

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

——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（三・完）

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 『丸山眞勇講義録』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、第五九卷第四号）

第六章 「清明心の道徳」の系譜と「キヨキココロ・アカキココロ」

第一節 「共同体的なるもの」と「清明心の道徳」

第二節 アニミズム・マナイズムと「キヨキココロ・アカキココロ」

第三節 超越的絶対者と「キヨキココロ・アカキココロ」

むすびにかえて（以上、本号）

第六章 「清明心の道徳」の系譜と「キヨキココロ・アカキココロ」

第一節 「共同体的なるもの」と「清明心の道徳」

本稿の第四章および第五章における検討によつて、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「キヨキココロ・アカキココロ」なるものが、『古事記』の須佐之男に体现されるような「心情と動機（心機）の純粋性（純粋性）」、「善悪以前」の純粋な無垢性の無条件的な肯定を内容とする価値意識なのではないかということが明らかとなったように思われる。

それは、丸山の『講義録』から読みとれる「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への展開の方向性からも、また、『古事記』および『日本書紀』神代本文のテクストに即した分析からも明白であるとしなければなるまい。さらにそれは、この「キヨキココロ・アカキココロ」について語られた丸山自身の「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……、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」という言明とも一致するものにほかならなかった。

本稿の第一章以下で検討した和辻哲郎らの「清明心の道徳」をめぐる議論は、そこに「無私性Ⅱ全体性への帰依」という本質——すなわち、「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、従つ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、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⁽²⁾と理解されたそれ——を見いだしていた。しかしこうした和辻らの議論は——たしかに『日本書紀』神代本文における「黒心」「濁心」の否定形とみなす理解は可能ではあるように思われるもの——『古事記』や『日本書紀』神代本文のテキストに即した検討からは、必ずしもストレートには導きだし得ないものであった。

ただし丸山の「原型（プロトタイプ）」論においてもまた、つぎのように論じられていたことを忘れてはならない。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っ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、もつとも評価が高い（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」⁽³⁾）。

このように丸山が、和辻が「清明心の道徳」の本質として見いだしていた「無私性、全体性への帰依」と「キヨキ心」との関係を完全に否定していたわけではないこともまた明らかであろう。

しかしそれはあくまでも、①「キヨキ心」という絶対的基準（＝「心情の純粹性」）と②共同体的功利主義（＝

「集団的功利主義」という相対的基準との両立や後者による前者の制約という問題として把握されたものにほかならなかった。

本稿第四章においてもくり返し指摘したように、そもそも丸山の「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」論は、一方ではマルクス主義的な歴史的發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、もたらされたものであった。しかし同時に、その「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への発展と成熟が、和辻の日本思想史からの再離脱によってこそもたらされたように思われることもまた忘れてはなるまい。

そしてこの再離脱において、「無私性Ⅱ全体性への帰依」ないしは「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粋な服従と献身」を「清明心の道徳」そのものの本質とみなすのか、それとも「キヨキ心」（Ⅱ「清明心」、「キヨキココロ・アカキココロ」、「心情の純粋性」と共同体的功利主義（Ⅱ「集団的功利主義」）という他の価値基準との結合ないしは前者の後者による制約によってもたらされるものと理解するのか——まさにこの点にこそ、和辻らの「清明心の道徳」をめぐる議論と丸山の倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」をめぐるそれとのひとつの決定的な分岐があったのではないかと、筆者には思われるのである。

それは換言すれば、和辻がその「清明心の道徳」の基盤に「感情融合的な共同体」の成立を前提として想定し、また丸山が「共同体的功利主義」という価値基準を問題としていないことからみても明らかのように、「共同体的なるもの」の位置づけにこそ両者の分岐があったのではないかということにはほかならない。

すでに本稿第一章で検討したように、「無私性¹¹、全体性¹²への帰依¹³」をその本質として把握された和辻哲郎の「清明心の道徳」は、「精神的共同体であるとともに感情融合的な共同体」（ないしは「感情融合的な精神共同体」として特徴づけられた「祭事による宗教的団結」（＝「祭事的団結」）の成立と不可分のものとされていた。しかもこうした「祭事による宗教的団結」は、その社会構造論の立場から、「祭り事の統一」（＝「祭祀的統一」）として把握された「最も古い時代における国民的統一の成立」という社会構造の変革と、その変革によってもたらされたとされる新しい社会構造——すなわち、「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⁴」である」と特徴づけられたそれ——に基づくものとして提示されていたのであった。

和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論は、必ずしも『古事記』『日本書紀』といった古代の文献のテキストに表わされた「清明心」そのものの倫理内容に即した分析と検証から得られたものではなく、こうした「単なる生活共同体ではなくして精神的共同体」であるとされ、「精神的共同体であるとともに感情融合的な共同体」であるとされた「祭事による宗教的団結」の成立という社会構造論の展開から、むしろ論理的に導出されたものであった。そうであればこそ、和辻の「清明心の道徳」はそもそも「共同体的なるもの」と不可分一体とされなければならなかったのである。

和辻の「清明心の道徳」の継承者である相良亨⁵は、自らの近世儒学や国学の分析から見いだした「心情の純粋性の尊重」の伝統ないしは「特質」の起源を、主に『古事記』の須佐之男の物語にまでさかのぼろうとした。しかしその「清明心」への理解は——「この清明と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ところのない心のない状態、換言すれば私の心のない心の状態、それが清明心なのである⁽⁶⁾とされているように——和辻のそれとなら変わるものではなかった。すなわち相良もまた、「清明心」と「感情融合的な共同体」を不可分のものとして理解したのであり、「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⁽⁷⁾」というように、自らの見いだした「心情の純粹性の尊重」という「特質」をそこに無媒介にすべりこませていたにすぎないのである。

「歴史心理学 psycho-history」の立場から和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論を批判的に継承した湯浅泰雄は、和辻のいう「祭り、事の統一」（＝「祭祀的統一」）の実態を、その「低層」と「上層」が異質な思想的性格をもつ複合体を形成している「二重の祭祀的統一」としてとらえ直すとともに、その「底層」（＝「古代農耕社会の底辺の習俗」）における「古代神道」を、アニミズムやマナイズムといった「未開宗教」の特徴をしめすものだとしていた。それにとどまらず湯浅は、吉田孝の議論やタイの伝統社会との比較を念頭におきつつ、いまだ開墾と荒廢のたえざるくり返しであり、一定の土地への定住の習慣も確立していない流動的な「古代社会の底辺」においては、血縁的・地縁的な「習俗的規制力」がきわめて弱いものでしかなかったこと——すなわち、帰依すべき「全体性」がいまだ未確立であったこと——を指摘し、いわば和辻の「感情融合的な共同体」における「無私性、全体性への帰依」を本質とする「清明心の道徳」論の根幹を掘り崩すかのような議論を展開していたのだった。

にもかかわらず湯浅は、「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」とし、この「清明心」の内容についてもまた、「自己中心的な私利私欲を排し、中心に『一物をたくはへず、私の心なき』（親房）内面的心情の純粹さを理念とするもの」、もしくは「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」としていたのであった。⁽¹⁰⁾

このように、一方では和辻の議論の根幹を掘り崩すかに見えながら、他方ではそれを裏切るかのように、和辻以来の「清明心の道徳」の理解を肯定することとなったのも、湯浅が——本稿第三章で検討したように——「弥生時代以来徐々に発達してきた稲作農村社会の習俗、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（——傍点は引用者）」⁽¹¹⁾に、この「清明心の道徳」の歴史的母胎をもとめたからにはかならない。

さらには、柳田国男以来の民俗学の南島（＝琉球諸島）の民俗への関心と和辻の「清明心の道徳」をめぐる議論との接合をめざした民俗学者・荒木博之が、「清明心」＝「清み明き心」について、つぎのように語っていたことをあらためて想起してもよいであろう。すなわち、

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つては、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。⁽¹²⁾

このように和辻哲郎の「清明心の道徳」論と、それを継承せんとする相良、湯浅、荒木らの議論においては、「清明心の道徳」と「共同的なるもの」との不可分性こそが常に前提とされていたのである。

それでは、丸山の「原型（プロトタイプ）」論と「古層Ⅱ執拗低音」論はどうだったのであろうか。

周知のように丸山は、自らの「古層Ⅱ執拗低音」論の基礎には、「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^{ホモジュニティ}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、というあの重たい歴史的現実が横たわっている」⁽¹³⁾のだと論じていた。

こうした丸山の議論にたいしては、その愛弟子の石田雄からさえ、「近代日本における、つくられた伝統としての等質性の神話というものを後期古墳時代まで遡ら⁽¹⁴⁾せるものだという批判が寄せられることもあったのであり、他の多くの論者からも、「日本的なるもの」を実体化し、日本民族の一貫性と等質性（いわゆる「単一民族神話」という近代日本の「つくられた伝統」に与するものだという咎により、激しい非難が投げかけられてきたのだった。

こうした視点から丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論を批判する論者の多くには——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⁽¹⁵⁾——丸山のいう「古層Ⅱ執拗低音」自体もこうした「等質性」をもった「領域・民族・言語・水稲生産様式およびそれと結びついた聚落と祭儀の形態」に由来するものだという理解（＝誤解・誤読）が共通して見られるように思われる。

たとえば、『思想史家 丸山眞男論』⁽¹⁶⁾の「あとがき」で平石直昭は、同書のもととなった一九九九年の日本思想

史学会大会シンポジウム「丸山思想史学の地平」における末木文美士の報告を要約して、つぎのように記していた。すなわち、

氏（末木——引用者）によれば、丸山の原型論の背後には、高度成長下の社会変動や六〇年安保による民主化運動の挫折がある。そうした現代的関心が古代に投影されて原型論が作られた。そこには単一民族一貫性論があり「原型」の原型は村落共同体的な場での発想とされるが、それは歴史の実体をもたぬ虚構であろう。近代化論がゆきづまる中で、柳田民俗学や人類学が注目されたが、丸山の原型論にもそれと共通の関心がある。そうした方法は共時的な民俗の中に過去を探ろうとする点で歴史の無視に陥る危険があり、とくに中世の問題を考えるとき、近現代的な関心を古代に投影するため中世固有の意味が消えてしまう（——傍点は引用者）⁽¹⁸⁾。

ここでは、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」の原型が「村落共同体的な場での発想」にあると理解されている。また米谷匡史も「丸山真男の日本批判」において、つぎのように論じていた。すなわち、

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

である。……丸山は、頂点における「国体」と底辺における村落共同体を前近代性の温床と考えており、それをどちらも「固有信仰」という古来の《日本的なもの》によって規定しようとしている。……丸山はその原型を宣長が古代日本に見た「固有信仰」にまで遡及している。かくして、「過去のなもの——極端には太古のもの——の執拗な持続」……が語りはじめられることになる。このとき、丸山は「古層」論にいたる山を一步踏み越えていたのである（——傍点は引用者¹⁹）。

しかしこうした議論は、丸山こそは「日本的なるもの」を実体化し、「単一民族神話」という「つくられた伝統」に与するものにほかならず、その「古層＝執拗低音」もこうした「等質性」をもった「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」に由来すると考えられているはずだとする不当な思い込みの産物でしかあるまい。

たしかに本稿第四章でも検討したように、「原型（プロトタイプ）」論の初期の段階での丸山は、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・政治・経済制度がこれに適応して変化する

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ていた。⁽²⁰⁾ そのうえで、「日本において特徴的であったことは、ヤマト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、連続的発展として現われたことであつた」とし、さらには資本制が「半封建的」基盤の上に発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のであつた。⁽²¹⁾

この段階における丸山の「原型」は一見したところ、和辻らの議論にも通じるような「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という「原型」の基盤ともいふべきものからこそ導出されているかのようにも見える。こうした初期の「原型（プロトタイプ）」論が、「古層Ⅱ執拗低音」論に向けて、いかなる方向へと発展・成熟していったのかは、本稿第四章の全体を通じて明らかにしようとして試みたところであつた。

しかしここであらためて強調したいことは、こうして日本における歴史的古代以来の高度な「民族的同質性」の保持や、「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過度に強調するきらいのあつたこの段階にあつても、丸山がすでにつぎのように——米谷が自らの思い込みによって見いださうとしたような——「固有信仰」の存在を明確に否定していたということである。すなわち、

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へてはならない。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〕⁽²³⁾。〕

このように、「民族的同質性」、「血縁ないし祭祀共同体」や水田稲作という支配的生産様式などの持続性についての過度の強調にもかかわらず、この段階の丸山の議論においてもすでに、それらと結びついているとされるような「固有信仰」の存在は明確に否定されていたのである。そしてむしろここでは、日本における宗教意識の特徴は、「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」と、ないしは「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」ことこそ求められていたのであった。

そうであればこそ、「原型」的思考様式（ないしは「原型的世界像」）の特質はなによりもまず、「善悪観」と「吉凶観」との——すなわち、善悪という罪と人格的責任の観念と、吉凶という善悪以前の災厄の観念（＝清明—黒濁という道德意識以前の未開の呪術的思考）との——重畳として把握されることとなったのであり、さらには、こうした「原型的世界像」における行動の価値基準もまた、①「集団的功利主義」という「共同的なる

もの」と不可分な特殊主義的 (particularistic) 契機からのみではなく、これとは区別された②「心情の純粹性」というヨリ多く感情的・情動的次元に位置する——すなわち、「思想の成層」のヨリ下層、さらにいえばヨリ「古層」に位置する——普遍主義的 (universalistic) 契機からも (さらには、③「活動・作用の神化」という第三の契機をも含めて) また把握されることとなったのであろう。

くり返し指摘したように、「原型 (プロトタイプ)」論は、「古代文献に残されている神話・説話・古代伝承のなかから、明らかに儒仏道教等の比較的、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」しよう^{②4}と試みるものにほかならなかった。

したがって、「原型 (プロトタイプ)」の再構成にあたっては、①「血縁ないし祭祀共同体」や水田稲作という支配的生産様式などの「共同的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」(＝「集团的功利主義」という特殊主義的 (particularistic) 契機 (ないしは外面的・相対的価値基準) と②「心情の純粹性」(＝「純粹動機主義」という普遍主義的 (universalistic) 契機 (ないしは内面的・絶対的価値基準) という両契機の相互関係——制約、両立、結合、矛盾、相克——こそが問題とされざるを得なかったのである。

とりわけこの両者の結合が問題とされる限りでは、すでに本章の冒頭でも見たように、「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ってする純粹な服従と献身は、上の二つの価値基準をとともに満足させるので、もつとも評価が高い^{②5}」とされることとなり、丸山の議論は和辻らの「清明心の道徳」に寄り添うこととなる。しかしひとたび両契機の矛盾や相克、「共同体的功利主義」の制約からの「心情の純粹性」の解放といったことが問題となるや、丸山の議論は和辻のそれから再び離脱しはじめることとなるのである。

「原型（プロトタイプ）」論が、「日本神話のなかから明らかに中国的な観念……に基づく考え方やカテゴリーを消去」していき、そこに残るサムシングを抽出することによって発見される「断片的な発想」⁽²⁶⁾としての「古層」執拗低音」を単離 isolate せんとする「古層」執拗低音」論へと発展・成熟することとなれば、両者の分岐はヨリ決定的なものとならざるを得まい。

丸山が倫理的価値意識の「古層」執拗低音」として単離 isolate すべきは、当然ながら、「共同体的功利主義」（「集団的功利主義」という契機ではなく、ヨリ多く感情的・情動的次元に位置する普遍主義的（universalistic）な契機としての「心情の純粹性」（「純粹動機主義」）なのであり、和辻的な「無私性、全体性への帰依」を本質とする「清明心の道德」がはらむ「共同体的なるもの」の制約から解放された「キヨキココロ・アカキココロ」そのものでなければならなかったのである。

第二節 アニミズム・マナイズムと「キヨキココロ・アカキココロ」

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」なるものが、「心情の純粹性」（「純粹動機主義」という感情的・情動的次元に位置する普遍主義的（universalistic）な契機にはかならなかつたのだとすれば、はたしてその本質はいかなるものなのだと考えればよいのだろうか。

筆者はすでに拙稿『「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——』⁽²⁷⁾において、丸山のいう「古層」執拗低音」は、網野善彦の『飛礫』というモチーフとも相通するものであり、それらはとも

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

に「未開の野生」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かったのではな
いかと論じてきた。本稿におけるこれまでの検討は、丸山思想史と網野史学との一接点を探ろうと試みた先の拙
稿が見いだした論点を再確認するための作業だったともいえるだろう。

もはやあらためていうまでもあるまいが、『古事記』の須佐之男が体现するような「心情の純粹性」(＝「純粹
動機主義」という普遍主義的 (universalistic) な契機としての「キヨキココロ・アカキココロ」とは、まさに
「未開の野生」ともいうべきへ人類史的な基層に位置づけられ得るような普遍的要素にほかならなかったのだ
はあるまいか。

端的にいつてしまえばそれは、アニミズム animism⁽³⁰⁾ ないしはマナイズム manism⁽³¹⁾ といったへ人類史的な基
層に位置づけられるべき普遍的な宗教意識と深くかかわるものにほかなるまい。

ここであらためて想起すべきは、丸山がその「原型(プロトタイプ)」論の行動の価値基準をめぐる議論にお
いて、①「共同体的功利主義」(＝「集団的功利主義」という特殊主義的契機や②「心情の純粹性」(＝「純粹動
機主義」という普遍主義的契機とならんで、③「活動・作用の神化」という第三の契機を一貫して重視してき
たことであろう。煩を厭わずあらためて提示してみるならば、それはつぎのような議論であった。すなわち、

ここで原型的の思考にとっ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觀念が生ずる(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。⁽³²⁾

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。……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粋な動機から（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。⁽³³⁾

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つながっている。「荒事」「荒ぶる神」）。そして結果を比較考量し「Jesser evil」をとる行為はズルイことになる。³⁴⁾

スサノオの「二重評価」という論点については、第五章で詳論したので、ここであらためてくり返すつもりはない。ここであらためて何よりも重視したいのは、「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」、ないしは「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」という点にほかならない。

ここで丸山が強調していることは、「作用、機能、活動それ自体の神化」という第三の契機との結合によって

こそ、第一の契機としての特殊集団（Ⅱ共同体）への禍福を問題とする「集団的功利主義」（Ⅱ「共同体的功利主義」）という価値基準を超えて、「心情の純粹性」という第二の契機の尊重がもたらされるのだという点なのである。換言すれば、「心情の純粹性」（Ⅱ「純粹動機主義」）としての「キヨキココロ・アカキココロ」を、「共同体的なるもの」としての「集団的功利主義」（Ⅱ「共同体的功利主義」）の制約から解放し、両契機の結合ではなく矛盾や相克をもたらすものこそ、「作用、機能、活動それ自体の神化」という第三の契機にほかならないということである。

「集団的功利主義」（Ⅱ「共同体的功利主義」）と「心情の純粹性」（Ⅱ「純粹動機主義」）との結合による「無私性、全体性への帰依」を本質とした和辻的な「清明心の道徳」から、「心情の純粹性」（Ⅱ「純粹動機主義」）としての「キヨキココロ・アカキココロ」を別個の契機として自立せしめるものこそ、「作用、機能、活動それ自体の神化」というこの第三の契機にほかならないのである。

そしていうまでもなく、この「作用、機能、活動それ自体の神化」という第三の契機こそ、アニミズム animism 的なるもの、否、むしろ——プレ・アニミズム pre-animism としての——マナイズム manatism 的なるものにはかなるまい。それはまさにへ人類史的な基層に位置する「未開の野生」ともいうべきものである。

周知のようにアニミズム animism とは、イギリスの人類学者 E.B. タイラーが『原始文化』（一八七一年）で提唱したもので、人間をはじめ動植物からその他の無生物にいたるすべてのものが、それ自身のアニマ anima をもつとする宗教意識の原初的な形態であり、「未開社会」において普遍的に見いだされるものとされている。

『講義録』における丸山が、「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」と論ずるとき、丸山もまたこのようなアニミズムへの一般的理解に立っていることは疑うべくもあるまい。

これにたいしてマナイズム manism とは、アニマティズム animatism とも呼ばれ、タイラーのアニミズムを前提にしつつ、イギリスの人類学者 R. R. マレットが提起したものである。それは、ポリネシア諸島やメラネシア諸島の マナ mana という観念によって表現されるような、アニマ anima をアニメイトする「非人格的な力」ないしは「生命力」への信仰にもとづく宗教意識の形態であって、プレ・アニミズム pre-animism ともいふべきヨリ根源的かつ普遍的な宗教意識だとされる。

丸山が「原型（プロトタイプ）」論で重視した「作用、機能、活動それ自体の神化」という第三の契機とはまさに、「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」とされて⁽³⁶⁾いるように、アニマ anima としての「タマ」の「はたらきそのもの」、すなわちアニマ anima としての「タマ」の背後にあり、「タマ」（Ⅱアニマ anima）をアニメイトする「超人間的なエネルギー」そのものの神化こそ意味するものであろう。こうした「タマ」（Ⅱアニマ anima）をアニメイトする「超人間的なエネルギー」なるものが、プレ・アニミズム pre-animism としてのマナイズム manism（ないしはアニマティズム animatism）における マナ mana に相当するものであることは、もはや明白だといわねばなるまい。

丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ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」とは、こうして、「作用、機能、活動それ自体の神化」というマナイズム *manism* 的な契機を背景とし、それと結合してあらわれるような「心情の純粹性」（Ⅱ「純粹動機主義」）にほかならなかつたのである。

第五章でも明らかとしたような『古事記』の須佐之男は、まさにこうした両契機の結合によってこそ——「畏れられながら、尊敬されるという ambivalent（両極併存的）な」存在であるという以上に——「善悪」を超越した「善悪以前」の存在として、「キヨキココロ・アカキココロ」の体現者たり得たのである。

もっともこの「原型（プロトタイプ）」論の段階における丸山が、もっぱら「タマ」という言葉にのみ関心を集中し、マナ *mana* に相当する「やまとことば」としての「ヒ」については、いまだ必ずしも十分には注目していないという点にも注意を喚起しておかなければなるまい。「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論にむけての丸山の認識の発展は、たとえばこうした点にもうかがえよう。

「タマ」は、「和魂」^{（にがたま）}「荒魂」^{（あらたま）}「奇魂」^{（くわいたま）}「幸魂」^{（あゆまたま）}「国魂」^{（くにたま）}「鎮魂」^{（たまづめ）}といったかたちで頻繁に登場する靈的存在 *spiritual being* を指し示す言葉であり、まさに人間をはじめ動植物からその他の無生物までのすべてのものもつとされるアニマ *anima* に相当する「やまとことば」である。これにたいして、こうした「タマ」（Ⅱアニマ *anima*）をアニメイトする「超人間的なエネルギー」ないしは「靈力」を指し示す言葉を古代の「やまとことば」に求めるとすれば、それは「ヒ」ということになろう。

この「ヒ」は、タカミムスビ（Ⅱ『古事記』では「高御産巢日」、『日本書紀』では「高皇産靈」）やカミムスビ（Ⅱ『古事記』では「神産巢日」、『日本書紀』では「神皇産靈」）などのムスビの「ヒ」であり、またそれはヤソ

マガツイヒ（『古事記』では「八十禍津日」、『日本書紀』のでは「八十枉津日」）やオホナオビ（『古事記』では「大直毘」、『日本書紀』では「大直日」）のマガツヒやナオビの「ヒ」でもあって、「日」「霊」「毘」といった漢字を用いて表記される。「タマシヒ」の「ヒ」もまたこの「ヒ」なのであって、そもそもアニマ *anima* としての「タマ」とは、このような意味での「ヒ」の塊りをこそ意味するのであろう。³⁷⁾

こうした「ヒ」こそが、「やまとことば」において *mana* に相当するものであり、丸山が「原型的世界像」において見いだした「作用、機能、活動それ自体の神化」という第三の契機は、このような「ムスヒ」「マガツヒ」「ナオビ」のような「ヒ」（＝「日」「霊」「毘」）への信仰を意味したはずである。

すでに第五章で見たように『古事記』と『日本書紀』神代本文の間に横たわる「世界像」＝「コスモロジー」の異質性を強調する神野志隆光が、『日本書紀』神代本文の「陰陽のコスモロジー」と対比して、『古事記』に「ムスヒのコスモロジー」を見いだしたことも、決して故なしとはしない。³⁸⁾ 神野志のいう「ムスヒのコスモロジー」とは、まさにこうした「ヒ」（＝*mana*）への信仰に基礎づけられた *manaism* 的な「世界像」＝「コスモロジー」としてこそ理解されるべきであろう。

もちろん、「原型（プロトタイプ）」論の段階における丸山が、こうした「ヒ」（＝*mana*）の存在をまったく念頭においていなかったというわけではない。現に丸山は、『講義録「第四冊」』において、つぎのように語っていた。

たとえば、災禍をもたらすマガツヒノカミは、「イザナギが」死の世界からもち来たったタマとして神格

化されるが、しかも注意すべきはそれが、ミソギという呪術的行為の過程において、化生した神である（「とうことである」）。したがってそれに対応してナホビノカミが、同じミソギの過程から生れ出る。つまりここでは、呪術によつて、すでに存在している善神を呼び出すのではなくて、ケガレを水で清める行為のなかから、直毘のタマが生れる。それは禍害を祓う呪的な力、活動、そのエネルギーの神化なのである。⁽³⁹⁾

ただここでの丸山の関心はいまだ、「マガツヒ」や「ナオビ」の「ヒ」ではなく、それらがあくまでも「タマ」として、「神格化」されて化生することにもけられていた。

しかし「古層Ⅱ執拗低音」論の段階にいたった丸山は、「歴史意識の『古層』」において見られるように、「タマ」だけではなく「ヒ」にもたびたび言及するようになるのである。すなわち、

このような「いきほひ」の観念は「みたまのふゆ」（神霊・霊威・恩頼）という、あのきわめて象徴的な表現に示されるように、生長・増殖・活動のタマあるいはヒ（霊力）への信仰を媒介として「なる」のカテゴリーと連動し、一層その価値序列を高めることになる。⁽⁴⁰⁾

そこにはおそらく二つの契機の相乗作用がはたらいたと考えられる。その一つは『孫子』的な力学的運動量としての「勢」と、さきに見たように、時間系列のなかで展開される生成・増殖の霊としての「いきほひ」との間の癒着現象であり……。⁽⁴¹⁾

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

一三三

生誕直後の赤子は『なりゆく』^ひ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、もつとも純粋な無垢性を表現しているからである。⁽⁴²⁾

最後の部分は、これまでもたびたび引証してきたところではあるが、本稿の主題である倫理的価値意識の「古層＝執拗低音」としての「キヨキココロ・アカキココロ」との関係においても、この「ヒ」（＝「日」「靈」「毘」）が重要な位置づけを与えられていたのだということであらためて確認しなければなるまい。

こうした「古層＝執拗低音」論の展開において丸山が、こうした「ヒ」（＝「日」「靈」「毘」）の神格化されたものにほかならないタカミムスヒについて、つぎのような重要な言及を行なっていることにも注目しておかなければならないであろう。すなわち、

「天地初発之時」に生坐した三神のうち、前記タカミムスヒの神は、のちにはヨリ人格神的な形をとって、天孫降臨に周知のように重大な役割を演じ、さらに『紀』においては人皇第一代神武の東征の発起にあたって、真先に回想される（巻三の巻頭）だけでなく、東征の過程で……神武みずから身に憑りつくことになっている。つまり「天地初発之時」のなかにこめられた象徴的な意味は、単に『記』冒頭の一節の書き出しであることをはるかにこえて、神代全体の主題の暗示とも見られ、事実、日本の歴史意識の歴史のなかでは、ささきのA・Bの範疇と化合しつつ、一種の歴史的オプティミズムの原点となる運命をもった。とくにそれが後述するような、「いま」中心の観念と結びつくとき、新たな「なりゆき」の出発点としての「現在」（生

る↓現る^あ）は、まさに不可測の巨大な運動量^{モメンタム}をもった「天地初発」の場から、そのたびごとに未来に向かつての行動のエネルギーを補給される可能性をはらむこととなる。⁽⁴⁴⁾

したがって、神武創業、説話において、ムスヒの霊が呼び起こされ、また、さきに見たアマテラスの「いの雄たけび」がそのままリフレインされている（紀）ように、歴史的劃期においては、いつも「初発」の「いきほひ」が未来への行動のエネルギー源となる傾向が見られる。⁽⁴⁵⁾

「原型（プロトタイプ）」論から「古層Ⅱ執拗低音」論にむけての丸山の認識の発展は、このようにして、「ヒ」
〔Ⅱ「日」「靈」「毘」〕——すなわち「やまとことば」においてマナ Mana に相当するもの——への注目により、
「古層Ⅱ執拗低音」のマナイズム manaism（Ⅱプレ・アニミズム pre-animism）的な本質の一層の明確化によってもたらされたのだとも考えられよう。

ところで「清明心の道徳」の本質を「無私性Ⅱ全体性への帰依」に求めてきた和辻哲郎らもまた、こうしたアニミズム animism やマナイズム manaism の問題をまったく無視していたわけではなかった。

和辻の「祭り、事の統一」（Ⅱ「祭祀的統一」）を「低層」と「上層」が異質な思想的性格をもった「二重の祭事的統一」としてとらえ直した湯浅泰雄が、その「底層」（Ⅱ「古代農耕社会の底辺の習俗」）における「古代神道」に、アニミズムやマナイズムといった「未開宗教」の特徴を見いだしていたということはすでに見たとおりである。それにもかかわらず湯浅が、和辻以来の「清明心の道徳」への理解を否定しなかった次第についても、前節

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

一一五

において振り返ったところであり、ここでも繰り返す必要はあるまい。

和辻自身についていえば、記紀の物語に現われる神のあり方についての、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「祀りを要求する祟りの神」という、周知の如き四種類への区分論をあらためて想起しなければなるまい。⁽⁴⁶⁾この四区分における③「単に祀られるだけの神」と④「祀りを要求する祟りの神」こそが、アニミズム的ないしはマナイズム的な「タマ」（＝アニマ anima）や「ヒ」（＝マナ mana）に深くかかわるものであると考えてよからう。和辻は③「単に祀られるだけの神」の例として、ヤマツミ、ワタツミ、クニタマ、ミトシなどの神の名をあげ、④「祀りを要求する祟りの神」の例として、御諸山（三輪山）の蛇体神たる大物主神の名をあげているが、ヤマツミ、ワタツミの「ミ」がイカズチの「チ」などと並んで、「ヒ」と同様に何らかの「靈力」を表わす言葉であったことは周知のことであろうし、また大物主の「モノ」が——祭祀氏族としての物部氏の名の由来であるように——「タマ」と同様になんらかの靈的存在 spiritual being を指し示す言葉であったこともまた疑うべくもない。

しかし、この神の四区分論における和辻の議論の特質は、こうした③「単に祀られるだけの神」や④「祀りを要求する祟りの神」の意義を限りなく無化し、あくまでも②「祀るとともに祀られる神」の意義をこそ強調しようとするところにあったのである。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⁽⁴⁷⁾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。⁽⁴⁷⁾

和辻がこのように③「単に祀られるだけの神」や④「祀りを要求する崇りの神」の意義を限りなく無化し、あくまでも②「祀るとともに祀られる神」の意義をこそ強調するのは、「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」のだということ、さらには「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」⁽⁴⁸⁾のだということを主張するためにはかならない。そして和辻はさらに進んで、ここから「祭り事の統一」としての「最も古い時代における国民的統一の成立」の歴史的意義と、そこにおいて「祭り事の統一者」としての天皇が、「超人間的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」⁽⁴⁹⁾を導出しようとしたのであった。

しかし和辻は、「祭り事の統一」としての国民的統一や「祭り事の統一者」としての天皇という問題を導出せんとすることにあまりにも性急でありすぎたのかもしれない。

なぜなら「祭祀そのもの」の持つ呪力を「祀られる神」(「タマ」や「ヒ」としての神)よりも強からしめるものこそ実は、丸山のいう「作用、機能、活動それ自体の神化」というマナイズム manism 的な契機にほかならないのかもしれないからである。『講義録』において丸山は、つぎのように語っている。すなわち、

日本神話（原型的思考―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そのものが神聖視される傾向が強い。……へそれゆえ、政治的秩序の形而上学をつくる際〔も〕、まつる行為に中心が置かれ、まつられる対象はそれに比べて重んじられない。ここから、祭祀行為（共同体の「まつり」―後筆）の統率者としての天皇（氏上―後筆）の「神格化」が理解される。⁽⁵⁰⁾

ここでの丸山は明らかに和辻の「清明心の道德」をめぐる議論を参照している。しかし和辻が「祭、祀、そのもの」の持つ呪力の前に「祀られる神」（＝「タマ」や「ヒ」としての神）の意義を限りなく無化していかうとしたまさにその背後にこそ丸山は、「作用、機能、活動それ自体の神化」というマナイズム *manaism* 的契機を見いだそうとしているのである。ここにも和辻と丸山の「清明心の道德」／「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる交錯が姿をあらわしていたのだといえよう。

さて本節の最後に、柳田民俗学と和辻の「清明心の道德」論を接合しようとした荒木博之の議論⁽⁵¹⁾についても、ひとこと触れねばなるまい。

荒木が一方では、アニミスティックな自然霊が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とを認めつつも、他方では「日本の共同体」＝「シマ的ミクロコスモス」における「共同体の神」とアニミスティックな自然霊的神とを断固として峻別し、神聖なる共同体への私心なき絶対的帰依を内容とするその「清み明き心」の母胎を、あくまで前者に求めたことにはすでに見たとおりである。

柳田にしたがって、南島（＝琉球諸島）と古代日本の「連続」をこそ問題にせんとする荒木は、「清ら」（＝「きよら」）という琉球の言葉についての興味深い分析をふくむすべての議論を、こうした「日本的共同体」＝「シマ」のミクロコスモス」における「清み明き心」の問題へと回収してしまったのである。

しかし、もし本稿が明らかにしたように、「心情の純粹性」（＝「純粹動機主義」）としての「キヨキココロ・アカキココロ」がへ人類史的な基層に位置づけられるべきマナイズム *manaiism* 的な宗教意識にかかわるものとするならば、そして南島（＝琉球諸島）における「清ら」＝「きよら」にもまた同様の性格が見いだされるのだとするならば、そこには荒木が見ようとしたものとはまったく異質な光景が広がってくることになるのではあるまいか。

そもそもマナ *mana* なるものがメラネシア諸島やポリネシア諸島において見いだされた観念にほかならなかったという点からしても、また丸山がしばしば言及してきたような日本列島と南太平洋諸島の地理的契機の意義という問題からしても、赤坂憲雄が『海の精神史』⁽⁵²⁾において垣間見たような「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』」⁽⁵³⁾の可能性もまた、まさにそのあたりからこそ、はじめて開かれてくるのではないかと筆者には思われるのである。

第三節 超越的絶対者と「キヨキココロ・アカキココロ」

すでに本稿第二章においても検討したように、和辻哲郎や相良亨の「清明心の道徳」をめぐる議論には、その方法的な異質性にもかかわらず、ひとつの重要な論点が共有されていた。それは「絶対者」（ないしは「究極者」

「超越者」の不在と、それに由来する「絶対的規範」の不在をめぐる問題であった。

和辻によれば、「無私性_{II}、全体性_への帰依_I」をその本質とする「清明心の道徳」は、「最も古い時代における国民的統一」としての「祭り事_{の統一}」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いのだが、こうした「祭り事_{の統一}」が可能であった所以は、「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」）が一定の神として把握されなかったことにあるのだという。

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、「絶対者」を限定することにほかならない。そして「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」というのである。⁽⁵⁴⁾ 換言すれば、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、「私を没して公の立場に立つ神」によって立てられるアマテラスやオオクニヌシの「社会的正義」をすら対置しようとしたのだ⁽⁵⁵⁾。すなわち和辻は、神々に対してさえ、「無私性_{II}、全体性_への帰依_I」という「清明心の道徳」の実現を求めているのであり、「私」をもって支配する「唯一絶対神」など、彼にとつては非道徳で「非正義」な存在でしかなかったのである。

かくして和辻は、「絶対者」の不在という問題を「清明心の道徳」と深く結びついたものとして提示しつつ、これを肯定的に評価したのであった。

これとは対照的に相良亨は、「絶対的規範のないところ、この『誠実』だけがよりどころであり、それは切り

札的な権威をもっている。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⁽⁵⁶⁾」として、「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だとしていたのだった。

「絶対者」の不在をこそ問題視した相良は、古代の日本人が「規範に対する心情の純粹性」ではなく、「心情の純粹性自体」(「清明心」)を重視していたことに注目し、「心情の純粹性の尊重」(「清明心」)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。こうした試みをおして相良は、一方では、①日本人には普遍的な規範意識が形成されたことはなく、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だとされ、規範自体よりも主体の姿勢と心情のあり方が重視されてきたのだということ、他方では、②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」にほかならなかったのだということを見いだすこととなったのである。

その結果として相良は、「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⁽⁵⁷⁾」と喝破するに至り、ついには「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⁽⁵⁸⁾」として、和辻倫理学への回帰を表明することとなる。

そもそも相良の「清明心」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⁽⁵⁹⁾」というように、「心情の純粹性の尊重」という契機と「無私性、全体性への帰依」という契機を無媒介に結合し

たものに過ぎなかった。相良の議論は「心情の純粹さ」としての「清明心」を源流とした「誠実」の克服を求めることにはじまり、「私のない心」としての「清明心」の系譜につらなる「自他人倫の和合」への配慮という伝統を見出すことへと、ついには帰着したようにも思われる。

「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」）の不在という問題は、和辻にとっては「無私性、全体性への帰依」を本質とする「清明心の道徳」と深く結びついた肯定されるべきもの、相良にとってはその克服すべき「誠実」（「心情の純粹性の尊重」）と深く結びついた否定されるべきものではあったが、両者はともに、「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」）の不在の裏側に顕われる「自他人倫の和合」という共同的な倫理的価値の肯定へと導かれたのであった。それはまさに相良のいうとおり「超越的なもの」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」からにほかなるまい。

和辻にとつても、相良にとつても、「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」）と「自他人倫の和合」という「共同的なるもの」は、対極的なものとして、あくまでも二項対立の関係において議論されていたからである。それでは、「キヨキココロ・アカキココロ」に「心情の純粹性」（「純粹動機主義」）という普遍的（universalistic）な契機（「絶対的基準」）を見いだそうとしていた丸山は、和辻や相良が「清明心の道徳」と深く結びつけて論じてきた「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」）の不在とそれに由来する「絶対的規範」の不在という問題にどのように臨もうとしていたのであるうか。

水林彪は『思想史家 丸山眞男論』⁽⁶⁰⁾所収の「原型（古層）論と古代政治思想論」において、笹倉秀夫の『丸山眞男論ノート』⁽⁶¹⁾をも参照しつつ、つぎのように論じている。すなわち、

「原型（古層）」は、「普遍者」ないし「超越者」の意識との対において措定されたものだといふことが重要だと思えます。そして、丸山は一人の人間として、ある種の「普遍者」ないしは「超越者」の思想にコミットしていたわけです。「普遍者」ないしは「超越者」の思想として丸山は、講義や論文などではインド的涅槃、中国的天道、ユダヤ教的キリスト教的神などをあげていますが、現代に生きる一人の人間として彼がコミットしようとした普遍的思想は、明らかに西欧近代に生まれた、しかし決してローカルなものではなく「人類普遍の遺産」と丸山が考えるところの、自由や民主主義などの理念でありました。⁽⁶²⁾

丸山がこの話を紹介する背景には、歴史を超えた何ものかへの帰依なしには、個人が不条理な周囲の動向に抗して立ちつづけられない、そして、不条理の絶えない現代社会においてはそのような歴史を超えた何ものかへの帰依が必要である、しかし、この国には、不幸なことに、そのような普遍的超越的価値への帰依という精神が伝統的にきわめて弱い、という思いがあります。丸山は……原型（古層）的歴史意識……が、「一人ひとりの主体としての責任の問題の発生しない大勢順応主義」……という形で確実に現代にも生きていて、それが、この国を「なりゆき」の流動性と「つぎつぎ」の推移との底知れない泥沼に導くであろうことを案じているわけです。⁽⁶³⁾

筆者自身は笹倉の議論にも依拠しながら拙著『丸山眞男——近代主義』の射程——⁽⁶⁴⁾で論じたように、丸山が現代において追求した「自己内対話」する主体は、水林のいうような「歴史を超えた何ものか」＝「普遍的超

越的価値」への帰依を必然的にもなわねばならぬものとは考えないが、こうした水林の議論は丸山への理解としては至極一般的なものであるといわなければならないまい。⁽⁶⁵⁾

ところで、丸山の「原型（プロトタイプ）」論および「古層Ⅱ執拗低音」論の執拗な批判者たる米谷匡史が、つぎのように論じていたことは、これまでもたびたび言及したところである。すなわち、

このように丸山は、戦後の精神革命を執拗にはばむ人間関係・行動様式の残存にいらだち、天皇制をその集約的表現とみなすようになっていた。そして「日本の思想」において、近代的主体の確立をはばむこの要因を、「精神的雑居性」「無構造の伝統」、そしてその「原型」としての「固有信仰」と呼ぶようになったのである。……丸山は、頂点における「国体」と底辺における村落共同体を前近代性の温床と考えており、それをどちらも「固有信仰」という古来の《日本的なもの》によって規定しようとしている。⁽⁶⁶⁾

『原型（古層）』は、『普遍者』ないし『超越者』の意識との対において指定されたものだ」とする水林の理解が正しいものであり、また米谷の批判が正当なものであるとするならば、要するに丸山の「原型（プロトタイプ）」論および「古層Ⅱ執拗低音」論とは、和辻の「清明心の道德」をめぐる議論を単にへ逆立ちさせただけのものにすぎないのだということになる。すなわち、「超越的なるもの」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」というかたちで、「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」と「自他人倫の和合」という「共同的なるもの」とが、あくまでも二項対立の関係において語られているという点においては、

そこには本質的な違いはなんら見いだし得ないのであり、「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」と「共同体的なもの」との価値的な評価が、和辻と丸山との間では、単に転倒させられているにすぎない、ということになるのである。

丸山の「原型（プロトタイプ）」ないしは「古層Ⅱ執拗低音」——とりわけ後者——を「共、同、体、的、な、も、の」との関係で、米谷のように——そしておそらく水林のようにも——捉えることが重大な誤読だとせざる得ないことは、本稿でしばしば指摘してきたところではあるが、そのことは「原型（プロトタイプ）」ないし「古層Ⅱ執拗低音」と「絶対者」（ないしは「究極者」「超越者」との関係においても、あらためて確認されなければならないまじ。

相良亨の門下に日本倫理思想史を修め、和辻哲郎を含む「京都学派」についての研究に携わってきたという田中久文は、その著書『丸山眞男を読みなおす』において、正しくも、つぎのような指摘を行なっている。すなわち、

しかし、丸山の説く「原型」は、さまざま問題を抱えているとはいえ、決して決定論的なものではない。まず丸山は、「原型」というものがすべての日本人を宿命的にしばっているものとは考えていない。六〇年代の東大での日本政治思想史の講義録をみると、「原型」を克服して主体性を獲得した思想の細い鉾脈を、日本思想史のなかから掘りだそうとしている。具体的にいえば、十七条憲法、武士のエートス、鎌倉新仏教、キリシタン、一部の儒教などがそれである。

「キョキココロ・アカキココロ」考（三・完）

しかも、そうした「原型を超えた思想」は、「原型」とつねに対立関係にあるばかりではない。「原型」が「原型を超えた思想」を変質させてしまうことはもとより、逆に「原型」のなかから「原型を超えた思想」が生い立っていったり、さらには「原型を超えた思想」が一時的とはいえ「原型」を変容させたりする様子が、六〇年代の講義では詳細に語られている。⁽⁶⁷⁾

田中のこうした理解は、丸山の『丸山眞男講義録』に真摯に向きあう「読みなおし」から得られたものであり、さきの水林のような――ましてや米谷のような――理解からは、決して見いだされ得ないものだといってもよからう。

もっとも、田中が『丸山眞男講義録』に見いだした特徴には、水林彪も、そして『丸山眞男講義録』の編者であり解題者でもある飯田泰三も当然のことながら気づいていなかったわけではない。

それは、水林の「後期の丸山には、わが国固有の原型（古層）的意識と舶載の普遍意識の対抗、前者による後者の日本化という思想史の構想（原型（古層）論Ⅱ A構想）とは別に、原型（古層）的なものからの普遍思想的契機の自生的な成長とその挫折という思想史の構想（B構想）が存在した」⁽⁶⁸⁾のではないかという指摘に明確にうかがえるのであり、また『丸山眞男講義録』の「解題」における飯田のつぎのような議論からも明らかであろう。すなわち、

ところがこの「武士のエートス」は、その構図とは様相を異にし、むしろそれ自身、底辺的・土着的な世

界に根ざしながら、そこから新たに内発的に……形成されてきて、独自の「普遍者の自覚」への回路を作りだしていく可能性をほらんだものとしても、とらえるものであった。……このとき丸山は、「原型」と「普遍者の自覚」との二項対立的な葛藤・絡み合いを中軸に据えた、六三・六四年度講義の際の構図とは別の可能性を、日本思想史の中に探っていたともいえようか。⁽⁶⁹⁾

その点で、丸山の「古層」論を、さらに修正・発展(?)させることができないかと考える。すなわち、〈体制の下部構造〉としての「(天皇制的)古層」のさらに深層に、いわば〈人類史的〉下部構造として「太古の祖型」(ベンヤミン)が想定できないかということである。解体期において、その解体(↓自己解体)を徹することによって、「日本の古層」(による惑溺)を否定し突き抜け、さらに下降してゆくことで、或る普遍的で原理的な基層(いわば「原初的普遍性」)に到達できるのではないか。いいかえれば、原初の混沌、ないしは「自然状態(タブラ・ラサ)」に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて「再生」「蘇生」してくるということが、「転形期」においては可能なのではないか。⁽⁷⁰⁾

しかし、水林にしても、飯田にしても、田中のいう「逆に『原型』のなかから『原型を超えた思想』が生い立って」いくことについての丸山の議論を、「原型(プロトタイプ)」論ないしは「古層Ⅱ執拗低音」論にとつての本質的契機だとはとらえていなかったのである。すなわち、それは水林にとつては、「原型(古層)論ⅡA構想」とは別の「B構想」だと理解されていたのであり、飯田にとつてもあくまでも、「原型」と『普遍者の自覚』と

の二項対立的な葛藤・絡み合いを中軸に据えた、六三・六四年度講義の際の構図とは別の可能性」としてとらえられていたのである。

それはすでに見たように、水林が「『原型（古層）』は、『普遍者』ないし『超越者』の意識との対において措定されたものだ」とあくまでも考えていたからにはかならず、また、飯田が丸山の「古層Ⅱ執拗低音」を、あくまでもへ体制の下部構造」としての「（天皇制的）古層」であると理解し、それ自体が——修正・発展を加えるまでもなく——すでにへ人類史的へ下部構造として「太古の祖型」（ベンヤミン）ともいうべきものだったのだということに、ついに思い至らなかつたからにはかなるまい。

本稿がこれまでの検討で明らかにしてきたことは、つぎのようなことであった。すなわち第一に、丸山の「原型（プロトタイプ）」論は、あくまでも「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」^①しようとして試みるものだったのであり、この再構成によって提示された「原型（プロトタイプ）」においては、①「血縁ないし祭祀共同体」や水田稲作という支配的生産様式などの「共同的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」（Ⅱ「集団的功利主義」という特殊主義的（Particularistic）契機（ないしは外面的・相対的価値基準）と②「心情の純粋性」（Ⅱ「純粹動機主義」という普遍主義的（universalistic）契機（ないしは内面的・絶対的価値基準）という両契機の相互関係——制約、両立、結合、矛盾、相克——こそが問題とされていたのだということ。

第二に、「原型（プロトタイプ）」論が、「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

テグリーを消去」していき、そこに残るサムシングを抽出することによって発見される「断片的な発想」⁽⁷²⁾としての「古層Ⅱ執拗低音」の単離 *isolate* を試みんとする「古層Ⅱ執拗低音」論へと発展・成熟することで、丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として単離 *isolate* しようとしていたのは、「心情の純粹性」(＝「純粹動機主義」)としての「キヨキココロ・アカキココロ」そのものだったと思われること。

そして第三に、この倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」として単離 *isolate* されるべき「心情の純粹性」(＝「純粹動機主義」)としての「キヨキココロ・アカキココロ」とは、『古事記』の須佐之男が体现するような、そして、「作用、機能、活動それ自体の神化」というマナイズム *manism* 的な「ヒ」(＝「日」「靈」「毘」)への信仰とも深くかわる、「未開の野生」ともいうべきへ人類史的な基層に位置づけられ得るような普遍的要素にはかならなかったのではないかということである。

このようにして、丸山の「原型(プロトタイプ)」がそもそも、「共、同、体、的、な、る、も、の」ともいうべき契機と「未開の野生」ともいうべきへ人類史的な基層に位置づけられるべき契機との二つの契機から再構成されたものなのであり、そして「古層Ⅱ執拗低音」が、後者の契機をヨリ基層に位置する「断片的な発想」として単離 *isolate* しようとするものだったとするならば、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論は——「原型(プロトタイプ)」論もすでに——「絶対者」(ないしは「究極者」「超越者」と「自他人倫の和合」という「共、同、体、的、な、る、も、の」)との二項対立という和辻的な論理の枠組みから解放されたものだったというべきなのではなからうか。

そうだとすれば、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」は、けっして水林彪がいうような『普遍者』ないし『超越者』の意識との対において措定されたもの⁽⁷³⁾などではなく、むしろ①「絶対者」(ないしは「普遍者」「究極者」「超

越者(一)という契機、②「共、同、体、的、な、る、も、の」(＝「自他人倫の和合」)という特殊主義的 (particularistic) 契機、さらには③「未開の野生」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主義的 (universalistic) な契機という三契機からなる三項関係 (＝トリアード) においてこそ、措定されていたと見なすべきであろう。

しかもこのことは、丸山の「原型 (プロトタイプ)」論の段階からすでに明確に語られていたことなのである。すなわち、

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 (きよき心) とが結合している。このため日本では、キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、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」観念に基礎をおく) 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。⁽⁷⁴⁾

『丸山眞男講義録「第七冊」』におけるこの一節にこそ、田中久文が『丸山眞男講義録』から読み取った『原型』が『原型を超える思想』を変質させてしまうことはもとより、逆に『原型』のなかから『原型を超える思想』が生い立っていたり、さらには『原型を超える思想』が一時的とはいえ『原型』を変容させたりする⁽⁷⁵⁾ という「原型」と「原型を超える思想」との関係を解く鍵があったのであり、これこそ『原型 (古層)』は、『普遍者』

ないし『超越者』の意識との対において措定されたものだ」としか見なし得なかつた水林が——そして、おそらく飯田も——見落とした点なのだとしなければなるまい。

ここで丸山は明らかに、①「キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準」、②「共同体的功利主義」ないしは「共同体的規範」、③超越的な唯一神の命令とか、超越的な天道とか、普遍的なダルマとかいう「自然法」観念に基礎をおく「普遍的な倫理規範」との三項関係（「トリアーデ」をこそ問題としているのである）。

すなわち丸山は、一方で、①の「キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準」（「未開の野生」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主義的な契機）が③の超越的な唯一神の命令とか、超越的な天道とか、普遍的なダルマとかいう「自然法」観念に基礎をおく「普遍的な倫理規範」（「絶対者」ないしは「普遍者」「究極者」「超越者」という契機）へと昇華する可能性を認めつつ、それが②の「共同体的功利主義」ないしは「共同体的規範」（「共同体的なるもの」、「自他人倫の和合」といった特殊主義的契機）によってはまれるという関係とともに、他方で、こうした①の契機と②の契機の結合が儒教、仏教といった外来的な③の契機の「受容形態」を制約し、一定の変容ないしは修正をもたらすという関係を——すなわち相対的に区別されるべき二つの関係を——この三項関係（「トリアーデ」）のなかに見いだしていたのである。

こうした三項関係（「トリアーデ」）が具体的な歴史的展開のなかでどのような様相を呈するのかという問題の解明は、『丸山眞男講義録』全体にたいするより詳細な検討をもふまえつつ、また筆者が拙稿『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——でその課題意識の共通性に注目した網野善彦をはじめとする他の論者の歴史研究や思想史研究の成果をも参照しながら、しかるべき覚悟のもとに挑まなければなる

まい。いずれにせよそれは、あの丸山をして、「それは気の遠くなるような課題だ」⁽⁷⁶⁾といわしめるほどのものだったのであり、到底本稿のなし得るところではない。

むすびにかえて

「神神の微笑」——柄谷行人『日本精神分析』に寄せて

日本のポスト・モダンニズムの文芸評論の旗手ともいべき柄谷行人は、丸山眞男の「古層Ⅱ執拗低音」論への批判を試みた評論「日本精神分析——芥川龍之介『神神の微笑』」⁽⁷⁷⁾で、芥川がその作品「神神の微笑」⁽⁷⁸⁾において、日本の「霊の一人」をしてつぎのように語らせていたことに注目する。すなわち、

唯気をつけて頂きたいのは、本地垂迹ほんちすいしやくの教おしえの事です。あの教はこの国の土人に、大日靈貴おほひるめむちは大日如来だいじつにょらいと同じものだと思わせました。これは大日靈貴の勝でしょうか？それとも大日如来の勝でしょうか？仮りに現在この国の土人に、大日靈貴は知らないにしても、大日如来は知っているものが大勢あるとして御覧なさい。それでも彼等の夢に見える、大日如来の姿うちの中には、印度仏の面影おもかげよりも、大日靈貴が窺うかがわれはしないでしょいか？……つまり私が申上げたいのは、泥烏須ぬいぶすのようにこの国に来て、勝つものはないと云う事なのです。……⁽⁷⁹⁾

それは何人でも帰依するでしょう。唯ただ帰依したと云う事だけならば、この国の土人は大部分悉達多の教え

に帰依しています。しかし我我の力と云うのは、破壊する力ではありません。造り変える力なのです。⁽⁸⁰⁾

事によると泥烏須自身も、この国の土人になるでしょう。支那や印度も変ったのです。西洋も変らなければなりません。我我は木木の中にもいます。浅い水の流れにもいます。薔薇の花を渡る風にもいます。寺の壁に残る夕明りにもいます。何処にでも、又何時でもいます。御気をつけなさい。御気をつけなさい。……⁽⁸¹⁾

丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論に言及しつつ、「私は、社会科学、思想史、心理学などの本をたくさん読んできましたが、芥川の短編小説以上に洞察力をもったものに出会いませんでした⁽⁸²⁾」とし、「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⁽⁸³⁾」と喝破してみせる柄谷にしてみれば、この「神神の微笑」への着目は、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論など芥川の焼き直しにすぎないのだと貶めたいがためのものなのかもしれない。

しかし、丸山の「原型(プロトタイプ)」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への議論の発展の方向性をたどり、丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ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」なるものに迫ろうとしてきた筆者にとっては、「我我の力と云うのは、破壊する力ではありません。造り変える力なのです」、「我我は木木の中にもいます。浅い水の流れにもいます。薔薇の花を渡る風にもいます。寺の壁に残る夕明りにもいます。何処にでも、又何時でもいます。御気をつけなさい。御気をつけなさい」と日本の「霊の一人」に語らしめた芥川の類稀なる文学者的感性は、むしろ丸山の議論を力強く支持しているのではないかとす

ら思われる。

丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法と、そこにおける「古層Ⅱ執拗低音」をめぐる議論は、「日本的なるもの」を実体化し、「日本民族」の一貫性や等質性という近代日本の「つくられた伝統」に与するものとして丸山を否定し去ろうとする人びとにとっては、一顧の価値すらない蒙論にほかなるまい。

しかしそれらは、けっして孤立無援のものなどではない。丸山の「古層Ⅱ執拗低音」というモチーフが網野善彦の「飛礫」^{つぶたて}「異形異類」「無縁」といったそれと強く響き合うものにほかならなかったのではないかということ、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——⁽⁸⁴⁾で論じたところである。芥川龍之介の「神神の微笑」もまた、丸山が「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論を通じて挑もうとした「気の遠くなるような課題」に、文学者としての鋭い感性と知性によって迫らんとした先駆的な営みだったとすべきなのではあるまいか。

少なくとも「文化接触と文化変容の思想史」という方法については、丸山の生涯を通じての盟友ともいべき加藤周一が、その『日本文学史序説』⁽⁸⁵⁾や『日本文化における時間と空間』⁽⁸⁶⁾において、深く共有するものだったことはあらためていうまでもなからう。丸山と加藤の議論の関係については、すでに田口富久治が「丸山眞男の『古層論』と加藤周一の『土着的世界観』」⁽⁸⁷⁾で詳細な検討を行なっているところでもある。⁽⁸⁸⁾

丸山と加藤との関係はひとまず別格としても、「文化接触と文化変容の思想史」という方法——少なくとも「文化接触と文化変容」という〈視座〉そのもの——は、丸山に対して批判的な論者を含め、すでに多くの人びとに共有されつつあるのではあるまいか。

たとえばすでに本稿でも見たように、相良亨は『誠実と日本人』⁽⁸⁹⁾で、「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軸にして、日本倫理思想史の展開を試みようとしていたのであり、また「周辺文明としての日本文化」という歴史理解の枠組みに立つ湯浅泰雄も、「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」と論じていたのだった。⁽⁹⁰⁾

日本思想史学会のシンポジウム「丸山思想史学の地平」をもとに編まれた『思想史家 丸山眞男論』⁽⁹¹⁾で、『丸山眞男講義録』への批判的検討を行なった水林彪や末木文美士にしても同様である。水林は、その「原型（古層）論と古代政治思想論」において、丸山の「原型（古層）論」に重大な疑問を呈しつつも、「独特の日本的国制とその思想の歴史的起点」としての「律令国家体制」を、①土着的、未開的な、しかしその限りで普遍的な在地首長制的社会（古層⇨基層）と、②中国文明に強く影響を受けた律令国家体制（新層⇨上層）との二重構造として把握し、この古層・新層の重疊的構造と古層・新層間の相互浸透現象を重視する彼独自の「古層・新層論」を提起するとともに、これを展開する形で、古代から近代に至る「天皇制」の通史として、『天皇制史論——本質・起源・展開——』⁽⁹²⁾を著わすにいたった。また同じく「原型⇨古層」から世界宗教へ——『丸山眞男講義録「第四冊」を読む』⁽⁹⁴⁾において、「重要なのは讃嘆でも無理解でもなく、丸山の「原型⇨古層」論をどのように生産的に継承してゆけるか」であるとして、「原型⇨古層」は初めからあるのではなく、それ自体歴史のなかで形成され

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

四五

てゆくものではないか」との仮説を提示した末本文美士も、こうした仮説にもとづく通史の試みとして『日本宗
教史』⁽⁹⁶⁾を著わしているのである。

「日本精神分析——芥川龍之介『神神の微笑』」における柄谷もまた、丸山に対してさまざまな論点を対置し
て批判的な論及を行なっている。すなわち、

どの地域でも、キリスト教・イスラム教・仏教といった「世界宗教」にいわば「去勢」されることによつ
て「自己」が形成された。そのような地域で、外来的な世界宗教が自己にとって外来的であるとみなすこと
がありえないのは、自己そのものがそれによって形成されたからです。……精神分析学者ラカンの言葉でい
えば、日本では、いわば世界宗教による去勢が「排除」されたために「自己」が形成されなかったというべ
きなのです。⁽⁹⁷⁾

このように漢字を訓で読むことは何を意味するのでしょうか。第一に、それは外来的な漢字を内面化する
ことです。日本人は、もはや漢字を訓で読んでいるとは考えず、単に日本語を漢字で表現すると考えている。
……第二にもっと重要なのは、漢字は日本語の内部に吸収されながら、同時につねに外部的なものにとどま
っているということです。……こうした特徴を無視すれば、文学はいうまでもなく、日本のあらゆる諸制度
・思考を理解することはできないはずで、というのも、諸制度・思考は、そうしたエクリチュール（書き
言葉）によって可能だからです。⁽⁹⁸⁾

訓読みとは、漢字を受け入れながら、受け入れない方法です。中国周縁の民族は漢字をそのまま受け入れた、それが去勢だとしたら、日本で生じたのは、そのような去勢の「排除」です。……おそらく「日本的」ということがあるとしたら、このような点にしかないでしょう。多くの「日本人論」が、肯定的であれ否定的であれ、指摘するのは、そこに確固たる主体がなく、原理的な機軸がないということです。それは神経症⁽⁹⁹⁾ではないが、ほとんど分裂病的です。

日本において丸山真男のいう「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、異民族に征服されなかったためである、と。日本に入ってきた宗教が仏教であったがゆえに、「去勢」がこちらなかった、ということではない。……過酷なのは、世界帝国による軍事的な征服と支配です。……しかし、こういうことがありえたのは、日本が中国という世界帝国の辺境に位置する島国であって、日本に特に何か内在的な「力」があったからではありません。⁽¹⁰⁰⁾

軍事的な征服がなかったのは、日本と中国やモンゴルあるいはロシアとの間に朝鮮半島があり、ここで侵入⁽¹⁰¹⁾がせき止められたからです。

ジャック・ラカンを援用して提示された①世界宗教による「去勢」の「排除」によって「自己」（＝主体）が未形成のままに終わったという議論や②それを漢字の訓読みというエクリチュール⁽¹⁰²⁾の問題において捉えなおすと

いう論点などは、ポスト・モダンの文芸評論家・柄谷行人の面目躍如というところであろうか。しかし、こうした論点にしる、③世界帝国による征服がなかったという知見にしる、④その理由を朝鮮半島の存在にもとめる議論にしる、柄谷の議論もまた、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法——少なくとも「文化接触と文化変容」という〈視座〉そのもの——をけっして否定し去るものではなく、むしろ補強するものではないかと思わしむる。筆者だけではない。

それどころか、本稿が明らかにしてきたように、丸山が単離 isolate せんとしていた倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」としての「キヨキココロ・アカキココロ」が、へ人類史的な基層に位置づけられるべきマナイズム的な「ヒ」（Ⅱ「日」「霊」「毘」）への信仰とかかわる普遍的な要素にすぎなかったのだとすれば、こうした「古層Ⅱ執拗低音」が世界宗教によって「抑圧」されなかった——ないしは、「去勢」が「排除」された——のは、日本が中国という世界帝国の辺境に位置する島国だったからであり、日本に特に何か内在的な「力」があったからではない、という柄谷の議論は——柄谷自身の意図はどうであれ——丸山のそれとほとんど重なり合ってしまうのではないかとすら思われる。

「未開の野生」としての「古層Ⅱ執拗低音」

筆者は、「重要なのは讃嘆でも無理解でもなく、丸山の〈原型Ⅱ古層〉論をどのように生産的に継承してゆけるか」であるという末木文美士の問題意識を共有したい。ただ、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法と、そこにおける「古層Ⅱ執拗低音」論を生産的に継承していくためには、なによりもまずその理解に努め

ることから始めるほかないと考えているにすぎない。

すでに述べたように、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法——少なくとも「文化接触と文化変容」というへ視座）そのもの——については、すでに多くの論者が共有しつつあるように思われる。しかしそうした論者においても——古層・新層の重疊的構造と古層・新層間の相互浸透現象を重視する「古層・新層論」を提起する水林彪にしても、また、へ原型Ⅱ古層）は初めからあるのではなく、それ自体歴史のなかで形成されていくものではないかとの仮説を提示する末木文美士にしても、さらには柄谷行人の『日本精神分析』にしても——丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論そのものが、そのままでは同意できない議論だと見なされていることは否定できない。しかし——かの飯田泰三さえもが、それを「体制の下部構造」としての『(天皇制的)古層』⁽¹⁰²⁾だとしているように——こうした論者たちの議論が、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論への十全な理解の上になされているかはかなり疑わしいとされねばなるまい。

本稿において筆者は、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——⁽¹⁰³⁾における議論を再確認するかたちで、丸山が倫理的価値意識の「古層Ⅱ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」が——「共同的なるもの」として、「無私性Ⅱ全体性への帰依」をその本質とすると見なされた和辻哲郎の「清明心の道徳」とは対照的に——「未開の野生」ともいうべきマナイズムの的な「ヒ」(Ⅱ「日」「霊」「毘」)への信仰とかかわる普遍的な要素にはかならなかつたのではないかと論じてきた。それは、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」が、「血縁ないし祭祀共同体」や水田稲作という支配的生産様式などの「共同的なるもの」と不可分であるに違いないとしてきたこれまでの一般的理解を否定するものだったはずで

ある。

もつとも、戦後日本を代表する歴史家であり、丸山の親しい友人の一人でもあった石母田正が、丸山の「古層」執拗低音」が「未開の野生」ともいうべきものであった点に逸早く気づいていたということは、さきの拙稿でも指摘した通りである。すなわち、

こういう古層の問題と申しますのは、誰しもが日本史をやればみんな感じているのでありまして、私自身も実はしょっちゅう日本史をやりながら、必ずしも丸山君のように思想史が専門ではありませんけれども、しかし日本史やっていれば誰しもこの問題を感じるわけです。⁽¹⁰⁴⁾

こういうふうな等価の原則というふうに、抽象的に原理化すれば、まさにこれは未開社会の原理であります。したがって日本の中分とか、喧嘩両成敗というのは非常に発達した制度で、こういうものが一つの法典として制定されるということは、もちろん高い文明を持っているからでありますけれども、その原理、基礎にある原理というものは、われわれは未開社会において同じものを見出すことができる、というふうに私は思うのです。⁽¹⁰⁵⁾

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——」で明らかにしたように、網野善彦の「飛礫」というモチーフもまた、網野がその多大な影響のもとで学問形成を遂げることとなっ

た石母田のこうした議論と相通するものであったことは疑う余地もあるまい。

日本社会における「未開的なもの」の執拗な残存ないしは持続という問題意識もまた——丸山、石母田、網野が共有していたというにとどまらず——多くの論者の共有するところであろう。もちろん、「我は木木の中にもいます。浅い水の流れにもいます。薔薇の花を渡る風にもいます。寺の壁に残る夕明りにもいます。何処にでも、又何時でもいます」と語る芥川龍之介の「神神の微笑」の老人もまた、「未開の野生」ともいふべきアニミズム的ないしはマニズム的な「霊の一人」であったことはいうまでもない。

たとえば、『古事記』に「ムスヒのコスモロジー」を見いだした神野志隆光の一連の『古事記』研究、諏訪信仰に「縄文の影」を見る西郷信綱の『古代人と死——大地・葬り・魂・王権』⁽¹⁰⁶⁾、石仏や石塔などの「石の崇拜」にきわめて原始的な靈魂観念やアニミズムを見いだした仏教民俗学者・五来重の『石の宗教』⁽¹⁰⁷⁾、宗教人類学者の佐々木宏幹の『聖と呪力の人類学』⁽¹⁰⁸⁾をはじめとする一連の研究、日本仏教をアニミズム的土壌の中への仏教の受容と変容の問題としてとらえた仏教学者・立川武蔵の『日本仏教の思想——受容と変容の千五百年史』⁽¹⁰⁹⁾など、こうした議論には枚挙にいとまがあるまい。あるいは、本稿第三章でも言及した構造主義的人類学者・レヴィ・ストロースの「数ある工業社会の中で、日本は、アニミズム的な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⁽¹¹⁰⁾をあらためて想起してもよからう。さらにはまた、芥川の「神神の微笑」をジャック・ラカンに依拠して世界宗教による「去勢」の「排除」という論理で捉えなおそうとした柄谷行人の『日本精神分析』をもここに加えることができよう。

丸山の「古層＝執拗低音」が——一般にそう思い込まれてきたように、「血縁ないし祭祀共同体」や水田稲作

という支配的生産様式などの「共、同、体、的、な、も、の」と不可分なものではなく——「未開の野生」ともいうべきアニミズムのないしはマナイズム的な普遍的要素なのだとしたら、丸山もまた石母田、網野をはじめとする多くの論者と同じものの執拗な持続と残存を見いだしていたにすぎないということになる。

すでに見たように丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論には、「日本的なるもの」を実体化し、「日本民族」の一貫性や等質性という近代日本の「つくられた伝統」に与するものという非難が加えられることが常であった。たとえば姜尚中によれば、丸山は「最終的には『国体』的なる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⁽¹¹⁾ことによって、「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』の歴史のアプリオリを不問に付⁽¹²⁾すことになったのだというのである。

たとえば末本文美士が、「文化接触と文化変容」という〈視座〉を丸山と共有しながら、〈原型Ⅱ古層〉は初めからあるのではなく、それ自体歴史のなかで形成されていくものではないかとの仮説を提示するのも、こうした非難を懼れてのことにはかなるまい。

しかし丸山が単離 isolate せんとしていた「古層Ⅱ執拗低音」は、けっして「民族的個別性」でも、実体化された「日本的なるもの」でもないものであって、何処においてもみられたはずの〈人類史的〉基層に位置づけられるべき普遍的な「未開の野生」にほかならなかったのである。

たしかに、丸山は「日本文化と日本思想史を『特殊性』ではなくて、『個性』の相においてとらえ⁽¹³⁾ることをめざしていたのであり、こうした意味での「日本的なるもの」の解明をその学問的・思想的課題としていたの

は事実である。しかし、ここで丸山のいう「個性」とは、それぞれをとってみれば日本に特有とはいえない個々の要素であっても、それらの個々の要素がある仕方方で相互に結び合わされて一つの「ゲシュタルト」——全体構造として把握されたときに、はじめて立ち現れるような「個性」のことなのである。

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

積み木というのは個々の要素に分析しますと、正方形の木、細長い木、三角形の木など、形はだいたい共通に決まっています。個々の要素は全部共通しているわけです。ところが、そこからいろいろな組合せをして、いろいろな形の家とか細工を組み立てることができます。積み木は、もし材料が非常にたくさんあるとしたら、さまざまなヴァリエーションのものができます。ところがそれを個々の要素(材料)に分解したら、三角形の木とか平行四辺形の木とかみな同じもの——つまり普遍的なものからできていて、ある形をもった積み木細工の「個性」はなくなります。「個性」は全体構造としてのみ語りうるのです。⁽¹⁴⁾

このように考えれば、丸山が「古層＝執拗低音」として単離 isolate せんとしたものが「未開の野生」ともいうべきへ人類史的な基層に位置づけられるべき普遍的要素であったとしても、それ自体、何ら驚くべきことなどではない。むしろ、丸山の「古層＝執拗低音」論に対する、「日本的なるもの」を实体化し、「日本民族」の一貫性や等質性という近代日本の「つくられた伝統」に与するものだという非難こそが、それへの無理解にもとづく不当なものだとされなければなるまい。

末木のいうようにあくまでも、「重要なのは讃嘆でも無理解でもなく、丸山の〈原型Ⅱ古層〉論をどのように生産的に継承してゆけるか」⁽¹⁵⁾ということである。

そしてそこでの問題は、〈人類史的〉基層に位置づけられるべきアニミズム的ないしはマナイズム的な普遍的要素を「文化接触と文化変容」という〈視座〉のなかで、どのようなものとして位置づけるべきなのかということであり、またその存在が具体的な歴史の展開のなかで、いかなるかたちでどのような作用を果たしたか、あるいは果たさなかったのかを明らかにすることではなければならぬ。

「未開の野生」「共同体的なるもの」「超越的絶対者」のトリアーデ

換言すれば、「未開の野生」ともいうべき普遍的要素としての「古層」が、前章の最後に問題としたような、「共同体的なるもの」と「超越的絶対者」との三項関係（Ⅱトリアーデ）のなかで、「執拗低音（Ⅱbasso ostinato）」としての作用をどのようにして果たしたのかを説明していくという、まさに「気の遠くなるような課題」がそこに残されているということである。

「未開の野生」／「共同体的なるもの」／「超越的絶対者」という三項関係（Ⅱトリアーデ）ということでは、⁽¹⁶⁾「世界宗教」によるアニミズム的なものの「去勢」や、こうした「去勢」の「排除」を問題にした柄谷行人の二項対立的な問題設定とも、「自他人倫の和合」と「超越的なるもの」との二項対立を問題としつづけた和辻哲郎や相良亨のそれとも異なった、ヨリ複雑な関係を歴史的・具体的な過程のなかで問題としていかなければならぬ。

それはすでに、田中久文が『丸山眞男講義録』に見いだしたような、「原型を超えた思想」は、「原型」とつねに対立関係にあるばかりではない。「原型」が「原型を超えた思想」を変質させてしまうことはもとより、逆に「原型」のなかから「原型を超えた思想」が生い立っていったり、さらには「原型を超えた思想」が一時的とはいえ「原型」を変容させたりする⁽¹⁶⁾といった複合的な関係を含んでいるのであり、またそこでは、「後期の丸山には、わが国固有の原型（古層）的意識と舶載の普遍意識の対抗、前者による後者の日本化という思想史の構想（原型（古層）論ⅡA構想）とは別に、原型（古層）的なものからの普遍思想的契機の自生的な成長とその挫折という思想史の構想（B構想）が存在した⁽¹⁷⁾」と理解した水林彪のいう「A構想」と「B構想」の両者が同時に満たされなければならないであろう。

いうまでもなくそれは、『丸山眞男講義録』の「第四冊」「第五冊」「第六冊」「第七冊」において、丸山自身ですでに果敢にも挑み始めていた課題ではある。しかし、それはなおも「原型（プロトタイプ）」論段階におけるそれにとどまっているのであり、丸山にとっても、いまだ必ずしも完成度の高いとはいえない試行錯誤の過程にあったものだといわざるを得まい。

もちろん、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法と、そこにおける「古層Ⅱ執拗低音」論を生産的に継承しようとする以上、丸山が『丸山眞男講義録』に遺した膨大な考察を真摯に検討するという課題を避けて通ることはできない。しかしこの生産的継承の作業は、形成過程において丸山自身によって遺された遺産にのみ依拠し、それを絶対化するだけでは、けっして果たせない課題であるということもまた確かなのである。

とりわけ、「世界宗教」としての仏教の受容と変容のあり方の具体的な解明という課題については、多くの問

題が残されているといつてよからう。

末木文美士がいうように、残念ながら丸山の『丸山眞男講義録』段階における日本仏教への理解については、当時の仏教史研究の学問的水準に規定された重大な限界が認められるからである。すなわち、

戦後の仏教史研究が大きな転換を遂げるのは、一九七五年に黒田俊雄がその著『日本中世の国家と宗教』（岩波書店）において顕密体制論を提示してからである。黒田は、「新仏教」を中世仏教の主流として見る従来の見方に対して、新仏教は当時の仏教界においては小さな勢力しか占めない「異端派」に過ぎず、主流は中世的に再編された大寺院中心の顕密仏教であるとして、中世仏教観を一変させた。そして、創始者においては「異端派」であった新仏教も、やがて後継者においては再び顕密仏教化すると見たのである。⁽¹¹⁸⁾

末木は公平にも、「丸山の場合、いわゆる旧仏教については視野に入っていない。しかし、親鸞・道元・日蓮などが日本の仏教の少数派であることを認めて、かつ、彼らによって〈原型〉を離脱した仏教が、再び『屈折と妥協』によって〈原型〉に取り籠められてゆくという構図は、彼らを異端派と見、かつ異端派がその後継者によって再び顕密仏教に復帰するという黒田の構図と極めてよく似ている」とし、丸山の議論が「黒田が十年後に提示する説を先取りしていた」という側面も認めている。⁽¹¹⁹⁾しかしこの段階の丸山の議論には、黒田が「中世日本における正統思想」とみなした「顕密仏教」を視野に入れていないという重大な問題が指摘されざるを得ないのであって、「黒田顕密体制論」以前という歴史的限界があることは、どうしても否めまい。

こうした「黒田顕密体制論」以前という歴史的限界を克服することによって、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論を、「世界宗教」としての仏教の受容と変容という問題に即して生産的に継承し、その日本仏教論の再構成を試みていくことは、今後に残された重要な課題であるといわねばなるまい。

それ際には、『丸山眞男講義録』の視野には入っておらず、かつ「黒田顕密体制論」が中世日本の正統思想とみなした「顕密仏教」、とりわけその典型的な展開と見なされるべき「天台本覚思想」⁽²⁰⁾の形成と「古層Ⅱ執拗低音」との関係に重要な関心がはらわれなければならないだろう。「山川草木」にいたるあらゆるものがイマ・ココにおいて現に覚りの状態にある(＝「本覚」)とし、「煩惱即菩提」を好んで説くとされる「天台本覚思想」の徹底した「現世肯定」と「欲望(＝煩惱)肯定」を、丸山が単離 isolate した「古層Ⅱ執拗低音」としての「つぎつぎ」⁽²¹⁾「なりゆく」「いきほひ」や「キヨキココロ・アカキココロ」との関係でどのように理解するのが、そこでの中心的な課題となるはずである。

しかもそこにおいては、丸山がすでに問題としてきた親鸞・道元・日蓮など「異端」としての新仏教についても、そしてまた「正統」としての「顕密仏教」についても、田中久文が見いだしたような『原型』が『原型を超えた思想』を変質させてしまうことはもとより、逆に『原型』のなかから『原型を超えた思想』が生い立っていったり、さらには『原型を超えた思想』が一時的とはいえ『原型』を変容させたりする⁽²²⁾というような複合的な関係、あるいは末木がいうようなその関係の「重層性、両義性」⁽²³⁾が説き明かされていかねばならないだろう。

こうした課題に関しては、末木自身の『日本仏教史——思想史としてのアプローチ——』⁽²⁴⁾や『日本宗教史』、さらには立川武蔵の『日本仏教の思想——受容と変容の千五百年史』⁽²⁵⁾や『空の思想史——原始仏教から近代日

本へ』など参照すべき先行研究が数多く存在しているし、黒田俊雄による「顕密体制論」の提唱以来、それへの批判的な立場からのものもふくめ「顕密仏教」に関する膨大な研究の蓄積がある。したがって、仏教思想については門外漢である筆者自身が本格的に取り組むことなど、到底望み得るところではあるまい。

ただ、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——」において、丸山の「古層＝執拗低音」と網野善彦の「飛礫」に共通のモチーフを見いだすところから、これまでの考察を進めてきた筆者としては、網野の「飛礫」というモチーフに——直接的には『異形の王権』に——インスパイアされて著わされたという中沢新一——いわゆる「ニュー・アカデミズム」の旗手のひとりとして名を馳せ、同時に網野善彦の義理の甥でもある——の『悪党的思考』における日本密教をめぐる議論については特別の関心をはらわざるを得まい。いずれ他日を期して、「古層」と『悪党』というテーマのもとに、筆者なりの考察に挑んでみたい。

「丸山——藤田問題」にむけて

丸山がその著書『日本の思想』の「あとがき」で、つぎのように語っていたことは、すでに周知のことである。すなわち、

私自身としてはこうして現在からして日本の思想的過去の構造化を試みたことで、はじめて従来より「身軽」になり、これまでいわば背中にズルズルとひきずっていた「伝統」を前に引き据えて、将来に向つての

可能性をそのなかから「自由」に探って行ける地点に立ったように思われた。⁽¹³⁰⁾

丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論もまた、これまで背中にズルズルとひきずっていた「伝統」を前に引き据えて、将来に向っての可能性をそのなかから「自由」に探って行ける地点に立たんとする試みの延長線上にあったのだろうということとは、あらためていうまでもあるまい。丸山が単なる「思想史家」ではなく、思想家であるゆえんはここにある。

それでは丸山が「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論を通じて、「自由」に探って行ける地点に立とうとした「将来に向っての可能性」とは、はたしていかなるものであったのだろうか。

もちろん、こうした「将来に向っての可能性」を見いだすこともまた、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論の生産的な継承を通じてこそ、はじめて十全にはたされるべき課題である。

筆者はすでに拙稿『第四の開国』と『開かれている精神』——グローバルゼーションと日本人の課題——⁽¹³¹⁾などにおいて、丸山が見いだそうとしていた「将来に向っての可能性」は、「自己内対話」する主体と「開かれている精神」の形成よって拓かれるのではないかと論じてきた。丸山の見いだそうとしていた「将来に向っての可能性」のひとつが、「開かれている精神」の形成であることについては、筆者はいまなお、いささかも修正する必要はなからうと考えている。

しかし本稿において、丸山が単離 isolate せんとしていた倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」が、「心情の純粹性（Ⅱ純粹動機主義）」としての「キヨキココロ・アカキココロ」という普遍的な契機にほかならなかった

ということ——そしてそれが、へ人類史的へ基層に位置づけられるべきマナイズムのな「ヒ」(「日」)「霊」(「昆」)への信仰と結びついたものにほかならなかったということ——を再確認し得たいま、筆者には、そこにへもうひとつの可能性へが垣間見えるのではないかという思いを禁じることができない。

それは、丸山の愛弟子のひとりであり、「もう一人の丸山」とも称されながら、「正統と異端」研究会からの離脱⁽¹³²⁾以来、丸山と袂を分かったともされる藤田省三が、その『精神的考察』⁽¹³³⁾以降の考察で追求せんとしていたへ可能性へにほかならない。⁽¹³⁴⁾

この点に関しては、丸山、藤田の両者と深く交わり、『戦後精神の光芒——丸山真男と藤田省三を読むために』⁽¹³⁵⁾を著わした飯田泰三のつぎのような言明を再び想起せねばなるまい。すなわち、

その点で、丸山の「古層」論を、さらに修正・発展(?)させることができないかと考える。すなわち、へ体制の下部構造へとしてのの「(天皇制的)古層」のさらに深層に、いわばへ人類史的へ下部構造として「太古の祖型」(ベンヤミン)が想定できないかということである。解体期において、その解体(↓自己解体)を徹することによって、「日本の古層」(による惑溺)を否定し突き抜け、さらに下降してゆくことで、或る普遍的で原理的な基層(いわば「原初的普遍性」)に到達できるのではないか。いいかえれば、原初の混沌、ないしは「自然状態(タブラ・ラサ)」に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて「再生」「蘇生」してくるということが、「転形期」においては可能なのではないか。⁽¹³⁶⁾

飯田のいう「古層Ⅱ執拗低音」論の「修正・発展」がまったく必要のないものであることは、すでに本稿の検討によって明らかとなったはずである。そしてここで飯田のいう「原初の混沌、ないしは『自然状態（タブラ・ラサ）』に帰り、そこから或る原理的なものを捉え直してきて『再生』『蘇生』してくる」という〈可能性〉こそ、藤田省三が『精神的考察』以来、一貫して追求せんとしてきたものにほかならなかったのではあるまいか。

丸山の「古層Ⅱ執拗低音」が本稿の明らかにしたようなものであったとすれば、藤田が追求せんとしたこの〈可能性〉は、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」と「古層Ⅱ執拗低音」論からも直接に導きだされるべきへもうひとつの可能性〉だったということにもなる。それは、これまでいく度も立ち返った『丸山眞男講義録「第七冊」』のつぎのような一節からも明らかだといわねばなるまい。すなわち、

キョキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる。⁽¹⁸⁷⁾

丸山がここに見いだしていた「キョキココロ・アカキココロ」という倫理的価値意識の「古層Ⅱ執拗低音」の普遍的な倫理規範への昇華の〈可能性〉を再確認しておこう。

かくして本稿は、「丸山―藤田問題」ともいうべき新たな課題の前へと筆者を導くにいたった。しかしいまの筆者には、このあまりにも峻険な峰に挑むだけの準備はない。他日に期して、本稿のむすびとしたい。

- (1) 『丸山眞男集』（以下『集』と略す）第十卷、岩波書店、一九九六年、五六頁。
- (2) 『和辻哲郎全集』第十二卷、八二頁。
- (3) 『丸山眞男講義録』（以下『講義録』と略す）「第七冊」、東京大学出版会、一九九八年、六六頁。
- (4) 『和辻哲郎全集』第十二卷、岩波書店、一九六二年、七四頁。
- (5) 相良の門下である田中久文はその著書『丸山眞男を読みなおす』（講談社選書メチエ、二〇〇九年）において、和辻を含む京都学派との関わりを意識しつつ丸山の『講義録』を読むという意欲的な試みを行なっているが、その「あとがき」において、相良と丸山との交流をうかがわせるエピソードをつぎのように紹介している。すなわち、「当時丸山は、私の恩師である相良亨先生と岩波書店の『日本思想大系』の編集をしていたので、相良先生からはしばしば編集会議での丸山との興味深いやりとりを伺った。お二人は互いをライバル視していたように私には思われた。そうしたことを相良先生の追悼文集に書かせて頂いたとき、奥様から頂戴したお礼状に、「主人が西荻窪のこけし屋（フランス料理店）で、最後に丸山先生と御会いしたのは、先生の御体調がもう御悪い頃でしたが、先生の変わらぬ情熱に感動して居りました」と書かれていた。丸山と相良先生とは、最後まで啓発し合っていたのであろう。」
- (6) 相良『誠実と日本人』、ペリカン社、一九八〇年、三九頁。
- (7) 同前、三九―四〇頁。
- (8) 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、参照。
- (9) 湯浅『日本古代の精神世界——歴史心理学的研究の挑戦——』、名著刊行会、一九九〇年、一一七頁。
- (10) 同前、一一八頁。
- (11) 同前、一二二頁。
- (12) 荒木『日本人の心情倫理』、講談社現代新書、一九七六年、一三九―一四〇頁。
- (13) 『集』第十卷、六一―七頁。
- (14) 石田『丸山眞男との対話』、みすず書房、二〇〇五年、一七一頁。

- (15) 関西学院大学法政学会『法と政治』第五六巻第一・二号、八〇頁以下、参照。
- (16) 大隈和雄、平石直昭編、べりかん社、二〇〇二年。
- (17) 同報告を元にした論稿は、『思想史家 丸山眞男論』に「へ原型Ⅱ古層」から世界宗教へ——『丸山眞男講義録「第四冊」を読む』として収められるとともに、末木『近代日本の仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、二〇〇四年）にも再録されている。
- (18) 大隅・平石編前掲書、三八五頁。なお、同書に収録された末木自身の論稿には、このままの表現は見当たらない。
- (19) 米谷匡史、『現代思想』第二巻、第一号、一九九四年、一四八—一四九頁。
- (20) 『講義録「第四冊」』、四五—四六頁。
- (21) 同前、四七頁。
- (22) 同前、四七—四八頁。
- (23) 同前、五三—五四頁。
- (24) 同前、五三頁。
- (25) 『講義録「第七冊」』、六六頁。
- (26) 『集』第十二巻、一四七—一四九頁。
- (27) 『法と政治』第五六巻第一・二号、所収。
- (28) 網野善彦『蒙古襲来——転換する社会』、小学館、一九七四年、小学館文庫版、二〇〇一年、参照。なお、網野史学における『飛礫』というモチーフの意義については、網野の義理の甥でもある中沢新一『僕の叔父さん 網野善彦』（集英社新書、二〇〇四年）に詳しい。
- (29) 『講義録「第四冊」』における飯田泰三による「解題」（三四五—三四六頁）を参照。ここでの飯田は「へ体制の下部構造」としての『天皇制的』古層』のさらに深層に、いわばへ人類史的な下部構造として『太古の祖型』（ベンヤミン）が想定できないか」としているのであり、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」そのものをへ人類史的な基層に位置づ

けようとする筆者の見解は、飯田のそれとは大きく異なる。飯田のこうした見解への批判もまた前掲拙稿、一一一頁以下を参照されたい。なお同「解題」は、飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために』（みすず書房、二〇〇六年）に「丸山思想史学における鎌倉仏教論の位置——原型Ⅱ古層論との関連において——」として所収されている。

(30) ここではさしあたりアニミズムを、イギリスの人類学者P.B.タイラーの『原始文化』（一八七一年）における議論に即して、ラテン語のアニマ *anima* にもとづくものであり、人間をはじめ動植物からその他の無生物にいたるすべてのものがそれ自身のアニマ *anima* をもつとする「未開社会」に普遍的に見いだされるような宗教的意識として理解することとしたい。

(31) 同様にここではさしあたりマナイズムを、イギリスの人類学者P.P.マレットの議論に即して、ポリネシア諸島やメラネシア諸島のマナ *mana* という語によって表わされるような、アニマ *anima* をアニメイトする非人格的な力ないしは生命力についての観念にもとづく宗教意識であって、プレ・アニミズムともいうべきアニミズムよりさらに根源的かつ普遍的な宗教意識であると理解することとしたい。

(32) 『講義録』【第四冊】、六一—六二頁。

(33) 『講義録』【第六冊】、三〇—三二頁。

(34) 『講義録』【第七冊】、六八頁。

(35) 『講義録』【第四冊】、六一頁。

(36) 同前、六一—六二頁。

(37) 日本古代史学の大家たる上田正昭は、『日本人の^{たま}魂の起源』（情報センター出版局、二〇〇八年）において、「眼の衰微を『メシヒ』というように、『タマ』の衰微が『タマシヒ』です。衰微した『タマシヒ』を振起するのが、『タマフリ』です」（一九〇頁）としている。上田の長年の日本古代史研究の蓄積の上になされたこの言及を否定する準備も能力も、いまの筆者にはそなわっていない。したがって、「タマシヒ」が「ヒ」（＝「日」「靈」「毘」）の塊りと

いう意味ではないかという筆者の考えは、当面保留するほかはない。しかし、かりに上田のいうとおりであったとしても、それが本稿の論旨に大きな影響を及ぼすものではないと考える。

(38) 神野志隆光『古事記の世界観』、吉川弘文館、一九八六年、参照。

(39) 『講義録「第四冊」』、六一―六二頁。

(40) 『集』第十卷、三四頁。

(41) 同前、四一―四二頁。

(42) 同前、五六頁。

(43) 溝口睦子は、その著書『王権神話の二元構造』（吉川弘文館、二〇〇〇年）および『アマテラスの誕生——古代王権の源流を探る』（岩波新書、二〇〇九年）において、「天孫降臨の司令神」としてのタカミムスヒこそ、アマテラスに先行する「日神＝太陽神」にほかならず、その起源は北方ユーラシアの遊牧民族により形成された諸「帝国」の王権思想にあらわれる「天の至高神」なのではないかとするきわめて興味深い議論を提起している。溝口はその意味では、タカミムスヒ自体もまた、「中華帝国」との文化接触に先立つ五世紀以前の北方ユーラシアとの文化接触の産物にほかならないとしているのであり、こうした議論自体は丸山の「文化接触と文化変容の思想史」という方法と必ずしも矛盾するものではないように思われる。ただ、「産巢日」の神の「日」をもって、「日神＝太陽神」とみなすことにはいささか無理があるのではないかと筆者は考える。そうだとすれば「禍津日」の神も「直日」の神もまた「日神＝太陽神」であるとしなければならぬように思われるからである。ただ溝口の提起自体は、古代の文化接触をもつばら「中華帝国」とのそれと考える情性を打ち破り、とりわけ五世紀以前における北方ユーラシアの諸「帝国」との文化接触と「倭」王権の成立との関係を考察する上できわめて重要なものであろう。しかし同時に、仮に溝口の主張するようにタカミムスヒの起源が北方ユーラシア系の「天の至高神」であったとしても、それが「日神＝太陽神」と「天孫降臨の司令神」の地位をアマテラスに譲るとともに（この次第をこそ溝口は考察しているのだが）、みずからは「ムスヒの神」へと変容をとげざるを得なかった次第をこそ、「文化接触と文化変容」の問題として十分に考察

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

六五

することが必要なのではないかととも考える。こうした問題についての筆者なりの考察は他日に期したい。

- (44) 『集』第十卷、三七頁。
- (45) 同前、三八頁。
- (46) 『和辻哲郎全集』第十二卷、五七頁。
- (47) 同前、五九頁。
- (48) 同前、六六頁。
- (49) 同前、七三頁。
- (50) 『講義録「第四冊」』、六一―六二頁。
- (51) 荒木前掲書、参照。
- (52) 赤坂憲雄『海の精神史——柳田国男の発生——』、小学館、二〇〇〇年。
- (53) 同前、五五四―五五五頁。
- (54) 『和辻哲郎全集』第十二卷、六八頁。
- (55) 同前、八八―八九頁。
- (56) 相良前掲書、二頁。
- (57) 同前。
- (58) 同前、六六―六七頁。
- (59) 同前、四〇頁。
- (60) 大隈、平石編前掲書。
- (61) 笹倉、みすず書房、一九八八年。なお本書の論稿は、笹倉『丸山真男の思想世界』（みすず書房、二〇〇三年）の第二部「丸山における「政治主体」の構造」として採録されている。本書における丸山の著作にたいする網羅的かつ緻密な「読み」は、丸山研究のための貴重なスタンダードであるといつてよからう。

(62) 大隈、平石編前掲書、一一頁。

(63) 同前、一二頁。

(64) 関西学院大学出版会、二〇〇一年。

(65) 同前、第五章（二六五頁以下）を参照。むしろ筆者は、現代においては、ポスト・モダンリズムによる西欧近代的な理性（＝「独話的理性」）への厳しい批判にも見られるように、こうした「普遍的超越的価値」への帰依による「主体」の自立が不可能なものとなっているが故にこそ、これとは異質な「主体」の自立、すなわち「自己内対話」（＝「主体的緊張の弁証法」「アンチノミーの自覚」）により自立した「主体」という丸山の展望が注目されるべきなのだということを主張したのだった。

(66) 米谷、前掲、一四八―一四九頁。

(67) 田中前掲書、一二―一三頁。

(68) 大隅、平石編前掲書、三五頁。

(69) 飯田泰三『講義録「第五冊」』「解題」、三二七頁。飯田『戦後精神の光芒——丸山真男と藤田省三を読むために』、一七七―一七八頁。

(70) 飯田泰三『講義録「第四冊」』「解題」、三四四―三四六頁。同前、一六五頁。

(71) 『講義録「第四冊」』、五三頁。

(72) 『集』第十二卷、一四七―一四九頁。

(73) 大隈、平石編前掲書、一一頁。

(74) 『講義録「第七冊」』、六六頁。

(75) 田中前掲書、一三頁。

(76) 同前、一一九―一二〇頁。

(77) 柄谷『日本精神分析』、文藝春秋、二〇〇二年。講談社学術文庫版、二〇〇七年、所収。なお、以下の引用は講

「キヨキココロ・アカキココロ」考（三・完）

談社学術文庫版による。

(78) 芥川『奉教人の死』、新潮文庫、所収。なお、以下の引用は柄谷前掲書の付録に収録されたテキストによる。

(79) 柄谷前掲書、二四五頁。

(80) 同前。

(81) 同前、二四六―二四七頁。

(82) 同前、六八頁。

(83) 同前、一〇三頁。

(84) 『法と政治』第五六巻第一・二二号。

(85) 加藤『日本文学史序説 上』、筑摩書房、一九七五年。ちくま学芸文庫版、一九九九年。同『日本文学史序説 下』、筑摩書房、一九八〇年。ちくま学芸文庫版、一九九九年。

(86) 加藤、岩波書店、二〇〇七年。

(87) 田口『丸山眞男とマルクスのはざま』、日本経済評論社、二〇〇五年、所収。

(88) 加藤は、「第七回『復初』の集い 講演『丸山眞男の心理と論理』(『丸山眞男手帖』第三九号、丸山眞男手帖の会、二〇〇六年一〇月)で、自らの「日本文学の特徴について」(『日本文学史序説』所収)を丸山の「古層」の考え方にいくらかの「補足」を加えたものだという趣旨の発言をしている(五五頁以下)。

(89) 相良前掲書。

(90) 湯浅前掲書、一二頁。

(91) 大隈、平石編前掲書。

(92) 同前、六一頁以下。

(93) 水林、岩波書店、二〇〇六年。

(94) 大隈、平石前掲書、所収。なお本稿は、末木『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』(トランスビュー、

二〇〇四年)に、「丸山眞男の仏教論——〈古層Ⅱ原型〉から世界宗教へ——」として収録されている。

(95) 同前、九五頁。

(96) 末木、岩波新書、二〇〇六年。

(97) 柄谷前掲書、七三頁。なお柄谷はここで、本稿第一章で検討した和辻哲郎の「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」(『和辻哲郎全集』第十二卷、一三一—一四頁)という議論を明らかに踏まえて議論している。しかし和辻がこうした議論のうえに、「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つた」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なおのれのうちに保持している」とことと連関した問題だろうと結論づけている点(同、二二頁)にまでは目が向けられてはいないようである。

(98) 同前、七六一—七七頁。

(99) 同前、八六頁。

(100) 同前、一〇三一—一〇四頁。

(101) 同前、一一一—一二頁。

(102) 飯田『講義録「第四冊」』「解題」、一四五頁。同『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために』、一六五頁。

(103) 『法と政治』第五六巻第一・二号。

(104) 『石母田正著作集』第八巻、二九一頁。

(105) 同前、二九九頁。

(106) 西郷、平凡社選書、一九九九年。平凡社ライブラリー版、二〇〇八年。

(107) 五来、角川書店、一九八八年。講談社学術文庫版、二〇〇七年。

「キヨキココロ・アカキココロ」考(三・完)

- (108) 佐々木、青弓社、一九八九年。講談社学術文庫版、一九九六年。
- (109) 立川、講談社現代新書、一九九五年。
- (110) 大橋保夫編『クロード・レヴィ・ストロース日本講演集——構造・神話・労働』、みすず書房、一九七九年。
- (111) 姜『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。
- (112) 同前、一四六頁。
- (113) 『集』第十二巻、一三六―一三七頁。
- (114) 同前、一三八頁。
- (115) 大隈、平石編前掲書、九五頁。
- (116) 田中前掲書、一三頁。
- (117) 大隅、平石編前掲書、三五頁。
- (118) 同前、一三一―一三三頁。末木『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』、一三九―一四〇頁。
- (119) 同前。
- (120) 「天台本覚思想」についてはさしあたり、末木文美士『日本仏教史——思想史としてのアプローチ——』、(新潮社、一九九二年、新潮文庫版、一九九六年)を参照されたい(新潮文庫版、一六四頁以下)。
- (121) 田中前掲書、一三頁。
- (122) 大隈、平石編前掲書、一三五頁。末木『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』、一四四頁。
- (123) 末木、新潮社、一九九二年。新潮文庫版、一九九六年。
- (124) 同、岩波新書、二〇〇六年。
- (125) 立川、講談社現代新書、一九九五年。
- (126) 同、講談社学術文庫、二〇〇三年。
- (127) 網野善彦、平凡社、一九八六年。平凡社ライブラリー版、一九九三年。

- (128) 中沢、平凡社、一九八八年。平凡社ライブラリー版、一九九四年。
- (129) 丸山、岩波新書、一九六一年。
- (130) 同前、一八七頁。『集』第九卷、一一四―一五頁。
- (131) 『法と政治』第五三卷第三号、二〇〇二年九月、所収。
- (132) 「正統と異端」研究会については、石田雄「『正統と異端』はなぜ未完に終わったか」(『丸山眞男との対話』所収)を参照。
- (133) 藤田、平凡社選書、一九八二年。平凡社ライブラリー版、二〇〇三年。なお、同書には著作集版(『藤田省三著作集』第五卷、みすず書房、一九九七年)もある。
- (134) この藤田の追求した「可能性」については、さしあたり乳深公佑「藤田省三の『経験』論——『物象化』に抗うために——」(『法と政治』第五七卷第三・四号、所収)を参照。
- (135) 飯田泰三、みすず書房、二〇〇六年。本書は「解題屋」を自称する飯田の面目躍如たるともいえるべき「解題」集である。
- (136) 飯田『講義録』第四冊、「解題」、三四四―三四六頁。同前、一六五頁。
- (137) 『講義録』第七冊、六六頁。

On KIYOKI-AKAKI-KOKORO: An Essay on the
Basso Ostinato of Japanese Ethical Consciousness (3)

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 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

七二

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

7. Morality of SEIMEISIN and KIYOKI-AKAKI-KOKORO

Morality of SEIMEISIN

KIYOKI-AKAKI-KOKORO

The Transcendental Being

Conclusion