

Title	三谷隆正における個人と国家
Author(s)	澁谷, 浩
Citation	聖学院大学論叢, 11(2): 178-188
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=598
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

三谷隆正における個人と国家

澁谷 浩

一

我が国の戦後民主主義の時代は個人主義の時代であった、と言われる。しかし、この言い方には若干の註釈が必要である。個人主義の時代、という時の「個人主義」が意味するものは何か。それが「近代的」個人主義であるなら、どこが近代的なのか。

この種の個人主義は、ある人の言葉を借りれば、「近代的グノーシス主義」である。⁽¹⁾グノーシス主義 (Gnosticism) は、紀元一世紀前後に地中海世界すなわちローマ帝国の中心部を席卷した神秘宗教群である。それらの宗教は成立の由来を言えば混淆宗教であって、帝国の侵略によって独立性を失った国々の神たちが旧国境を越えてさ迷い出で、本地垂迹的に混合しあったのがグノーシス宗教である。この種の宗教の一大特色は、霊肉二元論である。すなわち、霊は善で肉は悪だから人間の生の常態は「肉体は靈魂の牢獄」であって、人間にとつての幸福は靈魂が肉体から解放されることでなければならぬ。そうで

なければならぬという真理と、生きながらにして靈魂が肉体から脱出する技術と、この二つを知る知識がこの種の宗教の宗教史上の要諦であった。同じことを政治・社会思想史的に表現すれば、グノーシス宗教は歴史を切り捨てる、ということになる。国家が歴史的形成体である以上、無国籍的混淆宗教としてのグノーシス宗教が非歴史性を帯びるのは当然であるし、霊に対して肉を貶しめる宗教であるからには、肉体の成立基盤である歴史が疎んじられても理屈は通っている。

紀元一、二世紀のキリスト教会にもグノーシス派が浸透していたことは周知の事実である。この派に属する人々は、靈善肉悪説に基づいてキリスト受肉の信仰を峻拒し、靈なるキリストは肉なるイエスに仮に宿つたに過ぎないと論じた。二世紀のグノーシスの神学者は歴史拒否の原理のゆえに旧約聖書を正典から追放しようと試みた。同世紀に発生した禁欲修業も《キリスト教的》グノーシス運動の現われである。聖書の正典化と教会組織の発達ゆえに、その運動は間もなく頭打ちとなり、古代カトリック教会から異端の烙印を捺されて追放されてしまった。——しかしキリスト教の歴史を説くのが本稿のテーマではな

(1)

い。したがって近代グノーシス主義という術語の簡単な説明に必要最小限のことだけを付け加えておこう。グノーシス主義は正統的教会の周辺に、トレルチが言うところの教派型教会として——古代・中世における修道士団や中世末期の都市・農村一揆、近代初期のアナバプテリスト教団等々の形をとって——存続した。いや、存続している、近・現代のあらゆるタイプの革命思想において。我々がなおその蔭の下に生きている近代啓蒙主義も、元来市民革命のための思想なのだから、近代グノーシス主義の一種なのである。

近代啓蒙主義は近代前期（一七世紀半ばから一八世紀の終りまで）ヨーロッパを覆った思想と行動で、これが近代個人主義を育て、開花させた。近代啓蒙主義の政治理論としての社会契約説は三段階を構成する。自然状態論、社会契約論、国家構造論の三段階である。自然状態は端的に言えば無国家状態であり、したがって一切の実定法が存在しない状態である。国家と実定法は歴史の中で徐々に形成されるものであるが、社会契約説が自然状態を理論構成の出発点とすることは、定義によって歴史の否定を意味する。国家と実定法は今ここで、理性の光のもとで創設されなければならない。英国の政治哲学者マイケル・オークショットによれば、人間の知識には技術的知識と伝習的知識との二種類がある。前者は先例がまったく欠如した、歴史の白紙状態タブラスの上に社会なり機械なりの設計図を描き、その通りに社会や機械を作製するのに必要な知識である。この種の知識は理性という数学的推理能力を通して得られる知識であるから、章節を付した書籍に

纏めることができる。後者は美術鑑定家の「眼」、犯人を捜査する刑事の「勘」、料理人や大工の「こつ」等の類いの知識である。この種の知識は決して神秘的なグノーシスではないが、数学的推理能力でもないので教科書に箇条書きにすることは出来ない。勘やこつは本を読んで体得出来るものではなく、親方とともに生きかつ働らいて、観察と実習のくり返しを通して弟子の身につくのである。技術的知識と伝習的知識は車の両輪のごとく協力して人間の知性を構成している。どちらがより重要であり、より人間的であるか、という問はナンセンスという他はない。ところが、とオークショットは言う、近代合理主義（近代啓蒙主義と換言できる）の特徴は、伝習的知識を知識としてまったく認めない点にある。それは人間性の浅薄化を招き、その破壊に通じる道を開くがゆえに、近代合理主義は是認され得ない^②。

同様の結論に、別の経路を通つても到達することが出来る。個人の権利（または自由）は、ただそれだけのものとして直接的に肯定され、主張されてはならない。権利は責任と表裏一体を為しており、権利あるところ必ず責任もなくてはならない。啓蒙思想、ことにもホップズの場合、は自然状態論を真先に持ち出すことよって権利＝責任の関連に致命的な打撃を与えているのではないか。ホップズの自然状態において、人は自から生存に必要なりと判断した財貨に対しては直ちに権利（自然状態における権利であるから、自然権）を主張し得る。責任なき権利の主張に関してホップズほど明確な思想家はいない。したがって彼の説は明らかに誤謬である、と言えるだろうか。結論とし

ては、そう言えるけれども、ホッブズ説をそのように断定する前に一種の留保を付けておかねばならない。ホッブズの思想的背景にあるものは、ヘレニズム期のギリシア哲学の一派、エピクロス派である。しかし、たとえそうであったとしても、彼が自然状態論において描き出す人間像は新約聖書のローマ人への手紙の中で使徒パウロが見出した自然のままの人間の姿と一致するではないか。パウロは自分をも含めて人間なるもののエゴイズムを徹底的に糾弾するのである。その限りで、ホッブズはジョン・ロック等の微温的な郷紳風（ジヤコト）の人間観より遙かに聖書に近付いている。ただしホッブズの自然状態の《万人の万人に対する闘い》は、人の内的・外的両面の生活に瀰漫しているのであり、だからこそ絶望的手段としての社会契約が人間の能力に残された唯一の脱出口であった。この辺のホッブズの論理は整然として明確である。他方、同様の問題についての聖書の論理は、そのような意味で明晰判明ではない。聖書は人間の内面的な墮罪を根底から暴き出すとともに、神の救済の約束を維持するからである。墮罪の結果エデンの園から追放されるアダムとエバに、神は「皮の着物を造って、彼らに着せられた」。自然状態が最悪の水準まで落ち込まないように、神自ら配慮したのである。皮衣はその配慮すなわち神の一般的恩寵の表徴である。国家権力もその恩寵のなかに入っている（新約聖書ロマ書一三章参照）。主著『リヴァイアサン』第三部、第四部において聖書についての該博な知識を示し、最初の近代的聖書批評家として聖書研究史上に名を留めているホッブズである。その彼が『リヴァイアサ

ン』においては一人のキリスト教徒としての自分を演じているのであるが、当然のことながら、その演技は失敗であり、彼は聖書の論理に、ではなく唯物論的功利主義という彼独自の論理に従って著述を纏め上げたのである。唯物論的功利主義は啓蒙主義の主流（理神論）ではないにしても有力な傍流であり、むしろ主流よりも長く今日に至るまで持続する影響力を保っている。唯物論的功利主義に徹しようとするれば、正にホッブズがそうしているように、自然状態から議論を出發させねばならない。そして彼の自然状態論は他の誰にも増して強烈な個人主義を示すのである。

二

我が国の「近代」は何時始まったか、という問を巡って教条主義的な論争が戦前の論壇を賑わしたことはよく知られている。その論争の《成果》と関係なしに私見を述べれば、明治維新から敗戦の日までが絶対主義時代であり、敗戦の日以後一九六〇年夏までが近代である。そして我々は今では現代またはポスト・モダンの時代にいる。しかし絶対主義時代にあっても、近代に近い時代がなかったわけではない。大正デモクラシー期とそれに接続する昭和初期がそういう時代である。そういう時代と戦後の近代——戦後民主主義の時代——との間には、ある程度の類似性を見出すことが出来る。したがって大正デモクラシー期の警醒の声は戦後の近現代においても傾聴すべき知恵を含んでい

る。三谷隆正の著作を取り上げるのは、その理由によるのである。

三谷は二〇才（第一高等学校三年生。一九〇九年）の秋、初めて信仰上の恩師内村鑑三の門に入った。時を同じくして入門した青年たちに、内村は尋ねたと言う、「人生に於て一番大切なものは何であると思ふか」と。その質問は列席者に順ぐりに廻つて来そうだったので（実際にはそうならなかったが）、三谷は自分の答を心に決めた。「その頃私の特愛の文章はエマソンの Self-Reliance といふエッセイであった。殊にその中の『汝自身たれ』といふ一句であった。瞬時にして私は私の答を用意してしまった。先生の問ひが私のところまで廻つて来たら、私は躊躇せず答へるつもりであつた、それは私にとつては私自身でありますと」（二・一九五）³。時は明治末期で、大正デモクラシーにはいささか間があるけれども、個人主義は我が国の少なくとも学生層を把んでいた。そのうちの一人が三谷自身だったのである。個人主義に対する三谷の評価は基本的には両義的であつて、文脈に応じて個人主義は肯定されたり否定されたりする。前引のエピソードが語られる文章『汝自身たれ』もそうである。人生において一番大切なもの、それは私自身である、という発想を三谷は頭ごなしに否定してはいない。単に否定しないばかりか、「のみならず青年は一度はかうした自己中心の世界に住してよろしい。その権利、否その義務さえもつてゐる」と彼は言う。「赤ん坊は利己的に乳ばかり求めて泣きわめく権利をもち、青年は自分を掘りさげ、自分一個にのみ即して世界を觀ずる権利をもつ。さうしないと大きくならない」（二・一九五）。た

だし、その特権は青年時代にだけ有効なのであつて、大人になったら捨てねばならない。他人の事、社会の事、天下国家の事が大人にとつては第一義の問題となるからである。

三

三谷の肯定する個人主義について、なお正確を期すべく若干の説明を追加しなければならぬ。彼の論文に『宗教的個人主義』と題する作品がある。その劈頭においてカント哲学の「コペルニクスの転回」に言及される。古代ギリシア哲学は、基本的に実在世界の本質は人間の知性によつて（鏡が対象を映し出すように）把握され、模写される、という確固たる前提があつた。この大前提を覆えしたのがカントのコペルニクスの転回である。カントによれば、人間の認識には超越的形而上学の世界を把握する力がない。認識内部の世界において真理なるものは、実相模写ではなく認識の内在的規則に過ぎない。したがつてギリシア哲学が最高存在者とか無限絶対者とかのような論理的概念をもつて神の本質と為すのに対して、カントの批判哲学においては、そのような論理概念は人間の精神活動の一部分に他ならない。信仰は認識ではない。「さうして此一事を更にその積極的な半面から見れば、信仰は冷徹なる智でなくして、熱切なる信頼であるといふ事である。身親しくより絶する事だといふ事である。即ち更に言ひかへれば、信仰とは普遍妥当の客観的概念でなくして、最も深刻に個人的なる主

観的に親しき心的態度であるといふ事である。この個人性が信仰の本質である」(四・二二)。そうだとすると、信仰における個人主義は人々の間に信仰的アナキーを醸し出し、彼らは互いに信仰的に対立し四分五裂を結果することにはならない。「信仰は信頼である。さうして信頼は信頼である。神と基督とに是れ頼るのである。「中略」神への親しき人格的信頼が信仰の本質である時、何故に各個の親しき神信頼を後まはしにして、先づ人為的なる統一への信頼をさきにするのであるか。ひとりく身親しく神の大前に出て、泌々しよじみと身にしみて生ける信頼をさげまつらんとする時、どうして他人の事、社会の事など構つて居るいとまがり得るか」(四・二三)。

信仰の分析的な理解を試みるなら、個の契機を我々は直ちに見出すであろう。すでに旧約において、「その時、彼らはもはや、『父がすっぱいぶどうを食べたので、子どもの歯がうく』とは言わない。人はめいめい自分の罪によつて死ぬ。すっぱいぶどうを食べる人はみな、その歯がうく」(エレミヤ書三二・二九―三〇)、と宣せられる。新約においては、復活のイエスがペテロに呼びかけられる。「たとい、わたしの来る時まで彼『ヨハネ』が生き残っていることを、わたしが望んだとしても、あなたにはなんの係わりがあるか。あなたは、わたしに従つてきなさい」(ヨハネ伝二二・二三)。このような個人「主義」的な発言を選び出さずとも、聖書の信仰が「最も深刻に個人的なる主観的に親しき心的態度であるといふ事」は聖書の随所から読み取り得るであろう。聖書を聖書たらしめている契機は個だけではない。ただ三

谷の文章は概して個の契機が強調される傾向がある。取りわけ先程二、三の引用をした『宗教的個人主義』(四・一五以下)は個人主義的傾向が最も強い文章である。それは「信仰の道は独り旅の道である。神の前には独り立たねばならない。神の前には団体はない」(四・二五)というような、イギリス革命時代の宗教的個人主義の文学とされている。『天路歷程』をも抜きん出る底の厳しい個人主義によつて貫かれている。しかし、そのような文章であつても、「社会」という言葉を全然使用しないで済すわけには行かないらしい。社会と個人は逆説的に結び付くのである。三谷は読者に呼びかける。「諸君は社会を愛するか。隣人を援けようと思ふか。然らば深刻に自己を惜み給へ。徹底的に個性を生かし給へ。思ひ切つて妥協を排し給へ。強く強く独りを活かしたまへ。斯くて諸君が諸君自身の生命を充実せしむる時、社会は少くとも諸君の数だけ其生気を増し加へる」(四・二五)。さらに信仰者の社会としての教会も、この意味での「個人主義を基礎としてのみ成立し得る」、と著者は言う。

四

『宗教的個人主義』は三谷の論文の中ではむしろ異彩を放っている、というべきか。少なくとも彼の代表的な文章ではないだろう、彼の個人主義の、もしくは《無教会》的契機の強靱さを示すものではあるが。代表的な文章と言へば、やはり『信仰の論理』である。それは今日に

においてもなお精読されて然るべき古典的著作である。

「自己を凝視せよ」との呼びかけは大正デモクラシーの時代にも今日と同様青年、特に有為の真面目な学生を惹きつけたのであろう。

『信仰の論理』の本論は、この呼びかけの意味を吟味することから始まる。「自己を凝視せよ、衷に求めよといふ。然しその自己に如何なる客観的普遍的価値があるのか。その衷に如何なる超主観的根拠が見出されるのか。自己を凝視することが何故善であるか。それが善であることを保障する、普遍的根拠が何処にあるか」(一・二二)。これは近・現代人の人生観の根底に触れる問題提起である。この人生観を掲げた者が、古くは古代ギリシアのソフィストたち(古代啓蒙主義者)であり、現代に近付いては一七、八世紀の近代啓蒙主義者であることは既述した。『宗教的個人主義』においては『信仰の論理』と異なり、啓蒙主義的個人主義がカントに代表される思想として、肯定的に論じられている。前者は一九四八(昭和二三)年に出版された『世界観・人生観』所収の論文であり、初出の時期は明記されていないが、恐らく昭和に入つて大正デモクラシーが衰微し、代つてマルクシズムが多少とも物を考える学生を捉え出した頃の作品であらう。後者は言うまでもなく三谷の処女作であり、一九二六(大正一五)年四月に出版された。著者のはしがきによれば一九二〇年秋第六高等学校生徒に対して為した講演原稿に加筆されたものである。大正デモクラシー華やかにし頃の講演である。時代的背景の違いが両論文の論調の相違となつて現われたものと思われる。

啓蒙主義批判の論文としての『信仰の論理』は、その批判の定石でもあろうが、「価値の問題と存在の問題の混同」が先づ指摘される(一・二二)。これも既述のように啓蒙主義理論においては先づ自然状態が論じられ、人間性の自然な在り方が捉えられる。その在り方つまり人間の自然性(human nature ≡ 人間の本性)が社会状態の中で保持され得る方法が次に論じられる。しかし、なぜヒューマン・ネイチャーが保持されねばならないか。それは、それが自然であり、自然なるものは存在すべきだからである。——と考えるとすれば、間違ひはそこにある。「現に在るから、在るべし」と提唱せられるのではない。在るべきが故に、現に在ることが是認せられるのである。『存在するが故に、正し』ではない。正しきが故に、その存在が価値づけられるのである。現実が理想を基礎づけるのではない。理想が現実に意義を与へるのである。それゆえ啓蒙主義の自然状態論は理想と現実を混同し、現実から理想を引き出している。前提から結論を引き出すのではなく、結論から前提へと逆行する。論理学で言う原理請求 *Principii* の誤謬である。

「自己を凝視すること」についても同じことが言える。冷静に自分の内容を顧みた時、その内容をどれだけ自分一人で作り出したと言えるか。自然としての現実には、理想に支えられて初めて存在するに足る現実となり得た。現実の奥には現実でないものが在ったのである。ゲートが言うには、「人間は本来集合体である。一人で一人が出来上るものではない。百人千人相倚つて一人を成すのだ。最大の天才と雖も、

全然独り立ちで伸び得るものでない」(一・三〇)。私の奥には私でない者がいる。つまるところ「余一個は余自身にとつても謎である。余自身の根底が余自身にとつても知られざる或る者である。〔中略〕試みに、すべて他に負ふ所のものを排除しつくして、自己の内容を私にのみ限定して見るがい。その私に何の内容、何の実質が残りにあるか。斯る空虚なる私を見つめ、それに執する事によつて、何の生活内容を実にすることが出来ようぞ」(一・三三)。

三谷の論理は強力であり説得的であることは言うまでもない。と同時に、この論理の道筋が万人の辿る広い大通りだとは称し得ないだろう。救いへの道は常に細く狭いのである。著者は、「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がする」と述べ、それに付して、「デカルトの『我在り』てふ断定も、実はこういふ他力の体験を根拠とするものに他からなかつたに相違ない」と語る。極めて大胆な語り方である。「我れ思う、ゆえに我れあり」の立場が、神秘教団「バラの十字架」団同伴者デカルトにとつて、本当に他力の体験だったのかも知れない。しかし一般的な解釈の一例を示めせば、——デカルトの現代における批判者の一人であるロジャー・スクルトンは、先ず「我思う」の発想を一人称単数的明証性と呼ぶ。《自分のことは自分でなければわからない。これは明晰判明な公理である》、の意である。所が、とスクルトンは言う、ウイトゲンシュタインはその公理性を否定し、人の思考は言語によつて行われるのであり、そして言語は私的言語ではなく社会性

を本質的に持つと述べた。従つて人間の思考は相互の間の共通理解が可能であり、三人称複数明証性が、むしろ公理とさるべきである。スクルトンによれば啓蒙主義の自我主張^{エゴテイズム}はデカルトの「我思う」に極まるが、それは私的言語を否定するウイトゲンシュタインの言語哲学によつて明証性を失つた。デカルトの《玉ネギの皮剥き》は自己のうちから肉体的な不完全さを一枚ずつ捨ててゆくプロセスで、残るのは他者ではなく自己の靈性である。靈だけになった人間こそ、最も深刻にエゴイズティックになり得る。不透明で肉体的な歴史、伝統、社会のごときものと絶縁することが出来るからである。我々が自己を顧みるとき、デカルトの道に迷いこむのは危険であり、避けた方が安全であろう。

五

「我々が衷なる己をかへりみて其根柢を衝く時、そこに我々が面接する所のものは、自を絶して他なる或る者である〔中略〕かへり見ても望み見ても、我らの持つ最も個人的にして又それだけ根本的な体験は、万人の私を絶して徹底的に他なる者の力である。一切の肯定に先じて肯定せられざる可からざるものは『或る他者』である。神とは此他者に冠せられたる名である」(一・六八)。『信仰の論理』の論理がまことに信仰のそれであることが明瞭にされた箇所である。それはすでに予感されていたところであつたが、ここでそれが明示された。

もとより自己省察の開始から神との邂逅に至るまで短時日の簡単な行程と思ひ誤まつてはならない。それは俊巡と後退と前進が絡みあい、デカルトが急に横から出て来たりする試行錯誤の道である。ただそれを哲学的に整理すると前引の形になるのである。

『宗教的個人主義』はもとより、『信仰の論理』においても、三谷は自己を尊重し、これを理解し、その個性を伸ばすこと、一言にして言えば個人主義を肯定する説を述べている。しかし彼の個人主義は個人の底に他者を見出すための、方法的個人主義であることがわかった。この結論のみを、信仰の論理から切り離して述べるなら、「仮令世を挙りて『自己を凝視せよ』と呼ばはるとも、私は自己を見まじと思ふ。『中略』私の一生の大野心は自己に死ぬ事である。而して他者裡に甦る事である。それ以外の野心を持ち度くないものと思ふ」(一・一〇〇)。「自己に死ぬ事」は英雄的に聞える恐れのある表現であるが、自分と自分に属する思い煩いごとごとく神に委ねることを意味する。それは人格的信頼の別言に他ならない。

三谷の説くところが以上で止まるとすれば、彼自身の言葉を以てすれば、彼は「生活に対する或る積極的な態度ではなくて、生活の逃避」を試みている、ということになるであろう(四・五三二)。キリスト者として積極的な生活態度は「日本的基督教を強調する」ことを意味する。真実なる生活は現実的・具体的である。その反対の抽象的・観念的な生き方は、その昔古代ギリシア末期のストア学派の徹底した宿命観と徹底した個人主義に基くものであった。今言及している

論文は一九三二(昭和七)年に発表された『何故日本的基督教』であるが、著者はこの文章の中で、ストア派と「同じやうな逃避と個人主義とが、現代の世界主義のうちにも認められる」、と言う。一九九八年の今日においても、同様の逃避と個人主義とが現代のグローバリズムにも認められる、と我々は言わなければならない。「我々が日本的基督教を言ふのは狭いからでなくして、真実に生きんことを欲するからである。日本人と生れながら、どうして日本人を放つて置けるか。日本人が日本人を放つて置いて何の世界主義ぞや。そんな世界主義は、広いのでなくして、うつろなのである。足が地につかないのである。

閑人の寝言である」(四・五三〇)。キリスト者の倫理は——その養成所であるエクレスシアは、と言ひ換えられる——一面、神学によって形成されると同時に、他面、民族共同体のエートスによつて育まれるものである。もとよりエートスが倫理を溶かしこんだ溶液として民族共同体という器の中に收容されており、さらにその溶液の中でエクレスシアが息づいている限りに於いて、である。もう一つ、エクレスシアは同時に神学を包含する信仰の水溶液に浸っていなければならない。神学が信仰の溶液から抽出された純粹結晶だったり、民族の倫理がエートスの溶液の底に沈澱させられた澱^{かたまり}だったりして、信者たる者その結晶や澱をジャリジャリ食べさせられるだけだったら、彼または彼女は足が地につかず物言うたびに寝言しか言えない、うつろなることストア学派のようなグローバリストでしかないであろう。魚が水の中で生きるように、人の倫理もエートスの水溶液の中に浸った人の場合に

初めて生きるものとなる。従つて、グローバリズムは重大な陥穽を隠した危険な思想と呼ばなければならぬ。

『何故日本の基督教』は、三谷としては珍らしくもナシヨナリストエリックな論調を見せた文章である。それを紹介した後、彼が国家について論じるのを聴く順序が妥当である。

『国家哲学』の本論は「国家生活」から始まる。人生は人間価値要請的生活であり、それはそういう要請を受け容れるべき相手がいて始めて成立する。人格的対者との間の人間価値要請が対者同士の間で受け容れられることによって人間価値要請的生活が成り立つ。それゆえ、それは人格的生活と呼ばれ得る。

三谷は自からの国家論の根底には二つの前提がある、と言う。「第一には一個の人格の個人的価値または個性値、第二には此個性値の窮極の意義づけまたは人生の目的如何の解決が、個人々々の個人的内経験に於いてのみ与へらるべくして、現実なる一般的規制を期すべからざること」(三・三三二)。第二の前提は少しく解し辛いかも知れない。人生目的を立てる意志は、「各個の人格に於て各々自由独立にして、決して画一的に規束せらるることなきことが、人格の人格たる品位である」。もつとも国家生活そのものの意義目的は「人間生活の一般的基礎的生活条件の保障」にあつて、「個々の人格の個別的なる独自の生活に干渉することはない」。

人に即して人生の目的立てを考えれば、このように独立不羈の目的設定を各自が試みるのは、むしろ当然で、各人の行動を国家の定める

「一般的客観的生活形式規範」すなわち法律に適合させるためには、「欧米のみならず極東日本にまで、其広く且つ深き感化を波及し来たつた」社会契約説を採り入れねばならぬであろう。しかし、この点に国家の独自性と理論的困難さが浮び上つて来る。国家生活の特徴は正に「超個人的に一般的客観的なる団体生活を固める」ところにある。

その生活を堅固なものにするためには、権威の問題が問われねばならない。その時、国家の権威として人間的権威のみが依拠されるとすれば、国家は人生目的の主題としての倫理を容れることは不可能となり、法律問題の及ぶ限りのことのみが国家的問題の範囲に入るものとなるであろう。「この事を静かに考へる時、私は団体生活に於ける超個人的超主観的なる究極の客観的権威を求めて、終に人意を絶して聖なる神の意志にまで想倒せざるを得ない」(三・三八)。三谷は幾度かドイツのプロテスタント神学者で法哲学者のシュタール (Friedrich Julius Stahl, 1802-55) にくり返し言及しながら述べる。「教理的国家学説は決して単なる過去の語り草でない。宗教的な国家観乃至国家感情が、現代に於いても、人々の意識する以上、また承認せんとする以上に、我らの現実なる国家生活を支配して居るやうに、学説としても宗教的な国家学説は、軽々に看過せられ終るべからざる或る重要な契機を、そのうちに包蔵して居ることを見逃してはならない」(三・八一)。もちろん、その時、著者は神的権威を *deus ex machina* (機械仕掛けの神) 式に持ち出す安易な態度を戒めてはいる (三・一五八)。そして神的権威の地上の国における完成については、「基督再

臨といふやうな種類の宗教的終末観が、意味深き歴史哲学への暗示を包蔵するものであることを看過してはならない」(三・九〇)、と注意する。

我々は三谷隆正の国家哲学の概要を個(個人)・種(民族)・類(普遍者)の順に概観した。国家は、具体的には種の形を取り、個人がその中で現実の活動をし、その活動を律する根拠を普遍的存在に負っている。ただし著者が普遍者の権威と具体的な国家形態との関わり方、すなわちいかなる政治形態の国家が神の権威を善く示すか、について全く語っていない点に奇異の感を覚えざるを得ない。多分カール・バルトの『キリスト者共同体と市民共同体』が連想されるからであろう。三谷の場合にも、その沈黙が破られ神学と政治学との信仰的類比が語られるのを聞きたい、という願いを禁ずることは出来ない。恐らく戦後のスイスと戦前の日本(『国家哲学』は一九二九「昭和四」年の出版)とは状況が違う、と言うべきなのであろう。

〔補註〕 三谷隆正(一八八九「明治二二」年—一九四四「昭和一九」年)は、一高から東大法学部を卒業し、直ちに第六高等学校(旧制)教授(ドイツ語と法制担当)として岡山に赴任。学生時代の三谷は結核との闘病と学問研鑽にひたすら励んだ。一高三年在学時、無教会主義の創始者内村鑑三に師事する。岡山在任中は同市の日本基督教教会に奉仕し長老に選ばれる。六高在任は一年にわたった。その間菊代夫人と結婚し一児を儲けたが、嬰兒は生後三週間で死去し間もな

く夫人も亡った。処女作『信仰の論理』は夫人の霊前に献げられたものである。この著作の背景には、このような著者の悲痛な経験がある。一九二六(大正一五)年、東京に帰った後も、三谷は大学からの招聘を固辞し青年の教育者を以て任じ高校教師の職から動くことはなかった。

筆者は昨年春学期の大学礼拝の奨励で三谷の思想と略歴を語り、最近、青年期の読書の対象からかつてのような『必修科目』が消え失せたことを惜しんだ。消え失せた必読書の中に三谷の著書が入っていたことは確かであろう。『信仰の論理』の一節「げに学ぶことは決して独創力を害はない……」(一・三五)以下の文章が新制高校の国語の教科書に載っていたのを、筆者は憶えている。しかし、奨励ではこういうことを一々話している暇はない。それゆえ、この小論全体が急ぎすぎたあの奨励への補註として読まれてよからう。

〈注〉

- (1) Eric Voegelin: *The New Science of Politics*, 1974 (The Univ. of Chicago Pr.).
- (2) Michael Oakeshott: *Rationalism in Politics*, 1992 (enlarged ed.) (Liberty Pr.).
- (3) 『三谷隆正全集』(一九六五—六六年・岩波書店)第二巻一九五頁の意。以下同様。
- (4) Roger Scruton: *The Meaning of Conservatism*, 1984² (Macmillan).

The Individual and the State in Mitani Takamasa's Philosophical Theory

Hiroshi SHIBUYA

Mitani Takamasa (1889-1944. N. B. Mitani is the family name) was a professor of the Sixth and First High Schools (in the pre-war educational system of Japan) and taught the German language and the Law System. He was an author of the type of Carl Hilty who was a Swiss professor of law and wrote many books of Christian morality for the youth. Mitani, too, called himself a teacher of the youth. His writings are, at the first sight, scholarly treatises, but after careful reading, you will find they are the invitation to the Christian faith for highly intellectual students. He wrote he found the Super-Individual Being at the deepest foundation of the individual. And also wrote he that the unity of the state especially in this individualistic age depends upon the Super-Individual Being. The youth with intellectual curiosity should dig into his or her self. It looks like the recommendation of modern individualism. But, he said, at the depth of the world of SELF one must meet that Someone other than SELF who created SELF.

Key words; The Individual, Escapism into Cosmopolitanism, The State as an Indicator to the Transcendental