

丸山近世思想史学における主題上の変化——その過程と意義——

福井 裕之

はじめに

丸山真男（一九一四—一九六）が二十代に刊行した三つの論文は、『日本政治思想史研究』（以下、『研究』と略記）としてまとめられた。その後、それは、多方面に渡り持続的な反響を引き起こした。その諸論文はいまや、とりわけ日本近世思想史研究上必須の参照文献となつている。^①『研究』の主たる内容は二つの論文にあるが、その主題は、第一論文では「朱子学的思维様式の崩壊」「政治的なものの発見」、第二論文では「自然から作為へ」であった。もちろん、厳密に言うならば、平石直昭が指摘するように、第一論文と

第二論文とのあいだには、主題の一貫性が欠けているということになる。^②しかし、のちほど詳しく論じるが、両方とも、西洋近代的な国民国家形成を主題としている。この点から言うと、これらの主題は実質的には同じものである。

さて、『研究』の多大な影響力からすると意外なことだが、その後の丸山の近世思想史に関する論文は、荻生徂徠についての解説的な論文や近世幕末を対象の一部としているが、開国・維新をまたいでしまうものを除けば、わずかに「閩齋学と閩齋学派」（一九八〇年）のみが残されたにすぎない。さらに、『研究』とこの論文とを読み比べてみてすぐに看取されるのは、有名な前者の主題が、後者においては影も形もない、ということだ。その代わりに、崎門派における

「正統」と「異端」という問題とそれを説明する「普遍主義」と「特殊主義」という概念とが、その議論の中心的な地位を占めている。ここで問題なのは、この「普遍主義」と「特殊主義」という概念が、専門派についての分析に限って現れたのか、それとも、丸山近世思想史学全体における新たな主題として現れたのか、ということだ。

その回答を考えるうえで手がかりになるのは、さしあたり、「近代日本の知識人」（起草六六年、発表七七年）や鶴見俊輔との対談「普遍的原理の立場」（六四年）である。これらにおいて、丸山は「普遍主義」と「特殊主義」という概念をすでに用いている。³もちろん、これらの論文や対談は、近世思想史に関するものではない。とはいえ、『研究』は、丸山自身が折に触れて再三回顧したように、日本ファシズムを分析・批判するほかの論文とその価値観を常に共有していた。そのことで、それは近世思想史研究と日本の現状批判との二重の語りに満ちていた。要するに、その成り立ちから言って、丸山の近世思想史研究は、彼のほかの方面に関する研究とわかちがたく、その変化から無縁ではありえないはずなのだ。したがって、こう考えることができる。おそらく丸山学全体に及ぶ「普遍主義と特殊主義」への主題上の変化が六〇年代に起こった。そして、それが当然近世思想史研究にも波及せざるをえなかったのだろう、と。

ただし、『研究』と「闇齋字と闇齋学派」とのあいだには、公表されたものに関するかぎり、長い空白が存在していた。そのため、新たに浮上してきたと思われる以上の主題を丸山の言説のなかで丹念に跡づけることは、不可能であった。しかし、講義録の出版が進むにつれ、丸山の近世思想史研究上の空白部分が埋められてきた。たとえば、飯田泰三は、講義録の「解題」において、「普遍」と「特殊」への主題の変化について示唆している [4334] [53178]。つまり、その存在そのものは意識され始めている。しかしながら、主題の変化が、起こったとしてもいつ起こったのか、ひいては、なぜ起こったのか、そしてどういう意義があるのか、についての探求は、まだ始まったばかりなのである。

そうでなくとも、丸山の変化については、従来はむしろ『研究』の主題と「古層」論とに関連づけられて、ある「転向」[12111] が指摘されてきた。その「転向」とは、あとで見ると、丸山が以前の「自然から作為へ」から、『日本の思想』そして「古層」論以後、「作為から自然／古層へ」と転回／展開したというものである。

以上のような状況に鑑みて、本稿は、丸山近世思想史上の主題上の変化が、いつからどのように起こったのか、ひいては、なぜ起こったのか、そしてどういう意義があるのか、とともに、主題上の変化がこの「転向」といかなる

関係にあるのか、をも明らかにしたい。

一 「自然から作為へ」という主題

それでは、以上のような主題上の変化を位置づける指標とするために、まず『研究』の主題とその射程をごく簡単に確認しておこう。

丸山は、まず、第一論文において、朱子学の思惟様式について、その「理」のうち、自然法則が道徳法則と連続するとともにそれを制約しているという意味で、それは、「峻厳なるリゴリズム」をはらんだ「自然主義的なオペイミズム」であるとした。丸山によれば、江戸時代に支配的であったのは、こうした宋学朱子学であった。この「道学的合理主義」に対し、「道」規範の外面化、「政治の発見」を旨とする古学が登場し、規範と自然とは分解していくことになる。そして、徂徠学はその頂点なのである。さらに丸山は、宣長の国学は、公的な面を排しつつ、私的で非政治的なそれを継承することとなった、という[18]。

次に第二論文では、「自然的秩序」と「主体的作為」、「自然的秩序観」と「作為的秩序観」とが対比され、「政治的」社会的秩序が天地自然に存在する[28]や、「主体的人間によって作為さるべきもの」という言葉が登場する。

それらによって、丸山は、徂徠学において「作為」が出現したこと、そして宣長学において「主体的作為」が「神の作為としての自然」へと退行したこと、などを論じる。この第二論文で、丸山は、「作為」の担い手個人の自覚の次元に立ち入るのである。すなわち、「自然的秩序」への（唯々諸々とした）従属から秩序の（是々非々での）「作為」への転換という形で、第一論文の「公と私の分裂」という概念を表現する。

さて、本稿が「はじめに」で触れたように、以上の主題は、ある二重性をもっている。それを裏付けているのは、ここでは第三論文である。第三論文では、日本での「近代国民国家の形成」の挫折の原因が「庶民層の能動的参与」の欠如に求められている。さらに丸山は「国民は一定の歴史的發展段階においてなんらか外的刺激を契機として、「自然的非人格的な生存をするに至る」従前の環境的依存よりの多かれ少かれ自覚的な転換によって自己を政治的国民にまで高める」[33]とも述べる。

「政治の発見」「自然から作為へ」という主題は、一定の歴史的段階論と重なっているのである。そこでは、近代の国民国家形成のために、「自然的非人格的」な人々が主体的で政治的な国民へと自己を形成する。この第三論文では「前期的」という概念が日本近代のナシヨナリズムの分析

に用いられる。それは、いわば、国民が「作為」を欠いた「自然」のままのナシヨナリズムである。それに対し、「作為」に基づく「近代的」Ⅱ（後期的）ナシヨナリズムが、より高次の歴史的段階として設定されているのである。

ここに、第一論文の主題「公私の分裂」と第二論文の主題「作為」と「自然」とは、国民国家形成という一つの像を取り結んでいる。よって、本稿は、以下、「作為」主題、あるいは前期主題と呼んで両者を一括する。そこで、丸山は、朱子学的思惟様式の解体後分裂した、政治的制度和個人⁴の精神、内と外、公と私、上（官）と下（民）とを「作為」によって能動的に統一するという目標を暗黙の前提として成立させている。

要するに、これが、先に述べた、「作為」主題においては、近世思想史研究が国民国家的主体の形成論と二重になっているということなのである。この二重性は、四八年の近世思想史講義では、より一層明確になっている [P.112-50]。「日本のナシヨナリズムについて」（五〇年）で、丸山は、「戦後日本の民主化」の問題点をもネーション形成という観点から批判する [W5/75]。丸山のこの側面には、近年、批判が集中していることも示すように、四〇年代から五〇年代前半の論文を参照した場合、この目標から書かれた丸山の文章に関しては枚挙に遑がない。

丸山の「作為」／「近代的」ナシヨナリズムとこの目標は、西洋近代に自らの範型を取っている⁵。第二論文における「近代的Ⅱ市民的思惟様式」、「徂徠学の主体的作為の立場に内包された近代性の程度を測定する必要」、「完全に近代化されたゲゼルシャフト的思惟様式」、「自由意志の主体としての人間が社会秩序を作為する」、「社会契約説」 [233] という言葉には、その理念がよく表れている。が、さらに、われわれが手にすることができる丸山の最も古い論文「政治学に於ける国家の概念」（三六年）のなかには、すでに「フランス革命の『作為』」 [W1/28] という言葉が見られる。「麻生義輝「近世日本哲学史」を読む」（四二年）でも「精神的分野に於けるヨーロッパ的なるものの浸潤の程度こそ日本の近代化の全現象を測定するバロメーターである」 [W2/182] と述べている。ほかに、丸山は、「日本におけるナシヨナリズム」（四九年）では、「これ〔近代ナシヨナリズムが高度の自発性と主体性を伴っていること〕こそナシヨナリズムが人民主権の原理と結びついたことによって得た最も貴重な歴史的収穫であった」 [W5/68]、「政治的責任の主体的な担い手としての近代的公民」 [画/69] と述べる。つまり、丸山にとって主体性とは、政治的事件においてはフランス革命のそれ、政治理論においては近代国民国家の人民主権論のそれ、を指している。丸山にとって、徂徠

学の「作為」は、その文脈で、近代的＝市民的思惟様式／ゲゼルシャフト的思惟様式に基づくもの、そして社会契約として同質で統一された国民全員参加の国民国家を基礎づけるものなのである。

その結果として、『現代政治の思想と行動』第一部に収められた超国家主義、日本ファシズム、日本軍国主義批判の諸論文や、『日本の思想』の「『である』ことと『する』こと」(五八年)や『近代日本の思想と文学』(五九年)では、このような「作為」がもたらす内と外、上と下とが統一され調和した「国民主義」という理念が拠点となつて、日本思想固有の特殊的文脈として「自然」が激しく攻撃されることになる。というのは、丸山は、「自然」こそが「作為」という普遍化されるべき理念・現象を拒んでいるとみなすからである。

二 丸山における二つの普遍主義

さて、このような方法的前提と主題とが、丸山に日本文化の特殊性を積極的に実体化させた、という議論がすでに存在している。こういった議論を支持する立場からは、『研究』以来早くから、あるいは少なくとも『日本の思想』以来、『普遍』が丸山の主題であったことは自明のことに

すぎず、本稿の言う主題上の変化という問題など存在しないように見える。あるいは、すでに見たように、五〇年代後半の転回あるいは展開のほうが想起されるだろう。

論者の言うところでは、丸山は、「作為」という世界史的な普遍性すなわち仮想の西洋近代に依拠して、『日本ファシズムを批判してきた。しかし、丸山は、『日本の思想』以降、その対立項としての「自然」を日本にしか見られない特殊性として積極的に実体化してしまうことで、その日本批判が日本礼賛の議論と共犯関係を取り結んでしまった、とされる。この、「作為」という「普遍」から「自然」という「特殊」への丸山の〈転回〉は、当初から国民主義者であった丸山の当然の帰結だともみなされている。

しかし、そのような文脈で看取され論じられてきた「普遍」主義と「特殊」主義という概念装置は、当時の丸山の議論そのもののうちに言語として明白に表現されてはいなかった。換言すれば、このような「普遍」「特殊」とに關わる転回は、本稿が〈主題〉という言葉で表現するような自明な次元で生じたわけではなかった。つまり、ここで省みる必要があるのは、若き丸山の長らく批判されてきた方法論上の普遍主義と、後期の丸山が主題化したと本稿が言う倫理学上の普遍主義とは、次元が異なる、ということだ。そのため、両者を峻別しておく必要がある。

たしかに、丸山は、『研究』において、たとえば「普遍化への契機」あるいは「特殊な条件」^[8]、「普遍的な精神態度」^[9]、「オプティミズムの普遍性」^[10]という言葉を使っている。しかし、これらの前提となっている「普遍主義」は、あくまで、思想を対象化する際の方法を指している。

そこでの評価規準は、ある思想が、どの程度、特定の地域、主にその思想が誕生した時と場所とに限定されず、遍く存在する（あるいはそうあるべき）か、である。本稿は、この種の普遍主義を〈普遍化主義〉と呼びたい。そして、この対極として想定される〈特殊化主義〉は、（歴史・文化）相対主義である。

丸山の場合、この「普遍化」されるべき思想を現実批判の規範にまでも広げる。すなわち、丸山にとって、「作為」は、近代に生きるあらゆる党派にとって「普遍的イデオロギー」あるいはそれと不可分の「没評価イデオロギー」となるべきであった。しかし、この場合でも、これは畢竟、思想の普遍化あるいは普遍史という前提を規範にしているにすぎない。

そして、すでに一部見たことだが、〈普遍化主義〉に基づいた、ヨーロッパ中心主義的な単線的発展段階論のなかで、丸山は、主体的作為、近代的ナショナリズム、民主主義、西欧近代と、自然的秩序、封建制（五倫五常）、宋代中

国（儒教）、近世日本とを明確に対立させている。丸山は、これら前者を優位とした二項対立に従って、日本の現実を批判する。『研究』においては、すでに見た諸例のほか、たとえば、「徂徠が導入した主体的作為の思想」が「封建的秩序の変革」と「封建的社会関係及びその觀念的紐帯（五倫、五常）から実質的妥当根拠」の「形骸化」とを行った点を評価する^[11-12]、という形で表れる。換言すれば、丸山は、「作為」主題を通じ、（なぜ、西洋において普遍化した「作為」という国民国家形成に不可欠の理念・現象が、日本の近世・近代史には普遍化しなかったのか）を問題にした。

このような〈普遍化主義〉に対し、本稿が問題とする主題上の変化に関わる「普遍主義」は、ある思想が、自己の帰順すべき最高原理を、特定の時や場などに限定されず普遍的に妥当する原理として定立する信念、あるいはその定立を評価する信念、を指す。もちろん、この有無もまた、丸山において思想批判の規準となっていく。本稿は、この種の普遍主義を〈普遍原理主義〉と規定する。翻って、自己の帰順すべき最高原理を、特定の時や場などに限定された自己固有の特殊な原理として定立する信念が考えられる。本稿はこちらを〈特殊原理主義〉と規定する。

さて、「作為」主題の裏にある問いは、（なぜ、西洋にお

いて普遍化した「作為」という理念が、日本の近世・近代史には普遍化しなかったのか」という、あくまで時代を限定した〈普遍化主義〉からの問いであった。

では、なぜ、丸山は、「古層」論に至ったのか。たしかに、「自然」と「古層」とは、「作為」と好対照をなしていると思われる点では、共通している。とはいえ、他方、近世・近代・現代に限定された概念であるという点で、「自然」のほうは必ずしも超歴史的な〈特殊原理主義〉には還元できない。そうであるかぎり、「自然」批判と「古層」批判とのあいだには、それ自体としては移行の必然性はない。それならば、何かが触媒とならなければならない。

その点に関して、丸山自身「原型・古層・執拗低音」(八四年)でこう述べている。

この辺でそろそろ古層の問題に入ります(笑)。私は右のような方法的遍歴を経て、古来日本が外来の普遍主義的世界観をつぎつぎと受容しながらこれをモデルイファイする契機は何かという問題を考えるようになってきたわけです。[W12/144]

「普遍主義的世界観」という〈普遍原理主義〉に分節化された言葉を皮切りにすることなしには、「古層」への疑問が丸山のなかで明瞭には言語の形を取れなかったことに注目しなければならない。まず、「普遍主義的世界観」、す

なわち〈普遍原理主義〉への問いが丸山自身によってこれまでになく意識的に主題化された。そのことによつてはじめて、丸山自身の言葉で言えば、「古来日本が外来の普遍主義的世界観をつぎつぎと受容しながらこれをモデルイファイする契機は何か」という問い、本稿の言葉で換言すれば〈なぜ、日本には、普遍的妥当性を信念として定立し、維持する思想がほとんどないのか〉という問いが生じた。すでに見たように、丸山は、超歴史的に反復される〈日本特殊原理主義〉を「原型」や「古層」や「執拗低音」として積極的に実体化してしまふことになった、とよく言われる。しかし、要するに、それは、「作為」主題を成り立たせている〈普遍化主義〉への固執によつて、ではない。まず、〈普遍原理主義〉という新たな主題への固執によつて、である。まずそのことがある。そのうちに、それが行き過ぎ、丸山は、「古層」を定式化し、それを留保なく日本の歴史全体にあてはめてしまふことになるのである。

三 徂徠論における「普遍」と「特殊」

さて、〈普遍原理主義〉への問いが、丸山のなかで明確に主題化されるのは、すでに見たように、「古層」への問いと同時期以降、具体的には、丸山の言葉の通り [W12/146]、

六三年の講義以降である。これ以降、講義では、日本の古代から近世までを対象とするなかで、「普遍主義」あるいは「universalism」および「特殊主義」あるいは「particularism」という言葉が、しきりに登場することになる[4/76-81, 151, 162, 167, 191, 292, 313, 1/5, 2/34-5, 2/40, 2/54, 1/7, 28, 30, 60, 66, 1/72, 209, 2/43, 2/50, 2/52, 2/56-7, 2/77-9, 3/04]。

しかし、当然ここに問いが生じる。主題上の変化はいきなり始まったのだろうか。そして、『研究』においては、後期の主題は本当に存在しなかったのか、と。答えを先取りして述べてしまえば、こういうことだ。『研究』の時点から、丸山は、のちの「普遍主義的世界観」に連なる意味での「普遍妥当性」を具体的に議論していた。そして、「普遍」と「特殊」への問いは、「作為」主題に表れた〈普遍原理主義〉とは無縁な形で、徂徠論のなかに初志として存在していた。しかしながら、それを裏切る形で「作為」のほうが主題化され、その問いは「作為」主題に回収されたのである。

では、『研究』の徂徠論での「普遍」と「特殊」との図式を確認しておこう。まず、第一論文では、徂徠は、これまでの朱子学の「理」や「性」という「人間内在的」な「単なる超越的イデー」とそれへの「オプティミズム」とを批判した、とされる。そして、「政治の発見」[84]の結果、

徂徠の道の概念が現れる。それは、「普遍的」包括的、存在」[84]と「客観的」具体的」[85]存在という二つの意味をもつ。まず、徂徠は、「単なる超越的イデー」に対して不可知論的な「ベシニズム」を取る。そのことで、「人間存在」の「天命の主宰に対する無力性」と「道の包括性」普遍性に対する部分性「特殊性」[88]とを謙虚に承認した。しかし、徂徠は、他方、「徳」というものを「道」という包括性「普遍性」から完全に切り離れたわけではない。徂徠学では、「特殊」部分的なる個人」は包括的「普遍的」道」へと媒介される。それゆえに、「道の普遍的」包括的なるに比し徳は必然的に特殊の「個別的である」[89]。簡単に言うと、職人の「特殊技能」も、たんに特殊の「部分的」な道に参与することにもなるのである。

要するに、丸山にとって、徂徠の道は、「時空を超越した絶対的な普遍妥当性」[95]でありながら、同時に「一定の歴史的にかつ場所的に限定された」[96]もの、すなわち〈特殊原理主義〉的な文脈のなかにもあるものである。したがって、ここで強調すべき点は、丸山が、「普遍」と「特殊」とを単純に類型化し、どちらか一方を肯定していくわけではない、ということだ。丸山は、徂徠を通じて、封建制に対する変革思想において、単なる特殊主義に見えるも

のと逆に単なる普遍主義に見えるものが、ある不可避の関係を結んでいることを提示しなかったのだ。そこでは、「普遍」と「特殊」とは、相即的に一体化されることもなく、その逆に、「抽象的な理念の空虚性」と「人間内在的なもの」とに、「彼岸」と「此岸」とに二項対立化されることもない。ただ、逆説的で分裂しているが必然的な関係性が、丸山の言葉で言えば、「絶対的な具体的普遍」[102]があるのみなのである。

『研究』の第一論文、第二論文、第三論文のあいだには主題の内容上の一貫性が見られるものの、主題を語る言葉はそれぞれ異なっていた。それに対し、この「普遍」と「特殊」とについての議論は第一論文だけではなく、第二論文[219, 233]でも、徂徠を通して行われている。そういった意味では、これがまさしく『研究』で丸山が最も主張したかったことであるはずだ。

それにもかかわらず、この議論は各論文の全範囲には及ばず、徂徠に関する分析概念として狭い範囲に限定されている。それに加え、ある置き換えが行われている。すなわち、丸山は、第一論文で、徂徠の道を政治的なものとしての「公」と置き換え、道徳的なものと区別する。さらに、その政治が普遍的な道としての「公」と個人の特殊な文脈としての「私」との双方を必然的に巻き込み、またそれ

らに巻き込まれているという形のなかで、徂徠が「政治」を発見したと論じる。また、第二論文では、普遍的な道は、各時代の君主によるその度ごとの作為に媒介されていると論じる。そのかぎりでは、『研究』では、「普遍」と「特殊」という問題は、「作為」主題と置き換えられ、その枠内に回収されてしまっているのである。そのため、当然のことながら、その本来の可能性は、「作為」主題の枠組みに制約されてしまうことになる。

四 「作為」主題の限界

では、それはどのような形で制約されるのだろうか。六年講義に先立ち、丸山は、六〇年代以前にはただ一度、「日本におけるナシヨナリズム」で、〈普遍原理主義〉に相当するものについてはつきり述べている。

ヨーロッパは近世民族国家が生成する前にすでに一つ、ユニヴァーサルズの普遍主義をもっていた。ローマ帝国がまずその礎をきずき、それはやがてローマ・カトリック（普遍）教会と神聖ローマ帝国に象徴されるヨーロッパ共同体の理念——*corpus christianum*——に受けつがれて行った。ルネッサンスと宗教改革にはじまる近世民族国家の発展は、この本来一なる世界の内部における多元

的分裂にほかならなかった。従ってナシヨナリテイの意識の勃興は初めから国際 (inter-national) 社会の意識によって裏付けられていた。[W5/60-1]

丸山によれば、ヨーロッパでは、国家同士が、「普遍主義」を分有し、「国家理性」とのあいだに葛藤・分裂を生じながらも、そのことで、国際社会の意識によって交流してきた。この論文で、丸山は、このような範型から、アジアと日本におけるインド・中国・日本の「高度な自足性」を、「普遍原理主義」を欠いた〈特殊原理主義〉として批判的に議論する。つまり、ここでは明らかに、「普遍原理主義」がヨーロッパ固有のものとみなされ、「普遍化主義」のもと、日本におけるその欠如が批判される。

実際、「権力と道徳」(五〇年)でも、そういった前提が取られる。丸山によれば、英米では、「国家権力」あるいは「国家理性」の「法の拘束力」は、究極において「クリスト教的共同体 (corpus christianum) の普遍的な理念」すなわち「普遍的な倫理的・宗教的価値」に基づくというイデオロギーが支配的である。それに対し、ドイツでは「国家は最高の価値であり、その存立の必要のためには、国際法や個人道徳的規準をも無視せねばならぬという思想が「ずつと尾を引いている」[W4/272, 275]とされる。丸山によれば、ここに、近代ヨーロッパ特有の現象として「政治

権力の固有な存在根拠と、クリスト教の人格的原理との二元的な価値の葛藤」[画/278]あるいは「ヨーロッパ近代国家に共通する宿命的な二律背反」[画\画]が存在する。

要するに、こう述べられよう。『研究』とそれに基づく丸山の研究は、近代ヨーロッパの普遍的理念に向かう一元的な近代化に固執する。そのあまり、徂徠論で問われた「普遍」と「特殊」との緊張関係の問題は、ヨーロッパ近代の文脈における国民国家形成という問題とは必ずしも結びつけられる必要がないにもかかわらず、結びつけられてしまった。

そうした場合、ここでは本来の問題意識が犠牲にされることになる。さらに、「普遍化主義」に則った、西洋的「作為」と非西洋的「自然」との二項対立の図式は、「普遍原理主義」の立場と矛盾し、破綻することになる。以下でそれを見てみよう。

まず、丸山は、「封建的秩序」としての「自然」だけではなく、「歴史的個性への認識」あるいは「普遍性より特殊性に向けられた意識」[243]としての「作為」の側面をも、おそらくそれらが〈特殊的原理主義〉であるという理由で批判的に論じる。すなわち、丸山自身が、「普遍原理主義」から見れば、「自然」と「作為」とは、必ずしも絶対的に対立するわけではなく、等しく〈特殊原理主義〉へ

と傾斜する可能性を有していることを示唆しているのである。しかしながら、『研究』は、この点について非常に曖昧である。

次に、これと関連して、朱子学的「自然」は、五倫五常といった〈特殊原理主義〉的な封建制であるだけでなく、ある〈普遍原理主義〉的な理念でもあるはずである。しかし、『研究』では、後者の側面が議論される場合でも、「超越的なイデー」として否定的にしかとらえられていない。

しかし、実際は、西洋の〈普遍原理主義〉のみならず、朱子学の〈普遍原理主義〉もまた、〈特殊原理主義〉に基づいた封建的秩序を打破し、革新していく可能性を秘めている。それは、「近代日本思想史における国家理性の問題」(四九年)では、これも西欧中心主義的な表現ながらも、「ちょうどヨーロッパにおける国家平等の観念がストア主義とキリスト教に由来する自然法的思想の背景の下に形成されたように、わが国において朱子学に内在する一種の自然的観念が、諸国家の上にあつて、諸国家を等しく規律するある規範^{ノルム}が存在することを承認する媒介となつた」[W411]と丸山が述べざるをえなかつたその通りである。

さらに、そのことと関連し、現実には、西洋の近代主義であろうと、中国・日本の〈普遍原理主義〉であろうと、〈特殊原理主義〉であろうと、同じイデオロギーがさまざま

まな帰結に至る可能性や事例がある。実際、丸山は、「同じ朱子学的教養」から、横井小楠のような「近代的国際意識」だけではなく、逆に「大橋訥菴に見るようなフアナテイックな攘夷論もまた生まれうる」[W131]と述べる。それにもかかわらず、『研究』では、たとえそれが指摘されても、それは、徂徠一人が〈朱子学的思惟様式の解体〉の例外的な成功例として思想史上卓越している証しになつていくにすぎない。

最後に、〈普遍原理主義〉の次元からは、国民主義、国家理性もまた、丸山が批判してきた〈特殊原理主義〉そのものでしかないはずだ。それにもかかわらず、先に引用した「日本におけるナシヨナリズム」中の文章にも見られるように、丸山には、おそらくそれが西欧近代のものであるという理由だけで、特殊性を媒介とした〈普遍原理主義〉とみなして肯定的に評価しようとする向きが見られる。

さて、「近代日本思想史における国家理性の問題」について、もう少し議論してみよう。というのは、この論文がある目的を『研究』と共有しているからである。その目的とは、「持続の帝国」／中国との差異において、日本のなかの西洋近代的要素を発見し、そのうえで両者においてそれが普遍化され、進歩した度合いの差を説明するというものである。具体的に言うると、丸山は、中国の「華夷思想」

とヨーロッパの「国家観の平等の観念」という、外交次元の差異にまで、これまでの悪しき「自然」の日本・中国と良き「作為」のヨーロッパ近代という、国民国家形成の次元のそれを強引に敷衍する。その点、この論文には、ほかの論文と比しても、ヨーロッパ中心主義的な(普遍化主義)からの還元主義的批判の色彩がひととき色濃く表れ、日本近世思想についての分析がかなり図式的になっている。

では、その矛盾した図式を追ってみよう。丸山はこの論文では国学について、「国学思想は、儒教その他一般に古代中国に見られるような、具体的人格者をすべて制約するところの非人格的＝普遍的規範として天とか天道とかいうイデーを設定する考え方を排して、むしろ具体的人格としての皇祖神およびその血統を継ぐ天皇のなかに「道」を合体させることに、その核心がある」[註10]と述べ、『研究』とはやや異なつた国学論を展開する。儒学者・閻斎と国学者・宣長とのあいだには、当然、「普遍的規範」に対する排他性の度合いについて差異があつてしかるべきだ。しかし、丸山は、「儒教的思惟方法を排除することにおそらくいちばん成功した本居宣長の場合でも、その対外意識においては、たんに儒者の盲目的な古代中国崇拜に対して、日本こそ中華であるとして華夷関係を顛倒させたにすぎず、その点では山鹿素行や山崎闇斎などから何ほどの距りも示

していないのである」[註10]とも述べる。すなわち、宣長と闇斎とのあいだの差異が消去され、同一の「華夷思想」へと還元されてしまう。しかし、他方で、徂徠も、「華夷思想」に、すなわち丸山にとつての近代化の阻害要因に依拠しているはずだ。それにもかかわらず、徂徠については議論されるどころかその名さえも現れない。

なぜこうなるのだろうか。『研究』において、徂徠は、その「作為」概念によって、ヨーロッパの普遍的理念／近代的国民国家の側に置かれた。それに対し、素行、闇斎、宣長には「自然」が看取された。要するに、丸山がこの二項対立に固執するかぎり、近世思想史上の徂徠の地位は特権的である。徂徠への沈黙はそのことを表している。その特権的な地位から見れば、丸山にとつて、徂徠以外のものは同じ反動でよいことになる。

もちろん『研究』を精読すれば、丸山が「普遍」と「特殊」とをめぐる闇斎、徂徠、宣長、各々のあいだの差異を考えていたことは理解できる[註17]。しかし、そのことを割り引いたとしても、少なくとも、〈普遍原理主義〉という観点に立つた「普遍主義」、「擬似普遍主義」、「特殊主義」という概念がまだ主題化されていないことが原因で、議論がかなり拙く難解になっていること、さらにはこのような数多の矛盾により、丸山はこの論文を未完のまま中絶

することになったこと、はたしかだろう。

五 〈普遍化主義〉への自己批判

畢竟、丸山は、ヨーロッパの近代的理念へと発展する一元的で普遍的な近代化の歴史を編み上げようとするあまり、〈普遍原理主義〉の立場からの議論を統びさせてしまった。では、どこからこの絡まった糸が解かれ、どのように彼の思想史の方法が結び直されるのか。

丸山の変化は、〈普遍原理主義〉的な超越的絶対者の概念に基づいた中国儒教が有する変革可能性に、すなわち西欧近代の外部に注目することから始まる。この点については、六三年以降の講義では再三強調されることになる。とはいえ、これまでも、「君臣関係の変易性」（福沢諭吉の儒教批判〔四二年〕〔W2/144〕）、あるいは「君、君たらずとも臣、臣たらずる可からず」という日本的な「臣下の道」とは異なる「徳治主義」「易姓革命の思想」（日本人の政治意識〔四八年〕〔W3/324〕）として、すでに注目されていた。ここから「忠誠と反逆」（六〇年）の意義が明らかになる。この論文では、まだ「普遍」という言葉はほとんど現れないとはいえ、その問題意識は十全に表現されている。

丸山によれば、「直接的パースナルな忠誠」〔W8/12〕、

君臣関係、封建的秩序という〈特殊原理主義〉がまず存在する。とはいえ、そのなから、それ自身と矛盾する形で結びついた儒教的「普遍主義原理への忠誠」〔W/82〕、「天道の原理的超越性」〔W/83〕という〈普遍原理主義〉が生じる。そして、その関係が徹底されることで、封建的秩序に対する反逆の可能性が開かれる。もちろん、丸山の「忠誠と反逆」論がジョン・ロックの天の観念、抵抗権というヨーロッパ近代からの影響を受けていることは看過しがたい。とはいえ、丸山が儒教を見直すことよって、当然、丸山のヨーロッパ中心主義は彼のなかで相対化され自然に解けていくことになる。

実際、「忠誠と反逆」前後あるいは六三年前後の丸山の文章・発言から、〈普遍化主義〉への自己批判という意味での、丸山の転回を裏付けるものをあげれば事欠かない。「多様な忠誠の相克が激化して（中略）情勢の変動とともに、文字通り昨日の逆賊は忠臣に、王師の軍は朝敵に早変わりする」〔W/19〕という認識は、「忠誠」と「反逆」という二項対立のみならず、二項対立すべてを固定させられなくするはずだ。また、それに先立ち、「反動の概念」〔五七年〕では、「進歩」／「反動」という価値評価の軸が、その概念の成立過程に即してみても、そして、現状においても、固定されえないことを示した。さらに、「幕末における規

座の変革」(六四年)では、佐久間象山が、「従来の東洋と「われ」との同一化に代えて、ただ西洋と「われ」とを同一化する」という安易な転向からもまた、自分自身のめがねをめぐねとして意識し、これを対象化して検討するという態度」[Weiss]、すなわち二つの普遍的理念を比較考量する態度をもつていたことが評価される。それらすべてが、丸山に自己批判が生じたことを示唆している。

さらに、丸山は、「思想史の考え方について」(六一年)や「普遍の意識欠く日本の思想」(六四年)で、以下の方法論を提示する。まず、「近代化」を「西ヨーロッパの歴史から抽象されたところの一つの発展段階説」におしこめ「西ヨーロッパの発展を全世界に普遍化すること」、を斥ける。逆に、それをあくまで「一つの型」にすぎないととらえ、「トラディショナルな社会」の「名は近代化であろうと多元的な」崩壊を比較していく[Weiss]。つまり、ヨーロッパの思想史を基準にした欠如理論を用いて日本を批判するようなことはしない[Weiss]。次に、「結果的には社会的に反動的になったところの思想というものも、あるいはその発端においてそのなかに進歩的なモメントはなかったか、また今度は逆に、結果としては非常に革命的な運動、及びそういう運動に対して影響を与えた思想の中に、その発端においてはまったく現実の結果とは逆の可能性が孕ま

れていなかったかどうか、そういったことをいつも尋ねなければならぬ」[Weiss]。つまり具体的に述べると、「よく文献を辿って、「君、君たらずとも、臣、臣たらざるべからず」というモラルからどういう態度をひき出したかという点を見ると、全部が全部主君に対する盲目的な服従というものばかり出て来たわけではな」いこと、つまり「もつとも権威屈従的と見られる命題を事例にとり出して、そういう命題からさえも、権威屈従と反対の態度をひき出す可能性があること」[Weiss]を示そうとする。

すでに見たように、丸山は、「作為」という近代理念の普遍史に依拠し、日本批判を展開してきた。ここでは、進歩し、革命を行うことのできる西欧近代と反動的で封建的秩序に従属する日本・中国という二項対立が、「作為」と「自然」とのそれと二重になっていた。しかし、いまや、丸山は、歴史の多様な発展の可能性、変革の理念の多元性を強調すること、それまで自身が行ってきた歴史の矮小化を解こうとしているのである。今度は、進歩と反動とが非常にダイナミックに反転・浸透し合うという前提のもとで、「内発性」としての「主体性」ではなく、「外とぶつかりあう態度」[Weiss]としての主体性を模索する。それは、西洋的近代化に縛られることなく、普遍的理念同士を多元的に比較し、「見える」「特殊主義的な」権威に対する抵抗」

を「近代化」とみなす態度である。丸山はこれを「永久革命」[W16/60]と呼ぶ。このような思想・方法論上の転回との二重性のうちに、丸山は、〈普遍原理主義〉と〈特殊原理主義〉との緊張関係を主題とすることを結節点とし、自身の近世思想史研究を織り直そうとするのである。

六 六七年講義における近世思想史研究上の主題上の変化

丸山は、六四年講義で聖徳太子を議論する文脈で、「作為」と「自然」という評価軸に代える形で、以下のような思想史の評価軸を定式化する。

ここでも大事なことは、そうした政治的・社会的正義の要請が、たんに特殊利益を弁護するアクセサリーとして、あるいはそれを隠蔽する煙幕として用いられているのか、それとも特殊利益を通じて、それを超えて、普遍的理念を追求する思想的姿勢があるかどうかを、全体の文脈のなかで弁別することである。[L1/62]

言うまでもなく、丸山にとっては、そもそも『研究』で議論した徂徠学の立場が——そして近世以外では「福沢論吉の哲学」(四七年)の福沢の立場[W3/177]が——、後者の「思想的姿勢」を取るものであった。

さて、この変化の具体的な効果をたどることにしよう。

「忠誠と叛逆」で語られた「武士道」の緊張は、先の引用文中の「思想的姿勢」につながっていた。六五年講義においては、丸山は、とりわけ「葉隠」を題材とし、それを特殊的利益あるいは階層的秩序にのみ固執した「士道」[L5/215-56]との対照において議論する。その議論は、本来の意図から見て適切な「universalism」「particularism」という言葉で語り直される。

そして、六七年講義では、近世思想史にかなりの時間が割かれた。が、ここでは、徂徠はもう特別な地位を与えず、多くの儒学者のうちの一人にまで後退している。

さらに、丸山は、『研究』の国学論を根本的には修正する必要はないとは述べる。けれども、もはや「自然」と「作為」という観点ではなく、流入思想の「エセ普遍主義的性格を暴露する土着的 particularism (特殊主義)」[L7/279]という観点を第一に宣長を議論する。そのことよって、〈普遍原理主義〉と〈特殊原理主義〉とに両義的な態度を取る閩斎とそうでない宣長とのあいだの差異が強調される。「閩斎と閩斎学派」では、丸山が、宣長に見られる完全に排他的な特殊主義との差異を意識しながら、崎門派日本儒教の両義性を考察したということは、もはや明白であろう。丸山によれば、その擬似普遍主義において、崎門派は、〈普遍〉と〈特殊〉との本来的な関連性を修整する。それ

らを内と外とに分割するとともに、内を特殊化し最高原理とする。そのような〈特殊原理主義〉によって、普遍的理念を受容しながらも、その革命性を修整してしまうという問題を検証するために、丸山は専門派を分析したのである。

さて、『研究』に対しては、儒教は、中国の儒教そのままの形で日本に受容されたのではなく、日本の特殊的文脈のなかで日本独自のものとなったという視点が欠けている、という批判が行われた。⁽⁸⁾このいわゆる「儒教の日本化」という視点からの『研究』への批判は、〈普遍化主義〉と〈文化相對主義〉との二項対立を丸山と共有したうえで、後者の立場に立っているにすぎない。そのかぎりでは、丸山の〈普遍化主義〉に対する根底的な批判にはなりえない。実際、丸山は、『研究』の英語版の序(七四年)でそれらの批判に答える際には、前期主題の枠組みのなかで、「本書の基底に流れている「朱子学的思惟様式の普及と、それにづくその漸次的な解体」、あるいは「自然から作為へ」といった進化論的図式」[10]という形で『研究』の議論を総括することを強いられただけだった。逆に言うと、それは、丸山における主題上の変化が近世思想史研究内部からの批判に答えるためのものではなかったということを示している。すなわち、その変化は、そもそも『研究』に備わっていた主題の再発見であるとともに、丸山の自己批判として生じ

たにすぎない。

しかし、それは他方でむしろ、日本のアカデミズムの外部に属するR・N・ベラーや吉本隆明の研究に刺激を受けたものでもある。以下、順を追って見ていこう。

まず、ベラーは、『徳川時代の宗教』で、ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』やバーソングズ／スメルサー『経済と社会』の観点——近代化・合理化、経済・宗教の普遍主義と政治の特殊主義——を日本研究にもち込んだ。その問いは、こう要約できよう。⁽⁹⁾政治という特殊主義的価値の強い日本では、経済という普遍主義的価値の発展は困難であるはずにもかかわらず、なぜそれが可能になったのか。ベラーによれば、日本の経済的合理化Ⅱ近代化は、武士道とそれに類する商人の精神のゆえに可能になった。武士道の忠誠／献身は、主君と共同体への特殊主義的なそれではあるものの、同時に「聖なるもの」への宗教的普遍主義的なそれに支えられ、普遍主義の代用品になりえた、というのである。

この本に並々ならぬ関心を示した丸山は、出版の翌年には早くも、長さでは論文に匹敵する書評[W7/253-89]を行った。端的に言うと、丸山のベラーへの違和感は、ベラーが日本的な政治的特殊主義を経済的近代化に関連させて擁護してしまうことに加え、その忠誠・献身観の相克、叛逆

の契機を無視して武士道を「権力の一般化と合理化という一方交通」〔同、286〕、体制順心主義に還元することにある。そこから翻って考えると、丸山の主題上の変化は、武士道の忠誠論というベラーの題材と「普遍主義」、「特殊主義」という彼の概念とに刺激を受けつつも、ベラーの議論の一面性を批判しようとするものでもあった、と言える。

次に、吉本隆明は、『丸山真男論』そのほかで、丸山のインテリ主義をはじめとして多岐にわたって丸山学を激しく批判した。吉本の議論は、大枠で以下のようなものだった。吉本は、「丸山が描いているようなイメージとしての「西欧」近代の文物などは、どこにも「実在」していない」と述べ、丸山に「大衆嫌悪の線」を見出す¹⁰。さらに、『研究』の「自然」批判を暗に批判する形で、「世界的な意識の交通形態が断たれたところでの」「真淵、宣長、篤胤といった」近世ナシヨナリストたちの思想的な実験」が行った「自然」的な還元」や「生活思想の「自然」への解体」を肯定的に評価する¹¹。

そういった文脈で、対談「普遍的原理の立場」(六七年)で、丸山は、その批判についてどう思うかと鶴見俊輔に尋ねられる。「よく聞かれるんですけど、(中略)直接的なかたちでは答えない」〔57/111〕と述べるとはいえ、その直後の丸山の発言は、吉本の議論を明らかに意識している。まず、

丸山は、自身のヨーロッパ中心主義を肯定する一方で、他方、中国を判断の軸にしてもよいと述べる〔57/112-3〕。次に、「コスモポリタニズム」と「ウチ」的ナシヨナリズムでないナシヨナリズム」〔同、113〕が必要であると説く。

要するに、吉本の丸山批判は、知識人への極端な不信と大衆の土着的な「生活感覚」へのナイーヴな信仰とから、「世界的な意識の交通形態」を絶つ「ウチ」偏重の思想を評価することで成り立つ。そこから翻って考えると、丸山の主題上の変化は、〈普遍原理主義〉の立場から、吉本からの批判とそれが挾って立つ思想とを(反)批判しようとするものでもあった、と言える。

おわりに

さて、以上のように、丸山近世思想史学における主題の変化の過程を確認した。最後にその意義をまとめよう。

まずは、その豊饒な可能性にもかかわらず、丸山の自己批判には限界があると言わねばならない。丸山の「普遍」は、〈普遍化主義〉を支える二つの要素、すなわちまず「原型」「古層」という〈特殊原理主義〉の定式化と次に「作為」主題との二重の呪縛にあえいでいる。

つまり、具体的には、まず、丸山は、日本において〈普

遍原理主義」とその多元性を修整する〈特殊原理主義〉を批判するが、その批判は、次第に「原型」「古層」「執拗低音」の順にそれを定型的な反復構造とみなして提示していくプロセスと不可解にも連動している。さらに言うところ、丸山は、〈普遍原理主義〉が日本において実現・多元化しないことへの不満を表す形で、そのことを「古層」という絶対的に特殊的な文脈に関連させた。それでは丸山は結局〈普遍化主義〉へと回帰していることになる。ただし、おそらく、丸山自身としては、それまで自身の日本批判の拠点であった〈普遍化主義〉が逆説に陥ることを以下のように予感し、日本批判を過去のものとして忘れさせてはならないと考えた[註102]からこそ、〈普遍原理主義〉にのみならず、「古層」の定式化にまでも打って出ざるをえなかったのだろう。すなわち、六〇年安保以降、日本が経済大国となっていく時代の流れのなかで、〈普遍化主義〉は、論壇が産業主義的な普遍的近代化論の先端／ポストモダンに日本的「自然」を肯定的に位置づけ急速に政治的に保守化していく拠点へとものの見事に反転していくだろう、と。

次に、丸山は、「作為」主題の呪縛をも解かれていない。そもそも、その「普遍」と「特殊」との緊張のダイナミズムは、ネーシヨンの〈普遍化主義〉と本来無縁でありうるどころか、それと矛盾していたはずなのだ。しかし、丸山

は、〈普遍原理主義〉のもとで「作為」の「近代的」ナシヨナリズム、国家理性の理想を〈特殊原理主義〉とみなして批判することには消極的である。むしろ、「忠誠と反逆」においても、「本当のネーシヨンへの忠誠を期待」[W8/206]する。これでは、丸山は、「普遍」と「特殊」との緊張関係が取り結ぶダイナミズムとしてナシヨナリズムを暗に肯定しているように見える。ただし、丸山は、『文明論の概略』を読む（八六年）に至ると、すでに遅きに失した感もあるとはいえ、現代においては「主権国家を主要単位とする世界秩序原理」が決定的に「破綻」[W14/361]していると主張する。

たしかに、丸山の変化は、以上のような点ではなおも不徹底であった。それにもかかわらず、丸山における主題上の変化の過程に見られる諸特質から判断した場合、丸山自身の意図はどうかである、本稿はこう結論づけられよう。丸山の〈普遍原理主義〉は、その本質上、さまざまな時と場所とに、さまざまな普遍的な理念の存在を見出す。そのことで、『研究』以降の「作為」主題、それが前提とする一元的で狭隘な〈普遍化主義〉、日本を特殊化する思考を解体し、多元的な主体化・近代化の可能性を模索していく。そうだとするならば、丸山学は、「古層」であれ、「近代的国民国家」であれ、たえず、それが別でありえた可能性を

紡ぎ出し、そしてそれら特殊的文脈を永久に変革していくことになるだろう。これがまさしく、丸山近世思想史学における主題上の変化とその意義なのである。

さて、丸山における主題上の変化は、さらに、藤田省三らとの知的交流、そして「正統」[4/176-84]や「外来と土着」「内発と外発」[4/32]と「重要な概念とも深く関わっている。それらの点については別稿にゆずることとし、ひとまず擱筆することとした。

註

- (1) 丸山真男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九八三年、初版一九五二年)。同書からの引用・参照箇所は、頁番号を文中に記す。引用に際しては、一部表記を改めた。松本三之介『国学政治思想の研究』(未来社、一九五七年)、尾藤正英『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一年)、西郷信綱『国学の批判』(未来社、一九六五年)、守本順一郎『東洋政治思想史研究』(未来社、一九六七年)、田原嗣郎『徳川思想史研究』(未来社、一九六七年)、渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)などが、『研究』との関係において現れた。
- (2) 平石直昭『戦中・戦後徂徠論批判』(『社会科学研究』第三九卷第一号、一九八七年)。
- (3) 『丸山真男集』(全一六巻、別巻一、岩波書店、一九五十七年)、『丸山真男座談』(全九冊、岩波書店、一九九八年)、『丸山真男講義録』(全八巻、東京大学出版会、

一九九八年)、『自己内対話』(みすず書房、一九九八年)からの引用・参照箇所は、それぞれ「Works」「Symposiums」「Lectures」「冊」の字とともに文中にその巻数と頁数を記す。

- (4) 葛西弘隆「丸山真男の「日本」(『ナシヨナリティの脱構築』柏書房、一九九六年、所収)、J. V. Koschmann, *Revolution and Subjectivity in Postwar Japan*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996、井上勝博「古層」論と丸山真男のナシヨナリズム」(歴史と方法編集委員会編『歴史と方法3 方法としての丸山真男』青木書店、一九九八年、所収)、など。
- (5) 上記の文献のほか、吉本隆明『丸山真男論』(吉本隆明全集著作集12』到草書房、一九九九年、所収、初出一九六三年)、M. Miyoshi, *Off Centers: Power and Culture Relations between Japan and United States*, Harvard: Harvard University Press, 1991。(佐復秀樹訳『オフ・センター——日米摩擦の権力・文化構造』平凡社、一九九六年)、など。
- (6) 米谷匡史「丸山真男の日本批判」(『現代思想』第二二巻一号、一九九四年)。
- (7) 葛西前掲論文ほか。
- (8) 尾藤前掲書、田原前掲書。
- (9) R. N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*, New York: Free Press, 1957。(池田昭訳『徳川時代の宗教』岩波文庫版、一九九六年、初版一九六二年)。
- (10) 吉本前掲書、七一、七七頁。
- (11) 吉本隆明「日本のナシヨナリズムについて」(『吉本隆

明全著作集¹³』劉草書房、一九六九年、所収、初出一九六二年）、一一〇、一一三、一一七頁。上山春平「日本ナシヨナリズム論の視点」（『日本の思想』サイマル出版会、一九七一年、所収、初出一九六五年）は、丸山と吉本とのあいだのナシヨナリズム観上の意外な親近性を議論している。

(12) 酒井直樹「丸山真男と忠誠」（『死産される日本語・日本人』新曜社、一九九六年、所収、初出一九九四年）を参照。

（日本学術振興会特別研究員）