



# HOKKAIDO UNIVERSITY

|                  |                                                                                   |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Title            | 公共性と教育(4) : 教育基本法と南原繁(序説)                                                         |
| Author(s)        | 小出, 達夫                                                                            |
| Citation         | 公教育システム研究, 14, 69-102                                                             |
| Issue Date       | 2015-06-25                                                                        |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/59419">https://hdl.handle.net/2115/59419</a> |
| Type             | departmental bulletin paper                                                       |
| File Information | AA11562857_14_69-102.pdf                                                          |



<研究ノート>

公共性と教育（４）  
—教育基本法と南原 繁（序説）—

小出 達夫\*

——目 次——

はじめに

- I 論文「“時代の危機”の意味」について
- II 講演「現代の政治理想と日本精神」について
  - 1 講演テーマ「政治の本質」
  - 2 講演テーマ「個人主義の理想」
  - 3 講演テーマ「全体主義の理想」
  - 4 講演テーマ「日本の問題」
  - 5 政治的諸問題と課題—日本国憲法への道
  - 6 人格・文化・教養の世界と課題—教育基本法への道

キーワード：公共性、教育基本法、政治と教育、個人主義、人格の自由、共同体

はじめに

南原繁の戦中における政治哲学の形成は、時代に対する明晰な批判意識と将来に向けた透徹した課題意識に裏付けられている。この二つの政治意識が、戦後教育基本法を作成するにあたっての南原の原点をなしている。これを抜きにして教育基本法が担うところの歴史的な課題精神とその意義を理解することはできない。ここで主として取り上げる文献は、『国家と宗教』（初版は昭和17年、ここでは昭和20年刊の第3版を使用）、『フィヒテの政治哲学』（南原繁著作集第2巻）、および『自由と国家の理念』（著作集第3巻）収録の諸論文である。

本序説で直接取り上げるのは、下記の2論文である。いずれも南原が、教育基本法の制定以前に書いた論文・論考であり、某県の教育関係者や東京帝国大学学生を相手にしたもので、それだけに教育に関する南原の当時の思想が伺える。2論文中、私が特に注目するのは、某県教育講習会での南原の講演である。どの県で実施されたか不明であるが、当時のジャーナリズムから厳しく身を離し、時事論壇にも関係を持たなかった南原にとっては、異例中の異例ともいべき作品で、しかもこの講演論文を初めて読んだとき、私はあたかも教育基本法

---

\* 北海道大学名誉教授

の解説書を読んだような心持となったことを記憶している。南原は既にこの時期に戦争終了後の日本教育のあり様について構想していたという驚きが、私を襲ったのである。この論文は“教育基本法前史”を彩るにふさわしいものだといってよい。

「“時代の危機”の意味」（1934・3）、東京帝国大学学友会『学友』99号、著作集3巻所収  
「現代の政治理想と日本精神」（1938・6）、某県教育講習会講演、（著作集3巻所収）

ここでは、まず論文「“時代の危機”の意味」を取り上げ、南原の時代認識とその批判を明らかにする。そして第2に講演「現代の政治理想と日本精神」を取り上げ、南原の時代に対する批判と反省、及びそこから出てくる課題意識を、教育との関係を含めて検討する。いずれの論考も戦後の教育基本法に精神に収斂するものとする。

## I 論文「“時代の危機”の意味」について

### “危機の両極性”について

この論文（1934年3月）は、以下のような書き出しで始まる。

「現下、社会の情勢は……いまだ曾てない困難に直面しつつある。このことはひとりわが国のみならず、世界の諸国を通じての現象であって、真に“時代の危機”として叫ばれつつあるところのものである。」（「“時代の危機”の意味」、南原著作集第3巻、p.61、なお本節Iでページ数のみの場合は本文献による）

南原は、「時代の危機」の要因として以下のようなものを挙げる。「現代経済組織の欠陥」「資本主義社会の行きづまり」「現代政治機構の無力化」「立憲政治形態の終焉」など。南原がこの論文を書いた当時でいえば、ここに言う「資本主義社会の行きづまり」は、1929年に始まる世界恐慌を、「現代経済組織の欠陥」は、1932年にどん底に陥った東北農村不況や財界による政治支配などを連想する。「立憲政治形態の終焉」は、32年の血盟団事件や7・15事件が示す軍部・右翼による政府・財界要人の暗殺・政府転覆の策動を、「現代政治機構の無力化」は、7・15事件による政党内閣制の終焉などを、南原は頭に描いていたであろう。

これらの“時代の危機”は、ひとり日本だけでなく、国際政治においても際立つ状況にあった。1931年の満州事変とそれに続く33年の日本の国際連盟の脱退、33年ドイツにおけるヒトラーによる政権奪取とナチス党の独裁支配、などは、第1次大戦後の暫時の“国際平和”を脅かし、ヨーロッパでは近代精神への不信による“文化の危機”が叫ばれた。

南原はこうした“ヨーロッパ文化の危機”をとらえて、それを“現代危機の両極性”とよんだ。一つは18世紀以降のヨーロッパ近代文化そのものの危機的状況を、もう一つは、当時新たに生まれつつあるナチズムによる社会的危機を指し、それらの意味を深く検討した（『国家と宗教』第4章「ナチス世界観と宗教」参照）。

## 時代の危機の意味

論文「“時代の危機”の意味」で、南原はこうした“時代の危機”を事実として冷静に把握するだけではなく、危機の持つ意味を追求して、次のように言う。

「しかし、政治的または経済的組織それ自体に危機の原因を求めるのは、いまだ事実の本質を把握したものでなく、問題はそれらの政治経済生活の根本理論、言い換えれば、国民生活の理想目的に関し、詮じつめれば現代“文化”一般の根本精神にかかわる問題である。」（p.61）

南原は、「時代の危機」の原因を、上述した現象面に求めるのは皮相であり、その「本質」を「国民生活の理想目的」、言い換えれば「現代文化の根本精神」と関わらせて検討しなければならない、という。この指摘は南原独自の「文化」観と関係する。彼にとっては、文化は、価値の問題と不可分の関係にある。価値世界は、“真・善・美”として例示されるが、いずれも学問的価値、人格的価値、芸術的価値と関係する。しかも、これらの価値の追求は、所与の世界に対する批判精神があってはじめて可能になる。したがってそれは、人間存在の「現存在」ではなく、存在の「理想目的」と関係して捉えられる。つまり、現代文化の根本精神の解明は、人間能力がもつ理論理性、実践理性、判断力などのすべての能力の発現と関わってはじめて可能となる世界である。

文化の世界は以上に尽きるものではない。人間の共同生活の形成に関わる社会的価値は、政治の世界における価値の問題である。南原はこの価値を“正義”だと言い、正義価値の追求を彼の政治哲学の核心的課題と位置付ける。なお南原にとり、経済は独自の価値を持つ世界ではなく、以上の価値の実現にとり不可欠の前提条件を提供するものだという。経済の本質的意味は、以上の文化活動の営みを支える点にあるというのだ。富の蓄積のみをもって自らの課題とする時代精神とは全く違う意味づけを南原はする（南原『政治哲学序説』第3章第4節「政治と経済」参照、著作集第5巻 p.p.184）。

とはいえ、近代ヨーロッパ文化の主流は、こうした南原の「文化」観とは違った方向に展開した。そこにみられる「文化の危機」は、当然に危機の内実を含む。では、それは何か。それは、近代文化の主流をなすところの、因果必然の法則を支柱とする実証主義による人間の精神活動の支配（理念の喪失）、実証された物以外を信じない貧しい人間の精神活動、幸福、利益、功利原理などが支配する個人主義などであると、南原はいう。

「いまや…あらゆる精神的・形而上学的なものを排斥して、ひとえに形而下の経験科学的方法をとって発展し、もっぱらこれによって人生と社会生活の一般を律して来たのである。これがいわゆる“近代精神”の基調をなし、・・・ただ自然的・経験的法則に基づいて現実生活における人生と社会の幸福と利用とのみが図られたのである。」（p.62）

「それはついに精神的価値・永遠的生命の拒絶であり、その結果得られたものは一種の自然機構的世界観ないし功利主義的人生観にほかならない。それゆえに、この思潮ののって栄えた資本主義も民主主義も、いずれもかような人生と世界観に依拠するものというべく、根本において個人

主義に立脚するものである。それが中世的な神秘的共同体からの個人の自由の獲得、ならびに封建的階級制度からの近代市民の解放など、寄与するところがいかに甚大であったにしても、その赴くところ、極端な個人主義・利己的個人主義に堕したことは、けだし必然の帰結と見なければならぬ。…現在世界を通じて資本主義の退廃及び政党政治の腐敗の現象が覆うべくもなく露呈せられたのも、ここに真因を求めなければならない。」（p.63）

実証主義は、言うまでもなく科学の領域では不可欠である。しかし包括的世界観として実証主義を捉えるとすれば、それは無力であると、南原は言う。なぜなら世界観の形成は、実践的であり、主体的であり、価値の問題と不可分の関係にある。この世界は科学的実践や実証主義、経験主義だけで対応できる世界ではないからである。

また、功利主義は、人間の利己心を道徳・政治社会の根本動員とする。価値・理念の問題は遠ざかる（『政治哲学序説』第2章第4節「功利主義哲学」参照）。幸福の原理も、主観的感覚が標準となる。幸福の追求は人により異なる。幸福・利益をもって政治原理とすると、政治は諸々の利益間の技術的均衡とならざるを得ない。そこに不均衡が生ずるのは不可避であり、それをただすことは、幸福主義では無理である。功利的人生観では、価値基準は主観的で相対的であって、絶対的な価値基準を排斥する。かくして政治の世界では、個人の主観的恣意が優先し、相互の妥協によりものごとが決まる。だから、南原は言う、「個人人格価値の格率は、特に近世がもたらした重要な文化的基礎であり、これに根拠して一切の政治社会理論が形成されたことに、歴史的意義の存するのを認めるのに躊躇するものではない。だが現代における一切の政治社会問題を、これによって解決することは、もはや不可能である」と。（『フィヒテの政治哲学』第1部第4章「フィヒテ政治理論の哲学的基礎」、著作集2巻）

### 危機からの脱出—人格の自律と共同性の統一

では「時代の危機」「文化の危機」からの脱却はいかにして可能になるか。そのためにはいかなる原理が必要となるか。それは、個人主義・功利主義・幸福主義とは異なる原理でなければならない。南原は自由な人格の実現、自由な人格形成の条件を個人主義には求めない。そうではなく彼は、各人の人格形成のためには、共同体が不可避であることを強調する。南原の政治哲学にとっての最大の課題は、「自律的個人の自由」と「共同体の意思」との統合はいかにして可能か、という問題であった。個人人格の実現とその条件をなす共同体の形成という両者の結合を図ることが課題の中心にすえられる。

「ここに、近代個人主義とその上に立てられた諸制度を廃棄して、真の“共同体”思想に復帰することはまさに時代の動向であり、現下諸国における政治的革新の運動はみなこの方向をさすのである。」（p.64）

「すべての人間は、他の人格をもって代うるを得ない唯一独自の個性であるが、しかしかかる個性が同時に彼が生活している国家社会の成員であること、よく道徳的個性を生くる為には国家的でなければならない、また勝れて国家社会的なるためには個性的でなければならぬこと、この間の

相関関係、すなわち個人的と社会的因子とからなつて全体を形成するものであることを示唆したのは、カントであるとさへ思われる」（『国家と宗教』 p.324）

南原の人間観は、「個人において終始するものではなく、必然に社会に於ける個人相互の結合関係を予想する」（『国家と宗教』 p.136）。また人間“個性”の概念も、「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」（『フィヒテの政治哲学』、p.260）。南原の人間観の核心は、“個人人格の自由”にあるが、その個人は彼のおかれた共同体(社会的、政治的、文化的共同体)のあり方と密接不可分の関係にある。共同体との関係においては、人格形成における、自律（Moralitat）と他律（Legaritat）の統一が問題となる。個人主義は他律を排して自律による人格形成が可能だと考えるし、全体主義は自立を否定して他律（全体）による人間形成をもつぱらとする。個人主義にあつては、共同体の質は問われない、全体主義にあつては個人の持つ独自の意義は否定され、共同体がすべての源泉となる。このような両者の関係のあり方に、時代の危機、近代文化の危機が関係する。

#### ナチスの危機の脱出－危機の深化

ナチスの台頭も、この両者の関係と関わる。近代文化の核心である個人主義、自由主義は、その反対の極を意味する「自己存在の確実性の喪失」という事実を生み出した。自己の存在の根拠を自己自らの中に見出しえない、という現実である。自己自らに対する不安、他者に対する不信と孤独感、未来についての不安、自らのアイデンティティの喪失、いずれも近代文化の危機の現れであると同時に、ナチスの台頭を許す温床となった。

ナチスにとり、生の根本形態は、個人ではなく民族におかれた。個の生は弱いものであり、民族に依拠してこそ個の生は強い。強者に依拠して自らを生かす、という自己否定による自己実現という図式がそこに描かれる。これは、上述の“文化の危機”に対するナチスの対応であった。人間は個々に存在するのではない、本来共同体的存在だ、とナチスは言う。かくして民族共同体の理念が世界観の根底におかれる。

こうして、ナチスは“文化の危機”“時代の危機”にたちむかった。ナチスが否定する世界観は、近世自由主義、西欧的合理主義、近代的個人主義、民主主義、マルクス主義などであり、つまり近代精神（功利主義、利益・幸福の原理）そのものに反対した。これらは、“理性”と“批判”に対する反抗であり、“感性と情動”への信頼および“依存と自己投棄”への自己犠牲であった。

「イタリアのファシズムを初めドイツのナチス等いずれも、一方に資本主義的民主主義に反対するとともに、他方にマルクスの共産主義に対抗し、ひとえに国民的ないし民族的共同体を理想として、諸般の改革を実現しようとする。すなわち内にあつては民主主義的議会政を排斥し、民族精神の具現者による独裁政治を強行し、外に対しては民族国家を絶対最高の政治形態として、かの大戦以来発展し来った国際主義の平和理想に挑戦するのである。近時わが国の一部において国粹主義を標榜し、国家社会の変革を成し遂げようとするときは、この点において時代の同じ



運動の中にあるものと観てよい。」（p.65）

「恰も近代精神が人間個人を中心としたのに対して、これは民族共同体が中心であり、“個人”主義に対する民族“全体”主義の主張である。蓋し、近世自由主義ないし民主主義とさらにはマルクスの社会主義に対抗してナチスの依拠する根本原理であると共に、個人主義の系をなす単なる世界主義ないし国際主義に対抗して彼らの闘う根本理念である。彼らにとっては、人間は個々に独立して世界または宇宙にあるのではなく、本来共同体的存在者として同胞民族に本源的に結びつく。…それ故に、個々の人格でなく、民族こそが生の根本形態であって、およそ世界観と諸科学はこの認識の上に出発すべく、かくして生の維持と向上とを最高度の完結にまで齎することが新しき世界観の使命でなければならぬ。」（『国家と宗教』第４章「ナチス世界観と宗教」、p.231）

こうしたナチスの対応は、その後の事実が示しているように、危機の克服ではなく、逆に危機の深化をもたらした。

### 日本の危機への警告

ドイツ・ナチズムにみられる現実と同じ現実が、南原が直面した当時の日本においても顕著になった。上に引用したように、南原は「近時我が国の一部において国粹主義を標榜し、国家社会の変革を成し遂げようとするときは、この点において時代の同じ運動の中にあるものと観てよい」として、ナチズム同様の事態を日本に見ている。この南原の危惧は直ちに現実のものとなる。次の年１年は、美濃部の天皇機関説に対する官民挙げてのまさに狂気ともいえる攻撃が吹き荒れた。国体明徴を旗幟とする日本的共同体の形成へと雪崩をうって進むことになった。

「国家社会の問題についても“共同体思想”の強調はそのこと自身意義あるとしても、近世以前の旧い団体主義への復帰であってはならない。」「日本精神の高調もただに旧い民族的共同体思想そのものの復興であってはならない。」（p.68）

「いたずらに偏狭にして排他的な国粹主義は、かえって日本文化の発展を阻み、自己自らの滅亡を招くに至るであろう。かような考え方が誤って国際政治の關係に適用されるときに、おのおのの国家は人類世界の全体的共同生活体の成員たることを忘れて、いたずらに自足的鎖国政策の結果はついに世界に孤立の運命をたどるのやむなきに至り、かえって武力をもって隣国を侵し、ついには世界の制覇を企てるでもあろう。内にあつては、人間の自由が極度に圧迫されて、国家あるいは国民の名において多くの不法が行われ、しかもこれによって実際は自ら知らずして一部少数者または特殊階級の功名と利益が図られるという矛盾を露呈するに至るであろう。われわれはこの徴候を現にナチス治下のドイツにおいて見るとともに、わが国の将来に対しても国民のひとしく警戒しなければならぬところである。」（p.p.68）

この叙述は南原による時代の動きに対する警告である。しかも極めて正確な警告である。

日本は、「世界に孤立し」、「武力をもって隣国を侵し」「ついには世界の制覇を企てるであろう」。この予想は的中した。執筆後３年にして日中戦争がはじまった。

南原の共同体観とナチスや日本国粹主義者の共同体観とは全く異なる。とはいえ南原を含めこれら共同体を志向する時代意識は、近代精神が危機的状況にあるという点では共通しているし、“時代の危機”からの脱失を共同体に求めている点では共通している。問題は、危機への対応の仕方が全く異質だ、という点にある。ここにナチス的思考と南原政治哲学との違いがある。

「“近代精神”はその往くべき道を往きつくし、今や新たな転換を余儀なくされつつあるのである。そこに思想の大なる葛藤、それから生ずる社会の混乱紛糾、時代は今や混沌と不安の中を彷徨いつつある。これこそ現代の危機である。」（pp.65）

「しからば、いかにしてかような国民的課題が解決せられ、時代の危機が克服されうるのであるか。」（p.66）

### 課題は何か－教育基本法への道

南原は、ここにおいて“時代の危機”を克服すべき課題は何かを明らかにし、その課題をこの論文を通して東京帝大の学生に訴えた。それは今からいえば、これに過ぎる１０年後の敗戦を見通したあとの日本再建策の検討そのものであり、ここでは自覚的でないにしても、戦後の教育基本法の内容に結実するところの教育目標・諸理念の検討を意味する。

「近世自然科学がもたらした学的功績と価値は永久に没せられてはならない。われわれの知識は現実を経験的認識に基礎づけられなければならない。…これを見捨てることに多くの迷誤と独断が生ずるのである。およそ確然たる認識の上に立ちつつ、しかも人生と世界の全体的関連において、文化の全面を把握することが重要である。現代に欠けたものでかような意味においての全体の世界観または人生観のごときはない。」（p.67）

「よろしく道徳宗教、学問芸術、政治国家などのあらゆる文化の全体にわたって総合的考察が企てられなければならない。且つ、その全体の考察において重要なのは、人間“人格の自由”の意識である。上記の自然認識も実はこの人間自由意識の所産に外ならず、すべての批判の源泉はここに求められなければならない。」（p.67）

ここには３つのことが記されている。第１は、科学的認識の重視である。第２は、「人生と世界の全体的関連」における文化の創造である。つまり世界観・人生観の形成と結びついた文化の創造である。第３は、道徳・宗教（人格価値）、学問（科学価値）、芸術（芸術価値）、政治国家（正義価値）などあらゆる文化の考察（価値の考察）において、「人格の自由意識」がベースにおかれなければならないこと、そのためにも「人格の自由意識」に基づく批判精神が必要であること、などである。これらはいずれも後日教育基本法の理念の核心におかれ



た理念である。「人格の自由に出発する批判精神」（p.67）はまさにナチズムにおいても、日本型ファシズムにおいても否定された精神であった。

次いで南原にとって、以下のことが課題とされる。

「真理は不断の発展の中に存し、その中において次第に完成へと近づくものである。哲学的真理においてそうである如く、政治的真理についても同様である。それには常に“批判”が必要である。この精神を欠くときに、独断と虚偽が流行し、一切の真理性は蔽われ、一部階級者の独裁と専制が行われるに至るのである。そして、批判の基礎は近代文化の成果である人間人格の自由と科学的認識であることはすでに述べた。しかも現代の必要は、確然と批判主義の上に立ちつつ、全体的世界観の把握に努めるとともに、その基礎の上に個人人格と国民的共同体とを結合または総合せしめることである。」（p.69）

「これはまさに現代に学する者に課せられた究極の問題でなければならぬ。」そのみか「まさに現代に生きる民衆のひとしく実生活において体験し、認識しなければならぬところのものである。ここに、人間の真の“教養”の必要と高い意味においての公民の政治的教育の必要があるのである。…彼らが真に時代を意識し自覚するときに、初めて危機が克服せられ、政治社会の真の改革と進歩が成され得るであろう。」（p.70）

ここにも後日教育基本法の理念と関連する理念がいくつかみられる。

第1は、「真理」に関する理念である。ここに言う「真理」は科学的な意味での真理（事実認識）ではない。「哲学的真理」「政治的真理」のごとくの真理である。人間の意志と自由に関わる実践理性の世界における真理である。人間の社会や政治の世界における「独断と虚偽」「独裁と専制」を排する条件は「批判精神」であり、この批判精神により極められる「真理」である。南原は、この「批判の基礎」は「近代文化の成果である人間人格の自由と科学的認識」であると言う。さらに南原にあっては、この批判的基礎に立って、「全体的世界観の把握」と「個人人格と国民共同体との結合または総合」という時代的課題に向かう必要が強調される。ここには南原独自の「真理観」が現れているし、教育基本法の「真理」理念を理解するうえでの前提となる思想が示唆されている。

第2は、「教養」の問題についてである。ここにいうのは“物知り”型の教養とは異なる。むしろ、教基法のキーワードの一つである「政治的教養」（第8条）と共通する理念である。「時代についての自覚」と「政治社会の真の改革と進歩」と結びつく教養である。教基法8条の教養は「良識ある公民」に必要な教養であり、南原のいう教養も「公民の政治的教育の必要」に応ずる教養であり、「時代の危機」を「克服する」意図をもつ教養であって、両者は同じ理念をあらわしている。

この論文により南原が示した課題は、科学的認識の重視、新しい世界観・人生観の形成、人格の自由と文化の形成の統一、真理の追究と批判精神、政治的教養の重視、などであるが、いずれも後日教育基本法の精神に反映された原理である。なお教育基本法との関連でいうと、次に検討する「現代の政治理想と日本精神」の結論部分での叙述の方が、より体系的に基本

法との相関を示している、といえる。

## Ⅱ 論文「現代の政治理想と日本精神」について

これは、１９３８年６月に行われた南原の講演を文章化したものである。

前年には２・２６事件があり、これを契機として軍部ファシズムによる支配の道が開かれた。１９３５年、美濃部達吉の天皇機関説を不敬罪とする攻撃が、蓑田胸喜ら右翼団体だけではなく、貴族院を初め官民あげて行われ、美濃部は貴族院を追われ、その著書は発禁処分とされた。これにより戦前における立憲政治は終息した。この動きはさらに衆議院での国体明徴決議を呼び、文部省には教学刷新評議会が置かれ、祭祀・政治・教学を一体とする“神聖政治”への道も開かれるにいたった。

さらに事態は大学にもおよび、１９３７年１２月に矢内原忠雄が東京帝大を辞職に追い込まれ、さらにこうした動きは非共産党系のマルクス主義者にも及び、３８年２月には大内兵衛ら東京帝大経済学部３教授が人民戦線事件と絡んで検挙され、３８年から３９年にかけては国民精神作興のもとに蓑田らによる帝大粛清運動が帝大構内にまで波及し、自由主義者としてファシズム批判をしていた河合栄次郎教授がその渦中の人となり、大学を追われた。この動きに呼応して一部学生の右翼団体も帝大構内で自由主義的教授の攻撃に加わった。時代の動きは、学問の府である講義の場に及んだのである。

南原はこうした時代を座してみていたわけではない。矢内原辞職の時は大内兵衛・高木八尺らとともに矢内原を助け、大内ら検挙のときは警察署に差し入れをし、公判では特別弁護人を引き受けた。河合事件のときは平賀総長に個人的に抗議し、辞職をさえ総長に迫った。そうしたわけで、この講演を引き受けた１９３８年６月は、南原にとっても身辺きわめて危険な状態にあったし、南原自身それをよく理解していた。とはいえ、南原は“洞窟の哲人”といわれたように、その日常は、政治哲学の研究に心血を注ぐ毎日であった。

こうした南原の日常生活こそが、時代の動きに対する南原の反撃であり、戦後の日本改革の展望を開く学的実践であった。この講演はその一端を示すものといえる。なお、南原と関わって、当時の時代的背景を論じたものとして、立花 隆『天皇と東大』（文芸春秋）、山口周三『南原繁の生涯』（教文館）、加藤 節『南原繁－近代日本と知識人－』（岩波新書）などが参考となる。

講演は、以下の４節に分かれる。

１ 政治の本質      ２ 個人主義の理想      ３ 全体主義の理想      ４ 日本の問題

以下では各節に応じて、その内容につき検討したい。

### １ 講演テーマ「政治の本質」について

おそらくこの講演会の出席者は、某県の教師・教育関係者であったと思われるが、彼らを前にして、南原は講演の冒頭で「政治の本質」について述べている。教育講演としては異例であろう。大学の講義であれば理解できるが、上述した状況下にあつて、小学校教師や教育行政官も参加しているであろう聴衆を前に、こうしたテーマの意図はいずこにあったか。教

育基本法前史として南原の政治哲学を見る私としても、「政治と教育」とのかかわりを暗示するこの冒頭のテーマ設定は関心をひかれる。政治と教育との関連を明らかにすることは、南原にとり不可避の作業であり、この課題も教育基本法に引き継がれている。

### 政治世界の二元性

南原は、政治現象には、次にあげる二つの対立した世界があるという。

「一つは、政治において何か悪しきものを考えようとする。政治をもって“権謀術数”あるいはせいぜい“怜悯な技術”というときは、それである。」（「現代の政治理想と日本精神」、南原繁著作集、第3巻、p.82、以下ページ数のみの場合はこれによる）

「他方に、政治において何か善きものを認めようとするものがある。」（p.83）

すなわち、一方には暴力、権力支配、権謀術数などのマキャベリズムの世界があり、他方には、プラトンの哲人政治、“王道楽土”の儒学思想、孔子の“徳と礼”の政治、といった“善きもの”の実現を目指す政治がある。これを彼は政治の二元性（Dualismus）という。この二元性は人間が持つ二元性（性善説と性悪説）と対応する。われわれは時とすると、特定の政治の善悪を即座に判定し、政治は悪いといい、場合によっては政治そのものを否定さえする。他方では、政治家の言うことは正しいと言い、政治家にまかせておけば万事よし、とする“政治家依存症”ともいべき傾向がある。

しかし、南原は問う、この政治の世界が持つ二元性の「いずれが正しいか」と。彼は言う、「政治については、そのいずれもが正しく、この二つの観方がともに成り立ち得るのである」、と。すなわち、

「政治は一面においては、さまざまの利益・名誉・権力をめぐって人間が互いに相別れ、争う関係である。それには国家の内部においても、国家相互の間においても、多くの醜い政治上の害悪や恐るべき罪悪が露わにされている。しかし、他面において、それにもかかわらず、それらの対立・闘争をとおして、なお国民を、人類をより良き社会と世界の創造に向かわしめる努力として現れる。これは政治が本来持つ“二元性”と称すべく、あたかも人間の二元性から必然に生ずるところの政治の特質である。」（p.p.83）

南原は、ここに言うように、政治は「本来」二元性をもつという。それは政治の特質であり、政治から切り離せない性格だというのだ。政治には負の側面があり、それが現実であり、それを経験することにより、「国民」および「人類」をして「より良き社会と世界の創造に向かわしめる」というのである。こうした“善き生”を求める人間の努力に南原は信を置く。だからこそ南原は、時の政権を厳しくみることもできたし、当時の多くの知識人にみられた軍事ファシズムに対する批判精神の喪失ということにはなかった。それのみか、戦中であって、戦後の民族の再生計画を真剣に立てるだけの精神的余裕をももつことができたのである。

## 人間性の形成と政治

既述したように南原は、政治の二元性についてそれを人間の二元性と関連させてみている。つまり「人間の本質が何か」の問題をベースにして、政治の世界を見ている。この視点が南原にとって教育の世界と関係してくることになる。

「人間は一方において感性的自然の世界に生きるものとしては、一般に動物と共通する多くの傾向性をもち、否、いっそう野獸的あるいは悪魔的性向をさえ具えているのを否定することはできない。しかし、それと同時に、他方、人間は精神的・理性的存在者としては、叡智の世界に属し、天使のような、否、神にさえ肖た稟性をもつことを認められなければならない。」（p.84）

「かように、人間が神と動物との中間に位する存在者であるところに、国家的政治生活を必要とする理由が認められるであろう。」（p.84）

「これは人間自身において認められる二元的要素であって、政治生活にも両面があり、根本においてこの二つの要素を結合し、あるいは総合していくところに、政治の真の意義があると言えるであろう。われわれは政治的国家において、人間の社会生活を、ある意味では人間性そのものをも、全うすることができるのである。“人間は政治的動物である”というアリストテレスの言葉は、この消息を伝えたものと解するときに、意義が深い。それは人間がただに政治的社会的存在者であるという以上に、政治的共同体としての国家生活において、初めて人間性の完成が帰せられることを意味する。」（p.85）

この文章は少し難解であるが重要なことを言っている。人間の性が善であれば国家は必要ないし、悪であれば国家は存在する余地はない。その中間にあるから政治生活が必要だ、というのである。このことの意味は、人間は自己保存のためには政治社会を必要とするが、それは人間が「単に政治的社会的存在だ」というのではない。そうではなくて、「政治的共同体としての国家生活において、初めて人間性の完成が帰せられることを意味する」というのだ。ここには、人間性の創造が政治の要素を欠いては完成できない、とする南原独自の政治哲学がある。人間性の完成は、教育の使命であるが、この使命の実現は政治的共同体の質と密接に関係してくるというのだ。

当時の国家が「人間性の完成」ではなく、人間性の剥奪とその否定を意図するところにまで行きつつあるときにあたって、「人間性の完成は、政治的共同体としての国家生活を必要とする」というこの南原の命題は驚くべき命題だ。自由主義者河合榮次郎のファシズム批判がジャーナリズムの世界で一定の共感呼び、他方軍事ファシズムの支配する日本国家の野獸性がその姿を見せはじめている当時に、こうした傾向性とは全く逆の南原のこの発言は脅威である。河合の自由主義を突き詰めれば国家の消極的評価ないし国家の否定しか生まれないし、軍部の国家理解はおよそ人間性とは無縁である。これら思考様式は、南原の考えとは異なる。そんな時南原は、人間性の創造と回復（教育）を「政治的共同体としての国家生活」と不可分のものとしてとらえんとしたのである。これは、後述するが南原における“国家の

発見”とでもいうべき事柄である。

### 南原の方法二元論－存在と当為

南原の政治哲学の方法は、“方法二元論”にある。存在（sein）と当為（sollen）を厳密にわけける。存在の世界は科学的認識の世界であり、人間の悟性を必要とする世界だ。それに比して、当為の世界は、経験的認識を超える人間の主体的「意志」の世界であり、人間の「精神の自由」が最も求められる世界である。経験だけでは新しい世界を創造できない。人間存在の価値とか理念・目的が問われる世界である。経験を超越し、理性に裏付けられた形而上学の世界が不可欠となる。この南原の方法は、カント及びフィヒテの思想を継受しつつ形成した南原独自の政治哲学の方法であり、この点ではヘーゲルと異なる。なおここで注意を喚起すると、この「人間性の完成は、政治的共同体としての国家生活を必要とする」という南原の命題が、敗戦直後の教育基本法の精神に反映することになるが、この点は後述する。

では、政治的に対立する要素を持つこの政治の世界を統合するにはどうしたらいいか。講演は、この問題に進む。この統合は、人間の傾向性によっては不可能だと南原は言う。この二つの要素を規制する理念・理想の発見が必要であり、それに基づく理性的な社会秩序の形成が課題となる。

「政治はこの理念の高きにまで経験的現実の社会を高め、つくり変えることであり、あるいは世界の混乱した現実の中に理念を導き入れ、その実現を図ることでなければならない。この意味において、政治は窮極において、理想と現実との結合または綜合の作用である。この結合ないし綜合において決定的なのは政治の理念である。」（p.86）

「しからばいうところの政治的真理または価値は何であるか。それはわれわれが通常“正義”として概念するところのものである。」（p.87）

社会の統一を図るためには、政治の価値・理念が必要であり、それは「正義」だと言う。とはいえ政治的正義の内容は多様である。時代や人や国家によって異なる。これは当時の日本の為政者でさえ口にした言葉であろう。この問いは、「政治哲学上の難問であり、人類の長い政治歴史において激しい闘争が闘わされて来た所以である」と、南原は言う。つまり「正義」は「激しい闘争」を通して人間が明らかにしなければならない永遠の追求理念であり、課題である。また政治の理念が「正義」だと言っても、それが直ちに実現されるわけではない。存在と当為の間には深淵がある。存在即当為という関係ではない。当為の実現には、人間性をもつ矛盾を含めて計り知れぬ障害があり、それを克服しなければならない。

### 現代政治の直面する根本問題

ではこうした障害を克服するために、現代政治が直面する根本問題はどこにあるか。この問題は、政治的正義の実現を阻むものは何か、という科学的な問いでもある。南原はこの根本問題の所在を政治の制度や機構に求めない。彼はこの争いは、政治の理想をめぐるイデオ



ロジーの対立にあるという。この対立を突き詰めれば、「個人主義」と「全体主義」であり、両者の対立だと南原はいう。世界は、自由主義、民主主義、社会主義、ファシズムなどのイデオロギーをめぐり対立しているが、これらの対立は上述の二つのイデオロギーの対立に包括されるという。彼は「現代における政治・経済上の対立・抗争も、また道徳ならびに教育の問題も、結局このいずれの立場をとるかによって決定されるであろう」(p.88)と結論する。かくして講演の主題は、「政治の本質」の問題から、「個人主義」および「全体主義」というイデオロギー上の根本問題に移る。

## ２ 講演テーマ「個人主義の理想」について

講演は、まずヨーロッパ個人主義思想の生成・発展に触れる。13世紀から16世紀にかけてのルネサンス・宗教改革下における中世的神学世界からの“人間”一般の解放、17・18世紀の啓蒙思想の勃興と市民革命による絶対的国家権力からの“個人”の解放などが簡潔に述べられる。この過程は、「自由主義」思想の発展過程でもあり、ここで個人主義は、国家から自由な人間の活動領域を獲得した。

19世紀に入り新たに功利主義思想が支配的となり、それまでの自然法的自由主義は、功利主義的自由主義にかわった。自利心が道徳行為の動機として認められ、各人の幸福追求が人間行為の目的とされた。国家は、諸個人の自我の自由を実現すべき手段的機構とみられた。国家は、“必要悪”から“共同善”をめざすものとされ、“公民”の国家への参加の機会が増大した。自由主義的民主主義の生成である。こうした自由主義と個人主義の発展の歴史は既に通説に属する。したがって、ここではこれ以上触れない。

むしろここでの課題は、南原がこの自由主義・個人主義をどのように評価し、今後の課題をどう見ているか、ということである。このテーマについては、南原は講演に先立つ10年前に、すでに理論的に総括している。1928年の論文「自由主義の批判的考察」（以下では「批判的考察」と略す）と29年の論文「個人主義と超個人主義」（いずれも著作集第3巻所収）がそれであり、南原はこれらのイデオロギーについて独自の考察を終えている。

以下ではこれらの論文にも触れながら、南原の講演の意図するところ、およびそれらと予想される教基法との関連を見ていきたい。なぜなら、教育基本法は個人主義・自由主義を基礎的原理として構想されているのか、それとも個人主義・自由主義原理を克服するなんらかの原理を含むのか、という問題は、教基法を理解する場合、検証すべき基本的な課題であると考えからである。

自由主義と個人主義の関係は、不可分の関係にある。自由主義は個人主義の成立を意味するし、個人主義は自由主義を前提にして可能となる。あえていえば、個人主義は倫理的理念を核とするが、自由主義は社会的政治的理念として展開した。南原はここでは“個人自由主義”という用語を主に使用している。

### 個人自由主義の基本的性格

個人主義、自由主義の基本的意味はどこにあるか。それを人間人格と関連させて把握するとどうなるか。まずこの点について検討する。



「自由主義の理想はあくまで人間の観念にあり、人間個人が世界観の核心を占める」（p.90）

個人主義への転換は、世界観の転換である。それは、世界観の中核が、宇宙や、教会、君主や国家におかれた時代が過去のものになった、ということの意味する。南原の言うように「人間個人が世界観の核心を占める」に至ったのだ。これは価値の根源が、何らかの普遍的存在者から人間におかれたことを意味する。この転換を最初に可能にしたのが自立した個人を核心とする自然法の思想であった。

「人は自然法のもとにおいては原子のように互いに独立・平等の存在として考えられる。それはまさに原始的個人である。かような個人は在来の伝統的な規範には従属しないで、それからの自由を主張し、さらに進んで、各人は自己自らがすべてを決定する能力を同等に具有するものと考えた。」（p.91）

自然法の積極的意味は、「伝統的な規範」から「自由な」人間を創造し、「各人は自己自らがすべてを決定する能力をもつ」という原理を確立したところにある。もちろんこれは抽象的意味においてであり、現実の人間がそうだということではないが、原理として確認したところに意味がある。此の点を南原は論文「批判的考察」の中では次のように言う。

「いまや個人は人間の本質を現に自己みずからの裡に有して、道徳・宗教および政治のあらゆる領域において、歴史と社会的権威からの自由を欲する啓蒙的“自由人”として現れる。」（「批判的考察」 p.19）

「合理的な個人主義の主張に従えば、人間は自己みずからの裡にその独立性と自己決定性を有し、他の何者にも自己存立の本質を負うところはない。」（「批判的考察」 p.24）

これらの主張は、いずれも人間個人を中世的権力や絶対主義国家から解放するための理論づけであり、それだけに、ここには個人の価値について高い評価が示される。世界観の核心に、旧来の神や国家にかわって、人間個人それ自体が置かれた。その正統化の根拠として自然法が位置づく。自然法のもとでの個は具体的個人ではなく、「自己自らがすべてを決定する能力」をもつと考えられた抽象的個人であり、「歴史と社会的権威からの自由を欲する“自由人”」として原理的に目された。人ひとりの重さを“鴻毛のかろき”に例えられる当時の時勢にあって、かかる人格観を公共の場で明らかにしたところにこの講演の意味があることに注意すべきと思う。

#### 個人自由主義が果たした歴史的機能

では個人自由主義が、現実にとどのような機能を果たしたか。南原はその積極的側面については講演では触れていないが、論文「批判的考察」の中での関連する叙述を引用する。

「（個人自由主義は）人間“個人”の価値を立て、その知性によっていかに自然と世界の秘儀が闡明せられ、歴史と社会が人間自由の支配に所属するものであるかを教えた。」（「批判的考察」、p.41）

「（そこでは）あらゆる超個人的者を拒否し、合理的であることが文化内容の唯一の要素をなす。それは個人の尊厳・理性の力に寄託して、精神的全業を建設しようとする人間の偉大にして厳粛な要求である。」（同上）

「近世科学の樹立はひとえに人間理性の独立と自由の精神の賜物である。…おのおのの人は理性的実在者として、等しく人格の完成にまで招かれてある。」（同上）

個人自由主義が歴史的にいかに大きな役割を果たしてきたかが、ここでは強調されている。人間個人の価値を立てることにより、自然・歴史・社会を「人間自由の支配」のもとにおき、そこで形成された近世科学が「人間理性の独立と自由の精神の賜物」であることが指摘されている。ここには、南原がカントから批判的に継受した理論理性と実践理性への確信が現れている。同時に、これらの指摘は、上記引用文をみるとわかるように、いずれも「個人の尊厳」「人格の完成」「真理の探究」などの「人格的価値」と関連させてあり、後日の教育基本法の基本原理に連なるものであることは言うまでもない。

個人主義と自由主義が持つ「個人人格価値」の原理は、さらに政治的原理にも作用する。自然法的自由により構成された国家契約説にしても、「最大多数の最大幸福」の原理に基づく功利主義的近代国家観にしても、これらの政治的原理の背景には、“個人の人格価値”の承認があったことが、南原によって次のごとく指摘されている。

「自然法的自由と平等の超絶的権利と国家契約説の抽象的論理は、実にこの個人人格価値の目的に奉仕するための構成であり、後の功利主義が個人の実利的な権利と利益を強調して最大多数の最大幸福の上に社会国家の積極的建設を論じたのもまた同じくそのための論理である。」（「批判的考察」、p.42）

個人人格価値の承認が、不十分ではあっても、近世から近代にかけての政治的価値の世界の創造の基礎に据えられていたことに、南原は注目するのである。自然法原理は、人間“人格”の発見と結びついていたのだ。

### 個人自由主義の欠陥

ところで、近代における個人主義的・自由主義的人間観には以上のごとき積極面があるにもかかわらず、重大な欠陥がある。それは、この人間観は「普遍的抽象性」において捉えた人間観であり、「純粋に“形式”の問題」としてとらえた人間観であったという点である。この人間観は、「人格の具体的固有性を有する道徳的個性ではなく、…普遍の本質の擬人化である」と、南原は次のように言う。

「しかるに、個人主義は、この形式の問題を実体にまで推し及ぼし、思惟の形式のみならず、その内容にまで自己の自由の創造を主張する。したがって、純粋に形式的道德の自由を、道德的内容の問題と混同し、内容的判断は一切挙げて各個人の自由に委ねるのである。何が道德的“善”であり、人間性の“完成”であるかは、・・・各人の任意の決定にかかる。それ故に、その最も主張するところは、他者精神と社会的拘束からの自由であって、一切を自己自身の想像力に期待するのである。」（『批判的考察』 p.p.24.）

ここには、個人主義と自由主義が持つ欠陥が如実に示されている。「他者精神と社会的拘束からの自由」が個人自由主義の核心部分である。他者との共同を避け、社会や国家的拘束を嫌い、自由でいたい。こうした要請は、当該する個人が自立の能力をもち、社会的資格や活動条件を持つ場合は、問題は少ない。しかし、その逆の場合は、事態は深刻化する。自立する力にかけ、かつ他者関係を断たれ、国家の行政的助成から絶たれた個の存在は、どうなるか。共同体や結社とのコミットメントを避け、国家や行政的介入をも避ける個人主義・自由主義は、自立できる個人を前提とした場合である。自立能力を欠いた場合は、どのようになるか。自己固有のアイデンティティをもたず、個としての活動能力をもたず、社会や国家から見放された個という存在がいかに頼りない存在か。かかる存在のまま自己を維持することがいかに耐えられないことか。

こうした状況におかれた個の存在を称して、南原から多くを学んだ丸山真男は戦後になって「私化人間」といった（丸山「個人析出のさまざまなパターン」、丸山真男集、第9巻、p.383）。「私化人間」が自立能力を欠くとどうなるか。多くの場合自己を捨て強者に帰依する。丸山のいう“原子化人間”である。“時代の危機”、“ヨーロッパ文化の危機”に際して、ドイツ人の多くが選んだ道がこれだった。ヒトラーが政権を取った社会的情勢がまさにこのような状況だった。個人主義および自由主義は、こうした事態に対応する力はない。個人自由主義が目標とした世界と全く逆の世界がそこに現出する。「そこには具体的な道德的人格としての“個性”が基礎づけられず、人間は同じく人間の相貌を有するがゆえによって、等しく平等である」（『批判的考察』 p.25）という“貧しい”無内容な平等世界が現れる。

南原は、こうした“原子化した人間”について、次のようにいう。

「利己心は自分自身のほかには他のいかなる目的をも認容しないがために、自己以外のある巨大な力によって、かえって予期しない他人の目的が強制されるという結果を生じ、ついに少数強者の支配のもとに立つことを余儀なくせしめられるに至るのである。」「その結果、全体の結合の紐帯は断ち切れ、国民はついに自己自らの滅亡を招くであろう。」（『フィヒテの政治哲学』第2部第3章「民族主義の理論」、p.369）

この南原の予想は的中した。ドイツにおいても日本においても、「国民はついに自己自らの滅亡を招くであろう」という事態を招来したのである。

さらに、個人主義的人格観は、形式的人格観であって、人格の内容にはふれない。それらは各個人に委ねられる。何が善で、何が悪かも、個人に委ねられる。したがって、“公共善”

がなんであるかを定める公共の場を持たないし、その論理ももたない。自由主義・個人主義の支配する世界は、人間同志の社会的紐帯を欠いた世界である。

「その欠けた点は他者に対する関係、社会との関係の原理である。個人が自己の裡に自らを固うし、その独立と自己決定を主張する以上は、人間と人間との関係はそれ自身何ら固有の価値を認められず、自己に対して本質的な何ものをも与えるものではない。他者との関係はただ功利的・外的必要のためにのみ認容せられるに過ぎない。個人主義にとっては個人道徳は存しうるけれども、社会共同体固有の倫理は存しないのである。なぜなれば、個人を独立平等たらしめることによって、他方に人と人との間の紐帯を失い、かえって相互の間を超ゆべからざる溝渠をもって隔てるからである」。（『批判的考察』 p.29）

ここには、自由主義・個人主義の世界は公共圏をもたない、という重要な指摘がある。個人主義に代わる新しい世界を“共同体”に求める南原政治哲学にとっては、この指摘は重要である。ここに言う共同体とは、南原にとり、社会的共同体、文化的共同体、政治的・国家的共同体、さらには人類規模の共同体をも意味する。この問題については、講演では触れていないので、別に論ずることとしたいが、このテーマも、教基法の世界に通ずる世界である。

### 個人自由主義の国家観

ではこの個人自由主義がもたらした政治原理・国家観は何であったか。あらためて此の点について検討してみよう。

「国家は、個人の生命・自由の権利、なかんずく財産権を保護することが目的とせられる。これは“自由放任”の経済原則と相即し、近代資本主義社会が発展するに至った国家観と言うべきである。」（p.93）

「自由主義においては国家は避くべからざる“必要悪”（necessary evil）に過ぎず、ついには国家なきに至ることが人類の理想であり、これを徹底すれば“無政府主義”に帰結する。そこでは、結局、自然の秩序として個人相互の自由な結合による社会が考えられるだけである。ここに我々はふたたび“自然状態”が現れるのを見るであろう。」（p.93）

こうした国家の特徴は以下に示すように、「それ自身の価値を宿さない外的機構」とされる点にあると南原は言う。この世界にあつては「個人の完成はあくまで個人自身の業」であり、国家はそのための「ひとつの道具・機構」「手段的価値」としてしか見られず、それ自身の「客観的意義」「倫理的理念」は持たない。すなわち国家が存在し、実現すべき価値や理念を欠いた国家である。したがって、そこに形成される政治的共同体は、単なる個人の「機械的併存関係」「利益社会的結合」であって、「共同体」としての実体は持たない。

南原は、この点を次のように言う。

「自由主義においては、個人の完成はあくまで個人自身の業で、国家はただその外的自由の条件を設定することによってこれを可能ならしめるにとどまる。」（『批判的考察』 p.38）

「政治的原理としての自由主義は個人の価値と権利を形成するのに急であって、国家はひとつの道具・機構としてのみ観られ、政治的共同体それ自身の客観的意義と秩序原理は立てられぬのである。」（『批判的考察』、p.43）

「社会は個人の機械的併存関係の上に成り立ち、国家は共同社会でなくして利益社会的結合である。個人が究極の目的であって、国家制度は単に手段価値を認められるに過ぎない。国家の概念から倫理的理念を切り離して、挙げて個人の道徳的判断に従属せしめ、政治社会はそれ自身の価値を宿さない一つの硬直な外的機構となる。」（『批判的考察』、p.37）

以上が、自由主義国家の姿であり、この国家は倫理的理念をもたない。これを南原は批判する。ここに新しい国家の創出の課題が生まれる。

### 個人主義思想から引き継ぐべきもの

個人主義・自由主義のイデオロギーについての南原の評価と批判は以上のとおりである。そして、最後に彼は、個人主義・自由主義からわれわれが継受すべき価値があることについて、次のように言う。

「自由主義を産んだ啓蒙哲学についての論議はいまだ解決を見たということができず、なお依然として継続するものがあり、殊に歴史と政治は“啓蒙”の連続である限り、今後も人類歴史の過程において個人自由主義の思想はふたたびさまざまな形において論ぜられる時があるであろう。殊に我が国のごとき、いまだ近世思想に自覚して年なお若い国にあっては、現在においても自由主義の演ずべき多くの役割があるであろう。」（『批判的考察』、p.42）

「近世的思惟が発見し形成した個人人格の意義は、これを没却するにはあまりに高い価値を有する。我々の求める新しい原理は、個人の自由と平等のあるべき観念を包摂するものでなければならない。言い換えれば個人を超越する客観的秩序によって、かえって自由と平等が可能にせられ、実現されることを要する。」（『批判的考察』、p.41）

「自由主義の尊い“自由”の果実はこれを受け継ぎ、自らの裡に生かすものでなければならない。かようにして“自由主義”は“自由”を人類の遺産として、後の時代に伝えることによって、それ自身一つの“主義”或いは思想体系としては、もはや他に席を譲らなければならない。」（『批判的考察』、p.46）

### 3 講演テーマ「全体主義の理想」について

教育基本法には、自らが否定する世界がある。全体主義もその否定の対象の一つである。南原にとっては、個人主義的自由主義の世界が克服の対象であったと同様に、全体主義も同

じ意味を持つ。「全体主義の理想」について教育関係者を前にしてここで語る意義もここにある。ここでは、ナチズムの世界が検討の対象とされる。

自由主義的個人主義を核心とするヨーロッパ近代文化に対する否定的評価は、第１次世界大戦後のヨーロッパ全体を覆った。大戦後の文化的混乱状況や“時代の危機”と言われた社会経済的状況や政治的混乱は、そのことを語る。イタリアファシズムやドイツにおけるナチスの台頭はその一つの現象である。また日本においても状況は同じだ。自由主義者や個人主義者はいっそう敵視される風潮がはっきりしてきた。そのみか自由主義・個人主義に対する否定的評価は国民の中にも浸透した。個人主義が生み出す他者関係の喪失、孤立した存在の中での主体性の欠如、自己実現の機会の喪失、将来への見通しの欠如、などの社会現象はその現れである。

### 全体主義の人格観

ここでは、まず全体主義が、個々の人格に及ぼした影響とその意味について、講演の中で南原が指摘するところを見たい。

「全体主義の立場においては、民族または国家が全体であって、個人はただその部分としてあり、人間はそれ自ら固有の人格価値としてではなく、常に全体の成員としてのみ存在する。言い換えれば人間は国家または民族を離れて考えることができず、人間が人間性を実現するのは、ただ有機体的全体の中においてである。それゆえに自由主義のように社会が個人のためにあるのではなく、かえって個人は全体的社会のためにあり、その存在と意義を社会の中において初めて受け取る。全体的な普遍が主観的個人に先住し、否、真に実在するものは個人でなくして、国家または民族に具体化された普遍的者である。個の意義が承認されるのは、かような普遍的全体に関与する限りにおいてであり、個人の価値はひとえに全体社会におけるそれぞれの所属と事行とによって決定されるのである。」(p.103)

この南原の指摘は、全体主義(ここではナチズム)における個人及び人格の位置づけとして適切である。ここで「人間が人間性を実現するのは、ただ有機体全体の中においてである」という指摘が注目できる。ここに言う「人間性」は、もちろん “human nature” そのものを意味するのではない。なぜならナチスにおいては「人間はそれ自ら固有の人格価値」をもたない存在であるからである。価値を持つのは「民族または国家」である。そこでは「個人は全体的社会のためにあり、その存在と意義を社会の中において初めてうけとる」のである。

この人間観は、まさに中世におけるそれと類似する。中世における普遍者は、法王の権威を中核とする教会世界(宇宙)であり、諸個人はそれを頂点とする身分制社会の中に生まれつき位置づけられている。個人は身分制に拘束され、その身分の中においてしか自己実現はできなかった。これが中世的“有機体”であった。ナチスにおいては、「普遍的者」が、法王から“指導者”にかわっただけで、有機体の構造自体はほとんど類似している。神話的権威が中世においても、ナチス社会においても支配した。この人間観、社会観はドイツだけでなく当時の日本においても共通して見られることを南原は知悉しており、日独防共協定(1936



年）の進行する過程にあって、南原はそこに潜む危険性を見抜いていた。

ことはそれだけではない。こうした人格観を受容する条件が個々の人間の側にあったことを、次のごとく指摘する。

「かく実証主義的に理解せられた人間がついに自己存在の確実性を喪失し、自己みずか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、これを民族的生の全体の上に見出すに至ったものと謂うことが出来る。就中、先の大戦後、存在か滅亡かの二つの根本的可能性の間に置かれたドイツ国民によってそれが自覚せられ、ここに民族的生を人間最奥の生命として感ずるに至ったことは、われわれの理解し得られぬことではない。」（『国家と宗教』、p.286）

「自己存在の確実性を喪失し」、「自己自らの不安に直面」し、第１次大戦後「存在か滅亡か」のはざまにおかれたドイツ国民が選んだ道は「自己の確立」ではなく、「民族的生」への自己投棄であった。それは“私化した個人”の無力感の反映であり、自己喪失感、世界観の喪失観の反映で、“人格の放棄”を意味した。個人は、固有の人格価値をもちえない存在として現れた。ここに南原のいう「危機の両極性」の一方の極があった。

### 全体主義における国家の意味

では、全体主義において国家はいかなる存在となり、いかなる意味を持つのであろうか。先の講演からの引用にあるように、「全体主義の立場においては、民族または国家が全体であって、個人は単にその部分である」という関係にある。個人が国家を構成するのではなく、国家が個人を規定する。個人は国家の肢体としての意味しかない。国家は有機体としての民族の一機関であり、個人も有機体の一分肢である。有機体の意思是民族ないし国家の指導者であるヒトラーの決めるところとなる。その意思是国家のあらゆる領域にまでいきわたる。だから南原は言う。

「国家において学問・芸術・道德のあらゆる文化的価値生活の実現を企図し、これによって国家みずからが具体的普遍たろうとするからである。かような国家はもはや単なる外的組織または機構でなくして、それ自身精神の統体でなければならない。否、ひとり精神的文化生活にとどまらず、精神と形態を通じて人間生活の全体を包む“全体国家”でなければならない。そこではもはやいかなる意味においても個人人格は生かされず、その反対に、人間が全人格とその文化の営みをそれに依存するところの有機体的全体の思想である。そこでは国家と個人との対立がないと同時に、国家と社会との対立も消失する。」（p.104）

国家は「人間の全人格とその文化」が依存するところの「有機的全体」であり、そこでは「国家と個人との対立」も「国家と社会との対立」も「消失」する。「国家と国民は同一である」が故に、政党は存在しない。「国家と国民との一致を達成せしめるもの」は「国民運動」であり、国民運動を統一するのが「指導者」である。この運動において、国民には義務と責任と服従の観念が強いられる。指導者への「信仰」が要求される（p.p.105）。これはまさに、

“神話的有機体”である。しかし、いったん運動が挫折し、国民の服従観念が喪失し、指導者への不信が増幅されるとき、この神話は崩れさる運命にある。そのことを南原は確信していた。

### 全体主義と文化

全体主義の特徴はその文化観にも反映している。それは上述の、国家は「人間の全人格とその文化」が依存する「有機的全体」である、とする南原の指摘にみられるところだ。しかし講演では、全体主義における文化の問題についてはそれほど触れていない。とはいえ、ナチスにあって文化は国家に依存する、という上記の南原の指摘が核心的位置を占める。この言葉に、ナチスにおける文化と国家の関係が総括されている。

文化と国家との関係をいかに考えるかは、南原政治哲学にとって最大の課題のひとつであった。だから『国家と宗教』および『フィヒテの政治哲学』ではこの問題が中心的論点になっている。また戦後になり、南原の講演や論考をまとめて出版した東大出版会のUP選書のタイトルも『文化と国家』となっている。

ここでは、全体主義における文化観の特質を、『国家と宗教』の第４章「ナチス世界観と宗教」からその要点のみを抽出し、検討してみたい。

南原は『国家と宗教』の中で、「(ナチスにとって) 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」(p.288) という。文化は価値と理念の追求の場である。だからこそ、それは極めて多様な世界である。しかしナチスにあっては、まったくその逆である。

「あらゆる価値の根源・最高唯一の絶対価値は人種において存し、人種としての国民の生存自体が哲学における根本事実であって、科学・芸術その他一切の文化は政治的国家と同じく、民族的生の手段たるに過ぎなくなる。」(『国家と宗教』、p.238)

ナチスにあって、文化の根源は「人種」において存する。人種の意味は“指導者”による。したがってこのことは、「一切の文化は政治的国家の手段」であり、「民族的生の手段」である、ということを意味する。かくして文化の担う価値や理念は、人間諸個人に根源をもつものではなく、多様ではなく、提示された価値が“唯一・絶対”のものとして文化を支配する。しかしこうした文化観は永続しない、と南原はみる。

「さらにそれが極端化せられ、一般の文化の否定と破壊に向かう可能性がある。何故なれば、文化はその本質において精神的価値のことであるよりも、より多く肉体的身体性のこととなり、後者が価値測定の基準と化するを免れないであろうから。」(『国家と宗教』、p.239)

こうしたナチス文化観は、「主意的または行動的な非合理主義」(P.100)であり、ナチス世界観の中核である“血”と“人種”を顕現するものであり、「精神的価値」であるよりは「肉体的身体的」価値であるがゆえに、「一般的文化の否定と破壊」に向かう。それは文化に対す

る政治の優位であり、政治による文化支配であり、文化の自己破産である。

「かくの如き政治の文化に対する優位は、かの大戦後ドイツに臨んだ危機に際し、単に過度的非常の手段として採られた態度というのみでなくして、その世界観の本質から必然に生ずる論理的帰結と謂わなければならぬ。」（『国家と宗教』、p.283）

ここには人間がいだく世界観と、その人間が創造する文化との関係が指摘されている。ナチスによる「政治による文化支配」は、ナチズムの「世界観の本質」が生み出す「論理的帰結」だというのである。南原は戦後教育基本法の制定に当たって、日本人が持つ世界観の転換が決定的に重要であることを強調した。それは上述したナチスにおける国家と文化の関係の根源がドイツ人の世界観にあったことに対する痛切な反省があったからこそである。

### 全体主義と国際政治

講演の全体主義についての論述は、全体主義の国際政治に対する考え方、あるいは人類との関係についての問題で終わる。

「全体主義が自由主義ないし社会主義と対蹠の関係にあるのは、なお国際政治の問題についてである。人類は抽象的普遍の概念に過ぎず、具体的普遍はひとり民族または国家である。彼らにとっては、民族国家の上に、あるいはそれを超えて、超国家的秩序や世界的政治組織の成立の余地はない。ここに、ドイツやイタリアが国際連盟のごとき世界政治組織に反対した根拠がおかれてある。」（p.107）

全体主義の政治哲学にとり特徴的な点は、この哲学にとっての普遍は「国家や民族」であり、人類や世界は普遍的価値をもたないということである。普遍的価値はあくまでも国家と民族にあり、人類にはない。だから人類や世界の平和は、価値の対象ではない。世界的な政治秩序などは、国際社会での自国の支配が実現されていればそれであり得る。ドイツの国際連盟からの脱退（1933年）や日本のそれ（同年）は、こうした政治哲学からくる当然の帰結である。南原はこの講演では、日本の国際連盟からの脱退については触れていないが、日本の時の情勢についても同じ視線でみていたが、後述する。

以上で、講演に示された「個人主義と全体主義」に関わる主題の紹介を終える。それは「危機の両極性」についての指摘であった。日本とヨーロッパの情勢について触れながら、両極の危機が持つ問題性についての分析とその意味の説明であった。南原はその最後において次のように言う。

「以上に論述して来たような、個人主義理想から全体主義への転回は、国家内外の政治・社会諸問題について、根本的革新の要求である。否、ひとり政治・社会問題にとどまらず、人間思惟の革命・全文化の革命の要求である。現代国家の危機と文化の混乱は、かようにして生じたのであって、それは人間が新しい政治理想と世界観を求めて、いまだ見出し得ず、その道程において起

った世界の苦悩と解すべきであろう。」（p.108）

#### 4 講演テーマ「日本の問題」について

南原は「日本の問題」を論ずるにあたり、その冒頭で「いわゆる全体主義の理想が、わが日本に最も明瞭、むしろそれ自体完結した形において、形成されているのを見るであろう」という。この指摘には少々驚くが、南原が全体主義を肯定的に評価していないことは、明らかだ。したがってここに言う「全体主義の理想」は、字句通りの意味ではない。またここで全体主義が日本において「最も明瞭に」「完結した形において形成されている」という指摘は、ナチス型の全体主義が日本において確立されている、という意味でないことは、それ以後の叙述でわかる。その意味はむしろ、歴史的に見た場合、『古事記』以来の日本史が、天皇を“現御神”として形成されてきた“家族国家”として成立し、祖先崇拜が民族神の礼拝となり、天皇を中心とした“祭政一致”の国家（民族共同体）として形成されてきたとされる日本歴史の古来の説明に着目した南原の評価であって、現実の日本のリアルな評価ではない。現実の評価について、講演では次のように言う。

「我が国においてもイタリアやドイツと同じく、民族精神や国家意識の回復と日本精神復興の声が喧しく叫ばれ、昭和時代に入って、満州事変を契機として巨大な政治社会運動から国民の精神運動となって現れたことは、われわれの目撃するところである。」（p.114）

「しからばいわゆる日本精神や日本思想はそれ自体すでに完結されたものか、そこには反省と自己批判を要するものがないか。特に近頃高唱される日本精神運動にかえって独断の危険が存しないであろうか。我が国にファッショやナチスのような全体主義と独裁政治が果たして成立しうるか。ことは現実政治の問題だけでなく、究極において、日本人将来の文化理想や世界観に関する問題を含んでいる。」（p.114）

これは1938年、日中戦争がはじまり、中国への本格的な進駐が始まった時点での日本政治に対する南原の批判的評価である。日本軍国主義の支配に対する深刻な警戒心が見て取れる。「民族精神」「日本精神」「国民の精神運動」などの政治的スローガンが喧伝されるなかであって、そこには「独断の危険」があること、「反省と自己批判」が必要であることが指摘される。さらには、こうした危機的状況は、単に政治的問題としてだけではなく、「究極において、日本人将来の文化理想や世界観に関する問題」であることが強調される。こうした現状認識と課題意識は、敗戦直後、教育基本法の作成に当たっての南原の課題意識に連結するものであることは言うまでもない。

#### 南原の田邊 元批判と“近代の超克”論

この講演において、日本の全体主義に対する南原の直接の批判は、上記引用文の個所くらいしか見えない。また南原は、戦中において日本ファシズムを対象として直接批判する叙述は多くはない。とはいえ、南原の戦中の論文すべてが日本についての優れた政治批判である

ことは間違いない。

とはいっても、南原が特に日本型ファシズムの哲学的背景について直接触れている個所がないではないので、ここに触れておきたい。それは、『国家と宗教』の第4章「ナチス世界観と宗教」（1941-42年、執筆）の中にみられる田邊 元批判である。後日、南原は、日本の代表的知識人により構成された座談会“近代の超克”（1942年7月実施）に注目するが、その背景には田邊 元独自の哲学があり、それとも関係し南原は田邊哲学の批判を必要と考えたのであろう。

「近代の超克」の論者たちは、南原の“危機の両極性”と同様に、近代における自由主義、個人主義、功利主義を多かれ少なかれ批判し、それに代わる新たな社会秩序を開こうとした。この意図するところは、ほぼナチズムによる近代化批判や南原による自由主義・個人主義批判とも類似するところがある。さらに“近代の超克”論には、日本的全体主義や軍部に対する批判の視点も論者による違いはあるが見られる。以上の点では、“近代の超克”論の意図するところは、南原のそれに重なる。しかし田邊哲学及び“近代の超克”論と南原政治哲学とは本質的に異なる。特に田邊との違いを南原は先の『国家と宗教』の中で触れている。南原のこの田邊批判は、同時に日本ファシズムに対する批判でもある点で、注目できるので、以下に此の点について触れる。

南原は、上述の書の中で、田邊の“無の哲学”ないし“絶対弁証法”に着目し、「今や日本の哲学界はそれによって一色に塗り潰された感があり、これこそが東西両洋思想の綜合たる“日本哲学”の体系として、世界に宣揚せられるところのものである」と紹介する。南原にとって問題は、田邊の「種」（民族）と「個」（個人）とその“媒介”である「類」としての国家の関係であり、特にそこにおける国家の評価である。ここで国家は、「種の基体的共同性と個の自立性とが否定的に綜合せられた媒介存在」だとされる点に南原は着目する。個的存在としての「個」（自立性）と、類的存在としての「種」（共同性）とを統一する媒介的存在が「国家」だということのである。南原はこれを批判する。「絶対的弁証法において“種”と“個”とがおのおの自己矛盾を止揚して、否定的に媒介せられながら“類”の具体化として国家において止揚・綜合せられるとなすも、本来類・種・個は単に論理的に止揚せらるべき契機以上の存在として、しかく国家のうちに包摂しえないものがあるのではないか。人間人格はたとい国家の絶対的權威を以ても尚侵す能わざる、それ自ら直接に神的理念に連なる本源的価値を保有しているのではないか」と（『国家と宗教』第5刷、p.299）。

この田邊の国家観はまさに国家至上主義の極致である。田邊は、1939年執筆の「国家的存在の論理」（京都哲学学会、『哲学研究』283号、1939年）の中で、「国家のごとくそれに於いて個人の死即生の転換の行われるべき主体即基体の媒介的存在性がない」と言い、また「無の有化ともいふべき存在性」を国家に求める。これは、自己否定による自己肯定を国家において個の死を賭して実現せんとする、ときの日本軍部の主張の美化以外の何ものでもない。だからこそ、田邊は、戦後の自己批判の中で「国家を絶対化して、個人の自由をそれに同化する傾向を免れ得なかったのである」という（「種の論理の弁証法」序文、1946年12月、『田邊元集』、近代日本思想体系 23、p.158）。この自己批判の契機となったのは、南原の田邊宛ての手紙であったことがわかっている。田邊は南原宛ての返書の中で「此の点に



関し南原繁氏の著書『国家と宗教』295頁－309頁の批評は、私にとり最も啓発的であった。記して感謝の意を表する」と記してあるという（橋爪孝夫「田邊 元一種の論理－」、『南原繁 ナショナリズムとデモクラシー』、南原繁研究会編、2010年）。この両者間の交流は、学者としての南原の良心を示す証でもある。

また『近代の超克』座談会の参加者であった亀井勝一郎は、のちに「戦争とは当時の私にとっては、“近代化”された日本の精神の病的状態への、抵抗と快癒を意味するものでなければならなかった。すでに述べた様々の危機の克服の意志であり、民族の起死回生の祈りをひそめたものでなければならなかった。戦争は民族再生の祈願であり、戦争は“近代の超克”である」と述懐した（『近代の超克』、竹内 好編、富山房百科文庫 23,1979、p.305）。これなども、戦中であって日本の思想家たちの世界観・歴史観の貧困さを示すものであり、同時に逆に南原の慧眼を示すものでもある。

以上の田邊や「近代の超克」座談会参加者と南原の違いについて触れておきたい。上記引用の『近代の超克』の第Ⅱ部には戦後竹内による解説が載っている。そこにある阿部知二と竹内自身の回想をおさえておきたい。阿部知二は、「そのころの私は、漠としたファシズムへの嫌悪や戦争への恐怖を抱いていたとはいえ、それらを歴史的に分析し、その正体をとらえる思想力をもたなかった」といい、竹内は、日本ファシズムを裁くには「何らかの普遍的価値を規準にしなければならぬ（たとえば東京裁判での自由、正義、人道）」が、こうした価値をもちえなかったし、「われわれは戦後に東京裁判でのパール判事の少数意見から初めて教わったくらいであり、“近代の超克論”の中で誰一人提出していないからである」と述懐する（『近代の超克』、p.p.305）。阿部は当時の思想界がファシズム批判の“思想力”をもたなかったといい、竹内はファシズムを批判しうる「普遍的価値」をもたなかったという。こうした反省は意味があるとしても、この竹内の指摘は南原の存在を知悉していない点で失当である。日本ファシズムを「歴史的に分析しその正体をとらえ得る思想力」や、ファシズムを裁く「普遍的価値」については、南原の政治哲学においてすでに形成されていたのであり、そこに南原の存在の稀有な意味がある。この南原が持つ意味が、戦後の教育基本法思想へと連結するのである。

以上で、当時の日本の政治状況について、講演の中で南原が触れた内容と、それを若干敷衍化して述べてきた。それは、いわば南原による世界と日本についての現状分析のようなものである。講演での残された課題は、そうした中であって日本国民が考えるべき課題は何か、という点である。以下では、この点についてふれたい。課題は、政治的問題に関するものと、人間人格と文化に関するものとに分かれる。最初に政治的諸問題について、南原が何を課題として見ているかについてふれたい。

## 5 政治的諸問題と課題－日本国憲法への道

南原は、講演の冒頭で政治の本質について述べた。そして講演の最後において当時の日本の政治制度の問題とその克服策について具体的に述べている。それらは、議会制度の在り方、執行諸機関相互の関係、法治主義と国民の権利と義務との関係、国際政治の秩序と平和の問題などについてである。21世紀の今となつては、これらのテーマは格別新味はないが、こ



の講演の時点では喫緊の課題であり、南原はそこで何を意図していたのか、関心をよぶ。南原政治哲学の特質と思われる点を摘出して検討したい。

### 議会制度と国民共同体

南原が議会制度の重要性について語るのは、天皇機関説事件とその後の国体明徴運動による帝国議会の破産という事実と関係するにしても、それだけの意味ではない。以下の叙述にみられるように、新しい議会は、個人主義や自由主義原理に基づくべきでなく、“国民共同体”に基づく議会でなければならない、とする点にある。単なる「政党・政派や個人的利害の闘争」の場から議会を「救いだし」、「国民大衆の意思」と結びつく政治的・社会的・文化的共同体の形成を基礎とする議会制度たるべきだ、というのである。

「なかんずく議会制度は、世界を通じて、近世に至って自覚された人間個人の自己決定としての国民意思表示の政治的方法である。これに対して、近時、…議会の否認ないし無視の態度が見られる。しかしすでに見たような自由民主主義の個人主義と区別して、われわれは“国民共同体”の基礎の上に、議会制度を生かし、新たに立て直すことが出来るのではないか。これによって議会を単に政党・政派や個人的利害の闘争から救い出すと同時に、今後の問題はむしろ、その上に国民大衆の意思をいかに政治の上に反映せしめるかということであろう。」（p.115）

### 権力機関相互の関係

次に南原が問題とするのは、国の執行機関の問題である。問題の渦中には、政府機関、官僚組織、司法機関のほかに、軍部が政府・議会から独立した組織として存在した、という点がある。これら権力機関相互の間、なかんずく軍部を含めた執行機関の間において総合調整機能がはたっていない、という問題である。この機能を担保すべきは内閣であるが、その内閣は烏合の衆の集まりと化していた。「もしその一つが権力を濫用し、特に強力を使用するならば」という南原の心配は既に現実のものとなり、軍部による独裁政治の成立とその克服は、課題意識として戦後の統治構造の改革へと引き継がれることになったのである。

「そして政治の執行に当たっては、憲法所定の諸機関がそれぞれその分を格守することが条件であって、その相互の間に、また各機関内部の上下の間に、いやしくも対立または相克があってはならぬはずである。もしその一つが権力を濫用し、殊に強力を使用するならば、それこそわが国家の根本性格と相容れず、わが国ではこの憲法の精神の厳守せられる限り、独裁政治は成立の余地がないと言わなければならない。」（p.p.115）

### 国民の“権利”と“義務”と二つの法治主義思想

次に、国民の権利と義務をいかに保障するか、という問題に南原は触れる。

「つぎに憲法には、国民の“義務”と同時に“権利”が列記されており、個人のもろもろの権利と自由は、法律によるのでなければ、これを制限しえないことが明記されてある。この意味にお

いては“法治国家”の思想が包摂されており、たとい全体の名においてであっても、執政者の独裁的意思によって、個人の自由と権利を奪うことは、古い専制政の復活であり、およそが立憲制度の精神と背反するものといわなければならない。」（p.116）。

「この法治国家の観念には…二つの思想が含まれている。一つは自由主義の主張であって、個人の自由と権利を、可能な限り、国家の権限の外に置くという思想であり、他は“法律”をもって、国家的全体の利益と安全のために、それを国家の中で共同化し、組織化するという民主主義、なにかんづく共同体的衆民政の思想である。」（p.116）

「第二の意味において特に重要なのは、人間の自由と平等が単に法律上の形式にとどまってはならぬことである。…我が国の将来の運命も、この問題の解決にかかっていると称して過言でないであろう。」（p.116）

この講演は、教育が国民の権利でなく義務であるという時代、また権利や義務は法律によりさえすれば制限したり、新たに（義務を）課したりすることが出来る、という時代におけるものである。だからこそ権利の実質的保障が課題となった。この課題は法治主義の思想と関係し、それには二つの考え方があると南原は言う。一つは、「個人の自由と権利を、国家の権限の外に置く」というものである。これは近代自由主義の考え方であり、消極的自由の思想である。南原はこれを支持しない。もう一つの考えは、個人の自由と権利を「国家の中で共同化し、組織化するという民主主義」、つまり自由と権利を個人に任せておくのではなく、法律により保障せんとするものである。南原はこれを「共同体的衆民政」と呼ぶ。自由と権利の形式的保障ではなく実質的保障を意図したものである。それは社会主義が意図した点でもあるが、現実の社会主義がそれを実現できないことを南原は知っていた。南原は、新しい社会主義の創出を含めて、日本の運命が「この問題の解決にかかっている」という。南原の社会主義への期待は、同時代のデューイの社会主義論とも共通するものがあるが、それは別のテーマであり、ここでは触れない。

## 国際主義と平和の問題

「政治的諸問題と課題」について最後となるテーマは、国際主義と平和の問題である。この課題は、南原がカントの永久平和論を受け継いで以来の彼の政治哲学の中心課題であった。それは、“政治的正義”や“最高善”の概念と関係するテーマであり、教育基本法においてはもちろん、現在および将来においてなお引き継ぐべき課題である。

「理論的に言って、世界は諸民族の共存を前提とし、したがってその相互の間の政治秩序をいかに考えるべきかは、必ずや問題でなければならない。主権国家が政治学上の最後のことばではなく、その相互の関係を規制することは、当然の要請である。これは政治上“国際主義”（internationalism）の見地であり、おのおのの国家の存在を否定して、直ちに人類国家を想定する“世界主義”（cosmopolitanism）とは区別して考えられなければならない。」（p.117）

「ここに“国際政治”の新しい領域が開かれるのであって、将来かならずや超国家的な世界秩序と組織の創設が要請されなければならない。此の点において、第一次大戦後の国際連盟が崩壊されても、新たな思想的基盤の上に、将来必ずや他の組織が考えられるであろう。かようにして、国際的正義の実現が可能となり、諸国家間の政治上・経済上の諸問題も初めて合理的解決に導かれるであろう。」(p.117)」

世界が諸民族の共存である限り、「主権国家が政治学上の最後のことば」であっていいわけではない、と南原は言う。しかるに当時の日本にあっては、事態は逆であり、日本という「主権国家」が政治世界の至上命令であり、それが「最後の言葉」を意味した。これに反して、南原は“国際主義:internationalism”の原理を主張する。それは、個人があつて、直ちに人類があるとする無媒介的な政治秩序（cosmopolitanism）ではない。諸国間・諸民族間の政治秩序を考えると、個人と人類の間にそれを結ぶ媒介が必要であり、それは具体的には民族であり、国家である、とするところに南原独自の世界観がある。個人は、国家の構成員（社会共同体の一員）としての存在、および民族の成員（文化共同体の一員）としての存在（国家共同体の一員）を介して、世界・人類と関係する。個人は、無国籍のコスモポリタンとして世界に関わるのではない。個人は、ある特定の内容を持つ国家の成員として、同時に個性的で普遍的な文化の担い手としての民族の一員として、はじめて世界と人類に関わることが出来る、という世界観である。この考えが、教育基本法では、「平和的な国家および社会の形成者」および「国民の育成」（第１条、教育の目的）となって現れ、「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」（前文）となって現れると言えよう。

## 6 人格・文化・教養の世界と課題－教育基本法への道

「政治的諸問題と課題」の最後に、南原は「以上のような方向への我が国将来の政治社会の発展は、結局国民の世界観の新たな展開と相まって初めて可能であろう」と述べる。そして、必要な「世界観の新たな展開」と関わって、いくつかの提言をする。この提言はいずれも教育基本法の理念・目的と関係してくるので、箇条書き的にそれらを抽出し、多少の説明を加える。

### （１）人間人格の価値と自由

「個人人格とその自由は生かされなければならず、この点において近世自由主義の成果は充分汲み取る必要がある。すなわち人間が全体の有機体的一分肢でなく、おのおの自律的人格として、その価値と自由が承認されなければならぬ。」(p.118)

ここに述べられている事柄は、すでに「個人主義の理想」の項目でふれたことである。ただ、「おのおの自律的人格」となるには、「有機体」からの解放が直ちに「自律的個人」になるわけではない。そのためには、第１に、個人が「目的」として遇されることを要し、決して「手段」として遇されてはならない。これは、カントの定言命法の格率と関係し、南原が

倫理的・政治的共同体の形成原理として重視するものである。第二には、自律的個人となるためには「意思の自由」を必要とするが、それは個人の持つ認識能力や判断能力と関わるのであり、人間諸個人の努力と教育の力に負うところが大きい。第三には、南原は、上記講演で「自律的人格が持つ価値と自由が承認されなければならない」というが、そのための条件が必要となる。人格の自立は個人の課題であるが、そのためには他者との共存、相互交流相互承認が必要となる。孤立した状態の中では、個人は自律できない。こうした他者による承認は、国家による承認をも含む。国家が人格の自立性を認めない“惨状”は、当時の日本国家が示した事実である。国家が、倫理的共同体をベースとした政治形態となつてはじめて「個人人格とその自由」の形成条件が生まれる。（『国家と宗教』、第三章「カントにおける世界秩序の理念」参照）

## （２）精神の自由

ついで南原は精神の自由の重要性について言う。

「なかんずく精神の自由—宗教的信仰と良心の自由、および真理認識を可能ならしめる唯一の条件としての学問・思想の自由は、もとより法律によっても禁止してはならず、社会共同生活において常に維持し、確保されなければならない。」（p.118）

この南原の提言内容は、帝国憲法下において極めて制限されていた。良心の自由、学問の自由、思想の自由などの明文はなかった。また帝国憲法では、これらの自由は法律で制限出来た。したがってこれらの課題は、南原にとり日本軍国主義の破綻を見越した課題であり、戦後に引きつがれるべき課題であった。

## （３）新しい共同体の形成

南原の政治哲学で最も理解困難なテーマが、この共同体論である。しかしこの理論は極めて重要な意味を持つ。教育基本法には、共同体という字句は出てこないが、そこで意図される人間の教育は、文化共同体の一員としての人間であり、社会共同体としての公民の育成であり、民族共同体としての成員の育成であり、国民共同体としての国民の育成である。単なる個人、単なる人間の教育ではない。国家や民族の基体となる共同体の質と関わる課題である。

「国家的共同生活は人間人格の自由と矛盾してはならず、新しい世界観は何らかの形において、この両者を結合しなければならない。」（p.118）

「我が国の特色とする“家族共同体”も、国家生成の要素としては重要ではあったが、…もはやそのままに政治国家の原理とすることは不可能と考えなければならない。すなわちかような自然的・血縁的紐帯は、人格的・精神的なものにうちかえる必要がある。」（p.118）

「同様に“民族共同体”或いは“国民共同体”というのも、単に自然的・生物学的な種族的結合でなくして、それを超えて、さらに内面的・精神的紐帯による結合としての文化民族にまで高めなければならない。それを可能ならしめるものは、実に人間人格と精神の自由によってである。すなわちそれによって、民族的ないし国民的共同体は、人間人格とその相互の関係を保障すると同時に、それ自身豊かな文化の内容をもって満たされるに至るであろう。」(p.p.118)

ここに示されているように、南原は「国家的共同生活」を「人間人格の自由」と結びつける必要を言う。国家からくる強制的“他律”が、諸個人レベルでの“自律”の論理と対立するのではなく、両者の統一が課題となるというのだ。では、どうしたらいいのか。

南原は、国家を構成する基体としての文化的共同体（国民共同体）を重視する。文化活動は、真・善・美などの“人格価値”と関わり、いずれも人間存在の意義・目的を問題とする。ここで、「真」は、科学・技術などの理論理性と関連し、「善」は、倫理・道徳など“何が善であるか”（実践理性）と関連し、文学・倫理学・宗教学などの精神活動と関連する。「美」は、美術・芸術などの創造活動であり、感性の世界における人間の紐帯を創出する独特の意義をもつ（判断力）。こうした価値の実現にかかわる人間の自主活動が文化を創造する。ここにおいて、個人「人格」の尊重と、諸個人の「精神の自由」とは、文化創造の不可欠の条件をなす。もう一つの条件は、「精神的自由」と表裏の関係をなすが、国家は文化価値に介入しないという条件である。かくしてこそ、「民族的ないし国民的共同体は、人間人格とその相互の関係を保障すると同時に、それ自身豊かな文化の内容をもって満たされるに至るであろう」。注意すべきは、ここに言う“民族的ないし国民的共同体”は国家自体ではないということだ。また国家自らが創出するものでもないということである。それは「文化民族にまで高めなければならない」というように、国民的共同体は文化民族であって国家ではない。国家と民族を峻別して考えることが重要だ。（なおこうした視点で教育基本法の「目的」条文を検討した論考として以下のものがある。務台理作「教育の目的（第１条）」、宗像誠也編『教育基本法』、1965年、新評論）

#### （４） 新しい国家観

では、以上に検討した民族的・文化的共同体（国民共同体）は、国家といかなる関係に立つのか。

「そして国家は以上のような国民共同体の政治的表現である包括的形態として、もはや単に一個の機構や組織たる以上に、それ自らの客観的存在と理念的意義をになうであろう。」(p.119)

ここに国家は「国民共同体の政治的表現である包括形態」だという。国民共同体と国家とは別である。「政治の本質」のところで既述したように、南原政治哲学にとって、国家は「一個の機構や組織」ではなく、「それ自らの客観的存在」であり、「理念的意義」を持つ存在である。そして国家の理念は、“正義”であることも既述した。

具体的に「正義」は、政治や経済活動などの人間の共同生活において実現さるべき政治的

価値である。人間の共同生活において実現さるべき価値は、それ以外に、既述したように、真・善・美などの人格価値がある。これらの人格価値を実現すること自体が正義価値の持つ意義でもある。正義価値を実体的に定義することは困難であるが、それを決めるのは共同体の成員であって、国家ではない。正義価値は政治の世界の価値であるが、それを決めるのは国家ではなく、正義が実現される共同体の成員による。国家は価値そのものを決めることはできないが、価値の実現を保護し助成することはできる。国家は、あくまでも価値の源泉ではなく、その源泉は共同体の中にある（A.E.パーシェイ『南原 繁と長谷川如是閑』、p.131、1995年、ミネルヴァ書房）。

以上に見たように、南原にあつては、民族と国家は区別され、民族共同体・文化共同体をそれとして吟味することが出来る。国家が組織・機関として滅亡しても、民族共同体、文化共同体、社会共同体は存在するし、その質を問うことはできる。そしてそこから新しい質をもつ国家が生まれる。またその逆も言える。新しい憲法をもつ国家は、国民共同体を刷新することが出来る。教育勅語にかわり、教育基本法の中に「真理と正義を愛する国民の育成」という理念を形成したのは、国家ではなく、かかる意味での国民共同体自身の経験と反省によるものであった。国家自体は政治的理念を形成しえない。それを形成するのは国民であり、国民共同体である。ここに教育の持つ意味がある。

#### （５）文化の自律性

以上に触れたように、南原は国家と文化を厳密に分けて考える。これを“文化の自律性”と南原は言う。

「近世文化の独立と分立は意義があり、根本において文化の“自律性”は尊重されなければならない。それとともに、近世において著しく発達した自然科学的“認識”は、あらゆる哲学的基礎において尊重されなければならない。それを無視して、いたずらに形而上学的思弁によって非合理的な文化の総合を考えるときは、決して来たるべき哲学の道ではないであろう。」（p.120）

日本ファシズムの支配下においても、国家は文化に乱暴に介入した。学問の世界、報道の世界、文学界、美術界、道徳の世界、およそ人格的価値の世界はほとんど国家の意思により統制され、「文化の自律性」は蹂躪された。また「形而上学的思弁による文化の総合」も国家により叫ばれた。“近代の超克論”においても、“文化の総合”は説かれた。これも文化の自律性の蹂躪である。

これに対して、南原は文化の「自律性」を強調する。文化は人間の活動であり、真・善・美などの分野の活動で、それぞれ固有の価値を持つ。南原のいう「文化の自律性」は、これら各分野のもつ活動の自律性であると同時に、国家・政治からの自立を意味した。南原にとり、「文化の自律性」は、ときの文化状況の批判であると同時に、反省でもあり、この原理の確立も敗戦後の課題となった。



## （６）批判精神

理念は、南原にとり、歴史的現実の批判と反省の中から生まれる理性的判断の所産である。

「同じように一国の過去の歴史がいかに光輝に充ちていようとも、歴史的現実の中から理念を導き出すことを得ない。現実に対しては必ずや批判がなさるべく、理想を求めて絶えざる努力がなされなければならない。」「重要なのは批判であり、それによって政治の進歩ははじめて可能となるであろう」（p.120）

この指摘は、「存在」と「当為」の二元的世界に対する南原の一貫した哲学的立場である（方法二元論）。南原は、現実（存在）からのみでは理念は抽出できない、現実批判を前提とする反省的判断力、“自然の合目的性”について推し量ることを可能にする独自の思考力たる判断力によってのみ、理念の抽出は可能になるとする（南原『国家と宗教』第３章第４節「歴史の理念」参照）。そのためには、批判の力が必要となる。南原の批判哲学のしからしむるところである。「政治の進歩」は、「批判によってはじめて可能だ」とするこの指摘は重要で、そのためには科学的認識と併用した判断力が求められる。

## （７）文化の普遍性と特殊性

文化民族、文化的国家という南原の文化観は、文化における特殊性と普遍性の統一という新しい課題を提起する。

「今後の課題はあらためて、この西洋的で世界的な文化の最奥の精神と対決することであるであろう。それは日本文化の創造発展のために新たな普遍的基礎を供するであろう。かような普遍的基礎に立つてこそ、初めて一国文化の特殊性を言うことができる。」（p.121）

南原は、日本文化の特殊性を重視するが、それは世界的文化の精神との「対決」及び世界的文化の普遍的基礎に立つてこそ可能になるという。しかしこの「対決」は、当時日本の「日本精神」や「大東亜共栄圏」を志向する文化にはなかった。当時の日本文化の「特殊性」は、世界文化が持つ普遍性とは異質の“独善”としての“特殊”に終わった。それは「世界的文化の最奥の精神」との媒介を欠いた精神であり、世界的精神との“対決”を欠いた文化であった。

それに対して、南原は、日本文化の特殊性は、世界的文化がもつ普遍的基礎に立ち、それとの対決により初めて可能になるというのだ。そしてこの特殊と普遍との媒介は、日本人自らの文化的実践によってのみ可能になる。ここに民族的自己意識が生まれる。しかしそれは多様な自己意識であり、独善的自己意識ではない。教育基本法のいう「普遍的にしてしかも個性豊かな文化の創造」とは、このような南原の指摘と表裏の関係をなすといえよう。

## （８）教養・真理・正義

「そしてかくのごときは、…結局一般国民の教養の問題に帰着する。教養の意義は、人格の形成と人間性の発展を知性によって企てることにあると言えよう。日本の国民公衆が真理を愛し、おのおのひとりの人間として自覚するに至るまでは、時代の困難な問題も根本的には解決し得られぬであろう。」（p.121）

「人間自由の自覚と合理的精神の養成は、一般に文化の、そしてとくに政治社会の進歩にとっての基礎的条件である。ここに、これまで多く個人的人間教養に対して、新たに政治的教養の必要な所以がある。それによって政治的真理や正義に対する国民大衆の関心と情熱が振り起こされる必要がある。」（p.122）

「将来、日本の国民のひとりびとりの胸奥に正義の理念がしみわたり、いかなる犠牲を払っても、それを実現しようとする努力が国民大衆の間に現れるときに、日本は真に世界的国民となり、新しい文化の創造の日が到来するであろう。」（p.122）

これが南原の講演の最後の言葉である。かのフィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』を彷彿とさせる言辞でもある。自覚してこれを読むとき、当時多くの日本人が鼓吹された時代意識とは逆の、冷静で透徹した、しかも確信にあふれた課題意識を感じる。ここにはまさに転換した新しい世界観を見ることが出来る。この世界観が戦後の教育基本法の本質に通ずることを読むことは容易であろう。

## おわりに

以上で南原の二つの論文の検討を終える。既述したように一つは東京帝大の学生を相手にした論文で、他の一つはある県教育関係者を相手にした講演である。いずれも南原の教育活動の一環として行われている点で共通している。これは戦中の南原にとっては珍しい作業であろう。論文中「教育」という用語は直接出てこないが、2論文が教育をテーマとして書かれていることは明らかだ。しかしその視野は広い。ときの国内国際情勢から説き起こし、国家と人格形成との関連、人間人格の自由と文化創造との関連、新たな世界観の形成に当たってその核心が私と共同体の両者の統一にあること、政治的価値が正義の確立と永遠平和の実現にあること、人間そのものを人間・個人・国民・民族・世界市民などのいろいろな側面から見ていること、などは、すべてが教育基本法の描く世界と関連している。本論を「序説」としたのは、教育基本法の個別キーワードの吟味と全体の基本構造について、南原政治哲学全体との関連で読み解くことが必要と考えており、その作業が残されているからである。

## 【参考文献】

南原繁『国家と宗教』、岩波書店、1950年版、

『南原繁著作集』第2巻『フィヒテの政治哲学』、岩波書店、1973年

- 『南原繁著作集』第３巻『自由と国家の理想』、岩波書店、１９７３年  
『南原繁著作集』第５巻『政治哲学序説』、岩波書店、１９７３年  
南原繁『文化と国家』、東京大学出版会、２００７年  
立花隆『天皇と東大』、文芸春秋、２００５年  
加藤節『南原繁－近代日本と知識人－』、岩波新書、１９９７年  
山口周三『南原繁の生涯』、教文館、２０１２年  
南原繁研究会『南原繁－ナショナリズムとデモクラシー』、EDITEX、２０１０年  
A.E.バーシェイ『南原繁と長谷川如是閑』、ミネルヴァ書房、１９９５年  
『丸山真男集』、第９巻、岩波書店、１９９６年  
河上徹太郎・竹内好『近代の超克』、富山房百科文庫 23、１９７９年  
宗像誠也編『教育基本法』、新評論、１９６６年  
『フィヒテ全集』第１７巻、哲書房、２０１４年  
京都哲学会編『哲学研究』、２８３号、１９３９年  
『田邊元集』、近代日本思想体系 23、筑摩書房