

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ (2)

遠 藤 興 一

2 宗教的実存の世界―ドストエフスキー体験の意味するもの

丸山にとって、生涯忘れることのできない一冊の本がある。その内容もさることながら、この本に関する人間関係が特別な意味を持っていたからである。

三谷（隆正、引用者）先生が亡くなられるすこし前、先生（南原繁、引用者）はお忘れになったかもしれませんが、ベルジャエフの「ドストエフスキーの世界観」（1922年発表、これを香島次郎が翻訳、1941年に朱雀書院から出版、引用者）という書物を面白いと私が言ったら、南原先生が読まれて、これは非常に面白いから病床のつれづれに三谷君に貸そうといわれて、その本を三谷先生に貸されたのですね。私のところに戻ってきた時に、あきらかに先生が頁の間にはさんだと思われる紙片がそのままになっていたのを覚えています。戦争の末期でした。⁽¹⁾

南原、三谷は内村鑑三から薫陶を受けた無教会キリスト者であり、丸山は両者から高校時代には法律哲学（法制）を、大学に入ってから政治哲学を学ぶ経験は持ったものの、その後、キリスト教を介して、同信となることはなかった。⁽²⁾しかし、丸山にとってこのドストエフスキー

は、一方で自らの社会主義観とも深くつながっており、その意味で重要な作家であったが、他方キリスト教の理解という点でも、深く実存的な影響を受ける作家となった。⁽³⁾

人間は破滅する。しかし、彼はこの破滅のすなわち、なかから神に帰依する道を見だし、自己の救済に至るという、そうしたキリスト教的な新生の弁証法をこの書が鮮明に押し出しており、まさにそれと軌を一にする思想を、内村鑑三門下のプロテスタントとしての南原、三谷と、プロテスタンティズムや親鸞に思想的に深くコミットした丸山とが、共有していたからであった。⁽⁴⁾

ベルジャーエフの該書には、人間の破滅から救済に至る宗教的体験が記述され、多くの読者に深い感銘を与えた。戦後世代の川原彰もここから「神と人間の相互関係を扱う、壮大な戯曲を見る思いがして」、そのキリスト教解釈を納得して受け止めたという。丸山自身の説明によると、「神の啓示たるのみならず、また神のうちにおける人間の対応的啓示といわれるものが歴史でした。このような意識は、世界過程に対するギリシャ的観照からは生まれず、救世主待望とイエス誕生と世界審判によって世界史を完結させようとするユダヤの意識から生まれたものです。このようにヨーロッパ人の歴史意識の根幹を形成しているのはキリスト教信仰⁽⁵⁾」であると指摘、こちらも同じ理解を示した。ベルジャーエフを知るためには、こうした歴史哲学・神学的素養が必要であり、必ずしも論理としての合目的的な叙述を中心に、ドストエフスキー論を展開するだけでは無理があり、丸山は自らの課題意識を、極力ここに添わせるようにして解釈を行っている。

この政治化の煉獄をくぐり抜けた後、果たして、権力的強制が人間社会

から廃棄され、万人が己の内面的個性をはばかり所なく、伸展しうる如き世界が来るか、それとも N. ベルジャーエフが恐れ、A. ハックスリーが「みごとな新世界」のなかで皮肉にユートピア化したような世界、権力による人間の科学的組織化が極点に達し、人間自身が完全に機械化された社会の部分品となるような世界がおとずれるか、それは神のみぞ知る。⁽⁶⁾

この文章から神人論を読み取るか、人神論を読み込むか、それは読者の自由であるが、丸山はまずもってここに「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位置づけている⁽⁷⁾」ことを確認した。そして、この「運命から逃れるためには、人間は自分の弱さを自覚し、我意を捨てて、イエス・キリスト（神人）に帰依することによって救われる⁽⁸⁾」存在であると理解し、「ドストエフスキーは分裂の深淵をとおして人間を導く一分裂こそはドストエフスキーの根本モチーフである一だが、分裂は人間を決定的に滅ぼすことはない。人間のすがたは、神人をとおしてふたたび打ち立てることができる⁽⁹⁾」関係にあるととらえた。この点について、『『生』の根源、人間の本性の非合理性にドストエフスキーが鋭い眼を向けたことを強調⁽¹⁰⁾」したのは笹倉秀夫である。ベルジャーエフ自身は、ドストエフスキーが描き出す人物を介し、ロシア的精神が昔から伝統としてきた二律背反的な内面世界が我々ロシア人の前に現れると捉え、同時に、それはニヒリズムの世界や黙示録の世界と結びつくことによって、別の人物像をはぐくむことになる、それらはやがて破滅的な世界のイメージと結びつく。そして、この破滅は全く新たな天地創造を、再びこの世に呼び起こすことになるという。両者を架橋する上で必要な条件は、人間が苦悩や絶望を徹底的に経験することによってでなければならないということ。人間にとって苦悩や絶望が、そう、それこそが真の自由を保証するのであると考えた。そして、この真の自由はとりもなおさず信仰の自由と結びつくものであり、ドストエフ

キーの表現に従うなら、真の自由は極まりない不自由のなかにこそ存在するという背理を伴いつつ、信を媒介に答を提示した。ここから、とりわけ「神人」を求めながらも、その実「人神」を自らに重ね合わせる人物が、作品のなかでは断然精彩を放ってくる。例えば「罪と罰」におけるラスコーリニコフ、「悪霊」におけるキリーロフ、「カラマゾフの兄弟」におけるイワンがそうした例である。一方、南原、三谷の関心はどうやらそれ以上に「大審問官」における長老ゾシマの思想、つまり逆説的な意味における愛と信仰が、苦悩に満ちた現実を転倒させるという論理（倫理）の世界により興味を持ったようである。ところが、というべきか丸山の主な関心はそこに集中したわけではなかった。⁽¹¹⁾「ドストエフスキーの実存的思想とも繋がっていた⁽¹²⁾」世界への関心は、転倒した愛へではなく、むしろ転倒する一歩手前で、ひたすら苦しむ人々の実存的生に向かった。この点、ドストエフスキーの読み方として、両者の間には関心方向に大きな開きがあった。此の頃の一般的なドストエフスキー理解に従えば、南原のような愛（アガペー）の解釈論のほうが大勢を占めたであろうか⁽¹³⁾、例をひとつ挙げてみよう。

ドストエフスキーは最大の形而上学者である。或いは最も深い意味で神学者であるということを言っている。勿論この場合、ベルジャーエフのいう形而上学者、トゥルナイゼンの意味する神学とか神学者という言葉自身がどういう意味で使われているか…（それは）講壇の意味での形而上学者、或いは教会的意味での神学者ということではない。⁽¹⁴⁾

旧制高校生として丸山がドストエフスキーを読んだ時代は、どのような世相に彩られたものであったか。1931年4月、第一高等学校文科乙類に入学、同じ年の9月には満州事変が勃発、一方「日本資本主義発達史講座」の刊行、やがて佐野、鍋山等の転向声明により、左翼運動が

音をたてて崩れていく、そうしたなかで彼は「時代の空気が一変したことを感じる」⁽¹⁵⁾。やがて世相は15年戦争へと向かった。それは政治不安を人びとの心に呼び起こし、昭和恐慌に始まる経済不安が広く民衆の生活を取りまいた社会である。知識人、学生の間ではこの頃、いわゆるシェストフの「悲劇の哲学」が盛んに読まれた。三木清の「シェストフ的不安について」が「改造」に載ったのは1934年であるが、これが世間の注目を浴びたため、続いて河上徹太郎、阿部六郎の共訳によるシェストフの「悲劇の哲学」において、ドストエフスキー論とニーチェ論が展開されている。さらに、三木清監修「シェストフ選集」が刊行されたのもこの時期と重なる。やがて、これらはドストエフスキー・ブームの火付け役となった。シェストフのいう「地下室の思想」は、ドストエフスキーの「地下生活者の手記」にヒントを得たものであり、時代はまさにマルクス主義の興隆期と重なり、ドストエフスキーは左翼文学や実存主義文学にも大きな影響を与えた。そうした影響を受けた青年のなかから、後に丸山の知己となった人物を二名とり上げてみよう。埴谷雄高と椎名麟三である。彼らは青年期に、非合法政党であった共産党の党員として、政治的実践活動に従事した経験を持ち、逮捕、入獄、転向を経験、その後は文学活動を通じて自らの体験と思想を反趨、深化させたが、その過程でドストエフスキーから受けた思想的影響は決定的であった。とりわけ「悪霊」からのそれは大きく、両者にとって自身の文学観に影響を与えたところもちいさくない。ちなみに彼らの作品は、後の丸山にとっても愛読書となった。椎名とは戦後、臼井吉見を介して知り合った。埴谷は転向後、1942年にウォルンスキーの「偉大なる憤怒の書」を翻訳（原作は1904年発表、埴谷はこれを独訳から重訳し、興風館より出版）しているが、これは形を変えた悪霊論であり、反時代的な考察を特徴としている。この作業の延長線上に戦後の大作、「死霊」の長期にわたる継続執筆があったことは巷間よく知られており、丸山の埴谷論を読んでも、

この間の推移は熟知していたようである。

埴谷氏が戦前、コミニズム運動に入ったのは、もちろん社会的不正義の打破とかね。そういうこともあるだろうけど、社会的不正義の打破なら、なにもマルクス主義じゃなくたっていいわけでしょう。やっぱり、マルクス主義の世界観の持っている、あの呪縛力というか、ドストエフスキーの受け止め方にもいわば陰画のようにそれが作用している。⁽¹⁶⁾

椎名の場合は、「ドストエフスキーの信仰の問題を読んでいて、自分に一番痛切に響くところは、彼が神を信じようとして信じられないという苦しみ⁽¹⁷⁾」が追求されているところ。やがて椎名はカール・バルトを読み込み、クレド（信仰告白）とは何か、ということに思索を集中させていく。そして「信」と「不信」は弁証法的な関係にあることを認識の契機として、やがて信仰の世界に入っていく。だが、ドストエフスキーを読んだ当初、椎名は死刑執行の直前に至る体験、過酷なシベリア流刑の生活、「死の家」での異常な体験を考察して、徹底した不信、懷疑の世界に迷い込んだ。不条理の世界を前にして、深くニヒリズムに陥ったのである。丸山もまた、その極限状態に置かれた人間の在り様を通じて、「ドストエフスキーの人間観とよく似ているのです。ドストエフスキーは極限状態の人間から、人間を説明している⁽¹⁸⁾」ところに心が強く引かれるという。絶望、不信、そして生存の極限状態に置かれた人間の心理や行動を通じて、丸山は自身、研究者として、政治的人間像の形成にそれを取り入れた。丸山によれば、「カール・シュミットは政治概念を、つまりドストエフスキーと同じように、アブノーマルな政治現象からノーマルな政治現象を説明⁽¹⁹⁾」するために役立てようとし、異常世界の出来事を、正常な世界のそれとして受け止めるためのレディネスをじっくりと涵養しており、「人間はどこまで反人間的（アンチ・ヒュー

マン)に成り得るものか」, その思想的実験例をここに見た。

彼女は、恐ろしいほど動かない眼でこちらを見つめ、泣きそうになって唇をひくひくさせはじめたが、しかしそれでも声は上げなかった(中略)、娘は両手で私の首に抱きつくと、自分から急に激しくキスしはじめたのだ。その顔は、完全な恍惚を表していた。私はほとんど立ち上がり、そこを出ていこうとした—こんな小さな子どものくせに、と思い、憐みの念から不快でたまらなくなったのだ。(中略) 狼狽がすみやかに、刻一刻と、ますます強く彼女を支配していった。

無垢で無力な少女の絶望的な愛を冷酷に踏みにじる、そして、絶望の淵に追いやられた少女をして自殺へと追い込む、しかもその一部始終を、ただただ無感動な眼で眺め続ける男の姿から推量できることは、人間の奥底にひそむ悪魔性であり、宗教的な表現でいえば原罪と呼ぶべきものの存在であった。作者はこの時、読者に向かって、それでもあなたはこの人間を信じることができるのかと問いかける。それに対して、わずかな人びとではあるが、「絶望的な状況にあってもなお、それを引き受けて立ち上がる」人間もいるのだという事実注目、ニヒリズムの極限にあってもなお、信ずるに値する人間はいるし、信仰の自由が人びとをそこへ導くことを知った。⁽²⁰⁾ このことを丸山に教えたのは確かにベルジャーエフであり、ウォルンスキーであった。丸山いわく、『『偉大なる憤怒の書』にはまいったな。戦争中にある友達から『お前の获生徂徠もよくできてるけれど、ウォルンスキーのドストエフスキー論には及ばない』と言われた。当たり前だよな』(座談、第8巻、p.144)。

丸山自身の言葉を借りれば、「無神論のゆきつく果てとかをつきつけられて、ガラガラと崩れるような」崩壊感覚を経験し、「いまでもそのショックから立ち直れない⁽²¹⁾」。しかし、だからこそ「絶望とニヒリズ

ムをつきぬけた人間性への讃歌⁽²²⁾」は生まれるし、「すさまじいニヒリズムをくぐった啓蒙⁽²³⁾」も成り立つと考える。かくして、丸山の考える近代的主体像は、このようなニヒリズムを我が身に引き受けることによって成立することを特徴とした。閑話休題として、ドストエフスキーの作品にもうしばらくこだわってみたい。まず「カラマーゾフの兄弟」について。丸山はこの作品にも鋭く反応している。それは、「ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』で大審問官とイエスと問答があるでしょ。あそこがいちばん素晴らしいところなんだ⁽²⁴⁾」と言う。なかでも信仰を介して自由の本質を問う場面が、ほとんど感動的である。が、しかし惜しいかな、これは「キリスト教の擁護論です。その意味では、キリスト教という制約はあります⁽²⁵⁾」。あるけれども、そして「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⁽²⁶⁾」で、そこには人類全体が「ものすごい代償を払わなければいけない」問題、それは神の死ということであるが、それを踏まえて「人間のほうから自由意志でキリストを選択させる。それで、黙って十字架についた」イエスの意味を、ドストエフスキーから「教わった⁽²⁷⁾」ことを率直に認める。続いて、イワンの思想が丸山にとっては問題になる。アンチ・キリストの立場で、しかもニヒリズムの極限に在る人びとをどう理解し、許容したら良いのか、前述の疑問について、丸山はイワン・カラマーゾフに向かってその解答を求める。イワンは、「もし神がいなければ、すべてはゆるされる」と言った。19世紀におけるこのドストエフスキーの問題提起は、20世紀においてハイデッガーやサルトル等の実存主義哲学に、あるいはバルトやトゥルナイゼン等のいわゆる危機神学に、そしてユングの心理学に引き継がれていく。⁽²⁸⁾ イワンの立場からみれば、ニヒリズム的立場は近代合理主義、科学主義をそのうちに巻き込んで無神論に帰結する、つまり、それは人神論となるわけである。戦後の思想動向からすれば、サルトルの能動的ニヒリズムもこの範疇に相当する。イワンと

いう存在を更に拡大、強調してテーマとしたのが、「悪霊」であり、丸山はこれを米川正夫訳「悪霊」を手にして助手時代、むさぼるように読んだが頃日、周囲の時代的様相はどのようなものであったか。

シェストフの「悲劇の哲学」は、「地下生活者の手記」を論理的に敷いたものであった。しかしそれは昭和9年という、まさに理念不在、イデオロギー崩壊、政治不信のいわゆる不安の時代に現れたことによって、＜地下室の思想＞を世にまき散らすことになった。これによって、一般にシェストフ論争と呼ばれならわされる論争がおこった。⁽²⁹⁾

それは、丸山にとって漠然と信じていたヒューマニズムや、社会主義社会へのあこがれが一挙に崩壊する経験となったのであり、「ショックを受けて一週間ぐらひは飯も食えないくらいでした。いまから理屈をつければ、社会主義に対する素朴な信念が音をたててくずれたという感じ⁽³⁰⁾」がした。これは一面、ドストエフスキー自身の体験とも重なることであり、いわば彼に共鳴する形で、丸山にとって一種の転向体験となった出来事である。この時、聖書に記された「悪霊」の存在が直接、間接的な形でその後の丸山の内面性に深く関与していくことは知っておいて良い。⁽³¹⁾ 次の文章もそうした雰囲気を与えたもの。

社会主義の主張するいわゆる環境の哲学、環境からすべてを解釈しようとするミリュエの哲学に対しては、ドストエフスキーは彼の体験と彼自身の実感の上からどうしても同意することはできなかった。罪の問題、或いは犯罪の問題というものは、そういう意味で人間の本質、或いは人間と神との関係というものを、ドストエフスキーにとってはっきりさせる大事な材料であり、それと共に社会主義というものを分析してゆく大事な地盤になっている。⁽³²⁾

社会主義的实践を担い、歴史変革を推進しようとする人びと、あるいは社会主義社会の実現に突進する人びとのうちにしばしばみられる、「利己心や、支配欲や、怨恨感情が動機になっている⁽³³⁾」事実を眼前にして、そのエゴイズムに深い懷疑の念を覚えた。正義の実現と自己の支配欲の満足は、いずれも社会主義とヒューマンイズムの関係に繋がる問題であり、後に丸山は「『スターリン批判』における政治の論理」（1956年11月）のなかで取り上げ、サルトルの戯曲「汚れた手」に登場するユーゴーをして、「悪霊」の一場面を思い出させるが、それはまた同時に、シガーリョフの社会主義状況が、戦後のスターリン治下におけるソヴィエトに蔓延、これが体制の抜き難い病理を構成している事実に通底する問題とみた。⁽³⁴⁾

ドストエフスキーが「悪霊」のなかで戯画化したシガーリョフの社会主義はまさにユーゴーの精神的祖先にほかならない。（中略）いわゆる教条主義がつねに排撃されながら、どうして教条主義的实践が出てくるかという疑問と関連して、ヨリ突っ込んだ考察が必要であろう。⁽³⁵⁾

シガーリョフによれば、人類の幸福を保証する理想社会の建設を説いた思想家は、プラトンからフーリエまで、歴史上、その例は枚挙にいとまがない。だが、「幸福」と「自由」は終局的に両立すると考える立場からすれば、かれらは皆夢想家であり、この夢想を断ち切って実践しなければ、真の社会主義は実現しない。でないと、「自由」を土台とするよりも、強力な管理、統制を土台とするほうが重要であるという結論になってしまう。この問題をドストエフスキー論を介して批判的に論述したものが、前掲のスターリン批判であった。さて、戦前の丸山に戻ろう。既述したように「20歳代後半、社会主義への素朴な傾倒に鉄槌を下された⁽³⁶⁾」衝撃の後、丸山は社会主義を相対化し、やがて批判の対

象とするようになるが、それ以前のこととして、これも前述した高校生時代のこと、特高警察の取り調べに際してはからずも遭遇した事件のなかに、ドストエフスキーの登場があった。

「ドストエフスキーの作家の日記より」とあって、「一番やられたのはそこなんです。わが信仰は懷疑の坩堝の中で鍛えられた」という言葉を引用して、「日本の国体は果たして、懷疑の坩堝の中で鍛えられているであろうか」と書きつけた。⁽³⁷⁾

「作家の日記」も丸山にとっては興味深い作品であり、それは社会主義体制における信仰の自由について、「社会主義を『善』への強制的組織化という意味において、カトリック主義の直系と見たドストエフスキー（作家の日記）の方がむしろ、逆説的にある真実を語っている。恐らく人格的内面性の立場から、最も徹底した抗議をなしうるのはラジカルなプロテスタント、例えば無教会主義者であろう⁽³⁸⁾」と指摘したとおり、丸山にとって「真」なる世界は、あくまでも単独で自発的な、それも徹底して強固な意思の持続を前提として実現できる、しかもその根底には厳しい倫理基盤の存在が必要不可欠だと信じた——真理は汝等を自由にする。

ヴァンデルバントが説いているように、真・善・美は価値〔である〕と。これはまあ、価値哲学ですから、それを批判するわけです。善・美は何となく、価値というのがわかるんです。〔ところが〕真というのが価値というのは、私にはショッキングでした。〔新カント派から〕真理と事実は違うということをはじめて教わった。真理というのは価値なんだ、それによって事実を裁く価値なんだということ（話文、第3巻、p.185）。

従って、この点において社会主義の真理契機は、倫理を土台に作用すべきことを強調する。この事実を歴史的にたどれば、「中世教皇制が

宗教の政治化であるのに対して、現代のイデオロギー国家は政治（国家）の宗教化、教会化にほかならない⁽³⁹⁾」のであり、淵源は中世のカトリック教皇体制（カエサル・パパニズム）に見ることができる。このようにして、丸山にとって「作家の日記」が与えた思想的影響の大きさを推量すること、またここから一応の結論を見い出すことができるわけだが、ところが、不可解なことに“懐疑の坩堝”言々というフレーズは原文（勿論、米川正夫訳）には登場しない。記憶に刻印され、その後幾度となく思い出すことになるこの文章が、実は原作に存在しないのである。⁽⁴⁰⁾ 再度取り調べの場面を思い起こしてみよう。

特高の手帖の中に私が書き込んだ数行を指してそう言ったのである。その数行にはドストエフスキーが「作家の日記」のなかで「私の信仰は懐疑（附注一神の存在に対する懐疑を指す）のるつぼの中で鍛えられているか」と書いてあった。私はすぐさま「それは何も日本の天皇を否認する…」といいかけたら、言葉の終わるのを待たずに特高は「この野郎、弁解する気か」といいざま、私にビンタを喰わせた。⁽⁴¹⁾

別の箇所でも「ドストエフスキーは自分の信仰は懐疑のるつぼのなかで鍛えられた⁽⁴²⁾」ことに言及、内容的にみるなら、19歳の青年がしかも偶たま手帖に書き残した文章であり、いかにも「旧制高校生的スノビズム⁽⁴³⁾」に彩られ、どちらかといえばありふれたフレーズである。で、この文章は原文のどこにあるのか。調べてもそれが見つからない。別途「私のホサナは懐疑の限りない試練を経てきた」というフレーズはあるが、「懐疑のるつぼ」言々とは内容が違う。強いて似ていなくもないと思われる文章を捜すなら、次のようなフレーズが目につく。

懐疑は終わりを告げて、レーヴィンは信仰を持つようになったが、何に

対する信仰か？彼はまだこの点を厳密に決定しなかったが、とにかく、すでに信仰しているのだ。しかし、これがはたして信仰だろうか。⁽⁴⁴⁾

信仰に関する説明のなかに、「自分で突き崩すのだ、長持ちはしっこない。また新しい節が伸びて、一挙にすべてを崩壊さす⁽⁴⁵⁾」性質のあること、従って絶えず「突き崩す」努力を繰り返すことで、自己革新が図られることを弁証法的に説明している箇所であり、これをもって「懐疑のるつぼ」にあてはめるなら、「信仰」との関係における「懐疑」を意味するのではないから、手帖の原文とみなすことには無理がある。では、問題を「作家の日記」から「悪霊」に移して、該当箇所はないものか。社会主義への「帰依」が剥落した後、まるで「強姦された」感覚に襲われたという、このことに注目してみよう。丸山は幾度もこの崩壊感覚に触れている。例えば集、16巻の311頁、座談、5巻の185頁、座談、7巻の134頁、「自己内対話」の51頁がそうで、なかからひとつを引用してみたい。

私の社会主義への素朴な漠然とした帰依みたいなものが、あそこに出てくるピョートル・ヴェルホンスキーですか、ああいう革命家のタイプとか、無神論のゆきつく果てとかをつきつけられて、ガラガラと崩れるような感じがしました。いかなる反マルクス主義の書物からも、これほど大きな打撃は受けませんでした。⁽⁴⁶⁾

こちらでも繰り返しになるが、改めていえば丸山が相対化し、自立した心裡でマルクスを読むことができるようになったのは「悪霊体験以後のこと⁽⁴⁷⁾」。その「悪霊」の創作動機から類推して、こうした問題を別途、独自に取り出したのは吉村善夫であった。

社会主義は当時の進歩的な階層を風靡した革命思想として当時緊急の時事問題であり、ドストエフスキーは彼自身が青年時代にその虜となったほどであるから、その危険な牽引力を熟知してこれに絶大な関心を寄せ、ほとんどすべての作品において何ほどここれに触れているが、遂に「悪霊」においてはこれを主題的に取り上げた。⁽⁴⁸⁾

ドストエフスキー自身にとっても、この主題は創作動機と深くつながっており、1869年にモスクワで起きた過激派青年グループによる同志殺害、世にいうネチャーエフ事件、つまりセルゲイ・ネチャーエフが秘密結社を作ったところ、その一員であったイワーノフが脱落するのに対して、警察に密告することを恐れて彼を殺害したうえ、死体を近くの池に沈めた。ここからヒントを得て、ネチャーエフをピョートル・ヴェルホヴェンスキーに擬し、革命という大義のため障害となる人間の殺害は正当化されると主張した。そして、条件次第では殺人もキリスト教のもとにおいて、すなわち神によって正当化されるか、どうかという設問を立て、やがてこれは人神論へと展開していく。こうした議論から学んだことが、結果的に丸山をして「心情的左翼主義への傾斜にたえずブレーキをかける⁽⁴⁹⁾」役割を果たし、あわせて「社会主義的人神論の誤謬を理解することによって、信仰的背理の現実化⁽⁵⁰⁾」に目を向けるようにした。吉村によるこの問題を一般化するなら、次の様に言い換えることができる。

社会主義はその運動の原動力たる理想主義的情熱にもかかわらず、その必然的理論にわざわざいされて、何よりもまず無神論、無道德論であり、それは神とその掟である道德を否定し、人間自身の手によってバベルの塔を建設しようとする倨傲な人神論である。⁽⁵¹⁾

だが、青年丸山の関心がこの後、こうした方向に向かうことはなかった。もっぱら政治的自由の思想的基盤を追い求めようとして、「デカダンスの危険を冒さないでは前進できない。ちょうど悪への自由があってはじめて自由なので、善だけあってそれだけをとる自由なんてものは、そもそも善の自由な選択といえない⁽⁵²⁾」。E・H・カーによると「悪霊」が意味するところは、ステパン・トロフィーモヴィッチの臨死場面で語られた聖書の引用箇所、すなわちマルコによる福音書5章に出てくる「豚の中にはいった、けがれた悪霊の物語」を素材に、悪霊に憑かれた者とは、この場合ロシア人のことであると断定する。とりわけ急進主義者や虚無主義者にとりついた悪霊は、彼等を峻しい山坂から、湖をめがけてころがり落ちるようにしむける。そして「この連中が消え去った後に、はじめてロシアは癒され、『イエスの足もとに』光輝あるものとなるであろうと彼は気づいた。これが、小説の題名となり、これがロシア革命の使命と運命⁽⁵³⁾」になるというのが、ドストエフスキーの下した診断であった。ここに棹さすように、丸山は1947年1月、「人間理性が発達していないうちは、人間のなかにひそむエゴイズムを克服する力として、宗教が必要であったけれども、人間が強くなってくれば、神は必要ないじゃないか。そういうふうに見るか、それとも、人間理性にはそれだけの力があるか（どうか）。(中略)人間理性という立場だけで克服してゆくことが出来るか（どうか）という、人間観の問題になってくる。だから神がないという立場は、ドストエフスキーが『悪霊』でいっているように、人間がすなわち神だという立場にほかならない⁽⁵⁴⁾」となり、「いかなる反マルクス主義の書物からも、これほど大きな打撃は受けませんでした⁽⁵⁵⁾」という、前述の理由とつながるわけで、可能性としては、ここに笹倉が指摘する、次の様な丸山の境位が浮かび上がる。

見られる二つの立場のうち、丸山氏がいずれをとるか、これまでの考

察からも明らかとなろう。(丸山)氏において広義のヒューマニズムは、究極の点において、福沢(諭吉)的に自己をいわば「人神」にまで高める方向にではなく、人間理性の限界を見定めることにも繋がる。神の前の無力者としての自覚から再出発していくことの延長線上にある。⁽⁵⁶⁾

笹倉はその「究極の点」を指して、「神の前における無力者」(傍点、引用者)という自覚を抱く丸山を推定するが、果たしてそこまで言い切れるものか、どうか。たしかに笹倉が論拠とする丸山発言はある。しかし、「主意主義的『作為』の立場の帰結を論理的に突きつめて提示した一人がドストエフスキーであった。たとえば『悪霊』において彼は青年キリーロフに言わせている。『もし神があれば、すべての意志は神のもので、ぼくはその意志から抜き出せない。もしないとすればすべての意志がぼくのもので、ぼくは我意を主張する義務がある』。このように、自由な意志をとことん追求しようとする、人は自分が神になろうとする他なくなる⁽⁵⁷⁾」。つまり、人神論に行き着くことが最終的に要求される。しかし、その含意について笹倉の説明は明確でない。神人論に向かう一歩手前で、丸山は人神論の行き着く果てを見通してはいるものの、人神論のなかにさえ、神人論は登場することが可能であるとみている、と思う。作品でいえば、キリーロフを通して、信仰者に限りなく近づく無神論者に注目して、「私はドストエフスキーに強姦されたのである」と告白する時、丸山の心情としてはこのキリーロフに限りなく近づいた自身を見たのではないか。「もう読まない私にはかえらなかった⁽⁵⁸⁾」という発言も、実は「ドストエフスキーにおける信仰と無神論」の弁証法的関係に気づいたからであろう。書き方に含みがあって、はっきりしない点はあるものの、「春曙帖」に書きつけたスタヴローギンの告白を読むなら、丸山はここに同意したのではないかと推量される。ちなみに、「自己内対話」の該当箇所には、次の様な記述がはさまっている。

「神を信じないで悪魔を信ずることができるものですかね」と、スタヴローギンは笑い出した。(中略)「それどころか、完全な無神論の方が、俗世間の無関心な態度より、ずっと尊敬に値しますよ」とチーホンは答えた。(中略)「完全な無神論者は完全な信仰に達する、最後の一つ手前の段に立っておる(それを踏み越す、越さないかは別として)。ところが、無関心な人間は何の信仰も持っておらぬ。⁽⁵⁹⁾

丸山の抜き書きを原文と比べてみると、チーホンとスタヴローギンの会話が、「完全な無神論」と「完全な信仰」は、一面においては対蹠的であるが、反面、表裏一体の関係にあるとも理解できる内容であることが示される。米原謙によれば「真剣な信仰を経験していない無宗教者やリベルタンの宗教批判は、キリスト教にとって大した脅威ではない。国体論の内面をくぐりぬけていない共産主義はひ弱だ⁽⁶⁰⁾」というように、徹底した宗教批判は「真剣な信仰を経験した」者によってこそ可能であること、すなわち、ドストエフスキーが意図したところを確実に押さえているわけである。キリスト教の立場から別の解釈を加えた例として、武田清子を取り上げてみよう。武田は「丸山眞男文庫」(東京女子大)に収められたドストエフスキー全集に直接あたり、該当箇所を開いて⁽⁶¹⁾、「欄外の書き込みや傍線の引かれた部分」を参照しながら、「完全な無神論者は、完全な信仰に達する最後の一つ手前に立っている」ところに強く線が引かれている事実を、ひとつの解釈を見せた。

これは求道者の立場とも言えるように思える。キリスト者は「我信ず、信仰なき我を助け給へ」(マルコ9:24)と祈り続けなければならない求道者的存在でもある。「最後の一つの手前の段に立っている」存在だと、わたし(武田、引用者)は自分自身のことを考えている。丸山さんはそういう精神的姿勢、心情を共有する友人だったように思う。⁽⁶²⁾

たしかに解釈としては、有り得る応答だが、武田はどこまでここを「自分のこと」として読み、どこまで「他者のこと」として読んでいるのか、つまりここから、「心情を共有」する関係をどこまで説明できるのか、疑問は残る。武田はこの「共有する」関係を別途文章でも再度引用しているから⁽⁶³⁾、それはそれで確信があつてのことなのだろうけれど、はたして本当にそうなのか、どうか。

3 南原繁との出会いから－無教会主義キリスト者のこと

1974年5月19日、南原繁が85歳で生涯を閉じた時、丸山は「不覚の涙」を流した。その後に催された追悼集会の席上でも、涙を流して恩師を偲び、さらに後日のこととして付け加えるなら、しばしば「南原先生のことを思いだしたときには泣かれた⁽⁶⁴⁾」と福田歓一は書き残している。丸山にとって南原の存在は、生母セイがそうであったように、年月とともに記憶の世界で薄らいでいくものではなかった。学問上の師弟関係というより以上に、いってみれば敬愛よりは親愛に近い個人的関係を長年続けてきたからである。南原の歌集「形相」のなかに「新婚賀歌」という、丸山の結婚に際して媒酌の労をとったときの歌が二首収められている。そのうちの一首は「若き友のこのよろこびに入らむ日をわが待ちにつつ恋ふるが如く」。エピソード風にいえば、南原と対談していて「本願寺の坊さん」から怒られたことがあった。いわく「宗教で飯を食っているとは何事か、あなたが対談している高名なクリスチャンを侮辱しているではないか、と。そのとき、私は学問における平信徒に当たるもの、というつもりで『俗人』ということばを使っただけですけど⁽⁶⁵⁾」、心ある読者からみれば、「俗人」(＝南原)とはなんと失礼な発言であるか、と映ったのだろう。この会話など、見方を変えれば、両者の間には、それが失礼ではないほどのフランクな付き合いが日常的にあったということ

である。しかし、学問上の立場、見解の違いという点になると、事情は大分異なる。つまり、「先生の哲学に対する(少なくとも自分のつもりでは)真向うから反対者として、批判者として弟子入りした⁽⁶⁶⁾」経緯があり、にもかかわらず「先生はこういう生意気な批判者を助手として採用下さいました⁽⁶⁷⁾」。思想、理論の同調、後継者言々をいうなら、福田をはじめとして、優れた研究者を多く育てた南原であるが、丸山は単純にそこに括られてしまう弟子ではなかった。助手となっても直接的な指導はほとんど行われたことがなく、加えて「南原(繁)先生と対蹠的な考え方(思惟の存在拘束性とか、当為と存在を峻別する二元論の拒否とか)に立っており、(自分の)考え方の問題性を見事に先生の批判で衝かれた⁽⁶⁸⁾」ことは一度や二度ではなかった。もうひとつ、薫陶に従えなかった問題として、キリスト教徒としての南原に私淑できなかった経緯がある。南原は普段丸山に向かって(というか、誰に対しても)伝道的な姿勢をとることはなかったし、丸山がそこに多少とも堅苦しさを覚えるようなことがあったか、といえばそれも皆無といってよい。この点、矢内原忠雄と弟子の関係とは異なるものがあった。その結果、丸山のなかでどういうことが起こったか。クリスチャンにはならなかったが、キリスト教の理解という点では“活きた”，そして見事なモデルと日常的に接することで、自身の宗教的実存の世界を豊かに展開することができたということである。⁽⁶⁹⁾それが思想史を専攻する者にとって、どれほど僥倖な経験であるかと思った筈である。

個人的な「告白」をしますと、私はこの著者(南原, 引用者)のてびきによってはじめて学問することの何たるかを学ぶことができたのですが、著者自身の哲学的立場と信仰には今日に至ってもなおついて行けずにさまよい歩いている不肖の弟子です。⁽⁷⁰⁾

つまり一方的な拒否でもなければ、全面的な受容でもない師弟関係として、丸山は随時、ここに批判と摂取を行うことができた。例えば、「摂取」する問題として、自分は「抽象的にはリベラルだったけど、南原先生なしには、あれほどはっきり太平洋戦争なんかに対する考え方は自分では取れなかった⁽⁷¹⁾」ことに示される、学問の根拠を歴史の外から位置づける態度形成の問題があり、歴史主義的な傾向の強い丸山をして超哲学的動機の重要性に眼を開かせる。青年期の「丸山にとって問題だったのは、あくまでもその『内面の確信』がもたらす…現実に対する態度⁽⁷²⁾」如何にあった。南原の学的態度を促す、その価値観についても、丸山はそこに「信仰」の問題があることを熟知していたし、また南原以外のキリスト教徒、とりわけ無教会キリスト者には内村鑑三をはじめとして、最大の関心を払った跡が認められる。それは戦前から戦後に至る、時代の大きな転換期においても、特にそうであった。なお、丸山の生涯を追っていくと、実に多くのクリスチャン、ないしキリスト教に関係する人びとが登場する。一例として、丸山ゼミ生であり、無教会キリスト者であった高木博愛は、多分に師に対する思い入れを込めて「先生は、ご自身では、無宗教であるといわれながらも、自己を超えた先に『超越的普遍者』を見据えることによって、世俗の何ものにも囚われない自由が、結果として与えられるという真理を、日本と世界の思想史の研究のなかから探り出し、私たちに示してくださいました」（『丸山眞男の世界』、みすず書房、1997年、pp.150～151）。

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—一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ずられて考え方を変えてしまう。結局、状況追従になってしまう—そういう戦時中の知識人たちの動向がほくに刻みつけた印象を戦後も引きずっていましたね。⁽⁷³⁾

「現存在を超えた目に見えない価値」を信奉する、あるいはしないという問題は、普通なら宗教的な議論になる。加えて、南原の姿から宗教的実存を踏まえた「自分の内面的な信仰によって、世の中の動き、周囲がどうであるかということによって左右されなかった⁽⁷⁴⁾」生き方を見せられ、「非常に強い印象」を抱いたことは既に述べたとおり。では、もしも自分が信仰の世界に入ったとするなら、考えられることは、様々な価値観に対する「寛容の精神」はどこで、どのように担保することができるのか。歴史的な事実と照らし合わせるなら、「あらゆる宗教の中には不寛容の要素がありますから、信仰の問題と寛容の問題というのは思想的に非常に難しい」隘路がついてまわる筈である。特定の信条を奉ずることと、他の信条に寛容であることがどこまで両立可能であるのか、この丸山の疑問はキリスト教徒に対しても、他の宗教と同じように投げかけられた。この点については、南原の「強さ」とは別に、その妻、博子に対する丸山の評価に興味あるものが残されており、設問を解くひとつのヒントになっている。それは生母セイから受けた薫陶とどこか似て、信仰者として南原とは別のタイプの姿をここに見た。

現にそこに居られて、私と、また先生やお子様と何事ない平凡な会話を交わされるまさにその姿から、泉のように限りなく豊かに湧き出し、静かにひろがり、私を包んでくれる感触としか言いようのないものであった。⁽⁷⁵⁾

丸山の人格に深く関わるテnder・マインドは、このような女性に対しては、自身の魂に触れる感動を率直に表現、その宗教的実存に接して心底共振した。ではこの点、南原繁に対してはどうだったか。「イザという時に自分を支えてくれるものは、単に本を読んだというようなことだけではない、『何ものか』じゃないか⁽⁷⁶⁾」と思った時、改めて周囲を見渡し、「世の中の動き、周囲がどうであるかということによって

左右されなかった⁽⁷⁷⁾」ことへの尊敬に値する存在であり、従って、「信仰上の弟子ではありません。けれども先生から最大に教わったもの⁽⁷⁸⁾」があるとしたら、それは強さに裏付けられた「思想的・一貫性」であったと言う（既述）。「勉強についての狭い意味での指導は受けなかった」ものの、この点において丸山が確実に言えることは、南原から受けた「無形の、目に見えない影響」が「隅の首石」となったということ。それこそ「影響が大きすぎて一言では言えない」位の強烈さを伴う経験となった。

南原先生は、もっと内面的な人格の自立ということで、レッセフェールとは関係ないのはもちろん、原子論的個人主義とも異なり、啓蒙的個人主義とも、啓蒙的な理性とも異なる。ある意味では原プロテスタンティズムと言ってもいい。つまり、神と直結したような個人の良心の問題です。ぼくはもちろん信仰はないけれども、ぼくが圧倒的な影響を受けたものを、しいて概念化すれば、そういうものの持っている強さということです。⁽⁷⁹⁾

この時、丸山は「内面的な人格の自立」を重視して「神と直結した」姿を南原のなかに、そして時代や社会を越えた普遍的価値の担い手をここにみた。丸山の表現によれば、それは「原プロテスタンティズム」、「原カント」であって、神と直結することによってこの世の在り様、対応を相対化しているひとりの稀有な存在である。ちなみにカントは「道徳哲学」のなかで、道徳的な強さこそ、本当の「勇」（*fortitudo moralis*）と呼ぶべきもので、これは人間にとって存在の根拠とすべき、信仰に裏づけられた道徳律と結びつくものであり、人格の奥底から湧き出す良心と呼ぶべきものであると説明している。

何人も道徳的存在者として良心を根源的にみずからの内に有している。

良心をもたねばならぬというのは、諸々の義務を承認すべき、義務をみずからに有している、というのと同じであろう。⁽⁸⁰⁾

ここで、原プロテスタンティズムを掲げる他の無教会キリスト者たちの存在がどうしてもクローズ・アップされなければならない。しかし、丸山にとってこれがキリスト者の全てがそうであったということは意味しない。「率直に申し上げます、日本のキリスト者の大部分は戦争に協力した⁽⁸¹⁾」のであり、「そういう意味では信仰の弱さがあった」。南原や矢内原忠雄のような存在はきわめて少数派に属する、ルターのように「自分はここに立っている。これにより他に仕様がなない」と考える自立思想から「強さ」を学び、多くのことを考えさせられた所以である。そして、「日本のキリスト者は戦争中なにをしたか、どうしてあの戦争に協力したのかということを、私はやっぱり批判しなければいけない⁽⁸²⁾」という。南原をこのような存在として認めた例としては、周囲を見渡すなら、岡義武も似た印象を抱いた。

周りを見ると、全部自分と違うので、あるいはひょっとすると自分が間違っているんじゃないかという錯覚にしょっちゅう襲われたと言うんですね。その中で南原先生だけは毅然としておられて、見通しが大体狂っていないので、南原先生に対する見方が、その時から変わったということも言っておられました。単なる経験的な次元での予測が当たったかどうかという問題じゃなくて、歴史解釈にやっぱりメタフィジックがあったからではないかということを考えさせられた。⁽⁸³⁾

こうした、思想（信仰）の強さに関連しつつ、自身の人生課題を受け止め、生涯担い続けたことが、戦後の思想状況との関連で1950年8月、「ほんとうの内から湧いて出た強さ」こそが、そして「根底に何か普遍

的な規範が冥々裡に作用している信念⁽⁸⁴⁾」こそが重要なだと述べていることからわかる。この時の丸山は、「信仰」を「信念」に、「強さ」を「気魄」に言い換え、人生におけるひとつの生き方としてまとめているが、いうまでもなく規範的、内面的な信念をつちかったキリスト教、なかんずく原プロテスタンティズムを念頭に置いた発言である。三谷太一郎によると「南原先生は『信ずる人』ですね。『信ずる人』には愚直さがあります。丸山先生は信ずるよりも『疑う人』ではないかと。それが宗教観にも影響を及ぼしている⁽⁸⁵⁾」と指摘するが、これはこれで間違った人物評とは言い難いものの、では丸山はすべからく「疑う人」であるのかといえ、それは正しくない。むしろ「信ずる」ことと「疑う」ことは弁証法的なダイナミズムを伴ってその内面深く、常に機能している事実を認めるほうが適切であろう。例えば、南原の政治哲学を前にして、その宗教哲学的側面について学問的批判は避けないが、同時に、南原の政治哲学そのものについては「疑う」よりも、むしろ自らの「信念」を立てて積極的に論争する。その有り様は後世の我々が見てもスリリングである。南原との対談のなかで「ぼくは大論争したの⁽⁸⁶⁾」、という記録が残されているが、「聞き書 南原繁『政治理論史』」（1973年4月）がそれで、表面上は南原が質問に答える形で、淡々と対談が進んでいるように見える、が内容はなかなか論争的である。要点をとり出してみよう。「人間活動には、もっといろんな文化価値がありますね。これは南原先生と根本的に違う。南原先生にとって、政治も文化価値だって言うんですよね」、それは「政」は「正」（正義）であるべきだという当為が議論の前提をなしている。対する丸山は、アナーキズムもあれば理想主義もあり、南原のいうような文化価値は政治の前提にならない。ここからマルクス主義批判、ウェーバー批判につながる論理をとおして、ブルーリズムを自らの立場とする丸山が登場する。とりわけ南原が政治の人間像を性善説や救済説の対象とみたことには、はっきり批判的立場を表明、

自分は先生のように「人間性を楽観視しない」と。

南原先生は「政は正なり」という『論語』の言葉で、政治的価値っていうのは一つの文化価値だと言うのです。ぼくは、基本的にそれは違うんだと。政治はそれ自身の固有の価値というものを持たない。ぼくはやっぱり、アナキズムが理想で、だけどそれが実現できないから、しょうがなくて、政治というものがあると思う。⁽⁸⁷⁾

丸山の理想がアナキズムに近いのは、究極的に政治の没価値説を認めるからで、従って「政は正なり」という道徳的価値説には組しない。南原は同じキリスト者である京極純一の質問に応えた時、「政治学に先生はないといわれた。では、先生なしにどうすればよいのか、『おのがデモンに聞け』、これが南原先生の、ソクラテスをひいた教えであった⁽⁸⁸⁾」。南原によれば文化価値を実現するには、神に直接聞く、つまり信仰が必要だという。この場合勿論、政治学を信仰と直接結びつけて理解するわけではないし、また宗教的価値をすべからずキリスト教に焦点化し、そこに因果関係を読み込んでいるわけでもない。しかし、南原は自らの信念として次の様に語る。すなわち、「私の関心は絶えず、学問的にはギリシャとドイツ理想主義的哲学、そして表面には出さなかったけれども、その背景には一つの問題、主張としてキリスト教があった。それは私にとって、大事な隠れた一つのもので⁽⁸⁹⁾」。ここに丸山は単刀直入に棹さしたわけである。ではギリシャ哲学の受容の仕方が、神秘主義に近づき、政治哲学のなかに宗教の世界をかいま見せる主張をどう受け止めたら良いのか、南原に対する丸山の批判がある。

先生がギリシャ主義といわれているものは基本的に合理主義ですね。ロゴスをもって来る、プラトンのあれですね。しかし私は、先生のプラト

ン論に二重のものを感じた。一つはギリシャ精神とキリスト教の関係ですけど、同時にプラトン自身の持つ神秘主義、クルト・ジンガーとかゲオルゲなんかの非合理主義的な解釈に対する批判がある。⁽⁹⁰⁾

これは厳しい南原哲学批判である。しかし、対する南原からの応答については黙して語らず、つまりいっこうに無い。ことほどさよう、問題に応じて、丸山は「学問的方法としては、必ずしも先生の立場に従わずに来た」(集、第10巻、p.340)ことを告白する。さらに南原の主張で特徴とすべきは、本当の宗教は文化価値を「体系」として持たないもの(持ってはならないもの)だという。宗教は一般的に、時代と社会に結びついて活動を展開するわけであるから、文化的な「価値体系」を持たざるを得ない。ところが「私の宗教はそうではなしに、すべての中に入り込むんです。価値体系を持たない。それがほんとうの宗教だと思うんです⁽⁹¹⁾」という確信の表明、そしてそれは「ひとつの啓示だ」とも応える。内在化した宗教は「汎神論じゃなくて。やっぱり、人間を通して、社会を通して、そうしてこそ、ほんとうの宗教じゃないのか」、続けて仏教でいうところの往相と還相の関係に似た説明に及ぶ。

私などはキリスト教徒ではありませんから、先生の体系の中でいちばん難しいところは、そこでして。つまり超越的な宗教が、そうして各文化の中に内在して、それを生かす動力になるのかという。⁽⁹²⁾

この質問に対する南原の応答は、誰がみてもちぐはぐでかみ合っておらず、かつ一方的な断言に終わっている。つまり、「それは何かといえば、人間の仕事だ。人間のために人間の総合した世界ですから。人間というものは精神的・内面的という以上は、宗教は空の上にあるのではなく、ここにある。生物的に生まれながらにあるのではなくて、上から

来た、先天的にあるものがここへ降りて来た⁽⁹³⁾」ものだ。強いて解説するなら、宗教の世界は超越と内在を同時に持つものだという説明に近づき、また「人間の仕事」とは、実践を通して超越的な真理を実現するものであると述べる。問題を丸山との対談を離れていうなら、主著『国家と宗教』のなかに、この点について、我われはより整理された文章を読むことができる。

学において必要なことは、宗教の非合理性に信仰の体験の無限の領域を与えつつ、あくまで非合理性を非合理性として、その必然性において内的連関のうちに立てることでなければならない。そこに宗教と哲学との結合点があり、一般に文化の領域が開かれるべきである。⁽⁹⁴⁾

以上から分かるように、「南原と丸山との学問的方法における分岐は、ついに埋められないままに終わった⁽⁹⁵⁾」。その落差は、では丸山の思想的営為のなかで、どのような意味を持つものとなったか。まず、最初に思い浮ぶのはマルクス主義との関わり、そして、M. ウェーバー、K. マンハイムから学んだことをここに重ね合わせたことで、『国家と宗教』に色濃く見られる「超学問的動機」を通じて、南原の「人と業績」に向き合う時、そのことへの同調と反発という両面評価が生まれる。そこには前述したように、南原には思想家としての思想的強靱さがあり、時代批判の「正確さ」（ブレることのない客観的視点）があることへの共鳴がみられた。1940年12月、東京大学政治学研究会における南原の口頭発表を聴いた際、ドイツの危機神学がナチスに迎合したこと、ヒットラーは人間神化を目指していること、それこそ正統的キリスト教に対する反逆であるとして、激しく論難したことへの驚きがあった。⁽⁹⁶⁾ この時共感しつつも、その一方で反発するという両者の関係から導き出されたものを、加藤節は次のように解釈する。すなわち、「丸山は南原に『人間と

思想と学問』との、いずれの次元でも『圧倒的なスケール』で自分の『精神の内面』にのしかかってくる重圧を感じながら、むしろそれゆえに、南原をいわば否定的媒介として、個性的な自らの学問と思想とを築いていった⁽⁹⁷⁾」という。これは笹倉のいう、アンチノミーのなかで格闘する丸山像とは異なる、別の姿である。我々は両者の間に否定媒介的な営為があったとは思えないが、たしかに「南原先生を理解する途を一生かけて歩みつづけることによって充て行くほかない⁽⁹⁸⁾」という自戒、あるいは「自己批判として南原先生の学風から精いっぱい学んで来た⁽⁹⁹⁾」努力をもってしても、「どうしても気質的なある違いを感じます⁽¹⁰⁰⁾」と言わざるを得ない丸山の告白を、我われはどう読むべきか。それはもはや、「先生の批判者として入門しながら、一步一步、牛のような歩みで先生の思想と学問の理解に近づいて往きました」という、その努力をもってしても遂に解消することのできなかった「違い」である。だから、はからずも南原に対する批判者として学問の世界に入り、年月の経過とともにその違和感を大きく育て、遂には「不肖の弟子」のままで終わったこと、それをもってして南原の死後も、繰り返し涙を流しつつ回顧せざるを得なかった。私的書簡のなかで、次の様に述べているくだりは、そこに至る手前の事情をものがたる。

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実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づく関係づけ—には何か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。南原先生のマルクス主義理解には（先生だけでなく、同時代の殆んどすべてに共通するのですが）、カウツキー流の客観主義＝実証主義的解釈、つまり主体（＝自己疎外）の問題ヌキの解釈を出ていないように思われます。⁽¹⁰¹⁾

1953年4月、丸山は「内村鑑三と『非戦』の論理」という、比較的短い論文を発表している。ここから「キリスト教的福音の立場から演繹的な帰結⁽¹⁰²⁾」を導き出すのではなく、「帝国主義の経験から学び取った主張」であることに注目、また内村の主張が「反戦」でなく、「非戦」であることへの評価の仕方、すなわち「自称リアリストをはるかにこえた歴史的現実への洞察」の深さと、内村の聖書理解から抽出された原理的認識がここで見事にマッチしているケースをみて、政治思想史の評価として極めて高いものを認める。それは非政治的、反政治的でありつつも、同時に現実の政治（政策）課題をここに取り込もうとする、思想的な幅の広さ、深さ、柔軟さ故の稀少価値を見たということである。

内村は日露開戦となって以後、非戦論者としてはむしろ出征遺家族の援護と、一日も早い平和の回復のために力をつくすべきことを説いた。彼は積極的に反戦運動を展開することなく、ただし開戦後も断じて戦争を弁護しない態度を堅く守った。これは深く彼の思想を貫く非政治的ないし反政治的傾向に根ざしていることへの注目であった。⁽¹⁰³⁾

丸山によれば、世間の動向を介してみれば、主戦論が沸騰しているさなかに世論に抗して非戦を貫いた事実、戦禍が国民生活を苦しみのなかに陥れようという戦時下においては、積極的な生活救済論を説いたこと。丸山はこういう抵抗の仕方を、終始反戦を唱え続けた社会主義者の主張と比較して、こちらもひとつの抵抗の形であり、実際的な問題解決策を取り込んでいる点において、単純な反戦論よりはるかに現実的な非戦論であるとして高く評価した。次に1958年8月、丸山は「福沢・岡倉・内村」と題する評論のなかで、相互に矛盾し合うものを抱え込みながら、かつその思想の幅が極めて広範にわたって特徴を持っていることを、これら三人の思想家に共通するものとして認める。それは「もっとも個性的であることによって、もっとも普遍的なものを蔵する思想⁽¹⁰⁴⁾」だからである。そのうえで時代と社会に対峙する姿から「生命力とはり

つめた緊張とを与えている」アンチノミーの感覚に注目、特に内村の場合、前述したように非戦論が「反政治的立場からの政治的ラジカリズムであった⁽¹⁰⁵⁾」理由を、「内村の使命感の本質的な性格」にあるとみた。内村はその政治的ラジカリズムを旧約聖書に現れた古代イスラエルの預言者に見ており、丸山によれば「M. ウェーバーのいう意味の『合理的、倫理的預言者』のそれにもっとも近似した⁽¹⁰⁶⁾」タイプとして内村を見る。それは規範的預言者、ロマン的汎神論者とは範疇を異にする存在であり、世間のみならず、キリスト教界の趨勢からみれば、そこからはじき出される異端的立場にあって、「伝統と制度の自己充足性に安住しているかに見える既成キリスト教団にたいする峻烈な『無教会主義』の対置⁽¹⁰⁷⁾」を可能とさせた。つまり、丸山にとって内村こそがキリスト教界における真のラジカリストであった。その結果、内村は「宗教的なルーティンの価値転倒」をもたらした、歴史上稀有な例とみなされる。すなわち

古代イスラエルの予言者が律法のステロタイプ化を打破し、それに新たな生命を吹きこもうとするために、必然に祭祀と儀礼の日常的な執行者としての僧職官僚制とすどく対立し、そのためにまた、既成の社会的階層と価値の階層との癒着をひきはがして、直接下層大衆の潜在的エネルギーを解放させる方向に赴かざるをえなかった。⁽¹⁰⁸⁾

丸山は1960年2月、「忠誠と反逆」という比較的長い論文を発表している。ここに登場するキリスト教徒として、植村正久や柏木義円とともに内村の存在に注目する。テーマのひとつはキリスト教徒にとっての「忠誠」対象とは誰かという問題。国家体制の在り様として、忠誠は国家の支配者（天皇）に対する場合と信仰の対象である神に対する場合の二重忠誠が課せられており、では両者の関係如何を調整する問題にとどまらず、忠誠を誓う、そのことによってたして抵抗、否認を求めることは

できないものかという設問を立てる。

人間が地上の政治的権威にたいする関係において、内に緊縛されて強制を欠きえない側面と、神の栄光の下に限りない祝福を浴びる側面とがつつねに実体的には分離しがたい二次元的対立をなしていることが、キリスト教的な忠誠観のダイナミズムを形成しており、それによって、著名なロマ書13章におけるパウロの服従の教えと、使徒行伝5章における「ペテロの約款」に象徴される不服従の義務とが本質的に内面的な忠誠の相剋をひきおこす。⁽¹⁰⁹⁾

帝国憲法、教育勅語が明示している「忠君愛国」思想の浸透は明治期をつうじて迅速、かつ広範に行きわたった。近代史はこうした国権論的風潮のもと、小崎弘道の「政教新論」(1887年)にみられる天皇制イデオロギーに対する批判的姿勢は、やがて井上哲次郎をはじめとする保守主義者の思想攻勢に押されると、「立論の根拠としては、キリスト教はけっして忠孝に反しないとか、あるいはキリスト教こそ忠君愛国と一致する、というように、いわば相手の土俵で角力をとる恰好に追い込まれて行く⁽¹¹⁰⁾」、その様子を丁寧を追っている。こうした雰囲気の中かで、内村は「忠誠と反逆の倒錯の再転倒をめざす」ことを試みるが、このことが結果として「日本の近代史において、内村の忠誠観の占めるユニークな位置⁽¹¹¹⁾」を占めることを明らかにした。その結果、丸山にとっての内村は、「信仰の立場から身を以って国家的忠誠の問題と正面から対決しつづけた思想家」として、ユニークな存在となった。一方、大半の日本人は「内面的な被縛性の意識の弱さ」ととらわれ、本来的に保守化する体質傾向を持ち続ける。ここから内村は「超越的な次元から『極左』主義⁽¹¹²⁾」に立つことによって、相剋と緊張の続く茨の途を歩まざるを得なかった。丸山が内村を高く評価する所以である。その評価について、

「近代日本思想史は内村鑑三を除いては書けませんからね—それくらい巨人ですから。何もキリスト教徒という意味じゃなくて、もっと広い意味で⁽¹¹³⁾」 そうなのである。普遍性を備えたテーマを目指して「異質の文明と接触した時に直面する思想的な苦悶」を経験するなかから、極力解答を見出すべく奮闘努力を重ねた。それは鴎外や漱石に通じる一面を持つものでもあった。丸山によれば、内村から薫陶を受け、続く世代によって受け継がれた無教会キリスト教主義は、『政治化への傾向』の集中的な表現⁽¹¹⁴⁾として存続し、「恐らく人格的内面性の立場から最も徹底した抗議をなし得る⁽¹¹⁵⁾」特徴を示したという。丸山 of 思想史研究は、動機からして「天皇制による国民の強制的同質化過程の進行⁽¹¹⁶⁾」に歯止めをかける課題意識を持ち続け、早晩「国家から異質なものとして排除される」運命に置かれた。その後の無教会キリスト教はこうした運命を背負うことにより、丸山の宗教観からすれば「内面的な信仰の問題、独立の支えになる問題なんだ、と。これが一つの動機⁽¹¹⁷⁾」になり、検討の対象となった。そうでない場合のキリスト教徒は、たいてい「人間の原罪性の意識、したがって贖罪の意味の理解はけっして明確とはいえませんでした」、つまりキリスト教教義の理解に即して、政治思想の質を判断している。最後に、内村から薫陶を受けた南原について、蛇足ながらも少しこだわってみたい。後輩の福田歓一が戦後の東京大学における政治学史講座の後継者となったいきさつについてである。丸山は福田が「クリスチャン・ホームに育った」点が、講座を引き継ぐ理由の一端を成していると見た。1942年出版の『国家と宗教』と出会うことによって、自らの進むべき研究の途を見いだした福田は、翌43年10月東京帝国大学法学部政治学科に進学した。ところがまもなく学徒出陣となり、終戦まで海軍に籍を置いたが、生きて再び戦後を迎えることができ、復学後の47年9月に卒業、その後は特別研究生となり、南原の指導によって本格的な政治思想史研究を開始する。南原の政治哲学研究を発展させ

るには、本格的なキリスト教神学を踏まえることが必要であり、その点、福田による「フィヒテの政治哲学」についての解説を読むと、我われは、南原の意図を、キリスト教的観点から汲みとるべく努力をしている様子が分かる。

宗教はもはや「固体の価値形式」を要求せず、かえってこの特質によって「もろもろの文化の価値生活の内容に生命を与えるものとして、並行的な人間的価値を超越する。このようにして、著者がカントの批判主義に立ってプラトンの国家思想を根拠づけられるとき、それを支えたものは、実は、著者がその名をあげられないにもかかわらず、恩師内村鑑三によって学んだ純粹福音にほかならなかった。⁽¹¹⁸⁾

福田が目指すのは、「著者の信仰の要求を積極的に生かすべき学的世界観⁽¹¹⁹⁾」であり、それは近代国家における原理的世界を構成する点である。より具体的にいえば、「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、純粹な歴史的研究と興味深いところで契合している⁽¹²⁰⁾」、その学問的成果のみなもとは、キリスト教信仰を抜きにしては捉えられない。ちなみに主著『国家と宗教』に丸山、福田はそれぞれ書評を試みたが、福田は「序」に注目して、「いかなる神を神とし、何を神性と考えるか」という設問に答えることが、実は「国民の運命と信仰の問題を強く結びつける」ことにつながるという。この批評は、丸山のそれとは明らかに違う関心をもって書かれている。キリスト教との関係について、丸山がより間接的、原理的な問題としてとどまるはずであったものが、福田にとってはより直接的、具体的な問題となっており、両者の間には信仰を媒介として論理を展開するか、しないかという違いが介在している。丸山はこの問題にも発言の跡を残した。

まあ極端に言えば、クリスチャンでなければヨーロッパの政治思想史というのは分からない、ということでしょうね。やっぱり福田〔歆一〕君はクリスチャンだから…。それは非常にはっきりしているのではないですか。キリスト教が分からなければヨーロッパの政治思想史は分からない。⁽¹²¹⁾

話題を別の人物に移してみたい。1976年11月11日付丸山書簡を見ると、友人の武田泰淳に続き、森有正がパリで客死した悲報に接し、「私も何か背後からせきたてられるような焦燥感を覚えます⁽¹²²⁾」と述べて、永年の友情を振り返った。丸山と森の間には南原という共通の恩師がおり、丸山は比較的近くから南原と森の関係を見ている。そして、ここに「信仰」的关系が登場する。すなわち、「森さんと南原先生とはお互いに相許していました。なにより信仰の面で、キリスト者としてホンモノだ」という点で、双方で敬愛していました。それは確信できるな⁽¹²³⁾」。丸山にとって森は哲学、思想、文学と幅広いテーマで長年つきあってきた親しい友人であり、互いの内面世界をよく理解し合える関係から分かっており、ざっくばらんな形で「ホンモノ」言々という言葉が口から出た。⁽¹²⁴⁾いくら催促しても一向に帰国しない研究留学中の森を、わざわざパリまで尋ねて説得に当たった南原である。森によると、この時南原から「日本へ戻ることは、カントのいう断言命法に当る、ということを凡ゆる角度から」縷々説かれた。

それは事務的なものでは絶対になかった。もっと深く心の問題として、また人間の問題であり、更に要約すると意思決定の動機（根拠）に関することであり、哲学的倫理学的問題の水位に私の問題が正面から据えられたのであった。⁽¹²⁵⁾

この話には、「森さんはまさに南原先生型だ⁽¹²⁶⁾」という丸山の評言

が加わる。両者の人柄を語って余りあるが、同時にこれは福田と南原の関係と比べた場合、ひと味違う、いわばわがままの言い合えるつき合いといった印象も加わる。そして、このふたりと比べるなら、やはり丸山はどこまでも他者を他在として認識することに徹した、その意味で、信仰を同じくする者同志の関係とは異質な、これこそ自立したひとりの思想家丸山がそこにいる。

注

- (1) 南原繁他編「三谷隆正一人・思想・信仰」, 岩波書店, 1966年, p.236。ならびに座談, 第8巻, p.144を参照。
- (2) 丸山が第一高等学校文科乙類に入学したのは1931年4月。それより2年前の29年3月, 三谷は講師嘱託から教授となり, 法制およびドイツ語を担当した。
- (3) 丸山と大河内一男の議論を聴いた中野好夫は, それを文章に残している。「このやろう, 意地の悪いことを書くなあとと思った。つまり、『ドストエフスキーの小説に, 神が存在するかといった抽象的な議論をながながとする場面がよく出てくるけれど, ああいうのはドストエフスキーが頭で考えているのだと思ったら, 日本にもあることが分かった, とぼくらの議論を, 例の調子でからかい気味に中野さんが書いている』」(集, 第12巻, p.166)。別の箇所では, 丸山はこうも言う。すなわち「ドストエフスキーが広く読まれるようになった時, その『事実』のなかにある潜在的可能性を何人が今日予測しえようか」(集, 第7巻, p.26)
- (4) 笹倉秀夫「丸山眞男における<生と形式>」, (歴史と方法編集委員会編「方法としての丸山眞男」, 青木書店, 1998年, p.28)。
- (5) 話文, 第3巻, p.234。
- (6) 丸山眞男「人間と政治」, 集, 第3巻, p.223。こうした事態に直面した時, 考慮すべき重要なことは「神学にとって人間の原罪性が救済の前提とされているように, 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政治が必然に予想すべきモメントにほかならない」(集, 第3巻, p.212)。

- (7) 講義録, 第6冊, p.96。
- (8) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.31。
- (9) ベルジャーエフ著作集, 第2巻, 白水社, 1960年, p.34。
- (10) 笹倉秀夫「丸山眞男における<生と形成>」, (歴史と方法編集委員会編「方法としての丸山眞男」, 青木書店, 1998年, p.27)。
- (11) ベルジャーエフを介して丸山と南原はキリスト教の内実について共通する理解を持った。この共通理解は思想的にばかりでなく, 宗教的観点からも共鳴し合うところがあった。
- (12) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」, みすず書房, 1988年, p.321。更に南原繁や波多野精一の思想を通じて, プロテスタンティズムへと関連を深めたが(既述), その延長上にドストエフスキーの実存思想が登場する。
- (13) その例として, トゥルナイゼンのドストエフスキー論を紹介しておく。「われわれがドストエフスキーの作品に向かうときには, 必然に『人間とは何か』という問題をつきつけられるのである。そして、『この間は決して単に問ではなくて, すでにそれ自身答』なのである。なぜなら, この問をつきつけられてわれわれが危機に落ち込むところに, 実は真の救いへの道が開かれるからである」(トゥルナイゼン, 国谷純一郎訳「ドストエフスキー」, 新教出版社, 1957年, p.122)。
- (14) 共同討議「ドストエフスキーの哲学」, 創文社, 1967年, p.144。
- (15) 集, 第10巻, p.159。
- (16) 座談, 第8巻, p.172。
- (17) 座談会「ドストエフスキーにおける人間の問題」, 基督教文化, 1950年3月, p.35。
- (18) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ<SURE>, 2005年, p.124。
- (19) 話文, 第2巻, p.315。
- (20) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.447。
- (21) 座談, 第5巻, p.185。
- (22) 集, 第9巻, p.348。
- (23) 集, 第12巻, p.33。

- (24) 話文, 第2巻, p.280。
- (25) 前掲書, p.281。
- (26) 同書, p.281。
- (27) 同書, p.281。
- (28) 松本昌子「日本におけるドストエフスキー受容と『研究』」, 日本の神学, 第21号, 1983年2月, p.130。
- (29) 松本健一「ドストエフスキーと日本人」, 朝日新聞社, 2005年, p.176。
- (30) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」, 上, 岩波書店, 2006年, p.90。
- (31) 新約聖書には悪霊や汚れた霊がしばしば登場し, それを追放するイエスの神性が強調される(マルコ, 5:8)。イエスが悪霊を追放する物語は, 病気治癒と深く結びついている。後になると悪霊追放の機能をイエスは弟子たちに付与する(マルコ, 3:15)話もある。
- (32) 共同討議「ドストエフスキーの哲学」, 創文社, 1967年, pp.120 ~ 121。
- (33) 前掲書, p.121。
- (34) 集, 第7巻には「体制が完璧になればなるほど個人は体制の受益者化し, 受益者化するほどその精神は受動的になり, 計画によって措定された職務に釘付けられて, ドストエフスキーのいう『ピアノの鍵盤』になる」(p.299)とあり, それが「私のなかにある心情的な左翼主義(ラジカリズム)への傾斜にたえずブレーキをかけてきた」(「自己内対話」, みすず書房, 1998年, p.51)。
- (35) 集, 第6巻, p.234。
- (36) 集, 第16巻, p.311。
- (37) 松沢弘陽他編, 前掲書, p.3。
- (38) 集, 第3巻, p.220。
- (39) 前掲書, pp.219 ~ 220。
- (40) であるとすれば, このフレーズは「作家の日記」に限定せず, 今後丸山の他資料を博捜することが必要となる。
- (41) 集, 第15巻, pp.21 ~ 22。
- (42) 集, 9巻, p.290。
- (43) 集, 第15巻, p.22。

- (44) ドストエフスキー全集, 第15巻, 河出書房新社, 1970年, p.237。
- (45) 前掲書, p.283。
- (46) 座談, 第5巻, p.185。
- (47) 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。
- (48) 吉村善夫「ドストエフスキー」, 新教出版社, 1965年, p.23。
- (49) 丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, p.51。
- (50) 吉村善夫, 前掲書, p.23。
- (51) 同書, p.23。
- (52) 座談, 第5巻, p.141。
- (53) E. H. カー (松村達雄訳)「ドストエフスキー」, 筑摩書房, 1968年, p.22。
- (54) 座談, 第1巻, p.59。状況論的にドストエフスキーは「極限状態の人間から, 人間を説明している」(丸山眞男「自由について」, 編集グループ<SURE>, 2005年, p.124)。
- (55) 座談, 第5巻, p.185。
- (56) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」, みすず書房, 1988年, p.226。
- (57) 笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.178。
- (58) 丸山眞男, 前掲書, p.51。
- (59) 同書, pp.69～70。
- (60) 米原謙, 前掲書, p.132。
- (61) 武田清子「出逢い」, キリスト新聞社, 2009年, p.216。
- (62) 武田清子, 前掲書, p.216。
- (63) 武田清子「私の出会った丸山眞男」, 世界, 2002年8月, p.274。
- (64) 加藤周一他「同時代人丸山眞男を語る」, 世織書房, 1998年, p.95。
- (65) 座談, 第7巻, p.170。
- (66) 集, 第10巻, pp.176～177。
- (67) 前掲書, p.177。
- (68) 武田清子宛, 書簡, 第5巻, p.378。丸山の記憶では, 助手になって「まもなくのころ, 南原先生は雑談のなかで、『存在拘束性』という考えじゃ, 君, 思想史はダメだな」(集, 第10巻, p.339)と, 厳しく念を押されたことが忘れられない。

- (69) 島藺進による、「丸山自身は信仰者ではなく『自由主義者』(リベラリスト)であると主張しつつけたが、『自由』の基礎には信仰が必要だという理解から離れることもなかった。この矛盾は丸山を脅かしつつけたかもしれない」(安丸良夫他編「戦後知の可能性」, 山川出版社, 2010年, pp.70 ~ 71) という指摘はこの点に関わってくる。
- (70) 集, 第8巻, p.110。
- (71) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ<SURE>, 2005年, p.84。
- (72) 遠山敦「丸山眞男―理念への信」, 講談社, 2010年, p.35。
- (73) 座談, 第8巻, p.178。
- (74) 話文, 第1巻, pp.305 ~ 306。ここから, 「多数を以てしても圧服できない個人の尊厳という考え方―その根拠づけがキリスト教以外のどこに求められようか」(丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, p.44) という視点が生まれる。
- (75) 集, 第9巻, p.330。
- (76) 話文, 第1巻, p.304。
- (77) 前掲書, pp.305 ~ 306。
- (78) 丸山眞男手帖, 第5号, p.12。
- (79) 松沢弘陽他編, 前掲書, p.246。
- (80) I. カント(白井・小倉訳)「道徳哲学」, 岩波書店, 1954年, p.50。
- (81) 話文, 第1巻, p.305。
- (82) 前掲書, p.305。
- (83) 話文, 続第1巻, p.47。
- (84) 座談, 第2巻, pp.22 ~ 23。
- (85) 三谷太一郎「丸山先生についての断片的な回想」, 2014年3月, 丸山眞男手帖, 第69号, p.246。
- (86) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ<SURE>, 2005年, p.173。
- (87) 丸山眞男, 前掲書, p.173。丸山はまた, 次の様にも言う。すなわち「素朴な性善説やヒューマンイズムの立場は, 人間関係のなかで現実に行動する段になると, 万人に内在すると信じられた『善』を押しつけることによって, 却って客観的には非常に残酷で非人間的な結果をもたらすことが少なくない」(集, 第3巻, p.211)。

- (88) 京極純一「世のため、ひとのため」, 毎日新聞社, 1998年, p.74。
- (89) 丸山眞男他編「聞き書 南原繁回顧録」, 東京大学出版会, 1989年, p.150。
- (90) 丸山眞男他編, 前掲書, p.151。
- (91) 話文, 第4巻, p.385。
- (92) 前掲書, p.411。
- (93) 同書, p.411。
- (94) 南原繁「国家と宗教」, 岩波書店, 1942年, p.81。
- (95) 加藤節「南原繁と丸山眞男」, 思想, 1998年6月, p.38。
- (96) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」, 下, 岩波書店, 2006年, p.57を参照。
- (97) 加藤節, 前掲書, p.36。
- (98) 集, 第10巻, p.196。
- (99) 集, 第11巻, p.103。
- (100) 前掲書, p.103。
- (101) 加藤節宛, 書簡, 第4巻, p.197。加藤は「丸山が, 南原のようにキリスト教信仰と天皇制との相剋に悩む条件をもたなかったこと」(前掲書, p.44)が, 宗教(擬似宗教)を介さずに, 立憲主義的天皇制を肯定する立場を清算し, 「天皇制の呪力からの解放を果たした」理由のひとつになっているというが, これは「イデオロギー批判」を批判する立場に立っていることと言うことはできても, イデオロギーの批判的根拠それ自体を問う立場には立っていなかったことを意味している。思想家丸山に対しては厳しい言い方だが, そういうことである。
- (102) 集, 第5巻, p.321。
- (103) 前掲書, p.323。
- (104) 集, 第7巻, p.367。
- (105) 前掲書, p.359。
- (106) 同書, p.356。
- (107) 同書, p.352。
- (108) 同書, p.357。
- (109) 集, 第8巻, p.234。
- (110) 前掲書, p.227。

- (111) 同書, p.237。
- (112) 同書, p.283。
- (113) 話文, 第1巻, p.320。
- (114) 集, 第3巻, p.219。
- (115) 前掲書, p.220。
- (116) 集, 第6巻, p.7。
- (117) 話文, 第1巻, p.321。
- (118) 南原繁著作集, 第2巻, 岩波書店, 1973年, pp.454 ~ 455。
- (119) 前掲書, p.455。
- (120) 同書, p.455。
- (121) 「丸山先生にきく 生きてきた道」, 丸山眞男手帖, 第46号, p.17。「クリスチャンでなければ…分からない」という言葉を, 単に丸山の皮相な言辞が[・]つい口に出たもの, あるいは主観に偏した偶発的発言と受け止めると, 多分間違った理解になるであろう。筆者の推測をはさんでいえば, 政治が文化的価値であり, その実践が価値の実現を目指すなら, 南原としてはクリスチャンであるか, エートスを共有する者であるか, あるいはそうでないかは, 無視のできない与件になる。このことをブルーリズムの立場に在って丸山は充分に承知していた, というのではない。しかし, 社会科学の研究主体にとって「信仰」の有る, 無しによって, 研究の意義や成果に異なるものが生じるのだとしたら, そもそも科学的客観性はどのようにして担保されるのか, この問題は別途M.ウェーバーとの関連で取り上げなければならない。
- (122) 古矢旬宛, 書簡, 第2巻, p.155。
- (123) 集, 第11巻, p.108。
- (124) つまり, 「プロテスタンティッシュ・エティク [プロテスタントの倫理] を言うと, それ自身基督教に限られちゃいますから。僕みたいに異教の徒は, (笑) …何て言うかな, 僕の精神史にとって基督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」(話文, 第2巻, p.436)。
- (125) 森有正「南原先生について思うこと」(「回想の南原繁」, 岩波書店, 1975年, p.299)。
- (126) 集, 第11巻, p.103。