

反動期の政治思想

——南原 繁『国家と宗教』を読む——

藤 原 修

目次

はじめに

- 1 プラトンの理想国家論
- 2 キリスト教の成立
- 3 中世カトリック主義とヘーゲル国家論、マルクス主義とその反動
- 4 キリスト教における宗教と政治
- 5 カントによる批判的総合——「神の国」「道徳の国」「法律の国」
- 6 「最高善」としての「永久平和」
- 7 宗教と「永久平和」
- 8 世界秩序における国家の位置付け
- 9 世界政治秩序と「神の国」
- 10 「出来事」による回心、不可達成理念、国際政治の独自性
- 11 近代の病理克服手段としての宗教
- 12 戸坂 潤の観念論批判

むすび

はじめに

2012年の第2次安倍内閣の成立以降、平和憲法への侮蔑感を隠さず、立憲主義への忠誠心を欠く首相の下、かつての日本の侵略を認めない歴史修正主義、中国・韓国との厳しい対立、特定秘密保護法から武器輸出禁止原則の撤廃、集団的自衛権行使容認の閣議決定、大義なき衆院解散などにみられるように、日本の政治は戦後最大の反動期を迎えた。

こうした傾向に対しては、だいぶん前から、日本の政治社会の状況が戦前期のそれに類似してきているとの指摘が、特に戦争体験層から行われてきた。終戦から70年近く経ち、日本の政治社会は、歴史をぐるっと一巡して、もと来た道に回帰しつつあるかのように見える。小論は、この反動期の歴史的位相をつかむ一助として、先行する反動期である1930年代に、時代に抗するすぐれた政治思想研究を世に問うた、南原繁の労作『国家と宗教』¹⁾を手がかりに、国内外の政治社会の進むべき針路を、政治の原理的な側面から考察するためのたたき台として書かれたものである。

1 プラトンの理想国家論

南原の『国家と宗教』は、全体として、古代ギリシャのプラトンから、キリスト教の成立、中世カトリック主義から近世ドイツ観念論、19世紀の科学的実証主義、20世紀のファシズムまで、西欧政治思想の通史の形態をとっているが、単なる羅列的概説ではなく、西欧精神史の基本要素である、「古代ギリシャの論理的思惟」、「キリスト教」、「国家」が、どのように歴史的に意味づけられ、またどのような連関に立っているかを、独自の立場から解明している、一つの壮大な伽藍のごときモノグラフとも呼べるものである。

そして何より注目されるのは、ファシズムの吹き荒れた1930年代の世界的政治的危機を見すえて、純然たるアカデミックな研究という枠を厳格に維持しつつ、同時に同時代の政治に対しての警鐘と、あるべき政治の姿についての提言を原理的な側面から行っていることである。

本書は、まずプラトンから始まり、ここで議論の基本枠組みが設定される。すでにこの段階で、同時代の政治的危機に対応するドイツ語圏のプラトン研究が取り上げられ、現代政治の文脈でのプラトン理解の意義と問題性が明らかにされる。

第一次世界大戦を前後して、近世啓蒙の継続発展である近代文化がいまや分裂と破滅的状况に導かれるに至ったことを背景に、1920年代から1930年代にかけて現れたプラトン研究は、「プラトンの神話的な生の統一的世界観においてもろもろの文化の統一結合を考え、これを生ける全体性において捉えようとする。…国民的な国家においてまさに宗教・道徳・学問・芸術のあらゆる価値の統体が目途されてある。」これは「古来考えられた最も包括的な文化国家の理念」である。このようなプラトン理解は、近代合理主義における政治や学問、宗教などの分離に対して、新しい文化理想を提示している。こうしてプラトンからは、「現代におけるもろもろの文化の分裂と無政府主義的状态に対して、ふたたび生の統一の悦びと新たな共同体の理念を掲げるものとして、十分の意義が汲まれなければならぬ。」と南原は指摘する²⁾。

当時のファシズムにおける「全体国家」「権威国家」には、こうしたプラトンの神話的な生の文化的統一国家への指向が見られる。他方で南原は、この「全体国家」を次のように批判する。「全体国家」においては、正義も、「一つの国家的感情として非合理的な生の共同体の原理と解釈される結果は、もはや、国家権力者の把握するカリスマ的権威と、これに対する国民の側からの信仰の関係があるのみである。…人びとは自己自ら知り、欲することではなくして、支配者の定めた信条に対する絶対の服従が要求されるだけである。…人間の自由は国家共同体の支配原理の前に消失し、そこにはただ支配する一人または少数者の自由があるばかりである。」こうした場合、「もろもろの文化の固有な価値生活は承認されないで、それらは根本における統一状態に還元され、しかもその全体を正義において捉えることにより、政治的・社会価値が前面に押し出され、他の一切の価値生活はこれによって総合されてある。学問と芸術が国家権力に総合されてあるのみでなく、疑いもなくあらゆる人間生活が国家のうちに吸収されることを意味する。人間たることは国家的権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のは国家を通してなされるのみならず、国家共同体が道徳の理念を代表し、人は国家において初めて人格となり得る。…国家それ自らが神の国の実現たることを意味する。…宗教の此岸的・現実的意味の強調が政治的国家の神秘化に終るのは、けだし、必然のこと」となる³⁾。

このように、南原は、20世紀初頭の政治的危機の克服の手がかりは、文化的な統一に基づくプラトンの理想国家に求められるが、その現代版とも見なしうるファシスト国家は、国家による文化的従属・統制という問題を抱える。この矛盾をどう乗り越えるのかが、本書を通じた南原の問題意識となる。

2 キリスト教の成立

古代ギリシャは、ロゴスに基づく論理的思考という西洋精神史の重要な礎石を生み出したが、ギリシャの都市文明が減んだ後に、次の重要な精神史的発展を画するものはキリスト教の成立である。プラトンは理想的な神の国を構想した点で、後のキリスト教を予示する要素を持つが、キリスト教世界観との間には本質的な相違がある。それは、キリスト教による人間人格をめぐる根本的な「価値の転倒」による。キリスト教、特に、ギリシャ都市文明、ヘレニズム文化に引き続いて発生する原始キリスト教は、南原の宗教理解、ひいては本書の立論全体の土台となっているので、長くなるが、以下に引用する。

ギリシャ人は、「世界を全体として美しく完結した「コスモス」として、一つの大なる調和の相において眺め、人間をも美しい自然の秩序と同じ調和の法則のもとに置き、そのうちにあつて人間理性の力により、できるだけ善美にして幸福な生活を享受しようと考えた」。これに対してキリスト教では、「人間は、そうした調和または理性的本質においてではなく、む

しる霊肉の不調和・分裂、根本において罪惡の状態にあることから出発する。人間とともに宇宙もまた、…その根元において充たされない空虚と欠陥の状態に置かれたものとして考えられる。しがたって、人間と世界の救済は、本質的にはこの世界と人間のうちにはなく、それらを超える全然新たな力、絶対的実在者たる神から来なければならぬ。」「しかも神自身のこの救いの大業において決して自ら超然としているのではない。それはまさに神の側において大いなる犠牲なくしてはなし得なかった…神は自らその人格的生命のすべてを掲げて、この救いのための闘いの中に入り込み、神のこの絶大な犠牲を通して、初めて人間と世界との和解が成り立つのである。これが神によって遣わされた神の子イエス・キリストの人格とその十字架の意義」である。こうして、「人間罪惡の克服あるいは救済は、…ただ神からの絶対の恩恵…神の無限の愛によってである。」

これは、神の前における「自己没却により、かえって自らは思い設けないときに加えられる新たな価値である。…自己没却は永遠の自己消滅」であるが、「無に終わらずして、新たに真の生命によっていのちづけられるのである。今まで自ら賢しとした者がかえって賢からず、力ありとせられた者が真に力あらず、かえって罪あるものが罪なしとせられ、価値なき者が新たに価値ありとせられる世界である。それこそ事物評価の転倒、真に「価値の転倒」であり、悩める者・虐げられる者にとって真の「福音」であり、…抑圧されていた一般民衆にとっていかに大なる「革命」であったか…」

キリスト教におけるこのような「人間本質の転回は、まったく新しい人格観念を生み出すものであった。すなわち、もはやギリシャにおいてのように人間自身の精神的力とその人格的価値をすら問題としないことは、かえってあらゆる人間個人に神にあっての新たな人格的生命を供し、自由な個性を与える」。それは、「ギリシャ主義におけるごとき人間中心の幸福でなく、およそ人間の罪からの解放と、それに伴う祝福として、人間幸福の

欲求が本質的に転化せられ、いかなる批判主義の攻撃の矢も遠く及ばない高い世界にかけられてある。かようにして、いかなる人間も神の無限の祝福を賦与されることによって、新しい存在の意義と価値とを担うに至る。

個人人格についての価値の転回と同様、キリスト教は、「社会共同体関係についても古代国家とは異なるまったく新しい理想を提示するものであった。」即ち、「神の国」の観念である。「イエスの説いた神の国は、もはや、古代ローマのごとく、権力と権利のための結合や、または戦争と経済のための組織の理念ではない。あるいはせいぜい学問と芸術の創造力を維持し、これを促進するギリシャ的文化国家の理想でもない。ただ神の栄光を中心とし、キリストの霊によって充たされる純粋に精神の国である。否、神において結合する者の、いまだ見知らぬ者・敵対する者にまでの「愛の共同体」である。しかり、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絶対の「普遍主義」の理想である。」しかし、このことは、「神の国」が単に「抽象的理念として、永遠の当為にとどまることを」を意味するのではなく、「地上にあって神の力を信じ、神の愛において生きる人びとのあいだに神の国はすでにあるのであ⁴⁾る。

イエスによる「神の国」の宣告によって、古代理想国家観とは異なる新たな世界が開示される。即ち、「国民的政治的な限界から自由になされて、普遍的人類的な共同体の方向へと展開される」。そして「本来人間の差別と分離ではなくして、人類の本質的統一と神の前に万人平等の思想が新たに形成される。」ただし、キリスト教の立場は、「それ自体直接政治的社会的の綱領ではなく、神の国は政治的国家の原理たることから超越している」。即ち、「神の国の建設は権利または権力のための闘いではなく、およそそうした「生存のための闘争」とそれをわずかに「緩和する法律的制度」たることを止めて、一に「内的自由」と愛の「心情の共同体」のための闘い」となる。

しかし、なおキリスト教の出現によって、「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なく、最高の規範は政治的国家生活を超越して存する。この意味においてキリスト教にあっては、国家またはその主権者をそれ自体キリスト教の意味における神の国または神と同義において神化する根拠と余地は存しない」。パウロらイエスの使徒たちが、既存の権威への服従を教徒に説いたのは、「純粹に宗教的愛の心情から出る受動的態度にほかならず、また、その意味においてはいずれの時代にも容認せらるべき信仰の生活態度である。

しかしこうした態度は、キリスト教が「単なる超絶主義あるいは消極主義に立ちとどまり、いわんや遁世的厭世主義に赴いて政治的国家と一般に世間生活と文化の価値の否定に向うことを、決して意味するものではない。」「キリスト教が新しい個人人格の自由を提示したことは、この地上の生存に新生命を導入したことを意味し、」「かえってさらに高い文化の要求を包蔵するものであった。」「消極的な遁世主義ではなくして、歓ばしい生の肯定と活動とこそがそこから開始されなければならない。…宗教的神の国を政治的国家から超出せしめたことは、政治社会そのものの否定ではなくして、いまや宗教との関係において国家は新たな意義と課題をもって建てられなければならない。」

こうして、この「神の国」と「地の国」をいかに関連づけるべきかが、近世から現代に至る政治哲学の根本課題となり、それがまた本書における中心テーマとなる⁵⁾。

3 中世カトリック主義とヘーゲル国家論、マルクス主義とその反動

この両者の総合の二つの主要な類型が、中世から近世にかけて現れる。一つは、カトリック教会による、教会が国家の上に立つ形での総合であり、教会は、神の国の地上における具体的実在とされる。トマス・アクィナスに代表される中世カトリック主義の立場である。ここでは教会は本来の宗

教的・道徳的事項にとどまらず、キリスト教的統一文化を目指す立場から必然的に政治的領域にも支配を及ぼす。「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権威のいかに厳格な統制もとに立たしめられたか。それは「教理（ドグマ）の支配」を意味し、良心の強制なくして可能ではない⁶⁾。」

このような中世神政政治に対しては、必然にキリスト教内部において反対の動きが現れる。これが近世宗教改革であり、ルターの精神を継承し、ドイツ観念論哲学によって、神の国と地の国とのもう一つの総合が果たされる。即ち、中世カトリック的キリスト教世界観に対する、新たにプロテスタンティズムの立場においての文化的総合の試みである。カトリック教会の国家に対する優位に対して、これは逆に国家が教会を介することなく直接に自らが神的存在であることを主張する。その代表がヘーゲルであり、ヘーゲルによれば、「国家は単に精神の外郭にとどまるものでなく、それ自ら「絶対精神」の原理に従って行動し、教会をまつまでもなく、直接に自らその市民の宗教生活について、神の精神にふさわしく訓育すべき使命を有する。」「国家は人間の自由を保障する単なる外的機構でなく、それ自ら精神の実態として、自由そのものは国家の中において実現される…国家は客観的精神の最高形態として、人倫の統体——倫理精神の完全な形態である。」こうして、ヘーゲルにおいて「国家は神的絶対精神の具体的実現として、地上の神の国である。」「国家はその根柢を深く宗教自体において求められ、政治と宗教は完全に総合せられてある。…中世の神政政治思想に対して、まさに近世的神政国家の理念」である。これが中世と異なるのは、「人間の自己意識における啓示として、新たに人間理性の自由に出発していることである。」中世の教会とところを変えた形で、今度は、道徳・宗教、学問・芸術の一切の文化はその基盤を国家のうちに見いだす。

このヘーゲルの国家観、さらにそれに続く反動としてのマルクス主義を、南原は次のように批判する。

これは、「宗教の非合理性を政治的に作り替えようとするものである。その結果、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する。およそこのような宗教と政治の総合統一は、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」。このようヘーゲルの理論は、後のドイツを中心とする国家万能の主張と反動思想に責任を負うものである。そして不幸なことは、このようなヘーゲルの国家は、その相互を律する主体や規範を持たず、ただ世界歴史の審判においてもっばら世界精神がこれを決することになるが、具体的にその世界精神は時代の精神を背負って立つ特定民族ということになり、それは、結局、ゲルマン民族国家になる。こうしてゲルマン国家が地上の神の国となる⁷⁾。

このような絶対的観念論には当然のごとく極端な反動が起こる。即ち、「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、一切が人間的存在の制約のもとに立ち、ついには人間存在、なかんずく、その物質的経済的存在の方面のみが強調せられ」マルクス主義の唯物史観を生む。南原は、唯物弁証法の世界観を「きわめて皮相、かつ一面的」と断じ、共産主義理想社会がいかにキリスト教の理想ともプラトンの国家観とも隔絶するものであるかを強調し、「それは問題の発展ではなくして、没却のほかのものではな」と指摘する⁸⁾。

このような近世社会思想発展の結果として、ついに宗教否定へと帰結したことに對して、やはり反動が起こる。それには多様な形態があるが、特に重要なのは、マルクス主義の反宗教運動に対する再反動として生じた点である。この宗教復興運動は、マルクス主義に對する反動として「十分に政治的=社会的動機に由来している…すなわち、近代国民生活から消失し去った宗教を元の王座に呼び戻し、ふたたび宗教の神的權威を中心として国家社会の再構成を主張する…そのために、ほとんど歴史的慣習と固い法律的形式の埒内に閉じ込められていた信仰を鼓吹し、また往々、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のである。その結果として、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を押されなければならぬ。」これは、プラトンのごとき「古代的神政国家思想の復興であり、結局また、中世的なカトリック神政政治かヘーゲル流の近世的神政政治への回帰となる。そこでは「何よりも個人の自由——個性の概念が背後に退いて、各人の精神生活は教会の権威にまたは国家の権力に依存する」ことになり、復古的・反動的傾向がみられる⁹⁾。南原のこの叙述は、そのまま、天皇機関説事件を初めとする1930年代の日本のファッション的傾向への批判として読めるであろう。

4 キリスト教における宗教と政治

中世カトリック主義とヘーゲル国家論による「神の国」と「地の国」の総合が困難に陥ったことをふまえて、南原はここで、改めて原始キリスト教の本義から、「地の国」におけるキリスト教の存在意義を省みる。ここも、本書の理解において重要な部分なので、長くなるが、以下に引用する。

「イエスの神の国の特質は、宗教を政治的国家的意識から解放して、純粹に人間の精神的内面性にまで深めたことにあった。」他方、神政政治思想のもとでは、人間は何らかの権威を媒介として神と結合する権威信仰が行われる。原始キリスト教は、「宗教をかような権威への信仰から解放して、何よりも人間個人の良心の問題とした…これを半面から見るとき信仰の自由が存立」し、政治と宗教は分離せられる。これは「キリスト教がもたらした文化的意義として重要な真理である¹⁰⁾。」

「しからば、宗教と政治とは永久の分離にとどまるか。…ここで想起すべきは、キリスト教の「神の国」の概念は決して個人人格と自由の概念に尽きないことである。…神の国の宣布は新たな個人人格の創造と同時に

「愛の共同体」として新たに社会共同体の理念を提示したことを意味する。宗教をもつばら個人人格と自由の問題としてのみ考えて来たのは自由主義の遺物であり、根本において個人主義の倫理観から出るものではない。だが、神の国はどこまでも「国」である。それは個性的人格と矛盾するものであつてはならないが、しかも個々人とその単なる交互関係の理論によっては説明し尽くせない社会共同体の関係自体の問題が含まれているはずである。」

キリスト教の理念には、一方には個人人格の価値にかかわる絶対的な「個人主義」、他方には社会共同体の価値にかかわる絶対的な「普遍主義」の要請があり、この二つは神の国においては一つに総合されるが、地上における社会原理としては、「おのおの固有の原理として発展せらるべく、互いに他によって要請され、制約されるべき」ものである。「元来、宗教——なかんずくキリスト教の超越性は、…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、宗教は自らの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からである¹¹⁾。」

こうしてキリスト教の「神の国」の理念のもと、個人の良心と自由という面で大きな制約を受ける一方で、「国家はふたたび新たな理想的課題を担って現れるに至った…すなわち、人類の国家生活は、ただに地上の平和と正義のためでなくして、いまや人類を深く内的に結合する「神の国」を目ざして社会共同生活とその秩序を創り出すことである。政治は単なる生活と権力のみの問題ではなく、人類の共同生活体の理想と世界の秩序にかかわる問題である。」注意すべきは、このような「国家の政治共同体は、単に外的強制の問題でなくして、究極において、絶対的な価値に関する問題である。すなわち、それ自ら社会共同生活の関係を正しいものたらしめる価値の問題である。かようなものとして、それは単なる手段価値の領

域」のものではない。

「しかし、そのことは歴史的現実の国家を直ちに神の国と同一視し、あるいはその具体的現実と考えることではない。神の国はあくまでも経験的実在を超えた問題であり、ただわれわれがおよそ絶対的価値の妥当性を考えるときに、その実在を確信せざるを得ぬ底の形而上学的確信に属する。…神の国の実在性は宗教的信仰において生きる事実であるが、われわれの理論理性においては、認識の限界を超える問題である。」「おそらく人類種属の全努力をもってしても歴史的現実のうちにもたらし得ず、その意味においては実在的にはどこまでも不可把捉的な理念であるが、しかもなおかつ実践的にはこれの実現に向かって人類は不断に努力しなければならず、人類の理性的行為にとって、無限の課題でなければならぬ。神の国の実在性は、神の絶対的実在と同じく宗教的非合理の問題に属し、われわれの直接的な信仰の「体験」において生き「る」事実であるが、「これを認識において把握しようとする場合、われわれの理性はその前に佇ちとどまって、自らの制限を自覚しなければならない。このことは、…必ずや保有されなければならない宗教的「非合理性」の問題である。もし、かような非合理性が無視せられ、神の実在が理論的体系の中心となり、あるいは神の国の実在が組織的に存在化せられるときには、そこに形而上学的独断と政治的独裁が成立するであろう。」「われわれは宗教的体験の世界において神の実在と交わり、そこに一切の調和と憩いの源泉を見出すが、同時にわれわれはそこから出て文化の世界の中にもろもろの分裂と対立とを超えて闘わなければならない¹²⁾。」

以上のキリスト教と地上の国の政治との関わりについての南原の説明は、周到を極める分、晦渋であるが、重要な論点が含まれている。南原は、信仰における非合理的性格を強調する。それは、信仰の持つ私的な性格に由来するが、実践的には、一方で政治の介入を拒み個人人格の自律と自由を守る意味があり、他方では、政治そのものが非合理化し独裁に陥ることを

警戒する意味がある。しかしそのように政治から守られた「私」は、自由で祝福された人間として公共的な活動＝政治に関わり、地上の国を神の国に近づけていく努力と使命が期待される。換言すれば、政治が非政治的・非合理的基盤を持つことで、政治それ自体の合理性が確保される。さらにこうした機制は、文化一般についても言えることであり、そのことを南原は、「宗教は自らの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、かえっ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」と述べている。ここは、本書全体の理解の鍵となる部分であろう。

5 カントによる批判的総合——「神の国」「道徳の国」「法律の国」

南原の「神の国」と「地の国」との総合をめぐる議論の、したがって本書全体のハイライトとなるのが、カントの批判哲学を扱った部分である。その立論の構造を明らかにするために、やはり、以下、やや詳しく本書を引用する。

カント哲学においては、自然と自由、存在と当為とは厳しく対立させられる。「人間はその二元性において、一方には他の実在と同じく単に自然的存在者として必然の世界の隷属者たるとともに、他方に理性者として自由の世界の立法者である。前者の意義における人間としては単なる自然機械的因果の法則に支配されるけれども、後の意義においては因果の法則に依存しない意味において自由の法則の原因であり、人は自由の主体である¹³⁾。」

カント哲学の基本は道徳である。そして道徳法則は人間意志の自由と表裏の関係にある。この「自由が人格の観念を構成する。…ひとは意志の自律によって、彼自身の法則を自己の裡に有し、自己自らが立法者である。…自然の人間はもとよりあまりに不神聖であるが、人間そのもの、すなわ

ち人格としての人間は神聖である。人間が目的自体であるのはこの人格者たることによってである。」かくてカントは言う。「汝ならびに他のおのおのの人における人間その者を常に同時に目的として使用し、決して単に手段として使用しないように行為せよ」。「人間相互が自他の人格をおのおの自律的意志の主体である「目的自体」として形成する倫理的共同体」が「目的の国」の観念であり、「道德の国」である¹⁴⁾。

人間は自ら道德法則の立法者であるが、「意志の自由」はまた、人間性の本源において、あらゆる道德的心情を破壊して道德的原理に背く「根本悪」の問題を生じさせる。それは、「人間自らをもつてもはやいかんともなし能わない境位である。この曲がった人間の心情を変じて道德的善意志に向わしめ、「善」の原理の勝利と「悪」からの解脱に到達することは、ひとり道德的努力をもつてしては期待し得ず、人は必然に宗教に趨かなければならぬ。すなわち、われわれの一切の義務を、人間みずからの意志の原理としてでなくして、神の命令として認識することにより、ここに人間無力の補いとして神の意志が「協働」するのである。」「かようにして、カント全哲学大系の中心である道德説は、宗教に導く。」そして道德は、個人道德にとどまらず、必然に人格者相互の関係である共同体の倫理に導く。ここに倫理的共同体である「道德の国」は必然に「神の国」に連なる。それは、現実の政治共同体の理念となるべきものである。こうして、道德は人間の内的自由を問題として宗教に導き、神の国を要請するに至るが、「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「道德の国」の原理は外的な「法律の国」としての国家の観念へと導く¹⁵⁾。

「かようにして「宗教の国」と「法律の国」とは「道德の国」を境として、互いに接合する。いずれも目的自身、人格者相互の関係において成り立つ体系的結合であって、無秩序の国はなく、法則の世界、目的の国である。それは必然の法則に基づく「自然の国」の諸体系との比論において自

由の世界の結合体系である。」このカントの国家論をプラトンのそれと比較するとき、カントの独自性が浮かび上がる。即ち、プラトンの場合、国家は倫理的共同体であると同時に神政政治を予示するものがあり、道徳・宗教・政治の混淆が見られる。これに対して、カントの国家論はそれら「各領域に固有の価値原理を定立した批判的方法の結果であって」宗教・道徳・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いる。こうして、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成を得ることになった¹⁶⁾。

南原はここで、カントのいう国家は、他の社会的結合と違って「自目的」であり、人間の外的共同関係において「無制約な第一義務」であって、国家相互の関係においてそれぞれが「道徳的人格」と認められなければならないとしていると述べ、カントは国家を「それ自身超個人的な人格、目的それ自体として把握した点において」、啓蒙期の個人主義思想に見られるような、「国家にそれ自身の価値を認めず、国家を単なる自然的機構として考え、あるいは人格完成のための手段と」見なす考えを超えていると指摘している。この点で、南原は、カントの国家論を、国家をあくまで手段と見なす個人主義学説であると見なす一般のカント理解に疑義を呈している。ただし、南原は、この主張に関して、「国家が目的それ自身であり、道徳的人格者であるのは、一個の实在として、そうであるのはではない。個人の場合においても、それが人格者であるのは、…具体的実在者としてでなく、道徳的当為の可能において成り立つ自由の主体としての「人間の理念」であるように、国家についてもそれが人格者であるのは普遍妥当の法的規範を可能ならしめる理念としての共同体においてである」と説明している¹⁷⁾。即ち、国家の独自の価値を認めるにしても、ファシズムに見られる権威主義的な国家实在論とは根本的に違うことを強調している。

6 「最高善」としての「永久平和」

ここからさらに南原は、カントの国際政治論にすすむ。

カントが「国家を個人に超越する目的それ自体、一個の道徳的・法的人格として基礎づけたことは、…世界政治秩序の倫理的根拠を据えたものと言することができる。ここに世界における国家相互の関係の倫理的当為は、国家がそれ自体統一人格として自他の国家を常に同時に目的として遇し、単に手段として使用してはならぬということである。しかるに、国際政治の現実、あたかもこの命法に背反する格率によって支配せられてある。それは何か。現実の戦争行為か、しからずんば戦争への不断の脅威である。カントの精神に従えば、各国はこれによって、一方には自他の国家そのものを目的として遇しないととも、他方に自国ならびに他国の人民を手段として使用するのである。」こうしてカントの道徳哲学に従えば、戦争は、「現実の実証的な政治法律秩序の条件のもとにおいては一つの制度・権利として、たといその許容し得られる論拠を有するにかかわらず、道徳的価値判断においては、常に拒斥せられる」ことになる。

「それ故に、国際の外的秩序を規律する国際法の理念は、国際の道徳的秩序の法則に照応して、国際のこのような自然状態から脱却して、あたかも個人相互がその自然状態を脱して国家としての公民的状态に入り込んだと同じく、国際の公民的国家的状態の創設を要求する。それは戦争の一時休止でなく、制度・権利としての戦争の止揚を意味する、世界の完全な政治秩序の要請である。かようにして、…国際の客観的・普遍的法則秩序を立てることによって、おのおのの国家と国民の自由が確立されなければならぬ。カントの政治理論は、道徳学説との関連においては「自由」すなわち「人格」の観念に根拠して、一つには国家における個人の理説であり、二つには国際における国民の自由の問題であったと言することができる。…そうして、ついに世界の完全な普遍的公民的秩序に基づき、国民の自由と

ともに個人の自由も完成せられるのである¹⁸⁾。」

ここで南原は、カントの道徳学説を用いて、世界における永久平和の概念を次のように定義する。「永久平和」をカント道徳哲学の頂点に置く南原のカント理解において、ここは核心的な部分である。

カント道徳哲学の頂点には「最高善」の概念がある。カントの道徳説は、「厳格主義」と呼ばれるように、道徳法則は形式的な義務として課せられ、人間の自然的傾向との対抗において成立する。そこに「徳」がともなう。したがって、義務の法則は「徳の原理」であり、主観的・実質的な「幸福の原理」とは全く相容れない。しかしカントの道徳哲学において「幸福」の要素が永久に否定されているのではない。徳は「最上善」であるが、「他方に幸福は有限な理性者としての人間の避けることのできない要求であり、また、徳に値する幸福の享受を拒むことは完全なる理性者——かくのごときものを想定するとすれば——の意志とも一致しない…ここに「最上善」と区別して、「最上かつ完全な善」…としての「最高善」…の概念において幸福の要素が包摂せられ、徳と徳に値する幸福との結合が必然的に考えられなければならない。」「徳と幸福との総合である最高善の可能性は、一つには徳の完成のため永遠に継続する同一理性者の存在、すなわち、人格としての「靈魂の不滅」と、二つには徳と調和する幸福の可能なために、道徳性に必然的一致をもたらすところの、自然の最上原因としての最高叡智「神」の存在を要請する。これは実践理性の必然的要請であって、ここに道徳は宗教に連なり、カントの道徳説は「最高善」の理念によってその絶頂に達したのである¹⁹⁾。」

カントにおいて政治は、「義務と法の概念に基づく先天的形式的原理として、「自由」の理念の確立であり、「正義」の形式的原理であって、幸福・利益・安寧などを目的とする一切の経験的制約に依存しない。「正義をして支配せしめよ、世界は滅ぶとも」が、カントにおける政治の原理である。他方で、福祉・安寧は人類に欠くことの出来ない目的であり、政治

はこれらの目的と離れることはできない。この二律背反を解決するものが、人類における最高善としての「永久平和」の観念であると、南原は解する。「道徳上の最高善が徳とそれに値する幸福の批判的綜合として要請せられたのと照応して、「永久平和」は、政治が義務と法の原理によって規律せられ、これと調和するに人類の安寧・福祉の綜合せられたものとして、まさに実践理性の意欲の総体である。ただ、この綜合において、道徳上の最高善の場合に徳が常に最上の制約であったように、永久平和の制約は正義の形式的原理であって、安寧・福祉は被制約者として常に従属的關係に立つものと解しなければならぬ。」

7 宗教と「永久平和」

このような「最高善」をめぐる説明は、いかにも形而上学的であり、単なる観念の操作のようにも見えるが、「徳の原理」と「幸福の原理」の対照は、実質的に、マックス・ウェーバーの定式化で広く知られる「心情倫理」（動機の純粹さ、気高さが大事）と「責任倫理」（幸福という結果をもたらすかどうか大事）の対比に対応する。その意味で政治社会の最も基本的な二律背反に関するものであって、確かにこの「二兎」を得ようとするのは最高の理想と言えるが、現実には容易ではない。そこに、「宗教」の果たす役割がある。南原は次のように続ける。

「政治上の最高善としての永久平和の基礎は道徳である。ところが、道徳説が必然に宗教に導いたように、永久平和の政治論は宗教と必然的関連を持つ。永久平和の可能なためには、個々の人間あるいは個々の民族を超えた人類種属全体の、歴史における無限の政治的努力の進行が前提せられるとともに、人類のかような努力と一致する安寧・福祉の状態の創造者として、歴史の正しい審判者「神」の存在が要請せられる。これは、政治が一方に宗教と必至的連関を有するとともに、他方に歴史哲学の問題となる

所以である。「最高善」の理念は道徳的秩序を飾るのに、それにふさわしい浄福をもってする「神の国」を指し示したのに対して、政治的正義を飾るのに人類の安寧・福祉をもってするのが「永久平和の国」である。カントにおいて、前者が倫理的共同体の理念として「神の国」を指示するとともに、後者は法的共同体として普遍的世界秩序の理念である。」

「永久平和は、道徳上の最高善とともに実践理性の法則に根拠する一つの理念であって、経験的現実の世界に実現せられると否とによって、毫末もその価値を減じないのである。それ故に、同じ世紀の経過においてサン・ピエールやベンタムが考察したような、経験主義または功利主義の原理に基づく継続的な平和でなく、また、さきに特に第一次世界大戦後、感傷的な人道主義あるいは宗教的独断によって唱道せられた平和論とは、けだし、相去ること遠いと言わなければならない。しかし、他方に道徳的義務に関する政治原理の問題として、その招来を努力する実践的意味において、それ自身客観的実在性を有する。この意味においてそれはまた決して狭隘なショーヴィニズムの排斥するがごとき一片の空想ではないのである。なぜならば、永久平和は実践理性の断言命令に倫理的根拠を有し、永久平和の国土の建設は人類不断の政治的努力として諸国民の上に課せられた義務であるからである²⁰⁾。」

南原によるカント道徳学説を用いた世界政治秩序と宗教との関連づけは、観念のアクロバットの操作という印象もあるが、同時に見事なまでのアカデミックな透徹感があり、西洋思想と宗教双方に深い理解と経験を持つ者のみがなし得る総合であり、日本の政治思想研究の一つの古典的結晶と言ふべきであろう。

8 世界秩序における国家の位置付け

では、永久平和に導かれる世界秩序とは具体的にどのような組織形態を

とるのか。ここで問題となるのは、世界平和を脅かす主要因としての個別国家間の対立である。即ち、個人と世界の間位置する国家という現実をどう評価するかである。カントは、『永遠平和のために』の中で、既存の国際法秩序という現実的条件を踏まえて、戦争の原因としての国家対峙の廃止による世界共和国の樹立ではなく、国家間の連合という妥協的な形態を提示している。問題の核心は、こうした「妥協」が、当面の現実的条件への対応にとどまるもの、即ち、個別国家の存在そのものには本来何ら積極的意義はなく、いずれ消滅すべきものと位置づけるのか、それともその存在そのものに重要な理念が含まれており、その廃止を指向することは間違いであるのか、という点にある。カント自身は、この点に関し、彼本来の厳密な哲学的方法による検討を行っていない²¹⁾。

南原は、カントの妥協的結論からさらに一步踏み出した議論を展開している。先に触れたように、南原は、通説的カント理解と異なり、カントは国家に積極的な意義を賦与していると見ているが、それは、同時に、南原自身の近世国家理解を反映している。南原は、近世主権国家、特に民族的国家は「特殊な全体性を主張し、それにおいて個人と世界との中間に具体的普遍を考えるに至ったことは意義が深い」とし、「世界主義に対して国家主義の確立せられたことは、世界秩序の基礎となるべき民族的国家の倫理的ならびに文化的価値の発見というべく、新たに道徳的=政治的財の獲得のための理想的努力と称することができる」という。他方、「民族的国家の特殊の普遍をもって絶対性を主張するときには、世界に同じ多数の国家共存の事実に省みて、畢竟、各国家を中心とする主我的立場を出ず、世界的普遍性の理念の否定に導かれざるを得ないであろう」と指摘する。即ち、南原は、民族国家に独自の価値を認めつつ、しかしそれ単独では世界平和の確保は困難であることから、国家主義と世界主義との総合の可能性を探ることになる。そこでカント流の国家連合から一步進めて、「それ自身一個独立の政治的共同体である連邦主義」にもとづく「人類共同体の普

遍的政治組織としての「世界連邦国家」の理念」を提示している。

南原のこの世界連邦国家構想には、本来目指されるべき世界国家の理念に対する個別国家の存在意義へのこだわりがある。即ち、南原にとって、世界連邦国家が「世界国家」であるのと同じくらい「連邦国家」であることが重要なのである。南原が念頭に置くのは、カント以後に「ロマン主義や歴史学派の影響のもとに発展した民族の観念と民族共同体」であるが、この場合、民族は「単に生物的・種属的な存在としてでなく精神的・文化的本質との関係において、民族「個性」の概念において把握すること、そうして、かような個性価値の政治的表現として、歴史的現実性において国家を理解することが条件である」とし、「かようにして、おのおのの国家共同体は、唯一独自の歴史的個性の価値として、みずからその存在を維持し、主張しなければならない」と述べている²²⁾。ここに見られるように、南原の国家の存在意義の強調は、血統や土地に由来するナショナリズムに基づくものではなく、特殊（個別の民族、国家）が普遍的文化価値を持つ個性である限りにおいてであることが重要である。そのような存在意義を持つ国家＝「地の国」と世界秩序、そして倫理的共同体としての「神の国」との関係はどのようなものか。

9 世界政治秩序と「神の国」

ここで南原は、カントのフランス革命についての観察に注目する。そして南原による国家、国際政治と宗教の関連づけは、クライマックスに達する。ここも重要なところなので、長くなるが、まず、まとめて引用する。

「カントがフランス革命について人類進歩の象徴を見たのは、必ずしもこれによって生じた国家組織の変化または偉大な政治家の功績そのものでなくして、かかる歴史的事象に際会して公衆において認められる「観察者としての思惟の傾向」を指摘したのである。すなわち、この事件に対する

人びとのほとんど情熱にも近い関心と、みずから危険を冒しつつもあえてそれを公然と表示する態度の普遍的非利己的な点において、人類種属の道徳的性格の表現を認めたのである。純粹立憲政といい、国際的結合といい、歴史に顕現する経験的政治の変革は、実際においては往々一人あるいは少数の政治的名誉心またはある階級ないし民族の経済的利害などが動因となつて行われることがあつても、それらの政治現象は人間の自由と平和の確立について道徳との関係において意味と価値とを認められるのである。国家が個人間の闘争を終止せしめたと同様に、世界政治組織は国民間の戦争を止揚することにおいて、人類種属の道徳性発達の障碍を除くことにより政治は道徳の保障を与えるのである。…人の心が善になるのを待つて初めて良き政治組織が生ずるのではなくして、かえつて良き憲法組織の発達によつて国民の道徳的教養が期待し得られる」。

「国家ならびに国際的政治的共同体は、人類をして国民または世界公民として政治善のためのみならず、進んで道徳善にまで到達せしめるがために、種々の文化的施設によつて知的・道徳的・宗教的さへの教養を授ける。しかしながら、政治的組織によるこれらのあらゆる企画と施設にかかわらず、人類の道徳的進歩はこれによつて到底実現し得られないであらう。けだし、道徳善は人間の心情に関する問題であつて、他から徐々に習得されるべきでなく、自己自身の修養による内面的変化、しかも改良でなくして心的革命によつて達成せられる問題であるからである。…事は少数の個人と個人との関係ではなく、人類種属としての全体の問題である。…政治的善のためには普遍的秩序としての世界公民的政治組織が要求せられると同じく、道徳善のためには普遍的結合としての倫理的共同体が要請せられる。これは外的強制を伴わない道徳的法則に従う自由の「普遍的共和国」であるが、その建設は人間自身の力の及ぶところでなく、他のより高き道徳的実在者を前提とする。人間の心情の内奥を洞見し、徳とそれに値する結果の結合せられた最高善を授ける「道徳的世界の支配者としての神」の實在

を前提とする。ここに神を立法者として、その命令のもとに「神の国の民」としての人類の普遍的共同体が要請せられる。…倫理的共同体の理念である神の国は、摂理によって行われる歴史における人類進歩の「積極的条件」であり、政治共同体である世界の普遍的政治組織は、人間の文化的努力の成果として、道徳的進歩と矛盾する戦争の止揚のための「消極的条件」である。

こうして、「神の国と世界の普遍的政治秩序とは、人類の二つの組織的全体として、人類歴史がそれに向かって進みつつある理念である。カントの歴史哲学において、前者は内的本質をなすと同時に、後者はその外的形式をなし、両者不可分離の関係にある。したがって、歴史の理念は世界の公民的政治秩序の達成にあるということは、また、歴史の理念が神の国の実現にあるというのと同義である。ともに可能な経験の対象となり得ない理想の国であって、現実可見の宗教的共同体としての教団組織の拡大、あるいは今後行われるべき諸種の国際的連合運動のいかなる企図をもってしても、経験的歴史の過程においては実現し得ない底のものである。それ自身「不可達成理念」であり、構成的原理でなくして「規制的原理」である。その歴史の時の経過においていずれの日にかその実現を主張するならば、形而上学的独断をあえて冒すものである、一場の甘い夢想にとどまるであろう。だが、かような理念を要請し、思惟の対象とすることは哲学者の権利であり、現実の政治秩序および可見の教団組織をして、それに向かって徐々に近接せしめようと努力することは人類の道徳的義務である。…人類永遠の課題である²³⁾。

10 「出来事」による回心、不可達成理念、国際政治の独自性

以上の引用部分が、本書の結論に相当するが、ここにはいくつかの重要論点が混在している。まず、カントのフランス革命論にみられるように、

人類の解放や自由の達成につながる大きな政治的出来事は、その直接の効果や当事者の動機に関わりなく、深い道徳的影響を持つ。政治と道徳をこうした、「出来事」の参加や観察という視点から関連付けるのは、卓見である。そのことは、政治道徳的回心は、「修養」という積み重ねよりも、特別な「体験」がものをいうことを示唆する。南原はこれを「心的革命」と呼ぶ。

第二に、この回心は、外的な強制によるものではなく、あくまで自発的でなければならない。そのような回心が、小集団でなく国家規模で起こるといのは、どのような文化的教育施設を整備しても追いつかないであろう。そこに宗教による「神の国」への待望がおこる。ここで問題なのは、フランス革命の事例のように、宗教によらない、ある偉大な「出来事」による回心が、現に多く起こってきたし、起こりうることである。世界人類の規模で考えれば、それではとても足りないとも言えるが、ともかくそのような「出来事」による回心についての実証的・理論的検討は、なされなければならないであろう。他方で、「宗教」による「神の国」や「永久平和」への接近は果たしてどれほど効果的かという問題もある。宗教的経験は、それ自体が「神の国」の実現ともいえるが、ここでは地上での「永久平和」への近接の努力が問題になっている以上、その目標に即して宗教がどのような効果を持ちうるのかは、問われてしかるべきである。

第三に、道徳の国も永久平和も「不可達成理念」であるとするれば、なぜそれが人類的努力目標になり得るのかの問題がある。人間の努力目標は、基本的に実現可能範囲で考えられるべきである。不可達成性と達成可能性が両立しうるのは、不可達成理念への接近そのものは可能なことであり、かつその接近自体に積極的意義がある場合である。軍備全廃などはそのような目標と見なしうるであろう。

第四に、南原は、あえて「神の国」と地上の普遍的政治組織と二つの「組織」に分けて、歴史的な理念を説明していて、原始キリスト教本来の

「神の国」一本に絞っていないことが注目される。これは、既述の、近世国家の存在を南原が重く見ていることに由来する。即ち、「永久平和」への最大の障害としての個別国家の存在に積極的意義を認める限り、世界と人間、あるいは神の国と人間との間に「国家」が介在する。そして国家もまた人間に準じる人格的・道徳的存在である。そうすると「神の国」を上位に置くとしても、永久平和を理念とする、世界—国家—人間のトライアングルは、「神の国」とは別途に、歴史の理念を持つ組織として、しかも政治共同体としては「最高善」の理念を持つものとして想定されなければならない。これはまた、国内政治と区別される国際政治の独自の存在理由の形而上的説明にもなっているであろう。

11 近代の病理克服手段としての宗教

南原の本書は、19世紀に世界を支配した科学的啓蒙主義、自由主義、民主主義の理念を生み出した近代政治社会体制の危機、それに対応するファシズムの勃興という、20世紀前半期の世界的な人間的不安の文脈で書かれた。そこで、危機に直面する西欧近代文明の歴史的な主要素を取り出し、それを政治と宗教という枠組みで整理し、危機克服の道筋を見極めようとしたものである。その鍵となるのは、南原の理解するところの宗教、即ち、原始キリスト教に見られる人間と神との直接の交わりの中で成立する、あらゆる人間の平等な解放と自由をもたらすところの宗教である。

科学的な実証主義や自由主義、その敵手であるマルクス主義、いずれにおいても、南原によれば、「人間個人が、自己目的となったことを意味する。それ故にこの時代は好んで「社会」の概念をかかげるとはいえ、社会とは、結局、自然的欲望または感情を紐帯として相互に結合する個人の量的総体にほかなら」ない。このような「人間個人の自由と幸福を標的としてもっぱら人間社会の改革進歩が企てられるかぎり、一般に宗教は固有の

意義においてその存立の余地がない」。このような状況においては「一方に、精神的個性としての人格の概念が立し得られず、ために人間はむしろ量的個として、かえってみずからが営み作りだす広大な経済的事業あるいは社会的組織の中に没し去られる危険がある。同時に、他方に、社会は人間と人間とを内的に結合する紐帯を欠く結果、共同関係の真態であるよりは一個の利益社会的結合以上のものではない。…そこには全体的個性としての国民的共同体とそれに基づく政治国家の理念は喪失せられたものと言わなければならない。これは、その根本において人間生活にとっての高い道徳性あるいは宗教性の内面的連関と、一般に精神文化理解への道とが閉ざされている結果と見なされなければならない。」このような事態は、「さらに突きつめていえば、およそ近代の思惟方法としての「学」の根本性格にかかわる問題を包蔵する。…これは、本来自然をも支配しようとして起こった人間自我にとって、かような実証的合理主義の思惟方法のために、かえって人間とその社会生活がその根本において自然的法則に従属する結果となったことを意味する。」「かような方法を持つては、国民と国家的生活の本質を把握し得ず、いわんや文化の内的統一の問題を闡明することは、到底不可能」である²⁴⁾。この精神的空白、文化的分裂の土壤に、ファシズムが跋扈することになった。

こうした反動を見すえつつ、南原は、文化の総合・統一のためには、ギリシャ的な理論的思惟の追求と並んで、「非論理的領域、特に宗教・政治について、論理的価値とは異なるそれ自身の特有の本質の承認が」必要だと主張する。

カントの批判主義の意義は、「文化のおのおのの領域に固有の価値と様式を立てたことにある。」ただし、カントもまたこの問題を未決のまま残している。なぜなら、19世紀において「新たに民族と社会との発見は、国家的政治思惟の上に新たな問題をひき起こし、従前とは異なる省察を必要とするに至った。」それは近世の個人の主観的自由の原理をもってして

も解決できず、またギリシャの哲学概念である「正義」のみでも、また宗教的「神性」の理念でもなく、国家的政治生活に特有な本質と意義の確立が必要となる。その際、「あくまで把持されるべき根本の原則はもろもろの文化生活の固有の本質的価値の承認であり、これによる文化の自律性の尊重ということではなければならない。さようにして文化と政治とはそれぞれ固有の価値を持ちつつ、相互に協力奉仕することが必要である。もし、それを顧慮せずして、ひとり国家的政治生活が他の文化に優位して自らの権利を主張するときには、ついには一つの反動主義となり、かくてはいかなる体系のもとにおいても文化哲学的進歩の原理とはなり得ないであろう。」

ではここから進んで、その総合の契機は何に求められるか。「その場合哲学および政治のいずれもが優位して他を従属せしめてはならぬとすれば、この統一の可能性は何らかの方法によって宗教的理念に求められるであろう…何故ならば、宗教はその本質から言って他の諸価値と並行することをもって満足することができず、いかなる人間生活と行為にも必ずやその根底にあつてそれを支え、その一切を貫いて常住の力と生命を与えるものは宗教的信仰であるからである。」「しかし、宗教の復興はあくまで宗教それ自身の内面において行われなければならない。宗教的信仰がそれ自身にとってはむしろ外部に存する一つの権威から、あるいは一人の政治的意志から抽出せられるがごときことがあつてはならない。…少なくともキリスト教—特に原始キリスト教の意味において宗教的であるためには、それはあくまで神に対する人間の直接的関係として個人の良心・心情の深いところにおいて神性と人間との「結び」(religio)に求められなければならない。」そこでは、「古代理想主義とも中世的キリスト教とも異なる宗教的—倫理的思想主義の新たな方向」が目指されるであろう²⁵⁾。

これが反動期の政治思想に対して南原が書いた処方箋である。南原の立論は、周到・綿密に構築されており、それ自体の構造においては説得的である。しかし、南原が示している多くの卓見・洞察は、すべて南原の理解

する宗教に結びついている。南原の洞察を活かしつつ、南原が宗教に特定して書いてあるものを、宗教以外のもの、文化一般の諸要素でこれを代替して構成し直すことは可能ではないだろうか。「神の国」と「地の国」の関係をめぐるアポリアを、政治的営みと非政治的営み、政治と文化、公と私という、宗教に近接する世俗的な概念での再構成を試みることで、南原のすぐれた知見は、この1世紀近くのサイクルを経て再び危機と反動の時代を迎えている世界と日本において、四圍における絶望的な政治状況から目を転じて、頭上の天上界に突き抜けるような空を仰ぎ見るために、活かすことができるのではないだろうか。

12 戸坂 潤の観念論批判

南原が『国家と宗教』を著したのと同じ時期に、ファシズムに対して政治的実践の場——即ち最も危険な場において、最も果敢に闘ったのは、特に宗教の観点から南原が手厳しく批判している、マルクス主義者たちであった。そしてマルクス主義者もまた唯物論哲学の立場から、南原が専ら依拠しているカントを嚆矢とする観念論、あるいは自由主義思想をやはり手厳しく批判していた。そこで、南原の『国家と宗教』とほぼ時を同じくして刊行され、唯物論哲学をベースに当時の日本で最も伶俐な観念論批判を展開していた戸坂潤を最後に取り上げたい²⁶⁾。

戸坂は、1930年代の日本の思想状況を次のように批判する。

「日本に於ける自由主義の意識は、甚だ不徹底な形に於てであるにも拘らず、吾々の社会常識の基調をなして今日に及んでいる。」その一つに「社会的政治的観念からの自由、とも云うべきものが含まれている。そこでは専ら文化的自由だけが問題となる。之は今日多くの自由主義者の自由観念の内に見出される処であるが、その一つの場合として、その文化的自由の観念が宗教的意識にまで高揚し、又は深化されるのを見なくてはなら

ぬ。キリスト教（主にプロテスタント的）神学や仏教哲学を通して、自由主義者の哲学は宗教意識へと移行するのを、読者は至る処に見るだろう。今日教養あるインテリゲンチヤが宗教觀念に到達する道は、多くはここにある。「この宗教的自由は…現実からの逃避を意味している。処がここには、宗教の第一義的な真理が、即ち又その第一の用途が、横たわることは人の知る処だ。社会に於ける現実的な矛盾がもはや自由主義思想のメカニズムでは解決出来なくなった現在のような場合、その血路の一つが…ここにあるのであって、矛盾の現実的な解決の代りに、矛盾の觀念的な解決が、或いは矛盾の觀念的な無視・解消が、その血路である²⁷⁾。」

「普通自由主義は日本主義よりも寧ろまだ唯物論に近い、という政治的判断が下されている。だが自由主義が自由主義哲学の体系に関わり合っている限り、それは原則的には唯物論の反対物であって、寧ろ日本主義への準備に他ならない。にも拘らずなお、自由主義が唯物論の同伴者めいた役割を持つことが出来ると判断されるのは、自由主義が自由主義としての立場を固執することを止めて、却ってその反対な立場にまで自分の立場を徹底させうるだけの自由な立場を採る時に限る。自由主義が日本主義へ移行するには理論的に自由主義の立場を固執していても不可能ではない、だが自由主義が唯物論に移行するためには、自由主義は真に自由主義として、否、もはや自由主義ではないものにまで、自らを徹底しなければならない。この意味に於てだから自由主義は、決して普通考えられるように、日本主義と唯物論との公平な中間地帯などではなかつたのである²⁸⁾。」

戸坂もまた、ドイツやフランスの啓蒙思想の共通する特徴は「機械論」（メカニズム）にあり、「その後の世界の政治的文化的発展は、この啓蒙期的機械論を如何にして脱却するか工夫だった」と述べ、次のように主張する。「それがディアレクティーク（実は唯物論）にまで行かなければ脱却出来ないことは、歴史的にも論理的にも、今日では証明済みの事柄であろう。——で今日必要な啓蒙は、云わば弁証的啓蒙でなければならぬだろ

う。弁証法によって初めて又、折衷や通俗哲学に堕さない科学的な文化総合の目的も、確実に保障され得るだろう。こうした文化総合のない処では、どのような啓蒙も大衆化も、まして政治的な活動も、根のない草と扱ふ処はあるまい。ここで初めて新しい時代のエンサイクロペティストというものの意味も内容を得るだろう。…本当の合理性と自由とがここで初めて実際的な問題になれるのだ²⁹⁾。」こうして戸坂は、南原とは対照的に、南原の論敵である唯物論こそが危機を克服する「文化的総合」を果たすことができると主張する。

戸坂は、観念論を「解釈の哲学」であるとして批判する。

「解釈という以上、夫は無論事実の解釈」である。「事実の解釈」ということは、事実が持っている意味の解釈のことであり、そして、事實はいつでも一定の意味を有つことによって初めて事実という資格を得る…事物間の表面からは一寸見えない連関を暴き、隠された統一を掴みだすべき哲学が、事実の有つだろう意味の在りかをつきとめるために、特にその解釈の力に於て勝れていなければならぬのは、寧ろ当然だろう。」「だが実は、この解釈自身に、…問題が横たわっているのである。事實は云わば、自分自身を活かし発展させて行くためにこそ意味を有つわけであって、従つて事実のもつ意味とは、専ら事実自身の活路発展のコースを指すものに他ならない。…だから事実の解釈はいつも、事実を実際的に処理し、之を現実的に変革するために、又そうした目標の下に、下される他はない筈なのである。現実の事物の実際的処理は、いつも事物の有つ意味の最も卓越した解釈を想定している。」「処が他ならぬ「解釈の哲学」は、この解釈の機能そのものに於て躓くものなのである。ここでは解釈はこの本来の役割から脱線し、事実の実際的処理という解釈元来の必要と動機とを忘れて、専ら解釈としての解釈として展開する。と云うのは、事実の有っている意味が、もはや事実の意味であることを止めて、単なる意味だけとなり、かくて意味が事実代行し、現実の事實は却つて意味によって創造された事実とさえなる。

こうした「意味」は意味の元来の母体であった現実の事実自身の、活路や発展コースであることから独立に、専ら意味自身の相互の連絡だけに頼って、意味の世界を築き上げることが出来るようになる…或る「意味」と他の「意味」とが連絡するのは、夫々の事実間の連絡を頼りにしてであるべき筈だったのに、ここでは意味と意味とが、極めて、奔放に、天才的(?)に、短絡してしまう。こうやって現実の代りに「意味の世界」が出現する。現実界はわずかに、この「意味の世界」にあて嵌まる限りに於て、意味の御都合に従って、取り上げられ解釈されるだけである。」「大事な点は…解釈哲学の本質が意識的無意識的に事物の現実的な処置を回避しようとする点にある、という点である³⁰⁾。」

この戸坂の観念論批判は、歴史の進歩をめぐる、次のような比喩によっても表現されている。「歴史の車輪を前方に向かって、即ち之まで転って来た方向に基いて(必ずしも一直線ではないが)転ばすことが進歩」であり、「之を逆に転ばそうと試みるのが反動」である。「ブルジョア哲学常識による進歩の観念によると、現状の事物が目標乃至目的物へ向かって進んで行かねばならないことになっていた。目的に向かって歩いて行くのだが、これは例えば磁極が磁石を引っ張るように、又地球が物体を引くように、一種の「遠隔作用」を仮定している表象だ。物理現象の遠隔作用ならば今日では十分に合理的に説明される可能性が示されているが(場の理論)、歴史理論や社会理論に於て遠隔作用に類するものは、現実の現状と未来又は理想の状態との間の歴史的因果必然に就いての不可知を意味するに他ならぬわけだから、つまり之はこの遠隔作用を観念論で埋めるということに他ならぬ。——処が之に反して車輪の回転の場合には、目標からの引力などとは関係なく、車輪が地についているその瞬間々々の方向切線に沿った押す力か圧力か(之は大衆や客観的事情の力だ)だけを問題にすればよい。車輪は初めから回転しているのであって、車輪の次々の部分が順次に地上に実現して行くのである。理想や目的は、それ自身としては与え

られていないので、専ら車輪の順次の部分の云わば積分として事情の進展に応じて実現可能を約束されるにすぎない。歴史の軌道はかくして描かれる。車輪は地について転ずるものである。之に反して自由落下物体は虚空を飛ぶものだ³¹⁾。」

この巧みと言えば巧みとも言える、「車輪」＝唯物論、「(因果的に不可知な)遠隔操作」＝観念論という図式は、マルクス主義の政治・社会的実践指向と観念論の抽象性への傾斜を言い当てている面はあるが、實際上、はたして各々がそのように割り切られた形で機能しているかどうかは別で、戸坂自身もその問題に自覚的である。社会の実際の進行具合はむしろ社会における常識的観念＝「世間の人間銘々が自分自身に就いて感じるだろう何らか増しなもののプラスのもの」に左右されるものであり、マルクス主義が想定するコースと車輪の方向が一致するわけではない。そしてこの大衆の気分にして戸坂は、昭和初年以降の軍国日本の社会の動きを実にリアルに描出している。

「今や進歩性は…所謂世間の、何らかの意味での好況・プラス・一般に関係づけて考えられる。…日本は満州進出以来、少しは良くなったと、この大衆は考える。内地で食えなくなったら満州へ行けばよい、…軍事的勢力の緊張によって広義に於ける軍需工場の景気がよくなり、少なくとも部分的には仕事も殖え労賃も増した、農村にさえも農村工業化が可能になりそうだ、等々が所謂大衆常識による現下の社会認識であるようだ。…だからこうした現状を招いた勢力、簡単に云って言えば日本ファシズムは、進歩的だ、少なくとも日本の困難を解決し、近い未来への希望の可能性を造り出した、日本を発展させるものは之だ、ということになる…かくて進歩性と階級的対立とはまるで無関係なものとなり、進歩は挙国一致の進歩(又は人類の進歩)になって了うのだ。」「治者と被治者との対立はなくて、治者の支配しかないのだから、現象の表面に出て来るものは無論治者だけだ。そこで今進歩には何か対立物が要するというのを思い出して、何とか

対立物らしいものをこの社会の内に発見しようとする、この大衆の眼には治者同志の対立しか写らぬ。既成政党の没落とか、新官僚の台頭とか議会政治の衰亡とか、自由主義者の行きづまりとか、重臣ブロックの排撃とか、機関説による政府攻撃とか、統制派のブルジョア化に対する行動とか、そうしたものが大きな唯一の対立になって見える。そしてここに見られる各種形態のファシズムの動きこそが、対立の必然に基づいてその相手方を克服する処から、進歩的だということになる。——例えば軍部や官僚の日本主義や挙国一致主義によって肅正選挙が行われたおかげで、無産党は初めて進出出来る、日本主義には進歩的な本質がある、否進歩的な日本主義を支持すべきだ…この偽似的対立に基く進歩の観念と、…挙国一致的進歩の観念とは、その本質を等しくするものだ³²⁾。」

戸坂は鋭く日本の「自由主義」「観念論」を批判するが、同時に戸坂は、日本社会の現実を冷静に見すえつつ、地についているはずのマルクス主義の「車輪」もまた、周囲を闇に包まれて方向を定めるのが困難であることを自覚している。「進歩という観念が変哲もない一本調子なものではなくて、いくつものフレキシブルな関節（同じ現象における進歩と反動の混在——引用者）を有っている³³⁾」。また、反動が進歩に読み替えられるという、戸坂の同時代認識は、例えば「無産党」を「女性」や「非正規」などと置き換えていけば、2014年末現在の日本社会の状況と、その骨格部分において二重写しにはならないだろうか。

むすび

戸坂の「解釈の哲学」としての観念論批判は、「観念論」そのものである南原の『国家と宗教』に対する批判として当たってはいくはない。しかし、仮にそのようなものだとしても、南原の論考は、アカデミックな水準と洞察の深さにおいて抜きん出ており、その種のものとして最良と言うべ

きであり、論敵としても学ぶべきものは多いはずである。また、南原の著書は純然たるアカデミックな作品として書かれているが、時代の反動状況に対していささかの妥協もなく、研究者としての良心を貫き通しており、実際、巻末の解説を書いている福田歓一によれば、当時、政治的な危険も南原に迫っていたという。その意味で決して現実回避の書ではない。

他方、地に張り付く車輪のごとき政治的实践と不可分であったマルクス主義を弁証する戸坂もまた、マルクス主義者特有の激しい攻撃性をともないつつ、鋭利かつ柔軟な分析に特長があり、これもまた論敵においてこそ重宝されるべきでもある。同時に、観念論もマルクス主義も、反動期の対抗的政治思想としては未完であることを、南原も戸坂も自覚している。双方から学び合わせる事が、反動の時代に真理と正義を貫く上で、より豊かな実りをもたらすであろうことは、昔も今も変わりはないように思われる。

註

- 1) 南原 繁『国家と宗教——ヨーロッパ精神史の研究——』岩波文庫、2014年（初版は1942年刊、本書の原型となった論文は1920年代の後半、1930年代、1940年代の初めに書かれている。補論を加えた第3版が1945年刊、本文庫本の底本は、1972年刊の『南原繁著作集』第1巻）。
- 2) 同前（以下同じ）、27、35、38-39頁。
- 3) 44-46頁。
- 4) 82-88頁。
- 5) 98-103頁。
- 6) 107-112頁。
- 7) 113-118頁。
- 8) 119-120頁。
- 9) 120-122頁、124-127頁。

- 10) 127-129 頁。
- 11) 129-131 頁。
- 12) 133-136 頁。
- 13) 154-155 頁。
- 14) 162-165 頁。
- 15) 166-168 頁。
- 16) 170-171 頁。
- 17) 171-173 頁。
- 18) 173-175 頁。
- 19) 176-179 頁。
- 20) 180-184 頁。
- 21) 190-192 頁。この点に関しては、朝永三十郎『カントの平和論』改造文庫、昭和6年、96-103頁、に詳細な検討がある。
- 22) 南原『国家と宗教』194-198頁。
- 23) 同前（以下同じ）、219-222頁。
- 24) 246-250頁。
- 25) 322-327頁。
- 26) 戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波文庫、1977年（初出は1935年、増補版1936年、底本は1966年『戸坂潤全集』第2巻）。
- 27) 同前（以下同じ）、18-20頁。
- 28) 29-30頁。
- 29) 114-115頁。
- 30) 216-220頁。
- 31) 381-382頁。
- 32) 384-389頁。
- 33) 391頁。