

『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—

塩川礼佳

1 序論

1-1 主題の設定

南原繁(1889-1974)は1942年に『国家と宗教—ヨーロッパ精神史の研究—』(以下『国家と宗教』と表記)を発表した¹。この著作は、「国家と宗教」という問題意識のもと、古代ギリシャから現代に至るヨーロッパ精神史を扱う研究書である²。『国家と宗教』は、南原が既に学術雑誌に発表していた4つの論文から成る4章構成であり、翌年発表された補論「カトリシズムとプロテスタンティズム」が第3版より追加された。第1章で扱われたプラトンが、第2章で原始キリスト教と結びつけられ、両者の総合の典型としてのトマス、ヘーゲルが検討される。第3章では啓蒙主義とカント、第4章では近代精神(実証主義・マルクス主義)とナチス世界観が扱われる。南原が『国家と宗教』第4章の内容について「ナチス世界観の基礎において、まさしく宗教と国家の問題に関し、ヨーロッパ文化の新たな転回の志向を看取することができる」(著作集Ⅰ:12)と述べる通り、ナチス論は「国家と宗教」をめぐる彼の精神史研究において重要な位置を占めている³。

『国家と宗教』は単なる学術書ではなく、ナチス、日本の国粹主義という現実の政治動向に対する批判の書でもあった。戦後書かれた第3版の序文に曰く、「本書の初めて出版せられたのは、あたかも今次世界大戦のただ中にあり、我が国もまた太平洋戦争遂行の過程にあった。爾来、幾変遷、ナチス＝ドイツはついに崩壊し、わが国もまた有史以来の惨敗の苦杯を喫した。ナチスは何故崩壊すべきであったか。その理由は、ヨーロッパ精神史の批判において証示したところである。そして、そのことはわが日本についても当てはまるものがある。心ある読者はそれを読み取られたことと思う」(著作集Ⅰ:7)⁴。そして、南原が現実の政治動向と向き合う際にも「国家と宗教」という観点を重視していたことは、初版の序文が「今次ヨーロッパの大戦において諸民族によって戦わされている政治的闘争

の根底において、宗教との関係をめぐって、いかに深刻な世界観的闘争の問題が存在するか」(著作集Ⅰ：13)と述べる通りである。『国家と宗教』が有する2つの性格を踏まえれば、「南原繁のナチス論」が注目されるべき主題であることは明白である。

本稿では、『国家と宗教』第4章の読解を通してこの主題に取り組む。確かに、『国家と宗教』第1章ではゲオルグ派のプラトン解釈が、第2章ではカトリック復興、新ヘーゲル主義がナチスに連なるものとして批判されているが、これらは第4章のような直接的な分析ではない。また、第2章ではナチスについても言及がなされているが、直接的な記述はせいぜい1段落程度である⁵。「ファシズムとの原理的対決を、直接かつ全面的に展開されたものとしては、本書の第四章に若くはないであろう」(福田 1972：401)。

1-2 先行研究の整理と課題の明確化

南原がナチスをヨーロッパ文化からの逸脱として批判していることは疑いない⁶。問題は、南原のナチス理解とナチス批判の内実である。南原繁に関する研究は蓄積が進みつつあるが、この主題の解明それ自体を目的とした学術論文は依然として数少ない⁷。代表的な論文として、本田(2002b)、加藤(2016：第2章)が存在する。ここでは『国家と宗教』第4章の読解、特に南原のナチス論の内実に分析を加えている論文を先行研究として取り上げ、『国家と宗教』第4章のナチス批判をどのように理解するかという論点に注目してその類型化を試みたい。

ひとつの行き方は、『国家と宗教』第4章におけるナチス批判が、ナチスの「自然主義」的性格に向けられていると読解するものである。福田(1972)、三谷(1989：505)、加藤節(2016：第2章)、芦名(2019a：第5章)。このような行き方は一面的である。先の引用が示す通り、南原自身は『国家と宗教』第4章のナチス論を「国家と宗教」という観点から考察していた。本稿がのちに主張するように、「自然主義」の問題は「国家と宗教」の総合という問題とは区別されるべきであり、このような読解を維持することは難しい⁸。

もうひとつの行き方は、『国家と宗教』第4章におけるナチス批判が、ナチスの「自然主義」的性格だけではなく、「国家と宗教」の問題に深く関わるものであったとするものである。例えば、本田逸夫(2002b：421-425)は、南原が示したナチスの根本の問題性は「野性的・自然主義的要素」による「精神的・理想主義的要素」の完全な克服にあるとしながらも、ナチスの宗教論が結局政治的国家的信仰にほかならず、「人間の自己神化」であるこ

とも触れている。また、西田彰一（2012：123-124）は、南原がナチスの問題点として、攻撃的な自然的共同体が構成されることのほかに、宗教が現実の民族と一体化してしまっていることの問題性を指摘している、と分析する。このような理解を示す論文として、ほかに、下畠（2013：62-68）⁹。筆者は、この立場を支持する。

しかし、いまだ基礎的な論点の検討が必要とされている¹⁰。第一に、南原はナチスを政治的浪漫主義として理解していたことは明白であり（著作集Ⅰ：213）、上に示したいずれの先行研究もこのことを前提としている。それでは、南原の浪漫主義理解はどのようなものだろうか。本田（2002b：429）が的確に指摘する通り、「ロマン主義は精神と自然の同一化＝混沌により、自然の精神化と精神の自然化という帰結を不可避とする。更にそれは、「人間の哲学」に課せられた制約を廃棄し神的な絶対者を求めて、神話への帰依に行き着く」と南原は理解している。本稿では、本田によるこの簡潔な指摘を本格的に検討し、さらに、南原の浪漫主義理解とナチス理解との連関を具体的に明らかにする。

第二に、南原のナチス批判が「価値併行論」と呼ばれる独自の規範に基づいて行われていたことは周知の通りだが、『国家と宗教』第4章のナチス批判は「価値併行論」を踏まえてどのように理解されるべきか。この課題が必ずしも十分に検討されてきたわけでないことは、先行研究がいまだに『国家と宗教』第4章のナチス批判を如何に理解するかについて統一的な方向性を示すに至っていないことから推し量ることができよう。本稿は「価値併行論」を踏まえて南原のナチス批判における2つの主題を取り出すことを目指す。これにより、南原が『国家と宗教』第4章でナチスにおける政治的文化の創出について特筆していることに対して、適切な位置づけを与えることを試みたい。本稿は、この記述に、国家と宗教をめぐる精神史研究たる本書の特徴的な分析が現れていると考える。先行研究はこの箇所には殆ど触れていないが、それは重大な見落としである。南原は『国家と宗教』第2章でプラトンとユダヤ主義に「神政政治」という「一般に古代世界に共通な政治形態の形而上学化」を見出して、次のように述べている。「そこでは政治的社会の価値が前面に現れ、宗教も国家のうちに包摂され、科学も芸術も一切が国家生活の裡に吸収され、厳格な全体的統制のもとに置かれる」（著作集Ⅰ：80）¹¹。このことを踏まえれば、先に挙げた箇所を読み落とすことが、南原のナチス批判を理解する上で致命的であることは明らかである。南原はそこで、ナチス世界観が「神政政治」思想であることを示唆しているのである。

2 ナチス世界観とは何か—政治的浪漫主義としてのナチス理解—

南原がナチスを政治的浪漫主義として理解していたことは先にも述べたが、『国家と宗教』には浪漫主義に関するまとまった記述はない。従って、南原がナチスを浪漫主義と結びつけて理解する際に、より正確に言うならば、ドイツ理想主義の古い浪漫主義に対する新浪漫主義として特徴づける際に、彼が何を考えていたのかは『国家と宗教』からは十分に解明され得ないと言ってよい¹²。特に、ナチスがドイツ理想主義における浪漫主義に比して新しい側面を有することが強調される際には、『国家と宗教』第4章のナチス理解を政治的浪漫主義論として読解する試みが座礁したようにさえ思われるかもしれない。例えば、南原は『国家と宗教』第4章第3節でナチスにおける宗教について論じているが、浪漫主義がカトリック信仰に向かったのに対し、ナチスは古代ゲルマンの民族神話へと向かったという分析を披露している。南原がナチスの宗教観を必ずしも浪漫主義と結びつけて記述していないことも手伝って、南原の宗教観が浪漫主義と関係を持つかどうかは『国家と宗教』第4章を読むだけでは不明確なのである¹³。

本稿ではこの課題を解決するために、南原の浪漫主義理解を『国家と宗教』外部に求めて、南原自身によるまとまった浪漫主義論と『国家と宗教』のナチス論との共通性を取り出すという方法論を採りたい¹⁴。南原の浪漫主義理解は、『国家と宗教』第4章から南原のナチス理解を取り出してくる際の指針を我々に与えてくれるだけでなく、南原のテキストが表面的には語っていない地下水脈を掘り当てることをも可能にする。南原のナチス宗教論を浪漫主義論の枠組みの中で読解する作業はこれまで行われてこなかったが、それは非現実的な試みではないのである。

南原は戦前・戦中の著作でも浪漫主義について言及しているが、最もまとまった形でそれを確認できるのはやはり戦後の『政治理論史』（1962）である。本章では『政治理論史』第5章第4節に基づき、浪漫主義の世界観的基礎とその国家論とを確認し、『国家と宗教』第4章における南原のナチス理解がこれと共通点を有していることを示す¹⁵。とはいえ、まずは、南原のナチス論を理解するための補助線として、南原の近代精神批判を概観することから始めたい。南原がナチス勃興の背景として近代精神を挙げているからである（著作集Ⅰ：207-213）。

2-1 近代精神論からナチス論へ

内容の類似性を鑑みれば、『国家と宗教』第4章における近代精神に関する議論は、南原が1928年に発表した論文「政治原理としての自由主義の考察」を下敷きにしていると言っている問題なろう¹⁶。『国家と宗教』第4章のもととなった論文は、南原が1941-1942年に発表した「ナチス世界観と宗教の問題」であり、この2つの論文の間には10年近い隔りがあるが、本節では敢えて1928年の論文に基づいて南原の近代精神論を再構成する。この作業を通して、『国家と宗教』第4章のナチス批判に通じる視座が、既に1928年の論文に現れていることを確認したい。

南原は1921年に内務省を辞し、東京帝国大学法学部に戻った（山口 2012 : 100, 104）。後年の述懐によれば、南原は当時マルクス主義についてその思想的源流に遡って検討することに関心を寄せていたようである（丸山・福田 1989 : 92）。1928年の自由主義論はこの課題に取り組むものであり、南原は「啓蒙主義－自由主義－マルクス主義」という特徴的な系譜理解を示している¹⁷。以下、筆者なりに南原の議論を整理しながら分析を進める。

南原は、古代・中世の世界観が「普遍」を中心としたのに対して、啓蒙主義においては「個人」が中心に置かれたとしている（著作集Ⅲ : 41）。南原によれば、啓蒙主義は人間理智の能力によって「自然」を観察する自然科学的方法を産んだが、それは「人間」理解にも適用され、「人間」は原子的「個」として把握されるようになる（著作集Ⅲ : 16）。南原は、自由主義の人格概念は人間性における普遍的要素を摘出した抽象的個人の観念である、と理解している（著作集Ⅲ : 24）。南原にとって、自由主義の道德説は感性的な主観的幸福の原理に基づくものであり、社会共同体固有の倫理を欠いているとされる（著作集Ⅲ : 29）。従って、国家論においても、自由主義は個人を究極の目的とし、国家制度には単なる手段的価値が認められるに過ぎない（著作集Ⅲ : 37）。南原にとってマルクス主義は自由主義に連なる思想体系であり、以上のような自由主義の問題点は、マルクス主義にも妥当すると考えられている（著作集Ⅲ : 45）。

南原は、同時代の動向を分析し、近代精神に対抗して「何等かの形において個人を超越するところの「社会」或いは「共同体」を求めつつある」（著作集Ⅲ : 45）と述べている。しかし、南原にとって、個人主義を批判することは個人主義を捨て去ることではなく、自由主義に反対するからといって必然に保守的政治理論へと導かれるわけではない（著作集Ⅲ : 46-47）。南原は、自由主義が個人の自由と平等を重視したことの意義を認めており、新しい政治理論は、個人を超越する客観的秩序によって、自由と平等とを可能にし、実現するものでなければならない、と述べている。曰く、「近時心ある学者のあいだに唱導せら

れる「社会的」「共同体」或いは「文化」の概念には [...] いずれも「非個人的」「超個人的」な或るものを標的として、新しい道程を探究しつつあるものと解せられる。それがいかなる主義とイデオロギーであろうとも、自由主義の尊い「自由」の果実はこれを受け継ぎ、みずからの裡に生かすものでなければならない」（著作集Ⅲ：46）¹⁸。

このように、南原は自身「共同体」を求める思想潮流に身を置きながらも、「保守的政治理論」とは航路を異にしようとしていたのである。南原はこの問題意識に基づき、早い時期から書評を通して保守的政治理論を批判しており、『国家と宗教』第4章のナチス論はこの取り組みの集大成として位置づけることができよう。それでは、南原のナチス論に目を向けるために、南原の浪漫主義理解をめぐる当初の問いに立ち戻ることになろう。

2-2 浪漫主義の世界観的基礎¹⁹

『政治理論史』において、南原は浪漫主義を、消極的には、啓蒙主義の分析的精神に対する反動として特徴付ける（著作集Ⅳ：375-376）。その上で、南原は、積極的には、人生と世界との根元を突き止め、もはや論理的概念と形式をもっては支配しえない、新たな世界の本質を闡明しようとする精神運動として浪漫主義を理解する。浪漫主義が最深の精神的本質に溯ろうとする点で、南原はそれを宗教的神秘の要求とみなす。浪漫主義者たちは不可把捉的な一切の創造の源泉、宇宙の無限性と神の永遠性を求めるとされる。このように、浪漫主義の課題は、人生と世界との分立と対立を通して全体を統一的綜合の精神において把握することであり、その綜合統一の精神の重要な契機は固有の宗教観だとされる。

ところで、南原は、この神秘的な調和統一の思想の根底には、自然の精神化の傾向があるとしている（著作集Ⅲ：379-380）。南原はシェリング哲学を代表例として挙げて、自然の精神化について、精神の自然化と表現できる傾向と併せて、次のように解説する。曰く、一方では、「自然」は機械的な固定したものではなく、その過程が「世界霊」の生産過程として捉えられ、他方では、「自我」が自由の主体ではなく無意識な生産過程において捉えられる。この背景にあるのがシェリングの「絶対者」概念であり、それは精神と自然との二者いずれでもないと同時に、二者の性質を自らのうちに含むものである。「絶対者」は機械的な自然必然でも意識的な自由の創造力でもなく、一つの偉大な力の根源、すなわち、根源的生命として把握される。このように、浪漫主義は自然と精神、必然と自由の「絶対的同一」あるいは「無差別」を説く「同一哲学」の主張であり、従って、「自然の精神化」と

「精神の自然化」の主張である。

以上を踏まえて、筆者なりに要点をまとめるならば、南原にとって、浪漫主義とは、自然と精神との同一を唱え、両者を包括しながらも両者とは区別されるような根元的生命に遡ろうとする神秘的な調和統一の思想である、ということになる。そして、南原は浪漫主義の宗教観をこの根元的生命＝宗教的神秘への遡行に求めている、と解釈できるだろう。

2-3 政治的浪漫主義

政治的浪漫主義は、非合理的な歴史や根元的な共同体に依拠した浪漫主義固有の国家社会理論である（著作集Ⅲ：381）。南原によれば、それはノヴァーリスに始まり、シェリングを経て、アダム・ミュラーにより最高の表現を与えられた（著作集Ⅲ：389-390）。以下の分析が示すところを本稿2-2の分析に照らせば、政治的浪漫主義は、浪漫主義の世界観の基礎に基づく国家論だと言い得るだろう。政治的浪漫主義に共通した根本特徴は、自然法を克服し、国家を「有機体」として把握することである（著作集Ⅲ：383-385）。南原はシェリングを参照しつつ、「有機体」は自然と精神、観念的なものと現実的なものの内的相互滲透であり、生の過程の全体的統一であると述べる。そして、アダム・ミュラーは、シェリングによる自然認識に関するこの洞察を、はじめて十分に政治的認識に応用したのだとされる。

アダム・ミュラーの有機体国家観についての南原の理解は次のようにまとめられる（著作集Ⅲ：385-390）。国家とは、一国民の全物質的ならびに精神的要求の全体、内外の生活全体を、一つの大なる無限運動する生きた全体に結合するものである。国家有機体に確固たる基礎を与えるのは「民族」の理念であり、国家は「有機体的民族」と呼び得る。すなわち、国家は、民族の内的ならびに外的な生活全体をひとつの力ある無限の生きた全体にまで内面的に統一するものである。国家は、人間の全体的共同生活であり、人間存在と生活の全体は、民族的共同体である国家に包摂されなければならない。国家は、法、道徳・習律、宗教をも包括し、いまや「信仰」の対象となる。

2-4 ナチスの世界観的基礎

『国家と宗教』第4章で、南原はナチスの勃興を「近代精神」の思惟方法に対する対抗

として理解している（著作集Ⅰ：207-208）²⁰。南原によれば、ナチスは、民族的生の強調に基づく「生命」の哲学の主張であり、それは、近代の機械論・技術文明を刷新し、有機的な精神的・一大綜合の文化を創造することを目指している（著作集Ⅰ：212）。南原はこの点でナチスと浪漫主義を結びつけて理解するのである（著作集Ⅰ：213-220）。ナチスは動的な力としての生を「種」の核心にまで掘り下げた点で、古い浪漫主義に対して新浪漫主義と呼び得るものであり、ナチス世界観の根底には浪漫主義と同様に「自然の精神化」「精神の自然化」が見て取れる。

ナチスにおいて文化を形成する原理は人種であるが、その核心は「魂」、つまり、種と結びつき、種的自然の中で生き且つ発展させられる心霊＝「人種魂」である（著作集Ⅰ：222-224）。南原は、ナチスの宗教がドイツ神秘主義、特にエックハルトの神秘主義を曲解していると理解するが、南原によれば、ナチス宗教の中心概念はこの「魂」である。私見では、ナチス宗教を神秘主義と結びつける南原の分析は、「浪漫主義」論という枠組みの中で扱われ得る。南原が『政治理論史』で精神的本質（言い換えれば、根源的生命）への遡行を宗教的神秘の要求としてみなされていたことは既に確認した通りだが、ナチスにおける人種とはこの「生命」にほかならないからである。南原は人種をその核心において宗教的な概念としてみなしていたのである。

2-5 ナチスの国家観

『国家と宗教』第4章によれば、ナチスによる世界創造の活動圏は国家的政治生活で、国家において政治的な文化と世界の形像が創造される。ナチス世界観における国家は「民族共同体の最高の組織的現象形態」（著作集Ⅰ：209）である。この民族「全体」主義において、人間は個々に独立して世界または宇宙にあるのではなく、共同体的存在者として民族と本源的に結びついている（著作集Ⅰ：210）。ナチスにおいて人間の精神的生活が国家に包括されているということについて、南原は具体的に検討している。本稿の課題にとって特に興味深いのは、ナチス宗教である（著作集Ⅰ：233-234）。ナチス宗教は「血」と「土地」を重要な契機とするものであり、大地の基礎に立って、自然的な「血」との交感において永劫の力を新たに体認することが「未来の宗教」「真正の福音」とされる。南原の理解するところによれば、ナチス世界観においては、未来のドイツの国民宗教と国民教会の基礎は「国民的名誉」とであるとされており、祖国のために死した「兵士」は、国民的・人種

的理念の表現者である最高の指導者に対する絶対の信頼と服従とをもって、己が生命を注ぎ尽くした者として崇拜の対象となる。ナチス宗教とは、「民族の未来に対する信仰、その政治的指導者に対する絶対の信仰」（著作集Ⅰ：234）である。

2－6 小括

以上の分析から、『政治理論史』における南原の浪漫主義理解を参考に『国家と宗教』第4章における南原のナチス理解を素描することができたと思われる。つまり、本稿が立てた第一の課題、南原の浪漫主義理解とは何か、南原の浪漫主義論とナチス論とはどのような関係にあるのか、は解決されたものと思われる。南原のナチス論は政治的浪漫主義論として構想されており、その射程は宗教論をも含むものであった。筆者なりに両者の共通点をまとめれば、次の通りである。1) 浪漫主義は啓蒙主義的な思惟方法に対抗し、新たな精神的綜合を求める精神運動である。2) 自然と精神、必然と自由との統一は、二者いずれでもないと同時に二者いずれの性格も包有する「根源的生命」において為される。3) この精神的本質は、浪漫主義固有の神秘主義的宗教思想と結びついている。4) 浪漫主義の国家論はこのような精神的統一を基礎としており、国家は有機体的民族として捉えられる。5) 国家は人間の物質的・精神的生活の全体を包括するものであり、「信仰」の対象にさえなる。

3 「価値併行論」

次に、第二の課題、南原のナチス批判はどのように理解されるべきかという論点に進みたい。しかし、南原のナチス批判の検討を実際に行う前に、南原の政治哲学において中心的位置を占める「価値併行論」について検討しておく必要がある。南原のナチス批判は「価値併行論」を背景としていたからである。本章では、南原が1930-1931年に発表した論文「フィヒテ政治理論の哲学的基礎」に基づいて「価値併行論」の要点を示す²¹。

内容の検討に入る前に、「価値併行論」はどうしてナチス批判の根拠となり得るのかという論点に簡単な見通しをつけておきたい。南原は「ヨーロッパ文化の根本問題」（著作集Ⅰ：248）を、ギリシャ主義とキリスト教との綜合、「地の国」と「神の国」との綜合に見ており、この考えが南原の精神史研究を貫いている。南原は「価値併行論」を「文化」の規範

的な在り方として提出した²²。南原は、精神的諸価値が人間の精神的領域を形成するだけでなく、それに対応して実際の世界の中で人間の精神的価値が文化として位置を占める、と考えていたのである（著作集Ⅰ：243-244）。曰く、「価値併行論」によって成立する「おのおのの価値の世界に対応して、それぞれの文化事象が存在するにほかならない。すなわち、論理的および審美的価値である真と美に関係して学術および芸術の文化があり、道徳的価値の善に関係して人間の実践道徳があり、政治的価値である正義に関係して社会共同生活があるのである」（著作集Ⅱ：149）。南原のナチス論はヨーロッパ精神史研究の中に位置を占めるものであり、ここに、南原のナチス批判が「価値併行論」に基づく根拠がある。

3-1 「価値併行論」（1）—自然と精神との峻別

南原によれば、ルネサンス・宗教改革以降は「人間」の時代であり、カントは批判的方法によって啓蒙主義を乗り越え、次のような人間理解に至った（著作集Ⅰ：121-128）。すなわち、自然と精神という二分法によって把握され、後者にその本質を置かれるところの人間である。南原はカントの人間理解を引き継ぎながらも、殊に「精神」に関して議論を発展させている。本章が取り上げるフィヒテに関する思想史研究はこの取り組みの現場であり、「価値併行論」が南原によって明確に示された最初のテキストである。

3-2 「価値併行論」（2）—価値領域の並列関係

「価値併行論」の中心的な主張は、おのおのの文化的価値の諸領域が併行関係に置かれなければならないということである（著作集Ⅱ：147）。南原はこの発想をカントから学んでいる（著作集Ⅱ：149）。南原によれば、カントは理性の批判を通して、認識・道徳・審美の理性能力それぞれについて普遍妥当の先天的法則を確立した（著作集Ⅱ：12）。そして、その意義は、人間文化の諸領域においておのおのの固有の価値原理が打ち立てられたことだとされる。

しかし、既に述べた通り、南原はカントを無批判に受け入れたわけではない。南原は、カントが政治価値の特有な客観的基礎付けを成し遂げていないと評価する（著作集Ⅱ：149-150）。南原は、論理的・道徳的・審美的価値である真・善・美だけでなく、政治的価値である正義についても、それをその固有性において把握する理論が必要だと述べる。つ

まり、南原は、政治の批判的認識を基礎づけるために、カント哲学の個人主義的な側面を修正し、批判主義を政治理論にまで拡張することを主張するのである。従って、「価値併行論」では、真・善・美に加えて正義もまた文化的価値としてみなされる（著作集Ⅱ：147）。

それでは、何故それらの価値は並列関係に置かれなければならないのか。「価値併行論」は「価値の段階説」と対置されるが、後者は、文化的諸価値のうちのひとつを最高の価値と見なすことで、その他の価値を手段的・従属的価値としてしまう（著作集Ⅱ：147-148）。しかし、南原にとって、これらはいずれも文化のおおのの価値の固有性と自律性を無視している点で受け入れられない²³。「価値併行論」はおおのの文化の自律性に基づき、それみずから自目的な価値の諸領域の独立を認めているのである²⁴。

3-3 「価値併行論」（3）—宗教

南原は、カントのように諸価値の分立に留まるべきではなく、諸価値の間に全体の統一の観点が考えられる必要があると主張する（著作集Ⅱ：12-13）。曰く、「理論理性と言ひ、実践理性と言ひ、同じく理性の活動である以上、理性一般の本質を突きつめて、唯一の原理から理性の諸能力に統一を与え、さらに文化の全体系をつくり出すことは、カントの後に残された問題として立てられたところである」（著作集Ⅱ：13）。南原は、「価値の段階説」がひとつの文化的価値を最高価値とする文化の段階的体系であるように、「価値体系論」も諸文化の体系の構想に進まなければならない、と考える（著作集Ⅱ：152-153）。こうした問題意識に基づいて、南原は「価値併行論」を宗教における諸文化の総合として構想する。南原は、政治的価値を含めた精神的諸価値の並列関係を維持したままに如何にして精神的諸価値を総合するかという問いの答えを、超越的宗教に求めたのである²⁵。

南原は「宗教」という言葉でキリスト教を指しており、原始キリスト教が宗教の本質を明らかにしている、と考える（著作集Ⅱ：128）。宗教は人間的な価値を前提としながらも、それを超越するものでなければならない（著作集Ⅱ：156-160）。「価値併行論」における「宗教」は、みずから独自の文化領域を有しておらず、文化的価値を超越するものでなければならない。これが、宗教と文化的諸価値との間の消極的關係である。しかし、南原によれば、宗教は独自の文化領域を有しないが故にかえって他のもろもろの価値生活の内容に生命を与える。これは裏返せば、文化の価値原理は超越的な形而上学的本質または実在を仮定しているということである。宗教は論理的価値・道徳的価値・審美的価値・政治的

価値に対して内的関係を持つものとして考えられるのである²⁶。「価値併行論」における宗教と文化的諸価値との関係から、南原が理想とする「国家と宗教」の形姿を伺える。

4 ナチスは如何に批判されたか

本章では、南原のナチス批判が「価値併行論」に基づいてなされていることを確認することを通して、いよいよ本稿の核心部分である「南原のナチス批判はどのように理解されるべきか」という問いに進むことになる²⁷。この作業を円滑に進めるために、まずは『政治理論史』において南原が浪漫主義をどのように批判していたかを検討する。特に、南原は『政治理論史』で浪漫主義の二つの問題点を「価値併行論」に基づいて、その上、「価値併行論」に照らして区別されるべきであるような形で、提出していることを確認する。この論証を踏まえて『国家と宗教』第4章の内容の検討に進むことで、従来の先行研究が抱えていた誤解と混乱を克服する。南原のナチス批判は「価値併行論」に基づいており、「価値併行論」に従って2つの区別されるべき論点から構成されているのだ。

4-1 政治的浪漫主義に対する批判

南原が『政治理論史』で示すように、彼にとって、浪漫主義は到底満足できるものではなかった。第一に、浪漫主義は、自然と精神との差別を解消してしまう（著作集Ⅳ：390-392）。「価値併行論」がカント的な自然と精神との鋭い対立に基づいていることは既に確認したが、浪漫主義においては、自由の本来の範囲である意志の世界に非人格的な必然の法則が立てられてしまう。南原は浪漫主義に人間意志の否定、自由の否定を見て取り、浪漫主義に基づく限り、「価値併行論」におけるような意味での文化的価値は成立しえない、と批判する。

第二に、浪漫主義は各個の精神領域の差別を解消してしまう（著作集Ⅳ：392-393）。浪漫主義は綜合統一を強調するが、「価値併行論」における綜合のように、諸価値の自律性を肯定するものではない。南原はシェリングの「絶対的有機体」としての国家を例にとって、学問・芸術・宗教が互いに浸透し合い、大きな調和・綜合において一体化される、という浪漫主義の問題点を指摘している。浪漫主義においては、学問は国家立法の科学的形式として、宗教は国民の公的道義として、芸術はそれら全体の上に精神を与える国民の創造的

精神として表される、のだという²⁸。

このように、南原の批判は、畢竟、浪漫主義による綜合が、本来「価値併行論」におけるような意味で立てられるべき、自然と精神との差別、精神的諸価値の差別を無視してしまふことに向けられている。この2つの論点は「価値併行論」に基づいて区別されるべきである。「自然と精神との差別の解消」という第一の問題点は自然と精神との鋭い対立に基づいて指摘されているのに対して、「各個の精神領域の差別の解消」という第二の問題点は精神的諸価値の分立という精神内部の議論に焦点が絞られているからである。なお、ここで鑄造された「自然と精神との差別の解消」「各個の精神領域の差別の解消」という分析概念は、当然ながら、南原が『政治理論史』で用いた表現を意識している。このことを示す以下の引用から、南原自身もまた2つの論点を区別されるものとして捉えていたことも伺えるだろう。

「浪漫主義者に共通な「万有の精神化」の思想は、以上のようにひとり精神と自然との差別を解消するのみでなく、同時に精神科学について、各個の精神領域の差別をもなくする。」
(著作集Ⅳ：392)

4-2 ナチス世界観に対する批判

以上の分析は、『国家と宗教』第4章のナチス批判にも妥当する。第一に、ナチスは原理的に自然主義を帰結する。南原によれば、ナチス世界観では、精神と自然との両者の限界が撤し去られ、一方に自然が精神化され、他方に精神が自然化されるという混淆と危険が生じる（著作集Ⅰ：219）。ここに、すべて内面的・理性的なものはかえって自然的・野獣的なものに、また、すべて精神的・理念的なものはせいぜい心理的・象徴的なものに打ち換えられるという結果を生ずるに至る。南原は、この自然による精神の克服といえる傾向を指して、ナチスの「デモーニッシュ」な性格と呼んでいる²⁹。新浪漫主義が古い浪漫主義における「生」を「人種」に突き詰めたことはこの傾向を決定的に推し進め、「人間における精神的価値と自然的衝動との恐るべき混淆」（著作集Ⅰ：255）を帰結するものである。

第二に、ナチスにおいては、政治が文化に対して優位する（著作集Ⅰ：254）。ナチス国家における諸価値の体系は「価値併行論」に適うべくもなく、「固有の信仰を内包する政治的意志と決断が基礎であって、それが神学と哲学の全体を決定し、一切の文化はただ本源

的な政治的決断を世界像に置き換え、もしくは拡充するだけの任務を有するにすぎない」(著作集Ⅰ：254)³⁰。ナチスにおいては「政治的な文化と世界の形像」(著作集Ⅰ：208)がつくられるのである。このことが浪漫主義における「各個の精神領域の差別の解消」の問題として捉えられることは「政治」と「倫理」、「宗教」と「倫理」との比較をしてみれば、すぐに鮮明となるだろう。南原によれば、ナチス世界観においては民族のうちにある神性があらゆる価値の基準であり、名誉と忠誠とがゲルマン人の価値である(著作集Ⅰ：211)。ナチス世界観において、道徳の格率は民族の「名誉」においてあり、ナチスにおける「国民的宗教」の内実もまた「国民的名誉」なのである(著作集Ⅰ：211, 233-234)。

私見では、南原によるナチス批判は次の言葉に総括されている。ナチス論についても、南原が2つの論点を区別していたと見て間違いないだろう³¹。

「そこ〔引用者注：＝ナチス世界観〕に精神の自由と文化の創造が語られていないわけではない。しかしながら、すべて種族的生によって規定される結果、自由とは根本において種への拘束のことであり、しかもそれを実現するために政治的権力が先に立つとすれば、精神的内面性の独立性と文化の自律と討究の可能性とは閉されているものと見なければならぬ。」(著作集Ⅰ：254)

5 結語

以上より、本稿の課題はすべて達せられた。筆者は本稿で、第一に、南原のナチス論が政治的浪漫主義論であることを『政治理論史』を参照しながら実証的に確認し、その射程が宗教論を含むことを示した。第二に、南原のナチス批判が「価値併行論」に基づいており、「自然による精神の克服」と「文化に対する政治の優位」という区別されねばならない2つの論点から構成されていることを解明した。

南原は『国家と宗教』第1章、第2章では「神政政治」という問題系を主として扱っている。第2章の「神政政治」批判が、本稿の議論における「文化に対する政治の優位」という主題と響き合うところのあることは、既に示しておいた。南原は第2章でナチスについて次のように述べている。「国家は生命の実体 — 自らの裡に自らの理念と力とを融合する神秘的実在として、われわれの上に臨むのである」(著作集Ⅰ：118)。『国家と宗教』第1章、第2章に遡ることは本稿の議論を発展させる上で有意義であるだけでなく、南原

がそこで扱う「神政政治」「国家信仰」の問題が「キリスト教政治思想」研究というプログラムにおいて本格的に取り組まれるべき主題であることも論を俟たない³²。他方、1939-1940年に発表された論文「フィヒテにおける社会主義の理論」の中で、南原は、ナチスの自然主義的傾向にも焦点を当てて分析を行っていた³³。南原は1930年代後半に「神政政治」の問題だけに取り組んでいたわけではなく、「文化的社会主義論」に関する研究もまた南原のナチス批判と無関係ではあり得ない³⁴。南原のナチス論に関する研究はまだ十分に蓄積されているとは言えず、「自然主義」についても、「神政政治」についても、個別に検討せられるべき論点がいまだ多く残されている。しかし、この主題の本格的な解明は、2つの論点をともに視野に収めたものでなければならないだろう。

【参考文献】

『南原繁著作集』に収録された一次文献は、著作集第1巻1頁を、(著作集Ⅰ：1)と、それ以外の一次文献および二次文献は、著者姓（出版年：ページ数）と表記した。

著作集Ⅰ：南原繁, 1972, 『国家と宗教』岩波書店.

著作集Ⅱ：南原繁, 1973, 『フィヒテの政治哲学』岩波書店.

著作集Ⅲ：南原繁, 1973, 『自由と国家の理念』岩波書店.

著作集Ⅳ：南原繁, 1973, 『政治理論史』岩波書店.

丸山眞男・福田歓一（編）, 1989, 『聞き書 南原繁回顧録』東京大学出版会.

芦名定道, 1994, 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版.

ー, 2008, 「近代キリスト教と政治思想 ― 序論的考察 ―」京都大学基督教学会『基督教学研究』第28号, 175-197.

ー, 2009, 「キリスト教政治思想の可能性」近代/ポスト近代とキリスト教研究会『キリスト教思想と国家・政治論』, 3-26.

ー, 2019a, 『東アジア・キリスト教研究とその射程 無教会キリスト教を中心に』三恵社.

ー, 2019b, 「現代科学とキリスト教思想」京都大学キリスト教学研究室『キリスト教学研究室紀要』第7号.

ー, 2020, 『現代神学の冒険 新しい海図を求めて』新教出版社.

上村静, 2018, 「クィアなディアスポラを生きる ― 国民国家の終わりを見据えて」『福音と

世界』8月号, 12-17.

加藤節, 1997, 『南原繁 — 近代日本と知識人 —』岩波新書.

—, 2014, 「解説」南原繁『国家と宗教』岩波文庫.

—, 2016, 『南原繁の思想世界 原理・時代・遺産』岩波書店.

近藤勝彦, 2000, 『デモクラシーの神学思想 自由の伝統とプロテスタンティズム』教文館.

下畠知志, 2013, 『南原繁の共同体論』論創社.

千葉眞, 2014, 「「宗教と政治」の現在」和田守（編著）『日米における政教分離と「良心の自由」』ミネルヴァ書房, 211-235.

西田彰一, 2012, 「宗教ナショナリズムと南原繁」『立命館大学人文科学研究所紀要』第97号, 115-135.

平井正, 1994, 『ダダ／ナチ 1926-1932』せりか書房.

福田歓一, 1972, 「解説」南原繁『国家と宗教』岩波書店, 387-407.

本田逸男, 2002a, 「南原繁思想史論の批判と継承 — 主にナチズム論との関係から観た」九州大学法学部政治研究室『政治研究』49号, 41-72.

—, 2002b, 「南原繁のナチズム批判 — 『国家と宗教』第4章を中心として —」宮田光雄・柳父國近（編）『ナチ・ドイツの政治思想』創文社, 413-447.

松沢弘陽・植手通有（編）, 2002, 『丸山眞男回顧談 下』岩波書店.

丸山眞男, 1973, 「解説」南原繁『政治理論史』岩波書店, 588-599.

—, 2015, （古矢旬・編）『超国家主義の論理と心理』岩波文庫.

三谷太一郎, 1989, 「解説 — 南原繁百歳」丸山眞男・福田歓一（編）『聞き書 南原繁回顧録』東京大学出版会, 491-517.

宮田光雄, 2010, 『国家と宗教 ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』岩波書店.

森川輝一, 2010, 『＜始まり＞のアーレント 「出生」の思想の誕生』岩波書店.

柳父國近, 2016, 『日本プロテスタンティズムの政治思想 無教会における国家と宗教』新教出版社.

山口周三, 2012, 『南原繁の生涯 信仰・思想・業績』教文館.

A.E. バーシェイ（宮守盛太郎・監訳）, 1995, 『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』ミネルヴァ書房.

¹ 『国家と宗教』発表当時の南原繁の伝記的事項については、加藤（1997：第5章・第6

章)、山口(2012:第6章)参照。

² 「国家と宗教」という主題設定は、「価値併行論」における宗教と文化との関係性を踏まえて理解することができる。ここでは、それが「国家と教会」という問題設定とは区別されることだけを指摘しておく(著作集Ⅰ:336)。南原の主題設定を歴史的文脈の中に位置づける試みとして、柳父(2016:第2章)が参照できる。

³ 南原のナチス論は、アルフレート・ローゼンベルクをはじめとしたイデオログや親ナチス派の学者の著作を分析することを通して、「ナチス世界観」を描き出すという手法をとっている。つまり、南原のナチス批判は、南原がナチスの思想体系を示すと考えた理論書・学術書の批判であった。南原のナチス批判が学術書の批判であることは当時のドイツにおける言論と照らして積極的意義を有している。本田(2002b:426)、宮田(2010:462-463)参照。この積極的意義を検討するに際しては、アルフレート・ローゼンベルクの『二〇世紀の神話』の意義を踏まえておく必要があるが、平井(1994:286)はこの著作について、実態はさておき「一九四四年までに一一〇万部も売れ、ヒトラーの『わが闘争』に次ぐナチのドキュメントだった以上、まったくのお飾りとして無視するのは見当違いである」と評している。他方、南原のナチス批判の限界もここに見出せる。南原のナチス批判は「思想体系」それ自体に向けられており、その「思想体系」のもとで人々がどのように振舞ったかという観点を持たなかった。例えば、森川(2010:243-262)によれば、アーレントのアイヒマン批判は、彼があたかも歯車のように振舞い「無思考」に陥っていたことに向けられている。このアーレント解釈の真理性に立ち入った検討を加えることは本稿の範囲を超えるが、これは南原が欠いていた観点がナチス論にとって魅力的なものであることを示唆する一つの例であろう。

⁴ 『国家と宗教』がナチス批判を通して日本の軍国主義に対する批判を試みていることは自明に思われるかもしれないが、実際のテキストに即してそのことを証明する作業は不可欠である。この点、芦名(2019a:第5章)が『国家と宗教』第4章のナチス批判が同じく『国家と宗教』第4章の天皇制ファシズム批判と関連していることを確認する試みを行っていることは重要である。この論点につき、柳父(2016:172-180)が傑出している。

⁵ cf. (著作集Ⅰ:117-118)

⁶ 『国家と宗教』第4章は、南原が政治学研究会で行った発表を基にしている。松沢・植手(2006:56-57)で、丸山は、岡義武がその講演を筆記した資料を読んだときのことを語っている。曰く、「ヨーロッパ精神の根源はギリシャ精神とキリスト教である。ギリシャ精

神の根本はロゴス、普遍的な真理愛である。ところが、ナチは、真理の普遍性を否定する。第二に、キリスト教の超越性を否定する。人間神化、ヒットラーの神化になってしまう。したがって、ヨーロッパの二大主潮である、ヘレニズムとキリスト教と両方を否定している。ナチは、ヨーロッパの伝統から全く外れたものである。したがってナチは、自分の理念を追求して没落するか、でなければ、ヨーロッパの伝統に従って宗旨替えをするか、二つに一つだと」。これは、丸山が『国家と宗教』第4章の内容をどのように理解していたかを示す貴重な証言であるが、課題設定との関係で、本稿はこれを先行研究として整理に組み込まなかった。

7 こうした研究状況は、「南原のナチス批判」が周縁的な事柄だと考えられてきたということの意味していない。本格的な検討ではないにせよ、南原がナチスを批判していることは繰り返し言及されてきた。例えば、A.E. パーシェイ（1995：123-124）。加藤（2014：452-455）は、天皇制ファシズムに対する批判者であったことに、戦中期の思想史における南原の特異性を求めているが、芦名（2019a：第5章）が示す通り、南原のナチス批判は天皇制ファシズム批判と連関していたことを踏まえれば、南原のナチス論は南原の特徴的な立場に深く関わる重要な主題と評価できるだろう。

8 加藤（2016：第2章）について、もう少し立ち入った検討を加えておきたい。加藤は『国家と宗教』第2章を読解する際に、南原のナチス批判を「神政政治」と性格づけるにも関わらず、『国家と宗教』第4章の読解に際して、政治的指導者の信仰に関する記述などを無視している点で一貫性がない。加藤（2014）は『国家と宗教』第4章のナチス批判を第1章・第2章と並べて「神政政治」「国家信仰」として理解しているが、加藤（2016：第2章）に示された具体的な読解作業を見る限り、少なくともナチス批判については、どのような記述に注目してそのような評価を行っているのかが明らかではない。日本に関しては「国家信仰」という表現が登場するが、加藤が南原のナチス批判と日本主義批判とをどのように関連させるのかは明瞭ではない。なお、加藤（2016：第2章）の『国家と宗教』第4章の解釈は、加藤（1997：130-132）の読解を基本的に継承している。

9 このほか、柳父（2016：172-176）が南原における「国家信仰」批判を検討する過程で「自然主義」の問題を巧妙に排除していることも参照できるだろう。

10 南原の思想史の方法論（著作集Ⅰ：13, 279-280）を参照すれば、ナチス理解とナチス批判に焦点をあてる本稿の課題設定が南原の精神史研究の取り扱いとして理に適っていることが確認できるだろう。

¹¹ 南原は注釈で2つの例を挙げている（著作集Ⅰ：80）。ひとつはプラトンの芸術家追放論であり、それは神々を讃美し、英雄を頌讃する詩のみを許容するとされる。いまひとつには、プラトンは宗教を国家共同体の祭りにしてしまい、この見地から一定の信条が規定されたと述べている。

¹² 浪漫主義と新浪漫主義との違いは、前者における「生命」が後者においては「人種」に置き換えられたことに求められる。しかし、このことは、ナチスがもはや浪漫主義的ではないという意味ではない。新浪漫主義は浪漫主義の自然主義的傾向の徹底であり、南原による古い浪漫主義と新浪漫主義との区別は本稿の行く道を閉ざしてしまうものではない。このことを示すために、南原によるニーチェとナチスの比較（著作集Ⅰ：214-217）が注目される。ナチスは「生物種族学」、すなわち民族の生物学的基礎を強調する点でニーチェと異なっているが、「そこにはニーチェのごとき主観主義でなくして、実在は確固とした客観的全体性の上に移されたように見えるけれども、他面に、ニーチェに包有されてあった偉大な精神は色褪せて、より自然主義的・現実主義的色彩が濃厚になる」（著作集Ⅰ：215）。なお、南原によって「より」が強調されていることに特に留意されたい。

¹³ 先行研究が南原の浪漫主義理解を「自然主義」の問題に集約する誤りを犯したことは、テキスト自体が持っている難点に起因していると思われる。こうした状況を踏まえるならば、『国家と宗教』第2章に「神政政治」批判を読み取ることで第4章読解の困難を補うことは、研究史上重要なアプローチだったと評価できよう。

¹⁴ 芦名（2019a：97）は「南原は政治思想においても体系的な哲学者（体系的政治哲学の構築）というよりも、思想史家（政治思想史・政治学史）として理解すべきと思われる」としているが、この評価が妥当だとすれば、南原の浪漫主義理解とナチス理解との結びつきを確認する試みは、南原の思想史研究に深く立ち入る点で重要だと思われる。筆者は、南原の精神史で扱われた諸思想体系の連関に注目する本稿の構想を、丸山眞男が著作集版の『政治理論史』の巻末に寄せた解説から着想した。曰く、南原の思想史の著しい特徴は「歴史上のもろもろの思想体系相互の、もしくは一つの哲学の中の或る要素と、時代を異にした他の哲学のなかの或る要素との、内面的な連関が指摘され注意されている」ことにあり、「著者が入念に各所で試みている諸思想・諸範疇間の論理的脈絡付け — 社会的・状況的関連付けではなく — を読み落とすこと」（丸山 1973：595）は『政治理論史』読解の面白みを半減させるものである。丸山の指摘は単に『政治理論史』読解の道標であるだけでなく、南原の精神史研究を如何に扱うかという論点について一般に示唆的なものであ

ろう。

15 『国家と宗教』第4章と『政治理論史』との浪漫主義理解の間には相違がある。前者は浪漫主義を「非政治的」と理解する（著作集Ⅰ：213）のに対して、後者は政治的浪漫主義を扱っている。しかし、『国家と宗教』第4章が執筆された時点で、南原は政治的浪漫主義について知識を有していた（著作集Ⅱ：34-36）のであり、『国家と宗教』第4章の浪漫主義理解が必ずしもこの時代の南原の立場を代表するわけではないことには留意されたい。本来であれば、東京帝国大学での南原の講義内容を示す史料をあたりながら、『国家と宗教』第4章執筆当時の浪漫主義理解を再構成する方針が最善だが、本稿は両著作の内容の共通性を具体的に検討していくことで南原の浪漫主義理解とナチス理解との関係について暫定的な像を描くことを試みたい。

16 この2つの論文については内容上の類似性を多く指摘できるが、特に重要なのは、南原が近代精神の問題点を自然科学的な思惟方法による人間把握に求めていること、近代精神を個人主義との関係で理解していることの二点だろう。（著作集Ⅰ：205-207）参照。

17 社会主義を「近代精神」として捉える南原の理解は、社会主義とヒューマニズムとの結びつきに関する芦名（1994：133-134）（2008：177-184）の指摘によって補強することができる。

18 下畠知志（2013：4-100）は、南原の問題関心が1936年を転機として「転回」した結果、南原は個人主義への批判の提唱自体が持つ否定的な側面に注目するようになった、と分析する。この理解は端的に誤りである。南原は「政治原理としての自由主義の考察」（1928年）の段階で、個人主義批判が保守的政治理論に陥る危険性を指摘している。南原は当初から個人主義と個人主義批判の問題点という二重の問題意識を有していたのである。

19 南原の浪漫主義理解、ナチス理解の基本的な内容をはっきりさせるという研究課題のために、本章の以下の箇所では、構成を入れ替えるなど、筆者なりの整理を行っている。

20 ドイツ国民に対して南原が向ける眼差しに共感の念を読み取ることができるということは注目されるべきである。「それ〔引用者注：＝ナチス〕はまた、一般に近代精神の帰結したところ、いずれにおいても人間生活が低調化し、精神的高貴性が失われようとするに際して、若い優れた民族が精神的自己保存を企て、滅亡から時代を救うために興った必然の精神運動と考えられよう」（著作集Ⅰ：212）。これは決して些末なことではない。「近代文化の危機に臨んで人間が直面した、自己みずからの存在の不安の奥底には「宗教」的信仰の問題が存したはずである。ここに近代的「人間」の宗教に置き換えられたものは民族

的生の神話であることが解る」(著作集Ⅰ：261)と述べられる通り、ナチスに対する共感
は「人間の無限な魂の渴求」(著作集Ⅰ：262)という南原の人間理解に関わる本質的な事
柄である。南原はナチスと問題意識を共有しつつ、問題解決の方途を異にするのである。

²¹ 「価値併行論」は南原の思想発展の過程で精緻化していくが、『国家と宗教』第4章の内
容(著作集Ⅰ：270-274)を踏まえ、本稿では1930-1931年の段階で「価値併行論」を検
討すれば、本稿の課題にとっては十分であると判断した。

²² このような理解は、南原が政治を論じる際にも「価値併行論」がその視座となっている
ことを確認することで補強することができる。南原は、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、究極において宗教的神性の問題と関係を有する
と確信していた(著作集Ⅰ：13)。「価値併行論」はまさにここで言う「世界観」と呼び得
るものであり、南原は明言しないにせよ、「ナチス世界観」という表現の選択はこのような
考えを背景にして行われたのではないだろうか。

²³ 丸山眞男が「超国家主義の論理と心理」(1947)の中で、「国家が「国体」に於て真善美
の内容的価値を占有するところには、学問も芸術もそうした価値的実体への依存よりほか
に存立しえないことは当然である。」(丸山 2015：17)という、南原の議論をどこか意識
しているとも読める記述を行っていることは興味を引く。勿論、丸山のこの論考は全体と
して南原の議論を踏襲しているのではない。日本の超国家主義が「責任の委譲」という封
建国家以来の伝統的な論理によって特徴付けられるという丸山の分析は、南原とは違う角
度から、つまり、日本固有の政治的文脈という観点からなされている。

²⁴ 南原は明らかに「価値併行論」内部における精神的諸価値の「関係」についても注目し
ていた(著作集Ⅰ：142, 著作集Ⅱ：149)。南原が1958年に『国家と宗教』改版に付した
序文で次のように述べていることは、この観点から重要となる。「まことに近代実証主義精
神の上に発展を遂げて来た自然科学と技術文明との驚くべき威力は、いちじるしく人間を
魂や精神に対する配慮から遠ざけて来た。現代政治の不安と恐怖は、このことと無関係で
はない。いま、史上かつてなかった絶対兵器の出現の前に、人類の存在自体が問われてい
るのは、そのことを物語っている。」(著作集Ⅰ：3・4)。芦名(2020)が現代キリスト教思
想の動向を「科学技術の神学」系と「解放の神学」系との結びつきの中で整理しているこ
とを踏まえれば、南原がここで科学技術と政治との結びつきに注意を払っていることは —
3.11 以後、原子力をめぐる問題状況は変化したにせよ — 現代的な洞察だと評し得る。

²⁵ 「価値併行論」を単なる価値の併行関係の主張として理解することはできない。それは、

むしろ宗教における諸文化の総合を含むものとして解釈しなければならない。近藤(2000: 503-506)、千葉(2014: 227)、芦名(2019a: 85-88)、加藤(2016: 19-20)などがこの点で正しい理解を示していると言えるだろう。

²⁶ 下畠(2013: 4-100)は、南原が1937年以降宗教の国家に対する積極的関わりを評価するようになったために、「神政政治」批判が単なる宗教と国家の峻別を説く超越的批判から、宗教と国家との積極的な関係を主張する内在的批判へと変化した、と分析する。これは端的に誤りである。むしろ、「神政政治」批判は1937年以前の段階から宗教と国家との積極的な関係の主張と結びつけられてきた。1930-1931年に発表された「フィヒテ政治理論の哲学的基礎」において、南原はフィヒテの「神政政治」思想、つまり、フィヒテが非合理的なはずの宗教から合理的な政治理論を抽出しようとすることを批判している。「フィヒテがその哲学的生涯の終わりに至るまで、宗教と政治との結合を図るがためにささげた努力の学的意味を、ここに汲むことができる。しかし、われわれの立場においては、どこまでも宗教的確信の問題であり、思惟の極限において考えようとするのである。[...] けだし、思弁的形而上学の方法によらないで、批判主義の上において思惟しえられる、宗教と政治との連関であり、ある意味において形而上学的総合の立場の宗教の克服と、そして、これによって二者の間の正当な関係の回復である」(著作集Ⅱ: 163)。南原はこの論文の段階で「神政政治」を誤った総合の試みとして理解しているのであり、ここに下畠の言う「内在的批判」が示されているものと解釈できる。こうした「神政政治」理解は南原が書評の形を借りて行った時局批判とも深いかわりを有している。南原は、「新ヘーゲル主義の政治哲学」において、「一方に宗教の非合理的本質が把握し得られないで、むしろ宗教的神の国がより多く政治的に規定されるとともに、他方に政治的国家が宗教的、否、神学的ないし形而上学的規定を受ける可能性がある」(著作集Ⅲ: 192)と述べている。

²⁷ 本田(2002a)(2002b)については、特に踏み込んだ検討をしておく必要がある。南原がドイツ思想、特に、カントをはじめとした特定の思想家を「本来のドイツ精神の深味」として高く評価しており、それに比して、ドイツ思想の中でもそれとは異質の思想(例えば、ドイツ神秘主義)や、英仏の「啓蒙主義」「実証主義」の思想家を低く評価する傾向があるという本田の指摘は確かに否定できない。しかし、本田(2002a)(2002b)が上に述べた思想史理解から南原のナチズム批判の問題を引き出していることは批判されなければならない。本田に言わせれば、南原のナチズム批判の問題点は、「本来のドイツ精神の深味」への信頼に囚われ単純な対立図式に陥った思想史理解に関わっている。筆者なりにその論

点を整理するならば、1) ナチスの台頭の責任を「イギリス・フランス」の「近代精神」に求めており、南原はナチズムと「浪漫主義」との結びつきを徹底的に追及することができていない、2) 南原のナチズム批判、近代批判は「ドイツの後進性とナチズムとの関連」「自発的結社の発達と国家の世俗的性質の即事的把握との関連」といった観点を欠いていた、という二点にまとめられる。まず、全般的な問題点を指摘しておくならば、そもそも南原の思想史理解は「イギリス・フランス対ドイツ」というような単純な構図に還元されるわけではない(『国家と宗教』第3章におけるカント批判、『政治理論史』に示された浪漫主義と実証主義との結びつき、など)。さらに重要なことは、南原は「ナチズムはドイツ精神にとって本来的とは言えない」とか「実証主義はイギリス・フランスの思想であり、ドイツ思想ではない」とかいった主観的ともいえる趣向に基づいて批判しているのではない、ということである。南原によるナチス批判、近代精神批判が「価値併行論」に基づく理論的批判であることを脱色することは、テキストに湛えられた思想の深みを平板なものとして見過ごしてしまう危険があり、思想史研究にとっては致命的である。個別の論点については、1) 南原がナチズムの台頭の原因を「近代精神」に求めていることは事実だが、南原のナチズム批判はその克服の方途に対する批判であり、ナチズムの問題性を「近代精神」に押し付けているという解釈は支持できない。また、本稿が示す通り、『国家と宗教』のナチズム批判と『政治理論史』における浪漫主義理解とは類似点が多く、南原がナチス論において浪漫主義の問題点を究明していないと断言するのは相当に難しいと思われる。

『国家と宗教』第4章執筆時点の南原の構想については今後検討されるべきだが、南原は当初からナチズムと浪漫主義という二つの思想体系を密接に結び付けてナチズム批判を構築したのではないかという仮説は十分に考察に値するものだろう。2) 本田(2002a)(2002b)は、南原の弟子たちが各々の関心に基づく研究の中で南原の議論の問題点をどのように乗り越えていったかという観点から南原の問題点を浮き彫りにさせている。この問題意識は興味深いに違いないが、本田の立場が、恐らくは南原の弟子たちの議論に引きずられて、偏りすぎているきらいがある。例えば、本田は、ナチの思想史的由来を西欧「近代精神」ではなく、ドイツ精神に求めるべきだと主張している。この立場が南原による「ドイツの後進性とナチズムとの繋がり」の見落とししを問題点として批判する際の前提をなしているようであるが、その主張自体は明確な正当化根拠を伴っているわけではない。本田が南原の議論の限界を指摘していることは重要であるが、ナチズムの由来をドイツの後進性に求めるというよく知られた、しかし、それはそれで一面的であろう議論に基づいて南

原の議論を批判することがどのような意義と射程を有するかは、慎重に検討されるべきであろう。

²⁸ アダム・ミュラーの政治理論において、全体を結合して内から動かすところの「本源的な力」が国家本来の魂をかたちづくる、という南原の理解（著作集Ⅳ：386）は、政治的浪漫主義における国家と宗教的神秘との結びつきを指摘するものとして注目に値する。

²⁹ 南原の政治的浪漫主義理解は、ドイツにおける同様の議論の広がりの中に位置づけることができよう。ナチス論の鍵概念である「デモーニッシュ」につき、南原はティリッヒに負っている（著作集Ⅰ：220）。ティリッヒの政治的浪漫主義論については、芦名（2008：188-191）参照。

³⁰ 南原が「政治の文化に対する優位」について述べる際に、政治に従属するものとして「神学」という表現が用いられているが、ここには微妙な解釈上の問題が孕まれている。それは、政治によって決定される「文化」が「神学」を、「ゲルマン的キリスト教」という「宗教」として含んでいるか、あるいは、「哲学」と並んで「学問」として含むのか、という問題である。この点、南原の用語法は曖昧さを残すが、ナチス宗教を論じる際に「宗教」と「神学」を並べて表記する箇所（著作集Ⅰ：231）があることを踏まえれば、「宗教」に関わる用語として解釈した方がよいのではなかろうか。

³¹ 「自然主義」と「文化に対する政治の優位」という二つの論点は、互いに緊張関係にあるように思われる。指導者の意志や政治的決断に文化が服する（著作集Ⅰ：258-259）という言及からは、南原が指導者についてその主体性を保とうとしていることが伺える。しかし、南原が指導者の主体性について言及したことは本当に適当だったのか。「国民的・人種的理念の表現者である最高指導者に対する絶対の信頼と服従」（著作集Ⅰ：233-234）という表現に見られる通り、ナチス世界観において指導者は「人種」概念と関わっているのであり、従って、指導者の信仰という問いは、単に「国家信仰」の問題であるだけでなく、「血の宗教」「血の神話」という「自然主義」の問題でもある。南原のテキストはこの理解を支持する根拠を与えている。「そこ〔引用者注：＝ナチス世界観〕では神に対する人間の関係までもがひとえに種的自然の生によって規定せられ、靈魂も精神のことと共に政治的意志の決断にかからしめられてある」（著作集Ⅰ：261）。ところで、本稿の主張は、政治が自然化されてしまっているとき、指導者という「ナチスの担い手」の主体性に言及することは正当だったのだろうかという疑問を回避することを許さない。ナチス世界観における人間は「種族的全体を構成する細胞的組織とひとしい生と同時に運命のもとに置かれる」

(著作集Ⅰ：218)のだとすれば、指導者はどうしてその例外であり得るのだろうか。確かに、「自然法則と自由」という問題それ自体は、芦名(2019b)が指摘する通り、近代哲学の思考枠組みが生み出した「疑似問題」として理解されるべきかもしれない。しかし、南原はまさにその近代哲学の思考枠組みの中で、浪漫主義の自然主義的傾向(すべてが必然となり自由が成立しなくなる)を批判しているのである。

³² 「キリスト教政治思想」という表現は芦名(2009)から借用した。「近代以降の状況は、一方におけるキリスト教信仰の内面化あるいは非政治化と、他方における政治化との二つの動向の複雑なぶつかり合いにおいて理解されねばならない」(芦名 2009：4)という問題状況において、南原の神政政治批判は真価を発揮するだろう。もっとも、国家信仰という主題が有する奥深さと広がりとは「キリスト教政治思想」という枠で捉えきれるものではない。ユダヤ学の研究者による次の論稿を参照。上村(2018)。本稿では、南原繁の政治理論は — その基礎たる「価値併行論」の特性上 — 「キリスト教政治思想」というプログラムのもとで研究されるにふさわしい対象だという認識に基づき、「キリスト教政治思想」という用語を用いている。

³³ cf. (著作集Ⅰ：337)

³⁴ 南原が「浪漫主義—実証主義」という系譜を提出していることを踏まえれば、このような観点が決して周縁的でないことは明白である。(著作集Ⅳ：393-395) 参照。