



Title	公共性と教育(5) : 教育基本法と南原繁(2)
Author(s)	小出, 達夫
Citation	公教育システム研究, 15, 35-64
Issue Date	2016-07-05
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/62610
Type	bulletin (article)
File Information	Public Education System Studies(15)-2.pdf



[Instructions for use](#)

<研究ノート>

公共性と教育（5）

—教育基本法と南原繁（2）—

小出 達夫*

— 目 次 —

はじめに

第1章 教基法前文と国家

- (1) 「国家の建設」—法と政治—
- (2) 「国家の建設」—国家と経済—
- (3) 「国家の建設」—文化的国家—
- (4) 「国家の建設」—国家と民族—
- (5) 「国家の建設」—国民国家と世界主義—

第2章 教基法前文と文化

理性について 文化と理性 理性による所与の変革
理性と感性文化 文化と練達性 文化と価値体系
政治的価値と正義 文化と個性 文化と経済
統体としての文化と精神共同体 文化の危機と課題

第3章 教基法1条と人格の完成

- (1) 自主自律的存在としての人格（戦前の南原人格観）
- (2) 自主自律的存在としての人格（敗戦直後の南原人格観）
- (3) 南原人格観の発展

結語

【キーワード】：教育、文化的価値、政治的価値、人格的価値

はじめに

本研究ノートは前回の続編である。考察の趣旨は同様であるが、本号では戦中の南原の国家・文化・民族論について検討し、教基法の国家観・文化観・民族観について考察を深めたい。

文献は主として、『南原繁著作集』第1巻『国家と宗教』、第2巻『フィヒテの政治哲学』を中心とするが、戦中および敗戦直後の論考を載せた第3巻『自由と国家の理念』、第7巻『国家と文化』、第9巻『日本の理想』も適時利用した。第5巻『政治哲学序説』は1971年9月の著作であるが、南原政治哲

* 北海道大学名誉教授

学を集大成したものであり、戦中の著作の理解を深める意味で参照した。

『国家と宗教』(1945年9月の増補版を使用)は南原の著書として始めた公刊されたもので(1942年7月)、その第1章「プラトン復興」冒頭に以下の文章がある。

「ギリシャ民主政治の成り行きと運命は如何にあつたか。何よりも支配的指導者間の醜き党派心と極まりなき所有欲、これに対応する一般民衆の側においても自由の濫用と同じく利己的欲求、それは民主政治の頹廢と国家の破滅を招くに十分であつた。これと同時に、内にあつては少数者と多数無産者との間に生じた階級の対立、外に対してはかくの如き都市的国家相互の間の敵対と抗争、それは資本主義的寡頭政治と民主的帝国主義の精神を如実に反映するものであつた。・・・それはギリシャ啓蒙時代の政治社会の諸相であつたと同時に、恰もまた、現代国家を危機に導くに至つたところの象徴でもある。」

ここに描かれた世界は、ギリシャ末期のソフィスト的世相そのものであり、南原が直面した日本の社会情勢でもあつた。日本の情勢とだぶらせて見たこうしたソフィスト的情勢の原因・背景を南原はどう見たか。南原はそこに、普遍の分裂、全体からの個の分離、真・善・美などの諸価値の否定、個の幸福・利益を旨とする功利的人生観と世界観、機械的国家観等をみた。これらはいずれも狭隘な個人主義的主観精神の主張であり、学的知識への懐疑、客観的真理の喪失、世界観・人生観の喪失がそれらの精神的特質であつた。これらの特徴は、南原の説く如く、「現代国家を危機に導くに至つたところの象徴」であり、「ある意味においてソフィスト的知識の近代的完成と同時にその破綻」と見ることが出来る。(『国家と宗教』、増補版、p.2f.)

ではこうした時代の危機に対応して南原が考察した課題は何か。

「人々は今や、かかる時代精神の行詰りと混乱とに目覚め、その由ってくる原因を正視し、真に時代の精神を批判せんとする。ここに政治的真理のなんであるか、国家の本質の何であるかの問題を闡明することにより、退廃した悪しき国家に対して正しき国家の再建を企てる。単に社会生活の技術または法則を教える学問ではなくして、真に人間の学としての哲学、人生と世界の全体の像を形作る文化理念をうちたてること、以て喪われた何らかの意味における普遍を回復し、人間生活に客観的な基準を与えるとともに、国家を自然的機械観から免れて、真に国民を結合する全体的共同体として理解せんとする。」(『国家と宗教』、増補版、p.3f.)

これはその後の南原の全著作のライトモチーフであり、戦後の新日本建設を指導した思想であつた。この書のかかれた1942年7月といえば、6月のミッドウェイ海戦で、日本海軍が大敗し、戦局の大勢が大きく変わった時である。この機に当たり、南原は、国家の本質は何か、政治的真理は何かを考え、時代の精神を批判し、正しき国家の再建を目指して、この書を世に送った。それはすでに戦後の日本の再出発を見越しての苦闘であつたし、南原の学的情熱そのものであつた。この学的情熱が、教基法の制定につながった事実に私は注目する。

南原は、日本国家の再生を、民族の再建(国民共同体の形成)と文化の再生にかける。就中、国家・国民共同体と文化の關係に注目する。機構としての国家でなく、国民の政治的文化的共同体である民族の再生が国家再建の鍵となる。その際、国家生命の源泉が、国民の文化生活にあることを南原は強調する。

「政治的国家生活は、恰も斯かる文化の全体生活との結合のうちに、その生命の源泉を見出さんとする。これは文化と政治との従来を表見的なる分離に対して、深く内的結合を考えるのであり、国民的生の共同体に於いて、すべて真なるもの、美なるもの、善なるものの精神の実現を觀照せんとするのである。」(『国家と宗教』、p.5)

『国家と宗教』の冒頭に見られる南原の叙述は、教基法を作成した時代精神と軌を一にする。本書の

執筆に賭けた南原の情熱と見通しは、教基法の前文と第1条以下にそのまま表れていると見て取れよう。

第1章 教基法前文と国家

教基法前文を分解すると「民主的で文化的な国家の建設」が、それ自体「世界の平和と人類の福祉に貢献する」こととなり、こうした国家の建設が「理想」であり、この「理想の実現」が「教育の力」にまつ、という構文になる。ここに、南原が『国家と宗教』の冒頭に寄せた、あのライトモチーフが結実している。

では、ここに言う「国家の建設」に込められた意味は何か。特に戦中であって、南原がこの字句に込めていた意味は何か、問われるのである。

南原の国家論はフィヒテに負うところが大きい、そのフィヒテの国家論も時代により変化する。一口に言えば、それは「法律的国家」(理性国家)から「経済的・社会主義国家」へ、さらには「文化・教育国家」ならびに「国民的・民族国家」へと国家の重点課題が変わる。最終的には「世界主義の見地に立つ国家」いわば国際的な国家(世界国家ではない)となる。この語句の変遷は、国家観が深まっていく過程であり、前者を後者が否定する関係ではない。最後の「国民的・民族国家」は、それ以前のすべての国家の要素を含めたものである。南原の国家観も、フィヒテのこの考えを追いつつ明らかにされる。

とはいえ、ここでの主題は、フィヒテの国家論を探ることで、南原国家論を紹介することでもない。教基法との関連で、「民主的で文化的な国家の建設」という字句に込められた国家観の意味を、戦中ものされた南原による国家論の検討を通して探ってみたいということである。なぜなら、教基法の「国家の建設」に言う「国家」は、抽象的な国家であるはずがない。敗戦という未曾有の歴史的経験を通して日本人全体が考えるべき新しい内容をもった国家であるはずだ。その内容を日本国憲法から演繹しても始まらない。むしろ、「時代精神の行詰り」の中で骨身を削り苦闘した南原の学的探求を通して、「国家とは何か」に込められた南原の意味を見定めてみたいのである。

(1) 「国家の建設」—法と政治—

ここではテーマを限定し、教基法の主眼である人間人格の自由の実現を、国家・法・政治との関係で南原がどう考えたかを検討したい。言い換えれば人格の自由を実現するために国家は必要か、必要だとすればどんな国家が必要か、という問いである。南原にとり、戦中の日本国家は批判の対象でしかなかったはずである。では、そんな南原は国家を否定したのであろうか。そうではなく国家に何かを期待したのではないか。それは何かを検討したい。国家のレーゾン・ダートルの問題である。

南原は人間人格の自由の実現は「必ずや政治的社会価値との関連において」考えなければならないと、次のように言う。

「個人人格の自由の理念が人間共同の社会生活においていかに考えられるか、またいかにして実現されるかは、必ずや政治的社会価値との関連において考察されねばならぬ問題である。」(著作集2、p.223)

言わんとすることは明快である。現実の国家との関係で考察するのではない。「政治的価値」との関連で考察せよ、というのだ。現実の国家を観て判断するのではなく、人格の自由の実現に如何なる政治的社會価値が必要か、国家の持つべき政治的社會価値とは何か、などの考察が重要だというのだ。

では南原は国家を如何に見ているか。

「国家は多数個人の単なる集積でなく、経験的なる幸福の原理から独立して、先天的法律原理に基づくところの結合にして、それ自身また一個の理念である。ここには道徳法則と並んで、国家の法律は“一人の恣意が自由の普遍的法則に従って、他人の恣意と調和し得るための諸制約の総体”である。この制約のもとにおいて、各人の格率は“汝の恣意

の自由なる使用が普遍的法則に従って、各人の自由と並立しうるよう外的に行為せよ”にある。」(『国家と宗教』、増補版、p.148)

国家はひとつの理念である。先天的法律原理に基づく結合だ。幸福や福祉などの経験的主観的原理から国家の本質を決めるのは難しい。福祉国家とか功利主義国家などの経験的概念を南原はとらない。南原にとり、国家は理念であるから実証主義的実体概念ではない。この上記引用論文では国家理念の記述はないが、法律の理念は示されている。それは“自由”だ、というのである。

上記引用論文の自由は、カント道徳法則の国法レベルへの応用である。カント道徳法則は“意思の自律”の法則であり、内的自由の世界である。しかし自由を維持するには、別に外的自由を必要とする。それが法律の世界だ。南原は、法律は、「一人の恣意が、自由の普遍的法則に従って、他者の恣意と調和せしむるための諸制約の総体」だという。恣意は放置すれば他者の自由を害する。強者の恣意は人の自由を傷つける。それを調整する必要がある、その基準が「自由の普遍的法則」である。したがって、法律は恣意を制約し、各人の自律を助長する。それは外的自由の保障であり、それを意図するのが法律である。近代以降制定されてきた民法・刑法にはこの趣旨が読み取れる。さらに憲法での人権規定にはその原則がうたわれてきた。つまり人格の自由の根拠には国法が不可欠であり、必要だ、これが南原の主張である。

「かくの如き意義において道徳の国と法律の国は内外相関係し、一方に外的自由を以て内的自由を保障することにより、国家は個人人格及びその共同体たる道徳の国の外的制約となり、他方にかかる国家の強制を道徳的自由意思に基づかしめることにより、法的命令に従うことを道徳上の義務と為し得るのである。」(『国家と宗教』、増補版、p.149)

道徳の国は内的自由の世界であり、法律の国は外的自由の世界として自由を保障する。これは現実の世界ではない。あくまでも理念(当為)としての両者の関係である。この理念に戦中の国法は反していた。なお、引用文の後半は、国法上の強制に従うことが道徳的義務であるかのごとくであるが、それは南原の真意ではない。

「なお両者の相関は、法律の国においても道徳の国におけると同じく、各人は普遍的法則の服従者として臣民たると同時に、自ら普遍的法則の立法者たる点においても認められる。それは法律における意思の自律の問題であって、ここに国家的秩序の基礎が置かれる。」(『国家と宗教』、増補版、p.149)

道徳の国は“意思の自律”であり、“他律”との統一を目指す。だから外的自由を必要とする。その際の道徳法則は、「汝の意思の格率が同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」である。意思の自律は、無制約の自律ではなく、道徳法則(定言命法)が制約原理となる。法律の国の原理も同じで、“臣民”は「自ら普遍的法律の立法者」であることが約束されている。これは「法律の国における意思の自律の問題」である。この意味は“臣民”が主権者であるということだ。だから南原は言う、「ここに国家的秩序の基礎が置かれる」と。

次の文章も同趣旨である。「自由は国家の客観的秩序を根拠としてはじめて可能となる」というのだ。

「道徳の場合と同じく、一切の経験的実質的原理から独立したる、先天的形式的なる国家の普遍的法律において“自由”が存するのである。ゆえに各人の自由は国家の概念と不可分離なる先天的原理であって、自由は国家の客観的秩序を根拠として初めて可能であり、普遍的法律によって個人相互の自由と平等の関係は成立するのである。」(『国家と宗教』、p.150.)

ここに言う「先天的形式的なる普遍的法律」および「客観的秩序」は、憲法および憲法的秩序を意味する。つまり憲法において自由が規定される。ここにおいて、個人の自由実現（自己実現）の“普遍の極”が、国家にあることが明らかである。自由の実現の主体はあくまでも個人にあるが、孤立して自由は実現しない。ここにおいて国家が登場し、国家の普遍的法律により自由を実現する体制ができる。人格の自由が実現する世界を“公共性の空間”と呼ぶならば、この世界は3極によってなり、個別の極に個人の自己実現が、普遍の極に国家（憲法）が、媒介の極に実定法と行政が位置づく。国家の定める実定法（媒介）により個人の自由（個別）を実現する、という媒介の体制である。「自由は国家の概念と不可分離なる先天的原理」であり、「自由は国家の客観的秩序を根拠として可能」だと南原が言うのは、この3極関係を意味している。経験的には、問題を含むが、民事法、刑事法、憲法などの国法はこの媒介機能を通して人間の自由を実現する。「存在」と「当為」の緊張関係でしか歴史は進まない。

人間人格の実現にとり自由は前提条件であるが、それだけで人格の実現はおぼつかない。現実的・経験的条件が必要となる。政治や国家はこの世界と関わらざるを得ない。法の自由の世界は、政治にとって先天的形式的世界（理念）であった。この形式的保障と経験的現実的保障の両者の統一が実は政治の現実的課題となる。この課題は南原にとり解決すべき課題として残された。

「しかるに、他方において福祉・安寧は人類に欠く能わざる目的でありしたがって、政治はこれらの目的と離れるを得ず、ここに福祉・安寧を意欲の対象とする功利主義または幸福主義の原理が成り立つ。しかるにこれは前述の先天的形式原理に比して経験的実質的の原理である。形式的原理が道徳及び法の原理を以て政治の制約とするのに反し、実質的の原理は政治上の利益の下に道徳及び法律を従属せしめんとする。前者は正義及び自由それ自身が制約であるのに対し、後者は恣意の対象としての利益と幸福が最高の制約である。」（『国家と宗教』、増補版、p.162）

課題ははっきりしている。法律の理念である自由は先天的形式的原理である。それに比し幸福・安寧・福祉などの原理は経験的である。両者は原理の質をことにする。特に功利主義が自由の世界を支配するとき自由は危機に陥る（資本主義における自由の存在形態を見よ）。両者は二律背反の関係に置かれる。政治をめぐる、正義・自由が優位するか、幸福・安寧といった主観的要素が優位するかは重要な政治課題となる。この二律背反をいかに統一し解決するかが南原政治哲学の課題となる。

「正義は、福祉または安寧と相対立し、二者の原理はまさに政治における二律背反を構成する。しかるに政治は、一方に道徳及び法と内面的関連を有するがゆえに、自由の理念を要請するとともに、他方人類の福祉・安寧が政治の対象として欠く能わざるところから、幸福的要素を全然排斥し能わない。したがって両者は何らかの方法を以て同一概念中に結合せられ、政治上の二律背反は解決せられなければならない。」（『国家と宗教』、増補版、p.163）

そしてこの二律背反の統一原理が、政治の世界における“最高善”としての「永久平和」の概念である、と南原は結論する。

「“永久平和”は政治が義務と法の原理によって規律せられ、これと調和するに人類の安寧・福祉の総合せられたものとして、まさに実践理性的意欲の総体である。ただその総合において、道徳上の最高善の場合に徳が常に最上の制約を為したるが如く、永久平和の制約は正義の形式的原理であって、安寧・福祉は被制約者として常に従属的關係において立つものと解しなければならぬ。」（『国家と宗教』、増補版、p.163f.）

つまり、正義・自由原理により制約される安寧・福祉の実現が政治における最高善だということである。政治の本質は福祉・安寧の保障が正義原理（人格の自由）に反してはならない、ということにある。なお正義原理については後述するが、ここまでのところ、正義原理の中に“法の理念としての自由”が

入ることは間違いない。付加すれば「正義と正義により制約される安寧・福祉の実現」を目指すのが憲法・教基法秩序である。

教基法の基本目標である人格の自由の実現を、ここでは国家による政治と法との関連で見た。人格の実現は二つの側面から観なければならない。一つは人格の自由の法的保障であり、一つは人格の具体的現実的保障（人間諸能力の開発）である。前者は形式的保障であり、後者は実質的保障である。両者は二律背反の関係になるが、それを統一せんとしたのが政治における最高善（正義と正義にもとづく安寧・福祉）の確立である。国家の理念・本質にはこの原理が含まれているがゆえに、人間人格の自由が保障されるというのが南原の主張である。

(2) 「国家の建設」－国家と経済－

前節では、国家・国法において、人格的自由がいかに関与されるかについて検討した。本節では、教基法には言及はないが、経済生活において人格の自由はいかに関与されるか、について検討する。それは、教基法前文の「人類の福祉に貢献しようとする決意をしめした」という制定目的とも関係する。前節に言う政治における最高善の実現である。

19世紀において、経済は「国家の政治的統制の外に置き、各個人の自由委ねることによって経済全体の発展が可能である」と説かれた（著作集5巻、p.172）。また、人間諸個人の“自利心”に経済を委ねるところに「各個人の経済的利益の自然的調和と秩序が成り立つ」（J.S.ミル）と考えられた（著作集2、p.220）。しかしその後の歴史は以上の考えが楽観的であることを示した。

教基法が自立した個人を理念とする以上、人間の人格形成にとり経済はいかなる意味を持つか、経済の持つ社会的価値は何か、国家は人間の経済生活において如何なる役割を果たすか、などのテーマは避けて通れない。この問題につき南原はいかに考えたろうか。なお、ここでの引用論文は1971年の『政治哲学序説』（著作集5巻）による。しかしその基本的内容は、戦中の1941年論文「フィヒテにおける社会主義の理論」（著作集2巻所収）において形成されていた。

南原が経済に注目するのは、それが物の生産を中心とする「ある種の協力または結合関係であり、重要なのはその目的概念である」からだ、と言う。

「生産関係と称するものも、結局、人間の社会生活における協力関係にほかならない。単に物だけでなく、人間の労働による協力の問題である。社会における協力関係は、人間の目的を前提とし、これによって結合する関係である。経済生活は、従来の表現をもってすれば、人間の欲望を満たすことを目的とする一つの協力関係であり、あるいは、より良き生活を営むための人間の結合関係といえることができる。」（著作集5、p.184）

ここに触れられている内容は、生産及び経済は、「人間の労働による協力」関係であり、「社会における協力関係」である、協力関係は「人間の目的」を前提とし、「より良き生活を営むための」協力関係である。そして「協力関係における目的」は、何に「価値」を置くかという問題に収斂する、といった指摘である。こうして、ここに経済活動は独自の目的・価値を持つか、という問いが生じる。以下ではこの点に限定して南原の所論を検討する。

南原は「経済における価値は自己固有のものではない」という。それは本源的価値と関連して出てくる「派生的価値」だ、とする。ここに、南原の経済観の持つ独自の意味がある。ではここに言う価値（本源的価値）とは何を意味するか。彼は「固有の本源的価値として通常に認められるものは真・善・美の絶対価値である。そして経済は、これらのいずれとも目的に対する手段関係に立つことによって、自らの価値を取得する」、という（著作集5、p.187）。

この南原の指摘は重要である。彼は経済の持つ意義を、文化事象との関連でとらえる。例えば、彼は文化事象の一つである道徳（善）と経済との関連について次のように言う。「道徳的人格価値と結びつけて、

人格目的達成のための条件として富を考えることは、これまで多く行われてきたところである」(著作集 5、p.187) と。ここで道徳的人格価値とは、自律の能力であり、自由の積極的精神であり、“善”意識の形成の問題である。ここにおいて“富”の有無、つまり経済的条件の有無は人間にとり決定的である。“真”(学問)や“美”(芸術)の文化事象においても経済的富の有無は決定的である。「経済は、これらのいずれとも目的に対する手段の関係に立つことによって、自らの価値を取得する」のである。ここに、経済の持つ文化的意義、経済の文化性がある。

以上に見た文化価値は、その多くは個人レベルの文化であるが、それとは別に、社会生活における価値がある。これも経済が目的とすべき価値である。南原は言う。

「経済生活は、ひとり個人の問題としてばかりでなく、社会生活における諸目的の統一的観点において考察されなければならぬ問題である。それは究極において社会共同関係の問題であって、特に発達をもたらした近代経済生活において認識されるに至ったところである」(著作集 5 巻、p.187)。

ここにいう「究極における社会共同関係の問題」とは何か。それはいわゆる「社会問題の発生」に伴う問題である。貧困、失業、疾病、不平等、など「近代経済生活において認識されるに至った」ところの「社会問題」であり、言い換えれば「人間の社会関係を可能ならしめる価値目的」は何かという課題である (p.188)。それは、真・善・美などの人格価値とは違う。人間の共同関係の中で、その関係を維持し、発展させるところの価値である。その価値がなければ、人間の共同関係が破壊され、個人の存在が脅かされる価値である。南原はそれを「正義」価値だという。上の三つの本源的価値は主観的価値であり、正義価値は政治社会的価値として客観的価値であるところに違いがある。

南原は正義価値を次のように言う。

「社会関係と称するものは、人間の社会共同生活における諸々の目的及び活動の間の相互関係にほかならず、そしてそれは結局は全体的価値観点を前提として成り立つ関係である。これは社会的価値として“正義”の問題でなければならない。」(著作集 5、p.188)

では政治的社会的価値としての正義と経済との関係をどうか。南原は言う。

「諸々の経済組織、一般に個々の社会組織は、根本において一体的社会共同体が前提されており、社会全体の上から観て、いかに経済生活を規制し、管理するかということに社会問題の意義があり、それは政治目的と理想にかかわる問題でなければならない。」(p.189)

「社会問題」は、「いかに経済生活を規制し、管理するか」という問題であり、南原にとりそれは「政治目的と理想にかかわる問題」として国家機能の中心的課題となる。

「ここにおいて我々の知りうることは、経済とは要するに正義価値によって規制されるべき事象であって、社会共同関係の統制ないし管理としての政治の実質内容を為すということである。」(著作集 5、p.189)

ここにいう「正義価値によって規制されるべき経済」は、国民経済 (Nationaloekonomie) ないし政治経済 (Political economy) といわれる領域だと考えると理解は早い。それは財政問題や金融政策と関連する問題であり、すでに広くこの分野は国家により規制されている。しかし南原の視野はさらに拡大し、資本主義経済全般に及ぶと考えるとよい。かくして、経済分野を「社会共同関係の統制ないし管理としての政治の実質内容」として、すなわち国家による経済の統制・管理の問題として扱うことが、

南原の前面に登場する。

「経済は近代社会生活において重要な分野を占めるに至り、これに対する政治的統制ないし管理を必要とする事情が、ますます多きを加えてきた。・・・いまや経済生活が現代喫緊の政治社会問題となったことは争われぬ事実である。」(著作集5、p.190)

経済を国家との関係で、あるいは人間人格の確立との関係でみると、南原は、経済をすでに資本主義経済としてではなく、社会主義経済を展望して考察していることがわかる。その際フィヒテの社会主義論の影響が強いが、そのことは戦中に書かれた南原の論考が明確に示している。しかもその主張は、南原政治哲学の集大成ともいべき1971年刊行の、『政治哲学序説』においても変わらず引き継がれている。南原は、世界観においては、終生、社会主義社会を想定してその政治哲学を追求した。

南原は、フィヒテ政治哲学が次の結論に達したことに注目する。

「およそ自由な人格として自らを維持し、また文化的人間として活動しようとするほどの者は、自己の良心に従い、人類文化の共同作用に対して、各々の本分の達成のために自由に活動し得るように、社会の経済生活を組織すべき任務を、国家社会に対して課さなければならない。それ故に、いまや単なる自由主義的法律国家をもって満足しないで、新たに“社会国家”たるべきことを要請し、一つの社会主義国家を展開するに至ったのである。」(著作集2、p.260、1933年執筆)

ここでの重要な指摘は、「自由な人格として、あるいは文化的人間として自らを維持しようとするもの」は、それを実現するために「社会の経済生活を組織すべき任務」を「国家社会に対して課すべきだ」という点である。それは「人間と人間に値する生活を可能ならしめるための社会主義国家」(著作集2、p.300f.)、あるいは“社会国家”への南原の期待であり、南原世界観における理念である。南原は次のようにも言う。

「経済生活をば個人の自由と自然の調和に放任することなく、この権利を規準または規範とし、いまや国家が「社会国家」として各個人にそれを実現せしめるための積極的な義務を負うに至るのである。この点こそが、実にフィヒテをして、いまや自由主義理論と分かち、経済的社会主義者たらしめた点であって、彼は上來述べ来たるとき“所有権”の概念に発し、別しては“生存権”と“労働権”の概念によって、経済生活に関する国家的統制の問題から、社会主義へと導かれるのである。」(著作集2、p.256)

このような国家と経済との関係は、社会主義国家を待たなくても可能であろう。それに向けての国家機能の改革は、現在すでに北欧諸国に見られる。宇沢弘文、神野直彦、宮本太郎らの財政学関係者の労作にそれは現れている。

人間人格の自由を実現するに当たって、国家の果たすべき政治的・法的任務のほか、経済的任務は大きい。それは経済の持つ文化性と関係する。南原は生産活動自体が一つの文化活動であるとみなすべきであり、さらに経済は他の文化諸価値の実現を積極的に補佐する特殊文化的な任務を持つ、という。経済の持つこうした価値の実現を通して人間人格の実現を図ることが国家の任務であり、それが社会的政治的価値としての正義原理をこの社会に実現することだ、と南原は言う。「人類の福祉を実現する」という教基法の目的を可能にするためには、経済の持つ文化的機能の発揮を国家の任務としなければならない。

(3) 「国家の建設」－文化的国家－

教基法の世界は、人間生活における当為（価値・目的）と存在（現実）の世界を扱っている。当為とは、人間存在における目的であり理念を意味し、それは価値の世界である。人間いかに生きべきか、自ら固有の人格価値は何か、自ら固有のアイデンティティは何か、を追求する際に問題となる人生観や世界観を扱う世界である。したがって、教基法の世界を理解するには、価値論的・目的論的アプローチが必要になる。こうした世界は、まさに文化の世界だといえる。南原は次のように言う。

「諸々の価値に対応して、それぞれ広義の文化事象が存在する。すなわち“真”の価値に対しては学問、“善”に対しては道徳、“美”に対しては芸術、および“正義”価値に対しては政治事象がある。言い換えれば人格としての個人は道徳的価値の善に関係し、人間の労作または作業としての学術及び芸術が論理的及び審美的価値としての真及び美に関係する。そして人類の社会共同生活は政治的価値の正義に関係する。そしてこれらの価値形象は互いに並列関係にあって、その一つが他に優位するものではない。」（著作集5、p.121）

ところで、本節で扱うテーマは、「文化とは何か」ではなく、「文化的な国家とは何か」である。したがって上に述べたような文化の規定そのものについては次章で扱う。

教基法前文にいう「文化的な国家の建設」とは、以上例示した文化事象及びその価値の創出を可能にする国家である。ここで問題となるのは、文化と国家との関係の問題である。国家が文化にどう関わることかの問題である。

ところで、「文化的な国家」にいう“国家”は政府機関でないことは確かである。それは国民の共同体を意味する。政府機関はあくまでも政治的機関であって、文化機関ではない。だから“文化的な国家”とは、国民全体で構成する共同体が文化的紐帯で結ばれた存在を意味する。機関（制度）としての国家と共同体（民族）としての国家とは全く違った存在である。「文化的な国家」とは、文化的な国民によって構成された文化的な精神的国民共同体であり、その建設は何よりも教育の課題であり、国民自身の課題である。

そこで問題となるのが機関としての国家と国民共同体との関係である。南原が生きた戦中であっては、あらゆる文化が国家機関により支配された。統制は、ひとりひとりの国民にまで及んだ。文化は人間の自由意思や自由な共同体を前提としてのみ可能であるが、それが完全に統制され、その結果無残な姿を呈するに至った。文化において、いささかも統制されない国家（機関）が現出した。そんな状況下で、南原は文化と国家との関連をどう考えたか。新しい国家の建設にとり極めて重要な課題がここにある。

南原にとり国家の存在は否定さるべき対象ではない。それは何らかの価値によって律せられるべき存在だ。国家機関も政治的国民共同体も同様に、ある価値により律せられるべき存在でなければならない。その価値が既述した“正義”である。この価値が否定されるとき、国家及び国民共同体はその本来の姿を失い、人は“天に訴える”しかない（*appeal to heaven*）。正義の内容は、時代により異なり、場所によっても異なる。しかし、人間はたえずその内容を具体的情勢下において具体的に追求し、明らかにしなければならない。この追求は、「（政府による）支配または統制をして正しきものたらしめるところの社会的正義」の追求である。一例として、南原は平和・自由・平等を正義価値として示唆する。

このように国家及び国民共同体の形成は、正義価値により律せられる文化事象である。では正義価値と他の文化価値との関係は如何にあるべきか。南原は正義価値と他の諸価値（人格的価値）との関係は“並列関係”だと指摘する。だから、国家機関と他の文化事象との関係も“並列関係”であり、上下関係ではない。国家機関は、他の文化事象が持つ価値を支配すべきでない。むしろ、他の諸価値が現実化するよう援助しなければならない。これが“並列関係”であり、正義である。だから南原は言う、「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」と（著作集2、p.376）。これが「文化的な国家」の意味である。文化そのものの形成主体はあくまでも国民である。

国家と文化との関係の重要性は、国家機関と文化の関係にとどまらず、国民共同体としての国家と文

化との関係においても言える。この問題についていくつかの側面から検討したい。

フィヒテは「政治的独立のない民族の文化が、いかに憐れな無意義のものであるか」を論じた。南原もフィヒテに倣って同じ趣旨のことを言う。

「民族の政治的独立の喪失によって、同時に学芸はそれ自体の存立条件を失うからである。それ故にドイツについて考えれば、あたかも相分たれた諸邦の統一国家、ドイツ国民共和国の形成こそは、ドイツ文化の固有性の保障であるのみならず、まさにその源泉をつくるものといわなければならない。」(著作集 2、p.380f.)

「政治的独立のない民族」とは他国に侵略され支配されている民族や、個々ばらばらにされた民族だけを言うのではない。その国内において政治的に自立していない国民によって構成された民族も同様である。南原は、「民族の政治的独立の喪失」により「学芸はそれ自体の存立条件を失う」といい、19世紀前半の分裂したドイツ諸邦の現実に思いをはせる。そして結論として「ドイツ国民共和国の形成こそ」が「ドイツ文化の源泉をつくる」という。これは戦後の日本においても同じ状況だった。

次に南原は、政治的国家は、「国民の固有の文化組織」であり、「文化の営みが固有の統一形態をとる」のは「実に政治的国家によって」であると、いう。

「もろもろの文化の営みがそれ自らの固有の統一形態を得るのは、実に政治的国家によってである。これは政治もそれ自ら、一つの文化理想であり、固有の文化価値の問題であるからである。フィヒテにおいて民族は、そのうちにあつて人間が自己の精神的財貨をつくり出し、またそれを保存するために要する文化的結合であり、かようにして人間の自由を維持し、発展せしめることに“原民族”の意義があつたとするならば、その人間の自由を社会生活において直接保障し、発展せしめる政治的国家はまさに国民の固有な文化組織であり、“民族国家”の形成は原民族の必然の存在形態でなければならぬと思うのである。」(著作集 2、p.382)

この文章は多少難解である。「もろもろの文化」とは既述したように真・善・美などを含む文化事象であり、それらが個別に存在するのではなく、相互に関連しあい、発展し、国民共同体において「固有の統一形態」をとる。その統一形態は「実に政治的国家によってである」というのだ。その国家とは、正義価値を実現する存在であり、「人間の自由を維持し、発展せしめ」、その自由を「社会生活において直接保障し、発展せしめる」国家である。こうした国家の政治機能なくして文化は発展しえない。政治が統制機能をのみ発揮するところでは文化は枯渇する。かくしてこそ「政治的国家はまさに国民の固有な文化組織」たり得るといっているのである。こうして国民共同体は、文化的共同体であり、かつ政治的共同体となる。だから南原は「政治的国家」はその「生命の源泉」を「文化の全体生活との結合」の裡に見出すといい、次のように言う。

「政治的国家生活は、恰も斯かる文化の全体生活との結合のうちに、その生命の源泉を見出さんとする。これは文化と政治との従来の表見的なる分離に対して、深く内的結合を考うるのであり、国民生活の共同体において、凡て真なるもの・美なるもの・善なるものの精神の実現を觀照せんとするのである。」(『国家と宗教』増補版、p.5)

「文化的な国家」とは、真・善・美・正義などの諸価値によって結合せられ、それらを紐帯とする精神的国民共同体であつて、国家機関ではない。国家(国民共同体・国家機関)が担うべき価値は正義価値であるが、他の諸価値に対しては上下関係ではなく、並列関係をとる。文化的な国家とは、それ自体として正義価値を存在理念とする国家であり、他の諸価値に対しては支配関係ではなく、それらの価値の実現をサポートする関係にある国家であり、これらの価値全体をその紐帯とする国民的精神共同体を意味する。

(4) 「国家の建設」－国家と民族－

教基法には民族という言葉は出てこない。言葉としては出てこないが、民族という概念なしには国民教育を語ることはできない。教基法前文には二つの文章があるがいずれも「われら」という用語が主語をなしている。私はこの「我ら」が日本民族を意味しているとみる。なぜなら、これは複数を意味する用語であるから「個人」ではない。時代的に特定されているから「人間」という抽象概念でもない。「われら」は「国民」をこれから形成する主体（主語）であるから「国民」でもない。またこの「われら」は、この国土にいる人間すべてを含み、例外を許さないから、近い関係に言う「我ら」ではない。「共同我」としての「日本民族」と考えざるを得ないのである。教基法には「民族」という用語がないといわれるが、教基法前文の主語である「われら」こそが民族を意味しているのである。

この節では、「民族」を政治学の重要なキーワードと考えた南原が、民族について如何なる意味を持たせたか、それは国家と異なるのか、民族の意義は何か、国家・民族・世界の関係をいかに考えるか、などについて検討する。仮に誤った民族観をいだいたとき、その民族・国家はどうなるか、危機に陥るのではないか、というのが南原の当時の危機観であり、正しい民族観を持つのが時代の要請であると考え、南原はこれを課題とした。

民族とは何か

教基法前文の「民主的で文化的な国家の建設」、第1条の「平和的な国家及び社会の形成者」に言う「国家」とは、機関・制度としての国家ではない。それは、国民を成員とする国民共同体を意味する。さらにここに言う「平和的な国家および社会の形成者」こそ民族である。この国民共同体（民族）は、すでにみえてきたように法律や経済・文化によって結ばれた共同体である。こうした共同体を“民族”という。近代初期ルネッサンスなどにおいて発見された抽象的“人間”が特殊化され、多様な社会共同体が認識され、政治学のキーワードである「民族」が発見された。民族の発見はカントではなくフィヒテに負うところが大きい。国民国家のスタートである。

南原は、民族を次のように言う。

「民族というのは、・・・要するに人類の集団、人間の集団が、社会共同生活を継続して行って、そして自分を文化的、経済的、あるいは政治的にも統合していく一つの集団だというふうに、私は定義してもいいと思うんですね。そういうものとして、私は、個人と、そういう意味の民族、あるいは国民共同体と、この二つの関係は、現在非常に重要な問題だと思いますね」（『南原繁・対話・民族と教育』、p.42、南原繁、大塚久雄、福田歓一の対談）

大塚・福田との対談におけるこの南原の発言は1965年のもので、戦中の発言ではない。しかし発言内容は、戦中のものと変わらない。南原にとり個人と民族との関係をどう考えるかは、極めて深刻な課題であった。だからこそ、民族の持つ意義、民族と個人、民族と国家、民族と人類との関係を真剣に考察した。そこにおいて民族は積極的に位置づけられたが、もちろんそれは現実の民族ではなく、理念としての民族である。民族の本質は何か、にかかわる考察である。彼は、ナチスの民族社会主義や、当時の日本軍部や政府の日本民族観には全く与していない。彼が民族に注目するのは別の視点からであった。

民族の精神的紐帯

まず南原が注目するのは、個人の自律に依拠せず、精神的紐帯のない国家（民族）は滅びるということである。

「ナチスの世界観ならびに国家観の基礎とその政治的独裁原理の大なる危険と覆うべからざる過誤については、もはやここに繰り返さないであろう。要するに国家共同体はそれを構成する個人の自律、換言すればその宗教的信仰

ならびに文化的作業の自由の意思による内面的紐帯なくしては、決して自らの自律性を確立しえないということである。」(『国家と宗教』、増補版、p.384)

この文章は、南原が、ナチスや当時の日本の民族国家が、結局は「自らの自律性を確立しえない」事態を、敗戦まじかのこの時期(1943年8月)に予想した文章である。それはなぜか。民族ないし国民共同体は、「個人の自律」を基礎として、「宗教的信仰」「文化的作業」などの「内面的紐帯」がなければ滅びる、というのが南原の確信であり、この予想は的中した。民族・国民共同体の中に「自由の意思による内面的紐帯」がないとき、民族は滅びる、というのが南原の結論であった。

民族と新しい人間観

さらに南原の指摘するのは、19世紀に入り出現した民族は、新しい人間観を創出した、という点である。

「いまや個人も国民も、啓蒙思想のような単に人類種族の普遍的理念を表象する同型的な見本でなくして、ともに“ライヒ”を形づくるところの要素であり、人類の理念は今やかような特殊の価値生活形態において実現されるのである。・・・実に人間人格の自由と民族的国家の統一との間の内的結合の問題は、フィヒテのみならず、ドイツ理想主義哲学の変遷を通じての主要な課題であり、現代においても一般に政治の哲学的思惟にとつての根本問題はこの外には出ないのである。」(著作集2、p.415)

この文章は、1934年南原の「フィヒテにおける国民主義の理論」からのものである。民族の発見に先立つルネサンス・宗教改革・フランス革命の啓蒙期にあって、“人間”の発見があったが、そこに見出された人間は、抽象的個人であり、この抽象的個人と人類とが直接対峙する関係にあり、その間に民族や国民の媒介がない。この抽象的個人を南原は“同型的見本”という。みな“人間”であることによって同一とみなされ、特殊な人間としては見られない。人間が特殊な個性を持つ存在として見られるようになったのは、国民(民族)国家を構成してからのことである。また人格の自由と民族的国家の統一との間に内的結合があることを発見したのもここにおいてであった。

民族の内的結合の重要性

しかし、それ以降の歴史を見ると、人間人格の自由と民族的国家との関係は危機に直面し、民族国家の名による国家機関の非合理性とその強大化が図られ、人間人格の自由は抹消された。国家機関と国民共同体との断絶である。南原はこうした事態を見る中で、民族の内的結合の問題を、「政治の哲学的思惟の根本問題」としたのである。この内的結合は、たとえば以下のような形をとる。

「殊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、ともに経験してき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、さらに普遍人類的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いえる。」(著作集5、p.327)

民族の歴史的経験の豊富さ、戦争における勝利と敗北は、民族的特性に大きく影響する。特に敗北後の民族の窮地の状態は、民族の過去についての反省だけではなく、民族の将来に対する課題意識、使命観に決定的な影響を持つ。重要なことは、民族の歴史的課題意識は、民族にとって特殊として作用するだけでなく、同時に人類の使命とも結びつく普遍性を持つ、という点である。こうして諸個人は、民族

を介して人類と結びつく。

民族は個人と人類の間の紐帯

南原はいう、

「人間は民族を通じて人類概念に連なり、我々は人類であるためにもまず民族として生きなければならない。かようにして、民族は個人と人類との間の紐帯であって、人類歴史の過程において、やがて克服さるべき過程ではない。それはいわば事物の永遠の秩序に属するものと称していいだろう」と(著作集5、p.328)。

民族は個人と人類との間の紐帯である。人は民族を生きることにより人類を生きる、というのは示唆深い。人が他国民と出会うとき、自民族の経験に知悉していることは大前提である。自民族の経験とそれについての自らの総括・反省が国際的に交流されるとき、民族が人類と個人との間の紐帯であることがわかる。民族としてではなく、ひとは人類としてのみ生きることは不可能であろう。

人が国民であり、民族の成員であると自覚できる最も重要な紐帯は文化である。

「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される。結局その国民の精神や情操、引いて一般的特徴を形成する。」(著作集5、p.327)。

文化はひとり少数のエリートによる独占ではない。文化の領域は広く、科学・技術・個人倫理・社会倫理・文学・評論・思想・マスコミ・絵画・音楽・演劇・映画・身体芸術・スポーツ・憲法意識・市民法意識・国際友好など、多くの領域にわたる。特に教育は凡ての文化領域と関係する。これらに関わる作品、活動が、地域的、国家的、国際的レベルで交流され、多様な紐帯を形成し、その豊かな多様性の中に民族意識が胚胎する。

国民共同体と国家の課題

民族は政治学においても重要なタームを形成する。

「民族または国民は政治学上の重要な概念であり、それらが如何なる意義を有するかは、深く省察を要する問題である。これは現代政治の危機に際し、一方には国家固有の価値を否定し、究極において“非政治的文化”の理想を高く掲げるものがあるのに対して、他方に“政治的強化”を高調して、とくに民族国家の価値を拡大しようとするのである。これは国際政治の上にさらに新たな危機を呼び起こさずには措かない」(著作集2、p.352f) という。

民族の持つ意義を否定すると、そこには無政府的で文化破壊的な国家が現出し、また民族の意義を高調し民族と国家を同一視するところには偏狭な国家主義が生まれる。こうした現実を我々は世界いたるところに見るし、それは国際政治の危機をももたらす。南原の以上の指摘は現在においてなお有効である。

国民共同体(民族)と国家(機関)との関係はどうか。

「この基礎的共同体(“国民共同体” National Community)の名において、そのために全体の統制・管理を行うのが狭義の国家である。その意味は、国家は国民共同体成員の生存と自由を保障し、発展せしめると同時に、社会全体の安全と統一を維持しなければならないということである。ここに各個人とその組織する諸々の結合や団体は国家の統制・管理の下に立つ。けれども、それは従来のごとき国家絶対主権の思想ではない。」(著作集5、p.331f)

国家機関(政府)の存在意義は、国民共同体(民族)全体の「統制・管理」にあり、その意味は「国

民共同体成員の生存と自由を保障し、社会全体の安全と統一を維持する」ことであり、その本質は正義である。これは、かつての「国家絶対主義の思想」とは無縁である。

国民共同体と人類

民族と人類との関係はどうか。南原は次のように言う。

「おのおのの民族は、人類の理想状態を他の諸民族の間に現出せしめるがために、まず自己自身においてそれを形成すべき重大な歴史的義務を有するのである。かようにした新しい人類の形成はまずおのおのの民族の自己形成でなければならない。」(著作集2、P.371)

民族は、人類の理想を自民族の内に実現すべき存在であるし、民族の歴史的経験的な特殊性の中に人類理想の実現の条件を見出さなければならない。新しい人類の形成は、民族の新しい自己形成のうちにある、というのが南原の世界観であり、教基法の精神もここにあるとみてよい。

敗戦後の日本教育の新たな創造のためには、民族の自覚がなければ不可能だ、というのが南原の確信であったと思う。それが教基法前文の「われらは」に始まる決意の中に現れている。民族は文化により結合された文化共同体であり、人間はこの民族の中にあつて人間となる。歴史の示すように、たとえ国家や国民が減びても民族は残り、新しい国家や国民を創りだす。また民族は個人と人類を結び付け、両者を媒介する。人は人類として生きるためにはまず民族として生きなければならない。人類の理想は民族の特殊な経験の中に現れるし、又民族の特殊な経験の中から人類の理想は形成される。普遍人類の使命の自覚するところに、民族の本質と意義がある。新しい教育も民族の歴史的・政治的・使命の自意識の中から生まれるであろう。(上原専禄『国民形成の教育』)

(5) 「国家の建設」— 国民国家と世界主義 —

国民・国家・人類の関係：教基法の場合

小論冒頭に述べたように、教基法前文には、日本国民、日本国家、人類の3者の関係が記されている。それによると、日本国民は、「日本国憲法を確定」し、「民主的で文化的な国家を建設」することにより、「世界の平和と人類の福祉に貢献」すると関係づけられている。世界の平和・人類の福祉に貢献するに新しい国家・国民共同体を建設することが日本人の課題となった。この関係は、南原が戦中に構想した世界観と同じである。南原の戦中の構想が教基法において現実のものになった。

民族の本質— 人類理念の実現態としての民族

問題の核心は、個人と人類との媒介である民族の本質は何かである。南原は言う、

「民族の本質は、単に経験的・歴史的なものにあり、その裡に人間的なもの、人間の自由を保障し、発展せしめることによって、世界の普遍的価値目的の実現を欲する文化民族の理念にあることが重要である。それはおのおのの国民を通じて普く人類種族目的の達成を意味し、その際、歴史的・経験的な特殊性は普遍的人類理念の実現のための条件にほかならない。」(著作集5、p.427)

民族は、文化理念により結合された人間の集団である。文化民族の理念の中には「人間の自由、世界の普遍的価値目的」がはぐくまれている。逆に普遍的人類理念は民族の「歴史的経験的な特殊性」の中に現れる。ここに教基法に言う「普遍的にして個性ゆたかな文化」が出現する。普遍(人類理念)は特殊(国民共同体・民族)においてこそ現実化するという関係である。こうした関係こそが、教基法前文にいう「理想の実現」が意味するところであり、南原の戦中の構想がここに現実のものになった、とい

えよう。

国家間関係の諸形態

では南原はどのような国際関係（国家間関係）を考えたか。国際関係の形態は古来多様であった。戦中の南原の区分によるとこうなる。

第1の形態は帝国主義である。これは「単一国家の政治・法律制度のもとに多数の国家・国民を統合するもので、国家が外部に対する膨張と支配の欲求の現れにほかならない」（著作集5、p.415）。日本の戦中の形態である。

第2は、「世界主義」で、これは「特定の一国家による統一でなく、国境を越えて人間の自由意思によって結合する世界国家を理想とする」（同、p.416）。古くは神聖ローマ帝国などである。これは「世界国家」をも意図する。

第3は「民族国家主義」であり、民族国家が「互いに国家の主権を尊重し、諸国家勢力の組み合わせによって、権力の平衡、即ち武力の均衡を図るものである」（同、p.418）。第2次大戦以前のヨーロッパ諸国の勢力均衡などがそれである。勢力均衡がいかに脆弱な基盤の上に立つかを示した。

第4は、「国際主義」で、これは主権国家同士が「各国の協力によって、共同の政治組織を設立」して、「人類共通の政治秩序を樹立する」形態である（同、p.420）。「国際連盟」「国際連合」などによる世界秩序の維持である。

南原はこの最後の「国際主義」に与する。民主的な「国民共同体」・主権国家の形成と、国際主義に立つ国際関係つまり国家観の聯合・共同の組織形態との統一を理想とする。

南原の主張—国民的共同体の形成—

南原の主張するこの第4の形態は、戦中日本が中心となって形成した国際秩序とは全く異なる。その期、日本はアジア諸国に対する「強者の侵略と搾取」をほしいままとする「普遍的世界王国」を夢想した。その時期において南原はそれとは違う独自の国家観を提示する。

「国家共同体は、もはや自由の人格と相容れない単なる強制設備または外的機構でなくして、自由に至るまでの“教育”を任務とすることによって、それ自ら精神的価値の担当者である。国家はかような高い目的を課せられることにより、単に物理的強制組織たることを止揚して、すべての文化組織の統一概念として最後まで保持されなければならぬはずである」（著作集2、p.397）

ここに示された南原の国家観つまり国民共同体観は、戦中支配的な国家観とは違う。両者ともに、民族が「精神的価値の体現者」であり、「教育任務」を持つというのであるが、その内容は全く異なる。南原のいう「自由に至るまでの教育」を精神的価値と見る考え方と、当時支配的な主張である「物理的強制組織」としての教育構成体とは、全く異なる。南原はこの期において、国民的共同体の形成を「自由に至るまでの教育」を基礎に構想していたのであった。

国民国家の完成形態

南原は戦中であって、国民的共同体の政治形態としての国民国家の完成形態をどのようなものと考えたか。南原は、国際間の聯合を志向する国家形態に国民国家の完成形態を見出す。

「この国際の“連合”こそは国民国家の完成であって、その否定もしくは制限ではない。なぜならば、国内の不完全状態は国際における不完全状態に、また国際の不法関係は国内における不法関係に依存し両者は相互関係にあるからである」（著作集2、p.404）

これはちょっと難解な文章だが、当時の日本が示した「国内の不完全状態」が国際関係の不完全状態を生み出し、当時の日本がアジアにおいて行った「国際の不法関係」は「国内における不法関係」に依存している、として国際・国内関係の不可分の対応関係を強調する。その上で国際関係の最高形態としての“連合”関係こそが、それに対応して“国民国家の完成”つまり国民共同体の完成形態を生み出すというのである。南原はさらに、

「歴史は“自由”の歴史であるというのは“、理性国家”の発展というと同義であることについてはすでに論じたところであるが、それは“民族国家”に終わるものでなくして、同時に全人類の政治組織である“国際連合”の理念を意味するものといわなければならない」(著作集2、p.407)

といい、“理性国家”の目標とすべきゴールを“国際連合”による国家観の共同に求め、国内の民主的体制と国際主義が対応関係にあることを説いた。この聯合主義はカントの構想であるが、南原はさらに聯合主義が“協同主義”に展開されることを期待する。

「かく個性的なる民族諸国家の自覚とそれらの総合・調和によって、広かれ狭かれ、世界に普遍的なる秩序を建設することが、いまや国際の政治原理でなければならぬ。それは単なる国際の聯合主義よりも、むしろ普遍的世界秩序の建設のための民族諸国家の“協同主義”と称し得るであろう。」(p.181)

この協同主義は世界の諸国家が一つの全体になることを意味するのではない。南原はひとつになった世界国家を否定する。

「世界は民族的国家の如くそれ自身個性を有する一つの全体者でなく、寧ろ諸々の民族個性諸国家の一般的抱合者である。かようなものとして、その抱合の組織の形態がいかにあろうとも、必要なことは各個性国家の自己限定的なる自由の意思を制約とし、それによる諸民族協同の作業でなければならぬ。」(国家と宗教、p.182)

ここに言う「かく個性国家の自己限定的なる自由の意思を制約とする」とは何を意味するのか。各国家は自由意思を持つのは当然である。しかしそれをもって他国を強制するものではない。自己限定的な制約をもってこそ諸民族の協同の作業が可能となるというのだ。それは、現在のアメリカ合衆国を中心とする世界支配とは全く異なる。

国際主義の理念—永久平和—

南原の国際主義の理念は、「永久平和」にある。政治の理念が“正義と正義に値する福祉”にあることは既述した。永久平和主義は、国際政治における理念であり、それが同じく政治であるかぎり政治の理念が関わることは当然である。国際政治の理念に平和が入ることは言うを待たない。しかもそれは永久平和である。南原は国際政治における先天的形式的原理を正義（平和）とし経験的実体的原理を福祉・安寧とし、この両者の二律背反の統一概念を「永久平和」としたのである。南原は言う。

「カントに即して我々が演繹した如き“正義”とそれに相応しき人類の“福祉”の総合としての“永久平和”の理念は、おそらく将来やむことなき国際の戦争にも拘わらず、それを超えて、否、その只中においても、必ずや諸国民の共同として、これが達成のために不断の努力を傾倒すべき政治上の“最高善”でなければならぬ。」(『国家と宗教』、増補版、p.212)

一國平和主義による福祉に南原は与しない。

自然の合目的性

南原の追求はこれにとどまらない。永久平和を国際政治の理念としても、現実には戦争は起こる。それは、不可避とさえいえる。国際的冷戦が終わってもなお戦争は残る。政治の最高善としての理念は意味がないのか。南原に聞く。

「自然は人間自身の裡に必要な素質を植え付けてある。人間の“敵対性 (Antagonismus)”、或いは“非社交的社交性 (ungesellige Geselligkeit)” がこれである。人類は一方においては互いに協力して相結合する性質を有するも、他方においては互いに抗敵して分離する傾向性を有する。道徳的当為・理性的法則に従わずして、他者を排斥し、自己の幸福を追求せんとする利己心の因子はここに潜む。しかしこれあるが故に人間生得のすべての能力は発展せられ、文化は促進せられるのである。このことが政治においても利己心と戦争とによって人間を国家及び国際政治組織の樹立にまで導く。」(『国家と宗教』、増補版、p.193f.)

「(戦争をやめ、普遍的世界政治組織をつくるためには) 道徳上の義務に基づく当為に従う人間の努力としてでなく、人間の傾向性をもって行われる自然の機制作用においてである。人間が為さざるべからずして為し得ないのを自然がおきながら為さしめるのである。…されば、永久平和と世界公民的社会組織は一方においては道徳上の義務の法則、したがってまた、自由の原理に根拠して要請せられたと同時に、他方においては自然の機制による必然に根拠して可能となったわけである。」(『国家と宗教』、増補版、p.195)

合目的的に人力が規制できないところを、自然があたかも目的をもって実現したかの如くに歴史が動く、このことを南原はカントに倣って、自然の合目的性という。人知の及ばないところを自然は実現する。日本の敗戦と戦後再出発という事象にも、このような力が働いている。日本の自利心が招いた結果の平和である。これを南原は自然の合目的性という。しかしそれも人間世界における存在と当為による実践理性の活動があるが故である。

この項でのテーマは国民国家の完成形態は何か、ということである。南原の国家観を見るに適切なテーマと言え。結論は「永久平和」と「自然の合目的性」にある。南原政治哲学の到達点ともいえる

第1章のテーマは、「民主的で文化的な国家の建設」をどう考えるか、にあった。結局5つの小節に分けて検討してきた。この検討は、南原の世界観を概観した意味もある。しかし「民主的」という理念の意味については触れなかった。不思議に南原はこの語彙についてはそれほど論証を加えていない。しかし5つの既述のテーマはいずれも「民主主義」を前提として始めて可能になる論証だといえる。民主主義の現実形態がそのようなものだといっている、のだともとれる。あるいは戦時下にあつて、美濃部事件に見られるようにこの語彙はタブーであった。そのせいかもしれないが、南原政治哲学の集大成である『政治哲学序説』においてもこの語彙は独立した章節を構成していない。多分民主主義は制度概念だからであろうか。

第2章 教育基本法前文と文化

教基法はその目標の実現を教育に期待する。特に「普遍的にしてしかも個性豊かな文化の創造を目指す教育」をその主眼とする。「普遍的にして個性豊かな文化」とは何か、かかる意味での文化の創造と関連して、南原が戦中に考察した文化観をここで検討したい。

理性について

南原の文化概念を理解する上で欠かせないのがキータームの理性である。南原の理性概念については独自の考察が必要であるが、ここでは南原の文化理解に必要な程度でふれる。

まず理性を自己認識の機能とし、感性や悟性の上位概念としてとらえ、自らの感性や悟性に統一をもたらす機能として把握する。その際特にカントのいう“理性の三つの関心”が意味を持つ。“理性の関心”とは、「私は何を知り得るか」、「私は何を為すべきか」、「私は何を望んでいるか」という問いである。それは自我による自らの統制的、実践的活動であり、自然の世界（因果必然）と自由の世界（意思の自由）の2領域を目的論的に統合する判断力の世界に関係する（具体的には後述）。よく考えると、これらの問いは文化を底辺で支えている問いである。以上を前提に、南原の文化概念の考察に入る

文化：自我に対する非我の制限の克服

文化は、自由なる自我を前提として初めて考えられる。その際自我とは、「自我が自己自身の外なる一切のもの、あらゆる経験的存在からの独立を意味する」（著作集2、p.239）。同時に「われわれの外なる物は、すべてわれわれの裡にある理性によって規定せられる」（同前）。

この南原の命題は通常のわれわれの常識とは異なる。通常は、“外なる物”が我々の自我を規定すると考える。南原の命題は、理性が自我の外なる物を規定するという考えである。これはフィヒテ「知識学」の根本命題であり、南原はフィヒテの次の文章に注目する。「自我は自らの思惟において純粹自我から出発すべきである。そうしてそれを絶対的に自立的として思惟すべく、物によって規定されたものとしてでなく、かえって物を規定するものとして考うべきである」（著作集2、p.239）。

物との関係における理性の地位がいかに関心されているかがわかる。南原もフィヒテのそれに倣う。

「この純粹自我の自意識が具体的意識となり、自我の純粹行が現実の行為となるためには、自我のほかなる“非我”の存在を前提とし、これを通して自己自らの発現に向かわなければならない。・・・したがって、非我は本来自我が自己自ら立てた物でなければならない」（著作集2、p.240f.）。

「（フィヒテは言う）“物を、外界を、汝の理念と目的とに従って創り形成せよ、さらば汝はそれらの主人であり、それらは汝に仕えなければならない”と。」（著作集2、p.241f.）。

ここでは理性は、「汝の理念と目的」と同義である。かくしてもとの自我との新たな関係がここに成立する。「物的“自然”は非我として自我の自己を發展実現するための、新たに重要な契機としての位置を取得し来ることである。」（同前、P.241）

ここに描かれた理性による物的自然の“つくり変え”は、われわれのよく見る世界である。日本文化を代表する仏教美術にはこの世界が豊かにある。また絵画や彫刻、建築の世界も同様である。食文化も民衆芸術も同じである。庶民の文化に優れたものがあることを我々は知っている。およそ文化なる物で物的自然とかかわりのないものはない。そこで、自我の自意識は具体的意識となり、自我の自己を發展実現する世界が生まれ、そこに文化の生まれる源基がある。

文化と理性

先に述べた“理性の関心”について、多少具体的に説明を加えたい。

第1の“私は何を知り得るか”という関心は、知識の獲得を意味するが、それは知識に対する受け身の対応ではない。私は“何を知りえないか”の問いと合わせて、既成の知識を疑うことであり、知識の真偽を自ら確かめる態度である。それは悟性の上位概念である。科学的世界はこれである。第2の“何を為すべきか”という関心は、“何を為すべきではないか”の問いを研ぎ澄ますことであり、善悪の判断、倫理的判断、共同的判断にかかわる関心である。意思の自由が働く世界である。道徳・評論・文学などの世界ともあい通ずる世界である。第3の“何を望んでよいか”という関心は、“何を望むべきでないか”という問いと不可分の問いである。カントの判断力批判の美醜の判断、反省的判断力、構想力などと関連する世界関心である。美的世界だけでなく、構想力を通しての自然の合目的性を判断する能力でもあ

る。政治の世界とも関連する。以上、理性と理性の働く世界について、文化とも関連させて例示的に述べた。文化創造にとって理性がいかに重要かがわかる。

理性による所与の変革

以上の理性理解を前提として、南原の文化観を検討する。南原は言う。

「さて“文化”とは何か。人類が理性的目的のために、そのすべての能力と一般に自然の所与性を役立たしめることである。」(著作集5、P.318)

「あるいはこれを“人間の意識がその理性的本分によって所与性から創り出すものの総体”として概念することも可能である。ここに“理性的”と称するのは広義に解すべく、単に我々の認識に統一秩序を与える作用としての悟性の意味ではなく、知識と意思と感情とを包含する精神生活のそれである。」(著作集5、p.318)

「ここに文化とは理性の創造であり、一切の自然的ならびに歴史的所与がそれに役立たしめられる。・・・それは因果必然の法則の世界としての“自然”の国に“目的”概念を導入することによって成り立つ。・・・それは自然を理性に従属せしめることによって可能となったのであり、ここに自由の文化が成り立つ。」(著作集5、p.319)

以上の引用を整理すると、文化の定義として以下のものがあげられる。

「人間が自然的欲求から自由な理性的目的と活動のために、そのすべての能力と一般に自然の所与性を役立たしめること

と

「人間の意識がその理性的本分によって所与性から創り出すものの総体」

「文化とは理性の創造であり、一切の自然的及び歴史的所与がそれに役立たしめられる」

結局文化とは「理性的目的と活動のため」「一切の歴史的、自然的所与性を」人間のために「役立たしめること」、を意味する。この際問題となるのが「理性的目的」をいかに解するかである。此の点についてはすでに仮説的に触れたが、南原は理性を悟性を統制する能力としてだけでなく、「広義に」解すべきだとして、「知識・意思・感情を包括する精神生活」とし、科学・道徳・芸術・政治など一切の文化を創造する源泉だとする。それはまた、真・善・美・正義の価値の実現を図る原動力でもある。

とはいえこれで理性が何か具体的にわかったわけではない。辞書の規定では、南原の理性理解には遠く及ばないであろう。先の“理性の三つの関心”をつめて考えると、それは結局“人間とは何か”の問いに収束する。しかもこの問いは人間一般に対する問いではなく、個体としての人間の自己存在と自己能力についての問いであり、この問いに対する答えを見出すために、“三つの関心”の問いに向かい合わねばならない。そのとき理性が機能することになるだろう。

なお、文化は「所与性から創り出すものの総体」としたが、“所与性”とは何を意味するのか。それは文化的行為の対象を意味するが、“物的自然”だけを意味するのか。そうでないことは、理性が科学・道徳・芸術・政治の世界や、「自然的、歴史的所与」の世界が対象とされているところから、自然的所与だけでなく、社会的・人間的・歴史的所与全体が含まれることがわかる。カントの理論理性、実践理性、両者を結ぶ判断力の世界すべてが対象とされるのである。

理性と感性文化

南原が文化を説明するとき「所与性」という用語を使ったのは1971年の『政治哲学序説』においてである。戦中の論文「フィヒテにおける社会主義の理論」(1939年)では同じ内容の用語として「自然感性的なるもの」を使っている。両者はほぼ同義であるといつてよいことは、次のような文章からわかる。

「ここからすべての人はあらゆる自然感性的なものについて、あらんかぎりの力をもって追求し、あらゆる方法をもってこれを変容し、開発し、否、創造することによって、これを無限に高め、豊かにすることが要求せられる。」(著作集 2、p.242)

「感性的なものは、まさに自我の理想の現実的支持者として、われわれの実践的自我に対して、その活動の“実質 (Materie)”を供与し、これによって自我は真に具体的・現実的・活動的となりうるのである。」(著作集 2、p.242)

「ここに自由が具体的行となるがためには、およそ感性的なものは、われわれの裡なるより高いもの—理性によって制御し、訓練されねばならぬと共に、さらに積極的に自我の活動と使用に役立つように、それを生かし、発展せしめなければならない。そこに無限にして多様な人間文化活動の領域が開かれる。」(著作集 2、p.208)

1939年当時の南原にとって「自然感性的なもの」に対する評価は高い。同時に人間の感性そのものを重視していることがわかる。太平洋戦争が始まるこの機にあつて、人間の持つ感性の能力は極度に抑圧された。感性を殺すことにより戦争は始まった。理論理性だけではなく、理性の感性的使用も否定された。文化の創造にとりこの事態は致命的である。感性的なものは「自我の理想の現実的な支持者」であり、それは自我が「真に具体的・現実的・活動的となり得る」ところの“実質 (Materie)”だと南原はいう。この指摘は南原にとり悲痛な叫びにも聞こえる。感性が否定されるとき文化は滅びる。

さらにまた上の引用文章からわかるのであるが、南原にとって感性的な文化は人間の日常生活と関連して、身近のところにおいて、多様な広大な領域で生成展開する可能性を持つものと理解されている。文化が日常生活において生かされることはひとつの理想である。衣・食・住の生活のいずれをとっても、それらは文化と密接な関係にある。そこには民族的な、また歴史的な個性が多様に見られることは知られている。南原は言う。

「“文化”とは、要するに、人間自由の目的のために、すなわち純粹自我に非ざるすべてのものから完全に独立な理性目的のために、これらの感性的な諸力を探求し、あらゆる方法をもってこれを無限に高め、また豊富にすることである。この“自由にまでの文化が、人間が感性界の一部である限り唯一可能な人間の究極目的であつて、人間が営み、また追求する一切のものは、感性界におけるこの究極目的に対する手段として、考察されなければならない”。これはフィヒテにおける自由にまでの“感性文化”の概念であつて、道徳的存在としてのあらゆる人間に例外なく課せられた地上における究極目的である。」(著作集 2、p.208)

フィヒテにとり人間の本来の自我は経験的存在からの独立を意味し、そこに自由の理念が立てられた。しかし他方人間が感性的自然の世界に属し、自らもその一部である以上、そこに生を営まざるを得ない。そこにおいて自由を具体化するためには、感性的なものは理性により制御し、自我の活動に役立たしめなければならない。文化活動とはこの世界における人間の活動であり、だからこそ多様な形態をとる。南原はここに言う、「理性目的のために、これらの感性的な諸力を探求し、あらゆる方法をもって、これを無限に高め豊富にすることである」と。これを南原は“自由にまでの文化”という。戦中にあつて、感性の世界が封じられ、理性の世界も閉じられた中にあつて、南原は「無限にして多様な人間文化活動の領域」の開放を戦争後の世界に期待したのである。

文化と練達性

人間の理性や“自然感性的なもの”は文化創造の前提である。文化は自己自身の発現であり、自己自身の実現である。理性の実現にはそのための“習熟”や“熟練”、“練達”を要する。それなしには理性は実現しない。文化は練達性の取得を意味する。

「しかるに、自我のほかなるもろもろの事物を我々の諸概念に従つて、まさにあるべきように変容し、形成すること

は、もはや単なる道徳的意思によっては不可能であって、“習熟”によって得られ、且つ高められる“練達性”の問題であり、かような練達性の取得が“文化”と呼ばれるべきものである。」(著作集2、p.243)

“自由にまでの文化”の形成にとり“練達”が必要なことは言うを待たない。しかしこの練達の取得が一部の人間にのみ許される社会はおよそ文化社会とは言えない。私はこの意味において、たとえば“民芸”の世界には“美”があると同時に、経済との結合(経済の文化性)があるし、それらが日常生活において育まれた個性的な練達により生まれていることに注目している。教基法がいう「普遍的にして個性豊かな文化」とは、高等な少数者のための文化ではなく、身近な世界に文化世界のあることを示唆していると思う(柳宗悦『民芸とは何か』参照、講談社学術文庫)。

文化と価値体系

文化の概念についての以上のような叙述とは別に、南原は他方で文化を次のように規定する。「価値の結びついた存在—一定の価値と結合した諸々の存在—が文化である」(著作集5、p.32)と。そして価値と結びついた文化領域については既述した「文化的な国家の建設」(本文1章3節)の冒頭に引用した文章で紹介した。

そこで引用した文章は、1971年の『政治哲学序説』からのものであるが、その基本的構想は戦前1931年の論文「現代政治哲学の問題としてのフィヒテの意味批判」において完成している。その中の「文化価値の体系」の中で南原は次のように言う。

「人間理性の諸能力に応じて可能な・・・価値の世界に対応して、それぞれの文化事象が存在する。すなわち、論理的および審美的価値である真と美に関して学術及び芸術の文化があり、道徳的価値の善に関して人間の実践道徳があり、政治的価値である正義に関して社会共同生活がある。」(著作集2、p.148f.)

政治的価値・正義

通常絶対的価値と目された“真・善・美”と別に、戦中の時点で政治的価値としての“正義”が位置づけられている点に注目したい。そこでは、正義が文化的価値としてみられている。南原は上記1931年論文の中の「政治的価値の理論」の中で次のように言う。

「根本において理論的思惟の世界とは遠くかけ離れている社会共同生活の関係自体に、われわれは政治の特有様式と価値領域を認めるのである。それはもともと非理論的な文化質容を内包する。」(著作集2、p.144)

「しかしそうした非理論的な政治生活においても、それが苟くも人間の意志と活動である以上、それについて、およそ人は何を意欲し、いかに行為すべきかを予め知らなければならず、そのために合理的に把握することが必要である。これによって初めて政治について目的を立て、組織を作り、方策を考え得るのである。ここに政治の合理化の根拠があり、本来非合理的な性質を有する政治生活について、合理的な政治理論が形成されなければならぬ理由がある。」(著作集2、p.145)

政治は人間生活の上で非合理的な世界であるが、そこは、人間の意思や目的、理念、活動がかかわる分野であり、先に述べた理性の関心でいえば、「私は何を望んでよいか」(判断力)という関心にかかわる分野である。カントの“判断力批判”が関係してくる分野である。この世界は、歴史的所与、社会的所与、人間的所与が示す“存在”を前提として、それを変革する理念を課題とする。それが非合理の世界だからこそ合理的な政治理論が必要だというのだ。教基法1条に言う「正義」を想起してほしい。

文化と個性

教基法の「普遍的で個性的な文化」にはいかなる意味があるか。

「フィヒテにおいて重要なのは、人間をさように倫理的個体と感性的個体との間の分裂に止まらしめないで、まさに二者の結合において把握することである。それは前に述べた“文化”の概念によって可能であり、そこに倫理的自由を制約として、人間の自然感性的要素が新たな意義を賦与されるのである。われわれが文化の世界においておのおの異なった個性として活動し得るのは、かような意味においてであって、それぞれの個性によって規定せられた特殊の本分をとおして、初めて文化の営みを為し得るのである。」(著作集2、p.259)

フィヒテ及び南原は、理性の支配する世界から感性の世界を開放し、同時に目的により統一した。彼らは、決して感性の世界を蔑んだわけではない。文化の世界から感性の世界をのぞいたら理性は形式だけの世界となり、文化は魅力のない世界となる。だから南原はここで、「倫理的個体と感性的個体との間の分裂にとどまらないで、二者の結合」が大事だという。これこそ先に見た“自由に至るまでの文化”である。そこでは倫理的自由は制約要素であって、「自然感性的要素」に新たな意義が付与される。感性的世界が対象になっているからこそ、そこに多様性と個性が生まれる。かくして「特殊の本分をとおしてこそ」文化が創造されるのである。だから、南原は次のようにも言う。

「文化は必然に人間精神の自由と個性の創造的価値の上に要請せられる理念でなければならない。」(著作集2、p.340)

「(文化活動においては) 一切の特殊なもの・非合理的なものを通して、ロゴス的なもの・普遍的なものを実現することが重要となるのである。およそ文化は、かような自己活動を通じてこそ招来されるものであり、否、むしろ自己活動そのものをば目的とするものである。」(著作集2、p.243)

ここに“個性的で普遍的な文化”が生まれる。非合理的なもの、非人間的なものを通してさえ、文化は生まれる。それらが多様で個性的であるがゆえにこそ、そのもつ意味の享受が普遍的にも伝達される。「特殊的・非合理的」なものを通して「ロゴス的・普遍的なもの」が実現する。かくして文化は民族のさらには人類の精神的紐帯を為す。文化は模倣ではなく、「自己活動」そのものを目的とする。「人間精神の自由と個性の創造的価値」こそが文化の本分である。

文化と経済

経済活動は文化活動を支援するだけでなく、それ自体として特殊な文化活動であることは既述した(第1章2節)。人間の生産活動は、文化活動であることをフィヒテは説き、南原もそれを認める。しかし経済の文化性は、それを放置していただけでは実現しない。対応する国家社会の改革を要する。

「およそ自由な人格として自らを維持し、また文化的人間として活動しようとするほどの者は、自己の良心に従い、人類文化の共同作用に対して、おのおのの本分の達成のために自由に活動し得るように、社会の経済生活を組織すべき任務を、国家社会に対して課さなければならない。」(著作集2、p.260)

「経済はあたかもかような文化の条件、否、それ自ら広義の文化として思惟されてあるところに、フィヒテの意義が存すると思われる。けだし、文化は根本において自我の自由の諸概念に適合性せしめるように、非我としての一切の感性的自然を変容し、開発し、形成し、創造する理性の活動において成り立つ“感性的文化”の思想であり、経済はあたかもかような意義において人間文化行為の表現、それ自ら一個の文化形象にほかならぬからである。かように経済が国民文化の特殊形態として、民族の全体的文化の発展の過程のうちに織り込まれ、包摂されることによって、真の意味の“国民経済”が成り立つ。」(著作集2、p.432)

この後半の引用文は、先に触れた柳 宗悦の『民芸とは何か』(1941 年)の文章の内容を彷彿とさせる。「真の意味の国民経済」が実現しない現在においても、「経済が国民文化の特殊形態」として存在し得る潜在的可能性は生まれている。この可能性を拡大することが、教基法を持つ精神には含まれている。

統体としての文化と精神共同体

分裂し対立する世界・社会を統一する要因をいずれに求めるか。これは現代的課題である。歴史を見ると、古来宗教にそれを求めた時代もあったが、実現しなかった。南原もそうした宗教には期待しない。南原が真剣に考えたところの政治価値・正義という客観的価値に求めんとするも、それだけでは人間の主観性の分裂は克服できない。真・善・美といった人格的価値に求めることにも限界はある。南原はここにおいて文化価値の統体に期待する。つまり主観的価値(真・善・美)と客観的価値(正義)との統体としての文化価値への期待である。

「文化価値それ自体または文化価値一般を立てることによって、個人と社会との対立の問題の解決、同時に社会共同体の概念も得られるであろう。文化はそれ自ら普遍的総合価値であり、主観的ならびに客観的文化的のすべてを包括する価値の統体である。そして政治は個人の問題でなくして社会関係それ自体の問題である。その意味において客観的文化であり、それは恰も芸術・学問が作品の客観的文化価値の問題であるのと類似している。そして道徳は個人人格の価値を問題とする意味において主観的文化に属する。この個人と社会との総合は、個人をも社会をも超する文化の理念として文化価値の統体を考えることによって初めて可能となるであろう。」(著作集5、p.324)

南原にとり文化はそれぞれの価値領域において固有の意味を持つと同時に、トータルとして「普遍的総合価値」「文化すべてを包括する価値の統体」として意味を持つ。真理や人格価値(善・美)さらに政治は、いずれも「社会共同関係の創出に作用する」し、いずれもそれぞれの仕方において「人間革命」「精神革命」に寄与する(著作集5、P.324)。こうして文化価値一般を立てることにより、「個人と社会との対立の問題の解決」に寄与するし、「社会共同体の概念も得られるだろう」と南原は言う。正義価値を欠く人格価値のみの社会は無力であるし、人格価値を欠く正義価値のみの社会は考えられない。

同様の南原の思想はすでに戦中にあった。

「人間人格の自由の活動を確保することと、社会共同体の全体的統一を確立することは、ともに人類の発展のための不可欠の前提である。それには必ずや、一方に人間に本質的な精神的向上と、他方に社会共同生活そのものの価値的形成が必要であり、かようにして人間個人の生活と民族的全体生活との相互依存によってのみ、およそ人類の生活に意味ある内容が獲得せられるであろう。この二者の総合はフィヒテの精神に従えば実に“文化”の概念に求められてあり、個人の自由を前提としてのみ文化の活動は初めて可能であるとともに、民族の本質はあたかもかような文化の共同体に存するものと考えられねばならない。」(著作集2、p.431)

既述した人格価値と正義価値との統体としての文化は、ここに言う「人間人格の自由の活動を確保すること」と「社会共同体の全体的統一を確立すること」との統一を図ることと同義である。これはまた「人間個人の生活と民族的全体生活との相互依存」の重要性を意味し、民族の本質が以上に述べ来た「文化の共同体」にあることの意味である。

そして文化の共同体は国民共同体であり精神的共同体でもある。人間の自我の形成は斯かる意味での精神的共同体の質にかかわってくる。戦中南原が耳にした“精神共同体”がいかに無内容なものとして南原には聞こえたか測り知れないものがある。また人類の壮大な実験であった社会主義建設もこの視点からの反省が必要となる。

文化の危機と課題

南原は第1次大戦後、ヨーロッパ文化の前に現れた現代危機の“両極性”についてつとに指摘していた(『国家と宗教』、増補版、p.284)。

「かく実証的に理解せられた人間—翻っては自己自らの裡に神的理性を宿すものとしての理性的人間—がついに自己存在の確実性を喪失し、自己自らの不安に直面するに及んで、今や自己の存在の問題を探究して、これを民族的生の上に見出すに至ったものということができる。」(『国家と宗教』、増補版、p.286)

これが危機の一面である。むしろ危機の本質的側面といってよい。もう一つの危機が、ナチズムの席卷である。日本においても事態は同様であった。近代文化が直面した危機が一つの側面であり、それに対応せんとして起こったのが日本軍国主義の支配と危機の進行であった。こうした事態についてはすでに『研究ノート4』で述べた。ここで指摘したいのは、南原の指摘する次の点である。

「われわれの注意を要するのは、その世界観において“政治”が前面に出し、政治的行動によって全文化の危機の克服を目指すことである。」(同、p.283)

日本における危機の両極性の事態は、南原の指摘した“諸価値の並列性”に全く反している。南原は真・善・美・正義の価値相互間においては、並列関係こそあれ、「その一つが他に優位するものではない」と明確に述べた。特に政治が他の諸価値を支配することを警告した。しかし日本の現実「政治的行動によって全文化の危機の克服を目指す」事態となった。それを南原は次のように言う。

「最高の文化形態とは一切の価値と理念とが政治的国家生活から導き出されるところに於いてのみ成り立つ。国家を超えて真理も正義もなく、重要なのは理念ではなくして、権力への意思である。」(『国家と宗教』、増補版、p.288)

戦中の日本文化の危機的状態は、あらゆる価値判断が軍部・官僚組織に集中し、国民個人にはその判断能力の一片すら残されていなかった。その事実は、すでに多くの文化的労作により明らかにされている(小説、論評、ドキュメントなど、たとえば石川達三『風にそよぐ葦』、黒田秀俊『血塗られた言論』)。南原はこの状態を以下のように述べた。

「そこでは悲劇的・運命的なる英雄の支配者としての指導者が中心に立ち、人間は凡て無条件的服従と訓練とを要求せられる。最高の指導者によって真理と宣言せられたものは、それ自身一切の疑惑を絶する無謬性を持ち、人はただこれに絶対的に信従と奉仕を要求せられるであろう。ここに政治的意思のみならず、学的・世界観的認識も、ひとりの指導者の意思とその政治的決断によって左右せられる根拠がある。それはひとり“政治の独裁”のみでなく、又実に一つの“思想の独裁”でなければならぬ。」(『国家と宗教』、増補版、p.289)

この文章は、明らかに当時の日本の国家機関に対する告発である。1941年末から1942年初めに執筆された「ナチス世界観と宗教の問題」の中の一文である。表面上はヒトラーなどナチス指導者の告発であるが、南原の頭の中には日本の指導者が明らかであった。

事態の深刻さに対して南原が提示した対案は以下のとおりである。

「唯あくまで把持せらるべき根本の原則は諸々の文化生活の固有の本質的価値の承認であり、これによる文化の自律性の尊重ということでなければならぬ。さようにして文化と政治とはそれぞれ固有の価値を持しつつ、相互に協力奉仕することが必要である。」(『国家と宗教』、増補版、p.305)

「固有の文化の共同体としての民族は、必然にそれ自らの政治的形態を有しなければならない。否、もろもろの文化の営みがそれ自らの固有の統一的形態を得るのは、実に政治的国家によってである。これは政治もそれ自ら、ひとつの文化理想であり、固有の文化価値の問題であるからである。」著作集2・P.382)

これこそが、日本国憲法と教基法に結実した精神であった。

教基法の「普遍的にしてしかも個性豊かな文化」に込められた南原の戦中のライトモチーフは以上のようなものであった。感性的世界には、人間の文化活動における対象的事物・所与がある。この対象的事物は自我を表現する手段であり、理想の現実的支持者であり、人間理性により制御される対象であって、それ自体がきわめて多種多様である。また感性的世界的事物を受容する人間の側の感性も極めて多様であり、特殊である。文化形象は、人間精神の自由と個性とが反映され、人間は、特殊なもの、場合によると非合理的なものを通してすら普遍的なものを求める。文化形象すべてが特殊で個性的な存在であるが、普遍はこれらの特殊を通してしか現象しない。個性的な文化形象のうちあるものが人間の伝達可能性や共感を通して普遍性を持つのである。文化の世界は、個性的であるがゆえに普遍性を持ち、共感により共同の世界を創ることが可能となる。

第3章 教育基本法1条と人格の完成

教基法第1条は、「人格の完成」を基本的教育目的としている。かねてこの「人格の完成」とは何か、それは「人間性の開発」とはどう違うのか、といった議論があった。しかしここではこうした議論とは別に「人格」という用語を前提として、南原が戦中にこの人格をいかに考えていたかを考察する。

自主自律的存在としての人間（戦前の南原の人格観）

『国家と宗教』の中で、「人格観」について、南原は次のように述べている。

「かくのごとき自由が“人格”の観念を構成する。すなわち、人は意思の自律によって、彼自身の法則を自己の裡に
有し、自己自らがその立法者である。これ即ち、“人間”の理念であって、…」(『国家と宗教』、増補版、p.143)

ここにいう「かくの如き自由」とは何か。南原はこの文章の直前に、次のように言う。

「彼(カント)の批判哲学において重要なのはむしろ、普遍妥当なる道徳法則を認識根拠とすることにより、自由
が確立せられることである。」(同前、p.142)

この指摘を前提に、先の文章を考えると、人格の中核をなす自由とは、単なる“意思の自律”ではなく、「普遍妥当なる道徳法則を認識根拠とする」「自己立法の」自由である、というのだ。ここに言う道徳法則は「汝の意思の格率が同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」であり、また「汝並びに他の各々の人における人間そのものを常に同時に目的として使用し、けっして単に手段として使用せざるよう行為せよ」である(『国家と宗教』、増補版、p.141f.f.)

ここに言わんとするのは、個人の行為の主観的格率が普遍的立法の原理として妥当しうるよう行為せよという法則、および自己ならびに他者を同時に目的とし、けっして手段として扱うなという道徳法則である。ここには、自らが自らの格率の立法者であると同時に、自ら普遍的道徳法則に従う、という自律と他律の統一した人格観が、および人間を目的と考へ手段として考へないという人格の尊厳の原則を確認できる。こうした人格観をカントに倣って“道徳的人格観”と呼ぶことができよう。

また他方、戦中であって南原は「人格」の観念をフィヒテに倣って以下のようにも言う。

「それは、おのおのの個人がいかなる宗教的・政治的権威からも独立に、自ら思惟し、自らに責任を負う自主自律的な人格としての、人間の自由と尊厳の思想である。これは彼(フィヒテ)がカント哲学から得た“自由”の理念にほかならず、今やその基礎の上に立って、現実の政治社会への決然たる戦いの宣言である。」(著作集2、p.182)

ここに言う主語に当たる「それは」は、フィヒテの次の言葉を言う：

「野蛮の時代は過ぎ去った。そこでは人民は、わずかに1ダースのいわゆる神の子たちのために、その荷を負わされ、その便宜な奴婢として、そしてついには戦争の道具として使用されるために、神が地上に定めた畜群であるかのごとく、神の名においてあえて宣告されたものであった。・・・だが今や諸君は知っている、まだもし知らなければ確信している―諸君自身は神の所有物でもなくして、神は諸君が諸君自身の外の誰にも属しないために、神の神聖な印を自由とともに、諸君の胸深く押しであるということ。」(同上 p.182)

このフィヒテの文章は 1793 年のフィヒテ初期の論文「これまで抑圧していたヨーロッパの諸君主から思想自由の変換の要求」であり、まさにそれは南原のいうように「現実の政治社会への決然たる戦いの宣言」であった。ここには明らかにフランス革命の直接の影響があり、自由主義初期の戦闘的精神がみなぎっている。ここにあつて人格は「自らにのみ責任を負い」、君主を含む他の何者にも支配されず、自らの理性をのみ頼みとする自律した存在である。

ところで、フィヒテに倣った上記の南原の記述は、カントの“道徳的人格観”とは多少異なる。カントの人格観を基礎に置きながらも、“野蛮”を意味する宗教的政治的権威と対峙せんとする人格観である。それは、「神の神聖な印」とともに「自由の印」を押された人間そのものが持つ「人間の自由と尊厳の思想」であるところの人格観である。これは、“啓蒙的人格観”と称し得る観念である。

以上は、すでに南原が戦前において確立した「人格観」(Persoenlichkeit)である。それはカントおよびフィヒテに負っている人格観である。当時の如く人格の尊厳が否定された時代において、自己決定力を持つ人間は限定されていた。近代市民革命後においても、自立の人間と非自立の人間は区別され、後者は法的権利能力を持たない人間、つまり人格を認められない人間として扱われた。

では、南原の生きた戦中の日本においてはどうかであったか。そこでは法的権利能力のある人間は限られていたが、彼らにおいてすら、人格をもった人間とは扱われなかった。すべて国民は“臣民”として扱われ、その自主自律性は否定され、自らの世界観・人生観を持つことすら拒否された。天皇制絶対主義のもとにあつては「自由の印を胸深く押された」人間は存在する余地はなかった。日本においては敗戦後に至るまで人格は公認されなかったのである(黒田秀俊『横浜事件』参照)。

そうした中にあつて、南原は人格観の根底にある思想を以上の如く考えた。そこで「意思の自律」は「自ら立てた自己本来の法則以外の何ものかに従属する“他律”と区別せられる」(『国家と宗教』、増補版、p142)のものであり、そこで人間は「内面的なる人格―道徳的法則に根拠するところの意思の自由の主体として、したがって、いかなる意味においても他律的に非ざる“自律性”において立てられた」のである(『国家と宗教』、増補版、p.322)。

自主自律的存在としての人間(敗戦直後の南原の人格観)

以下の文章は、戦後20年を経た時点で南原が教基法1条にある「人格の完成をめざし」の字句に触れて書いたものだ。よく知られていることであるが、教基法の草案(教刷委案)ではこの字句は一貫して「人間性の開発をめざし」となっていた。それが、文部省における修正過程で「人格の完成」となったものであり、それについて改めて20年後において南原が自らの感想を述べたものである。南原は言う、

「教育基本法の規定に“人格”の完成とあるのは、むしろ道徳的人格の響きを持っていますが、原案では“人間性”の完成ではなかったかと思えます。人は道徳的人格のほか、人間として、各々与えられた可能性があり、それを最大限にまで啓蒙して、それぞれの個性を完成することが教育であります。ひとり道徳的善のみでなく、すべての良きもの・美しきもの・真なるものに、われわれの眼を向け、それによって人間性を深め、豊かにすることが出来ます。」(『私の教育観』、1967.8.29NHKラジオ放送、著作集10、p.140f)

これを見ると、「人格の完成」と「人間性の開発」との違いが鮮明である。「人格の完成」には道徳的響きがある。それは先に述べたカントのいう「道徳的人格観」を想起せしめるのであり、教育の目的はこれにとどまるものでなく、さらにはるかに大きい世界（フィヒテの世界観）にわたるものなのだ。教育は個性の完成を目指すもので、それには「ひとり道徳的善のみでなく、すべての良きもの、美しきもの、真なるもの」に目を向け、人間能力の開発（人間性の開発）を目指すべきだ、というのである。言い換えれば真・善・美・正義の価値すべてにわたる人間諸能力の開発を目的とすべきだ、というのだ。そして「人格の完成」を斯かる「人間性の開発」と関係して解すべきだというのだ。

以下にあげるいくつかの短文は、敗戦直後の1・2年間に南原が学生や国民に向けて訴えた講演・演述の中から南原の「人格」観を読み取ることのできる個所を紹介したものである。少々長くて煩雑であるが、検討を深める意味で紹介する。

「実にわれわれが生ける一個の人格として価値を取得するのは、ひとり自主自律的たらんとするわれわれの意志と努力によってのみである。」（「人格と社会」、1947.1.1、ラジオ放送「学生に与うる言葉」、『文化と国家』、新装版、p.220f.）

「人は国民たると同時に、あるいはその以前に、各自それぞれ一個の“人間”として自己の理性と良心に従って判断し、行為するところの自主自律的な人格個性たるものが根本である。」（「新日本の建設」、1945.11 帰還学生歓迎の辞、著作集6、p.62）

「現代の急務は、まずわれわれがおのおのの理性的精神の独立をもった人間個性となること、そしてかかる人間個性の相生き営む関係としての社会の内面的紐帯を確保することでなければならない。」（「精神と文化」、1946・1・1 ラジオ放送「学生に与うる言葉」、『文化と国家』、p.217）

「現代青年学徒に欠けているものは、必ずしも知識ではない。ある意味において諸君は知性の過剰に毒されている。もろもろの知識の堆積は単なる“物識り”を創るに過ぎない。そこにはむしろそれらを総合して、人間の理性が要求する全体にまでつくり上げるところの、生ける一個の人格的生命の力が欠けているのである。現代における知性の無力や文化の退廃が叫ばれるのは、そうしたところに原因があると思う。」（「人格と社会」、1947.1、ラジオ放送「学生に与うる言葉」、『文化と国家』、p.220、）

「われわれは今何を措いても、自由の人間個性と個性との結合たる社会の理念を回復することから始めねばならぬ。民主主義は、人間相互の内面的結合関係の裏づけなくして、決して維持し得られるものでなく、政治社会の改造には、必ずやこのことが並行、否、先行しなければならぬ。」（「人格と社会」、1947.1.11 ラジオ放送「学生に与うる言葉」、『文化と国家』、p.222）

以上の引用文を見るとき、「自主自律的たらんとする意思・努力」「自己の理性・良心に従った判断・行為」「理性的精神の独立をもった人間個性」「自主自律的な人格個性」「生ける一個の人格的生命力」「人間相互の内面的結合関係・内面的紐帯」などといった用語が目立つ。およそ人格が人格として認められなかった時代を乗り越えた直後であるだけに、人格の開放とその意味を闡明せんとする斯かる訴えは迫力があったし、多くの人に受け入れられた。理性への訴えは、既述した“理性の三つの関心”にある問いを自らに課すことであり、斯かる問の答えを見出す過程において具体的な人格は形成される。そこに個性が生まれる。人間関係の内面的紐帯も深められる。だからこそ、こうした南原の訴えには意味がある。

しかし翻って考えると、こうした問いの多くは自己との対話であり、人格の形成を阻む社会的実体との「戦い」を予想するものではない。これらの演述は、人格形成の深部における自己との戦いの意義に触れたものである。だから、南原の人格へのアプローチはここにとどまらず、それを超えてさらに拡大する。

(3) 南原人格観の発展

以下に掲げる文章は、南原の人格観が次の段階へと飛躍する証しである。この論文は戦後新たに執筆され、1959年の単行本『フィヒテの政治哲学』の中に挿入されたもので、この点では南原政治哲学の集大成の時期に属する論文である。それだけにここに主張されている視点は重視されてよい。といっても、その視点はすでに戦前来形成されているものの集成であって、この時点で南原の人格観に飛躍があったというのではない。

「フィヒテの意義は、彼が高調した人間個人人格の尊厳と絶対的価値にある。これは、彼が果敢に戦った君主絶対主義に対してのみならず、民主主義あるいは社会主義などの、如何なる国家社会に対しても、尊重し、保障されねばならぬ永遠の価値である。・・・だが、かような個人人格の自由の理念が人間共同の社会生活においていかに考えられるか、またいかにして実現されるかは、必ずや政治的社会価値との関連において考察されねばならぬ問題である。この問題は、当時のフィヒテが、そしてまた、一般に自由主義者が根本において信じたような個人の善意思と道徳の法則を以てはもとより、単に人格の自由と人権の観念のみでは解決しえないものがある。」(「フィヒテ政治理論の発展」、著作集第2巻、p.223)

ここにおいて「人間個人人格の尊厳と絶対的価値」に対する南原の確信は確固たるものである。この信念は、絶対主義に対してのみならず、「民主主義、社会主義などいかなる国家社会に対しても変わらぬ永遠の価値」である。だが南原の考察はそれにとどまらない。「個人人格の自由の理念」は理念にとどまってはいけない、それが実現されるためには「必ずや政治的社会価値との関連において考察されねばならぬ」と。自由主義者が考えるように、「個人の善意思と道徳法則」に期待してもだめであり、また「人格の自由と人権の観念のみ」を明らかにしただけでも駄目である。必ず「政治的社会価値との関連」で見ないといけないというのである。

では、「政治的社会価値との関連において考察する」とはどのようなことを言うのか。南原はまず個人主義的自由主義の人格観からの脱却を説く。

「(個人主義的自由主義の人格観は) カントの、したがってまた、フィヒテも出発点とした“人格”の概念からの離脱であり、人格の自律に代えるに経済的財、したがってまた、これと関連して物質的利益の優位の思想である。フィヒテにおいてあらゆる非我に対して自由の立法者であった自我が、かえって物によって規定せられ、ついには物質的利益を規矩とする“経済人”となり、自由の精神の持つ本来の理念的意義は全く唯物的に転化されるに至るのである。」(著作集2、p.422f.)

ここに描かれているのは、資本主義社会における人格のあり様である。自律的であるべき人格が、物質的利益に支配され、人は「物質的利益を規矩とする“経済人”」に成り下がり、「自由の精神の持つ本来の理念」から遠い存在になっていることに対する批判である。南原は戦中においてすでに資本主義経済・社会に対する決別を明らかにしている。彼はフィヒテ政治哲学を通して、新しい人格的存在のあり様を求める。

「けだし、自我の哲学は初めから単なる個人倫理でなくして、“他者”の概念によって社会共同体の倫理を要請し、およそ社会的結合の本質は直接に人間と人間との間ではなく、むしろその根底において共同の精神的源泉によって思惟せらるべく、自我は精神的共同体においてのみ自我たり得るとの形而上学的背景を有するからである。そこには彼の後期知識学との関係において、自我は最早それ自身絶対的ではなくして全体我の成員であるということ、言い換えれば理性は各個人において部分的に実現し、おのおのの個我の理性の成就し能わないところを全体的共同体において初めて実現し得るとの思想が潜む。」(著作集2、p.306)

南原にしてもフィヒテにしてもその人格観に特徴的なことは、自我は孤立して存在するのではなく、他者との関係において自我たり得る、ということである。自我の形成にとって他者関係が決定的に重要である。それも単なる個対個の関係ではない。自我の形成には精神的共同体を必要とする。それゆえ人格のあり様もその人が置かれた精神的共同体の影響を受ける。だから、人格を問題とすることはその人の置かれた精神的共同体の質を問うことになる。

資本主義社会にあっては、ほとんどの人は資本主義的労働関係の中に置かれる。その過程において人格の自主自律性を主張することはほとんど不可能であろう。そこでの人格 (Person) に人格性 (Persoenlichkeit) を要求することは困難である。ひとが己の人格性を実現せんとする場合、その場は雇用関係の中においてでなく、それ以外の場に求めざるを得ない。これが通常の形態である。資本主義的企業体に人格の実現を可能にする精神的共同性を求めるのは至難である。しかし人格の実現は他者を必要とし、精神的紐帯を必要とする。この精神的紐帯をフィヒテは社会主義に求める。南原もフィヒテのこの主張に好意的であり、その人格観も社会主義へとひろがって思惟される。

「かような個人—あるいはむしろ“個性”の概念は、決して単なる個人にとどまるものでなく、すでにその背後に社会共同体の理想を前提とする。もしも人間が単に孤立した個体としてあり、社会における全体の成員として作用することがなければ、彼の生は無意義であり、文化のために何ものをもなしめないであろう。かような見地から、フィヒテの個人人格概念は必然的に何らかの共同体思想に結びつくことを予想せしめる。それは、実に文化の概念を通して人間の感性的要素が重要となり、別しては経済生活のために配慮することが必要となるに及んで、いよいよ前面に表出するに至ったところのものである。かようにして、フィヒテにおける本来、自律的な人格の概念は社会あるいは国家と矛盾することなく、否、進んでこれと結びつき、ここに広大な社会主義国家が構想せられるに至ったのである。」(著作集2、p.261)

「文化の概念」や「経済生活への配慮」を通して社会主義に到達したフィヒテの社会主義論については既述した(第1章第2節)。それは経済的社会主義というより“文化的社会主義”と呼ぶに相応しい。それは個人人格概念における自由の理念を追求して到達した地点であった。だから南原は言う。

「この意味において彼(フィヒテ)の社会主義の出発点は、知識学の要請に従って、あくまでも倫理的理想主義的な人間概念—人間人格の自由の概念であったというべきである。理性の負荷者たるべく創られてある人間は、おのおの人格としての権利を有するが故に、“正義”の要求はまさにすべての人にその生存目的を達成するために平等の機会を付与することではなければならない。」(著作集2、p.302)

ここにおいて人間人格の自由の概念が、人間の政治的社會共同生活の政治的価値である“正義”概念と結びつく。この正義概念の意味するところは、「すべての人にその生存目的を達成するために平等の機会を付与する」というものであり、「人間に値する存在の権利」「労働による生存権」の実質的保障を実現する社会主義の中核となるべき政治的価値を意味するものといえる。社会主義を展望する南原はすでに教育基本法施行後の東大卒業式において学生に次のような言葉を贈っている。

「澎湃たる労働者集団の出現とその運動は・・・かような人間の機械化、非人間化からの人間人格の奪還と解放の運動である。・・・“第2次産業革命”は必至である、否、すでに開始されているのである。・・・我々はこの第2次産業革命においてこそ、第1次革命以来の失敗を繰り返すことなく、人間の主体性を取り戻さねばならぬ。・・・この革命は人間の名において、人格の名において行われねばならぬ。人間人格の価値を回復して、これを国家や権力と同じく偶像化した技術や生産の上に優位せしめなければならぬ。」(「人間革命と第2次産業革命」、卒業式演述、1947.9.30、著作集7、p.130f.)

結語

「教育基本法と南原繁」というテーマで述べたいことはまだまだたくさんある。しかしそれは割愛する。むしろ読者が南原の著作に直接触れる方がよい。そこから得るものは多い。この小論では、南原の国家観、文化観、人格観だけに限定した。それはこの三つのテーマが教基法のできた時代背景を含めて、その理解を深める意味で重要と考えたからである。これらの語彙について深い理解がないと、教基法の十分な理解はできないと考えたからである。その中身については本文を見てほしい。学ぶべき必要な点も本文に付したつもりである。これは、あくまでも研究ノートであり、「教育と公共性」という大テーマに接近する一里塚に過ぎない。次号以降では別のテーマに入る予定だ。

【参考文献】

- 『南原著作集』、第2・3・5・6・7・9巻、岩波書店
 南原繁『国家と宗教』、増補版、1945年、岩波書店
 南原繁『政治理論史』、1962年、東京大学出版会
 『南原繁 対話・民族と教育』、1966年、東京大学出版会
 南原繁『文化と国家』、新装版、2007年、東京大学出版会
 南原繁『人間と政治』、1953年、岩波新書
 丸山真男・福田歓一編『聞き書き・南原繁回顧録』、1989年、東京大学出版会
 丸山真男・福田歓一編『回想の南原繁』、1975年、岩波書店
 立花 隆『南原繁の言葉』、2007年、東京大学出版会
 立花 隆『天皇と東大』、下、2005年、文芸春秋
 福田歓一『国家・民族・権力』、1988年、岩波書店
 加藤 節『南原 繁』、1997年、岩波新書
 山口周三『南原繁の生涯』、2012年、教文館
 南原繁研究会編『南原繁・ナショナリズムとデモクラシー』、2010年、EDITEX
 南原繁研究会編『南原繁と国際政治』、2014年、EDITEX
 長田新編『教育基本法』、1957年、新評論
 宗像誠也編『教育基本法』、1966年、新評論
 上原専禄『国民形成の教育』、1964年、新評論
 黒田秀俊『横浜事件』、1975年、学芸書林
 石川達三『風にそよぐ葦』上下、2015年、岩波現代文庫
 宇沢弘文『社会的共通資本』、2000年、岩波新書
 神野直彦『「分かち合い」の経済学』、2010年、岩波新書
 神野直彦『人間回復の経済学』、2002年、岩波新書
 宮本太郎『生活保障』、2009年、岩波新書
 H・アーレント『カント政治哲学の講義』、1987年、法政大学出版会
 R・ベイナー『政治的判断力』、1988年、法政大学出版会
 知念英行『カントの社会学』、1988年、未来社
 高峰一愚『カント講義』、1981年、論創社
 カント『啓蒙とは何か』、1974年、岩波文庫
 カント『永遠平和のために』、1985年、岩波文庫
 カント『道徳形而上学原論』、1976年、岩波文庫
 カント『判断力批判』、上下、1964年、岩波文庫
 『フィヒテ・ドイツ国民に告ぐ』、永雄策郎訳、1953年、法政大学出版会