

山本 泰生

枝振りの悪い一本松というものはない。年を経るにしたがって面白くなる。日光と、
風通しと、重力の作用によって、それはそのはずだ。

本多秋五¹

I. 序論 戦後思想の意義と丸山眞男

1) 戦争体験と知的協働空間の意義

二十世紀は、すでに終わった。しかしこの事多かりし世紀の、特にその後半における経験は、今後もお長くわれわれの思想と行動を、歴史と未来を、規定してゆくことになるだろう。二十世紀は、まだ、終わらない。日本においては、何よりも内外二千万に及ぶといわれる犠牲を伴った「十五年戦争」があり、「敗戦」および「占領」という日本歴史上かつてなかった体験があった。1945年以後の、いわゆる「戦後」において、多数の、また多様な知識人たちが、この国民的かつ同時に国際的な経験と正面から向き合い、取り組み、意味づけ、再出発しようとした営みの経験は、貴重である。そこには、文学、歴史、哲学、政治、経済、社会、科学、教育等、実にさまざまな分野を基盤とする知識人たちが、個々に対立をはらみながらも、総体として協働的に、思索した軌跡がある²。たとえば、丸山眞男が回想しているように — 「こうして戦争直後には、専門分野や職業のちがいをこえて新らしい知性の建設をめざすいろいろな集団が噴出しました。例えば『民主主義科学者協会』とか、『新日本文学会』とかいう集まりは1950年代になりますと、すでにコミュニストまたはその同伴者の集団とみられておりますが、結成当初の記録をみますと、今日では『あの人までが…』とおどろくような人々の名前をその有力メンバーのなかに見出すでしょう³」。

このような幅広い知的協働空間は、また、書き手のみならず広く読者にも共有されていた。「空き腹を抱えながら哲学書や社会科学書を買うために本屋の店頭に行列を作るという光景が方々に見られた⁴」のである。戦争体験は、また、その後に花開いた協働的な知的営為は、「戦後以後」に生きる世代にとって、たとえば「未来志向」の名のもとに、「過ぎ去ったもの」として、安易に忘却してしまってもよい対象ではない。十五年戦争は、決して一時代・一地域のローカルな、あるいは偶発的な、それゆえ普遍性をもたないエピソードではない。それは、文化的劣勢にある国が、先進文化の圧倒的な同一化圧力に接し、自らの「近代」化に取り組む際のアボリアがもたらした悲劇的な結末として、世代を、また国境を超えて、「グローバル化」の強制力の下にある多くの人々にとって、普遍的な意味をもちうる経験である。

2) 思想の役割について

しかし、体験は、一般に、当事者のものである。戦争体験のように言語に絶し、筆舌に尽くしがたい体験の場合、当事者は極度に個別化し孤立してしまい、体験は伝達困難なものとなる。自分の見たものは、自分にしか分らない。自国民の体験は、自国民にしか分らない⁵。思想の役割は、こうした体験を、概念的言語によって「普遍」に向かって啓き、時・空を超えて、体験を共有

しない者にも「了解」可能な形に変える営為である。芸術の働きは、こうした体験を、直観的手段によって、あらゆる人がその内に自己自身を見出すような具体物の形に再創造する営みである。今日、時間的・空間的に隔てられた後続の世代・異国の人々は、そのようにして変換された「体験」を、同じく思想的・芸術的努力を通じて、理性をもって「理解」し、また、感性をもって「追体験」する。こうして個別的「体験」は、「他人事ではない」ものとなり、伝達・了解・継承可能な共有財産となる（むろん、どんなに理論的な「理解」も実感的な「追体験」も及びえない残余が残らざるをえないことは自明なのではあるが）。こうして過去の「体験」は、現在を規定し、未来を形成すべき「課題」となる。その「課題」が共有されたとき、そこに「われわれ⁶」という協働的な言論空間が、共時的にまた通時的に、成立する可能性が生まれる。またそこに、丸山眞男が「日本の思想」においてその不在を歎いた思想史の「座標軸」の成立する可能性がある。すなわち「わが国には形成されなかった」ところの、「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え、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たる思想的伝統⁷」である。そういうものとして、戦後思想を捉え直したい。

3) 丸山眞男を取り上げることの意味

丸山眞男という存在は、上記のように多数・多彩な論客が発言し、それ以上に多くの読者が「読む」ことによって参加した戦後の知的フォーラムにおいて、この協働的な言説空間をリードした中心的存在であった。私的な「体験」を公共的な「課題」に変換する思想的協働作業において、彼は、文字どおり「機軸」的な役割を果たしてきた。戦後思想を振り返り、そのバトンを引き継ぐことを志向する者にとって、丸山と取り組むことは、不可避の階梯である。しかし、戦後60余年を経て、丸山その人も故人となった今、かつての言説空間の開かれた協働性は貧困化した。丸山と竹内好の交友も、丸山と吉本隆明の対立（「否定」！）さえ、かつてそうした関係が成立したこと自体を羨みたくなるほど、「知識人」の専門化（タコツボ化）は進み、ディスコミュニケーションは昂進した。大衆社会化の中で「知識人」の共同体は解体し、現在中心主義が蔓延する中で、いかに先人たちの営為によって「了解可能な形」に変換されていたとしても、そもそも過去の体験を了解しようとする「教養」そのものの崩壊過程が進行した。いまや「過去は、過去の破壊として存続している⁸」。丸山の何を受け継ぎ、どう発展させるか、ではなく、その「限界」の指摘や「虚偽性」「陥穽」の暴露が氾濫している状況は、憂鬱というほかない。

だが、反面、丸山は、誹謗・中傷者にとってさえ依然として無視できない・打倒すべき最大目標であるというまさにそのことによって、解体しつつある協働的な言説空間を、それでもなお、求心的にまとめ、統一する中心をなしている。論争の焦点が、対立者を相互に媒介する。丸山こそ、まさに滔々たる価値相対化の趨勢の中で、「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」の役割を、没後十年の今もなお、果たしつつ存在であるともいえる。「今なお」というのは、現在はいまだ、批判者にとっても、丸山の存在が忘れ去られてはいないからである。もし、この忘却が完成すれば、「過去の破壊」が完成すれば、新たな「未来」ではなく、むきだしの「過去の存続」が始まることになるだろう。

むろん、そうなったとしても、丸山の提起した日本ファシズム分析や彼の鑄造した一連の適確な概念が忘れ去られることはないだろう。それらは、今後も多くの人々によって利用されていく

にちがいない。しかし、私見では、丸山という日本思想史上稀有な思想家において最も注目すべき美質は、そうした卓越した分析や一群の概念が、断片的な着想として個々に孤立的に発せられたのではなく、ある必然的な相互連関の中に置かれていたところにある（それは、あの「体験」の一体性によって背後から支えられていた連関であった）。個々の星の相互関連性が意識されなくなり、星座の像が見失われてしまうなら、丸山の「思想」と対決しているとは言えなくなる。これは、皮肉なことに、まさに、丸山が描いた「朱子学の解体過程」に相似している。朱子学の「理気」の体系的な世界観は、徳川期において、仁斎・徂徠の歴史主義的批判を経て、「理」による形而上学的な体系性への関心を希薄化させ、形而下的な「気」一元論へ、さらに、個別的・断片的な実践徳目へと解体され、ついに、宣長の国学を生んだ。それは、その理念性の欠如という点で、その現状肯定的傾向において、つよく、今日のポストモダニズムを想起させる。徂徠が、宣長をはじめとする諸批判の、「否定」の焦点となることによって、徳川思想史の「機軸」であったとすれば、丸山は、この意味でも、現代の徂徠である。徂徠が現代において専門学者の資料文献であって一般読書人の知的財産でなくなっていると言えるのであれば、今後、丸山が、また戦後思想一般が、今なお、「批判の焦点」という否定的な形で、一定の「機軸」たりえている状況は、今後も永続する保証はない。将来、丸山の「思想」が、学問の対象としてのみ継受され、いわば古文辞学と運命を同じくすることによって、その意味でも丸山が「第二の徂徠」となる日が来るのだろうか。それは、現在にかかっているとも言えるのである。

上に述べたように、丸山の鑄造による、今日もなお「継承」されている概念は、「自然と作為」「無責任の体系」「抑圧移譲」「理論信仰／実感信仰」「タコツボ型／ササラ型」「『である』こと／『する』こと」「悔恨共同体」「歴史意識の古層」「通奏低音（あるいは執拗低音）」など、多数にのぼる。こうした概念は、出来上がった標語として、人口に膾炙し、使われているが、それらの語を造りだした丸山の分析そのもの、著作そのものは読まれなくなっていく。新たな概念を必要としたのは、彼の分析の営為であり、彼の「思想」である。その彼の「思想」、彼の体系性が、断片的概念の流通の陰で、見失われる。

私は、丸山にあって、これらの概念に相互関連性を与え・統合していたものは、体験的には戦争体験であり、思想的には認識論的批判であったと考えている。体験を共有しない後続世代が、彼の「認識論」を理性的に理解せず、それを介して「戦争体験」を追体験しないとき、継承そのものが、継承とは言えないものになる。人あって、彼の一面、その専門分野である「日本政治思想史」の純学術的業績のみを受け継ぐべきもの、と考えるとすれば、そのとき、あの丸山の、学よく和・漢・洋を兼ね、談よく政治・社会・哲学・歴史文学・音楽に及んだ驚くべき多面性と、その多面性を統一していたものの意味が、見失われる。そのとき、戦後の知的協働の言説空間の中で、学問と芸術が、書き手と読み手が多面的に交流し対決し否定し影響しあう中で共有されていた「課題」の連関が見失われるからである。

4) 批判の傾向

小林正弥は、丸山眞男没後の彼をめぐる議論において、無視できない危険な傾向があると指摘している。数多くの「学問的には無意味ないし不毛であると感じられる」批判が提出されているのに、それに対する反論が数少ない、という状況があるからである⁹。小林は、そこで、丸山の「公共哲学」への批判をその立場別に分類し、(ア)保守派ないしナショナリスト、(イ)共産主義など、

(ウ)大学紛争時に代表される新左翼、(エ)近年のポスト・モダン左翼、(オ)実証主義ないし客観主義、の五つに大別している。

このうち、その影響力の大きさから、小林が最も重大視するのは、(エ)のポストモダン左翼の批判である¹⁰。その流れの嚆矢というべき存在が、丸山の存命中に出た雑誌『現代思想』第22巻第1号「特集 丸山眞男」(1994年)であるが、その中に、「『近代』主義の錯誤と陥穽」という論文がある¹¹。これは、ホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』への言及を含むという点で、私の専門分野にかかわる。その中で行われた議論は、以後のポストモダン左翼からの批判に通有の特徴を帯びるだけでなく、私見によれば、丸山へのステロタイプな誤解を含み、さらに丸山と対比する形で引き合いに出されたホルクハイマー／アドルノへの誤解を含んでいる。この論考を改めて検討することによって、本稿が意図するのは、子安の丸山像において誤解されあるいは見落とされたものを拾い上げ再評価するとともに、子安が氷炭相容れぬ対蹠的關係にあるかのように解した丸山とホルクハイマー／アドルノとの間に確認できる、一つの親縁関係を指摘することである。

II 丸山眞男 子安論文の検討(1)

1) 丸山とホルクハイマー／アドルノの相異性

子安が指摘し強調するように、文章の表面を見るかぎり、丸山とホルクハイマー／アドルノの間には著しい相異が目立つ。周知のように、あるいは広く共有されたイメージとして、丸山は「近代主義者」と呼ばれる。彼を「野蛮なファシズムの横行に『近代』に執着することで抵抗しようとした思想家と説明する子安は、ひとまず、決して間違っていない。「近代」は、丸山にとって決定的な重みを持つ概念であったし、その重みが、彼において、主として肯定的な意味をもつ重みであったことは疑いえないからである。

「彼方に於て神の営んだ役割こそ、此処徂徠学に於ける聖人の役割にほかならぬことはもはや明瞭であらう。秩序に内在し、秩序を前提してゐた人間に逆に秩序に対する主体性を与へるためには、まづあらゆる非人格的なイデーの優位を排除し、一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが窮極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格、を思惟の出発点に置かなければ成らぬ。このいはば最初の人格が絶対化されることは、作為的秩序思想の確立に於ける殆ど不可避な迂路である¹²。」

「近代」という概念そのものは、子安がその論文の冒頭に引いたこの文章の中にこそ現れないものの、そこに見える「作為的秩序思想の確立」という論点は、丸山が「近代」という概念で表現しようとしたものの核心(の一つ)にほかならない。丸山が「作為」の論理をもって「近代的思惟」のメルクマール(の一つ)と考えていたことは疑いえないからである。その意味では、子安がこの部分を引いて、丸山の「近代」擁護の姿勢を代表させようとするのは、正当である。

他方、ホルクハイマー／アドルノの方はどうか。彼らは、当然ながら、日本において丸山ほどの知名度や影響力を得ているわけではなく、その『啓蒙の弁証法』も、『日本政治思想史研究』や「超国家主義の思想と行動」¹³ほど知られているわけではないので、丸山の場合のように共有された既成イメージが流通しているわけではない。そこで子安もこれを紹介する必要を感じ、ホル

クハイマー／アドルノの肖像を簡潔に描いている。すなわち、「近代啓蒙の神話への逆行を、眼前に増殖する国家主義的神話ではなく、『近代』を規定する啓蒙的理性そのものに理由を求めて、理性の歴史を遡行して追求する¹⁴⁾」という思想家像である。これも、決して間違った紹介であるわけではない。『啓蒙の弁証法』のもつ圧倒力は、何よりもその啓蒙批判の徹底性にある。しかし、この問題的な書物から子安が直接に引用するのは、次の一箇所のみである。

「自然への命令者として、創造する神と秩序づける精神とは同一なのである。人間が神の似姿であるとする神人同形説は、現存在を統べる主権、支配者のまなざし、命令権のうちに成り立つ。…啓蒙が事物に対する態度は、独裁者が人間に対するのと変わるところはない。独裁者が人間を識るのは、彼が人間を操作することができるかぎりである¹⁵⁾。」

子安の意図は、近代＝「作為の論理」を称揚する丸山と、近代＝「啓蒙的理性」を批判するホルクハイマー／アドルノと対比的に描き出すことにある。ホルクハイマー／アドルノが「神」を「主権(者)」「支配者」「独裁者」と同置しているのに対し、丸山には「彼方に於ける神」と「此処徂徠学に於ける聖人」との同置がある。しかし両者に共通しているのはそこまでで、両者がこれに与えた評価は著しく異なっている。丸山が「この最初の人格の絶対化」＝絶対主義的主権者の誕生を「近代」にたどり着くための「不可避の迂路」であると見て、この「主権者」を肯定的に評価するのに対し、ホルクハイマー／アドルノは、西洋文明が「野蛮へと退行しつつある」ことの原因をほかならぬ文明の原理である「啓蒙的理性そのもの」に、「『近代』理性の立場」に求めて、この理性が現実の「主権的支配」に起源を持つことを暴き出し、批判する。丸山がこの「迂路」の果てに成立すべき「近代的主体性」に日本ファシズムの神話的支配への抵抗拠点を構想しているのに対し、ホルクハイマー／アドルノたちは、まさに「啓蒙的理性」のこの支配者的起源のうちにドイツ・ファシズムにいたる野蛮の原型を見出している。丸山の「近代」への楽観的信仰と、ホルクハイマー／アドルノらの「近代」に対する悲観的リアリズムとの間の距離のこの大きさを見よ。「ともに全体主義的政治体制のもとで総力戦を遂行しようとする国家を背景にしながら『近代』を考察するこの二つの文章は、何と大きな隔たりを見せていることが¹⁶⁾」。この違いは、丸山と、ホルクハイマー／アドルノとの思想の質の違いである、と子安は考える。そして、この対比から、子安論文が向かうのは、一見、彼が丸山よりも高く評価しているかのように思われるホルクハイマー／アドルノから学ぶべき何かを抽出するという作業ではなく、また丸山の思想の全体的理解でもなく、唯一、丸山の「近代」主義的ディスクールの「特質」を問題視し、この言説が展開してゆくなかでもつことになった「余儀なき錯誤と陥穽¹⁷⁾」を指摘する、といういかにも「ポストモダン」的な方向である。

2) 批判の要点

子安が、丸山の「言説」の問題点と考えているのは、以下の7つの点に要約できるだろう。まず、①丸山が「近代」ではなく「近代的思惟」を問題にし、「近代」を問うことを「近代的思惟」の成熟、未成熟を問うことに還元したこと(84頁)、②「近代」が丸山(ら)の言説の中で特殊に構成される(言い換えれば「現実には存在しない」)概念であること(同)、すなわちその「近代」とは理念型的な構成物であること(87頁)。次の三点目は、子安においてはほとんど整理さ

れないまま散発的に現れているので再構成しなければならないが、おそらくはこういうことだろう。すなわち、③理念型として構成された「近代」は質的差異を捨象されてしまうから、表面上に現れる日本と西欧との差異は質的なものではない「成熟」「未成熟」という「程度の差」＝「量的な差異」に還元される。そこから「成熟」対「未成熟」ないし「健全」対「病的」という二項対立図式が成立してくること。そしてその結果、④丸山の言説においては、日本の「近代」を問うことはその「病理」を、すなわち理念型からの逸脱の度合い（＝未熟さ）を分析的に剔出することに限定されているということ。そして、⑤徂徠の「聖人」を「神」と同定する丸山は、「成熟」した近代的主体性を「本来の独裁」を可能にする「絶対的主権者」と同一視している（と子安は理解している）。ここから「本来の独裁観念」や有名な「ゲーリングの哄笑」への言及が生まれてくる（87頁）。さらにほとんど断言のようにして⑥「近代」主義は、そもそも「近代」そのものを問い、告発する視角をもたないこと（89頁）、が主張され、最後に、結論として、⑦「近代」主義がなしえたのは、日本国家の「権力構造と権力行使の病理を日本社会の構造的病理として、己れの言説上にただ描き出すことにとどまった。「それはまさしく『近代』主義の錯誤であり、それがおちいる陥穽であった」（89頁以下）ということ、以上である¹⁸。

こうした子安論文の論理展開は、さまざまな疑問を呼び起こす。それは、大別すれば、第一に、丸山理解の妥当性に関する疑問、第二に、丸山とホルクハイマー／アドルノとの比較の妥当性にかかわる疑問、の二種類に分けられる。本稿では、まず、この第二章において子安論文の丸山理解を検討し、次章において、そのホルクハイマー／アドルノ理解の妥当性を検討したい。

3) 問題点（1）「理念型」について

丸山理解について見た場合、子安論文には不十分であると思われるところが少なくないが、それらは相互に関連しあった問題点であると考えられる。ここでは、五つの点を取り上げ検討することにした。

まず、上記②の「近代」＝「理念型」という理解について。これはまずもって正当な理解である。「近代」は理念型として、現実のヨーロッパをもとに抽出されたものではあっても、現実のヨーロッパと同一ではない。丸山らを目して「西洋礼賛」であるとか「欧化主義」であるとかいう批判を投げつけるのは、最も低次元な誤解に属する¹⁹。「近代」が理念型であるとは、理念型として構想される「近代」が、実証主義的な意味では、どこにも実在しない超越的な理念であることを意味している。それは、地域的に実在しないだけでなく、歴史的にも超越的であり、特定の時代に同定できない。「近代」のメルクマールとして何らかの経済的下部構造の、あるいは政治的上部構造の特徴的現象を摘出し、これらが成立すれば即「近代」の成立だ、と断定することはできない。丸山がしばしば言及するマキャヴェリにしても、当時のフィレンツェに「近代社会」が成立していた、と考えることはできないだろう。まして徳川期日本においておや。「近代」は、丸山において、歴史的時代区分というよりは、むしろある超越的な「精神」の形を意味していた。それはマキャヴェリに、ベーコンに、徂徠に、諭吉に、竭南に、鑑三に、それぞれ完全ではないにしろ少なくとも分有されていた「何ものか」であって、洋の東西、時代の先後を越えた「精神」の態度である。子安は、丸山の理念が実在の西欧に実在しないことをただちに非難するほど無理解ではないが、一般に超越的な「理念」を掲げる方法を疑問視するポストモダニズムの「方法」に禍されたためか、対象を相対化することに急ぐ、まず対象を理解するためにこそ、自らの「方法」そのものを相対

化する、というところまで踏み込めていないくらいがある²⁰。そこでは、理念が超越的であるという事態のもつ意味の理解が十分であるとは思われない。

4) 問題点(2)「近代」と「近代的思惟」の区別について

その理解の不十分さが露呈するのは、ほかでもない、丸山による「近代」と「近代的思惟」への「置き換え」に対する子安の批判においてである。子安によれば、丸山が対抗した学的言説は、主としていわゆる京都学派によって唱導された「近代の超克」である。そこで問題とされその「超克」がめざされた「近代」があくまでも「ヨーロッパ世界史として実現した近代的世界秩序」「それを支える文明的原理」であったのに対し²¹、丸山は「意識してか無意識にか」、この「近代的世界秩序」および「文明的原理」の批判という先行言説の問題提起を継承せず、「近代的思惟」の問題に課題を移動させた、という。そして子安は、丸山の言論を、「『近代』主義的ディスクール」と呼び、その立場を「『近代』主義」と規定する。「『近代』主義とは、『近代』への執着をファシズムへの抵抗としたディスクールである²²」。ここで、上述した丸山の理念としての「近代」は、「『近代』主義」という立場に名詞化され、固定化される。そのとき、「近代」を「支えるもの」は、時代的に、空間的に、西洋にも日本にも、過去にも現代にも、存在することができ、また存在しなくなることも可能な、「精神」は、「近代的思惟」は、見誤られ、ある固定化された「立場」への「執着」と解されてしまう。

しかし、十五年戦争下の言説空間を支配した「近代の超克」論のみならず、明治の「開国」以来、技術的な有用性や斬新な新奇性に飛びつき、「採長補短」を専らとする日本の言論空間において、一貫して見失われてきたのは、舶来の制度文物の獲得に眼を奪われるのではなく、「近代科学」や「近代的世界秩序」さえも造り出し、担い、作り変え、展開させてきた精神態度を問題にする視点であった²³。十五年戦争の過程で示された、戦線拡大の既成事実を受身的に追認しこれに引きずられ続けた日本の指導層、知識人、大衆に欠落していたのは、ほかでもない、既成事実を、「近代日本国家」を、「近代的世界秩序」を、さらには「文明的原理」を、対象として自らの向こう側に置き、これを、あるいは「認識」し「批判」し、あるいは「操作」し「改造」し、要するに「作為」してゆく能動的態度である。ここで挙げた動詞がすべて「他動詞」であるのは偶然ではない。主語(subject)と目的語(object)を従属的に結合する他動詞は、自立した主体性(subjectivity)と、それによって働きかけられる対象(世界)を、前提としている。ここに、認識論的構造への着目という丸山の発想が生まれてくる根源がある。

5) 問題点(3)「惑溺」について あるいは「名詞」と「動詞」

子安論文には、そうした「主体 - 客体」(主語 - 目的語)関係の、すなわち『近代的思惟』の認識論的構造の問題がもつ固定的に捉えにくい流動性に対する感覚が不足しているように見える。私には、この流動性の感覚こそが、丸山をして、特定の「主義」に固着する信仰告白を留保させたように思われる。私の見るところ、「近代的思惟」の「認識論」におけるこうした「動詞」(とくに「他動詞」)の重要性、「動詞」によって表現される精神の働き、機能性、「変通流暢の妙用」²⁴の重要性に対する感覚が、静態的な「名詞」化的表現に対する丸山の留保的態度を生んでいる。例えば、『文明論の概略を読む』に、次のような一節がある。

「いいかえるならば、文明とは文明化の問題ということになります。シヴィリゼーションとはシヴィライズしてゆく、もしくは、されていく過程ですね。文明というものが、そこに不動の形であるのではなくて、文明とは文明化なのだという、これが非常に大切な主張です。…少し脱線しますが、他動詞を名詞化する例は、ヨーロッパにはたくさんありますけれども、日本に入ってくると、何故かスタティックに凝固した意味になってしまうのですね。オーガニゼーションを「組織」というでしょう。オーガニゼーションとはもともとオーガナイズすること、つまり組織化ということなのですから、組織とってしまうと、すでにでき上がってしまったものとしてだけ受けとられる。…ガヴァメントも、ガヴァンすることという動詞の名詞化です。だから、政治過程と政治体制とは実際は不可分です。これを政府と訳してしまうと、決定の不断の過程という側面がドロップしてしまう。²⁵

この「静態化」されたものを不断に「動態化」して見ようとする志向から、福沢の「惑溺」という用語に関する丸山の執拗な探求も生まれてくる。「惑溺」とは、静態化された(物象化した)ものに対する物神崇拜である、といえるだろう²⁶。「方法」の — ポストモダニズムのそれも含めて — 物神化は「理論信仰」ないし「公式主義」を生み、実感の偶像化は「実感信仰」ないし「機会主義」を結果する。いずれも「惑溺の異った表現形式にほかならない」²⁷。物神崇拜への批判は、当然のことだが、福沢の場合も丸山の場合も、西洋文明そのものが対象となる場合も含まれる。

それからとくに惑溺の使い方として重要なのは、西洋文明を絶対化しないで、これを相対的に見ようと主張しているときに、「惑溺」という言葉を使っていることです。…「日本の人心は、まさに国王の聖徳を信じ、旦那を信じ、親方を信ずるの時代なり。西洋の人心は一步を進め、政治を信じ、法律を信じ、約条を信じ、改革を信じ、所謂ステートマシーネリ(…)を信ずるの時代なり。一步の前後はあれども、其軽信惑溺に至ては、趣を異にすることなし」…手段が自己目的化しているのは、福沢によればみんな惑溺の一種です²⁸。

福沢・丸山は、「西洋一辺倒」とか「近代主義者」とかいうような、通り一遍のステロタイプで固定化して捉えることのできるような物象化された精神ではない(注19参照)。両者の精神は、ともに「変通流暢」であろうとする。「近代」を「近代的思惟」の問題に「置き換え」た丸山にとって、近代的「思惟」とは「考える」という他動詞の「変通流暢」の働きを表現する動名詞であったろう²⁹。「『近代』主義」という「名詞」をもって丸山を特徴づけようとする、そのこと自体の中に、丸山眞男の「動詞的」思考をある固定的な「立場」に「生態化」してしまう危険性が潜んでいることに、子安は気づいているようには見えない。子安が「『近代』主義とは、『近代』への執着をファシズムへの抵抗としたディスクールである³⁰」と定式化するとき、まさに丸山をしてあらゆる「執着」を「惑溺」として退けさせ、だからこそファシズムという「惑溺」からその「身」を、でなくとも「理性」だけはもぎ離すことを可能にした精神の複雑な柔軟性は、単純化され凝固させられてしまうからである。丸山は彼の描き出す福沢諭吉に似ている。福沢を「コンパス」に喩えた比喻を敷衍する中で、丸山は言う—

〔コンパスの不動の足に喩えられる〕一身独立ということが不動の実体として、ある場所に

あるのだったら、これは比較的認識がやさしい。…ところが実際に、難しいのは、他方の自在に変通する足との関係で独立の行動とはなにか、ということが決まってくるという点です。そこに、福沢を掴まえることの、もう一つの難しさがある³¹。

この晩年の講演において、丸山が、福沢の「独立の精神」を言い換えて「惑溺からの解放」³²と呼んだとき、彼はおそらく、彼自身の思想の理想を述べていた。福沢同様、「原則のある天邪鬼」³³であろうとした丸山の「立場」「原点」「コンパスの不動の足」は、ある特定の場所に固定的に「ある」のではない。「土着」の思想家・吉本隆明が、丸山の立場を規定して、これを「旅宿の境涯」³⁴に喩えたとき、彼は、その丸山への敵対姿勢にもかかわらず、やはり見るべきものを見ていた。「不動の足」をある定点に据えてしまうこと、「西洋」であれ「土着」であれ「一辺倒」的に傾倒すること、それこそが「惑溺」であり、その呪術的束縛からの解放こそ、丸山の最大の関心事であったからである。

6) 問題点(4)「迂路」について

子安も言うように、丸山の構想においては、一般に「近代的思惟」が成立し共有されるにいたる道程上に、一つの「不可避の迂路」が置かれている。それは、要するに、一つの「認識論」的な構造変化である。すなわち、人間は、まず、所与の「自然」的世界から身をもぎ離し(distanzieren)、その世界の外側に立つ。そして、いまや自分を含め一切となった世界を新たに自らの責任において形成しなおす。ここに、対象・目的語(object)に主体・主語(subject)が他動詞的に対峙する視座が成立する。それは、「作為」の論理が社会に浸透し、人民自身が社会を「つくる」主権者であるとする「社会契約説」が生まれてくるための、「認識論」的な前提条件である。この「つくる」という他動詞が、ある社会の営みの原型を表す「基底範疇」³⁵となるためには、まず、主語が客体から分離された「誰が」として措定される視座の成立が、まず必要なのである。それは、丸山の説明によれば、西洋の近代国家形成過程において、絶対君主が果たした役割であった。「日本の思想」では、以下のように要約されている。

近世ヨーロッパにおいては、唯一絶対の神による世界秩序の計画的創造という思考様式が世俗化されて、自由な責任の主体としての絶対君主による形式的法体系や合理的官僚制さらに統一的貨幣制度の創出への道を内面的に準備した。その論理的媒介をなしたのが、精神を物体からきり離し、コギトの原理に立って経験世界の認識主体(悟性)による構成を志したデカルトにほかならない。中世自然法・・・によって弁証されていた教会・貴族・ギルドなどの封建的身分の自主的特権を解体して、これを統一的な主権に平等に服する国家構成員たらしめた絶対君主の歴史的事業は、一方、権力のロゴスの自覚(国家理性の問題)となり、他方、膨大な人間的エネルギーを教会的自然法の拘束から解き放った。この両契機を発条とする逞しい国家秩序の合理的組織化は、絶対君主制の歴史的制約から来る不徹底を含みながらも、ともかく近代国家形成の基礎をきずいたのである³⁶。

ここで強調体にした「創造」、「創出」、「構成」、「解体」、「たらしめる」、「組織化」、そして「コギト(我思う)」という語は、いずれも、名詞化された動名詞も含めて、他動詞である。伝統的思

考様式においては、「秩序」は与えられた自然であり、これを「改変する」という他動詞的働きかけの「対象」として捉えることはできなかった。「所与」であったものが、「創造されたもの」と捉えられるとき、「創造」に先立つ「無」は、単なる虚無ではなく、「混沌」＝「無」秩序ないし「未」秩序となる。絶対君主は、諸身分の特権と割拠、権力の未分化と並立、雑多な通貨の並立等の所与条件を一括して「混沌」として対象化し、これに「秩序」を与えようとする、新たな「思考様式」＝認識論的構造を、創始する。同様に、ホッブズも、「契約」に先立つ「自然状態」を無秩序にとらえ、これに「秩序」を与えなければならない、という構図でものを考えた。主語が独立した後にはじめて、その主語の「朕」から「万人」への展開も可能になる。作為の論理への道程において、最初の主語が「朕」であったことが「不可避的な迂路」だ、というのは、そういうことである。

子安は、この丸山の「認識論」への着目の意味を十分に汲み取っていないと思われる。とくに当面の「錯誤と陥穽」論文では、子安のこの「認識論」への言及は、散発的・断片的な現れ方をしているため、非常に辿りにくい。ここでは、彼の先行論文『思想史』の虚構³⁷⁾にしたがって見てみることにしよう。まず、子安は、「作為的秩序観の理念型としてあるのは、自然権を有する個人が相互に結ぶ社会契約を通じて社会秩序を形成するという、社会契約的な作為的秩序観であると考えられる³⁸⁾」と解釈する。しかし、丸山の叙述の結果はどうであったか。「それは作為的秩序思想であろうか。いな。結構を尽くした筋立てによって導き出されているのは、絶対的支配者の作為の論理だけである。絶対的作為主体としての神、そして絶対君主を経由することは、作為的秩序思想への『不可避の迂路』であると丸山氏はいつていた。だが、氏が辿ったのはまさしく迂路だけであると思われるのだ。そのはるかな路の果てに作為的秩序思想なるものが、その片端でも姿を見せたか。執拗に私たちが聞かされるのは、絶対的支配者の作為の論理を熱烈に語る言葉だけではないか³⁹⁾」。子安は、絶対君主から社会契約説へという丸山の構想した連続性＝「迂路」はありえないとした上で、丸山の思想的原点が、絶対君主、「絶対的主権者」にあったと解釈しているようである。「それは社会契約的な作為の論理を予告するかのごとくして、実は徂徠を通じて欺瞞的に、饒舌に語られる絶対的支配者の論理⁴⁰⁾」なのだ。この理念こそ丸山の密かな理想である⁴¹⁾。「だから・・・『本来の独裁観念』といった言及が丸山にあるのは偶然ではない⁴²⁾」。丸山は「はばかりことなく『本来の独裁観念』をいい、さらにニュールンベルク裁判における『ゲーリングの哄笑』を引き合いに出したりする」。そこに「意図せずして見せてしまった丸山の論理の欠陥があり、思わずして陥る論理の陥穽がある」⁴³⁾ということになる。

7) 問題点(5)「認識論」について

子安の誤解は、丸山の視線を、一 徂徠のマキャヴェリ的な「政治の発見」を追いながら、つねに形式的な「認識論」的構造転換を見つづけている丸山の視線を見失ったことから生じているように思われる。先ほどの子安の文章をもう一度見よう。「それは社会契約的な作為の論理を予告するかのごとくして、実は徂徠を通じて欺瞞的に、饒舌に語られる絶対的支配者の論理」⁴⁴⁾なのだ、という。それまで、丸山の議論を辿る際には「絶対的主権者の作為の論理」という表現を用いて、ひとまず丸山の視線を忠実に追ってきたように見えたにもかかわらず、子安は、結論部分において、突如「作為の」という「他動詞」を切り捨ててしまい、「絶対的主権者の論理」と書く。

「他動詞」の観点、「認識論」の観点を捨象してしまえば、「社会契約説の論理」と「絶対的主権

者の論理」の間に、「迂路」であれ何であれ、連続する回路が消滅してしまうのは当然である。

丸山の「認識論」的な考察は、あくまでも認識の形式を、その要素間の布置関係（主語 - 目的語）を問題にするものであって、各要素の内容を一義的な問題とするわけではない。むしろ、主語の内容が「社会契約的個人」であるか「絶対的主権者」であるかは大きな違いだが、それは「内容」という次元の違いである。「いな。結構を尽くした筋立てによって導き出されているのは、絶対的支配者の作為の論理だけである。…執拗に私たちが聞かされるのは、絶対的支配者の作為の論理を熱烈に語る言葉だけではないか⁴⁵」。この苛立ちの言葉をもって、「内容」的な違いを超えたところに「視座」の共通性を見出そうとする丸山の問題意識は、性急に拒絶されてしまう。たしかに、徂徠に即して語られるのは、「政治」と「道德」の連続の切断であり、「治国平天下」のためのあらゆる手段の容認である。「安民という政治目的のためには道理にはずれてもいい。これはまぎれもなく儒教道德の『価値の転換』である」⁴⁶。しかしここでも、丸山の視線が向かうのは、朱子学における政治と道德の無秩序な混交（「混沌」！）を「整序する」他動詞的主語である。この「整序」をまっぴらしてはじめて、「政治」の領域を、近代自然科学における「実験」のように「操作的に作為する他動詞的活動の領域として、「認識」し・「対象化」し・「発見」することができる。

「茲でひとはかのマキャヴェルリの『君主論』を想起しないであろうか…徂徠学において政治的思惟の道学的制約がこの程度まで排除されている以上、近世欧州における科学としての政治学の樹立者の榮譽を『君主論』の著者が担っているように、我が徳川封建制下における『政治の発見』を徂徠学に帰せしめることはさまで不当ではなかろう⁴⁷」。

繰り返そう。「認識論」に注目する限り、主語が「絶対君主」であるか、「個人」であるか、というのは「内容」的規定であって、二次的な問題にすぎない。むしろ、この主語 - 目的語という「形式」的構造は、「内容」の衣をまとわずに現れることはできない。これを具体的に跡づけるためには、「つくられた」制度、「下された」決断、「唱えられた」提言等を検討してゆかなければならない。徂徠を取り上げれば、そこにあらわれる「内容」は、権力的であり、マキャヴェル的である。だがそこで丸山が注目するのは、「形式」である。政治を道德から「切り離」し、「決断」をもって政治目的を「選び取」り、手段を尽くしてその目的を「実現」しようとする徂徠の主体性がどこまで他動詞的主語として一貫しえたか、という問題なのである。しかし、子安は、いわば先験的に、丸山の「議論の本位」を「作為的秩序観の確立」にあると前提し、しかも、それを純粋な認識論的「形式」ではなく、特定の社会契約説的「内容」を含ませた形で理解する。こうして、丸山の長大な議論を辿ったすえに子安が得たものは、徂徠の「聖人」と西洋の「神」とが内容的に異なることの確認であり、「社会契約説」を内容とするような「作為的秩序思想なるもの」は「その片端でも姿を見せ」ていない、という非難である。

「だがその聖人の超越的なあり方は、人間の歴史に外在して、歴史の創出者として人間世界に垂直に対する、キリスト教的絶対神のごときあり方としてあるのだろうか。…徂徠はいつているではないか。『利用厚生之道』にはじまり、『礼楽』をそなえた文化体系としての人間世界の形成の歴史は、『数十聖人』による『数千歳』にわたる制作の過程であると。数十聖人といわれる先王たちの制作の過程がそのまま人間の歴史なのだ。このように徂徠のいう聖人は、超越者として人間の歴史に外在しながら、歴史を創出する神のごときものではない」⁴⁸。

しかし、考えてみれば、徂徠の「聖人」と「キリスト教的絶対神」とが「内容」的に異なっているのは、当然である。たしかに「聖人」は「歴史の創出者」でも「人間に垂直に対」してもいない

だろう。だが、丸山が問題にしているのは、朱子学において自然法的秩序として表象されていた歴史世界が、「制作の過程」によって「創り出されたもの」＝他動詞的作為の結果として捉えなおされたことの意味であり、「制作する」という他動詞に現れる「主語 - 目的語」の認識論的構造の「形式」的な意味である。だからこそ、丸山は、徂徠が「聖人」を、「彼岸的」に、すなわち歴史の外に超越的に「外在」させようとした点に注目するのである⁴⁹。そこではじめて、あらゆる「内容」的属性の差異を超えて、「聖人」と「神」とを比較することが可能になるからである。

社会契約説についていえば、この「作為の論理」の形成過程が、絶対的主権者の自覚まで、主語としての「朕」の成立までで中絶し、これを「万人」に拡大する社会契約説の成立まで辿ることができないのは、徳川思想史を題材とする以上、余儀ない制約ではないだろうか⁵⁰。子安は、自明のことのよう「作為的秩序観の理念型としてあるのは、自然権を有する個人が相互に結ぶ社会契約を通じて社会秩序を形成するという、社会契約的な作為的秩序観であると考えられる」と書いた上で、その「作為的秩序観の確立」過程を描く約束が丸山によって果されていないことを非難しているが、— そもそも、具体的な士農工商をひとしなみに対象として「眺め」、身分・職業等の内容的属性を「剥ぎ取り」、純粹の「個人」にまで「抽象化する」ことが可能になるのは、この他動詞的な視座が成立した後のことに属する。この、万人を「万人」として、抽象的に平等な存在として認める「社会契約」思想の視座は、創造以前の世界を「混沌」と見る「神」の、既存の貴族・僧侶・第三身分をひとしなみに「臣下」たらしめる「絶対君主」の、そして「只畜類の如く」であった「洪荒の世」に「道」を立てる「聖人」⁵¹の視点に身を置く思想家によって、はじめて準備される。さらに先へ進むこと、すなわち「個人」を「自然権」を有するものと定義し、「社会秩序を形成する」主語に任ずる地点にいたる次の一步が、そもそも可能になるために、この迂路が、視座の変革が、目的語からの主語の分離、他動詞的な認識論的視座の成立が必要なのである。それは十分条件ではない。しかし必要条件ではあるのだ。これがすなわち「迂路」である。日本の歴史において、社会契約思想が十分に展開しえなかったことは、展開を跡づけることのできない丸山ではなく、日本歴史そのものに責めがあると考えべきだろう。

思うに、この『日本政治思想史研究』を、戦時下に書かれた最も優れた「抵抗」の書の一つにしているのは、丸山が、先人のなした課題への取り組みと達成を確認し、以後に続くべき歩みをいまだ果されない課題として未決のままに提示し、この課題を引き継ごうとする呼びかけを、自己を含めた「主語」たちに対して暗黙の内に行ったことによる。この書のうちに、十五年戦争下の、既成事実の混沌に為すすべなく翻弄される指導者・知識人・大衆を眼前にして、徂徠を省みることによって、「洪荒の世」から懸命に身をもぎ離そうとしている思想家の「抵抗」の姿勢が見えないとすれば、重力に抗してその枝を天空に伸ばそうとする孤樹の姿が見えないとすれば、それは、見る側に「抵抗」の意志が欠落していることを、「課題」を、果されなかった「希望」を引きうけようとする意志が欠けていることを意味するのではないだろうか。「自然権を有する個人が相互に結ぶ社会契約を通じて社会秩序を形成する」思考様式の成立を日本社会に望まないのであれば、そもそも「絶対的主権者の作為の論理」に苛立つ必要はないだろう。逆にそれを望むのであれば、それを実現する「他動詞的働きかけ」の可能な主語は、「望む」自分以外の「誰」でありうるだろう。

8) 認識論・悔恨・戦争体験

「作為の論理」、すなわち他動詞的な「認識論」的視座とは、ほかならぬこの「誰が」という主語の問題であり、「作為」的行為に必ず伴わざるをえない「決断」の主体の問題であって、したがって「責任」の主体の問題である。「政治」とは、優れてこの「責任」を伴う「決断」の、「作為」の領域である⁵²。そして、為されるべき当為を認識しながら、あるいは認識しえずに、為すべき時に為すべき行為を為しえなかった主体は、事後に、「悔いる」という他動詞の主語となることを通じて、自らの「主体性」を自覚することになる。「実際には、敗戦後、知識人たちをふたたび共同の課題と任務にまで結びつけ、立ち上がらせた動機はもっと複雑なものでした。…彼らの決意の底には、将来への希望のよろこびと過去への悔恨とが — つまり解放感と自責感とが — わかち難くブレンドして流れていたのです。私は妙な言葉ですが仮りにこれを『悔恨共同体の形成』と名付けるのです。…一体、知識人としてのこれまでのあり方はあれでよかったのだろうか。何か過去の根本的な反省に立った新しい出直しが必要なのではないか、という共通の感情が焦土の上に広がりました。…日本の直面する課題は旧体制の社会変革だけでなく、われわれ自身の「精神革命」の問題である・・・知識人の再出発——知識人は専門の殻を越えて一つの連帯と責任の意識を持つべきではないか、そういう感情の拡がり、これを私はかりに『悔恨共同体』と呼ぶわけです⁵³」。

こうして、丸山において、「認識論」と「戦争体験」が、「悔恨」という感情を通じて、一つの「学問」的かつ「思想」的な、そして「協働」的な、統一的連関を形づくる⁵⁴。こうして、吉本隆明謂うところの「学者でもなく思想家でもない奇異な存在」⁵⁵が生まれる。この Neither/nor は、吉本の揶揄的意図にもかかわらず、いわゆる「学問」にもいわゆる「思想」にも「惑溺」することを拒否した丸山の精神のあり処を、たしかに言い当てている⁵⁶。その Neither と nor の狭間、その「旅宿の境涯」、その no man's land にこそ、「無責任の体系」を「抑圧委譲」を、「である」ことと「する」ことを、理論信仰と実感信仰を、すべて「惑溺」の発現形態として統一的に「照らし出す」(enlighten) 光の源がある。

III ホルクハイマー／アドルノ 子安論文の検討 (2)

1) 「隔たり」はあるか

子安の丸山理解は、上述のようにとても十分なものとは思えないが、ホルクハイマー／アドルノの理解についても、残念ながら、不十分なものが目立つ。まず、子安自身の文章を検討することから始めたい。先に引いた『啓蒙の弁証法』と『日本政治思想史研究』の引用を掲げた後、子安は次のように言う。

いうまでもなく前者は、ナチス独裁下のドイツを亡命してアメリカに滞在するホルクハイマーとアドルノによる『啓蒙の弁証法』中の近代啓蒙概念を告発する文章である。後者は間近に迫る召集令状を予期しながら若き政治学徒丸山眞男が日本の近世思想に託して近代への論理を語る文章である。ともに全体主義的政治体制のもとで総力戦を遂行しようとする国家を背景にしながら「近代」を考察するこの二つの文章は、何と大きな隔たりを見せていることか。近代啓蒙の神話への逆行を、眼前に増殖する国家主義的神話にはではなく、「近代」を規定する啓蒙的理性そのものに理由を求めて、理性の歴史を逆行して追求するアドルノたちに対して、丸山は増殖し猛威をふ

るう天皇制国家の神話に「近代」国家権力の主権性の理念をもって対しようとする。野蛮へと退行しつつある「近代」理性の立場を、啓蒙的理性そのものに理由を求めて追求するアドルノたちに対して丸山は、野蛮なファシズムの横行に「近代」に執着することで抵抗しようとするのである⁵⁷。

たしかに、この二つの文章は「大きな隔たりを見せて」いる。しかし、文章表面に現れた「隔たり」から、著者たちの精神の質の違いを導き出すためには、そこに少なくとも一つの条件が必要である。すなわち、著者たちが異なった仕方で反応した相手が同一の対象であった、という条件が。これは子安も自覚している。だからこそ彼は、「ともに全体主義的政治体制のもとで総力戦を遂行しようとする国家を背景にしながら」と書くことによって、極力、ドイツと日本の「政治体制」「総力戦」の質的差異を消去し、これを同一化しようとするのである。問題はその証明の妥当性、説得性である。しかし、この論文において、子安はこの条りのほかに、彼我の全体主義の同一性について一切の証明を行ってはいない。逆に、論文の末尾に、アメリカの政治史家ジェフリー・ハーフの次の言葉が掲げられるだけである。『『近代性』一般というようなものは存在しない。複数の国民国家があり、それぞれの国民国家が、それぞれ独自のやり方で近代的社会に変化するのである⁵⁸』。

子安がこの引用によって批判しようとしたのは、明らかに、丸山が問題を「近代」から「近代的思惟」に置き換えたことが、実在しない「近代性一般」なるものを探し求めた「錯誤」であること、そしてその結果として、「それぞれの国民国家がそれぞれ独自のやり方で」もつことになった「近代的社会」を、すなわち、ナチスドイツとは異なる「近代国家日本の『近代』そのもの」を問題にする視点をもつことを不可能にする「陥穽」におちいったこと、であるはずだ。しかし、だとするなら、冒頭の「ともに全体主義的政治体制のもとで総力戦を遂行しようとする国家を背景にしながら」の方はどうなるのだろうか。論文の末尾（結論？）によれば、ドイツと日本とは異なるはずであるが、もしそうならば、同じ論文の冒頭の発言が成立不可能になる。『啓蒙の弁証法』の著者たちと丸山とは、そもそも大きく隔たった異質な精神なのか。それとも、相手にした対象が異なっていたために、異なる反応を表に出してはいるが、実は親縁性のある精神なのか。はたして子安は、子安のいわゆる丸山の『『近代』主義』が問うてこなかった、（ドイツとは異なる）「近代国家日本の『近代』」を問題にしたいのか。それとも彼我は「全体主義的政治体制」という共通点で一括しうるものであり、その違いは重大ではなく、誠実な思想家は、いずれの国においても、同じ反応をすべきであった、と言いたいのであろうか。

ヨーロッパと日本の思想的文脈の違いについては、丸山自身が、強い自覚をもっていた。「知識人の依ってもって立ってきた普遍性の追求にたいして、そのブルジョワ的な限界性とか、『ニセのヒューマニズム』とかいう告発が、ほかならぬ J・P・サルトルをはじめとする西欧の知識人によって現在行なわれております。けれどもこの場合にも、われわれは西欧の知的配置をもって機械的に日本のケースに適用することに鋭い警戒を働かせなければなりません。日本の『知性』にこれまで問題があったとすれば、それはすくなくも第一義的には、ヒューマニズムのブルジョワ的制約とか、普遍主義の階級的限界にあったのではないと思います。……近代日本において、ブルジョワジーはかつて一度も普遍主義やヒューマニズムにコミットしたことはありませんでした⁵⁹」。西洋知識人が反応したのは西洋の文脈における課題であり、その反応を「直訳」しても、日本の

文脈において同じ効果が得られるわけではない。海彼岸の「抵抗」の表現が、ここ「日出づる国」において「順応」の表現となる例は、珍しい話ではない。ホルクハイマー／アドルノと丸山の文章表面の違いから、ただちに両者の精神の異質性をいうのは、早計というほかない⁶⁰。

2) 「啓蒙的理性」の自己批判

また、先にも述べたように、子安は、丸山が「近代」ではなく「近代」を可能にする「思惟」を問題にしたことを批判する。その一方で、子安は、自らホルクハイマー／アドルノの書を要約紹介する際に、「近代啓蒙の神話への逆行を、眼前に増殖する国家主義的神話にではなく、『近代』を規定する啓蒙的理性そのものに理由を求めて、理性の歴史を遡行して追求する」と書いていながら、この二人が批判した対象が、ドイツの「近代」ではなく、西洋「近代」でもなく、そのメタレベルにある「啓蒙的理性」であったことには、まったく注意を払わない。「近代」をそのメタレベルで支える「近代的思惟」を問題にすることを疑問視しながら、「『近代』を規定する啓蒙的理性そのもの」を問うことに疑問を抱かないのは、不可解というほかない。また、丸山の「近代的思惟」が、時代的にも空間的にも、特定の地域や時代に定位できないものであることは上述したが、ホルクハイマー／アドルノの場合の「啓蒙的理性」の地域的・時代的無限定性は、およそ丸山における「近代」概念の比ではない。その射程は、いわゆる「近代」という時代区分をはるかに超え、文明の始原にまでさかのぼり、その状、むしろ、洋を隔てて、丸山の「古層」論文を彷彿とさせる。言い換えれば、彼らの「啓蒙」批判は、たんなる「近代」批判でも、ましてやたんなる「近代国家ドイツの『近代』」批判でもなく、まさに「近代的思惟」の批判なのである。子安の意図が、ハーフの言葉のように、唯名論的に、個別近代国家のそれぞれに独自の「近代」を問題にすることにあるのなら、ホルクハイマー／アドルノのアプローチは、丸山と同様に批判されるべき対象となるはずなのである。

しかしそれでもなお、すなわち、たとえ丸山の「近代的思惟」とホルクハイマー／アドルノの「啓蒙的理性」に共通するものがあつたとしても、前者がこれを擁護し、後者がこれを批判しているなら、両者の隔たりはやはり大きいのではないか、と考えることも可能である。しかし、ここで子安が言及していない事実がある。それは、ホルクハイマー／アドルノの書がたんなる「啓蒙的理性」の批判ではなく、その「自己批判」として書かれた、という事実である — 「我々は信じている（そしてこの点で我々が結論先取の誤謬 *petitio principii* を犯していることは認めよう）、——我々は信じる、社会における自由は啓蒙思想なしにはありえない、ということ。しかし我々は、同じくらい明瞭に認識したと信じている、この啓蒙思想は、その具体的に歴史上に現れたいずれの形、それが組み込まれている社会のいずれの制度にもまして、ほかならぬその概念のうちに、今日いたる所で起きているあの退歩の萌芽をすでに宿していたのだ、ということ。啓蒙がこの退行的契機への反省を自らのうちに取り込むことをしなければ、啓蒙は自らの運命を変えることはできない。進歩の破壊的側面を省みる考察を進歩の敵たちの手に独占させているかぎり、思想は、盲目的に実用性をめざすだけのものとなり、自らの〈矛盾を止揚するもの〉という性格を失い、そのことによってまた真理への関係までも見失ってしまうだろう⁶¹。

ホルクハイマー／アドルノは他者として「啓蒙」を批判しているのではなく、自ら「啓蒙」にコミットする者として、「啓蒙」の辿った墮落を跡づけているのである。「批判」は、ここでは、

実は「擁護」でもある。いわば、『啓蒙の弁証法』は過熟の末に自壊してゆく「近代的思惟」を哀悼し、『日本政治思想史研究』は未熟なままに挫折させられた「啓蒙的理性」のために痛憤する。そこで「思惟」＝「啓蒙」は、ともにコミットすべき価値として位置づけられているのである。その「批判」はたんなる「否定」ではない。それは「啓蒙」の復興再生を願う「自己批判」である。「ここで啓蒙に向けられた批判は、それが絡め取られている盲目的な支配から啓蒙を解き放つような、一つの積極的な啓蒙概念をつくり出すための準備となるはずである⁶²」。

3) 「認識論」

「自然への命令者として、創造する神と秩序づける精神とは同一なのである。人間が神の似姿であるとする神人同形説は、現存在を統べる主権、支配者のまなざし、命令権のうちに成り立つ。…啓蒙が事物に対する態度は、独裁者が人間に対するのと変わるところはない。独裁者が人間を識るのは、彼が人間を操作することができるかぎりである。」

丸山の思想を「認識論」の観点から整理した上で、この、子安によるホルクハイマー／アドルノからの引用を読み直せば、そこにほとんど双生児のように似通った関心が表れていることに気づく。すなわち、「神」と「人間」との「内容」的差異を捨象し、主体の対象に対する「態度」、「まなざし」、すなわち認識論的「視座」に注がれた関心である。この対象世界から身をもぎ離し、自らを主体に据える精神の誕生を、彼らは「主体性の原史⁶³」とよび、先にも述べたように、近代はおろか文明の始原にまで遡ってゆく。「なぜ人類は、真に人間的な状態に移行する代わりに、新たな野蛮に沈んでいくのか⁶⁴」という問いを立て、近代以前の、ではなく、近代の行き着くはての「全体主義」を経験する彼らにとって、近代の核心である「主体性」の問い直しは、不可欠の作業と考えられたからである。しかし、このとき、彼らが主体性の歴史「全体」を対象として眺める位置に立っていることを見落としてはなるまい。それは、認識論的には、やはり「他動詞的主語」の位置である。彼らは、この批判において、一貫して啓蒙の子でありつづけているのである。

その中で彼らが見出したのは、この他動詞的認識論において「基底範疇」となる最重要の動詞が、丸山とは異なり「作為＝つくる」ではなく、現実の場での「支配する」であり、思考の場での「抽象する」であった、という認識である。主体は、現実の場で支配する主体としてはじめて、自然連関への従属から脱け出す。それが同時に抽象的思考の誕生でもある。彼らは、この「抽象的思考」が「自然支配」と形影相伴う形で展開していったことを跡づけてゆく。ついに、主体は、自然を対象とした支配を拡大深化させながら、同時に、対象の抽象化の反射的效果により、自己自身も具体性を喪失し画一化されてゆく。かくして「啓蒙」は「神話」に逆転する。すなわち、自然支配の主体であったはずの人間が、支配と抽象という自動運動（＝「自然」！）に圧倒され、盲目的な従属者の地位に転落する — 人間の顔を失った社会の支配力によって快適に養われながら。「自然」はふたたび主語となり、人間は従属的な目的語となる — 人間自身が、顔をもたない二次的な「自然」そのものに成り果てることによって。「あらゆる自然的なものを自然支配的主体の下に従属させてゆく過程のたどり着いた頂点は、逆に、盲目の客体的＝自然的なものに支配されること、にほかならない⁶⁵」。こうして、彼らの探求は、主体の自然からの独立、という「認識論」の成立過程＝「主体性の原史」を辿ることを意図すると同時に、この主体性にそもそもの

起源から密接に絡み合っていた抽象的思惟と支配との関係への批判を目指すことになる。

主観が対象から独立するためには、両者の間に「距離をおく」(distanzieren) ことができない。しかしこの「距離」は、最初から精神的なものであることはできない。それはまず、生々しい現実的な「距離」であったはずである。「主観が客観に対してとる距離は — これこそ抽象というものが成立する前提条件であるが — その根を、主人が事物との間に被支配者を介在させることによって手に入れる距離に持っている⁶⁶」。同時に、思考の場における「思想の普遍性」とは、「現実世界における支配を土台として成立する」ところの「概念の領域における支配⁶⁷」にほかならない。ものを考える思考様式そのものが、現実世界の支配秩序に根ざしている、「学問における演繹という形式が、今なお、ヒエラルヒーと強制を反映している。原初のカテゴリーが部族秩序と個々人を支配する権力とを表現していたように、論理的秩序の総体は、諸概念の従属・連鎖・包摂・連合等々の関係は、社会的現実の關係に、すなわち分業に、その根をもっている。……それは、社会と支配とが見通しがたいまでに一体化していることの証左である⁶⁸」。

丸山にとっては、「作為の論理」を發展させてくことができれば、他動詞的主語は「徳川將軍」ではなく「庶民」となる展望が開け、「庶民」は抽象化されて「万人」となり、やがて社会契約思想への發展が望めるはずであった。しかし、ホルクハイマー／アドルノによれば、思考が、対象の側の質的差異を捨象し平等な「万人」を構想するだけではない。現実の場における支配が、市場が、現実人間を画一化する。個性的自我は抑圧される。集団が主語となり、個性的な思想家を圧倒する。こうして、集団の和による個の否定が、ファシズムが生まれてくる。それは「正義の平等から平等者による不正義への發展⁶⁹」である。

このように主体性の出発点から帰着点への過程を鳥瞰する視角から論じるホルクハイマー／アドルノは、丸山とはちがい、その基本線から外れる現象、たとえば社会契約説についてはあまり触れない。それは、彼らが、ヨーロッパでファシズムを経験したのは、いうまでもなく、社会契約説以後のことに属し、しかもそのファシズムを象徴するのは、竹槍ではなく「フォルクスワーゲン⁷⁰」であった、という事情によるのだろう。

4) 「偶像禁止」

では何を、どう「する」ことができるのか。この当然起こってくる問に対するホルクハイマー／アドルノの回答は、複雑である。何よりもこの問いそのものが、「する」という他動詞を含み、あの「他動詞的主語」＝支配と抽象の主体を前提としているからである。それでもなお、彼らを与えようとした答えは、「偶像禁止」あるいは「限定的な否定」である。

ユダヤの宗教は、あらゆる死すべき存在者の絶望に慰めを与えるいかなる言葉も許さない。それは希望を、唯一、偶像を神と、有限者を無限者と、虚偽を真理と呼ぶことを禁じる戒律に結びつける。救済の保証は、救いを詐称する一切の信仰に背を向けるところに、認識は、狂気を告発するところにこそ、ある。むろんこの否定は、抽象的な否定ではない。……この世は虚無だと説くのもこの世がすべてとする解釈も、神話であり、救済にいたる保証付きの道などというものは、洗練された呪術儀礼に他ならない。万事高は知れていると見限って自足するのも、虚無を救いとして神聖化するのも、欺瞞に対する抵抗のかたちとして、間違っている。像の真実は、造像の禁令を忠実に履行するときにこそ、救われる。この履行の積み重ねは、この「限定的な否定」は、……

不完全に描かれた絶対者の像を、偶像を、否定する。しかしそれは、リゴリズムのように、不完全な模像たちを前にして、模像には再現しえない理想を振りかざすのではない。弁証法はむしろ、すべての像が文書であることを示す。弁証法が教えるのは、偶像の一つ一つの輪郭線をたどり、そこに偶像が自分の偽神性を告白する言葉を読みとるすべである。その告白は、偶像から力を奪い、真理に、その力を与えるだろう。そのとき、言語は、たんなる記号体系以上のものになる⁷¹。

この「偶像禁止」、すなわち「偶像を神と、有限者を無限者と、虚偽を真理と呼ぶことを禁じる戒律」には、差異を残しながらも、丸山の「惑溺」（物神崇拜）からの解放にかようものがある。國體を、ファシズムを、マルクス主義を、「真理」と呼ばないことが、本当の真理を裏切らない道である。福沢は「我輩は権道に従ふ者なり⁷²」と言った。「デモクラシーとは、これまで歴史的に存在したあらゆる政治形態を除けば最悪の政治形態である⁷³」というのは、丸山が好んだチャーチルのユーモアである。民主主義は、丸山にとっても「救済にいたる保証付きの道」＝「洗練された呪術儀礼」ではなかった。丸山は、彼が「賭ける」と明言した「戦後民主主義」さえ、「虚妄」と呼ぶことを許容した上で、コミットしたのである⁷⁴。それはたしかに限定的な「否定」ではなく、「限定した上での肯定」である。丸山が主張したのは、「在家仏教」的な、「パートタイム」的な、「いやいやながらの」政治参加のあり方であった。にもかかわらず、「万事高は知れていると見限って自足するのも、虚無を救いとして神聖化するのも、欺瞞に対する抵抗のかたちとして、間違っている」。政治至上主義が「偶像崇拜」であるとすれば、政治無関心は「抽象的な否定」に当たるだろう。丸山の「在家仏教」という「限定的肯定」の出てくる根源は、ホルクハイマー／アドルノから決して遠くない。

これに対して、ホルクハイマー／アドルノには、「どうすれば（どう「作為」すれば）よいのか」という実践的な問いに対する直接の「肯定的」な答えがなく、「すべての像が文書であることを示し」、「偶像が自分の偽神性を告白する言葉を読みとるすべ」を教えるという、虚偽意識の暴露、イデオロギー批判を目指す理論的行為に限定している。しかしおそらく、ここには一定の必然性があるだろう。彼らは、いわば、他動詞的な「つくる」論理の文脈の中で、「自然支配的主体」の強すぎる伝統の中で、自動詞的な「なる」論理の、「自然」の復権の方向に出口を求めた。丸山は、「なる」論理の圧倒的に優勢な文脈の中で、市民が「作為的主体」に成長する必要を説いた。両者は、鏡の中の像のように、異なりながら、なお、互いに酷似している。

5) 「故郷」

ホルクハイマー／アドルノは、主体性が誕生する起源を、上述のように「主体性の原史」とよび、これをホメロスの「オデュッセイア」を素材に寓喩的に図解している。主客未分の先史世界から脱出する主体の道行きは、オデュッセウスの航海の過程に重ねあわされる。「数多くの死の危険をくぐり抜ける中で、彼の内部に、自分の生の統一性が、人格の同一性が鍛え上げられてきた。海と陸と空とが分かれるように、彼の内部で、時間の領域が分かれてゆく。彼にとって、満ちていた過去の潮は、現在という岩礁から引いてゆき、未来は雲のように水平線の上を漂っている⁷⁵」。むろん、オデュッセウスは支配者であり、配下の者の犠牲と労働を間におくことによって、大海という自然との間に距離をとり、この自然を支配し、航海を進めてゆく。彼が目指すのは「故郷」である。決して、現実の支配者という地位だけが、自然連関からの脱出を可能にするのではない。

大海に漂流する自らの状況に絶望せず、蓮の実を食まず、豚の姿に変えられて生きることを拒み、オデュッセウスは船出する、心に抱いた「故郷」をめざして。故郷とは、魔術的な神話世界を物象化の「異郷」と感じさせ、そこからの脱出をうながす、目の前には実在しない「理想」である——ちょうど丸山の「近代」がそうであったように。こうして、「故郷」を、理想をめざす「郷愁」こそが、人を冒険に解き放つ。そして冒険をくぐることによって始めて、主体性は……先史世界を脱出する。故郷という概念は神話に対立する、いかにファシストたちが神話こそ故郷だと言いついてようと⁷⁶。しかし、この「故郷」がイタケーの島に実体化され、「偶像」化されるなら、すなわち実在の「土地所有の確固たる秩序」への帰還が「幸福」と同一視されるなら、スターリニズムにも劣らない残虐が、ほかならぬ、オデュッセウスの手で、鍛え抜かれた主体性の手で、執り行われることになる⁷⁷。「故郷」の概念は、逆説的である。

この叙事詩の中には、およそ故郷というものが成立するための前提が、すなわち定住生活が、遊牧時代の後にはじめて発生した、という歴史の記憶が沈殿している。定住をまっけてはじめて可能になった土地所有の確固たる秩序が人間疎外の根底であり、そしてこの疎外があるからこそ、失われた根源性に向かうあらゆる郷愁が、あらゆる憧れが生まれてきたのだとしても、同時に、この、あらゆる憧れ・あらゆる郷愁が求めて止まない故郷の概念は、ほかならぬ定住と土地所有を手がかりとして、形成される。ノヴァリスの、あらゆる哲学は郷愁である、という定義は、ただこの郷愁が、めざす故郷を失われた最古の時代という幻影に消失させるのではなく、それを、自然それ自体を、まず神話から奪還してこなければならぬものとして思い描くのでなければ、正しくない。故郷とは、脱け出たことである。ゆえに、ホメロスの伝説は「大地から遊離した」ものだという非難は、逆にその真理性を保証するものである⁷⁸。

「脱け出たこと」*entronnensein* は「脱出する」という動詞の過去分詞を名詞化した語である。「脱出」は、「定住」ないし「土着」からの、「偶像崇拜」からの、「惑溺」からの、「物象化」からの脱出である。「精神の真の関心事は、物象化の否定である⁷⁹」。ホメロスの伝説だけでなく、丸山の言説もまた、その反「土着」性、その「大地からの遊離」という非難によって、逆にその真理性を保証される。しかし、この「脱け出たこと」は、日本語としては、いかにも「ヨコのものをタテにした」直訳である。「行雲流水」「浮雲遊子意」「枯野の夢」「流離の憂」、いずれも悪くはないが、社会と政治に背を向ける隠者文学に育まれてきたこれらの概念は、ホルクハイマー／アドルノに、そして丸山にも、ふさわしいとは思えない。私は、ここで、これを、「旅宿の境涯」と「訳し」てみたい誘惑にかられる。海波千里を隔てて、自らの置かれた文脈から「脱け出た」であろうとする自由な精神の「故郷」は、普遍的であると信じるからである。

後語

丸山眞男に関する書物は、まさに汗牛充棟で、正直に申告するなら、今回、十全に参看した上で執りかかれた、とはとてもいえない。そもそも『現代思想』丸山特集号から十年以上も遅れてしまっている。私がめざしたのは、丸山の著作をゼミで取り上げたさいに、学生たちに求めた要求に自ら応えることである。すなわち、正面から丸山と取り組もう、ということにすぎない。ホルクハイマー／アドルノは、読者の理解力、教養の低下を言った後、こう述べている。「過去を保存すること

が大事なのではない、過去が果せなかった希望を引き受けることが問題なのだ。しかし今日、過去は、過去の破壊という形で生きつづけている⁸⁰。私は、私なりに、戦後思想の「継承」にかかわる問題を考えることによって、その「希望を引き受ける」ことをめざしたつもりである。戦後の知的協働空間の形成に文学批評の立場から寄与してきた本多秋五は、1966年、大著『物語戦後文学史』を著した。この、つねに批評対象と正面から向き合いつづけてきた批評家の結びの言葉を借りて、小論の結語としたい。

「戦後文学の時代はすでに去った。しかし、われわれはまだその延長と余波の中にいる。流れのなかにいるものに、流れの真の姿は見えない。ここ数年来、戦後文学に対する否定的見解の波が高まってきている。しかし、それはまだ戦後文学を没し去るにはいたっていない。この波がさらに高まって、一旦戦後文学が没し去られて、さらにその波も引いた後になってはじめて、われわれは戦後文学のほぼ客観的な姿を眺めることができるだろう。／現在われわれがいうこと、そして私がいいたいと思うことは、戦後文学者よ、初心を忘れるな、ということである。批評家よ、戦後文学をその最低の鞍部で越えるな、それは誰のためにもならないだろう、ということである。そしてまた、若い世代の人々よ、出来うべくんば戦後文学の精神を精神とせよ、たとえそれが戦後文学の徹底的否定になろうとも、ということである⁸¹。」

-
- ¹ 本多秋五『近代文学』1946年2月号「同人雑記」より。引用は、同『旧い記憶の井戸』（講談社文芸文庫 1992年）107頁。
 - ² とくに都築勉『戦後日本の知識人 丸山眞男とその時代』（世織書房 1995年）。また小熊英二『民主と愛国』（新曜社 2002年）を参照。
 - ³ 丸山「近代日本の知識人」1977年。『丸山眞男集』（岩波書店）第10巻256頁。以下、丸山の著作の引用はこの版を底本とし、「『集』⑩256頁」のように略記する。
 - ⁴ 丸山、同、『集』⑩255頁。
 - ⁵ 久野収・鶴見俊輔は、戦後社会に広範囲に現れた思想を「実存主義」と位置づけた（『戦後日本の思想』岩波新書 1956年）。彼らは、輸入・紹介された「実存主義」が日本に土着してゆく出発点は「マルクス主義者からの転向者」にあると考え、代表的な例として太宰治、埴谷豊らの名を挙げている（184頁）。転向者の体験は、戦争と敗戦によって信条体系が一変する状況の中で、広く一般化した。「敗戦は、日本人全体にとって普遍的な転向体験をもたらした」（185頁）。この「普遍性」に、あの知的な協働作業が成立する基盤があったともいえよう。むろん、それは、戦争の拡大によって当事者が数的に拡大したことによる「普遍化」であり、個別化の壁に隔てられた体験が、世代を超え、国境を越えた「普遍性」をかちうるためには、思想あるいは芸術による普遍化が不可欠であろう。
 - ⁶ このように書くと、この「われわれ」をもって「国民共同体」「日本」と同一視し、筆者は「国民共同体への信仰告白」を行っている「ナショナリスト」だ、という批判が予想される。しかし、私が想定しているのは一般的な公共的・協働的な言論空間であって、特殊「日本国民」の共同性ではない。公共的言論空間の存立可能性は、ナショナリズム批判者もまた、その言論を発表し出版するという活動を通じて、多かれ少なかれ、これを信じているものと考えることができる。
 - ⁷ 丸山「日本の思想」1957年、『集』⑦193頁。

- ⁸ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, zweite Auflage 1984 (Originalausgabe 1947 Amsterdam). in: *Gesammelte Schriften / Theodor W. Adorno* Bd.3, hier: Vorrede, S.15. 以下 DA と略記し、断らないかぎり筆者試訳を引くが、合わせて邦訳の該当箇所を付記する。ホルクハイマー／アドルノ著 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』(以下「徳永訳」と略記) 序文 xv。
- ⁹ 小林正弥 「丸山眞男と公共哲学 一論争的構図一」(小林正弥編『丸山眞男論 主体的作為、ファシズム、市民社会』2002年 東京大学出版会 1～37頁に所収)、10頁以下。
- ¹⁰ 小林、同 13頁以下。
- ¹¹ 子安宜邦『『近代』主義の錯誤と陥穽』『現代思想』第22巻第1号「特集 丸山眞男」(1994年)所収、82～90頁。(以下 子安「錯誤と陥穽」と略記する)。この『現代思想』特集号については、すでに間宮陽介の丁寧な批判がある(「丸山眞男論」「ポストモダン派の丸山批判」。いずれも間宮『同時代論』(岩波書店1999年)に所収)。
- ¹² 丸山「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」1941年、『集』②47頁以下。この論文は、周知のように、『日本政治思想史研究』(東京大学出版会 1952年)の第二章として収められた。子安論文の時点では『集』は刊行されていないので、子安の引用はこの単行本に拠っている。ちなみに単行本の構成は、第一章「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」(1940年『集』①)、第三章「国民主義の『前期的』形成」(1944年『集』②)、および「あとがき」(1952年『集』⑤)である。なお、新装版が1983年に刊行され、1974年執筆の「英語版への著者序文」が追加された(『集』⑫)。以下、引用は『集』に従う。
- ¹³ 丸山「超国家主義の思想と行動」1946年『集』③所収。初出は『世界』1946年5月号。後に論文集『現代政治の思想と行動』(未来社、二冊本 1956-7年、増補版1964年)に収録された。
- ¹⁴ 子安「錯誤と陥穽」、82頁。
- ¹⁵ 子安「錯誤と陥穽」82頁に引用(徳永訳10頁 DA, S.25)。ここでは、子安に従い徳永訳を掲げる。
- ¹⁶ 子安「錯誤と陥穽」82頁。
- ¹⁷ 子安、同83頁。
- ¹⁸ こうした論理構成を持つ子安の論文は、大筋において、彼の1990年の著作『事件としての徂徠学』(青土社 1990年)の中の第一章『『思想史』の虚構』において展開された丸山眞男論を踏襲するものである。そこでは、94年論文に比べ、とくに、上記⑤に対応する論点、すなわち「丸山氏の議論の展開においてこの作為的秩序思想は、絶対的支配者の作為の論理にすりかえられている」という点の強調が目立つ。子安によれば、絶対的支配者の主体性の確立という「迂路」を辿って「自然権を有する個人が社会契約にもとづいて社会秩序を作為する論理」(43頁)に至ることはありえない。丸山の議論は「絶対的主権者の論理」にしか行き着かない。「作為的秩序思想への道筋を辿るかのごとき丸山氏の論は、実は、法の究極的発動者たる主権概念を追及するシュミットの絶対君主観に依拠してしまっているからである」(42頁以下)。後述Ⅱ-6)を参照。
- ¹⁹ 例えば、丸山「福沢諭吉の哲学」1947年『集』③ 171頁以下。「ヨーロッパ近代文明はこの日本の置かれた具体的状況において危機を処理するための不可欠の『道具』として要請されたのである。従って福沢が一生その先達を以て自他ともに許したヨーロッパ近代文明は決してそれ自身絶対的な目的乃至理念ではなかった。近代文明の妥当性は福沢において上下二つの括弧によ

って相対化せられていた。まず第一にはヨーロッパ文明の採用はつねに日本の対外的独立の確保という当面の目標によって制約される。…しかし第二に、ヨーロッパ近代文明は、文明の現在までの最高の発展段階であるという歴史性によって限定せられる。…福沢がいわゆる盲目的な欧化主義者といかに遠いかということは近年比較的に広く認識せられて来たが、その際どこまでも注意すべきはそうした立場は単に彼の愛国心とか国家主義とかいう事に帰せられるだけでなく、彼の根本的な思惟方法に直接連なっているということである」(強調は山本)。

- 20 間宮陽介は、丸山に日本国民の「同質性」賛美があるとして批判するポストモダンの「脱構築派」の言説がどれも似たり寄ったりの同質性」をもっていることを指摘している(間宮 前掲書 102 頁)。この内容の画一性が、論者の「個性」によって変化しない「方法」の画一性の結果であるとすれば、それは丸山の批判する「惑溺」の一種、「公式主義」であろう。「つまりそれはあらかじめ与えられた規準をいわば万能薬として、それによりすがることによって、価値判断のたびごとに、具体的状況を分析する煩雑さから免れようとする態度だからである」(丸山「福沢諭吉の哲学」1947 年『集』③ 177 頁)。注 23 を参照。
- 21 子安「錯誤と陥穽」85 頁。
- 22 子安「錯誤と陥穽」83 頁。
- 23 たしかに、子安の言うように、こうした「近代的思惟」の未成熟についての批判的言及は「漱石以来の近代知識人による日本近代への危惧の表明の系譜に連なるもの」(85 頁)であって、今日からすれば、決して事新しい発見とは見えない。しかし、こうした決して主流ではなかった知の系譜をいま一度明確に辿りなおし、それがもつ重大な意味を明示しようとしたのが、丸山の仕事の一つではなかったか。子安が、周知の事実・自明の理のように口にする「系譜」が、たんに孤高の単独者たちの隠顕する孤立的発言としてではなく、一つの不連続の連続、まさに一つの「系譜」として辿ることができるようになるために、そしてその問題意識を、その「課題」を継承することができるようになるために、あの「福沢、内村、岡倉」(1958 年『集』⑦)や「日本の思想」(1957 年 同)は書かれた、とも言えるのである。それは、眼前の支配的言説を、もしそのように呼びたければ、「脱構築」して再構成された「対抗言説」であると解釈することもできる。このような言説の行為において、直近の過去の支配的言説が取り上げた主要論題をそのままに取り上げることをしない、という戦略が、直ちに批判されるべきものとは思われない。ほかならぬ子安自身がこの 94 年論文において、まさに同じ戦略を採用しているのである。
- 24 丸山による福沢の引用から(「福沢諭吉の人と思想」1995 年『集』⑮292 頁)。「日本国の人心は、動もすれば一方に凝るの弊ありと云て可ならん歟。其好む所に劇しく偏頗し、其の嫌ふ所に劇しく反対し、熱心の熱度甚だ高くして、久しきに耐えず」「一向の方向、直ちに直線にして」「前後左右に多少の余裕をも許さずして、変通流暢の妙用に乏しきものの如し。即ち事の一方に凝り固まりて、心身の全力を用ひ、更に他を顧みること能はざる者なり」(「社会の形勢学者の方向、慶應義塾学生に告ぐ」1887 年 時事新報社説。『福沢諭吉全集』第 11 巻所収 強調は山本)。
- 25 丸山『文明論の概略を読む』1986 年『集』⑬93 頁(強調は丸山)。同趣旨の発言は、これより早い時期からある。『丸山眞男講義録〔第三冊〕政治学 1960』22 頁以下を参照。「日本の思想」(1957 年)でも、「制度」というスタティックな名詞を、「制度における精神」「制度をつくる精神」と言い換え、動詞の形に流動化しようとしている。「むしろ問題はどこまでも制度における精神、制度をつくる精神が、制度の具体的な作用のし方とどのように内面的に結びつき、それが

制度自体と制度にたいする人々の考え方をどのように規定しているか、という、いわば日本国家の認識論的構造にある」(『集』⑦220頁 強調は山本)。ここで、「における」はむしろ他動詞ではないが、文脈から、これが「制度を運用する精神」であり、制度の実際の運用が、「決断」(他動詞!)をもとにしているか、実定法の適用として「流出する」(自動詞!)か、の違いを問題にしていることは明白である。

- 26 「是に反して主体性に乏しい精神は特殊的状況に根ざしたパースペクティブに捉われ、『場』に制約せられた価値基準を抽象的に絶対化してしまい、当初の状況が変化し、或はその基準の実践的前提が意味を失った後にも、是を金科玉条として墨守する。ここに福沢が『惑溺』と呼ぶ現象が生れる。それは人間精神の懶惰を意味する。つまりそれはあらかじめ与えられた規準をいわば万能薬として、それによりすぎることによって、価値判断のたびごとに、具体的状況を分析する煩雑さから免れようとする態度だからである」(丸山「福沢論吉の哲学」1947年 『集』③ 177頁以下)。

27 同处。

28 丸山「福沢における『惑溺』」 1987年『集』⑫ 336頁。

29 この意味で、ドイツ語版「日本の思想」の翻訳者は、鋭い理解を示している。彼らはこの表題中の「思想」を名詞 *Gedanke* ではなく、動名詞 *Denken* をもって訳した。この結果、この表題はドイツ語の表題としては奇異であるが、丸山の意図をよく表すものとなっている。Maruyama Masao, *Denken in Japan*, übersetzt von W. Schamoni and W. Seifert, Frankfurt a.M. 1988.

30 子安「錯誤と陥穽」83頁。強調は山本による。

31 丸山、「福沢論吉の人と思想」1995年 『集』⑮ 288頁。括弧内は山本の補足。

32 同 290頁。

33 同处。

34 吉本隆明「丸山眞男論」1963年 『吉本隆明全著作集 12』67頁。「『政治学』の成立が、江戸期の儒教イデオログのなかに契機をもっていたということの発見が、『政治学』者にとってどれほどの歓喜をもたらすものであるのか、という問題は、わたしなどのうかがいえない世界に属している。『政治学』そのものを、自己の学的な対象としてえらぶことは、わが国ではそのまま思想的な「旅宿」の境涯をえらぶことであつたはずだ(強調は山本)。この一節は、吉本の無理解を露呈しているが、ここに強調した部分だけは、見事というほかない。

35 丸山「歴史意識の古層」 1975年『集』⑩ 参照。

36 『集』⑦225頁

37 子安宜邦「『思想史』の虚構」。前掲『事件としての徂徠学』青土社 1990年 21~52頁に所収。注18を参照。

38 同 32頁。

39 同 39頁。強調は山本。

40 同 44頁。強調は山本。

41 そのように考えてはじめて、子安が『日本政治思想史研究』を要約して、「丸山は増殖し猛威をふるう天皇制国家の神話に『近代』国家権力の主権性の理念をもって対しようとする」(「錯誤と陥穽」83頁 強調は山本)と書いている意味が了解される。彼は同書の要点を「国家権力の主権性」確立過程の追究にあると解しているのだろう。

- 42 子安「錯誤と陥穽」89頁
- 43 子安「錯誤と陥穽」87頁
- 44 子安『思想史』の虚構」44頁。強調は山本。
- 45 子安『思想史』の虚構」39頁。
- 46 『集』①203頁。
- 47 『集』①204頁以下。
- 48 子安前掲書 35頁。
- 49 丸山「近世儒教の発展における徂徠学の特質」1940年『集』①第三節を参照。「ここに至っては聖人は殆ど宗教的絶対者にまで高められたかの如くである。いな、徂徠が『愚者は釈迦をば信仰不仕候。聖人を信仰仕（り）候』（答問書、中）というとき、それは決して単なる比喩的な意味にとどまるものではない。」「一般人との連続性は断ち切られた聖人はここにまぎれもなく人格的な天に連続しているのである。聖人のいわばこうした彼岸性(Jenseitigkeit)こそ徂徠学における道の普遍妥当性の最後の保証にほかならなかった」(218頁 強調は山本)。その際、「価値づけの方向は人間より聖人へではなく逆に聖人より人間へでなければならぬ」(同处)と書く丸山の視線が、「より〜へ」という「方向」性に、すなわち「認識論」的パースペクティブに注がれていることが重要なのである。
- 50 丸山「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」『集』②107頁以下を参照。「畢竟するに、こうした近世末期の一連の制度改革論の変革性を制約した共通の特色は、それらがいずれも上から樹立さるべき制度であり、庶民はそこでなんら能動的地位(他動詞的主語!)を認められていないということである。…徂徠学の制度建立の要請は夫々これらの思想家に受け継がれて、著しくその内容を豊にし、そこに近代的なものも混入した。その限りでそれは作為の論理の具体的発展ではあった。だが同時に此等を通じて、作為の立場の理論的展開は殆ど全く見られなかった。徂徠学的「作為」の理論的制約 — 作為する主体が聖人或は徳川将軍という特定の人格に限定されていること — はまた彼等のものでもあった。…云い換えれば、そこには「人作説」(=社会契約説)への進展の契機が全く欠如していたのである」(強調およびカッコ内挿入は山本)。「樹立」「建立」が他動詞であること、「内容/具体」と「理論」が、「内容」と「形式」として対比的に現れていることに注意されたい。丸山によれば、この他動詞的構図が理論的に抽象される方向に徹底されてゆけば、主語の座につく者の「具体的」な「内容」として、「聖人或は徳川将軍」でなく、「庶民」を構想することが可能になったはずである。「内容」と「形式」の峻別、「認識論」の自覚は、徳川期には徹底しなかった。子安の読解も、なお、この峻別の意識が不足しているように見える。
- 51 『集』②24頁。
- 52 「政治」の領域としての独立は、その限定でもある。生活の全面に無限定に広がる「政治の優位」の汎政治主義や、逆に「実感信仰」的文学主義から来る「肉体政治」は、「政治」の領域の区別と限定を見ないところに起こる。
- 53 丸山「近代日本の知識人」1977年『集』⑩ 254頁以下。
- 54 宇野重規「丸山眞男における三つの主体像 —丸山の福沢・トクヴィル理解を手がかりに—」(小林正弥編前掲書 40〜74頁)を参照。宇野は、丸山の主体概念を、政治参加の「国民主体」、「結社形成的主体」、「自己相対化主体」の三つに整理した。私は、これら三つの「主体」を分離して

捉えるより、一つの「統一的連関」をなす「他動詞的主体」として解釈したい。

55 吉本前掲書、6頁。

56 間宮陽介も、「丸山の実像に迫るためには、丸山はいわゆる啓蒙合理主義（進歩主義）者ではないし、またいわゆる保守主義者でもない」というところから出発すべきである」といっている（間宮 前掲書、95頁。強調は間宮による）。

57 子安「錯誤と陥穽」82頁以下。

58 子安「錯誤と陥穽」90頁注(10)。引用は『保守革命とモダニズム — ワイマール・第三帝国のテクノロジー・文化・政治』中村幹雄他訳、1991年、岩波書店。思うに文意は、「近代性」概念の唯名論化を徹底し、実念論的・超越的な「理念」を構想することをやめよ、というところにあるのだろう（そもそも「近代性」一般の概念を廃して、どうしてそれぞれの国家のそれぞれの「独自のやり方」で変化した結果を「近代的」と判断することが可能になるのか、という疑問は残るが）。

59 丸山「近代日本の知識人」1977年『集』⑩ 263頁以下。

60 丸山は、子安とは異なり、彼我の社会のおかれた文脈の「違い」を説明しようとしている。違いとは、「日本の思想」において示された「近代国家の認識論的構造」の違いである。ヨーロッパの「中性的国家」に対する、日本の「真善美の極致」たる「國體」。それを支える「認識論的構造」、他動詞的な「つくる」精神と、自動詞的な「つぎつぎになりゆくいきほひ」に翻弄される精神の違い。「変通流暢」の思想家の発言は、状況論的である。状況に対峙し、これを「操作」することはできないまでも「認識」の目的語にしようとする主語的精神の内容は、当面の状況の内容に（ある程度まで）規定されざるをえないからである。

61 DA, 13. 徳永訳 12頁。

62 DA, 16. 徳永訳 xvi。

63 この「主体性の原史」という表現は、自然連関からの他動詞的主体性の独立として捉えれば、丸山の「自然と作為」に通じるものを持っている。

64 DA, S. 11. 徳永訳 ix。

65 DA, S. 16. 徳永訳 xvi。

66 DA, S. 29f. 徳永訳 16頁。

67 Ebenda. 徳永訳 17頁。

68 DA, S. 38. 徳永訳 27頁。

69 DA, S. 29. 徳永訳 16頁。

70 DA, S. 16. 徳永訳 xv。

71 DA, S. 40f. 徳永訳 29頁以下。

72 『時事小言』。ここは丸山の引用によった。「福沢諭吉の哲学」（1947年『集』③174頁）、「福沢諭吉選集第四巻解題」（1952年『集』⑤239頁）を参照。

73 『丸山眞男講義録〔第三冊〕 政治学 1960』32頁。強調は丸山。

74 「私自身の選択についていうならば、大日本帝国の『実在』よりも戦後民主主義の『虚妄』の方に賭ける」（丸山「増補版 現代思想の思想と行動 後記」1964年『集』⑨184頁）。

75 DA, S. 49. 徳永訳 41頁以下。

76 DA, S. 97. 徳永訳 109頁。

⁷⁷ DA, 98f. 徳永訳 110 頁以下。『オデュッセイア』二二歌。

⁷⁸ DA, S. 97. 徳永訳 109 頁。

⁷⁹ DA, 15. 徳永訳 xiv。

⁸⁰ 同処。徳永訳 xiv 以下。

⁸¹ 本多秋五『物語戦後文学史』1966 年 新潮社。引用は 1992 年の岩波書店 同時代ライブラリー版（下、273 頁）による。強調は山本。