

## 日本・アジアのキリスト教—無教会キリスト教の系譜(7)

芦名定道

### <演習のスケジュールと場所>

演習日(前期・金2): 4/14, 21, 28, 5/12, 19, 26, 6/2, 9, 16, 23, 30, 7/7, 14, 21

場所: キリスト教学研究室

- ・初回の授業では、本演習のオリエンテーションを行い、演習の目的や進め方を確認する。二回目以降は、南原繁『自由と国家の理念』(著作集第三巻、岩波書店)に収録の諸論考を、担当者の解説を通して、順番に精読してゆく。
- ・4/14: オリエンテーション+「昨年度のまとめ1」(本日)
- ・4/21: 「昨年度のまとめ2」+担当者確定。
- ・演習は4/28より開始。
- ・毎回担当者が、テキストの内容を説明し、問題提起し(テキスト外の資料などを合わせて用いる)、議論を行う。担当者はレジメを用意する。残った問題は宿題とする(次回の冒頭で報告する)。
- ・必要な解説を行う(芦名)。
- ・成績はゼミでの発表(少なくとも一回)によって評価する。

### <テキスト>

- ・南原繁『自由と国家の理念』(著作集第三巻、岩波書店)

### <南原繁の略歴的説明> (『岩波キリスト教辞典』の項目・田中光三)

- ・1889-1974。香川県生まれ。
- ・政治学者、無教会キリスト者。
- ・旧制第一高等学校を経て東京帝国大学卒(1914)、一高在学中に新渡戸稲造の感化、内村鑑三聖書研究会連なる。内務省を経て、1921年に東京帝国大学法学部に転職。ヨーロッパ在外研究を終え教授(1925年)。
- ・政治学史、政治学を担当。
- ・『国家と宗教』(1942年)。国家の本質を闡明することを通して、デモニッシュなナチズムと日本のファシズムを批判。
- ・法学部長(1945年)を経て東京大学総長に就任(1945-51年)。日本学院院長(1969年)。
- ・『フィヒテの政治哲学』(1959)、『政治理論史』(1959)、『政治哲学序説』(1973年)。
- ・歌集『形相』(1948年)。

### <昨年度のまとめ1>

#### 「南原繁の政治哲学とその射程」(前半)

(『日本哲学史研究』第13号、2017年3月、京都大学文学研究科・日本哲学史専修、pp.33-58。 <http://www.nihontetsugaku-philosophie-japonaise.jp/?p=159>)

#### 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的精神と思惟の革命の要請であったはずである。・・・終戦後十余年、・・・そこには、かえって旧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」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って戦わされている政治的闘争の根底に、宗

教との関係をめぐって、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、わが国にとっ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史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。」(一五一一六)

このように『国家と宗教』本章では、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、『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、概観することにしよう。

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す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、三四一頁)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史的なナチス論と言えよう。

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」(一一七)

しかし、このヘーゲル的総合も、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って問題になるのは、ヘーゲル的國家は「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、ヘーゲル的國家はゲルマン民族國家であったことである。

このヘーゲル的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、ヘーゲル的総合の崩壊——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った。

「ヘーゲルにあっ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った。」(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。)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。共産主義におけるヘーゲルの絶対的観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、それによっ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って、「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。こうして絶対的観念論への反動は、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、つまりこれまで辿ってきた「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組織体」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できる。またそれは、根本的には、近代の実証主義的科学的哲学に對抗する「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「政治と宗教との総合」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」(一二六)、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。)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で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、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」(一二一)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、人間の純粋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・儀礼などにかかって」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、これがもっ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」（三一三）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ってする者があっても、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随して、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』（三一四）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、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って結合し、ここに独自の学的世界観を樹立しようと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、その哲学的思惟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」（三一七）。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」（一二一）だけの否定的ニヒリズ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。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。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。

『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ったし、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、おのおの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ぬ。」（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。