

# 「精神史の射程」序説

——丸山―藤田問題に関する覚書(一)——

富田宏治

## 目次

はじめに

第一章 「思想史」と「精神史」

第二章 異端の諸類型と「呪術異端」

第一節 「異端の諸類型」と「内面的正統思想」

第二節 日本社会における異端の「原型」

第三節 「原型」プロトタイプ」論の呪縛

(以上本号)

## はじめに

本稿の課題は、これまで筆者が検討を進めてきた丸山眞男の「古層」執拗低音」論と名著『精神史的考察』<sup>①</sup>に代表される藤田省三の「精神史」の試みとの間に響き合う共鳴関係を聴き取ろうとすることにある。

「精神史の射程」序説

一

周知の通り藤田省三（一九二七年—二〇〇三年）は、丸山眞男（一九一四年—一九九六年）の愛弟子の一人であり、いわゆる「丸山学派」を代表する思想史家であるとともに、思想家であるとされている。したがって、丸山の「古層―執拗低音」論と藤田の「精神史」の試みに共鳴関係が存在することは至極当然なことだと思われる向きも多かるう。

しかし、これもまた周知のことであるが、一九六七年五月にマーティン・コリックの斡旋で英国のシェフィールド大学に二年契約の職を得た藤田は、手書きの「未完原稿」約一五〇枚<sup>(3)</sup>（この「未完原稿」は一九九七年になつてはじめて、『異端論断章』と題され『藤田省三著作集10』<sup>(4)</sup>に収められることとなる<sup>(5)</sup>）と、「正統と異端」研究会<sup>(6)</sup>への「報告」<sup>(7)</sup>を残して慌ただしく渡英し、帰国後も、そのままに同研究会に復帰することはなかった。これがすなわち丸山と藤田の「訣別」であつたとされている。

「正統と異端」研究会からの藤田の離脱については、『正統と異端』研究会の全体の歴史について語ることのできる、否語る責任があるのは私一人になつてしまつた」という責任感のもとに『正統と異端』はなぜ未完に終わったか<sup>(8)</sup>という一文を記した石田雄が、「藤田が二年間の滞英生活から帰国してからは、大学内の事情からであろうか、研究会に復帰することはなかった―藤田も世を去つた今、理由を確かめるすべはない<sup>(9)</sup>」と、さもこともなさ気に記している。しかし、この研究会からの離脱と丸山との「訣別」は、このように軽く扱われて良いような出来事では決してなかるう。

確かに、飯田泰三の回想によれば、一九六九年に帰国してから、一九七一年に一八年間勤めた法政大学法学部を依願退職するまでの二年間、藤田は「当時法政でも激化していた大学紛争のなかにあって、前年に法政大学総

長に就任した中村哲（愛称テツさん、南原門下で丸山先生の兄弟子、二〇〇三年八月十日死去）の補佐役として獅子奮迅の活躍中だった」とされており、藤田が法政大学を辞した理由が表向きは、この過程で体調を崩したからだとされていたことに間違いはない。<sup>(10)</sup>

しかし、一九六七年の渡英をきっかけとした師・丸山との「訣別」、そして一九七一年の法政大学退職以後、一九八〇年の復職までの約一〇年に及ぶ藤田の「素浪人生活」のもつ意味は、「大学紛争」への対応に疲れ果て、体調を崩したからなどという表向きの理由を額面通りに受け取ることを許さないものだったように思われる。

この「素浪人時代」に、藤田を慕いその自宅に集って研究会をつづけた「学生」の一人である武藤武美は、この頃の藤田の姿をつぎのように描いている。すなわち、

エキスパートとして禄を喰むことを断固として拒否し、財産や地位や名誉等々とはスッパリと縁を切って「一個のそれ自体の存在」と化して、古代中世史、古典文学、社会思想史、人類学、神話学等々の学問の境界を「横行」してそれらの枠組を根底から突き崩し、いろいろな「セミナー」や研究会や勉強会で「座」を結んで論談風発し、当意即妙で相互主体的な「対話」を展開しながら、物の考え方や感受性の在り方について徹底的に考察していた。……筆者（藤田——引用者）は一切の利害関係から離脱する一介の「精神の薦かぶり」へと「零落」することによって、精神の自由と内面の自立を我が物とし、そうした「独立の精神」をもって物事を即物的に観察していた。<sup>(11)</sup>

この「素浪人時代」における藤田の「学び直し」について、市村弘正は「しばしば語られる（些か伝説化された）徹底的な勉強のやり直し<sup>(12)</sup>」と呼んでいるが、それはつぎのようなものだったとされている。すなわち、

七一年三月に法政大学を依願退職した後、「みずずセミナー」を主宰したり、いくつもの私的な研究会を作ったりしながら、彼は猛烈な勢いで「イロハのイからの勉強のやり直し」を始める。六七年四月から六九年三月までの滞英時代以来加速したかにも見える社会人類学関係の諸文献の読破や、西郷信綱を中心とした古代文学の研究会への参加、さらに白川静の『説文新義』を座右に置きながら『史記』を漢文原典で精読する会の組織、等々である。<sup>(13)</sup>

一九七一年、当時の大学紛争の渦中で法政大学を辞め、以後一九八〇年に復職するまで約一〇年間の「浪人時代」を経験するが、この一〇年間にその後の藤田の大きな飛躍を可能にする理論的骨格が準備された。藤田はその時期に、古事記、史記をはじめとする古代文学や古代・中世史を学び直し、古典から人類学・神話学、さらにはベンヤミン、アーレントなどの二〇世紀思想家群、あるいはローレンツの動物行動学やレイチェル・カーソンに至るまでその著作を読み抜き、ほぼ人類史的視野の中で現代社会と批判的に対決する視点が用意された。<sup>(14)</sup>

市村の言う通り「些か伝説化された」くらいはあるとしても、この「イロハのイからの勉強のやり直し」が、

その前後に書かれた『異端論断章』と『精神史的考察』との間に、決定的な断絶をもたらしたであろうことは、疑うべくもない。

その市村もまた、とりわけこの「勉強のやり直し」を通じてなされたヴァルター・ベンヤミン（一八九二年—一九四〇年）の思考との出会いが、その後の藤田にとって決定的なものであったことを指摘している。すなわち、

藤田省三が七〇年代後半、人と物との関係の変質をめぐる「経験」という概念に全重量をかけるように、それを基軸として幾つものエッセイを発表したことは知られている。この「経験」の哲学が、藤田が七〇年代半ばから集中的に読み込んだベンヤミンの思考と緊密な関連のもとに形成され、展開されたことは間違いない。藤田自身もその根本的概念をめぐる「経験」に言及している。しかし、それは『精神史的考察』前後の仕事をベンヤミンによって解釈し裁断できることを意味しない。それは却って藤田の思考の独自性や特異さを読み落としてしまうことになりかねない。ここには藤田のテキストを読むために留意しなければならぬ「ベンヤミン経験」という文脈がある。何よりも人類学や神話学や古典学に拠る方法的展開と併行して藤田はベンヤミンを「発見」したのであった。<sup>(15)</sup>

こうしたことから、丸山との「訣別」、「素浪人時代」の「イロハのイからの勉強のやり直し」、ヴァルター・ベンヤミンの「発見」を経た『精神史的考察』を始点とする藤田の「精神史」の試みに、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論と共鳴しあうような響きを聴きとることは、必ずしも容易なことではなく、ましてや至極当然のことなど

では決してあり得ないということは、ご理解いただけるのではないかと思う。それどころか、丸山の「古層」執拗低音」論と藤田の「精神史」の試みに共鳴関係を聴き取ろうとするなど、丸山と決然と「訣別」し、「イロハ」にもかかわらず筆者には、丸山の「古層」執拗低音」論と藤田の「精神史」の試みとの間には、疑うべくもなく相互補完的な共鳴関係が響き合っているはずだと思われる。そのことを、藤田の「素浪人時代」の前後に位置づけられる『異端論断章』と『精神史的考察』との冷静な比較を通じて聴き取っていければと考えるものである。

一方で忘れてならないことは、丸山の側においても、『丸山眞男講義録「第七冊」』<sup>(16)</sup>に収録された一九六七年度講義の段階における「原型」プロトタイプ」論と、一九七二年に発表された「歴史意識の『古層』」<sup>(17)</sup>によつてはじめて世に問われた「古層」執拗低音」論との間には、拙著『丸山眞男——「古層論」の射程』<sup>(18)</sup>で筆者が明らかにしたような決定的な理論的發展と成熟が見られたということである。そしてその發展の背後には、丸山自身「勉強のやり直し」<sup>(19)</sup>があったことも重要である。丸山は、その没後に公表されたノートにつきのように記していた。すなわち、

祭祀行事と文学(的)情念の日本における政治的なるものとの関連。

この二つからのアプローチが日本の政治を解く鍵であり、それは古代天皇制から三派全学連にまで共通する特質である。私のこれまでの日本政治の歴史的研究にしろ、現状分析にしろ、この二つの面からのアプ

ローチにおいてはなほだ不十分であったことを、私は自認せざるをえない。民俗学的な訓練を受けた、少なくともかじった文学者ないし、文学的評論家が、私の評論に何か生理的に我慢ならないものをかきつけるのは、おそらく、私のこれまでの評論におけるこの両者の契機（き）の意識（い）的（てき）な無視を直感するからだろう。文学的美意識のほうは、ともかくも国学研究以来取り扱って来た。しかし祭祀の行動（く）に表現されたイデオロギーについては、せいぜい、おみ（お）こ（こ）しの理論、ウェーバーに依拠した「オルギー」、和辻理論の継承としての祭祀共同体の理論を雑（ざ）す（い）にしたにすぎない。むろん私は「現代流行の」柳田民俗学へのもたれかかりを依然として拒否するだろう。しかし少なくとも民俗学から素材として、中央と地方の祭祀の社会学的構造と精神構造を学び、方法的には、比較的考察——たとえばクラーンジュから構造主義にいたるまでの「未開社会」研究——にとりくまなければ、古代についても現代についても私が数年来講義で言及して来た日本思想の「原型」の問題は、これ以上進まないだろう。それは気の遠くなるような課題だ。このことを考えただけでも、東大教官としての「義務」と私の学問的エゴイズムとは、もはや決定的に相容れない。<sup>(20)</sup>

丸山が、藤田と同じ一九七一年に、「東大紛争」の心労と病気が重なったことを理由に東京大学法学部を早期退官したことも周知のことではある。

筆者が拙著で明らかにした「原型Ⅱプロトタイプ」論と、「古層Ⅱ執拗低音」論との異同と理論的な発展・成熟は以下の三点に整理される。

すなわち第一に、丸山の「原型Ⅱ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<sup>(21)</sup>しようとす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」（＝「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<sup>(22)</sup>」としての「古層」執拗低音」の単離 isolate を試みんとする「古層」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」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」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』の須佐之男が体現するような、そして、「作用、機能、活動それ自体の神化」というマナイズム manaim のな「ヒ」（＝「日」「靈」「毘」）への信仰とも深くかかわる、「未開の野性」ともいうべき〈人類史的〉な基層に位置づけら得るような普遍的要素にほかならなかつたのではないかと<sup>(23)</sup>いえることである。



その上で筆者は、つぎのように論じたのであった。すなわち、

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」（≡「未開の野性」ともいうべき〈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）によってはば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。<sup>24)</sup>

丸山の弟子であり、かつ法政大学の同僚として藤田とも親しく交わった飯田泰三は、『丸山眞男講義録「第四

冊』の「解題」において、両者を接合しようと試み、つぎのように論じていた。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、〈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「原初の普遍性」)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。<sup>(25)</sup>

飯田の言う丸山の「古層」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、拙著の議論が明らかにした通りである。「原型」プロトタイプ」論の段階ではいざ知らず、丸山の「古層」執拗低音」は、「〈体制の下部構造〉としての『(天皇制的)古層』」「日本の古層」なるものでは決してなかったからである。それはすでに「〈人類史的〉下部構造として『太古の祖型』(ベンヤミン)」とこそ言うべきものであったのである。「普遍的で原理的な基層(いわば「原初の普遍性」)にほかならなかったのである。

だとすれば、「〈人類史的〉下部構造として『太古の祖型』(ベンヤミン)」についての思考にインスパイアされ、「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」という可能性を追求しようとした藤田の思考と、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論との間には、いかなる関係が見出されねばならないのだろうか。

筆者は、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論と藤田の「精神史」の試みとの交錯をめぐるこのような問いを丸山―藤田問題と呼ぶこととしたい。残念ながら拙著『丸山眞男―「古層論」の射程―』は、この難問の前に立ち尽くしたまま、筆を擱かざるを得なかった。ただ丸山のつぎのような断章を、手掛かりとして提示した上で、この課題に取り組むことを他日に期したのだった。すなわち、

混沌への陶醉でもなく、秩序への安住でもなく、混沌からの秩序形成の思考を！

底辺の混沌からの不断の突き上げなしには秩序は停滞的となる。けれども秩序への形成力を欠いだ混沌は社会の片隅に「異端好み」として凝集するだけで、実は停滞的秩序と平和共存する。<sup>(27)</sup>

本稿は、こうした課題意識から丸山眞男と藤田省三という戦後日本における二人の偉大な知の担い手の思想と学問を架橋し、その共鳴関係をあらためて聴き取ろうと試みるささやかな覚書きにほかならない。

## 第一章 「思想史」と「精神史」

「ここには思想家というには、あまりにやせこけた、筋ばかりの人間の像がたっている」<sup>(28)</sup>という一文からはじ

まる吉本隆明の「丸山真男論」によって、エリート臭漂う知的社会の住人であり、大衆ないしは民衆の生活感から遊離した存在というイメージが丸山の思想と学問、とりわけその「思想史」につき纏うこととなった。すなわち、

丸山は逆説的存在である。かれの業績を、作品としてかんがえれば、冷たい心臓が鼓動しているにすぎない。思想家として論ずるには、思想のなかで占める「生活」の量は、ほとんど、とりあげるに値する波瀾をふくまない。<sup>(29)</sup>

日本的な存在様式としての大衆が、それ自体として、生きていることを無視して、理念によって大衆の仮構のイメージをこしらえていること。たとえば、知識人が、大衆それ自体はラジカリズムを決して回避するものではなく、大衆の「無為」な生活と矛盾しないということをつきつめないで、より温和なシンボルをあたえれば、（たとえば、民主主義とか市民主義とか）たくさんの大衆を組織化できると錯覚していることなどはその現れである。<sup>(30)</sup>

吉本のこうした丸山への批判に大きな衝撃をうけたという在野の哲学者・長谷川宏は、『丸山真男をどう読むか』<sup>(31)</sup>の「あとがき」につきのように記している。すなわち、

丸山眞男は、わたしのなかで、ずっと気になる存在だった。……そうなる大きな理由の一つに、もう四十年近くも昔のことだが、吉本隆明の『丸山眞男論』を読んだことがあげられる。六〇年安保闘争の余波がまだまだあちこちに見られるころのことだ。それ以前に丸山眞男の言動をまぶしいもののように仰ぎみていたわたしは、吉本隆明の果敢な丸山眞男批判に出会って衝撃を受け、自省を強いられた。……以後、警戒心なしに丸山眞男を読むことがむずかしくなった。<sup>(32)</sup>

「丸山眞男は生涯を通じて知的社会の住人でありつづけた」<sup>(33)</sup>とする長谷川は、「このようにざっと経歴を追っただけで、丸山眞男が日本の知的社会の目に立つ住人の一人であったことはあきらかだ。目に立つ以上、賞賛のことばも批判や非難のことばも数多く寄せられることになったが、そのこともふくめて、丸山眞男は、知的社会の住人という自分の位置を受け入れていた」<sup>(34)</sup>とした。そして、こうした知的社会の住人であったことと、丸山の徹底した「軍隊ぎらい」との関係を描き、つぎのように論じたのである。すなわち、

いま問いたいのは、軍隊ぎらいの感情が、軍隊で出会った異質のもの——丸山眞男のいう「大衆」あるいは「国民」——にたいする知的理解を封じてはいないか、という問題である。……こうした異和感をうみだす根拠は、いうまでもなく、丸山眞男の住む知的社会と民衆の暮らす世間との切断の大きさにある。日本の近代化は、知的社会と民衆の社会との亀裂を深めるようにして進行していったのだ。<sup>(35)</sup>

こうして長谷川は、吉本隆明の「丸山真男論」をそのままなぞるようになり、丸山の「超国家主義の論理と心理」の「今次の戦争に於ける、中国や比律賓<sup>フィリピン</sup>での日本軍の暴虐な振舞いについても、その責任の所在はともかく、直接の下手人は一般兵隊であったという痛ましい事実から目を蔽ってはならぬ<sup>(36)</sup>」という「抑圧の移譲」をめぐるあまりにも有名な一節をやり玉に挙げ、吉本に倣うように、つぎのような非難を加えたのであった。すなわち、

提示された一般兵隊の像には血が通っていない。「抑圧の委譲<sup>マニフェス</sup>」ということばは、丸山真男にとって、日本の軍隊の心理的メカニズムを説きあかすキーワードなのだが、思いうかべられた一般兵隊は、定められた心理的メカニズムにしたがって動くだけで、それへの抵抗も反発も嫌悪も諦念も示す気配がない。……戦争という異常な事態のもとで、人びとが異常な心理へと追いやられ、異常な行動へとかかりたてられることは十分に考えられる。が、それが正常な生活感覚を跡かたもなくぬぐいさることはありえない。……軍隊という集団が日常的な暮らしをふくんでなりたつ以上、そこでの生活は、反戦か好戦かといったイデオロギーをも、戦争遂行という非日常的課題をも超えた、日常的な実質をもつ。そして日常的な実質にふれる生活の次元では、一般兵隊は、兵士でありつつ民衆としても暮らしはずだ。そこでは、兵士それぞれのもつ民衆としての生活経験が顔をのぞかせないはず<sup>(37)</sup>。

吉本隆明と軌を一にした長谷川の丸山批判を長々と引用したのは、こうした長谷川の議論が特別なものだからでは決していない。丸山の思想と学問、とりわけ「思想史」に対する、「民衆の暮らしと世間との切斷」がはらまれ

ているという非難や批判は、「民衆思想史」の第一人者として名高い安丸良夫をも含め、広く共有されたもの  
と言っている。したがって長谷川の議論には何らの目新しさも存在しない。

ただ、こうして丸山の「思想史」がはらむ「民衆の暮らす世間との切断」という問題に違和感を抱く長谷川が  
その後、『日本精神史』及び『日本精神史 近代篇』<sup>(38)</sup>を著わしたという事実こそ注目したのである。民衆の暮  
らす世間や民衆の生活経験から切断された「思想史」ではなく、「精神史」を。そこにはこのようなかたちで、  
「思想史」と「精神史」を対置しようとする意図が大きく働いているように思われるからである。

長谷川は、『日本精神史』の「はじめに」において、「精神とは何か」と問い、「あえて定義づければ、人間が  
自然とともに生き、社会のなかに生きていく、その生きる力と生きるすがたが精神だ。精神は一人の人間のうち  
にも、少数の集団のうちにも、もっと大きな集団や共同体のうちにも見てとれるが、さまざまな精神の連続と  
変化のさまを一つの流れとして……たどること」<sup>(39)</sup>が自らの設定した課題であり、そのための考察の素材として選  
びとったものが、「美術と思想と文学の三領域に及ぶ文物と文献である」とする。<sup>(40)</sup>すなわち思想に加えて、美術  
や文学を対象に加えることによって、「思想史」ならぬ「精神史」の展開を構想したということである。長谷川  
のいう「精神史」と藤田による「精神史」の試みとの間にどのような関係が見出されるかはさておき、「精神史」  
という言葉には、「民衆の生活経験」から切断された「知的社会の住人」の手に成る「思想史」とは一線を画す  
べき何ものかを含意させようとする意図が窺われることは否定すべくもあまい。

いずれにせよ、藤田の「精神史」という試みにも、藤田がそれを意図していたのか否かに関わらず、吉本隆明  
以来共有されてきた、「血の通った民衆の生活経験」から切断された「知的社会の住人」の手に成る「思想史」と

いう丸山の学問と思想に付与された否定的イメージに対置されたものという対立的イメージがつき纏ってきたことを認めざるを得ないように思われる。藤田が大学教授の職を辞して、「一切の利害関係から離脱する一介の『精神の薦かぶり』へと『零落』する」<sup>(41)</sup>ことを通じてはじめて、『精神史的考察』に収められた思考へと辿り着いたという周知の事実もまた、こうした「思想史」と「精神史」との対抗的イメージの生成と展開に拍車をかけたのではないかとも思われる。

しかし、丸山の「思想史」に対置された藤田の「精神史」という対抗図式は、それほど簡単に引き出せるものではない。「正統と異端」研究会からの離脱と丸山との「訣別」以降の藤田の「イロハのイからの勉強のやり直し」の方向性と、先に『自己内対話』収録の一節に見られたような丸山自身の「勉強のやり直し」の方向性とが奇妙にも交錯したものであったように、「思想史」と「精神史」をめぐる藤田と丸山のスタンスにも意外な交錯が見てとれるからである。

先にも見たように、『自己内対話』収録の一節において丸山は、「祭祀行事と文学(的)情念の日本における政治的なるものとの関連。この二つからのアプローチが日本の政治を解く鍵であり、それは古代天皇制から三派全学連にまで共通する特質である。私のこれまでの日本政治の歴史的研究にしろ、現状分析にしろ、この二つの面からのアプローチにおいてはなはだ不十分であったことを、私は自認せざるをえない」<sup>(42)</sup>と自らの「思想史」の不十分性を「自認」するとともに、「少なくとも民俗学から素材として、中央と地方の祭祀の社会学的構造と精神構造を学び、方法的には、比較的考察——たとえばクラランジュから構造主義にいたるまでの『未開社会』研究——にとりくまなければ、古代についても現代についても私が数年来講義で言及して来た日本思想の『原型』の



問題は、これ以上進まないだろう」という「気の遠くなるような課題」を自覚していたのだ<sup>(43)</sup>。

「歴史意識の『古層』」が収録された著書『忠誠と反逆』に、丸山が「転形期日本の精神史<sup>(44)</sup>、<sup>(45)</sup>的位相」(傍点——筆者)という副題を付していることにもあらためて注目しなければなるまい。「正統と異端」研究会からの離脱による藤田との「訣別」以後の丸山もまた、藤田と同様に「精神史」的な思考を試みようとしていたのではないかという可能性が、こうしたことから窺われるように思われるからである。

たしかに、一九七〇年代以降の丸山の業績には、「正統と異端」研究と「文化接触と文化変容の思想史」の交点に位置づけられる「闇齋学と闇齋学派<sup>(44)</sup>」や、福沢諭吉研究の集大成とも言うべき『文明論の概略を読む<sup>(45)</sup>』をはじめ、その「思想史」を代表するような著作が存在する。しかし丸山が、「思想史」から「精神史」へとその軸足を移しつつあったことは疑うべくもなく、そして「古層」執拗低音論こそが、丸山の「精神史」的な思考を代表するものだったのではなからうか。

そもそも丸山は、『丸山眞男講義録「第四冊」』に収録された一九六四年度講義において、「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としたうえで、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・体系性のレベルがいろいろあり、そこにはつぎのような「思想の成層」が見いだせると論じていた<sup>(46)</sup>。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、抽象度がもっとも高い。〈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もっとも大きい。〉

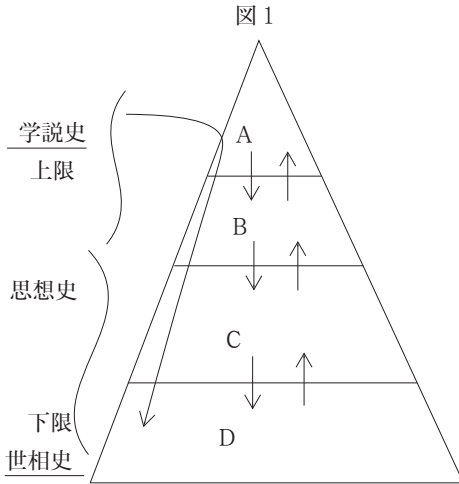
Bは、その時代の個々の問題に對する一般社会の意見（世論）、これもかなり自覚的である。〈個別的問題に對する意味賦与であり、Aに比して抽象度と体系性において劣る。しかし、B自体にも抽象的なものから具体的なものまで、さまざまなレヴェルで存在する。〉

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。〈もっとも自覚性が低い。このレヴェルで行動する場合には、刺激と反応の距離がもっとも短く、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）。〈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。……〉<sup>47</sup>

こうした議論に付された図1を参照すれば、「思想史」の対象はAからDまでのすべてのレヴェルに及ぶとされているものの、吉本隆明や長谷川豊らの丸山に對する批判や、先に見た『自己内対話』での丸山自身の述懐に



『丸山眞男講義録 [第四冊]』, p. 21 より作成

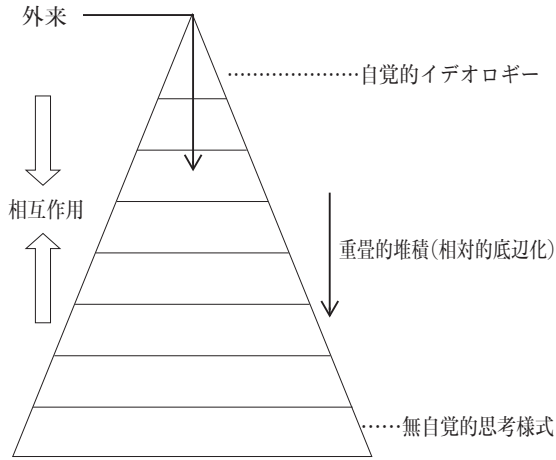
見られるように、それまでの丸山の「思想史」が、A・Bのレヴェルに対しては手厚く、C・Dのレヴェル、とりわけDのレヴェルに対しては手薄なものであったことは、自他ともに認めざるを得ないことであったとも言える。

他方、「素浪人時代」以降の藤田が精力的に試みようとした「精神史」とは、飯田泰三の推測によれば、「六〇年代後半から七〇年代初めにかけてこの国の出版界にあった『思想史ブーム』なるものと、藤田自身の立場・方法とに一線を劃したというところに、その命名の力点があったのではなからうか<sup>(48)</sup>とされるものであり、さらに

は、「さまざまの事態と交渉し、世界と応答する中から、自らを形成しつつ物を作りだし動かしている、生きた『精神』の在り方の変容（とりわけその崩壊・没落）の位相から時代の深部を照らし出す、という方法の鮮明なる提示<sup>(49)</sup>」だとされるのであった。こうした藤田の「精神史」が、先の丸山の「思想の成層」におけるA・BのレヴェルよりもC・Dのレヴェルを主要な対象にしようとしたものであることは、見易いことであろう。この点については、藤田の『精神史的考察』の検討にあたってあらためて立ち返りたいと思う。

同時にこの段階で丸山がいう「原型<sup>プロトタイプ</sup>」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

図 2



『丸山眞男講義録 [第6冊]』, p. 23 より作成

作用し、そこから「鋳型」が打ち出されるといふようにイメージされたものであったのであり、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なければならぬ。この論点は、その後の一九六六年度講義『丸山眞男講義録 [第六冊]』<sup>(51)</sup> や一九六七年度講義『丸山眞男講義録 [第七冊]』<sup>(52)</sup> に、その重要性を増しつつ引きつがれ、やがて「古層＝執拗低音」論へと昇華していくはずだからである。

義に付された図2及び『丸山眞男講義録 [第七冊]』収録の一九六七年度講義に付された図3は、先に見た図1とは似て非なるものである。

一九六四年度講義『講義録 [第四冊]』では、「原型」<sup>(53)</sup> から「鋳型」が打ち出されるといふイメージが強調されていたが、図2が付された一九六六年度講義では、「鋳型」の比喩は姿を消し、むしろ「思想の重畳的成層性および各層間の相互作用」<sup>(53)</sup>こそが問題とされている。そしてこれ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、こうした重疊的成層性をもたらし「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」にほかならなかつたのである。<sup>(54)</sup> すなわち、

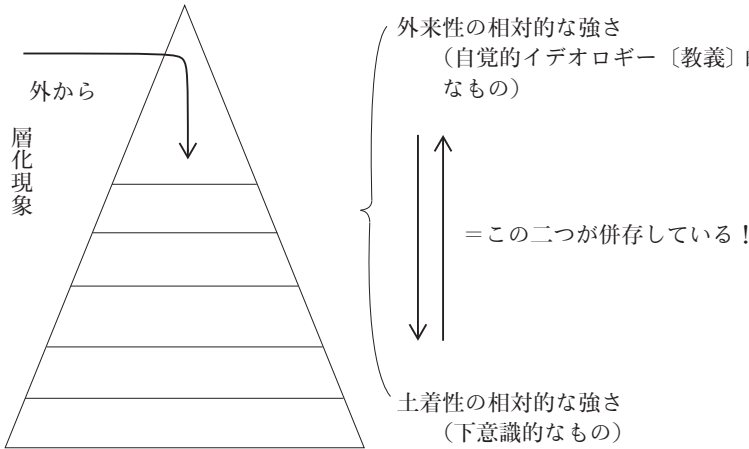
「固有」思想と「外来思想」を対比させることは生産的ではない。外来思想が日本に流入して重疊的に堆積し、相対的に底辺化してゆくからである。たしかに底にあるものほど民族的同質性は強いが、それも相対的なものである。しかしこの底辺にある思考様式は、持続的であるゆえにわれわれを無自覚的に規定するようになる。他方、頂点にあって人間を行動に動かす高度なドクトリンをイデオロギーとよぶならば、それと底辺の無自覚の思考とがたえず相互作用を起して、修正作用を行ってゆく。したがって底辺の無自覚的思考を取り出すことは、自主的な修正の仕方や方向を理解するために有効である。<sup>(55)</sup>

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」||「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。

しかしこの段階での丸山にとって、「原型IIプロトタイプ」は、いまだ古代日本人の宗教意識そのものを指しているに過ぎない。すなわち、

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

図 3



『丸山眞男講義録』〔第七冊〕, p. 31 より作成

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。<sup>(56)</sup>

『丸山眞男講義録』〔第七冊〕に収録された一九六七年度講義において、丸山の議論はさらに深化する。

この時点に至ってようやく、「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が、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(一九五九年)<sup>(57)</sup>で駆使した——というそれとしても捉え返され、つぎのように論じられるのである。すなわち、

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、新来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、外来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、並列的に無関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。こうして個人にしる集団にしる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。<sup>(58)</sup>

こうして、丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論は、「古層Ⅱ執拗低音」論の一步手前のところにまで到達しているたのである。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持ち、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。……

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、ここでいう「原型」である。<sup>(59)</sup>

ここでいう「原型」プロトタイプ」は、「古層」執拗低音」として単離・isolateされるべきものにまでは至っておらず、いまだ「再構成してひとつの仮説として立てたもの」にとどまっている。しかし、それは、図1、図2、図3を重ね合わせて考えたとき、図3の一番底にあるものであり、図1のDレヴェルに位置するものともされなければならぬだろう。図1と図2・図3が重なり合うことこそが、「日本の地理的位置の特殊性」がもたらした日本の精神構造を特徴づけるからである。

こうして丸山は、「原型」プロトタイプ」論の展開と深化にしたがって、その関心の軸足を図1のA・Bのレヴェルから、手薄だったC・Dのレヴェル、とりわけDのレヴェルに移していかざるを得なかったのである。

丸山が「少なくとも民俗学から素材として、中央と地方の祭祀の社会学的構造と精神構造を学び、方法的には、比較的考察——たとえばクーランジュから構造主義にいたるまでの「未開社会」研究——にとりくまなければ、古代についても現代についても私が数年来講義で言及して来た日本思想の「原型」の問題は、これ以上進まないだろう<sup>(60)</sup>」との述懐を遺した所以は、ここにこそあるのだと言わなければならない。

丸山が「歴史意識の『古層』」を収録した著作『忠誠と反逆』に、「転形期日本の精神史的位相」(傍点——筆者)という副題を与え、「訣別」したはずの藤田と軌を一にするように、「思想史」から「精神史」へとその軸足



を移していったかに見えるのは、こうした事情からだっただけではないかと思われる。

## 第二章 異端の諸類型と「呪術異端」

### 第一節 「異端の諸類型」と「内面的正統思想」

本章以下では、「正統と異端」研究会からの離脱と丸山との「訣別」、そして「素浪人時代」の前後に位置する藤田の著作『異端論断章』と『精神史的考察』とを読み比べることを通じて、この間の藤田の思想の変化と深化の様相を具体的に検証していきたいと思う。そのことを通じて、『精神史的考察』において提示された藤田の「精神史」の試みの中に、丸山の「古層Ⅱ執拗低音」論と共鳴し合う響きを聴きとっていくこととしよう。

『藤田省三著作集10』として刊行された『異端論断章』の成立した経緯については、同書の「まえがき——補註を兼ねて——」において、つぎのように記されている。

此の本に収められた一群の断片は、私にとっては厄介な経過を辿って飯田泰三氏らによって故丸山眞男先生宅の書庫の中にあつた複数のダンボール箱から発見されたものようである。私の未完原稿約一五〇枚と「研究会」での私の「報告」とそれをめぐる石田雄・丸山眞男両先生の私への質疑応答からなる「討論記録」もその中に含まれたものが一括して筑摩書房から丸山先生宅の書庫に先生の死後に送り届けられたものようである。原稿も「報告」も私のものには間違いないのに、私の知るところではない経路でもって丸山先生の

書庫に送られたらしい。<sup>(61)</sup>

すでに本稿の「はじめに」への注でも触れたように、『異端論断章』に収録された「手書きの未完原稿」は一九六七年の三、四月に筑摩書房に渡されたとされ、「報告」と「討論記録」は一九六七年五月の藤田渡英の前々に慌ただしく開催された「正統と異端」研究会においてのものだとされている。この「手書きの未完原稿」と「報告」とが、藤田の「正統と異端」研究会からの離脱と丸山との「訣別」の直前にものされたのは疑うべくもないことである。

『藤田省三著作集10 異端論断章』の編者である宮村治雄は、その「解題」において、つぎのようにこの「断章」を位置づける。すなわち、

藤田自身の精神史においても『天皇帝国家の支配原理』『転向の思想史的研究』『維新の精神』に結晶した「戦後期」の思索から七十年以降「高度成長期」が進行するなかでの『精神史的考察』に至る決定的な飛躍に向けた思想的営為をはじめて具体的に明らかにするものと考えられる。<sup>(62)</sup>

また、平凡社ライブラリー『藤田省三セレクション』の「解題」において市村正弘も同様に、この「異端」論こそが「六〇年代半ばの『維新の精神』から七〇年代半ば以降における方法的転換」への「飛躍」という変化を見定めるための「失われた環」と呼ぶべき論考であると位置づけている。<sup>(63)</sup>

もっとも「決定的な飛躍」を遂げた後の藤田にとって、およそ三〇年にわたって「未完」のまま放置されてきた「手書きの未完原稿」（ガリ版刷りにされたものは滞英中の藤田にも送られていたらしい<sup>64</sup>）への思い入れは、さほどのものでもなかったように思われる。しかしいわずにせよ、この「決定的な飛躍」の直前に位置する著述として、その直後に位置する『精神史的考察』と比較検討する価値は、本稿にとってはきわめて大きなものだとしなければなるまい。

『異端論断章』には、先に見たように藤田が一九六七年五月の渡英直前に筑摩書房の手に委ねた「未完原稿」が第一章「異端の諸類型——文化社会の諸類型との相関における——」及び第二章「日本社会における異端の『原型』」として、さらに藤田が渡英する前々日に行われたとされる「報告」と「討論記録」が第三章「近代日本における異端の諸類型」として収録されている。本稿の主題との関りで、取り上げられるべきは、このうち第二章の「日本社会における異端の『原型』」、とりわけ、未完に終わっているその第二節「公的呪儀を脅かすものとしての『呪術異端』——その原型と分極化過程——」でなければなるまい。なお、ここで藤田が「原型」という言葉を用いていることに、ひとまず注意を喚起しておこう。この「原型」と丸山の「原型」≡プロトタイプとの密接な関係は見易いところではあろうが、この点については後に立ち戻ることにはしたい。

さて、『異端論断章』の藤田は、その第一章「異端の諸類型——文化社会の諸類型との相関における——」で、「われわれは先ず、社会の文化的類型と其処に生ずる異端の類型との間に見られる相関関係のいくつかの基本的理念型を出来るだけ簡略化して抽出しておくことから出発したい<sup>65</sup>」とし、マックス・ヴェーバーの議論を援用しつつ、つぎのような三類型を提示した。すなわち、

私のまことに乏しい知識を動員して、問題の処在地でありそうな種々の歴史現象を概略調べて見ると、三つの理念型に到達する。一つは、超越的宗教のもとにM・ウェーバーのいう「呪術からの解放」(Entzauberung)を「社会的」に貫徹しようとするものであって、そこには当然「社会」の革新的な「合理化」が発生し、制度の形成が行われる場合である。今一つは、或る意味で、それと全く逆に呪術そのものを、「祭儀」として「合理化」し、それによって社会的統合を行なうような文化社会である。それは、「マギーからの解放」に対して「呪術の合理化」の傾向を持つものと呼ぶことが出来る。そうして第三には、M・ウェーバーが中国の儒教について特徴付けたところの「秩序の合理主義」社会である。では、それら三箇の文化社会においてはそのような異端がそれぞれに発生するであろうか。<sup>(66)</sup>

その上で藤田は、彼の提示した第一の類型、すなわち、超越的宗教のもとに「呪術からの解放」を「社会的」に貫徹しようとすることによって、「社会」の革新的な「合理化」が発生し、制度の形成が行われるような文化社会における異端の類型について、E・ギボン(E. Gibbon)の『ローマ帝国没落史』<sup>(67)</sup>——とりわけ、ローマ教会確立過程におけるアタナシウスとアリウスとの正統・異端論争に関する記述——に拠りながら、鮮やかに描き出したのである。まさに藤田の面目躍如たるものだと言えよう。

この部分について藤田は、『異端論断章』の「まえがき——補註を兼ねて——」において、「私は、E・M・フォースターの本で推薦されていたお蔭でギボンの大著を英語で出来るだけ丁寧に読んでいたので……、私が『異端論』を書く時のためにアタナシウス派とアリウス派の間の論争問題を一人で調べ、一人で考えていた。それ

を中心にして異端と『教会優位の三位一体説』（五世紀のアウグスチヌス）の成立過程の前史を出来るだけ構造的に、渡英直前に粗ら書きしたのである。それは粗末なものながら私独自のものであった<sup>(68)</sup>と述べている。ただ本稿では、この藤田の議論に深く立ち入る余裕はない。藤田の精緻な議論の一端を示すことにとどめたい。

藤田によれば、ローマ教会の正統たる「精妙なる三位一体教義」は、「或る意味では決して『非合理的』でも、『ドグマ的』でもなかった<sup>(69)</sup>」のだという。すなわち、

「三位一体」こそが、現世的な「見える集団」としての教会——その意味で「政治的集団」に過ぎない教会——に対して「見えざる神性 latent divinity」……を保証するものであった。教会は、「神の子」イエスの命により「使徒」によって作られ、しかも「聖霊」がいつ、もどの瞬間どの場所においても宿りうる処なのである。それによってのみ教会は他の政治的組織と区別される。だから、もし、「父」と「子」と「聖霊」の統一性が三者の間の何処かで一寸でも破れるようなことになれば、(1)教会は、父なる神との連続性を喪って、この世の人間イエスを教祖とする唯の世俗的集団となるか、(2)信徒の中の誰かが勝手に「神」或は「神とイエス」に自己を同一化することを許すか、(3)或は、教会に宿る「霊」が「聖霊」である保証を失うことによって、各地域のその辺に沢山うろついている呪術的精霊との区別原理を何に求めたらよいか分からなくなつて了い、果ては地域土着的・特殊のであるところの様々なマギー信仰が教会の中に流れ込み、逆に「悪霊」が教会を支配するに至るかも知れない。そうして、教会が俗的集団になり終われば伝統的呪術は自由に流入しうるであろうし、真の信徒は当然教会を離れて勝手に神とイエスを信ずるようになるであろう

から、右の三つの帰結は同時に一緒に出現する。即ちそれは教会の解体に他ならない。<sup>(70)</sup>

それ（アタナシウス・アリウス論争——引用者）は、迫害体系に対して精神が精神である限り本能的に發揮する、いわば物理的な「弾力的反撥力」に依って信仰体系を守るべく必要とされた議論ではない。精神的体系の内的危機を克服してその精神体系を同時に積極的（実定的）な「この世」の制度として確立するために要求された論争であった。「勝利」を得た思想体系が、「勝利者」たるものが逃れ難い人間的墮落から、自己本来の姿を守り抜くべく、自己に課する規律の体系を探し出そうとした論争が、四世紀の教義論争なのであった。……そうして「三位一体」とは、ただ狂信的な妄想家が信じ込んだに過ぎない「非合理的な」教説なのではなくて、「マギーからの解放」を敢行して「物神崇拜」を打破した超越的普遍宗教が、自己をポジティブな形で社会に定着させ、「受肉」、復古的反動と人間の自然的墮落から自らの精神的存在を守り抜くために、不可欠な教義だったのである。「三位一体」が教会制度にとって死活の問題だったのはこの故である。<sup>(71)</sup>

それでは、このようにして「形成」された文化社会のもとで発生する異端はどのような特徴を帯びるのだろうか。藤田は、『精妙なる三位一体教義』の状況に応じた保持が課題である以上、歴史的時局的状況と地域的空間的状況の転変差異がこの世からなくなならない限り、異端は、まさに『全ゆる角度』において、ホンの一寸した微妙な『偏向』として発生して来ざるを得ない<sup>(72)</sup>という。しかも、『転変差異』の世界と『精妙なる統一』とし

てのドグマとの間に殆ど無限の中間項が存在しその中間項がそれぞれに変数であるから、狂いは無限のレベルにおいて無限に発生しうる」<sup>(73)</sup>のである。したがって、

宗教会議が、全ゆるる方向に論理的推理の目を見開いて、年月をかけた精密な討論を信仰の情熱を傾け自己の死活を賭けて展開したのも当然であろう。そうして、その論争は「神の前」の論争であるが故にそれにふさわしい客観性と厳格性を保たなければならない。論争のフェアーネスを保証すべく論争そのものが制度化されざるをえなかった。宗教公會議はまさにその要求の所産であったといえるだろう。<sup>(74)</sup>

こうした論争の制度化のもとでは、異端が生ずる重要な条件の一つは、「既存の正統が世界とドグマを対応づける課題を怠けて、既存の地位にあぐらをかいていると見做される場合である」<sup>(75)</sup>。すなわち、

「転変する状況に対応して「三位一体」を守るべく不断の「理論的鍛造」が行われなければならない教職当事者が神聖なるその仕事を怠け、しかも状況がそうした「理論的弁証」を要求しているとみられるような場合、その場合には真摯なる信徒は止むを得ず自主的に教義解釈の作業に自ら取りかかる。そうして教会の内的危機を救わんとする。しかも尚、教会制度の既存の正統が自己の姿勢を正さない場合、彼は自らの解釈体系を自主的に（勝手に）伝道し始める。ここに至って彼は確実に異端となるであろう」<sup>(76)</sup>

だがその既存の正統が教義上の正統であるかどうかはまだ分からない。公会議の経過如何によっては彼は正統の座から降ろされて異端として「放逐」されるかも知れない。彼は、……経験的の制度上の正統ではあるが内面的思想上の正統では必ずしもない。「三位一体」のドグマが要求しているのは、その両者の一致——すなわち経験的の「内面的正統」である。とすれば異端が発生することは「正統の現世化」（すなわち非正統化）の存在可能性を示唆し、「三位一体」の危機の可能性があることをも意味し、そうして「三位一体」の危機と正統の現世化とが事実存在する場合には確実に異端が発生する。<sup>(77)</sup>

こうして、藤田の提示した第一の類型、すなわち、超越的宗教のもとに「呪術からの解放」を「社会的」に貫徹しようとすることによって、「社会」の革新的な「合理化」が発生し、制度の形成が行われるような文化社会における異端は、「教義についての確固たる理論的体系をもって」<sup>(78)</sup>いなければならない。すなわち、

彼は既存の正統のように現世的制度に依拠することが出来ないから、それだけ一層自らの解釈体系の真理性に強い自覚を持ち、その自覚にだけ自己の依拠すべき足場を見出すことが出来る。だから此処では、異端は一層教義についての体系的理論を持っている、<sup>(79)</sup>というべきである。

かくしてこの第一類型の文化社会における異端は、「正統の自覚に拠って立つ異端」<sup>(80)</sup>としてこそ発生する。そして藤田は、こうした「正統の自覚に拠って立つ異端」が抱いてきたような精神を「内面的正統思想」と呼ぶの



である。この「内面的正統思想」について、藤田は『異端論断章』の「序」において、「歴史の悲劇的な迷路から我々人間を解き放つ道は先ずその迷路の構造を見究めようとする努力からのみ開かれる、と私は信ずる<sup>(81)</sup>」とし、そうした「問いかけ」と問題解決への努力とを保証するような精神こそが「我々の内面的正統思想に他ならない<sup>(82)</sup>」としていたのだった。

この「内面的正統思想」こそが、この『異端論断章』において藤田が追求しようとしたものであったということとはいうべくもないようにも思われるが、同時にそれが、先に見た丸山の『自己内対話』に遺された断章の「混沌への陶醉でもなく、秩序への安住でもなく、混沌からの秩序形成の思考を！ 底辺の混沌からの不断の突き上げなしには秩序は停滞的となる。けれども秩序への形成力を欠いだ混沌は社会の片隅に『異端好み』として凝集するだけで、実は停滞的秩序と平和共存する<sup>(83)</sup>」における「混沌からの秩序形成の思考」なるものに通ずるのではないかという点にも注意を要しよう。この点についても後に立ち戻りたい。

他方、こうした第一の類型の対極に立つのが、第二の類型、すなわち、呪術<sup>まじない</sup>そのものを「祭儀」として「合理化」し、それによって社会的統合を行うような文化社会であった。この文化社会における異端のあり方について、藤田はつぎのように述べる。すなわち、

さて右の典型（第一の類型——引用者）の対極には、いわば自然的社会と呼ぶことの出来る社会と其処に発生する異端の類型が挙げられるであろう。其処では、社会もしくは集団は自然に出来たものだという自己意識が持たれ、その結果その社会の変化も「生成」と「化成」のイメージによって捉えられ、従って「何々

になる」「何々になつた」という自生の論理で理解される。此処では所与の事實はすべて肯定され、その時の社会的習慣とその変化は、其処のメンバーによって対象化されることなく受容される。こうした社会において発生する異端は、(a)社会の肯定的自然観そのものを認めようとし、ない者、(b)他のすべてのメンバーが受容しているその都度その都度の習慣的行動様式から逸脱した行動をとる者、(c)社会の変化を「なり行き」と考えてそれに自動的に適応することの出来ない者である。<sup>(84)</sup>

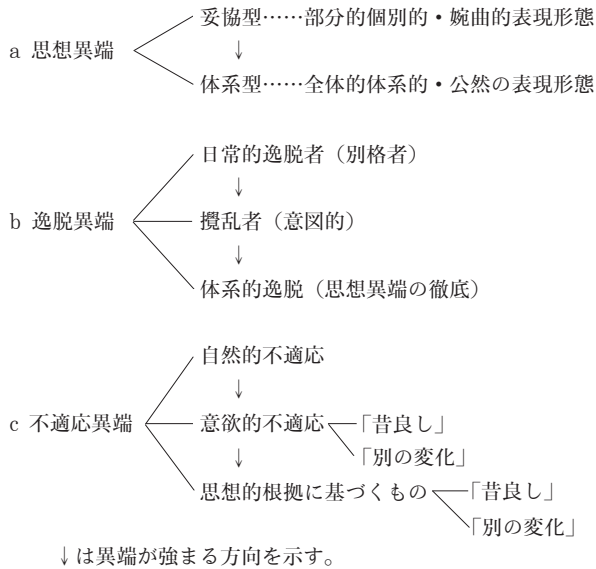
「生成」「化成」「なる」「なり行き」といったキータームを見れば明らかのように、ここにおける藤田が明らかに、やがて「歴史意識の『古層』」へと昇華することとなる丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論を下敷きにしながら議論を展開していることは見易いことであろう。この点についても、後に立ち戻ることとしたい。

この自然的社会において発生する異端の三つのタイプについて、藤田は、(a)思想異端、(b)逸脱異端、(c)不適応異端と名付けるとともに、それらを図4のように示した上でつぎのように総括するのであった。すなわち、

こうして純粹な自然的社会においては、「此の社会」を超えた精神的定点なり実態なりを持って其処から「此の社会」を相対化したり対象化したりするような思想体系は、それが公然と表明される場合には、すべて異端とされる。そうして他方、具体的行動態度において、その場その場の、そしてその時その時の焦規則<sup>ママ(編カ)</sup>(非教条)的調和を乱す具体的人格も又異端者とされる。だから此処では、一方で凡そ体系的な知的思想体

かくして藤田は、ここまで見てきたような「社会の文化的類型と其処に生ずる異端の類型との間に見られる相関関係のいくつかの基本的理念型」を「仮の枠組としながら日本社会における異端の解明に早速飛び込まなければならぬ」<sup>(87)</sup>とし、「日本社会における異端の『原型』」の問題へと論を進めてくのであった。

図4 (『藤田省三著作集10 異端論断章』, 34頁より作成)



系であればそれは丸ごと、異端となると同時に、他方、具体的な場所と具体的な瞬間における具体的人格が異端者となるのであって、「I」の社会すなわち共通の信仰に関する教義が先に存在している（と自ら考えている）社会における異端のように、……末永くその思想的特徴にしたがって、新たに起こる異端をかつて存在した同型の異端の呼名で分類することは起こらない。つまり、此の自然的社会では、異端の「派」が経験的人間の生涯を遥かに超え又「此の世」の王朝・政治体制の寿命をも遥かに超えて絶えず再生させられる（正統の側から）という現象は起こらないのである。<sup>(85)</sup>

## 第二節 日本社会における異端の「原型」

さて、日本社会が先に見た第二の類型、すなわち自然的社会の理念型に近いものであることはいうまでもあるまい。藤田によれば、「血統『原理?』」を体現している天皇制の連綿たる存続に象徴されているように日本社会全体を覆っている意識形態においては圧倒的に第二型の自然的社会が優位を占めている<sup>(88)</sup>という。

かくして藤田は、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』<sup>(89)</sup>の議論に大きく依拠しながら、第二の類型たる自然的社会が圧倒的に優位を占める日本社会における「呪術そのものの、『祭儀』としての『合理化』」の諸相を以下のよう<sup>(88)</sup>に描き出していくのである。

藤田によれば、日本社会にも「神」と呼ばれるものはあるものの、「それはその神に万人・万物が帰依するものとしてあった<sup>(90)</sup>」のではなく、和辻のいうように「何処までも『此の世』の社会秩序の現世的統治者を『神聖化』することが意図されているのであって、『神々』はそのための手段として現われ出たものに過ぎない<sup>(91)</sup>」という。しかし他方で、現世の統治者たる天皇の「神聖性」は、日常的人間能力を超えた威力を待つカリスマ性に由来するものではなく、「彼の血統的『背後に』神々がいるということから導き出されたものに過ぎない<sup>(92)</sup>」のである。「従って天皇の『神聖性』は典型的なカリスマの如き個人的実在としての絶対性を持つものではない<sup>(92)</sup>」のである。この相関関係について、藤田はつぎのように喝破する。すなわち、

かくて奇妙な相関関係がここに現われる。すなわち、天皇は神々の「後裔」たることによってのみ、「神聖化」されるが、他方神々は天皇の「神聖化」のための背景<sup>(93)</sup>||手段としてだけ意味を持つということである。

誰から見て、神聖なものとして仰がれるべき普遍的な神聖者は何処にも居ないではないか。天皇も神々も相対的な、条件付きの神聖者に過ぎない。「条件付きの神聖者」とは実に奇妙な形容矛盾である。<sup>(93)</sup>

そして藤田は、こうした日本的「神々」の相対性とそれの手段性という特徴は、「遂に神々の『不定性』とさ  
らには『茫漠たる彼方への神の蒸発』<sup>ディスアピタ</sup>という特質にまで到達する<sup>(94)</sup>」とするのであった。すなわち、

そしてその「神」の存在の蒸発過程が明らかになるにつれて逆に呪術的祭儀の具体的存在性がますます顕在化してくるのである。祭る相手が消え失せて祭る営みとその営みを行う具体的人格とだけが明かな輪郭をもって立ち現れてくる。「霊」の方は不定化して霊媒行為と霊媒者だけが強い存在性を帯びてくる。<sup>(95)</sup>

ここには「凡ての霊を信ずるな、その霊の神より出するか否かを試みよ」(ヨハネ第一書)とする精神はない、と藤田はいう。なぜなら、「此処では神の方が霊を『拝んで』いる<sup>(96)</sup>」からにはかならない。したがって、「諸霊を区別して精神世界を組織的に秩序づける過程は生ずる余地」はなく、「此処で秩序付けが可能なのは霊の体系ではなくて呪術的祭儀の体系だけである」ということになる。<sup>(97)</sup> すなわち、

祭司＝霊媒者は当然のことながら「此の世」の者である。呪儀の体系は現世的秩序に他ならず、その意味で政治秩序に過ぎない。天皇制の「祭政一致」とはそのようなものである。だから「政治」の観念と意

識が自覚的に独立することはなく、その意味で、非政治的な秩序原理なのである。こうして、呪的祭儀の・政治的な・非政治的な現世的統合体としてだけ体系的秩序付けが生れる。<sup>(98)</sup>

こうした藤田の議論が、「かくて和辻哲郎が肯定的意味をこめて定式化したことは、まさに逆の意味合いをこめる場合にも妥当する<sup>(99)</sup>」と彼自身も述べるように、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』における「神命の通路がきわめて具体的に限定せられているにもかかわらず、その命令を発する神々が漠然として不定である、という顕著な事実<sup>(100)</sup>」や「祀られる神よりも祀る神の方が強い存在を持つ<sup>(101)</sup>」という特質についての議論に大きく（過度に？）依拠していることは見易いところであろう。この点については、このすぐあとで見る「清明心」についての議論とも併せて、あらためて検討することとしたい。

このように具体的な祭祀の営みと、その継承それ自体だけが「確かなもの」として存在する社会では、「祭祀の儀式或は占卜の方法・手続は存在するけれども、その儀礼や手続が『正しい』ものであるかどうかを問い直すことは原理的な形式においては行われえない<sup>(102)</sup>」と藤田はいう。なぜなら、「そうした祭儀の体系自体に関わる疑問が内部から起こるためには、当然、祭儀そのものを時・空を超えた究極的定点に対する手段として見る意識が存在していなければならない<sup>(103)</sup>」からである。

こうした議論を踏まえ、藤田はつぎのように述べる。すなわち、

こうして天皇制の呪的祭儀のもとでは、相手が不定で漠然たるものであるからその相手に対する関係の仕

方を原理的に規定することは出来ず、したがって祭儀の在り方の「正否」が体系的に問題になることはない。この場合に、「とるべき態度」として「一般性をもって言明しうる教えはただ一つである。それは、「邪心を持つことなく素直な心をもって祭儀・占卜に接せよ」という主観的心情の態度についての教えである。これなら相手が何であろうと妥当する教えである。かくて天皇制的意識構造においては神の側に普遍性があるので、はたして逆に礼拝する者の自然心情の側に普遍の状態が要求される。伝統的な「清明心」の説はその結果である。<sup>(104)</sup>

そうして心情の素直さだけを教える教説は客観的な儀式の正否についての思索とは正反対である。前者は態度の自然だけを要求し後者は何よりも「真理に」合致しているかどうかを問題にする。したがって前者のケースでは罪ありとして「追放」されたスサオオノミコトでさえ「素直」であるが故に「愛すべき」存在となる。「追放」しながら何処かで「許して」いる。それは原理的な寛容ではなく、同時に原理的に追放したのでもない。存在を「許す」のではなく「追逐」するのであり、「対決」することなく「許容」する。其処にはドグマは決して生れない。だから又、「客観的」に妥当すべきであると「絶対的」に確信された規範体系にしたがって社会秩序を建設することも起こりえない。<sup>(105)</sup>

ここにおける藤田の「清明心」についての理解と、その事例としてのスサノオ神話への理解は、拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』における「キヨキココロ・アカキココロ」についての検討や、『古事記』と『日本

書紀』におけるスサノオ神話の異同についての検討を経た筆者としては、大いに疑問を禁じ得ないところではある。しかし、その点については後にあらためて立ち戻ることとしよう。

それはそれとして、藤田はこの一連の議論をつぎのようにしてまとめるのである。すなわち、

従って甚だ逆説的であるが、政治社会の統合にとって祭儀以上の規則の体系が必要になるや否や、そのために役立つ限りにおいて世界思想の諸体系がいつも簡単に受容される。「治国平天下」の教えである儒教はもとより仏教のような現世否定的な世界宗教ですらその観点からは受容が許される。かくて「国体の無限抱擁性」（丸山眞男『日本の思想』）と諸々の世界的思想体系の「雑居性」（丸山、同上）とが此の社会の特徴となる。しかし同時に受容された思想体系が一度び祭祀共同体としての国民的統一を打ちこわす可能性を持つものと判断されるやそれは直ちに「外教」・「他神」として異端視される。<sup>(106)</sup>

それでは、呪術そのものを「祭儀」として「合理化」し、それによって社会的統合を行うような文化社会として、以上のような特質をもった日本社会における異端の在り方とはいかなるものなのであろうか。藤田は、これについてつぎのように述べる。すなわち、

かくして古典的な天皇制の意識形態のもとで起こりうる異端は、呪的祭儀の統合体系の中でその中心を占める「公的呪儀」の権威性を脅かすものであることが明らかになった。しかも原理的に脅かすものがすべて



異端なのではない。超越者を規定しようとし、いわば「思想的無関心」の社会では、思想それ自体の異端性が問題とはされない。具体的状況において具体的に「公的呪儀」の権威を貶す場合に始めて異端とされる。<sup>(107)</sup>

こうした異端には、第一に、「氏族の呪儀」や「部落の呪儀」や「個人の呪儀」が、「公的呪儀」に背く場合と、第二に、「外教」(paganism)が天皇制の「公的呪儀」の権威を脅かすようになった場合が挙げられると藤田はいう。<sup>(108)</sup>

そして、この第二の場合としての「異教の異端化」は天皇制的意識構造の危機感の増大と相関的であり、伝統的「政治秩序」が安定している場合には、「受容された世界諸宗教(ならびに思想)は『ハイカラ』な異国の教えとして、或は珍重され、さらには尊敬されさえする」<sup>(109)</sup>にもかかわらず、伝統的「政治秩序」の安定が崩れて流動的状況となり、伝統的意識構造からする危機感が亢進すると、「異端となり、『非日本的なることを教える日本人』として批難・迫害される」<sup>(110)</sup>こととなるという。

藤田がこの「日本社会における異端の『原型』」と題された章で重視するのは、もちろん第一の「公的呪儀」を脅かすものとしての「呪術異端」にほかならない。ここでは、『公的呪儀』に挑戦する呪術がそのこと、によって始めて、『私的呪術』とされ、『私的』な恣意であることによって異端にされる」のだという。すなわち、

ここでの特異性は、……呪儀によって統合されている社会はそこにおける全ての行為が「共同的」である

と同時に「エゴイステック」であり「公」は決して「私」から分離されることのない社会である、という点から生ずる。「公」はオオヤケであって私的な氏・家の「大なるもの」に過ぎず反対に氏・家もまた「小なる公」であって決して私的個人の集合体ではない。そうして個人も又その背に「小なる公」と「大なる公」を背負っている。ここには「私」と向かい合った「公」はない。だからここで「私」が発生するのは、公の連続的系列に背むく者が出現した場合であって、その背反者が個人であらうと集団であらうと構わない。……当然したがって、公の私系列の中心的頂点に立つ天皇の行動様式・呪儀の権威を冒すものが「私的行爲」の極まれる者となる。<sup>(11)</sup>

そして、こうした「呪術異端」としては、第一に「勝手に天皇の風儀を自ら行う者」、第二に「勝手に村の祭儀をとり行う者」が挙げられることになる。

藤田によって「呪術異端」の典型として挙げられたのは、「菅原伝授手習鑑」において描かれる「悪役」藤原時平であり、そこでの彼は『御簾』を蹂躪し『牛』をとき放って祭儀・行事の『座』を破壊しながら、自分勝手に『天皇の粧い』をもって現われ、時ならぬ共同体の『祭りのミコシ』をいとも恣意的に指揮」すること、  
「私的呪儀の実行者として公的呪儀の秩序に対する攪乱的行動者」として登場するとされる。すなわち、

時平は天皇制的「呪儀の体系」の中に発生する異端なのであった。彼は呪儀の全体系を外側から根底的に否定するものではない。むしろ逆に呪儀に依存している。ただ「私的」目的で「恣意的に」呪儀を行って

ることによって異端なのである。彼は裸の「物理的な力」だけに依る反逆者ではない。また「呪術からの解放」を内面的に敢行して現世を超えた原理に仕えようとする者でもない。すなわち天皇制に対する「異教」の徒ではない。したがって「異教」の社会的定着とそれの「異端」への転化という思想のレベルでのダイナミズムはここでは自動的には生じない。<sup>(112)</sup>

しかし、時平のイメージに見られた呪儀体系内の異端は、「呪術の合理化」が一段と飛躍して儒教の受容のもとに日本の国家官僚制の『儀礼』規則に「分限階層」として確立する」と、<sup>(113)</sup> 両極に分解するとされるのである。その両極とは、一つは、「呪儀体系の世襲的『酋長』たる天皇の血統系譜の『恣意的な僭称』」であり、今一つは、「官僚制的儀礼体系（ここでは儀礼は同時に政治的規則でもある）に対して民間で『勝手に怪力乱神を信ずる行為』」<sup>(114)</sup> となり、いわば「呪儀体系内の異端の存在形態そのものが頂点と底辺とに両極分解」<sup>(115)</sup> して、時平の如き包括性を失うというわけである。

「前者の場合に『正閥論争』が現れ、さらにその戯画的形態として『熊沢天皇』が生れる」<sup>(117)</sup> のであるが、問題は呪儀異端における両極分解の他の一極における「社会における『百鬼夜行』」<sup>(118)</sup> にほかならない。すなわち、体内部に浸透しそれを蚕食する。

それは、「天神地祇」に万遍なく敬意をばらう天皇制統合のオーソドキシイに対して、紛れもなく、「天神

地祇」の一端をのみ勝手に取り出すところの異端であった。しかし同時にそれは、時平のイメージに見られたような、天皇制体系全体にとって替りかねまじき包括性を持つものではない。どこまでも諸霊の一つしがつくものであった。そのことによって国家統合を解体させる機能を持つものであった。したがって、この異端の諸形態は「天神地祇」の数が何百とあるのに対応してほとんど無数の型をもって存在する。「霊の合理化」を行わなかった天皇制においては異端の数も又規定不可能にまで無限大となる。

いわば異端も又「合理化」されないのである。<sup>(119)</sup>

『異端論断章』に収録された「未完原稿」は、ここで突然中断され、「未完」のまま放置される。「社会における『百鬼夜行』」、「規定不可能にまで無限大となる異端」、「『合理化』されない異端」は、いかにして呪的祭儀の統合体系の中心を占める「公的呪儀」の権威性を脅かし、天皇制的な国家統合を解体する機能を發揮するのだろうか。藤田は「呪術異端」における「百鬼夜行」の可能性についての議論をこれ以上展開することなく、『異端論断章』の稿を閉じたのである。はたして「百鬼夜行」には、いかなる可能性が開かれていたのであるか。それは、「内面的正統思想」の形成に向ってどのように開かれていたのだろうか。あるいは、丸山のいう「混沌からの秩序形成の思考」へと昇華するような、いかなる可能性を帯びていたのだろうか。こうした疑問には一切答えることなく、藤田の「未完原稿」の筆は擱かれたのである。

### 第三節 「原型Ⅱプロトタイプ」論の呪縛

これまで本章においては、藤田の『異端論断章』に収録された「未完原稿」の内容を詳細に紹介してきた。そのことを通じて明らかになったのは、「異端論研究会」からの離脱と丸山との「訣別」の直前の時点における藤田の議論は、圧倒的に丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論の影響下にあり、ある意味、この「原型Ⅱプロトタイプ」論の強固な呪縛のうちに囚われていたのではないかとということである。

確かに第一章の「異端の諸類型——文化社会の諸類型との相関における——」におけるE・ギボンの『ローマ帝国衰退史』に依拠した、「精妙なる三位一体教義」と「正統の自覚に拠って立つ異端」をめぐる考察は、彼自身が「粗末なものながら私独自のものではあった」と記している<sup>(20)</sup>ように、藤田独自のものだった。しかし、第二章の「日本社会における異端の『原型』」、とりわけその第二節「呪的祭儀としての天皇制と『異教の異端化』」は、そもそも「原型」という言葉を使用しているという外形的特徴においても、また、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』に大きく依拠したその内容上の特質においても、「古層Ⅱ執拗低音」論に昇華する以前における「原型Ⅱプロトタイプ」論の圧倒的な影響下にあったことは決して否定し得ないであろう。

本稿の「はじめに」で触れたように、『異端論断章』の「未完原稿」が書かれた一九六七年以前における丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論と、一九七二年の「歴史意識の『古層』」以降に展開された「古層Ⅱ執拗低音」論との間には——「変えたのにはたいした理由はないのです。実質的に考えが変わったというのではありません」<sup>(21)</sup>という丸山自身の言明にもかかわらず——、「飛躍」といっても良いほどの理論的な発展と成熟が見出されねばならないのである。

それは第一に、「原型」プロトタイプ」なるものが、「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、大陸の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<sup>(122)</sup>しようとしたものであったのに対して、「古層」執拗低音」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<sup>(123)</sup>」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<sup>(123)</sup>」として単離 isolate されるべきものだったということである。

「再構成」と「単離 isolate」との相違は決して小さなものではない。「原型」プロトタイプ」が、あくまでも「天皇制的なるもの」の「原型」として「再構成」されることとなったのに対して、「古層」執拗低音」として「単離 isolate」やれることとなったのは、人類普遍の「未開の野性」ともいうべき、〈人類史的〉な基層に位置づけられるべき普遍的要素にほかならなかった<sup>(124)</sup>のである。

第二に、和辻哲郎の議論との距離の取り方をめぐる問題である。拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』でも論じたように、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」執拗低音」論——は「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<sup>(125)</sup>」ものにほかならなかった。

そこでの丸山は、和辻の『風土』<sup>(126)</sup>を念頭に置きつつ、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」について、①日本は歴史的古代から人種の、言語的、文化的に高度の民族的同質性をもっていったこと、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後続するヨリ高度の文化形態の重畳的累積および基底との相互作用、すなわち規定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たのだ<sup>(127)</sup>。

とりわけ丸山が、「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、連続的發展として現われたことであ<sup>(128)</sup>」としていたことには、「原型Ⅱプロトタイプ」論に対する和辻の『日本倫理思想史』の議論の影響がきわめて強くにじみ出ていることが窺われよう。

同時に重要なのは、丸山の「文化接触と文化変容の思想史」における「原型Ⅱプロトタイプ」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への理論的な発展と成熟は、こうした和辻の影響からの再離脱によってこそもたらされたのだということである。

そして第三として重要なことは、こうした和辻の影響からの再離脱は、「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる議論においてこそ行われたのだという事実である。

そもそも「清明心の道徳」とは、和辻が『尊皇思想とその伝統』——および、その前篇を加筆の上再録した『日本倫理思想史』——において、日本における倫理思想史の最重要の契機として位置づけたものであった。そして和辻にとって、「清明心の道徳」とは、「祭<sup>ゐ</sup>、事<sup>ゐ</sup>の統<sup>ゐ</sup>」<sup>(129)</sup>という「最も古い時代における国民的統<sup>ゐ</sup>」の成立に

よってもたらされた社会構造の自覚によって現われてくる倫理思想なのであって、その本質は「無私性」全体性への帰依」にほかならなかったのである。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ほかならないが、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。<sup>(129)</sup>

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



住することができる。これを古代人はキヨキ心、アカキ心として把握したのである。<sup>(130)</sup>

こうした和辻の「清明心の道徳」に対して、丸山がその「原型Ⅱプロトタイプ」と「古層Ⅱ執拗低音」論において対置しようとしたのは、「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（本稿では主題の関係上ふれなかったが）、倫理的価値意識の古層からみても、もっとも純粹な無垢性を表現しているからである」<sup>(131)</sup>との言明によっても明らかのように、「無垢性Ⅱ心情の純粹性」をこそその本質とする「キヨキココロ・アカキココロ」にほかならなかった。「無私性」か「無垢性」か。「清明心」Ⅱ「キヨキココロ・アカキココロ」をめぐる和辻と丸山の理解の相違は決定的なものだといわねばならない。そして、「原型Ⅱプロトタイプ」論から「古層Ⅱ執拗低音」論への丸山の理論的な「飛躍」はこの点こそ掛かっていたのである。

和辻の圧倒的な影響のもとで、「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、大陸の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」<sup>(132)</sup>しようとした「原型Ⅱプロトタイプ」論においては、まさにこの「再構成」によって、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「共同体的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」という特殊主義的（particularistic）契機と②「心情の純粹性」という普遍主義的（universalistic）契機という両契機の相互関係——制約、両立、結合、矛盾、相克——こそが問題だとされるにとどまったのであり、そこではいまだ、「無垢性Ⅱ心情の純粹性」を本質とする「キヨキココロ・アカキココロ」

という人類普遍の「未開の野性」が「単離(isolate)」されるには至っていない。

そしてまさに、和辻のいう「清明心の道徳」が「無私性、全体性への帰依」として現れるのは、こうした「共同体的功利主義」という特殊主義的(particularistic)契機と「心情の純粹性」という普遍主義的(universalistic)契機とが結合し、後者が前者に制約されるからにほかならないのであった。

しかし同時に、一九六七年——すなわち、藤田の渡英の年——の日本政治思想史講義における丸山が、「古層」執拗低音」論への「飛躍」につながる重要な論理の展開を行っていたことも決して忘れてはなるまい。すなわち、

キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準が、共同体的功利主義の相対性と特別主義に制約されるので、共同体的規範から、特定の共同体や具体的人間関係をこえた普遍的な倫理規範……への昇華がはばまれることになる。<sup>134)</sup>

もちろんこの段階においても、丸山の議論は「原型」プロトタイプ」論の段階に止まっており、「キヨキココロ、ウルハシキココロという絶対的基準」を「単離(isolate)」するまでには至っていない。しかし、こうした「無垢性、心情の純粹性」という「普遍主義的(universalistic)契機」が、「共同体的なるもの」と不可分の「共同体的功利主義」という特殊主義的(particularistic)契機の制約から解放されたとき、前者が「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」へと昇華する可能性について言及されていたことが重要な

である。丸山は一九六七年講義においてようやく、「古層＝執拗低音」の「単離 isolate」へと大きな一步を踏み出そうとしていたのである。

それは、ここにおいてはじめて、飯田泰三のいう「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<sup>(135)</sup>」という〈可能性〉が開かれることとなったからにほかならない。ここにこそ、丸山の「原型＝プロトタイプ」論から「古層＝執拗低音」論への理論的な発展と成熟における最大の「飛躍」があったのである。

逆に言えば、「原型＝プロトタイプ」の再構成に拘泥する限り、「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」されるという側面のみしか視野に入らない。そこでは、「心情の純粹性」や「純粹な無垢性」といった普遍主義的 (universalistic) 契機が「普遍的な倫理規範」へと昇華する〈可能性〉を看過することになりかねないのだ。

さて、こうした三点に照らして見た時、藤田の『異端論断章』における議論はどのように評価し得るのだろうか。

第一に、『異端論断章』に収録された「未完原稿」の第二章に「日本社会における異端の『原型』という標題が与えられているのは、単に藤田の議論と丸山の「原型＝プロトタイプ」論との間の外形的な類似を意味するにほとんどまるまい。藤田はここで一貫して、「天皇制的意識構造」、「古典的な天皇制の意識形態」、「天皇制的『呪儀の体系』」、「天皇制体系全体」、ないしは「呪的祭儀の統合体系」について語ろうとしているのである。そして同時に、こうした「天皇制的『呪儀の体系』」において、「公的呪儀」を脅かすものとしての「呪術異端」をこそ、

「日本社会における異端の『原型』」として描き出そうとしたのであった。それはまさに、「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<sup>136</sup>」しようとする丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」の試みと軌を一にするものにほかならなかったのである。

第二に、『異端論断章』の段階における藤田の議論には、和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』ないしは『日本倫理思想史』における議論への過度な依りかかりがあるように思われる。これもまた丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論と軌を一にするものといえよう。

先にも見た「かくて和辻哲郎が肯定的意味をこめて定式化したことは、まさに逆の意味合いをこめる場合にも妥当する<sup>137</sup>」という言明は、肯定的か否定的かという「天皇制的意識構造」なるものに対する両者の評価の違いがあるにもかかわらず、藤田が和辻の論理展開を丸ごと受け入れていることを示していた。こうした和辻への過度な依りかかりは、藤田の議論の展開を呪縛し、和辻からの再離脱を阻むこととなっていたのではあるまいか。

そしてそのことは、第三の点として、藤田の「清明心」についての議論の混乱として現れることとなった。はたして藤田は「清明心」の本質を、和辻のように「無私性Ⅱ全体性への帰依」として捉えていたのだろうか、それとも丸山のように「無垢性Ⅱ心情の純粹性」として捉えていたのであるうか。

実は藤田の「清明心」論は、この両者を明確に区別することなく、きわめて混乱したものとなっている。先にも見たように、「天皇制的意識構造においては神の側に普遍性があるのではなくて逆に礼拝する者の自然心情の側に普遍的状态が要求される<sup>138</sup>」とし、「伝統的な『清明心』の説はその結果である<sup>138</sup>」とする藤田が、「清明心」を

丸山と同様に「無垢性<sup>139</sup>＝心情の純粹性<sup>140</sup>」という本質において捉え、しかもそれを「普遍主義的 (universalistic) 契機」として把握していたことは疑うべくもない。

しかし藤田がこれにつづけて、「罪ありとして『追放』されたスサオオノミコトでさえ『素直』であるが故に『愛すべき』存在となる。『追放』しながら何処かで『許して』いる。それは原理的な寛容ではなく、同時に原理的に追放したのでもない。存在を『許す』のではなく『追逐』するのであり、『対決』することなく『許容』する。其処にはドグマは決して生れない<sup>(139)</sup>」とし、『客観的』に妥当すべきであると『絶対的』に確信された規範体系にしたがって社会秩序を建設することも起こりえない<sup>(140)</sup>」とした時、「心情の純粹性<sup>140</sup>」という「普遍主義的 (universalistic) 契機」が「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」へと昇華する可能性は、たちまちのうちに閉ざされてしまう。

これは藤田の「清明心」論に、「共同体的功利主義」という特殊主義的 (particularistic) 契機と「心情の純粹性」という普遍主義的 (universalistic) 契機との結合と、後者の前者による制約という論理が存在していないか、らにほかならない。丸山がそうであったように、「清明心」がこの二つの契機によって捉えられているからこそ、後者が前者の制約から解放された時、「心情の純粹性」という「普遍主義的 (universalistic) 契機」が「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」へと昇華する可能性が論理的に開かれることとなるのである。しかし残念ながら、この時点における藤田には、この可能性を掴み取る用意がなかったということである。藤田が「日本社会における異端の『原型』」として捉えようとした「呪術異端」について、「社会における『百鬼夜行』」、「規定不可能にまで無限大となる異端」、「合理化」されない異端」という特質を挙げながら、それら

がいかにして「呪的祭儀の統合体系の中でその中心を占める『公的呪儀』の権威性」を脅かし、「天皇制的な国家統合を解体する機能を發揮する」ことになるのかを描き出すことなく、くだんの「未完原稿」の筆を擱かなければならなかった理由は、ここにこそあったのではなからうか。

はたして藤田は、こうした丸山の「原型Ⅱプロトタイプ」論と和辻哲郎の『尊皇思想とその伝統』の呪縛から、いかにして逃れ出ようとしたのであろうか。次章においては、こうした視点から藤田の「精神史」の試みについて目を向けてみることにしたい。

## 注

- (1) 藤田省三『精神史的考察——いくつかの断面に即して——』、平凡社選書72、平凡社、一九八二年。『藤田省三著作集5 精神史的考察』、みすず書房、一九九七年。平凡社ライブラリー『精神史的考察』、平凡社、二〇〇三年。
- (2) Collick, Martin. 『藤田省三著作集10 異端論断章』（みすず書房、一九九七年）の「まえがき——補註を兼ねて——」に「六七年五月四日、私は英国の地方大学に二年契約の仕事を見つけて（幹旋してくれたのは親友のマーティン・コリックであった）、英国のシェフィールドへと旅立った」（同書、ii頁）とあるように、藤田自身が親友と呼んだ人物である。シェフィールド大学日本研究所の教授、同研究所所長を務め、後年には、筆者の所属する関西学院大学院で副学長、経営戦略研究科初代研究科長などを歴任した。
- (3) 藤田自身によれば、一九六七年三、四月に筑摩書房に渡されたとされる（同前、i—ii頁）。
- (4) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、みすず書房、一九九七年。
- (5) 掲載に至る経緯については、同前「まえがき——補註を兼ねて——」で、藤田自身によって「此の本に収められた一群の断片は、私にとっては厄介な経過を辿って飯田泰三氏らによって故丸山眞男先生宅の書庫の中にあつた複数

のダンボール箱から発見されたものようである。……原稿も『報告』も私のものに間違いのないのに、私の知るころではない経路でもって丸山先生の書庫に送られたらしい」(i頁)などと述べられている。

(6) 筑摩書房が企画した『近代日本思想史講座』第二巻『正統と異端』の刊行を目指した研究会。丸山、藤田と石田雄の三人と編集者たちによって、一九五〇年代末から一九六七年の藤田の離脱を経て、一九九二年末の「明白な終結宣言を伴わない終焉」に至るまで継続された(石田「丸山眞男との対話」、みすず書房、二〇〇五年、八三頁)。『近代日本思想史講座』全八巻は、一九五九年から一九六一年に亘って順次刊行されたが、丸山が編集責任者となった第二巻『正統と異端』だけは、ついに完成を見ることなく、未刊に終わった。しかし石田によれば、丸山には「正統と異端」研究会が終焉を迎えた一九九二年末に至るまで、「同書完成にむけての意図は続いていた」(同前)とされ、このことは一九九二年春に記された『忠誠と反逆——転形期日本の精神史的位相——』(筑摩書房、一九九二年。ちくま学芸文庫、一九九八年)の「あとがき」における「筑摩書房との関係では『近代日本思想史講座』の第二巻に当る丸山編の『正統と異端』が未刊のままになっているという大きな責任が私にあって、その精神的負担が絶えず心にかかっていたので、順序としては何といたってこの講座に決着をつけるのが先決と思っていたからである。この考え方は今日でも捨てたわけではない」(この「あとがき」は、一九九二年春の執筆とされている)という丸山自身の言明にも示されている(『丸山眞男集』第十五巻、岩波書店、一九九六年、一九七—一九八頁)。

(7) 宮村治雄による「解題」によれば、「正統と異端」研究会における「報告」は、藤田渡英の前々日に行われたとされている(『藤田省三著作集10 異端論断章』、「解題」、一四二頁)。

(8) 石田前掲書に所収。

(9) 同前、三八頁。

(10) 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、三五七—三五八頁。

(11) 平凡社ライブラリー『精神史的考察』、武藤「解題」、二九五頁。

「精神史の射程」序説

五五

- (12) 市村編『藤田省三セレクション』「解説」、平凡社ライブラリー、二〇一〇年、四二三頁。
- (13) 『藤田省三著作集』精神史的考察、飯田「解題」、三三二頁。飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために——』、三三〇—三三二頁。
- (14) 竹内光浩・本堂明・武藤武美編『語る藤田省三——現代の古典をよむということ——』、岩波書店、二〇一七年、「はしがかきかえて——研究会のこと、そして藤田省三『語り』の世界」、iii頁。なお、本堂も武藤らとともに、「浪人時代」の藤田とその自宅で開催されていた研究会のメンバーであった。
- (15) 市村前掲、四二八—四二九頁。
- (16) 丸山、東京大学出版会、一九九八年。
- (17) 丸山、『日本の思想』六、歴史思想集、「解説」、筑摩書房、一九七二年月。丸山『忠誠と反逆——転形期日本の精神的位相——』、所収。『丸山眞男集』第十卷、岩波書店、一九九六年、所収。
- (18) 拙著、関西学院大学出版会、二〇一五年。
- (19) 丸山『自己内対話』、みすず書房、一九九八年。
- (20) 同前、一一九—一二〇頁。
- (21) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、東京大学出版会、一九九八年、五三頁。
- (22) 『丸山眞男集』第十二卷、岩波書店、二〇〇三年、一四七—一四九頁。
- (23) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三二四—三二五頁。
- (24) 同前、三一六—三一七頁。
- (25) 飯田『丸山眞男講義録「第四冊」』「解題」、三四四—三四六頁。飯田『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。
- (26) 藤田の思考を貫くこのような問題意識は、終生一貫したものであったと思われるが、これについては行論の中で明らかにしたい。



- (27) 丸山『自己内対話』、二五一頁。
- (28) 吉本隆明「丸山真男論」、『吉本隆明全集7』、晶文社、二〇一四年、七頁。「丸山真男論」は、『一橋新聞』（一橋大学一橋新聞部発行）の一九六二年一月一日 第七一五号から一九六三年二月一日 第七三五号まで、一〇回に亘って連載されたものである。
- (29) 同前、八頁。
- (30) 同前、二三頁。
- (31) 長谷川、講談社現代新書、二〇〇一年。
- (32) 同前、二三三頁。
- (33) 同前、八頁。
- (34) 同前、一一頁。
- (35) 同前、二七頁。
- (36) 『丸山真男集』第三卷、岩波書店、一九九五年、三三三頁。
- (37) 長谷川前掲書、三一―三二頁。
- (38) 長谷川『日本精神史 上・下』、講談社、二〇一五年。講談社学術文庫、二〇一三年。
- (39) 長谷川『日本精神史 近代篇 上・下』、講談社選書メチエ、二〇一三年。
- (40) 長谷川『日本精神史』、「はじめに」、講談社学術文庫、六頁。
- (41) 武藤、前掲「解題」、二九五頁。
- (42) 丸山『自己内対話』、二五一頁。
- (43) 同前。
- (44) 西順藏、阿部隆一、丸山真男『日本思想体系31 山崎闇齋学派』、岩波書店、一九八〇年、所収。『丸山真男集』第十一卷、岩波書店、二〇〇三年、所収。

- (45) 丸山、『文明論の概略を読む 上・中・下』、岩波新書、一九八六年。『丸山眞男集』第十三卷、岩波書店、二〇〇四年、及び『丸山眞男集』第十四卷、岩波書店、二〇〇四年、所収。
- (46) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、一六一―二〇頁。
- (47) 同前、二〇―二二頁。
- (48) 『藤田省三著作集5 精神史的考察』、飯田「解題」、三三二頁。飯田『戦後精神の光芒——丸山眞男と藤田省三を読むために——』、三三二頁。
- (49) 同前。飯田同前。
- (50) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、二二―二二頁。
- (51) 東京大学出版会、二〇〇〇年。
- (52) 東京大学出版会、一九九八年。
- (53) 『丸山眞男講義録「第六冊」』、二五頁。
- (54) 同前。
- (55) 同前、二三―二四頁。
- (56) 同前、二六頁。
- (57) 『丸山眞男集』第八卷、岩波書店、二〇〇三年所収。
- (58) 『丸山眞男講義録「第七冊」』、三二頁。
- (59) 同前、四九―五〇頁。丸山がここで、「参考。レヴィイ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。

- (60) 丸山『自己内対話』、二五一頁。
- (61) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、i頁。
- (62) 同前、一四一頁。
- (63) 市村編『藤田省三セレクション』、「解題」、四二二頁。
- (64) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、ii頁。
- (65) 同前、一二頁。
- (66) 同前。
- (67) Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 邦訳としては、たとえば、岩波文庫『ローマ帝国衰亡史』全一〇巻、ちくま学芸文庫に『ローマ帝国衰亡史』全一〇巻などがある。藤田は岩波文庫版について、「大意を採るためには便利であって私のような語学力のないものにはその限りで役立つが、ギボンの叙述のすばらしいデリカシーや、それ自体としては細かい部分であるがそこに表現されている意味は全体にとっては実に大切であるといったところについては、余り良い翻訳とは言えない」(『藤田省三著作集10 異端論断章』、八頁)としている。藤田がこの「異端論」の執筆にあたり、ギボンの大著を英語で丁寧に読み込んだことが窺われる。
- (68) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、ii—iii頁。
- (69) 同前、一六頁。
- (70) 同前、一六一—一七頁。
- (71) 同前、二一一—二三頁。
- (72) 同前、二二—二三頁。
- (73) 同前、二五頁。
- (74) 同前。
- (75) 同前、二六頁。

- (76) 同前、二六一―二七頁。
- (77) 同前、二七頁。
- (78) 同前。
- (79) 同前、二八頁。
- (80) 同前。
- (81) 同前、三頁。
- (82) 同前。
- (83) 丸山『自己内対話』、二五一頁。
- (84) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、二九頁。
- (85) 同前、三四―三五頁。
- (86) 同前、一二頁。
- (87) 同前、三八頁。
- (88) 同前、三九―四〇頁。
- (89) 和辻、岩波書店、一九四三年。『和辻哲郎全集』第十四卷、岩波書店、一九六二年、所収。なお、この『尊皇思想とその伝統』の前篇に加筆修正を加えたものが、和辻『日本倫理思想史』(岩波書店、一九五二年。『和辻哲郎全集』第十二卷、第十三卷、所収)の上巻第一篇を構成する「神話伝説に現われたる倫理思想」として組み込まれている。
- (90) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、四〇頁。
- (91) 同前。
- (92) 同前。
- (93) 同前、四〇―四二頁。
- (94) 同前、四一頁。

- (95) 同前、四二頁。
- (96) 同前。
- (97) 同前、四二―四三頁。
- (98) 同前、四三頁。
- (99) 同前。
- (100) 『和辻哲郎全集』第十四卷、二九頁。
- (101) 同前。
- (102) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、四三頁。
- (103) 同前、四四頁。
- (104) 同前、四五―四六頁。
- (105) 同前、四六頁。
- (106) 同前、四七頁。
- (107) 同前、四八頁。
- (108) 同前、四八―四九頁。
- (109) 同前、五〇頁。
- (110) 同前。
- (111) 同前、五一―五二頁。
- (112) 同前、五四―五五頁。
- (113) 同前、五五―五六頁。
- (114) 同前、五六頁。
- (115) 同前。

「精神史の射程」序説

- (116) 同前。
- (117) 同前。
- (118) 同前、五七頁。
- (119) 同前、五八頁。
- (120) 同前、ii頁。
- (121) 『丸山眞男集』第十二卷、一五〇頁。
- (122) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、五三頁。
- (123) 『丸山眞男集』第十二卷、一四七—一四九頁。
- (124) 以上については、拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』を参照されたい。
- (125) 同前拙著、二二八頁。
- (126) 『和辻哲郎全集』第八卷、岩波書店、一九六二年、所収。
- (127) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、四五—四六頁。
- (128) 同前、四七頁。
- (129) 『和辻哲郎全集』第十二卷、八二頁。
- (130) 同前、八二—八三頁。
- (131) 『丸山眞男集』第十卷、五六頁。
- (132) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、五三頁。
- (133) 拙著『丸山眞男——「古層論」の射程——』、三二—三四頁。
- (134) 『丸山眞男講義録「第七冊」』、六六頁。
- (135) 飯田『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。
- (136) 『丸山眞男講義録「第四冊」』、五三頁。

(137) 『藤田省三著作集10 異端論断章』、四三頁。

(138) 同前、四六頁。

(139) 同前。

(140) 同前。

(141) 同前、五八頁。

An Introduction to *the Range of the History of Spirit* (1):  
On the Problem between Thoughts of  
Masao MARUYAMA and Syozo FUJITA.

論

Koji TOMIDA

説

Preface

1. The History of Thought and the History of Spirit.
2. The Typology of Heterodoxy and *Magico-religious heresy*.
  - 1) *The Typology of Heterodoxy and the Internal Orthodox Thought*.
  - 2) *The Prototype of Heresy* in Japanese Society.
  - 3) The Curse of *the Theory of the Prototype*.

六  
四