

第16回講義 6月16日(木)

ここで、丸山に関する議論についての一定の総括を行っておきたい。

①まず、河野広中について、丸山が「超国家主義」論文において、「主体的自由の確立の途上に於て真先に対決さるべき「忠孝」観念が…最初からいとも簡単に考慮から「除」かれており、しかもそのことについてなんらの問題性も意識されていない」、と述べていたことを思い起こそう。

「忠孝」観念と対決しなかった限りで、河野の「精神の革命」は、「人の自由、人の権利を重んずる真のエートスの形成へ向けての「精神の革命」になっていなかった。つまり、丸山は、「主体的自由の確立」という観点から、河野が旧道徳の核心にあった「忠孝」観念――つまり、「近代的人格の前提たる道徳の内面化」を妨げる最大の要因――との対決を回避したこと、に、厳しい視線を向けていた。この点に、「超国家主義」論文の一つのテーマが、私に言わせれば本来最大の意味をもつべきテーマが、あった。

そのテーマは、「忠孝」の観念からの民権運動へのコミット――それは同時に民権を通しての国権の強化の運動へのコミットでもあった（最終的には、それは「国権」論の中に埋没した）（丸山③ 21 頁）が―― vs 「良心の自由」原理による国家の相対化＝中性化、と定式化しうるであろう。

これはまた、ルソーの『社会契約論』における「国家宗教論」を反「良心の自由」の主張と見るか否か、総じてルソーの社会契約論を「多数者の専制」――場合によっては多数者を僭称する者の専制――へと傾斜する要素を含むものと見るか否か、という問題を含んでいた。

この問題は、J. S. ミルの自由論のテーマと真っ向から関わるものであるが、

「首尾一貫したキューカーのもつ良心の自由は……自分自身の良心の自由であるとともに、他者の良心の自由でもある」。このような「良心の自由」に即して、「被支配者たちの、しかも被支配者各個人の、不滅のものとみなされるところの一つの「権利」が「最古の「人権」・「原理的に第一次的な「人権」」として成立した。それは、「古代にも中世にも、また国家による宗教強制を伴うルソーの国家理論にも、ともにひとしく知られていない概念である」。(マックス・ヴェーバー／世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅱ』(創文社 1962)、654-655 頁)。

というヴェーバーの言葉にも定式化されていた。因みに、私は、ここには、〈近代 modernity の中心にひそむコンフリクト〉があると断言していいのではないかと考えている。これを国家主権論――国民主権論を含む国家主権論――と人権論のコンフリクトと断言してもいい。この紛争は、国民的平等主義において調停される――国籍をもたない者は、事実上、人権を持たない。このことに対して、国民的平等主義は盲目的である――。

②だが、このテーマは、丸山によっては、必ずしも一貫して維持されていたとは言い難い。むしろ、戦後の経過の中で、丸山は、「忠誠」の再評価を行った。それが、

「吉田松陰に見られる「没我的」忠誠と主体的自律性、絶対的帰依の感情と強烈な実践性との逆説的な結合のうちには、あきらかに「葉隠」的なエートスに通じる伝統を窺うことができる」(同、丸山⑧ 180 頁)。

という言葉に端的に表現されていた。戦後の丸山は、このような「実践性」――ネーションに向けて「忠誠」――によって担われる「ナショナリズムとデモクラシーの総合」に期待を寄せた。ここに丸山にとっての戦後民主主義の地平がある、と言えよう。この地平は、国民主権論としての主権的国家論と「ナショナリズムとデモクラシーの総合」

「羯南の日本主義は…ナショナリズムとデモクラシーの総合を意図した。それがいかに不徹底なものであったとはいえ、これは日本の近代化の方向に対する本質的に正しい見透しである。…不幸にして日本は過去においてその総合に失敗した。福沢諭吉から陸羯南へと連なる国民主義の最初からのひ弱い動向は、やがて上からの国家主義の強力な支配の裡に吸いこまれてしまった。…長きにわたるウルトラ・ナショナリズムの支配を脱した現在こそ、正しい意味でのナショナリズム、正しい国民主義運動が民主主義革命と結合しなければならない。それは羯南らの課題を継承しつつ、その中道にして止まった不徹底を排除することにほかならぬ」(丸山③ 104 頁)。

「本来忠節も存せざる者は終に逆意これなく候」というのが『葉隠』のダイナミズムであったとするならば、逆に、謀叛もできないような「無気無力」なる人民に本当のネーションへの忠誠を期待できるだろうかというのが、幕末以来十余年のあわただしい人心の推移を見た福沢の心底に渦まく「問題」だったのである」(「忠誠と反逆」、丸山⑧ 206 頁)。

ここに丸山にとっての戦後民主主義の地平があった。そのことによって、丸山は、結果的に〈近代 modernity の中心にひそむコンフリクト〉を直視することをなおざりにしてしまった。このことは、「ネーションへの忠誠」を「共産主義への忠誠」という言葉に置き換

えれば、戦後の多くの「マルクス主義者」についても妥当する――シニカルに言えば、そのそれぞれは、このコンフリクトをなおざりにしている限りで、相互に変身することが比較的安易に可能だ（最近の例で言えば、藤岡信勝*）し、そのそれぞれはまた「会社への忠誠」に変身もしうる――。

* 藤岡信勝

北海道大学教育学部卒。

同大学大学院教育学研究科博士課程単位取得。

現在、拓殖大学日本文化研究所教授。

新しい歴史教科書をつくる会を設立発起人。現在副会長。

元々は共産党員で、湾岸戦争を機に保守派に転向。

自由主義史観研究会・代表

③ここから翻って考えるならば、「超国家主義」論文における①のテーマは、丸山においては必ずしも熟したものではなかったといわなければならない。このことは、カール・シュミットの議論に依拠しながらこの議論を展開しているという mismatch ―参照文献とそれに立脚した論旨の mismatch ―に象徴されているとも言える。

戦後「超国家主義」論文を感動を以て受け入れた多くの人々の関心の対象になったのは、主として「抑圧移譲の体系」論であって「良心の自由」論ではなかったということからも、この①のテーマの未成熟は、丸山を越えた一般的なものであったと推測することが出来る。

④以上の丸山の発想を規定したものに、「ネーションへの忠誠」を焦点にした〈ロマン主義的個人主義〉があった。

丸山は個人主義者であったが、丸山にとって重要なことは、原子論的啓蒙主義的な個人主義ではなく、ロマン主義的な「個」、自己犠牲を通して個性的存在としての自己を実現する「個」に焦点をおいた〈ロマン主義的個人主義〉であった。この唯一無二の個性をもつ「個」は、丸山の理解に従えば、自己の中に「全体と個との矛盾」を抱えている。その矛盾を、丸山は、「エゴとしての個」と「自分を自分たらしめている窮極的なもの」のために自己犠牲的な献身の行為を行う用意をもっている「個」との、自己内の対立として捉え返す。そして、その自己内の対立は、「自己を超えたもの」を目指す自己の主体的な行為によって解消することができる。その行為において、その「エゴを超えた何物か」=「究極的なもの」が、「かえって自分を自分（唯一無二の個性・価値をもつ個―今井）たらしめ」るのだ、と考えられているわけである。

丸山にとっては、この〈ロマン主義的個人主義〉は、「ネーションへの忠誠」において現実的な意味をもちうるものであった。それ以外の価値への忠誠は、単に主観的なもの、に随う危険をもっていた。丸山にはある種の政治主義があるが、その政治主義が価値の主観的なものへの転換を防止する役割を担っていた。この点は、会話体で書かれた次の「ラッセル「西洋哲学史」（近世）を読む」の一節が示している。

「B 僕もそう簡単に説明出来る自信はないが、さき程、ラッセルが自由主義の思想系譜をキニック*やストア**に求めたと言ったね。あれがここ（ルソー的民主主義論の全体主義への転回というラッセルの議論―今井）に関係があるのだ。こんどは君に何うが、君はディオゲネスの様に樽の中で悠々自適している様な"自由"と、近代的な"自由"とどこか違うところがある様に思わないかね。

* 「犬儒学派、皮肉派ともいう。ソクラテスの弟子アンティステネスの創唱した古代ギリシア哲学の一派。社会規範を蔑視し、自然に与えられたものだけで満足して生きる（犬のような）（ギリシア語でキュニコス kynikos）人生を理想とした。英語のシニシズム cynicism はこれに由来する。無欲、無所有こそ幸福の要件であると考え、ストア学派の先駆となった。理論より実践に徹し、著作はあまり残されていないが、シノペのディオゲネスは数々の奇行を通してその精神を語っている。

** 「ストア学派の思想によれば……人間は内在する英知を自覚することによって、世界という秩序（コスモス kosmos）を認識しなければならない。人生の目的は、この自然の秩序にのっとって生きることであり、それが最大の幸福をもたらす。それが道徳であり、義務であるとともに宇宙と一体化する修行法なのである。世界は巨大なポリスであり、人間は〈世界市民（コスモポリテス kosmopolitês）〉として、この世俗においても一定の役割を果たさなければならない。宇宙秩序に対する透徹した観照から、情念や思惑にかき乱されない〈不動心（アパテイア apatheia）〉を養い、厳しい克己心と義務感を身につけてこの世を正しく理性的に生きること、これをストア学派的生活と呼ぶが、この事情は英語のストイック stoic、ストイシズム stoicism などの語に反映されている。

A それあ違うだろう。ああいう我不関焉式の"自由"なら東洋の昔からあるからね。"帝王我に於て何かあら（71）んや"と詠った支那の詩人はその意味では百パーセントの自由主義者だという事になる。

B そこだよ問題は、近代的な自由意識というものはあつた無規定的な単なる遠心的・非社会的自由ではなくて、本質的に政治的自由なのだ。それは内にひきこもる消極的精神ではなく逆に外に働きかける能動的な精神であり、政治的秩序から逃避する精神ではなくて、逆に政治的秩序に絶えず立ち向おうとする精神にほかならない（「混沌への陶醉でもなく、秩序への安住でもなく、混沌からの秩序形成の思考を！」という自己内対話の一節を想起せよ―今井）。

いわゆる「国家からの自由」として表象される初期の自由主義も、決して竹林の七賢人式の消極的自由を求めたのではなく、既存の国家秩序との闘争に於て自由権の獲得を志向していたのだ。A つまり君は、近代的自由が、国家秩序と内面的なつながりがあることを言いたいのだろう。B その通りだ」。(丸山③ 71-72 頁)

いずれにせよ、丸山の思想的生涯をその根柢において規定していたものは「ネーションへの忠誠」と〈ロマン主義的個人主義〉との共鳴関係であった。そしてそのことは、丸山の思想が、「国民は、敵が存在するばあいにはのみ、成立する。したがって国民的統一は、国際関係における少なくとも潜在的な敵対関係のもとでのみ自己を主張することができる」、という言葉が妥当する歴史的段階における民主主義思想であり、個人主義であったということの意味している。

この観点から、「前期的」国民主義論文の「第一節 まえがき——国民および国民主義」を見ておく。そこに丸山の **nationalism** への基本的な構えが最も明確に示されているからである。

「国民とは国民たろうとするものである、といわれる。単に一つの国家的共同体に所属し、共通の政治的制度を上に乗っているという客観的事実は未だ以て近代的意味に於ける「国民」を成立せしめるには足りない。そこにあるのはたかだか人民乃至は国家所属員であって「国民」(nation)ではない。それが「国民」となるためには、そうした共属性が彼等自らによって積極的に意欲され、或は少くも望ましきものとして意識されていなければならぬ。換言すれば一定の集団の成員が他の国民と区別されたる特定の国民として相互の共通の特性を意識し、多少ともその一体性を守り立てて行こうとする意欲を持つ限りに於て、はじめてそこに「国民」の存在を語ることが出来るのである。もとよりそうした一体意識は種々のニュアンスに於て存在する。言語・宗教・風俗・習慣其他文化的伝統の共通性を地盤として自己の文化的一体性については明確な自覚を保有しながら、政治的な国民意識を欠いている様な場合もある(典型的には十九世紀初期までのドイツ国民やイタリー国民)。しかしこうした文化国民にしてもその文化的一体性を外部から擁護せんとするや直ちに自らの存在を政治的なものへと高め、国家的共同体を形成する必要に迫られる。かくして国民意識は苟もそれが自覚的な限り、早晚政治的一体意識にまで凝集するに至る。近代的国民国家を担うものはまさにこの意味に於ける国民意識にほかならない。そうし(227)てかかる国民意識を背景として成長する国民的統一と国家的独立の主張とをひろく国民主義(Nationalism; Principle of nationality)と呼ぶならば、国民主義こそは近代国家が近代国家として存立して行くため不可欠の精神的推進力である。しかも各国民の世界史的位置の異なるに従って、国民国家の形成乃至発展の態様は区々であり、それに対応して、国民主義自体の発展も夫々個性的な形態を取る。フォスラーのいう様に、「唯一の国民主義(Der Nationalismus)、全世界に二つとない国民主義といった様なものは存在しない。いくつかの相異った国民主義の複数的存在(Nationalismen)があるのみである」。国民主義の主張はその本性上個性的たらしざるをえず、国民主義の発現形態のうちに当該国民国家の形成過程の特質は最も明瞭に刻印されるのである。

上の如き政治的範疇としての「国民」及びその自己主張としての国民主義が一定の歴史的段階の産物であることは明瞭であろう。国民が自らを政治的統一として意識し、もしくは意欲するに至るまでには、通常それが単に自然的ないわば植物的な存在として生存を続けて来た長い時代が先行していたのである。もとよりその際にでも人間が一定の土地に代々定着していたことによって自然にその土地乃至風俗に対して懐くに至った愛着の念といった様なものは遠い過去からあったに違いない。しかしこうした本能的な郷土愛は国民意識を培う源泉ではあっても、それは直ちに政治的国民を造りあげる力とはならぬ。郷土愛とは畢竟、環境愛にほかならず、環境愛は自己の外なるものへの伝習的な依存であるのに対し、国民の国家への結集はどこまでも一つの決断的な行為として表現されねばならぬからである。のみならず環境愛は中心たる自己から波紋状に拡って行きその濃度は距離に反比例するから、多少とも抽象性を帯びた国家的環境はより直接的な村落乃至家族的环境に比して自から親近性(228)は薄からざるを得ない。そこである場合にはこうした郷土愛は国民意識を培うところか、却ってその桎梏として作用する。かかる際には近代的国民主義は伝統的郷土愛の揚棄を通じてのみ自らを前進せしめるのである。

他方また全国民を包括する国家的秩序が一応存在していても、それは自然必然的に国民の間に政治的一体意識を醗酵せしめるとは限らない。その秩序の内部的機構によって国民の国家への政治的凝集が阻止されている場合には、そうした国家的秩序は国民を内面から把握するに至らず、国民の大多数は依然として自然的非人格的な生存を続けている。この場合には、国民主義は、国家的秩序と国民の間に介在してその直接的な結合を妨げていた勢力乃至機構をなによりもまず排除しようとする。いずれにせよ、国民主義がこの様に国民の伝習的な生存形態との矛盾衝突をも賭して自らを形成するということはとりもなおさず、政治的国民意識が自然的自生的存在ではなく、その発生が一定の歴史的条件下に於てなっていることを示している。国民は一定の歴史的発展段階に於てなんらか外的刺激を契機として、従前の環境的依存からの、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。通常この転換を決意せしめる外的刺激となるのが外国勢力でありいわゆる外患なのである」(丸山② 227-229 頁)。

