

# 古代日本思想の構造

田 中 元

## (I)

仏教的思想が定着する以前の古代日本人の生活意識ないし思想については一つの通説がある。それは古代日本人は楽天的で肯定的な世界観人生観の持主であり現実的現世的であったというのである。この見方は明治の末に芳賀矢一が発表し、以後多くの学者によって説かれ、一般にあまり疑問とされることもなく受け入れられているようである。しかし楽天的肯定的現実的現世的というような概念は必ずしも明確なものではない。例えば楽天的肯定的世界観人生観というものは屢々オプティミズムという言葉でも示されているが、これも常識的な漠然とした意味でしか使われていない。又現実的という概念についてみても、例えばヨーロッパ人は非常に現実的であると云われる場合もあるし、いや中国人の方がはるかに現実的だとも云われている。それらに対して古代日本人が現実的であると云われるとすればそれはどのような意味で云われるのだろうか。

そして又これらの概念を常識的な漠然とした意味で受取るとしても、それではこのような生活意識が現世否定的な思想である仏教を受け入れたのはどうしてなのかという疑問が生ずる。仏教を受け入れる場合、それを現世的現実主義的なものに変容させて受け入れたのだというのが一応の答であろう。しかし明るく人生を楽しむという心情が生活一般を支配しているとするならば、そこにたとえ変容されたにしても現世否定的な仏教が果して受け入れらるであろうか。いや人生のいろいろな体験から意識していた苦や悲が仏教によって自覚されたのだと云われるかもしれない。そうとすれば苦や悲の意識は自覚されなかったとしても人々の心情の中にあったのであり、それらは明るい肯定的な人生観などというものとどう関係するのかがやはり問われねばならないであろう。

注（仏教以前と以後の日本人の生活意識については例えば辻善之助博士の考え方が代表的なものを示している。それによると、元来純朴で現世的現実的自然主義的であった日本人は仏教をも現実的実際的なものに変容せしめたがしかし「……仏教は国民の思想に圧制的気分を持たしめ、元来天真であり開豁であり明朗であり楽天的であったものが憂鬱暗澹になったということは事実であろう。……平安時代に於て一般に国民

の意気が萎縮し進取の気象が乏しくなり何事にも引込思案になったのはまたこの影響であろう」（日本仏教史Ⅰ14頁）という。そしてこのような考え方を論理的に整理された形で早く提出されたのは家永三郎博士であった。博士の「日本思想史における否定の論理の発達」「外国思想の流入による新しい論理の発生」によれば、古代日本人の思想は肯定の論理に支配されているものであり、その直接的な思想をして一層深い人生や世界への眼を開かせたものが仏教による否定の論理であった、それは恰も西欧において現実的なギリシャ人の世界にキリスト教が否定の論理を齎したのとパラレルな関係にある、そして肯定の論理に支配される古代日本人の根本的性格は肯定の人生観と連続の世界観——即ちたのしき現実の人生を肯定し又それ故にこの世以外の超越的世界を考えず高天原や黄泉国もこの現実の世界と連続的に考えたこと——であり、それが現世を否定して彼岸を定立する仏教によって否定される時大まかに云って古代は中世に移る、のであった。この西欧とも対比され弁証法的に整理された考え方はそれまで羅列的に挙げられたにすぎない日本の思想を体系づけたものとして高く評価されるべきであろう。しかし仏教以前の日本とギリシャとはもちろん異なるし、日本的仏教とキリスト教の考え方ももちろん異質のものである。そして殊にヘーゲルの弁証法によれば否定とは自己否定であり否定されるものは直接体における主体ないし精神であり、云いかえれば主体ないし精神が自己の直接体を否定するのである。そして直接体においても主体は主体であり、否定を通じてその直接体としての主体は消滅してしまうのではなく自己の内に含んでいた内容を展開しそこに自己を自覚してゆくのである。つまり仏教以前の生活意識ないし思想はそれと全く異質のものに変じてしまうわけではない。異質のものに変化したように見えてもそこには一貫した何ものかがあるのであって、我々が考えようとするのはこれがどのようなものであるかということである。云いかえれば現世否定的な仏教を現世的なものに変えつつもそれを受容したといわれる古代日本人の生活意識は如何なるものかということが問題なのである。もののあわれとか無常観というようなものがどうして楽天的に人生を肯定する人々から生じたのであろうか。）

マックス・ヴェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」によれば、ある意味で甚しくペシミスティックな現世否定的なキリスト教（ピューリタニズム）は決して消極的厭世的な生活意識を生まなかった、逆にどこまでも能動的積極的に現実の世界に働きかけようとする態度を生むものであった。現世否定とは従って必ずしも無常観ないし無常感と必然的に結びつくものではない。逆に云えば現世以外の世界をもたなかったということも必ずしも能動的な現世肯定の態度やオプティミズ

と結びつくものではないであろう。

私はこの小論で前述の通説が根拠とするものについて検討し古代日本人の性格を少し掘下げてみたいと思う。ただし以下述べることはすでに他の論文（歴史教育81・2・3号）でかなり詳しく発表したものであったが、いまはやや違う面からあらためて私の考えを述べてみたいと思う。

## （Ⅱ）

芳賀矢一博士は「国民性十論」において日本人の性格として十カ条のものを挙げられたがその中に「現世的实际的」という条と「草木を愛し自然を喜ぶ」という条がある。博士は日本人の性格と思われるものを列挙したのであってそれらのよって来る根拠は挙げられておらず、従ってこの二カ条の間にも別に関係をつけられてはいない。しかし「草木を愛し自然を喜ぶ」の条の始めに「気候は温和である。山川は秀麗である。花紅葉四季折々の風景は誠にうつくしい。こういう国土の住民が現生活に執着するのは自然である。四囲の風光客観的に我等の前に横わるのはすべて笑っている中に住民が独り笑わずにはおられぬ。Vice Versa 現世を愛し人生生活を楽しむ国民が天地山川を愛し自然にあこがれるのも当然である。」と云われており、これに、現世を楽しむ者は現世以外のものに関心を払わぬということから現世的現実的という性格が結びつけられる可能性がある。後の学者はまさにこの両者を結びつけ、日本の自然的条件が現実的現世的楽天的な性格の根拠の有力な一つであるというようになった<sup>(1)</sup>。例えば、最近目についた梅沢伊勢三氏の論文によれば、古代日本人の生活意識は肯定的世界観とも云うべき楽天観であるが「このようなオプティミズムの原因には本源的には古代日本の地理的環境即ち風土自然の状態が強く作用していると考えられる<sup>(2)</sup>」のであり、中国の史書からも日本が気候温和な別天地と考えられていたことが示されており「こうした自然的環境が歴史以前の長期間古代日本人に自然随順、現実謳歌の生活態度を養い上げたことは想像に難くないところであろう<sup>(3)</sup>」ということである。

たしかに日本の気候は温和であり日本の自然は豊かであろう。しかしこれが直ちにその住民をして人生を謳歌させたなどと云えるであろうか。同じ自然条件を前提にしながら逆に無常感をそこから引出す考え方もあるのである<sup>(4)</sup>。

たとえば気候は乾湿の度合を除いては考えられない。日本ではシベリヤの酷寒もなく熱帯の猛暑もない。だから楽だということは一応は云えるかもしれない。しかしそれは多雨湿潤という条件をぬきにした考え方である。日本は世界有数の多雨多雪地帯であり、日本の最も多雨な地域の年間降雨量は熱帯の高温地帯に限って見られる程度

のものである。しかも熱帯の多雨地域では年間数カ月の乾燥期には殆んど雨が降らないのに、日本では雨期乾期の明瞭な交替がなく、従って湿潤ということはまさに日本の気候の特色といわねばならない。<sup>(5)</sup> 世界で最も高温多雨地域のひとつとされるアマゾン流域も東京の夏よりしのぎやすいというようなことさえいわれている。<sup>(6)</sup> 我々はこの湿潤性ということからその住民の性格を規定することも不可能でない。しかしそれは単なる推定であって、気候温和という条件から温和で人生を楽しむという性格を引き出す考え方と同等以上の説得性をもちえないであろう。そこでより以上現実的なものを得ようとするならば人の生きる為の労働に関して自然を考える必要がある。人は自然の中でただ漫然と時を過しているわけではない。自然が笑っていても怒っていても人はとにかく生活を維持する為、食糧をうる為に働いていたのであり、そこに自然がどのような働きをしているかが考えられねばならない。

これについて考える場合我々は採集経済の時代に遡る必要はないであろう。稲が伝わり田をつくり始めてから例えば聖徳太子の時代まで一千年前後の年月がある。そしてそれ以後日本人は稲をつくることを中心に生活してきたのである。そこで今私の考察の対象は弥生時代以降の稲作における自然を対象とすることになる。

考古学者によれば縄文時代も末になると一般に村落は山野の森林を背地とした地帯から河川、湖沼、海浜に面した地帯に移ったのであり、この湿地帯にやがて田がつくられることになる。稲は多量の水分を必要とするから、その点では日本の気候はまことに恵まれたものであったと云ってよい。しかしその恵みを受ける為には実に多くの苦しい労働が要求されたのである。登呂その他の水田址の発掘はそれまでは思いもかけなかったような施設のなされていたことを示した。弥生時代の水田は単に自然の湿地帯を利用したにすぎぬというようなものではない。実際単に湿地に稲穀をまきそれを放置しておけば収穫がえられるというようなことはないであろう。例えば水の調節ということは稲の収穫の為に不可欠の条件である。従って登呂に見られるような畦畔はどこの田にも設けられねばならなかったであろう。<sup>(7)</sup> そしてその畦畔は片側が矢板片側が杭木によって作られ、その矢板は長さ1米巾30糎厚さ4糎以上に及ぶものさえあり、これが一区画に1千枚以上必要であるという。この矢板をつくる為にはまず大杉を切り倒しそれを枯らしてから丸太にし、年輪にそって箭をうち楔を入れ、石製ないし金属製の斧で割って板とする工程が考えられ、これを70—80糎間隔に二列並行にうち込んで始めて畦畔の形ができる。しかもその間には丸太を横に入れたり、粗朶や山土を運んで填めねばならない。ここに投入された労働力の大きさは恐らくそれを作った人々に断え間のない労働を要求するものであったであろう。しかも稲が芽を出してから

はたえず水の状態に注意しなければならない。豊かな自然が大雨をもたらし水の調節の程度を越してしまえばすべては終わってしまう。又自然の恵みは雑草にとっても好条件であり、従って人はたえずこれを抜かねばならない。<sup>(8)</sup>又豊富な鳥獣の害からも守らねばならない。このように営々辛苦の結晶たるべき稲も秋の台風に一度まともにあえば一年の労苦は水泡に帰してしまうのである。和辻哲郎博士によれば、自然の恵みが豊かでないヨーロッパの牧草麦作地帯では、自然は恵みも与えないと同時に苦しみも与えない。土地は一度開墾されれば何時までも従順な土地として人間に従う。農人は耕した土地に小麦や牧草の種子を蒔いてその成長を待っていればよい。土地が湿潤でないから麦畑に畦畔をつくる必要もなく一面に草原のように麦を生えさせる。雑草も麦に駆逐されてしまう弱い冬草である。そこでは自然は人間に従う。人間は能動的に自然に働きかけ自然を自己に従わせるのである。和辻博士はこのような能動的な態度に<sup>(9)</sup>対して、日本を含めてモンスーン地帯の人間の構造を受容的忍従的として把握された。<sup>(10)</sup>自然の恵みの豊かなところでは自然への対抗はありえない故に受容的であり、自然の暴威は対抗を断念させる丈巨大であるが故に忍従的とされたのである。このような見方は少くとも前記の通説よりもはるかに深いものであると云えよう。自然が温和で豊かであるが故に現実の生活が楽しみに満ちたものであるなどとは云えないのである。さてしかし古代日本人が楽天的現世肯定的であったということの根拠として挙げられるものは自然だけではない。例えば家永博士は古事記風土記などに見られる古代の説話や古代人の描写を挙げ、筑波山やその他の地に春秋或は夏男女が集まって飲楽歌舞したという記録から、古代民衆の楽しみに満ちた現実謳歌の姿が見られるとされ、又狩猟文鏡の背文に刻出された素朴な絵画からも、古代人の楽しい歌舞のさまが見られる、とされている。<sup>(11)</sup>しかし博士の挙げられた例は前記拙稿で述べたように宗教的行事に基いたもので、博士自身の云われるように「その源を宗教上の呪術に発し太古極東諸民族を通じて行われた一土俗学的風習にすぎないといえるかもしれぬ」のである。<sup>(12)</sup>非日常的な宗教の場での行状が日常の生活とは異なるものであることは未開人についてしばしば云われることであるが、我々の場合についても、それらがそのまま日常の生活を代表するものであるとは云えないであろう。

註(1) 例えば後藤守一「図説日本文化史大系」Ⅰ・38頁

津田左右吉「文学に現われたる国民思想の研究」Ⅰ・22頁など

(2) 梅沢伊勢三「神話と道德意識」(「国民生活史研究5」所載)32頁

(3) 同 33頁

(4) 寺田寅彦「日本人の自然観」(「風土と文学」所載)32頁

(5) 中野尊正・小林国夫「日本の自然」132～5頁

## 古代日本思想の構造

- (6) 同 135頁
- (7) この前後については、  
八幡一郎「日本史の黎明」149～51頁  
杉原荘介「図説日本文化史大系」171頁 参照
- (8) 安藤広太郎「日本古代稲作史雑考」71頁など参照
- (9) 和辻哲郎「風土」116頁
- (10) 同 34頁
- (11) 家永三郎「日本思想史における否定の論理の発達」17～8頁
- (12) 同 17頁

### (Ⅲ)

前節で私は自然などを条件とする古代日本人の楽天性を否定した。しかしある意味で古代日本人が現実的現世的であったことは否定できない。それは、これも亦芳賀博士以来しばしば指摘されてきたように、古代日本人が現実の世界以外の世界（天上界にしる地下界にしる或は死後の世界にしる）について明確な観念や表象をもっていないということによって示されている。記紀その他の文献にも考古学的遺物にも他の世界についての観念の明確な現われが見られないのである。この点についても前記梅沢氏は通説を肯定し主張されている。すなわち日本の古代神話には充分な意味での来世観がない、ヨミノクニはただ死の国であり、しかもこれに関する物語が古代墳墓の有様に通ずるものをもつことは、ヨミノクニさえ著しく現実的なものとしており、これは古代日本人の現世的態度をよく示している、その意味ではタカマガハラも同様で、その観念化は甚だ稀薄である、死霊崇拜の傾向が不明瞭であることも現実的精神に<sup>(1)</sup>応ずるものであろう、と述べられている。

しかしそれでは何故現世以外の観念が不明確であるのかということを尋ねなければ現実的現世的という言葉の一段深い意味は明らかにならない。この世以外の観念をもたないが故に現実的である、現実的であるからこの世以外の観念をもたないというのでは単なる同語反復にすぎない。松村武雄博士はこの点について詳細な考察を展開され、まず黄泉国の心像の粗朴性<sup>(1)</sup>の原因として、古代日本人が楽天的向日性の性格の持主であったこと、日本神話の意図目的が現実の日本における天皇氏の統治権の神授性合宜性の説示であり、従って冥界の如き非政治的非歴史的な世界は第二義的なものたらざるをえないことを挙げられた。しかし又黄泉国のみならず高天原の心像も素朴であることを考慮するとこの二つだけでは不十分であるとされ、第三の原因として、古典的体系神話の流動性、非低徊性を挙げられた。すなわち日本神話の使命が建国の精神を具現し建国の過程を描出することである故に、第二義的な世界に低徊すること

を許されないのである、と。<sup>(2)</sup>この第一の点についてはそれが疑問であることは前に述べた通りであるが、第二第三の原因についてもなお問題は残るといえよう。他の世界を描写することは天皇氏の権威を増しこそすれ決して減小させるものではないであろう。むしろ天上界地下界現世にわたる最高の権威として天皇氏の権威が保証された方が博士の云われる古典神話の意図に添うのではなかろうか。つまり博士の考え方からすると、他の世界も描写しようとすればできたのであるが、我が古典神話の性格からしてそれが省略されたのだということになるであろうが、果してそうであろうかという疑問が残るのである。

問題は宗教の領域に入ってきている。そこで私は古代日本人の神の観念<sup>(3)</sup>について、それによって古代日本人の現実性について一つの見方を示してみたいと思う。

日本古代の神観念についてまず注目されるのは絶対者の観念が漠然としていることである。仏教にも神はない。しかし仏教には「法」というような絶対的境地があり、又仏陀は理想化され、法の体现者として絶対化された。しかし日本古代には絶対的な神の観念がない。記紀の記述からすれば天皇氏の祖先神としての天照大神が最高の神であるように思われるが、この神については「坐忌服屋而、令織神御衣時」(古事記)「方織神衣居服斎殿」(書紀)という記述があり、その女巫的な性格を示している。それでは女巫としてのこの神が奉仕する神とはといえば、記紀はそれについては何も語っていない。ただ漠然たる神という他はない。しかしヒルメ(日の妻)という別名や、日神と記されていることからすれば、この神は本来太陽神を祀る女巫であったのであろう。<sup>(4)</sup>それが巫覡がその祀る神の神性に与ることにより自らも神となるという古代一般によく見られる現象によって神となったのであろう。しかし最高神としての位置を与えられるならば、より完全に太陽神的性格をもたせるのが自然であるように思われる。それなのにこの神の女巫的性格を相変らず残して描写し、しかもその尊貴性を少しも疑っていない。絶対者の観念はまことに不明確と云わざるをえない。又この天照大神を生み国土生産を行ったイザナギイザナミの神についてみても、その国土生産は諸々の天つ神たちの命によるのである。しかもこの天つ神たちが「布斗麻邇爾卜而」詔りたまったとなつては窮極的な下命者は全く不明不定の存在であるという他はない。この点については和辻哲郎博士がすでに詳細に考察され、<sup>(5)</sup>祀られる神は、祀られると共に祀る神よりも尊貴ではないのだと云われている。自ら神であり、従って祀られるものでありながら他の神を祀る神が記紀の神代史では主役を演じ、それはすなわち天皇の祖先神とそれに関係する神々であり、その他の自然神や祟りの神はただ祀られるのみであつて尊貴性において劣る神なのである。そしてこの尊貴な、祀られると共

に祀る神々がその命を仰ぎ、その意志の通路となる神は不定の神、神の根源でありながら自ら神となることのない神聖な無であるといわれている。神聖な無<sup>(6)</sup>という考え方はとにかく、絶対的な神の観念が漠然としたものであることは明らかであろう。しかも至高の神の性格が漠然たるものであるということは、一般に神の性格が漠然たるものであることを示している。何故なら絶対的な神は神々の根源であり、神々をして神たらしめるものであるが故に、これがはっきりした性格をもたないことは同時に神一般の神としての性格が漠然たるものであることになる。又より实际的に云えば本居宣長のいうように「神代の神たちも多くは其代の人にして、其代人は皆神なりし故に神代とは云なり<sup>(7)</sup>」で、上に見た祀る神は神代の人であり、そこで神といわるべきものはこれらの人によって祀られる不定の神々である。従ってこの不定の神々が漠然たるものであることはすなわち神そのものの観念の不明確を示すことである。

ところでこのような神観念においては巫覡的首長の地位はまことに高いものとなる。古代においては一般に神と人との間の通路たる巫覡は高い位置を占め、首長は同時に巫覡的存在であったと思われる。三世紀頃にこのような巫覡的首長が各地に存在したであろうことは魏志の記述などからも推察できよう。しかも神が個性的な明確な存在でないことは、その神の世界と接触しうる巫覡を神的なものに高め易いであろう。神とはひたすら可畏きものであり、その可畏き神に触れうる巫覡は自らその恐るべき神性を帯びるものとなる。しかも亦巫覡が同時に政治的・軍事的首長として積極的に他の集団を屈服させ、田野を開拓してゆく存在であるならば、その権威はますます強まってゆくであろう。それは政治的統一であると共に神々の統一でもある。服従する側の神々は従属的な位置で支配者の神々の世界に採入れられ、やがて記紀に見られるような天皇氏の祖先神を中心にした神代史が構成される。ここではもはや天皇氏は神々以上の存在である。はじめは背後の神々の権威に基いてその権威を保持した巫覡的首長は、やがて自ら神に昇華し、しかも就中天皇氏は神中の神、他の神々の上に立つ神となったのである。政治的に服属することはその奉ずる神々の祭祀権を献ずることであり、それを受入れることはその神々を含めた集団全体を服属させることであった。神々を祀る権利、祀らせる権利は天皇氏に集められた。天皇は漠然たる神性の世界と人の世界との間に立ち神性の世界の神聖性を体現して人の世界に臨む神である。対象的にとらえられない神性は天皇において具象化され、神性の権威は天皇に収斂するのであった。祀る神が祀られる神より尊貴であるという観念はこのような巫覡的首長の存在によって可能であった。天照大神が女巫としての性格をもちながら少しもその権威を疑われていないことも、こういう考え方からすれば当然のことである。



すなわち日本古代の神観念の特質は、神が漠然とした形なき神性であること、そこからして又人を神と観念したことにある。云いかえれば絶対者の観念が不明確であり、本来絶対的でないもの、相対的なものを絶対者としたということである。更に云いかえればこれは神を対象化しなかったということである。

このような云い方にはしかし異論が起りうるであろう。その一は一般に古い時代には物事を知的な対象とすることはない、絶対者の観念の不明確は歴史的に未発展の段階の当然の現象である、ということであろう。しかし記紀を編纂した人々は決してそのような低い段階の人々ではない。天御中主神というような抽象神さえ考え出されているのである。例えば天照大神をより完全な太陽神として描かなかったのは、そこまで考えられなかったのではなく考えなかったのであり、更に云えば考える必要がなかったのである。絶対者の観念が不明確であり、相対者を絶対者と考えるところでは祀られる神よりも祀る神の方が高いのである。すなわち上のような考え方は未発展な段階に共通なものではなく日本古代に特有の考え方である。

第二に、絶対者とはそもそも限定されないものである、絶対者については *omnis determinatio est negatio* であり、限定されればそれは有限者相対者であるにすぎない、従って古代日本人が神を漠然たるままにおき対象化せず限定しなかったのは正しい態度であり且つ特殊なものではない、といわれるかもしれない。

しかし問題は対象化の態度の有無である。もちろん我が古代にも宗教観念、神観念の発展はあった。「草木もよくものいう」と考えられた時代には、人間の社会は濃密に測り知りがたいものによって包まれていたであろう。が次第に人智が進むにつれて例えば箭括氏麻多智が夜刀の神を追払って農地を開いた話や茨田連疹子が神の真偽をたしかめた話などに見られるように、従来神とされてきたものが、その異常性を失って神の領域から追放されて行った。しかしこれは神を対象化したことを意味するものではない。神は相変らず漠然たる神性なのである。後世の、神よりもその神をまつる神社の森厳な雰囲気の方が重要と思われるような神道のあり方を思えばわかるように、古代の神は神というよりはむしろ神性である。神功皇后が新羅国を教えた神にその名を尋ねたという記事に示されるように、神は形のない漠然たる神性であり、名を問われることによって一定の神としてあらわれるのである。民俗学が示すように、神を寄せるものの最初の問が「どなた様ですか」で始まっていることも同じ事情を示すものと云えよう。<sup>(8)</sup> 神はいわば人間によって顕在化するのである。

それに対して *determinatio est negatio* とは神についての対象的研究を踏まえての発言であり。神は限定されないというのはそういう態度の上に立つ自覚的命題である。

神とさえいえば可畏きものとしてその前に拝跪する態度は最初から対象的探究を放棄しているのであって、ここには神は限定されないという自覚的命題は生じない。なるほど絶対者は限定されない存在である。それは対象的に追求すればするだけ大きく深く広く無限であろう。対象的思惟は結局自己の無力を知らざるをえないであろう。しかし始めから対象的思惟を欠き、神の世界に感覚的感情的に触れ、そこに止まり、それ以上進もうとしない態度はヘーゲル流に云えば絶対者の直接体に止まることである。対象的思惟が追求の極その無力を自覚せしめられる時に到達される絶対者の超越性無限性は、意識され自覚された無限性である。対象化されない漠然とした神性は黒牛を弁別しえざる闇であり雲なき蒼穹である。神は人の世界に関係する限りにおいて「顕わされ」その蒼穹や闇から浮び出て形あるものとなるのであり、それは無意識的無自覚的絶対者とでも云うべきものである。従って対象的態度を欠くというところからする絶対者の無限定も日本古代の神観念の特質の一つと云ってよい。

さて我々はこのような古代の神観念の性格を直接的即自的なものといえることができる。これは神を対象化せず無自覚的に神の神々しさに包まれることである。それは神々しきの前に拝跪して、その神々しきものを対象的に追求しない態度である。従ってこれは悟性的徹底性の不足とも云いうるものである。ある線の背後については判断を停止してしまうからである。見方を変えればこれは合理に対して非合理を、形あるものに対して形なきものを、事物に対して関係を重視する態度である。神は非合理的なもの、形なきもの、事物ならざるものであるからである。或は和辻博士がモンスーン地帯の人間の構造として示された受容性という概念も同様のことを示すものである。神という人間生活にとって根本的根源的なものに対して、それを対象化せず、ただそれを受入れそれに服従する態度はまさに受容的忍従的というべきものだからである。しかしこの非合理的、無形的、関係的、受容的というような特質はそれらの反対概念である合理的、有形的、事物的、自発的或は能動的という概念と対立するものと考えられてはならない。たとえば受容性について考えて見ると、これは単なる服従性受動性を意味するものではない。同時に自発性能動性を自己の内に含むものである。それは例えば祖先神の観念において示されている。記紀の神話、云いかえれば公の神話において血統的系譜的観念が神代と人代にわたって、一貫した特質をなしていることは周知のことであるが、民間の信仰においても祖先神の観念が、山の神田の神などの観念と融合しながら主要な神観念をなしていたことは民俗学の示すところである。そして祖先神とは人間の祖先が神々に昇華したものであり、ここには神と人々の間に暗黙のつながりがある。神とは人間社会の尺度を超えた恐るべき存在であり、それに対し

てはひたすらつつしみうやまうべき存在である、が祖先神の観念はその恐るべき神が同時に自分たちの繁栄無事を願ってくれるであろうという期待と甘えをひめている。祖先神はその子孫の集団の見えざる一員である。従ってこの観念においては神々に服従することは同時に自己の属する集団、ひいては自己の無事繁栄を自発的にのぞむことである。自発的能動的に神をまつことは神に服従することと同一のことである。日本の自然が抵抗を断念させるほど巨大な力をもつと同時に豊かな稔りを与えてくれるものであったことが思い合されよう。人は自然の恵みを受ける為に能動的に自然に働きかけねばならない。しかし自然は大きく人間の能動性を包むものであった。

同様に非合理は合理を包み、形なきものは形あるものを包み、関係は事物を包む。一般的に云えば漠然たる絶対者の観念は相対的な現実の諸々の要素を自己の中に含むのである。ただその相対的なものの根柢たる絶対性への徹底的な追求を欠くが故に、例えば対立するものも矛盾対立するに到らず反対対立に止まるのであり、従って又容易に他に転換するのである。絶対的なものに服従し受容的であることは、あきらめとかもののあわれとか無常感を生ぜしめるであろうし、又一般に執拗を忌む心情となる。しかしそれらは戦闘的であることを妨げない。勇猛であり残虐であることが柔和であり妥協的であることと同居している。相対的なものを絶対化してそれに固執することは、その相対性の暴露と共に一転してそれを捨て去ることになる。しかも根柢において受容的であることは常に相対的なものへの執着を断つことを予想しているのである。

絶対者はある意味で超越的なものでなければならない。それは相対的な現実の世界を超えたものでなければならない。しかし日本古代の神は超越性を明確に示していない。それはすなわち又相対者を絶対化することになる。これはしかも神観念にのみ止まらない。神観念は同時に諸々の事物に対する考え方を現わしている。従って相対者を絶対化することはいろいろな面で示されることになる。しかしそれらは根本的なところまでつきつめられたものでない為に容易に他に転換することになる。例えば合理的な面に対立すると考えられる概念も漠然とした非合理的な領域では互に融け合っており、合理的に見て対立する概念間の対立が如何に尖鋭であろうとも、何かの機会にその合理的な概念が動揺すると忽ち反対の立場に転換してしまうと云うことが起るのである。超越神という或る意味では非常に非合理的なものを設定する立場は、それが相対的なものに止まらず能動的に絶対的なものを追求するという態度をもつ限り、現実に基づいた合理的な態度となる。それはたとえば概念を根本までつきつめようとする態度でもあるからである。それに反して超越神をもたない立場は、相対的な

ものを絶対化するが故に或る意味で非常に非合理的な態度となることになる。絶対化されたものはそれを対象化することを許さないからである。又日本の社会が縦の社会であると云われることもここに関係する。神の世界と人の世界が断絶せず相対者がその境界にあって自ら背後の神性の権威をになうとなれば、人間の世界の秩序はその権威に基く他はないことになるからである。アカキココロというような言葉で示される古代日本の道徳が天皇に帰趨するものであったことも亦ここから考えられるであろう。

註(1) 梅沢 前引書 36, 7頁

(2) 松村武雄「日本神話の研究」Ⅱ 416～9頁

(3) 拙稿「古代思想一考」(工学院大学研究報告7号)

(4) 松村前引書 571～8頁

(5) 和辻哲郎「日本倫理思想史」上第1編第2章

(6) 和辻 同書 76頁

(7) 本居宣長「古事記伝」3の6

(8) 柳田国男「日本の祭」(角川文庫) 182頁

#### (IV)

さて以上の甚だ簡略化した不十分な検討からも私は古代日本人の意識が現実的現世のであったと云うことはできると思う。しかしそれは現世を楽しみ従ってその他の世界を考えなかったという意味ではない。相対的な現実の世界に止まりその外へ出ようとしなかったという意味である。外へ出るというような言葉は広さを意味するように思われるかもしれない。たしかにそれは広さ狭さを意味するものでもある。しかしそれは同時に深さ浅さの問題でもある。人神を現実の境界としてそこに現実を限ってしまうことは世界を閉ざされた世界とし現実を狭いものとする。しかし神はとにかく矛盾を越えたものであり「尊きこと善きこと功しきこと」のみならず「悪しきもの奇しきもの」なども人間の尺度を超えるならば神とされる<sup>(1)</sup>。善悪、美醜、正邪など人の世の尺度は神々には通用しない。「聖」と「俗」とは絶対に異質のものと云ってもよい<sup>(2)</sup>。しかし絶対的に異質のものはかえって対象たりうる可能性を有してもいる。そして対象的に思惟するとなれば、俗の世界の尺度を純化ないし強大化してあてはめてゆくことになるであろう。例えば神の善さとは、善のアイデアとしての善さでなければならぬであろう。しかし暗黙の関連が神と人との間にあり、且つ神が漠然として対象化されない場合にはこの純化強大化更に云えば徹底化は行われないことになる。現実の世界を越える所で判断が停止されてしまえば徹底的な思考は不可能である。しかも神が実は相対的なものであり、そうでありながら現実の世界で絶対化されているとすれば、

現実の世界における根本的なものについて徹底的な思考を営まないということになる。それはすなわち前に見たように矛盾するものを共に許容することにもなる。矛盾対立するまで概念を合理的につきつめず漠然としたものにそれらを包ませてしまうからである。これは即ちある意味での浅さを示すものと云える。

従って古代日本人は現実の世界を自覚的に肯定したのではない。自覚的な肯定のないところには又自覚的な否定も生じない。絶対者の自覚を欠くところにはこの世の絶対的否定はありえない。仏教によって齎らされた現世否定の思想も、このような意識の地盤の上ではその絶対性を失うであろう。仏教を現世主義的に変容して受入れたということはこの事情を示すものである。逆に云えば絶対者の欠如こそ仏教をはじめもろもろの宗教や思想の流入を許容したものである。神を対象的に考えないということはその漠然たる領域に、観念的な宗教や思想を無抵抗にとり入れる可能性をもつことである。しかしこれは又それらを自覚的徹底的に同化しないということであり、従って地に根づいた伝統となしえないということでもある。

再び梅沢氏によれば、<sup>(3)</sup>古代の楽天観、古代のオプティミズムは決して古代にのみ限られるものではなく、時代の変化を通じて永く民衆生活の中に生きつづけたと云うことである。そしてその例証の一つとして「古代精神とは全く異質的なものと考えられ勝ちな中世的遁世思想の如きも、自然との融合をこいねがう古代的な生活意識とは全く無関係ではない」ということが挙げられている。これは「ツミ」についての検討をふまえての言であり、それによれば古代日本人に「ツミ」と観念されたものの殆んどすべては農耕及び機織に対する妨害行為であった、つまりこれを拡大して云えば「ツミとは自然の中に根を下ろした古代人の無事平穏な社会生活に対する破壊的行為を指すものといえる」のであって、ここにはキリスト教における「姦淫」の罪や仏教における「殺生」の罪の意識がない、ということは「人倫」の関係に発生する「ツミ」はさほどの重大問題ではなく、人間の自然的行為はむしろ明らかに謳歌されている、つまりここにも「人間肯定的なオプティミズム」があるのであって、自然と結びついた平穏な生活こそ彼らの最も求めて止まぬものであったのである。従ってこの自然との結びつきを願うところに中世的遁世思想と古代意識との共通性があるとされているのである。

しかしこの場合「人間肯定的オプティミズム」という言葉の意味がよくわからない。ありのままの人間の生き方を肯定するという意味であろうか。キリスト教や仏教はそれに対してそういうものを認めないから「人間否定的」というのであろうか。いずれにしてもこのような見方は人間が社会的存在であるという条件を全く無視したもので

ある。社会の習俗の拘束力は古代に溯る程強まりこそすれ弱くはないというのが一般的な考え方であろう。古代日本人も亦社会の一員としてその社会の拘束を受けたのである。まして前に見たような閉ざされた社会という性格をもった古代日本の社会では慣習や道德の掟はかなりきびしかったのではないか。魏志倭人伝によっても大人と下戸との間には明確な差別があり、そこには一つの社会的制約が明らかに示されている。たとえば生殖行為の描写に罪悪意識をもたないことなどから人間肯定的オプティミズムを引出すことはできない。未開人の社会にも性道德が我々の眼からすれば甚だルーズであるものがある。しかしそれは社会的制約のルーズさを意味せず、又人間肯定的楽天観などを示すものではない。

又自然と結びついた安穩な社会生活と云うものはたしかに古代日本人の願ったものであろう。しかしそれが自然との融合をこい願うものであるということから中世遁世思想と関連があるという見方は甚だ抽象的な自然観と云わねばならない。自然との融合をこい願うとはどのような意味かがあまり明らかでないし、中世遁世思想における自然と社会と個人の関係も考えられねばならないであろう。ここで詳しく述べる余裕はないが、中世遁世思想は現世を否定するものではなく、従ってたしかに古代意識と逆のものではない。むしろ古代意識の中に含まれていたものが、仏教などの影響によって現われてきたものである。聖徳太子の遺誡とされる「世間虚仮、唯仏是真」という考え方も、古代意識が積極的に現世を肯定も否定もしていないところに受入れられたのであり、従って又徹底的な現世否定を意味するものとして受取られなかったと思われる。絶対的なものに対して受容的であることは始めから無常感的な感情の可能性をもっているのである。

ところでこのように日本の意識ないし思想の原型を理解しそれを日本の思想の歴史にあてはめて見てゆくことには異論が生ずるかもしれない。固定した枠をあてはめてゆくことになるからである。しかし何らかの原型的なもの、何らかの枠はなければならないし、それがどの程度現実に適合するかが問題なのである。それを現実と対比させてゆく過程で原型ないし枠はその正当性を保証され、或は修正されるであろう。

丸山真男氏は、思想が孕まれくる過程でのアンビヴァレントな可能性に注意しなければ思想史の研究は不毛のものになると正当な指摘をされて、一例として武士の主従関係のモラルを挙げておられる。それによると本来の儒教における君臣関係は双務契約的な色彩をもって「君君たらざれば去る」という立場に立つ。しかし日本では戦国武士から明治以降の天皇制にいたるまで「君君たらずとも臣臣たらざるべからず」というモラルが見られる。これは君主に対する盲目的服従ないし奴隸的屈従とい

う契機の強いことの証拠であると云われているが、単純にそれだけで片づけられない。「君君たらざれば去る」という立場は自由ではあるがしかし君自身を変えてゆこうという積極的要素はここにはない。ところがどんなに主君が悪くてもその下から去るわけにゆかないということになると、どうしても主君を正しくしてゆかねばならないという能動的な要素がでてきて諫争の契機が強く現われることになる。こういう点からして「君君たらざれば去る」という方が自由で「君君たらずとも臣臣たらざるべからず」という方が権威に対する屈従であると簡単に云えないのだと云われている。

私の考え方からすれば「君君たらずとも臣臣たるざるべからず」という観念は古代の神的権威に対する観念に由来するものである。現世における絶対者（と観念されたもの）に対して受容的であるところからは君君たらざれば去るという考え方は生れにくい。しかし受容性は又決して単に受動的であることを意味しなかった。たとえば自然という絶対的なものからその恵みを受ける為にも能動的に自然にゆきかけねばならなかったし、神という絶対者も人が能動的にまずそれを顕わさなければならなかった。漠然とした権威は人の能動的な働きかけを通じて逆に人間に働きかけるのであつた。つまり儒教によりながらもそれが日本的に変容されたものになった日本の武士的モラルも我々の考える原型に適合しているのである。

註(1) 本居宣長「古事記伝」316

(2) デュルケム「宗教生活の原初形態」56頁  
古野清人訳

(3) 梅沢 前掲書 41～3頁

(4) 丸山真男「思想史の考え方について」（「思想史の方法と対象」）30～32頁

（本学教授・哲学）