

国際関係論における倫理と規範

— 信仰の人・矢内原忠雄の問題意識 —

一 はじめに

国際関係論 (International Relations) という学問分野において、近年まで倫理の問題はあまり取り上げられてこなかった。もとより倫理と国際関係には密接なかかわりがあるが、ある特定の倫理思想に立脚した形で国際関係の諸問題を扱うことは国家間の冷酷な「現実政治」もしくは「力の政治」を無視した理想主義に陥るものとして退けられてきた。倫理的観点を私的領域に属するものとして国際政治の議論から外す傾向は、欧米の学界で発展した理論を容する立場にもあつた日本の国際関係論においても見られた。戦後日本の知識人は、個人の自我の確立と倫理的目標である「平和」を結びつける形で私的領域にまで踏み込んだ議論を展開したが、国際関係論・外交論という分野に限っていえば、国家間関係が重視された⁽¹⁾。ところが、冷戦終結以降に国際関係論で取り上げられる問題が多様化する中で、特に欧米では、国際関係論における倫理が一研究領域として認められつつある。ここでは、現実の国際政治

を所与のものとして捉えるのではなく、どのような国際社会が実現される「べき」かという議論がされており、現実と理想をつなぐための規範形成についての研究や政策提言などが行われている。

本稿では、こうした一九四五年以降の国際関係論の発展史を踏まえながら、社会科学と道徳・理性との関係のあり方を念頭において研究を行ってきた矢内原忠雄 (一八九三—一九六一年) のケースを取り上げたい。矢内原は、日本において社会科学が発展途上の段階にあつた一九二〇年代に、実証的な植民地研究に携わりながら日本の同化政策を批判した人物である⁽²⁾。彼の思想的特徴は、自由主義とマルクス主義の両潮流に影響を受けつつも、無教会キリスト教信者としての独自の世界観を維持した点にある⁽³⁾。国家学に重点を置く東京帝国大学において、矢内原は大正時代のさまざまな社会思想を吸収し、自らの研究に取り入れた。一方で「科学的」とされる実証研究を目指し、他方で「科学」に傾倒する危険性について指摘した矢内原の二律背反的な態度は、国際関係論における倫理の位置づけという問題と深い関連性があるように思われるが、この問

中野涼子

題はこれまでに説明されてこなかった。そこで本稿では、個人と社会の関係に関する矢内原の問題意識に焦点を当てながら、現代の国際関係論の、ひいては日本が直面する課題について再考したい。

以下ではまず、一九四五年以降の国際関係論において倫理がどのように位置づけられていたのかについて概観する。次に、矢内原による個人と社会の関係についての考察を見ていくことにする。最後に、矢内原による戦後の平和主義に対する批判から、国際関係論における倫理と規範の関係について考えたい。

二 国際関係論における倫理

国際関係論が一つの独立した学問分野とみなされるようになったのは、一九四五年以降のアメリカにおいてであるというのが通説である。⁽⁴⁾ 前史としてしばしば挙げられるのは、一九一九年に英国ウエールズ大学アバリストウイス校において世界で最初の国際政治学部が設立されたことである。さらに、国際連盟の設立に象徴されるウイルソン主義の合理性を裏づけるかのように、ノーマン・エンジェルは『偉大なる幻想』において戦争の非合理性を明らかにしようとして試みた。⁽⁵⁾ しかし、第二次世界大戦が始まると、道徳や倫理といった私的領域は次第に国際関係を読み解く学問から切り離して考えられるようになる。E・H・カーの著書『危機の二十年』は、人間や道徳の問題を必ずしも軽視したわけではないが、エンジェルなどの論に対する理想主義批判として受けとめられがちだったこと

は、当時の学問的傾向を示していると言えよう。⁽⁶⁾ 第二次世界大戦が連合国軍側の勝利という結果に終わると、圧倒的な軍事力・経済力を誇るアメリカにおいて、国家主体に重点を置いた国際関係論 (International Relations) の学部・学科あるいは講座が諸大学に設置されるようになった。

この時期の国際関係論の主流は、国家のパワーを中心概念として、国家間関係を主眼を置く政治的リアリズム (Realism) である。その代表例として、国際機構や国際法の領域でなされる議論は国家間の政治的現実を反映していないと認識したハンス・モーゲンソーが挙げられよう。⁽⁷⁾ 国際情勢の決定要因は、経済よりも政治、内政よりも外交の領域において見出され、特に軍事的パワーが伝統的な安全保障の概念として受け入れられた。国家間の紛争を調整する統治者が不在の「アナーキー」な国際システムにおいて、主要なアクターは主権国家であり、トマス・ホッブス、マキャベリの例を持ち出すまでもなく、国家は国際社会において利益をいかに追求するかが至上命題とされたのである。マーティン・ワイトによれば、この政治的リアリズムにおいて「脱道徳化」は起こった。⁽⁸⁾ すなわち、政治的リアリズムは国家間の関係に着目して道徳・倫理の領域から区別した形で国際秩序の安定化を摸索する。ここに、国際関係論において社会科学の一領域として科学性・客観性を求める契機が生まれたと言えよう。

以上のように、国際関係論から倫理的な観点が私的領域に属するものとして一旦取り除かれるが、それが再び議論の中心に据えら

れたのは冷戦後のグローバルゼーションという動きの中においてであった。米ソという超大国以外の国々（特に、ドイツと日本）が台頭し、国際機構の影響力が拡大した冷戦時代に、国際政治における経済的側面の重要性や規範構築の重要性などが注目され始めたが、東西冷戦の壁が崩れたことによつて、こうした側面がさらに重視されるようになった。今日では、民主化と武力介入、貧困と不平等、文化・文明の衝突などのトランスナショナルな諸問題が国際関係論において取り上げられる中で、倫理の問題が規範的価値との関連で議論されている。

国際政治のあり方を読み解く中で規範の役割に注目し、その観点から倫理的課題にも取り組んだ国際関係論の新しい潮流として、特に「批判理論」(Critical Theory)がある。伝統的な国際関係論が国際政治・社会の「事実」とみなしていた領域を、批判理論では、歴史的に形成された動的な社会空間として捉えている。この理論の発展は、国際関係論が学問として独立する以前の西欧の思想的潮流である自由主義とマルクス主義の再検討という意味合いを持つている⁹⁾。ソ連崩壊後の現代において、マルクス主義を教条的に主張する論者はほとんどいないが、マルクス主義の与えた社会経済の分析視角は現在でも大きな影響を与えている。その例として、ロバート・コックスはグラムシのヘゲモニー概念を活用し、生産関係における社会的諸力によつて形成される支配従属の構造を指摘することで、新しい倫理的視点を提供した¹⁰⁾。さらに、個人の自由が確保された社会における対話の可能性に焦点を当てることで、トランスナシヨナ

ルな領域で倫理的価値を構築するためのプロセスを模索するアンドリュー・リンクレーターの論もある¹¹⁾。国際関係論において、かつては私的領域として取り除かれた倫理が規範の問題と結びつけられて考えられるようになったことは、国際関係論そのものが転換期を迎えていることを示している。

三 矢内原忠雄の研究

矢内原忠雄は一九二〇～三〇年代に主として植民地の研究に携わった社会学者である¹²⁾。東京帝国大学を卒業後、一旦は住友総本社に入社して別子鉱業所に赴任したが、国際連盟事務次長への転出が決まった新渡戸稲造の後任として、矢内原が、植民政策講座を担当することになった。二年半の海外留学後、矢内原は主に帝国主義や植民地関係の著作を発表し、日本の植民地政策についても厳しい批判を行った。東京帝国大学は近代国家建設のためのエリート養成という役割を担っていたが、彼が赴任した経済学部は社会的な問題を経済学的に取り上げようとする新しい気風に乗って、法科大学からの分離という形で一九一九年に設置されたものである。また、大正デモクラシー運動が展開されていたこともあり、大逆事件特別裁判後の一九一〇年代や満州事変以降の一九三〇年代に比べて、学問に対する制約が比較的少ない時代に研究を始めたと言える。

明治維新から二十世紀初頭にかけて、近代国家としての枠組み構築が至上命題であった日本の学問的潮流は、国家学的な色彩が濃厚

であった。しかし、矢内原が本格的に植民地に関する研究を始めた一九二〇年代までに、自由主義とマルクス主義は既に日本の思想界に根を下ろしつつあった。⁽¹⁵⁾ 天皇主権を基本とする大日本帝国憲法の下で人々の政治的自由は制約を受けていたが、西欧の啓蒙主義・自由主義思想はさまざまな形で取り入れられていた。特に経済学分野において、アダム・スミスの著作は明治時代の早い時期に翻訳され、『国富論』は研究者の間で普及していたと考えられる。これに対してマルクス主義は、ドイツ留学の折にその関連文献を学んだ学生も少なくなく、労働問題などが深刻化した一九一〇年代後半から研究に取り入れられるようになった。西洋の帝国主義が経済的な利権伸張のために生まれたというマルクス主義的理解はアカデミック内外で論じられていたが、矢内原の場合は、この視点を生かして具体的に植民地の経済・社会分析を行った。さらに彼は、高等学校時代に内村鑑三による聖書講義に参加し、無教会キリスト教信者と評される立場を生涯にわたって堅持することになる。無教会の特徴は、体制との関係を持たないで聖書を直接学ぶことを重視した点にあり、その背景には、外部の勢力によって教会組織が設置されることから来る問題点を打破しようとする志がある。⁽¹⁶⁾ 内村の聖書講義に参加していた矢内原は、その教えに沿って有志による聖書勉強会を家庭や大学で開き、自らの信仰を綴った会報を作成した。⁽¹⁵⁾ 東京帝国大学で国家的な学問に触れながらも、こうした三つの思想的潮流——自由主義、マルクス主義、キリスト教——に影響を受けながら矢内原は独自の世界観・人間観を培った。一九二〇年代から三〇年

代に矢内原が期せずして植民地研究に携わるようになったことで、彼の思想的探求が学問的な形で結実するのである。

a 社会制度と秩序

矢内原が自らをマルクス主義者ではないと公言していたように、研究上でのマルクス主義の使用は極めて限定的であった。確かに彼は『帝国主義下の台湾』その他諸々の著作・論文において、マルクス主義的観点から経済格差や政治的従属関係を構造的に明らかにすることを試みた。⁽¹⁶⁾ しかし、植民地分析の単位を「階級」ではなく「社会群」としたことに表れているように、経済的な関係のみに焦点を絞っていたわけでは必ずしもない。⁽¹⁷⁾ また、日本の植民地獲得はブルジョワ階級による経済利権の拡大よりもイデオロギーに基づく動機による傾向が強いと示した点も、彼が階級概念を無造作に適用したのではないことを示している。⁽¹⁸⁾ 社会構造の変革によって社会問題の解決を図ろうとするマルクス主義的思想は、彼にとつてあまりにも「空想的」であった。⁽¹⁹⁾ 人間には経済的利益以外のもの——たとえばナシヨナリズムや民族意識の充足——を求めて行動するのであり、そうした欲求は社会革命によっても消滅しないと矢内原は考えていた。

矢内原が支持していた政治体制は、一見したところ、政治的・経済的な自由主義である。彼は植民地住民には賦与されていなかった政治的権利（参政権、言論の自由など）を積極的に要求し、自由な経済活動を妨げる政治的構造に対する批判の声を上げていた。⁽²⁰⁾ この

根底には、現在で言うところの人權概念があったと言えよう。矢内原が講義を通して親しんだ吉野作造によつて提唱されていた「民本主義」は、天皇主権の政治構造の中で「臣民」から「国民」への役割転換を図ろうとする点で画期的であった。²¹ 矢内原はこの時代の潮流に則った形で植民地の自治権、参政権について主張し、住民の自主性を尊重する政策をとらねば植民地の抵抗運動は止まないと警告した。²²

また、矢内原の経済的な自由主義とは、国家という枠組みを超えた自由な人・モノ・金の移動を前提とする考え方である。一九二〇年代に植民地の研究に携わっていた彼は、植民地という概念を再定義することで新たな学問の形成を目指した。通常、国家学に連なる形で行われる植民地研究の対象は、国家・植民地の法的な支配従属関係を持った、いわば公式の植民地であり、そうした植民地においては、国家利益を確保するための植民地政策は当然視された。しかし、矢内原の再定義によると、元々植民という行為主体は国家ではなく人民であり、ある土地に住む人間集団が生活環境の改善を求めて移動することを指す。したがって植民地とは、国家などの主体が「民を植うる地」という意味を持つだけでなく、民が自らの意思によつて移動した土地——「植うる民の地」——とも解釈できる。²³ 後者の解釈の前提になっているのは資源や土地の富集中度が不均衡な地球上において植民や貿易などの経済活動は必然的に起こるという認識であり、これによつて人類による経済活動の世界的拡大という側面を植民史の中で捉えることを可能にする。一九三〇年代に、矢内

原が日本と満州（さらには中国）のブロック経済圏形成の動きに反対したことも、この点と無関係ではない。²⁴ 長期的視点にたてば、地域的経済圏の形成は物資の供給という点で不十分であり、日本は満州や中国から得られる経済的利益のために西欧列強との関係を悪化させるべきではないのである。

しかし、矢内原はこうした政治的・経済的合理性から社会秩序の安定化や生産力改善という方策を提示するだけではなく、そこに個人の道徳・理性の問題を差し挟んでいる。なぜなら個人の道徳・理性は体制や制度の補完的要素というよりは、それらを支える重要な基盤だからである。このようなヒューマニスト的観点に基づいて、当時、自他共に自由主義者と認められていた河合榮次郎に対しても、矢内原はマルクス主義に対するのと同様の批判的態度をとった。矢内原によれば、河合は自由という概念をトーマス・ヒル・グリーン²⁵の倫理哲学から読み取ろうとしているが、神の概念を置き去りにしたために、個人の利益を結果的に中心に据えることになった。²⁵ しかし、意思自律の主体である人間自身の問題に取り組まずに社会的な安定、自由、平和を述べることは浅はかであり、現実からかけ離れた論を生む危険があるというのである。そこで次に、日本の言論状況が大きく変わる一九三〇年代に矢内原が著した文章に着目して、彼が個人と社会の関係に関する問題を科学的な学問探求によつては解決できないものとして捉えていた点について考察したい。

b 道徳的自由と社会的自由

矢内原によると、自由には社会的自由と道徳的自由の二種類がある。道徳的自由とは、人が人であるゆえに為すことのできる道徳的決定を最優先させるような状態を指している。道徳的決定は、「意思の自律」を有する「主体」、すなわち「人格の尊厳」を持つ人間によってなされる。²⁶ 主体による道徳的決定を妨げる要因は一つではない。彼が「人の精神の自由を拘束し、之に恐怖感を与ふるものは、単に自己以外の外界に存在するのみでなく、自己の衷にもその原因を蔵するのである」と述べたように、道徳的自由の障害は、社会的な抑制などの外部的なものと同人的な「自利心」がある。²⁷

道徳的自由が確保されれば、善の決定を下すことが自ずと可能になる。ここにおいて矢内原は、絶対者の存在を暗に示し、「善は善の故のみ追求すべく、好悪利害等によりてその動機を不純ならしむべきでない」と述べた。²⁸ 換言すると、道徳的自由は、それ自体のみの論理によって存在すべきなのであり、たとえば、物質的豊かさを得ようとする欲求とは区別されねばならない。

このような道徳的自由に対して「社会的自由」は、「社会が各個人に対して規定する自由にして、各個人が他に対し又は社会に対して自己の権利として要求する自由ではない。²⁹」とかく、社会的自由は社会において個人の権利を主張できることとして解釈されがちであるが、矢内原は「社会的自由は社会ありて始めて存在する個人の領域である」と述べる。これについて、彼はさらに次のように説明する。

而して社会生活は正義を以て原理とし、この原理に基きて社会的自由を規定する。何を社会的正義といふか。人をばその人たることによりて意思の自律者、道徳的自由者、それ自体目的たるものにして決して他の手段として利用せられざるべきものと為すの原理、之である。即ち人格の尊厳である。他の人格の尊厳を害する如き行為は、之を拘制せられねばならぬ。³⁰

ここで示されていることは、社会的自由と道徳的自由との連結である。すなわち、社会的自由は人間の外側に位置する社会という領域から道徳的自由を支える原則であり、その逆ではない。さらに言えば、「社会的正義」は利益調整如何にかかわらず、道徳的自由を実現することであり、論理的には社会の利益とは別の次元に属する。したがってここには、他者を単に手段としてではなく目的として扱うべきであるというイマヌエル・カントの定言命法と同様の内容が込められており、「社会的自由は道徳的自由の必然の結果であり、又必然の要求」となる。³¹ 道徳的自由、すなわち個人の人間としてのあり方がどのように規定されるのかによって、社会的自由のあり方も社会的正義の有無も決定されるのである。換言すれば、矢内原の言う社会的正義は道徳的自由と不可分の関係にある。

c 「自由社会主義」と〈全体〉の正義

道徳的自由を中心に据える観点から矢内原が提唱したのは、個人主義、自由主義、資本主義のいずれでもない「協調主義」、すな

わち、L・T・ホップハウスが言うところの「自由社会主義」である⁽³²⁾。矢内原によれば、自由な経済活動がもたらす経済的格差を是正するために国家のみならず国際的な社会政策による富の再分配が必要である。再分配を実践することは国際連盟によって示唆されながらも、事実上不可能の状況であったが、個々の社会の存続のためには不可欠の方策と矢内原は認識していた。したがって自由社会主義は、国際社会の実践上においてマルクス主義や社会主義に近いものであると一応言えるとしても、個人の理性的な認識を必要とする点で大きく異なっている。矢内原によれば、「私を私たらしめ他を他たらしめるものは全である」という認識そのものが人間の尊厳を第一目的とする道徳的自由であるから、個人は協調主義によってもたらされた秩序に従う⁽³³⁾。社会の領域においては、「全体の正義」を原理とすることによって、社会は道徳的自由を実現することができ⁽³⁴⁾る。個人、社会のいずれも道徳的自由に礎を置き、その結果として利益の調整は行われるのである。

この「全体の正義」という概念の根底には、共通善を重んじるトマス・アクイナス以降の自然法哲学に近い考え方が存在している。自由放任の経済思想による社会の改善によって、人間が固有にもつ自由や尊厳、精神的価値を破壊する危険性に警鐘を鳴らしたスコラ哲学者のように、矢内原は社会全体の利益を損なわない形で個人の経済活動に抑制をかけようとしている。一九三二年に教皇ピオ十一世によって提出された回勅、『クアドラジェジモ・アンノ』によって提示された社会的正義は、矢内原の描く社会的正義に極めて近

い⁽³⁵⁾。この回勅において、個人の経済活動は社会全体の共通善に従属せしめられ、「経済生活の全体の形と姿とを与えるような法的・社会的秩序を確立」することが求められる。それには他者の（愛）と利己心の止揚が必要となってくるのであり、矢内原の道徳的自由の議論と類似している。

一九三〇年代の日本において「全体の正義」の概念と最も関係があるものは、アジアという共同体であろう。彼は当時のアジア（特に中国）のナショナリズムを無視する形の「アジア共同体」思想を批判していたが、共同体の存在意義は認めている。なぜなら、個人の道徳は共同体の正義によって養われ、個人もまた共同体もしくは社会に関わっていかざるを得ないからである。しかし、矢内原が共同体と言うとき、それは軍事的・政治的状况によって範囲が変化する「アジア」ではなく、「人類生活の国際的連関」に基づくところの「全体」である⁽³⁶⁾。矢内原はこの見解に基づいて「自国民の生存は他国民との連関に於てのみ可能であり、各国民の利益及文化は他国民の利益及文化の相互的尊重の上に於てのみ維持し得らる」国際主義を主張した⁽³⁷⁾。つまり、個人の道徳・理性はその個人が属する社会の正義を支えるだけでなく、それらは国際社会の秩序にも必要不可欠なものであると考えられたのである。

四 矢内原と戦後の平和運動

以上のように、矢内原は人間関係のあり方に踏み込んで、国際関

係における秩序と正義を捉え直す作業を行っている。人間の存在そのものが秩序と正義に深く影響すると考えるならば、彼の信仰が国際関係の考察においても重要性を持つことは、既に明示されていると言えよう。確かに矢内原は社会科学の研究では宗教の論理を持ち込むことは極力避けており、著作で時折見られる宗教的な言葉は希望の吐露に過ぎないと受け止められがちである。しかし、矢内原が信仰の必要性を強調したことは、制度上の変革の将来は社会の構成員によつて左右されるという、国際関係論上、重要な指摘をしている点で見逃せない。さらに言えば、この態度は、分析対象を主権国家のみに絞ること——それはしばしば一九四五年以降の国際関係論に見られた——に対する痛烈な批判でもあった。

人間存在のあり方を重視する矢内原の視座が顕著に現れるのは、戦後日本の平和運動に対する懐疑的な姿勢である。矢内原は戦後の米国占領軍による民主化の動きに概ね賛成していた。しかし、その過程で制定された日本国憲法において「絶対的平和論の旗じるし」を掲げたことは、「世界の平和思想及び平和政策の歴史に於いても亦、驚嘆すべき飛躍」であり、日本国民はより大きな課題を抱える結果になった³⁸⁾。その課題とは、日本国民が国家間の対立が続く国際社会と非武装を訴える日本国憲法の相克にどのように耐えていくことができるのか、ということである。矢内原によれば、戦後に興った平和運動は、日本国家による絶対的平和完遂のために必要とされる私的領域に属する道徳・理性を伴わない軍国主義への反動である。彼は、国民の間に平和国家を支える道徳・理性を育てるには、

民主主義とキリスト教の教育が最も有効な手段であると主張する³⁹⁾。なぜなら平和国家は制度上の改革によつて成立するものではなく、道徳的自由の涵養によつて支えられる必要があるためである。この文脈において、矢内原は道徳・理性を超越する〈愛〉を聖書から学ぶべきであると主張した。

矢内原はカントの永久平和論を引いて、「戦争はあつてはいけない」ことが実践的理性の要請であるにもかかわらず、敵対関係を生み出す人間の「非社交性」によつてそれは妨げられているとした。では、非社交性を抑制するにはどうしたらいいのだろうか。矢内原は次のように主張する。

「不可達成的理念」たる永久平和への不断の接近を、「義務」として努力すること。永久平和の実現可能性について、理性の言い得る最後の線はこれであるかも知れない。併し信仰は理性の越えることの出来ない線を跳び越える⁴⁰⁾。

ここで示唆されていることは、道徳・理性は日本国憲法の条項を「義務」として支えるが、信仰はその理性を根底から支え得る力を持つている点である。ここにおいて、キリスト教信仰の重要性が提示され、聖書を学ぶことの意義が強調される。竹中佳彦の指摘するとおり、矢内原の平和論は、「あまりにキリスト教に根拠を置きすぎるくらいがある⁴¹⁾。しかし、彼が「仏教にも、神道にも、その他の哲学や宗教の中にも、平和思想を見出すことが出来るであらう」と述べていることから分かるように、その信仰は他宗教を排除す

るものではない。⁽⁴²⁾むしろ彼が聖書から読み取ったものは、他の宗教にも摂取され得る寛容 (tolerance) の精神であろう。⁽⁴³⁾矢内原が戦後日本において殊更キリスト教を説いて回ったのは、軍国主義への途を辿った日本には戦後に急ピッチで行われた民主化改革だけではなく、制定された平和憲法に適合するような国民の養成が必要であるという認識があつてのことである。平和という価値の志向や戦争の忌避だけではなく、個人と個人、個人と社会の関係の再考がなければ社会の諸問題はなくならず、平和運動は一過性のものとなるであろう。キリスト教の受容、すなわち、戦後の日本国民の側も大きな意識的転換を強いらなければならない、憲法を絶対遵守するための人間観、世界観が育ちにくいと、矢内原は考えたのである。

論理で立てられた平和思想はそれ自体、尊重されるべきものである。しかし、それに対する依存だけで永久平和への接近を普遍化させることは困難であると矢内原は見えていた。このことは、平和という価値を絶対視して行動することの問題点を指摘すると同時に、国際関係を科学的分析もしくは理論に過大に依存して国際関係を読み解き、私的領域である道徳・理性、さらには信仰を切り離して考えることの限界を見極めていたことを示す。もちろん、それは即座に学問の無力さを示すのではない。社会状況の変化が人間存在に与える影響は見過ごせないものであり、その意味で、彼は誠意を持って科学的研究に取り組んだといえよう。しかし、個人の道徳・理性に依存する以上、信仰の問題も国際関係と無関係でないと矢内原は考えた。正義は功利的・合理的判断によって一時的になされることか

あるかもしれない。しかし、そのような正義に基づいた秩序は内部に抱える矛盾によって崩壊しやすい。だからこそ道徳・理性が重要であると認識していた矢内原は、非戦条項をもつ憲法が受容される戦後日本の特殊状況の中で正義と道徳・倫理との重要なつながりが見捨てられることに警戒感を強くしたのである。平和運動に対する冷淡な態度が彼の中に生まれたのは、理論・理念を固有の日本の状況に適合させるときに生まれる緊張関係を的確に読み取ったためと見ることができよう。

五 おわりに

一九四五年以降の国際関係論が科学性を強調してきたのに対し、矢内原は政治的、経済的、社会的な調整を必要とする国際社会の秩序のためには、個人の私的領域にまで踏み込まざるを得ないと考えていた。国家という主体間の、あるいは労働者階級という仮想主体による秩序の形成・維持は、政治的・経済的合理性によってある程度は達成されるかもしれない。しかし、そこで見落とされた人間の私的領域において個人と個人、社会と個人との関係をどう捉えるかという問題が、長期的には国際秩序の趨勢に大きく影響すると矢内原は考えていたのである。その意味で、彼にとつての国際関係は道徳・理性の問題であり、人類共同体の認識を強調するキリスト教思想とも深い関連性を持つていた。矢内原の独自性は、「科学的」な植民地研究のみによって測られるべきではない。むしろ、科学と倫

理という二つの領域間の距離を縮めるために、私的領域——政治的・経済的合理性から区別して認識されるところの道徳・理性の領域——についても考察していた点に、キリスト教信者でもあり社会科学者でもあった彼の思想的特徴が見出される。さらに言えば、こうした視角は、近年の批判理論においても見出だせるものである。

日本の敗戦後に、矢内原が執拗に道徳・理性、さらにはキリスト教の信仰の必要性について説いたことは、現代の日本社会における問題を考える上でも示唆的である。米軍占領下における制度上の改革により、日本は大きな政治的転換を経験することになり、戦後の平和運動の高まりは最高潮に達した。しかし、平和運動は戦争や軍国主義の復活への拒絶としては機能しても、倫理的価値の基底まで議論を深めないために、経済的・社会的諸問題や個人と社会の関係における問題は存続する運動にあることを矢内原は示唆していた。このことは裏を返せば、近年に見られる日本国憲法改正論が平和運動に対する反動として現れ得ることを、矢内原は予見していたということである。なぜなら、私的領域として閉じ込められてきた道徳や人間理性の問題は、現在に到るまで解決されていないからである。これまでと同じ歴史を繰り返さないためには、政治的・経済的合理性や従来の国際関係論の枠組みで物事を推し量るだけではなく、欧米を中心とする国際関係論の学者が目を向け始めたように、個人と個人、個人と社会の関係のあり方について再び問い直す必要があるのではないだろうか。その意味で、矢内原の考察は現代社会の問題と無関係ではないだろう。

註

- (1) 日本の国際政治学会の発足は一九五六年だが、その際の重点は外交史にあり、またその学術雑誌の英文タイトルは *International Relations* であるにもかかわらず、和文タイトルは『国際政治』であった。
- (2) 矢内原の著作・講演の多くは全集二十九巻に収められている。矢内原忠雄『矢内原忠雄全集』（以下、全集）岩波書店、一九六三—六五年。また、矢内原の植民地研究についてたとえば、村上勝彦『矢内原忠雄における植民論と植民政策』浅田喬二他編『岩波講座近代日本と植民地』第四巻、岩波書店、一九九三年、二〇五—二〇七頁。スーザン・タウンゼント「矢内原忠雄と大英帝国・植民地改革のモデルとして」見本雅俊訳、都築忠七他編『日英交流史二六〇〇—二〇〇〇』東京大学出版会、二〇〇一年、一六六—一八一頁。
- (3) 無教会キリスト教信者としての矢内原を十分に認識した上で、彼の学問的活動について考察したものと、中村克巳『内村鑑三と矢内原忠雄』リブポート、一九八一年。
- (4) Stanley Hoffmann, "An American Social Science: International Relations", in Stanley Hoffmann, *Janus & Minerva: Essays in Theory and Practice in International Politics*, Westview, 1987, 3-24.
- (5) Norman Angell, *The Great Illusion*: 1933, W. Heinemann, 1933.
- (6) E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis, 1919-1939: an Introduction to the Study of International Relations*, Macmillan, 1939, revised edition, 1946.
- (7) Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 2nd edn. Alfred Knopf, 1954. モーゲンソーが国際法学者から国際政治学者として転身する過程がよく伺えるものとして、Hans J. Morgenthau, "Positivism, functionalism and international law", *American Journal of International Law*, 24 (1940).
- (8) Martin Wright, *International Theory: The Three Traditions* (1976), Leicester University Press and the Royal Institute of International Affairs, 1991, Ch. 11.
- (9) Stanley Hoffmann, *The Political Ethics of International Relations: Seventh*

- Annual Morgenbhan Lecture of Ethics and Foreign Policy*, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1988.
- (10) Robert W. Cox, *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History*, Columbia University Press, 1987.
- (11) Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of Post-Westphalian Era*, Polity Press, 1998.
- (12) 矢内原の伝記に相当するものとして、矢内原伊作『矢内原忠雄伝』みず書房、一九九八年。
- (13) 日本におけるさまざまな学問的潮流については、石田雄『日本の社会科学』東京大学出版会、一九八四年。
- (14) 無教会キリスト教については、量義治『無教会の展開』新地書房、一九八九年、参照。
- (15) 第二次世界大戦中における警察の圧力にもかかわらず、矢内原はキリスト教を信仰する読者を対象に、会報『通信』、『嘉信』などを執筆・配布した。一九四五年当時の発行数は約千部である。
- (16) マルクス主義的視点が特に濃厚に表れるのは、『帝国主義下の台湾』である。矢内原忠雄『帝国主義下の台湾』（一九二九年初出）『全集』第二巻。矢内原の帝国主義理解については、矢内原忠雄『資本蓄積と植民地』『全集』第五巻、五〇―七十頁、および『超帝国主義論について』『全集』第五巻、七一一―一〇八頁。
- (17) 矢内原によると、「社会群」とは「種族、民族、国民等」であり、時には「社会的集団」と曖昧な形で表している。矢内原忠雄『植民及植民政策』（一九二六年初出）『全集』第一巻、一四頁。
- (18) 矢内原『帝国主義下の台湾』一九七一一九八頁。
- (19) 矢内原『超帝国主義論について』一〇七頁。
- (20) 特に、矢内原忠雄『朝鮮統治の方針』（一九二六年初出）『全集』第一巻、七三五頁。
- (21) 吉野作造の「民本主義」概念は、人民が主権を有しないにせよ国家主権の活動の目標であるということを提示した。吉野作造『憲政の本義を説いて其有終の美を済すの途を論ず』（一九二六年初出）『吉野作造選集』第二巻、岩波書店、一九九六年三一九―三八頁。
- (22) 朝鮮半島における日本の同化主義に対する批判という点で、吉野と矢内原の主張は酷似している。矢内原が吉野より踏み込んだ主張をしている点は、「自治政策」を推進すべきだとしたことであろう。矢内原『朝鮮統治の方針』『全集』第一巻、七三四―七四五頁、参照。
- (23) 矢内原『植民及植民政策』三十九頁。
- (24) 矢内原忠雄『満州問題』（一九三四年初出）『全集』第二巻、四八一―六八四頁。
- (25) 矢内原忠雄『自由と自由主義』（一九二九年初出）『全集』第一六巻、一八〇頁。
- (26) 前掲、一八二頁。
- (27) 矢内原忠雄『自由と青年』（一九三六年初出）『全集』第一八巻、五四―八頁。
- (28) 矢内原、『自由と自由主義』一八八頁。
- (29) 前掲、一八九頁。
- (30) 前掲、一八九頁。
- (31) 前掲、一九二頁。
- (32) 前掲、一九四頁。
- (33) 前掲、一九九頁。
- (34) 前掲、一九六一―一九七頁。
- (35) 社会的正義と『クアドラジェジモ・アンノ』の関係については、稲垣良典『法的正義の理論』成文堂、一九七二年、二三三―二四〇頁。
- (36) 矢内原忠雄『国民主義と国際主義』（一九三三年初出）『全集』第一八巻、三八頁。
- (37) 前掲、三九頁。
- (38) 矢内原忠雄『相対的平和論と絶対的平和論』（一九五〇年初出）『全集』第一九巻、五〇―四頁。
- (39) 前掲、五〇六頁。
- (40) 前掲、五二二頁。イマヌエル・カントの「義務」の論については、Immanuel Kant, "The metaphysics of morals", in H. S. Reiss, ed., *Kant*:

Political Writings, Cambridge University Press, 1970, p. 174.

- (41) 竹中佳彦「敗戦直後の矢内原忠雄―民族共同体と絶対的平和」『思想』八八二号、一九九二年十二月、六四頁。
- (42) 矢内原「相対的平和論と絶対的平和論」、五一―三頁。
- (43) この場合の「寛容」は、和辻哲郎が述べたような、文化の違いに無関心な包摂を意味するものではなく、西欧思想史で言われるところの寛容である。石井によれば、西欧における「寛容」とは、「少数者の宗教的信条が多数者のそれと違うことを敏感に意識した上で、これを容認する立場」である。石井雄『同化』政策と創られた観念としての『日本』(下)、『思想』第八九三号、一九九八年、一六六頁。