

研究ノート

知識人と「教養」（二）

——丸山眞男の教養思想——

西村 稔

目次

凡例

はしがき

第一章 知識人と政治

第一節 教養と戦争責任

(a) 学生と教養

(b) インテリとファシズム

第二節 心情倫理と教養主義

(a) 心情倫理

(b) 政治的倫理と個人倫理

(c) 二つの教養主義？

第三節 学問と知識人——二つの使命

(a) 精神的貴族主義

(b) アカデミズムとジャーナリズム、もしくは

「本店」と「夜店」

第二章

(c) 学者・知識人・市民

東西問題と教養主義

第一節 思想史と原型

(a) 内発性 (c) 発端——麻生書評 (j) 新たな出

発——「日本の思想」

(b) 天皇制の病理現象から「原型」へ (c) 普遍的

病理現象 (j) 内発性論批判

(c) 原型と心情倫理 (c) 原型突破の原理 (j) 思

想史と思想形成 (以上本号)

(以上六四巻一号)

第二章 東西問題と教養主義

戦後比較的早い時期に丸山は、学問の自律性を維持しつつ社会ないし民衆への裨益、あるいは社会や民衆との繋がりを志す《学問自身の社会的使命》という観念を保持しながらも、主として《知識人の社会的使命》という枠組において、学問と実践の世界を繋ごうとしたが、一九五〇年代後半ごろからジャーナリズム、時事論文、狭義の政治学などから身を引き、「本店」＝日本政治思想史の方へ大きく舵をきっていった。しかしそれは、丸山の学問的営為が「非政治的」、「非実践的」になっていったということの意味しない。それは、まさに「マルクスがヘルダリンを読む」という箴言に表現されており、したがってまた「教養」の「血肉化」と無関係ではないが、総じて丸山には、政治的価値判断・実践と距離を置いた認識が認識者の「思想」（「主体的なコミットメント」）を不可避免的に内蔵しているという意識が確固としてあり（前述第一章第三節(c)、それは学問的著作や講義において実際に生かされた。だが、《知識人の社会的使命》、あるいはその媒体としてのジャーナリズムから徐々に撤退してゆき「本店」＝学問に腰を据えて取り組もうとした丸山において、この《学問自身の社会的使命》がどのように果たされていったのかということを見るには、「学問」（認識）と「思想」（価値判断、実践的志向）の緊張関係を無視して、両者を短絡するような安易な解釈に陥ることを何としても回避しなければならぬ。丸山は「思想」をストレートに学問的認識に反映させず、様々な仕掛けによって「思想」を学問に組み込もうとし、まさ

にそれゆえに丸山の歴史認識が如何なる形で、また如何なる意味で「思想」に関わっていたのかということを明確にすることはかなり錯綜した作業とならざるを得ない。

ところで、先にも引用したように、丸山は「一九五〇年前後の平和問題」（一九七七年）において、「近代日本思想史は内村鑑三を除いては書けません」という過大とも見える評価を下しているが、その理由は、——戦中の知識人の「抵抗」に対する評価を知っている我々にとつては——意外なことに、内村の「心情倫理」にあつたのではない。それは、丸山によれば、単に内村がキリスト教徒というだけでなく「もつと広い意味で日本の近代、つまり日本とヨーロッパとの出会い」の問題の中で苦しんだ一人だということであつた。内村の場合、内面的な信仰の普及が問題であり、それが教会の伝統をもつヨーロッパと違って、日本ではきわめて困難であるということに苦しんだのだが、それを別にしても、「日本が異質の文明と接触した時の思想的な苦悶」「特別の信仰を持っていない鵬外とか漱石とか、そういう人がみんな苦しんだ問題」の中に内村も位置している、というのである（『話文集』①330頁）。

本章では、《学問自身の社会的使命》という視点を踏まえながら、この「日本とヨーロッパとの出会い」による苦悶あるいは葛藤という問題状況がすでに戦中の丸山によって強く意識されていたところから出発して、まずそこに含まれた「内発性」探求の展開を瞥見し、ついで「日本の思想（一九五七年）」で示された戦前の「病理現象」の認識と後の「原型」＝「士層」との連関を探るとともに、同じところに企図された新しい思想史

方法論の提起の位置「原型」および「心情倫理」との関係」を測定し、さらに大正教養主義の代表者である和辻哲郎の思想・学問を丸山がどのように評価し、また反撥し、受け継いだのかということ、方法論、イデオロギー、「古層」論の内容に即して跡づけることによって、明治以降の日本の思想にとって、したがってまた教養思想にとって重要な位置を占めていたと思われる「欧化問題」ないし「東西問題」をめぐる丸山のスタンスを明らかにしたい。

第一節 思想史と原型

(a) 内発性

(α) 発端——麻生書評

家永三郎から『日本思想史に於ける宗教的自然観の展開』(一九四四年二月刊行)¹⁾を恵与されたことに対する一九四四年(昭和一九年)三月六日付けの礼状の中で丸山はこう語っている(「書簡集」①9)。

「『前略』とくに小生の関心を惹きましたのは、最後の夏目漱石論で、かねがね漱石を思想史の対象とした労作が皆無なのをいぶかり且つ、嘆いて居りましたこととて、俗な言葉で申せば「待つてました」といふ感じがしました。未だサツと通読したゞけで、詳細な感想を申し上げる事も出来ませんが、漱石の創作態度、さらに突進んで彼の生き方を鵬外のそれとの対照に於いて解明されてゐる点、深き同感を禁じえません。

実は小生も日本思想の「欧化」過程への多年の関心からして、漱石と鵬外とを西欧的なものに対する対決の二つの型として取上げて見ようと志しながら、お恥かしい事にまだ一応の成果すら発表するに至つてゐないのです。(明治以後の思想がいかに、またいかなる方向で「欧化」されたのかの覚え書き的な私見は国家学会雑誌五十六卷十二号の麻生氏「近世日本哲学史」紹介の際に叙べて置きました。)[...]貴兄によつて打樹てられた指導標をたよりにボツ／＼この方面の勉強も進めて行きたいと考へ居ります。『下略』」

漱石と鵬外の「西欧的なものに対する対決」に丸山が何を見ようとしたのかということは、ここからはわからないが、それは、ここに挙がっている麻生義輝『近世日本哲学史』の書評(一九四二年)を見ればある程度まで明らかになる。

書評の冒頭で丸山は、現代から見た明治時代は、一方で「ヨーロッパ化」の時代、その反面としての歴史的「伝統的なもの」の埋没の時代と評価され、それゆゑ現代の悪しき現象の発祥地の烙印を押されるが、しかし他方では日本の世界的地位への躍進、それと関連した産業・技術・政治・教育等の「近代化」とも見られること、すなわち「現代日本を墮落させた「欧化」と「興隆させた「欧化」との二つの言説の矛盾を指摘したうえで、欧化が何よりも「物質・文明」(産業・技術・法律等の制度的・機構的側面)の受容であつたということを前提として、「精神的・文化」の欧化こそが日本の近代化の測定のバロメーターであり、麻生の研究がその探求に資するものだと位置づける。問題は、近代日本がいっさいのヨーロッパ精神を、「物質文明」を採

用するのと同じ様式で受け取ったというところにある。

「受取られたものは受取る主体の内面に立ち入って内部から主体を変容する力をもたずに、単に主体に対して外から付加されるにとどまる。内面に沈殿しているものは依然それと並んでいわば無関係に存続する。時あつてこの内面に潜むものが頭をもたげ、胴震いを一つすれば、付属物は忽ち振落されてしまうのである。」

さらに丸山は、カール・レーヴィットの二階建て論（「ヨーロッパのニヒリズム」〔思想〕一九四〇年一月掲載）が、まさにこの「伝統的『慣習的感覚とヨーロッパの学問との無媒介的並存』を指摘したものだ」と見て、そこから「我が国が真の意味に於てヨーロッパ精神と対決したことはいまだ嘗てない」とすらいえるのではないか」という大胆な推断を披瀝しつつ、この事実から「如何なる当為」が生まれるかは別問題だ、とさりげなく背後の実践的意図を洩らしている（『集』③180ff. 192f. 194f.）。

ここでは要するに、ヨーロッパ精神の表層的な——内面の変革を伴わない——輸入と、それゆえにこそ深層に沈殿して時に噴出してきて欧化を無に帰する「伝統的なもの」との交わることのない並存と矛盾を指摘するのであるが、おそらくこれが家永への手紙でいう、漱石と鷗外を「西欧的なもの」との「対決」という地平で見ようとする視角を意味していたものと思われる。

このような見方は、唐木順三が漱石や鷗外などの「修養の世代」に見た「東洋と西洋、日本と外国」との相違、あるいは日本の封建遺制と西洋近代との間隙を統一綜合しようとする「苦悩」（『現代史への試み』『全集』③180）を想起させる（上述のよ

うに丸山自身も戦後「近代日本の持っていた矛盾と懊悩を自らのものとして苦しんだ作家」として漱石を「教養」書として推奨していた。丸山はこの問題に關してまとめた漱石論や鷗外論を書くことなく終ったが、家永への書簡でその「指導標」を頼りに「この方面の勉強も進めて行きたい」とあつたように、丸山は書簡の前後から（あるいはそれまで）「多年」にわたつて日本の思想の「欧化」問題、もしくは——唐木に倣つていえば——「東西」問題に強い関心を抱いていた。それは具体的には、近代化を漱石のいう「内発的」なものとして見ようとする姿勢となつて現れた。

その第一歩はすでに論文「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」（一九四一年）によつて踏み出されていた。そこでは、「いはゆる開化思想が直接的な思想的系譜に於て『外来』のものであるにせよ、外のものが入り込みえたのは、既に在來の『内のもの』が外のものをさしたる障害なく迎へるだけに変質してゐたからにはかならない」として、徳川期の思想的展開過程のうちに、「維新後の『近代』思想の論理的脈を多々探り当て」ようとする姿勢を鮮明にしている（『集』③261／『日本政治思想史研究』（東大出版会、一九五二年 1952）。外来思想の受容の条件が一定程度整つていたという前提の下に、近代思想がすでに徳川時代にあつたこと（『江戸時代における近代意識の発達』（丸山先生を囲んで）（一九五五年『手帖』②22））を探り当てようというのであるが、これが文字通り「内発性」の探求であることは、後年の回顧で、戦争中に、幕藩体制のような磐石の体制であつても近代的思维を迎へ入れる準備ができていたとい

うことをいおうとしたと述べた際に、そのことを、「近代的思想の内発性」の探求と表現していることから明らかである。しかも、戦後についてもこう付け加えている。戦後の近代的思想「デモクラシー」万歳の風潮は戦争中に近代的思想「西洋思想を排撃したのを裏返しにしただけであり、日本の中からデモクラシーを生み出していくには、日本に微弱ながらあった「内発的なデモクラティックな要素」を育てていくことによって、我々自身が「自信」をつけなくてはならないというような状況であった、と(第四回大佛次郎賞(一九七七年)『語文集』③17)。あるいは、これも回想だが、一九四五年に三島文化協会主催の講義を行った当時のことについて、「確かに、日本に内発的な、デモクラシーの萌芽があったんだということを言いたいという気持ち」が、「占領軍から押しつけられたものじゃないという気持ち」が非常に強く、そうした萌芽が、「近代的思想」の論文にも書いたように、江戸時代にも明治にもあったと考えていたと語っている(聞き書き 庶民大学三島教室(一九八〇年)『語文集』④16)。

「近代的思想の内発性」「内発的なデモクラティックな要素」とは漱石を意識した言葉である。当の論文「近代的思想」(一九四六年)で丸山は、「漱石の所謂「内発的」な文化を持たぬ我が知識人たちが」がかつて単純な時間的進歩の観念から最新のファシズムに頭を下げ、戦後になると民主主義理念の勝利に戸惑っていることを指摘し、同時に「過去の日本に近代思想の自生的成長が全く見られなかった」とする見解がかえって「近代思想即西欧思想」というかつての安易な等式化に逆戻りする危険を指摘し、「儒学乃至国学思想の展開過程に於て隠微の裡に湧出し

つつある近代性の泉源を探り当てること」の重要性を説いていた(『集』③28)。

したがって、丸山は戦中から戦後に至るまで、江戸時代と明治時代における「近代思想」の存在、つまり思想の近代化の「内発的」契機を探り当てようとしたが、戦後の場合、そうした動機に加えて、戦前の裏返しとしての近代思想「西欧思想讃美の風潮に抗って——「反時代的」に(戦争と同時代)(一九五八年)『座談』③216)、あるいは「ほとんど本能的な反発というか、意地っ張りの根性」から(戦後知性の構図)(一九六四年)『座談』③230以下、旧制第一高等学校における政治学講義草稿(一九四七年)『丸山眞男記念比較思想研究センター報告』②25)——、「やがて哲学者たちは又もやその「民主主義理念の勝利の」「歴史的必然性」について喧しく囁き始めるだろう」が、「こうしたたぐいの「歴史哲学」によって嘗て歴史が前進したためしはない」(『集』③25)として、デモクラシーの「内面化」による定着を企図し、それを通じてデモクラシーに対する日本人の「自信」を鼓舞しようとした。だから、一九六六年になっても丸山は、権力のレベルで見ると、敗戦による変革の方が明治維新よりも「外からの強制」の性格が強けれども、変革の思想内容からすれば逆に、「内部にすであつた要素」が解放されたという側面が維新時よりも大きいと主張して、権力レベルの問題を日本国民一般に拡大するような「押しつけ憲法論」に対抗しようとした(『座談』③29)。「内発的」の語こそ使わないが、論拠は敗戦直後と変らない。要するに、「内発性」の意識のないところに、戦前の国体擁護を裏返しにしただけの大勢順応的な民主主

義万歳という安易な態度、あるいは「環境への順応」からくる「危なっかしいデモクラシー」、「仕方がない」デモクラシー」（日本人の政治意識）（一九四八年）『集』（338頁）が幅をきかせ、「デモクラシーが至上命令として經典化される危険」（戦争と同時代）（一九五八年）『座』（236頁）が生じ、逆にいえば「内発性」探求とそれに基づく「自信」こそがそうした態度を克服して、民主主義の内面化を推し進めることを可能にする、というのである。

「内発的」という言葉は漱石が「現代日本の開化」と題する講演（一九一一年）の中で用いたものであり、人口に膾炙しているが、念のため、要約しておこう。

西洋の開化が「内発的」であるのに対して、日本の開化は「外発的」である。日本はおおむね比較的「内発的の開化」で進んできたが、維新以来事態は一変し、急に「自己本位」の能力を失い、外から無理にいう通りにしなければならなくなった。それは西洋の開化が日本よりも数十倍進んでいるからにはかならない。その結果、日本人は、新しい波が到来したためにゆっくり考える暇もなく、古い波を「未練」もなく棄てなければならなくなり、そのために「空虚の感」、「不満」、「不安の念」を抱かずにはおれなくなった。しかも社交に示されるように、以前の風俗を急に変えるわけにはいかず、ただ「器械的に西洋の礼式杯」を覚えるしかない。要するに、現代日本の開化は「皮相上滑りの開化」であるが、それはやむを得ないことであり、「涙を吞んで上滑りに滑って行かなければならない。」もちろん、上滑りでなく、西洋と同じ発展の自然の順序をたどって内発的に

進むことも不可能ではないが、そうするとそのスピードは西洋の倍以上上がり、神経衰弱に陥らざるを得なくなる。結局、日本人は「言語道断の窮状」にあり、そこからすれば日本の将来は「悲観」せざるを得ない（『全集』44頁、45頁）。

この漱石のいう「皮相上滑りの開化」が——麻生書評のヨーロッパ精神の表層の受容というコンセプトを媒介として——、あのファシズムに対する知識人の脆弱性を指摘した（「お化粧的なヨーロッパ的教養」という規定に繋がっていたことは見まがうべくもない。もちろん、「近代的思维の内発性」という観点がただちに「教養主義的インテリ」という問題意識を生み出したとはいえない。しかし、「お化粧的なヨーロッパ的教養」しかもたない「教養主義的インテリ」は西欧ばかりに目を奪われた、「内発的」な文化を持たぬ我が知識人たち」でもあった。つまり、「お化粧的なヨーロッパ的教養」という規定は、直接にはインテリの脆弱性を顕にするための道具立てであったが、それは維新以来の「欧化」の質とも関わっていた。前述（第一章第一節(b)）のように、講演「思想と政治」（一九五七年）で丸山は、戦前の日本では「危険思想」を除いて「思想が実践に転化されなかった」として、危険思想以外の思想といえば、支配体制を支える思想ともっぱらアカデミックな、もしくは「アクセサリー」として、お化粧的な教養の意味しか持たなかった「ハイカラな思想」だけであったと論じたが、その際レーヴィットを引いて、二階を「アクセサリー思想の氾濫」、一階を「オーソドックスな思考のワクの画一性」と表現している（『集』（213頁）。二階の「アクセサリー思想」が精神的文化の表層の欧化であるこ

とは明白である。そこからすれば、麻生書評の枠組から生じた内発性の追究は、思想と実践(民主主義)との関わりを戦後世界に根づかせようとする志向をも含んでいた。

戦前の場合、内発性探求はもちろん民主主義万歳の風潮と無関係であり、やはり思想の「近代化」の推進が最大の眼目であった。そこからすれば、たとえば「福沢論吉の儒教批判」(一九四二年)にも、儒教の思惟方法を問題とし、その内在的發展を追跡することによって「日本近代化の自生的内発的な契機」を探ろうとする契機を見出すことができる(三谷太一郎「福沢論吉と丸山眞男」『手帖』③⑤⑥)。この論文自体は近代化の内発的契機の探求を主題としていないが、福澤の儒教批判は、「近代的」思考による「前近代的」思考の批判を意味しており、その限りで明治時代における近代化の「内発的」契機の探求と視線が重なる。もしそう見るならば、他の戦中の福澤論も内発性探求と無関係ではないことになる。「福沢に於ける秩序と人間」(一九四三年)も、福澤に依拠して、近代国家の成立にとって必要な「個人の主体的自由」が日本の伝統的国民意識に欠如していることを指摘している(『集』③②③④)から、事実上、明治思想(福澤)における近代化の「内発性」の提示といつてよい。

ただ、後にみづから語ったところによれば、戦時中の丸山は、「徂徠学の延長」として福澤を考えていたのではなく、武士＝軍人、儒教＝国体論というイメージで福澤を「痛快、痛快という気持ち」で読むという「イデオロギー的な見方」をしており、「儒教批判」論文も同じ観点から書かれたが、他方で「福沢に於ける秩序と人間」の方は、「近代の超克」論を念頭に置いて、

「日本におけるヨーロッパ的なもの」は「実に他愛ないもの」であり、「胴震いすれば、落っこちゃんうんだ」というライト・モチーフに基づいていたという(「生きてきた道」(一九六五年)『語文集』続②③④)。「胴震い」とは麻生書評のことを指している。つまり、表層的欧化＝近代化批判である。麻生書評でも、明治時代の問題がすでに「アウフヘーベン」されたとして、「近代文化に対する近代化以前の立場からの反対」までも「近代」の弁証法的な止揚の努力」と誤解する危険性(『集』③①②)が意識されていた。

しかし、「近代の超克」批判は思考の近代化を目指す「内発性」探求とも重なっていた。「徂徠学」論文ほか二編をまとめた『日本政治思想史研究』(一九五二年「あとがき」で丸山は、「徂徠学」と「自然と作為」の執筆の「超学問的動機」が、近代の「超克」や「否定」の風潮の中で「明治維新の近代的側面、ひいては徳川社会における近代的要素の成熟」を描こうとしたと述べている(『集』③②③④)／『日本政治思想史研究』「あとがき」⑧)が、後の同書英語版序文(一九八三年)ではより詳しく、「近代の超克」論とそれを背後から支えている全体主義的な思潮に対して、第一に明治以後はまだ十分に「近代化」されていないこと、第二に徳川時代の思想の底流に近代への連続性を見出すことができることを論証しようという「純粹にアカデミックな関心を超えた動機」ないし「超合理的な衝動」があったと表現している(『集』③⑤⑥⑦)。この整理に従えば、同じく「近代の超克」批判が念頭にあったとしても、「福沢に於ける秩序と人間」のライト・モチーフは、近代的思考の「内発性」よりも「前近

代性」(伝統性)の指摘の方であった。¹¹⁾もつとも、「儒教批判」論文にも、数百年にわたる思维範型は封建社会が崩壊しても容易に拭い去ることができず、福澤は明治三〇年に至ってもなお「儒魂の不滅」を痛歎せねばならなかった」(『集』③41)という叙述があるから、伝統的思考の根強さを強調しようとするライト・モチーフの片鱗はうかがえるのだが、丸山の記憶では、そもその執筆の動機が違っていたのである。¹²⁾

直接の動機はともかく、戦前の麻生書評、「徂徠学」および「自然と作為」の二編、福澤論は、日本の近代化をめぐる、表層的欧化と深層的伝統との表裏をもった一つの思想構造を浮かび上がらせる機能をもっていたが、「内発性」探求は表層的欧化に対して、「前近代性」の指摘は深層的伝統に対してなされた挑戦であり、いずれも戦後まで持続した。

両者は必ずしも厳密に分離することはできないが、後者についてはたとえば「日本における自由意識の形成と特質」(一九四七年)で、「吾々は現在明治維新が果すべく果しえなかった、民主主義革命の完遂という課題の前にいま一度立たされている」という問題意識の下に、ジョン・ロックのいう「理性的自己決定としての自由」が明治維新の思想に欠けていたという指摘(『集』③154f, 159f, 161)となり、「自由民権運動史」(一九四八年)では、自由民権運動には「古い規範意識にかわる近代的な良心の自由というような、新しい規範意識はない」という評価(『集』③245)となつて現れている。他方、前者は、「陸羯南」(一九四七年)と「明治国家の思想」(一九四九年)における、明治二〇年代初頭の「進歩性と健康性」(『集』③93:「雑誌「日

本人」及び新聞「日本」のグループ」(一九四七年度講義)、「講義録」③186、「健康な進歩的精神」(『集』④96)を示そうとする筈となつて結実した。これは、福澤研究にいう「内の開放と外に対する独立とは一本の問題であり、個人主義と国家主義、国家主義と国際主義とは見事なバランスを得ていた」(「近代日本思想史における国家理性の問題」(一九四九年)『集』④24:「講義録」③144f)という見方を含めていうならば、「近代民族国家の勃興期において近代民族国家を支えるところの推進させるところのもつとも健康な精神としてのナシヨナリズム」(「近代的ナシヨナリストとしての福沢先生」(一九五〇年講演・速記稿)「丸山眞男記念比較思想研究センター報告」⑥②3、明治以降の日本の「ナシヨナリズム思想における進歩的なモメント」ないし「世界的共通性」(「現代政治の思想と行動第一部 追記および補注」(一九五六年)『集』⑥296)、「真の近代的ナシヨナリズム」、「健全なナシヨナリズム」(「戦後日本のナシヨナリズムの一般的考察」(一九五一年)『集』⑤119, 121)の(その後潰え去つた)萌芽を示そうとしたものである。明治国家には後の大正・昭和時代と違つたものがあり、「如何にそれが途中で本来の方向を歪曲したとしても、健康な進歩的精神というものがどこか失われずにいた」(「明治国家の思想」(一九四九年)『集』④96)というのも、このような萌芽に対する思い入れを語つたものである。

(8) 新たな出発——「日本の思想」

だが、一九五〇年代末以降、とりわけ「日本の思想」(一九五七年)を境にして、「内発性」の発想(あるいはそれと相即の、

表層的欧化と深層的伝統の構図)はある種の転機を迎えることになる。しかし、その経緯を明らかにすることは容易ではない。丸山の議論(つまり問題意識)はつねに多元方程式であり、しかも必ずしもその「解」が整然と示されているわけではなく、別の「解」とないまぜになっていることが多いからだ。丸山の思想には「体系」があったとはいえないが、しかし丸山はその時々には様々な問題を同時に論じようとして、犀利な頭脳と巧みな表現力を発揮したため、読者はどれか一つの「解」に振り回される恐れがある。この「迷宮」ともいえるべき構造から抜け出すにはアリアドネの糸が必要だが、あえて「目前の糸」でテクストに迫ってみることにしよう。

丸山はこの論考で、あらゆる時代の思想を関連づけ、「すべての思想的立場がそれとの関係で——否定を通じてでも——自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座・標・軸に当る思想的伝統」の日本における欠如を指摘し、その克服のために、思想のこれまでのあり方・批判様式・受けとり方を検討し、思想の「蓄積」と構造化を妨げてきた諸契機を見つけ出し、それを組上にのせることを通じて、いささかなりとも前進することができる(なぜなら、思想と思想の間に本当の対話なり対決が行われないような「伝統」の変革なしには、およそ思想の伝統化はのぞむべくもない)という展望を語った後に、この契機についてこう説明している(『集』⑦193f., 1964f.)。

しばしば、儒教や仏教、それらと習合した神道や江戸時代の国学などが「伝統思想」と呼ばれ、明治以降に流入した「ヨーロッパ思想」と対比される。この二つのジャンルを区別するの

はよいが、「伝統と非伝統」というカテゴリーで分かつのは問題だ。外来思想を摂取し、それが様々な形で我々の生活様式や意識の中に取り込まれ、文化に消しがい刻印を押したという点では、「ヨーロッパ産」の思想もすでに「伝統化」している。蓑田胸喜がW・ヴェントやA・ローゼンベルクを援用したように、如何なる国粹主義思想家も純粋に日本の語彙や範疇だけで所論を展開することができなかった。我々の思考や発想の様式は仏教的、儒教的、シャーマニズム的、西欧的な思想の断片によって構成されているが、それらは雑然と同居しているだけで、相互の関係や占めるべき位置が判然としない。その意味では、いわゆる「伝統」思想も、明治以後のヨーロッパ思想も本質的な違いは見出されない。この文脈での結論はこうである。

「さし当り注意したいことは、伝統思想が維新後いよいよ断片的性格をつよめ、諸々の新しい思想を内面から整序し、あるいは異質的な思想と断乎として対決するような原理として機能しなかったこと、まさにそこに、個々の思想内容とその占める位置の巨大な差異にもかかわらず、思想の摂取や外見的対決の仕方において「前近代」と「近代」とがえって連続する結果がうまれたという点である。」

丸山はここで西洋思想がすでに「伝統化」したといっているが、それはいうまでもなくカッコつきの伝統化にすぎない(cf. 『講義録』⑥17)。ここでは西洋思想は仏教、儒教等と同じ次元で並べられており、したがってそれらと同じく、「雑居」状態の一構成要素として存在しているだけである。これはあの表層的欧化の別表現ではないか。事実、このすぐ後で丸山は、「伝統思

想」は依然として我々の生活感情や意識の奥底に深く潜入しており、それがとりわけ危機的状况の中で突如として「思い出」¹³として噴出すると述べている(『集』⑦109f.)。西洋思想の伝統化は達成されたかに見えながら、「いわゆる伝統思想」が根を張っていて、突如として「思い出」されるというのは、——「人間がびっくりした時に長く使用しない国訛りが急に口から飛び出すような形でしばしば行われる」という比喩で語られるように——麻生書評の「胴震いをつすれば、付属物は忽ち振落されてしまう」ような「内面に沈殿しているもの」にほかならない。¹⁴つまり、西洋思想の表層の摂取と底流としての伝統思想の持続ということだ。これはまさに「思想における「伝統」と「欧化」」(『集』⑤220)の問題であり、戦中の丸山の問題意識からの連続性を示している。その点は、「伝統思想が「……」異質的な思想と断乎として対決するような原理として機能しなかった」という表現が麻生書評の「わが国が真の意味に於てヨーロッパ精神と対決したことはいまだ嘗てない」(あるいは逆に家永宛書簡の漱石・鷗外の「西欧的なものに對する対決」を鸚鵡返しにしたものであることからもうかがわれる。だが、もはや「近代の超克」論が正面敵ではない。¹⁵)

いまや丸山は、つねに新しいものに飛びつく習性(「新たなもののすばやい勝利」と、古き伝統が底層に流れていて突然「思い出」されること(「過去のズルズルな潜入・埋積」)(『集』④201)という新しい——しかし基本的に麻生書評を引き継いだ——枠組を提示し、それによって、外国の、とりわけ西洋の思想の、「外見的」にすぎない受容を可能にした(つまり「断乎と

した対決」を不可能にした)前近代と近代を貫く日本の思想構造、すなわち「外来」思想を含めてあらゆる思想を「伝統化」し得なかった思想構造(その現れが「精神的雑居性」であり、戦後とくに著しくなった「雑居的無秩序性」である(『集』④220))を示して見せた。このことはやはり多重的な意味をもち、多様な解釈を可能にするが、ひとまずここから(つまり基本的には戦前と平行した問題意識から)相変わらず「内発性」探求の要請が出てくるのかどうかということを確かめておこう。

一九六一年に「日本の思想」が他の論稿とともに「日本の思想」(岩波新書)として公刊された際の「あとがき」で丸山は、この本が大学卒業以来の学問的課題とその過程で刻印された思想的道程とともに、以後の「関心方向の新たな起点」となった部分を含んでいることを開陳する。「新たな起点」とは、論文「日本の思想」の前後のころより、従来の「政治学上の諸問題、とくに現状分析の領域」から政治思想史の領域に重心を移したこと(つまり「本店」への移動)と無関係ではないけれども、それ以上に「内面的な意味」があるとして、それを丸山は「日本・思想・伝統を生かす」という観点に即してこう説明する。

「超国家主義の論理と心理」以来のファシズム論・ナショナリズム論や政治状況に関するエッセイは、日本の精神構造や日本人の行動様式の「欠陥や病理の診断」という性格をもち(だかもっぱらそうでないことは論文「陸羯南」と「明治国家の思想」が示している)、戦争体験を経た一日本人としての「自己批判」¹⁶を根本的な動機とし、しかも戦前の「病理現象」を過去のものととして葬り去ろうとする動向に抵抗して執筆されたため

に、病理現象の構造的要因の思想史的探求に力点を置き、それが『日本の思想』にも引き継がれているが、しかしその結果「いわゆる日本の『良き』思想的伝統」を過去の歴史の中から取り出す作業は「二の次」にならざるを得なかった。その間に「いわゆる進歩派の思想的陣営」も含めて民族的遺産の継承や発展が話題になったけれども、日本思想史における思想の継受の仕方、「外来」思想の移植と「伝統」思想の対応関係を全体として問うことなしに、自己の「好み」や政治的課題に適合するものを「伝統」として掘り上げても、歴史認識として簡単に反証することができるとし、現実的效果としても明治末期の『国民道德』論に一変奏曲を加えるだけになると考え、「座標軸」＝思想的伝統の欠如と諸思想の雑居状態（千年前から現代まで「世界の重要な思想的産物」はほとんど日本思想史の中に「ストック」としてあること）を同じ過程として捉え、そこから出てくる思想史的問題の構造連関を明らかにしようとし、そこを試み、そうすることを通じて、これまで「背中にズルズルとひきずっていた『伝統』」を前に引き据えて、「将来に向かつての可能性」をその中から「自由」に探って行ける地点に立つことができるようになった。「可能性」において捉えるとは、「反動的」なものに「革命的」契機を、服従の教説に反逆の契機を、諦観の中にも能動的契機を、あるいは「それぞれの逆」を見つけ出そうとする思想史的方法であり、論文「開国」や「忠誠と反逆」で試みたものである（『集』⑨112ff.）。

原文はなまなかな読み方ではすっきり頭に入ってこず、要約してしまおうとなおさら要領を得ないのであるが、おおむね、第

一に戦後初期から『日本の思想』までの研究関心が主としてフアシズム等の戦前の「病理現象」の思想史的解明に向けられていたこと、第二に「進歩派」などのように「好み」や政治的課題に即して伝統を掘り出すのではなく、「外来」思想と「伝統」思想との関連を問い、日本の思想構造、すなわち座標軸の欠如、その相關現象としての思想の雑居状態から生じる問題を解明することによって、「日本の思想の伝統を生かす」ことができるようになったこと（ここまでは『日本の思想』の解説である）、第三に日本の思想構造の解明を前提として「伝統」を捉え直すことによってそれを「将来」に生かすべく努力を行った、ということになるであろう。

この第三の営為について補足しておく、丸山は「思想史の考え方について」（一九六一年）でも、思想的な伝統の「発掘」を問題にするには、「結果的には社会的に反動的になった思想」にも発端に「進歩的なモメント」が含まれていた可能性、逆に結果としては「非常に革命的な」行動や運動に影響を与えた思想の中に、発端においては現実の結果と違った方向への可能性を問う「アンビヴァレントな可能性」の追求が必要だと論じている（『集』⑨128, 81）が、具体的には、「忠誠と反逆」（一九六〇年）で、近代日本における忠誠と反逆の像が「ネガ」としてしか現れないが、「ネガ」を「ネガ」のままに美化したり排撃したりすることではなく、我々の「今日の責任と行動」において「ネガ」像から「ポジ」像を読みとることが重要だと論じ（『集』⑨275ff.）、「開国」（一九五九年）では、「第三の開国」（敗戦）の真只中にある我々は「歴史的な開国をただ一定の歴史的現実

定着させずに、そこから現在の問題と意味を自由に汲みとること」が必要であり、そのためには「開いた社会」や「閉じた社会」といった「非歴史的」ないし「超歴史的」範疇を歴史的现实の中に投入することも無意味ではないとして、明治初期の「開いた社会」の諸契機の「自生的」展開を掘り起こそうとした(『集』②47・②8)。また、後になるが、「幕末における視座の変革」(一九六五年)では、マキャヴェリに倣って、歴史状況とそれへの対応とを一つの型に形成することによって「読みかえる」という方法を提示している(『集』⑨207f. : cf. 「読書の姿勢」(一九六七年)『座談』③149)。

話を元に戻すと、「あとがき」の議論は少なくとも部分的に戦中戦後の「内発性」探求と関わっているように見える。新しい思想史の方法は、「反動的」な帰結に「革命的」、「進歩的」契機を見出すことを可能にするという点では、近代的思想を徳川時代や明治時代に発見しようとしたかつての内発性探求と重なる。「開いた社会」の「自生的」展開という表現も内発性を想起させるところがある¹⁸⁾。

しかし、丸山は、あらかじめこの疑いを払拭するかのように、「進歩派」などによる伝統探求に対して批判の矢を放っていた。丸山は批判の根拠として、第一に歴史認識として簡単に反証できること、第二に現実効果として「国民道徳」論の変奏曲の類を帰結するだけだということを挙げているが、「思想史の考え方について」でも、「過去の思想的伝統を生かす」ないし「過去の伝統的な思想の発掘」という問題を論じて、「日本における民主主義の伝統を発掘しなければならない、それをもっと日本に現

代に生かしていかなければならない」という発想や、「日本の「固有」思想のなかに、ヨーロッパ思想の日本における対応物をいちいち探すという動向」に触れ、過去の思想が「到達した結果」ではなく、その初発に孕んでいた「アンビヴァレントな可能性」に着目することなしには、日本における思想的な「伝統」の発掘はできず、かに行っても恣意的な議論を展開することになるとし、戦前の「もつとも悪い意味の日本の国粹主義」への復帰の危険を指摘するとともに、「民主主義的な伝統あるいは革命的な伝統」を求めて「もともとと少ない例を、むりやり草の根を分けても探し出し、これを「伝統」としてかつぐ」ような「ないものねだり」の姿勢を戒めている(『集』⑨73, 76, 81 : cf. 『対話』37f.)。

さらにやや後になるが、一九六三年度の講義で「伝統」觀念の多義性(①歴史上の「画期」たとえば明治維新以前を基準とする定義、②長い期間持続的に有力で支配的な潮流ないし傾向を指す場合、③昔の文化制作物として保存されているもの(博物館にある伝統)を指摘した際に丸山は、②の異種として、ある時代以後に現れたものを昔に遡及させて古今を通じた「伝統」であるとする考え方を挙げ、「革新派」が国体思想に対する反撥から日本における基本的人権思想や共和主義の伝統を史実の中から「虫メガネ」で探し出して対抗しようとしたことを取り上げて、「どんな小さな歴史的傍流までを拾えば、すべてが「伝統」になってしまい、結局、伝統をいうこと自体が空虚になる」と述べている(『講義録』④30 : cf. 松沢「近・現代批判と伝統の問題」315)。

これらの「伝統」発掘批判では、「内発性」という語を使っていないが、「進歩派」ないし「革新派」の伝統志向は、西洋仕込みの「革命」や「民主主義」が日本の「伝統」にも存在したと考えてそれを探り出そうとするものである以上、一種の内発性探求である。もつとも、そのようにいうならば、丸山自身も「進歩派」と同じような発想で論文を書いていた。丸山は「あとがき」で病理現象ばかりを探ってきたのではないというために、論文「陸羯南」と「明治国家の思想」をアリバイとして挙げたが、上記のように、この二論考やその他の論文で日本の過去に健全なナショナリズムが存在していたことを証明しようとしたのは、とりもなおさず「内発性」の探求であった。無論、それは「草の根」を分けたり、「虫メガネ」で探したりした結果ではなく、れっきとした明治の思想家を相手にしたものだが、西洋に起源をもつ（もしくは西洋と平行した）思想を日本の歴史の中に探ろうとする点では、進歩派と異ならない。たしかに、この二論考は「大すじからいえば、丸山のナショナリズムへの関心の所産であって、自覚的に伝統の問題ととりくんだ成果とは言い難い」もの（松沢「近・現代批判と伝統の問題」293）であり、実際ここで丸山は「伝統」観念によってナショナリズム探求を正当化したわけではないから、進歩派とは異なるけれども、「内発性」探求であることに変わりはない。

しかし、『日本の思想』までその志向は続いていたのであろうか。ここでさらに一步を進めるならば、新しい思想史的方法による伝統発掘の志向もまた「内発性」探求として位置づけられるのではないか。たしかに、それは、戦前および敗戦直後の

——「近代の超克」論ないしその裏返しともいえるべき「民主主義万歳」論に対決するための——近代的思想の内発性探求、その後の「進歩的」ナショナリズムの探求と同様に、過去の思想を現代に生かそうとするものである。そもそも丸山にとって、日本の思想史を研究すること自体、「主體的なコミットメント」を前提としており、総じて思想家の描く思想は「過去の思想の再創造」（『集』⑨72：cf.『集』⑨212）である以上、「日本の思想の伝統を生かす」もしくは「過去の思想的伝統を生かす」、あるいは「私達の父祖の思想的模倣」に「含まれた豊富な可能性を、どこまで私たちの将来の方向決定のための栄養素として活かすことができるか」（企画・編集にあたって（近代日本思想史講座）（一九五九年）『集』⑤33③）とか、「積極的に我々の祖先の思索の遺産というものを我々の中に蓄積して行く」（『福沢から何を学ぶか』（一九五七年）『座談』③31）といった（本来の「伝統派」と見まがうような）観点は、現代に関わる問題解決の契機を過去に探るといふ意味において——「内発性」の探求であった。

だが、「内発性」概念をそこまで広げるのは行き過ぎであろう。丸山は、「進歩派」批判にかこつけて、重要なのは恣意的に伝統を発掘するのではなく、日本の伝統的思想構造を踏まえるべきだと論じて、新しい思想史の方法を提示したのであり、しかもこの方法は、単に反動、服従、諦観の中に革命・進歩、反逆、能動を見出すだけでなく、「それぞれの逆」をも発見する仕掛けとして提起され、それゆえ「アンビヴァレントな可能性」が強調されたのであるから、ここにおいて麻生書評以来の「内発性」探求という発想は断ち切られたと見るべきであろう。た

しかに、文字通り「進歩」の中に「反動」を読み取った例は見出しにくい。が、「天皇制の精神構造における無限責任↓無責任のダイナミズム」がコミュニズム陣営に「転移する」という問題に迫った(『集』⑨114)のはその一例といえるであろう。しかも、「日本の思想」とは同じころに、丸山は「内発性」の論理そのものに批判の矢を向け始めた。しかしそれを見る前に、「日本の思想」に含まれるもう一つの契機に触れないわけにはいかない。

(1) この本は丸山文庫所蔵であり、多数の傍線と若干の書き込みがある。漱石に関する叙述については、「現実との対決が最後」「?」まで諦観的性格を脱しなかった事(漱石に於ける東洋精神、キリスト教的なもの欠如)、「日本思想史に於ける宗教的自然観の展開」(丸山文庫「資料番号0183123」195)とあるのが注目される。() 内が丸山の感想である。

(2) 唐木は例によって、このような修養の世代に対して、表面的な欧化主義の時代に育って一般性を失い、ただ自己内部の「苦悩」にのみこんだ「教養の世代」を配置しているが、丸山の議論はそれとは直接関わっていない。

(3) 『日本政治思想史研究』に収められた論文「国民主義の「前期的」形成」(原題「国民主義理論の形成」)(一九四四年)もまた、明治維新が達成したナショナリズムの「前提」がすでに近世封建制の内部に準備されていたと考え、それを探ろうとしたもの(『集』②24/『日本政治思想史研究』339)であるから、「内発性」探求とも見えるが、実質的には「前近代性」の探求であり(戦後には「日本ナショナリズムの「前期的」性格」からくる「マイナス面」が指摘されている(『集』⑥170)、あるべきナショナリズム像は明治以降に登場することが告げられてい

た(『集』③28/『日本政治思想史研究』38)。ただ、この論文は、明治以後のナショナリズムが「国民主義」の理論として出発しながら「国家主義」に変貌したことを描こうとしたものであった(『集』⑤291/『日本政治思想史研究』「あとがき」9: cf. 『集』③96)から、その実、明治初期に「国民主義」(あるべきナショナリズム)の内発性を探ろうとするものであった。なお、この論文においてすでに、政治的な国民意識が、環境に対する愛(自己の外なるものに対する伝習的な依存)としての郷土愛、「自然的自生的存在」ではなくて、「一つの決断的行為」であるとしている(『集』③294/『日本政治思想史研究』324)が、これは、後に植物主義的伝統観念をしりぞけて「決断」を強調する姿勢を先取りしている。

(4) この発想は、福澤諭吉が『学問のすゝめ』において「開化先生」=欧化主義者を批判した際に、「唯旧を信ずるの信を以て新を信じ、昔日は人心の信、東に在りしもの、今日は其処を移して西に転じたるのみにして、其信義の取捨如何に至ては果しての当の明あるを保す可らず」(『全集』②25/岩波文庫(一九七八年)136)としたのと同じ。すでに戦前に丸山は福澤から、「従来の東洋安倍より西洋安倍への飛躍」という批判的認識を受け取っていた(福沢における秩序と人間)(一九四三年)『集』③221)が、これは国体万歳から民主主義万歳への飛躍と無関係ではないし、胸震いすればすぐに剥け落ちる(お化粧的な教養)という見方や後述の「新しがり」とも関わっている。

(5) 後に丸山が打ち明けたところでは、これは高山岩男が念頭にあったものだ(『丸山先生を囲んで』(一九五五年)「手帖」③37)。なお、同じ時期に丸山は、民主主義の主張が「お説教的形態」をとっているのは、ついこの前まで「一億一心」とか「国体明徴」といわれたのと同じ仕方だと批判し、むしろ民主主義が人間の「非合理的な感情の奥底」まで浸透する

ような運動方法をとるべきだとしている(「二つの青年層」(一九四八年)『手帖』394頁)。

- (6) 当時丸山はノートに、「現代日本はデモクラシーが至上命令として教典化される危険が多分に存する。それはやがて恐るべき反動を準備するだろう」とか、「単なる多数支配に墮し、少数者の権利の尊重を知らぬ」雷同的、具殼投票的デモクラシー」と書き付けたという(「戦争と同時代」(一九五八年)『座談』316)が、昭和二〇年一月のメモには、それが絶えず内面から更新され、批判されなければならぬ。デモクラシーがかうした内面性を欠くとき、それは一つのドグマ、教義として固化する。かくてそれはファシズムへの最も峻厳な対立点を喪失する。現代日本はデモクラシーが至上命令として教典化される危険が多分に存する。」「『対話』」に、これがおそらく丸山の「永久革命」としての民主主義、すなわち制度としてではなくプロセスとしての民主主義(一九五〇年)『対話』36: c1、『集』38: 23・増谷雄高宛書簡(一九六一年二月一日)『手帖』341頁、『理念と運動』としての民主主義(「五・一九と知識人の「軌跡」」(一九六〇年)『集』38: 23・「戦後民主主義の「原点」」(一九八九年)『集』36: 9)、「マーギッシュな考えを我々の下意識の世界から追放」という意味の「近代化」、あるいは「普遍的なものへのコミット」や「個性の究極的価値」の考え方に立って政治・社会の運動・制度を批判していくこと「普遍的意識欠く日本の思想」(一九六四年)『集』36: 9と表現されることになった。

- (7) ただし、「内発性」論が単に日本人に近代化の「自信」をつけるだけでなく、近代的思想の主体性の構築という目的をもっていたとすれば、民主主義万歳への批判は戦前からの連続性をもっている。丸山が一九四八年の教育改革論議で、「外国の教育理

念そのまゝを輸入するのではなくて、もっと日本自身の自主性をそこに織り込んで行く」と、「外国のインフルエンスを無批判に受け入れて行く」のではなく、「自主的に判断する能力を持つ」ことを提唱している(「デイスカッション 社会科教育」(一九四八年)『話文集』38頁・38頁)のは、戦前の「欧化主義」批判と重なるが、また後述する「主体性」とも関わっている。

- (8) 「徂徠学の延長」とは質問者の表現であるが、「徂徠学」というのは丸山自身が論文「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」を指すのに使った言葉である(『話文集』38頁)。しかし、ここでは「近世日本政治思想における「自然」と「作為」も含めて考えてよいであろう(『集』38頁)『日本政治思想史研究』あとがき36)。丸山によれば、両論文では「自然法則」社会規範「人間性の朱子学に於ける連続性が漸次に解体して、各自の独自性が意識されて行くと共に、規範の妥当性の限界が自覚される過程を追究した」が、それは徳川時代における「近代的精神の萌芽」を探ろうとする「微視的な観察」であった。それに対して、「福沢に於ける「実学」の転回」は、アンシャン・レジームの精神についての「巨視的な観察である」という(『集』3130)。

- (9) 一九四七年のインタヴューで丸山は「私が一貫して考えていることは日本における近代意識の成熟過程をたどることです。従来の学界には近代意識即外来思想という一つの定式が支配しておつて私の勉強も当時はひどく不評でしたよ」と述べている(『手帖』3217)。

- (10) 丸山は戦中の講義で、徳川時代では東洋の専制と国民精神の奴隸化の傾向が強かったが、他方でそこに発展の契機がまったくなかったとするのも誤りであり、「国民精神の自由な展開に於て、日本が他の東洋社会から異なるものを持つてゐたればこそ、

明治の新しい社会を招来しえたのである」としている(『丸山眞男記念比較思想研究センター報告』⑧⑨)。前記詰めれば、これは「アンビヴァレントな可能性」の原型である。

- (11) 前註(8)参照。「福沢に於ける秩序と人間」で丸山は、福澤の「独立自尊」以前において国民の大多数にとって国家的秩序は「一つの社会的環境」であり、彼らは「環境に対する本能的な愛着」を感じていたに留まるとしている(『集』②220)。これは、論文「国民主義の「前期的」形成」前註(3)に提示されたのと同じナショナリズム観念である。

- (12) このモチーフは「福沢に於ける秩序と人間」で、福澤の啓蒙的个人主義が「時代的役割」を「既に果たし終わったとされる」という見解(『集』②219)に対する挑戦としてはつきり現れている。

- (13) 一九五二年の座談で丸山は、戦後の変革は明治維新と同じように、上からの「制度の変革」にすぎず、「意識の変革」との間にギャップがあり、これを利用して、古い意識の方の尺度で合わせようとする動きが出てくるが、これは古い道徳の復活ではなくて、「旧道徳がじつさいは、底流にずっと存続していた、ただそれが、表面の変化が限界にきたときに、あらためて意識されたにすぎないのじゃないか」としている(『座談』②35)。これは伝統の突然変異的噴出と重なる見解であるが、他方で制度と現実の意識とのずれという見方は、川島武宜「日本人の法意識」岩波新書、一九五七年)と同じものであり、丸山はこのずれを「法律革命」という言葉で特徴づけている。たとえば、「天皇様の御布告の形で下ってくる先懸き早の「法律革命」に、人民はとまどいながら「……」(『開国』一九五九年『集』⑨71) (ただし、「法律革命」と民心とのダイナミックな相互作用」(同⑩)も認める)とか、あるいは、古代における律令制への変革は「一種の法律革命であり、法制が上から急激に変えられたわ

- りには、社会的な体制はそんなに変わっていない」という(「原型・古層・執拗低音」(一九八四年)『集』⑤126)。また、戦後の民主化が「高々、国家機構の制度的「法的変革」に留まっていた、国民の精神構造の内面的変革にいたっていない(デモクラシーは高尚な理論に留まっていた限り「舶来品」である(「日本におけるナショナリズム」(一九五一年)『集』⑤75;「戦後日本のナショナリズムの一般的考察」(一九五一年)『集』⑤107)とか、「法的あるいは制度的な機構の変革」よりも「長い間の社会的な規範意識、そこから生み出された、われわれの物の考え方の土台というものは、そう簡単には変わるものではない」(「思想と政治」(一九五七年)『集』⑦35; cf. 『集』⑧71, 75, 77)とか、「レディメイドの制度をヨーロッパから輸入して、それを上から下におろした」「日本の近代化」(「現代日本の政治と教育」(一九六〇年)『座談』④297)というのと同じ発想である。

- (14) ただし、丸山はここでも、日本の「近代」を捉えることの核心が、「問題はどこまでも「超近代」と前近代とが独特に結合している日本の「近代」の性格を私達自身が知ることにある」と語っており(『集』⑤196)、その限りで「近代の超克」への対決という視角を引きずっていると見てよい。「近代の超克は実在の敵としてはもはや消失してしまったが、その発生源としての伝統的思想構造はいまなお残っていたのである」。

- (15) この分析を後に丸山は「自虐(もちろん他称)」と表現している(「現代政治の思想と行動」英語版へ著者序文」(一九八三年)『集』④42, 44)が、「日本の思想」でも「自虐」の表現がある(『集』⑦194)。

- (16) 丸山は、マルクス主義の学者による「価値判断の自由」の主張として高く評価したマルクス主義歴史家の永田浩志の「日本哲学思想史」(一九三八年)の、「思想史の叙述にあたって肝要なことは、「……」自己の好悪に従って取捨選択することではな

い。今まで我国で書かれた思想史の多くが、著者の道徳上の好みに著しく影響されていることは遺憾である」という発言を引き、これを解説して、「好み」に影響された思想史が国民道徳論から皇道哲学に至るまでの、国体賛美論者による思想史を指しているとしている(『集』③35)が、これも同じ発想であろう。なお、丸山はこの本および同著者の『日本封建制イデオロギー』(一九三八年)の短評を書いている(『集』①104)が、永田は同年に治安維持法違反で検挙されている。丸山の戦中東洋政治思想史講義原稿の参考文献(丸山眞男記念比較思想研究センター報告)③29、一九四八年度講義の参考文献(講義録)④33)には『日本哲学思想史』が挙がり、六五年度講義参考文献では上掲二冊を挙げて「著者は戦前唯物論研究会のリーダーの一人である」と注記し(『講義録』⑤9)、六六年度講義参考文献では『日本哲学思想史』のみに戻り、「唯物論の立場から書かれた戦前の代表的な思想史研究書」と記し、六七年講義文献目録もほぼ同じである(『講義録』⑦10)。また、右の永田の序文引用部分は、「近代日本における思想史的方法の形成」和辻・柳田関係(『丸山文庫』資料番号24-1-0-12)にある。

(17) 丸山は、佐久間象山の、「伝統的な範疇や概念装置の読みかえによって逆に通念化した伝統の枠をこえる行き方」、「古典の読みかえによって、儒教のカテゴリーを新しい状況のなかで再解釈」する実践例を示し、さらにそれを丸山みずから「今日の状況に読みかえ」ようとした(『集』③238、246)。これは、「伝統は読みかえていかなければ生きないのだ」という象山の思考を象山自身に適用したもの(丸山眞男氏を聞かぬ)(一九六六年「座談」⑥369)、つまり「読みかえの読みかえ」松沢「近・現代批判と伝統の問題」338である。なお、この、「状況」に即した判断の基礎としての「型」の類型化というマキャヴェリ的「読みかえ」論は、すでに「政治の世界」(一九五二年)に登場

している(『集』③133)。

(18) たしかに論文「開国」は明治初期に「開かれた社会」の要素としての自主的結社の萌芽が見られたことを描いている(『集』②234)が、それはまさに「健全なナショナリズム」の探求と同じく、その後潰え去ったけれども、現代にとって有意義な思想上の存在の(つまり内発性的)探求である。けれども、「こゝで丸山は、維新後十数年の歴史の状況は『種々な方向の可能性』を孕んでいた(同25)と表現している。つまり、ストレートに内発性を探求するのではなく、アンビヴァレントな可能性という発想を生かそうとしたのである。

(19) 進歩派ないし革命派の内発性探求への批判はすでに一九五〇年に出てきている。丸山によれば、あらゆる社会の歴史は階級闘争の歴史だという『共産党宣言』の命題を受けて日本のマルクス主義歴史家たちは、この命題を日本史上実証すべく「血眼になって被支配階級の反抗と闘争の史実をあさりまわった」が、そうした試みはあまり成功していない。なぜなら日本歴史は階級闘争の歴史というよりも「泣寝入り」の歴史であり、本当の下からの革命などかつてなかったからだ(ある自由主義者への手紙)(一九五〇年『集』④327、④。『対話』53。『集』③39)。丸山は一九五二年には、歴史と現代との関わりを基本的に肯定しつつも、自分は「歴史の実証的な考察が直接になんらか具体的な政治的主張によって好都合に歪曲される危険性に対してむしろ神経質に反応する方」であり、とくに戦前の歴史叙述の「主体性の美名」の下に横行していた「怪しげな国体史観」のためにそうした考え方に対する反撥が強かったと述べている(『集』⑥243/『日本政治思想史研究』あとがき 10)。

(20) これが意味するところは必ずしも明確ではない。後に見るように、丸山は「日本の思想」で、「国民道徳」論の代表者である井上哲次郎に「東西融合論」ないし「折衷主義」を見出してい

るし、また別の論考では「欧化」への追隨が、または実質的にそれの変奏曲にすぎない安易な東西文明調和論が「……」(『近代日本における思想史的方法の形成』(一九六一年)『集』⑥94)という表現もしているのを、これを指すとも考えられるが、断定できない。

(21) 革命的伝統を「草の根を分けても」掘り起すというのは、一九五一年の歴史学研究会における歴史学者遠山茂樹の発言を引いたものである(宮村治雄「解題」(一九九九年)『講義録』③207)(同『戦後精神の政治学』(岩波書店、二〇〇九年)に再録)：松沢「近・現代批判と伝統の問題」293。

(22) 「無限責任→無責任のダイナミズム」とは、天皇を中心として、そこからの距離において万民が翼賛する「同心円」(超国家主義の論理と心理)(一九四六年)『集』③33とか、「無責任の体系」(軍国支配者の精神形態)(一九四九年)『集』④136といった形で捉えていたものを、「理論信仰」から生じる責任の無限定という建前が逆に理論的無責任になるというように表現したこと(『日本の思想』『集』⑦249)、要するには、「日本共産党が「国体」的正統性の思想的遺産を——裏返しにして——受けついでいる」ということ(『スターリン批判』における政治の論理)(一九五六年)『集』⑥235)である。もともと、こういう見方は早くからあった。丸山は一九四九年に、「昔は天皇制からの距離において価値がきまっただとすれば、現在は司令部なり共産党なりからの距離から価値がきまる」というような「経験的に存在する何ものかからの距離の近さや遠さで物事の価値が生まれる」という考え方を批判している(『座談』⑦296)。五三年には、「天皇制的な精神病理がプロレタリアートをも、いかなその前衛をすら深く侵しているのが蔽いぬ現実である」としていた(『集』⑥13)。なお、これはまた後にいう「左翼天皇制」とも関わる(『普遍の意識欠く日本の思想』(一九六四年)

『集』⑥63：「現代日本の革新思想」(一九六六年)『座談』⑥51：cf.「哲学者の苦難の道」(一九六六年)『座談』⑥279)。なお、後述(b)註(9)参照。

(b) 天皇制の病理現象から「原型」へ (α) 普遍的病理現象

丸山は「日本の思想」において、座標軸の確立を阻む伝統的思想構造を「対象化して認識すること」(『集』⑦194)を提起したが、その背後には、こうした欠陥のある伝統を「変革」し、「思想の伝統化」を可能にするような座標軸を発見するという目標があったと推測することができる。「思想と思想の間に本当の対話なり対決が行われないような「伝統」の変革なしには、およそ思想の伝統化はのぞむべくもない」という言葉は、そうした見通しを示唆しているかに見える。しかし、丸山はそれについて詳細を語らず、ただ、新座標軸の発見の予備作業として、伝統的思想構造の認識を実行に移し(これは「日本の思想」で行われた)、「日本の思想」『あとがき』にいうように、これまで背中引きずっていた「伝統」を前に引き据えて、「将来に向かつての可能性」をその中から「自由」に探っていくとする企図を述べたにすぎない。これは、新しい思想史的方法を用いていわば「伝統的な伝統」とは「別の伝統」を探索しようとする企図と解される。ちなみに、丸山はこの企図を語ったすぐ後でこう述べている(「日本の思想」『あとがき』『集』⑨115)。

「したがって、「日本の思想」において提起されているさまざまな認識・命題はもちろん一方では、従来からひきつづく著者

のモチーフである日本人の自己批判という意味をもっているけれども、他面ではそれとは違った評価的意味をも引き出しうるように配慮されているつもりである。たとえば、「……」「思い出」による突然変異的な「伝統」・「回帰」というパターンをとり出したのも、著者の意図は、新たな思想にたいする敏感な感受性、その普及度のおおろくべき早さということ、他方における過去のなもの——極端には太古的なもの——の執拗な持続ということ、その二つの矛盾する契機の相互連関を指摘し、とくにそうした連関性が日本の近代化の歴史過程でどのような機能を果たして来たかを説明しようとする点にあるからして、もし右のような精神構造と歴史機能とをわれわれが認識として対象化したうえで、「思い出」を自覚的に駆使するならば、それはもはや突然変異的な転向というこれまでのパターンのたんなる繰り返しにはならないであろう。」(傍点原文)

またもやそのままでは非常に理解しづらい言説であり、以下の解釈も仮説的であることを認めざるを得ないが、わかっていることからいえば、「日本人の自己批判」とは、上述のように、戦前の「病理現象」の剔抉による反省という意味であり、「敏感な感受性」と「過去のなもの——極端には太古的なもの——の執拗な持続」は、やはりすでに見た「新たなもののすばやい勝利」と「過去のズルズルな潜入・埋積」という、思想の伝統化を阻む伝統的思想構造の言い換えである。わかりにくいのは、「それ」「自己批判」とは違った評価的意味を引き出しうる」という表現であるが、「自己批判と違う」というのは「批判」とは

反対のポジティブな評価を表しているように思える。もしそうだとすれば、(これが一番厄介な表現だが)「思い出の自覚的駆使」というのは、——「思い出」とは伝統の突然変異的噴出のことであるから——「転向」のように無意識に沈殿していた〈伝統的な伝統〉を思い出すのではなくて、「伝統」を意識して一つの価値として見て、対質するということであろう。それがすなわち、この一節の前について、「伝統」を前に引き据えて「云々のこと」のようだ。

こういう解釈を前提としていえば、丸山は、「日本の思想」で行った伝統的思想構造(「敏感な感受性」と「過去のものの執拗な持続」、「新たなもののすばやい勝利」と「過去のズルズルな潜入・埋積」、あるいはその結果としての「精神的雑居性」)の認識を踏まえて、新しい思想史の方法を駆使して——それは必ずしも「革命的」な契機を見つけたものではないがゆえに「進歩的」か「反動的」かは不確定であるが——〈別の伝統〉の探索に進み、その先に「思想の伝統化」を展望したということになるであろう。

ところで、「日本の思想」において「病理現象」とされるものの中核は、単純化していえば、「自己批判」の対象となる軍国主義やファシズムの精神構造を規定した天皇制ないし国体である。しかし、右にいう伝統的思想構造もまた「病理現象」ではないのか。「健全なナショナリズム」と対比してみれば、「病理現象」は最初から批判的見地を前提とした「認識命題」であるが、丸山が示した伝統的思想構造も同様の性質をもっている。その認識は、「伝統」を単純に否定するのではなく、ポジティヴ

に評価することを可能にするけれども、しかし事実としてはまぎれもなく深刻な——しかも近代に限定されない——「病理現象」である。実際、この病理現象の一面である、「太古的なものの執拗な持続」という形容は、古代から現代まで及ぶ「原型」＝「古層」の後の呼称である「執拗低音」と響き合っている。あるいは単なる偶然の一致かもしれないが、「自己批判」に関わる病理現象との対比でいえば、伝統的思想構造という病理現象は古代からの持続という点で「原型」と同じ地平にある。また、新思想への「敏感な感受性」は、近代では、麻生書評以来再三確認された表層的な「欧化」を典型事例とするが、これも後に原型・古層論で「新しがり」として表現されることになる。「敏感な感受性」と「太古的なものの執拗な持続」は、ほとんどそのまま、原型の初期形態である「執拗な持続性と急激な変化性」〔講義録〕④48に引き継がれたと見てよい。そのうえ、やはり麻生書評まで遡る、「思い出」による突然変異的な「伝統」回歸の認識も古層論まで持続していた。総じて、ここからは、「敏感な感受性」＝「新たなもののすばやい勝利」と「太古的なものの執拗な持続」＝「過去のズルズルな潜入・埋積」という——レーヴィットの二階建て論の焼き直しといつてもよい——近代・前近代を超えた病理現象（思想の摂取や外見的対決の仕方において「前近代」と「近代」とがかえって連続する」現象）、いわば〈普遍的病理現象〉という世界が見えてくる。

丸山が戦前ないし近代日本の病理現象から〈普遍的病理現象〉へと視野を拡大していったことは、丸山のいわゆる「精神的スランプ」も関わっていた可能性がある。丸山は一九五八年の座

談「戦争と同時代人」で、自分の精神史が対象としては「天皇制」との、方法としては「マルクス主義」との格闘の歴史であったが、最近この二つの格闘の相手が「風化」してきて、あまり「手ごたえがなくなった」ことからくる「精神的スランプ」に陥ったと告白し、「アメリカ」という対象についても「勉強を内側からつき上げるデモニッシュな力」として感じないと述べている（座談⑩33）。マルクス主義やアメリカはさておき、天皇制や国体については、戦後丸山の精神を激しく突き動かしてきた対象が研究の刺激を与えるほどの存在感がなくなってしまうたということや、反安保運動に示されるように、戦後に育った「伝統」を知らない青年が政治や思想の舞台に登場してきたこと（「国体」という名でよばれた非宗教的宗教がどのよう

に魔術的な力をふるったかという痛切な感覚は、純粹な戦後の世代にはもはやない「……」（『日本の思想』⑦215、増補版 現代政治の思想と行動 後記（一九六四年）『集』⑨183）という認識も与っていたものと思われる。

丸山は「日本の思想」において、戦後の変革は「エセ「精神的機軸」を一挙に顛落させ、「雑居の無秩序性」が戦前以上に顕になったという認識を示している（『集』⑨222）が、これは、天皇制・国体を中核とする明治以降の、とりわけ戦前昭和期の病理現象の中核が崩壊した後にもなお「精神的雑居性」が続いている（あるいはかえって増幅した）ということを意味しており、その構造の解明はとりもなおさず現代・近代・前近代を問わず太古以来の〈普遍的病理現象〉の解明へと丸山を誘ったのではないか。

もちろん、たとえこの〈普遍的病理現象〉を対象化して認識することができて、ただちに伝統的思想構造の「変革」も「座標軸」の発見も可能となるわけではない。つまり、それはポジティブな評価にまっすぐ繋がるわけではない。ポジティブな評価はあくまで「ネガをポジへ」や「アンビヴァレントな可能性」といった新しい思想史の方法によらなければならなかった。では、〈普遍的病理現象〉の認識が「原型」に繋がっていったとして、それは、新しい思想史方法論による〈別の伝統〉の研究と如何なる関係にあつたのだろうか。そこに進む前に「内発性」批判を見ておかねばならない。

(β) 内発性論批判

丸山は「福沢・岡倉・内村」(一九五八年)で、岡倉天心が「自己内部からの発現」(日本の目覚め)に進歩の原動力を認め、これを「外発的な欧化」に対立させたのは、福澤、内村、漱石と同じ形での問題提起であるけれども、天心の「内発性」の主張が「ロマン的思惟に共通する有機体的論理」に結びついてきたことによって、状況とのダイナミックな相互作用を否定する、伝統的な「東洋的理想」論になっていった、と消極的に評価し(『集』④383)、「近代日本における思想史的方法の形成」(一九六一年)では、「日本国と日本人の主体的独立」を実証しようとして田口卯吉の説いた「主体性」が、「日本の主體的な独立と近代化」を「命がけの実践的課題」とした——「自主的な文明化」をホワイトヘッド流の「観念の冒険」として行つた——福澤と違って、「有機体的」な「内発性」の論理であり、

それは後に、岡倉や高山樗牛において「自己内部からの発現」、「国民性情の自然的発達」というカテゴリーになって明確化し、「国民道徳論的」思想史の段階になると、外来文化からの「不自然」な衝撃に対抗する「ロマン的な有機体論の内発性」へと展開していくことになったとしている(『集』④38f. 100ff.)。

これは思想史の中に登場する特定の種類の「内発性」の論理を批判的に見て、それをとくに福澤との対比において語つたものにすぎないから、思想史の方法としての「内発性」探求の批判ではない。しかし、この「内発性」の論理に対する消極的評価の背後には、丸山の「欧化」についての一つの範型があつた。丸山によれば、「近代化の問題は具体的にはヨーロッパのインパクトに対してどういうふうに主體的に対応するかという課題と不可分に結びついて」おり、思想の問題についても同じことがいえるのであって、ヨーロッパ思想の受容が「一定の状況におかれて一定の問題意識」を解決する「道具」として自覚的に行われるということが「開国」＝「近代化の初期」において顕著であつた(『思想史の考え方について』「集」④75)。ここから丸山は、たとえば清末の中国や明治初期におけるヨーロッパ思想の受容がたとえ不正確であっても、問題に即して「主體的」で「自由」であつたと評価するのである。この主体性を中核とした〈欧化モデル〉が右の福澤評価の(したがつてまた「内発性」論批判)の下敷きになっていることは明らかであるが、それは一種の歴史解釈の範型でありながら、思想史を超えた丸山の「思想」としての主体性論の存在を示すものであつた。

「有機体的」内発性という規定はほぼ同じところに登場する「植

物主義的伝統」という範疇と重なる。丸山は一九六一年の座談「現代日本の革新思想」で、吉本隆明や谷川雁に見られる土着主義が話題となった際に、土着主義の根底には伝統を「主体的」とする「内発性」の発想があるが、これは容易に「植物主義的伝統」の観念に移行するとして、「主体性」とは、我々の行動と決断のプロセスの中で試されるもの、異質的な文化・思想と対峙して「文化接触の火花をちらしながら」自分を鍛えるべきものだ述べ（『座談』⑥91）、また一九六四年の南原繁との対談「戦後日本の精神革命」でも、植物主義的伝統観念の「内発性的」主体性論を批判し、文化は「異質的な文化との火花を散らした接触」の中に発展していくものであり、「主体的」とは「捨身の観念的冒険」を通じて確証されるものだとしている（『座談』⑤33, 34）。「文化接触の火花」とは、福澤に見出したホワイトヘッド流の「観念の冒険」¹⁴、いまだし具体的にいえば、「精神の内面で一切の環境への依存を断ち切ること」（『日本の近代化と土着』（一九六八年）『集』③33: 34）「福沢論吉の人と思想」（一九九五年）『集』⑤286f.）と同じことであり、それこそが本来の「主体性」だということである¹⁵。

内容は岡倉・田口論で示された「有機体的」内発性論批判、その基礎にある〈欧化モデル〉と平行しているが、ここでの「内発的」主体性批判は、「観念的冒険」によって異質文化・思想と対決すべきであり、そこにこそ「主体性」があるのだ、という丸山の価値判断に基づいている。ここでは丸山の「主体性」は「内発性」と真っ向から対立する。だが、「異質的な文化・思想」と一般化されているものの、必ずしもそれは現代のことだけを

いつているわけではない。しかしまた「近代化」に特定されているわけでもない。そのことは「原型」論との関わりで見る必要がある。

一九六四年度―六六年度の講義で丸山は、日本の空間的所与とそれに制約された文化的発展の型が古くから今日に至るまで我々の思考様式を規定してきた（『地理的Ⅱ空間的条件の持続性』）が、その基底にある「発想方法」を制約する具体例として、「外来」と「土着」および「内発」と「外発」という二つの二分法的な見方（六五年度にはこれに「ウチ・ソト」、六六年度では「日本と外国」の二分法が加わる）を提示している。「外来」と「土着」は相対的な観念にすぎない（仏教も儒教も祖先崇拜も舶来であり、洋服も討論もすでに土着化している）が、しばしば絶対化されて一定の政治的主張と結びつく、「植物主義的伝統」として現れる。また、漱石の「内発」と「外発」の用語以来、幕末以降の文化史・思想史は伝統主義と欧化主義、伝統主義と近代主義の相克として理解されてきたが、それを認識対象として扱うことはよいけれども、それをそのまま思想史分析の「方法的範疇」とすると、価値判断と結びついて内発的なものが「本物」で外発的なものは表面的なものとなる恐れがあると述べている（『講義録』④94f. : 『講義録』⑤37f. : 『講義録』⑥86f.）。

ここで近代主義とか欧化主義が例に挙がっていることからすると、やはり「近代化」が問題となっているように見えるが、しかし問題は近代に限定されていない。ここでの対象は、「日本における持続性と変化性の二重構造」（『講義録』④96）、「日本の

地理的位置と空間的所与」(『講義録』⑥⑧)、「日本の地理的・風土的条件」発想(『講義録』⑥⑨)に制約された発想、つまり「原型」と同じ条件によりもたらされた現代の思考様式なのである。しかも、丸山はこの議論の中でつぎのように述べている。

如何なる文化も、外からの刺激なしに、純粹に自己の内部からのみ発達したものはない。長期に外からの刺激が遮断されると、文化は必ず停滞し、衰亡する。しかし他方で、「どんなに外からの文化的刺激があつても、「内」に受け入れ準備がないと、それは物理的・機械的に流入しても定着しない。」つまり、既存の文化・価値体系の中に、外からの刺激を受け入れる態度があるかどうか、あるいは外からの異質な文化を理解できる媒体となるカテゴリー(思考範疇・概念装置)があるかどうかが重要である。しかも、外来文化は、受け入れられた瞬間に自身が変容する。あらゆる外来文化の受容は「原物」の歪曲・誤解であるが、その歪曲、外からの文化を受け入れる姿勢、その既存の文化との関係づけ方にこそ「日本の主体性」、「主体的選択」がある。主体性とは、歴史的所与へのもたれかかりではなく、「自らの前におかれた多元的価値からの自主的な選択能力」である(『講義録』④⑤⑥・『講義録』⑥⑦⑧・『講義録』⑥⑨⑩)。

ここでいう、外からの文化的刺激があつても、「内」に受け入れられる準備がないと定着しないというのは、裏返せば、「自然と作為」論文で、「いはゆる開化思想が直接的な思想的系譜に於て、「外来」のものであるにせよ、外のものが入り込みえたのは、既に在来の「内」のものが外のものをさしたる障害なく迎へうるだけに変質していたからにはかならない」として徳川期の儒

学に近代的思考を見出そうとしたこと、つまり「内発性」探求の発想と近似している。しかし、ここではそうした可能性には言及せず、外来文化の受容一般について語っている。それは、講義では明確に「原型」の条件である地理的・空間的条件を前提としていたからにはかならない(もはや近代化だけが問題ではないのだ)。後述するように、「原型」論は外来の文化・思想の「修正」のパターンの探求であつたから、ここに示された「主体性」論は、「欧化」＝近代化に関する(「欧化モデル」を拡大して、「外来文化一般」の受容と変容に対処すべきモデルとなつている。「日本の主体性」という言葉は、個々人の主体性とも無関係ではないが、ここでははっきりと、過去の外来文化の受容の型に対して、対処策ないし對抗策(一種のナシヨナリズム)を明示したものである。

右の講義の論述の末尾で丸山はいう。現代ではテクノロジーの発達により、数百年にわたつて我々を規定してきた発想法も「宿命」ではなくなっている。そうした状況の中で、「世界の日本の日本」を自覚し、「異質性のなかに身をさらし、主体的な決断能力・選択能力を練磨すること」が求められている。「しかも日本人が日本人でありつづけ、日本が日本であることの運命性が全面的に問われているのである。」逆に、我々が自己の意識の底にある思考様式を対象化・客体化して自覚しなければ、「居直りの伝統主義か宿命的悲観主義かの悪しき二者択一」に陥ることになるだろう。「過去の悪しき例から、われわれ自身を別につくりだすことが必要である。」(『講義録』④⑤⑥・『講義録』④⑦⑧・『講義録』④⑨⑩)

このように、一九五〇年代末～六〇年代前半の丸山において、「内発性」論は、戦中から戦後にかけての「欧化」問題に対する姿勢とかなり違った様相を呈するようになった。麻生書評・家永宛書簡は西洋文化・思想との「対決」の仕方を問題にし、「自然と作為」論文から戦後にかけては、西洋精神の「内面化」を目指して近代的思考の内発性を探索する方向を推し進め、さらに「日本の思想」では、「進歩派」その他の直線的な伝統発掘という形の内発性論を批判し、伝統的精神構造の解明とそこからする新しい方法による思想史という方向に転じたが、いまこれと平行する形で、「原型」に対して「欧化モデル」ないしその拡大である「主体性」による対処という局面が登場した。そしてもう一度確認すれば、この「欧化モデル」には、丸山の「思想」としての主体性論が組み込まれていた。後年の座談「伝統と現代をめぐって」(一九八二年)丸山は、自分は「博物館的伝統」が嫌いだ、つぎに嫌いなのは「外来対土着」という、伝統の「植物主義的発想」だと述べ、漱石の「外発的・内発的」の表現は非常にミスリーディングな言葉だとすらいっている(座談②281f. : 26『講義録』④60 : 『講義録』⑥68)が、「好き嫌い」は、丸山にとって「思想」に関わっていた。「思想」は「信条」のみならず「好み」や「嗜好」、「自分の感慨や信念」の吐露を含んでいる(前述第一章第三節(c))からである。

かくして、麻生書評から始まった「精神的文化」の欧化という問題意識は、異質文化(外来文化)の変容の構造としての(原・型・対・主・体・性)という枠組に到達した。

- (1) 後年丸山は、このくだりに関して、「原型」とか「持続低音」、「執拗にくりかえされる低音」という考え方は、そこにはないです。ただ、問題意識は同じです」と語っている(「方法論・思想史・ファシズム」(一九八五年)『話文集』③37)。論・「新しがり」は「古層」論で登場する(後述第二節(b))が、一九六六年に丸山は、「日本にある種の伝統が根強いのは、日本人があまりに新しがりだからである。日本人が新しがりなのは、現在手にしているものにふくまれている可能性を利用する能力にとほしいからである」としている(『対話』247)。ただし、丸山は、マルクス主義が近世合理主義の論理とキリスト教の良心と近代科学の実験操作の精神という西欧思想の伝統を引き受けて、日本の知識人の内面に刻み込んだ刻印を、「単にその他もろもろのハイカラな思想に対すると同じに、日本人の新しがりや知的好奇心に帰する」のは「皮相な見解」だとしている(「日本の思想」『集』⑤237)。
- (3) 丸山は、「原型」を「古層」と言い換えた理由は、「原型」が歴史的發展系列の中の一歩古い段階という印象を与えるので、「時代を超えて働き続ける成層性」をより鮮明にするためであったとしているが、その際「古層」がムクムクと隆起して地層の構造を変動させる」という比喩を用いている(「原型・古層・執拗低音」(一九八四年)『集』⑤150)。これは「突然変異的な『思いつき』と同じことを意味する。なお、一九六三年執筆の『現代政治の思想と行動』英語版序文で丸山は、「私が日本社会の病理的側面への関心を、最近の出来事によって否応なく放棄するようなことはまずありえない」と見得をきっている(『集』⑤15)。
- (4) なお、丸山はこのいずれの病理現象とも別に、日本人の権威信仰から発生する「病理現象」として「自由競争の倒錯的形態」(権威接近のための競争から「人を引き下げよう」とすること)

と「抑圧委譲の原則」(上の圧迫の鬱憤を下への圧迫で果たすこと)を挙げている(『日本人の政治意識』(一九四八年)『集』③326c)。(後者は「超国家主義の論理と心理」に登場しており、それが福澤のいう「権力の偏重」だとされていた。また、すでに見たように、「教養主義的インテリ」の軍国主義への抵抗の弱さも「病理現象」の一つであったが、さらに現代社会一般の普遍的、必然的な現象である「テクノロジーの発展」、「大衆の勃興」、「アジア民族の覚醒」の「病理現象」についても語っていた(『現代文明と政治の動向』(一九五三年)『集』③28)。ほかにも数多くあるが、略する。

(5) 丸山はずっと後に、日本社会論歌謡が多いことから「居直って」、「僕のは日本社会の病理学だ」といっている(『方法論・思想史・ファシズム』(一九八五年)『話文集』③388)が、居直らなくても、原型—古層—執拗低音は「病理学」であろう。なお、宮村治雄(『丸山真男「日本の思想」精説』(岩波現代文庫、二〇〇一年)100f, 180f, 217ff)は、論文「日本の思想」を、「P伝統」(思想的伝統化を阻むパターンとしての伝統、「C伝統」(価値的なコミットメントに媒介された伝統、「I伝統」(土着的 indigenous な文化としての伝統)の三つの伝統概念によって解説するというユニークな試みを行っている。これによれば、「自己批判」に関する「病理現象」は「P伝統」に属しているはずである。しかし、宮村は、「原型」への連続性をもつ「普遍的病理現象」の側面には触れず、むしろ総じて丸山における「C伝統」形成への関心を強調している。それゆえ、宮村は、丸山が後に「原型—論」ととしての「開国」への着目を強調したのに対して、論文「開国」はそうした契機(文化接合による思想変容)をまったく扱っておらず、むしろ「普遍的概念としての「開国」(「開かれた社会」の実現)を志向するものであり、だからこそ「日本の思想」あとがき」では「可能性の思想

史」の試みの一つとして論文「開国」を挙げたのだとしている。この主張について細かい検証をする余裕はないが、一点だけ指摘しておくと、丸山は「文化接合による思想変容」が論文「開国」に発しているとはいっておらず、論文「開国」は「異質的な文化の、火花を散らす接合の問題」を思想史として扱うようになった最初であるが、一九六一年の「外遊」によって「あらためて文化接合というもののものっている大きさを痛感して、幕末維新だけでなく、日本思想史を古代からその目で見直すようになった」といっている(『日本思想史における「古層」の問題』(一九七九年)『集』⑤128)。(なお後述第二節(a)註(1)参照)。「異質な文化の、火花を散らす接合の問題」とは、すぐ後で見えるように、「主体性」であり、宮村の「C伝統」に属するから、その限りで論文「開国」の理解は宮村の指摘の通りであるが、この「主体性」が「可能性の思想史」および「原型」とどのように交錯するかが重要な問題である(次項参照)。

(6) 三谷太一郎は自分が「学生の頃」、丸山が「自分は戦後、批判の対象としての天皇制」と「歴史認識の方法としてのマルクス主義」の両者と対決する意識が非常に強かったが、どちらも非常に弱体化したと「よく」語ったという(丸山先生についての断片的な回想」(二〇一四年)『手帖』③330)。三谷は一九五九年に丸山の東洋思想史の講義を聞いており、六〇年に東大法学部を卒業し、助手になっている(三谷太一郎「丸山真男は戦後民主主義をいかに構想したか」丸山真男記念比較思想研究センター報告」⑧10ff)から、五九八年か六〇年のことであろう。

(7) 飯田泰三(「解題」(一九九八年)『講義録』③323f, 341)(飯田泰三「戦後精神の光芒」(みすず書房、二〇〇六年)に再録)は、スランブの背景として、高度経済成長の開始や「五五年体制」の成立、マイホーム主義、「出世民主主義」の大衆化等の「思想」や「政治」よりも「経済」=利害状況の優位に見ら

れる「戦後の終焉」を見るとともに、そこに「夜店」からの撤退を重ねている。また、丸山は一九六七年九月の第十一回大学共同セミナーでも、「何をしたらいいか、自分でもわからなくなつた」と語つたと伝えられている(岡利郎「丸山先生との出会い」『手帖』④9)が、これについても飯田は高度成長の最盛期、「昭和元祿」、「公害問題等による物質的な豊かさ」と快適さに伴う「ある根源的な精神的空虚感」を指摘している。あるいは、荏部直(『丸山眞男』184f. 188)は、「一九五八年のスランブに始まって、「東大紛争」と入院生活を経て、退官後古層論の執筆に苦しんで「失語症ならぬ失文文章症」に陥つたこと(『書簡集』②35: 飯田泰三「解題」(一九九六年)『集』③33(飯田泰三「批判精神の航跡」(筑摩書房、一九九七年)に再録))に見られるように、六〇年代半ばから死に至るまで寡作の状態が続いたとして、その背景としてやはり高度成長、それと運動した大衆社会化の深刻化を挙げている。

- (8) その点では以後状況はもっと深刻になった。後に丸山は戦前と比べて、「いまみたいな時代に学問するということとは非常に難しい。[……] (つまり、) 対決するものがないわけです。[……]」一応なんでも言えます」と一般的に語っている(『回顧談』上331)。

- (9) 丸山は一九六四年度〜六七年度講義で、古代の天皇制における、「決断(責任) 主体と権威帰属者との分業」(統治における精神の権威と政治権力との分離が「日本の政治的伝統の特徴」であり、それが「近代天皇制」の「翼賛」としての帝国議会の観念に繋がっていた)としての「講義録」④91, 114f.: 『講義録』④40ff.: 『講義録』⑦118f.)が、六六年度講義では、「精神構造としての「天皇制」の歴史の意味は、決定の政治的責任を曖昧にする作用をもっていたことにあり、「万世一系」の神話が崩壊した今日、(もはやそれによって統治体の identity を保持

することはできない」とある(『講義録』⑥98)。ところが、約二〇年後の「政事の構造」(一九八五年)では、古代の統治構造に見られる「正統性」と「決定」の二元性を執拗低音とし、そこから「政事」が「下から」定義され、決定がつぎつぎと下降してゆく傾向を説明し、これは病理現象としては決定の無責任体制となり、よくいえば典型的な「独裁」体制の成立を困難にする要因だと述べている(『集』②216f. 238: 『自由』197f. 224)。無責任体制」とは軍国主義の「無責任の体系」のことであるから、丸山は、「日本の思想」で「応打ち止めにした天皇制国家の「病理現象」を古層論へ拡大したのである。さらに一九八八年の座談で、この論文「政事の構造」では天皇制について若い時よりも評価を高めたのではないかと質問に対していう。敗戦後にファシズム論で「無責任の体系」が戦時に限定されないと言ったが、それは、無責任体制のプラス面は独裁の成立が困難であり、いつも複数の勢力が多元的に並んでおり、あるいは「権力と権威」が分業しているという意味であり、したがって「無責任体制は戦時中のことだけではなく、深く日本社会の中に根ざしている」のであって、見解が変わつたとは思っていないと(『話文集』統③51ff.)。これは、権威(正統性)と権力の「分業」が天皇制だけではなく「日本の組織形態の一つ」だということ(同53)、日本の「集団所属主義」(会社一家)、「企業一家」と「政治意識の「原型」」としての翼賛体制との関連(『集』②207ff.: cf. 『集』⑥63)を意味しており、天皇制の「病理現象」から古層へと道を示している。なお、竹内洋は、丸山の「古層」論の「執拗な持続低音」が長年「生理的嫌悪」の対象であった蓑田胸喜などの「原理日本」との格闘を示しており、古層論文の註(「歴史意識の「古層」」(一九七二年)『集』③56)に「今」の語源解説として蓑田の師である三井甲之の『こゝろの道原論』が引かれていることを指摘してい

る(『丸山眞男の時代』233:竹内「帝大肅清運動の誕生・猛攻・蹉跎」45:片山杜秀「写生・随順・拝誦」(『日本主義的教養の時代』123。鋭い指摘であるが、「古層」への道程がすでに「日本の思想」で戦前の病理現象の分析から一步踏み出そうとしていたことに始まるのだとするならば、ある意味でごく自然な引用であるといつてよいであろう。

- (10) ただ、後述(第二節(b))のように、丸山には「トータル」な認識によって変革が可能になるという、ミネルヴァの梟(ヘーゲル)のマルクスの読み替えを継承する発想が早くからあったから、〈普遍的病理現象の十全な認識はその変革を可能にするという期待があったようだが、そういう考え方を公言するのは後になってからのことである。この時点でも紙背にそれを読み取ることができないわけではない。丸山は、「日本の思想」(一九五七年)における認識が「これをそのまま日本人のトータルな自己認識の「模範」として通用させようといったヘーゲルまがいのうぬぼれから著者自身はもつとも遠いつもりである」と述べている(『集』⑨116)が、この「ヘーゲルまがい」は「ミネルヴァの梟」と無関係ではなさそうである。なお、「ミネルヴァの梟」のマルクスの読み替えはすでに「日本の思想」に登場しているが、そこではこの発想がフィクションとしての理論を考える伝統の希薄な日本に定着すると、理論と現実の安易な予定調和の信仰を生む素因となった、というようにネガティブな機能において語られていた(『集』⑨391)。丸山はこの難点を克服して「変革」への展望を得ようとしたのであろう。
- (11) 「近代日本における思想史的方法の形成」(一九六一年)に關する草稿類の中には、丸山と違う筆跡で、「凡そ国民的道徳心は発達進歩するものにて、又発達進歩せしむべきものなるは言ふまでもなし。然れども、亦決して一代の産物にあらず。其由りて來たる所極めて遠く、實に千世万世の遺伝なり。匹夫にして

之を覆さんこと思ひも寄らざるなり。若し我邦に於ける国民的道徳のいかに知らんと欲せば、其国民の心性を鎔鑄陶冶し來たれる徳教の精神を領悟するを要す。即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや。」という抜書きがある(『近代日本における思想史的方法の形成』(『丸山文庫』「資料番号21」65)。これは文中にあるように、井上哲次郎『日本陽明学派の哲学』(富山房、一九〇〇年)(序2)(<http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1912431>)からの抜粋であるが、「ロマン的な有機体論の内発性」とはこれを指すのかもしれない。

- (12) 松沢弘陽(「近・現代批判と伝統の問題」316)によれば、植物主義的伝統とは、日本の「内」と「外」という二分法論的な発想から、「内」に昔からあったもの、日本に生まれ有機的自然的に成長したものを「伝統」とし、「外」から來たものは伝統には入らないという考え方であり、中世神道、国学、あるいは「現在流行の「土着ナショナリズム」論」(「一哲学徒の苦難の道」対談を終えて)(一九六八年)『集』⑨370(これは市井三郎、上山春平、吉本隆明、色川大吉、安丸良夫などの土着「民衆を基軸にした伝統論を指す」にそれが見られるという。

- (13) これは事実上南原批判となっている。ここで南原は、キリスト教も仏教も儒教もすべて東洋に発しているから、「東洋に偉大なものがある」とし、それを日本の伝統として新しい精神を組み立てていく基盤になると述べているが、これは一種の「植物主義的」発想であり、そこで丸山がそれを暗に批判し、また南原がそれを受け入れたうえで、「接木」論をもちだして「日本の儒教」「日本の仏教」「日本のキリスト教」の意義を強調したのに対して、丸山はまるで念を押すかのように、「捨身の觀念的冒險」論を提起したのである。ついでにいうと、ここで南原はさらに、支配者の歴史に残っていない民衆の伝統、「隠れた伝

統」つまり「草の根」を分けても採し出す伝統」を持ち出したのに対して、丸山はいま一度植物主義的伝統観念批判を行い、同時に政治的伝統重視に対して「精神的な創造としての伝統」、「文化的伝統」の意義を強調している（『座談』⑨284頁）。

- (14) 丸山は「憲法第九条をめぐる若干の考察」（一九六五年）でも、国際政治の領域で政治家や国民がほんとうに「観念の冒険」（ホワイトヘッド）を行ったために危険に陥った例が見られないが、固定観念のために錯誤に陥った例は少なくないといっている（『集』③224頁）が、後には、福澤の「敢為の精神」を、ホワイトヘッドのいわゆる「観念の冒険」を含んだ意味の「アドヴェンチュアの精神」であり、それはまた「独一個の気象」とも通じるとしている（『概略』を読む）（一九八六年）『集』⑤216頁。丸山の引くホワイトヘッド流の「冒険」とは、丸山、大塚久雄との対談で久野収が要領よく説明しているところによれば、「文化（たとえば民族、共同体、天皇制やそこで支配的な慣習など）が自己を文明化しようとすることである（文明とは普遍者の原理である）」（思想の冒険（一九五九年）『集』③223頁）が、ここでは丸山は日本思想史方法論に言及して田口卯吉と福沢諭吉を「文明史的思想史」として評価している（『集』③225頁）。ちなみに、実践哲学の立場から近代主義者・丸山を批判した藤原保信は、その批判論の末尾にホワイトヘッド『観念の冒険』の一節を肯定的に引いている（『政治理論のパラダイム転換』（岩波書店、一九八五年）274頁）。

- (15) 土着主義に見られる「内発性」＝「主体性」論は、先に触れた（第一章第三節(a)註(8)）、福澤的な「主体性」の対極に置かれた「心情主義」的な「純粹に内なるものを外部的に放出する」という意味での、内発の主体」とは別物である。後者についてはつぎのような論評が参考になる。「……」自分というものは、自分の中静的にとらえられるときには、内発性というものは、自分の中

にある偏見に居直ることになる。そこで問題が起こるわけなんです、自分を越えた、みえないある権威というものの、国家とか党とかいうものではない、自分を越えたみえない権威に自分がしばられていることなくしては、内発性ということとは、自分の中にある経験的なエゴをそのまま肯定することと、どこが違うのかということになる。」（『非西欧世界の近代化』（一九六一年）『座談』④203頁）「みえない権威」とは、あの「見えない権威」（神の権威・真理・正義の権威、天・道理の権威であるが、したがってまた「心情倫理」（普遍的なものへのコミットメント）に繋がるが、前述したように、福澤的な「主体性」は、この意味の心情倫理を含みつつ、同時に責任倫理でもあった。

- (16) なお、後に丸山は津田左右吉の歴史方法論についてこういっている。「結局、思想の発展は実生活と関係なしに、また前代からの思想と脈絡なしに変化するものでは決してない。必ず一方では実生活に基礎づけられ、他方ではそれに先立つ思想と連絡している。外からの思想の流入というけれども、内からそれに呼応するものがなくては決して根づかない。この後者の点は、戦後に津田さんが保守的になる一つの要素でもあるんです。……」ある意味では宣長と似ているんです。外来思想の機械的な移入というものに対して実生活を出してくる時に、国民の生活に伝統的に内在していたと考えられる思想だけが「伝統」の要素になる。したがって「実生活」中心という方法は、外来イデオロギー批判になると同時に、インテリ（宣長の場合はむしろ儒者）の教条主義あるいは知性主義への批判にもなる。インテリはシナの手書物を読んで知識を単なる知識として、それを書齋の中でいろいろいじっているだけで、そういう思想は日本人の実生活に何ら関係をもたないという、ご承知のような津田さんの考え方が出てくる。」「（「正統と異端 関係『Geschichtliche Grundbegriffe』」論 及び和辻・津田・如是閑論（第二次稿の複

本) (一九八五年) (テープ起し・速記原稿) (『丸山文庫』[資料番号36] 37-38) ここにいう「外からの思想の流入というけれども、内からそれに呼応するものがなくては決して根づかない」というのは、丸山が講義で、「内」に受け入れる準備がないと定着しない、と述べているのと同じことである。だが、丸山は津田の見解が戦後の保守化(含意されているのはおそらく天皇制の擁護であろう)に繋がると見たのであるから、同じものであるはずがない。講義の言葉はむしろ「内発性」論——津田の「生活史」観も部分的にはこれに属する——の危険を指摘しつつ、丸山なりに「内発性」を救済して決断主体の意義を強調しようとするものであり、津田の外來思想(とりわけ支那思想≡儒教思想)排撃論とは相容れない。しかしそれにもかからず、無意識のうちに丸山は津田の発想を受容したと「想像する」ことは可能である。既述のように(第一章第一節(b)、丸山は、津田に代表される「知識社会」が大衆と隔絶された世界であったことから、軍国主義だけを悪者扱いしたと主張したが、これもまたある意味で、「知識社会」と民衆生活を分離する津田の観点——たとえば「だから知識社会の知識が如何に支那思想に支配せられてゐたにしても、それは決して日本人の生活が支那思想に指導せられたことを示すものではない。」(津田左右吉『支那思想と日本』(岩波書店、一九三八年)〔丸山文庫〕[資料番号0184175] 75) (傍線丸山)——を津田自身に適用したものとみなすことができる。しかし、それは他方で麻生書評の表層的欧化―深層的伝統の図式なしレヴィットの二階建て論の反映とも見られる。『支那思想と日本』を丸山がいつ読み、傍線を引き、書き込みをしたのかは確定できないが、同書にはこういうくだりもある。「西洋を技芸の国とし東洋を道德の国とする象山の思想は、中村敬宇が上記の詩の批評に於いて難じたことでもあるし、徳川時代に於いても西洋の道德を讃美するものが蘭

学者の間にはあつたほどであるから、明治時代となつては、かういふ思想が一般に承認せられなくなつたことは勿論であり、東洋はむしろすべての点に於いて西洋に及ばないものとせられて来たやうであるが、それにしても、東洋の呼称に支那と日本とを含ませ、文化的意義に於いて、また西洋に対するものとして、それを用ゐることは、依然として継承せられたのである。しかし知識社会の一部には、まだ象山のやうな思想が残り、それは遠く現代にも及んでゐる。或はむしろ現代に於いて新しい形を以て復活したともいひ得られる。西洋の文化は物質的であり東洋のは精神的であるといふやうな奇妙な宣伝の行はれるのは、その著しい一例であつて、かういふ宣伝をするものの少くとも一半は支那思想の崇拜者であり、彼等のいはゆる東洋は支那を主としたものである。これは麻生書評の議論と重なる。さらに同書には、日本は東洋文化を保持すべきだという「宣伝」が行われる理由は、「いはゆる西洋文化を外來のものとし、それに対立するものとして、支那文化もしくはインド文化を日本に内在するものである如く見ようとするところにあるらしい。東洋文化といふ名称を用ゐるのも西洋文化に対立させるためであるが、それと共にこの対立を日本に於いてのことと考へ、さうしてその東洋文化を日本のものと見てゐるのである。」とあるが、丸山はこの箇所につき、「たゞ、技術(自然科学的)面をとれば、むしろ単純な普遍性が見られるが、技術も社会関係に入り込むことによって、明白に日本の特色を帯びしめられる」と欄外上に、また、「西洋文化が日本に内在的である限り、東洋文化も内在的であり(論理的≡歴史的範疇として)、『西洋文化』が日本に外在的である限り、東洋文化も『外在的』だ(文化の形態として)」と欄外右に書き込んでいる(『丸山文庫』[資料番号0184175] 112, 184)。「技術も日本の特色を帯びる」というのは、後で引用するように、論文「日本の思想」で「制度」を論

じた時に述べられている。「論理的」歴史的範疇」と「文化的形態」との区別は、これより前に津田が、インドと支那の文化に共通性があるという主張は、それぞれが風土、人種が違い接触のない別の文化であることを前提とした議論であり、両者を東洋文化として捉えることはできない、としている箇所につき、「文化」を（で括って）「形態的（風土的）環境 論理的範疇」と横に並べているのに対応する（『丸山文庫』資料番号0184175 146）。要するに、「文化」は、「技術」や「制度」などと同じように、一定の歴史的な経緯で普遍的な意味を獲得するが、「風土」は環境に応じて異なった意味をもつということであろう。同様の見方は、津田が、今日の日本があらゆる点で西洋に源を発した現代の世界文化、科学文化を領略し、民族生活の全体がそれによって営まれているのは、日本人の生活が支那化しなかったのと決定的に異なる、とした箇所についての、「果して然るか！」という書き込み、あるいは、「今日に於いては現代文化、世界文化、即ちいはゆる西洋文化^{（マルタ）}は日本の文化に対立するものではなく、それに内在するものであり日本の文化そのものであることに疑は無い」という箇所についての、「文明・技術の世界の傾向「？」「文明と文化がこゝで混同されてないか。」という書き込み（『丸山文庫』資料番号0184175 178ff.）にも見られる。津田の日本文化と西洋文化の等置は、「物質的」文化と「精神的」文化の区別が無意味であるとしているところからきているのだが、それゆえに支那やインドには西洋における中世史も近世史も、まして現代史もなく、「上代史」の延長の中にある、「だから、支那文化もしくはインド文化に対立するものはギリシャ・ローマの文化であつて、現代の西洋文化ではないといはねばならぬ。」とするのであるが、これに対して丸山は、「しかし、まさに歴史的段階の相違だ。ギリシャ・ローマ文化が西洋現代文化といかに違ったものであるにせよ、その産物が不朽

の文化的意義を有する事に注意せよ」と書きこんでいる（『丸山文庫』資料番号0184175 191ff. 198）（以上、傍線、傍点は丸山）。

(17) いわく。「戦前の愛国心が、たった一度の敗戦でマッカーサー万歳となるほどろかったのはなぜか」「……」を問題にしななければならない。つまり日本のナショナリズムがどういう構造をもっていたかを考えてみるべきで、その上でのみ新しいナショナリズムが問題になると思いますが、「……」世界市民主義つまり普遍者へのコミットがないナショナリズムは成り立たないわけです。異質的なものとの接触をへていない愛国心は実にもろいのです。「……」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、たんなる内発性ではありません。（『集』⑤36）。別の場所でも、敗戦による愛国心の崩壊について、過去を断つ必要を認めつつ、「われわれがタコノ糸がきれたように、祖国と祖国の歴史から離れて空中に飛んでゆくわけではない。愛国心というのも、平たくいえばこういう宿命の自覚に帰着すると思います」と語っている（『座談』⑤36）。これは、「われわれは日本人として生まれたんだという宿命」（『集』⑤136）という前提で語られている。

(α) (c) 原型と心情倫理 原型突破の原理

丸山は一九六六年度講義で内発性・土着主義問題を論じた後で、「土着的なもの」対「移入的なもの」といった視座にとらわれないで、「普遍的な絶対者に自己をコミットした思想家」、すなわち親鸞・道元・仁斎・徂徠・福澤・内村など、反日本的として攻撃された人々においてかえって凡百の日本主義者よりもオリジナルな思想と学問が生まれた「皮肉な現実」に言及して

いる(『講義録』④9)が、これは、六四年度講義で、「日本の原型的思考における普遍的な価値、規範主義、普遍主義へのコミットメントの弱さ」(『講義録』④6ff.)を指摘していたことと考へ合わせれば、丸山の原型論には「原型」対「普遍的なものへのコミットメント」という対立図式があったことをうかがわせる。

はたして、飯田泰三は、丸山は一九六三年度・六四年度の講義で、「永久革命としての近代化」を妨げる壁としての「古層」、あるいは天皇制の精神構造の核心部たる「マジカルなタブー」としての「原型」を対象化し、同時にそれを「突破してプレークスルーし、否定していく」ための「超越的普遍者」の自覚を、鎌倉仏教の脱呪術化、内面的価値へのコミットメントの中に見出したとし、旧秩序の崩壊期に「古層」を「突破」して「普遍」に到達した思想として、ほかに「武士のエートス」や御成敗式目などにも言及している(丸山思想史学における鎌倉仏教の位置)(下)(一九九八年『手帖』③84ff. cf. 飯田「解題」『講義録』③334, 340: cf. 宮村『日本の思想』精読)221)。飯田の驥尾に付すかのように、田中久文も、六三年度以降の丸山の講義が、まず「原型」論を述べ、その後で「原型を超えた思想」を時代順に述べていくという形式をとっているとして、具体的には十七条憲法、鎌倉新仏教、武士のエートス、キリシタン思想、一部の儒教思想などを挙げている(『丸山眞男を読みなおす』(講談社、二〇〇九年)1221)。

さらに、松沢弘陽(「近・現代批判と伝統の問題」324ff.: 332ff.)は、一九五〇年代末以降、丸山の思想が、「思想の伝統化」を妨

げる「原型」の生成と「思想の伝統化」に寄与し得る思想との対抗関係(後者による前者の「突破」の可能性と前者による後者の修正・変容の葛藤)を主題として展開されたという基本的構図の下に、論文「開国」(一九五九年)、「幕末における視座の変革」(一九六五年)に、横井小楠や佐久間象山が「読みかえ」によって儒教の中から引き出した、天理・人道の觀念の「超越的規範性の契機」、「格物窮理」の概念の経験的方法化に着目して、「実体的な価値としての超越性・普遍主義・規範性」と「読みかえ」との内面的結びつきを読みとり、「忠誠と反逆」(一九六〇年)についても、福澤諭吉や自由民権運動における、超越的普遍的原理と、「封建的忠誠」という「伝統の読みかえ」との結合を見出し、さらに六四年度講義の、十七条憲法に見出される、絶対的、普遍的価値への帰依としての仏教信仰(「原型」的な世界像を徹底的に突破して、まったく新しい精神的次元を古代日本人に開示したのは、世界宗教としての仏教であった)『講義録』④134)、六五年度講義の武士のエートスにおける「自己規律の意識」、「規範による自己被縛性の感覚」(『講義録』⑥112)、六七年度講義のキリシタンの「現世を超越する唯一絶対神の信仰」(『講義録』⑥140)などの原型突破の思想を挙げるとともに、そこに「アンビヴァレントな可能性」や「読みかえ」といった思想的方法の適用を見出している。

これらの(とくに松沢の一滴の水をも漏らさぬ周到な)考察から見て、丸山の原型論が「原型」と「原型突破」の対によって成り立っていることはほとんど疑いを容れない。しかも、注目すべきことに、松沢はこの対の淵源を論文「日本の思想」の

「思想の伝統化」構想に見るだけでなく、原型突破の原理が「戦争の時代経験の中で自覚した、超越的なものによる被縛感」であり、それゆえ、丸山が企図した「思想の伝統化」とは、「総力戦の時代経験以来問い続けてきた超越的・普遍的原理を、歴史の中にいわば「受肉」したさまざまな形においてとらえ、それを学問としての思想史として探る企て」であったと評価している（「近・現代批判と伝統の問題」284頁、290、331、365）。

「超越的なもの」による被縛感」というのはキリスト教信仰や自然法信仰と同じものであり、我々の用語でいう「心情倫理」と大幅に重なる。すでに見たように（第一章第一節(a)、丸山は「神皇正統記に現はれたる政治観」（一九四三年）で心情倫理について語り、戦後になって「時論」では責任倫理を強調したものの、戦中の知識人の滔々たる「転回」の流れの中の少数者（マルクス主義者やクリスチャン）の「抵抗」を心情倫理として評価していた。また、学問的にも、——西洋思想史については当然のこととして——日本思想史に関しても部分的に心情倫理の視角を導入していた。もともと「抵抗」の心情倫理評価はほとんど座談での発言であったし、日本思想史における言及も断片的域を出ず、「時論」では心情倫理よりも責任倫理の方が強調された。それに対して、論文「日本の思想」になると、異質の思想を接合し、平和共存させる「思想的」寛容の「伝統」にとって唯一異質的なものは、精神的雑居性の「原理的否認」を要請する思想、すなわち明治のキリスト教と大正末期からのマルクス主義であったという指摘がある（『集』③202頁）。これはほとんど〈原型―原型突破〉の対を先取りしているかに見える。

総じて「日本の思想」においては、〈普遍的病理現象〉としての座標軸の欠如の指摘がなされると同時に、それを克服すべき「思想の伝統化」を展望した、新しい方法による〈別の伝統〉の探求の志向が示されていたが、これもまた〈原型―原型突破〉の構図に対応していると見ることができる。

ただ、後に丸山自身が強調したところでは、本来「原型」は、「外来」思想を「日本化」させ、「修正」ないし「変容」させる契機として考えられたものであった（「思想史の方法を模索して」（一九七八年）『集』③282頁；「原型・古層・執拗低音」（一九八四年）『集』③249頁）というから、かりに主従をいうのであれば、「主」は「原型」で、「原型突破」が「従」である。丸山に「原型突破の原理」ないし「原型突破の思想」、つまり心情倫理に対する強い関心があったことは明らかだが、それが原型論の本筋であったとはいいがたい。丸山は「内発的対外的」、「伝統対外来」という発想を批判した際に、「問題は、ヨーロッパと接触する以前の日本の思想に普遍的な価値がどれだけあり、ヨーロッパの中にどれだけあるかということ、どこで生まれたかは問題ではないのです」と述べている（「普通の意識欠く日本の思想」（一九六四年）『集』⑤92頁）。これはあたかも「原型突破の原理」を日本の過去の思想の中に探ろうとする動機を示しているように見える。しかし、「原型突破の原理」を示すために講義を行ったのか、と問うならば、躊躇なくイエスと答えるのは困難である。丸山によれば、一九六三年度の講義は、仮説として原型問題を述べ、ついで「普通の自覚」という章で、「日本が初めて普通者を自覚した思想史的大事件」として仏教を扱い、「世界宗教」

としての仏教が日本へ入ってきて、平安・鎌倉時代に「どういふふうに変容されるのか」の足跡を追い、さらに神道思想の儒仏への対抗のほか、江戸時代の儒教が「どういふふうに「原型」とまざりあって変容していくか」を考察するといった順序で行われた『集』②49: c. 飯田「改題『講義録』」④36c. ののであるから、大筋は「普遍者」としての儒教・仏教とその「変容」を跡づけることであり、飯田や田中が示唆するように、「原型突破の原理」の「自生的」展開が主題であったとはいえないように思われる。⁷⁾もし講義がヨーロッパなり中国なりインドなりに「生えた」普遍主義＝心情倫理と同じものを支配的な「原型」の堆積した日本思想史の中に探求しようとしたと見るならば、それは、たとえ「伝統」を標榜しないとしても、原理的にあの「進歩派」の——民主主義の伝統を「草の根」を分けても探そうとする——営為と原理的に区別できないのではないか。⁸⁾

一方、〈原型→原型突破〉の対は論文「日本の思想」における「思想の伝統化」とどのように関わっているのだろうか。新しい方法を駆使した思想史論文では、松沢の指摘するように、「超越性・普遍主義・規範性」がたしかに登場するが、しかしそれは「読みかえ」などの新しい方法の一構成要素として、あるいは個別的テーマの中の解釈ないし特徴づけとしてであって、ストレートかつ全面的に心情倫理を評価した例はほとんど見られない。むしろ、たとえば「幕末における視座の変革」をざっと見ても、佐久間象山の思考方法として強調されたのは、「距離を置いた認識と分析」、「好悪を離れた冷徹な認識」、「国家理性に基づく打算」、「政治的リアリズム」、「可能性の技術」

目的と手段の適切な考慮、「原則の貫徹」と「転変する状況への対応」との橋渡し、「冷徹な知性的判断」、「主知的リアリズム」、「目的完遂のために生き抜こうとするねばり強さと、つねに目的のために相対的に有効な方法を選択する合理的な態度」との結合等々(『集』②35, 237, 238, 240, 241, 243)・一言で言えば「責任倫理」であり、それゆえにこそ吉田松陰の「心情主義」との差異(同233, 243)をいうのである。また、儒教的な天理・天道の観念における「超越的な規範性」に触れた論文「開国」(『集』②63)、あるいは主題が「普遍的なるものの被縛感」と最も近接しており、それゆえ「普遍主義的な原理」、「普遍的規範性」、「自然法的規範」、「天道の原理的超越性」、「原理的超越性」、「心情倫理と行動」業績価値との結合、「内面的な被縛意識」、「被縛性の契機と自発性の契機」の結合といった「心情倫理」的描述が頻出する(『集』②181, 183, 203, 234, 239, 270)、長大な論文「忠誠と反逆」にしても、「原型突破」の志向によって貫かれているようには見えない。

総じてこの三論文は新しい方法の試行であり、判で押したように共通するのは、それぞれの論文の末尾にあるように(「その体験」「万邦無比の帝国を作り出した天皇制国家による犠牲と痛苦の」から何をひき出すかはどこまでも「第三の開国に直面している私達の自由な選択と行動の問題なのである」(『集』②85c)、「こうした問題は「……」現代の地点において日々決済しなければならぬ債務関係としてわれわれの前に置かれている」(『集』②276)、「ちょうど象山がああの特典において「……」、世界を見る眼を変えていかなければならない、儒者や国学者の

認識用具をズルズルベツタリに使って世界を見てはだめなのだ、と言ったその問題というものを、われわれは現在もう一度考えてみる必要があるのではないか」(『集』③34)、「原型突破の原理」そのものを推奨したり、それに注意を喚起するのではなく、「読みかえ」た——つまり〈伝統的伝統〉とは異なつた——過去の思想的伝統を現代に生かそうとする意図であつた。つまり、丸山の意識の中に「原型突破の原理」⇨心情倫理に対するきわめて強い関心があり、それを現代において活性化しようとする志向があつたとしても、論文の意図は別のところにあつたと見られる。

それゆえ、新しい方法による〈別の伝統〉の提示というのは、とりもなおさず、「進歩派」やかつての丸山にあつたストレートな「内発性」探求を乗り越えて、なおかつ——「革命」の中に「反動」を見出すことも含めて——「過去の思想的伝統を生かす」ための試みであり、(少なくとも主として)「実体的」な普遍的価値⇨心情倫理の意義を示そうとするものではなかつた。「新しい」のは、従来の伝統解釈の価値の転倒であり、またそれを発見する方法であつた。その意味で、それは必ずしも「原型突破の原理」の思想史、(あるいはこういつてよければ)〈心情倫理の思想史〉ではない。

しかし、それはたしかに「学問としての思想史」であつた。いま一度確認すると、松沢弘陽は、横井小楠や佐久間象山において、「実体的な価値としての超越性・普遍主義・規範性」と、当時の思想的コンテクストの中からこれらの範疇を取り出して「再活性化する方法としての「読みかえ」とが内面的に結びつ

いていたと見て、そこに「読みかえ」を「学問としての思想史の方法」として展開しようとする企てを見出している(近・現代批判と伝統の問題」337)。これはつまり、新しい思想史の方法が「原型突破の原理」そのものの発見を志向するのではなくて、その原理を生かすための「方法」の提示であつたということの意味しており、その限りでそこに「学問としての思想史」を見ることが出来る。だが、それは〈心情倫理の学問化〉ではない。逆にいえば、おそらくだからこそ、松沢は、そこにあるのは「評論」、丸山のいう「思想論」はなくて、学問としての思想史の方法だということを強調した(同339, 338)ののではない。この点はすぐ後でもう一度戻ってくることにしよう。

丸山が講義において〈原型—原型突破〉の対を、あたかもマックス・ウェーバーの理念型と同じように、索出的(heuristisch)な原理として考えていたのはまずまちがいない。しかし、繰り返せば、丸山の主たる意図は「原型」の探究にあり、「心情倫理」は「原型」の探究にとつてきわめて重要な(おそらくは最重要の)指標としての位置を占めていたと見るべきである。そしてその限りで(あるいは松沢の指摘するように講義でも新しい方法を利用した点において、講義においても〈原型—原型突破〉はおおむね「学問としての思想史」に属していた。丸山は、戦中期に南原繁などの「非歴史的」ないし「超歴史的」な立場の「強み」を、「思想史をふくむ歴史的アプローチのなかに学問的にリンクさせるすべ」を見出せないまま応召により研究生活から引き離された(「思想史の方法を模索して」(一九七八年「集」③34))と回顧しているが、もしこの苦い経験を踏み台にして十

余年後に首尾よく「心情倫理」を思想史とリンクさせ、「学問化」することができたとすれば、この意味においてであろう。

だが、講義における「原型突破の原理」(「心情倫理」)の提示ははたして「過去の思想の伝統を生かす」べき「座標軸」としての機能を十全に果たしたといえるであろうか。「原型突破の原理」は「原型」の構造を明らかにするのに一定の役割を果たした点において、たしかに思想上の一種の座標軸となっている。しかし、「すべての思想的立場がそれとの関係で——否定を通じて——自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸」という一点に絞るならば、「原型」もまた(首尾よくその構造が明らかにされたならば)座標軸のような働きをする。もちろん、これが現代において新しい伝統となるわけではないが、「原型突破の原理」も、「原型」を清算して自動的に新しい伝統になるわけでもない。少なくとも、丸山は講義でも論文でもそのようなことを吹聴していない。だからこそ〈原型—原型突破〉は「学問としての思想史」として位置づけられるのである。「学問」の枠内に留まる限り、「原型突破の原理」の歴史的な役割や機能を描くことはできても、それが現代において実践的に「原型」= 伝統を突破できるかどうかという証明はなし得ない。しかし、もしそうだとすれば、「原型突破の原理」、「心情倫理」は丸山においていったい如何なる意味、如何なる位置をもつのであろうか。

(β) 思想史と思想形成

丸山は一九六七年度の鶴見俊輔との対談「普遍的原理の立場」

でこう述べている(『座談』⑦114ff)。

「おまえはヨーロッパの過去を理念化してそれを普遍化している、と言われたら、わたしはまったくそのとおりと云うほかない。他の文化に普遍性がないというんじやもちろんないですよ。ただ、わたしの思想のなかに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。わたしは、それは人類普遍の遺産だと思います。『中略』過去のなにかを理念化するのがいけないというのなら、いつさいの思想形成自体が不可能になっちゃう。『……』そういう意味で、わたしがヨーロッパ思想史や文化史からわたしなりに最大に学んできたことをすこしも否定しません。同様に中国の勉強から学んで、判断の軸をつくったっていいじゃありませんか。」

「中国の勉強」を引き合いに出しているのは儒教を含意するのかもしれないが、ヨーロッパだけが格別模範となり得るのではないという主張を額面通り受け取るとすれば、日本の過去(伝統)からも何らかの理念を引き出してもよいということになる。それは普遍的原理でなければならないが、悪くすれば「国体」思想も「判断の軸」となり得る。無論、こういうのは揚げ足を取るためではなく、ここで語られているのが「わたしの思想」であり、「思想形成」に関わっているということ、そして「思想形成」のための主張は、「歴史的思想を素材として自分の哲学を展開する『思想論』」(「思想の考え方について」(一九六一年『集』⑦70:『講義録』④26)に近いものであり、「学問としての思想史」ではないということを確認するためである。¹²⁾「思想形成」のためにことさら日本の伝統から理念をとってくる必要はなく、

したがってまたそのために日本の歴史を探索する必然性は微塵もない。逆にそれはヨーロッパであっても中国であってもよいわけである。ここでは内発性の発想は齒牙にもかからない。

丸山は鶴見との対談で右のように述べた後で、「東洋対西洋とか、日本対外国という発想はわたしはきらいです」と(例によって「思想」に属する言葉で)吐き捨てるようにいつているが、それはこういうわけである。コスモポリタニズムは日本では今も昔も評判が悪いし、これほど異質的な思想はない。白樺派のコスモポリタニズムなどは「外国崇拜と日本的なものがくっついている妙なもの」であり、むしろ道元や親鸞の方にコスモポリタニズムのようなもの、普遍宗教として直接個人が向き合う一種の世界市民主義のようなものがある、と(座談⑤)113頁、荊部『丸山眞男』③)。つまり、丸山のあるべきコスモポリタニズムは、親鸞や道元を除けば日本にとって異質の普遍主義であり、そのことを理解できない代表が白樺派だというのだ。少し前にも丸山は、「白樺派がコスモポリタニズムであるというのとはとんでもない、あれほど日本的なものはありません。『そうではなくて』世界の市民であると同時に日本人であるという二重性において、コスモポリタン＝人類の一員でありうる」と述べ(「普遍の意識欠く日本の思想」(一九六四年『集』⑤②)、六五―六七年度講義でもいう。明治末期から大正期のコスモポリタニズムは、「世界市民の自覚ではなく、見知らぬ国、西欧への憧憬」にすぎなかったが、内村鑑三がこれを看破して「日本人には隣の八さん、熊さんがほかならぬ人類の一員であるという意識がうすい」といったように、「本来のコスモポリタニズム」の

感覚では、「普遍」、「国際」が「外」にあるのではない、と(『講義録』③36:『講義録』④16:『講義録』④30:「好さんとのつきあい」(一九七八年『集』③35)。

さらにそれより前の「忠誠と反逆」(一九六〇年)でも、白樺派と内村鑑三を対置し、内村の人類愛の特異性は単に人類愛を祖国愛よりも優位に置いたということにあるのではない(もしそれだけなら、白樺派と内村との距離はそんなに大きくないはずである)として、内村のつぎの言葉を引いている(『集』③32)。

「吾人に最も近き人類は吾人の同胞なれば、吾人は先づ第一に吾人を圍繞する吾人の同胞を愛すべきなり。即ち吾人の奴婢に対しても人類の同情を表すべきなり。吾人を輓廻す車夫と雖も牛馬にあらずして人類なれば、吾人は彼等に向ひても人類適當の同情と尊敬とを表すべきなり。(『東京独立雑誌』第十七号、明治二十一年十二月十五日)」

「熊さん、八さん」というのはここに出てくる「奴婢」や「車夫」を言い換えたものかもしれないが、これにほぼ感銘を受けたらしく、丸山は「外国対日本」について論じる際、同じ文句を必ずといってよいほど重ねている。

たとえば一九六三年には、従来の「インターナショナル」というのは「内外論理」で、「外にいかれる」ということは土着ナシヨナリズムの裏返しで、内実はアメリカやソ連や中国などの特定の外国に「いかれること」にすぎないとして、「日本の中に世界がある、隣の八さん熊さんが人類なのだ」という内村の論理を引き合いに出し(『点の軌跡』集③138頁)、七七年には、

「よそ」を理想化する擬似普遍主義とそれに反撥する「うち」の強調(土着主義⇌土発主義)との悪循環に対して、「本当の普遍主義」は産地を問わないし、また内村のいう人類⇌「隣りの八さん熊さん」というのがヒューマニズムだといひ(近代日本の知識人『集』⑤289)、七九年には、「外の世界」に「イカれる」という「外の普遍」に対して「内なる特殊」の反動、「外発」対「内発」、「ウチ・ソト」という悪循環に対して、人類とは「隣の八つあん、熊さん」だといひ内村の意識こそが「本当の普遍」だとしている(『日本思想史における「古層」の問題』集⑤218)。さらに晩年の九三年にも、内村の無教会主義は英米教会からの独立という主義であり、「ウチ・ヨソ主義からの離脱」を意味しており、それが「熊さん八つあん」としての人類観に現れているとしている(『人権からみた日本』『話文集』続⑥61)。

したがって、丸山は、(特定の)外国を普遍的なものとしてそれに「いかれる」擬似普遍主義(外発)とそれへの反動として「伝統」を担ぎ出す土着主義(内発)という対立の基礎にある「日本対外国」という発想の「悪循環」、ないし「国粹と欧化、排外と拝外の振り子運動」(『講義録』⑨39)を断つべく、「本当の」もしくは「本来の」意味の「コスモポリタニズム」や「普遍(主義)」「集」⑥139)の立場を標榜し、そのために内村を繰り返し動員した。擬似普遍主義批判の一部は、「いかれインターナショナルイズム」という語が示すように、マルクス主義者のソ連・中国崇拜とそれに対抗する土着主義や伝統主義を念頭に置いたものである(『「現代日本の革新思想」(一九六六年)』『座談』⑥335)が、丸山にいわせると、「ソ連イコール社会主義」

だけでなく、「欧米イコール自由主義」、「欧米イコール民主主義」というのも「ウチ・ソト思考」に基づく土着主義の裏返しであり、擬似普遍主義であった(『集』⑥218)から、いわゆる西欧近代主義にも射程は及んでおり、その矢面に立たされたのが白樺派であった。

しかし、コスモポリタニズムやヒューマニズムは、たとえ普遍性を強調し、日本の思想史にも例があるとはいへ、やはり西欧由来の観念であり、だからこそ丸山は土着主義を批判するのと同じ刃で西欧主義や近代主義のレッテルを引き剥がそうとするのである。いまだしこれに関する発言例を見てみよう。

丸山は座談「現代日本の革新思想」(一九六六年)で例によって、土着主義は「外来的な天降りしてくるもの」に対する「主体性」⇌「内発性」を強調するけれども、しかし「主体性」は我々の行動と「決断」のプロセスで試されるものであり、近代科学も民主主義も原理自体「外来的なもの」で、発生地は西欧であるけれども、「そのことで卑屈になったり、コンプレックスをもつ必要はちつともない」(『座談』⑨91: cf. 『近代日本における思想史的方法の形成』(一九六一年)『集』⑨100ff.)と息巻き、「幕末における視座の変革」(一九六五年)でも、「歴史的な欧米文化の中にある普遍的な価値を認めることにおいて私は人後に落ちぬつもりです」(『集』⑥286)と見得を切り、さらに「日本思想史における「古層」の問題」(一九七九年)ではついに、植物主義的伝統観念に対して、「外に『生えた』ものをとってきて何が悪いのか」と聞き直り、「何を伝統とすべきかというのはわれわれの主体的な決断の問題」だと断じている(『集』⑥219)。

ヨーロッパ文化は決してギリシャ文化の内在的發展ではなく、「決断を通しての受容の結果」として形成された（『講義録』④）（キリスト教もオリエントに発してヨーロッパの伝統になった（『集』②32：cf.『集』②36）のだとすれば、我々もまた発生地など意に介さず決然とヨーロッパ文化を選びとろうではないか、というわけである。

これらはいずれも明確に「思想形成」に関わる論述であり——それゆえイデオロギー的対立を含んでおり——、部分的には思想史の「方法」、とくに土着主義の「内発性」論批判とも無関係ではないけれども、帰するところ、「欧化」を含めた異質的文化・思想の受容の仕方である「原型」に対して、「主体的決断」という丸山自身の「思想」を突きつけたものである。それは前述した「日本の主体性」の立場からする原型への対処、すなわち〈欧化モデル〉の拡大である〈原型対主体性〉の構図を意味している。たしかに、「主体性」も「心情論理」の一部を構成する^⑩とするならば、〈原型対主体性〉は〈原型—原型突破〉と重なる。しかしここでもやはり、丸山が必ずしも「主体性」の思想史を提示したわけではないということを強調しておかなければならない。以上の議論は、何度もうかが、「思想」の問題であって、思想史の問題ではない。

しかし、それにしても丸山ほどの程度まで「思想形成」の問題と「思想史」考察の問題を区別していたのだろうか。丸山は一九六八年のある座談で、天皇制のおしきせでも占領軍のおしきせでもないような「オーソドックスな規範」、「思想的正統」の欠如を慨嘆しつつ、六三年度講義と同様、「伝統」の種類を論

じ、支配的潮流を伝統とする観念について、祖先崇拜とか和辻哲郎の「献身の道徳」や「国体」観念など、日本の歴史を通じて（実際にはある特定の時代の）支配的な考え方を伝統と見るような（伝統復活論者によく見られる）「ドグマ」に対して、少数派の考えの中にも「今日われわれの思想・いうものを鍛錬するうえに汲んでいくべき「源泉」があって、「それだつてやはり伝統を今日生かす」という意味をもっている」と述べている（『集』③90, 341.）。これは論文「日本の思想」の問題意識の再現のようであるが、しかしここではさらに、「過去の思想の中の何をわれわれの伝統として定着させるべきか」ということは「現在におけるチヨイスの問題」であり、我々の「自由な選択」に委ねられており、「伝統というのはわれわれの創造力の源泉になるもの」であって、「何を源泉として生かせばいいか」という場合、「長い歴史の中から自由に選択すべき」だとし、ついである時期以前の考え方を伝統とする考え方についてこういつている。「伝統」と「外来」の区別はある特定の時期やその長短によってなされる相対的なものであり、外来文化だからといって、それを伝統から排除する理由にならず、幕末以来輸入したヨーロッパの文明や思想」も「伝統」と呼ぶことができるわけではない。東洋に興ったキリスト教が西洋の伝統になったように、「伝統」とは「われわれが主体的に自分の人類の過去の遺産から選択して、それがわれわれの栄養となり、血肉と化したもの」である、と（『集』③91.）。

ここでは、「日本の思想」で西欧思想の「伝統化」をカッコつきで語っていたのと違って、真正面から——思想史の方法をは

はじめとする何らかの論理の媒介ぬきに——「輸入品」としてのヨーロッパの文明・思想を「伝統」として評価する姿勢を顕にしている。旧来の伝統観念に対する批判は思想史の方法とも関わっていたけれども、ここでははっきりそれを超えて、もっぱら「思想形成」の問題となつていようである。何を伝統として「定着させるべきか」というのは主体の価値判断の領域に属している。「チョイスの問題」、「自由な選択」とはそういう意味である。まして「人類の過去の遺産」となると、最初から日本思想史の枠をはずれている。いいかえれば、幕末以来輸入した西欧の思想を、すでに日本で「伝統化」しているがゆえに、「伝統」とするということではないのだ。これは「中国の勉強」から判断基準をもつてくるというのと同じである。そういう意味でも、ここでは認識を超えた価値判断について語っている²²。

とはいえ、この問題に関して認識と価値判断の区別がどこまで有意義であるかは必ずしも明確ではない。歴史に対して自分が働きかける「過去の思想の再創造」を企てる以上、そもそも自分の「思想」が欠けていては、何も発見することができない。極言すれば、発見すべきものはあらかじめ決まっていて発見されるのである。もちろん、学問としての思想史における発見には学問的手続を要求されるが、しかしその核心部において発見すべきものと発見されるものは、修正・変容の局面を含みつつ、おおむね重なることになる。比喩的にいえば、「ネガ」(「反動的結果」)の中に「ポジ」を探るには「ポジ」(「進歩的契機」)の像があらかじめほんやりでも主体の側に存在していなければならぬ。逆に、先に「日本の思想」における、「認識命題」と

「評価的」意味の関連について見たように、「病理現象」は「病」であるという判断に基づいて発見され、意味を付与された。これは歴史学あるいは社会科学一般の方法論の問題に属する難問である。この点は次節でも触れ、一般的には第三章でもう一度振り返ってみる予定であるが、それをここで少し先取りして見よう。

丸山は、一九四六年度講義で、『職業としての学問』を引いて、マックス・ウェーバーの講壇禁欲と科学認識における価値判断の排除を肯定したうえで、これは決して学者のいつさいの価値判断の排除を意味せず、むしろウェーバーは「学者が市民として、自己の価値判断を明白にすべき責任と義務」をもつことを説いたのだとして、相対主義を批判している(宮村治雄「解題」(一九九八年)『講義録』(以下、H))が、翌年の講義ではフリードリッヒ・マイネッケの『歴史的感觉と歴史の意味』を引いて、現在の観念を歴史的形造物に投影することを戒めつつ、歴史的過去の再現には主体の現在の関心を欠くことはできないと論じ(『講義録』(以下、H)、また、「科学としての政治学」(一九四七年)では、「一切の政治的思維の存在拘束性」を承認し、「厳正中立」でもまた一つの政治的立場であり、したがって「学者が政治的現実についてなんらかの理論を構成すること自体が一つの政治的実践にはかならず」として、「現実の政治的奔流」に身を委ねて学問を特定の政治勢力の手段としての純粹なイデオロギーに堕さしめるか、あらゆる具体的な政治状況に目を閉じて「抽象的な書齋政治学」に帰るかのアポリアと取り組んで、新しい解決策を見出すべきだと論じた。そしてここで丸山は、「一切の

世界観的政治的闘争に対して単なる傍観者を以て任ずる者」は政治の科学者として無資格だと断じて、ウェーバーの価値判断排除論を隠れ蓑とする「傍観者の実証主義者」を槍玉に挙げ、ウェーバーはむしろ、「理論的な価値関係づけ」と「実践的価値判断」の分離が一つの研究者の理想であって、これを完全に実行すると人格の統一性と矛盾することになると考え、学者が各人の世界観や政治的立場を表明することを「市民としての義務」として要請して、傍観的態度をしりぞけたとしている(『集』③ 149ff. 123)。

丸山が戦後に「市民として」(おおむね「知識人として」)発言したことは既述の通りであるが、ここでは研究者としての「価値関係づけ」を重視するとともに、それが実践的価値判断と不可分の関係にあることが強調されている。この姿勢は基本的に後年まで維持され、すでに見たところでは、「主体的なコミットメント」を欠いた「認識」に安住する学者にも満足できず、他方で思想・世界観等をどんなに美しい言葉で表現しようとも、「ザハリヒな認識、鉱物質のようにつめたい認識への内的情熱」をほとんど理解しない思想家にも左袒できない私は「化物」たらざるを得ないという、吉本隆明に対する反批判の言葉(前述第一章第三節(c))に現れているが、以上に見てきた「原型」論にも続いていると見てよいであろう。丸山は、一九六四年度講義で、「人間は思考によって出来事に対して意味付与を行う」とし(『講義録』④18)、六五年度講義では、「出来事の意味付与が、人間の認識の根幹をなしている」(『講義録』⑤12)としているが、いうまでもなくこれは思想史家丸山の思想「価値判断(好

ましいか好ましくないか、等)」(同②)が思想史にとって必須の要素であること、つまり「価値関係づけ」を積極的に認めるということの意味する。それを原型論にあてはめるならば、「原型」が丸山の価値判断からして「好ましくない」ものであり、「主体性」を含む心情倫理が「好ましい」ということにはかならない。

無論、だからといって丸山が講義や論文において価値判断抑制の原理に背いたというのではない。三論文でも見たように、丸山は何らかの価値を「学問的」思想史研究から直接引き出すとせず、研究成果を現代に生かすことを要請したに留まる。それは講義の「原型」論の場合でも原則として同じである。思想史は「歴史的追体験によって現代的基準をいったんカッコに入れ、われわれを過去のなかに置くことによって逆に過去を現代に生きかえらせること」である(『講義録』④241)。ただ、講義では、論文と違ったスタイルでそれが語られたにすぎない。

前項の最後に、一九六四—六六年度講義では、現代において「世界の中の日本」を自覚し、自己の意識の底にある思考様式を対象化・客体化し、「異質性のなかに身をさらし、主体的な決断能力・選択能力を練磨すること」が必要だと語ったくだりを引用し、それを、丸山自身の「思想」を開陳したものと捉えた。それはまちがいではないが、厳密にいえば、この発言は、一面で原型論の枠に入るが、他面では政治思想史という「講義」の意味と関わっていた。丸山は六四年度および六五年度講義で、「思想」とは何かを序論的に論じた際に、「思想を学ぶことの意味」が「現代を意識化し自覚化すること」、我々にとって自明の

ことが如何に自明でないかということを知ることによって、自己と自己の時代を「相対化」すること、「過去との比較を通じて現代を相対化」することだとして、世界的比較の必要を説いている(『講義録』④55:『講義録』⑥91)が、これが歴史Ⅱ講義の意義である。ところが、六六年度講義では序論にあたる「第一章 所与と前提」の冒頭に同じこと(歴史を学ぶ意味は「現代」の意識化、自覚化、自明なもの、「不自明化」、不自明なもの、「自明化」による現代の相対化、自己ないし自己の属する集団の相対化)を述べている(『講義録』⑥)けれども、この説明は同時に「原型」論の序論(空間的所与に規定された日本のカルチュア)という形式をとっており、その中で「主体性」の立場からする「内外」志向、「土着」外来、「外発」内発」論への批判が展開されているのである。「内外」等の発想をとる限り、過去との比較を通じて現代の相対化はできない(なぜならそれらも「原型」と同じ穴の貉であるから)、というのがその趣旨であろう。これは論文の場合と微妙な差異がある。前述した岡倉・田口論での「觀念の冒険」Ⅱ主体性は、「価値関係づけ」の典型例として引くことができるが、講義における「主体性」は、「原型」析出の意義(講義の意義)を説くための道具立てであった。

さて、図式化は必ず切り捨てを伴うものであるが、それを承知のうえであえて図式的に言えば、本節の概要はこういことになるであろう。丸山は、「欧化」と「伝統」の問題をめぐって、一方で「内発性」探求の発想から近代的思考や近代的ナシヨナリズムを日本の思想史の中に探り、他方では近代的思考や

価値の実現を阻む伝統的思想構造を解明しようとし、後者は(普遍的病理現象)Ⅱ「原型」の析出(論文では「歴史意識の「古層」(一九七二年)など)として結実し、前者は新しい方法による思想史研究の探索に変化し、間接的にせよ心情倫理を歴史的Ⅱ学問的に救済しようとしたが、しかし心情倫理そのものを「学問的」に新しい伝統(座標軸)とすることはなかった。かくして、心情倫理は「主体的決断」ないし多元的価値からの「選択」の対象として表現された。

丸山は「日本の思想の伝統を生かす」という観点を論文や講義で実行に移そうとしたのであるが、しかし「原型突破」という範疇は、「内発性」探求が後景にしりぞいて「原型」探求が思想史研究の主題となっていく中ではじめて有意味な位置を与えられるものであった。「原型」は、普遍主義の実現を阻む思想構造であるが、肝心の普遍主義(形式的には「普遍的価値へのコミットメント」、「心情倫理」、「主体的決断、実質的には「コスモポリタニズム」、「ヒューマニズム」、「自由」や「独立」を含めた近代的価値)を実現するための(もしくはそれを媒介する思考様式の)思想史研究は、間接的な形で行われたにすぎない。繰り返せば、「原型」(「古層」、「執拗低音」)は原理的には「普遍的病理現象」の構造の認識であった(そしてその提示によって自己および現代の相対化、ひいては自律的主体の構築という講義の目的は達成されるはずであった)。丸山は「夜店」から「本店」へ撤退して時事論や「政治学」から政治思想史へと戻ったが、おそらく丸山にとってそこで最重要のネックとなったのは、自己の「思想」をどのようにして「学問化」するか、い

いかえれば〈学問自身の社会的使命〉を如何にして果たすのかということであった。その課題が論文「日本の思想」(とくに「日本の思想」「あとがき」)におけるあの錯綜した一筋縄では対処し得ない筆致を生み出し、丸山はその課題を講義や思想史論文において果たそうとしつつ、他方で心情倫理を「思想」として主に座談等で吐露した。「座談」は丸山にとって「裏芸」と鶴見太郎(『座談の思想』(新潮選書、二〇一三年)註)はいうが、それはスタイルであって、中身でいえば、学問的なものも雑談もゴシップも含む座談は時に「思想」のアーリーナであり、思想史研究・講義で付された「カッコ」がはずされる場であった。

この点と絡んで、これまで見てきたことと教養思想との関連を中間・報告的に示しておきたい。麻生書評は丸山の「欧化」論の出発点をなしており、その行く先は多様に分化していった。そのうち最も教養思想と関係が深いのは、やはり〈お化粧的なヨーロッパ的教養〉という規定であろう。それは、何度もうのように、基本的に、戦前のファシズムないし軍国主義に対して有効な対応をなし得なかった〈教養主義的インテリ〉に対する批判の道具であり、より広い枠組でいえば、学問・知識人の非実践性を衝く装置であった。知識人に關しては、〈知識人の社会的使命〉の遂行という形で〈お化粧的なヨーロッパ的教養〉の克服が実行に移されたが、これと区別される〈学問自身の社会的使命〉は研究・教育という形で継続して行われた。その際、研究には「主體的コミットメント」、あるいは「思想」が必要だという丸山の学問観が決定的に重要であるが、それは、一般化

すれば、「マルクスがヘルダリンを読む」という要請の一面として見るができる。この多分に芸術を念頭に置いた箴言そのものが丸山の「思想」であったが、同時にそこにはマルクスⅡ政治Ⅱ思想がヘルダリンⅡ芸術Ⅱ学問と「価値関係的」に結合する隠喩を読みとることもできる。そしてそれは、学問・芸術が「教養」として表現された限りにおいて、教養の「実践性」(教養の「血肉」化)の要求を表していた。それが〈お化粧的なヨーロッパ的教養〉の対極にあることは、繰り返すまでもない。

だが、性急な結論は避けなければならない。この点については、なお「古層」および欧化論をめぐる和辻哲郎との対質を見てから、あらためて論じることにはしたい。

(未完)

(1) 「古層」は丸山にとって天皇制の精神構造と深く関わっているが、「天皇制」という語は通例明治維新以後について使用される範疇であるとするれば、むしろ丸山は、論文「日本の思想」に至るまでの「天皇制」の「病理現象」の分析から出発して、そこから広く日本の思想に存在する(普遍的病理現象)の探求に進んだという方が正確であろう。これを、「広義における「天皇制」的なもの」ないし「精神構造としての天皇制」(飯田「解題」「講義録」④389)といいかえるとしても、それが「原型」と全面的に重なるとはいえないし、また「精神的スランプ」——それを飯田は「絶望をこめたうめき」として捉える(丸山思想史学における鎌倉仏教の位置)(下)②③:「解題」「講義録」④384)——と以後の原型探求との関連を整合的に説明できず、あるいは「エセ精神的機軸」が崩壊した戦後の精神的雑

居性（これは原型論に繋がる）の認識との関連（天皇制の「機軸」が戦前はど強固でなく、「国体シンボルが通用しなくなつた」ということ（『日本思想史における「古層」の問題』（一九七九年）『集』（206, 209）も不問に付されることになる。既述のように（a）註（6））、丸山は「普通の意識欠く日本の思想」（一九六四年）で、「永久革命」の課題として「マーギッシュな考えを我々の下意識の世界から追放しなければならぬ」と語り、そのことを、「普通のなものへのコミット」や「個性の究極的価値」という考え方に立って政治・社会の諸々の運動・制度を批判していくことだと説明した。飯田はこれを原型論に適用して（『丸山思想史における鎌倉仏教の位置』（下）91「解題」『講義録』（333）、「天皇制の精神構造」＝原型の「突破」という論理と結びつけた。ここで丸山は、明治以降のウエスタンイズされた日本で、戦中の権力と結合した「荒唐無稽な考え方」の広がりに対する「無抵抗」とくに天皇機関説攻撃に対する沈黙を例示し、「日本の知性は魔術的なタブーの前に実にもろい」と述べている（『集』（333）から、戦前の「天皇制の精神構造」が関係していることは明らかだが、戦後の「マーギッシュな考え方」が何であれ、それを「天皇制の精神構造」と呼ぶのが妥当かどうかは、——この丸山の発言の別の地平（後述）とともに——検討の余地がある。石田雄によれば、「正統と異端」研究会は、当初、戦前の「天皇制社会の精神構造」を明らかにしようとするものであったが、高度成長下の天皇制の変容やマルクス主義の変化によるO正統の「融解現象」に直面して——丸山はすでにそれを研究会の発足時に意識していた（『精神的スランプ』——、最初の分析枠組に変更を加えざるを得なくなつてゆき、丸山自身の問題意識や分析視角も重点を移動させていった。しかも、一九八八年に飯田泰三と杉山光信に「正統と異端」研究の現代的な意義について意見を聞いた際、飯田は「X

デーを前にして、ある種の異端排除のコンフォーミティ状況がみられる」と述べたという（『丸山眞男との対話』（みすず書房、二〇〇五3rd. 544, 70）。「Xデー」に関わる「自粛の全体主義」が戦前の天皇制の場合と位相を異にする（『語文集』（3434））のはもちろんのこと、それを「異端排除」として位置づけるならば、戦後の「天皇制」にO正統を認めることにならないであろうか。なお、コンフォーミズムのコロラリーである「大勢順応主義」に対して丸山が「われここに立つ」の心情倫理を突き付けたことはすでに見た（第一章第二節（a））が、それは後で触れるように古層論とも無関係ではない。

(2) 松沢は、この解釈の前提として、「座標軸にあたる思想的伝統」を「規範としての伝統」と捉え、「丸山は『規範意識』の源泉を、多数者に共有されうる伝統にもとめた。丸山にとって、『伝統』は、規範を歴史に内在化させたものの、いわば超越的普遍的規範の歴史への受肉であった」としているが、それは、大衆化と外国文化の無政府受容などからくる、規範意識の崩壊・喪失を「雑居的無秩序性」と見るからである（『近・現代批判と伝統の問題』297ff. 302, 306）。しかし、「座標軸」とは「自己を歴史的に位置づける」ものだという、その「自己」とは、歴史家・思想家、せいぜい知識人のことをいっているように見える。「精神的無秩序性」の指摘とそれを克服しようとする「座標軸」の必要性の主張は、少なくとも第一次的には思想史学の中での話であって、そこから新しい思想史的方法による探求が始まるのではないのだろうか。

(3) 我々は、「心情倫理」という言葉がマックス・ウェーバーに従って用いてきたが、それは簡単にいえば、結果や状況をものともせず、ひたすら理想や信仰のために邁進することを義務と考える発想であり、キリスト教信仰や社会主義的信条、自然法信仰などを具体例とし、したがって丸山のいう「普遍的なるも

の「ないし」超越的なもの」への「被縛感」と重なる。ただ、複雑なのは、丸山が「主理性」という言葉に、「決断」や「コミットメント」(別言すれば「新カント派的な主理性」)という、「心情倫理」に非常に近い意味と、「心情主義」と区別された、「状況判断を、自分の責任において下して、そのなかにおいて自分を位置づけていく」という「責任倫理」に近い意味とを付与していることである(前述第一章第三節(a)註⑧)。「決断」は丸山にとって政治における「非合理的契機」の(残酷さや猜疑・恐怖等の感情と並ぶ)第二の発酵源であるが、同時に、「ルールによって汲み尽さえない非合理面にたいして「賭ける」からこそ、その賭けは自己の責任における賭けに」なり、そうでなく実践が理論から必然的に出てくるような場合には、「政治的責任の意識」は退行し、「状況を自己の責任において操作する可能性」も見失われる(近代日本の思想と文学)(一九五九年『集』⑧135)。

(4) 一九六六年度講義のキリシタンの活動と禁制に関する叙述では、「見えざる權威」、「超越的な絶対者」への服従、超越的価値へのコミットメントは、個々人の信仰を基礎にしたものとして——他のたとえは一向一揆の場合と比べて——抜きん出た評価を受け、その抵抗＝非転向の率は昭和のコミュニストよりも高い、日本史上他に例を見ない空前絶後の抵抗であった(『講義録』⑦100, 101, 142)と最大級の讃辞が与えられている。これは、丸山がみずから認めるキリスト教コンプレックス(僕の精神史にとってクリスト教に対するコンプレックスが、非常に大きいです)(『方法論・思想史・ファシズム』(一九八五年)『話文集』③36)に根ざしているのかもしれないが、もしそれが戦中の南原などの「抵抗」に対するコンプレックスを意味しているとするならば、日本思想史上の心情倫理の提示は、戦中体験からくる価値観を「学問としての思想史として探る企て」

として捉えられるかもしれない。

(5) 「日本の思想」で丸山は、「キリシタンのように布教される人間もなく宣教師自身が驚嘆するほどの速度で勢いをえて、神学的理解の程度もきわめて高度に達したものが、外的な条件で力をつけない、思想史の流れからは殆ど全く姿を没してしまいうような場合もある」(『集』⑤193)と述べている。これは「座標軸」にあたる思想的伝統の欠如(「普遍的物理現象」)の描写であり、一九六四年度講義でも、日本における「執拗な持続性と急激な変化性の二重構造」——これは「敏感な感受性」と「太古的なものの執拗な持続」のいいかえである——について述べた際、キリシタンの日本渡来に関するジョージ・サンソムの『西欧世界と日本』からつぎのような記述を引用している。「アジアの他のいかなる地域においても、キリスト教宣教師が、あらゆる階級から、日本におけるほど積極的な反応を受け、大切に扱われたことはなかった。またその反対に、日本におけるほど野蛮にキリスト教が弾圧されたこともなかった。これほど新しい教えを喜んで受け入れようとしている国民はなかったであろうし、これほど頑強に伝統を守ってきた国民も存在しなかった。」(『講義録』④28) 六六年度講義では、ほぼ同じ内容の一句が「集団転向」(維新の自由民権思想のほか、とくにマルクス主義とコミュニズムの移入と「それへの転向とそれからの転向」)の説明で引用されている(『講義録』⑥21)。ここからすれば、キリシタンやコミュニストは、一方で心情倫理の「強さ」のゆえに精神的雑居性の「原理的否認」ができた(「原型突破」の可能性を秘めていた)が、他方で「原型」の「強さ」のゆえに「転向」していったと解することが可能である。サンソムの本の翻訳出版は一九六六年の筑摩叢書であるから、六四年度の記述は原著からの直接引用である。六五年度、六六年度の講義でも同様の引用があるが、六五年度では(要約気味に)、外来文化の修

正・変容に関して、「アジアの他のいかなる地域においても、宣教師が日本ほど、あらゆる階層から response を受けた(激発的に普及し歓迎された)ことはないし、日本におけるほど野蛮にキリスト教が弾圧され、ほとんど痕跡をとどめなかったこともなく、「これほど新しいものを喜んで受け入れた国民もなく、これほど頑強に伝統を守った国もない」とし(『講義録』⑤35)、六六年度では「集団転回」に関して、「世界のいかなる国民も日本国民のように、新しい教養をよるこんで受容する国民はなかった。と同時に、これほどまでに頑強な伝統を持続的に固守する国民はなかった」(『講義録』⑥31)と変化している(註・金井圓・多田実・芳賀徹・平川祐弘訳『西欧世界と日本』中(ちくま学芸文庫、一九九五年)29)。なお、六四年度講義では、「参考文献」のところで紹介したジョージ・サンソン(『The Western World and Japan』)とあり(『講義録』④48)。「参考文献」を『George Sanson, The Western World and Japan, 1950. (邦訳『西欧世界と日本』筑摩書房)』と書かれている(『講義録』④40)が、参考文献に関しては「一九六四年度プリントへの丸山の書き込み、および佐々木毅ノートを元にして編者がまとめた」と編者の注記があるから、おそらく「邦訳」は六六年度以降に丸山が付加したものであろう(ちなみに六五年度「一般的参考文献」には同書は掲げられておらず、六六年度には原著のほか「邦訳『西欧世界と日本』上下(金井圓ほか訳)筑摩叢書」とある(『講義録』⑥5)。すでに一九四八年度講義のキリシタンの普及に関する叙述に[Sanson『西欧世界と日本』]という記述が見られる(『講義録』⑦64)が、これも原著が一九五〇年刊行であるから、後の補充によるものと思われる。後年にも「集団転回」につきサンソンに触れた例がある(「原型・古層・執拗低音」(一九八四年)『集』⑨133:「方法論・思想史・ファシズム」(一九八五年)『話文集』③339)。

(6) ただ、外来思想と伝統思想の構造連関を極めようとする発想はすでに「日本の思想」に、あるいはもっと遡れば戦争中に胚胎しており、一九六四年度講義でも日本の「高度の民族的同質性」について語り、また「執拗な持続性と急激な変化性の二重構造」に言及し、日本の思想史が「外来→土着(相対的)の不断のプロセスの歴史」であったとしていた(『講義録』④45, 48, 49)。

(7) 丸山は、儒教が「原型」との連続性をもっていたのに対して、世界宗教としての仏教は、「原型」的な世界像を徹底的に突破して、まったく新しい精神的次元を古代日本人に開示した「けれども、仏教のそうした普遍的、超越的性格の implication が日本思想史上に現れるのは平安末期以降のことであり、「むしろそれを含めても日本全史を通じて仏教思想史は「原型」の制約による変質の歴史」と見られるが、「思想史の考察」にとっては「新しい思想のはらんでいた可能性」、「仏教の普遍主義の可能性」を追求する必要がある、としている(『講義録』④44)。仏教思想史の基本線は原型による「変質」であるが、新しい思想史の方法(アンビヴァレントな可能性)を駆使して、普遍主義(原型突破の原理)の意義を示すというのである。後者が松沢の指摘するように三論文と一致しているとしても、そこからただちに原型論が原型突破の原理を主題としたものであったとはいえないし、また「思想の伝統化」に繋がるともいえないのではない。

(8) 一九六五年度講義は他年度と違って冒頭に原型論を据えずに(しかし実質上原型論の前提について語っていることは後で見通りである)、主に武士のエートスを扱っている。これについて飯田泰三(「解題」『講義録』⑥37)は、武士のエートスが「底土的土着的な世界に根ざしながら、そこから新たに内発的に「……」形成されてきて、独自の「普遍者の自覚」への回路

を作り出していく可能性」を孕んでいるために、原型論の基本構図（主旋律たる外来思想を変容させる原型的思考が執拗低音として作用する）になじまなかったからだと推測している。また、田中久文（『丸山眞男を読みなおす』120, 123f., 228）も、丸山は講義で「原型を超えた思想（主体性・普遍性・超越性）」に基づく思想、ないし「主体的思考」の鉅脈を日本の伝統思想に探ろうとしたという観点から、六五年度講義で、武士のエトスが「原型」の世界に発しながら、主体性を形成したことを高く評価したり、北畠親房の歴史哲学に「主体的な働きかけ」を見出しているのを、「原型」から「原型を超えた思想」が生まれる様子を描いたと捉え、原型はあくまで克服対象だが、日本の精神風土の中に「強靱な主体性」を作ろうするならば、それは原型に深く根ざしたものでなければならないと丸山は考えたという（ただし、後の古層論になると、「何が欠如しているか」を強調するようになったという）。いずれも「内発性」の発想に強く規定されており、丸山が批判した「植物主義的伝統」観ないし「土着主義」とどれだけ距離があるのか疑問である。丸山自身にこうした発想が皆無であったとはいえないが、しかし「内発性」論批判と主体性の重視からは、こうした解釈は生まれ得ないのではないか。武士については唯一、御成敗式目が「内発的」と呼べるものであったが、それは「武家法」として、また日本法として、本来の固有性をもち「……」と表現されるのみで（『講義録』⑤120、「内発的」とは呼ばれていない。なお、「丸山と近かった武田清子」（松沢「近・現代批判と伝統の問題」377）は「土着と背教」において「内発性」の観念によって新渡戸稲造や内村鑑三の思想を理解しようとしており、丸山の議論と交錯するところがあるが、ここでは立ち入らない。

(9) 論文「忠誠と反逆」の全体をどのように捉えるかは別にして、たとえば丸山は、「有名無実と認む可き政府は之を顛覆するも義

に於て妨げなし」とする福澤の主張を引いて、それが「実は伝統的な忠誠観に内在していた原理的超越性の契機を人格的忠誠から引き出して、その客観化をラディカルに押しすすめたものではなかったか」と読み込んでいる（『集』②203）が、これは、幕藩体制下の「封建的忠誠」には、(A)主従の非合理的「情誼的関係」、(B)中国家産官僚の忠誠観念（「君、君たらざれば去る」と異なった「君、君たらずとも、臣、臣たらざるべからず」という一見ひたすら恭順を意味する原理の中に存在していた能動的な「諫争」の契機、(C)中国の伝統的範疇としての「道」ないし「天道」の観念により醸成された、「自然法的規範」への拘束（天道の「原理的超越性」の契機）があったという認識（『集』②176f.）の下で、(C)の契機を(A)から切り離すこと、つまり新しい「公（人民の安寧と幸福）の創出を企図した」という意味である。ここに「超越的普遍的原理」への着目と「封建的忠誠」の「読みかえ」があることは明白である（松沢「近・現代批判と伝統の問題」330）。だが、丸山が「封建的忠誠」の「読みかえ」によって意図した現代的な「読みかえ」は、「一見、君、君たらざれば去る」のが「自由」であるのに対して、「君、君たらずとも、臣、臣たらざるべからず」は「屈従」であるけれども、後者には能動的な実践の契機があるというアンビヴァレントな可能性の認識から、たとえばある集団に対する「忠誠」の問題を考えて、その集団が悪ければ「去る」という自由とあくまで「諫争する」という問題の提示であった（『集』②176f.）。

(10) この一句は、「私達はヨーロッパにおけるキリスト教のような意味の伝統を今から大急ぎで持とうとしても無理だ」と、「その伝統との対決（ただ反対という意味ではない）」を通じて形成されたヨーロッパ的近代の跡を「……」追えるものでないものも分りきった事だ（『日本の思想』『集』②194）という考え方から、つまり「伝統との対決」というヨーロッパ・モデルから引き出

されたものではないかと思われる。それゆえ、伝統なき伝統である「原型」を「座標軸」と見るのは論理矛盾となるけれども、しかしこのヨーロッパ・モデルに従って、原型を対決すべき伝統と見るならば、あながちその可能性も否定できないであろう。ここでの「伝統」はキリスト教であるが、後に丸山はミシェル・フーコーに(対決軸としての)「カルテジアニズムの伝統」の意義を見出し(『歴史のディレンマ』一九八〇年『座談』②244:「伝統と現代をめぐって」(一九八二年)『座談』②290f.:『書簡集』②346)、レヴィ・ストロースの近代批判を「ヨーロッパの自己批判」として捉え(「権力の偏重」をめぐって(一九八八年)『話文集』④185:cf.『著作ノート』から長野オリビックまで)(一九八八年)『話文集』統②39)、'伝統'がたとえ克服の対象としてであっても座標軸の働きをすることを示唆している。なお、丸山は、姜尚中「規律と支配する知」(『思想』七六七号、一九八八年)〔丸山文庫〕資料番号 M0672301)のフーコーの見解に傍線を引き、批判的な書き込みをしているが、略する。

(11) しかし、ポジティブに解すれば、これは、あるいは丸山の親しい友人であった竹内好の考え方が念頭にあったのかも知れない。都築勉(『戦後日本の知識人』72, 81f.)は、戦後のいわゆる「近代主義」が欧化主義や西欧崇拜主義と同一視されるのに対して、丸山や大塚久雄などの場合は「市民社会」そのものに「普遍的価値」を見出すものであり、したがってそのための素材として西欧近代を使つたのはさして重要ではなく、むしろ竹内好のように素材を中国史に求めて普遍的なものを抽象するということがあり得た、と指摘している。無論、これは「思想形成」の問題である。ちなみに、松沢弘陽(『近・現代批判と伝統の問題』82頁)は、竹内好は、丸山が日本と中国の「後進国の近代化の過程」の質的差異を看過したことを批判し、J・デ

ューイを引いて、中国では伝統が根強かったために、近代化が遅れたけれども、変革を徹底することができたのに対して、日本は伝統の脆弱性のゆえに容易にヨーロッパの技術を摂取できたが、そのためにかえって伝統を温存した、と論じたことを紹介したうえで、そこに丸山が「伝統の批判と継承とのディアレクティック」に開眼する一つの契機を見出している。これは少なくとも部分的に丸山の思想史の方法論ないし「視角」に対する竹内好の「中国モデル」の影響を推測させる。たとえば、「私達の伝統の宗教がいずれも、新たな時代に流入したイデオロギ―に思想的に対決し、その対決を通じて伝統を自覚的に再生させるような役割を果しえず」(『集』②42)という発想はほとんど竹内と同じである。また、日本では、「思想的伝統(中国における儒教のような)の強靱な機軸を欠いていた」(「」)ために起こった、近代的制度の急速な整備と欧米の思想文化の急激な流入からくる「問題性」(『集』⑦198:cf.『集』⑩200f.)というのも同様である。

(12) 松沢弘陽は、新しい方法による思想史論文が「学問としての思想史」であることを主張した際に、それが「評論」や「思想論」ではないとしている。たしかに、丸山のいう「思想論」は、「古今東西の思想家をダシに使って自分の思想を展開する」人や、史料や対象による制約に耐えられない「ロマンチスト」や「独創」思想家(『集』⑨71, 72)の営為であるが、しかし丸山は「歴史的思想を素材として自分の哲学を展開する」ことをしりぞけたわけではない。しかも、ここでの丸山の議論は、歴史的思想を素材にすらし「哲学」であり、「思想」そのものである。

(13) 晩年に丸山は同じように、「ヨーロッパに発生しようが、中国に発生しようが、それをもつてきて伝統にするかどうかは、われわれの問題なんです。日本人の問題なんです」と語っている

が、その際、ウチ・ヨソ、内発・外発の発想をしりぞけて、「だから僕は内発・外発という言葉を使わない」としている（「人権からみた日本」——「アムネスティ・インターナショナル日本」メンバーとの対話（一九九三年）『語文集』続③19）。

- (14) 白樺派的なコスモポリタニズムは伝統を拒否したが、それは「個人の感情や気分」によるものにすぎなかった（松沢訳「個人析出のさまざまなパターン」『集』⑨407f.）。

- (15) 「熊さん八さん」という表現は内村の著作中に見出すことができなかった。なお、『内村鑑三著作集』第三巻（一九五四年、岩波書店）（「丸山文庫」『資料番号018386』30）の同文のうち、「吾人は先づ第一に吾人を開闢する吾人の同胞を愛すべきなり。即ち吾人の僕婢に対しても人類の同情を表すべきなり。」の箇所傍線が引かれている。

- (16) 丸山は「あの、伝統の中から発掘しろとか何とかいう発想は、もうかなわん」という感じがするんです」と述べて、「日本対外国」という考え方は日本独特であり、他国ではたとえドイツ対イギリスというのであって、自国と外国という言い方はしないという（「生きてきた道」（一九六五年）『語文集』続⑨11、103）。「現代日本の革新思想」（一九六六年）『座談』⑥33：「日本の近代化と土着」（一九六八年）『集』⑨33f.。「かなわん」というのは、後述するように、「嫌い」に通じる。

- (17) 丸山は象山論の末尾近くで、「近代日本がいわゆる欧米文明から汲々として学んだもの、あるいは今日でも学ぼうとしているものが、ヨーロッパ文明に内在する普遍的な価値であるならば結構の至りです」（『集』⑨249）と述べているが、これは、近代西欧諸国家のいわばなれの果てのつまり現代西欧の思想を学んでいてはだめだということを、つまり欧米の文明だからといって普遍的とは限らないということ（外国産なら何でもありがたがる「擬似普遍主義」の否定）をいわんがための皮肉である。

なお、丸山は、「私自身、いわゆる西欧的近代主義者というレッテルをはられることには、一面では光栄でもあり、他面では抗議したいけれど、過去の自分の考え方が、「……」擬似普遍主義から完全に自由であったといえるほど傲慢ではないつもりです」という（「日本の近代化と土着」（一九六八年）『集』⑨34）が、丸山が「いかれた」国はどこであったのか。さしずめイギリスであろか。

- (18) 丸山は一九六三年に土着主義を批判して、「日本の土着的なものと言っても、らっきょうの皮をはぐみたいに縄文式文化までさかのぼってみれば、いずれはどこから来たものでしょう」（「点の軌跡」（一九六三年）『集』⑨139：f.「日本の思想と文化の諸問題」（一九八一年）『語文集』⑩108：「講義録」④40：「戦後日本の精神革命」（一九六四年）『座談』⑥23）と述べている。つまり、土着主義＝内発性論は空振りに終ると批判するのであるが、これが「原型」論に繋がっていった事情を後に丸山は同じ比喩を使ってこう語っている。完結的なイデオロギーとして「日本的なもの」を取り出そうとする試み——つまり「外来」思想と独立して「内発的」な日本人の考え方を求めようとする国学や近代の「日本主義」や近年流行した「土着」思想の探求——は「日本思想史の方法」としては、あたかもラッキョウの皮むきと同じように、必ず失敗するが、しかし他方でそうかといって日本の思想はすべて外来のもので「日本的なもの」はまったくないともいえず、そこから外来思想の「修正」のパターンを探り出そうとした、と（「原型・古層・執拗低音」（一九八四年）『集』⑨44ff. 153：「政事の構造」（一九八五年）『集』⑩207f.「日本思想史における「古層」の問題」補遺（一九七八年）『手帖』32。土着主義は反面教師であった。上述のように、丸山において、一方で「主体性」は責任倫理の性格も合わせているが、他方で「心情倫理」は「主体的

決断」に尽きるものではない。「原型突破の原理」(心情倫理)は、「心情主義」と類似した——状況を乗り越越えた(状況を無視した)——「決断」という要素をもつとともに、「規範」(自然法)や「目に見えざる権威」ないし「普遍的絶対者」(神)という要素を含んでいる。

(20) 「自分の人類」という表現は違和感がある。あるいは「自分で」の誤植であろうか。

(21) 後に丸山は執拗低音という観点の導入によって、外から入ってきた高度な世界観(仏教、儒教、キリスト教、自由主義、民主主義、マルクス主義)が「どういふふうにしてわれわれの血肉になったか」ということの一つの秘密が解ける」といっている(『日本の思想と文化の諸問題』(一九八一年)『語文集』③114)が、この場合「血肉になった」というのは、「相対的」な意味の「土着」(前註(6))という意味であろう。

(22) 丸山は、「学問的真理」の「無力」であるゆえんをいうのに、真理を「北極星」にたとえている。北極星は旅人に手をさしのべてくれないが、基本的方向を示す「しるし」となる。そこで旅人は、「自らの知恵と勇気をもって、自らの決断によって、したがって自らの責任において、自己の途をえらびとるのである。北極星はそのときはじめ「指針」として彼を助けるだろう。」(『対話』115f.)行動する時、学問が決めるのではなく、主体自身が(学問を一つの座標軸として)決めるのである。

(23) 丸山は、ウェーバーのいう「事実をして語らしむる」ことの陥穽をも知悉していた(『マックス・ヴェーバーにおけるRationalisierungの問題』(一九六五年)『座』③328)。

(24) 丸山は、思想史では主体の「意味付与」を決定的な条件と考えたが、「歴史的時間」を「自然的時間」に解消する日本の「事実主義・感覚主義」の伝統について語った際に、こういっている。「歴史からわれわれが「学」びうるのは、現代から過去の出

来・事・に・意・味・賦・与・を・し・て、歴史的状況や人物を一定の「典型」にまで抽象化することを通じてである」(『対話』118.:cf.『講義録』18)。「意味賦与」する主体は、何らかの「思想」を前提としているが、それによって見出される「典型」は、如何に抽象化されても、その「思想」の刻印を帯びざるを得ない。これは、H・G・ガダマーのいわゆる「解釈学的循環」、あるいは「作用史(Wirkungsgeschichte)」に関わる問題である。丸山は、ハイデガー以降ガダマーへと展開する解釈学とその伝統について、「大よそのことを知っていた」が深くは読んでいなかったらしい(松沢「近・現代史思想と伝統の問題」381)が、筆者にはいまこれに立ち入って、丸山の主張と比較する能力もなければ余裕もない。

(25) なお、「カッコ」については後述第二節(b)註参照。