

Title	三谷隆正：その信仰と思想に関する一考察
Author(s)	鵜沼，裕子
Citation	聖学院大学論叢, 7(2): 178-192
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=678
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

三 谷 隆 正

——その信仰と思想に関する一考察——

鵜 沼 裕 子

はじめに

正 三谷隆正（一八八九—一九四四）は、近代日本のキリスト教史上、
隆 いわゆる「二代目」に属する思想家の一人である。彼は第一高等学校
谷 の学生時代、新渡戸稲造、内村鑑三に師事してその信仰的思想的影響
三 の下にキリスト教の思想世界に導かれ、同門の塚本虎二、藤井武、黒
崎幸吉らとともに「内村鑑三を継承した人々」の一人、「無教会二代
目」として位置づけられている⁽¹⁾。公的生涯の大部分は旧制高等学校の
教師として法学、法哲学等を講じたが、その傍ら、ギリシャ古典を初
めとする西洋精神史の遺産への深い造詣に支えられた、教養派の人生
論ともいべき著書を数多くあらわし、当代の人々、ことに昭和初期
の知的青年層に深い精神的人格的感化を与えた。その警咳に接した人
々の証言によれば、彼は決していわゆる孤高の人や厳格主義者ではな
かったにもかかわらず、一高生のころから級友の間で「群鶏中の一
鶴」と称され、その際立つて端麗な容貌と清らかな魂から流れ出る高

貴な個性が、接する者をしておのずと深い畏敬の念を抱かしめずには
おかぬという人柄であったという⁽²⁾。

三谷隆正の名は内村との関係から、一般には無教会の群に結びつけ
られているが、彼は同門の知友らのように自らの聖書集会や個人誌の
刊行等による無教會的伝道を行ったわけではなく、生涯の中には教会
と積極的なかわりをもった時期もあった。また信仰的立場において
も、内村の世界の核心である十字架による罪の赦しの信仰は、決して
受け継がれなかったわけではないが、少なくとも彼にとつての第一義
的な関心の対象とはならなかった。三谷隆正の世界は、思想的には
むしろ、近代後期の教養思想の流れに位置づける方が相応しいように
思われる。彼は大正期の知的青年層をとらえたいわゆる「自我の問
題」を共有しつつ思索の世界に入り、自己の内奥の凝視をとおしてそ
こに一個の「私」を超えた他者的存在としての神を見出し、この体験
知を基盤として独自の精神世界を結実させた。その本領は、西洋精神
史の遺産に養われつつも教養主義に特有の知的観照の立場にとどまる
ことなく、固有の信仰的生の立場を確たるものとしたところにあった。

(1)

一個の信仰主体としての彼の基本姿勢はあくまでも神の前に単独者として立つことにあったが、同時に、他者とともにあること、彼自身の言葉で言えば「人と人との相生相活」をもって人間の本来的なあり方ととらえていた。またその思想構築の基礎は西洋精神史が培った個としての人格概念にあったが、一方では近代西欧的個人概念のもつ原子論的抽象性を退けて、特に法学者としての立場から、国家を歴史的所与として個に優先させ、その法への随順による自由と正義の実現を説いた。そうしたところに、三谷の国家論・法哲学は純理論的アプリアリな国家の理念にもとづいてそこから抽出される行為規範を提示するにとどまり、十五年戦争下の国家主義に対する批判力として機能するものとなりえなかったという批判的評価^③が出てくるゆえんがあった。しかしそうした「危うさ」を内包しつつも（あるいは時にはその故に）、三谷の信仰と思想は、この国におけるキリスト教信仰の主体化の道を探ろうとする者にとって、良くも悪しくも興味ある問題を含んでいるように思われる。本稿はそうした関心から三谷の世界を総体として検証し、その特徴を探ろうとするものである。

一

本論に先立ってまずその生涯を瞥見しておきたい。^④

三谷隆正は一八八九（明治二二）年二月六日、横浜の生糸輸出会社に勤務する父宗兵衛と母こうの長男として、神奈川県神奈川青木村に

生まれた。弟妹に隆信（のち侍従長となる）、妙子（山谷省吾に嫁す）、田鶴子（日本赤十字社社長川西実三に嫁す）らがあり、異母姉にのち女子学院院長となる民子がいた。小説家長谷川伸は異父兄にあたり、その戯曲の『瞼の母』は隆正の母こうである。

隆正より十六歳年上であつた姉民子は弟妹をキリスト教精神で教育し、隆正も幼少のころから教会の日曜学校に通い、中学は明治学院普通部に学んだ。弟隆信によれば、「洗礼も受けていたのではないか^⑤」という。中学卒業後、第一高等学校（英法）に進み、当時の校長新渡戸稲造の薫陶を受け、国際的視野に支えられかつ人と人との交わりを重んじるその人生観を学びとつた。のちに教育者の道を選んだのも新渡戸の影響によるものであつたという。同級に真野毅、森戸辰男、川西実三、南原繁らがいた。一九〇九（明治四二）年、新渡戸門下の学生グループが彼の紹介で内村鑑三の門に入り「柏会」と称する群を結成し、内村の聖書集會に新たな活力を注入したことはよく知られているが、三谷もそのメンバーの一人であつた。

一九一〇年東京帝国大学法科大学英法科に進んだが、さまざまな天性の資質に恵まれた三谷にとって唯一の不幸は若いころから病弱であつたことで、東大在学中も病のため一年間休学している。一九一五（大正四）年、東大卒業と同時に第六高等学校の教授となつて岡山に赴任し、法学とドイツ語を講じた。この時期、岡山の番山町教会（日本基督教会）の会員となり、長老として奉仕したこともあつた。一九二三年一月九日、三四歳のとき、内村鑑三の司式により児玉菊代と結

婚した。翌年三月に女兒が誕生、夫妻に「家庭団欒」の至福をもたらしたが、生後わずか三週間で死去し、妻もまた三か月後にその後を追った。前後して三谷自身も宿痾が再発し、妻の最期を看取ることも、葬儀に列することもかなわなかったという。この不幸な出来事は、彼に生涯癒されることのない悲しみを与えたが、同時にかけがえのない個の絶対価値と、その個を愛で慈しむ神の愛に開眼する決定的な契機となったと思われる。

一九二六年三月、六高教授を辞して東京に移り、翌二七（昭和二年）、第一高等学校の嘱託講師となり、二九年、同教授に就任した。東京に移転した年に処女作『信仰の論理』を岩波書店より出版、以後『国家哲学』（二九年、日本評論社）、『問題の所在』（同年、一粒社）、『法律哲学原理』（三五年、岩波書店）、『アウグスチヌス』（三七年、三省堂）、『知識・信仰・道徳』（四一年、近藤書店）等の著作を公にした。遺作となった『幸福論』は四四年三月、死去の翌月に近藤書店より出版された。そのほかに随筆等からなる『世界観・人生観』（四八年、弟隆信の編集により近藤書店より出版）、一高時代の講義、論文を教え子らが編集した『法と国家』（四九年、近藤書店）がある。この間三九年来に静岡高等学校長に任ぜられたが、病を理由に数か月で辞任している。

太平洋戦争下の一九四二年、五四歳のとき、黒崎幸吉の司式、石原謙夫妻の媒酌で森豊子（羽仁五郎の実妹）と友人近親の「好意の洪水」（三谷書簡より）のうちに再婚し、再び平和な家庭生活に恵まれ

たが、間もなく病が改まり、敗戦前年の一九四四年二月一七日、家族や知友の見守る中、自宅において永眠した。

二

さきにのべたとおり、三谷には専攻の法学関係の著者の他に、いくつかの教養的人生論ともいべき著作がある。それらはいわゆる狭義のキリスト教書ではないが、彼自らの人生体験と思索から編み出された信仰的著述である。まずこれらを主な手がかりに、「自己凝視」から「徹底他者」という三谷の「信仰の論理」、その内面世界のありようを明らかにすることから始めたい。

「今や、世をこぞりて、自己に眼醒めよ、自己を凝視せよと呼はりつゝある。今の世に、自己とか自分とかいふ言葉ほど、人氣のある言葉は、他に見出し難いであらう。」

処女出版『信仰の論理』（三谷隆正全集第一卷一八頁、以下全一・18と略記）の冒頭において三谷はこのように、当代の人々、とりわけ知的青年層をとらえた風潮に言及する。だが彼らが凝視する自己は、果たして真の自己覚醒につながる価値を内包した自己であるのか。「それを私は問題にしたい」（全一・19）と彼はいう。すなわち、自己省察をあらゆる思索と実践の基盤に据えようとする当代の思潮を承認しつつも、その自己省察の姿勢そのものに彼自身の体験と思索の光を当ててこれをとらえなおし、内的世界の真実相といえるものを開示し

ようとしたのが三谷の、とりわけ同書『信仰の論理』の意図であった。

さきの引用文に続けて彼はいう、

「自己」とは何であるのか。何処にあるのか。我々が自分自身を凝視して徹底せんとする時、我々の見出すものは何であるか。個我を見とほし、私に透徹する時、我々の逢着する所のものは何であるか。」

この言葉は我々に、三谷と同世代に属するキリスト教界の自我追求者・高倉徳太郎の、「自我とは一体何であるか、どうすればこれを解放し、充実し、徹底せしめることができるか」という問いを想起させるであろう。だが三谷における自己凝視は、高倉がなしたような、個別者としての自己自身を内省する行為とは異なる。いわんや、たとえは安倍能成が、「我等は……むくむくと新たに起つて来た我の自覚の、熱くして抑え難いを感じる有様であった。我等は何とはしらず偏に「我」の力を感じた。そしてこの力の感じをもつて、向う見ずに当りちらしたい様な心持であった。我なくば人生も世界もない、我を離れては国家も家庭も何でもない様に感じた。我は一切である、我なくば無である」⁽⁸⁾と述懐したような、生身の自己自身の情念に発する私の自覚を基盤とした思索とは全く異質のものである。三谷のいう自己とは、それ自身が目的とみなされる（カントを想起させる）価値概念であり、現実存在する個別相としての自己は、雑多な現実の内容がこの価値概念の下に統合されたものである。人間としての自己の独自の価値はこの価値概念に由来するのであり、単にそれが他と異なる差別相を持つことにあるのではない。それゆえ、「現にあるが如き個我の

実相を、如何ほど解剖し分析しても、そこからは自己の問題の解決は出て来ない」（全一・26）のである。何故に自己の残骸にすぎぬ個我の現実相のみを凝視せよとすすめるのか、と彼は問う。こうした三谷の批判が自然主義者流の執拗な生身の自我への固執に向けられたものであり、彼自身の自己の理解にはカントの理想主義的人格概念の投影があることは言うまでもない。しかしなお三谷自身にとつても、「我在りて、他と異なることは、一切の思索と実行との出発点」（全一・19）なのであり、そこで問われ検索の対象となるのは、普遍的な抽象概念としての人格のごときものではなく、あくまでも彼自身の内部に確かな手応えをもつ実在としての自己であった。従つて、そのようなものとしての自己を吟味するということは、単なる思索的営為ではなく、自らの魂の内奥に目を向け、これを内省するという宗教体験的営みともいふべきものである。それ故その営為は又、とりもなおさず自らの価値の源泉、自らの存在の究極的根拠を問うことにもつながるであろう。ではそうした自己省察の営為をとつて彼が自己の魂の内奥に見出したものは何であったのか。

高倉徳太郎が自我への問いの極まりにおいて「自我ならざる絶対他者」としての神を体験したように、三谷もまたその自己省察の営為をとつて、自己にとつての「或る「他者」を見る。だがその探索の姿勢と探索の結果見出された世界とは、高倉の場合とはいささか異なる。⁽⁹⁾人はすべて己れに代るべき個をもたぬ「独自なる一人」であり「独一なる価値」である。しかし一步を進めてその内容を検索すると

き、そこにははたして徹頭徹尾、自己の所有といえるものがあるか。

そもそも自己の出生それ自身が、自己一個の独力によるものではない。自己の身体そのものさえ、自己の思うままにならない。「余一個は余自身にとっても謎である。」そしてそうした謎としての「余自身の根柢」を彼は、「余自身にとっても、知られざる或る者」、「不思議なる或る力」、「或る「他者」」であるという（全一・31）。自己自身の根柢が自己にとっても謎であるということは、「我一個の内容」は、それに先立つ人類何万年の歴史をとおり、幾多の他によって準備されたものであるという類の認識でもあるが、同時に、自己の内部に「我が意志に抗する或る他力」（同前）を体験することでもあった。そしてその力とは、その前に、「我らは敬虔なる感情を以て拝跪せざるをえない」（同36）という力でもあった。この徹底他者を神とし、その力を畏怖をもって体験すること——これが三谷の世界の基底であった。

ところで、この「自分を絶して他なるもの」としての神との出会いは、彼自身、「そこで始めて私は大人になった。それは私にとって画期的な転向であった」（全二・196—197）と懐古しているように、確かに三谷の内的軌跡において信仰的原体験に比せられるべきものではあったが、「我は最早或るわたくしなるものでなくして、普遍的なるもの、私宝でなくして、普遍価であり、世の宝である。かくてのみ自己一個が真に尊い。その独創が貴い」（全一・36）などという表現にみられるものは、深い意味においてはあがあるが、なおある種の普遍的理念を希求する教養主義的姿勢であるといえよう。徹底他者の力に圧倒

された者の個的な体験の世界が一層如実に展開されるのは、この他者の力についての以下のような記述である。

三谷が自己の内奥において「面接」する「自分を絶して他なる者」とは彼にとって、単に至高至善の者の内なる投影として言い尽される存在ではなく、同時に人としての自由な道德的意志の活動を阻むところの理不尽な力の主でもあった。義人は至誠が必ず貫かれることを信じつつ勇躍独往する。だがこの「至誠至純の躍進」は、「全く理由なしに阻止せらるるのである。少くとも人間の理解力を以てしては、理解し得るやうな理由なしに阻まれるのである」。至誠の貫徹を信じる者にとって、それは「圧倒的な他者の抵抗阻止」として感ぜられる力であり、その力の下には「最も自由にして潑刺たるわれ」さえも、「見るかげもなく崩れ」ついえ去る。これこそ自己にとつての最も「痛烈深刻なる他者他力の体験」なのである（以上全二・310—311）。ここでは、至誠の貫徹への意志とそれを阻止する力との対立拮抗が、いわゆる内なる善悪、霊肉の葛藤とは異なるものであることに注目したい。すなわち、至誠の貫徹を阻止する力とは、いわゆる霊に二元的に対立するところの肉に属するデモニッシュな力ではなく、同じく「圧倒的他者」から発する力であるということである。ここでは（あたかもヨブ記の世界のように）至誠の貫徹を促す力もそれを妨げる力も共に「徹底他者」の側に属する。言いかえれば、三谷における「自己を絶して他なる者」とは、植村正久を支えた道念・正義の根源としての神とも、高倉徳太郎のエゴイズムに呻吟する自我を解放する神とも異

なり、いわばあらゆる人間の分別を絶し、善惡の彼岸に立つ存在である、と言ふべきであらう。その他者の力はまさに人間の知的道義的判斷を絶するが故に「圧倒的な他者」の力として迫るのである。

ところで「他力」とは、語の慣用の意味に従えば、自己救済をめざす者が己れを捨てて絶対帰投すべき他者の力であるが、以上のような意味での他力は、決して人をストレートに永遠や至高に導く力ではあり得ない。ではそうしたいわば理不尽な力の下に置かれた個にとって、自己に徹し、理想の自己を実現する道はどのような方向に探られたのか。

自己を凝視する個にとって、この圧倒的な他者の力を体験することは、「最も深刻なる抵抗の経験であると同時に、又最も強烈に斯の抵抗する者の実在と実力とを思い知らしめ」（全一・312）られる経験でもあった。その実在とその力とは、自己の全存在を圧する力として人を戦慄させる。自己はその力の前に己れの無力を悟り、すべてを投げ打ってこれに畏服するのみである。だがそのような理不尽な力の前に投げ出された自己は、決して為すすべもなく立ち竦むわけではない。そのような他者の力を体験した者は、かえって自己の思慮や工夫によらず、他者の側からの偉力に牽引されて生きる者となる。そうした生の極致を三谷は、イエスその人の生涯、とりわけゲッセマネから十字架に至る最後の足跡の中に見る。

「彼（イエス）自身は能ふべくんば此苦き杯を免れ度いと願った。然し神の意志は十字架にあった。故に彼は神の意志に従って十字架に

上った。その一生を通じてイエスは神に強ひられた人であった。彼は神の側より不可抗の偉力の彼を牽くことを感じた。そうしてその不可抗の他力に充たさるゝの感を経験した。」（全一・61）

かくイエスは他力の牽引に自らを任せ切ることにおいて神意そのものを具現したのである。そして宗教の世界のみならず、学問や芸術の世界においても、偉大といわれる仕事はすべて、「此他力の強大なる牽引を感じ、それにひかれてその他力の衷に自力を没し得たる人」（全一・62）によつてのみ成し遂げられるのであるという。ここに、真に徹底他者を体験した者にのみ開かれる、究極の生があるのである。さて至誠の貫徹を阻止するものを含む「圧倒的な他者」の力はまた、三谷にとつて神の愛を開示する力でもあった。その消息は次のように表白される。

「然し何故かさうした経験が人をほんたうに強くする。深刻に自己よりも大なる者に立脚せしめる。手痛く神に投げ放たれ打ちすえられて、人は始めて絶対的に神の愛護を信じ、徹底的無条件的に神意に従するやうになる。」（全一・311—312）

ここに苦難の意義がある、と彼はいう。ここでは究極的な実在者の愛は、もろもろの苦境や自己の非力にたいする苦闘から自己を救い出す力の中ではなく、かえって自己の非力を知らしめ自己を徹底的に打ち砕く力において体験されるのである。このように一切の私を絶して働くものの力は、信仰主体の側に、あらゆる私的な契機を捨て去る姿勢を求める。そこで、そのようなものとしての愛に真に応じ得る生き

方とは、実践的には「私」の放棄、「棄私」とならざるを得ない。「愛と自己とは到底両立しない。愛を選ぶか自己を建てるか。そのいづれか一つを択んで、他を捨てなければならぬ」(全一・49)のである。「げに愛への第一歩は私を捨てる事である。」(同前)

しかし彼のいう棄私とは単に我執を捨てることではない。他者への愛もまた、他者の「私」への固執、それへの奉仕である限り、「徹底的に己れを絶したるもの」への愛とはなり得ない。「愛は愛せんとする者の自己を棄つる事を意味するのみならず、愛せられんとする者に於ても、その自己に執着してはならないものであった。」(全一・48—49)人は自己をとりまくあらゆる「己」という障壁を倒したのちに、初めて愛をもつて他者に接することが可能となるのであるという。

三 谷 隆 正
そのようなものとしての愛は当然、「感情の問題」ではなく「意志」である。彼は、イエスの説く愛をさへ単なる感傷、情緒のレベルで受けとめる「多くの基督者」がいると難じつつ、愛の根本である棄私は「敢て冒して己をすてること」であり、「敢為であり、断行であり、冒険である」(全一・50)という。このような愛の理解に、カント的な厳格主義の反映を読むことは自然であろう。だが彼の主張が単なるカント倫理学の人生論的な言い代えに過ぎぬものではなく、たとえカントに触発されたものであったにせよ、心の深みにおいて体認されたものであったことは、たとえば最初の結婚生活をめぐる次のような率直な述懐からも容易に察せられるであろう。生来病弱であった三谷は一大決心をもつて結婚を「敢行」したが、彼がかねて結婚生活に

期待したものは、「妻と心をひとつにして自己を神と人との前に献上すること」であり、結婚によって「従来よりも一層濃やかに隣人達をかへりみるやうになれるつもり」であった。しかるに現実には彼の予想に反し、結婚によって自らのすべての愛が「或る一人」によって占領されてしまったという事実が彼を狼狽させた。現実の結婚生活は彼にとって、棄私の敢行どころかえって我執を深化させるものでしかなかったのである。この経験はナイーヴな三谷の心には「容易ならぬ痛棒」、「痛烈なる幻滅」(以上、全一・197—198)であったのである。

伊藤整は絶対者不在の精神的土壌における愛の虚偽性を剔抉し、われわれ日本人は「他者を自己と同一視しようというやうな、あり得ないことへの努力の中には虚偽を見出すのだ」とのべた¹⁰。そうであれば、その他者をも超絶した「徹底他者」を対象とする愛のみに真実の愛を見るところ三谷の主張は、現実の日本においていかなる浸透力を持ち得たであろうか。ともあれ、自己凝視から徹底他者との出会いを経て棄私の敢行へという三谷の世界の基底はほぼ押さえ得たと思う。そこで次に、法思想関係の著作にみられる三谷の人倫関係のとらえ方の考察に移りたい。

三

以上の記述から推察されるように、三谷の信仰と思索の原点は神の前に独存する個であることにあった。彼はいう、

「信仰の道は独り旅の道である。神の前には独り立たなければならぬ。……信仰とは我ら各自が独りと神との関係に於いて、身親しく彼に縋りまつることである。」(全四・25)

これは、その前後の文脈に、「神の前には団体はない」とか、神信仰は教会や牧師に代理としてやつてもらうわけにはいかない、などがあるように、直接には制度組織に依存する信仰のあり方への疑義として語られたものである。しかしながら、強力な集団帰属意識を持ち、自他の相互依存関係を支えとして生きているわれわれ日本人の間で「信仰の道は独り旅の道である」という言葉を聞くと、人はそこに、そうした日本的人倫関係を敢えて断ち切る道を選び取った者の、ある種の自覚的姿勢を感じとるのではなからうか。

正 隆 谷 三
ところで一方われわれは、三谷の世界において次のような主張にも出会う。「人間は此世に独りあるのではない、一人は他の千万人と相関連しつつ生きている、社会を離れて個人はない。」(天達文子宛書簡¹¹⁷より)三谷が「個人独存の生活とは仮説的空想に過ぎない」(全二・117)とし、人と人が互いに自他を人格として尊重しつつ共生すること、三谷の言葉で言えば「人と人と相生きる」ことに人間存在の本来的なありようを見出していたことは、少しく三谷の世界を知る人々にはつとに知られているところである。「人と人と相生きる」とはどのような生き方を意味していたのか、またそのことと神の前に独り立つこととはどのようなにかかわるのであろうか。そうしたことについて少しく吟味してみたい。

「人と人と相生きる」ということをめぐる主張は、主として法や国家を論じた文章の中に見出される。『法と国家』第一部(講義)第一章は次のように書き出される。

「人が人になるのは人と人と相生活するからである。……

何故ならば、人と人と相生くとは、人々互に自他を人間として相尊びつつ生活することである。……若し生れ落ちたるまゝの人間一個をして眩野に野獣とのみ相生きしめたならば、彼は長じて野獣らしくなるであらう。人が人になるのは人と人と相生きるからである、人と相生きて自他を人として相尊ぶことを学ぶからである。さうして人と人とかく相生きるところが即ち社会である。知るべし、人の人らしき生活は唯社会生活の裡にのみあることを。」(全三・361)

すでに触れたように、三谷における自己の独価値の根源はカントを想起させる人格概念におかれており、その限りそれは、個我にとつてアプリオリな所与であるはずである。だがその価値は他者との共生という場において初めて現実となるのである。人は他者とあることにおいて初めて、人としての尊貴性を獲得するのである。これが三谷における人間存在の真相相であった。ではそうした尊貴性を認めあう生活は、具体的にはどのような方向に求められたのか。

「まことに人が人として生きる時、言ひかへれば人格的に生活する時、その時にのみ人間本来の生活があるといふべきである。」(全三・15)そして三谷は、そうした「人間本来の生活」を具体化する場を法学者としての立場から「国家」に求めた。彼によれば、現実の国家に

は二つの機能がある。その一は、人が人として生きるための生活必須条件を保障するということで、これが国家の基本的な役割である。すなわち「人の肉体的生命、其生活資料、並びに其生活地」(全三・23)という、人間生活にとつての基礎的条件を成員に保障するという機能であり、それを果たすのが法律の役目である。

しかしながら国家生活の機能はこうした現実的な生活条件の整備に尽きるものではなく、そこには更に重要なもう一つの側面がある。それは「生活目的それ自身」を主題とする生活で、人格同士の「相依相存的」な生の交渉は、現実問題の域を超えてそのような側面に触れてくるときに最も活気あるものとなるのであり、「かうした潑刺たり親密たる活交渉が、国家と称せらるゝ生活廓内において、むしろ其核心たり生命たることを我らは見て居る」(全三・30)。そして三谷は、そうした意味での国家を論ずることが狭義の国家学には収まりきれぬものであることを認めながらも、あえて自らの国家論において、このような目的共同体的国家観にもとづく国家像を彼自身の信の立場から提示しようとしたのである。

国家の本質について三谷は次のようにいう、「国家とは人格と人格と相生き相営み出づる生活の名である。我らが国家を生き出でるのである。故に国家の根柢は生き営むことである……故に国家に関する根柢の問題は人格的活動の問題である」(全三・31)。国家が人格の共生によつて生き出されるべきものであるとすれば、国家秩序の問題はそのまま倫理問題となるであろう。そこでは法もまた、道徳と同じく規

範的性格を帯びたものとなる。法は単に分離を本質とする個を権力によつて秩序づけるための手だてに過ぎぬのではなく、その基礎は正義への意志にあり、主体の自由にもとづく遵守によつて初めて生きたものとなるからである。のみならず人格同士の相依相生を真に実質化するためには、各人各様の判断を許容する道徳のみに依存しては、社会生活の実際は具体的な統一を欠いたものとならざるを得ない。社会生活が真に人格の共生としての実をあげ得るものとなるためには、具体的統一の実質を定め、それが形において保証されねばならない。それをなすのが法の役割である。「人と人との自由なる生活の現実なる実現は、法の実現によつてのみ具体的ななるを得る。自由は法を俟つて後始めて具体的に実施せられ得る」(全三・482)のである。

また三谷は、近代ヨーロッパが個人の尊貴性、人格の尊重という公理を社会組織の根柢に据えたことを功績としながらも、その基盤である「我」の内容を問題にする。西欧近代が重んじる「我」は、彼によれば「一個の私」に過ぎず、「故に近代的とは屢々主我的といふに等しい」。そのように論じつつ三谷は、そうした個我を基盤とする西欧近代の社会観を「原子論的社会観」としてしりぞける。ルソーやホッブスらの社会契約説は、国家生活の根柢に規範のあることを明らかにした点に大なる功績がある。しかしながら「社会契約説の前提したる自我は自儘な自我であった。故にそれは契約によつて自己を拘束しながら、又いつでも其拘束を破り棄て兼ねまじき自我であった。此処に凡ての社会契約説の弱点がある」(以上全三・490、520)のである。す

でにみたように人格の共生に人間存在の実相をみる三谷にとつては、分離を本質とする個はいかなる意味でも社会的結合の基盤とはなりえなかったからである。では三谷において社会的団結の究極的な原理はどこに求められたのであろうか。ここにおいて、国家を究極的に基礎づけるものとして据えられたのが彼の「信仰の論理」であった。

国家問題が直ちに倫理問題であるところでは、人倫秩序を基礎づける「權威」そのものの質が問われねばならない。ところで現実の国家の成員である個人はそれぞれ「個性価」をもつ人格であり、従つて各人の立てる目的はそれぞれ自由に追求されるべきであつて、決して人間的權威によつて規制し、画一的に方向づけられるべきものではない。

正 隆 谷 三
しかしながら、「若し人にあらずして、而も人類のすべてを支配すべき目的意志者があり、斯る意志者が人生の目的の究極の確立者である」とすれば」どうか。すなわち、「神に於いて人生目的の解決を見出すとすれば」どうか。そこにおいて各自はもはや独自の意志を自由に生きたる個我ではなく、「徹底他者」の牽引力の下にその聖目的に服従する者となるであらう。かく「たゞ神意に於いて徹底的に超個人的なる權威を見出し、この權威の客觀的規制に服すべく神に強要せらるゝ時に於いてのみ、……その時にのみ堅固不動の国が確立する」。個我中心主義と原子論とを完全に克服し得る究極の結合原理は、そのような「神の国の結び」にのみ求められる。人格同士の真に自由な相依相存の生活はそこにおいて初めて可能となる。かくして「国家の究極の基礎づけは宗教に於いてのみ全きを得る」（以上全三・32—40）ことと

なるのである。¹²⁾

さて三谷が構想したこのような目的共同体の、いわばアイデアともいふべき原風景は、彼が法学とともにその研究に打ち込んだアウグスチヌスの「神の国」にあつたと思われる。彼はその著『アウグスチヌス』において、「神の国」の一節、「人は一人に造られたれど一人のまゝに置かれたらず、人間ほどその悖徳の故に不和にして、その天性に於て社交的なるものはない」という言葉を引いていう、「神の都に於ても人は孤独に神とのみ相對するのではなくて人と人と神のもとに国をなして相生きるのである。人間は天上に於ても社会的生活者なのである」（全一・311、312）。

三谷が自らの国家観に託したものは、そのような究極の理念的結合をめざす行程として現実の国家をとらえかえし、かつその意義を肯定することにあつたと思われる。「アウグスチヌスは神の国のための道場としてのみ初めて地の国の意義を深刻に肯定することができた。地上現世の人間生活はそれ自体として究極的意義を持つものではない。地を超え現世を超ゆる生命の故に、それへの備へとしての意義によつて初めて意義づけられるのである。この意義づけは深遠である。それによつて地上生活は地上以上の根拠と目的とを与へられる」（全二・289）のである。だが三谷の構想するような神の国の結合は、彼のいう「徹底棄私」を具現した、あるいは少なくともその境位をめざす行程にある個を構成単位とする集団においてのみ可能なものであり、現実にはそのような結合の実現は、ただ無限の彼方に期待されるに過ぎな

いであろう。それはたとえば教会のような信仰共同体を導く理念としては有効性をもつとしても、理念的なものへの棄私の服従による結合を現実の国家の上に期待することは、三谷自身も危惧するように、かえって国家をして反自由主義的な宗教的権力国家に陥れる危険をはらむこととなるであろう。

そうした危うさは事実、現実の国家とその法をめぐる三谷自身の理解にも内在していた。先にみたように、人格同士の自由な相依相存的生活は、道徳とともに、法の遵守によつて初めて具体的に実現するとされた。ところでその法律が予想する人間とは、「常に必ず何時代何国乃至何民族に属する所の此某彼某であつて、決して単なる没歴史的没個性の人間類に属する一個体ではない」(全三・538)。それは、「抽象的に考へられたる個人と其没歴史的なる集合ではなくて、現実なる歴史的社会環境の裡に棲息する个性的個人と、この個人によつて営まれつゝある歴史的社会」(同539)とである。そのようなものとしての法の実践の場として最高位のものと言うまでもなく国家である。そしてその国家生活の実際は、それぞれの国の歴史性や民族性を離れて考えることはできない。ゆえに日本の国法において「最大の公価値」を要請するものは、「太古より現在に及びて変らざる此国の歴史的同一性」(同545)である。日本の刑法において大逆罪や朝憲紊乱罪が犯罪の首位に置かれるのは、その歴史的同一性を危うくするものは国法にとつての最大の公敵であるという考え方によるものであるという。

国家についての三谷の基本的見解は、全体をもつて個に優先させる

正 隆 谷 三

全体中心的な国家観にあった。「国家はその存在に於て各個に優先する存在である。個先づ在りて然る後この個が集まつて国家を成すのではない。国家先づあり、然る後この国家の成員たる各個があるのである。即ち国家に関する限り、全部は先にして部分は後である。国家はそれ自体に於て独立の歴史的個性者である(国体)。その成員たる個に対する關係に於て国家は株式会社やクラブと全く異なる。」(全三・363) 国家とは「歴史的个性的生命の主」であり、歴史においてはそれは「超個体的全体たる主体的生命」(全三・625)として個に先行し、部分としての個はこの全体の有機的構成員としてのみ歴史のうちに意義をもつものとなる。「国体の尊貴なる所以」(同631)もまたそこに由来するのであるという。そうであればそうした超個的全体としての国家に属する個に求められるものは、全体への没我的服従ということにならざるをえないであろう。

繰り返し言えば、三谷がその国家哲学において法に期待したものは、人と人との自由な相依相存的生活の実現ということであつた。しかしながら右のようなものとしての国家が法を通してその構成員に課するのは、もはや「徹底他者」の意志でも人類的普遍妥当性をもつ価値概念でもなく、極論すれば、単なる「歴史的特殊的所与」としての国家の利益(それがすべてではないにしても)に過ぎないとも言わざるを得ないであろう。三谷のこうした主張が、太平洋戦争下という時代状況の中で表明されたものであることを考慮に入れるとしても、共同体の基盤としては「徹底他者」の促しによつて生きる人格とは別個の原

理が導入されており、国家哲学において明確にされた、人格性の価値は国家を超えるものでなければならぬという視点は、法と国家の現実に関する場面では全く失われていると言わざるを得ない。言い換えれば、「神の国」の「グイデア」と現実の国家問題をいかに結びつけるかという、至難ではあるがそれこそが三谷の国家学にも期待される作業は未完に終わったのである。

おわりに

正 三谷はその信仰著作において、きわめて純粋な「信仰の論理」を提示した。その「徹底他者」とそれへの「棄私」的服従の主張は、日本キリスト教史の上でも稀に見る純度の高いものであった。しかしながらその「信仰の論理」の歴史化という最も重要な作業が（恐らくはそのあまりの純粋さの故に）未完に終わったとすれば、日本キリスト教史の良き遺産を継承しようとする者にとってはその理由が探られねばならない。それを三谷の個性や教養主義に共通する一種の「ひよわさ」に帰すだけでは、そこからは何の解決も得られないであろう。

三谷における「信仰の論理」の歴史化が未完に終わった理由を問うことは決して容易ではないであろう。しかし今その最も基本的と思われる一点をあげるなら、それは、三谷の世界における伝統や「自然」への関心の欠如ということではなからうか。彼は、人が真に人格となるのは人格同士があい尊びつつ生きるゆえであるとした。しかしながら

人と人との相依相存的生活は真空の中で営まれるのではなく、歴史的社会的現実の下で自然の制約の下に営まれるのであるとすれば、人と人との相生相活から編み出されるものが、時には人格にとって負の価値であることもあり得るであろう。のみならず伝統や自然は、単に人格価値を受け入れる外的条件―器―に過ぎぬものではなく、そこにおいて人格価値が真に受肉する「場」なのである。そうであれば、「信仰の論理」において獲得された新しい価値をそうした「場」に受肉させる方向こそが探られねばならないであろう。加えてもしも先述のように、現実の国家を「神の国」への行程として位置づけようとするのであれば、その国家の現実とは、彼の師内村がなしたように、絶えず「徹底他者」の光に照らして問われ続けねばならぬはずである。しかるに三谷においては逆に、歴史的社会的条件が、具体的な内容の吟味を経ぬまま動かすべからざる所与とされ、個にはその法の課すもののひたすらな服従が求められた。しかもその所与の最高のものが現実の国家であるとすれば、三谷の世界は近代日本がたどった道にたいする批判原理として機能しうるものではありえなかったと言わねばならない。

湯浅泰雄氏は、和辻哲郎の倫理学が近代日本の挫折と運命を共にしたことを論じた一書の中で、「われわれはいかにして政治的ナショナリズムと近代国家の論理を超越した立場に至り得るか」、言い換えれば、「政治的ナショナリズムの道具とならない」「インターナショナルイズムに支えられた文化的ナショナリズムの立場はいかにして可能か」

という問いを提起されている。⁽¹³⁾ 三谷がめざしたものは和辻のような「文化的ナショナリズム」とは異なるが、各国がその歴史的個性をもつて世界歴史の営みに参与することに国家の存在意義を認めていたことにおいて、和辻の倫理学がめざした方向と軌を一にするものであったと言えよう。そうであれば、インターナショナリズムに支えられたナショナリズムの確立という（すぐれて現代的な）課題の困難さを、われわれは三谷の世界にも改めて確認するのである。三谷は純化徹底した「信仰の論理」を近代日本に向けて提示した。だがその論理の楔を現実の国家という土壌に打ち込むという作業は未完に終わった。そしてその理由の最大のものは、三谷における伝統と「自然」への関心の欠如にあったと考える。

〈付記〉

三 谷 隆 正
おわりに今回の論文に三谷隆正を取り上げた機縁について一言したためておきたい。

私が初めて通読した三谷の著書は岩波文庫版の『幸福論』で、一九九二年度の全学礼拝奨励担当者へのねぎらいとして贈られたものであった。中に聖句とともに、「全学礼拝でのご奉仕を心より感謝して」と書かれた金井信一郎先生の署名入りの紙片がはさんであった。金井先生のご退職を記念する論集への寄稿論文のテーマとして三谷を選ぶことを思いついたきっかけのひとつである。

もうひとつの理由は、私事にわたるが、私の亡父が、三谷が岡山の六高で教鞭を取っていたところに同校の学生であつたらしいことを知っ

たことにある。生前折にふれて語っていたところによると、父を最晩年にキリスト教信仰に導いたもののひとつは、六高時代に触れたというカント哲学の、我流の人生論的転用にあつたようである。父にとつてカントの認識論は、人間の力の有限性を見定めて信の世界に身を任せる契機となつたらしい。理系の学生であつた父が実際に三谷の警咳に接したかどうかは今となつては知る由もないが、三谷に漂う西欧的な教養主義の香りは、同じキャンパスに過した父も間違いなく吸っていたであろうと思われ、その思想の一端に触れてみたいと思ったのである。

〈注〉

- (1) 藤田若雄編著『内村鑑三を継承した人々』下 木鐸社 一九五〇—二二六頁。
- (2) 中原繁・丸山真男・前田陽一・武田清子「座談会・三谷隆正先生の人と思想」、『三谷隆正——人・思想・信仰』岩波書店 二〇一〇—一三七頁参照。
- (3) 阿部俊一「三谷隆正」藤田若雄編著前掲書に収録。三谷隆正を論じた文献は、親族や知友による思い出の類のほかは、本論考がほとんど唯一のものである。
- (4) 伝記的なことに關しては、『三谷隆正の生と死』（新地書房）収録の年譜のほか、親族らによる追悼文によつた。
- (5) 『三谷隆正——人・思想・信仰』三二六—三二七頁。

- (6) 全集第二巻収録の同名の随筆はこの時の幸せな生活の追想で、
淡々とした筆致ではあるが深く読む者の心を打つ。
- (7) 『高倉徳太郎著作集・1』新教出版社 一八頁。
- (8) 安倍能成「自己の問題として見たる自然主義思想」、『現代日本
文学大系 40』筑摩書房 一二四頁。
- (9) 高倉における自我の問題については、拙著『近代日本のキリス
ト教思想家たち』（日本基督教団出版局）で取り上げた。
- (10) 伊藤整「近代日本における愛の虚偽」、『近代日本人の発想の諸
形式』岩波文庫所収 参照。
- (11) 『三谷隆正の生と死』所収。
- (12) こうした三谷の国家観については南原繁が、宗教的世界観が法
哲学の基本に据えられていることは、個人の心情の問題として
は承認されてよいが、国家や法哲学の基礎はあくまでも学問的
理性の立場で追求されるべきであろうとのべている。全集第三
巻後記参照。
- (13) 同様の主旨の指摘は、前記の阿部俊一による三谷論にも見られ
る。
- (14) 湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』ミネルヴァ書房
二六三頁。

A Glimpse of the Thought and Christian Faith of Takamasa MITANI

Hiroko UNUMA

Takamasa MITANI, a Christian thinker and a philosopher of law in modern Japan, inquired into the Being which gives the ultimate basis for his self, and found that “the Deity” as the Absolute Other in the depth of one’s soul gives transcendental value to personality.

On the basis of such a spiritual experience, he sought to put this “logic of faith” into practice in daily life and also tried to systematize it in his philosophy of law. Contrary to his intention, however, his logic of faith was finally overwhelmed by that of political logic of modern Japan.

Key words; Self, Personality, Absolute Other, Philosophy of Law, Nation, Nationalism