

南原繁の文化国家論 ——個人と共同体の関係について——

梅原宏司

1. はじめに

筆者は、これまで文化政策の歴史を「文化国家論」と言われる議論に焦点を当てて研究を行ってきた。これは日本において、「文化」という言葉が、ユートピア的な意味を持つ言葉として扱われてきた原因を探るということである。拙論「エルネスト・ラクラウの『対象a』概念について」¹は、その「ユートピア的な意味を持つ言葉」をどのように理論的に考察するかという問いに対する一考察である。

本論文は、日本の政治思想研究者として大きな業績を上げ、後進も育てた南原繁(1889～1974)の文化国家論を取り上げ、その現実社会への影響と、ほかの思想家の文化国家論との差異と共通点を探る試みである。

文化国家論というテーマについては、中村美帆が第2次世界大戦後の文化国家論をレビューしている²。第2次大戦後は、「文化」という言葉が盛んに政治目標として使われた時期である。中村の論文の中では、南原繁の文化国家論はあまり大きく取り上げられていないが、現実社会への影響は最も大きかったと考えられる。また、文化国家論というテーマ自体は、実は1930年代から取り上げられ、議論の対象になっていた。

本論文は、これらの背景を踏まえて、以下のような構成を取る。まず第2章では、南原繁がどのような人生を歩み、どのような思想背景を持っていたかを概説する。第3章では、南原がヨハン・ゴットリーブ・フィヒテの思想から大きく影響を受けて考察した「共同体」や「国家」の概念について考察する。第4章では、南原がフィヒテの影響を受けて考察した「文化」の概念について検討する。そして第5章では、同時代の京都学派に属する高山岩男の文化国家論と南原の議論を比較し、南原の文化国家論の特性について考える。第6章では、南原の文化国家論が、こんにちにおいてどのように影響しているかを総括する。

2. 南原繁とはどのような人物か

南原繁は、1889年に香川県に生まれた。旧制第一高等学校から東京帝国大学法学部に進学し、内村鑑三の弟子として、無教会主義キリスト者として生涯を過ごした。

卒業後は内務省に入省する。富山県射水郡の郡長を務めたあと、本省に戻って労働組合法の草案作成に携わる。しかしこの草案は議会提出前に廃案となり、1921年に南原は内務省を退職した。

南原が内務省を退いた原因としては、労働組合法案作成の過程で、カール・マルクスなどの社会主義思想と対決する必要があることが挙げられる。退職後すぐに東大法学部助教授となり、政治思想を講ずることになる。そして大正デモクラシーから満州事変・日中戦争・太平洋戦争と進んでいく日本の中で、大学人として過ごすことになる。とくに1930年代から明確になってきた、ナチスの影響を受けた日本ファシズムの跋扈の中で、日本における個人と共同体の関係をより深く考察すべく、フィヒテの政治思想を研究していった。この中で、丸山眞男や福田歓一などの弟子を育成していく。

1945年3月、東大法学部長に就任し、敗戦直前には終戦工作にも携わる（結局失敗に終わる）。敗戦後の12月には東大総長に就任し（1950年まで在任）、貴族院議員にも選ばれ、新憲法制定過程で審議に参加し、教育改革にも携わった。また、新制東京大学に第一高等学校・東京高等学校を合併して教養学部とするという、それ以後の大学に巨大な影響を及ぼす改革を成し遂げた。

南原の終生の関心は、「宗教」（南原の場合はプロテスタントが想定されていた）と「個人」の関係³、そしてそれらと「共同体」「国家」との関係がどのようにあるべきかという問題であった。この問題を思考していく過程で、文化国家論が出現するのである。そこでまずは、そもそも南原にとって「共同体」「国家」とはどのようなものであったのかを検討してみよう。

3. 南原繁にとって「共同体」「国家」とは何か

3.1 南原繁の「個人主義」批判

下畠知志は、1936年を境に、南原の思考が「個人主義」を批判する「共同体主

義」へ、本格的に転回したと論じる。これは日本ファシズムとの「出会い」が原因であったという⁴。ただし、これは「個人人格の自由」⁵を否定するものではない。では、南原の「個人主義」批判とはどのようなものであったのだろうか。

南原によれば、個人主義的世界観とは以下のようなものである。

合理的な個人主義の主張に従えば、人間は自己自らの裡にその独立性と自己決定性を有し、他の何者にも自己存立の本質を負うところはない。これは必ずしも……それぞれ利害と意欲を異にする自然的、経験的個人を指すのではなく、むしろ人間性における普遍的要素——それが何であるかは別として——を摘出し、もって万人に共通な人間の観念を意味する。ひとしく人間性の完成にまで呼ばれている抽象的な個人、合法則的な人間の観念である。しかし、人格の具体的固有性を有する道徳的個性ではなく、ただ道徳的人格にまで可能な普遍の本質の擬人化である⁶。

南原によれば、この「普遍的要素」「普遍の本質」が何であるかを、個人主義的思想は示していない。この普遍的ではあるが抽象的である形式としての「個人」は、真の「個性」を持つものではないのである。

それでは真の個性たる「道徳的個性」とは、どのようなものであろうか。南原によれば以下の通りである。

道徳的個性というのは、各人がそれぞれ所与の自然的固有性をもって、道徳的人格を可能ならしめる当為によって認められるのである。自然の所与としての個性に価値があるのではなくして、その所与をとおして道徳的価値を実現せしめるところに、人格の個性が発見せられるのである⁷。

すなわち、「人格の個性」が認められるためには、「自然の所与」に対して「道徳的価値」が考えられなければならない。この価値を考えることが、南原の課題となる⁸。

そしてこのために要請されたのが、「共同体主義」なのである。では、南原の「共同体」とはどのようなものであろうか。

3.2 南原繁の「共同体」「国家」とは何か

南原は、個人主義的な世界観を批判するために、フィヒテ研究に向かい、『フィヒテの政治哲学』にまとめられる諸論文をもって、自身の共同体論を練り上げていった。

南原は「道徳」の問題において、「社会共同体」の必要性を説く。

もとより、人間は孤立して存在するものでなく、社会のうちに他人と共同して生活するものであるから、おのおのの人格の道徳的意志と行為は、自己が他人に対する関係、あるいは社会の全体に対する関係を問題とする。この意味において、道徳的義務は必然的に社会的内容を包含する。しかし、それはどこまでもおのおのの人格の価値が問題であり、各人がみずから果たしてその義務を義務として行為したか、否かが問わるべきである。そこに依然として厳粛な道徳固有の価値考察の領域が存する。人あるいは、新たに「社会倫理」(Sozialethik)の観念をいうでもあろう。しかし、いわゆる社会倫理も、要するに、社会における個人が他の個人または国家社会に対する道徳義務の問題であり、いまだ社会共同体の関係それ自体を問題とするものではない。ここにまた人は、かくのごときは個人倫理の見地であるとしてこれを排斥し、個人を超越する社会共同体それ自体に倫理の基準を置こうとする。あたかも、それはフィヒテのたどった道である⁹。

フィヒテはドイツ観念論哲学においてカントを継承した人物であり、フランス革命を熱狂的に支持した。そして、理想の国家社会(共同体)として、自給自足で国家が社会をコントロールする「国家社会主義」を唱えることになる。この「国家社会主義」は、フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』¹⁰の著者であったこともあり、人種主義的な色彩を持ってとらえられ、ナチス・ドイツにおいて歓迎されることにもなった。しかしそれに対して南原は、個人人格の自由を認める共同体論をフィヒテ

から導き出そうとするのである。

南原によれば、フィヒテの共同体論は以下のように要約される。そして、この共同体論が、基本的に南原の共同体論でもある。

もともとフィヒテの人間概念は、自然法思想のごとき機械的平等の原子個ではなくして、道徳的人格の自立の概念に出発しつつ、おのおのの特性に従って自由の活動の主体としての個性——文化的個性の価値である。そして、かようなものとしてフィヒテにおける人間は、孤立した個人としてでなく、初めから「社会」共同体思想と結びつき、文化共同体の理念を要請するものであった。

このことは、彼の後期に入って「民族」と「民族共同体」の概念が立てられるに及んで、いよいよ明白にされたところである。すなわち、いまや民族が社会的統一の具体的者として、それみずから神的理念の表現として考えられ、民族共同体が純粹の倫理的共同体、否、完全な文化共同体として表わされる。ここに、最初には単に理性の世界として思惟された「社会」の精神的構成が新しく民族の概念において、その実現を見出すに至るのである。それは前期の形式的「社会」理念——古くはストアのごとくに、また近くは第十七・八世紀の自然法思想のごとくに、本来 *Societas* として人類社会思想と関連する——が、いまや精神的文化理念の基礎の上に、おのおのの民族の真の統一を創造し、そこに具体的な社会共同体が形成されるにいたったことを意味する。われわれは、ここに民族において人類の理念が代表せられ、人類社会理想と民族国家理想が固く内的に結合される所以を理解し得るのである¹¹。

ここで「社会」というのは、古代ストア学派以来考えられてきた自然法思想が構想した、社会の形成原理のことである。しかし南原は、この自然法思想は個の価値を強調した点で意義があるものの、抽象的でしかないものだと考える。そして、道徳的人格の自立（これが南原が考える真の個人人格の自由である）の上にたった「民族共同体」が理想とされるべきだと考える。

ここで強調されるべきは、第一に「民族において人類の理念が代表せられ、人類社会理想と民族国家理想が固く内的に結合される」ということである。ナチスや日

本の右翼がとらえる「民族国家理想」は、むしろ普遍的な「人類社会理想」を排するものであるというのが南原の理解であった。それに対して、普遍的な「人類社会理想」と結合した「民族」の国家が望ましいのである。

第二に、南原にとって「文化」とは、自然法思想が考える社会共同体と結合する「文化共同体」の基礎であった。ここに南原の「文化」と「国家」の結合が見られるのである。

それでは、南原にとって「文化」とは何であったのか。次にそれを検討しよう。

4. 南原繁にとって「文化」とは何か

4.1 南原繁の「文化」―「感性」「共同体」との関連において

南原はフィヒテを援用して、「文化」を次のように定義する。

「文化」とは、要するに、人間自由の目的のために、すなわち純粹自我に非ざるすべてのものから完全に独立な理性目的のために、これらの感性的な諸力¹²を探求し、あらゆる方法をもってこれを無限に高め、また豊富にすることである。この「自由にまでの文化が、人間が感性界の一部である限り、唯一可能な人間の究極目的であって、人間が営み、また追求する一切のものは、感性界におけるこの究極目的に対する手段として、考察されなければならない。」これはフィヒテにおける自由にまでの「感性文化」の概念であって、道徳的存在としてのあらゆる人間に例外なく課せられた地上における究極目的である¹³。

まずフィヒテ（そして南原）にとって「文化」とは、自由の前提である感性的な諸力を追求することなのである。

そしてフィヒテ（および南原）にとって「国家」は教育によって文化を追求するものである。「国家は国民における文化の全体目的に奉仕するための手段である」¹⁴。この「文化」と「共同体」「民族」の関係は、フィヒテの主張が時代によって大きく変化するため、一義的には決めがたいが、「民族」固有のものであり、同時に人類全体のものでもある。

この「文化」と「国家」の緊密に結合した関係のもとに、南原の文化国家論が第

2次大戦後、本格的に展開されるのである。それでは、南原がどのように文化国家論を展開していったかを次に見てみよう。

4.2 南原繁の文化国家論——「大学」と「国家」の関係

南原の文化国家論を見るために最も重要な文献は『文化と国家』と題された論集である。注意すべきことは、この中に収められた文章はすべて南原の演説であり、しかもほとんどが東大総長として行った演説なのである。ここではその中から3つの演説を検討しよう。

まず、取り上げられることも多い「新日本文化の創造——紀元節における演述——」である。これは1946年2月11日に東大で行った演説である。神武天皇の即位日とされた2月11日は戦前・戦中を通じて紀元節として祝日であった。しかし敗戦と占領、そして1946年の新年に発せられた昭和天皇の「人間宣言」によって、世間で紀元節を祝おうとする動きはまったくなかった。そのとき、南原はあえて東大に日の丸を掲げ、演説を行ったのである。

南原は敗戦の原因を「おしなべてわが国民には熾烈な歴史意識はあったが、おのおのが一個独立の人間としての人間意識の確立と人間性の発展がなかった」という「国民自身の内的欠陥」¹⁵にもとめる。これは、日本が欧米近代の「ルネッサンス」を持たなかったためである。そこで、南原は日本の「精神革命」を強く求める。

現在わが国において何が根本的なものといって、新しい人間の教化——そのための真摯澁澗たる精神と文化運動の如きはないであろう。新日本文化の創造と道義国家日本の建設はこれによってのみ可能である。……しかし、問題はわれわれの社会経済生活は何のためかということである。われらは単なる生物的生存のために、自由の個性、高貴な精神的人間として生きんことを欲する。そのための経済的物質的条件でなければならない¹⁶。

ここに表れているのは、自由な人格の個人を実現するため、新しい精神的な文化が創造されなければならないという南原の強烈な主張である。これはまさに、彼のフィヒテ研究から導かれたものである。

取り上げる第二の演説は、1946年4月29日に行われた演説、その名もずばり「天長節」である。

ここで南原は昭和天皇の苦難とそれへの対応を称えながら、以下のように言う。

まことに降伏後八カ月半、連合軍の指令下とはいえ、いかに多くの変革が今上陛下の時代にいま日本になされつつありますことか。私どもは戦に敗れたことを悲しむよりも、かくて新日本の胎動を瞠目して待つでありましょう。そしてかくのごときは実に陛下本来の御意志であり、また国民年来の実現にほかなりませぬ。すなわち再び戦のことを学ばぬ「平和国家」、人類の間に実現せらるべき高貴な理想を実現する「文化国家」の創造、大権の蔭にまた国民の自由と権利を蹂躪する余地と危険の見出されぬ「民主国家」、もはや人が人に対する専制と圧迫を知らぬ「自由国家」の建設であります¹⁷。

ここに見られるのは、天皇制を維持しつつ刷新して、そのもとに平和・文化・民主・自由の価値を抱く国家の理想の主張である。加藤節はこの演説に「『日本国民統合の象徴』としての天皇制を『日本民族の歴史的個性と精神の独立』の証のために守ろうとする意志があり、連合国による外からの裁きに抵抗しようとする意図があったのである」「ナショナリスト南原の気骨をしめす」としている¹⁸。

第三の演説は、1949年7月7日の東大入学式での演説「大学の再建——新制入学式における演述——」である。南原はここでまず「わが国の政治・経済・社会の組織と構造は、根本的変貌を遂げて来た。それは日本の歴史の新たな創造——新たな国民性の創造でもあるのである」と切り出し、そのための大学高等教育改革の目的として「能力ある者は誰でも大学教育を受け得る機会均等を与えた点」と「在来の大学教育の内容があまりに専門的に偏重していたのを改めて、一般的教養をとり入れた点」を挙げる¹⁹。そして「一般的教養」の意義として、近代科学の専門化にともなう科学と人間性の「分裂」を救うため「総合的な立場」に立って理解し、「生ける知識の体系」「文化と文明の全体の構造と意味——世界と人間と社会についての理念を把握する」ことだと述べる²⁰。そして、この一般的教養を取り入れた大

学の再建によって、日本の「平和文化国家」としての再生が可能になると主張している²¹。

以上を簡単に振り返っておこう。南原の文化国家論の要点は3つにまとめられる。

第一に、「精神革命」を行える、自由な個人によって構成される。これはカントの形式としての個人概念を継承したフィヒテの「道徳的人格の自立」に基づく。

第二に、刷新された天皇制に基づき、人類の高貴な理想を実現する国家である。これはフィヒテを「人類社会理想と民族国家理想が固く内的に結合される」と解釈したことに基づく。

第三に、一般的教養を導入し刷新された大学によって支えられる。これはフィヒテの「感性的な諸力を探求し、あらゆる方法をもってこれを無限に高め、また豊富にする」という「感性文化」を向上させる国家のこともある。

以上を確認したうえで、次に同時代に展開された他の文化国家論と南原の議論を比較し、それらの共通性と差異を考察しよう。

5. 南原繁の文化国家論とは何か

5.1 ハリー・ハルトゥーニアン文化国家論の整理

アメリカの日本政治思想研究者であるハリー・ハルトゥーニアンは、1930年代～40年代の日本の文化国家論について、次のように要約している。やや長くなるが引用しよう。

明治国家は、もつれあう文化と政治のアポリアを解消することに全力を傾け、のちに第二次大戦前後のファシストたちが「文化国家」と呼ぶことになるものを創りだした。日本の近代史は、このようなアポリア的な関係を決定的に解決し、そうして最終的に、文化がたんなる政治や不安定で動揺する政治的実権の歴史をつねに乗り越えるような、永久に固定した文化的な社会編成を見出そうとする欲望と、ほとんど区別しがたいものであった——高山岩男が1930年代に作り上げた文化国家論（戦後も継続する）にはじまり、和辻哲郎による（1920年代の共同体論を反復する）倫理的な文化共同体の再分節化や、さらに

1960年代の、「期待される日本人」を形成するという文部省の計画、そして1979年から80年に大平正芳内閣が提唱した、国家介入を通じて近代を最後に超克し「文化の時代」と呼ばれる時間を超えた領域に21世紀の新秩序を確立しようとする大計画にいたるまで。日本の近代史は、近代化しつつあるあらゆる社会と同じく、それ自身が創りだした勢力をたえず規制し、それ自身が促進した過剰を制御し、そしてそれが構築したまさにそのアイデンティティを拒絶するという、逆説的な、やむことなき闘いであった²²。

ここでハルトゥーニアンが言っているのは、日本の近代化が、資本主義の進展による共同体の解体と、それを維持・再建しようとする政府や知識人の苦闘の繰り返し（1890年の教育勅語や、1907年の戊申詔書に象徴される）であったということである。引用箇所ではハルトゥーニアンが言う「文化」とは、共同体が持つ「絆」のことである。ハルトゥーニアンの説を言い換えれば、資本主義によって解体する共同体秩序を防衛するために、共同体の「絆」たる「文化」が強調されたということなのである。しかしそれは、「文化」という言葉によって、失われた共同体を求める欲望でもあった。その意味で「文化」は日本の近代にあって、ユートピア的な意味を持つ言葉であったということができよう。

ここで取り上げられている高山岩男（1905～1993）は、いわゆる京都学派の主要メンバーであった。京都学派とはさまざまに定義されるが、一般的には京都帝国大学の哲学教授であった西田幾多郎（1870～1945）と田邊元（1885～1962）、およびそのもとに集まった弟子たちを言う²³。

それでは、京都学派の文化国家論とはどのようなものであったのだろうか。以下で高山岩男の文化国家論について、検討を加えていこう²⁴。

5.2 京都学派の文化国家論

高山岩男の「文化」について前提しておかなければならないのは、この「文化」なる用語が、「日本人」と名指される人々の「民族文化」「民族精神」とも言い換えられるということである。この「日本人」には、植民地の人々やアイヌ民族は含まれていないことに注意したい²⁵。この立場から高山は戦時中の「近代の超克」論の

形成に一役買っている²⁶。

そして高山の主張は敗戦直後になって、重要な役割を占めることになる。彼は1945年に行われた外務省の調査で、「天皇制が、個人主義原理と共同体原理を統合する『天人合一』『無我』の状況を実現する」と主張し、天皇制の護持を主張した。ここでの「個人主義原理」とは「アメリカニズム」と呼ばれた消費社会原理のことであり、「共同体原理」とは「日本人」と名指される者たちの「民族文化」「民族精神」、すなわち「日本文化」のことである。ここから高山は、「個人主義原理」をやむを得ず容認した上で、「日本文化」の象徴として、戦前の天皇制が象徴天皇制へと変化すべきことを主張したのであった²⁷。

このあと高山は、1960年代に京大の先輩である高坂正顕を助けて、中央教育審議会答申の「後期中等教育の拡充整備について」の起草に携わる。ここで高山と高坂は、この答申に「期待される人間像」という長い補論を付け足した。

この文書は、当時の高度経済成長と消費社会化の中であって、消費社会の問題点を「利己主義や享楽主義」「物質的欲望の増大だけがあって精神的理想の欠けた状態」として非難している²⁸。そして、それに代わる「期待される人間像」として、「国民として」という理想像を掲げる。これは「正しい愛国心を持つこと」、「日本国および日本国民統合の象徴」である「象徴（象徴天皇のこと＝引用者注）に敬愛の念をもつこと」、「日本の美しい伝統」である「自然と人間に対するこまやかな愛情や寛容の精神」と「勤勉努力の性格、高い知能水準、すぐれた技能的素質」を保ち発展させるべく「すぐれた国民性を伸ばすこと」の3つが提唱されている²⁹。これは、共同体原理たる「日本文化」とその具現化である象徴天皇制を擁護すべきであるという、高山岩男の主張に沿ったものであった。

ここで注意しておかなければならないのは、高山が個人の自由を、不承不承認めているということである。おそらく敗戦がなければ、高山の議論は共同体原理（この場合はすなわち天皇制）を護持し、個人の自由を最低限まで抑圧したことは容易に予想できる。

もう一つ顕著なのは、高山の反資本主義的な部分である。彼は資本主義と消費社会化をかなり等置して考えており、共同体原理を守るための道具として資本主義をやむを得ず容認しているという部分があるのである。

これらを確認したうえで、南原と高山の議論を比較してみよう。

5.3 南原と高山の議論の差異と共通点

南原と高山の差異の第一は、個人の人格の自由の問題である。前述したとおり、南原がフィヒテを通過しながら、「精神革命」を行える、自由な個人によって構成される文化国家を構想したのに対し、高山はほとんどそうした自由な個人を想定していない。またそれと関連するが、高山は南原が説くような、「人類普遍の文化的価値」をまったく信じていないことも差異である。高山が信じるのは、大日本帝国の文化的価値なのである。

第二に、高山は戦後さまざまな大学を転々とするが、一貫して共同体原理を重視する大学カリキュラムを擁護した。これは南原の大学改革と対照的である。

しかし、南原と高山の議論には、大きな共通点もある。第一の共通点は、南原も高山も、天皇制を日本の共同体原理（すなわち「文化」）と考えていることである。その刷新の程度にはかなりの差があるとはいえ（南原はかなりの刷新を考えているが、高山は最低限度の刷新しか考えていない）、南原も高山も、天皇制の護持を最優先に考えていたということである。

第二の共通点は、南原も高山も、資本主義の問題点に焦点を当て、これを改革すべきであると考えていたことである³⁰。前述したとおり、南原は内務省時代に労働組合法案を作成するなど、資本主義が引き起こす社会問題について敏感であった。フィヒテの国家社会主義論についても、かなり肯定的である。戦後の南原の文化国家論からは、この部分がかかなり抜け落ちているが、少なくとも南原が、高山が考えていた資本主義の行き過ぎの改革についてかなりの関心を持っていたことは事実なのである。

この比較から得られることを整理してみよう。南原は無教会主義キリスト者として、個人人格の自由を重んじ、それに立脚した文化と国家の概念を練り上げた。しかし、角度を変えて見てみると、南原の文化国家論は、それと対照的に見られがちな京都学派の文化国家論と重要なところで共通するのである。それは、共同体原理と文化を強く結びつけようとする意図であると言えよう。

6. 終わりに

序論で少し述べた通り、日本において、「文化」というものは特殊なニュアンスを帯びた言葉であり続けてきた。この問題意識から本論文を展開して判明したことは、南原繁のように個人人格の自由を重視した思想家であっても、高山岩男のような「保守的」と名指されることが多い思想家と共通する部分を持っていたということである。

これは、日本の近代化・資本主義化と「文化」という言葉の関係、さらにはその角度からの文化国家論の検討を再考するように強いるものであると言えよう。ハルトゥーニアンは京都学派とその影響下にある人々のみを文化国家論の枠内に入れているが、実は南原繁のような思想家も、京都学派の文化国家論と共通点を多く持つことが明らかになったのである。つまり、京都学派にあって「文化」とは、ユートピア的な意味を持つ言葉であったが、南原にあって、同じくユートピア的な意味を持つものであったということなのである。

南原の「民族」「国民」の用法については、すでに批判的に論じられているところではあるが³¹、それを日本の近代化・資本主義化と共同体崩壊の歴史の中に置きなおしてみると、より深く「文化」という言葉について考えることができるだろう。

もう一つ述べておかなければならないのは、南原の構想した大学の「教養」というものが、すでに大きく揺らいでいることである。近畿大学をはじめとして、全学規模で教養部・教養課程を持っていた多くの大学が、規模を縮小したり、改組を行ったりしている。これは人文学・社会科学の意義の問い直しとも絡んで大きな問題となっているが、少なくとも南原の「教養」に関する議論を、「文化国家論」と合わせて考え直すことは、無意味ではないと筆者は考えている。

¹ 梅原宏司「エルネスト・ラクラウの『対象 a』概念について——『全体』を表す対象についての一考察——」『文学・芸術・文化』第 29 巻第 1 号、2017 年。

² 中村美帆「戦後日本の文化国家論——文化国家概念の歴史的展開をふまえて——」日本文化政策学会『文化政策研究』7 号、2014 年。

- ³ 本論文は南原繁の思想を全体的に深く掘り下げることを目的としていないため、南原にとっての宗教がどのようなものであったかを深く追究することは行わない。また、南原のフィヒテ理解が妥当であったかなどの問題についても追究しない。
- ⁴ 下畠知志『南原繁の共同体論』（論創社、2013年）9頁。1936年には2.26事件が起こっている。
- ⁵ 加藤節『南原繁』（岩波書店、1997年）109頁。この自由を認めるか否かが、のちに論じる通り、京都学派との相違点となる。
- ⁶ 南原繁「政治原理としての自由主義の考察」『南原繁著作集 第3巻』（岩波書店、1973年）24頁。傍点は原文通り。南原によれば、この形式的な個人のとらえ方は、カントに由来する。
- ⁷ 南原繁「政治原理としての自由主義の考察」『南原繁著作集 第3巻』（岩波書店、1973年）25頁。
- ⁸ 下畠知志『南原繁の共同体論』（論創社、2013年）19頁。
- ⁹ 南原繁「フィヒテの政治哲学」『南原繁著作集 第2巻』（岩波書店、1973年）141頁。傍点は原文通り。なおこの文章は、1930年代に南原が執筆した諸論文に補足を加えて、1958年に単著として刊行されたものである。
- ¹⁰ もとは、ナポレオン占領下のプロイセン・ベルリンにおいて、ドイツ国民の啓蒙と独立を訴えた講演である。日本でも広く読まれ、第2次大戦時に人気を博した。
- ¹¹ 南原繁「フィヒテの政治哲学」『南原繁著作集 第2巻』（岩波書店、1973年）429-430頁。
- ¹² 南原は「これらの感性的な諸力」が具体的にどのようなものを明記していないが、引用部分の直前に「人間が同時に感性的自然の世界に属し、その一部分である」とあり、かつ「感性的なもの」が「理性によって制御し、訓練されねばならぬ」とあるところから考えて、人間の感覚的な認識能力や感情を指したものではないかと考えられる。なおこの引用箇所は、注12と同じ頁である。
- ¹³ 南原繁「フィヒテの政治哲学」『南原繁著作集 第2巻』（岩波書店、1973年）208頁。カギカッコ内はフィヒテの『フランス革命論』からの南原の引用である。
- ¹⁴ 南原繁「フィヒテの政治哲学」『南原繁著作集 第2巻』（岩波書店、1973年）376頁。
- ¹⁵ 南原繁「新日本文化の創造」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））6-7頁。
- ¹⁶ 南原繁「新日本文化の創造」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））14頁。ただし、この演説で南原は日本の建国神話（とそれに由来する天皇制）自

- 体を肯定しており、その神話の理想を真に実現するためにも「精神革命」が必要であると説いている。
- 17 南原繁「天長節」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））39頁。
- 18 加藤節『南原繁』（岩波書店、1997年）149頁。ただし南原は昭和天皇の戦争責任を追及する意図があり、そのために制度としての「退位」を設けるように動いていた。
- 19 南原繁「大学の再建」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））285-6頁。なお、「一般的教養」は「general education」という英語で表されている。また、東大教養学部設立について南原が果たした具体的役割については、今田晶子「新制東京大学の創設と総長南原繁のイニシャチブ — 教育改革を中心に —」『大学経営政策研究』第5号、2015年（本論文はPDF化されて掲載されている）に詳しい。
- 20 南原繁「大学の再建」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））287頁。
- 21 南原繁「大学の再建」『文化と国家』（東京大学出版会、1957年（新装版は2007年））294頁。
- 22 ハリー・ハルトゥーニアン、樹本健訳「国民の物語／亡霊の出現」『日本はどこへ行くのか』（講談社、2010年）288-9頁。なお「文化の時代」報告書については、梅原宏司『戦後日本政治における「文化行政」の位置づけ —— 「文化」は国家戦略の中にかに包摂されたか——』（立教大学博士学位請求論文、2009年）において詳細に論じている。
- 23 和辻哲郎（1889～1960）を含む場合と含まない場合がある。なお、和辻の文化共同体論は、他日を期して論じたい。また、三木清（西田の弟子）や戸坂潤（田邊の弟子）など、マルクス主義に関係した哲学者も、含む場合と含まない場合がある。
- 24 以下の高山の議論の分析は、すでに発表した梅原宏司「日本国家の歴史における『文化』という記号の変容——『文化』が指し示すものはどのように変化したか」21世紀社会デザイン研究会『Social design review』4号に基づく。
- 25 高山岩男「文化類型学」『高山岩男著作集』（玉川大学出版部、1935年）21-23頁、および高山岩男「文化類型学研究」『高山岩男著作集』（玉川大学出版部、1936年）356-364頁。
- 26 「近代の超克」論と京都学派の文化国家論の関係については、梅原宏司「日本国家の歴史における『文化』という記号の変容——『文化』が指し示すものはどのように変化したか」21世紀社会デザイン研究会『Social design review』4号、30頁を参照いただきたい。また京都学派の「近代の超克」論には、大日本帝国（侵略によって日本列島以外に植民地や占領地を拡大していた）のもとでの多文化主義を論ずる視角もあるのだが、こ

れについても他日を期して論じたい。

- ²⁷ 河西秀哉『「象徴天皇」の戦後史』（講談社、2010年）20-25頁。
- ²⁸ 中央教育審議会「後期中等教育の拡充整備について『別記』第1部 当面する日本人の課題」1966年。なおこの答申は文部科学省ホームページで読める。
- ²⁹ 中央教育審議会「後期中等教育の拡充整備について『別記』第2部 日本人にとくに期待されるもの」1966年。なおこの答申は文部科学省ホームページで読める。
- ³⁰ 南原は「革命」という言葉を戦後頻繁に用いるが、これは「精神革命」のことである。彼は社会主義革命のようなものには終始批判的であった。
- ³¹ 南原の「民族」「国民」の用法の検討については、西田彰一「宗教ナショナリズムと南原繁」立命館大学人文科学研究所紀要97号を参照いただきたい（本論文はPDF化されて掲載されている）。また南原繁の議論に極めて好意的な加藤節も「民族の観念が、実体ではなく、つくられた擬制であることがあきらかにされ、国民国家も自明性をうしなってゆらいでいる現在、われわれは、南原のように、個人にさきだつ民族共同体の永遠の実在を信じる立場にとどまることはできない」と述べている。加藤節『南原繁』（岩波書店、1997年）178頁。