン・スタンダード）」の名のもとに「市場原理主義」が席捲する中で、「古層＝執拗低音」の呪術的世界と「商品の物神性」の世界——「物象化」された世界——との重畳は、ますます徹底的にわれわれを囲繞しつくそうとしているといわなければならないだろう。こうした状況のなかで、この重畳を根底から突破する展望は、もはや完全に失われてしまったのであろうか。

しかし他方で、「貨幣は交換の道具であるだけじゃなくて、原初的には魔術的存在だった」ということに注目し、「マルクスが『資本論』でやっている貨幣の分析にも、ぼくはどうもそういうことをマルクスは嗅ぎ取っていたんじゃないかということをかんじるなあ」と語っていたという<sup>(135)</sup>——そして『無縁・公界・楽』でも、「市」が「無縁」の場であったことをくりかえし論じていた——網野にしたがうならば、こうした「市場」と「貨幣」という「トランセンデンタル」なものの席捲と、社会の表面への巨大な規模での浮上——現に日本社会、とりわ

け「企業社会」に蔓延していたパティキュラスティックなさまざまな要素が「市場」の破壊力の前に一掃されつつあるように——こそが、真実の社会の転換——「転形期」の到来——を準備しつつあるのかもしれないと見ることもできるのではあるまいか。

そして、飯田泰三が論じていたように、「転形期」においては、原初の混沌、ないしは「自然状態（ダブル・ラサ）」に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて「再生」「蘇生」してくるということが可能なのだとすれば、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論からもまた、その可能性を引きだすことができるのではあるまいか。

いずれにせよ、このような問いに答えることは、本稿の課題をはるかに超えている。丸山の「古層Ⅱ執拗低音」というモチーフと網野の「飛礫」というそれとのあいだに響きあう共鳴関係を聴きとろうとしてきた筆者としては、もはや語るべきことは十分に語りつくしたとせねばなるまい。いまの筆者としては、ここで筆を置く以外ないであろう。

- (1) 網野善彦、平凡社、一九七八年。増補版、平凡社、一九八七年。平凡社ライブラリー版、一九九六年。
- (2) 同、岩波書店、一九八四年。
- (3) 同、平凡社、一九八六年。平凡社ライブラリー版、一九九三年。
- (4) 同、講談社、二〇〇〇年。
- (5) 筆者の丸山眞男研究については、拙著『丸山眞男——近代主義』の射程、関西学院大学出版会、二〇〇一年を参照されたい。
- (6) なお、丸山と網野の関係を物語るひとつのエピソードとして、『丸山眞男手帖』第二九号（丸山眞男手帖の会、

二〇〇四年四月)の「編集後記」において、川口重雄が次のように記している。『私には限られた時間しか残されていませんから』。二〇〇一年二月、肺癌の手術をおえ死の淵から甦った網野善彦氏が行った、ある講演会終了後に壇に近づいて本誌への寄稿を求める小生に対する網野氏の返事です。本紙元編集委員の安東仁兵衛氏らと共に学生運動をにない、後には中世史家として、そして本会設立以来の会員として、網野史学に占める丸山の位置をきくことは永遠にできなくなりました。川口の求めた寄稿がついに実現しなかったことはきわめて残念なことであったと、筆者も心より思う次第である。

(7) 『丸山眞男集』(以下『集』と略す)第十巻、岩波書店、一九九六年、七頁。

(8) 米谷「丸山眞男の日本批判」(『現代思想』第二二巻第一号、一九九四年、所収)などを参照。

(9) こうした批判は、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論に対して、早い段階から多くの論者により繰り返し寄せられてきたものであり、丸山門下で丸山ときわめて親しい関係にあった石田雄からさえ、「それにしてもこの一節は、近代日本における、つくられた伝統としての等質性の神話というものを後期古墳時代まで遡らせたという点で、明らかに丸山にとって勇み足だったと私は思います」(石田雄『丸山眞男との対話』、みすず書房、二〇〇五年、一七一頁)と批判されることもあった。

こうした批判のうち管見のかぎりもっともまとまった形でなされているものは、米谷前掲論文であると思われるが、米谷の議論への批判は、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論を筆者なりに正面からとりあつかう予定の別稿に譲り、他日を期したい。

最近では、大隅和雄・平石直昭編『思想家丸山眞男論』(ぺりかん社、二〇〇二年)所収の末木文美士「〈原型Ⅱ古層〉から世界宗教へ——『丸山眞男講義録』[第四冊]を読む」などにおいても、こうした論点があらためて問題とされている。

なお、日本民族の一貫性・等質性という「神話」が近代日本における「つくられた伝統」にほかならないという問題に関しては、小熊英二『単一民族神話の起源——日本人の自画像の系譜』(新曜社、一九九五年)、同『日本

人〉の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』（新曜社、一九九八年）、石田雄『記憶と忘却の政治学——同化政策・戦争責任・集合的記憶』（明石書店、二〇〇〇年）が詳しい。さらに、こうした「単一民族神話」の形成との関係で柳田国男の著作を精緻かつ批判的に読み直す試みとして、赤坂憲雄の『山の精神史——柳田国男の発生』（小学館、一九九一年）、同『漂泊の精神史——柳田国男の発生』（小学館、一九九四年）、同『海 の精神史——柳田国男の発生』（小学館、二〇〇〇年）をはじめとする「二国民俗学」批判の一連の著作がある。

(10) 網野、そして、一九八二年。講談社学術文庫版、一九九八年。

(11) 同、小学館、一九九〇年。小学館ライブラリー版、一九九三年。

(12) 中沢、集英社新書、二〇〇四年二月。なお、中沢はこれに先立って、赤坂憲雄との対談『網野善彦を継ぐ。』（講談社、二〇〇年六月）を刊行している。

(13) 中沢前掲書、五四頁。

(14) 網野、小学館、一九七四年。小学館文庫版、二〇〇一年。なお、以下本稿での引用は小学館文庫版による。

(15) 同前、一八頁。

(16) 中沢前掲書、四三頁以下。

(17) 網野『蒙古襲来』、一三三頁以下。

(18) 同前、二八—二九頁。

(19) 同前、二二—二三頁。なお、親鸞の思想と「飛磔」さらには「古層」との関わりは、重要な論点をはらむものであり、本稿の後の部分であらためて立ち返ることになろう。

(20) 同前、三九頁。

(21) 同前、九八—九九頁。

(22) 同前、一〇〇頁。

(23) 同前、五九三—五九四頁。

「古層」と「飛磔」

(24) 同前、五九四―五九五頁。

(25) 同前、五九八頁。もちろんこのくだりは、一九七三年の執筆当時のものであり、「民族」という概念をめぐって議論の喧しい現在においては、より慎重な表現が用いられるべきであろう。

(26) 同前、五九六―五九七頁。なお、『無縁・公界・楽』で強調されたように、後の網野は貨幣のもつ「無縁性」「呪術性」にも注目するようになる。その時、貨幣は「文明」の側だけではなく、「野生」の側にも立つアンビバレントな存在と見なされることとなろう。

(27) 中沢前掲書、四三頁以下。

(28) 網野『蒙古襲来』、五九七―五九八頁。

(29) 同『無縁・公界・楽』、平凡社ライブラリー版、一二三頁。なお、以降も引用は平凡社ライブラリー版による。

(30) 『集』第十巻、所収。

(31) 同前、六―七頁。

(32) 同前、三一頁。

(33) 拙著、第三章を参照されたい。

(34) 『集』第十二巻、一三七頁。

(35) 同前、一三八頁。

(36) 同前、一四六頁。

(37) 同前、一四九頁。

(38) 同前、一四七頁。

(39) 倫理意識の「古層Ⅱ執拗低音」については、「歴史意識の『古層Ⅱ』」に一言だけ触れられており（『集』第十巻、五六頁）、また、これに関する論考は、英文原稿しかない丸山自身が語っている（『集』第十二巻、一五五頁）。ただ、東大法学部での講義を復元した『丸山眞男講義録』（全七冊、東京大学出版会、一九九八年―二〇〇〇年、以下



『講義録』と略す)の「第四冊」から「第七冊」に収録されている一九六四年から六七年の講義の冒頭において、丸山は、くり返し「古層」執拗低音」論の展開の起点となった「原型(プロトタイプ)」論を講じており、そこには、この「キヨキココロ」「アカキココロ」についてのかなりまとまった言及が見られる。また、この「キヨキココロ」「アカキココロ」についての断片的考察は、丸山の没後に発見されたノートをもとめて公刊された『自己内対話』(みすず書房、一九九八年)の中にも散見される。

(40) 政治意識の「古層」執拗低音」に関しては、一九八四年一月に「百華会」の年次シンポジウムにおける講演にもとづく記録が、「政事の構造」として、『集』第十二巻に収められている。また、これとは別稿として、『The Structure of Matsurigoto』と題された英文論文が、オクスフォード大学のG・R・ストーリー教授の追悼論文集 Sue Henny and Jean-Pierre Lehmann eds., *Themes and Theories in Modern Japanese History Essays in Memory of Richard Story*, The Athlone press, 1988. に寄稿されている。

(41) 石田『丸山眞男との対話』、一七一頁。

(42) 同報告を元にした論稿は、『思想史家丸山眞男論』に「〈原型」古層〉から世界宗教へ——『丸山眞男講義録「第四冊」を読む』として収められるとともに、末木『近代日本の仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』(トランスビュー、二〇〇四年)にも再録されている。

(43) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男』、三八五頁。なお、同書に収録された末木自身の論稿には、このままの表現は見当たらない。

(44) 「原型」から「古層」さらには「執拗低音」へという用語の変化については、さしあたり、丸山「原型・古層・執拗低音」(『集』第十二巻、所収)を参照されたい。

(45) 米谷、前掲、一四八—一四九頁。こうした米谷の丸山批判が重大な誤解・誤読に基づくものであること、それを解く鍵が、丸山の「古層」と網野の「飛礫」の交錯にあることを示すことが本稿の課題であることはいままでもない。

(46) 網野も指摘するように、「国制」としての「日本」は、『古事記』や『日本書紀』の編纂と同時期に成立する(網

「古層」と「飛礫」

一二九

## 論 説

一三〇

野『日本とは何か』を参照)のであるが、それは丸山的に言えば、「日本」という国号と「記・紀」という史書の編纂もまた、「天皇」という称号の成立、律令の制定、平城京の建設等々と並んで、七世紀から八世紀にかけての隋唐帝国とのあいだの巨大な「文化接触」と「文化変容」の産物にはかならないことになる。

(47) 水林、岩波書店、一九九一年。新訂版、岩波書店、二〇〇一年。なお、以下の引用は新訂版による。

(48) 『石母田正著作集』第八巻、岩波書店、一九八九年、所収。

(49) 水林は、「原型（古層）論と古代政治思想論」（『思想史家丸山眞男論』所収）では、「大化前代の国制（古層）」と「律令国家体制（新層）」の連続と断絶という視点から、独自の「古層・新層論」を提起しており、この議論の成否はともかくとして、少なくとも「古層＝執拗低音」と『古事記』の世界観を同一視するという誤解からは免れている。

(50) 水林前掲書、一一一―一二二頁。

(51) そもそも『古事記』が漢字という外来の文字を用いて表記されているということ自体からして、これが中華帝国との「文化接触」の産物である証しである。漢字という「他者」との文化接触により、はじめて「日本語」という書き言葉が成立するという問題については、子安宣邦『漢字論——不可避の他者』（岩波書店、二〇〇三年）に詳しい。なお、子安は周知のとおり丸山に対する激的な批判者（たとえば、子安『近代』主義の錯誤と陥穽、『現代思想』第二二巻第二号、所収を参照）ではあるが、その思想史研究の各所には、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」に相通ずる論点が散見される。

(52) 『集』第十二巻、一四九頁。

(53) 『集』第十巻、一二頁。

(54) 同前、一八一―一九頁。

(55) 同前、三六頁。

(56) 同前、三八頁。

- (57) 石田雄『日本の政治と言葉上——「自由」と「福祉」』、東京大学出版会、一九八九年、六三頁。
- (58) 京極純一、東京大学出版会、一九八三年。
- (59) 同前、一六四—一六五頁、および一七六頁。
- (60) 同前、一七〇—一七一頁。
- (61) このことは、さきに見た末木／平石や米谷の丸山批判が「古層Ⅱ執拗低音」論への重大な誤解・誤読にもとづくものであることをも、あらためて物語っているといえよう。
- (62) 『集』第十卷、三二—三三頁。
- (63) 網野『蒙古襲来』、九八頁。
- (64) 「キヨキココロ」「アカキココロ」という倫理意識の「古層Ⅱ執拗低音」の問題に関しては、筆者が執筆を予定している別稿「キヨキアカキココロ考（仮題）」においてより詳細な検討を行いたいと考えている。それゆえ、本稿での考察は概括的なものとどめたい。
- (65) 『集』第十卷、五六頁。
- (66) 京極前掲書、一七〇—一七一頁。
- (67) この段階の丸山の「原型（プロトタイプ）」に関する考察は『講義録』の「第四冊」「第六冊」「第七冊」に復元されている。
- (68) 『講義録』「第七冊」、五〇頁。
- (69) 「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への内容的な発展がいかなるかたちでなされたのかは、さきに触れた別稿でより詳しく検討したい。
- (70) もっともこの『講義録』は、丸山が遺した講義準備資料や草稿・ノート類、聴講学生の筆記ノート、東大生協・出版会教材部が聴講学生に委嘱してつくった講義録プリントなどから復元されたものであり、丸山が講義において語った内容が完全に記録されている訳ではない。

## 論 説

一三二

- (71) 『講義録』〔第七冊〕、五三―五四頁。
- (72) 同前、五四―五五頁。
- (73) 同前、五五頁。
- (74) 同前、五六頁。
- (75) 『講義録』〔第四冊〕、五六頁。
- (76) 『講義録』〔第七冊〕、六五―六六頁。
- (77) 網野『蒙古襲来』、二二―二三頁。
- (78) 『講義録』〔第四冊〕、六一―六二頁。
- (79) 水林『記紀神話と王権の祭り』、所収。
- (80) 神野志、東京大学出版会、一九八三年。
- (81) 同、吉川弘文館、一九八六年。
- (82) 同、NHKブックス、一九九五年。
- (83) 「歴史意識の『古層』」における丸山の考察にも、『記』・『紀』の相違に対する配慮が見られないわけではないが、神野志や水林のように『古事記』と『日本書紀（本書）』との異質性を明確に対象化するまでにいたっていないことは否定できない。しかし、『古事記』『日本書紀』という両書の表記法やその成立の経緯——とりわけ『日本書紀』が中華帝国の「正史」を模して編纂され、唐帝国の皇帝を読者に想定するかのようにはば完全な漢文によって記されているという事実や、白村江の敗戦以来の対外的危機意識に基づいた急激で大規模な中国大陸との文化接触（「日本」という国号や「天皇」という称号の登場、律令の制定、都城の建設、「正史」としての『日本書紀』の編纂等々）の展開という歴史的背景——を踏まえれば、神野志や水林の提示した『記』・『紀』の世界観の相違という視点は、むしろ丸山の提起した「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論をいっそう豊かなものとする多くの論点の導出につながるのではないかと筆者は考える。こうした問題についても、前述別稿にて論じたい。

(84) 『石母田正著作集』第八巻に収められているこの論考は、同巻の解説によれば、一九七三年六月に金沢で行われた岩波書店主催の文化講演会での講演の記録であるとされている。なお、この論考に関しては、さきに触れた水林「原型（古層）論と古代政治思想論」だけでなく、『集』第十巻の「解題」において、飯田泰三もくわしく言及している。

(85) 『石母田正著作集』第五巻、岩波書店、一九八八年、所収。本書の初版は一九四六年に伊藤書店から刊行され、のちに一九五〇年に同書店から増補版が、さらに一九五七年に東京大学出版会から改訂版が刊行されている。

(86) 網野は、石母田が指導した「国民的歴史学運動」に積極的に参加した若手研究者のひとりであり、石母田との間には、単に学問的なものにとどまらない、思想的・人格的な深いつながりがあった。この点については、さしあたり小熊英二『民主と愛国——戦後日本のナショナリズムと公共性』、新曜社、二〇〇二年、第8章を参照されたい。

(87) 『石母田正著作集』第八巻、二八七頁。

(88) 同前、二九一頁。

(89) 同前、二九七頁。

(90) 同前、二九九頁。

(91) 同前、二九八頁。

(92) 同前、二九九頁。

(93) 同前。

(94) 同前、三〇〇頁。

(95) 同前、三〇七頁。

(96) 同前、三〇九頁。

(97) 同前、三一二頁。

(98) 南太平洋諸島の神話と日本の「記紀神話」との関係に関しては、さしあたり、大林太良『日本神話の起源』（徳

「古層」と「飛礫」

一三三

間文庫、一九九〇年）、同『神話の系譜——日本神話の源流をさぐる』（講談社学術文庫、一九九一年）、後藤明『ハワイ・南太平洋の神話——海と太陽、そして虹のメッセージ』（中公新書、一九九七年）などを参照。

(99) 『石母田正著作集』第八巻、三〇〇—三〇一頁。

(100) マルクスのアジア的、古典古代的、ゲルマン的という概念を、原始共産制的、奴隷制的、封建制的、資本制的といった概念とパラレルに段階論的にとらえるべきなのか、それともそれとは別な概念体系として類型論的にとらえるべきなのかについては、周知のとおり激しい論争があった。類型論的把握の古典的な議論は、いうまでもなく大塚久雄の『共同体の基礎理論』（岩波書店、一九五五年）。『大塚久雄著作集』第七巻、岩波書店、一九六九年、所収）であり、こうした類型論的把握をより徹底し洗練したものとしては、芝原拓自『所有と生産様式の歴史理論』（青木書店、一九七二年）があげられる。また、原始共産制と古代的奴隷制との中間段階としてアジア的段階を位置づける段階論的な把握の代表的な議論としては、塩沢君夫『アジアの生産様式論』（御茶の水書房、一九七〇年）がある。また、丸山が「思想史の方法を模索して——一つの回想——」（『集』第十巻、所収）を贈って追悼し、『東洋政治思想史研究』（未来社、一九六七年）、『日本思想史の課題と方法』（新日本出版社、一九七四年）等の著作を遺した守本純一郎は、塩沢とも通ずる段階論的理解に基づいて、アジア的思惟、古代的思惟、封建的思惟という概念を駆使し、体系的な思想史の展開を試みた。ちなみに塩沢（経済学部）、守本（法学部）は、学部は異なるものの名古屋大学における網野の同僚であった。

(101) 網野『蒙古襲来』、五九四頁。

(102) 中沢『僕の叔父さん 網野善彦』、六〇頁。

(103) 吉本『アフリカの段階について』、春秋社、一九九八年、参照。

(104) 中沢、前掲書、六二—六三頁。

(105) 同前、六四—六五頁。なおネグリの「マルチチュード」については、もはやあまりにも有名となった M. Hardt & A. Negri, *Empire*, Harvard U. P., 2000. マイケル・ハート、アントニオ・ネグリ『〈帝国〉——グローバル化の世界秩

序とマルチチュードの可能性」、水島一憲他訳、以文社、二〇〇三年、を参照されたい。

(106) 同前、二三頁。

(107) 同前、六四―六五頁。

(108) 中沢新一、せりか書房、一九八五年。講談社学術文庫版、二〇〇三年。

(109) いうまでもなくクロード・レヴィ・ストロースの『野生の思考』（大橋保夫訳、みすず書房、一九七六年）に代表される構造主義的人類学のそれである。こうした人類学的な思考の枠組みによる日本論としては、前掲『網野善彦を継ぐ。』で中沢と対談している赤坂憲雄の『異人論序説』（砂子屋書房、一九八五年。ちくま学芸文庫版、一九九二年）、同『王と天皇』（筑摩書房、一九八八年。ちくま学芸文庫版、一九九三年）、同『境界の発生』（砂子屋書房、一九八九年。講談社学術文庫版、二〇〇二年）がある。また、山口昌男『文化と両義性』（岩波書店、一九七五年。岩波現代文庫版、二〇〇〇年）、小松和彦『異人論』（青土社、一九八五年。ちくま学芸文庫版、一九九五年）、同『悪霊論——異界からのメッセージ』（青土社、一九八九年。ちくま学芸文庫版、一九九七年）同『神々の精神史』（福武書店、一九九二年。講談社学術文庫版、一九九七年）などもある。

(110) 中沢と対談した赤坂でさえ、網野史学と吉本の「アフリカ的なもの」をめぐる思考の類似性を主張する中沢に対して、「吉本さんの天皇論というのは、稲の祭りとしての大嘗祭に絞り込むかたちで、その本義を読み抜くことができるといふスタンスですから、網野さんが浮き彫りにした天皇制の基盤としての農業民的な世界と非農業民的な世界、その二元的な構造のひとつの側面にかかわっていると思うんです。それがいったい『アフリカ的なもの』とどのようにつながっているのか、よくには了解しがたいところがありますね」（前掲『網野善彦を継ぐ。』、七八頁）とのべている。

(111) 中沢『僕の叔父さん 網野善彦』、九七頁。

(112) 同前、九八頁。

(113) 同前、一四一―一四二頁。

(114) 同前、五九頁。

「古層」と「飛礫」

一三五

- (115) 水林「原型（古層）論と古代政治思想論」、一一頁。
- (116) 『講義録』「第四冊」、三四四—三四六頁。
- (117) 末木文美志は、前掲「〈原型Ⅱ古層〉から世界宗教へ——『丸山眞男講義録』「第四冊」を読む」において、こうした丸山の親鸞像に対して、「古層Ⅱ執拗低音」論に反するものとして、違和感を表明しているが、本稿の考察は、そうした末木の丸山理解への批判ともなっていると思う。しかし、末木の論稿の検討は、前述別稿にて論ずることとしたい。

- (118) 『講義録』「第七冊」、六六頁。
- (119) 『講義録』「第五冊」、三二七頁。
- (120) 大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』、三五頁。
- (121) 『集』第十二巻、一三六—一三七頁。
- (122) 同前、一三八頁。
- (123) 同前、一四六頁。
- (124) 同前、一四一—一四二頁。なお、丸山は、こうした議論が地理的決定論と誤解されることを恐れてか、「むろんこういう『型』は大体の傾向に着目して区別するので、歴史的現実をくまなく説明するものではありません。念のため申し上げておきます」と言い添えることを忘れていない。
- (125) 網野『蒙古襲来』、五九六—五九七頁。
- (126) 中沢・赤坂『網野善彦を継ぐ』、七八頁。
- (127) 網野『蒙古襲来』、五九七頁。
- (128) 同前、五九八頁。
- (129) 『集』第九巻、一一五頁。
- (130) 中沢『僕の叔父さん 網野善彦』、四八—五〇頁。



(131) 丸山『自己内対話』、みすず書房、一九九八年。

(132) 同前、一一九―一二〇頁。

(133) 同前、一四五頁。この断章は、(昭三十一)と附記されているため、一九五六年のポケット帖から抜き書きであることがわかる。したがって、この断章は直接には、「全共闘」に言及して書かれたものではない。

(134) 『講義録』「第四冊」、三四四頁。

(135) 中沢『僕の叔父さん 網野善彦』、一五〇頁。

「古層」と「飛礫」

一三七