

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ (1)

遠藤 興 一

私はこの日を突如としてとか、意外にもとか、呼ばない。
それは到頭くるべきものがきた、遠からず私もその道を歩
むべき、人が誰もけっして帰ることのない道を渡られたか
らである。

はじめに — テンダー・マインドを糧として

政治思想史を専門とする石田雄には、ふとしたきっかけで語った、「彼には内的な緊張がありました。いつも現実と原理や、政治と思想との緊張感のなかで生きてきました」⁽¹⁾ という丸山評がある。何事に対してであれ、絶えず緊張を強いられるなかを生きた丸山にとって、内面的理解者として、心おきなくつき合った友人の一人に加藤周一がいる。その加藤によれば、「緊張に耐えながら輪郭が明瞭で、内部に矛盾のない丸山流の生き方」は賞賛に値するものだという。周囲の多くもこのような視点を前提に、その人と業績を推し量る。しかし、果たしてそうなのだろうか。笹倉秀夫が常に「アンチノミーの緊張」に耐えながら生きた丸山像を提示した時、そこには明瞭ならざる、もうひとりの緊張感のなかで生きる丸山がいた。独白語録「自己内対話」のなかに、「ヴァグ

ナーの与える感動は、それがどんなに巨大であっても、純粋に『音楽的な』感動ではない⁽²⁾ という一文がはさまっている。それはデモーニッシュな世界を内面に秘めていたからこそ、彼には音楽の世界が研究と並んでどうしても必要だった。論理の世界で極度の緊張を強いる自らを解放するためにも、それは不可欠だったのである（勿論、それで全てではないが）。もしも音楽がなかったら、狂気の世界に迷い込んでしまいかねない、少なくともそうした狂気の徴候を、周りにいて感じ取った別の友人がいる。鶴見俊輔である。

表面的にみると、丸山さんは近代を評価する冷静なアカデミシャンで、橋川（文三）は近代批判のロマン主義者だから合わなかったと考えられがちだけど、私はちがうと思う。丸山さんは内側に狂気を抱えていた人だったと思うね。彼の家系も、そういう気質の人が多いんだ。⁽³⁾

確かに気質として強度にパセティックな面がみられたことは、その発言から様ざまに例示することが可能であるが、だからといって、では、今度は鶴見の見た丸山像で全体を括ってしまってよいものか、これにも疑問は残る。しかし、次の様な文章に接すると、我われは幾分鶴見の意見に与したい気持ちも起らないではない。

「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり」という言葉を、私は何度引用しなければならぬのだろう。この日の晩の、カール・リヒターが指揮するバッハの口短調ミサを東京文化会館できき終ったときの感慨を表現しようと思えば、この言葉しかないのだ。⁽⁴⁾

音楽のなかにデモーニッシュな世界を求め、努めてそこに自己を同一化しようとする丸山は、ここから「巨大な社会の狂気」にも似た魂のさ

けびを聴き取ろうとする。バッハの観賞方法としてはいささか風変わりであり、「死すとも可」という表現も、感動の極みと受け取ることは幾分か抵抗感が残る。

人間の精神の動きとか、創造性とか、人間の精神の根元というようなものに、ぼくは非常に惹かれる。音楽をきいていると、その背後にある人間の精神のいとなみを、じかに感じとることができるように思われる。人間の精神のデモーニッシュな動きのあらわれという点では、音楽も政治も同じようなものだといえるでしょうね。⁽⁵⁾

絶えず「まだダメだ、まだダメだって。それでいつ完成かというところ、実感がないんですよ」⁽⁶⁾と語り、そう思い続ける自らを分析して、どこまでいっても「僕は未定型」だと言う。そのパセティックな完全主義には、自分でも「ちょっと病的ですね」という自覚は持っていた。人には誰でも緊張が昂じれば、その限度を超えるに従って、時として精神的な破綻の訪れることがある。内攻も度が過ぎれば異常をきたす。そこに自我の危機を感じたのか、追いつめられた丸山は全てを投げ捨てたうえで「隠遁」ということを考えた。その理由については、なぜだか自分でもよく分からないという。

僕が「隠遁」のことをいうのは、僕自身の中に非常に隠遁思想があって、だから自己批判としていうんです。隠遁思想が自分であるものだから、自分の中でどういう風に位置付けたいのか、わからないんですよ。⁽⁷⁾

大学紛争がまだ静まらないさなか、丸山は定年を待たずに大学を去っている。その退職をめぐっては巷間、様ざまな取り沙汰がなされ、応える自身は「病軀その職に堪えず」という理由で押し通した。そうし

たとき、友人の木下順二に「貴兄だけに内々で洩らした小生の一身上のこと」について、「何とかして、ひとに気付かれなくて、東大からひっそりと消えて行きたい」⁽⁸⁾のだと、心のうちを語っている。直接、間接的な理由はひとつやふたつでなく、それらをいちいち挙げれば切りがない。むしろ隠遁に近い思いが決断を先行させたのではないかと想像される。丸山が使った独特な言葉のなかに、宗教心理学者ウィリアム・ジェームズが語ったタフ・マインデッドとテンダー・マインデッドという表現がある。福沢諭吉を指して、彼はタフ・マインドな人物だと呼んだり、戦後まもなくの頃、「唯物史観と主体性」というタイトルで、論争まがいの座談会が開かれた時（1948年2月）、丸山はここに参加、錚々たるマルクス主義者を相手に、自身の考えを縷々述べている。そこでもタフとテンダーの違いについて触れている。

科学主義を貫いて、そういう科学主義的世界観が通有観念になればよいが、残念ながらそれで割り切れない面が残る。その空虚を満たすために大多数の人が宗教や実存哲学に赴くのではないのでしょうか。それは、根本的には弱い精神なのかも知れない。タフ・マインデッドの人なら科学主義一点ばりでもいい。しかし、ほくのようなテンダー・マインデッドのものは、科学だけで人間の問題を覆いうるとは思えない。⁽⁹⁾

テンダー・マインドを持つ「弱い」自分を、切実な思いで自覚した出来事がある。「留置場で情けなくなって涙が出た。その時に私が考えたことは、涙を流した自分というものは実にだらしが無い」⁽¹⁰⁾人間だと思った時である。留置場内では、敢然と抵抗的姿勢を崩さないマルクス主義者や、平然と弾圧に耐える自由主義者を目の当たりにして、何とふがないことかと心底自らを恥じた。応召中、軍隊の内務班におけるしごき、体罰は常習的に行なわれたが、ここでの丸山はもはやひたすらそ

の不条理に耐えるしかなかった。二等兵として被った様ざまに理不尽な苦役、殴打のたぐいは、鶴見をして「丸山さんは、ものすごくこたえた」⁽¹¹⁾と言わしめた。その一方で精神的な「弱さ」を自覚せざるを得ない、別の対象がいた。ほかでもない師の南原繁である。南原の精神的強靱さを眼の前にして丸山は尊敬とともに、自らの力不足、弱さを自覚した。戦後、「私個人の戦中・戦後の学問の歩み」と題する講演⁽¹²⁾で、南原、矢内原忠雄といった無教会キリスト者の「強さ」に脱帽した思い出を語る。少し角度を変えてみると、村山幸雄は丸山から「いつも知的刺激を受けながら、この人は『ロゴスの人』であると同時に、『パトスの人』、ひょっとすると『浪花節的などころのある人』かも知れない」⁽¹³⁾という。しかし、パトスがほとばしる、テンダーな姿を見ることはよいとしても、「浪花節的」な心情を丸山に仮託することは、おおよそ不向きである。他者を他在において理解することを己れに課し、他人にも説いた丸山にとって、日本的な精神風土をそのまま表現した伝統音楽や、浪花節的人物、つまり人情の世界にどっぷり浸る丸山を想像することはできない。テンダー・マインドはあくまでも「強さ」と対比した「弱さ」であり、その弱さと内面的に対峙するなかで、丸山は終生その克服を目指そうと努めた。その努力はやがて「強さ」を秘めた人格を、丸山のなかに見る人物評を生むことになる。ただし、テンダーには「柔軟さ」、「やさしさ」という意味もあることを、丸山ははたしてどこまで意識していたか。この問題は音楽や芸術の世界と結びつく、もうひとりの丸山を描き出してみないと明らかにはならない。前述の加藤周一によれば、「あらゆる経験とあらゆる観察を自分の知的なシステムに組み込み、その中で位置づけて考えるのは、非常に強靱な精神だった」⁽¹⁴⁾のだとみられる。晩年、肝臓癌の末期症状が進行していくさなかにおいて見せた、しかも、ある種の余裕さえ見せた人生態度から知り得ること、それはテンダー・マインドをタフ・マインドに作り変えるべく様ざまな努

力を重ね続けた丸山の、その人生最後の姿である。⁽¹⁵⁾

1 宗教教育の持つ意味 — 親鸞との出会いから超越志向へ

幼少期から青年期にかけて受けた薫育、教化は、ある人びとにとってその一生を左右するほどの影響力を及ぼすもの。丸山もそこに似た体験をしている。少年期における宗教的情操教育、青年期における思想的訓練がそうで、前者は浄土真宗、後者はマルクス主義がここに相当する。自身の語るところによれば、「三つ児の魂までかどうか知らないが、学生時代にムキになって読んだマルクス主義の思想と学問はどうしても多くの思考のなかにまつわりついて離れない。つまり完全に同一化もできないし、完全につばなすこともできない。そういう状況でずっときた」⁽¹⁶⁾ という。自分とマルクス主義の思考回路の複雑な関係は、両義性の狭間において彼を強迫し続けた。これは主として青年期を中心に丸山を取り囲んだ精神的環境のことであるが、実は遡ること、およそのごころつく幼少期において受けた感化、薫育も、やはりその後の丸山を大きく規定（存在被拘束）していく、そういう日常体験があった。母から受けた宗教教育がそれである。

祖母が言ったことや、お袋が断片的に言った事を通じて、影響と言ったらオーバーだけれど、学問とか知識とかそういうものとはかかわりなく、受けていました。道徳と宗教というものは違うんだな、宗教はこの世の道徳を超越しているんだな、と知らないうちに覚えましたね。⁽¹⁷⁾

母、セイから薫陶を受けた仏教信仰の世界が、その後の丸山を大きく規定する。日常的には浄土真宗の教えに接した生活の日々であった。⁽¹⁸⁾ セイは「非常に熱心な信仰を持っていました。しかも母方の家はみんな

浄土真宗」⁽¹⁹⁾である。ここから自然のなりゆきとして、「信仰というものがどういうものかということはおぼろげながら自分には分かっておりました」と述べ、生来、宗教的実存の内面世界に触れて育ったことを回顧している。後年、宗教観について尋ねられた時、その内容を「無神論とか、無宗教ということではない。……ただ特定の宗教に帰依したことがないというだけのこと」⁽²⁰⁾だとも応えている。特定の宗教に帰依したことはないが、この世を越えた超越的な存在があること、そしてそれを信じている点で、無神論者とは違う自分を認める。母による薫陶は中学時代を過ぎるころには終り、一高の寮生活に入ったところでこの関係はいったん切れてしまう。しかし、丸山の宗教的実存の基礎はそれまでに養われたことを、後に「仏教思想家のなかで僕がほとんど無意識に深い影響を受けていたなと感じるのは親鸞です」⁽²¹⁾と語る。後世の我われは、丸山が福沢諭吉や小野塚喜平次を指して、彼らは「宗教的オンチ」であると評したことを思い起すが、その場合、自身はオンチではない、つまり自分は宗教の世界が「分かっている」のだということを言外に意味している。自身の表現に従うなら、「おぼろげながら」であるにしろ信仰がどういうものであるか、それを体験的に知っている、だから「兄貴も僕も、中学までは食事の前に毎朝仏壇に手をあわせて拝んでいました」。⁽²²⁾

氏が母親の家系から受け継いだと言う親鸞的な思惟のモメントである。すなわち自己超越的なものに直接向かいあった一個的存在として捉える「レリジヤス」な自己意識（および、原理的にそのさらに奥にある、絶対的な虚無と対峙することから来る実存意識）を原点として、内面的自我を深化させ、またそうした形で自己を一旦社会的諸関係から引き離すことによって、社会、政治、国家などを相対化し、問い返していく。⁽²³⁾

笹倉秀夫によれば、この母による薫陶がやがて南原繁や波多野精一に近づく機縁になったこと、より普遍的な超越神への関心を深める契機につながっていくと想像される。自己の存在根拠を宗教的な世界にどこまで定礎したか、それは丸山以外には分からないし、自身もそのことには触れていない。しかし、明らかにそこに関連した位相に立っていたことは、「大きくなってバイブルを読んで感応するところがあるわけです。キリスト教徒にはならないけれど」⁽²⁴⁾ という発言から、充分首肯することができるのである。

さて、もう一度丸山の幼少期における家庭環境に眼を向け、母セイの人物像に触れてみたい。丸山が両親について書き遺したものを拾って、まず気がつくことは、母に関するものが圧倒的に多いこと、それに反して私人としての父に関するものが少ないことである。父侃堂丸山幹治はジャーナリズムの世界では著名人であり、ジャーナリストとしては大正デモクラシーの論壇にその名を識られ、長谷川如是閑等との親交を通じ、立憲自由主義者として世に認められた、確かな知識人である。丸山はその点において、終生評価と尊敬を失っていない。しかし反面、家庭人としての父親幹治の存在はまことに影が薄い。母の優れた人柄がそう感じさせたのであろう、家族関係に波風やきしみが生ずることはまずまずなかったにしろ、子供達から見た父親像はきわめて皮相的な表現になっている。例えば「宗教は阿片だという意味を中学生の私なんかに説明して、信心深い母親の顔をからかうように見たりしていた」⁽²⁵⁾ ことを丸山は覚えている。しかも、「おふくろに対して実に横暴で、天皇制中の天皇制、暴力もふるう。だから、子供達はアンチ親父になってしまおう」⁽²⁶⁾ し、結局「ほくら兄弟は、ほとんどおふくろに育てられたようなもの」⁽²⁷⁾ だという家族関係がかいま見えてくる。母親の愛情と保護が深ければ深いほど、子供たちはマザ・コンの気風を、あるいは心理を抱き易いものであるが、丸山の場合もどうやらその例に漏れなかった。丸山

少年の見た心やさしい母親像が小学生の作文に出てくるので紹介してみたい。9歳の時に経験した関東大震災の一場面である。

昼頃になると米が、なくなって、どうしやうかと皆首をまげて考へ、お米屋へ買ひに行つたが五升しかないので、それだけ買い込み、やうやく、げん米のおかゆをすすつた。おかゆがあついで、皆顔を真赤にした。お母さんたちがお笑いになった。午後二時ごろ、お母さんが、僕たちに「皆帰ると言つても、いやだなあなんて言つてはいけませんよ。二、三日も食べない人がゐるんだからね。そのことを考へると我ままは言はれませんよ、有難いでしよう。」すると兄さんが、「それでは今帰るの」、母「はあ、地べたに寝てゐる人が多いんですもの。こんな家の中には、けっこうすぎるでしょう、それにここのお家にも気の毒ですから」とおっしゃつたので僕たちは「ふーん」と答へた。⁽²⁸⁾

成人した後のことであるが、「自己内対話」のなかには「床の中の寝言、眞公へ」と題して息子の身を案じて作った和歌が八首収められている。なかの一首、「めされゆきし吾子をしのびて思ひ出に泣くはうとまし不忠の母ぞ」をひいて、母は息子を想い、「出征の日の朝の別れを思い出しては泣く自分—自分是不忠の母だ、これではいけないという気持と、やはり自分是不忠でもこの切ない気持を押えようがないという、その二つの感情のあいだに引き裂かれたまま死んでいった母を思いますと……ほんとうに痛ましくなります」⁽²⁹⁾と、息子は母を想う。ちなみに、最初の単著「日本政治思想史研究」には「亡き母に捧げる」という献辞が巻頭に添えられている。母の晩年に触れてみよう。丸山はこの時応召中であつた。「昭和20年」5月ごろでしたか、母が病気なので三日ばかり休暇が貰えて東京に帰つた」⁽³⁰⁾ ことがある。この時の様子も母は歌に残している。「こほろぎの足に似たりとわが四肢を出せどわが子は

笑はざりけり」という。そんな病状のなかでも、広島に戻る我が子に「帰省のお土産に、おはぎか何かを作って持たせ」た母を妻のゆかりは見ている。原爆投下の情報に接した母は病軀のなか、心労を重ねたが、自分が「無事だということ承知してから亡くなりました。それだけは救いだっただ」⁽³¹⁾ という思いを、ひそかななぐさめとして記す。8月15日、セイは60歳で長逝する。三日後、電報で知った丸山は「船舶司令部の中の座敷のある広間を、ころがりまわって泣きました。何のための戦争終結か、とさえ思いました」⁽³²⁾。

私の八月十五日は……徹底抗戦するものと思っていましたから、救われたという感じはしました。三日ばかり後に電報が来ました。「ハハシス ソウギ バンタンスンダ チチ」という電報が来たんですね（命日は15日）。全部吹っ飛んじゃいましてね、その喜びが。戦争が終わったという喜びが。東京に帰っても母に会えないのだという、死に別れちゃったわけですからね。そういうショックでもって、原爆それ自身のことを、私に考えさせなかったということがあるんじゃないかと、今からすれば思うのです。⁽³³⁾

復員して玄関に立つや、妻、兄弟に挨拶するのもうわの空、「死を知らされた時の渦巻きのような感情の沸騰」⁽³⁴⁾ が押し寄せ、位牌の前に詰め寄り「只今帰りました」と叫ぶやワッと泣き出した。母の死に対する悲しみは、その後も容易に去らなかつたことが10年後の書簡に記されている。つまり、「ふつう悲しみは時間に比例して薄らぐといいますが、私など今でも（1954年、引用者）、顔を洗おうと頭を下げた時とか、長い廊下を歩いているとき、といった全く何でもない一瞬にフト母にもう会えないという悲しみが胸をえぐるように襲ってきます」⁽³⁵⁾。戦後は或る時期から毎年8月15日になると、墓地がある都下府中市の多磨霊園を訪れることを習慣としていた。

次に母の薫陶を離れ、丸山と親鸞のつながりを思想史研究のなかから眺めてみたい。1992年7月31日、北沢恒彦宛書簡で、「私が岩波文庫の三冊のうちのひとつに『歎異抄』をあげたことに『不信』をいだかれた御様子ですが、私としては、なぜこれがそんなに貴兄をびっくりさせたのか、そのこと自体がおどろきです」⁽³⁶⁾と述べている。丸山の若い読者はたいていの場合、西欧的な思想、哲学をもとに価値原理、政治思想(哲学)の世界を歩みながら学んだ者が多いわけで、丸山も多分そうだっただろうと考える。だから「歎異抄」を座右の書とした理由までは考えが及ばない。ここから北沢のような反応も起り得た。M・ウェーバーが親鸞を指して「カルヴィニズムに比べられるような、呪術からの解放(Entzauberung)をもったセクトが日本に一つある」という言及を知る研究者以外に、丸山とのつながりを想像できる者はまず少ない。しかし、丸山は言うのである。「ウェーバーのその指摘によってはじめて私が親鸞にホレたわけではありません」。笹倉は「親鸞が丸山の思想形成上でもった意味」⁽³⁷⁾を重視したうえで、主要な研究対象であった福沢諭吉と比較して、「親鸞的、宗教改革的な精神にも結びついていることによって、最終的には福沢から離れる」⁽³⁸⁾と指摘する。こと宗教思想としての価値づけを行なう場合、たしかに福沢より親鸞のほうがはるかに深く、内容も豊かである。従って、親鸞はドストエフスキーと並んで丸山の宗教思想、宗教的実存を考えるうえにおいて格好な研究対象になってくる。

自分を超越したものに直接向かいあった一個的存在としてとらえる「レリジャス」な自己意識(および、原理的にそのさらに奥にある、絶対的な虚無と対峙することからくる実存意識)を原点として、内面的自我を深化させ、またそうしたかたちで自分をいったん社会的諸関係から引き離すことによって、社会・政治・国家等を相対化し、問い直していく。⁽³⁹⁾

丸山眞男講義録に登場する親鸞は、著しく西歐的な意味での宗教改革者というイメージに近い。つまり、親鸞の思想史的位置づけを特殊日本的な問題とせず、キリスト教を含む世界宗教のなかにその特徴を見る。とりわけルター、カルヴァンに始まるプロテスタンティズムとの比較において、その思想を範型化しており、親鸞の「世俗内的超越」の思想史的特徴がVertical（垂直的）と、Horizontal（水平的）の両契機から成り立っていると説明はその一例である。

阿弥陀仏が人格神的な絶対者であり、同時に救済者であるという性格を帯び、特に衆生の平等な救済という還相の面が強調されたことによって、自己ひとりの救済から出発する絶対他力の信仰は、不可避的に、無数の仏御報謝のための他者への働きかけ、しかもhorizontalな性格をもった実践行動への不断、無限のdrangとなって現われる。⁽⁴⁰⁾

学部学生として講義を聴いた飯田泰三は、その時の印象を「親鸞における内面的価値へのコミットメントとか、超越的普遍者へのコミットメントとかを盛んにこの年度の講義で聞かされて、非常に感銘を受けた」⁽⁴¹⁾と語る。この時飯田が受けた印象は、原理的な世界と現実的实践の往復運動のつながりに触れたことに特徴があり、「『在家仏教』主義ということが言い出され、政治をプロに任せるのではなく、アマチュアとしての市民が自分の持場から政治に参加してゆくのが民主主義だと説く。それがまさに親鸞から来ている」という説明になっているが、これは別途「科学としての政治学」（1947年6月）で、「政治的思惟の存在拘束性」を論じた際の論旨と驚くほどよく似ている。こちらは「一定の世界観的理念よりして、現実の政治的諸動向に対して熾烈な関心と意欲を持つ者は、政治的思惟の存在拘束性の事実を自己自身の反省を通じて比較的容易に認めうるからして、政治的現実の認識に際して、希望や意欲

による認識のくもりを不断に警戒し、そのために却って事象の内奥に迫る結果となる。悪人の方が善人よりもむしろ弥陀の救いに近く立っているという親鸞のパラドックスに似た関係がここにも成立するわけである」⁽⁴²⁾。親鸞のパラドックスはパウロを始めとするキリスト教における教義と同じく、普遍的な原理を指し示すという確認を彼に与えた。

親鸞の思想の社会的implication (意味連関) [として言えば、彼の] 第一の関心は万人の彼岸における救済にあるのであるから、政治権力に対する批判の重点は……直接的に権力に対する闘争にあるのではない。むしろルッテル [ルッター] の受動的服従に通ずる (non-politicalな態度で、anti-politicalではない)。しかし、そこには重要な意味がある。第一に、信仰にたいする俗権の弾圧を拒否する原則 (内面性を侵すべからず) はいつも貫かれている。⁽⁴³⁾

キリスト教と比較すれば、親鸞の教えは「聖と俗の区別を否定する世界ですから、当然教会を作るということは否定する。いわば『無教会主義』的な運動」⁽⁴⁴⁾ に近い。丸山はラジカルな体制批判を包含する原理をここから読み取り、それを高く評価している。さらにキリスト教との異同という点で、親鸞には「自分がイエスによって救われるという面と同時に、この世で自分は何をすべきかという、この世の倫理が出てくる」生き方への注目がある。そのうえで、一般論としていえば「仏教はその面が弱い」⁽⁴⁵⁾ と指摘する。史実は必ずしもそうと言い切れないが、対社会的実践の原理的な体系が親鸞には弱いと見るなら、キリスト教との比較において、それは丸山個人の理解を離れ、別途検証すべきであろう。しかし、こと丸山の場合、「信仰とは安心立命の『状態』ではなくて、千尋の谷間の顛落の危険を不断に冒しながら、ぎりぎりの小径を歩むプロセスなのだ」と言い切る、つまり丸山独特の造語的表現 (丸山眞男集、第8巻) でいえば、「する」論理で親鸞の信仰を捉えることになる

が、そこでは「なる」契機によって成り立つ信仰の世界は消えている。この場合、「なる」論理による信仰とは、絶対依存による恩寵の受容と
いった問題のことである。これが欠如してしまうと、「煩惱罪業を内省
する」行為と「仰ぎ、信ずる」帰依的行為は因果関係（往相と還相）と
して結び難いことになる。⁽⁴⁶⁾次に、政治思想から見た丸山の鎌倉仏教論
に触れてみたい。まず、「超越的普遍者の自覚」に立った「信仰」の定
義とみられる文章に目を留めてみよう。

信仰が内面的であるということは、必ずしも信仰が行為に関係しない。た
だし心情の中だけの問題であるということでもなければ、また、信仰から出
る行動範囲が教団や道場の内部とか家の中とかいった非社会的な——その意
味で私的な——領域に限られることを意味するのでもない。範囲や領域に関
する限り人間行動のあらゆる領域にわたって信仰の原理が浸透するのでなけ
れば、彼はひとつの人格として信仰をもっているとはいえないはずである。⁽⁴⁷⁾

この文章は、鎌倉仏教を「人格的救済者信仰」、「宇宙真理信仰」、「経
典信仰」に三分し、法然、親鸞を人格的救済者信仰の典型例とした、そ
の説明にあたるどころ。丸山はここに母をはじめとする、自身の近辺で
見た信仰者の姿をあてはめている。では浄土真宗に対する批判的側面は
どうか、こちらは祖師親鸞の思想を継承した後の教団信仰の在り方を問
題視する。その典型が中興の祖と言われる蓮如の実践で、政治化、軍事
化する教団運営を批判的検討の対象とした。⁽⁴⁸⁾しかし、鎌倉仏教に限っ
ていえば、道元、日蓮と並んで、あるいは彼ら以上に、親鸞の思想、信
仰を評価する点に特徴があった。すなわち、鎌倉仏教における宗教行動
の変革では、法然、親鸞、道元、日蓮の宗教思想とその社会的役割が論
じられるが、なんとといっても「中心は親鸞論におかれ、親鸞の独自の絶
対『他力』の阿弥陀信仰が登場した画期性を論じながら、それとの『共

通性』と相違という形で道元を、次いで日蓮を論じるという論じ方」⁽⁴⁹⁾ になっている。前述の超越的普遍者の自覚に加えて、万人救済主義が特徴となっていることを再三強調しつつ、主意を「単なる経綸のスコラの註釈ではなく、時代の深刻な苦悩を直視する認識を、さらに自己の内面の奥底からの体験によって深化させたところに魂の叫びがあった」⁽⁵⁰⁾ と見るが、ここまでくるともはや親鸞解釈としては解説の域を越えて、自身の宗教観がにじみ出た箇所になっている。

逃れても逃れても執着を断てないのがほかならぬ人間の本性であり、しかもなお罪業煩惱から脱したいという希求が不断に湧いてくる。この絶体絶命の矛盾の自覚が、はじめて生命力ある宗教的態度を切りひらく。非日常的なものは、ここでは浄土としてたんに日常的時間の彼方に置かれるのではなく、救済は自然的な空間、時間からまったく異質の次元の世界への飛躍である。⁽⁵¹⁾

換言すれば、これは丸山が自身の宗教観をまとめたものになっており、背景を親鸞に求めながらも、島菌進による「宗教観が知的に洗練された近代人知識人のプロテスタント信仰のモデルに」⁽⁵²⁾ 依拠、かつ丸山はここに「強く影響されている」。だが、丸山の宗教観をこのように集約、完結させてしまうなら、実は別の問題がそのあとに残る。その問題に触れる前に長年の知友、家永三郎の宗教観に目を向けてみたい。旧制東京高校に在学中、「文芸雑誌」(第18号、1933年9月)に「国家哲学の根本問題について」という論文を載せているが、家永の回顧によると、「当時流行の新カント派の哲学のカテゴリーを使いまして、『純粹国家』というイデアル・タイプスを仮定し」⁽⁵³⁾、ために「三谷隆正の国家哲学の影響が端的に現われる」内容となったという。三谷の「国家哲学」は1929年、日本評論社から出版され、一部の青年層に迎えられ、かつ熱心に読まれた。しかし、家永は該書に流れるプロテスタント的背

景には興味を示さないまま、「私はすべてについて多元主義をとるものであって、学問の研究においても、これでなければいけないという唯一の活きかたがあるわけではなく、人それぞれの資質と志向とに応じたさまざまな道が多元的に併存してもよいではないか」⁽⁵⁴⁾ という方向にむかった。このように新カント派から思索を開始した家永は、その後「歎異抄」に出会うまで長い模索の期間が続き、やがて「理論的な世界観というものは、西洋哲学以外にはないかのように考えていたが、日本の思想の中にも、このようなすぐれた思想があるということを知った」⁽⁵⁵⁾。その後、親鸞の信仰と対峙することを通じて、「自己の苦しみに人間の本質的な罪のシンボルを見出す」ことになる。そして、ここからキリスト教を相対化する。

およそキリスト教とは縁がなかったのですが、親鸞を知ることによって、新しくキリスト教を学び、それからはキリスト教と日本仏教との思想は循環的な関係で、私の宗教へのコミットメントをいよいよ強める結果となった。⁽⁵⁶⁾

親鸞とキリスト教、とりわけ新約聖書のパウロ書簡と比較することによって、「自分の生き方の根柢に据えるもの」⁽⁵⁷⁾ を探し、求め続けた。しかし結論からいえば、求道者家永が信仰者になることはなかった。信ずる、その一歩手前で立ち停っている。「宗教的な世界観は決して抛棄されてはなりません。いわば凍結された形で、ただあまり発言しなくなった」⁽⁵⁸⁾ のが晩年の姿である。そして、家永の思索は「東西さまざまな偉大な思想からいろいろなことを学んできたけれどもいかなる思想にも、それに全面的に自分を没入させることができないままに今日に至っている」⁽⁵⁹⁾ ことを告白する。このような思想遍歴を丸山のそれと比較した場合、両者の間には意外なほど類似性のあることが分かる。まず信仰者となることなく生涯を終えたことが同じである⁽⁶⁰⁾。両者ともその罪

の自覚は信仰告白と結びつかなかった。とはいえ、生涯を通じてその教えには深く感動し、魂の奥底から震撼した。丸山は家永に宛てた書簡のなかで、このことに触れている。すなわち「貴兄が仏教にきわめて近く立っているが、仏教信者にはならないのと、やや似た関係が、私の場合にはキリスト教にたいしてあります」⁽⁶¹⁾。繰り返すが、家永と親鸞の関係が信仰に結びつかなかったように、丸山と親鸞、そしてキリスト教との関係も信仰の内面世界と結び合うことは遂になかった。アンガージュマンとして、あるいは理解者として互いに思索を深めたことを突き詰めてみたとしても、である。

一方、家永と丸山の間には、微妙ではあるが、決定的に異なる点がある。家永は晩年になると自身の宗教観については発言しなくなり（「一歴史学者の歩み」、2003年を参照）、やがて宗教的価値の多元主義に立って、その実存の世界から身を引いていくのである。ところが、丸山は中年以後も最晩年まで、自らの宗教的実存にこだわり、言及し続けた。若き日に親鸞とプロテスタント・キリスト教を深く思想として体験した彼にとって、この問題は終生ついて回ったのである。前述の文章を再度反芻してみよう。

逃れても逃れても執着を断てないのがほかなる人間の本性であり、しかもなお罪業煩惱から脱したいという希求が不断に湧いてくる。この絶体絶命の矛盾の自覚が、はじめて生命力ある宗教的態度を切りひらく。⁽⁶²⁾

「救済は自然的な空間、時間からまったく異質の次元の世界への飛躍である」ことを身をもって知っていたということは、単純に教理や教義如何という問題に収斂することで済ませることではなく、おしなべて「信仰の世界」に共通し、通底することを知っていたことを意味する。つまり倫理の在り方を哲学、なかならず宗教哲学を通して学び、あるい

はカントや新カント派の有神論を受容したこととは別次元の問題である。そして丸山は、それが「異質の次元」への飛躍であることを十分に理解した。「窮極的實在」,「超越的絶対者」,「徹底的他者」が内容においてどのような意味を持つものか、その原理的な問いに、慎重な応答に終始した丸山であるが、それは問いかけそれ自体を否定したのでもなければ、回避したのでもなかった。たしかに「私自身は特定宗教の信者ではありません」⁽⁶³⁾ という発言をしばし行い、「信仰の問題は、ほく自身キリスト者じゃないから、これはよくわからない」⁽⁶⁴⁾ という発言も、特定の宗教や教義を前にして、自身をその外に置いたものである。だがその一方で、こうも言っている。「信仰というのがどういうものかということは、おぼろ気ながら自分には分かっておりました」⁽⁶⁵⁾。だから、自分の場合「無神論とか無信仰ということではない」。加えてこうも言う、自分は「特定の宗教に帰依したことがないということだけのことであります」⁽⁶⁶⁾ (傍点, 引用者)。ここからひとつの結論を導き出せるように思う。すなわち「信仰」がどういうものであるか、それを自分は体験的に承知している。従って自分は無神論者でも、無信仰者でもないと言い得る。さらに「特定の宗教」に帰依したことはないにしろ、「帰依」する対象を全く持たないのかと問われれば、その答えは必ずしも肯定しない。

無教会主義のプロテスタントで、丸山とは師弟関係にあった松沢弘陽との対談のなかで、戦後まもなくの頃に行なわれた「唯物史観と主体性」論議で語ったテンダー・マインドについて、回想する形で言及したことがあった。松沢の「そういう人間観の転回につながるようなご経験があったのでは」という問いかけに、「確かにそうです。自己分析というか、自己批判の結果自分のだらしなさというか、自分の弱さというか」⁽⁶⁷⁾ そういう現実⁽⁶⁷⁾に直面して、「罪業煩惱から脱したい希求が不断に湧いてくる」事実を、どうしようもないこととして自身は肯定してい

る。そこに、松沢はかすかな信仰の世界をかいま見る。そして松沢は、「福沢諭吉の哲学」という岩波文庫本を編んだとき、末尾の解説でとりあげた。

丸山が福沢における知性の方法を分析して最も深く、また最も高く評価しているのは「福沢諭吉の哲学」の結尾第七節であろう。丸山はそこで、福沢の知性の方法が極限にまで洗練されていることと、それ以上にはいたらないことの両面を示している。この節は、知性の方法に集中する福沢論に魅力を感じ、共感して来た者にとって、しばしばつまずきの石であったように思われる⁽⁶⁸⁾ (傍点, 引用者)。

松沢が「つまずきの石」になっているという末尾について、ここはたいていの読者が読み過してしまう括りになっている箇所であるが、「人生全体の意義に対する終局的な『問い』とそれへの『安心』観」に触れて、福沢がいう「人生は遊戯である」という命題は、「人間の知性の最も洗練された方法」態度であり、同時にそれは知性では捉え切れない方法態度のあることを暗示している。この点に触れた別の証言がある。やはり「福沢諭吉の哲学」について解題を書いた植手通有が、「1980年代のおわりのころであっただろうか、丸山は『哲学』の末尾は人間を超えた存在を信じる立場から、福沢の人間主義を批判したものと語った。丸山が親鸞を尊重していること、宗教の存在理由を肯定していることはそれ以前から知っていたが、正直に言ってこの言葉は私にとってかなり意外であった」(傍点, 引用者)⁽⁶⁹⁾ という。松沢の記すように⁽⁷⁰⁾、人生はおしなべて遊戯である(人間蛆虫説, 人生遊戯説)という福沢の命題をそのまま受けとるのでなく、ここには「彼の付けた最大の括弧」⁽⁷¹⁾があるとみたのは丸山であり、これこそ彼の「解釈」であり、「読み」である。福沢自身がどこまでそう考えたか、それは本人以外の誰にも分から

ない。つまり、これは福沢にとっての「最大の括弧」であると同時に、丸山にとってのそれでもあったわけである。

言説の行間にひそむ論理をより重視することとなる。とくに福沢の様にその方法論なり認識論なりを抽象的な形で提示することのきわめてまれな思想家の場合には、その意識的な主張だけでなく、はじめは彼の無意識の世界にまで踏み入って、暗々裡に彼が前提している価値構造を明るみに持ち来さねばならない。⁽⁷²⁾

後に丸山は「福沢論吉の哲学」を書き上げる際、常に座右において読みながら、ここからヒントを得ていた本があると述べている。その座右の書とは波多野精一著「宗教哲学」で、とりわけ第一章については集中的に読み込み、多くをここから学んだ。丸山の福沢論には波多野宗教哲学が深く影を落しているという松沢の指摘には傾聴すべき点があると思う。⁽⁷³⁾ では、丸山が波多野の該書に出会ったきっかけは何であろうか。この点を明らかにするために、我われは親鸞との結びつきを踏まえつつ、福沢に関する宗教論の文脈を捉え直すことが必要である。笹倉が「丸山は、親鸞的・宗教改革的な精神にも結びついていることによって、最終的には福沢から離れる」⁽⁷⁴⁾ (傍点、引用者)と解釈したことに、この論点を重ね合わせてみると、果たして「最終的に」丸山は福沢からどう離れたのか。丸山は最後まで福沢の宗教論を検討し続けたことからいえば、その福沢離れを単純に主張する笹倉の言葉は、俄かに与することができない。それを明らかにするために必要なことは、丸山と波多野宗教哲学の関連をさらに問い続けること。さて、両者の出会いは、発刊後もない1935年、岩波全書の一冊「宗教哲学」を手元においてのことである。

波多野〔精一〕先生は個人的には存じ上げませんでしたけれども、私が大
学を出た年の冬にスキーに行きまして、肺炎になり、死にそうになったこと
がありました。その時に絶対安静の身で、寝ながらその当時出ました『岩波
全書』で波多野先生の『宗教哲学』という書物に、非常に大きな感激を受け
たこと——特に『死の病床』で読んだというせいもありますけれども——を
覚えております。⁽⁷⁵⁾

後年、笹倉は丸山から直接、波多野の与えた影響について聞き出し、
この時本書を通じてプロテスタンティズムの影響を強く受けたことを銘
記しているが、前述記事とは反対の印象を、この時の笹倉は語ってい
る。⁽⁷⁶⁾ すなわち「学生時代に波多野の『宗教哲学』を『震撼して』読ん
だ。波多野はこの書物で、イデアリスムスの自我の絶対化やその裏返し
としてのフェイエルバッハ的な『人神』的人間主義の行き着くところ
が、『文化的生』における他者喪失、自己の崩壊に他ならないことを明
らかにした。そして彼は、その克服の方向が、絶対神と対峙して自我の
無力さを自覚し、この体験を通じて絶対神を受け入れ、虚しき器、さら
には神の道具、『神の下僕』となって新生していくことにあるとし、こ
こにこそ充実した『共同』が可能になるのだと言う」⁽⁷⁷⁾。親鸞を通して
既に信仰の世界をかいまみっていた丸山が、「宗教哲学」から学び得たこ
とは何だったのか。我われはここから問題点をふたつ拾い出すことがで
きる。ひとつは「震撼」する対象として宗教的実存の世界に、より深く
目覚めたこと。多分、丸山は波多野の次の文章に出会って、心底「震
撼」したことであろう。

自我が自然的または観念的的他者として取り扱はうとした所のは実は絶
対的的他者であったのである。かかる他者に直接性に於て出会ふことは自己の
破滅崩壊に他ならぬ。この壊滅こそ宗教的体験が或は神の怒り、或は罰、或

は崇りなどと呼ぶ所のものである。本来無に過ぎぬものが無としての正体を示すことの外に、宗教に於ける罰はない。それ故罪悪より来る壊滅は逃げ隠れや差引きを許さぬ徹底的なものである。⁽⁷⁸⁾

ここでは「絶対的他者」を眼の前にした時、「自己の破滅崩壊」の起る状況を宗教体験として示し、しかもその破滅崩壊は徹底的なものであることが語られる。ここからこそ本当の「救い」の途は開かれるのだという。もうひとつは、「絶対的他者」は「実在的他者」とも読むことが可能で、「実在的存在を保つものとして、実在的他者性を借せねばならぬ」⁽⁷⁹⁾ということ、つまり哲学的人間学の対象とも成り得るということである。他者を他在において理解することは、実は絶対的他者の存在を前提としたうえでなければ、厳密には成立し難く、その上において、始めて人間学が展開される。つまり、「文化の立場においては『他者』としての容体世界は一般的に機能的自己を意味し、更にその一般的可能世界のうちに狭義の可能性自己、即ち形相とそれの他者たる質料との区別乃至分離を生ずることは今や明らかとなった」⁽⁸⁰⁾として、「他者」を「絶対的」な存在から分離し、一般的な社会関係のなかにおける「他在」としての意味が与えられる。前者における他者性について語った別の例としては、南原繁の言及があるいは近いかも知れない。すなわち、「なにかしら、自分のほかの、他なるもの——これはドイツの哲学者などがdas Andereということばを用いております——自分の他なる他者、または自己を超えた何かのために、自分は結局存在する」⁽⁸¹⁾という関係概念であり、それは「己を超えたもの」との関係に擬せられる。ここに丸山の解釈を登場させるとすれば、次の様な説明があてはまるのではないか。

自己内省（イントロスペクション）と自己批判との区別は、「体験」的なも

のへの固執と、普遍的「経験」との区別に対応する。自己批判と、他者への謝罪との区別は、自己と他者とをともに超越し、両者とをともに拘束する絶対者、もしくは絶対規範の存在を前提にし、またその存在の両者による承認を前提にしているか、それとも他者との関係の論理 (= 和解への途) があるだけか、の区別である。⁽⁸²⁾

このような「他者」性に関する丸山の重層的理解について、笹倉は「自己犠牲をもおそれない精神の強さと神に被縛した者同士としての他者の尊重と、相互の連帯性を確保しうるのである」⁽⁸³⁾ という拮据のなかに両者を位置づける。一方、間宮陽介の場合、これとは反対に、あくまでも前者に主軸を置きつつ、後者へそれが波及する関係理解のもとで自身の枠組を用意した。「おそらく、超越神の伝統の稀薄さは『他者感覚』の欠如と無縁ではないであろう。他者を他者として認めることが『他者』への寛容と『われ』の自主性を生み出すように、超越神——一般化された他者、絶対的他者——は神への帰依とともに主体的な宗教エートスを生み出す。人間関係や宗教だけでなく、思想・文化においてもそうである。ここでは他者感覚は『知られざるものへの感覚』である」⁽⁸⁴⁾。丸山がその宗教的実存に触れ、病床で「震撼」した体験は、後になるに従って、次第に文化的、対社会的な関係概念としての他者感覚や他在の自己覚知を促す意味理解へと向かった。1970年代以降、丸山は評論、エッセイを通じて、しばしば「他者感覚」の重要性に言及するようになるが、そこではもはや、宗教性を脱落させるか、あるいは匿名化した感覚の強調になっている。例えば1976年2月、「他者との出会い」について、「おまえの気持はわかるよという『わかる』と、他者を他者として、必ずしも賛成しないけれど、内在的に理解するという意味の『わかる』とは、それこそわかる意味が違う」⁽⁸⁵⁾ 点の強調、1979年10月、「日本思想史における『古層』の問題」では、「他者感覚がない

ところには人権の感覚も育ちにくい。だから他者を他者から理解するということが、実践的にも大切なことです⁽⁸⁶⁾ と言い、1982年5月、「コミュニケーションの発達と、とくに英語が世界語になったことによって他者感覚はどうしても稀薄化しがちです⁽⁸⁷⁾ という文明批評がそうである。これらの発言はいずれも、確かに丸山思想の重要なキー・コンセプトにつながっているが、それは古来日本人がこの他者感覚—自己が自己を超えて、他者において自己を見る—を欠如してきたことによって、その宗教思想的な普遍性を獲得することが如何に困難となったかという、絶対的他者の不在から派生した文化論、文明批判になっていることを我われは知っておかなければならない。⁽⁸⁸⁾

余計なことかも知れないが、付言をひとつ。丸山はその生涯において幾度となく、自分はクリスチャンではないとことわりつつ、宗教的実存や信仰について多く言及している。この「ことわり」のなかから、我われは宗教的立場性についての、丸山なりの表明を読み取るわけであるが、同時にそれはまた丸山のキリスト教に対する複合観念（コンプレックス）が、如何に深いものであったかということをも考えないではいられない。

注

以下の注のなかで「集」は「丸山眞男集」（岩波書店）、「座談」は「丸山眞男座談」（岩波書店）、「書簡」は「丸山眞男書簡集」（みすず書房）、「話文」は「丸山眞男話文集」（みすず書房）、「講義録」は「丸山眞男講義録」（東京大学出版会）の略記とする。

- (1) 座談会・丸山眞男の業績と人をしのぶ、朝日新聞、1996年8月21日。
それを可能にしたのは「非常に強靱な精神だった」（加藤周一の発言）。
- (2) 丸山眞男「自己内対話」、みすず書房、1998年、p.165。

- (3) 鶴見俊輔他「戦争が遺したもの」, 新曜社, 2004年, p.175。
- (4) 丸山眞男, 前掲書, p.143。デモーニッシュな世界とは対極的な位置にあるものとして丸山はバッハの受難曲をその例に挙げた。その宗教的な深みを「感ずるのにキリスト教徒であることを要しない」(同書, p.166)。あるいは「カール・ベームとウィーン・フィルは殆ど宗教的な救いに近いものを私に与えました」(書簡, 2, p.32)と言う。
- (5) 書斎・研究室, 集, 第16巻, p.347。
- (6) ある日のレコード・コンサートの記録, 話文, 第3巻, p.163。
- (7) 藤田省三著作集, 第10巻, みすず書房, 1997年, p.109。また, こうも言う。「小生の性癖かもしれませんが…隠居的あるいは自閉症の生活を送っております」(家永三郎宛, 1984年12月24日, 書簡, 第3巻, p.219)。
- (8) 木下順二宛書簡, 書簡, 第1巻, p.205。
- (9) 座談会・唯物史観と主体性, 座談, 第1巻, pp.135～136。
- (10) 南原先生と私, 丸山眞男手帖, 第5号, p.11。
- (11) 鶴見俊輔他, 前掲書, p.183。
- (12) 丸山眞男手帖, 第5号, 1998年4月を参照。
- (13) 集, 第10巻付録月報, p.4。
- (14) 朝日新聞, 1996年8月21日。
- (15) 丸山の周囲で, テンダー・マインドに関連する転向者として, 宗教的な動機に基づく例をふたり挙げてみたい。ひとりの中野好夫。彼は幼児洗礼を受け, 旧制三高時代までは熱心なプロテスタントであった。しかしその後, 深刻な煩悶を抱えて教会を離れた。しかし戦後になって, それまでの生き方, とりわけ戦時下での身の処し方に深い罪障感を抱いて, 再度思想的転向を経験, そこには明らかな原罪意識があり, 「戦争直後に『誰を戦犯と思うか』と言うアンケートをもらって『中野好夫』と書いた」。身近に居た者をして, 「中野先生もキリスト教を捨てた後に原罪意識を残されていた」(文藝春秋, 2001年2月, p.279)と言わしめた。もうひとり木下順二。彼も中学5年の時に洗礼を受けて熱心なキリスト教徒になった。大学卒業頃までは教会に通ったが, 偶たま牧師の説教が軍国主義を礼賛するものであったため, 不信感を抱いて教会を離れる。しかし自身は「信仰を捨ててもなお残るもの」があり, これを原罪意識として受けとめ, それを劇作活動の原点, モチーフとして抱え込

み、棄教者でありつつも生涯この問題を担い続けた。

- (16) 丸山眞男「戦争と同時代」, 座談, 第2巻, p.234。
- (17) 丸山眞男手帖, 第52号, 2010年1月, p.43。
- (18) 丸山によれば、「おふくろからの見えない影響を非常に受けて、ぼくは毎朝、中学の何年かまで、兄貴もそうでしたけど、仏壇に拝みました」(丸山眞男「自由について」, 編集グループ〈SURE〉, 2005年, p.53)。
- (19) 丸山眞男「南原先生と私」, 話文, 第1巻, p.294。
- (20) 丸山眞男, 前掲書, p.294。
- (21) 丸山眞男「梅本克己の思い出」, 座談, 第2巻, p.189。
- (22) 丸山眞男手帖, 第52号, 2010年1月, p.43。
- (23) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」, みすず書房, 1988年, pp.320～321。
- (24) 丸山眞男手帖, 第52号, 2010年1月, p.44。
- (25) 丸山眞男「一哲学徒の苦難の道」, 座談, 第5巻, p.218。
- (26) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」, 上, 岩波書店, 2006年, p.52。
- (27) 松沢弘陽他編, 前掲書, p.52。
- (28) 「丸山眞男の世界」, みすず書房, 1997年, p.15。
- (29) 丸山眞男「二十世紀最大のパラドックス」, 集, 第9巻, p.289。
- (30) 丸山眞男「戦争と同時代」, 座談, 第2巻, p.212。
- (31) 丸山ゆかり「広島軍隊時代をともにして」, 丸山眞男手帖, 第34号, 2005年8月, p.62。
- (32) 書簡, 第3巻, p.201。
- (33) 丸山眞男「二十四年目に語る被爆体験」, 話文, 第1巻, p.482。
- (34) 書簡, 第1巻, p.32。
- (35) 集, 第16巻付録月報, p.3。
- (36) 書簡, 第5巻, p.43。
- (37) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.290。
- (38) 笹倉秀夫, 前掲書, p.293。
- (39) 同書, pp.381～382。
- (40) 講義録, 第4冊, p.251。
- (41) 丸山眞男手帖, 第9号, 1999年4月, pp.58～59。
- (42) 丸山眞男「科学としての政治学」, 集, 第3巻, pp.150～151。
- (43) 講義録, 第4冊, p.250。

- (44) 丸山眞男手帖, 第9号, 1999年4月, p.59。
- (45) 丸山眞男「子午線の祀りを語る」, 集, 第15巻, p.43。
- (46) 座談, 第8巻における梅本克己に対する思い出のなかで, 「親鸞との共有性は絶えざる自己批判ですね。自分の中にある罪意識『自分は未だ本当のマルクス主義者ではない』と自分を責める, それが親鸞ですよ, したがって何か『オレはもう悟り済ませている』というような坊主が嫌いになる。親鸞のいう非僧非俗です。『親鸞には一人も弟子候わず』と自分が真理の体現者のような顔をして教える坊主というものがやりきれない。自分は極悪の罪人だという自己規定, これが梅本氏です」(座談, 第8巻, p.190)と語り, 彼に人間としての共感, 親密さを感じているのは, これまで述べてきたことからいえば, 十分に納得ができる。
- (47) 講義録, 第4冊, p.303。
- (48) 丸山眞男『『文明論之概略』を読む」, 集, 第14巻, p.174。
- (49) 講義録, 第6巻末尾の, 飯田泰三による「解説」, p.338。
- (50) 講義録, 第4冊, p.231。
- (51) 講義録, 前掲書, p.233。
- (52) 島蘭進「丸山眞男の宗教理解」(安丸良夫他編「戦後知の可能性」, 山川出版社, 2010年, p.79)。
- (53) 家永三郎集, 第16巻, 岩波書店, 1999年, pp.218～219。
- (54) 家永三郎集, 前掲書, pp.230～231。
- (55) 家永三郎「一歴史学者の歩み」, 岩波書店, 2003年, p.107。
- (56) 家永三郎「続・親鸞を語る」, 三省堂, 1980年, p.8。
- (57) 家永三郎, 前掲書, p.18。
- (58) 同書, p.18。
- (59) 家永三郎集, 第16巻, 岩波書店, 1999年, p.74。
- (60) 丸山自身に即していえば, 「そもそも認識というものが, 過去から現在への認識であるのに対して, 行動にはいつも知られざる未来に向かって飛び込むという駆けの要素がつきまとうからだ。どんなに精密な理論でも, 行動する立場に立った瞬間に, 次の状況というものをすみずみまで規定することはできない。最後のところは自分の決断の問題になる」(座談, 第1巻, p.258)が, このことは理論と実践の関係ばかりでなく, 信仰の「決断」についても, そのままあてはめることができる。

- (61) 書簡, 第3巻, p.18。
- (62) 講義集, 第4冊, p.233。
- (63) 丸山眞男「野田良之さんのこと」, 集, 第12巻, p.307。
- (64) 丸山眞男「現代における平和の論理」, 座談, 第5巻, p.78。
- (65) 丸山眞男「南原先生と私」, 話文, 第1巻, p.294。
- (66) 丸山眞男, 前掲書, p.294。
- (67) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」, 上, 岩波書店, 2006年, p.53。
- (68) 丸山眞男「福沢諭吉の哲学」, 岩波書店, 2001年, p.332。
- (69) 植手通有「解題」, 集, 第3巻, p.373。
- (70) 松沢弘陽「解題」, 集, 第14巻, p.368。
- (71) 丸山眞男「福沢諭吉の哲学」, 岩波書店, 2001年, p.112。
- (72) 丸山眞男「福沢諭吉の哲学」, 集, 第3巻, p.164。
- (73) 松沢によると「福沢のこのような『ヒューマニズム』と宗教観こそは、丸山が福沢について最も批判する問題点であった。事実彼は、波多野精一の『宗教哲学』(1935年)を座右に置き、それに拠って『福沢諭吉の哲学』を書いたのである」(「福沢諭吉の哲学」, 岩波書店, 2001年, 解題, p.368)。
- (74) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.293。
- (75) 丸山眞男「南原先生と私」, 話文, 第1巻, p.290。
- (76) 丸山が波多野の該書から大きな影響を受けた頃、奇しくも経済史家大塚久雄も、同じような経験をしている。大塚によれば「岩波全書の一冊となったあの『宗教哲学』を最初の『哲学研究』誌に寄稿されはじめた頃から……お贈りいただくようになった」(「社会科学と信仰と」, みすず書房, 1994年, p.171)。その影響は「えらそうなことは言えないのですが、『近代欧州経済史序説』は先生の『宗教哲学序論』を真似たともいえるのです」(大塚久雄著作集, 第9巻, 岩波書店, 1969年, p.236)。つまり丸山、大塚ともにその本格的な研究生生活の初期において、波多野宗教哲学から大きな影響を受けたわけである。
- (77) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」, みすず書房, 1988年, p.75。
- (78) 波多野精一全集, 第4巻, 岩波書店, 1969年, p.255。
- (79) 波多野精一全集, 前掲書, p.269。
- (80) 同書, p.168。

- (81) 南原繁著作集, 第10巻, 岩波書店, 1973年, p.162。
- (82) 丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, pp.86～87。
- (83) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.184。
- (84) 間宮陽介「転向と回心」(丸山眞男手帖, 第2号, 1997年7月, p.29)。
同じような捉え方をしているのが池田元で, かれによると1. 個人の内面に絶対者と対峙し, 絶対規範をかかえることによる徹底した『自立』的精神の存在と, 2. 絶対者を媒介として『他者』に向かう視線としての相互の『共存』とか『平等』という他者感覚を想定している(池田元「丸山眞男の『絶対者』と伝統的歴史意識論」, 年報日本史叢, 2002年12月, p.17)。
- (85) 丸山眞男「他者との出会い」, 座談, 第7巻, p.281。
- (86) 丸山眞男「日本思想史における『古層』の問題」, 集, 第11巻, p.175。
- (87) 丸山眞男「歓迎パーティで言わなかった挨拶」, 集, 第12巻, p.12。
- (88) 石田雄のように, この問題を「努力したから理解できたと思うわけにはいかない。このようにして『他者感覚』はいわば永遠の, 無限の課題とならざるをえない」(石田雄「丸山眞男との対話」, みすず書房, 2005年, p.25)という, 文明史的なスタンスからとり上げた論者もいる。

冒頭のフレーズは丸山の大塚久雄に対する「弔辞」の一節である。なかに「帰ることのない道」という表現がある。三谷太郎の言及によると, 松沢との語らいのなかで「先生の宗教観・道徳観というものはどういうものだったのだろうか」ということについて, 「道を求めて道を得ざりし者」という自覚を述べたとされるくだりがある。三谷の解釈によればこの「道」は「丸山先生の道徳観というものと非常に関係があるのであり, かつ「丸山先生にとって, 道徳は宗教に代替する役割を果していた」と理解する。はたしてそうだろうか。「道を求めて道を得ざりし者」という自覚を道徳的修養の問題と観る三谷に対し, 我われはここから丸山における宗教的実存の世界をかいま見る(丸山眞男手帖, 第52号, 2010年1月, p.43, 及び第69号, 2014年8月, pp.226～227を参照)。