

## 丸山真男における内在と超越

板垣 哲夫

(日本史学)

本論文は、丸山真男（一九一四～一九六）の思想史学の全体を再構

成した、拙著『丸山真男の思想史学』（吉川弘文館、平成一五年）の研究に基本的に依拠し、さらに丸山真男の思想史学を通底する構造として、内在と超越とにおける連関、離反の構造を見出そうとするものである。始めに、内在、超越、及び両者の連関、離反という用語を予備的に考察、説明しておくことにする。これらの用語は、具体的な思想に適用される以前にその意味が確定しているものではなく、具体的な思想に適用されることにおいてその意味を分化させ、明確化していくものであるが、本論文の本論における考察、検討におけるその意味の分化、明確化を可能にする基礎的意味についてあらかじめ考察しておくことにするのである。

引用、典拠における次の丸山真男の著作は以下のように省略表示

丸山真男における内在と超越——板垣

する。

○『丸山真男集』第一巻～第一六巻・別巻、岩波書店、平成七年～九年（例）「日本におけるナシヨナリズム」51年、『集5』七三頁（一九五一年発表の丸山論文「日本におけるナシヨナリズム」からの引用、典拠。第五卷七三頁）

○『丸山真男座談』1～9、岩波書店、平成一〇年（例）『座談7』68年、一五四頁（一九六八年に行われた座談会における丸山の発言からの引用、典拠。座談会名は表示しない。『丸山真男座談』7、一五四頁）

○『丸山真男講義録』第一冊～第七冊、東京大学出版会、平成一〇年～一二年（この著作からの引用においては、編集上付加された括弧等は除去する）（例）『講義5』65年、三九頁（一九六五年

度における丸山の講義の講義録からの引用、典拠。第五冊三九頁）

○丸山真男『自己内対話』みず書房、平成一〇年は『自己内対話』

〇〇頁と表示する。

板垣哲夫『丸山真男の思想史学』吉川弘文館、平成一五年は『思想史学』〇〇頁と表示する。

## 第1章 内在・超越、連関・離反の予備的考察

内在と超越とは人間の存在のありかたであり、内在とは人間が世界のうちにあり、その世界を対象としてとらえることがないありかたであり、超越とは人間が世界のうちから脱却し、その世界を対象としてとらえているありかたである。

内在・超越は極めて抽象化された用語であり、人間の存在の具体的なありかたの根底における構造であり、人間の存在の一切のありかたのうちに通底している構造である。

内在と超越との連関には、超越に連関している内在と内在に連関している超越とがあり、内在と超越との離反には、超越から離反している内在と内在から離反している超越とがある。連関とは媒介（条件づけられていること）であり、超越に連関している内在とは、超越によって媒介されている（条件づけられている）内在であり、内

在に連関している超越とは、内在によって媒介されている（条件づけられている）超越である。離反とは直接性（無媒介。条件づけられていないこと）であり、超越から離反している内在とは、超越によって媒介されていない（条件づけられていない）内在であり、内在から離反している超越とは、内在によって媒介されていない（条件づけられていない）超越である。内在と超越との比重において、内在の比重が大きい順にならべると、超越から離反している内在、超越に連関している内在、内在に連関している超越、内在から離反している超越となる。

特定の言葉で表示される、世界における人間のありかたはこの四つのありかたのうちのいずれかに近いということはいえるが、原則的にこの四つのありかたのいずれでもありうる。たとえば国家という、世界における人間のありかたはこの四つのいずれでもありうる。また制度という、世界における人間のありかたはこの四つのいずれでもありうる。また言葉という、世界における人間のありかたはこの四つのいずれでもありうる。また経験という、世界における人間のありかたはこの四つのいずれでもありうる。

次に、内在と超越の対概念に照応する対概念を提示する。以下提示する対概念のうちに内在と超越とが通底しているのである。

第一に、人間の存在のありかたの根底である対概念を提示する。

内在対超越に対し、即自対脱自、自然対作為、観照対行為、無意識対意識、消費対生産が照応している（内在、即自、自然、観照、無意識、消費の系列に、超越、脱自、作為、行為、意識、生産の系列が対応している）。

第二に、人間の存在のありかたの根底を構成する言語行為における対概念を提示する。内在対超越に対し、シニフィエ対シニフィアン、ラング対ディスクール、パロール対エクリチュールが照応している（内在、シニフィエ、ラング、パロールの系列に、超越、シニフィアン、ディスクール、エクリチュールの系列が対応している）。

第三に、人間の存在のありかたの根底を構成する時間意識における対概念を提示する。内在対超越に対し、記憶対予期、既定対未定、過去対未来、伝統対革新、共時対通時、空間対時間が照応している（内在、記憶、既定、過去、伝統、共時、空間の系列に、超越、予期、未定、未来、革新、通時、時間の系列が対応している）。

第四に、人間の存在のありかたに照応する世界のありかたにおける対概念を提示する。内在対超越に対し、実体対観念、同一対差異、多元性対一元性が照応している（内在、実体、同一、多元性の系列に、超越、観念、差異、一元性の系列が対応している）。

第五に、人間の存在のありかたが形成する人間相互の関係としての世界のありかたにおける対概念を提示する。内在対超越に対し、

存在対当為、他力対自力、特殊対普遍・個別（特殊に対し、普遍・個別を対置）、ゲマインシャフト対ゲゼルシャフトが照応している（内在、存在、他力、特殊、ゲマインシャフトの系列に、超越、当為、自力、普遍・個別、ゲゼルシャフトの系列が対応している）。

次に、内在と超越との連関、離反についてさらに考察する。先に離反について考察する。超越から離反している内在とは、世界から脱却し、世界を対象としてとらえることがなく、世界のうちに埋没しているありかたであり、内在から離反している超越とは、世界のうちに内在することなく、世界を自己から隔絶した対象としてとらえるありかたである。以下には、内在と超越との離反がその基底を構成している、人間の存在のありかたを提示する。

関係が物であるかのように、あるいは物に備わっている性質であるかのように意識されることである物象化には、超越から離反している内在がその基底を構成している場合と、内在から離反している超越がその基底を構成している場合とがある。前者においては内在が物象化しており、後者においては超越が物象化しているのである。前者は世界への自己の埋没であり、後者は世界からの自己の疎外、自己からの世界の疎外である。

一切を懐疑する懐疑主義において、内在が懐疑されている場合（内在から離反している超越）と超越が懐疑されている場合（超越から

離反している内在」とがある。

人間を含めた全ての存在者は世界のうちにおいて意味連関をもたず、機械連関をもつのみであるとする機械論は超越から離反している内在である。全ての存在者を包摂する世界は一定の目的を達成すべく展開しているとする目的論は内在から離反している超越である。

強迫現象（不安状態があり、意識の内部に感情、観念、傾向が患者の意志に反して、患者の人格に不調和なものとして存在し、これを追い払おうとしても追い払うことができない）は、世界に対し距離をとり、世界を対象化すること（超越）ができなくなり、感情、観念、傾向（超越）を制御できなくなり、それらが人格に不調和なものになつている状態（超越から離反している内在）である。日本人に広くみられる甘えの現象（土居健郎『「甘え」の構造』弘文堂、昭和四十六年が解明）も、甘えることができる世界のうちに内在し、その世界から脱却し、その世界を対象化すること（超越）ができない状態（超越から離反している内在）である。鬱病における抑鬱状態（気が滅入る。気が沈む。うっとうしい。空虚に感じる。つらいことがあつても悲しめないし、泣けない。感情をとまなわなない淋しさ）は、世界のうちに内在することの不能（内在からの離反）が強化された、内在から離反している超越であり、躁病における高揚した気分、欲動の高まり、観念奔逸、誇大的な空想は、世界のうちか

らの脱却、その世界を対象として様々の想像、解釈を遂行する超越が強化された、内在から離反している超越である。

次に連関について考察する。超越に連関している内在とは、世界から脱却し、世界を対象としてとらえる超越のありかたを、世界のうちに内在するありかたのうちにとらえなおしているありかたであり、内在に連関している超越とは、世界のうちに内在するありかたを、世界から脱却し、世界を対象としてとらえる超越のありかたのうちにとらえなおしているありかたである。以下には、内在と超越との連関がその基底を構成している、人間の存在のありかたを提示する。

自己に対する意識、自己に対する言及の基底は超越に連関している内在と内在に連関している超越とから構成されている。前者は自己への還帰であり、後者は自己に対する否定である。

自然法に依拠すること（内在）によつて現実世界を変革すること（超越）は内在に連関している超越であり、現実世界の変革の経験（超越）のうちにおいて自然法が変容していくこと（内在）は超越に連関している内在である。

人間が自然界を、自然法則に依拠しつつ（内在）、実験を行いなから操作的に改造していくこと（超越）は内在に連関している超越であり、そのような自然界の改造の経験（超越）のうちにおいて自然

法則の体系が変容していくこと（内在）は超越に連関している内在である。

S・フロイドの精神分析においてエスと超自我は内在であり、現実状況への直面は超越であり、現実原則に従っている場合（現実状況を考慮しつつ、迂回路をとって満足を追求する）は、自我がエス・超自我と現実状況への直面とを連関づける役割を果している（内在と超越との連関）と考えられ、快樂原則に従っている場合（現実状況は考慮されず、最短距離をとって満足が追求される）は、自我が機能していない（超越から離反している内在）と考えられる。

## 第2章 内在と超越との離反

### 第1節 超越から離反している内在

丸山が日本人の発想、思考の「原型」のうちに見出している内閉は超越から離反している内在である。内閉とは、「絶対者の欠如により、内面のうちに外界を時間的構造として獲得していくことができず（超越からの離反―引用者）、無時間化した内面に自閉していくこと」である。内閉の基底にあるありかたとして、「対象を実体としてとらえる態度」をみていると思われる、理論が実体化されることを「理

論信仰」とよび、実感が実体化されることを「実感信仰」とよんでいる。実体化された対象である思想、専門領域、地位は統合されることなく、相互に無関係なありかたで併存し（「雑居」）、併存するそれぞれを統合する正統（「普遍主義」を志向せず（超越からの離反）、「雑居」に固定される異端（「特殊主義」であろうとする）としている（『思想史学』一二二頁）。以下、超越から離反している内在としてとらえられる丸山の指摘内容を、以上の内閉をその中心に据えつつ展開し、関連づけてみる。

「対象を実体としてとらえる態度」において、「対象を実体のうちに閉じこめることにより、時間的構造のうちへの外界のとりこみ、外界への超越が破棄され」るのであり（超越からの離反）、この実体化を、自己の外部に事実があるとする（超越からの離反）「自然的事実主義」としてとらえ（『思想史学』一二二―一二三頁）、さらに、人間及び世界を直接的に物質としてとらえ、人間主体の思想、意志、行動を物質のうちに吸収する「素朴唯物論」としてとらえている（同三八頁）。日本人の「素朴唯物論」について次のように述べている。「唯物論といえばおしなべて「事実」に立脚する真理であり、観念論と名のつくものはおしなべて頭の中で勝手に考え出した幻想、せいぜい抽象的な思弁だといった風な一刀両断的な考え方が、ともすると今日でもこの国の進歩的評論家といわれる人の論調のなかに潜

んでいる様に思われる……。近代、観念論の問題意識を自らのものとして一度も持ったことのない我国において、唯物論もまた近代観念論によって媒介されたものとしてでなく、むしろその直接性において現われる傾向が強いのは理解出来ないことではない。しかしこうした考え方が唯物論信仰乃至は——逆説的表現を用いれば——観念的唯物論ではあっても、断じて弁証法的な唯物論のそれでないことは確かである」（『偶感』48年、『集3』三三二頁）。「素朴唯物論」は、

「近代観念論」（超越）によって「媒介された」（連関している）唯物論（内在）ではなく、即自的な唯物論（超越から離反している内在）であるとしているのである。

実体化における時間意識として、時間を内面から疎外し、内面の外にあるもの、人間による操作、支配（超越）を受けない自然現象（内在）としてとらえる時間の外在化を見出している。時間の外在化において、「歴史的時間」（超越に連関している内在）は「自然的時間」（超越から離反している内在）のうちに吸収、解消されていくとしている（『思想史学』一一二頁）。さらに時間の外在化のうちに、現実を、既に確定しているもの、もはや人間による改変を許さないものとしてとらえる「既成事実への屈服」、状況を、抵抗しえない「なりゆき」、「大勢、時勢」としてとらえる傾向を見出している（同五〇～五一頁、一一四頁、一二二～一二三頁）。江戸時代に見出される

ような秩序の維持の自己目的化、現状維持の自己目的化のうちにも時間の外在化を見出している（同四八～四九頁）。

実体化された対象は内面から疎外され、内面のうちに構造化されることがない（超越からの離反）故に、統合されることなく、相互に無関係なありかたで併存する（「雑居」）。神道の内部において、神道と習合した諸々の宗教は「雑居」し、日本の思想の内部において、受容された多様な外来イデオロギーは「雑居」している（『思想史学』一二六～一二七頁）。「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互連関性を与え、すべての思想的立場がそれとの関係で——否定を通じて——自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった」が故に、あらゆる思想は実体化し、「みな雑然と同居し、相互の論理的な関係と占めるべき位置とが一向判然としていない」としている（「日本の思想」57年、『集7』一九三頁、一九六～一九七頁）。「中核あるいは座標軸」への超越がないのである。

日本の思想における、「独自の仕方」で世界を論理的規範的に整序する「道」を創造するべき（超越）「絶対者」の不在は、日本人の主体化（超越）の欠如と照応しており、以上の実体化、時間の外在化、「雑居」のうちに通底しているとしているのである（「日本の思想」57年、『集7』二〇七頁）。

実体化からの帰結として、世界、宇宙は、主観、自我を包摂し、自足、完結する全体であるとする、客観的实在としての世界像の構成を指摘している。以下、丸山が指摘しているこの世界像の具体化を列挙する。

第一に、自然法的世界像を指摘している。人間における規範である道徳、法律は、生物、無生物における自然法則にまで連続しており、根底的には同一視され、その全体が自然法なのである（規範への超越が成立せず、一切のありかたは自然的秩序（自然法）への内在于うちに吸収されている）。朱子学における世界像のうちにこの自然法的世界像を見出している（戦前、戦中期の丸山の指摘。「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」41年、『集2』一〇〇〜一五頁）。また安藤昌益における世界像、仏教における世界像のうちにも自然法的世界像を見出している（『思想史学』一七五〜一七七頁、一八八頁）。

第二に、有機体的世界像を指摘している。この世界像は、本来的に内在している因子が発展、展開していくというものであり（内発性）、世界の根本原理は世界全体の統一的原理であると同時に、一切の個物のうちに内在するものである（ミクロコスモスの世界像）。田口卯吉における、外国の干渉、圧力をはねのけようとする日本の自主性、及び、上からの権力的支配にもかかわらず発展する民

衆の文化、経済の自立的展開を「内発性」としてとらえる志向（『近代日本における思想史的方法の形成』61年、『集9』九七〜一〇二頁）、岡倉天心における、「その内発性の主張が、「いかなる樹木も、種子のなかにある力よりもヨリ大となることはできない」（東洋の思想）というロマン的思惟に共通する有機体的論理と結びつく」ありかた、「自発性と創造性」とが「も、も、も」と内在していたものの顕現として表象される」ありかた（『福沢・岡倉・内村』58年、『集7』三六二〜三六三頁）、俗流マルクス主義における、ベリアや伊藤律は「抑々<sup>そも</sup>の出発点から邪悪な素質と意図をもって運動に入り、組織の中で着々<sup>々</sup>その目的を実現して遂に党や国家の最高幹部にのし上った」とする「遡及法」的論理における「本質顕現」、「流出論」という思考様式（『スターリン批判』における政治の論理』56年、『集6』二二八〜二四六頁）のうちに、有機体的世界像における内発性（超越からの離反）を見出している。また朱子学における「理一分殊」の論理のうちに有機体的世界像におけるミクロコスモスの世界像を見出している（『近世日本政治思想における「自然」と「作為」』41年、『集2』四〇〜四一頁）。

第三に、分析視角、価値基準を設定せず（超越からの離反）、実証的に事実を見出し、世界を、それらの事実の発生、展開の客観的過程としてとらえる（内在）発生論的世界像を指摘している。この世

界像を、実証史学のみならず、マルクス主義のうちにも見出しており、この世界像のうちに、「事実の積み重ねから純、帰納的に特定の命題が引出せるというようなドグマ」、及び、「歴史的過程における「進歩」とか「反動」とか「停滞」とかをたんなる「変化」のなかから見分け、区別する規準自体を「事実史」のなかに解消する方法的混乱」を見出している（『思想史の方法を模索して』78年、『集10』三二一〜三二三頁）。日本のマルクス主義におけるこの世界像について、「現在の日本では、歴史的必然性、世界観的必然性、客観的情勢などという言葉が非常に好んで使われています。その場合、自分の実践的行動に対する責任はシャット・アウトし（超越からの離反―引用者）、何か歴史というものがスクリーンの向うにひとり動いてゆくかのように考えている場合が多い」と批判している（『座談1』48年、一二八頁）。戦前、戦中期の転向について、「存在は意識を規定する」という命題を掲げた人たちは、民族の方が階級よりもはるかに強い実在性を持った時代なので、「民族によって意識は規定される」と言い換えて転向している。そういう意味で現象学も含めた存在論的立場というのは危機に面すると弱いのではないか。何らかの自分のよって立つ価値——もちろんその価値の存在の基盤はあるけれども——、現存在を超えた目に見えない価値にコミットしないと（超越からの離反―引用者）、目に見える存在に引きずられて考え方

を変えてしまおう」としている（『座談8』79年、一七八頁）。ここでは現象学をもこの世界像のうちにとらえている。

客観的実在としての世界像から「理論信仰」が帰結するとしている。「理論信仰」とは理論が実体化されることである。理論は超越となることなく、客観的実在としての世界像のうちに吸収されているのである。「理論信仰」において、「現実からの抽象化、作用（超越―引用者）よりも、抽象化された結果（内在―引用者）が重視される。それによって理論や概念はフィクションとしての意味（超越―引用者）を失ってかえって一種の現実（内在―引用者）に転化してしまう」のである（『日本の思想』57年、『集7』三三八頁）。一切の事態は法秩序のうちに完全に把握されているとし、事件や状況に対する対応は全て法規からの論理的演繹として処理される、法治国家の官僚における法秩序完全性の思考様式のうちに「理論信仰」が貫徹しているとしている（『近代日本の思想と文学』59年、『集8』一三四〜一三五頁）。『素朴実在論』について、「対象が一義的に法則化された形で認識されうるとのオプティミズム。これでは対象は閉ざされた完結性をもつことになる。カテゴリーの実体化！ すべての認識がフラグメントとしての性格（超越―引用者）を脱しられない事が忘れられる」と指摘している（『自己内対話』三五頁）。認識（超越）を実在（内在）のうちに吸収、解消する「素朴実在論」の基盤の上

に「理論信仰」は形成されているのである。

客観的実在としての世界像から、世界を観照する(内在)のみで、価値基準、当為基準から世界をとらえる(超越)ことのない、「すべてを「理解」しつばなしの虚無的な相対主義」が帰結するとしている(「自分勝手な類推」51年、『集5』八八頁)。この「相対主義」を、「あらゆるものを内面的に理解しながら(内在—引用者)、そのどれとも自己をidentityしようとしな(超越から離反—引用者)冷たさ」と説明し、「理解力に頼りすぎる」ありかたであるとしている(「自己内対話」五頁)。

実体化からの帰結として、「実感」が実体化されることである。「実感信仰」を指摘している。「実感信仰」において「実感」は超越ではなく、客観的実在としての世界像への内在である。「実感信仰」が集中的、典型的に現われている近代日本文学について、「感覚的なニュアンスを表現する言葉をきわめて豊富にもつ反面、論理的な、また普遍概念をあらわす表現にはきわめて乏しい国語の性格」、「四季自然に自らの感情を託し、あるいは立居振舞を精細に観察し、微妙にゆれ動く「心持」を極度に洗練された文体で形象化する日本文学の伝統」、「(リアリズムが—引用者)国学的な事実の絶対化と直接感覚への密着の伝統に容易に接続し、自我意識の内部で規範感覚が欲望や好悪感情から鋭く分離しないこと」を指摘し、近代日本文学が「制

度的近代化と縁がうすくなり、それだけに意識的な立場を超えて「伝統的」な心情なり、美感なりに著しく傾斜せざるをえなかった」としている(「日本の思想」57年、『集7』二三四頁)。実体化されている「実感」は、「感覚的なニュアンス」、「心持」、「直接感覚」、「欲望」、「好悪感情」、「伝統的」な心情、「美感」であり、異和感を感じ、意味づけようとする意欲をともなう感覚(超越)ではなく、超越から離反している内在であることは明瞭である。

「実感信仰」の基底を構成している、言語におけるニュアンス、象徴に囚われ、執着しているフェティシズムを指摘している。「まず、シンボルと事物を分離せよ。対象の表現にさいして、これまで使っていたのとちがった他の言葉でいいかえてみよ。それができないならば、概念と実在とが混同されている(超越から離反している内在—引用者)し、である。……言葉が認識道具にすぎないとすれば、他の言葉でいいかえる(超越—引用者)ことができるはずである。それができないのは、言葉のフェティシズムに陥っているからである」(『講義7』67年、四九頁)。「ヨーロッパの言語が単に音を表現するにすぎないに對して、日本及び支那の言語(つまり漢字)が、形を象徴してゐることの差異は限りなく重要である。言葉が直接に語らずに、象徴を仲介として語ることは具体的感覺的(視)なものへの言語の結びつきを決定的なものとして、抽象的思惟の形成を頑強に妨

害する。言語に於ける文学的、象徴的なニュアンス *Zeichen* (超越から離反している内在―引用者) の脱却こそ科学的思考の前提である(『自己内対話』一二頁)。「事実によって事実を批判することはできない。観念によってのみ事実を批判できる。事実によって批判したように見える場合にも、よく見るならば事実から構成した観念に依拠しているのだ。観念を否定する者は、事実を批判する足場を失い、結局目前の事実に押し流される。……観念はたんなるコトバではない。コトバのフェティシズムは所与のもの、へのもたれかかり(超越から離反している内在―引用者) という意味でそれ自体、日本的「事実主義」の変奏曲にすぎぬ。観念に深く沈潜するほど、ひとはそれを的確に表現するコトバに苦しむ筈だ。いわゆるイデオログは観念過多症ではなくて逆に観念貧血病患者であり、コトバや用語に感溺して、その奥にある観念を凝視する(超越―引用者)能力を失った人間なのだ(同六七頁)。

「実感信仰」の派生形態として、他者感覚(超越)の乏しさからくる先入見(『文明論之概略』を読む)86年、『集13』七六頁)、及び、ロマン主義の半面としての、外界、歴史からの撤退、内面への内閉、いかなる形式(超越)にも囚われまいとする志向を指摘している(『福沢・岡倉・内村』58年、『集7』三六〇―三六二頁)。

「雑居」に固定される(内在)異端―特殊主義は統合(超越)を

志向しない、超越から離反している内在である。特殊主義とは、特定の集団への帰属への固執、特定の文化への固執である。日本文化の「原型」(以下、単に「原型」という)における、様々のレベルにおける帰属集団への依存、土着主義、排外主義を特殊主義としてとらえ、「原型」における特殊主義の内核を家族への帰属意識とし、家族の関係があらゆる集団に浸透しているとしている。「この家族主義において家族的共同体は個人の内面から乖離して実体化し、個人が家族的共同体を個人の内面にとりこむ(超越―引用者)のではなく、個人が、実体である家族的共同体のうちに閉じこめられ、家族的共同体に従属させられているとしている」(『思想史学』一二八―一三〇頁)。公的な制度上は権力をもちえない近親者、ないし近親者に擬せられる者(「身内」)に実権が移行していくことである、古代以来の権力の「身内化」を、公的な政治構造への家族主義の浸透としてとらえている(『思想史学』一三〇頁)。

特殊主義における帰属集団の内部と外部との関係について次のように述べている。「内と外とか、部落民対われわれ、われわれ対沖縄人、あるいは朝鮮人という形をとって、内と外の論理―思考様式(超越から離反している内在―引用者)というものが、日本人の相手同士にある。闊とか閉鎖的集団とか、内の人間と外の人間、インズとアウトというものを断ち切らねば、連帯(内在に連関している超越

―引用者〕の生まれようがない。インズとアウトというのは、僕に言わせれば「部落」なんです。これが原罪なんです。そこで、僕は土着主義を切らねばならないと思う。ムラが抵抗の根源であるとか、部落共同体というものが近代における抵抗の根源だとはどうしても思わない。これこそが、内と外という論理の醜態するもとなんです。内というものは、空間の領域の区別、垣根のこつち垣根のあつちとこの内ではなく、本当は内面性（内在と超越との連関―引用者）にならなければならない。内と外とが、空間的にひかれた境界であるとする、どうしても差別というものが出てくるし、人間と人間の結びつきは生まれてこない。それはちょうど、家族的エゴイズムというものがあつた限り、家族のなかにおける人間的結合がない、というのと同じでしょう。……点（超越―引用者）——これが人間というものです。点ということは、昨日の自分と今日の自分とが、なぜ、同じ自分であるかという問題です。空間（内在―引用者）でなく時間（超越―引用者）でのみ考えるということです。空間的に考える限り、昨日の状況にある自分と今日の状況にある自分はちがうんだから、ちがうのが当たり前ということになり、そうすればどうしても流される。状況を断たなければいけない、自分を点にまで縮小しなければならぬのです。ひろがりを持った自分を考える限り、そのひろがり、あるいは家族であつたり、部落であつたり、学校であ

つたり、仲間であつたり、日本であつたりする。そういう空間的ひろがりにおいて考えられたナショナリズムは、それこそ島国的ナショナリズム（超越から離反している内在―引用者）であつて、そんなものを吹っ飛ばさない限り、本当のナショナリズムは出てきません。そういう意味では、個人がインターナショナルになることなしに、ナショナルなもの生まれたいと言えるでしょう」（「点の軌跡」63年、『集9』一三三―一三五頁）。「空間の領域」に「雑居」するそれぞれの帰属集団は相互に「内」と「外」の関係にある。「状況」とは「内」と「外」との関係に過ぎず、「状況」の変動とはその関係の変動であり、集団に帰属する人間はその変動に「流される」のである。さらに集団内部の構成員も集団のうちに埋没しているのであり、相互に連帯することはないのである。空間を超越し、外界を内面の時間意識のうちにとらえた個人が連帯すること（インターナショナル）。内在に連関している超越）において、真の「ナショナルなもの」（超越に連関している内在）が形成されるとしているのである。

近代日本において特殊主義は拡大され、天皇制的国体を構成しているとしている。「日本のナショナリズムの精神構造において、国家は自我がその中に埋没しているような第一次的グループ（家族や部落）の直接的延長として表象される傾向が強く、祖国愛はすぐれて環境愛としての郷土愛として発現する」とし、また、「第一次的グル

ープに対する非合理的な愛着と、なかんずく伝統的な封建的乃至家父長的忠誠を大々的に動員し、これを国家的統一の具象化としての天皇に集中することによって天皇制的国体意識が構築されたとしている（『日本におけるナショナリズム』51年、『集5』六七―六八頁）。明治後半期における、「政治的装置」としての国家像の「共同的なイメージ」への変容（「忠誠と叛逆」60年、『集8』二四三頁）、日本のファシズムである超国家主義における家族主義的国家観、農本主義（『思想史学』四九頁）のうちにも特殊主義の顕在化を見出し

ている。

天皇制的国体の内部においては、「万世一系の皇統」である「究極的実体」から、全ての国民のみならず、天皇も価値を与えられ、またこれに依拠して権力を追求し、行使する（内在）。いかなる勢力も「被規定的意識（超越からの離反―引用者）しか持たぬ個人より成り立って」おり、各勢力は「究極的権力となりえず」、「究極的実体」に依存し、「それへの近接を主張しつつ併存する」としている。さらに、「自由なる主体的意識が存せず、各人が行動の制約を自らの良心のうちには持たずして、より上級の者（従って究極的価値に近いもの）の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかわって抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生する。上からの圧迫感を下への恣意の發揮によって順次に移譲して行く事

によって全体のバランスが維持されている体系である」としている（『超国家主義の論理と心理』46年、『集3』三一―三五頁）。国体は「究極的実体」に向って凝集する実体であり、そこから超越するいかなる主体の析出も許さない実体である。「究極的実体」への近さが唯一の力の源泉であるが故に、近い位置から順次に圧迫が「移譲」されていくのであり、この「移譲」の「全体のバランス」の「体系」を超越することはありえないのである。

超国家主義における抑圧移譲と表裏をなすものとして、上位者が下位者によっておびやかされる下剋上を指摘している。下剋上は抑圧移譲に対する心理的補償であり、いずれも国体内部における、超越から離反している内在である（『思想史学』五六頁）。

欧米諸国においては思想、信仰、道徳という「内容的価値」は私的領域に、国家秩序の保持という外的、技術的形式は国家権力に割当てられたが、日本においては「明治以後の近代国家の形成過程に於て嘗てこのような国家主権の技術的、中立的性格を表明しようとしなかった。その結果、日本の国家主義は内容的価値の実体たることとどこまでも自己の支配根拠を置こうとした」としている。他方国家に対峙する私人の側には、国家から独立した「内容的価値」を創出する主体性（超越）は承認されず、「内容的価値」の一切は国体から「流出」するものとされる（超越から離反している内在）。「内

容的価値」においては国家権力の側が私的領域の側を全面的に支配するのである。しかしこの全面的支配はその裏面として、「国家的なるものの内部へ、私的利害が無制限に侵入する結果」をともなっているとしている（『超国家主義の論理と心理』46年、『集3』一九二二三頁）。「内容的価値」において人間は内在に連関している超越を志向する可能性をもつが故に、超越から離反している内在を強制することが必要であったのに対し、「私的利害」においては人間は超越から離反している内在に埋没しているが故に、「私的利害」のうちに国家を放任したのである。「国家的なるものの内部」において併存する「内容的価値」、「私的利害」のいずれにおいても、国民は超越から離反している内在というありかたをとるのである。「社会的底辺における非政治化（『醇風美俗』の本源地としての名望家秩序とそれを保証する地方自治制）」とは、「内容的価値」としての政治の根絶であり、「頂点の超政治化（あらゆる政治的対立からの天皇及び天皇の官吏の超越）」とは、「内容的価値」の独占による、「内容的価値」における「政治的対立」からの超越である（『現代政治の思想と行動第一部 追記および補註』56年、『集6』二六〇頁）。しかし「社会的底辺」、「頂点」のいずれにおいても「私的利害」の追求による抗争は黙認されているのであり、「内容的価値」の独占と補完しあっているのである。

近代化、産業化の進行によって都市、農村に多様な目的、機能をもつ無数の社会集団が出現し、国民をそれらの集団に分割し、天皇制的国体も集団ごとに分割され、それぞれの集団内部は「上からの官僚制の『下降』」と「下からの家および村共同体の『上昇』」という構造をもったとし、「上からの官僚制」は主として「内容的価値」の独占、逸脱者の排除の役割（超越からの離反）を担い、「下からの家および村共同体」は主として「私的利害」の包容の役割（内在）を担ったとしている（『忠誠と反逆』60年、『集8』二四四頁）。

国体を、そこから脱却することが不可能な絶対的な枠である（超越からの離反）にもかかわらず、意識されることがない枠である（超越からの離反）「空気」と表現している（『思想と政治』57年、『集7』一三一頁）。脱却不可能であるのは、国体の「内容的価値」からの逸脱の禁止によるのであり、意識されることがないのは、国体が、「内容的価値」の独占において、「自己をひとつの実体的なイデオロギーと同視することを避け、それによって、あらゆる政治的イデオロギーに対する優越性を固持し、かつ、それを包容した」ことによるとしている（『座談4』60年、二九六頁）。

ドイツを中心とする、ヨーロッパのファシズムにおける能動的ニヒリズムから、反理性主義と社会の強制的同質化が帰結するとしている。前者は、普遍主義的な理性への志向を破壊しようとするこ

であり（超越からの離反）、後者は、特殊主義的なもの、本能的なもの、自然的なものの中に、すなわち制度的なものの解体のうちに個人を閉じこめようとすることであり（内在）、両者は相俟って、超越から離反している内在を構成しているのである（『思想史学』一〇〇～一〇二頁）。

近代化を、「普遍者」への「commitment」という伝統を背景として進行する、コミットメントを通じての弁証法的発展としての近代化（内在と超越との連関）と、「単純な世俗化（脱宗教化）」を意味する近代化（絶対者との単純な背反関係における近代化）（超越からの離反）とに区分し、日本の近代化は後者であるとし、また極めて早熟的に江戸時代から「単純な世俗化」が進行したとしている（『講義』67年、一四六～一四七頁）。日清戦争後のナショナリズムにおける弱肉強食的な対外進出論への変容は「素朴唯物論的」基礎の上に、感覚的、本能的、快楽主義的な衝動の解放をともなっていたのであり、そこから政治、国家から逃避する個人主義が出現するとしている。さらに、本能の「露骨なる描写」を志向する自然主義文学、描く対象を私的な生活、心境に狭く限定する私小説をこの方向の延長上に位置づけている（『思想史学』四四頁）。

政治的権威に無関心で、それから離反し、かつ結社形成への参画に消極的なありかた（超越からの離反）である私化を指摘している。

日本においては私化は早熟的に出現し始め（日清戦争後から出現）、また戦後、天皇制の規制が解除された結果、私化が正統性を獲得したとしている（『思想史学』四五、六五、八九～九〇頁）。ナチズム下のドイツ知識人について、「カール」シュミットは、西ヨーロッパの合理主義の長い伝統に加うるにドイツ人の「抜きがたい」個人主義は数十年の暴圧によって滅ぼされるような生易しいものではないと揚言する。けれども、ドイツ知識層の日々の精神生活が表面の狂瀾怒濤の下で、静謐な自由を保持したということは、逆にいえば、現代においてはそうした「私的内面性」が、われわれの住んでいる世界を評価する機軸としてはいかに頼りないか、を物語っているわけである。……つまり全体主義の「限界」といわれるものが、裏返せばそのまま、「内面的自由の世界」の「限界」なのであり、両者がいわば相互不可侵の事実上の承認の上に立って同じ社会で共存するという証明にすぎない。彼のいう「抜きがたい個人主義」は、内面性の名において「外部」を、つまり人間関係（社会）をトータルに政治の世界にあげ渡すことによって、外部の世界の選択を自己の責任から解除してしまった」としている（『現代における人間と政治』61年、『集』9、二四～二五頁）。ドイツ知識人におけるこの「私的内面性」への、外部の世界からの退却（超越から離反している内在）は私化である。

日本の学問研究における専門領域ごとの閉鎖性（「タコツボ」化）、  
「所与の秩序のなかで自分に指定された地位と分限をまもる、つま  
り空間的に指定された地位から動かないで、空間的に観念された仕  
事の区域をまもるといふ」ありかた、及び全体を統合しようとする  
正統を志向せず（超越からの離反）、自分独りに自閉する異端のあり  
かたを私化の派生形としてとらえることができる（「思想のあり方に  
ついて」57年、『集7』一五八〜一五九頁。「八・一五と五・一九」  
60年、『集8』三七四〜三七五頁。『思想史学』一二七〜一二八頁）。

私化の中心現象であるアパシーは政治に対する無関心であり（超  
越からの離反）、私生活の享受、私的な興味への没頭、組織、制度へ  
の内閉による受動化（超越から離反している内在）がアパシーを産  
み出すとしている（『思想史学』九〇〜九二頁）。

外界に対する自己の責任を追及すべき、内面における主体的倫理  
の喪失（超越からの離反）を、以下のありかたのうちに見ている。  
超国家主義における既成事実への屈服と権限への逃避を指摘してい  
る。前者は、「既に現実が形成せられたということがそれを結局にお  
いて是認する根拠となる」ということであり、後者は、自己の行動  
が責任を問われる場合、官吏、軍人としての権限、義務としてその  
ように行動せざるをえなかったと責任を免れることであり、また、  
天皇の権威に連なる自己の権限の絶対化に依拠して、権力、利害を

追求することである（「軍国支配者の精神形態」49年、『集4』一一  
六〜一四〇頁）。さらに超国家主義において、厳密な組織、権限に依  
拠しているかのようにみえながら、「決断主体（責任の帰属）を明確  
にすることを避け」るありかた、「もちつもたれつ」の曖昧な行為  
連関（神輿担ぎに象徴される！）を好む行動様式」が支配的であつ  
たとしている（「日本の思想」57年、『集7』二二一〜二二二頁）。

明治以来の立憲主義的天皇制を支え、昭和天皇を囲繞する「重臣  
リベラリズム」、天皇機関説の担い手である上層官僚、津田左右吉、  
安倍能成等の、「明治的な知識人」の三者を超国家主義と連続するも  
のとしてとらえ、「日本人の自由な人格形成——自らの良心に従って  
判断し行動し、その結果にたいして自ら責任を負う人間、つまり「甘  
え」に依存するのと反対の行動様式をもった人間類型の形成——に  
とって致命的な障害をなしている」天皇制の枠内に、以上の三者及  
び超国家主義をとらえなおしている（『思想史学』四六〜四八頁。「昭  
和天皇をめぐるきれぎれの回想」89年、『集15』二九〜三〇頁、三五  
〜三六頁。『座談1』49年、二六六〜二六七頁。『座談7』66年、二  
一〜二二頁）。

近代日本の文学について、「写真」のリアリズムが私小説の狭隘  
さに局限され、内面的自我の掘り下げが政治的・社会的な「挫折」  
という代償を払って追求されて来たところに、どれほど深い近代日

本の運命的悲劇が内包されていることか。人間のトータルな表現としての文学がつねに政治の反指定として位置づけられているかぎり、政治行動を人間活動のごく普通な、しかしあくまで部分的な領域と考える習慣が根付くことは容易に期待されない」、としている（『矢野龍溪資料集』第一巻序文、96年、『集15』三五二頁）。「写真」のリアリズム（内在）は「私小説の狭隘さ」（超越からの離反）に「局限」され、「内面的自我の掘り下げ」（内在）は「政治的」社会的な「挫折」（超越からの離反）という「代償」をとまなうのである。

白権派について、全面的に状況から離脱しようとする状況無視の態度、規範意識の薄弱さ（超越からの離反）を指摘し、国体を外的な強制力として意識せずに国体の内部に安住し、しかも国体から脱却していると思いきんでいる（超越から離反している内在）としている（『思想史学』四四～四五頁）。

敗戦直後の日本共産党員、知識人における、戦前の転向、運動からの離脱に対する悔恨、罪意識による過剰な「モラリズム」、すなわち、「たとえ党組織の官僚性とか中央部の方針とかに懐疑的になった場合でも、自分を抑制して無条件に上部の方針に服従する傾向」を指摘している（『近代日本の知識人』77年、『集10』二五六～二五七頁）。過剰な「モラリズム」においてかえって外界に働きかけるべき主体的倫理の喪失（超越からの離反）が生じているのである。

## 第2節 内在から離反している超越

内在から離反している超越は、超越に力点があるそれと、内在からの離反に力点があるそれとがある。前者についての丸山の指摘から述べる。

前者における人間の存在の根底的なありかたを、主観における先験的な枠組が世界のありかたを決定するとする新カント派の認識論、存在論のうちに見出している。「方法が対象を決定するという新カント派→対象の客観的实在性の否定乃至懐疑に陥る。認識主観によって整序される以前の対象は、単なるカオスとしてしか観られない」（『自己内対話』三五頁）。「単なるカオス」から超越する主体が絶対的な主体として世界を構成するのである。主体による「整序」以前の対象が「単なるカオス」であることは、秩序への内在からの離反である。

荻生徂徠における先王、聖人の絶対的主体化、本居宣長における皇祖神の絶対的主体化によって、歴史における人間の行為、自然における人間の感情は神の作為として、人間がそのうちに内在すべき規範、秩序から脱却し（内在からの離反）、自立し、自由に展開されることとなる。先王、聖人、皇祖神の絶対的主体化は人間の絶対

主体化を含意しているのである（『近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連』40年、『集1』二一九〜二二四頁）。

徂徠学、宣長学において、認識の対象は、経験可能な客観的事態、事物に限定され、この客観的事態、事物は根本的には不可知である。非合理的な所与、先王、聖人、皇祖神が作為したものとされ、認識する人間の側には、この所与を、主観的判断（人間がそのうちに内在していると考えている法則、規範への依拠）を排除して、帰納的、実証的にとらえるありかたのみが残されているとしている（『思想史学』一五九〜一六〇頁、一六七〜一六八頁）。この帰納的、実証的態度は、絶対的主体としての人間の作為（内在から離反している超越）としてとらえられていると考えられる。

徂徠学においては、絶対的主体としての人間の作為は根本的には、社会を統治し、統治の制度をつくる政治における行為である（『思想史学』一六一頁）。徂徠学における、内在から離反している超越を内蔵している政治行為の把握の延長上に、内在から離反している超越というありかたが極大化していく、政治的思考の徹底、拡大を見ている。「言葉の通俗的意味でのマ、キ、ア、ヴ、エ、リ、ズ、ム」における、「すべてを、止むをえない」とか「ほかに仕方がない」ということで直接に合理化しようとする態度」のうちに、自己が依拠すべき規範の放棄（内在からの離反）を見出している（『スターリン批判』にお

る政治の論理』56年、『集6』二四五頁）。「サンチカリズムやファシズムに見られる非合理主義的行動主義」のうちに、「直観・衝動の絶対化」（超越）、「政治において完全な計量は不可能である」（内在からの離反）、「やってみなければ分からない」（超越）とする思考を見出している（『講義3』60年、二八頁）。

この政治的思考の徹底、拡大は反動の思想のうちに純粹化されているとしている。「（反動においては、―引用者）自己または自己集団の勢力増殖自体が目的化し（超越―引用者）、イデオロギーや世界観はその目的に都合がいいかぎり、なんでも動員してくる（内在からの離反―引用者）。その意味で、思想的には、極度にオポチュニスティックで、俗流の意味で「プラグマティック」な性格をもっているのが反動の「本質」で（内在からの離反―引用者）、……理論の蔑視（内在からの離反―引用者）もそこから出てくる。……心理的次元でいうと、憎悪とか恐怖とか怨恨とかを行動の発条にしている（超越―引用者）」（『座談6』66年、四一〜四二頁）。

ファシズムの基底構造として、主体の物神化による、制度に対する主体の絶対的支配（超越）、一切の制度に対する否定（内在からの離反）を指摘している（『思想史学』一〇〇〜一〇二頁）。大衆における原子化傾向（他者と連帯し、結社を形成する志向が弱く（内在からの離反）、政治的権威を追求、憧憬する（超越））をファシズム

の精神的基盤としてとらえている（『思想史学』八八〇九〇頁）。

日本の超国家主義における権力行動の肥大化の精神的基底について、「国家主権が倫理性と実力性の究極的源泉であり両者の即自的統一である処では、倫理の内面化が行われぬ（内在からの離反―引用者）ために、それは絶えず権力化への衝動を持っている。倫理は個性の奥深き底から呼びかけずして却って直ちに外的な運動として押し迫る。国民精神総動員という如きがそこでの精神運動の典型的なあり方なのである（超越―引用者）」、としている（『超国家主義の論理と心理』46年、『集3』二二五頁）。

徂徠学における政治行為の把握の延長上に、政治における公共性、政治における制度の把握がある。公共性の把握について、「徂徠の道は本来的に社会的性質を持つて居り、個人が実現すべき目標とはなれない。「人の道は一人を以て言ふに非ざるなり。必ず億万人を合して言を為すものなり」（弁道）といわれる所以である」、とし、制度の把握について、「徂徠はいう、「心は形なきなり。得て之を制すべからず。故に先王の道は礼を以て心を制す。礼を外にして治人の道を語るは皆私智妄作なり。何となれば之を治むる者は心なり。治めらるる者は心なり。我が心を以て我が心を治む。譬へば狂者自ら其の狂を治するが如し。安ぞ能く之を治めんや」（弁道）。こうした立場から彼は「堯の服を服し、堯の言を誦し、堯の行を行はば是れ

堯のみ」という孟子の言を好んで引用し、「その心と徳と何如と云ふことを問はず」となした。……またそれ（徂徠の道―引用者）は既に、礼楽刑政として具体化された存在であり、従って個人が将来実現すべき性質のものではない」、としている（『近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連』40年、『集1』二〇六―二〇七頁、二〇九頁）。この公共性、制度の把握は同時に、「道」の内面からの疎外（内在からの離反）を招来するものであり、丸山はこの延長上に、「儒教的規範が次第に人間内面性から疎外され、他律的拘束としての性格を濃化し来った過程」（内在から離反している超越）として、「徳川期思想史」全体をとらえている（『日本における自由意識の形成と特質』47年、『集3』一五六頁）。

ヨーロッパにおいて、「フィクションと生の現実との間の鋭い分離と緊張の自覚」から、フィクションとしての制度（超越）は、人間主体における「生の充溢」（内在）を支配しえないし、支配すべきでないという自覚が存在していたとし、さらに、「この自覚はむしろヨーロッパ近代が完成し、もろもろの制度がオートマティックな運動を開始するに当って、しだいにうすれ、そこに制度の物神化（内在から離反している超越―引用者）という「近代の危機」が胚胎する」としている（『日本の思想』57年、『集7』二二五―二二六頁）。

福本イズムについて次のように述べている。「従来日本マルクス主

義の度し難い欠陥と目されて来たもの——その高度に「抽象的」で「演繹的」な思考様式や、理論の実践への「機械的」適用——は皮肉にも実は個々人の日常的行動を革命化するものであり、その意味では長所なのであった（超越―引用者）。一九二六年以後運動を急速に支配するにいたった悪名高い福本イズムは、「結合の前の分離」の原則を説いて「ズルズルベツタリ」つまり、「特殊な人的結合を惰性的に続けること」を激しく斥けた（内在からの離反―引用者）が、ここにも、マルクス主義の長所と短所とがともに象徴されているのである」（「個人析出のさまざまパターン」68年、『集9』四〇八頁）。福本イズムのうちに純粹化されているこの抽象的な（内在からの離反）普遍志向（超越）は、「革命的知識人」における、「現実をのこりなく合理的法則や計画のなかにくみ入れ、歴史を「科学的」にとらえることへの信仰」のうちに広範に見出されるとしている（「自己内対話」九二頁）。この抽象的な普遍志向（内在から離反している超越）においては超越が物象化しており、内在すべき世界（特殊な人的結合）から自己は疎外されており、内在すべき自己から世界（抽象的な普遍）は疎外されているのに対し、「理論信仰」（超越から離反している内在）においては内在が物象化しており、世界（客観的実在としての世界像）のうちに自己は埋没しているのである（丸山はこの区別について充分自覚的ではない）。

明治後半期における「志士仁人意識の退化」、「忠誠の相剋や摩擦のダイナミズムの減退」において、体制に対する反逆（超越）も、「自我の内面的な規制と陶冶」、現実への「内面的な被縛感」を欠落させていった（内在からの離反）とし、「のっぺり反逆」と表現している。また外部からの束縛に対し内面的な規範意識から対抗するのではなく（内在からの離反）、ひたすら回避し、解放感にひたる（超越）ありかたを、「外的束縛からの自我ののっぺりした解放感の享受」と表現している。内在すべき世界への「被縛感」の欠落を「のっぺり」と表現しているのである（「忠誠と反逆」60年、『集8』二五六頁、二六七頁。二七二―二七三頁）。

次に、後者の、内在からの離反に力点がある、内在から離反している超越についての丸山の指摘について述べる。

丸山は「原型」のうちに、内面の時間化としての直線的時間意識と現在中心的時間意識を見出している。「歴史は現在を中心とした、過去から未来への無限の流れである」。「時間を超越した「永遠」も「絶対者」……もない」。「現在は過去の生成（なる＝現る）の結果であり、顕現である。……過去自体が無限定の生成であるから、それは現在の立地（situation）から、はじめて位置づけられる。過去はそれ自身特定の限定性をもたない。原始時代＝自然状態のユートピア化ないし尚古主義は「原型」にはない。……未来は過去の potential

energyをもった現在の、現在からの発射であり、噴出である。したがって歴史の「目的」、「終着点」としてのユートピアもまたここには存在しない。つまりは過去も未来も現在の situation によつてのみ位置づけうるのであり、その現在もまた、過去の potential energy の結果にほかならない」（『講義7』67年、八二―八三頁）。過去におけるユートピア、未来における「目的」、「終着点」を持たない、瞬間、瞬間の現在の連続としての時間意識であり、ユートピア、「目的」、「終着点」のうちに内在することなく、現在の連続のうちにおいて超越し続けていくのである。現在において絶えず内在から離反し続けていくのである。「現在の瞬間／＼が絶対である（超越―引用者）。現在が相対と考へ、うつらふものと考へたら（内在―引用者）行為出来ない。……行動は無に面した冒険である（超越―引用者）。……行動は対象への何等かの暴力を加へることなしには可能でない（内在からの離反―引用者）」としている（『自己内対話』二二―二三頁）。

「徂徠に於て聖人の道は時代と場所を超越した普遍妥当性を持っている。しかしそれは決して自ずから実現されるイデーではなく、各時代の開国の君主による、その度ごとの作為を媒介として実現されるべきものである。ここではイデーの実現は自然的秩序観の様に内在的連続的ではなく、時代の替るごとに、新たな主体化を経験するという意味に於て非連続的である」（『近世日本政治思想における「自

然」と「作為」41年、『集2』二八―二九頁）。徂徠学における先王、聖人の道は、具体的には「各時代の開国の君主」による、「非連続」な現在における「その度ごとの作為」（内在から離反している超越）として実現されるのである。さらにあらゆる人間の私的営為も含めた一切の行為は不連続な現在において、内在を脱却し、超越しているのとらえられているのである。

ロマン主義のうちに、外界、歴史から撤退し、内面に内閉し、いかなる形式にも囚われまいとする志向（超越から離反している内在。前述）とともに、内面における規範、秩序から離脱し、外界、歴史におけるいかなるものとも自己を同一化してしまう志向（内在から離反している超越）を見出している（『講義2』49年、一九五―一九六頁。『思想史学』一〇七―一〇八頁）。後者の志向を、「現実の無限の豊かさと複雑さにたいして距離をおかないで、直接的にそれを抱擁しようという審美的態度」としてとらえている（『講義3』60年、二六頁）。この後者の志向においては、規範、秩序への内在からの離脱が、外界、歴史における対象への同一化を動機づけているのである。内在からの離反から超越が帰結しているのである。ロマン主義のこの後者の志向の典型的なありかたを本居宣長のうちに見出している。

宣長において、神が作為した人間の自然な感情に対し人間は、そ

れを直接経験するというありかたで、及び帰納的に研究、認識していくというありかたで、超越していく。これは私的営為への超越であり、個別への超越であり、後者の志向である。また神が作為した政治の自然（与件としての政治の現実）に対し人間は、それをあるがままに受容するというありかたで、超越していく。すなわち政治において人間は支配、統合を志向せず、服従を志向する。服従は、より積極的に、支配者への奉仕としてとらえられ、上下秩序のいかなる部分においても下位の者がより上位の者に対し奉仕するという下から上への奉仕の連鎖が日本の政治構造であるとされる。政治体制は与件としてあるがままに受容され、さらに時代が変って新しい体制が出現すれば、体制は、人間が内在すべき理としてその内容が承認されるのではない故に、またその新しい体制が承認されることになる。以上のような政治の与件を受容するありかたは、状況への距離、緊張が欠落した、瞬間瞬間の今を即目的に肯定する現世主義に基礎づけられた個別への超越であり（徂徠における政治において人間は支配、統合を志向し、普遍、特殊へ超越する）、現実の分析把握において鋭い反面、当為としての政策の提示において無能力なありかたが帰結するとしている（『思想史学』一七〇～一七三頁）。

丸山は宣長におけるこのような政治に対する態度を、一切の政治体制、政治原理を包容する、「あらゆるロマン的心情に共通する機会主

義的な相対主義」であるとしている（『近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連』40年、『集1』二九五～二九六頁）。

宣長学を中核とする国学の儒教批判のうちに、「イデオロギー一般の嫌悪あるいは侮蔑」、「推論的解釈を拒否して「直接」対象に参入する態度」、「論敵のポーズあるいは言行不一致の摘発によって相手の理論の信憑性を引下げる批判様式」、「歴史における理性（規範あるいは法則）的なものを一括して「公式」に牽強付会として反撥する思考」を指摘しており、「イデオロギー一般」、「推論的解釈」、「理論」、「歴史における理性（規範あるいは法則）的なもの」（内在）からの離反（ロマン主義の後者の志向）を見出している（『日本の思想』57年、『集7』二〇八頁）。

さらに日本における歴史意識全体において宣長学におけるように、歴史的事実を「ザツハリヒ」にとらえようとする傾向があり、この傾向が歴史的事実の肯定、受容という保守主義を導き出しているとしている（『講義1』48年、一三七～一三八頁、一四三～一四四頁）。

宣長学、ロマン主義に見出される、一切の状況を受容する機会主義的な思考構造を、反動、ファシズムにおいて極大化する、一切を政治目的に従属させる「政治的オポチュニズム」、「原型」における世界の大勢への機会主義的迎合のうちに通底しているものとしてとらえていると考えることができる（『思想史学』五三頁、一〇三頁、

一四二頁）。世界の大勢への機會主義的迎合は、「うち」を嫌悪して「よそ」を憧憬することとして、さらに前近代における中国Ⅱ「模範国家」への自己の同一化、近代における欧米Ⅱ「模範国家」への自己の同一化として顕現している（「近代日本の知識人」77年、『集10』二六四〜二六五頁。『思想史学』一四一〜一四二頁）。さらに近代における欧米Ⅱ「模範国家」への同一化志向は、自由な主体性をもちえないことからくる自我の非充足感に対する補償としての、個人の内面によって媒介されない他人志向型の受動的衝動という通底構造（内在から離反している超越）において、国際社会における日本の地位向上志向、及び国内における自己の立身出世志向とに連結している（『思想史学』三八頁）。反体制陣営においても、西欧から輸入された民本主義、社会主義、マルクス主義等の理論、知識自体が自己目的化され、西欧が自己目的化されるとともに、ナショナリズムが放棄され、個人が国家、民族を超えて無媒介に世界と結びつくインターナショナルイズム（「世界主義」）が発生しているとして（『思想史学』三九〜四一頁）。

以上の、内在からの離反に力点がある、内在から離反している超越のうちに丸山は不可知論、ニヒリズムへの傾斜をも見出していると考えられる。徂徠学、宣長学において、先入見を排して、あるがままに帰納的に、実証的にとらえていくところの客觀的事態、事物

は根本的には不可知であるとされていることを指摘している（『思想史学』一五九〜一六〇頁、一六七〜一六八頁）。さらに、内在と超越との連関における弁証法としての正統を志向する山崎闇齋学派が、唯一の真理への内在から離反し、「事物ニマトワレテ居」り（超越）、「泥沼のような無秩序へ通じる真理の多義化」におちいつているとされている（「見所ナキ儒者」のありかたを徂徠学、宣長学のうちに見出している（「闇齋学と闇齋学派」80年、『集11』二七六〜二七七頁、二七九頁。『思想史学』一八五〜一八九頁）。「純粹に機械的な、一切の価値的なものを含まぬ客觀的自然」という自然觀（内在からの離反）は近代において初めて現われたとし、「近代的合理主義は、理性的なもの、価値的なものを客体に内在せるものと見ずに、客体に対して、主体が賦与するものと見る。従つて、形相（形式）を賦与されない以前の客体（質料）は全くのカオスである」、としている（「自己内対話」一八頁）。「歴史的对象の内部に食い入って、これをその独自の個性に於て把える直感的能力」である「歴史的感覺」が「墮落」して、「すべてを無差別に許すところの歴史の相對主義」、さらには「歴史的ニヒリズム」におちいることを指摘している（『講義1』48年、六〜七頁）。

第3節 超越から離反している内在と内在から離反している超

## 越との対置構造

本節においては超越から離反している内在と内在から離反している超越とが対置されている構造について考察する（本章第1節、第2節において考察した、中心的位置を占める、超越から離反している内在、内在から離反している超越に、第1節、第2節においては考察していない超越から離反している内在、内在から離反している超越をも加えて、それらの全体における対置構造を考察する）。

時間の外在化による無時間化した内面への自閉（超越から離反している内在）に対し、現在中心的時間意識（内在から離反している超越）が対置されている。前者において、「既成事実への屈服」、状況を「なりゆき」、「大勢、時勢」として受容するありかたが構成され、後者において、即自的に肯定された、不連続な現在の瞬間において超越していくありかたが構成されているのである。

「絶対者」の欠如からは、実体化、「自然的事実主義」、「素朴唯物論」、客観的実在としての世界像、発生論的世界像、現象学も含めた存在論的立場、「素朴実在論」、「客観性」や「法則」の名で非人稱化する無責任さが帰結するとしている（『自己内対話』五八頁）（超越から離反している内在）。これに対し、新カント派、徂徠学、宣長学、福本イズム、歴史を「科学的」にとらえることへの「革命的

知識人」の信仰に徹底する、現在の瞬間における「無に面した冒険」を遂行する絶対的主体化に対しては、「泥沼のような無秩序へ通じる真理の多義化」を含意している「全くのカオス」としての客体、「純粹に機械的な、一切の価値的なものを含まぬ客観的自然」が対応している（『自己内対話』二二～二三頁）（内在から離反している超越）。

「思想史」から区別された「思想論」における「無歴史的に普遍化する危険」（『講義4』64年、二四～二五頁）のうちには、「一つの真理」への固執によって、世界の豊饒性を枯渇させ世界解釈の全体性を喪失する危険」（『闇齋学と闇齋学派』80年、『集11』二七七頁）がはらまれている（超越から離反している内在）のに対し、所与としての事実があるがままに受容し、主観的判断を排除して、事実を帰納的、実証的にとらえ、「イデオロギー一般」、「推論的解釈」、「理論」、「歴史における理性（規範あるいは法則）的なもの」を排除していく、徂徠学、宣長学に典型的なありかたからは、現実的分析、把握において鋭い反面、当為としての政策の提示において無能力なありかた、思想を「歴史的・一回的状况に碇づける」ことからくる反映論におちいる傾向（『講義4』64年、二四頁）が帰結してくる（内在から離反している超越）。

朱子学、安藤昌益、仏教における自然法的世界像のうちに一切のありかたが自然的秩序への内在のうちに吸収されているありかたを

見出し、田口卯吉、岡倉天心、俗流マルクス主義、朱子学における有機体的世界像のうちに内発性、ミクロコスモスの世界像、「本質顕現」、「流出論」を見出ししている（超越から離反している内在）のに対し、呪術対象に対する呪術行為者の優越、日本の政治構造における正統性（上位）から政策決定（下位）への権力の下降のうちに「活動作用そのものを本体よりも神化する傾向性」を見出し（『思想史学』一三三〜一四〇頁）、「原型」におけるこの「活動作用」の「神化」、集团的功利主義、心情の純粹性の奨励を、内面の時間化としての直線的時間意識、現在中心的时间意識のうちに外界を獲得していくことである開放としてとらえている（『思想史学』一三一〜一三三頁）（内在から離反している超越）。前者（超越から離反している内在）においては「本質」、「本体」から現象、作用が「顕現」し、後者（内在から離反している超越）においては「活動作用」である開放が「本体」に優越しているのである。

日常への没入（内在）において、外界、歴史から撤退し、いかなるものにも囚われまいとし（ロマン主義の半面）、理念への被縛感を喪失し、決断を回避する（超越からの離反）としている。これに対し、ロマン主義の他の半面である、あらゆるものに無媒介に結びつくありかた（内在から離反している超越）を対置している。この半面のうちには「審美的態度」、歴史的事実を肯定、受容する保守主義、

「すべてを無差別に許すところの歴史的相対主義」、「歴史的ニヒリズム」、不可知論が内含されているとしている。

人間がそのうちに内在しているところの公式＝理論が、人間がそれに向って超越していくところの具体的状況から離反して物象化している公式主義＝理論信仰（『思想史学』一七九頁）。道德規範のうちに自閉する過剰な「モラリズム」。世界を観照するだけの、「すべてを「理解」しつばなしの虚無的な相対主義」。実感が実体化される「実感信仰」。「起つた事態に対して、抽象的に、あるいは自己責任の意識なしに道德的非難を放つだけであるから容易に偽善を生むだけでなく、政治的行動の内面に浸透して行く力をもたない」ところの「道德的感傷主義」（「スターリン批判」における政治的論理」56年、『集6』二四五頁）。「最も非行動的な人間」である「たへずニュアンスを享受してゐる人間」（『自己内対話』二三頁）。言語におけるニュアンス、象徴に囚われ、執着しているフェティシズム。以上において、公式＝理論、道德規範、世界の観照、実感、「道德的感傷」、「ニュアンス」、象徴のうちに内在し、超越から離反している（超越から離反している内在）ととらえられている。

これに対し、以下の内在から離反している超越が対置されていると考えられる。世間の出来事にひどく敏感ではある（超越）が、しかしそれはどこまでもよそごとである（内在からの離反）他人志向

型の受動的衝動。大衆における原子化傾向。「のつべり、反逆」、「のつべりした解放感」。この超越から離反している内在においては内在に依存し、内在を防衛し、この内在から離反している超越においては超越に依存し、超越を防衛しており、両者は依存＝防衛構造を共有しているのである。

全ての要素を理論のうちに包摂しようとする「完全理論主義」（『座談4』61年、二五八頁）。全ての状況は法律、制度のうちに把握されているとする、法治国家の官僚の法秩序完全性の思考様式。江戸時代に見出されるような秩序の維持の自己目的化、現状維持の自己目的化。外面における職務、制度の忠実な遂行、内面におけるアパシー、自閉という非政治化の完成（『思想史学』九四～九五頁、一〇四～一〇六頁）。以上において、理論、法律、制度、秩序、現状、職務、アパシーのうちに内在し、超越から離反している」と考えられている。

これに対し、以下の内在から離反している超越が対置されていると考えられる。反動、ファシズムにおける「勢力増殖自体」の「目的化」、制度に対する主体の絶対的支配（政治化の完成）、「政治的オポチュニズム」。「サンヂカリズムやファシズムに見られる非合理主義的行動主義」における「直観・衝動の絶対化」、「政治において完全な計量は不可能である」とするありかた。「自分で選んだ行動に對

する無責任」（『座談4』61年、二五八頁）。非政治化（超越から離反している内在）と政治化（内在から離反している超越）とが対置されているのである。

私化、「私的內面性」への退却。アパシー。「政治的＝社会的な「挫折」という「代償」をとまなう、文学における「内面的自我の掘り下げ」。資本主義の「自由市場」において人間が「欲望主体」として「物神化」すること（『思想史学』八六頁）。感覚的、本能的、快楽主義的な衝動の解放。以上を通底する私化は超越から離反している内在である。

さらにこの個人における私化と、以下のような日本の集団、国家における自閉的なありかたとは同様な構造をもっており、超越から離反している内在を共有している。「空間の領域」に「雑居」するそれぞれの帰属集団は相互に「内」と「外」の関係にあり、正統を志向せず、自閉する異端＝特殊主義の集団であるとしている。「原型」における特殊主義の中核を家族への帰属意識とし、公的な政治構造への家族主義の浸透である、権力の「身内化」を指摘している。最大の特殊主義集団である天皇制的国体は「第一次的グループ（家族や部落）の直接的延長」としての「共同体的なイメージ」において表象されるとしている。国体内部における、「血統主義」にもとづく「究極的実体」への依存、個人における「被規定的意識」、「抑圧の

移讓による精神的均衡の保持」、下剋上、国家の側への「内容的価値」の独占、「社会的底辺における非政治化」、「頂点の超政治化」といったありかたはその自閉性において私化と通底しているのである。

以上の、個人における私化、日本の集団、国家における特殊主義（超越から離反している内在）に対し、擬似普遍主義（内在から離反している超越）が対置されていると考えられる（『思想史学』一四〇〜一四三頁）。擬似普遍主義とは、世界の大勢における最有力、最先端の「模範国家」を普遍性を代行するものとしてとらえ、それに同一化していくありかたである。この同一化志向の基底には、世界の大勢への機會主義的迎合があり、世界の大勢は直線的時間意識のうち、機會主義的迎合は現在中心的時間意識のうちに構成されている。擬似普遍主義は反体制側においては、西欧から輸入された革命理論の自己目的化、個人が国家、民族を超えて無媒介に世界と結びつく「世界主義」として顕現している。

### 第3章 内在と超越との連関

#### 第1節 超越に連関している内在

ヨーロッパ近代形成過程における、フィクションとしての制度は、

人間主体における「生の充溢」を支配しえないし、支配すべきでないという自覚に丸山は着目している（『日本の思想』57年、『集7』二二五〜二二六頁）。超越（フィクション）に連関している内在（「生の充溢」）としてとらえることができる。

丸山は今日の西欧の民主主義を、二つの系譜の民主主義が一九世紀後半に合流し、妥協してできたものとしている。第一の系譜は古代ギリシアのポリスの民主政治に由来し、公共事に参加する市民の範囲の拡大、参与する公共事の範囲の拡大、公共事への参与の方法の多様化を求め、直接民主制、人民主権、人民による革命権獲得を志向する。社会における全ての問題を政府が解決しようとする大きな政府、目標を実現しようとする積極的自由（〜への自由）を志向する。第二の系譜は、中世における封建貴族、自治都市、教会等がその身分的特権を王の恣意的権力行使から守ろうとしたことに由来し、自主的集団における権利、独立を保持するために法の支配、権力分立、抵抗権を主張し、自然法をその根拠としてとらえている。政府、権力から個人、共同体、社会の側を防衛する抵抗の思想、小さな政府を志向する自由主義、政府の組織、価値を保持しようとする保守主義、消極的自由への志向（〜からの自由）として現われている。丸山はこの両者のうち第一の系譜よりも第二の系譜の方が主体と制度との緊張関係により自覚的であると、それ故前述の、制

度が「生の充溢」を支配しえないということについてもより自覚的であるとしている。第一の系譜が内在に関連している超越であるのに対し、第二の系譜は超越(制度)に関連している内在(主体、「生の充溢」)である(『思想史学』七六〇七九頁、八四〇八六頁)。

さらに丸山はこの文脈において、中世及び宗教改革の時期における抵抗権の理論においては、抵抗の具体的な主体とその身分的基盤があり、抵抗の行動の手続きも具体的に規定されていたが、フランス革命憲法においてその内容が一般的、抽象的な「人民」の抵抗権に変貌したことによって、かえって実質的に空虚になってしまったとし、近代におけるこの変貌を、具体的身分、集団に依拠した抵抗(超越に関連している内在)から、依拠すべき身分、集団を喪失していることによって観念的になりがちな体制の革命(内在から離反している超越)への変質としてとらえている(「忠誠と反逆」60年、『集8』二一七頁。『思想史学』七八〇七九頁)。

また、イギリスにおいて、近代化が最も早く、最も深く広範に進行したにもかかわらず、近代化に伴う個人主義、及びそれにとりもなう、観念と、実在としての唯物論的世界とを分離する唯名論的傾向(内在と超越との離反)がイギリスにおいて定着しなかったことと、イギリスにおける中世的自主的集団の後々までの存続、及びそれにとりもなう、イギリス人の精神における社会の比重の大きさ(超

越に関連している内在)とが照応しているとしている(『思想史学』七四〇七五頁)。

以上の文脈の前提の上に、「生の充溢」としての主体、社会(内在)の主導下に政治(超越)をとらえなおそうとする主張が展開されている。「政治というのは、なんらかの意味の職業政治家、あるいはアクトイブスというものがやる特殊な仕事ではなくて、毎日、普通の職業を持ち、他に自分本来の目的を持っているものが、「にもかかわらず」寸暇を割いてやるものが政治なんだ」とし(『座談4』60年、一二五〇二六頁)、民主主義における政治の核心を、「学問や芸術といったそれ自体非、政治的な動機から発する、いわばいいいやいやながらの政治活動」であるとしている(「」である「こと」「すること」59年、『集8』三九頁)。

丸山は「原型」のうちに集団的功利主義と心情の純粹性の奨励を見出している。集団的功利主義とは、自己が所属する共同体に福利を与えるものを善とし、災厄を与えるものを悪とし、善、悪という道徳的価値よりも福利、災厄という功利的価値を重視するありかたである。共同体への帰属(内在)を前提として、さらに共同体に対する功利が志向される(超越)のである(『思想史学』一三一〇一三二頁)。

心情の純粹性の奨励とは、共同体の内部において、共同体から離

反した私的な野心をもたないありかたである。共同体内部において（内在）、内面の純粋化によって他者に内面を開いていく（超越）のである（『思想史学』一三二―一三三頁）。

「スキル」の習得は、知識の暗記とちがって、熟練した経験者に親近して「見えざる」教育を受ける過程を必要とするという、当然の事理がコンピュータ時代にあまりにも忘れられていないだろうか」とし、「徒弟制的な教育」が「プロフェシヨナル・トレーニング」に必要なことが忘却されていることは、「日本における保守主義の欠如」から来ているとしている（『自己内対話』一九一頁）。「徒弟制的な教育」、「保守主義」（超越に連関している内在）においてのみ「スキル」の習得（超越）が可能であるとしているのである。

この「保守主義」の志向のうちに、権威を承認しようとする志向を見出していると考えられる。「権威の承認は人間に特有な現象である。動物は権威への服従をしない。ただ物理的な力関係を知るだけである（「ジャングルの法則」）。……人間社会においても、見えざる権威——神の権威、真理・正義の権威、天・道理の権威——による内面的拘束が弛緩する程度に依じて、事実上の見える権威——感覚的に触知できる権威による拘束が増大する。……政治権力だけでなく、経済的な利益、世間の思わく、「世界の大勢」、集団的雰囲気等々からの自立は、見えざる絶対的権威の承認なしにはおぼつかない。

い。たんに一切の権威の否定は、動物的な自己主張とほとんど区別がたい。「理性」の権威だけを認めるとする場合も、その理性が自己をこえた普遍的なものとしてとらえられたとき、はじめて、たんなる自己主張と区別されるのである。逆にいえば自己、もしくは自己集団を絶対的権威の前に相対化することを知らない者は、「理性」を語る資格はない。「権利意識」と動物的自己主張とを区別するものは、やはり、権利の普遍性の承認、したがって他人の同様の権利の承認である」としている（『自己内対話』二一九―二三〇頁）。見えざる権威を承認するということは、見えざる絶対性、普遍性を志向しつつ（超越）、権威に服従する（内在）ということである（超越に連関している内在）。権利意識においても、権利の普遍性を志向しつつ（超越）、自他の権利を相互に承認しあう（内在）のである（超越に連関している内在）。「事実上の見える権威」による拘束とは超越から離反している内在である。動物における、「物理的な力関係」に拘束された自己主張とは、超越から離反している、本能への内在である。

この権威を内蔵する人格に対する態度である「畏敬」に着目していると考えられる。フルトヴェングラーの次の発言を『自己内対話』（二〇九―一一〇頁）に記録している。「畏敬とはただ単なる一つの態度、感情なのではなくて、もっとそれ以上のものです。人間のも

つとも本質的、決定的なものを含んだあるもの、一つの世界観なのだといつてもいいでしょう。……当世に畏敬の欠如が語られる時、まず考えられているのは、世代という問題、つまり若者がその父親の世代をどう考えているか、という問題なのです。十八、九世紀には、……父親の代への畏敬、たとえば一モーツァルト、一ベートーヴェンにたいする畏敬の念は、ブラームスやヴァグナーの時代、シユトラウスやレーガーの時代をも貫いて流れ、ますます強められていました。しかしこれが、二十世紀の始まりと同時に、すっかり変わってしまったのです。一つの新しい意思、新しい完成、新しい課題が叫ばれるようになりました。しかし……これらの運動の眼目は……むしろ古い桎梏からの解放、畏敬の念の払拭にあつたのです。だがおよそ畏敬の念をいださうという能力は、精神の弾力性、生産性を意味しています。だから畏敬の念を殺してしまうのは、魂を殺してしまうのと同じです」（カルラ・ヘッカー、蘭田宗人訳「フルトヴエングラーとの対話」。「父親の代への畏敬」とは、伝統の權威を容することであり、そのような伝統の權威のうちに内在することによつてのみ精神の発展（超越）が可能になる（「精神の弾力性、生産性」）のである（超越に連関している内在）。

「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」（昭和一五年発表）、「近世日本政治思想における「自然」と「作為」

（昭和一六年発表）において丸山は、朱子学を徂徠学、宣長学による否定、克服の対象としてとらえ、そのありかたを超越から離反している、自然法的秩序への内在としてとらえていると考えられる。しかし早くも昭和二三年の講義において徂徠学、宣長学の実証主義に対し、朱子学的合理主義による批判精神を対置している。「朱子学的思维方法は（新井一引用者）白石の歴史研究にとって全然マイナスであつたと断ずることもできない。なぜなら、徂徠的な実証主義は前述の如く、多かれ少かれ古典に対する信仰と相表裏しているから、いわゆる古代の意識構造を再現することには役立ちえても、つまり、認識されたものの再認識には役立ちえても、そうした古代意識とその背後にある社会的事実との関係を批判的につきとめることができず、動もすれば、文献の盲信に陥る懼れがある。それは、徂徠的な思维方法を継承した宣長らの記紀研究が事実、陥つたところでもあつた。白石が我が古代史をどこまでも神秘化せずに、これに科学的批判のメスを加ええたことについては、朱子学的教養より来る合理主義的見地が思わざる貢献をしたと考えられるのである。歴史学はむろん実証性を生命とするけれども、単なる史料主義からは歴史的批判は生れてこない。歴史意識が真に科学性を持ちうるためには、実証性を媒介とした理性的批判が伴うことが必要である。朱子学的合理主義が一たび古学派の批判の洗礼を受けて、道学的色彩

をふりすてた時、それはやはり歴史意識の形成に一つのプラスとして働きたわけである」、としている（『講義1』48年、二四八～二四九頁）。朱子学は、「道学的色彩」（超越から離反している内在としてではなく、「実証性を媒介とした理性的批判」（超越に連関している内在））としてとらえなおされているのである。この見解以降、

山崎闇齋学派を内在と超越との連関による弁証法としてとらえた「闇齋学と闇齋学派」（『集11』80年）に至るまで、朱子学及び日本の朱子学派を内在と超越との連関、とりわけ超越に連関している内在としてとらえることが持続しているのである（『思想史学』一五五～一五七頁、一八五～一九三頁）。

幕末の朱子学者、佐久間象山について、「朱子学における「格物窮理」という考え方を、彼の時代の状況の中で考えうるかぎり最大限に読みかえて、それを新しい状況のなかに生かそうとした」とし、「既成の理論や範疇とまったく無関連にいきなり新しい思想にとびつくという態度でなしに、新しい現実状況に照らして古いカテゴリーを歩一歩吟味し、これを再定義しながら、内省的に自分の思想を成長させ豊かにしてゆくという態度のなかに、彼の学問観の一貫した現われをうかがうこと」ができるとしている（『幕末における視座の変革』65年、『集9』二二六頁、二二三～二三四頁）。「古いカテゴリー」に立脚しつつ（内在）、それを「新しい現実状況に照らして」

（超越）「読みかえて」いく（超越に連関している内在）ありかたを見出しているのである。朱子学における超越に連関している内在の延長上に象山における超越に連関している内在を見出していると考えられる。

## 第2節 内在に連関している超越

政治意識における内在に連関している超越についてみてみよう。

丸山は、自分は他の過程から区別される政治過程固有の法則を模索してきたとし、「政治学の自律性」を追求してきたとしている（『自己内対話』二四三～二四四頁）。この「自律性」を支える固有の法則を成立せしめる人間の根底的ありかたを次のように述べている。「ヴェーバーによれば、政治家の情熱は空虚な、無益な激情」（ジンメル）ではなく、Sache（事柄）に没頭する情熱である。政治家はSacheにたいして全責任をなう精神を行動の導きの星とする。しかし、それがためには、決定的に必要な資質が、この Augenmaß（目測力）なのである。目測力とは、内的な精神の集中と平静を以て現実になちむかう能力——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」（『講義3』60年、二二三～二四四頁）。「Sache（事柄）」への超越を精神の秩序への内在に連関せしめるのが「Augenmaß

「目測力」である。「物事と人間」への超越（「内的な精神」の「集中」）において、「距離（Distanz）」を置いて「物事と人間」を見ることによって、精神の秩序への内在（「内的な精神」の「平静」）への依拠が遂行されるのである。このようなありかたが丸山において政治における人間の根底的ありかたとしてとらえられていると考えられる。

「自分の利益だけを考えることからはどんな意味でも政治行動はでて来ない。『自分をこえて他の人々へ、現在を超えて未来へ向うこと』（ポーヴォオール「実存主義と常識」）によってはじめて人は政治の面に身をおく。パンは他人と共に要求する瞬間に、それはイデオロギ化される。生きる権利のシンボルである」としている（『自己内対話』九八頁）。「自分の利益だけを考える」のは超越から離反している内在である。「パン」（内在）を「他人と共に要求する」（超越）こと（内在に連関している超越）が政治である。他人への超越を政治の根底としてとらえている。他人への超越によって自己と他者と同じ人間としてとらえようとする普遍主義への志向（内在に連関している超越）を政治の根底のうちにとらえている。

この普遍主義の基盤の上に、普遍的理性をもつ自由な主体がフィクションである制度を創作する社会契約が成立する（内在に連関している超越）。この社会契約は近代ヨーロッパにおいて中心的思想と

なるが、中世日本における貞永式目等の武家法のうちにも見出せるとしている。貞永式目の「道理」は、「上下の権力・勢力関係、あるいは自然的親疎関係に左右されない規範性」（超越）と、「獲得された事実上の（土地の）引用者占有関係を尊重する事実主義」（内在）とから構成されている（内在に連関している超越）としている（『講義5』65年、一三一〜一三二頁）。

倫理意識における内在に連関している超越についてみてみよう。ここでは仏教とキリスト教との対比が重要である。仏教について、「根本的に「空」の直観をめざす汎神論ないし汎心論である」とし、「輪廻転生の宿命的循環を基底とし、その宿命を宿命と観じて老生不死の一切の煩惱への執着を絶つことを『解脱』とする」とし、このようなありかたから「絶対者との神秘的合一（unio mystica）の「境地」に達することをめざす神秘主義的瞑想行動」への志向、「俗世逃避（隠遁）」への志向、「世間的な価値との通路の断絶か、さもなければ世俗への限界のない妥協かという二律背反」が帰結する（内在から離反している超越、超越から離反している内在）としている。これに対しキリスト教については、「絶対者としての唯一人格神と人間との関係（religio＝結び）を中心として構成せられた（神中心ないし人間中心の）救済宗教」であるとし、このようなありかたから「超越的人格神によって命ぜられた義務（ミッション）を地上にお

いて遂行するという社会的実践」への志向、「俗世を不断に合理化する方向への実践」への志向が帰結する（内在に連関している超越）としている（『講義4』64年、二七九〜二八一頁）。

認識における内在に連関している超越についてみてみよう。まず存在から認識を区別している。事実史と思想史とを区別し、「人間は動物とちがって、状況とそれに対する反応の間にはある距離があって、状況に対して意味を付与し解釈することで生きていく。……事実史は人間が状況に対して現実はどう反応し行動したかという反応の現実の方に重点をおく。思想史の方は人間が状況に対してどういう意味付与、意味解釈をしているか、あるいは同じ事件に対して時代が変わってくると意味付与の仕方がどう変わってくるか、そういう点に着目するわけです。しかし、その前提としては、人間は無意味な世界には生きつづけられないという大きな仮説があるのです」としている（『座談5』66年、三二四頁）。「反応」（存在・内在）から「意味付与、意味解釈」（認識・超越）を区別し、「意味付与」の歴史を「思想史」としている。

この「意味付与」（認識）に対する丸山の姿勢には対蹠的な二つの姿勢がある。第一の姿勢は「意味付与」は存在の全体を包摂し尽すことはできないとするものである。「体系」は世界の一切を解釈し理解することへの断念からのみ生れる。科学的体系についてはい

までもない。どういう問題をどういう視角から解こうとしているかということ問うのが「体系」理解のための第一の前提である。形而上学的体系でさえも何ものかを考察から排除することによって成立つ。つまり排除されたものは自明の事柄として前提されているのである」としている（『自己内対話』二五〇頁）。「排除された」「自明の事柄」としての存在（内在）は認識（超越）に対して「前提」されているのである（超越に連関している内在）。

第二の姿勢は存在（内在）から超越する認識の独自性を強調するものである。「認識することは対象に暴力を加えないではできない。認識への情熱とは、対象（あるいは体系）を美的に享受して陶醉することとはまったく無縁であり、むしろ相手を理解しながら同時に強姦するよるこびである」としている（『自己内対話』二五〇頁）。認識とは、対象を一つの視角によってとらえ、体系化することにとどまるものではなく、対象と自己との関係を変革していくものであるとしていると考えられる（内在に連関している超越）。この姿勢の基盤の上に、「思想史を事実史の「反映」ないし、その函数としてだけとらえる見方」からの解放への志向（『自己内対話』二四三頁）、「現実」と「表象」とを対置し、認識というのは表象の現実の、正確もしくは不正確な模写である」とする模写説、反映論を超越から離反している内在、ないしは超越に連関している内在としてとらえ

（「現実」に実体、内在が照応し、「表象」に観念、超越が照応する）、批判していく志向（「思想史の方法を模索して」78年、『集10』三二〇～三二二頁）が形成されている。

「すべての認識が対象に参与しているかぎり、そこには真理がある。その真理は絶対的で（あって）相対的ではない。ただ、対象の全構造を一ぺんに把握するような認識は現実には存在しないから、現実の認識は部分的真理たるを免れないだけだ。部分的と相対的とを混同してはならない。混同すると相対主義に陥る。あらゆる認識の社会的制約性は、経験的真理の相対性ではなく、ただ部分性を示すにすぎない」としている（『自己内対話』三六頁）。「相対性」とは実体、内在に拘束され、規定されているということ（「模写」）であり、認識の「相対性」を否定して、認識の「部分的」「絶対」性（内在に連関している超越）を主張しているのである。

以上の第二の姿勢における、対象の認識における内在に連関している超越を、対象の認識をそのうちに包摂する、より全体的な人間の存在のありかたにおける内在に連関している超越のうちにとらえなおそうとしている。まず他者を自己とは全く異質なものととして理解し、その異質な他者との関係（超越）において自己（内在）をとらえようとするありかたに着目している（内在に連関している超越。『座談3』59年、一二四～一二五頁）。さらに真理、正義、絶対者と

いった見えざる権威の普遍性への超越において、自己が見えざる権威の普遍性へ能動的に超越していくありかた（超越に連関している内在）から、見えざる権威の普遍性によって自己が超越せしめられていく受動的なありかた（内在に連関している超越）へと逆転していくことに着目している（笹倉秀夫『丸山真男の思想世界』みすず書房、平成一五年、一二七～一二九頁、一六四～一六五頁、一七八～一八〇頁）。

このような他者、見えざる権威の普遍性への超越において、与件としての自己及び状況に対する、そこから離脱する自己の距離設定（内在への連関）が遂行されるとしている（『講義7』67年、三〇五頁）。この距離設定の徹底、深化において、与件としての自己及び状況と、そこから離脱する自己との矛盾が自覚され、さらに矛盾を止揚する高次の次元への超越が遂行されるとしている。鎌倉新仏教におけるこのありかたについて次のように述べている。「自然的人間における有限性、欲望の空虚性を自覚しながら（超越―引用者）、同時に地上的なものの魅力の強さを実感する（内在―引用者）。そのとき、そうした矛盾に引き裂かれた状態こそ、偶然的または特殊な条件の産物ではなくて、人間の生を享けたそのことに必然的に伴う運命（業）として把握される。いわば人間の有限性の高次の自覚である（内在に連関している超越―引用者）。ここではもはや、俗世からの遁走に

よって一回的に、あるいはまた automatic に、永遠の救済に到達する（内在から離反している超越―引用者）余地はない。逃れても逃れても執着を断てないのがほかならぬ人間の本性であり、しかもなお罪業煩惱から脱したいという希求が不断に湧いてくる。この絶体絶命の矛盾の自覚が、はじめて生命力ある宗教的態度を切りひらく（内在に連関している超越―引用者）。非日常的なもの、ここでは浄土としてたんに日常的時間の彼方に置かれるのではなく、救済は自然的な空間時間からまったく異質の次元の世界への飛躍である」（『講義4』64年、二三三頁）。

この矛盾の自覚、高次な次元への超越が人間の根底の構造であり、この超越において、人間は「単なる動物的生存」、「生理的生存」、「主観的幸福」を超えて、「内部的な、究極においては精神的な諸々の価値、およそ人間を人間たらしめているところの精神的なもの」を志向し、「苦難の階級闘争」にも入っていくとしている（『座談1』48年、一二〇～一二二頁、一二六～一二七頁）。また学問を遂行する根源的動機について、「学問をするそもその動機は超、学問的なんです。……それは一つの全人間的な「賭け」になるんでね。それは学問の内容の実証性とか客観性とかいうことと別なんです。……ほくが科学主義に反対するのはそこなんです。人間活動をすべて科学から流出するように想定する考え方が科学主義です（超越から離反してい

る内在―引用者）。そうではなくて、前もつてある思想、ある態度決定があつて（超越―引用者）、それが逆に科学的営み（内在―引用者）を支えている（内在に連関している超越―引用者）。それは学問を方向づけはしますが、学問的認識の結果として出てくるものではありません」としている（『座談8』79年、一八五～一八六頁）。

歴史的認識は、時間を超越した永遠の観念（内在から離反している超越）のみから形成されることはなく、また自然的な時間の継起の知覚（超越から離反している内在）のみから形成されることもなく、「永遠と時間との交わり」を通じて自覚化される（内在に連関している超越）としている（『歴史意識の「古層」』72年、『集10』六三頁）。思想史研究についても、「歴史によって自分が拘束されること（内在―引用者）と、歴史の対象を自分が再構成すること（超越―引用者）との、いわば弁証法的な緊張を通じて過去の思想を再現する（内在に連関している超越―引用者）」こととしている（『思想史の考え方について』61年、『集9』七二頁）。

### 第3節 超越に連関している内在と内在に連関している超越との対置構造

本節においては超越に連関している内在と内在に連関している超

越とが対置されている構造について考察する（本章第1節、第2節において考察した、中心的位置を占める、超越に連関している内在に連関している超越に、第1節、第2節においては考察していない超越に連関している内在、内在に連関している超越をも加えて、それらの全体における対置構造を考察する）。

対置構造を、思想と状況との連関における対置構造、他者、伝統、権威と自己との連関における対置構造、政治における対置構造に区分する。

第一に、思想と状況との連関における対置構造をみてみよう。思想を超越としてとらえ、状況を内在としてとらえる。「理論と現実の弁証法的統一が実践である」とし、さらに、「政治の科学性と科学の政治性。一方が欠けているところでは他方も欠ける」としている（『自己内対話』二二頁）。「理論」は「科学」に照応し（思想）（超越）、「現実」は「政治」に照応し（状況）（内在）、「政治の科学性」は超越に連関している内在であり、「科学の政治性」は内在に連関している超越である。「実践」は「政治の科学性」と「科学の政治性」とを包摂する内在と超越との連関である。

「思想」と「社会的実体」とを相互媒介するのは「人間」の「実践」であるとし、「人間の実践が既存の環境を変革していく過程において、はじめて思想の社会的媒介関係が進展する。少くも私のいい

たいのは、環境としての社会的経済的実体（存在）が、一方的に規定するということは、決して弁証法的ではないということである。……実践こそ、そこで社会的経済的なるものと思想とが交錯する場である。真の〈Dialektik〉の名に値するのは、単なる「存在」ではなく、人間の実践的、思想的その他の活動を含む意味での、まさに「社会的存在」を問題にする立場である。ここでいう「社会的存在」とは、単なる「存在」ではなく、觀念形態を媒介とせずしては発現してこない人間の実践を含むものである」としている（『講義1』48年、一三頁）。「人間」の「実践」における「〈Dialektik〉」は「思想」（超越）に連関する「社会的実体」（内在）と、「社会的実体」（内在）に連関する「思想」（超越）とを包摂し、相互に媒介しているのである。また「思想」を「社会的経済的実体」が「一方的に規定する」とする反映論（超越から離反している内在）を批判しているのである。

丸山において思想に連関している状況と状況に連関している思想とが対置されていながらも、状況に連関している思想の方を強調する姿勢が強いととらえることができる。認識を、対象と自己との関係を変革していくものとしてとらえる姿勢。模写説、反映論に対する批判。認識の「部分的」「絶対」性の主張。「内部的な、究極においては精神的な諸々の価値、およそ人間を人間たらしめているとこ

ろの精神的なもの」への志向。学問をする動機を「超学問的」なものとしてあるありかた。思想史研究における「弁証法的な緊張を通じて過去の思想を再現する」志向。以上の内在に連関している超越のうちに、丸山における、状況に連関している思想の強調を見ることが出来る。

第二に、他者、伝統、権威と自己との連関における対置構造をみてみよう。他者、伝統、権威を承認し、「畏敬」すること（内在）において、それらにおける普遍性を能動的に志向していく（超越）ことである。「保守主義」的ありかた（超越に連関している内在）に対して、他者、伝統、権威の普遍性によって自己が超越せしめられていく受動的なありかた（内在に連関している超越）が対置されている。前近代の知識人が、正統的な世界解釈の供給者、権威として、国家、社会の身分、制度のうちに帰属することにおいて、世界解釈の普遍性を能動的に志向していた（超越に連関している内在）のに対し、近代の知識人は、供給者、権威としての役割、身分、制度への帰属から解放され、自由な知識人、主体として活動するようになったことにおいて、普遍性によって自己が超越せしめられていく受動的なありかた（内在に連関している超越）に到達しているとしていふと考えられる（『思想史学』八一頁）。また前近代の学問が伝統、習慣、日常生活に従属し、それらの必要に応じるものであり、日常

的な経験の蓄積、経験から来る「勘」が重視された（超越に連関している内在）のに対し、近代の学問は、日常的な実用性から脱却し、抽象性を獲得することにより、逆に日常生活を合理的、計画的にとらえなおし、変革していく（内在に連関している超越）としていふ（『思想史学』八三〜八四頁）。

第三に、政治における対置構造をみてみよう。民主主義の二つの系譜、第一の系譜（内在に連関している超越）と第二の系譜（超越に連関している内在）とが対置されている。第一の系譜における直接民主制、人民主権への志向（内在に連関している超越）に、第二の系譜における、自主的集団の権利、独立保持のための法の支配、権力分立の主張（超越に連関している内在）が対置され、第一の系譜における社会契約の思想（内在に連関している超越）に、第二の系譜における自然法の思想（超越に連関している内在）が対置され、第一の系譜における体制の革命の思想（内在に連関している超越）に、第二の系譜における、政府、権力から個人、共同体、社会の側を防御する抵抗の思想（超越に連関している内在）が対置され、第一の系譜における大きな政府、積極的自由（くへの自由）への志向（内在に連関している超越）に、第二の系譜における小さな政府、消極的自由（くからの自由）への志向（超越に連関している内在）が対置されていると考えられる。

民主主義とナショナリズムとの対置のうちにも、内在に関連している超越と超越に関連している内在との対置が内蔵されていると考えられる。丸山は民主主義とナショナリズムとの、相互に変革しあうことによる連関の形成を志向しており、そのためには、「ナショナリズム（内在―引用者）の合理化（超越との連関―引用者）と比例してデモクラシー（超越―引用者）の非合理化（内在との連関―引用者）が行われねばならぬ」としている（『日本におけるナショナリズム』51年、『集5』七五頁、『思想史学』六二―六三頁）。

さらに、個人の基本的人権を中心とする市民的自由と、参政権を中心とする政治的自由との対置（『思想史学』一六頁）、個人の内面、良心と国家理性との対置（『思想史学』八五―八六頁）、「政治的なものに内面的抵抗を感じる」者による「いやいやながらの政治行動」（『自口内対話』二二頁。「」である「ことと」「する」こと」59年、『集8』三九頁）と、「Sache〔事柄〕」に対して「全責任」を担う政治家のありかた（『講義3』60年、二三―二四頁）との対置のうちにも、超越に関連している内在と内在に関連している超越との対置が内蔵されていると考えられる。

# Immanence and Transcendence in Masao Maruyama

Tetsuo ITAGAKI

While discussing in line with my latest work, *Masao Maruyama's Conceptions about the History of Ideas* (Yoshikawakobunkan, 2003), in which I have reconstructed the historiography of ideas Masao Maruyama (1914-1996) had inquired into, in this paper, I aim to clarify, furthermore, a deeper structure of the matrix of Maruyama's thought and philosophy. This deeper structure that had been kept functioning throughout Maruyama's career not only links immanence with transcendence but also dissociates one from another.