

## 〔書評〕

## 下畠知志『南原繁の共同体論』（論創社、二〇一三年）

——南原繁における「現実」・「学問」・「宗教」——

川口雄一

## 一

本書は、五つの南原繁研究の論文の集成である。その各論文は、発表順に配されているのではなく、二つに大別されたテーマの下、意図的に編成されている。目次に従って全体像を示すと次のようになる（各論文の冒頭に付した通番号は評者による。また、「―」内は初出の発表年月を示す）。

## 第一部 実存と学問

- ① 南原繁の「共同体」論——一九三六年における転回——（一九九五・二二）  
 ② 南原繁の実存と学問——一九三六年の嘆きとその昇華——（一九九七・二二）

## 第二部 学問と思考様式

- ③ 南原繁における学問的方法と「共同体」論の成立〔書き下ろし／二〇一二・七成稿〕  
 ④ 内村鑑三と南原繁——「天国と此世との接触面」——（一九九七・五）

⑤南原繁の「フイヒテ的思惟」と「共同体」論の構成——「非我的論理」をめぐる——（二〇〇六・二二）

著者によれば、「実存と学問」及び「学問と思考様式」という二つのテーマは、研究対象に於て『国家と宗教』（一九四二年）と「フイヒテの政治哲学」（一九五九年）との南原著作に対応する。また更に、その対象に向けられた関心に於て、前者は、「現実」との交渉を通じてなされた南原の思想的「転回」を扱うのに対し、後者は、その「転回」の与件としての「思考様式（…）」と学問体系との関係」を扱うとされる（三三）。そうして、これら二つのテーマ（従って五つの論文）を貫くモチーフとして、著者は次のように説明されている。

〔…〕本書の特徴をひとつ挙げるとすれば、（南原の）主著とされる前二者（『国家と宗教』及び『フイヒテの政治哲学』）に収録された論文を、著書にまとめられた形ではなく、南原の学問の成立・展開に即して、つまり南原が一本一本の論文をどのような問題意識から執筆したかを、論文の成立の場、その順序の持つ意味を意識して考えようとしている（…）（三三）。

つまり、個々の時点で書かれた南原の論攷一つ一つに着目することで、南原の「転回」、さらにその内在的条件としての「思考様式」という、その思想のダイナミズムを丹念に検証することが本書の立脚点である。こうした観点は、特に、「時代の潮流に対して少しも動かされない、その確固とした」<sup>1)</sup>点に南原の学問の特質を捉えようとするこれまでの南原論に対して、一つの重要な問題提起を孕む。そのことは、とりわけ、南原研究史に於て一つの里程標と見なされる加藤節氏の南原論と比較するとき、際立つものと思われる。著者は、加藤氏の研究を、南原の思想の「一貫性」を主軸として構成されたものと整理されている（五〇）が、両者の相違は、さらに立ち入ると次の点にあるからである。

加藤氏の描かれる南原像の特質の一つとして、カント主義的な思考様式が挙げられる。理念と現実との二元主義、及び諸文化価値の自律性といわれるものがそれである。<sup>2)</sup>そうした加藤氏の南原理解は、何より南原の自己認識を承けたもので

あった。例えば、田邊元の思想的立場を「弁証法的合理主義」と見なし、またそのヘーゲル主義的思考を批判した南原は、自身の哲学的立場として、「批判主義」というカント主義的立場を闡明していたからである [I: 269-273]。

それに対して、本書が描く南原の思想のダイナミズムは、後で詳しく紹介するように、ヘーゲル弁証法的な特徴をもっている。例えば、第五論文の主題にある「フイヒテの思惟」という南原の言葉は、『政治理論史』（一九六二年）におけるヘーゲルの節に見られる。南原はそこで次のように記している。「……理性がその中において自己自身を見出すために、自らの対立として実在を立て、これによってより、高い段階において精神が自己自身を意識するに至るのである。そして、これはまさにフイヒテの思惟にはかならない。かような方法こそ、ヘーゲルの「弁証的方法 dialektische Methode」であり、もともと理性と実在、精神と自然との根元的対立と、そしてその総合へと発展されるものであって、それは一般に認識の原理である」[IV: 400-401]。その場合、本書が南原の思想を対象とした一つの「内在的」理解の試みとしてなお妥当性を有すると主張するのは、南原の思想に見出される或る「可能性」に基づく。以下、この点に即して、著者の認識を評者なりに理解しなおすと、次の二つの点が表示され得ると思われる。

その一つは、戦時下の現実的・イデオロギー的状况に対する南原の思想的戦略について、再考を促す面があるということである。すなわち、彼の二元主義的枠組に依拠するとき、現実における時代的傾向性が「個人主義」にある場合、彼はそれと対極の「共同体主義」の理念に立脚し、また現実が「共同体主義」に傾く場合にはその逆の理念を闡明するといった、「反時代性」（加藤氏）がその思想的戦略の態様となる。その場合の時局批判は、時代的「精神」に対する外在的なし消極的批判という印象を免れ得ない。それに対して、本書の試みは、「共同体」論それ自体の発展という南原の課題を追うことで、「共同体主義」的な時代の傾向性にあつて、それに内在した「精神史」的可能性を追究することを通じた、積極的な時代批判という思想的戦略を示唆する。先の例を再び取り上げるなら、南原の田邊批判の中には、ヘーゲル哲学にお

ける「可能性」の解釈をめぐる対立の潜在していたことが考えられることになる。

もう一つは、ヘーゲル弁証法に連続する「フィヒテ的思惟」が南原の「学問」を貫くものであったとすれば、そこから、『政治理論史』——本書が対象とする南原の主要著作の前提ともいべき西洋政治思想史のパススペクティヴを示したと見られる——に内在した「歴史哲学」として、一種の「弁証法」的認識が含まれているという理解が成り立ち得る。例えば、古代ギリシア哲学の共同体主義的傾向に、対する、ストア派・エピクロス派の「個人主義」、またその個人主義的傾向に、対する、中世カトリシズムの共同体主義、それに、対する、近代個人主義（主に自由主義・功利主義）、最後に、その「近代」に、対する、反動としての共同体主義（ファシズム・ナチズム）という認識は、いわばテーゼとアンチテーゼとの関係を構成する。その二つの思想的立場の対立性は、南原に於て、単に二項対立的な関係にとどまらず、「神の国」ないし「永遠平和の国」への「進歩」——上述の観点に立てば「止揚」——を含んでいたと見られる<sup>3</sup>。もちろん、「弁証法」は、ヘーゲルの専売特許ではなく、プラトンやカント、更にはマルクス主義にも見られる。だが、南原が過去の思想を一面的に見て斥ける思想史家でなかったことに鑑みても、彼の思想におけるヘーゲル主義的要素の問題には再検討の余地がある。

以上のような関心から見ると、本書のいう「内在的」理解から構成される南原像は、いわば南原自身によって語られなかった思想的肖像を描く試みと言ってよい。それに対して、加藤氏による南原像は、常に自身の立場を闡明した南原の自画像に基づく肖像であったという点で、これも一つの「内在的」な理解であった。したがって、本書の発する問題提起は、「本格的な南原研究の始まりを告げる」加藤氏の研究に対して、そこから更に一步を進めようとする試みであると言えよう。

本稿では、上のような特質をもつ本書の南原像を、個々の収録論文を辿りながら再構成してみたい。本稿ではそれを次の点から行なうこととする。第一に、個々の収録論文の自立性を重視する。というのも、上述の二つのテーマに編成された本書ではあるが、著者自身、初出時に対して内容上の変更を加えていないとされているためである[237]。個々の論文

のモチーフはなお保有されていると言えよう。

第二に、収録論文の中でも、特に第一論文、第五論文、第三論文を、この順序で辿っていくこととする。その理由は、まず、著者自身の研究を時系列に追跡すること、その南原像が南原の思想形成という面から明瞭になるためである。実際、著者自身の関心に即して見ると、第一論文では南原の一九三六年の論攷が、第五論文では一九三〇・三一年の論攷が主たる対象とされている。そして第三論文では、その対象において第五論文と重なるだけでなく、南原が学究生活に先立って出合った内村鑑三の思想との比較に及んでいる。つまり、著者の問題関心に沿うことは、南原の思想を過去に遡って理解する脈絡に接続する。と同時に、最も新しく執筆され、本書の真中に位置づけられた第三論文は、後述するように、第一論文と第五論文とを架橋する視点を含んでいる。本稿では、このような読み方を通じて、本書の南原像を構造的に理解していきたい。なお、以上の三論文に絞り込むのは、第二論文は第一論文と、第四論文は第三論文と、テーマや認識において重なる点が多いためである。そして、第二論文は第一論文の枠組の中で論じられたもの、第四論文はのちの第三論文へ発展されたものと見ることができ（本書「あとがき」参照）。

## 二

本書は、前述の通り、南原の「共同体」論を、「一貫性」とは異なる側面から、ダイナミズムを含んだものとして捉えようとする試みであるが、その考察対象は一樣ではない。第一論文では、「現実」との対決とパラレルな「弁証法的展開」〔89〕が、第五論文では、「自我」と「非我」との相剋という「フィヒテ的思惟」〔210-211〕がその内容である。そうした二つ

の認識がどのように関連しているかを、上述の順序で読み進めつつ、構造的に把握していくことにしたい。

まず、第一論文で、著者が特に着目されているのは、一九三六年九月に公表された論文「プラトーン復興と現代国家哲学の問題」（以下では「プラトン復興」論文と略記）である。その冒頭で示された南原の時代認識と、本論で展開されたゲオルゲ派批判とを捉えて、著者は次のように整理されている。

南原は、「近代」を利己的な「個人主義」の時代と見なし問題視していたが、そうした意識を共有する立場として、ゲオルゲ派の「共同体主義」が現われた。南原とゲオルゲ派との間には、「近代」克服の鍵として「宗教」を重視する点にも共通性が見られるが、終局的に、南原はゲオルゲ派に共鳴しなかった。ゲオルゲ派に従えば「宗教の独占によって国家が価値の源泉とな」ってしまうからである[61]。そこで、その「個人主義」と「共同体主義」とを止揚し独自の「共同体」論を確立するところに、「プラトン復興」論文における南原の意図があった[50, 65, 68]。このような弁証法的思考と独自の共同体主義の確立とは、「神政政治思想批判」とパラレルに為された。とりわけゲオルゲ派批判を契機として、南原は、「共同体」の中で、働く原理としての「宗教」を積極的に問うようになり、「共同体」固有の価値を見出すようになったとされる。

著者によれば、それ以前の南原の論致では、「宗教」は、単に政治的価値＝「共同体」を超越するものとしか見なされておらず（「フィヒテ政治理論の哲学的基礎（四）」、一九三一年九月）、また、「共同体」的要素としての「国民主義」ないし「国民共同体」は、「世界民主主義」から相対化され（「フィヒテに於ける国民主義の理論」、一九三四年四月）、「共同体」それ自体として固有の価値ないし原理は見出されていなかった[30, 35, 36]。それに対して、「プラトン復興」論文以降、「共同体」の中に「宗教」の原理が捉えられたことは、南原に於て、「共同体」に対する外在的な評価から内在的な追究への「転回」を意味したとされるのである[47]。そうして、著者は、この「転回」を以て、単に「個人主義」から「共同体主義」

へ、もしくは「国民主義」から「世界民主主義」へとといった単線的な発展とは異なる、「共同体」論における「弁証法的展開」という南原の問題関心のダイナミズムがあったと指摘されている。

次に、第五論文では、南原の問題関心のダイナミズムはどのように捉えられているであろうか。著者は、ここでは、南原のいう「フイヒテ的思惟」をその認識の軸とされる。その内容は先に引用した通りであるが、改めて定義しなおすとすれば、「自我」による「非我」の定位とその「非我」を通じた「自我」の自己規制、そして、そうした過程における「非我」の克服という思考のダイナミズムである [210-211]。その上で、著者は、南原の「非我」の内容を三つの点から明らかにされる [211-224]。

第一の「非我」は、「自我」に対する実体的な「他者」である。「自我」はその外にある「他者」を認識し、それぞれの対等な「自由」は対立を生みながら「共同体」を形成する。その「非我」の克服としての「共同体」は、「理性」を契機とした精神的・教育的な共同体とされる。次に、その第二は、「絶対他者」としての「非我」であり、これは人間共同体という「自我」に対するものである。それは、人間（共同体）の「限界」に基づいて定位される。最後に、第三の「非我」は、「物的自然」である。南原は、それを、「感性」的なものとし、「理性」的なものの統制下に据えた。但し本論文では、それら三つの「非我」——またそれによって照射された三つの「自我」——がそれぞれどのように関連づけられ、南原の哲学体系を構成しているのかについて著者の分析は必ずしも明らかにされてはいないが、さしあたり、そうした各々の「非合理的な「非我」の固有性を認めつつ、それに対して、「理性」的な「自我」をも一つの固有性とし、その上に独自の「共同体」論が打ち立てられた、とつなげられる [224-230]。

それでは、「共同体」に内在する「宗教」的原理の追究に向っていく問題関心の推移（第一論文）と、「自我」と「非我」との相剋という思考様式（第五論文）とは、どのように関連するのであろうか。ここで第三論文に目を向けたい。

第三論文は、先の「フイヒテ的思惟」の考察をうけ、改めて、自我と他者による「共同体」を中心に据え、それと「絶対他者」・「物的自然」それぞれとの関係を論じようとする。特にここでは、内村鑑三の所論がとりあげられ、それを契機とした南原の「共同体」と「絶対他者」との関係性に重点が置かれる。具体的には、内村および南原における「愛」の觀念と「義」（正義）の觀念との関係、また、南原の言説に見られる「よりよき正義」と「合理的なる正義」との関係が考察の対象となる。

その考察を通じて著者の到達された認識は、次のように整理することができよう。すなわち、「非我の論理」に照らして、南原の世界像は、「宗教」―「文化（理性）」―「自然」の「三重構造」より成っている<sup>5)</sup>。[169]。（これは第五論文での「絶対他者」・「共同体」・「物的自然」という認識と対応する。）そして、それら三つの「世界」は一つの原理で貫かれているのではなく、「宗教」と「文化」との間には「愛と正義の信仰」が、他方「文化」と「自然」との間には「非我の論理」が原理として働いているとされる。つまり、後者が、此岸の世界の内部で働く原理であるのに対し、前者は、彼岸と此岸との間で起る「否定の契機を含む運動の精神」を示す。この二つの原理はまた、此岸における「合理的なる正義」と、彼岸を契機とする「よりよき正義」として区別される<sup>6)</sup>。

それでは、南原において、「よりよき正義」と「愛」とはどのように関係するのか。この点に関して、著者は、「〔…〕合理的なる正義の問題ではなくして、更によりよき正義の問題として、純粹に愛の非合理的なる関係〔…〕」という南原の言説に基づき、「宗教」（彼岸）の領域において同義のものに見なされているように読める[16]。しかし他面で、「義を立てんか愛を行はんか、この相納れぬ二つを一に納めること〔…〕」[25]（傍点評者）という、本書で引かれた内村の言葉に従うならば、南原にも、「義」と「愛」との間には異なる位相があったと考えられるのではないか。だとすれば、南原におけるこれら諸概念の位相について、本書から、どのような解答が得られるであろうか。



ここで、先の第一論文を重ね合せるとき、「よりよき正義」と「愛の非合理性」とは、次のように整理できると思われる。すなわち、南原の哲学における「宗教」概念には、人間共同体から超越する契機と、その共同体に内在する原理とがあった。その場合、前者は、人間性に対峙しそれを「否定」する契機、後者は、人間性を「肯定」する契機と見なすことができる。ここに於て、「よりよき正義」は、「超越」・「否定」の契機を、それに対して「愛の非合理性」は、「内在」・「肯定」の契機を現わすものと考えられ得る。

以上の三論文の考察を南原の思想的推移として整理しなおすならば、一九三〇年頃、「宗教」を超越的な「絶対他者」と位置づけ、「よりよき正義」の契機と見なしていた南原は、一九三六年を境として、その「非我」を共同体的「自我」の中に取り込み、そうしてその「共同体」に内在する「愛」の意義を主張する方へ「転回」したということになるであろう。ここに、南原に対する本書の整合的な理解が可能になると思われる。

### 三

しかし、本書の南原理解には、幾つかの疑問を抱かざるを得ない。何よりもまず確認しなければならないのは、「一九三六年における転回」の契機は何であったのか、という点である。第一論文の冒頭では、「日本ファシズム」との「出会い」があり現実との対決が契機となったとされているが<sup>6)</sup>、必ずしもその内容について重点的に論じられていない。本論文では、「南原の〔…〕転回の契機となった事件は、二・二六事件と思われる」と注記され、つづけて、「事件」の衝撃について語った南原の発言と、三六年度「政治学史」講義を受講した丸山眞男の回想——その開講の辞で南原は「事件」に言

及したという——とが引用されている[97:98]。確かに丸山は、二・二六事件と「プラトン復興」論文とを並べて語っている。しかしそのことは、三六年に、南原に起った出来事とその意味を示唆したものであって、因果関係をもって論じてはいないのである。そして、『国家と宗教』において統一された個々の論攷を一旦解いて、個別的に発表された時点での南原の「現実」認識を再認識することに本書の試みがあったとすれば、改めてその「日本ファシズム」の内容とその根拠とが問われなければならない。

ここで、敢て評者の南原理解を差し挟み、「プラトン復興」論文の契機を同時代の政治的事件に求めるとすれば、それは「國體明徴問題」（天皇機関説事件）にあったのではないかと思われる。<sup>9)</sup>一九三五年一月に発表された第二次國體明徴声明は、およそ学問は國體の「神聖」性に則るべきこと、また、「外国」産の学問は反國體の契機となるという判断を示している。そうして、文部省教当局の設置とそれによる「学問統制」とはここから始まったのである。この声明を念頭に置いて「プラトン復興」論文を読むとき、そこで展開された「共同体」論が「國體明徴」の問題の核心と対応していることが知られる。それは、「神話」的<sup>10)</sup>「非合理」的な「学問」に対して、西洋的ないし普遍的な「合理的精神」がもつ固有の価値の主張にはかならない[E:51]。ここに、「合理的精神」は、南原の「哲学」に照らして、二つの意味をもつ。一つは、自律的な学問的価値としての論理的「合理性」であり、もう一つは、「共同体」的原理としての「理性」である。いま後者についてのみ言えば、「プラトン復興」論文における最も積極的な南原の主張は「政治的非合理性」[F:38]に対する「政治上の合理主義」にあった[F:49]。その「合理主義」は、國體明徴運動の「非合理性」に対して、「理性」を原理とした「共同体」を要請したものと考えられる。こうした「國體」批判は、『国家と宗教』第二論文「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念」（一九三七年）のモチーフに接続していく。<sup>10)</sup> 実際、ゲオルゲ派は、当該論文で「異教的」な神政政治思想と呼ばれ、更に第四論文「ナチス世界観と宗教の問題」（一九四一・四二年）でも「宗教的独断」と断じられて

いる [I: 105, 259]。その意味で、「プラトン復興」論文には、政治と宗教との「分離」をライトモチーフとする「神政政治思想批判」も含まれているものの、それが前面に展開され、同時に、著者の指摘される「共同体」内部の「宗教」的原理が積極的に論じられるようになったのは、論攷「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念」[I: 110-113]以降ではないか。そして、この「神政政治思想批判」から遡及的に捉えられがちな「プラトン復興」論文を、目の前で非合理化されようとしている「学問」の価値理念＝合理性の擁護として捉えかえすべきではないか。

以上のような評者の理解から著者の所論を見ると、さらに次の三つの疑問が生じる。第一に、「共同体」的原理としての「宗教」は、戦時下の南原に於て、「日本的基督教」の主張 [I: 275] へ連なっていくように見える。そのことについて、著者は、どのように解釈され評価されるであろうか。少なくとも、『国家と宗教』を対象としたはずの本書第一論文において、南原の「日本的基督教」についての判断は明確にされていないように思われる。この問題は、内村と南原との継受関係を対象とされた第三論文にも関わる。

そこで、第二の疑問として、第三論文によれば、内村は、「基督教は単に愛を教ふる宗教ではない、義を満足させる愛の宗教である」(傍点評者) [132] と述べていた。しかし、だとすれば、南原の「宗教」概念が、超越的な「よりよき正義」から内在的な「愛」へと「転回」して行ったという見解は、内村からの独立ないし背反と見なされ得るのではないか。そのことはまた、「宗教」によって所与の「共同体」を即目的に肯定していくような「神政政治思想」の陥穽に、南原自身が向っていたことを意味するのではないか、ということである。このような判断は、前節で辿った評者の理解から帰結される。その点で、評者の理解に誤りがないか、著者からのご指摘を俟たなければならない。

しかし、もし評者の理解に誤りが無いとすれば、ここに第三の疑問が生じる。果して南原の「共同体」論の意義は、経験的なものに対する即目的な「肯定」にあったのだろうか、という点である。具体的には、次の二つの問題を指摘してお

きたい。

一つは、理性的「自我」と非理性的「非我」との相剋とされる「非我的論理」において、先の「政治的非合理性」はどのように位置づけられるのか、ということである。この「非合理性」は、「およそ政治生活には権力への衝動ないし意志、あるいは民族自身の生存のための闘争など、固有の非合理性が承認されねばならず〔…〕」〔I: 26〕という、論攷「ナチス世界観と宗教の問題」における言説とも密接に関連するものと思われる。だとすれば、「政治的非合理性」は、共同的でないし集団的な単位として経験的に実在する。著者の指摘された理性的な教育的・精神的な「共同体」は、単に個人間の利害の衝突だけでなく、共同体「固有の非合理性」に対する理念を指すのではないか。

そして、経験のないし現実の「共同体」に対する南原の判断をめぐるもう一つの問題は、「共同体」的価値に対する「個人人格価値」の位相について、著者がどのように認識されているかということにある。例えば、戦時下の論攷「人間と政治」（一九三九年五月）で、南原は、「〔国家の〕価値に対する人間の態度は、およそ自由な主観を前提とする」〔III: 78〕とまで強調したことがある。他方、著者は、第五論文の冒頭で「価値並行論」の「要諦」〔III: 34〕を「南原の共同体論の構成」〔208〕と端的に同視されているが、そうした理解ないし表現は、「個人人格価値」の自律性および諸価値の「並行」性という南原の価値並行論の体系性を見落してしまうのではないか。この点についてより詳しい説明をお伺いしたい。<sup>13)</sup>

以上に述べた本書への疑問を辿りなおすと、とりわけ冒頭で触れたような南原のヘーゲル主義批判の意味について明確に論じられていないことが本書の論拠を不十分なものとしているように思われる。南原の「学問」を貫くとされるフヒヒテ哲学は、西洋思想史の文脈から見ると、確かに次代のヘーゲル哲学の一契機となった。しかし、そのことについて、南原は『フヒヒテの政治哲学』の「序」で次のように記している。「著者の観るところによれば、カントに始まるドイツ理想主義の発展において、フヒヒテとヘーゲルとの間には越ゆべからざる一線が横たわり、その意味において、むしろ、

カントに近く、そしてカント哲学の形式主義に欠けていた内実を充たそうと努力したフイヒテの批判的理想主義に、著者は特別の関心を抱いて来たのである」[I:14]。——本書は、その「一線」を踏み越えようとするものではないだろうか。ここに述べたことは、評者の南原理解を一応の前提とするものであるが、本書の試みに対して、決して外在的な問題ではないと考える。というのも、冒頭で述べたように、南原自らが語らなかつたことを「内在的」に理解し、新たにその思想的肖像を造っていくためには、南原の自画像に基づくより一層確かな根拠とそのための実証的な手続きとが求められるからである。そしてこの課題は、本書のみのもではなく、これからの南原研究に要請されるものと言えよう。

\* 本稿では、対象テキストの頁は本文中に「」で表示した。また、『南原繁著作集』（全二〇巻、岩波書店、一九七二—一九七三年）への言及は、「巻数・頁数」として本文中に表示した。例えば、『著作集』第一巻四九頁は、[I:9]と記した。

① 松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男回顧談』下巻、岩波書店、二〇〇六年、七〇—七二頁。

② こうした点については、加藤節「南原繁の政治哲学——「価値並行論」を中心とする予備的考察——」（一九八九年八月、『政治と人間』岩波書店、一九九三年、所収）、同「南原政治哲学からの問い」（南原繁研究会編『南原繁と現代』p.96出版、二〇〇五年、所収）等を参照。

③ このような認識について次の二つのことを補足しておきたい。第一に、このような過去の思想・精神に対する「反動」という南原の認識は、同時に、プラトン（時としてアリストテレスも含まれる）の哲学とキリスト教とを基準とした「ヨーロッパ精神史」の「伝統」の継受ないし「離反」への認識を伴っていたことである。特にそれが示されるのは、『国家と宗教』第四章に配された「ナチス世界観と宗教の問題」であろう。南原はその中で、ナチスが依拠する「伝統」的な思想を一つ一つ検証し、その結論として、ナチスは「ヨーロッパ精神史」の「伝統」に対する「乖離と背反」ないし「決定的離反」を意味すると断じた [I:254, 263]。そうした認識には、「個人主義」と「共同体主義」といった二項対立的な相剋とは異なった思考様式が示されていると言つてよい。

第二に、南原は、彼のカント論に即して見る限り、試行錯誤に満ちた人間の「努力」による歴史の「進歩」を一応信じていたと思われる。そのことは、功利主義として痛烈に批判した国際連盟を「永遠平和」への重要な「象徴」(signum rememorativum)とも見ていたこと [I:183, 184]、当初、ナチスの共同体主義を「近代」に対する新たな理念創出の「苦悩と陣痛」として、やや同情的に

見ていたこと [III: 66] などから窺うことができる。なお、カント論文では、そうした歴史の「進歩」の問題が「摂理」の観念を考察する文脈で現われていることは無視され得ない [I: 180, 183]。

以上の二つの理解は、評者自身の考えるところであり、別稿にて改めて論ずることとしたい。

<sup>④</sup> 木花章智「加藤節「南原繁——近代日本と知識人——」(岩波新書、一九九六年)」、本誌第一八号、一九九八年五月、一五九頁。

<sup>⑤</sup> 拙稿「戦時下における南原繁——戦時版『国家と宗教』の構成に関する考察——」、本誌第三五号、二〇〇八年二月、三七頁、参照。

<sup>⑥</sup> 著者のこの認識をさらに敷衍すれば、『政治哲学序説』に示された二つの「政治」概念にも対応するのではないか。つまり、「合理的なる正義」は、人間共同体＝政治的共同体と「物的自然」＝経済現象との間に働く、前者による後者の管理・統制という原理として、また「よりよき正義」は、「宗教」に接続する社会共同体の価値原理として類推される [V: 125-126, 132]。後者については本稿注(7)を併せて参照。

<sup>⑦</sup> 加藤節「南原繁の戦後体制構想」の中で言及されている「敗戦の神義論」は、「枢軸国の敗戦による「正義」の成就」を意味する点で、本書でいうところの、まさに此岸に対する彼岸的な「よりよき正義」の「否定」の契機と見なすことができる(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、二〇頁)。

<sup>⑧</sup> 丸山眞男「福田敏」編『聞き書 南原繁回顧録』東京大学出版会、一九八九年、一七七頁。丸山「南原繁著作集第四巻 解説」(一九七三年五月)、『丸山眞男集』第一〇巻、岩波書店、一九九六年、一三九—一四〇頁。

<sup>⑨</sup> ここで更に求められるのは、そうした政治的事件と「プラトン復興」論文の批判対象たるゲオルゲ派とが、南原に於てどのように結びついていたかを論証することであろう。少なくともゲオルゲ派を「日本ファシズム」の内容とするには確たる論拠が求められる。この点の評者の認識については、別稿を用意して論ずることとしたい。

<sup>⑩</sup> 現代の「神政政治思想」を指摘する論攷「基督教の「神の国」とプラトンの国家理念」の或る箇所において、南原は、イタリアのファシズム、ドイツのナチスを批判した後、次のように記している(『国家学会雑誌』第五二巻第一号、国家学会事務所、一九三七年一月、五四頁、傍点評者)。

基督教の世界の外に於て、晩近、国家権威の復興と國體、明徴の声が国民的宗教の問題と関連して叫ばれるのも、かうした事情からであり、随つて、その国の国家組織と哲学は、究極に於て、その国民の神学——宗教的・非合理性の問題に帰着するものと考えられる。

無論、この「國體明徴」という言葉は、『国家と宗教』刊行時には削除されている([I: 117] 参照)。なお、前掲拙稿「戦時下における南原繁」、一三—一四頁を併せて参照。

<sup>⑪</sup> 但し、南原の「日本的基督教」の内容を探ることは今後の課題に属するが、さしあたり内村のそれに依拠していたことは疑いない

〔内村鑑三先生の追想〕（一九三五年三月）〔VI: 89-91〕参照⑬。

⑫ この表現は、その他にも、同じ論致における次の文章とも関連するはずである。——「ナチスが」われわれの注意を要するのは、その世界観において「政治」が前面に表出し、政治的行動によって全文化の危機の克服を目ざすことである。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。」〔I: 254〕。

⑬ この点に関して、例えば、荻部直『光の領国 和辻哲郎』（初版一九九五年、岩波現代文庫、二〇一〇年）は、南原のこの言説をとりあげ、和辻の共同体主義的思想と対立する「個人主義」的立場を認めている（二五三―二五四頁）。

⑭ 先に評者の見解として、南原の「合理的精神」の二つの意味を示したが、そこで割愛したもう一つの意味——自律的な学問的価値——は、この点に関わる。というのは、南原によれば、「学問的価値」（真）は、「道徳的価値」（善）・「芸術的価値」（美）と並んで、「個人人格的価値」の一つにはかならないからである。この面から見る限り、「合理的精神」の主体は、「共同体」ではなく、「個人」になる。なお、「合理的精神」に含まれた「神政政治思想批判」のモチーフは、『国家と宗教』第二・第四論文に連なると述べたが、この学問的「合理性」の主張は、一九三八年九月の論放「文部案と大学 文政上の立憲主義——新日本文化創造への道」（後に「大学の自治」と改題の上『学問・教養・信仰』（近藤書店、一九四六年）に収録）に接続していくと思われる。