

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ（3）

遠 藤 興 一

4 哲学と宗教のあいだ

視野をヘーゲルと丸山のつながりに転じてみたい。理由は丸山のキリスト教理解が神学面からだけでなく、哲学・思想面を通して深められ、そこにおいてヘーゲルの果たした役割が小さくなかったこと。ヘーゲルとの本格的な出会いが師、南原繁を通じて行われたこと。その一方、高校時代からのマルクス主義への傾倒が、同時にヘーゲル左派への関心を惹起したことなどによるからである。

ぼくはマルクス主義者にもコミュニストにもならなかったけれども、若いときに決定的といっていいほど影響を受けたのは、やっぱりマルクス主義だ。そうして大学を卒業してから、ぼくの場合はドイツ観念論なんだけれど、ともかく、「観念論」とかなんとかいってそれまでけなしていたその観念論にだんだんいかれていく。⁽¹⁾

南原の大学における講義はカント、ヘーゲル、その前にギリシャ哲学、そしてキリスト教哲学を講じ、さらに近代へと転じ、丸山はここでプラトンに始まる西洋哲学史に対する政治学史的アプローチを咀嚼、数

延、そして系統的な理解の仕方を学んだ⁽²⁾。つまり「私は大学に入つてようやくドイツ観念論にはじめて出会ったのである。もっと具体的に言えば、それはヘーゲルの『歴史における理性』(Vernunft in der Geschichte, Lasson-Ausgabe)をテキストに用いた南原繁教授の演習に出席した時であった。ヘーゲルは圧倒的に私を魅了した」。⁽³⁾この時南原は、ヘーゲル哲学のなかでもスケールの大きい歴史哲学講義をとりあげ、これを批判的に読み込む授業を行なっている。ヘーゲルを批判的にとりあげた背景には、永年にわたるカント研究が存在したが、丸山にとってのヘーゲルは、カントよりもマルクスに近い歴史哲学、すなわち「思惟の論理内在的な発展」と「イデオロギーの歴史的発展」を段階的に整理する、その方法をもってヘーゲルを理解しようとする姿勢に特徴があった。

歴史哲学などは読んでいておもしろいですね。もとは講義だけれど、名文です。けれど、南原先生はヘーゲルに批判的だから、「ドイツを見たまえ、ヘーゲリアンはみんなナチに行っちゃった」って、ぼくがヘーゲルに夢中になっているものだから、よく言いました。⁽⁴⁾

カントや新カント派に特徴的な、価値と存在の二元的峻別、分離は、丸山にとってただちには首肯し難い主張、立場であり、その点弁証法的な世界観に立つヘーゲルのほうがはるかに納得のいく論理を丸山に提供した。というのも、「歴史の認識主体それ自身が、歴史的動向の中で動き、行動している人間である。それがどうして、神様みたいに歴史に対して『外から』意味を付与するといえるのか。それが新カント派的認識論を歴史理論としてみるとき、ぼくにいつもつきまとうて離れない疑問です」(座談、第8巻、P.250)。しかし一方、南原の講義は歴史内在的な政治哲学を説くことにおいて、丸山自身そこに深い親近感を持ったことも

事実であり、新カント派の「批判的方法」から学んだものは主として二つあった。認識論としての「模写説」への批判と、事物の「起源」や「発生」を事物の「本質」とみる「発生的方法」の限界認識がそれである。結果的に、それが丸山をしてマルクス主義哲学に全面的なコミットを行ううえで、ブレーキをかける作用を齎したことを、後世の我われは丸山自身の回顧から知る。

ヘーゲルの「批判」の個所で、カントが理性批判で設定した限界をヘーゲルが踏み越えたことを鋭く難ぜられながらも、それが「あくまでドイツ理想主義の継承」であり、したがって「ヘーゲル哲学は断じてナチスを基礎づけることは出来ぬ」といわれているあたりは、（南原）先生の当時のパセティックな心境を彷彿たらしむるものがある。⁽⁵⁾

これは1936年度の「政治学史」を聴いた時の印象であるが、この年の講義は後に南原自身が語っているように、世相は2.26事件の直後であり、反時代的、かつ超学問的な動機が強く介在し、雰囲気としても周囲は幾分パセティックな空気をただよわせており、心ある受講生をして内心震撼とさせるに足るものがあつた。だが、助手となって研究指導上の関係ができると、両者の間には、徐々に方法論上の懸隔が明らかとなる。丸山のヘーゲル傾倒に再三注意を促す南原に対して、丸山は素直に従うことができなかった。なぜなら、「私がヘーゲル体系の真髄と見たものは、国家を最高道德の具現として讃美した点ではなくて、『歴史は自由の意識に向つての進歩である』という彼の考え方」⁽⁶⁾にあつたから。もっとも、南原の指導がすべからくヘーゲル哲学の内容に及んだわけではなく、普段あまりにも「ぼくがヘーゲルに夢中になっているもんだから」⁽⁷⁾あえて釘をさしておく、といった程度の批判でもあろうか。しかし結局のところ、ヘーゲルへの傾倒が高校時代から続くマルクスへの親

近感を突き崩すまでには至らず、ヘーゲル左派を介して観念論に逆転をもたらしマルクス主義的世界観は、その後の丸山思想史研究にとって、必ずしも主要なテーマとはいわないにしろ、確かに「隅の首石」になった。

ヘーゲルの場合は非常に観照的で後ろ向きです。つまり哲学が時代をトータルに認識できるのはいつも「後ろから」だ、というので、ヘーゲル哲学における保守的要素の一つになるわけです。ところがマルクスはこれをひっくりかえして読んだ。ある時代をトータルに認識することに成功すれば、それ自体その時代が終焉に近づいている兆候を示す、こういう読み方なんです。そこにデモーニッシュなマルクスのエネルギーが生まれてくる。⁽⁸⁾

このように若き日の丸山を魅了したヘーゲルの歴史哲学について、本稿との関連で若干の補足説明を加えておこう。ヘーゲルの場合、絶対者を表象において示すものは宗教であり、絶対知はその絶対者を「絶対精神」(Absoluter Geist)の自己認識とみなされる。従って、キリスト教をいかに評価するかという問題は、ヘーゲル哲学の基本的な性格理解にかかわるものとなり、一方でヘーゲル哲学はキリスト教を正当化するための護教論であるという見方を生み、他方でユダヤ=キリスト教を哲学のなかに包摂し、解消してしまうという批判的な見方を生む。この点において「キリスト教の教義史をみて一番厄介な問題は、キリスト論(Christology)なんですね。つまりキリスト教の異端というのは、初期の教義史では二つの形で出てきます。イエス・キリストをあまり神のほうに近づけて、神性だけを強調すると、これは神と人間の永遠に交わらない二元論になって、異端にされる。けれども逆に“人間キリスト”、つまり歴史的に生まれ、死んだイエスの方だけを強調すると、これまた古典ギリシャ思想に近づいて異端になってしまう。イエスはあくまで神

人（Gottmensch）なんです」（集、第11巻、P.191）。ヘーゲルにおいて歴史をつかさどる神は、当初純粹思惟の対象であったが、やがてこの自己規定は世界像を構築する過程で、人間精神の発展を6段階に分けるなかで論じられ、それは意識、自覚（自己意識）、理性、精神、宗教、絶対知の順に昇化していく。それぞれの段階が順次弁証法的な内部発展を繰り返して、最終的に絶対知へと導かれる。なかでも、宗教についていえば「信」（Glaube）には信仰という意味のほかに「信念」という意味があり、ヘーゲルはこの信念を「確信」（Überzeugung, Gewißheit）と表現する。すなわち、世界認識や価値判断に際して、個人の信念、自己確信を重視したのである。従って、宗教はこの哲学的結論に至るための一段階を構成、絶対知のひとつ手前に位置させる。この地点から理性による認識知、感性による体験知が宗教のなかに深く関わってくる。そして、ヘーゲルはイエス（神人）の出現にともない、歴史のなかに決定的な転換をもたらし、それが世界史を動かすうえにおいて重要な役割を果たしていくと考えた。ところがこのような宗教理解によって、「政治社会の固有な価値は非常に力説しているけれども、（結局）それを絶対化してしまっ、それを超える価値というものがなくなって、それが他の文化を全部併呑してしまう」⁽⁹⁾なら、それはもはや弁神論、護教論以外の何物でもなく、政治哲学、歴史哲学にとって固有の領域や価値は存在し難いことになる。丸山はこの点に深い疑問を抱いた。

ヘーゲルは歴史哲学の元祖みたいにいわれるけれども、ヘーゲル歴史哲学は根本的に弁神論ですよ。もちろんドイツ観念論のなかではいちばん歴史内在的な見方をするわけだけれど、結局、歴史というのは神の世界計画の実現の過程であり、目的論的ですね。⁽¹⁰⁾

丸山はヘーゲルをしばしばとり上げ、それとの関連で、「西欧の歴

史意識というものは世俗化されたキリスト教神学にはかなりません。ヴィーコ以後の西欧の歴史哲学は、中世以来のキリスト教歴史形而上学が世俗化されたものにほかならず、世界過程の弁神論的原理の直観としてあらわれています」⁽¹¹⁾。そして、南原とは異なる角度から「ヘーゲルはもとよりトライチケをキリスト教的共同体 (corpus christianum) の普遍的な理念を前提としたところに、後年のナチの道徳的ニヒリズムとは截然と区別される一線が存する」⁽¹²⁾ 事実に注意を喚起した。やがてヘーゲルからヘーゲル左派へ、さらにはマルクスに通じる哲学的系譜をたどり、一応の総括的理解に到達する。戦後まもなくの1946年、静岡県三島市で催された庶民大学用の講義要綱を見ても、こうした総括は踏襲されており、同要綱の記述に即していうなら、「ヘーゲルの死後」、彼の弟子がヘーゲル左派とヘーゲル右派に分裂し、右派はカトリック的保守主義となり、左派からフォイエルバッハが出て、それがマルクスへとつながっていく。ヘーゲルの場合、あくまでも理念が現実との間で橋渡しの役割を担い、つまりは「現実のなかに理念を持ち込み、それによってカントの抽象性、空虚性を克服しようとした」⁽¹³⁾ ことを評価する。この論旨は丸山の戦前における研究である助手、助教授時代の論文2編(集、第1巻、第2巻に所収)の仮説設定に影響を与えるものになっており、徳川儒学史における思想史的転換の画期を徂徠学に求める意図を支えるに際し、土台を提供した。すなわち、「徂徠学はかのユダヤ人のごとく、『救済の門の直前に立っているが故に、逆に最も排斥されたものとなる』運命を負わされたのであった」。⁽¹⁴⁾

僕の考え方がヘーゲルの考え方から基本的に影響を受けているのは、ヘーゲルは認識と実践とを何とかして架橋しようとしたわけです。ヘーゲルの立場からいうと、トータルに現実を認識すれば、自分が現実から隔離されるわけです。自分が現実から隔離されると、アレキメデスのいうテコの規準じゃないけれど、地球

の外に立てば、地球を動かせるといったでしょ。あれと同じなんだ。つまり、トータルに現実を認識できるということは、現実を変革できる条件ができるということなんです。そういうヘーゲルの読み方に非常に僕は影響を受けた。なんとかして、少なくとも過去の日本をトータルに認識できないか。⁽¹⁵⁾

やがてヘーゲル左派からフォイエルバッハが登場する。フォイエルバッハによれば、宗教は人神論でなければならない。神は人間の思惟的側面だけでなく、人間存在の全体と関わらなければならない。人間は理性のみならず、身体をもってさまざまな世界と関わりながら生きており、従って宗教に関する学問は、思惟によって世界を超越した神を、ただ神として基礎づける神学であってはならない。宗教は「全体人間」の観点から論じられ、それは、フォイエルバッハの表現に従うなら「新しい哲学」にならなければならない。かくして、基督教の理解について、人間と外部世界の分離が決定的となり、認識する世界に生き、主観によって照射された世界観は、認識の無限性、超越性を担保できると考える。そして、時々の歴史的主体によって絶えず抽象化される。ここに疎外された形で、無限と絶対を象徴する神が想定される。しかしフォイエルバッハによれば、この神は人間の認識を反照した観念の産物であり、想像の域を出ない。その点は基督教の神といえども人間世界からみれば断絶した存在であり、疎外された神である。このことは本稿が既に論じたドストエフスキーにおける人神論と重なり合うテーマともなる。従って、このようなヘーゲルからマルクスへ、また逆にマルクスからヘーゲルへ続く丸山の思想的営為をたどることが、この後どうしても必要となる。当面、丸山にとっての絶対的他者は逆説的な意味で人神論を生み出したことを示し、しかもヘーゲル的な弁証法の論理とは離れたところから絶対的存在が立ち現れた。そして近代観念論、なかんずくカントが指し示した超越的絶対者が、ここにおいて丸山のヘーゲル理解と結び合

うことになる。

近代観念論の問題意識を自らのものとして一度も持ったことのない我国において、唯物論もまた近代観念論によって媒介されたものとしてではなく、むしろその直接性において現われる傾向が強いのは理解できないことではない。しかしこうした考え方が唯物論的信仰乃至は一逆説的な表現を用いれば一観念的唯物論ではあっても、断じて弁証法的な唯物論のそれでないことは確かである。⁽¹⁶⁾

丸山にとってのキリスト教理解は、これまで述べたヘーゲル哲学からの影響に加えて、マルクス主義を学ぶなかで、認識過程のうちにおいて絶対知に遭遇、それを絶対的他者（神の別称）と呼び換えたことと無関係ではない。それまでの彼は、個人と社会の関係でしかマルクス主義を捉えなかった。それをヘーゲルに倣って絶対精神（Absoluter Geist）を同定し、あわせて絶対宗教（Absoluter Religion）をここに登場させる。ヘーゲルにとっての神（的存在）は信仰対象であり、なおかつ認識対象である。それは、ただ一方を選択するのではなく、双方を同時に、承認することによって、本来的な確信（Überzeugung, Gewißheit）に達することができる。そしてこれは弁証法的止揚を経てはじめて可能となる。ところが、こうしたいわば弁証法神学に対し、丸山には別途懐疑的であった発言も今日残されているから、ことは面倒である。

ヘーゲルのようになりますと、政治社会の固有の価値は非常に力説しているけれども、それを絶対化してしまって、それを超える価値というものがなくなって、それが他の文化を全部併呑してしまう。⁽¹⁷⁾

話題を転じてみたい。明治維新の後、史的唯物論と近代観念論（カント、ヘーゲル）が相い次いで輸入された思想界の趨勢とわが国における伝統

的な古代、中世哲学、思想研究は丸山の問題意識のなかでどのようなつながりを持つのか、という問いにはじまり、やがて知的な意味での「日本的なるもの」への注目が深められていく。それはやがて伝統的な思想風土に対して、マルクス主義とキリスト教は同じ精神的役割を担っていると理解する。

精神的雑居性の原理的否認を要請し、世界経験の論理的及び価値的な整序を内面的に強制する思想であった。近代日本においてこうした意味をもって登場したのが明治のキリスト教であり、大正末期からのマルクス主義にほかならない。つまりキリスト教とマルクス主義は究極的には正反対の立場に立つにもかかわらず、日本の知的風土においてはある共通した精神的役割をになう運命をもったのである。⁽¹⁸⁾

丸山の論旨にそってこのことを考えてみよう。もともとマルクス主義にはユダヤ＝キリスト教的な、いわゆる摂理史観の世俗版という一面がある。つまり「マルクス主義は世俗的宗教」⁽¹⁹⁾と呼ぶべき特徴がある。そこでは当然ドグマ（絶対的な価値基準）が前提とされており、史的唯物論自体がキリスト教的思惟型態を踏襲している。だからそこには「イデオロギー史的なアプローチは唯物史観ほど理論化されていないけれど、もっとも素朴な形では前からあるわけなんですね。思想を思想外的なものの機能として捉えたり、政治社会的役割によって思想を裁く考え方」⁽²⁰⁾（傍点、引用者）である。それはマルクス主義の場合、正統（Legitimacy）と認められる思想だけを残して、他は全てイデオロギー暴露の対象とする。その結果、絶対的に正しい立場とそうでない立場に分岐、後者の価値基準は、徹底的に相対化される、そういう関係構造が出来上がる。このことは結果的にドグメンゲシヒテ（教義史）を要請、その「伝統の方が弱い」マルクス主義は⁽²¹⁾、思想内部で、歴史的にみれば

正統・異端論争の限りない繰り返しを展開する。すなわち「神学的
体系化を伴わなければ一つの心理をめぐる解釈が多様化しても、多
くの場合分裂までに立ち至らずにすむ。けれどももしそうしたテーゼ
が『体系』の個々の字句、個々の範疇にまで貫徹されるならば、一
つの真理は無限に細分化され、従って無限の異化傾向をはらむこと
になる」(集、第11巻、P.245)。丸山によれば、一般にこうした論争か
らは生産的な蓄積が行なわれ難い理由について、「ドクトリンという
のは非常に広い意味で使っているのでありまして、世界観を含んだ
教義体系を対象とする場合〈ドグマ史〉というのがそれです」⁽²²⁾。
ここから極度に単純化したドグマをとり出す試みは、私有財産制が分業・
協業のなかから階級社会を生み、やがて階級闘争が体制を危機に陥し入
れながら「必然の王国から自由の王国」を生み出す、そのための闘いは「革
命」と呼ばれる。こうした目的史観はキリスト教の場合、古代ローマの
時代から延々と、「神の国」の到来願望という理念として受け継がれ、そ
れをマルクス主義の場合は、言葉を代えて無階級社会の到来と呼ぶ。こ
のようにして「終局目標への進展として捉える歴史の意味づけ」⁽²³⁾がな
され、「バクーニンが無神論的アナキストとして、『人間の自由の最初
の行為は、楽園からの追放という代償をはらって獲得された』とのべた
のは、まさに、キリスト教に本質的な自由観を裏側から表現した言葉で
あり、ヨーロッパでは無神論さえ、キリスト教的世界観を機軸として自
己を位置づけていることを示している」⁽²⁴⁾ことを裏書きすると理解した。
同じことを丸山はハロルド・ラスキを論ずるなかにおいても言及、そこ
では歴史的進歩に関する「先導的役割」をマルクス主義は担っている、
その理由を古代文明の没落と資本主義の没落のなかに同じアナロジーを
見た。

キリスト教は古代文明の没落の只中から徐々に、三世紀に渉る苦難に満ちた闘

争の過程を経て、遂にかかる意味での人間の再形成と人間精神の甦生に成功した。そうして、いまや同様に崩れ行く現代文明の頽廃のなかから、ソヴィエト原理が「新しき信仰」へと誕生し、嘗ての基督教の果たした役割を成し遂げようとしている。これがラスキの提示する大まかな展望である。⁽²⁵⁾

丸山がラスキ論を著したのは1946年で、戦後の東西冷戦はいまだ本格化しておらず、スターリニズムもわが国では問題視されていなかった。国際関係も戦後の変容をきたすまでに至っていない。もっぱら大戦の終結と、ファシズムに対する民主主義勢力の勝利に酔う世相のもとにおけるマルクス主義理解であった。それはラスキを引用する丸山自身においても同様であり、他の著作でいえばアンドレ・ジイド論にも反映し、人びとを「コμμニズムへ導くのは、まがいもなく、基督教の普遍的な人類愛、地上に神の国を打ち建てんとする苦痛なまでの内面的要求である」と観察した。しかし同時に反対のこと、つまり「彼らをコμμニズムへと単純に走らせぬ所のものも、またクリストの教えた個性的人格の究極性に対する信念である」⁽²⁶⁾という観察を忘れない。つまり、基督教とマルクス主義のもつ社会改革的な意味での類似性と同時に、両者の間にある原理的な違いは見分けなければならない。それは基督教、マルクス主義双方に横たわる峻厳な正統と異端の闘争から見えてくる問題であり、それぞれ自らの固有性に言及した問題である。

アタナシウスのようにヘレニズム的なロゴスを強調すれば、ロゴスの受肉はそもそも受肉ではないという矛盾に直面し、アリウスのごとくユダヤ教の立場（メシヤ）から受肉を強調すると、クリストは神でなくなってしまうという矛盾、ルターが登場したときも、信仰のみによるか、あるいは教会という制度によるかという強調点の相違が、ついには〈教会史上〉大きな対立となった。マルクス主義も然りであり、どの分派も自分たちこそマルクス主義を正統に継承するものとした。⁽²⁷⁾

ラスキやジイドのような、西欧知識人のマルクス主義に対する態度変容を敏感に感じとった丸山は、ヨーロッパの思想傾向として「イエスの歴史的地位のうちにロシア革命とのアナロジーを見た」⁽²⁸⁾ ことに、頃日集中的な関心を示した。このことは一面において、丸山にはそれを肯定的に受け止める素地がもともとあったことが思い出される。と同時に、両者の思想的特徴が、時代の社会的機能としていかに結び合っているかということも、歴史的事実として確認することができる。それは、ラスキ論におけるコミュニズムをエートス論として見た場合、両者の間に横たわる親和性に注目していることから窺うことができる。

ここで忘れてならぬことは、ラスキがコミュニズムを、どこまでも一つの「信仰」として、これを「エートス」の面から捉えていることである。…そこに熱烈に主張されるのは、もっぱら「価値体系の再建」であり、「個人的自我の実現」であり、「人間の裡なる至高なるものへのアピール」である。⁽²⁹⁾

このように、丸山はエートス論を「媒介として」⁽³⁰⁾ 両者を比較考量し、そこから「西欧の最も良心的な知識人のコミュニズムに対する接近の仕方」⁽³¹⁾ に注意を寄せる。総じて「ヨーロッパでは無神論さえ、クリスト教的世界観を基軸として自己を位置づけている」、そのことに絶えず注意を怠らなかった丸山は、コミュニズムを離れても、ヨーロッパの思想的風土全体にあてはまる問題はあるとみて、「私は、ヨーロッパの非キリスト教化といっても、やはりキリスト教の伝統のなかで進行しているので、自分では自覚していなくても、いや意識的な無神論も、その歴史的背景を背負っていると思います」。⁽³²⁾ このように、イデオロギーを論じる場合の丸山は、イデオロギーそれ自体の検討に加えて、常にドグマ対ドグマの関係を可能な限り相対化、客観化しながら双方の特徴をとり出そうとしたところに、見るべきものがあると言ってよい。丸山自

身の表現でいえば、「その背後にあるイデーを信じているわけ。それが僕の偏向です。…事実によっては事実を批判できないというのが、ぼくの確信です。事実を越えた見えないイデーによって、初めて事実を批判できる」⁽³³⁾という。自分としては、「イデオロギーだけの人は卒業できるわけですよ、そしてマルクス主義が流行らなくなったら捨てればいい」⁽³⁴⁾かも知れないが、そういう捉え方を自分はしない。あくまでもイデーの存在を信じる立場からイデオロギー状況を検討していきたいと考える。

すべての社会原理が相対化され、均質化されれば価値ニヒリズムが残るだけです。「どこからどこへ」について、終局的な答えはできません。マルクスも出していないと思います。けど、終局的な答えが出せない、ということと、その問いが無意味だ、ということはやはりちがうわけです。⁽³⁵⁾

丸山を相手に手を変え、品を代えて、あなたの個人的な思想、信条は何ですかと尋ねる、周囲とのやりとりを追っていくと、丸山の反応は概して消極的であり、時として拒絶的であるなか、例外的に、安東仁兵衛の問いに、自分は社会民主主義者であると応えた場合もないわけではないが、しかし、積極的に□□主義者であるとは決して言わず、否定的な表現として自分は□□主義者ではない、□□教徒ではないという言い方をしている場合のほうが圧倒的に多い。つまり、「私自身についていうならば、およそ政治制度や政治形態について、『究極』とか『最良』とかいう絶対的判断を下すことに反対である。…何かというと『腹を割』ったり、『肝胆相照』らしたりするストリップ趣味と、でき合いのイズムに帰依することがすなわち『世界観』を持っていることのように考えられる精神風土と、こういう二つの背景からして、『お前の究極の立場は何か』というような、万事につけて信仰告白を要求する傾向が『思想好み』

の人々の間にある。こういう問いには、私はどんなに傲慢に思われようと、『私は丸山イズムです』と答えることにしている」。なかでも、丸山が終始コンプレックスを抱いたキリスト教に関して、こうした表現が多い。既述したことであるが、再度例示してみると、「私自身はキリスト者ではありませんし、信仰上の弟子ではありません」⁽³⁶⁾、「僕はクリスチャンじゃないけれども、面白く感じたのは、その解釈です」⁽³⁷⁾、「私はクリスチャンではありませんから、聖なるものということにいいかえたら賛成します」⁽³⁸⁾、「私はクリスチャンじゃないのですけれども、いろいろな意味で、はっきり言って非常に影響を受けています」⁽³⁹⁾、「私などはキリスト教徒ではありませんから、（南原）先生の体系のなかでいちばん難しいところはそこでして」⁽⁴⁰⁾、「僕は、信仰という点では、南原先生の弟子でありながら、まったく不肖の弟子だ」⁽⁴¹⁾。こうした類いの発言がそうである。同じく自分はマルキストではないという発言も、やはり同じ様に行われていて、こちらも目立つ。

プロテスタント・エティク（プロテスタントの倫理）と言うと、それ自身キリスト教に限られちゃいますから、僕みたいに異教の徒は…何て言うかな、僕の精神史にとってキリスト教に対するコンプレックスが非常に大きいですから。だから、何も言えなくなってしまうところもあるわけです。⁽⁴²⁾

同じことはマルクス主義にもあてはまり、例をひとつあげるなら、フランス旅行中、偶々親しい友人森有正に会った時、これも偶々同席していたフランス人学生に向って、マルクスの思想に含まれている真理契機について縷々語った。⁽⁴³⁾それを脇で聞いていた森は、驚きの思いを込めてこう質問した。

森さんが真顔で、「丸山さんはマルクス主義者ですか」ときくんです。まじめな

質問にしてはあまりに素朴すぎるので一瞬返事にこまりました。…「いいえ、違います」とまじめに答えた。⁽⁴⁴⁾

マルクス主義は徹底した歴史主義に立っているが、同時にひとつの世界観（真理論）を持っている。だからそのことに対する丸山の「評価」と、しかし一方でそれが体系的な真理論になっていないことへの「批判」は、微妙ではあるが、やはり決定的な違いを見せており、その点における丸山発言の対応は単純ではない。「丸山さんの講義をきいた人はよく分かるだろうが、彼は決してコミュニストではない」⁽⁴⁵⁾と言えるのは、近くにおいて警咳に接した場合である。偶たま著書や評論を通して丸山を知った場合や、他人の噂を聞いて、丸山を左翼知識人と思ひ込む人がいなかったわけではない。そして、このことは丸山自身にとってもそうした評価を否定し切れない部分があったことは事実である。では丸山にとってマルクス主義者の要件とは何だろうか。⁽⁴⁶⁾「若い時に決定的といっているほど影響を受けたのは、やっぱりマルクス主義だ」⁽⁴⁷⁾（傍点引用者）という、それは「政治の必要からは『止むをえざる悪』とされても、真理にとっては永遠の前提」⁽⁴⁸⁾にあたるものがマルクス主義にはあるということ。しかしすべからく、「いかに大きな真理性と歴史的意義をもっているにしても、それは人類の到達した最後の世界観ではない」⁽⁴⁹⁾という自覚は持っていた。その丸山が左翼知識人と見られたことに、理由らしき経歴を求めるなら、次の様な事実が浮び上ってくる。1946年1月、民主主義科学者協会（民科）が設立され、戦前からのマルクス主義知識人を中心に組織的な活動が始まった（会長は小倉金之助）。やがて日本共産党の前衛組織となり、最盛期には一万人を越える会員を擁する研究者の政治組織に拡大していくが、丸山はここに参加し、1948年から52年までの4年間、評議員にその名を連ねた。当時の丸山を離れたところから見れば、まずマルクス主義者か、そのシンパと見えただろう。そし

て、「僕はまあ、悪いけれど、シンパといえは講座派なのですが……マルクスおよびヘーゲルには、歴史と体系の一致という一つの信仰があって、したがって講座派の分析はわかる。僕は非常に学びました」（話文、第2巻、PP.409～410。並びに「僕（丸山）も理論的シンパシーは、明らかに講座派にある」、藤田省三著作集、第10巻、P.117）。生涯マルクス主義に対して親和性と拒絶性をあわせたコンプレックスを持ち続けたことからいえば、此の頃の丸山はとりわけ親和性にその身をゆだねた時代であったと言わねばならない。近くにいてそうした丸山を見た鶴見俊輔は、理由として「獄中共産黨員に対する引け目は丸山眞男さんにもある」⁽⁵⁰⁾ことに注目し、自身が戦前の体験を戦後も引きづっている姿をここに認めた。

実感では党組織のイメージがほとんど眼中になくて、しかもマルクス主義の思想と学問には相変らず甚大な影響を受けている。日本共産党やコミンテルンを神聖化したという実感は、私なんかには戦前でも、一度もありませんね。にもかかわらず、マルクス主義世界観へのコンプレックスということだったら、たしかにあった。⁽⁵¹⁾

前述のフランスにおける森有正とのやりとりにしても、丸山はあくまで科学論と思想論を峻別、それぞれを別個に論じ、価値論をここに持ち込むことに極めて消極的であったから、マルクス主義が持っている科学主義的世界観に対しては当然の如く、強い違和感を抱いていたに違いない。

ぼくは科学主義に反対するのはそこなんです。人間活動をすべて科学から流出するように想定する考え方が科学主義です。そうではなくて、前もってある思想、ある態度決定があって、それが遂に科学的営みを支えている。それは学問を方向づけはしますが、学問的認識の結果として出てくるものではありません。⁽⁵²⁾

この点、マルクス主義に特徴的な流出論的発生主義や、「私の思想へのマルクス主義の影響がいかに大きかったにしても、それを全面的に受け入れることに対しては、『大理論』（グランド・セオリー）への私の生得の懷疑と、それから人間の歴史の中で働いている理念の力への私の信頼との両者がつねに牽制要因となった」⁽⁵³⁾。そして、この結論は終生丸山をそこから切り離すことがなかった。米原謙は「マルクス主義者と呼ぶことも可能な位置にいたこともあったが、心理的にはマルクス主義との明確な距離感があった」⁽⁵⁴⁾ことに言及するが、それは「心理的」なレベルにとどまるものではなく、もとより思想としての「距離感」の違いに収斂されるものでもなく、むしろ「生得の懷疑」や「理念への信頼」がそうさせたのであり、より実存的な深みに由来するものと捉えるべきであろう。

一部のコミュニスト（日本共産党、引用者）からは異論がでるかもしれないが、戦前のマルクス主義の影響というのは、コミンテルンや共産党の政治的影響をもっては到底はかりえない規模をもった一種の知的な運動としてのそれであったというのが私の考えなのである。⁽⁵⁵⁾

ここにいう「知的な運動」から生まれたものこそが、まさに科学主義をもってしては捉えることのできないほど多様な、それでいて「学問的批判の精神を持続させるという一見なにごともない事柄が、なみなみならぬ決断を必要とする、そういう時代状況」⁽⁵⁶⁾の所産であったことを肯定する。それは科学論一般の在り様から浮び上ってきたものではなく、時代状況との格闘のなかから生まれたものであった。このように考えるなら、戦後の日本共産党批判の激しさ、例えば「戦争責任論の盲点」（1956年3月）の批判内容も理解することができる。間宮陽介が「現実政治の舞台において左翼陣営に苦言を呈してきたのも、彼らが政治主義と心情

主義に引き裂かれて、現実性感覚を喪失しがちだということにあった」⁽⁵⁷⁾という場合、丸山の現実性感覚如何を問うことは別としても、政治主義と心情主義の分裂を左翼の宿弊と見た丸山の発言自体は、こうしたマルクス主義の歴史的原点に立ち戻ってみなければ分からないし、しかもその根は意外に深いことが推測される。

人間疎外というものを、そもそも分業が人間疎外の始まりだと『ドイッチェ・イデオロギー』の論理まで推して行きますとね、むしろマルクスはロマン主義に非常に近づいてくると思うんです。その段階で終わたらね、ほくは社会学者、経済学者としてのマルクスは大したことはなかったと思うんです。他の多くの、つまりフランス革命以後発生したラディカルなアナーキズム、あるいはロマン主義というものが、どれもだいたいこれに似てます。⁽⁵⁸⁾

にもかかわらず、丸山が終生マルクス主義にこだわり続けた理由は、「マルクス主義の哲学と歴史観というものは、否応なしに経済と法・政治との関連はむろんのこと、文学や芸術の領域まで孤立的にはなく、相互連関的にとらえることを教え、しかももろもろの『上部構造』に共通する土台を指示することによって、社会体系の変動をトータルに解明することを、いわば知的に強いた最初思想であった」⁽⁵⁹⁾こと。後になっても、そこには「いろいろ問題が残っているけど、やっぱり、当時マルクスが立ち向かったその初心というとおかしいけど、そこに還って、マルクスの問題というものは問うべきだ」⁽⁶⁰⁾とし、ソヴィエト崩壊後における体制問題の所在をここに明確化した。しかし丸山はこの間、急速にK. マンハイムに傾斜する。つまり、丸山におけるマルクス主義の衝撃は、ひとつの歴史的相対主義に立ってはいるものの、その世界観理解はプロレタリアートという「党派性」の自覚に支えられた「絶対性」を同時に主張したことに向けられた。この後の丸山はマルクス主義が持つて

いる「世界観」と、それに依拠するイデオロギー論に対して、自分自身はどのようにして思想史方法論のレベルで対峙すべきかという問いかけの前に立つことになった。その具体的な作業は「思想史の方法を模索して」（集、第10巻）に綴られているとおり、マンハイムの「全体的イデオロギー」批判が方法論から認識論に至るまで、自身の立場を形成するうえにおいて、大きな意味を持ったことにある。そしてマルクスのいう科学方法論の前提に対し、ひとつの結論を得た。つまり、「マンハイムはマルクス自身にイデオロギー暴露として学説や世界観を、その社会的機能の観点から相対化したけれども、自分自身の考えをイデオロギーとして存在拘束性においてとらえてはいない」⁽⁶¹⁾ところに、より根源的な問題が存在するということ。⁽⁶²⁾マンハイムの知識社会学が掲げる「認識論を包括する社会理論」⁽⁶³⁾によって、これまでのコンプレックス（少なくとも理論的な！）からこの時、ようやく脱出することができた。⁽⁶⁴⁾丸山にしては最大級の表現で、「マンハイムの知識社会学によって『救われた』私の精神的遍歴」⁽⁶⁵⁾がここに落着いたことを後に述懐し、「思想史と思想の論理的発展として『内側から』とらえる見方と、イデオロギーの社会的機能に着目する『外側から』の見方とを、どのような方法で結びつけるか」⁽⁶⁶⁾という課題に一応の解決を得たのである。

社会的土台と個々の政治的＝社会的諸観念の中間にあって両者の媒介の役を果すものとしてマンハイムが視座構造（Aspektstruktur）とか、思考範型（Denkmodelle）とか名づけているものに、また彼の普遍的イデオロギー概念（Der Begriff der allgemeinen Ideologie）という考え方に、大きな示唆を受けた。⁽⁶⁷⁾

マルクス主義は歴史的相対主義をその立場とする。しかし、その世界観はプロレタリアートの「党派性」自覚に支えられており、しかもそこに一種の絶対的眞理性を認める。丸山はここに矛盾とアンチノミーを見

て、自ら依拠すべき思想史研究にとっての隘路を、このイデオロギー批判から読みとったことも、後年の論文「思想史の方法を模索して」で確認することができる。ここで、これまでに述べたキリスト教とマルクス主義の関係について、丸山が種々語ってきたことを再度まとめをしておきたい。1966年度の「講義録」で、丸山が「バクーニンが無神論的アナキストとして『人間の自由の最初の行為は、楽園からの追放という代償をはらって獲得された』と述べているのは、まさに、キリスト教に本質的な自由観を裏側から表現した言葉であり、ヨーロッパでは無神論でさえ、キリスト教的世界観を機軸として自己を位置づけている」⁽⁶⁸⁾と理解、有神論、無神論は双方とも、その思考範型が同一であることを明示、それを広く文化範型に求め、「私はヨーロッパの非キリスト教化といっても、やはりキリスト教の伝統のなかで進行しているので、自分では自覚していなくても、いや意識的な無神論も、その歴史的背景を背負っている」⁽⁶⁹⁾ことを主張する。目指すべき未来社会像は別々であるが、双方とも目的史観に立ち、しかも「摂理史観のヴァリエーション」という意味では双方とも同じである。「講義録」の説明では次のようになる。

〔もともと〕マルクス主義の歴史観も、ユダヤ＝キリスト教的摂理史観の世俗化、〔歴史〕内在化という面がある。〔後者での〕天国―人間の墮落―（キリストの贖罪）―最後の審判―千年王国は「〔前者での〕無階級社会―私有と分業―階級社会―必然の王国から自由の王国への飛躍、〔ユートピア〕に置き換えられているが、両者は歴史をある終局目標への進展として捉える歴史の意味づけの点では一致している。⁽⁷⁰⁾

この説明をキリスト教史から見ると、ルターが登場したとき、聖書主義を媒介とするプロテスタントか、それとも教会制度を媒介とするカトリックか、いずれの立場に立つかによって異なる問題が、「マルクス主義

も然りであり、どの分派も自分たちこそマルクス主義を正統に継承する」⁽⁷¹⁾ 問題として問われる。カトリックとプロテスタントの対立は、ルターが「破門」され、近代の正統・異端論争を生み、ついに世俗の王権をまき込んで宗教戦争に発展した。この問題について、丸山の判断は概して、プロテスタントに、マルクス主義の場合でいえば異端とされる少数派に、より深い関心と共感を寄せたことが考えられる。丸山が「カウツキー（ドイツ社会民主党の指導者として、ボルシェヴィズムを批判）や、バルンシュタイン（同じドイツの社会主義者）に共感をもっていた」⁽⁷²⁾ ことを指摘したのは鶴見俊輔である。なかでも丸山はローザ・ルクセンブルクに近づいた。ちなみに『社会科学としてのマルクシズム』を勉強したのは大学2年からで、文学部や経済学部の友人との読書会で、（岩波文庫や改造文庫の訳本によって、引用者）ヒルファールディング『金融資本論』、ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』『資本蓄積再論』などを読んだ」⁽⁷³⁾ という。そして、「レーニンとの有名な党組織論の論争でも、レーニンが正しくてローザは間違っているというのが、左翼の友人たちの通説だった」⁽⁷⁴⁾ 理論的雰囲気の中で、「ぼくはそれにも疑問をもっていました」という。結局ローザはスパルタクス団の蜂起があった時、ベルリンでリープクネヒトとともに虐殺されてしまうが、晩年の丸山には、偶たまこうした青年時代の自分を思い起す機会があった。1988年映画「ローザ・ルクセンブルク」が岩波ホールで上映された時、観賞した丸山は革命思想家としてのローザに以前と変わらぬ共鳴を喚起、おもわず涙を流す場面がある。

僕は学生時代に読んだ「ローザ・ルクセンブルクの手紙」という岩波文庫、僕が持っているのは松井圭子さんお一人の訳、昭和10年11月20日発行第二刷ですが、実はきのうの晩、パラパラと読んでいたら、映画とダブっちゃって、不覚にも涙が出てきましたね。⁽⁷⁵⁾

ある時はヘーゲルを相対化し、またある時はマルクスを相対化するなかから、科学方法論の模索がはじまり、やがてK. マンハイム、M. ウェーバーに出会った丸山はひとつの結論を得る。すなわち「ぼくが科学主義に反対するのはそこなんです。人間活動をすべて科学から流出するように想定する考え方が科学主義です。そうではなくて、前もってある思想、ある態度決定があって、それが逆に科学的営みを支えている」⁽⁷⁶⁾ということ。科学はどこまでも疑問を動機とし、仮説を設計図とし、合理的計測、観測を通じてひとつの結論に近づこうとする営みである。それは「疑問」、「疑い」をどこまでも放棄しない、いやむしろそれを学問そのものの前提とするものである。従って、全てのことは疑わなければならないし、また疑い得るものだと考える。この営みをどこまでもたどっていくと、「全てのことがらは疑い得る」という命題の前に我われはたどりつく。丸山がこの時、マンハイムから学んだことは「全てのことは疑い得る」というのなら、その命題自身も疑ってみなければならない。とどのつまり、無限に疑い続ける科学方法論は、遂には懷疑主義からニヒリズムに陥ってしまう。ところがここにはもうひとつの途が残されている。「全てのことがらは疑い得る」という命題をニヒリズムとは反対の方向へ向けて追及すること。つまり、「疑い」を「疑う」ということは、「疑い得ない」何物かを前提としなければ、そもそも成り立たないという、もうひとつの命題を立てること。疑っても、疑ってもなおかつ疑い得ないものを認める、それはもはや信仰の一步手前に立っているということではなかろうか。丸山はこのことを充分に理解していたように思われる。そして、吉本隆明もこのことに気づいたからこそ、丸山論で次の様に言うことができた。

丸山の方法が、「立場」をもたないという、おもに通俗マルクス主義からする批判はあたっていない。なぜならば、通俗マルクス主義の方法では、まったく不可能

だった日本の近代思想と封建思想の、実体にまでおりた構造的な解析は、ただ丸山によってのみ原理的に把握される道がひらかれたからである（傍点、引用者）。⁽⁷⁷⁾

5 後衛の位置からみたもの

旧制高校時代の丸山は、四囲の環境が少し異れば、当然左翼運動に参加してもおかしくない状況下にいた。コミュニストによる運動は既に弾圧され、もはやその現れた実践の姿を見ることはない。 Kommunismus には大いに関心があるものの、実態との接点を持ち得ない、鬱屈し、孤立した当時の青年たちにとって、残された途はひたすら研究を通じて、その理論的な「真理」を知るしかすべはなかった。

コミュニストなんていうのは、いるのかいないのか、そんなのどこにいるのか分からないし、…高等学校の学生の、いちばん左翼運動が盛んだった時でさえ、つまり青年共産（主義者）同盟でしょ。…マルクス主義の影響を受け、それだけ社会主義的なものにシンパシーを持ちながら…どこかにあるんですよ、そういうものが、僕の中に。⁽⁷⁸⁾

シンパ（同伴者）であることを自覚しながら、しかしそれ以上の関わりはどうしても持つことのできずに悩む青年がここにいる。当然、何等かの意味で引け目、負い目は心中に感ぜざるを得ない。だから「左翼の奴は、凄い奴がいますよ。そりゃ看守が来れば、みんなパツと止めちゃうけれど、向こうへ行っちゃうとヘラヘラしているんですね。そりゃ凄い闘士でしょう。やっぱり凄いな、僕なんかとってもああいう人間にはかなわない、と思った」。⁽⁷⁹⁾ それは丸山の内面深くにあって終生消えることのないコンプレックスを構成した（既述）。

(留置場で)「不覚」をとって涙をこぼした自分のだらしなさ、しかもそのことを同じ房につかまっている一このほうは本物の一思想犯の学友に見られたことの恥しさの意識は、これまた長く尾をひいて私の心の底に沈殿しました。⁽⁸⁰⁾

そこで、このような状況のもとで青年丸山が影響を受け、生涯記憶した人物を幾人か紹介してみたい。いずれも丸山の思い入れがその人物描写に深く反映している。雑居房で出会った宇野修平は、共産主義者青年同盟の一高におけるキャップであった。また、大学は経済学部に進み、資本論の分からないところは「みんな平沢君に聞きにいったぐらいに、すごく勉強していた」友人のこと⁽⁸¹⁾。放校処分となった後、「治安維持法と特高警察によって一生の運命を決定された」⁽⁸²⁾明石博隆のこと。同じく雑居房で知り合った戸谷敏之も一高を退学処分となり、その後法政大学予科に再入学、そこで大塚久雄に出会い、学問的薫陶を受けた。友人小山忠恕は無期停学の処分を受けたが、彼は後に丸山の妻となったゆかりの実兄である。このように、丸山「にとってマルクス主義は非常に重い」⁽⁸³⁾、実生活に関わってくる存在であったことが分かる。しかし、戦後のマルクス主義、ないし左翼政治団体に対しては、しばし批判の眼を向け、時には論争を挑むことも辞さなかった。にもかかわらず、大局的に見れば今日、「やっぱり、当時マルクスが立ち向かったその初心というとおかしいけど、そこに還って、マルクスの問題というものを問うべきだ」⁽⁸⁴⁾という（これも既述）。つまり思想史上、マルクスの果たした役割、その提示した問題は重要であり、政治体制の成立、崩壊とは関わりなく、今後も研究の対象とされてしかるべきだという。こうした丸山のスタンスが、やがて広範囲なマルクス主義同調者を彼の周囲に呼び寄せることになったと指摘したのは吉本である。つまり、「丸山学派の9割は、進歩派といわれる今の政党の理念やイデオロギーのなかにすっぽり入ってしまう。残りの1割ははみ出していて、それは昔ながらの共産党シンパ

という形でいます」⁽⁸⁵⁾。とりわけ戦前から戦後初期にかけて交流をもったマルクス主義者、ないし旧共産党員にそうした人びとが多かった。そうした交流を続けた人物も紹介してみたい。木部達二は1938年に東京大学法学部を卒業、その後は法学部資料整備室の嘱託となり、1940年から42年にかけて戸田愼太郎の編集する『機械工の友』誌を教材にして労働者教育に携った。戦時という困難な状況下にあって、彼は京浜工業地帯を中心として非法運動をオルグ、幸いにも治安当局には知られることなく戦後をむかえることができ、川島武宜等青年文化会議のメンバーをさそって、庶民大学協会を設立した。活動の拠点としたのは静岡県三島市である。1947年3月の参議院総選挙に共産党から立候補した時、丸山は「応援に行きました。その当時は公務員でも、選挙で演説することが自由でした」から。旧制一中以来の友人亀田喜美治（別集、第1巻、P.17に登場）を介して知り合った人物に永山正昭がいる。エピソード風にいうと、丸山は1987年度の読書アンケートに永山著『という人びと』（西田書店）を推薦した。永山について丸山は「おどろくべき広い教養が…その世界観をこのうえなく豊かに瑞々しくさせていた例をほかに知りません」⁽⁸⁶⁾と語り、個人として優れた資質を持つ者なら正統マルクス主義者に対しても、人間的な信頼を置いたことがわかる。激しい政治的弾圧を切り抜けて戦後を迎えたマルクス主義者に対する丸山のシンパシイは多分、その心情世界において自身の生きる実存に触れ得たのだろう。だから、「僕にとってマルクス主義は非常に重い」のであり、その重さとは理論上はもとより、丸山の実存に触れる重さになったのではないか。いったいに「ぼくらはマルクス主義をくぐっているわけです。マルクス主義をくぐって、それをイデオロギー論の次元に留められる人と、そうはいかない人がある」⁽⁸⁷⁾なかで、自分のような「そうはいかない」理由を持つ者は「卒業」もできないし、さりとて完全に捨て去ることもできないジレンマを抱え込むことになる。この点、話は違うが丸山はキ

リスト教を「くぐって」いない。ここから転向問題が、丸山にとって避けられないテーマとなった。鶴見は「引け目は丸山眞男さんにもある」⁽⁸⁸⁾と指摘したその含意に、我われは罪責感に悩む丸山の姿を見る。だから「釈放される前に、東京高校の寡黙な学生から依頼されたルポをことわったことは、私の心の奥底の傷としていまでも残っている」⁽⁸⁹⁾ 事実をはるか後になって、ようやく書き記すことができた。つまり戦前、戦中に敢然とした批判、抵抗を貫いていれば多分なかったであろう罪責感、後悔が戦後の丸山には残ったのである。このことは形を変えて、「ほく自身も『転向』をしているわけです。…『世界』に書いた『超国家主義の論理と心理』は、（その意味において、引用者）自分にとっては画期的でした」⁽⁹⁰⁾と言う。歴史的な情勢判断からすれば、戦前の政治弾圧について、「善悪の批判を別にすれば、転向するほうがナチュラルで、とくにインテリ
の非転向というほうが、むしろ不思議な気がする」⁽⁹¹⁾という一般的な印象批判は持ちながらも、自身に対してはことさら厳しい自己批判を課した。

あそこでは（「超国家主義の論理と心理」、引用者）、ポツダム宣言と同じ思想、つまり国民が自由に発表した意志が日本の最終の政治形態を決定するという考え方を表明しているわけです。それは決してほくの元からあった思想ではない。それまではもっと天皇と一体化したような国民という考えでした。⁽⁹²⁾

戦前における思想の幅を問うなら、どこまで「日本の自由主義はあるのかというのが気がかりだった」⁽⁹³⁾と述べているように、天皇制立憲主義下における思想や実践の幅を可能な限り拡大していくことのなかに、その在るべき姿を見たように思われる。そして、自身の研究上の役割規定もここに置いて、戦後になって振り返ると、福沢諭吉研究がターニング・ポイントにあたっていたことが分かる。そしてそれは、絶対的他者

性の物象化に棹さす形をとった。

「迷いや遍歴」についての率直な語りは、「はく自身も『転向』している」。そして、徹底的に自己の「役割意識」に即して自己を語ろうとした「福翁自伝」とも異なった特色を与える。⁽⁹⁴⁾

さてここで閑話休題。とり上げる時期は「どんどん入党した時代ですからね、一月に野坂〔参三〕が帰って来て、帰国歓迎国民大会が開かれて、大変な騒ぎですから。日本自由党、日本進歩党の総裁まで歓迎の辞を述べた、そういう時代でしょ」⁽⁹⁵⁾。その頃、前出の永山と語り合っている場へ、偶たまひとりの青年が訪れ、丸山に質問した。内容が思想的判断における実存を問うものであったため、たちまち丸山はパセティックな気分になり、不快な態度を示した。

「先生、私は共産党に入ろうかと思ひまして、先生に相談しに来ました。…」なんと云ったらよいか、とたんに何か冷氣といったものが漂うみたいになって、私も正直ハッとした。丸山も、たちまち表情を硬くして、ひとときおいて、いくらか厳しい口調で言った。「そういうことは、君自身が決めること、…第三者に相談することではないんだよね。…入りたければ、入ったらよい、それだけのことだろう」。丸山の口調はいくらか重々しかったのに、青年は反対に、少し軽い調子（と私には見えた）で言い立てた。「私は、丸山先生が、共産党に入っているとばかり思っていたんです。ところがそうでないと人にききまして、…それで一寸わからなくなって…先生にそのあたりをうかがいたいと思ったものですから…」。丸山はいくらか不快げに、矢つぎ早に言った。「そんな私のことなど、君になんの関係もないだろうが」。⁽⁹⁶⁾

戦後の丸山が非マルクス主義の立場に立ちながら、同時にマルクス主

義に近づいたことは再三触れたとおり、改めて著書、座談の類を読み返してもそれは判然とする。丸山にしてみれば、転向問題に直面しながら、「学問的批判の精神を持続させるという一見なにごとでもない事柄が、なみなみならぬ決断を必要とするような、そういう時代や状況がつい昨日の日本にあったということ」⁽⁹⁷⁾は、忘れ去ることのできない実存の体験であった。ところが戦後になると状況はまさに一転、「藤田(省三)さん、橋川(文三)さんも、戦後は日本共産党に入っています」⁽⁹⁸⁾というぐあいに、知的エリートの世界において“猫も杓子も”といった大衆化現象が起こり、こうした青年の来訪などは、決して例外でなかった。

藤田(省三)さんは日本共産党とウマがあわなかったのでしょうか。吉本(隆明)さんも孤立していると、何を発言しても聞かれない。だからふらふらと共産党に入党してしまった。天下の共産党に入ると、仲間がいて、発言に勢いがつく感じがあった。

再三述べたとおり、丸山にとって「戦前のマルクス主義の影響というのは、コミンテルンや共産党の政治的影響をもってしては到底はかりえない規模をもつ、一種の知的運動としてのそれであった」⁽⁹⁹⁾ことと比較するなら、戦後の共産党には終始批判的であった。とりわけ世界観政党として「真理」を独占する、その思想体系にいきおい反発を示した。だからこういう。

問題はこうした最高真理の正統化が一定の思考の型(パターン)として、あらゆる学問や芸術の領域にちりばめられ、各々の領域でなんらか一つの理論や学説が「真理」の具像化として、あるいは一つの様式が「模範」として、権威づけられる(なぜなら真理は一つとされるから)傾向性のうちにある…マルクス・レーニン主義という「最高の真理」の客観的具像化としてのソ連国家というイメージ

がそこにはあった。⁽¹⁰⁰⁾

科学的妥当性を担保して真理判定の規準を問うことに対して批判的であり、従ってマルクス主義にこの点では反対した。しかし、政治問題が社会的拡がりを見せると、必ずしもそうでなく「ほくは市民的な運動では、必要があればマルクス主義者とも積極的に協力してきたし、これからもそうしたいと思っている」⁽¹⁰¹⁾。戦後世界の国際情勢についても、マルクス主義勢力と非マルクス主義勢力の衝突を回避すべく最大限の努力を傾けた時期があり、例えば東西冷戦下における平和共存というテーマは、丸山をして可能な限りマルクス主義を内在的に理解、評価しようとした跡が認められる（例えば「三たび平和について」、集、第5巻）。又、問題によっては、逆の方向を目指したこともある。1948年4月のベルリン封鎖にはじまった、ソヴィエトによる東欧諸国に対する政治的、軍事的介入に対し、留保条件を設けたうえで、「暴力化する危険もある。西ヨーロッパでは、ヒューマニズムの立場からくる抵抗が強い」ことへの期待を表明した。その際の留保条件としては次の様な評価が前提になっている。すなわち、「マルクス主義は人間が市民社会における利己の人間と政治的国家における『公民』とに分裂したことに現代文明の根本的疲弊を見出し、国家と市民社会の分裂を共産主義社会によって止揚することで、人間の全体性を恢復しようとした」⁽¹⁰²⁾ 立場への肯定的評価である。当時の丸山にとってマルクス主義はアンチ・ヒューマニズムに立つものではなく、とりわけ「知識人の精神史にとってマルクス主義は画期的な意義をもったと思うのです。ほかの先進諸国に比べられない日本の特徴です」⁽¹⁰³⁾ という。しかし、こうした肯定的評価はやがて変わっていく。M. ウェーバーの表現を交えていえば、政治主体が結果責任を担おうとせず、政治主義と心情主義に裂かれたまま、漸次現実的な政治感覚を失うからである⁽¹⁰⁴⁾。なぜそうなのか。丸山によれば、「マルキシズムが

世界観としては、それ自身完結的なものとは思いません。どこまでもパラドキシカル・トゥールス（逆説的真理）だと思う」⁽¹⁰⁵⁾のに対し、マルクス主義者達はそれを実態的真理そのものと考えた。科学的真理とは、人間にとって経験的な世界を土台として構成されるもので、経験はどこまでいっても全体の一部でしかなく、「あらゆる経験的理論は部分的真理を出ない」。従って、科学にとっての真理は部分的にか、逆説的にかいずれかでしかなく、「トータルに真理を捉える」ことができる仮説を立てたら、その時点で真理は「嘘になる」⁽¹⁰⁶⁾。言葉を代えて、「僕はマルクス主義の影響を非常に受けたけれども、特に日本の風土ではまずいな」⁽¹⁰⁷⁾と思った。その理由は、若き日の己が体験からして、わが国では科学的な真理の探究が、ヘーゲルに代表される絶対精神と結びつき、やがてそれがマルクスの科学的真理論に流れ込み、それを順次馴化していく傾向があるということ。その一方、諸科学の統合化を目指すことははじめから否定する立場などがどうしても世間では人口に膾炙しがちである。ところがカール・ポPPERに象徴される真理の微分化、積分化が繰り返されると、「事実」と「真実」の境界を見失ってしまうことが起る。かくして丸山の真理論は次の様な結論に到達する。

あらゆる経験的理論は、部分的真理を出ない。パーシャル・トゥールスだ。しかし、部分的には絶対的真理に参与している。…参与している限りにおいて、それは絶対的真理であり、相対主義とは言えない。ただ、それは部分的真理なのだ。⁽¹⁰⁸⁾

この結論を詳しく理解するためには、若き日から続く思想・哲学研究をさらに詳しくたどってみないと本当のところは分らない。1972年2月、親しいマルクス主義哲学者、梅本克己に関する思い出を語ったなかで、「ぼくの中には、人間のギリギリの生き方というようなものは、学問として対象化できないし、文字にさえならないのではないかという

感じがいつもある」⁽¹⁰⁹⁾と述べたあとで、「新カント派の存在と価値の二元論」に言及しながら、結局存在論は価値論を内在化し得ないのか、あるいは因果関係として捉えることができないのかと問う。さらに、「価値というものがどうしても存在に吸収されない」⁽¹¹⁰⁾問い、具体的な例をあげるなら、「社会主義のために命を投げ出すというような行動は、科学的認識からは導き出せない」。このことで丸山は「南原さんの新カント派的な存在と価値の二元論を受けついでいた」⁽¹¹¹⁾ため、存在と価値は本来別個であるとする考えを捨て去ることができず苦しんだ。そこへヘーゲルの影響が加わると、絶対精神が「目に見えない価値」として俄然丸山の脳裏に浮び上がってくる。

存在論的立場というのは危機に面すると弱いのではないか。何らかの自分のよって立つ価値—もちろんその価値の存在的基盤はあるけれども—現存在を超えた目に見えない価値にコミットしないと、目に見える存在に引きづられて考え方を変えてしまいます。⁽¹¹²⁾

ここから「現存在を超えた目に見えない価値」へのコミットこそ、実践にとって必要な条件であり、しかして「目に見えない」が故に生ずる、偶然性に振り回される、だからそうしことのない方法的態度が求められる。といって「価値」という抽象概念をあてはめても、それは所詮悪しき二元論を越えたことにはならない。そこで丸山は、こうした価値問題に触れる場合、ひとつの便法として「カッコに入れる」、「入れない」という識別操作を行なった。「どこで『カッコ入れ』をし、どこで『カッコはずし』をするのか、というのは、やはり窮極の原理、あるいは世界観にかかってくる」⁽¹¹³⁾という表現をとる。我われはこうした言い回しの例を、「福沢諭吉の哲学」の末尾に見た（既述）。南原の場合なら、さしづめここに「神（的存在）」をもってくる。しかし信仰者でない丸山は、

そういう表現はとらず、「カッコ」に入れたり、はずしたりすることによって、理念に対する自身の実存的態度の表明を行なう。換言すれば、丸山は「告白」ではなく、自身による「独白」をもって神的存在の問題に触れたわけである。

個と言った場合に、単純に言えば一方エゴとしての個と、それから他方、自分を自分たらしめている窮極的なものと、この二者は必ずしも同じではないのではないか。後者の場合にはエゴを超えた何物かが、かえって自分を自分たらしめているという逆説がある。しかし、その「超えたもの」を「理性」と言ってしまうと、…万人共通になってしまう。ですから、自分を自分たらしめている窮極のものは普遍的理性と言い切れないものがある。かといって、もちろんそれはエゴそれ自体ではない。その問題はいぜんとして解けないまま残されています。⁽¹¹⁴⁾

ここから見えてくる表現上の隘路、ないし不充分さを鋭く衝いたのは梅本克己であった。たとえばスターリン主義的思考を丸山は本質顕現論と呼びながら、ではその本質とは何かという問いに対して、丸山は何も言っていないではないかと詰め寄るが、この問いかけこそ「カッコ論はそこにかかってくる」⁽¹¹⁵⁾という、「そこ」の問題である。確かに梅本の指摘するとおり、丸山は人生の終る最後まで、この問いには応えることはなかった。もしも応えることがあるとするならば、それは信条告白という形をとらざるを得ないことを知っていたからである。

僕としてはそうなると学問を超えた信条告白になってしまう。なるほど、ぼくは「現代における態度決定」(集、第8巻、引用者)では信条告白もしているかも知れない。けれども、その側面をぼくの学問の、たとえば政治学の理論の適用とはみじんも考えません。人間である以上、ときには信条告白をします。だけど、それ自体は学問の問題ではないんですね。⁽¹¹⁶⁾

こうなると議論は元に戻り、我われとしてはやりきれない思いで、そもそも学問とは何かという話になっていく。だから、丸山もなかばしらじらしい気分次のように言う。「マルクス主義によって認識の党派性（又は偏向性）と、イデオロギー批判という禁断の木の实をひとたび味わった者にとっては、政治哲学と実証的政治科学という二分法——あるいは二分法に基く関係づけ——には何かしらしらじらしいものがつきまとうのは如何ともしがたい業です」（書簡、第5巻、P.197）そしてしばしば使う「超」学問という表現がここに登場する。かつて触れたように、南原の著書「国家と宗教」を指して、著者の超学問的動機、そこにこそ南原政治哲学の成立根拠があることを我われは思い出す。それは「一つの全人間的な『賭け』になる」⁽¹¹⁷⁾ことも、あわせて主張していた。誰にとっても「ギリギリの生き方というものは学問として対象化できない」。と同時に、ここからこそ学問そのものの意義や存在根拠、理由を構成する問題と正面から向き合うことができるのであり、思索を深く沈潜させることができる。だから、自身も「日本政治思想史研究」を書き上げた後、ここには超学問的な動機のあったことに触れたのである。

近代の「超克」や「否定」が声高く叫ばれたなかで、明治維新の近代的側面、ひいては徳川社会における近代的要素の成熟に着目することは私だけでなく、およそファシズム的歴史学に対する強い抵抗感を意識した人びとにとって、いわば必死の拠点であったことも否定できぬ事実である。私が徳川思想史と取り組んだ一つのいわば超学問的動機もここにあった。⁽¹¹⁸⁾

別の角度からこの問題を考えてみたい。戦後になって、「これはマルクス主義の公式から言ったらおかしいんです」が、という留保をつけたうえで「ゾクゾクするような感銘を忘れようとしても忘れ得ない」⁽¹¹⁹⁾現代史の一駒に登場する人物がいた。それはオットー・ヴェルス（ウェ

ルズ) (Otto Wels, 1873 ~ 1939) について。「ヒットラーが政権を取った…傍聴席はナチの党員で一杯。ドイツ社会民主党々首オットー・ヴェルスの授權法反対の演説」⁽¹²⁰⁾を紹介しながら、「『この歴史的瞬間において…私は以上の信念を告白する』…『自由、平和、および正義のイデー(信念)というものに対して私は告白する』、『いかなる授權法もこの永遠にして不壊なる理念を変えることはできない』というわけです、…『それに帰依することを告白すると言った。顔面蒼白になって言うわけです。その後、彼は逮捕されます』」⁽¹²¹⁾。別の機会にも、丸山はこの演説に触れて、「見えざる権威によって自分がしばられているという感覚がなくなったら、結局は見える権威にひきづられるというのが、私の非合理的な確信なんです」⁽¹²²⁾と信条を告白している。このように、自らの信条を告白することにあれほどこだわった丸山が、ギリギリの実存体験を介してなら、オットーのようなマルクス主義者といえども、そして自分も信条告白をせねばならないことがある。つまり、全人格的な決断をとおして、生死を越えた判断をせざるを得ない状況に立ち至った時、人はこうした実存的な状況のもとで「告白」をせざるを得ないことが起こるのだ、そのことを自身が改めて確認した話である。⁽¹²³⁾

注

- (1) 座談、第8巻、P.148。青年期の丸山にとって、それは「マルクス主義を媒介としてルネッサンスの普遍主義と『啓蒙』の批判精神の時代を迎えた、ということになります。ここではマルクス主義は『絶望の哲学』ではなくて、ヒューマンイズムと進歩の輝かしい高峰として仰ぎ見られました」(集、第10巻、PP.249 ~ 250) という。その雰囲気は周囲にいまに残っており、やがて「私の精神生活のなかにマルクス主義の『学問』がしっかりと根を下して行った」(集、第10巻、P.317)。
- (2) 丸山の政治思想史についての通史的理解を窺わせる初期のものとしては、「新

刊短評」（集、第1巻）、「原田綱『政治思想史概説』」（集、第2巻）が助手時代のみるべきものである。まとまったものとしては、著書ではないが、G.H.セイバイン「西洋政治思想史」I.（1953年）の訳業も無視することはできない。「総じてわれわれがヨーロッパ政治思想史を学ぶ際には抽象的なイデオロギーから日本の現実に下降するのではなく、どこまでもわれわれの置かれた厳しい現実のなかから、われわれの問題を汲みとって行くという基本的な態度を失わないことが大事である」（集、第5巻、P.344）。

- (3) 集、第12巻、P.47。
- (4) 集、第15巻、P.155。
- (5) 集、第10巻、P.141。
- (6) 集、第12巻、P.48。
- (7) 集、第15巻、P.155。
- (8) 集、第11巻、P.222。
- (9) 話文、第4巻、P.380。
- (10) 座談、第7巻、P.254。
- (11) 話文、第3巻、P.235。すなわち、「ヘーゲルは人間が人間としてあることよりも、人間が精神としてあることのほうにより多くの信をおいていた」（カール・レヴィット（柴田治三郎他訳）「ウェーバーとマルクス」、未来社、1966年、P.79）。
- (12) 集、第4巻、P.275。
- (13) 話文、第1巻、P.212。
- (14) 集、第1巻、P.267。助教授論文についていえば、「助手論文と同様に、その『作為』への転回に付随する聖人の絶対化は、世界史的な過程であって、不可避な迂路であることが確認される」（伊東祐吏「丸山眞男の敗北」、講談社、2016年、PP.48～49）。
- (15) 話文、第2巻、P.234。
- (16) 集、第3巻、P.332。
- (17) 話文、第4巻、P.380。

- (18) 集, 第7巻, P.202。
- (19) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ< SURE >, 2005年, P.18。鶴見は「戦前から、マルクス主義はキリスト教の新形態だと思っていた。マルクスもレーニンも、あまりにもキリスト教的だと思っている」(鶴見俊輔「期待と回想」, 上巻, 晶文社, 1997年, P.196)。加藤周一によれば「マルクスも拡大して考えれば歴史観ですね」(座談, 第7巻, P.255)。
- (20) 座談, 第3巻, P.222。
- (21) 座談, 前掲書, P.222。そうしたことの結果として、「マルクス主義はむしろ進化論の継続として理解されたのであって、思想の相対性というか、そういう昔からの伝統に癒着した面がある」ことのほうが問題となる。あるいは藤田省三が次の様に主張する、もうひとつの問題状況を生み出す。すなわち、「絶対者が実態となって現実に存在しているドグマに対して、絶対者は内在すべきだ。そうでないと世界の偶然的な事象の中に法則性がなくても良いことになるから、執念深い法則追求のエネルギーは生まれなくなる」(「戦後日本の思想」, 岩波書店, 1995年, P.218)。
- (22) 集, 第9巻, P.49。また、こうも言う。「教義＝イデオロギー論争のすさまじさを単に嘲笑し、あるいは自分はそうした厄介な問題には無縁だと信じられるのは世界観音痴だけである。その凄絶さから目をそむけずに、右のような磁性に随伴する病理をいかに制御するかが、およそ思想する者の課題なのである」(集, 第11巻, P.246)。
- (23) 講義録, 第4冊, P.73。
- (24) バクーニンが無神論的アナキストとして、「人間の自由の最初の行為は、楽園からの追放という代償をはらって獲得された」(講義録, 第6冊, P.96)と述べているのは、まさにキリスト教に本質的な自由観を裏側から表現した言葉であり、ヨーロッパでは無神論さえ、キリスト教的世界観を機軸として自己を位置づけている。
- (25) 集, 第3巻, P.43。

- (26) 集, 第3巻, P.62。
- (27) 講義録（第6冊, PP.188～189）によれば, アタナシウスのようにヘレニズム的なロゴスを強調すれば, ロゴスの受肉はそもそも受肉ではないという矛盾に直面するし, アリウスのごとくユダヤ教の立場（メシヤ）から受肉を強調すると, キリストは神でなくなってしまうということの矛盾。ルターが登場したときも, 信仰のみによるか, あるいは教会という制度によるかという強調点の相違が, ついには大きな対立へと発展していく。マルクス主義も然りであり, 当時, どの分派も自分たちこそマルクス主義を正統に継承するものと主張した。
- (28) 集, 第3巻, P.61。
- (29) 集, 前掲書, PP.59～60。
- (30) 集, 同書, P.61。
- (31) 集, 同書, P.62。
- (32) 座談（第7巻, P.182）によれば, ヨーロッパの非キリスト教といっても, やはりキリスト教の伝統のなかで進行している。
- (33) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ＜SURE＞, 2005年, P.33。同じことは座談, 第7巻, P.187でも言及している。
- (34) 「丸山眞男回顧談」, 下, 岩波書店, 2006年, P.286。
- (35) 座談, 第8巻, P.260。つまり, 「歴史を越えた『理念』としての主義の意味を考えてみる必要もあるのではないか」（座談, 第9巻, P.285）。そこで問われるべきは, さしあたり「基本的人権が中心の社会連帯主義」（続話文, 第4巻, P.202）の在り様である。
- (36) 丸山眞男手帖, 第5号, P.18。
- (37) 話文, 第2巻, P.281。
- (38) 座談, 第5巻, P.29。
- (39) 話文, 第3巻, P.189。
- (40) 話文, 第4巻, P.411。

- (41) 丸山眞男手帖, 第 68 号, P.76。
- (42) 話文, 第 2 卷, P.436。加藤節による次の指摘もここに関わってくる。すなわち「重要なのは、南原の立場を、思想における信仰の有意性の問題としてではなく、むしろ、超越的な理念に立って現実を批判する批判主義的な思考様式が、時代のなかでもちえた意味という視点から再評価することである」(加藤節「解説」, 南原繁「国家と宗教」, 岩波文庫, 2014 年, P.462)。
- (43) 丸山によれば、「世界観の正統性からの解放ということは、マルクス主義の哲学なり、科学なりにふくまれた真理性の否定ではむろんない…マルクス主義の…世界観的な自己限定がかえってまさにその中の真理をいよいよ確実にして行くのである」(集, 第 7 卷, P.28)。
- (44) 集, 第 11 卷, P.109。しかし、必ずしもこの「違います」という表現を完全否定的な意味ととることはできない。1992 年の座談会の席上、「党に入ることではなくて、社会主義といわれると、広い意味では賛成でしたね。それは今でもそうです」(傍点, 引用者。集, 第 15 卷, P.166) と述べているからである。
- (45) 話文, 第 1 卷, P.22。
- (46) 米原謙「丸山眞男と社会主義—いくつかの断面」, 思想, 2006 年 8 月, P.133。
- (47) 座談, 第 8 卷, P.148。同時に、戦前時代を流れる空気として丸山が肌身に深く感じた感覚は、「私の精神生活のなかにマルクス主義の『学問』がしっかりと根を下して行ったその同じ時期に、私は Kommunismus から リベラリズム までの昭和初期の『イデオロギー』が目の前であわただしく後退してゆくザラザラした感触を素足の裏に覚えていた」(集, 第 10 卷, P.317)。それはまた、「今の言葉でいえば実存的になるよ」(別集, 第 2 卷, P.179) ということでもあった。
- (48) 集, 第 7 卷, P.28。
- (49) 集, 前掲書, P.28。
- (50) 鶴見俊輔「期待と回想」, 上巻, 晶文社, 1997 年, P.189。従って、「状況にまきこまれて、流れるままに身をまかす、という生き方、書き方から、どのように自分をひきはなして、現在の状況の中に自分をおくか、という自覚的選択が、

丸山眞男のきわだった特色である」（図書、1995年7月、P.15）という鶴見の、もうひとつの指摘には若干の留保が必要である。

- (51) 座談、第5巻、P.221。
- (52) 座談、第8巻、P.186。丸山は別の座談でこうも言い換える。「思想自身の持つ力ですね。…と言うと語弊があるけど、日本で一般に思想が社会的に機能するというときに、思想が機能しているのではなく、思想が思想以外のものの力の弁護として使われた場合を、思想の機能と言ってた」（座談、第3巻、P.233）。
- (53) 集、第12巻、P.48。
- (54) 米原謙、前掲書、P.139。
- (55) 集、第9巻、P.367。
- (56) 集、前掲書、P.367。
- (57) 間宮陽介「理想主義的現実主義」、図書、1995年7月、P.1。
- (58) 丸山眞男「自由について」、編集グループ＜SURE＞、2005年、P.81。
- (59) 集、第10巻、P.249。だから、「僕みたいなノンマルキストまで含めて、マルクスが出发点になっているでしょ、日本の場合は」（話文、第2巻、P.407）と言う。
- (60) 丸山眞男「自由について」、編集グループ＜SURE＞、2005年、P.104。加えて次の様にいう。「歴史と社会科学の領域では、マルクス、ウェーバーを凌駕する者は出ていないと思います。彼らに時代的制約があったというだけで、あんなものは時代遅れだとか言ったって、なんら新しいものはありません。マルクスがそれを考えた問題意識というものに、立ち返らなければいけませんね」（P.106）。
- (61) 座談、第8巻、P.199。
- (62) 従って、「マルクスはプロレタリアートは真理を知っているという立場に立つ。だからイデオロギー暴露になっちゃう」（「自由について」、編集グループ＜SURE＞、2005年、P.107）ことが自己撞着として発生する。
- (63) 集、第10巻、P.338。若き日に、南原との間で「対蹠的な考え方（思惟の存在拘束性とか、当為の存在を峻別する二元論の拒否との）に立っており」（武田

清子「私の敬愛する人びと」, 近代文芸社, 1997 年, P.27), そのことが南原と
の間で葛藤を形づくるが, このことについては既述した。

- (64) 別集, 第 3 巻, P.36。
- (65) 集, 第 10 巻, P.338。
- (66) 集, 前掲書, P.338。
- (67) 同書, P.325。
- (68) 講義録, 第 6 冊, P.96。
- (69) 座談, 第 7 巻, P.182。
- (70) 講義録, 第 4 冊, P.73。
- (71) 講義録, 第 6 冊, P.189。
- (72) 鶴見俊輔, 前掲書, P.196。
- (73) 集, 第 11 巻, P.370。
- (74) 座談, 第 9 巻, P.182。
- (75) 丸山眞男他「映画『ローザ・ルクセンブルク』をめぐって」, 図書, 1988 年 4 月,
P.3。それは「彼女が獄中からリープクネヒト夫人に宛てた手紙があります。…
美しい言葉で語った手紙です」(集, 第 12 巻, PP.307～308)。さらに, 「彼女
の手紙は個人的にはもっとも強い感銘を与えた」(集, 第 16 巻, P.309)。
- (76) 座談, 第 8 巻, P.186。
- (77) 吉本隆明全著作集, 第 12 巻, 1969 年, P.75。
- (78) 続話文, 第 1 巻, P.31。若き日の丸山には「国家論の人民戦線」(傍点, 引用者)
をつくろうとした経験がある。つまり, 「当時のマルキストでないリベラル左派
というか, アンチ・ファシストのある空気を非常によく出していると思うのです。
マルキストを含めて, 学問上の『人民戦線』をつくろうと」(話文, 第 2 巻, P.452)。
- (79) 続話文, 前掲書, P.86。
- (80) 集, 第 7 巻, P.379。
- (81) 座談, 第 8 巻, P.206。
- (82) 集, 第 11 巻, P.119。

- (83) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ＜SURE＞, 2005年, P.101。
- (84) 丸山眞男, 前掲書, P.104。
- (85) 週刊読書人, 1999年5月14日。
- (86) 書簡, 第5巻, PP.185～186。交流の跡をたどてみると, 書簡, 第2巻, P.219, 書簡, 第4巻, P.25, 書簡, 第5巻, P.184に永山が登場する。
- (87) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」, 下, 岩波書店, 2006年, P.286。このような途を歩んだ人々のなかに, キリスト教との関連で「そうはいかない」ケースがあたっとして, 「彼らをコミュニズムへ導くのは, まがいもなく, キリスト教の普遍的な人類愛, 地上に神の国を打ち建てんとする苦痛なまでの内面的要求である。しかも彼らをコミュニズムに単純に走らせぬ所のものも, またキリスト教の教えた個性的人格の究極性に対する信念である」(集, 第3巻, P.63)。
- (88) 鶴見俊輔, 前掲書, P.189。
- (89) 丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, P.181。
- (90) 松沢弘陽他編, 前掲書, 上, P.203。
- (91) 座談, 第5巻, P.275。
- (92) 松沢弘陽他編, 前掲書, 上, P.204。このことを, より一般的な表現に置き換えるなら, 次の発言とも関連する。「政治の前提する人間はこのように『なぞ』な人間である。神学にとって人間の原罪性が救済の前提されているように, 人間のこうした『危険性』ということは, 人間をトータルに把握せねばならぬ」(集, 第3巻, P.212)。
- (93) 同書, P.205。
- (94) 宮村治雄「戦後精神の政治学」, 岩波書店, 2009年, P.120。
- (95) 話文, 第1巻, P.105。
- (96) 永山正昭「星星之火」, みすず書房, 2003年, PP.30～31。
- (97) 集, 第9巻, P.367。
- (98) 週刊読書人, 1999年4月16日。飯田泰三「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, 2006年, P.252以下)を参照のこと。

- (99) 集, 第9巻, P.367。
- (100) 集, 第7巻, PP.23～24。
- (101) 日高六郎「同時代人丸山眞男を語る」, 世織書房, 1998年, P.74。
- (102) 座談, 第1巻, P.234。
- (103) 座談, 第8巻, P.237。
- (104) 間宮陽介, 前掲書, P.1。
- (105) 座談, 第1巻, P.236。
- (106) 松沢弘陽他編, 前掲書, P.237。米原謙によれば「『社会主義』を索出道具 (heurists) として、丸山の思想のいくつかの断面を描いた」(思想, 2006年8月, P.142)。このことによって「丸山は社会主義についてまとまった考えを書き残さず、座談の類においても、明確な社会主義観を披瀝しているとはいいがたい」(P.120)。これは逆説的な意味における「真理」認定に、あえてとどめた配慮であらう。
- (107) 話文, 第2巻, P.340。
- (108) 松沢弘陽他編, 前掲書, P.237。
- (109) 座談, 第8巻, P.184。
- (110) 座談, 前掲書, P.174。
- (111) 同書, P.178。
- (112) 同書, P.178。
- (113) 同書, P.184。
- (114) 同書, P.181。
- (115) 同書, P.185。丸山があたかも共産主義という世界観からすべてが必然的に出てくるように、そして、その「出てくる思考」を本質顕現論と呼んだように、これらを批判していることから分かることは「僕に言わせるとやはり一種の本質顕現論なんですね。僕がカッコに入れるという意味はまさにそこなんです」(「回想梅本克己」, こぶし書房, 2001年, P.211) と、カッコ付き留保を示している箇所に注意を促す。なお、こうも言う。「これは私の論文が受けたいろいろ

な批判のなかで、最も的を射たものであると私自身感じました。マルクス主義者なら必ずここを付いてくるだろうなと思ったところを果たして彼は突いてきました（集、第13巻、P.144）。その梅本の指摘とは「それは本質論との関連を欠いたカッコづけの操作が、弁証法的捨象に対して示す限界であり、そのため、カッコづけの限界意識そのものが首尾一貫せず、カッコはずしが無意識のうちに行われても両者の関連をあきらかにすることが出来ないという弱点である」（梅本克己「講座 現代のイデオロギー」、第5巻、三一書房、1962年、P.34）。

(116) 同書、P.185。

(117) 同書、P.186。丸山は言う。「あらためて驚異を禁じえないことは、超学問的な動機が厳密な学問的操作を押し進め、現代に対する切実な問題意識が純粋な歴史的研究と奥深いところで契合している」（集、第8巻、P.109）、そういう南原の研究姿勢に対して最大級の敬意と共感を示した。

(118) 集、第5巻、P.290。トータルに見れば間宮陽介の指摘するように、「超学問的動機をつぎつぎにテーマ化し、学問化していくところに思想家丸山の思想家たるゆえんがある」（「丸山眞男を読む」、岩波書店、2014年、P.103）。

(119) 座談、第5巻、月報2、P.4。

(120) 続話文、第1巻、P.181。

(121) 続話文、前掲書、P.181。すなわち「周りが全部変わっている時に、自分ひとりで同一性を維持するということは、絶望的に困難ですね」（話文、第3巻、P.209）。

(122) 座談、第5巻、P.315。

(123) 丸山の「信仰」的表現は、次の様なところに、そのギリギリの姿が示されているのではないかと。「言葉ではいえないけれど、私は体験を通じて、やはり何かそういう『道理』の究極的な優越を信じてきました…私も自分なりに、人間というものがどんなに頼りにならないかという経験にあってきたけれども、そういう『道理』の信仰をゆるがすにはいたらなかった」（座談、第5巻、P.317）。この点 加藤周一との間で交わされた会話のなかに象徴的ながら、多分に含み

をもたせたやりとりがみられる。「(丸山) ずっとぼくの頭からはなれなかった問題は、歴史をこえた何ものかへの帰依なしに、個人が『周囲』の動向に抗して立ちつづけられるだろうか、ということです」, 「(加藤) だから、最後は信仰告白(クレド) なんですね」(座談, 第7巻, PP.257～258)。事実、加藤は最晩年においてカトリックに帰依、そして信仰告白^{クレド}を行なっている。なお、信条告白と信仰告白の異同については、後に言及するつもり。