



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	榊形山聖書講義 平和をつくる二種類の正義 : 南原繁『国家と宗教』を手掛かりに
Author(s)	千葉, 恵
Citation	方舟, 63, 173-241
Issue Date	2023-01
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/87786
Type	journal article
File Information	masugatayama_2023.pdf



枅形山聖書講義

平和をつくる二種類の正義

—南原繁『国家と宗教』を手掛かりに—

千葉 恵

「娘シオンよ、大いに踊れ。歓呼の声をあげよ。視よ、あなたの王が来る。彼は神に従い、勝利を与えられた者、高ぶることなく、ろばに乗ってくる。雌ろばの子であるろばに乗ってくる。わたしはエフライムから戦車をエルサレムから軍馬を絶(た)つ。戦いの弓は絶たれ、諸国の民に平和が告げられる。彼の支配は海から海へ大河から地の果てにまで及ぶ」(Zek.9:9-10)。

前書き

二〇二二年秋第二回黒崎賞受賞者の学寮先輩岡崎新太郎氏が学寮をお訪ねくださったとき、先生の御指導で南原

繁『国家と宗教』の読書会を持ちました(『南原繁著作集』第一巻(岩波書店1972)、岩波文庫版2014(以後頁数は著作集と必要に応じて文庫頁をそれぞれ(・(・(と記す))。岡崎先生は二〇二二年二月のロシアによるウクライナ侵

攻の衝撃が南原の再読を促したと言われました。読書会の準備に、本書とともに丸山真男・福田歓一編『南原繁回顧録』(東京大学出版会1988)、村木嵐『夏の坂道』(潮出版2019)、『日本国憲法』(講談社学術文庫)等の読書会を春風学寮生を交えて十回ほど持ちました、第三次大戦はもとより戦争廃絶を祈りつつ。

聖書は戦争を廃絶する平和の使信をこのゼカリヤ書や詩篇四六篇で明確に伝えております。本稿において、ひとつには平和への道を、南原の議論を紹介、吟味しつつ確認します。本書は著者南原繁の知性の高さと心の真っ直ぐさ或いは清さが溶け合ったその言葉の力により歴史の厳肅さを伝え、心を真っ直ぐにさせる独特な書物です。この喜ばしい作業とともに、聖書が伝える平和をつくるべく召命を受けた少数の「残りの者」たちの歴史を考察します。こ

の一回限りの歴史において、信の従順による山上の説教を生き抜いたひとりのひとの細い真つすぐな光の道が照らし出されており、その道を共に歩むことが残された道であることを確認したいと思います。歴史の最前線に立つわたしどもはこの愚行、悲惨を繰り返す人類の歴史において歴史の帰趨の認識とともに残りの者の道が示されていることを感謝しつつ、歩んでまいりたいと存じます。

序文―二種類の神の義の啓示

聖書を紐解くとき、旧約聖書の冒頭に「創世記」が据えられ、そこでは一人の神による天地の創造および人類の創造が記録されている。新約聖書においては「ヨハネの黙示録」がその掉尾を飾り、古い天地が巻き去られ、新しい天地の出現が預言されている。神とその被造物である人類の交わりが宇宙の創造から終末にいたる一つの歴史のなかで展開されている。旧約聖書はモーセの業の律法と預言者たちを介し救世主であるイエス・キリストを指し示してい

る。ナザレのイエスは山上の説教においてモーセの「業の律法」を純化し究極の道德を語り、「天の父の子」としての信の生涯の貫徹により、神の意志である「信の律法」を十字架上で成就した(Mat. 5:45, Rom. 3:27)。神は御子の信の従順を嘉みし自らが正義であることの媒介として用いた(Rom. 3:22)。

「信の律法」はモーセの十戒の「業の律法」と対比される二種類の「神の義」の一つであり、キリストにおいて約束に忠実であった「神の信」がそしてそれ故に神の信に基づく「神の義」が啓示され、知らしめられている(Rom. 3:31, 3:27)。この神の信義が先行し、これに対し信において応答する者を神は「福音」と呼ばれる「救いをもたらす神の力能」において罪を赦し、義と看做し「新しい被造物」と為す(Rom. 1:2, 2Cor. 5:17)。パウロは「今や」、「神の義」が新たに「業の」律法を離れて」しかし、「律法と預言者により証されて」啓示されたことを報告する。「しかし今や神の義は律法を離れて、しかも律法と預言者により証されて、イエス・キリストの信を介して信じる者

すべてに明らかにされている。なぜなら「神の義とその啓示の媒介であるイエス・キリストの信に」分離はないからである」と報告する。(Rom. 3:21-22)。神の義の二種類のうち、福音は「律法を離れて」つまり業の律法から分離されて、しかも「イエス・キリストの信」とは「分離がない」仕方で啓示されている。このことは「信の律法」は「業の律法」より神自身にとって自らの義との関連でより根源的であることを示している(3:21)。贖罪が代罰によるものという理解は福音即ち信の律法を業の律法の枠内で捉えることになり、非パウロ的である。

イエス自身はユダヤ人同胞と共に旧約の伝統のなかに生き、「新しい葡萄酒」としてリアルタイムに福音を持ち運んでおり、信の律法を成就しつつあるなかで、「古い革袋」である旧約の律法の軽重を判別していた。イエスは言う、「ああ、なんとということだ、汝ら、律法学者そしてパリサイ人、偽善者たち、薄荷や、いれんど、クミン、十分の一税を奉納するが、律法のより重要なもの、公正なさばきそして憐みそして信を蔑ろにしている」(Mat. 23:23)。

彼はここで正義と憐みそして信を、旧約の律法のなかで重要な戒めとして位置づけた。神ご自身が信であり、正義であり愛であることに基づき、これらの三つが神の意志として重要であると語られている。

十字架上におけるイエスの信の従順の成就を歴史上確認できたパウロは信の根源性をアブラハムらの引証のもとに「ローマ書」において論証している。信義は業に基づく義より根源的であり、「(業の) 律法の充足」である愛は信の従順により成就された(Rom. 13:14)。信は神との正しい関係を生み、その「義の果実」が愛である(Phi. 1:11)。パウロはここで報告している、この福音によって二種類の神の義はナザレのイエスにおいて歴史の中で正しく秩序づけられ、人類のあいだに平和の源である愛が出来事になった。

神はイエスの信を嘉みし無罪と死に対する勝利の証しとして甦らしを与え、御子であることを知らしめ、彼を自らとひとの媒介者と為した。新約聖書はイエスがキリストであるその福音の報告に集中し、その再臨における神の国

の実現を待望している。この人間の限界ある言葉により記録された神と人の交わりの書物の構成は神が生きていましこの一回限りの歴史を導いているという明確な歴史観によって編纂されていることを示している。

かくして、招かれた者たちの生はこのナザレのイエスの足跡に従い、「愛を介して働く信が力強い」(Gal.5:6)その信の道を共に歩む。彼は彷徨うひとびとを招く、「疲れたる者、重荷を負う者、わたしのもとに來なさい。汝らを休ませてあげよう。わが軛を担ぎあげそしてわたし「の歩調」から学びなさい、わたしが柔和で謙へりくだっていることを。汝らは汝らの魂に安息を見出すであろう。わが軛は良くわが荷は軽いからである」(Mat.11:28)。彼の良き軛そして軽き荷とは誰もが幼子の如くであればもちうる信のことであつた。

イエスの軛に繋がれ彼と共に歩むとき、イエスの歩調から柔和と謙りが伝わる。栄光を捨てての自己卑下が弱小者への祝福を裏付ける。自らの誇りが取り除かれ「柔和の靈」が注がれるとき、ひとは謙遜を学び自らより弱小者への憐

みを頂き、強者からの不公正や侮辱そして迫害に耐え、平和を造る者となる(Gal.6:1, Mat.5:9)。

この平和を造る歴史の主人公は「残りの者たち」と呼ばれる。この人類の歴史を南原繁『国家と宗教』を手掛かりに正義の諸相の視点から考察したい。聖書がいかなる歴史観を内包しているかの探求の端緒として、『国家と宗教』において称揚されている高貴な精神の吟味を通じて、人類を導く一本の光の道を歩む「残りの者」の証の人生について学びたい。

第一章 『国家と宗教』における預言者の系譜

一・一 本書の要旨

南原繁は処女作『国家と宗教』(1942)においてヨーロッパ二千五百年の思想史、精神史、理念史の展開を簡潔で力強い文章の連続的な繰り出しのもとに歴史の展開を辿りその根底に一つの主張を貫いている(注一)。本書はドイツ観念論ならびに弁証法の二項対立概念を駆使しての思考を展開しているため図式的な印象を与えるが、氣宇壯

大で雄勁な魅力的論述からなり、多く引用したい誘惑に
られる。その魅力を伝えるべく彼の文章の引用を厭わずに
その中心的議論を紹介しそのうえで吟味したい。

本書刊行の翌年、三つの書評への応答論文「カトリシズ
ムとプロテスタンティズム」が公にされ、1945年に「補
論」として増補版に組み込まれている。これは「全体の「緒
論」であり、同時に「結論」でもある」(210)。同僚田
中耕太郎は書評で南原のプロテスタントの「信仰のみ」の
立場で理解された宗教がいかに文化に働きかけうるかを
めぐり疑義を提示している。「著者の信仰と政治文化の連
結の様態を明示せられなければならない」(注二)。その背
後には南原によるプロテスタント信仰に基づく思想史、精
神史を鳥瞰する立場は学問上恣意的なのではないか、単な
る信仰告白なのではないかという疑義があるように思わ
れる。

南原は補論で田中の批評を念頭に本書の要旨をこう提
示している。『国家と宗教』はヨーロッパ精神史に即して、
問題の発展につき、客観的「文化的意味の「理解」を目的

としたものであるが、そうした意味の理解には、同時に「批
判」が含まれており、すでに著者の「立場」が前提せられ
てあることも、理論上当然のことではなければならない」
(276(335))。ここで「立場」は「立場または世界観」また

「立場や根本思想」と言い直される(278(337))。そのう
えで一つの世界観、根本思想の理論的展開とそこから異な
る立場への批判が遂行され、それは研究対象の本性に由来
するものであるとされる。南原は自らの立場を明確に表明
することの不可欠性を「なかんずく事が宗教的信仰に関す
るだけに、一層明瞭かつ根本的となり来るであろう」
(276(336))と語る。そこでは一つの世界観から人類の根本
思想の歴史の展開を考察することの正当性が主張されて
いる。

なお、原始キリスト教以後の国家と宗教の創造的な関係
が南原の記す「問題史的」な展開の叙述のとおりであると
すれば、田中による疑義が正鵠をえており、たとえ本書は
理性のみによる歴史哲学の書ではなく南原の信仰告白の
書であるとしても、南原の信仰内容が世界の事態をありの

まさに把握、表明、預言している限り、彼の歴史観の正しさは実際の歴史の進展とともに確認されることになる。ただし、彼の議論を無矛盾なものとして再提示し、何らか整合的に本書を読むことができる場合にのみ、彼の信仰告白としての歴史観の正しさを保障することができる。

私には南原の本書執筆の立場ないし世界観は二つあり、それはカントの超越論的観念論と原始キリスト教におけるナザレのイエスが人類にもたらした福音への信仰である。双方が必ずしも体系的に秩序づけられていないことは彼自身ある程度自覚しており、「新しい」「カントが排斥した」のとは異なる「別の意味の形而上学」による「包括的な価値哲学体系」の構築の必要を訴えて本書を閉じている(327 (396))。

南原の世界観は原始キリスト教をモデルにして構築され、そのうえで方法論上カント哲学を時代を画する傑出した思想に適用し、歴史的展開に必然的な「摂理」(80 (11))を見ようとするものである。南原は国家論についてはカントの理念とその文化的意味の関係をヘーゲル主義者でも

ある者として弁証法的に捉えている。しかし、最終的には宗教の持つ生命それも「聖書信仰」の持つ生命、「神的生命の現事実」、「無限の精神的生命」こそが歴史の一切を肯定的な方向に導くという彼の主張においては一貫しており、並置されたままと思われる諸文章、諸立場をこの根源的立場から整理したい(210 (287) 322 (389) 69 (84))。南原は「こゝに『原始キリスト教』に生命と原型を求めなければならぬ」(108 (12))と語り、この生命力に宗教と国家の媒介を求めている。彼は Queryam に同意して引用する。「神においてのみ生命が、生命の統一が、言葉が、生命の法則が存する」(211 (28))。この彼の根源的な立場を確認する手掛かりは、さしあたり、精神史への貢献が称揚されるプラトン、カントそしてヘーゲルには翻って批判の目をも向けるが、原始キリスト教については一切批判がなされないという一つの単純な事実を求めることができる。南原は観念論のもとに議論を展開するが、実は同時に神による御子の受肉と生涯の啓示行為については實在論的立場に立っていることを明らかにしたい。『国家と宗教』はカント哲学

と命運を共にするかと言え、それより根底的な世界観の故に必ずしもそうとはならず、聖書の歴史観が正しい限りにおいて、この書物も方法論上の補い修正のもとに壮大な精神史の試みとして人類の歴史を考察する道標であり続けると思われる。

一・二 解決がめざされる数々の問い

ここでは本書において南原が解決をめざしている問を列挙し、本稿の行論のなかでいかなる解決がどれだけの説得力をもって与えられるかを確認する手引きとしたい。南原は自らの政治哲学の研究を通じてまた彼がおかれた実際の歴史状況のなかで解決すべき問を抱え、『国家と宗教』においてその解決案を模索している。

彼はこう問うていた。(一)「主観的先験性において立てた形式的原理を、いかにして客観的現実と結合せしめ得るか」(95(58))。(二)「個人自由の人格を全体的な共同体の価値といかに関連せしめ得るか」(95(59))。(三)「おのこの民族の歴史的特殊性をいかにして普遍的人類的なもの

のかかわらしめるか、所与の現実を通していかにして理性の当為を実現すべきか」(92(52))。(四)「神の国」と「地の国」はいかに関係づけられるべきか」(87(107))。(五)「宗教改革の主要動向となった自由の精神が、文芸復興において新たにされた国家の原理といかにして結合されるか」(95(113))。(六)「ここに新しく宗教と国家との関係がいかに考えられるか、キリスト教の神の国と古代国家理想との対立の問題がいかに止揚せられるか」(96(114))。(七)「宗教と政治とは永久の分離にとどまるか、そこには何らかの積極的な関係が存しないであろうか」(110(126))。(八)「純粹に個人に発する道徳的觀念から、いかにして社会共同体的な政治上の觀念が導きだされるか」(129(158))。(九)「諸国家の単なる並立ないし対立の關係が揚棄せられ、國際間の自然状態に換えて、永久平和を可能ならしめる必然的制約としての、國際の客観的政治秩序の組織原理は何にもとめられるか」(158(186))。(十)「政治上の最高善として要請せられた「永久平和」の理念は、人類歴史において実現性を有しないか」

(175 (207))。(十一)「人類を種族全体として見るときに：多くの場合に愚劣な意志と行動を示すにかかわらず、人類歴史の全体について、そこに一つの合法的な秩序を発見し得ないであろうか。すなわち、個人または民族には隠されてあるとはいえ、識らずして彼らが追及している「自然の意図」(カント)が存しないか」(176 (208))。(十二)「自然が人類について意図し、その営む作用にもかかわらず、なお且つ、人間みずからの理性に基づく自由が棄損されずに、いかにそれと調和し得べきか」(180 (212))。所与の現実と理性の当為、形式的原理と客観的現実、個人の自由の人格と共同体の価値、神の国と地の国、個人の自由と国家の原理等の関係が問われている。行論のなかで何らかの、暫定的な解をも含め彼の解答にであうとき、それを記す。

また、南原の当時の個人の窮境は、戦争のただなかで国家の召集令状に対し学生にいかにも助言するかが問われており、「動員される学生たちに、自らの良心に従って行動せよと言うことはできないのだ」との発言が報告されてい

る。当時の苦悩を「学生にてありたる君等たたかひにいのち献げて悔ひなしといふか」の歌に見ることができるともいえる。また「民族は運命共同体といふ学説身に染みてわれらうぐなはむか」に学説と實際生活の繋がりの一端を見るように、南原の本書も實際的関心のもと、所与の現実の解決を求めて執筆されている。ドイツ降伏後に、南原は学生の動員先の海軍工廠を訪ねて、こう語ったと記録されている。「世界は戦争と平和を繰り返し進歩してきた。だから戦争があれば次に平和が来ることは歴史の必然だ。諸君、こんな時代は近いうちに必ず終わる」(注三)。

これらはすべて現実の課題ないし窮境とそれを打破する理念とその文化的果実の関係の枠のなかで考察される。南原の歴史観は実証的というよりは普遍的に妥当する道徳法則において先天的なものとして理性的存在者の自由な人格を基礎づけ、実践理性の要請としての理念、例えば「正義」、「永久平和」、「神の国」が具体的に歴史を導くという見解である。そのさいこれらの間のもとにカントの理念への参照がなされ、現実を変革する力としての理念がい

かなるものであるかの探求がこの種の解答をもとめて本書で遂行されている（注四）。端的に言えば、原始キリスト教に戻り、その高められた理念のもとでのカント的、ヘーゲルの文化的果実がこれらの問の応答になるとされている。ただし、そこでの問題はカント哲学を方法論として採用している故に、例えば神の実在性の理念をめぐる南原の聖書理解は経験を超える「非合理性」の範疇で対処されることになり、南原の聖書理解の妥当性の吟味が必要となる。以下上の一群の問がどれだけ解決されているかを考察する。

一・三 問題史的考察

一・三・一 「歴史」を「精神の必然的發展の過程」として捉える

南原の歴史観はカントとヘーゲルに即し「問題史的考察」と呼ぶ視点から築かれている。彼が「問題史的考察」と呼ぶものは時代を画する思想、理念を「精神の必然的發展の過程として見よう」とする試みである（62〔8〕）。「問題史

的考察」により、人類は種として同じ心魂、精神を有しており、歴史の積み重ねの中で時代状況に応じて個性が出現し、直面している精神的問題の解決の理論と実践が遂行され、その歴史の蓄積は一方向的なものになると、南原は理解しているように思われる。補論の本書要旨の「問題の発展」により、南原は、問題の解決として提示される新たな理念や理想が、その「客観的『文化的意味』と語られる何かの果実をもたらし、それとともに新たな問題が発生する、そのような歴史のダイナミズムに注目している。

精神の必然的發展における「必然」は数学的、論理的な必然性ではなく、個別のいかなる文化的状況のなかでも普遍的に人間精神の社会や国家を秩序づける正義が問われ、個々の文化的特性による錯綜や紆余曲折を経ながら正義の具現化が歴史の一定の方向を定めると論じられる。カントのモットー「正義をして支配せしめよ、世界は滅ぶとも」が本書を貫いている思考原理のように思われる（15〔18〕）。その意味するところは正義が滅びるなら、人類には生存する意義がないというものである。カントはこ

の格言を「正しい」としてこう注釈している。「各国家が（意欲の）対象とする目的を、国政の知恵の最高の（しかし経験的な）原理とみなしてそこから出発してはならず、法義務の純粹概念から（その原理が純粹理性によってアプリオリに与えられる当為から）出発しなければならぬ、たとえこのことからどのような物理的結果が生ずるにしても、そうしなければならぬ、ということである」（『永遠平和のために』付録一）。これは共同体の秩序維持を前提にした等しさの分配をめぐる正義とは異なる根源的な正義を指示している。この格言の射程が南原の歴史観を統一的に理解することを可能にすることを第四章で論じる。理念が歴史を動かすという彼の問題史的考察を構成するもう一つの視点は「所与の現実」(§2)(§3)および「歴史的にその「理念の」可能を証明しうる「事実(factum)」」(172(203))の考察から理念を吟味し模索する道筋である。「客観的＝文化的意味」はこの所与の現実、事実から引き出される。理念とその文化的果実、それへの反旗と反動の連続の歴史に何らかの法則性を見出そうとする。

一・三・二 山上の説教と国家

ここで最初に南原が指摘する「問題史的考察」の二つの具体例を見ることにより彼の歴史観を確認する。ナザレのイエスは山上の説教においてモーセ律法を内面化、純化し究極の道徳を説いた。良心(*sum-eidēsis=con-science*)は、例えば宮に奉納しようとする途中に、誰かが自らに敵意を抱いていることを「思い出したなら」という仕方で突然働く一つの知識である(Mat.5:23)。引き返し仲直りしてから、神に捧げものをせよと言われる。偽りの礼拝になるからである。イエスは各人の良心に訴えつつモーセ律法の急進的な理解を通じて、聴衆の一般的な自己理解を偽善として摘出し、道徳的次元を内側から破り抜けていた。いかにも憎悪即殺人、色情視即姦淫、誓い即自己欺瞞、友愛・家族愛即独善、愛敵即無抵抗などの教えは尋常ではなく、イエスはこれらが神自身の認識であることを伝える。イエスは言う、「かくして汝らの天の父が完全であるように、汝らも完全でありなさい」(Mat.5:48)。パウロは人のあるべき姿

として神の前で明らかなら、これらのことが「汝らの良心にも明らかになっていることを望む」と語り、神自身の認識を人が自らの良心において受け止め認識するよう、その共知を目指している(5:22,5:28,5:39, 2Cor.5:10-11)。

山上の説教は良心による道徳の内破とともにこの世界に何ら頼るものがない最も低い人々に向けて語られている。神に喜みされる心魂の態勢が八つ挙げられ、イエスはその心魂を祝福する。それは、ひとは神に向けて造られているからであり、後の日に慰められ、神に出会うと励まされる。この世のいかなるものによっても満たされないその霊によって貧しい者、悲しんでいる者、柔和な者、義に飢えそして渴いている、憐れむ者、その心によって清らかな者、平和を造る者、義のために迫害されている者を神は祝福するが、十字架上のイエスはまさにその一人であった(Mat.5:1-10)。御子の派遣とは死に打ち勝ち天国で神にまみえるその力を人類に知らしめることであった。イエスは言う、「これらのことを話したのは汝らがわたしによって平和を得るためである。汝らには世で苦難がある。しかし、

雄々しかれわれ既に世に勝てり」(John.16:33)。

イエスの新しい教えにより神の国と地の国の関係が新たに問われる。イエスに従うことは良心に即して心の清さにおいて無抵抗や無審判、無償の捧げの人生を歩ませ、神の国を求めるときに現実社会の権力闘争からは無縁な、ひたすら権力への従順の生に向かわせるのではないのか。第一の問題とは南原によれば「キリスト教が単なる超絶主義あるいは消極的受動主義に立ちとどまらざる限り、何らかの関係においてふたたび「神の国と国家は」互いに相交渉するところがなければならない。そうして、まさにそのことは、キリスト教の発展の歴史において、直ちに生じた問題であった」(8(104))。これは問題史の第一の類型であり「問題の中世カトリック的解決」が遂行された(9(114))。それはアウグスティヌスの「神国論」の課題となり中世思想を導く。政治に対する超絶的な消極主義の招来はなんらか克服されるべきものとして歴史は進行した。「神の国の地上における具体的実在としての「教会」の概念が立てられ、後の中世の全思想が、抛つてもって自らの文化を

建設するに至った重要な礎石が据えられた」(90(106))。

この基礎の上に、「キリスト教は自己の固有の文化、キリスト教的統一文化の創造を要請するに至り、一般にギリシヤ文化とキリスト教との一大総合が企図せられるに至った」(90(107))。その企てが「トーマス・アキナス」を頂点にして中世ローマ・カトリック教会の展開であった。南原は「地上の「神の国」としての「見える教会」が自ら「道徳的かつ政治的共同体として」中世的神政政治を実現していったと論じる(91(108)問(四)(八)への応答)。

一・三・三 カトリック教会の神政政治の問題と宗教改革による克服

その支配は新たな問題をほらみ、近世において神政政治の「教理(ドグマ)の支配」(94(112))に対する「内部」からの反抗が宗教改革を引き起こし、「外部」からの反抗がルネッサンス(文芸復興)を引き起こした。双方が「人間」の発見、「自由の精神」をうみだし、近世国民国家を醸成する思想的動力となった、と南原は追跡する

(121(149)95(113))。

カトリシズムは「宗教そのものの「政治化」でありかつ「政治の「宗教化」即ち「神政政治」、「教会政治」であり「二者の妥協」は「ひとえに教会という固有の組織において初めて可能」となった(301(354))。「イエスの人格と教え」に即ち「原始キリスト教そのものに帰ろう」とする「宗教改革」に基づくプロテスタンティズムは「何よりも人間個人の良心の問題とし」、「信仰の自由」を主張する(299(362)302(366)109(128))。

南原は宗教改革に先述要旨の「客観的||文化的意味」の一つを見出している。「イエスの神の国の特質は、宗教を政治的国家的意識から解放し、純粹に人間の精神的内面性にまで深めたこと」に見られる(109(129))。これは「権威信仰」(教会等権威を媒介として神との結合を求める信仰(フィヒテの用語))から解放し、宗教改革におけるこの信仰の自由が政治と宗教の分離を可能にした。これが「キリスト教がもたらした文化的意義として重要な真理である」(126)。「カルヴィン主義はルッター主義とも相違し、

なかんづくカトリック主義が伝統的権威と階級制とをもつて、中世政治社会の典型的理論たり得たのに対して、あたかも個人の自由と平等の倫理思想に適合して、よく近世自由主義および民主主義の政治社会理想となり得た」(315)(383)。それがさらに歴史を推進させカントの「道徳的自由の「人格」の哲学」(286(347)304(368)302(366))に導いたと語られる。

そこでは「宗教改革の主要動向となつた自由の精神が、文芸復興において新たにされた国家の原理といかにして結合されるか」が問われ、この第二の問題はカント、フィヒテを経てヘーゲルの「観念論哲学の地盤において構築」された「キリスト教的 세계観」による解決案が提示される(96(113))。この第二の解決はギリシャ精神に立ち帰るルネッサンスと原始キリスト教に立ち帰る宗教改革がもたらした「プロテスタンティズムの立場においての、偉大な文化の総合の試図」である。「ここに新しく宗教と国家との関係がいかに考えられるか、キリスト教の神の国と古代国家理想との対立の問題がいかに止揚せられるかの、問題

の歴史的展開における第二の類型」を見る(5)問(五)(六)への応答)。

理念や理想の提示は何らかの文化的果実とその「反動」や「対抗」を生み、そこに何らかの法則性が見られる。例えば、問題解決の第二の類型である「絶対的な観念論に対して、やがて極端な反動が起こった」(100(119))。その事例が実証主義やマルクシズムであった。他方、それらが近世社会思想による「宗教的否定へと帰結したことに対し、早晚、反動が開始されねばならなかった」(102(120))。さらには二十世紀の全体主義、専制政治に至る思想史の展開において、問題解決に向かう「学的思惟発展の必然の過程」を見ている(121,149,160)。彼は理念とその肯定的、否定的果実とのあいだに歴史の力動的な方向性、言ってみれば、歴史の祝福と審判を見て取る。

この人間精神の働きに必然的な連鎖を確認する企ては或る一つの影響力の大きい重要な思想が展開された場合にはそれに対するあらゆる可能な反応、応答が想定されるなかで、一つの有意な方向が定まってくると捉えていたこ

とを含意する。南原はその諸特徴を摘出し、それらがいかなる思想的な前提のもとに展開されているかを追跡し、或る確信のもとでの取捨選択をその都度企て、一本の思想の展開を諸概念の変遷、強化、衰退として際立たせている。

一・四 高貴な精神を担う「偉大なる個性」が歴史を導く

南原は本書でしばしば「美しく高貴な人間性」、「高い理想」「個々の理念」を掲げる「精神的高貴性」、「高き精神生活」、「高き精神的自我」を称揚し、彼の確信は、高貴な精神は宗教と関わらざるを得ずその精神が「国家―広く文化」に影響を与え導くといふものである(28(35)97(115)64(79)212(257)322(390)8(10))。南原は言う、「人が宗教を否定するとき、真の意味の精神生活も個性も決して獲得されないのであろう。かようにして、宗教が精神生活の全領域に高くあまねくゆきわたるときに、初めて「人生と世界」とは「みずからにふさわしい位置を保ちえるであらう」(325(394)問(一)(四)(八)への応答)。

南原はこの国家と宗教を包括的に捉える高貴な精神は「偉大な個性」、「創造的な思想家または哲学者」即ち傑出した個人によって担われ、歴史が導かれてきたと主張する。

「ギリシャから現代にいたるヨーロッパの精神史において、国家と宗教との関係の問題は、各時代または各国民の世界観によって異なり、したがって、畢竟、それぞれの時代または国民の偉大な個性―創造的な思想家または哲学者が決定的役割を演ずることは、否定しえないところである。およそ歴史はその本質上そうした個性の世界であり、宗教・哲学のみならず、政治あるいは国家を問題とする場合にも、歴史の源泉にも比すべきこれらの人々を中心として、あくまで哲学理論の問題として考察すべきであり、決して実際の教会運動や政治事象の中に、いわんや経済力発展関係の中にもとむべきではない」(279(338))。また南原はヘーゲルの言葉を引いて言う。「時代に何が必要であるかは、かようないわゆる「世界的偉人」の心内に啓示せられ、彼は世界の発展の必然的最高の段階について識り、よくそれを自己の目的として実現する者でなければならぬ

「(98(116))。その歴史とは、理性ないし精神の、世界における、具体的顕現とその展開である。

第二章 精神史概観―精神性を反映する国家の諸相―

二・一 「精神」の意味とその高貴さの範型

本書において、南原は感情や思考、意志等の心的事象・働きがそこにおいてまたそれによって生じる「心」や心的事象をも含む生命原理「魂」を基本的に慣用表現、引用文以外では用いることはない。そのかわり「精神」、「人間精神」が用いられる。「精神」という概念は本書において極めて含意豊かなものとして用いられている。「時代精神の行き詰まりと混乱」、「精神の退廃」、「色褪せ」が指摘され、「精神自体の内的発展の必然性」さらには「不滅の精神への愛」が語られる(19(25)7(9)215(260)280(340)50(60))。他方、近代啓蒙思想の「人間主義」に対しては「国家の「非精神化」または「非理性化」を指摘する(231(299))。「精神と人格の宗教」は「奇跡と徴しとの宗教」と対比され、精神は見えざる「精神的実在」として特徴づけられる

(332(402)281(341))。「われわれは、どこまでも見えざるものを見えざるものとし、精神を精神とし、イデアル[理念的]のものをイデアルのものとして把握し、確信するの力を喪失してはならない」(332(402))。

「時代精神」とともに「日本精神」、「ヨーロッパ精神」、「ナチス精神」が語られる(35(69)264(314)282(341)265(315))。「国家」についても「全人類の共同の課題」として「諸国民のあいだに緊密な精神的紐帯の結合と深い内面からの新たな建設」が求められる(339(410))。この精神的紐帯を担うものが宗教による心魂の刷新としての生命である。「宗教」は精神を方向づける生の包括的理解のことであるが、宗教において「独自の精神の世界の開示」が、「世界の統一的把握」および「文化の総合と統一的体系の樹立」さらに「究極の統一」が遂行される(339(410)319(386)327(395))。また彼はソクラテスを念頭にプラトン『国家論』における古代ギリシャ哲学の理想をこう称揚する。「正義と愛の精神によって結ばれる天的な宗教的共同体こそ、権力と名誉とのあらゆる地的の力によ

つて築かれる国家の鞏固にも勝つて、真に永久平和の国でなければならぬ」(62(77))。

このギリシヤ的な先駆をもちつつ、南原は問題史的な発展のなかで「いかにキリスト教が新しい精神と情熱を喚びさましたことか」を指摘する(112(33))。彼はプラトンから原始キリスト教への展開を必然とみて、「キリストの霊によって充たされた純粹に精神の国」である「愛の共同体」を称揚する(2(88))。南原は「意志の自律」をめぐる、「あまりに合理主義的、且つ道德的に把握された」カントを乗り越えるべきものとしてナザレのイエスを指し示して言う。「意志の自律は、これによって高き精神的自我への高揚にほかならず、かようなものとして、直接に超個人的な無限の神的意志を自己の本質として承認することにほかならぬ」(322(300))。イエスは神の意志を自らの意志として自律的に生き抜いたことが福音書において報告されている。なお、精神的自我の「高揚」は絶対精神の自己展開を唱道するヘーゲルの見解を想起させる。ただし、南原はカント(第三章参照)と共にヘーゲルのキリスト教的

世界観についてもその限界、頽落の可能性を指摘している(二・六参照)

かくして、南原は高貴でも低俗でもありうる精神の働きのうちその高貴性を宗教と国家を媒介する心的事象として用いる。そして彼は高貴な精神を生き抜いた個人に焦点を当て、偉大な個性―創造的な思想家の精神の展開として西欧政治思想史を問題史的考察により追跡する(279(338))。偉大な個性の諸顕現に注目して、その理論と実践の研究に焦点をあてる試みのなかで、国家と宗教はナザレのイエスにより媒介されるといふ見解こそ本書を一語にして要約するものである(二・三参照)。かくして、本書はイエスならびに原始キリスト教を中心にした精神史、理念史の研究或いはその預言者たちの研究となる。彼は、プラトン、イエスと原始キリスト教、カトリック教会、ルネッサンス、宗教改革者、カント、ヘーゲルそしてナチズムの理論を精神史の展開として考察する。

二・二 プラトンの理想国

プラトンは世界が精神的なものであることを見出すべく「精神の世界の創造」をイデア論により企て、展開する(21(38))。イデア論は世界の全体像に関わり、世界の精神性を保障するものとしてイデアが唱道され、「世界の精神の本質」を明らかにする試みである(44(53))。南原はこのイデア論に国家の理想を見出し、古代ギリシャにおける理想国家論を展開する。「善のイデアを中心として全宇宙が一つの目的ある体系として思惟され、ここにおよそありとあるものの生命と人間理性の源泉が見いだされる。・・・善のイデアの実現は個人においてよりは全体としての完全な国家組織において可能であるというのが彼の思想の核心である」(59(74))。生命力と人間理性の十全な発揮により宇宙論的な「全体的精神」のもとに「人類久遠の救済のための完全組織」の実現がめざされる(59(74)93(111))。そこではそれを見て取ることのできる「哲人王」による政治が理想とされ、「国家はかような哲人の創造の業」である(26(33))。正義はその倫理的共同体のその「価値原理」としてたてられ、「正義の国」が要請される(59(問(一))

への応答)。カントはプラトンにおける「国家の理念」を「各人の自由が他人の自由とともに存立し得るように仕向ける法則に従うところの、人間の最大自由の憲法」であると説明する(48(57))。

ここでは都市国家(ポリス)はイデアを観照した哲人により統治され、国民は「ただこの神的支配者を畏敬し、その命じるところに服従すること、・・・支配者の權威の定められた信条を遵守すれば足りる」ことになる(79(96))。社会共同体、都市国家は精神的、倫理的理由により「階統制」と財産、家族の「共有制」により秩序が維持される(81(97))。これは一種の「神政政治(Theocratic)」であり、「イスラエルをも含む古代世界共通の政治形態の形而上学化」である(80(96))。

南原はプラトンに「地上の政治的国家を道徳的秩序の高きにまで高めようとする改革的精神」を見出す(59(74))。善美のイデアは同時に「聖」のイデア」であり「善美の国家の理念はひとり「倫理的共同体」たるのみならず、それ自身宗教的「神の国」の理念にほかならぬ」(29(35))。

これはプラトンの思想の旧約聖書的な解釈である。

南原は本書においてソクラテスやプラトンのような新約聖書以前の人物を問題史的にはナザレのイエスを「予示した」異邦人(ユダヤ人以外)の預言者として描く(62(77))。南原はプラトンの理想国をカント主義的に「理念」と「単なる「例証」」のもとに解釈し、そこに「不可達成的ではあるが、なお且つ、これが達成への不断の実践的努力の標的」としての国家の「原型」を見出す(45(54))。理想国家は倫理的共同体にして神聖な宗教的共同体であるというその思想の基盤に南原はソクラテスの生涯を挙げて言う。「ソクラテスがいかに毅然として正義を守り、靈魂の不滅と死後の義しき審判について語っているか。その厳肅ではあるが慈愛に漲る光景の中に、いかに殉教者の最期が閉じられるかを人は襟を正さずには読み得ないであろう」(60(75))。この一文はイエスを彷彿させる。

プラトンの思想は師ソクラテスとともに個性の屹立のなかで、ソフィストたちとの戦いにおいて形成された。しかし、その後の現実の歴史はギリシヤ世界の瓦解に向かう。

「一旦ソフィストたちによって喚び起された相對主義的主觀主義の精神は、實際政治社会の紛糾と退廃と相まってますます瀰漫し、國民の都市的国家生活は根底から瓦解するに至った」(64(79))。時代は変わり、都市国家からあらたに「世界主義」、「ヘレニズム」の時代が到来した(65)。ストア学派の人生哲学においては個性の自由を「人間の知的識見」により獲得をめざす「賢者」の道が唱道された。ストアの賢者たちはただ「移り行く世界に処して自己を守り、いかにして愉しく朗らかに生くべきか」を教えた(66(81))。南原はプラトンにおける「イデアを觀照した一人または少數の聖王または哲人階級の支配」とともに、ストア主義の少數賢者たちの人生哲学を「精神的貴族主義」の思想ならびにその処世術と特徴づけている(66(81)(79)(95))。

二・三 ナザレのイエスの革命的な福音

原始キリスト教の出現の状況はこう記されている。「キリスト教が出現したのはまさにこうした人類の精神的方向と葛藤との過程の中からであり、歴史に時代の倫理的・

宗教的転向の努力の闘いに最後の終結を与え、これらの諸哲学が一般人心の渴求を充たし得なかつたときにあまねく人類救済の福音として宣布されたことは、精神史の發展として見ても極めて意義深い」(67(82))。

イデアの超絶的な倫理的世界を志向するプラトンは「キリストに先立つ予言者ヨハネ」になぞらえられ、「来るべき「神の国」とその「正義」を予示した」とされる(62(77))。とはいえ、「キリスト教の神の国とプラトンの理想国家とは根本において区別されるべきものがある」(63(79))。キリスト教において宣布された「神の国」はプラトンのロゴスによる調和的な理性の法則を乗り越え、「靈肉の不調和・分裂、根本において罪悪の状態にある」「人間」の理解を展開した。南原のこの確信は、「人間と世界の救済は、本質的にはこの世界と人間のうちにはなく、それらを超える全然新たな力、絶対的実在者たる神から来なければならぬ」に見られる(68(83))。神との関係においてある罪の克服こそ救済であることに、ギリシャ哲学とイスラエルの伝統のもとにあるキリスト教の根本的差異を見ている。

ナザレのイエスが出現し、キリスト教が生まれる。彼は「イエスの使命はひとえに宗教の内面的「単純化」にあり、宗教の真の本質をただ神との内的な結合の直接的経験から創り出そうとする」(75(91))運動と捉えられる。正義はプラトンにおいては「支配者の権威の定めた信条を遵守すれば足りる」(76(96))のに対し、正義はイエスにおいては「先ず神の国と神の義とを求めよ」(84(100) Mat. 6:33)と「信仰による義」として神との正しい関係においてとらえられる(78(94))。イエスが切り開いた「いかなる人間も無限の祝福を付与される」「福音」としての「革命」は「絶対的な神との関係に核心」がある信に基づく「正義」である(71(86)78)。「イエスの説いた神の国は、もはや、古代ローマのごとく権力と権利のための結合や、または戦争と経済のための組織の理念ではない」、それは「キリストの霊によって充たされる純粹に精神の国」としての「愛の共同体」である(72(88))。イエスにおける「アガペーは信仰と結合する」革命的なその信の持つ生命力が「愛の共同体」形成に向かった(72(88)81(97))。「イエスのそうした人格

において生きている神的生命の現実は常に新しいものと言わねばならない」(99(84))。この愛の共同体はそれ自体としては「政治的国民的要素を超克」しており、「メシア思想の純化」のもとにある「純粹に内面の要求」である(75(91))。

これは「ギリシャにおける」人間主義(ヒューマニズム)の理想」と対比される(71(87)(93))。プラトンとキリスト教的世界観は「内面的密接な関係」にあるが「両者の人生と世界に対する態度には本質的の相違がある」(62(78))。プラトンの理想国と哲人政治の「精神的貴族主義」に対し、福音はすべての人に開かれており神の前に万人が平等であるという「福音的平民主義」が特徴である。「福音的平民主義」のもと共同体の形成は「国民的政治的限界から自由にされて普遍的人類的な共同体の方向へと展開されるに至った」(79(95)81(98))。これが「人間本質の転回」として遂行される(71(86))。この視点から南原はプラトンの政治哲学が「著しく国民的階級的であって、閉鎖的不平等性を免れなかった」と批判する(82(98))。イエスの教えは道

徳的人格的価値および政治的社会的価値からの「超越」であり、「最高の規範は政治的國家生活を超えて存する」(84(100)85(101))。イエスは言う、「わが国はこの世のものに非ず」(83(99) John. 18:36)。本書においてイエスと原始キリスト教に対してはいかなる批判も向けられない単純な事実を指摘しておく。

南原はイエスがもたらした革命的事態をこう語る、「宗教的神の國を政治的國家から超出せしめたことは、政治社會そのものの否定ではなくて、いまや宗教との関係において國家は新たな意義と課題をもって建てられなければならない」(87(103))。イエスに追随した弟子たちはローマの普遍的な統治のただなかで一つの明確な集團を形成した。「教團の成立発達したことは、まさにわれわれの問題とする神の國と地の國との関係において、極めて重要な新しい契機をもたらした」(89(105))。

二・四 福音の「消極的受動主義」を克服する中世カトリシズム

この新しい教えにより神の国と地の国の関係が新たに問われる。そこでの問は、先に見たように、キリスト教は政治に対して単なる「超絶主義」、「消極的受動主義」に立ち留まるかというものである(88(104))。パウロは「すべての人、上にある権威に従うべし。そは神によらぬ権威なく、権威は神により立てられる」(Rom.13:1)と勧める。南原はこの箇所を説明して言う。「使徒たちのかような説は、一切を神の意志から出たものと信じ、したがって、所与の秩序を尊重すべきことを説き、或る場合には現実秩序の不法と悪にさえもかかわらず、これに忍従すべきことを勧めるところの、彼らの純粹に宗教的愛の心情から出る受動的態度にほかならず、・・いづれの時代にも容認せらるべき信仰の生活態度である」(85(101))。

キリスト教徒相互の結合として発達してきた「教団」或いは「教会」がここで問題の矢面に立つ(88)。静寂主義は問題史の第一の類型であり、中世ローマ・カトリック教会の展開がその「解決」であった(96(114))。政治に対する超絶的な消極主義の招来はなんらか克服されるべきもの

として歴史は進行した。

その企てが「地上の「神の国」」としての「見える教会」が自ら「道徳的かつ政治的共同体として」中世的神政政治を実現していった(91(108))。「カトリック主義の核心」をなす「教会」はこれらの「統一総合」を企図する「霊的・精神的共同体」として特徴づけられることにもなる(92(114))。ギリシャ文化とキリスト教との一大総合が企てられ、西欧精神は綜合の歴史を辿る(問(三)(四)への応答)。

二・五 見える神の国としての教会のドグマへの反旗

— ルネッサンスと宗教改革 —

精神の歴史は展開する。カトリックにおける見える神の国としての教会による「教理(ドグマ)の支配」(94(112))に対する反旗は教会内部からはルターらの宗教改革として、外部からはルネッサンスにより翻され、ドグマからの解放と政教分離が実現していく。「ルネッサンスは神的啓示の学に対する哲学的思惟の独立、また教会の権威に対する

国家権力の独立、言い換えれば人間とその作業としての文

化の価値の回復であった。それがギリシャ主義への復帰であり、人文主義の主張であった。ただに古い精神の復興でなくして、時代は同時に宗教改革を喚び起こした」

(121 (149) 「人文主義」(humanism) (302 (365)))。南原はここに「学的思惟発展の必然の過程」を見ている(121)。

司祭制度や制度化された中世は原始キリスト教から「乖離」してしまったこととの対比において、宗教改革における主要動向は「自由」であった(95 (113))。カトリック神学政治が「古代国家論への復帰の主張」であったのに対し、宗教改革が「ふたたび顧み」たのは「純粹に人間の精神的内面性」であった(108 (127) 109 (128))。宗教を「權威信仰」から解放して、「何よりも人間個人の良心の問題とした」

(109)。「近世宗教改革の成果」はとりわけ新カルヴァン主義発展のもとでの「近世諸国の憲法組織において、政治と宗教との分離が前提とせられ、信仰の自由が尊重」されるにいたったことである(109)。国家と宗教の「消極的な関係こそ」、「キリスト教がもたらした文化的意義として重要

な真理である」(109)。

二・六 ドイツ理想主義哲学から実証主義とマルクシズムへ

この精神の展開はカント、ヘーゲルに至って「近代的完成」を遂げる(99 (117))。南原が方法論として依拠するカント哲学については次章で詳しく検討する。ここでは「近世自由主義ないし民主主義の台頭」につながった宗教改革からカントへの思想の流れはひとえに「自由」の理念に支えられていることの確認にとどめる(332 (401))。「カントの国家論の核心は議會制と権力分立の形態を通じて純粹立憲政の精神である人間の自由の確立と国家的法秩序の基礎付けであった」(175 (206))。

ヘーゲルの思想は、ドイツ理想主義哲学の「頂点」として位置付けられるが、中世カトリック的世界観のプロテスタント的世界観による「偉大な文化の総合」である。「国家も宗教と同一の理性、同一の精神によって、現実(世)界における人間の自由の殿堂として、神的内容を要請す

る」(97(114))。国家は人間の自由を保障する「単なる外的機構」ではなく、国家は自ら「精神の実体」であり、「自由」はその国家において実現される(97)。「国家は客観的精神の最高形態として、人倫の統体―倫理的 spirit の完全な形態である。国家において、高き精神生活は初めて自己意識的な統一として把握される」(97)。ここでも精神の高さは世界観の包括性により特徴づけられる。南原はヘーゲル哲学をまとめて言う、「彼の絶対観念論においては、それ「人間理性の自由」は要するに絶対精神・神の理性の自己発展にほかならず、しかも、かような理性ないし精神の世界における具体的顕現、その客観的人倫化が国家にほかならない」(97)。中世カトリック教会に代わって「近世国民国家」が「精神的万能」をもって現れ、「古代国家理想を新しくキリスト教精神によって生かそうとし」(98(116))、「かような精神の具体的な客観的実在として把握せられる国家の理念は「神の国」の哲学的表現」とされ(196(239))問(16)(七)への応答)。

ヘーゲルは宗教と政治の統一を国家の神聖化により遂

行したと言える。その避けがたい帰結としてヘーゲルにおける絶対精神の展開は全体主義的専制政治への頹落の危険性が指摘される。「もし、かような「神の実在性をめぐる」非合理性が無視せられ、神の実在が理論的体系の中心となり、或いは神の国の実在が組織的に存在化せられるときには、そこに形而上学的独断と政治的独裁が成立するであろう。それは中世ならびにヘーゲルにおいて、ともにわれわれの見たところである」(115(135))。宗教が持つ非合理性が南原においては肯定的に捉えられるが、それについては第四章三、四で論じる。

ヘーゲルにおける世界精神の神聖化への反動としてマルクスにおける経済的唯物史観が「反宗教運動」として展開される(101(121))。南原は十九世紀ヨーロッパを支配するに至った実証主義精神ならびにマルクス主義に共通する「人間主義」即ち「自己みずからの幸福と自由を求め、その目的のために、なかならず政治的・経済的社會生活に對^{むか}って独立の建設のために努力した現実的な人間性の立場」についてこう評価する(197(240)251(299))。「およそ

価値的・理念的なものは国家共同体から奪われ、国家は単に一個の強力な機構あるいは設備にすぎない。それは畢竟、国家の「非精神化」または「非理性化」以外のものではない」(251)。そこからは「必然に実証主義の非体系的・非世界観的な学問の性格が表れる」(251(300))。近代的国家の特徴は「社会の秩序を維持する必要から生じた一個の強力組織または権力機構として、社会生活における人間の力の合成以上のもではない」(204(248))。

マルクスは「国家」を「現存所有者階級の利益の維持、ブルジョアの資本主義的生産方法の条件を維持するための組織」と理解する(204)。そこでは経済的生産力の発展過程のなかへの「国家の完全な解消」が帰結し、「人間」は「物質的経済的存在」となる(205,100(119))。「人間の物質的存在の関係、すなわち経済的生産関係が本来精神の運動である弁証法を、こんどは自分の側にひきつけ、自身発展に利用するに至った」。ここでは「精神の弁証法から、「真正」の唯物弁証法への転換」が遂行された(101(119))。

マルクスによる民族的個別を除去した共産主義的国際社会が「万人の自由にして平等な組合」を構成するという考えは「その核心においてブルジョアジーの社会観と異なるところはない」(205(249))。南原は「精神的個性としての人格の概念」のない「利益社会的結合」としての国家観に對しこう批評する。それは「全体的個性としての国民的共同体とそれに基づく政治国家の理念は喪失せられたもの」であり、「これはその根本において人間生活にとっての高い道徳性あるいは宗教性の内面的関連と、一般に精神的文化の理解への道とが閉ざされている結果とみなされなければならない」(205)。正義と平等を求めての政治的な革命は、イエスがもたらした精神的革命に比すれば人類精神の豊かさを排除したところでの人間と国家の理解以上のものではない。

二・七 宗教否定の傾向と国家概念の貧困がもたらす民族主義

二十世紀前半、合理的精神と自由の希求は衰退し、ナチ

ズムならびに戦前日本はプラトニズムの一つの頹落形態としての全体主義、専制政治に陥った。プラトンの国家哲学には精神的貴族主義とともに「宗教と政治との混淆、学問と国家権力との結合、要するに包括的な絶対的国家主義の帰結」が歴史に出来する危惧が指摘される(219(26))。本書刊行時の1942年、南原はナチスの蛮行と崩壊を預言している。「これ「ナチス精神」は近代の実証的・唯物的精神に対抗し、理想的・創造的なものを約束して起こったにしても、それがまた容易に非創造的・自然野性的な存在ともなりえるであろう」(221(26))。

南原はわが国においても日本精神復帰が唱えられ民族固有の歴史を顧みることにより「伝統的な全体的国家共同体思想の維持」が求められていることを指摘する(20(26))。しかし、それは学問上の誠実な希求に基づくかず、安易なプラトン理解に基づく知的不誠実によるものである。「プラトンの正当な把握と理解は、文化的努力の方向を決定する上に大なる寄与をなすであろう。語の深い意味において合理的精神と自由への志向はそれである。明治以来とみに接

受したいわゆる近代的学問の建設がまだいくばくにもならないのに、その道程において俄かに民族固有の歴史的文化を強調し、かえって世界の文化に眼を閉じるがごときは、早くも学的思索からの逃避を語るものでしかあり得ない。そこには「学問」に代わって「信仰」が、「体系」の代わりに「詩話」が説かれるに至るであろう。かくては一国文化の存続と進歩ではなくして、かえってその停止と衰退を招くに至るであろう」(21(26))。南原は学問に見られる合理的精神とソクラテスの精神の自由こそ、国家を健全に存続発展させると主張する。

ナチズムの勃興については十九世紀前半ドイツを中心として興った「ロマン主義の精神」に基づく「精神」と「自然」との同一化の思想」に淵源を求め、「それは、もと啓蒙的な抽象的理性―あまりに合法的に把握せられた精神を、自然実在の深い源泉へ還元することによって、生々の生命をもって満たす」(219(26))運動として捉えられる。新たに「有機的な精神的―大綜合の文化の創造の要請」として「今や民族的生の強調に基づく一種の「生命」

の哲学の主張」が見られる(212(257))。しかし、それは「根本において反理論的・非体系的」であり、「ひとえに根源的にして現実的な生の唱道あるいは感情の直接的・非合理的なもの」の現出にすぎない(213(257))。南原はナチズムが「人種の同一性によって結成せられる「種」の自然的共同体」であり、「種の保存」をその「生存の闘争において」特徴づける(217(263))。ナチスは「血」によって形成された性格としての民族」の「人種魂」を強調し、「人種に拘束された」北方的アーリアン人種、ゲルマン民族の理想を高揚させた(213(257))。

南原はこのナチス運動の背後にあるドイツの或る種の精神的動向に対し、キリスト教が本来含意する超越性と理性的努力の視点から批判する。「ナチスの宗教性は本来西欧的精神とは違い、人間理性がその根底において宗教的神秘性と内的に結合するドイツ固有の精神に由来するもの」と診断する(222(268))。キリスト教の本質は人間的文化の世界を超越したものであるが、人間の理性的努力、文化的作業を除外するものではなく、ましてやロマン的な本源的

生の非合理性のうちに隠れ場を求むべきものでもない。ナチズムや日本の全体主義台頭に対抗すべく、本来のキリスト教精神が理性において明確に探求、把握されるべきものとして位置付けられ、学問が国家を健全に発展させるといふ信念が見られる。

ナチス崩壊後の『国家と宗教』改版(1958)の序において「本来のドイツ精神と異質的であったナチス精神の清算」に触れ、「真の神が発見されなにかぎり、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」と総括される(36)。宗教にみられる合理的で正しい精神性こそが正しい国家をうみだしていくと結論されよう。その関係はカント哲学を媒介にして考察される。

第三章 カントの超越論的哲学

三・一 『国家と宗教』におけるカント哲学の役割

南原はカントの超越論的観念論を歴史分析の方法論として採用する。彼は自らの世界観を原始キリスト教とカント哲学に基づいて構築するが、それが本書を整合的に読む

ことを一見難しくしている。彼は第三章「カントにおける世界秩序の理念」(1927)は論文としては最も早い時期に執筆されており、第一、第二章のプラトンの哲人政治における「理想国家」と原始キリスト教の「神の国」の理念もカント的な枠のなかで提示される。ただし、聖書の使信とカント哲学は内的な緊張をはらんでおり、彼の議論を不明瞭にしている。南原は精神の方向を定める生の包括的理解として宗教一般を位置づけている。このことから明らかのように、南原は本書の統一的、包括的な視点を自らの聖書信仰に据えているに相違ないことが導出されると共に、そこから本書の統一的な理解も可能になると思われる。南原自身はカントの超越論的観念論を方法論として採用することと自らの信仰のあいだに齟齬を見出していないように思われる。確かに一切が神のマインドのなかで遂行されているという観念論はありうる想定であるが、御子の受肉とその生は人類の責任ある自由のもとに遂行されたことを正面から引き受けたい。さもなければ、すべてが神の独り芝居 (self-contained play) に陥ることが危惧される。

カントの批判哲学においてこの神人は扱えないのではないかということに留意して以下彼の議論を吟味する。パウロは神中心の言語網と人間にその「肉の弱さ故に」譲歩された責任のある自由のもとにある人間中心的な言語網の双方を展開していた (Rom 6:19)。この誰もが同意できる言語次元におけるパウロの分節にこそ、本書を統一的に読む鍵がある(拙著『信の哲学』上巻第三章(北大出版会2018)参照)。

本書第三章の南原のカント研究は『純粹理性批判(純理)』(第一批判 1781)から『道徳形而上学の基礎』(1785)を経て『実践理性批判(実理)』(第二批判 1788)にいたり、さらには『判断力批判』(第三批判 1790)を射程にいれ、カントの批判哲学を集約的に紹介している(125(153))。南原はカントの「先験的批判哲学」の方法に賛同し、ものごとの確実性、必然性を経験ではなく、経験以前の法則性に見出そうとするこの困難な試みを簡潔にして要を得た議論により展開する。彼の議論はカント同様緊密で凝縮されており、適宜カントそれ自身の議論から補うことなしには

正確に理解し、報告することは困難であると思われる。カント研究には膨大なものがあり、「実践理性の優位」や「断言命令（定言命法）」について、「神の存在」の目的論的証明等については南原特有の解答を与えているわけではなく、ここでは彼の主題である国家と宗教をめぐる問の解明にカント哲学はいかに貢献しうるかを中心に据える。

三・二 カント哲学紹介

— 『純粋理性批判』から『実践理性批判』へ —

はじめに、カントの基本的な諸概念を理解し、彼が取り組んだ難問とその背後にある思想的状況を簡単に報告し、いかに自らの解決案として超越論的観念論を提示したかその概略をおさえる。カントは純粹な理性の批判により、「アプリアリな純粹認識のために理性が持つ能力の全体の確定に携わる（A版 AXII, p.89）。彼はこれを「超越論的な次元の導入により遂行する。「私は対象に関与するのはなく、対象についてのわれらの認識の仕方に、しかもこの認識の仕方がアプリアリ「観察経験以前の、先験的、ロ

グス上」に可能である限りにおいてかかわるすべての認識を、「超越論的」と名付ける」とし、超越論的観念論の構築に向かう（B版 B25）。

カントはイギリス経験論との出会いを通じて大陸合理論がかかえる独断の微睡みから覚め、「従来の本体論的形而上学の可能の否定」に至り、「経験はいかにして可能か」という認識論的な枠組みのもとで自らの哲学を構築する（B5（B6））。カントは『純理』における思索の進むべき航路を先行者ロックとヒュームの思索を引き合いにして定める。ロックは悟性の純粹概念を経験のうちに見て取り、純粹概念すら経験から導こうとし、その概念により「一切の経験の限界をはるかに超えた認識」を試みた。ヒュームはそれに対し「経験の限界を超えてゆくためには、そのような概念は避けがたくアプリアリな起源をもたねばならない」ことを認識した。カントによれば、ロックは経験的認識の限界を飛び越え「狂信に門戸」を開き、ヒュームは経験認識の不確定性に留まり「懐疑論」に身を委ねてしまった。そこでカントは「人間の理性にこの二つの断崖」狂

信と懐疑」のあいだを首尾よく通り抜けさせ、理性の明確な限界を指し示し、それでもなお理性に対して、その目的になかった活動の領野のすべてを開放しておくこと」にチャレンジする (B127-8, cf. B788-9)。

アリストテレスは「形而上学 (Meta-physics)」を存在論の構築のもとに展開している。彼は、実際の経験に対する参照なしに、矛盾律に基づき「いかに語るべきか」という「ロギコス (形式言論上)」な視点から、主語となつて述語とならない実体と常に実体の述語となる属性の判別がなされ範疇が導出される。(『信の哲学』上巻 p.82 参照)。アリストテレスの形而上学は矛盾律に基づく「いかに語るべきか」という視点によるアプリアリな方法(ロギコス)と「いかにあるか」の観察に基づくアポストリオリな方法(ピュシコス(自然学上))双方のもとに構築されている。ここでカントが語る「本体論的形而上学」(23)はアリストテレスの存在論を含蓄している。アリストテレスは独立自尊する実体は自らの質料に内在する理・ロゴス(例えば魂)の故にそのつど個別的に働きにおいて

あると主張した。その今・ここにおける働きをめぐって、人間の最善の理論・定義(ロゴス)はその内在している理を普遍的な仕方方で開示できるという存在理解が実在論 (Realism) とある。彼はこのロゴス(理)に基づき存在者の理論、例えば存在者の分類(実体と属性の範疇)、存在者の存在様式(力能、実働等)を構築している。

カントは「形而上学」において、ものごとの現実存在に必然的に属する諸規定についてのアプリアリな認識の企てを理解している。「形而上学的認識はアプリアリな認識、言い換えれば、純粹悟性と純粹理性とからの認識である」(『プロレゴメナ』序説「すべての形而上学的認識の特性についての序言」§1)。実在論の理解する物自体はカントにおいては不可知であり、もの自体は悟性がそれを介して思惟する「範疇」と感性がそれを介して直観する「時間」と「空間」の媒介のもとで認識の対象となる。存在者は認識の対象として先天的な思惟形式と感性形式の枠組みにおいて感官の触発を介して現象として経験されるといふ思考様式が超越論的観念論である。比喩的に言えば、

これまで実在の周りを意識・思考が巡っていたが、コペルニクスの転回の故に意識の周りを実在が巡るといふ考えである。或いは誰もが意識の外にでることはできないといふ前提のもとに、漫画の人物画の吹き出しのなかに発話等が描かれるが、誰かの脳の吹き出しのなかに存在者が見いだされるといふ考えである、ただし脳の存在は括弧にいれる。われわれが神か誰かの思考の吹き出しのなかにいるかもしれない可能性は否定できない。私はアリストテレス実在論に与し『信の哲学』においてカントの観念論的アプローチに対する批判を展開した（『信の哲学』上巻 pp. 48-56、下巻第五章第一節、第四節）。

『純理』においてカントは経験の対象と経験の限界を超える対象についてこう語る。「純粹理性の諸命題を吟味するためには、とりわけてそれが可能な経験のいっさいの限界をあえて超えてようとする場合には、（自然科学の場合のように）その客観について実験することはできない。だから、実験ができるのは、アプリアリに想定される概念や原則についてだけである。つまり、そうした概念や原則を

整理して、同じ対象が、一方では感官と悟性によって経験される対象として考察され、他方ではひとが単に思考するだけの対象 (als Gegenstände, die man bloss denkt) 、しかし孤立して、経験の限界を超えてようとする理性にとつての対象として、だから、ふたつの異なった側面から考察されるようにすることだけである」(B XIX)。

カントにおいて感性から区別される知性の一つは範疇が属する悟性であり、他は理念が属する理性である。「悟性」は理解がそこにおいて成立する規範的な思考の座である。それは範疇を用いて判断を形成することにより「規則の力能」と呼ばれ、自ら持つ規則により与えられた直観の多様を整理し理解にもたらず。それに対し、理性は「原理の力能」と呼ばれ自ら可能な経験を越えて一切の無条件的な原理にまで思考を展開するそのような能動的な力能を有している (B XIIII)。この方法論の構築は純粹理性の可動域をめぐる理性の自己批判に基づく。カントは理性と悟性の役割の判別に即して、理念は理性の統一的な表象であるとして言う。「悟性が客観における多様なものを概念

を通じて統合するように、理性は理性で、概念の多様なものを理念によって統合する。それは、理性が或る集合的な統一を悟性のはたらきの目標として設定することによってであり、そのことがなければ悟性の働きは、単にそれぞれに配分された統一に関わるに過ぎない」(B27)。以上でカント哲学の基本的な語彙、思考様式を一瞥したことになる。

三・三 実践理性の優位

―「断言命令」の普遍妥当性を持つ統一力と自由の共存―
南原はカントの基本的立場をこう説明する。「カントは」一般に「知識」の先天的「アプリオリな」原理を立てたとともに、従来の本体論的形而上学の可能を否定したのである。これは思弁哲学の独断に対する論難であって、ここに感性の世界、自然の世界においては純粹（理論）理性は無力とせられ、理性の三理念である「意志の自由」と「神の存在」と「靈魂の不滅」は単に規制的原理を成すのみであって、経験の対象となることができず、従って、知識の

限界の外にあるとせられた」(25 (53))。純粹理性を乗り越えるものが実践（行為遂行的）理性であり、それは断言命令により支えられる。「カントの哲学体系の全構造においてその頂点を飾るものは、・・「道徳」である。・・カント道徳学説の核心は「断言命令」であり、無制約の当為である。・それ自身を目的とする純粹実践理性の法則こそ、実践道徳の原理である。それは、あらゆる経験的実質に從属しない普遍妥当の形式的原理であって、「汝の意志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」において、よく表出せられてある」(33 (61))。この断言命令は各自の行為における主観的傾向性である「意志の格率」が万人に適用される「普遍的立法」と合致するとき、ひとは自由な立法者となることを基礎づける。純粹理性のうち理論理性が「形而上学」の名においてものごとの現実存在に必然的に屬する諸規定についてのアプリオリな認識を企てる。しかし、神の存在や魂の不滅そして意志の自由等の形而上学的対象については、プロとコントラの議論が展開されアンティノミー（二律背反）に陥

り可能性しか示しえずひとは懐疑に陥る。それに対し、実践理性の視点から懐疑を乗り越える理念の現実存在の証明が提供される。それにより第一批判において経験の限界におかれた「神の存在」と「魂の不滅」とは今や積極的に「意志の自由」と同じく確信の対象として、「最高善」の概念に根拠して、実践理性の必然的要請とせられ、ここに、いわゆる「実践理性の優位」が主張されるに至った(127(156))。

この優位性の確立の必要条件として意志の自由が無矛盾の概念として確保されねばならない。カントは『純理』において批判的方法により意志の自由を取り上げ、理性の理念である人間の「自由」が自然必然的な存在としての人間といかに矛盾しないかを明らかにする。経験の対象としてのものそしてそれ自らにおけるもの自体の区別が同じものに適用されるが、カントは「客観」を「現象」と「も自体」双方の次元で適用させることにより、「まったく同一の存在者例えば人間の魂について、その意志は自由であるが、しかも同時に自然必然性に従属し、つまり自由で

はないという明らかに矛盾に陥る」ことを回避する(BXVII)。矛盾に陥るのは「それは二つの命題において「魂をまったく同じ意味で、即ちもの一般(自らにおける事象それ自体)と考えたからである」(XXVII)。因果性の法則は現象に妥当するものとして、即ち「経験の対象である限りにおけるもの」にのみ関わり、他方、魂というまったく同じものが、もの自体としてはこの原則に従属していないとするなら、「一にして同じ意志が現象(目に見える(sichtbaren)行為)にあつては自然法則に必然的に従っており、その限りにおいて自由ではないと思考され、他方、もの自体に属するものとしては自然法則に従属せず、だからまた自由であると思考される」(XXVIII)。

このように同じ語句の同名異義性に基づき矛盾を回避するという仕方では確保される「自由」は『実理』の核心を担うに至る。「自由の概念は、その実在性が実践理性の必然的法則によって証明される限り、今や、思弁理性さえ含めた純粹理性の全体系的構築全体の要石となる」(『実理』序言A版26)。

カントは理性の諸能力の批判を通じて、実践理性が理念によって統合する集合的な統一の働きを因果性等の悟性の働きの目標として設定した。理念による統合をこととする「実践理性の優位」は端的には人類の最も重要な関心である「理性の三理念」について純粹理論理性によって決できないが実践理性により可能であるなら、実践理性がより優位なものであるという主張である。「私が理性によって結合された二つまたはそれ以上のもの間に優位があるというのは、そのうちのあるものが優先して、残りのすべてのものとの結合において第一の決定根拠になるということである」(『実理』II 9)。断言命令においてこそ、

「実践理性の道徳の領域においてはその先天的必然性が確認せられ、純粹理論理性をも包括する(134 (162))。『実践的規則は無制約的であり、したがって断言的でアプリアリな実践的命題として表象されるものであり、その命題を通じて意志は端的かつ直接的に客観的に規定される」

(A31)。認識対象を必要とする理論理性とは異なり、実践理性は直接には主体である意志に関わり、これらの三理念

の實在の必然性が要請されるとき、理論理性を秩序づける。

『純理』の対象であった「必然的因果律の世界」は『実理』の「自由の世界」と「対立せられ」る。その第二批判に基づく『判断力批判』において、「最高善」と呼ばれる「自由と自然との二元的分離を綜合する概念」は「徳の原理を制約とすることにより取り入れ」られ、その善性により神の目的論的存在証明が導かれる(27 (56))。神的存在証明は「最高善」をめぐる道徳法則の普遍妥当性という価値論の枠内で遂行される。「最高善の名のもと純粹実践理性の対象の無制約的総体」が理解されている(4108) (なおここで「純粹」とはアプリアリな原理だけに基づいて学説を述べるさいの特徴づけである)。

カントにおいて自由は理論上道徳法則の實在根拠として前提とされ、道徳法則は実践上自由の認識根拠となる。

「普遍妥当的な道徳法則を認識根拠とすることによって、自由が確立せられる」(134 (163))。「実践哲学に関しては、道徳法則の先天的必然性において自由が存し、「自由」はすなわち「法則」においてある」(134)。南原は「人間」

を「理性者として自由の世界の立法者」であり、そこに「人格」の発見」がなされたと言う。「それ「人格」は人間の理念であつて、經驗的・自然機械的な人間はその理念まで高められるに至つた」(126 (15))。南原は言う、「人は意志の自律によつて、彼自身の法則を自己の裡に有し、自己みずからがその立法者である」(134)。

「自由」の概念は意志の自律を説明する鍵となる。「意志の自律はあらゆる道徳法則と、それらになつた義務との唯一無二の原理にほかならない。・・実践的な理性の自己立法が積極的な意味での自由である」(『実理』433)。ここでは一つの理念としての人格ある理性者に道徳法則、義務そして自由が調和のうちに共存している。自律は最高の「道徳の原理」であり、それは概念上「格率(行為の主観的原理、行動方針)」と「道徳法則(客観的原理)」を含む。

カントは個人を超越することにより、個人に普遍的客観性を与えるべく、個人の自然的傾向性として意志を規定する主観的原理である「格率」をして普遍化可能な法則との合致に向かわせる(問(一)への応答)。「義務」は行為の

「格率」と「普遍的法則」が必然的に合致するよう強要するものである。この「義務」は「すべての実質的な自然的傾向性から独立して、純粹意志自身の法則」であるが、「道徳の普遍的必然的規定原理は、人間に対しては命令であつて、主観的な感性的動機に対する実践理性の抵抗として道徳的強制を伴う」(147 (176))。この義務が「徳」を涵養するが、そのさい「徳」とは自然的傾向性に対抗する「人間格率の強さ」にして「道徳的信条の能力」のことである(15)。義務の法則は理性的存在者の尊嚴の理念に基づく「徳の原理」であつて、主観的・実質的な「幸福の原理」とは「まったく相容れない」(147)。

道徳の普遍的で必然的な規定原理である義務に即して徳が涵養された人間は普遍妥当する道徳法則を自由な立法者として自律的に実践する。自律の原理は先の断言命法に見られる。「汝の意志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はせよ」(133 (162))。これを国家の先天的法律原理の視点から語ると、「汝の恣意の自由な使用が普遍的法則に従つて、各人の自由と並立し得るよ

う外的に行為せよ」(136(136))となる。例えば、「他人の所有物を盗むことは義務である」という行為の恣意的な格率は普遍化されない。自らの所有物が盗まれることに義務としての意欲ないし善意識を持つものがないことが、普遍化をブロックする例証となる。義務はそれ自身の善意識により支えられているが、自らの所有物が盗まれることを善とする行為の格率は著しく低く、その命令は普遍化されることはない。

かくして、自由をめぐる究極的命題を今や理解できる。「汝為さざるべからざるがゆえに汝為し能うのである」(137(137))。理性的で自由な存在者が普遍妥当する道徳法則を立法するさいに、自らその実現を自己目的的なものとして意欲する者だからである。立法者は理性的であるがゆえに、普遍妥当しないことは語ることはなく、また理性的であるがゆえに、為しうるものしか普遍妥当しないことをも認識している。自由は道徳法則の実在根拠である。これらの概念は経験に訴えることなく、理性的存在者をめぐる定義的、因果的な関係において普遍妥当するものとしてア

プリオリに規定される。「カント哲学を「自由の哲学」と呼ぶのは「法則の哲学」と言うのと同義である」(134)。

三・四 国家の法人格を保障する原本契約と国際連合
このようにカント哲学の「中核」は「人間」の概念である。しかも、必然の法則に従属する自然的存在者「第一批判」ではなく、道徳法則に根拠する意志の自由の主体としての人間である」(138(137))。その「人間」の概念は個人として完結するものではなく、「必然に社会における個人相互の結合関係を予想する。人と人との結合関係において最も重要なのは公的共同体としての政治的共同体である」(129(158))。こゝでは「予想する」と言われ、経験的、帰納的議論が提示されている。そのうえで、「原本契約」という国家の理念に基づき、国家の法人格が保障される。「カントは個人の自由と国家的秩序とを結合するために、「原本契約」の観念をもって説明した」(159(189))。これは啓蒙時代の「国家契約説」と同じ形式であるが、カントにおいては「超個人主義に立脚する」アプリオリな国家の

法人格の基礎付けとして理解される。契約には或る種の等しさのもと相互に対等な者として約束を遵守することへの相互の信頼が前提にされている。

自由な人格である人間は目的そのものとして自己ならば他者を遇するよう断言命令が課される。「汝ならびに他のおのおの人における人間その者を常に同時に目的として使用し、決して手段として使用しないように行なせよ」(136(165))。各人が目的そのものとして処遇されるところでは、「人と人との結合」により構成される「公的共同体」が相互の信頼関係の前提のもとで形成される。その法人格の要請は自然な成り行きである。

カントによれば「国家」は「国民の普遍的結合意志の共同体」である。この普遍的結合意志という「原本契約」は、「契約」がいかにかに成立したかをめぐる「発生的問題」と対比され、「純粹に論理上の問題」として「理性の単なる「理念」」である(159(189) 172(203))。国家の理念は先天的必然性のもとに確認されることにより、個人の恣意を超越する「普遍的意志としての法的国家」が構築される(159)。

「原本契約」の理念とその例証はこうである。「立法者は法律をもって全国民の結合意志から生じたかのごとく、そしてまた各臣民はかような結合意志に一致したかのごとく、行動しなければならぬという実践的意義において、それは客観的實在性を有する」(172(203)問(一))への応答。立法者は国法を提示することにより国民の普遍的結合意志の代表であるかのごとくに振る舞い、国民はその立法者の普遍的な結合意志としての国法に合致しているかのごとくに振る舞う。これにより双方は普遍的に媒介される。かくして原本契約というアプリオリな理念は国民個人の実践を促す力を持ち、それにより証明可能な客観的實在性を持つと主張される。「理念」が「単なる理念にすぎない」と語られるとき、これは純粹理論理性の思弁的視点から語られている(338)。他方、「理念にまで高められる」と語られるとき、理念がその客観的實在を確かめさせる例証を生み出す限りにおいて、理念はそれが常に与えられる一つの実践的な体系の要石として機能し、力あるものであるということである。

なお意志の自律においてある立法者は法則の普遍的妥当性に即して目的を設定する者であり、他者の意志に服従することはない。しかし、立法者は同時に自ら普遍妥当するその法則の臣民、成員でもあり、この合致が義務となる。カントはこの契約の理念において具体的には共和制を念頭においている。「共和的」というのは、要するに、以上の諸原則「法律上拘束しうる「強制法」と臣民としての「平等」、法のもとにある「公民」としての「独立」」の可能な国家原本契約の理念に基づく国家体制の原理である。すなわち、国家が国家であるために持たなければならぬ、理性の先天的原則に根拠する国家根本組織の理念としての「純粹共和制」である」（172(204)）。

この原本契約において国家と個人はアプリアリに不可欠な関係におかれ、個人の自由は国家の客観的秩序の根拠づけのもとに基礎付けを与えられる。「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、先天的形式的な国家の普遍的法律において「自由」が存するのである。それ故に、各人の自由は国家の概念と不可分な先天的原理

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、普遍的法律によつて個人相互の自由と平等の關係は成立する」（141(170)）。

そのうえで、南原は国際間の自然状態に換わるものとして、原本契約の適用により永久平和を可能にさせる必然的制約を求めて問う、「国際の客観的政治秩序の組織原理は何に求められるか」（58(89)）。カントは「国際の「普遍的」連合」の形式を模索し、「国際法の理念」がそれを根拠づけ「国際に法的公民状態」を設定せねばならないとする。国家にも国際にも法人格を与えることにより、永久平和が模索される。「客観的秩序原理」としての「原本契約」により「国際の法的組織と各国家の自由の原理との結合」が構築される（59(89)）。「国際の場合においても同じく原本的社会契約の理念に基づいて客観的政治秩序が要請せられてある」。しかし、国家が主権の主体である限りにおいて、それは「国際国家」ではなく、「連合組織」として「国際連合」でなければならない（60(90)）。

カントは国家が精神性に楔をうたれ、道徳性に秩序づけ

られる限り、法人格を得ることにより、国家は明確なロゴス（理）を持つと主張する。個人の精神の集まりとしての国家の意義はカントに即して「自（己）目的（的）」即ち、

国家は超個人的な道德的人格また自律的な法的人格として位置づけられる（387（348）143（172））。国家は道德法則の実現を可能ならしめる「外的条件」であり、道德法則は国家・法秩序の実現を可能ならしめる「内的条件」である（26）。南原はカントの功績をこう述べる。「国家を個人に超越する目的それ自体、一個の道德的・法的人格として特徴づけたことは、国家哲学への新たな寄与であるとともに、世界政治秩序の倫理的根拠を据えたものと言うことができる」（143問（六）（七）（八）（九）（十）（十一）（十二）への応答）。

南原はこの思想に基づき近代における宗教否定の傾向と国家概念の貧困を指摘し、道德性に基礎づけられない国家の危うさを強調する（116（137））。なお、宗教と文化それぞれの頽落形態が「人間の全体的生を二つ（無宗教的性格）」と「外面的浅薄化」に引き裂く」ことも指摘される

（317（384））。彼はカントを真の預言者として位置付け、例えばナチズムの指導者たちを偽預言者たちと位置付けていると言えよう。

三・五 良心における内的自由が国家と宗教を媒介する
南原は法的な支配のもとにある「先天的形式的な国家の普遍的法律において「自由」が存する」その外的自由と内的自由を概念上判別している。「道德は人間行為の動機・心情・意志の内的自由を問題としてついに宗教に導き、神の国を要請するに至ったが、他方に心情は行為において実現せられ、内的自由は外的自由を要求する。ここに「道德の国」の原理は外的な「法律の国」としての国家の觀念へと導く」（139（169））。「自由」を契機に神の国と法律国家が連結される。問題はその秩序付けである。南原はカントの批判哲学にない自由に基づくられる道德法則の普遍的妥当性にこそ国家と宗教を媒介すると展開するが、それは認識上のことであり、存在論上神の国により国家は秩序づけられねばならないはずである。かくして、存在論的

に「すべて偉大なる国家理論が究極において宗教に関連する」はずである(328(396))。南原は「序」において国家と宗教をこう関連付けていた。「およそ国家の問題は、根本において全文化と内的統一を有する世界観の問題であり、したがって、究極において宗教的神性の問題と関係する」となくしては理解し得られない」(13(15))。

三・六 最高善による神の目的論的存在証明

カントは「国家を個人に超越する目的それ自体、一個の道徳的・法的人格として特徴つけた」が、この国家それ自身の法人格的身分は永久平和というさらなる目的に秩序づけられる。南原は言う、「自由の法則に従って結合する完全な普遍的世界政治秩序の創設と、これによって最高善としての永久平和の実現において、すべての物の終局目的を立てることにより、歴史は意味と価値とを獲得する」(32(214)問(九)への応答)。この価値判断の規準となる「終局的」が理念である。歴史は個々の偶然的に思われる諸事象を「自然の隠された意図」(82)により意味ある

全体として統一する目的論的構造のもとに捉え直される。『永久平和のために』(1795)においても、「平和を保障するものは超感覚的の「偉大な芸術家」である「自然」の世界過程を予定するところの、より高き原因をつくる叡知としての「摂理」そのものにほかならぬ」とされる(180(212))。

南原は道徳と政治の緊張、断言命令と主観的格率の緊張を認識しつつ統一を企てる。一方、先天的、形式的原理は道徳および法の原理を政治の制約とするのに対し、他方、経験的、実質的原理は福祉・安寧を意欲する功利主義、幸福主義の立場である。「形式的原理が道徳および法の原理を政治の制約とするのに反し、実質的原理は政治上の利益のもとに道徳および法を従属せしめる。・・・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要請するとともに、他方に人類の福祉・安寧が政治の対象として不可欠であるから、幸福的要素を全然拒否することができない」(151(181))。カントの解決は「政治における人類の最高善としての「永久平和」の觀念に」訴えることにより遂行される。「道徳上の最高善が徳とそ

れに値する幸福の批判的綜合として要請せられたのと照
応して、「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・福祉の綜合せ
られたものとして、まさに実践理性の意欲の総体である。
ただ、この綜合において、道徳上の最高善の場合に徳が最
上の制約であったように、永久平和の制約は正義の形式的
原理であつて、安寧・福祉は被制約者として常に従属的関
係に立つものと解しなければならぬ」(152(182))。

永久平和は実践理性の意欲の総体であり、それは政治の
最高善であると同時に神の国の構成原理である。道徳的法
則の必然性に基づく義務と主観的幸福主義の綜合は摂理
において歴史を導く神の存在の要請に導かれる。最高善の
概念を介して神の存在の目的論的証明は永久平和の概念
を共有することにより遂行される(問(七)(九)(十)(十
一)(十二)への応答)。

カントの神の存在証明は『判断力批判』(1793)第九一節
で究極目的の拘束性に訴え遂行されている。「信仰は(行
為(actus)ではなく態勢(habitus)として)理論的認識の到

達しえないものを真と看做すことにおける理性の道徳的
な考え方である。かくして信仰は心の持続的な原則である
が、それは最高の道徳的究極目的「自由を介して可能と
なる最高善」(八七節)即ち義務と幸福の合致の可能性へ
の条件として前提することが必然であるもの「神」を、その
「究極目的の」拘束性の故に真であると容認することであ
る、たとえその可能性も不可能性も同様にわれらに洞察さ
れないにしても。・・この信仰がなければ、道徳的な考
え方は、理論理性による証明(道徳性の客観の可能性につ
いて)の要求と衝突する際に確固として耐え抜くこと
(*feste Beharrlichkeit*)ができず、実践的命令と理論的懐疑の
間で動揺する」(『判断力批判』第九一節)。

南原は神の存在をめぐって、人間が理性的存在者である
ことに訴えて共同善の目的に定められており、そこから人
間より、より高い道徳的人格の存在を要請すると説明する。
「歴史上の人類は理性的実在者として共同善の目的に定
められてあり、・・道徳善のためには普遍的結合としての
倫理的共同体が要請せられる。これは外的強制を伴わない

道德法則にしたがう自由の「普遍的共和国」であるが、その建設は人間自身の力の及ぶところでなく、他のより高き道德的実在者を前提とする。人間の心情の内奥を洞見し、徳とそれに値する結果の結合せられた最高善を授ける「道德的世界の支配者としての神」の實在を前提とする。ここに神を立法者として、その命令のもとに「神の国の民」としての人類の普遍的共同体が要請せられる。・カントにおいて道德の国は必然に神の国の理念にまで導き、これは人類の努力によってでなく、最高徹知者の摂理によって初めて成就せられるのである」(187(220))。

最高善に基づき証明される道德的な神は道德の国を永久平和においてある神の国の理念にまで摂理により導く。雑多に推移するように見える現実の歴史も学的な必然性さらには正義の理念により跡付けることができる」と展開される。

ここで「理念」は「神の国の理念にまで導き」と語られ、また先に見たように「理念にまで高められる」と特徴づけられるが、偉人の理性によって一つの実践的理想が十全な

理性の吟味に堪えられるまでに一つの合理的な体系の基礎概念として位置付けられることを意味している(問一への応答)。道德法則の必然性が語られる限り学的にこれらの形而上学的問も扱うことができる。「カントによって積極的な構成を得た」その手法とは「それは政治的国土を神の国との関係において人類永遠の理性的課題、歴史の理念にまで高めることによってであった。カントはこれを近世自然科学的認識論に根拠しつつ、道德の観念を媒介とすることによって成し遂げたのである」(191(224))。

三・七 カントの歴史哲学—理念が導く歴史—

カント『一般歴史の理念』(1784)によれば、「歴史哲学の課題は人類歴史を一つの体系において観察するときの先天的「嚮導原理」を立てることによって、一般歴史の「理念」を与えることにあつた」(182(214))。南原はカントのこの理念に基づく歴史哲学を方法論として採用し、古代ギリシャ以来の人類文明史のなかでその都度の時代を画する哲学者、思想家たちを取り上げ、彼らが展開する人間精

神および政治の「在るべきもの（当為）」の分析を歴史の状況および展開と照合しつつ遂行している。存在論は「在るもの」の研究であるのに対し、政治哲学は「在るべきもの」つまり意志を司る実践理性が一つの価値基準として提示する「理念」の展開を辿ることにその特徴がみられる。そこでは「主観と客観」、「存在と当為」、認識（理論理性）と意志（実践理性）のあいだの緊張が抽出され、双方の或る種の「止揚」が射程にいれられる（327-395）。実在論的には、或る当為ないし理念（例えば永久平和）が未来命題で表現されるとき、その対応する事態が歴史上生起したときに真となる。

「理念」に即して精神史を考察するとき、理念は理性の自己批判に耐えうるのが条件となる。「個人の自覚、自己自身の理性をもつてする批判、それはあらゆる真の学的思惟の出発点であるギリシャ哲学を魁したのもこれであった。宗教がその神聖の伽藍から、立法がその権威の王座から、一度は出て人間理性の批判に服しなければならぬ」（124（152））。このようにして宗教上の理念は哲学の側から

とりわけ実践理性に即した新たな枠の中で吟味され展開される。或る思想が「理念」の名に値するためには、普遍妥当する議論が展開されねばならない。カントは理性と悟性の役割の判別に即して、理念は理性の統一的な表象であるとしていた（三・二・B62n 参照）。南原はカント哲学に即し理念に基づく問題史的考察とその理念がそこにおいて照合される歴史的、実証的な例証とのやりとりこそ包括的な世界観の保障、裏付けを捉えることができるとしている。

カントは『純理』において「理念」の理論的・思弁的使用と実践的使用を判別してこう特徴づける。「超越論的理概念とは純粹理性概念である。超越論的理概念によって、経験認識のいっさいは諸条件の絶対的全体性によって規定されたものとみなされからである。その理念は恣意的に考えだされたものではない。それはむしろ理性そのものの本性によって課されたものであり、それ故必然的に悟性使用の全体に関係する。・理性が単に思弁的に使用されるさいに、ほんらい意図されているすべてであり、実行してみ

も、やはり決して到達されることのない概念に接近しようとすることはあたかもその概念がまったく誤っていることにひとしい。その理由から、そうした概念については、それは「単に理念にすぎない」と言われる。・・これに對して、悟性を実践的に使用する場合には、規則にしたがう実行のみがひたすら問題であるから、実践的理念は具体的に常に現実に与えられることができる。そればかりか理念が、理性のあらゆる実践的使用にとって不可欠の条件なのである」(B384)。ここに一つには実践理性の優位の根拠を、そして「規則に従う実践のみ」に関わる悟性と体系全体を統合する理性の役割の相違の有効性を見ることができ。さらに、実践理性による実質的な規則遵守の働きを促す整合的な体系がその中心に持つ理念は「理念にまで高められる」と特徴づけられ、思弁的な純粹理論理性における「単に理念にすぎない」と限定的に語られるものと判別されている。

南原は先天的「嚮導原理」(B292A)としての「歴史の理念」についてカントを引用しつつ展開する。「神の国と

世界の普遍的政治秩序とは、人類の二つの組織的全体として、人類歴史がそれに向つて進みつつある理念である。カントの歴史哲学において、前者は内的本質をなすと同時に、後者はその外的形式をなし、両者「は永久平和を媒介に」不可分離の関係にある。したがって、歴史の理念は世界の公民的政治秩序の達成にあるということは、また、歴史の理念が神の国の実現にあるというのと同義である。ともに可能な経験の対象となり得ない理想の国であつて、現実可見の宗教的共同体としての教団組織の拡大、あるいは今後行われるべき諸種の國際的連合運動のいかなる企図をもつてしても、経験的歴史の過程においては実現し得ない底のものである。それ自身「不可達成的理念」であり、構成的原理でなくして「規制的原理」である。その歴史の時の経過においていずれの日にかその実現を主張するならば、形而上学的独断をあえて冒すものであり、一場の甘い夢想にとどまるであらう。だが、かような理念を要請し、思惟の対象とすることは哲学者の権利であり、現実の政治秩序および可見の教団組織をして、それに向かつて徐々に近接せ

しめようと努力することは人類の道徳的義務である。神の国と世界の普遍的政治秩序とは、依然、実践的意図においての人類の永遠の課題であり歴史哲学上の理念である」(188 (221))。

「理念」は歴史が「それに向かって進みつつある」ゴールであり、「可能な経験の対象となり得ない」「不可達成的」なものと語られる。「理念は「与えられた」現実の事実ではなくして、あくまでも「課せられた」理性の永遠の標的でなければならぬ」(46 (55))。理念は実践的な「規制的原理」として思惟の対象となり「人類の永遠の課題」として「それに向かって徐々に近接せしめようと努力」を義務づける。理論哲学との対比において、「実践的理念」はいつでもきわめて実り多く、現実の行為に関して「不可欠の」必然的な「条件」である。ここに「実践的意図」の優位性と現実性が語られる。

かくして、南原史観は、傑出した個性により理念が提示され、それは達成不可能ではあるが実践的には常に現実にと与えられるそのような理念の定立とその文化的果実との

あいだの力動的な展開において歴史は形成されるというものである。しかもその歴史は「神の国と世界の普遍的秩序」に向かう精神の展開であり、その理念の実現に向けて目的論的に展開される。

第四章 超越論的観念論と聖書の使信

四・一 神の国の「既在」と「将来顕現」

カントはヒュームにより「独断の微睡み」から目覚めさせられ、三批判書において超越論的観念論を構築した。それにより彼は大陸合理論の「形而上学的独断」からもまたイギリス経験論の「懐疑」からも座礁を免れさせ、スキラの柱とカリュプデスの渦双方を回避させる確かな航海をめざした。カントは実践理性の優位を確立し、実践理性が自ら必然的に要請する理念を軸に先天的な諸概念により緊密な体系を構築したとき、独断からも懐疑からも免れたものとして神の存在証明や原本契約のもと法人格をもつ国家を解明できたと看做した。人格の自由は断言命令の先天的普遍妥当性により保障された。義務が涵養する徳と主

観的な格率のもとにある安寧が最高善とそれを具現する神により調和を与えられる。彼の批判哲学は豊かな果実をもたらしたと言えよう。

しかし、翻って、聖書の使信に立ち帰るとき、彼の観念論が整合的な理解を提供できるかをめぐっては疑義が生じる。本章においては「理念」と「例証」、宗教的実在の「非合理性」をめぐって、それが聖書の使信に対応しないことを明らかにしたい。聖書の使信が非合理的であるということは到底受け入れられない主張である。南原は説明し言う。「人間個人はイエスの神性を通し神とのまったく新たな結合に入ることによって絶対的価値を賦与せられる。「神の国」とはかように神を中心としてイエスによって結ばれた人間の共同体以外のもではない。それはもはやギリシヤ人が完全な調和として描いた宇宙（コスモス）の世界的存在でもなく、はるかにそれを超えたところに成り立つ非合理的な純粹の愛の共同体の理念である。このことから歴史的キリスト教にとって重要な「恩恵」「信仰」「救済」などの諸概念が導きだされるのであるが、それ

らはいかなる意義においてもはや人間理知を絶するところの、それ自身「非合理的」な要素である」(247(295))。

神はこの宇宙の創造者として、時空の外にあり全知、全能者として一切を統べ治めていることが聖書において報告されている。神は人類への愛ゆえに御子の受肉を介しての啓示行為（知らしめ）故に歴史的存在者となり、時空的な存在者として記述されることを許容した。この「啓示」は歴史のなかでの神自身の専決行為として、もの自体と現象のとりたての判別なしに、神が自らの意志を知らしめているので、それを知ることができるといふ實在論的な視点から報告されている。預言者ヨハネは荒野に呼ばわる声として民衆の罪を責め、「悔い改めよ、天の国は近づいた」(Matt. 3:2)と語り、救世主による神の国の到来を告げた。神の御子の受肉の生涯は罪なき者として神の国を自ら人類の歴史のただなかで持ち運び、知らしめていた。そこには愛があり平和があったからである。

イエスは山上の説教を神の意志として語り、またその内実を実践した。イエスは神の国を自らの一挙主一投足にお

いて持ち運んでいたと報告されている。彼はこう語ることができ、「見よ、神の国は汝らのただなかにある」(Luk. 17:20, cf. Mat. 18:20)。イエスがいるところに、そこに神の国がある。

これらの主張はカントにより形而上学的独断と難詰されるであろうが、この神の子にしてひとの子である唯一の特別な存在者は本書の観念論の枠内での人間論、理念の歴史観においては扱えないと思われる。理念は「不可達成的なものであり、人類の誰かによるその理念の何らかの具現化は「例証にすぎない」として取り扱われねばならなかったはずである(46(54))。」「完全な理念に関して歴史的経験の対象は、カントの解釈によれば、単なる「例証」に過ぎず、およそ人が価値について判断するのは、このような理念によってであって、道徳的完成への接近を考えると、必ずやその根底に置かれるところのものである」(46(56))。聖書的にはイエスは神の国の「例証」ではなく、現に道徳的に完成した者として報告されている。

南原自身この問題につきあたり、理性概念としての完全

な理念と歴史内における例証という超越論的観念論を一旦括弧にいれ、ナザレのイエスについてのみは無自覚的にはあるが実在論的な立場から記述しているように思われる。「神の国」の理念が歴史のなかで実現した、という。

南原が本書で揺るぎなく支持したのは「原始キリスト教の意義」である(108(28))。「人間本質の転向」が起こり「生命」が生じ、「国家は新たな意義と理解をもつて建てられねばならない」(二・三参照)。この生命は恩恵への信によつてしか得られないものであり、国家の統治機構とは無関係である。聖書に報告される事象は超越論的観念論の対処を拒否するように思われる。南原はこのことを直感的に理解し、真理そのものに強制されて二つの方法論即ち、歴史的存在者への信と観念論を並存させていたと思われる。

南原はこう対処している。「人はここに、イエス自身において、もとより天に深く根を有してはいるが、同時に地のための平和と正義の国が看過されていないことを考える必要がある。彼は「神の国」の概念を純粹に靈的内面化した点において新たな意義を付与したが、同時に、さきに

触れたごとく、決して終末観的「神の国」の概念を否定しなかつたことは、注意すべき事実である。一方には現在すでに開始せられる内的な神の国、他方に将来顕現される神の国の秩序が、互いに相反するものとしてでなく、かえって共存し得るといふことの認識は、この場合はなほだ重要である」(112(132))。

「理念」は単に「不可達成的」(188(92))なものではなく、ここにつまりナザレのイエスの出現において歴史を導く仕方で「現在すでに開始せられる内的な神の国」が生じたのではなかつたのか。「内的」また「靈的内面化」と言つても、それは心的事象として歴史的事実であることへの信なしには、聖書の使信をはずすことになる。開始された神の国と「将来「顕現」される「終末的「神の国」」のあいだの歴史の展開は双方とも不可達成的な理念としては扱えない。御子を介して知らされた限りにおいては、神は専決行為において終末において神の国の理念を達成する。ひとは神の国の到来を信において待つ。しかし、その御子はこの地上に神の国を打ち立てていたことが、その信

の根拠となる。さもなければ、それこそ神の国は思考された理念に過ぎない。これを「原型」とその不十全な「範例」や「例証」で捉えることも正しくない。イエスは罪がなかつた限りにおいて神の国を構成しているに相違ないからである(注五)。

このようにナザレのイエスをカントの歴史哲学の理念の枠のなかでは扱えず、神の国が開始せられたのは正しい信仰によれば、それはあの二千年前のガリラヤの野辺に向かつていたことが神自身の介入によつて啓示されたと語らねばならなかつたのである。カントはあくまで理論性への不信から超越論的観念論を構築し、人間の認識の弱さへの譲歩としての人間中心的な人間論を論じたのであり、真の神人は例外とされうる存在者である。理論理性への不信は後に見るアンセルムスにより反論されうるであらうように、その不信は単にカントの時代の制約また彼自身の理性の不適切な使用によるにすぎないのではないかと思われる。

本書全体において理念は「人類の永遠の理想」(63(79))、「永遠の理性的課題」(85(218))、「永遠の標的」(46(56))と特徴づけられる。これは一種の信仰告白ではあるが、命令先行の律法主義によりひとを苦しめる人生の理想の提示に留まると思われる。福音は信により受領され、罪赦された証として愛に向かう。カント哲学は純粹理性への不信のもとにある一つの懐疑の果実である。カントが「私は、信に場をえさせるために知を廃棄しなければならなかった」と言う時、人間の心魂の営みの或る段階で理性を停止させることにより、信に伴う理性の働きの包括的な理論を放棄している(『純理』BXXV)。

しかし、カントは自らの理性による神の存在証明を信じるべきであったのである。南原は「新しい」「カントが排斥した」のとは異なる「別の意味の形而上学」による「包括的な価値哲学体系」の構築の必要を訴えて本書を閉じていた(327(396))。この形而上学はその存在が証明された神に基づく純粹理性による存在論でなければならなかったはずである。なぜカントは自らの理性へのそして神への信

に基づき一切を秩序づける存在論を構築しなかったのか、その基礎として何故誰もが同意できる言語次元のみにおける分析をパウロの神学に適用しなかったのか。そうすれば理論理性によって整合的な神の前と人の前双方の信について、また双方を媒介する今・ここの聖霊の言語網が無矛盾な仕方でも抽出できたであろうに。実践理性の普遍妥当性にかわる、純粹理論理性が神的実在を分析するうえで必然的な基礎を提供できたことであろう。

四・二 「残りの者」が神の光の歴史の証を立てる

人間精神にとって「宗教」は「独自の精神の世界の開示」に「必須」なものであるとされ、そこでは「信仰」は「深く人間個性の魂の内奥において行われる超経験的事実」であり、「人はできるかぎり、まず文化の世界から超越して、個人的心情の内面に沈潜し、個人的心情と確信とにおいて宗教の純粹性を維持することを心がけなければならぬ」(339(410)321(388))。その内面の沈潜は「罪」或いはカントの言う「根本悪」との格闘と克服の過程である。「人間

性の本源において、あらゆる道徳的心情を破壊して道徳的原理に背き、自然的傾向性が行為の格率として最高の妥当を要求する」もの、それが「根本悪」である(37(166))。

この人間本性は「人間自らをもってはもはやいかんともなし能わない境意である」が、「何よりも人間の内面生活を基礎とし、至善なる者・聖なる者の前にあまりにも醜い自己の心情、その自覚から生ずる魂の無限の悩みと闘いに出発する」(9(25))。これは「ひとり道徳的努力をもってしては期待し得ず、人は必然的に宗教に赴かなければならぬ」(38(167))。そのような心魂の探求者にして確信に到達した人物が歴史を導いてきたとされるが、彼らは聖書的には「残りの者たち」に属することになる。

神の歴史にたらなる者たちは旧約以来少数であり、「残りの者」と呼ばれる。イザヤは言う、「汝の民イスラエルが海の砂のようであっても、そのうちの残りの者だけが返ってくる。滅びは定められ、正義がみなぎる」(Is.1:22)。「その日には、万軍の主が民の残りの者にとって麗しい冠、輝く花輪となる」(Is.28:5)。「主はこう言われる。「ヤコブのために喜び歌い、喜

び祝え・そして言え。「主よ、汝の民をお救いください、イスラエルの残りの者を」」(Jer.31:7)。

新約聖書においても、この認識はかわらない。パウロは先のイザヤ書を引用して言う、「たとえイスラエルの子らの数が海辺の砂のようであっても、残りの者が救われる。・「万軍の主がわれらに子孫を残されなかつたなら、われらはソドムのようになり、「モラのようにされたであらう」」(Rom.9:27-29)。ひとは良心の呵責や滅びへの恐れから悔い改めに導かれる。

「ひとよ、汝は神の裁きを逃れると思うのか。それとも汝は、神の善性が汝を悔い改めに導くのを知らずに、ご自身の善性の富と忍耐そして寛容を軽んじるのか。汝の頑なで悔い改めなき心に応じて、汝は汝自身に怒りの日に、つまり神の正しい裁きの啓示の日に怒りを蓄えている。「神はおのおのにその業に応じて報いるであらう」」(Rom.2:3-6)。

悔い改めとは「業の律法」から離れ、「信の律法」のもとに生きることである。パウロは言う、「業の律法に基づくすべての肉は神の前で義とされることはないだろう。というのも、律法を介しての「神による」罪の認識があるからである」(Rom.3:20)。

「すべて信に基づかないものは罪である」(14:23)。罪は恩恵ではなく業の律法の下に生きていると神に看做される者に定められる。この神の前の概念は生殖による自然的な遺伝罪ではない(『信の哲学』上第四章五節、下第六章参照)。

自らの罪を悔い改めた者たちが残りの者とされる。善かつ忠なる僕、僕女(しもめ)は、主人が突然帰ってきたとき、忠実に自らの義務、仕事を行っている者たちである。「主人は彼に全財産を管理させるにちがいない」(Mat.12:47)。彼らにはもはや徴や証拠を求める者ではなく、証を立てる者となる。「不法がはびこるので、多くの人の愛が冷える。しかし、最後まで耐え忍ぶ者は救われる。そして御国のこの福音はあらゆる民への証として全世界に宣べ伝えられる。それから終わりが来る」(Mat.24:12-14)。正しい信仰の証は愛である。「彼女の多くの罪は赦された、多く愛したからである」(Luk.7:7)と言われるように、愛しうることが罪赦されたことの証である限り、齒を食いしばつて敵をも愛することであろう。

四・三 信義の根源性に秩序づけられる共同体の正義

——「正義をして支配せしめよ、世界は滅ぶとも」——
南原は政治と宗教の分離を実現させた宗教改革の信仰の自由を高く評価しつつ、この種の宗教心から豊かな文化創造への一方向性を捉え、「文化の新たな形成の力の源泉は無限の精神的生命である」と主張する(322-328頁)。この精神的生命の源となる力を彼はいかに理解していたのか。それは根源的な信に基づく正義であると思われる。

イエスは生命の源である魂を最も重要なものとして言う。「ひとが全世界を不当に手にいれることとして自らの魂「生命の源」が損失を蒙ること、そこに何の利益があるのか。というのも、ひとは自らの魂の代価として何を「その奪った世界のなかから」与えるのか」(Mat.16:26)。中世の格言「正義をして支配せしめよ、世界は滅ぶとも」(151-181) 一・三・一はこのイエスの言葉に由来すると思われる。世界の不正な所有から世界の滅びに視点を換え、双方とも魂を神の前で保持する正義の根源性を主張している。不正に獲得された世界の何ものも魂を贖うことはできない。そのように正義が滅びるなら、人類の生存する意

義は失われる。神との正しい関係なしには、魂も失われるだけである。これはこの世界の生存に優つてより重要な正義があるという主張である。カントはこの発言において実質的には、世界の秩序の維持を前提に、公権力が共同体の保全のために賞賛や懲罰等により当事者にふさわしいもの、均しさを分配する通常の正義とは異なる正義を主張している。分配の正義より根源的な正義があり、これは一種の関係の正義である。

これは神との正しい関係の構築こそ、正義の包括的な理解を可能にするという、信に基づく正義として聖書において説かれたものである。たとえ世界が不当な仕方でも不正義のもとに所持され存続したとしても、魂なしにはこの世の一切のものはその意義をもたない。正義がなければ、個々人の存在に意義がないのと同様に、生命原理である魂以上に人間にとっては重要なものがなく、その魂は正義なしに維持されない。詩人は言う、その魂は褒めたたえるために生きる、と。「塵は汝を褒めたたえんや、汝の真理を宣べ伝えんや」(Ps. 30:16)。

モーセ律法や国家の法を満たす業の正義より根源的なものとして、信に基づく正義、関係の正義がある。イエスは山上の説教において旧約律法の枠内に留まりつつ、聴衆が旧約の内側から自らの力で正義を実現しようとする道徳的行為に巢食う各人の魂の偽りを指摘していた(序参照)。イエスは良心に訴え道徳を極性化、純化し各自の正しい業の限界を知らしめ一旦道徳を内側から破り、信仰に招く。「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈れ。汝らが汝らの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる。・・まず神の国とご自身の義を求めよ」(Mat. 5:44-6:33)。御子の派遣により知らされた恵み深い神との正しい関係を信仰により築くことにより根源的な正義が開かれる。「わたしは汝らの神となり、汝らはわが民となる」(Lev. 26:12)。神はこの約束・契約に対し御子の派遣により信実を貫き、その「神の信」に基づく神の義は愛の果実として永遠の生命を賦与した。これを信じることで、それが神の信義にふさわしいひとの信・信仰であり、

ひとが「イエスの信に基づく者」(Rom. 3:26)と神に看做される限り、義と認められる。国家が法により秩序を維持するために配分する等しさを「配分の正義」或いは「秩序維持の正義」と呼び、山上の説教を生き抜いた中保者を介しての神への信仰による等しさの成立を「関係の正義」或いは「根源的正義」と呼ぶ。

四・四 福音は「非合理的」なものではない

南原は理念と例証のやりとりにおいてある「弁証法的歴史観の背後に「もはや一切のディアレクティックな知識を排して、絶対者に対する人間の回心と信従の問題」が即ち非弁証法的な「神的生命の現事実」があると主張し、生命の神的注入を語る(70(85)69(84))。「それは、決して道徳的な人格価値ではなくして、ひとえに人間の上にこそがれる神の恩恵の光の反射といわなければならぬ。・新たに「真の生命によっていのちづけられる」(90)。このように、理性の展開による「弁証法的」かつ回心と信従の「非弁証法的」な主張が遂行されている。歴史の包括的な理解は本

書において哲学的に媒介そして展開されることはなく、並置されている或いは生命の体験に訴え非学問的な媒介を試みているように思われる(「新しい形而上学」の要請参照327(396))。しかし、新しい形而上学ではなく、聖書に伝えられる信義の新しい理解こそ求められている。序で挙げた「ローマ書」の神学的主張の中心箇所「なぜなら「神の義とイエス・キリスト信のあいだに」分離はないからである」(3:22)が二世紀以来誤訳されていたことがカントをして理論理性不信に陥らせていたことは十分にありうる。誤訳が直るとき、カトリックとプロテスタントは和解できるはずである。実際アンセルムスは誤訳された「聖書の権威」に一切頼らずに、聖書を引用することなく、純粹理論「理性のみ」にて矛盾律に基づき背理法により神の存在を美しく証明していた(『信の哲学』第五章第三節参照)。

国家と宗教は信の根源性に基づく関係的正義を一切の基礎とすることによってのみ媒介されるとこまで論じた。カントの実践理性による神の存在証明に基づく「新しい形而上学」により、合理的な信の哲学が構築されることであ

ろう。福音が「非合理的」なものであるという南原の理解は双方の正義の媒介を妨げる要因であり、非聖書的な信念であると思われる。

合理的なものと宗教がかかわる非合理的なものの媒介をめぐり、合理的に理解せしめる南原の手法はこうである。

「宗教の問題について、概念や論理の介入を排斥すると言うことではない。学において必要なことは、宗教の非合理性に信仰の体験の無限の領域を与えつつ、あくまで非合理性を非合理性として、その必然性において内的連関のうち建てることでなければならぬ。そこに宗教と哲学との結合点があり、一般に文化の領域が開かれる」(115(135))。この理解に困難な文章は、「われわれは、どこまでも見えざるものを見えざるものとし・把握し、確信するの力を喪失してはならない」(332(402))という発言に見られるように、それ自身として「見えざる」非合理的な力を、世界観のなかで生命力を伝達する仕方において合理的なものとの「内的連関」を打ち立てることにより宗教と哲学は関連付けられるという主張であると思われる、果たしてそれ

が可能かはさておき。内的連関の実質は実践理性の優位による秩序づけであり、理性概念として思考されるだけの理念がわれらの生を導き、生命を伝達できるところにあった。

「実践的理念はいつでもきわめて実り多く、現実の行為に閑して避けがたく必然的である」(『純理』B384)。

かくして、南原が「非合理性を非合理性として」その内的連関をうちに建てる時、彼の念頭にあるものは理論理性に捉えられないものを実践理性により要請するそのよるなカント的接近であると思われる。例えば、先述の神の存在証明において、道徳的次元での断言命令が持つ普遍妥当性に基づく義務と主観的な幸福とを調停すべく、最高善を基礎づける神の存在が目的論的な統一のもとに必然的に要請された。「『最高善』永久平和は実践理性の断言命令に倫理的根拠を有する」(154(184))。これは経験の不確かさ汚れから切り離されたアプリアリオリな議論であり、この議論の正しさを明らかにするのが例証である。理性の理念はあらゆる可能な状況のもとでの「信仰の体験」の例証を伴いその存在を実践理性に即して要請される。

南原は非合理性についてこう述べる。「神の国はあくまでも經驗的實在を超えた問題であり、ただ、われわれがおよそ絶對的価値の妥当を考へるときに、その實在を確信せざるを得ぬ底の形而上学的確信に属する。現在のな神の国―神の國の實在性は宗教的信仰において生きる事實であるが、われわれの理論理性においては、認識の限界を超える問題であつて、それはいわば思惟の「局限」の問題である。おそらく人類種族の全努力をもつてしても、歴史的現實のうちにもたらし得ず、その意味において實在的にはどこまでも不可把握的な理念であるが、しかもなお且つ實踐的にはこれの實現に向かつて人類は不斷に努力しなければならず、人類の理性的行為にとつて、無限の課題でなければならぬ。神の國の實在性は、神の絶對的實在と同じく宗教的非合理の問題に属し、われわれの直接的な信仰の「體驗」において生き、前に述べたとき宗教的「愛」においてこそ生きる生々の事實であるが、これを認識において把握しようとする場合、われわれの理性はその前にたちどどまつて、自らの制限を自覺しなければならぬ。この

ことは、今後いかなる哲学が思惟されようとも・必ずや保有されなければならぬ宗教的「非合理性」の問題である。もし、かような非合理性が無視せられ、神の實在が理論的体系の中心となり、或いは神の國の實在が組織的に存在化せられるときには、そこに形而上学的独断と政治的独裁が成立するであろう」(115(35))。

宗教的非合理性はかくして高く称揚される。「神」そして「神の國」は絶對的価値として「理念」であり、理論理性の認識を超えた形而上学的な確信に属するが、「實踐性」にはその實現に向かつて不斷の努力が求められる「無限の課題」であるとされる。南原は宗教を自覺としてはカントの枠内で論じぬこうと試みている。

四・五 観念論論駁

観念論の二項対立による思考についてハイデガーはブレントラーノによる観念論批判を紹介する。「現象学への最初のきっかけを与えたブレントラーノが、ドイツ観念論のうちに哲学の最も内奥の退廃を(den innersten Verderb)感

知したのも、偶然ではない。一年の講義で、ひとはあらゆることについて語りうるようになり、しかも、その語り口はなるほど見栄えがし、読者自身もなにかたいしたものを手に入れたように信じ込む。しかし、ひとはおしゃべりを眺めているのであって、それは今日では形式―内容、合理的―非合理的、有限的―無限的、被媒介的―無媒介的、主観―客観といった図式によって駆り立てられている」(注六)。

これは残念ながら南原の思考にも見られる傾向である。宗教は図式的に「非合理的なもの」として理論的な合理性と対立させられる。それは「不条理なるがゆえにわれ信ず」(テルトリアヌス)の類の非理性的な信の理解に類落してしまうであろう。カント自身、理性の逸脱した信仰を「狂信」と呼びパトスの逸脱した信仰を「迷信」と呼んだように、正しい信が叡知による知識を生み出さないとしたなら、それは直ちに狂信に陥ることであろう(『信の哲学』下p.28参照)。

「不可把握的な理念」と「実現」のあいだに「無限」を

見るこの二元的な思考様式は哲学的には思考と経験の前進という点で破綻したものであると言わねばならない。

「理念」の提示とその実現は「不断に実現を要求する人類永遠の課題」(137(166))、「無限の課題」(176(208))として提示される。しかし、無限に遠いものについて、何らかに接近するということを語りうるのであろうか。南原は原始キリスト教の「神の国」の既在と到来の二義性に訴え、到達不可能なものに何らかに接近することをめぐって媒介しようとしているが、それは上述のように実在論的に神人イエス・キリストへの信を根底におかずには展開されない。南原は実践理性が純粹理論理性に優先することにより接近は可能であるとカント的には対応するであろう(三・七「カントの歴史哲学」、『純理』332参照)。しかし、双方を包括する理性理解こそ追及されねばならなかったのではないのか。実践理性の要請と言っても、これは理性の営みである限りにおいて、例えば語句「無限」、「永遠の課題」等の誤った使用があるとき、理解困難なものとなる。

南原の立場がそこにおいて構築されている神の国の理念

的な躍動のうちに湧きあがる。

ここで二千年前の「イエスの」信に基づき義とされ「た」という過去表現は聖霊の今・この執り成しなしには、現在（パウロにおいては「ローマ書」執筆時の約20年後の現在）「神に対して平安を持して」生きるわれら自らのことがらとして理解することはできない。聖霊はキリストの過去の出来事を今・ここで現在のことがらとして確証し、伝達する。神の認識として十字架の死がわれらの古きひとの死であると神自身が看做していることを聖霊は「呻きをもって、・・神に即して執成している」(Rom.8:26-7)。パウロは言う。「われらは、われらの古きひとと共に十字架に磔られたことを知っている、それはこの罪の身体が減び、もはやわれらが罪に仕えることがないためである」(Rom.6:6)。この知識主張は、ゴルゴタの丘の過去の出来事と現在を媒介する聖霊の働きなしには有意味なものとはならない。これらはキリストの出来事と同化させる聖霊の今・この「エルゴン（働き）言語」と呼ぶことができる。

パウロは同様の論調において言う。「彼はすべての者たちの代りに死んだ、それは生きていた者たちがもはや自らにおいて生きることなく、むしろ自分たちの代りに死にそして甦った方において生きるためである」

(2Cor.5:15)。キリストの身代わりの死の目的は「罪の身体が減び」、「甦った方において生きるため」である。罪と死に対する勝利がキリストの復活である。パウロはこの勝利のゆえに励ますことができる。「希望の神が、汝ら聖霊の力能のなかで希望に満ち溢れるべく、信じることにおけるあらゆる喜びと平安で満たしたまうように」(Rom.15:13)。

パウロは人間中心的な肉の弱さのもと人間中心的に生きる「われら」の今・このことがらとして、神の意志の聖霊による執り成しを今・この出来事として語る(Rom.5:1-9:5)。これは「霊と神の」力能の論証」と呼ばれ、そこでは聖霊の今・この受領者における働きが報告されており、そこでは三人称を主語として一般的に語られることはない(1Cor.2:4)。パウロの発話の時点で聖霊の執

り成しがなければ、その言明は偽となる。他方、パウロは神の理解を伝えるべく、信仰義認の教説と予定の教説を聖霊への一切の言及なしに遂行している。これは「神の」知恵の説得的議論」と呼ばれパウロは神による福音の理解を三人称を主語に立てて報告している(Rom.1:16-4:25,9:6-11:35,1Cor.2:4)。このように二種類の論証の相補性によって、即ち「神の知恵の」ロゴスによってそして「聖霊の媒介の」エルゴンによって「福音は宣教されている(Rom.15:18)。

かくして、神の前のことからの報告と人間中心的な報告は判別される。神の認識によればキリストは罪人の罪を担い身代わりに死んだ。「神はひとり子をたまうほどにこの世界を愛した。ひとり子を信じる者が一人も滅びないで、永遠の生命を得るためである」(John.3:16)。彼がそのひとのために死に甦り、それにより罪と決別し、新たな生命に生きるよう促した人々はプーチンをも含め現在約80億人生きている。人類すべてに福音は差し向けられ、招かれている。これが「福音の平民主義」であった。そのなか

で、神の前では、即ち永遠の現在にいます神における永遠の相のもとでは誰が選ばれた者、残りの者であるかは明らかである。

他方、キリストの出来事と終末の中間時に生きる人間は知らされていることがらと知らされていないことがらのあいだで人間中心的に責任ある生を遂行する。神の愛がキリストにおいて知らされた以上の明晰性をもってしては、個々人の運命に関しては個々人に直接は知らされていない。パウロは言う、「わたしは他者にいかにも福音を宣教しながら自ら失格者となることがないように、わたしはわが身体を打ち、身体を拘束する」(1Cor.9:27)。それ故に常に信じることは実質的であり、キリストにあつて選ばれた者であることを信じ、義と看做されたことの証である愛の道を進む。

パウロは従うことも背くこともできる中立的な存在者たちに命じる、「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持つ」と(Rom.14:22)。キリストにある神の前の出来事を自らのものとするべく、その都度身体を打ちたたきながら信

に立ち返る。「神に即した苦悩は後悔なき救いに至る悔い改めを働く」(2Co.7:10)。「神に即した」とは業の律法を離れ御子において成就された信の律法に向かうことである。このようにひとは、その都度聖霊が今・ここにおいて悔い改めに導き古き自己の死を伝達していることを信じ、聖霊の執り成しのなかで生命を受け取り新たに生きる。これが「常に新しい」「神的生命の現事実」である(9:84)。

このように「信の律法」が御子を介して歴史に啓示されたことに伴い、モーセの旧約律法はパウロにより「業の律法」という同定のもとに扱われる(Rom.3:27)。この律法・法は先の国家の秩序維持を前提にした「配分の正義」の先駆的そして基礎となる神の意志である。レビ記の記者によれば、モーセは「汝の隣人を、汝自身の如くに、愛せよ」と主の律法を取り継ぎ命じる時、「汝自身の如くに」により表現している汝が自らを愛する愛と同じだけの愛が隣人に向けられねばならないとされている。そのときモーセそしてレビ記者は愛が等しさの生起であることを知っていた(Lev.19:18,cf. Deut.6:5,10:12)。例えば父と子、

夫と妻、国王と臣民等のあいだに、父は子によって父であり、子は父によって子であるその等しさがその都度生起するもの、すなわち、支配からも被支配からも唯一自由な場所です。我と汝の等しさが生起すること、それが愛であった。「われは汝らの神となり、汝らはわが民となる」(Lev.26:12)。そしてその等しさの生起に向かう歩みも希望における「愛」である。その方向にある限り希望が湧いてくるからである。「律法のなかどれが最も重要か」という問いに対しては神への愛とそれに続く隣人への愛が伝えられている(Mat.22:34)。業の律法そして人間的な配分的な正義も愛によって充たされる。支配からも被支配からも自由なところで出来事になる相互の等しさが規準となるからである。「愛は律法の充足である」(Rom.13:10)。

四・七 「信に基づく義」(関係の正義)が「業に基づく義」(分配の正義)を秩序づける

国家は法律を通じて正義を実現しようとするとき、愛を究極の規準にしてこそ、正義を正しく理解することができ

る。「愛」は「信に基づく」義の果実」だからである (Phil. 1:11)。その限りにおいて、業の律法は信の律法に正しく秩序づけられる。関係の根源的な正義即ち信に基づく義は人々相互のあいだの等しさの分配の正義を信の律法のもとに愛により包摂する。

パウロが「悪によって負かされるな、善によって勝て」(Rom. 12:21)、また「自らの側で持つ信仰」を「神の前で持つ」(14:22)と命じるとき、命令文の差し向け相手は従うことも背くこともできる自らの責任において人間中心的に生きている者たちであり、その中立的な存在者に対し神の前のことがらを肯定的に関係づけるよう促す。命令文は福音の啓示に基づいており、神の十字架における認識、即ち神により「われらの古き人間」(6:6)の死が理解されているということ、その認識が自らに適用されていることをひとは責任ある自由において信じる。

命令形は人間の中立性を開示する。パウロは「汝らの肉の弱さ故にわたしは人間的なことを語る」(Rom. 6:19)とし、人間中心的に語ることがある。それはイエスが「汝らの心

の頑なさに対してモーセは汝らの妻を離縁することを汝らに許容したのであつて、はじめからそうではなかった」(Mat. 19:8)に呼応する。人間中心的には裁判制度があり、統治制度、経済制度があり、軍隊組織による戦争がある (Luk. 7:1-10, 14:31-33, Rom. 13)。誰もがこの中間時ににおいて肉の弱さを担っており、神の前だけではなく、人の前で人間中心的に生きることが許容されている。これは南原が非難する啓蒙時代の実証主義やマルクシズムに見られる端的自律を説く「人間主義」ではない (11, 25)。パウロは人間中心的な語りを神の前のことがらに対して譲歩されたものとして受け止めるよう、さらにそのうえで神の前のごとがらと信仰において関連づけるよう命じている。

人間中心的に語る場合においても、「汝らも悔い改めなければ、みなこのように滅ぶ」(Luk. 13:5)におけるイエスの警告のもと、業の律法から離れ罪の悔い改めの信に立ち帰るべく方向づけられている。その前提のもので、カエサル・為政者は立法者として法の支配のもと人間中心的に正義を実現していく。南原が「神に属するものは神に納めよ、

カイゼルに属するものはカイゼルに」について「イエス自身において、すべての政治社会の問題は最初からその関心の外にあったようである」と言うとき、人間に許容された相対的自律性を捉え損ねている(84(100) *Me.* 12:17)。こうイエスが命じるのはパウロの命令と同様であり、カエサルは統治者として相対的に自律しているが、一切は神のものであるため、譲歩として統治が委ねられているからである。その限りにおいてこの生において信による神への眼差しは必然的である。

カントは証明したはずである、神は天におり、ひとは地にいることを。この神により創造された世界で、残りの者がカエサル・為政者になった場合に、その者が矛盾なく生きようとする限り、配分の正義、秩序維持の正義はこのよくな仕方て山上の説教を天の父の子の信によって生き抜いた中保者が確立した信の律法に基礎づけられなければならぬ。自由と法の相即は神とひと双方の信の媒介者による信の自由に最終的に基礎づけられている。「真理は汝らを自由にする」(John. 8:32)。理性的で自由な存在者が普

遍妥当する道徳法則を立法するさいに、自らそのその実現を自己目的的なものとして意欲する者であった。「汝為さざるべからざるがゆえに汝為し能うのである」(134(163))。信の自由に生きる者は喜んで山上の説教を守り、キリストの愛に秩序づけられる限り、「悪人に手向かうな」の戒めのもと右の頬をうたれたら左をも向ける(Mat. 5:38)。

理性的存在者であるカエサルは普遍妥当する道徳律の立法者として、自ら国家の法律を制定し、悪人を処罰する。なお国法が普遍妥当である限り、為政者は自ら法人格を持つ国家の臣民としてそれに喜んで従う。「民主制は人民の総員が立法者」であり、カエサルは国民個々人である(174(205))。

人間が譲歩として相対的自律性のもとに生きているという自覚を持つとき形而上学的独断も政治的独裁もブロックされている。この制約のもとでは自らの思想を祭り上げ独断に陥ることも、自らの万能感のもと独裁に陥ることもないであろう。

四・八 理論理性と実践理性の綜合

アリストテレスやパウロが主張するように、非感覺的対象についての認知機能が人間にもともとそなわっているとするなら、實在論的存在論および認識論を採用することに何ら問題はない。南原は「本来のギリシャ主義の深い理性（「叡知」）の意義の喪失あるいは破壊」を嘆いている（251-300）。パウロやアリストテレスは可感覺的でないものについての認知機能を「叡知（ヌース）」と呼ぶ。それは「ヒットするかヒットしないか」即ち知か無知のいずれかであり、偽の可能性のない認知機能である。人工物が自然物の模倣であるとすれば、彼らは既にカントの知らないコンピュータの原理を知っていたのである（拙著『信の哲学』上巻p.92, 189参照）。

信に基づく正義の明確な理論的把握は、パウロにより神自身にとつて「信の律法」がモーセ律法に基づく道徳的な「業の律法」より、より根源的であることの論証の遂行を介して實在論的に展開されている（拙著上巻第三章二節「神の義の第二論証」を参照）。カントは神の『判断力批

判』における存在証明でこう語っていた。「この信仰がなければ、道徳的な考え方は、理論理性による証明（道徳性の客観の可能性について）の要求と衝突する際に確固として耐え抜くことができず、実践的命令と理論的懐疑の間で動揺する」（三・六参照）。この実践理性の要請は純粹理論理性への不信の文章にすぎないと思われる。アンセルムスの理性のみによる存在証明が妥当なものであると理解するが、実践理性の優位は少なくとも決定的なものではないことは確認されねばならない。そもそも神の存在が要請という仕方で証明されたのであるなら、批判哲学即ち超越論的觀念論の役目は終えたはずである。カントは自らの理性を信じ新たな存在論をつくるべきであった。

パウロは福音における神の義の啓示のゆえに、道理あることとして人生を明確な知識のもとに神に捧げることができる。ただし、福音の啓示に基づく知識主張はなされるが、個々人の命運はその啓示ほどには知らされていないため、信仰は実質的であり続ける。「かくして、きょうだいたち、神の憐れみによりわたしは汝らに勧める、

汝らの身体を神に喜ばれる生ける聖なる献げものとして捧げよ、それは理性に適う礼拝である。汝らこの世界に同調するな、むしろ神の意志が何であり、善とはそして喜ばれるものそしてまったきことが何であるかを汝らが識別すべく、叡知(ヌース)の刷新により変身させられよ」(Rom. 12:1-2)。「神の意志が何であるか」は「善」、「喜ばれること」として「まったきこと」と共に知ることができることと主張される。ここで変身とはキリストに似た者になることに他ならない。「わたしは汝らのうちにキリストが形づくられるに至るまで再び産みの苦しみをなす」(Gal. 4:19)。キリストに似れば似るほど神の意志をより知るに至るであろう。その「叡知の刷新」により「ご自身の子の形姿に合致した形姿」に次第に変身させられることもあろう(Rom. 8:29)。換言すれば、罪とは山上の説教を生き抜いたナザレのイエスのようでありえないことに他ならない。そこでは神についての正しい認識は得られない。「信にもとづかないもの」とはすべて罪である」(Rom. 14:23)。かくして、神についての知識は「信に基づく」義の果実で

ある」と言うことができる(Phil. 1:11)。「われ祈る、汝らの愛、知識においてまたあらゆる感覚においてますます満ち溢れ、汝らが「重要度の」諸差異を識別するに至ることを、それはキリストの日に、汝らが染みなく、咎めなき者となるためである」(Phil. 1:9-10)。

パウロは神をめぐる知識について一方でそれがいかに困難であるかということ、他方でそのアクセスの方法について語る。一方で、「ああ、神の知恵と認識の富の深さよ。ご自身の裁きはいかに窮めがたくまたご自身の道はいかに追跡しがたきことか。すなわち、「誰か主の叡知を知っていたのか」と言われる(Rom. 11:33-34)。確かに主の叡知、主の全知は窮めがたいが、他方で、われらは「誰か主の叡知を知っていたのか、誰かご自身に教えるのか、しかし、われらはキリストの叡知を持っている」、即ちキリストが知っていることならについてそして彼の知識を介して神に対し明確なアクセスを得ていると言われる(Cor. 2:16)。「神の知恵」とは「キリストが神の知恵となつた」と言われるところのそのキリストのことである

(1Cor. 1:30)。ナザレのイエスは「聖書と神の力能を知つて」いたからこそ、神に嘉みされる信の従順を貫くことができた (Mat. 22:29)。

四・九 聖書における歴史の帰趨—イエスの歴史観—
南原が称揚する原始キリスト教を理論的にそして実践的に支えた聖書においてはイエスの歴史観が報告されている。イエスは歴史に対して樂觀していない。イエスは終わりの日に耐え忍んで神を求める者たちに正しい審判を約束しつつ、選ばれた残りの者たちの状況についてこう語る。「イエスは常に祈りそしていい加減に振る舞うべきではないことに向けて彼らに譬え話を語った。・「この不正な裁判官が何を語っているか聞きなさい。神は、しかし、昼も夜も助けを叫び求めている選ばれた者たちのために正しい裁きを行わずにいることがあるか、彼らに悠長にしていることがあるか。私は汝らに言う、神はすみやかに彼らに正しい裁きを行ってください。しかし、人の子が来るとき、はたして地上に信仰を見出すであろうか」

(Luk. 18:8)。

「選ばれた者たち」は歴史の不条理に苦しみ理不尽な死をも経験しよう。しかし、彼らの悲しみと喜びをもまた情状酌量の余地をも一切を正確に知り、しかも憐み深い神がおり、正確な裁きが行われる (cf. Rev. 21:1-4)。イエスは羊飼いのいない羊のようにうちひしがれて彼についてくる群衆を見て、「深く憐れんだ、そして「天国について」多くのことを教え始めた」と報告されている (Mac. 6:34, Mat. 9:36)。イエスはひとの肉の弱さに衷心からの憐みを示し、柔和であり謙遜であった。人々は自ら選ばれた者であるという自覚のもとに終わりの日までどれだけ耐え忍んでいるであろうか。イエスはその信の貫徹に樂觀的ではない、それは罪があり苦難があるからである。イエスはこうも言う。「わたしが地に平和を投じるために来たと思うな、平和ではなく、かえって剣を投じるために来た」 (Mat. 10:34)。厳しい言葉が次々に投げかけられる。ひとはそのつど悔い改めにより、新たに生きなおす。歴史の個々の具体的な状況のなかで悔い改めるのは個々

人である。

このイエスの危惧或いは厳しい預言は各人が少数者の自覚のもとに信の根源性にその都度立ち帰ることが歴史に対する正しい取り組みであることを教えている。人類の歴史に対する樂觀が一切ないこと、それが歴史の最先端にいる者に自覚を促す。各人はどこまでも自らの責任ある自由においてこの歴史を生きる。かくしてイエスの弟子たる者は無抵抗、無審判の山上の説教に即してイエスの軛を共に担い彼の「柔和と謙遜」を身にまとい、共に歩む抜くこととが人生の目標となる。イエスに従う者は「残りの者」としてその証を立てることに専心する。その嚮導原理は信に基づく正義である。この信に基づく「義の果実」が「愛」である。愛されていること憐みをかけられていること、信なしに愛に到達しない。ただ、信から愛の道を歩む。

残りの者は国家において生きていくことを正面から引き受け、司法制度等の国法に従い懲罰の配分的な正義のもと、法に従い秩序を保ち義務を果たすことであろう。「われらはわれらに賜った恩恵に即して異なる賜物を持って

いる」(Rom.12:6)。そこでは為政者のタレントを持つカエサルは自らの心奥に立ち帰り、そのつど罪を悔い改めて、讓歩された人間中心の世界で統治者として自らの責任において、国家の安寧と秩序を維持すべく国を法のもとに正義にかなって統治するであろう、神の国をめざしつつ。そこに矛盾がないとしたなら、先の二種類の正義があり、信の律法により業の律法が秩序づけられており、配分的正義は愛により基礎づけられているからである。そして愛は信により基礎づけられていた。「彼らは剣を打ち直して鋤とし、槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣をあげず、もはや戦うことを学ばない」(Is.2:4)。

結論

カントは形而上学的独断と政治的独裁を避けるべく超越論的観念論を奉じた。しかし、独断や独裁をブロックし、誤りや偽りに陥らない道は他の哲学的、神学的立場においても可能である。イエスは人間の罪が人生の窮境をもたらすと主張する。イエスは人間が平和の道をわきまえていな

いことを叱責したことが報告されている。「弟子たちはろばの子をイエスのところに連れて来た。彼らは自らの上着を子ろばのうえに敷きやってきたイエスを強いて乗せた。彼が進むと、人々は自分たちの上着を道に敷き広げた。イエスがオリブ山の下り坂にさしかかったとき、弟子たちの群はこぞって、自分の見たあらゆる業を喜び、声高らかに神を賛美し始めた。「主の名において来ておられる王が褒めたたえられますように、天には平和が、いと高きものたちには栄光がありますように」。すると、パリサイ派のある人々が、群衆のなかからイエスに向かって、「先生、弟子たちを叱ってください」と言った。イエスは答えた言った。「汝らに言う、もしこの者たちが黙れば、「破壊される都の」石が叫びだすであろう」。エルサレムに近づき、都を見たとき、イエスはその都にたいし涙を流した。そして言う、「もし今日この日に、お前も平和の道をわきまえてさえいたなら。しかし今は、それがお前の目からは隠されてしまった。やがて時がきて、敵が周りに堡壘を築き、お前を取り巻き四方から攻め寄せ、お前とそこにいるお前

の子らを地にたたきつけ、お前のなかの石を残らず崩してしまう、そんな日々が来るだろう。それらの代わりに、お前は自らへの訪問の好機をわきまえなかつた」(Luk. 19:37-44 参照「われらの憐みの神の憐み故に、そこにおいていと高きところからの光の輝きがわれらを訪ねるであろう、「暗黒と死の陰に座すものを照らし」われらの足を「平和の道」に向かわせるであろう」(Luk. 1:78, Ps. 107:10, Is. 59:8))。

これは紀元七十年のティトス將軍ひきいるローマ軍によるエルサレム陥落を預言したものであろう。イエスにおいて既に神が訪れていることをわきまえないことによる、国家の崩壊である。いつであれ、どこであれ人類における平和のなさは罪の故にであることの明確な認識が求められる。罪がはびこる限り人類には平和は訪れない。イエスはそれに涙する。

われらに不和があり争いがあるのはわれらの罪の故にある。戦争がその最も先鋭化した姿である。イエスは言う、「ひとが全世界を不当に手にいれることそして自らの魂

「生命の源」が損失を蒙ること、そこに何の利益があるのか。というのも、ひとは自らの魂の代価として何を「その奪った世界のなかから」与えるのか」(Mat. 16:26)。不正により全世界をわがものにしても、信に基づく義により与えられ、神的生命を失うとき、それを償うものはこの世界になにもない。それが「正義をして支配せしめよ、世界が滅ぶとも」の意味である。われらの罪を悔い改め信に立ち帰ること、それが選ばれた少数者のその都度の道である。

アンセルムスはこれが最も理に適うものであることを証明している(『信の哲学』下巻第七章参照)。この苦難の道を歩む力は信の確かさである。アンセルムスは父と子の協働説による贖罪論を展開し、それがいかに理に適っているかを「神は何故ひとになったか」において論証している。

弟子ボゾはそこで無神論者の立場で師に次々に問を投げかけるが、彼は議論の終わりにこう語る。「何もこれ以上理に適うものではなく(*nihil rationabilius*)、何もこれ以上甘美なるものもなく、何もこれ以上、世が聞くことのできる望ましいものではありません。私はこのことから、わが心

がどれほど喜びにあふれているかを語るができな
いほどの信を抱きます。といいますのは、神はこの御名のも
とにご自身に向かういかなる人をも受け入れたまわな
いことはないと私には思われるからです」(注七)。神は純粹
理論理性からして理にかなう存在者である。存在が証明さ
れた神は単なる理念ではない。神は一切の正義を自らの信
に基づいて秩序づけている、理性において明晰に理解され
うるものとして。知らされていることと知らされていない
ことの違いで、信じうること、そのことそれ自身が喜び
であり、平和の使徒となる唯一の道である。われらは問わ
れている、いつまで肉の弱さの讓歩に胡坐をかいているの
か、と。「そのとき汝らはどんな果実を結んだのか」と
(Rom. 6:21)。キリストを裏切るわけにはいかない。

(注一) 本書は戦時中昭和十七年十一月の刊行にか
かわらず、ただちに初版五千部が売り切れた。そのころ福田
歓一はこう感想を伝えたときされる。「先生の『国家と宗教』
をようやく読むことができました。僕は、現実の全重量に

堪えている学問に出合いました」。村木嵐『夏の坂道』p.251
(潮出版 2019)。

南原は本書をもつて国家と宗教をめぐる理論は十全なものであると理解していたと思われる。昭和二十年元日にこう詠っている。「わがどちのいのちを賭けて究めたる真理のちからふるはむときぞ」(「わがどち」とは「私の仲間たち」との意)。この年からは、かつて「洞窟の哲人」と呼ばれた南原は東大法学部長、総長として自らの理論の実践に向かい、憲法や教育基本法制定等日本の歩むべき方向をめぐるオピニオンリーダーになっていく。

本書への外的視点からの批評としては歴史家板垣雄三の講演がある。「南原繁『国家と宗教』—ヨーロッパ精神史の研究—」を読み直す『今、南原繁を読む』(南原繁研究会編 2020)。板垣は言う「新状況とそのかなたまで見通す政治哲学的営為として理念史・精神史を思い描くとき、南原の着眼・主張の焦点(理性への信頼と宗教的救済の信念)があらためて発揮する新鮮さに心打たれる一方、第二次世界大戦後の学問的新知見を加える作業はもとより、南

原の構想の枠組み・視野それ自体を再検討してみる必要が痛感される。この課題は要約すれば、欧米中心主義の見直し(＝イスラーム文明との関係性を抜きに欧米の社会・文化は理解できない)であり、『国家と宗教』研究の場の世界化、「正義」「尊厳」の多元化、(日本的キリスト教)ナシヨナリズムの批判が、そこに加わることになる。・・・この作業は南原が(内村とともに)代表した『日本の近代知性』に対する批判であり、南原が敗戦後の日本に贈り遺したものの今日的な評定ともかわる」(p.7-8)。

(注二) 田中耕太郎 「紹介 南原繁著『国家と宗教』」『国家学会雑誌』第五十七号第五号、p.113、1943。福田は田中が「著者のプロテスタントイズムに根本的疑念を投げかけていた」と記している。福田歛一、南原繁『国家と宗教』岩波文庫版解説1 p.447(岩波書店 2014)。

(注三) 村木嵐『夏の坂道』p.254、p.279(潮出版 2019)。
『南原繁著作集』第六卷 「形相」p.377、p.373(岩波書店 1972)。

(注四) カントの翻訳については、熊野純彦『純粋理性

批判』(作品社2012)『判断力批判』(作品社2015)、坂部
恵・伊古田理『実践理性批判』(岩波書店 2000)、宇都宮
芳明『永遠平和のために』(岩波文庫2011)を参照させて
いただいた。カントの理念論については、宮村悠介「カ
ントの理念論の生成―『形式と原理』から『純粹理性批
判』へ―」Bulletin of Aichi Univ. of Education, 66
(Humanities and Social Sciences, pp. 63-71, (March, 2017)
参照。本論文に多くを学んだ。

(注五) 宮田光男は第一次世界大戦後のスイス宗教社会
主義者シラガーツについて、彼は「福音の本質に徹して、
まさにその革命的特質を回復しようと意図している」と紹
介する。この見解によれば「神の国」の理解はカント主義
的にのみ理解されるわけではないことを示している。宮田
はラガーツがこう語ったと報告している。「新約聖書は基
本的に神の国の使信として理解されねばならない。その場
合、神の国において問われているのは、彼岸的な状態でも
歴史の遠い目標でもなく、この地上の世界の革新と転換で
ある。『キリストの王国は、思想の国にのみ住まう単なる

理念や抽象的真理ではない。それは、この世の王国のよう
に手をつかむことができ実在する、まったく特有の人間の
な事物の現実と秩序である。・キリストの主題は宗教で
はなく政治である」。福音はその本質において政治的、革
命的であるとされる。なおKバルトは一時宗教社会主義的
未来の待望に期待をよせたが、それを乗り越えて「神とイ
エス・キリストとを純粋な絶対的未来性においてとらえる
見解に突進」した。バルトはこう語ったと報告される。「神
の国は、われわれの抗議運動によって始まるものではない。
それは、あらゆる革命に先立つ一つの革命である」。宮田
光男『政治と宗教倫理』p.146,143,147 (岩波書店 1975)
(注六) M.Heidegger, *Ontologie Hermeneutik der Faktizität*.
GA 63. S.46. (V.KI923).
(注七) Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo (Warum Gott
Mensch Geworden)* III9, Lateinisch und Deutsch, her. Schmitt,
F.S. (Frommann, München 1956).