

キリスト教思想と国家・政治論 近代/ポスト近代とキリスト教研究会

2009年3月 27～42頁

南原繁の宗教論¹ —国家論の枠組みの中で—

加藤喜之 (yoshiyuki.kato@ptsem.edu)

序

本論

- 一．価値並行論と宗教
- 二．民族論と宗教
- 三．日本的キリスト教

結び

序

これまで優れた南原研究がいくつか世に現れたが、そのうちの多くは南原の国家論の分析に関心をおいてなされてきた²。しかし、南原にとり国家の問題は宗教的神性と不可分の関係にあり、また、彼のキリスト教信仰は常に思索の根底に流れていた³。ゆえに、本稿の目的は南原の理念体系の分析と、その中に位置づけられた宗教論の理解にある。先行研究の中でも近藤勝彦の南原論は、価値並行論と宗教的神性について論じた秀逸なものではあるが⁴、本論では南原の価値並行論と民族論、そしてその具体例としての日本的キリスト教の関係について言及しながら、南原の宗教論を論じていきたい。第一部では、理念体系の一般とも呼べる、南原の価値並行論との関係の中で宗教論を論じ、第二部では、南原の理

¹ 本論文は、2008年8月に京都大学で行われた「アジアと宗教的多元性」「近代・ポスト近代とキリスト教」の合同研究発表会での研究発表に加筆・訂正をしたものである。

² 南原の国家論の全体を論じた秀逸なものは、以下の通りである。Andrew E. Barshay, *State and Intellectual in Imperial Japan: The Public Man in Crisis* (University of California Press, 1988)、同書の邦訳は、アンドウルー・E・バーシェイ『南原繁と長谷川如是閑——国家と知識人・丸山眞男の二人の師』（宮本盛太郎監訳、ミネルヴァ書房、1995年）。三谷太一郎「解説——南原繁百歳」『聞き書 南原繁回顧録』丸山眞男・福田歓一編（東京大学出版界、1989年）491-515頁。加藤節『南原繁——近代日本と知識人——』（岩波新書、1997年）。歴史・批判的研究という面に於いては、バーシェイのものが群を抜いている。

³ 「およそ国家の問題は、根本において全文化と内的統一を有する世界観の問題であり、したがって、究極において宗教的神性の問題と関係することなくしては理解し得られない」（南原繁著作集第一巻、13頁、著作集からの引用は、以下、著作集 巻・頁番号として表す。例えば、「著作集 1.13」という形で）。

⁴ 近藤勝彦『デモクラシーと神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』（教文館、2000年）。

念体系の特殊とも呼べる民族概念との関係の中で宗教論を論じていきたい。第三部では、南原の民族・宗教論の具体例として日本的キリスト教について論じ、結びでは、南原の宗教論の批判と現代的意義について短く考察していきたい。

南原の体系の確立はフィヒテ研究に一応のめどがついた頃、即ち 1922・23 年頃だといわれているので、細部の相違はあるにしろ、思想体系として南原著作集に現れるものを全般的に、そしてとくに価値並行論では『国家と宗教』を、また民族論では『フィヒテ研究』を重点的に分析することになる⁵。

本論

一．価値並行論と宗教

価値並行論

南原の体系の中心に座しているのが、西南ドイツ学派の思想的系譜からなる価値並行論である。南原の体系は、新カント学派の枠組み内ではおさまりきらないところも勿論あるが⁶、超越論的論考と批判的理性の適応と云う点に於いては、その枠組みの中で理解されることが望ましい⁷。南原の価値並行論は、1942 年に出版された『国家と宗教』の内に、最も顕著な形で見いだすことが出来る。周知の通り、この書物は公然たる全体主義批判として、思想統制の危険に晒されていた。発売禁止の可能性も内務省の中では論じられたが、学術的な書物であること、内容が非常に難解であること、そして南原自身が以前問題になった河合栄治郎のようにジャーナリズム的な活動をしていなかったことから、発禁を免れることが出来た、と伝えられている⁸。

南原の『国家と宗教』については、これまでも多くの文章が発表されて来た⁹。しかし、その多くは、真・善・美というカント的価値に加えて、「正義」が南原の価値並行論には加えられている、といった様な表面的な分析にとどまり、南原の難解なテキスト理解には至っていないように思われる。本章では、南原自身のテキストを掘り下げ、価値並行論との関係の中で南原の宗教論を浮き彫りにしていきたい。

⁵ 丸山眞男、南原繁著作集五巻、「解説」、5.587。

⁶ 南原の独創性については、丸山眞男による著作集第五巻「解説」、585 頁を参照。

⁷ 南原自身も、ヴィンデムバントやリッケルトらの西南学派から影響をうけ、それに加えてトレルチやオイケン等の思想からも影響を受けていると告白している（南原繁、著作集第一巻、328 頁）。また、南原の思索は、日本で新カント派に傾倒していた蜷山政道らが方法論に執着していたのに比べて、政治の理念、政治の目的を問題にしていた（『聞き書』、136 頁）。

⁸ 『聞き書 南原繁回顧録』、151-52 頁参照。加藤節は、以上の理由に加えて、「厳しい戦局の中で当局が思想狩りの余裕を失っていた」と論じているが、南原自身は内務省の安倍源基局長が中心となり、一、二度会議を開いたと記録している。加藤節、『南原繁』133 頁。

⁹ 三谷太一郎、「南原繁百歳」、『近代日本の戦争と政治』、岩波書店、1997、309-333 頁（初出は、「解説——南原繁百歳」、『聞き書 南原繁回顧録』丸山眞男・福田歓一編（東京大学出版界、1989 年）491-515 頁、柳父園近、「テーマとしての『国家と宗教』——内村・南原・大塚」、『聖学院大学総合研究所紀要』（16）1999、77-101 頁、近藤勝彦『デモクラシーと神学思想』、498-527 頁。

南原の『国家と宗教』の目的は、国家の枠組みを批判的理性の中でとらえ、宗教的原理を非合理性の介在する上部機構に閉じ込めることによって、政治の宗教化、即ち、国家の絶対化を回避することにあった。第一章、第二章で論じられているように、政治哲学史のなかで、政治的なものは、宗教との結合を契機に、人間生活の価値をすべて飲み込んでしまう可能性を持つものであった。ニーチェ・ゲオルグ派によるプラトン解釈も、プラトンの哲学を「生けるいのち、生の精神」として把握しており¹⁰、政治が宗教、学問、芸術、道徳のすべてを「生」の内に取り込んでしまい、全体主義的国家観に直結している、と批判する。

第二章では、キリスト教と政治の関わりについて論じられる。南原は世界宗教であるキリスト教の最も偉大なる貢献の一つに、宗教の非政治化をあげる。すなわち、イエスの宗教は古いイスラエルのメシア思想の純化であり、いっさいの政治的国民的要素の超克であった。また、ヘレニズム的ロゴスに対しての非合理的なアガペーが、キリスト教の純粹福音の中心に座するものであることから、南原はキリスト教的宗教と政治の乖離を論じる¹¹。しかし中世に入り、宗教の政治化を拒むイエスの純粹福音は、アウグスチヌスの語る神の国の地上における具体的実在としての教会の現出により、ギリシャ文化との融合が迫られた¹²。このギリシャ文化との結合は、キリスト教に霊的・精神的共同体のみならず、歴史的に独立した共同体的実在を与えるに至ったのである¹³。こうして、神の国として地の国の上座に位置した教会は、国家の権力を承認し、それを基礎づける必須条件として政治の世界に介入することになった。

中世以降、キリスト教的宗教思想と政治の結合は、不可避な道となっていく。ヘーゲルに見られる様な国民国家、即ち、すべての価値をそのうちに包摂する存在や、ヘーゲルの絶対精神の非形而上化であるヘーゲル左派からマルクスへの線も、すべて宗教と政治の結合と判断して南原は批判している。このような国家と宗教の総合統一は、「国家生活をそれ自体神聖化し、これによって国家絶対性の理論を導出するもの」と考えられるからである¹⁴。自国や自民族の絶対化につながりうる国家と宗教の結合は、その非合理性ゆえに、いったん走り出してしまえば、一切の批判原理を失うことになる。このことから南原は、国家と宗教の分断を可能にするカントの批判的哲学に目を向ける。宗教と国家が結合している状態では、地の国が、地の国自身によって存在することは不可能となる。ゆえに、国家以外の外的要素によって、国家の存在を位置づけなくてはならなくなる。宗教や生の精神によって意義づけられた政治・国家は、個人の良心と自由を脅かす存在になっていく。

宗教の側、特にキリスト教、からの政治と宗教の分離は、宗教改革の精神を継承した新カルヴァン主義によって発展させられるが、南原の焦点は宗教にあるのではなく、政治の

¹⁰ 著作集 1.31.

¹¹ 同上 1.76

¹² 同上 1.90.

¹³ 同上 1.92.

¹⁴ 同上 1.99.

側にあるので、あくまでも理性によつての国家と宗教の分離に重きを置く。この点において、近藤の批判は、必ずしも的を射ているものではない。近藤は、「国家を相対化する教会」が南原の宗教論の中で、正当な位置を与えられていない、と論じるが¹⁵、上述したように、南原は、政治と宗教の分離が前提とされる近代の憲法組織と、新カルヴァン主義の発展について多少なりとも言及している。また、南原の焦点が政治の側からの、つまり理性の側からの、政治と宗教の分離にある故に、この重点の置き方は必然的であろう。

いずれにせよ、南原にとって、国家と宗教の分離は、理性の側から行われ、その思索的系口は、上述したようにカントによつて見いだされる。南原が評価するカントの国家論・宗教論への貢献は、中世的な天の国に従属する地の国ではなく、地の国自体の価値を認め、神の国との関係において、相互の理論的基礎を与えたことにある¹⁶。また、啓蒙理神論のような思弁的形而上学に依拠する宗教論を反駁し、宗教に依存しない国家論の系口を見いだしたことを高く評価している。しかし、同時に南原は、カントの宗教論が道德論の応用に過ぎないものであることに不満を感じていた。宗教の道德主義化の結果として、「宗教のすべての表象をひとえに道德法則の批判の前に持ち来たって、信仰の世界を理性化し、道德化する多くの危険がある」と南原は危惧している¹⁷。それはつまりカントの宗教論によると、宗教が限りなく合理化され道德主義に陥ってしまい、結果的に贖いの信仰が中心に座する福音主義の否定につながっていく。また、宗教が道德化されることによって、宗教に固有な本質と意味の原理——南原によれば、*ゆるしと贖い*——が理解されなくなり、道德の信仰化・理性信仰となってしまう。このことから、根源悪からの救済であるゆるしという宗教の本質を保持し、福音主義信仰を堅守しつつも、国家と宗教の分離を、批判理性を用いることによって築き上げることに、南原の宗教論の核心を見いだすことが出来る。それでは、この視座において、南原の宗教論を詳しく論じていきたい。

宗教論

南原の政治・国家との対比に於ける宗教論は、『政治哲学序論』にあつてその完成をみる。南原はその宗教論を、道德的価値の延長として論を始める点において、カントによつて切り開かれた批判理性による宗教論の延長上に位置づける。道德的価値によつて見いだされた定言的命法は、人間の「根源悪」を明らかにする。善の為の善、義の為の義は、人間が易々と求めることの出来るものではない。それゆえ、人間はその本質的弱さにより道德的無力を実感し、根源悪からの解脱ないし救済を求めるようになる¹⁸。合理的価値世界に存在する価値差違は宗教にあつては存在せず、すべてのものが「神の国」へと招かれているがゆえ、価値からの超越、価値の転倒が可能になる。換言すると、合理性は価値の可能性を導き出し、価値は評価による人間存在の差違化を必然的に促す。差違を見だし、善悪の判断を

¹⁵ 近藤『デモクラシーの神学思想』、520頁。

¹⁶ 著作集 1.191.

¹⁷ 同上 1.192.

¹⁸ 同上 5.146.

下し、万物を評価するのが人間理性であるのなら、神の義は一切の道徳的努力に由来せず、ただ神の恩恵による赦しと、その赦しを信じる人間の側からの信仰によって成就される。故に、神の義の中にどのような価値差違をも見いだすことは出来なくなる。カントにとっては、道徳規範の作為的変更が、即ち、定言的命法を自己の行動原理としては置かず、自己の渴望を満たす為に行動することが根源悪とされていた¹⁹。これに対比して、南原の根源悪の理解は、カントよりも古プロテスタント的福音主義に見られる本質的墮落論に近い²⁰。このように、南原は自身の宗教論を、カントの宗教論の発展として理解しているものの²¹、贖罪を中心においた福音主義が前面に出る点において、南原の宗教論は内村の純正福音の影響を色濃く残しているものと思われる²²。

また、南原の宗教論の福音主義的展開は、『国家と宗教』においても見いだすことが出来る。ここでの考察は、宗教の歴史的発展性に着目しており、南原は、ヘブライ主義が、本来絶対的な神との関係を離れて、抽象的・合理的な「律法主義」に変容したとき、宗教の純粹化としてのキリストの福音が現れると論じる。この福音は、合理的な律法による義に対する、絶対的実在者にある自己放棄であり、プラトンの真・善・美に抑揚されていくエロスの自己実現とは根本的に違うことを南原は強調する²³。福音主義の中心に座するのは純粹な愛（アガペー）に基づく神との関係であり、また、真・善・美・正義という価値世界からの逸脱である。故に、宗教は非合理性の境域にとどまり続ける。それでは、南原はこの非合理的宗教と合理的諸価値の関係についてどのような考察をしているのだろうか。

宗教の非合理性と諸価値の関係

赦しと贖いによって現存化された宗教は、合理的・理性的世界と密接に関わっており、宗教は諸価値に影響を与え続ける「生命と精神の源泉」であると南原は論じる²⁴。宗教と諸価値の関係性について、南原は詩的表現を用いて以下のように記している。

人は現実の生活と文化闘争において、その中から暫し免れて、この源泉に汲み、憩うことはできるけれども、そこに永久の休息と静止を求めることを許されない。必ずや、そ

¹⁹ 量義治『宗教哲学としてのカント哲学』（勁草書房、1990年）278頁。

²⁰ 南原は根源悪をパウロ・アウグスチヌス的に理解しており、意思の問題より人間本質の問題としているところが注目されるべきであろう。道徳的無力は、「道徳的努力や人格的品位の差違から生ずるのではなくして、一般に人間の本質に由来し、万人に普遍的な「根源悪」の問題である」（著作集 5.146）。

²¹ 著作集 5.147。カントの理性宗教は、根源悪という罪責は他人が贖うことの出来るものではないゆえ、贖罪の信仰を受け入れない。量義治、『宗教哲学としてのカント哲学』、285頁。

²² 南原は、自己の福音信仰を内村のそれに重ねて綴っている。「もし、イエスの教えが無限の愛と慈悲だけを説くのであったら、いま少しく多く日本にも迎えられ、世と妥協し得たでもあろう。しかし、愛と同時に「正義」——峻厳な神の義を強調するところに、大きな特質がある。ただ証明を唱えることによって罪が赦されるというのではなく、それには大きな「犠牲」を必要としたのである。すなわち、神自身が正義の為にその一人子を人類の罪に変わって十字架にかけねばならなかったこと、それなしには人類との和解が出来なかった点である。だから、人間の側には、イエスの十字架を仰ぐことによって罪が贖われるとともに、それぞれの十字架を負ってイエスに従うことが要求されるのである」（著作集 9.353）。

²³ 著作集 1.77。

²⁴ 同上 5.152。

こから出でて、新たにされた生命と精神をたずさえて、現実生活の戦いに赴かねばならない²⁵。

ここで注意しなくてはならないことは、南原の宗教論は自然神学的、または、万有在神論的(panentheism)ではない、という点である。宗教はあくまでも生命と精神の「源泉」であって、現実世界や文化価値に内在するものではない。宗教、あるいは神的生命は、人間と自然を超越するものとして理解されねばならず、この超越的な神性は、人間の信仰、すなわち、内的態度によって理性の活動内に内在させることが出来る。換言すると、神性は人間理性の自立を脅かすものではなく、逆にそれに息吹を与え、活動を助長するものとして理解される。同時に、宗教性の「息吹」や「助け」はあくまでも補助として理解されるべきであり、理性の自立性を脅かすものであってはならない²⁶。これらのことから、宗教を理性の枠組みの中で体系化して組織化することは、南原の宗教論においては不可能なこととなって来る²⁷。体系・組織化ではなく、神意に叶うように生きること、即ち、愛の共同体のうちに生きることが宗教の最高目的である。

また、宗教は非合理性のうちにその存在を確証するが、その概念の哲学的考察が不可能というわけではない。南原は、ヴィンデルバントにみられるような、「聖」という概念を持ち出して、宗教を哲学的に理解しようとする²⁸。すべての価値のうちにある理性作用——学術、道徳、芸術——には理性的規範意識としての良心をたてることができる。その価値を規定して、理性の働きを導くものがこの良心である。また、理性的規範意識としての良心は、個人や社会の良心ではなく、「良心一般」として理解されなくてはならない。この様な良心、また価値と規範の存在には、その良心の存在を確立する形而上学的前提が必要不可欠となって来る。形而上学的前提がなくなれば、一般良心としての良心は存在し得なくなり、人間存在のうちに残るのは、個々の経験としての良心であり、また、その時代の良心であり、一般的な価値や規範を打ち出すことは不可能になって来る。この形而上学的前提に至る道は、究極の価値判断原理としていずれの価値のうちにも見いだすことが出来、また、真・善・美のみならず、政治的正義も心的価値としての一般良心に結びつく。ただ、この良心の要請としての形而上学的前提が、理性の考察しうる宗教的概念の臨界点であり、これを超えてしまうと形而上学的独断に陥り、政治・国家と宗教の境界線を脅かすものになってしまう。

しかし、この執拗なまでの諸価値の合理性と宗教の非合理性の差違の強調は、宗教の具

²⁵ 同上 5.152.

²⁶ この点に於いて南原の宗教論は、トマス・アクィナスの格言である「恵みは自然を破壊するのではなく、完成させる」(gratia non tollit naturam sed perficit)を急進化させたさせたものとも考えることが出来る。

²⁷ 勿論このことは、具体的宗教にそれ自身の論理的枠組みを拒否するものではない。ただその体系や論理的枠組みは、批判理性によって証明されるものではなく、合理的世界の中に侵入してくるものではないことを、南原は論じている。

²⁸ 近藤は、ヴィンデルバントの「聖」の概念と、南原の「聖」の概念の近似を指摘している。近藤『デモクラシーの神学思想』、504頁。

体性についての一切の言及を否定するものとはならないだろうか。つまり、価値並行論の中で語られる宗教論は、一見すると近藤が批判するように宗教哲学になっており、宗教学、即ち宗教の実質を語り得ないものとなっているのではないだろうか²⁹。しかし、南原は、非合理性の領域に宗教をおくということは、必ずしも宗教の問題について、「概念や論理の介入を排斥する」ということではない、と論ずる³⁰。前述したように、南原の焦点は理性原理による国家と宗教の分離であり、宗教的非合理性を上部機構に、また経済的非合理性を下部機構に備えた価値並行論は、南原の世界観を表す体系の祖述であった。換言すれば、批判的理性の媒介による政治論の枠組みの中で、宗教自身についての形而上学的祖述は不可能であったとしても、具体的な宗教については十分論理的分析や実質を系統立てることは可能であった。現に、キリスト教信仰について、また具体的に「神の国」についてかなり明確に、また詳細まで踏み込んで論述している。確かに、近藤が指摘するように、南原の「二元論的批判主義と、受肉論や終末論との齟齬が見られる」という事実は、看過されるべきではないが³¹、個人や団体を超えた次元で論じられる南原の体系は、社会団体を基礎とするキリスト教の体系構築とは区別して理解されなければならない³²。

それでは南原の批判的国家論の枠組みの中での宗教論は、どのような形で具体化されていくのだろうか。また、一般化された宗教が、どのようにして特定化されていくのだろうか。これらの問いに答える為に、本稿第二章では、南原の宗教論と民族論の関係を端的に考察し、その具現としての、日本民族と宗教という問題を、第三章において考察していきたい。

二. 民族論と宗教

民族論

南原の民族論の背景には、戦時下の、民族について消極的な評価を下すマルクス・レーニン主義的インターナショナリズムと、ファシズムやナチズムによって礼賛される民族至高主義という二極があった³³。故に、南原による民族の積極的評価は、ナチスの「血」と「地」に基礎づけられた民族概念にではなく、フィヒテと同様、精神の世界における理念・文化的価値個性に位置づけられている³⁴。民族を、「血」や「地」という自然的原因に対峙した

²⁹ 近藤勝彦「南原繁のキリスト教信仰と学問思想」『宗教は不必要か——南原繁の信仰と思想』、南原繁研究会編（to be 出版、2007年）43頁。

³⁰ 著作集 1.115.

³¹ 近藤『デモクラシーの神学思想』521頁。

³² 南原による、普遍的基礎づけとしてのカントの道徳論は、著作集 1.137を参照。

³³ 同上 2.420.

³⁴ 「フィヒテによれば、人間の種族的「血液」が何であるかは、その居住する「土地」がどこであるかの問題と同じく、それ自体民族の価値を決定する規準とはなり得ない。むしろ、かような「血」と「地」による運命的自然状態から、自由の精神的教化によって民族的自我の自意識的存在が形成されるところに、全体としての民族の本質が規定されるのである」(著作集 2.339-40)。

「精神」の法則によって理解したということは、民族によって形成されていく文化の本質において、民族を理解したことにもなる。また、南原によると、文化とは、人間精神の自由と個性の創造的価値の上に要請される理念である。故に、南原の思想において、民族共同体と個人の自由の間には緊張感はなく、加藤の批判にあるような「個人に先立つ民族共同体」を、南原は思い描いていたわけではなかった³⁵。いずれにせよ、南原の問題意識は民族に関する両極端な姿勢——国家固有の価値の否定と民族国家の価値の拡大——からの解放にあり、健全な民族論の構築にあった³⁶。

上述のように、フィヒテの民族論において、民族は精神的原理をもって理解され、ドイツ民族の本質は、精神生命の源、神から流出するものであり、根本において宗教的永遠の生命として理解された。この宗教的永遠生命の歴史的具現化としての国民的性格を創り出したものに、フィヒテは純粋なドイツ語をあげる。しかし、南原は、フィヒテの精神的民族論に思索の端緒を見いだしつつも、フィヒテに於けるドイツ人の特性や国語という特殊な現象に目を向けるのではなく、民族或は国家を、「自由の自覚に基づく国民の精神的本質」において理解しようとする³⁷。

南原の民族論によると、民族は価値並行論によって明らかにされた人類の理想、即ち精神的自由の理念を、歴史の中で具現化していくものとして理解される。ゆえに、一つの民族がすべての理想を一時代に包括することは不可能となる。また、民族は単に、民族によって共有された諸々の出来事、苦難、圧政、解放、戦争、勝利、敗北といった様な、歴史的運命共同体として理解されるべきではない。なぜなら南原は、「単に歴史的＝現実的な民族の心的な意思物的特徴の認識が目的でなくして、それらの歴史的＝経験的な特殊性は唯一の永遠的なもの、言い換えれば普遍的人類理想の実現の為の条件に過ぎないのである」と論じているからである³⁸。つまり、民族の本質を理解するとき、民族の歴史的事実の共有が問題になるのではなく、どれだけ各々の民族がその文化形成によって、価値並行論に打ち出された人類理想を具現化したかということに着目されなくてはならない。それゆえ、個々の民族は人類理想という壮大な共同性の中に存在し、相互に理想を作り上げていく全民族的共同体の一部分として、優生学の否定と、理想的価値に基づいた多民族主義の上に築かれていかなくてはならない、と南原は論じる。

もう一方で、南原は民族論と対峙する個人主義を全面に打ち出したときに生じる、個の画一化の危険性についても論じている。個人主義では、理性は一般理性であり、民族の媒介を受けないものである。その理性に生じる文化も人類文化であり、画一化を免れ得ない。しかし、ひとたび民族の媒介を受けた個は、その民族の言語システムの中で生成され、その文化特有の個性を身につけることが出来る。そして、それぞれの文化が同時に全体に働きかけ、普遍的人類文化への個性的寄与がなされることになる。この諸文化の個性とそ

³⁵ 加藤節『南原繁』、178頁。

³⁶ 著作集 2.352.

³⁷ 同上 2.358.

³⁸ 同上 2.394.

の全体性への寄与について、南原は、『政治理論史』の中でもこう語る。

真の同胞性または共同体性は内面的＝精神的なものから創り出されねばならぬ。国民をして真の共同体にまで結合せしめるものは、根本において高い精神世界における理念であり、そのおかれた土地的環境やその属する種族の自然的条件をとおして、かような精神的理念が形成され、実現されていくところにそれぞれの国民の個性が成り立つ³⁹。

このようにして、南原は精神世界と時間的・空間的具現性の関係の中で、個と全体の調和を見いだす。そして、この普遍的人類文化の発展は現存する民族の歴史的発展のうちになされ、これによって、個人主義と世界主義の交差では、見いだすことの出来なかった歴史性が、民族の具体的な現実性と民族言語の歴史的発展によって認識されるようになる⁴⁰。

また、国民言語を諸価値の具現化の媒体として理解する南原は、民族共同体を国家と不可分に考える。もし民族共同体の政治的独立性が失われてしまったのなら、征服者の言語に従属する可能性が生まれる。国民言語が衰退したところに、歴史一貫性をもつ民族文化は残らない⁴¹。フィヒテに於いては、国民言語の堅守のみならず、民族共同体を道徳・宗教的な神的永遠性の担い手として教育する役割として、教育国家という概念が考察される⁴²。このことは、「神」の絶対理念を個人の自由と国家の統一概念として考えるフィヒテにとっては当然のことかもしれない。しかし、芸術・学問を国家が包摂してしまうことを、南原は自己の価値並行論の見地から批判しており、違う形での民族国家が求められることになる⁴³。また、個人の自由と国家を統一する概念としての「神」という絶対理念は、形而上学的独断であって、批判的理性のまえには、形而上学的前提という形以外で認識することは不可能となる。即ち、国家論や教育論の枠組みの中で「神」を論じることは、理性の限界を超えることになるので断念されなくてはならない。民族言語による精神文化の深化を保持しつつ、あくまでも、価値並行論の枠内で精神的理念の実現を考えると、南原独自の思索が現れている。

このように、南原の論じる国民共同体の理念は、政治的・経済的共同体に限定されることのない、「精神的文化の統一的全体の概念」である。しかしながら、精神的文化の統一的全体の概念は、民族の経済活動とも密接に関係している。ゆえに、経済活動の要請する理想

³⁹ 著作集 4.551

⁴⁰ 同上 2.366. 上述したように、近藤は、『デモクラシーの神学思想』のなかで、南原の体系は、具体的宗教の考察である宗教学の可能性の否定するものとして批判するが、この批判は、南原の「価値並行論」のみならず、「民族論」をふまえた上で、なされなくてはならない。同様に、トレルチによるリッカート批判を南原にも適用しようとするが、トレルチの「絶対的なものの歴史的相対的なものへの到来」の存在が、はたして新カント学派の価値並行論を一蹴してしまうものなのかは、疑問が残る。近藤勝彦『デモクラシーの神学思想』、521頁参照。同様に、『トレルチ研究 上』（教文館、1996年）87-89頁を参照。

⁴¹ 同上 2.380.

⁴² 同上 2.379.

⁴³ 同上 2.416. 戦後の教育改革に於いて、南原は、戦前の文部省主導の官僚主導・中央集権的教育行政を批判し、民主的・地方分権的制度への改編を提唱した。1947年2月14日第九十二帝国議会貴族院本会議における内閣総理大臣施政方針に対する南原の質問演説を参照（著作集 9.116-17）。

主義と、その彼岸に座している宗教概念を民族との関係において理解しなければならない。

南原は、経済的物質を、「それなくしてはもろもろの文化生活が成立しえない基礎、文化価値実現の不可欠の条件」として理解している⁴⁴。つまり、経済の目的は各人の生活の維持と、能力に応じての社会活動による文化の創造と享受にある。この過程に於いて、個人の自由と平等は実践されなくてはならないが、それが機械的平等や平均化に傾倒することによる特殊と個別的発展の抑圧はさけられなくてはならない。平等と公正を維持する点に於いての、多種多様な社会集団や階級は認められるべきであり、それによって民族共同体の文化的発展が促される。個々の民族に於いてばかりか、このような多様性は、同時に、人類・世界においても看過されるべきものではなく、ゆえに各々の民族が「それぞれの様式に従って自らの存在と独立を保持すること」は、世界経済の目的である⁴⁵。

このような経済システムに於いて、民族共同体の統一形態としての国家は、重要な役割を担う。民族の経済的独立を堅守することは、ひとえに民族文化の深化につながる一方、世界共同の経済計画を立てることにより、人類全体の福祉を高め、世界恒久の平和的秩序を創設していかなければならない⁴⁶。しかしながら、南原の理想とする民族社会主義の究極的目的は、経済的公正のみに存しているわけではない。経済の国家統制により社会不正は改善され、労働状況が向上したとしても、経済的要素が人間存在の上位に置かれてしまっただけでは、人間生活の一面化・単純化を引き起すばかりか、人間同士の対立闘争の激化を招くことになる。このことをさける為に、経済的＝物質的な欲求に精神的支柱をあたえるための「理想主義」が必要である、と南原は論じる。この理想主義は、ただ単に観念論的哲学の復興を意味するのではなく、経済・物質的必要や欲求までも取り込んだ「現実的理想主義」または「実証主義的理想主義」と呼ばれるべきものである。

この理想主義に於いて、個々の民族は、諸価値の形而上学的前提である「絶対者」や「永遠なるもの」との対峙、そしてその関係の回復が求められる。南原にとって、この「宗教」は決して歴史的＝伝統的、また教会的＝形式的な宗教ではない。歴史・伝統的宗教は、現代に於いて人の心をとらえることが出来ず、また二度の世界大戦に見られる様な政治・社会的危機に直面した時、その無力を全世界に露呈してしまった。南原が、現代人に求めるのはそのような宗教ではない。

その上、南原にとり、宗教は民族内において、それ固有の文化的価値形式を要求するものであってはならなかった。もし宗教がそれ自身の文化的価値形式を打ち立てるのであれば

この有名な例としては、カルヴァニズムの価値形式を打ち立てた、アブラハムカイパーをあげることが出来る⁴⁷ 中世への逆行であり、南原が肯定する近代の否定である。それに

⁴⁴ 同上 4.555.

⁴⁵ 著作集 4.556.

⁴⁶ 同上 4.557.

⁴⁷ カイパーの『カルヴァニズム』によると、文化領域は各々の主権が与えられているが、その主権はカントのように批判理性ではなく、神の主権に属している。すなわち、政治を含めた文化の諸領域は、中世のように教会の権威ではないにしろ、神の啓示に依拠している。アブラハム・カイパー『カルヴァニズム』（鈴木好行訳、聖山社、1988年）参照。南原自身もカルヴァン主義との対比に触れこのように書いている。

加え、宗教による文化的価値形式の擁立が可能であれば、民族主義と宗教の結合したヘーゲル右派的な生の世界観へも門出をひらくことになる。

それゆえ、民族宗教もその非合理性に於いてではあるが、諸価値と同様人類理想としての価値並行論の枠組みの中で理解されなくてはならない。諸価値のように批判的理性によって、合理性の枠組みの中では把握されることはないが、人類理想としての根源悪からの救済と赦し、また、「絶対者」あるいは「永遠なるもの」との対峙を通して、諸民族の宗教は理想宗教・世界宗教として歴史の上で具現化されていくことになる。この様な理想宗教が確立されるとき、南原は人類についてこう語る。

人類は近世を去って、次の時代に歩み入るであろう。それは極度に分化されて来た近世文化の新たな統合 批判的統合の時代であるであろう。その時、過去の時代の生み出したすべての良きものは失われることなく、全体の調和として、その思考するところは、諸国民の協力によって、民族的個性の多様性を内包する人類共同の文化の進歩と、諸国民を結合する世界の普遍的政治秩序の確立である⁴⁸。

ここに南原の価値並行論と民族論の最終目的である世界宗教の現出があり、形而上学的独断ではない、非合理性の中での宗教論の確立を見ることが出来る。

それではたして、南原の宗教論はその世界観的枠組みの中で、文化的・民族的具現性をどのようにして確立していったのであろうか。換言すれば、南原の宗教は世界民の宗教であり、特定の国家・民族に懐柔され得ない非合理的な事象である一方、その民族的具現性をどのように理解していたのであろうか。最終章では南原の宗教と民族との関係の具体例として、日本的キリスト教について簡単に言及して本論を閉じたいと思う。

三. 日本のキリスト教

日本的キリスト教

南原の日本的キリスト教理解は、内村鑑三について書いた文章のうちに見いだすことが出来る⁴⁹。南原は日本的キリスト教について、このように記している。

「私はある人々のように、宗教を表に出さない。その点はカントに学んだつもりです。個人としては宗教はわたしの生命であり、すべてである。けれども、学問においては言外にもってくる... つまり、学問それ自身の法則と論理でものをいう。しかし、それには境界がある。そこから宗教が大きな世界を開く——これがカント的な考え方ですね。ある人びとのように、学問の中に宗教をもってきてやるというカルビン主義的なことは、私はやらなかった。」(『聞き書 南原繁回顧録』、150 頁)。

⁴⁸ 著作集 4.562.

⁴⁹ 『学問・教養・信仰』(著作集第四巻)におさめられている「内村鑑三先生」は、1931-35年に日の目を見た三つの追想文が元になっている。

宗教的真理が単に形式的抽象的概念にとどまることなく、具体的にもろもろの個人の中に生々の生命として把握される為には、その属するおのおのの国民の精神的本質と、従ってまた、その国の文化と離れては存し得ず、ドイツ的キリスト教があり得るがごとく、日本について日本的キリスト教を論じ得ることは、理の当然と云わなければならぬ⁵⁰。

この日本的キリスト教は、武士道の精神に満たされ、西郷隆盛や上杉鷹山らの代表的日本人の理想として実践した「道德の心情」に、キリスト教の神を愛し神の国を求める魂を接ぎ木するものであると理解された⁵¹。南原はこの日本的キリスト教を、「記紀」に代表される様な日本国民の歴史・伝承的な文化や、また日本人の心理的・生物的な自然の特性と同一視しないところに、内村の独創性、そして自身の思索につながっていくものを見いだししている。しかし、興味深いことに、南原は1935年の段階では消極的な評価しか与えていないこの記紀の歴史伝承に、戦後積極的意義を見いだすに至っている。

南原は、1968年1月号の『世界』に、教科書検定に関する訴訟事件でなした証言についての覚え書きの中で、「神話はそれとして大いに意義があり、われわれが記紀のごとき神話や伝説をもつことは民族の誇りである」と語っている⁵²。無論、南原は、記紀神話を歴史的事実として理解しているのではなく、保守反動とは違った立場にあることは語る必要もあるまい。

記紀に連なる日本文化精神の中心に座するものとして、南原は、天皇制をあげている⁵³。天皇制への言及は、戦前のファシズム化した状況の中では出てこないが、戦後日本を再生するにあたって、民族統合の象徴として論じられている。南原は天皇制についてこう語る。

これはわが国の永い歴史において民族の結合を根源において支え来たったものであって、君主と人民のおのおの世代の交替と、君主主権・人民主権とを超えて、君民一体の日本民族共同体そのものの不変の本質であります。外地異種族の離れ去った純正日本に立ち返った今、これをもしも失うならば日本民族の歴史的個性と精神の独立は消滅するであらう⁵⁴。

南原はこの日本固有の君民一体のデモクラシーの理念こそ、個人の集合としての国家ではなく、国民統一の原理として世界に新たな理念的意義を与えるものだとする。この南原の民族論は多くの問題を孕んでいるが、それらは本論の結びで取り扱いたい。

⁵⁰ 著作集 6.89.

⁵¹ 同様のことを、1961年に日本テレビ放送で述べた「内村鑑三先生生誕百年に思う」(著作集 9.350-51)にも記している。

⁵² 著作集 10.223. また、1964年に行われた、丸山眞男との対談「戦後日本の精神革命」のなかでも、同様のことを語っている。『丸山眞男座談』第五冊(岩波書店、1998年) 28-29頁。荻部直「平和への目覚め 南原繁の恒久平和論」『思想』(2003年) 945:155 参照。

⁵³ 特に南原の「天長節 記念祝典における演述」を参照(著作集 7.52-60)。

⁵⁴ 同上 7.58.

天皇制を頂点として、記紀の神話、仏教思想、そして武士道等に現れた「日本の生み出したすべての良きもの、美しきもの」は、理性の枠内で理解することが出来る価値を示す。その価値によって、日本民族は人間として成長させられると同時に、自己の中に存在する人間的には解決することの出来ない「根源悪」を見いだす。この人間にとっての悪の問題は、理性の範囲内では解決不可能な問題である。それゆえ、「根源悪」の問題に直面するとき、人は人間を超越する存在、「神との対決」をさけることは出来ない。

日本の諸宗教も、この根源悪に対しての解決を試みたものである。南原は、特に親鸞の教えを日本宗教の最高形態の一つとして注目する。人間の善知識も道徳的な功德も必要としない絶対他力の真宗の教えは、キリストの教える福音に似たものであった⁵⁵。しかし、南原は内村同様、十字架のない、つまり慈愛はあるが正義のない親鸞の救いの教えを受け入れるわけにはいかなかった。それゆえ、民族の文化が保持し、醸成してきた日本精神は、根源悪の最終的な解決、救いを与えることは出来ないと、南原は論じる。

故に、南原の日本的キリスト教において、根源悪からの救済を可能にするのは、人間の哲学や神学ではなく、ひとえに福音による宗教経験のみである。この宗教体験について、南原は、1960年にNHKのラジオ放送の為に書いた「宗教は不必要か」のなかで、内村によって経験した「新生」をひきあいにして、こう語っている。

以来、今日に至るまで四十余年、自分の魂の歩みを顧みて、依然とし呉下の阿蒙であり、しばしば誤りを犯し、なお罪過の中にある。しかし、それにもかかわらず、その中から常に立ちあがり、善きもの、全きものを望んで、毎日、新たな出発をしていることも事実である。率直に言って、今日まで、ともかく私を支え、導いて来た力は、かすかながら私の信仰であり、今後もそのことに変わりはないであろう。これが私にとって、否定することの出来ない確実な「経験」であり、私の「実験」である。否、誰にあっても、およそ信仰を証明するものは、そうした宗教的体験であると思う⁵⁶。

南原の宗教論の体系の中でこの一文を理解する時、南原にとっての宗教とは非合理性のうちでしか語ることが出来ないものであった。自己の内面の罪を理解し、どのような道德——それが天皇制や武士道といった日本精神の伝統であるにしろ、カントの定言命法にしろ——によってさえも罪の贖いと赦しを得ることは出来ないと自覚したとき、「経験」としてキリストの贖罪と神の愛に出会った。この出会い・経験は、批判的理性によっては認知不可能である⁵⁷。また、認知不可能だからこそ、真・善・美・正義の価値体系の上部に位置し、下部に位置する経済と同様に、しかし、より一層高度な目的として、いのちと存在の源と

⁵⁵ 南原は、1917,18年頃、倉田百三の『出家とその弟子』という親鸞の人生の終幕を描いた戯曲に感銘を受け、仏の憐れみと浄福の世界について内村と語っている。この時内村は、愛とともに正義の必要性、即ち十字架の必要性について語っている（著作集 10.353）。

⁵⁶ 同上 9.253。

⁵⁷ 南原の儒教を中心とする中国思想の影響については、苅部直「平和への目覚め 南原繁の恒久平和論」161-62 参照。

なるのであった。日本文化の中に生きつつ、その精神文化によって道徳的価値や「絶対者」・「聖なるもの」の可能性を見いだしながらも、結局は得ることの出来なかった根源悪からの救済を、十字架のイエスの上に見いだすことが出来る。この非合理的な十字架は、罪の赦しとしての新しいいのちを与え、そして、そのいのちによって、日本精神を刷新することが出来、それゆえに日本的キリスト教を構築していくことが出来るものであった。

結び

南原宗教論の現代的意義

概観して来たように、南原の宗教論は、西南学派の価値哲学とフィヒテの民族論の哲学的枠組みが、無教会的福音主義信仰と交差しあうことによって成り立っている。その根底に流れる価値と歴史、理想と実在といった問題は、哲学史において未だ解決されていない重要問題であるゆえ、この結びで取り扱うことは出来ない。つまり、現代の主たるアカデミアで取り扱われることは少ないにしろ、新カント学派の超越論的論考がはたして、哲学的に超克された問題なのかは、未だ結論が出ていない。ただ、ポスト・ハイデガー的現代思想の枠組みの中で、価値や理想論の復興はあくまでも、間主観的に執り行われるゆえ、短絡的に、南原の思索の根底にある価値並行論を、現代に適應することは出来ない。しかし、今日においても、間主観的に取り扱われる様々な道徳の問題の彼岸に、「赦し」と「絶対者」の問題が現れてくることも理解されなくてはならない。このような枠組みの中での南原の宗教論には、現代思想が再読しなければならないものが残されているかもしれない。

また、民族論の枠組みの中での南原の宗教論は、「日本」という実体をあまりに一元的に考えているところに問題がある。南原は、上記の天長節での演説の中で、戦後の日本を「外地異種族の離れ去った純正日本」として理解している⁵⁸。姜尚中は、南原の論を「植民地」「臣民」を「外地異種族」として国境の外に放逐することで「純粋性」へと回帰する排他的な単一民族的なナショナル・アイデンティティの確立として、また、戦後日本が、米国という「不純な原液」をたっぷりと飲み込んでいる現状を無視しての理想主義的空論として、批判している⁵⁹。確かに、天皇制を頂点とした日本精神の具現化という概念は、多種多様な文化・民族によって成立して来た多元的な日本を一元化してしまう恐れがある⁶⁰。道具的理性によって成立させられた近代日本の神話と社会の構造を解体することなしに、真の民族・文化性というものはうまれない。

しかし、同時に、グローバル化という精神・文化の画一化が進む中、真のコスモポリタニズムに基づく文化の多様性と、また、異なる言語システムの中に培われて来た精神性をふまえた上での世界の文化的発展が考えられなくてはならない。グローバル化がキリスト

⁵⁸ 著作集 7.58.

⁵⁹ 姜尚中『ナショナリズム』（岩波書店、2001年）113-14.

⁶⁰ この様な論旨は、例えば、網野善彦の日本中世史の研究に見られる。

教会も浸食している以上、南原の民族宗教論は、日本の文化的多様性をふまえた上で、再考されなくてはならない問題であろう。いずれにせよ、南原の国家論の枠組みの中での宗教論は、現代日本が熟考すべき問題とその方向性を提示してくれる価値あるものである。

参考文献

一次文献

丸山眞男・福田歓一編『南原繁著作集』第一巻から第十巻、岩波書店、1972-73年。

丸山眞男・福田歓一編『聞き書 南原繁回顧録』、東京大学出版界、1989年。

二次文献

アンドゥルー・E・バーシェイ『南原繁と長谷川如是閑——国家と知識人・丸山眞男の二人の師』(宮本盛太郎監訳、ミネルヴァ書房、1995年。原典は、Barshay, Andrew E. *State and Intellectual in Imperial Japan: The Public Man in Crisis*. University of California Press, 1988.

加藤節『南原繁——近代日本と知識人』岩波新書、1997年。

苅部直『丸山眞男——リベラリストの肖像』岩波書店、2006年。

同上「平和への目覚め 南原繁の恒久平和論」『思想』(2003年1月) 945:154-171。

姜尚中『ナショナリズム』岩波書店、2001年。

近藤勝彦「南原繁のキリスト教信仰と学問思想」『宗教は不必要か——南原繁の信仰と思想』、南原繁研究会編 (to be 出版、2007年) 11-51頁。

同上『デモクラシーと神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』教文館、2000年。

同上『トレルチ研究 上』教文館、1996年。

量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、1990年。

三谷太一郎「解説——南原繁百歳」『聞き書 南原繁回顧録』丸山眞男・福田歓一編 (東京大学出版界、1989年) 491-515頁

柳父園近「テーマとしての『国家と宗教』——内村・南原・大塚」『聖学院大学総合研究所紀要』(16) 1999、77-101頁。

かとう・よしゆき (プリンストン神学大学博士課程)

