

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(3・完)：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)

3

(開始ページ / Start Page)

209

(終了ページ / End Page)

269

(発行年 / Year)

2007-02-28

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002820>

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(三・完)

——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

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(三・完) (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

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「变法自強運動」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

二〇九

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

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、一〇四巻二号）

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

I 教会史研究の動機

II 教会史研究の学問的姿勢

III 朝鮮におけるキリスト教の位置

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

（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 白樂濬における「伝統」認識とキリスト教

I 教会史研究の動機

白樂濬における思想的根源は、朝鮮の「伝統」思想概念だけに止まらず、それと同時に、西欧における「プロテスタンティズム (protestantism)」の思想的価値との融和が企図されたものとして、彼の内部で醸成させられて行ったと考えられる。彼にとって、「プロテスタンティズム」的価値とは、自らが理想とする思想の到達的指標でもあったと言えよう。

彼における「プロテスタンティズム」の歴史研究は、まさに西欧の学問的方法論を自らの研究に応用しようとした試みであった。しかし、このような研究が朝鮮の「伝統」に関わる歴史研究であった、と一概に判断を加えることは必ずしも妥当ではないかもしれない。とはいえ、彼におけるキリスト教の歴史研究、および朝鮮キリスト教会史研究は、以後の国学研究のひとつの流れとしても理解することができる。だが、彼はこの分野への研究を単純な「信仰共同体」としての宗教だけに着目したのではなく、思想としての「信仰 (devotion)」が有する「超越性 (transcendentalism)」と「歴史性」そのものを基盤として、自らの体験に基づいて構成された論理を一つに帰結させようとした。

実際に白樂藩における歴史分析は、西洋の「実証的方法論 (the substantiational methodology)」をその前提としている。彼の「東西学問の相関性と交差点を学問研究の基本にする」といった論理は、東洋と西洋を「世界」という一つの構図で理解して、その「実証的方法論」をすべての学問における「目標」として定立したのである。このような「実証的方法論」および「折衷的方法論」は、彼の国学 (Koreanology) 研究の前提として存在したものであろう。彼はこのように、究極的には「国学 (Koreanology)」研究の方法論として設定した「朝鮮教会史」研究にヨリ積極的に取り組むため、信仰的にはキリスト教的思想に基づいた立場を採択した。その上で、彼は自らの研究テーマと学問とを、いふなれば祖国に対する「奉仕の手段」として設定したと考えられる。白樂藩は、自らの研究テーマと学問世界の動機について次のように述べている。

私における神学研究の出発点は、根本的に、神学そのものに対する関心によるものであったが、それは、祖国において「神学」を「学問」として広げたいという意図によるものでもある。

そして最も私は、日本統治が続く母国で、そのような学問を道具として「奉仕」したいと考えている。⁽²⁾

このように彼は、自らの研究テーマを決定する本来の動機について「日本統治下」という特定の時間的・空間的背景との関連性を明らかにしたのである。この彼の発言からは、プロテスタンティズム思想およびキリスト教史などへの研究を通じて、植民地統治下の祖国に対して奉仕・貢献し、かつ学問的な基盤を確保・拡大して行こうという白樂藩の意図を発見することができるだろう。彼は、回顧録『小河のほとりに植えた樹木―我が人生観』の中で、

植民地下の延禧大学の文科科長として「キリスト思想」を教えていた当時を回顧しつつ、「キリスト教の聖書解釈を通じて言えないことはなかった」⁽³⁾と語っている。この発言こそは、見方を変えれば厳しい言論統制下にあって、このような聖書解釈を媒介手段とすることで、彼は「聖書解釈を通した形でなければ言えない」自らの思想を語ろうとしたものである、と考えることができるのではないだろうか。もし、様々な制約が存在した植民地支配下の体制でなかったと仮定するならば、キリスト教の思想に対する彼の研究方法および方向は、多少なりとも異なる形で行われた可能性も十分にあったと思われるのである。

ただし、「朝鮮における改新教会史」(The History of Protestant Mission in Korea, 1832-1910)「研究というひとつの象徴的な媒介物を通じて、白樂濬が確立しようとしたことが「国学」(Koreanology)」研究のための基盤確保であったと判断した場合、そのような研究テーマが、国学研究のためにどこまで有効性のある方法論として適応できたのかという点には疑問が生じるだろう。このような観点から、白樂濬におけるキリスト教の歴史研究が彼の学問世界に如何なる影響を与えたのかということ、そして、彼の研究テーマでもあった朝鮮におけるプロテスタントの歴史に対する研究が彼の方法論として適切だったのか、ということに対しても分析が必要であるといえよう。

アメリカで白樂濬の博士論文を指導した、イエール大学 (Yale University) の歴史学教授 K・S・ラチュレット (K. S. Latourrette) は、彼の研究成果について下記のような意見を示している。

He has gone to the pains of obtaining an excellent training in the methods of Western historians and so has acquired skill in the patient collection and evaluation of material and objectivity in interpreta-

tion. As a result, this first serious attempt to tell the story of the beginnings of Protestant activity in Korea is so excellent that the book ought never to need to be undertaken again, and all future writers and students of Christianity in Korea must make themselves familiar with Dr. Paik's work. He has performed his selfassigned task so well that all who are in any interested in the introduction of Protestantism to Korea must forever be his debtors.⁽⁴⁾

上記の論評はひとつの重要な点を指摘していると考えられる。これは明確に言って、白樂濬の研究方法論の優秀性についての論評ともいえよう。「朝鮮における改新教会史 (The History of Protestant Mission in Korea, 1832-1910)」研究というタイトルで、彼がこれだけの学問的方法論を獲得したことが後の国学研究に大きく貢献したことについては、再論の必要がないとも判断できる。

一方、植民地統治期の日本人の歴史学者山口正之の評価はこれと少し異なっているものの、白樂濬の教会史研究における学問的方法論の有用性についてより正確に分析している。

白樂濬の研究は、「我が国」⁽⁵⁾における改新教の伝播を「新文化」の展開の一面として考察しつつ、改新教の本来の性格とその時期における一連の国内政治と政治、社会変動および文化運動、近代社会の成立過程における様々な教会の信仰類型、そして「伝統」と「新教育」の導入過程における宗教の影響力などを綿密に分析した。彼の研究は、西欧の歴史学者の研究方法を応用した新たな試みでもあった。⁽⁶⁾

山口は、白樂濬における教会史研究が「歴史研究」のための一つの「道具」であったことを指摘した。このように、白樂濬の教会史研究は、彼の「中道的価値」の表現のための道具であったともいえよう。

さらに、山口は、白樂濬における教会史および歴史研究が一貫しており、現実批判の表現のための手段であったことを指摘した。彼は、白樂濬における朝鮮改新教会史研究は「政治史と宗教史がそれぞれ異なる概念の動元体として、何れも西欧文化の影響下であったことを総合的に考察しようとした」と評価した。⁽⁷⁾山口の意見を結果論的に説明すると、白樂濬における教会史研究自体が、当時の時代状況および政治史についての認識と密接に関係しているという認識によるものであったと考えられる。筆者は、彼の研究テーマと時代状況を結びつけたもの、これこそが、白樂濬の思想研究の前提になるべき要素であり、本論のなかではこのこともひとつの重要な問題として説明していくべきであろうと考えるに至った。

これとは他に、山口は、白樂濬について「(彼は)近代西欧文化の伝道師として、いつも社会との関係に研究の視点を置きつつ、政治・経済・教育・思想の変異と文化現象としてのキリスト教の価値に関心を持っている」と分析している。山口の指摘でも分かるように、白樂濬における「教会史研究」は、単なる宗教的経験と信仰、教理だけによるものではなく、「新文化展開」という重要な一面を明らかにしたものであり、近代期の政治と社会、文化運動と新教育の導入課程および韓国社会の成立過程などに中心となる論点を置いたものであったと思われる。白樂濬自身も、自らの著書『The History of Protestant Mission in Korea, 1832-1910』の翻訳版が一九七一年に出版されたとき、「この研究の最も大切な意味は、これが韓国における文化史の一つの流れであること」と述べたのである。⁽⁸⁾

II 教会史研究の学問的姿勢

先述したように、白樂濬における教会史研究の意図は、究極的に「国学 (Koreanology)」研究にあったと考えられる。ここで彼の教会史研究の姿勢が持つ意味について検討してみたい。

まず、白樂濬の学問世界における「文化歴史学」は、近代的「民主主義」の導入と「世界平和」理念の具体的実現にあった。彼の内面におけるキリスト教的信仰は「個人」の信念にとどまらず、むしろ外形的には、自らの思想の範囲を拡大するための一つの「方法論」としての理解が可能である。「時代状況」および「社会現象」に対する彼の認識においては、究極的に「国学 (Koreanology)」研究の基盤の確立が志向されていたと言えるだろう。このような意味で、キリスト教的な「信仰 (devotion)」は、彼にとって個人的信念を超えて自らの当為ともみなすべきものであったと考えられる。

信仰は深化すればするほど、宣教の推進力になる。信仰は火のように内部から外部へ移り、水のように上から下へ流れる属性を持つのである。今、朝鮮においてキリスト教は徐々に拡大しつつある。わずかの時間の間にこのように広い範囲への伝播が、なぜ、そしてどうやって可能だったのであろうか。その原因は何であって、その過程において我々の文化内部にはどのようなことが起きたのかについて探ることは、我々の課題でもあらう。⁽⁹⁾

彼は、強く望むものは必ず「現象」として何らかの形で外部に現れるという論理を展開している。そのうえで、キ

リスト教の歴史がこの「宣教」の歴史と結びついている事実を朝鮮の風土に適用したのである。⁽¹⁰⁾しかし、キリスト教における「宣教の歴史」というものに関しては、ある特定の地域に限定された単なる「教会史」という意味を付与していただけてはなかったはずである。彼は、キリスト教における「宣教」というものが、決して自らの理念の「展開」そのものにとどまっていたのではなく、キリスト教思想を文化の異なる新たな土地に敷衍するための「折衷的な伝播」であると判断していた。これこそが、既存の伝統思想および文化と上手く接続できた原因ではなかったのかと思われる。

なお一言すれば、キリスト教の「宣教」についての彼のこのような理解は、あくまでも宣教の「平和的」展開を前提とした論理である。キリスト教会史研究から国学研究への転換は、このような過程を経て行われたのであろう。白樂濬の国学研究への意思は、ある「特定地域」の研究だけで終わることなく、研究の範囲を「世界平和」にまで拡張したのである。

そして、この「世界平和」の成就の道をキリスト教歴史の展開の過程から探っていった。彼における「信仰」は、個人だけの「信仰 (devotion)」にとどまらず、植民地統治下の朝鮮の歴史を牽引する社会的な指導力、ならびに推進力としての役割を果たしたとも考えられる。

Ⅲ 朝鮮におけるキリスト教の位置

近代朝鮮におけるキリスト教は、一八世紀にイギリス・アメリカから流入したプロテスタンティズムをその核としながら、進歩的な知識人たちの理念的基盤として成長してきた。彼ら知識人たちは、新しき社会秩序と超越的存在に

対する期待感と共に、キリスト教の「普遍主義的価値志向性」を自らの学問的方法論として追求したのである。この時期のキリスト教の拡大は、宗教的信念を持つ進歩的勢力の拡大を意味すると考えられる。

最初、旧教のカトリックが一七世紀にフランスから流入したことにひき続いて、プロテスタントが流入した時期の朝鮮においては、日本と同じように反西洋・反キリスト教的雰囲気が社会全体に一般化していた。これは、旧教のカトリックが流入した時期の支配階級による「朋党政治」が勃発させた「鎖国政策」に対する不快な記憶のためであったと思われる。

一八九六年からの徐載弼^{ソジエビル}らによる「独立協会」運動を含む、この時期の「愛国啓蒙運動」など革新的な社会的・政治的運動においても、自然にこの「宗教共同体」組織に理念的に依存する形で展開されて行った。「独立協会」が内包していた思想は、自主国権による独立国家の建設を希求する民族主義思想と、自由民権による国民国家の成立を追及した民主主義思想、そして変法自強的改革による文明国家の成立を目標とした近代化の三点に集約される。白樂濬と同じくクリスチャンであった徐載弼^{ソジエビル}は、民衆たちに自主精神と民族意識を覚醒させるため、一般民衆たちを対象とした講演会と『独立新聞』、『独立協会会報』など近代的大衆伝達手段を通して、人々に新しい知識と教養を供給することに尽力した。一言でいうなら、彼は愛国愛族精神、自由民主主義思想および近代国民国家の理念を社会一般に伝えることによって、民衆運動の基盤を形成したのであった。さらに彼は、人権と自由こそが人間における最も基本的な権利であることを民衆たちに伝え、一八九八年には自由権保障運動を展開している。このように当時の朝鮮では、多くのクリスチャンであった知識人たちによって、民衆運動が準備され、組織されて行ったのであった。

この時期のキリスト教の成長は、朝鮮半島の人々にとっては「組織共同体」の拡大という意味を持つと同時に、反

日独立運動勢力の重要な心理的・組織的な基盤が拡張されていったことを意味している。民衆たちによって全国規模にまで広がった「三一独立運動」のような植民地時代初期における独立運動にも、宗教共同体の役割によるものだったのである。日本においても、そうした運動が朝鮮のジャンヌ・ダルクと称えられた柳寛順（ユ・クワンソン）などを一例とする、人々による激烈な献身の姿を呈するものであったことは一部で知られている。このような状況は、まさにキリスト教におけるイエスや信徒たちの受難の姿と近似させられたものだったのではないだろうか。

一九二七年からの「新幹会運動」も、クリスチャンであった知識人たちを中心として組織され、活動が行なわれたものである。「新幹会」は、近代民主主義を標榜しつつ、民族の自主独立運動するために、社会主義陣営である左翼と右翼の民族主義陣営が合同して結成された民族政治団体である。国内外に多くの支部が設置され、約三万人の会員が所属しており、一九二九年七月には、「全国キリスト教代表者大会」を召集開催している。これは、「新幹会運動」が日本の官憲の目を逃れるために、キリスト教を全面に打ち出したことによるものであり、新幹会の全国大会の代行方式となったという現実的状况を孕んでいたのである。

しかしながら植民地時代の後期には、当然のことでもあるが、宗教的理念とは関係なく殆ど全ての独立運動勢力は連携して独立運動を展開して行った。植民地統治勢力による「文化統治」への政策転換が招来した歴史的環境は、朝鮮の社会における集会、結社、言論の自由を以前とは大きく変えたのである。上記においても、宗教と社会・政治勢力の間の連携が独立運動などの動きを生ぜしめる契機となったことを指摘したが、このように、革新的な社会運動勢力と宗教的理念は密接な関連性を持ちつつ、人々の期待を集めていったのであった。

近代期の朝鮮半島におけるキリスト教の成長は、単純に信徒の数と教会数の増加だけを意味することだけにはとど

まらないと考えられる。これは言い換えれば、社会的・経済的知識と文化の量的・質的な増加ならびに深化というものに深く関連しているといっても過言ではないだろう。植民地支配者によって行われた厳しい社会統治の状況の中で、朝鮮の「宗教共同体」は、教会外部における社会に影響力を発揮しつつ、その中心的役割を果たしたのである。

IV 朝鮮における教会史研究の意義

日中戦争が本格化する以前の一九三四年、白樂濬は、雑誌『新東亜』に論文「朝鮮におけるキリスト教五〇年」を掲載している。当時は朝鮮総督部による検閲が比較的に緩い時代だったということができる。それにもかかわらず、またキリスト教が論題とされていながらも、決して少なくない内容の一部が削除されるという苦難に遭遇した。それほど、その内容の面では、朝鮮総督部の意向には反するものであった。というのも、彼はここで、キリスト教における「靈魂の救援」のために、「新たな意識の創出」および「新たな国の建設」を訴えている。ここでの「新たな意識」とは「独立意識」に、そして「新たな国」とは「独立国家」との判断が可能であった。このように、白樂濬は様々な表現を使用して民族の独立と自主的國家の建設を呼びかけたのである。彼を近代歴史学の中心的な人物と評価できるのは、このような理由によるものだと思う。この他にも彼は、西欧思想とキリスト教の受容と関連して、同年の一〇月に論文「朝鮮における西洋文化の受容過程」を寄稿すると共に一九三五年一月には「丙子胡乱¹²⁾と西洋文化の東漸」を『新東亜』に掲載した。

彼は、祖国朝鮮においては苦難の歴史だった近代期に生まれて、青年期に二二年間に及ぶアメリカ留学生生活を体験し、植民地統治下の特殊な状況で学問活動を行った知識人である。我々は、白樂濬の朝鮮におけるキリスト教の「教

会史」研究が、植民地統治下の状況で可能であった主体的な歴史の探索と、その歴史観の確立および継承という遠大な理想に基づいた方法論として行われたという事実を十分に評価する必要性があるのではないだろうか。植民地統治下で、数少ない「権利」として認められた「宗教の自由」という間隙を利用しながら、可能な限り、知識人による自主的指導力の発揮を試みたといえるであろう。

朝鮮における「キリスト教」はその歴史において、「東西文化の交錯点」としての機能的役割を果たすと同時に、その奉仕 (serving the community) という「内的信念が普及」することによって見出された、多様な形態の方法論、象徴的表現論と信仰の教理、そしてその歴史方法論などは、多くのところで近代的な西欧の学問と文化の研究のための「方法論」として機能した⁽¹³⁾。以上のような理由から、朝鮮・韓国における近代化と近代的教育制度の導入過程の中で、「キリスト教会史」は白樂濬の「歴史研究」のための一つの道具的手段として使われたと考えられる。

彼にとっては、「国学 (Koreanology)」の学問的な確立を通しての「祖国における民族精神の高揚」が課題であり、究極の目標であった。自らの「信仰」から出発し、「民族」と「国家」、そして「世界」の範囲にまで論理的拡張が可能な、巨大な原動力としての「キリスト教会史研究」は、キリスト教における「宣教」のイメージを応用した学問としての「国学 (Koreanology)」研究にまで発展する形で、その方法論的完成を目指したのである⁽¹⁴⁾。植民地統治下の抑圧的な状況で選択した学問的方法論は、彼自らの価値体系に一致して、以後の国学研究活動と教育および政治活動にも適用されたと考えられる。しかし、このような彼の学問的方向性に対して疑問点も感じられる。彼の学問的方向性を持つ意味は、結局、自らの研究によって体系化した歴史学的構図とその体系が持つ独特な精神にあるう。

戦後、白樂濬は「韓国教会史学会」を創立させて、この分野でより活発な学問的活動が行われることにも貢献した。

なお、学会誌の刊行、貴重資料の整理および体系化のための印刷発行の実施、定期研究会の正式学会化などで、この分野に対する学問活動を続けた。⁽¹⁵⁾ 彼は、自らの学問的構図の内部から、それが有する社会的「役割」を把握しつつ、学問研究の所々から、祖国の歴史と未来に役立つ要素を探っていたのであろう。彼は、「学問的方法論」の中から、活発な教育運動と自由な学問の発展を通じた社会の「知性化」を目指したとも考えられる。そして、それを社会・政治発展の原動力として活用したのである。彼における「教会史」研究は、「献身」と「奉仕」そのものであったといえよう。

「学問的方法」を通じて「現実」を克服しつつ、「時代」と「歴史」、そして「世界」について判断した白樂藩の学問的成果と業績は、近代における「知識人」の姿として残るだろう。

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

白樂藩が植民地統治下よりキリスト教を国学 (Koreanology) 研究の道具的手段として用いながら、知識人としての自らの役割を担っていた一方で、南原繁は、キリスト教を日本的キリスト教として、敗戦後の日本を文化的荒廃から救うための新たな精神的支柱とする可能性を模索していたと考えられる。

南原繁は、日本の「伝統的な価値観」がキリスト教的な「権威」をも包含しながら、国家の「強制力」によって、戦前の日本の体制を支えた基盤として使われたことに対して批判的な立場であった。実際に、戦前の日本におけるクリスチャンたちは、一九一二年に政府の提唱によって行われた宗教者会談である「三教会同」などにおいても、神道

と仏教にキリスト教を加えて国民教化にあたらせようとする国家権力の動きに積極的に加わっていたのである。⁽¹⁶⁾「無教会主義者」としての南原繁は、自らの「信仰」を自らの学問において公表することはなかったが、その「日本的キリスト教」が当時の「教会の合同統一運動において呼ばれるごときものとは異なる」⁽¹⁷⁾ものであることは明言している。思うらくに、南原は、当時の日本における宗教界やキリスト教会が、押し並べて国家の主導の下に、教義や宗派をないがしろにして徒党を組んでいるような状況に辟易しつつ、無教会主義への依拠に対する確信を強めて行ったのではないだろうか。彼は、「宗教」としてのキリスト教は「国家」を超え、しかも同時にナショナルなものを基盤とすべきであり、かつ個々人の良心は国家よりも大であると考えていたに違いないと思われる。

南原は、このような批判を通じて、第一に、日本における「無教会」の実現こそが新たな宗教改革への動きであるとし、さらに当時の日本の社会体制に内在する「権力」を牽制する装置として試みていた自らの「共同体論」内の権力装置とは異なる、という点を公表したと考えられる。西欧における「教会」と「国家」との関係、および様々な教会主義運動が存在してきたなかで、彼は、日本の戦前体制の基盤に据えられてしまった伝統的価値とはある種差異化された形のものを見出し、それを戦後の日本に適用しようとしたのだと考えられる。

ここで南原繁が主張した「無教会主義」の近代日本における「位置」および「役割」は、彼によって基本的にはどのように捉えられていたのだろうか。それは、戦前のドイツにおける社会体制に対する明示的な批判であると同時に、戦前の日本の社会における「国体」に対する暗示的な批判でもあったと考えられる。

実際の歴史において、ヨーロッパにおける中世カトリックの思想および思想体系はローマ教会が究極的には絶対化され、「個人の良心」と「地上の国家」の独自の意味が見失われる体系であったと考えられる。このような理解から、

南原は、中世のキリスト教会の体系とその体系を支えた中世の哲学を批判しつつ、キリスト教がその固有の「超越性」を見失ったことによってギリシア哲学と一体化し、その形而上学が教会独裁を合理化する理論を提供してしまったと語っている。⁽¹⁸⁾ 彼はここで、ルター「の『宗教改革』が当時の反ローマ的ナショナリズムとの関連性を有すると判断すると共に、ルターを内村的な『信仰によるネーションの形成』の問題意識においてとらえていた。しかしながらルターの場合、世俗権力と協力して『ルター派教会』を形成し宗教改革が不徹底に終わったと批判したのである。⁽¹⁹⁾

南原繁は自らの著書の中で、中世の西欧における「国家」と「教会」との関係について説明しつつ、次のように主張している。

宗教においても社会的要素が重要な契機となったことは事実である。キリスト教においても、当初の純粹福音が間もなくローマ的な政治原理と結合して考えられるに至った。すなわち中世カトリシズムの宗教的一大綜合の文化において、その支持点として重要な役割を果たしたのは、実は教会の權威であった。

それは本来、宗教の本質には無縁のもので、むしろローマ的な政治的要素にはかならない。ここに教会を中心として「普遍的」国家の建設を要請するに至った。近世プロテスタンティズムの立場においても同様のことが可能である。すなわち、キリスト教をもって世界と人類種属の改造の原理として考え、キリスト教から政治社会の「普遍的原理」を導出しようとする。

これによって、カトリック教会は否定されたが、政治国家がそれに代わって絶対的位置を占め地上の神の国の建設が新しい政治社会の原理として構成される。

いずれの道を取るにしても、前にも述べた宗教固有の非合理的要素が退いて、合理的な組織化や制度化が前面に現われる。非合理的な愛の神の国が「普遍法則」的な政治王国と化する結果は、愛の天父としての神はむしろ世界秩序の支配者として君臨し、神の子たちとしての人間がこの王国の忠実な政治的被支配者と化するのである。その顕著な現れは、国家が外に向かって「権力」を拡張するに際して、宗教を利用し、伝道事業をその先駆として奉仕せしめることである。近世文明諸国が植民政策において採用した方法はそれにほかならない。その中には純粹の宗教的動機に励まされて伝道に従事する敬虔な人々のあるのを否定するのではない。ただ国家がそれを利用し、また教会がその国家目的に追随して、怪しまない事実を指摘したいのである。⁽²⁰⁾

それでは、このような論理を通じて、具体的に彼が表出しようとした論理はどのようなものであって、戦前の日本の思想体制に基づいた概念とはどのように区別されるのかについて考えておく必要がある。元々、キリスト教思想がもつ「普遍性」の面は、戦前の日本の思想的論理とは明らかに区別が必要であると思われる。

南原は、まず、宗教の本質について「宗教の特質は純粹な非合理性においてある」と述べている。その上で、彼は「宗教における、『倫理』も『歴史』および『政治』も、究極においてひとしく形而上学の問題に逢着せざるを得ない。すなわち『超経験的問題』として最後に『宗教』が残るのである。それは、人間の認識の権限を超えた境域である。ここに、すなわちは、歴史的経験の事実と知識の認識論的証明のいかにかわらず、最後に『正義』の成就が可能な国家の実現」を待望し得たとも考えられる。ここで言った「正義」の成就が可能な国家の完成のためには、同時に「すべての善きもの、美しいもの、真なるものの成就であって、人類歴史の意味と帰趨はそこにあり、それなくして

一切の文化と政治の進歩を思惟し得ないであろう。」と語ったのであった。

南原にとって国民共同体は究極的には「神の国」によって根拠づけられるとしても、直接的にまた合理的にそれを根拠づけるものは、価値哲学であった。南原繁は内村鑑三に従って「日本的キリスト教」を主張したのと同じように、日本の文化と伝統を前提とする民主主義のあり方、すなわち日本的民主主義まで夢見たのである。

無教会主義はキリスト教を西洋教会の諸伝統という特殊から解放するという普遍化の意味で考えられる。南原の場合、超国家主義的形態をとっていた日本の国家に抵抗しつつ、キリスト教信仰による内面的国民形成という問題意識を持っていた。

絶対者としての「神」だけを残して、全ての人為的な宗派や派閥などを配剤する形態を良しとするこのような「無教会主義」は、南原繁が主張して来た「共同体論」に直接・間接的に影響を与えたとは考えている。

南原繁は、自らの著書『日本の思想』の中で「宗教の課題」ということについて「宗教の信仰は、いつの時代においても、何よりも内面的精神の世界の消息であり、各人の魂の救いが中心である。これに対して、政治は外面的世界の事象であり、人間の現実の社会共同生活をいかにして可能ならしめるかが課題であって、そこには必然に権力が中心となり、いずれの時代にもこの権力をめぐって闘争がたたかわされてきた。」と主張しつつ、このような政治の現実に対して、宗教はいかなる態度を取るべきであるのかについて次のように述べている。

「宗教的信仰」の側から政治権力に対する態度として、三つの立場が考えられるであろう。第一は、「超越的」、あるいは「遁世的」態度である。この立場は、「宗教」はもともと天国や彼岸の消息であって、地上の現実の政

治的葛藤とは何のかかわりもないと観念するのである。多くの宗教の原初形態では、信仰の純粹性を保つために、このような超越的態度がとられたが、今日においては不可能といわねばならぬ。宗教人も「国民」とし、「市民」として、自分の住む政治社会に対する権利と責任がある。それを怠るのは、一種の「政治的無関心」または「逃避的態度」といわなければならない。しかも結果においては、どんな悪い現実政治をも、受動的に肯定することになる。

第二の立場は、進んで国家権力を宗教の側から擁護して、積極的にこれに協力するものである。これは権力に対する無批判的な妥協、あるいは迎合の態度にほかならず、常にその時の権力と結びついて、彼らの利益や権勢欲を満たそうとする。教会や寺院はその発達の歴史において、遺憾ながら、しばしばこのような態度を取って来た。第三は、批判的立場であって、宗教的理念からなされる現実政治の批判である。しかし、もし、各人の主観的な独自の理念から現実の政治にことごとく反対するならば、まさに第二の立場の逆であり、その帰するところ反抗のための「反抗」となり、かえって政治共同体に対する自己の責任を回避する結果となるであろう。そもそもすべての「政治」が「信仰問題」であるわけではなく、「政治」にはそれ自身の価値や法則があり、その一切を「宗教的理念」から導き出すことは不可能といわなければならない。

しかるに、ここに明瞭なことは、宗教的理念の実現の条件として、必然に要求されるものが二つある。「自由」と「平和」がそれである。「自由」は、「内的条件」として、まず「精神的自由」を意味し、「宗教的真理」や「信仰」の前提でなければならぬ。これに対して、「平和」は外的条件であり、「宗教的理想社会実現」の前提である。人類歴史は「自由」の理念の発展として観られるように、「自由」がすべての人間のあいだに、また諸民

族の間に「普遍化」することは、近世歴史の過程であつて、何ものもはやこれを阻止することは出来ない。……宗派を問わず、およそ事実の宗教であるならば、すべての信徒は、直接、神の前に、平和を守る責任を持っているはずである。それは現代宗教の直面している喫緊の課題でなければならぬ。ことは、人類の地上における生存のためばかりでなく、永遠の生命と神の人類愛に関する問題である。「絶対平和」というのは、憲法以上に、かような宗教的信仰によってのみ、初めて可能であるであらう。⁽²²⁾

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

南原繁によるキリスト教哲学観を理解するためには、まずは彼の信奉した「無教会主義」と、彼の信仰の師であつた内村鑑三（一八六一—一九三〇）について触れておく必要があるだろう。

周知のように、無教会主義は内村鑑三によって始められた日本独自のキリスト教運動であり、戦争などの社会悪に対して非妥協的態度をとつたことでよく知られている。サクラメント (sacrament) のみならず教会そのものなど、あらゆる形式的なキリスト教の制度を否定しており、その代替として、聖書研究と伝道に重きを置き、伝統的な先生—弟子関係を中心とした独立的な聖書研究グループが基本となつて活動しているものである。この無教会主義は、弟子の塚本虎二、矢内原忠雄、黒崎幸吉らの活動によって定着したといわれる。内村の「無教会」の最初の主張は『基督信徒の慰め』（一八九三）に現れるが、これは「不敬事件」のあとのもので、国家権力からの自由を求めるジュリタニズムの思想が背後にあるとみられる。⁽²³⁾ この主張は同時に、宣教師と牧師の少ない当時にあつて制度的教会に頼

らない生き方を教え、日本人の伝統的感情に適合していた。内村はその後、非戦論をとえ、再臨運動をおこして終末論を強調するとともに、贖罪の信仰を深めてキリスト教の実質確保につとめた。その弟子たちが、超国家主義を激しく批判しながらも伝道することができたのは、その独特な連帯意識によるものであっただろう。またサクラメントを持たないことで、教会と戦いながらも聖書研究その他に成果をもったことは、宗教改革をも不徹底としてより深く源泉に帰ろうとする精神の現われとみられる。

しかし、「いったい無教会主義とは何なのか」という本質的な問題に対する疑問点が残る。形式的には、無教会という現実存在の本質は無教会主義であり、したがってこの無教会主義というものの実質をはっきりさせれば、それによって無教会の本質があらかになると考えられる。たしかに無教会というものが、現実とは有機的な関連性をもって構成されているものであるならば、同じく有機的な構成による本質を論理的に究明することができるだろう。反面、無教会というものが現実から遊離しており、有機的な構成を有する存在ではないというようにその本質を論理的に究明することは、一種の背理であると言わざるを得ない。個人的な考えでは、無教会の本質という問題について、これまでもはっきりした定義を出すことができなかったことを見ると、無教会というものは現実と有機的な関連性を有するものではなく、積極的な意味で現実とは無関係なものであるとも考えることができるのであろう。

内村鑑三以来「無教会」という語も「無教会主義」という語も併用されてきたのが事実であった。彼は「プロテスタント主義」という一文においても「余に若し余の主義なるものがあるならば、余は余自身に反対する」と語った。このように、内村鑑三は「無教会主義」なるものをひとつの主義とは考えていなかったと考えられる。これに対して矢内原忠雄はこの二つのものを区別しつつ、両者の関係を明らかにしようとしていた。彼は、一九三三年に発表した

論文『無教会主義論』において「人類の精神史は重大なる真理の時代毎の再確認、再登場であると見られる。無教会の原理も亦その一つである。」と述べている。

そもそも、信仰や思想の面で南原繁にかなりの影響を与えた内村鑑三の場合でさえ、生まれながらの平和主義者ではなかった。日清戦争後、日本は明治維新によって、近代国家への道を歩み始めた。近代化と富国強兵のための勢力は、欧米の列強国に対峙できるだけの国力の充実を目標としていた。一方、文明開化のイデオログであった福沢諭吉は、国際交流の道は正義と道理を規範にすべきであると説いたが、脱亜論を主張するようになり、朝鮮・中国に対しては、日本も欧米列強と同様に「帝国」としてふるまうことを提唱した。こういう視座から見ると日清戦争はそれを忠実に実践したことになる。⁽²⁴⁾同時に「帝国」の先頭になった日本国家がその力が強いゆえに弱いものを征服するところが「平和」や「進歩」また「文明」という名によって正当化されていたことにもなると考えられる。これは、日本が対外的に初めての戦争を体験する緊張感のようなものの基づいたもので、結局その緊張感が近代日本のナショナリズムを高め、戦争への道に走り出す一因となったのではないかと思われる。⁽²⁵⁾

しかし、この日清戦争の途中から、戦争の惨酷なる現実を直視するようになった。彼の平和主義思想の特色は、道徳的・必然論的でありながらも政策論的であり、利益論的でもあった。内村は『聖書の研究』誌上で、「余は日露非開戦論者であるばかりでない戦争絶対的廃止論者である。戦争は人を殺すことである、そうして人を殺すことは大罪悪である。そうして大罪悪を犯して、個人も国家も永久に利益をおさめ得ようはずはない」と言い、「戦争廃止論の声の起らない国は未開国である。然り、野蛮国である」と論じている。

『平和の実益』『近時雜感』（一九〇三年）、『日露戦争より余が受けし利益』『日露戦争とキリスト教の趨勢』（一九

○五年）、『非戦論の論理』（一九〇八年）などを通じて、いずれも平和の利益を強調した。特に『非戦論の論理』では、「戦争は必ず進歩の理によって止むものであり、列強の軍備増大はこの時期の到来を告げるものである。最もかしこき国民は戦争を止める国民であり、最も愚かなる国民は最後まで戦争と軍備をつづける国民である」と言っている。彼は、このように摂理観的確信によって、軍備の撤廃と反戦、そして平和運動の必要を説いただけでなく、キリスト教的な平和思想が戦争廃止を定める時代を招来せしめると説いたのである。

しかるに、一九一四年に勃発した第一次世界大戦は、彼に衝撃をあたえて其の平和思想を更に進展せしめ、キリスト教的平和の実現と戦争刑罰観とを加えるにいたった。『平和の到来』（一九二一年）などに、戦争の現実に絶望した、一種諦観めいていて、しかも神の大能の実現によってのみ平和は実現する、という信仰的な論理が展開されている。しかし内村は、人間の平和への努力を無視したものではないと考えている。彼は、日本国の使命が宗教だと主張している『日本の天職』（一九二四年）の中から「神に対する人間の職分」を語り、万国、そして日本が宗教の民であることを主張するのである。それは根本的な日本宗教天職論であって、彼の「信仰的平和主義思想」の基底をなすものであり、また偉大なる予言である。そして日本は、彼の予言のとおり苦しい経験し、敗戦によってたくさんのものを失った。⁽²⁶⁾

さらに、内村が創始し、南原が追い求めた「無教会主義」への認識を深めるためには、南原繁とはば同世代であった矢内原忠雄（一八九三—一九六一）について言及される必要があるだろう。矢内原は、熱心な無教会主義者としてつとに知られており、キリスト教信仰に関して述べられた論考は、南原とは比較にならないほど多いからである。

矢内原忠雄は、その内村鑑三の系譜に立つキリスト者であった。矢内原は戦前の東京帝国大学経済学部教授の職に

あり、植民地政策学研究において日本の学界の主導的位置にあった。矢内原を研究対象とする論考は、無教会主義関係者による彼のキリスト教信仰についての論考を除けば、おおむね戦前、戦中期の反戦的発言や社会科学的業績に焦点を絞ったものがほとんど全てといってよいであろう。⁽²⁷⁾一九三七年には日中戦争批判による辞職に追い込まれている。矢内原があくまでも西欧思想としての「キリスト教」の紹介者の一人として、「平和」の思想を説きつづけた点は、単純にそのように解釈すべきではないという見方も存在するであろう。彼の「平和国家」の理想は、純粹に宗教的なものであって、現実政治において完全な平和を実現することを意味することではない、という指摘に対しては、彼における「平和主義」は、単なる「政治的解決」だけを指すものではなく、むしろ、宗教的「啓示」によって示される「正義」を以て政治と対決する性格を濃厚に帯びていたと⁽²⁸⁾考えられる。そうした視座からは、南原繁との充分な共通点を持つと考えてよいだろう。

彼は、植民地政策に関する論文を発表しつつ、信仰関係の文章を盛んに執筆し、また伝道講演もした。一九二七年に『植民地政策の新基調』を出版し、つづいて『殖民及び植民政策』を出版した。直接台湾へ行って、その植民政策にとり組んだのである。一九二九年には、植民地下の朝鮮についての論文のほかに、一九三二年には満州地域の視察をし、のち『満州問題』を著わした。⁽²⁹⁾

矢内原英雄に関する研究は、これまで様々な形で行なわれつつあって、今までもなお様々な形態の意見があるのが事実だが、政治思想研究者の将棋面貴巳^{しょうぎめんたかし}の場合、次のような意見を示した。

矢内原による戦前の日本に対する批判は、人間の法における正義をめぐる「戦後責任」論とは異なり現世的な

国家の枠組みを超えた視点からのものとなった。⁽³⁰⁾ すなわち、戦争を戦ったという事実においては、日本のみならず連合国も含めて一切の戦争参加国が「神」に対して罪を犯したことはかわりがない。戦勝、戦敗は、その意味で彼にとって、ほとんど意味をなさない。日本の敗戦は、究極的には日本政府と国民がキリスト教に対してとった無理解と怠惰の罪が累積したことへの報いである。⁽³¹⁾ したがって、敗戦は「真理と正義」が「米英の上にとどまった」結果⁽³²⁾ではなく、神が日本を愛するが故に与えた懲らしめであると解釈する。⁽³³⁾ 敗戦当時の言論は戦争に荷担した世界の万民に向けて悔い改めを呼びかけるものとしての性格が濃厚であったことから、容易に推定されるのは、日本が標榜すべき普遍的「理想」とは「平和」であるとすると「平和国家」の理念が、敗戦の時点では明確になっていなかったということである。すなわち、当時の「平和国家」という日本の思想は、日本敗戦という事実を直接的契機として構想されたものではなかったものである。⁽³⁴⁾

また、敗戦後の日本社会における思想的な無節操や道徳的退廃、さらにそれらの根源をなす信仰の欠如を矢内原は強く批判したのである。戦後まもない一九四五年一〇月の段階で、彼は「走馬燈」と題する論考を著している。「軍国主義」から「民主主義」への日本人の表面的な変わり身のはやさを嘆息していると考えられる。大正年代の民本主義・自由主義の流行に続いてマルクス主義が影響を与えたこと、それから軍国主義・全体主義の専横にかわって、今また民主主義・自由主義の再流行と見られたのである。

若し永遠の真理たる聖書の言を学んでその上に立つにあらざれば、走馬燈の如く移り変る時代思潮の流行の中

にありて、我が国民は終に無思想・無性格の民として終る危険がある⁽³⁵⁾、「戦争中「一億民草」といふ言葉が流行したが、わが国民は実際、個性のない「民草」的性格であつて昨日は全体主義の風になびき、今日は民主主義の風になびく⁽³⁶⁾。

一連の批判を通じて矢内原が最も懸念していた日本社会最大の問題は、「己れの国に対する自信の欠乏」であつた⁽³⁷⁾と考えられる。このような矢内原の視点は、ここで政治哲学者にして「無教会主義者」だった、南原繁のそれと興味深い対照を示している。南原は敗戦直後、東京大学総長として社会的発言を繰り返したが、ある講演の中で彼は、敗戦を以て「日本精神」が壊滅したと論じた。「ナチス・ドイツは崩壊したといえども、いずれの日にか再び廃墟の中から立ち上る精神を自らの歴史の中に担っている」。それは「ルネサンスとレフォーメーション」を共に過去に経てきているからである。これに対し、ルネサンス的人間性の解放と独立、そして、宗教改革的な人間主観の内面における超主観的絶対精神との出会いを日本人はいまだに果たしていない。然るに、「日本はわが国固有の伝統と精神を賭けて戦ったところのこの戦争において、その精神自体が壊滅した今、何を以て祖国の復興を企て得るであろうか⁽³⁸⁾」南原によれば、敗戦を以て、日本の「国体」は放棄されたことになる。そして、日本の破局は「わが過去の時代の終焉、わが国の全歴史への審判である⁽³⁹⁾」というのである。しかし、矢内原の場合には、敗戦による日本の歴史の断絶や伝統文化の壊滅、そして日本が占領下にあることを問題提起することができなかったという事実に対して、様々な論難の余地が残っているだろう。

矢内原の平和論は、基本的には内村鑑三の「絶対平和主義」をある程度は継承したものだと思われる。すなわち矢

内原は、信仰と学問の両方の面から平和を説き、日本の超国家主義を批判し続けたのである。彼は、著書『民族と平和』の中で「戦争を挑発する如き制度及思想に対抗することは真理探求者の自明の任務と言はねばならない。平和思想の基礎は個人又は国家の利益にあるのではなく、又人間の潜在心理にあるのではない。平和思想は却って個人又個々の国家の利益に対して上位にあるところの宇宙的秩序、又潜在心理の本能的野生を鍛練し止揚するところの人類の理想に立脚する。」と語り、必ずしもキリスト教の信仰のうえに立たなくとも、平和思想がすべての問題に対して最先頭に立つことを強調したと考えられる。

それゆえ、無教会主義とは、内村鑑三や南原繁、矢内原忠雄らが以上のごとくに説いたように、彼らは絶対的な価値として、まさに人類がそこに向かっていくべき目標として考えていた。

また、以上のように、矢内原忠雄と南原繁は世界平和への希求と国民精神のキリスト教的転換による発展的継承を主張した。「平和国家」という彼らの理想を「世界平和」と「日本精神の再興」という課題の接点となるものとして捉えることは、それらを理解する上で困難なことではないであろう。

彼らが戦前、戦中を通じて論じてきた「平和」の理想は、その解釈方法によって植民地政策研究の帰結にもなると考えられる。矢内原は「平和」の理想が天照大神の神話以来、日本人の伝統と精神の中に存在するものであると考察した。⁽⁴¹⁾したがって、「国民精神」をキリスト教的転換によって「平和人」の国の精神として蘇生させることは、「世界平和」、「日本精神の再興」と彼自身が問題視した二つの課題の双方に対する最も有効な解答であることに疑いの余地はないと考えたことは無理もないだろう。⁽⁴²⁾

しかし、南原や矢内原の「文化共同体」と「平和国家」への構想が、全的に彼らの創意によるものであり、それが

全く新しいものだったかということについては議論の余地が残されていると思われる。筆者としては、そうした構想が、キリスト教的理想としての「平和」を戦前・戦中を通じて論じてきた南原や矢内原による、「国民精神」をキリスト教的社會変革に導く試み、として理解することにした。戦前から示した「平和国家」の理想こそが、本当の意味としての「世界平和」と「国民精神の継承と再生」という彼らの理想を接合するものであったのではないかと思われるからである。

また、教会あるいはキリスト教に献身するにあたっては、現実的側面の問題が存在したことも忘れられてはならない。近代の日本では多くの欧米人キリスト教宣教師を受け入れてきたが、かれらの背景となっているかれらの出身国家と日本との関係から生じる様々な問題に、日本のキリスト教信者は直面せざるを得なかったと思われる。近代日本が、列強による「危機意識」を持ちつつあったことを考えれば、近代日本の国家の担い手たることと、南原が述べたような「信仰者」たることとの間には、諸外国から流れ込んでくる教会ネットワークを介して様々な確執が生じていたことは事実であると考えられる。例えば、アメリカのいわゆる一九二四年の「排日移民法案」をめぐって、靈南坂教会で「日米問題集會」を開催して、その法案の人種差別性を非難し、キリスト教会とキリスト教諸団体の自主独立の促進を訴えた内村鑑三などによる宣言書を發表している。

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

平和思想は、カントの実践哲学の本来的な目標であり、その歴史哲学の核心を構成する重要な契機であると考えられる。永遠平和の理念は、カント哲学全体と深い関わりがあり、その弁証にはカント哲学の全重量がかけられている。⁽⁴³⁾

たしかに、『純粹理性批判』の著者カントから引き出される通常のイメージは、それとは違っている。そこでは、きわめて抽象的な理論認識のための基礎的カテゴリーが探求され、およそいっさいの公共的生活への関心のごときは想像すらしないようにも見える。

しかし、批判哲学の作業を通じて、カントは、人間が冷静で批判的な悟性に開かれ、さらに自由と責任を持つ人格の主体であることを明らかにしようとした。⁽⁴⁾ こうした精神態度において、カントは、その生涯にわたって政治的な関心を持ち続け、またカントなりの流儀で政治的責任をとることを怠らなかつたということができると思われる。

マルクス主義の源流をもとめてドイツ観念論の世界に接近した南原が、まず集中的にとりくんだのがカント思想であった。南原は、カントの政治論を、とくにその『実践理性批判』との関連であつかう独特な方法に立って、カントから、自分の共同体論にかかわるいくつかの視点を引き出していた。「近世における超個人主義への道」をひらいたのはカントであったこと、それはカントが、国家に「超個人的」な「道徳的人格」をあたえ、その国家における「人類的結合」を「目的それ自体」とした点にあきらかであること、しかも、カントがとなえた「永久平和」は、正義と福祉を結合した「政治の最高善」としてすべての政治的共同体を規制し意味つける理念であったこと、そして、そこにカントによる政治的価値の承認をみとめられることがそれである。

南原にとってカントは、なお啓蒙的個人主義に制約されており、その政治論も「道徳原理の応用」であって、「本来超個人的な政治的国家生活に固有の本質をまだ闡明し得ない」ものに映ったからである。ここにおいて、南原は、カントを生かしつつその限界を克服するためにフィヒテへと向うことになった。その最初の成果が、一九三〇年から翌年にかけて発表され、価値哲学にたつ南原政治哲学の骨格をしめすことにもなった「フィヒテ政治理論の哲学的基

礎」であつた。⁽⁴⁵⁾

さらに南原の共同体的民主主義論は、その「永久平和」論と深く結びついていた。南原にとって「平和」とは単なる現状維持でなく、「正義にもとづいた平和」、いいかえれば現状の平和的変更を許す国際秩序の確立でなければならなかった。

南原にとって平和は正義の実質内容であつた。そしてその意味の平和が、戦後日本の憲法の理念として掲げられることを強く希望した。憲法案の第九条第一項が衆議院において修正され、冒頭に「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し」という一句が加えられたことを、南原は「政府原案に対する改正の中で最も重要な意義をもっているもの」と評価し「戦争放棄と相俟つて、或いはそれ以上に世界的に重大なる宣言」としてそれを意味づけたのである。南原によれば、「正義にもとづいた」平和は、多様な個性を有する「国民共同体」相互間の連合によつて維持されなければならなかった。その意味で「国際連合」が永久平和の基礎であり、したがつて国際正義の基盤であつた。しかもそのような国際連合の確立をまつて、はじめて国民共同体そのものも完成されるのであつた。南原が国民による「共同体」の憲法上の意義を強調し、同時に現実の国際連合の意義を強調したことは、以上の意味において説明することができると思う。当時南原が戦後の日本国憲法に関して自衛権の維持と必要最小限の兵力保持の必要性を訴えたのも、将来の国際連合加入に際して要請されるであろう兵力提供の義務を考慮したからであつた。⁽⁴⁶⁾このような平和の諸理念について、南原繁は自らの考えを次のように整理した。

政治の対象として人間生活の福祉または社会の安寧を欠くことはできず、このような実質的要素を離れて政治

は成り立たない。すなわち政治が正義価値を要請するとともに、他方に安寧・福祉の経験的要素を拒否し得ない。ここに政治における「二律背反」が成り立つ。これをいかに解決し得るか。この二律背反の批判的解決は実に政治における「最高善」としての「永久平和」の観念においてであると思う。この場合の平和は単に社会における和平交歓の状態ではない。もし、そのような意味の平和であるならば、モンテスキューが言ったように、奴隷の安全も平和である。武装的平和もまた平和である。

ここに言うのは、まさに「永久平和」の理念であって、その論理的に可能な所以は、政治が正義の先験的原理によって規制され、それによって正義と安寧・福祉との総合として、永久平和はまさに人間の実践理性の意欲の総体であるからである。平明に言って、それは正義の国であるとともに、およそ正義に値し、それにふさわしい人類の安寧と福祉の国であるであろう。ただ、その場合、制約者はあくまで正義の先験的形式原理であって、安寧・福祉が被制約者として、その実質的内容を構成する。そして、その根拠は、正義は理性的英知の存在者たる人類の意志の対象として「最高善」ではあるが、同時に他方、人類は経験的自然的存在者としては幸福・安寧がその避け得ない欲求であるからである。ここに「最高善」として、正義とそれに値する安寧・幸福との総合が要請されるのである。これが「永久平和」である。

以上の理論は、カントの道徳哲学における「最高善」の観念から展開したものである。おそらく、それは将来絶えざる国家間の対立と戦争の危機にもかかわらず、それを通じて必ずや諸国民が協同して、つねにその達成のために不断の努力をささぐべき政治の理想目的でなければならぬ。それはひとり国際においてのみでなく、およそ一般に政治の理想目的でなければならぬ。そして平和の達成はひとり政治だけの問題でなく、文化の発達、

人間の道徳的向上と相まつことを要する。われわれはその成就を直ちに現実経験の世界において主張するのではない。永久平和は政治の理念であって、経験的歴史の世界において実現されると否とにかかわらず、いささかもその意義を失うものではない。単純な人道主義または特定の宗教的信条にもとづく平和論とは異なっており、正義の先験的価値原理に根拠し、それ故に実践的意味においても、確固たる客観的実在性を有するのである。⁽⁴⁷⁾

一方、南原繁の平和思想の源流でもあるカントの場合、永久平和論の核心をなす第二確定条項において「国際法は自由な諸国家の連合制度に基礎をおくべきである」⁽⁴⁸⁾と述べている。ここでは国際法に従う諸国家間の市民的体制が問題とされる。カントはその体制を、「国際法に従う自由な諸国家の連合制度として構想し、それを『国際連盟』と名づける。これは諸国家が自国の安全と権利の保障のために、すべての戦争の永続的終結を目指して普遍的法則の下に結びつくところの『平和連盟』である」と主張した。

しかしその後、世界の諸国家が進んだ道は、二度の世界大戦を防止することができず、そのような経験によってやと国際連盟から国際連合へ至ったというのが実情であった。カントによれば、様々な民族がそれぞれ異なる独立の国家を形成すべきであり、そうした異なる独立諸国家の平和のための連合制度の中で、国際法は諸国家の自由と安全の相互的保障として機能する。この意味で国際法の理念に最もよく適合するだろう。これに対して普遍国家は、一大国家による他の国家および民族の征服や併合などによって生じうるが、そこでは国家や民族が独立性を喪失して一大国家の中に溶解してしまい、国際法などが機能する余地がない。その中で戦争がもはや起こらぬとしても、「魂のない専制政治」が支配し、最後に「無政府状態に陥る」であろう。このような一つまたは極小数の超強大国による世界

支配は、平和状態に最も反するというのが、それが斥けられる理由である。

カントの永久平和が、諸国家間の一切の対立や矛盾を押し潰した「自由の墓地」に求められるのではなく、多数の独立国家の極めて活発な競争の中での力の均衡によって促進されるものであることが、ここに明瞭である。カントは異なる多数の独立国家の存在を前提して、それら諸国家が国際法に従う連合制度の中で、それぞれの自由な活動を通じて永久平和へ向かって進むことを求めるのであり、その諸国家間の秩序状態を「国際連盟」と名づけるのである。⁽¹⁹⁾

しかし平和というものが「一切の敵意の終焉」であるとするならば、それは人格にとって内面的な事柄、すなわち道徳の問題であると考えられる。カントの言葉のように宗教の問題とは「私は何を望むことが許されるか」という希望の問題でもあるが、平和の問題もこの希望の問題と深く関わっていると思われる。「一切の敵意の終焉」を目指す平和とは、単に政治や法律の問題であるだけではなくて、道徳の問題、さらには宗教の問題でもあるのである。しかし筆者は、カントにおいて平和の問題とは、主として政治ないしは法律の問題として論じられているような印象を受けたのである。このことはカントの平和論の欠点であると言うよりは、かえってその具体性を示すものであり、評価されるべきであると判断するべきであろう。しかしながらそこには確実な限界もあることを認めなければならないのではないだろうか。

カントによれば、国内平和のための最善の法的状態は共和政である。そしてこの共和政は国際平和のための決定的前提となるのである。すなわち、国内における共和政の実現は国家間に国際連盟をもたらし、そしてこの国際連盟は国際平和の実現に貢献することができるのである。永久平和のために、最善の国家機構が共和政であるように、最善の国際機構は国際連盟であると考えられている。国内的には共和政、国際的には国際連盟、さらには全人類を統合す

る国際市民法という法的状態を通じて人類は永久平和に近づいていくことができる。とカントは考えているのである。⁽⁵⁰⁾

南原繁は、「国家」とは倫理的・政治的理念において存在するものであって、その限りカントの「国家」概念はそれ自体が個人的人格をもつ目的それ自体であると考へた。彼は、カントが道徳哲学に出發して「国家」というものを個人に超越する目的それ自体として、ひとつの道徳的・法的人格として基礎づけたことは国家哲学の新たな寄与であると評価した。

南原は、まず「カントにおいて政治は、法概念に根拠して、道徳と相まって同じく人間の自由に関する先天的形式的原理の問題であつて、自由はその内的小および外的關係のいずれにおいてもただ法則の普遍妥当性において成立すること、否、客觀的法則と自由は同義であること、ここに道徳上の人格の觀念が構成せられるとともに、国家は内的小の自由が決定せられ、人類の自由が確立せられるためには、必然に客觀的法秩序的創設が要求せられること、そして政治の主觀的確率に基づく戦争の止揚を意味する永久平和は道徳論における徳と幸福との原理の綜合である最高善の概念に照応する政治上の最高善として、正義とそれに伴う安寧の綜合であり、ここに倫理的共同体の理念である神の国と関連して永久平和の国の理念が要請せられること、これが叙説の結論である。」⁽⁵¹⁾と説明し、カントが、個人における「自由」および国家における「平和」概念を強調したことに對して、結論的に肯定的な意見を示した。

しかし、一方で南原繁は、カントに明確な「民族」概念がないことを批判する。彼は、カントの國家論が「主として法的観点から構想され」ており、その國家は「ひとえに法律國家であつた點に制限を有する」と語りつつ、「そこにはなお「民族」の概念を欠き深く現實の政治的非合理性の上に基礎するものでないと同時に、文化的共同体として

の精神的内容を盛るものではなかったのである」という批判的な立場も示したのである。彼の「政治的非合理性」という概念は、民族の具体的な存在と意味だと思われる。

なお南原は「カントが世界的国家の形態を否定し、単に諸国家の連合を説いたのは、その理論的根拠として、諸国民がおのの国家を組織している関係上、これらを一つの国家に融合し得ないというのであった。しかし、彼のごとく実践理性の命令に根拠する法律論を中核として政治国家を論ずる立場からは、個人が相結合して諸国家を構成したと同じく、諸国民がさらに結合して、普遍的共同体の法律的強制のもとに、高次の一国家を構成するのを否定すべき理由はない。ただ、その場合には、個人と普遍的世界国家とのあいだの中間組織として、諸民族によって形成される諸国家を認容すべき論理上の根拠を見出し得ないであろう。」⁽⁵²⁾という意見を示したのである。また、彼はカントの民族概念について「世界国家主義と民族国家主義の批判的結合として、世界連邦国家の理念的基礎は、ひとり実践理性の法則とそれに根拠する政治理論をもっては、それを説明し尽すことは困難であろう。それは、カントのごとき単に法律組織的な形式においてでなく、むしろ彼の後のロマン主義や歴史学派の影響のもとに発展した民族の觀念と民族共同体の基盤において把握することが重要である。しかも、いわゆる民族を、単に生物的・種族的な存在としてでなく精神的・文化的本質との関係において、民族個性の概念において把握すること、そうして、かような個性価値の政治的表現として、歴史的現実性において国家を理解することが条件である。かようにして、おのおのの国家共同体は、唯一独自の歴史的個性の価値として、みづからその存在を維持し、主張しなければならない。」⁽⁵³⁾と述べたのである。

カントおよび南原において、永久平和はそれぞれの現実においては実現不可能であったが、来たるべき世界におい

ては実現可能であると考えていた。しかしながら、なぜ現実において不可能であるものを追求しなければならなかったのだろうか。この永久平和の問題をめぐる論争は、その基盤でもある最高善をめぐる議論と深い関わりがあると考えられる。

IV 戦後教育における平和思想の役割

元々「平和思想」は、「戦いの思想」とともに人類共通のものであったとも考えられる。慈悲を教えるインドの仏教とギリシャの平和哲学、ローマにおける原始キリスト教の愛の実践、中国の儒教に内在する平和主義なども、古代におけるそれぞれに特色をもった平和思想であったことはよく知られている。南原はまず、仏教の受容がどれほど重い意味を持ったかについて言及し、日本においても、キリスト教受容によって「個人」と「国家」の理念を確立することが必須の課題であると一貫して主張していた。

南原は自分の著書『国家と宗教』の序文の中で、次のようなことを語っている。

或る時代または国民が、いかなる神を神とし、何を神性と考えるかということとは、その時代の文化や国民の運命を決定するものである。「敗戦日本の再建」は、この意味において、日本国民のそれまで懐抱して来た日本的精神と思惟の革命の要請であったはずである。この点、ドイツの復興が本来のドイツ精神と異質的であったナチス精神の清算によって可能あるのとは、類を異にするものがある。終戦後、わが国の再建は果してそれを志向してなされつつあるであろうか。そこには、かえて旧い精神の復興の兆候はないか。真の神が発見されないかぎ

り、人間や民族ないし国家の神聖化は跡を絶たないであろう。おしなべて、宗教の問題に対する近代的思想は不幸な過程をたどって来た。

十九世紀の実証主義的合理精神とその継承発展であるマルクスの「経済唯物史観」とは、「宗教」に対して無関心または否定の精神にはかならない。それが古い単に「伝統的」な形式宗教や政治的組織化した教会に対する「抗議」或いは「反立」としての意味はあるにしても、決して問題の解決ではないのである。そこでは、技術や経済的物質が神聖の座を占め、やがて宗教的代用物の役割を果たすようになるのである。

「宗教」の力は、「個人」の上だけでなく、「政治的国家生活」に対して、それぞれの時代に、それぞれの形において、根本的な問題を提示して来た。このことは、実政治家がいかに看過し、また無視しようとも、人類の長い歴史を通してそうであったし、将来もそうであるであろう。近代の過渡的「反立」の時代を経て、現在人類が直面するに至った政治的限界状況において、われわれは「宗教的確信」や「信仰」から何を導き出し得るであろうか。

それは、現代の政治・社会闘争の根底に横たわるところの、「宗教」をふくめて思想ないし学問の問題としての文化闘争である。それは、また世界観闘争であり、現実の政治的・社会的闘争が終わっても残る問題であって、人類が「存続」する限り、絶えず新たにされる永遠の「課題」であるであろう。

このような意味において、宗教と国家との関係の理論は、ヨーロッパ精神史の上に、最も純粋な形において展開されたところであり、われわれはそこから将来の解決への方法をも抽き出し得るであろう。⁽⁵⁴⁾

南原はヨーロッパ世界に「教会」が発展したのは、固有の歴史的環境が結びついていたことだったと評価しつつ、しかし日本では、そうした歴史・伝統的な背景が異なることを考え、西洋の教会を模倣することは無意味かつ不要であると指摘していたのである。むしろヨーロッパ世界と異なった形でキリスト教のあり方、「新しい方法」としてキリスト教内の絶対者の人格において象徴されるような神的絶対理念との結びつきによって、内面的に構成された新たな人格的關係を形成することが必要であると彼は語っている。そしてそれは、長い歴史を通じ君臣・父子の間の絶対的忠信として信徒の關係を実践してきた日本には、単に絶対主義的・封建的道德を超えて固有の高い道德的基礎にすることが出来るはずだと南原繁は予想したのである。

南原はキリスト教における「愛の共同体」の要請を通じて、宗教的価値によって根拠づけられる共同体的価値を再認識する。南原によれば、宗教にとって本質的なものは「信仰の自由」と共に、「宗教的結合の自由」であり、個人的価値と共同体的価値との不可分の關係である。すなわち南原は「宗教的共同体」と「大学共同体」との間に強い紐帯を見出したと考えられる。ここには、「大学人」としての南原の立場が、「共同体的価値」の追求を通じて、キリスト者としての南原の立場に統一されていたとも見られる。彼自身が、「大学共同体」の擁護のために献身したのは、それが「キリスト者」としての「信仰共同体」の擁護につながっていることを自覚していたからであろう。彼が主張した「国民共同体」論も、政治的価値としての「正義」を含む文化価値の実現を通じて、「それ自ら永遠の神的秩序に属するもの」へと転化する。南原繁は、内村鑑三の「日本的キリスト教」概念を通じて、「共同体」の意義を改めて確認する。南原が、いわゆる欧米固有の歴史的所産としてのキリスト教信仰それ自体の本質的意義を否定し、逆に君臣・父子の間の絶対的忠信・信徒關係によって培われたモラルが、神との間のより内面的な結合關係を成り立たせ

る基盤となりうることを強調した所以であった。⁽⁶⁵⁾

日本の国にとって西欧の「キリスト教」が「近代思想」として本格的な役割を示したのは、近代日本が西欧帝国主義との衝突と収容を繰り返す中で、「天皇制国家」として「国民的な統一」を達成した時期からだったと私は考えている。前にも述べたように、日清戦争、日露戦争などで勝利をあいっいで体験しそれ以後急速に高まった「近代的体制」に対して、日本のキリスト教は正面から対抗しつつ、国民統合を目的として異なるもう一つの象徴としての役割を果たしていたと考えられる。同じく「キリスト教」に基づくドイツ観念論を代表するカント・フヒテなどを参考しつつ南原が夢見た「永久平和」および「文化共同体」の理論も、このような脈略から見れば理解しやすいだろう。以上のように南原繁は、日本人自らによる近代思想としてのキリスト教の普遍的な受容と、それによる近代的な日本人形成というテーマをはっきり主張していた。それは、日本的無教会キリスト教により、個々の国民が相互的社会関係をもつ国民的「文化共同体」を形成することの出発点であったともいえよう。

第三節 一人における「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

白樂濬と南原繁は、学者としての立場を持ちつつ、戦前から戦後において多方面において影響力を発揮した。彼らよる社会的・文化的貢献の核心は、「歴史」と「伝統」の理解をもとにした論理構成の方法論にあると考えられる。宗教的背景を基礎に、それぞれが植民地からの「解放」と総力戦からの「敗戦」という激変の時代経験を、学問と思想へと昇華させたという二人の業績は評価されるべきことであろう。このような評価を通して、彼らの歴史に対する

認識と宗教的信念とが如何なる関連性を持って展開されたかについての検証は、様々な分野において影響を与えた彼らの思想分析に帰結すると思われる。

白樂溶と南原繁の間には、時代と地域の状況による客観的実在と妥当性の間の偏差が確かに実在するが、結論的に、自らの論理を「伝統」に基づいた包括的な概念としての「文化」として体系化したところは、二人の共通点であると判断することができる。

白樂溶は『歴史』とは、人類における行路変換の痕跡である。従って『歴史』は、古い紙に記録された文献の中から探るものではなく、人類生活の産物である『文化』から探るものである⁽⁵⁶⁾と語っている。同時に彼は、「歴史の中から生まれた『文化』的遺産こそが新たな歴史を生み出す力⁽⁵⁷⁾」であると判断していた。このような歴史的生命力を左右する「文化」の意義を解釈する方法論は、逆に歴史解釈と相互的依存関係であると考えることができるのである。彼における価値観は、「キリスト教信仰」という非常に主観的な確信によるものであった。「道義的存在としてのキリストが世界の歴史を自らの意志によって導いて行く⁽⁵⁸⁾」とした表現は、彼の歴史に対する価値観を示したところであろう。彼内部における「自我」は、キリストに対する内在的信念の表現のための一つの構図的媒介物として現れたものであると思われる。このような彼の認識の方も、彼自らの信仰と密接に関連していると考えられる。

白樂溶は「我が歴史の栄光の時代は『未来』に」という論考の中で「世界に我が民族が存在する理由は、自我の発展に基づいて世界文化に貢献するためである。従って、歴史的発展を追求することは、世界文化にたいする貢献の意志と判断することができる⁽⁵⁹⁾」と語った。これは、歴史というものが個人の実際の経験の実体であることを意味すると同時に、「個人」と「世界」との隔たりをより至近なものにする意味であると考えられる。そして白樂溶は、中国の

春秋時代の思想家、孔子（BC552-BC479）の「天人合徳」の概念および南宋時代の思想家、朱熹（一一三〇—一二〇〇）の「天人一物内外一理流通貫徹初大間隔」における観念を取り入れて「個人の行動の結果は、個人への影響だけにとどまらず、人類全体へ影響を与える」と述べた。⁽⁶¹⁾ このような彼の態度は、人類全体の歴史において、一人の「個人」が有する役割の重要性を強調するためであった。⁽⁶²⁾ 白樂藩は、これに対する東洋と西洋における認識の共通点と相違点について次のように述べた。

The ancients regarded primitive times as the lost age of gold, the medievals esteemed almost all previous as happier than their own. The Humanists of the Renaissance longed for a return of the age of Augustus and the Reformers sought to restore the purity of the Apostolic era. But beginning in the seventeenth century, men began to look forward and not back, to the future and not to the past for the era of perfection. The reason for this is simply the triumph of science. The concept of progress became a universal worldview in the nineteenth century and subsequently brought about the age of optimism. That soft optimism has continued into our contemporary period of revolutions.

When we turn our attention to the eastern world, we find somewhat similar developments. The idea of transformation and change is as old as the ancient peoples of China and her neighboring countries. The Book of change (ju-yok), which has come down from time immemorial to the present, tells us that when the development of anything brings it to one extreme, a reverse to the other extreme occurs. In

terms of Hegelian philosophy, everything involves its own negation. The ancient book says that an extremity brings about change, change brings about communication which in turn brings about permanence. The object of all change, however, was to return to the golden mean, the preventive of extremity in all things, Without going further in attempts to clarify Chinese philosophy in the presence of our learned Chinese colleagues, I would like to observe that the East and West have had similar experiences in this search for a golden age in the past, till we now meet on the common ground of faith in progress under the guidance of science and history.

(23)

「個人」としての役割を充分に実行した上に、全体的人類規模の共同体が成就できるという白樂濬の論理的確信は、南原繁の「国際共同体 (International community)」「世界共同体 (World community)」の論理が究極的に志向したところとも一致していると考えられる。南原は、自らの著書『政治哲学序説』において、「現実政治に即して考察された国際の『連盟』または『連合』の形式を契機として、われわれは進んで新たに世界の政治組織の理念を立て得ないであろう」と述べて、且つこれについて次のように説明した。

従来の国家原理を否定することなく、しかもそれを超えて世界における客観的政治秩序の原理が何かについて、そして「連合」の概念について新たに観点を換えて考える必要があると思う。

およそ国際の連合には二種の概念が考えられ、一つは諸国家の単なる「連合主義」にもとづく国際連合であり、

他はそれぞれの諸国家を包括する、それ自ら一つの政治組織として「連邦主義」による世界的国家である。すべての国家連合は連邦国家ではないが、連邦国家は必ずや国家連合でなければならぬ。いま、国際の連合主義を連邦主義に発展させることによって、近代国家主義と世界主義との総合として、よく世界政治秩序の新しい組織形態「世界連邦」を要請し得ると思う。⁽⁶⁴⁾

このような自らの考えに対して南原は「ここに、国際政治は世界の普遍的政治秩序を樹立することによって、人類共同の理想的努力としての『世界政治』であり、その組織形態は国家間の単なる連合または連盟でなくして、全人類を包括する一つの普遍的組織としての『世界国家』を要請する。それは帝国主義のごとく優越した特定国家を中心としない意味において、『世界共和国』でなければならぬ」という判断の上、次のように断言的な敷衍を行ったのである。

第二次世界大戦後、実際においても唱道されている世界連邦の意義は「世界共和国」の成立にある。だが、それは世界が単一国家となって、そのことによってそれぞれの国民的国家が単なる地方的行政区劃となるのではない。他方、各々国民共同体と国家は、時代の推移とともに、文化的ことに経済的要因によって、隣接近似諸国が一つに連合ないし結合し得ることは「欧州共同体」の例に見るように、将来充分ありうることであろう。それにもかかわらず、個人と世界との間における民族的ないし国民的共同体は否定し得られず、永久に存続するであろう。だが、同時にそれを包んで一つの「国際共同体 (International community)」または「世界共同体

(World community)」が成立するであらう。⁽⁶⁵⁾

やがて、ここに彼らが人類社会に訴えていた「民族の領域を超越した人類共存の道」⁽⁶⁶⁾の意義があると思われる。「個人」における「人類社会」への貢献という論理的拡大の方法は、二人の学者の最も主なる共通点であらう。

白樂溶と南原繁における個人の責任感と一貫性の重要性を強調した論理は、「思想の実践」を通して成就可能となると彼らは主張したのである。「国家」と「人類社会」全体における共通の倫理の完成の基礎には、必ず「個人」の思想の「実践」がその前提となることを彼らは認識していたのであると思われる。

彼らは、それぞれの個人と組織が存在の「使命感 (vocation)」を持って自らの役割を「実践」して行くこと自体が、全ての思想における究極の志向点であると考えていたに違いない。ただ、これは、それぞれの地域と時代によって、「使命感 (vocation)」には偏差が存在することを認めた上での意味付与であらうが、すべての思想における「共通の様相」の前提を強調したことによるものであらう。全ての歴史と思想が、時代と地域によってそれぞれの意味を持ち、かつ「共通の様相」という概念で包括できるとした彼らの基本思想は、ヘーゲルの「歴史発展理論」と密接に関連していると考えられる。

さらに、それぞれの時代における個人が抱える「使命感 (vocation)」と関連して、彼らは、「時代性」を排除しては如何なる学問と価値体系も成立できないという論理を「プラグマティズム」という実用的な学問思想に適応し、導出したのである。それぞれの時代が持つ「独自性」を前提に、個々人が使命感を抱きながら充実した「内的成就」を果たすことによって、人間本来の姿の完成のために邁進しなければならない、と彼らは訴えたのであらう。彼らは、

これによって、やがて人類社会の共存と協同、そして平和が実現できると判断したのである。

白樂濬は「それぞれの人間における『人生』とは神々しい使命を持つ。使命とは、我々の本分である道德的責任の履行であるだろう」と述べた。⁽⁶⁷⁾そして、南原繁の方も「各自人間が一個の人格として、その道德的精神力についていうのであり、これがなければ真理への意思も自由の行為も不可能であろう」と述べた。⁽⁶⁸⁾人間としての根本的な「人格陶冶」への「使命 (mission)」を履行しなければならないと彼らが主張したところには、個人的次元を超越したより「大義的理念」が込められていると思われる。このような人間としての「使命 (mission)」の履行のために彼らが主張したのが「奉仕」と「博愛」であった。「使命 (mission)」の履行それ自身が社会と人類に対する「奉仕」であり、現実における時代に対する使命の分担であった。彼らは共に、近代期における帝国主義が批判される理由として、この博愛精神の欠如を指摘している。

このような問題に対して、まず、南原繁は「われわれがあれほど念願した世界平和は、日本のみならず、戦争に疲れ果てた諸国民のひとしく熱望しているにもかかわらず、国民相互間の猜疑と国家的利害の打算と政治家意向の駆引から、人類はいまだにこの崇高な目的達成への出発に一致していない」と指摘した。⁽⁶⁹⁾ただし、このような問題の核心を日本という特殊から世界という普遍へと目を向けることで、南原の自国である日本を他の交戦国と同様に扱い、それらと平等な地位を付与して裁断しているとも思われるのである。このような彼の考えには、日本の知識人層における無意識的な自己擁護が内包されていると同時に、今後とも議論の余地の多い問題であると考えられる。確かに、南原における問題意識の欠落については、これからも、より具体的に批判的考察が行われる必要があると思われる。このような問題に関しては、「近代における植民地政策および帝国主義に対する擁護は、日本人としての均質的なアイデ

ンティティー志向的思考を強調するのに役立つ「隠された自己」であり、同時に馴染み深い「自分たちの」空間のあなたがたに広がる異質なる「彼ら」の空間として表象されてきた⁽⁷⁰⁾という批判も存在している。近代期における社会と思想全般に与えた影響に関する南原の考えが、近代期の帝国主義における一連の属性に対して十分に考察し、且つ反省を行うことができないままに、「世界平和」を訴えた点が多くの問題点を残していることは確かであろう。このような点から見た場合、日本の「戦前体制」に対して批判的な立場を持ち続け、キリスト教に基づく永久的「平和」を主張してきたと言われている彼の思想については、より冷徹で客観的な評価も必要なのであると考えられる。

これに比べて白樂藩は「宗教を政治の道具として利用することで世界を統治しようとした全ての勢力は、世界の平和をもたらすより紛争をもたらしたことは歴史上の明らかな事実である⁽⁷¹⁾」と述べつつ、日本帝国の「道徳的没落⁽⁷²⁾」が二〇世紀の初期の朝鮮半島に対する侵略行為の背景である、と自らの時代経験によって明らかにした。彼は、帝国主義が極大化した二〇世紀の近代期を指して「道徳性欠如⁽⁷³⁾」の時代と判断したのである。このような彼の認識は、次の世代が「独自の」な類型を持ち、個人における「道徳的価値」がすべての価値に先行する「正義」の時代が到来することに対する期待の顕現であったことがうかがえるのであろう。

II 「奉仕 (serving the community)」とユニバーシタリアニズム (humanitarianism) に対する彼らの立場

信仰者としての彼らは、奉仕精神の範囲を大学内に限らず、教会連合事業への参加および朝鮮戦争中において教育活動が持続できるような支援する形で、国家と国民により積極的な意味での「奉仕」的貢献を行ったと考えられる。

まず、数多い学問的業績を残した白樂澄は、キリスト教的な信仰の生き方である「奉仕 (serving the community)」を自らの生涯を通して具現化することを自己の目標として設定した。白樂澄は、自らにおける「奉仕 (serving the community)」の精神が自らの信仰的信念によるものであると述べつつ、アメリカ留学中に本格的にプロテスタント思想と接するようになり、この中から奉仕精神を学ぶようになったと語っている。キリスト教が標榜する「献身」と「奉仕」の精神を認識の上に立って、より具体的な手段を持って自らの奉仕の精神を表明しようと努力した彼は、後進の学者たちのために奉仕することを「最善の手段」として選んだと思われる。彼は「全ての学問的経験を利用して後学たちのために奉仕することが自分における人生観である」と述べながら、「奉仕 (serving the community)」とは利他主義的立場を前提として考えることであり、自らの能力で出来る範囲の中で行う」ことであると主張した。そして彼は、「このような『奉仕』は、結果的に「自我の実現に繋がっている (As I have already explained, I have tried to live my life so that I realized my own self through service to others)」と強調したのである。⁽⁷⁵⁾

激変の時代的経験をもとに「奉仕」という遠大な理想の実現を夢見ていた彼は、「我々がこの世に渡来したことは、仕えてもらうためではなくて仕えるためであり、自らの身と命をたくさんの人々のために使うためである」という聖書の言葉を引用した。そして彼は、キリスト教精神に基づいた「奉仕 (serving the community)」の定義について「自発的」「無条件的」で「自らの能力の範囲であること」「相手に優越感を示さないこと」「社会的責任を前提として行うこと」⁽⁷⁶⁾であると述べた。そして、このような「奉仕」を行うことによって「自分の能力の円満な発揮」が可能になると強調したのである。また、彼は「奉仕」の領域と個人における地位との相関性について、「個人における奉仕

の範囲を『大学』に設定する場合、その範囲は大学全体に広がり、『国家』或いは『世界』に設定する場合はその個人の地位は国家全体、或いは世界全体的に広がることとなる」と主張すると同時に「従って、最善の努力を注いで、最大の奉仕ができるように備える能力を培養することは、教育を受ける側・教育を行う側の両方にとって、共に『理想的価値』となるであろう⁽¹⁷⁾」と自らの考えを示した。「奉仕」に対する彼の認識は、苦難と犠牲の精神で代弁できるキリスト教の思想と共に、自己内部における宗教的信念に基づいていると考えられる。

そして彼は、「人それぞれが自らの人格を完成するためには、自分に内在する『不正義』と戦わなければならない」と主張しつつ、『神』の意志に背いて生きることは、人にあるまじき姿であり、いつも謙遜な態度で自分の中の『神』に寄りかかって、より『正義』に近づくことが最善⁽¹⁸⁾であると述べた。多様な分野において多くの学問的業績を残した彼は、自らの人生における信仰的な信念をもとに、「不正義」な時代状況を克服し、且つ個人における成就を果たしたといえるであろう。これは、自らが果たした学問的成果と時代精神を信仰的手段で同世代および後学たちに伝えようとした白樂渇の試みであったと思われる。

このような「奉仕」に対する白樂渇の立場と多くの共通点を持つ南原繁の思想が「ヒューマニズム(humanism)」であると考えられる。彼は、「元来、ヒューマニズムの一般的ないし政治思想的特徴として種々の要素が挙示し得られようとも、その中核は人間性とその自由に求められると思う」と述べた上で、「これはヒューマニズムが必ずしも『人間主義(humanity)』のものではないにしても、『人間』が極めて重要な契機であることの必然的結果である⁽¹⁹⁾」と主張した。彼のこのような意見は、ヒューマニズムの人文的・芸術的方向性よりも、むしろ、その倫理的・実践的意義、言い換えればヒューマニタリアニズム(humanitarianism)的な側面の重要性を強調し

たところであると考えられる。これに加えて彼は、「人間はもはや超個人的な生の有機体的全体の部分として自由な個性、独立な人間として現れるのである」⁽⁸⁰⁾と敷衍することによって、ヒューマンイズムの人文学的・芸術的側面を共に強調したのである。

また、白樂濬における人生は「大学」を焦点として帰結され、教育を通して「奉仕」の使命を果たそうとしたのであった。彼は「(私は)『大学』というものについて、我々教育者たちが自らの学問と理想を後学に伝え、且つ『自我』を実現する機関であると考えている」と「大学」について自らが持っている考えについて述べている。その上で「この機関で自分の人格を円満に發揮できると信じて、献身的態度で研究を行ってきたことが自らを支える力であった」⁽⁸¹⁾と、自らが行った研究と教育活動を可能にした思想的原動力が「奉仕」の精神にあったことを明らかにした。一生を「大学人」として全うした彼は、時代の要求に応じて「教育奉仕」を通して人材育成を目指したのである。⁽⁸²⁾このような知的・思想的志向性を実現するために彼は、教育の実用性を強調して、「公利」を追求すると同時に知識人による正しい「公論」を成立させようとしたと考えられる。「伝統文化」を強調して、大学における知的活動の振興をめざした一連の彼の行動は、このような意図によるものであろう。

一九六八年に書かれた「韓国の教育と民族の進路」という論考で、彼のこのような考えはより具体化している。植民地から解放後における韓国の教育と学問について彼は「今日の韓国の教育と学問は断絶されてないだろうか」と批判を加えつつ、外国の教育制度および学問を導入・模倣にとどまることがないよう注意を呼びかけた。教育と学問が時代的「適切性」を發揮するためには、「変化する社会層に対応すると同時に、社会を『正義』なる道へ先導する義務がある」と、教育と学問が有する意義について白樂濬は指摘した。「従って、教育と学問は一定の形式と制約から

自由となり、時代と社会を先導し発展を支える道具にならなければならない⁽⁸³⁾と述べている。

以上に関して、私は、白樂濬と同様に大学人として一生を献身した南原繁におけるヒューマニタリズム (humanitarianism) の概念と、白樂濬における「奉仕 (serving the community)」概念が相互に重なり合う彼らの帰結点であると思っている。確かに大学における教育と知識活動は、時代と社会の発展に貢献する役割をしなければならないと考えられる。しかし「現実」においては、文化的伝統と学問体系があるとはいえ、時代的・社会的必要性によって限られた範囲を選択しなければならない⁽⁸⁴⁾であろう。これは、「人類共通」の文化的遺産と価値を尊重・継承し、「人類全体」における共通の文化的遺産と価値とが継承可能な水準の知識と技術を獲得する義務を有する「教育」と「学問」の使命であると思われる。

Ⅲ 知識人における共通の価値および目標—むすび—

今日における「大学」と「知識人」は、単に自らが置かれた社会の文化的「伝統」を守り、学問と教育を継承するだけでその価値的役割を果たし得るものではなく、社会的・文化的「理想」を創出するという重要な使命を担っているであろう。実際に、大学と知識人において認められた学問的自由とは、このような条件を前提として保障されるものであり、まさにここから人類に貢献できる普遍的価値の追求へと出発するものであると考えられる。このことは、やがて技術と知識の増大に伴う専門化ならびに多様化により、そして普遍的体系の世界的な指向によって、ある一つの地域と国家だけの学問的・文化的な繁栄を追求することは難しくなってきたという状況、言い換えれば、国家の個別的存続という価値自体を自明視することの普遍妥当性にさえ疑義が差し挟まれるようになってきている状況において

は、ある意味では空虚な抽象的論理に過ぎない個別的な国家、および地域的範囲の価値にも増して、一段階高い次元の人類共通の普遍的思想について認識しなければならないと考えられる。

今日における「知識」は、少数のエリートたちの占有物ではない以上、「知識」が追い求める指向性も、今日の社会と時代が必要とする功利主義的利益と価値に合せて、適切に方向を変換しなければならないのであろう。従って、「大学」で行われる知識活動が未来志向的な方向に指向性を据えたと同時に、伝統との断絶を防ぐことに留意し、その手段を模索していくという必要性がさらに高まっていると考えられる。「価値ある全ての『伝統性』は知識の体系の中に帰結されなければならない」といった白樂渇の言葉が意味することは、知識人と大学の使命がまずは伝統的価値の守護にあることを主張するためであっただろう。そして双方がそれぞれに「伝統」と「革新」を保存および発見していくという使命を果たすためには、まずこの「知識人」と「大学」がより積極的に伝統的なものと新しいものを統合できる主体であるべきなのである、ということを含意した敷衍的説明であったと思われる。白樂渇は、知識による社会的進歩の役割について次のように述べている。

Our authority believes that progress is a social acquisition. Since man is a rational being, he develops his potential capacities by accumulating the experience of past generations. Thus progress is possible through the transmission of acquired thought and skill from generation to generation.⁽⁸⁹⁾

確かに、「伝統」の保存と新しいものへの「革新」、何れにしても大切である一つのためにもう一つのことを諦める

べきではなく、同時にこの二つの実現を目指して実践することこそが大学と知識人における使命であると考えられる。このためには、すべての知識人層およびその活動の場所となる大学が、より広範囲な学問的成就を実現して行く為にも、すべての学問的領域とその学問的検証の可能性の次元を自己と他人、そして過去と未来を弁証法的に価値づけられていくことが必要であろう。重要なことは、ある地域、或いはある人種の伝統的価値が他の地域や人種における伝統的価値に対して絶対的支配力を発揮することが人類の望みではないように、政治的支配の欲望と経済的搾取による文化的統制の拡張などを排除した、平等なる世界共同体の基盤としての「普遍性」を実現することが大学および知識人における究極の目標であると思われる。

白樂濬と南原繁は、韓国と日本、それぞれの国において知識・学問における「普遍的真理」を完成するためには、東洋と西洋の思想・歴史的多様性を相互に包摂する価値体系を導出することが必要だと判断しつつ、その普遍的価値体系の究極点が「世界平和」であると考えていたのであろう。その上で、知識人と大学は、従来の矮小な世界観を排除すると同時に、文化的発展を先導する責任を有する機関としての役割を果たす責任があつて、すべての人々が一つの「人類」として生きていくための共通の価値と文化的背景およびその過程を後の世代に伝えることがその役割である⁽⁸⁷⁾と判断したのである。彼らの主張するように、これ以上「知識」というものが、特定の階層だけの占有物ではない限り、これからは「世界市民」としての人類の「普遍的価値」を共同で構築しなければならないと考えられる。知識人と大学が時代的な変化に対応できるよう柔軟性を具備した上で、学問的生産活動を通して広く世界の人々に「奉仕」すること、そして、全てのことを「人道主義的」立場から判断するこそが知識人と大学における意義であろう。これは、単純に「道具」としての学問の意義にとどまらず、人類共通の「文化」創出という普遍的価値を規範的前

提として設定しているのである。言い換えれば、知識人と大学における知識活動の道徳的側面を強調したものと考えられる。これは、知識それ自体の属性とも関連して、知識を生産する立場の知識人および大学という機関の影響力の量的・質的な増大を意味すると思われる。新しい知識の領域は拡大されつつあり、且つその知識は社会と文化、政治、経済など人間の生存に必要なすべての領域にかけて影響力を発揮している。従って、「知識」は少なくとも複数の側面から道徳的な省察を必要とすると考えられる。その最も重要なものが、「(部分世界に) 独占される知識」の問題であろう。彼らは、急増する知識と技術が全世界的に公平に配分されていないことによって、文化形成過程において葛藤を生起させている現状を指摘したとも思われる。

「人類の歴史を通して第一に望んでいたことが『平和』だったにも関わらず、調和と融和を通して平和を完成するよりも、それぞれの民族と国家が自らの利益を追求・拡大するために他の民族と国家を侵略している」と知識と技術文明の恵みを公平に営為できない現実を批判した白樂濬の主張をその例にした場合、その内容的な側面からにして、人類の歴史の発展過程において人間の尊厳性と平等性が見逃されているという現実状況に対する知識人の問題意識を指摘したものであると考えられる。確かに、知識と技術を生産する立場の知識人と大学は、その知識と技術の内容に含まれている暴力的・破壊的側面を深く考察してみる必要性があるのである。知識と技術の発展は、今日における物質的繁栄と巨大なる経済的な富の獲得に決定的に寄与したが、今やこれが人類に脅威を与えている。これは、知識の活用とその判断において「道徳的責任」が付随するという認識の覚醒を促していることに他ならないだろう。

これまで考察してきた白樂濬と南原繁による主張の通り、究極的な意味での「真理の追求」とは、単なる「知識の追究」を意味するだけではなく「普遍性」を志向する場合に限ってその価値を認めているとも見られる。彼らは、例

え知識が人間の本能的衝動および時代と権力の要求に従って変化して行くことがあっても、真理なる知識は普遍的価値を志向する限り、永遠な価値を持つと判断したのである。このような「真理」の概念のもとにやがて学問的「自由」が成り立つのであって、学問的「自由」は倫理的判断を前提として成立するものであると考えられる。よって道徳的省察および倫理的判断を基盤とする意識と信念は、社会における全ての領域に適応可能であり、実際に関わっていると思われる。知的生産者としての知識人と大学が「知識」の所有者ではなく、「知識」それ自体が有する普遍的価値と利益を追求する主体であるともいえよう。

最後に、白樂濤が延世大学の戦後初代の総長就任式で述べた演説内容の一部、および南原繁が戦後最初の東京大学創立記念式で述べた演説内容の一部を挙げながら、この論文を終えよう。

植民地からの解放後、我が大学が新しく出発するこの時、全ての人的資源と物的施設を利用して、「道義」の基盤の上に「真理」と「自由」の「普遍的価値」を追求して行こうではないか。⁽⁸⁸⁾

大学は知識・学術においてのみでなく、また「道徳」においても大なる努力が払われなければならない。ここに大学における「自由」の意義があり、……かかる者は「真」の自覚に到達するために、さらに自らのうちに深く耕して「純化向上の道」を求めてやまぬであろう。⁽⁸⁹⁾

白樂濤と南原繁は、それぞれの一生において、学問と文化における「普遍的価値」の実現を志向していた。このよ

うな考えは、知的共同体としての大学と共に、知的活動の主体である知識人全体が道徳的省察をもとに、知識の追求に際しても倫理的志向性を発現していくときに「学問的普遍性」は実現できるという意味であると理解される。まさに、ここに学問における精神的理念の妥当性と知識人の存在意味があるのではないだろうか。

あとがき

これまで、激動期であった近代において、白樂濬と南原繁、二人の知識人が「真理の実現」という共通の目標を携えながら邁進してきた軌跡を辿ってみた。現在の韓日・日韓両国の国家関係をめぐっては、相互の歴史認識において生じた間隙を修復できないまま、今日に至っている。

奇しくもこの論文を執筆していた二〇〇五年には、母国韓国において、市民運動グループ等を中心とする植民地期の「親日派清算運動」が始まり、白樂濬はその運動の主なる対象者となった。これは、彼の第二次大戦中における「学徒出兵」時の一度だけの発言が、日本側の戦争論理に加担したものとみなされて問題視されることとなったものである。

これによって、彼の永眠する「大韓民国国立墓地有功者墓域」からの追放、並びに延世大学キャンパス内にある彼の銅像の撤去が、市民運動グループらによって検討されるという事態が発生した。最終的に、彼に関する事態は「親日派には該当しない」ということで収束の方向に向かったが、彼の業績を踏まえつつ入念に精査していた私は、こうした現実状況に対して、深い心痛を覚えたことを隠すことができなかったのである。

一方、南原繁も教育改革や教育基本法の審議および敗戦直後の日本国憲法制定過程における彼の一連の発言、そして、戦後における象徴天皇制への発言をめぐっては、今日の日本的議論の俎上に上ることも少なくない。

しかし、往時における彼らの言動は、あくまで当時の正当な時代認識に即応したものであったのであり、時代認識を異にする後世の人々が彼らを自分たちの論理を以って裁断することには同意しかねるのである。むしろ我々は、さらなる認識的想像力を働かせて、その時代を生きた彼らがこの時代の我々に伝えようとしたメッセージに耳を傾けるべきなのではないだろうか。

そして、ここまでの論文の執筆が可能だったのは、在学期間中、文部科学省から支給された「日本国政府国費奨学金」のおかげであった。また、論文執筆の間、本国の韓国で私を見守ってくれた父親・母親をはじめ、博士課程在学期間中、論文指導を担当してくださった飯田泰三先生、修士課程において論文の骨格を作ってくださった杉田敦先生、数多くの貴重な韓国語と英語、日本語の文献資料の収集にご協力くださった母校の延世大学および法政大学中央図書館の関係者の皆さんに感謝する。

最後に、論文の日本語の修正を行ってくれた東京大学の小林みゆき氏に感謝の言葉を申し上げたい。

- (1) 白樂渚『韓国改新教史』、ソウル、延世大学出版部、一九七三年、六頁。
- (2) 白樂渚『小河のほとりに植えた樹木―我が人生観』、ソウル、フィムン出版社、一九七二年、三二頁。
- (3) 前掲書、三九頁。
- (4) 白樂渚『The History of Protestant Mission in Korea, 1832-1910』、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、一六頁。
- (5) 山口は、植民地下の「朝鮮」のことを「日本」と判断したと思われる一著者。

- (6) 洪以燮（ホン・イソップ）「山口正之『朝鮮改新史』書評」の引用文、ソウル、探究堂、一九六八年、四三六頁。
- (7) 白樂溶『韓国改新教史』、ソウル、延世大学出版社、一九七三年、一頁。
- (8) 前掲書、一七頁。
- (9) 前掲書、二二三頁。
- (10) 白樂溶『韓国改新教史』、ソウル、延世大学出版社、一九七三年、五頁参照。（彼はここで、本質的に「キリスト教史」は「宣教の歴史」であると指摘した。―（著者））
- (11) ①James B. Palais, *Politics and Policy in Traditional Korea*, Cambridge: Harvard University Press, 1975, P. 19-50 参照。
 ②Donald L. Baker, *Confucians Confront Catholicism in Eighteenth-Century Korea*, University of Washington, 1989, P. 176-280 参照。
- (12) 丙子胡乱（ウンシヨラン）：一六三六年二月から一六三七年一月の間に「朝鮮」と「清国」の間に勃発した戦争。―筆者―
- (13) 延世大学国学研究院 編「教会史家としての白樂溶」「白樂溶博士の学問と思想」（国学叢書21）、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、一三五頁参照。
- (14) 閔庚培（ミン・キョンベ）『日本帝國統治下のキリスト教民族信仰運動史』、ソウル、大韓キリスト教書会、一九九一年、三一六頁参照。
- (15) 閔庚培（ミン・キョンベ）『教会と民族』、ソウル、大韓キリスト教出版社、一九八一年、一五―一九頁参照。
- (16) 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23号）、一九九五年一〇月、一七一頁参照。
- (17) 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』（第一巻）、岩波書店、二七五頁。
- (18) 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』（第一巻）、岩波書店、一九五八年二月、参照。
- (19) 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16号）、聖学院大学総合研究所、一九九九年、八六―八七頁参照。
- (20) 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、一六二―一六三頁。
- (21) 前掲書、一五〇―一五六頁参照。
- (22) 南原繁「日本の理想」、『南原繁著作集』（第九巻）、岩波書店、一九七三年六月、二六四―二六八頁。
- (23) 泉治典「無教会主義」「世界大百科事典…法政大学市ヶ谷中央図書館オンラインデータベース」二〇〇二年。

白樂溶と南原繁における教育理念と政治思想の展開（三）完（崔）

- (24) 新田幸夫「日本における平和思想」、田畑忍 編『非戦・平和の論理』法律文化社、一九九二年一〇月、六二一―六三頁参照。
- (25) 前掲書、六八頁参照。
- (26) 田畑忍「日本の平和思想」ミネルヴァ書房、一九七二年四月、五六―六〇頁参照。
- (27) 竹中佳彦「敗戦直後の矢内原忠雄―民族共同体と絶対的平和―」『思想』(第82号)、一九九二年二月。
- (28) 将基面貴巳「矢内原忠雄と「平和国家」の理想」『思想』(第83号)、岩波書店、二〇〇二年六月。
- (29) 田畑忍「日本の平和思想」ミネルヴァ書房、一九七二年四月、一九六―一九七頁参照。
- (30) 矢内原忠雄「日本精神と世界精神」『矢内原忠雄全集』(第19卷) 岩波書店、二七九―三〇八頁。
- (31) 前掲書、一五五頁。
- (32) 南原繁「文化と国家」、『南原繁著作集』(第七卷)、岩波書店、一九七三年二月、三五頁。
- (33) 矢内原忠雄「日本の運命と使命」『矢内原忠雄全集』(第19卷) 一一七頁。
- (34) 将基面貴巳「矢内原忠雄と「平和国家」の理想」『思想』(第83号)、岩波書店、二〇〇二年六月、三〇頁。
- (35) 矢内原忠雄「走馬燈」『矢内原忠雄全集』(第17卷) 岩波書店、二六七頁。
- (36) 矢内原忠雄「平和国家への道」『矢内原忠雄全集』(第19卷) 岩波書店、二二二頁。
- (37) 前掲書、七一頁。
- (38) 南原繁「文化と国家」、『南原繁著作集』(第七卷)、岩波書店、一九七三年二月、二六頁。
- (39) 前掲書、一〇〇頁。
- (40) 大田哲男「反戦・平和の哲学―吉野作造と矢内原忠雄を中心に―」『近代日本の哲学』北樹出版、一九八三年四月。
- (41) 矢内原忠雄「日本国民の使命と反省」『矢内原忠雄全集』(第19卷) 二四三―二四四頁。
- (42) 将基面貴巳「矢内原忠雄と「平和国家」の理想」『思想』(第83号)、岩波書店、二〇〇二年六月、三三―三四頁参照。
- (43) 南原繁「カントにおける世界秩序の理念」、『南原繁著作集』(第一卷) 岩波書店、一九七二年一月、所収。
- (44) 宮田光雄「平和の思想史的研究」創文社、一九七八年、一三八―一三九頁参照。
- (45) 加藤節「南原繁―近代日本と知識人―」岩波新書514、岩波書店、一九九七年七月、一一―一二頁参照。
- (46) 三谷太郎「近代日本の戦争と政治」岩波書店、一九九七年二月、三三一―三三三頁。
- (47) 南原繁「政治哲学序説」、『南原繁著作集』(第五卷)、岩波書店、一九七三年七月、四三五―四三七頁。

- (48) 前掲書、四二一—四二九頁参照。
- (49) 濱田義文「シンボジウム「カントと平和の問題」、日本カント協会編『カントと現代』晃洋書房、四一—三頁。
- (50) 最義治「カント永久平和論のパラドックス」、「カントと現代」日本カント協会、三六—五〇頁参照。
- (51) 南原繁「カントにおける世界秩序の理念」、「南原繁著作集」(第一巻)、岩波書店、一九七二年一月、一五五頁。
- (52) 前掲書、一六六頁。
- (53) 前掲書、一六七頁。
- (54) 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、三一—五頁。
- (55) 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、三一六—三一七頁参照。
- (56) 白樂濬「歴史とは何か」、「歴史と文化」(白樂濬全集第六巻)、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、四九七頁。
- (57) 前掲書、三八八頁。
- (58) 白樂濬「真理と自由の旗手たち」、「我が人生を振替えて」、ソウル、延世大学出版部、一九八二年、二五一頁。
- (59) 白樂濬「我が歴史の栄光の時代は『未来』に」、「歴史と文化」(白樂濬全集第六巻)、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、三八七頁。
- (60) 前掲書、三〇〇頁。
- (61) 白樂濬「わが最終講義録」、ソウル、正音社、一九八三年、五四頁。
- (62) 白樂濬「歴史と文化」(白樂濬全集第六巻)、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、五三〇頁。
- (63) 白樂濬「Progress」『政治と社会』(白樂濬全集第七巻)、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、三〇四—三〇五頁。
- (64) 南原繁「政治哲学序説」『南原繁著作集』(第五巻)、東京、岩波書店、一九七三年、四三〇頁。
- (65) 前掲書、四三二頁。
- (66) ①白樂濬「Progress」『政治と社会』(白樂濬全集第七巻)、ソウル、延世大学出版部、一九九五年、四〇頁。
②南原繁「政治哲学序説」『南原繁著作集』(第五巻)、東京、岩波書店、一九七三年、四二五—四三九頁参照。
- (67) 前掲書、五二八頁。
- (68) 前掲書、一八九頁。
- (69) 前掲書、一九七頁。

- (70) 姜尚中 (カン・サンジュン) 「社会科学者の植民地認識―植民政策学とオリエンタリズム」『日本社会科学の思想』岩波書店、一九九三年三月、一〇四頁。
- (71) 前掲書、四一頁。
- (72) 白樂渚『我が人生を振替えて』、ソウル、延世大学出版社、一九八二年、二七九頁。
- (73) 前掲書、三六四頁。
- (74) 白樂渚「奉仕精神の具現」『延世教育の理想』(白樂渚全集第三巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、三六六―三六八頁参照。
- (75) 白樂渚『Looking back over My Lifetime』『回顧録』(白樂渚全集第九巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、二一六―二一八頁参照。
- (76) 白樂渚「奉仕精神の具現」『延世教育の理想』(白樂渚全集第三巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、三六六―三六七頁参照。
- (77) 白樂渚「我が人生を振替えて」『回顧録』(白樂渚全集第九巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、一五六頁。
- (78) 前掲書、一七二―一七四頁参照。
- (79) 南原繁「自由と国家の理念」『南原繁著作集』(第三巻)、東京、岩波書店、一九七三年、二四四頁。
- (80) 前掲書、二四三―二四四頁参照。
- (81) 白樂渚「延世奉仕四〇周年祝賀式答辞」『随想録』(白樂渚全集第八巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、二二三頁。
- (82) 白樂渚「延世大学創立90周年記念」『延世教育の理想』(白樂渚全集第三巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、二二三頁参照。
- (83) 白樂渚「韓国の教育と民族の進路」『大学と教育』(白樂渚全集第五巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、三二頁。
- (84) 前掲書、七四―七六頁参照。
- (85) 前掲書、八七―九一頁参照。
- (86) 白樂渚『Progress』「政治と社会」(白樂渚全集第七巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、三〇五頁。
- (87) ①白樂渚「人類の未来」『回顧録』(白樂渚全集第九巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、二八七―二九一頁参照。
②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、四七―四八頁参照。
- (88) 白樂渚「延世大学初代総長就任辞」『延世教育の理想』(白樂渚全集第三巻)、ソウル、延世大学出版社、一九九五年、三〇頁。

(89) 南原繁「文化と國家（東京大学創立記念日における演述）」『南原繁著作集』（第七卷、東京、岩波書店、一九七三年、二二四頁。

白樂藩と南原繁における教育理念と政治思想の展開（三・完）（崔）