

南原繁の政治哲学とその射程

芦 名 定 道

一 問題

二十世紀は政治哲学をめぐる多くの議論が戦わされた時代であった。政治哲学は現代哲学の主要なテーマの一つを数えることが可能であり、そこで問われたのは、道徳から区別される政治の固有性であり、また現代の政治状況を理解し危機を乗り越える理論構築を行うことであつた。(1)この問題状況は、現在も継続中であり、日本においても事情は同様である。

「戦後教育は、どの程度『教育基本法』に従つて刷新されてきたのであろうか。『教育基本法』の理念や精神は、むしろほとんどその成立後数年にして、軽視されながら今日に到つたのではないかと疑われる。今、教育をはじめ日本の基本的体制の見直しを図るとするならば、戦後の改革に思想的、理念的に挺身した政治哲学者にして教育者南原繁を再読することはほとんど不可避的な要件に属するのではないかと思われる。」(近藤、二〇〇〇、四九八)

本論文の考察対象となる南原繁は、日本の政治哲学史の中で特徴的な位置を占め、太平洋戦争後の政治状況において重要な役割を果たした政治哲学者であり、また内村鑑三の弟子として無教会キリスト教信仰者であった。(2) 二十世紀の歴史的状況の中で思索した南原の政治哲学をその哲学的基礎から検討し、彼が取り組んだ諸問題について考察を行うこと、これが本論文の目的である。

南原の政治哲学を考察するために、本論文では南原の最初の著作であり、主要著作の一つである『国家と宗教——ヨーロッパの精神史の研究』(一九四二年)と翌年刊行された補論「カトリシズムとプロテスタンティズム」を中心に分分析が進められる。これは、本論文における議論から明らかにするように、『国家と宗教』は南原の最初の著作であるにとどまらず、そこにはその後の南原の政治哲学の展開がその端緒において示されており、そこから南原の思想全体が明確に把握できるからである。『国家と宗教』以外の著作は、必要に応じて適宜参照される。本論文では、まず南原の哲学思想の哲学的あるいは宗教的基盤を明らかにし、その上で、『国家と宗教』の意義あるいは目的を、全体主義論という視点から論じたい。なお、『国家と宗教』からの引用は、岩波文庫版から行い、頁数のみを示すことにする。

二 南原政治哲学の基礎

『国家と宗教』は、副題にあるように、「ヨーロッパ精神史」という視点から構想されている。(3) そこにおいては国家論・政治思想を含む「ヨーロッパ文化」がキリスト教と古代ギリシャという根本契機によって捉えられ、これらの諸契機に注目することによってヨーロッパ精神史の理解が試みられる(三三五)。こうしたヨーロッパ精神史理解

は、ヘレニズムとヘブライズムといった類型論を生み出した十九世紀の思想史研究の成果に基づくものであるが、(4) 南原は、哲学的には新カント学派、そしてキリスト教理解においては、トレルチらにその多くを依存している。こうした思想的伝統より南原が受け継いでいるのは、哲学とキリスト教思想(神学)とは、明確に区別されつつも、決して分離される得るものではなく、むしろ両者は緊密な相互連関にあるという理解である。たとえば、南原がしばしば言及するトレルチは、まさに哲学と神学の相互作用が展開する場に位置しており、本章で解明を試みる南原の価値並行論は、新カント学派の哲学を基盤にしつつも、同時にキリスト教思想と結びつけられているのである。(5)

『国家と宗教』で南原は、一九二〇年代ドイツにおける新しいプラトン研究に言及しつつ、ヨーロッパ精神史をプラトンから論じ始める(第一章)。この新しいプラトン研究というのは、新カント学派のプラトン理解を批判しつつ登場したゲオルゲ学派に属する研究者のプラトン解釈である。南原は、このゲオルゲ学派のプラトン研究について、次の三つのポイントを指摘している。(6)

第一に、プラトン哲学の中核として捉えられるべき問題は、認識論ではなく、『国家論』において展開された「政治的国家の問題」である。この観点からすると、「エロス」とは、「根本において世界と宇宙の産みの力」「国を造る生々の力」「生ける全体的国家」の紐帯であると言わねばならない。

第二に、プラトンの国家哲学の中心を形づくるのは、哲人王である。哲人王は、人間の世界を救済すべく行為する存在であり、政治指導者として建国の象徴と位置づけられる。「哲人こそは天と地、神と人とのあいだを媒介する半神人のデモーニッシュな性格を具えた者」(三三二)であって、「国家の規範は哲人たる主権者において具体化」(三四四)される。

そして、以上の国家哲学は、第三に「神政政治」の思想に至る。

「最高の共同体としてのアイデアの世界の実現たる国家は、それ自ら人間最高の徳の世界の映像にほかならずして、国家はまたそれ自体まさに『神の国』である。」(三二六)

これらの内容において展開されたゲオルゲ学派のプラトン解釈は「いわゆる新カント学派のプラトン観に対して、全く新しいプラトン像」(三八)であり、プラトン哲学を国家哲学として解する点で、南原はゲオルゲ学派に一定の真理契機——政治固有の意義の認識——を認める。しかし問題は、ゲオルゲ学派のプラトン理解の第二、第三の論点である。これらから帰結するのは、「プラトンにおける神話的要素を高調し」、「本源的な生の統一、世界の原始像としての文化の全体的統一、神話的世界観への復帰」(四一)することだからである。これが、南原とゲオルゲ学派と批判するポイントにほかならない。そこには、「保守的・反動的志向」が顕著であり、ナチスなどの現代の独裁政治理論と相通じるものと評されている。

「近代国家が多くの欠陥と誤謬を内包するといえ、以上のような国家観をもつてこれに代えることは不可能であるのみならず、そのこと自体大なる危険を包蔵するものである。」(四六)

このようなゲオルゲ学派批判から議論が開始され、最後に第四章「ナチス世界観と宗教」が置かれていることは、次章で論じるように、『国家と宗教』が全体主義批判をその目標の一つとしていることを明確に示しており、この目的遂行のために南原が依拠しているのが、カント政治哲学とそれに基づく「価値並行論」なのである。これは、プラ

トン解釈という点に即して言えば、「カントの理解」を出発点としてプラトンを批判的に再構成するということが出来ない。

「プラトンにおけるごとき善のイデアまたはその他の一つをもつて最高の絶対価値とすることなく、むしろ宗教・道徳および政治の各領域における文化の価値の自律とその相関関係の思想が確立されてあるのを知るのである。かようにして、遠くプラトンの偉大な理想国家の構想がカントによって初めて批判的構想を得たものと称して過言ではないであろう。」(一七一)

次に、南原政治哲学の哲学的基盤といえる価値並行論へ考察を進めよう。南原の価値並行論は、新カント学派(西南学派)のカント解釈に依拠しつつ、『フイヒテの政治哲学』(一九五九年)において展開されたものである。その内容は次の三点にまとめられる。すなわち、道徳哲学を基礎論としたカントの価値哲学、カント価値哲学の政治的価値への拡張、そして超価値としての宗教の三つである。⁽¹⁾しかし、これらの論点は『国家と宗教』においてすでに確認することが可能であり、ここでは、『国家と宗教』に基づいてその要点を検討することにした。

南原は、カントの政治哲学を論じる前に、「人間」の批判という観点から、カント批判哲学の全体を概観する。南原のカント解釈は、カント哲学を規定する、自由と自然、形式原理と実質原理、内的と外的という一連の枠組みとそれに基づく二律背反、そしてその克服という議論の流れを明確に提示するものであり、標準的で簡潔なカント論と言える。その上で、南原は、カント哲学の中心が「道徳法則に根拠する意志の自由の主体としての人間」(二五七)であり、それは「宗教改革が深め、かつ固めたところの個人人格思想の哲学的構成でもあった」(二五八)とまとめる。

しかし、南原によれば、カント哲学は道徳哲学を基礎にしつつも、それにとどまるものではない。すなわち、「国家および政治論」がカント哲学の必然的帰結であつて、そこに「全哲学思想が完結せられる」（一六一）と解されなければならぬ。⁽⁸⁾問題は、国家・法律論の倫理的基礎は何かということになる。このために、南原はいったんカントの宗教哲学について簡単に触れ、その後、国家論へと向かう。

「道徳は人間行為の動機・心情・意志の内的自由の問題としてついに宗教に導き、神の国を要請するに至つたが、他方に心情は行為において実現せられ、内的自由は外的自由を要求する。ここに『道徳の国』の原理は外的な『法律の国』としての国家の觀念へと導く。」（二六八）

この議論の展開は、カント哲学における内的と外的の関連性に基づいて、まず内的自由の事柄としての道徳が宗教に至り、その宗教が内的と外的のいわば二重性を有することを示すものと解釈できるであろう。すなわち、南原は根本悪（自然的傾向性が行為の格率として最高の妥当を要求すること）の議論を通して、カントが道徳から宗教へと進まざるを得ないこと、つまり、「カント全哲学体系の中心である道徳説は宗教に導く」（二六七）ことを明らかにし、その上で、内なる「見えない教会」と歴史的な「見える教会」との区別と関連性に至るのである。まさにこの内的と外的の対応関係こそが、南原がカントにおいて道徳から政治へとカントの論理（内外相関に基づく類推）をたどる際のポイントにほかならない。「道徳の国が内的自由の共同体と称するならば、国家はその必然な自由の外的形式として法的共同体である」（二六九）と言われる通りである。もちろん、この場合の国家は、先の「見えざる教会」と同様に、アプリアリナ原理に基づく一つの理念であり、国家の法律は、一人の恣意が他人の恣意と調和しうるための諸制約の

総体にほかならない。南原は、道徳という内的論理がその外的な実現として教会と国家という外的理念を要求するという点において、カント哲学の全貌を捉えようとしているのである。

「カントにおいては道徳を中心として、一方は宗教に導き、他方は法律に連なり、かようにして『宗教の国』と『法律の国』とは『道徳の国』を境として、互いに接合する。」(一七〇)

このようなカント解釈は、後の価値並行論の核心点を実質的に提示したものと言える。というのも、カントの批判哲学が真善美の各文化価値をそれらの各領域に固有な価値原理として定立するものであり、そこに「宗教・道徳および政治の各領域における文化の価値の自律とその相關関係の思想」(二七一)が見出されるのは、価値並行論の基本構想そのものだからである。

『国家と宗教』では、この道徳と政治との内的外的の相關関係が、具体的には、次のようにまとめられている。『実践理性批判』においては、徳と幸福との原理が構成する実践理性の「二律背反」が、靈魂の不滅と神の存在の要請に基づく最高善の理念によって解決されたわけであるが、それに対応して、政治哲学には、正義という形式的原理と福祉・安寧という実質的原理の二律背反が存在し、これを解決するのが「永久平和」の理念である(一八二)、と。

この道徳・政治・宗教の価値論的な相關関係論は、価値並行論の原型と言うべきものであるが、『国家と宗教』の補論で論じられるように、それは新しい形而上学の基礎を必要とする。南原は、この形而上学構想について、ヴィンデルバンドやリッケルトの西南学派やトレルチらに念頭においていたことがわかるが(三九七)、南原自身はこの構想の実現に着手することはなく、それに伴って、価値並行論もいわばスケッチ的な叙述にとどまることになった。本

論文の注(2)でも指摘したように、この点で南原は政治哲学者というよりも、政治思想家と評すべきだろう。

以上のように、南原の価値並行論は、カント哲学に基づいて提示されたものであるが、それは同時にキリスト教と緊密に関係づけられており、それがいわば南原哲学の深みを成している。『国家と宗教』におけるヨーロッパ精神史は、初期キリスト教、宗教改革、無教会という宗教思想ラインが、プラトン、カントの哲学思想ラインと交差する仕方、国家と宗教との関係を歴史的に描き出しているのである。したがって、以下において、この宗教思想の原点に位置づけられるイエスと初期キリスト教についての南原の理解と、価値並行論との関わりを確認しておきたい。

価値並行論では、真善美とともに政治的価値である正義が相互に還元不可能な固有の価値領域を形成しているのに対して、宗教的価値としての聖は、ほかの諸価値によつて構成される価値の平面(Ⅱ文化)上に位置する一価値としてではなく、価値の平面の超越(高さ)あるいは深みとして位置づけられている。この点は、これまで見てきたカント解釈(『国家と宗教』第三章)の文脈よりも、むしろイエスと初期キリスト教についての議論(第二章)から読み取ることができるであろう。

まず南原は、キリスト教の中心メッセージを、「神の国」において、特にアリストテレス以降のギリシャ哲学の展開における「形而上学的ないし神秘主義的宗教」と対比することによつて、その特徴を明らかにしようとする。これらギリシャの宗教が「少数者の精神的貴族主義」というべきものであったのに対して、キリスト教の神の国の宣教における救済は、神の側からの絶対的な恩恵として到来し人間に求められるのは純粋な信仰である点で、画期的な意義を有していた。

「プラトンにも見られるような、仮相の世界からイデアの世界へ上昇するかのごとく形而上学的解脱ではなく」

(八五)、「悩める者・虐げられる者にとつて真の『福音』であり、あたかも当時、ギリシャ・ローマ文化の潮流に打ちひしがれ抑圧されていた一般民衆にとつていかに大なる『革命』であつたかは、われわれの容易に首肯し得るところである。」(八六)

この主張は、キリスト教が心の内面性、純粹さを基礎として、自由な個性、新しい人格概念を核心とするということとを意味する。つまり、イエスと初期キリスト教は、いわば絶対的個人主義という基本的な特徴を有しており、その点で基本的に非政治的なのである。しかし、「神の国」における「国」という表現からもわかるように、キリスト教の個人主義は、他者から切り離され孤立した個ではなく、むしろ「神の愛によつて結ばれる、絶対的な新しい社会共同体の理想」を可能にする人格的な個を主張するものである。このようにして成立する「愛の共同体」は、「神を中心としてついにすべての民族・全人類にまで及び得る『普遍主義』」(八八)を特質としており、南原は、キリスト教を絶対的個人主義(自由)と絶対的普遍主義(平等)という二つの宗教理念の「総合」として捉えているのである(一一三〇)。

以上の南原における「神の国」理解は、南原が『国家と宗教』のもとになつた諸論考を執筆した当時(一九二〇年代から三〇年代)の新約聖書学や初期キリスト教研究に依拠したものであり、(9)注には、トレルチ『社会教説』、ハルナック『キリスト教の本質』の書名が見られる。特に、絶対的個人主義と絶対的普遍主義という表現はトレルチにおいて確認することが可能であつて、これは南原とトレルチの関わり的一端と言える。(10)また、南原の「神の国」は福音書に基づくものであり、アウグスティヌスの「神の国」については、『国家と宗教』全体でも、それほど立ち入った議論は見られない。初期キリスト教から中世カトリック主義へ議論を進める中で、アウグスティヌスは、「神

の国」と「地の国」との関係についての一頁に満たない扱いにとどまる。むしろ、目立つのは、イエス・初期キリスト教、宗教改革、無教会主義という思想系譜であり、南原のヨーロッパ精神史理解は、哲学的思想史的考察に基づくものであっても、南原の信仰的な立場と無関係とは言えないであろう。特に、第二章におけるキリスト教の叙述において、中世あるいは教会に対する批判はきわめて明確である。(11)

では、以上のキリスト教理解と価値並行論とはどのような関わりにあるのだろうか。もちろん、『国家と宗教』のキリスト教理解に価値並行論そのものを求めることはできないが、価値並行論における宗教と相互に並行する文化的諸価値（真、善、美、正義）との関係づけが、イエス・初期キリスト教から宗教改革、そして無教会主義へと通底する宗教理解に合致することは注目に値するものと言える。(12) それは、文化に対する宗教の、特にキリスト教の超越性の議論である。

一方で、「イエスの宗教は道徳的人格価値からの超越であつたと同様に、また実に政治的社会的価値からの超越でもあつたのである」(100)。宗教は文化的諸価値の地平を超えており、「国家共同体はもはやそれ自身最高の価値を有するものではなく、最高の規範は政治的国家生活を超えて存する」(101)。しかし、他方、「それにもかかわらず、かかる宗教の超越性は、この世の現実の営みと結合とを否定するものではない。何となれば、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であるが故にこそ、かえつてもろもろ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」(131)。こうして描かれた宗教と文化的諸価値との関係は、南原の価値並行論の核心を成しており、それはカント哲学の議論から展開されたものというよりも、南原のキリスト教理解に根拠を有するものと解するのが適当であろう。カント哲学の展開という線上に、価値並行論を位置づけることには限界がある。

もちろん、このような宗教の超越性理解は、宗教による文化の統制を正当化するものではなく、むしろ、価値並行論は宗教に対する文化的諸価値の固有性を擁護することをめざしている。これは、カント的な自律の立場を堅持するということであり、ここから、南原は中世の教会概念を批判することができたのである。

「プラトン国家の中核である哲人政治の理想政治が、いかにローマ法王の教会政治と相通ずるものがあるかは、極めて興味ある問題でなければならぬ。……その場合、宗教と道徳のみならず、学問と芸術に至るまで、一切の文化がかような絶対的權威のいかに厳格な統制のもとに立たしめられたか。」(一一一—一二二)

以上、本章では南原の政治哲学の基礎をなす価値並行論について、カント哲学の展開とキリスト教理解の展開という二つの議論を辿ることによって、いわばこれら二つの思想系譜が交差するところに価値並行論が位置することを確認した。これらのそれぞれは、南原独自の哲学的思索の構築物というよりも、南原は自らが依拠する豊かな思想世界からヨーロッパ精神の特質を的確に描き出したと言うべきであろう。しかし、このことは、南原の思想家としての独自性を否定するものではない。たとえば、南原のカント解釈は、カントの国家論を国際政治論への展開することによって、カントにおいては追求されずに残された問題の解明をめざし、カントを超えて大胆な理論展開を試みているのである。⁽¹³⁾それは、「民族個性国家の本源的价值を承認し、その相互の協同によつて国家的秩序を超えての、世界に新しい秩序」の創造をめざし、「諸民族共同社会の普遍的秩序」(二〇〇)を建設するという近代の国民国家についての議論の中に見ることが可能であり、そこに、南原が自らの生きた時代の問題に対して正面から向き合っていることを確認できるのである。そして、これが次章において取り組むべきテーマにほかならない。

三 全体主義論の射程

『国家と宗教』の目的は何か。もちろん、それは、初版の序の冒頭で述べられたように、「国家と宗教との関係」という根本問題を探究することである。しかし、『国家と宗教』は宗教との関わりで国家を論じる学術書であるにとどまらない。一九五八年の改版の序における、「敗戦日本の再建は、この意味において、日本国民のそれまで懐抱して来た日本の精神と思惟の革命の要請であつたはずである。……終戦後十余年、……そこには、かえつて古い精神の復興の兆候はないか。真の神が発見されないかぎり、人間や民族ないし国家の神聖化は跡を絶たないであろう」(五)との言葉は、『国家と宗教』が時代のそして日本の現実的な問題と対峙するところに成立したことを示している。これは、戦後の改版の序だからではない。実は、一九四二年の初版の序ですでに次のように述べられていたのである。

「今次ヨーロッパに大戦において諸民族によつて戦わされている政治的闘争の根底に、宗教との関係をめぐつて、いかに深刻な世界観的闘争の問題が存在するか。事はひとりヨーロッパのみの問題でなく、大東亜戦争の開始により、わが国にとつても二にして一なるこの世界の大戦において、如上の問題はまたわれわれの深い関心事でなければならず、殊に日本が真に世界的民族として東亜に生きんとする場合、この問題に対する理解が将来わが国文化の発展の上に重要な交渉をもたらさずには措かぬであろう。」(一五—一六)

このように『国家と宗教』は世界大戦下の日本の問題を明確に意識して書かれたものであり、本章では、『国家と宗教』が、全体主義批判を意図し、そのために、ナチスをヨーロッパ精神史に位置づけることが試みられていること、そして

それが世界大戦に至る近代日本を射程に入れていることを明らかにしてみたい。

まず、南原がナチスの全体主義をどのようにヨーロッパ精神史に位置づけているかについて、概観することにしう。

ヨーロッパ精神史はその二つの源泉である古代ギリシャとキリスト教との、あるいは「神の国」と「地の国」との緊張関係において進展し、そこにはこれらの緊張関係を文化総合にもたらしものとして偉大な二つの類型が見出される。一つは中世カトリック主義の類型（トマス）であり、もう一つが、宗教改革とカント哲学に続く近世的プロテスタント的類型（ヘーゲル）である。ナチスは、この近世的プロテスタント的類型における文化総合への反動（『総合の崩壊』）とその反動に対するさらなる反動という精神史のプロセスに位置づけられる。これがヨーロッパ精神史におけるナチス理解である。同時代の日本におけるナチス論としては、南原と同じ無教会キリスト教に属する矢内原忠雄のものが存在するが、矢内原が「ドイツのナチスの主要政策は反共産主義的、反ユダヤ人的、並に反ベルサイユ条約的であり、その社会的基礎は大体に於て前資本主義的なユンカー主義と産業資本主義との聯合の上に立つところの運動であると私は解する」（「ナチス協定と自由」一九三七年、『国家の理想——戦時評論集』岩波書店、三四二頁）というような社会科学的分析を行っているのに比べ、南原のそれはまさに思想的なナチス論と言える。（14）

次に、南原の精神史的なナチス論の要点を確認することにしよう。ヘーゲル哲学はすでに述べたように、ヨーロッパ精神史におけるギリシャ精神とキリスト教との総合と位置づけられる。

「プラトンの国家理想は、近世に至ってルソーを通して、ドイツ理想主義国家哲学に流れ込み、カントに出で、ヘーゲルに至って近代的完成を遂げ、新しく近世キリスト教の原理と結合せられたのである」（二一七）。

しかし、このヘーゲルの総合も、中世的総合と同様に、キリスト教の「神の国」の理想の合理的な政治的組織化であり、それによって「神の国は本来『愛の共同体』としての特質を喪失して、いまや、さながら国民国家的な一個の政治的王国へと転落」(一一七)してしまった。特にその後の精神史的展開にとつて問題になるのは、ヘーゲルの国家は「絶対性」を特徴とし、それゆえ、「彼以後ドイツを中心として結成せられた国家万能の主張と反動思想に対して、彼自ら責任がある」こと、しかも、ヘーゲルの世界精神はその内実が「その時代を担って立つ特定の民族精神」(一一八)であり、したがって、ヘーゲルの国家はゲルマン民族国家であつたことである。(15)

このヘーゲルの総合の崩壊からナチスの台頭に至る精神史的展開は、概略、次のように説明される。まず、ヘーゲルの総合の崩壊——ヘーゲル学派の右派と左派への分裂——は、絶対的観念論に対する極端な反動を引き起こし、そこに成立したのが、「マルクスおよびエンゲルスの経済的唯物史観」であり、また実証主義の支配であつた。

「ヘーゲルにあつて神的な絶対的世界精神として考えられたものが、単なる人間の発展となり、……その物質的経済的存在の方面のみが強調せられ、しかも、かような人間の物質的存在の関係、すなわち経済的生産関係が、本来精神の運動である弁証法を、こんどは自分の側にひきつけ、自分自身の発展に利用するに至つた。」(一一九)

共産主義社会は、人間の自由と平等の共同体をめざしており、この点で、キリスト教的観念の摂取および変容として成立したものと解することができる。(16) しかし、この根底においては、キリスト教の理想である「神の国」とは隔絶するものであり、「近世宗教改革の精神の喪失であると同時に、また、ルネッサンス的人文主義の平板化」(二四一)、

「宗教の否定」にほかならない。共產主義におけるヘーゲルの絶対的觀念論に対する反動は、精神的個性としての人格を量的個へと、また人間と人間を内的に結合する紐帯を解体し、それによつて社会を利益社会的結合へと変質させた。これは、自然科学をモデルとした実証主義的合理精神の勝利であつて、「近世政治生活に関する思惟の貧困を露呈し、精神的無内容を暴露する」(二五二)に至るものになった。こうして絶対的觀念論への反動は、再度それに対する再反動を引き起こすことになる。南原はここに「ナチス勃興の精神的理由」として、つまりこれまで辿つてきた「ヨーロッパ近代精神」とその帰結に対する反抗を見出したのである。

反動に対する再反動としてのナチズムは、「自由主義の政治的貧困」に対して「有機体的全体としての民族の統一的组织体」としての国家を創造することをめざし、全体に対する個の服従と犠牲精神の高揚という新しい倫理の形成を叫ぶ点で、そこに「一種の理想主義」「新ロマン主義」の精神を見ることが出来る。またそれは、根本的には、近代の実証主義的科學主義的哲学に対抗する「一種の『生命』の哲学」を基盤としており、「血」「地」という自然的共同性としての人種を基本原理とし、この人種という最高価値に他の諸価値は従属させられる。それは結局、「一般の文化の否定と破壊」を帰結し、「人間は直接民族的生の存在に従属して考えられる結果、自律的な人格価値または精神的個性としての自由の意義を喪失するに至る」(二六三)。

以上の反動に対する再反動は、決してナチズムだけに見られるものではなく、同時代の精神的思想的な諸動向に共有されたものであることに南原は注目している。『国家と宗教』の第一章で取り上げられたゲオルゲ学派はこの「再反動」の一翼を担うものであり、また第二章で論じられた「政治と宗教との綜合」の復活を試みる「カトリックへの復帰とヘーゲル哲学の再興」(二二六)、つまり新スコラ主義運動と新ヘーゲル哲学も、この動向に属している。さらには、「弁証法神学」「危機の神学」もこの再反動の動向と無縁ではないのである。(17)南原は、この再反動の危機の

状況を克服する道を、キリスト教的な「神の国」の理念とカントの批判哲学の中に見出そうとしたのである。

では、このナチズムの再反動は、日本といかなる関わりにあるのだろうか。すでに見たように、南原が『国家と宗教』において追求したヨーロッパ精神史は、ナチズムの全体主義の精神的な成立基盤を顕わにするだけでなく、「大東亜戦争」前後の日本もその射程に入れたものであり、これは、再反動についての次のような評価と重ね合わせることによって表現されているように思われる。

近代精神に対する反動への反動としての再反動は、「現代における『宗教復興』」と評価できる面をもつなど、⁽¹⁸⁾一見すると創造的活力的に見える。しかしその内実は、「精神的に真の敬虔と情熱もなくして、ただ政治的動機からこれを絶叫する」だけであり、「特定宗教の信条を信奉しない者はややもすれば呪われた異端者、あるいは反逆者としての刻印」^(一二二)を押す排他主義にほかならない。また、それは、次のような意味で、古代的な神政国家思想の復興と言わねばならない。

一般に古代世界では、「国家の主権者は同時に宗教上の首長」であり、「政治と祭祀は常に一つに結合されるべきだ」と主張され、それは「徹底すれば一つの『国教』制度」^(一二二)となる。その「宗教的神聖は、人間の純粹に内的な心情においてよりも、神的な宗教的行事、すなわち、礼拝・祭典・儀礼などにかかつて」おり、「全社会生活は宗教的伝統と権威によって規律せられ」、「一般に学的思惟の発展が排除される」、「神々と個人と社会とが一つに国家において統合せられ、国家共同体の周囲に宗教的情熱とすべての道徳的義務と社会的利害とが凝集せられてある。」^(一二三)

以上の再反動の分析が一九三〇年代から敗戦に至る時期の日本の精神的状況を連想させるものであると言うのは、まったくの誇張あるは誤解であろうか。こうした印象は、『国家と宗教』の各所から読み取りうるものであるが、これがもつとも明確に現れるのは、「第四章 ナチス世界観と宗教」においてである。そこにおいては、ナチスの世界観が体現した宗教性が、「キリスト教を排斥するために『北方的』に解釈されたギリシャ文化を立てたもの」「否定的ニヒリズム」であり、したがって、それは「ヨーロッパ文化に対してどこまでも反立的・過渡的位置を占めるにすぎない」(三二二)と断じられる。

本質的にこのような特質をもつ再反動を正当化するために登場するのが、哲学思想なのである。

「現代イタリアにおけるファシズムの世界観的基礎づけを試みるに当って、ほかならぬカトリック宗教をもつてする者があつても、そのこと自体怪しむに足らぬとともに、また新ヘーゲル主義が努めてナチスに追隨して、その哲学的基礎たろうとすることも、われわれに不思議ではない。」(一二七)

もし、そうであるとすれば、日本における再反動においても、それを哲学的に基礎づける試みが存在したはずである。ここに、同時代の日本の哲学動向に対する南原の批判的眼差しを確認することができる。南原は、第四章で先のようにナチス世界観を論じた上で、その最後を締めくくるかのように、日本精神または日本文化、そして「日本主義」の哲学に言及する。それは、「西田哲学に端を発した田辺博士を中心とする『無』の哲学ないし『絶対弁証法』(三二四)を、日本精神の固有性の確立の試みと解釈するものである。こうした南原による田辺哲学理解の妥当性について、ここで十分に検討することはできないが、⁽¹⁹⁾ 南原が田辺哲学の中に、ナチズムと同型の論理構造を見出していること

はきわめて明瞭である。南原は、『国家と宗教』との関連で次のように田辺哲学を解釈する。

「あたかもヨーロッパ文化の歴史哲学的構造の契機として挙げた宗教・哲学および国家の三者を西洋とは異なる方法によつて結合し、ここに独自の学的世界観を樹立しようする企図として理解し得られる。」(三一五)

田辺哲学においては、その中心に位置する「種」としての民族と、この種に否定的に対立する「個」とを否定の否定(絶対的否定)において統一綜合するものが「類」的存在としての国家である。国家は、「無」の絶対的普遍性の対自化せられた「絶対の応現的存在」として考えられるが、この永遠なる国家と具体的な宗教との綜合こそが、その哲学的思维の根本特徴なのである。こうして、「国家こそ真の宗教を成立せしめる根拠、否、それ自ら『地上の神の国』となる」(三二七)。これが南原による田辺哲学の要約であり、ここに「国家に対する弁証法的信仰、『国家信仰』の成立、国家の「絶対性」の承認が確認できる。

「人はかのような東洋的汎神論においてふたたびナチスの場合よりもさらに一層高揚せられ、深化せられた形において『民族』と『国家』の神性が理由づけられるのを見ないであろうか。」(三一九)

とすれば、国民を戦争へと動員する日本精神・日本思想とは、すでに先に反動に対する再反動としてのナチスに対して述べられたのと同様に、この国家信仰を信奉しない者を異端者あるいは反逆者(非国民)として排除し、その内実は、「精神的に真の敬虔と情熱もなくして、ただ政治的動機からこれを絶叫する」(一二二)だけの否定的ニヒリズム

ムということにならざるを得ないのではないだろうか。こうした時代状況においても、南原の日本批判は、ナチスや古代的精神性の復興に対する批判、あるいは田辺哲学解釈と重ね合わされることによって偽装を施されてはいるが、その真の意図を読み取ることは決して不可能ではないように思われる。⁽²⁰⁾ともかくも、『国家と宗教』は、「ナチス世界観と宗教の問題はひとり現代ヨーロッパの、あるいは単にドイツのみの問題ではなくして、また実にわが国と世界の緊要の問題たるを失わぬであろう」(三二七)、と結ばれるのである。

四 結び

南原の『国家と宗教』は、これまで確認してきたように、「国家と宗教」をテーマとしたヨーロッパ精神史研究(政治思想史)であり、ナチスの全体主義批判は背後に同時代の日本の精神状況に対する批判が重ね合わされていた。しかし、南原が『国家と宗教』でめざしたものは、これらに尽きるものではないように思われる。それは、戦後日本への展望である。戦後、南原は東京大学総長に就任し、日本国憲法草案審議に関与し、教育刷新委員会の委員長を務めた。⁽²¹⁾この戦後の南原が自らの指針として述べたのが、講演「新日本文化の創造」(一九四六年二月十一日)であり、近藤勝彦は、この南原の講演について次のように指摘している。⁽²²⁾

『人間革命』の主張は、南原の『新日本文化の創造』の根本として語られたのであって、『価値併行論』は南原の戦後日本再建の理論的根底をなしていたと言うべきであろう。そうであればさらに、彼の『宗教的神性』の理解と主張は、『人間革命』の転回点をなし、『新日本文化の創造』の決定的基点をなしていたと言うべきであろう。」

（近藤、二〇〇〇、五一四）

南原の『国家と宗教』の中に提示されつつあった「価値並行論」は、ナチスと日本精神批判にとどまらず、戦後日本の国家と文化の再建をも展望するものであった。それは、『国家と宗教』の「第一章 プラトン復興」の終わりの部分において、日本精神に言及する中で、「これが本来の日本精神の意義であつたし、また、われわれの建設すべき新しい日本文化の理念でなければならない」（六一—六二）と述べられた通りである。一九四二年の時点で、南原はすでに戦後を展望していたと言うべきかもしれない。この言葉はさらに次のように続けられる。

「その場合永い歴史の行程において、おのこの民族の歴史的特殊性をいかにして普遍的人類的なものにかかわらしめるか、所与の現実を通していかにして理性の当為を実現すべきかは、『学問』におけると同様に『政治』においての根本の問題である。そのとき、政治的真理としての『正義』は、あらゆる国民と国家の向いゆくべき理念でなければならない。」（六二）

この根本問題に対して、戦後の南原は主には教育の場で取り組んだのであるが、これは価値並行論との関わりで言えば、国家や宗教から独立した価値としての真理をめざす学問の自律性を現実化する取り組みであったと言える。ここにおいても、南原の政治哲学は具体的な歴史的状況と切り結んでいたのである。

注

(1) 現代思想における政治哲学の活発な動向については、『岩波講座 政治哲学』（全六巻）の刊行などから容易に確認することができる。この講座企画の背景について次のように説明されている。「近年、『政治哲学』への関心が高まっているといわれる。・・・その背景には、経済的分配の問題をめぐる矛盾・対立や、アイデンティティの政治、そして政党政治の行き詰まりやポピュリズム現象といったデモクラシーの変容／危機などの現実を受けた、政治の規範的・価値的要素への実践的関心の高まりがある」（『刊行にあたって』『岩波講座 政治哲学Ⅰ 主権と自由』岩波書店、二〇一四年、V頁）。

この政治哲学への関心の背景は、まさに本論文が取り上げる南原繁が直面した問題であり、南原の政治哲学はその現代的意義において評価するに値するものと思われる。この点については、本論文の「一 問題」で引用の近藤論文が指摘する通りである（近藤勝彦『南原繁における「価値併行論」と宗教的神性」『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、二〇〇〇年、四九八頁）。

(2) 南原の伝記的な事柄については、山口周三『南原繁の生涯——信仰・思想・業績』（教文館、二〇一二年）が詳細かつ的確である。特に、南原の信仰については、第五章の「一 南原繁の信仰」（四〇五—四〇八頁）で簡潔な説明がなされている。「南原の生涯の活動の背後には、内村鑑三から受け継いだこのキリスト教信仰が常にあつたと言える。価値並行論における宗教の役割が、彼の生涯において実践されたと言える」（四〇八頁）。

なお、南原繁研究は現在、南原繁研究会を中心に一定の広がりを見せており、南原研究における多様な問題設定については、同研究会編の諸研究論集が参照できる。

(3) 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。長年東京大学で講義した「政治学史」をもとにした『政治理論史』（一九六二年、『南原繁著作集 第四巻』）は南原の代表的著作であり、『国家と宗教』の延長線上に位置している。

(4) この類型論が普及するに際しては、マシュー・アノルドの影響があつたと言われるが（水垣渉「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教——比較研究の問題」武藤一雄・

平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』世界思想社、一九八五年、二四頁）、トレルチの「ルネサンスと宗教改革」の比較論（『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、所収）はこの類型論に属するものであり、南原は『国家と宗教』において同様の議論を行っている。

(5) トレルチのカント主義に関しては、近藤勝彦『トレルチ研究 上』（教文館、一九九六年、特に六八—一四二頁）を参照。『国家と宗教』と補論において南原がトレルチを参照していることは、本論文の以下で指摘する通りであるが、それは特に初期キリスト教や形而上学の問題に関して明瞭である。なお、トレルチと思想的に関わりの深い波多野精一は、南原と同様のカント哲学理解（カントの批判哲学の意義とその宗教論への拡張）を展開しており、南原も『国家と宗教』の注で、波多野精一『宗教哲学』を挙げている（一四四）。また、南原が新カント学派の哲学に方法論のレベルで依拠していることは、ヨーロッパ精神史の方法についての短い記述からも確認できる（三三八—三四〇）。

(6) 学問論論争におけるゲオルゲ学派とその背景については、佐藤真一『トレルチとその時代——ドイツ近代精神とキリスト教』（創文社、一九九七年、三一〇—三三一頁）、

小柳敦史『トレルチにおける歴史と共同体』（知泉書館、二〇一五年、一一—一二七頁）を参照。また、南原が問題にするゲオルゲ学派のプラトン研究者については、『国家と宗教』第一章の注に具体的な名前と著書が示されている（六二—六三）。

(7) 価値並行論は、南原繁『フイヒテの政治哲学』（一九五九年、『南原繁著作集 第二巻』岩波書店）の「第一部 フイヒテ政治理論の哲学的基礎」第四章「現代哲学の問題」（特に、「政治的価値の理論」、「文化価値の体系」、「フイヒテの意味」）において具体的に示されたものであり、「カントの価値哲学」（真・善・美の絶対的な諸価値の固有性とその「それぞれについて固有の先天的価値原理」の解明。同書、一四〇頁）、「政治的価値への拡張」（「これら三者相互の間と同様、新たに得た政治的社会的価値の正義を、ともに並列の関係におくこと」、すなわち『価値並行』論の新たな体系の要求である」（一四七頁）、「宗教の位置づけ」（「およそ宗教は、一切の文化の価値を超越し、それ自体、超価値の世界にその境地を有する」など。一五六—一五七頁）の内容においてまとめられる。この価値並行論については、注（一）に挙げた近藤論文のほかに、その形成過程を分析した研究として、山

口周三「南原繁の『価値並行論』とその今日的意義——特に宗教観に関して」(南原繁研究会編『無教会キリスト教と南原繁』EDITEX、二〇一二年、一五二—一六六頁)が存在する。また、価値並行論と南原の国家論、宗教論を論じたものとして、加藤喜之「南原繁の宗教論——国家論の枠組みの中で」(現代キリスト教思想研究会『キリスト教思想と国家・政治論』二〇〇九年、二七—四二頁)も参照。

(8) 南原は、カントの「政治理論を取り扱ったものは比較的少ないとしつつも、『国家と宗教』第三章」の注(6)(二二八—二二九頁)で、カント研究の状況に言及している。南原の指摘するように、カント政治哲学の研究は現在も必ずしも多くはないと思われるが(Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, など参照)、無教会キリスト教の信仰を有するカント研究者による関連研究として、次のものが挙げられる。佐藤全弘『カント歴史哲学の研究』晃洋書房、一九九〇年。

(9) 「神の国」は新約聖書学(特にイエスの宗教運動)における中心テーマであるが、南原の「神の国」理解は、同時代の研究に依拠するとともに、従来のパウロ研究に対するホースリーの批判が指摘する次の限界も共有している。「幾

世代もの間、新約聖書研究を支配してきたパウロへのこのアプローチは、疑いもなく近代西欧的でありまたそれを特徴付ける前提、すなわち、パウロは宗教に関心をもっており、その宗教とは政治的経済的な生から分離されるだけでなく、もっぱら個人の信仰の事柄であるとの前提に基づいている」(Richard A. Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Trinity Press International, 2004, p.1)。

(10) 「宗教的な理念から直接生じる絶対的な個人主義と普遍主義という社会学的二重性格」(E・トレルチ『古代キリスト教の社会教説』教文館、一九九九年、六七頁)。

(11) 中世キリスト教への批判については、『国家と宗教』に対する田中耕太郎の書評「南原繁教授著『国家と宗教』(昭和十七年)」などを受けて、「ますます本書における以前の論証を支持し、あるものは一層強く表現し、あるものは一層詳しく説明」することが適当との判断によつて書かれた「補論 カトリシズムとプロテスタンティズム」でより詳細に論じられている(特に、岩波文庫版の三五三—三六五頁)。

(12) 南原においては、「初期キリスト教」、「宗教改革」、「無教会」という三者の論述・理解の間に循環関係が存在している。したがって、南原のイエスあるいは初期キリスト教理解

は、宗教改革的無教會的なイエス論と言つてもよいであろう。

(13) 南原がカント哲学に大きく依拠しつつ自らの政治哲学を構築しようとしている点は、本論文で述べた通りであるが、しかし、南原がカント哲学の単なる反復にとどまつていないことは確認しておく必要があるだろう。特に、カントにおける国際政治秩序が「国際国家」ではなく「国際連合」にとどまつた点について（「高次の一国家を構成するのを否定すべき理由はない」一九七頁）、民族国家主義の意義を念頭におけば「世界連邦国家」の理論的基礎づけはカント的な仕方では限界があることについて（「ひとり実践理性の法則とそれに根拠する政治理論をもつては、それを説明し尽すことは困難であろう」同頁、などと）指摘し、その解明をめざすことを南原は忘れてはいない。また、カントの宗教論についても、「彼の宗教論はもっぱら道徳を基礎として成立するのであつて、これが彼の道徳説を深化せしめた所以であると同時に、その宗教論に否み能われない難点を残した所以でもあると思う」（二六七）と述べている。同様の議論は二二五頁などにも見られる。

(14) 矢内原のナチス論については、拙論「キリスト教平和思想と矢内原忠雄」（現代キリスト教思想研究会『アジア・

キリスト教・多元性』第一三号、二〇一五年、一一一八頁）を参照いただきたい。また、「国家と宗教」というテーマに關し、南原と矢内原の両者についての論考を含む研究として、柳父圀近『日本的プロテスタンティズムの政治思想——無教會における国家と宗教』（新教出版社、二〇一六年）が存在する。なお、南原の「ナチス世界観と宗教」についての議論は、テイリツヒの「政治的ロマン主義」論（『テイリツヒ著作集 第一巻』白水社、所収）と比較することによって、その特徴と限界が明らかにできるように思われる。

(15) ヘーゲルの国家についての南原の議論は、同時代のテイリツヒの「若きヘーゲルとドイツの運命」（一九三二年『テイリツヒ著作集 第十巻』白水社、所収）によって補強することが可能である。

(16) 初期キリスト教におけるキリスト教的な共産主義（愛の共産主義）は、トレルチが詳細に論じている問題であり（『古代キリスト教の社会教説』教文館）、また西欧の歴史哲学がキリスト教的歴史神学の世俗化というべきものであることは、レーヴィットらが指摘する通りである（カール・レーヴィット『歴史の意味』未来社、など）。

(17) 南原とカール・バルトとの関わりについては、注（14）

で挙げた柳父圀近著（二三二—二七七頁）で詳細に論じられている。なお、南原とバルトが直面したナチズムの全体主義的思想動向は、世界的な広がりをもった生命主義との関連を視野に入れる必要があるものと思われる。日本においては大正生命主義などである（鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、一九九五年）。

(18) 南原の言う「現代における『宗教復興』」については、わたしたちの現代の宗教状況（ウルリッヒ・ベックが『私』だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教」（岩波書店、二〇一一年、三二頁）で「二世紀初頭に見られた宗教の回帰現象」と述べた動向）をも視野に入れた本格的な研究が必要である。

(19) 南原による戦前の田辺哲学批判は、南原研究では有名な問題であるが（宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史Ⅱ影響史の研究』岩波書店、二〇一〇年、特に四九二頁の注（11）、橋爪孝夫「田辺元——種の論理」（南原繁研究会編『南原繁 ナシヨナリズムとデモクラシー』EDITEX、二〇一〇年、七一—九〇頁）を参照）、戦前の田元哲学の問題は、水見潔『田辺哲学研究——宗教哲学の観点から』（北樹出版、一九九〇年）、高橋浩「田辺元の『種の論理』と超

越——『懺悔道』への転換が指し示すもの」（『鹿児島女子大学研究紀要』Vol.11、No.1、一九九〇年、一九五—二〇七頁）など、田辺研究でも論じられている。

(20) 『国家と宗教』に内在する日本批判を考えると、一九四二年の時代において、本書がどうして発売禁止を免れることができたか、疑問に感じざるを得ないところであるが、岩波文庫版所収の福田歓一「解説1」では、「論述があまりにも純粹にアカデミックであつて、検閲当局の理解を越えた」、「著者が・・・無名であつたことが幸した」との考えが示されている（四四五頁）。また、注（2）で挙げた山口周三著においても、『国家と宗教』の発禁問題が触れられている（一七五頁）。

(21) 南原が取り組んだ戦後教育改革については、山口周三『資料で読み解く南原繁と戦後教育改革』（東信堂、二〇〇九年）において詳しい論述がなされている。

(22) 本論文の「一 問題」で引用した論考において、近藤勝彦は、南原が『新日本文化の創造』の場と担い手」として「もっぱら『教育』に期待」（五一—八頁）し、「大学」を「真理と友愛によつて結ばれた自由の人格の共同体」と考えた点について言及しつつ、これが「大学」に対する過剰な期待を

生じ、「大学」に対する一種の幻想に陥ったと指摘している（五一九頁）。この指摘は、「南原の共同体論の問題性」にも関連している（五二二頁）。なお、南原の共同体論については、下畠知志『南原繁の共同体論』（論創社、二〇一三年）が存在する。