

南原繁の田辺元批判とその影響

——ヘーゲルのカント主義者とカント的ヘーゲル主義者——

田 淵 舜 也

一 はじめに

中村雄二郎が指摘するように、丸山眞男など戦後の社会科学者たちは、京都学派の哲学と実質的な対話を行わなかった。^{〔1〕}それが戦後の思想界にとつての「不幸」であったとする中村の判断は保留するにせよ、戦後の社会科学者たちが京都学派の哲学を正しく理解しようとはせずに、ある種の「歪み」をもって京都学派を見ていたのは間違いない。

本論考においては、丸山の師匠である南原繁の『国家と宗教』における田辺元に対する批判を検討することで、政治思想研究における京都学派像の「歪み」の由来を明らかにする。

確かに南原、丸山、そして南原から『政治学史』講座を引き継いだ福田歓一の京都学派像は「歪んで」いる。その結果、京都学派がもたらした可能性は抑圧され、失われたかもしれない。しかし、南原たちがそれとは別の可能性をもたらしたのもまた事実な

のである。

本論考は具体的には以下のように展開される。第一に、南原による田辺批判を取り上げる前に、その批判の理論的前提となった南原の『政治哲学』を明らかにする。南原のそれが、リツカートの価値哲学と、内村鑑三に由来するプロテスタンティズムとの結合によって成立したことが明らかになる。第二に、南原の『国家と宗教』における田辺批判を検討する。南原の田辺についての理解は完璧に正しいとは言えないものの、その批判は南原の『政治哲学』の観点からするならば妥当性を有することを示す。また、南原と田辺の理論的な差異は、南原自身や福田が考えたほど大きくはないことが明らかになる。南原はヘーゲルのカント主義者であったのに対して、田辺がカント的ヘーゲル主義者であったという相違が、南原の田辺批判を引き起こした原因であることを指摘する。第三に、南原以後の政治思想史家にとつて京都学派とは一体何であったのかを示唆して本論考を終える。

二 「政治哲学」の成立

——価値哲学とプロテスタンティズムとの結合

『国家と宗教』の理論的前提である南原の「政治哲学」の構造を、主に『政治哲学序説』からまずは明らかにする。南原によれば「政治哲学は政治の理念ないし理想目的の考察であり、『経験的政治』ないし『現実政治』^{リアルポリティック}そのものの研究や分析ではない」(V-30)。この「政治の理念ないし理想目的の考察」のために南原が導入したのが価値哲学であった。政治哲学は主観・客観を超越する価値の了解を基礎として、その超越的価値から——政治に即して言えば政治的価値から——政治社会の理想・目的を論ずることができる(V-31)。つまり、政治哲学が問題とするのは、『事実』の問題に対する『権利』の問題——われわれにあつては価値妥当の問題——(V-32)なのである。

その南原の「政治哲学」は大きく分けて二つの要素からなると言つて良い。つまり、価値並行論と意味批判である。価値並行論が意味するところは、南原の以下の叙述から見て取れる。

諸々の価値に対応して、それぞれ広義の文化事象が存在する。すなわち「真」の価値に対しては学問、「善」に対しては道德、「美」に対しては芸術、および「正義」価値に対しては政治的事象がある。言い換えれば、人格としての個人は道德的価値の善に関係し、人間の労作または作業としての学問および芸術が論理的および審美的価値としての真および美に関係する。そして、人類の社会共同生活は政治的価値の正義に関係

する。そして、これらの価値形象は互いに並列関係にあつて、その一つが他に優位するものはない。(V-121)

真・善・美・正義の諸価値がそれぞれお互いを圧倒することなく、並列することに価値並行論の第一のポイントがある。したがつて、ある一つの価値が、他の価値を支配下に治めるような価値の「段階(Hierarchy)説」(II-147)は拒否されなければならない。例えば、論理的価値を最高の価値と認めて、その他の文化生活を汎論理主義の論理的過程のうちに止揚してしまうヘーゲルは拒否される(II-148)。

価値並行論の第二のポイントは、以上の並行する諸価値を究極的に支えているのが宗教であるという点である。南原によれば、「宗教それ自体は道德的善や論理的思惟や政治的正義の世界を超越」(V-150)している。しかし、超越していると同時に、「宗教は、……他の文化諸価値と並び、あるいはその上にあつて、独自の文化形式を要求するものでこそないが、そのことが、やがて諸々の文化の中に入り込み、それに精神と生命を供するにいたる」(V-151)。つまり、宗教は諸価値から超越していると同時に繋がっているのである。しかし、ここで問題なのは、宗教が諸価値と繋がっていることである。というのも、繋がり方によつては、宗教が諸価値を圧倒することになり、その結果、南原が拒絶した価値の「段階説」に、南原自身が陥ることになりかねないからである。南原はこの段階説に陥るのを避けるため、二つの工夫を加えている。一つは、宗教を文化価値原理として考えることを戒め、何らかの判断基準として宗教を用いることを拒絶し、二つは宗教と諸価値を

結びつけるのは「良心」であると主張したことである。

南原によれば、我々が正しい判断を下すとき、その判断は「学問的良心・芸術的良心等」(V-154)に導かれなければならない。さらにその良心は超越的実在を究極的には要請する。南原の言によれば、「知的生活において真偽の区別をするのは、究極の原理として、真理の絶対的本質——形而上学の実在——に迫ろうとするのである。また倫理および審美生活においても同じく、究極の価値判断原理として超越的実在を要請する」(V-156)。もちろん、政治においても究極的には神が要請される。

われわれの主題とする政治的理想の国土——正義の国——も、究極において、かような形而上学の問題として、神と神の国を要請せざるを得ない。宗教は決して個人生活に終始するものでなく、社会共同体に關係する。真・善・美の価値のみが「聖」に連なるのでなく、政治的正義もそれ自体神の価値に結びつく。(同上)

つまり、判断は良心を前提とし、良心は超越的実在(神)を前提とする。しかし、前述したように、全てが神に還元されて抑圧されるような「段階説」を、南原が採るわけではない。「たとえ政治も究極において宗教に導かれざるを得ず、『地の国』(civitas terrena)は『神の国』(civitas Dei)に連なるものではあるにしても、政治の価値原理は別に考えられなければならない」(V-158)。南原によれば、正しい政治的な判断をするためには政治的な良心に導かれなければならない、そしてその良心は究極的には神を前提としている(判断→良心→神)。しかし、それは神を価値原理にする

ことを意味しない。政治には政治の価値原理が存在するのであって、神はその原理の存在を支えているに過ぎないのである。

このように、南原の価値並行論は究極的には神に基礎づけられている。そして、南原の政治哲学の第二の要素である「意味批判」もまた神に關係している。しかし、意味批判と神との關係は後に述べることにして、意味批判が何であるのかをまずは説明しよう。南原は意味批判を政治哲学の任務と規定する(V-156)。南原によれば、「意味批判は、価値と存在との結合であり、それによって価値が存在化し、普遍的価値が個別的内容をとって実現される」(V-156)。つまり、価値を存在へと引きずり下ろす意味批判こそが政治哲学の任務なのである。そして、南原にとって、「政治は価値と現実との分立を前提とし、そして現実を価値に近接せしめる努力として、それ自体ひとつの理性的行為」(V-157)であり、「政治は永遠の当為である」(同上)。

南原の主張によれば、政治を当為と見なす政治観の正反対の位置を占めるのがヘーゲル哲学である。なぜなら、それは「価値と現存在との調和または総合として国家を構想する」(V-156)からであり、その特徴は「宥和」(Versöhnung)(V-157)だからである。政治は「ヘーゲルのいわゆる、それ自体完了している『円極』ではなく、むしろ無限の直線と考えることができる。なぜならば、絶対的価値は無限の理想であり、価値の統体は無限の努力の対象であるからである」(同上)。南原によれば、ヘーゲル哲学は新カント派が主張する存在と当為の二元論を弁証法によって止揚してしまい、存在と当為とが癒着する一元論へと墮してしまいがゆえ

に、拒否されねばならないのである。

ところで、政治哲学の任務が、価値を存在化する意味批判であるのは良いとしても、いま現に生きている我々の世界において価値はどうなっているのだろうか。我々は日々を生きているうちに、既に所与の現実を価値に関係させて理解しているはずである。つまり、意味批判は「価値と現実とがいかにして結合されていくかの過程の問題」(V-117、傍点田淵)を扱っているに過ぎず、「価値と現実の両者が既に結合されている事実」(V-118、傍点田淵)を扱う領域も必要なはずである。南原は前者を「意味の国」、後者を「文化の国」と名付け、両者をリッカートに由来する概念である「中間世界」^{ミッテン・ワールド}としてまとめた(V-33, 117)。

ここで重要なのは、存在と当為の二元論を南原が主張したとしても、その当為を存在から完全に分離して抽象的に考えることができないと南原が考えていた点である。正義という当為を立てたとしても、それは形式的概念にとどまり、現実の内容は依然として不明のままである。つまり、「政治的価値として正義を立てたのみでは不十分であり、われわれは進んでそれを現存在に関係せしめて、その内容の何であるかを知る必要がある。正義はそれ自らは創造的でなく、歴史的現実の過程において実質的に成立するものであるから、現実在即して考察する必要がある」(V-136)。ここで注意したいのが、こうした発想がヘーゲルの有名な表現を含んでいるという点である。つまり、ヘーゲルの有名な表現を借りるならば、「現実的なものは理性的である」というのは「文化の国」、つまり「価値と現実の両者が既に結合されている事実」を表す一

方で、「理性的なものは現実的である」というのは「意味の国」、つまり「価値と現実とがいかにして結合されていくかの過程の問題」を表していると考えることができ。南原の政治哲学は圧倒的に後者に強調点が置かれているのが特徴とは言え、ヘーゲルの側面が一切ないとは言えない。つまり、理論的な観点から見ると、南原はヘーゲルへの痛烈な批判に反して、ヘーゲルのカント主義者と規定しうるのである。

とは言え、やはり南原の特徴は「文化の国」ではなく、「意味の国」の強調にある。というのも、この「意味の国」に連なる意味批判は、内村鑑三由来のプロテスタンティズムと結び付き、戦間的な批判性を南原の政治哲学に与えることになるからである。南原が述べるには、愛の実践的寛容を示す宗教に「永久の休息と静止を求めることを許されない。必ずや、そこから出でて、新たにされた生命と精神をたずさえて、現実生活の闘いに赴かねばならない」(V-156)。田辺ならびにファシズムを批判した『国家と宗教』は、その「現実生活の闘い」の記録なのである。事実、同書の『緒論』であり、同時に『結論』でもある(Ⅰ-8)と南原が述べる『国家と宗教』の補論「カトリシズムとプロテスタンティズム」にも、以上に引いた『政治哲学序説』の叙述と同様の表現が見られる。「われわれは、出でて世間生活および文化的作業と勇敢に闘い、これを宗教的精神をもって克服し、滲透することに努力しなければならない」(Ⅰ-321)。

マックス・ウェーバーの言葉を借りるならば、「世俗内禁欲」の精神が南原を貫いている。そして、ここで重要なのは、「世俗内禁

欲」の哲学的表現が、価値並行論であり、意味批判なのである。つまり、リッカードの価値哲学と内村由來のプロテスタンティズムとが結びつくところに南原の政治哲学は成立する。神に究極的には存在を保証された正義という価値を、中間世界に引きずり下ろすまで——たとえそれが現実には不可能だとしても——意味批判を通じて南原は現実と闘い続けるのである。

三 『国家と宗教』と『種の論理』

本節では、前節で明らかにした政治哲学を前提としてなされた田辺に対する批判を検討し、南原と田辺の差異を剔出する。南原の田辺批判の要諦は、田辺の『無』の哲学⁽¹⁾ないし『絶対弁証法』⁽²⁾（1-264）は、「国家に対する弁証法的信仰、『国家信仰』にほかならない」（1-265）と指摘することにある。田辺の絶対弁証法は、「非合理的現実をも否定契機に転化して一に絶対無の現成とする『絶対的合理主義』の立場に立脚する以上、両者『ヘーゲルと田辺』の間には本質的区別はない」（1-268、四角括弧内は田辺の補足）。論理的価値を最高の価値と認めて、その他の文化生活を汎論理主義の論理的過程のうちに止揚してしまうヘーゲルは、価値並行論の観点から拒否されるべきだと南原が考えていたことは前節で確認した。南原はヘーゲルと田辺とを同視することで、まさしく自身の政治哲学の観点から田辺を批判しているのである。そして、そうした『汎論理主義』が他の価値を屈服させることで、絶対無の現成という論理によって正当化された国家は、あらゆる価値を超えたものとして信仰の対象となる。こうして、南原は田

辺の絶対弁証法を『東洋的汎神論』（1-269）と規定するに至る。価値並行論の侵犯が、南原の田辺批判の第一の要因なのである。

第二の批判の要因は、価値並行論への侵犯によって引き起こされた、神と国家との同一視である。前節で確認したように、南原においては神と正義（国家）とは明白に区別されていた。「神の国」と「地の国」は画然と区別され、後者の前者に対する独自性が、正義という価値によって保証されていた。ところが、田辺においては国家が絶対無の應現存在——應現とは仏ないし菩薩が衆生の素質に応じて身を現すことを本来は意味する——とされ、「基督教に於ける基督の啓示存在に對應する所のある應現存在」（⑦-369）とまで表現される。そして、国家に参与する個人の生活は、「基督のまねび」に比せられ、個人は国家と苦難を共にすることが当然視されることになる（同上）。南原においては「神の国」に連なる正義という価値によって、「地の国」たる現実国家を批判することが可能であるが、田辺においては、「絶対無の現成を實踐するという絶対合理性」（⑦-380）に基づく、国家の應現存在性に対する信念が説かれることで、国家に対する批判性が失われている。

ところで、田辺からすれば、以上の南原の批判は妥当性を有するだろうか。実は西谷啓治が『絶対無の現成』という如き思想を『東洋的汎神論』と呼んで⁽³⁾いるのは誤解であると指摘するように、南原の田辺理解は完璧に正しいとは言えない部分がある。そもそも、田辺の弁証法はヘーゲルのそれを批判するところに成立したのであって、南原のように両者の弁証法を同一視するのは、田辺の真意を斟酌するのであれば曲解に近い。事実、南原が参照

している「社会存在の論理」の中でも、田辺はヘーゲルの合理主義を保守主義として批判している(⑨-155)。

西田幾多郎や田辺の業績を「わからないながらも一通りのことはフオー」⁽³⁾していたと後に語る南原であれば、田辺とヘーゲルの弁証法の違いぐらいいは気づいたはずである。しかし、ここで興味深いのは、田辺も南原もヘーゲルに対する批判の根拠はよく似ており、両者ともヘーゲルの汎論理主義・汎神論ないし発出論を批判したにもかかわらず、南原から見れば田辺とヘーゲルの弁証法は同じであった、という奇妙な事態である。田辺の見たところ、ヘーゲルの弁証法は有たる神的絶対知が論理的に現実を満たすことによって、歴史を論理必然化してしまい、その結果、個人の自発的な行為の余地を奪う保守的な論理であった。⁽⁴⁾先述したように南原も、弁証法はその汎論理主義によって他の諸価値を屈服させる結果、宗教と哲学を融合させ、さらにそれを基礎として現実の国家に「宗教的絶対性」を与えてしまうと考えていた(Ⅰ-269-270)。

とは言え、田辺の真意がいかにあろうとも、「国家的存在の論理」で導入された「應現」という概念によって、田辺が唱える絶対弁証法はヘーゲルの弁証法と同じ構造を手にしてしまったことは否定できない。そもそも田辺の「種の論理」は無限の運動過程を前提としていた。大雑把に言って、民族的特殊社会の共同性・社会性を意味する「種」から個人の個性を意味する「個」が分離し、その「個」が自身の行為によって「個」自身と「種」を止揚・綜合するところに「類」が成り立つ。ここで重要なのは、国家は「類」

にも「種」にもなりうると田辺は考えていたことである。国家は「個」の行為を単に抑圧する「種」にも、あるいは「個」の行為と「種」の抑圧とを綜合する「類」にもなりうる。つまり、図式的に田辺の主張を整理するならば、「種↓個↓類→種↓個↓類→種↓類→種……」という、循環して終息しない構図が得られるのである。ところが、絶対無と国家を同一視する「應現」という概念によって、この無限の循環は断ち切られてしまい、「種↓個↓類」というただ一回限りの完結的な体系が出来上がってしまう。ヘーゲルの体系が絶対知によって完結したように、田辺の「種の論理」も絶対無の應現的存在である国家によって完結してしまったのである。

したがって、ヘーゲルと田辺の弁証法を同視する南原の田辺批判は、ある程度は正鵠を射ていると評価してよいだろう。とは言え、「国家的存在の論理」で描かれている国家は、やはり当為としての性格を有した国家であるのは間違いない。田辺が言うように、国家は「歴史的行為の成果であると共にその課題」(⑦-83)である。国家を「存在即當為、當為即存在とする」(⑦-78-79)と語る田辺の真意は、現実の国家の基礎づけではなく、むしろ現実の国家を当為としての国家に近づけなければならない、という意味なのである。国家は歴史的行為の今までの成果であると同時に、これから課題なのである。これは、実は前節で整理した南原の政治哲学の語彙で敢えて語り直すならば、成果は「文化の国」に、課題は「意味の国」に割り当てることができる。田辺と南原の違いをこの図式で理解するのであれば、田辺は前者を強調し、南原は後者を強調したことにあると言ってもよい。

田辺の絶対弁証法の根本的な発想は、相対たる我々は絶対を直接的には知ることができず、相対の相対に対する媒介を通じてしか絶対になどり着くことはできない、というものである。南原の語彙で言うならば、田辺においては「文化の国」の中で価値を見出すしか方法はない。一方で、南原は神に連なる良心に頼ることによって、「文化の国」をある程度飛び越え、抽象的かつ普遍的な価値を指定することが——田辺から見ても——独断的にできたのである。南原も田辺もそれぞれの方法で、国家の「事実の問題」ではなく、「権利の問題」を問うた。その意味で両者はカント的である。しかし、田辺は歴史的世界を重んじ、南原よりも積極的に現実から理性的なものを剔出しようとした。その意味で南原よりヘーゲル的であった。つまり、田辺はカント的ヘーゲル主義者であったのである。結論として、ヘーゲルのカント主義者たる南原が、カント的ヘーゲル主義者たる田辺のヘーゲル主義的な側面を衝いたのが、『国家と宗教』での田辺批判であったのである。⁷⁾

四 友の残響——福田と丸山における京都学派像

『懺悔道としての哲学』を始めとする戦後の田辺の思索に触れることは紙幅から叶わない。福田の京都学派像を見て本論考を終える。福田はそもそも哲学を志しており、京都学派にも関心はあったが、『国家と宗教』との出会いによって東大法学部に進学し、南原に師事する。⁸⁾ 詳細は叶わないが、南原の「人間の哲学」という概念を受け継ぎ、福田は社会契約論の研究に向かい、主著『近代政治原理成立史序説』において、「政治哲学としての社会契約

説」を打ち出すことになる。福田は社会契約論から実存を取り出すことが可能であると主張し、社会契約論に思想的な衝迫力をもたせることで、日本国憲法に哲学的な基礎を与えようとした。⁹⁾ 同書には、「すぐる大戦のあいだに非命に斃れた学友たちに手向ける志を以て稿を起こした」旨が書かれている。そして、まさしくその非命に斃れた学友の面影は、京都学派への怒りへと転化している。

「学徒出陣」が号令されたとき、すがりつくように京都学派の言説に自分の死の意味を求めようとした同年代の学生たち、ついに帰らなかつた友の^{おもかげ} 俤を偲んで、わたくしには、この批判の対象となつた哲学者たちの無責任を憤る気持ちを今も抑えがたいのである。¹⁰⁾

学友の死が、一方では社会契約論の研究に繋がりが、他方では京都学派への怒りに繋がっている。福田は京都学派を理解できているわけではなく、南原を通じた視点で京都学派を見ていたのは間違いない。¹¹⁾ とは言え、その「歪み」は社会契約論による日本国憲法の哲学的基礎づけという別の可能性をもたらしたのである。

残された論点が多い。南原と田辺を宗教的な観点から分析することも必要であるし、丸山に対する田辺の「種の論理」の影響なども『歴史的現実』への丸山の書き込みから精査せねばならないだろう。¹²⁾ 京都学派の復権が進みつつある今だからこそ、京都学派へ浴びせられた批判とは一体何だったのかを問うことが必要なのではないだろうか。

凡例

『南原繁著作集』と『田邊元全集』からの引用は（巻数・頁数）の略号を用いたが、巻数を前者についてはローマ数字で、後者については丸数字で指示した。

- (1) 中村雄二郎「主語的論理」と「述語的論理」の射程——丸山政治学と『西田哲学』——『中村雄二郎著作集第二期X』中村雄二郎編、岩波書店、二〇〇〇年、三二二頁。
- (2) 西谷啓治「宗教学」「哲学年鑑第二輯」白井二尚他編、靖文社、一九四四年、一〇〇頁。
- (3) 丸山真男・福田歓一『聞き書南原繁回顧録』東京大学出版会、一九八九年、二二七頁。
- (4) 氷見澤「田辺哲学研究——宗教哲学の観点から」北樹出版、一九九〇年、七二頁。
- (5) 伊藤益『愛と死の哲学——田辺元——』北樹出版、二〇〇五年、三三頁。
- (6) 前掲書、四二頁。
- (7) 絶対者の絶対性の定立を避けることで、相対者の相対性への自覚が消失してしまうという家永三郎が指摘する田辺哲学の欠陥が、『種の論理』をヘーゲル主義へと陥らせた要因の一つだと言える。家永三郎『家永三郎集第七巻』松本三之介他編、岩波書店、一九九八年、二四二頁。一方で、南原は自身の絶対的な信仰がゆえに、相対者の相対性への自覚を堅持することができたのである。
- (8) 福田歓一「京都学派復権の動きについて——『学徒出陣』経験者の所感」『図書』六五二号、岩波書店、二〇〇三年、二六—二七頁。
- (9) 同『福田歓一著作集第二巻』佐々木毅他編、岩波書店、一九九八年、三六二頁。
- (10) 前掲書、vii頁。
- (11) 福田、前掲、「京都学派復権の動きについて」二八頁。
- (12) 福田は次のように述べる。「新カント派流行の跡もなく、『無の弁証法』またあえなく消えて、廃墟の上にいたずらに『哲学への不信』の叫ばれ

る今日、われわれは純乎として純なる哲学精神が、齢古希に達する著者によって静かに、力強く示されているのを目撃し、ここに世界に誇るべき思想の金字塔を仰ぐ」同『福田歓一著作集第四巻』七二頁。京都学派に勝利した南原を仰ぎ見ながら、福田は政治哲学としての社会契約説を主張することになるのである。

- (13) 田辺の『種の論理』が丸山に対して影響を与えた可能性を指摘するのは今井弘道『丸山真男研究序説——弁証法的な全体主義』から「一八・一五革命説」へ（風行社、二〇〇四年。同『三木清と丸山真男の間』風行社、二〇〇六年）。

（たぶち・しゅんや、政治思想・政治哲学、慶應義塾大学大学院）