

## 丸山眞男における一九五〇年代後半講義

山 辺 春 彦

丸山眞男は一九四三年度以降、授業妨害と入院によって中止された六八年度を除けば、あわせて二十一回の「東洋政治思想史」(六七年度は「日本政治思想史」)講義を東京(帝国)大学法学部で行っている。<sup>①</sup>

その内容は、まず一九四八・四九年度と六四―六七年度分が『丸山眞男講義録』(第三冊を除く六冊、東京大学出版会、一九九八―二〇〇〇年)によって復元され、『丸山眞男集』(全十六巻・別巻、岩波書店、一九九五―九七年)とともに、丸山研究に新たな展開をもたらすこととなった。<sup>②</sup>その後、『東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター報告』誌上で戦中および一九四五・四七年度の講義原稿が翻刻され、<sup>③</sup>さらに一九五六年度から五九年度までの講義が『丸山眞男講義録』別冊(全三冊、東京大学出版会、二〇一七年)によって明らかにされた。ただし、『丸山眞男講義録』の後に刊行されたこれらの講義原稿と別冊に関して、その本格的な検討に手が着けられればかりである。<sup>④</sup>本稿は、初講義からの歩みを簡単にたどりながら、『丸山眞男講義録』別冊によって紹介された一九五〇年代後半の「東洋政治思想史」講義を理

解する上で基礎的な位置づけを持つ問題に絞って検討を行い、今後の研究の発展に資することをめざすものである。

### 一

丸山眞男が「東洋政治思想史」講義を開始したのは、『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)に収録されることになる二編の論文(「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」一九四〇年、「近世日本政治思想における「自然」と「作為」一九四一―四二年)を執筆した後のことであつた。この初講義に際して丸山はその全体のプランを作成しているが(『講』第一冊、二六八―二六九頁)、宮村治雄氏はここにあらわれた講義の構想と前述の二論文との「大きな相違」を指摘している。

「講義は論文での「問題意識」を引き継ぐものではあつたにしても、もともと「問題史」として執筆され「決して徳川期における

網羅的な近代思想發展史を意図していない」(『日本政治思想史研究』第一論文、『集』第一卷、三〇〇頁)という既発表の二論文の構成は、そのままの形では通年講義には向かないと判断したのであろうか、四三年度講義は逆に「網羅的な近代思想發展史」の形に編成されている。実際、残された草稿類中に含まれた旧仮名遣い原稿は、ほぼこの講義プランに従って章節編成がなされており、実質的に既発表論文と内容が重なる部分も新たに原稿用紙に書き直されている。のみならず、論文では「問題史」ゆえに意図的には省略されていた「全体の思想系列の上からは多分に孤立的である様な学者」(同上)〔……〕が改めて取り上げられ、独立した思想的個性として論じられている<sup>(5)</sup>(宮村治雄「解説」『講』第一冊、二七一頁)

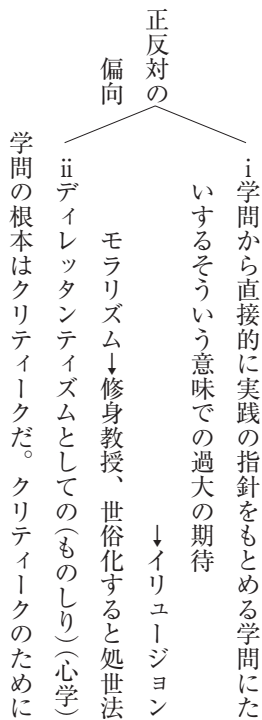
丸山自身もまた一九八〇年に初講義当時のことを回想し、「問題史」であった既発表論文と講義との違い、そして講義準備のために史料を読み直したことに触れている。

「非常につまらなかったのは、ああいうふうの問題史でしよう、多くの論文は、山鹿素行とか、まあ都合のいい——都合のいいというのはおかしいけれども、多くのシエーマに<sup>(6)</sup>そういうように読んでいるからね。そうすると今度は山鹿素行、まあ山鹿素行はまだいいけれども、蕃山なんていうのは、蕃山なんかたいへんなんですよ、あらためて読むのが。そういうのは非常に印象に残っていますね。だから講義というのにはある意味でありがたいですけれど

も、自分の得意なところはばかりやるわけにはいかないの」(東京女子大学丸山眞男文庫草稿類資料<sup>(5)</sup>「東京大学法学部百年史丸山眞男先生談話記録第三回」一六七—一六八頁)

このように丸山は、主旋律となる問題やシエーマに沿って緊密に構成するのではなく、徳川時代の日本思想史を全体的に取り扱おうとする意図から、「多分に孤立的である様な学者」をも網羅する講義を構想していた<sup>(6)</sup>。しかしこのことは必ずしも、聴講学生への問題の提示が丸山の念頭に置かれていなかったことを意味しているわけではない。それは、一九五七年度講義における「終講の辞」として執筆されたものと推定される次の原稿から明らかである(丸山文庫草稿類資料<sup>(5)</sup>)。

「しかし講義では論文では必要な図式化も避ける。思想史について考察すべき素材をできるだけなま<sup>(7)</sup>のままプルールの形で提出して、諸君に考えてもらう。問題をつねに再発見して行くことが必要。再発見する場合は現代である。歴史について解答は結果論にすぎない。考える訓練を思想史を通じてする。思想



対象の徹底的対象化（醒めた認識）が必要。

真理 対象化によって主体が自らを自覚する。

（河上肇） 建設的でない、とか処方箋がないとかいう非難から

学問がつねにセンチメンタルになる。

結局現実に貢献しない<sup>77</sup>

ここからまず読み取ることができるのは、丸山の講義は、日本思想史が持つ複雑さや多面性を過度な図式化によってそこなうことなく、そこに含まれるさまざまな問題をできるだけそのままの形で取り出して提示することで、聴講した学生たちが自分で考えを深める機会を提示するという目的を持っていたことであつた。丸山の「東洋政治思想史」講義が、古代まで遡ることで対象とする時代を拡大させるとともに、主要な思想家を次々に取り上げていくという戦中のスタイルから変化していくのは、日本思想史から豊かな含意を持つ問題をなるべく多く引き出そうという関心に導かれた面があつたのではないか、というのが本稿の見通しである。そしてこの点は、方法の問題とも関連している。次節ではまず、思想史方法論を中心に、五〇年代後半に至る講義の展開を見ることにしたい。

## 二

丸山眞男は多くの場合、「東洋政治思想史」講義の開始に際して思想史の方法論を論じているが、現在確認できる最初の議論は、一九四六

年度講義の「序論」でなされたものである。そこでは Dogmengeschichte（教義史）と Geistesgeschichte（精神史）が対比され、後者を採用することが宣言されているが（宮村治雄「解題」『講義第一冊、二七四頁』）、やがて四八年度講義と四九年度講義において大きな変更が加えられた。そしてこの四九年度講義の思想史方法論が、五三年度講義まで引き継がれることになる<sup>80</sup>。

一九四九年度講義の「まえがき——思想史方法論」は、思想を次の四種類に区別することからはじめられている（『講義第二冊、三―四頁』）。

一、特定の個人の思想<sup>パーソナリティ</sup> Ⅱ 人格性と結びついた思想

Ⅰ a…体系性（構成各部分の間に有機的連関があり、多かれ少かれ論理的整合性）をもち、その限りで抽象化された思想

→これは極限においては理論・学説（theory）となる。

Ⅰ b…もつと断片的かつ具体的なもの。〔……〕→これは極限においてはむしろ意識と呼ぶものに近くなる。

Ⅱ、不特定多数の人間を担い手とする思想

Ⅱ 多かれ少なかれ非人格化された思想<sup>インパーソナル</sup>

Ⅱ a…多かれ少なかれ体系性（論理的整合性）をもつた思想。

これは何々イズムという名でふつう呼ばれる。〔……〕  
「イデオロギー」というのも主にここに属す。

Ⅱ b…非人格的で、しかも明確な論理的形態をもたず、むしろ一定限度をこえて論理的に抽象し合理化するとその本質

自身が失われるような思想。これは通常、社会意識（社会的な思考類型）とか時代の精神構造とかいわれる。

そして丸山によれば、どのタイプの思想を主に扱うかによって、対象に迫る方法に違いが生じるといふ。高度な抽象性と体系性をそなえた思想である学説や理論を扱う学説史・理論史では、対象を自足的・完結的なものとして捉え、その論理的発展をたどる内在的把握という方法が中心となる。他方、より流動的な「イデオロギー」や「イデオロギー」を扱う「狭義の思想史」では、社会的制約性や社会的機能という観点から接近しようとする外在的把握という方法が重視されるのである。

丸山自身の立場は、内在的把握と外在的把握がともに危険性を持っていることを踏まえた上で、「一 a、二 a を中心としながらも、その相互がいかに関連するか、さらに一 b、二 b によっていかに規定されているか、もしくははいないか、ということをも具体的につきとめて行く」というものであった（一六―七頁）。このように、すでに一九四〇年代末には、「社会意識」や「時代の精神構造」をも視野に収めた講義を構想する方向がとられていた。「日本思想史の中国あるいはヨーロッパのそれに対する特質」や、「同じ日本思想史でも明治以前と以後といった時代的な特質の相違」は、一 a・二 a と一 b・二 b との「関連の仕方、のちがいにおいて最も明瞭に現れる」という丸山のことばに、五〇年代後半の講義における新たな展開が予示されているといえよう（七頁）。

その際に興味深いのは、「思想を思想外の実体から説明する機能的

把握の典型と考え」という唯物史観の捉え方に対する違和感が表明されていることである（一一頁）。丸山は、「社会的存在が意識を規定する」というマルクス『経済学批判』の命題について、「社会的」という形容詞が「最重要」であると述べ、「社会的存在そのものがすでに同時的にある精神構造を内在させており、人間の一定の精神的なふるまい方によって支えられている」と理解すべきだといふ。いわゆる下部構造としての生産関係（あるいは「基底的社会関係」）は「人間の行為の組合せである以上、関係たることから精神的な契機が同時に、そこに介入してくる」のであり、「単なる自然的物質」ではなく、「精神に媒介された物質としてのみ存在する」のである。つまり丸山は、「社会関係」「社会的存在」と思想、特に二 b の形でのそれとは切り離すことができないと考えているのであり、そこから「思想史そのもののなかに下部構造的な問題が含まれている」のが「われわれの理想とする思想史である」という言明が出てくるのである（二三頁）。このことは、後述するように、丸山が五〇年代後半講義において精神・觀念形態と社会関係をそれぞれ構造的に捉えることを試みたときに、両者が関連づけられていた背景を理解する上で重要な点である。

一九四九年度講義においてこのような思想史方法論が冒頭で論じられた事情としては、同講義が例外的に問題史の形をとっていることとの関連性が指摘されてきた（宮村治雄「解題」『講』第二冊、二〇九、二二一―二二二頁）。ただ、それが五三年度講義でも繰り返されていることを考えれば、それは四九年度講義に固有のものというよりも、

丸山はここで確立した方法論を、五〇年代前半まで「東洋政治思想史」講義全体を支えるものとして位置づけていったと捉えることができる。<sup>9)</sup>

とはいえ、五三年度講義には、二bの内容と規定性の捉え方に關して、五〇年代後半の講義につながる新たな展開も見られる。同講義の第一章「伝統的政治思想の歴史的社会的後景」で、丸山は次のように述べていた。

「我々が日本の歴史を觀て顯著な特色はあらゆる面に於て古代社会から一つの強じんな連続性があるということである「連続性」。つまり日本の下部構造にしても上部——にしても regime にしても前のものを否定した上で新しいものをつくるという形をとらない。精神構造を含めた社会構造は体系としては崩壊するがこれが断片的なものとして強力に残存する。従って単なる停滞性ではない。体勢<sup>(マ)</sup>的には動いている。しかし断片的に生活様式の残存の上に新しい制度が作られる「思考様式」。しかも単に意図的に、沈殿した制度の上に作られるのでなく両者が補強する關係に立つ「相互補強。自由に伝統を利用することは出来ぬ」。「……」古代／崩壊、しかし断片的な形で底辺に沈殿。この上に新しい社会<sup>(カ)</sup>が建てられる。「……」イデオロギーが fiction という形で残る。従って思想の場合 regime の場合よりも<sup>(カ)</sup>強く残る」「(「内は欄外の書き入れ)

「ここではなお、「精神構造」が「社会構造」に含められている点で四

九年度講義以来の方法論が維持されているが、その上で新たに、古代社会以来、体系としては崩壊した「精神構造を含めた社会構造」が断片化して底辺に沈殿し、それが新しいものとの間で相互に補強し合う關係が継続するという「連続性」が指摘されている。<sup>10)</sup>これはまさに、五〇年代後半講義の主要なモチーフの一つである「日本の思想文化における「不変なもの」(『講』別冊二、一〇頁)の考察そのものであり、たとえば五七年度講義第一章第一節で同様の議論が繰り返されている(二三—二四頁)。

後の原型論につながるこうした論点が五〇年代後半の講義に登場した背景としては、一つには敗戦から一〇年あまりが経過した当時の状況や議論に觸発されたという事情が存在する。<sup>11)</sup>ただし、その変化は唐突なものであったわけではなく、以上のように、それまでの講義で萌芽的に示されていた方向の延長線上に位置づけられるものであった。すなわち、徳川時代の思想家の理論や学説(四九年度講義における思想の類型論でいえば a) を主たる対象として出発した丸山の「東洋政治思想史」講義は、四〇年代後半には下部構造に内在する「精神構造」(二b)まで視野に収めるようになり、五三年度には、その断片が底辺に沈殿して残存しているという古代以来の「連続性」が見出された。そこで、この「連続性」をたどるために五六年度になって古代からはじまる講義が行われた、という道筋を考えることができる。

このように、五〇年代後半講義にはそれまでには見られない画期的な展開が含まれているものの、それは以前の講義での考察を踏まえた



ものであるという面も存在していた。丸山は「東洋政治思想史」講義において、考えられるべき問題を日本思想史という対象からさまざまに引き出そうと努めていたが、初講義以来のその蓄積が五〇年代後半講義における発展を生み出したのであった。以下ではこの点に注意しながら、五〇年代後半講義の特徴を見ていくことにしたい。

### 三

一九五〇年代後半講義の中で最もまとまった形で思想史方法論が展開されているのは、五八年度講義の「まえおき 思想史についての考え方」においてである。ここではまず、思想史の方法に對立する二つの極を構成する立場として *Dogmengeschichte*（教義史）と *Ideologien-geschichte*（社会史的思想史、知識社会学的思想史）が紹介され、その上で、第三の立場である「全体的な精神構造の「時代的」変動を叙述する歴史」「精神構造の発展としての思想史」が「われわれがめざそうとする」ものであると述べられている（『講』別冊二、一九一—二〇頁）。まず注目されるのは、「精神構造」ということばが抽象度を異にする思想の *Hierarchie* を指すものとして使用されており、四九年度講義での使用法とニュアンスを異にしているように思われることである。

一九四九年度講義で思想が四つに類型化された際、「時代の精神構造」は「社会意識」とともに、「非人格的で、しかも明確な論理的形態

をもたず、むしろ一定限度をこえて論理的に抽象し合理化するとその本質自体が失われるような思想」である二bに分類されていた。しかし五八年度講義では「精神構造」が、上から「*Idee*」「世界観」「政治意識など」「下意識・半意識」という四つの思想の層を持つものと規定されている（『講』別冊二、二二頁）。また、五九年度講義では「觀念形態」が「*doctrine*」「*ideology*」「*opinion*」「生活意識や感情」の四層に区分されている（『講』別冊一、二二頁）。この思想の成層論と四九年度講義における思想の類型論との対応関係を厳密に確定することは難しいが、おおむね四九年度講義での二bは（おそらく一bとともに）五〇年代後半講義における第三層および最下層に相当するものと考えられていたといえる。

このような違いはあるものの、思想史方法論における四九年度講義と五〇年代後半講義のつながりは明らかである。第一に、五八年度講義で「精神構造のトータルな把握」のためには、いずれかの思想の層に考察を限定することなく、「全体の成層的連関をみわたすことが必要である」（『講』別冊二、二二頁）とされているのは、一a・二aと一b・二bの関連の仕方に注目していた四九年度講義の問題意識を引き継いでいる。第二に、唯物史観の理解に関連して、下部構造としての生産関係・「基本的な社会関係」が思想や精神と切り離せないものであることを強調し、これを思想史の考察対象に含めていた四九年度講義の立場は五〇年代後半講義に受け継がれ、「精神構造」「觀念構造」と「社会構造」を重ね合わせる形に発展させられている。この点につい

て、五八年度講義「まえおき」では次のように述べられている。

「精神構造というのは、いわゆる下部構造にも浸透している。元来制度とは、人間行動の相互連関を通じてのみ具体的に動く。それは人間行動の相互連関性のパターンである。したがって制度は、微視的にみると無数の「状況の複合」になってしまふ。いわば凝固した状況が制度であり、流動化した制度が状況である。制度を人間行動から捨象したものとして捉えると、制度の物神化がおこり易いことに注意しなければならぬ。いかなる制度においても、精神の communication から切り離された、単に material なメカニズムというものは存在しない。機構の中に活動している人間の精神の communication——さまざまの人間が一定の意図、動機にもとづいて行動する連関性をパターンによって抽象すると制度になるのである。こうした人間の相互作用性を意識の面から抽象して行くと、そこに精神構造というものを構成することができる。つまり、社会構造における dynamism を精神という次元で裁断したものが精神構造になるのである。制度対精神ではなくして、制度における精神が問題なのである。マルクスは『ドイッ・イデオロギー』で、「動物は相互に「関係する」ことがない。人間だけが関係 (Beziehung) をむすぶ」ことを強調し、「意識 (Bewusstsein) とは意識された存在 (Das bewusste Sein) だ」といっているが、マルクスのこうした面を看過すると俗流唯物論になつてしまふわけである」(『講』別冊二、二〇—二二頁)

ここで言われている「俗流唯物論」とは、精神ないし思想を上部構造として、(四九年度講義のことばを使えば)「思想外の実体」「単なる自然的物質」を下部構造として区別する理解を指しているであろう。丸山はこうした立場を批判して、下部構造にも「精神構造」が内在しているという四九年度講義以来の主張を繰り返しているわけである。

一九五八年度講義の議論が四九年度講義のものと異なる点は、「社会構造」という概念が登場していることである。五八年度講義では、「精神構造」が思想の成層構造を指すものとして用いられるようになっていたが、この「精神構造」と対応する「社会構造」もまた、階層分化を含む概念として使われている。たとえば、五七年度講義第一章第二節では「社会の上層と下層」(『講』別冊二、三二頁)、五八年度講義第一章第一節では「上層部」「支配層」と「社会的底辺」「民衆」という区分がなされている(七二—七三頁)。つまり、精神も社会も階層構造を持ち、「社会構造」の上層部分が「精神構造」の上層部分を、「社会構造」の下層部分が「精神構造」の下層部分をそれぞれ担っていると捉えた上で、両者の上層部分と下層部分の間に見られた相互作用を考察するというのが、五〇年代後半講義における丸山の立場であったといえる。

まず下層部分についていえば、一九五九年度講義の「まえおき」が「我々は時代の底に潜んでいる連続性をみることにする」ということばで結ばれているように(『講』別冊一、一三三頁)、五〇年代後半講義は、「精神構造を含めた社会構造」の断片が「底辺」に沈殿したることか

ら「連続性」が生じたという五三年度講義の議論を進展させることを一つのねらいとしているが、たとえば五八年度講義では、「社会的底辺においては、原始社会からの伝統的生活と風俗の様式が執拗に残存し、「共同体的結合と、その結合を神聖化する宗教的習慣が綿々とつづいた」と述べられている（『講』別冊二、七三頁）。「社会構造」の下層部分における社会関係や生活の様式と、それを支える「精神構造」の下層部分のあり方の両方において、顕著な「連続性」が見られるという議論になっているのであり、後者は五九年度講義では「観念の下部構造」と呼ばれている。

「観念構造は全体として思想史の対象となるが、それは連続性が強く、とくにその下部構造の連続性は重要なテーマになる。日本の場合、政治的経済的体制においてさえその変化の切れ目が明らかでないのだから、まして思想においておやである。一見めまぐるしい変化のように見えても、観念の下部構造における変化には執拗に伝統的なものがまわりついている」（『講』別冊一、二三頁）

ここでは、「観念形態」の中にも上部構造と下部構造が存在すると述べられた後に前述の四つの成層論が展開されており（二二頁）、第三と第四の層が「観念の下部構造」に当たると考えられていたと見てよいであろう。このように五〇年代後半講義では、「社会構造」と「精神構造」「観念構造」のそれぞれの下層部分が一体となって、「不変なもの」として強固に残存しているという見方がとられている。そして、この

点を分析するために導入されたのが「閉じた社会」という概念であった。

#### 四

一九五〇年代後半講義を特徴づける分析枠組の一つである「閉じた社会」と「開いた社会」という対概念が、ベルクソンとポパーに由来することは、一九五九年の論文「開国」で丸山自身が語っているところであるが、まずは講義における「閉じた社会」の捉え方を確認しておきたい。

丸山によれば、「伝統的権威と規律が ethos によって神聖化されており、「あるべき行動様式が神聖化された慣習によって自ずとしまっている」のが「閉じた社会」のあり方であるという（『講』別冊二、三一、七二頁）。それは「閉ざされた政治的統一」や「集团的凝集性」とも言いかえられているが（『講』別冊一、三四頁）、丸山にとつての問題は、この凝集性をもたらす権威、規律、行動様式と、それを支えるタブーや「神聖化された慣習」が変化しないという「連続性」が、日本において顕著であった事情である。さらにこのことは、「文化的には有史以来開かれた社会であるのに、社会関係においては近代に至るまで閉ざされた社会である」という paradox（『講』別冊二、七二頁）、「一方での「開かれた社会」（思想的雑居性）と、他方での「閉ざされた政治的統一」（集团的凝集性）とが結合している」（『講』別冊一、三



四頁)という逆説に結びついていた。「精神構造」と「社会構造」のそれぞれの上層部分同士、下層部分同士を一体のものとして捉え、その間の相互作用を考察するという五〇年代後半講義の方法は、この逆説の説明に際して活用されている。

「日本の歴史的發展をみると、文化のおよび思想的な雑居性(開かれた文化——とくにトップレベルにおける)と集団的凝集性(閉された社会——とくに底辺における)という両契機が共存している。大陸を通じて文化が渡来し、それを摂取するという形式だから、文化はまず上層部に入り、それが次第に下に滲透するということになる。〔……〕日本は歴史はじまって以来、外国文化の影響を受けて来たのであり、純粋な closed society ではなかったが、地理的隔絶性のために、外来文化の影響がきわめて漸進的であり、又、おおむね支配層を通じてのみそれが受け入れられたため、タブーの破壊が大量的な形でおこなわれなかった。その摂取様式も、政治的権威にとつて、政治統合に必要な限り《よきをとり、あしきを捨てて、とつ国に劣らぬ国になすよしもがな》(明治天皇)という範囲内で摂取されるから、社会的底辺においては、原始社会からの伝統的生活と風俗の様式が執拗に残存している」(『講』別冊二、七二―七三頁)

つまり、日本が外来文化を摂取してきた形式は、その担い手が上層部分に限定されており、さらに下層部分における凝集性を破壊しない範囲で行われるというものであったため、下層部分の「連続性」が維

持されたというわけである。そして、このようにして存続した下層部分における「不変なもの」が上層部分に与えた影響は「開かれた文化」すなわち「文化のおよび思想的な雑居性」を可能にすると同時に、「外来思想によって根底から震撼されずに、逆にそれを同化していく」という「同化的伝統の強さ」をもたらしたということであった(一二頁)。その裏面には、「不変なもの」への「同化」を拒む思想(キリシタンや戦前マルクス主義)への不寛容と迫害が存在している(七四頁)。

丸山によれば、この「不変なもの」は、「歴史の中にあつて歴史を越えたもの、即ち絶対者であり、形相 *essence* である」ところの「原理的実体」ではなかった(九頁)。この「伝統的な思想的原理の欠如」(一〇頁)という議論は、一九五七年の論文「日本の思想」でなされた「精神的機軸」の欠如という日本思想史の特徴の指摘や、五〇年代後半に開始された「正統と異端」共同研究における、オーソドクシーという意味での正統の不在という論点につながることになる。

ここでさらに問題となるのは、「開いた社会」「開かれた社会」の理解である。「開かれた社会」に言及している先の引用は、日本社会の上層部分においては「開かれた社会」というあり方が実現していたという解釈を許すような書き方がなされている。しかし丸山によれば、「完全に開いた社会は存しない」のであり、それは「プロセスとしてのみ存する」(七二頁)。というのは、集団である限り、それを維持するための凝集性が不可欠であり、したがって「閉じた社会」の性質を持たざるを得ないからである。

「外に対する閉鎖性にもとづく政治的 cohesion」凝集は、政治集団には多少とも免れがたい」（『講』別冊一、六六頁）

「政治集団は本来閉ざされた組織だ」（『講』別冊二、四五頁）

それは言いかえれば、集団としての凝集性を支える思想的な統一性ないし体系性が必要であるということの意味する。したがって「開いた社会」に向かうプロセスは、日本の「精神構造」および「社会構造」の上層部分で見られたような、他の文化圏からさまざまな思想や文化を受け入れ、単にそれらが並存する状態（丸山はこれを「雑居」ということばで表現する）を意味するのではない。それは第一に、「思想的雑居性自体を否認し、生活経験を一つのプリンシプルで体系化する」とを強く要請する」（『講』別冊二、七六頁）ような思想的原理による統合が前提とされており、第二に、こうした役割を果たす思想的原理が「開いた社会」の行動様式を支えるものとなっていく方向として考えることができる。

「集団と自己との同アイデンティフィケーション」視が困難になり、あるべき行動様式が神聖化された慣習によって自ずとしまっているのではなく

て、個人の責任にもとづく決意と判断によって多くの方法、多くの思想、多くのモラルのなかから自由に選択されるようになってくる。こういう方向が「閉ざされた社会」から「開かれた社会」への方向である」（『講』別冊二、七二頁）

とすれば、「精神構造」の上層部分における雑居性と下層部分における「不変なもの」の存続という日本思想史の特質は、「開いた社会」へ

と向かうこうした方向がとられなかった、あるいはそれが十分に実現しなかったところに生まれたといえよう。丸山はこのことを、下層部分が直接他の文化圏に触れて、閉鎖性が破られる機会が存在しながら、その可能性が十分に展開されないままに終わった結果であると考えている。「開いた社会」に向かうチャンスが日本の歴史において皆無であったわけではなく、そうした可能性を持った出来事として、室町末期―戦国時代、明治維新、戦後という三つの「開国」を位置づけるのが丸山の捉え方であった。

「日本文化に本質的な思想的及び文化的な雑居性をしめくくつているところの社会的凝集性が、危機に直面するのはどういときか。いうまでもなく、この鳥国が国際的 communication の渦中におかれ、集団の閉鎖性が破られるときである。そうなると本来の思想的雑居を最後にしめくくる政治的権威がゆるみ、「撰取」のパターンが破られることによって、他の原理が撰取の通路を通らないで流入し、社会的底辺で民衆が直接に heterogeneous なものと接触することになる。これは、基本的なパターンをとらずに異質的文化が入ることであり、このことは思想的アナキーを生じ、思想的アナキーは、またただちに政治的社会的アナキーに通じるものとして恐怖される。なぜなら、「撰取」のパターンをとらないで他原理が流入すると、もともと異質的なものを統合する伝統的原理は思想としては存在しないから、自主的なコントロールが困難になるのである。これが、日本における「開国」のもつ

思想的意味である」(『講』別冊二、七五頁)

しかし結果的には、「開国」によって日本が「開いた社会」に向かうことはなく、「閉じた社会」に回帰していった。一九五〇年代後半講義は全体として、古代以来の「閉じた社会」というあり方が第一の「開国」にさらされて動揺しながら、徳川時代に入ると安定した「閉じた社会」が人為的に再建され、やがて明治維新という第二の「開国」を迎えるものの、近代はまたしても「国体」というワクにはめられ「閉じた社会」に戻る(『講』別冊二、七五頁)という歴史像にもとづいて構築されている。

日本社会の凝集性は、「精神構造」と「社会構造」が前述した「閉じた社会」のあり方をとり、さらに他の文化圏との接触がそれを維持する形に限定されてきたことよって担保されていた。異質的なものを統合する役割を果たすような、換言すれば社会を「開いて」いきながらも集团的凝集性を維持できるような思想的原理が日本には存在していなかったため、外来の思想や文化に関しては、下層部分における「不変なもの」が同化できる対象に限って選択的に摂取し、同化できないもの(既存の「精神構造」そのものに対決するもの)は排除するという形がとられたのである。このような日本社会の凝集性を支えていた条件が「開国」によって変化することは、アナキーを招来してしまふものとして恐怖され、結局、「開国」以前と同じような「閉じた社会」に回帰することによって凝集性を確保していかざるを得なかった。つまり、「開国」というチャンスを生かして「開いた社会」へ向かう動き

が挫折したのは、何よりもそれを支える思想的原理を受容し、「思想的雑居」と「不変なもの」が共存している「精神構造」を変革するといふ「精神革命」の課題(七六頁)が放棄されたことと関連づけられているのである。

繰り返しになるが、社会も集団である以上、その凝集性を支える要素を抜きにして存立することはできないと丸山は考えている。完全に「開かれ」てしまうと、他集団との区分を失い、集団としての同一性を維持できないであろう。そして、集团的凝集性の形成・維持において思想が果たす役割に丸山が着目していたことは既に述べた通りであるが、それは社会という集団だけでなく、社会内部の集団や階層においても同様であった。次節では、この点に関する一九五〇年代後半講義での議論を見ておきたい。

## 五

丸山が一九五〇年代後半から六〇年にかけて執筆した諸論文において、いわゆる中間団体や中間勢力の意義を強調していたことは、これまでの研究でも注目されてきた<sup>14</sup>。その際、丸山がこうした立場をとるに至った契機として指摘されているのはトクヴィルの影響であるが、中間団体論を同時期の講義の文脈に置いて捉え返してみると、「社会的存在」と精神を結びつける四九年度以来の考え方に立ち、思想をその担い手となる集団とともに論じるという方法がとられていたことと

の連関も浮かび上がってくる。五〇年代後半講義では、中間団体を含む社会内部の集団と思想を結びつける傾向がより明確にあらわれているのである。そしてここにもまた、「閉じた社会」の傾向性が読み込まれていく。

「近世の幕藩体制成立に際して」仏教勢力は世俗的権力によって自主性を奪われ、切支丹は追放されてしまふとなると、権力相互、あるいは経済的階級間の闘争はあつても、政治権力と全く異なる次元に立ち、違った価値規準の上に立つ社会的集団化や階層分化の可能性は、なくなったと言わない迄も、ほとんど喪失されたのである。

これは明治以後の近代国家の性格の上にも大きく影響している。少くも歴史的には、政治における自由ではなくて政治権力に対する自由は、現世的な秩序を超越する規準によって思想的に基礎づけられ、そうした規準に依拠する教会のような勢力の社会的基盤を堡壘として成長したのである。教会でなくとも、自治都市とかコンミュニオンとかいった国家に対する自主的な社会集団の存在が、少くとも歴史的には自由の保障をなし、又自主的な思想が多元的に形成される基礎をなして来た。政治権力（支配者だけでなく）に対する伝統的な自主的集団のないところでは、自由は政治権力によって与えられたものであるから、それはまた政治権力によって奪われやすい。従つて、かゝる集団の存否が近代国家の自由においてはきわめて大きな問題となるのである〔普遍主義

的目的、非政治的目的をもつ voluntary association が権力にたいする自由の堡壘をなす〕〔講〕別冊二、四四―四五頁

さまざまな統治技術によって「閉じた社会」を人為的に再建しようとした徳川幕府は、社会全体としての凝集性を確保していた「不変なもの」の同化力が及ばない思想を基盤とする社会集団が存立することを許容しなかつたのである。この文章では、宗教を基盤とするものを含む、思想的に基礎づけられた社会集団が取り上げられているが、身分社会が解体されるあり方を類型化した別の箇所では、被支配層が「上からの貴族のモラルを自己のものとして逆に支配層に立ち向かう」場合や、「被支配層が支配層と異なるモラルを形成し国民的に拡大していく」という場合がある（一〇六―一〇七頁）。すなわち、社会集団だけでなく社会層もまた自己を思想的に基礎づけることによって独立性と自主性を持ちうるという理解であり、日本では石門心学などにおいて「町人の身分倫理の自立化の萌芽」が見られたという。

しかし全体の傾向としては、先の引用でも述べられているように、「閉じた社会」であつた徳川時代の日本では、思想の独自性を基盤とする社会集団や社会層の独立性・自主性には大きな制約が課されていたと考えられている<sup>15)</sup>。

「徳川幕藩制においては、世界史上まれに見る閉鎖的自己貫徹的体制がとられていたが、（……）この体制が国民の生活と文化を掌握した広さと深さはきわめて大きかつたために、この体制の内部で、全く異質的な生産様式と、それに依據した自主的な階級が生



長し、体制全体に基本的に対立する可能性は大きくはなされた。

したがって、それに照応して、この体制の精神構造と原理的に対決するようなイデオロギー、あるいは世界観が強力にその内部から登場する条件もまた欠けていた」（『講』別冊二、一一八頁）

重要なのは、こうした状況は被支配層に限らないとされている点である。「社会構造」との連関のもとで捉えられた「精神構造」「観念形態の構造」の四つの層は、既述のように抽象度の違いによって区分されていたが、同時に、「エネルギーの発出は下から上へむかうが、逆にイデオロギーによる歴史的方向づけは上から下へむかつて行われる」とも述べられている（『講』別冊一、二二頁）。ここでの文脈に即して敷衍すれば、「社会構造」の上層部分である支配層が、その地位を占めることを思想によって根拠づけるとともに、その地位にふさわしいイニシアティブを思想によっても發揮するということであろう。

丸山によれば、徳川幕藩体制を支える柱の一つは社会の身分的固定化、つまり階層制と世襲制を「全社会の原理」とすることであったが（『講』別冊二、八八頁）、これを思想的に支えたのが「正統」思想としての儒教であった。儒教においては「社会規範が自然的秩序にまで高められることによって絶対化される」が、「その自然的秩序そのものに、社会的位階制の観念がはじめから組み込まれている」（一二六頁）。つまりそれは、世襲に由来する支配層の立場を自然のものとして弁証する役割を果たす思想として位置づけられている<sup>16</sup>。

他方、支配層の思想的イニシアティブに関しては、早期に失われて

いったというのが丸山の見立てである。支配層自身が思想を通じてみずからの地位にふさわしい役割を發揮することがなくなっていくたという点であり、これは「社会構造」の上層部分から「知的エリート」が独立する過程として捉えられている（一一六頁）。このような「真理」と正義との正統性と身分的独占の弛緩が進むと、「身分的に自由な知識人の形成」と、「オーストドクシーから独立した思想の自由市場における競争」が現出する（一一七頁）。その条件が社会的規模で成立してくるのは明治維新後のことになる。丸山は見ているが、それでも徳川時代の後半期にはすでに、国学や洋学といった「独立学派の挑戦」によって正統学派の封鎖性は弛緩し、正統化された「真理」はそれだけ相対化されて行く過程が進行していたという（一一八頁）。

このように徳川時代において、支配層は徐々に思想によって自己の身分を根拠づけることが困難になっていった。かといって、被支配層が自分たちの身分的立場を独自の思想を通じて主張する動きが十分に展開されたわけでもなく、それは萌芽的なものにとどまった。つまり、西力東漸を迎えたときの日本では、あらゆる「封建的身分」がその独立性や自主性を支える価値という基盤を十分には持っていなかったであり、これが維新後における急速な身分の崩壊と近代化をもたらすことになる。こうして生じた「身分的、ギルド的なもの、貴族主義的なもの、国家権力への抵抗の弱さ」と、「変質した形で social status が残存する」ことがなかったという事情が、「身分をとり去った凝集したエネルギーが国家に集中」し、「[dissent なき] 満場一致的 democ-



「racy になり易い傾向」につながっていくとされる(二五二―二五三頁)。一九五九年の論文「「である」ことと「する」こと」のことはを用いれば、社会集団の存立基盤に関しては、独自の「である」価値よりも「する」価値が優越していく傾向がすでに徳川時代から準備されていたということである。

最後に、これまで述べてきた一九五〇年代後半講義の視角からすると、同時期の丸山の発言の中でもとりわけ議論を呼んだ、「「である」ことと「する」こと」における「精神的貴族主義」の主張がどのよう<sup>17</sup>に解釈できるかを論じ、本稿の結びとしたい。

よく知られているように、「「である」ことと「する」こと」の結論は、「ラディカル(根底的)な精神的貴族主義がラディカルな民主主義と内面的に結びつくこと」の必要性を説くものであった(『丸山眞男集』第八卷、四四頁)。また、「「である」価値と「する」価値の倒錯――前者の否定しがたい意味をもつ部面に後者が蔓延し、後者によって批判されるべきところに前者が居座っているという倒錯を再、転倒する」という目標も語られている。政治が「である」価値によって批判されるべきところであるのに対し、「価値の蓄積」が重要となる「文化的な精神活動」は、「である」価値が意味を持つべき部面であった。それが「精神的貴族主義」と表現されている背景には、身分的な「社会構造」の上層部分と「精神構造」の上層部分との結びつきを前提として展開された一九五〇年代後半講義での議論が存在していたと考えられる。実

際に丸山は、「社会的貴族」と「知的エリート」の分離を「精神的貴族主義の弱さ」に結びつける書き入れを、五七年度の講義プリントに残していた。

「世襲制と譜代制とが沈滞して来ると、社会的貴族と知的エリートとが分離する。(……)日本の封建制において早くから知的エリートが社会的貴族から分離していたことは、ヨーロッパと顕著な対照を示す「華族 身分制がなくなると同時に、精神的貴族主義の弱さ」。ヨーロッパにおいては、近代社会が成熟した後までも、貴族が文化の保護者であり、知的エリートであるという傾向が強かった。これに反して日本では、馬鹿殿様という言葉が象徴するように、社会的ヒエラルヒーと知的ヒエラルヒーとの分離が比較的早期に進行したのであり、このことは明治維新以後において文化がきわめて迅速に「流動」化したことの遠因である「知識・文字の普及は世界的になったが、学問や芸術の自律性が弱く、また蓄積的發展をしない」(『講』別冊二、一一六―一一七頁。「内が講義プリントへの丸山の書き入れ」)

精神活動が「社会的貴族」によって担われなくなったことで、一方では既述のように、「社会的貴族」が国家権力に対する抵抗の基盤ともなりうる独立性や自主性を失っていき、他方では、精神活動がそれ自体として(つまり「である」価値によって)ではなく、他の目的への貢献という業績や機能によって評価され、「学問や芸術の自律性が弱く、また蓄積的發展をしない」という「精神的貴族主義の弱さ」がも

たらされたというわけである。

それでは丸山は、「である」価値を担う精神活動をどのように捉えていたのだろうか。「である」ことと「すること」では、アンドレ・シーグフリード『現代』の一節を手がかりとして、次のように説明されている。

「教養においては（ここで教養とシーグフリードがいつているのは、いわゆる物知りという意味の教養ではなくて、内面的な精神生活のことをいうのですが）しかるべき手段、しかるべき方法を用いて果すべき機能が問題なのではなくて、自分について知ること、自分と社会との関係や自然との関係について、自覚をもつこと、これが問題なのだ。そうして彼はちょうど「である」と「すること」という言葉をつかって、教養のかけがえのない個性が、彼のすることではなくて、彼があるところに、あるという自覚をもとうとするところに軸をおいていることを強調しています。ですから彼によれば芸術や教養は「果実よりは花」なのであり、そのもたらす結果よりもそれ自体に価値があるというわけです」（『丸山眞男集』第八卷、四二―四三頁）

ここで言われていることは、先に紹介した一九五七年度講義「終講の辞」の原稿で、直接的な実践の指針を与えるのではなく、「対象化によって主体が自らを自覚する」営みとして学問が捉えられていたことに通じている。「である」ことと「すること」では、「教授の終身制」について、学問的不毛の源泉としての一面があることを認めつつ、「こ

うした日本の大学の「身分的」要素」が「業績主義」の無制限な氾濫に対する防波堤にもなっている」と評価されている（四二頁）。大学という社会集団を基盤とする精神活動である講義は、丸山にとつてまさに「精神的貴族主義」を実践し、それを根づかせようとする試みでもあったと言えるのではないだろうか。

#### 注

- (1) 『丸山眞男講義録』第七冊（第一版第二刷、東京大学出版会、二〇一七年）に収録されている「講義年譜」参照。なお、以下の出典表記では、『丸山眞男講義録』を「講」と略記する。
- (2) もっとも、これまでの丸山研究では、『丸山眞男講義録』は『丸山眞男集』に収録された諸論文と同様に扱われることが多く、両者を区別する意識は必ずしも一般的ではなかったといえる。
- (3) 「戦中」「東洋政治思想史」講義原稿」（『東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第八号、二〇一三年）、「一九四七年度・一九四五年度」「東洋政治思想史」講義原稿」（『東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第九号、二〇一四年）。
- (4) 『丸山眞男講義録』別冊については、同書の編者による報告を中心とした企画として、東京大学校友会・卒業生室「学び続ける」シリーズ第八回「丸山眞男の講義」が二〇一八年六月九日に開催された。続いて同年七月七日には、都築勉氏、前田勉氏を中心とする合評会が東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター第七回公開研究会として開催された。この合評会での報告の文章化を含む主な先行研究としては、同書の「解説」の他に左記のものがある。  
・平石直昭・宮村治雄・山辺春彦「一九五〇年代の丸山眞男」（『週刊読書人』第三二一〇号、二〇一七年）  
・平石直昭「一九五〇年代後半の丸山眞男講義録について」（『UP』第五四五号、

二〇一八年)

・都築勉「歴史主義からの脱却」(『東京女子大学丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第十四号、二〇一九年)

・前田勉「丸山眞男の江戸思想史像」(同右所収)

・平石直昭「徳川体制と儒教との関係——津田学説と丸山学説の比較を中心に」(『福澤手帖』第一八二号、二〇一九年)

この他に、『丸山眞男講義録』別冊を利用した業績として、西村稔「丸山眞男の教養思想 学問と政治のはざままで」(名古屋大学出版会、二〇一九年)がある。本稿は、前記「丸山眞男の講義」における報告を元に、テキストの編集に関する部分を削除し、全体的に論旨を補ったものである。

(5) 戦中の講義について丸山は一九八〇年に、「どのへんまでやったのか覚えていません」と述べている(東京女子大学丸山眞男文庫草稿類資料の⑤「東京大学法学部百年史丸山眞男先生談話記録第三回」一六九頁)。残された資料から判断する限り、本居宣長の項までは、二〇〇字詰コクヨ原稿用紙に表書きという戦中講義のために準備された原稿の特徴を備えている(丸山文庫草稿類資料⑤の一部)。

(6) 論文と講義を区別する意識は、資料の残存状況からも窺うことができる。講義に際して丸山は、基本的に自筆の原稿・メモを用いているが、それは毎年度新たに作成されたわけではなく、初講義と一九五六年度講義の前半部分、および六三年度以降を除いては、先行年度のものが増用された場合が多い。その際、先行年度の講義原稿がほぼそのままの形で再使用された例もあるが、その一部だけを抜き出し、新たに書き下ろした原稿やメモと組み合わせ用いられたこともある。こうした形で再使用が繰り返された原稿・メモは、作成当初のまとまりを失い、諸年度のものが入り混じった姿で残されることとなった。丸山の手元に残っていたこれらの講義原稿・メモは、論文執筆のために作成された諸資料などとともに、現在では東京女子大学丸山眞男文庫所蔵の草稿類資料に含まれているが、この草稿類資料全体における位置づけを概観すると、講義原稿・メモが他の種類の資料から系統的に区別されている。ことに気がつく。同じようなテーマを扱っているものであっても、たいいていの

場合、講義原稿・メモと論文関係資料は截然と区別されており、ほとんど混在していない。講義に再使用された原稿やメモの大多数は先行年度の講義のために作成されたものであり、その他の、たとえば既発表論文執筆のためのメモや草稿などはあまり用いられていない。論文執筆のために講義原稿・メモが利用されることも少なく、メモから新たに作成される傾向が見られるのである。

(7) 「正反対の偏向」以降の部分は五七年度講義の受講ノートに対応する記述があるが、その前の部分は実際に講義で用いられたかどうかは不明。

(8) 堀尾輝久氏が筆記された一九五三年度講義の受講ノートによる。以下の五三年度講義についての記述はすべてこの堀尾氏のノートにもとづく。

(9) なお付言すれば、一九四九年度講義の思想史方法論は、「徳川社会の思想Ⅱ精神構造」を論じた部分を含む四八年度講義の第一章との強い関連性が考えられる。四八年度講義は、おおむね四六年度講義を踏まえたものでありながら、第一章については「近世封建社会概観」から「徳川封建制の機構と精神」にタイトルが変更され、内容も大幅に増補されている(宮村治雄「解説」講義第一冊、二七三―二七五頁)。a・二aとb・二bの関連を重視する四九年度講義の思想史方法論が定式化されるにあたっては、二bを含む「徳川社会の思想Ⅱ精神構造」にも焦点を合わせながら「徳川封建社会の思想史」(講義第一冊、一五頁)を明らかにしようとした四八年度講義の試みもまた念頭にあったのではないか。

(10) ただし、一九五三年度講義で「連続性」の具体的内容とされ、五〇年代後半講義でさらに展開されることになる議論の中には、前注で触れた四八年度講義第一章ですでに言及されているものがある。「同族的結合関係の強力な力」が「日本歴史を貫く」形で残存しており、これが一方では封建制における君臣関係が「氏族社会的擬制の上に成立」し、「同一の氏神の祭祀によって統合される氏族社会的結合関係を絶えずモデルと」するという結果をもたらし、他方では「農村に於ける家族共同体の残存及びそのイデオロギーとしての家族主義」が「天皇崇拜の根柢を提供してきた」ため、「天皇の(氏族の長としての)精神的權威の一貫性が存した」という指摘がそれである(講義第一冊、三五―

三八頁)。

(11) 前掲平石「一九五〇年代後半の丸山眞男講義録について」参照。

(12) 一九五七年度講義で丸山は、徳川時代に「支配的な視座構造 [Aspektstruktur]」あるいは世界認識のパスベクティヴは、根本的に儒教によって規定されるに至った」と見ているが(『講』別冊二、一一二頁)、「儒教の根底となる考え方」は、「自然界の Hierarchy を社会制度の Hierarchy にあてはめて同一視しておいた後に、社会制度の Hierarchy を変更することは、その内にある自然の理(人間の理性を超越した *naturlich* なもの)を破ることに なり Endoo に反する、従って社会制度を遵守しなくてはならぬと説くのである(三七頁)。儒教も外来思想であるが、それは「閉じた社会」に親近性の高い内容を持っていたため、儒教の浸透によって日本が「開いた社会」へ向かうこととはなかった、という理解である。

(13) それは具体的には、「思想的雑居性を否定」し、「それはそれ、これはこれという考え方に挑戦し、場に応じた状況に応じた神聖性(したがってモラル)を否認し、神聖性を統合することによって思想としての体系を形成させるような原理」であったキリスト教やマルクス主義が迫害されたことを指している(『講』別冊二、七六頁)。そして、福沢諭吉のいう文明の精神を今日的に読みかえて「われわれのオーソドクシーにする」という「正統と異端」共同研究の実践的含意は、キリスト教やマルクス主義とは別の形で、「第三の開国」を受けた「開いた社会」としての戦後日本を支える思想的原理を探索する試みであったと位置づけることができる(『丸山眞男集 別集 第四卷 正統と異端』一岩波書店、二〇一八年、四八―五六頁)。この点について詳しくは別稿を期したいが、さしあたり山辺春彦「近刊の丸山眞男著作三冊」(『日本思想史学』第五〇号、二〇一八年)を参照。

(14) 代表的なものとして、都築勉「丸山眞男、その人 歴史認識と政治思想」(世織書房、二〇一七年)第一部を参照。

(15) 心学については、「元来町人階級が自分の社会的レーゾンデートルを自分の手で根拠づけようとしたとき、彼らのうちから自主的に形成されたものであ

るが、あたかもまさにそのとき、武士階級の意識形態が下降し、広く農民までもとらえた。特に倫理の世界の外に放擲されていた町人階級をも支配倫理の枠の中に入れようとしていたときなので、漸次後者の動向に吸収され、完全に民衆の封建的編成のイデオロギー的先兵となってしまった」と評価されている(『講』別冊一、二〇九頁)。

(16) 前掲注(12)も参照。

(17) ただし、「である」ことと「する」ことのテキストは、『丸山眞男集』第八巻に収録されたものの底本となった、「日本の思想」(岩波新書、一九六一年)収録の際に丸山が手を入れた版を用いた。