

「キヨキココロ・アカキココロ」考(一)

——倫理的価値意識の「古層」執拗低音」をめぐる一考察——

富田宏治

目次

はじめに

第一章 和辻哲郎と「清明心の道徳」

第一節 『日本倫理思想史』と「清明心の道徳」

第二節 「祭り事の統一」としての国民的統一

第三節 倫理思想としての「清明心の道徳」

第二章 「清明心」論の展開

第一節 相良亨と「誠実」の問題

第二節 「清明心」と「誠実」——和辻／相良の連続と断絶

第三節 「絶対者」の不在

第三章 「清明心」論の継承

第一節 歴史心理学と「清明心」

「キヨキココロ・アカキココロ」考(一)

第二節 部族宗教としての「古代神道」

第三節 「清明心」の道徳と美意識

補論 「清明心」と民俗学

第一節 「清ら」と「清明心」

第二節 「住む」Ⅱ「澄む」と「シマのミクロコスモス」

第三節 「清み明き心」と「スメラミコト」（以上本号）

はじめに

筆者はすでに拙著『丸山眞男——近代主義の射程——』⁽¹⁾や拙稿『「古層」と「飛礫」——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——』⁽²⁾などを通して、「文化接触と文化変容の思想史」という日本思想史への新たなアプローチを提起した後期丸山の思想的・学問的営為に注目し、とりわけそこにおける「古層Ⅱ執拗低音」論の思想的・学問的意義を明らかにしようとして試みてきた。

丸山の没後に公表されたノート⁽³⁾には、この「古層Ⅱ執拗低音」論が形成されていく過程における感慨が、つぎのように記されている。

祭祀行事と文学（的）情念の日本における政治的なるものとの関連。

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

イチにおいてはなは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をかぎつけるのは、おそらく、私のこれまでの評論におけるこの両者の契機の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。⁽⁴⁾

このように「古層Ⅱ執拗低音」論の展開は、かの丸山をしても「気の遠くなるような課題」だと言わしめるほどのものだったのであり、それが丸山自身の手によっては、必ずしも果たし切られることなく、未完のままに遺された課題であることは言うを俟たないであろう。本稿における筆者の課題は、丸山によっては果たし切られることなく遺されたこの「古層Ⅱ執拗低音」論の展開に、筆者なりにささやかながらも幾許かの寄与をなそうと試みることにある。

ところで、「古層Ⅱ執拗低音」論のエッセンスを「歴史意識の『古層Ⅱ』」⁽⁵⁾における丸山の言明によってあらため

てしめせば、それはつぎのようなものであった。

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、あらかじめ断つておきたい。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・水稲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。⁽⁶⁾

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」ということになろう。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のでもない。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」と撰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。⁽⁷⁾

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も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、それがきわめて個人的なものであるということが問題なのだといふ。⁽⁸⁾

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、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にかなり大幅な「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。⁽¹⁰⁾

もっとも、周知のとおり丸山は「古層Ⅱ執拗低音」論を、(イ)歴史意識(あるいはコスモスの意識)、(ロ)倫理意識、(ハ)政治意識という三つの領域に便宜上分けて考えていたのであり、ここで引用した「歴史意識の『古層』」という論文は、いうまでもなく(イ)の領域に該当するものに過ぎないことは、丸山自身が「原型・古層・執拗低音」で明らかにしているとおりである。⁽¹¹⁾

ただ、この「歴史意識の『古層』」の一節において丸山は、歴史意識の「古層Ⅱ執拗低音」にとどまらず、倫理的価値意識におけるそれについても、つぎのように一言だけ触れている。すなわち、

したがって血縁的系譜の連続性に対する高い評価にしても、一方ではたしかにいわゆる祖先崇拜としてあらわれるけれども、それは尚古主義に傾くよりはむしろ赤子の誕生の祝福に具体化される。生誕直後の赤子は「なりゆく」^ひ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(本稿では主題の関係上ふれなかったが)、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からである。⁽¹²⁾

このように丸山が、歴史意識(あるいはコスモスの意識)の「古層Ⅱ執拗低音」として抽出した「つぎつぎ」「なりゆく」「いきほひ」という基底範疇とならんで、倫理的価値意識の領域においても、それらに相当するものとして「キヨキココロ・アカキココロ」という基底範疇を聴きわけていたことについては、疑う余地がないよう

に思われる。しかし、この倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」としての「キヨキココロ・アカキココロ」に関する丸山自身による考察は、歴史意識(あるいはコスモスの意識)についてのよう、まとまったものとしては遺されてはいない。⁽¹³⁾

もっとも、「古層Ⅱ執拗低音」論への展開の起点となった「原型(プロトタイプ)」論の段階における丸山の考察は、東京大学法学部での講義を復元した『丸山眞男講義録』⁽¹⁴⁾の「第四冊」「第六冊」および「第七冊」の講義冒頭にかなりまとまったかたちで収録されており、それらが倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」としての「キヨキココロ・アカキココロ」について考察する手がかりを与えてくれることは言うまでもない。ただし、本稿で詳細に論じるように、「講義録」の時点での「原型(プロトタイプ)」論と「古層Ⅱ執拗低音」論とを——「変えたのにはたいした理由はないのです。実質的に考えが変わったというのではありません」⁽¹⁵⁾という丸山自身の言明にもかかわらず——単純に同一視してしまうことはできないようにも思われる。

というのは、すでに拙稿『古層』と『飛礫』——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——でも指摘したように、この「原型(プロトタイプ)」論の段階における丸山の議論は、「日本人」の古代以来の「民族的同質性」や水稲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」(『講義録』「第四冊」)ないしは「思考様式と世界像の『原型』」(『講義録』「第七冊」)として描き出されたもの自体も、「古層Ⅱ執拗低音」として抽出された諸範疇のような「断片的な発想」⁽¹⁶⁾としてではなく、古代以来持続したとされる水稲生産様式や農耕・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」されたもの⁽¹⁷⁾となっているからである。この点で、丸山の「原型(プロ

トタイプ)」論は、のちの「古層Ⅱ執拗低音」論と比して未成熟なものといわざるを得ないであろう。

筆者が拙稿「『古層』と『飛磔』——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——」で明らかにしようとしたのは、丸山により「古層Ⅱ執拗低音」として抽出された「断片的な発想」とは、水稲生産様式や農耕・祭祀共同体という「文明の世界」よりもはるか以前にまで遡ることのできる——網野史学の「飛磔」のモチーフとも相通するような——「未開の野生」ないしは「太古の祖型」ともいうべきへ人類史的な基層に位置づけられ得る普遍的要素にほかならないのではないかということであった。本稿の課題は、筆者が先の拙稿「『古層』と『飛磔』——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——」を通じて得るにいたった視点から、「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Ⅱ執拗低音」について、筆者なりのささやかな考察を加えてみようとするところにある。

さて、この問題の考察にあたって避けて通ることのできないのは、日本倫理思想史における学問的巨人ともいうべき和辻哲郎の「清明心」をめぐる議論であろう。『人間の学としての倫理学』¹⁸にはじまる壮大な倫理学の体系を打ち建てた和辻哲郎は、同時に日本倫理思想史の分野においても膨大な諸研究を著わしており、その「集大成の意味をもっている記念碑的著作」¹⁹とみなされるのが、『日本倫理思想史』²⁰であることはいままでもない。和辻はこの『日本倫理思想史』の上巻・第一篇「神話伝説に現われたる倫理思想」において、いわゆる記紀神話の記述から「清明心の道徳」なるものを抽出し、これについて詳細に論じるとともに、この「神話伝説のなかに現われている倫理思想は、ただ第一期の原始時代の倫理思想であるのみならず、また後々の時代に顕著な形に展開されて行く倫理思想の萌芽でもあるのである」²¹と位置づけていたのであった。すなわち、

清さの価値の尊重は、律令制の時代の政治において「正直」として自覚されて来たのみならず、さらに戦国時代を絶頂とする武士たちの気節を尚び廉恥を重んずる高貴道德としても華を開き、君子の理想と武士の道との密接な結合を導き出した。この大勢は時代を風靡し、ついに町人の間にさえも、「正直」を生活の原理とする思想を生み出すに至っている。⁽²²⁾

こうした和辻の議論が、古代の「清き明き心」、中世の「正直の心」、さらには近世以降の「誠」ないし「誠実」へとという変化のなかに貫かれた「誠実」の伝統に注目する相良亨の『誠実と日本人』⁽²³⁾における議論などへと批判的に継承されてきたばかりではなく、近年においても、清水正之の『国学の他者像——誠実と虚偽』⁽²⁴⁾における和辻・相良両者の議論への批判的検討にも見られるように、今日もなお日本倫理思想史の領域におけるひとつのスタンダードでありつづけていることは否定できないように思われる。

さらに和辻の「清明心」をめぐる議論は、和辻門下の一人であるとともに、ユング派心理学に依拠した歴史心理学の立場を標榜する湯浅泰雄の『日本古代の精神世界——歴史心理学的研究の挑戦』⁽²⁵⁾や、南島（琉球諸島）の民俗研究を踏まえた民俗学者・荒木博之の『日本人の心情倫理』⁽²⁶⁾、さらには土居健郎の「甘え」理論の批判的乗り越えを目指す精神医学者・長山恵一の『依存と自立の精神構造——「清明心」と「型」の深層心理』⁽²⁷⁾などの議論に見られるように、学問領域を超えて広範な影響力を及ぼしてきたのであった。

丸山もまた、本稿の冒頭で引用したように、和辻の「祭祀共同体の理論」——のちに論ずるように、これが和辻の「清明心の道德」をめぐる議論の前提となっているのだが——への依拠を否定してはいないのであるが、倫

理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として「キヨキココロ・アカキココロ」という基底範疇を抽出せんとしていた丸山の試みと、こうした和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論とは、果たしていかなる関係に立つと考えたらよいのであろうか。

かくして、本稿は、「キヨキココロ・アカキココロ」Ⅱ「清明心」をめぐる丸山眞男と和辻哲郎との交錯という問題に光をあてざるを得ないこととなるであろう。

本稿におけるこうした試みは、和辻と丸山の「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」への理解とその位置づけの重大な相違を明らかにすることを通じて、「最終的には『国体』的なものを支え続けてきたメタ歴史学的な『古層』あるいは『原型』の地政学のおよび『民族的な個別性』に辿り着くこと⁽²⁸⁾によって、「あれほど『国体』の生理と病理を完膚無きまでに批判しながら、『虚構のエスニシティ』としての『日本人』の歴史的ア prioriを不問に付⁽²⁹⁾」すことで、「ポストコロニアルとしての『戦後』という問題をわがものにすることはできなかった⁽³⁰⁾」のだといった丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論への——いわゆるポスト・コロニアル的な立場からの——批判に対する反批判のための素材を提供することにもつながろう。

第一章 和辻哲郎と「清明心の道徳」

第一節 『日本倫理思想史』と「清明心の道徳」

和辻哲郎の古典的名著『日本倫理思想史』（一九五二年）の上巻第一篇は、「神話伝説に現われたる倫理思想」と題されている。そのうち「祭祀的統一にもとづく道徳（清明心の道徳）」と銘打たれた第三章が本稿の検討の

中心的な対象となろう。

この第一篇「神話伝説に現われたる倫理思想」は、もともと一九四〇年刊行の岩波講座『倫理学』に発表された後、一九四三年に岩波書店から単行本として刊行された『尊皇思想とその伝統』（『和辻哲郎全集』第十四巻、所収）の前篇に加筆・修正を加えた上で、『日本倫理思想史』に組み込まれたものである。³¹⁾

和辻の「清明心」をめぐる議論が、もともと一九四〇年代の時代状況の中で、しかも「尊皇思想」というテーマをめぐる問題史の叙述の一環として著わされたものであり、また、それがほとんどそのままのかたちで、戦後の著作である『日本倫理思想史』に組み入れられているという事実³²⁾に注意を喚起しておこう。

しかし他方で、『日本倫理思想史』はきわめて体系的に構想された著作であり、「清明心の道徳」なるものが、和辻の日本倫理思想史の体系全体の中で、最も重要な契機のひとつとして位置づけられていることにもまた注目しなければなるまい。

和辻は、『日本倫理思想史』の「序」をつぎのように書き起こしている。

この書は、緒論において述べたように、人間の普遍的な倫理が、歴史社会的な特殊条件のもとで、どういふ倫理思想として自覚されてくるかを、特に日本の場合について叙述しようと試みたものである。それぞれ時代は、その独特な社会構造の形成を縁として、それに即した倫理思想を生み出すものであるが、しかしかつて自覚したものを捨て去りはしない。従ってそれぞれの時代は、その時代の創造的な面と伝統的な面とを重層的に持っている。その両面の区別とからみ合いとを明らかにすることが、著者の特に意を用いたところ

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

ろであった。⁽³²⁾

和辻によれば、「個人にして同時に社会であるところの人間の存在の理法」⁽³³⁾である倫理は本来普遍的なものである。しかし、この本来普遍的なものである倫理も、「それが実現されて一定の社会構造となるときには、必ず時と処とによって制約された特殊の姿を取る」のであり、「従ってそれに媒介されて成立する行為の仕方もまた特定の形を取り、その時と処とに固有な倫理思想として現われてくる」⁽³⁴⁾という。すなわち、

「およそ人間の存在するところ、従って人間関係の成り立っているところには、その理法としての倫理が働いており、また何らかの程度に客観的な形にまでその倫理が実現せられている。ところでその倫理は、実践的行為的連関としての動的な人間関係の理法なのであるから、絶えず新しく歴史的に実現されなくてはならない。とともに、それは人と人との間に形成される人間関係の理法なのであるから、一定の風土に根をおろした特定の社会として実現されなくてはならない。従って、倫理そのものは普遍的であるにかかわらず、その実現は、常に歴史的風土的に限定された社会構造として、特殊な形を持ちつつ変遷するものになるのである」⁽³⁵⁾

かくして『日本倫理思想史』は、「人類全体に通用し得る普遍的な倫理が、特に日本において歴史的にいかに特殊な形態をもって自覚せられたかを理解」⁽³⁶⁾することを目指し、「日本における社会構造の変遷を取り上げ、そ

これから倫理思想の分析や把握に入り込んで行くこと⁽³⁷⁾となるのである。

これに際して和辻があらためて強調するのは、「日本民族が、原始時代以来一つの連続した歴史を形成し、そうしてその原始以来の伝統をなおおのれのうちに保持している」という「一つの知れわたった、しかもその意義の充分に理解せられていない事実」⁽³⁸⁾である。和辻によれば、「現在の世界の文化国」のなかで、こういう例はほかにはなく、「日本においてのみは、原始時代以来の社会構造の変遷が、他民族の侵入や支配や干渉を受けることなしに、二千年にわたって行なわれた」のであって、日本における「社会構造の変遷」は、「同一の国民の内部における原因により内部でのみ遂行された変革として、あたかも蝶や蛾の変態と同じような観を呈している」というのである⁽³⁹⁾。

たしかに和辻は、「日本文化の華」が「インド文化」や「シナ文化」という先進文化の地盤において開いたものであり、それらの先進文化が日本文化にとって血肉となっていることを認めている⁽⁴⁰⁾。しかし日本においては——キリスト教もギリシア文化も決して「外来文化」と見なすことのないヨーロッパとは違って——「過去十幾世紀にわたって仏教の地盤の上で生活しながら、インドをおのれの文化的祖先と感ぜず、過去十幾世紀にわたってシナ文化をおのれの血肉としながら、そのシナ文化を外来文化と感ぜず、という事態が起こっている」⁽⁴¹⁾のである。「外来文化のなかにおのれを没入したにもかかわらず、その外来性の意識を保持」し、「日本文化から外来文化を取り去れば、あとにはほとんど何物も残らないにもかかわらず、日本人はおのれの文化の中身に対して撰取者・加工者としての独立性を持ち続けた」⁽⁴²⁾というのである。

もっとも和辻は、こうしたかたちで「インド文化」や「シナ文化」を「外来文化」として強く意識させはじめ

たのは、江戸初期以来の儒学者の排仏運動や、江戸中期以来の国学者の排外運動などがもたらした「鎖国時代の現象」にすぎないとしており、このように「外来文化がいつまでもその外来性の意識から脱却し得なかった」ということもまた、「日本民族が、原始時代以来、一つの連続した歴史を形成し、そうしてその原始以来の伝統をおおのれのうちに保持している」ことと関連した問題だろうというのである。⁽⁴⁴⁾

こうした和辻の課題設定が、すでに本稿の「はじめに」において見たような丸山による文化接触と文化変容の思想史の問題意識——すなわち、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が、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し、⁽⁴⁵⁾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ようとするそれ⁽⁴⁶⁾——とは大きく食い違うものであることを、ここであらためて確認しておく。

それはそれとして、そもそも「尊皇思想」の伝統という問題史の叙述において摘出された「清明心の道徳」をめぐる議論はいまや、「日本民族が、原始時代以来、一つの連続した歴史を形成し、そうしてその原始以来の伝統をなおのれのうちに保持している」ということを前提とし、その前提のもとに、他民族の侵入や支配や干渉を受けることなく展開した「原始時代以来の社会構造の変遷」を明らかにし、そこから倫理思想の分析や把握へと進んでいこうとする和辻の壮大な構想の始点に据えられることとなったのである。そしてそこにおいて、「清明心の道徳」こそは、日本人がなお、おのれのうちに保持している、原始以来の伝統にほかならないこととなるであ

ろう。

かくして和辻は、日本における「原始時代以来の社会構造の変遷」を、①われわれが学問的にたどり得る最も古い時代における国民的統一の成立、②大化の改新やその後の法制の整備を絶頂とする国家的組織の完成、③土地国有主義による私有否定の制度に対する反動、④建武の中興、南北朝の対立によって導き出された武士社会の組織の変化、⑤戦国時代に行なわれた支配階級の実質的な入れ替わり、⑥開国によってひき起こされた明治維新という六つの変革をメルクマールとして時期区分し、この時期区分にしたがって、『日本倫理思想史』の叙述を展開していくこととなるのである。⁽⁴⁷⁾

和辻によれば、こうして区分されたそれぞれの時代の絶頂は、「変革によってもたらされた新しい社会構造が完成する時期であり、またそれを媒介としてその時代の特性を示す倫理思想が現われてくる時代」として、見まごうことのできないように、はつきりと顕われていると述べ、⁽⁴⁸⁾それぞれの時代の特性をしめす倫理思想として摘出されるべきものをつぎのように提示した。すなわち、

第一の時代、清明心の道徳。

第二の時代、人倫国家の理想。

第三の時代、献身の道徳。

第四の時代、古代精神の復興。

第五の時代、高貴の道徳。もしくは君子道徳。

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

第六の時代、東洋道徳と西洋道徳との統一⁽⁴⁹⁾。

かくして和辻の『日本倫理想史』における「清明心の道徳」の位置づけは、ここに明らかとなったはずである。つまりそれは、「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革によって画された一時代の特性をすめず倫理想として、すなわち、「最も古い時代における国民的統一の成立」というこの「変革によってもたらされた新しい社会構造が完成する時期」に、まさにそれを媒介としてその時代の特性を示すがごとき倫理想として、和辻によって抽出されたものだったのである。

しかしその内実は、はたしていかなるものとして把握されていたのであろうか。次節以下において概観してみることとしたい。

第二節 「祭り事の統一」としての国民的統一

和辻によれば、「清明心の道徳」は、「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革によって画された一時代の特性をしめす倫理想にはかならなかつた。それでは、この「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革とは、はたしていかなるものであり、またこの変革によってもたらされた「新しい社会構造」とは、いったいどのようなものだとしてされているのであろうか。

和辻によれば、この変革によってもたらされた「新しい社会構造」が完成する時期——すなわちその時代の絶頂——は、「エジプトのピラミッドにさえ比せられている壮大な古墳の築造せられた時期」にこそ求められると

いう。⁽⁵⁰⁾

和辻はこの問題について、「三つ源泉」による考察を展開するのであるが、それを簡潔に整理すれば以下のようになる。すなわち、

①考古学的研究からの知見

イ 弥生式土器の文化圏においては、銅鐸を聖物（近畿中心の祭り事）とするか、銅鉾銅剣を聖物（筑紫中心の祭り事）とするかという二つの祭り事の対立をはらみながらも、銅の器具をその有用性のゆえにではなく聖なるものとして尊崇したという一つの特徴が認められ、この文化圏の祭事的同質性が立証されていること。⁽⁵²⁾

ロ 一〜二世紀から五世紀の初めに絶頂に達した高塚式古墳が、畿内を中心として関東から九州に至るまで限なく分布し、その遺物はほとんど地方的差異を示さず、同一の様式をもって同一の意義を表示しており、鏡玉剣に表示せられた聖なる儀式によって全国的な祭り事の統一が成就したことをしめしていること。⁽⁵³⁾

②漢書地理誌、後漢書、魏志倭人伝などの文献の解釈にもとづく知見

イ 漢書地理誌では、倭人は百余国に分かれているとのみ記され、その統一については何事も記されていないこと。⁽⁵⁴⁾

ロ 後漢書の永初元（一〇七）年に朝貢の記述のある倭（倭面土）国王師升等は、人皇三代目・師木津日子

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

(安寧天皇)と同一視しうる可能性があり、そうであるとすれば、二世紀初めには、銅鐸文化圏と銅鉾銅剣文化圏との相対立した文化圏が、祭り事の上ですでに一つに合一していたと考えなくてはならないこと。⁽⁵⁵⁾

ハ 著名な魏志倭人伝の記述については、そのままに三世紀のヤマト国を示すものではないものの、三世紀のヤマト国について実に多くの報告を与えるものであり、それによれば、三世紀の日本はすでに大和朝廷の下に統一されており、日の女神の神話や日御子の權威もすでにそこに成立していたと見られること。すなわち、魏人は筑紫地方において、接触した官吏たちの中に日御子の權威が生きて働いているのを見たし、その權威がきわめて神聖なものとして語られるのを聞き、そこから「日御子は鬼道を事とし衆を惑わす」と記すこととなったと解釈しうること。これは大和より筑紫を統御していた日御子の權威が、超人間的、宗教的なものであったことを雄弁に物語っているということ。⁽⁵⁶⁾

③ 神話伝説のなかから記録以前の古い記憶を取り出そうとする試みによる知見

イ 記紀の神話伝説は一定の時代に定位されるべき明白な主題をもっており、それは宗教的權威についての物語、すなわち神聖な權威による国家的統一の物語であること。そのことを顕著にしめているのは、神代の物語全体を統括するところの主題がこの国土の統治者がいかにして定められたかという問題におかれていること。⁽⁵⁷⁾

ロ そこにおいては、国土の生産とその統治者の生産が同一の生産神の働きに出づるものとされ、「統治者の生産は国土生産の仕事の絶頂なのであり、天照大御神の出現は大八島国が一つの統一的な国土であること

中核的な意義なのである」ということ。⁽⁵⁸⁾

ハ 国土生産に用いられた「天の沼矛」、大己貴神の杖つく「広矛」、化して天照大御神となった「白銅鏡」、天孫降臨に際して天照大御神が己と同じきものとして天孫に与えた神鏡など、矛や鏡の取り扱いにおいて、祭り事の統一の古い記憶が見いだしうること。⁽⁵⁹⁾

ニ 国譲り、天孫降臨、神武東征といった対立と統一の物語は、ただ架空に想像し出され得たものとは考えられず、何らかの仕方で古い時代の祭り事の対立とその対立の克服というごとき大きい事実の記憶が核となっていると考えられること。⁽⁶⁰⁾

こうした「三つの源泉」による考察から、和辻が導きだす結論はつぎのようなものである。すなわち、

西暦紀元前一二世紀のころから、日本の中部以西には二つの祭り事の統一が成立し、その一つは筑紫地方を中心として鏡玉剣の尊崇を形成した。それは日本全体を一つの文化圏としてその内部に発生した対立であって、人種あるいは民族的な対抗なのではない。この対立は紀元後一二世紀のころに消滅し、その以降には鏡玉剣の尊崇を特徴とする古墳時代の文化が迅速に全国に広まった。三世紀には少なくとも中部以西が緊密に統一されており、やがて関東地方や北越地方もこの統一に入ってくる。これらの地方のいずれの部分にも存する古墳も同じように鏡玉剣の尊崇を示し、また同じ工芸の様式や同じ風習を見せている。すなわち一つの地方において統率の地位に立っている者は、その尊さを大和朝廷から分与せられているのである。それ

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

一九

は大和朝廷の神聖な権威が全国に行きわたっていたことの明らかな証拠である。⁽⁶¹⁾

このような和辻の結論の学問的な当否をここで問う必要はあるまい。確認しておきたいことは、和辻の「清明心の道徳」なるものがその時代の特性をしめす倫理思想として位置づけられたのは、まさにこのようなものとして理解された「最も古い時代における国民的統一の成立」によって画された一時代にほかならなかったのだということである。

和辻のいう「最も古い時代における国民的統一」とはこうして、なによりも神聖な権威の下に行なわれた「国民的統一」にほかならなかった。したがって、和辻の議論はここから、この神聖な権威とは何であったのか、すなわち「上代において神と呼ばれたものが何であったか」という問題へと展開していくこととなるのである。⁽⁶²⁾

上代において神と呼ばれたものは何であったのかという問題を問う和辻は、記紀の物語に現われる神のあり方をつぎの四種類に区分することから議論を展開しはじめた。すなわちそれは周知の如く、①祀る神、②祀るとともに祀られる神、③単に祀られるだけの神、④祀りを要求する神という区別である。⁽⁶³⁾

和辻によれば、「神代史の物語において主要な役をつとめる神々は、すべて第二類の神々あって、たといそれらが日の神、海原の神などと呼ばれるとしても、……特にこれらの神々は祀られるとともに自らもまた祀る神であって、決して単に祀られるのみの神ではない」という。⁽⁶⁴⁾そして、こうした祀るとともに祀られる神は、ここで問題とされている「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革によって画された時代に次ぐつぎの時代——すなわち「大化の改新やその後の法制の整備を絶頂とする国家的組織の完成」という変革によって画され

た時代——の絶頂期における「あきつみかみ」（現神、明神、現御神）としての天皇（「あきつみかみと大八島国知らしめす天皇」という思想に表現されるような神のあり方とも通ずるのであり、その活動は現人神の活動と変わりがないとするのである。⁶⁵）

和辻は、息長帯姫（神功皇后）や倭迹迹日百襲姫の神が、かりのあり方を例に挙げ、そこに「神命の通路がきわめて具体的に限定されているにかかわらず、その命令を発する神々が漠然として不定である、という顕著な事実」⁶⁶、もしくは、「神命の通路が前景に出で、その命を発する神々が後ろに退いている」という事実が見られることに注目する。

和辻によれば、こうした前景に現れる「神命の通路」としての性格こそが、まさに祀るとともに祀られる神の特性にほかならない。すなわち

この視点をもって記紀における神々を考察すると、われわれは一つの驚くべき事実⁶⁷に衝き当たると。神代史において最も活躍している人格的神々は、後に一定の神社において祀られる神であるにもかかわらず、不定の神に対する媒介者、すなわち神命の通路、としての性格をもっている。それらは祀られるとともにまた自ら祀る神なのである。そうしてかかる性格を全然持たない神々、すなわち単に祀られるのみである神々は、多くはただ名のみであって、前者ほどの崇敬をもって語られていない。⁶⁸

こうした祀るとともに祀られる神の特質を最も顕著にしているのは、和辻によれば、まさに神代史の主神

たる天照大御神にほかならないのであるが、それは単にアマテラスのみの性格ではなく、イザナギ・イザナミの二神をはじめとする他の天つ神たちにも、またスサノオの尊や大国主の神にも通ずる性格である。こうした神々の性格について、和辻はつぎのように論ずる。すなわち、

これらの神々が尊貴であるのは、その蘇りのゆえでもなくまた死の国の支配のゆえでもない。さらにまたその創造のゆえでもない。その尊貴性は常に背後から与えられる。しかもその背後には究極的な神があるわけではない。ただ背後にある無限に深い者の媒介者としてのみ、神々は神々となるのである。これは言い換えれば、神々は祀られるとともに常に自ら祀る神である、ということにほかならない。しからばその神々は、祀る神としての現御神と本質において異なるものではないのである。⁽⁶⁹⁾

さらに換言すればそれは、こうした祀るとともに祀られる神の本質は祭祀を司どることに存するという⁽⁷⁰⁾にほかならない。このことは第四類の神、すなわち御諸山の大物主神をはじめとする祀りを要求する祟りの神が、祭祀の要求以外に何の活動もせず、祭祀が充分に行われさえすれば神はその神秘的な力を振るおうとはしないと、いうことにもよく現れていると、和辻は主張するのである。⁽⁷¹⁾ すなわち、

重大なのは祭祀そのものであって、祀られる神自身ではない。祭祀の持つ呪力は祀られる神よりは強い。……祀られる神の力として感ぜられるものは、実は祭祀そのものの呪力であったのである。祭祀は神秘な力

をもって人間の生を守る。従ってまた祭祀の不足は祟りとして生を脅かす。だからこそ祟りの神は祭祀を要求するのである。⁽⁷²⁾

第二類の神々の本質は祭祀を司どることに存するのである。祭祀の呪力は、ノエーマ的には山川の神神に投影され、ノエーシス的には祭祀を司どる者としての神々となる。前者はある山、ある川に位置づけられながら、しかも神としては漠然として取りとめのないものである。それに反して後者は、主体的なるがゆえに、人格的な神々にならざるを得ない。従ってこれらの神々は活動するに従って「歴史」を作る。それが神代史なのである。⁽⁷³⁾

重大なのは祭祀そのものであって祀られる神自身ではなく、祭祀の持つ呪力は祀られる神よりは強いという事は、そこにおける「究極者」ないしは「絶対者」のあり方と深くかわる問題である。和辻によればそれこそが、記紀神代史の「神話伝説における神の意義に関して最も注目せらるべき点」⁽⁷⁴⁾であるという。

すなわちそこでは、「究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。……すなわち神聖なる『無』である」ということなのであり、それは換言すれば、「根源的な一者を対象的に把握しなかつたということ」を意味する。しかし和辻によれば、「絶対者を一定の神として対象化することは、実は絶対者を限定することにほかならない」のであり、それは宗教の発展段階としては原始的ではあるものの、「絶対者に対する態度としてはまことに正しい」ものなのだとされるのである。⁽⁷⁵⁾

こうして「究極者」ないしは「絶対者」を一定の神として把握しなかったがゆえにこそ、「多数の神々に対する祭祀が相互に対抗せず、しかもまたその独立を失うこともなく、鏡玉剣の崇拜にせられながら生き続けて行つた」⁽⁷⁶⁾のであり、記紀の神代史の主題である「祭事の統一」は、「皇祖神以外の神々の祭祀を排除することによつてではなく、逆にその祭祀を現つ御神の權威によつて行なわしめることによつてなされたのである」⁽⁷⁷⁾。

かくして和辻はつぎのような結論にいたることになる。すなわち、

以上によつてわれわれは、記紀の神話的伝説に現われる神々の特殊な意義をほぼ明らかにし得たと思う。

それはノエーマ的に把握した意味での神ではなく、ノエーシスのな絶対者がおのれを現わしてくる特殊な通路としての神なのである。従つてそれは祭り事と密接に連関する。祭り事、統一者としての天皇が、超人間の超自然的な能力を全然持たないにもかかわらず、現神として理解せられていたゆえんは、そこにあるであろう。天皇の權威は、日本の民族的統一が祭祀的団体という形で成立したときにすでに承認せられているのであつて、政治的統一の形成よりもはるかに古いのである。⁽⁷⁸⁾

和辻によれば、「清明心の道徳」とは、「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革によつて画された一時代の特性をしめす倫理思想にほかならなかつた。そしてその国民的統一の内実とは、なによりもこのような意味での「祭り事、統一」にほかならないのであつた。それではたして、「清明心の道徳」とはいかなる内容をともなつた倫理思想だつたとされていたのであるうか。和辻の議論をさらに追つていくこととしよう。

第三節 倫理思想としての「清明心の道徳」

「最も古い時代における国民的統一の成立」を「祭り、事の統一」ないしは祭祀的統一として把握した和辻は、こうした変革によってもたらされた新しい社会構造を、「単なる生活共同体ではなくして精神的共同体であり、また単階的な集団ではなくして複階的団体、すなわち祭祀的統一たる地方団体をさらに祭祀的に統一せる高次の団体である」と特徴づけた。⁽⁷⁹⁾ それゆえこのような社会構造の自覚として現れてくる倫理思想は、祭事的統一者の權威を承認し、それへの衷心からの帰属を核とするものになるのであって、それは「まず何よりも、天皇尊崇を中心とすることは当然であろう」とするのである。⁽⁸¹⁾

和辻は、記紀における神話伝説の核心をこうした天皇尊崇の倫理的な自覚にもとめ、それを①「神話伝説における善悪の価値と清さ穢さの関係」、②「心の清さにもなう人間の慈愛の尊重」、③「慈愛の尊重の反面としての社会的正義の尊重」の三点から把握しようとするのである。いうまでもなくこの①こそが「清明心の道徳」の核心をなすこととなる。

「清明心の道徳」の核心である①「神話伝説における善悪の価値と清さ穢さの関係」に関して、和辻は以下のように論じていく。

まずはじめに和辻は、ヨシ・アシという日本語が善悪という漢字によって現わされることもあるが、また吉凶とも書かれ、善悪と吉凶が同義である場合が少なくないことに注意を喚起する。この場合、「人の生を利する一切のものはヨキモノであつて善」という漢字で現わされ、人の生を害し脅かす一切のものはアシキモノであつて悪の字によって示される⁽⁸²⁾ こととなり、それは善を有用性に帰着せしめる立場にはかならないものの、このような

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

善悪観も確かに一つの道徳思想を示してはいるのだろうと和辻はいう。この問題については、「吉凶観と善悪観の重畳」のそれとして、丸山の『講義録』における「思考様式と世界像の『原型』」^{プロトタイプ}をめぐる議論で重要な位置をあたえられることとなるのだが、和辻自身はこの吉凶観と重畳した善悪観の問題に重きを置くことはない。

和辻によれば、このような立場から「人の欲するものが利福すなわち善と呼ばれ、人の避けるものが害禍すなわち悪と呼ばれるのであるならば、人は必ず善を欲し、悪を避けるのであって、悪を欲し善を避けるなどということとはあり得ない」のであり、したがって「人の心にはただ一つ善を求める心のみが認められる」⁽⁸⁴⁾こととなってしまう。ところが記紀には善心悪心という文字がしばしば用いられているのである。これに対して本居宣長は、

「心は総じて善即利福を欲するが、その欲し方にウルワシサとキタナサとがある」と解釈することで、「善心悪心をウルワシキ心キタナキ心と訓ませた」⁽⁸⁵⁾のであるが、和辻はこうした宣長の解釈も採ることはできないという。なぜなら、「もし日本語のヨシ・アシが吉凶利害をしか意味し得ぬとすれば、この解釈は動かすことのできないものとなる」ものの、ヨシ・アシや善悪の語には「利福禍害以上の意味」があるからにはかならない。⁽⁸⁶⁾

和辻は、こうしたヨシ・アシや善悪の「利福禍害以上の意味」の例として、高天原におけるアマテラスとスサノオの誓約^{うけひ}「宇氣比^{うけひ}をめぐる神話を取りあげて、つぎのように論ずる。すなわち、

天照大御神がスサノオの尊の「不善心」を問題としたのは、「欲^レ奪^レ我国^ニ」こと、すなわち、「奪^レ国之志」を推測したからであった。それは天照大御神に、従って高天原の国に害悪を加えようとする意志であるがゆえに悪心なのであって、自らの害悪を欲する心ではない。すなわち他者の利福^レあるいは全体性の安全^レを害^レう

ものが悪なのである。そうすればヨキ心もまた利福を欲するがゆえにヨシと言われるのではなくして、他者の利福、全体性の利福を欲するがゆえにヨシとせられるのである。かく他者あるいは全体性の利害が心のヨシ・アシ、善悪を規定するとすれば、このヨシ・アシ、善悪の意義は、利害にかかるとはならず、他者との関係、全体性との関係にかかると云わざるを得ない。他者の利害を害えば、たといおのれの利福を保持しても、悪心と呼ばれる。この悪をきめるものは利福を保つか害うかではなくして、他者との関係である。⁽⁸⁷⁾

アマテラスとスサノオとの誓約「宇氣比」の場面は「清明心」もしくは「キヨキココロ・アカキココロ」という本稿の主要な対象について考察するうえで決定的なものである。この場面には再び舞い戻り、『古事記』と『日本書紀』の各々のテクストに即して、詳細に検討することとなるであろう。さしあたりいまは、和辻がこの場面からこのような議論を展開していたことを確認しておくにとどめよう。

さて、和辻にとって重要なことは、このようなヨシ・アシ、善悪の意義が明らかに道義的なものであるという点と、それ以上に、「かかる道徳的な価値の別を、必ずしも善心悪心の文字によって現わさず、むしろ一層多くアカキ心キタナキ心という言葉表によっている点」⁽⁸⁸⁾にほかならないのである。いよいよ「清明心の道徳」が問題とされる時がおとずれたようである。

和辻にとって問題は、「ヨキ心、アシキ心というごとく道徳的なヨシ・アシ、善悪の価値をすでに認めながら、何ゆえにその同じ心をキヨキ心・キタナキ心、アカキ心・クラキ心として把握したかという点に集中する」⁽⁸⁹⁾ことになるのである。そしてこの問題を解決する鍵は、「祭事的「団結」ということのほかにはないであろう」という。⁽⁹⁰⁾

すなわち、

祭事による宗教的団結は、精神的共同体であるとともに感情融合的な共同体である。かかる共同体においては、「私」の利福のゆえに他の利福を奪おうとする者は同時に全体の統制にそむく者であり、従って全体の權威にそむく者であった。かかる者はその私心のゆえに他と対抗し、他と融け合わず、他者より見通されない心境に住する。このように何人にも窺知することを許さない「私」を保つことは、その見通されない点においてすでに清澄でなく濁っており、従ってキタナキ心クラキ心にはかならないが、さらにそれは全体の權威にそむくものとして、本人自身にも後ろ暗い、気の引ける、曇った心境とならざるを得ないのである。⁽⁹¹⁾

ここで問題としているのは、感情融合的な精神共同体の立場である。ここでは私を抱く者は何らか危険な、気味の悪い、従って排除せらるべきものとして感ぜられる。人は私を保つとともにこの排除の鋒先を身に感じ、後ろ暗い、陰鬱な心境に陥らざるを得なくなるのである。このように他者から見ても透明でなく、本人においても暗鬱な心境を、古代人はクラキ心、キタナキ心として把握したのである。かかる心境と反対に、私心を没して全体に帰依するとき、人は何の隠すところもなく人々と融け合い、人に何らの危険も感じさせず、従って他からの排除の鋒先を感ずることもなく、朗らかな、明るい、きしみのない、透き徹った心境に住することができる。これを古代人はキヨキ心、アカキ心として把握したのである。⁽⁹²⁾

和辻によれば、こうした全体性の権威に帰依するか否かは、祭事的団結の社会にあってはこの権威を具現する統率者に帰服するか否かということにほかならず、究極においては皇祖神の権威に服するか否かに、さらには天皇の神聖な権威に帰依するか否かに帰するようになる。すなわち天皇の神聖な権威への帰依こそがまさに「清明心」にほかならないのであり、「私」を捨てて「公」に奉ずるところに――まさに「滅私奉公」に――こそ、「清さ」の価値が見いだされていたのだと和辻は結論づけるのである。⁹³

さらに和辻によれば、「清さ」の価値が「私」を去ること、特に私利私害の放棄にこそ認められるものであり、また私利私害が「おのれの生の利害」であるのだとすれば、それは生命に根ざす価値ではなく、生命を超えた価値である。ゆえに「清さ」は、「一面において生命への恬淡であるとともに、他面においては勇氣」であり、この「勇氣の本質は死を怖れず、おのれの持ち場を守ること」にほかならないこととなるのである。⁹⁴

和辻の議論は、さらに②「心の清さにともなう人間の慈愛の尊重」、③「慈愛の尊重の反面としての社会的正義の尊重」という問題へと展開する。とりわけ③の「社会的正義の尊重」は、ユダヤ・キリスト教的な「絶対性と唯一性を主張して他の神を排斥する神」への批判である。和辻は、こうした「私」をもって世界を支配しようとする神の非正義性に対して、アマテラスやオオクニヌシのような「悪事を詔り直す寛容」や「復讐しようしない忍従」を表現する「慈愛の神」、すなわち「私を没して公の立場に立つ神」によってこそ立てられる「社会的正義」を対置して見せようとしたのである。⁹⁵しかしこうした議論に立ち入ることは、もはや必要ではあるまい。和辻にとっての「清明心の道德」がはたしていかなるものであったのかは、すでに十二分に明らかにし得たのではないかと思われるからである。

すでに見たように和辻にとって、この「神話伝説のなかに現われている倫理思想は、ただ第一期の原始時代の倫理思想であるのみならず、また後々の時代に顕著な形に展開されて行く倫理思想の萌芽」⁽⁹⁶⁾でもあるとされているのであり、まさにそのようなものとして、その体系的な大著『日本倫理思想史』の冒頭に位置づけられたのであった。

「清明心の道徳」をかくなるものとして摘出した和辻の議論とあい通じるかのように、「キヨキココロ・アカキココロ」を日本思想史における「古層Ⅱ執拗低音」として抽出せんと試みていた丸山は、はたしてそこに何を見いだそうとしていたのであろうか。この問題へと論を転じていく前に、いまま少しの紙数をさいて、こうした和辻の「清明心」論を批判的に継承しようとした幾人かの議論にも目を向けてみなければなるまい。

第二章 「清明心」論の展開

第一節 相良亭と「誠実」の問題

すでに第一章でも見たように、和辻は「清明心の道徳」をその体系的な『日本倫理思想史』の記述の冒頭に位置づけ、それを「ただ第一期の原始時代の倫理思想であるのみならず、また後々の時代に顕著な形に展開されて行く倫理思想の萌芽」⁽⁹⁷⁾でもあるとされていたのであった。すなわち、

清さの価値の尊重は、律令制の時代の政治において「正直」として自覚されて来たのみならず、さらに戦国時代を絶頂とする武士たちの気節を尚び廉恥を重んずる高貴道徳としても華を開き、君子の理想と武士の

道との密接な結合を導き出した。この大勢は時代を風靡し、ついに町人の間にさえも、「正直」を生活の原理とする思想を生み出すに至っている。⁽⁹⁸⁾

こうした和辻の議論を批判的に継承しつつ、むしろこうした「清さ」——「正直」の系譜をめぐる問題を「誠実」をめぐるそれとしてとらえ直し、この「誠実」の克服を自らの日本倫理思想史の課題として追究したのは、周知のように和辻の門下に学び、東京大学の倫理学担当者として和辻の後継者の一人でもあった相良亨であった。相良は、その名著『誠実と日本人』⁽⁹⁹⁾をつぎのように説き起こす。すなわち、

私は日本人の倫理思想の歴史的研究を専攻してきたが、脳裏にこびりついて離れない問題が一つある。それは、一言でいえば「誠実」の問題である。少しく言葉をおぎなっていえば、「誠実であればよいのか」という問題である。「誠実」は、批判的に吟味されなければならないのではないかという思いである。これは研究者としての私の問題であるが、同時にまた研究者以前の、日本人として育った一人の人間としての思いである。私には、「誠実」を問題にしてこれを批判的に吟味することが、私の生き方を止揚して、それをより高められたものにするための核心にかかわることのように思われる。⁽¹⁰⁰⁾

相良を「誠実」の批判的吟味とその克服⁽¹⁰¹⁾へと駆り立てるものは、現代日本人における①「絶対的規範」の不在と、②「真の他者性の無自覚」(及びそのコインの裏にある「真の自己性の無自覚」)に対する批判的な問題意識

であった。すなわち、

ところで、私をふくめた現代の日本人は、いついかなる場合においても絶対にしたがわなければならないという規範をもっているであろうか。いかに追いつめられても、絶対にこれだけはという規範がわれわれの内にあるであろうか。思うに、そのような絶対的な規範をわれわれは何ももっていない。……ところが、このようなわれわれにとっても、ここで私がそれが問題であるとしてとり上げている「誠実」だけは別である。……絶対的規範がないところ、この「誠実」だけがよりどころであり、それは切り札的な權威をもっている。私はこのような仕方であれわれの内にある「誠実」が、批判的に問題にされなければならないと思うのである。⁽¹⁰²⁾

私が「誠実」は克服されなければならないと思うに至ったのは、私にとって他者とは何かということがはっきりと問題とされはじめた時からであった。伝統的な「誠」「誠実」、あるいは「誠心誠意」には、真の他者が自覚されていないのではないかと思いはじめた時からであった（それまた真の自己性の無自覚につながる）。……

ところで、日本においてのみ、この母子の道連れ心中がしばしばおこるということは、日本人には、極限的な場合には人が人を殺してもよいという哲学があるからだろうか。私はそうは思わない。日本人にはそのような哲学はない。ただあるのは、わが子を思う切なる心情だけである。このまま生かしておいてはかわい

そうだという心情がすべてである。この心情には、子供が人間であるという自覚がふまえられていない。

……

道連れ心中……の話をもち出したのは、日本人が自分の心情の世界に生きて、他者の他者性をはっきり自覚していないということをお願いしたためである。それは畢竟、自己の自己性を自覚していない、自他の関係性を問題にしないということの意味する。「誠実」が、今なお絶対的に肯定されるのも、現代の日本がなおこのような精神風土の内にあるからであろう。⁽¹⁰⁶⁾

さて、「誠実」をめぐる①「絶対的規範」の不在と、②「真の他者性の無自覚」という相良の批判的問題意識は、一見したところ丸山眞男のそれと大きく重なり合い、響き合うものであるように見える。

周知のように丸山は、そのあまりにも著名な論文「超国家主義の論理と心理」⁽¹⁰⁴⁾において、「私事」の倫理性が自らの内部に存在せずして、国家的なるものとの合一化に存するという超国家主義の論理は裏返しにすれば国家的なるものの内部へ、私的利害が無制限に侵入する結果となるということ、⁽¹⁰⁵⁾国家主権が倫理性と実力性の究極的源泉であり両者の即時的統一であるところでは、倫理の内面化が行なわれぬために、それは絶えず権力化への衝動をもっているということなど、⁽¹⁰⁶⁾超国家主義の論理をあざやかに剔抉するとともに、自由なる主体的意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心のうちに持たずして、より上級の者（したがって究極的価値に近いもの）の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかわって抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生するとして、⁽¹⁰⁷⁾そのグロテスクな病理を克明に描きだして見せたのであった。

すなわち丸山は、内面的規範により、自己規律する主体的個人の欠如にこそ、超国家主義の「対外膨張乃至対内抑圧の精神的機動力」⁽¹⁰⁸⁾の特質を見いだしたのであり、まさにこの地点から戦後における学問的・思想的営為を開始したのである。こうした丸山にとって、自らが直面する課題は、なによりも「明治維新が果すべくして果しえなかつた民主主義革命の完遂」にほかならず、「その際においても問題は決して単なる大衆の感覚的解放ではなくして、どこまでも新らしき規範意識をいかに大衆が獲得するかということにかかっている」とされていたのであった。⁽¹⁰⁹⁾

他方、その没後に公刊された『自己内対話』⁽¹¹⁰⁾に収められている、「他者を他在において把握する能力の衰退と欠如のうちに、マンハイムはナチズムの精神史的背景をみた。こうした自己中心的世界像が、あたかも『自我意識』の目覚めであるかのように錯覚されているのが、戦後の日本である。三派全学連とその追隨者たちに共通した『客観性』や概念的定義や『コミュニケーション』への軽蔑——自己の情念の燃焼のみに生きがいを見出す精神的態度は、どんなに『イデオロギー』においてはなれているように見えても、奥深い時代精神の鉞脈においてナチズムに通じている」⁽¹¹¹⁾といった断章にも見られるように、丸山もまた戦後日本における「他者感覚の欠如」という問題に注目していたことを忘れてはなるまい。「他者を他在として理解すること」の必要性を——「文化接触と文化変容の思想史」という新たなアプローチを通して導出された「開かれていく精神」⁽¹¹²⁾の形成という課題にとって不可欠なものとして——丸山もまた重視していくこととなったのである。

さらに注目すべきは、相良の「誠実」をめぐる日本倫理思想史へのアプローチには、一見したところ、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」と共通の方法が見られるように思われることである。こうした相良の日本倫理

思想史へのアプローチは、『誠実と日本人』に収められた、「誠実」をめぐる日本倫理思想史の概観ともいえるべき「日本人の理法のとらえ方」⁽¹³⁾において明確に展開されている。

「日本人の理法のとらえ方」において相良は、先に見た①「絶対的規範」の不在と、②「真の他者性の無自覚」という「誠実」をめぐる問題を、「心情を重視する伝統」と「規準への関心」——大陸から流入した道・理・法・道理・ことわりといった「理法」と総称すべきものへの関心——との関係をめぐる問題ととらえ返すとともに、つぎのように説き起こす。すなわち、

日本人の伝統的な倫理観といっても、その内容は様々であり、必ずしも一筋にしぼることはできない。しかし、今、その主軸をなしてきたものを指摘するとすれば、それは心情の純粹性・真实性・美しさの尊重であろう。伝統的倫理観に今日に生かすべき可能性を求めれば、この心情の追求がまずとり上げられるであろう。しかしまた、われわれが今日もつとも克服すべきものを求めるとすれば、その時もまた、この心情重視の傾向が基本的な問題としてとり上げられなければならない。たとえば、誠心誠意であることは、それ自体すばらしいことであるが、また誠心誠意に安住することには躊躇を感じざるをえない。⁽¹⁴⁾

心情を重視する伝統との対決が、われわれの今日の課題であるとすれば、心情重視の基本の上に立ちつつも、なおもたれてきた規準への関心のあり方をわれわれは問わないではおられない。道・理・道理・ことわりという表現で、われわれの祖先たちも、規準的なものを問題にしてきた。これらを理法と総称して、これ

らが心情の純粹性の尊重といかなるかわりあいにおいて捉えられてきたか、またその道・理等々がいかなる性格をもつものとして捉えられてきたかを考察することにした。¹⁵⁾

相良によれば、日本人の「心情重視の伝統」——「心情の純粹性の尊重」の伝統——は、古代の日本人の「清き明き心」の重視にさかのぼるものだということになる。すなわち、

古代の日本人は清き明き心を重視した。須佐之男命が高天原で天照大神とうけいをする『古事記』の一段は、神話の中でもっともよくこの清明心を語る一段である。……なお『日本書紀』にはここに「清」「赤」「明浄」・「黒」「濁」の文字が用いられているが、このように神話の世界においてヨキ心とは清き明き心であり、それはキタナキ心クラキ心あるいはコト心ならざる心であった。本居宣長の『古事記伝』に「明きも即ち清きこと」とあるが、この清明とはいわば底までもすいて見える清流の透明さにもたとえられよう。それは曇りかくされるところのない心、二心のない心であろう。感情融合的な共同体において、他者より見通されない、したがって後ろぐらいいとところのない心の状態、換言すれば私のない心の状態、それが清明心なのである。

わが国の古代宗教においてもっとも細かく分化した部門神は、農耕に関する神と祓除潔斎を掌る神であったという。古代の日本人が強く清さを求めたことを、ここにも知ることができよう。清き明き心の標榜もこのことと別のことはなからう。また『万葉集』は特に「清」なるものに深い関心を示している。……『万

葉集』における清なるものへの関心もまた、このような神話における清明心の重視と関係があらう。

このように、古代の日本人は、清明なる心、先にも述べたような私のない心、さらにいえば心情の純粹さを求めたのであった。彼らの倫理的努力はこの清明心の実現に向けられていたのである。⁽¹¹⁶⁾

「感情融合的な共同体」において、他者より見通されない、したがって後ろぐらいいところのない心の状態、換言すれば私のない心の状態という相良の「清明心」理解は、基本的には和辻のそれと変わるところはないように思われる。ただこうした「無私性≡全体性への帰依」を「清明心」の本質ととらえる和辻的理解と、相良のいう「心情の純粹性の尊重」という「清明心」の特質の理解との間には、微妙なズレがあるようにも思われる。少なくとも、相良が「清明なる心、先にも述べたような私のない心、さらにいえば心情の純粹さ」と並列するほど、この三者の等号関係は自明のものではないはずである。この点に関しては、後にあらためて立ち返り、さらにくわしく論じられなければならないまい。

いずれにせよ「日本人の理法のとらえ方」における相良の議論は、こうした「清明心」にまでさかのぼる「心情重視の伝統」——「心情の純粹性の尊重」の伝統——と「理法」への関心との関係という問題へと展開する。しかもここで重要な点は、相良の「誠実」をめぐる日本倫理思想史のアプローチにとって、この「理法」とはあくまでも大陸から流入した外来思想にほかならなかったということである。すなわち、

世界の代表的な諸民族は、その古代から何らかの仕方でも客観的な行為の規準を問題にしていた。旧約の律

法、ギリシャのロゴス、インドの法、中国の道がそれである。この間にあって古代の日本人が、このように、規範に対する心情の純粹性ではなく、心情の純粹性自体を重視していたことは注目に値する。

日本人の精神の歴史はこのようにして出発した。勿論、この古代の日本人の姿勢が今日のわれわれの姿勢のすべてであるわけではない。われわれの中には古代的なるものほとんどそのままの持続も発見されないわけではないが、われわれのすべてがそうであるわけではない。特に注目すべきことは、大陸からの思想の流入である。心情の純粹性自体を重視した日本人に、中国大陸から儒仏の思想が流入した。したがって心情の純粹性をひたすら追求した日本人が、この大陸の道・法・道理を説く思想にふれた時、どのような反応を示したかが次の問題である。⁽¹⁷⁾

こうした問題意識にしたがって相良は、①奈良・平安時代の即位宣命で百官に求められた徳目が桓武帝を境にして「清明」から「正直^{せいちよく}」へと移行したこと、②中世を代表する徳目である「正直」が、「一面において清明心の伝統を受けつぎつつ、他面において道理などに対応するものであることにおいて清明心と異なる」⁽¹⁸⁾ものであること、③慈円の『愚管抄』、「貞永式目」、道元の『正法眼藏随聞記』などに見られる「道理」は、「境々」における特殊な道理であり、状況をこえた普遍的なものではないこと、④近世においては客観的な規範が存することに ついての自覚が強められたかに見えるが、その代表的思想家である林羅山の窮理思想は、大陸の朱子学がより、生の形で理解されたものにすぎなかったこと、⑤近世の日本人の思索が深まるにしたがい、山鹿素行、石田梅岩、中江藤樹らを経て、羅山の窮理思想を正面から否定する動き——一方では伊藤仁斎の儒学、他方では荻生徂徠の

儒学・本居宣長の国学として——があらわれたことへと議論をすすめ、その上でつぎのように結論づけたのであった。すなわち、

日本人の理法のとらえ方について、まず第一に基本的にいいうることは、日本人には普遍的な規範の意識が形成されなかったということである。なんらかの規範意識がもたれる時にも、それはその状況における道理であるか、その人倫的・社会的立場における道であり、いずれも個別的な規範は、多くその事態に虚心に對するときに感格されるもの、つまり直覺的に捉えられてくるものであり、これを理性的に追究する姿勢は形成されなかった。したがって、われわれの祖先は、規範自体よりも主体の姿勢、心情のあり方を重視した。彼らの倫理的努力の焦点は、一般的にいえば、この心情の純粹性眞実性の追求に向けられていた。心情が純化されれば、その個別的規範はおのずから明らかになると理解されていた。清き明き心に出発したわれわれの精神の歴史には、このように強く心情を重視する傾向が流れつづけてきたのであった。⁽¹¹⁹⁾

「日本人の理法のとらえ方」における議論はさらに、こうした「心情の純化によって規範を捉えうるとする立場」ないしは「主観の純化の中に眞実にせまろうとする姿勢」をさらに深い層において理解しようとする試みへと転じられていくのであるが、そこにおける内村鑑三、道元、親鸞、さらには徂徠、宣長らをめぐる相良の議論はきわめて興味深いものではある。しかし本稿において、これを詳細にフォローする暇はない。ただ相良が、こうした「心情の純化によって規範を捉えうるとする立場」ないしは「主観の純化の中に眞実にせまろうとする姿

勢」の背後に、「自他人倫の和合」への配慮というより究極的な価値の存在を見いだすこととなったということを確認するにとどめよう。すなわち、

他者にかくすところのない清明心の強調、聖徳太子以来の和の強調、無私の正直の強調、慈悲の強調、他者に対する誠の強調などをふりかえる時、好きには自他人倫の和合の契機が強く一本流れていたことだけは認めることができよう。⁽¹²¹⁾

即ち、道理真理を主張する時にも、底辺にさらにこの好きへの配慮が、今これを仮りにいえば自他人倫の和合への配慮がより究極的な価値として働いていたということである。有効性を問題とすること（徂徠、宣長——引用者）と寛大さを説くこと（内村、道元——引用者）はあらわれ方がちがう。しかし両者には同質的な発想が流れているように思えてならない。……つまり規範を説き真理を説いても日本人の心の底辺において支配していたのは「自他人倫の和合」ではなかったかということである。⁽¹²²⁾

こうして相良は、「心情重視の伝統」——「心情の純粹性の尊重」の伝統——と大陸から流入した外来思想としての「理法」への関心との関係という問題をめぐる日本倫理想史の展開の中に、①「心情の純化」によって規範を捉えうるとする立場「ないしは「主観の純化の中に真実にせまろうとする姿勢」と、②さらにその底辺に働く「自他人倫の和合」というより究極的な価値とを見いだしたのであった。

ここまで論じ進めた相良は、最後に「道徳を、神と神の前に一人立つ人との関係において、したがって神の口ゴスとして捉える立場と、人間共同体の組織法則として捉える二つの立場があることを示した⁽¹²³⁾」とされる和辻倫理学にあらためて立ち返り、「超越的なもの否定は、その対極である人倫重視の方向をとってあらわれざるをえない。それはまず神あるいは個人ありきに対して、まず人倫ありきである⁽¹²⁴⁾」と喝破し、つぎのような和辻倫理学への評価を語ることとなるのである。すなわち、

教えの権威の保証として、“自他人倫の和合”への有効性をもちだした日本人のものの考え方への反省として、われわれが第一に挙げなければならないことは、“自他人倫の和合”の内実の追究がほとんどなされていないことである。……日本人は、あるべきあり方としての“和”の内実を積極的に問うことなく、ただのぞましいのは“和”であると考えてきた。……“人倫の和合”の内実の追究がなかったところに、和への有効性という発想が生まれたのである。

このように見てくると、和辻倫理学は、日本の伝統をもろにないつつ、その伝統が内包する弱点の克服を和辻なりに試みたものといえよう。倫理を神や理性のロゴスとしてではなく、人間共同体の組織法則として捉える和辻の試みは、日本の伝統を生かしつつ、普遍的な理法を考えていく確かに有力な一つの試みであったと思われる⁽¹²⁵⁾。

さて、こうして(イ)「絶対的規範」の不在と「真の他者性の無自覚」を問題視するという点では、一見した

ところ丸山とも共鳴しあうがごとき課題意識にしたがって「誠実」の克服をめざし、(ロ)「心情重視の伝統」——「心情の純粹性の尊重」の伝統——と大陸から流入した外来思想としての「理法」への関心との関係という、これまた一見したところ丸山の「文化接触と文化変容の思想史」と相通するがごとき日本倫理思想史へのアプローチを採り、なおかつ(ハ)倫理を神や理性のロゴスとしてではなく、人間共同体の組織法則として捉える和辻倫理学の可能性を高く評価する立場にたつ相良の議論は、「キヨキココロ・アカキココロ」ないしは「清明心」をめぐる和辻と丸山の交錯という問題に光をあてながら、丸山が解明しようと試みた倫理的価値意識の「古層」執拗低音」の問題にせまっていくことをめざす本稿の課題にとって、いかなる意義をもつことになるのだろうか。次節以降において、さらなる検討を進めたい。

第二節 「清明心」と「誠実」——和辻／相良の連続と断絶

前節において筆者は、「感情融合的な共同体における、他者より見通されない、したがって後ろぐらいところのない心の状態」、すなわち「無私性、全体性への帰依」をその本質ととらえる和辻の「清明心」理解と、「心情の純粹性の尊重」をその特質ととらえる相良のそれとの間には、微妙なズレがあるのでなく指摘した。「清明なる心、……私のない心、さらにいえば心情の純粹さ」と、相良が何等の説明も加えることなく並列するほどには、この三者の等号関係は自明のものではないのではないかと意識することである。この問題にいま少しこだわることからはじめて、日本倫理思想史を代表する両者の「清明心」をめぐる議論と丸山のそれとの関係を明らかにするための手がかりを得ていくこととしよう。

さて、和辻と相良の「清明心」をめぐる議論の異同については、「日本の倫理思想史の中に持続して流れるものとして『誠実』をもって機軸と見る見方」——「誠実の伝統」——に對して、「国学には自己と他者との関係を『偽り』あるいはへ虚偽』をもってとらえ、そこを基盤に人と世界をとらえようとする流れがある」とし、これを「偽り」めぐる思想史として對置せんと試みる清水正之が、その『国学の他者像——誠実まことと虚偽いつわり——』において指摘するところでもあった。

清水によれば、「そもそも『日本倫理思想史』において、清明心—正直—誠と定式化された図式を和辻の中に明確に見出すことはむずかしい」のであって、「わずかに戦国武士を扱った部分で、かれらの倫理思想に『正直慈悲、知恵の理想』を個人の気構えとして貫徹しようとする『自敬の道德、高貴性の道德』を見る部分に『無私』に過ぎないのであり、『古代論としての和辻の議論は、古代におけるあくまでも『祭事的統一』という視点から説かれたものであるということ」¹²⁷⁾が問題なのだという。これに對して、「国学に影響をあたえた」とされる近世の儒学の一潮流、古学を評価する立場からは、和辻の議論をこえて一層つよく『誠実』をもって日本の倫理思想の流れの中核とみる視点が提出される」¹²⁸⁾のであり、その代表が相良亨なのだといふのである。

清水がまさに指摘する通り、和辻の「清明心の道德」は、「古代におけるあくまでも『祭事的統一』という視点から説かれたもの」にほかならない。筆者が前章で多くの紙面をさき、和辻の『日本倫理思想史』の議論の全体像をあえて提示したのは、まさにこのことを確認しなかったからである。

くり返すまでもなく、和辻の「清明心」をめぐる議論は、本来普遍的なものである倫理は、「それが実現され

て一定の社会構造となるときには、必ず時と処とによって制約された特殊の姿を取る」のであり、「従ってそれに媒介されて成立する行為の仕方もまた特定の形を取り、その時と処とに固有な倫理思想として現われてくる」という和辻一流の「社会構造」論に基づくものにはかならない。そこにおいては、他民族の侵入や支配や干渉を受けることなく展開したとされる、日本の「原始時代以来の社会構造の変遷」を明らかにし、そこから倫理思想の分析や把握へと進んでいこうとする和辻の一貫した方法がうかがわれていたのである。

そして「清明心の道徳」とは、こうした日本の「原始時代以来の社会構造の変遷」の第一の時期区分として画された時代——「最も古い時代における国民的統一の成立」という変革によって画された一時代——の特性をしめす倫理思想として、和辻によって抽出されたものにほかならなかった。ここで和辻のいう「最も古い時代における国民的統一」とは、なによりも神聖な権威の下に行なわれた「国民的統一」——すなわち「祭り事の統一」——ないしは祭祀的統一——だったのであり、この変革によってもたらされた新しい社会構造は、「単なる生活共同体ではなくして精神的共同体であり、また単階的な集団ではなくして複階的団体、すなわち祭祀的統一たる地方団体をさらに祭祀的に統一せる高次の団体である」と特徴づけられるものであった。⁽¹²⁹⁾

和辻によれば、こうした祭事による宗教的団結は、精神的共同体であるとともに「感情融合的な共同体」にほかならない。かかる「感情融合的な共同体」においては、「私」の利福のゆえに他の利福を奪おうとする者は同時に全体の統制にそむく者であり、従って全体性の権威にそむく者⁽¹³⁰⁾である。こうした全体性の権威に帰依するか否かは、この権威を具現する統率者に帰服するか否かということにほかならず、究極においては皇祖神の権威に服するか否かに、さらには天皇の神聖な権威に帰依するか否かに帰するということになる。このような天皇の

神聖な權威への帰依こそが「清明心」にほかならないのであり、「私」を捨てて「公」に奉ずるところに——まさに「滅私奉公」に——こそ、「清さ」の価値が見いだされていたのだと和辻は結論づけたのである。⁽¹³²⁾

このように和辻の「無私性⇨全体性への帰依」をその本質ととらえる「清明心」理解は、その「社会構造」論、日本の「原始時代以来の社会構造の変遷」についての時期区分論、そこにおける「祭り事の統一」ないしは祭祀的統一という変革の位置づけ、さらにはかかる「感情融合的な共同体」における倫理思想の把握という一貫した論理によって導き出されたものにほかならないのであって、いわばその「社会構造」論と不可分一体のものとして提示されていたのである。

逆にいえば和辻の「清明心」理解は、必ずしも『古事記』『日本書紀』といった古代の文献のテクストに表わされた「清明心」ないしは「キヨキココロ・アカキココロ」そのものもつ倫理内容に即した分析と検証から導き出されたものではない。

確かに和辻は、『古事記』および『日本書紀』におけるアマテラスとスサノオとの宇氣比^{うけひ}誓約^{ちかひ}の場面のテクストを引きつつ、つぎのように論じてはいた。

天照大御神がスサノオの尊の「不善心」を問題としたのは、「欲^ほ奪^は我国^{わがくに}」こと、すなわち、「奪^は国^{くに}之志^{のこころ}」を推測したからであった。それは天照大御神に、従って高天原の国に害悪を加えようとする意志であるがゆえに悪心なのであって、自らの害悪を欲する心ではない。すなわち他者の利福あるいは全体性の安全を害うものが悪なのである。そうすればヨキ心もまた利福を欲するがゆえにヨシと言われるのではなくして、他者

の利福、全体性の利福を欲するがゆえにヨシとせられるのである。⁽¹³³⁾

スサノオの命は天照大御神より「不善心」の嫌疑をうける。それに対してスサノオの命は、古事記によれば、「無邪心」と弁解する。不善心と邪心とに書きわけているにしても、とにかくここではヨシ・アシの価値でスサノオの命の心構えを規定している。しかるに同じ物語を描く書紀は、この個所で「無黒心」という表現を用いるのである。黒心はクラキ心キタナキ心であって、ヨシ・アシの価値とは把握の仕方を異にする。不善心を黒心と呼び換えるのは二つの異なった把握の仕方を交叉せしめることである。古事記自身もヨシ・アシの価値をもってこの描写を貫ぬいてではなく、無邪心という弁解に対して、しからば「汝心之清明」を証せよという天照大御神の要求を掲げている。邪に対する価値を清明とするのは、右と同じき交叉である。こういう仕方では記紀の描写は、不善心を「黒心」「濁心」と呼びかえ、「善心」を「赤心」「明心」などによって代えているのである。これらの漢字の読み方は必ずしも一定してはいないが、大体においてアシキ心に代わるものは「キタナキ心」「クラキ心」であり、ヨキ心に代わるものは「ウルワシキ心」「キヨキ心」「アカキ心」であろう。⁽¹³⁴⁾

にもかかわらず、和辻はこの神話のテクストのこれ以上の分析には立ち入ろうとはしない。端的に言えば、このアマテラスとスサノオの誓約＝宇氣比をめぐる『日本書紀』および『古事記』の物語において、はたしてスサノオの「清明心」（＝「赤心」「清心」）は証されたのか否か、すなわちスサノオは「清明心」の持ち主として描か

れているのか否か、そしてその場合、スサノオのいかなる心のあり方が「清明」（＝「キヨキ」「アカキ」と見なされていたのかという問題についてのより立ち入った分析と検証が、それぞれのテクストに即してなされているように思われないということである。

『日本書紀』の「本文」において、「干時、天照大神復問曰、若然者、將何以明爾之赤心也。對曰、請與姉共誓。夫誓約之中、……必當生女子。如吾所生、是女者、則可_レ以爲有濁心。若是男者、則可_レ以爲有清心」と語られ、まさにスサノオの「清明心」（＝「赤心」「清心」）を賭した誓約が行われ、その結果、「又勅曰、其十握劍者、是素戔嗚尊物也。故此三女神、悉是爾兒、便授之素戔嗚尊」と、彼の「黒濁心」が証せられこととなるこの場面は、「清明心」ないしは「キヨキココロ・アカキココロ」の倫理的な内容をテクストに即して検証するうえで避けては通ることのできない場面にほかならないはずである。

しかし、『日本書紀』の「本文」におけるこの場面については、第一の「一書」に、「於是、日神共素戔嗚尊、相對而立誓曰、若汝心明淨、不_レ有凌奪之意者、汝所生兒、必當男矣」と誓約し、その結果、「故素戔嗚尊、既得勝驗」。於是、日神、方知素戔嗚尊、固無惡意」という異伝、さらに第三の「一書」にも、「日神與素戔嗚尊、隔天安河、而相對乃立誓約曰、汝若不_レ有奸賊之心者、汝所生子、必男矣」と誓約し、その結果、「其素戔嗚尊所生之兒、皆已男矣。故日神方知素戔嗚尊、元有赤心」という異伝が伝えられている。すなわち、『日本書紀』の第一および第三の「一書」の二つの異伝では、「本文」とは明らかに反するかたちで、スサノオの「赤心」（＝「清明心」）こそが証されたということになっているのである。

さらにいえば、相良が「須佐之男命が高天原で天照大神とうけいをする『古事記』の一段は、神話の中でもつ

「ともよくこの清明心を語る一段である」⁽⁴¹⁾と述べて、その「心情の純粹性の尊重」を特質とする「清明心」理解の根拠としてあげる場面では、アマテラスとスサノオは、「爾天照大御神詔、然者汝心之清明、何以知。於是速須佐之男命答曰、各宇氣比而生_レ子_レ」⁽⁴²⁾と宇氣比して、その結果、「爾速須佐之男命、白_三天照大御神_一、我心清明。故、我所_レ生子、得_三手弱女_二。因_レ此言者、自我勝云而、於_三勝佐備_一」⁽⁴³⁾ことになり、これもまた『日本書紀』の「本文」とは対照的に、むしろスサノオの「清明心」が証せられたと読み得る記述となっている。

『日本書紀』の「本文」と「一書」、さらには『古事記』のテキストに即する限り、この誓約＝宇氣比の場面におけるスサノオが「清明心」の持ち主であるのか、はたまた「黒濁心」の持ち主であるのかは、それゆえ、そもそも、「清明心」がいかなる倫理的な内容を表わしているのかは、必ずしも自明なことではないはずなのである。和辻ともあろうものが、このことに気づいていないはずはあるまい。にもかかわらず和辻は、この問題に立ち入ることはない。

和辻にとって「清明心の道德」の内容は、その「社会構造」論、および祭祀的統一と「感情融合的な共同体」の理論との関係において、すでに決定されているかのようであり、それゆえに、こうした『日本書紀』の「本文」と「一書」、さらには『古事記』のテキストの異同をふまえた「清明心」の、おそらくは煩雑をきわめざるを得ない内容的分析と検証の必要性はかえりみられることはなかったのではあるまいか。

この『日本書紀』と『古事記』のテキストの異同という問題と、それに即した「清明心」ないしは「キヨキココロ・アカキココロ」の内容的理解の試みという課題については、神野志隆光や水林彪の——『古事記』と『日本書紀』を別個のテキストとして読むことを提起した——議論をもふまえつつ、本稿の後の章において、あらた

めて立ち返ることとしよう。ここでは、「社会構造」論と不可分一体の形で提示され、「無私性_レ全体性_レへの帰依_レ」をその本質ととらえる和辻の「清明心」理解にはらまれた重大な陥穽の指摘として、この問題を提起するにとどめよう。

ところで、こうした和辻の議論に対して、「心情の純粹性の尊重_レ」をその特質ととらえる相良の「清明心」理解をどのように見たらよいのであろうか。

すでに見たように相良は、「清明心」にまでさかのぼる「心情重視の伝統」——「心情の純粹性の尊重_レ」の伝統——と大陸から流入した外来思想としての「理法」への関心との関係を問題とするという、一見したところ丸山の中の「文化接触と文化変容の思想史」と相通するがごときアプローチを採ることによって、日本倫理想史の展開の姿勢」と、②さらにその底辺に働く「自他人倫の和合」というより究極的な価値とを見いだしたのであった。

こうした相良のアプローチには、日本の「原始時代以来の社会構造の変遷」を明らかにし、そこから倫理想の分析や把握へと進んでいこうとする和辻の「社会構造」論の面影は、もはやないといつてよい。したがって相良は「清明心」に、和辻がその「社会構造」論から不可分一体のものとして導出した「無私性_レ全体性_レへの帰依_レ」——底までもすいて見える清流の透明さにもたとえ得るような、曇りかくされるところのない心、二心のない心、感情融合的な共同体において、他者より見通されない、したがって後ろぐらいところのない心の状態、換言すれば私のない心の状態⁽⁴⁵⁾——という「本質」と並んで、必ずしも「社会構造」論から導きだされたものとはいえない——少なくとも和辻自身は見出していないように思われる——「心情の純粹性の尊重_レ」という「特質」を見出す

ことができたのである。

相良が「清明心」に「心情の純粹性の尊重」の伝統の起源を見いだす根拠として言及するのは、『日本書紀』の「本文」——すなわちスサノオの「黒濁心」が証される物語——ではなく、もっぱらスサノオの「清明心」が証される『古事記』のそれであることにはすでに指摘した。すなわち、

古代の日本人は清き明き心を重視した。須佐之男命が高天原で天照大神とうけいをする『古事記』の一段は、神話の中でもっともよくこの清明心を語る一段である。つまり、須佐之男ののぼりくる態度が荒々しいため、天照大神は「必ず善きならじ」と疑ったが、この疑いに対して須佐之男は「僕は邪き心無し」、「異心無し」と弁明した。この弁明に対して天照大神はさらに「然らば汝の心の清く明きは何して知らむ」と問いかけ、うけいによって須佐之男の心はあかしされ、「我が心清く明し」と勝ちほこることになったという。⁽⁴⁶⁾

この言明を見る限り相良は、スサノオの「清明心」を疑ってはいないように見える。すなわち相良は、この場面におけるスサノオの「心情の純粹さ」を認めていることとなろう。ただ相良も和辻と同様に、この宇氣比^ヒ誓約をめぐる場面についての『古事記』と『日本書紀』の「本文」、さらには『日本書紀』の「一書」のテキストの異同をふまえた分析や検証を試みたうえで、「清明心」に「心情の純粹さ」という「特質」を見いだしているわけではないように思われる。

むしろここでの相良は、近世儒学や国学の分析を通して自らが見いだした「心情の純粹性の尊重」という「特質」——「心情の純化によって規範を捉えようとすると「立場」ないしは「主観の純化の中に真実にせまろうとする姿勢」——をひたすらに「清明心」に遡及させているに過ぎないのではないかという疑問すら禁じえない。すなわち、和辻における「清明心」の倫理的内容が、その「社会構造」論、および「祭祀的統一」と「感情融合的な共同体」の理論との関係において、『古事記』や『日本書紀』のテクストに即した分析を経るまでもなく、すでに決定されたものだったのではないかと疑われるのと同様に、相良の「清明心」のそれもまた、近世儒学や国学の分析から見いだされた「心情の純粹性の尊重」の伝統なるものによって、すでに決定されてしまっているのではないかという疑問を禁じえないのである。先にみた清水正之の「国学に影響をあたえたとされる近世の儒学の一潮流、古学を評価する立場からは、和辻の議論をこえて一層つよく『誠実』をもって日本の倫理思想の流れの中核とみる視点が提出される」という批判も、こうした疑問に触れているものなのだと思う。

ところで、丸山が自らの「古層Ⅱ執拗低音」論の方法に関して、つぎのように語っていたことはすでに見た。すなわち、

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・水稲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き保持して来た、というあの重たい歴史的現実が横たわっている。

このように丸山は、自らの方法が持つある種の危険性について十分に自覚的であった。にもかかわらず、たとえば彼の「古層＝執拗低音」論への執拗な批判者である米谷匡史らからのつぎのような批判にさらされてきたのである。すなわち、

現在の日本社会のあり方を批判しようとする丸山は、記・紀神話にまで遡及し、そこに見出された《日本的なもの》が現在も持続していることを批判的に描こうとしている。しかしそれは、記・紀神話から漢意を排して「原日本的」なものを構成し、それによって日本史を通じて伏流する《日本的なもの》を語ろうとした宣長の認識枠組に囚われたものであり、その《日本的なもの》を古代日本に投影して虚像の「古層」をつくりあげた結果なのである。「日本批判」を行なおうとする丸山は、《日本的なもの》を構成する循環の織り物にみずから引きこまれていったのであった。

米谷の批判が丸山自身の方法的自覚にもかかわらず有効であるか否かについては、拙稿「古層」と『飛磔』——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——および本稿における筆者の考察全体によって、筆者なりの解答をしめすほかはないが、少なくとも相良の議論については、米谷の批判がそのままではまる恐れなしとはしないということである。

米谷のいう《日本的なもの》を構成する循環の織り物に無自覚に引き込まれることを回避するためにも、少なくとも「清明心」ないしは「キヨキココロ・アカキココロ」の倫理的内容の理解とその「古層」執拗低音」としての役割の検証にあたっては、『古事記』や『日本書紀』のテキストに即した分析を試みることもふくむ、より慎重な考察が求められていることだけは確かだといえよう。

第三節 「絶対者」の不在

前節で検討したように、和辻哲郎と相良亨の「清明心」をめぐる議論、とりわけその倫理的内容の理解には、和辻にはその「社会構造」論との関係において、相良には近世儒学や国学の分析から見出された「心情の純粋性の尊重」という伝統との関係において、それらが『古事記』や『日本書紀』のテキストに即することなく、すでに決定されてしまっているのではないかという方法的な疑念を禁じざるを得なかった。しかしそれにもかかわらず、両者の議論には看過することのできない重要な論点が共有されていたようにも思われる。それはいうまでもなく、両者がそれぞれの方法的相違にもかかわらず見いだしている「究極者」ないしは「絶対者」の不在、あるいはそれに由来する「絶対的規範」の不在という問題にほかならない。

すでに見たように和辻によれば、「無私性¹¹全体性への帰依」をその本質とする「清明心の道德」は、「最も古い時代における国民的統一」である「祭り、事の統一」ないしは「祭祀的統一」という変革によってもたらされた社会構造の自覚として現れてくる倫理思想にほかならなかった。そして、こうした「祭り、事の統一」ないしは「祭祀的統一」が可能となったのは、「究極者」ないしは「絶対者」が一定の神として把握されなかったがゆえだとされていたのである。

すなわちそこでは、「究極者は一切の有るところの神々の根源でありつつ、それ自身いかなる神でもない。……すなわち神聖なる『無』¹²」だったのであり、それゆえにこそ、「多数の神々に対する祭祀が相互に対抗せず、しかもまたその独立を失うこともなく、鏡玉剣の崇拜にせられながら生き続けて行った」¹³のだとされていたのである。

しかも和辻によれば、「絶対者を一定の神として対象化することは、実は絶対者を限定することにほかならない」のであって、これに対して、「究極者」ないしは「絶対者」を一定の神として把握しないということは、宗教の発展段階としては原始的ではあるものの、「絶対者に対する態度としてはまことに正しい」¹⁴ものなのだという。すなわち、ユダヤ・キリスト教的な「絶対性と唯一性を主張して他の神を排斥する神」は、「私」をもって世界を支配しようとする神にほかならないのであり、こうした神の「非正義性」に対して和辻は、アマテラスやオオクニヌシのような「悪事を詔り直す寛容」や「復讐しようとしめない忍従」を表現する「慈愛の神」——すなわち「私を没して、公の立場に立つ神」——によって立てられる「社会的正義」を対置しようとするのである。¹⁵

こうして和辻は、「究極者」ないしは「絶対者」の不在という問題を、これへの肯定的な評価を表明しつつ、「ただ第一、⁽¹⁵⁴⁾期の原始時代の倫理思想であるのみならず、また後々の時代に顕著な形に展開されて行く倫理思想の萌芽」である「清明心の道徳」と深く結びついたものとして提示していたのであった。

これに対して相良が、「絶対的規範がないところ、この『誠実』だけがよりどころであり、それは切り札的な權威をもっている。私はこのような仕方であれわれの内にある『誠実』が、批判的に問題にされなければならぬと思うのである」⁽¹⁵⁵⁾とし、「思うに、そのような絶対的な規範をわれわれは何ももっていない。何ほどかそうであることが望ましいと思っていることでも、それが絶対的なものであるか否かを問う時、その絶対性を保証するよりどころをわれわれはもっていない。われわれの前に絶対的なものはないのである」⁽¹⁵⁶⁾と、こうした「絶対者」(＝「絶対性を保証するよりどころ」)の不在をこそ、克服すべき「誠実」と深く結びついた問題として提起していたこともまたすでに見た通りである。

こうして「絶対者」の不在を問題視することから説きおこした相良は、「世界の代表的な諸民族は、その古代から何らかの仕方で客観的な行為の規準を問題にしていた。旧約の律法、ギリシャのロゴス、インドの法、中国の道がそれである」とするとともに、古代の日本人が「規範に対する心情の純粋性ではなく、心情の純粋性自体を重視していたこと」に注目して、「心情の純粋性をひたすら追求した日本人が、この大陸の道・法・道理を説く思想にふれた時、どのような反応を示したか」⁽¹⁵⁷⁾を問うことから、「心情の純粋性の尊重」の伝統と大陸から流入した外来思想としての「理法」への関心との関係をめぐる思想史を展開しようと試みたのであった。

かくして相良は、一方では、①日本人には普遍的な規範の意識が形成されなかったということ、個別的な規範

は事態に虚心に対するとき直覚的に捉えられてくるものとされ、それを理性的に追究する姿勢は形成されなかったということ、したがってここでは、規範自体よりも主体の姿勢と心情のあり方が重視され、倫理的努力の焦点は心情の純粹性・真実性の追求に向けられてきたということ、他方では、②道理・真理を主張する時にも、底辺に「自他人倫の和合」への配慮がより究極的な価値として働いていたということ、規範を説き真理を説いても日本人の心の底辺において支配していたのは「自他人倫の和合」であったということ等々を見いだすこととなるのである。

とりわけ後者の「自他人倫の和合」への配慮という問題について相良は、「道徳を、神と神の前に一人立つ人との関係において、したがって神のロゴスとして捉える立場と、人間共同体の組織法則として捉える二つの立場があることを示した」⁽¹⁵⁸⁾とされる和辻倫理学にあらためて立ち返り、「超越的なもの否定は、その対極である人倫重視の方向をとってあらわれざるをえない。それはまず神あるいは個人ありきに対して、まず人倫ありきである」⁽¹⁵⁹⁾と喝破するとともに、「倫理を神や理性のロゴスとしてではなく、人間共同体の組織法則として捉える和辻の試みは、日本の伝統を生かしつつ、普遍的な理法を考えていく確かに有力な一つの試みであったと思われる」⁽¹⁶⁰⁾と、結論的には和辻倫理学への回帰を表明することとなるのであった。

こうした相良の議論において、「究極者」ないしは「絶対者」の不在、あるいはそれに由来する「絶対的規範」の不在という問題についての評価は、和辻のそれほど明確ではないように思われる。相良が、「これを批判的に吟味することが、私の生き方を止揚して、それをより高められたものにするための核心にかかわることのように思われる」⁽¹⁶¹⁾とまで述べて、その克服をめざす「誠実」(「心情の純粹性の尊重」の伝統)は、「絶対的規範」の

不在という問題に対して、同時にそのコインの裏にあるはずの「自他人倫の和合」への配慮という問題に対して、はたしていかなる関係に立つといるのであろうか。相良の議論はアンビバレントであり、揺れ動いているようにも見える。

しかし和辻のそれと同様に、「誠実」とその源流としての「清明心」をめぐる相良の議論においてもまた、「究極者」ないしは「絶対者」の不在、あるいはそれに由来する「絶対的規範」の不在というモメントが重要な位置を占めていたことだけは疑うべきもないであろう。ここではさしあたり、このことを再確認しておくことにしたい。

和辻と相良の「清明心」についての議論についての検討は当面この程度にとどめることとして、丸山の『講義録』に著された「原型（プロトタイプ）」論の検討や『古事記』および『日本書紀』のテクストに即した「清明心」ないしは「キヨキココロ・アカキココロ」の倫理的内容の検討といった課題へと本稿の考察の歩みを進めていかなければなるまい。こうした検討をふまえたうえで、和辻と相良の議論から見いだされた①「感情融合的共同体」における倫理、②「無私性≡全体性への帰依」、③「心情の純粹性の尊重」、④「自他人倫の和合」への配慮、⑤「究極者」ないしは「絶対者」の不在、あるいはそれに由来する「絶対的規範」の不在といった諸モメントとそれらの相互関係といった問題へと再び立ち戻ることとなるであろう。

だがその前に次章では、歴史心理学を標榜する湯浅泰雄や民俗学の立場から南島（琉球諸島）の民俗をも視野に入れた議論を展開する荒木博之らの議論にも目をむけておかなければなるまい。

第三章 「清明心」論の継承

第一節 歴史心理学と「清明心」

和辻哲郎門下に学び、その後、ユングの深層心理学を導きにした西欧精神史の研究を経て、「古代から現代に至るまで日本の歴史の深層にたえることなく流れている日本人の心の世界のありようをたずねてみたい」という問題意識から『日本古代の精神世界——歴史心理学的研究の挑戦——』を著わした湯浅泰雄⁽¹⁰²⁾は、その師・和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論を継承しつつ、自らの拠って立つ歴史心理学の視点から「清明心」に関する独自の議論を展開した。本節では、和辻の「清明心」論との異同に注目しながら、こうした湯浅の議論を検討することとしよう。

自らの拠って立つ「歴史心理学 psycho-history」とは、個々の思想家の思想や時代の思想傾向を内在的に分析し理解しようとする思想史研究の方法における「内からの見方」を掘り下げてゆくところから生まれてきたものなのだと言われている。すなわち、

歴史心理学 psycho-history は、内からの見方を掘り下げてゆくところから生まれてきたものということができる。心理学的視点を重んじるということは、さしあたっていえば、人間的主体の行動を規定する内面的動機を重くみることを意味する。心理的にいえば、行動への動機づけ motivation は知的思考による認識ではなく、感情（情動）と欲求の中に求められる。こういう観点から歴史——より限定していえば人間の歴史

的生の様式——を見てゆこうとする態度は、デイルタイやウェーバーの精神史研究の中にその先駆的形態を見いだすことができる。……ただし彼らの研究は、心理学の理論や実証的成果をはっきりふまえて出てきたものではない。これに対して歴史心理学は、フロイトの精神分析学（一般的にいえば深層心理学 depth-psychology）を導きにして生まれしてきた歴史解釈の方法である。⁽¹⁶³⁾

湯浅によれば、彼の師である和辻の日本思想史研究にも影響を与えているとされるデイルタイや、デイルタイと同じ基調に立つウェーバーが、主体の行動様式の内面的動機を問題とする場合、その分析の対象とされるのが「知的に概念化されている思念」の内容であるのに対して、歴史心理学は、「主体の知的判断による自己認識をこえた深層にはたらきかけつつ、彼を無自覚の中に一定の行動へと突き進ませていく力」である「無意識下の情動の力」の作用をより重視するのだという。⁽¹⁶⁴⁾

すでに検討した和辻の「清明心」論と本稿で検討されるべき湯浅のそれとの異同は、和辻と湯浅とのこうした歴史解釈の方法的相違に根差したものだということになる。

ところで、湯浅がその歴史心理学において依拠するのは、いうまでもなくユングの深層心理学にほかならない。すなわち、

筆者が、心理学は思想史研究にとって重要な方法的視点を提供すると考えるようになったのは西洋精神史に関するユングの諸研究にふれてからのことである。彼の心理学理論は神話や宗教経験に関係している点が

多く、また東洋の宗教に対する関心も深いので、われわれの当面の研究には重要な示唆を与えてくれる。⁽¹⁶⁵⁾

ユングは、フロイトが想定した個人的無意識領域の根底に、個体の生活史的条件をこえた超個人的な集合的無意識 collective unconsciousness の領域を認める。……そういう集合的無意識から発現してくるイメージを、ユングは元型、ないしは元型的心像と呼ぶのである。……神話のイメージは、その民族的多様性にもかかわらず共通した基本的主題や普遍的特性を示すことが多いものであるが、ユングはその心理学的理由を、魂の深層領域に潜在する普遍人間の条件に求めるのである。⁽¹⁶⁶⁾

ユングの「元型」論やこれに依拠した湯浅による「日本神話」の分析の紹介には立ち入る余裕も必要もあるまい。ただここでひとこと触れておかざるを得ないのは、こうした湯浅が依拠するユングの深層心理学と、丸山の「古層＝執拗低音」論との関係であろう。

一九八一年に国際基督教大学アジア文化研究所が開催した「日本文化のアーキタイプスを考える」をテーマとする連続講演会の記録は、周知のように『日本文化のかくれた形⁽¹⁶⁷⁾』として刊行されており、そこには丸山の「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み——」⁽¹⁶⁸⁾と題された講演録も収録されている。主催者である武田清子はこの連続講演会の趣旨をつぎのように語っていた。すなわち、

私どもがこの講演会（研究会）を計画したとき、私どもは、スイスの心理学者で精神医学者、カール・G

・ユング (Carl Jung) の用語「アーキタイプ」……を、それに厳密に即して——というよりも、それは
はみ出しても——思想史の研究、特に、日本文化、思想史が底ふかくに内包する、ある特質の考察を進める
上に、一つのキー・ワードとして利用し、集团的無意識の領域にかかわる思考様式、価値意識についての考
察のアプローチを探りたいと考えたのであった。そして、「日本文化のアーキタイプを考える」の表現で
テーマをかけた。⁽¹⁶⁹⁾

もっとも武田が、「この講演は、加藤周一、木下順二、丸山真男の三氏が、それぞれの問題意識や学問的、思
想的歩みの途^{みち}に沿いながら、『日本文化のかくれた形^{かた}』について自由に語られたものである。ユングのアーキ
タイプを前提として、それを日本文化に適用することを意図されたものではない⁽¹⁷⁰⁾」としていることも忘れてはな
るまい。

しかし武田が、『かくれた形^{かた}』の模索、考察のプロセスにおいて、視点を、まず方法論の問題にむけよう。日
本民族の文化・思想のふところ深くに内在する特定のパターン、ある特質を、思想史の方法論の課題として問う
考察の一つに、丸山真男氏の『古層』の概念がある⁽¹⁷¹⁾と論じているように、ユングの「元型」アーキタイプ」
論と丸山の「古層」執拗低音」論になんらかの親和性をもとめていたことは疑うべくもないように思われる。

これに対して丸山自身も、「日本の思想のアーキタイプということで話をしろという武田 (清子) さんのご
依頼だったわけです。私が、一九七二年に『歴史意識の「古層」』という論文を書いたので、そういう関係で恐
らくそういうテーマを考えているとお思になったのでしょう。それはそれでまったく見当違いとはいえませ

ん⁽¹⁷²⁾と応じているのである。

もちろん丸山は、自らの議論とユングの「元型Ⅱアーキタイプス」論との関係については、つぎのように否定している。すなわち、

ここで私が使ったのは、「原型」という言葉であります。日本思想の「原型」というのを講義のはじめに論じました。外国語として念頭にあったのは、プロトタイプという言葉でした。そのころ私はもちろんユングはまったく読んでおりませんから、ユングのアーキタイプから暗示を受けたものではありません。たださっきのような、私の体内に発酵してきた「開国」とか文化接触の在り方とか、日本文化と日本社会の変容性と持続性との逆説的な結合といったことからだんだん問題を煮詰めてきて、どうしても日本政治思想史の冒頭に「原型」ということを論ずる次第になったわけです⁽¹⁷³⁾。

さらに丸山が「原型」から「古層」へとその用語を代えるにいたった理由について、「『原型』といいますが—— prototype といっても archetype といってもどちらにしても——なにか古代に日本人の世界像が決定的に定まってしまったというような非常に宿命論的な響きがあるでしょ。古代に『原型』ができてしまつて、後はいろいろ時代とともに変わるかもしれないけれど、結局それが歴史を通じて貫徹するということになれば、非常に宿命論的です。少なくともそういう誤解を招く⁽¹⁷⁴⁾」と語っていたことをつけ加えることもできよう。

このように丸山が、ユングの「元型」論への依拠を明白に否定しながらも、ある種の共鳴関係を認めることに

は必ずしもやぶさかではなかったのではないかと思われることをここでは確認しておきたいのである。

「『つぎつぎ』と撰取された（外来の——引用者）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』に変容させてしまふ。そこに執拗低音としての役割があった⁽¹⁷⁵⁾」として、その無意識裡の拘束を問題とする丸山の「古層＝執拗低音」論と、「無意識下の情動の力」——とりわけ「集合的無意識」の領域におけるそれ——を重視するユングの深層心理学に自覚的に依拠しようとする湯浅の歴史心理学とのこうした微妙な距離感をふまえたうえで、本稿の議論を進めていくこととしたい。

同時にふまえておくべきだと思われるのは、湯浅の「周辺文明としての日本文化」という歴史理解の枠組みと、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」との親近性である。湯浅は日本の文化を、中国を中心とする東アジアの「周辺文明」の一つであると位置づけ、つぎのように説き起こすのであった。すなわち、

日本の文化は、中国を中心とする東アジアの周辺文明の一つとして成立した。「周辺文明」という意味は、中国やインドのようないわゆる古高文明old high cultureのように、自己自身の内部から生まれた内発的発展によって未開から文明の段階へ進んだわけではない、ということである。つまり、日本人は外来文明を受容することを通じて文明社会の段階へと進んだのであるが、そこに生まれてきた文化は、その栄養素を与えた母胎である中国の文化とはいちじるしくちがった性格をもつものになった。したがって日本の文化について考える場合には、その受容あるいは変容のしかたについて検討することが重要になってくる⁽¹⁷⁶⁾。

日本の伝統文化は、いうまでもなく、世界宗教と世界帝国を生み出した人類文明の「中枢」に位置しては
いかなかった。それは、東アジアにおける周辺文明の一つである。周辺文明というのは、中枢にある大文明
(たとえば中国とかインドの古代文明) から一定の距離に位置すると共に、中枢文明の担い手とはちがった
民族によって形成された文明のことである。未開民族の住む地理的位置が中枢文明に近すぎる場合には、中
枢文明に吸収同化されてしまうために、周辺にある民族の文化は固有の発達をとげにくい。逆に中枢文明か
らあまりに遠い位置にある場合には、未開から文明へ進む時期が非常に遅れてしまう。ここで周辺文明とい
うのは、中枢文明から一定の距離を保っているために、中枢から発する文化的影響力を受けとりながら、政
治的には実質的な独立性、あるいは半独立性を保っているような文明である。思想史にとって重要なことは、
周辺文明のもつそういう特殊性によって、それぞれの民族がもつ個性的特質によって色こく染めあげられた
文化と思考様式がそこに生まれてくるという点である。⁽¹⁷⁾

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
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丸山の議論⁽¹⁸⁾と、湯浅の「周辺文明としての日本文化」というそれには、もちろん微
妙な——しかしおそらくは、ある決定的な——相違が存在するのだが、ここではさしあたり両者の親近性にこそ
注目しておく。とりわけ丸山がつぎのようにその「文化接触と文化変容の思想史」の「地政学的要因」につい

て語るのと、湯浅のそれとは瓜二つであるといってもよいであろう。すなわち、

日本はかつてのマイクロネシア群島、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から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、高度な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、逆にマイクロネシア群島になると、文化の中心部から「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くるので、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持つことになる。⁽¹⁷⁹⁾

一方では和辻門下として、その「清明心の道徳」をめぐる議論を継承しつつ、他方では丸山と多くを共有するかに見える方法論に立つ湯浅の「清明心」理解に本稿が注目する所以である。

ともあれこうした「周辺文明」という日本文化の理解枠組みに立つ湯浅にとつて、日本の古代思想史研究の最も中心的な課題のひとつは、「神道と天皇制の関係」という問題の解明であり、またその集合心理的条件の分析なのだということになる。⁽¹⁸⁰⁾そしてそこにおいては、「清明心の觀念に示されている考え方が、思想史的観点から古代の国家体制と神道の関係について考える場合に、一つの重要な手がかりを与える」⁽¹⁸¹⁾ものと位置づけられることとなるのである。

「周辺文明」という観点から「神道と天皇制の関係」という古代思想史研究の中心課題をとらえようとする湯浅にとって、その議論の起点となるのはつぎのような歴史認識であろう。すなわち、

ヤマト王権は古墳時代末期（六世紀）のころから、地方の王たちに「国造」という称号を与え、また地方国家の支配地域の中にミヤケとよばれる中央からの直轄支配地をつくってゆく。この時代は日本が朝鮮半島の三つの国家（高句麗・新羅・百濟）と外交的軍事的交渉をもっていた時期に当っており、その国際的緊張が中央集権化の勢いをつよめたのである。こうして歴史は、大王の時代から天皇の時代へと進んでゆく。

要するに、天皇を頂点におく中央集権的な政治支配の体制は、そうした国際的緊張に対応するために急速につくり上げられた、いわば急ごしらえの体制であった。思想史の立場からみれば、それは政治上の要求が先行することによって造られた権力システムであって、古高文明にみられたような、文明内部における長い思想的な変容から生み出されてきたものではない。したがって古い信仰習俗は、古代天皇制の下でもそのまま存続していった。⁽¹⁸²⁾

湯浅によれば、「天皇と神道の歴史的関係」について考えるには、この点が重要なポイントになるといえる⁽¹⁸³⁾。こうした湯浅の歴史認識が、その師・和辻の——古墳時代から古代律令制国家の成立を（イ）他民族の侵入や支配や干渉を受けることなく展開した「原始時代以来の社会構造の変遷」を明らかにするというその「社会構造」論の立場から、（ロ）①われわれが学問的にたどり得る最も古い時代における国民的統一の成立、②大化

の改新やその後の法制の整備を絶頂とする国家的組織の完成という二段階の発展段階の設定を通じて把握していた——認識とはまったく異質なものであることを、まずは確認しておかなければなるまい。

そのうえで問題となるのは、湯浅が「古代天皇制」の下でもそのまま存続していったという「古い信仰習俗」（＝湯浅が「古代神道」と呼ぶもの）とはいかなるものか、そして「清明心」の観念とこの「古い信仰習俗」＝「古代神道」との関係はいかなるものとされているのかという問題であろう。

第二節 部族宗教としての「古代神道」

湯浅によれば、国際的緊張に対応するために急速につくり上げられた、いわば急ごしらえの体制であった「古代天皇制」の下では、「古い信仰習俗」＝「古代神道」がそのまま存続していったのだとされるのであるが、この「古代神道」の本質的性格は未開宗教としての「部族宗教」の性格を守ったままだったのだ——それどころか、この性格は近代に至るまで基本的に変わることにはなかったとまでされるのだが——⁽¹⁸⁴⁾ということになる。すなわち、

われわれがここで注意しなくてはならないのは、古代神道がこのような地域共同体の信仰のレベルから脱却できなかつたという点である。古代律令国家の統一的体制が確立すると共に、政治面では天皇制が形成され、これに応じて、宗教の面では、皇室の祖先神とされた天照大神の信仰が発達してくる。しかし伊勢神宮の宗教的権威は、他の神々の権威を否定するほど強力な地位に登ることはなかつた。このことは、古代神道が律令国家の統一的政治体制ないし古代天皇制を支える精神的機能を十分に果たせなかつたことを示してい

る。……古代日本における天照大神の信仰は、このような強い一神教的權威を欠いている。……言いかえれば天照大神の信仰は、統一的民族国家としての律令国家の精神的連帯性を保証する社会心理的機能を果たし得なかった。……しかし古代神道の祭儀や神観念は、統一国家形成以前の氏族的小国家つまり地域共同体の精神的連帯機能を果たしていたにすぎないので、統一国家の体制である律令的天皇制を直接に支持する心理的機能を果たすことはできなかったのである。古代神道と古代国家の体制の関係を考える場合には、この点が重要なポイントとなる。⁽²⁰⁾

こうした湯浅の理解は、和辻の『日本倫理思想史』における「二重の祭事的統一」という議論に対して、つぎのような批判的継承の關係にあることが注意されるべきであろう。すなわち、

かつて和辻哲郎は、日本神話の体系を「二重の祭事的統一」と特徴づけたことがある。和辻のいうところでは、日本各地の原始的小共同体はそれぞれの地域の神に対する信仰によって結合した祭祀的統一体であり、その上により高次の祭祀的統一体を形成したのが、皇祖神の祭りを頂点とする古代国家の体制であった。したがってそれは「単階的な集団ではなくして複階的団体、すなわち祭祀的統一たる地方団体をさらに統一せる高次の団体である」と和辻はいうのである。この見方は、右にのべたような古代国家の二重構造を、神話の分析からとらえたものと言ってよいであろう。ただし和辻のこの見方は、一般的な日本神話観としてのべられたものであって、神話の複階構造の上層と下層がどういう性質の、差をもっていたかという点にまで立入

っていない。⁽¹⁸⁶⁾

儀礼神話は古代農耕社会の底辺の習俗を確立する母胎となったものであり、政治神話は古代天皇制理念の原型をつくり出したものである。したがって三品氏の用語を用いるとすれば、和辻のいう日本神話における「二重の祭事的統一」は、その底層が地域民衆の共同体における儀礼神話的⁽¹⁸⁷⁾性格をもち、上層が政治神話的⁽¹⁸⁷⁾性格をもつような複階的統一体であって、この底層と上層は、異質な思想的性格をもつ複合体を形成していったと考えなくてはならないであろう。

いうまでもなくここで問題となるのは、統一国家形成以前の氏族的小国家つまり地域共同体の精神的連帯機能を果たしていたものとされ、古代農耕社会の底辺の習俗を確立する母胎となった儀礼神話的⁽¹⁸⁷⁾性格をもつものとされる「古代神道」——未開宗教としての「部族宗教」の性格を守ったままだったとされるそれ——が、湯浅によつていかなるものとしてとらえられているのかという点であろう。

宗教学の観点から信仰の伝播の範囲に即して分類すると、宗教は「部族宗教」「民族宗教」「世界宗教」の三つのタイプに分けられると湯浅はいう。湯浅によれば、「古代天皇制」の「二重の祭事的統一」の底層をなす「古代神道」とは、ユダヤ教やヒンズー教のような「その信仰形態が一つの民族全体にひろがっている宗教」としての「民族宗教」ではなく、南北アメリカ、アフリカ、パプア・ニューギニア、太平洋地域などの現住民の信仰にその実例が見られるような、「未開社会に特有の形態で、同一民族の間でも部族によつて信仰の対象となる神や

信仰形態がちがう」と特徴づけられる「部族宗教」の性格をもつものにほかならない。⁽¹⁸⁸⁾すなわち、

平安時代の神社調査報告である延喜式神名帳に記載された神社（式内社）の多くは、古墳時代からの伝統をもっているものと思われる。それらは主に古代の農民・山住民・海民などが信仰していた聖域であり、祭られている神は元來、山・川・森・湖・海など、それぞれの地域の自然に住む精霊、つまり自然霊である。

宣長が、古代人のいうカミとは巨石・巨木から狐や蛇のたぐいまで、すべて「尋常ならぬ徳」^{ヨフツネ}あるものすべてを指したといったのは、当時としては大へんな卓見である。カミとは大地の霊としての genius loci（地域の霊）であった。したがって神々の名も地域によって多様であり、俗にいう「八百万の神々」^{やおよろず}という言葉もそこから来ている。このような信仰形態は、右に言った部族宗教の特徴とよく一致している。ここには、日本民族の全体が共通して信仰の対象とする神は存在しない。⁽¹⁸⁹⁾

湯浅によればこうした未開宗教の特徴は、アニミズムやマナイズムのそれであるということになる。すなわち、

宗教心理的観点からみた場合、未開宗教の特徴はアニミズムとかマナイズムとよばれている。アニミズムは「靈魂」^{アニマ}の信仰という意味で、自然霊ばかりでなく死者や祖先の霊も含んでいる。マナは自然の中に存在する汎神論的靈気ともいふべき作用で、それが強い力となって一定の事物に宿ったものである。カグツチ、イカツチ、ワタツミ、ヤマツミといった古語につけられた「チ」「ミ」などの接尾語はマナに当る。心理学

にとつては、未開人たちがそういうアニマやマナをどのようなイメージでとらえていたかということが問題になる。ここには、ふつう動物形象神 theriomorphism と人間形象神 anthropomorphism が区別される。……未開宗教の古い段階では、動物的イメージで表現されることが多く、新しい段階になると人間的イメージによって表現されるようになってゆく。……ヤマトにおいて日本神話の体系化が進んだと思われる古墳時代末期は、そうした神々の変容の過程の始まりの時期に当たっている。神々の変容は、五世紀以上かかって徐々に進んでいったわけである。⁽⁹⁹⁾

湯浅によれば、こうした未開宗教のアニミズムやマナイズムは、「山河の荒ぶる神としての生ける自然に対する畏怖の心情」という未開人の内面的エートスに由来する。⁽¹⁰⁰⁾ すなわち、

未開人の世界像においては、人間より上に、恐るべき力をもった存在が無数に支配していた。それらの存在は、われわれ人間と同じように、何かを語り合っている。いや人間に知り得ない神秘的言葉で語り合い、われわれの生をみつめているのだ。……神々とは元来、感覚的に固定した形ではとらえ難いものであって、世界のみえざる存在の根拠から発現してくる神秘な力として経験されるものである。目に見える動物や巨木・巨石などは、そういうヌミノエの領域から発現する力を示す象徴であり、通路なのである。⁽¹⁰¹⁾

こうして「古代天皇制」の「二重の祭事的統一」の底層をなす「古代神道」を、古代農耕社会の底辺の習俗を

確立する母胎となった儀礼神話的性情をもつものとする湯浅は、そこに未開宗教としてのアニミズムやマナイズムといった特質を見いだしていたのである。したがって、湯浅はつぎのように結論づけるのであった。すなわち、

古代国家の体制は、律令制という上部構造と氏族制度という下部構造をもつ二重支配の体制であった。神に関する古代日本人の観念にはこの上部構造を反映したところがあつて、表層の部分では、人格化された神々が天皇家を含めた豪族の祖先神として子孫に加護を与えるという考え方が見られる。しかしその底層の部分にはこれとは異質なエートスがあつて、「荒ぶる神」に対する古い畏怖の心情が、民衆の思念と行動様式を深層から制約していたと考えられる。⁽¹⁹³⁾

湯浅によれば、こうした底層における「荒ぶる神」に対する畏怖の心情に根ざした内面的エートスは、「平安朝から展開してくる山岳修験の世界に見ることができ」⁽¹⁹⁴⁾ばかりでなく——かのレヴィーストロースの「数ある工業社会の中で、日本は、アニミズムの思考が今もなお生きている最後の社会である」という言明を援用し、「彼がいうように、日本の歴史的伝統の中に未開時代のアニミズムの心性が今もなお生きているとすれば、この問題は日本思想史の研究にとってはなほ重大である。そこには、日本の長い歴史を今日まで一貫している思想的エネルギーの源泉が潜在していると考えられるからである」⁽¹⁹⁵⁾とされるように——、現代にまで引きつがれている問題なのだといふのである。

そして「清明心」という主題もまた、湯浅によって、こうした「古代天皇制」と「古代神道」との関係のなか

に位置づけなおされることとなる。

ただその「清明心」論に目をむける前に、湯浅が提示するもう一つの重要な論点に注目しておく必要がある。それは、湯浅が未開宗教のアニミズムやマナイズムの特徴を見いだす「古代神道」が、そこにおいて精神的連帯機能を果たしていたとされる「氏族的小国家Ⅱ地域共同体」、すなわち「古代農耕社会」とはいかなるものであったのかという問題にほかならない。

湯浅は「日本における未開社会から古代社会への移行は、いうまでもなく弥生時代以来の稲作農耕の発展によって推進されたものである」⁽¹⁹⁶⁾とし、神道的儀礼の母胎になった稲作社会としての古代社会の状況を知るためには、その底辺にあった「古代農村の習俗」に注目しなければならないという。⁽¹⁹⁷⁾

筆者は先に、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ないにもかかわらず、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のだとする丸山の議論と、「周辺文明」のもつ特殊性によって、それぞれの民族がもつ「個性的特質」によって色こく染めあげられた文化と思考様式がそこに生まれてくるという湯浅の議論との間には、その親近性にもかかわらず、ある決定的な相違が存在するのではないかということを示唆した。その決定的な相違とは、湯浅が「古代神道」に未開宗教としてのアニミズムやマナイズムの特徴を見いだしながらも——こうしてあくまでも稲作社会としての古代社会やその底辺にあった「古代農村の習俗」——すなわち稲作農耕——にこそ、日本文化の「個性的特質」なるものを求めようとしていることにあるのではないかと思われる。この問題には、後にあらためて立ち戻ることとなるはずである。

湯浅によれば、弥生時代中後期から古墳時代にかけては、弥生時代初期以来の自然灌漑から人工灌漑へと移行し、つつある時代なのであり、人工灌漑の技術（設備面での排水路・畦・樋・溜池・堰等々、労働面での耕作・田植・施肥・除草等々）の発達につれて、個々の家族を超えた広い地域の農民の力を結集する広域共同体の習俗的精神的規制力が成長しつつあったと考えなければならないという。そして「儀礼神話の祭儀体系は、そういう習俗的規制力をつちかう母胎になったものと考えられる」とするのである。⁽¹⁹⁸⁾

こうした「習俗的規制力」の社会制度的基盤は一般的にいえば「血縁共同体の原理」と「地縁共同体の原理」なのであるが、吉田孝の議論⁽¹⁹⁹⁾に依拠しつつ、湯浅はこの両者がともにきわめて弱いものにすぎなかったことを指摘するのである。すなわち、

吉田氏のいうところに従えば、日本の古代社会における家族制度は双系的性格のつよいものであって、父系母系いずれかの単系の親族との関係が特に重視されることはなかった。このことは、強い単系親族組織をもつ社会、たとえば父系を重んじる中国の家族制度の伝統とくらべて血縁的原理の支配力がきわめて弱かったことを意味する。……われわれは、古代社会の底辺がこのように流動的で拘束力の弱い血縁共同体原理に支えられていたということに、まず注意しておく必要がある。⁽²⁰⁰⁾

弥生時代の終りから古墳時代にかけては、人工灌漑の建設と維持のために地域の連帯性が必要になり、広域共同体の習俗的規制力が次第に強まってきたものと考えられる。……この点についてそうはつきりしたこ

とはいえないが、大勢は、血縁的原理の場合と同じく古代社会の状況はまだまだかなり流動性にとんでいたのではないかと思われる。吉田孝氏によると、日本の農村は八世紀（奈良時代）ごろは、まだ開墾と荒廢のたえざるくり返してあった。したがって、農民が一定の土地へ定住する習慣はまだ確立していない。……農民の定着は、鎌倉時代でもまだ確立していなかったようである。⁽²⁰⁾

湯浅はさらに、「個々の村人を中心にしてひろがる双系親族の連鎖的累積体⁽²⁰⁾」であるとされるタイの伝統的稲作社会の構造との比較を行なうという興味深い議論を展開しつつ、「清明心の道德」の本質を「無私性、全体性への帰依」ととらえた和辻の議論との関係で、きわめて重要な結論に至るのである。すなわち、

われわれ近代人が日本の農民の伝統的生活様式を考える場合には、ふつうイエとムラ、つまり血縁と地縁という二つの契機が個人をこえた共同体を支える原理になり、それに所属する成員としての個人に対して、全体性への服属を要求するものと考えらるであろう。しかしこのようなパターンは、古代社会ではまだ原則として成り立たないのである。ただし血縁共同体の観念と地縁共同体の観念を比較すると、相対的に言って、後者の規制力がつよかったと言つてよいであろう。日本の稲作農耕がおかれた自然条件によつて、地域共同体の習俗的規制は強化されざるを得ない性格をもっているからである。⁽²¹⁾

湯浅は、和辻の「清明心」論における「無私性＝全体性への帰依」というその本質の根幹を、つまりは帰依す

べき対象である「感情、融合的な共同体」の「全体性」の——少なくとも「二重の祭祀的統一」の底層における——成立、そのものを疑っているように見える。そうであるとすれば湯浅にとって、「清明心」とはいかなるものとされていたのであろうか。いよいよそれを問う時が来たようである。

第三節 「清明心」の道德と美意識

前節で指摘したように、湯浅の「古代天皇制」と「古代神道」をめぐる議論は、和辻の「清明心」論の「無私性」全体性への帰依」という本質理解の根幹を掘り崩しかねないものであった。にもかかわらず湯浅は、「清明心の道德と美意識」をめぐる議論を和辻および相良の「清明心」論へのつぎのような肯定的な評価から説き起す。すなわち、

「清明心の道德」という言葉は、和辻哲郎の『日本倫理思想史』に用いられてから有名になったものである。和辻はこれを神話伝説に表現されている基本的な道德観念であると解釈し、日本人の道德観念の最も古い形態はここに見出されると言う。さらに和辻は、この清明心の道德が天皇崇拜思想と結びついている事実を指摘する。したがって、日本人の道德観念はその歴史の最も古い時期から既に天皇崇拜と結びついて成立しており、それが日本の倫理思想の伝統の出発点になったという。……私はこの書における和辻の原理的主張に対して賛成するわけにはゆかないが、そこには、思想的にみて重要な内容が含まれていると思う。

……清明心の道德が、日本人の道德観念の最も古い表現形態であるという和辻の指摘は、基本的に正しいと

思う。⁽²⁹⁶⁾

清明心・正直・誠という観念は、いずれも自己中心的な私利私欲を排し、心中に「一物をたくはへず、私心のなき」(親房) 内面的心情の純粹さを理念とする点で一貫した共通性を示している。別な言い方をすれば、それは集団的帰属性を重視する態度であるともいえるであろう。日本人の伝統的エートスにそういう性格がつよいことをはじめて指摘したことは(和辻と相良の——引用者)両氏の功績であると思うが、私ここで言いたいのは、清明心↓正直↓誠という観念の系譜には、それぞれの時代・状況に由来する意味内容の差があったのではないかという点である。清明心について言えば、この観念の背景には古代社会に特有の意味と構造が存在していたと考えられる。⁽²⁹⁶⁾

湯浅が和辻／相良の「清明心」理解を全面的に肯定している訳ではないことは確かであろう。しかし湯浅が、自己中心的な私利私欲を排した無私な内面的心情の純粹さを理念とし、集団的帰属性を重視する「清明心↓正直↓誠という観念の系譜」に日本人の「伝統的エートス」を見いだし、その始原に「日本人の道徳観念の最も古い表現形態」としての「清明心の道徳」を位置づけることで、和辻／相良の議論を積極的かつ批判的に継承せんとしていることもまた確かなことであるといわなければならないまい。換言すれば、その歴史心理学という方法や「周辺文明としての日本文化」という理論的枠組み、さらには「古代農村」における血縁的・地縁的な「習俗的規制力」の弱さ、という議論にもかかわらず、その「清明心」論においては、いまだその師・和辻の議論の呪縛から解

「キヨキココロ・アカキココロ」考(一)

七七

放されてはいないということであろうか。

ところで湯浅によれば、思想史にとって「清明心」の観念に興味がもたれる理由は、①「清明心」の観念に示されている考え方が、思想的観点から古代の国家体制と神道について考える場合の重要な手がかりをあたえること、②「清明心」の観念は日本人の道德観念ばかりでなく、美意識や自然観とも深い関係があるように思われること、③「清明心」の観念は、日本人の独特なものの考え方・感じ方——いわゆる日本の心性——の歴史的原点がどのようなものであったかを考える手がかりをあたえるものであることの三点であるということとなる。②

の「清明心」と美意識や自然観との関係という論点は、和辻や相良の議論には必ずしも明確にはあらわれないものであり、まずはこの点から、湯浅の語るところに目を向けてみよう。

湯浅も——和辻や相良と同様に——『古事記』と『日本書紀』におけるアマテラスとスサノオの宇氣比ウケヒ誓約の場面に注目し、つぎのように論じる。すなわち、

ヨキ心は「キヨキ心」「ウルハシキ心」「アカキ心」であり、アシキ心は「キタナキ心」「クラキ心」である。このように、道德的善悪の区別が美醜の区別と結びつき、さらに美醜の区別が浄スガ穢ケガレの区別と同一視されていくところに、清明心の観念の独特な性格があらわれている。

「きれい」という日本語には「美しい」「beautiful」という意味と「清潔」「clean」という意味がある。「美ミ—醜ウチ」ということと「浄スガ—穢ケガレ」ということは性質のちがった問題であって、前者は心理的次元における価値の対比であり、後者はいわば物理的次元における対比である。日本人の価値の感覚ではこの両者が分かれておらず、

道徳意識と美意識が結びつきやすい。また日本人の美意識はその自然観と結びつくことが多く、自然美の基準の一つはその「清らかさ」におかれる傾向がある。したがって、ふつう西洋の考え方にふつうにみられるような人為（道徳）と自然の異質さを強調する考え方もあまりないのである。⁽²⁰⁸⁾

湯浅はこうしたキヨキ心―キタナキ心の対比の背景に、「儀礼神話以来の神観念」が存在していることに注意を喚起する。すなわち、

日本の古代人は、「山河の荒ぶる神々」の住む自然を清浄な聖域としてとらえた。神は汚れを嫌うという観念は、古代神道の習俗の中にひろく浸透している考え方である。……神に近づくには、ミソギとかハライという浄化の行爲がまず要求される。このような神観念と祭祀観の中に、清浄を崇び、汚穢をしりぞける心理の母胎がある。要するに、清明心の観念の歴史的背景には、政治神話や律令制が形成されるよりはるか前の「山河の荒ぶる神」に対する畏怖の心情が存在していたということに注意しておく必要がある。⁽²⁰⁹⁾

こうして湯浅は「清明心」の観念の歴史的背景に、未開宗教としてのアニミズムやマナイズムの特徴をもつ「山河の荒ぶる神」に対する畏怖の心情が存在することを強調するのであるが、それにもかかわらず、「清明心の道徳」の本質に「全体性つまり集団組織に対して私心を滅して服従すること―すなわち「無私性」全体性への帰依」――を見いだす和辻の議論を否定することはない。なぜなら、そこに「弥生時代以来徐々に発達して

きた稲作農耕社会の習俗、特に人口灌漑設備の建設と維持のために必要な地域共同体の習俗」という歴史的母胎を見いだすからにはかならない。すなわち、

和辻が、キタナキ心は全体性の権威にそむくことであると言った背景には、このような古代農耕社会の習俗的規範が存在していたという点に、われわれは特に注意しておかなければならない。……同じアジアの稲作社会でも、タイのような東南アジア型の社会では、全体の統制にそむくことを悪とするような観念はない。われわれはここに、律令国家成立以前の、したがってまた古代天皇理念成立以前の日本人独特の道徳観念の芽生えを見ることができると言つてよいであろう。⁽²⁰⁾

しかし湯浅は、吉田孝に依拠しながら、「日本の農村は八世紀（奈良時代）ごろは、まだ開墾と荒廢のたえず繰り返り返りであった。したがって、農民が一定の土地へ定住する習慣はまだ確立していない。……農民の定着は、鎌倉時代でもまだ確立していなかったようである」と述べて、またタイの伝統的農村社会の構造が古代日本の農村の状況とよく似ていることを指摘して、水野浩一がタイの伝統社会に見いだした「自分を中心として放射状にひろがる二人関係の全体」を意味する「間柄の理論」を援用しつつ、タイの伝統社会では和辻のいう「間柄」とは「全く異質な『間柄』の論理が支配しており、しかもその論理が日本の古代農村のパターンと非常によく似ている」ことに注意を喚起していたのではなかっただろうか。⁽²¹⁾ 湯浅の議論は、その師・和辻の「清明心の道徳」との距離のとり方をめぐって——すなわち、「古代農耕社会の習俗的規範」の強調と未開宗教としてのアニミズムや

マナイズムの特徴への注目とのあいだで——引き裂かれ、揺れ動いているように見える。

いずれにせよ湯浅の「清明心」にとって、「統一国家の君主としての天皇の存在はまだ何の役割も果たしていない⁽²⁴⁾」ということだけは確かである。

それでは「古代天皇制」と「清明心」との関係が湯浅はどのようなものとしてとらえようとしているのであろうか。すでに見たように、湯浅の師・和辻は「清明心の道徳」を「感情融合的な共同体」における「無私性、全体性への帰依」を本質とする倫理思想であるとしていた。和辻によれば、こうした全体性の権威に帰依するか否かは、祭事的団結の社会にあつてはこの権威を具現する統率者に帰服するかということにほかならず、究極においては皇祖神の権威に服するか否かに、さらには天皇の神聖な権威に帰依するか否かに帰するのであつて、すなわち天皇の神聖なる権威への帰依こそがまさに「清明心」にほかならないとされていたのであつた。

これに対して湯浅は、「和辻が清明心を人間関係を支配する道徳意識の問題、つまり個と全体の関係としてのみとらえ、この觀念が元來神と人間の關係、つまり超越的なるもののかかわりを母胎として生れた宗教意識の産物であることに注意していないこと」に批判の目を向け、⁽²⁵⁾その上で、「現御神止大八島国所知天皇」「明神御大八州天皇」に「明き浄き心」「清き明き正しき直き心」を以て仕えよとする奈良朝の「宣命」をとりあげて、「清明心」と天皇崇拜とのあいだに、和辻のそれとは異なるつぎのような関係を見いだすこととなつたのである。すなわち、

律令制下の天皇は、氏族制時代の大王家のような「同輩中の首座」ではなく、隔絶した位置に立つべき存

在である。宣命はこのような姿勢をつよく押し出している。アラミカミの観念が清明心に結びつけられていることは、神に対するような畏怖の心情をもって天皇に対さなくてはならない、という訓戒を意味する。清明心は、……元来は「山河の荒ぶる神」に対するときの畏怖の心情から生れた観念である。したがって宣命は、そのような伝統的心情を、新しく形成された律令国家の君主である天皇に転用することによって、天皇という地位がどのような意味をもっているのかということ解釈しているわけである。⁽²¹⁶⁾

要するに清明心の観念は、和辻のいうように政治神話の伝統が律令国家の天皇観に連続的に受けつがれたとみるものではなくて、逆に律令国家体制の成立が、統一的支配権力を確立する必要にもとづいて、古代神道の底辺のエートスと結びつきつつ、天皇を神に類比する新しい考え方を生んだものと考えられる。清明心と天皇崇拝の結びつきは、そういう新しい時代状況の転回を示している。⁽²¹⁷⁾

かくして、歴史心理学という方法と「周辺文明」としての日本文化という歴史理解の枠組みに依拠しつつ、「二重の祭事的統一」の表層と底層の異質性を強調し、その底層に未開宗教としてのアニミズムやマナイズムの特徴を示し、「山河の荒ぶる神」への畏怖の心情に根ざした「古代神道」を見いだした湯浅は、「古代稲作農耕社会の習俗的規範」をめぐる揺れをはらみつつ、その「清明心」論をつぎのようなものとして提示したのであった。すなわち、

清明心の道徳が、日本人の道徳観念の最も古い形態であるという和辻の指摘は、基本的に正しいと思う。そしてそれは、律令国家成立の時点で天皇崇拜思想に結びついた。しかし清明心の観念の歴史的源泉は、統一国家の成立よりもずっと古く、政治神話形成以前の農業習俗にまでさかのぼるものであると思われる。簡単にいえば、律令国家が成立してくる過程で、政治的上部構造の内部に「天皇」という新しい君主理念が創出されると共に、弥生時代以来、政治的次元よりも底層の習俗の中で徐々に形成されてきた「荒ぶる神々」への畏怖の心情に接合されたところに「清明心」の観念が成立したというのが私の大体の考えである。したがって天皇崇拜と清明心の道徳の結びつきは、日本民族の倫理思想の最も古い時期から存在していたわけではない。それは律令国家と共につくり出された新しい道徳理念であり、その意味において、政治的支配のためのイデオロギーとしての意義をも併せ有するものであった。⁽²¹⁸⁾

湯浅の依って立つ歴史心理学という方法と「周辺文明」としての日本文化という歴史理解の枠組みは、本稿の対象である丸山眞男の「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論と大きく共鳴しあう部分をもっていることは否定できない。拙稿「古層」と『飛礫』——丸山思想史と網野史学の一接点についての覚書き——で、丸山が「古層Ⅱ執拗低音」として聴きとろうとしたものは——網野善彦の「飛礫」とも響き合う、「未開の野生」ともいえるべき——《人類史的》基層に位置づけられ得る普遍的要素にはかならないのではないかと論じてきた筆者にとって、湯浅が「清明心」の観念の歴史的背景になによりも、未開宗教としてのアニミズムやマナイズムの特徴をもつ「山河の荒ぶる神」に対する畏怖の心情を見いだしていたことはきわめて興味深い。

しかし同時に、湯浅はあくまでもその「清明心」の基盤を、「弥生時代以来徐々に発達してきた稲作農耕社会の習俗、特に人口灌漑設備の建設と維持のために必要な地域共同体の習俗」に求めることによって——自らのタテの伝統的な農村社会との近似性の指摘を裏切るかたちで——「感情融合的な共同体」における「無私性」全体性への帰依」を本質とする和辻の「清明心の道徳」へと寄り添いつづけようとしたことも忘れてはなるまい。

たしかに湯浅は、「清明心」と天皇崇拜を連続性においてとらえる和辻の議論を、「天皇崇拜と清明心の道徳の結びつきは、日本民族の倫理思想の最も古い時期から存在していたわけではない。それは律令国家と共につくり出された新しい道徳理念」であるとして、切断してみせた。しかし湯浅の「清明心」をめぐる議論と和辻のそれとの切断はそこに止まるものでしかなかった。

それでは丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論は、そしてそこにおいて「倫理的価値意識」のそれとして見いだされるはずであった「キヨキココロ・アカキココロ」はどうだったのであろうか。次章ではいよいよ、「古層Ⅱ執拗低音」論に先行する「原型（プロトタイプ）」論の段階における丸山の議論を、その『講義録』を素材に検討してみることしよう。

補 論 「清明心」と民俗学

第一節 「清ら」と「清明心」

民俗学者・荒木博之は『日本人の心情倫理』²¹⁹において、柳田国男以来の南島（琉球諸島）の民俗への関心と、和辻以来の「清明心」論を接合し、さらになによりそれを「清浄美」という日本人の「美感」の問題としてとら

えるという議論を展開している。和辻―相良―湯浅による「清明心」論の展開と継承の跡を追ってきた本稿の補論として、こうした荒木の「清浄美」と「清明心」をめぐる議論をとりあげておくことも意義なしとはされまい。それは、柳田民俗学―丸山が「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拒否するだろう」⁽²⁰⁾としていたのはすでにみた通りであるが――と和辻倫理想史とのひとつの接点をしめすものであり、あるいは民俗学による「清明心」論の継承のひとつの様相をしめすものだともいえるであろう。

荒木は『日本人の心情倫理』のモチーフをつぎのように語っている。すなわち、

私はかねがね日本人には「清らかさ」「いさぎよさ」を最高の価値とする考え方が心の基底にぬきがたくあつて、それは真善美というならば「美感」に属すること、そしてその美感が真、善という価値を完全にさしおいて、というよりも真善美を止揚^{しやう}した総合として最高の地位をあたえられているのではないかと思っていた。……ところが、日本人のこの「清らかさ」「いさぎよさ」を価値とする態度とは本質的に何なのか、またそれは何に発するのかという、じつはきわめて根元的な問いかけはこれまでまったくいいほどなされてこなかった。⁽²¹⁾

清浄を求める心はおそらく万国共通のものであるかもしれない。しかしながら日本人が希求してやまない「清らかさ」はきわめて日本独自のものであり、他民族にまずはその類例を見ないものである。……日本人が最高の価値とする「清らかさ」「いさぎよさ」とは、共同体の存在論理の前に、完全に個を揚棄^{ようき}せんとす

る自己否定のすがすがしさに、還元できるものである。こういった自己滅却の理念は共同体論理の要請として、文化の要請としてわれわれの前にのびきならぬ絶対性をもって有無をいわせず存在している。日本人が「清らかさ」「いさぎよさ」を価値として称揚するのはまさにこの故でなければならないのである。⁽²²⁾

こうした荒木のモチーフが、和辻の「清明心の道徳」——「感情融合的な共同体」における倫理思想として、「無私性」全体性への「帰依」をその本質とするそれ——を継承するものであることはもはやいうまでもあるまい。ただ荒木は民俗学者として、柳田国男以来の南島（琉球諸島）の民俗にいわば「原日本」ともいうべきものを見いだそうとする方法によって、この「清らかさ」「いさぎよさ」の価値の本質と根元にせまろうと試みるのである。荒木の議論に柳田民俗学と和辻倫理思想史の接点を見いだす所以である。

荒木が、日本人が最高の価値とするというその「清らかさ」「いさぎよさ」の本質と根元の解明のために注目するのは、『おもろさうし』をはじめとする「沖縄伝承文学」にあらわれる「清ら」（＝「きよら」、近年では「美ら」と表記され「ちゅら」と訓まれることも多い）という概念にほかならない。

荒木は、「昔初まりや てだこ大主や 清らや 照りよわれ……」という国土創造を歌った「ありきゑとのおもしろ」の冒頭の一節や、人間に内在する悪しき要素を吹き出させ、人間浄化の結果をもたらす神のしわざと考えられていたとされる「疱瘡」を歌った「吹き出しもきよらさ 水含もきよらさ 黄味入りもきよらさ 引くがきよらさ」等々の琉歌をはじめ、数多くの古代歌謡（「オモロ」や「クエーナ」）を引きながら、この「清ら」（＝「きよら」）という概念について、つぎのような結論にいたる。すなわち、

こういった場合の「きよら」をたんなる清浄美を指示する琉球方言とする考え方はいまだ充分ではないだろう。私が先に「きよら」には「美しい」だけでは包みきれない、何か至上の価値を志向するような意味の重層構造がかくされているようである、といったのは、まさにこの神とのつながりを、重層構造の根底としてある「清浄美」のなかに予感してのことであつたのだ。「ありきゑとのおもろ」の冒頭句「てだこ大主や、清らや照りよわれ……」の「きよら」もまさしく神に属する太陽のキラキラしさという語でなければならぬであろう。それはこの世のものでない至高美の対象を指示している。かくて、神なる清浄さになったものこそ、南島の人びとが見た美の本然ほんぜんの姿でなければならなかつた。「きよら」とはもともとこういふ意味内容になったものであり、そのような人間のアイデアとしての美を、南島の人びとは「きよら」という美称辞によつて表現しようとした。⁽²⁵⁾

こうして荒木は、①南島（琉球諸島）には「清ら」（＝「きよら」）という美と清浄の両義を同時にもつ美称詞が古来存在していること、および②「清ら」（＝「きよら」）はたんなる清浄美を意味する語ではなく、もともと神にかかわるような至高の美、至高の価値を指示する名辞であつたこと(26)を確認したうえで、同時に、「日本の平安朝文学においても『きよら』は神なる至高の価値を指示する美称詞となつていたこと」⁽²⁷⁾を強調することとなる。荒木が日本の平安朝文学における「きよら」の例としてあげるのは、たとえば『竹取物語』における「この児のかたちのきよらなること世になく、屋の内は暗きところなく光満ちたり」という一節であり、あるいは『源氏物語』「桐壺」の帖の「前の世にも御契りや深かりけん、世になくきよらなる玉の男皇子さへ生れ給ひぬ」とい

う一節などである。

荒木によれば、「かぐや姫、あるいは光源氏のように、光り輝くように『きよらなる』こと、それが古代物語主人公の必須の属性としてあった。しかもこういった『きよら』が同時に神に属する『汚れなき清浄さ』を内包していることは、さきの南島の『きよら』の場合とまったく同様であった」という。それは、かぐや姫が月を出自とする神人に設定されていることから、また光源氏が桐壺帝の第一皇子としてこの世に生を受けた至高至尊の存在であったことから明らかだというのである。⁽²²⁸⁾

かくして「清ら」(＝「きよら」)という概念をめぐる荒木の結論は、つぎのようなものとなる。すなわち、

われわれはここにおいて、『源氏物語』を主とする平安時代文学にあらわれた「きよら」と琉球方言の過去と現在を通じて登場する「きよら」とが少なくともその意味領域において、あるいはそれらが使用される文脈において、きわめて共通したものを分かちもっている語であることを知ることができた。

他の民俗文化の局面においても沖縄がつねに古代日本の連続としてとらえることができるように、琉球方言の「きよら」と平安時代文学のそれとは、その語法的相連の現実にもかわかわらず、きわめて相似した民族の心を伝えている美称辞であるという点において、まさしくひとつのものといっていだろうか。

古代の日本人にとっても、あるいは南島の人がととつても、神なる清浄さこそはつねに美学の、あるいはそれを越えた真善美のイデーとして、高々と掲げられた理想の灯であった。そのさらさらしき灯をまさに適切にいいあらわした表現が「きよら」なる本土と南島の分かちもつ美称辞であったということができ

ではあるまいか。⁽²³⁰⁾

ところで、「沖繩がつねに古代日本の連続としてとらえることができる」というくだりについて荒木は、「残存という用語を使わずに連続」という用語を用いたのは沖繩をたんなるロマンティズムによってとらえようとする態度を拒否する心からである」と注記している。⁽²³¹⁾にもかかわらず荒木のこうした議論の仕方に、柳田国男以来、民俗学が担ってきたとされる「南島イデオロギー」の表現を見ることはたやすいことかもしれない。

琉球諸島を「南島」と呼び、この島々に『日本人』また日本語・日本の宗教の『原郷』・『原日本』という特別の意味付けの下に、彼らの『民俗学』のいわば「約束の地」⁽²³²⁾を見いだそうとする柳田国男と折口信夫以来の民俗学の言説に対しては、その由来を柳田の「韓国併合」への関与やその「帝国主義」あるいは「植民地主義」を自ら隠蔽せんとするイデオロギーにもとめ、これを激しく断罪する村井紀らの「南島イデオロギー」批判⁽²³³⁾があることは、もはや周知のことであろう。

こうした柳田への断罪に対しては、「どうしても違和感が拭えずにきた。批判としても、随分と貧しい。負のレッテルを貼り付けて叩くやり口が、どうにも古臭い七十年代的なルサンチマンにまみれている気がした。それは結局のところ、柳田の思想的な本体には届かぬ、ただ表層を勇ましく滑るだけの批判でしかなかった、ということだ」として、柳田の民俗学が「むしろ、あきらかに反時代的な思想の構えであったことを無視するわけにはいかない。一国民俗学はある側面にあつては、確実に、植民地主義へのゆるやかな抵抗の論理でありえた。柳田は大筋においては、植民地主義への加担を拒んだのである」とする赤坂憲雄⁽²³⁴⁾にしてもまた、「北の異族・アイヌ

を排斥しつつ、南の同胞・沖繩を日本の懷ヤマトに抱き込もうとした柳田(25)に「独特の片寄り」が存在することを否定することはしない。

しかし、「沖繩の発見」を跳躍台として、『「国民俗学」の組織化を果たした』とされる柳田の「「国民俗学」の批判的な乗り越えをめざす赤坂が、「発生としての柳田国男を掘る」こと、「柳田のテクストの傍らにあるき、それを可能なかぎり発生的に読み抜いていく」こと——いわば「可能性としての柳田国男」を追い求めること——を試みた一連の著作を通じて、『海上の道』という「柳田の最後の場所」(26)に、つぎのようなひとつの可能性を読みとっていたことも忘れてはなるまい。すなわち、

民俗学／民族学の「未来の融合」は、太平洋上に点在する島々を舞台として現実のものになる、そんな期待が静かに浮かび上がる。そして、戦後間もなく始まった南島研究の復興こそが、この「未来の融合」のための新たなひとつの機縁となるのではないか、そう、柳田はやはり願望とともに語っていたのである。南島はいま、「日本」という身体を受肉化に奉仕する特権的な場所という位相を越えて、民俗学／民族学の将来の融合のための要石として、また、民俗学という「比較の学問」が、その方法をはるか太平洋上の島々に伸ばしてゆく触媒の役割をになう、もうひとつの特権的な場所として発見される。(27)

こうして南島つまり沖繩の島々は、その、さらに南方に拡がっている世界に向けて、はるか遠く開かれてゆく将来の民族学、いや民俗学のための跳躍台となり、列島の内／外を繋ぐ媒介の地として見定められたこ

第二節 「住む」Ⅱ「澄む」と「シマ的ミクロコスモス」

南島（Ⅱ琉球諸島）と古代日本との「連続」を問題とする荒木が、ここでも「日本の共同体の原型」を沖縄の共同体に求めようとするのはいうまでもあるまい。

「アラハンサガのクエーナ」あるいは「国立のクエーナ」と呼ばれる古謡や『中山世鑑』に見られる琉球神話を例にあげて荒木が見いだすのは、「日本の共同体の原型」としての「沖縄的共同体」発生の二つの前提、すなわち①「島立ち」、「国立ち」がいれば漂流の結果としてある定着行為であったことと、②こうした「島立ち」、「国立ち」にさいしてのもっとも重要な前提は、獄すなわちウタキにふさわしい聖なる森を選定することにあつたという事実であつた。⁽⁴⁾

「沖縄的共同体」の発生——それゆえ「日本の共同体の原型」のそれ——において、「漂流の結果としてある定着行為」があつたというのは、荒木独自の視点にはかならない。すなわち、

私は先に島立ち、国立ちが漂流の結果としてある定着行為であると規定したが、人が水稲栽培的農耕文化について語る場合、その漂流の要素が語られることはほとんどなかったといつていい。これまで民俗学者も社会学者も日本的稲作民文化の定着的共同体構造について、あるいはその定着的生活様式についてきわめて多くを語ってきたけれども、漂流はつねにそれらの学問の主題から不当に忘却されつづけてきたと思ふ。⁽⁴⁾

荒木がこの「漂流の結果としてある定着行為」にこだわるのは、後に見る「清明心」Ⅱ「清み明き心」について

の荒木の議論と、さらには「スメラミコト」——それは「統ぶ^す」という動詞に由来するのではなく、西郷信綱が指摘するように「スメカミ」「スメロキ」とともに「澄む」というそれに由来するとされるのだが⁽²⁴⁾——という天皇の呼称をめぐる問題とも、大きく関わってくるからである。というのは《あちこち動きまわるものが、一つ所に落ちつき、定着する意》とされる「住み・棲み」と、《浮遊物が全体として沈んで静止し、気体や液体が透明になる意》とされる「澄み・清み・済み」とは同根のものなのであって、まさに「住む」ことは日本人にとつて、『済む』ことおよび、『澄む』ことと同義であった⁽²⁴⁾からにはかならない。すなわち、

「澄む」は「濁り動いているものが清らかになり、そして静止する」ことであるとすれば「澄む」ことは「済む」ことであり、そして静まりとどまること、すなわち「住む」ことでなければならなかった。「住む」ことが「済む」ことでありまた「澄む」ことであるという言語的事実は、日本における「定住」がいかに漂泊の終りにあたえられるものであったかを、またいかに神聖共同体における神との同一化の行為であったかをまことに劇的に裏つけてくれる。⁽²⁵⁾

『古事記』の須佐之男が高天原から出雲に至りヤマタノオロチ退治の後に、「吾此地に来て、我が御心須賀須賀^{がし}賀賀^{がし}賀賀^{がし}」といって須賀の地に宮を造営した神話など三つの説話を引いたうえで——引用者⁽²⁶⁾いまあげた三つの説話は、日本人にとって「住む」ことが「済む」ことであり、そしてとくに「澄む」ことであった古代の心性がまぎれもない形で映し出されたものといえよう。……この変哲もない共通の話のなかに、われわれ

「キヨキココロ・アカキココロ」考（一）

は日本の古代的共同体のあり方を、イデーをまざまざしい姿で知ることができる。神性とかかわる人が流離の果てに神とともに住むべき地に辿りつく、それが日本のムラであった。⁽²⁴⁶⁾

流離の末に人は心澄ますべき地にたちいたる。すさび荒ぶる心は鎮まり、今や一点の惑いも存在していなかった。「斯は実に住むべき国なり」、かくて速須佐之男命は鎮座して神になるのであった。⁽²⁴⁷⁾

荒木によれば、こうして漂泊と流離の結果たちいたるべき「心澄ますべき地」に、南島（＝琉球諸島）においては、「島立ち」「国立ち」において選定された「聖なる森ウタキ」をその精神の中心にいたたく、通常「シマ」と呼ばれる——前面をはるか南海上にひらけしめ、三方を山に囲ましめた沖積台地上に発達した、きわめて孤立的、閉鎖的な——共同体が、そして日本においては、神奈備山や御室山といった名で呼ばれる——おそらくはウタキと同一の性格をそなえた神なる山の——「聖なる森」（＝「鎮守の森」）を中心とする「ムラの共同体」が展開することとなったのだといふのである。⁽²⁴⁸⁾

その成員にとって唯一無二の場であり、孤立的・閉鎖的な「全体社会的ミクロコスモス」であったとされる「シマ的ミクロコスモス」の構造について、荒木はつぎのように論じる。すなわち、

ウタキの神域が定められると、ウタキにもっとも近い麓に基本宗家たる根所が建てられる。……根所はムラの開拓者、創立者の家であるとともに、そこを通じて、根元の地、祖先の地へと連帯すべき特別な所を

意味していた。根所が共同体において絶対ともいふべき權威を付与されているのは根所が聖なる森ウタキを通して、はるかなる根元の国、祖靈の国とかかわるところであるからである。根所は家長としての根人、^{ニイナユ}と家長の妹、あるいは姉であるところの根神から成っている。根人は共同体の政治的主権者であり、根神はその宗教的、祭祀的主権者であった。根所は共同体の基本宗家として小宇宙の絶対的主権を付与された門閥^{もんぼつ}であるとともに、はるかなる海の彼方に存在する根元の国の權威に隸属すべき構造の二重性を保持していた。その構造的現実がなかったならば、根人对根神、按司対ノロ、国王対聞得大君、という見事な対応関係は社会構造的にとうてい不可能なことであっただろう。……この兄対妹、あるいは弟対姉という対応関係はピラミッド型に下から上へと縦的、階層的につきあげられて国王、聞得大君という頂点の対応にいたるのである。⁽²⁹⁾

荒木がこうした「シマ的ミクロコスモス」と同様の構造を古代日本に見いだすのは、『魏志倭人伝』における卑弥呼対弟王の記述——あるいは天皇対斎王をあげることも可能であろう——との類似性や、南島のニライカナイト『古事記』『日本書紀』における「根之堅州国」ないし「根国」との対応性などに依拠してのものであることはいままでもあるまい。かくして荒木は、「水稻栽培的ミクロコスモス」の孤立性、封鎖性、全体社会性⁽³⁰⁾——換言すれば「日本の共同体の神性」——について、つぎのように喝破する。すなわち、

シマ的ミクロコスモスの中心にはウタキに対応する共同体の神が鎮座し、そのシマの境界の内部は神によ

つて聖別され、神ながらの国魂の神がうはしく神聖にして犯すべからざる特別の聖域となるのである。

日本の共同体の神性は、聖なる森に鎮座する共同体の神と、その神の意志を体现し、村びとを政治的に統治するムラ長と、共同体の神と同一化し、みずからも神となりえた司祭者を頂点とする共同体構造のダイナミックスから生れてきた。

このようなダイナミックスは、シマの共同体がさらに上位の共同体（たとえば郡レベルの）に統合的に隸属し、そこを通して、さらに最高位の国家というレベルの共同体の下部構造となることによって、幾何級数的に強力なものとなってゆく宿命になっている。シマの共同体の神は最後に国家的レベルの共同体の最高神に吸収、統合されることによって、あるいは、国家的最高神と自己同一化するというプロセスを経ることによって、きわめて独自の絶対化を遂げてゆくことになるのである。⁽²⁵⁾

こうした荒木の「日本的共同体」（＝シマ的ミクロコスモス）への理解が、第三章でみた湯浅泰雄が「二重の祭事的統一」の底層に見いだした——タイの伝統的農耕社会にさえ比肩されえ、未開宗教としてのア、ニ、ミ、ズ、ムやマ、ナ、イ、ズ、ムの特徴をもつ「山河の荒ぶる神」に対する畏怖の心情こそが見いだされるべき——それとは、大きく隔たったものであるというまでもない。荒木の「日本的共同体」（＝シマ的ミクロコスモス）はむしろ、和辻がその本質を「無私性、全体性への帰依」として把握した「清明心の道德」の母胎たる「感情融合的な共同体」に通じるものであることは疑うべくもない。

しかし湯浅が和辻の議論に対して、「清明心を人間関係を支配する道德意識の問題、つまり個と全体の関係と

してのみとらえ、この観念が元來神と人間の關係、つまり超越的なもののかかわりを母胎として生れた宗教意識の産物であることに注意していかない」という批判を投げかけていたことを思いおこすならば、荒木の議論は和辻のそれ以上に「感情融合的な共同体」における「神と人間との關係」に踏み込んだものとなっているのだといえるかもしれない。

それでは荒木は、こうした「日本的共同体」（＝「シマ的ミクロコスモス」）における神——すなわち、聖なる森に鎮座する共同体の神——なるものをいかなるものと見ているのであろうか。それはいうまでもなく湯浅が見いだしたようなアニミズムやマナイズムの特徴をもつ「山河の荒ぶる神」ではありえないということになる。

荒木は、「アニミスティックな自然靈的神」と「共同体の神」との峻別をもとめて、つぎのように論じる。すなわち、

アニミスティックな自然靈は共同体の垣を越えて山野に跳梁する神である。それは日本人の自然認識の態度、自然とのかかわり方と深くつながっている。これに対する共同体の神は、等質的共同体の神というあり方、機能のなかで日本の普遍性を与えられているとともに、所与の共同体にのみ示現するという点において、もつとも個別的、閉鎖的な神であった。日本の神の創造のはたらきは一定の空間的限界をもっていて、その境界の外におよばず、クヌチの神はクヌチの人草にのみ恵みを与え、クヌチの人草からのみ祭を受け、たとする石田一良氏の考え方は、まさに日本の神が共同体の神であったことを別の言葉で言っているのである。

日本の神は共同体とともに存在し、共同体とともに消滅してしまう。ふたたびいうならば日本の神は共同体そのものであり、共同体の論理、意志そのものであったからである。⁽²⁸⁾

それでは、湯浅がいうような「山河の荒ぶる神」ではなく、「共同体そのものとしての神」と人間との関係でとらえられた「清明心」⇨「清み明き心」とはたしていかなるものなのであろうか。さらには、こうした「清み明き心」と「スメラミコト」（⇨「澄み」）に由来する称号にほかならない）としての天皇との関係とは、荒木によっていかなるものとされていたのであろうか。いよいよそこに目を向けなければなるまい。

第三節 「清み明き心」と「スメラミコト」

荒木によれば、「日本の共同体」（⇨「シマ的ミクロコスモス」）における神——すなわち、聖なる森に鎮座する共同体の神——とは、「共同体そのもの」であり、「共同体の論理、意志そのもの」にほかならなかった。それゆえにこうした神は、「個の論理の完全な否定の上に示現するという宿命をになっている」のだと荒木はいうのである。すなわち、

なぜならばこの完全なる否定は、共同体論理の完全なる肯定を意味するからである。かくて、日本の神は、個の論理の完全なる否定、共同体論理の完全なる肯定のうえに示現する、というきわめて重要な属性を付与されてたち現われることになる。日本の神が私的人格を廃棄したきわめて没個性的な存在として示現する

のも、こういった、日本の神が共同体論理の完全な肯定のうえにのみ存在しているという日本的事情によっている。そうでなければ共同体の成員の心の総合としての論理の絶対性は、理論的に成立しなくなるからである。また、共同体の論理が、縦的に上位共同体のなかに自己否定的止揚をとげてゆくメカニズムのなかにあっては、共同体の論理それ自体が没個性的であることを要請されるからである。かくて日本の神は祀る側に、神論理への絶対的帰依としての没個性を要請するものであると同時に、みずからもその個性を止揚することによって全き清浄さを誇っているかに思える。⁽⁵⁴⁾

先にみたように、荒木が日本人にとつての最高の価値として見いだした「清らかさ」「いさぎよさ」とは、「共同体の存在論理の前に、完全に個を揚棄せんとする自己否定のすがすがしさに、還元できるものである」とされ⁽⁵⁵⁾ていた。それゆえ荒木によれば、こうした「自己否定のすがすがしさ」、個性を止揚した「全き清浄さ」こそが、「清明心」「清み明き心」の核心をなすこととなるのである。

そしてそれは「住む」「澄む」という問題によつても換言しうる。すなわち、

日本にあつては、……「住む」ことはすなわち「澄む」ことであり、「澄む」ことによつて神とともに一つになること、あるいは神そのものになることであつた。日本人が「澄む」ことに最高の価値を見てきたのは「澄む」ことが神の論理への絶対的な帰依を意味しているとともに、「澄む」ことが神そのものの属性につながっているからにほかならない。⁽⁵⁶⁾

「キヨキココロ・アカキココロ」考(一)

九九

もはや、日本人にとって、定着することが汚れを浄化し、心をひたすらに鎮めることによって神の、あるいは共同体の絶対的論理に帰依することであるということは疑いをさしはさむ余地のない自明のものとなった。「あかく、たゞしき心」とは、……共同体の論理に、あるいは天皇の論理に、ひいては神の論理に一片の疑いもさしはさむことなく帰順する心をいうのである。⁽²⁹⁾

したがって荒木にとって、「清明心」＝「清み明き心」とはなによりもまず、つぎのようなものとして把握されることとなるのである。

日本的共同体は、おそらく原初的には、中心に聖なる森ウタキを頂き、ウタキに直属する根所の根人、根神の、神の意志を体した絶対的支配体制のもとに、神への私心なき帰依を誓った民草によって構成されていたと思われる。こういったきわめて特別な神聖共同体にあっては、民草は神への絶対的帰依、一点の私心もさしはさまない心、すなわち、「すみあかき心」をイデーとして要求される。なぜならば日本の神は、個性の全き否定の上になつた「すみあかき心」のみに示現し給うからである。⁽³⁰⁾

荒木の「清明心」＝「清み明き心」もまた、和辻の「清明心の道徳」と同様に、「個性の全き否定」＝「無私性」を本質としている。しかしそれは和辻の「個と全体との関係」を軸にとらえられた「感情融合的な共同体」における「無私性」＝「全体性への帰依」ではなく、むしろ「神と人間との関係」を軸にとらえられた「神聖共同体」に

おけるそれだったのである。

そして最後に、荒木の「シマ的ミクロコスモス」としての「神聖共同体」の絶対性が、「シマから上位共同体へ、そこからさらに最高位の共同体へという縦的構造のメカニズムのなかで幾何級数的な力を与えられてゆく」のだとすれば、そのピラミッドの頂点に「澄む」に由来する「スメ」をその名に頂く「スメラミコト」（＝天皇）が位置することとなるのも至極当然のことだとされなければなるまい。まさに「澄む」意を内包しているスメ神、スメラミコトこそ、清浄の価値の頂点に立つ神の論理そのものを指示している語⁽²⁰⁾にほかならないのである。ゆえに荒木は——和辻と同様に——つぎのように結論づけることとなる——「かくて清明心、浄き心、あかき心は、神としての天皇への私心なき忠誠心をいうのであった」と。

こうして柳田以来の民俗学の南島（＝琉球諸島）の民俗への関心と和辻の『日本倫理思想史』との接点に立つ荒木の議論は、いくつかの微妙なズレをとまないながらも、「天皇への私心なき忠誠心」という和辻と同様の結論へと収斂したかのように見える。

しかし南島（＝琉球諸島）への関心が、赤坂憲雄が垣間見た「日本の島々——沖縄の島々——太平洋上の島々と連なる『島々の史学』」の「可能性」へと開かれる時がいつか訪れたとしたら、そこにはいかなる「清明心」像が結ばれることとなるのであろう。筆者が拙稿『「古層」と「飛礫」——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——』で指摘した石母田正の議論⁽²¹⁾を思い起こすまでもなく、そこには荒木のそれとは全く異質な何ものかが隠されているのかもしれない。しかしそれは本稿の議論の到底及び得るところではない。

- (1) 関西学院大学出版会、二〇〇一年。
- (2) 関西学院大学法政学会『法と政治』第五六卷第一・二号、二〇〇五年六月、所収。
- (3) 丸山『自己内対話』、みすず書房、一九九八年。
- (4) 同前、一一九―一二〇頁。
- (5) 『丸山真男集』(以下『集』と略す)第十卷、岩波書店、一九九六年、所収。
- (6) 同前、六一―七頁。
- (7) 同前、三二頁。
- (8) 『集』第十二卷、一三七頁。
- (9) 同前、一三八頁。
- (10) 同前、一四六頁。
- (11) 『集』第十二卷、所収。
- (12) 『集』第十卷、五六頁。
- (13) 丸山は「原型・古層・執拗低音」の中で、倫理意識の「古層⇨執拗低音」を論じた英文原稿の存在に言及している(『集』第十二卷、一五五頁)が、いまだ公開はされていない。
- (14) 全七冊、東京大学出版会、一九九六―二〇〇〇年、以下『講義録』と略す。
- (15) 『集』第十二卷、一五〇頁。
- (16) 同前、一四九頁。
- (17) 『講義録「第七冊」』、五〇頁。
- (18) 『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九六二年、所収。
- (19) 古川哲史、同第十三卷「解説」、四九八頁。
- (20) 和辻哲郎、岩波書店、一九五二年。『和辻哲郎全集』第十二卷、第十三卷、所収。

- (21) 『和辻哲郎全集』第十二卷、九四頁。
- (22) 同前。
- (23) 相良亨、ペリカン社、一九八〇年。
- (24) 清水正之、ペリカン社、二〇〇五年。
- (25) 湯浅泰雄、名著刊行会、一九九〇年。
- (26) 荒木博之、講談社現代新書、一九七六年。
- (27) 長山恵一、法政大学出版局、二〇〇一年。
- (28) 姜尚中『思考のフロンティア ナシヨナリズム』、岩波書店、二〇〇一年、一四三頁。
- (29) 同前、一四六頁。
- (30) 同前。
- (31) 古川哲史による『和辻哲郎全集』第十三卷及び第十四卷の「解説」を参照。
- (32) 『和辻哲郎全集』第十二卷、三頁。
- (33) 同前、七頁。
- (34) 同前、一四頁。
- (35) 同前、一八頁。
- (36) 同前、二〇頁。
- (37) 同前。
- (38) 同前。
- (39) 同前、二〇―二二頁。
- (40) 同前、一三頁。
- (41) 同前。

- (42) 同前、一三一—一四頁。
(43) 同前、一三頁。
(44) 同前、二二頁。
(45) 『集』第十二卷、一三七頁。
(46) 同前、一三八頁。
(47) 『和辻哲郎全集』第十二卷、二二—二六頁。
(48) 同前、二六頁。
(49) 同前、二七頁。
(50) 同前、五五頁。
(51) 同前、五三頁。
(52) 同前、三〇—三三頁。
(53) 同前、三三頁。
(54) 同前、四五—四六頁。
(55) 同前、四四—四五頁。
(56) 同前、四四頁。
(57) 同前、四七—四八頁。
(58) 同前、四八頁。
(59) 同前、四九—五一頁。
(60) 同前、五一—五三頁。
(61) 同前、五三—五四頁。
(62) 同前、五五頁。

- (63) 同前、五七頁。
- (64) 同前、五六頁。
- (65) 同前、五五―五六頁。
- (66) 同前、五八頁。
- (67) 同前、五九頁。
- (68) 同前。
- (69) 同前、六三頁。
- (70) 同前、六七頁。
- (71) 同前、六五―六六頁。
- (72) 同前、六六頁。
- (73) 同前、六七頁。
- (74) 同前。
- (75) 同前。
- (76) 同前、六八頁。
- (77) 同前。
- (78) 同前、七三頁。
- (79) 同前、七四頁。
- (80) 同前。
- (81) 同前、七七頁。
- (82) 同前、七九頁。
- (83) 『講義録「第七冊」』、五三頁以下。なお『講義録「第四冊」』においても「災厄観と罪観念」の重畳の問題として、

「第七冊」と同様の議論が行なわれている。

(84) 『和辻哲郎全集』第十二巻、八〇頁。

(85) 同前。

(86) 同前。

(87) 同前、八一頁。

(88) 同前。

(89) 同前、八二頁。

(90) 同前。

(91) 同前。

(92) 同前、八二―八三頁。

(93) 同前、八三頁。こうした「滅私奉公」の論理の現代における展開を、真正面から批判しようとしたものこそ、丸

山「超国家主義の論理と心理」(『集』第三巻、所収)であることは、あえて指摘するまでもあるまい。

(94) 同前、八四頁。

(95) 同前、八九頁。

(96) 同前、九四頁。

(97) 同前。

(98) 同前。

(99) 相良前掲書。

(100) 同前、一頁。

(101) 同前。相良の『誠実と日本人』の「まえがき」には周知のように『誠実』の克服を求めて」という副題が与えられている。

- (102) 同前、一―二頁。
- (103) 同前、七―一〇頁。
- (104) 『集』第三卷、所収。
- (105) 同前、一―三頁。
- (106) 同前、二―五頁。
- (107) 同前、三―二頁。
- (108) 同前、一―九頁。
- (109) 同前、「日本における自由意識の形成と特質」、一六一頁。
- (110) 丸山、みずず書房、一九九八年。
- (111) 同前、二―四二頁。
- (112) 同前、八六頁。なお「他者感覚の欠如」と「開かれている精神」をめぐる丸山の議論に関しては、前掲拙著『丸山眞男——近代主義の射程——』の第五章及び終章、並びに拙稿『『第四の開国』と『開かれている精神』——グロバライゼーションと日本人の課題——』（関西学院大学法政学会『法と政治』第五十三卷第三号）を参照されたい。
- (113) 相良前掲書、三七頁以下。
- (114) 同前。
- (115) 同前、三八頁。
- (116) 同前、三八―四〇頁。
- (117) 同前、四〇頁。
- (118) 同前、四二頁。
- (119) 同前、五八―五九頁。
- (120) 同前、五九頁。

- (121) 同前、六四―六五頁。
- (122) 同前、六五頁。
- (123) 同前、六六頁。相良はここで、和辻の「普遍的道德と国民的道德」への参照を促している。
- (124) 同前。
- (125) 同前、六六―六七頁。
- (126) 清水前掲書、二三二頁。
- (127) 同前、二三六―三三七頁。
- (128) 同前、二三八頁。
- (129) 『和辻哲郎全集』第十二巻、一四頁。
- (130) 同前、七四頁
- (131) 同前。
- (132) 同前、八三頁。
- (133) 同前、八一頁。
- (134) 同前、八一―八二頁。
- (135) 日本古典文學体系『日本書紀 上』、岩波書店、一九六七年、一〇五頁。ただし、以下引用においては、一部旧字体を新字体に改める。
- (136) 同前、一〇七頁。
- (137) 同前。
- (138) 同前、一〇九頁。
- (139) 同前、一一一頁。
- (140) 同前。

- (141) 相良前掲書、三八頁。
- (142) 日本古典文學体系『古事記 祝詞』、岩波書店、一九五八年、七四―七六頁。ただし、以下引用においては、一部旧字体を新字体に改める。
- (143) 同前、七八頁。
- (144) さしあたり神野志隆光『古事記の達成——その論理と方法——』（東京大学出版会、一九八三年）、同『古事記の世界観』（吉川弘文館、一九八六年）、同『古事記——天皇の世界の物語——』（日本放送出版協会、一九九五年）、同『古事記と日本書紀——「天皇神話」の歴史——』（講談社現代新書、一九九九年）、同『複数の「古代」』（講談社現代新書、二〇〇七年）、および水林彪『記紀神話と王権の祭り 新訂版』（岩波書店、二〇〇一年）などを参照。
- (145) 相良前掲書、三九頁。
- (146) 同前、三八―三九頁。
- (147) 清水前掲書、二三八頁。
- (148) 『集』第十卷、六一―七頁。
- (149) 米谷「丸山真男の日本批判」、『現代思想』第三卷、第一号、一九九四年、一五四頁。
- (150) 『和辻哲郎全集』第十二卷、六七頁。
- (151) 同前、六八頁。
- (152) 同前。
- (153) 同前、八八―八九頁。
- (154) 同前、九四頁。
- (155) 相良前掲書、二頁。
- (156) 同前、一―二頁。
- (157) 同前、四〇頁。

- (158) 同前、六六頁。
- (159) 同前。
- (160) 同前、六六―六七頁。
- (161) 同前、一頁。
- (162) 湯浅前掲書、四一三―四一四頁。
- (163) 同前、四八―四九頁。
- (164) 同前。
- (165) 同前、五〇頁。
- (166) 同前、五一頁。
- (167) 武田清子編、岩波書店、一九八四年。なお本書は、「同時代ライブラリー」版、岩波書店、一九九一年としても再刊されている。
- (168) 『集』第十二卷、所収。
- (169) 武田編前掲書、一―二頁。
- (170) 同前、一三三頁。
- (171) 同前、七頁。
- (172) 同前、八九頁。『集』第十二卷、一〇七頁。
- (173) 同前、一三九―一四〇頁。『集』第十二卷、一四六頁。
- (174) 『集』第十一卷、一八一頁。
- (175) 『集』第十卷、三二頁。
- (176) 湯浅前掲書、一二頁。
- (177) 同前、四四―四五頁。

- (178) 『集』第十二卷、一三七頁。
- (179) 同前、一四一—一四二頁。
- (180) 湯浅前掲書、一三頁。
- (181) 同前、一一七頁。
- (182) 同前、二三頁。
- (183) 同前。
- (184) 同前、二五頁。
- (185) 同前、九—九二頁。
- (186) 同前、九八頁。なお文中の和辻からの引用は、『和辻哲郎全集』第十二卷、七四頁による。
- (187) 同前、九九頁。なお文中の三品彰英の議論については、『日本神話論』、三品彰英論文集第一卷、平凡社、一九七〇年を参照。
- (188) 同前、一九頁。
- (189) 同前、二〇—二二頁。
- (190) 同前、二—二三頁。
- (191) 同前、一〇一頁。
- (192) 同前、一〇〇頁。
- (193) 同前、一〇一頁。
- (194) 同前。
- (195) 同前、三四—三五頁。
- (196) 同前、一〇二頁。
- (197) 同前、一〇三頁。

(198) 同前、一〇三―一〇四頁。

(199) 吉田「律令制と村落」、岩波講座『日本歴史3』、岩波書店、一九七六年、所収。

(200) 湯浅前掲書、一〇五―一〇七頁。

(201) 同前、一〇七―一〇八頁。

(202) 同前、一一一頁。

(203) 同前、一一一頁以下。和辻の議論にも言及するその重要な論点を引用すれば、つぎのとおりである。「水野浩一氏はタイ社会を支配する論理を『間柄の理論』と名づけている。それは強力な集団的権威も強力な個人もなく、自分を中心として放射状にひろがる、二人関係の全体を意味する。この『間柄』という言葉は、私には和辻哲郎の倫理学でいう『間柄』という言葉と連想させるのであるが、その意味内容は全くちがう。和辻のいう『間柄』は、人間関係を全体としてつつむ『場』の力関係のことであって、その『場』において全体は個人が相互否定的に対抗する弁証法的関係をいうものである。和辻のいうところから言えば、全体は個に対抗することによってはじめて全体として存立し、個は全体に対抗することによってはじめて存立する。しかしながら、結局は、個は全体に帰属し服従することによって、『場』としての『間柄』の論理と力が貫徹するところに、人と人の『間』に生きる存在としての『人間』の本質がある、というのが和辻の考え方である。このような『間柄』の論理は、日本の伝統社会、特に『家』と『村』に示される共同体規制のつよい近世農村の歴史的生の様式から生まれたものとみれば適切な感じを与える。和辻の倫理学が『日本的』とか『保守的』と評される理由もそこにある。しかしタイの伝統社会では全く異質な『間柄』の論理が支配しており、しかもその論理が日本の古代農村のパターンと非常によく似ているところに興味もたれるのである」

(同前、一二三頁)。

(204) 同前、一〇九―一一〇頁。

(205) 同前、一一六―一一七頁。

(206) 同前、一一八頁。

- (207) 同前、一七―一八頁。
- (208) 同前、一九―二〇頁。
- (209) 同前、二三頁。
- (210) 同前、二三頁。
- (211) 同前、一〇七―一〇八頁。
- (212) 同前、一一頁。
- (213) 同前、一三頁。
- (214) 同前、一二頁。
- (215) 同前、二三―二三頁。
- (216) 同前、二四頁。
- (217) 同前、二五頁。
- (218) 同前、一七頁。
- (219) 荒木前掲書。
- (220) 丸山『自己内対話』、一九―二〇頁。
- (221) 荒木前掲書、三頁。
- (222) 同前、四―五頁。
- (223) 同前、一二頁。
- (224) 同前、二―三頁。
- (225) 同前、二四頁。
- (226) 同前、一五―一八頁。
- (227) 同前。

「キヨキココロ・アカキココロ」考(二)

一一三

- (228) 同前、三一頁。
- (229) 同前。
- (230) 同前、三八—三九頁。
- (231) 同前、三九頁。
- (232) 村井紀『新版 南島イデオロギーの発生——柳田国男と植民地主義——』、岩波現代文庫、二〇〇四年、四頁。
- (233) 村井前掲書、参照。
- (234) 赤坂憲雄『海の精神史——柳田国男の発生——』、小学館、二〇〇〇年、二頁。
- (235) 同前、五六二頁。
- (236) 同前、五七三頁。
- (237) 赤坂『山 of 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、および同前掲書、参照。
- (238) 赤坂前掲書、五五七頁。
- (239) 同前、五五三—五五四頁。
- (240) 同前、五五四—五五五頁。
- (241) 荒木前掲書、一〇九頁。
- (242) 同前、一一四頁。
- (243) 西郷信綱「スメラミコト考」、『神話と国家——古代論集——』、平凡社、一九七七年、所収、参照。
- (244) 荒木前掲書、一三二頁。
- (245) 同前。
- (246) 同前、一三五—一三六頁。
- (247) 同前、一三七—一三八頁。

- (248) 同前、一一八―一一九頁。
- (249) 同前、一一二―一一三頁。
- (250) これに関する荒木の議論については、荒木『日本人の行動様式——他律と集団の論理——』、講談社現代新書、一九七三年、参照。
- (251) 荒木『日本人の心情倫理』、一一九頁―一二〇頁。
- (252) 湯浅前掲書、一二二―一二三頁。
- (253) 荒木前掲書、一二二―一二三頁。なお、石田一良「神道の思想」、日本の思想14『神道思想集』、筑摩書房、一九七〇年、参照。
- (254) 同前、一二六頁。
- (255) 同前、五頁。
- (256) 同前、一三八頁。
- (257) 同前、一三九頁。
- (258) 同前、一三九―一四〇頁。
- (259) 同前、一二七頁。
- (260) 同前、一五九頁。
- (261) 拙稿『古層』と『飛礫』——丸山思想史と網野史学の一接点に関する覚書き——、一〇〇頁以下、参照。

On KIYOKI-AKAKI-KOKORO: An Essay on the
Basso Ostinato of Japanese Ethical Consciousness (1)

論

Koji TOMIDA

説

Preface

1. Teturo WATUJI and His Theory of SEIMEISIN
Morality of SEIMEISIN in WATUJI's "History of Japanese Ethical Thought"
National Unification in Ancient Japan as the Religious
Morality of SEIMEISIN as Ethical Thought
2. Evolution of the Theory of SEIMEISIN
Toru SAGARA and the Problem of Honesty
Morality of SEIMEISIN and His Argument on Honesty
Absence of the Absolute Being
3. Succession of the Theory of SEIMEISIN
Morality of SEIMEISIN and Yasuo YUASA's Psycho-History
Ancient Japanese Shinto as the Tribal Religion
Morality of SEIMEISIN and the Sense of Beauty in Ancient Japan
4. Japanese Folklore and Morality of SEIMEISIN
Ancient Ryukyuan KIYORA and Morality of SEIMEISIN
SUMU (live) = SUMU (settle) and the Island Microcosm
SUMIKIYOKI-KOKORO and SUMERAMIKOTO (Ancient Japanese Emperors)

一
二
六