

南原繁と「万人の敵」——戦後民主主義の臨界点

金 杭

1. 南原繁の政治思想と復興談義

1950年5月4日、新聞各社の朝刊は、吉田茂首相が自由党緊急総会の秘密会議において「南原東大総長がアメリカで全面講和を叫んだが、これは国際問題を知らぬ曲学阿世の徒で、学者の空論にすぎない」と南原繁東大総長を露骨に非難したことを報じた。吉田首相が問題にした南原の発言とは1949年12月9日、ワシントンで開かれた「非占領国に関する全米教育会議」での演説であり、ここで南原は次のように発言した。「民族の自由と精神的独立とは、政治的独立なしに達しえられるものではない。アメリカ並びに他のすべての連合国が協同一致して日本との講和条約を早められることを我々は切に希望している。ヨーロッパもアジアも冷たい戦争の舞台と化しているが、最悪の事態が仮に起こったとしても、その際に日本の取るべき道はただ一つしかない。日本は厳正中立を守り、いかなる戦争にも絶対に参加すべきでない」¹。

吉田茂の南原批判には二つの論点がある。一方でそれは来る講和条約に関するものであり、他方で戦後日本の主権国家としてのあり方に関するものである。前者は全面講和か単独講和かに分かれた当時の論争を反映するもので、冷戦のさなかソ連と中国を講和の主体として含めるのか否かが争点だった。そして後者は冷戦のなかで日本が将来とるべき態度に関わるもので、アメリカの勢力圏に編入されるのか永久中立路線をとるのかの問題であった。もちろん前者と後者は別々に論じることのできない、密接に連動した論点である。ただ二つの論点における対立が冷戦という大戦後の世界情勢によって分岐したものではないことに注意せねばならない。この対立は敗戦前のリベラリズムにおける内的な差異に歴史的な源泉を有するもので、丸山眞男はそれを「重臣リベラリズム」と「オールド・リベラリズム」という範疇で区分した。

「重臣リベラリズム」とは親英米派に分類されうる政治家や官僚、そして広くはジャーナリストや軍人までを包括しうる範疇である。1930年代の全体主義化の時代、このグループに属していた人々はみな「現状維持派」と呼ばれたが、対外的には国際協調主義を取り、国内的には議会政治と政党政治を基本にする路線を堅持していた。これに対し天皇親政と英米追随主義を打破しようとしたのが「現状打破派」で、このグループが1930年代末の近衛新体制から軍国主義への流れを形づくったのは周知のとおりである

¹ 以上の引用は、堀利貞「曲学阿世論争のころ」、丸山眞男・福田歓一編『回想の南原繁』岩波書店、1975年、414-415頁。

う²。吉田茂はこの「重臣リベラリズム」のグループを代表する人物で、彼は戦後次のように近代日本の基本路線を統括した。

満州事変から太平洋戦争に至る日本の対英関係の狂いは、歴史の大きな流れから見れば、日本の本年の姿ではなくて、ただ一時の変調であったことを知るのである。〔……〕日本の外交的進路が、英米に対する親善を中心とする明治以来の大道に沿うものであるべき所以を知るのであって、こうした過去の貴重な経験は、日本国民として銘記すべきであろう。〔……〕日本外交の根本基調を対米親善に置くべき大原則は、今後も変わらぬであろうし、変えるべきでもない。それは単に終戦後の一時的状態の惰性ではなく、明治以来の日本外交の大道を守ることになるのである。³

このように吉田茂を代表とする重臣リベラリズムにおいては、単独講和と英米協調は冷戦という状況の産物ではなかった。彼は生粋の外交官としてすでに第一次大戦後のパリ会議に参加した経験の持ち主であり、そのなかで日本をアングロサクソンの国際社会のなかの一員と考えていた。彼が皇太子（現天皇）立太子札の寿詞において「臣茂」という発言で物議をかもしたほどの皇室崇敬者だったにもかかわらず、神がかり的な神話的天皇観とはほど遠いところにいたわけがここにある。彼はヨーロッパの君主制伝統に則って「君臨すれど統治せず」という君主観を堅持し、大日本帝国憲法の統治規定を天皇親政というより議会と政党と政府からなる協議のシステムと考えていたのである。それゆえ彼は敗戦直後において戦後の民主改革のために憲法改正が必ず必要だとは考えなかった。憲法が間違っていたのではなく、明治以来の近代日本の歩んできた道が間違っていたのでもなく、ただならず者たちによって国が乗っ取られ天皇の主権が詐称されたまで、というのが吉田の認識だったのだ⁴。

しかし「オールド・リベラリズム」という範疇に属する知識人たちは吉田の楽観的な観点とは違う考えを持っていた。この呼称は丸山の世代をはじめとして徴兵の経験がある世代がその上の、軍隊経験のない世代を批判するために作り出したものだった⁵。ここに属する人々は戦後の初代文相である安倍能成や田中耕太郎や岩波茂雄などで、特に戦後リベラルを代表する雑誌『世界』の母体となる「同心会」⁶のメンバーたちを構成員として指目できよう。彼らの戦後改革は何よりもまず皇室を国民統合の中心とし、明治の御誓文への復帰を理念とするものだった。岩波茂雄は「『世界』の創刊に際して」という文章でつぎのように語る。

² 『丸山眞男 回顧談』下、岩波書店、2006年、4-6頁。

³ 吉田茂「日本外交の歩んできた道」（1957）、北岡伸一編『戦後日本外交論集』中央公論社、1995年、106-108頁。

⁴ こうした吉田茂の認識に関しては、高坂正堯『宰相吉田茂』中央公論社、1968年参照。

⁵ 『丸山眞男 回顧談』下、26頁。

⁶ メンバーは、安倍能成、田中耕太郎、谷川徹三、長與善郎、柳宗悦などであった。この辺の事情に関しては、安倍能成『岩波茂雄傳』岩波書店、1957年、277-278頁を参照。

明治維新以来未だ百載に満たず、此の間の進歩は世界の驚異とされた。これ一に明治維新五箇條の御誓文に従ひ、先進諸国に比して自らの足らざるを憂ひつつ孜々として努力せる結果に他ならなかった。然れども維新の進歩的諸改革は中道にして、早くもかの御誓文の方針を見失つた。〔……〕私は明治維新の真剣味を追想し、御誓文の精神に生きることが、新日本建設の根本原理であると考へる。御誓文は明治維新の指針たるに止まらず、天地の公道に基づくこの大精神は永久に我が国民の示標たるべき理念であると信ずる。⁷ (強調引用者)

ここでわかるようにオールド・リベラリズムにおける天皇観は重臣リベラリズムのそれとは違う。それはより精神的かつ文化的なもので、憲法における主権者や統治者としての天皇ではなく、より根源的な「天地の公道に基づく大精神」を現すものだからだ。またそれは「大東亜共栄圏」や「八紘一宇」など、戦時のプロパガンダが体现していた閉塞的な覇権の意匠ではなく、どこまでも世界に開かれた普遍的な価値に根ざさねばならない精神でもあった。吉田茂がイギリスモデルの君主制を横目で見ながら天皇を立憲君主と見なしていたのとは違い、彼らは天皇を通して人類普遍的な価値に基づく国民精神の再建を推し進めようとしていた。象徴天皇制を謳った新憲法をオールド・リベラルが歓迎したのはこうした事情からだった。

したがってオールド・リベラルの戦後復興の企画は、一方で天皇を国民統合の象徴もしくは精神的中心として戴きながらも、人類普遍的な価値を体现し実現させる国民を創出する、というものだったと言える。つまりそれは日本国民を統合させる民族主義に根ざしながらも、個人を普遍的な人間として存立させねばならない、一種の弁証法的な課題を自らに課したのである。この範疇に属する人物のなかで南原繁が思想的格闘を通じてこの課題と向き合った人物たることは了承されうるだろう⁸。その南原繁が全面講和を主張しながら吉田茂を首班とする政府方針に反対したのは当然のことだった。英米親善を基調として単独講和を推し進め、冷戦において西側に属するような外交路線は、実際の戦争に与する危険の高い選択という意味で新憲法に反するばかりでなく、全人類を包括する普遍的な世界ではなくアングロサクソンのみの世界を是とする、閉鎖的な対決の論理を体现するものだったからだ。

こうした南原の立場は、吉田の路線と同様、戦後の状況から生まれたものではない。すでに1920年代から30年代にかけて、南原繁はアングロサクソンの自由主義とイタリア・ドイツの全体主義批判を展開しながら、来るべき新たな政治理念を模索していたからである⁹。その際、南原の主な思想課題は、近代の合理的自由主義における個として

⁷ 『岩波茂雄傳』278-280頁。

⁸ 丸山眞男は南原繁をオールド・リベラルに属す人物だとしながらも、このグループの人々における差異にも注意を払うべきことを示唆する。『丸山眞男 回顧談』下、28-29頁参照。

⁹ 南原繁「自由主義の批判的考察」(1928)、「個人主義と趙個人主義」(1929)、「新ヘーゲル主義の政治哲学」(1932)、「ナチス国家とヘーゲル哲学」(1932)、いずれも『南原繁著作集』(岩波書店、

の人間をいかに共同体の秩序と共存させるか、という問題だった。つまり個人の自由を毀損しないまま全体の秩序へと個人を組み入れることを模索しようと言うのである。次にその詳細を一瞥してみよう。

2. 民族の使命と個人の尊厳

周知のとおり南原は、個人の自由を毀損しないまま全体の秩序へと個人を組み入れるという課題を、フィヒテの哲学において解決しようと試みる。丸山眞男が南原の「ライフワーク」¹⁰として位置づけた『フィヒテの政治哲学』（1959）は1930–40年代、まさに戦争のさなかで書かれた論文を元にしたものである。ここで南原はフィヒテの知識学から政治論までをくまなく詳細に取り扱うが、彼がフィヒテに来るべき政治理念を委託したわけは、啓蒙主義からはじまってナポレオン戦争のさなかにおける有名な「ドイツ国民に告ぐ」までに至るフィヒテ思想そのものとその超思想的な動機からだった。つまりカント的なコスモポリタンから始まりドイツ民族の共同体へと行き着いたフィヒテの歴史的な道程が、日本主義などの復古の言説が渦巻いていた1930年代において、カントの普遍主義に心を寄せていた南原を突き動かしたのである。

それは国際連盟に代表される「国際主義」をカント的なコスモポリタンではなく、諸民族の内面的な人格陶冶と自由の追求によって基礎付けようという構想だっただけでなく、『フィヒテの政治哲学』で南原はいかにフィヒテが人類普遍の正義や自由の理念を国民形成のなかに求めたのかを論証しようとする。その試みが成功しているのかどうかはここでの関心ではない。重要なのは、南原がみずからをフィヒテに倣って、普遍的な正義と自由の理念を国民形成のなかで実現させようとする、実践的な思想家として位置づけた点である。つまりフィヒテがナポレオン戦争のさなかで国民共同体を正義と自由の名において弁証しようとしたのと同じく、南原は全体主義と戦争のさなかで日本民族を普遍的な理念の内面化と実現に向けた国民共同体へと導こうとしたのだ。そうした脈絡で南原は国際主義をもとにして当時の復古的でファナティックな日本主義なるものを批判する。

日本精神の高調もただに古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。近代においてみずから経験した政治社会の発展の意義は十分摂取されなければならず、また広く世界における社会思想の発展の跡は十分顧みられなければならぬのである。[……] 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、自己みずか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

1973年）第3巻所収などを参照。特に「現代の政治理想と日本精神」（1938）（同書所収）は敗戦前の南原の政治思想が凝集されたものであり、戦後における視座がほとんどここに網羅されている。

¹⁰『丸山眞男 回顧談』上、235頁。

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。¹¹

ここで南原は日本精神の高調そのものではなく、それが復古主義に陥り近代に至るまで発展してきた世界の政治社会に逆行することを戒める。この文章が1934年に書かれたということに鑑みると、彼の目に当時の戦争は、日本にせよドイツにせよ、民族主義が復古へと陥って閉鎖的なものに成り果てた結果に見えた。その意味でフィヒテを介した彼の民族主義は、同時代の喫急の課題に対する応答だったと言える。諸民族と主権国家を超えたカント的な普遍秩序はもちろん打ち立てられねばならないが、現在の段階においてその理念を表出できるのは民族共同体である、というのが南原の判断であり決断だったのだ¹²。

彼の戦後復興談義はすべてこうした思想の産物だった。天皇を国民統合の中心となし、不戦を誓う人類普遍の理念を体现する憲法を擁護し、そして国民の統合と理念の実現を教育改革によって成し遂げる、などといった南原の戦後における復興談義はフィヒテに範をとった民族共同体の構築に向けられたものだったからだ。新憲法が謳う民主と自由は、自由主義のように法以前の固体としての個人の自然権というより、個人がそこにおいて真の人間へと様変わりしうる国家生活の賜物なのである。

そしてその国家生活は「教養」にかかっている。というのも「日本の国民公衆が真理を愛し、おのおのひとり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解決しえぬであろう」からである¹³。

ここにいう時代の困難な問題が目下の戦争であり、それがアングロサクソンの自由主義と日本・ドイツ・イタリアの全体主義の対立だったことは言うまでもない。南原の目には、したがって、戦後の冷戦はそうした対立を解消したものではなかった。米ソの対立はそのまま自由主義と全体主義の対決だったからである。彼が全面講和と永久中立を主張し、戦後復興を政治・経済制度の改革などより教育の場に求めた理由がここにある。南原にとって戦後はいまだ対決の論理が世界を支配している状態だったからであり、それを乗り越えるには潜在的に戦争までに至るかもしれない政治そのものではなく、「政治社会の進歩にとっての基礎的条件」たる「人間自由の自覚と合理的精神の養成」が必要だったからである。しかし彼の企画が普遍主義と民族主義に根ざしている限り、それはみずからの意図とは関係なしに、上述した残滅戦争すなわち非人間を排除し撲滅せる戦争を消し去ることができないものであり、また植民主義——すなわち進歩と文明にたち遅れた野蛮——の排除と蔑視に支えられたものだった。こうした事情を確認するために、南原の限りなく透明で崇高な理念が、どのような法思想の系譜に連なるものだったのかを辿ることにしよう。

¹¹ 「『時代危機』の意味」(1934)、『南原繁著作集』第3巻、68頁。

¹² 「現代の政治理想と日本精神」、『南原繁著作集』第3巻、117頁参照。

¹³ 同上、121頁。

3. 純粹日本と脱政治の帰結——人類と平和のための残滅戦争

南原の戦後復興談義はここまで一瞥してきた敗戦前の思想企画に根ざしたものであった。特に戦後の教育改革に深く関与した彼の復興談義は、国民教養の高揚をとおしてフィヒテ的な民族主義の実現を戦後復興の礎にしようというものだったと言える¹⁴。そしてそれは新憲法の理念を自分の民族主義もしくは国民主義を通して捉えなおし、そうすることによって対決の続く世界を克服できる人類への貢献を復興の目標とするものであった。こうした脈絡のうえで南原は1946年8月27日の貴族院本会議において憲法改正に関する質疑として自らの理念を打ち出すことになる。

彼はまず「世界の政治的動向と時代の意義を深く洞察」しながら憲法改正を行うべきとしながら、その動向と意義を踏まえた憲法の理念を次のように捉える。「外は世界に対して再び戦いを開かず、かえって人類の間に実現せらるべき高貴な理想を自覚する文化的平和的国家の創設であり、内は人の人に対する圧迫と隷属とを知らず、もはや大権の蔭に人間の自由と権利を蹂躪する余地の見いだされぬ国民共同の民主国家の建設」がそれである¹⁵。こうした前提において南原は新憲法の「国民主権」を「民族共同体」または「国民共同体」の枠組みにおいて次のように解釈する。

〔「民族共同体」または「国民共同体」は〕議院今回の修正案の如き「主権在国民」の思想とは本来根本的に異なる立場に立っていたものである。〔……〕〔それは〕わが国の歴史において君主主権と民主主権との対立を超えたいわゆる「君民同治」の日本民族共同体の本質を生かす所以であると同時に、他面、民主主義が原理的には個人とその多数に基礎を置けるに対して、さらに国家共同体を構成するところの新たな世界観的基礎を供し得ると考えるのである。これはあたかも十八～十九世紀のいわゆる「自由主義的民主主義」から新たに「共同体民主主義」への発展を意味する概念である。そうしてわが国にあって、国民の統合を根源において支え来たったものが皇室であることは、わが新しき民主主義に対して固有の意義を与えるものと思う。〔……〕この新たな国民または民族共同体の思想は、〔……〕人間としての天皇を中核とし、国民の結合を同じく人と人との相互の信頼と尊敬の関係を置き換えたところの、新しき倫理的文化的共同体を意味するものでなければならぬ。¹⁶

したがって南原にとって新憲法の理念は、自然権を有する個人が契約を結び国家を構成する近代自由主義に根差した民主主義ではない。ホッブズであれロックであれ、国家

¹⁴ 南原の戦後教育改革構想については、『回想の南原繁』367-400頁参照。また彼の教育改革構想がいかに敗戦前の現状批判を打ち出した諸論考に基づいているのかについては、小出達夫「公共性と教育(4)——教育基本法と南原繁(序説)」『公教育システム研究』第14号、2015年参照。

¹⁵ 以上の引用は、『南原繁著作集』第9巻、13頁。

¹⁶ 『南原繁著作集』第9巻、25-26頁。

を構成する契約が自然状態あるいは戦争状態を回避するために結ばれる限りで、それは自己の生存をかけた極めてシビアな決断として思念される。ホブズが露骨なまでに論理を構築したように、そしてロックがいかに個々人の間の善意に契約を根付かせようとしたとしても、自由主義における契約は生ける生命としての人間を第一義的な前提として措定するしかない。国家がそこから生まれるべき自然状態では、常に外部の脅威に怯える弱小な個人が国家構成の最小単位として細々と立っている。それゆえ、ホブズが言ったように、そうして生まれた国家といえども決して自然状態から完全に脱することはできない。それが個々人の間の契約の産物である限りで、国家はいつでも分解される可能性をはらむのであり、自然状態は常にあらかじめ国家において潜勢力として残存するのである。

だが南原の思い描く戦後日本の民主国家はこうしたものではない。そこでは自然状態における個人が徹底的に訓戒され消え去らねばならない。個々人が互いに対して潜在的な脅威になる自然状態は国民共同体のなかから抹消されるべきなのである。このために南原は戦後民主主義の要諦として政党政治や階級葛藤などといった政治過程の制度的な合理化などではなく、そうした制度を究極的には必要としない精神の涵養を要請する。彼が戦後民主主義を、皇室を中心とした国民統合において捉えなおし、そのなかで個々人が互いに反目する自然状態ではなく、お互いを普遍的な自由と正義を身につけた存在として尊重しあう精神共同体として構想した理由がここにある。彼は対立や契約ではなく共同や教養を戦後民主主義の要として打ち出したのである。新憲法の理念を実現する戦後民主主義の確立のために教育改革に励んだ所以がここにある。

真の昭和維新の根本課題は、そうした日本精神そのものの革命、新たな国民精神の創造——それによるわが国民の性格転換であり、政治社会制度の変革にもまさって、内的な知的 = 宗教的な精神革命であると思う。かようにして国民に新たな精神的生命が注入されてこそ初めて自己の真の永遠性を語り、人類文化と平和に寄与すべき世界における自己の神的使命を要請し得るであろう。¹⁷

ここにおいて必要なことは、各政党間の世界観的分裂と対立を超えて、いやしくも新憲法下の国民の何人もがもつべき国民的世界観乃至は政治観をつくり、高めることであって、けだし、それは近代民主主義の使命であると思う。この意味において一般国民の政治教育は新たに重要な役割を有し来たる。¹⁸

日本精神の革命や国民すべてが持つべき世界観ないし政治観、などといった表現は、あたかも敗戦前のファナティックな皇道主義や軍国主義のスローガンと紙一重のところ

¹⁷ 「祖国を興すもの」(1946)、『南原繁著作集』第7巻、27頁。

¹⁸ 1946年8月27日、貴族院本会議での質疑、『南原繁著作集』第9巻、35頁。

にあるようにも見える。だが南原の日本精神や国民はそうした排他的で覇権的なものとは質を異にするものだった。すでに言及したように、日本精神や国民共同体という概念はフィヒテ研究に裏打ちされた、普遍性と民族性を国民精神において結合させたものだからである。南原が自らを重ねた普仏戦争期のフィヒテは、啓蒙主義の説く普遍的な合理主義と自由主義に立脚した人間の完成をドイツ民族のなかに見定めようとしたのだが、その際にフィヒテがその論拠として打ち出したのが全人類進歩の堡壘たるドイツ民族の精神であった。フィヒテはドイツ民族を閉鎖的で特殊な一種族ではなく、啓蒙主義が築き上げた普遍的な人類の理念を歴史的な展望のなかで実現させる使命を担わされたものとみなしたのである。南原によると、フィヒテがこうしたドイツ民族精神の弁証のために論拠とするのは「宗教改革」と「ドイツ哲学」であって、それは「精神的教化」と「神的生命」の直接的な結合として位置づけられる¹⁹。つまり有限な生命を永遠の神性へと結びつける宗教と人類普遍の精神的な完成へと思考を向かわせる哲学、この両者がドイツ民族を人類普遍の理念の担い手にする、ということになろう。

南原はこうしたフィヒテの哲学を根底において上述のような日本精神の革命を主張する。それは「血縁や地縁による自然状態から自由の精神的教化において民族的自我の自意識的存在が形成される」ような民族精神であり、その限りで「全人格としての民族の性質が規定」されうる²⁰。こうした思想的な背景のもとに戦後日本は、消極的な戦争放棄でなく「世界人類の間に将来わが国民の寄与すべき文化国家の使命」を背負うべきなのである²¹。南原は、ナポレオン戦争におけるフィヒテと同じように、冷戦という対決が依然として続く戦後の世界において、日本国民が国際連盟以来の普遍主義的な自由と正義の理念を実現させる使命を担った存在であり、新憲法の戦争放棄条項はそれを体現したものとみなした。そのために象徴天皇制に現れた国民統合を通して国民共同体を築き、教育の場において一切の対決や反目を乗り越えうる普遍的な人類たる国民の形成を戦後民主主義の要諦にすえたのである。

これが南原の戦後民主主義だった。それは日本民族が自らの精神涵養をとおして人類普遍の理念を実現すべく世界の最前線に立たねばならぬというものだった。そのために自由主義的な契約に基づいた国家構成の論理は否定されねばならない。それは対立や葛藤が潜在化する政治制度を必然的に残存させ、真の意味における国民共同体の形成を妨げるからである。

それゆえ国民共同体の形成は政治制度ではなくそれを対立や葛藤へと導かせない精神涵養に根差さねばならない。教育こそが戦後改革の要たる所以がここにある。ここにおいて、皇室を国民統合の中心に据え、その国民に人類平和という理念を担わせることによって、南原の戦後民主主義は民族主義と普遍主義が結合した、極めて崇高で高潔なものとして企画されることになるのである。そしてこの結合は、南原の知る由もなく、19

¹⁹ 「フィヒテの政治哲学」、『南原繁著作集』第2巻、355-356頁。

²⁰ 同上、359頁。

²¹ 1946年8月27日、貴族院本会議での質疑、『南原繁著作集』第9巻、34頁。

世紀以来の植民主義へとまっすぐ連なるものだった。その連なりを確認しながら議論を閉じることとしよう。

4.

何人も崇敬してやまない南原個人の人格的な完成や生き様にもかかわらず、こうした民族主義と普遍主義の結合は植民主義と残滅戦争にすでにあらかじめ浸食されたものだった。南原自身が意識していなかったとしても、彼の説く民族主義と普遍主義は野蛮と海賊という非人間の形象を前提とした思想的かつ法的な系譜につながるからである。次のような南原の発言に注目してみよう。

日本国家權威の最高の表現、日本國民統合の象徴としての天皇制は永久に維持されるでありましょうし、また維持されねばなりません。これはわが国の永い歴史において民族の結合を根源において支え来たったものであって、君主と人民のおおのの世代の交替と、君主主權・人民主權の対立とを超えて、君民一体の日本民族共同体そのものの不変の本質であります。外地異種族の離れ去った純粋日本に立ち帰った今、これをしも失うならば日本民族の歴史的個性と精神の独立は消滅するであります。²² (強調引用者)

天皇制を絶対に維持させねばならないとする南原は、それが「外地異種族の離れ去った純粋日本」の最後の砦だと主張する。こうした発言を植民地支配の責任を否定する植民主義の端的な現れと非難することはたやすい。しかし南原が戦後しきりにアジアに対する責任を主張していたことに鑑みれば、この発言を過去の植民地支配を肯定したり責任を否認したりするものと見なすことはできない。だが問題はより根源的なところにある。この発言に内在する問題は、南原が純粋日本は国民共同体として再生されるべきと説くとき、彼にとって世界は「諸国民」からなる人類共同体である、という点にある。この発言のなされた1946年の時点で、日本の植民地だった朝鮮半島や台湾や沖縄はもちろんのこと、世界中の植民地はいまだ南原の説く「国民共同体」や「民族共同体」にほど遠い状態にあった。南原はこうした被植民地支配下にある地域が独立し国民共同体として自らを立て直すべきことを説くことになる²³。それが、世界人類がみな平和と正義という普遍的な理念の実現のために協調する前提だったからだ。だがこうした構想は人類という普遍的な単位を前提とする限りで南原のいう協調を可能にするものではなかった。なぜなら個々の民族がみな普遍の理念を掲げることは、普遍の名において他の

²² 「祖国を興すもの」、『南原繁著作集』第7巻、58頁

²³ たとえば1958年に書かれた「中国問題」において南原は中国人民共和国が独自の国民共同体として再生したことを歓迎し、速やかに国交を回復し人類平和に貢献すべきことを訴えている。『南原繁著作集』9、147-157頁参照。

民族や人間集団を普遍から追放することになるからである。カール・シュミットの鋭い普遍主義批判を参照してみよう。

一国家が、人類の名においてみずからの政治的な敵と戦うのは、人類の戦争であるのではなく、特定の一国家が、その戦争相手に対し普遍的概念を占取しようとし、〔相手を犠牲にすることによって〕みずからを普遍的概念と同一化しようとする戦争なのであって、平和・正義・進歩・文明などを、みずからの手に取りこもうとして、これらを敵の手から剝奪し、それらの概念を利用するのと似ている。²⁴

第一次大戦後の国際秩序を批判したシュミットの議論は、主権国家を超える上位の規範を否定し、世界や人類規模の政治秩序などの虚構性を暴露しようというものだった。シュミットはこの時点で主権国家からなるヨーロッパ近代の国際秩序をなんとかして擁護しようとしたのだが、こうしたシュミットの構想が正しかったのかどうかはここでの関心ではない。ただシュミットの議論を根底で支えている判断、つまりアメリカが人類平和という普遍的な理念をかざして敗戦国を抑圧している、というものには注目すべきである。それはアメリカが普遍理念をイデオロギーとして悪用している、という指摘というより、人間社会において普遍の名のもとに行われるすべての行為や発言が他者を非人間に仕立てあげるしかない、という冷めたシニシズムだったからだ。

マックス・ヴェーバーにならってシュミットは、神々の論争になるしかない普遍談義が人間社会においていかなる帰結を生み出すのかを指摘したのである。それは有限な人間がみずからの限界を超えて同類の人間を非人間として宣言することにつながる。その法思想的な系譜は、キケロの時代から受け継がれた海賊、すなわち「万人の敵」という形象において克明に記されている。海賊は西洋の法思想のなかで常に「万人の敵」として人間集合から追放された存在で²⁵、逆にいうと海賊という形象こそは人類という集合を確定させる根源的な限界として要請されてきた²⁶ものだと言える。

したがって南原が日本民族を人類という普遍的な理念を先導する民族として位置づけし、他民族もそれぞれの精神的な覚醒によって普遍理念の実現のために力を注ぐべきだと説くとき、それは必然的にそうした民族の状態へと至らない人間集団を、いまだ進歩していない、あるべき人類の姿に劣るものとして前提せざるをえない。南原が意図的にそう主張したというのではない。彼の純真で無垢な日本精神への献身が、他者に対する

²⁴ 『政治的なものの概念』、63頁。

²⁵ この辺りの状況に関する歴史的な考察としては、マークス・レディカー『海賊たちの黄金時代』和田光弘ほか訳、ミネルヴァ書房、2014年、165–190頁参照。

²⁶ このことに関しては、ダニエル・ヘラー＝ローゼン (Daniel Heller-Roazen, *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nations*, New York: Zone Books, 2011, pp.147–161)。ヘラー＝ローゼンは、ここにおいて、ヒューマニティという理念が西洋の法思想のなかでいかに適切な場を占めることができなかつたのかを一瞥しながら、海賊の形象を近代に再発見することによってこの理念が有力な政治的概念となることを論じている。

悪意のない排除を必然的に呼び寄せるのである。そしてその形象こそが、いまだ国民共同体を形成できず、人類の理念を担うことのできない「外地異種族」と重なる。これこそは普遍主義と結合した植民主義である。悪名高き19世紀のベルギー国王レオポルト(Leopold III)の発言にそうした結合の原型を確認できる。

文明はそれがいまだ届きえなかった地球上の一部分を開こうとしている。暗黒を突き抜け、その地の全住民を巻き込みながら。私はあえて言うが、これはこの進歩の世紀の十字軍なのだ。²⁷

コンゴを支配することによって19世紀から本格化されるヨーロッパ列強のアフリカ植民地経営の先駆けとなったレオポルトは、このように自分のコンゴ支配を進歩の名における十字軍として定義する。十字軍がキリスト教の神を唯一の絶対者として戴き、その普遍的な支配を目指して異教徒を侵略したことに鑑みると、ここでレオポルトは進歩という唯一絶対の普遍価値の名においてアフリカの暗黒、すなわち野蛮を救済しようとする。ここに顕された植民主義と普遍主義の結合を、シュミットは北アメリカのインディアン撲滅に重ね合わせて理解する²⁸。インディアンやアフリカの民は、進歩と普遍の名において、暗黒の知に住まう野蛮人として、そして究極的には非人間として追放され残滅されるべきとされた。それは人類の進歩を妨げる海賊のような万人の敵として、残滅戦争によって撲滅されねばならない存在として位置づけられるのである。

これが南原の戦後民主主義に潜在している不気味な政治だと言える。彼は教育による精神の涵養を強調しながら戦後民主主義の歩みを脱政治化しようとしたが、そこにはこうした潜在的な暴力性を備えた根源的な政治を内在化していたのだ。

²⁷ Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2010, p.216 から再引用。

²⁸ 『政治的なものの概念』、64頁。