

丸山眞男とマックス・ヴェーバー

——大塚久雄との比較からみえてくるものとは

遠藤興一

現代流行のウェーベリアンの盲点は、認識者と予言者——あるいは「専門」の微細な実証や発見へのよるこびを知らぬディレッタントへの軽蔑と、「魂なき専門人」化への警告といったような両極性にひきまかれたウェーバーを、もっぱら後者へのアクセントにおいて描き出そうとすることにある。それはちょうど、一昔も二昔も前のウェーベリアン、とくにアカデミーの研究者が、ヴェルトフライハイトという一方向性において科学的認識を強調した行き方を、ただ顛倒させただけのことである。

——丸山眞男「自己内対話」より

はじめに

一九三四年から法政大学で西洋経済史を講じていた大塚久雄は、いわゆる「平賀肅学」の後をうけて、一九三九年母校の東京帝大経済学部¹に助教として就任した。それと相い前後して、法学部は新たに政治学史第三講座²を設け、津田左右吉を初代担当者と³し、講師に招いた。ところが、津田の古代史観を良しとしない蓑田胸喜をは

はじめとする右翼団体の圧力、妨害により、事実上講座を担当することができなくなり、あわせて本務校の早稲田大学でもその思想が厳しい批判の対象となり、マスコミの激しい糾弾にさらされ、遂に辞職せざるを得なかった。そこで当時、助手であった丸山眞男が津田の後をうけて第三講座を担当する助教授として就任することに決まった。一九四〇年六月のことである（津田の後には村岡典嗣が継ぎ、丸山による講義のはじまりは四二年一〇月のこと）。一九〇七年生まれの大塚と、一九一四年生まれの丸山の間には七歳の年齢差があったが、以降二人は学部こそ異なれ、同じ社会科学を専攻する研究者、教育者として、生涯にわたる交流がはじまり、「大塚とは山上御殿の食堂で戦時中から顔を合わせていた」という。戦争が終わると、社会科学研究は戦前の思想統制から解放され、研究の民主化、学際化は一挙に活発となり、両者は近代化について主義、主張をほぼ同じくし、彼等の対社会的な発言も一挙に活発となった。総じて思想的に共通性の多い両者であったといつてよい。やがて、彼らは「市民社会派」と呼ばれるようになり、時に共同歩調をとり、それがマスコミを通じて世間に広く知られるようになった。丸山の場合でいうと、「近代的思惟」（一九四六年一月）のなかで、「我が国に於て近代的思惟は『超克』どころか、真に獲得されたことすらないという事実は、漸く何人の眼にも明らかにした」と明言、続く「超国家主義の論理と心理」（一九四六年五月）では「日本軍国主義に終止符を打たれたる八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体がその絶対性を喪失し、今や始めて自由なる主体となった日本国民に、その運命を委ねた日でもあった」という、一種宣言的な発言を残した。それらの言葉は、「第二次大戦直後の日本において、社会科学のもっとも魅力的な所産として、当時の若者たちの心をつよく捉えた」といわれる。一方、大塚も「近代的人間類型の創出」（一九四六年二月）で「西ヨーロッパにおける近代社会の『自主的』な成長のばあいは、

封建社会の順調な崩壊過程のうちに民衆がまず広く、近代的・民主的な人間類型に打ち出され—かの禁欲的プロテスタンティズムの蔓延を思え—その結果として、彼らのうちから民主的な政治的主体が『自主的』に生み出されつつ近代的・民主的経済機構が順調に創出されていった⁽³⁾。西欧の歴史的事実のなかに、今後のわが国が取り組むべき予型、モデルがある。このことを広く呼びかけつつ、続く「魔術からの解放」(一九四七年九月)では、「内面的にもマーギッシュな『力』に対する血みどろな抵抗と戦闘と勝利を」必要とすると説いた。ところが、このように「市民社会派」と呼ばれた彼らが活躍し、「戦後民主主義の時代に社会科学をリードしたというふうに分が思ってきたのは、どうもある面でも一面的だった⁽⁵⁾」のではないかという批判が、後になって生まれた。このような評価の修正を迫る動きがやがて抬頭していく。理由として、彼らのこうした主張は既に戦時期に出来上がって、それらはいわば問題性をはらむ戦前思想の延長上において主張されたものにはすぎない。確かに二人の戦前における思想動向を細かく振り返ってみれば、一面では時代的制約を受けている。しかし、それが「一面的」であったというのはどういう意味か。その点、異なる視点から佐藤瑠威は、戦時中の意識的な反時代的抵抗の姿勢が彼らの精神のうちに成立しており、それが戦後になってまたま花開いたにすぎないという⁽⁶⁾。丸山には戦前の思想を踏まえたうえで、「戦争直後は、特に僕は：『近代的な市民』の養成というものを、非常に前面に押し出した⁽⁷⁾」だけだという説明もあり、この発言と符号が重なり合う。彼らの主張する近代化、ないし近代主義は一九七〇年代以降になると、社会科学や思想史研究の分野において、広く批判の対象になっていく。なぜか。このことを考えるためにも以下において大塚と丸山の言説を、改めて整理し直してみたいと思う。彼らは様ざまな形で共通するところ、相い反するところを持ちながら、しかし、ともかく同じ戦後状況のなかを歩んできたという

事實は、大枠として、また考察の与件として認めなければならず、ここでひとこと注釈を加えるなら、晩年の丸山が大塚宛書簡のなかで、次の様に語りかけたもうひとつの事實も、戦後一貫して彼らは概ね共同歩調をとってきたことを明示しており、広い意味での同志的連帯感を抱いていたことを窺わせる。

「近代合理主義批判」なる魔術的言葉の流行とともに、大塚史学に対しても、時に、まったく滑稽な「批判」を見受けることがあります。申すまでもないことながら、どうかそうした雑音には顧慮せずに大塚さんの歩んで来られた道を真すぐにお進み下さい。戦争直後に先生がお書きになったものは、そのまま今日でも通用し、いささかも、それを「現代化」する顧慮も、必要も無用と存じます。⁽⁸⁾

一 マックス・ヴェーバー研究の動向から

意外に思われるが、実はヴェーバーの使ったエートス概念について、数ある丸山自身の著述、文章で正面からそれらを定義したうえで使用した例は極めて少ない。この点、大塚に比べるとエートスの概念化そのものには、意外と思えるほどに興味を示さなかった。あたかも、それが血肉化してしまっているかのよう。ところが、世間では丸山がエートスを用いて自説を展開し、論旨を明確化していると見ることについて、この点では誤解があるように思う。川崎修は『政治学の一九六〇』において、エートスの問題は大きな比重を占めている⁽⁹⁾というが、『丸山眞男講義録』（第三冊）を開けば分かるように、エートスはあくまでも「リアルな状況認識を可能にする」

ための表見的援用であり、たいていは「政治的ディレッタントから区別する指標」⁽¹⁰⁾ になっている、あるいは「専門化と分業化の進展は、それ自体まさにアパシーの絶好の発酵源である」⁽¹¹⁾ ことを示唆するためにエートスを使用している。丸山が抱いた「エートス」観に触れるならば、「ぼくのいう価値は、何も新カント派の説いたような超越的な、人間を離れてある、要するに、われわれが実践するときに必然的に予想せざるを得ない」⁽¹²⁾ 精神的態度のことである。その他では、政治学におけるリーダーシップ論でヴェーバーを引用する際にこだわっている例がある。確かに、「個々人による私益の追求が、自動的に生み出す均衡へのオプティミズムより、いかにして自発的な秩序を自覚的に担い得る主体を形成するか」⁽¹³⁾ という課題などは、「丸山政治学」の主要なテーマのひとつであるが、それらは必ずしもエートス概念と直接結びつけて論じているわけではない。こういふ、一種の「思い込み」が研究史上横行している事実は、はじめに覚えておきたい学的傾向のひとつである。政治主体におけるパーソナリティの在り方を論じた文章は「超国家主義の論理と心理」、「日本ファシズムの思想と運動」、「軍国主義者の精神形態」等、戦後初期における代表的な論文のなかにしばしば登場はするものの、それがエートス論として展開されることは稀である⁽¹⁴⁾。わずかに軍国主義指導者がただよわせた精神的気分を突き詰めていくと、ヴェーバーのいうエートスに相当するものが認められる。しかし、それ以上は厳密な概念規定をしたうえで使用を試みたわけではなく、禁欲的プロテスタンティズムのエートスが資本主義の近代化論に深く関わってくる大塚の考えを横目に見るようにして参照しているにすぎない。それが大塚には日頃不満だったようで、後に武田清子に語った次の言葉が、ようやく解消したことを暗示している。

『近代日本思想史講座』（丸山が中心になって企画された、引用者）が話題になり、「精神構造」は英語でどう表現できるか、直訳の spiritual structure は意味をなさない。あれこれ言葉さがしのはてに「エートス」かなということになった。ヴェーバーの「エートス」を唱えておられた大塚久雄先生に後日お逢いした時、その話をする、「ようやくそこに来ましたか」と快心のえみを浮かべられたのだった。⁽¹⁵⁾

さて、話題を戦前に遡らせてみたい。一九四二年二月、安井郁は「求道者としてのマックス・ヴェーバー」と題して、K・ヤスパース著、森昭訳の『独逸的精神』の書評を書いた。⁽¹⁶⁾ 安井はここに、「実存哲学の真理を：身を以て生き抜いたヴェーバーの人間性」がはっきりと示され、「およそ求道を志す者にとって貴重な参考資料になる」文献であることを読者に示唆し、「求道者」概念をヴェーバーその人にあてはめている。訳者の森も、ヤスパースの主唱する実存哲学は、ヴェーバーもそれを共有し、実存的「心理を明快に表現したヤスパースの思索」⁽¹⁸⁾を高く評価しているという。つまり、「身を以て実現した一つの哲学的人間存在の解明であると共に、ヤスパースの実存哲学が一人の人間存在の理會を通じて具体的に思索展開された」⁽¹⁹⁾ことは注目に値するという。ヤスパースに従えば、ヴェーバーという人物は一般に考えられる以上に「楽天主義者」であり、かつ信仰的肯定をうちに秘めた、およそ「真実なるものが真理である」⁽²⁰⁾(Das Wahre ist die Wahrheit) という信念を把持していたことになる。

ヴェーバーの研究の背後には真理への情熱があつて、最早研究を通じては認識されず、唯、世界に於ける

行為と生産とを通じてのみ認識し得るかの一点に、知識のあらゆる方法の明晰さを以て到達せんとする真理への情熱がひそむのである。⁽²¹⁾

こうしたヴェーバー理解は一九五〇年に『マックス・ウェーバーの社会理論』を、翌五一年に『マックス・ウェーバー』を著した青山秀夫の場合にもみられる。青山のヴェーバー研究におけるライト・モチーフも安井と同じ「キリスト教的ヒューマニズム」であった。そのモチーフ思想を支えているのが求道者Ⅱヴェーバー像であり、青山によれば、彼は内面的にはげしさを求めた基督者であり、「われわれが基督教的ヒューマニズムと呼んだ山上の垂訓をたえず背負って生きた求道者」⁽²²⁾であるとみなしている。従って、ヴェーバーはしばし「神の前に直接立つて」おり、その「生活信条は清教徒のそれに近い」⁽²³⁾人物として描かれる。青山はこの視点をベースに、同書八〇頁以下において良心の自由、原罪の観念、倫理的合理化をテーマにして議論を進めるが、こうした視点について、後に大塚はヴェーバーという人物はそれほど単純なヒューマニストではない、つまり内面において様ざまな緊張や葛藤を抱えていた、よほど複雑な人物であると指摘し、ヴェーバーの「非合理的動機にもとづく合理主義」を思想表現の前面に出すよう求めていくが、この指摘はやがて青山の受容するところとなり、結果、大塚のヴェーバー像が世間に波及していく一例になっている。

宗教倫理に根底をおいた「此世の内部において、しかも来世をめざしておこなわれる生活態度の合理化」であり、「禁欲的合理主義」でなければならぬ。それは、此世に対する世俗主義的な適応ではなく、非合理

的宗教的動機から出発しつつ、しかも此世の内部に生きる変革でなければならぬ。：清教主義は、あたかもかような非合理的動機から出発する合理主義であった。⁽²⁴⁾

このようなヴェーバーの宗教倫理解は戦前から戦後へ受け継がれ、やがて一九六四年のヴェーバーシンポジウム（後述）において、丸山から批判されるまで続くことになる。すなわち、この時丸山は「ヴェーバーの生き方やエートス論から『求道者精神』をつかみ取るというたぐいのヴェーバー研究は、ロマン主義的ないし感傷主義的な『道徳主義』に陥る危険がある」と指摘したのである。丸山によればこの求道的な論理の道筋を突き詰めると、やがて道徳的な説教、ないし純粹な宗教論議の対象になってしまい、これでは議論そのものが社会科学の枠外にはみ出してしまう。そこに彼は激しく反発した。つまり、学問的ザツハリツヒカイトが脱落し、価値のヴェルト・フライトハイトが担保できなくなる、そういう状況が招来することを危惧したのである。あれほど価値自由にこだわり、それを受容し続けた筈の大塚にしてなお、このような緊張や葛藤を伴う求道者・預言者Ⅱヴェーバー像を保持し続けたことに、丸山はこの時、大塚の膨大な学問的業績の評価にも匹敵する基本的な問題性として、疑義を申し立てた。しかし、こうした疑義に対して大塚が正面から応えることはその後遂になく、むしろ晩年の『意味喪失の文化と現代』、『生活の貧しさと心の貧しさ』といった一連の社会評論的著作をみれば分かるように、こうした姿勢は益ます研究のうえにも色濃く反映していく。そして、こうした態度の根底にあるものについて、大塚は次の様に説明、かつ主張する。

キリスト者でない研究者の方々（例えば丸山のような、引用者）には見えにくいものが私には見えてくる、ということがある。：ヴェーバーを読む時：私の中にある大切なもの、人間を超えた冒しがたい存在への畏敬の念、と言ったらよいでしょうか、それと共鳴しあう。：ヴェーバーの場合には、それ（超越的なものへの感覚）が明らかに行論の背後にある。⁽²⁶⁾

同時代人として大塚とは比較的近い研究的位置にいた経済学者、大河内一男の場合は、このようなヴェーバーへの関心と異なるものを戦前から育てており、かつ研究上にもそれと分かるよう反映させている。戦後、大塚、丸山と並んで大河内も『市民社会派』の一人とみられたことは周知のとおり。一九七〇年、大河内は『社会政策四十年 追憶と意見』（東京大学出版会）のなかで、一九三〇年頃のこととして、時代の趨勢は立憲自由主義から軍国的専制主義へと移っていく。すると、それまでの資本主義体制は改変を余儀なくされ、時代は大きく経済的再編期に突入していった。その過程で、社会科学を学ぶ者の一部はマルクス主義の「洗礼」を受けるようになった。大河内も当然こうした雰囲気の中で研究を続けるうちに、自分は様々な契機を経て講座派マルクス主義の影響を強く受けたという。そして、この地点からヴェーバーの政治論集を読んでいくと、どうもマルクスのほうがヴェーバーよりも一足の長があるように思えた。

型Ⅱ理念型の崩壊が「日本資本主義」体制の崩壊だということですよ、「講座派」は。ところがヴェーバーにはそういう型の崩壊論はありません。ウェーバーの場合には、ただ固定した理念型の「理解」論しかない。

そこが彼にとつての「経験科学」の限界だったのです。しかし、「講座派」のほうは型の崩壊論を政策論として背後にもつた。⁽²⁷⁾

この後、大河内は講座派の影響を受けつつ、そこから本格的な政策研究に向かった。ここでは問題意識として資本主義の崩壊過程を政策論のなかにどうしたら組み込めるか、そういった意図を持った。これはどちらかといえば、大塚より丸山のスタンスに近い。だが、それはあくまでも研究過程に反映されるべきことがらであり、いわゆる実践活動と直接結びつくものではない。「抵抗」のための理論を考えていくと、時代の制約(研究、思想統制)が迫ってくる。こうした時、彼らの前に立ちはだかつたのがヴェーバーその人であった。

「抵抗」の一つの形は、マックス・ヴェーバーの中に逃げ込むことであった。満州事変の頃から太平洋戦争にかけての十ヶ年(昭和六年〜一六年)、マックス・ヴェーバーくらゐ、日本で読まれ、尊重され、直接大きな影響を与へた学者はゐなかつたのではあるまいか。ヴェーバーは日本の若い層や学生にとつて、マルクス主義の著作が焚書同然になつて後は、社会科学を標榜するものただひとつの、そして特に大切なことは、安全な抛り所であつた。⁽²⁸⁾

ヴェーバーの没価値説は体制批判を含まない理論とみなされ、彼らは自らの社会科学研究に応用したのである。つまり、「資本主義的生産のアナーキー」に対応する価値のアナーキーがここにはあつた。マックス・ヴェーバー

の「没価値」性に対する研究上の要請の一半は、「実にこのような事態の上に現はれた」⁽²⁹⁾。しかしここには、後述するように丸山が追求したマンハイムの視点を、「神による被縛感」(ジョン・ロック)という視点からヴェーバーを見ようとする視点は登場しなかった。

私にとっての神は、他人にとっては悪魔であるかも知れず、これらの対立を調停すべき客観的な第三者は存在しない、と言ふことであり、また預言者を喪った諸々の価値の世俗化の時代に於ては、神々の争ひが日常常的なものとなつてゐることを深く思はねばならない⁽³⁰⁾。

さらに別の同時代人、日高六郎の場合はどうか。社会学を専門とする彼は、戦前から宗教社会学者としてのヴェーバーに関心を寄せ続けた。日高にとっては「人間の行為こそが、社会学の対象であった」から、その行為に関する理解方法は重要な研究テーマであり、ヴェーバーに対する関心もここから深めていく。そして、「徹底的に合理的な経験主義、すなわち我々が了解することのできる人間の行為だけが、社会科学の対象である」⁽³¹⁾というフレームワークをヴェーバーのなかに見出し、かつここに同調した。しかし同時に、様々な非合理的行動については、一定の合理的視点から、どの様に解決すべきかという問題も避けては通れず、登場する。このこともまた、ヴェーバーに関心を寄せる理由になつてゐる。結局、人間をトータルに把握できる方法はないものか、これが日高の求める主要な研究課題となつた。

ウェーバーが人間を、そして人間的行為をどのようにとらえたかは、ウェーバーを理解するための、最も重要な道しるべである。私はウェーバーが「人間的本質」(ヤスパルス)を直接の関心の対象としていたとは考えない。しかし、方法としては実体化された社会でもなく、経済でもなく、政治でもなく、まさしく現にわれわれがその意味を了解することのできる「人間的行為」こそが、その出発点であった。⁽²⁸⁾

次に話題を一転、以上の諸説を踏まえたうえで大塚と丸山の間にはどこに思想的共通点、一致点があり、またどこが逆に不一致であったかということを考えてみたい。近代主義を標榜する(これは自称ではなく、他称だという見解もある)市民社会派としてのヴェーバー解釈に、その例を求めてみよう。まず、ヴェーバーのいう心情倫理と責任倫理の違いについて。大塚は晩年、すなわち一九六〇年代末の学生運動の過激ぶりを見て、一面においては青年らしい心情倫理の芽ばえを認めつつも、それが往々にして結果に対する責任を持たない実践であることに批判的であり、結果として、彼ら学生達は取り返しのできない過誤を生むと警告している。つまり、結果責任を伴わない心情倫理の強調は認め難いとした。それはまた、形式的合理性と実質的合理性の決定的な乖離をここに見たということでもある。次に、「もうひとつの貧しさ」(精神的貧困)について。大塚はヴェーバーから受けた示唆のひとつとして、近代の資本主義文化は、その行き着いたところでは巨大な社会的経営化、管理化が徹底して進行すると捉えた。そして、それは日常生活を営む人びとの内面世界にどの様な影響をもたらしただろうか。つまり、「精神のない専門人、心情のない享楽人」という人類類型が多数化した場合の現代社会の病理を指し、彼らを「心の貧しい」人びとと呼び、そこに出現する様々な集団的、個人的問題について、社会評論、宗教評

論の健筆を振るい、キリスト教集会その他で、しばしば講演しては聴衆に向かつて問題の所在を縷々説いた。さらに、ヴェーバーの主張に沿いながら、異常な資質、魅力を持つとみなされた人物が、周囲をして自ずから「何者がおはしますか知らねども式に、おのずから頭を下げざるをえない」⁽³³⁾、つまり非合理的合理性を体現する現代のカリスマ達の存在について、その規範的影響力の拡大に注意を促した。その一方で疑似カリスマが社会のあらゆるところに拡散している社会現象を指し、文明批評を展開することも忘れなかった。加えて、社会学者としてのヴェーバーが科学と信仰を分かち「一髪の上に成り立つ境界」⁽³⁴⁾線上を、我われの「生はその非合理的な現実性において、また可能的な諸意識の豊かさにおいて」内面的に汲みつくることができずにいる、従って「価値関係の具体的な形成はつねに流動的であり、人間文化の幽遠な未来にまで変動してゆく」⁽³⁵⁾世界像を提示していることに注目して、こうも言う。「私はただ、もっぱらヴェーバー的な生き方をなんとかして生きたい…これはまあ、ロマンチックな憧れをもって努力しております」⁽³⁶⁾と。一九八八年五月、丸山は自身とこうした大塚と比較して、次の様な興味ある発言を残している。

結論的には僕は非常に大塚さんに近いのです。近いのだけけどアプローチの仕方が全然違うのですね。マルクスをやって、いわばその補助と言っては悪いけれど、ちょっとマルクスに欠けているのかな、マルクスの射程の及ばないところとか、そういう意味でヴェーバーが登場してきているという感じを持つわけです。…その出発点とかが違うということは、戦争中からそうですけれど、まあ違うなあ…という感じを持ちました。ただ、実践的結論は似ているのです。だから：戦争直後は、特に僕はそういう意味で「近代的な

市民」の養成というものを、非常に前面に押し出したという点では結論は同じです。³⁷⁾

両者にとって、マルクス主義との関係や距離のとり方は大きく異なっていることが分かる。大塚はあくまでもマルクスの理論を利用しながら、そこにヴェーバーの類型論やエートス論を組み入れることにより、マルクスとヴェーバーを複眼的、立体的に見ようとした。その結果、一元的な価値体系によって成り立つ教条的マルクス主義に陥ることを避けるが、丸山の場合はこうした方法的態度と若干異なる点がある。ヘーゲルはもとより、ルカチチやボルケナウといったマルクス主義思想家から、その構造的な把握方法を学び、その前にマンハイムを通してその「範型」化を取得した結果、一元的な価値決定論に陥る危険を避けることができたということ。結果的に、両者はマルクス主義における下部構造の決定的規定性（基底還元論）を避け、人びとの生活を成り立たせている背後のエートス、ならびに存在拘束性を媒介としつつ、思想それ自身の自主決定的な性格を確保、そのための方法論を設定することができた。換言すれば、普遍的な価値の存在と、そこにコミットする方法を見つけることができ、また理論と現実との距離感を常時保つこと^{パライキヨリズム}によって、特殊主義、素朴実証主義に陥る危険も避けることができたということである。かくしてマルクスとヴェーバーを相互媒介的に組み込み、科学的探究を担保するため³⁸⁾の仮説設定に根拠を与えることを可能とした、このことを藤田省三は次の様に説明する。

経済学における大塚久雄と政治学の丸山眞男は、科学を支えている理論以前の観念的エネルギーを大変重視することが、一つの思想的な特徴になっている。マルクス主義が理論を発展させる要素を大体実践という

概念で要約してしまうのに対して、この人たちは外部的な経験そのものよりも、むしろ経験を新しく照らし出して行く、新しいジェネラティブ・アイデア（起動観念）が、より科学を進める力として重要だというふうに考えている。⁽³⁸⁾

マルクス主義が人びとをして、その社会科学における理論的な解決をもたらし、実践世界へ導くこと、そして、それを方向づけるジェネラティブ・アイデアの持つ力に信頼を置いた。これは二人に共通する思考的特徴である。それに加えて二人には次の様な特徴もみられる。

一切の安易な道をふりきって、それにとび込むような精神というものは、決して単なる科学精神や歴史的必然性の意識ではなく、もはや「絶対」に直面した精神であり、その意味で本人が意識すると否とを問わず、それ自体レリジヤス（宗教的）な精神だと思えます。⁽³⁹⁾

では、両者はこの結論に至るその手続きに、どのような特徴を見せたか、あるいは、それはみせなかったか。結論を先に言ってしまうと、そこには様ざまな形で「あつた」としなければならぬ。大塚にとって近代精神の内実は宗教改革によつて発掘された精神のことであり、とりわけカルヴィニズムによつて育てられた市民精神に由来するもの。ヴェーバーの言葉を借りれば、淵源はプロテスタントイズムの倫理によつて体现されたものである。一方、丸山が「近代的思惟」を強調する場合、「思想」の内実は、当然ながら著しく政治的なものであり、

そこから導き出された精神構造がベースになっている。つまり、ヘーゲルやロックにみられる近代的なもの、そしてそこから導き出された普遍的規範の存在であった。大塚が直接、キリスト教の教義（神学）をベースに置いたのに対し、丸山はあくまでもそれは間接的な理由付与にすぎないとみなし、むしろ人間精神（心理）の発達過程のなかから内発的に生まれたと理解する。その意味で、両者は異なる外在的な神（絶対者）の方向から出発しておりながら、結果的にそれらは接近することになった。つまり藤田によれば、両者はともに「神の仮定を要求するのが、近代精神のはじまり」⁽⁴⁰⁾だということになる。ただし、大塚は絶対的存在を実体化して受け入れているが、丸山はあくまでも当為として、そうであらねばならない仮定として、どちらかといえば函数関係に近いものにしていくという違いはある。これも藤田の丸山論から該当箇所を引用してみよう。

絶対者が実体となつて現実存在しているドグマに対して、絶対者は存在すべきだ。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。⁽⁴¹⁾
（傍点、引用者）

丸山は自身と大塚の違いに触れた際、マルクス主義の影響は「大塚さんのような、マルクス主義そのもの、じゃない」⁽⁴²⁾（傍点、引用者）という。大塚が講座派に近づき、そこからキリスト教との結びつきを模索したのに対し、自分にはそうした経験はない。一方、「僕のヴェーバーに対するアプローチとキリスト教との関係は、必ずしもそんなに大きくない」⁽⁴³⁾とことわっていることからすれば、大塚のように、キリスト教との関係を前提にしてヴェー

バーから科学方法論を撰取したとは考えにくい。従って、マルクス主義とヴェーバーが彼らに与えた影響の違いは歴然として存在している。話題を歴史研究の全体に拡げてみよう。両者の研究方法をたどっていくと、そこに共通性がみられると指摘したのは丸山自身である。だから「意味の型についてのなんらかの信念の光に照して歴史的事実を選択し、配列すること自体がすでに単なる事実による実証の範囲を超えた操作であり、その意味ですべての書かれた歴史は必然的に『信仰告白』(ヒアード)を包含する。このような学問には必ずそこで postulate された価値がある。こうした postulate は選択の結果であって、選択そのものは超論理的なのである」⁽⁴⁴⁾。彼らが相手としたのは主として実証主義史学であった。思想や観念を対象とする場合、研究主体の主観をどのように見たり良いのか。ひとつには、それを極力排除する方法がある。⁽⁴⁵⁾次に、観念を客観的な状況のなかにおいて、主観を「間主観」化する方法がある。しかし大塚のように「エートス」化するなら「信仰」との関係はどのようにとらえたりよいのか。大塚ははっきり「研究対象に宿る精霊」の問題であるというから、「呪術からの解放」、「魔術の園」(Zaubergarten)へのとらわれを解きほぐす別の方途、それが即ち歴史的事実をして研究対象とすることから解放する途だと解釈した。これがEnt-Zauberung(脱呪術化)を必要とする所以である。こう大塚が考える背景には、大塚が内村鑑三から教示された「事実の信仰」という理解方法が存在した。

確かに内村先生は、宗教的真理と科学的真理をともに事実にもとづいて確かめられることがらとして同列におかれた。が、しかし、決して両者を単純に同一視されたわけではない。先生のいわれる事実は、科学の対象たる限りでの事実よりは、明らかに広くまた深かったからである。先生のばあい、言うところの事実の

うちには、何よりも、最奥の内的経験、すなわちキリストが含まれている。⁽¹⁶⁾

ここで想定されたのが非合理的合理性という、社会科学ではそれまであまり使われたことのない概念の導入である。大塚はヴェーバーに内在しつつ、その理論的受容を図ろうとしたが、丸山はそれとは反対に、ヴェーバーをあくまでも外在において理解し、その理論をプラグマティックな方法に結びつけようとした。

すなわちヴェーバーに内在しつつ、それを越えようとする大塚久雄と、ヴェーバーの外にあってプラグマティックに彼の理論から学ぼうとする丸山眞男の対照は、ヴェーバーの理解の仕方の二つの姿勢を示す。⁽¹⁷⁾

内田芳明によれば、ヴェーバーの所説に内在するとは、すなわち信仰を研究のなかに内在化することであり、その研究の「背後には『ギリシヤ人には愚かなるもの』たるキリストの『福音』の原理が横たわっている」という。しかし、大塚の影響下にあるシュレーの研究者が皆等しくこれを受け容れたのかといえ、必ずしもそうではなく、むしろ各人各様見解の分かれたところである。例えば大塚史学を支持する経済学史家内田義彦の場合でいえば、この点、別の視点も可能であるとしたうえで、次の様に指摘する。

同じ試みが、ウエーバー批判⁽¹⁸⁾というかたちでなく、ウエーバーを高く評価する⁽¹⁹⁾という、まったく正反対のかたちでも行われるわけです。(傍点、引用者)

大塚にとつて「ウェーバー批判」は、言葉の厳密な意味で「批判」になつていない。ということとは、果してヴェーバーが「そこまで意識して明確に言つていいのかどうかからん」⁽⁵⁾、つまり「ウェーバーのいうことは、おしつめてみるとこうだ、といったかたち」(傍点、引用者)で本人が推測しているにすぎないのだ。にもかかわらず、結果としては「たいへん積極的な評価」がここに下されることになり、「批判」が「評価」にすり替わつていく。つまり、内田義彦の言葉を借りるなら、ヴェーバーの「いいとこだけ取っちゃうというかたちで：(他面からみると)ウェーバーはすてさられている」⁽⁶⁾事態が暗黙のうちに起つていてはないか。この問題には丸山も早くから気づいており、或る時大塚に直接、ヴェーバー「大塚論という言い方(大塚がしばしば使う)は正しい表現でなく、他人を惑わすものになつている。むしろ、ヴェーバーと大塚はきちんと切り離して使うべきではないかと、つまり、大塚は求道者「ヴェーバー」という関係図式を、大塚自身の思想(信仰)的立場性に引き寄せすぎているのではないか、というわけである。内田、丸山とは若干違つて折原浩も「これはどこまでもウェーバーに内在しながら、しかもウェーバーを越えんとする大塚氏の志向を示すもの」(傍点、引用者)であると迫つた(『東京大学新聞』、一九六四年二月一四日)。この問題をより、明示したマックス・ヴェーバーシンポジウムにおける丸山発言を次に紹介しておこう。

大塚教授の言われた学問的研究方向にあらわれている病理ですね。もしそういう病理があるなら、それについての価値判断はまったく大塚教授と一致します。ただ、それが果してヴェーバーの悪しき影響とさえ言えるかどうかという点になると、私には疑問がある。むしろ方向としては正反対じゃないかと思う。いわゆ

る史学の素朴実証主義はヴェーバーの言葉で言えば、方法論的には、呪術の園 (Zaubergarten) にあたるものです。魔術からの解放というものは、ふつうはわれわれの生活態度における実践的な生き方の問題に関連して言われるけれども、ヴェーバーの仕事の一つは、少なくとも私の理解では、他方ではこれを学問的認識の問題として、つまり科学的な方法論におけるエントツァウベルンクを遂行したことにあるのではないか。そういう視点から見るときに、われわれはなおいろいろなかたちで魔術にとらわれているのじゃないかという気がします。³²⁾

二 大塚と丸山の間にある了解と乖離

大塚にむかって「丸山が断固として異を唱えた」ことが、当時、朝日新聞のコラム欄でとりあげられ、これは「両氏の思想的対決である」と報じられた。マックス・ヴェーバーシンポジウムで丸山は「戦前における日本のヴェーバー研究」の系譜をたどって分かったこと、そのなかに、「ヴェーバー研究とヴェーバーの問題のズレ、あるいはズレ違33)い」のあったことに触れる。しかし、発表時間の制約を理由に、「ここでやめたい」と、突如語することを終了してしまった。この時「やめたい」といった理由が、時間的制約だけだったのか、疑問なしとしない。果して丸山は大塚を意識しつつ二日目の討論では「非常に暴言を吐いて恐縮です」とあやまっただうえで、なおこのズレとすれ違いについて発言を続行している。発言の文脈を追って分かることだが、ザツへに仕える、あるいはザツへにつく、研究態度を基本としながら、同時に研究上も求道者であり、つづけることは、その間には別

に架橋的論理の介入が必要ではないか。むしろ、そこには両立を不可能とする隘路・矛盾が深く横たわっているのではないか、という問いかけが生まれた。ここにヒントとなる丸山発言がある。それは「ヴェーバーが求道者であったことは、だれも疑わないでしょう。ただ、いかなるタイプ、⁽³⁴⁾の求道者かが問題であります」(傍点、引用者)と。そして、「このヴェーバー像が主体化の極点において、ただ『求道者』というイメージに収斂したということ、そこに大きな問題がある」と言う。この点は、「⁽³⁵⁾体をはった『ロマン的な歴史的体験主義にたいして、およそヴェーバーくらい嫌悪感をもった人はいない』⁽³⁶⁾」⁽³⁷⁾等である。ならば「そうした傾向への反動として、いわゆる実践的もしくは直観的主体性が、対象の厳密な概念的構成への反省ぬぎに高唱されるとき、それは政治的現実⁽³⁸⁾に押し流されるか、あるいは感傷的道德主義に蒸発してしまうことを避けられません」。ロマン的歴史主義に反発することが、その反動として客観的であり、厳密であるべき概念構成の軽視、ないし無視をもたらすとしても、この点において、「⁽³⁹⁾すさまじいパトスを除外して」⁽⁴⁰⁾求道者たらんとするヴェーバー像は、大塚にとって了解可能な姿であるのかも知れない。だがしかし、少なくとも丸山にとってこれは「感傷的道德主義に蒸発してしまう」と思われるほうが、はるかに可能性が高い。ここから、一般に客観主義的にヴェーバーをみることに「ある種の盲点」があるように、同じく「主体的理解」に近づこうとすればするほど、それは大塚の主張する方向のことだが、こちらにも「大きな問題を残しております」と述べ、客観主義、主観主義の双方に対して、その問題性を指摘している。こうした問題認識は折原浩にも認められるところであるが、このような問題性を感じたこと自体が、すなわちそこには批判すべき余地が残されていることを既に示唆している。

戦前のヴェーバー研究が戦時中においてEidos論を媒介とし、昭和初年のマルクス主義とはいわば逆のベクトルの学問の現実化論への抵抗意識に支えられて、従来の対照的理解から主体的理解へと移行しつつも、その主体化の極限として「求道者ヴェーバー」というイメージを生むに至ったという丸山氏の指摘は、その背後にいわば、ヴェーバーというプリズムを通して見た近代日本思想への展望を暗示しており、きわめて興味深い³⁸⁾。

次に、シンポジウムにおける討論で、両者の見解が大きく食い違った論点に触れてみよう。きっかけとなったのは、大塚が発表の途中で聴衆に向かって投げかけた、次の様な問いかけである。

ヴェーバーのような、すでに自分のダイモーン……を熟知しているヴィルトウオーズ（達人）なら、こういう状態にそうした仕方が十分に堪えられるだろうと思うのですが、われわれは、学問のなかでいったいどうやって、そのダイモーンなるものを見つけることができるでしょうか。現代に関してはカリスマ的予言の意義を否定するけれど、それにかえてもちだしてくるダイモーンとは、いったい学問的になになのでしょう³⁹⁾。

既に繰り返し説明したように、方法論として「呪術の園」(Zaubergarten)からの解放を強調したヴェーバーのなかに、非合理的合理性の問題が含まれていることを知っている我われとしては、大塚が返す刀で切り込むように「ダイモーンなるものを見つめる」ことを強調したということ、それは大塚独自の解釈が加わっていること

が意味される。そして、大塚はヴェーバーから学んだ呪術の園から人々を解放すべき近代社会の到来を、戦後わが国の当為として思い描いたこと、そして、大塚の診断が呪術の園からの解放に關していえば、概して悲観的であり、丸山もその点ではたしかにそうも思った。しかし、大塚がここに「新しい神義論が必要」⁽⁶⁰⁾なことを付加したとたんに丸山は反発する。その時の大塚発言は次の様なもの。

現在の困窮状態がなによってもたらされ、われわれはどうすればその状態から救われうるか、そういつたいわば広義での宗教意識や苦難の神義論（マルクス主義のそれも含めて）の可能性をまったく否定しざつてしまうとき、しかもそのうえで、研究者たちに、自分でダイモンを見つけひたすらザッへにつけ、というとき、それは現代にたいしてとくに研究者ならぬマッセ（大衆）にとって、いったいなにを意味することになるでしょうか。⁽⁶¹⁾

ヴェーバーが懐疑的な悲観論で閉じた診断結果を受けて、我われは今日、現代資本主義社会をどう解釈し、将来をどう見通したらよいのか。それは果して、宗教的な神義論によつて解答を与えてくれるものなのか、どうか。どうしたらそのダイモンに出会えるのかといった問題は、もはや実存哲学的なテーマに移行してこそ問われるものである。だから丸山はここで「断固として異を唱えた」のである。大塚の求道者「ヴェーバー像は、その根底に信仰者」ヴェーバー像を置いており、丸山にすれば、大塚さんその判断自体が違うだろう、ヴェーバーはどこまでも価値のニヒリズムと対峙し続ける哲学的科学者であつて、ここに宗教的実存をあてはめるなら、私はあ

えてここに「病理」の存在をささむことにいたしたい。そして、大塚と異なり、我われのような凡人であっても、ヴェーバー研究その他から価値の由来を探し求めることは様ざまにできる筈だと応酬した。これに對して大塚は再度、それでは「われわれ研究者は、鶏が地上に餌をあさるような実証主義に陥るばかりで、鷲のように大空を飛ぶことはできない」と反論する。大塚はここで旧約聖書（イザヤ書第四〇章三二節）を引用、あくまでも神義論的アプローチに固執する。丸山にとって「呪術の園」からの解放はあくまでも経験科学の対照でなければならず、「方法論上のノミナリズムが歴史過程の分析にたいしてもつ意味は、概念实在論から生まれる」ものである。つまり、「ドグマから距離を保つというか、むしろネガティブなもの」でなければならぬ。こうした批判のやりとりを近くで見っていた石田雄は根底に歴史観、歴史解釈の違いがあること、またマルクス主義との距離のとり方に違いがあることをその理由に挙げた。そこで我われもいったん時期を遡って、両者が共通基盤に立っていたところに戻り、再度問題の検証を行ってみたいと思う。出発点は「二人がマルクス主義者と異なる点は、下部構造の『反映』として意識をみるのではなく、歴史の主体としての人間のエトスや意識の意味に注目した」ところである。具体的に言えば、両者は「普遍的な価値への強烈なコミットメントがあるだけに、『禁欲』の意味は大きく、これによってこそ現実からの距離を保ち、社会科学の客観性を維持する」ことが可能になる。ここで彼らの主張は期せずして「西洋の範例に従うべきであり、同じように市民的、民主的社会への道を進むべきだと主張した。それゆえに、彼らはマルクス主義者たちから侮蔑的な意味で『近代主義者』というレッテルをはられた」のであり、戦前、講座派の影響を深く受けたことが逆に作用して、マルクス主義の理論的理解をめぐって更なる批判を招くことになった。丸山にしてみれば「日本資本主義発達史講座」を読んで、それを彼なりの解釈から「正

しいと僕は思っちゃった⁽⁶⁷⁾」し、大塚も「マルクスか、ヴェーバーか」ではなく、「マルクスとヴェーバー」という理論的相互移入を試みた。これに対する正統マルクス主義からの批判に対して、「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いた。実際は思想の機能じゃないんだ⁽⁶⁸⁾」と、丸山は批判し、大塚は大塚で、キリスト教に引き寄せて再度解釈をし直す。

マルクス主義は唯物論を標榜していますが、手でじかに触りうるもの、目にじかに見うるものの背後に、何か大切なものがあるということ、そういう目に見えない、直接には触りえないものに対する信仰を多くの人々に教えたということは、非常に大きいんじゃないですか⁽⁶⁹⁾。

大塚は普遍的な価値の持つ歴史的意義を通じて、丸山は理念としての「近代的思惟」へのコミットを通じて、それぞれが自身への批判に対する応答を試みている。こうしたアプローチそれ自身が、実はヴェーバーその人のなかに、可能性としては始めからあったと見る笹倉秀夫にとつて、「両者はともに、ヴェーバーの『エートス』の問題を提起、すなわち新しい社会原理を、日々の生活をつうじた訓練によって身につけていくことが、新しい社会全体の形成に不可欠だということを受け止めた⁽⁷⁰⁾」。そして、ここから次の様な、彼らに対する注釈的解答が生まれる。

丸山が予言を語らないだけでなく、マルクス主義者の内田（義彦）も、クリスチャンの大塚も予言を語りません。この三人を結びつけているのは、そのような意味での思想、世界観ではなく、ヴェーバーの名によつ

て示される思想的態度なのであります。^①

その一方、こうした共通点を強調し過ぎることは、彼らの個別思想的態度を厳密に見ていくうえで公平さを欠くと主張する見解がある。しかしその場合でも、彼らの持つ既述した共通性を否定するまでには至らなかった。つまり「内面の中心から生活と行動とを意識的明晰に導いてゆき、そして現世の職業に献身することによって、社会的生産の合理的主体となる精神の中にみることににおいては『近代主義』の中心的存在であった大塚と丸山の間には本質的相違はない」^②ものの、丸山にとって、思惟の成熟にかけた想いや願いは誰よりも強かったし、大塚は『宗教改革と近代社会』（一九四八年）のなかで、「徹底的に客観的」であれと主張しながら、同時に客観主義（＝経済主義）それ自体は拒否、歴史形成における主体論を展開してエートスの意義に触れた。結局、大塚はマルクスを内在化しつつ、ヴェーバーを自身の理論の中心に持つてきたことになる。次に、彼らの間で生じた思想的な差異と対立点を話を移そう。樋口辰雄によれば「丸山と無教会クリスチャン大塚の間には、連帯だけでなく、ある種の鋭い『緊張関係』が隠されている」^③という。その緊張が生みだしたものこそ、再三述べてきた両者の間に横たわるズレとスレ違いを生むものであり、「イデオロギー論に関する限り、マルクス経済学から精神的問題に入って行った経済学者（大塚のこと、引用者）と、私の場合とは、ウェーバーとの対応の仕方において若干のズレがある」^④。そのズレは年とともに大きな開きを見せるようになり、遂には通史的解釈の在り様に波及した。大塚は晩年になると『歴史と現代』（一九七九年）にみられるような歴史的社会評論活動に力を入れるようになり、一方丸山は「歴史意識の古層」（一九七二年）に代表されるような歴史の元型志向をはっきりと見せるようになっ

た。このようなアプローチの仕方における両者の分離、分岐の淵源は古く、既に戦後まもなくの頃から徐々に始まっていたと我われは考える。一九四七年の座談「新学問論」のなかで「近代的なもの」をめぐる歴史解釈において、既に分岐のきざしを見せていたからである。

(丸山)日本の社会の現在の段階、明治維新の段階というものを単純にアブソリュティズムと規定していいか、どうか。つまり、近代的なものは単に絶対主義のオブラートに過ぎなかったのか、どうかということですか。(大塚)丸山氏はそれに反対なのですか。つまり、(講座派には、引用者)真に近代的なものがあつたということですか。

(丸山)もつとありそうな気がするのです。日本では古代的なもの、アジア的なものが封建的なものの登場によって消滅されないで、重疊的に支配する。同じように、近代的なものが出て来ても、封建的なものを排除しないで、ただその上に乗っかって行く古代的なものが今日まで一貫している。そういう一つの重疊性ということが一応問題になるのではないですか。

(大塚)けれども、その場合、アジア的なものと、その次の古代的、奴隸的なものと、更に封建的なものが重なり合っているという場合と、その重なり合い方が相当違うのではないのでしょうか。⁽¹⁵⁾

この時、両者は互に歴史的解釈としてどこが共通する立場であり、またどこが異なる立場なのか、それぞれにさぐり合った筈である。大塚が近代精神の核心となるのは宗教的な超越志向であり、そしてそこから導き出され

る普遍的規範であり、禁欲的エートスによって実現されるものであるのに対して、丸山はそもそも人間には生得的に持っている能動的主体性志向があり、それを認識し、發揮することによって、大塚の目指す普遍的規範の実現、具現は可能ではないかとみた。この違いこそが、後になってあのズレやスレ違いを生む遠因になった。佐藤瑠威はこのことを、「大塚が近代精神をヴェーバーにならって宗教改革期の精神を中心に於いて理解しているように思われるのに対して、丸山は近代精神を、宗教改革を焦点としつつも、市民革命において頂点をむかえる⁽⁷⁶⁾」(傍点、引用者)ことができると考えた。この点、両者にとってヴェーバーの存在がそれぞれ如何に大きいものであったかという点を改めて強調したのは藤田省三である。すなわち、「マックス・ヴェーバーからイデアル・タイプの作り方を学ぶ。これは、日本でマルクス主義が教養体系を作っていく力になっていくことへの抵抗を意味している⁽⁷⁷⁾」と指摘している。また、これは既述の繰り返しになってしまいが、藤田は「絶対者が実体となつて現実⁽⁷⁸⁾に存在している、ドグマに対し、絶対者は存在すべきだ。そうでないと世界の偶然的な事象の中に法則性がなくと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」と、多少の皮肉を込めながら、こう両者の違いに言及している。大塚にとっては、現に「存在」している絶対者が、丸山にとっては「存在すべき」当為なのである。

三 ヴェーバー シンポジウムとは何だったのか

一九六四年二月五日、六日の両日、東京大学経済学会と同社会学会は共催による「マックス・ヴェーバー生

誕百年記念シンポジウム」が本郷の東京大学キャンパスで行なわれた。事前の評判もあって会場の法文経三六番教室は参加者で満員となった。なお開催に先立ち、準備のための研究会が一〇回以上行われており、丸山はシンポジウムにおける報告者の一人であったため、この準備のための研究会にも積極的に参加、発言を繰り返している。本報告でも、準備会の席上でも、自分は「ヴェーバー研究者ではありません⁽⁷⁹⁾」とことわり、さしたる専門家でもないのにあえて参加しているのだと控えめな自己規定をしている。しかし、興味深いヴェーバー観もその口からしばしば飛び出し、「僕がちょっと言ったのを富永(健二)君が飛びついて⁽⁸⁰⁾」、では「ヴェーバーをひと言で言えば何ですか」と、冗談とも真面目ともつかない質問をされた際、次の様に応えているのは、研究会の自由な雰囲気をよく伝えている。ちなみに富永はT・パーソンズから遡ってヴェーバーまで精力的に研究してきた、いわゆる「専門家」なのである。

僕の勝手な造語でシュトゥルクトア・ヴィッセンシャフトStruktur Wissenschaft、構造科学だと。構造科学というのは時間系列に置いたものを、大根をこうパッと輪切りにする。…その断面の中の、この要素はこの要素とこういうふうに関係している。⁽⁸¹⁾

譬えとしては面白い表現だが、ヴェーバー研究者に應えるような内容ではあるまい。シンポジウムの初日は、与えられた課題について講演的な発表を行い、その後若干の質疑応答が続いた。二日目は「マックス・ヴェーバーにおけるRationalisierungの問題」をめぐって、活発な討論が展開され、既述したように、ここで大塚、丸山が

直接自説をぶつけ合う場面の生まれた、このことから分かるように、「異常な興奮と盛り上がりによって聴衆一同を圧倒したようであり、まことに充実せるシンポジウムであった」と言われる⁽⁸⁾。その時の印象を山之内靖は次の様に述べ、やはり同様な感想を抱いた。

なかなか手応えのある応酬が大塚と丸山の間に行われたのであるが、この迫力のある応酬に私は何度もちか返って行った。そして、その度に大塚と丸山の微妙な差異をはらむ対応関係から、自分の立てるべき課題にヒントをもらうことができた⁽⁹⁾。

では、こうした、「手応えのある応酬」の中身とはどのようなものであったのだろうか。まず、丸山の報告に目を向けてみたい。それは戦前におけるわが国のヴェーバー研究史をたどりながら、そこに一貫して流れる研究主体の在り様、つまり自覚的な、そして特徴ある研究成果を主体の側から整理したもの。主としてヴェーバーの東洋社会論を中心に、経済倫理の特徴と問題点をポレミックに紹介している。一方、大塚の報告に目を移すと、彼はカール・レーヴィットの主張する「学問における魔術からの解放」という、自身積年のテーマとしてきた、その切り口で脱呪術化に触れた。それは、高度に合理化した近代世界は、いつしかその内部に非合理的な「鬼子」をはらみ、それが生まれ出るや、またたく間に世界大の規模で拡がっていく。これは実に「根本的な容易ならぬ」事態の出現であり、今日社会学者が真剣に取り組まなければならない課題であるという。ヴェーバーが日頃強調した即事象性（ザッハリヒカイト）は知的巨人であるヴェーバーや、あるいは過去の歴史にわずかながら登場

した、デーモンの声を聴き分けることのできるカリスマ的人間にして初めて可能な、普通人にはとうてい理解の及び難い問題である。従って「われわれ凡人には、それは堪えられぬ」ばかりか、結果的に素朴実証主義に逃げ込むしか仕様のない、もしも逃げ込めなければ「呪術の園」にからめとられてしまう難問である。総じて、悲観的な未来予測を交えて大塚は報告を閉じる。ただし、ここにわずかなりとも希望を持つことができるとしたなら、それは宗教倫理を介して実践される、ある種の預言者的復興運動であろうという。丸山はこれを聞いた時の印象を、後になって次の様に語っている。それは丸山の大家理解をよく示す内容になっており、また彼のヴェーバー観をも示している。

ヴェーバーは歴史と格闘しています。歴史の意味の問題を外から批判するのではなく、むしろ内側から、つまりドイツ歴史主義の中から育っていますから、当然ともいえるけれども、そういう狭い意味だけでなしに、歴史の問題と内側から苦闘していますね。価値判断を個人倫理にしてしまったのも、ポパーのような社会的な契機を考えなかったのではなくて、もっと射程距離が長く、また問題をぎりぎりまで押しつめたから、ポパーより絶望的な結論になった。⁽⁸⁾

こうした発言から受けた聴衆の印象は、内田芳明のように、ヴェーバーは必ずしも絶望するばかりでなく、従って未来展望もないわけではなく、エントツァウベルクに関わる「ヴェーバーの方法の究極には、個人の動機に還元していく個人主義的方法が横たわっている」一面のあることに注目し、「実際にはもっと別の包括的、全体的

問題を処理するために有効な方法もヴェーバーには多く⁽⁸⁵⁾ みられることを強調した例もある。たいていの参加者は「さすがに重量感があつたし、そして深い共通連帯性とともに微妙な対照を両者が示した⁽⁸⁶⁾」ことに、若干のまどいを含めて感銘を受けた。丸山の大塚批判に接した内田は、「しんどい」状況にさしかかり、できれば避けたいテーマがここに登場⁽⁸⁷⁾したことに、躊躇する思いを隠さなかった。が、山之内の印象は「微妙な差異をはらむ対立⁽⁸⁸⁾」のなかから、丸山の批判により、説得力のある見解を見た（既述）。山之内はこの時の経験を契機として、次第に大塚門下から離れ、やがて本格的な大塚批判を行なうが、そのための端緒をつかんだ機会といえるかも知れない。つまり、大塚の「こだわり」に対して、ヴェーバーにおける非合理的合理性が本来的に持っている自己矛盾の根底にあるものが「キリスト教という宗教の存在⁽⁸⁹⁾」にあることを認めたくうえで、なおかつ自身としてはそこを離れる。つまり、「シンポジウムを主催した大塚久雄についてみると、彼がラディカルなキリスト教徒として知られる内村鑑三の弟子⁽⁹⁰⁾」であったことが、ここに抜き難く関わってくる。すなわち、問題の根源は遠く近代初頭の宗教改革にまで遡らなければ分らない、ということである。

大塚がこのヴェーバーとの対決を通して、キリスト教信仰を根底において保持し続ける立場を選択したことを物語っています。∴ヨーロッパ近代の起源をなす宗教改革に立ち戻り、そこで語られた宗教的予言のカーリスマを永遠の課題にして選択した⁽⁹¹⁾。

山之内が指摘しているように、大塚は西洋世界で経済的合理主義を支えるエートスがキリスト教という、科学

合理的主義から見れば、非合理的な世界を持っている。しかし、これは丸山が指摘したように「学問におけるアニミズム的伝統」がここに背後から介入してくるが、これはなんとも了解し難い。この時から後、山之内は丸山の見解により、理解と親近感を持つようになった。以上様ざまな反応を前に、我われは再度丸山の立場で問題点を整理してみたい。従って、これまで述べてきたことの蒸し返しになるが、煩をいとわず、再度読者に注意を促してみる。丸山はまず、学問上の先輩にあたる大塚に対して「はなはだ失礼な言い方になりました」ことを詫びるが、むしろ批判の内容に対しては、かなり意外と思われる感想を抱いている。はるか後になって、この時心中抱いた不快感を持った大塚は、丸山の批判をあえて、笑いのうちに収めた。

近代世界の運命とか、資本主義の将来とかを論じながら、救済宗教の意義に一切言及しないのは、これはヴェーバーの本来の考え方と矛盾しないだろうかと批判したら、たちまち安藤英治氏と丸山眞男氏らにかみつかれてしまいましたかね(笑)。²⁸

では、その丸山発言とはどのようなものだったのか。

「事実をして語らしめる」信仰と、理論と歴史との本質的一致の信仰は、表現形態は正反対ですが、方法論上の「呪術からの解放」という観点から見ると、どうも文化的基盤が似ているのではないか。非常に暴言を吐いて恐縮ですが、そこには一種のアニミズム的な考え方、つまりわれわれの研究対象そのものの

なかに精霊がやどっている、というほとんど古代的な信仰にまでつらなる要素がないだろうか。それが、個別的な史料のなかにそれぞれに意味が内_レ在_レしているという想定に立てば、素朴実証主義、或いは史料の帰納主義としてあらわれるし、他方、歴史のなかに生きた力、或いはエネルギーが潜在していて、それが生成発展して自己を展開し、自己を顕現してゆくという想定にたてば、一種の発展法則史観としてそれがあらわれる。∴研究対象（世界）へのもたれ_レか_レかり_レを徹底して排除したヴェーバーの考察が、わが国で「演繹的」だとか、「非歴史的」だとか言われがちなことの背景には、こうしたアニミズム的伝統とつながる要素がないだろうか。⁽⁹³⁾

つまり徹底した「呪術からの解放」を行なおうとするヴェーバーに対し、大塚におけるヴェーバーのそうした問題意識を充分理解したうえで、なおかつは、からずも、自身アニミズムに深く入り込んでしまっている、その学問的「病理」に対して、はつきりと「私には疑問がある」⁽⁹⁴⁾とし、学問上の認識問題に転じ、科学方法論のエントツァウベルンクはきわめて不十分にしか行なわれず、論点も広く拡散してしまう。だから丸山にとって「方法論上のノミナリズムが歴史過程の分析にたいしてもつ意味」は決して軽くないのであり、「学問上でも『言霊』⁽⁹⁵⁾が乱舞しているわが国のようなカルチュアでは、とくに大きな意味がある」⁽⁹⁶⁾のは、唯物論に対してであれ、唯名論に対してであれ同じことである。だが、丸山はこうした大塚のヴェーバー理解に触れて、これ以上の追求をすることはなかつた。あるいは歴史解釈として、キリスト教のなかのヘブライズム的世界観を古代史的な問題として扱い、かつそれを打破（エントツァウベル）したカルヴィニズムを正面から取り上げて論ずることもなかつた。ただし、

「まだまだわれわれには方法的なエントツアウベルンクが足りない⁽⁹⁶⁾」のだと述べて、この点から方法上のノミナリズムを無視すると、いったいどういふことが起こるか、丸山はそれこそがイデーのイデオロギー化を招来することにつながるかと予測し、深い危惧の念を表明した。

組織や機構がそれ自体として、個人間の相互作用関係から独自の「客観的」な発展をとげること、言ってみれば、「関係」が非人格的「実体」に転化するといふ疎外過程がまさに歴史の現実であつて、これを徹底して個人または諸個人の社会活動に還元して説明するのは、かえつてイデオロギー的機能を営むのではない⁽⁹⁷⁾か。

このやりとりについては、後世、研究者たちによつて様ざまな解釈がなされている。部分的な対立や異論はあるにしろ、とり上げ方の多くは、両者の間に共通、協同関係が深くあつたのではないかという理解が大半を占め、例えば「思想的には、キリスト教の神々を方法化したらウエーバー的な視角、…南原繁ら近代日本キリスト者による思想の知的エートスが流れ込んでゐる。丸山自身はキリスト者ではないが、近代日本における世俗化した『キリスト者的』知性の最良の展開の一つと見ることも可能である⁽⁹⁸⁾」という概括が、周辺ではおおよその合意を得ていると言つて良い。そして、このことを前提にしたうえで、むしろ丸山は大塚との間で性格、氣質的な面での違いが、学問研究の上に反映していることに触れる。例えばシンポジウムがあつた翌年、「どうも僕は甚だくずれたところがある。だから、その点ですね、大塚さんと僕の違いは。大塚さんはやつぱりReformation（宗教

改革)です。…大塚さんは本当にルネッサンスが嫌いです。うんと嫌いですね。僕はもう大好き。だけど同時に Protestant ethic (プロテスタントイイズムの倫理)にも惹かれるんで、どうも甚だ矛盾しているんです」と。しかし事柄が信仰という実存問題がからんでくるや、単なる好き、嫌いでこの問題を論じることは出来ない。そして、丸山は大塚との差異を前面に出すようになる。「大塚は講座派マルクス主義に対して、キリスト教に対して、ほとんどクレド「信仰」になっている」ことが特徴であるが、自分はそうではない。どちらかといえば大塚の真面目主義に対し、「どうも、その、ヨタなどころがあるんですね、僕は」という。人生は一面において遊戯であるという福沢諭吉の命題に深く共鳴する丸山にはクレド、ドグマに「involveされるのは実に嫌な」ことであった筈であり、その点からいえば、「プロテスタントを柱にして宗教史を分析する」からといって、それがただちに「ヴェーバーと丸山に共通されている」とはいえない。同じことは、思想的態度の違いに限定して両者の差異を見る場合も、問題の本質を矮小化しているように思われる。すなわち、これも前述したことだが、「丸山が予言を語らないだけではなく、マルクス主義者の内田(義彦)も、クリスチャンの大塚も予言を語りません。この三人を結びつけているのは、そのような意味での思想、世界観ではなく、ヴェーバーの名によって示される思想的態度なのであります」(98)。丸山は「何故よくがそういう…相対化する目を持ったか、ということになると、むしろ生まれながらの懐疑主義者」だという自覚を持っている、それを表明しており、ヴェーバーの哲学的「実存に迫ることを堅く自己規制した。「生の哲学」を説くG・ジンメルについて、丸山は「僕の最も尊敬する思想家です」(『丸山真男話文集』みすず書房、第二巻、四三一頁)とことわったうえで、「ジンメルからみると、ニーチェも視野に入るし、もちろんヴェーバーも視野に入る」。このことを踏まえて丸山はそれぞれのレーベンス・

フィロゾフィーに「そういうのに共感した」(『丸山眞男話文集』第二卷、二三三頁)ことを表明している。山之内の場合は、シンポジウムで得たヒントが、この問題と微妙にからんでくる。それを自身が公に確認したのは、後の丸山を囲む座談においてであった。その時、「丸山はジンメル経由でニーチェのモーメントも自分には入っていることを間接的に認めた」⁽¹⁰⁾ことがそれにあたる。元もと彼は経済史が専門で、大塚のヴェーバー理解を積極的を受け継ごうと努めた時期を持っている。自分の立場としては、それまで「内村の思想を受け継いで、大塚は資本主義に伴う放縦な消費や農業の衰退に危機感を抱いていたのであり、それとの関連で、社会科学者としてはマルクス主義に近い立場を取っていました」⁽¹⁰⁾(傍点、引用者)という。従って「大塚がこだわっている非合理的なものが、キリスト教という宗教の存在であることは言うまでもありません」⁽¹⁰⁾と当然のごとく理解し、カリスマ預言に関する大塚の説明を大旨了解した。その山之内が丸山を介して、それまでの自らの立場に疑問を持つようになり、シュレーの一員としては内部批判を行なうようになった。ヴェーバーの『古代農業事情』に関する読み解きに新しい視点をとり入れ、新たなヴェーバー像を提示したり、ヴェーバーとニーチェの思想的なつながりを重視するようになった。その結果は『ニーチェとヴェーバー』(未来社、一九九三年)、『マックス・ヴェーバー入門』(岩波書店、一九九七年)に集約された。なかでも大塚批判を意識した山之内の論旨は、次の様なところに示されている。

従来の、プロテスタント神学にあまりにも引き寄せすぎたヴェーバー解釈では、ヴェーバーが随所にこの問題を提起しているにもかかわらず、ヴェーバー批判はキリスト教世界における予言者的系譜に即してのみ

受け止められてきた。つまり、キリスト教内部のカトリシズムとプロテスタンティズムの対立という筋道にヴェーバーを引き寄せてきたわけだ。^(註)

ここから、ヴェーバーを介して大塚と丸山の理論的、思想的関係は益ます複雑になっていく。このことに論点をつなげてみたい。シンポジウムに先立つ準備会の席上、丸山は予行演習的に日本思想史とヴェーバーの問題の関連に種々言及している。この時、シンポジウムの本題とは別なところに、内田義彦が特別な関心を示した。つまり資本論における物象化、物象過程、意識過程の間に見られる循環論法をどう理解したらよいかという問いにつなげ、物象化を「原罪」というキリスト教用語で説明できないかと提起した。この時、同席していた内田芳明が反応して、そもそも大塚の資本論理解のなかには「原罪」観念が内在化しているという。すると安藤英治はやおらこれに反対して「裏返されたキリスト者」ヴェーバー像を描いてみせ、これがマルクス像に反映している指摘した。やがて内田義彦はこうした論議を踏まえて、独自のヴェーバーマルクス論を描きだす。さて、こうした論議を当の大塚自身はどの様に見ていたのか、ここに内田芳明によって書き留められた大塚の言及があるので、次にそれを記しておこう。

一九七〇年一月二五日のある小集会において：大塚は、自分の社会科学の動機は、単なる《科学的認識のレベルでの問題ではない》と述べた。むしろその《認識の根底にあるものは、それを敢て表現してみるとするならば、神と人間、宗教（信仰）と世俗、というようなもの》として表現するほかはなく、その根底にあ

るものは《カルヴァンの思想、つまり人間の悲慘が見えてこない」と、神が見えてこないような、そういう問題《とも表現しなければ《表現の仕様のない問題》だと述べた。⁽¹⁰⁾

大塚によるヴェーバー論の宗教的内在化を踏まえ、内田は丸山が大塚の主張する「非合理的なもの」と、「行方」について、古代ヘブライにおけるアニミズムと、そこからのエントツァウベルンクを試みた史実にこそ注目すべきであると説いたが、内田はマルクス主義、実証主義に対する、いわば論理以前の「信念」とよぶべきもの（世界）がここにあり、それこそが「魔術の世界」である。だから、我われはここから徹底的に脱皮しなければならぬという。それに対して丸山はザツへにつくことの必要性こそが呪術の園から脱するためにもまず第一に要求される途であると主張する。この内田の反論は厳しい丸山批判ともなった。大塚の提起したものが「現代の普遍的現象としての文化問題」であるのに、そこを押えず、丸山は「学問の領域における少数の知的エリートの課題にすりかえ」てしまったというのである。加えて、丸山のエントツァウベルンク理解についても「単なる学問領域だけにみられる問題でなく、むしろアジア的にして日本的な過去の日本伝統からの解放」を意味するものであり、丸山の指摘する内容などは既に大塚のシナリオに織り込み済みであると弁護、むしろ大塚の主張の正しさを強調した。結局、内田からみると「丸山の反論が実は反論としての意味を持ちえて」おらず、総じて問題の普遍的な拡がりについて、いまだ「目覚めてはいないようだ⁽¹¹⁾」という結論になる。こうした大塚弁護に対しては安藤英治が反対の評価をくだしているので、最後にこの点に触れてみたい。彼もヴェーバー研究の焦点（隅の首石）はキリスト教の問題に関わってくると捉える。一九六五年『マックス・ヴェーバー研究』（未来社）を著した際、「あ

とがき」で「丸山先生によって人生と人間への目を開かれ、ウェーバーの世界」⁽¹⁰⁾に向かった時、教えられたことは「信仰者まで進めるか否か」という「宗教的実存」がウェーバー研究にはついてまわる課題であるという教えだった。しかしまもなく丸山の助言によってそうした問題を離れ、社会科学の研究方法論へ向かい、研究の焦点を別のところに置くようになった。それはイデオロギー論として課題を深化することを意味し、丸山との対談（一九七九年二月）のなかで、「経験科学以前の…（それを）成立させ、意味あるものたらしめる世界観の問題」として突き詰める意義を肯定している。この問題は、丸山自身にとってはK・マンハイムとの取り組みによってひとつの結論を得た問題であるが、安藤もヴェーバーを通して「学説や世界観をその社会的機能の観点から相対化」する作業にもっていくべき問題の解決へと継承した。ことはちょうど内田にとって大塚が果たした役割を、安藤にとって丸山が果たしたとと相似形をなしている。このように、ヴェーバーシンポジウムの与えた学界への影響は広範囲なものとなったが、同時にこのシンポジウムを契機として、その後ヴェーバー研究の趨勢は百花繚乱の時代へと入っていく。それはまた「遂にヴェーバー研究の内部における分化だけではなく、対立も目立つ」⁽¹¹⁾時代へと向かう、その幕開けとなった。

むすびに代えて

一九四〇年一二月、法学部助教となった二六歳の丸山はP・A・ソローキンの大著『音楽社会学』を部分訳した。「訳者まえがき」によれば、自分の関心は「真偽、正邪、美醜等の価値判断にはどのような類型があるの

か、それが時代によってどう変遷したか、更にまた一定の時代における真理の基準は同じ時代における道德の基準乃至芸術の基準とどういう内面的な連関をもっているか」を知りたかったから。つまり、道德と芸術の間にはどんな共通する真理規準が存在するのか、それを知りたいと切に願っている。丸山の場合、理屈抜きに愛好する芸術、それは言うまでもなく音楽の世界である。ソローキンを訳す動機のひとつに、こうした嗜好、趣味がなかったとは考えられない。その後の経歴を見ても、フルトヴェングラーに対する関心に、同じ理由が登場する。思想史研究としては特異と思えるくらい、この人物に入れ込んでいる。例えば「対談『芸術と政治―クルト・リース、フルトヴェングラー』をめぐって」（一九五九年）、「フルトヴェングラーめぐって―音楽・人間・精神の位相」（一九八三年）があり、なかにはNHKのラジオ番組で語った「音楽と政治」（一九六〇年）のようなものまで加わる。吉田秀和との対談では、エモーショナルな世界への興味が個人的体験を交えて詳しく語られており、「音楽の人間精神への働きかけのなかに、根本的にそういうエモーショナルなものがあると思うんです。たとえば文学なんか、その意味では根源的に知的です」。また「絵だって音楽とくらべれば感動の質が知性的だと思う」と述べ、音楽の存在理由は人間の感性的理解にあるという。だから、丸山にとつての音楽は世間でいうような気晴らしや娯楽のたぐいであつたわけではない。奥波一秀は「丸山眞男にとつての音楽の意義」という文章で、それは「彼の本業の政治思想史研究、とくにその方法論的な思弁と直結するテーマだった可能性さえある」として、例をソローキンの訳業に求めている。だがやがて、関心は政治思想史研究の骨格（構造）との関連に及び、あるいはフルトヴェングラーをナチス支配下のドイツに置いて、それを政治史的なテーマと結びつけるようになった。

ナチの大会の前にベートーヴェンの『エグモント序曲』なんかやるというのは、演出効果としては、ナチはじつによく考えてると思うんです。またベートーヴェンというのは、そういうふうにご利用される要素があるし、さかのほれば、音楽の人間精神への働きかけのなかに、根本的にそういうエモーショナルなものと
思うんです。⁽¹⁷⁾

音楽の感動はログスではなく、エロスないしエモーショナルな世界へと我われを誘う、そういう力を持つて
いることが、実は政治的な力と深くつながっていることを指摘している箇所は少なくない。山之内は丸山を評して、
「音楽評論、映画評論、文学論などにも貴重な発言を残した人であり、多面的な万能人という意味でルネッサ
ンス型の教養人」だ⁽¹⁸⁾という。この指摘はほぼ正しいが、なかでもそれが音楽研究の上から結実したものとして広
く知られているのは「バッソ・オステイネイト（通奏低音）」を思想言語に読み替えたことであろう。では大塚
の場合はどうか。奥波によると丸山と似た仕方で、大塚久雄もまた「平均律」（J・S・バッハ）に合理的な非
合理性の典型をみて、ヴェーバー論のなかで参照し、彼もまた音楽は決して学問研究にとつて「周縁的な現象で
はない、と考えていた」⁽¹⁹⁾ひとりである。しかし、大塚が主に関心を向けた芸術は音楽ではなく、絵画の世界であった。
大塚久雄著作集（第四巻）には「レンブラント」と題する美術評論家、嘉門安雄との対談が載っているが、近代
資本主義勃興期のオランダに現われた画家を、自身の研究テーマに引き寄せながら、丹念に観察している。そこ
から「レンブラントの悲劇」というのは、来るべきオランダ共和国の象徴⁽²⁰⁾になぞらえて絵をしつと見つめている。
作品の魅力を語って「どれをみても罪の意識におびえている人の表情になり、とくに（そうした）目を描いてい

る点は、実にすごい」と感嘆する。専門の立場で、嘉門も「レンブラントの明暗というものは、ことばのうえで『魂の声』に相当する」という。大塚もそこに理解と納得を示した。

目というのは、ある意味で内なる光ですね。精神の光ですね。それで、外側の明暗とか、光と闇、それとの対照と同時にどうか、あるいはそれに喰い入るように、内なる光が、外なる闇に向かって凝視している。「精神の優位」と言うところとちよつと誤解を生むかもしれませんが、何か、内面の輝きか、あるいは苦しみ、そういうものが目を通して描きだされているということ、しばらく見ているうちに気がつきまして驚いたんですがね。

耳に入ってくる音の世界を通じて思想を深めた場合と、目に入ってくる色と形の世界を通じて思想を深めた場合の違いはあるにしても、いずれも感性を揺さぶる体験の世界を持つて学問研究を進めたなかに、共通したものを生み出し、あるいは違うことを教える、それはそれぞれの実存的体験を通してでなければ分かり得ない、そういう世界の事柄である。ただ、丸山は「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はよ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営みを、じかに感じとることができるようになる」と、心の深部をかいま見せる。一方、内田義彦は大塚と対談していて、「絵をみているうちに荒野に叫ぶレンブラントの声がきこえてきて、その、顔をもった声かふいに大塚さんのそれと入れ替わったときから、私はしばらく異常な世界に入りこんだ」。それはまるで思わず息を飲むようなもので、「罪の意

識におびえる人の表情⁽¹⁵⁾に自身が魅入られた体験であった。これは両者の学問的営為をたどり、比較するうちに偶たまたどりついた面白い挿話^{エピソード}である。

注

以下の注で「集」は『丸山眞男集』（岩波書店）、「座談」は『丸山眞男座談』（岩波書店）、「話文」は『丸山眞男話文集』（みすず書房）、「書簡」は『丸山眞男書簡集』（みすず書房）を略記したものとする。

- (1) 集、第一五卷、七九頁。以前から研究上の影響を受けていたことは、大塚への弔辞で、あるいはその他でしばしば言及している。
- (2) 『未来』一九九六年一〇月、一〇頁。
- (3) 『大塚久雄著作集』第八卷、岩波書店、一九六九年、一七〇頁。
- (4) 前掲書、二二四～二二五頁。
- (5) 山之内靖「戦時期日本の社会科学」『内田義彦の世界』藤原書店、二〇一四年、一六〇頁。
- (6) 佐藤瑠威『丸山眞男とカール・レーヴィット』日本経済評論社、二〇〇三年、六八頁。
- (7) 話文、第一卷、四一五頁。
- (8) 書簡、第三卷、二七五～二七六頁。
- (9) 川崎修「丸山眞男における自我の問題の一断面」大隅・平石編『思想史家丸山眞男論』ベリかん社、二〇〇二年、二四八頁。同様の理解をしている笹倉秀夫も「両者はともに、ヴェーバーの『エートス』の問題提起、すなわち新しい社会原理を日々の生活をつうじた訓練によって身につけていくことが、新しい社会主体の形成に不可欠だということを受け止めたのである」(『丸山眞男の思想世界』みすず書房、二〇〇三年、三六六頁)という。
- (10) 『丸山眞男講義録』第三冊、東京大学出版会、一九九八年、二四頁。丸山がヴェーバーと本格的に出会ったのはいつのことか。自身の語るところによれば、大学で田中耕太郎の商法講義を聞いた時であったという。勿論、それまでに訳書は何冊か読み、予備知識はそれなりにあったことだろう。当該講義からはとりわけ、「資本主義社会の法の合理性を端的に示したものが

商取引だということを知ったことに触発されて『経済史』を読んだ」（座談、第八卷、一九二頁）という。その後、「卒業も近いころに『政治論文集』を買いました」。そのなかでとりわけ「すばらしいと思ったのは、近代国家における行政幹部と行政手段の分離ね、あそこはマルクスより射程が長いと思いました」（座談、第八卷、一九三頁）。その後、『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』を熟読し、後にこれが徳川儒学史を研究するうえで大いに役立った。また、『経済史』のなかの「合理的国家のところは、僕が学生のときに南原先生に出した懸賞論文に使っています」という。ヴェーバーを方法論研究の視点から更に熟読するようになったのは、戦後まもなく『経済と社会』を読むようになってからで、自身の感覚としては、それまでの勉強は「断片的なものにすぎなかった」（座談、第八卷、一九二頁）と回顧しており、イデアル・タイプを分析方法の視点から改めて見直すようになったのは戦後のことである（語文、第二卷、四〇八頁）。

- (11) 『丸山眞男講義録』第三卷、七九頁。自己の内なる「自然的傾向性の流れ」に注目した場合、それは「自分の社会的個人的環境、自分をとりまく精神的気候（メンタルクライメイト）から生じる判断の偏向（バイアス）に不断に警戒すること」（集、第六卷、一九五頁）、そこにエートスの介在と役割を認めるのが、丸山のいう「精神的雰囲気」（エートス）と言えるだろうか。

- (12) 座談、第一卷、一一二～一二二頁。

- (13) 川崎修、前掲書、二六四頁。

- (14) 佐藤康邦は「エートス論を介在させる考え方によって、丸山の近代化理論は独特の厚みを持ったものとなり得た」（『倫理学年報』第六四集、二〇一五年、六七頁）と指摘する。

- (15) 武田清子「丸山眞男教授の思い出」『創文』第三八二号、創文社、一九九六年一月、四頁。

- (16) 『国家学会雑誌』第五六卷一二号、一九四二年二月。

- (17) 前掲書、七五頁。

- (18) カール・ヤスパルス（森昭訳）『独逸的精神—マックス・ヴェーバー』弘文堂書房、一九四二年、六頁。

- (19) カール・ヤスパルス、前掲書、五頁。

- (20) 同書、二〇〇頁。似た例としては、金子栄一のヴェーバー研究があるので、それを一瞥しておきたい。金子は宗教社会学的テーマから比較的に読み、かつ評価しているところに特徴がある。ヴェーバーが「みずからクリスチャンを以て任じなかったという事実は、彼の内的態度を雄弁にものがたっている」（金子栄一『マックス・ヴェーバー研究』創文社、一九五七年、一五八頁）。

- 責任倫理をあれほど強調したヴェーバーが、心情的には禁欲的カルヴィニズムにインブットすることもあえて否定しなかった。ここに金子は「世俗化された清教徒的エトス」(前掲書、一七二頁)をみて、ヴェーバーがカント倫理学を心情深く受容していたことに注目する。歴史的な事実としての宗教と、真理表明を核とする信仰を峻別しながら、ヴェーバーはその両方に深くコミットしたというのが、金子のヴェーバー理解であり、そこに「彼のプロテスタントの良心のきびしさ」(同書、一九三頁)を認め、かつ「ヴェーバーは宗教を信仰の対象としてとりあげること、さらに一つの宗教のみを真理の表明とみなすことが：信者としてはそれが当然である」(同書、一九七頁)ことを認知しつつ、比較宗教学的業績を蓄積したという。
- (21) 金子栄一、前掲書、二〇三頁。
- (22) 青山秀夫『マックス・ヴェーバー―基督教的ヒューマニズムと現代』岩波書店、一九五一年、一〇頁。
- (23) 青山秀夫、前掲書、七八頁。
- (24) 同書、一七四頁。
- (25) 橋本努『社会科学と主体―ヴェーバー研究の根本問題』『マックス・ヴェーバーの新世紀』未來社、二〇〇〇年、一二二頁。
- (26) 『天塚久雄著作集』第二三卷、岩波書店、一九八六年、二八五～二八七頁。
- (27) 大河内一男『社会政策四十年 追憶と意見』東京大学出版会、一九七〇年、七九～八〇頁。
- (28) 大河内一男『満州事変から太平洋戦争まで』『抵抗の学窓生活』要書房、一九五一年、一八九頁。
- (29) 大河内一男『ヴェーバーとマルクス』『季刊大学』第六号、一九四八年九月、九四頁。
- (30) 大河内一男、前掲書、九五頁。
- (31) 日高六郎『マックス・ヴェーバーの人間観』『社会学研究』第一号、鎌倉文庫、一九四八年二月、二八二頁。
- (32) 日高六郎、前掲書、三〇〇頁。
- (33) 大塚久雄他『「甘え」と社会科学』弘文堂、一九七六年、二〇三頁。
- (34) マックス・ヴェーバー(富永・立野訳)『社会科学方法論』岩波書店、一〇五頁を参照。
- (35) マックス・ヴェーバー、前掲書、一〇六頁。
- (36) 大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会、一九六五年、三六〇～三六一頁。
- (37) 話文、第二卷、四一四～四一五頁。

- (38) 久野取他編『戦後日本の思想』勁草書房、一九六六年、一五〇―一五一頁。
- (39) 座談、第一卷、六〇頁。
- (40) 久野取他編、前掲書、一五四頁。
- (41) 同書、二一八頁。それはマルクス主義哲学者、梅本克己を前にして「ヴェーバーのマルクス主義批判についていえば、歴史を動かす『究極』の原動力などというものは、検証不可能な形而上学だという限りでは……私も賛成なんです」（座談、第六卷、二八三頁）という指摘も重なり合う。
- (42) 話文、第二卷、四一八頁。
- (43) 前掲書、四三六頁。もう少し広く、価値意識、価値判断の問題に触れてみたい。丸山にとって価値意識が問題となるのは、近代科学は不可知論を離れて論ずることができないとみなされたこと。すなわち、「僕の場合は」価値意識自身が分裂しているんですよ。価値意識自身がドイツ的な自由な人格という観念と、アングロサクソンの経験的な自由の考え方と二つありますね。「ドイツ的な」いわゆるInnerlichkeitという考え方―内面性という考え方と―それから非常にアングロサクソンの個人の内面性という考え方と、二つあります。簡単に言えば、外的拘束からの自由という非常に平易な定義と、それからInnerlichkeit、内面性という考え方と」（話文、続第一卷、八三頁）。にもかかわらず「（丸山）先生は、その不可知論からであらう、『本質』、『絶対』、『真理』、『神』などという言葉は嫌われた」（和久利康一『丸山眞男研究』カテラ出版社、二〇〇三年、二八八頁）という。一見すると矛盾する見解である。なぜか。丸山は又別に、「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ません」と思っています。けれ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、ということとはやはりちがうわけです」（座談、第八卷、二六〇頁）という場合、終局的な答えが無いことと出せないことははっきりと分ける。出せないならば、当然更に追求する意味がある。シュヴェントカーによると、丸山は「論文『科学としての政治学』のなかで、日本で価値自由の要請をすることは、社会科学の実証的中立的態度であるかのように装うために、誤用されると主張した」（集、第三卷、一五二頁）。社会科学に対して彼は、価値関係と実践的価値判断の分断は学者の理想でなければならぬが、このことを完全に実行することはできないと指摘している。これはヴェーバーのいわんとする意味では必ずしもなかったが、あえて言うならば「自分の政治的、ないし宗教的世界観をここに明らかにすることが重要であった」（ヴォルフガング・シュヴェントカー、野口雅弘他訳、『マックス・

ウエーバーの日本」みすず書房、二〇一三年、二〇三頁）からにほかならない。

(44) 集、第五卷、三四二頁。

(45) その典型はマルクス主義である。丸山によれば、歴史的相対主義に組することには反対である。相対主義を超えるためには絶対的真理の存在を前提にすることが要請される。あくまでも「それは絶対的真理であって相対主義とは言えない。ただ、それは部分的真理なのだ。……つまり、いかなる経験理論もトータルな真理をつかみえない」（丸山眞男回顧談、下、岩波書店、二二七頁）と認識することが必要である。これはマルクス主義批判であると同時に、大塚批判にもなっている。

(46) 『大塚久雄著作集』第一〇巻、岩波書店、一九七〇年、一二六頁。

(47) 内田芳明『思索の散歩道』思潮社、一九八九年、二四六頁。

(48) 内田芳明、前掲書、二四六頁。

(49) 内田義彦『日本思想史におけるウエーバー的問題』『内田義彦著作集』第五卷、岩波書店、一九八八年、一二頁。

(50) 内田義彦、前掲書、一三頁。

(51) 同書、一二頁。

(52) 大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』東京大学出版会、一九六五年、三七二―三七三頁。

(53) 集、第九卷、三二〇頁。恒木健太郎はこのことを「シンポジウムでの丸山による大塚への切り返し」を呼んだ（宇都宮京子他編『マックス・ヴェーバー研究の現在』創文社、二〇一六年、三四八頁）。

(54) 集、第九卷、三一九頁。折原浩によれば「丸山は『求道』と『ザッハリッヒカイト』とを（戦中のヴェーバー研究にかんずるかぎり）『二律背反』として放置し、前者が後者から離れて『一人歩き』する傾向を『道徳的感傷主義』として斥け、これとの対照において後者の意義を強調した」（宇都宮京子他編、前掲書、三〇三頁）。

(55) 前掲書、三一九頁。

(56) 同書、三二〇頁。

(57) 同書、三二八頁。

(58) 『東京大学新聞』一九六四年二月一四日、一頁。

(59) 大塚久雄編、前掲書、三三〇頁。

丸山眞男とマックス・ヴェーバー

丸山眞男とマックス・ヴェーバー

- (60) ヴォルフガング・シュヴェントカール、前掲書、二四五頁。
- (61) 大塚久雄編、前掲書、三三二頁。
- (62) 同書、三三〇頁。
- (63) 同書、三七六頁。
- (64) 石田雄『増補日本の社会科学』東京大学出版会、二〇一三年、一九二頁。
- (65) 石田雄、前掲書、一九三頁。
- (66) ヴォルフガング・シュヴェントカール、前掲書、二八八頁。
- (67) 話文、第二卷、四一一頁。
- (68) 座談、第三卷、二二三頁。
- (69) 前掲書、二二三頁。
- (70) 笹倉秀夫『丸山眞男の思想世界』みすず書房、二〇〇三年、三六六頁。
- (71) 梅津順一「言論の公共空間を求めて」『丸山眞男手帖』第三三二号、二〇〇五年一月、四六頁。
- (72) 佐藤瑠威、前掲書、七五頁。
- (73) 樋口辰雄『近代への責任思考のバトス』御茶の水書房、二〇〇三年、五九頁。
- (74) 集、第一〇卷、三三九頁。なかでも「思想史を事実史の『反映』ないし、その函数としてだけとらえる見方からいかにして解放されるかの問題」、すなわち「思想史の自律性」に触れるなら、「マルクス↓マンハイム↓ヴェーバー」(ヴェーバーと並行してボルケナウとマイネッケ)という系列的な影響が積み重なっていく(「自己内対話」、みすず書房、二四三頁)。
- (75) 座談、第一卷、五〇頁。
- (76) 佐藤瑠威、前掲書、八一頁。
- (77) 藤田省三他『戦後日本の思想』岩波書店、一九九五年、一五三頁。
- (78) 藤田省三他、前掲書、一五四頁。
- (79) 集、第九卷、二九五頁。丸山は「何度かここに出席されて、出席されればいつも議論の中心であった」(『未来』第三六一号、一九九六年一〇月、四頁)といわれる研究会があった。大塚を中心とした、その会の名を「マックス・ヴェーバーの会」という。

丸山の言葉でいえば「大塚さんなんかが言い出して、僕も多いに付和雷同して」（話文、第二巻、八頁）作られたもの。住谷一彦によると、「自分と丸山先生との交わりは：『マックス・ヴェーバーの会』の設立前後から始まった。丸山先生は最初から熱心に参加され：身体の調子が余程悪くならない限り、会に顔をみせておられた」（『未来』第三六一号、一九九六年一〇月、一二頁）。その時の議論から、住谷は「丸山先生におけるヴェーバーの姿が思った以上に巨きいことを感じた」（前掲書、一三頁。丸山眞男書簡集によつて確かめても、「先日、マックス・ヴェーバーの会（大塚久雄さんを中心としたサロンの集り）」（書簡、第二巻、二八七頁）で会つたり、「ヴェーバー研究会という小さな会合で、住谷一彦君に会つた」（書簡、第三巻、八九頁）ことや、「ヴェーバー研究会に出席、山之内靖の報告」を聞くといった記事が出てくる。参加した時期は一九七〇年代半ばから、一九八〇年代末までである。丸山が感じとつた会の雰囲気を紹介しておこう。会を重ねるにつれて大塚門下の年長であつた内田芳明や住谷一彦が実質的な主催者になっていくと、若手の山之内等が不満を持ち始めた。つまり「不満なんだな、若手の。分派を別に作っちゃつたんだ」（話文、続第二巻、八頁）。この時、「ヴェーバーをあまりにもキリスト教とくつつけすぎているんじゃないか」という批判が一举に高まつた。

(80) 話文、第二巻、四〇九頁。

(81) 前掲書、四〇九頁。

(82) 内田芳明『思索の散歩道』思潮社、一九八九年、二三九頁。話は前後するが、改めてシンポジウムにおける大塚の報告（『Beitrag』と経済的合理主義）について、論点を整理しておきたい。まず、経済的合理主義の根底にあるものは何かという問いを詰めて分かつたところを「非合理的なもの」の分析に結びつけた。その結果、これまでのような合理性一辺倒でなく、合理的非合理性に注目し、その歴史形成に与える潜在的な力を確認、議論の俎上に載せようとした。そして、その背後にはキリスト教における「苦難の神義論」がその非合理性と結びついていることを強調した。「ヴェーバーはたしかに社会科学の認識の内部に頑強に止まろうとしながらも、同時に科学を越えて、あるいはその見えない奥底にあつて、それを支えているような『非合理的なもの』が重要な意味をもつと考えている」（『大塚久雄著作集』第三巻、岩波書店、一九八六年、二九二頁）。発表時に、「ヴェーバーははたして社会科学の枠にまったく踏み止まつていたのか、私にはなにか疑問が残る」（前掲書、二九一頁）としながら、しかしその一方で、前述の苦難の神義論を提示している。

(83) 山之内靖『日本の社会科学とヴェーバー体験』筑摩書房、一九九九年、三三三頁。

- (84) 座談、第八卷、二五五頁。
- (85) 内田芳明、前掲書、二四六頁。
- (86) 同書、二四三頁。
- (87) 同書、二四四頁。
- (88) 山之内靖、前掲書、三三三頁。
- (89) 同書、六七頁。
- (90) 同書、五二頁。
- (91) 同書、六九頁。
- (92) 『天塚久雄著作集』第二三卷、岩波書店、一九八六年、二九二頁。
- (93) 座談、第五卷、三二九頁。
- (94) 大塚久雄編、前掲書、三七二頁。
- (95) 座談、第五卷、三三二頁。
- (96) 前掲書、三二九頁。
- (97) 大塚久雄編、前掲書、三七六頁。
- (98) 『岩波キリスト教辞典』岩波書店、二〇〇二年、一〇七六頁。
- (99) 『丸山眞男手帖』第四七号、二〇〇八年、一〇頁。
- (100) 前掲書、一〇頁。
- (101) 島齒進「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、二〇一〇年、九四頁。
- (102) 『丸山眞男手帖』第三三号、二〇〇五年、四六頁。
- (103) 座談、第八卷、一九九頁。
- (104) 山之内靖、前掲書、三四頁。すなわち、学生時代の論文（一九三六年）のなかで、「ジンメルはかかる現象を生命の形式に

対する反逆という公式で説明している」（集、第一卷、二五頁）のは非合理主義や神秘主義が抬頭する世相を前にしてのことであり、戦後も一九四九年、第一次世界大戦直後のドイツの世相を指して、「歴史の過渡期にはいつも生が自己を盛り切れな

くなくなった形式を捨てて、ヨリ適合した形式をつくり出すのであるが、現代は「生」が古い形式に甘んじなくなっただけでなく、凡そ形式一般に反逆して自己を直接無媒介に表出しようとする時代で、そこに最も深刻な現代の危機がある」（集、第四巻、二二三～二四頁）という時代批判を行っている。

(105) 同書、五二頁。

(106) 同書、六七～六八頁。樋口辰雄の評言は、この点についてより批判的で、「経済史の実証主義とキリスト教の信仰が絡み合った大塚の中には、ヴェーバーを『予言者』にまで祭り上げねばならぬ『痼疾』のようなものが存在する」（樋口辰雄「近代への責任思考のバトス」、お茶の水書房、二〇〇三年、六五頁）。

(107) 同書、二四八頁。

(108) 内田芳明『ヴェーバーとマルクス』岩波書店、一九七二年、三八〇頁。

(109) 内田芳明「文化受容としてのヴェーバー受容」『歴史と社会』第二号、一九八三年、二二七～二二八頁を参照。

(110) 安藤英治『マックス・ウェーバー研究』未来社、一九六五年、四七六頁。

(111) 座談、第八巻、一九六頁。

(112) 前掲書、一九九頁。ヴェーバーに近づきながらウェーベリアンにはならず、マルクスに近づきながらマルキストにはならなかった理由として、丸山には「マンハイム体験」と呼んでも良い出会いがあった。J・ロックがいうところの「神に縛られている」人間存在論、すなわち存在被縛性はキリスト教、あるいはヴェーバーから学んだことであるが、それが理念化して、超越的存在の認識契機になったことについては、しばしば語られているとおりでである。と同時に丸山は、K・マンハイムの知識社会学を学ぶことを通じて「存在被拘束性」(Sainsverbundenheit)というカテゴリーにぶつかったが、「マンハイムとの出会い」は、あくまで世界観・哲学・宗教・芸術といった、観念形態の歴史的発展をつかまえるための、模索の途上で起ったことであって、「社会学」をそれ自体として勉強し、その中でマンハイムを位置づけるといふよりも、そもそもそういう背景はなかったという事情が、却って「彼の『影響』を私の精神の中で持続的なものにしたように思われます」（集、第一〇巻、三三五頁）。マルクス主義の客観主義的なイデオロギー暴露は新カント派に特徴的な価値の因果連関とどう結び合えば良いのかということ、青年期から長く続く課題であり、そこに解答を示したのがマンハイムだった。丸山の理解を文章から取り出せば、「常に特定の社会層を担い手とする事によって現実性をうる。我々は仮にこのことを社会的思惟のイデオロギー的性格と名づける。かくて歴

史性とイデオロギー性とは社会科学の基本的性格となる」(集、第一卷、六頁)。それこそが「自己を含めて一切の政治的思惟の存在拘束性の承認である」(集、第三卷、一四九頁)。従って、このことは次の様に言い換えることもできるだろうか。「多かれ少なかれ、イデオロギー的性格を帯びることは、そのいわば『宿業』である。業である限りにおいて、それはまぎれもなく真理価値にとってマイナスであり、…われわれはどこまでも客観性をめざして、イデオロギーによる歪曲を能う限り排除してゆかねばならぬ」(前掲書、一五〇頁)という途が残されている。若き日の丸山はマルクス主義に近づきながら、しかし決定的な判断を下すべきところで、そのイデオロギー受容を拒否した。そんなときの丸山にとってマンハイムは「救い」であった。自身の言い方を借りれば、それは文字どおり「溺れる者は藁をもつかむの比喩のとおり」(集、第一二卷、九〇頁)であった。ここからみるとヴェーバーテーゼもマルクス・テーゼも等しく相対化され、「マンハイムの知識社会学が体系的にはヴェーバーに負うところが少なくないのは今更いうまでもない」(集、第一〇卷、三三九頁)ことながら、「率直にいつてそれほど新鮮な動機でも『驚き』でもなかった」(集、第一〇卷、三三八頁)ことになる。

(113) 石田雄「一九六四年前後―日本におけるヴェーバー研究の一転機」橋本努編『マックス・ヴェーバーの新世紀』未來社、二〇〇〇年、一五七頁。

(114) 集、第一卷、三二七―三二八頁。

(115) 座談、第三卷、二五四頁。

(116) 奥波一秀「丸山眞男にとっての音楽の意義」『倫理学年報』第六九集、二〇一五年、七三頁。

(117) 座談、第三卷、二五四頁。

(118) 山之内靖「丸山眞男とその時代」『現代思想』一九九六年一〇月、五六頁。

(119) 奥波一秀、前掲書、七六頁。

(120) 『天塚久雄著作集』第四卷、岩波書店、一九六八年、三七四頁。

(121) 前掲書、三六五頁。

(122) 同書、三六四頁。

(123) 集、第一六卷、三四七頁。

(124) 『天塚久雄著作集』第九卷、月報、一頁。

(125) 『大塚久雄著作集』第四卷、三六五頁。

※

河合さんとはその昔、ヘボン館一〇階北側の端にあった研究室で―お互いに新米の助手どおしでありましたが―一緒に机を並べており、研究話やら、雑談やらにふけったりしました。いつも散らかしっぱなしにしていた私の周辺をきれいに掃除してくれたり、何やかやと親切で、多くの交誼をいただきました。それ以来の友情あふれる長いおつき合いは、私にとって何物にも代え難い思い出です。定年退職にあたり、ここに感謝を込めて、拙い小稿を贈ります。

