

カール・レーヴィットと丸山真男（1）

—批判精神の二つの形—

佐藤 瑠 威

I. はじめに

カール・レーヴィットと丸山真男。この二人を並べ、そして比較しつつ論じることには、表面的には何の必然性もないように思われるかもしれない。実際、二人を結びつけるにたる「客観的事実」のようなものはほとんど無きに等しい。二人の間に何らかの交際があったという証言はないし、二人のうちのいずれかが他方を研究上の対象にとりあげたということもない。そしてまた、相互に、あるいは一方が他方に（特にレーヴィットが丸山に）学問上の影響を深くおよぼしたという証拠を明示することもできない。

二人の間を結びつける「客観的事実」があるとすれば、それは丸山が彼の論文・著書等において数回レーヴィットについてふれているということだけである。丸山がレーヴィットについてふれている数少ない折において、丸山が言及しているレーヴィットの著作は、ほとんど唯一つ、レーヴィットが滞日中に『思想』に発表した『ヨーロッパのニヒリズム』、それもその「日本の読者にあたる跋」という後書きについてだけである。しかも、とりわけこの「後書き」の中の或る一箇所だけがくり返しふれられている。すなわち、レーヴィットはこの「後書き」において、ヨーロッパ精神の特質を〈自己批判〉とし、日本精神の特質を〈自愛〉として両者の相異を鋭く対照させ、ヨーロッパの批判精神の深い意味を明らかにしつつ日本的自愛を厳しく批判したのであるが、丸山はこのレーヴィットの「後書き」の指摘を彼の著書においてくり返し引用しているのである¹⁾。

レーヴィットと丸山とを結び付ける事実はおそらくこれだけである。このわずかな事実以外にもついで二人の思想や学問を比較し考察することは、比較研究を行なう動機としては理解しがたいものと思われるかもしれない。また、その研究の意味も疑わしく思われるかもしれない。

それにもかかわらず、ここでレーヴィットと丸山を比較研究の対象としてとりあげようとするのは、両者を結びつける事実の乏しさにもかかわらず、この両者の思想——それもその最深の核をなすもの——に、或る共通した特質が見出されるからである。両者に共通するものとは、まさに、丸山がくり返し引用するレーヴィットの文章において、レーヴィットがヨーロッパ精神の際立った特質として指摘した〈批判精神〉にほかならない。

レーヴィットと丸山は、ともに人間の精神のありかたに深い学問的関心をいただいていた。そして人間の精神のありかたにおいて、批判精神を重視した。もしこの二人の間に実質的な思想上の影響があったとすれば、それは、レーヴィットがヨーロッパ精神を自己批判の精神として特徴づけ、それと対照させつつ日本人の精神的傾向を自愛として特徴づけてそれを厳しく批判したことが丸山に対して強い印象を与え、そしてこのレーヴィットの見方が、戦後の丸山の近代日本の精神に対する批判的分析の仕事に影響を与えることになったのではないか、ということである。し

かし、レーヴィットが実際に丸山の仕事に影響を与えたかどうかは本質的な問題ではない。ここでレーヴィットと丸山を結び付けて考察を試みる理由は、二人がともに（後述するような意味での）〈批判精神〉を重視したこと、そして〈批判精神〉が彼らの思想と学問とその人格においてきわめて重要な意味をもっていたということ、にある。そして、この批判精神を中心において彼らの思想と学問を考察することによって、他のもろもろの思想家たちとは異なるこの二人の思想の深い意味を明らかにすることができると思われるのである。

われわれはレーヴィットと丸山に共通する精神的特質を批判精神にみるのであるが、批判的な精神や思想自体はレーヴィットや丸山にだけ特有なものでは無論ない⁽²⁾。むしろ、かつてないほど徹底した形の批判思想があらわれてきたところに19世紀以後のヨーロッパ思想の特徴がある。批判の激しさや徹底性だけをとればレーヴィットや丸山に劣らぬ、あるいはもっと厳しい「批判精神」の所有者は数多くいる。しかし、われわれがここで批判精神という時、それは現実に対する批判の厳しさだけを尺度とするわけではない。レーヴィットと丸山に共通するものとしての批判精神は、一方において現実への無批判的同調の態度や日本的自愛と対立するが、また他方において、現代思想にしばしばみられる現実への急進的な批判的態度とも本質的に異なるものである。レーヴィットと丸山に共通する独自の批判精神とは、何よりも、われわれをとりまく現実とわれわれ自身とをその真実の相において徹底して知ろうとする態度と、そしてこの徹底して知ろうとする態度によってうまれるところの現実に対する冷静で客観的な——距離をとった——態度を本質とするものである。われわれは、レーヴィットと丸山とに共通する精神態度をこのような意味での批判精神にみる。

彼らはともに日本的自愛の傾向や現実への無批判的追従や同調の傾向に対して批判的であったと同時に、現実へのただ破壊的で過激なだけの批判に対しても批判的であった。しかし、それは彼らの批判が現実への同調と現実への過激な批判との両端の間の“中間の立場”にあることを意味するわけではない。彼らの批判精神の本質は、激し過ぎない態度や中間的立場にあるのではなく、無批判的態度と過激で急進的な批判との両方に欠けている態度、すなわち対象に対して冷静に距離をとり、対象を真実の相において徹底して知ろうとする態度にあるのである。

レーヴィットと丸山はともに何らかの思想的哲学的潮流や主義——キリスト教、ユダヤ思想、マルクス主義、実存主義、自由主義等々——に還元してその思想の特質を説明できる人たちではない⁽³⁾。むしろ何らかの思想的潮流に帰属させてしまえば彼らのもっとも重要にしてたぐい稀な思想的特質は見失われることになる。なぜならば、彼らに共通するもっとも重要な特質であるその独自の批判精神は、現代のどの思想的潮流においてもほとんど見失われてしまっているからである。彼らに共通する批判精神——冷静でとられぬ自由な、そして徹底して知ろうとする批判精神——は、何らかの思想的潮流の影響を通して形成されたものではなく、彼らの時代においては孤立した存在であった人（ウェーバー）や、他の人々がほとんど注目することのなかった人（ブルクハルト）や、あるいは有名であってもその思想的真髓が決して理解されていなかった人（福沢諭吉）たちの思想から学ばれたものであり、そしてまた、彼らの生きた時代の現実に対する彼らに独特な意識的対峙、精神的抵抗を通して形成されたものである。

II. 時代の精神的状況

レーヴィットは、彼が生きた時代の精神的状況を、前世紀においてニーチェが予言した〈ヨーロッパのニヒリズム〉が到来した時代として把握する。現代の精神的状況は、19世紀において生じた根本的決定的な変化にもとづいてのみ正当に把握されうるとレーヴィットはみなす。この変

化を彼は〈市民的キリスト教的世界〉の衰退・解体という言葉でいいあらわす。この変化は、1830年の7月革命において早くも始まり、そして世紀の後半において決定的なものとなっていくが、この変化の前の時代、すなわち市民的キリスト教的世界においては、人は世界観と道徳の基礎をキリスト教とそのヒューマニズムにおいて世界と人生に対して肯定的な関係をもつことができた。人間はその時代においてはまだキリスト教にもとづいて世界と人生を解釈し、自分の生きる現実と決定的に不和となることなく、そこに落ち着いて生きることができた。このような19世紀前半のドイツとヨーロッパの現実を、ヘーゲルはその世界史の哲学によって、歴史の究極目的が達成され、最終的な宥和が実現された偉大な世界として哲学的に正当化した。ヘーゲルの眼には、そこには理性的なものが現実となったように思われたのである。この市民的世界は、資本主義的技術的文明の発展によって外面的にはさらに一層拡大の過程をたどっていったが、内面的には衰退し始めていた。レーヴィットは、『ヨーロッパのニヒリズム』において、ゲーテ、ブルクハルト、ブルドン、ニーチェ、フローベール、ボードレー、ドストエフスキーなど19世紀の多くの作家や思想家たちが、すでにその時代の文化と精神が危機的状況にあることを見抜いていたことを、彼らの言葉を詳細に引用しつつ指摘している⁽⁴⁾。とりわけニーチェは、ヨーロッパ精神の衰退の原因が〈神の死〉、すなわちキリスト教の神への信仰が失われ、キリスト教的世界観がその生命力を失ったことにもとづくものであるがゆえに、きわめて深刻なものであり、それはやがて〈ヨーロッパのニヒリズム〉を生じさせるであろうことを予言した。レーヴィットが第一次大戦後のドイツの精神状況にみたものは、まさにニーチェがその到来を予言した〈ヨーロッパのニヒリズム〉にはかならなかった。第一次世界大戦は市民的キリスト教的世界とヨーロッパの伝統的な文化を崩壊させ、そしてそのあとには内面的外面的な資産を失った全般的解体の状況があらわれた⁽⁵⁾。

戦争と革命とすさまじいインフレによる社会的混乱の状況の中で過激になった人々は、この全般的解体の状況においてさらに徹底した破壊の作業をつづけていった。キリスト教とそのヒューマニズムにもとづく伝統的な世界観は破壊され、そのあとには裸のニヒリズムと根本的変革を欲する方向性なき決意があらわれた。従来の伝統を根本から批判し破壊し、そして根本的変革を求めるハイデガーの哲学はこのような精神的状況の中で生まれ、そしてその正体のはっきりしない決意の強さと既存のものへの無慈悲な批判によって多くの人々をひきつけていった。現存するものへの徹底した否定と根本的な変化を欲する意識が瀰漫したこのような精神的状況こそ、やがて根本的変革と発進をスローガンとするナチズム運動の飛躍の土台となったものであった。レーヴィットが眼前にみていたのは、大戦後の全般的解体状態の中で今や現実のものとなったヨーロッパのニヒリズムという状況において、すでに使いふるされてしまった市民的キリスト教的世界の伝統を否定し破壊し、そして根本的変革に向かって発進しようとする時代精神であり、そしてこのような時代精神と呼応しつつそれを利用して権力を掌握し、そしてその権力の行使によって強制的同質化を遂行し、自由な個性や批判精神を粉砕していったナチズムの跋扈であった。

ニーチェの影響を深く受けたレーヴィットは、第一次世界大戦後の全般的解体の状況をまさに〈ヨーロッパのニヒリズム〉の到来ととらえた。そしてニーチェが生涯を通して攻撃しつづけたキリスト教とその道徳が批判の対象となった時、レーヴィットもまたその批判を共有した。レーヴィットにとって〈ヨーロッパのニヒリズム〉は、ニーチェが予言したように、避けることのできないもの、運命的な出来事であると思われた。それは避けることのできないものであるがゆえに正面からそれに向きあって生きることしかできないものであり、また安易な解決方法など絶対ありえないものとも根底的な問題であった。またニーチェが批判したように、これまでのヨーロッパ人の生活と文化を支えていたキリスト教の信仰と世界観と道徳は真理として受け入れること

のできないものであり、それはすでにその土台を失ったものだという認識をもっていたレーヴィットは、キリスト教に対する批判と破壊の態度をも共有していたのである。

しかし、ニーチェに対する深い傾倒にもかかわらず、レーヴィットはニヒリズムを超克しなければならぬものとは考えなかったと思われる。レーヴィットは〈ヨーロッパのニヒリズム〉を、ニーチェが洞察したのと同じように、ヨーロッパの人間の存在を左右する根底的な問題と考えていたが、ニーチェとは異なって、それを超克しようとするのではなく、またそもそも超克しようものとは考えず、それが現代のヨーロッパの人間にとって逃れることのできない運命的なものと考えて、それとともに生きていこうとしたように思われる。

ニヒリズムの中で、それとともに生きるということは、〈ヨーロッパのニヒリズム〉という問題を無視することでもなければ、それから逃避することでもなく、またそれを超克することでもなくて、そのような現実の中で生きていかざるをえないものとして人間をみつめることを意味する。これまでヨーロッパの人間は、生きることができるために、自らを偽装し、世界と人生に過剰な美化をほどこしてきた。人間が生きるために犠牲にしてきた真実を、今や自分の身を犠牲にしてでもとり戻さねばならない時がきた。すなわち、世界と人間を「ありのままの姿」、その真実の相において知ることが問題である。人間にとって避けることができない現実を、無視したり逃避したり超克しようとしたりするのではなく、たじろがずに直視し、それを知ろうとすること、このような態度がレーヴィットにおいて一貫している。このような態度を貫き、そして諦念によって人間の運命を受け入れようとすることによって、レーヴィットはニーチェと袂を分かち、

第一次大戦後の全般的解体の状況において、その時代のラディカルな人々は、ニーチェに促されて、すでに生命力を失っていた市民的キリスト教的な文化と道徳を批判し破壊していっただけでなく、根本的変革への意欲をみなぎらせていた。しかし現存するものの破壊と根本的変革への決起は明確な未来の理想図や方向感覚にもとづいてのものではなく、すべてが無となった状況においては、むしろ破壊や根本的変革への決意の強さ自体が自己を正当化するものと思われたのである。ニーチェがその知的良心によって洞察した〈ヨーロッパのニヒリズム〉は、ここにおいてそれを意識せしめた知的良心をふみにじっていく野蛮な行動主義に転化していったのである。〈ヨーロッパのニヒリズム〉の墮落形態としてのこのような精神状況こそ、根本的変革と発進をスローガンとするナチズムの跋扈を可能にしたのである。レーヴィットの哲学的思索の出発点でもあった〈ヨーロッパのニヒリズム〉が生みだしたこのような知的良心を失った同時代の精神状況に対する意識的対決を通してレーヴィットの批判精神は形成されたのである。

レーヴィットと丸山は、ともにファシズムという人類史上未曾有の抑圧的体制に向かっていく20世紀前半のドイツと日本に生きていたが、二人がおかれた状況とそして彼らの状況把握には本質的な差違が存在する。

19世紀末(1897年)のドイツに生まれ、早くからニーチェの影響を深く受けていたレーヴィットは、第一次大戦敗戦後の〈全般的解体〉の状況をニーチェの予言した〈ヨーロッパのニヒリズム〉の到来としてとらえた。このニヒリズムをヨーロッパの人間の避けることのできない運命とみなしたレーヴィットは、あくまでこの運命的事態を直視し、それを凝視しつくそうとすることによって、その時代の精神的状況に対して距離をたもち、そしてこの状況をただ破壊し変革しようとする人々や、平静さを失った精神状態の中で大衆の心をとらえて勢力を拡大してきたナチズムに対して批判的態度を保持していった。

これに対して、1914年に生まれた丸山の青年期は日本が急激に軍国主義とファシズムに向かっていった15年戦争の時代と重なっている。彼をとりまく状況は、〈全般的解体〉の状態や赤裸々

なニヒリズムではなく、未だきわめて前近代的な意識に繫縛された民衆とそしてそのような民衆の精神構造の上に成り立つ天皇制国家であり、そしてこの国家が軍部によってひきずられつつ軍国主義化しファシズム化していく時代である。

後に彼が〈超国家主義〉という言葉で特徴づけたこの国家はそれ自体が内容的価値の実体であり、およそ個々人の内面的主観性を尊重することを知らぬものであった。国家自体が何が真理であり道徳的正義であるかを決定するのであり、そして国家が決めた「真理」や「正義」が無条件に妥当するものとして個人に押しつけられる。国家がたんに巨大な物理的権力をもつだけではなく、同時に精神的権威として君臨し支配するところに日本の国家主義の特質があった。そして丸山が青年期を生きた時代は、この国家主義がファシズム化の動きの中でますます極端なものとなり、〈超国家主義〉へと極まっていく時代であった。

従来の価値体系が崩壊し、何を価値としたらよいかのわからなくなったのが第一次大戦敗戦後ドイツの〈全般的解体〉とニヒリズムの状況であったとすれば、丸山が青年期を生きた時代の日本においては、あらゆる価値が国家に集中し、そして国家が独占する価値の正しさが自明のものとしていかなる疑問や批判も許されないものとなっていた。権力と権威、すべての物理的力とあらゆる精神的価値を独占し、そして個々人の私的内的世界に無制限に浸透してそれを支配する国家が君臨していたが、そのような国家の存立を可能にしたのは、およそ批判精神をもたぬ国民の意識であった。国家があらゆる内容的価値を独占し、自らに対する批判を許さず、国民の精神に自在に浸透してそれを支配しえたということは、逆からいえば、国民各自が何が真理であり正義であるかを自ら考えようとはせず、それゆえに、国民が国家的公的なるものから自立した自己固有の内面的精神的世界をもたないこと、すなわち精神的に自立していないことを意味する。ドイツのナチズムが市民的キリスト教的世界が崩壊し、すべてが無となり、何を真とし何を正義とすべきかが混沌とした精神的解体の状況の中からはたらきあられれたとすれば、日本のファシズムは、未だ自主的内面的思考をもたず、それゆえ所与の現実に対する根本的な批判意識をもったことがない民衆の伝統的な意識を温存し、利用し、さらにそれを上から強化することによって成立したのである。

一方にはすべての価値を独占的に決定して民衆の意識をすみずみまで支配し、あらゆる批判を封じこめようとする国家があり、他方にはそのような国家による支配に対する精神的な抵抗の拠点を自己の内面にもたず、その支配を無批判的に受け入れてそれに従ってゆく民衆の精神があった。しかもこの国家による支配の原理をなした天皇制は、政治を人間の主体的な作為であるべきものとみなす近代的な政治意識とは全く異質の精神にもとづく体制であった。〈無為自然の共同体〉¹⁶⁾としての村落共同体をその支配の最終的な基礎とする天皇制にあっては、頂点から底辺にいたるまでどこにも自由なる主体意識をもった個人が存在せず、それゆえその国家活動に対して責任を担う個人が存在しなかった。戦後彼が〈無責任の体系〉という言葉でよんだきわめて異常な体制が形成されたのである。冷静な批判意識もなければ主体的な責任意識も存在しないこのような精神状況を眼前にみながら丸山は自らの批判精神を形成していった。

Ⅲ. 批判精神の構造

レーヴィットは、『ヨーロッパのニヒリズム』の「日本の読者に与える跋」において、ヨーロッパ精神のもっとも重要な特質をなすものは〈自己批判〉、〈批判精神〉であるといった。しかし、同時に彼は、ヨーロッパ精神のすぐれた伝統は、今や少数の個人のうちに生きているだけであると述べている。すなわち、現代において、伝統的なヨーロッパ精神は消滅の危機にあるとい

うのである。この危機の直接的原因は、いうまでもなく、全体主義的圧制によって自由な個性や批判を抑圧していくファシズムの支配である。しかし、レーヴィットは、ナチズム出現の精神的土壌となってその運動の拡大を促したものは、第一次大戦後の市民的キリスト教的世界の崩壊とその後にあられた〈ヨーロッパのニヒリズム〉であるとみなしている。この時代においては、従来の伝統的な価値と世界観への徹底した批判と破壊の作業が行なわれたのであり、そしてこの批判と破壊によって既存のものがすべて取りのぞかれた無の状況を土台としてナチズムは急速に発展していったのである。レーヴィットは、伝統的なヨーロッパ精神を消滅させていった原因は、たんに強制的同質化によって自由な個性や批判を抑圧していくナチズムにあるだけではなく、ナチズム出現の地ならしをした破壊的急進的批判にもあるとみなしている。

それゆえ、レーヴィットは、批判を抑圧するナチズムに対してだけでなく、その時代の破壊的急進的批判に対しても批判的である。彼がヨーロッパ精神の特質を〈批判精神〉と規定するとき、それは明らかに同時代の急進的批判とは本質的に異なるものを念頭に置いている。それは、日本の自愛ともナチズムの強制的同質化の体制とも対立するとともに、また破壊的などけの急進的批判とも対立するものと考えられている。

レーヴィットは、ヨーロッパの批判精神の核をなすものを〈知ろうとする態度〉の中にみている。同時代の急進的破壊的批判とヨーロッパの伝統的な批判精神との本質的な相違は、現実を徹底して理解し知ろうとする態度の有無にある。

この知ることを欲する態度を核とするヨーロッパ精神の起源をレーヴィットはギリシア精神にもとづくものとする。無論、知識自体は古代ギリシアに初めて生まれてきたものではない。「知ること自体は、ギリシア人よりもはるか昔からあった。東洋古代の高い文化においては、それは最高の段階に達していた」¹⁷⁾のである。それでは、ギリシア人の知識と東洋のそれとを分かつ相違はどこにあるのか。レーヴィットは、ギリシア的知の特質を、知識の内容よりもギリシア人の知識に対する態度、その知ろうとする態度自体に求める。このギリシア的知の特質をなすものを、レーヴィットは〈自由な体得〉とよぶ。東洋の人間の知識とギリシア人の知識との本質的な相違は、ギリシア人の得た知識が自由な体得を通してのものであったということにあるとレーヴィットはいう。ギリシア人は、古代の東洋の人間とは何か本質的に異なった態度で知るといふ営みにかかわっていたというのである。

レーヴィットは、ギリシア的知の核心をなすものを、それが純粋な知識欲にもとづくものであったことにみる。知識自体はギリシア以前に存在していたが、純粋な知識欲にもとづいて——いかにいへば、何らかの実用的目的の手段としてでもなければ、権力によって強制されてでもなく——知識を求めたのは、ギリシア人が初めてであった。

「1881年の講演『ギリシア人の学問的功績について』においてブルクハルトが簡潔に示したことは、ギリシア人が何を知っていたかではなく、いかに知ったかについてであり、ギリシア人の知る能力を支えていた『固有の力』についてであった。というのも知識そのものは、すでに彼らよりはるか以前に、しかもきわめて高いレベルにおいて^{オリエント}東方の発達した文化のなかにあったが、しかし自己および世界に対する自由な立場に発し、したがってまた世界に対しての自由を生む知識愛や知力は東方にはなかったからである。……東方においては本来的知識は、知識を集め伝承し鍛える僧侶階級というカーストの責務であった。ギリシアにおいては、研究し世界旅行をし世界を発見したのは、国家や僧侶階級から自立した純然たる各個人であった」¹⁸⁾。

オリエントにおけるように、知識人が国家の支配下や一定のカーストに属する存在である所では、知識の追究や収集は純粋な知識欲や真理愛に導かれてなされることはできない。知識には、知識以外の、知識以上の目的が存在し、それによって制約される。そこでは無限の知識欲や純粋

の真理愛は存在しえない。それゆえ、すべてのものを客観的にみようとする批判的態度も存在しえない。

これに対して、東洋の専制的支配の帝国ではなく、自由民の共同体としてのポリスに生きる古代ギリシアの知識人は「国家や僧侶階級から自立した純然たる個人」であった。ギリシアの学問は、自由な市民としての人間が自らの知識欲や純粋な真理愛にもとづいて知識を追究することによって形成されたものであった。そこには、〈知識のための知識欲〉や〈真理愛〉以外の、あるいはそれ以上の目的はなかった。それは何物にも制約されることなき知識欲であった。ギリシア人は自らの能力の限界まで知識を追究していくことができた。

このように、ギリシアにおいては学問的知識をつくりだしたものは、それ自身の外に限界や制約をもたぬ純粋な知識欲であったと同時に、その知識欲があらゆるものへの関心と結びついていたことによる。

「ギリシア人が、政治的宗教的に拘束され固定された知識を所有するのではなく、いかなる研究でもなしえたということに、そしてそのために後のあらゆる学問を多少なりとも基礎づけたということに、ブルクハルトはギリシアの学問の決定的独自性を見る。ギリシア人は、『あらゆる人々と交際することの妨げとなった、東方人の高慢な無知や無趣味な人種の憎悪をもっていなかった』、すべてのものから学ぶことができた。他のいかなる民族とも違って、彼らは『全景的な』『比較する』目、『自他に対する客観的精神』をもっていた。『ギリシア人は所有し欲望することなしに何かを見、何かに興味を抱くことのできた最初の人間である。』⁽⁹⁾

ギリシア人は、純粋な知識欲をもつと同時に、四方八方を眺めわたすことのできるパノラマ的な広い視野をもち、あらゆることに関心をもってすべてのことを知ろうとしたのである。この純粋な知識欲とパノラマ的な眼差しにくわえて、レーヴィットがギリシア的知の特質をなすものとして重視するのは、〈自由な体得〉を通しての知であった。

「何か他のもの、知らないものを体得するには、あらかじめ自分を自分から疎隔すること、すなわち遠ざげることができ、それから、そのようにして自分から離れたところにおいて、他のものを知らないものつもりでわが物にする、ということが必要であろう。体得という精神的作業は、一種の加工でなければならない。その加工をやっているうちに、われわれの作業の対象たる『知らないもの』は『知らないもの』でなくなる。かようにしてギリシア人は、異国に根をもった世界を自分の故郷にした。」⁽¹⁰⁾

レーヴィットは、何かを本当に知るためには、自由な体得という精神的作業（労働）が必要であるという。すなわち、何かを知るためには、自分の生まれつきの自然な感性や、それまでの思考仕方や概念をそのままにして、それにあわせて何かを受けとったり理解しようとするのではなく、それまでの自分の外に自ら歩みでて、対象に自ら近づき、その未だ知らない対象を知ろうと努める作業が必要であり、その作業の過程を通して、やがて知らないものは知らないものではなくなる、というのである。それゆえ、何かを知るためには、まず即自的な自己から離れて自分と距離をとることが必要である。そしてそれまでの自己の感覚や思考から離れて、対象を理解するために必要な思考や概念を身につけていこうとしなければならない。知らないものを知るためには自分自身の精神的変容が必要となる。知るということは自由な体得でなければならないとレーヴィットがいうのはこのようなことを意味していると思われる。

この自由な体得という精神的作業において人は自分の外に自由に歩みでて自分に対して距離をとることになるが、それは同時に、世界に対しても距離をとった態度をもつことを意味する。自己と世界とに対して距離をとることによって、人間は自己と世界とを知るために必要な客観的即物的な眼差しをもつことができるのである。

「あるものから距離を保つということは、世界の中における習慣的な生活から遠ざかったことを意味する。そのように遠ざかって、距離を保つことがなければ、いかなる世界解明も存在しない。あるものに対する人間の態度はすべて、すでにあるものからの距離を前提とする。そしてそこに、人がある態度をとって対するものの対象化の可能性が存する。あるものに対する純理論的驚異はそれに向かい合って立つ。それは、本能的に貪欲な態度のように何の距離もおかずに希求されたものに関わりあうのではなくて、意識的に距離がおかれている。しかし、このように距離をおくことによって、世界ならびに自己自身に対して、対象化をする態度をもって立つ人は、そのことによって世界ならびに自己自身から疎隔されている。この疎隔の距離から人間は存在するすべてのものに接近し、外見上すでに知り親しんでいると思われるものを、不審な、驚くべきものとして、獲得（習得）することができる。」⁽¹¹⁾

この自己と世界とに対して距離をとった客観的即物的な態度こそ、およそすべてに対して批判的な眼差しを向ける精神の不可欠の条件をなすものである。

純粋な知識欲とパノラマ的な眼差しをもち、あらゆることに関心をもちながら同時に自己と世界とに対して自由な距離を保ち、対象を注視しつつ知ろうとする態度、ギリシア人の知ろうとする態度はこのようなものであった。

ギリシアにおいてこの純粋で徹底した知識欲、真理愛を人間の営みとして確立したのはいうまでもなく哲学であったが、レーヴィットは、ギリシア哲学の知識探求が同時に懐疑的態度を伴うものであったこと、あるいはむしろ懐疑こそが哲学的知識探求の本質をなすものであることを強調する。懐疑家であることが哲学者の本質をなすのである。哲学者は真理を求める者であるが、それはわれわれ人間が無知であることの自覚やあるいは人間の知識が確実なものではないことの自覚の上に立っている。哲学は人間のもっている知識がはたして正確なものであるかを疑い、人間の知る能力そのものにも懐疑の眼差しを向ける。哲学は決して素朴な真理愛ではない。哲学は真理探求ではあるが、それは何よりも自らの能力の限度をわきまえ、人間の知識の不確実さを自覚しつつ行なわれるものであり、最終的決定的真理に至ることはないことを知りつつ行なわれる終わりなき探求である。

「真の懐疑家は徹底的に懐疑的であって、懐疑的な立言といえどもやはり一つの独断的主張であるからそれはみずからに矛盾する、というおきまりの非難も彼らにはこたえない。というのは、真の懐疑家は自分自身の立言をさえも相対的なものとし、何かがかじかであるとして断定しないで、ただ、目下のところ、何か新しいことがわかるまでの当分のうちは、それはそうであるように思われる、と言うだけだからである。懐疑家はみずから欲して不決断、不決定であり、したがって客観的現実性がないために思い切った決断をえらぶ『決意主義者』の反対である。」⁽¹²⁾

ギリシア哲学の思考の本質そのものをなすとレーヴィットが考えるこの懐疑的態度は、神話や伝説を疑い、素朴な信仰や信念をしりぞけ、人が何気なく受けとる情報も吟味なしには受け入れようとはせず、そしてわれわれが無意識に身につけてきたものの見方や知識に対しても懐疑の眼差しを向けようとする。すなわち、自己と自己をとりまくすべてに対して距離をとって、何物をも無批判的に受けとろうとはしない。人は懐疑的であることによってこそ、真に批判的でありうるのである。

レーヴィットがヨーロッパ精神のもっとも重要な特質をなすものとする批判精神はこのような形のものであった。すなわち、それは、何よりもまず、知ることを欲する態度が根底になければならない。それも何かの利益や実用的目的のためではなく、純粋に真実を知ることを欲する態度でなければならない。ここでは真理が最高の価値でなければならない。そして、意識的に真実を追究する人間は自然のままに生きる人間ではなく、知ろうとする対象を対象化する態度によつ

て、自然的なありかたから離脱し、すべてを意識の対象として、すべてに対して距離をとる人間となる。すなわち、自己と世界に対して自由な態度をもつ人間となる。純粹な知識欲をもつ人間はあらゆることに関心をもつ。関心の広さは視野の広さを生む。広い視野、パノラマ的な眼差しをもった人間が成立する。純粹な知識欲によって真実を知ろうとし、すべてに対して距離をとりつつ、広い視野でものごとを眺め、注視する態度をとるとき、そこに学問の不可欠の条件である真に客観的な態度が成立する。純粹な知識欲は、積極的に何かを獲得することに向けられるだけでなく、同時に、既存の知識や自己自身の知をも問い直し疑っていく懐疑的態度を生みだす。徹底した懐疑はすべてに対する批判的の眼差しとなる。もっとも強く真実を求めるがゆえにすべてに対して批判的の眼差しを向ける精神、これこそレーヴィットがヨーロッパ精神の本質をなすものと考えたものであった。

レーヴィットは、この批判精神を古代ギリシアの人間、特に哲学者の思考態度の中に見出している。レーヴィットのいう批判精神は、批判という言葉が横行し始めたヘーゲル左派以後の現代の哲学や思想の中に初めてあらわれたものではなく、すでに古代ギリシアの人間がつくりだした精神の中に、しかもそれ以後の時代が決して到達することがないほど卓越した形で存在したものである。レーヴィットは、古代ギリシアの人間が形成したこのとらわれぬ自由な精神としての批判精神をヨーロッパの人間が継承し保存すべきもっとも貴重なものと考え、この精神を尺度にして、ヨーロッパの精神史と現代の精神的状況を考察したのである。

すでに述べたように、丸山の青年期、その知的成長期は、明治において形成された天皇制国家が、日に日にファシズム化、軍国主義化の過程をたどっていった時代と重なっている。彼が青年期を生きた時代は、まさに批判精神の存在が徹底的に抑圧された時代であった。丸山は彼を圍繞する国家と社会と人間関係、そこにおける伝統や習慣や道徳観念や常識やそして人々の無意識的反応までも凝視し、それに対して批判的距離を保つことによって、自らの批判精神を形成した。

丸山はその時代の精神状況の問題性を、とりわけ日本国家のありかたとそれを支えていた民衆の精神のありかたの中にみた。日本国家の特質は、真善美などの内容的価値の実体であろうとすることにあったと丸山はいう。ヨーロッパの近代国家においては、何を真理と考え何を善と考えるかは個人の良心や教会などの社会集団にゆだねられるのに対して、日本の国家はまさにそれらの価値の独占的決定者たろうとした。国家が内容的価値を独占するということは、近代世界の原理をなす公私の区別と私的内的自由の権利が認められていないということを意味する。日本帝国においては、私的内的世界はそれ自体の権利を認められず、それは国家によって自在に浸透し支配されうるものとなった。

日本帝国の問題性は、それが物理的権力と精神的権威を一元的に占有し、内容的価値の独占的決定者であったということにあるだけでなく、日本の「国体」をなす天皇制が家族主義や儒教道徳などの前近代的性格を強く帯びたイデオロギーによって支えられた体制であり、そしてファシズム化の過程においてそれがますますいかなる合理的批判をも受けつけぬ神権的体制になったということにある。しかし、問題はこのような国家の構造にあるだけではなく、この国家体制を支える精神にある。国家が真理や道徳などの内容的価値を独占し、そして国民の意識に無制限に浸透しそれを支配しえたということは、逆からみれば、日本の民衆は何が真理であり何が道徳的価値であるかを自ら考え自ら判断する力をもたないこと、いいかえれば、内面的人格的に独立した存在ではないことを意味する。内面的人格性や自主的判断力をもたない人間は、上級者あるいは支配者の命令に——その命令の内容の正しさにもとづいてではなく——まさにそれが支配者の命令であるという理由で無批判的に従ってしまう。その時、国家と国民との関係は一方的な命令—

服従、お上と臣民の関係となる。このような関係にあつては、国家秩序に能動的に参与するがゆえに国家活動に対して主体的責任意識をもつ近代的公民は存在しえない。そこでは、国家の行なうことは自らの意志を越えた運命的出来事と感じられ、それが被害をもたらすときには天災のごときものとして受けとめられる。このような精神があつた日本帝国のありかたを可能にしたのである。

このような日本帝国の精神が日本社会の全体をすみずみまでおおっていた時代に青年期を送つた丸山は、この日本帝國的な精神との批判的対決を最大の課題としながら精神のあるべき形を追究していったように思われる。丸山が精神のあるべき形を求めたとき、現実の歴史においてそれにもっとも近い形のものと思われたのはヨーロッパの近代精神であつた。レーヴィットは批判精神の原型を古代ギリシアの精神、特に哲学者たちの精神に求めていったが、丸山はそれを近代ヨーロッパの精神とそして西洋文明の精神を学びそれを日本にとり入れることに生涯のエネルギーを傾けた福沢諭吉の思想に求めていった。

丸山は、1943年に書いた『福沢における秩序と人間』において、日本の近代史における福沢の思想の意義を次のように述べている。

「若し日本が近代国家として正常な発展をすべきならば、これまで政治的秩序に対して単なる受動的服従以上のことを知らなかつた国民大衆に対し、国家構成員としての主体的能動的地位を自覚せしめ、それによって、国家的政治的なものを外的環境から個人の内面的意識の裡にとり込むという巨大な任務が、指導的思想家の何人かによって遂行されねばならぬわけである。福沢は驚くべき旺盛な闘志をもって、この未曾有の問題に立ち向かつた第一人者であつた。」⁽¹³⁾

欧米列強が東アジアに進出し、それを支配下におさめようとしていた時代において、日本の独立を守り、日本を近代国家として発展させるために福沢が不可欠の問題と考へたのは、日本の国民一人一人を国家秩序の主体たらしめていくということであつた。太平洋戦争のさなかにおいて、丸山は福沢が明治維新の時代において当面する課題と考へたことが、依然として日本の現在の最大の課題であるとする。「福沢諭吉は明治の思想家である。が同時に彼は今日の思想家でもある。」⁽¹⁴⁾ 福沢同様、丸山にとつても最大の課題は日本国民をして国家秩序の主体たらしめることであつた。国家秩序の主体としての人間とは、しかし丸山や福沢にとつて、たんに政治や国家の問題について多大の関心をいだき、国家のために行動する用意のある人間のことでなく、まず第一に、一個の人間として精神的に自律し独立した人間のことであつた。

「秩序を単に外的所与として受け取る人間から、秩序に能動的に参与する人間への転換は個人の主体的自由を契機としてのみ成就される。『独立自尊』がなにより個人的自主性を意味するのは当然である。福沢が我が国の伝統的な国民意識に於てなにより欠けていると見たのは自主的人格の精神であつた。……もとより国家的な自主性が彼の最終目標であつた事は疑うべくもない、しかし『一身独立して一國独立す』で、個人的自主性なき国家的自立は彼には考へることすら出来なかつた。国家が個人に対してもはや単なる外部的強制として現われないとすれば、それはあくまで、人格の内面的独立性を媒介としてのみ実現されねばならぬ。」⁽¹⁵⁾

国家の命令に一方的に従つて行動するのではなく、国家に主体的能動的にかかわっていくことができるためには、人間はまず一個人として独立した人間、主体的自由をもつた人間でなければならない。そして一個人として独立した人間となるためには、内面的人格性を形成しなければならない。丸山は精神のあるべき形をとりわけ近代精神に見出したが、近代精神の最大の特質をなすのがまさにこの内面的人格性であつた。ヘーゲルは、東洋の世界においては個々人の意識は共同体の中に埋没した状態にあり、内面的主観が未だ成立していないという。そこでは共同体が絶対的な權威となつて個人を支配している。これに対して、ヨーロッパ、特に近代のヨーロッパに

において、人間は共同体から独立した彼固有の内面的世界を形成するにいたる。すなわち、人間は共同体の決定や上級者の命令や伝統的權威に無批判的に従うのではなく、そのような外部的權威から独立した彼固有の内面的意識、内面的思考の世界において、自分が正しいと判断したことにもとづいて行動する力をもつにいたる。内面的人格的独立性とは、このように一方において外部的權威から独立することであると同時に、他方において、自己自身の自然的欲望・感情や主観的好悪や偏見に対しても意識的な距離をとり、理性的客観的な思考態度を通して明らかにされる普遍的な真理や正義にもとづいて自らの態度を決定しえることを意味する。それは、たとえいかなる權威によるものであっても、その主張が誤ったものであれば、それを批判し服従を拒もうとする精神であると同時に、その主張が正当なものであれば、命令されるまでもなく、自ら正しいと思うことを積極的主体的に遂行しようとする精神である。丸山が内面的独立性をもった自主的人格というとき、真に批判的であると同時に——あるいは真に批判的であるがゆえに——真に能動的主体的な人間を考えている。福沢の課題をひきつぐようにして、丸山がその時代の日本において実現されなければならないと考えたのはこのような人間であった。

近代精神の特質をなすこの内面的人格性をヨーロッパにおいて形成するうえでとりわけ重要な役割をはたしたのは宗教改革の精神、神への深く徹底した内面的信仰であった。しかし、丸山は日本において内面的に独立した主体的人間の形成の可能性をもつばら〈近代的思惟〉の成熟に託そうとした。

半世紀以上に及ぶ丸山の思想史研究は本質的に思惟様式の研究である。すなわち、通史研究としてはとりわけ徳川時代における思惟様式の変化や発展の研究（『日本政治思想史研究』特にその第一章）であり、個々の思想家の研究としてはそれぞれの思想家の思惟方法、思考態度の特質の研究であり、そして全体としての日本思想研究としては日本人の思考様式の研究である。彼は通史研究において近代的思惟の成熟過程を究明し、徂徠研究や福沢研究において彼らの思考態度の中に近代的な思惟を探りだそうとした。

丸山はとりわけ福沢諭吉の思考態度の中にもっとも成熟した近代的思惟のあらわれをみている。丸山の数多くの日本思想史研究の業績の中でもっともすぐれた研究は、1947年に発表された「福沢諭吉の哲学」であろう。この論文は福沢諭吉の哲学、その思惟方法の特質を究明しようとした研究であるが、それはたんに福沢を歴史的存在、客観的対象としてつきはなした形で分析した作品ではなく、福沢の思考態度の中に深く内在することによって、そこから学び、その現在の意味をひきだそうとする態度が強くみられる。ここで丸山によって描きだされた福沢の哲学を丸山自身の哲学と同一視することは行き過ぎであるとしても、丸山がこの論文でとりだした福沢の思惟方法の中に彼が——それを実現することが日本において最大の課題であるとみなした——〈近代的思惟〉とよぶもののもっともすぐれた形が明らかにされているとみなすことは誤りではないと思われる。

丸山は福沢の思惟方法の特質をなすものをとりわけ「価値判断の相対性の主張」にみる。

「福沢によれば事物の善悪とか真偽とか美醜とか軽重とかいう価値判断はそれ自体孤立して絶対的に下しうるものではなく、必ずや他の物との関連において比較的のみ決定される。われわれの前に具体的に与えられているのは、決して究極的な真理や絶対的な善ではなく、ヨリ善きものとヨリ悪きものとの間、ヨリ重要なものと、ヨリ重要ならざるものとの間、ヨリ是なるものとヨリ非なるものとの間の選択であり、われわれの行為はそうした不断の比較考量の上に成り立っている。従ってまた、そうした価値は何か事物に内在する固定的な性質として考えられるべきではなく、むしろ、事物の置かれた具体的環境に応じ、それがもたらす実践的な効果との関連においてはじめて確定されねばならぬ。」⁽¹⁶⁾

価値というものは何らかの事物に固定的に内在してあるものでもなければ絶対的なものでもなく、常に具体的状況の中で、他の物との比較において価値としての意味をもつのであるから、人は常に具体的な状況の中でのものごとの価値を判定しようとしなければならない。価値判断の相対性の主張とは、何物にも絶対的な価値を認めない相対主義の立場にたつがゆえにすべてのことに対して傍観的な立場やシニカルな態度をとろうとする考えでは決してなく、常に変化していく具体的な状況を見つめ、その具体的な状況においてあるものがはたす役割や意味や効果を不断に吟味しつつ、その価値を判断していこうとする態度を意味する。「福沢が価値をつねに具体的な状況との関連において定立し、その結果一切の認識の situation による制約を説いたことによって、彼は決して無方向な機会主義的立場に陥ったのではなかった。むしろ逆に、そうした場当たりの、『無理無則』の機会主義を何よりも排し、つねに真理原則に基づいて予量し、計画する人間の育成ということが彼の『実学』教育の根本理念であった。」⁽¹⁷⁾と丸山は述べている。価値判断の絶対化を否定するということは、決して価値判断そのものを放棄することを意味するのではない。それは、或る抽象的な原理や公式を天下り式にあらゆる状況にあてはめて価値判断を下すような安易な公式主義や原理主義でもなければ、一切の原理や原則を否定して主体的価値判断を放棄する没価値的な態度でもなく、常に具体的な状況を注意深く見守りつつ、そこにおいてもっとも必要とされるもの、より善きものを見出していこうとする客観的であると同時に主体的な態度を意味する。

「かくして福沢の場合、価値判断の相対性の強調は、人間精神の主体的能動性の尊重とコロラリーをなしている。いいかえれば価値をアプリオリに固定したものと考えずに、是を具体的状況に応じて絶えず流動化し、相対化するということは強靱な主体的精神にしてはじめてよくしうるところである。それは個別の状況に対して一々状況判断を行ない、それに応じて一定の命題ないし行動規準を定立しつつ、しかもつねにその特殊のパースペクティブに溺れることなく、一步高所に立って新しき状況の形成にいつでも対応しうる精神的余裕を保留していなければならない。これに反して主体性に乏しい精神は特殊の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規準を抽象的に絶対化してしまい、当初の状況が変化し、あるいはその規準の実践的前提が意味を失った後にも、これを金科玉条として墨守する。ここに福沢が『惑溺』と呼ぶ現象が生まれる。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、それによりすがることによって、価値判断のたびごとに、具体的な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。そうしてそのような抽象的規準は個別の行為への浸透力を持たないから、この場合彼の日常実践はしばしば彼の周囲の環境への単に受動的な順応として現れる。従って公式主義と機会主義とは一見相反するごとくにして、実は同じ『惑溺』の異なった表現様式にはかならない。かくして、福沢をして『無理無則』の機会主義を斥けさせた精神態度が同時に、彼を、抽象的公式主義への挑戦に駆り立てるのである。」⁽¹⁸⁾

丸山が福沢の思惟方法の真髓とみたものは、このような意味の主体的能動的精神であった。そしてこのような精神と対照をなす精神的態度を福沢は『惑溺』とよんだが、丸山はこの惑溺という言葉で福沢の思想における中核的な言葉とみなしている。福沢がその時代の日本人の精神的傾向においてとりわけ批判の対象としたのがこの惑溺という現象であった。それは何らかの所与の固定的価値規準（たとえば儒教思想における五倫のごとき）を無批判的に受け入れ、それを絶対視し、そしてその絶対的価値規準によりかかって、あらゆる人間関係や個々の行為を裁断していくような態度としてあらわれる。それは所与の価値規準に依存し、それにもたれかかっているという点において、まさに批判精神なき態度である。福沢がその時代の病理的傾向として剔抉していったこの精神の惑溺現象を、丸山は彼自身の時代の天皇制イデオロギーに呪縛された精神的傾

向の中に、再び、そしておそらくはるかに異常な形態において見出さざるをえなかった。

この精神の惑溺の状況から人間が解放され自由となるためには、まず自分が生きる状況とそこに支配的な精神的傾向を意識化し、それに対して距離をとった自由な態度を形成していかなければならない。しかもこの距離をとる態度が、たんなる傍観や逃避的態度におわってしまわないためには、その自由な客観的な眼差しで、自己の生きる場や状況を絶えず注視しつつ、少なくとも精神的には能動的な関心を持して、その具体的状況においてもっとも妥当する価値判断を見出すように努めていかなければならない。すなわち、ここでは、自分が生きる状況から身をもぎはなし、それから自由になろうとする態度と、状況に能動的な関心をいだいて、そこで必要な判断を下すように努める態度という、逆方向の意識態度をあわせもつような精神が必要とされるのである。福沢が幕末から維新にかけての変革期に自ら形成したこのような精神から深く学ぶことによって、丸山は、精神の惑溺現象がほとんど狂気に達した時代において、真にとらわれぬ自由で批判的な精神を自らのものとしたのである。

〈注〉

- (1) 丸山真男集別巻の人名索引によれば、丸山は、①「麻生義輝『近世日本哲学史』を読む」(1942年、丸山真男集第二巻)②「軍国支配者の精神形態」(1949年、『現代政治の思想と行動』所収、丸山真男集第4巻)③「ニーバーについて」(1949年、丸山集第4巻)④「思想と政治」(1957年、丸山集第7巻)⑤「日本の思想」(1957年、岩波新書『日本の思想』、丸山集第7巻)⑥『「現代政治の思想と行動」英語版への著者序文」(1982年、『後衛の位置から』所収、丸山集第12巻)⑦『「一九八五年読書アンケート」』(1985年、『みすず』1986年1月号、丸山集第16巻)⑧『「一九八七年読書アンケート」』(1987年、『みすず』一九八八年一月号、丸山集第16巻)でレーヴィットについて言及している。そのうち、①、④、⑤、⑥は『ヨーロッパのニヒリズム』の「後書き」にかんするものであり、特に⑤と⑥は「自己批判」と「自愛」とのレーヴィットの対比について述べている。
- (2) 拙論「カール・レーヴィットの批判精神」(『別府大学紀要』第40号、1998年)92頁参照。
- (3) 筆者はかつて、戦後日本にあらわれた「近代主義」の思想的意義の検討を行なう視点から丸山真男の思想の分析を試みた。(『現代思想としての近代主義』『別府大学紀要』第28号、1987年「カール・レーヴィットと戦後日本の『近代主義』」『別府大学紀要』第36号、1995年)。それは戦後史の経過の中で忘れ去られた、あるいは批判的に論じられることが多くなったこの「近代主義」の思想の深い意味を明らかにしようとする意図から、この「近代主義者」のもっともすぐれた「代表」としての丸山を論じたものであった。すなわち、否定的にのみ語られがちであるこの「近代主義」思想の積極面を強調するために、あえて「近代主義者」としての丸山論を試みたのである。しかし、いかに「近代主義」思想の積極的モメントや普遍的現代的意義を明らかにしていっても、やはり丸山の思想は「近代主義」には還元できない独自のものが多くある。そこで、「批判精神」という異なった視角から丸山の思想を分析することがこの小論のテーマである。
- (4) Der europäische Nihilismus., Karl Löwith Sämtliche Schriften Bd. 2. 柴田治三郎訳『ヨーロッパのニヒリズム』(1974年、筑摩書房)
- (5) Karl Löwith., Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. S.16. 秋間実訳『ナチズムと私の生活』(1990年、法政大学出版局)27頁。第一次世界大戦後のドイツの精神状況については本書と『ヨーロッパのニヒリズム』を参照。
- (6) 藤田省三著作集1。(1998年、みすず書房)154頁参照。
- (7) Der europäische Nihilismus. Karl Löwith Sämtliche Schriften 2. S. 536. 前掲訳書、117頁。

- (8) K. Löwith., Jacob Burckhardt. *Der Mensch inmitten der Geschichte*. *Sämtliche Schriften* 7. S. 113. 西尾幹二・瀧内横雄訳『ヤーコプ・ブルクハルト』(1994年、筑摩学芸文庫) 132頁。
- (9) *ibid.*, S. 115. 訳書、135頁。
- (10) *Der europäische Nihilismus*. S. 536. 訳書116頁。
- (11) カール・レーヴィット『世界と世界史』柴田治三郎訳(1959年、岩波書店) 9～10頁。
- (12) K. Löwith., *Wissen, Glaube und Skepsis*. *Sämtliche Schriften* 3. S. 220. 川原栄峰訳『知識・信仰・懐疑』(1959年、岩波書店) 40頁。
- (13) 丸山真男集第2巻、(1996年、岩波書店) 220頁。
- (14) 同書、219頁。
- (15) 同書、220～221頁。
- (16) 丸山真男集第3巻、(1995年、岩波) 167～168頁。
- (17) 同書、175頁。
- (18) 同書、177～178頁。