

丸山思想史と思惟様式論

一、日本思想史研究と丸山

丸山の死に少し先立つころから数多くの丸山論が書かれ、その趨勢はいまも衰えていない。多くの人たちが、丸山について語ることで自分がいまいる地点を見定めようとしているようだ。丸山を秤量することにそのような意味があるとするれば、それはもとより戦後日本精神史における丸山の巨大さを物語るものだが、私にとって怪訝なのは、これらの批評には、丸山の日本思想史研究の内容に深く立ち入った批評が欠如しているように見えるということだ。

丸山の著作には、切実な現代的関心とそれにかかわる原

安丸 良夫

理的な思想性が貫かれているから、そのすべての著作に現実に向きあう丸山の思想を読みとること自体は、けつして見当違いではない。しかし、その多面的活動にもかかわらず、丸山は自分をなによりもまず日本思想史の研究者として自己規定しており、その著作の主要なものもこの方面の専門的研究として書かれている。だとすれば、丸山批評はまずこの専門研究の内部に即して行われるべきものであり、丸山の思想はそうした媒介性を介して論じられるべきものではないかと思う。とりわけ、思想史研究の方法論には丸山の問題意識とそれに向きあう姿勢が凝集されているから、私たちはそうした次元を主題化することで、丸山の日本思想史研究の問題構成の内部に即して丸山を論ずることがで

きるはずである。丸山の日本思想史研究は問題史として構成されているから、個別の対象についての実証史的批判は、ほとんど不可避免的に丸山の問題構成とすれ違ってしまう。他方、丸山の日本思想史研究に内在しない丸山批評は、無媒介な超越的批判に終わってしまう。こうした二つの陥穽を避ける回路として、丸山の日本思想史研究の方法を検討することには、丸山という特異な対象にふさわしい特別の意味があると思う。

二、丸山とマンハイム

丸山の日本思想史研究の方法を、ここでは「思惟様式」論と呼ぶことにしよう。こうした方法論の由来について、『日本政治思想史研究』「あとがき」では、ルカーチ、マンハイム、ウエーバー、ボルケナウに言及されているが、後に書かれたものでは、『イデオロギーとユートピア』を中心とするマンハイムの著作が、「その後私の思想史・精神史に決定的に『影響』した」と述べられている（『思想史の方法を模索して』、『集』一〇、三二五頁）。『日本政治思想史研究』第一章に限れば、ボルケナウから示唆されたものが大きいといえようが、「(ボルケナウの)方法それ自体は、すでに知識社会学をかいくぐった身には、格別斬新には映じません

でした」(同、三二八頁)、と回顧されている。丸山は、大学三年生のときに『イデオロギーとユートピア』を読み、緑会懸賞論文「政治学に於ける国家の概念」はその圧倒的影響のもとに書かれていて、マンハイムが丸山の知的自立性の大きな手がかりとなった事情が窺える。

『日本政治思想史研究』では、周知のように、近代意識の成長を儒教的思惟様式の自己分解過程に探るという方法がとられ、「根底的な思惟との連関を欠いた政治論に就て近代意識を窺ふことは、恣意的結果に陥らざるをえぬ」と断言されている。

これは、近代的意識の成長を「政治思想における反対者の要素のうち求め」という方法に對置されたもので、思惟様式の変革と政治思想の変革がほぼ平行した近代ヨーロッパと対比して、日本のばあいにとりわけ有効な方法だと考えられている。こうした類型化が適切なものかどうかは疑わしいが、ここではさしあたり、具体的な政治思想・社会思想とは区別された思惟様式・思惟方法という次元に独自の分析領域を設定していることに留意しておけばよい。

思惟様式の内在的分析という方法は、「超国家主義の論理と心理」では、「超国家主義の思想構造乃至心理的基盤の分析」とか、個別の表現形態の「底にひそむ共通の論理を探りあてることが必要である」などという表現にも見ら

れるように、この方面の研究の基本的視角として継承されており、同じ時期に書かれた福沢研究でも、分析の焦点は福沢の思维方法に集約されているといつてよい。こうして丸山は、さまざまな思想の具体的主張や系譜論などとは区別された独自の分析次元を思想史研究に確保したのであり、そのことによって思想史研究が社会と歴史の研究において果たしうる固有の貢献を示唆することができたのである。

丸山は、こうした分析方法を、もとよりさまざまな先行理論から学んだのではあるが、とりわけマンハイム『イデオロギーとユートピア』の影響のもとにつくりあげられたものとして自覚していた。そこで、『イデオロギーとユートピア』の内容に言及しながら、丸山の方法について述べてみよう。

三、「全体的イデオロギー概念」

マンハイムによれば、イデオロギーという概念は理念を主体の存在位置に関連させて捉えることを意味しているが、それはさらに部分的イデオロギー概念と全体的イデオロギー概念とに二分される。前者は、主として「利害関心の心理学」を利用して、個人の心理の動きの中に主体の理念の根拠を見出すもの。後者は、主体の思想の具体的内容を

けでなく、その思考の「形式やついにはカテゴリーの組織さえも、存在位置へ関係づけられる」ということであり、「精神論の平面」を現実的存在位置の函数として捉えることを意味している。したがってそれは、思想主体において必ずしも自覚されていない次元の問題であり、そうした次元を主体の存在位置に関連づけて捉えることで、集合的主体のものの方についての構造分析や形態学が可能となる。ここでは、特定の社会層と特定の思维様式が対応しているのではあるが、それは、土台の利害の上部構造への反映とこのようなことではない。思维様式は、主体が自由に選ぶことのできない思考の枠組みであり、そのなかには集合的無意識的次元も含まれている。

丸山に強い影響を与えたのは、このような意味での全体的イデオロギー概念にほかならない。このような立場をとると、人々の理念や世界観はその真理価値や単純な利害関心から区別された固有の意識形態となり、その形態分析という独自の研究領域が成立する。丸山はそうしたマンハイムの立場に、「精神史を社会史の文脈の中におきながら同時に、精神史特有の発展形態を明らかにする鍵を見出したように思」ったのである（『集』一〇、三三三頁～三三三頁）。

ところで、『イデオロギーとユートピア』第一章は、こうした全体的イデオロギー概念を軸に、自分自身の立場を

もそうしたイデオロギーのひとつとして捉えることで全体
のイデオロギー概念を普遍化し、そこから時代の診断学と
しての知識社会学の樹立へと、その論旨は展開していく。
これに対して、第二章と第三章は、第一章の応用篇とでも
いふべきもので、第二章では政治や社会についての理論的
立場と実践とのかかわりが五つの類型として、第三章では
ユートピア意識が四類型に分けて分析される。前者は、官
僚主義的保守主義、保守主義的歴史主義、自由主義―民主
主義的市民思想、社会主義―共産主義的観念、ファシズム
の五つ、後者は、再洗礼派の熱狂的至福千年説、自由主義
―人道主義の理念、保守主義の理念、社会主義―共産主義
のユートピアの四つである。「集合的無意識」の社会学的
分析を通じてその制御へと志向するマンハイムの知識社会
学は、四つなり五つなりのこうした意識形態の特徴を対照
的に分析して見せることで、その方法論の有効性を確認し
ようとしたわけである。

四、丸山思想史学の問題構成

ところで丸山のばあい、『日本政治思想史研究』では、
朱子学的思惟様式Ⅱ封建的思惟様式の分解過程が近代的意
識の成長過程であり、問題の大枠は前近代対近代の二項対

立として構成されている。朱子学を自然的秩序観として単
純に近代的思惟の対極におくような捉え方は、儒教研究を
深めることでのちには大きく修正されるけれども、問題構
成の大枠、すなわち制約する日本の伝統対それに抵抗する
批判的主体という対抗の図式は、さまざまの変奏を伴いな
がらいつそう深められていくという方向で、丸山思想史は
展開していった。戦後初期における超国家主義研究と福祉
研究、「日本の思想」における国体と共同体対「強靱な自
己制御力を具した主体」、『講義録』における原型対鎌倉仏
教、古層・執拗低音対『文明論之概略』を読む』におけ
る福祉など。抽象的には、事実対価値・意味、存在と理念
との新カント派的二元論。研究者・思想家としての丸山の
生涯は、この二元的緊張・対抗をめぐるプロメテウスのな
闘いとして要約しうるものであろう。

そのばあい、主体の側は初期から一貫して近代的思惟・
近代的主体で、あまり変化がないように思えるのだが、制
約する伝統については大きな展開・複雑化があり、いっそ
うその重みを増大させていったといえる。天皇制さえ究極
的批判対象とはなりえず、原型論がクローズアップされて、
原型論の掘りさげのために民俗学・宗教学・人類学などへ
の関心を含む、「気の遠くなるような課題」を、丸山は自
分に課している。そして、こうした課題に取り組む「学問

的エゴイズム」のほうを、「東大教官としての「義務」に優先させて、大学を退職するのだという（『自己内対話』一九頁―二〇頁）。

丸山自身の言葉としては、一九五〇年代後半に大きな転機があったことが語られているが、それは要するに、対象としての「天皇制の精神構造」および方法としてのマルクス主義への緊張がともに切実さを失って、これまで自分が問題にしてきたことのさらに根底にあるのはどんな問題かを問い直さなければならぬと考えるようになったということである。その背景には、日本経済の高度成長と保守的支配の再編成、消費社会・大衆社会の到来、スターリン批判とマルクス主義の知的影響力の低下などがあり、そうした現実との向き合いを自分の研究に内在化させて、日本思想史研究の主題が原型論を基底においた壮大な体系の構築へと再構成されていったわけである。そのばあい、うえに述べた緊張と対抗は、古代・中世にまで遡って深められ、構成されなおされたのであって、六〇年代の講義録や「歴史意識の「古層」」以下の諸論文も、基本的には「日本政治思想史研究」を出発点とする丸山の問題構成の深化として捉えられるべきものである。

だが、これを『イデオロギーとユートピア』との比較でいうと、丸山は同書第一章のなかほど、全体的イデオロギー

概念の説明のあたりまでを取り入れて、思想史に固有の分析次元を確保するという自分の方法を根拠づけているのであり、第一章の後半および第二章・第三章の主題は、丸山の方法に援用されていないということになる。もとより、私たちは先行理論から適宜に借用して自分の方法を作り出していくのであり、何らかの理論をそっくり受け入れるわけではないが、それにしても、『イデオロギーとユートピア』から精神的過程の構造分析の可能性という論点だけを学ぶのは、同書の内容からすればかなり奇妙なことではなからうか。そして、いくつかの社会層とそれに対応する意識形態を対比的に分析していくマンハイムのほうが、思想史をダイナミックに錯綜する多元的な構成として捉えていく点で、思想史により豊かな可能性を示唆しているといえるのではなからうか。丸山のいう近代的思惟に該当しなくても、どの社会にも複数の社会層の意識諸形態があつて、ダイナミックな意識過程が存在していたはずだ、そうした過程を捉えることで思想史研究は歴史や社会の研究に独自の貢献ができる、と考えてみることもできるからである。

ここで、丸山思想史学は基本的に問題史だから、その問題構成に即して批評すべきもので、それ以外の問題を持ち出すべきではないと述べることは、かえって丸山の問題構成を狭めることになる。包括的に見たばあいの丸山思想

史学は、二項対立的に構成された壮大な全体史であって、特定の問題についての限定された問題史ではないからである。二項対立に還元してゆくと、容易には通約しえないはずの異質の諸次元の区別が見えなくなってしまうのである。マンハイムはM・ウェーバーの宗教社会学を高く評価して、「農民、職人、商人、貴族、知識人等の社会的身分の違いに依じて、同じ宗教でもいかに多種多様な経験のされ方をすることが多いか」が明らかにされているとしているが（『イデオロギーとユートピア』、『世界の名著』版、一〇四頁）、こうしたウェーバー・マンハイムの問題構成は、『日本政治思想史研究』はもとより、『講義録』でもほとんど受けとめられていないように思う。

五、近世的コスモロジーをめぐる経験の多様性

最後に、丸山の日本思想史像にふれながら、それを丸山よりも多元的に構成しなす可能性について考えてみたい。そのばあい、私はもとより丸山以降の思想史・社会史・民衆史などの研究成果をどこかで心にとどめているのであるが、しかしできるだけ丸山の思想史像に即して、その読み替えに限定して別の可能性を示唆してみたい。ここでは、問題を具体化するために、『丸山眞男講義録「第一冊」』

（一九四八年度講義）をおもな素材として、朱子学的な自然的秩序観なるものを検討してみよう。

同書は、まず「序 開講の辞」で、思想史研究の方法には大きく分けて、思想史のロゴスの把握と機能的把握という二つの捉え方があった、前者は、思想をそれ自体で完結した体系と見て思想相互間の論理的連関をたどっていくもの、後者は、思想をもつばら歴史的社会的環境の文脈のなかで捉えようとするものだ、という。しかし、第一の見方では思想の歴史性が見失われ、第二の見方では思想の独立性が見失われる。こうした二つの捉え方に対し丸山は、主観的なものと客観的なものとの弁証法的媒介としての「人間の実践」を対置する。思想史は、なによりもこうした人間の実践のあり方への批判的分析として存在するということであろう。こうした見解は、それでは人間の実践とは何か、それを捉える方法はどのようなものかという方向で深められるべきもののように思えるが、抽象的には納得できる。ところが本論に入ると、主要な命題は『日本政治思想史研究』をそのままひきついで、「封建的思维方法の」内面的腐蝕の精神的過程を追及することは、徳川思想史の力学の中心課題にはかならない」（四二頁）とされる。（徳川）封建社会と近代社会は二元的に対立する対極的な存在であり、儒教とりわけ朱子学は、徳川封建社会の基本的な視座構造

をなす。そのあとは、『日本政治思想史研究』の読者にはなじみのものとなっている命題に沿った叙述が展開されていく。

しかし、『講義録「第一冊」』は近世思想史についての全体史をめざしているので、細部に注意して見ると、『日本政治思想史研究』とはかなり異なった記述も随所に見られる。そこで、朱子学Ⅱ封建的思惟様式Ⅱ自然的秩序観という命題にふさわしくない記述をいくつか取り上げてみよう。

ア 石田梅岩。朱子学が武士階級においてすでにその地盤を喪失しつつあつた時代に、町人階級は梅岩においてはじめて自己の哲学をもつたが、それはいわば朱子学的思惟様式を体験的に突き詰めて表現したような内容のものであり、「武士階級にとつての規範が自然性を喪失して、人為的Ⅱ外面的なものになりつつあるとき、町人階級は自己の活動する経済社会のなかによくやく自然的秩序（天理）の存在を感知するに至つた」（二九四頁）。

イ 新井白石。白石の西洋認識と歴史研究は高く評価されている。後者について、『藩翰譜』や『読史余論』では、「朱子学的立場から来る価値判断が各所に混入してきて、その歴史学としての科学性を毀損している。」しかしそれだからといって、「朱子学的思惟方法は白

石の歴史研究にとつて全然マイナスであつたと断ずることもできない」。古代史研究では、「朱子学的教養より来る合理主義の見地が思わざる貢献をしたと考えられる」（二四八頁～四九頁）。

ウ 近代ヨーロッパ思想の受容のさいの朱子学の役割。『講義録「第一冊」』では、この側面は懷徳堂についての簡単な言及があるだけだが、『講義録「第七冊」』（二九六七年度講義）では、「近代ヨーロッパ政治思想が、朱子学的世界像におけるカテゴリーを思想的に純化し、その範疇の読みかえをクッションとして受容されるということがしばしば行われた」として、横井小楠の事例をあげ、近代的自然科学の受容にさいしても、朱子学的「窮理」のカテゴリーの果たした役割に言及している（二五四頁～五五頁）。

エ 天・天理の普遍主義的側面。『講義録「第一冊」』と『日本政治思想史研究』では、朱子学の自然的秩序観は否定的な意味だけを担わされているが、『講義録「第七冊」』では儒教の天・天理・天道の側面への言及にかなりの頁がさかれ、「天」という理念が、経験的・感覚的な人間社会の現実にたいしてもかくも緊張関係をはらむ可能性をもつ唯一の普遍者であつた」（二五一頁、とされている。天道の規範的意味・役割につ

いては、「忠誠と反逆」でも主題のひとつとして重要な位置が与えられている。

以上にあげた事例では、朱子学的秩序観が積極的な意味を担いうことが強調されている。そして、そうした捉え方が「忠誠と反逆」などの比較的に後期の作品に見られるだけでなく、一九四八年度講義にも見られることに留意しておきたい。しかし、朱子学的秩序観なるものがこうした諸側面をもつのは、私にはむしろ当然のことだと思われる。四八年度講義の「序 開講の辞」の表現（先述）にそっていうと、思想史はなによりも人間の実践に即して捉えらるべきものであり、実践のなかで生起する思惟様式・諸範疇の意味転化や独自の構造化などの認識を旨指すものであるはずだからである。私の考えでは、丸山のいう朱子学的秩序観は、もつと普遍化してカテゴリー化すると近世的コスモロジーということになり、近世社会である程度の統一性をもった世界像を構築しようとする、その思想の元来の系譜はなんであれ、どの思想も広い意味での近世的コスモロジーにゆきついてしまうのである。徂徠や宣長の思想はそうした枠組みにはおさまらない例外的な存在であるが、そうした思想が丸山好みのものであるらしいことにも留意しておきたい。しかし、世界観の枠組みは近世的コスモロジーに属していても、それぞれの社会層のありよう＝社会

的实践に即して考えていくと、その秩序観の内実は葛藤や対抗をはらんだ多様性として捉えかえされるはずである。そこで、もうひとつの例をあげてみよう。

オ 百姓一揆・民衆暴動などの捉え方。『講義録』には「百姓一揆についての記述はないようだが、「忠誠と反逆」には、明治末年の鉾山暴動や基幹産業のストライキについて、それらは「半浮浪的「労働者群」のほとんど生理的な爆発的反抗」であり、その発現形態においてもエートスにおいても、近世の一揆や打ちこわしなどの「騷擾」の直系」であつて、暴力的弾圧によつてケリがつくような性格のものでつたという記述がある（『集』八、二四六頁）。一揆や米騒動を、「日常的でない、異常な、突発的な、痙攣的な形」の爆発という見方はほかにもあり（『集』六、四二頁）、丸山の民衆運動観として本来的なものと思われる。こうした見方は、民衆運動には固有の意識形態・運動形態があるとする、民衆運動史研究の立場とは大きな懸隔があるが、私は、こうした運動もまた近世的コスモロジーと無縁ではなかつたと考ええる。

六、おわりに―丸山とマルクス―

丸山自身の内面に即して考えるとき、その日本思想史研究は、マルクス主義との方法的対決を機軸にして構成されていったといえよう。歴史的社会的捉え方を踏まえながら、思想史研究に独自の分析次元が存在することを丸山に示唆したのはマンハイムだが、いうまでもなくマンハイムはルカーチを介してマルクスにつらなるし、ボルケナウももとより西欧マルクス主義の思想圏に属していた。丸山自身が、その「思想史の自立性」への関心も「政治過程の固有法則性」への関心も、遡っていくとともに結局はマルクスにゆきつくとして、『目「内対話」』で述べている(二四三頁―四四頁)。

しかし、さまざまな社会層と結びつけて意識形態を分析していくというルカーチ―マンハイムの問題構成は、じつは丸山において受けとめられておらず、晩年の丸山は、マルクス主義との乖離をいっそうつよく自覚するようになって、文化類型論に接近していったように思われる。だが、人間の意識ないし思想をその実践とのかかわりで捉え返してみれば、丸山思想史の核心部分は、さまざまな社会層の意識形態の内在的な分析として措定しなおされることになろう。たとえば、朱子学的な自然的秩序観なるものも、それぞれ

の実践主体の問題状況や関心に対応して読みかえられ、意味変容・形態転換してゆくのは、むしろ不可避のことなのだ。こうして私たちは、丸山におけるマルクスを、丸山の自己規定を超えて取り戻すことで、多元的に構成されたいっそうダイナミックな思想史像を構想してみることができらるだろう。

(元一橋大学教授)