

Ⅰ正統とⅡ正統

キリスト教史からの批判的検証

森 本 あんり

わたしは長く神学や宗教学の視点から正統と異端という問題に関心をもってまいりましたが、昨年出版しました『異端の時代』（岩波新書）とその前段となった連載『権威の蝕——正統の復権は可能か』を執筆するにあたっては、いくつかのきっかけがありました。その一つが、アメリカ大統領選挙などに見られる現代民主主義への問いです。当時も現在もそうですが、民主党のサンダース氏や共和党のトランプ氏は、党の政策綱領という「ドグマ」からすれば甚だしい異端なのに、手続的には党を代表する正統的存在になっています。今日はこれ以上この内容に立ち入りませんが、こういう政治や宗教などの諸領域をクロソオーバーするアプローチにおいては、丸山の正統論は非常に優れた分析ツールを与えてくれるように思います。

よく知られた丸山の発言に、正統をめぐる争いは、コミュニズムには起きるがファシズムには起きない、というのがあります。コミュニ

ズムは民族や国家を超越した普遍的な真理を主張しますが、ファシズムは特定の民族やその伝統を絶対的価値とするからです。中国とソ連がマルクス主義という真理規準でお互いに正統を主張して対立することはあっても、「世界に冠たる」ドイツと「万邦無比」の日本がお互いに正統性を争うということはあり得ない。こういう発言を読むだけで、丸山の議論の面白さがわたしのような素人にもわかります。

Ⅰ 「正統と異端」 未完の内在的理由

みなさまよくご存じのように、「正統と異端」は、丸山が四〇年近く抱えていながら、ついに定稿に至ることのなかった主題です。その顛末についてはいくつかの解説がありますが、やはり誰もが興味をもつのは、完成しなかったことの事実的な経過説明ではなく、もう少し内

在的に、完成しなかったことには何か丸山思想そのものに原因があったのではないか、ということでしょう。

これまでに出されたいくつかの理由を挙げてみると、まず石田雄先生は、近代天皇制とマルクス主義という批判対象が戦後社会の急速な変容の中で融解してしまったために、研究の動機づけが弱まってしまった、というご理解です。いわゆる「フニャフニャ」論で、丸山はそれをみずからの「精神的スランプ」の原因にも挙げています。ただしこの発言は、研究がある程度進行した後の反省としてではなく、その発足期にあたる一九五八年になされています。石田先生の推測によると、丸山はこの「フニャフニャ」になってしまった対決相手に外からある種の「型」をはめようとして、「正統と異端」という問題の枠組みを設定した、ということになります。しかし、そうだとすると、疑問は解決するどころかますます深まります。はじめから「〇正統の融解」がわかっていたのなら、後になってそれを完成できなかったことには、別の理由があるからです。

本巻の編集者でここにおいでの中田先生は、これに加えて、丸山が諸宗教を超えた正統の共通性という「壮大な一般理論」を掲げたため、竜頭蛇尾になる怖れがあった、という説明を加えておられます。もちろん、理由は一つとは限りません。それらが互いに重なり合って複合的に働いた、ということもあり得ます。

もう一つの推測としては、丸山が結局は近代主義的な欠如論者だったからだ、という議論があります。石田氏によると、丸山は「前近代」

と「超近代」が重畳する日本には「市民社会」が存在する余地がない、と考えていた。西欧近代を理想として、日本に市民社会が存在しないとする見方を「欠如論」と呼ぶとすると、丸山は「欠如論者」だったことになりそうです。他にも、遠山敦氏は「語られるべき明確な『ボジ』像、『新しき規範意識』の基底となる普遍的な『理念』や『イデー』は、丸山においてついに具体的に提示されることはなかった」という診断を書いておられます。

ただし、石田氏は、欠如論に同調しているわけではなく、むしろそのような断定を何とかして避けたい、と思っておられるようです。その読み方をあえて単純化して示すと、もし丸山が欠如論だったとすれば、丸山は戦後日本に市民社会をつくることを課題と考えたはずである。しかし、そういう推測を裏付けるような記述はない。だから丸山は欠如論者ではなかった、という説明です。

つまり、AならばB、しかしBではない。だからAでもない。対偶の真理です。しかし、このA（欠如論）ならばB（その建設を課題とする）という推論には、それほど緊密な繋がりが無いように思います。Aのまま悲観しているだけ、という選択肢もあるからです。

石田氏は、これをさらに説明するために、丸山のファシズム論に注目しています。戦前のヨーロッパにファシズムが生まれ、戦後のアメリカにマッカーシズムの嵐が吹き荒れたという現実からすれば、西欧社会を理想としてこれを日本に実現する、などと考えることができなかつたのは当然である。より深刻な問題は、巨大化した現代の大衆社

会であって、そこで「多数の専制」を防ぐために、丸山は「少数者による批判の自由」「精神的貴族主義」「永久革命」などに注目した、ということです。これは、いわばBのかわりにCがあった、という議論です。でも、それだけではA（すなわち欠如論）ではない、ということの証明にはなりません。大先生にこんなことを申し上げるのはまことに失礼千万ですが、門外漢ですのでお許しを願います。

*

丸山が戦後日本社会論において「欠如論者」であったかどうかはともかく、少なくとも正統と異端の議論に関しては、やはり丸山は「日本には〇正統は存在しない」という欠如論だったように思います。元来日本の天皇制や国体には、聖書にあたるような教典もなく、教義にあたるような信条もなく、教会にあたるような組織もない。正統の枠付けをするものがなければ、逆に異端を審問し異端として定義づける手続きも成立しようがない、というわけです。

もちろん、まったくないわけではありません。「皇祖神」「日本の道」という枠組みの中で〇正統の議論はできるからです。その中では、それこそ宗教の如何にかかわらず、仏教であろうと神道であろうと、さらにはキリスト教であろうと、すべてが横断的かつ一元的に評価されます。しかし、まさにそれが「日本の道」であるが故に、その外に拡がる普遍性はない（七四）。だから日本人は普遍的な理念へのコミットメントを苦手とし、絶対者への信仰を根底におく精神の自律性をもつことがない。

もしそうだとすると、これは結局、文化的な宿命論に絡め取られてしまうこととなります。わたしは、丸山がそういう結論に進んでしまうことをよしとしなかったために、この議論は未完に終わらざるを得なかったのではないか、と思います。

二 キリスト教史に「〇正統」を探る

ここまでの説明で感じるのは、丸山が正統というとき、それは本来的には〇正統のことを考えていたのだろう、ということですが。今回の巻にも出てくるように、L正統は〇正統の体裁を「借り」たり「代位」したりこれに「接近」したりするが、やはりそれは二義的だ、ということですが。福澤の「政統」という字をあれほど称揚したのも、L正統には「正」という字を名乗るほどの正統性がない、くらいに思っていたのではないのでしょうか。

日本には〇正統を担うものが少ない。権力闘争はあるが、その権力をもって実現しようとする目的が空虚である。目的合理的に営々と官僚組織を拵えるのは得意だが、それに先立つべき価値合理的な国家形成の理念が存在しない。〇正統には何らかの普遍的な原理や理念へのコミットメントが必要だが、日本人にはどこかそれが苦手なところがある。その原理原則のない融通無碍の応力こそが、日本で正統であることの本質である、というのが丸山の理解だったのではないかと思えます。

では、彼の言うO正統の所在をキリスト教史に問うてみるとどうなるか。実は、「正統」は丸山が想定していたほどには固定的でも普遍的でもありません。O正統は、普遍性主張を擁する教典(canon)や教義(credo)をもち、それを独占的に解釈する権威を備えた教導職の組織(ordó)をもつかに思われますが、キリスト教史を詳細に検討する限り、これらの性格づけはあまりあてはまらないように思います。

丸山はまた、日本の仏教が普遍主義的性格を喪失したことを批判しますが、実はキリスト教においてもまったく同様の受容形態が見られます。普遍性志向をもつはずのキリスト教は、アメリカに渡って大きく変質し「アメリカ化」しました。これは、神学では「土着化」ないし「文脈化」として論じられる、ごくありふれた事態です。トランプ大統領の登場も、政治的にはいかに想定外に見えようとも、それを下支えしている一般大衆の宗教的思考にはある一定のパターンがあります。そしてこのパターンは、一七世紀のピューリタンに始まって以来、アメリカ史でほとんど変わっていない。まさに定常的な「執拗低音」として鳴り続けているのです。

*

念のため、キリスト教における正統がどのように成立したのかを、ごく手短かに振り返っておきます。これはわたしなりの見方で、教科書的ないわゆる「正史」とは異なります。普通に考えれば、キリスト教史のおおもとに還ってゆけば、そこに正統と異端を判断する基準があるだろう、ということになるでしょう。ルターの宗教改革も、「聖書へ

帰れ」で始まった。つまり、聖書に書いてあることが正統で、それに合わないのが異端である。

ところが、このような素朴な理解は、歴史の順序を辿るとすぐに破綻します。なぜなら、キリスト教の正統は、聖書ができる以前に存在していたからです。これはおそらく仏教でも同じだろうと思いますが、キリスト教は、はじめの数百年は明確なかたちでの聖書をもっておりませんでした。でもそこには、今よりずっとしっかりと正統があったのです。そして、その正統に従って、聖書が編纂された。つまり、聖書から正統ができたのではなく、正統から聖書ができたのです。丸山も、この順序はきちんと理解しています。本書でも、「まず正典ありきではなく、それ自身が生成したものの。正典化はあとで行われる」(一〇五)と書いていて、正典の編纂が後追いであることを知っています。丸山は、異端の発生が正典の編纂を促したことも知っています。これも正しい。たとえばマルキオンという異端が出てきて、「こりゃ大変だ」というので、教会はようやく正典の結集を始める。だから彼は、「はじめに異端ありき」とも言っています。では、正典がないところで、それが異端だと判断できたのはどうしてか——これがわたしの問いです。

教科書的なキリスト教史の説明では、正典の編纂に際して基準とされたのは、「使徒性」(apostolicity)と「公同性」(catholicity)の二つです。しかし、いずれも後付けの理由にすぎません。実のところ、キリスト教の正典編纂は、かなり無原理です。なぜこれが入り、なぜあ

れが入らなかつたのか、という議論を尽くしてゆくと、結局それは、特定の歴史的文脈の中で定められた、検証不可能な一回限りの出来事だ、ということになります。オリゲネスという教父は、これを「あなた先祖が立てた古い地境を移してはならない」という旧約聖書「箴言」(二二・二八)の言葉を引用して説明しています。これは、「先人が定めた」という以外に理由はない、という事実の率直な承認です。

つまり、聖書の正典はO正統ではなくL正統なのです。何らかの内在的な基準があつて合理的に定められたのではなく、単に由緒や由来という過去の経緯を尊重しているだけです。「O正統の根拠を求めてゆくとL正統に逢着してしまう」というのは、どうやら日本思想だけに固有の事情ではありません。

しばしば、正典は異端排除のために作られたのだ、という見方がなされます。陰謀論の一種で、人びとはこういう議論が大好きです。正典編纂の時期がローマ帝国の政治的統一と重なるのも、陰謀論のお気に入りポイントです。コンスタンティヌス体制で権力を掌握した教会は、帝国の絶大な政治権力を背景に、キリスト教の統一を押し進め、その手段として正典を作り出した、そしてその権力をかさぎきて、異端を撲滅した。こういう理解によれば、「正典結集」と「異端排除」とはほとんど同義語です。

しかし、こうした見立てには決定的に欠落している点があります。それは、正典編纂がそこに至る無数の人びとの暗黙の同意によつて集合的に形成された正統の上に成立している、ということなのです。どんな

権力も、自分で正典を作り上げることはできません。正典化という作業が行うのは、あらかじめ存在していた正統を文書化することだけです。正典の内容は、会議で決定されるはるか以前に、人びとの信仰と経験の歴史の中で、すでに固まっています。いかに強大な権力も、その内容を恣意的に変更することはできない。それをあるがままになぞつて是認することができるだけです。ここに、正統の本来的な所在が示されています。

たとえば、さきほどの例ですが、初代教会の人びとは、正典がなくとも、マルキオンが異端だという判断ができた。なぜか。そこに正典によらない正統が存在していたからです。だいたい、当時の正統派なんて勢力も弱くて、マルキオン派の方がよほど力をもっていたので、正統派が聖書を振りかざして異端を迫害するなどということは、そもそも不可能です。

キリスト教は、歴史的宗教です。啓蒙期の言葉を援用すれば、「理性宗教」ではなく「実定宗教」(positive religion)です。さまざまな選択肢の中からもっとも合理的なものを選んでできた人工的な宗教ではなく、その時々、今となつては理由も定かでない判断によつて、自然と積み上がつてきた宗教です。つまり、キリスト教における正統性もまた、O正統ではなくL正統なのです。

*

キリスト教史で最初に「正統」を定義したヴァインケンティウスによると、正統とは「どこでも、いつでも、誰にでも、信じられてきたこ

と」(quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est)です。

ただし、この定義は同時代人アウグスティヌスに対する彼の反対意見の表明でしたので、そもそもこの定義自体が、すでにそういう普遍性の資格を欠いているとも言えます。わたしの見るところ、この定義でいちばん大事なものは、最後の「信じられてきたこと」という部分です。

正統は、どこでもいつでも、昔からみんながそうだと「信じられる」ことが重要なのです。正統は、信じられねばならない。信じられない正統はあり得ず、権威のない正統は形容矛盾です。

これは、宗教の話に限りません。政治において民主主義を討議する際にも、憲法がその国の基本構成原理として尊重され機能するためにも、あるいは一定領域における学問的見解が人びとの認知を得てパラダイム化する時にも、同じようにあてはまります。

正統とは、人びとがその権威をおのずと承認せざるを得ないような何ものかです。その件に関しては、いつ誰に聞いてもきつと同じような答えが返ってくるだろう、と思わせるような何かです。議論を積み重ねた末に至るような結論ではありません。理詰めで相手を説得しなければならぬような結論は、正統ではない。ましてそれは、権力が何らかの強制によって無理矢理に信じさせることができるものでもない。正統は、おのずと醸成され、知らぬ間に人びとの心に浸透します。そのようにして気づかれぬままに精神の支配を樹立したもののだけが、正統になり得ます。

宗教社会学の用語で言えば、これは「信憑性」の問題です。人間の

文化世界は、人びとがどれだけ無宗教を自認しようとも、すべてこの正統性への信仰を前提として営まれています。にもかかわらず、われわれがその存在に気づかないのは、正統に自己隠蔽能力が備わっているからです。正統が正統として機能している限り、人は誰も自分がそれを前提として生きていることに思いをいたさず。平時において、憲法や通貨や原発が当然の流通価値を維持しているのも、まさにこの正統の自己隠蔽能力のゆえです。

教義も同じです。それは、教義に制定されたから正統になったわけではない。すでにそれ以前から長期にわたり人びとの間で信じられてきたことが、教義へと結晶したにすぎない。カトリック教会におけるマリア論がそうであったように、長い間の人びとの祈りの慣習 (*orandi*) が教義 (*lex credendi*) を生む。別の表現をすると、あらかじめ存在論的に正統であったものだけが、教義により認識論的にも正統と認められる、ということ。つまり、正統は存在論の領域にある。この意味で、「はじめに異端ありき」という丸山の見方は、半分だけ正しい。認識論的にはそうですが、存在論的には正統が先にあるのです。

三 堀米の秘跡論と丸山の機構主義

最後に、丸山の正統論の特徴を捉えるために、堀米庸三の正統論を振り返っておきたいと思えます。堀米の正統論は、紀元五世紀のドナティスト論争を発端としています。ドナティストというのは、いわば

古代の潔癖主義者で、迫害を受けて教会を裏切った者を再び教会に受け入れることを拒んだ人びとです。いったん洗礼を受けていながら棄教した者を受け入れれば、教会に汚れが持ち込まれてしまう。まして棄教した司祭を受け入れることはできない。なぜなら、もしその人が洗礼や叙階という秘跡を行ったら、教会内に次々と腐敗が蔓延してしまふことになるからです。こういうところに現れるローマ教会の「使徒的継承」という理念は、日本の「万世一系の天皇」という発想にもちよつと似ています。

しかし、こうした厳格派に対して、カトリック教会は、棄教者が帰ってきた時には、再洗礼をする必要も、再叙階をする必要もない、と断言します。なぜか。それは、聖礼典は人間の業ではなく神の業だからです。秘跡を行うのは人間だが、施行者はただの通り道であつて、その人を通して働くのは神の恵みだからです。だから、秘跡の実行者が誰であろうと、実はどうでもよい。施行者の個人的な属性は、恵みの有効性に何ら障害をきたさない。簡単に言うと、どんな悪人が行つても、秘跡自体は有効である。洗礼は、人殺しが授けても、棄教者や異教徒が授けても、形式と意志さえ保たれていれば、有効である。ちなみにこれは、今日まで変わらないカトリック教会の公式見解です。教会の教義は、実に巧みな表現をするものです。いわく、「太陽の光は、ゴミ溜めに射し込んで、やつぱりきれいな光である。」

教義史においては、このサクラメント理解は「事効論」(ex opere operato)と呼ばれます。直訳すれば「なされた業から」という意味で、

「人効論」(ex opere operantis)つまり「なす者の業から」ではない、ということ です。

だから、ひとたび司祭に叙階された者は、生涯司祭であり続けます。たとえその人がどんなに悪人でも、修道誓願を破つても、棄教してもです。ただし、そういう司祭は、秘跡の実行を禁じられます。これは実に不思議な話で、「禁じられる」ということは、その能力はまだ残っている、ということ です。能力がなくなっているなら、禁止するまでもない。禁止されるということは、その「正当な」(iure)行使はできないけれども、実行はできる、ということ です。もしそのような聖職者があえてミサを行えば、その秘跡は非合法 (iure) ではあるが、にもかかわらず有効 (valde) だ、ということになる。

「非合法だが有効」(illicita sed valida) というこの論理の奥深さは、神の恵みの印を人間が消し去ることはできない、という神学の要請に基づいています。あえてこれを他の業態に喩えるなら、「有能だが免許を剥奪された医師」がいちばん近いかもしれません。その医者が診察することは法律で禁じられており、薬を処方すれば違法になる。だがそれでも、その診察や投薬は効くでしょう。「非合法だが有効」な司祭は、手塚治虫の漫画に出てくる「ブラック・ジャック」のような存在です。

教会は、自分が「非合法」と判断したなら、それは「無効」だと考えることもできたでしょう。「非合法ゆえに無効」(illicita ergo invalida) です。でもそうは考えなかった。「非合法」は人間の判断だが、

秘跡において働くのは神の力である。だからそれは、教会の判断を超えて「有効」なのです。教会は、たとえ教皇が禁じて、神がその禁止に拘束されることはない、神は教会よりも上にある、ということを知っていた、ということだ。

*

ところが、丸山は堀米との勉強会の二〇年後、こう語っています。

堀米庸三が『正統と異端』という本を書いています。堀米は正統を客観主義と言っているんです。ぼくに言わせればそれはやっぱり間違いで、つまり正統のほうは機構主義なんだ、——異端が出てきたあとの正統は、教会を守らなきゃいけない、代々木を守らなきゃいけないというのが正統なんです。そっちのほうにアクセントを置くか、それともマルクス主義の純粹教理というものに重きを置くかということなんです。

たしかに堀米は、正統を「客観主義」、異端を「主観主義」と言っています。丸山はそれを誤解しています。丸山の言う「客観主義」とは、機構として確立している教会の制度 (ordo) の絶対視を指している。しかし堀米が意図していたのは、秘跡論を前提とした神の恵みの客観性であって、それは教会自身の認識からしても教会を超える存在なのです。

一方、堀米がこれに対置させている「主観主義」とは、ドナティス

ト的な発想による秘跡理解、すなわち「人効論」的な秘跡理解です。人間の偶然的な属性が秘跡の有効性を左右する、という意味における主観主義です。つまり、堀米の言う「客観主義」は、教会という制度のことではなく、秘跡の「非主観主義」「非属人主義」のことを指しているのです。

だから、もし「代々木を守る」のか、それとも「マルクス主義の純粹教理を守る」のか、と問われれば、堀米なら正統は後者だと答えたに違いない。少なくとも中世カトリシズムは、そう信じていたと思います。その信仰の自覚的な表現が「非法法だが有効」(illicita sed valida) という秘跡理解の定式なのです。

丸山の理解は、大きな括りとしては現代の陰謀論とさほど差のないものになってしまっています。結局のところ、正統とは教義や理念のことではなく、それを担っている機構や組織のことであり、その組織防衛のために教義論争が起きるのだ、という解釈です。

この「機構主義」的な理解は、今回の本にも見え隠れしています。丸山はそこで、「組織論」という項目を立て、次のように語っている。

それから、正統の社会集団化ということが、組織論の問題になってくるわけです、当然。……これがやっぱり正統・異端にとって付随的なことではなくて、非常に重要だということは、歴史的事例をみますと、イデオロギー的に峻別しがたい異端でも、独自の強権組織をもつことで異端になるという場合がある。……つま

り、ドグマについての、正典のマルクスの解釈は同じでも、独自の組織をもつことで異端になる。だからやっぱり、組織化というのは非常に重要な問題になる、正統・異端の決定の。(一一二)

堀米も丸山も、教会を超自然的な恩寵の施与施設 (Heilsanstalt) と見なすトレルチの制度論をよくわきまえています。堀米はその教会が媒体となって施与される恩寵の客観性を強調したのに対し、丸山は制度や機構と化した教会そのものの客観性にとらわれています。これは、政治学が思想そのものよりもその具体的な現実態を扱う学問である以上、ある程度しかたのないことかもしれません。逆に、宗教を扱う視点からは、そういう可視的な現実になる前に、人びとの心の中で起こっていることに注目する、というのもまた当然かもしれません。

ただし丸山も、異端が登場する前に正統が存在していた、ということには気づいています。異端が登場すると、それまで「即自的正統」だったものが自覚的になり「対自的正統」になる。丸山はこの無自覚な時代の正統を「星雲状態」と言っています。まだ形をなす前の、ぐるぐる回っている、それこそ nebulous なものです。鶴見俊輔との対談では、鶴見はこれを「風俗としての正統」と表現しています。これも、大衆社会を研究してきた鶴見らしい言葉かと思えます。

*

あるいはそれは、単に術語の使い方の問題かもしれません。「正統」という言葉を、丸山はこういう意味で使った、わたしはこういう意味

で使う、そういう違いにすぎない、と言われるかもしれない。だが、わたしはもう少し踏み込んで「正統」を論じたいのです。正統とは、形になる前も後も、初代でも現代でも、政治でも宗教でも、学問でも芸術でも、形になったものの背後に茫洋と存在する、無自覚で無定形な信頼の構造のことです。正典も、教義も、そして教会も、すべてそれらを体現する限りにおいて、正統を担う実体となり得ますが、それらはいくまでも最後の結晶形態であって、そこへと結晶した、もともとの海のように不確定で無限定な存在体こそが、正統の名にふさわしいものだろうと思います。

そのことが明らかでない、憲法の問題も、今日のポピュリズムへの対応もできないように思います。なぜ人びとは民主主義を求めているが、これほど民主主義に失望しているのか。ちょうど今も参議院選挙が進行中ですが、なぜ人びとは政治を信用せず、投票にも行かないのか。そもそも、これほど棄権者が多く、浮動票も多い選挙で、その結果に正統性があると言えるのか。そして、選挙の結果次第で憲法論議の行方が左右されることに、正統性があるのか。こういう問いへと発展してゆく問題です。illicita sed valida ということは、licita sed invalida 「合法的だが無効」ということもあり得る、ということ。合法的であること gesetzlich であること、適正手続きであること、due process が正統性の唯一の基準なのかどうか、ということ。こういふところに、現代の閉塞感を破る昔からの知恵が隠されているように思います。

（合評会における発題という性格上、引用文献については、今回の刊行書に限って頁数だけを示した。それ以外の出典については、拙著『異端の時代』をご参照いただきたい。）

付記

なお、フロアを交えた討論の過程で、少なくとも二つの重要な示唆をいただいたことを感謝とともに記しておきたい。一つは、「正統と異端」論が定稿に至らなかった理由についてである。平石直昭先生からは、丸山の学問研究の背後に「思想的国民運動」への実践的な希求があった、というご指摘をいただいた。この希求が戦後日本の政治的選択において徐々に色褪せていったことに、丸山は一種の敗北感を抱いており、それがこの議論の完結を妨げた、という理解である。

もう一つは、丸山の「L正統とO正統」という併置そのものの妥当性についてである。その「批判的検証」を題名に掲げたはずのわたしの報告は、どうやら十分に批判的ではなかったようである。わたしは自著でもこの併置を当然のように受容し前提して論旨を組み立てたが、今やその概念的な明瞭性には再考すべき余地があるように思われる。L正統とO正統を同一のカテゴリーで論じるためには、両者に共通の上位項がなければならぬ。仮にこれを英語で表記しようとする「と、両者に使われている「正統」の部位にはどのような言葉が入るべきか。これは、邦語の概念的な妥当性を外国語への翻訳可能性によって検証しようとする問いではない。L正統とO正統という概念自体が

すでにLとOという外来語を含んでいるため、その下についている「正統」をその同じ言語で特定できなければ、結局どの言語でも概念上の曖昧さを免れないことになるからである。別の問い方をすれば、Legitimacy と Orthodoxy という言葉を使わずにL正統とO正統を表現するとどうなるか、という問いでもある。討論の過程で、渡辺浩先生は「政統」と「道統」という漢語を示されたが、これらをさらに「正統」というカテゴリーに包摂する必要性については、積極的な賛意を示されなかったように思う。

わたしは、一方で丸山の両概念がなお有効であることを願っているが、他方でそれがどのように統合され併置されているのかを未だ掴みきれずにいる。Legitimacy と Orthodoxy は、それぞれ別種概念として扱えばよいのではないか。リンゴとミカン、Apple と Orange は、どちらの言語でも「Aくだもの」「Oくだもの」という同一カテゴリーで論じられるが、リンゴと掃除機、Apple と Vacuum は、同列には論じにくい。「L正統とO正統」には「くだもの」に相当する包摂の第三項がなく、二項だけで構成される「AりんごとVりんご」ないし「A掃除機とV掃除機」のような構造である。この点の曖昧さが、「L正統に対する異端とはどのような事態を指すのか」というフロアからの問いに対する答えの困難さの原因であり、わたしが本報告でも指摘したO正統の未詳性の原因であるのかもしれない。丸山は、リンゴと掃除機を結びつけようとして長いこと苦労し、その挙げ句に未完で終わったのだろうか。翻ってわれわれは、その努力をどのように継承し発展

させたらよいのだろうか。