

## カール・レーヴィットと丸山真男（2）

### —学問と政治—

佐藤 瑠 威

#### I. 学問

レーヴィットと丸山の批判精神は、ともにその時代の現実との張りつめた意識的対峙を通して形成されたものであると同時に、深く徹底した学問への沈潜を通して形成されたものである。彼らにとって学問は、人をかき乱す現実からの逃避の場所でもなければ、現実は無批判的に仕える道具でもなく、まさに現実を意識的批判的に把握するためのものである。彼らにおいて学問は、実用的知識の獲得を目的とするものでもなければ、また専門的知識を学んで既存の学問の世界の発展に貢献しえる専門家になることを究極目的とするものでもなかった。彼らが学問を通して追求していたものは、すぐれた学問的作品の創造であったと同時に、真に学問的な精神を形成することであった。学問を学ぶことの意味は、何よりも、自己の精神を内側から、知識ともの見方・考え方の成熟を通して形成していくことにある。しかし彼らにおける学問的精神の形成は、現実と隔絶した専門研究の世界や古典的教養への沈潜のみによってなされたものではなかった。それはむしろ彼ら自身が生きる現実の世界そのものを対象化し、客観的に把握しようとする態度を根底にもつものであった。学問という抽象の世界を深くくぐることによって、自己をとりまく具体的現実の世界から自由な距離をとり、現実を客観化し、それを批判的にとらえること、そしてまたこの具体的現実は無意識的無批判的にとらわれている同時代の人間の精神を批判すること、このような態度が二人に共通している。彼らにおいて学問は、それ自体が終極的絶対的な目的や価値であるわけでもなければ、また逆に何らかの実際的な目的のたんなる道具・手段であるわけでもない。彼らにとって学問は、何よりも、自己が生きる具体的現実や世界との鋭い緊張関係において、現実や世界を意識化し批判的にとらえるための絶対不可欠の媒介項をなすものであった。批判精神はまさに学問への深い沈潜を通してこそ形成されるものである。

#### 〈レーヴィット〉

批判精神をヨーロッパ精神のもっとも重要な特質と考え、そして批判精神は古代ギリシアにはじまるヨーロッパの学問を通してこそ形成されたと考え、レーヴィットの学問観にもっとも深い影響をあたえたのはとりわけマックス・ウェーバーの学問論であった。

レーヴィットは、彼のウェーバー論において、ウェーバーの学問論についてのたちいった考察を行っている。レーヴィットがウェーバーの学問論において特に重視している問題は、まさに〈学問の精神〉をなすものをウェーバーがどうみたか、ということである。レーヴィットは、学問の精神の核をなすものは何かということについてウェーバーがきわめて深く鋭い思索を展開しているとみなしている。

レーヴィットによれば、ウェーバーは無条件的な知的誠実さへの意志をもった人であるとい

う<sup>(1)</sup>。ウェーバーにおいて、学問的であるとは何よりも知的に誠実であることを意味していた。知的誠実さこそが学問の精神をなす。

ウェーバーにおいて、知的に誠実であるということは、幻想から自由であることを意味する。しかし、幻想から自由になるということは、ただちに知的精神的な進歩を意味するというわけではない。何ごとにおいても徹底的に論理的帰結をひきだしていこうとするウェーバーの眼からみれば、幻想から自由になるということは、これまで長い間人類にとって精神的支え、救いとなっていた「世界に意味があるという信仰」を失うことを意味する。ウェーバーは、学問は世界の意味については何一つ教えてくれないばかりか、何かそのようなものがあるという信仰を動揺させてしまう、という。学問の進歩は、その論理的帰結として無神論を導きださずにはおかないことをウェーバーは認識していたとレーヴィットはいう。

「ニーチェの言葉に翻訳するならば、ウェーバーは、『学問的無神論』としての学問という基盤のうえで、そして今日唯一の誠実な思考様式である無神論という基盤のうえで、思考している。神への信仰および自然と歴史における神の摂理への信仰を自らに禁ずるこの誠実さを、ニーチェはわれわれの「最後の徳」と名付けた。ウェーバーの無条件的な知的公正さへの要求はこれに対応するものである<sup>(2)</sup>。」

学問の精神をなす知的誠実さは結果として世界にそれ自体として意味はないという認識、無神論へと人間を導くことをウェーバーは認識し、そしてそれをわれわれの時代の運命として受け入れようとした。人間は学問的であろうとすることによってキリスト教的な意味での救いの真理を失うことになるが、それにもかかわらず、ウェーバーは無条件的に知的誠実さを求めようとするのである。そして学問の精神をなすこの無条件的な知的誠実さこそ、批判精神の核をなすものであった。

ウェーバーは、彼の学問論において、とりわけ「客観的な学問と主観的な価値評価、すべての人を束縛する事実認識と他人を束縛することのない個人的な立場選択——政治的、社会的、道徳的、宗教的な種類の——、この両者の徹底的な区別<sup>(3)</sup>」を主張する。しかしこの区別は、事実認識と価値評価とを完全に切り離して、価値評価を学問から排除してしまえということでは全くない。価値判断を全く排除した「没価値的」な態度をウェーバーはむしろ無責任な態度であるとみなしている。客観的な学問と主観的な価値評価との区別ということによってウェーバーがいわんとすることは、両者の区別を通してわれわれの価値評価が主観的性格をもたざるをえないこと、いかにいけば、価値評価は学問によって客観的正しさを基礎づけることはできないということをも自覚せしめること、そしてわれわれの主観的価値評価を可能なかぎり客観的な議論と検討の対象とさせようとするところにある。われわれの価値評価は学問によってその正しさを客観的に基礎づけることはできないということは、学問は一切の価値判断を排除すべきだということの意味するわけでもなければ、また、価値評価の主観性ということに居直ってめいめい気ままに自分の主観性にとじこもり、自己の立場を絶対化してよいということの意味するわけでもない。学問を通してわれわれがなすべきことは、「自分の判断の究極にある主観的な核心、……理想を、他人に、また自分自身に、はっきりさせる<sup>(4)</sup>」ことである。「学問的考慮がなしうる最後のことは『学問的な仕事の具体的な価値判断のうちにあらわれている規準を自覚にもたらずこと』であり、それによってこの規準をはっきりと自覚された対決にゆだねることである<sup>(5)</sup>。」

学問的反省を通して、人間は、事実認識と価値評価を区別すべきこと、そして自己の価値意識を対象化し自覚し、その価値観を客観的な議論と検討の場にさらすことによって自己の立場を相対化すべきこと、このような批判的吟味を通して選んだ自己の究極の立場にもとづいて首尾一貫した態度をとるべきこと、そしてこの自ら選んだ態度に対して責任を負うべきこと、こうしたこ

とを自覚することができる。学問は、価値や規範の客観性を基礎づけることはできないけれども、自分自身の立場と行為に対して責任を負いうる合理的で責任ある個人の形成に資することができる。自らの価値意識を批判的に相対化し、そしてその上で主体的に選びとった自己の立場と行為に対して責任を担おうとするこの合理的個人は、学問的な知的誠実さによって貫かれた人間であり、このような人間こそ、レーヴィットが批判精神という言葉で特徴づける人間のありかたである。

レーヴィットは、このウェーバーの学問論とともに歴史家ブルクハルトの学問観から深く学んでいる。レーヴィットによれば、ブルクハルトの歴史研究は、専門的な歴史学の発展に寄与しようとするためのものではなく、歴史の考察を通して生と世界の真実を明らかにし、それによって真の知恵と精神的自立を確保しようとするものであった。「ブルクハルトはアリストテレスからヘーゲルにいたるまで、プラトンからショーペンハウアーにいたるまで見者であり知者である者にとって真に固有のエトスであった態度——しかしちょうどブルクハルトの時代に疑問視されるようになった態度——において、『観照的生』を讚美している<sup>(6)</sup>。」「ブルクハルトは『(一回限りに) 利口な人』になるためではなく、『(永遠に) 賢い人』になるために歴史から学んだのであって、半世紀を通じいちばん高い意味において大学の歴史の教師であった<sup>(7)</sup>。」「ブルクハルトは……考察を通じすべての願望から自分を自由にしていた<sup>(8)</sup>。」「ギリシア精神と同様に、ブルクハルトもまた、意志、性急、実務を生活内容とする近代人の眼には単なる受身の静観としか思えぬもののうちに、人間の最高の活動様式を見たのであった<sup>(9)</sup>。」

世界と世界の出来事のみならず中にある人間は、一時的出来事によってひきずりまわされ、自己を失うことがないためには、出来事から自由な態度をとらねばならない。自由な世界考察のみが出来事からの自由を可能にする。ブルクハルトにとって、精神的に自立した真に自由な人間であること以上に重要なことはなかった。伝統的に哲学者の態度の特質をなしてきたこの自由な世界考察が——同時代の哲学から失われつつあった状況において——歴史家ブルクハルトの学問の特質をなしている。レーヴィットによれば、「彼は……『鋼鉄のごとき客観性』と、ことに危機の描写のために不可欠である全体の『査定』とを——ジャーナリズムと専門科学の此岸に——兼ねそなえていた<sup>(10)</sup>。」哲学が全体としての世界を客観的に、しかも或る堅固な尺度をもって考察し、査定しようとするものであるとすれば、ブルクハルトこそはまさに真の哲学者であった。そしてブルクハルトが自らのものとしていたこの〈鋼鉄のごとき客観性〉と〈全体の査定〉とをあわせもつことこそ、まさに自由な批判精神の精髓をなすものであった。

レーヴィットにとって、自由な批判精神はヨーロッパ精神のもっとも重要な特質をなすものであったが、それはとりわけ理性的懐疑的な知識探求としての古代ギリシアの哲学にその起源をもつものであり、哲学こそが自由な批判精神の伝統を形成し、保存してきたものであった。しかし、救いの真理を求めるキリスト教信仰のヨーロッパ世界への浸透と、哲学自体のキリスト教化によって、すでに哲学的テオリアの精神は古代末期から変質し、弱められていった。近代科学も、科学を人間の実際目的に役立つものたらしめようとすることによって、純粋な知識欲としての哲学的テオリアの精神からかえって遠ざかるものとなった。そして、19世紀における青年ヘーゲル学派の急進的な現実批判は、哲学的テオリアの意義を否定する風潮を生みだした。とりわけ、哲学を革命的実践に役立つものにしようとしたマルクス主義の哲学観は、〈実存的決断〉を重んじるケルケゴールにはじまる実存主義とともに、伝統的な哲学が不十分ながらも保存してきた純粋な知識欲、理性的懐疑的な探求、全体としての世界の客観的な理論的考察等の態度——自由な批判精神の特質をなす態度——を破壊していった、とレーヴィットはみている。ヘーゲル以後にあらわれた現代の哲学は、ギリシア以来の伝統的な哲学の精髓をなしたものをほとんど失ってし

まった。現代において、哲学という名の学問は依然として存在してはいるけれども、哲学を哲学たらしめてきた思考態度は失われてしまったとレーヴィットはみている。レーヴィットは、現代を、ヨーロッパ精神のもっとも貴重な特質をなす自由な批判精神が崩壊した時代とみているが、このような時代把握は、哲学から真の哲学的態度が失われたとみる彼の哲学史の見方と対応している。ハイデガーをはじめとする現代の哲学に対する厳しい批判とは対照的に、ブルクハルトやウェーバーやヴァレリーに深く傾倒し、彼らの中に真の哲学者を見出そうとするレーヴィットの態度は、彼にとって哲学や学問の本質をなすものが何であったかを示している。レーヴィットにとって、学問や哲学の核心をなすものは、何よりも、無条件的な知的誠実さ、純粋な知識欲にもとづく考察、自由な批判でなければならなかったのである。

### 〈丸山真男〉

日本が超国家主義への道を突き進んでいた時代に学問研究を始めた丸山は、日本国家の特質を、とりわけそれが真理や道徳などの内容的価値を独占し、その実体たろうとしたところにみた。そして、「国家が『国体』に於て真善美の内容的価値を占有するところには、学問も芸術もそうした価値的実体への依存よりほかに存立しえないことは当然である<sup>(11)</sup>。」丸山の眼には、その時代の日本の病理は、たんに国家権力が巨大となって個々人を力づくで抑圧していたことにあるだけでなく、国家が内容的価値の実体となることによって、学問が国家に依存する形でしか存立しえないことにあった。日本の学問を国家への依存から解放し、真に自立した学問とすることが、戦後の丸山の学問的課題そのものであった。それは、権力や体制に対して無批判的な学問から、権力や体制をも批判しうる学問への転回を意味する。この日本帝国における学問から戦後においてあるべき学問への転換の問題を、丸山は敗戦直後の座談会<sup>(12)</sup>において、近代以前の学問から近代的学問への転回というより広い思想史的な文脈において問題としている。

丸山によれば、近代以前の学問の特質をなすものは、人間がいまだ環境の中にとけこんでいて環境と自分との間に距離をおくことができないため、環境を客体（認識対象）として把握することができないということにある。「対象を客観的に把握するいわゆる客観的科学というような考え方は、これは主体意識の成熟と併行して起こって来る<sup>(13)</sup>」ものであるが、近代以前の社会においては、人間の意識が環境にとけこんでいるため、いまだ客観的認識をなすための主体的意識が成立しえないのである。周囲の環境にとけこんでいるこの近代以前の意識にとっては、自然的環境と社会的環境は連続したものとしてみられる。彼は、自己と環境との間に区別をたてることをしないのと同様に、自然的環境と社会的環境との間に明確な区別をたてることを知らない。彼にとって社会秩序もまた動かすべからざる自然秩序としてあらわれる。「そこでは社会秩序というもの、人間が生れる前にいわば先天的な所与として定まっているところの自然秩序であって、そのなかに人間は運命的に入り込むのである。従ってそういう雰囲気のもとにおける学問というものの任務はどういうことになるかといえば、この社会秩序、更にこの社会秩序と連続しているところの自然秩序を今日の意味で客観的に把握するということではなくて、そういう動かすべからざる社会＝自然秩序に如何に適応し、如何に順応して行くかということに尽きる<sup>(14)</sup>」のであり、そして「これが封建社会において、道の学問、倫理学というもの、非常に大きな中心的な位置を占めて来る理由<sup>(15)</sup>」である。ただし、この封建社会の倫理学は、倫理道徳を内面的規範と考える近代的倫理学とは異なって、環境のなかにある理法を把握することを任務とするものである。丸山によれば、封建社会においては、根本的価値判断を定める道の学問としての倫理学が学問の中心的位置を占め、その周囲に色々の訓誥的、ないし有職故実的学問がとりまくことになる。倫理学を中心とするこの封建的学問の世界の構造は、封建社会の支配構造と対応している。封建的

な学問の世界においては、教えるものと学ぶものとの関係は、対等な人格間の関係ではなく、治者と被治者との関係がからみあっている。すなわち、教える人＝治者、学ぶ人＝被治者という構造が存在する。そこでは治者が真理と道義を独占している。真理と道徳を独占する治者としての教える人は、批判すべからざる権威を有する存在となる。封建的な学問は、それ自体として権威を有する教学という性格を帯びる。かくして、封建的学問はそれ自体が支配の道具となるか、あるいはそれがつくりだす意識構造を通して支配構造を支えるものとなる。このような形の学問を通して自由な批判精神が形成されることはありえないであろう。

丸山は、「福沢における『実学』の転回<sup>(16)</sup>」において、福沢の学問観が、近代以前の、封建的学問から近代的学問への革命的転回をなしとげるものであったことを明らかにしている。丸山によれば、福沢の学問観を特徴づけるものとして有名なその実学の主張の核心をなすものは、決して学問と生活との結合、学問の実用性の主張自体にあるのではない。学問の実用性の主張自体は、むしろ日本の学問の伝統をなしている。「いわゆる空虚な観念的思弁を忌み、実践生活……に学問が奉仕すべき事を求めるのは日本人の観念生活に於ける伝統的態度だといっている。いなむしろ、実践的必要から切り離された理論的完結性に対して無関心なのは東洋の学問の特色とさえいわれている<sup>(17)</sup>。」しかしながら、問題の本質は、学問と生活との結合自体にあるのではなく、「むしろ学問と生活とがいかなる仕方で結びつけられるかという点<sup>(18)</sup>」にある。伝統的学問における実用性は、環境としての秩序への順応を意味していた。「自己に与えられた環境から乖離しないことがすなわち現実的な生活態度であり、『実学』とは畢竟こうした生活態度の習得以外のものではない。そこでいわれる学問の日用性とは、つきつめて行けば、客観的環境としての日常生活への学問の隷属へ帰着するのである<sup>(19)</sup>」。そしてこの環境への順応としての現実的生活態度の習得のための伝統的な学問の中心に位置するのが、道の学問としての倫理学であった。

これに対して、「宋学なり古学なり、心学なり、水戸学なりの『実学』から、福沢の『実学』への飛躍は、そこでの中核的学問領域の推移から見れば実に倫理学より物理学への転回として現われる<sup>(20)</sup>」。福沢は「ヨーロッパの学問の核心を『数理学』に見出した……。数理学と彼が云っているのは、厳密にいうと近世の数学的物理学、つまりニュートンの大成した力学体系を指す……。これは福沢に於ていわば学問の学問であり、あらゆる学問の基底であり、予備学であった<sup>(21)</sup>」。しかし、福沢が「物理学を学問の原型に置いたことは、『倫理』と『精神』の軽視ではなくて、逆に、新たな倫理と精神の確立の前提なのである。彼の関心を惹いたのは、自然科学それ自体乃至その齎した諸結果よりもむしろ、根本的には近代的自然科学を産み出す様な人間精神の在り方であった。その同じ人間精神がまさに近代的な倫理なり政治なり経済なり芸術なりの基底に流れているのである。『倫理』の実学と『物理』の実学との対立はかくして、根底的には、東洋的な道学を産む所の『精神』と近代の数学的物理学を産む所の『精神』との対立に帰着する<sup>(22)</sup>」。

図式的にいえば、近代以前の社会においては、人間の意識は環境の中にとけこんでいて自己と環境との間に明確な距離をもうけることができない。そして環境を客観的環境として対象化することができないがゆえに、自然環境と社会環境とを明確に区別することもできない。近代以前の封建的身分制度の社会においては、社会秩序は上下の身分制的支配関係となっているが、このような社会秩序がいわば自然的秩序とみなされる。そこにおける自然認識もまた社会の上下の秩序を反映した自然観となる。空間的な上下関係が価値的な上下関係におきかえられて眺められることになる。社会秩序と自然秩序が連続的なものとしてみられることによって、上下の階層的支配関係から成り立つ社会秩序は、人間と自然の本性にもとづくものとして考えられ、かく考えられることによってその社会秩序は批判すべからざる神聖なものとして化していく。

このような支配秩序から人間が解放されるためには、人間の意識、認識における根本的な革命が必要である。人間の意識が環境にとけこんでいる状態から目覚め、自己と環境とをはっきりと区別し、環境を客観化＝対象化してとらえる主観（＝主体）が確立されねばならない。環境が対象として客観化されると、環境は自然的環境と社会的環境とに区別され、そのおのこの秩序の原理をなすものが把握されるにいたる。このような人間の認識の革命は近代のヨーロッパにおいて生じた。丸山が近代以前の学問から近代的学問への転回の意義を強調し、近代的学問意識の確立を戦後日本の学問の必須の課題と考えたのは、このような思想史的パースペクティヴを軸にしたことであった。近代ヨーロッパにおいて、この認識の革命はとりわけ物理学を中心とする自然認識の飛躍的發展を通して行われていった。「近世の自然観は、このアリストテレスの価値序列を打破して、自然からあらゆる内在的価値を奪い、之を純粋な機械的自然として——従って量的な、『記号』に還元しうる関係として——把握することによって完成した。しかも価値的なものが客体的な自然から排除される過程は同時に之を主体的精神が独占的に吸収する過程でもあった。自然を精神から完全に疎外し之に外部的客観性を承認することが同時に、精神が社会的位階への内在から脱出して主体的な独立性を自覚する契機となったのである<sup>(23)</sup>」。

近代ヨーロッパにおける主体的精神の形成は、物理学を中心とする近代的な自然認識の確立を前提としている。福沢が彼の実学の中心を物理学におき、物理学を学問の原型としたことは、福沢がまさに独立自由な主体的精神と近代的な自然認識との内面的連関を深く理解していたことを示すものだと言われている。福沢は数学と物理学を以て一切の教育の根底に置くことによって、全く新たな人間類型、彼の所謂『無理無則』の機会主義を排してつねに原理によって行動し、日常生活を絶えず予測と計画に基いて律し、試行錯誤（trial and error）を通じて無限に新らしき生活領域を開拓して行く奮闘的人間——の育成を志したのであった<sup>(24)</sup>」。

このように、丸山の学問論を貫く問題意識は、動かすべからざる（＝批判すべからざる）社会秩序にひたすら順応することのみを教えるような近代以前の学問を克服すること、そして自己が生きる環境に対して距離をとり、その対象化された環境としての社会を客観的批判的に認識し、そして現実を改変しうる学問としての近代的学問を戦後の日本に確立することであった。

丸山が専門学者として確立しようとしたのは、いうまでもなく近代的な政治学であった。敗戦直後に書いた「科学としての政治学」において丸山は、それまでの日本の政治学が現実政治そのものを学問の対象としなかったあるいはできなかったことにその学問的不毛性の最大の原因があるといい、今や政治学は現実の政治そのものを科学的研究の対象としなければならないと主張した。しかし、現実政治そのものを研究対象となしうる時代があらわれたこの時に、丸山が特に強調しようとしたことは、政治についての科学的考察がいかに至難なものであるかということであった。丸山によれば、政治についての純粋客観的立場などというものは存在しないのであって、一切の政治的思惟は、その存在に深く規定されている。「政治的思惟がその対象に規定され、又逆に対象を規定する結果、政治理論に著しい主観性が附着し、多かれ少なかれイデオロギー的性格を帯びることは、そのいわば『宿業』である<sup>(25)</sup>」。人間の認識は常に或る一定の視点や立場からの認識である以上、純粋に客観的中立的な認識というものはありえない。その意味ではすべての認識は多少とも主観性を免れえない。しかし、政治的思惟はそれ固有の困難を内包している。政治は静止した客観的現実に関するものではなく、一定の方向にむかって現実を動かし、変えていこうとする諸勢力のせめぎあいのある場である。現実を動かそうとする人間の考え、その理念や目的に対立があれば、それは敵対関係に転化する。政治の世界は常に流動してやまぬ世界であり、しかもそれぞれの主観的立場や意見の相違がもっとも激烈な闘争に転化していく傾向をもつ世界である。ここでは一定の認識を提出すること自体が現実を一定の方向に動かす効果を生みだす。

政治の学問は、客観的認識という学問の理想を実現することがもっとも困難な学問であるという宿命のもとにある。この困難な状況にたえきれずに、客観的認識の追究を放棄してひたすら自己の主観的な理想の追求に没頭するものも、また逆に、客観的な認識のために主観的理想を捨てさろうとすることによって、かえって自らの意識の奥底にひそむ価値意識に対して無自覚となるものも、ともに政治の学問の任務を放棄したものとなる。

戦後の丸山は、政治の学問がおかれたこの困難な状況の徹底的な自覚から出発しようとした。政治学者も現実の中で生きている一人の人間としては、否応なしに人間をつかまえてはなさない政治の世界において、いかなる方向に現実を動かすべきかという価値判断をおこない、そしてその方向に働きかけてゆく責任を放棄することはできない。しかも同時に、彼は政治学者として、この政治的現実に対して冷静に距離をとり、それを可能な限り客観的に認識しようとしなければならない。「彼は彼の内心において、理念としての客観性と事実としての存在制約性との二元のたたかいを不断に克服せねばならぬ<sup>(26)</sup>」のである。

政治学者であろうとすることは、二重のアンチノミーを意識しつつ生きていくことでなければならない、と丸山は考えていたように思われる。職業としての学問に従事するものは、何よりも対象についての客観的認識を目ざして努力しなければならない。しかし、神ならぬ人間は、常に対象を或る限られた視点や立場からしか認識できない。人間の認識は不完全なものでしかありえない。しかも、政治的認識はイデオロギー的対立が最高度にせめぎあう事象についての認識であり、冷静で客観的な認識に達することのもっとも困難なものである。しかし、たとえいかに困難であろうとも、政治学は学問であろうとする限り、客観的認識への努力を放棄することはできない。客観的な事実認識と主観的な価値評価とははっきりと区別し、できる限り客観的な認識を獲得しようとすると同時に、自らの主観的価値意識を対象化し、その妥当性をたえず吟味していく、すなわち自己自身をたえず批判的に距離をとってながめることによって、自己の主観的価値意識を徹底的に考えぬかれたものにしていかねばならない。この主観的価値意識のたえざる自己批判的吟味こそが客観的認識に近づく条件ともなるのである。

ともにウェーバーの学問論から深く学んだレーヴィットと丸山は、以上のこと——すなわち、学問にたずさわるものは主観的価値評価と客観的事実認識を区別し、客観的認識を追究しなければならないこと、しかし人間の認識は自己の主観的価値意識から完全に「解放される」ことはありえないこと、客観的認識のために主観的価値意識を放棄するのではなく、自己の価値意識を自覚し、それをたえず批判的に吟味していき、かくして徹底的に考えぬかれた価値意識を形成すべきこと、自らの価値意識に対して自覚的な距離を保ち、それを批判的に検討していく態度こそがまた客観的認識を可能にする態度でもあること、——これらのことについては共通の考えをもっていたように思われる。

しかし、丸山においては、客観的事実認識と主観的価値評価とのアンチノミーが鋭く意識されているだけではなく、さらにすすんで、理論と実践、認識と行動との間のアンチノミーが深く考察されている。レーヴィットが理論家の立場にたつて理論と実践とを厳格に区別し、一貫して純粋な理論的態度を擁護しようとしたのに対して、丸山は認識と行動とを区別することの重要性を一方で力説しながらも、他方において、純粋に理論の立場にたつのではなく、あくまで理論と実践とのアンチノミーを人間の宿命として受けとめて生きていくべきことを主張する。安保条約問題が激しい政治的争点となっていた1960年に行われた「現代における態度決定」という講演において丸山は以下のように述べている。

「私たちはどこまでも客観的な認識を目指すところの研究者として、具体的な問題にたいしてできるだけ多面的な、また豊富な認識に到達することを目指すのは当然であります。しかも他方

においてわれわれは、時々刻々にこれらの問題に対して、いやおうなく決断を下さなければならぬ。それによっていやおうなく一定の動向にコミットすることになります。……つまりここには永久に矛盾あるいは相反があります。認識というものはできるだけ多面的でなければならないが、決断はいわばそれを一面的に切りとることです。しかもたとえば政治的に争点になっているような問題についての決断は、たんに不完全な認識にもとづいているという意味で一面的であるだけではなくて、価値判断として一方的にならざるをえない。……

ゲーテは『行動者は常に非良心的である』(Der Handelnde ist immer gewissenlos.) といっておりますが、私たちが観照者、テオリア(見る)の立場に立つ限り、この言葉には永遠の真実があると思います。つまり完全にわかっていないものをわかったとして行動するという意味でも、また対立する立場の双方に得点と失点があるのに、決断として一方に与するという意味でも、非良心的です。にもかかわらず私たちが生きていく限りにおいて、日々無数の問題について現に決断を下しているし、また下さざるを得ない。純粋に観照者の立場、純粋にテオリアの立場に立てるものは神だけであります。その意味では神だけが完全に良心的であります。

私たちの社会というものは、私たちの無数の行動の網と申しますか、行動の組合せから成り立っております。社会がこうして私たちの行動連関から成り立つ限りにおいて、私たちは行動あるいは非行動を通じて他人に、つまり社会に責任を負っています。その意味では純粋に『見る』立場、ゲーテのいう意味で完全に良心的な立場というものは、完全に無責任な立場ということになります。したがってこの点でも神だけが、完全に無責任でありうるわけであります。認識することと決断することとの矛盾のなかに生きる**ことが**、私たち神でない人間の宿命であります。私たちが人間らしく生きることは、この宿命を積極的に引き受け、その結果の責任をとることだと思えます。この宿命を自覚する必要は行動連関が異常に複雑になった現代においていよいよ痛切になってきたのです<sup>27)</sup>。

レーヴィットは、理論と実践、認識と行動とを峻別すると同時に、純粋な理論的静観的態度の意義を強調し、そして彼自身も実践を拒否して静観的態度に徹して生きていこうとしたように思われる。丸山もまた理論と実践とが短絡的に結びつくことを警戒し、理論的探求や懐疑の精神の意義を強調してやまなかったが、それにもかかわらず、純粋に観照的な態度は無責任な態度であらざるをえないと断じ、ある時点において決断し行動することによってしか人間としての責任ははたしえないといって、主体的な態度決定の意味を論じた。二人の立場の間には容易に架橋しがたい相違があり、それは二人の個性の相違に還元してすませることのできない問題である。それは、いわば二人の生き方の究極の「哲学」にかかわる問題であり、われわれにもそれについての態度決定をせまる問題である。一般論としては、丸山の立場に原理的正しさがあることは否定できないように思われる。哲学者といえども、一人の人間としては、他の人々とともにこの現実の世界の中で生きていかざるをえない以上、完全に静観的な態度を持して生きていくことはできないはずである。丸山のいうように、純粋に「見る」立場は、無責任な態度となるという局面が現実の世界においては存在する。この現実を目をおおうことは真に批判的な態度とはいえないであろう。しかしながら、レーヴィットがこうした問題に無自覚であったとは考えられない。レーヴィットが——ほとんど極端といえるほど——徹底してテオリアの意義を強調したのは、彼が純粋に静観的な態度がはらむ陥穽に無自覚であったからではなく、彼のヨーロッパ精神史の見方を決したともいえる両大戦間における決定的体験にもとづいてのことである。すなわち、師ハイデガーをはじめとして哲学者までもが主体的決断を重んじ、その時代の過激な行動に追隨していく傾向に、ヨーロッパの精神的伝統の崩壊をみたことによる。レーヴィットは、この時代の精神的動向の中で今や死滅の危機にある純粋な真理愛、理論的静観的態度をこそヨーロッパ精神のもっと

も貴重な伝統をなすものと考えたがゆえに、これを守るがために、一切の行動主義に反対して、ひたすらテオリアの意義を強調し、そしてそれを自らの「究極の」哲学的立場としたのである。

## II. 政治

### 〈レーヴィット〉

レーヴィットには政治を主題とする著作は存在しない。また、その人生においても、第一次大戦の時志願して出征したのを除けば、大学で勉学を始めて以後、自ら政治的なことがらにかかわることは全くといっていいほどなかったように思われる。レーヴィットの生涯とその哲学を特徴づけるものはその徹底的なほどの非政治性である。それは、第二次大戦後アンガージュマン思想をふりかざして政治の世界に自ら積極的にかかわっていったサルトルのような哲学者とは極めて対照的である。また一時的にせよナチズムと積極的なかわりをもった師ハイデガーや、同じユダヤ系の亡命知識人であったホルクハイマーやアドルノらと比較しても、レーヴィットははるかに政治的なことがらにかかわりをもつことが少なかった。20世紀という政治の時代にあつて、レーヴィットはまれにみる非政治的態度を持した人であった。しかし、そのことはレーヴィットに政治や現代の出来事に対する関心がなかったことを意味するわけでは決してない。レーヴィットの非政治的態度は、もともと政治や現代史的出来事に関心をもったことがない人間の無関心な態度とは全く異なつて、政治的なものに対する深い関心を前提として、それに対して意識的に距離をおく態度にもとづいている。レーヴィットの非政治的態度は、素朴で自然な態度からのものではなく、きわめて意識的な態度にもとづくものである。

レーヴィットは数多くの哲学者、思想家を考察の対象としてとりあげているが、そのなかでもブルクハルトは、常に対象に対して距離をたもち、批判的なまなざしをもって考察しようとするレーヴィットが、きわめて例外的に、深い共感をにじませながら論じた人であった。レーヴィットが、その生き方とそして歴史と世界を見る見方においてもっとも学んだ人はブルクハルトであった。レーヴィットは、彼のブルクハルト論において、ブルクハルトの非政治性についてたちいった考察を行っているが、ブルクハルトの非政治性の意味についてのその解釈は、同時にレーヴィット自身の非政治性を説明するものでもある。

ブルクハルトはすでに20代の時、非政治的人間、私的人間として生きる決意を固めたとレーヴィットはいう。ブルクハルトが青年期を過ごした1840年代は、「あらゆる悪を既存の政治状況とその代表者との責任に帰し、抽象的理想に従い、根底からの破壊と新たな建設によって幸福を樹立しようとした」「全般的な政治的過激主義<sup>(28)</sup>」が形成された時代である。1840年代のこの全般的な政治的ラディカリズムに対する批判意識がブルクハルトを決定的に非政治的人間たらしめたとレーヴィットはみている。この時代の政治的ラディカリズムから、世界史の偉大な進歩が生まれるとはブルクハルトは全く思わなかった。むしろ、大衆運動となったラディカリズムから帰結するものは専制政治の暴力支配であるとブルクハルトは考える。「この大衆専制政治から暴力支配以外の何かを期待するには、私はあまりに歴史を知りすぎている<sup>(29)</sup>」と彼は1846年のある手紙で述べている。そして「大衆の反乱と教養世界の『退位』というこの経験をもとに、ブルクハルトは28歳の年齢で、もはや決して揺らぐことなくなった堅い決意をもって政治的に活躍しようとする友人たちと訣別し、それ以来ずっと、……時代の出来事に決然と背を向けた<sup>(30)</sup>」のである。

しかし、ブルクハルトのこの決意は、政治や時代の出来事への嫌悪や侮蔑にもとづく消極的な態度にすぎないものであったわけではない。政治や時代の出来事に対して背を向けるブルクハルトの態度は、歴史家の使命にもとづいて生きていこうとする積極的な意欲にもとづくものであつ

た。「彼は、歴史によって教養を与えられる人間の使命とは、『追憶』によって『連続性』を維持することであって、青年のように『破壊』や『一掃』によって、『早くも希望をたたえて生動している未来』を建設するなどということではまったくないと確信を得ていた<sup>(31)</sup>」とレーヴィットはいう。

ブルクハルトの非政治性は、彼が何よりも重視する価値を守りぬこうとする固い決意にもとづいたきわめて意志的な態度であるとレーヴィットはみている。ブルクハルトは、もっとも偉大なもの、もっともすぐれたものは、すでに過去の歴史の中にあつたと考えている。ブルクハルトは、保守主義者としてそして歴史家として、過去の伝統や現存するものを根本から否定して全く新しい未来に希望を託そうとする近代のラディカリズムを厳しく批判し、歴史の連続性を守ろうとする。ブルクハルトが守りぬこうとしたのは、とりわけヨーロッパの教養と自由な自立的個人という理念であつた。しかし、ブルクハルトが何よりも重視するヨーロッパの教養と自由な自立的個人は、まさにその時代のラディカリズムとそのラディカリズムと結びついた大衆運動、そしてそれがかきたてる政治によって消滅の危機にあると思われたのである。多くの青年たちが歴史を変える現代史的事件に積極的にかかわっている時、ブルクハルトは、一人過去の歴史や芸術の世界に沈潜していたのであるが、それは、現在よりもはるかによりよい世界をつくらうとするラディカルな運動が結果的にはほとんど成果を生みださずにおわるだけでなく、過去のもっともすぐれた精神的遺産をも押しつぶしてしまうことになることを彼が歴史家として熟知していたからである。座視したままでいれば永久に失われてしまいかねない歴史の連続性を守るという目立たぬ仕事に、ブルクハルトは、現実を根本から変えようとする不確かで危い企てよりもはるかに重要な意味を歴史家としてみていたのである。このようなブルクハルトの決意をレーヴィットは、ブルクハルトの手紙を引用しつつ次のように説明している。「『社会的な最後の審判』の前触れが戸口の前まで来ているというのに、芸術や古代に献身するのはなるほど軽率にもみえよう。しかし『私は、私の態度を変えることはできない。そして共通の野蠻が（というのも私はそれ以外のものをさしあたって予想していない）襲いかかってこないうちに、貴族的教養三昧の正しい眼を身につけておきたいと思う。社会革命が瞬時荒れ狂ったのちに、いつか必ず来る再興のときに活躍できるために……。』『……われわれはみな没落するかもしれない。しかし私は、少なくともそのものために私が没落すべき関心、すなわち古きヨーロッパの教養を隈なく探し求めたい<sup>(32)</sup>』」。

政治的ラディカリズムと大衆運動の時代においてブルクハルトが守ろうとしたものは、古いヨーロッパの教養とともに、とりわけ自由な自立的個人という理念であつた。レーヴィットは、ブルクハルトの人間の理念が自由な自立的個人であることをくり返し述べている。「……個人に関するブルクハルト自身の理念の本質は、個人が時代の一般的な出来事への従属のただなかで『自立』しており、そのかぎり自由であるということにある。……この自立性への意志によって、ブルクハルトは、……進歩の幻想から自由であり、また、……ユートピアからも自由であつた。拘束のただなかで自由である自立的個人というこの理念に、ブルクハルト自身の行動も、すなわち理論的には考察であり実践的には抑制であつた彼自身の行動もまた対応している<sup>(33)</sup>」。

自由な自立的個人はブルクハルトの人間の理念であると同時に、歴史家ブルクハルトにとってヨーロッパの人間のもっとも重要な特質をなすものでもあつた。そしてブルクハルトはこの自由な自立的個人は、本質的に非政治的人間、私的人間であらざるをえないと考えていた。ヘーゲルもマルクスも、国家や共同体や全体のために積極的に生きていこうとする古代ギリシアの政治的人間こそが人間本来のありかただと考え、非政治的人間を批判した。しかし、「ブルクハルトはこういう『政治的動物 *zoon politikon*』あるいは『社会的類存在』としての人間という理念に反対し、西洋の人間は今日も当時も、公共や共同体のうちにあつても独自にして特殊の現存在であ

ろうとすると主張して譲らなかった<sup>(34)</sup>。人間の本性はただ国家や共同体のために生きることによって完結するのではなく、それ以外のものとりわけ文化を要求するのであり、文化は非政治的人間の本来的関心事である。「国家や教義的宗教の固定化し単純化する強制権力と比べると、文化は『自由』で『流動的なもの』で『多様なもの』である<sup>(35)</sup>。そして自由な文化を通してこそ、自由な人格の形成も可能となる。ブルクハルトは、『ギリシア文化史』において「国家から自立した私的人間としての個人が生まれてくる生の状況<sup>(36)</sup>」を叙述した。古代ギリシアは、一方において強力なポリスとそれに従う政治的人間を形成したが、他方において偉大な芸術や学問と自由な自立的個人を生みだした。とりわけ哲学者たちの中から自由な個人が多数あらわれてきた。「『ギリシア的生の一要素としての哲学の存在』において決定的にしてかつ注目すべきことは、専制的ポリスのただなかであっての自由な自立した人間種族の昂揚である、とブルクハルトは言う<sup>(37)</sup>」。ソクラテスやキュニコス学派やストア学派やエピクロスといった人たちに自由な人格性をブルクハルトはみた。彼らはいずれもポリスから離反した非政治的人間であった。政治や国家を最重要視する見方からすればきわめて消極的な生き方としか思えぬこの非政治的人間のなかに、ブルクハルトは彼の人間の理念をなす自由な自立的個人をみたのである。

ブルクハルトの非政治性についてのレーヴィットのこのような解釈は、レーヴィット自身の非政治性を解釈する手がかりともなる。ブルクハルト同様、レーヴィットも政治的革命を通して歴史が飛躍的に進歩するとは考えなかった。それゆえ、政治的変革をひき起こそうとするラディカリズムを評価することもなかった。ブルクハルトと同様に、レーヴィットの非政治性も政治に対する嫌悪や侮蔑に起因する消極的態度ではなく、明確な価値意識にもとづくきわめて意志的な態度であった。ブルクハルトはその時代の政治的ラディカリズムに対して、ヨーロッパの教養と自立的個人の理念を守ろうとしたが、レーヴィットが彼の時代の政治的ラディカリズムに対して守ろうとしたのはまさに自由な批判精神であり、その担い手としての哲学——純粋な真理愛にもとづく理性的懐疑的な知識探求としての哲学——であった。

ニーチェとマルクスが深い影響をおよぼした20世紀のヨーロッパでは、一方において今や現実のものとなったニヒリズム、精神的虚無の意識が深く浸透すると同時に、他方において革命を通してのユートピアの実現への期待が人々をラディカルな行動に駆り立てていった。精神的虚無の意識と政治的ラディカリズムという両極端のものが併存すると同時に、同じ人間がこの両極端を行き来するような現象があらわれた。ここでは精神的な虚無の意識こそが政治的ラディカリズムの前提となるのである。そして極端な虚無の意識はその反動として極端な政治化を生む。全面的政治化、全体主義の時代がやってくる。この時代状況のなかで、やがて哲学者たちも静観よりも決断や実践を重視するにいたる。レーヴィットが直面したのはこのような時代状況であった。この状況のなかにレーヴィットはヨーロッパ精神の危機をみた。とりわけ問題は哲学から哲学の核心をなすものがほとんど消滅したことにある。レーヴィットにとって哲学の核心をなすものは、なんらかの哲学者の理論ではなく、古代ギリシアの哲学者が生みだした思考態度、思考の形にこそあった。純粋な真理愛、知識のための知識欲、そして真理探求の前提としての徹底した懐疑、理性的静観的態度等々、ギリシア哲学とともに生まれたこのような思考のありかたこそ哲学の核をなすものであった。ギリシア哲学とともに生まれたこの思考態度こそまたヨーロッパの批判精神、自由精神のもっとも豊かな源泉となったものである。哲学者たちが決断や実践を重視して懐疑や静観的態度の意義を忘却するにいたったということは、レーヴィットにとって、哲学がもはや哲学ではなくなったことを意味すると同時に、ヨーロッパのもっとも貴重な精神的伝統をなす自由な批判精神を支える土台が消滅したことを意味する。座視したままでいれば完全に消滅しかねないこの精神的伝統を追憶し想起することによって守ること、これがレーヴィットの問題であ

った。

レーヴィットはナチズムの反ユダヤ主義政策の被害者となって辛酸をなめたにもかかわらず、ナチズムそのものを批判する文書を著わすこともなければ、政治的闘争に関わることもなかったように思われる。それにひきかえ、レーヴィットはナチズムに関与したハイデガーに対するもっとも厳しくもっとも執拗な批判者であり続けた。これをたんなる近親憎悪のあらわれとみるのはおそらく正当な解釈ではない。レーヴィットにとっては、ナチズムだけが問題だったのではなく、現実を政治によって根本から変革しようとするナチズムを含むすべての政治的ラディカリズムにみられる思想傾向が問題だったのであり、そしてこのような思想傾向によって押し流され消え去りかねない自由な精神を守りぬくことが問題であったのである。自由な批判精神を守らねばならぬと考えるレーヴィットにとっては、ナチズム支配と同様に、あるいはそれにもまして、懐疑や静観的態度を軽蔑して決断や実践を重視する現代哲学の思考態度こそが批判されねばならなかった。政治的批判の抑制と現代哲学に対する厳しい批判とは矛盾するものではなく両者は通底している。レーヴィットの非政治的態度は、ブルクハルトのそれと同様に、自らの究極の価値を守りぬくためのきわめて積極的な態度のあらわれにほかならなかったのである。

#### 〈丸山真男〉

政治思想史学者であったと同時に政治学者でもあった丸山は、過去の思想の研究や専門科学としての政治学の理論的研究を行っただけでなく、現実政治そのものを分析の対象とすると同時に、その分析にもとづいて自らの明確な態度決定をもあらわしていった。しかも現実政治についての彼の卓越した分析力は、おそらく彼自身の意図に反して、彼を日本の思想世界の中心にたたしめることになり、激しく対立する政治的問題の渦中に彼はしばしばおかれることになった。レーヴィットの生涯とはきわめて対照的に、丸山の生涯を特徴づけるものの一つは、政治や時代の出来事との深いかかわりである。

しかし、丸山の生涯を特徴づけるその政治との深いかかわりは、彼が政治的人間——生まれつき政治的なことに強い関心をもつ人間や政治に最大の価値を見出す人間という意味で——であったことによるのではない。むしろ丸山は、——彼自身が好んで引用した「私は我にもあらず政治に入ってしまった」というロマン・ロランの言葉<sup>(38)</sup>にて——自分自身の性向に反して政治にかかわっていったように思われる。すなわち、レーヴィットの非政治性と同じく、丸山の政治性もまたきわめて意識的態度の所産であった。

丸山が政治にむきあって生きていこうとした最大の理由は、われわれ現代に生きる人間にとって政治は運命であり、それから逃れることはできないということにある。丸山は現代は政治化の時代であるということをくり返し強調している。産業革命以後の生産力と交通・通信手段の巨大な発展は、政治権力が用いることのできる技術を飛躍的に増大させることになり、その結果、政治権力と個々人の日常生活との間の距離はかつての時代と比較にならぬほど縮まってきた。政治権力はその技術的手段を用いて個々人の日常生活に深く関与し、それを左右するものとなっている。たとえ個々人が政治に関心を抱かなくても、政治の方は個々人に関心をもち干渉してくるのである。このような時代にあって政治から逃避することは最悪の政治（ファシズム）を生み出す温床となると丸山は考えている。「政治がこれほど私達の生命を自由に左右する力をもつからこそ、これに真正面から立ちむかい、政治の力を野放しにせずこれを私達のコントロールの下に置くにはどうしたらいいかということ、文字通り私達の死活の問題として考えざるをえないのです<sup>(39)</sup>」と丸山は『政治の世界』において述べている。

それゆえ、丸山においては、レーヴィットのような徹底した非政治性の道を選ぶことは——た

とえそれが他の価値を守りぬくためのものであっても——問題にはならなかった。だからといって、丸山はむやみに政治に関心をもち態度をよとしたわけでは決してない。政治的態度と非政治的態度のいずれを選ぶかが問題ではなく、いかなる政治的態度をもつべきかが丸山の問題であった。

丸山は現代を政治化の時代と規定したが、他方においてこの時代のもっとも重大な問題を政治的無関心の増大にみている。しかも、政治化の進行がかえって政治的無関心を拡大させていくというのである。「現代のように政治権力の及ぶ範囲が横にも縦にも未曾有の規模で拡大し、国民の日常生活が根本的に政治の動向によって左右されるようになった時代において、かえってますます多くの人が政治的な問題に対して積極的な関心を失い、政治的態度がますます受動的、無批判的になり、総じて政治的世界からの逃避の傾向が増大しつつあるといういたましいパラドックス<sup>(40)</sup>」に注意すべきことを丸山は指摘する。『『政治化』が進めば進むほど大衆の『非政治化』が顕著になるという矛盾<sup>(41)</sup>』は現代文明の本質に根ざしていると丸山はいう。現代文明は機械文明の性格をもつ。工場生産が機械化されるだけでなく、社会の組織が機械化され、そして人間が機械の部分品ようになっていく。この機械化の傾向の中で、人間はその人格的な統一性を失って部分人 (Teilmensch) と化してゆく。この部分人と化した人間は、社会や政治の全般を見渡す識見や自主的判断力を失ってしまう。また現代文明とともに発展していった新聞・ラジオ・映画・テレビなどの大量的報道手段は、政治的・社会的事件を興味本位に報道して大衆の関心を瑣末な問題にそらせたり、あるいは消費文化に興味を集中させるなどして、大衆生活を受動化し、批判力を麻痺させていく。このような現代文明の根本的な傾向そのものが大衆の非政治化を押し進めていくと丸山は考える。すべての人間に参政権があたえられ、民主主義制度が形式的につくられていっても、大衆が政治的関心をもち受動的な存在のままであるところには真の民主主義は実現されえない。それどころか、この非政治的な大衆は突発的衝動的に政治化することによってファシズム的体制を生みだす地盤ともなる。ファシズムの時代を身をもって経験したあとで、日本に真の民主主義を実現することはいかにして可能かということ、政治学者としての最大の課題として考えつづけた丸山にとって、政治的無関心の克服こそ真の民主化の前提条件であった。

しかし、政治的無関心は現代文明の本質に根ざした問題であるがゆえに、それを解消する簡単な解決方法は存在しない。政治的無関心を解消し真の民主主義を実現するためには、民衆が政治的社会的問題を討議し自らの意思を表明する場やルートが幅広く形成されていく必要があると丸山はいう。「民主主義を現実的に機能させるためには、なによりも何年に一度かの投票が民衆の政治的発言のほとんど唯一の場であるというような現状を根本的に改めて、もっと、民衆の日常生活のなかで、政治的社会的な問題が討議されるような場が与えられねばなりません。それにはまた、政党といった純政治団体だけが下からの意思や利益の伝達体となるのではなく、およそ民間の自主的な組織 (voluntary organization) が活発に活動することによって、そうした民意のルートが多様に形成されることがなにより大事なことです。……要するに、盛んに、到るところに横のグループをつくること、これが民主主義の動脈硬化をチェックするなよりの方法です<sup>(42)</sup>」。

政治的無関心を解消するためには、このように、民衆が政治を討議し発言していく場やルートが形成されねばならないが、民衆の政治的関心が真に民主主義を支える力となるためには、それと同時に、民衆の政治的態度が成熟したものとならなければならない。丸山は民主主義を支える最終的な基礎を、どんな制度にもまして、市民一人一人の成熟した政治的態度にみている。

丸山は、1960年に行った政治学講義において、政治的思考と政治的態度についてのたちいった

考察を行っている。彼はそこで成熟した政治的思考の特質を明らかにしている。丸山によれば、政治的成熟度をはかる重要な規準はとりわけ政治的リアリズムである。自分がおかれた状況をいかに正確に深くとらえるかが問題である。しかし政治的認識は、固定した対象を外側から第三者として眺めるような認識ではない。政治の世界においては俳優でない観客はない。すべての人間が主体であると同時に客体である。誰も純粹に認識主体の立場にたつて現実を客観的に眺めるわけにはいかない。しかも政治の世界は固定したものでなければ機械的な法則性にもとづいて動くものでもない。それは無数の異なった考えと利害関係をもつ人間と党派が自らの勢力の拡大をめざして動き、他人を動かし、自らも動かされていく世界であり、本質的に不断の動態としてある世界である。さらにその上、政治は本質的に権力をめぐる闘争であり、政治闘争は思想闘争ともなるから、政治の世界はイデオロギー闘争が激烈に展開する場となる。そしてこの場に生きる人間の思考も多かれ少なかれイデオロギー的性格をもつにいたる。政治の世界がもつこのような性格のゆえに、現実を冷静に客観的に認識することはきわめて困難となる。しかし、この困難さゆえに客観的な現実認識を求めたことを放棄してしまえば、政治的対立は自己の正しさを絶対化するもの同士の絶対的対立に転化し、政治行動は可能な目標にむかっての着実な歩みであることをやめて幻想と絶望に左右される生産性を欠いた不安定な行動となる。それゆえ、政治的思考は何よりも政治的リアリズムをそなえたものでなければならない。

政治的リアリズムは、丸山によれば状況認識の問題、すなわち状況をいかに深く認識するかという問題である。「政治的状況は、actor 相互間および actor と field との間の、不断の、また、無数の interaction [相互作用] の過程から成り立っている<sup>(43)</sup>」。それゆえ「政治的状況をイベント event の不断の動態において、また、変化の相、推移の相において認識することが要請される。……政治的認識は、その意味で、なにより、いま、ここにという具体的なものの認識である<sup>(44)</sup>」。どんな理想であっても、その理想へのこだわりが具体的状況の認識をくもらせるものとなるとすれば、それは政治的認識にとってマイナスとなる。また「具体的状況での政治的選択は、つねに相対的に良いもの、あるいは悪さ加減の少ないものの選択である<sup>(45)</sup>」がゆえに、絶対的価値判断を下すことも政治的リアリズムに反するものとなる。

このように、丸山は、抽象的先験的理想や絶対的価値規準にとらわれて現実を図式化することの危険を強調し、常に具体的状況に即して考えることの必要を説くが、同時に状況に即した思考が状況追従主義に陥る危険をはらむことにも注意を喚起する。「……理想や理念と現実を固定的に分離し、……一時点の状況を固定化する思考、あるいは単に次々と起こるイベントを後から追いかけて、これに順応するだけの状況追従主義もまた、実は政治的リアリズムに似て全く非なるものである<sup>(46)</sup>」。現実を動かしがたい所与とみなしてただそれに順応しようとするいわゆる現実主義的思考は決して政治的リアリズムではない。「状況はただ客体として前にある (vorhanden) ものではなく、actor の行動を通じて刻々変化するものである。つまり主体・客体的なものである。だから、状況のある凝固した現実、所与の現実として捉えずに、もっと可塑的なもの、操作的なものとして捉えるのが本当の政治的リアリズムなのである<sup>(47)</sup>」。政治的リアリズムは、抽象的理想主義とも現実順応主義とも異なるものであり、状況をいかに主体的に操作していくかという視点から、具体的状況に深く浸透してそれを把握しようとする態度である。

丸山によれば、「マックス・ヴェーバーが、情熱・責任感とともにあがる政治家に不可欠の資質としての Augenmaß (目測力) は、こうしたリアルな状況認識に必要な資質を意味する<sup>(48)</sup>」。「目測力とは、内的な精神の集中と平静を以て現実には立ちまわう能力——すなわち、物事と人間に対して距離 (Distanz) をおいて見る態度である。Distanzlosigkeit [距離をおかないということ] は、それ自体、あらゆる政治家にとって、死に値する罪の一つである。距離をもって物を見ることに

よってのみ、魂の強いコントロールができる。この魂の強い制御こそ、本当の責任ある情熱的政治家を、不毛にのぼせ上がった政治的ディレクタントから区別する指標なのである<sup>(49)</sup>。物事と人間に対して距離をおいて見る態度としてのこの目測力こそリアルな状況認識を可能にする能力であり、政治的成熟度を決定的に左右する能力である。それは政治家にとってはたんなる知的価値ではなく絶対不可欠の倫理的価値でさえある。しかし、この目測力はたんに政治家にとって重要な能力であるだけでなく、およそ政治に対して関心と責任を有する人間すべてにとって必要な能力である。そして、デモクラシーとはすべての人間が政治に関心と責任をもつことによってはじめて機能しうる制度であるから、結局これは現代人すべてにかかわる問題である。戦後の日本に真の民主主義が実現することを求めた丸山は、それゆえ、日本人一人一人が政治的に成熟した人間になることが必要であると考えた。政治的に成熟した人間とは、政治に深い関心を持ち、主体的に政治にたちむかっていこうとすると同時に、具体的状況から自分自身を隔離して冷静に状況を認識しうる人間である。主体的能動的な態度と距離をおいてもものを見る態度、表面的には矛盾するかに思われるこの両方の態度をあわせもつことが問題である。丸山が自らの価値理念とした〈近代的思惟〉の特質をなすものも、まさにこの主体的能動的態度と距離をおいてもものを見る態度をあわせもつ思考態度にはかならなかった。

現代を政治化の時代、政治が人間の運命となった時代と考え、政治に主体的能動的にたちむかっていく必要を説いた丸山の立場は、徹底して非政治性を貫いたレーヴィットの立場とはきわめて対照的にみえる。政治と哲学とを厳格に区別し、政治的实践に背をむけて哲学的観照の立場にたちつくしたレーヴィットの態度は、丸山の政治に対する態度と本質的に異なっている。しかし、両者の間に存在するまぎれもない相違を確認すると同時に、この相違の底にある共通する態度を透視することが必要である。レーヴィットは、政治を拒絶して歴史にむかっていったブルクハルトの根本的動機について次のように述べている、「……彼の現代政治からの離反は国家史への志向のうちに生じているのであって、この志向から積極的に理解されなければならないのである。したがっていよいよ決定的になっていくブルクハルトの非政治性は、政治的現象に対する興味を彼が失ったことを意味しているのではなく、政治への興味を歴史の領域へ移したことを意味している<sup>(50)</sup>」。ブルクハルトの非政治性についてのレーヴィットのこのような解釈は、おそらくレーヴィット自身についてもあてはまるものである。レーヴィットの哲学史・精神史研究も、現代の哲学が政治や現代史の事件に深くかかわっていくことによって哲学本来のありかたを失っていったことの歴史的起源を明らかにすることを一つの根本動機とするものであり、現代の出来事に対する深い関心が歴史研究の前提をなしている。またレーヴィットは1940年に書いた自伝的文書において、「わたしは、こんにち、危急のさいには、ドイツの敵の側に立って軍事上あるいは政治上の勤務につくことをためらわないであろう。それは、このドイツが、いっさいの人間らしさの敵であり、わたしたちの生活のなかで生きがいとなっているものをすべて断乎として否定するからである<sup>(51)</sup>」と断言している。彼は政治や時代の出来事に関心がなかったわけでもなければ、政治から逃避しようとしていたわけでもなかったのである。

これに対して丸山は政治に主体的にたちむかっていく必要を説きはしたけれども、過度の政治性に対しては常に批判的であった。彼は現代政治のもっとも重大な問題を民衆の間における政治的無関心の拡大にみたが、政治的無関心が深刻な問題であるのはそれがたんに政治に対する傍観的態度となるからではなく、むしろその反動として突発的に異常なまでの狂熱的な政治参与を生み出すからである。丸山は1960年の政治学講義において次のように述べている。「アパシーと、突発的な、また、全人格的狂熱的な政治参加は相反しない<sup>(52)</sup>」「ヒステリックな暴風のような政

治参与（これがアパシーのはらむもつともすぐれて現代的な問題である）<sup>(53)</sup>」「こうしたダイナミックなアパシーは容易に非合理的暴風的な行動主義として、しばしばそのラディカリズムはファシズムによって組織化される<sup>(54)</sup>」。政治的無関心が危険であるのは、たんに民衆の政治的沈黙に乗じて為政者が勝手な行動におよびかねないからだけでなく、政治に対する幻滅にもとづく政治的無関心はその挫折感を解消すべく、時として非合理的な政治的ラディカリズムに反転しかねないからであり、そしてファシズムはまさにこの大衆の政治的ラディカリズムを利用しつつ膨張していくからである。ある種の政治的無関心と政治的ラディカリズムはたんなる反対物ではなく、根を同じくする両端、大きく振幅する振り子の両端のごときものである。その根底には政治に対する過剰な期待がある。丸山は政治においては距離をおいてもものを見る態度が重要であるといったが、それは政治においてだけでなく政治に対してもいえることである。政治は万能でもなければ究極目的でもない。「政治上の理念ないし理念の制度化は、デモクラシーもコンミュニズムも、無階級社会も、みな、たとえば人間の潜在的可能性の全面的解放という理念のための手段であって、それ自体、究極目的ではない<sup>(55)</sup>」。「人間の精神的・物質的・肉体的、三つの次元における生産および再生産が、歴史の本当の基礎であり、また、推進力である。政治は、直接このいずれをも生産せず、ただその助産婦たるにとどまる。政治は決して歴史を動かす究極の力でもなければ、目的でもない。したがって、革命にせよ、戦争にせよ、政治闘争は少なくとも一次的な歴史の推進力ではない。いわゆる政治的肉食獣の生活ではなく、政治・権力以外の人間活動、文化の意味に我々の生活を根ざしてこそ、政治の人間における位置と役割を正しく位置づけることができる。正しい意味での政治的リアリズムは、そこに発酵する<sup>(56)</sup>」。このように述べた一節の最後に丸山は次のような言葉を書き記す。「政治的なるものの不可避性と限界を知ること」。

政治が人間にとって不可避的なものであるがゆえに政治にたちむかい、しかも政治の限界をも自覚している人間、政治的に成熟している人間とはこのような人間のことであった。デモクラシーは、政治に対して強い関心をもった人間の英雄的な行為によってではなく、むしろ市民一人一人が成熟し、そして彼らがささやかでも恒常的に政治に参加することによって支えられると丸山は考える。「政治行動というものの考え方を、なにか普通人の手のとどかない雲の上の特殊なサークルで、風変りな人間によって行われる仕事と考えないで、または私たちの平凡な日常生活を断念してまったく別の世界にとびこむことのように考えないで、私たちのごく平凡な毎日毎日の仕事のなかにほんの一部であっても持続的に座を占める仕事として、ごく平凡な小さな社会的義務の履行の一部として考える習慣——それがどんな壮大なイデオロギー、どんな形式的に整備された制度にもまして、デモクラシーの本当の基礎です<sup>(57)</sup>」と丸山は安保闘争のあった1960年に行った講演で述べている。

レーヴィットは、自由な自立的個人として生きるため、そして彼がヨーロッパの最良の伝統とみなす自由な批判精神を守ってゆくために、その時代の政治的ラディカリズムに背を向けて非政治的態度を貫いて生きていった。これに対して丸山はまさに自由な批判精神にもとづく政治的思考のありかたを求めていった。非政治性と政治性という両者の本質的相違の根底には、距離をおいてもものを見る批判精神を何よりも重視する共通した態度があったのである。

〈注〉

- (1) K・レーヴィット『学問とわれわれの時代の運命』上村忠男・山之内靖訳（1989年、未来社）106, 108頁。  
Karl Löwith Sämtliche Schriften. 5. (以下 KLSS と略記) SS. 441, 442.
- (2) 同書、106頁。KLSS. 5. S. 441.
- (3) 同書、95～96頁。KLSS. 5. S. 430.
- (4) 同書、78頁。KLSS. 5. S. 420.
- (5) 同書、99頁。KLSS. 5. S. 434.
- (6) K・レーヴィット『ヤーコプ・ブルクハルト』西尾幹二・瀧内楨雄訳（1994年、筑摩書房）82頁。KLSS.  
7. S. 81.
- (7) 同書、84頁。KLSS. 7. S. 82.
- (8) 同書、85頁。KLSS. 7. S. 82.
- (9) 同書、90頁。KLSS. 7. S. 86.
- (10) 同書、188頁。KLSS. 7. S. 153.
- (11) 『現代政治の思想と行動』（1964年、未来社）15頁。
- (12) 「新学問論」（『丸山真男座談1』所収、1998年、岩波書店）
- (13) 『丸山真男座談1』、27頁。
- (14) 同書、28頁。
- (15) 同書、28頁。
- (16) 『丸山真男集』第3巻所収（1995年、岩波書店）
- (17) 『丸山真男集』第3巻、111頁。
- (18) 同書、113頁。
- (19) 同書、124頁。
- (20) 同書、115頁。
- (21) 同書、115頁。
- (22) 同書、116頁。
- (23) 同書、122頁。
- (24) 同書、127頁。
- (25) 『現代政治の思想と行動』（1964年、未来社）357頁。
- (26) 同書、357頁。
- (27) 同書、451～453頁。
- (28) 『ヤーコプ・ブルクハルト』西尾幹二・瀧内楨雄訳。KLSS. 7. SS. 254～255.
- (29) 同書、218頁。KLSS. 7. S. 174.
- (30) 同書、218頁。KLSS. 7. SS. 174—175.
- (31) 同書、74頁。KLSS. 7. SS. 76—77.
- (32) 同書、221～222頁。KLSS. 7. S. 177.
- (33) 同書、213～214頁。KLSS. 7. SS. 171—172.
- (34) 同書、246～247頁。KLSS. 7. S. 195.
- (35) 同書、247頁。KLSS. 7. S. 195—196.
- (36) 同書、232頁。KLSS. 7. S. 184.
- (37) 同書、234～235頁。KLSS. 7. S. 186.
- (38) 『戦中と戦後の間』（1976年、みすず書房）280頁。
- (39) 『丸山真男集』第5巻。131頁。

- (40) 同書、181頁。
- (41) 同書、185頁。
- (42) 同書、189—190頁。
- (43) 『丸山真男講義録』〔第3冊〕(1998年、東京大学出版会) 14頁。
- (44) 同書、15—16頁。
- (45) 同書、18頁。
- (46) 同書、18頁。
- (47) 同書、19頁。
- (48) 同書、23頁。
- (45) 同書、24頁。
- (50) 『ヤーコプ・ブルクハルト』219頁。KLSS. 7. S. 175.
- (51) 『ナチズムと私の生活』秋間実訳(1990年、法政大学出版局)、23頁。Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. S. 13.
- (52) 『丸山真男講義録』〔第3冊〕、72頁。
- (53) 同書、72頁。
- (54) 同書、80頁。
- (55) 同書、35頁。
- (56) 同書、36頁。
- (57) 『現代政治の思想と行動』、458頁。