

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ (4)

遠藤 興一

6 対話をとおして見たキリスト教

1) P.ティリッヒ, または宗教哲学

本田逸夫によると、「ナチズムが何らかの意味でドイツの政治的後進性の『影』を負っているのではないかとの視点は、南原（繁）には見出し難い。ましてや、ルター主義やカント哲学・ドイツ観念論をそうした連関で位置づけることは全くなかった」(傍点, 引用者)⁽¹⁾ という。はたしてそうだろうか。デモーニッシュなナチズムと日本のファシズムをその歴史的、思想的観点から批判した『国家と宗教』(1942年)を読めば分かることだが、本書はドイツの政治的後進性についても政治思想的観点から明確に追求しているし、それだけでなく、その歴史を背景とする政治哲学に関する論述から分かるように、本田の後進性言々という指摘は必ずしも当を得ていない。だから「そうした連関で位置づけることは全くなかった」と言ってしまうとすれば、この指摘は過誉褒貶総じて当らず、というべきであろう。加えて本田は、戦後になってもその点では変化がなかったと言い、論拠として1960年に行われたP. ティリッ

ヒとの対談から、この点に触れた発言の例証をとりあげ、再度このことに触れている。だが、こちらもはたしてそうだろうか。ティリッヒの著作でいえば『悪霊的なもの (Das Dämonische)』を読むと、悪霊は神的存在を歪曲するなかで、自己神化を創造ととり違える誤謬に陥っていると述べている。そうした、ティリッヒの主張と同じものを南原はナチス観のなかにとり入れており、両者の間には他にも共通点が少なくない。南原は戦後來日した時、ティリッヒと対話を試みたが、その内容は雑誌「世界」(1960年8月)に掲載されている。この時、南原は「ドイツの文化、ドイツ国民の性格に、何かナチスと相呼応するものがあつたのかどうか…ドイツ人の宗教、なかんずくルーテル主義がナチスを形成するのに助けになったか」⁽²⁾ どうかと問い、ティリッヒは「ルーテルはあまりに個人の内面を強調し過ぎ、国家とか政治のことは、政治的権力にまかせきってしまったことが、ナチスに乗ぜられる一因になった」と応え、南原もそれに同感している。このような関心は丸山にも見られたところであり、丸山とティリッヒのつながりに関係してくる。その問題に触れる前に、我われはティリッヒという人物の思想紹介を兼ね、その特徴に触れておかなければならない。広くいえば、ティリッヒ(1886～1965)は人間存在の根拠となるべきものを宗教哲学的に探究、それをキリスト教神学に結びつけた宗教哲学者である。その研究成果は今日、神学や哲学の世界を越え、社会科学、とりわけイデオロギー研究の分野に大きな貢献をしたとされる。このことが、後に丸山の関心を引く理由となった。まず、ティリッヒにおける神、ないし神的存在とは何か。思想史の流れから見れば、19世紀のイエス伝研究や20世紀に多様化した神学動向、なかんずく伝統的なイエス像、パウロ像をそのまま踏襲した前提に立った研究対象としていない。絶対的的他者性を神の基本的性格とし、それを宗教哲学的視点から掘り下げ、そうしたトレンドに乗って研究を続けている。哲学的にみればイエス・キリストを人神論的に解釈、

あるいは神人論的に解釈するとどうなるかということが総じて関心の中心になっている。従って、ティリッヒは原罪を背負った人間の姿を懐疑、否定をもって接する人びとを指して、彼らを一概に神から離れた存在とはみない。神の前における人間は全て神の信（ピステイス）の対象であり、かつ義とされた存在である。⁽³⁾つまり、人間の側の信仰、不信仰によって人間存在そのものが左右される関係にはないと考えた。そして、どういう形であれ、ティリッヒのいう神は実体化できるものでなく、あえて、そうした実体としての神を求めるとするなら、それは誤謬であると考ええる。

神は具体的には存在しない。神は本質と実在を超えた、存在それ自身である。それゆえ、神が具体的に存在するということは、神を否定することである。⁽⁴⁾

人間と対峙する神を図式化する、そうした行為は全て仮構の営みであり、そのことを忘れて、人は虚構の世界に迷いこむ。しかし、この God does not exist は近代神学に対する大きな挑戦的行為であり、伝統的な正統派神学からみれば、彼の主張は自由主義神学の最左翼に位置するものとみなされる。さらに、神（的存在）は人間を含むあらゆる実在のなかに深く関わっていると見る。従って、それは「存在の根底」（根源）を意味する。また、ティリッヒによれば絶対他者は、同時に絶対独自（das ganz Eigene）でなければならない。従って、そこから神は存在の根拠と深くつながってくる。こうした考えをティリッヒはL.オットーが主張する「聖なるもの（das Heilige）」から示唆を得ている。絶対他者としての神（的存在）というだけならK.バルト、R.ブルトマンも唱えており、あえてここにティリッヒの独自性とは何かと問うなら、そこには神と人間の相関性をとりわけ強く問う視点が指摘される。神学のなかに占める「文化」の位置（人間の営み）が重視され、バルトによっ

て神学と文化が峻別された場合とは対照的に、ティリッヒが主張する「究極的な問い」に対しては、文化のなかに全ての答えがあると考えている。その意味で、文化との相関性を問うことが、決定的に重要な問題となった。宗教も理念に関する限り、ルドルフ・オットーのア・プリアリな範疇である「聖なるもの」を、価値論にふりかえ、宗教が聖なる価値の実現を目指すものとみるなら、その限りにおいて宗教は精神の世界一般に属することとなる。しかし、他面宗教は精神の立場だけでは律することのできない存在であり、とりあえず、知性に根ざす合理性を、非合理的な観点から問題にするか、倫理観に根ざす、道徳的な観点から問題にするかから問われる。従って、福音を語る者は常に文化に語りかけること、かつそこから語られる聖書の記述に注目しなければならない。このことをティリッヒは弁証論的 (apologetic) な問題と呼んだが、それはバルトが宣教論的 (kerygmatic) な問題とみた場合と比較するなら、両者はきわだった対照を示している。

文化機能全体を二つに分ける。一つは、精神が対象を自らのなかに取りこむ場合の機能、すなわち知的および美的機能であって、これは理論、直観という意味での理論的機能として一括される。もう一つは、精神が対象のなかにはいって、対象を自らに合わせて形成しようとする場合の機能であり、個人倫理的、社会倫理的機能 (法と社会を含む)、すなわち実践的機能である。⁽⁵⁾

この時、ティリッヒがいう「窮極的関心 (ultimate concern)」は、万人が抱く普遍的な心理状況を総称したものであり、それは主観的な「信仰」であると同時に、客観的な「心理」状況もここに含まれることを意味する。その意味で、信仰は万人に開かれた人間心理と深くつながってくる。そして、その特徴は著しくアンソロポロジー (人間学) に近づき、ティリッヒ自身、自分は分析心理学から多くのことを学んだと述べてい

る(邦訳著作集でいえば第6巻に所収)。超越的な神は、同時に存在的な神である前提から考えるならば、一方を強調すれば超越的唯一神論、他方を強調すれば普遍的汎神論になり、そこに通底する両者のあるべき関係をティリッヒは次のように説明する。

人間は窮極的な関心を具象化するために、多神教的な信念体系に向かおうとする。しかし一方で、こうした信念体系に対する反動として、絶対的なものを希求し、一神教的な信念体系に向かおうともする。そして、具体的な神と絶対的な神との平衡をとろうとする希求によって、人間は三位一体的な信念体系へと駆り立てられる。⁽⁶⁾

このような弁証論的神学を評価するわが国の研究者のひとりに武藤一雄がいる。彼によれば、神学として評価のポイントは、「思想的自伝ともいべき『境界に立ちて』(On the boundary; Auf der Grenze)にみられるように、彼の思索は神学と哲学の間において営まれる。そしてそこに、神学者であると同時に哲学者であるという、彼の思想家としての面目がよくあらわれている」⁽⁷⁾(傍点、引用者)。ティリッヒの場合、哲学的なアプローチと神学的なアプローチは重なり合っていることが特徴で、その「究極的関心をなすものがキリスト教信仰である」⁽⁸⁾。一方で、武藤とは反対に、ティリッヒについて、哲学的な幅の広さを特徴と見るのではなく、その「信仰的現実主義」に注目したのが宮田光雄である。宮田はプロテスタント原理がティリッヒによって曖昧化していることを問題視しながら、同時にその「現実主義」はティリッヒよりもK.バルトのほうが神学的に優れており、原理的な面からもより普遍性が高いと見た。すなわち、「ティリッヒやニーバーのいわゆる信仰的現実主義の立場から、時代固有の問題を常に永遠の相の下に抽象化すると批判されたバルトが、現在二世界の対立を、全体主義対自由主義諸国という西欧的

公式主義に還元して処理することの偽善性、および危険性を徹底的に暴露し、批判するが、これはまさにバルトにおいてこそ、現実に対する歴史的感觉が生きていることを示している」⁽⁹⁾ という。このように、ティリッヒの政治的思惟様式そのものを問題視した宮田は、冷戦体制下における社会主義との関わり方についても、バルトの歴史感觉をより高く評価することになる。

政治的社会的現象をあるがままに見る真の即時性（ティリッヒのいわゆる信仰的即時性）は、自然神学的に前提された焦迫的な社会的責務意識からではなしに、むしろキリストの十字架と甦りにおける一切の恐怖と疑惑より自由とされた、恩寵の客観性への信頼から生ずるものであろう⁽¹⁰⁾。

さて、話題を丸山につなげてみたい。神学的宗教哲学者としてのティリッヒの存在は、丸山にとって意外に近い思想的な距離に位置しており、その点において、より原理的な探求へと棹さすきっかけとなったのは波多野精一¹の存在であった。このことは、波多野宗教哲学に親しんでいた丸山にとり、もともと近づきやすい存在であったことから分かる。松村克己はそのティリッヒ論のなかで、「波多野の人格主義は存在論と対立する立場ではなくして、むしろ存在論の成立を基礎づける根本的な立場」⁽¹¹⁾ にあって、両者の間にはきわめて密接なつながりがあったという。次に、高木八尺がティリッヒを招致し、国内の講演旅行を企画した時、丸山はここに強い興味を示し、講演はもとより、彼を囲む小さな座談会にも出席している。それは1960年5月から7月にかけてのことであった。ちょうど、丸山が深く関わっていた日米安保条約の改訂問題にからんで、国内政治が騒擾状態に陥っていた時期と重なりあった。招致にあたって中心的な役割を果たした高木は、その神学的な特徴を次の様に要約する。



1960年5月11日の対談 右からティリッヒ、丸山

彼の神学の特徴は、およそ人間の諸活動—政治、経済・社会、文化の各面—の根底深く、常に万人の究極の関心事として宗教が存するという根本思想から出発し…新約聖書の真理を闡明するに実在主義・深層心理学・精神分析及び社会思想等を駆使して役立たしめる点にある。⁽¹²⁾

高木と同じ関心を寄せたひとりが前述した南原繁で、彼も別途ティリッヒと対談を試みている。その際、第二次大戦中反ナチ運動に参加し、やがてアメリカ合衆国に亡命しなければならなかった、その間における個人的な事情や思想的営為を縷々尋ねた。と、ティリッヒはルター主義とナチスの関係を、前述した如く「ルーテルはあまりに個人の内面を強調し過ぎて、国家とか政治のことは、政治的権力にまかせきってしまったことが、ナチスに乗ぜられる一因になった」⁽¹³⁾ こと、その経緯を自らの体験にもとづいて説明しつつ、話題は次第にポレミックとなり、安保反対運動との関わりでキリスト者はどう対処すべきかということが話題の中心的テーマになった。とりわけ保守勢力と革新勢力の衝突場面を眼前にみて、マルクス主義や市民運動のなかから芽ばえた自主、自由主義との関係如何が中心的なテーマとなり、ティリッヒは「神なき宗教と

よく人がいうように、マルクス主義には案外精神的なものに対する余地が残っている」⁽¹⁴⁾ ことを忘れてはならない。問題とすべきは「垂直的な面を強調して人間的要素、すなわち自由ということを忘れたところにある。そして、社会の変化に対応するうでで決定論に陥ったこと」⁽¹⁵⁾ に我われは目を向けなければならない。時期を同じくして、丸山もティリッヒと対談のひとつときを持った際、この問題に触れたが、彼はそこで次のことを確認している。

精神的伝統として、そういう超歴史的な価値へのコミットメントというものが、西ヨーロッパの最良の知識人にはあった。だからナチスに対する抵抗というのは、必ずしもコミュニストや新カント派だけじゃなくて、いろんなところから出ているし、もちろんキリスト者のなかからも出てくるわけです。⁽¹⁶⁾

この時の二人の対談については、研究者によるコメントが若干残されている。

丸山は国際文化会館での知識人たちとの対話の後、再び個人的にティリッヒを訪ねているが、二人の対話の中で、要するにデモクラシーを支える基盤とは何であるか、日本では何がそれにあたるのか、と何度も問うている。ヴァイマルの共和政からナチズムの台頭を経験し、アメリカに亡命せざるをえなかったティリッヒが、アメリカから知的交流プログラムのために第二次大戦後の日本にやってきて、戦後日本のデモクラシーの問題を論じているのである。丸山はこのようなティリッヒの運命に基づいた発言に関心を持ったようである。もっともこの時のティリッヒの受け答えは決して理解しやすいものではないし、明確な答でもなかった。⁽¹⁷⁾

ここから知り得ることは、ティリッヒ宗教哲学そのものが主要な話題

ではなく、また反安保問題というポレミックな時局政治論が中心であったということでもない。つまり時代を越え、今日我われ日本人が問われなければならない「デモクラシーを支える基盤」は何であろうかと率直に尋ねている。しかし、この時、ティリッヒは丸山の意図を測りそこねたようで、それには応えずじまいで終わった。たしかに、「デモクラシーはそれを支える何らかの精神的な基盤と結びつく必要があると言うのであるが、『その理念が経験にまでなり、それを担う一つの社会層が形成される』ことなしには、『デモクラシーは日本のものにならない』と言う」⁽¹⁸⁾、それだけでは、丸山の聞きたいことにほとんど応えたことにならない。デモクラシーを担う、成熟した社会層の成立が重要であるとか、それが日本ではいまだ育っていないと指摘するだけなら、丸山は既にひとつの答えを持っている。結局、討論そのものは不完全燃焼に終わった。しかし、この時本題からはずれていたものの、別の応答もあった。そのテーマとは、かつて武田清子がバルトの危機神学について、その歴史観を批判しながらティリッヒの主張を紹介した折に問題とした、「弁証法のプロセスの終りとしての絶対的な段階は、弁証法の原理の矛盾である…このあいまいさのなかに弁証法的な歴史解釈の限界は明らかとなる」。⁽¹⁹⁾ ティリッヒはこう主張する。では、ここからマルクス主義の現代における可能性、なかんづく未来予測ははたしてどこまで引き出せるのか、あるいはそうではないか。これと同じことを、戦後日本にデモクラシーを育成しながら、同時にマルクス主義をそこに組み込む試みは、一体どうしたら可能となるのか、という問いかけである。これは別途、ニーバーにも問うことだが、ティリッヒにも同じように訪ねた。そして、別の機会に次の様にわかりえたことを、我われは後に知ることになる。すなわちロナルド・ストーン編『平和の神学 1938-1965』⁽²⁰⁾のなかに、ティリッヒは反ナチ運動の経験から学んだこととして、それこそ期待に満ちた将来予測が登場する。ところが戦争が終わってファシズムに勝利

した後の世界は、冷戦下のイデオロギー闘争の時代へと向かった。そこにおける様々な経験からティリッヒはそれまでの楽観論を捨てざるを得なくなった。だが、「世界史における救済の断片的な現代化」⁽²¹⁾が漸次進むことにより、ティリッヒの主張する宗教社会主義⁽²²⁾は、ドイツにおいてキリスト教と社会主義を政治的連帯の輪のなかに包み込む努力、それが反ナチ闘争を盛り上げるいまひとつの力になった。こうした連帯の可能性を日本ではどうしたら、また、いったいどこを尋ねたら見出し得るのか。これは丸山にとっても自ら応えるだけのレディネスを持ち合わせていない課題（と想像される）であり、結局、自身の造語を借りていえば、民主主義とは「永久革命」を地道に推し進めるより他に途はない、という結論になる。さて、次に宗教思想史に登場するティリッヒの所説について、断片的な言及を拾ってみたい。ひとつはR. N. ベラーが『徳川時代の宗教』（Tokugawa Religion, Free Press, 1957）のなかでティリッヒの宗教概念を肯定的に援用しながら、封建期におけるわが国の宗教事情に触れているくだりについて。とりわけ宗教における聖性、神性をベラーがティリッヒからとりだしたことへの、丸山の肯定的な評価に関することである。このことはティリッヒの概念規定を丸山も肯定していることを意味する。

著者はパウル・ティリッヒにしたがって、宗教をば人間の究極的な関心事に関連した態度と行動と定義する。究極的な関心には、究極的な価値と究極的な脅威という二側面がある。宗教の社会的機能はすなわち、1)ある社会の道德の基盤になりうるような究極的な価値ないし意味を提供するとともに、2)人間が処理しえず、道德の意味を持たぬような究極的な挫折（その典型は死）に堪えて、パースナリティの統一を維持する力を人間に与えることにほかならぬ。⁽²³⁾

ベラーによる該書は、論旨を演繹的な方法で展開することにこだわり

過ぎたため、丸山はここに「強い心理的な抵抗」⁽²⁴⁾感を抱いた。しかし、その内容は精密、正確であること、鍵概念としての宗教規定を充分に咀嚼していることについて、高い評価を与えている。丸山の宗教規定(拙稿⁽²⁾のP.80)をここに重ね合わせてみると、「私(丸山、引用者)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」⁽²⁵⁾とか、「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」⁽²⁶⁾という主張とほぼ重なり合っていることが分かる。あるいは『「文明論之概略」を読む』のなかで、ティリッヒを引用しながら福沢の宗教思想を論じている。ベラーの場合には「究極的な関心」の出自が問題であったが、ここでは宗教の発展過程がテーマであり、その簡素化を反映し、宗教概念の純化、原理化に注目している。これらの例示はいずれも、丸山がティリッヒの宗教観に、自分のそれを重ね合わせている、我われにはそのように思われる。

ティリッヒによれば、こういう事態がだんだん簡素化されて、宗教の問題は究極的な挫折に対する究極的な救済ということに帰着するようになる。究極的な挫折というのは死ですね。これはほかの人に代わってもらうわけにはいかない。そのかぎりでは究極的な挫折です。そこで宗教の問題は個人の死の救済へとしぼられてくる。むかしの宗教は個別的なさまざまな状況での挫折を、個別的に救済していく役割があったので、結局、神さまのほうも状況に応じて、たくさんの神様を必要としたのと同様に説明されます。これは簡素化というものを宗教の発展としてみているわけです。⁽²⁷⁾

2) R. ニーバー、またはアメリカン・デモクラシー

ラインホルト・ニーバー(1892～1971)は20世紀を代表するアメ

リカの神学者のひとりであり、1915年にイエール大学神学部で修士号を取得後、デトロイトで牧師に就任、次いでニューヨーク・ユニオン神学校教授となり、ここで経済恐慌下のアメリカ社会が資本主義の矛盾を露呈していく姿を目の当たりにし、1920年代から30年代にかけてマルクス主義に接近、社会主義に対する肯定的な立場を表明している。唐突であるが、はじめに丸山のニーバー評を紹介しておきたい。わが国ではあまり知られていなかったこの人物を彼はどう見たのか、参考になる言葉がある。「ニーバーは政治学や社会学のグルントは相当なものです。とくに政治＝社会思想史的な把握は一寸やそっとのものではない。彼は神学者ですが、僕は神学のことは全くわからないけれども、神学を除いてもやっぱり、政治社会評論としてだけでも立派なものだ」⁽²⁸⁾。社会主義についていうなら、1932年に『道徳的人間と非道徳的社会』を著した頃から、独自の視点で社会主義と資本主義の双方を批判するようになった。それは政治的な意味でのキリスト教現実主義を標榜、その主張内容について、丸山は戦前の1938年1月、国家学会雑誌で、ニーバーが「中立的立場に立ち…基督教と共産主義の関係を論じている」⁽²⁹⁾、その内容は注目されるべきであるという。24歳の助手は早くもこの時、ニーバーの政治思想に注目していた。1944年には『光の子と闇の子』を著し、民主主義理念にある正義と寛容の精神が、ここでいかに重要な役割をはたしているかを問うが、戦後になって丸山はその主張に接し、わが国の現下デモクラシー運動にとってこれがいかに重要な意味を持つものであるかということを描した。ニーバーは社会主義者にこそならなかったが、イギリス労働党の政治理念には共感を惜しまず、キリスト教的立場から政策や政治風土をとりあげつつ批評を多く残した。ちなみに1943年夏、彼は「神よ、変えることのできない事柄については受け入れることのできる冷静さを、また変えるべき事柄については変革に立ち向かう勇気を、そして両者を見分けることのできる智恵を与え給え」

という祈りを文章にしている。その現実主義的な主張は、一方において究極の正義を信じる立場を墨守しながら、同時に他方では不確実で予測不可能な現実世界の政治課題に対し、あえて具体的な発言と行動を辞さなかった。1945年冬に語った言葉がある。

「一日の苦勞は、その日一日だけで十分である」とイエスは明言された。この警告が示唆しているのは次のことである。すなわち、われわれの責務や責任には、その歴史的な成就や正当化のことを考慮に入れないでも現在の時点で、そのまま、神の目には本質的で絶対的な有効性があるということだ。⁽³⁰⁾

やがて戦後、ニーバーは1950年代まで、ヨーロッパにおける戦後復興運動の精神的、思想的支援者となって、現実政治に深く関与していった。それはいずれもソヴィエトと西側諸国の間で繰り返された冷戦構造の様ざまな帰趨と無関係ではなかった。さらにユダヤ民族によるイスラエル建国運動に関与し、その支援者となった。これらはいずれも国際政治における西側諸国の立場を支持する主張になった。しかし、丸山はこうした現実主義に対しては、批判的な意見を度々文章にしている。アメリカのプラグマティズムとキリスト教的理想主義の野合には厳しい態度で臨むという理由からである。反面、丸山はコミュニズムに理解を示したニーバーに対しては高い評価を与えた。すなわち、「ニーバーの言った意味での底の知れない機会主義とに陥っていくと思うのです。それを絶えず鞭撻し、批判していく力としてコミュニズムというのはやはり欠くべからざる力なのじゃないか」⁽³¹⁾。東西冷戦が激化する過程で、丸山は国際平和に関する発言の跡を度々残したが、そのなかでニーバーの主張に触れただりとは少なくない。しかし、我われはここに深入りすることはせず、別の視点からこの時期のニーバーに触れてみたい。それは「自我内在的なものでは説明できない。必ず自我超越的な要素によって

自分が縛られている。自分というのは経験的自我です。縛られているという意識、それが前提、ドグマといえばドグマです」⁽³²⁾ という自説を述べた後、こうした発想の裏にはニーバーがいることを予想させる文章が続く。

〔ラインホルト・〕ニーバーなんかと思いますが、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〔ニーバーから〕はっきり言って非常に影響を受けていますね。超越的な神というものの持つ意味です。やっぱり経験的自我は一罪の意識と関係するんですけれども、自分が神に縛られているということですね。それが基礎に一神の信仰はないんですけれども、それがないと結局、自分の規範意識というのは出てこないんじゃないか⁽³³⁾。

丸山がニーバーから学んだ思想的メリットは、こうした、神による被縛感を政治思想とつなげるばかりでなく、その実存的深みにおいて経験したことである。その意味において、ニーバーは丸山にとってまぎれもなくキリスト教神学者であった。後に、武田清子によれば「丸山さんはニーバーを实によく読みこんでおられ、その理解の適切さに感銘を受けた」⁽³⁴⁾ と語っているが、とりわけその「研究や意見」に接する度に感じたことは、ニーバーをその宗教的実存に引き寄せて理解していたという。その意味でも、『光の子と闇の子』などは「よく読んでおられた」⁽³⁵⁾ し、そこから思想と宗教の表裏関係を重層的に理解していたという。西欧的民主主義の基礎、思想的根拠に関する発言もそうである。

ニーバーの言い草じゃありませんが、ファシズムの試練を受けて西欧民主主義も「闇の子」の智恵で武装しなければならぬというところから、30年代以降とくに大衆の権威への盲目的帰依や瀆罪^{ママ}山羊の心理的機制が鋭く関心の的になってきた⁽³⁶⁾。

民主主義や社会主義がR. ニーバーのいわゆる「光の子」にふさわしく、合理性やヒューマニズムを政治行動の基礎に置き、大衆の能力の可能性に揺るぎない信頼を持つこと自体は当然であり、そこにこそ現代において自由と進歩の見せかけでない代表者たる資格がある⁽³⁷⁾。

丸山のニーバー受容は主旨、こうした原則的なテーマに限られており、実際の政治動向に触れた発言や行動については既に指摘したことであるが、時にそれを対象外とするか、批判的であった。その意味で、丸山のニーバー評価は両義的である。そして、こうした判断の基準に位置するのが前述の1932年刊『道徳的人間と非道徳的社会』である。その読後感を讀むと、丸山の「共感」は、「驚くべき柔軟で、そこには絶えず平板な合理主義やアイデアリズムをつきぬけて行くパラドキシカル（逆説的）な思索の方法があります。僕などは、こういうニーバーの微妙な分析と、極限へ向う性向の見事な合体」⁽³⁸⁾（傍点、引用者）には賞賛を惜しまない。つまり、彼には「パラドキシカル（逆説的）な思索の方法があります」（「ニーバーについて丸山眞男氏に聞く」、1949、5）。そして、それを次の様に言い換える。

R. ニーバーは、通常モラリストが隠れた強制力を露わな強制力に対して、それ自体道徳的に優越したもののように考えることによって、結局社会の現状維持に奉仕している点を鋭く衡している⁽³⁹⁾。

これはニーバーに対する共感が認められる典型的な文章であり、以前から丸山は「ニーバーの論理には非常に惹かれるものを自分のなかに持って居り」⁽⁴⁰⁾（傍点、引用者）、どちらかといえば自分とは体質的に似ている点のあることが作用している。 Kommunismus に対する姿勢としては丸山とニーバーの間にある共振と反発の心理作用を眺めるなら、ここ

は間違いなく共振にあたる経験である。同じことを笹倉秀夫はニーバーのなかに「かかるプロテスタント的理想主義が、他方で…リアリズムと内部で共存し合っているところに共通点を見い出している」⁽⁴¹⁾と表現する。では、いうところの共通点とは何か。前述した、自身による表現に沿って言えば、それは「理性の原理である合理性と、衝動の原理であるバイタリチー葛藤、緊張」が相互に転換し合う、すなわち合理性と非合理性が共存し、互いに牽制し合いながら、人びとをパラドキシカルな思索へと導いていく、そのなかから成熟した人間洞察が生まれるのだということ、このことをニーバーの主張に見たのであり、それを肯定的に受け留めたのである。別の表現で言えば、「偽善なるものが、あらゆる善なる努力の副産物として出てくることを不可避ならしめる」、そういった複合的な人間観に共振しているわけで、これは我われが前述したドストエフスキー論その他で確認したとおり、丸山のなかにある深く体質的なものである。このニーバー論をはっきり文章として残したのは1948年11月、学生と座談会を催した時であった。

闇の子はリアリストだから、人間性についての深刻な洞察を持って居り、だから生きた人間をキャッチし、これがデモクラシーがファシズムの台頭を防ぐ力になった所以だといふのです。ペシミズムをくぐったオプティシズムを持つことが必要なので、さういふ立場でアメリカの本当のキリスト教は、巨大な経済組織に対して挑戦しなければならないといふことを言っている⁽⁴²⁾。

この時、丸山ははたしてペシミズムをくぐることの意味を、どこまで深く学生と話し合ったかは分からないが、オプティシズムのなかから生まれるデモクラシーがいかに弱いものであるか、現実を変革する力と成り難いものであるか、それを縷々説いたことは確かだと言わねばならない。丸山の真意は一見はなやかに見えるアメリカン・デモクラシーの裏

にある暗部をしっかりと見つめよと言っている。それこそがニーバーによって長年追求されてきた課題であった。

西欧国家における政治権力の偽善性乃至は自己欺瞞性に、近くはたとえば「馴らされたシニック」を以て自任するアメリカの鋭利な神学者、R. ニーバーによって執拗に追求されている⁽⁴³⁾。

すなわち、「馴化されたシニシズムをもってみずからを武装しなければならぬと説いた」⁽⁴⁴⁾ のであり、丸山はニーバーが言わんとするところを分かりやすく人びとに解説、説得しようと試みた。従って、わが国の戦後民主主義が抱えた重い課題とは、如何にも丸山らしい表現でいえば「ペシミスティック・オプティシズムと言えましょうか」⁽⁴⁵⁾ とアイロニーを交え、ひかえめに語る。このように「驚くべき柔軟さ」を持ちながら、淡々と「平板な合理主義やアイデアリズムをつきぬけていく」点をとりわけ高く評価した。次に、丸山は神学者、山本新を相手に『道徳的人間と非道徳的社会』をめぐる書評的なやりとりを残しているので、ここに目を移してみたい。そこで、自分にとって専門外の「キリスト教の諸傾向に対するニーバーの分析批判」⁽⁴⁶⁾ をあえて試みたが、そのことこそ丸山なりのリアクションである。山本はニーバーのマルクス主義評価には不可解なところがあり、「ニーバーがどのような思想的な道程を経てマルクス主義にアプローチしていったか」⁽⁴⁷⁾ に、注意と疑問を喚起した。同じ頃、国内のプロテスタント教界では赤岩栄牧師の共産党入党宣言が巷間、話題を集めていた。どちらかといえば政治的プロパガンダの応酬といった側面もあって、当時様ざまな取り上げ方のなされた話題であるが、丸山のマルクス主義への関心と批判はあくまでも「ニーバーの分析批判」、そしてその「方法」に集中しており、ニーバーは「つねにユートピア主義とシニシズムという左右の断崖にはさまれた峰を歩み

つづける彼の強靱な思惟方法」への注目に限られる。さらに丸山のニーバー論にはもうひとつ別の論点がある。それはC. ドーソンの歴史観とニーバーのそれを比較しながら、問題をカトリックとプロテスタントの政治思想を同時に比較検討したこと。つまり、「ニーバーは〔クリストファー・H・〕ドーソンと比較すると面白い」⁽⁴⁸⁾、なぜなら二人は何から何まで全く対蹠的だから。

宗教だって制度化されれば、政治権力と同じダイメンションで批判されねばならない。ドウソンのようなカトリックの人のものは、結論はカトリック的だが、その過程にはさまざまな要素、異教的な要素が含まれていて、それが大きく言えばカトリック的結論に方向づけられているように見受けられる。その点、プロテスタントの方は、どちらかというところから最初から自分のもので書いているようですね⁽⁴⁹⁾。

カトリックもプロテスタントも近代になると、それぞれ神学的体制としては制度化の過程をたどった点において同じである。前者が古代、中世以来のアンシュタルト化を依然維持し、推し進めたのに対し、後者はあくまでも個人主義と制度化の間で想剋を繰り返した違いはあるが。丸山はニーバーとドーソンがそうした歴史的過程を受け入れ、なおかつ「全く対蹠的」な姿を見せたことに興味を抱き、ニーバーによる「問題の考え方自身は実に鋭いのですけれども、彼が解決方法として提示」⁽⁵⁰⁾した内容は、実に「甘いといわざるをえない」。発想や展開のプロセスには学ぶべき点が多い、しかし批判すべき点も同じくらい多い。

ドーソンの方は積極的なポジティブの形で、社会組織の問題でも何でもたえず提示していて、それと矛盾する立場をすべて絶対的に排撃している。ニーバーの場合には、いわばたえずネガティブな形で、つまり、理論の凝化をときほぐすよ

うな形で問題を提示している。また、それはネガティブな形でしか表現できないようなものがあるのじゃないか⁽⁵¹⁾。

丸山がニーバーから学んだ「政治的なイデオロギー」についていえば、そこから「ポジティブな社会変革の理論」は導き出せない。ここに消極的な思いを抱くようになり、「問題を一步一步解決して行く以外にはない」というプラグマティックな漸進主義に対して、なかば失望を禁じ得なかった。それは当時の緊急を要する世界情勢を前にして、冷戦下の国際的な危機状況に棹をさすものとはなっていないこと。これこそはニーバーの政治思想が持つ根本的な「限界」ではないかと考える。では、ドーソンの場合はどうか。こちらでもカトリック的な社会改革を推し進めていけば、丸山の期待する問題解決に、はたして一歩なりとも近づくことができているであろうか。こちらについて、丸山のコメントは登場しない。加えて、ニーバーが合衆国政府寄りの対外硬政策に肯定的な態度をとったことについては、はっきり批判的で、「主観的意図はともかく、客観的には戦争挑発者と一緒になって強硬論に固まって行った」⁽⁵²⁾ ことを厳しく問題視している。同じことは、K.バルトが反ナチスの抵抗運動に関わり、民主主義の存立に貢献しながら、戦後になると東西冷戦下の国際情勢について、大旨「無関心であって、そのため反動的役割」を演ずることになった経緯について、丸山はそれも問題視している。つまり、バルトが政治的立場をして中立(ニュートラル)であったことにも、ニーバーが合衆国の強硬路線を支持したことにも、ともに大きな不満を覚えたということである。とりわけ、かつてあれほど高い評価を与えたニーバーが「バルトなどよりも更に危険な方向に動こうとしています」⁽⁵³⁾ と指摘し、いっそう危惧の思いを深めた。

3) 南原繁, または内村鑑三のこと

明治期の日本人キリスト教徒のなかで、丸山が極立って高い評価を与えたのは、いうまでもなく内村鑑三である。理由のひとつとしてあげられるのは「日本とヨーロッパの出会い、その出会いの問題ですね、その出会いの中で苦しんだ」問題を、近代日本精神史を俯瞰して眺めると、彼以上に深く、また典型的な歩みを示し得た人物はいない、つまり「キリスト教ということを手離しても、日本が異質の文明と接触した時の思想的な苦悶の一つの流れの中に内村を位置づける」⁽⁵⁴⁾ ことが十分に可能である。その評価内容について、丸山はまず内村の複眼的な思考に注目する。例えば「インターナショナルになるということは、平凡なことです。普通の人間として隣人を愛することです」⁽⁵⁵⁾。一見何気ない言い方であるが、ここに丸山の日本、世界観が言い表されている。それは自身の体験を踏まえながら、国粹主義の空気が国の隅々までおおっていた、戦時下の体験に触れるなかで自身が考えなければならなかった問題だからである。

ナチュラルにそういう目を持つことが致命的に欠けている。複眼を持ってないんです。アメリカ人は人類で、熊さん八さんは人類じゃないみたいなんです。戦争中、内村鑑三の言葉に出会って、本当にハッとしましたね⁽⁵⁶⁾ (傍点、引用者)。

この体験は戦後になって書かれた「内村鑑三と『非戦』の理論」(1953年)のなかでも取り上げられた。その論旨を丸山は非戦、平和と結びつけた。歴史的洞察力の鋭どさをここにみて、「内村の非戦論が単にキリスト教的福音の立場からの演繹的な帰結ではなく、帝国主義の経験から学びとった主張であったということは、彼の論理に当時の自称リアリス

トをはるかにこえた歴史的現実への洞察力を付与する」⁽⁵⁷⁾、そのことを高く評価したのである。これはしばしば指摘されるように、日清戦争では義戦論を掲げ、ナショナリストぶりを発揮、日露戦争では逆に非戦論を展開したこと、つまりその間に思想的な転換があり、そこに様々な論議と思想の深化が介在したことを含めている。この点、丸山は「日清戦争に際して燃え上った彼の愛国的情熱が激しかっただけ、それだけ彼の失望と悔恨は大きく、それがそのまま戦争否定の精神的エネルギーに転化した」⁽⁵⁸⁾ことに注目、ここをベースにしてキリスト教徒としての戦争観が見直され、変化を生じさせたことに注目する。そこには「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」⁽⁵⁹⁾点に様々な意味で問題を感じながらも、しかし、丸山はテーマを変えて次の様に言い変える。「内村の権力と支配層への弾劾がもっとも激烈をきわめた明治三、四十年代においてさえ、それはどこまでも超越的な次元からの『極左』主義であり、いわば反政治的立場からの政治的ラジカリズムであった」⁽⁶⁰⁾ (傍点、引用者) という、裏返えした政治関与としてこれを評価する。キリスト教徒としては「決して『先天的な』反戦思想家だったのではない」⁽⁶¹⁾ からこそ、こういう転換が可能だったのであり、また彼にとっては必然なこととして捉えられた。そこにキリスト教的立場からみた戦争観の深化を認めたのである。

理想を目指す人間の努力を、彼は決して否定しているんじゃないんで、ただ人間絶対主義を否定しているわけです。それは絶対神への信仰なしに、人間の立場からそういう主張をすることは、人間絶対主義になるという立場から否定している⁽⁶²⁾。

つまり、キリスト教徒としての内村に丸山が注目したのは、その信仰や主義、主張の内容に対してというより、思想家としての独創性にあっ

た。戦争観についてばかりでなく、思想における「あらゆる矛盾を貫いて執拗に響きつづける基調音」をここから聴き岐けようとしている。それは、「矛盾にかえっていきいきとした生命力とはりつめた緊張とを与えている。…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こそ学ぶに値する思想である」⁽⁶³⁾と捉えたからに他ならない。内村、そして丸山も「いわゆる人道主義や社会主義陣営における『解放』の声のなかに、自我と集団とのあまりにも直接的な肯定—逆にいえば内面的な被縛性の意識の弱さ—を見たわけで、天皇制的な忠誠への抵抗を社会的に呼びかける、いわば苦しまぎれの論理は（多分）そこにしかなかった。こうした際の彼の語調がほとんど自虐的ともいうべきアイロニーのひびきを帯びていたのも当然」⁽⁶⁴⁾であり、人道主義や社会主義がわが国に定着する過程で欠けていたものが「内面的被縛性」意識の有無にあることを見抜いていた。だからこそ、ひとつの政治的立場を選択することは、彼にとって必然的に「自虐的ともいうべきアイロニー」を伴わざるを得なかった。で、そのアイロニーは、別の場面ではアンチノミーとなり、やがて内村をして正統主義教会との相剋、対立の構図を作り上げていかざるを得ないことにつながっていく。その点において、丸山による次の歴史解釈は間違っていない。

ドイツのチュービンゲン派系統から出たいわゆる自由主義神学の影響—そのドグマ批判が、日本の土壤ではむしろかえって、キリスト教の「日本化」の名において天皇制あるいは「家族主義」との妥協をもたらしたのに対して、植村、内村、柏木らに代表される抵抗の路線が正統派信仰を守ったグループから出ていることは、興味ある歴史的逆説である⁽⁶⁵⁾（傍点、引用者）。

ここに正統主義的な信仰を持ちながら、なおかつ母集団に対して諫争をすることのできる（せざるを得ない）忠誠観とは何か、あるいはそれ

を可能とするレディネスとは何かが問われた所以がある。その点について、丸山は「神の限りない恩寵と栄光の下にその天職を果たすべき日本と、腐敗と虚飾と偽善に満ちた日本と、この二つの『日本』に同時に離れがたく属しているという内面的意識がまさに内村の忠誠観のディアレクティークを形成」(傍点、引用者)⁽⁶⁶⁾したと、そして、ディアレクティークのさなかにおいてこそ、真に求めるべき姿が模索された。このような形で信仰的实践を可能とするキリスト教徒の存在はきわめて少数派であり、丸山によれば「明治初期のキリスト者の場合、いやもっと後の時期をとっても、内村鑑三や植村正久のようなキリスト者をのぞけば、(たいていの場合、引用者)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」⁽⁶⁷⁾と概観する。で、丸山は内村の無教会主義をどう理解しただろうか。端的にいえば、「無教会主義の対置はまさに教会のための教会の批判」⁽⁶⁸⁾にあり、「教会至上主義から宗教家の職人化が生まれ、福音の純粋な信仰に立つほど、宗教の正当な意味での『実践』的機能が発揮される—これがカルヴィニズムの思想的影響と、明治日本における内外宣教師の実態の観察からも、内村が得た確信であった」⁽⁶⁹⁾という。内村は自身が神の意思を実現するための「道具」となることに己の使命を抱いた結果、常に「何をなすべきかを不断に問わざるを得なかった」⁽⁷⁰⁾し、そのための宗教的実存にこだわらざるを得なかった。それがまた「抵抗権」思想を問う⁽⁷¹⁾うえでも方途を準備することになり、やがて後継者たち(例えば矢内原忠雄)によって受け継がれ、かつ実践された。

カルヴィン Calvin においては信仰の自由に対する権力の侵害はほかならぬ神の主権への反逆であり、これに対する抵抗権の行使はまさに侵害され、神の主権の恢復として信徒の神聖な義務とされる⁽⁷²⁾。

南原繁については既に取り上げたので、ここは補足的な解説のみを行う。まず、南原と丸山の会話で、期せずして両者の意見が一致した場面がある。

(丸山) 西洋そのものかもしれませんが、キリスト教以後のものかもしれないけれど、やはり、そういう政治的な価値、どんなにそれが大事なものであろうとも、それを超えたものによって、政治的価値自身が基礎づけられないと、やはり、政治が絶対化する危険性というのではないのでしょうか。

(南原) そこが大事なところなんだ。カントの先験、ア・プリオリというのはそれなんです⁽⁷³⁾。

あるいは、こういうところ。

(南原) キリスト教でもそうだな。やっぱり原始キリスト教がひとつの基準になるしね。

(丸山) そうですね、いつも基準になって。それを新しく読み替えていく。

(南原) そう、読み替えていく、その時代にね。それが人類歴史の大事なところだな⁽⁷⁴⁾。

1973年4月にもたれた対談で、政治的な価値は政治それ自身のうちからでなく、それ以外のところから措定しなければ、政治的価値自体が絶対的なものになってしまう。だから西洋の場合でいえば宗教、それもキリスト教から導き出さないと、この隘路は乗り越えることができない。では一步進めて、キリスト教の側からこの問題を考えた場合、どのような議論になっていくのか。南原が宗教における非合理性を価値の面からとらえようとすれば「宗教は非合理性ですから、それ自身。宗教哲学として、それを合理化していくことはそれはいいですけど、生ける宗

教自身は学問と違って、人間の中に〔非合理性として存在する〕⁽⁷⁵⁾わけである。丸山は「ええ、ただ、その合理性と対立するような非合理性じゃないんですか」(傍点、引用者)と問い返す。すると、南原は「そりゃそうです。生かすやつです、生かす原動力になる」という。この辺りから両者の会話は焦点がズレ始め、丸山の言葉には幾分こだわりがついて回る。南原が宗教と科学の違いについて説明をはじめると、聴く丸山はそれには自分としては保留を設けたいと応える。まず、自分はカントのいう先験、ア・プリオリという考えには組しない、「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、どうして各文化の中に内在して、それを生かす動力になるか」⁽⁷⁶⁾、それが理解し難い。四年後に再び南原と対談を行なっているが、この時も丸山は、「神はあるかないかということを経験的に証明することは不可能です。もちろん、中世のスコラ哲学は神の存在証明というものを一生懸命やったわけですが、近世以降、信仰とはそういう存在証明を越えたものであるということは、ほぼ一般的な認識になっている。つまり、科学とは次元が違ったものがあるという考え方です」と、自分の考えを率直に述べる。それに対して南原は、「われわれの祖先はほんとうの神を知らなかった」⁽⁷⁷⁾からだと応える。丸山が南原の主張でその「いちばん難しい」ところにさしかかると、説明について神は内在的に見るべきものか、それとも外在化した実体と見るべきものか、それすら見えないことになる。丸山の思いとしては、此の世の悪に抗するに「多数を以てしても屈服できない個人の尊厳」が問われる時、「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」⁽⁷⁸⁾という結論に南原の承認が欲しかった。そうした場合でも、南原は「個人の尊厳」の根拠づけに相当する存在には触れず、「個人主義」の一般的思想に対する批判と限界に論点を移し変えている。

(南原) 宗教というのは、キリスト教は個人主義じゃないんです。両方あるんです。

個人の魂と同時に全体の共同体をどうするかと。

(丸山) しかし、それはゴッテスライヒ (Gottesreich, 神の国) と見てはいけ
ないのでは。

(南原) そこが難しいですね⁽⁷⁹⁾。

その一方で、両者の間には互いに了解し合い、互いの主張を認め合ったこともないわけではない。例えば「その際の神は、先生のお言葉を使えば聖なるものですね。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」⁽⁸⁰⁾ といえ、南原も「そのとおりです」と応える。このことは南原のキリスト教理解とも関連するが、真、美、善、聖といったカテゴリーのうちに、「聖」と呼ばれる文化価値概念を宗教的価値のそれと同一視する。つまり、「聖なる神」として、南原は受容していたことを意味する。ついでにいえば「真」という価値概念については、両者の間で育った時代や環境、生活体験の違いからかどうかが、多少のズレを見せた。

「真理」という言葉は…南原先生がよく使われました。「真理のために生きる」とも言われました。…私どもは気恥ずかしくて、「真理で国を立てる」というような言葉を大勢の前で言えない、そういう世代なんです。ところが「真理立国」ということを恥ずかしくなく言ったり書いたりして、しかもそれが少しも気障でない、先生はそういう方です⁽⁸¹⁾。

あるいは『政治理論史』に一貫して流れる政治的価値志向の根底にあるものが「政は正なり」という命題であることを丸山は認知し、これは「理論史」であると同時に「哲学史」でもあると見た。丸山自身は「政治思想史」のなかにこうした命題をストレートに持ち込むことは決して

しないし、してはならないと考えるが、哲学史としてなら、あるいは南原のようなカテゴリーも有り得ると考えた。

一定の思想傾向、たとえば理知への過信とか、逆に非合理的な情念、感覚の「解放」とか、文化の一つの領域（学問、芸術、道徳など）の聖化とか、すべてを抱擁する根源的な「生」への憧憬や渴望とかが、ひたすら押し進められるときに、それがどういう政治の世界へわれわれを導くか…いかに波瀾万丈な人間の一生の直接的「体験」も到底比較にならないような豊かな示唆となる⁽⁸²⁾。

話題はズレるが、南原が神を「聖なるもの」と呼び変えるのなら、自分としても受容できるとした、このカテゴリー化に触れてみたい。それは丸山とP. ティリッヒの対話とも関係し、南原との対話で既述したとおりである。仮に「原始キリスト教が基準になる」として、それを「読み替えていく」ことの意味に触れた箇所とも関連してくる。これも既述したことだが、絶対的他者（das ganz Andere）を南原は神（的存在）の説明概念として認め、丸山は丸山で、若き日に病床で読んだ波多野精一の『宗教哲学』で「das ganz Andere—この語を宗教哲学的論議に導き入れたのは人も知る如く Rudolf Otto である」⁽⁸³⁾ ことを知っている。これらの経験が丸山をして「聖なる」存在に対し、その受容契機となったことが推測できる。前述の波多野による説明を、ここで再度思い起こしてみよう。

かくの如き実在性は、生きた宗教に於て神聖性の最も重要な特徴をなす、犯すべからざる尊厳、戦慄せしめる威力、近寄り難く左右し難きものなどと全く没交渉ではないであらうか。これらの諸特徴に特に注意を向け、哲学的世界観と宗教との混同を極力排斥し、宗教的体験の最も重要な内容を、宗教の本質論の観点より闡明しようとしたのはオットーの功績である⁽⁸⁴⁾。

オットーによれば宗教の出発点は、ある対象が「聖なるもの」として無条件に認識されることが必要である。その場合、「聖」とは何か。倫理的には「善」、哲学的には「真」、芸術的には「美」があり、そのいずれとも違い、そしていずれにも内在するもの、それが「聖」である。ラテン語でヌーメン (numen) と呼ぶものをオットーはドイツ語化してヌミノーゼと名づけ、具体的には「戦慄させるものであり、さらに、被造者の感情、賛美、巨怪さ、神聖さ、崇高さなどの感情をもたらす、きわめて複合的な概念である」⁽⁸⁵⁾。こうした感情を「被造者感情」と呼び、それは「絶対依存」の基盤にあると呼んだのがシュライエルマッハーで、こうした理解を踏まえて南原、丸山は「聖なるもの」と呼んだわけである。従って真、善、美と並列的に聖を唱えることには反対し、das Heilige といえはそれは神のことだと丸山は考えた、このことを指摘したのは南原の弟子、福田歎一である⁽⁸⁶⁾。最後に、丸山はこの概念をどう説明したか、それを問う時、我われが気づかされるのは、次の様な文脈における発言である。

宗教改革は共通して、聖なるものを〔再び〕階層秩序から剥離し、その絶対的
他者性を確立しようとする。だから宗教改革は総体的に被支配層を中心として展
開するのは当然である。予言者・改革者は、新しい信仰をひろげていくには僧官
僚制による救済装置の独裁を打破しなければならない⁽⁸⁷⁾。

従って、丸山の理解によれば宗教改革とは「宗教の内部から、宗教改革—つまり聖・俗の癒着に対して聖なるものの復権を呼び起さずにはいない、そして原理のなかに自己革命の可能性を内在させた」⁽⁸⁸⁾ 改革運動のことである。

4) 田中耕太郎, または C. ドーソン

丸山にとっての田中耕太郎の存在を勝手にイメージしていくと、丸山が比較的身近かで、なにくれとなく日常的に接していた戦中から戦後にかけての時期にぶつかる。すなわち「戦後の進歩派から見れば反動の権化みたいに使われている。ところが(戦時下の、引用者) 当時から、軍や右翼からも一番にらまれていて、地位も危なかった…。先生はカトリックの世界法思想というのが、国家主権を否定するというのでいつも攻撃の目標になっていた」⁽⁸⁹⁾。そうした田中の、戦時下における態度について丸山の評価はきわめて高い。それが、理由の全てというわけではないが、大学内部の人間関係を見渡すなら、「どうもぼくは戦時中、いろんな成りゆきで二君に仕えるようなことになって非常に苦しかったこともあるのです。もちろん『仕える』といっても、精神的、内面的な意味ですが」⁽⁹⁰⁾ という。ありていにいえば、丸山は南原、田中両者から特に目をかけられ、引き立てられた時期があったということ。丸山もそこに応じ、南原については付言するまでもないが、田中とも学問上のことばかりでなく、音楽、芸術を通じて私生活に及ぶ交流を持った。一方、南原と田中はその若き日に内村門下生として同じ講筵に列したことがあり、田中はそこからカトリックに改宗している。従って両者は人間関係も複雑であり、想像するに、同じ境遇に置かれたらさぞかし誰にとっても心苦しかったに違いない。「丸山さんをご承知のようにプロテスタントである南原繁の薫陶を受けたかたであり、…田中さんの標榜されるカトリックの自然法論…に対しては、むしろ『対質的』な立場にあったはずです」⁽⁹¹⁾。にもかかわらず丸山の両者に対する尊敬の念は生涯変らなかつた。田中からは自然法学者の持っている「強さ」、南原からはカント学者の持っている「強さ」を「身に沁みて教えられ」⁽⁹²⁾ た。そして、

ここに“生きた”クリスチャン像を結ぶことができた。そこで、田中との関係を中心に、カトリシズムをどう見ていたかということを考えてみたい。戦時中の体験として丸山は助教授時代、国家学会雑誌に載せた「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」に対する田中の好意的で激励に溢れた批評に接し、それは「忘れ難いものがある」⁽⁹³⁾と後になって周囲に語った。しかし、ここに豊崎昌二の抱いた印象をはさんでみると、師の南原を思んばかりか、そうした気持を外部に洩らすことはほとんどなく「そっと心の片隅に置かれた」⁽⁹⁴⁾のではないか、あるいは、そういうこともあったかも知れないという憶測に落ち着く。さらに晩年になって語ったところによれば、カトリシズムの思想家、田中が持っている「強さ」については、次の様な要約を残している。

田中先生のカトリック自然法という考え方は、南原先生と非常に違いながらも、時代の状況というものに流されない強さを持っている。あらゆる時代を超えて普遍的に妥当する規範ですから、自然法の立場では、全体の世界史の動向がこっちへ行っているからこうでなければいかん、という考え方が出てこない。⁽⁹⁵⁾

具体的な問題になると、「カトリックの世界思想というのが、国家主権を否定するというのでいつも攻撃の目標になっていた」なかにおいて、抵抗の論理を形成、それが戦後になると、国際関係の平衡を図る理論となって保守的な性格を色濃く持つようになる。戦前は「共同戦線を結んだ」⁽⁹⁶⁾結束力が、戦後になると「強さ」の持つもうひとつの半面、すなわち「不寛容さ」が前面に出て、共存を保証する筈の思想的柔軟性が損なわれることが多くなった。とりわけ、実際の政治的環境下では、守旧的な意味での保守主義に近づき、革新勢力とは正面から対立する「強さ」を発揮するようになっていく。

ジャック・マリタンの政治哲学を先生は詳しく紹介されていますけれども、あの中に、トレランス・ドグマチック〔教理的寛容〕とトレランス・シヴィル〔市民的、世俗的寛容〕が区別されている。(つまり) 教理の上で寛容というものはありえない。⁽⁹⁷⁾

トレランス・シヴィルを人びとの生活場面におろしていくと、そこでは相手に対する寛容や友愛を示すことになるが、これはいわば日常的な実践課題である。ちょっと変わった例として、丸山は「一高の晩餐会か何かで、立場は全然違うけれども、志賀義雄さん(日本共産党の指導者、引用者)と両方が大いにほめ合った」⁽⁹⁸⁾ エピソードに触れている。この話を聞いた丸山は「世界観は全く反対でも、迫害に屈せず、あの困難な時代に立場を貫いたということは非常に買う、と言われた」(トレランス・シヴィル)。こうしたところから丸山は田中の内面において「頑固さの裏には、異なるものを内側から理解する柔軟さがある」⁽⁹⁹⁾ ことに気づいた。この話を敷衍して、半沢孝磨は「他者への内在的理解力が、彼の内面の深部にある存在感覚から発したもの」⁽¹⁰⁰⁾ と言う。が、しかし、はたしてそこまで言い切ってしまうのか、どうもこちらは無理が感じられる話である。かえって、丸山にすれば「何と言いますか—それこそ不寛容でして、或る意味で非常に屈折した感じで背教者の意識があった」⁽¹⁰¹⁾ という田中評が的を得ているように思われる。もうひとつ、田中がカトリックであったことに由来する話として「田中先生がナチに対するよりもイタリア・ファシズムにたいして甘く(既に、コンコルダートがローマ法皇との間で締結されており、先生自身招かれてイタリアに赴きました)…なお釈然としないものを持っております」⁽¹⁰²⁾ という思いが残った。その意味で、南原に対する場合とは異なる思想的批判を田中に対して持っており、そのことを示す、田中とのやりとりを次に紹介しておく。

(田中) ぼくはアリストテレスのいうように、理想的な政治形態とアリストクラシーというものが、調和される場所は、文化の範囲内においていわゆる衆愚政治にならないように、少数者が先覚になって指導的役割を今後も演じなければならぬのではないかと。

(丸山) 田中先生の提出された問題は非常に重要で、真剣に考えなければならぬ問題を包含していると思うのです。アリストクラシーの言葉だけを聴いて身ぶるいしたり、アリストクラシーだから反動であるということは簡単に言えない。⁽¹⁰³⁾

つまり、少数者による政治指導が必要な場合があることは自分も認めるが、それが常態であるような姿は望ましくないと暗に語っている。丸山の持論にからめていけば、この問題はあくまでも永久革命としての民主主義をこそ追求すべきだということ。次に、我われは田中との関係を離れ、丸山のカトリシズム観に焦点を移してみたい。「カトリックは政治的オポチュニズムですね、基本的には」⁽¹⁰⁴⁾と述べたのは古在由重との対談のなかである。戦時中、古在や戸坂潤が官憲の弾圧下で生活に窮していた時、イエズス会は上智学院のカトリック大辞典編集室で雇い、仕事をさせた。それを「カトリックは、それこそ自信があるのですよ」⁽¹⁰⁵⁾。すると応える古在も、「(そう) たしかに自信がある」と同意した。そもそも「現代社会の集団化、しかも集団化が階級的分化と結びついていることを考えるとき、現代の人間の救済というものは、もはや個人的な形では出来ない。やはり集団的に、集団を通じて行わなければならない」⁽¹⁰⁶⁾状況下において、カトリシズムはひとつの答案を用意している。とくにヨーロッパでは「カトリック系の労働組合が現実になかなか盛に闘争している。私はカトリック左派といわれているものが、教会の中でどういう位置を占めるのか知りませんが、海外ニュースで見た限りでは、

日本の社会党よりずっと戦闘的な感じがします。だから社会観の進歩性ということも、現実の実践によって決まるといのがまくの考えです」⁽¹⁰⁷⁾。キリスト教ヒューマニズムを掲げ、労働者の政治、経済要求を目指す、このような立場に立って実践を試みた例としてティヤール・ド・シャルダン、ジャン・ラクローアの名は巷間よく知られている。このようなカトリックの社会主義実践家の動きを見ていくと、我われはそこに二つの傾向を確認することができる。ひとつは、キリスト教社会主義のなかに科学的社会主義（マルクス主義）と一致するものがあると考ええる立場、しかしこれは正統派マルクス主義からは批判の対象となる。もうひとつは、世界観としての唯物論に立脚するマルクス主義という側面から接近することをあえて避け、政治運動の実践場面において連携、共闘を模索しようとする立場。こちらは同時にカトリックの社会教説（social teaching）との整合性を図ろうとする動きとつながりを持たなければならない。丸山はこうしたカトリック左派の動きに注意を払った。そして、「思考法の点では僕は本来マルクス主義というのは高度に政治学的な思考法だと思う」⁽¹⁰⁸⁾（傍点、引用者）、その点からみれば両者の対話は十分に可能である。

東欧諸国でとくにカトリックとの関係が問題になるのも、無神論とキリスト教の世界観的対立よりもヨリ多く、カトリック教会の土地所有関係、ないし政治的勢力に関連している。⁽¹⁰⁹⁾

プロテスタントに比べて「カトリックは世間的なものの上に彼岸的なものを置くから、この世的な倫理が非常に多い。…去年（1983年）ぼくはアメリカに行ったけど、アメリカのカーディナル（枢機卿）は圧倒的多数で核廃絶を決議した」⁽¹¹⁰⁾、このことに丸山は改めて感服した。従って、カトリックにおけるC.ドーソン（1889～1970）はプロテス

タントにおける R. ニーバーと同じく、政治思想を考えるうえで忘れてならない存在であると考ええる。

カトリックとプロテスタントの違いがやはり政治論にも出てくる。つまりドーソンの方は積極的なポジティブの形で、社会組織の問題でも何でもたえず提示していて、それと矛盾する立場をすべて絶対的に排撃している。ニーバーの場合には、たえずネガティブな形で、つまり理論の凝化をときほぐすような形で問題を提出している。⁽¹¹¹⁾

終始カトリックの立場で宗教哲学を論じ、歴史研究を世に問うたドーソンは、マイネッケやトレルチが歴史主義を唱えたことに反対し、「歴史のなかに働く神」の存在を強調、『進歩と宗教』、『近代のジレンマ』、『宗教と近代国家』といった著作を通じて自身の立場性を明確化し、啓蒙的進歩史観を批判、世俗化した近代西欧の衰退を予言した。つまり、近代的ヒューマニズムに対して伝統的なカトリシズムの摂理史観を対置、歴史社会学的方法を援用しながら、歴史的非合理性を説いた。どちらかといえば歴史神学に沿った理論家と呼んで良い。そこにおいて、キリスト教の歴史理念と歴史意識は、ドーソンのなかでは自己同一的に理解されている。で、このドーソンについて、丸山はニーバーほどではないが、いくつか重要な発言を残している。ドーソンは1949年以後、様々な形で対共産主義論を著すが、その主張についても丸山は内容から判断して高い評価を与えている。

ドーソンは、歴史家として、実に手賢く、あやふやなことは何も言わない。文献の広汎な渉猟と綿密な検討、素材的的確な駆使といった点ですぐれている。…とにかく第一級の歴史家だと思う。⁽¹¹²⁾

対ファシズム、対マルキシズム論として読むなら、その主張ははたしてどこまで受容できるのか、逆にどこまでカトリックの正統的立場と矛盾しないかを考慮するならどうか、いずれにしても「その過程にはさまざまな要素、異教的な要素が含まれていて、それが大きく言えばカトリック的結論に方向づけられている」⁽¹¹³⁾ ところに護教的姿勢が認められる。であるなら「宗教だって制度化されれば、政治権力と同じダイメンションで批判されなければならない」⁽¹¹⁴⁾ のは理の当然である。従って、ラスキのドーソン論を紹介した時、そのドーソン批判はあくまでも間接的な形において承認しているのだといえなくもない。すなわち、「近代価値の崩壊を宗教改革に求め、カトリック自然法のなかに時代再建の指針を見出すクリストファー・ドーソンの見解を詳細に反駁しているところは興味深く、ラスキのヴァチカンに対する見解はすこぶる手厳しい」⁽¹¹⁵⁾ 共産主義との対決を説くドーソンに対して、共存の方途を求める丸山となじまない点が多々あったことについては、既に触れたとおりで、共産主義社会では「管理、統制化」が徹底している事実を指摘するドーソンに向かって丸山は次の様に答える。

あの数百年にわたって人間の精神と生活を整然たる教権組織によって隅から隅まで「管理」した歴史をもつカトリックはあまり大きいことはいえない筈である。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。だから社会主義をば「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。（傍点、引用者）⁽¹¹⁶⁾

注

- (1) 本田逸夫「南原繁思想史論の批判と継承」, 政治研究(九州大), 第49号, 2002年, P.51。

- (2) 世界, 1960年8月, P.270。
- (3) Prof. Paul Tillich, *The Protestant Erd*, tr. by J. M. Adams, Chicago Univ. Press, PP.10～11。
- (4) Paul Tillich, *Systematic Theology*, I. Chicago Univ. Press, 1950, P.205。
- (5) ティリッヒ著作集, 第7巻, 白水社, 1999年, P.18。
- (6) P. ティリッヒ (鈴木光武訳) 「組織神学」(1), 新教出版社, 1959年, P.221。
- (7) 武藤一雄「神学・宗教哲学的論集」(Ⅱ), 創文社, 1986年, P.10。
- (8) 武藤一雄, 前掲書, P.13。
- (9) 宮田光雄「ティリッヒの政治的思惟」, 福音と世界, 1952年11月, P.30。
- (10) 宮田光雄, 前掲書, P.30。
- (11) 松村克己「ティリッヒの意味するもの」, 神学研究, 第10号, 1961年2月, PP.81～82。
- (12) 高木八尺「P. ティリッヒについて」, 中央公論, 1960年8月, P.203。
- (13) 世界, 1960年8月, P.271。
- (14) 前掲書, P.280。
- (15) 同書, P.281。
- (16) 座談, 第9巻, P.201。
- (17) 深井智朗「1960年代のパウル・ティリッヒと丸山眞男」, 丸山眞男手帖, 第68号, 2014年1月, P.73。
- (18) 深井智朗, 前掲書, P.72。ならびに「未来」, 2014年10月, P.11。
- (19) 武田清子「キリスト教歴史観と社会革命—ティリッヒの歴史観の一課題」, 基督教文化, 第41号, 1949年11月, P.28。
- (20) ロナルド・ストーン編 (芦名定道監訳), 「平和の神学 1938 - 1965」, 新教出版社, 2003年。
- (21) ロナルド・ストーン編, 前掲書, P.49。
- (22) 柳父圀近「エートスとクラトス」, 創文社, 1992年, P.225以下を参照。
- (23) 集, 第7巻, P.273。柴田真希都「南原・ニーバー・丸山——平和と正義と強

制力の関係をめぐって」(「南原繁と平和」, EDITEX, 2015年8月), ならびにアンドリュー・E・バーシェイ「プロテスタント的想像力—丸山眞男・ロバート・ベラー, そして日本思想研究に関する覚書」(東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター編, 2017年3月) 参照。

- (24) 前掲書, P.282。
- (25) 話文, 第4巻, P.385。
- (26) 前掲書, P.385。
- (27) 集, 第13巻, P.433。
- (28) 集, 第4巻, P.146。笹倉秀夫によれば, 「ニーバーが, 単純な合理主義者や理想主義者とはちがひ, 人間の非合理面に対するリアルな認識(プラグマティズムの根底にある現実直視の思考に立った)をふまえながら, (現実を超えて超越的なものを求める理想主義的な)プロテスタントの求道者としても思考し, これら双方向の間で『葛藤・緊張』をともなった独自の思想を構築したことが評価されている」(笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, P.402)と指摘する。
- (29) 集, 第1巻, P.55。
- (30) チャールズ・ブラウン(高橋義文訳)「ニーバーとその時代」, 聖学院大学出版会, 2004年, P.205。
- (31) 集, 第6巻, PP.274~275。
- (32) 話文, 第3巻, P.189。
- (33) 前掲書, P.189。
- (34) 武田清子「丸山眞男教授の思い出」, 創文, 第382号, 1966年11月, P.2。
- (35) 世界, 2002年8月, P.267。
- (36) 集, 第6巻, P.189。
- (37) 前掲書, P.301。
- (38) 集, 第4巻, P.151。ただし, 「ここで『極限へ向う性向』とは, 超越神の信仰に立ち, 『個人の宗教的超越性』の観点から, 歴史社会を批判していく」(笹

倉秀夫「丸山真男論ノート」, みすず書房, P.257, 傍点, 引用者) とまで言い切ってしまう解釈は, 言い過ぎのきらい無しとしない。

- (39) 集, 第4巻, P.325。
- (40) 前掲書, P.152。
- (41) 笹倉秀夫「丸山真男論ノート」, みすず書房, 1988年, P.258, 同様の内容を氏は「丸山真男の思想世界」, みすず書房, 2003年, P.316でも論じている。
- (42) 話文, 続第2巻, PP.300～301。
- (43) 集, 第4巻, P.278。
- (44) 集, 第6巻, P.88。
- (45) 集, 第4巻, P.145。
- (46) 前掲書, P.258。
- (47) 同書, P.257。
- (48) 同書, P.148。
- (49) 同書, P.150。
- (50) 座談, 第2巻, P.42。
- (51) 前掲書, P.47。
- (52) 集, 第4巻, P.151。
- (53) 前掲書, P.151。
- (54) 話文, 第1巻, P.321。
- (55) 集, 第9巻, P.140。
- (56) 前掲書, P.140。
- (57) 集, 第5巻, P.321。
- (58) 前掲書, P.321。
- (59) 同書, P.323。同じことは, テーマを変えて集, 第7巻, P.359でも述べている。
- (60) ここで注目すべき問題は「反政治的立場」と「政治的ラジカリズム」の間にある歴史的アイロニーをどう見るか, ということであろう。
- (61) 同書, P.320。

- (62) 話文, 続第2巻, P.178。
- (63) 集, 第7巻, P.367。
- (64) 集, 第8巻, P.239。
- (65) 前掲書, P.228。
- (66) 同書, P.233。
- (67) 集, 第14巻, P.261。
- (68) 集, 第7巻, P.352。
- (69) 前掲書, P.353。
- (70) 同書, P.357。
- (71) 講義録, 第6冊では「キリスト教の社会史は、さきのパウロの秩序への服従論の教えと、この抵抗権一というよりは抵抗義務一との二元的緊張の歴史である。日常的には前者が妥協し、非日常的=非常事態には後者が発動する。そうして原則は後者にある。…(つまり)地上の権威への抵抗は、神の権威への服従義務の履行である」(PP.99～100) というように、より詳しく説明している。
- (72) 集, 第8巻, P.240。
- (73) 話文, 第4巻, P.384。
- (74) 前掲書, P.398。
- (75) 同書, P.412。
- (76) 同書, P.411。
- (77) 座談, 第5巻, P.29。
- (78) 丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, P.44。
- (79) 話文, 第4巻, P.406。
- (80) 座談, 第5巻, P.29。
- (81) ここでいう「真理」という言葉の意味は、ヨハネによる福音書3章21節からとっている。なお、注目すべきは話文, 第3巻, P.185にある「私にはショックでした」という体験として、「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」を学んだのは新カント派からだということ

(既述)。だから「真理なり、美なりどこまでも経験に存在する人間や人間集団をこえた客観的価値だということ、そういう前提があってこそ、いかなる立場からの批判でも、その中に真理があれば、それを認めていくという態度が生まれる」(座談、第1巻、P.296)。

- (82) 集、第10巻、P.145。
- (83) 波多野精一全集、第4巻、岩波書店、1969年、P.212。
- (84) 波多野精一、前掲書、P.219。
- (85) 岩波キリスト教辞典、2002年、P.658。
- (86) 福田敏一「信仰と文化」(「宗教は不必要か」、tobe出版、2007年、P.212)。
- (87) 講義録、第4冊、P.270。
- (88) 講義録、第7冊、P.147。
- (89) 集、第11巻、P.170。
- (90) 座談、第8巻、P.118。
- (91) 座談、第1巻、月報5、P.4。
- (92) 座談、第8巻、P.120。
- (93) 集、第5巻、P.393。
- (94) 座談、第1巻、月報5、P.4。
- (95) 松沢弘陽他編「丸山眞男回顧談」、上、岩波書店、2006年、P.249。丸山は自然法の解釈にあたり、次の様なコメントを残している。「自然法は実定的秩序と関係づけられるや否や、一つの Entweder - order の前に立たせられる。即ちそれは自然法の純粋な理念性を固守することによって、実定的秩序に対する変革的原理となるか、それとも自己を全的に事実に社会関係と合一せしめることによって、その永遠性を保証するイデオロギーとなるか、いずれかである」(集、第2巻、P.13)。
- (96) 松沢弘陽他編、前掲書、P.248。
- (97) 座談、第8巻、P.122。
- (98) 前掲書、P.132。

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ (4)

- (99) 「田中耕太郎一人と業績」, 有斐閣, 1977年, P.548。
- (100) 半沢孝磨「近代日本とカトリシズム」, みすず書房, 1993年, P.166。
- (101) 話文, 第1巻, P.318。
- (102) 書簡, 第4巻, PP.90～91。
- (103) 座談, 第1巻, P.237。
- (104) 話文, 続第1巻, P.48。
- (105) 丸山眞男対話篇, 第1巻, 岩波書店, 2002年, P.141。
- (106) 座談, 第1巻, P.236。
- (107) 前掲書, P.249。
- (108) 集, 第6巻, P.194。
- (109) 集, 第7巻, P.27。
- (110) 丸山眞男「自由について」, 編集グループ〈SURE〉, 2005年, P.59。
- (111) 座談, 第2巻, P.47。
- (112) 集, 第4巻, P.149。
- (113) 前掲書, P.150。
- (114) 同書, P.150。
- (115) 集, 第3巻, P.52。
- (116) 前掲書, PP.219～220。

