

矢内原忠雄の政治思想 (3) —戦後の国家主権論と国体論—

古 賀 敬 太*

The Political Thought of Tadao Yanaihara (3) — His Postwar attitude toward the sovereign state and imperial system —

Keita Koga*

Abstract

Yanaihara tried to go beyond the sovereign state which he thought an obstacle to lasting peace. Alternative orders he considered were first, a commonwealth of nations, secondly a confederation, and thirdly a world federation, with the latter as the ideal and ultimate order of international relations.

This article also clarifies Yanaihara's attitude toward the *Kokutai* (Emperor system) after World War II. He continued to admire the emperor and thought that *Kokutai*, as the spiritual community of traditional Japan, was unbroken, although the legal character of it had changed greatly. Moreover, he regarded postwar *Kokutai* as compatible with democracy, but did not insist on the sovereignty of the people. In this respect Shigeru Nanbara (1889-1974) and Soukichi Tsuda (1873-1961) were of the same opinion. As old liberals, they esteemed the traditional continuity of Japanese history, and at the same time welcomed democracy.

In this age of globalization, we need to take notice of Yanaihara's effort to combine patriotism with cosmopolitanism. This was surely highly optimistic, since he underestimated the persistence of sovereign states, but the direction itself is not beside the mark.

キーワード

主権国家、広域、世界連邦、国体、天皇

* こが けいた：大阪国際大学現代社会学部教授〈2016.7.7受理〉

前稿の「矢内原忠雄の政治思想（２）―戦後の民主主義論と絶対的非戦論―」においては、戦後の矢内原の民主主義論と絶対的平和論をとり扱った。矢内原にとっては、民主主義論と平和論も彼の信じる基督教という信仰を基盤としてのみ実現可能性を有していた。そのために矢内原は、民主主義や平和を支える人間革命や新生を市井の伝道者の立場から、説き続けたのである。その際、筆者は、矢内原の平和への熱烈かつ真摯な言動には敬意を表しつつも、基督教信仰が論理必然的に絶対的平和主義に至るかについては、疑問を呈しておいた。それは、矢内原の戦後の業績を、非戦論や平和主義に押し込めようとする試みに対する異議申し立てであった。富岡幸一郎は、内村の非戦論を憲法９条の遵守に矮小化しようとする試みを、内村の聖書的終末論や再臨論を忘却するものとして批判しているが¹⁾、同じことが矢内原の非戦論にもあてはまる。

本稿では、戦後矢内原の政治思想における二つのテーマをとりあげる。第一点は、矢内原の非戦論の延長線上に展開される「国家主権」批判、並びに主権国家を超えた国際秩序形成の試みである。第二点は、戦後デモクラシーとの関係において、戦後の天皇制を矢内原がどのように分析したかである。この二点を問題の中心にすえて、矢内原の戦後の政治思想の核心に迫ることとする。

I 主権国家を超えて

1. 国家主権に対する矢内原の評価

矢内原は、戦争を批判し、交戦権を否定したのみならず、国家主権を超える秩序を模索した。恒久的な平和を確立するためには、主権国家の併存というウェストファリア体制を超えた世界秩序を構築する必要があるからである。

まず矢内原が「国家主権」についてどのように考えたかを見ておくことにする。矢内原は、「国家主権」が対内的には封建制の止揚として、対外的には他の国家からの侵害を防御するものと歴史的に一定の評価を下しながらも、その限界を指摘している。

「民族国家は、他国家よりの分離・独立を主義とする。併しながらかく独立したる民族国家は決して孤立して存在することを得ず、経済的にも政治的にも国際社会の一員としてのみ生活することが出来る。既に国際社会の一員としてのみ存在し得るとすれば、そこには国家を超えたる法的秩序の世界が存在する。この世界的なる法的秩序に従わざる限り、国家の生存も発達もあり得ないのである。この場合国家は、自己の意思により、他より強制せられずして自由に国際法を守るのであるとの議論を以て国家主権説を救おうとするのは、民族国家の理念に執着して、既に国際社会に織り込まれてのみ存在しえるものとなった国家生活の実際を見ざる謬論である。それよりも寧ろ率直端的に、現実の国家社会に於いては最高・絶対・無制限の権力としての国家主権なるものはもはや存在しないと言う方が、事実に適合した認識である。」（⑩、二一九）

最高・絶対・無制限の権力イデオロギーとしての主権概念が、現実の国際秩序における国家の実態を反映していないという認識がここで表明されている。そのみならず、国家

主権概念そのものが、世界平和の障害となるイデオロギーであるという認識を矢内原は持っていた。そもそも矢内原は、「民族」を強調することはあれ、「主権国家」を強調することはなかった。国家よりも民族が優越するのであり、「主権国家」なき民族も成立しうるものである。民族は、民族の単位を維持しつつも、国家主権を超えて、他民族と連帯しうるものである。矢内原の政治思想の中心にある「民族」へのコミットメントを看過することはできない。彼は、戦前「民族の特徴は、社会的なる生活共同体であるから、国家主権は必ずしもその構成要素ではない。」（⑱、一七）と述べていたのである。

戦前矢内原は、「民族国家」や「主権国家」の危険性に警鐘を乱打しながらも、後に述べるドミニオンに対する積極的評価を別にすれば、基本的に「主権国家」、「民族国家」の枠組みを超えた制度構想を展開していなかった。しかし、戦後矢内原は、「国家主権」が過去のものになりつつあるという認識を示し、「主権国家」を超える構想として、第一に「広域」（Großraum）概念、第二にカントの「永遠平和」から着想を受けた「国家連合」、そして最後にリープスの影響を受けた「世界連邦」を提唱している。

2. 広域概念

矢内原は、戦前から「広域」に対しては関心を持ち続けていた。それは、当時日本のアジアへの侵略イデオロギーであった「大東亜共栄圏」に対する反発によって生み出されたものであった。矢内原にとって「大東亜共栄圏」の思想は、政府が戦争目的のために後から追加した戦争イデオロギーであり、真剣に考慮するに値しないものであった。²⁾

戦後、矢内原は、イギリス連邦（The commonwealth）を引き合いに出しながら、国家主権の絶対性、不可分性がもはや妥当しないことを以下のように指摘している。

「共栄圏の理念に於いては、共栄圏の諸国家は、中心たる指導者国家をも含めて、すべて最高・絶対・無制限なるものとしての国家主権を持たず、その国家間は共栄圏法ともいべき法的秩序によりて制約せられている。英帝国の構成はその典型的なるものであって、その内部にありては英本国も、カナダ、豪州、ニュージーランド、南ア連邦等のドミニオンも、各々国家として発展しながらその国家権力は無制限ではない。そこにはもはや単純なる民族国家の理念たる国家主権説は妥当しないのである。」（⑲、二〇巻）

周知のように戦前矢内原は、『植民及植民政策』（一九二六年）を著し、植民地統治政策を、「従属主義」、「同化主義」、「自治主義」に区別し、「自治主義」の立場から、日本の植民地支配の「従属主義」や「同化主義」を批判した。「自治主義」とは、植民地に大幅な自治権や歴史的特殊性を認めて、自主的な発展を認める立場であり、イギリスとその自治領との関係がその典型であった。「自治主義」は、イギリス連邦内部の共栄圏の考えであり、「ドミニオン」の考えであった。³⁾ 矢内原は、このイギリス連邦をモデルとして、朝鮮や満州に植民地議会を設けることによって、日本帝国を再編成しようとしたのである。しかし、「広域」によって国家主権を克服しようとすることは、覇権国家と従属国家の関係を前提とする以上、平等な立場での「広域形成」は不可能であろう。そこに矢内原

の時代制約性が存在した。

ちなみに、イギリス連邦の事例は帝国主義による「広域」形成であるが、戦後における ECSC（欧州石炭鉄鋼共同体、一九五二年）、EEC（欧州経済共同体、一九五八年）に結実する欧州統合の発展を、矢内原はどのように見ていたのであろうか。筆者はそれを立証する資料を入手していない。

3. 国家連合

矢内原は、戦後、主権国家を超える試みとして、カントの『永遠平和について』に注目した。それは、「国家連合」の試みである。カントは、六つの予備条項、三つの確定条項を「永遠平和」のための条件として語っているが、矢内原はどこに注目したのだろうか。

第一点は、矢内原は特に「永遠平和」の予備条項の第三項の「常備軍の廃止」の提案に注目し、まさに日本国憲法九条の「交戦権の放棄」にその実現を見たのである。彼は九条によって日本が「一方的に、単独に、交戦権放棄を国策として宣言した」のであり、「世界平和確立の為の原則を、世界諸国に率先して言明したと解釈したのである。（⑬、二二九）

第二点は、カントのいわゆる今日でいう democratic peace（民主主義による平和）の考えである。つまり共和国ないし、民主主義国は、戦争に訴えることはしないという見解である。この点について矢内原は一方においてその主張の意義を認めつつも、民主主義国家といえども戦争に訴えることを阻止できないと考えた。

「平和国家実現の条件として国内の政治体制がデモクラシーであることを必要とすることは、既にカントが『永久平和論』中に論じたところである。専制政治下においては少数権力者の野心によりて国民が戦争に駆り立てられるが、デモクラシーの国においては戦争の重荷の負担者たる人民自身が政治するのであるから、戦争することはないだろう、と言うのである。併しながらデモクラシーといえども戦争を全く防止するものではない。民衆でも時に戦争を欲し、戦争を実行し、他の国民より利益を掠奪する。平和国家の為にデモクラシーは有利な条件であるが、完全な条件ではない。平和国家の為にデモクラシー以上の条件を必要とするのである。」（⑬、二二八、下線部引用者）

それでは、デモクラシー以上の条件とはなにか。それは「平和を性格とする人間の創造」であり、キリストの福音によって可能となるものであった。それには、人間の精神革命が必要である。絶えず矢内原の視点は、政治の主体たるべき人間の再創造、ないし「新生」にむけられていた。

第三点であるが、カントは国家主権を認めた上で「国家連合」を提案した。「国家連合」は国家主権は否定しないものの、当然主権の制限を志向する。しかし、矢内原は、国家連合の提案は不十分だとみなし、「世界連邦」に接近するのである。カントの国家連合の提案は、後に国際連盟や国際連合という形態において実現した。矢内原は国際連合の平和維持機能に一定に期待を示したものの、「平和国家への道」（『展望』、一九四六年八月）に

において、「戦争の危険を防止する国際機構としては、決して完全ということは出来ない」（⑬、二二〇）と述べている。そこから「世界連邦」への道は自ずと開かれてくるのである。

４．世界連邦

矢内原はカントの「コスモポリタン法」の提唱に関しては全面的に賛同し、それは、「世界連邦」によって実現されると考えた。彼は、「国家連合」の発展形態である戦後の国際連合は、たしかに戦前の国際連盟に比べて権限が強化されているものの、基本的に民族国家の連合体であるので、限界があることを指摘した。そして彼は代替案として、米国のリーヴズ氏の『平和の解剖』に示されている「世界連邦」を提唱している。⁴⁾ この点において彼は次のように述べている。

「今日の国家及び国際機関の発達段階においては、リーブスの唱える如き世界国家の建設は未だ実現可能性なく、国際連合の機構が世界平和の維持のため実行可能の最大限であるかもしれない。それにもかからず、世界国家の理念は、戦争を忌み平和を愛する人々の心を輝かす。国家間の戦争の完全なる終止は、世界が一つの国となり、一つの法に服従することによりて成就する。各国家が世界国家の部分となり、一つの世界法に服従するにあらざれば世界の平和は完全に組織せられたとは言い得ないのである。」（⑬、二二一）

エメリー・リーブスの『平和の解剖』は、終戦直後の理想主義者によって読まれ、「世界国家論」を提唱する国際法学者横田喜三郎も、リーブスの世界政府論を援用した。⁵⁾ 矢内原は、「相対的平和論と絶対的平和論」において、以下のように述べている。

「若しも現在独立国家として併立する世界諸国が、ドイツ連邦のごとき、又は北米合衆国の如き統一体に組織せられ、一つの法、一つの政府を持つ世界国家、世界連邦となるならば、国家の紛争が結局は武力によらねば解決出来ないと言う如きことは、全然なくなるであろう。」（⑬、四九三）

それでは、矢内原にとってこうした民族国家を超えた世界連邦を構成する諸民族のアイデンティティとは一体何であるのか。この点に関して、矢内原は、「日本精神と世界精神」（一九四七年）と題する論稿において、世界は様々な民族、国家に分かれているけれども、諸国民は共通の人類意識、人間性を有していると主張している。まさにコスモポリタニズムとナショナリズムを両立させる主張である。

「各国民精神に共通して居る所の普遍的な人類意識というものがあること、それから各国民の道德觀念に共通して居る所の理性の權威というものがあること、各国民の法律の基礎として自然法というものが考えられるということ、そういうことから考えて、世界精神というものがあって、国民精神は世界精神の中にある。」（⑬、二九六）

国民は、国民精神を超えて世界精神―普遍的な人類意識、理性の權威、自然法―を持つことによって世界市民としての自覚を持つことができ、排他的なナショナリズムを回避することができる。また世界精神も国民精神―自己の文化、民族、言語、運命に対するア

イデンティティ——に裏打ちされて、多様な形態で立ち現れるのであり、国民的特殊性は失われることはない。戦前日本は、八紘一宇、大東亜共栄圏といった排他的な日本精神を強調し、帝国主義戦争に突き進んだのであるが、戦後はその反省に立脚して、国民精神は世界精神によって基礎づけられなければならない。

「国民精神というものは、いわば反動的なものであって存在の意味がないのであるかという、決してそうではないのであります。世界精神を我々が持てば、国民精神の再発見があり再自覚があります。と申します意味は、世界精神は人類普遍の精神でありますので、いずれの国民、いずれの民族にも共通性がある。その国民精神の基礎に横たわって居るところの普遍性、共通性を強化するものになります。ここにおいて国民精神が最早単なる自惚れでなくなって、外の国民を見下しているような、そのような個別主義の自惚れ的な傲慢的な独断的な考え方は除かれる。各国民精神は、世界精神の洗礼を受けることに依って、世界精神に基礎づけられることに依ってその独断性を除かれて、真に積極的な意味を持った所の正しい意味の国民精神を把握する基礎ができます。」(19、三〇二)

このように矢内原は、「国民精神」が「世界精神」に支えられ、個別主義が普遍主義に裏打ちされることによって、「国民精神」が排他的になることを防ぐことができると同時に、逆に「普遍主義」が画一的になり、多様な国民性を抑圧することを回避することができる考えたのである。

ただ、矢内原が「世界精神」と言う時に、「全世界を統括する神の権威」が前提とされていることを忘れてはならない。矢内原にとって世界精神を学ぶことは、「世界精神よりもさらに高度なる絶対的な神の権威」を学ぶことでもあった。ここにも彼のキリスト教的確信が貫かれている。

5. 世界連邦とキリストの再臨

矢内原の世界精神、そしてそれに基づく世界市民や世界市民法、そして世界国家の理想を示しているのが、イザヤの預言に示されたキリスト再臨後の世界秩序であった。そこには、一つの神、一つの法、一つの国そして世界平和が預言されている。

彼は一九四八年新渡戸稲造を記念する講演会で「聖書に現れた国際平和の思想」と題して講演した。矢内原はイザヤが見た世界の終局に鼓舞されて、世界平和の幻を見たのである。イザヤ書二章一～四節には、以下のように記されている。

「終わりの日に、主の家の山は、山々の頂に堅く立ち、
丘々よりもそびえ立ち、すべての国々がそこに流れて来る。
多くの民が来て言う。『さあ、主の山、ヤコブの神の家に上ろう。
主はご自分の道を、私たちに教えてくださる。
私たちはその小道を歩もう。』
それは、シオンからみおしえが出、
エルサレムから主のことばが出るからだ。

主は国々の間を裁き、多くの国々の民に、判決を下す。

彼らは、その剣を鋤に、その槍をかまに打ち直し、

国は国にむかって剣を上げず、二度と戦いのことは習わない。」

この箇所について矢内原は、「世界の諸国は一つの法、一つの統治に服し、諸国家間の関係はエホバの調停に従い、武装は全く捨てられ、世界の平和は実現する」（①⑨、二二三）とコメントしている。このイザヤの預言は、キリストが再臨し、地上においてキリストの支配する神の国において余すところなく実現する。

「之に対し世界宗教は一つの神が世界のすべての民族を支配するという信仰であり、従ってそれは諸国民の間の平和を原理とするものでありまして、国際平和、世界的秩序の思想を導くものです。……それから又世界国家という観念もあります。世界宗教では、一つの神が世界万邦を統治し、平和的な神の国が建てられるという信仰を抱えています。宗教的信仰として世界国家の終末を預言したことは、例えば旧約聖書のイザヤ書には、「末の日」に世界万国の民がエホバの統治に服し、エホバの法律が諸国民の間の紛争をさばくから、何れの国も武装が不必要となり、槍を打ちかえて鋤と為し、再び戦いのことを学ばないであろうと唱えられています。」（①⑨、二九四）

このイザヤの言葉は、ニューヨークの国連本部の入り口の近い壁に英語で刻まれている。

問題は、矢内原が、「世界連邦」の実現を人間の営みによって歴史の延長線上に期待したのか、それとも終末論的に神の介入によって、地上の歴史との断絶を伴って実現するとみなしたのか、どちらであるかである。

矢内原の信仰の師である内村鑑三は、世界平和は人間の努力によってではなく、キリストの再臨によって上からもたらされると考えた。

「非戦はすべての場合に於て唱えるべきである。然れども戦争は非戦に由り止まないものである。我等が非戦を唱えるは之に由て戦争が止まると信じるからではない。聖書の明白に教える所にしたがえば、戦争は人の力に由ては止まるべきものではない、戦争は世界の輿論が非戦に傾いた時に止むのではない、又斯かる時は決して来ないのである。戦争は神の大能の実現に由れ止むのである、戦争廃止は、神が御自身の御手に保留し給う事業である。是は神の定めし世の審判者なるキリストの再臨を以て実現さるべき事である、此事に関して聖書の示す所は明白である。」（②③、二八五）

矢内原は、内村と同様、再臨信仰に立っており、聖書の終末論は彼の信仰の原動力であった。矢内原にとっても、キリストの再臨による身体のみがえりと万物の完成は、救いの完成を意味していた。その意味において、矢内原も人間の営みによって平和が達成されるとは考えていなかった。しかし矢内原は、日本国民が基督教に改宗するのを期待していた時期には、人間の営みによって世界平和を実現しようとする可能性を探っていたのではないだろうか、彼の「世界連邦論」はその現れではなかったのか。彼の平和論においては、内村に見られた再臨信仰のリアリティが見失われ、それだけ、人間の努力による世界平和の達成というオプティミズムが認められるのではないだろうか。しかし、矢内原が平和の達成に尽力しても、世界は全く逆の方向に行くことを妨げることはできなかった。戦

後の冷戦の歴史、特に一九五〇年に勃発した朝鮮戦争の事例はその証左であった。しかし矢内原は、時代の変遷に一度は失望しつつも、キリストの再臨による世界平和の実現への希望は、失うことなく持ち続けたのである。

Ⅱ 国体論

矢内原は、主権国家を超える秩序像として、世界精神と国民精神、コスモポリタニズムとナショナリズムを統合した理念を提唱した。矢内原にとってその国民精神を支えていたのは、皇室の存在であり、天皇と国民とが一体となった共同体であった。

以下、矢内原は、戦後、国体をどのように評価したのか、なぜ、戦後の国体—象徴天皇制—が、民主主義やコスモポリタニズムと両立すると考えたのかを、当時、戦後の象徴天皇制を支持した南原繁、津田左右吉の主張と比較しつつ、明らかにしていきたい。

1. 矢内原の国体論

戦前、矢内原は、天皇の神格化を批判し、国家神道の過激な国体イデオロギーを徹底して批判した。しかし、天皇に対する尊敬と情愛は変わりなく持ち続けていた。それだからこそ天皇の「聖断」によって日本がポツダム宣言を受け入れ、戦争が終わったことを高く評価した。彼は、南原茂のように天皇の退位論を主張しなかったが、天皇からの謝罪の言葉を期待していた。彼は、一九四六年二月における講演「国家興亡の岐路」において以下のように述べている。

「昨年の八月十五日終戦の詔勅を私は富士山麓山中湖の辺で聞きました。戦争は終わった、之は陛下の一大御英断であって、陛下の御心は哭いておられる、といふ感動を得たのでありますが、率直に申しましてもう一足である。即ち陛下が日本国民を代表して、わが国は天地の神に対して罪を犯した、間違っていた、といふ事を一言おつしやつて下されば満点であると思ったのであります。」(⑬、一六二)

矢内原は、マッカーサーによる一九四五年の国家神道を否定した「神道指令」、一九四六年の天皇の人間宣言を、政教分離を原則とする新生日本の出発点として歓迎した。前者に対して、矢内原は以下のように述べている。

「此の度マッカーサー司令部の指令により、国家と宗教の分離が行はれました。之は甚だ意味の深い大事業でありまして、之も過去に於いて多くの我々の先輩が戦って来たけれどもどうしても実行できなかった問題を、マッカーサーは一刀両断に解決したのであります。此の点に於いても私は神の指が確かに働いていると思うのであります。ご承知のように従来に於いて神社は宗教にあらずといふことを政府の建前としながら、事実上は神社を宗教的信仰の対象として国民に強制した。学校の生徒を神社参拝に連れて往くとか、家庭に大神宮の神棚や大麻を置かせるとか、色々の強制がありました。之は許す事の出来ない信仰に対する迫害であります。然るに今そういう強制が凡て除かれまして、実際に信仰的自由が与へられました。」(⑭、一七四、下線部引用)

者)

信教の自由、政教分離は、日本国憲法第二〇条と第八九条によって保障されることになった。

また矢内原は、天皇の「人間宣言」に関しては、以下のように述べている。

「天皇は神である、人間ではないという一つの信仰を、政治上の専制主義と結びつけて、それによって国民の思想を統制したのが最近の情勢でありました。天皇は人間であることを申せば、忽ち不敬罪を以て罰せられたのであります。……此の問題は、今年の元旦に陛下自ら『朕は現御神にあらず』と仰せられた、あの当然ではあるけれども、一つの悲愴な気持ちを御声明になって、問題は解かれたのであります。」(18、一七〇)

天皇が神ではなく、人間であることは、戦前矢内原が力説していたことであった。「現実の天皇は国家的位体に於いて神性であるので、人格的に至聖至愛全智全能の神性を持つとの謂ではない。生活及人格に於いては凡ての人間と同様、造物主に対して人性を持つのである。」(18、八一)

以下、戦後における矢内原の天皇観と国体観を、『国家興亡の岐路』（昭和二十一年二月講演）、「日本国家の使命と反省」（『世界』昭和二十一年八月号掲載）、「日本の傷を医す者」（昭和二十年、十二月講演）、そして「新憲法について」（『嘉信』第九卷12号）から再構成することにする。

矢内原は「新憲法について」において、戦後の新憲法によって、天皇が主権者であるという法律的国体論からすれば、国体は変革したというべきであるが、社会的・歴史的な国体概念は変革されたといえないとして、以下のように述べている。

「日本の国体は、天皇が日本を皇室の私有物であるかの如くに所有し、之を御自分の意思によって支配するという事にあるのではなく、むしろ日本人の国民生活の社会的中心、思想的帰着点として、又日本の歴史の永続性の保持者として、万世一系の天皇が立って居られるという事にある。即ち国体という観念は、元来法律的というよりも、むしろ社会的・歴史的である。今度の新憲法は、この社会的・歴史的な国体観念を成文化したものであって、そういう意味では、国体は変革されたと見る必要はない。……専制的権力の頂点として天皇を立てる制度は否定せられねばならないが、それは天皇を否定するものではなく、専制政治を否定するものである。又天皇を現人神とする宗教的信仰は否定せられねばならないが、国民生活の中心としての天皇の歴史的地位を認め、かかる者としての天皇に対する尊敬を払うことは、善き国民的伝統として維持せられて差支がない。」(19、二四六～七)

こうした天皇を頂点として持つ一君万民の思想は、戦前の矢内原の天皇観を継承したものである。彼は、一九四一年『嘉信』において、「私は真に日本人の心によって基督教が把握せられて、本当の歪められないところの基督教が日本に成り立つ、日本に普及する、其の時の光景を考えてみますと、上に一天万乗の皇室がありまして、下には万民協和の臣民があって、何の掠めとる者もなく何の脅かす者もなく、正義と公道が清き川の如くに流れる。そういう国を私はまばろしに見るのです。」(18、七〇一)と述べている。

不思議なのは、矢内原が戦後になっても、万世一系の天皇と天孫降臨の神話を擁護していることである。彼は、戦前、国家神道を成り立たせていたこうした政治神話を肯定的に受け止め、継承しようとしている。

「万世一系の天皇という問題は、日本復興の妨げであるか。端的に申せば天孫降臨の神勅は、新生日本にとっての妨害物であろうか。之に就いては神話というものの意味を我々が知らなければなりません。神話は歴史とは違いますけれども、決して架空な作り話ではないのであります。神話は、未だ文字のない時代に於ける国民生活上の事実を基礎としたところの理想の表現である。神話の基礎には事実があり、その解釈には国民の理想が入っているのである。国民的な生活事実を国民の理想によって解釈し、その言い伝えられたものが神話である。」(19、一七〇)

この発言には、神話、歴史、事実、理想という四つの言葉が登場する。神話とはまったくの作り話ではない。つまり虚構ではない。しかし、事実そのものではない。それは、古来からの伝統や生活を国民の理想によって解釈した解釈の産物なのである。矢内原は、神話、特に「建国神話」をどのように解釈するかについて、一九四六年八月号の『世界』に寄稿した「日本国民の使命と反省」の中で以下のように述べている。

「人或いは言う、一系の天子は、神話的である。而して神話は、民主主義的でないと。之については、神話というものの性質を吟味しなければならない。……神話は決して架空の作り事ではなく、それは古代人の社会生活上の事実をば古代人の理想によって解釈した言い伝えであって、いわば歴史なき時代の歴史である。我らは神話の中に古代人の生活事実と生活感情と生活理想を見出す。……この故に我らは、我らの祖先の神話を神話たるが故に棄つべきではなく、むしろ其の中に我らの祖先の生活と理想を見出し、それが後代の歴史を通じて、現代の国民を形成するに如何に働いているか、如何に持続し、如何に発展したであろうかを検討することこそ、正しき科学的態度であると言わねばならない。」(19、二三六)

こうした観点から矢内原は、天孫降臨を再解釈し、天孫種族と称すべき種族が、日本の国土に来て、国を建てたという事実を示す建国神話であるが、それは、国運の隆昌は天地とともに無窮であることを意味しており、天孫降臨の神勅は、八百万の神々が集まり、諮って決めたという点で、民意と完全に一致していたと理解するのである。(19、二三六～七)⁶⁾

後に述べるようにすでに矢内原のこの論文の四か月前に津田左右吉(一八七三～一九六一)が、一九四六年四月号の『世界』に「建国の事情と万世一系の天皇」を寄稿していたことを忘れてはならない。津田は、記紀において「物語に語られていること、すなわちそこに働いている人物の言動などは事実ではないが、……物語によって表現されている思想もまた事実として存在をした」と述べ、後者の意味での事実是否定していない。矢内原も基本的に同じ解釈である。

それでは、矢内原は、天孫降臨の神話とキリスト教の神との関係をどのように理解したのであろうか。この点は理解に苦しむ点であるが、矢内原は天照大大御神の上に神の支配と経緯があると位置づける。

「各民族の神話の中に含まれる永遠的意義ある理想は、宇宙普遍的な絶対神の民族的歴史的なる顕現である。斯く申すことは、仏教徒の言う本地垂迹説の意味ではありません。本地垂迹説では仏教の仏と日本の神とは同じものであって名前が違うだけである。本体はイークオルなものである、と申すのです。戦争中日本的基督教などということが言われまして、エホバ神がイークオル天御中主神であるなどと言った人もいますけれど、私はそうは思わないのであります。天照大御神は、天照大御神であって、エホバの神ではないが、併し天照大御神を意味あらしめるものは唯一つの絶対的な宇宙神である。即ち聖書に啓示せられて居るエホバ神である。エホバ神なくして天照大御神もなく、日本民族もなく、天孫降臨の神勅もなかったのである。この意味において、天孫降臨の神勅の中にエホバの経綸が顕れて居ると私は信ずるのである。」（⑬、一七二～三）

天孫降臨の神話をこのように基督教の創造主なる神と結びつけることは、問題が多いといわざるをえない。創造者なる神が上で、天照大御神がそれに服従するように位置づけられるあまり、双方の対立の契機は失われている。また基督信仰からすれば実在である神と、事実としては存在しない天照大御神との関係を問う事自体が無意味である。戦前、神社崇拝の故に、それを拒むキリスト教徒が弾圧を受けたことを考えれば、楽観的といわざるをえない。日本書紀や古事記が示す国家神道と基督教との対立の契機が見失われてしまうのである。

矢内原が、戦後の日本の復興にとって最も大事だと考えたのは、正しい神観を持つことであつた。彼は、「基督教と日本の復興」の中で、以下のように述べている。

「戦争以前から私が痛切に考えておりましたことは、日本人の神観を純粋化しなければならない。こんなに雑然とした神観を懐いていては、日本人の精神乃至道徳は純粋とならない。真理を愛して真理の上に堅く立つという人間が日本に出来ないわけは、日本人の神観が曖昧としているからである。」（⑬、一八八）

矢内原にとって神観が曖昧なのは、神と人との区別がついていないからである。特に戦争が始まってこの区別が曖昧になったとして、矢内原は神と人とを区別しない事例として、靖国神社の臨時大祭があると、新聞は大きな見出しで「神様の遺族」と書きたてること、英霊となった戦没将兵のみならず、生きている特攻隊の人々を神と呼ぶこと、豊田連合艦隊司令官が、フィリピン沖の海戦に出撃する特攻隊の人たちに激励の手紙を書き、「諸子は神なり」と述べたこと、またとりわけ天皇が現人神とされ、天皇が人であると述べたことにより不敬罪が適用されたことなどを挙げている。こうした神と人との区別が曖昧な歴史的原因は、実は矢内原によると高天原の神話以来のことであつた。つまり天孫降臨の神話である。とするならば、たとえ聖書の神を天照大御神の上位に置いたとしても、天孫降臨の神話を認めることは、基督教の神観をあいまいにすることに繋がるのではないだろうか。

矢内原は、天皇の人間宣言に日本人の神観の根本的転換の突破口を見、そこに日本人の精神的変革の端緒を見た。

「然るに此の問題に就いて何よりも大きな反省と解決を日本国民に与えたのは、今年の

元日に発せられた天皇陛下の詔勅であります。『朕は現御神にあらず』。ここに区別が与えられたのである。天皇と神との峻別がなされた。是は日本国民の精神史に於いて特筆大書すべき大事件であるのです。……今や日本人の神観は、百八十度の転回をして、全く新しい基礎に立て直されなければならないのであります。是は、政治革命などと較べて、比較にならぬほど重要な根本的革命であります。」(①⑨、一九〇)

こう述べたにもかかわらず、矢内原において天皇は、また天皇を中心とする国体は、特別の存在であり続けた。注目すべきは、矢内原が「新憲法の下に於ては、如何に国民の総意と言っても天皇を廃することは為し得ない」(①⑨、二四七)と断言していることである。これは、当時天皇制そのものの存続や、天皇の戦争責任論、天皇退位論が国内外において議論されていた状況を考えると、驚異的な発言なのである。

天皇の法的な戦争責任に関しては、矢内原も次に述べる南原繁と同様、全く問題にしようとしなかった。「昨日まで天皇陛下万歳を叫んだ人民が、今日は開戦及び敗戦の責任者として天皇を責める、あたかも人民自身には責任がないかの如くに。」(①⑨、二二二頁)、と天皇の戦争責任の追及から天皇を擁護している。しかしこれは東久邇首相が唱えた「一億総懺悔」に近いものではないか。また矢内原は、後に見るように南原繁の天皇退位論に与しなかった。しかし、矢内原といえども天皇の「道義的責任」を否定しようとはしなかった。彼は退位ではなく、宗教的用語で、「悔い改め」を天皇によびかけたのである。⁷⁾ 矢内原の論調に違和感を感じる人がいるとすれば、「悔い改め」、「新生」といった宗教的用語が政治を論ずる際にも世俗的用語に翻訳されることなく、頻繁に出てくることである。それだけではない。より一層驚くべきことは、矢内原が天皇に聖書を読み、イエス・キリストを信じるように呼びかけていることである。

すでに述べたように矢内原は、ポツダム宣言を受け入れた天皇の「英断」を評価した。彼は、終戦以前にも「我が国に於いて、最終的破滅に至るを待たずして戦争を終局せしめる道は唯一つあり、而もそれは最も簡単な道である。陛下の御英断に待つこと、之である。我が国体がそれを可能にする。」(①⑦、二六八)という信念を抱いていた。

しかし、戦後矢内原は、天皇にもう一つの重要な決断を求めた。矢内原にとっては、これこそ前者にまさる「英断」であるべきであった。

「神は、予の祈りに応へ給い、幸福にも陛下の御英断によりて戦争は終了し、我が国民の戦禍は減ぜられ、常識は取り戻され、信義と平和の国として復興すべき国歩最高の目標が与えられた。せめてもの事に、余は更に陛下の御英断により我が皇室が基督の福音を受け容れ、国民に範を示し給わんことを祈り奉る。」(①⑦、二六八、下線部引用者)⁸⁾

こうした矢内原の願いは、常識的に考えれば、たとえ天皇を国民の象徴と考えても、天皇が皇祖皇宗を祀る祭儀の中心であることを考えれば、ありえないことであった。そのことは、矢内原には容易に理解できたであろう。それでも、彼が敢えて発言しているのは、日本の歴史的・文化的伝統にキリスト教を接ぎ木する努力の現れであろう。もっとも戦後すぐには、皇居で聖書研究会が開かれていたという事実がある。戦後、皇室とキリスト教との間には一定の関係があり、皇太子明仁(現在の平成天皇)の家庭教師はクエーカー教

徒のエリザベス・ヴァイニング夫人であった。

天皇が基督者になることを望んだのは、矢内原が初めてではなかった。例えば明治の明六社の中村正直は、明治五年に『擬泰西人上書』において、日本はキリスト教を受け入れなければならず、そのためには陛下自身がキリスト教徒になるべきであり、自ら洗礼を受け、教会の主となるべきであると述べていたのである。⁹⁾

国家神道の祭儀の執行者としての天皇がクリスチャンになることは、現在の感覚からすれば不可能に近く、皇族には宗教の自由がないに等しいのであるが、時代をさかのぼれば、聖徳太子が仏教を受け入れたり、聖武天皇（七〇一～七五六）が大仏建立を発願し、自ら鑑真和上によって受戒したことを考えれば、それほど不可能なことでなかったかもしれない。実は矢内原もそのことは意識していた。天皇が古代に仏教を受け入れたように、基督教を受け入れることは可能であると考えたのである。そしてそのことが、矢内原にとっては、日本国家の新生に繋がるものであった。

「上古推古天皇の御代、我が皇室は御英断を以て仏教を受け容れ給うた。それにより我が国体は毫も毀傷せられる事なく、却って仏教の信仰と仏教文化の受容によりて我が国民の精神生活の内容は豊富になり、精神力は、強化せられて、国体の美を一層善く發揮するを得たのである。……仏教既に死灰の如く、儒教は枯木の如し。武士道の復興亦時代錯誤である。……ああ誰か我らの尊崇敬愛措く能わざる今上陛下に、聖書を御進講申上ぐる者は居ないのか。聖書こそ此の未曾有の屈辱と苦難の中にありて、我が国家を維持し、国体を擁護し、国の前途に新生復興の希望あらしめる最善の光であるものを。」（⑰、二六九）

矢内原は、天皇がクリスチャンとなり、その影響力によってキリスト教が日本に浸透するためには、記紀の「天孫降臨」とキリスト教の創造神を、後者の優位を条件に両立させることが肝要であると判断したのかもしれない。

矢内原は、天皇がクリスチャンになることによって、天皇の権威を用いて、キリスト教を「市民宗教」（civil religion）にするという目標を持っていたのであろうか。もしそうならば、それは、信教の自由と政教分離とどのように関係するのだろうか、問わざるをえない。

ここで、戦後の矢内原の政治思想の二大特徴である民主主義と平和主義が彼の国体論とどのように関係するかを見ておきたい。

天皇を中心とした道徳的秩序は、彼が提唱する民主主義と衝突しないといえるだろうか。矢内原が説く国体論は、彼の民主主義論、つまり個人の自由と独立、平等と友愛の理念と矛盾しないのであろうか。民主主義—それを根底において支えているのがキリスト教—は天皇制と接合できるであろうか。実際、矢内原と親しく、内村の柏会のメンバーであった無教会の第二世代のリーダーであった金沢常雄（一八九二～一九五八）—神谷美恵子の叔父—は、天皇の人間宣言を歓喜を以て受け入れたものの、民主主義への転向が万世一系の国体を破壊すると慨嘆したのである。金沢は、主権在民の憲法草案を読んで、「敗戦そのものよりも遥かに深刻な思想的危機に直面—民族としての興亡の岐路」と書かざるを得なかった。¹⁰⁾

しかし、戦前過激な国体イデオロギーを批判しつつ、戦後の象徴天皇制と民主主義を結びつける試みを行ったのは、矢内原だけではなかった。矢内原の前の東大総長を務め、同じく内村鑑三の信仰の薫陶を受けた南原繁、そして一九四〇年政府から発禁処分を受けた津田左右吉がそうであった。彼らは、等しく大正デモクラシーの影響を受け、天皇制国家の枠組みの中で、国民や議会の権限を高めようとしたオールド・リベラリストの世代に属していた。

また矢内原の平和主義の主張と彼の皇室への愛着も密接不可分である。矢内原は、「平和国家」を謡った天皇の一九四五年九月四日の詔勅に注目し、平和国家に対する思いを新たにした。

「朕ハ終戦ニ伴フ幾多ノ艱苦ヲ克服シ、国体ノ清華ヲ發揮シテ信義ヲ世界ニ布キ、平和国家ヲ確立シテ、人類ノ文化ニ寄与セムコトヲ冀ヒ、日夜軫念措カス。」

和田春樹は、『朝日新聞』は、この勅語をのせ、「平和国家を確立」と大見出しを立て、社説「平和国家」を掲載したと述べている。¹¹⁾ 矢内原も「平和国家」という言葉をたびたび勅語から引用している。矢内原においては、平和主義と国体への忠誠は、密接不可分であった。矢内原は、一貫して平和を追求してきた天皇に対する尊敬を持ち続けていた。¹²⁾ 彼は、「我々の血液に流れているところの、天皇に対する言うに言われない尊敬と愛着の気持ち」が「我々の民族的意識の中に深く根をもっている感情である」(⑨、八三)と天皇に対する思いを明らかにしている。

なお矢内原は、「天皇制」という言葉を、天皇を民族共同体の中心とみなす観点から、外国人の見方として退けている。天皇は制度ではなく、日本人の国民的感情の中心なのである。

2. 南原繁の国体論

同じ内村門下で、矢内原の前に東大総長をつとめた南原繁は、矢内原と異なり、天皇の退位を求めた。当時天皇の退位を主張した人々の中には佐々木惣一のような憲法学者や田辺元のような哲学者、三好達治のような詩人がいた。ここでは、一九四六年一月二六日に行われた帝国議会貴族院本会議における皇室典範案に関する南原繁の発言をみておこう。まず南原は、憲法改正の核心が、天皇の神性の否定にあることを主張した。

「そもそもこれらの憲法改正の核心は、実に天皇の性質または性格の変更にあったといえよう。それは従来の如き神秘的非現実的な天皇から、自然的人間的な天皇への変化と考えるのである。そして、それはまた本年初頭、天皇御自らが国民との結合を、ひとしく人間と人間との関係に置きかえられた精神の実現に他ならぬのである。かれこれ相まって、天皇御自身がいまや現人神としての神格の否定による、天皇の自然性の回復及び人間性の解放と独立の宣言と称し得るであろう。」(⑨、九八)

南原にとって天皇の退位を認めないことは、天皇を神格化し、天皇の人間性を認めないことと同様であった。天皇が人間であるならば、天皇の自発的な退位を認め、天皇の自由と人権を尊重すべきである。南原は、天皇の退位を認めない見解は、「依然として神権思

想に他ならず、結局、自由の人格としての人間性の否定」であると断言している。

南原は、太平洋戦争における天皇の法的責任を認めなかった。明治憲法の「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」を、天皇の無答責の規定と解釈した。この点は、矢内原の立憲主義的な解釈と共通している。しかし、南原は、天皇の道義的責任に基づく自発的退位が、国民道徳にとっても、また天皇制の将来にとっても決定的に重要であると考えた。天皇の道義的責任を否定することは、天皇を神とするものに他ならなかった。

「しかるに、天皇が政治上法律上のみならず、道徳的責任の外に立つという考えは、わが国の歴史におけるかような皇室の美德を無視するものであると同時に、天皇を持って超道徳的な神的絶対者と思惟するものといわなければならない。」（⑨、一〇四）

南原が天皇の自発的退位の必要性を説くのは、この頃天皇自身が自発的退位の覚悟を持っておられると南原が理解していたこと、また天皇制の存続のためにそのことが必要であると考えていたことにもよるが、それ以上に天皇の自発的退位がなければ、無責任体制が日本を蔽い、国民道徳が瓦解しかねないという危機感があった。

「今国民は挙げて物質的・精神的な悲慘のどん底に彷徨している。なかにも幾百万の戦死者遺家族・戦傷病軍人並びに測り知られぬほどの戦火の羅災者は巷に満ちているのである。かれらは、軍閥や時の指導者たちに誤られたとはいえ、いずれも陛下の名を呼び、陛下の為に戦い、苦しみ来たったのである。また重臣側近者を初め、その他の指導者らは中央地方を通じて、厳しき法の審きの前に処刑または追放されつつあるのである。そうした中であって人知れず御苦悩と御責任感に堪えさせられ、なおしばらくこの非常転換のときを、国事に当たられているのが陛下であると推察致すのである。……別けても道徳的義務と責任を宗とする教育者―国民学校より大学に至るまでわれわれ教育のことに当たる者にとっては、これは深刻な問題であり、戦争によって責任感と義務感が薄らぎ、世をこぞって道徳的退廃の兆ある祖国将来の運命は、ひとえに道義的精神の作興いかんにあると考える。この意味において、祖国再建の精神的礎石は、国民の象徴たる天王の御進退にかけられている、と称しても過言ではないであらう。」（⑨、一〇六、下線部引用者）¹³⁾

しかし、南原も皇室を大事にし、国体の建国神話を肯定的に評価していた。彼は、内村の弟子の三谷隆正の弟で侍従長を務めていた三谷隆信の勧めにより、昭和天皇に進講を行っていたが、丸山真男との対談で、次のように述べている。

「民族の個性があつて、ほんとうの祖国日本という意味においての民族の共同体は、いつまでも残さなければならない。世界の共同体ができて、これを踏まえてのものですね。それはいわば神的秩序だと思う。そこに私は、日本の神話なり、歴史を生かす道があると思う。たとえばあの神話においては、われわれの祖先は遠い昔から日本民族の永遠性を信じている。どこの民族でもそうでしょうが、ことに神国といっているところに、象徴的意味がある」¹⁴⁾

キリスト教を日本の伝統や神話に接続させ、接ぎ木しようとする試みにおいては、南原繁も矢内原と同じ立場であった。彼は、君臣・父子の間の絶対的信従関係をモデルとする「国民共同体」を「神の国」に高め、神的秩序の一環として位置づけようとした。この点

に関しては、南原の弟子である丸山真男が、「戦後日本の精神革命」と題する対話において疑問を呈しているが、正当な指摘である。

「使命を考えるのは結構ですが、神話に普遍的な意味を与えるのは非常に難しいところだと思うのです。『神の国』という概念は、やはり先生は根本的にキリスト教的な考え方から考えられますけれども、日本の実際では氏族神になるのですね。ですから、皇室の祖先神だし、どこまで遡ってみても祖先神はやはり特殊神にすぎない。特殊者を越えた、普遍者という観念にはならないのですね。」¹⁵⁾

南原は、一九四六年二月一日の紀元節に、東大総長として、「新日本文化の創造」と題する講演を行った。紀元節は日本書紀で神武天皇が即位したという紀元前六六〇年の即位を祝う祝祭日である。紀元節は建国神話を基に作られている。南原はこの史実が疑わしい「建国神話」に対してどのような態度をとったのであろうか。この点に関して、南原はそれが事実とは異なる神話であったにしても、それを完全に否定することはしない。

「そもそもわれわれの祖先は、わが民族を永遠の昔より皇室を国祖と仰ぎ、永遠に生き来たったものと信じ、最近まできょうに教えられてきたのである。それは必ずしも伝うがごとく、今日が二千六百年でないかも知れぬ。果たしてどこまでが歴史の真実であって、どこまでが神話と物語であるかは、実証的歴史学や比較史学の研究にまつべき事柄であって、この方面においてわが国の歴史は今後徹底した批判的研究が遂げられなければならない。

しかし、たといその結果がどうであろうとも、われわれの問題は、それらの神話や歴史に盛られた意味、いわば民族の世界観的意味内容である。重要なのは、われわれの祖先の抱いた理想—当時の自覚していた文化階級が自己の民族の永遠性を信じ、その天的使命を意識し来たったという点である。いやしくも民族の発展をこいねがい、世界に貢献せんと欲するほどのまじめな国民にして、自己の神的使命と悠久の生命を理想とし、そのために努力しない国民があるだろうか。」(⑦、二一～二、下線部引用者)

南原にとって大事なことは、事実よりも、「神話や歴史に盛られた意味」であった。この点において、南原は、矢内原と見解が一致していた。もちろん、南原は、満州事変以降、「民族の神話的伝統を濫用し、曲解し、自己の民族の優越性を誇称し、東亜とひいては世界を支配すべき運命を有するごとく喧伝し」た過去を痛烈に批判する。そして彼は、基督教による精神革命、宗教改革の必要性を力説する。その上で、矢内原と同様、彼は天皇の人間宣言の歴史的意義を評価し、基督教と天皇制の伝統を接ぎ木しようと試みるのである。それは内村鑑三以来の伝統である「日本的基督教」の主張である。

「天皇は、『現人神』としての神格を自ら否定せられ、天皇と国民との結合の紐帯は、いまや一に人間としての相互の信頼と愛敬である。これは、日本神学と神道的教義からの天皇御自身の解放、その人間性の独立の宣言である。……我々は、今日をもって記念し表徴せられるわが建国の神話と歴史に盛られた意味—われらの遠き祖先の懐抱した理想を思い、ことに身みずから衆に先んじて昭和維新の精神的革命の範となり給うた皇室を戴き、古き伝統に新しき精神を接木して、わが民族の真の永遠性と世界にお

ける神的使命を見出し、一致団結して新たな『国生み』—新日本の建設と新日本文化の創造に向かって、堅き決心をもって邁進しようでないか。」（⑦、二四、三二～三）

また南原は「天長節」（天皇誕生日）での講演において、「一系の皇室を上にかきたった日本が、遠き昔からこの日を聖別し、特に明治以来国家の大典の一つとして宝寿の無窮を祝ぎ来たりしたのは、意味深きことと申さねばなりません。」（⑦、五二）と述べているが、ここから南原が矢内原と同じく「万世一系の天皇」の神話を認めていることがわかる。国体は、たとえ天皇の大権が剥奪されても、「君主主権・人民主権の対立を超えて、君民一体の日本民族共同体そのものの本質」であった。南原にとって、民主主義が個人の単なる集合体以上のものであるためには、君民一体の民族共同体が不可欠であった。（⑦、五八）

しかし、南原はこのように「建国神話」を日本の伝統とし承認しつつも、国家神道をきっぱりと否定した。南原繁が「国体は変更した」と述べたことはこの点に関係する。そしてこの点における認識こそ、実に革命的なものであり、矢内原の認識をはるかに超えるものであった。

「天皇が直接親政しなかったとしても、天皇家というものは、日本の神道的な精神の中枢にあったことは間違いがない。その意味で統治権はなくて「統べる」という伝統がずっと日本にはあった。それが日本の国体であった。それが、昭和二十年二月十五日の国家神道廃止以来、すっかり変わった。これは法律以上の変革ですよ。憲法の基礎となる根本の精神が変わった。これこそまさに日本の精神革命、精神の基礎の国体の変更ではないか。」¹⁶⁾

戦後宗教と政治が分離されても、依然として天皇は日本特有の神道の大祭主であり、宮中では神道の密儀を行い、皇室の先祖神をまつる伊勢神宮に参拝し続けた。しかし神道の要素を徹底的に排除することによって天皇の地位を残すことは、国体の変革であり、天皇の神道に基づく儀式を撤廃することであり、巫祝としての天皇の立場を否定するものである。矢内原もこの点においては、南原と同意見であったのではないと思われるが、国家神道の禁止による政教分離を強調するだけであって、皇室から一切の神道の行事を排除することまで主張することはなかった。天皇がキリスト者になることを願う矢内原の願いは、皇室からの神道的儀式の除去、特に巫祝（神事を司る）としての天皇の地位を否定することなしには、不可能なのである。

3. 津田左右吉の記紀批判と国体論

南原繁は、一九三九年に東大法学部に東洋政治思想史の講座が新設された時に、その講師を早稲田大学教授津田左右吉に依頼した。津田は、蓑田胸喜などの「原理日本社」の執拗な攻撃を受け、一九四〇年二月『神代史の研究』、『古事記及び日本書紀の研究』、『日本上代史研究』、『上代日本の社会及び思想』の発禁処分を受け、起訴された。その後一年間の裁判を経て、『古事記及び日本書紀の研究』のみが有罪とされ、津田は禁固三か月（執行猶予）の判決を受けた。罪状は、出版法第二六条「皇室ノ尊嚴ヲ冒瀆シ、政体ヲ変壞シ

又ハ国権ヲ紊乱セムトスル文書図画ヲ出版シタルトキ」に抵触するというものであった。『古事記及び日本書紀の研究』において問題とされたのは、以下の3点である。

- (一)「畏クモ 神武天皇ノ建国ノ偉業初メ 景行天皇ノ筑紫御巡幸及ビ熊襲御親征、日本武尊ノ熊襲御討伐及ビ東国御経略並 神功皇后ノ新羅御征討等上代ニ於ケル 皇室ノ御事蹟ヲ以テ悉ク史実トシテハ認メ難キモノト為シ奉ルノミナラズ 仲哀天皇以前ノ御歴代ノ天皇ニ対シ奉リ其ノ御存在ヲモ否定シ奉ルモノト解スル外ナキ講説ヲ敢テシ奉リ」
- (二)「畏クモ現人神ニ存マス 天皇ノ御地位ヲ以テ巫祝ニ由来セルモノノ如キ講説ヲ敢テシ奉リ」
- (三)「畏クモ 皇祖天照大神ハ神代史作者ノ觀念ニ作為シタル神ニ居マス旨ノ講説ヲ敢テシ奉リ」

一九三三年の京大法学部教授の滝川事件、一九三五年の東大法学部教授美濃部達吉の天皇機関説事件、一九三七年の東大経済学部教授矢内原忠雄事件、同じく東大経済学部教授大内兵衛・有沢広巳・脇村義太郎が起訴された「人民戦線事件」、一九三八年の東大経済学部教授河合栄二郎事件に続く学問の自由に対する弾圧事件の頂点が津田左右吉事件であった。

戦前、津田左右吉は、記紀神話のイデオロギー性を明らかにし、天地開闢→国生み→天孫降臨→天皇の系譜の作為性を史料を用いて批判した。当時まで記紀を史実とする本居宣長の説が信じられ、国家神道の教典的地位を占めていたが、津田左右吉は、『神代史の新しい研究』（一九一三年）や『古事記及び日本書紀の新研究』（一九一九年）において、記紀を「皇室の由来を説くために作られた物語」と結論づけた。

「何よりも不思議なのは、宣長が古事記の神代の物語を文字通りに事実とみなし、天照大神という実在の神（人）が太陽そのものであると説き、それを基礎として彼の中外本末説を築き上げたことである。」（津田全集、別巻第一、四〇八頁）

津田は、記紀の史実性を否定し、それを政治神話と批判することによって、当時の排他的な国粹主義的天皇制イデオロギー、皇国史観と対決したのである。津田の真意は、排他的な皇国史観に対抗して、天皇制を国民化していくことにあった。

「皇室は、国民の内部にあって、民族的結合の中心点となり、国民的団結の核心となっているのであって、国民の外部から彼等に臨んでいるのではない。……皇室の万世一系である根本的理由はここにあるので、国民的団結の核心であるからこそ、国民と共に、国家と共に、永久なのである。そうして、皇室の威厳がここにある。これは、かの天子と人民とを天地の如く相対立しているものとみなす支那思想とは全く趣が違う」（別巻一、一二三頁）

そして、戦後、津田左右吉は、天皇制否定の運動から天皇制を救い出し、それを民主主義と結びつけようとしたのである。その意味において、津田は、矢内原や南原と同じ問題意識を持っていた。¹⁷⁾

津田は、『世界』（一九四六年四月号）に寄稿した「建国の事情と万世一系の天皇」において、皇室が「国民的精神の生きた象徴」であり、「国民的結合の中心」とであるとして、

天皇制と民主主義の両立を主張した。歴史的に見れば、一時期を例外とすれば、天皇は古代における豪族（蘇我氏など）や中世における摂関政治、鎌倉から江戸までの武家政治と、天皇は政治権力を行使せず、精神的権威であり続けた。この点においては、大日本帝国憲法下における統治権の総覧者としての天皇の地位が伝統からの逸脱であるが、それとても、天皇は立憲君主として行動し続けたのである。政治的権力を行使しないことが、「万世一系の天皇」を可能にしたのであり、逆に言えば、「万世一系の天皇」の意味するところは、統治権の担い手ではない精神的権威の連綿性と永遠性である。

津田は、この論文を次のような言葉で終えている。

「国民自ら国家のすべてを主宰すべき現代においては、皇室は国民の皇室であり、天皇はわれらの天皇であられる。『われらの天皇』は、われらが愛さねばならぬ。国民の皇室は、国民がその懐にそれを抱くべきである。二千年の歴史を国民とともにせられた皇室を、現代の国家、現代の国民生活に適應する地位に置き、それを美しく、それを安泰にし、そうしてその永久性を確実にするのは、国民自らの愛の力である。国民は皇室を愛する。愛するところにこそ、民主主義の徹底した姿がある。」¹⁸⁾

南原は、戦後の津田の皇室に対する態度を以下のように評している。

「戦後の学会、思想界にはあるイデオロギーからする極端な解釈が流行したことがあるが、博士はわれわれから見て、保守的にすぎると思われるくらいに皇室の尊厳を説き、日本の伝統を高く評価された。まことに終始一貫した態度をとられた学者であった。」
(⑨、三七六)¹⁹⁾

矢内原も津田と同様、戦争中は国体の非合理的なイデオロギーと戦い、戦後においては天皇制否定の理論や運動に対して、天皇を中心とする民族共同体を擁護しようとした。その際、矢内原が津田左右吉の記紀批判や国体論から影響を受けたのか、受けたとしたならば、どのような影響を受けたのかについては、確定した資料は存在しない。しかし、津田と南原繁との関係、また矢内原と南原の関係を考えると、南原繁を介して、矢内原は津田左右吉に対して、多大な関心を持っていたのではないだろうか。今後の研究の課題としたい。

以上、本稿では、戦後における矢内原の世界連邦論と国体論を考察してきた。一方におけるコスモポリタニズム、他方における天皇を中心とする忠君愛国主義、この二つがどのようにして矢内原において結びつきうるのか、理解しがたい点も少なからずある。しかし筆者としては、以下の二点を強調しておきたい。

第一に、矢内原にとって重要なのは、権力機構としての国家ではなく、天皇を中心とする民族共同体であった。したがって、国家主権を超えて、民族共同体は、多民族共存の世界連邦において存続することができるのである。「矢内原の政治思想」（２）で指摘したように、たとえ国家が滅びても、民族は滅びないというのが矢内原の確信であった。

第二に、矢内原のキリスト信仰においては、最終的に世界を支配しているのは唯一神なので、各民族や国家は相対化され、それぞれの排他性や独善性を奪われて、世界平和の達成のために、一つの法、一つの国家の形成が可能であると考えられたのである。

こうした矢内原の試みにかかわらず、私たちはなお主権国家や民族国家が強い呪縛を各国民に対して有していることを痛感している。したがって、国家の主権や民族の排他性を乗り越えるためには、不断の戦いを必要とするのである。

注

- 1) 富岡幸一郎『非戦論』(NTT出版、二〇〇四年)、五七～六〇頁
- 2) 矢内原は、この点に関して、「日本精神の反省」において以下のように述べている。「太平洋戦争となった後に、大東亜共栄圏、八紘一宇、そういうことが持出されたわけであります。時間的順序を見てごらん下さい。太平洋戦争を始めた時に、八紘を宇となすとか大東亜共栄圏とか東亜の諸民族の解放とか、そういうことが言われたのではありません。あれは戦争遂行上政治工作が必要となった時に初めて言われたことです。あとから付け加えた理屈です。一支那人や英米人は八紘一宇の思想をもって日本の侵略主義の別名であると解釈したのです。」(19、四七) また矢内原は、戦争中、学者たちが大東亜共栄圏を正当化する試みをしていたことに対抗して、数名の友人たちと「大東亜共栄圏の批判的研究」を始めている。(26、五五)
- 3) 矢内原のドミニオン(自治領)に対する評価に関しては、柳父國近『日本のプロテスタンティズムの政治思想』(新教出版社、二〇一六年)三〇五～三一六頁を参照のこと。
- 4) Emery Reves, *The Anatomy of Peace*, 1945. 邦訳は、E・リープス著(稲垣守克訳)『平和の解剖』(毎日新聞社、一九四九年)
- 5) 酒井哲哉「国際政治論の中の丸山真男」(『思想』、N-988、二〇〇六年八月号)、六頁。また当時南原繁も「世界連邦論」を展開していたが、それに関しては、南原繁著作集第一巻『国家と宗教』の第三章「カントにおける世界秩序の理念」並びに南原繁著作集第五巻『政治哲学序説』の第六章第三節の「国際政治組織」を参照。また南原繁研究会編『南原繁と平和』(EDITEX、二〇一五年)、四九～六八頁を見よ。
- 6) この点に関して矢内原は以下の様に述べている。「現代の用語を以て言えば、天孫の政治的権威は種族員の総意に出でると言っても差し支えないものであったと思われる。此の意味において天孫降臨の神勅は、天孫を氏の上とする種族全体に対する神勅として解し得べく、この場合に神意は、民意と完全に一致していたと解せられる。天孫降臨後天孫種族と日本国土の先住民との間には征服関係を生じたが、天孫種族内部においては、天皇と国民との紐帯は元来政治的というよりも社会的であった。」(19、二三七) 天皇と民主主義を結びつける天皇の詔書がいわゆる天皇の「人間宣言」である。そこでは「万機公論に決スヘシ」ことを記した「五箇条の誓文」が引用され、新生日本の国是とされている。ジョン・ダワーが『敗北を抱きしめて』の中で定式化している「天皇制民主主義」の主張である。
- 7) 「私は柔和なる今上陛下を衷心敬愛し、且つ御同情申し上げている。併し未だ陛下の唇より悔い改めの御言の公に出でたることを聞かない。単に国民と苦難を共にし給うというに止まらず、明治天皇が『罪あらば我をとがめよ天つ神、民はわが身の生みし子されば』と詠じ給うたような宗教的責任感を自覚し給うのでなければ、戦争と敗戦との精神的結末がつかないであろう。」(19、二四九)
- 8) 同じように、矢内原は、「日本の傷をいやすもの」において、天皇に聖書を読むことを勧めている。
「私は訴えます。私は天皇に訴えます。陛下どうぞ聖書をお学び下さい。基督教の聖書の真理を学んで下さい。之は陛下の御悲しみと御苦しみを医す薬であります、力であります。そして日本の国民に希望を与えて、今日の中から再び復興する力を与えるものは、此の聖書の真理でございます。」(19、一五七、他に19、一五八、二四九頁などを参照) なお戦後すぐの矢内原の天皇観については、藤田若雄編著『内村鑑三を継承した人々(上) - 敗戦の神義論』(木鐸社、一九七七年)、一八一～一八七頁、竹中佳彦『日本政治史の中の知識人(下)』(木鐸社)、五四七～五五九頁、柳父國近『日本のプロテスタンティズムの政治思想』(新教出版社、二〇一六年)、二九〇～二九三頁、三二〇～三二五頁を参照のこと。

- 9) 久山康編『近代日本とキリスト教』（創文社、一九六五）、八三頁
 - 10) 藤田若雄編著『内村鑑三を継承した人々（上）』（木鐸社、一九七七年）、四八頁
 - 11) 和田春樹「戦後日本平和主義の原点」（『思想』、N0944、二〇〇二年十二月号）、十～十一頁。天皇が主導する平和主義に関しては、ジョン・ダワー『敗北を抱きしめて』（下）（三浦陽一・高杉忠明訳、岩波書店、二〇〇六年）第四部「さまざまな民主主義」を参照のこと。
 - 12) この点に関して和田春樹が語っていることは重要である。「こうして敗戦直後の日本には、国民の敗戦時経験からくる反軍・親天皇意識、天皇政府の出した国体護持の平和国家確立の標語、知識人の非武装平和国家論の三つがまじりあい、ひびきあって存在した。これが、戦後日本の平和主義の原点であり、かつ敗戦の日本のナショナル・コンセンサスをなしていたとみることができる。」（同上、二六頁）
 - 13) この点において和田春樹は、戦後平和主義の弱点―それは軍部に全責任を負わせ、天皇や国民の責任を問おうとしなかった―を克服する道を南原繁の天皇退位論に求めた。「戦後平和主義がこの弱点を克服する道は、南原繁がその終戦工作の構想に最初から組み込んでいた天皇の退位の実現であった。天皇が戦争に対する道義的、政治的責任をとって、いずれかの時期に退位することが実現していれば、官僚も国民も自らの責任を考えるようになり、南原の言う、道義の革命、森戸がのぞんだ文化革命が実現していたであろう。」（同上二六頁）
 - 14) 『回想の南原繁』三二九、五一二頁 三谷太一郎『近代日本の戦争と政治』（岩波書店、一九七七年）、五一二頁。南原の天皇観については、赤江達也『紙上の教会』と日本近代（岩波書店、二〇一三年）、二二〇～二二四頁を参照。
 - 15) 南原繁『南原繁対話』（東京大学出版会、一九六六年）、二五頁。この丸山の疑念について南原は、「われわれの祖先は、ほんとうの神を知らなかったわけです。それで敗戦によって、ほんとうの神の国の意味を発見して、新たな使命に努力する秋だということです。」と答えている。
 - 16) 『南原繁回顧録』（東京大学出版会、二〇一四年）、三四五頁。
 - 17) 津田左右吉の天皇観に関しては、米谷匡史「津田左右吉・和辻哲郎の天皇論」（岩波講座『天皇と王権を考える1』、二〇〇五年、岩波書店）を参照。また津田左右吉の記紀批判、並びに一九四〇年の津田左右吉事件に関しては、以下の書物を参照のこと。津田左右吉『古事記及び日本書紀の研究』（毎日ワンス、二〇一二年）、大井健哉輔『津田左右吉、大日本帝国との対決』（勉誠出版、二〇一五年）、古くは家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』（岩波書店、一九七二年）。なお『現代史資料（42）―思想統制』（みすず書房、一九七六年）の三五三～一〇八九頁は津田事件の裁判記録に充てられている。
- 天皇制と民主主義を両立しようとした矢内原、南原、津田に対し、戦後すぐ天皇制と民主主義は矛盾すると主張したのが国際法学者の横田喜三郎であった。竹中佳彦『日本政治史の中の知識人』（下）（木鐸社）、四九八頁参照。竹中は、南原と横田の相違に関して、「横田が天皇制を論理的に批判したのに対して、南原は天皇に畏敬の念を抱き、「民族共同体」の理想を持っていた」（五〇〇頁）と述べている。また横田は南原と異なり、天皇に法的な戦争責任があることを認めていた。矢内原、南原、津田の民主主義観においては、国民主権や主権在民といった主権問題は問題にされていない。それどころか、彼らは当初この言葉に違和感を抱いたといっている。南原は、この点について、「西欧では、君主主権対人民主権という対立抗争があったけれども、わが国では君主主権から人民主権へという形ではなしに、何か君主と人民とを含んだ日本の国民共同体というものに主権の基礎をおくことはできないかということを考えていた。」と述べている。丸山真男・福田歓一編『南原繁回顧録』（東京大学出版会、二〇一四年）三三八頁。
- 18) 『古事記及び日本書紀の研究』（毎日ワンス、二〇一二年）、四六頁。
 - 19) 天皇制否定論者の家永三郎は、津田の戦後の思想的変貌を追跡し、津田左右吉を「戦前には正統的史観への勇敢な挑戦者であり戦後には戦後の科学史学を敵視し、「皇国史観」の復活を強行しようとする権力のイデオログに化した思想家」と批判している。家永三郎『津田左右吉の思想史的研究』（岩波書店、一九七二年）、五九八頁。なお南原繁と津田左右吉との関係については、『南原繁回顧録』二二六～二五八頁を参照。

参考文献

- 『矢内原忠雄全集』全二九卷、岩波書店、一九六三～四年
丸山真男・福田勸一編『南原繁回顧録』、東京大学出版会、一九九八年
津田左右吉『古事記及び日本書紀の研究』（毎日ワーズ、二〇一二年）
大井健輔『津田左右吉一大日本帝国との対決』（勉誠書房、二〇一五年）
『南原繁著作集』（第一巻、第五巻、第七巻、第九巻、一九七三年）
『現代史資料—思想統制42』（みすず書房、一九七六年）
竹中佳彦『日本政治史の中の知識人』（上・下）（木鐸社、一九九五年）
岩波講座『天皇と王権を考える1』（岩波書店、二〇〇五年）
ジョン・ダワー『敗北を抱きしめて』（上）（下）（三浦陽一・高杉忠明訳、岩波書店、二〇〇六年）