

私の丸山眞男体験

高野清弘

「政治学を確立するためには、まず人間に関するすべての哲学的論述を、地球に住んでいるのは単数の人間でなく複数の人間であるという考えのもとに、考え直す必要がある。政治学の確立には、人間は複数でのみ存在するとする哲学が要求される。そういう哲学の対象領域は人間の複数性である。その宗教的根源は——神はアダムとその骨を創造したのではなく、男と女である複数の人間を創造したという——第二の創造神話である」⁽¹⁾。H・アーレント

一「憧れを知る者のみが……」⁽²⁾

「我を生む者は父母、我を人と成せし者は映画」と、丸山眞男は語った⁽³⁾。このような言葉を吐くほど私は映画を見てはいない。しかし、私にもいくつか忘れられない映画がある。その一つが、「……You……」(一九七〇年、リチャード・ラッシュュ監督)である。

三〇年以上も前に一度見た映画である。記憶違いもあるだろうが、あらずじはおおむね次のようなものだったと思う。舞台は大学紛争時代のアメリカ。主人公は大学に入り直した青年ハリー。彼にはフェミニズム（あの頃はウーマン・リブといった）に傾斜して、闘争に熱中している恋人がいる。しかし、彼の方は、荒れる大学や彼女を尻目にひたすら勉学にいそしむ。結果として、大学に残れるかもしれないところまでいく。ところが、その成否を決めるインタビューの際、一人の教授のくだらない話を延々と聞かされた挙句に、とんでもない質問を受けて、我慢しきれずに、その教授を痛罵し、大学を去る。

この映画のことを思い出すたびに、その頃の私の「生活の座」が蘇ってくる。一九七一年、早稲田の政治学科を卒業した私は、東京教育大学文学研究科に進学することになった。そのことは、私にしてみれば、それまで住み慣れた、早稲田大学基督教青年会の寮、信愛学舎を去ることを意味した。戸塚二丁目にあり、二食付きで寮費七千四百円のこの自治寮に私は結局卒業までいたのである。さすがに寮雨は降らさなかったが、ストームはかけた。私の大学生活は、信愛がすべてであった。だが、私の卒業を後輩たちは喜んでにちがいない。何せ私は、他人を批判するに急で、「氷のごとき首尾一貫性」⁽⁴⁾をもって揚げ足取りすることに無上の喜びを感じるデーモンに取リ憑かれた人間なのである。

しかし、私は困っていた。そこへ、早稲田の政治学研究科でヘーゲルを学んでいた金子健一が、自分の下宿に來ないかという。多分、ともに通っていた豊島岡教会のことだと思う。横にU（現フェリス女学院）がいた。彼は、東大の政治学科に学んでいたが、志望を変えて、牧師になることを決意し、青山学院の神学科に学士入學することになっていた。金子の下宿は田園調布だという。そこからなら青山にも近い。というわけで、Uと私は、二人で、金子の下宿に転がり込んだのである。

田園調布の下宿屋というのが大体奇妙な存在なのだ。二〇〇坪の敷地に、結構な構えの邸宅で、広い庭は手入りがゆき届いていた。私の部屋は、マントルピースつきの一〇畳の日本間というこれも不思議な空間だった。この下宿から指呼の間の九品仏には、早稲田の政治の先輩で、YMCAの先輩でもあるH（現麻布中・高等学校）が住んでいた。

振り返ってみれば、このような人生を送ることになったのも、この日のせいだと思う。私が信愛学舎に入ってから半年程経た頃、彼が分厚い本を持って現れた。それが『現代政治の思想と行動』だった。後輩である私たちを集めて、読書会をやるよというのである。この読書会には、信愛の舎監の東海林勤豊島岡教会牧師（現高麗博物館理事長）も出席することになった。東海林牧師は、その後韓国問題に深く関与したが、彼のキリスト者としての立場は、私には、これぞプロテスタント正統主義としか思えないものであった。キリスト教信仰を発条として、日本的な和の精神から脱却し、主体的な個人となれ、これが彼のメッセージであった。「キリスト教信仰を発条として」という部分を括弧に入れば、丸山の主張と変わらないではないか。こうして、私は、プロテスタントイズムと丸山政治学を同時並行的に注入されたのである。結果として、私は、西洋政治思想史を研究するという志を抱くにいたり、洗礼まで受けてしまった。時として私は思う、丸山眞男が私に洗礼を受けさせたのだ、と。ここで、ドストエフスキーに関する丸山の口吻を借りたいところだが、私はその勇気をもちあわせてはいない。

田園調布に移ってしばらくして、早稲田から都立大学の大学院に進み、ヒュームそしてトマス・モアの研究を行っていた塚田富治が、下宿のすぐそばに引っ越してきた。さらに、青山学院の大学院でC・S・ルイスを研究していたT（現日本大学院総合社会情報研究科）までも、わが下宿に住むことになった。こうして、たちま

ちのうちに、あまり年齢の差がなく、関心の方向も相似た男たちが、始終顔と顔とを突き合わせるといふ環境ができてしまった。「男性同盟」^{メナフント(5)}の結成というところだろうか。

金子と塚田の二人は今や則ち亡い。金子の訃報に接したのは、二〇〇三年のことだった。塚田は、一橋大学の教授のまま、金子の死の二年前に逝った。私と違い、酒もタバコもやらない、あのスポーツ青年が、と思う。鶴見俊輔によれば、丸山にもそういうことがあったようだが、ふと気づくと、私は「戦友」の最後の一連を無意識のうちに小声で口ずさんでいることがある。

私たちは妙にまじめだった。金子の提唱で読書会を開き、『法の哲学』や『社会教説』を読み始めたこともあった。そして、よく議論をした。映画もまた話題の一つだった。ある時、HとUと私とで、「いちご白書」と「……You……」の優劣を論じた。どちらもアメリカの大学紛争に巻き込まれた青年が主人公で、私たちにとつて、外国の話ではなかった。議論は、私が映画は軽みというべきものが肝要で、その点、「いちご白書」が勝ると主張したのに対して、Uがいささか奇妙に思えるほど、「……You……」のほうがいいという張り、Hが仲裁役という感じで進化した。Uはあの時、本当に苦しかったに違いない。彼はとにかく牧師になりたかった。牧師になるには、大学院で学ぶことが望ましく、実際、牧師の免許を取得するための試験では、大学院進学者には、科目免除の特典が認められていた。ところが、まったく突然に、青山学院が神学科の大学院を廃止してしまったのである。大学院神学の道を絶たれたUは、期待権を侵害されたとして、青山学院を相手に訴訟を起こしていた。彼は「権利のための闘争」の只中にいた。

とはいえ、Uが「……You……」にこだわった理由を、彼の状況から説明するのは、Uに対して失礼であろう。この映画のラストシーン。大学を去ることになった主人公ハリーのゆく末を心配して、一人彼を支持した老教授

が、「君はこれから何をするのかね」と尋ねる。これに対して、ハリーが、「人間の真価は、彼に何をする事ができるかではなく、彼が何であるかということにある」と答える。このハリーの言葉によって、この映画は終わるのである。私は無論のことであるが、HもそしてUも、丸山眞男の圧倒的な影響の下にあった。したがって、Uは、それまでは、「である」ことより「する」ことが大事だと思ってきたが、しかし、この映画によって、「である」ことの意義に目を開かれたというのである。

「……You……」をめぐる私とUとの論争自体は、「丸山さんには存在論が欠如しているんだね」というHの言葉で終わった。しかし、このHの言葉とUがこだわったラストシーンのハリーの言葉は心に残った。

私たちの下宿共同体は、大家の倒産によって、二年も立たない間に崩壊した。その後まもなく、私は、ハリーの言葉がニーチェの引用であることに気づき、また、フェーゲリンと格闘した時に、Hの言葉はフェーゲリンのヴェーバー批判と軌を一にするものかもしれないと思った。しかし、「存在」や「存在論」は私には縁遠いことだらだと思つて時を経た。

しかし、数年前から、後述する理由によって、私は「であること」、つまりは「存在」を問題とせざるをえない状況に立たされた。ところが、ハリーの言葉がニーチェの引用であることを自分が何によって知ったのかさえ分からなくなっていた。こうなると、誰彼となく尋ねて回るのが私の癖である。ある時、勤務校の同僚が、ハーバードの『公共性の構造転換』の原著を片手に、笑いかけてきた。彼に教えられて、訳本を開くと、なるほどハーバードによって、ハリーの言葉がニーチェのものであると教えられたのだと知った。ハーバードはニーチェの何に出てくるかは記していない。しかしながら、ニーチェ自身が、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』の言葉を借用していたことをあらためて知らされた。そして、私は、『ヴィルヘルム・マイスター』を

説 繙き始めたのである。

論

『ヴィルヘルム』を開くや否や、私は少年に戻ってしまった。ヴィルヘルムの前に次々と現れる女性たち。女性の瞳に永遠を見るところというのは、加藤周一がどこかで書いていた言葉だが、この歳にいたるまで現にはそんなものは見たことがないこの私が、ゲーテの描くミニヨンやナターリエの瞳に永遠を見たのである。そして、卒然として、少年の頃、ヘッセなどをむさぼり読んだ理由が分かった。私はカトリックのミッシヨン・スクールに学んだ。保健室の先生以外、女性のいない、住み着いた猫さえ雄猫だとのうわさのある学校だった。血管の青く透けた細い腕や、黒髪の甘い香りなど、もちろん一切無縁だった。「憧れを知る者のみが、わが悲しみを知る。われを愛し、われを知る者は、遠くにあり」とつぶやくほかないではないか。このような環境におかれた少年にとつて、『ヴィルヘルム』のようないわゆる教養小説は、想像力を少し働かせると、たちまち強烈なエロティシズムの文学となる。⁽⁹⁾これでは感溺するのも無理はない。

教養小説には少年を引き付けるもう一つの巧妙な仕掛けが組み込まれていた。女性を主人公とした教養小説があるかどうかは知らない。いささか循環論法のきらいなしとしないが、私が共感したものはすべて若い男性が主人公であった。つまり、容易にその主人公に自己を代入できたのである。しかも、ゲーテであり、ヘッセ、ロマン・ロランなのである。ページをめくるたびに、自分自身が、友情や恋愛に慰められ、あるいは傷つきながら、次第に自らの知識を啓き、あるべき自己を求めて、困難な自己形成の道を歩む思いがした。今自分は、「まさに最上の文化的作品の上に人生を築こう」としているのだ、これが分かりもしない『ファウスト』などの岩波文庫を手にした時の私の自負であった。

アラン・ブルームは、真理への愛と恋する心が、ソクラテス以来、西欧では一つに理解されてきたことについ

て熱弁を振るっている。彼によれば、私がこれまで述べてきたような憧れが、若者を学問へ、知識の獲得へと駆り立ててきたのである。彼はいう、「人間以外のすべての種においては、ひとたび動物が生殖年齢に達すると、動物はそれ以上の変化を見せない。……しかし人間においてだけは、生殖年齢は始まりにすぎない。道徳的にも知的にも、人間の学習でより素晴らしく、より興味深い部分は、これより後に訪れる。そして文明化した人間においては、この部分は彼のエロスの部分のなかに組みこまれる。……人間が学習するのは、あたかも自分の性欲を満たすためであるかのようだ」。「この憧れを学ぶことが教育なのである」と、ブルームはいい、同じくポンテ・サンタ・トリニタを渡るにしても、自分のベアトリーチェに出会いたいと願っている若者と、そうした胸の疼きを持たない若者では、まるで意味が異なると語る。⁽¹¹⁾そして、憧れに取り付かれた若者は新しい知識に出会った場合、性的興奮に似た「むずむずした興奮」を覚えるものだというのである。⁽¹²⁾彼は次のように語っている。「アリス・トテレスは、人間には濃密な快楽に伴われた二つの絶頂があると述べている。すなわち、性行為と思考である。人間の精神は一種の楕円もしくは双曲線であって、その二つの焦点のあいだで魂の諸現象は繰り返り広げられ、その豊穡な多様性と多義性を見せる」。⁽¹³⁾

『ヴェルヘルム』によって、しばし「憧れ」に身を任せることをえた私は、憧れなどというものとは永らく縁遠い生活をしてきたことに気づき、愕然とした。老いるということは憧れを、ありていにいえば、妄想を紡ぎえなくなることなのだ。しかし、私にも、「澁刺として、うぶ」⁽¹⁴⁾だった時はあった。顧みれば、私の場合、むしろその期間が他の人よりも長く、少年の日から男性同盟の日々までがそうだったのだ。あの頃は、確かにブルームのいうように、ぎらぎらとした欲望と分がちがたく結び付けられた知識への渴望が胸中で煮えたぎっていた。その時期に出会ったのが、丸山眞男の書物なのである。竹内洋は、「丸山は初恋の人のような存在だった」⁽¹⁵⁾と語ってい

る。実際、私の世代の多くの者が、ソクラテスを見つめるアルキビアードスのまなざしで、丸山を見つめたにちがない。私もその一人である。

二 丸山眞男そして「政治の人」と「信仰の人」

サイデンステッカーは、『現代政治の思想と行動』の英訳版に対する書評「日本の不謬ならざる法皇」において「丸山眞男東大教授はきわめて高名な影響力にとむ人物で、同国人の皮肉屋が時に『丸山教団』の法皇とよぶほどである」と語っている¹⁶。私が『現代政治の思想と行動』を通じて、丸山に出会ってすでに四〇年以上の年月が経過した。サイデンステッカーの文章にある「丸山教団」、丸山教というものが仮にあるとすれば、私はこの長い年月のほとんどを丸山教の一信徒として過ごしたことになる。明らかにこれは異常である。私は生前の丸山に会ったことがない。丸山に親しく教えを受けた方や、それこそ「信徒」と思しき人から、一度も丸山教に入信するよう勧誘を受けたこともない。私が勝手に信徒になったのであって、問題はひとえに私にある。

サイデンステッカーは、「丸山はあくまでも日本的な現象である」と述べて、丸山批判を展開している。私は丸山が日本の現象であるという点についてはそのとおりだと思う。しかし、丸山に教団を作り、その教祖なり、不可謬の法王になろうなどという気持ちはまったくなかったと考える。一九六四年の講義録において、丸山は鎌倉仏教を取り上げ、当然、親鸞にも説き及んでいる。私は、丸山の親鸞についての解釈、さらにいえば宗教理解一般について違和感を抱いているが、この講義録の親鸞を論じている箇所は認めざるをえない。その箇所、丸山は、『歎異抄』の「親鸞は弟子一人も、もたずさふらふ」という有名な言葉を引用し、「目標共同体」の形成を目指した親鸞を論じている¹⁸。おそらく丸山は学問において親鸞と同じ気持ちだったのであろう。彼は学問上の

真理を完全に所有しえたなどという気持ちとは無縁で、ブルームの言葉でいえば「心をそられるような不完全さの自覚」⁽¹⁹⁾、すなわち「憧れ」を抱き続け、生涯一学徒という意識で真理を希求し続けたと考える。他方、丸山は彼の政治的実践についてしばしば「市民としての行動」だと述べているが、これも彼の実感においてはうそ偽りではなかったであろう。⁽²⁰⁾

私は生来猜疑心が強い。イエスは「見ずして信ずるものは幸いである」といった。ところが、私は見ても信じないのである。翻訳を始めると何から何まで辞書を引く。それは当然のことではあるが、自分の考えとは異なった意味しか記されていないと、OEDは間違っているなどと思ってしまう。⁽²¹⁾この論考ですでに丸山眞男への批判めいたことを註の中でいくつか述べてきた。ところが、この疑い深い私が丸山に対して批判的に接することができるようになったのは、ほんの数年前からのことで、それまでは、ごくわずかな疑問を除き、丸山の書くこということはすべて正しいと信じてきた。昔、ヘーゲルの『初期神学論集』を読んだ時、キリスト教の「実定性」という概念がなかなか理解できなかったのであるが、私の丸山信仰のことだと思えば了解できる。⁽²²⁾しかし、それでは丸山の本意に反したことになる。先に少し触れたように、私は丸山の私たちへのメッセージを「主体的人格の確立を目指せ」、「自立的な個になれ」ということと受け取った。そして、そのことは丸山からも自立することを含意するはずである。

以下において、私は、丸山からの自立を求めて、丸山批判を試みる。この批判は、勝手に丸山教の信徒となつた私の一種の喘ぎであり、ここで、丸山の全体像や実像を描こうなどという意図はない。ひとえに私が私のためのみ行う丸山の非神話化の試みである。したがって、世にいう「丸山本」のすべてに眼を通すことはしなかった。しかし、そのいくつかは読み、丸山の諸著作もあらためて読み直した。

ここで現在の私が丸山について抱いているイメージをあらかじめ提示するとすれば、丸山は型破りで、逆説的な政治思想史の研究者であったということになる。丸山についての「型破り」と「逆説的」というイメージはともに説明を要するであろう。

まずは憧れの対象として丸山は型破りだったと思っっている。私の狭い書斎の書架には、目下、「丸山眞男集」等々が当然並んでいる。これだけの研究を行い、あの講義ノートを作成し、あれだけの書簡を書き、座談会にも全九巻に及ぶ「座談」を残すほどに出席した。戦後の一時期と六〇年安保の際には実践活動にも参加した。そして、東西古今の文学を読み、あまたの映画、演劇を見た。これによく語られる音楽への傾倒が加わる。さらには、これまた有名な「おしゃべり」。若い日の丸山が話し出すと、タバコをくわえたまま話し続け、相手が口を挟むことができないのは、彼がタバコに火を付ける瞬間だけだったとはよく聞く話である。²⁴中学生の時は、ホッケーに興じ、縄跳びをすれば長時間にわたって三回跳びができた。健康な間は、スキーも楽しんだ。私がことのほかうらやましいのは、一〇代の後半すでに喫茶店で話す女友達がいたらしいことである。もっとも話の内容は特高に筒抜けになっていたらしいけれども。²⁵こうなると私は、丸山という人には私と違って、一日が四八時間とか、七十二時間与えられていたのではないか、丸山の一年は私の五年分ぐらいに相当するのではないかと思ってしまう。要するに、このような丸山の姿を見せられると、丸山は私が溺れたのも無理もない巨人であり、人間として型破りだったと思うのである。

さらに論文の中で多種多様な比喻を用い、俗語や音楽用語をもとにした丸山語とでもいうべき造語をあまた作り出した点において、研究者としても型破りであった。「である」ことと「する」こともそうであり、その他いくつかはすでに註で言及してきた。これに加えて、抑圧移譲、無責任の体系、ササラ型とタコツボ型、実感信仰と

理論信仰、複眼主義、基底還元論、べつたり民主主義、開かれた精神と開けた精神、雑居と雑種、伝統の植物主義的定義等々、実際数え上げれば切がない。さらに、いわゆる丸山シユレーが付け加えた欲望ナチュラリズムや錢湯民主主義などを付け加えると、一つの言語空間ができる。丸山はこのような言語空間を私たちに提供するこ
 とによって、アーレントのいう意味での世界を私たちに与えたといえるかもしれない。この世界があるからこそ、
 私たち、厳密にいえば私たちの世代は語り合い、他者とともにあること、すなわち *inter homines esse* を確認で
 きるのである。⁽²⁶⁾ また、この丸山の世界は、一つの認識論的装置としても機能する。ハムレットではないが、この
 世界は言葉つまり概念のみによって成立した完全にフィクションの世界である。フィクションには丸山が力説す
 るとおりの意義もあって、⁽²⁷⁾ 私たちはこの世界に赴くことによって、マンハイムの存在の被拘束性の議論を括弧に
 入れていることではあるが、「最初から関係を含んだ人間……具体的環境ぐるみに考えられた人間」⁽²⁸⁾ であることを止
 め、「自分と環境との関係を断ち切」⁽²⁹⁾ ることが可能となる。そして、このいわば「隔離」された世界の住民は、い
 わば高見から見下ろす感じで、⁽³⁰⁾ 日本と、その日本に現実には存在しやもすれば我を忘れがちな自分の姿とを
 「距離を置いて」⁽³¹⁾ 相対的に客観的に眺め、批判することができるのである。既成事実への屈服や、抑圧移讓、無
 責任の体系等々は何もファシズム期日本に限られた話ではない。私は日々の現実の中で、時として、みずからと
 みずからの属する「環境」にこうした言葉を投げつけているのであるが、これは一人私だけではなく、丸山の世
 界に触れた者の多くがそうなのではないだろうか。

あるいはこうもいえるかもしれない。丸山は、「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たる
 思想的伝統はわが国には形成されなかった」と述べた。⁽³²⁾ しかし、私たちには座標軸があった。すなわち、丸山眞
 男自体が座標軸だったのである。これは、政治や学問についてだけの話ではなく、文学や映画、音楽といった趣

味の領域についてもそうであり、私たちは、丸山を引照基準として、どのように考え、何を読み、何を見、何を聴くべきかを判断したとさえいっても過言ではない。すでに述べたように、若い日の私は、憧れに憧れているようなところがあった。あのままでは、私の魂は、「あこがれに疲弊し」、³³ビュリダンのロボの運命を辿ったにちがいない。その私の憧れに方向性を与えたのが、丸山であり、丸山の言葉に従う時、私は「まさに最上の文化的作品の上に人生を築こう」としているのだと信じて疑わなかった。

私は今不思議な錯覚に陥っている。丸山のことをあれこれ考えていると、時計の針が逆回りして、丸山の著作にはじめて接した時に戻るような感じなのだ。当時は無論大学紛争の真最中であった。その渦中で私は丸山による啓蒙を受けたことになる。自己と自己の置かれた現実につねに批判的にかかわれというのが、丸山の要請であり、いかなる権威も恐れることなく、ただ自分の理性で間違いと信ずることは誰に対しても直言するべきだと思っていた。私は生来保守的であり、私在实际その拳に出たのは小さなサークルの中でのことであったが、その際私の武器は丸山の「無責任の体系」や、「既成事実への屈服」、「権限への逃避」といった、先に私が丸山語と表現した丸山政治学の一連の用語であった。早稲田の場合、私の知っているノンセクト・ラディカルは妙にアカデミックだったという印象がある。私は関与していないが、講義批判闘争委員会というのがあった。友人が参加していて、面白いから見にこいという。彼らの主な標的は、「日本政治史」であった。この委員会のやり方は、その講義を担当している教授が話しそうなことを、あらかじめ丸山の著作の該当箇所を読んで研究しておき、先生はそうおっしゃるけれども、丸山は『日本政治思想史研究』等の何頁でこういっていると質問責めにして、教授を立ち往生させるというものであった。

東大全共闘も丸山を読んでいたと思う。竹内洋の『丸山眞男の時代』を読んでいて、東大全共闘議長山本義隆

が、丸山の「無責任体制」という用語を用いて、丸山を批判していたことを思い出した。⁽³⁴⁾『自己内対話』には、丸山が全共闘学生に拉致され、糾弾された場面が記されているが、その際にも、一人の学生は丸山の「軍国支配者の精神形態」を引用して、丸山を批判したようである。⁽³⁵⁾私は東大紛争の実態について何も知らない。したがって、まさに丸山のいうフィクションとして語るのであるが、若気の至りゆえの行き過ぎということはあったにせよ、東大全共闘の学生たちは、丸山にファシスト呼ばわりされるとは思いもしなかったと想像している。

今もって分からないのは、「人生は形式です」という、丸山があの時東大全共闘の学生たちに語った言葉である。私は先に丸山は型破りな政治思想史の研究者だったと記した。その際、説明が必要であると述べたのは、丸山思想にはこの言葉に集約されるような「形式」、「型」の重視も存在し、その丸山を「型破り」と形容することに違和感を覚える向きもあるかと考えたからである。例えば丸山は、一九六七年の鶴見俊輔との対談において、明治以降、日本は、江戸時代に「鎖国という巨大な代償」を払って洗練してきた文化の型を壊してきて、ついには、大衆社会という「型なし社会」になったと語っている。そして、「アカデミーに存在理由があるとしたら、徹底して学問の型を修練することです。……型へのシツケという意味、これが人生にとって、どんな意味があるかを考え直す必要があるんじゃないか、芸術でも、学問でも」と語っている。⁽³⁶⁾

しかしながら、丸山の日本政治思想史研究のライトモチーフは、戦前、天皇制ファシズムをもたらし、戦後もなお、日本の真の意味での近代化、民主化を阻害している日本の思想的伝統の型を突き止め、それを克服すること、この型を破ることだったとしか思えない。丸山は、「何を伝統とすべきかというのはわれわれの主體的な決断の問題」⁽³⁷⁾であると述べている。これは一切の日本の伝統なり、日本文化の型なりをその意味も含めてすべて認識することが可能であり、さらに、自己の意志あるいは理性によってその中から自由に選択し、みずから新たな伝

統を形成することができるとの想定に立つての発言であろう。しかし、伝統や文化の型というものは、そのようなのだろうか。南原繁は、丸山との対談の中で、伝統というものは「その人の血に流れた確信というか、信仰」といふべきものだ⁽³⁸⁾と述べている。丸山は、南原に言及する際、南原のカント哲学と無教会派のキリスト教信仰ばかりを取り上げるが、終戦工作から敗戦後に掛けての南原の行動⁽³⁹⁾を説明するにはそれだけでは不十分であろう。南原は、自分の意志によっては決して捨て去ることのできない何ものかが彼の血管の中を流れていて、それが彼を突き動かしたことを意識していたに違いない。南原のいう伝統とはこれであろう。しかし、丸山は南原とは異なり、自己の自由な決断によって伝統を取捨選択せよという。しかも、他方、その丸山が文化の型や人生の形式の重要性を説く。私は戸惑うばかりである。

丸山が「人生は形式である」といった場合、人生の型ということの意味したとすれば、『座談』を通読する過程で、人生の型を貫き通した人がかつては何人もいたことを知らされた。もとより南原繁もその一人である。また、立花隆に知らされたことであるが、平賀肅学の際の田中耕太郎の行動を見ると、田中も人生の型を具備していた人だ⁽⁴⁰⁾と思う。三〇年来の親友南原に「田中君はそれでも人間か！」とまでいわれても、平賀肅学をやりぬくまでは法学部長を辞めない⁽⁴¹⁾。平賀肅学の際、丸山は東大法学部助手であり、「問題の多い平賀肅学」と記して⁽⁴²⁾いて、例えば、この問題のような「現実的政治における相対的判断」と田中のカトリック信仰がどのように関係するか、晩年になっても疑問を感じていたようである。私は、田中や平賀肅学についてほとんど無知であるが、カトリックについては少しだけ理解できるように思う。カトリックはそれこそ「型」の宗教なのである。唐突ながら、ずいぶん前に日本舞踊の名手という女性に愚かしい質問をしたことを思い出している。私は「日本舞踊は型ばかりで、不自由ではありませんか」と問うた。これに対し、彼女は「型を習得すると、後は際限なく自由になるので

すよ」と答えた。⁽⁴³⁾カトリックは、何かというと毗を決するようなどころがあるプロテスタントと違って、中心に型があるので、きわめて自由なのである。⁽⁴⁴⁾中・高生の頃、カトリックのミッションに通っていた関係で、『カトリック生活』という雑誌を時たま見た。その雑誌には、見てはいけない映画の一覧という項目があり、求道者の部と信徒の部の二つに分かれていて、見てはいけない映画が信徒の部ではガクッと減るのである。型は人間に自由を与える。宮沢俊義はみずからフランス歌曲を歌い、ピアノを弾き、戦時下、丸山を能に連れて行き、教会の合唱隊に入れたというが、驚くほど洒脱な型を備えた人だったのだろう。⁽⁴⁵⁾長谷川如是閑も無論この中に入る。拘禁中、前科四犯の空き巣に教えられて、畳の上ではつねに正座を崩さなかつたという古在由重もそうである。⁽⁴⁶⁾私はこのような型を備えた人に憧れる。自分に型があるかと問われれば、ないとしか答えられない。では、丸山の人生の型は何か。これは私には分からない。

それでは学問の型についてはどうだろうか。先に私はタコツボ型等々の丸山の造語を丸山語と呼んだ。その内かなりのものが日常語になっている。しかし、その一つ一つについてあらためて考えてみると、意味不明なものも結構多い。これらは主として喩えであり、まじめに意味を考える方が間違いなものかもしれない。昔、エレミアスの『喩え話の神学』を読んだ記憶がある。それによれば、一匹の羊が失われたからといって、九九匹を見捨てて探しに行く羊飼いがよい羊飼いであるわけではないことは自明なのだから、むしろ、その現実との乖離から、この喩え話の強調したい意味を理解するべきだということになる。しかし、丸山の場合は、社会科学なのだから、いささか問題ではないだろうか。これは丸山の問題というよりは丸山の読者の方の問題かもしれない。

丸山は、森有正にタコツボにはたこは一匹しかないのに、タコツボ型で日本の集団主義を言い表すことではできないと指摘されて、「これにはまったく参った」と述べている。⁽⁴⁷⁾森のような読み方こそ、丸山が読者に期待した

ところのものだと思ふのだが、私はそれをしてこなかった。それでは、ササラ型の方はどうか。私はある時、能の「東岸居士」を覗いて、ササラという楽器があることを知り、ちょっと苦労して、その模型を手に入れた。この觔は、丸山のいうササラではなく、一〇八の木片を端のところを紐で連結してあるもので、扇方に開くからそれを開け閉めして打ち鳴らすものだという。丸山のいうササラもこれとは別に現にあって、頑丈な茶筌を想像していただければいい。少し面白くなって、ササラは何かということを誰彼となく尋ねまわったのだが、男性では一人の例外を除き、丸山のいうササラを知っている人はいなかった。女性は私の母の世代の人が、丸山のいうササラを知っていて、フライパンなどを洗う時に使う調理道具だと答えてくれた。丸山はササラ型を説明する時、「ササラというのは、ご承知のように、竹の先を細かくいくつにも割ったものです」と述べている。⁽⁴⁸⁾丸山に「ご承知のように」といわれると、何も考えないで、こちらが分かった気になる。これでは丸山の意図とはまったく逆に、丸山が思考停止装置として機能していることになる。このような言葉は他にもいろいろある。

丸山は、西欧の文献を縦横に引用する。しかし、その際、丸山自身の文脈にそくするように、巧みに切り取って引用しているという面はないであろうか。「超国家主義の論理と心理」では、カール・シュミットの中性国家の概念が、ヨーロッパ近代国家のメルクマールとされ、政治のみならず芸術、道徳、宗教にいたるまでの一切の「内容的価値の実体たること」にどこまでも自己の支配根柢を置こうとした「明治以後の日本の近代国家を批判する道具とされている」⁽⁴⁹⁾。しかし、シュミットは、少なくとも、『中性化と非政治化の時代』を見る限り、それ自体中性的な技術の進展とともに国家までもが中性国家になってしまったことを、「支配の権利を放棄する」⁽⁵⁰⁾国家への類落として、「陰うつな感情」⁽⁵¹⁾から嘆いているのである。また、丸山は、「日本におけるナシヨナリズム」ではルナンを引用して次のように論じている。「近代ナシヨナリズム、とくに『フランス革命の尾』(G・P・グーチ)とし

てのそれは……『国民の存在は日々の一般投票である』という有名なE・ルナンの言葉に表徴されるような高度の自発性と主体性を伴っている⁽⁵²⁾。しかし、ルナンは、国民を成り立たせるものは、「過去においては共有すべき栄光と悔悟の遺産、未来に向けては実現すべき同一のプログラム」⁽⁵³⁾であるとも述べている。「ルナンの国民の概念は諸個人の意志のみによって出入り自由なものではなく、意志の表明とは別の次元で排除と選別の論理が働いている」⁽⁵⁴⁾というのが自然であろう。また、ルナンは、「忘却、歴史的誤謬と言ってもいいでしょう。それこそが一つの国民の創造の本質的因子なのです」⁽⁵⁵⁾とも語っている。これは過去の血なまぐさい内乱、例えば、聖バルテルミの虐殺を忘れなければ、フランス国民は形成されなかったということであって、ヨーロッパはササラ型ではなく、むしろタコツボをもっと強固に武装した「塹壕型」であった過去を有するということになろう。

西欧の文献を引用する丸山の技法にもっとも巧みさを感じるのは、エピソードとしての使用においてである。「開国」は、マルクスからの引用と「わが都市国家は世界に向かって開け放たれている」というペリクレスの「葬送演説」によって開始される⁽⁵⁶⁾。鮮やかというほかない。しかし、このペリクレスの言葉が見つからない。私は、「開国」を再読していた時、たまたま、E・バーカーの著作も再読していた。バーカーによれば、世界という概念は、紀元前一世紀末葉、アパメアのポシドニウスという哲学者によって作られたものだという⁽⁵⁷⁾。つまり、それまで世界という概念はなかったのである。いわれてみれば、ペリクレスよりかなり時代を下るアリストテレスにもアテナイの市民権は与えられていなかったはずである。ツキジデスの『戦史』を調べた。類似箇所らしきものは見つかったが、「世界」という言葉は使われていなかった⁽⁵⁸⁾。それに、ペリクレスの時代のアテナイは、国内政治においては民主政であったが、他のポリスとの関係においては、あくことなく覇権を追究する帝国主義国家だったのである。丸山は、ペリクレスのこの言葉を、何を典拠に、いかなる意味で用いたのであろうか。

まったく引用箇所を探しようのないところもある。丸山は、「忠誠と反逆」において、カルヴァンからの引用として、次のように記している。「信仰の自由をおかす君主は『虫けら、蛆虫などと同等に扱うにも値しない。なぜなら蚤でさえも神の創造物であるのに対して、神の代理人として神から任命されながら上帝を侮辱するものは一個の無頼漢に過ぎないからである』」(Istituto Religions Christianae IV, 69, 395)⁽⁵⁹⁾。カルヴァンは私の専門に近く、渡辺信夫訳の『キリスト教綱要』(新教出版)をそれなりに丁寧に読んで読んだつもりであるが、この言葉に類似した箇所には覚えがない。カルヴァンの抵抗権の問題は大問題であるので、何とか探そうとした。しかし、四編からなる『キリスト教綱要』の各編は二五章を越えず、三桁に達する節を有する章はない。また、神を「上帝」と訳すのは日本語としては異例である。戦前の翻訳も検討したが、「上帝」という言葉は使われていない。これはまったくの謎である。

丸山は、同じく「忠誠と反逆」で、忠誠観念の非人格化あるいは理念化⁽⁶⁰⁾を説明するために、あるいは実の父であったかも知れぬシーザーを殺したブルータスの言葉を用いている。「シーザーを愛する浅きが故に非ず、ローマを愛する深きが故なり」というブルータスの論理⁽⁶¹⁾。このブルータスの言葉の出典を丸山は述べていないが、無論これはシェイクスピアの『ジュリアス・シーザー』の一節であって、シェイクスピアの創作である。Q・スキナーによれば、国家への忠誠という非人格化された忠誠観念は、マキアヴェッリにも見られず、ホップズにおいて始めて成立したという⁽⁶²⁾。ホップズはシェイクスピアとほぼ同時代人といつてよく、そう考えれば平仄は合う。しかし、ブルータスの言葉は、丸山を考える上で別の意味で興味深い。

「伝統と現代をめぐって」を読んでいて、丸山が次のように語っている箇所、私は思わず、Et tu, Maryamait と叫びそうになった。「中学の英文解釈の試験勉強で成句を覚えさせられるでしょう。三年ごろだったかな、not

that, but that のことだね。Not that I loved Caesar less, but that I loved Rome more. に『シーザーを愛する浅き
 が故に非ず、羅馬を愛する深かりし故なり』という訳がついていたのを覚えている。おそらくある時代の逍遙の
 訳じゃないかと思うけれど、これは感じが出ていたね⁶³。実は私もまた、中学三年の頃にシェイクスピアのこの箇
 所を覚えさせられたのである。丸山はこの言葉だけだった可能性があるが、私の場合は、シーザーを暗殺した直
 後のブルータスの演説と、それを受けて、親シーザーでブルータスへの復讐を心に秘めて登壇するアントニーの
 演説の最初の部分の双方だった。そして、シェイクスピアの『ジュリアス・シーザー』のまさにクライマックス
 で、政治を学ぶものにとって最高に面白いのが後者のアントニーの演説なのである。丸山がアントニーの演説も
 読んでいたかどうかは分からない。しかし、丸山によるブルータスの演説の引用は、いろいろなことを考えさせ
 る。まずは、坪内逍遙の訳は、あまりに流麗に過ぎて、名訳もまた問題があるとの憾がある。中野好夫によれば、
 シェイクスピアはここで、「学者政治家、書齋人政治家」で、「高邁な政治哲学者ではあつたかもしれないが」、大
 衆というものを知らないブルータスと、「恐るべき現実政治家」アントニーとの対照を描いているのである。ブル
 ータスの演説は、「文字通り大義」を、「見事な三段論法で畳みこんでゆく」。しかし、ブルータスの演説を聞き、
 「ブルータス万歳」を叫んでいるローマの民衆に語りかけ、「ブルータスを殺せ」と叫ばせようと意図するアント
 ニーは、「群衆の理性などに訴えない。三段論法など持ち出さない」⁶⁴。中野にいわれてみれば、そのとおりで、私
 自身ブルータスの演説はすっかり忘れていた。丸山が語っている原文を見ていたきたい。やたらに t と d の音
 が多く、舌を噛みそうになる。これは覚えにくい。要するに、シェイクスピアはブルータスの演説を意図的に理
 屈っぽい論文に仕立てているのである。これに対し、アントニーの演説の方は、英語自体流れるようで、開口一
 番おとなしく、I come to bury Caesar, not to praise him と語り始めるところや、Brutus is an honourable man と

いう何度も繰り返されるいやみたつぷりな文句、一区切りのところで、*O judgment! thou art fled to brutish beasts* という掛け言葉が使つてあるところなどは、今も覚えている。

丸山がアントニーの演説を読んでいたとしても、丸山はアントニーに嫌悪感を抱きこそすれ、ならん積極的な評価は下さなかつたと推測する。何しろ中野好夫はアントニーをかつてのわが国の現実政治家の象徴的存在といふべき大野伴陸になぞらえているのである。⁽⁶⁵⁾丸山は一貫してブルータスのような人間が好きなのである。人の好みはいかんともしがたいものだと思う。「つねに『内面性』に従つて行動することの価値を説き自らもそれに生きぬいた思想家」⁽⁶⁶⁾、「形勢ごとごとくわれに非なり」という状況に立たされ、敗北してゆく人間に注がれる丸山のまなざしはつねに熱いほどの優しさに満ちている。ブルータス然り、北畠親房然り、一九三三年の授権法の際のSPDの党首オットー・ウエルズ然りである。これは判官びいきといふべきではないだろうか。そして、政治的立場を明確にした人物よりは、自己の内側に矛盾を抱え込む人間を丸山は好んだ。したがつて、トスカニーニよりはフルトヴェングラーということになり、ルターや親鸞に限りない親近感を抱く。政治権力そのものを追求した政治家など丸山の眼中になく、アントニーはおろかカエサルも一顧だにしない。私は、シヨパン弾きのピアニストで、ポーランド共和国の最初の首相となつたパデレフスキーはいかにも丸山好みだと思つていた。丸山は、「政治学事典執筆項目 リーダーシップ」で、パデレフスキーに言及しているが、それは、「あるばあいにはパデレフスキーのように、ならん政治的資質と関係のない声望とか、その生涯自体の劇的性格だけで急速にリーダーシップの地位にのしあがることも起こりうる」というもので、これではパデレフスキーがかわいそうな気がする。政治権力を掌握したことがある人物はどうも丸山の好みには合わないのである。

こうして、先述した逆説的な政治思想研究者としての丸山が浮かび上がってくる。丸山は政治学者なのである。

しかし、政治が嫌いである。政治嫌いの政治学者というのは逆説であろう。この点は、拙論「政治と宗教についての一考察」で少し触れたが、再度確認したい。丸山は、「グッドネスというのは、だから政治のなかにはない。……人間の価値は本来的に政治的人間ではない」と語り、「政治的なものに内面的抵抗を感じるもののみが政治権力をトラウゲンする資格がある」と記す。政治参加を促しはするが、「しかしどうして権力を直接目的とする活動だけが政治活動なのか。どうして学問や芸術といったそれ自体非政治的な動機から発するいわばいいいやながらの政治活動があつていけないのでしょうか」という留保つきである。丸山が政治に固有の内在的価値を認めることとはついになかった。つねに「政治的価値から独立した価値基準」の重要性を説き、「権力への自由」ではなく、「政治権力からの自由」を主張し、日本における革命権の不在ではなく抵抗権の不在を嘆く。「革命権と区別された抵抗権は、政治的な価値次元が他の価値次元を併呑にしないような社会において、はじめて原理的に確立される」という言葉は、日本はそのような社会ではないという脈絡で語られている。「自由権とか抵抗権とかいう考え方というものは、政治的集団と全く独立な自主的集団というものの考え方が根づかないと成長しないんじゃないかと思う。……文化とか教育とか政治以外の価値基準をもとにした人間の社会的結合というものがよほど根づかないと、どうも国家とか政治に対する自由とか抵抗とかという考え方が定着しない」と述べるのも同じ脈絡においてである。

前掲拙論でも言及したことであるが、千葉真によれば、アーレントは、一九六五年コーネル大学での講義の未公開ノートにおいて、マキアヴェッリ、ホブズ、スピノザ、ロック、モンテスキュー、ルソー、カント、トクヴィル、ヘーゲル、マルクスという一〇人の思想家を、「政治的経験に基づいて政治のために叙述する」著述家と「政治を外側から叙述」し、「非政治的基準を政治に押しつけようとする」哲学者の二つのカテゴリーに分類し、

マキアヴェツリ、モンテスキュー、トクヴィルが帰属する前者の著述家に共感を寄せているという。「彼ら〔政治的著述家〕は何が政治の目的であり、何が政府の目的であるか、に関して問うことはいつさいしていない。……政治生活が最善の生活であることは彼らの大前提である。政治は、政治それ自体よりも高度な『目的』や目標をもつことはできないのである」⁷⁴⁾ この政治的著述家の政治理解は丸山のそのまさに対極にある。したがって、このアーレントの分類によれば、丸山は「哲学者」ということになる。

それでは、丸山はいかなる「非政治的基準」を政治に押しつけたのか。これが分からないのである。非政治的な理念、観念あるいは内面的価値の重要性は再三主張している。その一箇所を、『自己内対話』から引用すると、次のように丸山は記している。「イデー。……事実によつて事実を批判することはできない。観念によつてのみ事実を批判できる。……観念を否定する者は、事実を批判する足場を失い、結局目前の事実に押し流される。殷鑑遠からず、戦時中の大多数の知識人を見よ」⁷⁵⁾ 先に、丸山が北畠親房について述べた「つねに『内面性』に従って行動することの価値」という言葉を引用した。この内面性という言葉も、私にはそれが何を意味しているか理解できない。「本然の性」ではないだろうとは思ふ。繰り返すと、丸山は、理念や価値の意義を力説した。そうであれば、丸山の拠って立つ理念あるいは価値は何かと問いたくなるのが自然であろう。ところが、丸山はこれには決して答えない。「何か」というと『腹を割』ったり、『肝胆相照』らしたりするストリップ趣味と、でき合いのイズムに帰依することがすなわち『世界観』を持つていることのように考えられる精神的風土と、この二つの背景からして、『お前の究極の立場は何か』というような信仰告白を要求する傾向が『思想好み』の人々の間にある。こういう問には……『私は丸山イズムです』と答えることにしている」⁷⁶⁾

こうして丸山は、信仰告白を拒絶した。しかしながら、信仰告白的行為を行った政治家、思想家への称賛はや

けどをしかねないほど熱い。それが先述した社会民主党の党首オットー・ウエルズ、そしてルターへの称賛である。ウエルズについては、例えば、「歴史と文化のパターン」において、加藤周一を相手に語っている。ナチの授権法に反対し、「自由と平和と正義への帰依を告白する」というウエルズの演説をドイツ語原文混じりで論じる丸山の語り口は声涙ともに下るといふ調子であり、読む者も感涙に咽ぶ思いになる。その演説自体は、「座談」の該当箇所を参照願うとして、丸山のコメントを記す。「鳥のまさに死なんとするや。その声かなし、じゃないけれど、戦前の最後のマルクス主義の世界観政党の首領が、『歴史』におい詰められた絶体絶命の場で、『永遠にして不壊なる理念』へのコミットメントをうめくように洩らしたのは強烈な印象だったんです。ちょうど大学生時代に掛けて日本は雪崩をうったような転向時代でしょう。……そういうなかで、ずっとぼくの頭をはなれなかった問題は、歴史を越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⁽⁷⁷⁾です。ここにはおそらく丸山が生涯希求して止まなかった彼にとつてもっとも大切なものがすべて表明されている。「永遠にして不壊なる理念」、「千万人といえども我行かん」といふ⁽⁷⁸⁾気概を持って「周囲の大勢ことごとく非なる」中、その理念にコミットする個人、そして「歴史を越えた何ものか」⁽⁸⁰⁾、これである。ルターの「私はここに立っている、これ以外にしかたがない」も丸山が繰り返し用いる言葉であり、これを丸山は南原繁や内村鑑三を論じる時にも引用する。正直にいえばくどいぐらいであるが、ウエルズの演説を通じて私たちに伝えたかったことと同じことを語っているのであろう。

繰り返しになるが、丸山は、右に述べたことと類似したことを実際たびたび述べている。ここでは、二・三の例を挙げるにとどめる。「南原さんの『私はここに立っている、これ以外に仕方がない』というあのルッテルの言葉に象徴される強みですね。つまりあの当時は周囲の状況全て非なんです。だから幾何で言う点みたいなどこ

ろに自分が立っている。……そういう意味で現象学も含めた存在論的な立場というのは危機に面すると弱いのではないか。何らかの自分のよって立つ価値……現存在を超えた目に見えない価値にコミットしないと、目に見る存在に引きずられてしまう。結局、状況追隨になってしまう」⁸¹「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んじゃないかと、ということです。……そういう超歴史的な価値へのコミットメントというものが、西ヨーロッパの最良の知識人にはあった」⁸²「何かある絶対的な価値のために、周囲がたとえどうなるうとも、自分はこの価値を、この旗を護って闘い抜くんだという強い個性」⁸³丸山自身が述べているように、彼がこのような考えを抱くにいたった背景には、天皇制ファシズムの脅威に直面した知識人の転向という歴史的事実がある。しかし、政治的権力の暴威に対してどうしたら連帯が組めるかという問題も設定可能であったと思われるにもかかわらず、丸山の関心は、どうしたら個人を、結局は自己を護りきるかというただ一点に集中している。私は、ここで政治学者、政治思想史研究者としての丸山の逆説性を再度確認しておきたい。本論考の冒頭に掲げたアーレントの言葉が正しいとすれば、政治学の出発点は人間の複数性である。しかし、丸山にとっての問題はつねに単独者としての自己なのである。⁸⁴

ここで前掲拙論において言及したことを再度述べる。⁸⁵ J・G・A・ポコックは、『マキアヴェリアン・モーメント』の末尾において、みずからのこの著書は、『政治の人』*homo politicus*（アリストテレスのゾーン・ポリテイコン）という古代的理想の初期近代西欧における復活の物語であると述べ、『政治の人』とは、みずからの存在と徳を政治的活動という手段によって肯定する人間であり、……そのアンティ・テーゼはキリスト教信仰の『信仰の人』*homo credens*である」と語っている。⁸⁶ 彼によれば、「キリスト教的世界観は……時間的 temporal・世俗的 secular な歴史を考慮の埒外に置くことに基礎付けられていた」⁸⁷これに対し、「政治の人」はみずからの属

する共和国＝共同体が時間の中に存在し、それゆえ、決して不壊のものではなく、さまざまな非合理的な出来事によって破壊される可能性を意識しつつ、共和国＝共同体の「道徳的・政治的安定性の維持」を図る⁽⁸⁸⁾。ポコックのいう「マキアヴェリアン・モーメント」とは、この「政治の人」に自己および自己の属する共同体が時間の中に存在せざるをえないことを意識させるとともに、彼らを政治へと駆り立てるモーメントを意味しているのである。ポコックに照らして考えるならば、丸山は「政治の人」ではなかったということになり、したがってまた、丸山にはマキアヴェリアン・モーメントが欠落していたということにもなる⁽⁸⁹⁾。

さて、それでは丸山は「信仰の人」なのだろうか。丸山は、日本の思想における普遍者の不在を随所で嘆いている。例えば、一九六六年の講義録の第二章「キリシタンの活動と思想」、第四節「結末―キリシタン禁制の遺産」では、「超越的絶対者へのコミットメントに基づく共同体の形成が禁圧」されたことの結果、日本の近代化がいかに歪められたかということを説明しており、その説明は、「抵抗権」、「政治権力からの自由」を重んじる丸山政治学の枠組みの中のこととはいえ、間然するところがない⁽⁹⁰⁾。逆にいえば、丸山は、超越者、普遍者、絶対者等々、時に応じてさまざまに言葉を変えるが、つまりはキリスト教という神の意義を極めて高く評価する。しかしながら、丸山のキリスト教理解、あるいは宗教一般の理解について私には違和感がある。二・三例を挙げる。丸山は世界宗教について次のように語る。「共同体宗教のように、「いえ」とか部族を単位とした『みんな』の、あるいは『われわれ』の宗教じゃなしに、たった一人の個人を絶対者に直面させるのが世界宗教の歴史的役割でしょう⁽⁹¹⁾」ここで「たった一人の個人」が登場してくるところに、先述した政治学者としての丸山の逆説性が現れているが、さらに問題なのは、どのようにして人間は「たった一人の個人」となれるかということである。丸山の論理は、私には、まず人間が自己の意志なり理性によって独力で「たった一人の個人」となり、その上で、絶対者

と対峙するというように思われる。しかし、これはあまりにも型破りの強靱な主体で、私の想像を絶する。むしろ、人間は、絶対者に直面させられることによって始めて、「たった一人の個人」とされるのではないか。アーレントは、もとより否定的な観点からであるが、次のように述べている。「唯一の神は単独の人間を要求する。……キリスト教においてのみならずあらゆる一神教において、孤立させられた人間が登場する。彼らはすべての人間を見捨てること、つまりはみずから見捨てられた状態に赴くことを厳命されるのである」⁹²。

「ほんとうの内から沸いて出た強さというのは……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。それが無いから、たとえば社会のその時々々の勢力関係に従って右左と動き、『千万人といえども我行かん』という気概が出てこない。皆がある方向に行くとおいてきぼりになったような感じがしてすぐソワソワする。そういう経験的な力関係が究極においてその前に頭を垂れざるをえないような規範の存在に対する内面的信念をつちかつたのは、ヨーロッパのばあいには、キリスト教だと思えます」⁹³。「多数を以てしても圧倒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」⁹⁴。このような言葉語り、記した時、丸山は真実に宗教を、そして救いを求めていたのだと思う。彼が脳裏に浮かべていた救われた自己のイメージは、もはや明らかであろう。繰り返し引用している「千万人といえども我行かん」という気概を備えた強靱な主体となりえた自己、これである。そして、自己をそのような主体たらしめるための鎧といふべきが「目に見えない価値」、「永遠にして不壊なる理念」、「普遍的な規範」なのであり、それを内面化させるものが宗教なのである。

しかし、宗教とはそういうものだろうか。丸山の宗教理解がもし上記のとおりであったとすれば、それは宗教と道徳や倫理とを混同するもの、あるいは、宗教を道徳もしくは倫理規範のいわば補強材と解するものであつて、

私には宗教についての誤解としか思えない。「ジョン・ロックと近代政治原理」において、「ロックの場合には、後の功利主義と違って、自由と規範との内的結合はなお神への被縛性の意識に強く支えられていることを忘れてはならない」と丸山は述べている。⁽⁹⁵⁾ もちろんここでロックの信仰が問題なのではない。宗教について思考する際の丸山の思惟形式が問題なのである。ロックにおける「神への被縛性の意識」を論じて、丸山の目は「自由と規範との内的結合」に、さらにいえば、「規範」そのものに向いている。しかし、一人のキリスト者が「神への被縛性の意識」を強く抱いた際、彼はみずからを神の奴隷と意識することによって、他の一切のものの奴隷ではないこと、つまりは、すべてのものから解放されたことを喜びにあふれて意識するのではないか。そこから新たな規範や倫理が生まれるかどうかは分からない。⁽⁹⁶⁾ まずは、それまで自分を縛ってきた規範からの解放、これが救いであろう。信仰のパラドックスは、非信仰者には束縛や不条理としか理解できない教義であっても、それが信仰者を解き放つということなのである。E・ドゥメルグの伝えるところによれば、ルターの奴隷意志論を聞いた一学生は、感激に満たされて自室に戻った時、それまで自分を縛っていた「鎖が砕け散って、地上に落ちる物音を聞いたのであった」⁽⁹⁷⁾。政治の世界ではきわめて問題的な「すべてのことは許されている」(コリント人への第一の手紙一〇章二三節)にまで行き着くような「律法からの解放」がパウロの神学の核心であり、*sola fide*の神学はもちろんルターを解き放った。宗教は道徳や規範の侍女ではないのである。

さて、親鸞について何ほどのことを語る資格は私にはない。したがって、以下、丸山の親鸞論を少し検討するが、ここでも私の問題関心は親鸞のものにはなく、宗教に関する丸山の思惟形式にある。丸山の親鸞に関する講義の迫力に圧倒される思いがしたことは、すでに述べたとおりであり、正直な思いである。しかし、親鸞を語る丸山に、私は懸命に「主体」⁽⁹⁸⁾の確立を目指す丸山自身の姿を見たが、弥陀によって救われた喜びにひたって

いる親鸞を見ることはできなかつた。フォイエルバッハによれば、宗教は本来能動態で表現すべき事柄を、受動態での表現に変える。⁽⁹⁹⁾ところが、丸山の親鸞論にはほとんど受動表現がない。「信仰とは安心立命の『状態』ではなくて、千尋の谷間への顛落の危険を不断に冒しながら、ギリギリの小径を歩むプロセスなのだ」。これは、丸山のいう「する」論理による親鸞の信仰の説明であろう。「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」を説明して、「絶対者の前にただ一人で直面する。仏を仰ぐことではなく、自己の煩惱罪業を内省すること」と丸山はいう。ここには直面させられ、内省させられる親鸞はいない。そして、おそらくは親鸞の本来にいたかつたこと、すなわち、弥陀の救いにひたすら浴している親鸞の歓喜の姿もない。「自然的所与としての特殊な人間関係をいったん断ち切ることから……生まれた連帯感」⁽¹⁰⁰⁾。ここでも人間関係を断ち切られるのではなく、親鸞が断ち切るのである。ここから、「無限のダイナミックな実践が生まれる」という。この場合、実践するのはあくまでも親鸞であろう。しかし、キリスト者風の言葉遣いを許されれば、親鸞は弥陀に「生かされて」、弥陀の「道具」として、そのように行動させられたということになる。丸山は、「信心の発起それ自体が、主観の側からの行動ではなく……」と語ってはいる。しかし、丸山が、「絶対他力への帰依がここにも徹底している。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」という時、「絶対他力への帰依」が、「如来の廻向」によることなのか、親鸞の能動的な行為なのか、判然としない。「あらゆる有限者の『おごり』の拒否」は、親鸞が拒否するということであろう。結局のところ、丸山が親鸞に見たものは、「人格の内面的自立性の確立」⁽¹⁰¹⁾であった。しかし、「絶対他力」の信仰の人親鸞が求めてそれをえたのではないことは、無論丸山自身がよく承知していたことであろう。

このように見てくると、丸山は「信仰の人」であつたのかという問いへの答えはもはや明らかであろう。丸山

は「信仰の人」に憧れた人であった。しかし、彼は「信仰の人」ではなかった。丸山と宗教という問題を考える時、いつも漱石の『門』の末尾近くの文章を思い出す。「彼は門を通る人ではなかった。又門を通らないで済む人もなかった。要するに、彼は門の下に立ち竦んで、日の暮れるのを待つべき不幸な人であった」⁽¹⁰⁾。これが、宗助や丸山だけの運命ではないことはいうまでもない。

三 自己形成の問題性

松本三之介は、その丸山論、「主体的人格の確立をめぐる――丸山眞男の思想についての一考察――」の末尾において、「丸山思想に見られた個人主義・合理主義・理想主義とも言うべき特徴を支えたものは、十八世紀西欧近代の進歩の観念であった」と述べ、丸山自身の「私は自分が十八世紀啓蒙精神の追隨者であって、人間の進歩という『陳腐な』観念を依然として固守するものであることをよるこんで自認する」⁽¹⁰⁾という言葉を用いて、「現実というものは人間の積極的な働きかけを通して、あるべき理念へ近づけることができるという丸山の確信と、人間の主体的精神の果たす社会的力への信頼は、こうした進歩の観念に支えられて揺るぎないその思想世界を形作ったのである」と述べている⁽¹⁰⁾。

松本はこの論文において、この啓蒙主義者丸山の拠って立つ自由の観念が消極的自由ではなく、積極的自由であることを強調している⁽¹⁰⁾。すでに述べたように、現実の政治権力に対して、丸山はつねに懐疑的であり、政治権力への自由ではなく、政治権力からの自由を、革命権ではなく抵抗権を主張した。丸山がリベラリストといわれる所以はここにある。ところで、自由主義者の自由の観念は消極的自由とされるのが通例であろう。したがって、私は松本の丸山理解のこの点に当初違和感を抱いた。しかし、みずから丸山に啓蒙されたこと、換言すれば、

丸山をいわばみずからの座標軸として自己形成を目指してきたことを思う時、松本の主張が極めて説得的に感じられてきた。これも繰り返しになるが、丸山のメッセージは確かに松本のいう「主体的人格の確立を目指せ」ということに集約されるであろう。そして、これはまさしくバーリンのいう積極的自由の観念である。

しかし、そうであるとすれば、丸山の自由の観念はバーリンが危惧する積極的自由の危険性、すなわち、ルソンのいう「自由への強制」という問題を免れているのであろうか。松本は免れているという。松本によれば、丸山は、自由主義の「歴史的特質」を、目的としての「実質的自由」のための手段というべき「形式的自由」の達成を求めた点に、換言すれば、「実現すべき具体的・実体的目的価値のノミナリズム化に」見出していたのであり、丸山自身、「あくまで形式的自由にこだわり」、「個別多様な意見の存在と他者への寛容を重視」した。このことによつて、丸山は積極的自由の観念に立ちながら、バーリンの指摘する「危険性」から解放されていたと、松本は主張する。⁽¹⁰⁸⁾

丸山が「他者への寛容を重視した」ことは、事実松本のいうとおりであろう。その点を考慮してもなお、丸山が積極的自由の危険性を免れていたという松本の主張には、私は疑問なしとしない。松本の議論を、バーリンの所論を多少変形して借用し、それにもとづいてあらためて提示すると、次のようになる。バーリンによれば、積極的自由は freedom to x という形をとる。⁽¹⁰⁹⁾ 松本の主張は、この x に何が入るかということについて丸山はついに何もいわなかったということであり、それが形式的自由へのこだわり、実現すべき価値のノミナリズム化という言葉で松本が述べようとしたことであろう。確かに、丸山がこの x に何らかの「一定の具体的生活内容における自由」⁽¹¹⁰⁾ を代入したことはなかったということは、そのとおりである。しかし、私は、バーリン自身そのような変数がこの x に入るとは想定していなかったと考える。バーリンの場合、この x は判然とした定数であつて、「自分

自身の主人である自我」、「真実の自我」、「理想的な自我」、「自立的な自我」、「最善の自我」等々、⁽¹¹⁾いろいろな表現は可能であろうが、結局は同一のもの、つまり松本の言葉でいえば、「主体的な人格を確立した」自我である。したがって、丸山が形式的自由にこだわり、自由の具体的内容を述べなかつたからといって、丸山の自由の観念がバーリンのいう積極的自由の観念の危険性を免れているということにはならないのである。

「私は私自身の主人でありたい」、「私は私以外のいかなるものも奴隷でもありたくない」、これが積極的自由の内容である。では、自己を支配する自己とは何か。これはさまざま衝動や欲望を備えた現実中存在する自己ではない。現実の自己は容易に自己以外のものの奴隷となるからである。自己を支配する自己は理性にのみ従って、自己の欲望、衝動を規律していく「真」の自我以外のものではありえない。人間はみずからの「真」の自我に従う場合にのみ自由であるというこの積極的自由の主張が他者に対して適用された場合、「自由への強制」という逆説がどのような悲劇を生むかは、二〇世紀の経験が教えている。しかし、積極的自由の危険性は、他者に対するものであるより前に、まず自己に対してのものでもある。消極的自由と積極的自由のいずれに立つかを選択する際、積極的自由を選んだ時点において、人は必ずや深刻な「自己分裂」⁽¹²⁾に直面するであろう。松本は、丸山に対してやや批判的に、丸山は、「欲望の解放や感性的自由については、概して否定的な態度に終始した」と述べている。しかし、それは丸山の自由が積極的自由であることのコロラリーといふべきである。積極的自由は、欲望や衝動の奴隷となっている現実の自己と理性を本体とする「真」の自己とに分裂させ、私なら私が、欲望まみれの人間「である」ことに「安住」⁽¹³⁾することを許さず、不断にあるべき自己に向かつて前進することを強制する。これはある意味暴力的でさえある。トリリングは、フロイトの『文明とその不満』を解説する形で、次のように述べている。「人間の精神は文明を構築する過程において、自らに対して凡そいわれなき過酷さを不断に向けるとい

うような性格を身につけてしまった」⁽¹⁵⁾

積極的自由の観念は、自己との関係においては、自己自身によって自己形成を図るという考え方ということになる。そして、自己形成の問題は、語義からして、教養あるいは教養主義の問題でもある。私は、私自身に関することとして、すでに二度、「まさに最上の文化的作品の上に人生を築こう」としてきたと述べてきた。実はこれもトリリングからの引用なのである。「ニーチェが『教養俗物』というあの怖ろしい成句を発明したとき、彼の脳裡にあったのも、まさに最上の文化的作品の上に人生を築こうとするところから生ずる独特の贗ものの自我の姿であった」⁽¹⁶⁾。自分が教養俗物だといえ、ニーチェが批判の対象とした一九世紀のドイツの教授たちに申し訳ないような気がするが、私は「真」の自己を求めて、「贗ものの自我」になつてしまつたのではないか。そしてまた、丸山ならぬ私は、他者に対して寛容であつたとはいえないことも意識している。私はヘーゲルのいう「うぬぼれの狂気」⁽¹⁷⁾に陥り、「氷のごとき首尾一貫性」をもつて、いわば暴力的に他者に対して接してきたことを率直に認めなければならぬ。

教養の暴力性ということは、音楽についてもいえる。私がこのことに気づいたのは、もう二〇年ほど前、上の息子をドイツの音楽アニメーション「ファンタジア」に連れていった時のことであつた。この映画は私自身が小学校の三・四年生の頃に母に連れられて見たものであり、その時の感動が忘れられず、息子にもその感動を味合わせかけたのである。しかし、クラシック音楽を聴くという教養へのきっかけを与えたいとの気持ちがあつたとはいえない⁽¹⁸⁾。私の見た版では、指揮者はストコフスキーであつたが、その時のものはズービン・メータが新たに指揮した音楽が使われているということであり、子供も喜んでくれると期待していた。ところがあに図らんや、息子はムズがり出した。そのうちあちこちで子供の泣き声が聞こえ始めた。周りを見てみると、私と同

じ年頃の父親と息子の二人連ればかりだった。竹内洋の『教養主義の没落』は私の属する全共闘世代をもって教養主義の最後の世代と位置づけているが、竹内のこの本を読みながら去来したのは、「ファンタジア」を上映していた映画館のあの光景であった。

自己形成の持つ問題性をどうしても私は確認しておきたいのである。丸山は、「事実にたいする原理の、権力に対する権利の、存在にたいする存在理由のための——総じて精神の独立性のための、たたかい」⁽¹⁹⁾を戦えと語った。これは六〇年安保に関する時局的発言であるが、私は、「主体的人格の確立を目指せ」ということは、この戦いを内面において不断に戦えということであると考える。この戦いなくしては、丸山のいう「千万人といえども我行かん」という気概を備えた強靱な主体の確立はありえないであろう。しかし、今私はこの戦いの過酷さを凝視し、身震いしている。第一節で、「……You……」という映画をめぐって、私が友人と論争したことを記した。友人は、その映画のラストシーンで主人公が語る、「人間の真価は、彼に何をすることができるかではなく、彼が何であるかということにある」という元来はニーチェの言葉に感動し、「である」ことの意義に気づいたと述べたのである。その箇所で、私は、「存在」や「存在論」とは迂遠な人間だと思っていたが、数年前から、存在ということの問題とせざるをえない状況に立たされた」と記した。その状況というのは、二〇〇一年の秋に、脳梗塞に倒れた私の母の病のことであった。私は母の闘病の過程で、存在という問題と自己形成という問題の双方の問題に直面したのである。

私事を記して恐縮であるが、私の母は、一九一九年京都に生まれた。彼女の貧乏話によく聞かされた。確かに大変だったと思うが、あの頃は一部を除き日本の誰もが貧乏であった。その中で、母は女学校に進み、ハワイ出身の日系二世と親しくなったこともあって、若い時には、英語もそれなりに操ったのであるから、多少の誇張

は感じた。女学校卒業後、母は母の母（つまり私の祖母）と小さいながらも呉服店を経営し、旧電電公社の技術系職員だった父と婿養子という形で結婚した。母は父には自分の呉服店の経営について一切口を挟むことを許さず、一人で切り盛りし、店を繁盛させた。実際一時期は、「千万人といえども我往かん」という気概を感じさせた。身長は一六五センチで、当時としては大柄な女性であり、次々と京都の呉服の小売商をリードするアイデアを提案する人で、私にとって、誰にとってもその人の母はそうなのであるが、誇らしく、愛おしい人であった。洋画をことのほか好んだ母は私をよく映画に連れて行った。丸山の座談を通読すると、映画の話が結構出てくるが、その話題となっている作品をかなり私も同時代的に見ており、話がシモーヌ・シニョレとかドモンジヨといった女優の話に及ぶと、懐かしくなつて、妙なところで母への「学恩」を感じた。母は、しかし、自分の存在理由をみずから問うことを運命付けられた人であった。母は商人であるから当然のことではあるが、何事によらず、「現実的な機能と効用を問う」⁽¹²⁾人であり、それをみずからにも問い、みずからの存在理由を「する」ことを通じて絶えず確認しないではいられない人であった。母はまた高度に意識的な人でもあった。脳梗塞に倒れたのであるから、一時認知症に陥ったが、奇跡的に回復した。問題は、認知症に陥っていた時に自分が話した妄想を覚えていて、なぜそれを妄想であると知らせなかったかと私たちを責めたことであった。あの時ほど近代人の自意識へのこだわりのすごさを感じたことはない。認知症の回復後、呉服店の経営もこなし、マージャンも死の二ヶ月前まで楽しんだのであるが、二〇〇四年の晩秋に亡くなった。その死の数日前まで、母はなぜ自分は生きているのか、そもそもなぜ生まれてきたのか、自分の存在理由は何かと、死のベッドに横たわりながら問うたのである。生きているという「事実」、「存在」に決して満足することはなかった。私は、母の一生は、もとより母なりの仕方であるが、丸山のいう、「事実にたいする原理の、……存在にたいする存在理由のための——総じて精神の独立

性のための、「たたかい」を貫いた一生だったと思いい、そのような戦いを戦い続けた母を今一度誇らしくは思う。しかし、苛烈すぎる一生であったとも思う。

『丸山眞男 音楽の対話』の冒頭、晩年の丸山が、音楽ジャーナリストの梅津時比古と中野雄に、次のような言葉を語ったという一節が出てくる。「梅津と私に、あるとき、丸山が、ふと、『自分史』を書きたいと思っているんですよ」と、洩らしたことがある⁽¹²⁾。丸山が自分史を書きたいと語るのを聞いて、中野と梅津はその瞬間戸惑いを感じたというが、私もこの一文に接した時、異様な感じを受けた。中野によれば、『音楽自分史』を丸山は書きたかったという話だったということになる。しかしながら、いかなる形であれ『自分史』を書きたい丸山というのは、私には謎として記憶に残った。

先に、松本の言葉を引用して、丸山は他者に対して寛容であったと述べた。このことは、松本のみならず、多くの方々の語るところである。しかし、丸山は丸山自身に対して寛容だっただろうか。すでに何度も確認してきたように、彼は稀有な知的巨人であった。それだけに彼が内面に抱え込んだ「自己分裂」は巨大なもので、終生彼は「真」の自己とはなりえていない現実の自己に対する「自己批判」を突きつけ続けたのではないか⁽¹³⁾。あるいは、丸山は、先述した「主体的人格の確立」のための戦い、彼自身の「真」の自我を形成するための彼自身の内面における戦いの中で、「真」の自我の確立のためにどこかにもう一人の丸山眞男を置き去りにしてきて、ある時、そちらの丸山眞男の「自分史」はついに書きもせず、語りもしてこなかったことに気づいたのではないか。トリリングは、近代演劇の演技者が必然的に罹患する伝染性の病があるという。トリリングによれば、この病は、「演技によって当然結果する自我の希薄化という病」ということになる⁽¹⁴⁾。「真」の自我を目指す自己形成の戦いは、「棺を蔽う」⁽¹⁵⁾まで止むことなく自分に「真」の自我を演じさせるドラマということもできよう。丸山はその苛烈

な自己形成の戦いを戦い、そして、そのドラマの主人公を演じる過程で、トリリングのいうこの病に自分が罹患していることに気付いていたのであり、そのことが、丸山に「自分史」が書きたいという謎のような言葉をつぶやかせたのではないか。しかし、アーレントがいうように、人間の「心の特性は暗闇を必要」とし、その暗闇には安易に立ち入るべきではないであろう。⁽¹⁷⁾したがって、丸山の謎の詮索をこれ以上続けることは差し控えよう。

さて、これまでいろいろに論じてきて、マンハイムと丸山との関係については、常に留保をつけてきた。マンハイムの存在の被拘束性という考え方と丸山の「現存在を超えた目に見えない価値」へのコミットメントの重視との関係がどうしても腑に落ちなかったからである。⁽¹⁸⁾私のドイツ語についての無知をさらすようではあるが、被拘束性に当たる *Verbundenheit* を辞書で調べて、「連帯」や「感謝の気持ちを抱いていること」という訳語が記されていることに驚いた。もとより、マンハイムの用語の訳としては、「存在の被拘束性」以外には考えようがない。しかし、このマンハイムの言葉自体は、「存在への感謝」とも訳しうるのである。アーレントは、『精神の生活』において、後期のハイデガーは、「思考 (thinking, Denken) は感謝 (thankings, Danken) と同じで (語源上の理由からだけではない) ある」⁽¹⁹⁾と結論付けていたと語っている。そして、次のようにも述べている。「自己は今や『裸の事実』が少しでも与えられていることへの感謝を表現する思考にたちもどる。存在に直面して人間の態度は感謝であるべきだ」⁽²⁰⁾。

「思考は感謝である」。この言葉を私が「贗ものの自我」から脱却するよすがとした。そしていつかは、私も「存在」に「安住する」ことをえたい。第二節で記した「男性同盟」の友人たちが、京都を訪れるたびに、私は彼らを法然院に連れて行く。法然院には、河上肇や内藤湖南、川田順等の墓がある。九鬼周造の墓もある。九鬼の墓には、西田幾多郎の字をもとにゲーテの詩の一節が彫られている。その一節を記して、この論考の終わりと

しよう。

「見はるかす山の頂

梢には風も動かず鳥もなかず

ましてしばしやがて汝も休はん」

(1) ハンナ・アーレント「思索日記 I」青木隆嘉訳（法政大学出版局、二〇〇六年）、三七九頁。「創世記」の天地創造の記事については、趣旨の相異なる複数の資料の混在が指摘されている。アダムとイブの話は同第二章であり、神が人間を「男と女」に創造したというアーレントのいう第二の創造神話は同第一章のものである。アーレントがなぜ後者を「第二の」と記したかという点は疑問である。彼女は、「人間の条件」でもこの問題に触れている。「人間の条件」志水速雄訳（ちくま学芸文庫）、三七頁。彼女によれば、「ナザレのイエスがその説教において推奨した唯一の活動力は活動であ」り、（同訳書、四〇四頁）、活動を可能とする人間の条件としての複数性を擁護する観点から、イエスは、男性と女性の問題を論じるにも、「創世記」第一章を引用する。これに対し、パウロは、同じことがらを問題としながら、同第二章を引用する。その理由は、イエスにあつては、信仰が活動と結びついていたのに対し、パウロの場合、信仰は何よりも個人の救済に係わっていたことにあるというのが、アーレントの説くところである。彼女によれば、パウロをさらに進めたのがアウグステイヌスであり、彼は「一人かつ単数者」として人間は創造されたと論じ、一挙に複数で創造された動物と人間の単数性との相違を強調するために、「創世記」第二章を利用してという。同訳書、三七―八頁。

上述のことからも分かるように、複数性という人間の条件を否定するパウロ以降のキリスト教に対して、アーレントは政治を擁護する立場から、きわめて否定的に評価していると私は考える。「キリスト教は公的領域（政治―高野）」に敵意を持っている」のである。同訳書、一〇五頁。この点については、拙論「政治と宗教についての一考察」『甲南法学』第四三巻第三・四号を参照されたい。

しかしながら、この註に記したことからも明らかなように、アーレントにとって、イエスはキリスト教の中で特別な存在

であったようである。「アーレントとイエス」という問題が存在するのであるが、今の私にはこの問題を論ずる力量がない。なお、以下、訳書からの引用に際しては、なるべく原典も参照した。ことわりなく訳文に変更を加えた箇所もあることを付記する。

- (2) ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』山崎章甫訳（岩波文庫）中、六六頁。
 - (3) 「映画とわたくし」（集十二）、三四頁。以下、『丸山眞男集』（岩波書店）から引用する場合、このように表記する。
 - (4) ハナ・アーレント『全体主義の起源』大久保和郎、大島かおり訳（みすず書房、一九七四年）、三頁。この「首一貫性」という言葉は、アーレントが全体主義のイデオロギーを説明する際の常套句である。
 - (5) 高田理恵子『文学部をめぐる病い』（ちくま文庫）、七三頁。
 - (6) 鶴見俊輔・上野千鶴子・小熊英二『戦争が遺したもの』（新躍社、二〇〇四年）、三五一頁。鶴見は、丸山は「軍歌とかがわりと好きだった」といい、「水師営の会見」などを口ずさんでいたと述べている。
- ところで、『戦争が遺したもの』において、小熊はしきりに丸山がプラグマティストであり、心情倫理ではなく結果責任を重んじる思想家であったことの承認を鶴見に求めている。これに対して、鶴見はまったく逆の、いわば丸山の怖ろしい側面を繰り返して語る。私は、この論考を執筆するにあたって、丸山の何が私をこれほどまでに彼に引き付けたのかということの解明を一つの目標とした。それが彼の近代合理主義などではないことは明らかであった。丸山には、デモ・ニッシュユな面があり、その側面の確認を目指したといっている。今回、丸山の『座談』や、『自己内対話』（みすず書房、一九九八年）を読み返し、特に『自己内対話』において、鶴見のいう怖ろしい丸山にあらためて出会う思いがした。『自己内対話』は、要するに日記・雑記録であって、丸山は公刊を予定していなかったと思われる。長谷川宏は、『丸山眞男をどう読むか』（講談社現代新書）において、公平の観点から『自己内対話』を論評の対象とはしないと声明し、実際そのようにしている。長谷川は丸山に対して、相当批判的ではあるが、しかし彼は彼の見識をもって丸山批判を展開しているのである。しかし、私は上記の問題関心から、これも取り上げることとした。ここで私のいう「怖ろしい丸山」の姿を少し紹介しておきたい。
- まず、『自己内対話』の二三〇頁には、「前出師表」が返り点まで付された漢文で出てくる。「出師表」自体は、丸山は中学の時に暗誦していたという。「日本思想史における『古層』の問題」（集十一）、一六〇頁。しかし、これを丸山が日記に記したのは、東大紛争の渦中であった。「形勢ごとごとくわれに非なり」（思想史の方法を模索して）（集十、三四一頁）という

思いが、彼の実感であつたかもしれない。この場合、「出師表」の内容をまじめに考える必要はないのであろうが、丸山は、蜀の国を愛いながら、魏を討つために出撃した諸葛孔明に自らを擬していたことになる。丸山の叔父井上龜六ばりの国士然としてゐるではないか。しかし、相手は、全共闘で、物理的暴力の危険がなかつたとはいえないが、学生であり、丸山ファンも多かつたにちがいない。彼はこの時、ヴェーバーというか、丸山自身があれほど力説した「距離」の感覚を喪失していたのだらうか。

また、『自己内対話』の二三八頁には、日赤の病床にあつた丸山の詠んだ和歌五首が記されている。それによれば、病床にあつた丸山は、夢でも東大紛争のことを夢見ていたようである。「ついに解せぬ問い一つありこの長き紛争のはてに残るは何か」という和歌もある。私たち全共闘世代に属する者の丸山への願ひは、まさにこの和歌の問いをロゴス化して、答えを出してもらいたかつたということなのだが、それはあるいは酷にすぎるかもしれない。しかし、なぜ、和歌なのか。私は、唐木順三が、『きけわだつみのこえ』の戦没学生の手記を分析した文章を思い出す。唐木によれば、多くの手記は経済や哲学等々についての実に犀利な分析を綴つた後、「何にしてもとか、ともかく」と書いて、突然思考の線を断ち切り、十七文字や三十一文字で手記を終えており、唐木は、ここに近代日本の宿痾というべき、感情と思想の乖離を見ている。彼は、「われわれ近代日本人には右半身と左半身に二寸くらゐの高低があるのではないか」と述べている。唐木順三『現代史への試み』（筑摩書房、一九六三年）、一六六頁以下。丸山もまたそうだったのだらうか。

さらに、『自己内対話』の末尾近くには、応召して広島にあつた丸山への母からの手紙にあつた和歌八首が記されている。原文がどのようになつてゐたか、少し判然としないが、「春曙帖」と題されたノート最後の頁に、丸山が記したものである。丸山の母への思いは誰もが語るところであり、真に心をうつが、丸山がこれを記したのは四〇代半ばを過ぎた頃のことと推測され、少しエキセントリックにも感じる。この和歌のうち、最初のものは、「二十世紀最大のパラドックス」で丸山が言及している。（集九）、二八九頁。他方、父、丸山幹治については、「いわば深層心理的になります、親父嫌いということですよ」とみずから語つている。「夜店と本店と」（座談9）、二九〇頁。以下、『丸山眞男座談』（岩波書店）から引用する場合、このように表記する。それでいて、結構父については公刊されたものの中でも論じているのであるが、母については、浄土真宗の信仰が厚かつた、教育ママだったといったことぐらゐで、あまり論じていない。丸山がいうように、「思想家が何を書いたかではなく、何を書かなかつたということを問題にしなければならぬ」とすれば、丸山における母の問題は重大

だということになる。『思想の冒険』（座談3）、二三四頁。

(7) ハーバースマス『公共性の構造転換』細谷貞雄訳（未來社、一九七三年）、二五頁。

(8) ゲーテ、前掲訳書、中、六六―七頁。

(9) 丸山眞男は、文学における「イマジネーションの真に自由な飛翔」の意義を力説している。「肉体文学から肉体政治まで」（集四）、二二二頁。私の想像力に戸惑いを感じる人もいるだろうが、私は、丸山のイマジネーションに違和感を覚えることもある。例えば、丸山は、一九六四年の講義録において、大伴家持が坂上郎女に与えた「人も無き国もあらむか吾妹児とたずさひ行きてたくひてをらむ」（七二八）を解釈して、「本来の宗教的否定意識」に近づいた歌だと述べている。つまり、現世ではかなわぬ恋の感情が、「永遠なるものへの世界への飛躍」をなさしめ、「来世での恋愛の成就への希求という絶望的な表現を通じて、まさに現世での恋愛の成就の断念が告白されている」というのである。（『講義録四』、一九六頁、傍点ママ。以下、『丸山眞男講義録』（東京大学出版会）から引用する場合、このように表記する）。私は、「たぐひ」という言葉の意味が分からなかった。澤潟久孝の『萬葉集注釈』をあらためて参照した。澤潟によれば、丸山の訓み方にも問題がありそうだが、それはともかくとして、再度いうが、この歌は家持が坂上郎女に与えた歌なのである。澤潟の「考」にいわく、「戀愛第一課。誰も一度は感ずる想ひかと思ふが、それが率直に表現されている」。澤潟久孝『萬葉集注釈』巻第四（中央公論社、一九五九年）、五三四頁。なお、国歌大観番号は私が附した。

丸山は、鶴見俊輔との対談で、「敷島の大和の国に人ふたりありとし思はば何か嘆かん」（三二四九）に言及し、「可愛いかあちゃんと二人だけの閉塞的な天地をつくっちゃえば、あとはベトナムもヘッタクレもあるかって考え」を内容とした、「われ一人じゃないんで、二人でなくちゃいけない」マイホーム主義を謳歌している歌であると論じ、萬葉集には、これと、「海行かば」の滅私奉公的な流れの二つがあったが、戦争中には前者が抹殺されたと語っている。「普遍的原理の立場」（座談7）、一一四頁。丸山が日本の思想に「一人」が欠落していることを慨嘆するのはしばしばであり、そのことと、この論考の冒頭に掲げたアレントの複数性の重視とはまったく対蹠的だと考えるが、それについては、また後に触れる。ここでは、丸山が絶賛した「人も無き」の歌の作者と「海行かば」のものとなった長歌の作者がともに家持であることに注目したい。当時の大伴の家は藤原家の権勢に押されて、「大君の辺に」死ぬこと自体もはや家持にとってはフィクションでしかなかったのではない。また、家持の相聞歌を考える場合にも、彼を取り巻く政治状況への顧慮が不可避なのではないか。私はこのよう

に考えるが、このような点に丸山は関心を寄せず、彼のイマジネーションは恋愛から一挙に宗教に飛躍する。ところで、戦争中、第二の国歌のように歌われたという「海行かば」の作曲者は、シエーンベルクに師事した信時潔であった。吉田秀和は、丸山との対談で、シエーンベルクは「ナチスに猛烈に反抗した人」であり、「音楽による陶醉」を批判した人物だと語っている。「芸術と政治」（座談3）、二五五頁。他方、信時の作曲による「海行かば」は、名曲とよくいわれるが、この種の曲には珍しい五・七調で、しかも短調であり、地の底に引きずり込むような陶酔感を与える曲と私には感じられる。信時がこの曲を作曲したこと自体が近代日本の悲劇の象徴の一つだと考えるのは私だけであろうか。笠原和夫が脚本を書いた映画「大日本帝国」のサイパン玉砕の場面でこの曲が使われていて、この曲の不気味さはこの映画を見ればたちに分かる。笠原和夫・荒井晴彦・銚秀美『映画脚本家 笠原和夫 昭和の劇』（太田出版、二〇〇二年）、四六五頁参照。

ところで、丸山がマイホーム主義と断じた「敷島の……」の歌であるが、澤潟によれば、これこそ嘆きの歌である。つまり、「人ふたりありとし思はば」は、いわば仮定法で、そう思えば幸せなのだが、思えるわけもないから、悲しいということになる。澤潟、前掲書巻第十三、七四頁以下。

(10) アラン・ブルーム『アメリカン・マインドの終焉』菅野盾樹訳（みすず書房、一九八八年）、一三八〜九頁。

(11) 同訳書、一四〇頁。

(12) 同訳書、一四一頁。

(13) 同訳書、一四二〜三頁。ブルームが論じていることがらについて、丸山自身はどうであったのだろうか。この点、彼が、三木清と戸坂潤を比較して語っている言葉は示唆的であろう。丸山は、戸坂はルネッサンス的な感じがすると述べた後、三木は親鸞に似ていて、「愛欲の広海におぼれ、名利の大山に迷う」という、そういう人間の底知れない煩惱を、自分の中にも感じていた。おそらく三木清という人は……食欲、性欲ともに旺盛で」と述べ、「親しみを感ずるのは三木清なんだ」と語っている。さらには、次のようにも述べている。「三木という人は、森羅万象面白くしてしやうがなかったと思うのだな（笑）。例えば、今女中さんが部屋に入ってきて座った格好とか（笑）、そういう何でもないことにキラキラした好奇心を持っている」。（座談7）、二八三〜四頁。また、「自己内対話」には、「認識することは対象に暴力を加えないではできない。……認識への情熱とは……相手を理解しながら同時に強姦するよろこびである」という相当に物騒な言葉が出てくる。同書、二五〇頁。他方、これとはまったく対蹠的な、「他者を他在において認識する」ことの重要性を説くそもそものはマンハイムの言葉が、同

書二四二頁と二五二頁に出てくる。マンハイムの言葉については、「日本思想史における『古層』の問題」(集十一、一七二頁)でも言及されている。認識についての丸山のこの相反する言葉をどう理解したらよいのだろうか。丸山がいうように、偉大な思想家は、「自分の精神の内面に、ポラリテート」を有するということなのだろうか。「田中耕太郎先生を偲ぶ」(座談8)、二二二頁。また、ある女性研究者の教示を受けたことだが、丸山の文章には性的な比喩が相当に多い。中には、引用にためらいを感じさせるものもある。しかし、そのこととは別に、彼の文章には「むずむずとした興奮」を与える熱気を帯びたところが確かにあると、私は感じる。

ついでながら、私が以前に研究していたホップズは当時としては驚くほど長命であった。オーブリーは、ホップズ最晩年の恋の詩を紹介している。「我が齢すでに九〇を越え、老いたる身にして、クピドの裁きの庭に嘉されるを期すことあたわず……されど……」。オーブリー『名士小伝』橋口稔・小池鈺(富山亡百科文庫、一九七九年)、一二四頁。こうなると、ただ啞然とするしかない。

(14) 同訳書、一三九頁。

(15) 読売新聞二〇〇六年六月一三日夕刊。竹内は、「愛憎並存」だったそうであるが、私には、「憎」はなかった。

(16) 丸山真男『後衛の位置から』(未來社、一九八二年)、一四〇頁。

(17) 同書、一四〇頁。

(18) 『講義録四』、二四二頁。

(19) ブルーム、前傾訳書、一三七頁。丸山は、「自己内対話」に、「私がきらいなのは、……教育の名における『インドクトリネーション』であり、……また『子分づくり』なのだ」と記している。『自己内対話』、一九二頁。

(20) 六〇年安保の際の丸山のさまざまな発言に対して、とりわけ「現代における態度決定」(集八、三〇一頁以下)について、これまで私は、これほど過激で見事なアジテーションはないと思うとともに、ゲーテの格言をドイツ語のまま引用しながら、「市民としての発言」だという丸山の言葉に疑問を抱き続けてきた。どうして丸山は、聴衆と自分との立場の違いという単純な事実について無自覚でいられたのだろうか、ということである。今回改めて「座談」などを読み返し、「一市民として怒り心頭に発した」というのは本当のことなのだろうと考えた。要するに、私ではなく、丸山なのだから、怒りのあまりに「地」が出るとああなるということだと納得したわけである。「夜店と本店と」(座談9)、二九三頁。ただし、この納得は政

(21)

治学者としての丸山を全面的に肯定するものではない。

翻訳ではないが、一例を挙げる。私は拙論「政治と宗教についての「考察」の中で、「人民の、人民による、人民のための政治」の概念はキリスト教とは無縁であるというアーレントの言葉を引用した。前掲、一三一頁。ところが、子供の頃に愛読した『西洋故事物語』（河出書房新社、一九五八年）に、ゲティスバーグ演説に関する項目があったことを記憶していて、その後、あらためてそれを参照した。それによれば、この言葉は、リンカーン以前に、シオドー・パークーという説教家の著書等に見え、さらにさかのぼって、一三八四年のウィクリフの旧約聖書英訳の序文が初出であるという。こうなるとアーレントの所説と食い違うので、『西洋故事物語』のこの項目の書き方からして、これはOEDによると考え、OEDを調べた。OEDCDv3によれば、この言葉は、一八七六年にローウェルなる人物が記した文章に出てくることになっている。OEDはどうも民主主義が嫌いらしいと分かって少しかかした。また、OEDも各版によって内容が相違するようであるが、そこまでは調べていない。

なお、丸山はこのリンカーンの言葉に相当こだわっている。「自己内対話」では、「人民の支配」という観念の逆説性について論じている、同書、五六頁。同書二五七頁に、「日本語のあいまいさ」という箇所があり、そこで助詞の「の」の問題が述べられているので、その観点から、この逆説性を説明すると、「の」は主格の場合もあれば目的格の場合もあり、「人民の支配」の「の」がそのいずれであるか判然としないということである。この「の」の問題は、英語でも変わらず、ゲティスバーグ演説の「government of the people」の「of」をどのように理解すべきかをめぐって論争があったようである。中野好夫はこの「of」を目的格とするべきことを明快に論じている。中野好夫「酸っぱい葡萄」『中野好夫集』I（筑摩書房、一九八四年）、一四一頁以下。中野のこの文章は、共産党系の評論家による丸山批判に対して丸山を擁護しようとするものであり、これを読んだはずの丸山がなぜこの言葉に拘泥したのか疑問である。なお、「講義録四」の一七八頁には、「government of the people」とは、本質的に矛盾概念である」とあり、これに編者によって、「ト、 government by the peopleか」という補注が記されているが、丸山の意図には反するものと思われる。また、「増補版 現代政治の思想と行動 追記附記」では、「民主主義はそもそも『人民の支配』という逆説を本質的に内包した思想」と述べている。（集九）、一七三頁、傍点ママ。なお、丸山は「映画と私」において、日本の真珠湾攻撃の一週間か十日ほど前に、「本郷座」で「スミス氏都へ行く」を見て、ゲティスバーグにあるリンカーン像の台座に彫られたこの言葉が大写しにされる場面で「不覚にも」涙を流したと述べ

ている。(集十一)、二五―六頁。この映画については多少記憶違いがありそうであるが、確かに感激的な叙述である。しかし、そこに記されている「人民の、人民による、人民のための政治は地上より消え去ることなかるべし」という訳は、字幕そのままのかもしれないが、誤訳である。「消え去ることなかるべし」に対応する原文は「shall not perish」であり、意味未定で、強い禁止を表している。十戒の「姦淫するなかれ」の「なかれ」に相当し、その他「山上の垂訓」など聖書に類する表現であって、リンカーンの演説を聞いた当時のアメリカ人はアーレントの所説とは逆の印象を抱いたのではないかとあらためて考えさせられた。

(22)

「現代政治の思想と行動」をはじめ読んでみた時、どうしても腑に落ちなかったのは、先にも挙げた「現代における態度決定」のゲーテの引用の箇所である。丸山は、この箇所で、認識と決断を二項対立に置き、今や認識⇨テオリアの立場に立っている時ではなく、たとえ認識者としてはみずからの良心に背いても、決断すべきであると主張して、「行動者は常に非良心的である」というゲーテの格言を引用している。(集八、三〇八頁。私の疑問は、政治学における認識はテオリアの立場に立つものなのだろうか、ということにはかならない。丸山が強い影響を受けたマンハイムは、政治学の特異性を論じて、次のように述べている。「政治的行動は、流動する諸勢力のうちから永続するものを形づくるために、瞬間のうちに創造されるものへ目を向ける。こうして、問いは次のような形をとる。『流動しつつあるもの、生成しつつあるものについての知識、創造的行動についての知識は存在するか』。マンハイム「イデオロギーとユートピア」高橋徹訳『世界の名著、マンハイム、オルテガ』(中央公論社)、二二四頁、傍点ママ。政治学を志す者は、マンハイムのこの問いを、つまりは自己が流動の渦中にあること、換言すれば、自己の存在の被拘束性を意識しつつ、現実に向かわなければならないのではないか。これはテオリアの立場に立つこととは異なるはずである。

ところで、アーレントは、行為と製作を峻別する立場を明確にした上で、「行動者は常に非良心的である」というゲーテの格言は、行為者と製作者を同一視するものであると述べている。アーレント『思索日記 I』(前掲訳書、一三頁。大東文化大学の永井健晴の教示によれば、行為と製作をはじめて区別したのはアーレントであり、丸山にはこの区別がないということになる。すなわち、丸山の「作為」、「する」ことが行為を指すのか、製作を指すのか、判然としないということであるが、私は製作に限りなく近いと考える。

(23)

丸山教の信徒は、もとより私一人ではない。丸山教の場合、丸山の言葉があまりにも華麗であるため、その意味を理解する

(24)

ことなく、使用してしまうことがあるように感じられる。これも実定性ということになる。例えば、「響き続ける民主化への執拗低音 丸山眞男」というビデオがあるが、「執拗低音」という言葉に違和感を覚える。丸山は、日本の思想風土には、普遍的な思想が移入された場合、それをいつの間にか特殊日本的なものに変えてしまう要素があると主張し、その要素を、原型、古層、通奏低音として執拗低音というさまざまに言葉で言い表した。日本の近代化、民主化を阻むものがこれであり、これこそ丸山にとって克服の対象であった。したがって、このビデオのタイトルは意味を考えると奇妙なことになる。

フェーゲリンの『政治の新科学』の中に、ローマ人をローマ人として結束させたものとして「古層」を積極的に評価している箇所があるので、ここに紹介しておきたい。彼によれば、キケロの著作には、通常見落とされがちではあるが、たんなるストア主義の一変種という以上に、現代の研究者にとって興味深いものがあり、それは、「社会秩序についての古代の経験」である。この古層 *archaic stratum* はギリシアではホメロスの時代すでに失われていたものだとは彼はいう。続けて、彼は次のように論じている。「ローマは、地中海のヘレニズムの文明化の中で古代の残存であり、ローマのキリスト教化が進展する一方において依然としてますます古代の残存であり続けた。この状況を（現代において）比較する対象を求めるとすれば、それは、西欧の諸観念が支配する文明状況に置かれた日本ということになるかもしれない」。エリック・フェーゲリン『政治の新科学』山口晃訳（而立書房、二〇〇三年）、一〇九〜一一〇頁。フェーゲリンと丸山では問題の設定の方向が逆なのであろう。なお、フェーゲリンのこの著作の原著の公刊は一九五二年であるが、丸山はかなり早い段階でこれを読んでいる。「現代政治の思想と行動第二部 追記」(集七)、三〇頁。

ところで、丸山はローマについてノーマンから教えられたと述べている。「クリオの愛でし人」のこと（座談8）、六八〜九頁。しかし、丸山にはローマへの言及はあまりないのではないか。また、キケロについても管見の限りほとんど言及していない。このことは、後述する逆説的な政治嫌いの政治思想史研究者丸山という私の理解に関連している。

丸山は、物を食しながらも、話を止めなかったようである。武田泰淳がそのことを、丸山があまりに映画『暖流』の看護婦役を演じた水戸光子のことばかりいうので、怪訝に思っていたころ丸山夫人にはじめて会ったら、夫人が水戸光子にそっくりだったので、なるほどと納得したなどの話とともに、面白おかしく書いている。武田泰淳「日本の夫婦二」『朝日ジャーナル』一九六三年一月六日号。また、荻部直は、「機関銃の無限発射」のように喋り捲る丸山の姿を、埴谷雄高の文章を紹介する形で記している。荻部直『丸山眞男』（岩波新書）、一一九頁。

(25) 「民主主義の原理を貫くために」(座談5)、一三三頁。

(26) アーレント、「人間の条件」、前掲訳書、七六頁参照。実際、入谷敏男『丸山眞男の世界』(近代文芸社、一九九八年)、笹倉秀夫『丸山眞男の思想世界』(みすず書房、二〇〇三年)といった書物がある。私は、一〇年ほど前から、大阪大学の米原謙を指導者とする「丸山眞男を読む会」に出席している。この研究会は、私が出席するはるか以前から開かれてきたらしい。いつからと尋ねても誰もわからない。この研究会では、丸山の本以外の本も読むが、中心は丸山関連の本である。我ながらよく続くと思う。その秘密は、一つには参加者の丸山理解が各々異なっているところにあると私は考えている。つまり、丸山は私たちを結びつけるとともに、切り離しているのである。アーレントは、「人間の条件」の中で、世界をテーブルに喩え、「人びとを結びつけると同時に人びとを分離させ」るものと述べている。アーレント『人間の条件』、前掲訳書、七九頁。アーレントの喩えを借りると、「丸山眞男を読む会」は丸山というテーブルを囲んで話し合う会なのである。なお、「丸山眞男を読む会」は同名のホームページを開いているので、こちらも参照していただきたい。

(27) フィクションの意義については、「肉体文学から肉体政治まで」(集四)参照。なお、この論文は、ファシズムあるいはナチズムを論じたものとしても読める。丸山によれば、社会契約説をはじめとする近代の政治思想、代表制や多数決といった近代デモクラシーの核心をなす制度は、近代になって人間理性が自然的所与性を否定して作り上げたフィクションであり、フィクション性が自覚されている限りに於いて、その絶対化が防止され、有効に機能してきた。ところが、二〇世紀になって、理性の作り出したこのフィクションの「形式」を「生」が桎梏と感じ、それに対して反逆するようになり、イラショナルな躍動を求め、その極点がナチズムだったということになる。丸山は次のように述べている。「A そうするとファシズムという奴は近代社会が行き詰まって、人々が近代的なフィクションの意味を信じられなくなったような時代の子というわけか。B そうだ。しかも鬼子だよ」。これに続けて、彼は、彼の第一論文「政治学に於ける国家の概念」(集一)で援用したジャン・マルの言葉に言及している。「現代は『生』が古い形式に甘んじなくなっただけでなく、凡そ形式一般に反逆して自己を直接無媒介に表出しようとする時代で、そこにもっとも深刻な現代の危機がある」。丸山によれば、この危機がファシズムであり、「そういうえばヒトラーには『形式への憎悪』があったと誰かも言っていた」ということになる。「肉体文学から肉体政治まで」(集四)一三三頁、傍点ママ。宮村治雄は、東大紛争の際の、「人生は形式です」という丸山の言葉の背景には丸山が研究の出発点から抱いていたこの問題意識があると述べている。宮村治雄「ある情景」『図書』(岩波書店)一九九六年一〇月。

私は、丸山のこの所論の前半部分については首肯する。近代政治思想のメタポリテイクは数学的物理学、端的に言えば数学であり、それは経験的リアリテイから切り離されたフィクションである。この点については、拙論「ホッブズ政治哲学の「前提」拙著『トマス・ホッブズの政治思想』（御茶の水書房、一九九〇年）所収を参照されたい。佐藤文隆は、近代自然科学のこのフィクション性について、次のように述べている。「例えばポアンカレは違うものと同じと見るのが数学であるといっています」。佐藤によれば、物理学は、「ある意味でありのままのものを見ない。そういう一種の道具であり、そういう論理ゲーム」であるということになる。佐藤文隆・竹内啓「科学者は何処にいるか」『現代思想』（一九九六年 vol. 24）五五頁。

問題は、丸山のファシズム理解にある。すでに指摘されていることだと思いが、彼には、ファシズムとナチズムの区別がなく、スターリニズムを包含した全体主義という概念はないようである。これは時代の制約ということもあり、問うことはない。私が問題としたいのは、丸山のファシズムをアーレントの全体主義に等しいと考えた場合、全体主義は、丸山がいうように近代の鬼子なのか、それとも申し子なのかということである。

アーレントの『全体主義の起源』の「3 全体主義」における全体主義のイデオロギーに関する論述と、『人間の条件』の第六章「活動的生活」と近代」の近代自然科学に関する説明は顕著な類似性を有している。アインシュタインのE=MC²は限りなく美しい「型」である。しかし、これは、「世界疎外」に陥った人間、すなわち、「自分自身に投げ返された」人間が「人間の条件」、前掲訳書、四一〇頁、「ただ自分自身に向きあって」、非ユークリッド数学のような、佐藤のいう「論理ゲーム」をひたすら展開した拳句に作り出したものであつて（同訳書、四五二頁）、一グラムの質量を有する物質は同時に二五〇〇万KWのエネルギーでもあるということを含意し、一切の存在からそのリアリテイを剝奪するという不気味さを有している。このアインシュタインの理論を、アーレントはガリレオ以来の近代自然科学の直系として論じている（同訳書、四二三頁）。アーレントによれば、近代人はアルキメデスの点を発見したのであり、その発見により、現代物理学の世界においては、人工の太陽を作り出し、自然界にはない元素を作り出すなど、要するに「すべてが可能」なのである（同訳書、四二二頁参照）。他方、全体主義は、アーレントによれば、故郷喪失に陥り、世界の意味も、自己の意味も、自己利害さえも喪失した人間、「アナキッシュな偶然が壊滅的な形で支配する世界にいたたまれなくなった」大衆（『全体主義の起源』、前掲訳書、八一頁）に提供される「仮構の住家」（同訳書、一二九頁）であり、そのイデオロギーの特徴は、アーレントが繰り返し

ている言葉でいえば、一切の矛盾のない「首尾一貫性」にある。彼女は、「全体主義という現象は、『科学は人間生活のあらゆる悪を魔法のように取り除き、人間の本性すら変えてしまう偶像となった』という一つの過程の行きつく先を示しているに過ぎないように思えてしまう」（同訳書、七二頁）と述べており、アーレントにとっては、全体主義は近代の申し子だということになる。

他方、丸山によれば、ファシズムは、「近代的なフィクションをぶちこわした後に現れた」非合理的な「ミュトス」ということになる。「肉体文学から肉体政治まで」（集四、二二四頁。しかし、アーレントは、全体主義の特質が「事実と現実に対する蔑視」によって成り立つフィクションであることを一貫して強調しており、また、彼女によれば、全体主義は「論理性の専制」であって（前掲訳書、三一七頁）、ミュトスではない。モスクワにしか地下鉄はないという論理が、外部にいる人間からはどれほど荒唐無稽に見えようとも、（同訳書、一三五頁）、佐藤のいう物理学者と同様に、「世界をあるがままに受け容れること」をしない（同訳書、一三六頁）全体主義者にとっては、パリやその他の都市の地下鉄を破壊すれば、自己の論理の無矛盾性は揺るがないということになる。全体主義者には、「すべては許されてい」て、「すべては可能」なのである。同訳書、一三九頁。

丸山は、ファシズム⇨ナチズムに関する上記の理解を変更することはなかったように思われる。一九八三年の「フルトヴェングラーをめぐる」においても、「ナチズムにおける『血と土』の神話のイデオロギーと、組織の徹底した合理性、精密性の逆説的な結合」を語っている。（座談9）、六一頁。しかし、組織について、アーレントは、丸山とはまったく逆に、「計画的な（無構造性）」に全体主義の組織の特徴を見ている。前掲訳書、一六三頁他。

このように見えてくると、ナチズム⇨全体主義をめぐる、丸山とアーレントの解釈はまったく正反対ということになり、アーレントが正しいとすれば、丸山は間違っている。この問題をどう考えたらよいのであろうか。私は、まず、日本ファシズムとナチズムの相違が根底にあると思う。日本ファシズムについて、私は門外漢であるが、全体主義がアーレントのいうように「論理性の専制」であったとすれば、日本ファシズムは感性を支配したのではないかと考えている。また、アインシュタイン以降の現代自然科学の政治的問題性について、丸山はおよそ知の全領域に通暁した百科全書派的思想家であったにもかかわらず、ほとんど言及していないことにも注目すべきであろう。アインシュタインは、関東大震災の前年に来日し、空前絶後の歓迎を受けた。関東大震災についてはあれほど鮮明な記憶を語っている丸山に、何らかの言及があつてしかるべ

きだと考えるが、これがない。また、湯川秀樹については、『座談』で一度言及しているだけのようである。戦後のあの時期の湯川のノーベル賞受賞は少なからぬ政治的意味を有したはずである。丸山自身の言葉によれば、彼は数学が苦手だったとのことである。「一哲学徒の苦難の道」(座談5)、一八〇頁。とはいえ、アーレントがいうように、近代の数学的、自然科学的思考が、全体主義のイデオロギーに通じる「論理という拘束服 *strait jacket*」で我々を締め上げるものであるとすれば(前掲訳書、三二三頁)、このことは必ずしも丸山にとっても、私たちにとってもマイナスではない。つまり、丸山は「氷のごとき首尾一貫性」を免れているのである。

しかしながら、「日本の *Basso ostinato*」は、「理念へのコミットメントが弱い」ということであり、「一つの事実によって他の事実を批判することはできないんです。……理念によってこそ事実を批判できる」という丸山の言葉(『日本思想史における「古層」の問題』、(集十一)、二二六頁、および『自己内対話』六七頁参照)は、全体主義に関する体験と分析ともとづくアーレントの政治における事実の重視との対照において、再考すべきであろう。アーレントは、「真理と政治」において、事実の真理と理性の真理とを区別し、彼女のいう意味での政治にとつては、前者の事実の真理こそが重要であり、後者の真理は「非政治的、また潜在的には反政治的でさえある本性をもつ」ことを力説している。アーレント「真理と政治」過去と未来の間「引田隆也、齋藤純一訳(みすず書房、一九九四年)所収、三五五頁。また、バーリンは、「二つの自由概念」で、消極的自由と積極的自由を区別し、みずからは前者に左袒すると述べているが、彼によれば、消極的自由を重んずることは「事実を尊重する」ことにはかならない。バーリン『自由論』2生松敏三・小川晃一・小池銈訳(みすず書房、一九七一年、三八八頁)。

(28) 「肉体文学から肉体政治まで」(集四)、二一九頁。

(29) 「精神の秩序の内部で、自分と環境との関係を断ち切らないと自立性が出てこない」。「丸山眞男氏を囲んで」(座談5)、三〇四頁。

(30) 丸山についてしばしばいわれることであろうが、丸山には少しこのような感じがある。「土着ですか。私は土着的とか日本的とかいう言葉にはほとんどアレルギー反応をおこすんです。……羽田からのジェット機が日本の土を離れた瞬間にいつも……とたんに気分そう快になり、……『ごまみやがれ』と叫びたくなるんです」。「近代化と土着」『未来』1968年5月号、一二頁、傍点ママ。なお、これに続けて、丸山は、「ここがロードスだ、ここで踊れ」と語っている。無説論、これは、「ここが

- ロードスだ、ここで跳べ」の誤りで、ヘーゲルが、『法の哲学』の序文で、このことわざをもじって、「ここにバラがある、ここで踊れ」と述べていることとの混線だと思いい、唐木順三にも同じ間違いがあるので、面白く感じていた。ところが、『丸山眞男集』(集九)では、修正されていて、少し残念な気がしている。
- (31) 『文明論之概略』を読む』(集十三)、二〇頁。この箇所、丸山は古典を読むことの意味を、「自分自身を現代から隔離することにある」と説いている。
- (32) 『日本の思想』(集七、一九一)。
- (33) ヘーゲル『精神現象学』長谷川宏訳(作品社、一九九八年)、四五二頁。
- (34) 竹内洋『丸山眞男の時代』(中公新書)、二五〇頁。
- (35) 『自己内対話』、一三三頁。
- (36) 『普遍的原理の立場』(座談7)、一二〇頁以下。
- (37) 『日本思想史における『古層』の問題』(集十二)、二一九頁。
- (38) 『民主主義の後退を憂う』(座談3)、七一頁。私は、この南原の発言に丸山をたしなめている感じを少し受ける。実際、丸山の意識はともかくとして、丸山がまったく日本の伝統に対して自由だったとは私は考えない。誰しも好みの表現があると思うが、以下で何度か引用するように、丸山は、「千万人といえども我往かん」という孟子の言葉や、「満天下を敵として『我ここに立つ』』といった表現が好みのようである。「歴史のディレンマ』(座談8)、二五六頁。これは、しかし、日本の民衆が大衆演芸のヒーローに期待するところのものではないだろうか。私の世代に属する者は、まさに「形勢ごとごとく我に非なる」中、主人公がただ一人敵地に乗り込む場面で観客から拍手喝采という光景を目にしたことが、一度や二度はあるはずである。そう考えると、南原繁ではないが、丸山の血にも「日本の伝統」が流れていたというのが、私の目下の偽らざる感想である。
- (39) 立花隆『天皇と東大』下(文芸春秋、二〇〇五年)、六四二頁以下参照。
- (40) 同、五三三頁以下参照。
- (41) 『自己内対話』、一七六頁。『丸山眞男回顧談』では、平賀肅学は、「平賀讓総長と田中耕太郎先生〔法学部長〕と舞出長五郎経済学部長との、はっきり言えば陰謀です……一種のクーデターです」と語っている。松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男回

「岩波書店、二〇〇六年」、二一六頁。

(42) 「田中耕太郎先生を偲ぶ」(座談8)、一二二頁。

(43) 私の通っていたカトリックのミッシェン・スクールでは毎週のようにミサが行われていた。高校の二年生の頃までは、ミサは一部ギリシア語で他はすべてラテン語であった。ミサであるから、それを生徒も歌わせられるのであるが、まったく一度も意味を教えられたことはない。ただ型だけだった。今は恩寵の客観性といった神学的裏づけがあつてのことだと思ふが、不思議な気持ちは残っている。それが、第二ヴァチカン公会議の後、急に日本語になった。あの時の違和感もまた不思議であつた。一六世紀中葉、英語を解さなかつたウェールズの人々に、克蘭マーの英語の祈禱書の使用を強制し、反乱が起つたことがあるが、反乱を起こした人々の気持ちが分からなくもない。

日本の文化は、能や茶道から武道まで今もつて「型」の文化だと私は思う。「伝統と現代をめぐつて」において、木下順二と内田義彦が日本の伝統芸能、特に能について丸山に説明している。木下は、戦前の能の名人梅若万三郎が、自分が何度も演じてきた能の筋を知らなかつたという、信じられないような話を語り、内田は、「形式をひたすら追及することで内容が自然に出る」と話す。要するに、能の役者は演じる役のキャラクターなどは一切考えず、ひたすら「型」だけを演じるのである。これに対して、丸山は、木下には、「能は苦手だ」といい、内田に対しては、「その『内容』という意味がちよつとわからない」と述べている。「伝統と現代をめぐつて」(座談8)、二七二頁以下。この対談から、丸山はつねに意味を問う近代人であり、西欧の近代演劇はもちろん理解したが、日本の伝統芸能はあまり理解できなかったのではないかとの疑問を抱いた。西欧の近代演劇については、セネットがデイドロを用いて、その逆説性を説明している。すなわち、俳優は演じる役と自己をあまりに同一化しすぎると、その役を演じ切れず、その役の意味を理解し、かつ演じている自己を見つめるもう一人の自己を必要とするというのである。つまり、近代演劇の演技者は自己分裂を免れない。R・セネット『公共性の喪失』北山克彦・高階悟訳『公共性の喪失』(昌文社、一九九一年)、一五九頁以下。能の場合、型だけを演じるので、能役者はこの分裂から自由である。

(44) 田中耕太郎は、「カトリックは焦らない」と述べている。「現代社会における大衆」(座談1)、二五〇頁。カトリックは時間の感覚が私たちとは異なつていて、数百年とか千年の単位で歴史を見るところがある。

(45) 「宮沢俊義を語る」(座談8) 参照。

- (46) 「一哲学徒の苦難の道」(座談5)、二五五頁。
- (47) 「森有正氏の思い出」(集十一)、八七頁。
- (48) 「思想のあり方について」(集七)、一五五。丸山がタコツボ型とササラ型という言葉をはじめで使用した時点では、タコツボについては、本物の蛸壺ではなく、個人用の塹壕を思い浮かべた人が多かったのではないかと想像している。他方、ヨーロッパはササラ型だというのであるが、太い竹の部分にあたるものが何であるのか、果たして、ヨーロッパの思想史についてそのようにいうことができるのか疑問を抱いている。
- (49) 「超国家主義の論理と心理」(集三)、一九〜二〇頁、傍点ママ。
- (50) シュミット「中性化と非政治化の時代」『合法性と正当性』田中浩・原田武雄訳(未来社、一九八三年)、一五六頁。
- (51) 同訳書、一六四頁。
- (52) 「日本におけるナショナリズム」(集5)、六七〜八頁。
- (53) ルナン「国民とは何か」鵜飼哲訳『国民とは何か』(インスクリプト、一九九七年)、六一頁。
- (54) 長谷川一年「近代フランスのナショナル・アイデンティティをめぐって」城達也・宋安金鍾編『アイデンティティと共同性の再構築』(世界思想社、二〇〇五年)、二五四頁。なお、私は長谷川のこの論文によって、ルナンの思想にレイシズム、コロニアリズムの要素が含まれていることを教えられた。
- (55) ルナン、前掲訳書、四七頁。
- (56) 「開国」(集八)、四五頁。
- (57) E. Barker, *Church, State and Study* (Methuen: 1930), p. 131.
- (58) 久保正彰訳の岩波文庫『戦史』上、二二七頁に、「われらは何人になりたいしてもポリスを開放し、決して遠く国の人々を追うたことはなく……」とあり、この箇所かと考えたが、訳者久保は、註において、スパルタが外国人をいわれもなく退去せしめることがあり、それをペリクレスが批判した言葉だと述べている。「開国」では、もう一度ペリクレスの言葉が引用されている。「われわれは討議を以って政治活動の路上に横たわる障害物とはみないで、むしろ賢明に行動するための不可欠の前提とみなす」。集八、八〇頁。これも久保訳の、「理をわけた議論を行動の妨げとは考えず、行動にうつる前にことをわけて理解していないときこそかえって失敗を招く」(同訳書、上、二二八頁)の箇所に相当するかもしれないと考えたが、「政治活動」

という語が久保訳にはなく、疑問を感じた。この二点を新約学の荒井猷氏に尋ねたところ、氏は訳者の久保氏と検討してくださった。荒井氏と久保氏によれば、丸山の間違いらしいとのことであった。ただ、久保訳の出版は、「開国」論文より後であるので、丸山が久保訳を参照していないのは当然であり、それ以前の、青木巖訳（生活社、一九四二年）も参照したが、私の問題とした二つの箇所について、丸山の引用はそれとも異なっている。

(59) 「忠誠と反逆」(集八)、二四〇頁。

(60) 丸山はこのことを肯定的に論じている。しかし、その是非は疑問である。アーレントは、『全体主義の起源』において、忠誠の問題について次のように論じている。「われわれの忠誠というものはつねに、われわれがそれについて一つの意見を持っている特定の具体的な人間なり内容なりに捧げられる」。しかし、その個別的内容の具体性は、忠誠をささげる人間の意見を変動させる要因となり、結果として、「全体的支配にとつては障害となる」可能性を有する。したがって、全体主義は忠誠対象の「個別的内容のすべてを消してしまふことに、……最大の努力を払った」。アーレント、『全体主義の起源』全体主義（前掲訳書）、三六頁。丸山は、与謝野晶子の「君死にたまふことなかれ」を、ブライマリー・グループ・スへの愛着が表明されているだけで、「反戦というような次元ではない」と批判している。（座談会、二四三頁。このように、丸山には、理念化、原理化への志向が極めて強い。しかし、アーレントの言葉を前提に考えると、そのことに危険はないだろうか。

私は丸山眞男の思想について大きな誤解をしてきたのではないかと反省している。私は、丸山はノミナリストだと今にいたるまで信じてきた。正義、善等々の觀念の存在を説くリアリストに対して、ノミナリストはそれを批判し、そのようなものは名辞にすぎず、存在するのは個物でしかない主張したというのが、両者についてのごく普通の初歩的な解釈であろう。それを前提として、丸山の理念化、原理化への志向を考えると、丸山の立場は少なくともノミナリストではなかったということになる。政治を専攻する人々の一部に、原理という言葉を用いる風潮があるように感じられる。これは丸山を意識していることかもしれないが、私は違和感を覚える。

(61) 「忠誠と反逆」(集八)、二二三頁。前掲の註63との関連でいえば、ブルータスが実際にこのように考えていたとしても、この場合の「ローマ」は「古きよき共和制ローマ」という具体的内容を有していたと考える。

(62) Cf. Q. Skinner, *The State in Political Innovation and conceptual Change* ed. by T. Ball, J. Farr and R. L. Hanson (Cambridge U.P., 1989). なお、フェーゲリンは「ローマの社会は個人(人格)的な指導・随従関係からなる複合的な網状組織であった」

- と述べている。フェーゲリン、前掲訳書、一一四頁。
- (63) 『伝統と現代をめぐって』(座談8)、二九一頁。
- (64) 中野好夫「シェイクスピアの面白さ」『中野好夫集』V(前掲)、四二頁以下。
- (65) 同、四六頁。
- (66) 「神皇正統記に現われたる政治観」(集二)、一七七頁。
- (67) 「思想史の方法を模索して」(集十)、三四一頁。
- (68) 「政治と宗教についての一考察」、前掲、一〇八〜九頁参照。
- (69) 「現代劇における方法意識」(座談4)、二五九頁、傍点ママ。
- (70) 「自己内対話」、二五九頁。
- (71) 「『である』ことと『する』こと」(集八)、三九頁、傍点ママ。
- (72) 「講義録六」、一二九頁。
- (73) 「丸山眞男氏との一時間」(座談4)、三一頁。
- (74) 千葉眞『アーレントと現代』(岩波書店、一九九六年)、七七〜八頁。この一〇人の思想家について、アーレントの分類が正しいかどうかを述べる資格は私にはない。ただ、この分類によれば、ホッブズも「非政治的基準を政治に押しつけ」た「哲学者」ということになり、これはそれこそ逆説的に感じられるかもしれない。私は、別の機会に、ホッブズは「反政治的政治思想家」というアイロニカルな存在」と記したことがあり、ホッブズについてはアーレントに同意する。拙論「予定説と自然状態」『歴史創造の事理と法理』比較法史学会編(未来社、一九九八年)、一〇三頁。ホッブズの「非政治的基準」は、自己保存⇌生命である。ホッブズの自然状態は、各人がみずからの生命の保存のために戦う状態であり、「我が魂より我が祖国を愛する」マキアヴェッリにすれば、およそこれほど反政治的なのはないということになる。
- (75) 「自己内対話」、六七頁。
- (76) 「増補版 現代政治の思想と行動 追記・附記」(集九)、一七二頁。
- (77) 「歴史意識と文化のパターン」(座談7)、二五六〜七頁。
- (78) 「被占領意識」(座談2)、二二〜三頁。

- (79) 「歴史意識と文化のパターン」(座談7)、二五七頁。
- (80) ヴェーバーとの関連において、丸山は次のように語っている。「職業としての政治」ね。デンノッホにもかかわらず」ということばが出てくるね。あれほど責任倫理を強調したウェーバーが、ぎりぎりのところでは「私はここに立っている、これ以外にしかたがない」と言う。これは現実にはルツテルのことばだけだ……あらゆる状況を考えた上で、『にもかかわらず自分はここに立っている』と言うときに、それは人を感動させる、といっている。ぎりぎりのところでは心情倫理が出てくる。「伝統と現代をめぐって」(座談8)、二八七頁。私は、この丸山のヴェーバー解釈に疑問を抱いている。確かに、ヴェーバーはこの箇所でルターを引用している。しかし、その前に、「結果に対するこの責任を痛切に感じ、責任倫理に従って行動する、成熟した人間——老若を問わない——がある地点まで来て」と、主語が責任倫理に立つ人間であることを明示している。M・ヴェーバー『職業としての政治』脇圭平訳(岩波文庫)、一〇三頁、傍点ママ。したがって、ヴェーバーは、ルターを引き合いに出してはいるが、それでいて、例えばルビコンの岸辺に立ったカエサルを念頭に置いていたのではないかと考える。
- (81) 「梅本克己の思い出」(座談8)、一七八頁。
- (82) 「如是閑の時代と思想」(座談9)、二〇〇～一頁。
- (83) 「インテリゲンツィアと歴史的立場」(座談1)、二九二頁。
- (84) 丸山の意図とはまったく逆のことが帰結することを私は恐れているのである。アーレントは、次のように記している。「単数の人間が哲学のテーマであり、複数の人間が政治のテーマだとすると、全体主義とは政治に対する『哲学』の勝利のしるしである」。H・アーレント『思索日記 I』、前掲訳書、六三頁、ゴシックママ。
- (85) 「政治と宗教についての一考察」、前掲、一一九頁以下参照。
- (86) J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton U. P.: 1975), p. 550.
- (87) *Ibid.*, p. 8.
- (88) *Ibid.*, p. viii.
- (89) ポコックは、「キリスト教的徳と政治的徳 *virtue virtues* が一致することは決してない」と述べている。*Ibid.*, p. 213. 千葉眞によれば、I・バーリンは、「生に関する二つの調停不可能な理想のあいだの相違、したがって、二つの道徳のあいだの相違」

があり、一方は「マキアヴェリの支持する『異教世界の道徳』」であり、他方は「キリスト教道徳」であって、マキアヴェッリはこの二者のいずれか一方を選択することを迫ると述べているという。これを千葉は「マキアヴェリ問題」と呼んでいる。千葉眞「宗教、倫理、政治」「政治と倫理のあいだ」千葉眞・佐藤正志・飯島昇蔵編（昭和堂、二〇〇一年）、三二五頁以下。なお、拙論「政治と宗教についての一考察」、前掲、一〇五頁以下参照。また、M・ヴェーバーが、『職業としての政治』（前掲訳書）において、責任倫理と心情倫理の対立を「究極的な世界観」の衝突であり（八二頁）、両者を「妥協させることは不可能である」（九二頁）と述べていることは、周知のところであろう。私がかねてから丸山の「ササラ型」に抱いてきた疑問は、このようなバーリンやヴェーバーの主張との対比で考えると、西欧の思想は、丸山のいうササラの太い幹に当たる部分には、はじめから深い亀裂が入っていたのではないかということである。アーレントの場合、この亀裂は、キリスト教の出現よりも早く、「哲学者」の登場によって始まるということになろう。さらに、丸山に対して、千葉のいう「マキアヴェリ問題」を提起したらどちらを選択しただろうかということも問題であろう。丸山が「政治的徳」、「異教世界の道徳」、「責任倫理」を選び取ったとは、私は直ちには答えにくい。

(90) 「講義録六」、一一七頁。この講義録のこの箇所についても、前掲拙論で言及した。「政治と宗教についての一考察」、前掲、一〇八〜九頁。

(91) 「歴史意識と文化のパターン」〔座談7〕、二四七頁。

(92) H・アーレント『思索日記 I』（前掲訳書）、三三八頁。まずは一人の個人となつて、その上で絶対者に直面するという丸山の論理は、丸山固有のものではなく、日本の宗教理解の一つの型なのかもしれない。私は、ふとしたことから、ウイリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』の宗教の定義に関する部分について、岩波文庫の邦訳と原文とを対照する機会をえた。「宗教とは、個々の人間が孤独の状態にあつて、いかなるものであれ神的存在と関係していることを悟る場合だけに生ずる感情、行為、経験である」。これが、岩波文庫の邦訳である。W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』柘田啓三郎訳（岩波文庫）上、五二頁、傍点ママ。私の訳記を記す。「宗教とは、個々の人間がいかなるものであれ神的存在とみずから関係していることを悟る限りにおいてのみ陥る孤独において生ずる感情、行為、経験である」。W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Dover Publications; 2002), p. 31. この訳について、私には自信がないが、私の疑問とするところは、人間が本当に「一人」になるためには、怖ろしく強力な発条が必要であり、少なくとも私自身の中にはそれはなく、それこそ絶対者

よりすぎる以外に方法はないのではないかとということである。

(93) 「被占領心理」(座談2)、二二―三頁。

(94) 「自己内対話」、四四頁。

(95) 「ジョン・ロックと近代政治原理」(集四)、一九二頁。この論文執筆段階での丸山は、普通に読めば、この箇所でもロックの一種の前近代性を論じているように思われる。しかるに、笹倉秀夫によれば、この時点においてすでに丸山は、端的に言えばジョン・ダンのカルヴィニスト・ロック像を思い描いていたと笹倉自身に語ったという。笹倉秀夫「丸山眞男の思想世界」(みすず書房、二〇〇三年)、一二六頁以下、他参照。事実、丸山は笹倉にそのように語ったのであろう。しかし、笹倉の論点と私のそれとは異なるので、ここではあえてこれ以上笹倉の主張に触れることは差し控える。

(96) この場合、倫理が生まれるとすれば、それは「平叙法的命令法」という形を取るであろう。「汝は救われた存在である」、したがって、「汝かくすべし」ということである。このような倫理はいわゆる「自然主義的誤謬」の一例かも知れず、また、私は宗教者同士の争いを激化させる要因の一つがここにあるかもしれないと考えている。それゆえ、この点についての判断は留保しておきたい。

他方、私は、丸山も含め日本の社会科学者には、M・ヴェーバーの影響のゆえか、宗教と道徳もしくは倫理との懸隔を軽視する傾向があるように感じている。後述の親鸞を例にとつて考えると、「信仰の人」親鸞は、自分を師として頼りきっている唯円に対し、平然と、「親鸞は弟子一人もたずさふらふ」といい放ち、しかも、その唯円に自分を信するのであれば、誰でもいいから千人の人間を殺してこいという人間なのである。「上人のおほせには、善悪の二つ、惣じてもて存知せざるなり。……煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもて、それごと、実あることなきに……」というあまりにも有名な親鸞の言葉は、宗教の世界と道徳や倫理の世界との隔たりを示して余りあるものがあるといえよう。「歎異抄」からの引用は、山折哲雄『悪と往生』(中公新書)の参考テキストを使用した。同書、二五二頁、二六二頁、二七七頁。

(97) このドゥメルグの言葉を、私は、前掲拙論『予定説と自然状態』で引用した。その箇所では、私は予定説を「自由と解放の教義」として論じた。エリザベス朝末期の国教会指導層は、神学的にはカルヴィニストでありながら、予定説に、無律法主義、換言すれば造悪無碍の危険が随伴していることを認識しており、その認識が、彼らとピューリタンとを分かつたのである。この点については、前掲拙論、一〇三頁以下を参照願いたい。

- (98) 「講義録四」、二四一頁。
- (99) フォイエルバッハ、『キリスト教の本質』船山信一訳(岩波文庫)下、一一六頁。このことについては、フォイエルバッハは随所で言及している。
- (100) 「講義録四」、二四一頁。
- (101) 同、二四二頁。
- (102) 同、二四四頁。
- (103) 同、二五〇頁、傍点ママ。
- (104) 夏目漱石『門』(新潮文庫)、二八一頁。なお、丸山を論じる多くの研究者が引用する「超越的普遍者の自覚」という言葉に對して、私は強い違和感を持つ。丸山は、この言葉を、一九六四年の「日本政治思想史」の講義において、聖徳太子を論じている箇所で用いている。「講義録四」、一五〇頁以下参照。おそらくは、私の若い日のキリスト教経験が妨げになっているのである。この言葉を字義通りに解釈しようとして、どうしても違和感を抱いてしまう。
- (105) 「現代政治の思想と行動」英語版への著者序文(集十二)、四八頁。丸山には、戦前からこの自覚があったようである。「戦前の時代でも、トーマス・ペインのものや、パトリック・ヘンリーの『我に自由を、しからずんば死を与えよ』といった言葉を聞くと、全身に感激が駆けめぐるといったセンチメンタルなまでの啓蒙主義的精神の持ち主だった」。(座談2)、二五三頁。
- (106) 松本三之介「主体的人格の確立をめぐる――丸山眞男の思想についての一考察」『駿河台法学』(第一〇巻第二号、一九九七年)、二三八頁。
- (107) 同、二一六頁。
- (108) 同、二二三頁以下。
- (109) パーリン、前掲訳書、三一七頁。
- (110) 松本三之介、前掲論文、二二四頁。
- (111) パーリン、前掲訳書、三一九頁以下参照。
- (112) 同訳書、三二四頁。
- (113) 松本三之介、前掲論文、二一九頁。

(114) 「『である』ことと『する』こと」(集八)、二三頁。周知のように、丸山は「永久革命」としての民主主義ということをいくたびか述べている。丸山のいう民主主義が、万人が自己支配を実現した状態を指すのであれば、それは確かに永久のものでならざるをえないであろう。自己支配は不断の前進の過程でしかないからである。

(115) トリリング『誠実』と『ほんもの』野島秀勝訳(法政大学出版局、一九八九年)、二〇五頁。
同上、一四五頁。

(117) 「こうして、人類の幸福をめぐる胸の高鳴りが、嵐のような狂気のうねりへと転じ……共同体秩序は、狂信的な司祭や貪欲な専制君主のもとで、かれらに頭をおさえつけられながら、その抑圧をさらに下へと移譲することによって埋めあわせする、司祭や君主の手先によって作りだされた秩序であって、心の掟と心の幸福をねじまげて人びとを欺瞞し、人びとをいいうのない窮乏へとおとし入れるのだと糾弾される」。ヘーゲル『精神現象学』、前掲訳書、二五二―三頁。このヘーゲルの言葉は、丸山と関連付けて読むといろいろに読めるであろう。しかし、注意すべきは、訳者長谷川宏は、すでに言及したように辛口の丸山論の著者ではあるが、丸山ファンの一人だということである。私は、二〇〇四年度に同志社大学に国内留学中、同志社の大学院生太田秀憲氏からそのことを聞かされた。氏によれば、長谷川は丸山ファンであるから、丸山の用語「抑圧移譲」を思わせるような形でヘーゲルを訳してしまったということになる。実際、検討を加えてみると、金子武蔵訳の方が正しいように思われた。あらためて丸山の影響力の大きさを知った次第である。

(118) 竹内洋は、丸山眞男を「教養主義の典型的人物」としている。竹内洋『教養主義の没落』(中公新書、一九八頁。この丸山が私たちを引き付けたのは、彼がバッハやベートーヴェンのような西洋クラシック音楽が普遍的芸術であると説いたことにも、一つの原因があるのではないだろうか。クラシック音楽は十分に憧れを喚起するに足るものであり、一方、私の世代が成人に達するまでにそれへのアクセスが飛躍的に容易になった。

丸山には、知識人は趣味の世界でもある水準を超えたものを愛好するべきだとの考えがあったようである。「西欧のすくなくとも一流の知識人だと、学問の世界でやっていることとぜんぜん遊離して浪花節が好きだというような――」。「如是閑の時代と思想」(座談9)、二二二頁。これは丸山のいう「形式」の一つの表れなのだろうが、私はやはり趣味は趣味だと考えている。

「丸山眞男集」第十六巻の「月報」に高野耕一が、「笑顔の中の孤愁」と題して、昭和二〇年代初めの丸山ゼミの様子から

始まる感動的な文章を寄稿している。この文章は、敗戦後まもなくの東大法学部の様子や、丸山とその門下生との間の何ともうらやましい情景を伝えて興味尽きないものである。また、高野耕一の母が亡くなったことを悼む丸山の葉書の文章も引用されていて、母を亡くした弟子を思う丸山の優しさや丸山自身の母への思いを私たちに知らせるものでもある。この葉書は書簡集に収録されているので、それを参照していただきたい。「丸山眞男書簡集1」（みすず書房、二〇〇三年）、三二頁。ただ、高野は、それとともに「恐ろしい顔」の丸山も私たちに教えてくれている。丸山ゼミでコンパをした際、「蛙の歌が聞こえてくるよ」の輪唱をやったというのである。その時のことを高野は次のように語っている。「音痴の私が調子外れの声を出す度に、タクトを揮う先生（丸山）の顔が迫ってくるのだった。恐ろしい顔だった、いや、恐ろしい程真剣な、一所懸命なお顔だった」。

ところで、丸山は、音楽を好んだが、絵画はあまり好まなかったようであり、演奏会と展覧会を比較して、次のように述べている。「演奏会場で一つの音楽を聴いている聴衆というのは、展覧会場で絵を見ている人々の群れとなにか質的にちがうはずですね。絵の場合は、どこまでも一対一で絵と向き合っているのですが、音楽の演奏というものは、本来そういう意味では集団性をもっていると思うんです。そうしますとね、音楽が持っている、この官能性と集団性という二つのものを見ますとね、……音楽は存外、政治とかかわりあう面が多い」。「芸術と政治」（座談3）、二五三頁。政治をどのように理解するかにかかわるが、私はこの発言には違和感を抱いている。絵画は複数の人間がそれを見る場合、それぞれのパースペクティブからその絵について「意見」を述べ合うことを可能とする、その意味で、絵画はアーレントのいう世界をわれわれに与える。これに対し、今日の演奏会では、モーツァルトの時代のそれと異なり、聴衆は沈黙を強いられる。音楽会でワーグナーの楽劇が演じられるとすれば、舞台上の強烈なエロティシズムと整然たる聴衆、これは丸山がいうところのナチズムの世界に近似しているのではないか。

(119) 「八・一五と五・一九」（集8）、三七六頁。

(120) 「文学と学問」（座談8）、一六八頁。丸山は、映画に対して、「ぼくはもうほとんど学恩として感謝している」と述べている。
 (121) 「『である』ことと『する』こと」（集八）、二六頁。

(122) 中野雄「丸山眞男 音楽の対話」（文春新書）、三七頁。

(123) 有名な話だと思うが、丸山は、『自己内対話』の中で、カラヤン指揮ベルリン・フィルの「トリスタンとイゾルデ」前奏曲と

- 愛の死を聞いた時の感想を、次のように記している。「私はヴァグナーにおけるきらいなものは実は私自身のなかにあることを知った。あるいは私自身のなかにあるヴァグナー的なものへのお、それが潜在意識的に作用して、ヴァグナーをきらいだと私に思い込ませたのかもしれない。『自己内対話』、二五四頁、傍点ママ。思い出すだけでも、「全身の毛穴に妖しい戦慄が走る」というのであるが、丸山がワグナーに認めたものは、分裂したもう一方の丸山だったと私は考える。この丸山のワグナーについての感想が私にとって怖ろしいのは、三島由紀夫の短編映画「憂国」の全編を通じて流されていたのが、ワグナーの「愛の死」だったことである。
- (124) 戦後の丸山の学問的営為が、戦前・戦中における丸山自身も含めた知識人のあり方に対する自己批判から出発したことは、松本が指摘しているように、丸山自身が認めているところである。松本三之介、前掲論文、二〇五頁以下参照。私は、すでに述べた丸山の親鸞への深い共感に、丸山の自己批判が終生止むことがなかったことが現れていると考える。丸山は、梅本克己と親鸞との共通性を論じる行論で、「絶えざる自己批判」という言葉を用いている。「梅本克己の思い出」(座談8)、一九〇頁。
- (125) トリリング、前掲訳書、九一頁。「伝染性の」というのは、観客もこの病に感染するということである。トリリングによれば、この病を発見したのは、まことに皮肉なことに、積極的自由の提唱者ルソーだったということになる。
- (126) 「増補版 現代政治の思想と行動 追記・附記」(集九)、一七三頁。
- (127) アーレント『革命について』志水速雄訳(ちくま学芸文庫)、一四二頁。
- (128) 安丸良夫は、「丸山思想史学と思考様式論」において、特にこの点を問題としており、「丸山はみずからが述べているほどには丸山は『イデオロギーとユートピア』に依拠して」いないと結論付けている。安丸良夫「丸山思想史学と思维様式論」大隈和雄・平石直昭編『思想史家 丸山眞男論』(ぺりかん社、二〇〇二年)、二〇五頁。
- (129) アーレント『精神の生活』佐藤和夫訳(岩波書店、一九九四年)下、二二七頁。
- (130) 同訳書、二二一～二頁、ゴシックママ。