

Title	宗教と国家：三谷隆正の政治思想
Sub Title	Religion and state : political philosophy of Takamasa Mitani
Author	柳父, 圀近
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1990
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.82, No. 特別号-II (1990. 3) ,p.260- 270
JaLC DOI	10.14991/001.19900302-0260
Abstract	
Notes	中村勝己教授退任記念論文集：東洋および日本経済史・思想史
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19900302-0260

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

宗 教 と 国 家

——三谷隆正の政治思想——

柳 父 園 近

一

三谷隆正は内村鑑三門下のキリスト者で法哲学者である。明治22、1889年に生まれ、大正4年、東京帝大卒業と同時に六高(岡山)教授に赴任、昭和4年一高教授となる。帝大への数次の招請を固辞し、昭和19、1944年55歳で没した。専門の業績には『国家哲学』(昭和41、1929年、日本評論社)、『法律哲学原理』(昭和10、1935年、岩波書店)、『法と国家』(没後、昭和24、1949年、岩波書店)がある。

しかし一般にはむしろ、『三谷隆正全集』(昭和40、1965年、全5巻、岩波書店)の編者、南原繁が記しているように、「哲学者、神学者」としての方が良く知られていた。その方面の著書に『信仰の論理』(大正15、1926年)、『アウグスチヌス』(昭和12、1939年)、『知識、信仰、道徳』(昭和16、1941年)、『幸福論』(昭和19、1944年)、『世界観・人生観』(昭和23、1948年)、などがある。今日でもそれらの著書、とくに『幸福論』は版を重ねている。三谷は、旧制高校文化を知る世代には、キリスト教的哲学者として、またすぐれた教育家として印象的な存在であった。南原繁編『三谷隆正——生涯と信仰』(昭和41年、岩波書店)では、多くの人々が三谷の人格の感化力をたたえている(その側面には残念ながら本稿はまったくふれられない)。

本稿は三谷の「国家哲学」の分析を試みる。①今日、三谷の国家論、法律哲学は、単なる西洋の学問の紹介、輸入ではなく、オリジナルな「古典」と評価されている。それだけでも考察の価値はある。②とりわけ、三谷の場合、国家と宗教との関係を重視した、独自の「国家哲学」を構築している。その論理は非常に興味深く、検討を要する。③三谷を含む内村の弟子たちの政治思想は、近代日本思想史上ユニークで、分析に値する。このグループの人々の政治思想には、キリスト教思想ゆえの普遍的視座＝超越的価値と、強烈な「ナショナルイズム」が共存している。しかし、このグループ内の各員において「普遍主義」と「ナショナルイズム」との関係づけは微妙に違っている。「世代」の問題もあるが、それだけでもない。そのため、「天皇制ファシズム」への対決の仕方も微妙に異なっていた。実は、南原繁、矢内原忠雄、大塚久雄ら、にくらべると三谷は——ファシズムに迎合したわけではないが——対決の姿勢が弱い。また、三谷の立場は、グループの中でもいっそう非政治的な人々(塚本虎二ら)ともことなる。特にこの文脈で、三谷の政治思想は注目されるし、

「批判的」な分析を要する。

二

〔1〕 南原繁は三谷への弔辞（南原編『三谷隆正』）で「当時実証主義全盛の我が国学会において、いち早く哲学的世界観の上に立脚して、理想主義的体系の構想に専念し……深くカント哲学に学び……加えて、そのカントをも超えて、宗教固有の世界に至り、特に著しく宗教的倫理的なる著者独自の新たな領域を開拓」した、と三谷を評している。南原自身の立場との近さと遠さを示唆して印象的である。もちろん、南原のこの発言は「国家学」以外の領域での三谷の仕事も視野に収めてのものである。しかし話を三谷の「国家学」ないし「法哲学」に限っても、南原の三谷評は適切である。その課題はまさに、法の哲学的根拠を問わない単なる「法実証主義」の批判にあった。また実定法を支える国家について、盲目的権威主義や、「不完全な」国家論を克服しようとするものでもあった。この作業を彼はまずカント哲学ないし新カント派に学んで遂行しようとした。しかし彼は、——カント哲学に深く傾倒しつつも——とくに国家学では、カントを離れ、「独自」の「宗教的」国家論を説いた。むしろ結果的には三谷の学風は、南原も言う如くF・J・シュタールの立場を思わせるものがある。

もちろん、三谷の法哲学・国家学の業績はかなりオリジナルなものであり、「田中耕太郎、恒藤恭、故尾高朝雄教授の業績と並んでわが国法哲学史上、古典に数えられるべきもの」（碧海純一）とも評されている。三谷の業績は相当大きく、そこには、今回はふれえない幾多の卓見の存在が指摘されている。しかし、三谷国家学の思想構造の、立ち入った検討・吟味もまた必要であろう。

〔2〕 本稿では、筆者の能力からも、紙幅からしても、三谷のそうした業績の全般にわたり、体系的に論じることがとうてい不可能である。そこで、ここでは、さしあたり三谷の最小限の国家論の再構成とそのいくつかの特徴・問題の検討だけを試みておきたい。

本稿は、(『国家哲学』『法律哲学原理』『法と国家』を中心に)まず、①三谷の国家論の特色、とくにカントに近づきつつも、彼があえてかかげた反「契約論」的立場(「没理的所与」の説)を分析する。②次に、この「没理的所与」の学説の思想的背景をのべる。この学説にはドイツ歴史学派の影響と共に、三谷の独自の「存在論的な」キリスト教理解が大きく影響している。次いで、③三谷の見解と、三谷が研究したトレルチの「ゾチアルレーレン」との関連を望見する。こうして三谷による「宗教と国家」問題へのアプローチの特徴＝問題性をさぐってみたい。

三

〔1〕 さて、三谷の法哲学ひいては国家哲学の「課題」は、多くの人が指摘する如く、消極的には「法実証主義」批判であった。積極的には法と、法を支える国家との「哲学的」な解明＝根拠付

けであった。では三谷の国家論を見よう。

三谷は、まずは新カント派的に、国家の概念はすぐれて「価値問題である」と考える。その価値問題とは、没価値的な自然現象の場合とことなる問題、つまり「牛馬と異なり」、特に「人間的なる生活」に関わる文化価値の問題である。そしてその文化価値、なかんずく人格価値は「人格的対者との間の人間価値要請的生活」において発現する（もちろん、各個人は各々その人生の意味付けを自己決定する。人格性とは独立個人の尊厳を意味する。しかし現実の人格的生活は他者との「相敬相生生活」においてのみ実現される）。そしてそうした社会生活の「一般的基礎的条件」を整えるのが、まさに法と国家である。それゆえ国家の役割は、この条件の問題にのみ限定されるべきである（『国家哲学』全集3巻23頁）。このように、三谷は——一応は——カント的な人格の理念や新カント派の科学論に立脚して国家の概念を論じている。

また、三谷には内面的なキリスト教への帰依があり、個人の魂と生き方について、一応、いわゆる「宗教的個人主義」を主張している。法と国家の関与は個人の内的尊厳にかかわらない「生活の一般的条件」にのみ、限定される、と論じていることを三谷のためにまず確認しておく。三谷は、「私の国家論の根底には二つの前提がある。第一には、一個の人格的価値……第二には、比個性値の究極の意義付けまたは人生の目的いかなの解決が……個人的内的経験においてのみ与えられるべくして、現実なる一般的規制を期すべからざる」こと（同上、32頁）とのべている。

三谷はまず、以上のように論じている。以上は近代的合理主義の議論であろう。

しかし後述の如く三谷は実際は、——前近代的な「伝統主義」よりも、——むしろ近代的な個の権利に立脚する「社会契約論」の方にいっそう鋭い批判をむけていた。そして実はここから、三谷は「宗教的」国家理論（と独自のナショナリズム）の構想へと転回してゆくのである。三谷の「契約説」批判は、ふたつのモチーフを持っている。第一にはそれが国家論として論理的に虚弱だ、という批判である。第二にはそれが、個我、我執の「近代」精神の産物だ、との批判である。

〔2〕 まず第一点はこうである。三谷によれば、契約理論とは、アナキズムとも通底する「個人主義的」かつ「原子論的」な国家論にすぎない。三谷はそれが「ついに国家の原子論的解体を阻止し得ない」ものだ、と批判している（ちなみに、社会主義思想に対しても、それは「個我の利益」の集団的追求であり、契約理論のヴァリエーションにたつものにすぎない、との理由で批判している）。三谷は要約的にこう述べている。「もし契約が国家生活の理由ならば、無契約または契約解除が、国家生活否認の為の重要な理由でなければならぬ。……革命とは旧契約を解除して新契約を締結するものに他ならず、したがってまた常に正当でなければならぬのみならず、国家是認の基礎づけられると同じ論理によって、また国家否認の基礎づけもせらるるはずである。しかも国家の基礎づけの根本の問題は、何故に国家否認論排せらるるべく国家是認論受けいれらるるべきやといふ事である。即ち国家の基礎づけの論理は、また同時に、アナキズム否認の基礎となる論理でなければならぬ。そしてその力なき論理が契約説の論理である。」「近代社会生活の全般に対して契約説がいかに根強い影響を与えているか、近代の個人主義が契約説の根底であるのみならず、所謂社会主義も亦いか

に個人主義的にして又契約説的なる社会観に立脚するか、そのことは近代の社会生活史に注目する人の誰もが、容易に看取し得べき活事実である。したがってまた近代国家における最大にして且つ最も根本的な問題は、国家生活の契約説的分解または原子論的崩壊をどうしてくいとめるかということである」(同上、53頁)。

このように三谷ははっきりと「近代」の社会契約論の国家論を拒否している。この理論=思想によっては、けっきょく国家否認論は論破しえないから、というのである。すなわち三谷はあくまで、国家は、その個々の構成員の意志を超えた「超個的権威」として、決して「解体」されうべからざる理念=実体として存在しなければならない、と考えているのである(——この発想の究極の根拠については第三節でのべる)。

国家の解体ないし国家否認にみちびきうるごとき「理論」は、国家「哲学」として「真理」でない(哲学的認識の域に達していない)、と三谷は考えているのである。「全体たる国家は個に優越する生活価値を体するところの実体である。個々のために国家があるのではなくて、国家の中に、又国家を通して、個は初めてその生活の意義を充実し得るのである」(『法と国家』同上、384頁)というのである。

なるほど、契約国家論の場合でも、ルソーの「一般意志論」の如く、一見「超個的権威」を思わせる論理は存在した。しかし、それとともついに個々の市民の意志の総体に過ぎず、「原子論的解体」を防ぎうる必然性はない。三谷によればそれではおしつめたところ「各個に先行」する「超越的」なものとしての国家の哲学的認識=根拠づけは不可能だ。三谷はこう考える。「ルソオによれば国家とは畢境するに個人の為の団結で」(「法の基礎づけ」同上、508頁)しかない。

三谷はむしろホッブスのリヴァイヤサン国家と、そのいっそう超越的な「主権者」の論理に共感を示す。ホッブスはルソーとちがって人間の性悪説にたっており、その人間観の的確な厳しさから、社会の分解とカオス化を予見しえた。故にその国家論はいっそう超個的たりえた、と評価するからである。しかしそれととも、結局は個人から出発する国家論であることに変わりはない。「原子論的解体」を本当に克服する論理ではない。いずれにしても「主我的原子論的社会観」は、「社会につき、国家につき、終にその基礎づけを成し遂げ得ない」のである……。

もちろん三谷も亦、ホッブスからカント(「根源契約」論)にも及ぶ社会契約説的思惟が、それなりにすぐれた合理性を持っていたことをみとめている。またすぐれて、近代を特徴づける思想であることも承認している。それゆえ、あえてははっきりとカント国家論をも含めて、その批判をこころみる(同上、52頁以下)三谷は、その限り「反合理主義」また、「反近代」の立場に傾くこととなる。

三谷の立場は次の一節に明白である。「フランス大革命前後における自然法的国家観は、あらゆる歴史的制約を超えて、純粹なる理論的根拠の上に唯理的なる国家の構成を現実しうるかに思い為したのであった。しかしてその考え方が誤れるものであったことは、大革命に伴う如実なる社会的事実(——別のところでは「社会的惨害」と評している。同上、507頁)が最も雄弁にこれを指摘したのであった。」(同上、77頁)。かくて三谷は、近代の「唯理的」社会契約論、とりわけ「自然法的国家

観」を、彼なりの理解をふまえてはっきりと峻拒したのである。

〔3〕 契約説への第二の批判点はこうである。三谷は、契約論の国家論を悪しき「原子論」に立つものと見ている。人間の罪性を説く「キリスト者」三谷から見て、契約説は「主我的近代人」のエゴイスティックな功利主義（彼によれば「主我・我執・我利」の精神、515頁「法の基礎づけ」）の産物でしかない。そこでは国家はそれ自体としての「真理」を与えられていない。三谷はこう考えて、そのような論理に立つ国家論と、そのような「利己的」個人主義を厳しく批判した。

「自他の人格の尊重は決して自他の単なる私に執することを意味しない……断じて自他の私欲の協調」でない。三谷は「国家とその法律とは各個の私の思意を抑へて「正義」へと統御するものだ、と考へ「国家生活を指導するものは正義であるべき」だ、とのべる（同上、518頁以下）。そして「正義」は単なる「意欲」ではないから、これを「万民の声」にではなく、欲求者以外の「総明なる第三者」に聴くべきである（——この表現は一見アダム・スミスの市民社会の倫理学を思わせる。が、三谷の思惟はスミスと反対に、ヘーゲル的に「ポリース」へと傾斜する。三谷の、世代的にやむをえない、市民社会認識の方法の欠如を思わせる）。こう三谷は考へる。

〔4〕 なによりも、「其正義が一個の私を絶して徹底的に他なる者」であるべきことを三谷は要求する。即ち、万人の「主我的要求」ないし「主我的正義」を超越した、「徹底他者的正義」の下の「相生相活」こそ「国家生活の本質である」（同上、522頁「法の基礎づけ」）と彼は断定している。そうしてこの「徹底他者」という特徴的なイデーこそは、三谷において、独特の宗教哲学から導きだされるメタ・イデーとリンクしているのである。これについてはすぐ次節で論じる。

ともあれ三谷において「国家」は「徹底他者」の論理によって、初めて正当化され、その「真理」がとらえられうるのであった。これこそが、彼の国家の「理念」なのであった。

では、そのような国家は実際にはどのような姿で成立しうるか……。それは決して、国民の「契約」体としてではない。それはむしろひたすら「歴史的没理性」をおびた「全体」（民族国家）としてのみ、存在しうる。三谷はこう考へている。すなわち三谷は、契約体でなく、「歴史的」に生成せる「徹底他者」としての民族国家を説いたのである（「法の基礎づけ」同上、523頁）。

〔5〕 三谷は一方で、徹底他者としての国家の理念を説いた。と同時に、国家の現実的基礎を「歴史的没理的所与」としての「民族」においてのみみとめた。それは啓蒙主義的な「個我」と「理性」=社会契約説によっては「とらええな」い「没理的」所与なのであった。そうであるがゆえにまさに、それはかえって「一切の私を絶した」「徹底他者」の体现でありうる、というのであった。

ここには明らかに、ドイツ歴史法学派ないしロマン派特有の思惟様式への共感が認められる。三谷は「即ち人は俄然として歴史的所与の重要な役割に目覚めた。それが法学的にはたとえばサヴィーニ等の歴史法学として顕われた」とのべている。そして「国家とは一定国土の上に、一定民族によりて相営まるる相生相活の態である……抽象的唯理的思惟を似てしては到達しがたきような、或る没理的なる制約が、斯土斯民を特定して斯国を成さしめている」と歴史的所与性を強調する。

「我等のうちの誰が、日本と其歴史とによる制約を超越して、純理的に純粹にただの人間でありう

るか」、三谷はこう考えて、歴史的所与の積極的な倫理的意味づけを説いている。「いやしくも人生を肯定して、其具体的な活現の為の具体的な一步を進めるべく……また歴史的に制約せられたる人生的所与を肯定受領」せざるをえないではないか。「また歴史的なる人生的所与の肯定に立脚せんとする時、問題は全人类的、一般的なる意味での社会生活というような概念から移って、もっと歴史的に特殊なる具体的に限定せられたる所与」に即せざるをえなくなるであろう。「国家とはかくて基礎づけられるものとしての、より限定的なる社会生活の名」なのである(同上、74頁以下)。

三谷は、国家の本質は一切の私利をこえた「徹底他者」即ち「正義」であるが、現実にはそれは歴史的に「具体化」されている、というのである。かくて「国家における此歴史的特異性を守ることが、いわゆる公法の重心点である。ここでは、「抽象的普遍」よりも、「民族の歴史的個性」ないしその「秩序」が重きをなしている(『法律哲学原理』全集3巻290頁)。もちろん三谷も、「私法」に関しては、相対的にヨリ「普遍的な」諸原理になじむとしている。しかし、ここでも「夜警国家」は峻拒され、また「家制度」などは「日本固有の淳風美俗」とされている。こう論じる三谷は、いわゆる「国体」にもふれて、「いわゆる金匱無欠の国体の維持というやうなことが、決して単なる固陋保守を似て嘲笑はるべきものでなくして、そこに深刻なる歴史的論理が潜むものである」(『法律の歴史的制約』同上、547頁)ことを指摘している。けだし、明治人——国体の科学的分析は求めても無理な——らしい「保守主義」を説くばかりか、「歴史主義」と「国家哲学」をも説く三谷の必然の結論ではあろう。しかし啓蒙主義＝カント的な合理的精神はもはや失われていることも明白であろう。「宗教的個人主義」についても若干疑問であろう。

〔6〕 こうした三谷の発想は、「帝大」に法学を学び、なおその学府に「国家哲学」の不備を感じ、やがて「帝大」に招かれんとした人の「存在被拘束性」を感じさせる。しかし、なかんずく注目されるのは、三谷が、カントはおろかヘーゲル的な「理性」をもあえてふみこえていることである(同上、56頁)。三谷が度々高く評価するのは、むしろヨリ「宗教的」なシュタールであった。そのことは、右の文脈での存在被拘束性という問題よりも、いっそう深く、三谷のキリスト者としての「信仰」の中に、彼の国家学の根があることを示していよう。

例えば、三谷の「没理的・歴史的所与」の肯定の背後には、世界史は神の「摂理」(Vorsehung)の下にある、との信仰がある。それは明らかに、内村鑑三の『興国史談』等の歴史観をひいている。つまり諸民族とその国家には、神から固有の価値と使命が与えられている。日本もまた固有の使命を持つ。との内村の思想である。それはヘーゲルの歴史哲学にも似てはいる。しかしとくに三谷においては、ヘーゲルの「理性」の論理よりも、いっそう直接的に「神の摂理への服従」が説かれ、そこから「国家」への服従が立論されている。まさにシュタールがこの文脈でしばしば引用されている。「歴史哲学所与に内在する其没理性が、シタール[—ママ]をして、神意の裡にその〔国家組織の〕宗教的基礎づけを求めしめた……その限りにおいては又その宗教的基礎づけを拒み得べき学理的理由はあり得ない」(同上、78頁)。日本の歴史と伝統も又、神の与えた所与である限り、神聖な意味をもっているはずである。かくて三谷は直接的な宗教的ピエテートを国家論にもち込むので

ある。

以上のような発想が、三谷の「国家学」の背後に明白に存在していた。近代ドイツにおいてシュタールが果たした役割を思うとき、三谷の姿は、あの時代にあつて、きわめて微妙となる（ただし三谷はシュタールにも一定の距離はとっていたが）。

が、三谷の国家哲学の宗教的「根」はこれだけではない。我々は、次に、三谷の宗教哲学を正面からのぞいてみなければならない。実は三谷においては、いっそう根本的なひとつの宗教哲学上の基礎イデーがあり、それがメタ・メデーとして彼のすべての思惟を規定しているからである。それが、彼のいう、「自我のせん滅」をともなう存在論的＝倫理的な「徹底他者」（神）の思想なのである。それが三谷の究極の思惟であり、彼の国家論や法律哲学にも、決定的な意味をもっていたのである。

四

〔1〕 三谷は明治40（1907）年に一高に入学し、内村鑑三に師事した。門下の先輩に塚本虎二、前田多門らがあり、同期に南原繁、川西実三、高木八尺らがいた。矢内原忠雄は4歳後輩であった。三谷は内村の強い影響を受けたが、大学卒業とともにひとまずこのサークルをはなれ、カントなどをたずさえて岡山に去った。それは一人で思索するためであった（この消息は興味深い）。その哲学的思索の中から処女作『信仰の論理』（大正15年）が成った。この著書の根本思想が著者独自の「徹底他者」のイデーなのである。もっとも、三谷の宗教思想は、その後若干の展開を示し、中年期には内村的な「贖罪信仰」（＝キリスト論的集中）をいっそう強調するに至った。おそらくそこには三谷の内面的成長があつたと思われる。ここでは『信仰の論理』を検討する。

〔2〕 三谷は、当代の思潮の特徴を「自己追求」においてみている。それは他人との関係における「我利」的自己主張や、快楽追求でもありえた（—いわゆる「賤民資本主義」の「精神」）。しかしまた自己の内面を掘り下げ、「一己の独自値に目覚め」とする私生活的「修養」思想でもありえた。それらはともに日本の似而非「近代市民社会」の「精神」だったといえよう。

これに対して三谷は、そうした自己追求や「自己凝視」の思想の虚偽を痛打する。三谷は独自の思索を重ね、まず、そもそも「自己」なる観念がいかにかしい観念であるかを説きあかす。

〔3〕 そもそも日常的な「自己」の意識とは、実はさまざまな他者によって限定されたものでしかない。また成長の過程で人は多くを他人から与えられる。そればかりか、「顧みて自己の衷を探るとき、自己一個の独力によると見るを得べき」ものは何物もないであろう。かくて、「自己を見つめて深く徹すれば徹するほど、余自身の姿は消えて、余に非る他者の面影を見るの心地」となるであろう。むしろ「余一個は余自身にとりても謎である。余自身の根底が余自身にとっても知られざる……ある「他者」である」。

こうして三谷は「自己」意識の虚妄を「蟬脱」する。そのときあらためて自己の底に悟られるの

は「独立なる一個の私にあらずして、或る知られざる他者の不可思議なる力」である。「その力の前に、われらは敬虔なる感情を似て拝跪せざるをえ」ない。それがまた「直に我の本体である。我は我自らの前に礼拝する。」しかし、いまや我の本体はもはや「或るわたくしなるものでなくて、普遍なるもの」(神) (『信仰の論理』全集1巻30頁以下)なのである。三谷はこう説いている。

三谷は単なる自意識の虚妄をこえて、「抱括者」ないし、「存在の根底」への超越＝解放を追求していた、といえようか。初期三谷にとって、まずはこの他者がすなわち神なのである。

〔4〕 かくて三谷は、万人が各自己の底をつき破って「万人の私を絶して徹底的に他なる或るもの」(神)に出合い(同上, 68頁)、「我意を棄つべく決意」することを求める。それが「回心」である。「我が前に我が一身を献げて拝伏すべき他者の姿〔神〕をありありと」見るとき、この他者との「愛のきずなは我等を縛るがゆえに甘味」である。人はこの徹底他者＝神に励まされて、「困苦と迫害」に耐えて強く生きることを得る。かつ「棄私」としての「愛」に生きることが出来る。ちなみに、その愛は、他人の内にある「私」をも焼き清め、他人をもその存在の根底たる神へと向かわしめる底の愛である。その愛の生き方の典型が、まさにイエスの場合(同上, 73頁)なのであった。

このように論じて三谷は「一己への執着」がいかに「破壊的行為」であるか、を説く。「人と人との愛を妨ぐるものにして、その私の如きは」ない。三谷によれば、キリスト教の使信はまさに「各個の私を滅して、それを愛の大海中に沈めて了ふ」ものであった。このような文脈において三谷は、「私の一生の大野心は自己に死ぬことである。而して他者に甦ることである」(同上, 100頁)と信念を吐露している。

〔5〕 このような思索・信念から見ると、ホッブスのそれであれ、ルソーのそれであれ、「社会契約論」とその国家とは、「主我的思想」であり、「エゴの社会的乃至人類集積」でしかない(こうした視点から、リベラルなJ・ロックが最も評価が低くなる)、と三谷は考えた。それは三谷の宗教哲学の原点からして断然峻拒されざるをえない。彼の宗教哲学はすぐれて実践的・社会的なものだったからである。

もちろん、純然たる国家理論としても、契約説には自己矛盾があることをかさねて三谷は説いている。「然し若し国家生活に於ける究極の主権者が、自己以外の何物でもないのであるならば、何故吾人はその自己主権に基づき、自己の欲するままに国家を脱退してはいけないのであるか。何故刑に服し、戦場に生命を犠牲にしなければならないのであるか」と、彼はくりかえし論難する。

かく契約説を批判する三谷は、「国民」に対し、「エゴの集積」の根底をつき破って「徹底他者」(神)に出合うことを求める。「国家」の「理念」とは、かかる神的「徹底他者」——の歴史的・現成——以外ではありえないというのである。それは「万人の私を絶して」いるがゆえに、はじめてよく「超個的権威」たりうる。国家の哲学的基礎づけは、まったくこの理念による他にはありえない。三谷はこう考えるのである(全集1巻, 92頁)。

こうして三谷はその「宗教哲学」をふまえて独自の国家哲学(むしろハッキリいえば「国家神学」)を体系化しようとした。『信仰の論理』は大正15年に、『国家哲学』は昭和4年に、刊行されている。

個性的であり、「近代」日本の疑似啓蒙主義の問題点（「我利・我執」）を鋭くついている。それとともに、重要な問題をも伏在させていた。天皇制国家への批判能力の欠如である。

〔6〕 ところで、注目すべきは、以上の哲学的思索において、三谷は「神」を、かなり「存在論的」にとらえていることである。「自己の根底」としての「徹底他者」=神というユニークなとらえ方は、パウロ・ティリッヒの「存在論的神学」を思わせる。あるいはまた日常的自我の真底に「絶対無」の現成を経験する禅仏教的哲学をも思わせる。総じてそれらの「哲学」は、ウェーバー的にいえば「神秘主義」とも称しうるであろう。その特質は、Unio Mystica にあり、究極における万物の根源的同一性の体験=思惟にある。三谷の「徹底他者」（神）は、自分や他人や国家の究極の「根底」なのである。（それは「根底」としてザッへとしても表象されるが、むしろ「人格」として出合わべき「神」であるともされている。）——が、「根底」である限り、三谷の「徹底他者」は、本当は——内在者なのであって——「絶対他者」ではありえない。それはむしろ「仮象」に対する「本質」であろう。とすれば、三谷の神論は、国家の何らかの「神秘化」「神性化」に対しても——ある程度の拒否はしえても——最も峻厳な「拒否」をつらぬくことは、できないと思われる。なぜなら、三谷は国家の「根底」=「本質」としての「神」を語っているのだから。

〔7〕 そうした拒否（政治的魔術からの人間の解放）は、「存在論」的内在的思惟によってではなく、徹底的な「実証主義」か、さもなければ神の絶対的超越を説く啓示信仰の下で鮮明となる。

啓示信仰とは、神についての認識を、存在論的思惟によっては不可能で（よし、「存在の根底」や「絶対精神」が論じられるにせよ、それは超越的な神ではないとして）、ただ「絶対他者」（神）の啓示によってのみ与えられる、とする神学（ウェーバー的にいえば「被造物神化の拒否」の神学）である。ナチズムの国家神学に抗して、国家の非神話化と合理的意味付けを貫徹したカール・バルトの神学は後者の典型であった。啓示神学と新カント派に依拠した南原繁の田辺哲学（国家論）批判も、バルトとは別に、固有の思惟の下に、同じ「非神話化」を貫いた。しかし、三谷の「国家神学」は（ナチに利用されたティリッヒ神学の悲劇のように）利用しようとするれば、天皇制ファシズムにとっても決してある種の利用価値のないものではなかったように思われる。

こうして三谷の国家論は、その根底に固有の神秘主義的思惟を持っていた。むしろ彼の宗教意識の特質（と、それにかかわる倫理思想）からこそ、彼の一種の反「近代主義」的な「国家思想」も生じた、とハッキリ言い切るべきだろう。

〔8〕 もちろん三谷の精神は、戦前の国家神道的「反近代」主義とはちがっていた。それにもかかわらず、「個我」や人民主権論や社会契約論や社会主義を批判する点では、それと重なってもいた。それゆえ三谷が、矢内原とくにご大塚のように「国体の変革」と戦後民主主義を、内的に先取りできていた、とは思われない。

だが、もう一步踏みこんで考えてみよう。よく検討すると三谷の反近代主義は、次のような別の意味をもっているのである。

三谷は確かに人民主権や社会契約論をおおむね「我利・我執」の思想とのみ捉えた。それは問題

である。だが、「我利・我執」の「解放」がそのまま「近代市民社会」をつくりうるものでないのもまた明らかであろう。そのためには、「合理的な禁欲のエートス」(Self government の精神)の出現が不可欠であり、「人間類型」の[・]変革が決定的に必要であろう。

このことは戦後、大塚久雄らの市民社会研究が決定的に解明した(ある意味では高島善哉のスマス論も似た意味を持つ)。見方によれば三谷の「解放説」批判は、「禁欲論」を伏在させていたのだ。つまり、三谷の認識は「近代市民社会」の[・]歴史理論によって[・]自覚化されれば、近代の「国民国家」と「民主化」のいっそう深い把握に成長するべきものであった。その限り、単純な「解放説」の人々よりも、弁証法的には三谷の反近代論は、「近代」の正しい把握に向けて一歩進んだ認識の可能性を秘めていた、というべきであろう。

だが、そうなるともはや三谷的な「国学哲学」ではなく、いまやあらためて「社会科学」(とくにウェーバー研究と経済史)によって「ネーション」とは、何か、という問題を、追求する必要が生じたのであった。

五

[1] すでに紙幅を越えようとしている。はじめに一言した三谷のトレルチ受容(主に論文「自由民権と基督教」全集3巻所収)の問題点につき、論点のみを記しておく。

トレルチは、原始キリスト教にストア哲学と同様の「脱ポリス性」(Entpolitisierung)をみている。キリスト教は、祭儀共同体たる「神聖なポリス」の神格化とあいられない。それゆえキリスト教は透明な、合理的な、脱ポリス的な権力論であるストア派の「自然法思想」を受容した。キリスト教政治思想史は、基本的には「国家の非神話化」につらぬかれている。ウェーバーとともにトレルチはこう見ている。三谷はトレルチに学んでいるが、むしろストア派とキリスト教の[・]ちがいを力説する。ストア派は反国家的・抽象的コスモポリタンで不可だが、キリスト教はそうでない、という。この主張は三谷の「ナショナリズム」と結びついている。三谷にはトレルチへの誤解があるように思われる。そしてこの二人の説の[・]くいちがいは重要な問題を含んでいる。

[2] また、三谷はトレルチに「学ん」で、カルヴィニズムの基本的な保守性を強調している。しかし、トレルチは、むしろルター派的政治エートスの保守性の批判のために、——彼自身の保守性にもかかわらず——カルヴァン派(就中、後期カルヴァン派)の「人民主権論」への傾向を高く評価した。この[・]くいちがいにも興味深いテーマがあろう。

総じて内村グループは、「制度教会」を拒否して、「地の塩」として日本のエートスに浸み込み、「味付け」しようとした。そこから、「日本社会」や「日本国家」に対する強烈な批判とコミットメントが生じた(もちろん、それにはネーション形成の時代における「ナショナリズム」も伏流していた)。それは日本精神史上きわめてユニークな、「預言者的」心情を形成させた。しかし、まさにそのよ

うに（「国家と教会」を論ぜず）直接的なスタイルで地の塩となろうとしたことで、場合によっては——その条件の研究が重要だ——政治的「土着伝統」の逆流入をうける可能性もあった。内村グループの精神の栄光と苦難というべきだろうか。

三谷の場合にも、その問題を考える必要（とくに『アウグスチヌス』に即して）は、なしとしない。

参 考 文 献

一と二について

- 野田良之・碧海純一編『近代日本法思想史』（有斐閣）。
藤田若雄編『内村鑑三を継承した人々』上下（木鐸社）。
南原繁『国家と宗教』『政治哲学序説』（岩波書店）。
中村勝己『内村鑑三と矢内原忠雄』（リポポート）。
E. Troeltsch, Soziallehren der chritlichen Kirchen und Gruppen.

三について

- 南原繁『政治理論史』（東大出版）。
F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationale Staat.
E. Cassirer, Freiheit und Form.
T. Ziegler, Die Geistigen und Sozialen Strömungen Deutschlands im XIX u. XX Jahrhundert.
F. J. Stahl, Rechts und Staatslehre auf der Grundlage Christlicher Weltanschauung.

四について

- K. Jaspers, Vernunft und Existenz.
高木八尺編『文化と宗教・ティリッヒ博士講演集』（岩波書店）。
西田幾太郎『日本文化の問題』（岩波書店）。
『田辺元著作集』六，七巻（筑摩書房）。
南原繁『自由と国家の理念』（東大出版）。
宮田光雄編『ドイツ教会闘争の研究』（創文社）。
永岡薫『デモクラシーへの細い道——イギリスと日本』（新教出版）。
中村勝己編『マックス・ウェーバーと日本』（みすず書房）。

（東北大学法学部教授）