

『丸山眞男集 別集』 第四卷 合評会 質疑応答

○森本あんり氏より馬場紀寿氏の報告に対して

森本 スリランカでは正典が確定されたということに言及がありませんでしたが、そのような仕方では正典においても正典が確定されたことはあったのでしょうか。

馬場 インド本土の仏教ではついに狭義の正典を確定するということはなかったのに対し、スリランカの大本派という一派では五世紀に「ブツダの言葉」と認められたテキスト群の範囲と構成を定めたリストという意味での正典が確定されました。これは、インドとスリランカの仏教の大きな相違点です。

○森本氏より中田喜万氏の報告に対して

森本 L正統とO正統を対のこぼとして作る考え自体、維持できるのでしょうか。これを外国語に翻訳してみると、どのようなことになるでしょうか。「正統」という漢語で両者をつなげているわけですが、その上にあるLとOも全部日本語にすると、「レジティマシー正統」と「オーソドクシー正統」となります。両者をつなげる第三項は

存在するのでしょうか。両者をつなげる理由はあるのでしょうか。

中田 まず丸山は、レジティマシーとオーソドクシーの対は中世キリスト教史以外のところでも普遍的に成り立っているはずだが、儒学はこれを混在させているため、LとOを「正統」の前につけて区分けする必要があると考えています。このことが、正統がLのみを含む場合だけでなく、LとOを両方含む場合があるというような、正統概念の揺れにつながっているわけです。第三項のような概念の道具立ては持ち合わせていないようです。異端の方は、オーソドクシーに対する異端になります。ただし、「L正統」というのは、異端の概念は無いはずでしょう」という石田雄先生の質問に対して、丸山は「あるんです」と答えています(本書、一九頁)。そこは丸山本人も混乱しているところがあるのではないかと思います。

※この点は、後に行われたフロアとの質疑応答において再び論じられました。

—— 森本先生の疑問と同じことを私もかねがね思っていました。

丸山がこれにどう答えたであろうかと考えると、一つの答え方は、最終的に英語で意味が分かると普遍的に意味が分かるとされていること自体がやや問題で、漢字で最終的に意味が担保されてもいいのではないかと、ということですか。この仮説についてどのように思われますでしょうか。

森本 日本語でも、L正統とO正統をつなげる第三のものが概念化できないと、やはり困るのではないかと思います。レジティマシーとオーソドクシーや、超越と内在など、これまで使われてきたいろいろなことばでは間に合わないのはどうしてか、という疑問です。

中田 西洋近代を基準に日本の欠陥を批判したというよりは、西洋思想史で言われていることと日本思想史で言われていることと、ちょうど同じことが並行して言えるという論法が、丸山の議論で説得力をもつ部分です。本巻で言えば第六章の「江戸時代における異端類型化の若干例」で、中国の『異端弁正』から日本の水戸学までをとりあげた議論は、「正統と異端」の枠組がうまくかみ合っています。丸山は、レジティマシーとオーソドクシーだけでなく、あえて「正統」ということばを使って、両方が同時に成り立つという議論をしたかったのだと思います。

—— おっしゃる通りだと思います。ヨーロッパ思想史にあるもので日本を説明できるといっただけではなくて、日本思想史や中国思想史にある概念のセットを用いると、ヨーロッパなど、他の地域の人たちも、土着の言語だけを用いて説明するよりも、自分たちの歴史を

もつと分かるようになる、別の説明の仕方が可能になるかもしれない、ということ丸山は最終的に言いたかったのだと思います。それに辛うじて成功していると私が思うのは、アメリカにも国体があるという議論です。市民宗教はアメリカの国体論で、アメリカの国体明徴運動と捉えた方がアメリカの歴史がよく分かるというもので、このように、日本思想史にしか無い概念のセットを使って説明した方が、アメリカの人たちもアメリカ史のことがよりよく分かるかもしれない、という挑発を含んでいたのではないかと考えています。

—— 私の知っている中国の学者は、レジティマシーを「政統」と書いて、オーソドクシーは「道統」と書いて歴史を説明しています。そうすると丸山が行ったのは、「政統・道統と異端」という研究だったと片付ければ、それで済まないでしょうか。

森本 その場合、「政統」と「道統」をあわせる上位概念は何ですか？

—— 無いのではないのでしょうか。

森本 無くてこの二つはつながりませんか。

—— 現実にはこの二つがつながることはいろいろありますので、議論はできませんし、かつ、「政統」という訳は福沢諭吉も使っている由緒正しいもので、「道統」はさらに由緒正しいことばなので、それをうまく転用してこのように使い分けるといえるのは、ありじゃないかと思うのですが。

森本 二つは別の概念ですが、たしかにどこかが似ているわけですね。それはどこなのでしょう。

—— 何となく正しいものがあって、それに対するものがあって、お互いの中で相互作用がある、という構造には似たところがあるのかもしれません。

馬場 「道統」に対するコメントを一つさせてください。「道統」論の初出と言われるのは、韓愈が執筆した『送浮屠文暢師序』（八〇三年）であり、その二年後に「原道」（八〇五年）で再び道統を論じ、それが朱子の『孟子集注』序説に引用されます。この韓愈が送別の辞を送った「文暢」という僧の名は、実質的な禅宗の開祖である馬祖道一の孫弟子として『宋高僧伝』に出てきます（巻第十一「唐池州南泉院普願傳」）。ちょうどこの二年前に『宝林伝』という、釈迦牟尼から馬祖道一を結びつける禅宗史書が編纂されています。その成立直後に「道統」の概念が現れたというのは、とても象徴的だと思います。というのは、禅宗史書が現れる前の仏教では、『法華経』や唯識や『華嚴経』などの仏典を研究して、そこから仏教の核心は何かということについてさんざん議論してきたわけですが、禅宗はそれまでの仏典に基づく議論をひっくり返して、禅宗こそが釈迦牟尼からの直系だという歴史を作ってしまうわけですね。この禅宗による「法統」の主張こそが、「道統」概念の形成を促した可能性があるのではないかと思います。

もう一つ、L正統の「正統（しようとう）」についていえば、北畠親房の『神皇正統記』を想起する方は多いでしょう。本書を執筆するに際し、北畠親房が参照した『仏祖統記』は、天台宗の僧、志盤が、天台宗こそが仏教の正統だとする歴史を書いた史書です。もともと天台

宗にこの種の史書は無かったのですが、後発の禅宗こそが正統だという史書ができると、今度は先発の天台宗でも禅宗史書へ対抗して「我々こそが正統だ」と言わざるを得ない。『仏祖統記』ができる前の一二五二年に『五灯会元』という禅宗史書が完成していますが、これこそまさに『宝林伝』の後に続々と編纂された禅宗史書の集大成で、その後の禅宗では『五灯会元』が標準的史書になります。

「道統」概念や「仏祖統記」が成立した経緯は、それ自体、丸山が「即自的正統⇨異端⇨対自的正統」と定式化した「正統と異端のダイナミックスな関係」とよく合致するもののように私には思えます。

森本 その場合、天台宗の人々が「われこそは正統だ」と主張したときに、典拠は何だったのでしょうか。他の人と共有できる典拠があつて、それを正しく解釈できるのが私たちだと言ったのでしょうか。つまり、O正統系でしょうか。それとも、由来からしてわれわれこそは正統だと言った、L正統系なのでしょうか。

馬場 O正統です。天台宗の典拠は、天台宗が仏典全体の中で最重要な經典に位置づける『法華経』です。『法華経』自体は、おそらく一世紀前後にインドで成立した大乘仏典の一つで、他の宗派とも共有されているのですが、『法華経』こそが最も重要だと考える点で他の宗派と異なります。

—— L正統的なものに対する異端がどういうものであったのか、いま一つよく分からないのですが。

中田 L正統に対しては、さきほどは丸山の「やっぱり異端がある」

という話を紹介しましたが、たぶん異端は無く、石田先生のいわれたとおり、レジティマシーに対しては「叛逆」だと思います（本書、一九頁同所）。「忠誠と叛逆」の話になります。〇正統に対しては異端ですが、ただし丸山の場合、「異端」の他に「異教」が別にあるはずだとします。漢語の「異端」や「異教」の概念については、そのような区別は本来できないのですが、丸山が読み込んでいるところです。

森本 忠誠と叛逆というペアもありますが、継承関係の正閏を問うわけですから、L正統における異端は「閏」の方ですね。私も今のご質問にまったく同感で、共通概念のところに疑問が生じているので、ご質問の通りすっきりしないのですが、あえて丸山的に仮に答えるすると、「正統」でない「閏統」ということでしょうか。叛逆というより、傍系の権力ですね。

—— 王者と覇者というのは何が典拠なのでしょう。また、それとこの問題との関わりはどのようなものでしょうか。

中田 いわゆる「王覇の弁」についてはいろいろな人がいろいろなことを書いていますので、一言では言いがたいのですが、それもやはり先ほど述べた欧陽脩らの「正統」論の話と関わってきます。つまり、天下統一をしてもそこに道義性がなければ霸道、覇者にすぎない。王者は道義性もあるとされるため、「正統」であるということになると思います。しかし、それは解釈次第のところもあり、朱熹はそうした立場をとらず、歴史の理解としては、二代続けて天下を統一すればそれで「正統」だと割り切っていました。そうすると、それに反発す

る学者も出てきます。この正統の概念は〇にもなり、Lにもなるので、うまく丸山が整理できなかった点もあるかと思っています。

※この議論については、森本氏が本号に掲載された報告のフルペーパーの付記で、また馬場氏がやはりフルペーパーの注21でそれぞれ補足されており、あわせてご参照ください。

○馬場氏より森本氏の報告に対して

馬場 「主観主義」を組織の問題に言い換えているという点では丸山を厳しく批判されているものの、大枠ではむしろ丸山に従っておられるように感じます。「即自的正統」から異端が出て「対自的正統」になると丸山の図式に異論はありませんか？

森本 それをこの時代に丸山がすっかり捉えていた点はすごいと思います。ただし、丸山は政治の側からの関心で見えますが、私ほどちらかといえれば宗教やところどころの問題として見えています。機構、組織、人間の集団という目で見ている丸山と、正反対の方から同じものを見たいと思っています。

○中田氏より森本氏の報告に対して

中田 「即自的正統」に関するところで、正統は自然と積み上がってくるもので、人工的にはできないものだとおっしゃっていました。政治学を学んでいる人間からしますと、自然と積み上がってくるというのは眉唾な気がします。誰かが仕掛けているのではないかと思っ

まうのです。古代ですと口承で伝えるというのが多いので、いつか分からないうちに自然とできあがっているというのは何となく分かるのですが、中世以降の文字の時代、特に近代、メディアの時代に、自然と積み上がるというのは危険な話に思われますが、いかがでしょうか。

森本 口伝以降の段階で政治の力学が関与するという点はまったく同感です。書かれたエクリチュールになると、その書物を誰が持っているかということだけで政治の問題になるからです。とりわけ現代では、メディアを操作できてしまうわけです。しかし、もう一度ヴェンケンティウスの定義に戻ると、「どこでも、いつでも、誰にでも」ですから、一時的な大衆のムードで決まったものを正統とは言わないと思います。危険なものとされた宗教が変容を遂げて、いわば正統的な立場に変質し、ある程度信頼性をもつことができたために長期間存続できた例はいくらでもあり、ヘーゲルのいう歴史の審判になると思いません。

○馬場氏より中田氏の報告に対して

馬場 「正統と異端」研究では、日本に対する問題意識に基づいて思想史を捉えている点が重要なポイントだと思います。思想史として問違っていたとしても、丸山が直面していた問題は依然としてあるわけです。たとえば、日本では「つくる」ではなく「なる」論理が強いという議論（「歴史意識の「古層」」や、「作為」より「自然」が強いという指摘（『日本の思想』）は、本書で近代天皇制が疑似正統とされ、

普遍的教義が無いと強調されることと、同じ問題意識と考えてよいのでしょうか。

中田 おっしゃる通り、「正統と異端」研究と古層論は並行して同じ問題を扱っていると思います。外来思想が導入されるときに変容を被るパターンを扱うのが古層論で、外来思想が日本思想の中で座標軸にならないというのが「正統と異端」研究の問題意識です。直近の時代状況よりもっと遠くを見たいというのが、おそらく五〇年代後半以降の丸山の希望だったと思います。

○中田氏より馬場氏の報告に対して

中田 古代インドでいろいろな宗教が共存していたというお話ですが、おそらく中国でもそのようなことがあると思います。しかし儒教には、周王朝という国家の「礼楽」をいかに伝えるかという関心があります。そうすると、インドでも国家に結びつきやすい宗教というものがあるのではないかと思うのですが、それは仏教ではなくて別の宗教なのか、仏教はそのようなことを経験しなかったのか、教えていただけなのでしょう。

馬場 儒教の礼教と同様、インドにも王権が関わる国家儀礼があり、バラモン教、後にはヒンドゥー教で発展しました。仏教はもともと王権儀礼と無縁だったのですが、六、七世紀から大乘仏教の中に生まれた密教がそうした儀礼を始め、アジア各地に伝わりました。天皇の即位儀礼にも密教は影響を与えています。なお、儒教と仏教との関係で

言いますと、儒教からの仏教批判は多々ありますが、仏教からの儒教批判はほとんどありません。仏教は儒教と共存できると思っけていても、儒教からそれを断られるという関係です。

森本 古代日本の律令制では仏教・仏法が尊重されましたが、何が大事だったのでしょうか。

馬場 『日本書紀』にある「十七条憲法」の言葉を借りれば「萬國之極宗」だったからではないでしょうか。伝播した地域の広さという点で言えば、当時、仏教は世界最大の宗教でした。南アジア、東南アジア、中央アジア、東アジアに広まっていたので、それは文字通り「萬國」が共有する教えだったわけです。それでは、なぜこれほど広範囲に広まったのか。中国から一例を挙げれば、仏教がこの社会に浸透したのは、南北朝時代です。漢民族の統一王朝が滅び、異民族の侵入が続いた時代に、仏教が説く個の倫理が衝撃を与えたからであることが中国仏教の高名な研究者、Erik Zürcherにより論じられています。

中田 今のお話を丸山のテーマに沿って言いかえると、仏教を本気で信じて日本に導入するのであれば、それはよいけれども、中国で仏教が流行しているから、グローバルスタンダードだから導入するということであれば、それは本当の意味で正統ではないということですよ。同じことがおそらく近代法思想でも民主主義でも言えるわけで、西洋でグローバルスタンダードだから日本でもやらなければならぬということであれば、グローバルスタンダードが崩れたときに日本はそれを捨ててもよいのか、それでは困るだろう、というのが丸山の問題関

心だと思えます。

馬場 他方で、日本の仏教教団は明らかにグローバルスタンダードでなくなってしまったということもあります。仏教の出家者は「律」に定められた二百条台から三百条台の戒を守り、「律」に基づく教団運営（出家者の自治）をしなければなりません。実際にそうしているかどうかは別として、出家者と出家教団は「律」を守らなければならぬのがグローバルスタンダードなわけです。ところが、日本の仏教教団は比叡山の大乗戒壇設立以降「律」なしで出家が可能になってしまいました。グローバルスタンダードから外れた出家教団が次々と生まれ、それが日本仏教の主流となった。日本の仏教を見ているとやはり、丸山のように、日本の特異性を考えなくなる気持ちはよく分かります。

○フロアより馬場氏の報告に対して

—— 森本先生のお話では、認識論的には「はじめに異端ありき」だけれども、存在論的には「はじめに正統ありき」ではないか、自然に受け入れられていく、承認されていくものがあるのではないかということでした。ピーター・バーガーの『聖なる天蓋』で主張されているような、究極的な承認の構造があるということだと思いますが、馬場先生のお話ではこの点はどうなるのでしょうか。異なる宗教が平和的に共存しているというのは、政治学者にとってはなかなか素直に受け入れがたいことです。アナーキーにならないための、何らかの上位の審級というか、秩序への信頼感、信憑性の何らかの対象がやはりあ

るのではないでしょうか。

馬場 平和的共存のためには、第三項としての政治が必要だったのではないかという点は、そうだろうと思います。マウリヤ朝を例にとると、アシヨーカ王がいう「ダルマ」は、特定の宗教の「教え（ダルマ）」を指しているわけではなく、社会道徳を指します。もともとダルマとは「行為規範」「法」という意味ですからね。

しかし、『聖なる天蓋』で論じられるような、社会全体を覆って象徴秩序の中に個人を位置づける宗教は、古代ユダヤ教や中世西欧のキリスト教に当てはまっても、インドには当てはまりません。インドでは、歴史を一貫して複数の信仰・思想が並び立ってきたからです（仏教成立以前のアーリヤ人社会を除く）。

森本先生は、正統を「客観主義」と捉えるか、「機構主義」と捉えるかという相違はあるものの、「正統と異端」という枠組みそのものは丸山から継承しておられる。統治体が特定の宗教を正統イデオロギーとして立てなかったインド社会から見ると、「正統と異端」という構図で思想を捉え、現代社会を論じることがどこまで妥当なのか疑問が残りますね。「正統と異端」という枠組み自体が、限られた時代と地域に有効な、あまりにキリスト教的な問題設定ではないかと思えます。

森本 マルキオンが出たときに、それをはっきり異端と判断できたのはどうしてか、という問いです。まだ正統は雲のように不確かな存在にすぎませんでした。

○フロアより

—— 丸山が「正統と異端」という項目を立てて徳川時代の思想史を分析しはじめたのは、一九五七年度講義からだったと思います。申し上げたいのは、なぜ丸山が「正統と異端」という分析の枠組で徳川思想史を分析しようとしたのか、という問題です。そこで丸山が扱っているのは、儒教を中心とする教義史、儒学史で、朱子学を正統とし、それに対立する古学派等々を異端とするという位置づけで、それを分析しようとした。なぜ丸山がこのような分析を行おうとしたかという点、教義史、儒学史の分析とは別に、徳川幕府がどのような統治原理・統治政策で人民あるいは大名・侍たちを治めようとしたかという議論を立てていることと関係します。それまでは、儒教を幕府の正統教義と位置づけていたので、この二つの議論は一緒になっていました。それを切り離して、徳川の儒学史をそれ自体として分析しようとしたときに採用した枠組として、「正統と異端」は最初に出てくるわけです。これが五七年度のことと、中田氏の報告にあったように、その頃、筑摩書房の『近代日本思想史講座』の刊行計画が進んでいて、その第二巻が『正統と異端』でした。

これはもちろん近代を主な対象とするわけですが、いずれにしても丸山はその刊行案内の中で、われわれは思想的な国民運動というものを展開したいと唱えていて、たんなる学問の問題としては提起していません。近代日本はどのような歩みをたどってきて、戦後、いったいわれわれはどのような正統的な思想をもって生きていくべきなのか、

ということを丸山としては考えていたと思います。ですから、これも中田氏の報告で紹介されたように、最初の頃の研究会で、福沢諭吉の「文明の精神」というものを正統として、それに加えて基本的人権や民主主義を核にして正統というものを立てていこうという話をしています。学問論だけではなく、思想論なんです。壮大な日本の改革論なんです。少なくとも最初は、そのような議論としてこの「正統と異端」という枠組が立てられたわけですが、その後二〇年、三〇年たつうちに、儒教、マルクス主義、イスラム、仏教といったところに話が広がっていった。「正統と異端」の一般理論そのものはどうなのかというところに関心が移動していってしまう。それで丸山自身もまとまりがつかなくなってしまうというのが実情ではないかと私は思っております。

ですから、今日のお話で私は大変多くのことを学び、感謝しておりますが、そもそも出発点は近代日本の問題、天皇制の問題であり国体論の問題で、それをさかのぼらせていくと江戸時代の問題になって、そこにも仏教が入り、あるいは執拗低音、古層論につながっていくのですが、もともとはやはり、積極的に正統というものを日本人が立てるとしたら、いったいどのようなものを考えることができるのか、という問題が丸山の中で根本にあつて、そのような点から見なければならぬのではないかと私は思います。丸山の一番のモチーフをこのようなところに置いて考えていくと、よりいろいろな見方ができるのではないかと思いが、大変有益なお話を聞かせていただきました。