

丸山眞男における「原理」・「主体」・「秩序」^①

渡 辺 浩

はじめに

本稿は、丸山眞男の日本政治思想史に関する主要な論文を取り上げ、そこに示された「原理」（丸山において、「理念」とほぼ同義である）と、「主体」（「自我」と意味が近い場合がある）と、「秩序」（「主体」を包摂する「集団」と表現される場合もある）という三つの観念の関係について論じるものである。

取り上げるのは、主として次の四論文である。

① 「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」
（一九四〇年）『丸山眞男集』（岩波書店）第一巻所収

② 「近世日本政治思想における「自然」と「作為」」（一九四一年）同

第二巻所収

③ 「忠誠と反逆」（一九六〇年）同第八巻所収

④ 「闇斎学と闇斎学派」（一九八〇年）同第十一巻所収

（以下では、順に、「第一論文」「第二論文」等と呼ぶ。）

ただし、考察にあたっては、他の論文や、東京女子大学「丸山眞男

文庫草稿類デジタルアーカイブ」において公開された資料をも用いて補足する。

本稿は、例えばこれらの論文に現れた儒教理解、あるいは朱子学・徂徠学・闇斎学等の理解が、どれだけ正しいのかを論じようとするものではない。徳川日本における朱子学の位置についての説明がどこまで正確かを論じようというでもない。対象理解の当否を論じるのではなく、対象の取り上げ方と論じ方に示された丸山の思想的意図を探ることが目的である。その意味で、本稿は、研究者としての丸山というよりは、主に思想家としての丸山を論じ、その意味での丸山に関する理解の深化を目指すものである。

第一・第二論文と、第三論文、そして第四論文は、執筆の年が大きく離れている（それぞれ概ね二十年を置いて、四十年に及ぶ）。執筆時の日本と国外の状況も大きく異なる。しかし、表題に挙げた三つの（丸山自身が用いている）概念の相互関係を分析することによって、丸山がその間に持続した思想的苦闘を整理して示すことができるのではないかというのが本稿の見通しである。

I 「原理+秩序」↓主体

丸山によれば、朱子学では、「宇宙の理法と人間道德が同じ原理で貫かれ」（第一論文、第一卷一四四頁）ている。しかも、「物理は道理に對し、自然法則は道德規範に對し全く従属し」（同二四八頁）、「自然歴史文化の一切が道德的至上命令の下に立っている」（同二四九頁）。これは、一種の「自然法思想」（第二論文、第二卷二二頁）である。

「ではこの自然法は実定的な社会秩序に對していかなる關係に立たしめられるか。一般に自然法は実定的秩序と關係づけられるや否や一つの Entweder-oder の前に立たせられる。即ちそれは自然法の純粹な理念性を固守することによって、実定的秩序に對する變革的原理となるか、それとも自己を全的に事實的社會關係と合一せしめる事によって、その永續性を保証するイデオロギーとなるかいずれかである。」（同二三頁）

そして、朱子学は、その後者であるとされる。朱子学は、「純粹な超越的理念性」が「甚だしく稀薄」であり、「規範と現實的事態との間隙を規範の側からたえず埋めて行こうとする衝動が内在している」（同）（引用にあたって、丸山による傍点は省いた。以下も同じ。）というのである。

徳川時代初期の代表的な朱子学者と丸山が考える林羅山について、丸山はこう説明する。

「……という羅山における自然法の窮極の意味が現實の封建的ヒエラルヒーをまさに「自然的秩序」として承認することにあるのは当然であろう。そうして朱子学に内在するこの「自然的秩序」の論理こそ勃興期封建社会に於て朱子学を最も一般的普遍的な社会思维様式たらしめたモメントであつた。」（第二論文、二卷一四頁）（……は、引用者による省略を意味する。以下も同じ。）

つまり、原理・理念・規範に沿って現實の秩序が構成される方が望ましいのだが、朱子学では、原理が既成の秩序に埋没し、その秩序に人が随順するように教えられる、そして徳川日本においては、それが現實だった——丸山はそう理解しているわけである⁽²⁾。

この構造は、

「原理+秩序」↓主体

と図示できよう（本稿で、↓は、存立の論理的順序もしくは統制・制御の關係を意味し、「+」は、カッコ内に含まれた二者が一体化していることを意味する）。

そして、この、理念と秩序と主体の關係を転倒したのが、荻生徂徠だと、丸山は考える。

II 主体↓「原理+秩序」

丸山によれば、「社会秩序が自然的秩序として通用しうるのは、当該秩序が自然的秩序として見える限り」にすぎない。

「社会関係が自然的な平衡性を失い、予測可能性が減退するや、規範乃至法則の支配は破れる。規範はもはやそれ自身に内在する合理性のゆえに自から妥当するのではない。いまや誰が規範を妥当せしめるのか、誰が秩序の平衡を取戻し、社会的安定を回復させるのかが問われねばならない。かくて社会規範の妥当根拠を確実にするためにも、政治的無秩序を克服するためにも危機的状況に於て登場するのは常に主体的人格の立場である。」(第二論文、第二卷一九頁)

「秩序に内在し、秩序を前提していた人間に逆に秩序に対する主体性を与えるためには、まずあらゆる非人格的なイデオの優位を排除し、一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが窮極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格、を思惟の出発点に置かねばならぬ。」(同四七頁)

そして、丸山は、「主体的人格」としての「聖人」が「道」を作為したのであり、その道によって秩序を実現するというのが荻生徂徠の構想だと理解する。徂徠の考える「聖人」とは、「あらゆる非人格的なイデオの優位を排除し、一切の価値判断から自由な人格、彼の現実在そのものが窮極の根拠でありそれ以上の価値的遡及を許さざる如き人格」だということである。そして、徂徠学の出現は「封建社会」の危機の表現であり、しかも、その崩壊を予兆するものとして高く評価する。価値・理念を超越した主体の出現が重要であり、彼(等)が理念や原理を生み、あるいは選びとり、それに基づいて秩序を実現すると

いうわけである。この構造は、

主体↓「原理+秩序」

と図示できよう。実際、徂徠においては、「道」とは、「原理」や「価値」と秩序とが一体化したものである。言い換えれば、「義」の込められた「制度」の体系が「道」である。

なぜこのような構造の出現が、望ましいのか。

それは、秩序に対する個人の主体性は、まず、「絶対君主」において自覚されると考えるからである。「絶対君主こそは自己の背後になんらの規範的拘束を持たずして逆に一切の規範に対する主体的作為者の立場に立った最初の歴史的人格」(同四三頁)だからである。そして、そのような「主体的人格」が一般化するとき、「作為的秩序思想の完成形態としての社会契約説乃至機械観」(同)が成立すると考えるからである。

こうして「封建的ヒエラルヒー」を覆す論理的可能性を秘めた(と丸山の理解する)荻生徂徠(寛文六／一六六六年—享保一三／一七二八年)の新しい儒学体系の出現を、丸山は高く評価したわけである。

丸山によれば、「秩序を単に外的所与として受取る人間から、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」。さらに、「個人的自主性なき国家的自立」はありえない。福沢諭吉のいうように「一身独立して」こそ、「一国」も「独立」するのである(「福沢諭吉に於ける秩序と人間」一九四三年。第二卷二二〇、二二二頁)。

このような議論は、そこだけを取れば、(これらの論文の執筆時に戦争を遂行していた) 国家を一層強力にするために「主体的」個人たれと、読者を鼓舞する主張のようにも取れないことはない。おそらくそれ故に、この時代であっても発表ができ、政治的な攻撃の対象にもされなかったであろう。⁽³⁾ またそれ故に、二十世紀末頃に「国民国家」を憎悪する立場から批判の対象ともなったわけである。

しかし、丸山としては、おそらく、第一・第二論文等において、権威主義的支配からの解放と、自由で民主的な政治社会の実現への希望を密かに込めて、語っていたのである。その実現の前提となる胎動が日本にもかつてあったと言いたかったのである。そして、当時の、そして敗戦後の少なからぬ読者たちは、この(暗い、哀れな、情けない)日本でも「欧米なみの」「近代」がありうるのかもしれない、という抵抗と希望のメッセージを敏感に察知して、丸山の議論に感激したのであろう(したがって、それは、「先進国」である日本は、他のアジア諸国と違ってこのように自生的に「近代」の芽を育んでいたという御国自慢などではない。執筆時の日本の政治体制と「皇国史観」の支配への屈折した抵抗だったのである)。

Ⅲ 原理↓主体↓秩序

しかし、国民国家を形成し、自由で民主的な政治を実現する主体は、理念や原理や規範を超越しているのだろうか。「自己の背後になんら

の規範的拘束を持たずして逆に一切の規範に対する主体的作為者の立場に立」つのだろうか。およそいかなる規範に縛られず、専ら自分が規範を「作為」するという個人たちが集まって、自由で民主的な政治や公正で平等な社会を実現することができのだろうか。

第三論文は、占領軍の力によつて制度的には一応の自由化と民主化が実現した状況において、このような疑問に答えるという面を持っている。多分、丸山も、一切の理念や規範を超越した「主体的人格」という概念の危険性に気付いたのであろう。

この論文における丸山は、権威や「大勢」への単なる同調や随順を批判する。しかしそれだけでなく、「たんに外的束縛からの自我ののっぺりした解放感の享受」(第三論文、第八卷二六七頁)をも批判する。さらに、「あらゆる被縛感を欠いた自我の「物理的」な爆発、肉体的な乱舞」(同二七六頁)や、「もともと忠誠の相剋や摩擦のダイナミズムの減退を背景に生まれた」「のっぺり反逆」(同二七二頁)も評価しない(いずれも、「戦後」の精神状況の一面を想起させる形容である)。⁽⁴⁾ では、どのような忠誠や反逆が望ましいのか。

(真の、主体的な)忠誠と反逆は、それぞれ「被縛性と自発性とのダイアレクティッシュな緊張」(同二七六頁)、「自我の内面的規制と陶冶」(同二七二頁)から生まれる。⁽⁴⁾ そのような「緊張」をはらんだ主体に担われなければ、「革命運動」さえも、単なる「同調と随順」によるものとなって「形骸化」する(同二七一―二七二頁)。丸山は、そう語っ

ている。

ここで、「被縛」は悪い意味ではない。主体においては、「被縛性の契機と自主性の契機とがつねに結びついて」いる(同二七〇頁)べきなのである。

では、ここにおいて主体を「縛る」ものは何か。彼は、本論文冒頭でこう述べている。

「この稿では忠誠も反逆もなによりも自我を中心として、——自我を超えた客観的原理、または自我の属する上級者・集団・制度など、にたいする自我のふるまいかた、として捉えられる。」(同

一六四頁)

すなわち、主体を「縛る」ものとは、「自我を超えた客観的原理、または自我の属する上級者・集団・制度など」である。

そして、

原理↓主体↓秩序

というのが、ここで示唆されたあるべき構造である。第二論文で描かれた「自己の背後になんらの規範的拘束を持たない」「絶対君主」的な主体に代わって、「規範的拘束」を鋭く意識した主体が登場し、今度は、原理と主体との序列が転倒したのである。

勿論、ここでも、「原理」を実現しようとする「自我の属する上級者・集団・制度」への忠誠はありうる。そこでは、「秩序」の下に主体があるようにも見える。しかし、それは、「原理+秩序」↓主体という、第一節で述べた構造とは異なる。原理を主体が引き受け、自分のものと

しているが故に、それを前提にして秩序・集団への忠誠が生ずるのである。したがって、その秩序・集団がある時点において原理に反していると考えらるならば、そこには秩序・集団への反逆、さらにはそれらを体现する人格への反逆が生じることになる。原理への忠誠が、秩序への忠誠に優先するのである。

すなわち、まず各人がその「自我を超えた客観的原理」によって縛られていることを意識する。そして、それに従い、その実現に向けて、粘り強く現実の秩序に働きかける。その際、現実の秩序を変革しようとする集団に自ら属することもありうる。しかし、場合によっては、既存の秩序やそれを支える人々のみならず、それを変革しようとする集団や組織に対しても、原理に照らして「反逆」することを辞さない。

また、始めは、原理と秩序を一体化して眺めていた主体が、原理と秩序のずれに気づき、そこから原理を現にある秩序から「剥離」させ、原理を原理として意識して秩序に働きかけるようになるということもありうる⁽⁵⁾。

これは、高邁な理念を現実化するために各人が努力を続ける美しい社会の像かもしれない。そのようにして、徐々に理念が現実結晶化されていくのかもしれない。例えば、その「原理」や「理念」が、「民主主義」や「基本的人権」であるならば、それで大いに結構であるようにも見える。

しかし、何が「真の」「正しい」「民主主義」であるかについて、意見・信条が分かれることもありうる。さらには、まったく異なる「客観的原理」に縛られていると考える人もいるかもしれない。例えば、万人がイスラームのシャリーアに従って生きるべきだと信じる人もいるであろう。逆に、イスラームはすべてべてんであり、それが存在しない世の中を実現すべきだと信じる人もいるであろう。そのような人々が、それぞれに「客観的原理」の実現のために努力し、「反逆」も辞さないとなれば、何が起きるだろうか。

「客観的原理」に自分が「縛られ」と信じていると信じる「原理主義者」たちの間では、どちらが正しいかを穏やかな論争で決定するのは困難であろう。正しいか否かを判断する共通の基準が何かについてさえ、合意できないかもしれない。まして、自分の判断でほとんどの中間的立場で妥協するなどということも難しいであろう。つまりは、「宗教戦争」になりはしないだろうか。血みどろの世界観闘争に陥る危険は無いだろうか。

IV 「主体十原理」↓秩序

丸山の第四論文は、このような疑問にある程度答えるという意味を、おそらく持っている。

この「己れの人格を『道』学に賭けた崎門派」(第一二九六頁)を対象とした第四論文の問題意識を、丸山は、こう説明している。

「こうして経験的検証の不可能な教義やイデオロギーをめぐる論争は、どうしても人間あるいは人間集団を丸ごと引き入れるような磁性を帯びることになる。それは、関与者の知的・道徳的水準によつていかようにも矮小化され、あるいは醜惡な相を帯びるかもしれない。しかし教義Ⅱイデオロギー論争のすさまじさを単に嘲笑し、あるいは自分はそうした厄介な問題には無縁だと信じられるのは世界観音痴だけである。その凄絶さから目をそむけずに、右のような磁性に随伴する病理をいかに制御するかが、およそ思想する者の課題なのである。」(同二四六頁)

つまり、丸山によれば、「およそ思想する者」は「教義」「理念」「原理」の対立によつて起きる「病理」を制御しつつ、その生き方を貫くべきなのである。そして、丸山は、何らかの「教義」「イデオロギー」「世界観」を信じ、それに「人格」を「賭け」という生き方に共感しつつ、そこに生じうる「病理」を、この論文で考えようとしたのである。

もつとも、崎門ではその「教義」とは儒教であった。その儒教の「上下尊卑親疎という差別原理」「親疎遠近の倫理」こそが、「世界中どこに住み、どのような具体的状況にいても、人間は個人として不可侵の人権をもっているという思想の定着を近代に入ってから執拗にはばんだ」(同二七三頁)と丸山は考える。そうである以上、崎門の信条内容自体に丸山の同情はない。

しかし、日本では、朱子学は、その普遍的妥当性を両班たちが信じ

てまったく自分たち自身のものとした朝鮮朝と異なり、(それ自体の当否以前に) 外来の思想であることを理由として往々排斥された。そのような「特殊主義」particularism は、近代日本でも根強い。それ故、閻斎学派の苦闘は、近代日本において(キリスト教やマルクス主義を含む) 西洋由来の「原理」を摂取し、実践しようとしてきた人々の苦闘と重ね合わされ、その寓話となる。本論文は、次の文章で結ばれている。

「けれども、この行き過ぎによって閻斎学派は、日本において「異国の道」——厳密に言えば海外に発生した全体的な世界観——に身を賭けるところに胎まれる思想的な諸問題を、はからずも先駆的に提示したのではなかったか。そこに閻斎学派の光栄と、そうして悲惨があった。」(同三〇七頁)

つまり、丸山はここで、特に「海外に発生した」原理を信じ、その原理に「賭けた」主体が、他の主体とどのように関わればよいのか、そしてどのように秩序と関わればよいのかを、模索しているのである。直接には過去を論じながら、同時に「戦後デモクラシー」の原理に「賭けた」「思想する者」として、その時代の日本の思想状況に向き合い、あるメッセージを読者に伝えようとしているのである。

こうして、丸山は、閻斎学派の思想内容には嫌悪を感じながらも、同時に、彼等の苦闘に共感し、同情し、尊敬さえしているように見える⁽⁶⁾。閻斎学派は、親分と子分の人格的融合ではなかった。教師と弟子たちとの仲良しクラブでもなかった。そこを評価するのである。大勢

順応や、「のっぺりした解放感」や、「自我」の「肉体的乱舞」や、「のっぺり反逆」よりは、時には「絶交」を、時には厳しい世界観闘争を、「真の道への忠誠」(同二六四頁) 自体を尊ぶが故に、多分、丸山は選ぶのである。

ところで、第三論文で、丸山は、「忠誠loyaltyの概念を拡張すれば、自我のそれ自らへの忠誠——いわゆる自己に対する忠実さというような意味も含めることが可能である」(第八卷一六四頁)と述べている。しかし、丸山は、何の原理も理念も無い、単なる「自我のそれ自らへの忠誠」「自己に対する忠実さ」は、評価しないであろう。それは、その時その時の自分の心や、情や、欲のままに振る舞うことが「自己に対する忠実」であり、最も「誠実」な態度だという考え方であり、感じ方である。国学者のいう「直き心」はそれに近い。そして、「のっぺりした解放感」や、「自我の肉体的乱舞」にも近い。

丸山は、既述のように、あくまで「自我を超えた客観的原理、または自我の属する上級者・集団・制度など、にたいする自我のふるまいかた」について語る。しかし、ここで「自我を超えた客観的原理」というのは、そのようなものが実在し、それは人類誰もが承認せざるをえない妥当性を持つという意味ではないであろう。丸山はそのような価値絶対主義者ではない。したがって、「客観的」とは、「自我」の「外」に元来は存在するという意味であろう。そして、その「外」なるものを、意識空間において「上」にあるものと思ひ描き、「自我を超えた」

と表現するのであろう。

だが、ここには一つの疑問がある。それは、とりわけ自由な社会においては、そのような「自我を超えた客観的原理」を信奉するか否かも、実は、その「自我」が選択し、決めるものではないだろうか、という疑問である。

勿論、当の「自我」は、その「客観的原理」自身が自分に迫り、自分を捉えたとき観念するかもしれない。しかし、当人の意識にかかわらず、複数の「原理」が併存し、あるいは共存し、あるいは闘争している状況にあつては、そのいずれかを「自我」が信奉するのは、「自我」の側の選択と解するほかないのではないだろうか。現に丸山は、閻斎学派について、「道」に、「人格」を「賭け」、あるいは「身を賭け」、あるいは「全人格を賭してコミット」(第十一卷二四七頁)したと表現している。原理が人格を捉えたのではなく、人格がある原理に自らを投じたのである(なお、丸山は、主体が自ら新たな「理念」や「原理」を形成し、構成し、創造することについては、少なくともこの四論文では語っていない。それらは、既成のものとして論じられている)。

だとすれば、原理や理念への忠誠とは、それを選び、それに「賭けた」「自我」自身への「忠誠」ということにもなるであろう。そして、それに基づいて、現実の秩序に働きかけるということになるのである。

この関係を図示すれば、結局、

「主体 $\rightarrow$ 原理」 $\rightarrow$ 秩序 あるいは、「主体+原理」 $\rightarrow$ 秩序 となる。

そこで、主体あるいは自我は、自らにある原理や理念に「賭け」る。そして自分自身の選んだ原理や理念に「忠誠」たらんとする。それが同時に自己に「忠誠」であるということになる。それ故、その原理や理念に背いた時、人は自責の念にかられることになる。さらには、自己の崩壊すら感じるようになるであろう(その後、別の原理や理念に「賭け」直すことについては言及がない)。

丸山は、第四論文では、第三論文と異なり、原理による「被縛性」について語っていない。それは、原理が一方的に人を「縛る」という表現に、やや問題を感じるようになったことを示唆するのではないだろうか。そして、丸山の「原理」「主体」「秩序」をめぐる生涯をかけた模索は、結局、この「主体+原理」 $\rightarrow$ 秩序という構造と、それがもたらす困難性とある種の崇高性の提示に行き着いたのではないだろうか。

おわりに

丸山は、日本の思想史の単なる観察者ではない。まして、過去の思想を「現代」の高みから嘲笑したり、冷笑したりはしない。彼は、現在から出発して過去に溯り、もう一度現在に戻って来る。彼の生きて

いた、その時その時の日本の思想と政治の状況を見据えつつ、そこに生きる読者たちに、過去の「思想する者」たちの軌跡を示して、あるいは激励し、あるいは忠告し、あるいは警告していたのである。その意義は、色褪せていない。

注

- (1) 本稿は、二〇一四年七月二十四日にソウルの峨山政策研究院で行った報告「丸山眞男の儒教解釈について」を大幅に改訂し、増補したものである。
- (2) 丸山は、この二論文執筆後も、この問題について思索を続け、その意味を明確化しようとしている。例えば、「日本における儒教の変遷」(熱海セミナー報告、一九七四年三月)(丸山眞男文庫草稿類デジタルアーカイブ資料番号406)、九一―一〇頁(講演の速記に丸山が詳しく修正を加えたもの)では、この点について、次のように述べている。「同じく儒教といっても、まず第一に、儒教の教義なり概念なりについての内容的な理解が、その社会においてどこまで広く、また深く存在したかということ、それから第二に儒教のなかの伝統的な範疇たとえば、五倫五常とか、天の道とかいった範疇が、ある時代の人々に共通した世界認識の道具としてどの程度まで用いられたかということとは、やはり区別しなければなりません。經典を読む人が少なかつたからといって、また經典の理解の程度が浅薄だつたからといって、必ずしも第二の意味で儒教の「影響」が大きいものではなかつた、とはいえない。さらに、儒者の社会的位置がどうであつたかということ、儒教のイデオロギー的影響ということも、必ずしも同じ問題ではない。」おそらく丸山は、この第二の意味においては、儒教が一貫して徳川日本において重要な「影響」力を持っていたと考えるのであろう。
- (3) 後に陸軍統制派の指導者となる、永田鉄山(一八八四年―一九三五年)は、つとに一九二〇年、次のように述べたという(以下、川田稔『浜口雄幸と永田鉄山』講談社、二〇〇九年、一二二―一二四頁による)。「我が国民性を観

察するに、……往々にして堅忍持久、隱忍苦節を持するというような緩燃性に欠くるおそれがある。また家族制度の下に養成された自然の結果でもあろうが、依頼心強く自治自律の念に乏しいように思われる。おまけに外的律法の下に制縛的に訓育せられているため、自覚に欠け責任感が十分でない点があるように思われる。」(国防に関する欧州戦の教訓「一九二〇年」そして、「これらの日本人の欠点は、また欧米人の長所」であり、「彼らは大戦において、日本人には欠けているそのような自主独立の精神、個人の自覚に裏打ちされた責任の觀念、それに基づく強靱かつ堅忍不拔の心的持久力」を持っているという。

- (4) ここで「陶冶」という語がなぜ用いられるのか、一見疑問であるかもしれない。それについては、例えば、丸山眞男文庫草稿類デジタルアーカイブの「忠誠と反逆関係資料 原稿草案(未発表七枚)」(資料番号525)、作成一九五〇年代後半)が参考になる。そこでは、「勞新」(「勞働者新聞」一九二二年)に掲載された国定忠治を題材とした講談(それは、「斬取り強盗も極僅かの人達の迷惑で大勢の人達が助かる」として正当化している)を例にとつて、「それはまさしく明治社会主義の志士仁人が大きな期待をかけた大衆的な騒擾と暴発が志士仁人の指導なしに「直接」に自らの口を開いた姿であつた。したがつてそうした「反逆」は組織的陶冶も「理論」による訓練もふくめて、およそ一切の拘束をはねのけようとする。……やがてこうしたアノミー状況から発する激情的「反逆」はマルクス主義的政党と組合の「指導」の下におかれる。けれどもそれは職場の反逆を「積分」した組織化では必ずしもなく、むしろ指導者によつて、象徴的操作の「客体」として上からとらえられたものであつた。したがつて、マルクス主義の教えた原理への忠誠が大衆の基盤で定着するに至らないままに、そうした直接性はファシズム段階における「産報」による組織化に吸収されて行つたのも怪しむにたりない。」と述べられている。ここにいう「組織的陶冶」とは、組織的に運動を展開するにあたって必要な、主体的であつてしかも自らを規律する精神や態度を養うことを意味するのであろう。
- (5) 幕末について、丸山眞男文庫草稿類デジタルアーカイブ「忠誠と反逆」草稿

断片」(資料番号「5」、作成一九五九年)で、丸山はこう指摘している。「幕府や藩主への「反逆」を志士たちが合理化しえた根拠は必ずしも幕府や藩主の行動が天皇への忠誠に反したという点にだけ求められたものではなかった。幕藩体制がすでにパースナルな主従的結合をこえて高度に組織化され、この組織への忠誠が儒教的な原理によって合理化されていたことが、まさに幕府や藩主の「失政」によって、原理への忠誠を組織への忠誠から剥離することを可能にしたわけである。」

(6) 実際、晩年の丸山の自宅の応接間には、朱熹の詩の拓本が飾られていた。彼にとって、朱子学がただ「封建的」な忌まわしい思想であったなら、そのようなことをしたはずはあるまい。

(7) 一般に、丸山は、日本語で書く時は外国人の読者を想定しないようである。外国の思想状況は、日本とは異なる。それ故、丸山の思想的側面が、日本人と外国人に同時に語りかけることを、難しくしているのではないだろうか。