

白樂濬(ベックナクジュン)と南原繁における 教育理念と政治思想の展開(2)：二人の「伝 統」と「西欧」思想に対する認識を中心とし て

CHOI, Seonho / 崔, 先鎬

(出版者 / Publisher)

法学志林協会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法学志林 / 法学志林

(巻 / Volume)

104

(号 / Number)

2

(開始ページ / Start Page)

189

(終了ページ / End Page)

243

(発行年 / Year)

2006-12-22

ベックナクジュン

白樂濬と南原繁における教育理念と政治思想の展開(二)

—二人の「伝統」と「西欧」思想に対する認識を中心として—

崔 先 鎬

はじめに

第一章 白樂濬における教育理念の展開

第一節 教育における伝統文化の強調

I 学問における実践的態度の強調

II 思想的理解としての教育観分析の選択

III 啓蒙的思想としての社会進化論およびマルキシズムの展開

展開

IV 白樂濬と崔鉉培、二人の知識人における学問的背景

第二節 大学における教育体系の変動

I 制度教育の導入過程における試練期

II 植民地解放後の韓国における教育自治制度導入

III 伝統文化に対する愛着——実学を通じた文化の実践

白樂濬と南原繁における教育理念と政治思想の展開(二) (崔)

IV 知識水準の向上による文化認識の実践——朝鮮文庫および延世大学国学研究院の設置

よび延世大学国学研究院の設置

第三節 言論復興と白樂濬

I 国民思想研究所と雑誌「思想界」——鄭寅普の「陽明

学演論」掲載

II マスコミに対する白樂濬の認識に内在する思想的背景

——梁啓超(一八七三—一九二九)らによる「変法自

強運動」の影響から延世大学新聞科学研究所の設置に

至るまで(以上、一〇四卷一号)

第二章 南原繁における教育理念の展開

第一節 「文化」の役割に対する考察

I 南原繁における教育理念の基礎としての文化

一八九

- II 戦前教育の根柢としての民族社会主義に対する批判および文化概念の志向
- III 戦前におけるフィヒテの知識学と南原繁による思想的応用および評価
- IV 戦後教育と社会体制の目標としての文化共同体論
- 第二節 米国対日教育使節団の「報告書 (Report of the United States Education Mission to Japan, 1946. 3)」に対する意見
 - I 占領後の教育体制の変化
 - II 戦後日本の大学における教育改革に至るまでの試練——戦前の滝川事件 (一九三三年) からサンフランシスコ講和条約への関与まで——
 - 第三節 敗戦直後の大学に対する問題意識
 - I 戦後、日本の大学復興の傾向
 - II 南原繁、矢内原忠雄の残した課題——南原繁の「新日本文化の創造論」(以上本号)
- 第三章 二人の思想における共通点および相違点——彼らにおける教育観形成の基盤としての思想
- 第一節 白樂藩における「伝統」認識とキリスト教
 - II 教会史研究の動機
 - III 教会史研究の学問的姿勢
 - IV 朝鮮におけるキリスト教の位置
 - II 朝鮮における教会史研究の意義
 - III 朝鮮における教会史研究の意義
 - IV 朝鮮における教会史研究の意義
 - 第二節 伝統的価値に対する南原繁の西欧思想観
 - I 南原繁における宗教哲学観
 - II 知識人における「無教会主義」の展開と「平和論」および伝統思想への愛着と宗教的信念——信仰的先駆者としての内村鑑三・矢内原忠雄
 - III 南原繁における平和思想の原型としてのカント思想——受容と評価
 - IV 戦後教育における平和思想の役割
 - 第三節 二人における伝統と歴史認識
 - I 価値としての知識における使命と役割
 - II 「奉仕 (serving the community)」とヒューマニタリアニズム (humanitarianism) に対する彼らの立場
 - III 知識人における共通の価値および目標——むすび——

あとがき

第二章 南原繁における教育理念の展開

第一節 「文化」の役割に対する考察

I 南原繁における教育理念の基礎としての「文化」

「文化」の理念は、南原繁の思想にいくつかの点で論理的帰結をもたらすと考えられる。まずは、南原の思想があらゆる形態の「個」の概念に基礎を置く文化を中心とする思想に対して、ある種の批判を導いたと考えられることが一点である。さらには、南原における価値的基準としての「個」を基礎とする文化の本質が、「抽象的形式概念」としての「人間と人類」の観念を構成するにあたって、「人格価値」と「政治的価値」とが実現される具体的な基礎である文化的「共同体」を、個人と人類との間の「紐帯」として包摂することは原理的に不可能であると¹⁾考えられているからである。彼は、超越的宗教との出会いの下で、個人の尊厳の基礎付けをふまえて形成される文化的「共同体」ないし国家にこそ願わしい「文化国家」としての価値である、と認識していたと考えられる。彼は、教育と文化の役割について次のような意見を示している。

教育や文化は、たんに抽象的精神のことではない。それには現実の社会的経済的基盤を必要とする。人間性・

理想や文化が発展するためには、それにふさわしい社会が築かれなければならない。ここでは、人間の人間に対する搾取や隷属のない社会状態が作り出される必要がある。それは広い意義の一つの文化共同体であって、いずれの仕事であっても、各人はそれぞれの持場において、その能力にしたがって、共同の事業に参加し、それによって全体の福祉が各人の幸福となるような社会でなければならぬ。⁽²⁾

ここでは、人間の共同体的結合に高い価値を付与する「共同体的価値観」が称揚されていると見ることが出来る。自らが主張した「文化共同体」という社会的結合を前提にした、政治的価値としての正義を「真」「善」「美」と並ぶ文化価値として位置づける南原の価値哲学の根底には、自らの少年期に発して生涯を貫く共同体的価値観があった。このような理由から、南原繁の「正義」という概念は、ドイツ理想主義哲学によって再構成したものと見ることが出来る。⁽³⁾

南原における「共同体的価値観」は、「文化共同体」を価値づける唯一のものではなく、最終的には宗教的価値観によって基礎づけられる。しかしそのような価値観に由来する共同体的価値観は、「価値哲学」の原初的基盤であり、その理論的部分には組みこまれえない非合理的部分でもあった。それは南原における学問と人格を内面的に結びつける媒介的役割を果たしていると思われる。南原の生涯を貫く基底的な共同体価値観は、他の様々な諸契機によって挑戦を受け、さらに新たな基礎づけを与えられなければならないなかった。そのような意味において少年期の即時的な共同体的価値観を根底から揺がした最初の契機は、彼のキリスト教への転換であった⁽⁴⁾と思われる。次は、南原が深く関与して戦後初めて決まった『新教育指針 (Guide to New Education in Japan)』の一文である。

Culture also is what man truly wishes for. Man wishes for peace because in fact it is in peace that he can obtain culture... It is characteristic of man to endeavor to make his life reasonable, just and good, beautiful and pleasant, pious and devout. In the words, it is man's true wish to seek such values as truth, goodness, beauty, and holiness, and trying to realize them in his practical life, to produce and develop such branches of culture as learning, morality, art, and religion. I have advocated the "Elevation of Scientific Level and Philosophical and religious Culture" to realize this desire for culture on a secure, broad and deep basis.

戦後の教育の方向性に対するこのような南原繁の解釈は、近代のドイツ「近代実証主義」的背景に基づき、思想的貧困を衝いて国家・民族の固有の永遠な価値を主張したのであり、それ自体が、南原自らの思想に符合していったとも考えられる。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・民族の理念という思想自体が高く評価されていた。⁽⁶⁾ それゆえ、近代のドイツ思想史に対する南原繁の評価および彼の教育観、そして個人主義に対する評価などに関連する論点⁽⁷⁾について考察する必要があると思われる。

時代状況に対する南原の精神的認識の原型は、彼の最初のフィヒテ論文「フィヒテの政治理論の哲学的基礎」(一九三〇年)の二年前に発表された「政治原理としての自由主義考察」(一九二八年)の中で既に明瞭に示されている。彼は近代における自由主義の成立と展開の意義について、自由主義は「実に近世啓蒙の合理主義の所産」であり、

白樂裕と南原繁における教育理念と政治思想の展開 (二) (催)

「自由主義が自由主義たるは、その根本に於いて尚、個人主義的世界観に立つ」⁽⁸⁾ためであると述べているのである。

しかし自由主義は、「個人の観念を中点とする限り、共同体自身の問題に答ふる所」はなく、そこでの社会は「個人の機械的並存関係」の上であり、国家は「共同社会」たりえない利益社会的結合でしかなく、個人が究極の価値であり国家制度は単なる手段的価値を認められるに止まる。このような理論における国家は、南原にとって「文化国家」たりえず、そこにおいては「個人の恣意の主張」が避けられないものであった。⁽⁹⁾したがって南原にとって自由主義の難点は「個人の価値と権利を形成するに急に於いて、国家の一の制度、機構としてのみ観られ、社会共同体それ自身の客観的意義と秩序原理は定立せられぬ」⁽¹⁰⁾点にあった。こうした南原の学問的努力は、ドイツの哲学者カントを学ぶことを通じて、カント哲学において萌芽を見た政治的価値の定立とそれを前提とする政治の意味批判にむけられるすなわち、価値それ自体と現実、当為と存在を区別し、それぞれについて異なった法則と原理を追求する批判主義哲学によって、政治の価値と目的を認識し、それに照らして歴史と時代の現実を究明する政治哲学を志向するのである。

まず南原の政治哲学の基本前提を成す価値体系において、政治的価値としての「正義」は極めて重要であった。「文化」とは価値の結びついた存在であり、政治を含めた文化の存在を肯定し、その客観性と普遍性を肯定するとすれば、文化の成立条件として客観的・普遍的な文化諸価値の体系を前提とせざるをえないというのが南原の考え方であろう。このような意味で、南原の政治哲学が前提とする価値体系においては、政治的価値としての「正義」が、「真」「善」「美」と並ぶ先験的な文化価値として位置づけられる。政治的価値は、その他の文化的価値にとって目的でもなければ、手段でもない。政治的価値を含めてそれぞれの価値が絶対性をもつものが、いわゆる「価値並行論」である。⁽¹¹⁾「正義」は「善」や「真」の実現を促進し保障するが、逆に善や真の実現は、正義の実現にとって不可欠だ

と考えられる。南原によれば、政治革命は人間革命ないし精神革命と不可分であり、それらの同時革命なしには真の革命もない。ここに戦後改革に直面した南原の具体的態度の所以があったと思われる。

それでは「正義」の具体的内容は何か。南原はそれを文化価値の実現のための「文化共同体」の成員に対する「自由」の付与と「平和」、さらにその最高段階としての「永久平和」の確立に求める。その場合の自由と平和とは、あくまで普遍的な形式を持つ価値としての「正義」によって制約される。すなわちそれらは、共同体的価値としての「正義」を前提とした「自由」であって「平和」である。究極的にはそれらは個人ではなく「文化共同体」そのものに奉仕しなければならないことになろう。逆にいえば、自由と平和の拡大、特に永久平和の確立によって「文化共同体」は完成に向けて発展するのである。そしてそれが「正義」の実現の過程にはかならない。南原にとっては「文化共同体」それ自体が価値を有するのであって、価値としての「文化共同体」は個人的人格価値から導き出されるものではなかった。ここに南原の政治哲学とその帰結としての「共同体的社会主義」あるいは「理想主義的社会主義」は、個人主義を前提とする契約説に根拠づけられた自由主義的民主主義に⁽¹²⁾対立したといえる。このような問題について、彼自身が主張した「共同体」の一般的概念とともに、カントのような「永久平和」を夢見てきた南原と関連して、より多角的な究明が必要であると考えられる。

南原は、共同体の外枠としての国家を支えるものとして「文化」の重要性を説き、このような「共同体」が超越的宗教に融和し「神的理念の顕現」に向かうことを⁽¹³⁾求めていた。彼において、その政治的共同体は、経済の非合理に対する国家統制を含む点で社会主義的構成をもつとともに、何よりも「永遠の秩序」に属する民族共同体として独自の文化的構成と価値を有するものであった。

その上で、南原は、それぞれの国家が、個性的文化の展開を通じて究極的には「神の国」に連なり、また、正義、具体的には永久平和にも仕えることによって「世界連合」を構成するとしたのであると説明した。⁽¹⁾南原は自らの共同体論をもって、戦前のファシズムという全体主義的共同体論が支配していた世界と日本との現実に対峙した。南原による「自国を他の民族から区別して特に神聖化する」ことによって世界主義を見失ったナチス・ドイツと天皇制下の日本の「暗い憐れな愛国主義」への徹底的な批判、宗教を此岸化することによって現実の国家を直ちにキリスト教的な神の国とみなす神政政治の観念と「国体」信仰に対する批判意識は、まさにそこから生じたのであると思われる。

南原繁は『政治哲学序説』において「共同体」の概念について次のように説明している。

民族は何よりも文化概念から導かれる文化共同体である。しかも、文化はひとり少数の選ばれた詩人・芸術家・思想家等の独占に止まるのではなく、国民一般の所有として表わされる。結局、その国民の精神や情操、ひいて一般的特徴を形成する。しばしば人の言うように、その住む土地や自然的環境、または国民を構成する種族や人種の相違において、民族の本質があるのではない。

いずれの民族においても、自らの種族的または人種の純粋性を言うことができず、かえって人間の血液いかんは、その住居する土地の問題と同じように、それ自身が民族の本質ないし価値を決定するものでない。そして民族の自意識的存在は、そうした血縁による自然的条件のもとに、自由の精神的自覚と教養によって形づけられるのである。

その場合、ことに民族の歴史的経験は重要であり、多くの人々が一つの民族として把握されるのは、ともに経験して来た顕著な歴史的事件と苦難、あるいは戦争における勝利と敗北等によるのである。かような歴史的経験の豊富さが民族的特性を形成する上に役立つ。

けれどもその意味は、民族の歴史や過去の伝統が民族的特性を永劫に規定するというのではない。ある場合には、むしろそれを超え、あるいはそれに抗しても、さらに普遍人類の使命を自覚するところに、それぞれの民族の本質と意義があると言える。かく言うのは、民族の置かれた自然や歴史的環境を無視または軽視するのでなく、むしろそうした環境の中であって、それを通じて、あるいはそれと闘いつつ、自らの裡から自然的並びに精神的に絶えず創造し、文化価値の実現に努力する人びとの共同体が民族である、とするのである。ここに民族がそれぞれ固有の価値、個性的価値として把握され、他と区別されるべき民族個性の概念が生ずる。それは抽象的な超個人的普遍と区別されるべき、まさに具体的な「超個人的全体」である。⁽¹⁵⁾

南原はまず、「個」と「共同体」の相互関係について、フィヒテの論理を引きながら次のように説明している。

この多くの個我の存在とその相互の間の教育的精神関係は、共同体主義の倫理および政治学説への基礎を供する重要な要因である。人間はもはや理性の権化として自ら完全な実在でなくして、他者の要請によって自己は発見せられるのであり、かような自他の交互関係において初めて理性がその活動と実現を見るのである。以前には単に多個の並存による数学的社会関係が論理的に思惟されたのに、いまや一者の他者に対する依存によって相互

のあいだに動的活動関係として社会共同体概念の成立の可能性がある。それは人間の理性的性格と精神的創造が常に彼と同様な他の理性的者の協働によって初めて実現されることを意味し、この一者の他者に対する関係は無限の系列において連なり、ついには絶対他者、無始な絶対的精神として神の観念にさえ導かれる。⁽¹⁶⁾

南原は、文化的「共同体」構築のための重要な要素として、「倫理」を強調した。このように、文化的「共同体」の基盤にもなる倫理の面について南原は「他人の自由はその権利の問題だけでなく、自己の道徳的義務として承認せられ、法律を遵守し、国家権力に服従することが道徳上の義務とせられたのである。すべての形式的自由は道徳的に善なるおのおのの人間の義務であり、他人とともに国家において結合するのは絶対的な良心の義務である。」⁽¹⁷⁾と主張した。

ところで南原の価値体系においては、「真」「善」「美」の諸価値がその実現を最終的には個人に託すのに対し、政治的価値たる「正義」は、あくまでその実現を共同体に託している。とくに「文化共同体」およびそれを統合する組織としての国家が、正義を実現する主導的役割を与えられる。国家が単なる「経験的存在」ではなく、それ自体において価値をもつ「意味的存在」としてとらえられる所以はそこにある。国家はそれ故に権威を認められ、権力を与えられるのである。そして国家は「正義」という普遍妥当的根拠によってその成員に対し、政治的義務を課しうるのである。こうして政治は「正義」を実現する「文化的事業」となるのである。⁽¹⁸⁾

一方、南原は、戦後の「象徴天皇制」に対しても独自の天皇制論から率直な批判を明らかにしていた。南原自身の憲法論は、保守的現状維持とは区別しながらも「民族共同体」または「文化共同体」としての歴史的継続性を重視

する立場をとり、天皇に「日本国家統一意志の表現者」たる役割、言い換えれば、単純な象徴ではなく、いわゆる国家の一機関としての役割を与える必要性を認めたとと思われる。

このような「その限りにおいて、天皇の行為は、単に儀礼的でなく、まさに政治に関する國務たる名分と形式を具えなければならぬ」⁽¹⁹⁾という南原の意見に対して、政治哲学者の加藤節は、そこには、戦前におけるフイヒテを中心とする近代ドイツ哲学の批判的検討を通じて到達した独自の政治哲学が前提されていたという見解を提示している。

南原の天皇制論は、一方において「天皇」を「国民的生の共同体の高き秩序の理想の表現」とする「天皇制」を不変の本質として維持しなければならないとしながら、しかも他方、根本的な歴史の断絶と飛躍を含む戦後課題の実現の中で、それをいかに実現するかという問題に正面から挑もうとしたところに、独自の位置を占める所以⁽²⁰⁾があった。一九四六年後半に展開された南原の「天皇退位」をめぐる発言は、そうした問題に対する南原の解答の試みであったと思われる。

南原は「わけても国民統合の象徴である天皇は、現実の政治的国家秩序において、最高の位置にあられるばかりでなく、国民的生の共同体の高き秩序の理想の表現でなければなりません。なぜならば、象徴とは、つまり時間的有限なものにおいて無時間的無限なものを、あるいは現実との関連において理想を具体化し対象化することの謂でありますから。かような意味において、天皇は御躬ら自由の原理に基づき、率先してあまなく国民の規範たり理想たるべき精神的道徳的の至上の御責任を帯びせられるでありましょう。」⁽²¹⁾と語った。

「自由の原理」に立脚した天皇の「精神的道徳的責任」の表明を、新憲法の担うべき「自主自律性」の内面化の不可欠の契機とする南原繁の主張は、さらに「皇室典範」の審議過程でも明瞭に展開された。⁽²²⁾すなわち、「従来の如き

神秘的非現実的なる天皇から、自然的人間的なる天皇への変化⁽²³⁾として「憲法改正の核心」を捉えるならば、「根本の問題として、およそいかなる場合にも、天皇退位のことを認めないのは、新憲法における天皇の新しい性格と矛盾するところはないのか⁽²⁴⁾」と問いかけ、さらに「不治の重患」の場合、また「一個の人間として、己みがたい要求から最後まで天皇としての義務と責任に堪えられず、それからの自由を欲し給うとき」においても退位の可能性が閉ざされているのは「天皇が人間として享受せられる基本的人権の尊重において欠くところはなにか」と問うた。

「従来⁽²⁵⁾の明治憲法においては、天皇は広範なる大権を保持せられたにかかわらず、人間としては極めて不自由な限界の中に留まられたのであり、この意味に於いて、逆説的な表現ではあるが、わが国においてこれまで最も中世封建的な拘束のもとにたたれていたのは、天皇御自身であると申して過言はないであろう⁽²⁶⁾。」というのみならず、南原繁は「御退位の意思が天皇のほかならぬ道徳的自由意思——その義務と積任の自覚に発するとき」にこそ、問題がもつとも先鋭になるとして、次のように指摘していた。

今回憲法改正により、日本国の象徴・日本国民統合の象徴たる天皇が、政治的に無色透明であるといわれるのは、決して道徳的にも無色透明となったという意味ではない。いわゆる政治上の大権がなくなった代わりに、かえって永遠の国家理念・日本国民精神の表明としての、天皇の精神的・道徳的位置と意識は、以前以上に重きを増し加えたと申さねばならぬ。この至高の地位に省みられ、国家重大の事件に際会して、御自ら道徳的積任を強く感ぜられ、其御地位にかけてもこれを表明せられんとする場合において、その道が閉ざされているということ⁽²⁶⁾は、かような至高の天皇の道徳的行為を阻止し奉る結果と同然と思う。

一九四六年の憲法・皇室典範審議における南原繁のこのような議論には、「自由」という価値理念が「天皇制存続論」の中に深く根を下ろしたとき、初めて成立し得た極限的な姿を見ることができると思われる。しかし、それは単に南原繁の道徳的理想主義を示していたわけではなく、南原の一連の議論は、一貫して同時代の政治的指導者に対する批判で貫かれていたと考えられる。

南原はカントの言葉を借りて「政治はそれ自体きわめて複雑困難な技術ではあるにしても、併し、道徳的義務が問題となる場合、それと政治との関係を決定するものは、決して技術ではない。この意味に於いてすべての政治は、道徳の前に、その膝をかがめなければならないのである」と記述⁽²⁷⁾している。南原にとって、「道徳的義務が問題になる場合」における決然たる責任の自覚こそ、「自由なる人格の証」だとすれば、「自由」で「自律的」な政治の戸口に立つ国民にとって、この要請への嫌虚さこそ、かえって「複雑困難な技術」としての政治の可能性を保障するものにならなかつた。

南原が憲法審議の過程で政府政治家に発した、「当時日本に、その先を見、その叡智、またそれを断行する勇氣と、そういうステイツマンが日本に当時おられたかどうかという歴史批判の問題になると思うのであります」という言葉⁽²⁸⁾は、「天皇制」をめぐる問題のみならず、戦後政治の未決の課題を語っていたのではないかと思われる。

II 戦前教育の根拠としての民族社会主義に対する批判および「文化」概念の志向

この時期、南原とは様々な面で相違する意見を示した代表的な知識人としては田辺元（一八八五—一九六二年）が

白樂清と南原繁における教育理念と政治思想の展開（二）（崔）

いる。まず、その田辺元が主張した「種」の論理とは「類・種・個」の中での種のことである。それは、論理的な概念構成の契機としては、「普遍・特殊・個別」のうちの「特殊」に相当する。したがって「種の論理」とは、事物の概念把握にあたって「特殊」の契機を特に強調しようとする論理であるということになる。また「種の論理」は元々人間の社会的存在を把握することを意図して構想された論理組織なのである。そうしてみると、結局そこには、人間の社会的存在を考えるうえで、全人類の普遍性とか人格的主体の個別性とかに先立って部分的な社会による規定性が重要な意義を持っている、ということが主張されていたと考えられる。

田辺は、そういう趣旨の「種の論理」を提唱することによって、西洋思想における伝統的な人間観や社会観の欠陥を克服しようとしたのであった。⁽²⁹⁾ また、田辺は思想だけにとどまらず、科学政策の本質についても問題意識を持っていた。彼は戦前の日本における科学政策の本質を「国防の充実、産業の発展に直接貢献すると考へられる自然科学には極力奨励を与え、人文科学に於いて日本精神東洋思想の涵養に役立つ研究は特に之を奨励するも、社会的現実の認識と批判とに導く理論の研究は極力之を抑止し、其理論的理式を出来得る限り制限しようというのが、今日の科学政策の基調であると断言して差し支へ無いであろう⁽³⁰⁾」と述べている。ここにいう限りでは、当時の支配層の科学政策が、自然科学と人文・社会科学とを分裂させる役割しか果たしてなかったことに対しての批判であろう。しかし、田辺はこれらをとらえる際に、「科学的精神」を媒介にしなければならぬと説いたと考えられるが、彼における科学的精神とは「国体の尊厳に対する信仰、神話伝説に表現せられた民族感情が、我国の世界歴史における使命の自覚に裏附けられたる国民の実践的意志として働くこと」に由り、始めて科学的知識が主体化せられるのである⁽³¹⁾という内容であった。

ここで彼は「日本精神」に基づく「科学的知識」の必要性について説明していると考えられる。これは、確実な形で政治的支配層の「国体の本義」と関連しているものであると思われる。彼におけるこのような意見は、政治的支配層が行っている政策を直接批判し、政策を補充した上に戦前の体制をより確実に支えるよう呼びかけたことと理解できる。

しかし、『国家と宗教』（一九四二年）を通じて、南原繁は究極的には宗教の問題と関連してナチスを批判するとともに、当時の日本政治における「国体」との対決構図などを批判し、自分の原理的立場を鮮明にしている。田辺元の「種」の概念をナチス批判との関連から批判して、その「社会存在の倫理」と「国家存在の倫理」を要約しながら、「かくのごときは」に絶対無の信仰に縁由し、国家と宗教との総合、——具体的な宗教と永遠なる国家との「二」にして「一」なる結合は——由来その『社会存在論』、従って全哲学思维の根本特徴と言い得るであろう³²と南原がまとめている箇所がある。南原繁の「種」に関する論争は、まずはこれが主題格となっているので、その批判の視座は明白であると思われる。

むろん、これと政治的闘争を展開しうるのは真に日本の「根本において全文化と内的統一を有する」世界観しかない、南原にとってもそれは「日本的キリスト教」に他ならないと考えられる。一般的に知られているように、田辺元の「種の倫理」は京都学派の歴史哲学の前提的理解を構成していた³³。

このような南原繁の立場や根本思想は、当時の一般的思想とは根本的に対立する視座であるといえる。それは「第一の宗教改革」の原理主義において形成せられた近代ヨーロッパそのものを批判しつつ、その原理においては可能性として残されている未完の近代を日本においてこそ完遂しなければならぬということに他ならないだろう。

南原繁は「種」の論理の元になる進化論の問題について、次のような意見を示した。

(進化論は) 万物の生存競争と、この競争における適者生存の法則によって、下等動物から次第に人類へと発達していく淘汰説が中心思想である。これを世界観の問題として考える場合に、淘汰説は人間生活を他の動物と全く同じ自然法則の過程において観察する結果、人間固有の内面性や、現実を越えた価値の問題は省みられない。すべてが自然の生存競争によって決定される結果、一切が自己保存のための手段となり、ひとえに外部的な効果が進歩の唯一の表象と見なされる。この説の倫理的帰結として、自然的自己保存以外に恒存的価値あるものは認められない。その政治的帰結は、社会における人類の生存競争であり、種属の闘争ないし国際的戦争がそれ自体正當として称揚される。

このような所説は、生存競争が人類の政治社会生活の上に、いかに重要な要因であり、また外的生活条件が人間の内面性と文化の営みに及ぼす影響のいかに甚大であるかを示すには効果があった。かようにして戦争が人類種属の発展と文化の進歩の上に重要な契機となり、その帰結は強者の権利が妥当する。ここでは出来るだけ生存競争を激しくし、もっぱら自然力をして闘わしめ、それに耐え得ないものは人生の敗北者として人類種属から永久に駆逐される。したがって、自然の所与において弱き者や貧しき者に対する関心や顧慮は、かえって人類の間の戦闘力を弱める有害無用の心術として排斥されるであろう。このようにして自然淘汰説においては、人間固有の特質は認められず、他の動物と同じく一つの所与として見なされて来た。

しかし、人間と社会生活の一切が、動物と同じように、もっぱら生存競争と自然淘汰の法則によって支配され

るとすれば、人類は、精神と文化の教養に代えて、ただ自然的衝動ないし欲望と、これを満たすに足る強大な力と狡猾な知識の蓄積・増進に専念するに如くはない。政治上においては権力―その形態の進化を論じ得るにしても―の絶えざる闘争と、それに成功し得るための術策のみが重要にならざるを得ない。われわれは、およそ外的環境や自然的条件を決して否定するものではない。個人においても社会にあっても、価値生活は、むしろそれらを通して、それとの闘いにおいて獲得され、内容を豊富にし得るであろう。だが、重要なことは、その限りにおいての自然的条件ないし環境である。

この生物学的唯物論において、自然淘汰説と相並んで、いま一つの根本思想は進化の観念である。これはすべての有機体における漸次的生成の一般的主張であって、有機世界に進化的生成の問題をもたらした。この思想は自然淘汰説とは違って、世界観の上に一つの寄与をもたらしたと解していい。なぜならば、歴史的生成の過程が有機的全体の上に推し上げられる結果、人間が自然に近接し、自然と結合して、その発生が説明し得られるからである。だが、このことは決して唯物論的自然主義に帰結するものではない。なぜならば、人間の漸次的な有機体的形成をもって、直ちに諸元素のみの自然的所産として考えないで、その形成の全体的発展のある段階において、自らの裡に無時間的な人間に特有な要素の発生を考え得るからである。

かようにして、一方には人間を自然に近接せしめるとともに、他方に実在の新しい段階において人間独自の心的生活が発現するようになれば、以後は人間の側から自然に新しい基礎を与えたとともに、自然をも支配し得るに至るのである。唯物的自然主義に導くものは、決して自然科学そのものではない。それは人間固有の精神生活に対する所信の薄弱に因るものと見ていい。本来かような自然科学的生成および変化の研究による政治社会の考

察は価値無関係・没価値的な方法といわなければならぬ。しかるに彼らはこの自然科学的方法によって価値考察を企てる。すなわち人類種属をふくめて下等状態から高等状態への進化の概念をもって、敢えて人間の文化ならびに政治社会の評価の基準とするのである。³⁴⁾

一方、一九三四年一月から翌年一月にかけて、田辺元は「社会存在の論理——哲学的社会学試験——」と題する論文を発表し、その中で「種の論理」を提唱した。この「種の論理」は、田辺元が師の西田幾多郎の「無の論理」をくぐり抜け、これと一線を画す独自の哲学構想として樹立したものである。「種の論理」といえば、多少とも全体主義的な国家哲学で、日本の戦争遂行に荷担したイデオロギーとみなす向きがあるのも事実だが、かつての論理学においては類—種—個と称して、種は類と個とをつなぐ役割を持つと考えられていた。その「種」は、田辺元の構想においては確かに、「類」にあたる人類的・理想的国家と「個」にあたる個人とを媒介する民族国家に擬せられている。また、時代背景の点からいって、「種の論理」が日中・日露戦争から第二次世界大戦へと深まっていくいわゆる軍国主義の陰で、しかもその時局を敏感に意識しながら仕上げられたことも間違いないと思われる。けれども、田辺は単純に民族国家としての日本を称揚したわけではなく、近代西洋の個人主義や個人主義などを批判する一方で、その激越な言動に多くの人が威圧され、沈黙していた日本の民族主義に対しても敢然と論陣を張っていたのであった。

第二次世界大戦に出た「種の論理の弁証法」(一九四七年)で、田辺は、種の論理を展開した時期を一九三四年から一九四〇年と規定している。ここにその一部を収録した論文「種の論理の意味を明らかにす」は一九三七年に世に問われ、そこにおいて「種の論理」が一応の完成を見ているといっている。田辺はその後、「懺悔道の哲学」の立場

に到達するが、これは「種の論理」の核心である絶対媒介の思想をさらに掘り下げたもので、その意味では種の論理の理論的圏域にあるとも言われている⁽³⁵⁾。

田辺元は論文「種の論理の意味を明らかにす」において、自分が種の論理を考案した動機を実践的と理論的と分けて論述している。「種の論理」が展開された一九三〇年代、日本やドイツなど、いわゆる枢軸国では全体主義の風潮が強まり、国家主義的な統制によって市民的自由は排除されていた。このように民族主義の風潮が高まる社会的雰囲気の中で田辺は、原始社会の宗教的伝説や神話を再評価しつつ、これを政治的風潮に見出すことによって「種の論理」という哲学理論を正当化する基盤にしたと考えられる。

田辺は、個人を従わせようとする「国家」と、利己心むきだしの個人とが、力と力で対決するのは、自然主義が見る人間と社会の姿であると語った。ともあれ田辺は個人の我執を力で否定する「国家」を描き出す。種の論理が修正・展開されるについて、この否定は「個」を内面化するところになる。つまり、個人を否定しようとする外からの力に対して、最初個人は対抗しようとするが、文化的価値観を備えた社会的存在に昇華されるためには、自らの我執を自ら否定し、普遍性を見出すことが必要なのである。「個」としての自己を否定することは、自己の共同性を確立することである。こうして、「真の自己は自己を失うことにより回復」と田辺は考えるに至る。そこに、個人の生命や自由、財産を保全することを中心とする社会論に対して、「理性的普遍」としての社会秩序が浮上してくる。これは、すぐ後にも出てくるようにヘーゲルの国家哲学に近いが、田辺においては、ヘーゲルより以上に個人の欲望に對する否定的態度が強く、自己否定性・否定的媒介性が道德的・宗教的な次元で自己犠牲の意味を持たされる。西洋近代の個人主義で、計量的な合理性を、田辺は乗り越えようとしていたと見られる。

しかし、種的共同体は、否定されてはじめて全体社会となり、政治的正統化に達するとも考えることができるだろう。こうなると、これは広い意味では有機的な国家観であり、社会契約説などとは対立することになる。「種の論理」が戦前の日本の国家主義や全体主義に荷担しているという指摘はこのような点に基づいていると私は考えている。反面、田辺元は個人主義的な自由主義ではなく、節制された「自由」を主張した。国家制度に服することを国民が必と認め、自主的個人としてそれを賛同している限り、そこにおいて個人の自由はかえって最大限に表現されるはずだと彼は主張した。ただし、「統制」、すなわち政治権力による明示的コントロールが、近代社会の体系化された社会にかなる意味に必要で、また、どの範囲まで可能だったかということをより具体的に論じることなしには、その得失について結論を出すことはできないと思われる。⁴⁶⁾

ただ、東洋的神秘主義、禅宗の影響と係わり深かった京都学派、特に田辺の「種」の哲学が果たした役割は、しっかり分析しておく必要があると思われる。田辺元の「種の理論」の国家哲学に対する南原繁の批判を含めて、田辺が現実の国家、あるいは民族神秘主義に一定の批判意識は持ちつつ、積極的にこれについての議論を展開したことは事実であり、またその通りに評価するべきであると私は考えている。

しかし南原繁の場合、この国家や神秘主義の問題に対して、「宗教的な要素」という問題と関連した形態として次のように説明している。

ドイツにおいてシュタール (Friedrich Julius Stahl, 1802-1861) は、国家存在の根拠を宗教的・道徳的秩序に求め、これこそが個人を無条件に国家の法律秩序に服従せしめる根拠であるとした。人間の自由と生命を最後に

保障することは神的命令であり、国家の強制的秩序が合法性を取得するのは「神の恩恵」によるのみであると説かれた。その意味とは、単に抽象的におよそ国家の存在が神の意志に基づくというのではなく、特定国家の歴史的现实存在に神の意志を認めるのである。かように歴史的国家の生成が単に偶然の所産でないとすれば、そこには神的摂理を考えざるを得ない。しかも、それは人類の歴史に対する神の手の個々の間歇的干渉でなくして、歴史の全体を神の秩序として解するのである。

かようにして、国家は国民共同生活において理性的道徳秩序を保護し、神の叡智としての全体秩序に対する国民の忠誠を要求するに至る。これは明らかに歴史主義と宗教的神秘主義思想との結合であって、国民の歴史的信を宗教的感情をもって覆い、そこに特定国家の神聖化が行なわれるのである。

以上の論述を旧きわが伝統的国家観に当てはめて考えることは無用ではなからう。われわれは、日本人として、日本国家の固有性と歴史的伝統とわが国民の特質について充分の愛着を抱くものであるが、それにもかかわらず、単なる歴史主義と、さらに宗教的神秘主義との結合は、論理的批判に耐えるものではない。日本古来の長い民族の歴史について、いかなる意味を読み取るか。それは普遍的な理念が立てられて、初めて可能となるも問題である。およそ、いかなる国家も世界の他の諸国家を統一する使命をもつと考えるときは、一つの空想、否、背理といわなければならない。それとともに、特定国家を神国と見え、他をそれに服従すべき異民族と見なすときは、素朴な神話的民族宗教思想を脱するものではないであらう。⁽³⁷⁾

南原は伝統的な日本の国家および共同体を支える基盤として、日本の歴史における普遍的本質である古来の理性的

道徳秩序を評価しつつ、且つこれからの国家および社会体制のあり方として望ましい原型であると考えていたのである。これに対して、田辺は「種」の概念によって近代日本人の自己意識の基底を表現したということは事実であるが、種の論理の趣旨は、種の群集性を認めつつも、これに対立する「個」の自由を尊重し、道徳的実践を介して類の普遍性が成立する経過を明らかにしようというものであったから、それは、種の群集を無自覚的に肯定し賛美している民族主義者らの立場に対する根本的な批判を含んでいたと思われる。つまり、田辺は、論理の媒介を重んずる合理主義的な思想家として、非合理的直接態を無条件に肯定する衝動的思想傾向と対決しようとしたのだと考えられる。

しかし、私は田辺のこのような点を評価しながらも、当時の個人に対する社会又は国家の強制力さえこの「種」的基体由来するという田辺の見解については、南原がカント研究でも明らかにしたように、国家が公的な力で個人を左右するだけでは単なる暴力であり「道徳」は成立しないという見解に基づき、完全に受け入れるには限界があると
言っておきたい。

Ⅲ 戦前におけるフィヒテの知識学と南原繁による思想的応用および評価

南原繁の著書『フィヒテの政治哲学』は、一九三〇年代頃から『国家学会雑誌』などに発表した諸論文の集成である。彼はフィヒテの政治理論の基礎をなす形而上学の発展を跡づけ、政治理論そのものの発展をたどっている。

「フィヒテ政治理論の哲学的基礎」(一九三〇年—一九三一年)について南原は、フィヒテにおける知識学と政治論とは、基礎と応用の関係にたつのではなく、「彼の国家論は、全哲学思想と深く内的に結合して構想されたところであり、従って、知識学の基本に関連せしめてはじめて完全に理解し得るのである」³⁹⁾と語った。

一方、「フィヒテにおける国民主義の理論」(一九三四年) に関しては、南原は「私の関心は政治思想史といったものが現代にどこまで生かされるのか、そうした現代との関連に絶えずあった。ちょうど満州事変以来の日本のああいう反動政治のおこっているときです。フィヒテなどを全く読みもしないで、文部省が『ドイツ国民に告ぐ』を印刷して教育界に配った。それで得意になっていたけれども、いずくんぞ知らん、爆弾をかかえているようなものです。私は、そういうことを知ってもらいたいと思って書いたのです。それは大衆が読むわけではないが、自分の学問の畑で、できる限りのことを言うつもりだった。」⁽⁴⁰⁾と述懐している。

南原はフィヒテの国民(民族)の概念を、文化創造の自由を保証する「文化国家」の概念と「国民国家」の概念の提起という観点から評価し、同時にこの「民族」概念に立って、フィヒテの論理を否定する超国家主義的な民族概念解釈に対する批判を行った。南原は、「国家はいまだ民族あるいは祖国と同義ではなく、後者は『地上の永遠を担うもの、保障するもの』、これに対して、権利を保障し秩序を維持するがごとき国家は、民族において永遠なる神性が継承し発展しゆくことに対する『手段』『条件』または『設備』にほかならない。言い換えれば、国家は国民における文化の全体目的に奉仕するための手段である。かくのごときは単なる外的制度または機構として思惟された通常の国家概念であり、この意味において『国家は厳格な第一次的なるものではなく、それ自体独立の存在を有するものではなくして、国民における純人間的な生活の永遠に均齊な進展を遂げしめるといふ高尚な目的のための手段』に過ぎない、というフィヒテの言葉も、以上の関係において理解しえられるのである。」⁽⁴¹⁾と述べている。

また、「文化国家」の概念に内在する意味に関しては、文化共同体を構成する各人ひとりひとり、換言すれば社会構成員それぞれに対する教育の役割をも包括するものであるという主張を行っている。彼は「フィヒテにおいて、国

家は、かような教育を自らの任務とすることによって、文化の実質に参与するのである。単に文化に奉仕するところの外的形式でなくして、文化の理念の内的本質に関与するのである。文化の価値目的に奉仕するための単なる手段・条件にとどまるものでなくして、それ自ら包括的な文化国家である。ここにおいて、われわれは、フィヒテが論じた教育国家の概念は、まったく近代『文化国家』の概念にはかならぬのを知るであろう。文化をその最探の意味において、神的絶対理念が人類の精神的発展における顕現と見ることが許されるとするならば、文化国家の最高の形成を与えたものは、実にフィヒテであったのである。⁽⁴²⁾と、フィヒテにおける「文化国家」の概念を非常に高く評価した。

さらに南原は、こうした「文化国家」の結びつく社会科学の可能性をフィヒテの中に求めつつ、それとは相いれない「マルクス社会主義」と「民族社会主義（ナチズム）」に対し原理的批判をしている。彼は、フィヒテにおいて「自我の自由の理想と社会共同体の理想、人格目的と文化目的とが内的に結合されている」点を評価し、その社会主義においても、「絶対的な個人の自由と機械的平等とに依拠することなく、むしろ国家によって確立せられた自由と有機体的不平等の概念を前提」とし、「全体的社会の基本構成である職分的階級の概念が社会主義的思惟と矛盾せずして結合せられたところ」に固有の「文化的社会主義」を見出したのである。⁽⁴³⁾彼はマルクス社会主義の唯物史観、社会および国家観など原理的な説明を行なった後、マルクス社会主義が持つ問題を次のように指摘している。

かような政治的國家の価値に対する同じく否定的、少なくとも消極的態度から、マルクスが要請する「社会」が何らの統一的全体、または真の共同体でなく、かえって個々の要素の集合ないし総和以上のものでないことが解る。その要請する人類の「共同社会」というのも、またマルクス主義の核心である「階級」も、個々人の集合

概念に過ぎず、真の客観的概念は認められない。なぜならば、唯物史観においては、本質的に人間相互を結合する内面的紐帯を欠き、おのおのが分離して存するからである。

およそ、政治の原理や社会理想に関する理論は、自由主義であろうと、社会主義であろうと、自然科学的必然をもって解することはできない。マルクスの哲学的意義は、社会主義を一箇の学たらしめようと試みた方法よりも、かえって彼自身は背後に隠して置いた倫理Ⅱ理想主義的な要素にあるといえるであろう。

しかるに、マルクスは、およそ人格的価値や文化理想を排斥して、方法論的にはあくまで経済的物質の必然的法則の枠内に抛ろうとする。マルクス「社会主義」が、その名にもかかわらず、これを一つの世界観の問題として考えるとき、原子的個人主義の原理以上に出ないと評されるのはそのためである。以上のようなマルクスの個人主義とその系である世界主義は、実は彼自身が排撃した自由主義の政治社会形態の継承にほかならない。この点において、自由主義に対してと同じくマルクス主義に対抗して、独自の社会主義綱領をにかけて興ったのが、つぎに述べるファシズム、なかんずくドイツ民族社会主義である。⁴⁴⁾

このように、彼はマルクス主義に対する批判と共に、ドイツの民族社会主義批判を次のように行なったのである。

ナチズムないしファシズムは国家内外の政治・社会諸問題を貫いて、根本的改革を要求する。否、ひとり政治・社会問題だけでなく、人間思维の革命、全文化の革命の要求であった。かようなものとして、それは現実の政治的・経済的闘争以上に、進んで科学・哲学、さらに宗教的信仰さえの全体にわたって、近代文化の全的更新

を企てる深刻な文化闘争ないし世界觀的闘争の問題を提起する。……近代の實証主義あるいは自然主義のリアリズムに対抗して、一種の理想主義を標榜して興ったナチスが、かえって理想主義の精神から離脱して、原理的には自ら極端な自然現實主義的傾向をたどるものといわざるをえない。もとより、単に機械的ニ法則的な自然ではなく、近代實証主義を浪漫主義的精神に還元したものととして、むしろ生命化し、神秘化された形而上的自然であり、精神的ニ理性的なものと自然的野性的なものが混淆し、そこにナチス精神の二重性、またはデモニーニシユな性格が形成されるに至ったのである。かようにして、一面においては現實主義を徹底してブルータルな自然にまで突きつめると同時に、他面、それを補うものとして理想主義的要素が加味される。もしも、かの犠牲・責任等の実践的理想主義の要素が混入されることがなかったならば、ナチスがあれほどまでドイツ國民、ことに若き人たちの心を捉え、これを民族の全運動にまで駆り立てる動力とはなりえなかつたのであろう。⁽⁴⁶⁾

一方、南原はフィヒテ知識学の本質はカントを受けて唯一絶対の原理から理性のもろもろの活動と法則とを導き出すことにあつたとし、同時に初期の「自我」から後期の「絶対者」への發展を指摘して、このようなフィヒテ哲学の核心をなすものは「宗教」であつたと言ふ。彼によれば、一七九〇年代の自我の哲学はなお倫理的宗教にとどまり、神は純粹自我に外ならなかつた。一八〇〇年代になつて神は人間意識を超越する絶対的実存となる。南原はここに倫理的宗教への發見をみて、「いまや宗教論が知識学の中心問題となつたばかりではなく、知識学がそれ自身同時に宗教哲学の觀を呈するのである」と語つたのである。⁽⁴⁶⁾

南原繁が試みたフィヒテ理解における知識学と政治思想との結合的理解の試みは、フィヒテ思想それ自体の歴史性

と論理に即して読み解くかたちで継承されるべきである。そのために何よりも必要なことは、フィヒテの思想の歴史的個性を彼の生きた時代のコンテクストのなかで再検討し、フィヒテが何者であったのかということを明らかにする作業ではないかと思われる。

南原は知識学の発展を跡づけた上で、知識学と政治哲学との関連に言及して、宗教論がフィヒテの全知識学体系の基礎をなすとすれば、政治理論はまさにその頂点を形づくると主張した。すなわち、初期の倫理的観念論においては、自我はなお抽象的な個人であり、そのために政治理論も個人を究極的な確立とする啓蒙的合理主義を脱し切っていないのであって、これがフィヒテの一七九三年の論文と一七九六年の『自然法の基礎』を支配していると考えられる。

一八〇〇年の『封鎖商業国家』において社会共同体の観念が前面にでるが、これもなお個人主義を混入しており、いわば前期から後期への過渡期をなすものと言える。⁴⁶

後期知識学において「絶対」の観念が出現するとともに、ここに社会共同体の確たる基礎が求められる。かくて、一八〇四年の『現代の特徴』を経て一八〇八年の『ドイツ国民に告ぐ』において国家が精神生活における文化的意義を取得し、民族主義と民族国家主義が現れる。そして、最後の「一八一三年の『国家論』において、南原は理性の国の中に哲学的理性の国と宗教的な神の国と政治的国土との内的な統一を見る。南原はフィヒテの思想をこのように捉えて、キリスト教をかく宗教的社会組織の問題として考えようとしたところにフィヒテの政治哲学の特性があると言っているのである。

フィヒテ理解に基づいて、南原は政治理論の発展をとりあげ、自由主義・社会主義・民族主義を重視する。南原繁のフィヒテ論は、彼の長年にわたるフィヒテ研究の成果であって、その綿密な探究と重厚な立論において、近代日本

におけるフィヒテ研究の典型だと考えられる。フィヒテから何を引き出せるかという南原繁の強烈な問題意識は、敗戦と戦後復興の時代の「文化国家」建設を求める南原の思想と行動の原点であり続けた。したがって、南原繁のフィヒテ研究の意図と意味を検討することによって、戦前・戦中・戦後の日本における精神史的意味の一端が明らかにされると考えられる。

一八〇六年から一八〇七年にかけて、フィヒテの祖国プロイセンはナポレオンと戦って負け、ベルリンはフランス軍によって占領された。平和が成立したとき、フィヒテはその倫理的誠実さと祖国愛から、愛国を吐露した連続講演をおこなった。『ドイツ国民に告ぐ』（一八〇八年）がそれである。そこにはフィヒテの歴史観と教育思想が端的に述べられている。

すなわち、人間は素質として自己ならびに他人に対する尊敬の情を有している。教育は人間がすでに有する素質を引き出す以外にはできないから、ドイツ国民の教育は、人類に、そしてすぐれてドイツ国民にそなわる、この自他への尊敬の情を培養し、歴史を通じて人間の完成へ向かわなければならぬ。ドイツは宗教改革者ルター、哲学者カント、教育者ペスタロッチを有する。もしドイツ国民がその精神において滅びるならば、人類もまた滅びる。このような内容が、ドイツの選民思想の中心であった。

フィヒテはまた、歴史の発展を①無邪気、②罪のはじまり、③罪の完成、④理性的学問のはじまり、そして⑤理性的芸術すなわち神聖化の完成、という五段階に分け、理性の支配する自由の時代、人類の地上での目的が達成される時代を夢みる。これに、教育の理想が合流するのであると主張した。⁽⁴⁹⁾

南原繁のフィヒテ研究は、自由主義の思想史的意義と問題点の分析を踏まえ、そのうえで自由主義克服の理論とし

て現れた社会主義と民族主義の原理的可能性を探ると同時に、両者の現実主義における理論的危機の表れをナチズムおよび日本の超国家主義とマルクス主義とに見出し、それを原理的に批判しつつそれらに代わる理想としての「文化国家」の理念を、フィヒテの思想の中から探し出そうとした壮大な試みであった。

これは、昭和前期の精神的・政治的危機に対する著者の原理的批判と危機克服の原理的構想として営まれたという点⁽⁵⁰⁾において、その精神的意味を有していると考えられる。南原繁の価値意識には、フィヒテ研究以前にそもそも「共同性」の文化的価値の優位性がみられ、かかる価値追求の恰好のテーマとしてフィヒテが捉えられたのである⁽⁵¹⁾。それは彼自身の価値意識として、ある意味では自由主義よりも民族主義と社会主義との方に現実的に積極的意味を感じており、現実の超国家主義と社会主義などを批判しつつ、民族主義と社会主義の本当の価値をフィヒテという人物を通じて獲得しようと考えたのではないだろうか。そして、それとともにフィヒテにおける自由主義は、フィヒテ自らの思考の中でただ克服されることになるものとして確認されていたのではないかと思われる。

しかし、当時の時代状況を充分に考慮しても、ドイツ民族だけの選民思想を、そのまま自分の論理として適用したことは、南原自身の論理的矛盾を表面化したことにもなるだろう。

南原繁の「民族」概念は、人種としての民族ではなく、ある範囲の人々の間で種々の歴史的経験の中で形成されてくる文化的集団であると考えられる。その「民族」概念こそが、それぞれ固有の民族的個性すなわち文化の担い手であるとする南原は、諸民族の存在が、いわば永遠の神的秩序に帰属するという意見を持っていた。彼は「民族」が「民族共同体」ないし「文化共同体」の現実的母体として国民国家を形成すると語った。カントを超えてフィヒテの「民族」概念に歩み寄ることを意識したからであろう。

彼自身の著書『フィヒテの政治哲学』において、南原は「フィヒテの思想は能動的であって、現実のただ中における活動の要求と人間文化の価値の確立は、政治的行動の活動性として現われ、民族あるいは国民が文化生活において重要な任務を帯びることになる。民族主義または文化国家の理念はいずれもそれを物語る。」とフィヒテの政治哲学の全般を評価した。その上に南原は、「フィヒテの政治理論が一方にロマン主義と密接な関連があるにかかわらず、他方にその間に相違のある所以は、知識学の究極の帰結とその新しい要請が何であるかは暫く措き、フィヒテ哲学の全体の性格に依然として合理主義的要素が保持されてあるからである。その漸次的な形而上学的上昇もなお観念論の放棄でなく、理性の原理は保存され、そのため後期の神秘的宗教哲学の発展においても、なお、ロマン主義のような神秘主義とはおのずから性質を異にする。それ故に、フィヒテにおいてロマン主義的展開の後にも、規範的な理性国家・理性法の要素が交織せられ、これが個々の政治理論の上に特異性を与えるのである。」と主張したのである。⁽³³⁾

特に南原はフィヒテの国民(民族)概念を、文化創造の自由を保証する「文化国家」の概念と「国民国家」の概念の提起という観点から評価し、同時にこの「民族」概念にたつて、それらを否定する民族社会主義的な理念としての「種」的概念の解釈に対する批判を行った。言い換えれば、南原自身は、「文化国家」が結びつく社会科学の可能性をフィヒテの中に求めつつ、それとは相いれない「民族社会主義(ナチズム)」と「マルクス社会主義」に対する原理的批判を行ったと考えることができるであろう。

南原はフィヒテにおいて「自我の自由の理想と社会共同体の理想、人格目的と文化目的が内的に結合されて」いる点を評価し、その社会主義においても、「絶対的な個人の自由と機械的平等とに依拠することなく、むしろ国家によって確立せられた自由と有機体的不平等の概念を前提と」し、「全体的社会の基本構成である職分的階級概念が社

会主義的思想と矛盾せずして結合せられたところに「固有の「文化的社会主義」を高く評価したものと考えられる。

南原のフィヒテ研究は、昭和前期の政治的・精神的状況に対する原理的批判となるべき政治共同体の理想のための営みであった。それはフィヒテを通じての時代精神に対する批判であろう。彼のフィヒテ研究は、価値としての文化国家という国民共同体論の視座から、ナチズムおよび戦前の日本における超国家主義を原理的に批判するものであった。そして戦後においては、マルクス主義に対する批判として、かつ戦後民主主義の内包する個人主義的傾向に対する警鐘として、さらには戦後日本の民主主義再生の理念として、その新たな実践的機能を果たすことになった。かくして南原繁のフィヒテ研究から生まれた「文化共同体」論は戦中・戦後を通じてその批判の対象を異にしながらも、一貫した批判原理として生き続けたと言つてよいと思われる。

南原の「文化共同体」の理論は宮々たるフィヒテ研究の成果であり、「フィヒテの民族と民族国家思想の批判的再構成によって得た」ものであった。南原によれば個人は文化を創造する自由の主体であり、そのようなものとして必然的に文化共同体としての国民共同体を要請する。またそのような国民共同体において、はじめて個人は「文化」創造の自由を保障される。国民共同体と個人は文化において統一されているのである。このような文化的価値とは、多様な国民的個性を通じてのみ実現されうるのである。南原が個人と超個人的なものとの統一、あるいは現実的なものと理想的なものとの統一がいかにして可能かを模索し到達した結論が、この文化共同体論を基礎概念とする共同体的社会主義であったといえよう。そしてその意味の文化共同体の形成こそ、政治学者および教育者、そしてキリスト者としての南原の生涯を貫く一大主題であったと⁽⁵⁵⁾考えられる。

IV 戦後教育と社会体制の目標としての文化共同体論

南原繁は戦前から戦中にかけて日本とドイツなどで繰り広げられた民族社会主義を一貫して批判した。南原によれば、ナチスにおける「民族」とは人種・生物学的であって、普遍的で客観的な文化価値の体系を前提とした「文化共同体」ではないと説明している。「文化」とはナチスの民族共同体にとっては非本質的であり、そこには「自然」と「精神」とが同一化されている。人間は「人種」という「自然的生活体を組織する一箇の細胞」にほかならず、精神的・内面的なものに支えられた真の「共同体」を構成することはできない。人種共同体としての民族は、文化共同体としての民族と異なり、それ自身の価値をもちえないのである。南原は自らの「共同体的社会主義」の基礎を成す国民共同体の擁護のために、またそれによって体现されるべき「正義」のために、ナチス世界観の批判に情熱を注いだのだと考えられる。

マルクス主義の挑戦に対する批判は、種的な民族共同体概念の批判と共に南原繁の精神的生涯における課題であった。南原のマルクス主義批判の論拠は、文化の存在を肯定し、経済を政治と同じく文化としてとらえる立場に立てば政治が経済を決定するようになるという点であった。彼によれば、政治価値が絶対性や目的性を有するのに対して、文化的な派生価値としての経済的価値は条件性や手段性のみを有する。「文化」は政治的価値を含む本源的価値の体系を第一原因とすることによって成り立つのであって、経済の自然な因果関係によって決定されるものではないのである。

彼のマルクス主義批判のもう一つの論拠は、その「社会」それ自体について固有の価値づけの欠如であった。マルクス主義は「社会」の重要性を強調するが、その社会の結合関係を内面から支える「精神」の自由を認めない。それ

はマルクス主義が強制的な規律から独立した自由の意志と精神の世界の領域を認めないと考えたからであったと思われる。その意味で、「国民共同体」概念はこれに対置されるのである。「文化共同体」は本源的価値としての正義を体現し、したがってそれ自体の固有の価値をもつものであると彼は主張した。

南原は現実の政治社会の中で、イギリスの国家体制を最も高く評価したことがある。すなわち南原は同時代の諸国の中では、イギリス国家において政治的価値が最もよく体現されていると見た。しかし、イギリス国家の支配的イデオロギーたる自由民主主義的な民主主義は、将来に継承すべき遺産価値を認めるにしても、南原にとって、それは政治社会の最高の理念ではなかった。一九三〇年代から敗戦時にかけて、南原はその政治的立場としては明らかに親英米であった。しかし南原の哲学的立場は、もちろんカントおよびフィヒテにおいて頂点に達したドイツ理想主義の正統であった。そのことに対しては、政治的立場と哲学的立場との矛盾だと理解するよりは、むしろ当時の南原の政治的立場はまさにその哲学的立場によって決定されたと見た方がよいのではないだろうか。

英米側の政治的イデオロギーや個々の政策や、その国家利益の故にはなく、それらを貫いて向こう側がたまたま担っていた「総体的正義」の故に彼はそちらの方に身をおいたのであろう。敗戦の状況は、そのような南原にとって「総体的正義」への屈伏であり、積極的意味をもつものであったかも知れない。日本において「正義」とその基盤としての「文化共同体」をよみがえらせるためには、避けることのできない選択だったと考えられる。

このように南原にとっての敗戦の状況は、英米の政治的イデオロギーやその国家利益を反映した政策そのものに対する屈伏ではなかった以上、敗戦後それらは逆に日本における正義実現の基盤としての「文化共同体」を擁護する立場から批判されなければならなかったと思う。敗戦直後、南原は連合軍の本土進駐を前にして『東京帝国大学新聞』⁽²⁶⁾

に寄稿し、日本が「世界に普遍的な正義と平和の国際秩序の樹立」に寄与すべきことを訴え、「もし戦勝国がいわゆる強大国の利己的立場からこの問題を決定するならば、再びその瓦解は火を見るよりも明らかであり、その恐るべき結果がやがて彼らの自身の頭上に加えられるであろう。われわれ敗戦国は、捉われない公正の立場において、これらの問題について発言し、主張する義務と権利を保有しなければならぬ」と述べた。また同年一月、帰還学生歓迎の辞として、民族が犯した過誤に対する「国民的贖罪」のために徹底した「自己自身との戦い」を行うべきことを強調し、それを通して民族が再生すべき所以を説いた。「正しい意味の『民族的なもの』は忘却されてはならぬ。否、むしろ強調されねばならぬときであると思ふ⁽⁵⁷⁾」と述べたのは、このような文脈においてであった⁽⁵⁸⁾。

一九四六年四月二十九日、南原は天皇の「人間宣言」に対する国民的立場からの支持を表明しようとしたことで、極東国際軍事裁判の開廷を控えて、戦争に対する天皇の法的政治的責任のないことを表明した。しかしそれは、天皇が自ら自覚しているであろうと推測される道徳的責任を明らかにし、進んで退位の意思を表明すべきことを示唆することでもあった。すなわち、「国民共同体」の再建のために一方で天皇制を擁護するとともに、他方で「文化共同体」および天皇制そのものの道徳的基礎を将来にわたって確固たるものにするために、あえて戦争に対する昭和天皇の道徳的責任を明らかにすることを求めたのである。

上記のような南原の主張において表明された「文化共同体」論は、戦前の旧憲法下の議会に提出された憲法案に対する批判の論拠としても鮮明に貫かれた。日本の敗戦後、憲法案の審議のために旧憲法下の貴族院勅選議員に任命された南原が、新憲法制定についてまず重要と考えたことは、外国による占領という政治的制約の下で、可能な限りの日本側の自主性を確保することであった。

南原が憲法案の内容上において、日本側の自主性の証しとして重視したのは「歴史的継続性」であった。すなわち、南原は一方で保守的現状維持を排しつつ、他方では歴史的断絶に強く抵抗したと考えられる。南原によれば、「文化共同体」には否定的な部分も多かったが、彼自身は主権の所在を単なる「国民」ではなく、政治組織たる「国家」の統一性を保障する役割を天皇が担うべきものと考えたとと思われる。その場合、天皇は単なる「象徴」ではなく、明確な権限をもつ国家機関たるべきものであった。

天皇制と民主主義との関係については、天皇の国務に関する一切の行為が内閣の補佐と助言を必要とし、したがって内閣が天皇の国務行為に一切の責任を負い、内閣は国会に責任を負うという議會政治が成り立てば、天皇制と民主主義とは両立するというのが南原の見解であった。そしてそれを「日本的民主主義」と呼んだのである。

しかも南原は、このように「文化共同体」それ自体に主権の所在を求めることは、単に歴史的継続性を確保する意味があるだけではなく、民主主義そのものより高い段階への発展に沿うものと考えた。すなわち南原はこれを「共同的社会的主義」の前段階としての「共同的民主主義」の確立としてとらえ、個人主義を基礎とする自由主義的民主主義を発展させたものと意味づけたのである。自由主義的民主主義下の議會絶対主義の抑制装置として国民投票の制度化を主張したのも、「共同的民主主義」論の一環であった。後年、南原がいわゆる市民運動の政治的意義を積極的に認めたのも、それが共同的民主主義論の理念に沿うものと考えられたから⁴⁹⁾でもあろう。

第二節 米国対日教育使節団の『報告書』(Report of the United States Education Mission to Japan, 1946. 3) に対する意見

I 占領後の教育体制の変化

一九四五年八月、連合軍総司令部 (GHQ, General Headquarters) の指令および大学の自主的な再建の動きなかで、全国の大学で機構の改編をも含む抜本的な改革が始まった⁽⁶⁾。一九四六年の三月には、第一次米国対日教育使節団の『報告書』(Report of the United States Education Mission to Japan)』がマッカサー (Douglas MacArthur) 総司令官に提出され、戦後日本の新たな枠となる高等教育理念が示された。一九四六年の秋からは新制大学設置の基準の起草が始まり、一九四七年には「教育基本法」と「学校教育法」などが制定され、同年の五月には日本国憲法が施行されることにより、自由な学問活動および大学の自治が法的に保障されることとなった。

戦後日本の大学理念の形成に影響を与えた第一次アメリカ教育使節団報告書は、その起点を戦前の日本の体制に対する批判と反省においていた。その教育使節団に協力するための日本側の委員会は南原繁を委員長として、旧制の高等教育機関のあり方を改めて、旧制の高等学校と専門学校を廃止することなどを提案していたのである。日本側の教育刷新委員会は、一九四六年二月二七日、新制高等学校に続く学校は四年制の大学にすることを原則とする、大学には研究科または研究所を設置することができるという建議案を提示した。すなわち、小学校・中学校・高校の上には続くのは四年制を原則とする「大学」であること、大学では研究を継続するために「研究科または研究所」を設置す

ることになったのである。⁽⁶¹⁾ 彼らは、国民の高等教育への権利、その機会均等の原則に従って、新しい大学を最上位に位置づけ、学術研究と一般教育および専門職業教育を統一的に遂行し、その中で教員養成を行い国民教育全体に責任を持つとともに、研究者養成は大学の上に続く大学院で行うことを主張したのである。⁽⁶²⁾ それは、旧制度に対する批判に基づいており、教育使節団報告書の精神を体現する考え方であったと考えられる。

さらに、一九四七年七月には、大学基準協会が発足し、一九四九年までの新制大学開設を控え、一般教育関係条項などを含む「大学基準」の検討が実質的に進められることとなる。しかし、大学の理事会制度の問題と国立大学の一部地方委譲問題が浮上するなど、必ずしも戦後の教育制度・大学改革は平坦には進まなかったが、⁽⁶³⁾ 一九四九年六月には、新制国立大学六八校が発足する運びとなり、私立・国公立大学合わせて一七八校の新制大学が誕生することになった。

南原繁は、そのアメリカ対日教育使節団に対応するために構成された日本側の教育委員会の委員長として活動していた。「個」の価値と人間の「尊厳性」を第一と見ていた南原繁にとって、戦後の教育改革は、自ら主張してきたものを現実化できる手段だったとも思われる。彼は、これからの日本の国家像を文化的・平和的国家と認識する一方、「教育国家」とであると判断していた。

「個人」としての南原繁は、アメリカによるいわゆる西欧型の教育改革に対して、多くの部分を肯定的に受け取っていたが、「公人」としての彼が、戦後、大学再建という課題にむけて日本の国民および学生をその端緒とする大学関係者たちに求めたものは、これまで失われていた人格の陶冶と規範意識の回復、そして「伝統」の継承などだった。これは、一方で彼なりの「現実認識」とともに、さらにもう一方では、これまでの自らが求めていた「精神世界」の

反映ともいえるだろう。

周知のように、戦後の日本の大学改革を主導する役割を果たしたのは、連合軍総司令部 (GHQ, General Headquarters) がいち早く招請した第一次アメリカ使節団であり、その報告書であった。一九四六年三月はじめに来日した使節団は約一カ月の活動ののち、報告書に残して日本を後にした。⁽⁶⁴⁾ その報告書の中には「大学はすべての現代教育制度の王座である (The university is the crown of every modern educational system)」と「⁽⁶⁵⁾ 有言な言葉ではあるが、高等教育の改革提言が含まれている。報告書の高等教育の改革に関する考え方は、⁽⁶⁶⁾ つぎの言葉に集約されていると考えられる。」

The aims and freedoms of higher education can only be achieved by giving all possible encouragement to the maintenance of colleges and universities with high standards and with broad cultural objectives. Until the opportunity for free study and free expression is restored to all worthy institutions, public and private alike, there cannot be a normal development of public interest in new ideas and new methods from all cultures.⁽⁶⁷⁾

上記のような観点から、報告書は学問的自由の概念を個々の大学教授における研究ならびに教育の自由、そして学問自体の自由という二つの側面から確立することを求めていた。これは、とくに大学教授の地位の確立が重視されたことであると考えられる。

The position of the individual professor is the chief factor in any proposal for the improvement of higher education. His influence depends on two gifts of society - academic freedom and economic security. Academic freedom exists when the faculties of any university or college, public or private, are allowed to experiment with ideas, as well as with apparatus, in the search for new knowledge. The barrier of restraint on university faculties is easy to set up in any nation, and most harmful during a period of war. A recovery of spirit, therefore, is the first and greatest need today in Japan's higher institutions of teaching and research.

このように、学問の自由というものが個々の大学教授に対して、特権としてではなく、社会の知的自由の擁護の賜として尊重されるべきであるとされており、「学問の自由を維持する一つの確実な方法は、学問のことにおいては教授自身に権威を持たせしむる」とある。(One sure way to preserve academic freedom is to give authority to the faculties themselves in academic affairs.)⁽²⁹⁾と述べて、大学における教授の専門性に基いた自治に委ねるべきであると記録している。

一方、アメリカ教育使節団の来日に当たっては、一九四六年九月に発足した日本側の教育刷新委員会が協力し、その政策内容の決定にも影響を与えた。南原繁は東京帝国大学総長として、内閣総理大臣の教育諮問機関である教育刷新委員会の委員長に就任して、戦後日本の教育理念と目的を形成し、「教育基本法」の原案を作成するとともに、教

教育制度の基本的骨格の審議を行った。この教育刷新委員会はまだ、大学制度それ自体についても議論した上で、大学を国民教育制度の一環として位置づけたが、同時に大学と教育行政および高等教育行政のあり方、大学管理問題などについても重要な議論を行い、総会決議と建議を発したのである。⁽⁶⁸⁾

彼は、一九四七年に公表された教育基本法と共に、学校教育法の公布および日本国憲法の施行、そして一九四九年に教育公務員特例法と教育職員免許法、文部省設置法の公布など、戦後の教育と大学にかかわる基本的な法制度の整備に次々と参加した。この学校教育法の制定により学校体系が一元化し、一つの法律として定められ、なかでも大学が「学術の中心」として定位された。また、一九四六年に制定された戦後の日本国新憲法第二三条の中では「学問の自由」が定められて、その制度的な保障によって大学における自治が認められることになったのである。⁽⁶⁹⁾戦後、日本の学校教育法は、大学における伝統的な自治が「学問の自由」概念と結びついて制度的な保障を具体化する目的で作られた法的装置であったと考えられる。

大学そのものが自由な学問的活動を行うための機関である限り、南原にとって学問の自由および教育の自治などの問題は重要であったと思われる。戦後の大学改革においては、不十分なところも多く存在するが、大学のあり方を根本的に構想する中で、学問の自由と大学自治の実現のために南原らが行った法的・制度的装置および一連の活動が持つ意味は大きかったと考えられる。

II 戦後日本の大学における教育改革に至るまでの試練——戦前の滝川事件（一九三三年）からサンフランシスコ講和条約への関与まで——

一九四五年一〇月二二日、連合軍司令部 (General Headquarters、以下GHQ) は、日本の再教育方針に関して初めての公式見解となった「教育制度運営の基本方針に関する総司令部覚書」を日本政府に指令した。その内容は、軍国主義的・超国家主義的教育を排除 (Elimination of Militarism and Ultra-nationalism) した上で、人間性と人格および個性を尊重する (Respect of Human Nature, Personality, and Individuality) 民主主義志向 (Thoroughness of Democracy) の教育制度を樹立する⁽²⁾とらうことであった。

すなわち、GHQは、戦争遂行の基本的条件を意味する日本の半封建的・絶対主義的軍国主義および超国家主義的な教育内容の打破のため、こうした体制を積極的に遂行してきた教育関係者たちを追放した上で、これらの思想の基層的構造を構成した教科書の印刷内容などを日本政府に指示したのである。

また一〇月二〇日、GHQは、いわゆる軍国主義者および「極端な国家主義者を日本の教育界から追放すること、復員将兵とその他の軍籍にあった者が教育に従事することは、その適格が認定されるまで、これを一時的に停止すべし」(All persons who are members of or who have been demobilized from the Japanese military forces since the termination of hostilities, and who are not at this time actively employed in the educational system of Japan, will be barred from occupying any position in the educational system of Japan until further notice) を内容とした「教育および教育関係者の調査、適格審査および証明などに関する総司令部覚書 (Investigation, Screening, and Certification of Teachers and Educational Officials)」を発令、これを受けて日本の文部省は、一一月二日、軍国主義と国家主義関連者の教壇からの追放と共に、戦時中に反軍国主義ないし自由主義的傾向・言動の故をもって、休職あるいは退職させられた教員などの教員の優先的な復職に関して、大学と地方長官宛に通知

した。これに基づき、東京帝国大学経済学部教授会は、大内兵衛、矢内原忠雄、土屋喬雄、有沢広巳、山田盛太郎、脇村義太郎、木村健康など七人の教授の復職を決定、同時にこれらの教授追放に重要な役割を果たした同学部の橋爪教授と難波田助教授の退陣を決定したのである。⁽¹⁾

同年一月一九日、京都大学法学部は、全学生を法経第一教室に集め、一九三三年に起きた「京都大学滝川事件」の内容に関して説明を行った。その内容として、当時の鳩山文部省相が京大法学部の意向を無視、さらに小西総長の文部省に対する教授辞職の具申もいままに、法学部の滝川幸辰教授に辞職を迫ったため、ついに他の教授たちも辞表提出をみるにいたったという説明と共に、京都大学再建の方針を明らかにした。滝川教授解雇に対する当局の理由は、その学説がマルクス主義的で、大学の最高法規である「大学令」に規定した「国家思想涵養の義務」に反するというものであった。この事件は、戦前の超国家主義が進行していた日本における「一五年戦争」の過程の初期において、絶対権力による「思想」と「学問」の自由に対する代表的な弾圧事件であると考えられる。すでに当時、治安維持法を基本とする体制が確立され、「容赦ない取締り」と厳しい反共産主義宣伝があらゆるメディアを媒介として行われていた。そうした状況の下で京都大学では、佐々木惣一教授を筆頭とする一五人の教授のうち八人の教授と、一人の助教のうち一三人が文部省に抗議の意志を伝えた。それに一部の京都大学学生たちが教授を支援する戦いを展開した。⁽²⁾だが、ほとんどの教員と学生たちは、強い国家権力を前にして沈黙を守るしかなかった。もっとも、東京大学的美濃部達吉教授と横田喜三郎教授らなどのごく少数の教授たちは、京都大学法学部の教官と学生たちに対して支持の意志を示したのである。

敗戦後、東京大学最初の総長に就任し、サンフランシスコ講和条約締結に際して「全面講和論」を展開して、当時

の吉田茂首相から「曲学垂世の徒」と批判された南原繁は、この京都大学における一連の事件に対して「終生遺憾」という言葉を残している。結局、全国規模の運動にまで発展させることは出来なかったまま、京都大学事件は「数人の教授辞職」という形で終結をむかえることとなった。この京都大学事件の真相に関しては、例えば、その真相にせまる一つの資料である「滝川教授処分」を決定した「文官高等分限委員会」の議事録が国立公文書館に保管されているが、政府はその公表に関して、事件からすでに八〇年近く経過しているにもかかわらず、いまだに公開はなされていない。結果的に「京大事件」は、巨大な国家権力の前に敗北という形で終結したが、当時の学生と教授たちの国家権力に対して行った運動は、戦後の歴史を作る基盤になり、「学問の自由」と「自治法理確立」の基礎になったと考えられる。

日本国憲法第二三条が保障する「学問の自由」の原理と教育公務員特例法第四条から第二二条にかけて明記されている採用や免職および休職と勤務評価などに関しては、大学の管理機関の審査が必要としたことに代表されるような「大学自治の原理」⁽¹⁴⁾は、歴史的に、この事件が起源といえるのではないかと考えられる。

しかし、戦前に追放された教員たちと関連して、文部省は公式的な立場の表明などは行わなかった。ポツダム宣言の受諾という歴史的な瞬間を目前にしても、積極的な民主政策によって、より積極的に速やかに彼らの復職などの形で名替回復が言及されなかったことは、急激に「戦後」という新たな時代を迎えることとなった当時の日本の知識人社会の限界でもあったと思われる。

第三節 敗戦直後の大学に対する問題意識

I 戦後、日本の大学復興の傾向

従来の日本では、旧制の高等学校および専門学校によって一般教育が行われたが、一般教育の目標は「人文的態度の培養と精神性の展開」にあった。しかし、そのかぎりでは、大学においても行われることは当然であり、むしろ一般教育と専門教育の場であることが強調された。⁽⁷⁵⁾南原はこれと関連して、現実教育とともに「人性教育」の重要性を次のように述べ、強調した。

戦後わが国の学制改革において、高等教育について新たに強調される点は教養である。それは学生に対して必須であるばかりではなく、その前に、われわれ教師の課題でなければならぬのであろう。著者自身、いかに自然に関する知識の乏しさを痛感せざるをえない。要は、個々の専門的・技術的知識のほかに、高い次元にたつて、自然の人間、人生と世界についての知識の把握である。それは、畢竟、多くの人生経験や長い学問研究の間に取得される知識である。⁽⁷⁶⁾

とりわけ、南原は大学が単なる専門教育の場であるとする従来の大学観を根底から覆し、一般教育の基礎となる「人性」に深く根ざした専門教育の実施の重要性を強調したのである。そこには、戦前の日本の旧制高等学校におけ

る学問研究と現実教育の分離に対する問題意識、そして、学問研究の拠点としての「大学」という名だけに傾いたあまり、一般的な現実教育および実業教育などを軽視してきた大学への批判が込められていると思われる。

一方、戦後改革において、高等教育を国民のために開放すること、そのために大学の教育機関としての性格が強調されたこと、しかも学問の府として学問の自由、大学の自治を制度的にも保障しようとしたことは、日本における社会と学問、文化と大学との関係、大学教育のあり方、および大学の運営に対して根本的な転換を求める画期的意義を有するものであった。このような理念が実現するためには、制度的条件だけでなく、大学内部の主体的条件、特に改革主体の形成の問題が重要であったからだと考えられる。戦後における新制大学の理念は、南原繁、矢内原忠雄、上原専祿などの先駆的な知識人たちによって受容された¹⁷⁾。にもかかわらず、大学の主体的条件は極めて厳しい状況であって、南原は大学教育研究委員会ですべてのように指摘したのである。

新制大学は、旧制大学の転換したものか、高等専門学校の昇格したものか、或いは数個の各種高等専門学校が改編統治されたものであって、徒に看板のみ厳めしい大学となっても、その実態を具備する大学は幾何あるであろうか。否、旧制大学としては自他共に許す優秀な大学であっても、新しい大学の根本精神に照らして考察して見るとき、果たして幾何の該当校があるであろうか。疑いなきを得ないのである。……けれどもかような事態は、予期せぬ敗戦の結果招来した急激な変革に、我が国の民衆は言うまでもなく、その道の識者すら十分な余裕をもって対処することが出来なかったところから、新しい大学の在り方を正しく理解せず、拙速的に物的・人的の両面に亘り、有り合わせものをいわば寄せ集めてでっち上げた結果、惹き起こされた現象に過ぎないのである¹⁸⁾。

このような「拙速的」改革に対する認識は、大学教育における改革に力を尽くしていた知識人たちに共通する感慨であったとも思われる。

さらに、アメリカ教育使節団報告書における大学論の精神をうけて、日本における大学の役割について精神的に説明し、南原繁と共に戦後の大学教育改革に参加した上原専祿は、大学の自治における改革主体の問題は憂慮すべき状態であるという意見を示していた。実際に、当時の新制大学への移行過程の中で、新たに「昇格 (elevation of the status)」しようとする師範学校および高等専門学校などの旧制高等教育機関の内部では、昇格への欲求だけが先行し、大学の自治とは関係がなく、改革的意志もない状況であったことも事実であった。他方、旧制大学、特に「国立総合大学」と改称された旧制帝国大学に対して「改革をどこまで行っても大学は大学であって、大学の新理念も旧理念もあつたものではない、そのような理念などは我々旧制大学とは関係ない。形態は変わっても内容まで変わるわけではない⁽⁷⁹⁾」と後年の上原は回想した。このように、新しい大学の理念と知識人の意識状態の相違は極めて大きく、「改革主体」をめぐる問題は戦後の日本の大学教育改革における主なる課題として残されたと思われる。

II 南原繁、矢内原忠雄の残した課題——南原繁の「新日本文化の創造論」

日本における戦後の大学教育は、国民に開かれた大学として、民主主義の担い手である人間を形成しようとしてきた。しかし、現実には、その理念も明確には問いただされないうままに流されてきたと言つて過言ではないと思われる。ここで取りあげてみたいのは、戦後すぐにキリスト教精神によって「大学の復興⁽⁸⁰⁾」をはかり、日本の復興をはかるう

とした、戦後の東京大学初代総長の南原繁と、東京大学教養学部を創設するなどの業績を持ち、継いで総長となった矢内原忠雄の「大学論」と「学問の精神」である。その理想的側面についても考察する必要があると考えられる。

東京帝国大学法科大学長だった南原が東京大学総長に就任したのは、敗戦後四カ月目の一九四五年二月一日のことである。当時の大学は戦争による荒廃がひどく、総長としての仕事は、この物質的、精神的荒廃から大学を建て直すことだったと言われている。

南原繁総長は、まず、機能が停止していた病院や研究室を使えるようにするためにガス・水道・電気を復旧することであり、職員や学生が生活できるようにするために食料を補充することに取り組んだ。これは職員や関係者の協力で復興のめどを立てていったが、それにもまして問題は精神的荒廃であっただろう。

彼は「大きな激動に耐えない、精神的空白状態が日本をおそっていた」と総長就任当時を回想し、「私は、ここに私どもに課せられた重大な使命があることを感じました」と語った。そして翌年の一九四六年二月一日、敗戦後第一回目の紀元節——神武天皇即位の日を迎えて、南原は「大学は何をなすべきか」という問いに応えて、「新日本文化の創造」と題して、戦後初の東大総長として就任演説を行うのである。

その中で彼は、国民の個性と民族の永遠性についての信念を語り、敗戦の根本原因として、日本人が「一個独立の人間としての意識ないしは人間的理想」を欠いていたがゆえに少数者への盲従となっていた点を挙げたのである。そして「狭い意味の民族主義ではなく、世界的な「普遍性」の基盤にたつ新しい日本の建設、国民は国民たると同時に世界市民として自ら形成する」新文化の創造と、大学の使命について語ったのであった。

「道義国家」日本の建設は青年学徒の双肩にかかっていた。それゆえ、南原はイギリスのオックスフォードムーヴ

メントの例をあげて、大学生たちが理想主義の狼煙をあげつつ功利主義的思潮と無神論的傾向に挑戦したように、⁽⁸³⁾
 「超国家主義の倒壊とともに、滔々たる功利主義的アメリカニズムと、無神論的唯物思想に対して抗争の焰を燃やせ」⁽⁸⁴⁾
 と、訴えたのである。

総長を務めた南原繁も、その後任の総長となった矢内原忠雄も、無教会派のクリスチャンである内村鑑三の弟子であった。両者の信仰と国家への理想は、内村のもとで培われてきたものであると考えられる。南原繁の場合、一九一四年に法科大学政治学科を卒業し、一時内務省に入ったが、一九二一年に東大にもどり、一九二五年教授となった。五〇歳を過ぎて一九四二年処女作として上梓した『国家と宗教』に収録された論文の一部は、内村鑑三の『聖書之研究』終刊号に掲載されたものであった。この著作はヨーロッパ精神史の全体的骨格を描き出したものであり、南原の総長演説にみる「日本の理想」と「大学の理念」もこの研究の中で準備されてきたのである。演説と同じ主張を、ここにも読みとることができると考えられる。

「キリスト教はヨーロッパの一つの宗教でなく、むしろその淵源において東洋的で、しかも世界的な宗教である。かようなものとしてわが国の将来の根本問題は、好むと好まざるとにかかわらず、このキリスト教精神との対決に存しなければならぬと思う。……それによって日本が新たな意味において世界性を獲得し、……日本国家の世界精神的意義の闡明もさらに深化せられるであろう」⁽⁸⁵⁾

一方、矢内原忠雄は一九一七年、法科大学政治学科の卒業で、はじめ住友総本店に入社したが東大に戻り、二〇年に経済学部教授となった。しかし自由のない環境の中で、三十七年大学から追放される。戦後、東大に復職して、教養学部の創設に尽力し、初代教養学部長に就任、五一年から五七年まで総長をつとめた。旧制大学は「国家ノ須要ニ応

「スル」⁽⁸⁶⁾ 機関としてつくられ、学問研究を中心に据えて、高度の専門教育を与えるところに目的をおいていたと考えられる。

新しい日本を建設するにあたって、矢内原も南原と同様に「世界に貢献するような学問がここから起こってくるように」と願って、大学の復興に寄与したのである。東京大学教養学部の創設は、それを実現しようとして構想されたものである。そこで彼が強調したのが、「教養学部にいる間に、一生の支柱になるような力の根源、人生のよりたのみを身につける」⁽⁸⁷⁾ ことであり、広い視野と道徳的倫理性を形成することであつたと思われる。

彼らは「学問的精神」とは、真理を求め、愛することであるが、その真理とは「人間を生かしめ、人間に生存の意味と目的を自覚させ、人間が人間らしく生きることができるように光を与えるもの」であると考えていた。しかし、南原も矢内原も総長時代に悩まされたのは、大学を政治闘争の場とする共産主義者による学生運動の嵐であつた。戦後の日本の学生運動は、政治的不安や社会的混乱を背景に、激しく展開されて行つた。

南原は、いわゆる「レッド・パージ反対闘争」で苦勞し、矢内原総長は「破防法反対闘争」に手を焼いたと言われている。さらにその後にも、学内は安保反対闘争の場とまで呼ばれるようになった。

矢内原は就任後学生に対するはじめての演説「大学の任務と使命」⁽⁸⁸⁾の中で、「大学の生命は、学問研究と教育にあるのであつて、特殊の政治意識を養成する場所ではない。大学を政治闘争の場として私用することは大学本来の使命に反するものである」⁽⁸⁹⁾と断言した。

こうした危惧は、予言として、その後の東大で現実となつてゆき、共産主義運動がわがもの顔に横行する場となつていたのである。二人の高い理想と尽力にもかかわらず、なぜこんなにも戦後日本の大学の学内が荒れてしまつた

のかを考えてみると、共産主義そのものに対して楽天的ともいうべき甘さがあったことを指摘することができる。第二次大戦後、世界が、米国を中心とするキリスト教民主主義世界と、ソ連を中心とする共産主義世界との、二大陣営に分かれて出発した頭初、両総長はクリスチャンとしての立場から無神論思想を批判してはいるものの、その政治的行動は、左翼陣営に有利なように選択してきたからであったとも考えられる。

一九五一年、日本占領状態に終止符を打つべくサンフランシスコ講和条約が結ばれたが、その調印をめぐって、冷戦下において日本が反共政策を推進する米国陣営に入るのは危険で、世界の緊張を増幅するから平和に有害だと主張したのは、ソ連や大陸中国、北朝鮮寄りの左翼勢力であり、全面講和を主張した進歩的文化人たちであった。この時、南原は進歩的文化人のリーダーとして登場し、吉田茂首相から「曲学阿世の徒」とののしられるのである。

彼は、キリスト教と民主主義に対して肯定的な立場をとり、こうした彼の態度決定は、内村鑑三から引き継いだ「絶対非戦、軍備全廃」の信条の持ち主だったことから理解できなくはない。しかし、自ら左翼陣営を擁護する立場にまわったことで、自己の学問的成果を全否定する立場を選択したとさえ言うこともできると考えられる。かつ、矢内原についても同様の部分を指摘することができると考えられる。矢内原はみずからの「植民地経済」研究などを通して、そこでぶつかった最大の問題が「キリスト教」と「マルクス主義」との関係であると判断していた。彼はその両者を対比したうえで、「人間の尊厳、霊の喚求、永遠への思慕を味ひたるものに対して唯物史観は到底満足を与ふるものではない」と、マルクス主義が科学の領域を越えて世界観であろうとする知的越権に対して厳しく批判するのであるが、社会科学としてのマルクス主義については、「歴史発展の契機として社会主義関係を重視することが歴史の科学的説明として適当ならば、われらは之を武器として歴史学研究を妨げない」と判断した。この態度はそのまま

大学経営にも用いられ、マルクス主義者の研究に対する敬意と保護として現れていったとも思われる。

矢内原は、唯物史観を社会科学として自分の学問に取り入れ、その概念や分析道具を用いたことによって、そこからは、無神論が神の敵であり、無神論思想によって造られる国や世界が、キリスト教の敵であるという結論をついは導出できなかったのであろうか。戦後、間もなく出版された矢内原の社会評論「日本のゆくえ」では、共産主義批判と同時に、キリスト教国アメリカの日本へのアプローチに対する徹底した批判もあり、「冷戦」という事実をはっきり語りつつも、結論は絶対非戦となつて、読者をひどく混乱させるのである。

こうした「思想的混迷」が、新しく出発した「新制大学制度」と彼における思想とは裏腹の道を歩まざるを得なかった根本的な要因ではなかったかと考えられる。南原繁と矢内原忠雄における無教会主義キリスト教信仰は、戦後の日本社会と学問世界において確かな影響力を発揮したが、彼らの宗教精神による「大学復興」については、克服が必要などころも多く残されていたと思われる。

- (1) 南原繁『政治哲学序説』岩波書店、一九八八年六月、三二八頁参照。
- (2) 南原繁「民族の独立と教育」『南原繁教育改革・大学改革論集』、東京、日本図書センター、二〇〇一年、一九六頁。
- (3) 三谷太一郎『近代日本の戦争と政治』岩波書店、一九九七年二月、三二二―三三三頁参照。
- (4) 前掲書、三一四―三一五頁。
- (5) Ministry of Education, "Guide to New Education in Japan", Fundamental Problems of the Establishment of New Japan, 21 May 1946, P. 59.
- (6) 南原繁「自由と国家の理念」、『南原繁著作集』(第三巻)、岩波書店、一九七三年一月。
- (7) 本田逸夫「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——」『政治思想』(第四九号)、九州大学政治研究

- 会、二〇〇二年三月、五四―五五頁参照。
- (8) 杉田孝夫「南原繁とフイヒテ」『フイヒテ研究』(第二号)、日本フイヒテ協会、一九九四年一月、一五七頁参照。
- (9) 南原繁「政治理論としての自由主義」、『国家学会雑誌』第四二巻第一〇号、一九二八年二五〇頁。
- (10) 杉田孝夫「南原繁とフイヒテ」『フイヒテ研究』(第二号)、日本フイヒテ協会、一九九四年一月、一五七頁参照。
- (11) 三谷太一郎「近代日本の戦争と政治」岩波書店、一九九七年二月、三一―三三〇頁参照。
- (12) 前掲書三二〇―三三二頁。
- (13) 柳父園近「テーマとしての『国家と宗教』」、『聖学院大学総合研究所紀要』(第一六号)、聖学院大学総合研究所、一九九九年、八四―八五頁参照。
- (14) 加藤節「南原繁と丸山真男——交错と分岐」『思想』(第八八八号)、東京、岩波書店、一九九八年六月、四一―四二頁参照。
- (15) 南原繁「政治哲学の方法論」、『南原繁著作集』(第五巻)、東京、岩波書店、一九七三年七月、三二五―三二八頁。
- (16) 南原繁「フイヒテの政治理論の哲学的基礎」、『南原繁著作集』(第一巻)、東京、岩波書店、一九七三年三月、六二―六六頁。
- (17) 前掲書、七二頁。
- (18) 三谷太一郎「近代日本の戦争と政治」、東京、岩波書店、一九九七年二月、三二―三三頁。
- (19) 南原繁「日本の理想」、『南原繁著作集』(第九巻)、東京、岩波書店、一九七三年六月、二五頁。
- (20) 宮村治雄「戦後天皇制論の諸相——「自由」の内面化をめぐる」、『戦後思想と社会意識』(第三巻)、東京、岩波書店、一九九五年九月、四四―四七頁参照。
- (21) 南原繁「文化と国家」、『南原繁著作集』(第七巻)、東京、岩波書店、一九七三年二月、五九頁。
- (22) 宮村治雄「戦後天皇制論の諸相——「自由」の内面化をめぐる」、『戦後思想と社会意識』(第三巻)、東京、岩波書店、一九九五年九月。
- (23) 南原繁「日本の理想」、『南原繁著作集』(第九巻)、東京、岩波書店、一九七三年六月、九九頁。
- (24) 前掲書九八頁。
- (25) 前掲書一〇二頁。
- (26) 前掲書一〇四頁。
- (27) 南原繁「日本の理想」、『南原繁著作集』(第九巻)、東京、岩波書店、一九七三年六月、一六四頁。

- (28) 前掲書四九頁。
- (29) 水見潔「田辺元「種の論理」とヘーゲル弁証法」『ドイツ観念論と日本近代』ミネルヴァ書房、一九九四年五月、八六一―八七頁参照。
- (30) 細井克彦『戦後日本高等教育行政研究』、田辺元「科学政策の矛盾」『改造』、一九三六年一月号 引文文、風間書房、二〇〇三年、三四二頁。
- (31) 前掲書、三四三―三四四頁。
- (32) 南原繁「国家と宗教」、『南原繁著作集』(第一巻)、岩波書店、一九七二年一月、二六六頁参照。
- (33) 鈴木規夫「世界性の〈東洋的還元と日本化〉の位相」『現代思想』(第三号)、一九九五年一〇月、一七一頁参照。
- (34) 南原繁「政治哲学序説」、『南原繁著作集』(第五巻)、岩波書店、一九七三年七月、八六一―八九頁。
- (35) 中岡成文「絶対否定は何を差別化するか」『京都学派の哲学』昭和堂、二〇〇一年七月、五一―五三頁参照。
- (36) 中岡成文「絶対否定は何を差異化するか」『京都学派の哲学』昭和堂、二〇〇一年七月、五四―五九頁参照。
- (37) 南原繁「政治哲学序説」、『南原繁著作集』(第五巻)、岩波書店、一九七三年七月、六五―六七頁。
- (38) 水見潔「田辺哲学研究——宗教哲学の観点から——」北樹出版、一九九〇年九月、一一八―一九頁。
- (39) 南原繁「フィヒテ政治理論の哲学的基礎(一)」、『国家学芸雑誌』(第四四巻・第一号)、一九三〇年、一六頁。
- (40) 丸山真男・福田敏一「聞き書き・南原繁回顧録」東京大学出版会、一九八九年。
- (41) 南原繁「フィヒテ政治理論の発展」、『南原繁著作集』(第二巻)、岩波書店、一九七三年三月、三七六―三七七頁。
- (42) 前掲書三七九―三八〇頁。
- (43) 南原繁「フィヒテに於ける社会主義の理論(三)」、『国家学会雑誌』(第五四巻・第二号)、一九三〇年、三〇―三二頁参照。
- (44) 南原繁「政治思想史」、『南原繁著作集』(第四巻)、岩波書店、一九七三年五月、五二―五三頁。
- (45) 前掲書、五三七―五四〇頁。
- (46) 南原繁「フィヒテの政治哲学」岩波書店、一九五九年、九頁。
- (47) 杉田孝夫「南原繁とフィヒテ」『フィヒテ研究』(第二号) 日本フィヒテ協会、一九九四年二月、一六二頁参照。
- (48) 隈元忠敬「日本におけるフィヒテ」、『ドイツ観念論と日本近代』(第六巻) ミネルヴァ書房、一四〇―一四二頁、一九九四年五月、
- (49) 峰島旭雄「概説西洋思想史」ミネルヴァ書房、一九九〇年二月。

白樂濬と南原繁における教育理念と政治思想の展開(二)(崔)

- (50) 杉田孝夫「南原繁とフイヒテ」『フイヒテ研究』(第二号) 日本フイヒテ協会、一九九四年一月、一五四―一五五頁。
- (51) 前掲書一五八頁参照。
- (52) 南原繁「フイヒテ政治理論の哲学的基礎」、『南原繁著作集』(第二巻)、岩波書店、一九七三年三月、三九頁。
- (53) 前掲書、四〇―四一頁。
- (54) 杉田孝夫「南原繁とフイヒテ」『フイヒテ研究』(第二号) 日本フイヒテ協会、一九九四年一月、一六一頁。
- (55) 三谷太一郎「近代日本の戦争と政治」岩波書店、一九九七年二月、三三二―三三三頁参照。
- (56) 復刻版『帝国大学新聞』(第一七巻) 不二出版、一九八五年二月、一八一頁、二二六頁参照。
- (57) 南原繁「文化と国家」『南原繁著作集』(第七巻)、東京、岩波書店、一九七三年、一五頁参照。
- (58) 三谷太一郎「近代日本の戦争と政治」岩波書店、一九九七年、三二六―三二八頁参照。
- (59) 前掲書三三〇―三三二頁参照。
- (60) 海後宗臣・寺崎昌男「戦後日本の教育改革、大学教育」第九巻、東京、東京大学出版会、一九六九年 七三―八六頁参照。
- (61) 大沢勝他 編「講座日本の大学(一)」、東京、青木書店、一九八二年、二六九頁参照。
- (62) 細井克彦「戦後日本高等教育行政研究」、東京、風間書房、二〇〇三年、一五―一七頁参照。
- (63) 鳥居朋子「戦後初期における大学管理制度改革をめぐる議論の展開——大学基準協会の大学自治運営『折衷方式』案を中心に——」『日本教育制度学会編「教育制度学研究」第八号、一五〇―一六五頁参照。
- (64) 寺崎昌男「日本における大学自治制度の成立」評論社、一九七九年、一八頁参照。
- (65) Submitted to The Supreme Commander for the Allied Powers, Report of the United States Education Mission to Japan, Published by International Special News, Tokyo, 30 March, 1946, P. 65.
- (66) 前掲書, P. 68-69.
- (67) 前掲書、六九頁。
- (68) 細井克彦「戦後日本高等教育行政研究」、東京、風間書房、二〇〇三年、五九頁。
- (69) 前掲書、六七頁参照。
- (70) Ministry of Education, Guide to New Education in Japan, Fundamental Problems of the Establishment of New Japan, 21 May 1946.

- (71) 『朝日新聞』(一九四五年一月六日号)、東京、朝日新聞社参照。
- (72) 前掲書(一九四五年一月二日号)、東京、朝日新聞社参照。
- (73) 松尾尊允「滝川事件以後——京都大学法学部再建問題——」『京都大学文書館研究紀要』(第二号)、二〇〇四年参照。
- (74) 松尾尊允「滝川事件、六〇年のなぞ」、一九九三年五月一八日号『朝日新聞』、東京、朝日新聞社。
- (75) 南原繁「日本における教育改革の理想」『南原繁著作集』(第七卷)、東京、岩波書店、一九七三年、二九九―三二七頁参照。
- (76) 南原繁「大学と学問」『南原繁著作集』(第十卷)、東京、岩波書店、一九七三年、二二八頁。
- (77) 大阪市立大学文学部紀要「大学教育論の形成過程——大学論研究と教育学の問題——」、大阪、大阪大学文学部、一九七八年参照。
- (78) 寺崎昌男『戦後の大学論』、東京、評論社、一九七〇年、一七一―一七二頁引用文参照。
- (79) 上原専祿「大学論」『上原専祿著作集』(第五卷)、東京、評論社、一九九二年、三六頁。
- (80) 南原繁「日本の理想」『南原繁著作集』(第九卷)、東京、岩波書店、一九七三年、二五三―二五六頁参照。
- (81) 矢内原忠雄「教育・大学・学生」『矢内原忠雄全集』(第二十一卷)、東京、岩波書店、一九六四年、二〇七―二一五頁。
- (82) 南原繁「文化と国家」『南原繁著作集』(第七卷)、東京、岩波書店、一九七三年、二七―二八頁。
- (83) 前掲書、三一頁参照。
- (84) 前掲書、一一七―一二五頁参照。
- (85) 南原繁「国家と宗教——ヨーロッパ精神史の研究——」『南原繁著作集』(第一卷)、東京、岩波書店、一一二―一二〇頁参照。
- (86) 矢内原忠雄「教育・大学・学生」『矢内原忠雄全集』(第二卷)、東京、岩波書店、一九六四年、四六二頁。
- (87) 前掲書、三四五頁。
- (88) 前掲書、二二―三二頁。
- (89) 前掲書、二一八頁。