

南原繁思想史論の批判と継承：主にナチズム論との 関連から観た

本田，逸夫
九州工業大学工学部助教授

<https://doi.org/10.15017/16387>

出版情報：政治研究. 49, pp.41-72, 2002-03-31. 九州大学法学部政治研究室
バージョン：
権利関係：

南原繁思想史論の批判と継承

——主にナチズム論との関連から観た——

本
田
逸
夫

はじめに

一 南原の西欧（近世）思想史像

二 ナチズム論の問題点

三 南原の思想史論への批判——丸山真男らによる

結びに代えて

はじめに

筆者は別稿で、『国家と宗教』（一九四二年）等の南原繁のナチズム論の業績について検討を加え、次のことを明らかにした。^{〔1〕}つまり、それが、西欧思想史の巨視的な展望の下に行われた、ナチズム及びこれと結合・交錯した諸思潮、そして同時代の日本の国家主義に対する、精緻で透徹した分析に基く対決だった、ということである。しかし、同時に彼のナチズム論には問題点も含まれていたことについて、次の通り論及した。

「〔その問題点は〕、ナチズム自体の分析よりも、むしろ、その前提に在る、南原の評価の枠組、具体的には西欧思想史像や政治哲学的な見解に多く係わっている。とりわけ、ドイツ「理想主義」対英仏の「実証主義」（『西欧「近代精神」』という単純な対置図式と密接に関係して、一方では、ルター主義やカントらドイツ観念論にも影を落とすドイツの「後進性」、特に政治的未成熟の問題とナチズムとの関連が看過され、他方では、個人主義論や国家論を中心とした一面的な西欧近代批判が導かれたようにみえる。つまり、南原は——ナチズムをロマン主義の系譜に属すものとして一旦その思想的な淵源に迫りながらも——前者の欠陥の故にドイツ・ロマン主義の評価、またこれとナチズムの関連について踏み込まず、かえってナチスの台頭を招いた責任を西欧「近代精神」に帰した。また、後者「実証主義」「近代精神」批判と連なる所の彼の「個人主義」及び機構的国家観に対する批判は、自発的結社の発達と国家の世俗的性質の即事的把握との連関に対する認識の不足と結びついていた。そして、概ね以上の点に関して南原門下の丸山真男・福田歓一・宮田光雄は師説の批判と克服に向かった、というのが、筆者の考えである」

本稿の目的は、この、南原のナチズム批判の問題点と彼の門下の研究者達によるその克服という問題について敷衍することに在る。従つて、その内容が「南原の思想史研究・政治哲学の（批判を含む）継承」というより、大きなテーマの一環を成すことは、いうまでもない。だが本稿は、副題の示す通り、そのテーマを直接包括的に探究するのではなく、主にナチズム論との関連という視角からそれに接近しようとするものである。但し、ナチズム論との直接のつながりに止まらず、その延長上に、丸山真男らの学問の後年の展開に関しても——少なからず試見的・問題提起的に——論及した場合がある。⁽³⁾

以下では、先ず南原のナチズム論（そして、一般に彼の思想史・政治哲学関係の著述）にみられる、西欧近世思想史に対する二元的な見方、及びその系を成す、彼の個人主義ないし自由主義と機構的国家観とに対する批判を概観する（一）。次に、こうした思想的・政治哲学的枠組に関連して南原のナチズム論の問題点を考察する（二）。そして、丸山真男らの南原のこうした枠組の克服の試みについて述べる（三）。最後に、それが同時に南原思想史学の継承でもあつたとの消息についてふれるであらう。

※ 本稿では、南原の著述は『南原繁著作集』（全十巻、岩波書店、一九七二—七三年）に拠り、引用等に際して当該の箇所を例えば第三卷三〇頁はIII 30のように略記する。但し、前後関係から巻数の記載を要しないと考えた際にはこれを省略した。また、南原の著作中、『国家と宗教』だけはその普及度に鑑みて単行版（岩波書店、一九七五年）に拠り、同書からの引用も著作集からの引用に準じて略記した。尚、一般に引用に際しては、旧字体の漢字を新字体に改めた。引用中の……と〔 〕はそれぞれ引用者による中略と補足を表し、引用中の傍白丸も引用者による。

一 南原の西欧(近世)思想史像

先ず問題とすべきものは、『国家と宗教』においても明確な、西欧近世の思想史に関する二分法的な見方である。それは、イギリス・フランスの「実証主義」対ドイツの「理想主義」という図式と重なっている。つまり彼は、啓蒙の「極端化」としての自由主義・民主主義、そして共産主義に及ぶ実証主義の系譜と宗教改革からカントらドイツ・イデアリスムスに至る流れとを基本的に区別し、前者を斥けて後者を評価・称揚する。カントの「批判主義」を「依然近代的……且つ、現代的意義を有する」思考方法となし近世文化の意義を説いた記述も(209)、後者の流れに属するものとしての「近世文化」を肯定したものであった。

これらの内、批判すべき「近代精神」は無論、前者に属するとされ、「人間本来の宗教的・形而上学的要求」と叡知を欠いた浅薄な人間中心主義に基くものとして「精神的無内容」等と激しい非難が浴びせられる(149-157)。一方、ドイツ観念論については、十年前の書評でも、それが「人類文化の頂点に立った時代」の成果であり、政治哲学上も「無限の宝庫」だという(III 207)。こうした評価を下すに際して、南原はナチズム論等で度々厳しい批判を加えた、あのヘーゲルが——フランス革命の「自己破壊的な現実」と対比して——ドイツを「自己意識的な精神の国土」と誇った言葉を肯定的に引用することさえ、躊躇していない。

右の対立図式の重要な系として、南原は国家観の問題を特に重視した。所謂実証主義の系譜においては、「およそ価値的・理念的なものは国家共同体から奪われ、国家は単に一個の強力な機構あるいは設備にすぎない。それは畢竟、国家の「非精神化」または「非理性化」以外のものではな」ということになり(『国家と宗教』192-193・154も参照)、そこにその政治哲学としての貧困さが露呈しているとみただからである。

実際、彼の最初期の論文「自由主義の批判的考察」(一九二八年)が、既にその点を力説するものであった。曰く(III

「自然法的形成を有すると、功利主義的形成を有するとを問わず、およそ自由主義の政治理論は、国家の性質、国家に対する個人の関係において、その特徴を著しくする。……社会は個人の機械的並存関係の上に成り立ち、国家は共同社会でなくして利益社会的結合である。個人が究極の目的であつて、国家制度は単に手段価値を認められるに過ぎない。国家の概念から倫理的理念を切り離して、挙げて個人の道徳的判断に従属せしめ、政治社会はそれ自身の価値を宿さない一つの硬直な外的機構となる。すべて価値ある生活は、政治社会の外に求められ、政治は主として合目的、或いは技術的關係の問題に帰する。以上のごとき政治論にあつては、国家は文化国家や経済国家たることからは遠く、人類の政治的努力がいかにあるべきかの決定はひとえにかかつて「個人」本質の維持発展に存し、それ自身の価値を有するものでない」

同じく啓蒙的個人主義の国家観の欠陥として、それが抽象的普遍としての世界主義を志向するにすぎず、近世の「民族的國家の理念」を基礎づけることができない、という点もカント論等で早くから強調されている（『國家と宗教』120—121・154・155・III 40）。

これに対して南原は、宗教改革からドイツ観念論に及ぶ——また遡れば、プラトン・アリストテレスにつながる——系譜では、単なる經驗的現実を越えた、政治ないし國家の理念・価値が認められているとして、これを積極的に評価する。

この関連で、『政治理論史』の次の一節は特徴的である。ここでは、ドイツの政治的統一の遅れ、国民と國家の分離が「ドイツ國民の精神生活にとって不利益な結果を及ぼした」としつつ、また次のようにいわれている（IV 324—325）。

「それ故に、ここでは、歴史的事実の力からではなく、思想の力——觀念の力によって政治的統一をもたらそうとして、それが国家生活を人間の意識された精神的ないし道徳的価値と實在にまで高める努力となつて現われた。これがドイツ哲学の主要課題であつて、初めから啓蒙的国家觀とは異なる方向を指していた。すなわち、普遍主義的傾向がそれであり、これによって次第にドイツ国民国家の理想が形成されるに至つた。ここに、国家的政治生活そのものを精神生活の發展の中において演繹し、基礎づけることが、哲学の課題となつた」

ここでは、所謂「精神生活にとつて不利益な結果」の内容は具体的に述べられていない。その一方で、觀念による政治的統一の試み、「国家生活」の精神的高揚の努力の方は、「啓蒙的国家觀念とは異なる」ものとして、肯定的な含意で捉えられているようである。『国家と宗教』の記述は、この推測を支持するものと考えることができる。特にその「補論」では、「本来のドイツ精神の深味」が、「いかなる現実のなかにも理念を持ち込み、理念と結びつけ、それに従つて形成しなければ已まぬ精神」に在るとされ、その例として「ドイツ固有の「ライヒ」の概念が引照されている（262。IV 325も参照）。更に、同書には、——同様の「ライヒ」觀への言及を伴いつつ——ナチの政治哲学を「西欧精神とは異なるドイツ固有の伝統」、「国家の理念が哲学の重要な課題であつたドイツ理想主義」との連関の下に捉えた箇所もみられる（158）。

南原は、その書齋にルターとカントの肖像を掲げていたとされる。⁽⁵⁾⁽⁶⁾ 彼らへの深い傾倒が窺われる。實際、近世ドイツ思想史に対する右にみた南原の高い評価は、『国家と宗教』に示される通り、特にルターと彼に「精神の淵源を汲む」(144) ドイツ觀念論、なかならずカントにおいて極まる。南原は、道徳的「自由」、自律性としての(個人) 人格の理念のみならず、個人を越える「国家(生活)」の面でも、カントがルターを思想を継承し哲学化したことを強調している(220以下・III 213)。それは、より広く、ドイツ觀念論一般に妥当する事情である。この点を『政治理論史』等の著述

にそくしてみると、ルターは信仰から流出する行為の場として「地上に国家の偉大な価値を承認した」。「各人のおかれた社会関係をキリスト教精神をもつて浸透し、内面化し、政治的国家生活を自由の精神的価値生活にまで高める義務を承認した」。それが自由の理念と国家の理念の総合の問題として、ドイツ観念論の共通の主題となった、という(III 73・IV 224)。そしてそもそも、その「国家の理念」はギリシア主義・キリスト教と並ぶ、西欧文化の本質的な構成要素を成す、というのが『国家と宗教』で主張された所であった(191)。

但し、ルターの思想、またそのドイツ観念論による継承に関して、南原は或る限定を付している。先ず前者に関して、『政治理論史』におけるルター論では、「ルッターの政治社会思想の基調は、あくまでも宗教的愛の心情にもとづく一切の自然的理性秩序の受容、あるいは肯定」であり、そこから「所与の政治秩序への忍従、あるいは寛容の態度」が導かれ、そして「そうした彼の態度は、……ルネッサンスに興った国家権力の絶対性に対する認容となり、さらに君主主義の宗教的基礎づけともなり、その結果、後世ドイツ・レストラチオンの運動と結びついて、しばしば復古主義や保守主義の政治理論に利用されることとなった」とされている。しかし、信仰の果実として行為が現れるとのルターの思想から「国家社会の実証的秩序の批判、あるいは改革の力」も生じうる、「所与の秩序が神の言と矛盾する場合、殊にそうである。その場合、旧い秩序への単なる忍従ではなく、これを理性の批判たらしめ、国家社会制度の改革に向うところの、新しい時代の要求に応ずるものがあるはずである」という(IV 225-226)。

つまり、南原は、ルターの政治観は復古的・保守的な点があり、そうした政治的な利用をも許してきたが、それは必然的な帰結ではない、とするのである。むしろ、ルターの思想から政治・社会の実定的な秩序の改革が導かれうる、という点を強調しているようにみえる。確かに、ナチへの抵抗者、ニーメラーやボンヘッファーの例が示す通り、ルター派即復古・保守とするのは単純すぎる。にもかかわらず、ルターの「二王国論」等の思想がルター派教会の(改

革派等に比べて特徴的な) 保守的・権威主義的な態度を帰結したのではないか、といった疑問は南原の所説では答えられていない、といえよう。「国家社会制度の改革に向うところの、新しい時代の要求に応ずる」ことがいかに具体的に行われうるか、また(ルター以後) 歴史的に行われてきたのか、という問いについても、同様である。これらは、一つには、思想とそれが置かれた社会的条件との交渉を位置づけるという面で難点がある、という南原の方法上の問題と関係しているだろう。

次に、ドイツ観念論におけるルターの継承に関して、『国家と宗教』では、宗教の道徳化・理性化という点で、ドイツ観念論がルターからの「漸次的乖離を生ずるに至り」、その契機が既にカントに現れている、とされている(144)。また、前述の民族の位置づけと関連して、カントの国家観の限界を、「抽象的・形式的にとどま[り]」……民族的個性の政治的表現としての国家の理解ではなかった」という点に見出している(223)。

南原のこうしたカント批判、また、——価値論という方法との関連で彼が負う所のある——ドイツ西南学派にもみられぬ、政治的価値の自律性の主張、そしてフィヒテの民族主義や「文化国家」論に対する評価は、すべて「国家的政治生活」(209)の独自の理念・価値の解明というテーマに係わるものであった。

二 ナチズム論の問題点

南原の以上の思想史論・国家哲学論とナチズム論とは、不可分の関連にある。すなわち、『国家と宗教』で明言された通り、南原はナチの台頭を精神的には「実証主義」的な世界観、特に国家観の欠陥の必然的な帰結として捉えた。「近代精神」は西欧文化の本質的な構成契機の「全面的解体」に導く「ヨーロッパ文化の危機」を現出した(192-193)。そして、その危機とは結局は国家哲学における危機であり、国家の「世界観的基礎」の哲学的な究明を没却してきた

「近代精神」への反動としてナチスによる政治の「デモニーニツシュ」な価値づけの企てが喚び起こされた、と彼は考えたのである。

この見方をより具体的にみると、先ず南原は、ナチスの権力掌握の年に発表した書評において、現代世界の直面する「全文化」の危機とは詰まるところ「国家の理論の危機」だとした。「国家存在の究極の意味」「国家的権力の活動に対する最高の政治的規範」という問題に対する原理的な哲学的究明を怠ってきたことが「時代の危機の根本原因」である(III 206)。これに対して、ナチの世界観は(「実証主義」の系譜に属す)「自由主義的個人主義の帰結と唯物論的共産主義の欠陥を突いた」もので、「個人主義を超越し、同時にその系をなす単なる世界主義ないし国際主義に対して新たに反省を加えんとした」点にその理論的な「意義」がある、という(VI 158・V 335を参照。こうした考えは、ナチス崩壊直後のみならず最後の著作でも変わっていない)。

また、ナチスの古代的な国家宗教の企てと第二次大戦の勃発は、貶められてきた「政治的真理」の(言わば歪んだ形における)復権要求であり「報復」だ、とする。その点を述べた『国家と宗教』補論中の一節は特に重要なので、煩を厭わず引いておこう(261-262)。

「ヨーロッパ精神史について見るとき、近代実証主義とマルクス主義とを承け、それを克服しようとして興った現代ドイツ・ナチスの精神が、ニイチェと同じく、何故……キリスト教一般を否定し、『権力への意志』を高唱して、むしろ古代世界への復帰に向ったか。それは一面、これまで中世から近世にわたって、およそ政治的国家が手段的・従属的關係におかれ来たり、価値的・原理的なものは国家の外にあり、国家は単に権力的手段視または機構視せられ、みずからのうちに自己自身の存在の根柢を有するものと見なされなかつたことによる。ナチスは、むしろそれを徹底して、そうした自然的存在の背後に、かえって「暗き深遠」を覗かしめ、新たに国家の種族的

生物的存在の力を強調することによって、巨大なデモニーニツシュの国家をつくり、あらゆる精神的価値的なものをみずからのうちに引き寄せて、みずからの生の根源的な創造的原理たらんとするものと解して差支えない。ここにヨーロッパ文化の伝統であるギリシャの真理概念もキリスト教理念も、すべて民族的非合理的価値に吸収される結果になったのである。

現下のヨーロッパ大戦は、或る意味において、いままであまりに貶下し、蹂躪せられて来た「政治的真理」の報復であり、「国家理性」の高揚と考えることができよう。民族的政治共同体それ自身、一個の偉大な個性として、自己の存在の権利とその政治的歴史的现实の価値の主張である」

こうして、以上の精神史的連関において、ナチの「デモニーニツシュ」な国家論を生ぜしめた責任が「近代実証主義」ないし自由主義的個人主義の系譜に求められるのである。

こうした見方に対応して、『国家と宗教』にはナチズム登場の経緯に関して同情的な姿勢を示す叙述さえみられる。すなわち、ナチの政治論とドイツ観念論における「国家の理念」論の類似性についての言及や、ナチスを「近代精神の帰結」たる精神的低迷に対する「若い優れた民族」の「精神的自己保存」、「滅亡から時代を救うために興った必然の精神運動」等とする描写が行われている(158・161)。それは、ナチズムが表見的にながら高揚した「理想主義」に対する共鳴を表すものであろう(160参照)。

無論、南原の好意的な評価の表出はさしあたりこれが限度であり、彼はただちにナチズムの反合理的・自然主義的性格に対する批判を展開すると共にナチズムとドイツ観念論の根本的な相違を強調している(161以下。III 78も同旨)。そして確かに、「民族と国家それ自体の絶対的存在でなく、国家の価値を、正義を主張しなければならない」という点に、彼及びドイツ観念論とナチズムの決定的な相違が存したといえよう。

しかし、それはまた、南原がナチズムを「真正のドイツ精神」の伝統にとつて「異質」ないし言わば例外的な逸脱であるとする見方をあくまで崩さなかつたことを意味する。それ故にこそ彼は、ナチスは没落してもドイツ民族は自己の内なるルター、カント、ゲーテの精神に、つまり前述の「本来のドイツ精神の深味」に復帰することで廃墟の中から蘇るだろう、とくり返し訴え続けたのである（262-264・VI 161・VII 26等）⁽⁸⁾。

従つて、ナチズムが何らかの意味でドイツの政治的後進性の「影」を負っているのではないかとの視点は、南原には見出し難い。ましてや、ルター主義やカント哲学・ドイツ観念論をそうした連関で位置づけることは全くなかつたようにみえる。一九六〇年に彼が宗教哲学者ティリッヒ Paul Tillich と行なつた対談でも、その点に変わりはない⁽⁹⁾。南原は、ナチ勃興の思想的な要因として「近代精神」の側の問題を強調したのである。

そして、こうした見方は、単に前記の一種好意的な叙述のみならず、ナチズムの性格規定自体にも係わっているようにみえる。この点について、暫く検討を加えてみよう。

南原のナチズム規定を理解する上で重要なのが、ロマン主義論である。これは、先ず彼のヘーゲル（学派）論等において示されている。そこでは、ヘーゲル的な思惟の問題性が広い思想的な文脈で捉えられている。すなわち、近世の個人主義・合理主義への反発に基く所の、「普遍」「全体」の追求、非合理的な体験の強調、歴史主義への共感等から成る傾向である（III 173・182等）。こうした連関で、南原はヘーゲル主義を含むロマン主義に早くからしばしば言及する（III 163・182・184・186・205・211・212・133）と共に『国家と宗教』ではナチズムは「これを広義における一つのロマン主義——「新ロマン主義」——として理解し得られる」と規定した（161）⁽¹⁰⁾。それでは、南原はロマン主義の問題をどのよ

うに捉えたのだろうか。

その点を論じた戦後の一、二の著述をみると、先ずロマン主義について、それは反啓蒙の志向を共有しつつも相対

立する要素を含む多義的な概念だが、「理想主義と現実主義、あるいは個人主義と普遍主義等、諸々の対立の間を彷徨し、それを神秘的思想の高揚によつて絶対的な総合に高めようとするけれども、総合は破れて再び矛盾に陥るなど、もろもろの対立・混淆、あるいは二重性において、かえつて浪漫主義の人生と世界観の特質がある」と記している（『政治理論史』IV 377）。

そして、そこにナチズムとの深い結びつきが存する、と南原は考えた。「ナチズムは、結局、民族的生の本能または衝動を強調する点において、むしろ一種の生命の哲学、あるいはロマン主義の復興につながるものがある。さらに突きつめれば、ロマン主義的思想の特色として、自然と精神との同一化の結果、畢竟、生物学的人種としての優秀民族とその権力意志の主張にはかならぬ」からである（III 133）。『国家と宗教』では、「精神的・理想主義的要素」と「野性的・自然主義的要素」の二重性・「混淆」がナチズムの「真の性格」と規定されたが、その際にもそれが「ロマン主義に共通する……「精神」と「自然」との同一化の思想に由来する」とされている（166-167。V 70も参照）。

更に、この「混淆」「同一化」は、一層根深い問題を孕んでいる（V 76-77）。

「〔「新ヘーゲル学派」の〕根本の欠陥は、その概念の自己運動による弁証法において「絶対者」の哲学を考えるかぎり、それは窮極において「人間」の哲学ではなくなる。すなわち新ヘーゲル学派の最深の要求は、近代の合理主義と個人主義の主張に飽き足りないで、人間の意志と行為が支配されるところの根元的決定者を見出そうとするにあると言えよう。いわば人間の哲学に満足しないで、かえつて人間のすべての行為に窮極の意義を与える神話を発見しようとするものである。それは、本来ヘーゲル哲学自体が合理主義に対して浪漫主義的精神の反動であつたのと、同一傾向と見ていいであろう。そこからナチス哲学へは一步である」⁽¹⁾

つまり、新ヘーゲル主義を含む「ロマン主義」は、神的な絶対者の認識を求めて、「人間の哲学」に課せられるべき制約を廃棄し、神話への帰依に行き着く。有限な人間としての限界を逸脱したその企ては、歴史内在的なものの神格化という、破滅的な退行に導くのである。¹²⁾これは、『国家と宗教』の分析が示す通り、ナチの国家・民族観、宗教観、「指導者」論等に通底する問題であった。南原のナチズム論には、こうした、人間の自己絶対化を通じた自己破壊のメカニズムという、精神の深層に達する洞察が示されていたのである。

そして、その点を南原がドイツ・ロマン主義に内在する危険との連続性において捉え、ナチズムを「新ロマン主義」と呼んだことは、その限りで、ナチズムの「思想史的基盤」という問題連関にも（後述の制約を伴うもの）迫っていた、といえよう。

しかしながら、こうしたナチズム規定は先の二分法的な西欧近世思想史像との関連ではいかなる位置を占めるのだろうか。

この点に関して、先ず、そのナチズム規定を改めて考察してみよう。前述の通り、南原は単純にナチズムⅡ「自然（現実）主義」としたのではない。ナチズムに「精神的・理想主義的要素」と「野性的・自然主義的要素」の「混淆」、後者による前者の「完全な征服」を見出し、それこそがナチズムの「デモーニッシュ」な「真の性格」だとしたのだ。この性格規定の含意は、これまでの検討との関連から、次のように理解できよう。つまり、元来正當な要素を含む「精神」「理想」の要求がその反対物たる野蛮な「自然主義」に転化するとの問題こそが、「デモーニッシュ」という規定の眼目なのである。¹³⁾『国家と宗教』の次の記述も、そのことを示しているだろう（167-168）。

「ナチス精神の『デモーニッシュ』な性格と……は人間における何か動物的・反精神的な衝動を意味し、創造的要素と破壊的要素との結合または二重性、あるいは精神的と反精神的との対立または二重の弁証法的要素として論

じ得るでもあろう。これはもと近代の実証的・唯物的精神に対抗し、理想的・創造的なものを約束して起つたにしても、それがまた容易に非創造的・自然野性的な存在ともなり得るのである。そして、かくのごときは実にナチス精神と世界観における根本の問題として指摘されなければならぬところである」

これまでの検討から明らかな通り、南原の解釈では、ナチスは「近代実証主義」の思想的な貧困を衝いて国家・民族の固有の永遠的な価値を主張したのであり、そのこと自体は、南原の思想と反するものではなかった。「歴史的具体的な国民または民族共同体の思想は、単なる自然的・生物的存在……でなく、永遠の神的理念の地上における顕現」だと彼は考えるからである（『国家と宗教』52）。問題は、国家・民族の価値をナチズムが民族（人種）の生命の高揚とあらゆる価値の領域の吸収を通じて主張したことに在る。そこでは、ロマン主義と同様に精神と自然の境界が失われ両者の「混淆」が生じざるをえない、というのである。

けだし、問われるべきことは、こうしたナチズムにおける（「精神」「理想」の変質ないし）転化や「混淆」の源はどこに在るのか、という点であろう。だが南原は、それをドイツ精神史の内に——少なくとも、その本来の要素に——ではなく、その外部に求めているようにみえる。その理由が——単に言わば第二の祖国への愛着といった次元にとどまらず——彼の西欧思想史像に在ることは、見易い。すなわち、「本来のドイツ精神」が優れたものであり西欧文化の正統的伝統を成すとの前提に立つために、ナチスを招来した責任は、近世ドイツの精神史よりもそれと対置された「実証主義」の系譜に押しつけられがちなのである。

尤も、それは唯一不可避の帰結ではなく、ドイツ精神史の内に例外的・異端的な要素を想定して、そこにナチズムとの係わりを認めることも論理的には可能である。ナチズムのロマン主義的性格の指摘は、事実それを行なったものとみることができるとも。

しかしながら、そうしたナチズム理解は南原の西欧思想史像と整合的ではない。なぜなら、先ずドイツ・ロマン主義の影響を強調することは、「本来のドイツ精神」がもつべき中心的な地位と矛盾を来す。しかも、ナチスとドイツ・ロマン主義とのつながりを認める以上、後者の影響を軽視するのはナチの跳梁ぶりからして説得力を欠く嫌いがあるからである。南原はナチズムとロマン主義との関係に言及はしても、ドイツ精神史におけるその位置づけには充分踏み込んでいないようにみえる。それは右のような困難と関係があるのではなからうか。実際、ロマン主義に連なるものとして批判されたヘーゲル哲学にしても、国家・民族の理念というその思想自体は（弁証法等とは異なり）——所謂「本来のドイツ精神の深味」の表れとして——高く評価されていた（III 78・V 305等を参照）。

従って、問題はやはりドイツ精神史に対する南原の評価、彼の国家観、そして個人主義批判論という相互に関連する論点に係わっている。次に、これらの論点との関連を中心に、南原門下の研究者達が示した、師説への批判ないし異論をみることにしよう。

三 南原の思想史論への批判——丸山真男らによる

先の諸論点に関しては、例えば次のような疑問を提出することができよう。そもそも、南原がドイツのイデアリスムスを「観念論」ならぬ「理想主義」と常と呼ぶこと自体、文字通りその理想化の端的な表れではないか。また、ナチの思想的な由来に関していえば、政治の宗教化というその古代的な企ては、南原の所謂西欧「近代精神」における国家の脱「精神」化（国家の手段・機構視）が招いたとするよりも、むしろその反対の要因との関係を重視すべきではないか。つまり、国家の世俗的性格や支配者の人間的限界をリアルに把握しつつ自ら秩序の担い手となるような態度の不足、換言すればウェーバーの所謂「魔術からの解放」Entzauberungと結びついた「市民的」な精神の脆弱さ、

という要因との関係であり、しかもこれは所謂「ドイツ精神の深味」の盾の半面だったのではなからうか。従って、「個人主義」に関して、ナチのごとき支配に対して抵抗力の（相対的に）強いような種類の「個人主義」に改めて注意が向けられるべきではないか、と。

南原の指導を受けた研究者達も、一つには正にこうした点に関して師と見解を異にしたようにみえる。その内容を以下に簡単にみることにする。

まず、南原門下の最大の存在であり後の世代の研究者達に多大な影響力を及ぼした丸山真男の場合、「先生の哲学に対する（少なくとも自分のつもりでは）真向からの反对者……批判者として弟子入りした」との発言通り、哲学的な立場や思想史の方法論という南原の学問の基本的な次元に係わる批判を当初から有していた。¹⁵だが、特に先の論点との関係で重要なのは、丸山が、南原の西欧「近代精神」・「個人主義」批判とは反対に、政治秩序の形成者としての「近代的」な個人の意義を強調してきたことである。それは、丸山の内面においては、啓蒙主義的な「理性」「道理」の追求、これに対する「信仰」の深化、という青年時代以来の実存的な思索とおそらく連なっていた。¹⁶¹⁷

また、丸山の具体的な業績の中では、特にそのライフ・ワークとなった福沢諭吉研究における南原批判という文脈を検討してみる必要があると思われる。丸山の「英雄」、福沢は明らかに様々な面で南原と対照的な思想家であり、丸山の研究は、その福沢の思考方法・自由観・（市民）社会観等の意義を説くものだったからである。従って、その福沢論には南原批判の含意が込められていた可能性がある。だが、後に若干言及するものの、今このテーマに直接立入る余裕はない。ここでは、機構的国家観の問題とも関連して、「福沢に於ける「実学」の転回」（一九四七年）の（従来必ずしも注意されなかった）画期的意義について、注で一言するにとどめたい。¹⁸

南原の学問に対する丸山の——右のような含意的な批判ではなく——明示的な批評に着目するならば、南原の著者の一つ、『フィヒテの政治哲学』に対する書評（一九五九年）が重要である。そこでは、「フィヒテと同様、南原先生

がまさにとこから出発されたラディカルな個人主義と「メカニズム」としての国家の把握は、満州事変の始まった年に高等学校に入った私の精神史的体験のなかでは、むしろ年と共にその貴重な意味が実感されるようになりました」と回想されている。⁽¹⁹⁾ 東大における南原の後継者、福田歓一の表した翌年の書評でも、「若きフィヒテ……の自由主義」の意義及びイギリス的な「機構」としての国家」の伝統の重要性が述べられ、丸山と同様の姿勢が示されている。⁽²⁰⁾

福田はまた、この書評で南原の見解に対する疑問として、①(権威主義的なルター主義と区別されるべき)カルヴィニズム観、②ドイツ観念論による近代社会批判の保守的性格とそれに対応した、自由主義∥功利主義・享楽主義という、フィヒテ∥南原の自由主義像の問題、そして、③フィヒテ・南原の啓蒙観の問題、換言すれば、自由主義として現れ、革命をも育んだ西欧の啓蒙と専制主義と抱合したドイツのその区別の必要性、の三点を挙げている。⁽²¹⁾ これらがすべて南原の西欧近世思想像に対する異論であり、ドイツの政治的後進性の問題と密接に係わっていることは、言うまでもない。⁽²²⁾

右の「二つの啓蒙思潮」の問題とも関連して、福田は西欧近世思想に対する自らの把握をこの書評に先立つ労作において既に提示していた。これを原型とするのが、彼の名著『近代政治原理成立史序説』⁽²³⁾の第一部である。その基本的な枠組とすべき「近代自然法の二つの系列」とは、グロテウスに始まる大陸、特にドイツの自然法学とホッブズ・ロック・ルソーの社会契約論との対比から成る。すなわち、前者が「自然秩序实在観」に立って人間の内面に対して「外的な規範」として発展し、プロイセンにおける受容にみる通り「絶対王政の法的な外被となり、その理論の表見的近代性と技術的体系性との故に、開明専制の立法基準として機能」したのに対して、後者∥「道徳哲学としての自然法」は逆に自然法を内面的規範として捉えることにより「絶対主義国家の所与性を論理的に解体しつくし、人間の資質の哲学的吟味から政治社会の構成を原理的に果たそうとする」ものであった、という。⁽²⁴⁾ 前者の世俗性と後者における「宗教的根底」の存在及び高度の「哲学性」「理論性」という対照にも示される通り、この枠組と「理想主義」

的ドイツ精神対英仏「実証主義」北西欧「近代精神」という南原のそれとの著しい相違は、見紛うべくもない。⁽²⁵⁾

更に、同書第二部では、右の社会契約説が「文化形成者としての人間の自覚」を現す「人間の哲学」として、唯一、「政治哲学の名に値」する、と断言された。⁽²⁶⁾ 福田は「人間の哲学」としてのカント哲学という規定を南原と共有しつつも、それを社会契約説の本領とする点で、南原の見方に対して重大な修正を迫ったといえよう。また、社会契約説の国家観を「機械としての国家」として功利主義的な国家観等と同列視する「俗見」への批判も、そこにはみられる。⁽²⁷⁾ 「自然法的形成を有すると、功利主義的形成を有するとを問わず」として為された、南原の「自由主義」批判（前引）に徴すれば、それが南原への反批判の意味を帯びているのは明らかであろう。

以上に瞥見した同書の論旨、少なくともその原型は、実は福田の助手論文たるホッブズ論（一九五一年）に、既に明確にみられる。⁽²⁸⁾ 綿密な実証的考察から成るこの業績は、（ホッブズの生きた「過渡期」とおそらく重ね合わせて捉えられた）同時代の切実な課題に対する応答でもあった。つまり、国政の基本原理の転換を告げる日本国憲法の実施を受けて、ホッブズを起点とする（但し彼自身においてはその論理の貫徹と豊かな展開を阻まれた）社会契約説の意義が追究されたのである。伝統・神秘的國家・君主等の信奉と対置して、「日々の動的過程として」の社会契約、「治者と被治者の同一の神話が、生き生きと国民一人一人を動かすべき近代国民國家の現実的形成」の意義を揚言した、その一節は、右の消息をよく物語っている。⁽²⁹⁾ そして、福田自らの解説によれば、この作品は端的な南原批判の意図に発していた。すなわち、「国体」の変更⇨神權説から契約説への転換を認めつつも契約説を排して「ゲマインシャフト・デモクラシー」論を説いた南原に——また民主主義が単なる法治國家論に矮小化されかねない危険にも——対抗して、「民主主義のほんとうの哲学的な原点」の解明をめざしたものだ、というのである。⁽³⁰⁾

先のドイツの「後進性」の問題が、ナチ・ドイツの同盟国たりし時代の日本で（少）青年時代を送った丸山らにとつて他人事でありえなかつたのは、当然である。むしろ、彼らの場合、日本の政治的な後進性という問題意識が、南原

以上に切実であつたとみてよい。その点で示唆的なのは、先の丸山の書評が次のように結ばれていることである。「著者（『南原』）が自由と個人から社会と民族へと意味づけの力点を移動させて来たとするれば、……逆に、私は政治的・集团的価値の独自性をいわば自明の出発点として発足しながら、自由な人格への途を歩一歩とさかのぼつて来たようです。思想のバトン継受のノーマルな順序からいえば何という倒錯か！ そう気がつくくと、私はいまさらのように「近代」日本の数奇な精神史的運命を思わずにはいられません」。右に所謂「近代」日本の数奇な精神史的運命」とおそろく対応するのが、一九三〇年代に「日本の近代百年」というのは一体何だったのか」との暗澹たる思いにとらわれた、との丸山の回想である。すなわち彼は、その福沢論の中で、科学技術の達成とは裏腹に「二十世紀以前の、神話」が鼓吹される等の当時の状況下で福沢の時代からの「逆戻り」を痛感した、との趣旨を度々語っている。

右の書評の結びにも窺われる、南原の思想に対する丸山の違和感と関連して、示唆的なのは、例えば南原が契約論的国家観や「法律国家」の思想を斥けて「文化国家」の理想を称揚した事実である。そこには——フイヒテの思想への共鳴が係わっていると共に——井上毅、有賀長雄、陸羯南等の明治の保守的な思想家達の同様の態度を想起させるものがある。無論、時代の相違、各思想家のニュアンス、そして井上らと南原の学問的な水準の懸隔等からして、こうした比較には慎重さが必要である。しかし、やはりそこには或る共通の問題も横たわっていたのではないか。つまり、後進国による先回りした西欧近代への批判が、時に自国の欠陥の無自覚や美化を伴うことがあり、ドイツの「国家哲学」に対する戦前（に限らないが）の日本の思想家達の共感も、そうした関連で理解できる面があるようにみえるのである。近代日本の（講壇）哲学のドイツ哲学への「傾斜」と国家主義的志向との結びつきに関する家永三郎氏の指摘も、右の連関において位置づけることができよう。

丸山らの批判的な傾向を共有し発展させたもう一人の重要な存在として、宮田光雄を挙げなければならぬ。既にそのデビュー作たるカント論（一九五六年）の主題が、西欧啓蒙に対して——幸福主義の払拭等による理性の自律と

いう原理の確立において——その「克服」であると同時に、啓蒙の市民的な実践・批判の志向との関係では「変質」でもある、というカントの政治哲学の二面性の説明に在った。⁽³⁴⁾この後者の文脈において、それは「西欧に較べて著しい後進性を担ったドイツ社会の《上からの改革》に応ずるイデオロギーであった」と規定される。⁽³⁵⁾この見解が南原のカント像（とまた西欧思想史像）をほとんど根底から揺るがす挑戦であるのは、明らかである。これに関連して、特に、カントの形而上学的な二元論が理念の現実への投影を通じて実定的国家秩序の「義認」の機能をも果たしたとされるのは、⁽³⁶⁾南原の所謂「ドイツ精神の深味」の孕む問題点に係わる鋭い指摘といえる。この指摘は、青年時代の丸山の南原批判⁽³⁷⁾に関連すると共に、具体的には例えば南原の「国民共同体」論や——丸山らの批判的な見方とは対照的な——皇室観を考察する上でも示唆を与えるであろう。

だが、本稿のこれまでの検討との関係では、この指摘と英仏「実証主義」対ドイツ「理想主義」という南原の西欧思想史像との関連が特に注目に値するように見える。すなわち、この西欧思想史像は、理念の現実への投影という、カントのプロイセン国家論等と同様の問題を含む思考の所産だったのではないか。つまり、思惟の形式であるはずの現実対価値、自然対精神という枠組が現実の内容自体に転化されることにより、本来、問題性をも含む現実の一面的な高揚⁽³⁸⁾理想化が行われたのではなからうか。⁽³⁹⁾

そもそも、南原の批評は、現実と理念、自然と精神、本体論と現象論等の一連のカント的な二元論的対項に基いていた。ナチズム論に代表される通り、これが時にイギオロギー批判の鋭い武器となったのは、確かである。しかしその一方で、それが諸政治哲学・思想を評価する上でどれほど適切か、という点が問題である。⁽⁴⁰⁾例えば、『政治哲学序説』『政治理論史』等で南原は、諸々の政治的イデオロギーに対して、カント的な「方法二元論」の立場からみた、各々の方法論上の「矛盾」「混淆」ないし不徹底を随所でくり返し指摘している。だが、一般に政治思想において抽象的・論理的な一貫性や徹底性、また「世界観」的な「深さ」が——例えば、具体的状況における柔軟な認識・思考の能力と

か均衡等の実際的な知恵等といわれ（しばしば英米の政治的伝統の特質として挙げられ）るものに比べて——常に重要な要素といえるかどうかは、疑問であらう。⁽⁴¹⁾⁽⁴²⁾⁽⁴³⁾

宮田の業績に戻ると、先のカント論と同じ年に、宮田は、ナチズムの「思想的基盤」の探究を、近代ドイツ全般に及ぶ精神的見通しの下に（ドイツ・ロマン主義の分析を中心に）発表している。⁽⁴⁴⁾ そこでも、カント論の場合と同様に、政治的リアリズムの脆弱さという問題の究明が重視されていた。例えば、一九世紀以後のドイツ民族の政治的経験について、次のような示唆的な指摘がある。「権力政治にたいするまったく未経験のままに、その理想主義的時代から、いわゆる《レアルポリテイク》の時代に足を踏み入れ、なかんずく、変化する世界政治の地平に登場することになった。……ここでは、政治的要求としての利害打算を超える純粹の精神、世界観的理想主義などが示されるかもしれない。しかし、その非現実的な抽象的思考には、現実性にたいする感覚の欠落によって、崇高なものから急激に法外⁽⁴⁵⁾奇矯なものへと転化する可能性が存していたのではなからうか」。

また、宮田のライフ・ワークの一つ、ナチズム研究の眼目は、南原とは対照的に、ナチの制覇を許したドイツの「精神構造」の解明に在った。その探究が、日本社会の民主化という実践的関心との緊密な結びつきの下に行われたのである。⁽⁴⁶⁾ こうした連関は、前述の丸山の日本思想史研究の場合と明らかに共通している。

更に、キリスト教、特にプロテスタントの「政治倫理」の探究を進めた宮田は、次のような重要な貢献を行うに至った。つまり、「世俗化」概念に関する広大な精神的考察の下に、キリスト教信仰が（逆説的にも）教会を含む現世の脱魔術化を進めると共に政治的課題に対する人間の自由で責任倫理的な係わりを志向してきたことを主張したのである。⁽⁴⁷⁾ こうした積極的な意味での世俗化は、国家論としては、——宮田がバルト神学に学び、バルトをも越えて主張したように——国家を形而上学的な実体とし神学的に意味づけるような見方（それは国家の神話化に道を開く。福沢の所謂「惑溺」の一つである）を斥け、その世俗的な性質と役割を徹底してザッハリツヒ⁽⁴⁸⁾機能的に把握すること

を促す⁴⁸。そうだとすれば、南原の国家論は彼の廻って立つ信仰の立場からラディカルに批判された、といえるのではないか。

南原は「政者正也」という儒学的理念と自らの「国家の理想」との連続性を信じた(例えばIX 3)。この考えと、例えば、「都て世の政府は、ただ便利のために設けたるものなり」と喝破した福沢諭吉の相違は、余りにも明らかである(『文明論之概略』第三章)。しかし福沢は、こうした政治観により偶像破壊を敢行しただけではなく、西欧社会の「仲間」の組合⁴⁹に自発的結社による自治の複合的な体系たる性格を的確に捉えていた(同前、第五章)。この福沢の透徹した認識や、また自律的な個人の「培養基」としてのプロテスタントのゼクテの役割に関するウェーバーの古典的な業績が示す通り、西欧近世における非形而上学的、即事的な国家・政治観は(典型的には英米の)社会の実態としては原子論的な個人主義よりもむしろ市民の公共的関心及び活動と結びついていたのではないか。南原には乏しいこうした視角も、丸山らには明瞭に認められる。丸山の一連の福沢論や「個人析出のパターン」に関する考察等は、その点を示す代表的な業績である。⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾

結びに代えて

以上に見てきた通り、南原のナチズム論におけるいくつかの基本的な前提や見解は、彼から多大な影響を受けた弟子達による根本的な批判にさらされるに至った。けれども、先ず、その結果ナチズムの問題性に関する南原の指摘が価値を失ったわけでは無論、ない。更に、丸山らによる批判の意味を考える上で見落とすことができないのは、次の記述である。これは、「政治の理論史ないし哲学史」における批判の任務に関して南原が述べたものである(III 152・153)。

「そこには、過去の諸思想の哲学的意味形象に対する評価・批判がふくまれている。それによって……おのおのの思想を歴史的固有性において把握するとともに、包括的な歴史的全体の連関において、それぞれの意味と価値を汲むことができるのである」

「その批判とは」、われわれ各自の単なる臆見や独断をもつてするのではない。まず、われわれの先入主となつているもろもろの主観的な信条や臆見を放棄して、かつてあつた偉大な諸体系とそれを貫く全体の発展の流れの中に自己を没入して、客観的な秩序自体の研究に身を委ねるべきである」⁽⁵¹⁾

すなわち、その批判とは、思想家の固有の体系を究め、そこに不可避的に伴う矛盾や制約を克服しつつその普遍的な意義を把握し発展させようとする作業の謂である（III 210・IV 15以下も参照）。丸山らが南原に対して遂行したのは、南原自らが要求したこの作業であつた。「およそ偉大な思想家については、彼自らが意識したよりも一層よく発展し、考え直す余地がある」（V 123）。直接にはカントを念頭において発せられたこの命題は、従つて、南原自身にも妥当する。

特に、丸山らの南原批判は、現世の神化の拒否と個人の自由の追求という南原の思想に忠実なるが故のものであり、この点で正に彼のナチズム批判の核心の継承に他ならなかつた。⁽⁵²⁾⁽⁵³⁾自らこれらの課題を高度に達成すると共に読者を本来終わることのないその営みに引き続けるもの——これを「古典」と呼ぶならば、南原の仕事こそ、その名に値する。そのことを、丸山らは証明したのである。

注

(1) 拙稿「南原繁のナチズム批判——『国家と宗教』第四章を中心として」（宮田光雄・柳父阿近編『ナチ・ドイツの政治思想』創文

社、近刊)。

(2) このテーマに関連する業績として、加藤節「南原繁と丸山真男」がある(『思想』一九九八年六月号)。そこでは、南原と丸山の「師弟性と他者性の二重性を帯びた」関係について、「政治思想史のウイジョンと方法とにおける……交錯と分岐」という視点から、包括的で丹念かつ手際の良い整理がなされている。一方、本稿は、南原と丸山(ら)の関連を学史的な観点から通観するのではなく、『国家と宗教』に集約される南原のナチズム論をめぐる問題点の克服という問題に主に着目すること、こうして、南原の最高の達成でありその門下の研究者達を触発する所も特に大きかったであろう業績との関連に注目することで、彼らと南原の思想的な「対決」ないし対話をめぐる最も重要な問題のいくつかを浮き彫りにしようのではないか、というのが、筆者の期待である。高、予め断っておくと、本稿(三)の主眼は丸山らの南原批判における共通ないし類似する論点や志向の解明に在り、批判者達相互の相違の分析は意図していない。

(3) 本稿で参照する南原の著述は、同時代におけるナチズム批判に限らず、戦後の、特に政治哲学や思想史関係の業績が含まれている。彼のナチズム論に係わる政治哲学・思想史上の概念や図式の検討を重視するからである。

(4) 「個人主義の政治原理」に対する同様の批判は『政治哲学序説』にもみられる(V25以下)。

(5) 氷上待子「父の書斎」(丸山真男・福田敏一編『回想の南原繁』岩波書店、一九七五年)五七六頁。

(6) フイヒテのカント哲学の受容という文脈においてだが、カントの批判書(特に『実践理性批判』)の意義を「自由と人格自律の福音」とした記述にも、ルターの信仰の哲学化として捉えられたカントに対する南原の共感を読み取ることができよう(II176)。

(7) 参照、V171-18・281-29・106-108。また、丸山真男「解説」IV584以下・福田敏一「解説」V45以下。

(8) 『国家と宗教』刊行後まもない時期の書簡にも、そうした思いが記されている(福田敏一編『南原繁書簡集』岩波書店、一九八七年、七三頁)。

(9) そこで南原は、ナチズムとドイツ文化や国民の性格、とりわけルター主義との思想的な関係の有無をテイリツヒに尋ねている。しかし、ルターの深刻な罪意識が世俗権威の保守的受容を帰結したとの(おそらく、少なくともトレルチ以来、よく知られただろう)説明を受けた後も、なお「ドイツではカントとかヘーゲルとかいうような傑出した哲学者が輩出しており、また当時ハイデッガーやハルナックとかあればほど優れた頭脳を持ったドイツ人が、なぜナチの時代にローゼンベルクの神話のようなものにまきこまれたか、ということとは、私どもには不思議でならないのです」と語っている(『現代政治の背後にあるもの』「南原繁対話 民族と教育」東京大学出版会、一九六六年、六四・六六頁)。また前引のルター論でも、ルター(派)とナチズムの何らかの思想的な関連は述べられていない。ましてや、ルターの保守主義的志向を、例えば彼の罪観念や更には「あらゆる事象を『神の仮面 Masken

Gottes」として、すべてそれなりに神秘化して認める傾向」(テイリッヒの指摘である。柳父國近『エートスとクラトス』創文社、一九九二年、三〇〇頁参照)との関連で捉えるような観点はみられない、といえよう。

(10) この規定は、『政治理論史』及び『政治哲学序説』でも踏襲されている(IV 525・V 335)。また南原は、フアシズムもロマン主義の一種と位置づけている(V 218)。

(11) これは一九七一年の著作『政治哲学序説』の一節だが、その原型は昭和初年に行われた講義に在る(前出「解説」、V 442注(1))。そして、ヘーゲル主義者の著作に関する書評(前引の拙稿を参照)が表されたのもほぼ同じ時期のことであった。尚、『政治哲学序説』では、「ヘーゲルの言う「思惟」または「精神」は神に比せらるべきものである」とも言われている(V 70)。

(12) 人間の理性の限界に関する南原の考えについては、例えばV 108以下等を参照。

(13) 「本来ドイツ理想主義哲学における」とき精神の哲学であったものが、いまやもろの自然的本能と意欲との生命の形而上学に変化し、ここに人間は理性的・精神的存在ではなくして、自然と運命の暗い世界をたどる形而上学的存在となる」との一節も、そうした把握を示すものである(167)。

(14) ここに付した注で南原は、テイリッヒの著作『悪霊的なもの』(Das Dämonische, 1926を参照している(168)。尚、同書の抄訳へ省略部分はおそらく時局上の理由に基く)が、管圓吉訳『カイロスとロゴス 歴史解釈の問題』教文館、一九四四年、に収められている)。その内容は難解だが、単純化すれば、悪霊的なものとは、存在の根源に在る神的能力が歪曲されたもので、一見存在を支えるようでありながら実は自己神化と自己破壊に至るものを指す、といえようか(尚、柳父前掲書、二二二頁以下を参照)。ともかく、南原の記述、特に「創造的要素と破壊的要素との結合または二重性、あるいは精神的と反精神的との対立または二重の弁証法」という箇所は、明らかに同書の内容と一致する(Vgl. Gesamtelte Werke Bd. VI, Evangelisches Verlagswerk, 1963, S.51以下)。但し、出版の時期からして当然だが、同書にはナチスへの言及はない。しかし興味あることに、「世俗化と悪霊的なものからの解放」という節では、悪霊的なものの克服を追求する世俗化はそれが同時に「存在の神的根底」からの遊離でもあるので悪霊的なものの跳梁を招く、との趣旨が述べられている(ebenda, S.53ff.)。前引の南原のナチ国家論は、こうした考えと重なるようにみえる。そこでは、「自己自身の存在の根拠」を欠く手段・機構としての国家という觀念が「むしろ……徹底」されてナチの「巨大なデモニーシユの国家」を喚び出した、とされているからである。言わば「世俗主義的な近代精神に対する報復」という文脈で、南原のナチズム観はテイリッヒの悪霊的なもの概念と共鳴した。そして南原は、後者を、自然と精神の混淆という自らのロマン主義観及び「国家の理念」論に引きつけて理解することで、ナチズム論に組み入れたのではないか——これが筆者の仮説である。尚、後年のテイリッヒも度々次のように論じた。つまり、「聖なるもの」への感受性を喪失して低俗さに陥った世

俗主義は悪霊的なものを裏口から招き入れる。「完全に世俗化」したドイツでもそうした空虚さの中へ悪霊的な政治たるナチズムが入り込んだのだ、と(高木八尺訳編『文化と宗教(テイリツヒ博士講演集)』岩波書店、一九六二年、五七五八・二一五・一七六頁等を参照)。

(15) 「南原先生を師として」一九七五年初出。「丸山真男集」第十巻、岩波書店、一九九六年、一七六・七七頁(以下、丸山集XⅦ177のように略記する)。但し、そこで丸山は南原の哲学的立場に対する当時の自らの理解の不熟さをも認めている。

(16) 丸山は、一九六六年に行われた座談会で、自由主義的知識人への批判が盛んだった戦中の学生時代以来、「おれは十八世紀の啓蒙時代に生まれるべき人間じゃなかったか」等と「いろいろ動揺し」悩みつつも、「理性」「道理」への「非合理的な確信を深めてきた」と述懐している。こうした精神史との関連で、丸山はナチの授権法に対する社会民主党のオットー・ウェルズの有名な反対演説が自らに与えた衝撃を回想している。「ウェルズを支えたものは何か」との青年丸山の問いは、結局は「現実ないし「見える権威」への追隨を斥ける「見えざる権威」としての——「原理」(神・理性・「主義」等)の意義に対する確信によって答えられたようにみえる(「丸山真男氏を囲んで」『丸山真男座談 5』岩波書店、一九九八年、三一五・一七頁、参照。この過程は、南原との関係では、南原の理想主義における「時潮に流されずに、むしろこれと凄絶に対決するところの精神」(前掲「南原先生を師として」一九四頁。一九二頁も参照)、「本物のカンティアーナの精神的強靱さ」の確認と重なっていただろう(尚、丸山「思想史の方法を模索して」(一九七八年初出)丸山集XⅢ5、346と340・341も参照)。このことは、丸山が個人主義の批判者、南原の裡に実は自立した個人の形成の前提を成す最も重要な要素を確認するに至った、との逆説的な消息を物語るものといえよう。そして、学問的には、丸山の右の意味での「原理」の定着への志向とその思想史研究の展開がいかに連関していたか、ということが改めて問われるべきであろう。将来の課題としたい。

(17) 尚、後述の書評(注(19))の末尾近くでも丸山は、「著者(＝南原)によって、まだ啓蒙主義の臍帯から身をふりほいでいない」と批判される「若きフィヒテ」を取扱った個所……は私にとつてももつとも親近性と共感を覚えさせます」と述べている。

(18) この論文は、丸山集Ⅲ及び丸山著・松沢弘陽編『福沢諭吉の哲学 他六編』(岩波文庫、二〇〇一年六月刊)に収められている。当論文は、福沢の思想を「啓蒙的な合理主義」「功利主義」「英仏的実証主義」等とする通俗的な理解に対抗して「福沢の実学に於ける真の革命的な転回」の探究を掲げている。実はこの立場は、わずか四年余り前に表された丸山自身の福沢観を「革命的」に転換するものだった。先には、「福沢に於てすら、他面に於ける結果本位的「功利主義的」思维はその「独立自尊」の真の内面化を妨げている。彼の実学は東洋的プラグマティズムから決して表見程遠くはない」とされてきたからである(「麻生義輝「近世日本哲学史」を読む」、一九四二年二月発表、丸山集ⅢⅡ)。そして、丸山が否定するに至った、福沢を功利主義者等と単純に等置して

その時代的制約を強調する解釈は、南原の福沢観と多分に重なるものだったといえる。従って、当論文はいわば南原的な福沢観からの（そして一定程度はその「近代」理解からの）「独立宣言」としての意味を帯びていたのではないか。ともかく、そこで丸山は、福沢の内に「近代精神の構造に対する透徹した洞察」を見出す。すなわち、近世の西欧において、自然を脱精神化＝機械化すると同時に社会的階梯からの独立を果たした個人は、「近代理性の行動的性格」を発揮して自然と社会に働きかけていく。福沢も、その近代理性を特徴づける「実験的精神を学問的方法の中心に据えて」、「事物であれ制度であれ、その人間生活にとつての『働（機能）』の検証」を徹底して行っていた、というのである。そして、当論文及びその続編「福沢論吉の哲学」で改めて——というのには、無論、戦前の荻生徂徠論にも既に現れているからであるが——強調されたのが、（おそらくカツシーラーらの業績から学んだことに基く）「人間精神の主體的能動性」に対応した——価値的実体ならぬ——機能的概念ないしフィクションとしての政治、という政治観だったようにみえる。それが南原の国家観と全く対照的なことは、いうまでもない。

(19) 「南原繁『フイヒテの政治哲学』を読んで」、丸山集VIII。

(20) 「ドイツ理想主義と現代政治哲学の課題」——南原繁著『フイヒテの政治哲学』を読む——一九六〇年。『福田歓一著作集』第四巻、岩波書店、一九九八年、四七頁（以下、福田集IV 47のように略記する）。

(21) 同前、福田集IV 41-47。

(22) また、福田の次の主張は、国家ないし政治の自律的な価値・理念を主張する南原の政治哲学上の見解に対する批判に他ならない。「政治は価値の問題であるとともに、すぐれて組織の問題であらざるを得ず、価値の実現のために、価値理性的なものを以て足りず、必ずや技術理性的なものを要求するという逆説が成立する。この意味において、著者（＝南原）が政治的価値と道徳的価値を区別せられるにあたり、後者に対する前者の独立を証明せられるに詳かでありながら……前者に対する後者の保障を、あけて国家の理念よりする内在的制約に……求められることは、わたくしの疑問を残すところであつて、わたくしは政治固有の価値領域を認め、かつその特質を考えると、人格の自律とその相互依存関係」という条件……は、かえつて技術的理性によつて充足せられ得るのではないかと考えるのである」（福田集IV 63。傍点は原文）。そしてこの主張は、人権の保障としての機構的国家論の意義に対する認識と連なつていとみてよい（福田『近代政治原理成立史序説』一三三頁以下等を参照）。

(23) 岩波書店、一九七一年（福田集II所収。但し、ここでの引照は単行版による）。

(24) 同前、五・二八-二九・三一・三九・v頁等。

(25) 実際、南原への言及こそないが、福田は「西欧文化とドイツ精神」といったトレルチヤやフイヒテらのごとき一九世紀的制約を帯びた対立図式を「先験化」することの危険性を指摘している（同前、一六一-一七頁）。そしてより一般的に、同書等で福田が強調す

る「ノミナリズム」の方法にも南原への批判(後述の通り、それは(概念上の)偶像否定としての批判の継承でもある)を認めることができる。関連して後注(39)(52)も参照。

(26) 同前、二四四頁。尚、この第二部は一九六〇年代初頭の論文を原型とする。これ以降、(前記の「ノミナリズム」に基く、)言わば国民国家の問い直しという作業が福田の中心的なテーマの一つとなった。これも南原批判の一環であるが、その立入った考察は本稿の範囲を越える。但し、つとに丸山真男が「近代ナショナリズムは、その置かれた歴史的諸条件を忘れて論じることではできない」ことの例として、権力的統一なくして自由のありえなかつたドイツでは権力と自由の媒介という課題が正面から問われ、この課題の困難さから「マキャヴェリズム」への転化の危険も存した、と述べていた事実を挙げておく。(丸山真男講義録〔第二冊〕日本政治思想史 一九四九 東京大学出版会、一九九九年、一一九頁)。

(27) 同前、三五四頁。

(28) 「ホップスにおける近世的政治理論の形成」、福田集I所収。

(29) 同前、福田集I 199。同25も参照。

(30) 三谷太一郎、佐々木毅、加藤節の三氏によるインタヴュー「福田歓一先生に聞く」(一九九八年)、福田集X 258-259。

(31) 『文明論之概略』を読む』一九八六年刊、丸山集XII 178・442-443・304・311-312等を参照(傍点は原文)。

(32) 家永氏は、(明治十四年の政変以降の政府によるドイツ学の導入の帰結として)近代日本では「ドイツ」「理想主義」に対し、イギリス・アメリカ等の哲学は、……一般に「功利主義」の哲学として受け取られる場合が多く、ドイツ「理想主義」に比べて、論理的厳密性においても、実践的崇高性においても、一段と低いものと評価される傾向が多かつた」として、それが Idealismus に対する(「観念論」ならぬ)「理想主義」という訳語にも現れている。(田辺元の思想史的研究)一九七四年初刊。「家永三郎選集 第七巻 思想家論 3」一九九八年、岩波書店、四二五頁以下・四五一頁注(1)。そしてその傾向は帝国大学哲学科の授業科目・スタッフの構成にも現れていると共に、「ドイツ哲学に傾斜することによってドイツ哲学の主流をなす国家主義と同様の国家主義を安易に受け入れる体質を改造することができなかつた」と論じている(同前、四五三頁注(8))。その「体質」の内容について一層立ち入った検討が必要だし、特に南原のドイツ観念論の理解とかような「傾斜」(特に田辺元等に家永氏が見出したようなそれ)を安易に同一視することは許されない。だが、ドイツ「理想主義」対英米の「功利主義」といった、価値的序列を伴う対比(と同一ではないが類似する見方)、それとセットになつた、ドイツ社会の政治的未成熟に対する認識不足、という限りでは、南原にも講壇哲学と共通の問題が存することも、やはり否定できまい。尚、この点に関連して次注をも参照。

(33) 丸山真男は、南原の戦中の苦悩の一つがその哲学的・思想史的な視座と現実の国際政治上の角逐に係わる姿勢との矛盾に係わつ

ていたことを、次のように述べている〔解説〕IV 594。傍点は原文〕。「功利主義に立脚する故に崩壊した、と南原がみた」当時の国際連盟にたいする先生の批判は峻烈なものがあつた。そうしてはかならぬ政治学、史の講義では、そうした先生の態度は国際政治の現実への直接的な批判よりは、むしろ……国際連盟の實質的推進力であつたイギリス・フランスの思想的伝統としての功利主義や実証主義へのきびしい評価を通じて窺われたわけである。その意味でも、先生の哲学的立場からいっていわば第二の祖国であつたドイツがナチスの支配下に置かれ、かえつて哲学的伝統においては先生と反対の傾向にある英・米・仏——そうしてのちにはソ連——が、現実政治のうえで反ファシズムの闘争において先生の精神的支持をひきよせるに至つた(もつとも赤裸々な表現として『形相』を見よ)ことは、悲劇的な過程であつた。

- (34) 「カントの政治哲学についての一考察 上・下」『国家学会雑誌』七〇卷三・四号、一九五六年。こうした把握は、「具体的実践のための社会的状況を欠如した後進国のイデオログが、先進国の精神的・政治的理念を受容する場合に二つの可能性が存在する」という趣旨のK・マンハイムの分析に対応するものとしてなされている(同前(上) 二九頁以下・五六頁以下)。周知のように、マンハイムの知識社会学は、丸山が(南原らとは異なる)「思想史と社会史との関係づけ」の方法を求めて格闘する中で丸山を「救」つた当のものでもあつた(前掲「思想史の方法を模索して」)。

(35) 同前(下) 一〇〇頁。

- (36) 同前(下)、六九・七〇頁。尚、南原の民族観を理解する上で、歴史的な任務を担つた精神的な本源力としての「原民族」(たるドイツ民族)というフイヒテの思想に対する——南原自身のナショナリズムとの親和性に基く——共鳴の問題を見落とすことができない。その点については、A・E・バーシェイ著「南原繁と長谷川如是閑」ミネルヴァ書房、一九九五年(Andrew E. Barshay, *State and Intellectual in Imperial Japan*, 1988, University of California Press.) 一一七・一三五頁等に言及されてゐる。

- (37) つまり、南原が立脚する(新・カント(派)的な三元論は、「現実的理想性を強調するところの保守的な支配層と、理想の現実性を根拠づけようとする無産層」の挟撃にあつて「無力」だ、との主張——その前段——である(前掲「南原先生を師として」一七六頁。「政治学に於ける国家の概念」一九三六年初出、丸山集一24)。

- (38) この、現実的理想化の危険という問題と関連して、ユートピア思想に対する南原の評価にも議論の余地があるようにみえる。すなわち、彼はそれを理性の過信によるものとして——従つて、ヘーゲル流の本体論的形而上学を難じた際と同じ論法で——批判している(例えば、V 57・20)。おそらくこの見方は、より広く西歐「近代精神」への批判と連なっている。しかし、そこにはユートピア思想の意義、つまり既成の現実と対峙した思考実験の徹底によりかえつて現実社会の(ラディカルな批判と共に)透徹した認識を導きうるということに関して、評価の不十分な点があつたのではないか(但し、「政治理論史」ではこうした批判は後景に

退いているようである。IV型以下を参照)。

(39) その意味では、南原もまた、自らの立脚するカント的な二元論に反して、思惟の形式とその実質的内容の「混淆」、前者の実体化、を免れなかった、といえよう。尚、丸山眞男が戦後初期の講義において行なった指摘も、この点とつながるだろう。そこで丸山は、思想史に対する内在的・ロゴスの把握と外在的・イデオロギー的把握の二つの接近法を論じた際に、前者に甚く思想史・精神史は、「露骨な形で表現すれば……史家自身の体系のそれぞれのAspectを歴史の時間のうちに配列したものにはかならぬ。一般に観念論、とくにドイツ学統のそれはこの立場をとる」と述べている(前掲「丸山眞男講義録」【第二冊】七頁。同講義録第一冊「日本政治思想史 一九四八年」三・九頁も同旨)。

(40) また、それは政治哲学を体系的に築こうとするような試みにおいても果してどれだけ有効であろうか。ここでこの点を論ずる余裕はないが、それが西南学派に学びその発展を企てた南原の価値哲学の方法の評価に係わる重大な論点であるのは確かである。少なくとも、先験的な文化価値としての政治的価値(正義)の自律性という南原の見解は、丸山らの受け入れる所とはならなかった。

(41) 丸山がその福沢論で強調した、福沢の「成熟した政治的思考」「多元的な価値観、討論の習慣に対する洞察等の論点は、この問題と係わっている。また、ドイツの社会学者ターレンドルフが、権威を好み社会的葛藤を嫌悪するという、リベラル・デモクラシーに矛盾する自国の言わば体質を剔抉したことも、同様である(Ralph Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, W.W. Norton, 1967, Chap.9)。

(42) こうした見方に近い論旨を含む最近の西洋思想史の業績を、管見の範囲内ながら、例示的に一、二挙げておく。先ず、James T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, Oxford University Press, 1998は、伝統的な「自由主義の諸徳」の復権を説いた、アメリカの思想史家の労作である。そこで著者は、現代に横行する、あれかこれかの抽象的で「誤った二分法」や「マニ教的」発想に対して、アメリカの伝統の一つの特質が、諸々の一見融和し難い対立を多元的な価値観に開かれた実際の非教条的な妥協と均衡、試行錯誤を通じて——これに伴う様々の軋轢や困難を受け入れつつ——解決してきたことに在る、としている(ibid., pp. 7, 18, 172-3, 154)。同様の志向は、同じ著者の出世作 *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford University Press, 1986. に既に看取できる。同書は、経験論と観念論、直覚論と功利論、自由放任主義と革命的社会主義等の従来の固定的な対立図式を越えて新たな認識論及び倫理説上の貢献を行ない、社会民主主義と革新主義への道を開いたという、一群の思想家達に関する研究である。また、これとは異なる保守的な立場から、一九世紀のドイツ政治思想に関して、「宗教的な事柄においては無益なものである媒介と妥協が、実践的な、特に政治的な領域において理性

を具現することがありうる」との理解に基き、ヘーゲル右派を「政治的には理性的実践的調停の党派であった」と肯定的に評価する見解がある（ヘルマン・リュッベ著、今井道夫訳『ドイツ政治哲学史——ヘーゲルの死より第一次世界大戦まで』法政大学出版社、一九九八年〈Herman Lubbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Bemo Schwabe & Co., 1963〉三四—三五頁。同六頁も参照）。

(43) この点は、思想史の見方の問題とも関連している。例えば、南原はホップズ・ロックの「自然法的自由主義」とハンサム・ミルの功利主義の關係について、「後者は前者の必然的展開と称していい」とする（V 239）。尚、例えばヘーゲルの政治思想の言わば保守化も、外的事情の影響によるものではなく「根本的哲学的見解の必然的發展」と位置づけられている。IV 405。その根拠は、「天的抽象的」な前者と「現実的」な後者の言わば補完的關係と共にイギリス啓蒙主義の当初からの「功利主義的傾向」に求められている。しかし、これは、外的状況との相關性に比べて思想の自律性を強調する結果、（先の二元的な西欧思想史観に基く）一種図式的な把握に近くなつたものではないか。尤も、確かに、右の記述は当該箇所章名が示す通り「政治理念の類型」の探究という非歴史的な見地と関連している。だが、逆に歴史的な解釈に比重を置いたイギリス自由主義論を他の著述で南原が実際に示したとは言い難い。この例に限らず、丸山の言う通り超ないし非歴史的な「対話」こそ、南原の学問の本領だったとみるべきであろう（前掲『文明論之概略』を読む、丸山集Ⅻ 22—23）。尚、後注（51）をも参照。

(44) 「ドイツ・ファシズムの思想的基盤」（宮田、ナチ・ドイツの精神構造」〈岩波書店、一九九一年〉所収）。

(45) 同前、四三八—三九九頁。

(46) 一例を挙げると、宮田は、先のダーレンドルフと同様に、旧西ドイツにおけるコンフォートミズムの体質を批判的に究明すると共に、日本の精神風土の変革という文脈でもコンフォートミズムを斥けて、「コンフリクトと共に生きる」精神や院外・院内のオポジションの必須の意義を説いた（例えば、『西ドイツの精神構造』岩波書店、一九六八年、三二—七頁以下。『現代日本の民主主義』岩波新書、一九六九年、五八頁・六七頁以下・一六五頁以下等。『現代をいかに生きるか』日本基督教団出版局、一九七九年、第二章、等。尚宮田は、『国家と宗教』第四章の継承発展として、ローゼンベルクの『二十世紀の神話』をめぐる論争を分析している（『政治神話と教会闘争』「十字架とハーケンクロイツ」新教出版社、二〇〇一年、第三章）

(47) 「世俗化と宗教倫理」（宮田、『政治と宗教倫理』岩波書店、一九七五年、第二章）。

(48) 『政治と宗教倫理』二四二頁以下・三〇頁以下等。尚、『国家と宗教』に対して『政治と宗教倫理』という書名自体が、著者の南原に対する批判的な問題設定、つまり国家の脱神話化＝機能的把握と「成人」した信仰者の世俗的課題に対する主体的な関与（の相関性）という、基本的なモチーフを象徴しているといえるかもしれない。

(49) 「個人析出のさまざまなパターン——近代日本をケースとして」(一九六八年、丸山集Ⅸ所収)。

(50) これに関連して、柳父隣近氏は、内村鑑三門下の社会科学者達において「国家と宗教」というテーマがいかに展開されたか、という問題を追跡して、南原が「市民社会」(ヘーゲルの提えられた所の)や社会契約論の批判と個人主義を超える民族的「国民共同体」の高調とを(相互連関的に)行なったこと、(そして、大塚久雄はその点で対照的な議論を展開したこと)を指摘している(「テーマとしての」国家と宗教——南原繁の場合を中心として「内村鑑三研究」第二四号、二〇〇〇年)。

(51) 但し、先の言及からも知られる通り、南原はここに所謂「客観的秩序」・「全体の発展の流れ」を、思想のコンテクストを軽視した超時間的・理念的な観点で捉えがちだったようにみえる(IV 14以下も参照)。その「政治理論史」と福田の「政治学史」の相違は(「人間の哲学」の言わば正統的伝統をめぐる前述の相違等と共に)この点に係わっていた(参照、「政治学史」の佐々木毅氏による解説。福田集Ⅲ所収)。

(52) 福田は、「近代政治原理の特質」を「政治の神秘化」に対決する「人間の優位」の「徹底的」「自覚化」に求めた(「近代政治原理成立史序説」の「序」の末尾、Ⅷ頁)。これが前述の「人間の哲学」を「文化創造の自覚的論理」とする規定と対応しているのは、言うまでもない(同前、四〇四・三九五頁)。次に引く「近代の政治思想」(岩波新書、一九七〇年)の結びの一節は、カント・南原的な「批判」の精神に基く、偶像崇拜＝被造物神化の拒否、の継承、という福田のモチーフを直截に語っている。「この現代は、まさにかつて人間に向き合っていた巨大な力、巨大な偶像を人間の精神がうち倒した。そのカラクリを見破って人間に引き戻すことから生まれたものであります。……これに真正面から立ち向う、そのカラクリを見破るためには、(理性性による探究と自由の理念に加えて)より原理的な認識が必要なのであります。それが人間が生み出したものである限り、この原理的な認識を与えるものは、人間の自己吟味、人間の自覚をおいてはありませぬ。自由の理念を裏づけるもの、現代における理性をつくるものは、この意味では依然として批判の精神であります。批判の精神が批判の精神たるゆえんは、まさにそれが他者に対する批判であるとともに、同じ原理を以て自己をも吟味することにほかならないからなのであります」(福田集Ⅴ127)。例えば「日本における「国民的なもの」の形成」(一九六一年)の末尾に込められているのも、同様の志向であろう(福田集Ⅳ87)。

(53) 宮田も、先の世俗化論が「国家と宗教」の論旨の発展と解しようとの趣旨を述べている(「国家と宗教」との出会い、前掲『回想の南原繁』三四七・四九頁)。そして、天皇制(具体的な問題としては神話教育や靖国神社国営化論等)に対する一貫したその鋭い批判は、南原のナチズム論の批判的継承を正に体現するものといえよう(前記の『現代日本の民主主義』「現代をいかに生きるか」の関係箇所や、『日本の政治宗教』朝日選書、一九八一年、等を参照)。