

〈研究ノート〉

宗教ナショナリズムと南原繁

西田彰一*

はじめに

宗教ナショナリズムについて

宗教を用いて国家や社会を改造しようとする論理は、内面における普遍的な心理感情としての「宗教的なもの」を重視する風潮から、1900年代以降活発に取り上げられるようになった¹⁾。それは脱自的な社会実践の活性化をもたらす一方で、国家による神社崇敬の強制と関わるなど、両義的な問題を構成するものであった。こうした1900年代から戦前にかけての宗教状況の研究の代表的なものには、歴史学の分野では神道や新宗教の活性化という側面から研究した赤澤史朗の研究がある²⁾。そして、近年においてはこうした抑圧と主体化の複雑な様相について、畔上直樹が宗教ナショナリズムという論点を用いて研究を進めている³⁾。

宗教ナショナリズムとは、畔上が橋川文三の大衆社会論における超国家主義の議論を援用したものであり、それは超国家主義論者たちが自らの「現実の国家や社会改造」の理想実現の問題として、大正期以降広く行われるようになった、宗教を媒介としたナショナリズム運動であるとされる⁴⁾。その事例として、畔上は地域社会を巻き込んだ在野神職たちの超国家主義化に注目している⁵⁾。

こうした着眼点は、大正期以降宗教を媒介として活性化したナショナリズ

* 立命館大学大学院文学研究科研修生

ムの問題を考える上で、非常に重要な概念であると思われる。しかし、宗教ナショナリズムという枠組みは、畔上が述べるような、いわゆる超国家主義者の理想実践の問題にとどまるものではなく、それに批判的立場にあった人々にも通じるのではないだろうか。本稿ではそれを解明するために、キリスト教知識人の立場から超国家主義の思想に批判的に取り組んだ思想家として、南原繁を取り上げたい⁶⁾。

宗教ナショナリズムとキリスト教知識人

従来の研究では、キリスト教系の知識人は超国家主義論者の抑圧に耐えて、これを批判した人々として知られている。武田清子は次のように彼らキリスト教系知識人を評価している。

和辻哲郎は、汎神論的立場で、国家は絶対者を具現するもの、天皇への帰依を除いて絶対者への帰依はあり得ないとしました。……これらの主張は、軍事主義的・天皇制ファシストらによってバックアップするものとなったのです。／これと対照して、キリスト教信仰に基づく教養主義の系譜の人々は、絶対的超越者である神に究極の拠り所を持つことによって、地上の国家を対象化し、批判的にそれを見、それを新たに建て直す課題を明確にしています⁷⁾。

武田は和辻哲郎たちのような教養主義系の知識人が、汎神論的な立場から天皇制国家を評価する方向に流されたのに対して、キリスト教系の知識人は絶対的な超越性から天皇制国家を批判的に対象化したと評価する。つまり、南原たちキリスト者は「伝統思想についての教養が高く、日本文化を非常によく知ってい」たため、「誇りを持っていると同時に、そこに内包されている悪の要素、恐さもよく知っている」として、日本文化を客観的に分析できているとする⁸⁾。また、武田は次のようにも述べている。

連合国軍による占領下、日本国民が自信を失って奴隷根性にならないよう、誇りをもって国を再建することの大切さを訴え続けたのは南原繁東京大学総長でした。……彼らは青年時代より身につけた思想にもとづいて主体的に日本国民の教育理念のゆくえを討議しており、まどろっこしいようなジグザグの模索のすえ、「教育勅語」を無効化し、「教育基本法」を国会が制定するという結論にたどりついています。……終戦直後の時期、前田多門、田中耕太郎、森戸辰夫ら、新渡戸と内村の弟子たちが文部大臣として戦後教育の民主化の方向づけに重要な働きをしていることをつけ加えておきたいと思います⁹⁾。

こうした武田の評価は、南原の個人研究においてもほぼ共通している。たとえば、南原研究の第一人者である加藤節は次のように評価している。

南原の共同体論は、理想主義であることによって、もともと現実の国家と緊張関係にたつ性質をおびていた。それは、現にある国家にたいして、理念的な共同体へ、すなわち、民族的個性のうえに真・善・美・正義の価値の実現をはかる「文化の国」へ、さらに、究極においては、それらの価値に生命をあたえる超越的な神性とむすばれた「宗教的神の国」へとたえず転化していくことを原理的にもとめるものであったからである¹⁰⁾。

加藤は南原の共同体論を、宗教的神の国という理想主義から現実の国家と緊張関係を持ち、理念的な共同体に結びつけるものであったとする。つまり、理想と現実の葛藤を生きぬいた思想家として南原を高く評価している。

このように従来の研究史では、それまで超国家主義にたいして批判的であった知識人、特に内村鑑三や新渡戸稲造の薫陶を受けたキリスト教者の知識人には高い評価が与えられている。しかし、武田や加藤による南原の評価は

妥当なものであろうか。超国家主義とは「たんに国家主義の極端形態というばかりでなく、むしろなんらかの形で、現実の国家を超越した価値を追及するという形態が含まれている」という橋川文三の提言を再考するならば、現実の国家を超越した理想に価値を置き、それを追及するという点では、北一輝や権藤成卿のような超国家主義論者と南原の立場は共通しているとも言える¹¹⁾。さらに、姜尚中が指摘するように、新渡戸稲造や矢内原忠雄がキリスト教の信仰を持ちながらも、神から与えられた「文明の伝播」の使命という観点から植民地政策学を実践していたという事実も見逃してはならない¹²⁾。つまり、宗教ナショナリズムという観点から超国家主義とキリスト教系知識人の問題を見てみるならば、その理想実現のための社会実践や、ある種の暴力性をもつという意味では、同じような要素があると考えられるのである。

しかしながら、キリスト教系知識人と超国家主義論者を同じ地平で扱うにはなお十分な吟味が必要であろう。なぜなら、キリスト教系知識人は明確に超国家主義論者たちと対立しているではないか、また南原のように、キリスト教知識人には侵略戦争にまったく加担しなかった人物も存在したではないかという反論が、容易に想定できるからである。

そこで、筆者は宗教ナショナリズムが生じていた状況の中で、南原が自身の政治哲学において、どのように政治と宗教の関係を論じたのかについて考察してみたい。つまり、南原が政治と宗教の問題をかかわらせて説いたのはなぜか、その意味と効果、および問題点とは何かについて検討してみたい。

全体の構成としては、第1章では南原の宗教理解について論じる。ここで南原がどのように宗教を語り、そして何を為そうとしたのかについて、政治と宗教のかかわりを中心に考察する。ついで第2章では、南原の宗教理解にはどのような問題点があったのかについて検討する。

第1章 南原繁の宗教理解について

宗教と政治の分離

元来、南原の政治哲学における主な主張は政治と宗教の分離である。それは、初期の代表的論文である「フィヒテの政治哲学の理論的基礎」(1930～1931年)によく現われている。この論文で、南原はフィヒテの哲学を「[自我]の哲学」を突き詰めることで「それ自身不可把捉的な「絶対」の哲学」を発見した人物として評価している¹³⁾。その一方で、「宗教的「神の国」が合理的なる政治国家に変形せられ、宗教の純粹の非合理的特質が失はれてゆくことを問題」にするなど、宗教の純粹な非合理的特質は政治の合理性とは分離して考えなければならないと批判する¹⁴⁾。つまり、「宗教の非合理的特質を出来るだけ、その純粹性において回復し、同時に政治にそれ自身の価値的基礎を闡明する……。即ち宗教との結合に於てでなく、政治に固有の価値様式を究めることに依り、政治社会の客観的基礎づけを試むることではならぬ」として、宗教を非合理的問題、政治を合理的秩序の問題として、政治を独立の価値様式として認めることを目的としている¹⁵⁾。

それでは、合理的秩序の問題としての政治の価値とはどのようなものなのであろうか。まずは、道徳の価値と政治の価値の比較から説明したい。

道徳の領域では、義務を意識するところの各々の人格が善なる価値であるが、政治社会の領域に於ては社会共同体の關係自身に於て成り立つ価値が正義である。吾々はかかる正義の固有性を絶対価値として立てることが必要である¹⁶⁾。

ここで取り上げられている社会共同体の關係とは、「個人が他の個人又は国家社会に対する道徳義務の問題」にとどまる「社会倫理」とは異なり、「社会共同体の關係それ自身」である¹⁷⁾。つまり、各個人が人格の問題である道

徳的価値を重視するのと同様に、社会共同体の関係それ自体に価値が存在しうるとされる。政治を合理的に把握することは、「政治について目的を立し、組織をつくり、方策を考へ得る」ことにつながる¹⁸⁾。それによって、個人が道徳的価値に基づいて人格の完成を目指すのと同様に、社会共同体も、それ自体の価値、政治的価値に基づいてその完成が目的とされなければならないとされる。

このように、個人に人格があるのと同様に、政治的社会にもそれ固有の価値があるとされる。また、政治が社会共同体の価値を実現する合理的秩序とされる一方で、宗教はそれとは異なる非合理を含むものと位置づけられる。南原は以下のように述べている。

政治は理念の単なる「外的形式」条件の問題でなくして、理念の「実質」に参与する事柄である。随て政治的社会は遂に廃止せらるるに至ることがその本質ではなくして、たとひ道徳的に完成した人に対しても、否、フヒテの云ふが如き、宗教的理念によって滲透せられた人々に対しても、尚ほ必要欠く能はざる、否、よく妥当するところの価値の関係である¹⁹⁾。

南原がこうした国民共同体の必要性を考えた理由としては、第一次世界大戦後のドイツ留学での経験が重要な契機であったと思われる。元来南原は内務官僚として地方行政や労働行政に関わるなど、当時の政治問題の最前線に立ってきた人物であり、共同体秩序のあり方を非常に重視していた。それは、富山県射水郡（現在の富山県射水市および高岡市の一部）に郡長として派遣された時の訓示として、「自治団体を組織する各人又各団体が齊しく無私の心を以て互に相寄り相扶け斯で団体の自力を以て其の全部の義と幸福を企図し進んで国家社会の健全なる基礎を構成するは蓋し自治民人の信仰たるべく自治制の真義此に在りと思惟す」と述べていることから明らかである²⁰⁾。

しかし、労働組合法の不成立を期に内務省を辞職し、学者となった南原が国民共同体の明確な意味づけをしなければならないと確信したのは、ドイツ留学の経験が大きいと言える。当時のドイツは第一次世界大戦後のドイツ革命による政治的混乱と戦後不況の真ただ中であつた。戦前に知人にあてた手紙に記載されている短歌でも、下宿先の思い出として、「伯林の郊外にゐて朝も夕べも馬鈴薯食うべしことの思ほゆ」²¹⁾と述べているように、貧しい生活を強いられた。さらに、町の様子も「インフレーションは高まる一方だし、騒然として」おり、「とにかくドイツは野蛮だった」と回想する日々であつた²²⁾。混乱するドイツの政治と経済を目の当たりにしたことで、国家崩壊の惨めさとより強い共同体理論の必要性を感じずにはいられなかったと思われる。現実のドイツに幻滅した南原は、殆ど外出もせず、ひたすら読書の日々を過ごしていた²³⁾。これより、国民共同体を合理的な意味を持ち、価値のあるものとして位置づけることが、南原の政治哲学の課題であつたと考えられる。

永遠の理想の問題としての宗教

それでは、非合理的なものとして政治と分けられた宗教は、政治とはもはや関わらないのであろうか。南原は政治と宗教を分けて考えてはいるが、これから述べるように政治と宗教は関わらないわけではない。むしろある意味では宗教は価値の問題としての政治に重要な役割を果たす。それについて「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」(1936年)および「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念」(1937年)から述べみたい。

「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」において、南原は祭政一致の立場から「神話的なる生の統一的世界観」を説くゲオルゲ派のプラトン理解の批判を行っている²⁴⁾。その理由は「絶対永遠の範型としての吾人の理想の境地」としての宗教を無視しているからである²⁵⁾。これに対して南原は「理想と現実との二元の永遠の分離」を維持しながらも「この二元の克服への断え

ざる戦」を行う二元主義こそが本来のプラトンの立場であるとして、理想の問題としての宗教を主張する²⁶⁾。

宗教を現実化しえない永遠の理想の範形として重視することは、「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念」においてより具体的に検討される。この論文において、南原はキリスト教は諸個人における永遠の理想の問題を保証したことで、「宗教と政治との結合の上に立つ神政政治思想とは反対に、宗教と国家の分離といふ斯やうな寧ろ消極的なる関係」をもたらしたとする²⁷⁾。そして、政治と分離され、「人間個人の良心の問題」となった宗教は内面の理想にとどまらず、国民共同体における永遠の理想の問題として、「諸々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」ものとなる²⁸⁾。こうして、宗教は個人に超越的な理想となるのと同様に、現実の国民共同体を形成する価値としての政治にも、目指すべき絶対的な理想として掲げられる。

宗教が絶対的な理想として政治に超越するものとされることから、「政治は単なる生活と権力の問題」ではなく、「人類の共同生活体の理想と世界の秩序」に関わる問題とされる²⁹⁾。さらに、「神に在りての人類の愛の共同体の理念」が「普遍主義の社会的原理」を提供することから、宗教は主体的個人だけでなく、国民と国家、さらには全人類を救済するものとなる³⁰⁾。このように、宗教を内面的心情から、個人を超えていくと同時に絶対的な理想として個人を導くものであるとするならば、宗教はまた、日本という国民共同体の「外部」(普遍的理想)に抜け出す筋道であると同時に、日本という国民共同体を導くものであるとされる。これによって、宗教は南原にとって、非合理的な問題でありながら、政治的共同体である国民共同体の価値を基礎づけるものともなる。つまり、個人が永遠に到達しえない理想として内心から宗教を求めると同様に、国民共同体もまた、永久に実現できないが、それゆえに心惹かれる理想として、宗教の愛の共同体を求めるとされる。

南原の宗教理解にもとづいた批判について

これまでに明らかにしたように、南原は宗教の理想を、個人だけではなく、国民共同体においても永遠の理想の問題としたことによって、個人が人格をもつと同様に、国民共同体の秩序そのものにも達成すべき価値があるとした。それでは南原はその理想と現実の二分からどのような批判を展開したのであろうか。それについては、「ナチス世界観と宗教」（1941年～1942年）という論文を中心に取り上げてみたい。

南原は、ナチスのように民族の生命を本質化することを、「国家の内部に於ては、人間は直接民族的生の存在に従属せしめて考へられる結果、自律的な人格又は精神的個性としての自由の意義を喪失するに至る」と批判する³¹⁾。なぜなら、「種」の自然的共同体の意義が先きに立ち、民族の基礎は精神的文化の本質に於てよりも、反つて「種の保存」とその「生存の闘争」に於て求め」ているからである³²⁾。ここで、南原が精神と自然（生）を対照のものとして扱っていることに注意したい。南原にとって、精神とは自然を超えた人間存在の先験的秩序であり、自然はその外部に存在するものとして扱われている。つまり、南原がナチスを批判するのは、ヨーロッパの正統な精神史が見出してきた精神による国民共同体の先験的秩序を無視し、攻撃的な共同体を構成してしまい、主体としての個人から自由を奪うからである。

さらに南原はナチスの宗教観を「キリスト教固有の理念と価値とが把握せられ」ていない、「汎キリスト教精神とそれに伴ふ人類の普遍的理念への反対の立場」であると激しく批判する³³⁾。つまり、南原にとって「血の宗教」を重視するナチスは、本来理想として存在すべき宗教を現実の民族の理想と一体化させてしまっているのだ³⁴⁾。

また、南原の批判の矛先は田辺元らを中心とした「日本哲学」にも向けられる。南原は日本哲学を「国家に対する弁証法的信仰」とし、「人間人格はたとひ国家の絶対的権威を以ても尚侵す能はざる、それ自ら直接に神的理念に連る本源的価値を保有してゐるのではないだろうか」として、国家

と宗教を一体化させることで、国家を絶対視していると批判する³⁵⁾。なぜなら宗教と国家を一体化する田辺らの日本哲学は「民族的種の共同体対立」を超えることができず、「国家を超えて世界それ自らの秩序の原理」を創出することはできないからである³⁶⁾。

そして、これまでの論説をまとめて刊行した『国家と宗教』に対して、「中世の思想を「神政政治」又は「教育政治」と云ふのは正鵠を得てゐなひ嫌ひがある」と批判してきた田中耕太郎にたいしては³⁷⁾、「カトリシズムとプロテスタンティズム」(1943年)を著している。そこでは、カトリシズムを「政治の「宗教化」」とする一方で³⁸⁾、プロテスタンティズムを「個人の自由と平等の倫理思想に適合して、よく近世自由主義及び民主主義の政治社会理想たり得た」としてこれに再批判する³⁹⁾。

このように見てわかることだが、南原の政治思想の批判の在り方とは、宗教を絶対的な理想として、その届き得ない理想に少しでも近づくために共同体の価値を高めようとする思想である。そのため、相手への批判もまた、ナチズムや田辺の日本哲学、田中のカトリック論というまったくことなる議論であっても、理想と現実の対立と葛藤を認識できていないという同じ論法で批判される。

元来、南原はカントの批判哲学に基づいた議論である⁴⁰⁾。そしてその意図は「全体的世界観の把握につとめるとともに、その基盤のうえに個人の人格と国民共同体とを結合または総合」することにある⁴¹⁾。つまり、世界の外部に立つことで個人の人格と国民共同体を総合的に把握することを目的としている。これによって、南原は理想に向けて、物事を批判していくという立場を構成するのである。

第2章 南原の宗教理解の問題点について

南原批判哲学の問題点と戦後

これまでに明らかにしてきたように、南原は実現しえない理想としての宗教を、現実と徹底的に対峙する思想としてたてることで、それを峻別しえないとみなしたほかの議論を批判する。しかし、問題は南原自身がこの批判の問題を徹底できているかどうかである。つまり、理想と現実の分立を徹底できているのか南原自身についても問われなければならない。そのためには、ふたたび「基督教の神の国とプラトンの国家理念」を中心に参照したい。

先述したように、「基督教の神の国とプラトンの国家理念」では、国民共同体を価値づけるには宗教と政治の分離が重要とされる。しかし、そこでは宗教が単なる理念的な理想ではなく、実際にはプロテスタンティズムの理念の実現が自明視されていることに注目する必要がある。

「基督教の神の国とプラトンの国家理念」ではカトリックやヘーゲルの「権力世界」は宗教と政治の一体化した支配的な神政政治の世界として斥けられる一方で、絶対的な神に媒介者なしで結合することで形成される非支配的な神の国は、理想として高く評価されている⁴²⁾。つまり、目指されるべき理想として、原始キリスト教とその系譜に連なるプロテスタントが評価されている。そしてそれに基づいた「国民の各個がこの聖なる深き結合に入り込み、遂には全体の我が国民的共同体が高き神的生命によつて充たす」ことで、日本国家の内的基礎を築くものとして、原始キリスト教の受容とその日本化が課題となる⁴³⁾。こうして、国家と宗教（キリスト教）は対立的に現われ、超国家的で超越的な宗教が日本に変化を迫る形になる。つまり、国民共同体としての日本が、普遍的理想としての宗教に触れることによって、政治の価値、共同体の秩序を成立させると主張される。

このように、南原は「宗教的神性の問題」と格闘したヨーロッパ文化を「歴史的＝客観的意味」から観察した結果、国家の問題とは「全文化と内的統一

を有する世界観」の構築であると位置づけられる⁴⁴⁾。そして、ヨーロッパの英米的な信仰の在り方の日本における実現が希求されるのである。

しかし、こうした議論の立て方には大きな問題点がある。結局は、理想の問題を原始キリスト教からはじまるプロテスタント信仰のありかた、より厳密に言えばプロテスタントを正しく継承した英米の信仰の在り方を見習うべきという議論に陥いるからである。つまり、見本とすべき国民共同体の在り方が現実に存在し、そのようになることが自明視されてしまうために、理想そのものを問う契機を欠いてしまうのだ。こうした潜在的な哲学論理の危うさは、戦後の共同体論において顕在化することになる。

戦後、南原繁は東京大学の総長となり、旧教育基本法の制定にも関わるなど、戦後改革において広範に活躍した⁴⁵⁾。その活躍は土持ゲーリー法一の教育史での先行研究などで詳しく紹介されているように、広範にわたる。そのため、戦前のようにその発言のすべてを詳細に分析することは、本稿では断念せざるをえない。しかしながら、何に基づいて戦後の議論が説かれたかははっきりしている。それは、精神革命である。

真の昭和維新の根本課題は、さうした日本精神そのものの革命、新たな国民精神の創造—それによるわが国民の性格転換であり、政治社会制度の変革にも勝つて、内的なる知的=宗教的なる精神革命であると思ふ。かやうにして国民に新たな精神的生命が注入されてこそ初めて自己の真の永遠性を知り、人類文化と平和に寄与すべき世界における自己の神的使命を要請し得るであらう⁴⁶⁾。

つまり国民精神を新たに立てるために、自己の真の永遠性を知り、人類文化と平和に寄与しうる人材を作り出す宗教的で精神的な革命が企図される。こうして、主体的個人における宗教の内面的普遍性を十分に信頼することで、日本に精神革命を起こすことができると南原は説くのである。それでは、精

神革命を説くようになった南原は、戦後どのような変化を遂げたのであろうか。

「国民」から「民族」へ

戦後の南原において、位置づけが大きく変わったものは「民族」と「国民」である。戦前までの南原は民族と国民の違いについて以下のように認識していた。

民族又は国民概念の能動的なる形式が次第に「国民国家」思想となりて展開せられ来り、国民の共同の自覚の上に共同の政治組織を確立することにより、国家の超個人的なる理想的存在を主張するに至つたことと照応するところのものがある⁴⁷⁾。

ここでは、「民族又は国民」と書かれているため、「民族」と「国民」の差異にそれほど南原が自覚的ではなかったと誤解されがちであるが、「国民主義」論文を含めた戦前の南原の論文において、主義、もしくは思想と直接結びつけられるのは、すべて「国民」であって、「民族」ではない⁴⁸⁾。つまり、「民族」を意識することで、政治的共同体を作り出すものが「国民」となるため、国民のほうが価値としての政治を理解しているために、より上位に置かれる。そのため、国民化を自覚せずに、民族共同体を本質化するナチスのような思想は批判の対象となる⁴⁹⁾。

しかし、戦後になると、「国民」から「民族」に議論の重心を置かれる。それは、『フィヒテの政治哲学』が単行本として刊行されたときに、「フィヒテに於ける国民主義の理論」を「民族主義の理論」に改変していることから明らかである⁵⁰⁾。そのため、先述の箇所は以下のように書き改められている。

民族または国民概念の能動的なる形式が、次第に「民族国家」思想となって展開せられ、国民の共同の自覚の上に共同の政治組織を確立することにより、国家の超個人的なる理想的存在を主張するに至ったことと対応するところのものがある⁵¹⁾。

このように書き改められたことで、「国民」よりも「民族」の本来性に注目が集まり、民族と国民がすでに一体化されたものであることがより強調されるようになる。

それでは、なぜ国民と民族の一体化が強調されて考えられるようになったのであろうか。それには、当時の民族論の高まりも影響していたと考えられる。だが、もうひとつの理由としては、世界との関係性の変化を考えることができるだろう。それは、「天長節」(1946年)の発言からも明らかである。

日本国家権威の最高の表現、日本国民統合の象徴としての天皇制は永久に維持されるでありませうし、また維持されなければなりませぬ。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つたものであつて、君主と人民のおのおのの世代の交替と、君主主権・人民主権の対立とを超えて、君民一体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粹日本に立ち帰った今、これを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りませう。／さうしてそれは、単に日本の歴史的過去の事実というのみでなく、およそ民主主義の世界観基礎に対し、新たな理念的意義を供するでありませう。なぜならば「個人」とその多岐に基礎を置く民主主義は単なる集合でないところの国民的全体の観念をいかにして構成し、国家統一の原理を何に求めるかは、まさに根本の問題であるからであります⁵²⁾。

ここではなぜ君民一体の日本を立てる必要があったのかについて考察した

い⁵³⁾。その理由は、天皇制は「民族の結合を根源において支え来つたもの」だからである。つまり、国家統一の原理を根幹から支えているがゆえに、日本国民は天皇制を守らないといけない、むしろ天皇制を守ることが、日本を国家として成立させるのだと主張するのである。

また、このように天皇制を中心に日本を国家として成立させることは、南原にとっては対外的にも意味のあることであった。その理由は「新日本文化の創造」(1946年)で以下のように述べている。

本年初頭の詔書は頗る重大なる歴史的意義を持つものと謂はなければならぬ。即ち、天皇は「現人神」としての神格を自ら否定せられ、天皇と国民との結合の紐帯は、今や一に人間としての相互の信頼と愛敬である。これは日本神学と神道の教義からの天皇御自身の解放、その人間性の独立の宣言である。／それは同時に、わが国文化とわが国民の新たな「世界性」への開放と称し得るであろう。何故なれば、ここに初めて、わが国文化がわれに特殊なる民族宗教的束縛を脱しても、広く世界に理解せらるべき人文主義的普遍の基礎を確然と取得したのであり、国民たると同時に世界市民として自らを形成し得る根拠を、他ならぬ詔書によって裏づけられたからである⁵⁴⁾。

ここで南原は昭和天皇の人間宣言を高く評価している。なぜなら日本人が「民族宗教的束縛を脱し」て、「国民たると同時に世界市民として自らを形成し得る根拠を、他ならぬ詔書によって」得たからである。つまり、日本は外部にあった西洋世界に一体化できる内部を、象徴天皇制によって獲得したと主張するのだ。

こうして、南原は内部としての象徴天皇制を日本の本質とみなすことで、外部としての西洋世界に打って出る枠組みを確保した。だからこそ、「新たな国民精神の創造」を行うべき共同体として、日本は君民一体の民族共同体

とならねばならなかったのだ。

一体化の代償

南原は、国民共同体にかえて内部としての象徴天皇制を民族共同体としての日本の本質とみなすことで、外部としての西洋世界と世界観を統一することができるようになった。そのため、「日本は二千年の古い伝統と歴史を持つとはいえども、世界普遍史に登場したのは、極めて近代のことである」として、日本の普遍史への参与が説かれる⁵⁵⁾。当時物議を醸した両面講和論を説いたのも、「国際連合の本来の理想にかなったもの」という、西洋の普遍的価値への参与という前提が存在したからである⁵⁶⁾。

このように、戦後の南原にとって国家の問題は「本来のヨーロッパ精神から離反の方向を指し示して」いたナチスドイツが崩壊したことや日本の超国家主義論が失敗したことを受けて、「わが国にはルネッサンスと同時に宗教改革が必至である」と単にヨーロッパ文化に追いつくことだけが目的とされた⁵⁷⁾。そのため、「アメリカと違って、日本においては、政治上の民主主義は、いまだ真の生命的存在とはなっていない」として、理想として西洋が説かれ、日本はただ改変される主体となるばかりであった⁵⁸⁾。

こうして、南原が東大総長として活躍した戦後の議論からは、現実問題と対峙することによって戦前期には維持していた緊張感が失われてしまったのである。戦後の議論の展開に注目すれば、南原の政治哲学の問題点とは、国民共同体を維持するために、理想として目指されるべき秩序のあり方が、常に国民共同体や民族共同体の「外部」から移入されなければならないにも拘らず、共同体の「外部」＝絶対的理想の性質が問われることなく、つねに共同体の秩序の枠組みの維持と、共同体の理想実現に向けた永続的運動のみが目的とされたことに問題があると言えるのではないだろうか。そのために、現実の秩序を維持しながら理想を目指そうとして、戦前の国民共同体を安易に戦後の民族共同体に横滑りさせてしまったのではないだろうか。

おわりに

本稿において、筆者は南原繁の政治哲学を題材に政治と宗教の問題を検討してきた。それによって、畔上直樹が唱えた宗教ナショナリズムの問題を、超国家主義論者の問題のみではなく、キリスト教系知識人など従来彼らに抵抗したと言われている知識人にも共通しているのではないかとすることに注目した。南原は侵略を否定した内向きの議論であることも多いため、これまで侵略主義的な超国家主義論者たちに抵抗した人物として扱われることは多かつたものの、その共通性については十分に検討されてはこなかった。しかし、そこをあえて超国家主義論者たちとも共通する地平の問題として扱うことで、あらたな論点を発見できると考えたのである。

その結果、南原の宗教理解とは政治と宗教を分離して扱うものの、それは人格をもった個人が宗教を求めるのと同様に、政治共同体もまた宗教を求めらるのであるとする議論であったことを発見した。そのために、宗教は永遠の理想として目指されなければならないものとなり、理想と現実の峻別が強調されるようになった。

しかし、その理想と現実の峻別は理想を固定的にとらえるために、理想そのものの正しさについては検討されることがない。そのため、英米のプロテスタント信仰の在り方が現実の問題として理想化され、理想そのものの妥当性について検討されることは生じなかった。そのために、南原は戦後はアメリカの占領政策を実質的に批判的にとらえることはできず、国民を民族に横滑りさせて、それに追従していくことになった。また、理想を問えなかったことは、共同性の問題を単に文化の練達という相互理解の問題に落とし込むものであった。

くりかえしになるが、本稿で筆者が問うたことは、単にキリスト教知識人の批判ではない。武田清子が強調したように、たしかにキリスト教系の知識人が戦時中に弾圧されていた人々である。筆者はそれを否定するつもりは全くない。そうではなくて、南原繁のようなキリスト教知識人かつ内向きな思

想の持ち主であっても、理想への問いの欠如という問題に関しては、超国家主義論者と同じような傾向をもってしまうのではないかということを開いたかったのである。

本稿は戦前期の宗教ナショナリズムの問題を拓けて考えるひとつの試みであった。それが成功しているか否かは読者の判断に任せたい。次の課題としては、宗教を媒介とした理想の実現という問題がなぜ生じていったのか、そして、それが宗教ナショナリズムというかたちで発現していったのはなぜかについて、より一層の検討をくわえていきたい。

注

- 1) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）150頁。
- 2) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、1985年）218頁など。
- 3) 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本——国家神道の地域社会史』（有志舎、2009年）27～28頁など。
- 4) 畔上前掲、27～28頁。
- 5) 畔上前掲書第Ⅱ部など。
- 6) 南原繁（1898～1974）は東京帝国大学の法学部教授であり、フィヒテやカントの哲学を政治理論の分野から考察した人物である。また、戦後に東京大学総長として旧教育基本法の制定に携わるなど戦後改革で活躍した人物である。主著は『国家と宗教』（岩波書店、1942年／1944年）、『フィヒテの政治哲学』（岩波書店、1958年）。また、丸山真男や福田歓一といった戦後の政治思想史をリードする人材を門下に輩出したことでも有名である。
- 7) 武田清子「日本思想史における大正期——戦後への展望」『戦後デモクラシーの源流』（岩波書店、1995年）16頁。
- 8) 同上、208～209頁。
- 9) 同上、15～16頁。
- 10) 加藤節『南原繁——近代日本と知識人』（岩波新書、1997年）123頁。なお、南原の思想史研究は、アンドリュウ・E・バーシェイ『南原繁と長谷川如是閑——国家と知識人・丸山真男の二人の師』1988年（宮川盛太郎監訳、ミネルヴァ書房、1995年）、下畠知志「南原繁の「共同体」論——一九三六年における転回」『年報 日本史叢 一九九五』1995年、加藤節「南原政治哲学における「学的世界観」の構造」『思想』第782号、1989年、姜尚中「内的国境とラディカル・デモクラシー——「在日」の視点

から』『思想』第867号、岩波書店、1996年、荻部直「平和への目覚め——南原繁の恒久平和論』『思想』第945号、2003年などもある。また、教育史の分野では戦後教育改革における南原の行動に注目した研究も多い。たとえば海後宗臣『戦後日本の教育改革 1 教育改革』東京大学出版会、1975年、鈴木英一『戦後日本の教育改革 2 教育行政』東京大学出版会、1970年、土持ゲーリー法一『米国教育使節団の研究』玉川大学出版部、1991年など。

- 11) 橋川文三「昭和超国家主義の諸相」1964年『昭和ナショナリズムの諸相』（名古屋大学出版会、1994年）54頁。
- 12) 姜尚中「キリスト教・植民地・憲法」『現代思想』第23巻10号、1995年、73頁。
- 13) 南原繁「フィヒテ政治理論の哲学的基礎（三）」『国家学会雑誌』第45巻5月号、1931年、43頁。
- 14) 南原繁「フィヒテ政治理論の哲学的基礎（四）」『国家学会雑誌』第45巻9月号、1931年、66～67頁。
- 15) 同上、67頁。
- 16) 同上、68～69頁。
- 17) 同上、69頁。
- 18) 同上、72～73頁。
- 19) 同上、90～91頁。（傍点は筆者による）。
- 20) 『富山日報』1917年7月26日2面。
- 21) 西川宗保宛南原繁書簡、一九三七年十二月五日付。『南原繁書簡集』（岩波書店、1987年）39頁。後に『歌集 形相』に掲載される。（南原繁『歌集 形相』1948年『南原繁著作集』第六巻（岩波書店、1972年）242頁）。
- 22) 丸山真男・福田歓一編『聞き書 南原繁回顧録』（岩波書店、1989年）119頁。
- 23) 同上、121～122頁。
- 24) 南原繁「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」『国家学会雑誌』第50巻第9号、1936年、16頁。
- 25) 同上、19頁。
- 26) 同上、30～31頁。
- 27) 南原繁「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念（二）——神政政治思想の批判の為に」『国家学会雑誌』第51巻11号、1937年、47頁。
- 28) 同上、47・49頁。
- 29) 同上、51頁。
- 30) 同上、50頁。
- 31) 南原繁「ナチス世界観と宗教の問題（一）」『国家学会雑誌』第55巻12号、国家学会、1941年、24頁。
- 32) 同上、24頁。
- 33) 南原繁「ナチス世界観と宗教の問題（三）」『国家学会雑誌』第56巻4号、1942年、37

- 頁。
- 34) 同上、37頁。
- 35) 同上、49頁。
- 36) 同上、49頁。
- 37) 田中耕太郎「紹介 南原繁教授著『国家と宗教』」『国家学会雑誌』第57巻5号、1943年、112頁。
- 38) 南原繁「カトリシズムとプロテスタンティズム(一)」『国家学会雑誌』第57巻8号、1943年、87頁。
- 39) 南原前掲「カトリシズムとプロテスタンティズム(二)」『国家学会雑誌』第57巻9号、1943年、79頁。
- 40) 南原前掲「フィヒテ政治理論の哲学的基礎(四)」77頁。
- 41) 南原繁「時代の危機の意味」1934年『南原繁著作集』第三巻(岩波書店、1973年)69頁。
- 42) 南原前掲「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念(一)——神政政治思想の批判の為に」『国家学会雑誌』第51巻10号、1937年、29頁・30頁。
- 43) 南原繁「カトリシズムとプロテスタンティズム(二)」『国家学会雑誌』第57巻9号、1943年、92頁。
- 44) 南原繁「序文」『国家と宗教』(岩波書店、1942年)2頁。
- 45) 南原は、1945年8月に東京帝国大学総長に就任したのち、1951年まで2期6年間勤めている(1949年以降は新制大学としての初代東京大学総長)。またこの間に勲選議員として貴族院議員を勤め(1946年3月—1947年5月)、有名な日本国憲法論や天皇退位論を説く。さらに、日本側教育家委員会委員長、また教育刷新審議会副委員長(のちに委員長)として、戦後教育改革において中心的な役割を果たしている(1946年8月—1952年6月)。他にも、国家学会の会長や、日本政治学会の創立、東京大学出版会の創立などを行っている。
- 46) 南原繁「新日本文化の創造——紀元節における演術」1946年『祖国を興すもの』(帝国大学新聞出版部、1947年)12~13頁。
- 47) 南原繁「フィヒテに於ける国民主義の理論」『寛克彦教授還暦記念論文集』(有斐閣、1934年)239頁。
- 48) 「国民主義」論文には、「十九世紀に於ては、普遍に対して種族・国民・宗教・文芸等の互に相対立する特殊が高調せられ、恰も前代が合理化し抽象化したところを具体化し歴史化することが努力の標的となつた。随つて、各々の民族固有の文化所有が意識せられ、同時に民族共同の歴史と組織に基づく政治的共同体が自覚せられるに至つた」という記述もあるが、ここで説明しているのは時代状況一般であつて、南原がその議論を仮託しているフィヒテのそれとは直接関係はない。(同上、161~162頁)。
- 49) 南原繁「ナチス世界観と宗教の問題(一)」『国家学会雑誌』第55巻12号、1941年、24頁。

- 50) なお、「国民主義」論文の章立ては「一. 緒言、二. 国民の概念、三. 国民と国家との関係、四. 国民主権と世界主義との関係、五. 結言」となっている（南原前掲「フィヒテに於ける国民主義の理論」156頁）。それに対して、同論文が収録されている『フィヒテの政治哲学』の第二部第三章は「一. 緒言、二. 民族の概念、三. 民族と国家との関係、四. 民族主義と世界主義との関係、五. 結言」となっているように、「国民」がすべて「民族」に置き換わっている。南原繁『フィヒテの政治哲学』（岩波書店、1959年）vii頁。
- 51) 南原前掲『フィヒテの政治哲学』313頁。
- 52) 南原繁「天長節——同祝賀式における演術」1946年『祖国を興すもの』（帝国大学新聞出版部、1947年）70～72頁。
- 53) 戦後南原は天皇退位論を説いたが、それはここで記したように、むしろ天皇制を守るためであった。なお、南原の天皇退位論は南原繁「退位の問題」（1946年）に詳しい。南原繁「退位の問題」1946年『南原繁著作集』第九卷（岩波書店、1973年）105～106頁。
- 54) 南原前掲「新日本文化の創造」6～7頁。
- 55) 南原繁「民族の再生—紀元節における演述—」1947年『南原繁著作集』第七卷（岩波書店、1973年）106頁。
- 56) 南原繁「民族の危機と将来——高松における帰省講演」1950年『南原繁著作集』第七卷（岩波書店、1973年）358頁。
- 57) 南原繁「新日本文化の創造—紀元節における演術」1946年『祖国を興すもの』（帝国大学新聞出版部、1947年）11頁・9頁。
- 58) 南原繁「人文科学の問題——米国人文学顧問団に対する挨拶」1948年『南原繁著作集』第七卷（岩波書店、1973年）312頁。