

書評：川口雄一著『南原繁「戦争」経験の政治学』

北海道大学出版会、2024 年、322 頁、8000 円＋税

塩川 礼佳

1 はじめに

川口雄一は、南原繁を主な研究対象とする日本政治思想史の研究者である。本書は、博士学位論文を原型とし、その後の研究成果を踏まえた大幅な加筆・修正を経て成立した。本書の構成は以下の通りである。

序章 問題の所在と方法——南原の政治思想の内在的理解に向けて

第一章 「価値並行論」および「理想主義的社会主義論」——その理論と思想史的位置

第二章 「世界秩序」構想と「立憲」主義——「正義」概念との関連

第三章 「共同体」主義の制度構想と学問的方法——「政治上の合理主義」論とその対極

第四章 「共同体」主義と宗教・人格・國體——和辻哲郎との倫理学との対照

第五章 「国家と宗教」論とその射程

——ナチズム批判・「日本神学」批判から戦後「人間革命」論へ

終章 南原における「戦争」経験の政治学

本書の中心的主題は「南原の政治哲学と彼の「戦争」経験との関係」であり、特に「南原の「戦争」経験は何を契機としているのか、この契機によって彼の学問・思想はどのようなものへ変化したか、という問題」が探究される¹。川口によれば、南原の「戦争」経験の最大の契機は、1935 年の「國體明徴運動」であり、南原はそこに示された「國體明徴イデオロギー」——①天皇親政の推進、②「大学の自治」（「学問の自由」）への干渉、③国家の神聖化——と対決した²。この対決を検討することが本書の課題である。また、「戦争」の時代の最も代表的な思想作品である『国家と宗教』（1942 年）を貫くモチーフの解明も本書の重要な研究課題とされている³。

本書の本論の内容は以下の通りである。

第一章では、「戦前期」における「価値並行論」——真・善・美・正義という諸文化価

価値の並行関係と超越的な宗教価値の位置づけ——の成立とその後の展開が検討される。川口は政治学講義の講義プリント（『講義』）を積極的に活用し、左右田喜一郎・蠟山政道・田邊元との対照を通して、「大正デモクラシー」期における「価値並行論」の独自性とその思想史的位置を検討する。また、のちに南原が「価値並行論」に新たに「経済的非合理性」を諸文化価値の「下限」に位置付ける議論を追加するようになる経緯に関して、川口は「戦時期」の「理想主義的社会主義」論に着目した。

第二章では、「戦前」・「戦中」・「戦後」の異版の比較を通して、南原のカント論の記述の変化が確認され、そこに、南原の「世界制度構想」の変化が指摘される。

第三章では、「政治上の合理主義」概念に着目して、「戦前」・「戦中」・「戦後」の南原の議論が追跡される。特に「戦時期」について、1936年の「プラトン復興」論文のゲオルゲ・クライス批判が「国体明徴イデオロギー」に対する批判として解釈され、プラトン哲学に「立憲政治」を基礎づける「理性の政治原理」の定立を読み取った南原の「文政上の立憲主義」論や「共同体衆民政」論が検討される。

第四章では、和辻哲郎との比較を通して、南原の「神政政治思想」批判に検討が加えられる。「祀る神」を中心とする祭祀＝芸術的共同体を原理的に構想する和辻に対して、南原は文化的な「教育共同体」と、超越的な人格神を中心とする宗教的な「愛の共同体」を論じたとされる。その関連で、南原の天皇制論について、歌集『形相』における「神聖政治思想」の契機や戦後憲法の象徴規定に対する問題意識が検討される。

第五章では、ナチス世界観や、田邊元の哲学＝「日本神学」に対する批判を題材に、南原の「神聖政治思想」批判の検討が深められる。また、「戦時期」の「日本的キリスト教」論と「戦後」の「人間革命」論が正統性の変革という観点から解釈される。

2 「戦争」経験の政治学

本節の課題は、南原の政治哲学を「戦争」経験と関係づけて扱う方法論に着目し、本書の特色を明らかにすることである。

2. 1 本書の性格、あるいは構造的な留意点

一般に、ある思想家の思想を体験との関係で分析する際には、(1)内的な思想世界、(2)外的な歴史現象、(3)内的世界と外的世界の接点、という3つの要素が重要であり、それぞれの要素をどの程度重視し、どのように扱うかが、研究の性格と質を大きく規定する。

まず、「戦争」体験の側に目を向けると、本書では(2)の要素がほとんど重視されていない。本書で想定されている外的世界は同時代の知識人たちの間に存在する「思想史的コンテキスト」⁴であり、「戦争」経験の核心とされる「國體明徴運動」の分析も第二次國體明徴声明や荒木貞夫の帝大改革案に示された「イデオロギー」の簡潔な検討に尽きる⁵。本書における「戦争」経験はあくまで南原の思想の変化の「契機」（論敵の存在など）であり、外的世界を眺める南原の主観に立脚する点で、(2)の要素よりはむしろ(3)の要素に関連して成立する。こうした議論の組み立て方は思想の変化とその背景を検討する思想史研究として十分理解できるが、(2)の要素をより強く重視し、より広いコンテキストの中で南原の戦争経験を扱う歴史学的な研究は本書とは別に必要だろう。

この文脈で何より注目に値するのは、本書の採用する時代区分、殊に「戦前」と「戦時期」の区別である。本書では、1934年は「戦前」⁶、1936年は「戦時下」⁷として扱われる。その基準は明記されないが、1931年の満州事変や1937年の盧溝橋事件はもちろん、1935年の八・一宣言が想定されているようにも思われず、おそらく1935年の「國體明徴運動」と推察される。本書における時代区分の独特さは、外的な歴史現象としての戦争ではなく、南原にとっての「戦争」のはじまりが問題とされているからなのではないか。いずれにせよ、書評という性質上、本稿は川口の用語法を踏襲する。

それでは、(1)の要素はどうか。基礎的な概念・命題が提示された「戦前」のテキストの分析は政治哲学を内在的に理解する上で決定的であるばかりか、「戦時期」における政治哲学の変化を的確に把握する——何がどのように変化し、その変化がどの程度重要であるかを明確化する——上でも不可欠である。しかし、あくまで「戦争」経験の政治学」として南原の政治哲学を理解する——「戦時期」における政治哲学の変化に着目する——故か、「戦前」から連続する政治哲学の基本的な内容に関して、本書は、個々の主題で興味深い指摘を多く提出しているにせよ、全体として見た時には不十分な理解にとどまる。

このように、本書は(3)の要素を特に重視した思想史研究であり、(2)の要素には比重を置かない。また、(1)の要素に関して、「戦前」のテキストの分析の不十分さが、政治哲学の内容の理解においても、その変化の把握においても、不明瞭さに通じる。それ故、読者

は本書が描き出す「経験」の性格と「政治学」の内実に注意を払う必要がある。評者は次節以降で(1)の要素を重視する立場から、政治哲学の基礎概念、および、政治と宗教の関係という論点に関する本書の議論を検討するが、それに先立ち、川口が南原の政治哲学をどのように扱っているのかを確認しておく。

2. 2 先験的な政治哲学と政治的経験

先験的な政治の原理を立てようとした哲学者の思想を経験との関係で理解するためにはそれなりの工夫が必要である。川口は、政治哲学の原理的な議論＝「価値並行論」の変化を扱い、1940年の論文「フィヒテに於ける社会主義の理論」を境に、「経済」の位置づけが「転回」すること⁸、また、その背景には「経済的帝国主義」に対する認識の深まりがあること⁹を指摘しているが、より注目されるべきは、先験的な政治の原理に基づいた国家共同体の制度や組織の構想に関する検討である。なぜなら、それは、南原の政治哲学と政治的経験の関係を考察する格好の題材だからである。

南原の政治哲学は先験的な政治的価値を立てる議論とともに、それに基づいて国家組織の原理を究明する議論を含んでいる。南原は1927年の論文「カントに於ける国際政治の理念」の中で「文化価値に根拠して国家法律を考へ、諸民族及全人類の共同体に於ける政治秩序及組織の原理を究明する」構想を示した¹⁰。

同論文で、南原は、カントが「国家憲法組織の原理」としての「純粹共和制」の理念において国家原本契約の理念と、権力分立と代議制という原理の総合を試みたと理解し、権力分立と代議制は本来的には経験的な条件に制約されるにもかかわらず、カントがそれを「先天的普遍の法則にまで高めたる感なきに非ずか」と批判する¹¹。南原は代議制、権力分立、民主政、君主政など、国家の組織に関連する議論を経験的とみなし、純粹共和政の理念の純化を試みたが、経験的要素を単純に排除しようとしたわけではない。南原は、代議制と権力分立を重視するカントの議論が「権力分立論と議會主義運動の政治的経験」を背景とする点に「大きな意義」を見出した。

併し批判哲学上の方法論の問題として彼自身の方法が果して徹底せられたるや否やは別として、理性の先天的法則から国家法律の原理を説くに當りて、終に現實政治の具

體的問題に論究せざるを得なかったこと、而して権力分立論と議會主義運動の政治的經驗に於て「純粹共和政」の理念に關係して價值を認めたものと解することに依り、反て大なる意義が存すると思ふ。そは既に述べたるが如き、カントが當時の國際會議を例説して繼續的な諸國間の聯合、恰も現今の國際聯盟を豫想せしむるが如き組織を以て、永久平和の制約となしたると同じである。（南原 1927：542-543）

カントが「理性の先天的法則から國家法律の原理を説く」に際して「現實政治の具體的問題」に触れざるを得なかったことに注目した南原は、話題を国内政治にとどめず、カントが國際政治の組織として諸国の「聯合」を説く際に「當時の國際會議」を参考にしていたことにも触れている。南原がそうしたカントの制度構想を批判し、カント以後に発展した「民族國家主義」を踏まえ、「世界聯邦國家主義」という國際政治組織の原理を提出したことを考慮すると、南原がカントの議論にどのような「意義」を見出していたかが判然とする。南原は、先験的な価値原理に基づいた國家組織の原理の探究がその時代の現實政治の影響を受けざるを得ないことをカントから学ぶことで、過去の哲学者の制度構想を相対化すると同時に、自らの時代の問題状況を踏まえた独自の考察を展開することができたのである。

このように、國家法律の原理や、それに適った制度や統治方法に関する議論が時代とともに変化し得るのであれば、激動の時代を生きた南原がその「政治的經驗」を通して「戦前」の議論を変化させた可能性もある。評者の考えでは、この可能性の認識と検討に本書の本領がある。以下、「國體明徴イデオロギー」の第1の要素（天皇親政を目指し、立憲政を否定する思想との対決と、それに関連した南原の制度構想）を例に挙げ、川口の議論を整理する。

川口はカント論の改訂に着目し、「戦時期」の南原がカント解釈を変更したことを指摘した。川口によれば、南原は前述のカント論文を『國家と宗教』に収録する際に、議會主義と代議制の原理を「純粹共和政」の理念に取り入れるカントの試みを批判する「戦前」の立場から、その試みを積極的に評価する立場に轉換し、代議制と権力分立を通した立憲政の主張をそこに読み込むようになった¹²。南原は立憲政——「專制政又は獨裁政」と対置される——が「君主政・民主政いづれの場合に於ても」主張され得ると考えた¹³が、川口によれば、南原は 1938 年の講演「現代の政治理想と日本精神」で、個人主義的な自由

民主主義に代わる「共同体衆民政」の理念を唱えて議会制度を建て直すとともに、独裁政治＝天皇親政に通じる全体主義を批判し、大日本帝国憲法に基づく立憲政を目指した¹⁴。

また、川口は、南原が敗戦直後の憲法制定議会で憲法草案における「主権在民」の観念に反対し、「「君民同治」の日本民族共同体」に基づく民主主義＝「共同体民主主義」を構想し、天皇を単なる「象徴」とするのではなく、天皇の行為に「政治に関する国務たるの名分と形式」を備えるべきだと主張したと論じる¹⁵。しかし、川口によれば、晩年の著作『政治哲学序説』（1973年）で「共同体民主政」が再論される際、天皇に関しては、立憲君主制において君主は象徴的な意味を持つに過ぎなくなったと論じる文脈で日本国憲法の規定が言及されるにとどまり、天皇の政治的権能を認識、評価しようとする態度はもはや見られない¹⁶。

「価値並行論」に着目した先行研究が思想の一貫性を強調したのに対して、本書は「価値並行論」だけでなく、先験的価値に基づく国家法律の原理や制度構想に注目することにより、南原の思想の動的な側面を捉えることに成功した。曰く、「南原の思想内容は、戦前からまったく変らなかったのではない。また、必ずしも政治的・思想的論敵との対決のために表面的・戦術的に変えたものでもない。この変化のなかには、自身が従来見落としていた問題への発見が含まれており、またそれを許してきた自身の立場への反省が含まれていた」¹⁷。かつて坂本多加雄は平和の問題に関して南原の理想主義的な政治思想と現実の政治動向とのギャップを指摘したことがある¹⁸が、川口は「政治的経験」を踏まえて議論や解釈を更新する南原なりの「リアリズム」を拾い上げようとしたのである。

3 政治哲学の基礎概念

本節の課題は、政治哲学の基礎概念に関する川口の理解の検討である。取り上げられるのは、「政治上の合理主義」という政治哲学の基礎論にかかわる概念と、「政治」「社会共同体」という政治哲学の最重要概念である。

3. 1 「政治上の合理主義」

「政治上の合理主義」とは何か。1930-31年の論考「フィヒテ政治理論の哲學的基礎」

における「政治上の合理主義」概念に関する本書第三章の分析を確認すれば、川口はその概念を「元来「衝動」に左右されがちな非合理的な性質をもつ政治を合理的なものにするために、理念を鮮明にしなければならない」¹⁹という認識として理解した。以下に引用したのは1931年の論文で「政治上の合理主義」概念が登場する箇所である。

併しさうした非理論的な政治生活についても、それが苟くも人間の意志と活動の場である以上、それについて凡そ人は何を意欲し、いかに行為すべきを豫め識らなければならず、そのために合理的に把握することが必要である。これによりて始めて政治について目的を立し、組織をつくり、方策を考へ得るのである。ここに政治の合理化の根拠があり、本来非合理的な性質を有する政治生活について、合理的な政治理論が形成せられなければならぬ理由がある。さうして政治について理論を問題とし、合理的に理解するには、學術的概念によりて把握せらるべきことは勿論である。これによりて合理的な政治上の諸格率を構成することができる。政治についての、これらの諸格率を形づくらしむる根本形式を、ギリシアに於て使用せられた哲學的概念たる「正義」を以て表はし、以て固有の政治的社會價值の原理を立てることが可能である。それは同じく非理論的な道德生活について、その價值原理を表はすに「善」なる概念を以てすると同様である。ローマに於て政治社會生活について、いかに合理的な諸法則が形成せられたか。ローマ法治國家の觀念はそれであり、そこに政治上の合理主義が成り立つ。（南原 1931：73）

南原によれば、「政治上の合理主義」とは、政治の価値原理を学的に把握する合理主義的な政治理論を形成する立場である。それは、合理主義的な政治理論に基づいて初めて本来非理論的な政治生活の目的・組織・方策を考えることができるという意味で、制度構想の基礎論でもある²⁰。

川口は、後期フィヒテの「教育共同体」論に着目し、未熟な理性的存在者同士の相互教育による精神的発展がその契機を學問的価値に求めるとき、「政治上の合理主義」が成立すると理解した²¹。確かに「政治上の合理主義」は「教育共同体」論と無関係ではないのだが、評者の考えでは、より端的には、南原がフィヒテの後期思想を啓蒙的合理主義からロマン主義への「過渡」期に位置付けたことを基礎とする²²。南原によれば、フィヒテは

ロマン主義の影響下に「民族」「国民」「歴史」などの「政治的非合理概念」²³を導入したが、他方、啓蒙的合理主義を乗り越えたカントの影響下であくまで合理性の側に立ち続けた。南原はフィヒテの後期思想に「いかにしてかかる非合理的要素を合理的に把握し、批判的理論を導き出し能ふか」を問う姿勢を看取し、啓蒙的合理主義とも「政治上のロマン主義」とも違う政治哲学の可能性を見出した²⁴。

次に、こうした理解に基づき、1936年の論文「プラトーン復興と現代國家哲學の問題」における「政治上の合理主義」概念を検討したい。この論文で、南原は、真の政治的行動が「学的認識」に基づくことをプラトンから学び、その思想に「理性の政治原理」の定立を見出す文脈で、「政治上の合理主義」を再論することになるが、その内容は1931年の段階のそれと重なる²⁵。

この概念は、1936年の論文において、ゲオルゲ・クライスのプラトン解釈を批判する際に、どのような役割を果たしたのか。例えば、1939年の論考「人間と政治」では、政治生活に含まれる非合理的な要素を合理的に規定すべきだと考える立場から、非合理的なものから価値それ自体を引き出す思想（特にナチス世界観の民族概念）を批判する文脈で「政治上の「合理性」」という概念が用いられる²⁶が、それと同様に、1936年の論文中の「政治上の合理主義」という表現も、諸々の批判点のうち、価値段階論か価値並行論かを問う以前に問われるべき論点、すなわち、そもそも合理主義的な政治理論を承認するか否かという論点の存在を照らし出している²⁷。

南原によれば、従来「合理主義的・理想主義的」に解釈されてきたプラトン哲学を、ゲオルゲ・クライスは「非合理主義的」に解釈した²⁸。南原はその解釈の背後に「神話を以て哲學的思惟の根柢に置かんとする」同時代の思想動向を指摘する²⁹。南原はゲオルゲ・クライスがプラトンに見出す「神話的原始像」を「國民の本源的國家生活としての生の共同體の思想」とみなし、そこに「政治的非合理性」と「神秘的非合理性」との結合を見出した³⁰。こうした解釈に基づけば、正義とは「一つの國家的感情として非合理的なる生の共同體の原理」であり、国家の価値・目的・意味を問うことは否定される³¹。政治の理性的な原理の定立に関わる「政治上の合理主義」の立場は、南原が政治の非合理性を合理的に把握しようとしないうちのロマン主義的な立場を批判するものだった。

「政治上の合理主義」という立場の基本的な内容に基づいて南原のゲオルゲ・クライス批判を読解することは、この論文で学術性と芸術性がどのような仕方で対置されているか

を見定める上で重要である。川口は、南原のゲオルゲ・クライス批判＝「國體明徴イデオロギー」批判が特に難波田春夫に向けられたものだと言った上で、南原と難波田との対立を「価値体系論としてみれば、並行論と価値段階論との対立」、「政治にたいする態度としては学問的価値を重視する立場と審美的価値を重視する立場との対立」³²と解釈し、最終的には、南原が「芸術的価値を頂点に据えた価値体系」³³を批判したと結論づけた。学術性と芸術性の対立に着目する際、川口がとりわけ念頭に置いたのは、おそらく、以下の箇所である³⁴。

かかる主張には其の根柢において「學」に對する嫌惡、「知識」に對する蔑視の態度が潜む。浪漫的なる生の非合理性の要求と其の神話主義は茲に由來するのである。然るに吾々は現代文化の分散と混沌に對して新な結合點を要求するのも、問題は其の如何にして綜合し結合せらるるかの方法に於て存するのである。その綜合の論理と構造は必ずや其の礎石でなければならず、確然たる認識論的根據の上に立ちてこそ、初めてさうした形成と統一の可能が開かれるのである。現代哲學の新しき諸流が何らかの意味に於て斯る統一綜合を求めつつあるのも、いづれも其の方法の嚴密性或は具體性をこそ問題とせるのである。然るに單に「詩話的」なる本源的統一の、生の全體的共同體思想を以てするは、決して問題の解決ではない。否、反つて、ニーチェその人が在つた如く、魔神的なる芸術的衝動が支配的位置を占め、確固たる基礎と中心的支持點を缺くの結果、悲劇的なニーチェ主義の運命と同一ならしむるものが想倒せらるるのである。ニーチェが彼の天才を以てして、究極に於て尚一箇の自然主義的世界觀に陥つた如く、國家生活に就いても一箇の政治上の自然主義たる權力主義に歸することあるを慮らなければならぬ。（南原 1936：25-26）

南原はゲオルゲ・クライスをニーチェと結びつけ、「現代文化の分散と混沌」を克服するための文化の総合・統一・結合の「方法」を問題とする。その方法がカント的な「確然たる認識論的根柢」に基づくことを重視する南原は、単に「「詩話的」な本源的統一、生の全體的共同體思想」をもって問題を解決しようとする方向性から「一箇の政治上の自然主義たる權力主義」が生じる危険性を指摘した。文化の統一の方法論に関して、南原はカント的な合理主義と、神話と結びついたロマン的な非合理主義との対立を、学術性と芸術

性の対立として論じている。このことに根拠して、「政治上の合理主義」と「政治上の自然主義」との対立を学術性と芸術性との対立として解釈することは可能だろう。

しかし、南原が「芸術的価値を頂点に据えた価値体系」を問題視したとの解釈には疑問が残る。なぜなら、「諸々の文化の固有の価値生活は承認せられずして、それらは根本に於ける統一状態に還元せられ、而もその全體を正義に於て捉えるに依り、政治的社會價值が前面に押し出され、他の一切の価値生活は之に依りて統一せられてある」³⁵として、南原は他の諸文化価値に対する政治的価値の優位を問題にしているからである。曰く、「人間たることは國家的權威のもとにおいてのみ可能であり、おのおのが真理と美の世界に参ずるは國家を通してなされるのみならず、國家共同體が道德の理念を代表し、人は國家に於て始めて人格たり得る」。このように、南原にとって、文化の統一の方法と、統一において頂点とされる価値生活とは別の事柄だったと思われるが、川口はこれらの箇所をどのように解釈したのか³⁶。

3. 2 政治概念の「二義性」

本書には、政治概念の「二義性」³⁷という独特な表現が見られる。当然ながら二義性はある概念が2つの意味を持っていることを指す概念である。川口によれば、南原の政治概念は「①「種々の社会的結合を包括する統一的全体」としての「社会共同体」と、②「この社会共同体を統制・管理する作用」とを意味する」³⁸。以下、川口が参照した箇所を簡単に引用する。

この社会共同体の統制・管理こそが、われわれの求める政治の概念でなければならない。この概念について、左に少しく分析説明を加えるであろう。

第一に、政治は社会共同体について言い得る概念である。〔…〕ここに社会共同体というのは種々の社会的結合を包括する統一的全体である。〔…〕

第二に、政治はこの社会共同体を統制・管理する作用である。〔…〕

(南原 V : 124-125)

南原によれば、政治概念は、第1に「社会共同体について言い得る概念」であり、第2

に「社会共同体を管理・統制する作用」である。川口はこの記述を政治概念の2つの定義として読んだのだろうが、少なくともこの箇所根拠して政治概念の「二義性」を主張することはできない。この箇所南原は政治概念を社会共同体として規定していないからである。南原は、政治を「社会共同体を管理・統制する作用」として定義した上で、作用の対象に着目して、それを社会共同体「について言い得る」概念と呼んだにすぎない³⁹。上に引用した箇所の直後で政治概念を「より良き社会関係の実現へ向けられる活動」⁴⁰と、また、別の箇所で「価値と現実との分立を前提とし、そして現実を価値に近接せしめる努力として、それ自体ひとつの理性的行為」⁴¹と規定したように、南原は繰り返し政治を「人類の実践的活動」⁴²と把握した。川口は政治概念に管理・統制という作用と、その対象たる社会共同体という二つの要素（「原理」⁴³）が含まれることを指摘しなかったのだろうが、それは「二義性」と呼ばれるべき事柄ではない⁴⁴。

3. 3 「社会共同体」と「国民共同体」

政治的実践の対象となる「社会共同体」を、南原は『政治哲学序説』で「国民共同体」として規定する。この点、川口は『政治哲学序説』の原型となった昭和初期の政治学講義を取り上げ、興味深い解釈を提示している。川口は、南原が政治学講義で社会共同体概念を国民共同体として明確に規定しないことに着目して、「社会共同体」を政治の単位とする『講義』と「国民共同体」に焦点を当てる1934年の「フィヒテに於ける國民主義の理論」とを鋭く対照させる。川口は「社会共同体」と「国民共同体」の異質性を強調し、南原が、「国民共同体」のほか「人類共同体」や「大学共同体」など様々に想定される「社会共同体」の内容の可能性のうち、特に「国民共同体」を重視するようになっていったと論じる⁴⁵。「社会共同体」概念の多様な規定可能性の指摘は注目に値するが、『講義』におけるナショナリズムの問題はより慎重に議論される必要がある。

この点に関する本書の議論が不十分になった原因は、南原と左右田との比較研究の不徹底さにある。川口によれば、左右田は職業の多元性に対応した多元的な文化価値を認めた上で、それらの根源に「文化価値一般」の観念を定立する⁴⁶。また、左右田は諸文化価値を創造する主体にかかわる価値として「創造者価値」を認め、その根底に「創造者価値一般」を定立したとされる。川口は、南原が左右田とは違い、文化価値を伝統的に認められ

てきた真・善・美という3つの価値と、自身が新たに認めた正義という政治的価値に限定したこと⁴⁷、「創造者価値」を認めていないこと⁴⁸を指摘する。南原は「創造者価値」に関して左右田の「個人主義的立場」を批判していた。

カカル価値ノ総体ハ文化価値一般デアル。文化ノ窮極ニ於テ文化価値一般ヲ考ヘル考ヘ方ハ Kant 哲学ノ上ニ発展〔サ〕レタル傾向ダガ、日本デハ左右田博士ガ経済学ニ於テ発展サセタ。又、左右田博士ハ文化価値一般ニ対シテ創造者価値、個人的価値ガ認めラレ、Goethe、Schiller 等ガ其ノ例ニヒカレタ。即チ、是等ノ人々ハ、ソレ自身独自ノ価値ヲ産ミ出ス主体デアルト。然シ余ハカカル主張ニ反対スル。之ハ個人主義的立場ニ立テ論ゼルモノデアル。（此ノ解決ハ後ニ述ベル）真、善、美、ハ究極的变化価値一般ヲ考ヘルモノデアル （講義 B：362-363）

南原が左右田の「創造者価値」を受け入れなかった理由として、川口は、第1に、各々の職分に応じて個別的な価値を追求する「文化価値」論が孤立してゆく人間性（＝「個人主義」化）を克服できないこと、第2に、左右田の「創造者価値」は特定の間人が「創造主」を僭称しかねない神政政治思想を内包していることを挙げる⁴⁹。しかし、これは南原の左右田批判の解釈というよりは、南原の思想を借りて研究者自身が考案した左右田批判との感が強い。南原の考えを「より厳密に」理解する上では、川口も認める通り、南原が問題の「解決」を「後ニ述ベル」箇所を検討することが肝要である⁵⁰。

サテ、社会総体概念、即チ個人ト社会トノ関係ハ文化概念ヨリ解決シ得ル。文化概念ハ一ノ綜合的全体ノ概念デアル。即チ主観的ナ文化トシテノ藝術、学問等ノ文化概念デハナクシテ、之ヲ超越スル所ノ文化概念デアル。〔…〕

共産主義ノ問題トスル経済モ、文化概念ト関係シテ始メテ解決サルベキデアル。而テ個人モ亦文化ノ共同体ノ中ニ於テ考フルベキデ、此点左右田博士ト異ル所テアル。左右田博士ガ文化価値一般ト並ンデ、個人ハ独自ノ価値ヲ要求シ得ルモノトナシテキルガ、個人ハ全体ノ文化ノ概念ノ中デ、ソノ位置ヲ許サルベキモノト信ズル。即チソレハ個性価値 Individualism ノ問題デナク、Individualität ノ問題デアル。カ、ル意味ヨリシテ個人ト社会トハ結合セラレ得ル。（講義 B：369-370）

南原は「文化概念」を通して「社会総体概念」を成立させる。ここに言う「文化」概念は学問や芸術といった「主観的」文化を指すのではなく、あたかも真・善・美・正義の総体として「文化価値一般」が考えられたように、諸文化を「超越スル所ノ文化概念」であり、「全体ノ文化ノ概念」とも呼ばれている。ここでの「文化」とは畢竟ゲーテもシラーもその中で学芸に取り組む「文化ノ共同体」のことである。文化価値とは別に特定の個人に創造者価値を認めることが全体的な文化共同体の外に個人を考えることに等しいという意味で、南原は左右田の議論を「個人主義的立場」だと批判したのである。

このように、『講義』における「社会総体」概念は個人がその中に位置を占める全体的な文化共同体として成立するが、この議論は『政治哲学序説』における「社会共同体」概念が「個々人と諸々の社会的結合を包む文化の統体」たる「国民共同体」概念として展開されたことの原型として理解される⁵¹。

また、『講義』からは、南原が昭和初期の段階で「社会共同体」を暗に「国民共同体」として想定していたことも読み取れる。南原は「文化」を経験的に確認される歴史的伝統と区別したが、それと同時に「文化」は「歴史」において知られるとも論じた。社会の統制を扱う政治哲学において重視されるのは「国民ノ歴史」である⁵²。この点から、昭和初期の南原は、政治的統制の対象となる「社会共同体」を「国民ノ歴史」において知られる文化共同体として観念していたと推察される。

但シカク言ヘバトテ、文化ハ歴史ヲ否定スル者デハナク、文化ハ歴史ニ於テコソ知ルコトガデキル。政治ハ社会ノ統制ヲ目的トスルガ故ニ政治哲学ニ於テハ国民ノ歴史ガ問題トサレル。一般ニハ社会ノ発達ノ段階ガ問題トサレル。政治形式ノ解決ハ此ニ手掛リヲ得ル。即チ国民ノ発達ノ段階ニ照應シタル所ノ組織ヲ知ルコトガ出来ル。（講義 B：371）

1927 年のカント論文で、南原が民族を「文化理想努力の統一的共同體」として捉えたことから分かる通り、「大正デモクラシー」期に獲得された「文化主義」の立場は既にナショナリズムと密接に関係する⁵³。政治学講義と並行する 1930-31 年のフィヒテ論文で後期の「文化國家」論に注目した南原は『ドイツ国民に告ぐ』を「包括的な文化國家の概念を

展開した」著作と評価した⁵⁴。南原の政治学講義はこれらの研究と連動していたのではないか。1934年の論文の位置も含め、「戦前」の「国民共同体」論の展開を再検討することは課題として残されている⁵⁵。

4 政治と宗教の関係

本節では、南原の「日本的キリスト教」論を題材に、政治と宗教に関する川口の理解が検討される。南原の「日本的キリスト教」論は、「國體明徴イデオロギー」の第3の要素（国家の神聖化の問題）に関連し、また、『国家と宗教』の中心モチーフでもあり、本書の内容を検討する際の格好の題材だからである。評者は、南原の「日本的キリスト教」論の解釈の前提とされた「「政治」にたいする「宗教」の意義」に関する考察を検討した上で、無教会の「日本的キリスト教」論をキリスト教ナショナリズムとして捉える観点から注目されるべき論点を取り上げる。

4. 1 政治に対する宗教の意義

川口は、南原が政治に対する宗教の意義に関する思索を1930年代後半以降に展開したと指摘する。南原は既に1931年の段階で、宗教が政治に対して積極的な関係を有すると認識に基づき、並行する文化諸価値と超越的な宗教的価値の関係性を理論的に論じていた。しかし、「「政治」にたいする「宗教」の意義」に関する具体的な議論は十分論じられていなかった、というのが川口の見立てである。もちろん、「戦前」の段階でも、南原は全く議論を展開していないわけではない。川口の議論を整理すると、「戦前」の南原は政治に対する宗教の意義を、第1に、文化の世界の葛藤に疲れた際の「慰安」として、第2に、共同体の紐帯として論じていたが、「戦時期」には、宗教に「社会的改革」的な機能を認めた⁵⁶。川口が注目したのは、1937年の論文「基督教の「神の國」とプラトンの國家理念」の中の以下の記述である。

元来、宗教—就中基督教の超越性は曩にギリシヤ主義との對比に於て述べたところであるが、それにも拘らず、かかる宗教の超越性は、此の世の現實の營みと結合とを否

定するものではない。何故なれば宗教は自ら固有の文化領域を形成するものではなく、自ら文化の価値を超出するものなるが故にこそ、却つて諸々の文化領域の中に入り込み、これに新たな内容と生命を供し得るからである。換言すれば、宗教的體驗が吾々の道徳的・社會的關係の體驗と異なる丈に、このことは却つて人間の道徳的努力に無限の課題を與へ、社會的關係に新たな理想を與へるのである。そこに新たな個人人格の概念が成立するが如く、新たな社會共同體の理想が形成せられなければならぬ。人は別の光に於て自らの理性的活動と社會的現實の中に歩み入らなければならぬ。基督教のかやうな此岸的現實性・その地上生活の倫理化の意義は佛教の「浄土」思想等に比して極めて顕著な要素であり、純粹に彼岸的超越性を有しながら、自ら社會的改革の使命として作用した事實は、他と比較を絶する程である。眞に一つの宗教が超絶世界に於て高き理想を保有しながら、而も同時に此の世の共同體生活に於ける精神的地盤を確保したことは、歴史上未だ嘗て無いと謂つてよいであらう。(南原 1937 : 49)

南原が「キリスト教の「社会的改革」的意義」を積極的に評価した点から、川口は、宗教の変革が国家の正統性の変革に通じるという考えを読み取る。川口は、南原がこうして宗教に「「慰安」以上のもの」⁵⁷、すなわち「政治・社会の「改革」の立脚点」⁵⁸としての意義を見出すようになったと論じる。こうした理解に基づき、川口は、南原の「日本的キリスト教」論を「原始基督教の追求を通じた「宗教的神性」の変革、更には「国民共同体」の「世界観」とそれにもとづく国家ないしその正統性の変革」の思想として理解した⁵⁹。

このように、川口は「戦前」と「戦時期」を鋭く対比し、政治に対する宗教の意義に関する議論の変化を強調した。これに対して、評者は「戦前」の議論を視野に入れて川口の議論を再検討したい。

まず、1928年の論文「政治原理としての自由主義の考察」が参照される。この論文で、南原は自由主義の基礎をなす個人主義の精神を批判し共同体主義への移行を唱えたが、他方で、自由主義批判が保守的政治原理に通じることを警戒し、真正の「進歩」と「改革」の観念が基礎づけられる必要性を説く⁶⁰。「人間の倦むなき努力に依る進歩の観念が可能となり、實際的改革が常に企畫せられ、其の結果如何に廣汎なる政治制度の案出と立法の事業が獲得せられた」点に「自由主義精神の成果」を見出した南原にとって、それは自由主義の成果を継承する共同体主義の主張である⁶¹。

また、同論文で、南原は、キリスト教の発展が社会改革を呼び起こしたという歴史をいかに解釈するかを問題とし、そうした歴史をキリスト教の本質との内的必然性において理解する立場を批判した。もっとも、この論文では、南原はその歴史を自らの立場からどのように解釈するかを示す積極的な議論には至らなかった。

政治上個人の自由と平等の觀念を以て基督教の要請となすならば、そは前節に述べたる如き、道徳的人格の平等と自由を基督教其自身の所産と考ふると同じく誤謬である。純粹に福音主義なる原始基督教は、其の後の發達に於て社會的改革を喚び起すに至り、殊に近世宗教改革の政治的効果は所在に清教徒に依る政治的革命となりて表はれたるが、之れは基督教の本質との内的必然の關係を示すものではない。基督教其自身は完全なる社會構成の理念を提示せず、政治的自由と平等を約束するものでない。（南原 1928：263）

次に、1931 年のフィヒテ論文が参照に値する。上に 1937 年の論文から引用した箇所、南原は、キリスト教が社会的改革の使命として作用した歴史を積極的に評価する前提として、宗教が文化を超越するが故にかえって文化に新たな内容と生命を提供し、社会的關係に新たな社会共同体の理想を与えると論じていた。こうした議論は、既に 1931 年のフィヒテ論文に登場する。

同論文で、南原は、宗教が文化生活における「價值と反價值との鋭き對立」からの超脱を通して「一切の文化生活」の承認を可能にすると論じ、そのことにより、「宗教人は、いづれの文化的價值生活の中にも入りこみ、そのただ中にありて、神と偕なる生活を生き得るばかりでなく、文化人としての諸々の生活と業の力の生命を却て宗教から導き來すを得るであらう」と論じた⁶²。

南原は、このことを「體驗の問題」としてだけでなく「哲學」的な観点からも理解することを試みている⁶³。個人主義から共同体主義への移行をフィヒテの後期思想に見出した南原は「フィヒテの最後の述作」である『国家論』に「一種の神聖政治の理想」——「現實世界を神の象に従ひて創造せんとすること、換言すれば地上に於ける「神の國」の實現」の理想——を見て取り、フィヒテの政治理論を「政治上の理想的改革主義の原理」として理解する⁶⁴。南原は政治の合理性と宗教の非合理性を確保する立場から、フィヒテの思弁

的形而上学を批判し、批判主義的な立場を支持する⁶⁵。

われらは人類の政治的理想努力の窮極に於ても神の國の顕現を期待し得べく、政治的國家はそれ自ら宗教的神の國に連なる問題として理解され得るであらう。フィヒテがその哲學的生涯の終りに至るまで、宗教と政治との結合を圖るがために捧げた努力の意味を、ここに汲むことが出来る。併し吾らの立場においては、どこまでも宗教的確信の問題であり、思惟の局限において考へんとするのである。随って先きに論難したるが如き、一つの創造的・形成的原理として、それから政治理想を抽出し來り、神の國の非合理的の本質に政治社會的形成を與へんとするのは、根本に於て異なることを注意しなければならぬ。蓋し思弁的形而上学の方法によらずして、批判主義の上に思惟しえられる、宗教と政治の關係であり、或る意味に於て形而上學的綜合の立場の宗教的克服と而してこれによりて二者の間の正當な關係の回復である。（南原 1931：88-89）

ただし、キリスト教と社会改革の連関の歴史の解釈という点で、1931 年の論文は批判を示すにとどまった。「宗教改革とプロテスタント主義の意義」を「人類社會組織の新たな形成」と理解したフィヒテを、南原は「キリスト教の精神生活の理想から政治社会改造の原理を導出する」として批判した⁶⁶。このように、南原は 1931 年の段階では、1928 年の論文での批判をフィヒテに対して向け直すだけで、自らの立場からの積極的な解釈を示すには至らなかった。

このように、1920 年代から 1930 年代初頭の段階で、南原は「改革」の觀念を共同体主義的な政治理論に取り込む必要性を認識していた。また、南原は、政治と宗教の積極的關係を哲學的に扱う上で、「地上に於ける「神の國」の實現」を説くフィヒテ的な「政治上の理想的改革主義の原理」を批判し、「人類の政治的理想努力の窮極に於ても神の國の顕現を期待」することの可能性を説く批判主義の立場をとった。それに関連して、南原は、キリスト教が社会改革に対して作用してきた歴史の解釈を問題としていたが、この段階では誤った解釈を退けるにとどまっていた。川口が着目したのは、1937 年の論文において、南原がそうした歴史を、政治と宗教それぞれの固有性を認めた上で両者の關係を考察する自らの理論的立場から積極的に解釈するに至ったという点である。

その上で、改めて問われるのは、この変化の意義、すなわち、政治に対する宗教の意義に関する議論の内容が上記の解釈の成立によってどのように変化したのかである。このとき重要なのは 1931 年の論文から上に引用した箇所である。川口の用いる「慰安」と「社会的改革」という術語はどのように関係しているか。また、「人類の政治的理想努力」という観念が後に「社会的改革」と重ねられるとすれば、そのことは「政治的理想努力」の革新的な性格の明確化として理解されるか、それともやはり新しい内容の追加として理解されるべきか。いずれにせよ、「戦前」における「改革」概念の検討は、川口が注目した変化の意義を明確化する手掛かりとなるだろう⁶⁷。

4. 2 日本のキリスト教

「日本のキリスト教」論は「ナショナリズム」と「キリスト教」という 2 つの要素から構成されているが、川口は「日本のキリスト教」論に関連してこの 2 つの要素に関する注目に値する議論を行っている。

まず、南原のナショナリズム論が「戦時末期から戦後初期」にかけて「変質」したとの指摘が注目に値する⁶⁸。川口によれば、南原はこの時期、戦争を引き起こした国家の「正統性」を問題とし、新たな国家における政治の営みは国民共同体＝「「贖罪」の共同体」の事業として、贖罪に基づいた国民的自覚の上に進められなければならない、「戦後」の日本国民は「「戦争」を反省し、二度と同じような事態を生まないように努力してゆく」使命を課されたと考えた⁶⁹。川口は、南原の正義概念がこの時期に「神義論」的意味を帯び始め、「国民的贖罪」の観念を要請するようになったと論じる⁷⁰。川口によれば、「国民的贖罪」は、戦争を引き起こした加害者の人々に限定される故、日本帝国が引き起こした戦争や植民地支配の犠牲者とみなされる国民・民族を「外地異種族」として排除し得る⁷¹のであり、「贖罪」の観念を契機とした「国民共同体」の形成の展望は「「国民共同体」の閉鎖性」を強めることにもなった⁷²。

ここに、敗戦を機に個人的・国民的「戦争」経験を背景に日本という国民共同体を語り直す南原の姿を読み取ることができる。こうした分析を現代のナショナリズム論の文脈に繋げることは重要な課題だが、そのためには、民族／国民の現代的な語法に基づいた「変容」の分析が必要となる。この課題との関連で注目すべきは、その「変容」を通して「国

民共同体」の「実体化」という、加藤節が南原の政治哲学の問題点として指摘した事態が生じた、という川口の指摘である⁷³。これは本書では仮説にとどまり、今後の検証が待たれる。その際、次の点が明確化されるべきである。加藤は「民族」と「国民」とを同一視し、「民族国家」としての「国民国家」を個人に先立つ実在として実体化する」南原の視点が「十九世紀的な思考枠組み」に強く規定される点を批判した⁷⁴。そこで、加藤は、フィヒテの「ドイツ国民」に代表される近代の「国民」概念が「実質において、経済的、身分的、宗教的、民族的（ethnic）、文化的な多元性や差異性をもつ人間を政治社会の均質な成員とみなす擬制的な観念であったこと」を共通認識とする現代の視点に立つ⁷⁵。これはフィヒテに学んだ南原の「国民共同体」論に対する根本的な批判だと思われるが、川口の仮説は加藤の批判の妥当性を「戦時末期」以降の時期に限定しようとするものか。

次に、キリスト教と宗教一般の関係に関する検討が注目される。南原の「日本的キリスト教」論に示された「国家」と「宗教」をめぐる論理を検討する際、川口はキリスト教以外の「宗教」の位置づけを問題にした。川口は、南原が『国家と宗教』でキリスト教を想定していたとしても、常に「宗教」の概念をもって理論を展開していたと論じる⁷⁶。川口によれば、南原の宗教概念は、宗教が満たすべき諸条件を満たす限りでキリスト教以外にも「開かれ」ているが、その諸条件を最もよく満たすのはキリスト教だという意味でキリスト教を「第一義」とする⁷⁷。

こうした分析は宗教概念の側からキリスト教を捉える議論として理解できる内容だが、それが「日本的キリスト教」論を検討する文脈で提出された以上、宗教概念をキリスト教の側から捉え返すことも要求されていたと思われる。

手掛かりとなるのは諸宗教が満たすべき諸条件がキリスト教を基準として形成されたことである。南原は、その条件を、端的には文化を超越しながら文化に対して積極的に作用する「宗教の本質」として示したが、既に述べた通り 1931 年のフィヒテ論文でその「本質」を「體驗」の問題と捉えた。この議論は戦後の『政治哲学序説』にも継承される。南原は「宗教の非合理性」を「わずかに体験において経験し得るに過ぎない」⁷⁸と述べ、また、「宗教の本質」を「信仰者」の「内的体験」において「了得」できると論じた⁷⁹。

このように、南原において、宗教一般に関する原理的な議論とキリスト教信仰の関係は循環的な構造を持つ。一方で、南原のキリスト教信仰は、宗教一般にかかわる本質論的な議論に接続され、諸宗教との間で相対化される可能性に開かれるが、他方で、「宗教の本

質」は信仰の「体験」を通してのみ了得され得るのであり、南原の場合、それはキリスト教の信仰に他ならない。

こうした議論が『国家と宗教』にも妥当するとすれば、「日本的キリスト教」論は、一方で、宗教概念に接続され、キリスト教以外の諸宗教にも「開かれ」る可能性を含んでいる。このような観点からは、南原がキリスト教という特殊な宗教を取り上げるのは、それが宗教として満たすべき条件を最もよく満たしているからだと説明される。他方、「日本的キリスト教」という信仰の語彙を学術書の中で敢えて用いるとき、南原は宗教一般に関する原理的な議論を支える自らの「体験」の所在に言及している。この観点からは、南原がキリスト教に言及するのは端的に彼がキリスト者だからである。

『国家と宗教』は「宗教」の概念を手掛かりとして理論を展開する学術書であり、川口が指摘する通り、『国家とキリスト教』とは題されてはいない⁸⁰。それだけにかえて同書が南原自身の信仰の語彙で締めくくられていることは『国家と宗教』解釈の要だと思われる。川口は南原の「日本的キリスト教」論を「宗教哲学」の「中心」とみなす⁸¹が、問われるべきはそうした把握を可能とする対象の構造である。哲学の観点から研究するにせよ、キリスト教の観点から研究するにせよ、哲学とキリスト教の関係、すなわち「宗教の本質」の哲学的把握（「宗教哲学」）を含む全体の構造を把握することが重要である。

5 おわりに

「政治的価値にもとづく理念——「国民共同体」の政治的営みの目的と組織原理——の追究という政治哲学の立場」⁸²の基礎的な理解は、キリスト教学の立場からの南原研究にとっても極めて重要である。評者のみるところ、その根本問題は政治を「文化」として捉える視座の解明であり、そのためには、カント・フィヒテ論の本格的な読解が不可欠となる。本書をもってその最終的な解決とすることはできないが、次の記述は将来の研究の道標として記憶されるべきである。

翻って、「人間性ノ発展」という観念が時代を貫く南原のモチーフであり、それによって理論的構築が進められていたのだとすれば、「価値並行論」もまた、この見通しのなかに位置づけられ得る。つまり、この先天的な「文化価値」の形式的体系は、

実質的な「人間性ノ発展」を期して構想されたものであった。真善美・正義という「文化価値」の追求は「人間性ノ発展」を意味しなければならない。諸価値のうち特定のものが優位に立つことがあれば、偏った「人間性」が生じてしまうゆえに「並行的性格を原則とすべきである。したがって、全「文化価値」＝「文化価値一般」の追求は、「人間性ノ発展」を意味し、そのことは「自由」の精神の追求を意味する。

(川口 2024a : 60-61)

本書には本格的な南原研究に挑戦した先駆者の工夫や苦勞が書き込まれており、本書の議論の先に進もうとする者を大いに励ましてくれる。現在も未開拓の領野に挑戦し続ける著者に敬意を払い、本書の刊行を改めて寿ぎたい。

——参考文献——

参考文献は略式で示される。『南原繁著作集』（岩波書店、1972-73 年）からの引用箇所は、南原巻数：頁数、と表記される。『講義』B 版（『政治学 昭和四年度東京帝国大学講義』文信社、1929 年）からの引用箇所は、講義 B：頁数、と表記される。他の文献からの引用箇所は、著者名 刊行年：頁数、と表記される。なお、『著作集』の巻数はローマ数字で表記される。

南原繁

1927：「カントに於ける國際政治の理念」吉野作造（編）『小野塚教授在職廿五年記念・政治学研究』第 1 巻、岩波書店、492-564 頁。

1928：「政治原理としての自由主義の考察」『国家学会雑誌』第 42 巻第 10 号、242-276 頁。

1930：「フィヒテの政治理論の哲學的基礎（一）」『国家学会雑誌』第 43 巻第 11 号、1-32 頁。

1931：「フィヒテの政治理論の哲學的基礎（四・完）」『国家学会雑誌』第 44 巻第 9 号、49-95 頁。

1936：「プラトーン復興と現代國家哲學の問題」『国家学会雑誌』第 50 巻第 9 号、1-37

頁。

1937：「基督教の「神の國」とプラトンの國家理念（二・完）」『国家学会雑誌』第 51 卷第 11 号、25-59 頁。

1939：「人間と政治」『帝國大学新聞』第 767 号、『復刻版 帝國大學新聞』不二出版、1984 年、223 頁。

1940：「フィヒテに於ける社會主義の理論（三・完）」『国家学会雑誌』第 54 卷第 12 号、25-64 頁。

1942：『国家と宗教』岩波書店

加藤節

2012：『同時代史考——政治思想講義』未来社

2016：『南原繁の思想世界——原理・時代・遺産』岩波書店

川口雄一

2024a：『南原繁「戦争」経験の政治学』北海道大学出版会

2024b：「南原繁の政治哲学と時代経験——理論の変化とこれを導いたもの」『東洋学術研究』第 63 卷第 2 号、261-265 頁。

坂本多加雄

1996：『知識人——大正・昭和精神史断章』読売新聞社

塩川礼佳

2020：「『国家と宗教』第 4 章における南原繁のナチス論——「政治的浪漫主義」を手掛かりに——」『キリスト教学研究室紀要』第 8 号、53-77 頁。

¹ 川口 2024a：9

² 川口 2024a：307

³ 川口 2024a：11

⁴ 川口 2024a：13

⁵ 川口 2024a : 148-151

⁶ 川口 2024a : 246-250。1933 年のナチス政権成立を契機に「戦前と戦中との間」（川口 2024a : 246）という独特な期間が想定されていたようにも思われる。

⁷ 川口 2024a : 138-140

⁸ 川口 2024a : 30-32, 54-60

⁹ 川口 2024a : 97-98

¹⁰ 南原 1927 : 537

¹¹ 南原 1927 : 540-542。なお、ここでの南原の意図を、川口は「立憲主義的なものを含む制度一般を「歴史文化」によって様々であるとし、議会制民主主義（リベラル・デモクラシー）が共和的原理を実現する唯一の方法ではない」ことを示すこととして、議会制民主主義批判との関係で理解する。川口 2024a : 92。もっとも、「立憲君主政」を「理想的政治形式」とするカントに対して、南原が民主政においても共和的原理を実現し得るとの理解を示した点に、大正デモクラシーの政治的経験を背景とした民主政の擁護を読み取ることができるかは解釈上重要な論点となる。

¹² 川口 2024a : 95-96

¹³ 南原 1942 : 189

¹⁴ 川口 2024a : 153-155

¹⁵ 川口 2024a : 160-161

¹⁶ 川口 2024a : 170

¹⁷ 川口 2024a : 274

¹⁸ 坂本 1996 : 270 cf.川口 2024a : 86-87

¹⁹ 川口 2024a : 176。川口はこの概念を次のようにも説明している。「経験的な政治現象は、非合理的な諸要素によって成立している側面が大きい、それゆえに他方では、理性的＝学問的に理念を定め、合理的に進められるべき「政治」というものが理念として求められる」（川口 2024a : 130）。

²⁰ 川口は「政治上の合理主義」を「価値並行論」における学問的価値と政治的価値の「相互の連関性」という観点から解釈する方針をとる。川口 2024a : 130。この方針は興味深い、より詳細な検討が必要となる。第 1 に、諸文化価値の交互関係が、並行関係にある文化諸価値の相互関係であるのに対して、「政治上の合理主義」には、政治理論それ自体が学問であり、正義概念それ自体が学術的概念であるとのメタ的な議論が含まれている。この点はどのように考えられるか。第 2 に、「政治上の合理主義」には、政治理論という学問が政治生活の基礎となるという関係が示されているが、これは学問と政治の交互関係と呼ぶことができるか。第 3 に、「文政上の立憲主義」に関して南原が主張した、大学が自由な研究を通して国家のために真理を開発し、文政当局がその任務の遂行に協力し、それを監督するというような大学と文政当局の関係性は学問と政治の交互関係として理解できるか。「文政上の立憲主義」が「政治上の合理主義」の「不可欠の要件」だという川口の主張は交互関係という観点からどのように理解されるか。川口 2024a : 158。第 4 に、そして、これが最も根本的な問いなのだが、そもそも文化諸価値の交互関係とはどのような

な思想なのか。

²¹ 川口 2024a : 138

²² 南原 1930 : 28

²³ 南原 1930 : 21

²⁴ 南原 1931 : 92 戦時期の南原はフィヒテ的な合理主義をナチス批判に用いた。1940 年のフィヒテの社会主義論に関する論文で、南原はナチス世界観を「新浪漫主義」と理解し、その特質を「「人種」的非合理性」に見出し、ナチス世界観で「有らゆる価値の根源・最高唯一の絶対価値は「人種」に存し、學問・藝術・宗教その他一切の文化も政治的國家と同じく、かかる民族的生の手段となるに過ぎない」と論じた。合理主義的な価値原理を軽視し、生の非合理性を強調するこうした傾向に対して、南原は、フィヒテに「啓蒙的合理主義に對抗すると同時に、浪漫主義的非合理主義に對立する第三の立場」を見出し、それを「先驗的合理主義」と呼んだ。南原 1940 : 52-56。

²⁵ 南原 1936 : 33-34。川口は、本書の内容を元にした論考で、「戦前」の「政治上の合理主義」が「いわば認識論的態度を意味した」のに対して、「戦時下」には「その認識論的態度から導き出される特定の制度構想をも意味するにいたった」と論じる。川口 2024b : 263。もっとも、この記述の文献上の根拠——南原が「政治上の合理主義」概念の規定を変更している箇所、あるいは、「政治上の合理主義」概念が「特定の制度構想」を意味していると解釈できる箇所——は明示されない。南原が「政治上の合理主義」の立場から立憲政治を支持し、独裁政治を理想とする非合理主義的な政治思想と対決した場合、「「政治上の合理主義」の立場をとることが特定の制度構想を支持することを意味する」と記述することが可能だが、それは厳密には概念の規定に言及するものではない。また、本書では「「政治上の合理主義」論」という表現が具体的な制度構想を指して用いられることがある（川口 2024a : 129）が、これが南原自身の語法かも不明確である。

²⁶ 南原 1939 : 223。「政治上の「合理性」」という表現は、のちに、「政治上の「合理主義」」という表現に変更されている。南原Ⅲ : 78。

²⁷ 評者は南原のナチス批判について「自然による精神の克服」と「文化に対する政治の優位」という 2 つの論点を区別するべきだと主張したことがある。塩川 2020 参照。

²⁸ 南原 1936 : 16

²⁹ 南原 1936 : 18

³⁰ 南原 1936 : 20, 22

³¹ 南原 1936 : 21

³² 川口 2024a : 176

³³ 川口 2024a : 310

³⁴ 川口 2024a : 196

³⁵ 南原 1936 : 22

³⁶ 次の点も疑問として残る。川口は、ジンガーが美ともに善が重視したことや、難波田が神話を「国民道徳」として解釈したことを指摘した。川口 2024a : 140-147、151-152。このように、川口の分析は、これらの論者たちが神話の道徳性を重視したことを示すが、芸

術的価値に着目した南原のゲオルゲ・クライス理解は当たっていないのか。

³⁷ 川口 2024a : 59

³⁸ 川口 2024a : 29

³⁹ こうした表現は昭和初期の政治学講義に遡る。講義 B : 203。

⁴⁰ 南原 V : 126

⁴¹ 南原 V : 37

⁴² 南原 V : 37

⁴³ 川口 2024a : 29

⁴⁴ 南原が政治を文化として捉えたことを踏まえれば、ここで、南原の「文化」の定義を確認することは有意義である。例えば『政治哲学序説』で、文化概念は、第 1 に「人類が理性的目的のために、そのすべての能力と一般に自然の所与性を役立たしめること」と、第 2 に「人間の意識がその理性的本分によって所与性から創り出すものの総体」と規定される。南原 V : 318。重要なのは第 1 の規定が人間の実践を、第 2 の規定が人間の実践の対象として文化概念を定義する点である。少なくともこの箇所注目する限り、南原の文化概念は「二義的」だと言える。それ故、仮に南原の政治概念の「二義性」を主張したい場合、政治概念と文化概念の重なり合いに着目し、南原が政治を実践として理解しようとしたにもかかわらず、実践の対象を指す用法も混在してしまっていることを示す手法は説得的だと思われる。

⁴⁵ 川口 2024a : 53、73

⁴⁶ 川口 2024a : 36-38

⁴⁷ 川口 2024a : 44-45

⁴⁸ 川口 2024a : 46-47

⁴⁹ 川口 2024a : 46

⁵⁰ 川口 2024a : 67

⁵¹ 南原 V : 331

⁵² 『講義』によれば、「社会共同体」概念について、南原は「人間カ人間タル以上時間的（歴史）ニモ空間的（社会）ニモ共同的関係ヲナスノハ當然テアル」（講義 B : 203）として、その概念を歴史性と深く関係させていた。

⁵³ 南原 1927 : 537

⁵⁴ 南原 1931 : 59

⁵⁵ 川口は、「理想主義的社会主義」論が形成過程の点で「大正デモクラシー」期の理論形成と「断絶」すると主張した。川口によれば、それは、その議論が 1934 年と 1939-40 年の 2 本のフィヒテ論に依拠するからである。このうち、1934 年の論文とは本文でも言及した「国民主義」論文であり、川口はこの論文に示された「国民共同体の理論」が「理想主義的社会主義」の構成要素だと考えている。しかし、川口はより具体的には「理想主義的社会主義」の理論形成が「一九三〇年代半ば以降、「戦争」が進行するなかで行われた」と述べ、1934 年の位置を曖昧なままに残す。川口 2024a : 49。

⁵⁶ 川口 2024a : 198-202

⁵⁷ 川口 2024a : 289

⁵⁸ 川口 2024a : 312

⁵⁹ 川口 2024a : 284

⁶⁰ 南原 1928 : 275。その後、南原が想定していた保守主義的な共同体主義思想の可能性は現実となり、「改革」という語はアクチュアルな意味を持つようになっていた。1934 年に発表した論考「「時代の危機」の意味」の中で、南原は、共同体主義の立場から「諸般の改革」の実現を目指す——「内にあっては民主主義的議会政を排斥し、民族精神の具現者としての指導者による独裁政治を強行し、外に対しては民族国家を絶対最高の政治形態として、かの大戦以来発展し来たった国際主義の平和理想に挑戦する」——「イタリアのファシズム」や「ドイツのナチス」の運動が「単なる復古主義・保守主義」の立場であることに警戒感を示し、批判主義に基づいた共同体主義の必要性を説いた。南原はこうした思想の担い手として哲学者だけでなく「現代に生きる民衆」を挙げ、次のように論じた。曰く、「国家生活の進歩は所詮この国民一般の教養にかかっているのである。一部特殊階級の閑事業でなく、広く深く国民の胸奥にまで問題の重要性が浸透して、彼らが真に時代を意識し自覚するときに、初めて危機が克服せられ、政治社会の真の改革と進歩が成され得るであろう」。南原Ⅲ : 64-66, 69-70 参照。このように、共同体主義に基づく「改革」の観念を要求する南原の立場は、同時代の改革運動との対決意識のもとに新たに語り直される。同時代の歴史的コンテクストの中での「改革」という語の用法を踏まえることは南原の思想を検討する上で有意義だろう。

⁶¹ 南原 1928 : 271-272

⁶² 南原 1931 : 82-83

⁶³ 南原 1931 : 83

⁶⁴ 南原 1930 : 26-27

⁶⁵ 南原 1931 : 88-89

⁶⁶ 南原 1931 : 62-63

⁶⁷ 例えば、改革の対象や、改革の急進性、革命との関係などの諸論点に留意しながら、南原の用語法を整理することも重要な基礎研究だろう。

⁶⁸ 川口 2024a : 73。なお、川口は、こうした変化の背景につき、南原による戦後の述懐を参照しながら、学徒出陣の体験と、その体験を通して獲得された「運命共同体」の観念を重視した。川口 2024a : 212

⁶⁹ 川口 2024a : 290-291

⁷⁰ 川口 2024a : 102-103

⁷¹ 川口 2024a : 315

⁷² 川口 2024a : 315

⁷³ 川口 2024a : 121

⁷⁴ 加藤 2016 : 31-32

⁷⁵ 加藤 2012 : 97-98

⁷⁶ 川口 2024a : 285

⁷⁷ 川口 2024a : 285-287

⁷⁸ 南原 V : 149

⁷⁹ 南原 V : 152

⁸⁰ 川口 2024a : 285

⁸¹ 川口 2024a : 275

⁸² 川口 2024a : 308

(しおかわ・ひろか 京都大学大学院文学研究科・博士後期課程)