

「キヨキココロ・アカキココロ」考(二)

——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(二)

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」「澄む」と「シマ的ミクロコスモス」

第三節 「清み明き心」と「スメラミコト」(以上、第五九卷第二号)

第四章 倫理意識の「原型」

第一節 『丸山眞男講義録』と「原型(プロトタイプ)」論

第二節 思考様式の原型(一九六四年度講義)

第三節 深層に沈殿した思考様式・世界像(一九六六年度講義)

第四節 倫理意識の「原型」(一九六七年度講義)

第五章 スサノオ神話と「キヨキココロ・アカキココロ」

第一節 『古事記』『日本書紀』の異同とスサノオ神話

第二節 須佐之男(『古事記』)と「キヨキココロ・アカキココロ」

第三節 素戔嗚(『日本書紀(本文)』)と「キヨキココロ・アカキココロ」

第四節 「古事記」と『日本書紀(本文)』の異同の意義

第五節 スサノオ神話の異同と「キヨキココロ・アカキココロ」(以上、本号)

第四章 倫理意識の「原型」

第一節 『丸山眞男講義録』と「原型（プロトタイプ）」論

本稿の「はじめに」でも述べたように丸山眞男の「古層Ⅱ執拗低音」論は、(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おいて展開されることが構想されていたのだが、まとまった論考として公刊されたのは、「歴史意識の『古層』」のみにとどまり、それは未完のままに遺された課題となったのである。⁽³⁾

本稿の考察の対象である倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」については、「歴史意識の『古層』」に、つぎのような言及が遺されていることはすでに見たとおりである。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、もつとも純粋な無垢性を表現しているからである。⁽⁴⁾

丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として抽出せんとしていた、この「キヨキココロ・アカキココロ」

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

なるものが、すでに前章までに検討した和辻哲郎とその系譜に連なる相良亨、湯浅泰雄、荒木博之らが問題とした「清明心の道徳」ないしは「清明心」と深く関わるものであったことはいうまでもあるまい。

しかし、「感情融合的な共同体」における倫理意識として、「無私性¹、全体性²への帰依³」をその本質とするものと把握された和辻の「清明心の道徳」——前章までの検討から明らかのように、相良、湯浅、荒木の「清明心」もこうした和辻の理解を否定するものではなかったのだが——と、「生誕直後の赤子は『なりゆく』⁴靈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からである」という丸山の言及とのあいだには、きわめて大きな断絶が横たわっているようにも思われる。

「清明心」⁵「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる、和辻——さらには、相良、湯浅、荒木——と丸山の把握の間には、いったいいかなる相違があるというのであろうか。こうした問いに答えていくことが本稿全体の課題であることはいうまでもない。

「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⁶」執拗低音⁷について、これを直接的な主題とした論考は遺されていないものの、幸運なことに「古層⁸」執拗低音⁹論が成熟していく過程の「原型（プロトタイプ）」論の段階における丸山の考察が、東京大学法学部における『講義録』として遺されている。飯田泰三、平石直昭、宮村治雄、渡辺浩の諸氏によって編集・刊行された『丸山眞男講義録』¹⁰——とりわけその「第四冊」¹¹「第六冊」¹²「第七冊」¹³——がそれである。

「原型（プロトタイプ）」という問題が東京大学の「日本政治思想史」講義（一九六六年度までは制度上は

「東洋政治思想史」講義の名称で行なわれている）において語られるようになるのは一九六三年度からであるが、⁽⁶⁾その翌年の一九六四年度から東大法学部での実質的に最後の講義となる一九六七年度のそれまでの四年間の講義は、古代天皇制から近世国学までの通史を連続的に講述する形式で展開され、一九六四年度（「第四冊」）、一九六六年度（「第六冊」）、一九六七年度（「第七冊」）の講義の冒頭にそれぞれ「原型（プロトタイプ）」についての考察が位置づけられていた。

本章では、この三冊の『講義録』に遺された丸山の「原型（プロトタイプ）」論の展開とそこにおける「清明心」⁽⁷⁾「キヨキココロ・アカキココロ」の位置づけを、のちの「古層⁽⁸⁾執拗低音」論への成熟過程の追跡を目指しつつ、さらに前章までで明らかにした和辻以来の「清明心の道徳」をめぐる議論の系譜との交錯を念頭に置きながら、検討してみることとしたい。

なおこの『講義録』はあくまでも、丸山が遺した「膨大な講義準備資料や草稿・ノート類」⁽⁹⁾とりわけ丸山自筆の講義ノート（ルーズリーフ・ノート）、と史料ノート⁽¹⁰⁾や「東大生協・出版教材部が毎年聴講学生に委嘱して作ってきた講義録プリント」⁽¹¹⁾—その一部は丸山自身が校閲し、加筆・修正を施している—ならびに聴講生であった佐々木毅（「第四冊」）、品川萬里、伊藤彌彦（以上「第六冊」）、尾形純男、平石直昭（以上「第七冊」）の諸氏の筆記ノートなどを参照して、さきの四氏の編集委員によってテキスト化され復元されたものにはかならない。⁽¹²⁾しかし、各巻の詳細な「凡例」や「解題」によって、その編集経過も明確化されており、テキストの信頼性はきわめて高いものと判断しうる。したがって本稿では、『講義録』のテキストをそれ以外の丸山の著作に対するのと同様に取り扱い、必要に応じて、そのままのかたちで引用している。本稿は、必ずしも丸山の

〔キヨキココロ・アカキココロ〕考（二）

著作についての文献学的検討を旨とするものではないという点もふまえ、この点をご了解いただきたい。

第二節 思考様式の原型（プロトタイプ）（一九六四年度講義）

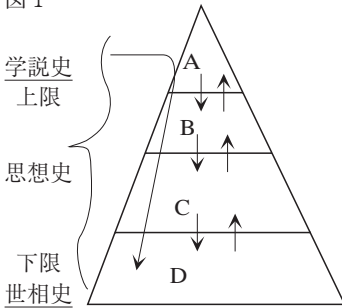
「原型」の基盤

『丸山眞男講義録「第四冊」日本政治思想史一九六四』に復元されている丸山の議論は、のちに「古層Ⅱ執拗低音」論へと展開していくこととなる「原型（プロトタイプ）」論の最も初期の姿を伝えてくれるものであるといえよう。

まず確認しておくべきことは、そこで丸山が「原型」（プロトタイプ）によって提示しようとしているイメージは——一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）や一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）には、すでに現われることのない——「「**鑄型**」」を打ち出すものとしてのそれであったということである。丸山が最初に提示した「原型」のイメージが、こうして後の「古層Ⅱ執拗低音」のそれとはかなり大きく隔たったものであったことは、「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への展開を追いながら、そこにおける「キヨキココロ・アカキココロ」という「古層Ⅱ執拗低音」の意義を説明していこうという本稿の課題にとって、大いに注目すべきものである。

ともあれ丸山の提示する「「**鑄型**」」を打ち出すものとしての「原型」のイメージはつぎのようなものであった。すなわち、

図1



『丸山眞男講義録 [第四冊]』, p. 21 より
作成

原型とは、社会的結合様式および政治的行動様式の原初的形態、ならびに神話・古代説話に現われた思考様式および価値意識（文化）をいう。前述した「思想の成層」のDレヴェルにおいてとくに持続的（に作用し、そこから）鑄型が打ち出される↓文化継受と発展のパターン、ならびに「政治的なるもの」が実際に歴史の場で作用する様式となる。（ここで追求するのは、）文化カルチユアの原型から、政治的思考にどのような鑄型が打ち出されたか、政治的「伝統」——持続的に支配的な傾向（としての）——の由来と淵源はどこにあるか、という問題である。⁽⁸⁾

ここで丸山がいう「思想の成層」のDレヴェルとは、丸山がこの講義の「まえがき」において、図1のような形で提示したものであるが、こうした「思想の成層」という議論はその後の一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）や一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）にも若干の修正を加えつつ踏襲されるものであり、「原型（プロトタイプ）」論の重要な前提となるものである。

丸山によれば思想とは、無意味な混沌の中に生き続けることのできない人間が、自分の環境に意味を賦与し、それを再吟味し、適応するという人間と環境との相互作用から発生するものにほかならない。ただ人間と環境との間に安定した関係が保持され、出来事に対する意味賦与が習慣化しているときには、思想は思想として、人間の自覚にはのぼってこないのだ

って、人間と環境との間の安定した関係が破れ、出来事に対して新しい意味賦与を行なう必要が出てくると、この意味賦与の作用自体が自覚され、これが思想の展開を引き起こすのだという。しかし、思想自身のなかに立ち入って思想を眺めると、自覚的反応といっても、抽象性・体系性のレヴェルがいろいろあり、そこにつぎのような「思想の成層」が見いだせるというのである。⁽⁹⁾ すなわち、

Aは、学者・思想家・政治指導者の学説・理論・世界観で、経験的命題（事実の叙述と分析）から形而上学、価値体系までを含む。高度に体系的、抽象度が高もつとも高い。〈世界の構成要素間の意味連関や時間的継起の連関（因果関係など）を包括的に考察し、刺激と反応との間の距離が高もつとも大きい。〉

Bは、その時代の個々の問題に対する一般社会の意見（世論）、これもかなり自覚的である。〈個別的問題に対する意味賦与であり、Aに比して抽象度と体系性において劣る。しかし、B自体にも抽象的なものから具体的なもので、さまざまなレヴェルで存在する。〉

Cは、〈他の時代からその時代を区別し特徴づける〉「時代精神」とか時代思潮とかいわれるもの。より非自覚的だが、必ずしも非理性的なものではない。〈A・Bに比して自覚性において劣り、しかも誰々の思想というように特定できず非人格的である。〉

Dは、価値意識、生活感覚、生活感情、ムード。実生活とほとんど密着した情緒や感覚で、むしろ非合理性を本質とする。〈もつとも自覚性が低い。このレヴェルで行動する場合には、刺激と反応の距離が高もつとも短く、直接的である。〉

上層（上のレヴェル）ほど目的意識的で、形態性が明確であり（いわば）固体）、下層ほど自然生長的で、形態性を欠き、流動的である（いわば）気体）。へDの下限では、刺激と反応との間の時間がほとんどゼロとなり、思想のレヴェルから脱落する。……⁽¹⁰⁾

この段階で丸山がいう「原型」とは、まさにこのような「思想の成層」のDレヴェルにおいてとくに持続的に作用し、そこから「鑄型」が打ち出されるというようにイメージされたものだったのである。加えて丸山がこの「思想の成層」について、「政治思想について見ると、いわゆる政治的後進国ほどAが現実を引っぱる力が強く、外から入ってきた学説、理論がA↓B↓C↓Dと下がってゆき、生活感覚のなかに沈殿する」としていることにも注目しておこう。この論点は、その後の一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）や一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）に、その重要性を増しつつ引きつがれ、やがて「古層Ⅱ執拗低音」論へと昇華していくはずだからである。

さて丸山によれば、こうした「原型」の持続性が——技術・交通手段の発展と相関的であるがゆえに宿命的規定性をもつわけではないにしても——日本の地理的位置Ⅱ大陸からの空間的距離という自然的所与⁽¹¹⁾によって規定されたものであると語られていたことはいままでもない。⁽¹²⁾

ここでもすでに丸山は、イギリスおよび南太平洋諸島と対比しつつ、つぎのように論じていたとされる。すなわち、

日本文化を見るとき、つぎのような特徴があることに気づく。一つには、外来文化の刺激で、旧来の生活文化が根底から覆ったり、滅びざるには、あまりに自足性へと連続性、強い。しかし、二つには、完全な閉鎖的自足性を維持するには、あまりに優秀な大陸文化からの、外的刺激を受けやすいという、まさにそういう距離において、早くから高度の文明を発達させていた中国大陸に面していた（ということである）。
へそして、これら二つの特徴は、日本のいわゆる島国性の実質的内容を決定するのに、きわめて重大な意味をもっていると考えられる。……

へこのような説明から理解されるように、日本文化の発展の場は、世界的文明を代表していた世界帝国を隣にひかえ、しかも、それに全く圧倒されるほど近すぎもせず、逆にそれと全く無関係に閉鎖性を維持しうるほど遠すぎもなかった。そしてそこに、日本の文化と思想の出発点の（日本文化のパターンの――後筆）⁽¹³⁾ 独自性が存在したのである。

丸山はこうした自然的・空間的所与に規定された日本の文化と思想の出発点の独自性を、①日本は歴史的古代から、人種的、言語的、文化的に高度の民族的同質性を保持して今日に至っていること、すなわち、日本列島が政治的に統一されるはるか前から、日本人は高度の民族的同質性をもっていたこと、②水田稲作という社会の底辺における支配的生産様式と、それに結びついた共同体的規制、宗教儀式（農耕儀礼、アニミズムとシャーマニズム）の持続性が強かったこと、③後続するより高度の文化形態の重畳的累積および基底との相互作用、すなわち基底は根本的変革を蒙らないが、上層はつねにその時代における先進的な文化と接し、テクノロジー・政治・

経済制度がこれに適應して変化するという、持続性と変化性の二重構造が存することの三点に整理した。⁽¹⁴⁾

とりわけここで丸山が、「日本において特徴的であったことは、ヤマタイ国からヤマト国家への発展過程に見られるごとく、血縁ないし祭祀共同体から政治的権力への移行が、連続的に行なわれると同時に、その支配形態の変化、すなわち祭祀共同体の首長から政治的権力の主体への移行も、連続的發展として現われたことであつた」⁽¹⁵⁾とし、資本制が「半封建的」基盤の上に發展したという近代資本制国家における問題もふくめ、「日本の特殊性として、社会結合における同族团的結合があげられねばならない」ことを強調していた点に注目しなければなるまい。⁽¹⁶⁾

こうした丸山の「血縁ないし祭祀共同体」や「同族团的結合」の持続性という「日本の特殊性」の把握、さらにはその基礎にある水田稲作という社会の底辺における支配的生産様式の持続性の強調は、少なくともこの段階での丸山の議論が——とりわけ、血縁ないし祭祀共同体から政治的権力への移行の連続性の指摘に見られるように——本稿の第一章で見た和辻のそれとかなりの親近性をもつものであつたことを示していよう。

丸山が後に展開する「古層Ⅱ執拗低音」論における「古層Ⅱ執拗低音」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)⁽¹⁷⁾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」⁽¹⁷⁾ないしは「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」⁽¹⁸⁾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発見される「断片的な発想」⁽¹⁸⁾だとされていた。しかしこの段階にお

る丸山の「原型」は、むしろこうした——和辻の議論にも通じる——「血縁ないし祭祀共同体」や「同族団的結合」の持続性、さらにはその基礎にある水田稲作という社会の底辺における支配的生産様式の持続性という「原型」の基盤ともいうべきものからこそ導出されているかのようと思われる。こうした点こそ、筆者が「原型」論から「古層Ⅱ執拗低音」論へのある質的な発展を認める所以なのであるが、この問題について、ここで立ち入る余裕はない。

ともあれ丸山は、ここでつぎのような結論にいたる。すなわち、

日本の空間的所与と、それに制約された文化的発展の型は、数百年、数千年にわたって、日本の思想上にさまざまな刻印を押ししてきた。そしてそれは歴史上の個々の思想についていえるのみならず、今日においてもさまざまな形でわれわれの思考様式を規定している。⁽¹⁹⁾

ちなみにここで丸山は、「このような特徴は、『くに』についての意識にも同様に表われている。自然的所与としての日本の島国性は、国家・国境・国籍等を人為的なものとして意識させず、機構としての国家さえも民族的共同体と同じレヴェルで捉えるようにわれわれを習慣づけてきている」⁽²⁰⁾と論じているが、ナシヨナリズムをめぐるこの論点については、次節で検討する一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）でより立ち入った言及がなされており、そこであらためて問題とすることとしよう。

さて、このような自然的・空間的所与と、それに制約された文化的発展の型という基盤への認識に導かれて、

丸山が再構成してみせる「原型的世界像」とはいかなるものであり、「清明心」ないし「キヨキココロ・アカキココロ」はそこにおいて、はたしていかなる位置をあたえられていたのであるか。それがつぎの問題である。

「原型的世界像」

すでに何度も指摘してきたように丸山の「古層＝執拗低音」は、日本神話のな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消去法によって発見される「断片的な発想」だとされていたのだが、この段階における「原型」ないしは「原型的世界像」はそうした「断片的な発想」などではなく、明らかに丸山によって古代文献に残されている神話・説話・古代伝承から再構成されたものにほかならない。すなわち、

へかかる記紀をはじめとした～古代文献に残されている神話・説話・古代伝承のなから、明らかに儒仏道教等の比較的に大陸的思想の影響とみられる諸観念を除き、後代の民間信仰や民間伝承等を参照して、古代から持続的に作用している宗教意識を再構成してみる。⁽²¹⁾

ここで注意しておかなければならないことは、丸山が「記紀はへ日本人が儒教・仏教等の思考ないし世界観を知った後のものであり、その上、一定の目的意識によって編纂された～政治的・イデオロギー的産物である」としつつ、「しかし同時にそこにきわめて長期的な政治社会の形成過程が反映し、弥生式時代までさかのぼる生活

意識・宗教意識を探ることができると。〈場合によってはさらに古い時代の痕跡さえ見られる〉⁽²²⁾として、ある。丸山の「原型」ないしは「古層」を『古事記』や『日本書紀』の世界観と同一視する議論が——たとえば水林彪『記紀神話と王権の祭り』⁽²³⁾のように——一部に見られるが、それは誤解、誤読だとしかしいようがない。同時にここで丸山が、つぎのように日本の「固有信仰」なるものの存在を明確に否定していることにも注目しておこう。すなわち、

〈これは言葉をかえると、「古神道」などと呼ばれる〉神道の原型とも言えるが、これによってしばしば固有神道とか古神道とかいわれているような固有の信仰が、もともと日本にあったと考えるはならない。それらの諸観念は南方諸島、朝鮮、南アジア、中国北部にみられる神話と大きな類似性をもっているがゆえに、それらの混合物と考えられる。アニミズムやシャーマニズムの諸観念にしろ、同じことがいえる。ただ、ここで特徴的なことは、通常異なった段階に属する宗教意識が、その後に入流した高度のイデオロギー的体系と融合したことである。いいかえれば原初的な神話的観念が文明のなかに深く入り込み、後世の歴史の中に構造化されている〔ところに、この国の宗教意識の特徴がある〕⁽²⁴⁾。〉

米谷匡史による「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⁽²⁵⁾といった批判が的を射たものではないということは明らかであろう。

丸山は『固有信仰』という古来の《日本的なもの》の存在など認めていないのであって、あくまでも問題なのは、「原初的な神話的観念が文明のなかに深く入り込み、後世の歴史の中に構造化されている」ことなのであり、ここにこそ「原型的世界像」の特徴を見いだしていたのである。

こうした丸山にとって、「原型」的思考様式の第一の特徴は、災厄の観念と罪の観念とが長期にわたって重畳していることにほかならなかった。「災厄観」（ないしは「吉凶観」と「罪観念」（ないしは「善悪観」）の重畳という問題は、和辻の『日本倫理思想史』においても指摘されていたことはすでに見た。しかし和辻がほとんど素通りしてしまったこの問題にこそ、丸山は「原型的世界像」の第一の特徴を見いだしていたのであった。

丸山によれば、宗教意識の発展においてとくに注意すべきは、罪意識が、精霊を鎮圧し匡正する呪術から分化発展していくプロセスにほかならない。すなわち、

へ……未開人の神々は demon であり、呪術的手段によって、その行動を統制することが可能であると考えられている。ここで特徴的なことは、呪術の段階においては、呪術的手段を駆使する呪術者がタマ・カミよりも高位にあるということである。そして、ここから生ずる呪術者の高い権威が、政治的権力の発生の一つの大きな根源となる。この場合、呪術の儀礼は功利的目的をもっており、呪術によって呼び出されたデーモン・精霊・タマが、悪天候・昆虫による災害・病氣・家畜の伝染病等々を防ぐこと、すなわち自然の力のコ

ントロールが目的なのである。精霊信仰から神々の信仰への発展にともない、神々の超自然界は自然界から抽出され、宗教行為は呪術による精霊のコントロールから、神々への祭祀に進化する（実際は境界ははっきりしない）。このさい重要な質的転換が思想に起る。神意にもとづくタブーを犯すのは神との倫理的秩序を侵害することであり、そこから罪の観念が生れる。戦敗・災害は神の力の不足の証示ではなく、自らの集団の罪の結果である。こうして罪観念と人格的責任の意識が、外的災厄の回避と鎮静への関心から分離するようになる。⁽²⁷⁾

純粹な呪術的思考では、呪術でよびだした神が荒ぶる神に負けたのは呪術の失敗を意味するだけであり、呪術者は權威を失墜するが〔内面的な罪の意識をもつことはない。これに対して〕神意に基づくタブーの侵害＝罪となると、責任は自分にあることになる。これは〔呪術によって〕外的災厄を回避し鎮静するという観念から、論理的には明確に区別される。このような発展を通して、道徳意識が呪術的思考から生じていった。⁽²⁸⁾

呪術から祭祀への宗教意識の発展と、そこにおける罪と人格的責任の意識の成立、すなわち道徳意識の発生という思想の質的転換——丸山の「原型」論の背景にあるこうした議論はマックス・ヴェーバーの宗教社会学に由来するものであろうが、呪術と祭祀との質的な差異には着目することのないように見える和辻哲郎の「祀るとともに祀られる神」をめぐる議論や、もっぱら「山河の荒ぶる神」への畏怖の心情にのみ着目する湯浅泰雄の「古

代神道」をめぐる議論との相違に注意を喚起しておくことにしよう。

丸山によれば、日本の神話においてもすでにこうした意味での罪の意識が現われているのであるが、「日本の『原型』的思考様式の第一の特徴は、災厄の観念と罪（人間の責任）の観念とが長期にわたって重畳していること」⁽²⁹⁾なのである。すなわち、

「災厄の観念は罪の観念の発展によって消えるのが通常であるが、日本の原型的思考様式では、この二つが重なりあっている。それは、祝詞には、昆虫の災厄や高津鳥の災厄なども国つ罪の中に含ませて、やはり祓の対象としている（こと、また）、ヨシアシが吉凶とも書かれている（ことから推察される。〔内面的道德にかかわる〕善悪が外部からくる吉凶と融合しているわけである。」⁽³⁰⁾

丸山が「原型」的思考様式ないしは「原型的世界像」とよぶものにおいて、善悪はヨシアシという罪と人格的責任の観念——すなわち道德意識——と、吉凶という善悪以前の災厄の観念——すなわち道德意識以前の未開の呪術的思考——とが重畳したものとして把握されていること、そしてそれがまさに、「通常異なった段階に属する宗教意識が、その後に入力した高度のイデオロギー的体系と融合したことである。いいかえれば原初的な神話的観念が文明のなかに深く入り込み、後世の歴史の中に構造化されている」として、「この国の宗教意識の特徴」⁽³¹⁾の第一のものと把握されていること、これらこそここで最も重要な論点にはかならないであろう。なぜなら吉凶観と善悪観との——すなわち、呪術的思考と道德意識という異なった段階の宗教意識の——重畳はそのまま、

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

一七

善悪（＝ヨシアシ）と清明―黒濁（＝キヨキ・アカキークロキ・キタナキ）との重量につながるからである。というのも「キヨキ」とは外部からくる災厄を、ケガレとしてキヨメなければならぬという災厄の觀念にこそ関わるものであるはずだからである。

この点について、和辻哲郎、相良亨がどのように論じていたのかは、すでに本稿の第一章と第二章で見たとおりである。たしかに和辻は、「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」とこの論点を強調してはいた。しかし彼はその解決の鍵を、むしろ「祭事的団結」という問題にもとめ、つぎのように論じていたのであった。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、従って全体性の権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、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、さらにそれは全体性の権威にそむくものとして、当人自身にも後、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。⁽³³⁾

和辻の議論をヨリ簡潔に論じた相良によれば、それはつぎのようなことになる。すなわち、

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ところのない心(34)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。

こうして和辻と相良は、善悪（||ヨシアシ）と清明―黒濁（||キヨキ・アカキークロキ・キタナキ）との――異なった段階の宗教意識の、すなわち異質性をともなっているはずのそれらの――重畳ではなく、その同一性に注目することによってこそ、「無私性、||全体性への帰依」をその本質とする「清明心」理解へと突き進んでいったのかのように思われる。

そうであるならば、吉凶観と善悪観との――すなわち、呪術的思考と道德意識という異なった段階の宗教意識の――重畳を強調する丸山の「原型的世界像」において、「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」はどのようなものとして理解されることになるのであろうか。

「原型」における行動の価値基準

丸山によれば、こうした吉凶観と善悪観との——すなわち、呪術的思考と道德意識という異なった段階の宗教意識の——重畳を特徴とした「原型的世界像」における価値基準は、①「集団的功利主義」、②「心情の純粋性」、③「活動・作用の神化」の三つであるという。

第一の「集団的功利主義」という基準について、丸山はつぎのように説明する。すなわち、

日本の原型的思考様式における善悪は、外から自己の所属する共同体に福利や災厄をもたらすもの、すなわち呪術と結びついて、共同体に益あるいは害を与えるものという集団的功利主義的な価値基準を含んでいる。善は自己の共同体に益なるもの、悪は自己の共同体に外から害を与えるものことなのである。功利主義というのは本来、一切の事物や権威を個人の幸福という基準で裁く、きわめて主体的な個人主義のだが、ここでは集団への奉仕からはなれた（所属集団と同一方向にない——背向く行動としての——後筆）個人利益の追求は、まさにこの特殊な「功利主義」のゆえに、厳に排斥される。⁽³⁵⁾

こうした丸山の「集団的功利主義」への理解が、先にみた和辻の「感情融合的な共同体」における「無私性」、全体性への帰依」という「清明心の道德」の本質についての把握——すなわち、「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、従って全体性の権威にそむく者であった。……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ほかならない⁽³⁶⁾というそれ——にそのまま符合することはいうまでもない。先に見たように——少なくともこの段階での——丸山はこうした「原型」的思考様式の基盤に、和辻と同様な「血縁ないし祭祀共同体」や「同族团的結合」の持続性、さらにはその基礎にある水田稲作という社会の底辺における支配的生産様式の持続性を見いだしていたのであり、その意味でここにおける丸山の議論と和辻のそれとの符合はむしろ当然であるというべきかもしれない。

しかし和辻がここに「無私性、全体性への帰依」という「清明心の道徳」の本質を見いだしていたのに対して、丸山が「キヨキココロ・アカキココロ」を見いだすのは——のちに見る一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）では、それをこの「集团的功利主義」とも結びつけて論じてはいるのだが——むしろ、第二の基準とされる「心情の純粹性」においてであることに注意しなければなるまい。すなわち、

一方、この功利的基準と一見相反するもう一つの価値判断が存在する。それは心情の純粹性という契機である。～ 記紀・祝詞などに、清明心・明浄心、ウルクシココロ・キヨキココロ・アカ（明）キココロ、穢心・邪心・黒心、キタナキココロ・クラキココロ等という〔対比的な〕言葉が見える。キタナキココロとは、ケガレ、災厄をもたらすものを人間に内面化し、その背後にある動機をさす。へ……純粹な心情の発露は美しいものとして評価が高く、客観的規範に違反した行為でも純粹な気持ちから出たものはよい。逆に、行動効果を考慮した行動は「ズルイ」とされがちである（純粹心情主義⁽³⁷⁾）。

相良亨において、和辻の「無私性、全体性への帰依」という「清明心の道德」の本質と彼自身の「心情の純粋性の尊重」という「清明心」の特質とが、「清明なる心、……私のない心、さらには心情的純粋さ」というように並列され同一視されていたことはすでに見たとおりである。これに対して丸山は、「清明心」＝「キヨキココロ・アカキココロ」を何よりもまず、「純粋な心情の発露は美しいもの」として評価が高く、客観的規範に違反した行為でも純粋な気持ちから出たものはよい。逆に、行動効果を考慮した行動は「ズルイ」とされがちである」という意味での「純粋心情主義」という観点において理解——こうした理解が『古事記』『日本書紀』のテクストに即して正当なものであることは次章で詳論しよう——しているのである。そして、それを前述した「集団的功利主義」（＝「無私性、全体性への帰依」）の契機と明確に区別したうえで——「罪觀念が災厄觀念と重畳していたように、この心情の純粋性という規準は、行為の自己の共同体への現実的作用の利害という規準と結びついていた」として——これら二つの契機の結合をこそ問題にしていたのである。

なお、丸山が第一の「集団的功利主義」を特殊主義的なものとする一方で、第二の「心情の純粋性」を普遍的なものと注意しなければなるまい。すなわち、

第一の功利的ニプラグマティックな規準は、ヨリ多く特殊社会的ニ集団的性格をもち、第二の規準は、〈理性的あるいは意思的よりも〉ヨリ多く感情的・情動的次元に位置する。（そうして第一の規準は particularistic〔特殊主義的〕であり、第二の規準は universalistic〔普遍主義的〕である——プリント後筆）。「原型」のこうした性格は、のちに大陸から倫理的規範性の觀念が移入してくるときのメタモルフォーゼ〔変容〕を

考察する際に重要である。⁽⁴⁰⁾

さしあたりここで注目すべきは、「キヨキココロ・アカキココロ」という言葉によって表現される「心情の純粹性」という第二の価値基準が、第一の規準である「集団的功利主義」よりも、ヨリ多く感情的・情動的次元に位置する——すなわち先に見た「思想の成層」のヨリ下層に位置する、さらにいえばヨリ「古層」に属する——ものとして提示されており、同時にそれが universalistic な契機だとされていることである。この両契機の関係をめぐる議論は、次節以降で検討する一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）および一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）で、さらなる展開を見せることになろう。

さて丸山はこうした①「集団的功利主義」および②「心情の純粹性」とともに、「原型」的思考様式における第三の価値基準として、「活動・作用の神化」という契機をあげる。すなわち、

ここで原型的の思考にとつて重要な第三の契機が登場する。それは、いわば活動作用そのものをへ本体よりも神化する傾向である。アニミズムから多神教への宗教意識の発展においては、超自然的な力をもつ実体がタマ（精霊）として予想され、これが人格化あるいは物化されて神観念が生ずる（人格神と物神崇拜）のが一般的プロセスである。へ……ところが、日本神話（原型的の思考——後筆）では、こうして一方ではタマが現象から分離されて呪術的克服ないしは礼拝の対象となった後においても、それと並んで他方では、むしろタマのはたらしきそのものが神聖視される傾向が強い。……〔こうして〕超人間的なエネルギーがまさにそ

の能力において神化されるところからして、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という二重性が賦与される。⁽⁴¹⁾

丸山がこうした二重性の典型をスサノオに見ていることには、次章における『古事記』『日本書紀』のテクストに即したスサノオ神話の分析においてあらためて立ち返ろう。問題なのはここでも、善悪観と吉凶観が重畳していたように人格神（＝多神教）段階の神観念とアニミズムという呪術的思考の段階のそれとが、またしても重畳していることである。

こうして丸山の「原型」的思考様式をめぐる議論においては、災厄の観念と罪観念の重畳、吉凶観と罪悪観の重畳は、同時に「心情の純粹性」と「集団的功利主義」の重畳、さらにはアニミズムの「活動・作用の神化」と人格神的神観念との重畳を意味していたのであり、前者は「思想の成層」のヨリ下層に——したがって、ヨリ「古層」に——位置づけられつつ後者と長期にわたって重畳し、結合して「原型」的思考様式を構成するものとして理解されていたように思われる。しかもこの「原型的世界像」は、この後につづく「生成のオプティミズム」の問題、さらには「歴史観」と「政治観」をも包含するものとして提示されている。「原型」とはまさにこのように再構成されたものにほかならなかったのである。

「原型」論から「古層＝執拗低音」論への展開は、こうした「原型」からの「古層＝執拗低音」の単離 *isolate* という形で進行するはずである。その問題を検討する前に、こうした一九六四年度講義（『講義録』第四冊⁽¹⁾）の議論が、一九六六年度講義（『講義録』第六冊⁽²⁾）および一九六七年度講義（『講義録』第七冊⁽³⁾）において、

どのような発展をとげるのかを見ておかなければなるまい。

第三節 深層に沈殿した思考様式・世界像（一九六六年度講義）

空間的所与に規定された日本のカルチュア

『丸山眞男講義録「第六冊」日本政治思想史一九六六』に再現されている講義において、前節で見た一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』の「原型」論は、どのような発展・展開を見せているのだろうか。本節では、両講義の異同に焦点をしぼるかたちで検討を進めていきたい。

この講義の出発点が、つぎのような日本文化の「空間的所与」をめぐる理解であることは一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）と変わるものではない。すなわち、

日本文化（狭くは思想）の空間的所与は、日本の島国性、つまり異質な外来文化の流入によってそれ以前の生活様式が根底から崩れるには大陸からあまりに離れており、逆に、完全に閉鎖的な自足性を保つにはあまりに近い位置にあったということである。これが外来文化の摂取採用というパターンを可能にした理由である。われわれは「所与」を改めて問題にし、自明と知っていることを自明としないところから出発せねばならない。日本文化発展の場は、当代の世界一の文化圏の隣に位置し、そこから近すぎも遠すぎもせぬところに築かれたのである。⁴²⁾

ただこの年の講義で丸山は、この「空間的所与」の問題と「クニ」の観念との関連に注目し、さらに「日本が日本を国家とし、他の、たとえばフランスがフランスを国家とすることの意味は、世界的な場においてみないとよく分からない」として、この「クニ」の観念と近代的な nation state との関連を含めて、やや立ち入った議論を展開している。

丸山はこの「クニ」の観念について、まずつぎのように語っている。すなわち、

日本人には日本人の「クニ」のイメージがある。「大八洲の国」として最古の文書に記されている国家の領土も人種も、現在の日本のそれに非常に近くほぼ同一である。有史以後われわれが大規模な人種混淆を経験していないということは、むしろ驚くべきことである。世界史は征服、移民の歴史であった。日本では歴史と文化の持続性の強さが特徴であり、それが「クニ」の観念と関連している。現在でこそドイツ、フランスは一つの国家を形成していることを当然と思い、内部の利害対立がいかなるものであっても対外的には一国として見なされる。……しかし実はヨーロッパでは nation state の形成は非常に新しい。ニーチェが「自分は最後のヨーロッパ人である」といつているように、元々は一つであったヨーロッパが分解して、nation state になったのである。東アジアにはそのようなことはない。日本は古代から連続して「大八洲」であった。⁴⁴⁾

丸山によればこうした事情は、貴族としての internationalism が、同一国民の感覚よりも強かった西ヨーロッ

パの封建制と日本のそれとの間の基本的前提の差や、Norman Conquest以前のケルト文化ではなく、ギリシャ・ローマの古典を自国の古典文化とみなすイギリス人と『古事記』『日本書紀』を民族の古典とみなす日本人との差にみられるように、「日本の歴史の特殊性を来たしている大前提の差」なのであって、この差を見ないと大きな誤解をすることになるといえるのである。⁽⁴⁵⁾

こうした「クニ」の観念と近代的な nation ないしは nation state との関係について丸山は、nation の構成要素の連続性と nation の不在という二面性を見いだす。すなわち、

日本の古代国家と現代国家とは、国家を表象する「クニ」という言葉も、人種も言語もほとんど変わっていない。ということとは、近代的な nation state の重要な構成要素をなすものが、古代から連続しているということである。この意味での「くに」の成立は非常に古い。他方で福沢諭吉は「日本に古来ネーションなし」という。これは仏革命以後生れた民族自決による nation を指し、福沢は人民の意志を含んだ日本はなかったというのである。この意味での日本国の成立は非常に新しい。⁽⁴⁶⁾

ここから日本には、nation の構成要素の連続性と nation の不在という二面性があるといえる。日本の島国根性とか「日本と外国」という発想、「外国」という十把一からげの言い方などは、構成要素の古さと関連がある。しかし同時に日本人としての意識・自覚が乏しいともいわれる。両者は矛盾しているようであるが、実はそうではない。

たとえば国境は、ヨーロッパ大陸国ではいかに人為的なものか明白である。国は人間が作ったという意識とそれは関連する。しかし日本は海によって限られ、「大八洲」以来、明治以後の大陸膨張期を除けば、海を出たところが国境である。国境が自然的境界によって作られるから、人為のものではないとされ、国は人間が作るという意識は育ちにくい。しかし同時に自然的な境界があるから、国への所属意識は非常に強い。日本では国籍変更など全く意識されないが、それ自身例外的なことである。⁽⁴⁷⁾

こうした丸山の「クニ」の観念と nation ないしは nation state とをめぐる議論、nation の構成要素の連続性、と nation の不在との二面性という議論は、彼が「日本」ないしは「日本人」という national なものの連続性を——その近代性について無自覚のまま——古代にまで遡らせているのではないかというような、しばしば見られるポスト・モダニズムないしはポスト・コロニアルな立場からのナイーブな丸山批判の皮相性を良く示すものだといえよう。

しかし、「民族的同質性 (homogeneity) の保持と高度の伝統文化の所有。両者の併存。すなわち同質性が原始のままに続くのではなく、高度の伝統文化の下に維持されたことが日本文化の特質である」と論ずる丸山の議論に、古代以来の「クニ」の同質性 (homogeneity) への過度な強調が見られることは否めない。それがもともとはヨーロッパ等をはじめとする「大陸」との比較にもとづく、同質性 (homogeneity) の比較的強さの強調にすぎないのであり、あくまでも「日本文化発展の場合は、当代の世界一の文化圏の隣に位置し、そこから近すぎも遠すぎもせぬところに築かれた」のだという「空間的所与」の意義を際立たせるための議論にほかならないのだ

ということに留意しなければなるまい。

いずれにせよ丸山にとって問題なのは、こうした「空間的所与」によって規定された日本のカルチュアにおける「持続する所与」と重層的に積み重なった外来の「ヨリ高い文化」との間の相互作用というそれなのであった。前節でみた一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）では、「原型」^{プロトタイプ}から「鑄型」が打ち出されるというイメージが強調されていたが、この一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）では、「鑄型」の比喻は姿を消し、むしろ「思想の重疊的成層性および各層間の相互作用」⁽⁴⁹⁾ということこそが問題となっていて注目に値しなければならない。すなわち、

日本では石器も鉄器も併存している。農耕の水田稲作という生産様式が『古事記』の時代から今日まで社会の底辺で続いている。それは日本の祭りや神話の源である。すなわち遊牧時代なしで、有史以来稲作なのである。これは同時に文化形態の上にも見られる。要約的にいえば、日本では、持続する所与の上にヨリ高い文化が重層的に積み重なり、その間で相互作用を起す。これが和辻哲郎のいう「日本文化の重疊性」である。石↓銅↓鉄と前の文化を滅ぼしながら移るのではなく、それが重なり合い併存する。文化の頂点では、時の世界のもっとも優れた文化から刺激を受け摂取しながら、基底においては古くからの文化が持続している。したがって発展段階論の適用は非常に困難であり、日本資本主義論争の紛糾はこの辺の事情に由来するのであろう。⁽⁵⁰⁾

丸山のこうした言明からは、その「文化接触と文化変容の思想史」という日本思想史へのアプローチと「原型（プロトタイプ）」論、さらには「古層Ⅱ執拗低音」論が、一方ではマルクス主義的な発展段階論からの離脱と、他方では和辻哲郎の「日本文化の重畳性」という議論への接近によってもたらされたものであることがよくうかがわれる。マルクス主義的な発展段階論との関係は周知のことに属するであろうが、和辻との関係は必ずしも注目されてきたとはいえないであろう。本稿が取り組む「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる問題は、まさに和辻と丸山との交錯の焦点をなすものであることをあらためて確認しておこう。

「思想の重畳的成層性および各層間の相互作用」

ところで、「思想の重畳的成層性および各層間の相互作用」を問題とする丸山にとって、日本の精神構造を理解する上に絶対必要な課題は、こうした重畳的成層性をもたらした「執拗な持続性と急激な変化の二重性を統一的に把握すること」⁽⁵¹⁾にほかならない。

丸山によれば、それは日本の地理的Ⅱ空間的条件（Ⅱ空間的所与）に深く規定された必ずしも自覚的だとはいえない「思考様式」や「発想の仕方」に由来するのだという。たとえばそれは日本と「外国」という二分法とといった「発想の仕方」などである。すなわち、

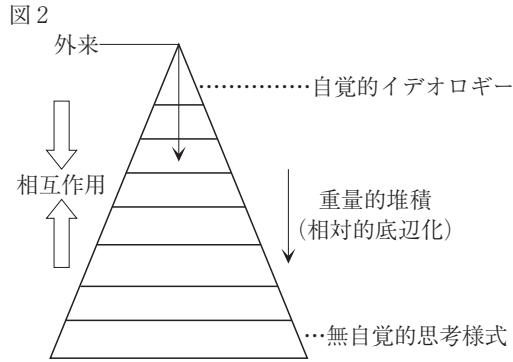
これをさらに分析してゆくと、「うち」としての日本と「そと」あるいは「よそ」としての世界という表象にゆきあたる。世界像としてみると、外国というのは、特定の国家ではなくて、日本以外の世界諸国を一

括してよぶことばとなっている。つまり世界は日本の外にあるという表象。「世界と日本」。日本が民族的の文化的等質性をもってきただけに、日本のなかにあるもろもろの多様性や対立性は、外なる世界に対して「うち」「うちわ同士」として現実以上に均質的なものとして観念せられやすい（普遍〔Ⅱ世界〕対特殊……）⁽⁵²⁾。

丸山によれば、こうした「発想の仕方」においては、世界の形成に日本も責任をもって参加し、その動向を動かす一因となっているという自覚が弱く、あたかも所与として、日本の外に世界の大勢が「客観的」にあつて、それに遅れないように適応ないし追隨してゆくという発想が支配的になるといふ。そして「こうした特質……は、外の世界で優勢に見え、もしくは流行のトップをきっているように映ずる思想・学問にたいする異常なまでの関心にもっともよく表現される」のである⁽⁵³⁾。これは丸山が『自己内対話』⁽⁵⁴⁾において、「開けた精神」と呼んでいたものにほかならない。

丸山はこうした「発想の仕方」から、つぎのような「共通の思考のパターン」が生れるという。すなわち、

従来あつたものと異質的な宗教思想文化——たとえば世界宗教の仏教・キリスト教の流入にたいして示す ambivalent〔両極志向的〕な反応は、(イ) 一方では集団同質性を維持しようとするほとんど本能的な欲求からして、さざえのように殻を閉ざそうという方向であり、(ロ) 他方では、ほとんど昨日まで自分が同一化していた文化を忘れたかのように、新奇なものにとびつく傾向である（等質性の二面としての拒絶反応と



『丸山真男講義録 [第六冊]』, p. 23 より作成

同調反応)。しかも、いったん所与としての同質性が築いた堤防をこえて、異質の思想文化が内部に入り込むと、まさに民族のおよび集団的同質性の高度さのゆえに、ほとんど無抵抗とみえるまでに、浸潤のスピードがはやい。……しかしその反面、何らかの事情で……急激に方向を転じたというイメージが生れると、とたんに昨日までの最近流行のイデオロギー・教義・学問は、また驚くべく急激に表面から消え失せる。そうして通奏低音のように同質性をシンボライズしていた「伝統的なもの」がふたたびクローズアップされる。新たな思想・文化の流入の際にも、その締め出しの際にも、ともに「集団転向」の現象がともなうのである。⁽⁵⁶⁾

このような「発想の仕方」と「思考の共通のバターン」の歴史的な反復の結果、丸山という図2のような「思想の重疊的成層性」が現われてくることになるのである。図2は前節で見た一九六四年度講義（『講義録 [第四冊]』）における図1によく似てはいるが、両者の間にはこの間の丸山の議論の発展・展開の跡が明らかにうかがわれるはずである。さらに「通奏低音」（＝basso ostinato）という比喩がすでにここに現われていることに注意しよう。

丸山によれば、この「思想の重疊的成層性」には、つぎのような「各層間の相互作用」が見られることになる。

すなわち、

「固有」思想と「外来思想」を対比させることは生産的ではない。外来思想が日本に流入して重疊的に堆積し、相対的に底辺化してゆくからである。たしかに底にあるものほど民族的同質性は強いが、それも相対的なものである。しかしこの底辺にある思考様式は、持続的であるゆえにわれわれを無自覚的に規定するようになる。他方、頂点にあつて人間を行動に動かす高度なドクトリンをイデオロギーとよぶならば、それと底辺の無自覚の思考とがたえず相互作用を起して、修正作用を行つてゆく。したがつて底辺の無自覚的思考を取り出すことは、自主的な修正の仕方や方向を理解するために有効である。⁽⁵⁷⁾

かくして丸山は、こうした「思想の重疊的成層性」における「底辺の無自覚的思考」^{II}「深層に沈殿した思考様式・世界像」を問題としていくこととなるのである。

深層に沈殿した思考様式・世界像

一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）において丸山が「原型」として問題とするのは、前節で見た一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）のように、そこから「鑄型」が打ち出されるといったイメージによつて、古代文献に残されている神話・説話・古代伝承から再構成されたものではない。むしろそれは古代日本人の宗教意識そのものを指しているようにも見える。すなわち、

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

三三三

どの世界でも宗教は一切の思想の原型である。それはわれわれに抽象ということを教え、世界の意味づけを与えてくれる原型である。その意味で古代史の基本史料に現われた古代日本人の宗教意識が、日本人の思想の深層を考察する上で手掛かりを与えてくれる。国学がいう外来思想の影響を受けないという意味でのそれではない。高度の大陸文化の影響を受けている古代人の宗教意識にも、基本的な点で持続性がある。そのことは農耕と結びついた祭祀の持続性からも理解できる。⁽⁵⁸⁾

丸山はここでもアニミズムから多神教への宗教意識の発展過程——宗教意識が、呪術から独立した純粹な道徳意識として存在するようになる過程——を、「外部からの災厄の除去・福祉の招来という観念から、神々の秩序・命令にたいする人間の側からの服従と背反が、福祉と災害の原因であるという観念への発展」⁽⁵⁹⁾として描きだしたうえで、つぎのように論じるのである。すなわち、

以上の発展過程は日本だけのことではない。ところが記紀神話に見られる日本の古代信仰で興味深いのは、すでに高度の抽象化がなされ、神々が概念化された後でも、災厄の観念と罪の観念が長期にわたって重畳していることである。……

この重畳を象徴的に示すのは、外から来る福利・災厄たる「吉凶」と倫理的意識である「善悪」がともに「よしあし」と読まれていることである。また吉事、善事はともに「よごと」であり、禍事、悪事はともに「まがごと」である。⁽⁶⁰⁾

「災厄の観念」と「罪の観念」、「吉凶観」と「善悪観」の重畳という丸山の論点は、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）と同様のものである。この重畳を確認したうえで丸山は、「このような宗教意識の下では、人間行動の評価の価値基準はつぎのような三つになる」として、①特定共同体（特殊主義的）への禍福↓集団的功利主義（相対主義）、②心情の純粹な発露（流れ）↓純粹動機主義（絶対主義）、③生成・活動・作用それぞれ、自体の神化をあげることとなるのである。

第一の「集団的功利主義」についての「自己の所属する共同体にとって外から利福をもたらすものが善、災厄をもたらすものが悪という考え方。つまり特定共同体への禍福を基準に善と悪を判断する。個人が基準ではない。功利主義というのは本来、一切の事物を個人の幸福という基準で裁く、きわめて主体的な個人主義だが、ここでは集団への奉仕から離れた個人的利益の追求は、まさにこの特殊な『功利主義』のゆえに厳に排斥される」という丸山の説明は、先に見た一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）とほとんど変わらない。

ただここで丸山が、スサノオ神話を引いてつぎのように語っていることに注意しなければなるまい。すなわち、

参上したスサノヲにたいしてアマテラスが「我が那勢の命の上り来る由は必ず善き心ならじ。我が国（高天ヶ原）を奪はむと欲ふにこそあれ」といい、スサノヲは「僕は邪き心なし」と答える。アマテラスは「然らば汝の心の清く明きは何して知らむ」と問い、潔白を証明するためにウケヒをする。注意すべきは「国を奪わない」ことが「きたなき心なし」とされていることである。⁽⁶³⁾

こうしたスサノオ神話の把握は和辻哲郎のそれそのものである。ここで丸山は明らかに和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論に依拠していることがわかる。少なくとも丸山の「集団的功利主義」という「人間行動の評価の価値基準」をめぐる議論は、和辻の「清明心の道徳」を引き継いだものにほかならなかったということである。

しかし丸山にとって、「清明心」⇨「キヨキココロ・アカキココロ」は、この第一の「集団的功利主義」という価値基準以上に、第二の「純粹動機主義」というそれに関わるものとして把握されている。丸山は「清明心」⇨「キヨキココロ（清心）」・「アカキココロ（明心）」／「穢心」⇨「キタナキココロ（邪心）」・「クロキココロ（黒心）」を対比して、つぎのように語る。すなわち、

災厄をもたらすものを人間の心に内面化し、その動機を問題にする。上の言葉はいずれも心情の純粹性を問題にしたものである。これは客観的倫理規範としては定義できず、動機がキヨイなほどよいとされる。この価値基準からすれば、客観的規範に違反していても純粹な心情に出る行動は高く評価され、行動効果を考慮したものはズルイという評価をうける。⁶⁴

こうした「純粹動機主義」についての説明も、また「第一の集団的功利主義は、より多く特殊社会的⇨集団的性格をもち、第二の心情の純粹主義は、感覚的な浄・不浄で判断されるから、より多く感情的⇨情動的次元に位置する。これらは後に大陸から仏教・儒教など倫理的規範性の観念が移入してくるときのメタモルフォーゼを考察する際に重要である」⁶⁵という議論も、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）と同様である。

「集団的功利主義」と「純粹動機主義」との間の矛盾

一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）における丸山の議論の特徴は、第三の価値基準である「生成・活動・作用それ自体の神化」が、第一の価値基準である「集団的功利主義」と第二のそれである「純粹動機主義」とを媒介するものと位置づけられるとともに、さらには、のちに歴史意識の「古層Ⅱ執拗低音」として抽出されることとなるはずの、「なる」（Ⅱ「生成（なりなる）活動への optimism」）や「いさおい」の問題とも結びつけられて、ヨリ詳細に展開されていることであろう。

このことは、のちの「古層Ⅱ執拗低音」論においては、（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分けて抽出されることになる「古層Ⅱ執拗低音」が、この「原型（プロトタイプ）」論の段階においては、いまだ未分化の状態で、不可分のものとして把握されていたことを示している。それは逆にいえば、「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」もまた、「つぎつぎ」「なりゆく」「いきほひ」という歴史意識（あるいはコスモスの意識）のそれと密接な関係をもつものとして把握されなければならないことを示唆するものだともいえよう。

さて丸山は、この「生成・活動・作用それ自体の神化」という第三の価値基準について、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）と同様に、つぎのように語る。すなわち、

アニミズムから多神教への発展過程においては、自然現象の背後に超自然的な性質や力をもつタマが実体として分離され、その実体が自然現象を動かし、自ら作用を及ぼすとされる。ところが古代日本人の宗教的

思考では、タマが現象から分離され、人格化あるいは物化されて宗教的儀礼の対象とされた後にも、それと併行して、神々の活動、その活動の過程における神々や自然物の生成のプロセスが神聖化され、神々の「本質」よりも重視される傾向がある。⁽⁶⁶⁾

このことは前節でも見たように、「災厄の観念」と「罪の観念」の重畳と同様の、アニミズム段階の呪術的思考と多神教段階の宗教意識との重畳という問題にほかならないのだが、ここでの丸山はこうした重畳のゆえに、先の「集団的功利主義」と「純粹動機主義」という二つの価値基準とのあいだにもたらされる、ambivalentな評価にこそ注目するのである。すなわち、

このように機能がそれとして神聖化されると、あらゆる神の超人間的エネルギーは、一方で特殊集団に害悪を与えるという意味では悪であり呪術的コントロールの対象とされながら、他方でその荒ぶるという活動自体は必ずしも悪ではなく、英雄神として崇拜されるという二重性格をもつ。活動の神化が心情の純粋性と結びつくと、内なるエネルギーを純粹な動機から（成敗利鈍をかえりみず）外に爆発させる行動は、畏れられながら、尊敬されるという ambivalent（両極併存的）な評価が生れるわけである。記紀神話の世界でスサノヲは、高天ヶ原神話では悪とされ、出雲神話では善とされるという二重評価を受けている。⁽⁶⁷⁾

ここにおける丸山のスサノオ神話の理解の当否は次章で問題としよう。荒ぶる神への評価の二重性は、すでに

一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）においても指摘されてはいた。しかし丸山はこの問題にさらに踏み込んで、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）で強調されていた「心情の純粹性」と「集团的功利主義」との重畳と結合にはなく、「生成・活動・作用それ自体の神化」という第三の価値基準を媒介にした両者の矛盾にこそ焦点をあてようとしているように思われるのである。

「生成・活動・作用それ自体の神化」という第三の価値基準を媒介にした「純粹動機主義」と「集团的功利主義」の矛盾への注目は、これにとどまるものではない。

先に指摘したようにこの一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）における丸山は、この「生成・活動・作用それ自体の神化」という第三の価値基準と、のちに歴史意識の「古層Ⅱ執拗低音」として抽出されることになる「なる」「なりゆく」「いきほひ」とを関連づけて議論するのだが、そこにおいては「エネルギーつまり作用の神格化という傾向は、日本の神々のなかで圧倒的に化生神が多いということに表現されている」こと、さらにはそこから「生成（なりなる）活動への optimism という思考様式」が生れてくることが強調され、つぎのような議論が展開される。すなわち、

生成と生殖は、自然的時間の流れにおいて起り、それが死滅に優位するということは、いいかえれば、自然的時間の流れ、その傾向性についてのオプティミズムということになる。自然的時間の経過において万物が生成活動する世界は、永遠不変なものがある（*Sein*）世界でも、滅びを運命とする虚無（*Nichts*）の世界でもなくて、まさに「成りゆく」（*Werden*）の世界である。

世の中のなりゆき。なりゆく〓ますます生命が増殖するというオプティミズムが伴うから、「世の中のなりゆき」が一時的には不利に見えても、基本的には肯定され、なりゆきに任せる態度への傾斜が生れる。⁽⁶⁹⁾

ところで、こうした「生成(なりなる)活動への optimism」という思考様式は、先に見た第二の価値基準である「純粹動機主義」とも深く関わっていると丸山はいうのである。なぜなら、「動機の純粹性も、いいかえれば感情の自然的な動きの流れの尊重と無関係ではない」⁽⁷⁰⁾からである。すなわち、

絶対神の命令とか普遍的規範の制約が比較的に弱いから、一方では動く世の中、時勢にしたがって心がうつることはむしろ当然とされて、転向や回心の自覚や決断がされにくく、したがって責任意識はうすい。と同時に他面では、直接的人間関係の親近性に基づく傾倒は非常に強く、それがうるわし・うつくし対きたなしという審美感と結びつく。親子・夫婦・妻子・恋人の親近感情はもつとも自然な心の傾向性の発露であるから、もつともうつくしいものと見られる。⁽⁷¹⁾

この後者の問題——すなわち親子・夫婦・妻子・恋人の親近感情が最も自然な心の傾向性(〓「自然的情動」)として、道徳的規範以上に高く価値づけられるという問題——は、「集団的功利主義」——和辻のいう「無私性、〓全体性への帰依」を本質とする「清明心の道徳」とも通ずるそれ——との関係で、「自然的情動に基づく結合のアンビヴァレントな結果」⁽⁷²⁾をもたらすと、丸山はいうのである。

丸山によれば、たしかに、①活動・作用の重視は業績価値が尊重される傾向性に連なり、それが「心情的動機
の純粹性」を通じて、特殊集団の利害の優越（「集団的功利主義」と結合すると、特殊集団（うちの集団）と
の心理的同一化によって成員の行動エネルギーを調達することが容易になり（「集団的功利主義」と「純粹動
機主義」の結合）、そこに直接的な人間関係に基づく心情的結合があるほど、集団の中心に向かって凝集する求
心性が強くなることは疑いない。和辻が「清明心の道徳」に見いだした「感情融合的な共同体」における「無私
性、全体性への帰依」とは、こうした側面に注目したものにほかならなかったはずである。

しかし丸山の議論はそれにとどまるものではない。②この同じ傾向が、各自が所属する集団の重
量性によって——家族的エゴイズムや部落的エゴイズム（さらには省庁や企業のセクト主義）がナショナルなエ
ネルギーの調達にとって阻害要因として作用する場合があるように——より大きな集団にとっては、むしろ遠心
的に働く可能性があることも忘れてはならないからである。しかも、③こうした遠心化・非公共化は、最小の私
的人間の心情的結合形態としての性愛において極まるのであり、そこにおいては、いかなる国家的要請も社会的
義務も、奔騰する性愛感情の前に無力となるというのである。⁽⁷³⁾

すなわち丸山は、「海ゆかば水漬く屍、山ゆかば草むす屍、大君の辺にこそ死なめ、かへりみはせじ」「今日よ
りはかへりみなくて大君のしこの御楯と出でたつわれは」といった歌の傍らに、「人も無き国もあらむか吾妹児
とたづさひゆきてたぐひてをらむ」「敷島の、大和の、国に人ふたり有りしと思はば何か歎かむ」という歌を見いだ
していたのであり、これらこそ「清明心の道徳」に「無私性、全体性への帰依」のみを見いだした和辻哲郎の眼
には映ることのなかったものであろう。⁽⁷⁴⁾

第四節 倫理意識の「原型」(一九六七年度講義)

日本の文化型における地理的および風土的契機

『丸山眞男講義録「第七冊」日本政治思想史一九六七』に再現されているのは、東京大学法学部における実質的に最後の講義となったものである。⁽⁷⁵⁾この講義の前段には、「古層Ⅱ執拗低音」論に発展・展開する以前の最後の段階における「原型(プロトタイプ)」論が記録されているが、本稿では前節までに見た一九六四年度講義(『講義録「第四冊」』)および一九六六年度講義(『講義録「第六冊」』)との異同に焦点をあてつつ、倫理意識の「原型」をめぐる丸山の議論に目を向けてみよう。

丸山はこの講義の冒頭において、気候や風土などの自然条件、あるいは地理的な制約を宿命論的に重視する「地理的決定論」geographical determinismが歴史学としても、社会科学としても誤謬であることを強調しつつ、「しかしそうした契機を逆になったく無視して、もっぱら普遍的な歴史的発展段階論だけで、政治・経済・法などの社会制度や人間関係を包括的に説明できるかどうか、いわんや一国の思想文化の特質を説明できるかどうかは、一層疑問である」と説き起こす。⁽⁷⁶⁾そしてその一方で、和辻哲郎の『風土』を取りあげて、そこにおける風土が日本的現実に媒介されて如何に日本人の意識に影響しているかを見る視覚を高く評価してみせる。⁽⁷⁸⁾

丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という日本思想史の方法とその「原型(プロトタイプ)」論、さらには「古層Ⅱ執拗低音」論が、一方ではマルクス主義的な歴史的発展段階論からの離脱によって、他方では和辻哲郎の日本思想史への接近によって、もたらされたものなのではないかということはこれまでも指摘してきたが、この講義の冒頭からもそのことがよくうかがえるのではあるまいか。

これまでの一九六四年度および一九六六年度の講義では「自然的所与」ないしは「空間的所与」として、その「所与」性が強調されてきたものが「地理的および風土的契機」(——のち後筆において「地理的および」が抹消されているという)とされているのは、宿命論的な「地理的決定論」との誤解を回避しようとする意図によるものなのであろう。

さて、これまでと同様に日本とイギリスとの大陸との関係の決定的な違いに言及する丸山は、この講義では「歴史的出来事の同時性」という論点を提示して、つぎのように語っている。すなわち、

ヨーロッパでは、歴史的出来事の同時性がローマ時代から存在した。つまりヨーロッパ史のなかで意味的に同じ出来事が、各民族におこる。ヘルネッサンス、宗教改革、フランス革命など、そのもつとも顕著な例である。…これと比較して東アジアはどうか。日本は中国から影響は受けるが、歴史的同時性はほとんどない。…東アジアに、ヨーロッパと同じ意味での歴史的同時性が見られるのは、ようやく十九世紀に入ってから以降であり、阿片戦争が日本・中国に与えたインパクトの同時性がその例である。つまり日本は急激な文化的ショックもなく、大陸民族による大規模な征服も、人種混淆も、古代日本(弥生文化——紀元前三〇〇年頃(79)はじまる)以後、経験していない。人種・宗教・領土の面で、古代以来、歴史的持続性を高度に保った。

丸山によれば、「歴史的出来事の同時性」のほとんどなかった東アジアにおいて、「大陸からの政治的・文化的

影響（に関して）、朝鮮と日本の古代からの歴史的運命のちがいは、陸続きと飛地という地理的位置の差によるところが大きかったのだという。⁽⁸⁰⁾ 朝鮮半島との比較という視点も、こうして新たに加えられているのである。こうした新たな視点も加えたいうえで、丸山はつぎのように論ずる。すなわち、

日本では、大陸文明の渡来以前にすでに something があり、その上で文化を受容した。弥生式以後の日本文化には著しい連続性がある。たとえばそれは終始、水田耕作、鉄器使用の文化であった。⁽⁸¹⁾

丸山がここでもなお、弥生式以後の日本文化の「著しい連続性」の要素として、何よりも「水田耕作」を挙げつづけていることに注意しなければならないであろう。こうした丸山の「水田耕作」の連続性＝歴史的持続性の過度の強調には、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——⁽⁸²⁾での考察を経た筆者としては、違和感を禁じえないところではある。

いずれにせよ丸山は、このような「日本の文化型における地理的および風土的契機」を確認し、それを踏まえ、⁽⁸³⁾「人種・言語・領土・生産様式・宗教意識の同質性と歴史的持続性」の問題へと語り進めることとなるのである。

丸山はこの「人種・言語・領土・生産様式・宗教意識の同質性と歴史的持続性」について、つぎのようにいう。すなわち、

へ……人種についていえば、有史以前の混淆以後、近代にいたるまで（アイヌのような人種の持続的存在にもかかわらず——後筆）人種問題や少数民族問題をほとんど（歴史的に——後筆）経験していなかったということ。へそうしたきわめて特異な近代国家である。⁽⁸³⁾へ

へ言語的にはへ日本語↓日本人と日本語との重複性の異常な高さ。へ文明国中一般的とはいえないほど、日本国土との重複性が強い。日本人の百パーセントが日本語を話し、日本以外にはほとんど全く日本語は通用しない。へ一国内に異なった言語を用いる群が存在しないこと。とくに書き言葉の *uniformity*（画一性）は、むしろ日本の例外的な特色といつてよい。⁽⁸⁴⁾へ

へ領域的にはへ自然的境界が「国境」へで太古以来ほとんど不変である。へ

へしたがってネーションの指標をなす言語・人種・領域をとると、日本は、非常に古くから一種の民族国家ということになる。「くに」という古代からあった日本語が、包括的に領域・民族・国家、地方、国土、故郷を意味することは、端的にこれを物語る。（それは日本のナシヨナリズムの魔力の重要な要因だ。——後筆）へにも関わらず他方ではへ民族的なものの尊重をへ「ナシヨナリズム」とか「ナシヨナル」とか外国語で表現せねばならぬという奇妙な逆説！⁽⁸⁵⁾へ

へ……こうして日本では「同じ日本人じゃないか」という言葉が示すように、共属感情、郷土との同一化感

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

情のような所与性、所属性に基づくナシヨナリズムは強く、その反面で、目的意識的な構成的ナシヨナリズム（「日々の一般投票」〔ルナン〕としてのナシヨナリズム——後筆）は弱い。⁽⁸⁶⁾

ここにおける丸山の議論は、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）および一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）と大きく変わるものではないが、一九六七年以降の後筆と推定される「（アイヌのような人種の持続的存在にもかかわらず——後筆）」という書き込みに見られるように——この講義以降のことであったとしても——こうした「同質性」の過度の強調については、ヨリ慎重な姿勢がうかがわれるようになる。それは——やはり一九六七年以降の書き込みと推定される——つぎのような注記からも明らかであろう。すなわち、

この同質性については、最近さまざまな批判があり、「神話」にすぎないとさえいわれる。ここでは詳説しないが、(i) 他の文化圏との相対的な比較であること、(ii) 「事実」よりも「意識」「下意识」の問題であること〔を注意しておきたい〕。——ノート後筆⁽⁸⁷⁾

こうした問題について、少なくとも丸山が十分に自覚的であったということには注意しておくべきであろう。

文化接触のタイプ

丸山によれば、日本の思想文化の理解のためには、(イ)「人種・言語・領土・生産様式・宗教意識の同質性と

歴史的持続性」と、(ロ)「西からの高度な文化の適当な程度での刺激」という二つの契機の結合という問題がとくに重要なのだという。というのも「同質性」や「歴史的持続性」は文明の及ばない未開民族にも見られることであり、「古代の最大文明から、適当な距離において刺激を受けていた」という契機がなければ、「日本はマール・カロリン群島と同じく『同質性』のみが維持され、文化人類学の好個の対象となったであろう」というのである。すなわちここに、「日本の空間的位置の特殊性」が視界に上がってくるのであって、「日本の特異性は、同質性を保ちつつも常に世界最高の文化から刺激を受けつつづけてきたこと、高度な大陸文化の適当な刺激を受けつつ、しかも同質性を保った点にある」のである。⁽⁸⁸⁾

こうした「日本の空間的位置の特殊性」については、これまでも語られてきたことにはほかならないが、ここで丸山が「撰取」と「修正」という観点を強く打ち出していることに注目しなければならぬ。それはこれまでの「鑄型」(一九六四年度講義)や「相互作用」(一九六六年度講義)という視点から、「古層Ⅱ執拗低音」というそれへの発展過程をうかがわせるものである。すなわち、

外国文化の「撰取・採用」は意識的なものであるが、文化「接触」は意識的なものではない。古代から日本が中国大陸の文化を「撰取」しながら、しかもそれに併呑されずに国家と文化を形成することが可能であったのは、大陸から適当な距離でへだたっていたという条件に基づくところが少くない。……日本の場合、中国、朝鮮の文化は非常に高度であったから、日本との距離が小さければ、中国文化に完全に併呑されたかもしれない。文化接触は非目的意識的におこり、その影響をコントロールしがたいものであるが、日本の場

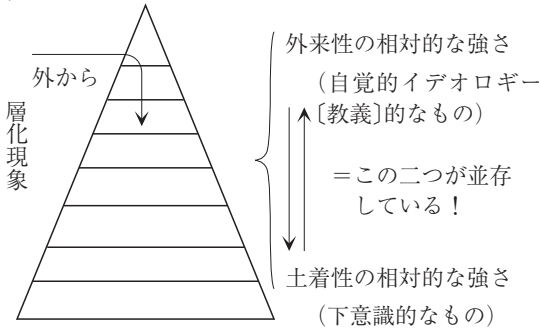
合、空間的距離のおかげで、適当な方向および時に優秀な大陸文化を摂取することが可能となり、原物を modify して、独自の文化を作ることができた。……へ日本は大陸文化の影響を受けつつも、それを修正して 摂取するだけの余裕を生むべき地理的距離にあり、かくしてそこに独特の、しかも決して中国文化と無関係でない文化を形成してきたのである。これが外来文化の「摂取」という文化接触の特殊のパターンを可能にした背景である。……⁽⁸⁹⁾〈

もっともここでの丸山は、のちの「古層Ⅱ執拗低音」論に比して——ここでは、「古層」として抽出された「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⁽⁹⁰⁾」とされていたのだが——「摂取」と「修正」の意識性を過度に強調しすぎているようにも思われる。これもまた「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への発展・展開のひとつの軌跡であるといえるのかもしれない。

ところで丸山は、こうした「摂取」と「修正」の契機と先の「同質性」の契機との関係で、興味深い論点を示唆している。それは「支配層からの下降」という論点である。すなわち、

へ……加えて、大規模な文化混合は、民衆レベルの文化混交となるが、日本の場合、もっぱら支配層が外国文化を摂取するという形をとり、それが上から下へ、中央（ミヤコ）から地方へと浸透していった。そして

図 3



『丸山眞男講義録 [第七冊]』, p. 31 より作成

上下の文化的落差が大きく、民族的同一性が高いことは、ヨーロッパのような階級闘争を起りにくくさせた一因でもある。……⁽⁹¹⁾

こうした上から下へ、中央から地方への外来文化の浸透という論点は、この後に見る思想文化の「層化現象」

(一)一九六六年度講義では「思想の重疊的成層性」と呼ばれていたもの」との関係からしても興味深いものである

るといえよう。

「日本の地理的位置の特殊性」がもたらした(イ)「同質性」の契機と

(ロ)大陸文化の「摂取」と「修正」という契機との結合という問題は、

同時に「閉じた社会」"closed society"と「開いた社会」"open society"」

——周知のように、アンリ・ベルグソンに由来し、丸山がかの「開国」論

文(一九五九)⁽⁹²⁾で駆使した——というそれとしても捉え返される。すな

わち、

日本は地理的位置において、完全な閉鎖的自足性を維持するにはあまりに高度の外来文明の刺激を受けやすい位置にある。逆に古来からの民族的等質性が破壊されるには、あまりに外の世界から遠い距離にある。"open society"と"closed society"の両要素があり、どちらに

も一元化できない。開いた「共同体」社会（全体として等質的でありながら、内部は無数の分化——しかも相互的には等質的で閉鎖的な集団的分化の傾向をもつ社会）。（↓いわゆる「派閥」をかかえこんだ等質的集団。——後筆⁹³）

こうした「開いた『共同体』社会」という特質が、前節の最後に見た一九六六年度講義（『講義録「第六冊」」）における「自然的情動に基づく結合のアンビヴァレントな結果⁹⁴」——すなわちその「求心性」と「遠心性」の相克という問題——に関わるものであることはいうまでもあるまい。同時に丸山は、そこにつきのような問題を見いだすこととなる。すなわち、

日本では、思考と行動様式の共同体的性格の根本的な破壊は行なわれない。そこでイデオロギーの面における相剋が激しいようで、半面、その背後に行動様式や思考パターンの画一性があるので、これを最後の拠り所として生活してゆける。この点ではホッブスのいわゆる「自然状態」とは対蹠的である。⁹⁵

こうした「日本の地理的位置の特殊性」からもたらされた「文化接触のタイプ」からは、かくしてつぎのような「摂取」、「修正」、「同化」の歴史が紡ぎだされることになる。すなわち、

思想および文化の歴史を見ても、距離をへだてた外なる世界からの摂取、修正、同化の歴史といってもい

いすぎではない。摂取は接触と異り、内なる等質性が破壊されていないことが前提となる。紀元四世紀、大和國家の成立とほとんど同時に漢字が流入し、外來文化を受け入れて以来、古くから入ってきたもののほどより下層に沈殿し、それは相對的に内なるもの、土着的なものとなり、新しいものほど相對的に外來的と見られる。前者はそれだけわれわれの下意識に入りこんでおり、新しく入ってきたものほど自覺的イデオロギーと見なされる。……

重要なことは、日本文化の同質性に支えられて、深層に沈殿しているものほど持続性が強いが、それは変化しないということではなく、新しく入ってきたものとの相互作用により、持続しつつ古いものも、新來のものも変容するということである。とすれば一番底には、外來文化を受容し修正するパターンが見いだされるだろう。そうでなければ新旧の思想が、並列的に無關係に存在することになる。全体状況との関連では、深層の思考様式も変化している。こうして個人にしろ集團にしろ相互に相似形を持ちながら変化し持続してゆく。たんなる停滞ではなく、変化しながら基本的パターンは持続する。⁹⁶⁾

かくして「古層Ⅱ執拗低音」論への扉は、まさにここに開かれんとしている。そこでは倫理的価値意識の「原型（プロトタイプ）」はいかなるものとされ、「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」はどのように位置づけられているのであろうか。

思考様式と世界像の「原型」
プロトタイプ

「日本の思想史は、外来思想の受容と変容の歴史である」と丸山はいう。ただしそこでの「受容」はすぐれて主体的な選択であるから、これを「摂取」というとする丸山は、この講義における「原型（プロトタイプ）」を「つぎのように定義するのである。すなわち、

つぎつぎに摂取された外来文化は日本の精神構造の内部に層をなし、より新しい層と古い層の間に不断の相互作用が行われる。その最下層に沈殿しているものを「原型」とよぶ。

日本は人種・言語・土地・生産様式・宗教などの連続性が大きかったことから、下層に沈殿した思考様式・価値体系は、歴史的でありながら、特定時代をはるかに超えた持続性をもち、また非自覚的である。固有と外来の間に明確な一線を引くことはできないが、その持続性のゆえに、日本思想を学ぶためにはこれを知る必要がある。これをかりに日本思想の「原型」とよぶ。しかし自覚化された儒教、仏教などのイデオロギーでないだけに、これを分析的に明らかにすることは難しい。『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』『風土記』（『続日本紀』『万葉集』）なども古い史料でさえ、ここでいう「原型」の純粋な形を伝えてはいない……

しかし一種の消去法により、儒教・仏教など、明らかに後になって大陸から流れこんだ語法や諸観念を除いた後に「神道」といわれるものの諸観念と民間伝承の諸観念を照合させてゆくと、そこに持続的なものとして、高度に抽象的な世界像としての儒仏とは異った思考様式・価値意識を認めることができる。これを

再構成してひとつの仮説として立てたものが、ここである。⁽⁹⁷⁾

ここで提示された「原型」は、一九六四年度講義『講義録「第四冊」』における「鑄型」を打ち出すものというイメージからすれば、のちの「古層Ⅱ執拗低音」に大きく接近したものとなっているといつてよからう。

しかし、「固有と外来の間に明確な一線を引くことはできないが」とする丸山が、いまだ日本に「固有」なるものの存在を前提にしているように見える点には留意しなければなるまい。すでに指摘してきたように、「古層Ⅱ執拗低音」論段階の丸山はむしろ、個々の要素に分解すれば日本特有のものなど何もないのだが、それら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ればきわめて「個性的」であるという意味での「個性性」をこそ問題とすることになるはずだからである。

またここでの「原型」が、のちの「古層Ⅱ執拗低音」のように「断片的な発想」として抽出されたものではなく、「一種の消去法により、儒教・仏教など、明らかに後になって大陸から流れこんだ語法や諸観念を除去した後」に『神道』といわれるものの諸観念と民間伝承の諸観念を照合させてゆく⁽⁹⁸⁾ことによって、いまだ仮説的に再構成されたものだとされている点にも注意しなければなるまい。丸山はいまだ「古層Ⅱ執拗低音」論の手前にまでしか立ち至ってはいないということであろうか。

さて、この一九六七年度講義『講義録「第七冊」』においても丸山は、宗教意識の「合理化」のプロセス⁽⁹⁹⁾をつぎのように論じ、そこにおける「吉凶観」と「善悪観」の重畳を問題としている。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に、demonを鎮撫、追放するという儀式が出発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（呪術師）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観念（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観念（善悪観）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観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。⁽¹⁰⁾

丸山によれば、スサノオ神話や「大祓詞」の「天つ罪」「国つ罪」にも明らかなように日本の神話にも「罪」の意識はすでに見られるのであるが、しかし注目すべきことは、「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立つツミの観念とが、長期にわたって重畳している」⁽¹⁰⁾ことなのだという。すなわち、

「国つ罪」のなかに、白人、胡久美のような疾病や、昆虫乃災（虫害）などの自然災害を含めていることに注目すべきである。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い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。……

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）⁽¹⁰²⁾ 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⁽¹⁰³⁾。

こうした「吉凶観」と「善悪観」の重畳という論点と、そこにおける「清明心」＝「キヨキココロ・アカキココロ」の位置づけは、一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）や一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）と変わるものではない。ただこの一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）では、「災厄（吉凶）観と罪悪（善悪）観との重畳に象徴されているような、価値意識における、外面的基準と内面的基準との二重性、その相互連関⁽¹⁰³⁾」が、つぎのようにヨリ立ち入って論じられていることに注目すべきであろう。すなわち、

「タタリ」の作用をはいきよめ、逆に祝事^{ユヱト}＝善事を招来する行事・儀式は、特定の場を前提とし、それとの関連においてはじめて、吉凶禍福が規定される。善悪の倫理的基準は個人に内面化されるときは、特定の行為を冒したことにたいする特定の罪意識に限定されずに、totalityとしての個人人格に適用されうる（「人格的良心」は本来特定性をもたない）。けれども、災厄や福祉は個別的にだけ定義される。どういふ種

類の災厄または福祉が、誰もしくはいかなる集団に加えられたかを離れて、本来これを「はらい」「きよめる」行為は成立しない。したがって、災厄福祉観にもとづく価値基準は、必然的に situational〔状況的〕である。……

これが日常行動（俗的）の次元に翻訳されると、「場」に応じた行動様式の使い分けとなる。一定の場に対応した一定の行動様式があり、異った場にはまた異った行動様式がある。……（日本人の倫理を）共同的倫理と俗にいうけれども、共同体自身が単一でないならば、つまり世の中、世間が複数のに重畳していれば、倫理基準自身も複数的になることを免れない。同じ人間が「場」によって、あるいは属する集団によって行動基準を異にしても、それが同一人格の行動であるから見られないかぎりには、人格の integrity〔統合性〕、したがって人格的責任は問われるはずかない。……逆に特定の共同体を所与とするならば、その共同体にとっての福祉と災厄という基準は、共同体の成員にとってきわめて大きな拘束力を持ち、その特定の共同体のタブーの侵害にたいする責任が峻厳に追及される。災厄（外面性）と罪（内面性）とは、こうして同一化されるのである。⁽¹⁰⁴⁾

こうして丸山は、記紀神話におけるスサノオ神話に、「特定の共同体を前提にしてはじめて成立する災厄・福祉観と、他方、人格の内面における『罪』観念とが、ケガレ↓キヨメの基本過程においていかに統合されるか」、すなわち、相対的・外面的な功利的基準と、キヨキココロ対キタナキココロ、つまり内面的心情の純粹性に基づく絶対的基準とが、いかに結びつきうるのかという秘密を明らかにする典型を見出すのである。⁽¹⁰⁵⁾

この「相対的・外面的な功利的基準と、キヨキココロ対キタナキココロ、つまり内面的心情の純粹性に基づく絶対的基準とが、いかに結びつきうるのか」という問題は、すでに一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）および一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）においても問われていたものであることはいうまでもない。しかし一九六七年度講義において丸山は、より簡潔な語り口で、この問題をつぎのように論ずるのであった。すなわち、

「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）。いずれにしてもへそれはベンサムが主張したような個人の快樂・苦痛の計算を前提する utilitarianism ではない。個人を基礎とする功利主義は、普遍的に妥当する快苦の基準に立脚する点で普遍主義（universalism）であるが、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粹性（きよきこころ）とが結合している。このため日本では、へキヨキココロ、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（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」觀念に基礎をおく）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。へただ「感覺美」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へそれだけが絶対的価値をもつ傾向

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

五七

がある。真理、正義に比しての美的価値の優位。⁽¹⁰⁶⁾

さらにこの論点は、一九六七年度プリントへの書き込みにおいては、つぎのように敷衍されているという。すなわち、

キヨキ心自体は絶対的であるが、これは特定共同体にとっての禍福という相対的基準により制約されるから、容易に普遍的規範価値（超越神の命令、自然法など）にまで昇華しない。それはまた仏教や儒教を撰取するときの変容への条件ともなる。ただ上の二つを結合すると、特定共同体（もしくはその代表者としての首長）にたいする、アカクキヨキ心をもつてする純粹な服従と献身は、上の二つの価値基準をともに満足させるので、もっとも評価が高い（その効果を問わず！「海ゆかば水漬く屍 山ゆかば草むす屍 大君の辺にこそ死なぬ かへりみはせじ」。「今日よりはかへりみなくて大君の醜の御楯といで立つわれは」）。しかし非政治的次元においても、感覺的・閉鎖的小宇宙が形成され、そのなかで心情の純粹な燃焼がおこると、そのキヨキ心は無条件に絶対化される。価値意識が美的価値意識に収斂する場合、とくにそうである。純粹な一方向性としての恋愛の激情の賛美は、万葉から近松まで貫いている（非儒教的）。

人もなき国もあらぬか吾妹子と 携ひゆきて副ひてをらむ（『万葉集』卷四）

敷島の日本の国に人二人 ありと思はば何かなげかむ（同右、卷十三）⁽¹⁰⁷⁾

丸山によるこれらの議論の基本線は、一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）と大きく変わるものではないようにも見える。しかし、①「キヨキ心」という絶対的基準（Ⅱ「心情の純粹性」）が、共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）によって制約されるがゆえに、その普遍的規範価値への昇華がはばまれるとされている点、および②和辻哲郎が「清明心の道徳」に見いだした「無私性、Ⅱ全体性への帰依」という本質（Ⅱ「アカクキヨキ心をもってする純粹な服従と献身」）が、「心情の純粹性」という絶対的基準と共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）という相対的基準の二つの基準をともに満たすものとしてこそ、高く評価されるものとしてとらえ返されている点は、これまでに必ずしも明確には論じられてこなかった問題であるといえよう。

さらに丸山が、共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）という相対的基準と「キヨキ心」という絶対的基準（Ⅱ「心情の純粹性」）との両立や前者による後者の制約をこそ問題とする一方で、こうした両立や制約から解放された③「キヨキ心」の無条件の絶対化という問題に言及していることにも注目しなければならない。「感覚的・閉鎖的小宇宙」における心情の純粹な燃焼、価値意識の美的価値意識への収斂、純粹な一方向性としての恋愛の激情の賛美という問題はまさに、共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）という相対的基準による制約から解放され、無条件に絶対化された「キヨキ心」の表出にほかなるまい。

「古層Ⅱ執拗低音」という「断片的な発想」として単離 isolate されるべきは、むしろこうして共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）という特別主義的で相対的な価値基準の制約から解放されたものとしての「キヨキココロ・アカキココロ」にほかならないのではないかとも思われる。

この問題とのかかわりで、これまでの一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）と一九六六年度講義（『講義録

「第六冊」では、「活動・作用の神化」ないしは「生成・活動・作用それ自体の神化」として論じられてきた点についての、丸山のつぎのような言及にも注目しなければなるまい。すなわち、

へ……「原型」的思考の特徴は、実体的思考よりも機能的思考が優位しているということである。それは形而上学形成力の弱さを示すとともに、一種のプラグマチックな適応性に富むという implication（内包）をもつ。しかも作用、機能、活動それ自体の神化が、先述の心情の純粹性を絶対とする動機主義と結合すると、成敗を顧みぬ心情の純粹性に発した爆発的行動は、その激しさゆえに一方では恐れられ、他方ではその純粹性ゆえに尊重されるというアンビヴァレント〔両極志向的〕な評価をうけることになる。それはスサノヲへの価値判断の二面性に象徴されている（この「伝統」は、源為朝・悪源太義平らの人間と行動への評価に¹⁰⁸つらなっている。「荒事」「荒ぶる神」）。そして結果を比較考量して lesser evil をとる行為はズルイことになる。へ

一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）における丸山の「原型」的思考についての考察が、こうしてハラヒ、キヨメという呪術的思考様式に根ざした「キヨキココロ・アカキココロ」（「心情の純粹性」という絶対的な内面的基準を軸として——それへの共同体的功利主義（＝集团的功利主義）という外面的・相対的な功利的価値基準による制約や、これとの結合、さらにはこうした制約や結合からの解放、そして「作用、機能、活動それ自体の神化」という機能的思考との結合が問われるというように——展開するようになっていたことは明らかなのであるまいか。

筆者がさしあたり確認したいのは、このようにして丸山の倫理的価値意識の「原型（プロトタイプ）」に関する議論が——一九六四年度講義（『講義録「第四冊」』）および一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）から一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）への展開を通じて——思想・文化の「層化現象」のもとで最も深層に沈殿する持続的な下意識的なるもの、すなわち「善悪観」と長期にわたって重畳するヨリ未開な呪術的段階の思考様式（＝「吉凶観」）に根ざした「心情の純粹性」という内面的・絶対的基準の問題へと、その軸足を徐々に移しつつあるように見えるということにほかならない。

「無私性・全体性への帰依」をその本質とする和辻的な「清明心の道徳」——それは丸山によれば、共同体的功利主義（＝「集团的功利主義」）という外面的・相対的価値基準と「心情の純粹性」という内面的・絶対的価値基準とをともに満たすものであるとされていたのだが——と、丸山が倫理的価値意識の「古層＝執拗低音」として単離（*isolate*）せんとしていた「キヨキココロ・アカキココロ」との異同は、こうした点にこそ見いだされるべきなのではなからうか。

和辻哲郎の「清明心の道徳」をめぐる議論やその系譜に連なる相良亨、湯浅泰雄、荒木博之らの「清明心」論と、本章で検討したような過程を経て成熟していくこととなった丸山の「古層＝執拗低音」論との交錯についての考察は、本稿第六章において、まとめて行なうつもりである。

しかしこうした考察へと進む前に、いまひとつ検討しておかなければならない課題がある。それはこれまでたびたび言及してきたように、『古事記』『日本書紀』のテキストに即したスサノオ神話の分析にはかならない。スサノオ神話のテキストに即して見たとき、「キヨキココロ・アカキココロ」とはいかなる内容をもって把握さ

れるべきなのであろうか。次章において検討することとしたい。

第五章 スサノオ神話と「キヨキココロ・アカキココロ」

第一節 『古事記』『日本書紀』の異同とスサノオ神話

前章までの検討で明らかのように、「清明心の道徳」の本質に「無私性_レ、全体性_レへの帰依_レ」を見いだした和辻哲郎もまたその系譜に連なる相良亨や湯浅泰雄も、さらに「キヨキココロ・アカキココロ」に倫理的価値意識の「原型（プロトタイプ）」を構成する「心情の純粹性」という内面的・絶対的な価値基準を見いだした丸山眞男も、ともに『古事記』および『日本書紀』のスサノオ神話——『古事記』においては須佐之男、『日本書紀』においては素戔嗚と表記されるのだが——に「清明心」_レ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる議論の素材をもとめている。しかしすでに本稿第二章でも述べたように、スサノオ神話——とりわけ、和辻等も丸山もともに依拠するところの、そのアマテラスと宇氣比_{（ウケヒ）}誓約をめぐる場面——には、『古事記』と『日本書紀』との間に、さらには『日本書紀』の「本文」と「一書」の間にも、大きな異同が見いだされるのである。

すなわち、そもそもスサノオが「清明心」_レ「キヨキココロ・アカキココロ」の持ち主であるのか否か、何をもち「清明心」_レ「キヨキココロ・アカキココロ」とするのかという問題は、必ずしも自明なものではないのである。『古事記』および『日本書紀』のテキストに即して、あらためて分析されなければならないはずのものである。

ところで、『古事記』および『日本書紀』のテキストに即して、スサノオ神話とそこにおける「清明心」_レ「キ

ヨキココロ・アカキココロ」の意味内容の分析を試みようとする本稿にとって、『古事記』と『日本書紀』のテクストを別個のものとして読むことを提起する神野志隆光と水林彪の議論はきわめて重要な意味を持つといえよう。

周知のように神野志隆光は、『古事記の達成——その論理と方法』⁽¹⁰⁾、『古事記の世界観』⁽¹¹⁾、『古事記——天皇の世界の物語』⁽¹¹⁾、『古事記と日本書紀——「天皇神話」の歴史』⁽¹²⁾、『複数の「古代」などにおいて、『古事記』をひとつの完結した作品として把握すること、すなわち、「作品としての全体から切り離して部分部分と取り出し、たとえば『日本書紀』との比較を通じてその歴史的成立的背景や話としての展開・定着を論じておわる』ような、いわゆる「記紀研究」を批判する立場から、「作品としての『古事記』の達成」を明らかにすることを提起した⁽¹⁴⁾。すなわち、

一口に記紀といい、また記紀神話ともいうように、『古事記』と『日本書紀』とを比較対照しつつ論ずることが一般化した方法となっている。特に神話に関しては、『日本書紀』の異伝（一書）をふくめて成立・展開を見るのは常道といつてよい。たしかに、比較対照しうる話を記紀はそれぞれもっている。しかし、それは部分と部分の問題であつて、全体としては『古事記』『日本書紀』それぞれの論理によつて成り立つのであり、その論理は本質的に異なるものがあると認められる。神話的部分でいえば、相似た話が連なり、プロットの枠としても似ているようではあるが、基本的には全体を貫く糸は全く異質だといわねばならぬ。記紀神話といういい方にはその点に対する認識があいまいにされているところがありはしないか。記紀を雑炊

的に論ずるのであってはなるまい。⁽¹⁵⁾

こうした立場を明確にするために、『古事記』と『日本書紀』の「神代」を貫く基本的な論理の差を「世界像」という点においてとらえようと試みる神野志が、『古事記』の「神代」に「ムスヒのコスモロジー」を、他方、『日本書紀』「本文」の「神代」に「陰陽のコスモロジー」を見いだし、こうした議論の過程で丸山の「歴史意識の『古層』」におけるつぎのような考察に言及していることに注目すべきであろう。⁽¹⁶⁾ すなわち、

『紀』で用いられている天地開闢ないしは、未剖・初判などの用語に比べて、『記』の「天地初発」という句が漢語としても特異だという点は、すでに先学によって指摘されている。ここで付け加えて注意したいのは、「天地初発」の表現が『紀』の本文および諸一書を通じて見当らないだけでなく、『記』の場合でも、本文とちがってともかく正規の漢文体で書かれている「序」においては、「天地初発」に代って、「乾坤初分」とか「陰陽斯開」とか、「天地開闢」とかいう、『紀』と同じような語句が用いられている点である。それは安万侶自身も、本文で用いた「天地初発」が、「堂々たる」漢文体には何かそぐわないと感じたからではあるまいか。逆にいえば、それだけ、本文冒頭にこの句を置いたことには、きまぐれ以上の根拠があり、「言意並びに朴」であった「上古の時」（序の言葉）の発想にふさわしい字句として選ばれたものと推測されるのである。……

天地開闢にしろ、初判にしろ、あるいは乾坤初分にしろ、それらすべてに共通しているのは、はじめ未分

化であった天地が「天」と「地」と（あるいは陽と陰と）の反対の方向に向かって分離したという観念である。……つまりこの場合、宇宙論の核心は天地・陽陰・乾坤の二元的対立にほかならず、「天地網縊、万物化醇。男女構精、万物化生」（易経、繫辭下伝）というように、その後はすべて陰陽二元の結合から「万物」の化生または化育が説かれる。⁽¹¹⁷⁾

『古事記』と『日本書紀』のテキストのあいだに、このような「世界像」の異同が横たわっているということについて、丸山もまた十分に自覚的であったということができよう。

そして、『古事記』と『日本書紀』は「それぞれの論理によって成り立つのであり、その論理は本質的に異なるものがある」とし、両者の「神代」を貫く基本的な論理の差を「世界像」という点においてとらえようと試みる神野志の議論が、丸山の「古層＝執拗低音」論にインスパイアされたものであったということもまた明らかであろう。⁽¹¹⁸⁾

本稿におけるササノオ神話の『古事記』と『日本書紀』のテキストに即した分析とそこにおける「清明心」＝「キヨキココロ・アカキココロ」の意味内容の検討にあたっては、ササノオをめぐるこの両者のテキストが「似た話」を語っているように見えながらも、その背景にある「世界像」も、「全体を貫く糸」もまったく異なったものであるということについて十分に自覚的であることが求められるはずである。

加えていえば、『日本書紀』の「本文」と「一書」との関係をめぐる「本文」と「一書」を同列にならべて相対化するわけにはいかないとすべきであり、『日本書紀』「神代」の筋は本文によってつらぬかれるものだと見

るべきであるという神野志の指摘にも従うべきであろう。⁽¹⁹⁾『古事記』と『日本書紀』を別個のものとして読み、その「全体を貫く糸」の異同に留意しながら、両者それぞれのテキストに即した検討を行なっていくうえで、その検討の対象とされるべきは、あくまでも『古事記』と『日本書紀』の「本文」でなければならぬということである。

ところで水林彪はその著書『記紀神話と王権の祭り』⁽²⁰⁾において、神野志とは『古事記』の「世界像」の内容的理解においては決定的な違いを強調しつつも、つぎのように論じて、『古事記』と『日本書紀』の混淆を排するという方法を高く評価している。すなわち、

『古事記』をば、政治思想を語った作品として研究しようとするとき、まずは神野志隆光氏の研究を批判的に吟味することが適切であるように思われる。『古事記』がそうした性格の作品であることを明らかにしたものとして、まずは津田左右吉の古典的研究が想起されるが、すでにのべたように、そこには、性格の全く異なる『日本書紀』と『古事記』の二書を混淆して政治思想を論ずるといふ重大な方法的誤謬があり、今日の研究水準をふまえて『古事記』研究を行なおうとする場合に、研究の出発点に据えるには、必ずしも適当ではない。これに対して、神野志氏の場合、『古事記』を一個の作品として研究しようとする方法は透徹している。氏は、『古事記』を『日本書紀』と混淆して論ずることを厳しく戒め、さらに、『古事記』を諸部分に解体してしまい、その諸部分を全体から切り離して論ずるような傾向も厳しく排して、『古事記』の全体へと迫ろうとする。⁽²¹⁾

水林が、『記紀神話と王権の祭り』や『思想史家 丸山眞男論』⁽²²⁾所収の論稿「原型（古層）論と古代政治思想論」において、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論への批判を展開しつつ、その独自の「古層・新層論」を提起していることは周知のことであろう。⁽²³⁾なおその近著『天皇制史論——本質・起源・展開——』⁽²⁴⁾で水林は、むしろ丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論の影響を強くうかがわせる議論を展開しているようにも思われるが、この点に関して論ずる余裕はさしあたらない。いずれにせよ水林の議論もまた丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論に少なからずインスパイアされたものであることは否定できない。

本稿の課題にとって重要なのは、こうした水林が『記紀神話と王権の祭り』の第二部「『神夜良比』と『神逐』——スサノヲ神話の記紀比較研究——」において、『古事記』と『日本書紀』を別個のものとして読むという方法に基づいた詳細なスサノヲ神話の検討を行なっていることである。

水林はこの論稿をつぎのように説きおこす。すなわち、

スサノヲ神話研究をふりかえって、私が根本的に疑問に思うのは、管見の限り、全ての議論が、『古事記』における須佐之男命の物語りと『日本書紀』における素戔嗚尊の物語りを、細部に相違を含みつつも、基本的には同一のモチーフの神話とみなして、スサノヲ神話研究を行なっていることである。近年、記紀の他の部分（天地生成神話や高天原神話）の研究を通じて、『古事記』と『日本書紀』とをそれぞれ独自の世界観を有する別個の作品として見ようとする考え方が主張されているが……、成心なく『古事記』と『日本書紀』のスサノヲ神話を読むならば、そこにも両書の相違は明らかかなように思われ、須佐之男命と素戔嗚尊とは正

反対の性格を有するもののようにさえ、私には思われるのである。

……これまでのスサノヲ神話研究は、『古事記』を『日本書紀』によって補い、『日本書紀』を『古事記』よって補うことによって、架空のスサノヲ像を作りあげてきたのではないか。スサノヲについて決まって指摘される「複雑な性格」ないし「矛盾した性格」は、相容れないものを同視してきたことの結果であり、研究者の側の混乱にすぎないのではないか。……

テキストというものに対するこのような配慮は、『日本書紀』それ自体についても求められるように思われる。周知のように、『日本書紀』神代は、本文と本文の段落ごとに註記されている幾つかの異伝（一書）からなっており、一つの物語りとして読みうるのは本文だけで、諸異伝は部分部分の集積でしかないのであるが、そうだとすれば我々は、本文についてしか、統一的な人物像や世界観を提示しようとした作品という評価を与えることができないのである。……

そういう次第であるから、素戔嗚尊像は、『日本書紀』神代本文によって獲得しなければならぬ。本文と一書とを初めから混ぜあわせては、古代人のあざかり知らぬ架空の物語り、架空の素戔嗚尊像しか生れようがないのである。⁽¹⁵⁾

水林がいう「相容れないものを同視してきたことの結果」としてもたらされる「研究者の側の混乱」からは、「清明心の道徳」をめぐる和辻等の議論のみならず、「原型（プロトタイプ）」をめぐる丸山もまた必ずしも免れないように思われる。

たとえば、一九六六年度講義（『講義録「第六冊」』）や一九六七年度講義（『講義録「第七冊」』）でつぎのように語っていた丸山は、「相容れないものを同視してきたことの結果」として「スサノヲについて決まって指摘される『複雑な性格』ないし『矛盾した性格』」に足をとられている恐れなしとはいえないようにも思われる。すなわち、

このように機能がそれとして神聖化されると、あらゆる神の超人間的エネルギーは、一方で特殊集団に害悪を与えるという意味では悪であり呪術的コントロールの対象とされながら、他方でその荒ぶるという活動自体は必ずしも悪ではなく、英雄神として崇拜されるという二重性格をもつ。活動の神化が心情の純粹性と結びつくと、内なるエネルギーを純粹な動機から（成敗利鈍をかえりみず）外に爆発させる行動は、畏れられながら、尊敬されるという ambivalent（両極併存的）な評価が生れるわけである。記紀神話の世界でスサノヲは、高天ヶ原神話では悪とされ、出雲神話では善とされるという二重評価を受けている。⁽²⁶⁾

へ……「原型」的思考の特徴は、実体的思考よりも機能的思考が優位しているということである。それは形而上学形成力の弱さを示すとともに、一種のプラグマチックな適応性に富むという implication（内包）をもつ。しかも作用、機能、活動それ自体の神化が、先述の心情の純粹性を絶対とする動機主義と結合すると、成敗を顧みぬ心情の純粹性に発した爆発的行動は、その激しさゆえに一方では恐れられ、他方ではその純粹性ゆえに尊重されるというアンビヴァレント（両極志向的）な評価をうけることになる。それはスサノヲへ

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

六九

の価値判断の二面性に象徴されている。……⁽¹⁷⁾

『古事記』の須佐之男神話と『日本書紀』神代本文の素戔嗚神話との比較研究を試みることを通じて、「誤れるスサノヲ神話論をもとに論じられてきた様々の事柄——古代の罪と罰、古代人の世界観、天皇制の『深層構造』、天皇制国家論等々——を論じ直すための足場を固めたいと思うのである」とする⁽¹⁸⁾水林の議論は多岐にわたるものであり、「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」の意味内容のテキストに即した検討を旨指す本稿の課題とのかかわりでは、その全体をフォローする余裕も必要もあるまい。

次節以下では、水林の議論を導きの糸としながら、筆者なりの仕方では、「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる『古事記』の須佐之男神話と『日本書紀』神代本文の素戔嗚神話との比較を試み、そこから「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」の意味内容の検討を行なっていくこととしよう。なお本稿における『古事記』および『日本書紀』の引用は岩波書店刊『日本古典文学体系』のテキストを用いることとした。

第二節 須佐之男（『古事記』）と「キヨキココロ・アカキココロ」

「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」の意味内容についての検討を行なう以上、その焦点が高天原における須佐之男と天照との宇氣比^{うけひ}の場面向けられるべきであることは明らかであるが、神野志、水林の指摘をまづまでもなく、できるかぎり『古事記』の須佐之男の物語の展開に即して、須佐之男がいかなる「人物像」として描かれており、そうした須佐之男の「人物像」のいかなるあり方について「清明心」||「キヨキココロ・アカキ

ココロ」が見いだされているのか、あるいは見いだされていないのか、ということが問われなければならないであろう。

結論を先取りして言えば、『古事記』の須佐之男は——『日本書紀(本文)』の素戔嗚とはまったく対照的に——「貫して、「清明心」¹¹「キヨキココロ・アカキココロ」を象徴するような「人物像」として描き出されているのであり、実はそこには「複雑な性格」も「矛盾した性格」も見られないといつてよい。

そのことを明らかにするために、まずは須佐之男の生成の場面から見ていくこととしよう。『古事記』はそれをつぎのように語る。すなわち、

於^レ是洗^二左御目^一時、所^レ成神名、天照大御神。次洗^二右御目^一時、所^レ成神名、月讀命。次洗^二御鼻^一時、所^レ成神名、建速須佐之男命。……

此時伊邪那伎命大歡喜詔、吾者生^二生子^一而、於^二生終^一得^二三貴子^一、即其御頸珠之玉緒母由良邇。……取由良迦志而、賜^二天照大御神^一而詔之、汝命者、所^レ知^二高天原^一矣、事依而賜也。故、其御頸珠名、謂^二御倉板擧^一之神。次詔^二月讀命^一、汝命者、所^レ知^二夜之食國^一矣、事依也。次詔^二建速須佐之男命^一、汝命者、所^レ知^二海原^一矣、事依也。⁽²⁹⁾

須佐之男はいうまでもなく国生みの神、伊邪那岐の禊の最後に生成した「三貴子」のうちの一神である。伊邪那岐とともに大八嶋國をはじめとする島々と数多くの神々を生んだ伊邪那美は火神・迦具土の出生によつて黄泉

國へと神避りした。それを追って黄泉國に向かったものの、醜く変わりはてた伊邪那美の姿を見畏みて逃げ還った伊邪那岐が、その穢れを禊ぎ祓った時、数多くの神々が生成し、その最後に天照、月讀、須佐之男の「三貴子」が成ったのである。「日神」と「月神」と見なされるべき天照、月讀とともに「三貴子」に列せられる須佐之男が日や月に対応する何を象徴する神なのかは議論の余地もあるうが、一応は「須佐」を荒れすさぶ嵐の意と解し、「風神」と見なす説を採っておこう。

いずれにせよ「三貴子」のうちの一神として生成した須佐之男は、大歡喜した伊邪那岐から「海原」を知らすことを命じられた。この「海原」が、天照の事依させられた「高天原」や「葦原中國」の「葦原」と対応するものであって、『古事記』は『高天原』、『海原』、『葦原(中国)』の三つの神話的世界を、意識的に『原』という共通の言葉で表現しよう」としており、『高天原』と『海原』とを対等の世界とみなそうとする志向が顕著なものではないかという水林の議論を受け容れるとすれば、伊邪那岐の事依させはまさに天照と須佐之男とを対等に扱ったものと解することもできよう。いずれにせよ『古事記』における須佐之男は、このような存在として生成したのであった。

しかるに須佐之男は、伊邪那岐に命じられた「海原」の統治にたずさわることなく、ただひたすらに泣き暮らす。すなわち、

故、各隨_レ依賜_レ之命_二、所_レ知看_レ之中、速須佐之男命、不_レ治_三所_レ命_レ之國_二而、八拳須至于心前_一、啼伊佐知伎也。……其泣状者、青山如_三枯山_二泣枯、河海者悉泣乾。是以惡神之音、如_三狹蠅_二皆滿、萬物之妖悉發。故、

伊邪那岐大御神、詔速須佐之男命、何由以、汝不_レ治_下所_二事依_二之國_上而、哭伊佐知流。爾答曰、僕者欲_レ罷_二妣國根之堅州國_一。故哭。爾伊邪那岐大御神大怒詔、然者汝不_レ可住_二此國_一、乃神夜良比爾夜良比賜也。……故、其伊邪那岐大神者、坐_二淡海之多賀_一也。⁽¹³³⁾

八拳須^{やつかひげ}が心の前に至るまでとされているように、須佐之男は大人になってもいまだ子供のごとく声をあげて泣きつづける神だったのである。しかもその理由は、すでに須佐之男の化成する以前に神避りて「根之堅州國」⁽¹³⁴⁾に在る亡き母・伊邪那美を恋い慕い、母の国に行くことを望んでのことであった。こうして『古事記』の須佐之男は何よりもまず亡き母を恋い慕い、髭をたくわえた大人となってもいまだ子供のように泣きつづける神として描かれていたのである。

しかし「三貴子」のうちの「一神」として、「建速」と形容される須佐之男が泣き啼くことは、重大な結果をもたらさずにはおかない。すなわち青山は枯山のごとく泣き枯れ、河も海もことごとく泣き乾すという巨大な災厄を惹起し、さらにその結果として「悪神」どもが蠢きだして、その声が狭蠅のごとく満ち充ち、あらゆる「妖」がおこることとなったというのである。青山が枯れ、河海を乾すとは、「海原」を知らすべきとされた須佐之男が「水」をつかさどる神と見なされているからであろう。

ここで注意すべきは、須佐之男自身が「悪神」とされているのではなく、須佐之男の泣き啼くことが、亡き母を恋い慕うというその「純粹な心情」による動機とはかわりなく、結果として、「悪神」を蠢きださせるのだと描かれていることであろう。水林も指摘するように「是以⁽¹³⁵⁾悪神之音、如_二狭蠅_一皆滿、萬物之妖悉發」という表現

は、天照が「天石屋戸」に籠もった結果もたらされた巨大な災厄に対して、「高天原」も「葦原中國」も闇におおわれ、「於是萬神之聲者、狹蠅那須……滿、萬妖悉發」⁽³⁶⁾というそれが用いられているのと同様のものなのである。ここでの天照自身が「悪神」とされていないことは、あえていうまでもあるまい。

須佐之男が泣き啼けば、天照が「天石屋戸」に籠もったのと同様な巨大な災厄がもたらされる。しかしそれは、須佐之男が「悪神」であったからではなく、天照と同様に「三貴子」として——「日」をつかさどるものと、「水」をつかさどるものとしての——巨大な力を有していたからにほかならない。須佐之男はただ亡き母を恋い慕って、泣き啼いているだけなのである。

こうした須佐之男に対して父神・伊邪那岐は忿怒して、「汝はこの国に住むべからず」として、「神夜良比爾夜良比賜」ことになる。この「神夜良比」⁽³⁷⁾は「神遣らい」とみなすべきなのであり、『日本書紀』の「神逐」とは異なっており、追放を意味しないのではないかというのが、水林の『神夜良比』と『神逐』——スサノヲ神話の記紀比較研究——の主題にほかならないのであるが、筆者としては「神夜良比」が通説の通りに追放を意味していたとしても特に不都合は感じない。

問題なのは、結果的にこの「神夜良比」によって、須佐之男が亡き母の国・「根之堅州國」におもむくことを許されたのだということにほかならない。伊邪那岐がその「事依」に従わず、亡き母を恋い慕って泣き啼くことで、結果的に災厄をもたらす須佐之男に手を焼き、その願いをかなえるかたちで「神夜良比」したと見なされるべきなのだといえよう。したがって念願かなった須佐之男は、喜び勇んで天照のもとに暇乞いに向かったのである。本稿の検討の主要な対象たる「宇氣比」の場面は、こうして訪れる。すなわち、

故於_レ是速須佐之男命言、然者請_二天照大御神_一將_レ罷、乃參_二上天_一時、山川悉動、國土皆震。爾天照大御神聞驚而詔、我那勢命之上來由者、必不善心。欲_レ奪_二我國_一耳。即解_二御髮_一、纏_二御美豆羅_一而、……伊都之男建踏建而待問、何故上來。爾速須佐之男命答曰、僕者無_レ邪心。唯大御神之命以、問賜僕之哭伊佐知流之事。故、白都良久、……僕欲_レ往_二妣國_一以哭。爾大御神詔、汝者不_レ可在_二此國_一而、神夜良比夜良比賜。故、以下爲請_二將_一罷往_二之状_一參上耳。無_レ異心。爾天照大御神詔、然者汝心之清明、何以知。於_レ是速須佐之男命答曰、各宇氣比而、生_レ子。⁽¹³⁸⁾

「神夜良比」された須佐之男は、天照に暇乞いするために「高天原」に参上するのだが、そのさまは「山川悉動、國土皆震」というすさまじいものであった。これは須佐之男のもつ力やエネルギーの巨大さを示すものではあっても、その「悪意」によるものではあるまい。しかし天照は須佐之男の「不善心」を疑い、「高天原」を奪いに来たに違いないと考えて武装し、威勢よく雄叫びを上げ足を踏み鳴らして待ち受ける。⁽¹³⁹⁾「なぜ『高天原』に上ぼつて来たのか」との天照の問いに、須佐之男は素直に事情を説明し、「異心なし」と答えるが、疑念を解かない天照は「汝の心の清く明かきは、何して知らむ」とさらに問い、いよいよ宇氣比ということとなるのである。

ここで問われるのは、須佐之男は亡き母・伊邪那美の在る国、「根之堅州國」に行きたいだけなのであって、「高天原」を奪うというような「異心」はないということであり、須佐之男の「清明心」とは亡き母を恋慕うのみのものであるということになる。それぞれの「物實」から子を生むという宇氣比の結果は、天照の「物實」から五柱の男子、須佐之男の「物實」から三柱の女子が成るといふものであった。すなわち、

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

七五

於_レ是天照大御神、告_二速須佐之男命_一、是後所_レ生五柱男子者、物實因_二我物_一所_レ成。故、自吾子也。先所_レ生之三柱女子者。物實因_二汝物_一所_レ成。故、乃汝子也。如_レ此詔別也。……爾速須佐之男命、白_二于天照大御神_一、我心清明。故、我所_レ生之子、得_二手弱女_一。因_レ此言者、自我勝云而、於_二勝佐備_一、……⁽¹⁴⁰⁾

五柱の男子には、のちに「葦原中國」に天孫として降臨することとなる番能邇邇藝の父・正勝吾勝勝速日天之忍穗耳おほほみみが含まれる以上、この男子が天照の子であることは動かせまい。天之忍穗耳に加えられた「正勝吾勝」という呼称から見て、『日本書紀』本文と同様に、天照が宇氣比に勝つたのだという解釈も成り立つが、『古事記』のテクストは須佐之男の「我心清明。故、我所_レ生之子、得_二手弱女_一。因_レ此言者、自我勝」という宣言をいささかも否定していない。『古事記』の須佐之男は三柱の女子を生んで宇氣比に勝ち、その心の「清き明かき」ことが証明されたのだと理解されるべきであろう。

亡き母をひたすら恋い慕い、「妣國」である「根之堅州國」に行くことを欲した須佐之男の「清き明かき心」が証明されたのであり、それ以外の——「高天原」を奪おうと欲するような——「異心」がないことが証されたのだということである。ここで和辻等のように須佐之男の「清明心」に、天照への——あるいは天照が統治する「高天原」への——無私むしの忠誠心を見いだすことには、あまりにも無理があるように思われる。

さて「勝佐備」した須佐之男が、その勝つた喜びにまかせて「高天原」と天照に対して働いた乱暴狼藉についてはあえて語るまでもあるまい。もつとも泣くだけで青山を枯らし、河海を乾し、動けば「山川悉動、國土皆震」する須佐之男の力のすさまじさは、当然のごとく「高天原」に壮絶な破壊をもたらさずにはおかなかった。

しかしここで注目すべきは、こうした須佐之男による破壊に対して、天照がそれを咎めようとし、ないことである。すなわち、

故、雖_レ然爲_一、天照大御神者、登賀米受而告、如_レ屎、醉而吐散登許會……我_レ那勢之命、爲_レ如此。又離_二田之阿_一、埋_レ溝者、地矣阿多良斯登許會……我_レ那勢之命、爲_レ如此登……詔雖_レ直、猶其惡態不_レ止而轉_{（四）}。

『古事記』がこうして、天照が須佐之男の「勝佐備」たが故の乱暴狼藉を「登賀米」なかったと明確に記していることに注目すべきであろう。宇氣比に勝つて無邪気に喜びを爆発させる須佐之男に対して、むしろその「清き明かき心」を疑った天照の方が後ろめたさを感じ、その無邪気な乱暴狼藉を咎めることができなかつたということなのであるまいか。

須佐之男の心情の純粹性、亡き母を恋慕う動機の純粹さと、無邪気な勝利の喜びの発露——「清き明かき心」——の前には、「高天原」における甚大な破壊という結果は咎め得ない。むしろその純粹性を疑ったものが自らの不明を恥じなければならぬ。そうした構図が、この「登賀米受」という言葉から浮びあがってくるようにも思われる。

しかし須佐之男の「悪態」はますます激しくなり、ついに天服織女の死を招く。それを見畏みた天照が「天石屋戸」にさし籠ってしまったがゆえに「高天原」と「葦原中國」は闇に閉ざされ、「於_レ是萬神之聲者、狹蠅那須……滿、萬妖悉發」こととなったのはすでに触れたとおりである。この後、あまりに有名な「天石屋戸」をめく

る物語が展開し、あめのうずめ天宇受賣やあめのたちからお天手力男らの活躍によって、天照が「天石屋戸」から引きだされ、「高天原」と「葦原中國」は闇から解放されることは周知の通りである。

そしてこうした出来事の結果として、須佐之男はあらためて「神夜良比」されることとなる。すなわち、

於_レ是八百萬神共議而、於_レ速須佐之男命、負_二千位置戸_一、亦切_レ鬚及手足爪令_レ拔而、神夜良比夜良比岐。⁽⁴²⁾

千位の置戸を負わせ、鬚を切り手足の爪を抜かしめるという八百萬の神々の行為が、須佐之男がもたらした「災厄」や「穢」の祓いを意味するのか、須佐之男の「罪」に対する刑罰を意味するのかは議論の余地がある。まさにここに丸山の指摘した「災厄観」と「罪悪観」との重畳を見ることができるといっても疑うべくもない。しかしいずれにせよ須佐之男は、ふたたびあらためて「神夜良比」されるのだが、その向かう先は、当初からの須佐之男の念願通りに、亡き母・伊邪那美が在るとされる「根之堅州國」であったことに注目すべきであろう。その途上、出雲國において「八保遠呂智」やまたのおみちを退治し、大國主へおおくにむすと連なる子孫を遺した須佐之男が最終的には「根之堅州國」に向かったことは、その後の大國主をめぐる物語を見れば疑うべくもなからう。すなわち『古事記』の須佐之男は、母を恋い慕い泣き啼いたその純粹な心情にもとづく念願を最終的にはかなえているのであって、ここでも「神夜良比」は——たとえ通説のごとく追放を意味するとしても——須佐之男の願いにそったものにはかならなかったのである。

『古事記』の語る須佐之男とは、このような存在であった。そしてそこにおける「清き明かき心」とは、この

ような須佐之男の心のあり方にほかならなかったはずである。丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」について語った「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、もつとも純粋な無垢性を表現しているからである」⁽¹⁴⁸⁾という一節は、このような須佐之男の「清き明かき心」に即してこそ理解されなければなるまい。

第三節 素戔嗚（『日本書紀（本文）』と「キヨキココロ・アカキココロ」

『日本書紀』神代本文における素戔嗚の物語は、前節において見た『古事記』の須佐之男とはまったく異質なものとして語られている。それは一貫して「清き明かき心」の持ち主として語られていた須佐之男とは対照的に、一貫して「悪神」として記されているとさえいえよう。

本節では、前節で見た須佐之男との異同に注目しつつ、『日本書紀』神代本文の描く素戔嗚の物語をテキストに即して検討していくこととする。まずはその誕生から見ていくこととしよう。すなわち、

次生_レ海。次生_レ川。次生_レ山。……既而伊弉諾尊・伊弉冉尊、共議曰、吾已_二生大八洲國及山川草木_一。何不_レ生_二天下之王者_一歟。於是、共生_二日神_一。號_二大日靈貴_一。……此子光華明彩、照徹於六合之内_一。故_二神喜曰、吾息雖_レ多、未_レ有_二若此靈異之兒_一。不宜_三久留_二此國_一。自當_下早送_二于天_一、而授以_中天上之事_上。是時、天地相去未_レ遠。故以_二天柱_一、舉_二於天上_一也。次生_二月神_一。……其光彩亞_レ日。可_二以配_レ日而治_一。故亦送_二之于天_一。次生_二蛭兒_一。雖_二已三歲_一、脚猶不_レ立。故載_二之於天磐椽檣船_一、而順_レ風放棄。次生_二素戔嗚尊_一。⁽¹⁴⁹⁾

「キヨキココロ・アカキココロ」考（二）

七九

『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、伊弉諾・伊弉冉の二神が「大八洲國」と「山川草木」に続いて生んだ神々のうちの一神として誕生した。『古事記』の須佐之男と違い母・伊弉冉は死んでなどいない。「大八洲國」も「山川草木」も、ともに生れた「日神」（＝大日靈貴）も「月神」も、みな伊弉諾・伊弉冉の二神の性交渉の結果生まれたのである。しかも素戔嗚は、『古事記』の須佐之男のように天照・月讀とならぶ「三貴子」のうちの一神でもない。「日神」（＝大日靈貴）と「月神」、三歳になっても脚が立たず「天磐櫛樟船」に載せて流し棄てられた「蛭兒」とともに生れた四神のうちの二神であり、むしろ「蛭兒」と対になった神とさえいってもよいかもしれない。

ともあれ素戔嗚の誕生は、『古事記』の須佐之男の生成とはまったく異なったものとして描かれていたのである。もつとも素戔嗚もまた、須佐之男と同様に哭泣する神であることには変わりがない。すなわち、

此神、有_二勇悍以安忍_一。且常以_二哭泣_一為_レ行。故令_二國內人民、多以夭折。復使青山變_レ枯。故其父母_三神、勅_二素戔嗚尊_一、汝甚無道。不_レ可_三以君_二臨宇宙_一。固當遠適_二之於根國_一矣、遂逐_之。⁽⁴⁸⁾

たしかに素戔嗚もまた哭泣するのだが、それは『古事記』の須佐之男のように亡き母を恋慕って泣き啼くのではない。母・伊弉冉はそこに居るからである。素戔嗚が哭泣すれば、人民は夭折し、青山は枯れる。素戔嗚の哭泣する声は直接に多大な災厄をもたらすのである。では何故に素戔嗚は哭泣するのかといえば、それは素戔嗚に「安忍^{いかり}なること有り」とされるからにはかならない。「安忍」とは残忍なことをしても平気である様をいうと

される。⁽⁴⁶⁾

素戔嗚は自らの哭泣する声が、人民を夭折せしめ、青山を枯れさせるといった災厄をもたらすことを承知の上で、常に哭泣することを以て行となすという「安忍」なる存在としてこそ描き出されているのである。そうであるが故に、伊弉諾・伊弉冉の二神は「汝、甚だ無道し」として、素戔嗚を遠く「根國」へとまさに追放するのである。

『古事記』の須佐之男は、亡き母を恋慕つて泣き啼き、念願がかなうかたちで「妣國」たる「根之堅州國」へと「神夜良比」されるのだが、『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、伊弉諾・伊弉冉の二神によって、「根國」へと放逐されるのである。『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、こうして「安忍」にして「無道」なる悪神としてこそ登場し、問題となるべき天照との誓約の場へと向かうのであった。すなわち、

始素戔嗚尊、昇天之時、溟渤以之鼓盪、山岳爲之鳴响。此則神性雄健使之然也。天照大神、素知其神暴惡、至聞來詣之状、乃勃然而驚曰、吾弟之來、豈以善意乎。謂當有奪國之志歟。……乃結髮爲髻、縛裳爲袴、……奮稜威之雄詰、……發稜威之噴讓、……而徑詰問焉。素戔嗚尊對曰、吾元無黑心。父母已有嚴勅、將永就乎根國。如不與姉相見、吾何能敢去。是以、跋涉雲霧、遠自來參。不意、阿姉翻起嚴顏。于時、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、……必當生子。如吾所生、是女者、則可以爲有濁心。若是男者、則可以爲有清心。⁽⁴⁷⁾

素戔嗚は天照に暇乞いするといって、海を鼓こき盪たぐわしめ、山を鳴り喚ほえせしめつつ高天原へと向かう。天照はもとより素戔嗚の「暴悪」を知っており、その「奪國之志」を疑って、武装して待ち受ける。天照の詰問に対し、素戔嗚は「吾やつかれは元はじりよき黒よりき心な無し」と応えるが、天照はさらに「何を以てか爾いまたが赤きよき心を明あさむ」と問いつめる。これに対して、素戔嗚は誓約うけひすることを請い、生れた子が女であれば「濁きたき心」あると以おもはせ、生れた子が男であれば「清きき心」あると以おもはせと明確に約したうえで、誓約に臨んだのであった。しかし誓約の結果は、素戔嗚の明らかな負けであり、その「黒心」「濁心」は白日の下にさらされることとなるのである。すなわち、

是時、天照大神勅曰、原二其物根一、則八坂瓊之五百箇御統者、是吾物也。故彼五男神、悉是吾兒、乃取而子養焉。又勅曰、其十握劍者、是素戔嗚尊物也。故此三女神、悉是爾兒、便授二之素戔嗚尊一。⁽⁴⁶⁾

天照の物根ものびねから生まれたのは正哉吾勝勝速日天忍穗耳をはじめとする五柱の男神であり、素戔嗚の物根から生れたのは市杵嶋姫をはじめとする三柱の女神であった。『古事記』の須佐之男とは対照的に、彼自身が約した条件に則って、素戔嗚の「黒心」「濁心」こそが明白に証されたのだということに注目しなければなるまい。さればこそ、この後の素戔嗚の乱暴狼藉は「甚はなはだ無あつ状まなし」というほかないものであった。すなわち、

是後、素戔嗚尊之為行也、甚無状。何則天照大神、以二天狹田・長田為御田一。……又見下天照大神、方織二神衣一、居中齋服殿上、則剥二天斑駒一、穿二殿臺一而投納。是時、天照大神驚動、以レ校傷レ身。由レ此、發愠、乃

入_二于天石窟_一、閉_二磐戸_一而幽居焉。⁽⁴⁹⁾

『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、天照の「齋服殿」の屋根から逆剥ぎに剥いだ「天斑駒」を投げ入れるという狼藉によって、結果的に天照自身の身に傷を負わせ、「發慍^い」らせてしまう。天照の「天石窟」への幽居はこうして惹起されたのであった。天照が梭^かによって傷を負い、「天石窟」へ幽居するといふこのくだりは、あたかも天照の死を暗示さえるかのようなのである。だとすればここでの素戔嗚は姉殺しの罪を犯したのだとさえ読み得るのではなからうか。

「天石窟」へ幽居した天照をめぐる思兼、手力雄、天兒屋、太玉、天鈿女らの神々の活躍の物語についてはここでは触れるいとまはない。ともあれ天照の復活をへて、素戔嗚はその罪を贖^{あがな}わされ、ついにふたたび放逐されることとなるのである。すなわち、

然後、諸神帰_二罪過於素戔嗚尊_一、而科之以_二千座置戸_一、遂促徵矣。至_レ使_二拔_レ髮、以贖_二其罪_一。亦曰、拔其手足之爪_一贖之。已_レ而竟逐降焉。⁽⁵⁰⁾

すでに見たように『古事記』においては、千位の置戸を負わせ、鬚を切り手足の爪を抜かshめるといふ八百萬の神々の行為が、須佐之男がもたらした「災厄」や「穢」の祓いを意味するのか、須佐之男の「罪」に対する刑罰を意味するのかは、必ずしも明確ではなかった。そこには丸山眞男のいうような「災厄観」と「罪惡観」との

「キヨキココロ・アカキココロ」考(二)

八三

重畳が見られるといってもよいようにも思われるのであった。しかし『日本書紀』神代本文の素戔嗚に對する諸神の措置は、明らかに素戔嗚に罪の贖いをさせるものであったといえよう。かくして素戔嗚は「根國」へと放逐される。『日本書紀』神代本文の素戔嗚はこうして一貫して「安忍」「無道」「暴惡」「無狀」な悪神なのであり、こうした「安忍」「無道」「暴惡」「無狀」をこそ、「黒心」「濁心」と見なされる存在にほかならなかったのである。いいかえれば、「清心」「赤心」とはまったく無縁な存在としてこそ語られていたのである。

第四節 『古事記』と『日本書紀(本文)』の異同の意義

『古事記』における須佐之男と『日本書紀(本文)』の素戔嗚をめぐる物語は、このように大きく異なるものにほかならなかったであり、その「人物像」は対照的なものとして描かれていたのであった。そしてその対照性はまさに、本稿が問題としつづけてきた「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる表われるものにほかならなかった。

スサノオをめぐる『古事記』と『日本書紀(本文)』のこの異同、「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる『古事記』と『日本書紀(本文)』のこの対照性を、はたしてどのように理解したらよいのであろうか。

そしてこうした『古事記』と『日本書紀(本文)』の異同をふまえたとき、「清明心」||「キヨキココロ・アカキココロ」とは、はたしていかなる意味をもつものと把握することができるのであろうか。

こうした問いに全面的に答えることは容易なことではあるまい。ただ丸山眞男が未完のままに遺した「古層||執拗低音」論のさらなる展開に幾許かの寄与を試みんとする本稿の課題にとって必要だと思われる限りで、ささ

やかな考察を加えてみることにしたい。その場合、当然のことながら導きの糸となるのは、「文化接触と文化変容」という視点であることはいうまでもあるまい。

八世紀初頭に成立したとされる『古事記』も『日本書紀』も七世紀後半から展開した巨大な文化接触の産物にほかならない。おそらくは渡来人の手になると思われるほぼ完璧な漢文で表記された『日本書紀』はいうまでもなく、変態漢文で表記された『古事記』もまた、この時代の大規模な大陸文明との文化接触によってこそ成立し得たものである。大陸文明の接触によってもたらされた文字（漢字）という外来文化の受容なしには、『古事記』も『日本書紀』も存在し得なかったであろう。

こうした文化接触は、後漢帝国崩壊後数世紀の混乱をへてようやく成立した隋・唐帝国による中国の再統一という東アジア世界の激動を背景に、とりわけ朝鮮半島における百済の滅亡（六六〇年）と白村江の戦いにおける倭・百済連合軍の唐・新羅連合軍に対する敗北（六六三年）、百済王族をはじめとする多数の百済遺民の渡来（亡命）といった出来事を契機にますます加速され、勝者・唐帝国を徹底的に模倣するかたちで展開していったのである。

「日本」という国号の成立、「天皇」という称号の成立、平城京をはじめとする都城の建設、「律令」の制定と律令制的な行政・官僚機構の形成など、この時期の一連の変革は、たとえば歴史学者・保立道久が、石母田正、黒田俊雄、石上栄一さらには網野善彦らの議論の批判的検討を踏まえながら、東アジアの国際政治史の結果として生まれた「民族複合国家」として軍国主義的性格をもつ開発独裁国家（――傍点、引用者）の成立として把握しようとするものであった。⁽¹⁾ すなわち、

「キョキココロ・アカキココロ」考（一）

関晃が具体的に指摘しているように、律令制的な官僚機構をつくり出すうえで、渡来人の知識・技能は決定的な役割をもった「関 一九六六」。日本の律令制王国は後進国家として東アジアの文明と技術水準に追いつくことを最大の課題とし、実際上は韓半島から文明と人材の相当部分を受け入れた。逆に、それだからこそ、この時代の国家にとっては、渡来人の故国である中国・朝鮮などの先進国家と対等な立場、対等な政治的権威を確保することが国家存立の重要な前提であったのではないだろうか。そして、この事情こそが日本の国家内部に軍国主義や「侵略」への衝動を胚胎させたのであり、またこの屈折が一種のコンプレックスとしての「大國意識、差別意識」「小中華意識」を増大させたのである。⁽¹⁵²⁾

もつとも律令制王国の「民族複合性」を八・九世紀まで持続するものとして強調する保立の議論⁽¹⁵³⁾と、「人種・言語・領土・生産様式・宗教意識の同質性と歴史的持続性」⁽¹⁵⁴⁾を過度に強調し、「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等質性^{ホモゲンエティ}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⁽¹⁵⁵⁾」と論じたことをもって、愛弟子・石田雄からさえもその「勇み足」を批判⁽¹⁵⁶⁾されることとなった丸山の議論とを、このように関連づけて論じることには違和感を感じるむきもあろう。しかし、丸山が「われわれの『くに』」の等質性を後期古墳時代（六〜七世紀）までしか遡らせていないこと、保立が七〜八世紀の「律令制王国」を「民族複合国家」の最終段階と把握していることを勘案すれば、両者の認識にはさほど大きくない違いはないのだともいえるのではなからうか。

いずれにせよここでの問題は、『古事記』と『日本書紀』がこのような時期における文化接触の産物なのだと
いうことであり、とりわけ『日本書紀』は、『史記』『漢書』『後漢書』などに倣って、唐の太宗の勅命により国
家事業として編纂された『晋書』『周書』『隋書』をはじめとする「正史」に対応するものとして、唐帝国に対す
る「対等な立場、対等な政治的権威」を誇示するためにこそ編纂された「小中華」⁽¹⁵⁷⁾「日本」の「正史」⁽¹⁵⁷⁾にほかな
らなかつたのだということである。

「正史」は、現王朝の正統性を主張するためにこそ編纂されるものである以上、「小中華」⁽¹⁵⁷⁾「日本」の「正史」⁽¹⁵⁷⁾
たる『日本書紀』も、「日本」と号し、「天皇」と称した君主を戴く王朝の正統性を内外に——とりわけ「対等な
立場、対等の政治的権威」を誇示すべき対象である唐帝国に対して——主張せんとしたものであることはいうま
でもあるまい。そうであればこそ、『日本書紀』は随所で、『淮南子』『漢書』『後漢書』『三国志』『梁書』『隋書』
『芸文類聚』『文選』『金光明最勝王経』などの舶載の漢籍類に拠る漢文的潤色をほどこした堂々たる漢文によっ
て書き著されなければならなかつたのであろう。⁽¹⁵⁸⁾その意味で、『日本書紀』はきわめて徹底した文化接触の産物
なのであり、この徹底性において、変態漢文を用いて表記され、「やまとことば」で訓むことを想定する『古事
記』——漢字によって表記されているという限りで、それが文化接触の産物であることにはまったく疑う余地が
ないにしても——をはるかに上回るものであったということに注目しなければなるまい。

これは単に表記法の問題にとどまるものでない。神野志隆光が『古事記の世界観』において——丸山の「歴史
意識の『古層』」の一節を参照しつつ——指摘していたように、『古事記』と『日本書紀』神代本文の間には、
「世界像」⁽¹⁵⁹⁾「コスモロジー」の相違が横たわっているのであり、これもまた『古事記』と『日本書紀』との文化

接触の産物としての徹底性に関わっているように思われるからである。この点について神野志は、つぎのように論じていた。すなわち、

『古事記』の冒頭部分が、アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カミムスヒの三神をはじめにすえることに注目したい。そこには、ムスヒのエネルギ―を全ての根源とするものとして「神代」全体の展開を見通すといふべき意識がひそめられている。……ムスヒ二神は全ての開始をになう生成力そのものとしてたちあらわれるといふべきだろう。……

「初発」のエネルギ―を推進力として「世界」が噴射され、そのまま、一方向的に無限進行してゆく姿である。(傍点原文)

と、丸山真男「歴史意識の「古層」」(日本の思想6『歴史思想集』)ののべたことを想起しながら、ムスヒのエネルギ―のつむぎだすものとしてなりたしめるということが出来る。この世界像はムスヒのコスモロジーと呼ぶのがふさわしい。

『日本書紀』のコスモロジーが、これとは根本的に異なることを見届けて、『古事記』の問題としてはなおいっそう明確となろう。⁽⁵⁹⁾

その世界像は、のべたごとく、天地のはじまり自体から語るものとして、コスモロジーと呼ぶにふさわしい。そのコスモロジーは、端的に、陰陽のコスモロジーをいうことができる。……

天地の「未剖」なるを「陰陽未分」といい、その天と地へのわかれば、

其れ清陽すみあらかなるものは、薄靡たなびきて天あめと為り、重濁おもくじれるものは、淹滞つづるて地つちと為るに及びて、精妙くはしくたなるが合むへるは搏むらり易く、重濁おもくじれるが凝こりたるは竭かたまり難し。(七六)

といい、そこに働く原動は陰陽観で捉えられているのである。その陰陽の働きの具体化するところがイザナキ・イザナミとなつて、天地の世界をさきに見たような「天」「天下」の世界としてつくるのである。……「陰陽」二元論を核心とし、それに貫かれたものとして、その世界像は、陰陽のコスモロジーといふことができる。中国的といえばそうなのだが、そうした中国的論理によつてはじめて一貫した全体像を可能にしたのが、この世界像なのである。⁽⁶⁰⁾

『日本書紀』の陰陽のコスモロジーと、『古事記』のムスヒのコスモロジーと、その根本的な異質さを見なければなるまい。世界像という点で、両者の論理は全く異なるのである。⁽⁶¹⁾

神野志が論ずるように、『日本書紀』神代本文が「陰陽」二元論を核心とし、「中国的論理によつてはじめて一貫した全体像を可能」としているのは、それが文化接触の産物として、ヨリ徹底性を有しているからにはかなるまい。唐帝国に対して「対等な立場、対等の政治的權威」を主張せんとし、『淮南子』『漢書』『後漢書』などの舶載の漢籍類に拠る漢文的潤色をほどこした堂々たる漢文によつて書き著された『日本書紀』は、その「世界像」においても、決して唐帝国に恥じることのない大陸文明に由来する「陰陽のコスモロジー」によつてこそ貫かれ

なければならなかったはずである。

これに対して、「陰陽のコスモロジー」とは異質な「世界像」Ⅱ「ムスヒのコスモロジー」によって語られる『古事記』は、文化接触の産物としてはヨリ不徹底なのであり、それが変態漢文によって記され、「やまとことば」で訓まれることを前提とすることとパラレルであることはいうまでもあるまい。(12)

『古事記』と『日本書紀(本文)』における須佐之男／素戔鳴の物語の異同と、そこにおける「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる対照性は、まさにこのような文脈のなかでこそ問題とされなければならないのではなからうか。

「陰陽のコスモロジー」という中国的論理によって貫かれているとされる『日本書紀』神代本文が、七一八世紀の巨大な文化接触の産物としての徹底性を示すものだとすれば、他方で、それとは「異質」な「世界像」として『古事記』が依って立つところの「ムスヒのコスモロジー」とは、はたしていかなるものと理解されるべきなのであろうか。

すでに述べたように、変態漢文によって表記され、「やまとことば」で訓むことを前提とした『古事記』は、『日本書紀』とともにこの時代の巨大な文化接触の産物であることは否定できないにしても、その文化接触の産物としての徹底性においては、『日本書紀』に及ぶものではなかった。

『古事記』の依って立つ「ムスヒのコスモロジー」を、中国的論理に貫かれる『日本書紀』の「陰陽のコスモロジー」に対抗する何らかの積極的なイデオロギー——すなわち、律令制をはじめとする唐帝国の模倣による大改革を推進する「開明派」「改革派」勢力に対し、こうした改革によってその政治的・社会的地位を脅かされた

勢力を背景とした「守旧派」「国粹派」の対抗イデオロギーとしてのそれ——の表明と見なすことも可能であるかもしれない。「正史」たる『日本書紀』や『続日本紀』が、天武および元明の勅命によるとされる『古事記』編纂の事実をまったく記さず、『古事記』が「日本」という「国号」を一切使用しないとといった不可解な諸事実⁽⁶³⁾は、さまざまな想像をたくましくさせるし、これまでも歴史家や国文学者の多彩な議論を招いてきた「問題」にほかならない。

筆者にはこうした「問題」に立ち入る余裕もないし、その能力もない。ただここで問題としたいのは、『古事記』の——『日本書紀』と比しての——文化接触の産物としての不徹底性によって、『古事記』には——『日本書紀』以上に——文化接触以前の神話や伝承の残滓が、ヨリ色濃くとどめられていると考えるのではないかと
いうことではない。

換言すれば、『古事記』と『日本書紀(本文)』の異同の狭間に、丸山眞男のいう「古層＝執拗低音」が幽かに透けて見えるのではないかということにはかならない。

丸山が「歴史意識の『古層』」において、「歴史意識(あるいはコスモスの意識)」の「古層＝執拗低音」とされる「つぎつぎ」「なる(なりゆく)」「いきほひ」という基底範疇を——「断片的な発想」として——聴き取ったのは、『日本書紀』神代本文とは大きく異なったものとなっている『古事記』冒頭のつぎのような一節からであった。そしてそれは、神野志が——『日本書紀』神代本文の「陰陽のコスモロジー」とは異質な——『古事記』の「世界像」としての「ムスヒのコスモロジー」を見いだした場所でもあることはいうまでもない。すなわち、

天地初發之時、於高天原成神名、天之御中主神。……次高御產巢日神。次神產巢日神。此三柱神者、並獨神成坐而、隱身也。次國稚如浮脂而、久羅下那洲多陀用幣流之時、……如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。……次天之常立神。……此柱神亦、獨神成坐而、隱身也。⁽⁶⁾

注意しなければならないのは、この『古事記』の一節そのものが「古層Ⅱ執拗低音」とされている訳ではない、ということである。丸山が抽出し、聴き取った「古層Ⅱ執拗低音」の幽かな響きは、変態漢文を用いて表記され、それ自体がすでに文化接触の産物である『古事記』のテキストそのものではあり得ない。「古層Ⅱ執拗低音」としての「つぎつぎ」「なる（なりゆく）」「いきほひ」といった基底範疇は、まさに「断片的な発想」として、この一節の中に、「次」「成」「日」という変態漢文による表記の向こう側に幽かに透けて見えるのみなのである。

そして神野志が『古事記』に見いだした——『日本書紀』神代本文における中国的論理に貫かれた「陰陽のコスモロジー」とは異質なものとしての——「ムスヒのコスモロジー」とは、それ自身は文化接触の産物たる『古事記』が「歴史意識（あるいはコスモスの意識）」の「古層Ⅱ執拗低音」——丸山が「つぎつぎ」「なる（なりゆく）」「いきほひ」という「断片的な発想」として抽出したもの——によってこうむった微妙な修正と変容の結果なのだと思えるのではあるまいか。

丸山のいう「古層Ⅱ執拗低音」がこのようなものだとすれば、前節までに見てきた『古事記』と『日本書紀』神代本文とのあいだの須佐之男／素戔嗚をめぐる物語の異同と、そこにおける「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる対照性の向こう側にもまた、倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」が幽かに透けて見え

ている、と考えることも可能なのではなからうか。

たしかに丸山自身は「古層Ⅱ執拗低音」について、「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」⁽¹⁶⁶⁾、ないしは「日本神話のな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消去法によって発見される「断片的な発想」⁽¹⁶⁷⁾なのだとするのみであり、その抽出にあたって、『古事記』と『日本書紀』の異同という問題について、神野志や水林ほどには、十分に自覚的であったとはいえない。

そしてそれは、すでに見たように、「記紀神話の世界でササノヲは、高天ヶ原神話では悪とされ、出雲神話では善とされるといふ二重評価を受けている」⁽¹⁶⁸⁾、あるいは「成敗を顧みぬ心情の純粋性に発した爆発的行動は、その激しさゆえに一方では恐れられ、他方ではその純粋性ゆえに尊重されるといふアンビヴァレント〔両極志向的〕な評価をうけることになる。それはササノヲへの価値判断の二面性に象徴されている」⁽¹⁶⁹⁾といったササノオの「二重評価」という問題の指摘にもつながっていくように。

こうした議論は、『古事記』と『日本書紀』神代本文という「相容れないものを同視してきたことの結果」もたらされた「ササノヲについて決まって指摘される『複雑な性格』ないし『矛盾した性格』」という「研究者の側の混乱」にすぎないとの水林の批判から、丸山もまた免れえていなかったという事実を示すものかもしれない。しかし同時に、『古事記』と『日本書紀』神代本文に、「ムスビのコスモロジー」と「陰陽のコスモロジー」と

いう異質な世界観を見いだした神野志の議論が、丸山の「歴史意識の『古層』」から強くインスパイアされたものであることもまた、否定できないはずである。丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論と、神野志、水林の両者によって提起された、『古事記』と『日本書紀（本文）』のテクストを別個のものとして読むという方法は、決して矛盾するものではあるまい。いな、むしろ「古層Ⅱ執拗低音」論にとって、この方法はきわめて有効なものではないかとすら筆者には思われるのである。

このように考えてきたとき、本章において——神野志隆光、水林彪の議論、とりわけ水林の須佐之男／素戔嗚をめぐる議論を導きの糸としながら——『古事記』および『日本書紀』神代本文のテクストに即して明らかにしたササノオ神話の異同の狭間にこそ、倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として丸山が抽出せんとしていた「キヨキココロ・アカキココロ」が、その幽かな姿を垣間見せているのではあるまいか、筆者にはそう思えてならないのである。

第五節 ササノオ神話の異同と「キヨキココロ・アカキココロ」

本章の第二節および第三節で、水林彪の議論を導きの糸としながら、『古事記』と『日本書紀』神代本文のテクストに即して読みとられた両書の須佐之男／素戔嗚の「人物像」は、まさに対照的であるとさえいわねばならぬものであった。

すなわち『古事記』における須佐之男は、一貫して「清き明かき心」を象徴するがごとき存在として描かれていたのであって、その「清き明かき心」は、亡き母・伊邪那美を恋い慕い、母の国・「根之堅州國」に行くこと

を望んで泣き啼き、「宇氣比」の勝利の喜びを無邪気に暴発させ乱暴狼藉をはたらくその「心情と動機、純粹性」にこそ示されていたのである。

そうであるが故に、その泣き啼く声のもたらす巨大な災厄や、その乱暴狼藉による「高天原」の破壊、さらには天照の「天岩屋戸」への籠りといった、その行為の悪しき結果にもかかわらず、須佐之男自身は決して悪神と見なされていなかったのであり、最後はその念願をかなえるかたちで、母の国・「根之堅州國」へと「神夜良比」されることとなるのであった。

これに対して、『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、一貫して「安忍」「無道」「暴惡」「無状」な悪神だったのであり、こうした「安忍」「無道」「暴惡」「無状」をこそ、「黒心」「濁心」と見なされる存在にほかならなかった。いかえれば素戔嗚は、「清心」「赤心」とはまったく無縁な存在として描かれていたのである。

天照との誓約うけひにおいて明かされたのも、こうした「黒心」「濁心」にほかならなかったのであり、この誓約の敗北に対して開き直るようになされた「甚無状」なる乱暴狼藉の結果、悪神・素戔嗚はその罪の贖いとして「根國」へと放逐されることとなったのである。

こうした『古事記』、『日本書紀』神代本文の須佐之男／素戔嗚の「人物像」は、それぞれ一貫したものといるのであり、そうしたものとして、対照的に描き出されていたといわなければならないだろう。

ただそこで注意しなければならないのは、水林彪が述べるように、「素戔嗚尊は悪の化身、須佐之男命は善の化身にほかならない」ということではないということである。たしかに『日本書紀』神代本文の素戔嗚は悪神である。しかし『古事記』の須佐之男は、「善神」というより、「善惡以前の存在」であると考えられるべきであ

るように思われる。

『古事記』が描きだした須佐之男は、まさに「清き明かき心」を体現する存在であった。そしてそこにおける「清き明かき心」とは、亡き母・伊邪那美を恋慕って泣き啼き、母の国・「根之堅州國」におもむくことをひたすらに念願する「心情と動機の純粹性」なのであり、「宇氣比」に「勝佐備」して、その喜びを爆発させるその無邪気さなのであって、その行為の結果がいかに巨大な災厄や破壊をもたらそうとも、その「純粹性」を疑ったものには「登賀米」ることさえはばかられるものであった。

それはまさに「善悪以前」の純粹な無垢性なのであり、丸山の「生誕直後の赤子は『なりゆく』⁶⁷靈のポテンシヤリテイ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、もっとも純粹な無垢性を表現しているからである」という言明がかわってくるのは、まさに須佐之男が体現するこころした「清き明かき心」にほかならなかったのである。

同時に確認しておかなければならないことは、こころした『古事記』の須佐之男が体現した「清き明かき心」には、和辻哲郎がその「清明心の道徳」に関してつぎのように論じていた「無私性、⁶⁸全体性への帰依」という本質は、残念ながら到底見いだしようもないだろうということである。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、従って全体性の権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、さらにそれは全体性の権威にそむくものとして、当人自身にも後ろ、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。¹⁷⁴

もつとも、こうした和辻の「清明心」の否定形としての「キタナキ心クラキ心」についていえば、『日本書紀』神代本文の素戔嗚が天照との誓約によって証された「黒心」「濁心」において、見出しうるのだといふことはできよう。

そうであるとすれば和辻の「清明心の道徳」とは、すでに見たような異同をともなった『古事記』と『日本書紀』神代本文の須佐之男／素戔嗚の物語のうち、『日本書紀』神代本文において、その否定形においてのみ見出されるものだということになる。

いずれにせよ問題は、『古事記』と『日本書紀』神代本文の須佐之男／素戔嗚の物語の異同とその対照性といかなるものとしてとらえるべきなのかということであろう。

こうした対照性についてもまた、本章第四節で問題とした『日本書紀』神代本文の文化接触の産物としての徹底性という観点からとらえるのではないかと筆者には思われる。

まず第一に、神野志隆光が『日本書紀』神代本文に「陰陽のコスモロジー」を見いだしていたことはすでに見たとおりであるが、『日本書紀』神代本文における素戔嗚の物語にも、こうした「陰陽のコスモロジー」の二元

論的な世界像が影を落としているとも考えられよう。

丸山も指摘しているように、「天地開闢にしろ、初判にしろ、あるいは乾坤初分にしろ、それらすべてに共通しているのは、はじめ未分化であった天地が『天』と、『地』と（あるいは陽と陰と）の反対の方向に向かつて分離したという観念」であり、「つまりこの場合、宇宙論の核心は天地・陰陽・乾坤の二元的対立にはかならず、『天地網縷、万物化醇。男女構精、万物化生』（易経、繫辞下伝）」というように、その後はすべて陰陽二元の結合から『万物』の化生または化育が説かれる」こととなる。⁽¹⁵⁾

『古事記』の須佐之男が天照、月讀とともに「三貴子」の一神として、父・伊邪那岐のみから生成したとされているのに対し、『日本書紀』神代本文の素戔嗚は、伊弉諾・伊弉冉の陽・陰二神から、「日神」（＝大日靈貴）「月神」、「蛭兒」とともに四神のうちの「一神」として誕生したとされている。しかもそこでの素戔嗚は、天上に送られた「日神」「月神」の一对とさらに対となるように、三歳になっても脚が立たず「天磐櫛樟船」に載せて流し棄てられた「蛭兒」と二対の神として位置づけられているようにも見える。そこには、陰／陽、男／女、日／月、日・月／「蛭兒」・素戔嗚というように、あくまでも二元的対立の発想が貫かれようとしているのではないかとと思われるのである。

こうしてはじめから「日神」（＝大日靈貴）＝天照の対極に位置づけられた素戔嗚は——天照の善性のネガとして——一貫した悪神と描かれねばならぬという二元的論的な要請が、中国的論理に貫かれる「陰陽のコスモロジー」に立ち、文化接触の産物としての徹底性を示そうとする『日本書紀』神代本文には存在したのではないかと考へうるのではあるまいか。

もつとも、中国的論理としての陰陽二元論と善悪二元論は区別されるべきものであり、こうした観点のみから、『古事記』と『日本書紀』神代本文の須佐之男／素戔嗚の対照性を説明することには無理であろう。そこで第二の観点として、あらためて顧みられるべきは、本稿第三章で検討した丸山の『講義録』において問題にされていた「災厄観」（ないしは「吉凶観」）と「罪悪観」（ないしは「善悪観」）の重畳という論点にほかなるまい。

すでに詳しく見たように、丸山はその『講義録』に収録された東大法学部での講義において、この論点についてくり返し語っていたのだが、あらためてその最後の講義である一九六七年度講義（『講義録』【第七冊】）から引用してみれば、それはつぎのようなものであった。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に、demon を鎮撫、追放するという儀式が出発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（呪術師）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観念（「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観念（「善悪観」）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観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、儀式も、神々を「信仰」する象徴としての形態をとるようになる。⁽¹⁶⁾

日本の神話でもこの罪の意識が見られる。スサノヲが高天ヶ原たかまがはらで犯した罪は神々の秩序を乱した罪であり、それは彼の人格に帰せられた。だからスサノヲはその罪によって高天ヶ原の世界から追放の刑に処せられる。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立つツミの観念とが、長期にわたって重畳している。⁽¹⁷⁾

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）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。⁽¹⁸⁾

こうした丸山の議論の仕方また、神野志、水林の両氏の立場からすれば、「記紀を雑炊的に論ずる」もの、ないしは『古事記』を『日本書紀』と混淆して論ずる⁽¹⁹⁾ものとの厳しい批判を免れないように思われるところではある。しかしここで問われるべきは、丸山の指摘する「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立つツミの観念」という宗教意識上の異なった段階の観念の重畳という問題が、神野志や

水林の提示する『古事記』と『日本書紀』神代本文を別個のテキストとして読むという方法にしたがったとき、どのようなものとしてあらわれてくるかということであろう。

丸山が「日本の神話」に見いだした「災厄観」（ないしは「吉凶観」と「罪惡観」（ないしは「善惡観」）の重畳は、いうまでもなく『古事記』と『日本書紀』神代本文を別個のテキストとして読んだとき、その各々において異なったかたちであらわれている。

『古事記』のテキストにおいて、天照は須佐之男の高天原への参上に際して、「我那勢命之上來由者、必不善心。欲奪我國耳」と須佐之男の「不善心」をまずは疑っているのであって、そこにはすでに「罪惡観」（ないしは「善惡観」）が存在していることはあきらかであるとしなければなるまい。しかし『古事記』の須佐之男の物語が、全体としては、須佐之男の「善惡以前」の純粹な無垢性としての「清き明かき心」を中心に展開し、須佐之男によってもたらされた高天原の破壊や、天照の「天岩屋戸」籠りとその結果もたらされた「於_レ是萬神之聲者、狹蠅那須……滿、萬妖悉發」という事態も、須佐之男の「不善心」に由来する「罪惡」ではなく、「善惡以前」の純粹な無垢性にもかかわらずその結果としてもたらされた「災厄」として、描き出されていたこともまた疑いようもあるまい。

他方、『日本書紀』神代本文のテキストにおいては、すでに述べたように、素戔嗚は一貫して「安忍」「無道」「暴惡」「無状」な悪神にほかならなかつたのであり、彼の「甚無状」なる乱暴狼藉もその結果としての破壊も、すべて素戔嗚の「人格的責任」に帰せられるべき「罪惡」として描き出されているように見える。しかしそうであるにもかかわらず、なおもその誓約^{うけひ}の場面において問われるのは、あくまでも素戔嗚の「清心」「赤心」な

であり、証されたのもまたその「黒心」「濁心」なのであって、「不善心」や「悪心」ではなかったのである。

このように、丸山のいう「災厄観」(ないしは「吉凶観」と「罪悪観」(ないしは「善悪観」)の重畳は、『古事記』と『日本書紀』神代本文の両者に共通して見られるものの、明らかに『古事記』においては「災厄観」(ないしは「吉凶観」)が、他方『日本書紀』神代本文においては「罪悪観」(ないしは「善悪観」)が優位に立つかたちで重畳しているのだといわねばなるまい。まさに問われるべきは、この両者における重畳の仕方の違いという問題でなければならないのではあるまいか。

そこであらためて確認しておくべきことは、こうして重畳している「災厄観」(ないしは「吉凶観」)と「罪悪観」(ないしは「善悪観」)が、丸山の論じているように、「呪術師による外からの災厄の除去と福祉の招来という観念〔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」という観念〔善悪観〕へとという呪術的段階から宗教的段階への——あるいは「精霊(demons)」の段階から「神々(gods)」の段階への——宗教意識の発展に対応するものであったということであろう。そうであるとすれば、「災厄観」(ないしは「吉凶観」)が優位にたつ『古事記』の方が、「罪悪観」(ないしは「善悪観」)が優位に立つ『日本書紀』神代本文よりも、より古い段階での宗教意識の特徴をより強く示しているということになるはずである。

そこに先にも述べた『古事記』と『日本書紀』神代本文の文化接触の産物としての徹底性という視点を重ね合わせてみれば、問題の所在はおのずと明らかとなるのではあるまいか。すなわち、文化接触の産物としての徹底性をより強く示し、より新しい段階の宗教意識に根ざした「罪悪観」(ないしは「善悪観」)の優位をあらわしてい

る『日本書紀』神代本文と、文化接触の産物としては不徹底性を示し、ヨリ古い段階の宗教意識をあらわす「災厄観」（ないしは「吉凶観」）が優位にたつ『古事記』との間の異同の狭間にこそ、須佐之男の「善惡以前」の純粹な無垢性、ないしは「心情と動機の純粹性」という意味での「清き明かき心」が垣間見えているのではないかということである。

そしてこれこそが、丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として抽出せんとしていた「断片的な発想」としての「キヨキココロ・アカキココロ」にほかならなかつたのではなからうか。

しかしそれにしても、この倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」と目されるべき「キヨキココロ・アカキココロ」は、和辻哲郎やその継承者たる相良亨たちの提示した「無私性Ⅱ全体性への帰依」をその本質とする「清明心の道徳」とは、あまりにも異質であるようにも思われる。

本稿の最後にあらためて、和辻らの「清明心の道徳」についての認識と、丸山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」についてのそれとのあいだに横たわる、この異質性のよって来たる所以に関する検討と考察を試みることにしたい。

(1) 『丸山眞男集』（以下『集』と略す）第十二巻、岩波書店、一九九六年、一五五頁。

(2) 『集』第十巻、所収。

(3) 倫理意識の「古層Ⅱ執拗低音」については、すでに述べたように「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）、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）。しかしこの英文原稿はいまだ未公開である。また、そこで言及されている「キヨキココロ・アカキココロ」

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まとめて公刊された『自己内対話』（みすず書房、一九九八年）の中にも散見される。さらに、政治意識の「古層Ⅱ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 Matsunaga」と題された英文論文が、オクスフォード大学のG・R・ス トーリ教授の追悼論文集 Sue Henry and Jean-Pierre Lehmann eds., *Themes and Theories in Modern Japanese History Essays in Memory of Richard Storey*, The Athlone press, 1988. に寄稿されている。

- (4) 『集』第十巻、五六頁。
- (5) 『丸山眞男講義録』（以下『講義録』と略す）全七冊、東京大学出版会。
- (6) 『集』第十二巻、一四六頁。
- (7) 『講義録』、「刊行の辞」を参照。
- (8) 『講義録』第四冊」、東京大学出版会、一九九八年、四一頁。
- (9) 同前、一六一―二〇頁。
- (10) 同前、二〇―二二頁。
- (11) 同前、二二―二三頁。
- (12) 同前、四一―四二頁。
- (13) 同前、四四―四五頁。日本のポスト・モダンニズムの旗手のひとりともいうべき柄谷行人は、その『日本精神分析』（文藝春秋、二〇〇二年、講談社学術文庫、二〇〇七年）において、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論を批判する立場から、「したがって、大切なのは、そうした『古層』を指摘することではなく、むしろ、なぜ日本ではそうした『古層』が『抑圧』されなかったかを問うことです」と述べ、「私が到達したのは、むしろありふれた考えです。日本において丸山眞男のいう『古層』が抑圧されなかったのは、日本が海によって隔てられていたため、異民族に軍事的に征服されなかったからである」（学術文庫版、一〇三―一〇四頁）と、自らの「到達」を誇って見せるが、そのような

「到達」は、丸山の「原型」論の初発においてすでに、明確に表明されていたものに過ぎないことを確認しておきたい。
なお柄谷の『日本精神分析』には、後に立ち戻ることとなる。

- (14) 同前、四五―四六頁。
- (15) 同前、四七頁。
- (16) 同前、四七―四八頁。いうまでもなく山田盛太郎『日本資本主義分析』（岩波書店、一九三四年）をはじめとする「講座派マルクス主義」の議論に依拠した理解である。
- (17) 『集』第十卷、七頁。
- (18) 『集』第十二卷、一四七―一四九頁。
- (19) 『講義録「第四冊」』、四八―四九頁。
- (20) 同前、五一頁。
- (21) 同前、五三頁。
- (22) 同前。
- (23) 水林、岩波書店、二〇〇一年、一一一―一二二頁、参照。
- (24) 『講義録「第四冊」』、五三―五四頁。
- (25) 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、一四九頁。
- (26) 『和辻哲郎全集』第十二卷、岩波書店、一九六二年、七九頁。
- (27) 『講義録「第四冊」』、五六―五七頁。
- (28) 同前、五七頁。
- (29) 同前、五七―五八頁。
- (30) 同前、五八頁。
- (31) 同前、五四頁。

- (32) 『和辻哲郎全集』第十二卷、八二頁。
- (33) 同前。
- (34) 相良『誠実と日本人』、ペリカン社、一九八〇年、三九頁。
- (35) 『講義録「第四冊」』、五九—六〇頁。
- (36) 『和辻哲郎全集』第十二卷、八二頁。
- (37) 『講義録「第四冊」』、六〇頁。
- (38) 相良前掲書、四〇頁。
- (39) 『講義録「第四冊」』、六〇頁。
- (40) 同前、六一頁。
- (41) 同前、六一—六二頁。
- (42) 『講義録「第六冊」』、東京大学出版会、二〇〇〇年、一一頁。
- (43) 同前、八頁。
- (44) 同前。
- (45) 同前、八一—九頁。
- (46) 同前、一一—一二頁。
- (47) 同前、一二頁。
- (48) 同前、一三頁。
- (49) 同前、二五頁。
- (50) 同前、一四頁。
- (51) 同前。
- (52) 同前、一五頁。

- (53) 同前、二〇頁。
- (54) 丸山、みずず書房、一九九八年。本書は丸山の没後に発見されたノート類に基づく断章集である。
- (55) 同前、八六頁、参照。なおこの「開けた精神」に關しては、拙稿「『第四の開国』と『開かれている精神』——ゲローバリ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』第五三卷第三号、所収）も参照されたい。
- (56) 『講義録「第六冊」』、二〇—二二頁。
- (57) 同前、二三—二四頁。
- (58) 同前、二六頁。
- (59) 同前、二八頁。
- (60) 同前。
- (61) 同前。
- (62) 同前、二九頁。
- (63) 同前。
- (64) 同前、二九—三〇頁。
- (65) 同前、三〇頁。
- (66) 同前。
- (67) 同前、三一頁。
- (68) 同前、三二頁。
- (69) 同前、三三頁。
- (70) 同前、三五頁。
- (71) 同前。

- (72) 同前、四〇頁。
- (73) 同前、三九―四〇頁。
- (74) 同前、四〇頁。
- (75) 翌一九六八年度の講義は全共闘学生の授業妨害と丸山自身の入院により中止となり（丸山の入院後、神島二郎により代講）、以後一九七一年三月に定年を待たずに東京大学を退官するまで、法学部での講義は開講されていない。なお一九六八年度の授業妨害の顛末については、丸山『自己内対話』に詳しい。
- (76) 『講義録「第七冊」』、東京大学出版会、一九九八年、一三―一四頁。
- (77) 『和辻哲郎全集』第八卷、岩波書店、一九六二年、所収。
- (78) 同前、一六一―一七頁。
- (79) 同前、一八一―一九頁。
- (80) 同前、一九頁。
- (81) 同前。
- (82) 拙稿、関西学院大学法政学会『法と政治』第五六卷第一・二号、所収。
- (83) 『講義録「第七冊」』、二〇頁。
- (84) 同前。
- (85) 同前、二二頁。
- (86) 同前、二三頁。
- (87) 同前。なお丸山はこうした「比較」の例として、「ヨーロッパにおける封建制は、これを東アジアにたとえていえば、中国の大名が日本の近畿地方に領地をもちその農民を支配し、逆に日本の大名が河南省を領地とするような事態も常識であった。すなわちイギリス貴族の領土の荘園がフランスにあり、フランス農民がスペイン領土の支配下にあり」というように、今日の『領土』を頭において考えると想像できないほど錯綜していた」（同前、二四頁）ことな

どを挙げている。

(88) 同前、二五―二六頁。

(89) 同前、二六―二七頁。

(90) 『集』第十卷、三一頁。

(91) 『講義録「第七冊」』、二七頁。

(92) 『集』第八卷、所収。

(93) 『講義録「第七冊」』、二七頁。

(94) 『講義録「第六冊」』、四〇頁。

(95) 『講義録「第七冊」』、二九頁。

(96) 同前、三一頁。

(97) 同前、四九―五〇頁。丸山がここで、「参考。レヴィーロストロースによれば、人類学は、歴史学と同じ題材をもちながら、時間の相においてでなく、『共時的に』定位し、対象の見かけの特殊性と多様性の底に不変的諸性質を発見しようとする〔註〕「人類学——その成果と将来」『みすず』九三号、一九六七。日本を対象とする学問は、まさに歴史的観察自体のなかに、この持続的契機を見出さねばならぬ。——プリント後筆」(同前、五〇頁)と注記していることにも注目しておこう。

(98) 同前、五〇―五一頁の編者注と解題三一―九頁以下にあるように、『講義録「第七冊」』のこの部分の復元には資料的制約があることは確かである。しかし編者注の「そこで彼は『i「消去法」、ii「神道」の諸観念、iii民間伝承』の三つをメモ書きしたのち、後二者を線で結んで『照合』と書き入れている」という記述からも、ここでの「原型」が仮説的に再構成されたものという性格をもつことを疑う必要はあるまい。

(99) 同前、五六頁。「合理化」という概念が物語るように、こうした議論がマックス・ヴェーバーの宗教社会学のそれに依拠したものであることはいままでもあるまい。

- (100) 同前、五三―五四頁。
- (101) 同前、五四頁。
- (102) 同前、五五頁。
- (103) 同前、六〇頁。
- (104) 同前、六〇―六一頁。
- (105) 同前、六四頁。
- (106) 同前、六五―六六頁。
- (107) 同前、六六頁。
- (108) 同前、六八頁。
- (109) 神野志隆光、東京大学出版会、一九八三年。
- (110) 同、吉川弘文館、一九八六年。
- (111) 同、日本放送出版協会、一九九五年。
- (112) 同、講談社現代新書、一九九九年。
- (113) 同、講談社現代新書、二〇〇七年。
- (114) 同『古事記の世界観』、iii頁。
- (115) 同前、一七―一八頁。
- (116) 同前、第二章「ムスビのコスモロジー——『古事記』の世界像——」、参照。
- (117) 『集』第十卷、三四―三五頁。なお同様の言及は「日本思想史における『古層』の問題」(『集』第十一卷所収)においてもくりかえされている。なお「日本思想史における『古層』の問題」における丸山は『古事記』冒頭の「天地初發之時」を、『日本書紀』の「天地開闢」ないしは「天地初判」に引きずられた通説的な読みである。「あめつちはじめてひらけしとき」ではなく、「あめつちはじめてたつとき」ないしは「あめつちはじめておこるのとき」と

読んだ方がよいのではないかと語っている（『集』第十一卷、一九七頁）。他方、神野志は『古事記の世界観』においては、「あめつちはじめておこりしとき」という読みを採用している（一八頁）が、後の『古事記——天皇の世界の物語——』では、「従来、中国の典籍の訓読とあわせるようにして『ひらく』とか『おこる』とかの訓みを『発』に考えてきたが、『古事記』の表現の立場をよく考えたとき、それは到底受け入れることはできない」として、「あめつちはじめてあらはれしとき」という読み方を新たに提起している（七〇頁）。

(118) なお、神野志は近著『複数の「古代」』（五〇頁以下）において、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論に対する批判を展開しているが、その点についての検討は他日に期したい。

(119) 同『古事記の世界観』、二九頁。なお、神野志はその根拠としてつぎの三点をあげる。すなわち、①「一書」の掲出の仕方は、小字双行が本来のかたちであり、その形態からしても、本文と「一書」とが決して同じ資格で待遇されるものではないことが明らかであること、②「一書」には省略があり、本文や先行の「一書」との重複をさけており、それ自体で独立した文章の性格をもたないということ、③第十段本文は、諸「一書」を組み合わせていわば総合化するかたちでできあがっているのだが、それも本文を「正伝」としてたてようとする態度であると認められることである（二九—三〇頁）。

(120) 水林、岩波書店、一九九一年。同、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。

(121) 同前、九—一〇頁。

(122) 大隈和雄、平石直昭編、ペリカン社、二〇〇二年。同書が、本稿第四章で検討した『丸山眞男講義録』の刊行をうけ、一九九九年の日本思想史学会大会に際して開催されたシンポジウム「丸山思想史学の地平」をもとにして編まれたものであることは周知のことであろう。

(123) こうした水林の丸山批判に対しては、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——』（関西学院大学法政学会『法と政治』第五六巻第一・二号、所収）において、筆者なりの批判を試みている。

(124) 水林、岩波書店、二〇〇六年。

- (125) 同前、四〇四―四〇五頁。
- (126) 『講義録「第六冊」』、三二頁。
- (127) 『講義録「第七冊」』、六八頁。
- (128) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、四〇五頁。
- (129) 日本古典文學体系1『古事記祝詞』、倉野憲司、武田祐吉校注、岩波書店、一九五八年、七〇頁、七二頁。なお以降、本書よりの引用においては特に断ることなく、旧字体を新字体にあらためたところがある。
- (130) 同前、七一頁の校注、参照。
- (131) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、二二頁。
- (132) 同前、三七頁。ただ水林自身、こうした見解が『古事記』研究史においてまったく孤立したものだとしている。
- (133) 『古事記祝詞』、七二頁。
- (134) この「根之堅州國」が、伊邪那岐が伊邪那美を追っておもむいた「黄泉國」と同一の国か否かは議論の余地もあろうが、のちに「根之堅州國」の須佐之男のもとを訪れた大國主が、かつて伊邪那岐が塞いだ黄泉比良坂よもつひらさかをへて「葦原中國」に逃げ還っていることをみれば、同一と考えてよからう。
- (135) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、四一〇―四一一頁。
- (136) 『古事記祝詞』、八〇頁。
- (137) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、四七八―四七九頁。
- (138) 『古事記祝詞』、七四頁、七六頁。
- (139) 「女神」アマテラスが男装して待ち受けるという解釈が『日本書紀』との混淆から導かれるのだが、『古事記』のみに即して読めば、天照が「女神」であるとの明記されている訳ではなく、天照を「男神」と見なしても不都合はない。むしろ天照を「女神」と明記する『日本書紀』との関わりを排して虚心に読めば、『古事記』の天照は「男神」であるとも読み得よう。

(140) 『古事記祝詞』、七八頁。

(141) 同前、七八頁、八〇頁。

(142) 同前、八二頁、八四頁。

(143) 『集』第十卷、五六頁。

(144) 日本古典文學体系67『日本書紀上』、坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注、岩波書店、一九六七年、八七頁。なお以降、本書よりの引用においては特に断ることなく、旧字体を新字体にあらためたところがある。

(145) 同前、八九頁。

(146) 同前、八八頁の注によれば、左伝、隱公四年に「安忍無親、衆叛親離」とあるという。

(147) 同前、一〇三頁、一〇五頁。

(148) 同前、一〇七頁。

(149) 同前、一一二頁、一一三頁。

(150) 同前、一一三頁。

(151) 保立『黄金国家——東アジアと平安日本』、青木書店、二〇〇四年、三四—三五頁。保立はここでつぎのように論じている。すなわち、「とくに、この時期の国家の民族的複合性において重要なのは、いうまでもなく、白村江の敗戦によって、律令制王国の中枢部に新たな百済系と高麗系の王族・貴族が参加するにいたったことである。白村江の戦い以前から日本に『人質』として寄留していた百済の前皇太子・余豊璋は、百済亡国の危機のなかで、韓半島に戻り百済王として戦ったが、結局、白村江の敗戦で高句麗に遁走し、行方を絶った。しかし、その弟、善光王は日本にとどまっておられ、また敗戦によって多くの百済王族・貴族・官人らが日本に亡命してきたのである。……この百済王族・貴族の集団は、最初はいわば『亡命政権』ともいえる存在であった。……彼らは持統朝において姓かばなとしての『百済王』号をうけ、百済王権は日本の王権の内部に包含されたと考えてよい……。つまり、この段階における『民族複合性』は、白村江における敗戦の結果として、いわば東アジアの国際政治史の結果として、後進国型の『開発独

裁国家』のなかに生まれたという新しい特徴も有していたのである。百濟系・高句麗系の亡命渡来人の『在日』経験が、一〇〇年もたたずに、故国への帰属意識と主体性を消失させたと考えられることはできない。それが国際政治史が国内政治史に跳ね返る際の媒介となっていた可能性は高い。隣国の王族が多数の貴族・庶民とともに亡命してきていることの意味を軽く考えることはできない。そのような要素もふくめて、八・九世紀まで民族複合国家という国制的特徴は持続した。その意味で律令制王国は、民族複合国家の最終段階として位置づけることができるのではないだろうか（三三五―三六頁）。

(152) 同前、三五頁。なお、関晃への参照は、関『帰化人』、至文堂、一九六六年。

(153) 同前、三六頁。

(154) 『講義録「第七冊」』、二五頁。

(155) 『集』第十卷、七頁。

(156) 石田『丸山眞男との対話』、みすず書房、二〇〇五年、一七一頁。

(157) 「日本」という国号、その「正史」としての『日本書紀』のはらむ対外意識に関しては、さしあたり、網野善彦『日本論の視座』（小学館、一九九〇年、小学館ライブラリー、一九九三年）、吉田孝『日本の誕生』（岩波新書、一九九七年）、神野志隆光『「日本」とは何か』（講談社現代新書、二〇〇五年）などを参照。

(158) 日本古典文学体系67『日本書紀 上』「解説」、一九頁以下を参照。

(159) 神野志隆光『古事記の世界観』、二二―二八頁。

(160) 同前、三四―三五頁。もっともこうした議論は、丸山が「歴史意識の「古層」」においてすでに指摘していた論点（『集』第十卷、三四―三七頁）にインスパイアされたものだと見ることもできよう。

(161) 同前、三六頁。

(162) 古事記のコスモロジーと変態漢文という表記法との関係性については、さしあたり坂本勝『古事記の読み方——八百万の神の物語——』、岩波新書、二〇〇三年、などを参照。

(163) こうした問題については、神野志隆光『「日本」とは何か——国号の意味と歴史——』、講談社現代新書、二〇〇五年、などを参照。

(164) 『古事記祝詞』、五〇頁。なお、この冒頭「天地初發之時」を、通説のように『日本書紀』を参照しつつ「あめつちはじめてひらけしとき」と訓むのか、丸山も指摘するように「あめつちはじめておこりしとき」と訓むのか(『集』第十一卷、一九七頁、もつとも丸山自身は「お、こる、のとき」と訓むのだが)、あるいは神野志のように「あめつちはじめてあらはれしとき」(神野志『古事記——天皇の世界の物語——』、六八頁)と訓むのかには、『古事記』と『日本書紀』との関係、両者の「世界像」の異質性についての理解の違いがあらわれることとなる。『古事記』をいかに訓むかは、いまだそれ自体が「問題」でありつづけているのである。

(165) こうした点への誤解が、水林彪(『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、一一一—一二二頁)をはじめ丸山の「古層」執筆低音論への批判者に見られることは、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——でも触れたとおりである。

(166) 『集』第十卷、七頁。

(167) 『集』第十二卷、一四七—一四九頁。

(168) 『講義録』第六冊』、三二頁。

(169) 『講義録』第七冊』、六八頁。

(170) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、四〇四頁。

(171) 『集』第十卷、所収。

(172) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、五〇一頁。

(173) 『集』第十卷、五六頁。

(174) 『和辻哲郎全集』第十二卷、八二頁。

(175) 『集』第十卷、三五頁。

「キヨキココロ・アカキココロ」考(二)

- (176) 『講義録「第七冊」』、五三一―五四頁。
(177) 同前、五四頁。
(178) 同前、五五頁。
(179) 神野志『古事記の世界観』、一七頁。
(180) 水林『記紀神話と王権の祭り 新訂版』、一〇頁。

On KIYOKI-AKAKI-KOKORO: An Essay on the
Basso Ostinato of Japanese Ethical Consciousness (2)

Koji TOMIDA

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 His Problem of Honesty
Morality of SEIMEISIN and SAGARA's 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)
5. The Prototype of Japanese Ethical Consciousness
"Lectures of Masao MARUYAMA" and His Theory of Prototypes
The Prototype of Japanese Mode of Thinking (Lectures in 1964)
Japanese Mode of Thinking Settled in the Depth (Lectures in 1966)
The Prototype of Japanese Ethical Consciousness (Lectures in 1967)
6. KIYOKI-AKAKI-KOKORO in Myths of SUSANOWO

Differences between “KOJIKI” and “NIHON-SYOKI” in Myths of
SUSANOWO

SUSANOWO in “KOJIKI”

SUSANOWO in “NIHON-SYOKI”

Meaning of Differences in Two Myths of SUSANOWO

KIYOKI-AKAKI-KOKORO in Two Myths of SUSANOWO

論

説

一
二
八