

丸山眞男における宗教的実存のゆくえ (5)

遠藤 興 一

5) 京極純一、または K.バルト

戦後まもなくの頃、わが国のキリスト教界に紹介され、新鮮な宗教思想の研究的潮流をもたらしたのは K.バルト、E.ブルンナーといったプロテスタント神学者たちであった。丸山はこれまでに取り上げた P.ティリッヒ、R.ニーバー、さらには C.ドーソンほどではないにしろ、彼らにも少なからず関心の足跡を残している。ちなみに、バルト研究に多くの貢献を残した井上良雄は、「キリスト教的リアリズムにとっては、もはや陶酔や酩酊はありえない」筈であるのに、今日「われわれの周囲には、世界観や主義や原理やプログラムによる酩酊が何と多いことだろう」⁽¹⁾と嘆いたが、そのような文化風土が抱えている宗教問題を、別の角度から問い続けた政治学者がいた。それが丸山である。井上がそのパースペクティブ視座を抱くうえで大きな示唆を受けた神学者がカール・バルトであり、「リアリストといえ、私はバルトが大戦の終り頃に、『ドイツ人はいかにして健康を回復し得るか』という題で書いた文書のなかで、『キリスト教的リアリズム』という言葉を使っていた」⁽²⁾、このことに心強く引かれた。井上と比べるなら一世代若い学徒、京極純一が（福田歆一、神島二郎、神川信彦等とともに）法学部大学院特別研究生であった頃、丸

山にバルトを紹介している。ニーバーは戦前の助手時代からよく知っていたが、同じ政治神学者としてのバルトについては、これまでほとんど知るところがなかった。1949年5月、丸山は「ニーバーについて」という文章で、はじめてこの人物に言及した。この二人を比較しつつ、「ニーバーは…世界史の決定的なこの時期に、バルトなどより更に危険な方に動こうとしています。…（それに反して、引用者）バルトは政治に対して、中立というか、ニュートラルな立場に立っている」⁽³⁾、このことに断然注目した。ただし、両者にはキリスト教徒としてアイデアリスティック・リアリストという共通性のあることにも目を止め、思想的には、より保守的な立場にいる E. ブルンナーをここに加え、丸山は三者三様の比較人物評を書いている。

バルトを非常に面白いから読めと僕に言ったのは京極君です。「東と西の間にある教会」という非常に有名な論文があります。これは西欧デモクラシーとキリスト教を一緒にしてはいけないという論文です。二つの流れがあって、ブルンナーのほうは平和＝デモクラシー＝キリスト教というので、反米になるんです。ところがバルトにとってはキリスト教というものは、そういうものではなく、もっと別の次元の超越した問題があって、「東と西の間にある教会」はそれなんです。共産主義に対する恐怖が先行するから、西欧デモクラシーと〔キリスト教を〕一緒にしているのだと。非常に面白かったな、バルトは。とてもリアルなんだ。⁽⁴⁾

当時の国際情勢は東西冷戦のさなか、厳しい政治情勢下にあった。丸山も平和問題については、頃日少なからず発言の跡を残している、そうした時代的雰囲気のもとでブルンナーよりもニーバーを、さらにニーバーよりもバルトを高く評価したことは注目すべきことである。

キリスト教の世界では、危機神学、弁証法神学、カール・バルト、エミール・

ブルンナーの神学が流行っていて、日本の学者の中に、この危機神学とナチが何か近いもののように言う学者がいなかったわけではありません。それに対して南原先生は、ナチの悪魔性に対して危機神学が問題にしているのは、まさに神の「神性」だ。神としての性格だ、ということをはっきりと指摘されている。⁽⁵⁾

ここから学んだこととして、南原は「自分のことをアイデアリスティック・リアリスト、理想主義的な現実者、理想を忘れないで現実に向き合うことを信条とされてきました」⁽⁶⁾ と言い、それを大旨肯定した。京極から紹介された論文に触れるなら、その基本的な論旨は偶然なことに、丸山の著した「三たび平和について」(1950年12月)とよく似ている。丸山が政治論として語ったことを、バルトは教会論として語った、そういう違いはあるにしても、彼らはともに東西世界が両立するための平和共存の路線をさぐっている。此の頃、加藤周一も「バルト・ブルンナー論争」からヒントを得て、同じテーマについて評論を発表し、「ナチとともに人間の精神の危機があった。共産主義と共に…それがなければ『教会は安んじて今日の争いの外にあるべきだ』とバルトはいう。問題は相手が『全体主義』であるかないかの測定ではないということだ」。⁽⁷⁾ このような視点に立てば、東側のハンガリー教会がとった態度は基本的に正鵠、また妥当な判断であり、そのことをバルトは神学面から弁証していると見る。

絶対に悪魔的な国家というものはないから、たとえ国家がそのような徴候を示しはじめたとしても、キリスト者としてはただちに肯定か、否定か、賛成か、殉教かという形で問題をとらえるより、「しばらく待って、事態を個別的にみてゆく自由」を留保すべきである。ロマ書13章からはじめるべきで、いきなり黙示録13章からはじめるべきではない。⁽⁸⁾

京極からの勸奨があつてしばらく後、丸山はこの点を明らかにするための文章を書いて、平和共存の途を、具体的な政治課題に引き寄せながら、ひとつの提言を行なっている。バルトによれば、「人間の平和もまた、おもんばかりたもう神の平和を信じて宣教する。それゆえキリスト教は、西方に反対してはならず、東方に反対してもいけない。…教会は、ただ両者の中に入り得るのみである」。⁽⁹⁾ 話題を変えてみよう。丸山のみた京極について、個人的な人物評に触れてみたい。1947年10月、京極は特別研究生になると、堀豊彦を指導教官とした。従つて、「当然のことながら、私は『丸山門下』ではない」という。南原とは思想的に近いキリスト教徒であつたが、無教会主義者だつたわけではない。ただし堀もプロテスタントであり、その点では、政治研究に向う動機や姿勢のなかにキリスト教の存在があつたことは確かだといつてよい。南原の古稀記念論文集に「日本プロテスタンティズムにおける政治思想」と題する論文を寄稿、そこで植村正久を論じている。⁽¹⁰⁾ しかし、本務とする専攻テーマはそうしたところになかつた、このことが、かえつて丸山との個人的なつながりを深める契機になつた。研究生として仕上げた論文名は「現代日本における政治的行動様式」といい、読んだ丸山はこれを高く評価し、雑誌「思想」(岩波書店)に掲載すべく、仲介の労をとつていわく、「彼の処女論文(思想、1952年10月)です。アメリカ的なヴォーティング・ビヘイビアというものについての、日本で最初の論文じゃないですか。僕は彼を非常に高く買いますね」。政治学の論文にとって「日本ではいろいろな原因があつて経験科学としての政治学が非常に後進的なんです。それを僕は『科学としての政治学』(集、第3巻)に書いているけれど、そういう意味で戦後の経験的政治学というものを今日の隆盛に導いたのは公平にいつて京極君なんです」。⁽¹¹⁾ ちなみに丸山は講義録「政治学」(1960年度)第三講の参考文献に京極純一「リーダーシップと象徴過程」(思想、1959年11月)を挙げている。だが、こうした評価とは別に、京極

と丸山の間には研究姿勢における抜き難い体質的な違い(傾向)があり、結局、私淑する関係までには至らなかった。

私の就職論文も「貸してごらん」といって読んでくださり、「とても面白かった」といってくださいました。その時、面白いことをおっしゃいました。「自分は分かるけれど、実感がないな」と。⁽¹²⁾

また永井陽之助、岡義達と並べて、京極もそうだという含みをもたせ、こういう若い「世代がアメリカ政治学で育った」こと、彼らはいずれも「マルクス主義と切れちゃっている」ことに、「終始違和感がある」⁽¹³⁾という。つまり、学問研究上からみた思想的必然性、あるいは研究上の意義とは別に、丸山個人は彼らとの間で思想的な「実感」関係を感じることができず、世代の違いも加わって、感覚上のズレを長く意識し続けた。それが丸山にとって、「科学としての政治学」を生んだアメリカ政治学の存在意義に拠るものであることを知りながら、自身の言葉でいえば、そのシステム科学的手法には終始なじめないものを感じた。にもかかわらず、既に戦前から、いつまでも国家学から脱却できないわが国の政治学が背負う後進的問題性を嘆いたのも彼である。そこから脱皮すべく、ラスウェルをはじめとするアメリカ政治学には戦前から関心を持ち続けてきたのであり、そもそも若き日の丸山にとって「初めて紹介した第1号⁽¹⁴⁾」の書評が、実はラスウェルであった。だから、こうもいう。

われわれはなにより日本の政治学徒として、まず日本の政治的現実の要求する課題に向かって答えなければならないのです。アメリカの政治学がいかに発達しているからといって、その体系をそのまま模倣した「政治学」が何冊生まれたところで、それでこの国の政治学が隆盛になるわけではありません。⁽¹⁵⁾ (傍点、引用者)

戦前からマックス・ヴェーバーをはじめ、ドイツ政治学（国家学）から多くの学恩をこうむり、同じくチャールズ・メリアム、ハロルド・ラスキといった革新派のアメリカ、イギリス流政治学の動向をよく知っていた丸山にとっては、どうしてもドイツ国家学をここに架橋すべく政治学に向けた検討課題は避けるわけにいかない。とりわけ、ラスウエルの「市民の政治学」に強い関心と共感を抱いて、「ラスウエルの政治学が殆んど我が国に根を下していない」⁽¹⁶⁾ 学問的風土と現状を嘆き、やがて現われるであろう後進（そのひとりが京極！）につなぐための試みとして、1950年度の日本政治学年報に「ラスウエル『権力と人格』』という、異常に長い分析的書評を載せた。その背景にはこうした「実証的研究」が欧米には「政治学界に新鮮な刺激を与えてきた」⁽¹⁷⁾ 事実の集積があったからにはほかならず、加えて、ここには別の理由も関わっていた。一方、京極から見た当時の丸山像とはどのようなものであっただろうか。まず、丸山についてのイメージは周囲が見たそれとほとんど変わらず、なによりも「洋式本格派の知識人、思想と文学と芸術に詳しい本来の教養人」⁽¹⁸⁾ であった。しかし、丸山が自分と気質的に異なるものを感じとったように、京極もまた丸山に対して、微妙に、そして幾分そのニュアンスを隠した文章を書いている。例えば、「先生の本が書かれたものをひとつひとつ追いかけて読むわけです。文章のリズムがすごく、読んでいる側が酔っぱらうんです」。では、その「丸山醜聞はどうしておきるのか」。⁽¹⁹⁾ 本来、丸山自身は精神的醜聞（惑溺）に対しては懐疑的で、終始そうした態度を自己抑制（禁欲）してきた筈なのに。

丸山先生は知性、共感性、判断力、自発性、持続力を備えた〈市民〉による共同体運営、という民主主義の実現を説かれた。また、主張する心理や正義に服従を強要する集団に、同情、埋没、醜聞しない〈主体性〉を求められた。それは、日本社会の根深い文化から離脱した後の〈自由〉のすすめでもあった。⁽²⁰⁾

丸山は政治的な事柄について、可能な限り斟酌を避ける、すなわちあくまでも醒めてあれ、正気であれと主張した。ところが現実はどうか。丸山の影響を受けた側に「いろいろな斟酌が合流」⁽²¹⁾している。そういう状況が我れ知らずのうちに、様ざまな形で問題を引き起しているのではないか。このような認識をもとに、京極は丸山から離れたところにその身を置いて、自身の学問と人格を形成した。これを自身の研究テーマに繋げるなら、「ごく普通に市民として社会的な活動をしている。主体性のある市民の共同体運営が少しずつ、少しずつ、ゆっくり、ゆっくり実現」⁽²²⁾していくべき問題である。こうした方法的漸進主義は京極の人格と思想にまたがる特徴であるが、丸山風にいうなら、「距離をおいて見ること (detachment) と傍観との区別が学問の世界ではコモン・センスになっておらず、酔っぱらった認識が『実践』的視点と取りちがえられ、党派性がたやすく感傷化する精神的風土の中では、イデオロギーの問題を政治学の対象とすることにどんなに慎重であっても、ありすぎることはなかろう」⁽²³⁾という現状認識に通じ、一面において丸山と重なり合う内実も持っていなかったわけではない。それが、いったん現実問題を離れて、思想史的にみるとき、「君 (京極) の書いたものには、実感が伴わないね」と言わしめる。

6) 野田良之、または G. ラートブルフ

丸山と職場を同じくし、助手時代から長く親交の続いた友人に野田良之がいる。丸山は「学生にすすめたい本」の一冊として、ラートブルフ著「社会主義の文化理論」を推薦⁽²⁴⁾したことがあり、理由として若い学徒が「人間形成の意味を考えるため」には、是非とも読んでほしい。内容は幾分抽象的で、分かりにくい箇所もあるが、政治理論というものを広く「文化」的視野のもとで考えるうえにおいて必読の書である。あ

るいは、「文化」のなかに政治現象を取り込むうえにおいて、人生そのものの意義如何という哲学につなげる、本書はこうした視野を養うことができる一冊である。この本を訳し⁽²⁵⁾、かつわが国におけるラートブルフ研究を本格的に進めたのが野田である。その個人歴に触れるなら、多感な若き日、彼は人生観に煩悶の日々を送った。そんな時、偶たま三谷隆正著「アウグスチヌス」⁽²⁶⁾を読んで感銘の「一入強かった」⁽²⁷⁾経験をしたことがきっかけとなって、キリスト教に近づいた。その結果分かったことを、彼は次の様に記す。

真正の学問精神を生かすためには苦悩を最後まで背負い抜くことを可能にする道以外にはなく、それはこの学問にとって絶対超越的である面から苦悩の絶対肯定が来なければならぬと思います。この超越的絶対者の承認を信ずることが宗教に外なりません。その意味で宗教は苦悩の解決ではなくして、苦悩をむしろ喜んで背負い抜く条件だといえると思います。⁽²⁸⁾

やがて書齋の人となった彼はラートブルフに出会い、もうひとつの悩み、つまり学問上の立場性についてその苦しみをクリアーする、彼なりにひとつの解答を得た。そこから、キリスト教に基礎を置く法哲学を体系化する研究の途に岐け入った。

ヨーロッパではキリスト教がその二千年の歴史を通じて、いかに思想の革命に根本的な原動力となってきたかを（我われは、引用者）充分に理解していない。…（ここで）著者は今こそ日本において宗教改革が成就されねばならぬと信ずるものであり、本書の基底にはこの精神が動いている。これは遂に学問の領域を超越する。⁽²⁹⁾

ここで「本書」とことわっているのは、主著となった法哲学研究のことであるが、彼は又、それとは別に評論集「内村鑑三とラートブルフ」

(1986年刊)を世に問い、宗教と法律の関係を根本から考える作業も行っている。そこでは、法の論理の外にあるのが「信仰でありまして、(それは)決して証明しうる理論ではない」。⁽³⁰⁾ 両者は峻別すべき関係にあり⁽³¹⁾、これを前提にして法哲学研究は価値の相対性が重んじられなければならない。しかし、同じキリスト教の立場といっても、カトリックとは異なるもので、カトリック的自然法を批判しながら、彼は歴史主義的な立場に立って法理念の在り様を問う。そして恒久、不変な実定法の存在に対して深い疑いの眼を向けた。とりわけ、R. シュタムラーが説く意味での「内容の変化」までとり入れた自然法の範疇化には懐疑的で、それは田中耕太郎の主張するトマス主義的立場を批判する、そのもとになっている。このことは丸山から見ると、野田、田中という身近かな法哲学者のなかに相い反する方向と実績を見て、改めて立場性(イデオロギー性)の違いを考える格好の事例をみることができた。そんな時、丸山が「ラートブルフの『社会主義の文化理論』を読んで、ハタと膝を打ったこと」⁽³²⁾は、一度や二度ではなかったといい、その特徴を指して「資本主義的階級分化の頹廃を色々と述べている中に、精神文化の無差別的享受性ということを現代の特徴として論じ、社会主義はそうした「頹廃」とは異なる文化的基礎が育つ筈であるという信念に注目、ひるがえって、何よりも「流行を追っては呑みこんで行き、その結果は完全な無良心に陥っている」⁽³³⁾現代文明を批判する。それは「裏をかえせば救いのないニヒリズム」に陥る状況との対峙を迫ることになる。このように、端的な形で資本主義の「病理」性と社会主義の「健全」さを主張していることは、それが時代的な制約を深く刻印されていることについて、今日の我われは容易に気づく。後世、ソヴィエトの崩壊や、中国の改革・開放後の国家資本主義を知っている我われにとって、その楽観的な歴史認識には問題を感じざるを得ないが、当時は、まさにこうした将来予測が不思議ではない学問的、国際的環境下にあった。だから、このことを脇に

置いてもなお、政治と宗教の関係を問題にするうえで、野田の主張はひとつの解答となり得た。

ローザ（ルクセンブルク、引用者）はマルキストですから、すくなくとも意識的な立場としては無神論です。それを承知のうえで、わざとラートブルフがローザを引用して、この精神こそ宗教であるといい、さらにそれにつづけて、「神」とか「彼岸」（Jenseits）というのは、宗教ではなくて神学だ。しかも und nicht einmal gute Theologie といって、この章を結んでおります。神とか彼岸とかいうのは神学なのだ。しかも、しばしばあまり結構とはいえない神学である、という結びです。その個所を私は挑発的に野田君に示して、ラートブルフはこういっているぞと野田君と論戦するつもりで言ったのです。そうしたら、野田さんはまったく反論せずに、ラートブルフの言っている通りだ、というのです。私はあまりすなおに野田君が肯定したので、ちょっと拍子抜けした記憶があります。⁽³⁴⁾

付言すれば1960年、日米安保条約の改訂に際して国内を席捲した騒擾に、野田も丸山と同様、岸内閣がとる政策には反対の論陣を張った。しかし、その特徴は自身がプロテスタントであることを前面に押し出したもので、「この狂気を癒すものは誰か、私は今日ほどキリスト者が強い責任をもってこの問いに取り組まなければならない」⁽³⁵⁾ ときはないと主張、キリスト教信仰と政治的な判断を直接結びつける論理を展開した。だが、これは野田の持論にあったはずの、政治と宗教は峻別すべきだという考えからすれば、一面において矛盾した態度であることに、はたして自身はどこまで気づいていたか。

7) 住谷一彦, またはキリスト者平和の会

住谷一彦は京都, 同志社に長く勤めた経済史家, 住谷悦治を父とし, 熱心なメソジスト派の信徒を母とした, いわゆるクリスチャン・ホームに育った。自身も京都時代には下賀茂教会の会員として信徒生活を続けたが, その後上京, 東京大学文学部に入学した。時代は学徒出陣と重なったため, まもなく応召, 戦局が厳しくなっていくさなか, 自身は遂に特攻隊を志願するところまで追いつめられる。この時, キリスト教徒としての立場から, 戦争悪の問題が宗教的実存の問いかけと重なって, 深く悩まなければならなかった。このことが戦後になって, 真剣に平和問題を考える重要な契機となった。しかし, 彼は「平和共存というか, そのような折り合いは付けられなかったように思いますね。最後まで, その関係をどういう風に自分の中で決着がつけられるか, ということを考えながら, 結局, 付けられないままに終わった」⁽³⁶⁾, その暗い青春を後年, 回顧している。戦後は復学, 東大 YMCA の寄宿舎に入寮, ここで三年間を過した。この間, 同宿していた木下順二, 森有正, 大塚久雄等と知り合い, 彼らから少なからず精神的な影響を受けることになる。

その頃, 私の寄宿していた本郷追分の東大基督教青年会には進駐軍に家を接収された大塚久雄先生御一家が一階に寄宿しておられ, 私は日常生活を通して親しくさせていただいていた。⁽³⁷⁾

法学部生ではなかったから, 丸山と出会うのはしばらく後のことになるが, この時の大塚との出会いが自身をヴェーバー研究に向かわせる重要なきっかけとなり, 同時に戦争体験はキリスト教徒としての立場から, 平和問題を考えるきっかけを与えた。当時のキリスト教界には戦時体験

の帰趨からして、この問題と対峙せざるを得ない、そういう空気が若者の間に拡がっており⁽³⁸⁾、久山康によれば、そうした「流れは多様ですが、その中で立場の明確なのは無教会の人々のもの、これは内村さんの伝統ですが、戦争中もそのため迫害を受けた人々があっただけに、地道だが、堅実なものです。それから赤岩（栄）さんの上原教会系統の人々、これは Kommunizmus の平和論と通じ合うもので…それから目立ったのはバルトの影響の強い人々の平和運動で、これは信濃町教会の井上良雄さんの真摯な努力はキリスト者の良心の表白のような尊敬を受けています。そして、これにフレンド派、FOR（友和会）の外人と日本人のグループ、カルヴィニズムの系統では渡辺信夫君の真剣な実践と理論的裏づけは注目されます」⁽³⁹⁾。住谷が丸山との対談（1965年5月）で、平和運動のあり方について縷々尋ねた頃、彼が主に関わっていたのは1950年代から展開、1964年、正式に設立した「日本キリスト者平和の会」とのつながりである。この団体は元もと1950年10月に開催した日本基督教団の第六回総会が「平和に関する決議」を行った折に、具体的な運動方針と綱領を発表したことから起ったものである。

1. われわれは教会においてのみならず、政治的、社会的、経済的領域においても主であるイエス・キリストにあって決断し、行動する。
2. われわれは世界平和の確立と社会矛盾の解決とに努力する。
3. われわれは現在においては平和的かつ民主的な日本国憲法を擁護し、軍備全廃のためにたたかう。

運動の中核を担ったのは、同教団信濃町教会の会員たちだが、なかでもバルト研究者、井上良雄のはたした役割は小さくなかった。こうした動きに、主として運動方針から反対、対立したのが赤岩を中心とする代々木上原教会の会員たちで、赤岩は聖俗一元論の主張を携え、「神の絶対的支配」が平和運動の根底をなすという立場から論争をいどんだ。

その議論はやがて住谷を渦中に引き込むことになり、周辺ではさまざまな形で議論が沸騰、冷戦下の東西陣営にはさまれた国際的環境において、わが国のキリスト者はどう関わるべきかという、それこそ国内の平和運動、反核運動の縮図ともいべき状況を呈するようになった。同じ頃、丸山もこれとは別途な形で、思索と見解の表明を行なっており、キリスト者の問題意識や動向は他人ごとではなかったように思われる。

或る一人の人物、クリスチャンが神を信じている。同時に、現在の社会は変革されなければならないとし、自分もその実践に参加して人類の解放に努めなければならない、と考えている。なぜならば、キリストの理想というものは実質的には社会主義の目指しているものと一致しているから。ところで、この人にマルクス主義はみずからの世界観としては無神論だと宣言する。彼はそこでマルクス主義者にもなれないし、社会主義運動でマルクス主義者と手をつなぐこともできない。こういう立場からは、マルクス主義を科学としては受け入れるが、世界観としては受け入れられないということが、実際には起り得る。⁽⁴⁰⁾

この政治と社会にまたがる基本問題について、座談会の席上、当時はマルクス主義の立場にいた林健太郎が、「マルクス主義者であれ、クリスチャンであれ、一つの共通目標が見つかったら、協力していくべきだというのは、いわば高い意味における戦術の問題」⁽⁴¹⁾ だと応えた。すると同席していた丸山はやおら「戦術の問題にするからかえって協力がむずかしくなるので、マルクス主義者がその主義の根底にある価値意識をはっきり出しさえすれば、それで喜んで参加してくるのではなからうか」と問い返した。そして、キリスト教徒の価値意識、マルクス主義者のそれとの間にある違いを互いに認め合ったうえで、両者の違いを「違い」としてはっきりさせる、そのうえで互いの立場を尊重しさえすれば、具体的な方法論議に進んでいくことができる筈だと主張した。当時はマ

ルクス主義者も、キリスト教徒も平和に関するイデオロギーの違いから相手を見ており、立場の違いを受け入れたうえで、双方が信頼し合うということは難しかった。丸山のいう「その」一步を踏み出すことができなかったのである。⁽⁴²⁾ だから、林のように原理問題にはあえて触れず、戦術上の方法論議で問題を済まそうとすることが起きてくる。キリスト教の立場からいうなら、次の様な歴史から学ばなければならないと丸山は言う。

キリスト教の出現が当面の問題にとっても、世界史的な意味をもつ所以は、それが、社会的乃至政治的平面に解消し尽されない人格の次元を人間に開示することによって、一方には「カイゼルのもの」の絶対化を永遠に拒否するとともに、他面、単なる現世からの逃避ではなく、むしろ此岸的な活動の一従ってまた、政治社会形成の内面的なエネルギーとして働いたことよって一権力と道徳の緊張がある程度、つねに再生産される結果となったからである。⁽⁴³⁾

キリスト教が世界史に登場して以来、権力と道徳の緊張関係を内包しながら、今日に至るまで実に長い間論じ続けてきた過去をふまえるなら、問題は政治、経済、社会の一般問題に関わるのであり、少なくともその問題化は継続していかなければならない。その緊張を林のように留保せず、可能な限り持続していくことが、今日において重要なテーマである。この点においていうなら、「宗教であろうと、無神論的教養であろうと、それが正統性の次元で争われる瞬間から、そこには単にイデオロギー内容の正統性だけではなくて一当事者が意識すると否とを問わず一判定権と判定手続きの問題が不可避的に提起されるのである。誰が『正しい』解釈についての最終的な判定権をもつのか、ある解釈が『異端』であることはどのような手続きによって判定されるのかという問題」⁽⁴⁴⁾ は二の次になる。だから、その誰が、どのようにして最終的決定権を持つのか

をはっきりさせてさえいれば、問題点も自ずから明らかになる。イデオロギー上の相違を踏まえた共存問題とは、互いに民主的雰囲気やを少しでも伸長すること、少なくともこれ以上縮小しないことを望むなら、いかなる勢力に属し、いかなる立場にあるかにこだわらず、相手の恐怖心を挑発したり、不安をかりたてるような言動は極力自制する、それが「さし当たっての緊要事である」。⁽⁴⁵⁾ ここから、運動の展望は開ける。このように考えに立って丸山は「三たび平和について」を書き、現下においてとるべきわが国の外交方針は「中立」でなければならないと縷々説いた。従って、「一般的な根拠から必然的に流出するような原理的態度」を要請したり、「時々の客観情勢に左右されるような便宜的政策の問題」⁽⁴⁶⁾ にしてはならない。なによりも、わずか数年前までさんざん経験してきた戦争の惨禍を再び繰り返さないために、つまり「祖国の痛ましい経験に照しても、神の義と同視された価値のために」⁽⁴⁷⁾、我われはどれほどの不幸を呼び寄せることになったか、このことこそ、全国民が実体験を通じて肝に銘じたことではなかったのか。⁽⁴⁸⁾ このようにして、神の義を戦争につなげた聖戦論のもつ誤謬を指摘した。ところで一方、平和共存論としては同じ主張をもって住谷が参加した第二回全世界キリスト者平和会議（開催地はチェコのプラハ）における討議内容と、平和問題談話会における丸山の見解の間には共通性のあることに注目したい。勿論、立論根拠はキリスト教徒ではない丸山と全ての点で一致しているわけではない。また、冷戦下の東西イデオロギーの対立状況にどう向かい合うべきかという、そのイシューの捉え方にも異なるものはあった。それを、住谷は次の様に述べる。

神学的認識のレベルで政治問題に対する一時的な評価を行なうスタイルをとっていたのに対して、われわれのアジアで緊張を惹き起こす根源にアメリカの極東政策があるという現状分析から、具体的に論をすすめるという、いわば社会科学

的な認識のレベルで問題を提起したところに根本的な争点が生じた。⁽⁴⁹⁾

こうした現状認識を踏まえ、1965年5月、住谷との対談で丸山はひとつの提言を行っている。「キリスト者というものは…自分の領域の政治的な価値体系というものにベッタリになることを避けなければいけない…それでなければ存在理由がない」。⁽⁵⁰⁾ キリスト者が担うべき平和運動の緊張関係には、他にはない独自の性格が含まれている。それは、「平和のための闘争というものは、そういう闘争に対する闘争」という、いわば二重の闘争の性格をもっているということである。だから、運動の担い手としてのキリスト者は一層アクティブでなければならない。つまり、「平和の敵と戦わなければいけないというばかりになっちゃうと、およそ政治的なもののなかにある悪というかな、そういうものに盲目になるという心配があります」。⁽⁵¹⁾ ここからみれば、キリスト者による闘いとは「闘争に対する二重野党性…をいつも意識して、(それを)最後までもち続けなきゃいけない」。丸山は、運動の担い手は常に原罪的な意識に目覚めている必要があると指摘している。つまり、場合によっては「味方の悪を指摘しなければいけない」勇気と緊張感を持つべきだということである。

それぞれ自分の認識と評価に従って、対立しちゃう…けれども、その中でそういう平和運動の論理に対する意識を失ってしまったら困る…日本で特に致命的なのは、その感覚ですよ。つまり、逆にいうと政治が宗教化してくる。宗教がないというか、あるいはだらしがないからでもありますけれども、つまり、いつのまにか党派性自身が窮極的なものになっちゃう。⁽⁵²⁾

丸山によれば「異教の十字軍撲滅と汝の敵を愛せよという両面、人間の原罪と人間の尊厳の両面」というような、本来的に矛盾する思想を同時

に内包している」⁽⁵³⁾ ことを自覚することが必要だ。政治思想をふまえたうえで、キリスト教による運動を主張するなら、この点はしっかりと確認する必要がある。住谷はこうした指摘に、昨今の「神学を好むキリスト者一般に、いま丸山さんがおっしゃったような配慮」⁽⁵⁴⁾ は是非とも考えてもらわなければならないと受けとめた。

キリスト者の運動である以上、やはり原理的なところでのつながりがあるはずで…必ずしも神学と直結した形でない、しかし、キリスト者としての「原理的なもの」はある。⁽⁵⁵⁾

後になって、彼は井上と丸山の間には、運動の基本的な考え方に共通点のあることは認めつつも、同時にその表現が異り、それぞれの個性や認識の幅に違いのあることも気づかざるを得なかった。井上の主張によれば、「終りの日における有様がどのようなものかは『いまだ』私たちの眼には隠されている。そうして『すでに』と『いまだ』の間の“時の間”に挟まれた存在であるというのです。『いまだ』の方向に逸脱すると、この世は限りなく世俗の世と同じになり…『すでに』の方に逸脱するとパシフィズムになり、この世は『いまだ』神の国ではない事実がすっかり忘却されてしまいます。この『すでに』と『いまだ』の間に生じる鋭い緊張に耐えつつ、両方に目くばりして生きる者として平和運動にコミットすること」⁽⁵⁶⁾ が、論理と行動の中心にならなければいけない。ただ、住谷としては井上のこの論旨には納得できない点もあり、そこで丸山に問う。信仰的な決断を促す媒介的な役割を果すものとして、「井上さんは社会科学的認識である必要はない」⁽⁵⁷⁾ と述べていることについてどう思うか、と。丸山によればこれこそ「イデオロギーの問題だな、ぼくに言わせれば」。住谷君、それはイデオロギーと理論（社会科学）を混同した考えではないか、そして、これこそが「神学を好むキリスト者

の陥穽ではないか」と応えた。それは信仰者の立場からして、どうしても避けなければならない、しかし受容することのできない隘路だと言うのなら、せめてそこに「あぐらをかいておっいていいのか」⁽⁵⁸⁾ という自問自答をしてほしいという。

むすびとして ー普遍の意味を求めて

1. アイデアの存在について

わたしはあなた（鶴見俊輔、引用者）の日常感覚は信用しないんだ。あなたの感覚は、ひじょうに一般の日本人から浮いている。育った生活環境から言ってもわたしのほうがはるかにドロドロした「前近代的」なものです。⁽⁵⁹⁾

かつて吉本隆明は、丸山思想に欠けているものとして、近代以前の、庶民が営々として受け継いできたドロドロした（土着的な）世界がみられないと評した。丸山がこの批判に直接応えることはなかったが、関連してお前はヨーロッパの過去を理念化し、それを普遍化していると言われるなら、「わたしは、まったくそのとおりに言うほかない」と語っている。それと同時に、ドロドロとした、特殊、個別的で混沌、混合、野合したものを抱え込んでいる点において、誰もがそうであるように、自分にもそれはあると言う。しかし、ヨーロッパ文明が生み、長年かけて育ててきた「人類普遍の遺産」を自らの理念型のなかにとり込んでいることについては、はっきりとそれを肯定する。この点において、丸山は一義的に論点を定めようとした人物ではない。にもかかわらず、吉本や安丸良夫、色川大吉等は丸山の思想的特徴を指して、ここに一義的に過ぎる思想評価を与えている。この点は笹倉秀夫の指摘する、アンティノ

ミーの狭間に立つイメージのほうが、当を得たとらえ方であると我われは見る。これまで、その思索的な努力の跡を追ってきた結果、数かずのアンティノミーによる緊張を己れに強いる動機、ないし原因は、丸山その人の内面世界に深く根ざしていたことに思い至る時、笹倉が「緊張と均衡」⁽⁶⁰⁾の間を揺れ動く丸山を想像した所以には、「複数のモメント、極に対する認識を相互反発と相互補足（相互の斥力と引力）から成る不断の緊張関係に自分を置く」⁽⁶¹⁾姿が見てとれる。その合い間（かどうか）に、丸山が遺した会話、文章は多分に皮相、諧謔の世界がはさまっており、しばしダベリの世界に遊んでは、さまざまな角度から複合的に論点を浮び上らせようとした。例えば、福沢諭吉のいう「アマノジャク精神」になぞらえたり、自身を韜晦することを好んだり、理窟から言えば「左のなかに、同時に右の契機を見る、右のなかに同時に左の契機を見る」⁽⁶²⁾思考訓練を己れに課し、それらをまとめて複眼的思考と呼んだりしている。笹倉によれば、これは「どの立場にもコミットせぬ傍観者の精神ではなく、遂にいずれの立場とも内面的にかかわり、その問題提起を内面的に深く受けとめようとする」⁽⁶³⁾ダイナミズムを秘めた姿になっているというが、自身は加えて、これをアマノジャク・プラス・サムシングと呼び変え、別のこだわりもみせた。

私の体質のなかにあったのは、きのう言ったことと無関係に急に変わったとは言いたくないという気持ち（がある）。⁽⁶⁴⁾

その保守的、複眼的な視点についてはこうも言う。「僕の主観的な意識としては、しょっちゅう後を振り返っては前に進みたい」⁽⁶⁵⁾ 思いが付随しており、ただわけもなく、あるいはズルズルとした「変異はしたくない」。こうしたサムシングの在り様について、藤田省三はその歴史認識につなげて、次の様な指摘をしている。

日本の近代の人間が大体過去の事実に緊縛されていて、状況から自由を持ち合
わせていない点を批判しながら、古い事実のなかに新しい意味を発見するのが、
歴史の方法であるというふうに考えていることは、経験における内面的消化力の
重視の現われだ。⁽⁶⁶⁾

この「内面的消化力」に関わらせていえば、丸山が終始こだわったの
は、思想の評価は、成熟過程を深く組み込むべきだということ（「思想史
の考え方について」集、第9巻を参照）。なぜなら、本来の思想は地道に「発
酵させる以外に、本当のものは出てきませんからね」。⁽⁶⁷⁾ だが、そのプ
ロセスだけに注目していくと、今度は素朴な体験主義に陥る危険がある。
結果として、実感信仰⁽⁶⁸⁾ に近づいて、パトスの世界に沈淪することが
起る。そこで丸山が注視するもうひとつの視点が、超越指向から目を転
じ、普遍性を認識のなかにとり込む発想である。ここに至って「初めて、
学問を政治や権力や宗教から完全に独立させ、独立アカデミズムを実現
し得」⁽⁶⁹⁾るのである。

いかなる政治的イデオロギーにせよ、政治的=社会的諸勢力にせよ、内在的、
先天的に絶対真理を容認せず、その具体的な政治的状况における、具体的な役割
によって、是非の判断を下すのだ。僕はいかなるイデオロギーにせよ、そのドグ
マ化の傾向に対しては、ほとんど体質的にプロテストする。⁽⁷⁰⁾ (傍点、引用者)

丸山にとってイデオロギーはあくまでも相対的なものであり、それを
アイデア視する、つまり教義（ドグマ）にみたてることには、対象が何で
あれ、自分としては判断停止（沈黙）をもって応えざるを得ない。イデ
アはあくまでも哲学的理念、宗教的実存の世界において成立するもので、
言葉を代えていえば、その問いと応えは「究極には『棺を蔽うて定まる』
問題」である。⁽⁷¹⁾

2. 普遍的なるものとは

丸山は、1964年7月、「普遍の意識欠く日本の思想」のなかで、これは日本人にとって切り離しがたく、根深い思想的な特徴だという。⁽⁷²⁾「あれだけ西洋の学問を輸入しながら・・・普遍という観念は少なくとも伝統的には日本の外にあるものをさし、我々にとって普遍的なもの、具体的には世界や国際は日本の外にある」⁽⁷³⁾と考えるのが通常反応である。本来、文化の基層には世界中いずこにおいてもこれがある、内在化している筈であるのに、日本人はこれまでついで、こうしたことに気づこうとしなかった。だから、西欧における「普遍論争」は起きようがなく、明治以後の近代化の過程を見てもそうしたことへの自覚的関心は極めて薄かった。しかし、それは全く無かったのかといえ、そうでもない。同じ1964年の講義で「儒教の規範主義には特殊的、具体的な人間相互関係、または人間と自然との関係を越えた普遍的、客観的な理念が含まれている」⁽⁷⁴⁾ことに注意を促している。そして、このプロセスは外国からの輸入であるというのが丸山の解釈である。文脈としては、次の様な表現になる。

明治の近代化は、外からの普遍主義の輸入と“原型”の集团的功利主義および行動主義を結びつけ、そのエネルギーによって儒教的な、身分制的な plural〔複数の〕 particularism を、一つの天皇制国家の particularism に統合した過程である。⁽⁷⁵⁾

丸山の考えには、たいいていの場合賛意を示した武田清子も、この点では、スムーズな理解を与えようとはしなかった。つまり、「内発的思考様式、価値意識には超越的なるもの、普遍的なるものを志向する要素が

稀薄だということは首肯できることである。しかし、それが全く内在していないと果して断定できるだろうか⁽⁷⁶⁾、と。武田は普遍的なるものについて、その内発的な可能性を重視している。丸山門下の神島二郎もこの点は武田と同様、丸山は普遍的なるものと外発的なものを結びつけ過ぎているのではないかと疑義を呈した。つまり、「普遍と抽象の学問が西欧の伝統であることを思えば、かれの学問はいちぢるしく西欧的⁽⁷⁷⁾」になってしまい、普遍概念の西欧伝来説には留意を求めた。しかし、我われの見るところ、丸山はこの「西欧伝来」を無条件に導入したわけではない、このことに目を止めておきたい。丸山の発言は、文化多元論をベースにしたpluralismをここにはさんで読み込まなければならない。

他の文化に普遍性がないというんじゃないんですよ。ただ、私の思想のなかにはヨーロッパ文化の抽象化があるということを承認します。私は、それは人類普遍の遺産だと思います。⁽⁷⁸⁾ (傍点、引用者)

そして、たいていの日本人はヨーロッパの精神文化が、歴史的に長い時を経てようやく到達した普遍的なるものを、きちんと評価し、取り入れることをしてこなかった。それは文化のなかの固有性、特殊性を重んじ過ぎたためである。にもかかわらず、この点において、丸山を誤解する見解は常に跡を絶たない。例えば近年、森本あんりは、普遍意識が登場しない丸山の主張は、文化の欠如理論になっているという。丸山がボジとして映した場面を森本はネガとして受け止め、「彼(丸山)はやはり『欠如論』者であった⁽⁷⁹⁾」と断定する。だとすると、丸山のいう次の様な発言はどう捉えたらよいのだろうか。すなわち「超越性と普遍性を区別すると、江戸時代でも天とか天道とかいうセンスがあるでしょう。あれはやはり経験的、感覚的実在を越えているという意味では、普遍性の感覚ですね」。⁽⁸⁰⁾ ここから分かることは、二者択一的に問題を捉えるの

でなく、いわばポジとネガを相対比較的に持つことが大切だということ。ただし、丸山は一方が著しく弱体な場合には、これがなかなか比較の対象になりにくい、だから、そういう実態があることも忘れてはならないと付言する。

見えない権威、それを無神論者は歴史の法則と呼び示すが、神と呼んでも何と呼んでもいい、そうしたものに従うことは、事実上の勝敗にかかわらずに、自分の方が正しいのだということで、さっき言った普遍的なものへのコミットとはそういうことです。それが日本では弱い。⁽⁸¹⁾

丸山の考える普遍性理解は西洋思想のなかから生まれ、育ったものであり、例えば人権概念にしたところでこの「普遍的人間性、人間というイメージがないと出てきません」。⁽⁸²⁾そして、ここには普遍宗教としてのキリスト教が深く関わっている。「キリスト教がキリスト教である限り、たんなる無常観や、即自的な性善説と質的に区別されるところの、悪の存在の積極性、したがってそれと不可分な自由意思の問題が、不可避免的に、深刻な思想的挑戦の意味を帯びてくる」(講義録、第7冊、p.141)。そして、どれほど「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」⁽⁸³⁾という。その場合、「僕の根本仮説には宗教がないから、レリジャスなものが、いろいろな領域であられる。レリジョンじゃない領域で」。⁽⁸⁴⁾神(絶対他者)の権威によって裏づけられた権利としての天賦人権論、あるいは抵抗権もそうした一例となり、「いかなる地上の俗権をもこえた価値の存在は、キリスト教でいえば神に対して自分がコミットしていることになる。『人に従わんよりは神に従え』という福音の言葉はそれなんです」。⁽⁸⁵⁾地上の権力を超えた絶対的普遍者が最終的な権威として存在することによって、人間どおし、民族どおしの間で拮抗、抵抗し合うこと

などは権利性をめぐって合理化される。この点からいえば、「主体性というものは外とぶつかり合うときの態度をいうわけで、たんなる内発性ではありません。だから、普遍的な真理を追求しないで出てくるものではない」⁽⁸⁶⁾ (傍点、引用者)。ところが遠山敦の解釈では、「問題は特定の宗教に対する信仰ではない」⁽⁸⁷⁾ ことがポイントだというふうに偏向されてしまう。普遍的な真理を追求するなかからこそ、「個性の窮極的価値という考え方に立って、政治、社会のもろもろの運動、制度を、それを目安にして批判してゆくことが『永久革命』なのです」⁽⁸⁸⁾ という思想的スタンスが提示されていることを忘れてはなるまい。だからこそ、「『普遍的なものへのコミット』は、それが『原理や人格へのいきいきとした強いアタッチメント』があって」⁽⁸⁹⁾ はじめて、「『自己を引き剥がし』、規範や原理への忠誠を尽そうとする内的な主体性が生まれる」のである。それが思想的成熟過程を経ることによって、やがて人権を内面から支える根拠となることができる。つまり、「普遍的な人間性、人間というイメージがないと出てきませんね。普遍が特殊の下にあり、特殊の基礎であるという考えがないと出てこない」(集、第16巻、p.59) わけで、「普遍的なものへのコミットだとか、人間は人間として生まれたことに価値があり」、それこそが丸山のいう「個性の究極的な価値」の淵源となる所以であるということ。

3. 普遍的な価値とは

鶴見俊輔にとっての丸山は、その膨大な「仕事が文献の世界に自己限定されているとは言え、言い表わされた理念にはじまって、言い表わされた理念に終ることへのうたがひ」⁽⁹⁰⁾ をどうしても払拭することができない。一方、丸山も鶴見には、その育った環境からいって、本人が主張するほど庶民的日常感覚を持っているとはどうしても思えない。互いに

尊敬し合う関係にはあったが、率直に相手に向って、お前はその言動が日常的な生活実践につながっていないではないかと言わんばかりに、この点においては双方が不満を抱いた。鶴見はそもそも「はじめに言葉ありき、というヨーロッパ（思想）の正統をうけつぐひとつの世界」⁽⁹¹⁾に身を置いている丸山が主張する普遍概念には、人間観に関わる根本的な問題性が含まれていると捉えた。次の様な丸山発言がここに触れている。

唯物論者と観念論者と話しあって、了解しあえるということを、どこまで信じられますか。この問題は人間性をどこまで信じるか、人間の理性の普遍性をどこまで信ずるかの問題だ。⁽⁹²⁾

考えてみれば、「私（丸山）のように体質的に普遍主義的志向の強い者」⁽⁹³⁾にとつてばかりでなく、誰についても言い得ることは、人は何等の意味で“普遍”と関わることなしに生きてはいけない存在である。このことはキリスト教徒から唯物論者に至るまで、広くあてはまる道理であると考えた。そして、「存在としてある人間だけにとどまらず、あるべき人間というもの」⁽⁹⁴⁾（傍点引用者）を想定する時、人はおしなべて、皆こうした道理の上に立っており、それは別名、「信念」と言い代えることもできると言う。

ほんとうの内から湧いて出た強さというものは、個人的な、また集団的な力関係を絶対化するものではなく、そうした力関係の根底に何か普遍的な規範が冥々の裡に作用しているという信念から生まれるのだと思う。⁽⁹⁵⁾

この普遍的な規範は、行為作用だけにとどまらず、それ自身が存在能力と深く関わっている以上、価値判断能力、すなわち価値を信ずる個人の能力を通して、各人各様にこう言わしめる。すなわち「自分の感覚を

超えたもの、それが理なんです。そういうものを信じることによって、つまり普遍的な法則性ですね、そういうものを認識すれば、自分の感覚を超えて環境を理解できる」。(96) だから、その理解が充分にあれば、実践に繋ぐことも可能だ。ただし、それはあくまでも可能性の問題としてである。そのあとのことは実践するか、しないかという主体的判断（決断）如何にかかってくる。それ以上のことについて尋ねられるなら、「自分を自分たらしめている窮極のものは、普遍的理性（だけ）とは言いきれないものがある。かといって、もちろんそれはエゴそれ自身ではない。その問題はいぜんとして解けないまま残されている」(97) と述べて、最終的な判断については留保の跡を残した。で、その内面世界をさぐっていくと、普遍的理性とも、エゴ（自我意識）ともちがう何ものかが存在することにおつかる。選択と決断のプロセスを招き寄せることによってこそ分かる、その「何ものか」について、間宮陽介は丸山の「信条」に触れる問題であるとしている。「信条というものは、個人のアイデンティティのなかに深く浸み入り、むしろ個人のアイデンティティを形成する中核となる」(98) もので、この信条にかかわる対象こそが「自分を一個の人間として立たせる支えともなる『何ものか』である。この『何ものか』こそが丸山のいう『忠誠』＝信条に他ならない」(99) と表現される。この点については、笹倉秀夫の場合さらに一步踏み込んだ解釈を示した。

これは、単なる普遍的価値にかかわる事柄でなく、その個人にとって絶対的なものにまで高まった価値や存在者と個人との関係から来る事柄である。…各人がこのような形で、或る絶対的価値、絶対的な存在者に直接結びつくことこそが…個人の個体的個性の自覚を産み出す。(100) (傍点、引用者)

このことは、丸山にとって「エゴを超えた何物かが、かえって自分を自分たらしめている」存在であること、すなわちマンハイムのいう存在

被拘束的な関係のもとに成り立つ状況と深く関連している。「普遍的なものへのコミットだとか、人間は人間として生まれたことに価値があり、…そうした個性の究極的価値という考えに立って」(集, 第16巻, p.60) いる。だから、理性だけでは最終的な拠り所とはなり得ない。さりとてそこを離れ、何か異次元の天空からやってくる超越的存在によって一挙に解き明かされるものでもない。丸山はここにギリギリの緊張感を持って、その対象把握の方途を模索した。そして、対象把握の努力を通じて、丸山は主体の側から「価値の担い手」としての人間像を描き出すこと、例えば「政治の場においても、量的に解消し得ぬ個としての尊厳を持つ」⁽¹⁰¹⁾ 存在としての人間に終生こだわり続けた。笹倉のような踏み込んだ解釈ではないが、さりとて人間理性の問題に集約してしまわない方途を読み込んだ住谷一彦は、この点を次の様に説明する。

何故バツ・オスティナートであるのか、その執拗な持続力は何処からくるのか、その問いへの先生の解は残されてしまったが、丸山先生の日本思想史に対する積年の研究は、このとき、その「普遍的意義と妥当性」を示す境位に至ったのではないだろうか。⁽¹⁰²⁾

4. 人格概念としての普遍

丸山が普遍的なるものに人格性を仮託して普遍者と呼ぶ、その本格的な立論のはしりは、前述したように「普遍の意識欠く日本の思想」(1964年7月)である。あるいは「そもそも絶対者への信仰は、現世的権威への通常の血縁・地縁的なつながりによる自然的な愛着感情とか、共同体、社会集団への自然的な所属意識をいったん遮断し、ご破算にして、いかなる地上的な規定性をも脱した、ただひとり人間として、絶対者と向

き合うところからはじめて出発する」(講義録, 第4冊, p.281)。そこでは「コスモポリタニズムの思想を通過しないと生まれない」⁽¹⁰³⁾ 他在が、外発的な人格として想定される。これは、確かに外来思想、宗教を介してわが国に紹介されたものである。しかし、わが国の伝統文化との間では葛藤や軋轢を経ずに普及したため、いわば「輸入概念として」扱われ、その後定着することはかなわなかった(既述)。その経緯について、丸山のまとめたところによると、「祖先信仰や精霊信仰は普遍者を知らない信仰で、たいてい世界信仰が入ってくるとつぶされてしまいます。日本ではつぶされないように、家族信仰の続きである皇室信仰に仏教のような世界宗教を従属させてしまった」⁽¹⁰⁴⁾ ところに原因があるという。従って、日本人は現在でも、人格概念としての普遍者を正面から受け入れることに強い抵抗感を示し、人格信仰を基盤とする仏教ですら、習俗としての祖先信仰や精霊信仰と混合し、その位置と役割を担っている。このことが宗教的権威と政治的権力を無原則に結び合わせ、しばしば政教一致現象を生じさせた原因である。つまり、「人に従わんよりは神に従え」という超越志向が空洞化してしまうのである。そして、論点を次の様なところに移していく。

日本とヨーロッパのちがいはそこにあると考えます。宗教、つまり聖なるものの独立が、人間に普遍性の意識を植えつける。そして、この見えない権威を信じないと、見える権威に対する根拠は生まれません。⁽¹⁰⁵⁾

外来宗教の受容史から分かるように、「いかなる絶対者を追求する普遍宗教も、人間の世間的な営為と交錯することによって、世間的な価値との通路の遮絶とか、さもなくば世俗への限界のない妥協という二律背反に直面」⁽¹⁰⁶⁾ することにならざるを得ない。この時、丸山が稀有な例として登場させたのは親鸞、道元、仁斎、徂徠、鑑三といった少数の思

思想家、宗教家で、彼らこそが「凡百の日本主義者よりもオリジナルな、つまり、たんなる外来思想の輸入紹介でない思想、学問」⁽¹⁰⁷⁾を生み出した人びとである。いずれも、普遍概念を主張のなかにとり込み、世間に普遍者の存在を提示し、根源的な意味で既存体制の根本を揺るがすような、すなわち、伝統的な価値観に根本的な転換を迫る思想の持ち主であった。この点において大方の思想は、「見えない普遍者によるコントロールをもたない、あるいはそれを失った『カイゼ尔的なもの』＝政治権力は、もしそれが無限膨張し、墮落すると、自己のなかに超越する原理をもたない」⁽¹⁰⁸⁾から、神のものとカイゼルのものが癒着し、同一視されると、「超越者どころか、普遍者の意識もうすれるから、日本の国体をこえた『道』がなくなり、普遍というものは、『そと』の地域のことか、でなければ哲学的な思弁でしかなくなる」。⁽¹⁰⁹⁾逆にいえば、我われが普遍者の存在に気づくためには、次の様な経験を踏むことが必須条件となる。

いわば時代の崩壊そのものを内面化し、自らの人格の崩壊として深めていくなかから「罪悪深重、煩惱熾盛」の「凡夫」としての痛切な自覚の上に、絶対「他力」の信仰に辿り着く。いわば下方への“没落”の道を徹底することによって再生し、普遍へと突き抜けていった。⁽¹¹⁰⁾

そうした試みの一例を挙げるなら、丸山の親鸞理解について、飯田泰三は比較宗教史的な視点から「いかにして Entzauberung (魔術の国からの解放) を達成して、方法的一貫性をもって自己の生活態度を統合してゆく Rationalisierung (合理化) の担い手を造り出していか、という課題」⁽¹¹¹⁾に、丸山はヨーロッパ史における宗教改革と類似、あるいはそこに匹敵する歴史的事実を尋ねようと試みた。このことは、別途近代化を戦後精神史として理解しようとする試みにもあてはめること

ができ、「『永遠者』や『普遍者』の概念をもたない『歴史主義』に対する批判こそ、丸山の『啓蒙』の意味であった」。⁽¹¹²⁾

追記

丸山をよく知る友人、アンドリュー・E・バーシィは、彼の死後、次の様な回想を書いている。「もし、キリスト教に実際に改宗していたとすれば、丸山は日本の知的伝統の多重世界（西欧と日本）の中に深く沈着し、しばしば苦悶を伴いつつも、堅固な、批判的な自己への位置づけを長期的に維持できたであろうか。私の見方は否定的である。丸山はキリスト教抜きの一種のプロテスタントだったのである。むろん、彼の宗教的信仰ならぬ理性的構想力は、まさにプロテスタントのものであった」(アリーナ、第18号、2015年11月、p.61)。

認識することと、決断することとの矛盾のなかに生きることが、私たち神でない人間の宿命であります。私たちが人間らしく生きることは、この宿命を積極的に引き受け、その結果の責任をとることだと思います(集、第8巻、p.309)。

丸山はキリスト教の影響を、自身の精神世界にとってきわめて多大であったことを認めながら、しかし再三言うように、キリスト教徒にはならなかった。時として信条告白は行ったが、信仰告白は行なわなかった。しかし、狭義の信仰ならぬ、広義の宗教的実存(キェルケゴール)の世界を持っていなかったのかといえば、それは充分にあったと考えたい。ラテン語の *existentia* (立ち現われる、出で立つ) という宗教的視角のもとに、自身を置くことに対してためらいはなかった。丸山の考える非合理で、偶有的な主体像は普遍への想いに仮託して、宗教的な世界の彼方にその身をおき、それを己が自身のものとしていた。

人間は意味のない世界に生きることはできないと先に述べたが、これを別のこ
とばでいえば、「宗教」のない世界で生きていくことはできないということである。
ここで「宗教」とは、特定の教義や「宗派」のことではない。世界に対する人間の
意味付与の最初の試みと、宗教の発生とは密接に関連している。いかなる人も、
社会も自然的事物の背後に潜む何か—神々、超人的能力、精霊—の観念をもっ
ている。そして、われわれが非日常的な出来事に遭遇したとき、超自然的な精霊
や神々からの働きかけとして、これを意味づけることによって、いったんは投げ
だされた環境との間に、再調整をはかるのである（講義録、第7冊、pp.51～52）。

あるいは、こうも言う。「主体性というのは外とぶつかりあうときの
態度をいうわけで、単なる内発性ではありません。だから、普遍的な真
理を追求しないでは出てくるものではない」（集、第16巻、p.67）。この時、
丸山の内面世界では明らかに宗教的実存の世界が広がっている。しかし、
座談会の席上では、自分はこれまでこうした「実存」をしっかりと学ん
でこなかった、このことへの反省を交えながら、これは「私の盲点です」
と語らざるを得なかった（続話文、第1巻）。それ自体は、どちらかとい
えば何げない、ふとした発言であるが、ここではからずも、彼は自らの
内面世界における問題性を浮き彫りにした。既述したことの繰り返しに
なるが、丸山が南原繁の人生態度から学んだことのひとつとして、「何
らか自分のよって立つ価値—もちろんその価値の存在的基盤はあるけれ
ども—、現存在を超えた目に見えない価値にコミットしないと、目に見
える存在に引きずられてしまう」（座談、第8巻、p.178）その何か、そも
そも人間存在の根底にはこれがある。戦時中の知識人の在り様を様々に
見てきたなかで、南原が「ほくに刻みつけた印象」とはまさにそれであっ
た。南原の行動をたどって分かる、超越的価値へのコミットメントとは、
「この世の忠誠と、超越的な絶対者への忠誠が矛盾、対立するとき、無
条件に後者が優位する。人にしたがわんよりは神に従うべきなり」（講

義録, 第4冊, p.100)。そして、「信仰とは安心立命の『状態』ではなくて、千仞の谷間への顛落の危険を不断に冒しながら、ぎりぎりの小径を歩む実存的行動のプロセスなのだ。総じて人生とはそうしたものだ」(講義録, 第4冊, p.241)。ここで、丸山は自身の人生論のなかに、はからずも信仰を組み込んでいる。だから、戦時下にあつて反時代的態度を貫くことは、そうした個人の内面を押し量るまでもなく、「なにか目の前の現実を超越した価値にコミットしないと、本当に危機になったとき、自分を支えきれない」(座談, 第9巻, pp.200～201)と考えたのである。そして、ナチス支配下のドイツにおける例として、オットー・ヴェルスをとり上げ、その含意については既述したとおりで、講義録のなかで使っている表現でいえば、これは「帰依」である。

自然的、直接的な人間関係の絆を断たずには、経験を超えた絶対者への帰依(Hingabe)は生れない。遂に、超越的絶対者へのコミットメントなしには、そうした直接的、自然的人間関係への依存から解放された自律的個人は生れない(講義録, 第4冊, p.266)。

つまり、「帰依」(絶対依存)感覚と自律(自立)感覚は、対立し合う矛盾概念でなく、むしろ、自律を支えるものとして帰依は必要不可欠だという理解に立っている。人間的な欲望(欲求)を踏まえていえば、「絶対他力への帰依がここでは徹底している。あらゆる有限者の“おごり”の拒否、絶対他力への帰依が逆説的に能動性を生む」(前掲書, p.244)、そういう関係が成立することを丸山は是認している。そして、このことが戦前、戦後を通じて、さらには晩年に至るまで絶えず彼を強迫し、緊張を強いる根本的な人生窮極の課題として立ちはだかった。つまり、「ずっとぼくの頭からはなれなかった問題は、歴史をこえた何ものかへの帰依なしに、個人が『周囲』の動向に抗して立ちつづけられるだろう

か、ということ」(傍点, 引用者, 座談, 第7巻, p.257)。ただし, この帰依感覚を, 文字通りに受け止めると, 「この回想の言葉は, 丸山自身の信仰告白でもあろう」(荊部直「丸山眞男—リベラリストの肖像」, 岩波書店, 2006年, p.76)という解釈にも関わってくるが, 果してそう単線的, 直接的に理解してよいものかどうか。というか, むしろ杉山光信が言うように, 「具体的な場面での丸山の発言におけるスタンスや問題設定ではなくて, それらの背後にあってつねに導いている丸山眞男の思考様式なのである」(杉山光信「書評, 笹倉秀夫『丸山眞男論ノート』」)という一面も同時にあったに違いない。単純な信仰告白と見るのではなく, 価値へのコミットメントが深まると, この価値は超越者のそれへと次第に昇華し, 同時にその価値が下降して, 今度は個人を選び, 導く関係にある, 杉山はそう述べているように思う。そしてここに, 宗教的な帰依とのつながりがでてくるのである。丸山はこのプロセスのなかにおいてこそ「帰依」を措定することも可能であると主張したいのではなからうか。この点, 遠山敦も帰依, 「これこそが, 丸山にとって最も基底的な問題であった」と強調しているが, こちらもどちらかといえば, 荊部の理解に近い。あるいは, 笹倉も若干そこに近い理解に立って, 丸山の帰依感覚を説明している箇所がある。我われが考えてきた, 丸山における宗教的実存のゆくえは, これらは二つの流れとなって, しかも重畳しながら, 生涯にわたり, 丸山の内面世界において, 強迫しつつ常に現存している。

この普遍的, 超越的価値は主体と化し, あるいは或る絶対的な主体の命じるところのものとなり, 関係は超越的他者, 絶対的な超越心と〈この私〉との関係, すなわち宗教的なもの(「帰依」)となる(笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」, みすず書房, 2003年, p.178)。

注

- (1) 井上良雄「キリスト教的リアリズム」(「戦後教会史と共に」, 新教出版社, 1995年, p.20)。
- (2) 井上良雄, 前掲書, p.18。
- (3) 集, 第4巻, p.151。
- (4) 丸山眞男手帖, 第52号, 2010年1月, p.33。
- (5) 丸山眞男手帖, 第41号, 2007年4月, p.60。
- (6) 前掲書, p.65。
- (7) 加藤周一「現代ヨーロッパの精神」, 岩波書店, 1959年, p.191。
- (8) 加藤周一, 前掲書, p.182。
- (9) カール・バルト(森岡誠一他訳)「東と西の間にある教会」, 新教出版社, 1951年, p.107. 続けて, バルトは次の様に言う。「両方で互いに批判しあっているものは, やはり誤った信仰である。すなわち東の人々に我々の信仰は偽善と見え, 西の我々に, 彼らの信仰は悪魔的, 無神的と映る。確かに我々が双方の言い分を聴取するならば, キリスト者として, かしこにもここにも何か重要なことがあるのを, 一概に否定するわけにはいかないであろう」(同書, p.108)。
- (10) 「政治思想における西欧と日本」, 下, 東京大学出版会, 1961年を参照。
- (11) 続話文, 第2巻, p.12。
- (12) 京極純一「単独行の政治学」, 中央公論, 2000年12月, p.282。
- (13) 話文, 第2巻, p.310。
- (14) 前掲書, p.310。
- (15) 集, 第4巻, p.252。
- (16) 前掲書, p.367。
- (17) 同書, p.337。
- (18) 京極純一「丸山眞男先生の永逝」, 中央公論, 1996年10月, p.67。
- (19) 京極純一「政治文化のワンマン探検隊」, 中央公論, 2001年1月, p.240。
- (20) 中央公論, 1996年, 10月, p.67。

- (21) 中央公論, 2001年1月, p.240。
- (22) 中央公論, 1996年10月, p.67。
- (23) 集, 第7巻, p.29。
- (24) 集, 第16巻, p.303。
- (25) グスタフ・ラアトブルフ(野田良之訳)「社会主義の文化理論」, みすず書房, 1953年。
- (26) 三谷隆正「アウグスチヌス」, 三省堂, 1937年。
- (27) 南原繁他編「三谷隆正一人・思想・信仰」, 岩波書店, 1966年, p.259。
- (28) 座談, 第1巻, pp.64～65。
- (29) 野田良之「法における歴史と理念」, 東京大学出版会, 1951年, iii。
- (30) 野田良之「内村鑑三とラアトブルフ」, みすず書房, 1986年, p.113。
- (31) 丸山との座談のなかでは「マックス・ウェーバーに見るような求道者の精神というものは, わが国の学者にはほとんど見る事ができませんが, それは結局・・・拠り所がないために, 多かれ少なかれ現実を誤魔化す外ないからだと思えます」(座談, 第1巻, p.66)と述べている。
- (32) 集, 第3巻, p.340。
- (33) 前掲書, p.340。
- (34) 集, 第12巻, p.308。
- (35) 野田良之「アメリカの良識に訴える」, 世界, 1960年7月, p.67。
- (36) 比較家族史研究, 第26号, 2012年3月, p.26。
- (37) 住谷一彦「丸山先生と私」, 未来, 第361号, 1996年10月, p.12。
- (38) すなわち「キリスト教とか仏教とかでなく, 人間存在の根本問題を人間の連帯の問題として出している。しかも, それは政治の問題でもある」(集, 第9巻, p.137)。
- (39) 西谷啓治他「現代日本のキリスト教」, 創文社, 1961年, p.110。
- (40) 座談, 第1巻, p.131。
- (41) 前掲書, p.132。

- (42) そうした発想と態度を示した北森嘉蔵は、次のような論理を提示する。つまり、政治主義に対する非政治主義がキリスト教徒のとるべき態度だということである。「一応キリスト教の平和運動というのは、非政治的といっていると思うのですね。これは純粹に信仰から出る行動だと取っていいでしょうけれども、しかし、結果的には政治的になりますね。戦時中のいわゆる（日本基督教団の）幹部連中がやったことが、結果的にいうと政治化したのと同様で、協力するにしろ否定するにしろ、ともかく政治化するのは、もうこりごりだという直感がある」（西谷啓治他編、前掲書、pp.101～102）。
- (43) 集、第4巻、p.267。つまり、「権力が権威として現われる。価値基準が権威から分化しない」（丸山眞男「自己内対話」、みすず書房、1998年、p.29）。
- (44) 集、第9巻、p.166。
- (45) 集、第5巻、p.42。
- (46) 前掲書、p.35。
- (47) 同書、p.11。
- (48) 丸山眞男「自由について」、編集グループ〈SURE〉、2005年、p.60を参照。
- (49) 住谷一彦「東欧のキリスト者平和運動」、理想、1964年12月、p.59。
- (50) 座談、第5巻、p.82。
- (51) 前掲書、p.80。
- (52) 同書、p.81。
- (53) 同書、p.108。
- (54) 同書、p.105。
- (55) 同書、pp.70～71。
- (56) 座談、第5巻、月報、第2号、p.3。
- (57) 前掲書、p.73。
- (58) 同書、p.78。
- (59) 座談、第7巻、p.120。
- (60) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」、みすず書房、1988年、p.293。

- (61) 笹倉秀夫, 前掲書, p.173。
- (62) 集, 第7巻, pp.378 ~ 379。
- (63) 笹倉秀夫, 前掲書, p.324。
- (64) 座談, 第7巻, p.103。
- (65) 続話文, 第1巻, p.107。
- (66) 久野収他「戦後日本の思想」。勁草書房, 1966年, p.151。
- (67) 話文, 第1巻, p.483。
- (68) 「小生は『体験』をストレートに出したり, ふりまわすような日本的風土ナリシズムが大
きらいです」(丸山眞男手帖, 第42号, 2007年7月, p.61) というが, こうし
た心情は軍隊経験, 被爆経験を容易には語ろうとしなかった理由とも, おそら
く一面において関連している。
- (69) 久野収「わが友丸山眞男の生と死」, 週刊金曜日, 1996年9月13日, p.11。
- (70) 集, 第4巻, pp.332 ~ 333。
- (71) 丸山眞男「増補版現代政治の思想と行動」, 未来社, 1964年, p.573。
- (72) 「普遍の意識欠く日本の思想」(集, 第16巻,) を参照。
- (73) 前掲書, p.56。
- (74) 講義録, 第4冊, p.151。
- (75) 前掲書, p.293。
- (76) 武田清子編「日本文化のかくれた形」, 岩波書店, 1991年, p.161。
- (77) 神島二郎「近代日本の精神構造」, 岩波書店, 1961年, p.90。
- (78) 「語りつく戦後史, 普遍的原理の立場」, 思想の科学, 1967年5月, p.112。
- (79) 森本あんり「権威の蝕—正統の復権は可能か」, 小説トリッパー, 2016年6月,
p.319。
- (80) 座談, 第7巻, p.250。
- (81) 集, 第16巻, p.64。
- (82) 前掲書, p.59。そして, こうも言う。「超越的な世界宗教が出てくると, この
世における人間の営みを絶対的な立場から審判する。それに対して人間はどう

永劫の責任を負うか、ということが大きな関心事になる。・・・日本のようにそういう超越者の意識がうすいところでは、昔から出来事をみる目が歴史主義的だった」(座談、第7巻、p.254)。

- (83) 丸山眞男「自己内対話」, みすず書房, 1998年, p.44。同じ文脈ながら、丸山とは異なる視点から、この点に言及しているヤーコブ・タウベスによると「近代の国家論における重要概念はすべて、世俗化された神学的概念である。神学の概念が国家論に転用された—例えば全能の神〔der allgemächtige Gott〕が全能の立法者〔der omnipotente Gesetzgeber〕になった—といった歴史的発展によるだけでなく、概念の体系的構造においてもそうなのだ」(ヤーコブ・タウベス, 高橋哲哉他訳「パウロの政治神学」, 岩波書店, 2010年, p.138)。
- (84) 丸山眞男集, 別集, 第3巻, 岩波書店, 2015年, p.91。
- (85) 集, 第16巻, p.62。
- (86) 前掲書, p.67。
- (87) 遠山敦「丸山眞男—理念への信」, 講談社, 2010年, p.220。
- (88) 集, 第16巻, p.60。
- (89) 遠山敦, 前掲書, p.220。
- (90) 鶴見俊輔「状況の中の丸山眞男」, 図書, 1995年7月, p.14。
- (91) 鶴見俊輔, 前掲書, p.14。
- (92) 座談, 第1巻, p.126。
- (93) 座談, 第6巻, p.11。
- (94) 座談, 第1巻, p.126。
- (95) 座談, 第2巻, p.22。あるいは「真理なり美なりはどこまでも経験的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。そういう前提があつてこそ、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)。
- (96) 話文, 第2巻, p.274。
- (97) 座談, 第8巻, p.181。

- (98) 間宮陽介「丸山眞男を読む」, 岩波書店, 2014年, p.188。
- (99) 間宮陽介, 前掲書, p.190。
- (100) 笹倉秀夫「丸山眞男論ノート」, みすず書房, 1988年, p.122。
- (101) 笹倉秀夫, 前掲書, p.114。
- (102) 住谷一彦「丸山先生と私」, 未来, 第361号, 1996年10月, p.13。これよりやや広い視野から眺めると, 「普遍的な原理の世界と個別, 具体的な経験の世界という二つの世界を, とともに視座のなかに取り込んだ複眼的な思考の上に, 先生の知の領域は広い拡がりをもって成り立っていた」(松本三之介, 未来, 第361号, p.9) という指摘がここに関連する。
- (103) 集, 第16巻, p.59。
- (104) 前掲書, p.59。
- (105) 同書, p.64。
- (106) 講義録, 第6冊, p.280。
- (107) 前掲書, p.19。
- (108) 同書, p.129。
- (109) 座談, 第7巻, p.251。
- (110) 講義録, 第4冊, p.345。
- (111) 前掲書, p.337。
- (112) 三谷太一郎「思索の言葉」, 思想, 1998年6月, p.3。本田逸夫によると, 「丸山が南原の西欧『近代精神』, 『個人主義』とは反対に, 政治秩序の形成者としての『近代的』な個人の意義を強調してきたことである。それは, 丸山の内面においても, 啓蒙主義的な『理性』, 『道理』の追求, これに対する『信仰』の深化, という青年時代以来の実存的な思索とおそらく連らなっていた」(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.56)。あるいは, 福沢, 岡倉, 内村の三者に共通するもの, つまり「この三人の言論と行動には, あらゆる矛盾を貫いて執拗に響きつづけるある基調音があった。まさにその何ものかが, 彼等の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。本当に個性的な思想とはそういうものではないか。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」(集、第7巻、p.367)に相当する。