論　文

初期の「正統と異端」研究会と丸山眞男の正統論

山　辺　春　彦

長きにわたる丸山眞男の学問的営為の中には、いまだにその内容や含意が十分に明らかになっていないものがある。その代表といえるのは、筑摩書房の『近代日本思想史講座』第二巻として予定されていた『正統と異端』刊行のために行われた共同研究であろう。丸山は一九五六年ごろにはじまった同講座の企画段階から関与し、第二巻の編者を引き受けている。そして、同巻編集のために執筆予定者を中心とする研究会（現在では「正統と異端」研究会と呼ばれることが多い）が三〇年以上にわたって行われたが、結局未刊行に終わった。この共同研究の成果は、丸山の生前には「闇斎学と闇斎学派」（一九八〇年）など、そのごく一部が公になったのみであった。

しかし丸山の没後、まず『正統と異端』の執筆予定者であった石田雄と藤田省三によって、この共同研究に関する論考や資料が公表された[1]。そして、丸山の手元に残されていた「正統と異端」研究会関連の諸資料が東京女子大学丸山眞男文庫で公開され、二〇一八年には一九八〇年代の「正統と異端」研究会の音声記録を復元した『丸山眞男集別集　第四巻　正統と異端1』（岩波書店、以下『正統と異端1』と表記）が出版された（続巻もいずれ刊行の予定）。このことにより、「正統と異端」研究会で行われた共同研究の一端を伺うことが可能となり、すでに上記の資料を利用してその内容や意義を明らかにしようとする試みが行われてきている[2]。

ただしこれまでのところ、検討の対象となっているのは一九八〇年代の「正統と異端」研究会の議論が中心であり、資料的制約もあって、それ以前の時期に関する研究は乏しい[3]。本稿は、藤田省三がイギリスに向かう一九六七年五月までを仮に初期の「正統と異端」研究会と呼び、丸山眞男の正統論との関連において、この時期の同研究会での共同研究が持つ意味を考察しようとするものである。とりあげることができるのは、この共同研究のごく限られた側面に過ぎないが、丸山が正統という対象に関連して取り組んでいた諸問題を整理し、それをめぐる丸山の議論がこの共同研究を通じてどのように展開していったかという点を、特にその実践的含意に関してまとめることを試みたい。

一

まず、『正統と異端』が当初どのような内容のものとして構想されていたかを、一九五九年六月に作成された『近代日本思想史講座』の「内容見本」（丸山文庫草稿類資料番号818-3-5）から確認しておきたい。

「近代日本の思考と行動様式を決定的に支配してきた天皇制社会の精神構造を、正統と異端のダイナミックな緊張関係に視点をすえつつ追跡する。日本では近代国家をになう「市民」にかわるものとして「帝国臣民」という型が鋳出された。この正統的なタイプが滲透し普遍化する度合が日本帝国の精神的安定性もしくは不安定性を測定するバロメーターであり、その意味で、この正統的タイプからはじきだされ、あるいは積極的に反逆する動向と、さらにそれを統合再編しようとする動向とが互にひしめき合い、もつれ合って敗戦のカタストロフに至る状況がここで分析される。

一　天皇制的正統性の確立　丸山真男

藤田省三

二　異端の諸類型とその展開　神島二郎

三　交錯と矛盾　――正統性の解体過程　石田雄」（一〇頁）

この資料からは、企画当初、『正統と異端』の対象として考えられていたのが近代日本の「天皇制社会の精神構造」であり、その担い手としての「帝国臣民」という「正統的なタイプ」と、それに対する逸脱ないし反逆との緊張関係や交錯の様相が分析される予定であったことが分かる。そして丸山は、藤田省三とともに「天皇制的正統性の確立」というテーマで執筆する計画であった[4]。この「天皇制的正統性」の内容は、少なくとも企画の当初においては、同時期の丸山の諸論考における捉え方と密接な関係があったと考えて間違いない。その中でも注目されるのは、一九五七年八月の「思想と政治」における「国体的正統性」に関する議論である。

「いわゆる天皇制国家が確立していくにともないまして、ここに旧封建時代と違った、新たな正統性――先ほどいいましたような、ある権威によって正統づけられた思想という意味における新たな正統性というものが誕生した。いうまでもなく、これは国体ということ、つまり国体的正統性ということです。日本が近代社会になるとまもなく、この国体による思想的な同質化が行われるようになった。いいかえれば、この新たな正統性というもので思想をわくづけていくという過程が、ここに進行するようになりました。……こういう正統性というものは、必ず権力をバックにしている。ここにはタブーがあります。それに触れてはならぬというタブーがあります」（『集[5]』第七巻、一二三―一二五頁）

近代日本において、タブーを通じて「思想的な同質化」を行った「国体的正統性」の「正しさ」が、その内容の説得力よりも、権力や権威によって担保されていたことを重視するこの認識は、統治者としての天皇ないし皇室と不可分の正統性として、「内容見本」における「天皇

制的正統性」にも共通すると考えることができる。

「思想と政治」にはこれに加えて、正統的なものとされる人間類型に関する議論においても「内容見本」との対応関係が存在している。すなわち、「国体的正統性」が確立した結果、「天皇の前に平等な帝国臣、民というものが誕生」し、「臣民というものが、近代的な市民の代わりをした」とされているのである（一二七頁）。

このように『正統と異端』の構想と密接な連関をもっていた「思想と政治」において注目されるのは、インテリの存在形態や役割についての議論に関連して、前近代から近代への移行にともなって生じる一般的な現象として、オーソドックスという意味での正統のあり方や、その権力との関係に変化が生じるとされていることである。

まず、前近代社会におけるオーソドックスとインテリのあり方についての議論から確認しておきたい。

「こういうところでは、その社会にとってオーソドックスな価値基準というものがきめられている。つまり正統的な権威によって、これが真理であるということをきめられている。その社会の正統的な知識というものは、伝統的にきまっている。そして、それを社会に配給する人、これがいわば特権的な地位をもったインテリである。つまり正統化された知識を独占的に配給する人が、前近代社会におけるインテリであった。……つまりここでは、正統性を権力によって認められた思想だけが、社会的には大ぴらに通用する。……

……つまり、真理というものは、学説の自由競争を通じてつくられていくものだという考え方でなくて、あらかじめ、一定のオーソドックスとして真理がきまっている」（一一七—一一八頁）

ここでは、前近代におけるオーソドックスについて、その配給を独占する特権的な地位をインテリに保証することを通じて、「正統的な権威」ないし権力がそれを確定したとされている。そして近代への移行は、世界を解釈する自由と、真理は思想の自由市場を通じて決まるという考え方を確立させることを通じて、前近代におけるオーソドックスのあり方に決定的な打撃を与えたと位置づけられる。

「自由な知識層というものは、以上のような、それ以前の世界における伝統的な社会における学者のあり方と、それから学問ないし思想のあり方と、こういう二重の意味でのあり方からの離脱、つまり、そういう二重の正統性からの解放という意味をもっている。言いかえれば、学者の閉鎖的な特権性というものが打破される。つまり、だれでもが学問をやれる。また学問的なランキングというものは、家柄とか、本家とか、家元とかいうことできまるのではなくて、学問と思想の自由市場における競争できまるという考え方が生まれてくる。それと同時に、先ほど言った、何が真理かということがあらかじめきまっているのではなく、自由討議というプロセスで、真理がだんだん発見されていくという考え方が生まれてきた」（一一九頁）

近代への移行にともなってオーソドックスが変容ないし解体すると

いうこの議論は、これに先立つ一九五三年の「明治時代の思想」(『集』第六巻、三―四頁)にも、また、はるか後年の『「文明論之概略」を読む』(一九八六年、『集』第十三巻、四四―四五頁)にも見られるものである。したがってこれは、「正統と異端」研究会での共同研究を経ても、丸山において一貫していた視点であった。

ここで注意したいのは、「明治時代の思想」では、前近代において「正統的思想の配給」を行っていた「公権的組織」として、「教会とか権力機構の一環としての学問所」が挙げられていることである。つまり、教会もまた公権的な性格をもつ組織と捉えられ、その権力ないし権威によって正しさを認定されたものが正統となるというわけである。こうした捉え方は、石田雄による正統の説明と共通する部分がある。石田によれば、オーソドックスの意味での正統は教会のような組織によって認定され、この組織の力によってそこからの逸脱が防止されることを通じて維持されるのである。

「私なりの表現で要約すれば、「正統」とは特定の信条(「聖書」というような教典に示された教義が典型的であるが)を中心として、これを維持・弘布する組織(たとえば教会)があり、この組織によって当該の信条を信ずるものが一定の解釈を逸脱した場合、これに「異端」として制裁が加えられるような、そうした信条体系のあり方を指すものといえる」(「未完」四七頁)

実際、丸山の「思想と政治」でも、「国体的正統性」の確立の画期と位置づけられている教育勅語の発布直後に行われた「教育と宗教との衝突」論争が、「近代社会における自由討議」ではなく、「正統による異端糾問」「権力をバックにした異端糾問」という姿をとっていたとされている(『集』第七巻、一二四―一二五頁)。このように「国体的正統性」は、キリスト教会によって確定されるオーソドックスになぞらえて理解されていた。前近代のヨーロッパにおけるオーソドックスの確定と、近代日本で「国体的正統性」が確立される過程には、並行性が認められていたのである。これは一つには、権力によって「正しさ」の確定を行ったという点で、近代日本の天皇制社会は前近代との連続性をもっていた(いいかえれば、この面で近代社会としての性質をもたなかった)と理解されていたことを意味している。

もう一点指摘しておきたい特徴は、ある思想や教義、あるいはその解釈がオーソドックスとなるかどうかを決定する要素に関して、この段階ではその内容に関する検討が前面に出ていないことである。すなわち、オーソドックスがその地位を獲得するに至った理由として、その内容の「正しさ」が広く認められたことよりも、公権的性質をもつ主体が認定したことが重視されているのである。こうした側面が重視されている限り、ヨーロッパにおけるオーソドックスと近代日本の「国体的正統性」の違いは、「正しさ」の確定を行う主体が異なる(教会か政治権力か)だけとなり、オーソドックスとしての性質を区別する視点は後景に退いていくであろう。

前述したように、「正統と異端」研究会がはじまる時期の丸山の正統論では、特定の思想・教義・解釈などが真理であるかどうかの判定が、

権力や教会といった公権的性質をもつ主体によってオーソドックスなものと位置づけられ、保護されることによって行われていた状態から、自由な討議を通じたものに変化していくことが、前近代から近代への移行の一つの特徴とされていた。この議論は、オーソドックス一般の解体が近代のメルクマールであり、したがって日本社会が近代社会としての実質をそなえていくためには、オーソドックスに依拠しない安定や統合のあり方を実現していかなければならない、という主張として解釈される余地があったということができる。そして丸山自身も、ファシズムと自由主義に関する議論において、こうした解釈につながりうる記述を残していた。

まずファシズム論では、たとえば一九五三年の「ファシズムの現代的状況」で、正統による画一化がファシズムの「倒錯した中世主義」のあらわれとされている。

「近代階級を身分的に固定するというところに現われているファシズムの倒錯した中世主義はなかんずく国民のイデオロギー的統制において最も顕著に現われます。すなわちそこでは政治的イデオロギーはもちろん、学問芸術分野に至るまで、厳格に「正統」とされた考え方に画一化され、一切の「異端」は非アリアン的とか反国体的という名で統制的に排除されます。こういう上から定められた規準への画一的な服従においてファシズムの等質化傾向は最も露骨に表現されます」(『集』第五巻、三〇五頁)

つまりファシズムは、オーソドックスの確定を通じた画一化による統合を行う点で、前近代に回帰するものと捉えられているのである。そして「思想と政治」では、ファシズム的な正統と異端による画一化と排除は同時代のアメリカにも見られるようになってきたと指摘されるが、それは自由主義と真正面から対立するものという位置づけがなされていく。

「自由主義の非常に長い伝統をもったアメリカにおいて、正統と異端という、自由主義とは最も相いれない考え方が最近において非常に有力になってきた。アメリカで大規模に行われている「忠誠審査」や非米活動の取締りは、まさに正統と異端という考え方が、自由主義の総本山として自他ともに許しているアメリカに有力化したことを示しています。つまり、ここでも思想の内面にまで政治が侵入してきた。思想に政治がタッチしないというのが、自由主義のたてまえであったのに、単に法に違反しないとか、反逆行為をしないというだけでなく、内面的な思想の忠誠、つまり思想がアカでないことのあかしを権力が要求するようになった」[6]

(『集』第七巻、一四〇頁)

以上のような叙述は、オーソドックスを立てること自体が、自由討議の結果として「正しさ」が決まる(したがってそれは常に異説によって覆される可能性をもっている)という近代社会の原則と相容れない、とする立場を丸山がとっているという印象を読者に与えたとしても、あながち無理のないことであろう。

しかしながらその後の丸山は、このような形でオーソドックスとし

ての正統一般を前近代的なものとして位置づける方向をとることなく、むしろ近代以降のように社会的分化が進行する際においてこそオーソドックスという要素が必要になるという立場をとるようになる。この転轍がなされていく過程に、「正統と異端」研究会での共同研究の進展が関連していたのではないかというのが本稿の見立てである。そこでは、オーソドックスをオーソドックスたらしめる要因に関して、その内容の分析に踏み込み、ヨーロッパのオーソドックスと日本の「天皇制的正統性」との差違が重視されていく。その結果、前近代と近代の違いだけでなく、ヨーロッパ（そして中国）と日本の違いが浮き彫りにされ、さらにオーソドックスが果たす積極的な役割にも目が向けられていくのである。

二

日本の正統性が独自の性質をもっているという観点は、「正統と異端」研究会が開始される時期の丸山の諸論考にも萌芽的な形でみられるものであった。まず、前述したように、オーソドクシーの確定を行う主体について、日本の場合は教会ではなく権力であったとされている。この点は、「正統と異端」研究会の共同研究において二つの正統が区別されていくことと関連してくる。先に引用した「思想と政治」の一節では、前近代においてオーソドックスを決めるのは「正統的な権威」とされていた（『集』第七巻、一一七頁）。つまり、オーソドックスとしての正統を定める主体は、その立場を支える固有の正統性をもつものとして捉えられていたのである。「正統と異端」研究会において、この意味での正統性をオーソドックスとしての正統性から区別するために導入されたのが、「Ｌ正統」と「Ｏ正統」という用語法であった。[7] この区別を日本の場合にあてはめると、オーソドックス（Ｏ正統）になぞらえて理解された「天皇制的正統性」の「正しさ」は、天皇のレジティマシー[8]（Ｌ正統）に由来するということになる。この過程を「帝国臣民」との関係で敷衍すれば、「帝国臣民」とは、天皇のＬ正統を受容し、天皇に服従することを「正しい」と考える人間類型であり、したがって天皇の名によって「正しさ」を認められた「天皇制的正統性」というＯ正統も受け入れる、とまとめることができる。

そして、Ｌ正統とＯ正統の区別が導入されたことによって、「正統と異端」研究会での議論において、ヨーロッパと日本の間の違いが意識されていく。石田雄の整理によれば（「未完」四八―四九頁）、キリスト教世界では「まずキリスト教のＯ正統がカトリック教会を中心に成立し、その後政治権力は、しばしばこの権威をかりることによってＬ正統を主張しようとした[9]」のに対し、日本では「Ｏ正統とＬ正統の発生順序における逆転現象」が起こり、大日本帝国憲法の制定によって皇室が「Ｌ正統の中核」に相当する「機軸」としてまず確立され、その後に「憲法を教育勅語と結びつけることによって、後に「国体論」といわれるようなＯ正統を創出しようとした」という理解である。キリスト教のＯ正統と「天皇制的正統性」は、権力ないし権威をバック

にしているという共通性があるものの、L正統との関係においては反対の方向性をもつものとして捉えられていったのである。

前近代のヨーロッパではまず教会がO正統を確定し、政治権力がL正統を主張する際にこれを利用しようとするという関係が成立したという理解は、政治権力と社会集団との関係のあり方が日本とは異なっていたという事情を背景としている。この点がもっともまとまった形で論じられているのは、一九五〇年代後半に東京大学法学部で行われた「東洋政治思想史」講義である。詳しくは別稿に譲るが[10]、ヨーロッパでは教会や都市、コミューンといった社会集団（中間団体）や身分の自主性と独立性が政治権力とは異なる価値規準の存立を支え、思想的・社会的多元性が維持されたのに対し、日本では近世初頭に政治権力の優位が確立したためにそうした自主性や独立性の伝統が弱く、明治維新以後の急速な画一化の進行を可能にしたとされる。

この対比が重要なのは、O正統が社会の統合や凝集性を確保する役割を果たすかどうかという論点にかかわってくるからである。丸山は一九五七年度の講義で第三章を「正統と異端（Orthodoxy and Heterodoxy）」と名づけ、「正統的イデオロギーとしての地位を公的に保証された」（『丸山眞男講義録』別冊二、東京大学出版会、二〇一七年、一二二頁）儒教思想の内部でO正統の地位をめぐる争いが生じ、さらには儒教全体に対して蘭学や国学の挑戦がなされるという枠組で徳川時代の思想史を描くことを試みた。しかしその結論は、O正統の地位を占める思想ないし解釈の交代が見られたというよりも、「正統化された「真理」」の相対化や、「「正統」orthodoxy の支配力の弛緩」が生じたというものであった（一一八頁）。それは、O正統の確定が社会集団ではなく政治権力によって行われ、体制全体と深く結びついていたため、体制自体の変革がなされなければO正統の交代もできない状況となっていたものの、「この体制の内部で、全く異質的な生産様式と、それに依據した自主的な階級が生長し、体制全体に基本的に対立する可能性は大きくはゞまれた」ため、「それに照応して、この体制の精神構造と原理的に対決するようなイデオロギー、あるいは世界観が強力にその内部から登場する条件もまた欠けていた」からである（一一八頁）。こうして、幕藩体制が存続する限り、それと結びついた儒教思想がO正統の地位を維持しつづけることができたが、儒教の内部と外部からの挑戦にさらされて、その説得力や支配力はそこなわれていった。つまり、日本において儒教思想はO正統としての実質をそなえていることによってその地位を占めたわけではなかったため、O正統としての役割を十分に果たすことができなかったというわけである。

そして一九五八年度の講義では、日本は「実体的な原理が伝統的にないculture」であり、「異質的なものを統合する伝統的原理は思想としては存在しない」という判断が示される（七五―七六頁）。キリスト教のように「思想的雑居性を否定」し、「それはそれ、これはこれという考え方に挑戦し、場に応じ状況に応じた神聖性（したがってモラル）を否認し、神聖性を統合することによって思想としての体系を形成さ

せるような原理」を排除してきたため、「思想的アナーキー」を克服する統合力を発揮できる思想は存在せず、さまざまな思想が雑居する日本社会の凝集性は結局のところ、「政治的権威」によってしめくくられるという形をとらざるを得ないというのである。

この点は、一九五七年一一月の「日本の思想」で展開された、日本の思想史には「機軸」や「座標軸」が存在していないという考察を受けたものであろう。それは端的に、次のように述べられている。

「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——否定を通じてでも——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」（『集』第七巻、一九三頁）

そして、キリスト教が「ヨーロッパ文化千年にわたる「機軸」をなして来た」とされ（二一五頁）、また「さきにのべたような思想的伝統……の強靱な機軸」の例として中国における儒教が言及されていること（一九八頁）を考えれば、この「座標軸」や「機軸」がO正統に相当するものとされていたことは明らかである。つまり、ヨーロッパや中国においては、O正統が「私達の思想を実質的に整序する原理」（二四二頁）としての内容をもっていたため、政治権力の力を借りることによってではなく、それ自身のうちに統合力がそなわっていたと考えられているのである。

「機軸」としての性質をもたないという日本のO正統の特質については、すでに一九五七年八月の「思想と政治」でも、近代日本の「国体的正統性」に関して簡単な言及がなされていた。丸山によれば、国体は「空気のように目に見えない雰囲気として一つの思想的な強制力を持つようになった」ため、その中にいる人間の大多数が「強制力としては意識しない」ものであったとされる（『集』第七巻、一三一頁）。さらに、その内容をイデオロギーとして確定することはかえってその力を減殺することとなってしまうため、こうした方向をとることは慎重に回避されたという。

「日本帝国的な正統性は、一般的にいうと、今度の戦争の終りまで気体的な性格を維持したということをいって、だいたいまちがいない。ということは、つまりたとえていえば、気体が固体に完全になりきるということはなかった。固体になりますと、他のいろいろな固体とぶつかり合って、自分を相対化することになる。そこで日本のオーソドックスな考え方というものは、国体を、なにか一つのまとまったイデオロギーとして表現するということを、極力さけてきたわけです」（一三三頁）

「国体的正統性」が「一つのまとまったイデオロギー」として「固体」化されなかったというのは、他の「固体」すなわちイデオロギーという形をとる思想との衝突を避けるためであったという。諸思想が雑居する状況を前提としながらそれらを「わくづけ」、統制するためには、その対象とは異なる形態をとらなければならなかったということであろう。そしてその力の背景には、神権説的なL正統によって統治者としての地位につくことを根拠づけられた天皇が存在していた。

以上、「正統と異端」研究会開始前の時期における丸山の正統論の特徴を指摘してきたが、同研究会での共同研究を通じてそれがどのように展開していったかを明らかにすることが次の課題となる。しかし、その過程を示す資料は残念ながらそれほど多くない。以下では、断片的なメモや言及を手がかりとしながら、可能な限りそれを跡づけてみたい。

三

まず明らかとなっているのは、この共同研究において丸山がキリスト教のO正統論の研究に打ち込んでいったことである。一九八九年五月一日の「正統と異端」研究会の記録には、この点を示唆する発言が残されている。

「**石田**　六〇年代から七〇年代にかけては、アメリカのときもそうだったけど、もっぱらOのことをやってらしたんで、だからOのほうは、むしろ前のほうの……。だからこれは、全部起こすことは大変だけども、前のほうをちょっと探してみると、もうかなりしゃべってらっしゃるのがあるはずなんですよ」（『正統と異端1』一三二頁）

「**石田**　とくにキリスト教の正統論については、O正統論ですね、かなりたくさんしゃべってらっしゃるんですよ。

――　ええ。

丸山　そうなんです。そこを勉強したからね、一番」（一三四頁）

キリスト教のO正統に関する勉強は、丸山文庫に所蔵されているメモ類にその片鱗が示されている。その主なものは、丸山の手によって「O正統の論理、矛盾の統一」（資料番号677）、「キリスト教におけるO正統（附イスラム）」（資料番号679）、「経典・ドグマ・教義」（資料番号682）、「組織論、セクト、教会／国家＝教会」（資料番号683）といった見出しを付されたフォルダにまとめられた。

その中で、本稿の関心からして興味深いのは、「正統の論理」と題されたメモである（資料番号677-3）。一九六七年頃に作成されたと思われる資料だが[11]、その内容は、キリスト教のO正統についての研究をふまえ、さらに儒教も視野に収めた上で、歴史的にO正統として位置づけられてきた思想的伝統に特徴的な論理を取り出したものである。ブルーブラックと黒のインクが用いられているが、後者は余白への書きこみに限定されており、後筆であろう。作成時のものと考えられる前者の記述を次に紹介する（［※］で示した箇所は枠内に収まらないため、注で翻刻した）。

「

正統の論理

平衡

対立するモメントの微妙なバランス　（全く正反対の理由から攻

キリストの神性と人性　撃を受ける宿命をもつ）

（人性）　社会性〔カ〕
人間の罪（悪）と　善性＝尊厳　内面性　と　実効性
（仏老）　（法家）
＝　＝
性の罪悪視と結婚の神聖　自然　人為
（純潔）　愛、仁　礼楽刑政
（法治性〔カ〕）
超世間と　世間内在性
（程度性〔カ〕）
＝
俗権の神からの導出と　現世神化の否定
死の覚悟と生への意思（戦場における脱出の勇気、
Chest. Or. p. 93）

偏向しないこと、一つの factor に固執しないこと。
たり、それを論理的に
つきつめないこと。

平衡のとり方のタイプ
両極性を極端にすることによるバランス　↓キリスト
聖者の謙抑　愛　無抵抗
十字軍の猛烈な攻撃性〔カ〕　怒り　兵士
（※12）
中庸・中道によるバランス（儒教）
△機械的真中〔カ〕ではない。
「楊墨は一をあげて百を廃するから異端だ。
子莫は中を執る。中を執るは道にちかしとなすも、中をとりて権なければ、なお一を執るが如し」（孟子）
△シンクレティズム、合成ではない」

この資料から明らかになるのは、本稿が前期として区分した時期における「正統と異端」研究会での共同研究の成果として、丸山がO正統に共通する論理的特徴を抽出するという形で、内容分析に踏み込んでいることである。この共同研究が本格化する前の丸山の正統論では、前述のように、権力や権威がその正統性（政治権力であればレジティマシー）を確定するという面を重視する傾向があった。しかしこの共同研究では、「日本の思想」における「機軸」というオーソドックスの内容面からする規定をさらに発展させているのである。

ここでまず重要なことは、O正統がその役割を果たしうる条件として、その内容に関する共通性が見出されていることである。先に確認したように、「日本の思想」では、歴史的に「機軸」としての役割を果たしてきたものとして、ヨーロッパのキリスト教と中国の儒教が想定されていた。そしてこの「正統の論理」と題されたメモでは、両者はともに「対立するモメントの微妙なバランス」「平衡」をとるものであったと捉えられている。キリスト教の研究を通じて丸山は、O正統たりうる共通の条件として、この「平衡」という論理を重視するようになっていたのである。(13)

このことは、すでに意識されていた日本における正統性の特質をさ

らに際立たせていくだけでなく、そもそもそれはＯ正統であったのかという問題を生じさせることになった。以前は徳川時代の儒教も近代日本の「国体的正統性」もオーソドクシーとして一括されていたが、前期の「正統と異端」研究会を経た一九六八年の「丸山眞男教授をかこむ座談会の記録」では、日本にはＯ正統が存在しないと言明されている。[14]

> 「これを話すと非常に長くなりますから結論だけいうと、思想的正統がないんです。政治的な秩序のレジティマシイというものはあった。しかし天皇制というものは一定のドグマを前提にしたオーソドクシーではない。国家神道というのは、文字通り日本国家をこえた世界宗教ではありませんから、儒教とかキリスト教とか、そういうものと並ぶものではない。したがって、天皇制的な政治秩序がこわれると同時に、オーソドクシーというものはなんだかわからなくなってしまう」（『集』第十六巻、九〇頁）

ここではまず国家神道について、儒教やキリスト教のようなＯ正統としての性質をもたないものと規定されており、ここから「思想的正統がない」という結論が出てくる。[15] しかし、つづけて述べられている「天皇制的な政治秩序がこわれると同時に、オーソドクシーというものはなんだかわからなくなってしまう」という箇所は、近代日本にも、儒教やキリスト教のようなものではなくとも、Ｏ正統「的」なものは存在していた、という判断が前提となっているように思われる。

一九五七年の「思想と政治」では、「国体的正統性」が果たしていた機能について、タブーを通じた「思想的な同質化」であるとされていたことは前に紹介した。それが「帝国臣民的な画一化」とも述べられていることからも分かるように（『集』第七巻、一二九頁）、「国体的正統性」に対応する人間類型が、「内容見本」にも登場する「帝国臣民」であった。しかし、同年の「日本の思想」では、それがキリスト教や中国の儒教のような「機軸」ではなかったとされていたこともすでに見た通りである。したがって、このＯ正統「的」なものに対する評価も両義性を帯びることになる。丸山は、「開国」によって「精神的雑居性」がはなはだしくなった事態を前にして、天皇制が「権力の核心を同時に精神的「機軸」と」することによって対処がはかられたと述べ、それが「エセ「精神的機軸」」であっても、「ともかく「機軸」としての天皇制が一種の公用語となって、「タコ壺」間をつな」ぐという形で統合がはかられていたとされている（二四二―二四三頁）。敗戦によってそれが一挙に顛落したことによって、「日本人の精神状況に本来内在していた雑居的無秩序性」が「ほとんど極限にまであらわになった」という戦後の状況との対比において、それは一定の秩序を実現する統合力を有していたと位置づけられている。しかしその裏面には、「エセ「精神的機軸」」であったことによる代償を伴っていた。

> 「國體が雑居性の「伝統」自体を自らの実体としたために、それは私達の思想を実質的に整序する原理としてではなく、むしろ、否定的な同質化（異端の排除）作用の面でだけ強力に働き、人格的主体——自由な認識主体の意味でも、倫理的な責任主体の意味

でも、また秩序形成の主体の意味でも――の確立にとって決定的な桎梏となる運命をはじめから内包していた」

ここで「機軸」と関連するものとして指摘されている自由な認識主体、倫理的な責任主体、秩序形成の主体という意味での人格的主体の確立は、O正統の研究を通じて丸山が希求していた方向性であったといえよう。

以上のような両義的評価は、その一一年後の「丸山眞男教授をかこむ座談会の記録」でさらに展開されている。

「家庭と学校でもって一定の社会的しつけを教える。政治的には帝国臣民としてのしつけを教える。これが戦前の日本だったわけです。ところが、戦後はこの両方の権威が、家庭も国家も権威が失墜したんです。……社会的しつけが行なわれる大きな二つの場であった家庭と学校がともに権威を失うという事態が第二次大戦後に大規模に起こった。そこで一方の端にはいろんな形の非行が生まれ、他方においては非行ではないけれども、何が正常な社会のしつけであるか、社会において一人前の社会人になるということはどういうことなのか、という共通感覚というものがないわけです。ですから行動にたいする内面からの規制力というものが非常に弱い。……これまでのオーソドクシーというものが、なくなりはしないにしても、急激に権威を失うという現象――ヨーロッパですでに第一次大戦後に出てきた現象――が日本では第二次大戦後に出てきた」（八五―八六頁）

この文章は戦後との対比で、「これまでのオーソドクシー」が「一定の社会的しつけ」や「帝国臣民としてのしつけ」を通じて、「行動にたいする内面からの規制力」を確保していたと読める記述になっている。これは「日本の思想」におけるよりも一歩踏み込んだ評価であり、「伝統」から積極的な要素を引き出そうとする方法[16]を意識的に適用した結果であるといえよう。この「内面からの規制力」を引き継ぎつつ、「時代の変化をこえて人間関係におけるコモン・センスというか人間関係を律する根本規範のようなもの」（八八―八九頁）を、「帝国臣民」ではなく「近代市民」に即した形で実現するオーソドクシーを確立することが、戦後（あるいは現代）の状況を前にした丸山の課題として定位されていく。

「古い規範意識が崩壊して、それに代わる近代市民的な規範意識が出てこないもんですから、上からおしきせをはめて精神的アナーキーをくいとめようとした。そういうふうにして天皇制の教育ができた。ところが、これが敗戦でだめになって、またアナーキーになってしまったんです。戦後われわれの社会生活の中から規範意識を作っていかなければいけないんですけれども、民主主義自体が占領軍の命令でおしきせで来た。これが板につかない。そうすると、何がそれこそオーソドックスな規範なのかということの根本的なイメージがないんですね」（八九―九〇頁）

このように、敗戦による転換の先に「われわれの社会生活の中から規範意識を作」るという形で述べられた、民主主義的なオーソドクシー

を確立するという展望は、実は『正統と異端』の企画当初から抱かれていたものであった。それを示すものとして、『近代日本思想史講座』企画の経緯を示す資料の一つである「日本近代思想史講座（案）」（資料番号685）がある。ここでは、「Ⅱ　正統と異端（近代日本思想の形態）」の第一部は「（一）天皇制的正統性（第一次的正統性）の確立」をはじめとする六つの項目に分かれているが、最後は「（六）天皇制的正統性の崩壊」と題され、その中に「「民主主義的正統性」との交替」と「正統性再編成の動き」という小見出しが記されている。また、その後に成立したと考えられる「『日本近代思想史講座』（全八巻・別巻一）案」（資料番号688-2-3）では、『正統と異端』の内容目次に石田雄が担当する「（三）正統制（ママ）の解体過程」があり、その小見出しは「「民主主義的正統性」の登場とその問題性」と「正統性再編成の動き」となっている。ここで言われている「民主主義的正統性」の具体的な内容は明らかではないが、『正統と異端』の企画が「天皇制的正統性」の分析だけでなく、戦後における「民主主義的正統性」への交替、そしてその批判的評価を通じた新たな方向づけまでを視野に収めていたことが分かる。

四

民主主義にふさわしいO正統を確立するという見通しに関してまず触れておきたいのは、藤田省三の異端論にも同様の契機が含まれていることである。藤田は『正統と異端』のうち「近代日本の異端の諸類型」という部分を担当し、イギリスに出発する直前の一九六七年三―四月に未完の原稿を執筆している。この原稿は、六七年五月二日の「正統と異端」研究会の記録とともに、『異端論断章』に収録された。

宮村治雄氏による同書の「解題」でも指摘されているように、藤田の異端論は、「内面的正統思想」ないし「思想的正統」の発掘と継承を動機とするものであった。そして、藤田が継承をめざしていた正統の一つの特徴は、「政治的正統」との峻別が重視されていることであった。藤田はまず、「「信仰の対立」や「思想の論争」や「理論の相違」といった「精神的」現象」がしばしば、権力闘争や派閥抗争や陰謀の錯綜といった「「政治的」現象と交錯して、甚しい場合には両者が癒着してあたかも同じ性質の現象であるかのよう現出する」という問題を指摘する（『異端論断章』一頁）。思想ないし精神と政治の次元の区別が失われた争いが生じるという現象は、さらに「その極、権力（「此の世」の勢力）的優劣」が「この争い全体の最終的判定者となる」という状況を生じさせる（二頁）。

> 「この歴史の悲劇的な迷路から我々人間を解き放つ道は先ずその迷路の構造を見究めようとする努力からのみ開かれる、と私は信ずる。そうした「問いかけ」と問題解決への努力とを保証するような精神こそが我々の内面的正統思想に他ならない」（三頁）

藤田のいう「我々の内面的正統思想」は、政治の次元から区別された思想的・精神的次元において、「「此の世」の秩序を超えた普遍的価

値を選びとる」という内実をそなえたものとして定義されている。そして、政治権力によってその地位を保障された丸山のいう「国体的正統性」とは逆に、藤田がめざしていたのは、「思想的正統のもとに政治的正統をコントロール」することであった（八三頁）。政治権力との関係において、O正統に共通する論理を取り出し、それを、秩序形成の主体である市民の規範意識の支えにすることを試みていった丸山の正統論の構想と同じ方向性をもっていたことが分かる。

このような展望のもとに行われた初期の「正統と異端」研究会における共同研究は、その実践的含意に関して、「文明の精神」をもとに「われわれの」O正統を形成するという結論に到達した。それがまとめられているのが、「「文明の精神」をわれわれのOrthodoxyにすること」と題されたメモである[17]。このメモについては、一九八九年五月一日の「正統と異端」研究会で次のように説明されている。

「**丸山**　……昔、この研究会で「正統と異端」をやった、筑摩の会でですけども、まだ藤田〔省三〕君のいた頃だと思いますが。ちょっとそれで、結論みたいにして、イ、ロ、ハ、ニで書いてあるのがあった……。

そのときに、研究会というのか、三人か四人だけども、〔議論を〕したのは、福沢〔諭吉〕のいう文明の精神というものを今日的に読みかえて、それをわれわれのオーソドクシーにすると（笑）、ということが今日の課題であるというのが結論なんですよ」（『正統と異端1』四七―四八頁）

「**石田**　……これはたしか、一九五〇年代の終わりか六〇年代のはじめにあれ〔研究会で議論カ〕したあれ〔了解事項カ〕で、全共闘の出なかった時代なんですけども（笑）。

……

丸山　六〇年〔代〕のはじめの頃です、第一次安保のあとの頃ですね、これが」（五六頁）

メモ自体は一九六七年四月以降、そう遠くない時期に作成されたと推定され[18]、藤田の渡英に際し、それまでの共同研究の結論を心覚えのために丸山がまとめたものではないかと思われる。そしてこの結論に至る議論は、丸山の回想によれば六〇年安保の後から行われていたという。その意味でこのメモの内容は、本稿のいわゆる前期の「正統と異端」研究会における共同研究の集大成の一つとして位置づけられよう。

メモはまずタイトルの位置に「「文明の精神」をわれわれのOrthodoxyにすること」とあり、その後に引かれた矢印の先には、「Legitimacyとしては日本国憲法の精神」と記されている。関連して、メモの最後の方に「O正統の「受肉」がL正統（政治権力の問題）」という書きこみがある。これは、丸山たちの意図が、それまでの日本のようにL正統がO正統を創出するのではなく、ヨーロッパのように、O正統からL正統を根拠づけていこうとするものであったことを示している。この方向性は、「われわれのOrthodoxy」が、その内容の説得力によってO正統の地位を獲得しなければならないことを意味してい

た。

タイトルの下には福沢諭吉を含む人名と運動が列挙されており、[19] これは、「われわれの Orthodoxy」が引き継ぐべき日本思想史の伝統を指していると思われる。ただし、その下に「道統の伝を人間又は宗派・学派の系列でもとめてはならない」とあり、欄外に「マルゴトではない！」「選択」と書きこまれている。これは、特定の人間、運動、集団の立場をそのまま引き継ぐのではないという意味であろう。

次に「われわれの Orthodoxy」の内容が「イ」から「チ」まで八項目にわたって列挙されている。最後に「われわれの Orthodoxy」に対する異端がいくつか示されているが、最初の「テクノクラシー　と共同体（人間）主義（両極）」のように、いずれも両極的なものとして対比させる形で書かれている。これは、先に紹介した「正統の論理」を受けたものと考えられる。「われわれの Orthodoxy」は対立するモメントの平衡をとるものであり、どちらかに偏向すること、「一つの factor に固執」することは異端なのである。メモの末尾には「細い途だ！」とあり、両極性のバランスをとっていくのは困難なことであるという認識が示されている。

以上の内容に関してまずおさえておきたいのは、繰り返しとなるが、ここでは「われわれの」O正統を形成するという目標が明確に打ち出されていることである。それまではファシズム的な画一化とも結びつけられていた正統の定立は、「正統と異端」研究会での共同研究を経て、むしろ積極的に希求すべきものとして捉え直されているのである。このことは、自由との関係において正統が果たす役割の認識が変化したことも意味している。かつては、正統は権力を背景とすることによって自由な討議を抑制する（したがって、近代に入ると正統が権力から切断されて影響力を失い、自由討議を通じた真理への接近という自由主義の原則が確立する）ものと捉えられていたが、「われわれの Orthodoxy」の内容の第五項目は、「個人の基本的人権とその制度的保障」とされている。むしろ自由な討議を保障するものに変化しているのである。

つまり、丸山たちがめざした「われわれの Orthodoxy」は、ある特定の立場と同一の次元に立ち、それと衝突しうるものとして考えられていたのではない。またその確立は、さまざまな立場から討議を行う自由を抑制し、一定の立場への画一化を強制することを意味していなかった。「日本の思想」のことばを使えば、それは、さまざまな思想が「整序」される仕方を示そうとしたものであったといえる。既述のように、伝統の継承にあたって特定の人間、運動、集団の立場をそのまま引き継ぐことが否定されているのも、この関連で捉えることができるだろう。ここには、キリスト教や儒教から、その具体的な教義とは異なる次元で、正統に共通する論理を抽出した「正統と異端」研究会での成果が反映されていると見ることができる。

したがって、丸山たちが「われわれの Orthodoxy」の構築のために福沢諭吉らから継承しようとした「文明の精神」も、歴史的に存在してきた特定の教義やイデオロギーとは異なる次元のものとして考えら

れていたということができる。それはまず「われわれのOrthodoxy」の最初の項目で、「開いた〔、〕また開く精神であること」と説明されている。これは、一九五七年度講義以降、丸山が取り組んでいた「開国」や「開いた社会」という問題との関連で理解する必要がある。しかし現在のところ、この問題について「正統と異端」研究会で行われた議論の内容を示す資料を見出すことができていない。詳細な分析は後考を俟つこととし、ここでは研究会が始動する時期の文章から当初の丸山の問題関心を確認し、それをふまえて「われわれのOrthodoxy」がもつ意義を示して、本稿の結びとしたい。

五

『近代日本思想史講座』の「内容見本」が作成される半年ほど前の一九五九年一月に刊行された論文「開国」では、「閉じた社会」との対比において、「開いた社会」が次のように規定されている。

「教祖の権威が真理価値と合体し、家元の権威が美的価値と合体するように、政治的権威が道徳的ないし宗教的価値と合一するのが「閉じた社会」の基本的傾向性である。そこでは「反対者」は殲滅すべき敵(自己以外の権威や流派)ではあっても、それとの討論・競争の過程を通じて、弁証法(=対話)的に客観的価値に接近してゆくために必要な対立者ではない」(『集』第八巻、五二—五三頁)

「開いた社会を閉じた社会から区別するもっとも大きな標識は自由討議、自主的集団の多様な形成、及びその間の競争と闘争である」(八〇頁)

真理・美的・道徳的・宗教的価値と権威が合体している状態から、自由討議と多様な自主的集団間の競争・闘争へという「開かれた社会」に向かう過程は、権力や権威によるオーソドックスの定立から自由な討議を通じた真理への接近という、一九五七年の「思想と政治」で描かれた前近代から近代への移行と二重写しになっている。ただし、「閉じた社会」と「開かれた社会」という対比のアイディアを丸山に提供したベルクソンやポパーと同じく、「開かれた社会」を歴史上の特定の社会と同一視することは慎重に避けられている。「完全に「開いた社会」は今日までどこにも存在しない」のであり(四六頁)、存在するのは「開いた社会」に向かう過程だけである。そして、「「閉じた社会」から「開いた社会」への発展は過去に一回的に生起した過程ではない」とされる。

丸山はこの「開いた社会」に向かう過程を「開国」として捉え、日本の歴史においてそのチャンスは、室町末期から戦国にかけて、幕末維新、今次の敗戦後の三回、存在したという。第一の開国については、論文「開国」ではなく、一九五七・五八年度講義において本格的な検討が加えられている。それが「開国」であったとされるのは、単にヨーロッパ文化との接触が生じたからではなく、「開かれた社会」に向かう過程、すなわち「heterogeneous〔異質〕なものにふれて視界が開け

る」ことで「taboo の破壊とマギーからの解放（Entzauberung）」が行われ、「あるべき行動様式が神聖化された慣習によって自ずときまっているのではなくて、個人の責任にもとづく決定によって、多くの方法、多くの思想、多くのモラルのなかから自由に選択される」ようになるチャンスがそこに存在していたからである（『丸山眞男講義録』別冊二、三二頁）。そしてこのチャンスは、そのときに受容されたのが「原理的実体」をそなえたキリスト教だったことによって可能になったと考えられていた。

　丸山のいう「原理的実体」とは、「歴史の中にあって歴史を越えたもの、即ち絶対者であり、形相 eidos である」と規定されている（九頁）。こうした性質をもつキリスト教は、「思想的雑居性自体を否認し、生活経験を一つのプリンシプルで体系化することを強く要請する思想」（七六頁）であった。「開かれた社会」も社会である以上、凝集性が必要であり、社会を開いていくには、自由を確保しつつ、その結果として生じる多様な立場や自主的集団の多元性を統合することが必要となる[20]。キリスト教は、日本において社会を開いていく[21]一方で、オーソドックスとしてそれを統合する力もそなえていたと考えられているのである[22]。

　この多元化と統合という、社会を開いていくための「両極」的な課題を平衡させる位置づけを与えられていたのが、「対話」という関係のあり方である。丸山によれば、キリスト教は超越神を媒介とすることによって対話を可能にする思想的伝統すなわちオーソドックスであった。

> 「思想と思想の間に対話が行われないことに、日本の思想が伝統化しないという「伝統」をみることができる。ある思想が異なった思想と、共通の知性の上に対決し、その対決の中から自己の思想を新たに発展させてゆく――それがここにいう思想間の対話ということであって、対話は明確な自他の断絶と、客観的なロゴスとか超越的歴史とかへの共通の志向を同時に前提としている。
>
> 　ヨーロッパにおける超越神は親子・夫婦・兄弟といった血縁的人間関係をさえも断ち切って、すべての人間を相対化させたが、他面それは人間関係を超越した神を媒介とする断絶であるかぎりにおいて、人々はまた神の共通の子でもあった（そこでは異端はあくまで正統に対して異端であった）。それが対話の二つの契機を含むものである点に、キリスト教のヨーロッパ精神史における一つの意味がある。つまりすべての思想を相対化し、それぞれの思想に否応なく相互連関性を与えるような中核をもつ思想的伝統を、ヨーロッパはもちえたのである」（「〝もの〟への情熱」一九五九年カ（『丸山眞男集　別集』第三巻、岩波書店、二〇一五年）三七三頁）

対話を成り立たせ、「対決」を通じた新たな発展を生み出していくには、まずは自分と他者を切断するという「自他の断絶」が必要である。「対話は、自己を他者に開くと同時に、他者に対して自己を画するという両面性をもっている」のである[23]（二七四頁）。それは日本において

は、あらゆるものを「無限抱擁」する「精神的雑居性」という「伝統」（『日本の思想』『集』第七巻、二〇二頁）を克服することを意味していた。そしてもう一つ必要とされるのは、「共通の志向」という前提である。キリスト教は超越神への志向を優先させることによっていったん人間関係を断ち切ったが、そこには志向の共通性が存在していたことが重視されているのである(24)。

それでは、以上に見た対話の二つの前提は、「われわれのOrthodoxy」にどのように継承されていたであろうか。その内容の第五項目には「個人個人の独立の精神が社会集団の創造的エネルギーの究極の源泉であることの承認」、第七項目には「自立的個人の社会的連帯へのダイナミックスの承認」とある。ここでは「個人個人の独立の精神」や「自立的個人」として「自他の断絶」が前提とされていたことが分かる。もう一つの「共通の志向」は、第二項目の「見えざる普遍的真理と正義へのコミットメント」として取り入れられている。そしてこれが「歴史的宗教もしくは普遍主義的な歴史的イデオロギーへのコミットメントであることを要せず」とされていることは、「われわれのOrthodoxy」がキリスト教をそのまま引き継ぐのではなく、あくまでオーソドクシーとしての共通の要素を抽出して継承しようとするものであったことを示している。

この対話という関係とその二つの前提に相当するものは、論文「開国」において、第二の開国のチャンスをもたらした「開く精神」を提示した存在として特に重視されている福沢諭吉の主張にも見出されていた。丸山は、福沢が明治八年の「国権可分の説」で、「「議論ノ場所ヲ作リ、議論ノ種ヲ与」える前提として「其体裁ヲ問ハズ、其名目ヲ論ゼズ、東西ニテモ左右ニテモ公私ニテモ上下ニテモ、唯双方ニ分レテ互ニ相制スルノ」法ないしは約束を設置することを提唱している」ことを紹介した上で、次のように述べる（『集』第八巻、七六頁）。

「社会の実質的なコミュニケーションの拡大と利害の多様化とが、抽象的形式的なルール（「番付」）の確立と密接な内面的関連をもっていることがここでハッキリと捉えられている。そうしてそれこそまさに古い行動様式の崩壊にともなう混沌のなかから、開かれた社会の新たな定型性が生み出される正統的な経路なのである」

社会が開かれていくにつれて自他の断絶が深まり、利害は多様化していくが、「抽象的形式的なルール」を尊重するという規範意識が共有されていれば、「開かれた社会」にふさわしい「新たな定型性」を生み出すことができる。この経路こそ「正統」的とされるのであり、ここに「われわれのOrthodoxy」は、日本の思想史においてはまず福沢諭吉に、その精神を継承すべき先蹤を見出した。丸山たちはそれを、「文明の精神」ということばで表現したのである。

「天皇制的正統性」を解体した第三の開国は、雑居性の顕在化による精神的アナーキーをもたらしたが、丸山は戦後のこの状況に対して、規範意識をもった人格的主体の形成という課題を提示した。自由な討

議という近代社会の原則に背を向けたものと受け取られる危険を冒しながら、丸山があえてオーソドクシーの形成を打ち出したのは、この問題意識の延長線上に位置づけられる。自由は単なる無制約であってはならなかったのである。そしてこのことには同時に、「おしきせ」の民主主義を「われわれの」ものにしていくという意図が込められていたといえよう。

注

（1）石田雄「『正統と異端』はなぜ未完に終わったか」一九九八年（石田雄『丸山眞男との対話』みすず書房、二〇〇五年、以下「未完」と表記）および藤田省三『藤田省三著作集10　異端論断章』みすず書房、一九九七年（以下『異端論断章』と表記）。

（2）『正統と異端1』の編者である中田喜万氏による同書の「解説」およびその補足（「『別集』第四巻（正統と異端一）「解説」の補足と訂正」『東京女子大学比較文化研究所附置丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第十五号、二〇二〇年）のほか、主なものとして次のような研究がある。

河野有理「Legitimacy の浮上とその隘路――「正統と異端」研究会と丸山政治学」二〇一四年（河野有理『偽史の政治学　新日本政治思想史』白水社、二〇一七年）

阪本尚文「丸山眞男と八月革命（一）――東京女子大学丸山眞男文庫所蔵資料を活用して」（『行政社会論集』第二八巻第一号、二〇一五年）

西村稔『丸山眞男の教養思想　学問と政治のはざまで』名古屋大学出版会、二〇一九年

森本あんり「L正統とO正統――キリスト教史からの批判的検証」（『東京女子大学比較文化研究所附置丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第十五号、二〇二〇年）

馬場紀寿「仏教における「正統と異端」」（同右所収）

（3）例外的に、藤田省三の議論については『異端論断章』の宮村治雄氏による「解題」（後に宮村治雄『戦後精神の政治学　丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』（岩波書店、二〇〇九年）に「天皇制における正統と異端」として収録）が行き届いた分析を行っており、本稿も裨益するところが多かった。

（4）実際には、丸山が「正統論総説」、石田が「近代日本における正統の生成と展開」、藤田が「近代日本の異端の諸類型」を担当することとなった（宮村治雄「解題」（『異端論断章』）一四三頁）。

（5）以下、『丸山眞男集』（岩波書店、一九九五―九七年）を『集』と表記する。引用は二〇一四―一五年に刊行された第四刷から行う。

（6）一九五三年の「民主主義の名におけるファシズム」でも同じ趣旨のことが述べられている（『世界』第九四号、『集』第六巻、二八八頁）。一九六〇年の「現代における人間と政治」では、ナチスのグライヒシャルトゥングが「正統の集中であると同時に異端の強制的集中を意味する」と規定された上で、「あらゆる正統的世界」は「自由主義的傾向」に対して「猜疑」を抱くものとされている（『集』第九巻、二九、四〇頁）。

（7）藤田省三が『正統と異端』のために執筆した「近代日本の異端の諸類型」では、「O正統」と「L正統」が、「〔丸山が担当する予定だった〕「総説」でのべられた」という前提で用いられており（『異端論断章』六頁）、この原稿が提出された一九六七年三―四月までに、こうした区別と用語法が執筆者間の「共通の了解」（「未完」四八頁）となっていたことを示している。

（8）一九五二年の『政治の世界』では、「近代社会になって殆ど正統化の力を失った」とされる「神権説」、すなわち「神或いは天による授権」というイデオロギーが日本帝国の「支配の正統性的基礎」であったとされている（『集』第五巻、一五六頁）。レジティマシーとしての正統性の内容においても、近代日本は前近代的特徴を帯びたものと捉えられていたのである。

（9）すでに一九五六年度の「東洋政治思想史」講義で、丸山は同じ趣旨のことを次のように述べている。「帝職の神聖さは政治組織とは別の教会的組織が古来そうした神聖性の淵源になっているので、ローマ法王の優位が前提されてい

る」(『丸山眞男講義録』別冊一、東京大学出版会、二〇一七年、四九頁)。

(10) 拙稿「丸山眞男における一九五〇年代後半講義」(『東京女子大学比較文化研究所附置丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第十五号、二〇二〇年) 参照。

(11) この作成年代は、本資料の用紙から推定した。使用されているのはA四判のレポート用紙で、上部の線のみサーモンピンクで印刷されている。この用紙は、「正統と異端」研究会関係資料の中では一九六七年に作成されたものに見られる(資料番号548-1-4、549-2-6、549-2-9、708-2など)。したがって、本資料も一九六七年頃に作成された可能性が高い。

(12) 〔※〕で示した箇所は、次のように記されている。

「(Chesterton Orth. p. 91f)
p. 94　古典的中庸の批判」

ここで参照されている文献は、Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, Image Books, a division of Doubleday, 1959, 登録番号0197702である。次注で触れる「闇斎学と闇斎学派」における「正統の思考パターン」の説明においても、この箇所が参照されている(『集』第十一巻、三一六頁注(19))。

(13) 一九八六年の座談で丸山は、「見ていくうちに非常におもしろいと思ったのは、教義のいかんにかかわらず、正統には正統の共通性がある。教義内容を越えた共通性があって、そこに非常に興味がある」と回想している(『自由について　七つの問答』(編集グループ〈SURE〉、二〇〇五年、一五頁)。そして「正統の論理」として取り出されたO正統の共通性は、一九八〇年の「闇斎学と闇斎学派」では「正統の思考パターン」として定式化されている(『集』第十一巻、二七五―二七八頁)。ここで丸山は、「正統(むろんO正統)となりうる立場には、政治的・経済的・社会的条件とは別に、一定の思想的条件が存在する」と述べ、O正統となるためにはそれにふさわしい思考パターンが必要であること(したがって、権力の後押しによってどのような立場であってもO正統の役割を果たしうるわけではないこと)を主張している。「朱子学が一旦は「偽学」の烙印を押されながら、結局は陸王の学にたいして「道統の伝」を代表しえたのは、むろん諸々の歴史的・社会的条件はあるにしても、右のような正統の思考パターンにヨリよく適合していたからである」。

(14) ただし石田雄によれば、「一九六六年六月十五日の研究会で、私としては珍しく極端な形で、日本にはO正統はなかったという見方を含めて再検討をすべきであるという問題提起をした」が、「この問題についての決着は――私の記憶では――つかないままであった」という(「未完」五七頁)。結論が得られなかったのは、日本におけるO正統の存在に対する疑問が生じた理由が、丸山と石田では異なっていたことが一因であると思われる。それは、丸山においてはO正統認識の深化によるという事情があったのに対し、石田においては、大衆社会化によるO正統の「融解現象」の進行という同時代認識に由来する面が大きかったのである。この点はなお注(16)で触れる。

(15) ヨーロッパや中国におけるO正統の構成要素に相当するものが日本には存在しないということは、すでに一九五七年の「日本の思想」において、日本思想史には「機軸」が存在しないという形で実質的には主張されていた。五七年度の講義でも同様のことが、「伝統思想の中にある原理的実体――ヨーロッパにおけるキリスト教、イスラム圏における回教、中国に於ける儒教等――として一貫して流れているものは日本には存在しない」と述べられている(『丸山眞男講義録』別冊二、九頁)。それにもかかわらず、既述のようにこのときの講義では、近世日本におけるオーソドクシーとして儒教思想が位置づけられている。これは、オーソドクシーといえるかどうかを判断するにあたって、「機軸」や「原理的実体」といった内容面よりも、別の観点の方が優越していたことを示している。それは一つには、「政治権力によって儒教が教学の中心的地位におかれ」たことであり、もう一つは「この時代に支配的な視座構造[Aspektstruktur]あるいは世界認識のパースペクティヴは、根本的に儒教によって規定されるに至った」ことである(一二二頁)。つまり、「正統と異端」研究会が始動するこの時期において丸山は、徳川時代の儒教はオーソドクシーにふさわしい内容をそなえていないものの、政治権力の後押しがなされたことと、「視座構造」や「世界認識のパースペクティヴ」に強い影響を与えたことをもって、それをオーソドクシーと判断したのである。その後、「正統と異端」研究会での共同研究を通じて、オーソドクシーであるかどうかの判断基準に

おいて内容面が重視されるようになり、本文で紹介した「思想的伝統」の不在という六八年の発言がなされたといえよう。

なお、以上のことは、中国においてはオーソドクシーとしての内容をもっていた儒教が、外来思想として日本に受容されると変化が起こり、内容的にはオーソドクシーとしての実質を失っていく、と丸山が捉えていたことを意味している。これは丸山の「原型論」の問題であり、すでに五七年度講義でも、「原理的伝統の欠如」が、外来思想の「客観的形象性」を解体し、「ドロドロに」してしまう「同化力」という「日本の思想文化における「不変なもの」」の存在から説明されている（一〇―一二頁）。

また、「闇斎学と闇斎学派」において山崎闇斎学派は、O正統の思考パターンをそなえていたものと評価されているが、それは日本の思想史において例外的な存在とされている。そして、正統思考は「普遍性と全体性の要請」（『集』第十一巻、二五七―二五八頁）を内包しているにもかかわらず、闇斎学派には「「一つの真理」をめぐるコミットメントをめぐって無限に進行する排他性」が存在したことが描かれ（二四八頁）、それは、「日本において「異国の道」――厳密にい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胚まれる思想的な諸問題を、はからずも先駆的に提示した」ものという意義づけが与えられている（三〇七頁）。

(16) この方法については、そこに込められた問題意識やその意義を含めて、松沢弘陽氏によって克明に描き出されている（「丸山眞男における近・現代批判と伝統の問題」二〇〇二年（松沢弘陽『福澤諭吉の思想的格闘』岩波書店、二〇二〇年））。松沢氏の研究で本稿の関心から見て重要な点は、まず、「「思想的伝統」の形成を阻んで来た伝統の中からポジティヴな「思想的伝統」を形成するという逆説をはらんだ困難な課題」（三四九頁）について、形成すべき「思想的伝統」が「思想的正統」と関連づけられ、そこでは「伝統の、いわば共時的な、社会の共通規範として営む統合力の面」（三五二頁）が注目されているという指摘である。

次に注目されるのは、この「思想的伝統」の形成という課題が、大衆化による社会の「コモンセンス」や「規範」の解体、個人の「原子化」と「同質化」「画一化」の進行という現代の危機を突破する方途として構想されたと位置づけられていることである。そして、こうした問題意識と応答の方向性を丸山と共有していた例外的な存在として、藤田省三に言及されていることも興味深い。このことは、後述するように、両者が初期の「正統と異端」研究会における議論を通じて一定の「結論」に到達していたことと無関係ではないであろう。

この点に関連して触れておきたいのは、大衆社会化という現代的状況とO正統との関係をめぐる丸山と石田の立場の相違である。石田によれば（「未完」五三―五七頁）、この共同研究を進めるうちに、一九五〇年代末以降において一方では天皇制とマルクス主義におけるO正統の「融解現象」が進行し、他方では「大衆社会的同調性」の比重が高まるという傾向を意識せざるを得なくなっていったという。後者について石田は、「信条体系（とくに書かれた形での）のないO正統、固有の組織によらない異端排除の社会的強制」として、つまりO正統によるものではないが、O正統と同じく画一化や異端排除をもたらすものとして捉えた。共同研究の当初の構想は、天皇制の側におけるO正統を批判的分析の対象とし、マルクス主義の側における似たようなO正統に方法的に対決することを通じて、それらがもたらしていた現象に対応するというものであったが、大衆社会化という別の要因の方が大きくなってきた状況を前にして、「もし今後いっそうO正統の融解が進むとすれば、研究会発足当初に考えた「正統と異端」という視角からの分析が持つ意味が、それだけ減ってくることは否定できない」というのが石田の判断であった。しかし丸山は、少なくとも六〇年代後半までは、後に述べるように、「われわれの」O正統を確立することを通じて同じ問題に応答しようとしていたのである。この点と関連して中田喜万氏は、戦後の状況変化への対応の仕方が両者の間で異なっていたと述べている（『正統と異端1』「解説」四四三頁）。

(17) この資料には、作成時のインクのほかに、一九八九年五月一日の「正統と異端」研究会で用いられた際のものと思われる黒のインクによる書きこみが残されている。この後筆の書きこみは表題部分にもなされており、丸山文庫ではこの書きこみによって変更されたものを資料のタイトルとして採用してい

る（「「文明の精神」を今日的に読みかえて、それをわれわれの Orthodoxy にすること。」メモ」資料番号677-2）。なお、この資料は「「正統と異端」研究会報告原稿」（『東京女子大学比較文化研究所附置丸山眞男記念比較思想研究センター報告』第十一号、二〇一六年）で全文が翻刻されているが、作成時の記載と後筆の書きこみを区別していない。

(18) この推定は、使用されている用紙とインクから行ったものである。用紙は注(11)で触れた「「正統の論理」メモ」と同じものであり、「正統と異端」研究会関係では一九六七年の資料に集中して用いられている。したがって、「われわれの Orthodoxy」のメモも一九六七年中の作成であろう。作成された際のインクはやや紫がかった紺色で、線が細く、かすれた部分があるという特徴があり、おそらくボールペンによるものであろう。今回、このインクと上記の用紙の組み合わせが見られる資料を一点だけ発見することができた。それは、一九六七年四月一日に「正統と異端」研究会で行われた藤田省三の報告を丸山がメモした「「正統と異端」研究会報告メモ（藤田省三、１９６７年４月１日）」（資料番号549-2-7）である。この資料でも二色のインクが用いられており、一つは他の資料でもよく用いられている太いブルーで、万年筆によるものである。このインクでもともとのメモが取られた後に、それを訂正する書きこみが「われわれの Orthodoxy」のメモと同じインクでなされている。このインクが用いられている資料は非常に少ないため、この訂正と「われわれの Orthodoxy」のメモの作成は、六七年四月一日以降のある時点で、ほぼ同時に行われたのではないかと考えられる。そして、同年五月四日の藤田の渡英によって「正統と異端」研究会での共同研究は一段落しており、それから何か月もたった後にこのメモをまとめる動機があったとは考えづらい。したがって本文で述べたように、藤田の渡英を機に共同研究の結論をまとめたと考えるのが自然であろう。

(19) ここで言及されているのは、聖徳太子、慈円（「道理と自然法学」と追記されている）、親鸞、道元、北畠親房、内村鑑三、福沢諭吉、中江兆民、自由民権運動、維新当初の指導者、マルクス主義運動である。

(20) 前掲拙稿一〇七―一〇九頁参照。

(21) 具体的には、「閉じた社会」のタブーの破壊やマギーからの解放を行うとともに、権力から独立した自主的集団の存立を支え、社会的にも価値規準においても多元性を実現するという方向性である。もう一つ重要なのは、「我ハ人ニ非ズ、人ハ吾ニアラズ」「各別（カクベチ）」というハビアン『妙貞問答』の一節に見出された「個体的人格の概念」（『丸山眞男講義録』別冊二、三五頁）であった。これに関連して論文「開国」では、「開かれた社会」に向かう過程において、「個性」の自覚が生じることが重視されている。「異質的な社会圏との接触が頻繁になり、いわゆる「視野が開ける」にしたがって、自分がこれまで直接に帰属していた集団への全面的な人格的合一化から解放され、一方で同一集団内部の「他者」にたいする「己れ」の個性が自覚されると同時に、他方でより広く「抽象的」な社会への自分の帰属感を増大させる」（『集』第八巻、六六頁）。これはまた、後述する「自他の断絶」にもつながっていく点であろう。

(22) このようにキリスト教は、「開いた社会」を支えるオーソドクシーとしての内容をもっていたとされるが、その歴史的な存在形態としては、「思想と政治」で描かれたような側面をもつものであった。「われわれの Orthodoxy」を、キリスト教を含む特定の教義やイデオロギーから区別しなければならなかった（キリスト教はそのままでは「われわれの Orthodoxy」となることはできず、「正統の論理」を抽出せざるを得なかった）理由の一つはここにあるだろう。

(23) 「日本の思想」には、「開国という意味には、自己を外つまり国際社会に開くと同時に、国際社会にたいして自己を国＝統一国家として画するという両面性が内包されている」という指摘が見られる（『集』第七巻、一九七頁）。これは、社会を開いていく過程に関して、本文で紹介した「〝もの〟への情熱」で個人や思想間の次元における対話の前提として述べられたことを、国家間の次元で定式化したものといえよう。

(24) なお、「〝もの〟への情熱」では、「日本の思想を伝統化する途を見出す」という課題に関連して、「日本の思想史上、ヨーロッパにおける超越神のような意味をもったものは、たとえば河上肇における〝自然〟にみることができる」とされている（『丸山眞男集　別集』第三巻、三七四頁）。ただし、「急速な都市化が進んでいる今日、自然はしばしばそれと融合する対象となり、私たちを相互

に相対化する超越的媒介たることはもはや困難である」とも述べられている。

本研究はＪＳＰＳ科研費ＪＰ２０Ｋ０１４８４の助成を受けたものです。