

西田幾多郎と主権の問題

嘉戸 一将†

はじめに

主権とは何か。本稿は、この近代国家を支えてきた主要な概念の一つを、西田幾多郎がどのように捉えていたのか検討することを関心とする。まず断わっておかなければならないのは、西田が主権そのものを主題とした文章はないということである。しかし、後に明らかになるように、1930年代から40年代にかけての、つまり西田が政治や国家、法について論じていた時期のテキストにおいて、主たる問題となっていたのは主権である。正確に言うならば、主権概念の練り直しである。

戦時期の哲学者の政治的言説について論ずる言表は、それ自体、断罪や擁護などといった政治性を帯びる⁽¹⁾。無論、政治的論議から哲学者を救うべく学術的読解が主張されることもあるが、〈中性的〉な価値や非政治的な〈真理〉そのものが一種の政治化の契機となりうることが明らかとなり、しかも知と権力の共働関係が指摘される現代においては、そうした読解は知の政治性の隠蔽に過ぎないと言わざるを得ない。言い換えれば、政治権力との距離や、その時代の諸言説による被拘束性を基準にテキストの政治性を論議するのが安易であるのは言うまでもないが、のみならずテキストの脱政治化による哲学の特権化も慎まなければならない。むしろ問われるべきは、一種の例外状態

において、哲学者は何を考えたのかということである。そのことが意味するのは、その状態において露わになった、あるいは露わにされた何か、我々の生きている時代を定礎しているのではないかという問いである。

したがって、西田幾多郎や、いわゆる「京都学派」の政治的立場をカテゴリーに当てはめることは、本稿の関心とするところではない⁽²⁾。表層的な政治的色分けが問題なのではなく、国家の存立や人間とは何かという問いに関わるようなものがここでの問題である。それらについて主権概念を軸に検討するのだが、敢えて言えば、今では決して国家をめぐる論議の主役とは言えない（むしろ評判の悪い）この概念を敢えて取り上げるのは、以下の理由による。すなわち、まず第一に、本稿で紹介する西田幾多郎の書簡がジャン・ボダンの主権概念を取り上げているためである。第二に、西田の主権解釈は独特なものなのだが、そのことは単に主権論として特殊であるということの意味するのではなく、西田の、いわゆる後期の思想を代表する語彙の一つ「矛盾的自己同一」と関連する論理であり、西田の国家をめぐる諸言表のなかに主権論を位置づけると、近代国家をめぐる思想として非常に興味深い奥行きを見せるということの意味する。最後に、主権概念は、もはや現代の国

† 京都大学大学文書館助手

家においては必要とはされていないにせよ、あるいは時に近代国家の罪を背負わされているにせよ、言い換えれば過去の負の遺産扱いされているにせよ、それが何であったのかを考えることは現代の国家のあり方を考える上で無益ではない。しかも西田の主権論は、少なくとも主権教説の創始者であるジャン・ボダンのそれを逸脱するもので、その意味において主権概念の別の可能性を提示するものであった。要するに、西田は、国家に不可欠なものについて、その役割・あるべき姿を論じており、それは主権と呼ばれるものに相当するのだが、主権をめぐる歴史・言説を踏まえるなら、従来の概念の圏域を踏み越えて理解され、評価されなければならない。

本稿の目的は、まず西田の書簡を手がかりに、彼における主権と国家の問題に関する言表について検討することにある。それは、西田と政治との関わり方を問題にすることではなく、むしろ日本における近代主権国家をめぐる言説の一齣に関する考察であり、さらに言えば主権国家というフィクションに関する再考でもある⁽³⁾。

1. 西田幾多郎と主権あるいは「国家理由」と国家理性

西田における国家に関する問題とは、個々の政策など具体的な問題ではなく、国家や法の存在理由に関する原理的、あるいは形而上的問題である。すなわち、何故、国家は、あるいは法は存在するのか、また如何にして国家、あるいは法秩序は存立しうるのか、という問いである。

田中秀央宛書簡

西田と主権の問題に関する考察の起点となるのは、ある書簡である。それは、封筒の消印によると1941(昭和16)年7月8日付のもので、当時、京都帝国大学文学部でギリシア語、ラテン語、古代ギリシア文学史、ラテン文学史などを教えてい

た田中秀央(1886-1974)⁽⁴⁾に宛てられたものである。便箋二枚からなり、その内容は西田が田中にしばしばラテン語やギリシア語について尋ねていたことを窺わせる。以下に全文を紹介しよう⁽⁵⁾。

御手紙拝見、毎度御教示

難有御座いました

Summa in cives ac Subditos legibusque

Soluta potestas

はCives及びSubditos(Untertan)に対して

Summa即ち最高の而して

法によって束縛せられ即ち法から

自由な権力といふ様に解せ

られないでせうか これは

ボダンの主権Souveränität

を定義した語で御座います

から 主権は法律に束

縛せられない絶対の権利で

あるから

δρῶμενονはδράωの

present passive participleと

して置いてよろしう御座

いますでせうか

七月八日

西田生

田中学兄

これは、文中にあるように、ジャン・ボダンの主権概念について、正確に言えば、主権国家という領域を切り拓いたジャン・ボダン*Les Six Livres de la République*(『国家論』、1576年)のラテン語版(1586年)における「主権」の定義に関する箇所について、質問した書簡である。そもそも、何故、西田はボダンの主権概念を正確に理解する必要があったのだろうか。

それは、西田が当時執筆していた論文に関係している。すなわち、「国家理由の問題」と題された論文である⁽⁶⁾。これは、ドイツの歴史学者フリード

リヒ・マイネッケの国家理性論、『近代史における国家理性の理念』（1924年）を踏まえて書かれた「国家理由」に関する論文である。西田が、国家理性を、つまり“Staatsräson”を、「国家理由」と訳しているのは、単に西田が国家理性なる概念にあまり関心を持っていなかったからではないかと言うこともできるが、実は前述した「何故、国家あるいは法は存在するのか」という問題とも関連する。しかし、この点については後で検討することとして、書簡に立ち戻ろう。マイネッケは、マキャヴェリから19世紀の政治思想までの国家の行動の原則に関する言説、すなわち国家理性論の歴史を論じたその書において、ボダンを反マキャヴェリストとして位置づけている。その際、マイネッケは、ボダンを特徴づけているのが権力を法との関係において考察している点であり、中でも主権概念を画期的な発明であるとし、フランス語版とラテン語版の双方を参照して紹介している。西田が田中秀央に質問しているのは、そのうちラテン語版の定義である。

書簡中に見られる西田の主権解釈が独特なものであることを明確にするために、まずはフランス語版の第1巻第8章の有名な定義から確認しておこう。すなわち、「主権とは国家の絶対的にして、かつ途絶えることなき権力である」⁽⁷⁾。ボダンはフランス語版で強調しているのは、この「絶対的」であるということと「途絶えることなき」ということである。その詳細は後で触れることにして、今は主権が「絶対的」権力であると定義されていることに注目しよう。マイネッケ『近代史における国家理性の理念』はその点を強調するために、フランス語版での定義に続けて、ラテン語の定義を並べているのである⁽⁸⁾。すなわち、“Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas”である。マイネッケは、主権が無制約の権力であることを強調しつつ、それらの定義から、「それゆえ、それはどんなほかの権力にも

依存しない・永続的な・どんな委託にももとづかない・独自の・法律にしばられることのない・至高の・臣民に対する強権にほかならぬのである」と締めくくる⁽⁹⁾。そうした観点に立つと、上のラテン語の定義は、「主権とは市民および臣民に対する最高にして、法律に拘束されない権力である」と訳するのが必然的である。無論、フランス語版とラテン語版では異同があるが⁽¹⁰⁾、主権の絶対性について定義に変更は加えられていない。

そこで注目されるのが、西田の書簡中の主権解釈である。すなわち、“summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas”の「最高の而して 法によって束縛せられ即ち法から自由な権力」という解釈である。ここで重要なのは、“legibusque soluta potestas”をどのように理解するかだ。ローマ皇帝を指す表現として用いられる“legibus solutus”は、「法律に拘束されない者」と訳される。またボダンの一節“legibusque soluta potestas”も、「法律に拘束されない権力」と一般に理解されている。これに対し、西田は「法によって束縛せられ即ち法から自由な権力」と訳している。要するに、西田は接続詞“que”を「…ではなく～」ではなく「…かつ～」と解したために、「法律に従うのではなく、法律から自由な権力」ではなく「法律に従い、かつ法律から自由な権力」と理解したのである。これを誤読として片付けることもできるだろう。例えば、西田と西洋古典語との関わりについては、彼が帝国大学文科大学哲学科選科生であった頃（1891-1894年）、哲学の教師ケーベルから西洋古典語を学ぼうとしためられたエピソードを彼自身記しており〔13：176-177〕⁽¹¹⁾、またこのエピソードから古典語の厳密な読解よりも「自己自身の思索の深化」を優先する西田や「京都学派」の姿勢について言及されることもあり⁽¹²⁾、西田の主権解釈もそれらに付け加えるべき逸話として片付けることもできよう。これが主権に関する問題ではなく、かつ西田の解

積が謎めいたものでなければ、そうすることも許されたであろう。

「法によって束縛せられ即ち法から自由な権力」とは、明らかな矛盾である。権力を束縛する「法」と、権力がそれから自由だとされる「法」とが、それぞれ違うものを指すのであれば矛盾ではないが、事態はそれ程単純ではない。この矛盾は、西田の思想そのものに根ざしている。11、12世紀にローマ法のテキストを「再発見」したことに始まるとされる法学が、法規範の間の矛盾を解決する解釈学（スコラ学）を原点としたことを踏まえるなら、主権をかかえる矛盾として定義した西田の国家論は、法学やそれに支えられた近代国家論に根本的な疑義を突きつけているとは考えられないだろうか。

ジャン・ボダンの主権論をめぐって

西田幾多郎が近代主権国家に提起した問題を把握するには、まず彼が自らの考える矛盾を読み込もうとしたジャン・ボダンの主権概念について確認しておかなければならない。

ボダン『国家論』第1巻第1章によると、国家とは主権による「正しい統治」であり⁽¹³⁾、それゆえ国家に主権は不可欠なのだが、では主権とは何か。ボダンは、法学者にも政治哲学者にも定義されていないこの概念を、定義しなければならない、と言う⁽¹⁴⁾。すでに述べたように、ボダンの主権の定義は二つの要素からなる。すなわち、永続性と絶対性である。永続性とは、権力が人々によって特定の人々に、一定の期間授けられているのではないこと、主権者は権力の受託者・執行者 (dépositaires) や番人 (gardes) ではないことを意味する⁽¹⁵⁾。「主権は、権力においても、機能においても、時間の長さにおいても制限されない」⁽¹⁶⁾。つまり、主権の無制約性を表現しているのだが、ここで重要なのは立法権である。周知のように、ボダンにおける主権者の第一の権力とは立法権であ

り、この点が「国王を正義の体現者と見なし、裁判権を国王の第一の権力としてきた中世封建制国家の伝統的考え方と明確に異なる」⁽¹⁷⁾。異なるのはそれだけではない。

ボダンが主権者の立法権を論じるにあたって意識しているのは、ローマ法である。ボダンの言う立法権はローマ法とは異なっており、その相違こそが近代的な主権の特徴となる。ローマ法の権威的テキスト『学説彙纂』I, 4, 1によると、「皇帝の意志は法律の効力を持つ」のだが、それは民衆が皇帝に権威と権力を委ねたことに由来する、とされている。ボダンが異議を唱えるのはこの由来に対してである。すなわち、「もし人民が自分たちの権力を、ある者に、彼が生きている限り、行政官あるいは代理者としての資格において与えるのであれば、あるいはそれが権力の行使をただ単に彼に押し付けるためだけなのであれば、彼は全く主権者などではなく、単なる行政官、代理者、摂政、司令官、番人、あるいは他人の権力の管理者である」⁽¹⁸⁾。この立法権の性質が、主権の定義におけるもう一つの要素、絶対性と結びつく。

「絶対権力」は「財、人、国家全体を意のままにできる」権力であり、それにはどんな条件も義務も付されない、絶対性とはそうした性質を意味する⁽¹⁹⁾。これもやはりローマ法と関連する。『学説彙纂』I, 3, 31によると、「皇帝は法律に拘束されない」。ボダンはそれを踏まえて言う。「ローマ法にあるように、君主は法律に拘束されない。ラテン語では法律という言葉には主権を持つ者の命令という意味もあるのだ」⁽²⁰⁾。これが『国家論』ラテン語版における主権の定義となるのである。ところで、ここで言う法律とは、世俗権力により制定された法律である。具体的には、先王たちが制定した法律や、君主自身が制定した法律を指す⁽²¹⁾。この法律から除外されているのは、神法とその世俗化した表現としての自然法である。すなわち、君主といえども、「正しい協定や契約」には

拘束される⁽²²⁾。そこからボダンが法律と契約の区別を説く。「したがって、法律と契約を混同してはならない。というのも、法律は主権を持つ者次第であり、それはすべての臣民に義務を負わせることができるが、主権者自身に義務を負わせることはできない。それに対し、協定は君主と臣民の間で相互的であり、両者に等しく義務を負わせる」⁽²³⁾。つまり、君主は「命令者」だが、神法・自然法の下においては君主と臣民とは平等である。この点が、ボダンの評価の分水嶺となるのだが⁽²⁴⁾、ここで重要なのは主権と法との関係である。

マイネッケがボダンを反マキャヴェリストとして位置づけたのは、ボダンにおける法に対する関心の高さのためである。それは倫理・道徳から解放された国家理性論に対するマイネッケの批判を反映した評価と言って良いだろう。実際、すでに見たように、ボダンは主権者と法との関係を、ローマ法を参照しつつ入念に検討している。しかし、そのことはボダンがローマ法に基づいて近代的法秩序を構想したということの意味しない⁽²⁵⁾。ボダンにおいて法が主権者との関係において考察されているのは、法の内容への関心よりも、誰がそれを決定するのかという関心が先行しているからだ。すなわち、法そのものが国家の存立を支えるのではなく、法が誰あるいはどこから出てくるのかという正統性に関する言説が国家の存立を支えることになる。そうした認識は、まさにローマ法に依拠して形作られた西洋的伝統の所産ではあるが、ボダンの場合、魔女裁判との関わりから明らかのように、それは特殊な一神教的秩序への志向を持つ⁽²⁶⁾。

それゆえ、宗教戦争の中で宗教的中立によって国家の崩壊を食い止めるべく構想されたと言われる主権論は、より広範な組織化を可能にする正統性を必要とするのであり、教会ではなく、神そのものによって信仰に訴えかけるのである。すなわ

ち、「主権者たる君主の法律も、神法や自然法をゆがめることも変えることもできない」⁽²⁷⁾のであり、神法や自然法は神聖なものとされるのだが、それはあくまでも王権神授説のコロラリーに過ぎない。むしろ、重要なのは、神法・自然法の神聖性から臣民の君主への服従が説かれている点である。「君主の勅令が、すべての君主の上に君臨する神の法に真っ向から対立しない限り、我々に対する権力を神から授けられた君主の勅令、王令に従わなければならないのは、神法であり自然法である。陪臣が、主権者たる君主を除くすべての者と対立しようとも、領主に対して忠誠を誓わなければならないように、臣民は、世界のすべての君主たちの絶対の主人たる神の主権を除くすべての者と対立しようとも、主権者たる君主に従属しなければならない」⁽²⁸⁾。

臣民が主権者たる君主やその法律に従わなければならないのは、主権者が神から権力を授けられたからなのだが、そのことが意味するのは、国家の正統性が神によって保証されているということだけではない。上の一節から明らかなように、まず「陪臣」が「臣民」と言い換えられたことで、命令と服従という関係は中世的な身分関係から解放され、領域内の諸身分の平準化とその主権者に対する従属へと変容しうる。さらに重要なのは、命令者たる主権者は神になぞらえられ、いわば神の位置を占めることになるということである。言い換えれば、それは神の「模倣」である。それゆえ、主権者の命令たる法律は神法・自然法の「模倣」となるであろう。「もし正義が法律の目的であり、法律が君主の作品であり、君主が神の似姿であるならば、そのために君主の法律は神法の模倣でなければならない」⁽²⁹⁾。ボダンにおいて秩序とは、神の創造による自然秩序であり⁽³⁰⁾、法律もまた神の創造における法としての自然法の「模倣」である。つまり、主権者は神あるいは自然に準拠しなければならない。

こうしたボダンに始まる主権論の正当化に用いられた理論が、国家理性論である。12世紀のソールズベリーのジョンによって用いられた観念“ratio status rei publicae”にまで遡るとされる国家理性論は、一方で、その起源とされるフォーミュラが示すように「公共の利益」ないし「公共善」の追求を掲げ、他方、その背後には普遍的正義を実現せんとする世俗国家の暴力が潜むなどと言われる⁽³¹⁾。とりわけ、「公共の利益」に注目するならば、国家理性論は、神の「模倣」としての統治ではなく、「国力」あるいは経済的合理性に準拠した統治という理念を展開し、国家全体と個人を同時に、数と匿名性によって把握する統治技法へと練り上げられていく⁽³²⁾。その意味では、主権論の役割が君主以外の諸身分・諸権力の平準化と組織化にあったとするならば、国家理性論は、経済的合理性の観点から主権を正当化し、さらに領域内の平準化・組織化された人と財とを経営の対象として把握することを担ったと言える。その際、神や自然が単に君主の至高性(souveraineté)を保証するだけのものではあったならば、それらが経済的合理性に準拠する国家理性論にとってもはや不要となったのは当然であろう。だからこそ、ボダンは主権論によって中世的秩序から近代国家への端緒を開いたにもかかわらず、しばしば伝統的思想に拘束されていたと評されるのである。例えば、ボダンにおいて君主は国家の一般的諸利益を守るために、諸身分間の団結と、その全体と君主自身との団結の維持という二重の紐帯の役割を担っていると言われるとき、君主は私的利益ではなく、公共の利益、国益を追求して職務を遂行しなければならないとか、君主のみが「諸人および諸々の中間集団を超えて、王国全体の中で彼の臣民全員の利益を代表する」とか、君主のみが「全人の共通の利益の名の下に語る資格を持つ」などといった伝統の中にボダンは位置することになる⁽³³⁾。

しかし、それは単なるボダンをめぐる評価の問

題に留まらない。ボダンにおける伝統的なものとは、主権者という人格的表象を紐帯とした国家論を展開した点であろう。それは、立法者としての君主という、12世紀以降のローマ法学・教会法学における伝統的な問題に他ならない。容易に気付くように、国家理性以降練り上げられた経済的合理性を審級とする統治技法に主権者は不要である。それに対し、ボダンには主権者が不可欠であった。したがって、国家理性と主権の問題を捉えなおすには、まず主権論の役割を平準化と組織化にのみ求めるのではなく、ボダンの議論に立ち返って立法権の問題として位置づけなければならない。言い換えれば、誰が決定するのかという問題である。ボダンが主権を定義した『国家論』第1巻第8章の中心的テーマは、権力と法の正統性だと言っても過言ではない。この点について整理しておこう。

こうした問題はすでに、マイネッケ『近代史における国家理性の理念』に対するカール・シュミットの批判(1926年)によって提起されている。シュミットは、マイネッケが国家理性を法に、権力を人倫・道徳に対置する二元論的な図式に執着し、問題を捉え損ねているとし、マイネッケが論じているホップズやプーフENDORFが強調しているように、真の問題は「道徳命令とか法命令の内容としての規範性などにあるのではまったくないのであって、誰が決定するか(Wer entscheidet?)という問題にある」と言う⁽³⁴⁾。これが真の問題であるのは次のような理由による。すなわち、そもそも法や道徳命令自体が、現状(status quo)の正統性を定め権力に奉仕することもあれば、革命的原理ともなりうるように、権力を支えることもあれば、権力に対立することもできるのである、そしてこうしたことを明らかにすることができるのは、誰が決定を下すのかという命題であるからだ、とシュミットは主張する⁽³⁵⁾。さらにシュミットは、そもそも「国家理性」という概念を軸に過

去数世紀に及ぶ国家と権力の思想史を叙述すること自体に批判の矛先を向ける。というのも、シュミットの認識では、すでに19世紀以来、権力にとって国家理性の概念は「縁遠い」ものとなっていたのであり、とりわけ理性同様、国家概念も変化してきたからである。すなわち、国家概念は、状態を意味するラテン語“status”に由来するが、様々な権力に支えられた様々な状態が一つの状態、定冠詞つきの状態となったとき、近代的な意味での国家となる。しかも、シュミットによると、国家という概念は、私的なもの・経済的なものとは対立する公的なものであって、「公的な秩序の根本的且つ包括的な統一性を意味する」⁽³⁶⁾。言い換えれば、国家は「静態的な秩序概念」として位置づけられるのであって、それは「現代の経済的＝技術的な考え方」とは相容れない⁽³⁷⁾。この国家概念は、『憲法論』（1928年）でも論じられており、そこでは主権論と密接に関係することになる。定冠詞つきの状態、いわば絶対的な状態の形成において決定的な役割を果たしたのが主権論なのである。すなわち、他の諸権力の特権や要求を斥けて、それらを相対化し、吸収し、包括的な状態を作ることができたのは、君主が「法律に拘束されない（legibus solutus）」からである⁽³⁸⁾。それゆえ、国家における主たる問題とは「誰が決定するか」という問題になる。「重要な問題は、常に、何びとが決定するか（quis iudicabit）」ということであり、公共の福祉と共同の利益が要請することからについては主権者が決定するのである⁽³⁹⁾。

主権論は、権力と法の正統性をめぐる問題を扱った近代的教義の一つである。それは、立法者たる君主が「法律に拘束されない」と宣言することで近代国家にとって決定的な一步を踏み出したのだが、「誰が？」あるいはその表象の様態に対する問い自体は、中世の法学に由来する。ついでに言えば、国家理性も同じ問題に由来する。そして、西田幾多郎の主権解釈が関係するのもその問題で

ある。

その問題を惹起したのは、まさに君主が「法律に拘束されない」とする法諺と「法律に拘束されている（legibus alligatus）」とする法諺との矛盾であった。国家理性の起源がソールズベリーのジョン『ポリクラティクス』とされていることはすでに触れたが、この問題においても、彼をはじめとする多くの法学者によって重要な議論が展開された。例えば、君主を「公的人格」とすることで、その「公的利益」「公共の福祉」のための職務において恣意的な私的意志が働く余地がない（「衡平の下僕」）とされ、また君主は法律（実定法）に拘束されないが理性に拘束されているとされ（これが国家理性へと変容していったとされる）、あるいはボグンのような、君主は実定法には拘束されないが自然法・神法には拘束されるなどと論じられた⁽⁴⁰⁾。こうして君主という人格を軸にしながら公的な領域が組織され、やがて主権という基礎を得て国家という静態的な状態、永続的で絶対の状態が確立されるのだが、ここで注目したいのは、主権論が法の出所とその様態に対する問いに由来するということであり、また国家理性もその起源においては主権論と同様であり、正統性に対する問いを胚胎しているということである。

それこそが西田幾多郎の論文「国家理由の問題」の主たる問題であり、それゆえ国家理性ではなく「国家理由」でなければならなかった。西田の問いは、国家理性論のように16、17世紀的な危機において如何にして国家を運営するかではなく、何故国家はあるのかという国家や法秩序の存立に関わる根源的な問いである。

「国家理由の問題」

何故「国家理由」か。この点については、西田の書簡からある程度の事情を辿ることができる。まず、かつて京都帝国大学で同僚であった和辻哲郎（1925年に京大文学部倫理学講座に着任⁽⁴¹⁾）

1934年に東京帝国大学に転任)に宛てた1941年6月1日付の書簡には次のように記されている。

先日こちらにお出でになりました節お話ししましたものを今書いて居るのですがその節若しかしたら「講座」へと云ふ様なお話が御座いましたと存じます題は「国家存在理由の問題」即ち Staatsräson の問題といふのでつまり私の立場から見て国家といふものはいかなるものかといふことを考へて見たのです〔19:164〕⁽⁴²⁾

西田は、この時点では論文のタイトルを「国家存在理由の問題」としていた。つまり、「国家といふものはいかなるものか」という内容には、そのタイトルが合致すると考えたのであろう。しかし、同じく和辻に宛てられた同年6月24日付の書簡では次のように述べられている。

題は「国家理由の問題」として置きましたどうも Staatsräson の訳がむつかしいので人が国是と訳する様ですがそれは国家の方針といふ様にて当たらないのではないか国家存在理由も面白からず〔19:165〕

「国家存在理由」というタイトルをどうして「面白からず」と感じたのかはともかく、西田が論じたいのが「国家の方針」ではなく、やはり「国家といふものはいかなるものか」という問いであったことが窺われる。では、「国家といふものはいかなるものか」を書いた動機とは何か。いろいろ憶測することはできるが⁽⁴³⁾、書簡から分かるのは、「此頃の事とて国家といふことを書いて置かねばならないとおもひ今度『国家理由の問題』といふものをかきました」(柳田謙十郎宛、1941年6月16日付)〔19:165〕ということで、当時の情勢に対する危惧が一つの契機であり、また国家について論じることに使命感を抱いていたことは明らかであろう。しかし、「政府」でもなく、「権力」でもなく、「戦争」でもなく、何故「国家」について「書いて置かねばならない」のかは明らかではない。

無論、当時の日本の政治状況や日本をめぐる国際状況といった時代背景などといった言説の外在的条件と「国家理由の問題」とは密接に関連しているのだが、のみならず「国家理由の問題」は西田のそれまでのプロブレマティックとの間に論理的、必然的な連関があるように思われる。

主権の問題に立ち戻ろう。この論文の中で、西田はボダンの主権論についてどのように書いているのだろうか。端的に言えば、主権は国家にとって不可欠の要素と見なされている。

西田によると、国家には二つの要素が必要である。一つは、社会の理性化である。これは「法制的」になるということの意味する。ここで西田が参照するのは、19世紀の法学者サヴィニーと、歴史学者フュステル・ドゥ・クーランジュである。いずれも、明治憲法制定期に自由民権運動を弾圧する政治家や政府側に立つ法学者たちによってしばしば援用された学者だが、西田はまさにルソーの社会契約論を「功利主義」として批判する根拠としている。明治憲法制定期の法学的言説と西田の議論との関係については後述することとして、ここで重要なのは、法は「歴史的に発展するものでなければならない、合理的に作られるものではなかろう」〔10:296〕ということである。そのことは、法が宗教的起源を持ち、言語や習慣のように歴史的に発達したということの意味するのだが、そこから法とは「民族」という共同体全体の意志の「自己形成」であり、法は「自律」的であり、また、法が共同体の意志を体現していることから、共同体は単なる「生物的種」ではない、と導き出される〔10:299〕。そして、人がつねに社会や共同体にある以上、法という共同体の意志を体現し、またその「世界」における「創造的要素」として権利を持ち、また人にとって法に権威があるのも、法が「世界そのものの絶対的自己表現」に基礎づけられているからだ。

私は法と云ふものは、絶対矛盾的自己同一

的世界の自己限定として、我々の自己が何処までも世界を表現すると共に、自己が世界の自己表現となるといふ歴史的世界の表現的自己形成の形式に基くものでなければならないと思ふ。我々の自己はかゝる世界の創造的要素として権利を有するのである〔10：301〕

「絶対矛盾的自己同一」なる西田独特の術語を軸に「法」について論じられているのだが、まず「法」に注目しよう。西田の関心は、「法の絶対的客観性」あるいは「法の絶対的権威」は、何に由来するかにある。つまり、正統性に関する問いである。

法とは我々の自己が歴史的世界の個物として、実践的に世界を形成する所に現れる、我々の自己に対する世界自身の命令である、云はば世界そのものの底から聞かれる神の声である。法はその時々立法者によって作られたるものとも云ふであらう。併し立法者は主観的に法を作るのではなく、歴史的世界のそれぞれの局面に当つて、作られたものから作るものへの歴史的必然に従うて行くのでなければならぬ。それは天の命に従ふと云ふことでなければならぬ。然らざれば、法ではなくして暴君の恣意に過ぎない。〔10：302〕

これが国家の第一の要素「社会の理性化」である。言うまでもないが、ここでの力点は人が「立法者」であるということに置かれている。有名な表現「作られたものから作るものへ」によって「自由意志」を西田が説明するところに明らかなように、「世界を客観的意志の表現として法的と見ると云ふだけでなく、自己が立法者となること」「自己自身から世界の秩序を始めると云ふこと」「自己自身が神となると云うこと」が、西田にとって法における主要な問題である〔10：288-289〕。言い換えれば、西田にとって「世界は法の世界である」〔10：286〕のだが、人は法を通して世界を表現し、また同時に自己を形成することになる。そして、

こうした法と人との関係が「絶対矛盾的自己同一」に関わる。

ところで、すでに、ここで主権論や、あるいはそれを遡った、上述の中世の立法者をめぐる思想史が想起されるのだが、主権論はこれとは区別される第二の要素とされている。すなわち、人は法を通して世界を表現し自己を形成することで、「生物的存在」とは違うもの、「永遠なる価値創造の力、歴史的世界創造の主体」になるのだが、その際、主権が必要となるのである。「永遠なる価値創造力、歴史的世界創造の主体となること」は、

或一つの民族的社会が自己自身の内に絶対矛盾的自己同一の中心を宿すと云ふことでなければならぬ。私は之が国家の主権 ^{〔ママ〕} *Souverainität* と云ふものであると考へるのである。かゝる主権を有つた社会が国家であるのである。それは歴史創造の一中心点として、そこには総ての歴史的構成の力が自覚的に綜合統一せられなければならない。主権と云うものを始めて明に言ひ表したと云はれるボダン（Bodin, *Six livres de la république*）、之を共和国の絶対的な永久的な権力 *puissance absolue et perpétuelle d'une république* と云ふ、ラティン語にて市民及び臣下に対して最高な而して法から束縛せられない権力 *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* と云つて居る。更に委しく、臣民を越えて、最高の、永久の、自己自身の、如何なる法からも自由なる権力と云つて居る（*Or la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps.*）。それは恰も地上に於ける神意を意味するものでなければならぬ。〔10：305〕

ここで言及されている、またすでに本稿でも紹介した、ボダンの主権概念のフランス語とラテン語（田中秀央宛書簡で「法によって束縛せられ即ち法から自由な権力」と解釈された箇所は「法か

ら束縛せられない権力」と改められている)での定義、および主権の無制約性に関する箇所はいずれも、マイネッケ『近代史における国家理性の理念』において引用されている⁽⁴⁴⁾。そのためか、西田の主権概念に関する理解はマイネッケ的だとも思われるが、それだけには留まらない。おそらく、田中秀央宛書簡で示された主権概念は、そこに関連しており、西田は自身が提唱した「絶対矛盾的自己同一」という概念、個人と国家、個と一の関係に関する概念に引きつけて主権概念を理解したと言って良いだろう。

主権の絶対性と云ふのは、個人の圧迫を意味するものではない。全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一的世界の中心を映すものとして、主権が主権であるのである。そこに何処までも我々の自己が個物的として世界を映す、逆に自己が世界の自己表現として自覚的となると云ふことが含まれていなければならない。全体的一としての主体が、何処までも理性化せられることによって、それが主権となるのである。然らざれば、それは単なる暴君の恣意か一党派の私利たるに過ぎない。〔10：305-306〕

ここにおいて主権の問題は公的なものという古典的問題として捉えられる。もはや主権どころか国家という概念すらその自明性を問われる現代においては、「全体的一」なる表現から、多様性の排除ないし抑圧を指摘し断罪することも可能だが、西田においては公的なものと同時に「多」なる個のために「一」としての国家、「中心」としての主権は不可欠である。というのも、西田における主権の問題は、君主の公的人格としての正統性に関する問題ではなく、個人の権利保障の問題であるからだ。

社会が右の如く矛盾的自己同一的に、一つの世界の自己形成の形を取る時、一つの主権を中心として法制的に形成せられる、即ち絶

対矛盾的自己同一的世界の表現的自己形成の形を取るのである。是に於て人はすべて公の人となり、物はすべて公の物となる。すべてが歴史的物となるのである。我々は各自創造的世界の創造的要素として、歴史の創造者として不可侵的権利を有するのである。今生れた赤子と云へども、何処までも一国民としての権利を有するのである。人はすべて歴史的主体者として権利を有するのである。而して物はすべて何人かの財産でなければならない。歴史的創造者は歴史的身体を有たなければならない、物に於て自己を有たなければならない。我々は歴史的世界に於て身体を有つことによつて、具体的人格となるのである。然らざれば、抽象的意志たるに過ぎない。

〔10：307〕

西田にとって主権は、諸個人が公的人格としての権利主体であることを保証するための「中心」である。つまり、ここでは、主権は、公的なものへの私的なものの服属を説くためのフィクションではなく、すべての個人が法を通じて世界を表現し自己を形成するという理念、そして個人の「創造者」としての公的・「具体的」人格という制度を、いわば真理として保証するためのフィクションである。

そこから三つの立場が批判されることになる。一つは、ルソーを代表とする社会契約説である。すなわち、「主観的意志の契約から、客観的な国法は出て来ない」〔10：308〕。次に、マルクス主義である。上にあるように「歴史的創造者」として法的人格であるから権利、財産を有するのであって、権利、財産によって人格となるのではない、ということだ。すなわち、「政治から経済へであって、経済から政治へではない」〔10：308〕。最後に、家族国家論批判である。すなわち、「国家的社会と云ふものも、家族的宗教的制度の如きものから起つたと云ひ得るであらう。併しそれを越えて世界の

自己形成の立場に立つ所に、それが国家的社会となるのである。国家は家族の単なる延長ではない〔10：308〕。この批判は重要である。というのも、家族国家論に対する批判は、天皇を「父」とし臣民を「子」とする体制的なイデオロギーに対する批判を意味し、いわゆる「国体」論批判につながるからだ。この点について、補足しておこう。

「哲学論文集第四補遺」と題された論文（1944年）がある。これはもともと「国体」と題されたテキストで、当時の国家論・「国体」論に対する批判である⁽⁴⁵⁾。正確に言えば、当時支配的であった「国体」に関する言説に対する批判であり、「国体」概念の練り直しである。つまり、「意味の争奪戦」⁽⁴⁶⁾の一つと考えてよい。「哲学論文集第四補遺」というタイトルが示すように、「国家理由の問題」の「補遺」とも考えられよう。そこでも社会の「理性化」としての、あるいは「価値創造者」としての国家が論じられるのだが、とりわけ重要な位置を占めるのが宗教である。「国家価値とは創造価値である。故にそれは真の道徳的価値である。背後に宗教的なるものを有つて居るのである」〔12：399〕。この宗教を担うのが「国体」となるのだが、西田の「国体」概念は通俗的なそれとは異なる。一方では、一種のナショナリズムとして表現され、当時のイデオロギーを想起させるのだが、他方、国家の道義性・規範を導き出すためのものとなっている。すなわち、「国体」とは国家が自己自身を限定する「形」であり個性であり、「国家は国体を有し、国体を有するのが国家である」のだが、「自己自身の中に世界を表現せざるもの、即ち道義的ならざるものは、国家ではない。単に排他的なる民族主義から出て来るものは、侵略主義と帝国主義との外にない」〔12：403-404〕。そして「国体」は、この道義性の「形」・「規範形」とならなければならない。

道徳的当為の根拠は、単に客観的に環境から基礎付けられるのでもない、又単に主観的

に推論式的論理から基礎付けられるのでもない。多と一との矛盾的自己同一として形が形自身を限定する所に、基礎付けられるのである。そこには主観即客観、客観即主観的に、内在即超越、超越即内在的に矛盾的自己同一的に自己自身を限定する、我々の自己の行為的直観の形がなければならない。絶対現在の自己限定の形が見られるのである。これが我々の道徳的行為の規範形としての国体と考へられるものである。〔12：407〕

具体的には、「国体」とは「皇室」を中心とした「家族的」結合を指すのだが（この点は通俗的イデオロギーと異なる）、重要なのは「国体」が「家族的と云ふ以上のものである」点だ。「以上」の部分構成するのが、理性であり、「法と道徳」である。

詔に現人神としての神の言葉を聞くと云ふことができる。そこには理性的に法と道徳とが基礎付けられるのである。八紘為宇の語も、そこから云はれねばならない。然らざれば、侵略主義とも誤解せられるであらう。〔12：410〕

「詔」、すなわち天皇の言としての「ノリ」「ミコトノリ」は、後で見ると、明治憲法制定期にも用いられた明治憲法体制の正統性に関する言説の一部を為す。西田がそれとは異なるのは、むしろ意図的にずらしているのは、それを「法と道徳」の根拠とした点である。つまり、権力を「法と道徳」によって拘束する論拠として用いたのである。西田の関心は、規範、あるいは法の根拠、正統性にある。西田は、それを「宗教」、あるいは宗教的なものとして捉える。

私は、我国の国体の精華としてその唯一性は、歴史的世界形成的として、その宗教性、神聖性にあると思ふ。而して、今日世界自覚の時代に於て、それは国家の範を示すものであり、かかる国家概念は国家学の新たな出立

点となるものである。私は嘗てかかる立場から、「国家理由の問題」に於て、法の根拠について論じた。〔12：416〕

「国家理由の問題」に戻ろう。「国家理由の問題」における主題は、「法の根拠」であり、「根拠」としての宗教的なものである。この点を西田は、19世紀の歴史学者ランケに言及しながら説明している⁽⁴⁷⁾。「哲学論文集第四補遺」において国家の「個性」が論じられていたが、それがここではランケに依拠して「民族精神」として論じられている。要するに、国家は法のみでは存立しえず、「個性」「民族精神」を要するのである。

法とは個人は何処までも個人的に、主権は何処までも主権的に、両者の矛盾的自己同一の形式でなければならない。種社会はかゝる形式を媒介として、国家となるのである。

併し私は斯く云ふも、国家と云ふものを唯法律的に形式的に考へるものではない。国家とは、絶対矛盾的自己同一としての歴史的世界の個性的自己形成でなければならない、個性的な一つの世界でなければならない。私はランケが「政治問答」に於て、国家を生きた個体であり、神の思想であると云ふに同意するものである。一つの国家の体制を他に移すことのできないものである。(中略)現実の国家形成の底には、矛盾的自己同一的世界の自己形成として、デモーニッシュなる歴史的生命の流がなければならない。それが今日、民族精神と考へられるものである。それは法の形式を媒介として、国家的に自己自身を形成するが、それは何処までも一つの個性的な生命でなければならない。絶対矛盾的自己同一を自己自身の中心として、一つの個性的世界を形成するのである。法制はその外形に過ぎない。形式は模倣することができるが、精神は移すことはできない。〔10：311〕

制度と精神の二元論は、法の継受ないし受容に

関わる問題でもあり、西洋近代法を受容した日本において看過できない問題であることは言うまでもなく、例えば後で見ると著書『日本文化の問題』で明らかなように、西田の「法の根拠」、正統性に対する問いはこれを意識したものとも言えるが、まずこの二元論について整理しておこう。

論文「実践哲学序論」(1940年)において、西田はランケを援用し、制度と精神の二元論を説くのだが、とりわけそこで「精神」に求められるのは、「種」なるものに固有の歴史的に形成された「神的思想」であり、国家に胚胎された「歴史のイデー」である〔10：77〕。それが、西田における「精神」の内実であり、「道徳」である。それゆえ、「種」あるいは国家は「パラデグマ」である。すなわち、「種とは我々の自己の行動のパラデグマである」〔10：79〕。つまり、国家に求められるのは、個人の「行動」の範であり、人にとって外在的ではあるが「行動」に際して内在化され忠実に再現されるにせよ侵犯されるにせよ、つねに参照される先例であり規範的なものである⁽⁴⁸⁾。それは、個人が抽象的概念ではなく、系譜的な関係の中で身体を持ち歴史的に形成される人格であることのコロラリーである。言い換えれば、人は、歴史的に継承される道徳的關係あるいは制度的關係の中に位置して初めて人格となる。役柄(ペルソナ)という人格本来の語義に立ち返って言えば、役柄を設定するフィクション(擬制)がなければ、人は人格とはなりえないということであり、その主体性を承認されることはないということだ。西田はそのフィクションを歴史的・具体的なものに求めたのである。そこから、国家には宗教的な定礎が必要とされることになる。

全体的一としての社会の自己限定が絶対矛盾的自己同一の世界の自己限定として表現的形成的に我々の自己に臨む時、それが国家である。即ち社会の客観的意志が世界の絶対的自己表現の意義を有するかぎり、それが国家

と云ひ得るのである。そのかぎり、国家は具体的理性的であり、道徳的主体であるのである。我々は国家的たることによつて、道徳的と云ひ得るのである。故に国家はその成立の根柢に於て宗教的でなければならない。如何なる社会であつても、それが矛盾的自己同一的世界の全体的自己限定として、それは既に世界の表現的自己形成の性質を有するものである、ミトス的である。国家に至つては、それが絶対矛盾的自己同一的世界の自己表現として理性的となるのである。人間は宗教的なるが故に、国家的でなければならないのである。その逆ではない。〔10：80〕

要するに、人が人格であるとは、すでに人がフィクティブであること、制度的であることが前提されているのだが、そのフィクション・制度性の基礎には、西田の言葉で言えば、「道徳的」なものが必要とされる。ところで、西田において、この道徳の源泉が宗教である。それゆえ、人の社会性・政治性の表現としての国家は、宗教により基礎づけられなければならないのである。

西洋近代の法秩序は、信仰の自由をはじめとして内面的領域への不介入を前提としている。それは、まさにジャン・ボダンの時代に象徴される信仰をめぐる闘争の所産でもある。そこから主権論が出てくるのだが、西田の国家論・主権論はそれとは異なる。「国家理由の問題」は、その点を明瞭にしている。無論、背後にはそれぞれの国家論・主権論の位置する時代の違いがあるのだが（ボダンらの時代が共同体の分裂危機に直面していたとするなら、西田らの時代は一国家による他の国家・共同体の侵略という倫理的・道義的危機に直面していたと言えるだろう）、おそらく問題はそれに留まらない。敢えて言えば、西田が問題にしているのは、国家や法と信仰とをめぐる文化論的次元での差異でもある。あるいは西洋近代を相対化して言えば、内面的領域への不介入とは、宗教的

なものもはや共同体の紐帯として、あるいは制度的なものの審級として機能しなくなったことを表現しているのであり、そのことが意味するのは、紐帯・審級の喪失ではなく（喪失してしまえばアナキーに陥る）、それらが別のもに移ったということである。それゆえ、国家理性が現れたのであり、この経済的なものは国家における合理的なものの審級をなす。しかし、西田は「国家理由」や「国家存在理由」という言葉が示すように、あるいは上に見たマルクス主義批判に明らかなように、経済的なものに審級としてのステイタスを認めない。審級となるのは、あくまでも「道徳的」なものであり、宗教である。その帰結として、法と道徳の二元論は、本来「一」なるものでなければならない。

法学者は法と道徳とを区別するに、強制の有無を以てする様である。併し、私は道徳とは従来の如く単に我々の自己の内面的当為として考ふべきものでなく、本来、命令とか強制とかいふ性質を有つたものと思ふのである。それが道徳の本質と考へるのである。

〔10：328〕

そして、人が人格として、主体として権利を有する制度的世界としての国家においては法と道徳とは一致する。

主体即世界の立場に於て、即ち国家の立場に於て、法と道徳とが一となる。国家が人倫的実体とともに云はれる所以である。国家の立場に於て、始めて罰が道徳的と云ふことができるのである。何となれば、我々自己が真の自己となると云ふことは、創造的世界の創造的要素となることであり、それは世界の自己形成として国家的に働くことなるが故である。国家に於て、道徳の内容と形式とが一となるのである。〔10：329〕

道徳の内容と形式の一致、道徳と法との一致、それを西田は「絶対意志」と呼ぶ。では、「絶対意

志」とは何か。ここにおいて重要となるのは、人格、主体性の承認という契機である。

私が、汝を汝として見ることによって、私が私である。私と汝とが、何処までも人格として相対することによつて、私が私であり、汝が汝である。如何なる媒介者によつて相対すると云ふか。それは論理的な一般者と云ふ如きものであつてはならない。何となれば、若しそれならば、両者は一般者の特殊であつて、個物でない。然らば単に無と云ふか。それなら両者相対すると云ふこともできない。それは絶対に無にして而もすべてのものを成立せしめるもの、無なる故に、互に独立するものを独立的に成立せしめるものでなければならない。それは絶対意志と云ふものでなければならない。(中略)我々の自己が何処までも個物的意志として、表現的に世界を形成することは、逆に自己が世界の表現的自己形成となることである。我々の自己が自己自身の底に深く、個物的となればなる程、我々の自己は絶対意志に面するのである。絶対意志が我々に迫つて来るのである。そこに我々は無限なる創造的意欲に撞着する。道徳的当為とは、此処から起つて来るものでなければならない。〔10：325-326〕

「人倫的実体」としての国家といい、「承認」といい、そうした言葉からヘーゲルが想起される⁽⁴⁹⁾。事実、西田も「国家と道徳について論じた所は、大まかにヘーゲルの考に同様に考へられるかも知れない」〔10：331〕と言っており、ヘーゲルに多くを負っていると言って良い(周知のように西田自身はそのことを執拗に否認するのだが)。ヘーゲルとの関係がここでの関心ではないので立ち入らないが、西田はヘーゲルと異なり承認を共同体の成立の契機として理解するのではなく⁽⁵⁰⁾、人が個としての人格となることとして捉えており、この承認において決定的な役割を果たす

のが、二項間の媒介者としての「絶対意志」である。それは西洋ならば「神」と呼ばれるであろうものだが、西田は「絶対に無にしてすべてを成立せしめるもの」と呼ぶ。無即有、有即無である。すなわち絶対無である。重要なのは、人格を成立せしめるのは、二項間の関係性ではなく、三つ目の項であるということだ。

言うまでもないが、こうした三項関係に基づく人格、道徳、法、権利という理念は、国家論に反映される。国家論において「絶対意志」は主権となる。

而して斯く我々の自己が何処までも個物的として世界を形成すると云ふことは、逆に世界が絶対意志を中軸として、個性的なる一つの世界を形成することでなければならない。即ちそれは一つの国家を形成すると云ふことでなければならない。作られたものから作るものへといふ世界は、種的形成に始まる。而して主体が環境との矛盾的自己同一的過程を経て、主体即世界として、種的形成的社会が国家となる。斯く云ふことは、世界が絶対意志を中軸として、一つの個性的世界を形成すると云ふことに外ならない。そこに絶対意志が主権として自己自身を表現するのである。〔10：326〕

つまり、主権とは個と個とを媒介する第三項であり、その媒介によって人を単なる動物としてではなく、人格としての個人たらしめるものであり、様々な制度や、国家そのものの存立を支える審級であり、法と宗教との結節点である。国家が「パラダイグマ」と言われるとき、とりわけこの主権に範としての役割が期待されている。主権は、法的領域において人格や権利、あるいは法そのものといった諸制度を真理として保証するものとなり、宗教的あるいは道徳的領域において範、規範の源泉となる。

では主権はどこにあるのか。あるいは主権をめ

ぐる問題、さらに言えば国家をめぐる根本的な問題が、「誰が決定するか？」という問いにあることを上に確認したことを踏まえて言えば、主権者は誰か。西田の生きた時代が明治憲法体制の時代であること、しかもここで考察の対象としてきたテキストが1940年代に書かれたものであることから、容易に想像はできる。

私が「日本文化の問題」に於て云つた様に、全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として主体的即世界的に形成せられた我国の国体と云ふのは、絶対者の表現的自己形成として、勝義に於ての国家と云ふべきものであらう。皇室は過去未来を包む絶対現在として、我々は之に於て生れ、之に於て働き、之に於て死して行くのである。故に我国に於ては、祭政一致と云はれる如く、主権は即宗教的性質を有するのである。(中略)然るに、西洋に於ての近代国家は、かゝる都市国家の破壊せられた後に出来たものである。それは自ら民主的たらざるを得ない。全体主義的国家と云つても、民族意識と云ふものが中心となつて居るのである。我国の国体はそれ等と異なるものがあると思ふ。我国体は肇国の神話を以て始まり、幾多の社会的変遷を経ながらも、それを根柢として、今日まで発展して来たのである。我国体に於ては、宗教的なるものが、始であり終であるのである。〔10：333-334〕

一見すると単なる国体論である。しかし、例えば、西田において「神話」すなわち「ミトス」が何を意味するのか考える必要がある。上に見たように、「ミトス的」であるとは社会が「世界の表現的自己形成の性質を有する」ことを意味しているのであり、言語や宗教等により制度化されていることを意味しているのであり、また国家とは社会を「絶対矛盾的自己同一的世界の自己表現として理性的」にしたものであり、日本が「勝義に於ての国家」である以上「理性的」でなければならな

い。つまり、この国体論は皇室への服属を説くというよりも、制度化と理性化という規範を課していると見ることができる。しかも、その皇室は「之に於て」と表現されており、それは西田の術語「場所」を想起させる。その意味において、「主権者は誰か」という問いには、皇室と答えざるを得ないものの、その含意は単なる国体論とは異なり、「場所」の問いへと連なっているのである。

では主権論における「場所」とは何か。それは、第三項である。すなわち、西田の論理に従って言えば、個と個という二項を同一の地平に存立せしめ対面せしめる「場所」である。この「場所」は、それと同時に、個を人格としてフィクティブなものへと変容させる。そこに理性と制度が現れるというのである。こうした意味において、西田における国体は「神話」であり、フィクションである。このフィクションは社会契約説という西洋近代のフィクションに対する批判でもある。つまり、西田の関心は皇室への服属ではなく、権利の基礎づけと権利概念の創出に向いているのである。論文の末尾において次のように言っている。

私は法学については何等の知識を有せないものではあるが、権利の基礎と云ふものが、若し私が此の論文に於て述べた如く考へ得るとするならば、そこから新なる権利の概念が出て来ないであらうか。社会が主体即世界として自己自身の内に絶対意志を映す、即ち自己自身を主権的に構成すると云ふことから社会が表現的世界の自己限定として、法的に構成せられるのである。権利と云ふのは、社会契約によつて成立するのではなく、却つて歴史的世界として社会の自己形成からと云ひ得ないであらうか。主権と云ふのは権利の一種ではなく、すべて権利は社会の主権的自己形成から成立するのではなからうか。(中略)西洋法学に於ての権利の概念が我国家に当嵌らないとすれば、我国の法学者は新なる概念を

求めねばなるまい。〔10：334-335〕

西田が「新なる権利の概念」を持ち出したことを理解するには、この議論の前提を把握しておかなければならない。そこには西洋から受容された権利が私利・私欲と理解されてきた明治以来の歴史がある。しかし、西田にとって、あらゆる権利主体は「公の人」である。すでに見たように、西田にとって、社会が主権を「中心」として「法制化」されるとき、つまり「絶対矛盾的自己同一的世界の表現的自己形成の形を取る」とき、「人はすべて公の人となり、物はすべて公の物となる」、だからこそ人は人格であり、権利主体である。ここには西洋が中世から練り上げてきた公／私の峻別がないため、当然新たな概念となるだろう。しかし、それは西田の主権論の一つの効果に過ぎない。主権論の本質は、「絶対矛盾的自己同一」という概念によって表現されているものにある。媒介者・第三項としての主権は、無即有、有即無であり、「絶対無」である。

2. 西田幾多郎と近代国家

西田幾多郎における主権の問題とは、近代国家に対する問いであり、国家概念の練り直しを意味する。それゆえ、それは西田個人における思想的展開であるのみならず、日本近代が受容し形成してきた現実の国家の問題でもある。日本における近代国家あるいは国家観念に対して、西田の主権論はどのような射程を持つのだろうか。

西田幾多郎の主権論の周辺

日本近代の思想史上において主権をめぐる問題と言えば、まず、天皇機関説論争が想起される。天皇主権説に対する批判である天皇機関説をめぐる論争である。西田の「国家理由の問題」等の国家について論じたテキストが書かれたのは1940年前後であり、美濃部達吉が著書の発禁等の処分を受けた天皇機関説事件のあとであることを踏ま

えると、西田の主権論が天皇機関説ではなく、一見するとむしろ天皇主権説と言うべきものであるかのようなのは当然であろう。しかし、西田の主権論は国家と法の宗教による道義的基礎づけを狙いとしたものであって、決して権力の無制約性を確立するための理論ではなく、またそもそも天皇機関説の効果は、穂積八束や上杉慎吉らの絶対主義的な明治憲法解釈の否定にあったことを踏まえると、西田の主権論は少なくとも天皇機関説と対立する位置にはない⁽⁶¹⁾。つまり、西田の主権論を、天皇機関説と天皇主権説との対立図式の中に位置づけて表層的に理解することは必ずしも正確ではあるまい。そのことは、それぞれの源泉となったドイツ国法学における二つの学説を参照すれば明瞭になる。すなわち、天皇主権説の源泉としての新絶対主義が議会主義や民主化に対する批判であり、帝国主義的政策遂行のための強権的支配を掲げたのに対し、天皇機関説の源泉としてのイェリネックの国家法人説は新絶対主義に対する批判であり、自律的主体としての国家の「自己拘束」という理念を突きつけた⁽⁶²⁾。こうした図式の関係性を踏まえると、西田の主権論は表面的には天皇主権説と見せかけてはいるものの、その内実は天皇機関説あるいは国家法人説に近いとも言える。したがって、西田の主権論を二者択一によってどちらかに片付けてしまうのは妥当ではない。むしろ、それが論敵とするものを見定めることが、それを把握する手がかりとなるだろう。論敵とは、法以前の部分、あるいは西洋から法を受容する際に現われたイデオロギー、天皇主権説を主張した穂積八束らの家族国家論である。

穂積八束は、神話と祖先崇拜を接合して天皇崇拜としての「祖先教」を核とした家族国家論を提起した。すなわち、日本には祖先崇拜の慣習があり、また日本は単一民族であり祖先を共通にしており、皇室は民族の始祖の直系の子孫である、よって「子」たる臣民は「父」たる天皇に服従しなけ

ればならない、という教説である。穂積がかかる主張をするには様々な契機があったものと思われるが、ここで重要と思われるのは、フステル・ドゥ・クーランジュらに依拠した祖先崇拜、宗教による法の基礎づけである。穂積によると、社会における利害対立を解決し秩序を維持するには法と宗教が必要なのだが、とりわけ宗教が重要になる。すなわち、法は「人ノ外形ノ行為」を対象とし「精神ヲ支配スルコト」ができず、また国家と個人の関係、とりわけ「何セ吾々カ国家ニ服従シナケレハナラナイカ主権ノ神聖テアルト云フコト」を「冷淡ナル哲学論」によって説明することはできない、それゆえ宗教が必要である、という⁽⁵³⁾。フステル・ドゥ・クーランジュなどの19世紀歴史学・人類学を参照し、いわば共同体の起源・神話に遡行し、そこに「祭政一致」を見出し、そこから現実の国家の正統性に関する言説を編み上げるというのは、何も穂積独特の方法でもなければ、また天皇主権説を導くための方法でもなく、時に和辻哲郎のように「民本主義」を導き出すことも可能である⁽⁵⁴⁾。要するに、それは西洋近代の国家概念や主権概念から零れ落ちたものを拾い上げるための方法である。その際、日本は、キリスト教が支配的な宗教ではなかったため、ボダンのような王権神授説に立ち返るのではなく、歴史学・人類学によって固有の起源たる信仰が求められたのであり、それが「祭政一致」なのである。西田のテキストにおいてもクーランジュはしばしば言及されるのだが、西田は家族国家論を批判しており、そのことに注目するならば、西田は起源なるものを拒絶していると言える。それは、必ずしもニーチェ的な起源の拒絶、哲学的論理として提示されたものではなく、むしろ国家論として捉えられなければならない。

西田にとって家族国家論の問題とは何か。それは、家族国家論が、文化的な同一性というよりも生物的な同一性によって徹底的なショーヴィニズ

ムを可能にする点にある。その排他性は直接的には民族の単一性信仰に由来するのだが、家族国家論を家父長制的・儒教的な体裁をとった天皇主権説の通俗的イデオロギーとして位置づけるならば、家族国家論は主権概念によって少なくとも統治システムにおける排他性の観念を供給され、とりわけ帝国主義的侵略によって支配領域が「家族」（民族）の外に展開したとき、排他性を担うのは専ら主権となる。それゆえ、上に見たように、西田はその独特の主権論に基づいて「国体」観念を論じた箇所「自己自身の中に世界を表現せざるもの、即ち道義的ならざるものは、国家ではない。単に排他的なる民族主義から出て来るものは、侵略主義と帝国主義との外にない」と批判するのである。これに対し、西田が主権論によって提示するのは、「世界」の観点から道義的に自己限定された国家である。一般に、家族国家論が現われた背景として、明治初期に道徳と法とが十分に区別されなかったことが指摘されるのだが、西田が採った方法はむしろその逆で、家族国家論を批判するのに国家と法を再び道義的に基礎づけることを主張したのである⁽⁵⁵⁾。西田の主張の根拠、あるいは論理は次節で検討することにして、まずは以下の点について確認しておこう。すなわち、西田の主権論は、「道義」性としての「世界」性を特徴とするが、それは法の受容がショーヴィニズムを生んだというパラドクスへの批判である、ということだ。この点は、法の受容において法の基礎づけが如何にして行われたのかを確認し、また対照することで明らかになるだろう。ここでは明治憲法の起草者の一人であり、また穂積八束の支持者でもあった、井上毅に注目しよう。

井上が、明治政府の法律顧問で明治憲法の起草者の一人でもあるレスラー⁽⁵⁶⁾に、主権概念について質問し、それに対してレスラーが詳細に説明している文書⁽⁵⁷⁾がある。井上の質問は、人民主権、君主主権、「中間主義」（「主権ハ国王ト人民トニ分

タル)の三つの様態があるが、「足下思考スル処如何」というものだ。これに対してレスラーは、まず主権にはいくつかの意味があり、国際法上の主権国家の意味、主権者の地位などを論じた後、ボダン流の主権概念を説明している。「主権トイヘル語ハ、君主権ノ性質ヲ指シテ謂フ。此意義ニ拠レハ、国ノ最上地位ヲ表明スルモノニシテ、其地位ニ在ル者ハ、至尊ノ人爵ヲ有シ、天神ノ外ハ、何人ニ向テモ其命令ヲ受クルコトナシ。即チ臣民ノ反対トス。此場合ニ於テハ、主権ノ名ニ当ル者ハ、国権ノ全部ヲ統攬スル者タラザル可ラス。何トナレハ、国権ヲ以テ数人ノ手ニ分ツトキハ、勢交互ノ服属ヲ要シ、其主権者ハ却テ他ノ権威ニ屈従スルコトヲ免レズシテ、自ラ完全ノ主権ヲ有スルコトヲ得ザレハナリ」⁽⁵⁸⁾。とはいえ、主権は無制約の権力ではない、という。「蓋主権ナルモノハ、固ヨリ擅独無限ノ権ヲ謂フニ非ス。主権者ハ、少クモ天神ニ服従シ、天律ヲ遵奉スルノ義務アルハ、理ノ疑ナキ者ナリ」⁽⁵⁹⁾。さらに、主権者は「人民ノ意思」、公的利益に従わなければならない。「昔時、日耳曼人ハ、王権ハ主権ナルモ、擅独無限ノ権ニ非ス、一定ノ法律ニ率由シテ之ヲ行ヒ、而シテ法律ハ、人民ノ意思ニ従テ之ヲ制定スルモノト為セリ。(中略)君主ハ被治者ノ心ニ従テ政治ヲ為シ、独り自ラ己ノ欲スル所ニ任ス可カラス。宜ク民ト俱ニ法律ヲ制定シ、之ヲ敬重循行シ、擅マ、ニ臣民ノ権利・所有・身体ヲ損害スルコト無カルヘシ」⁽⁶⁰⁾。要するに、レスラーは、主権は国家の統一性を示すもので決して分割してはならない、しかしそれは主権者の恣意を意味するのではなく、神法や人民の意思、公益、それを代表する議会制度によって制限されなければ人民の自由・権利が侵害されるというもので、ボダン流の主権論とは対立する法治国家の理念を主権概念に付加しているとも言える。

こうした主権概念が、明治憲法において変容しながら統治権において受容される⁽⁶¹⁾。例えば、第

4条を見てみよう。すなわち、「天皇ハ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ此ノ憲法ノ条規ニ依リ之ヲ行ウ」。先のレスラーの主権に関する説明に引きつけて言えば、前段が主権の不可分性の観念を取り込んでおり、後段は立憲制、あるいは法治国家の理念を表現している。これを『憲法義解』の有名な一節は次のように註釈している。「蓋統治権を総攬するは主権の体なり。憲法の条規に依り之を行ふは主権の用なり。体有りて用無ければ之を専制に失ふ。用有りて体無ければ之を散^(マ)慢に失ふ」⁽⁶²⁾。統治権を規定するにあたって、少なくとも起草者たちが主権の問題を意識していたのは間違いないだろう。例えば、『憲法義解』の英訳では、「統治権」は“The rights of sovereignty”と、「統治の大権」は“The sovereign power of reigning over and governing the State”と訳されている⁽⁶³⁾。前者から「統治」とは“sovereignty”ではないかとも思われるが、後者によると「統治」とは“reigning over and governing the State”であり、「大権」が“sovereign power”に相当することになり、「統治」が何を意味するのか判然としない。しかし、いずれにせよ、「統治」を単なる支配と考えるのは妥当ではない⁽⁶⁴⁾。

天皇の統治権そのものを規定しているのは第1条である。すなわち、「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」。ボダン以来の主権の永続性という理念を表現したものとも考えられるが、英訳では“The Empire of Japan shall be reigned over and governed by a line of Emperors unbroken for ages eternal.”⁽⁶⁵⁾とされており、「統治」とは、“Le roi regne et ne gouverne pas”と評されたイギリス流の君主制とは異なる制度を明確にするために用いられた語であるとも考えられる。しかし、事態はそれ程単純ではない。『憲法義解』は「統治」を次のように註釈している。「統治は大位に居り、大権を統べて国土及臣民を治むるなり」⁽⁶⁶⁾。そして『憲法義解』は、この後、日本書紀や古事記、

続日本紀、令義解などに見られる「シラス」「シロシメス」という動詞を紹介し、「所謂『しらす』とは即ち統治の義に外ならず。蓋祖宗其の天職を重んじ、君主の徳は八洲臣民を統治するに在て一家に享奉するの私事に非ざることを示されたり。此れ乃憲法の拠って以て其の基礎と為す所なり」⁽⁶⁷⁾。要するに、明治憲法が西洋近代の立憲君主制をモデルとしながらも、それが日本固有のものであることを示そうとしているのであり、西洋から受容した法に日本固有の基礎を与えようとしているのである。言い換えれば、法に他の言説とは異なる権威を与えようというのである。この「シラス」としての統治権の規定において決定的な役割を果たしたのが、井上毅である。

ここでは「シラス」あるいは「統治」の詳細には立ち入らず⁽⁶⁸⁾、次のことを確認するに留めたい。すなわち、本来、「統治」とは天皇にのみ用いられる動詞であり、その特徴は「統治」が「私事」あるいは私的な支配（所有者としての支配）とは異なること、そして「統治」者としての天皇は理性を体現する、あるいは知における審級として設定されていることである。この点を明らかにしているのが、井上の「シラス／ウシハク」論⁽⁶⁹⁾である。

井上によると、「ウシハク」とは“occupy”や“govern”に相当する古語で、本来は私的な支配、土地と臣民の所有者としての王の支配を意味する。これに対し、「シラス」は天皇による公的な支配を意味するとされるのだが、日本固有の概念であるとされ、とりわけ「知る」の尊敬表現である点が強調される。すなわち、「御国の御先祖伝来の御家法は、国を知らずといふ言葉に存在して居るといふことを考へなければならぬ、此の国を知り、国を知らずといふことは、各国に例のないこと、各国に比較を取る見合せにする言葉がない、（中略）書紀又は令に、治の字、又は御の字をアテハメたるは、翻訳であつて、適當の意味にはかなは

ない、是れが私の申す、言霊の幸ふ御国のあらゆる国言葉の中に、珍しい、有難い価値あることを見出したと申す所のものである、知るといふことも、今の人の普通に用ゐる言葉の如く、心で物を知ることであつて、内の心と外の物との関係をいひあらはし、而して内の心は外の物に照し臨みて、鏡の物を映す如く、知り明らむる心地の言葉に相違ない、（中略）しらすということは、理を以て物を兼ねたる完全なる言葉である」⁽⁷⁰⁾。

天皇の支配が「理」に適ったものである、あるいは天皇が国家における理性を体現するとされた帰結として、天皇は「立法の淵源」となる。すなわち、第5条（「天皇ハ帝国議会ノ協賛ヲ以テ立法権ヲ行フ」）の註釈によると、「至尊は独行政の中極たるのみならず、又立法の淵源たり」⁽⁷¹⁾。さらに、第6条（「天皇ハ法律ヲ裁可シ其ノ公布及執行ヲ命ス」）の註釈では、「蓋古言に法を訓みて宣とす。播磨風土記云。『大法山（今名勝部岡）品太ノ天皇（応神天皇）於此山宣大法故曰大法山』と。言語は古伝遺俗を徵明するの一大資料たり。而して法律は即ち王言なることは、古人既に一定の釈義ありて謬らざりしなり」⁽⁷²⁾と、法は本来、天皇の「言」である、とされる。

天皇の「言」としての法観念についても、井上のテキストは分節化している。天皇の「言」が法であるならば、その法と天皇はどういう関係にあるのかという、ポダン流の主権概念の核心へと問題は展開する⁽⁷³⁾。すなわち、「帝室ハ法律ノ内ニ在ルベキヤ又ハ法律ノ外ニ在ルベキヤ」という問いである。井上はこの問題を歴史学や人類学の問題としてではなく、憲法学の問題として論じる。ここでも、播磨風土記の「大法山」に関する一節を例に用いながら、「法」すなわち「ノリ」とは「ノリト（祝詞）」「ミコトノリ（詔）」に由来し、天皇の「言」である、という。そして、この「ノリ」と天皇との関係も古語によって説明される。すなわち、「中古ノ宣命ニ『ノリノマニマニ』トイフ語

アリ即チ法ニ随フトイフ意ナリ是レ先王ノ遺法ニ従フノ意ナリ」。そこから日本の「国体及ビ憲法」がドイツ流の法治国家の理念に合致するという結論が導き出される。

ここに見られるのは、中世ヨーロッパ以来のローマ法の法諺をめぐる難問であり、それは敢えて言えば、法の正統性をめぐる問題である。ソールズベリーのジョンら中世の学説が君主を公益の審級としての〈公的人格〉という表象（「生ける法（*lex animata*）」・フィクションによって、その問題の孕む矛盾を解決したとすると、ジャン・ボダンらは主権概念と王権神授説というフィクションによって君主を法から解放したのだが、絶対主義に対抗する諸権力は再び法諺と慣習によって立憲制を実現する。世俗化の中で進行した法の正統性をめぐる展開を経験した西洋とは異なり、日本はこうした歴史的背景を持つ制度を受容した際、その正統性は自明のものではなく、むしろ根拠を必要とする。それが、穂積八束が「宗教」と呼んだものであり、井上毅が参照する「皇典」と呼ばれた一部の古典的テキストであった。無論、明治期の日本にそれ以外の法を定礎するフィクションがありえなかったわけではなく、社会契約説など別のフィクションもあったのだが、現実に明治政府が権威としたのは歴史的なものであり、天皇であった。

西田幾多郎が「国家理由の問題」という主権論を提示したのは、こうした言説・環境においてである。西田もまた、社会契約説における人格の概念の抽象性と個人主義的傾向のために、社会契約説により法・国家を定礎する可能性を否定するのだが、その立場は井上らとは違うものであり、むしろ明治憲法体制を形成したフィクションへの批判として位置づけるべきである。井上において法の正統性、法の理由を構成するのは、天皇という公的人格であり、古典的テキストから拾い上げられた古語から形成されたフィクションである。「シ

ラス／ウシハク」論・「ノリ」論とは、天皇の権力のみにも公的なステイタスを与え、その他のあらゆる権力を私的なものとして国家権力の担い手としての資格を剥奪するフィクションである。それが『憲法義解』に見られる明治憲法の定礎である。それは、公的権力の一元化という主権概念の産物である。しかし、見方を変えると、この産物は主権者以外のすべての人格の平準化でもある。つまり、ボダンにおいて主権者の権力の絶対性とは、神以外のどんな存在にも拘束されない主権の超越性を指すが、それは主権者以外のあらゆる権力を私人として平準化することでもある。統治権を支える「シラス・ウシハク」論・「ノリ」論にも同じ効果が備わっている。それゆえ、「立法の淵源」は天皇であって、議会は「協賛」するに過ぎない。そして、その「淵源」という天皇のステイタスの理由は、天皇の理性に求められる。

これに対し、西田が「詔」に「現人神としての神の言葉を聞く」というとき、すでに見たように、それは権力が「法と道徳」に拘束されているということに力点が置かれており、「侵略主義」批判となる。つまり、理性を体現する天皇というフィクションは、公的権力の一元化と諸身分の私人としての平準化をもたらすが、他方で、時に、理性の独占に基づく「統治」なるものは、理性はつねに公的なものに備わっており私的なものは非理性として貶められる可能性に脅かされ、公的なものは私的なものを抑圧し、私的なものの公的領域への参画を閉ざしうる。それゆえ、「詔」が権力自身の拘束性（法治国家）を意味するものとして再び喚起されなければならないのである。さらに、「主権を中心として法制的に形成せられる、即ち絶対矛盾的自己同一的世界」において「人はすべて公の人」であり、「歴史の創造者として不可侵的権利を有する」、つまり「人はすべて歴史的主体者として権利を有する」と西田が言うのも、それに関連づけて理解されなければならない。西田の主権論は、

社会契約説に対する批判として、単なる「抽象的意志」には還元できない歴史的かつ「身体」（それ自体系譜的なものであり「歴史的」である）を備えた「具体的人格」だが、他方、その「人格」はすでに制度的なものである以上、「公の人」となる。したがって、そこには私的であるとして、あるいは非理性であるとして公的領域における主体として承認されないなどという可能性はないのである。言い換えれば、人格は「身体」と「制度」によって構成されており、「身体」的である限りにおいて歴史性を帯び「意志」には還元できず、それゆえ国家もまた契約に還元できない歴史的なものを紐帯とする、他方で、国家を構成するあらゆる人格は制度的であることから公的なものとなり、その公的性格と「身体」のもつ生物的な「衝動」のために人格はすべて「歴史的創造者」、すなわち立法者として権利を有するのだ。それが主権論であるのは、平準化の徹底としてである。

平準化の徹底とは、私的なものがなくなり、あらゆる人格が公的なものを体現しているということである。それには、当然、独自のフィクションが必要となる。それが「絶対無」というフィクションである。つまり、主権は、あらゆる制度を正統なもの、あるいは真理として保証する役割を果たすべく存在する、あるいは存在しなければならないが、「公」あるいは「理性」というステイタスそのもの独占するものではなく、むしろそのような「形」としては存在しない、あるいは存在してはならない。もし、存在するならば、そのとき、主権は他の主体と同じ「個」あるいは「特殊」の一つに過ぎず、至高性を標榜することはできない。法の正統性の次元で言い換えるなら、法の理由を遡ってみたところで窮極の理由などない、あるいは「何故？」という問いには際限がないが、人間が制度的な生き物として存在し、その制度そのものを支える理由の役割を果たす何かがあれば制度が存立しないどころか、「何故？」と問う人間的

営為すら失われるという矛盾がそこにはある。この矛盾に焦点を合わせたのが、西田の主権論である。西田にとって、こうした「無即有、有即無」、真に超越的にして内在的という矛盾が、主権である。この主権を西田は「宗教」とも言う。それゆえ、国家には「宗教」が欠かせないというのだが、その政治的立場は、すでに見たように穂積八束とは異なる。しかし、「哲学的」に法や主権の神聖を説明できないゆえに、宗教が必要であるという穂積の結論、あるいは穂積の言う法の基礎づけとしての「宗教」を、より分節化し、しかも主権の論理を徹底し、そこに絶対無という矛盾の原理を見出したのが西田だと言えるだろう。この場合、国家における「宗教」とは、もはや論証の対象とはなりえない、信の対象でしかない、しかもそこから理性と制度が生じる場所である。この矛盾に焦点を合わせる論理が、単なる当時の政治情勢への、その場かぎりの反応ではなく、人間を制度と身体、そしてその狭間に開かれる無という矛盾によって捉える西田独自の視点によって得られるものであり、西田独特のいくつかの概念・術語によって可能になったものである以上、いわば西田の主権論の前史を把握しなければならない。

主権論にいたるまで

西田幾多郎の主権論の諸前提を把握するには、政治をめぐる西田や「京都学派」の関わり、あるいはいくつかの契機を確認しておく必要がある。西田の国家論の直接的な契機となったのは、「京都学派」の一人高坂正顕によると、マルクス主義の浸透とそれへの弾圧、そして日本の哲学は国家や社会を論じてこなかったとする批判的認識である。すなわち、西田の周辺では三木清や戸坂潤らがマルクス主義を研究・紹介し、また河上肇が「左傾教授」として京都帝国大学教授の職を辞することを余儀なくされ（1928年4月）、さらに1933年にはいわゆる「滝川事件」により京都帝国大学法

学部は多くの教官を失うことになり、そうした出来事から西田はマルクス主義に関心を持ちつつ、それとは違うものとして、「場所」の思想を、国家や社会を射程とした「弁証法的世界」の思想へ「具体化」させた、と高坂は言う⁽⁷⁴⁾。無論、そのことは西田がそれまで政治に関心がなかったことを意味するわけではない。例えば、学生時代の書簡や日記などから福澤諭吉、徳富蘇峰、中江兆民に対して強い関心を西田は持っていたなどとも言われる⁽⁷⁵⁾。しかし、すでに見たように、西田の主権論や晩年の国家論での立場は、必ずしも福澤らのそれと結びつくものではない。むしろ福澤らの論敵である井上毅らの関心に近いものでもあり、いわば明治憲法を基礎づけ直すのが西田の主権論の問題である。したがって、西田における政治への関心の連続性を辿るのではなく、政治的なものが明示されはじめた1930年代のテキストに注目しよう。

西田の国家論の出発点は、国家そのものに関する問いではなく、「個」つまり個人である。すなわち、西田の国家論は「個」が「個」であるのは如何なる条件の下においてかという問いである。それは論文「私と汝」(1932年)以来、西田の主要なテーマとなるのだが、国家論でもその論理が踏襲されている。その論理とは、「個」は単独では存在しえず、他者を前提とする、ところで「個」はあくまでも「個」であり他者とは「非連続」である、しかし他者と出会うことがなければ「個」は「個」ではない、それゆえ「個」が「個」であるということは「個」と「個」とを媒介するもの、「媒介者M」なるものを想定せざるを得ない、というものである。要するに、コミュニケーションは二項関係からなるのではなく、三項関係からなるのであり、社会はそうした第三項をなくして存立し得ないのだが、重要なのは、その第三項が「個」としての二項とは質が異なるということだ。というのも、「媒介者」は「個」ではなく「一般的なるもの」

でなければならないからだ。「一般的なるもの」のみが「媒介者」たりうる。しかも、「媒介者」は「絶対的に一般的なるもの」でなければならない。ところで、西田において絶対性を標榜できるのは「無」のみである。つまり、「媒介者」は「無」でなければならない。

こうした論理は直ちに国家論とはならない。「媒介者」がいかなるものかがおそらく国家論の主たる問題となるであろうにもかかわらず、西田の関心は「媒介者」よりも、むしろ、「個」の成立、敢えて言えば、主体化に関する理論に向かうからだ⁽⁷⁶⁾。とはいえ、そのことは、政治的関心の欠如を意味するわけではない。「個」、人間における政治性・社会性の問題は、言語や「身体」をめぐる問題として展開されることになる。言い換えれば、言語や「身体」の問題とは、主体化の理論と、主体が法(権利)主体として設定し直される国家論・主権論とを取り結ぶ主体の制度性に関する問題である。

「個」が「非連続」であるということは、国家や社会における紐帯の喪失を意味する。その意味で、西田の「個」の観念は極めて近代的なそれであり、もはや血縁や地縁も共同体の紐帯ではない。それゆえ、伝統的な紐帯とは異なるものとして「媒介者」の概念が提起され、それは家族国家論批判を準備することになる。事実、西田は国家論・主権論にいたるまでに、日本においては家族国家論と同じ系譜に位置する国家有機体説を「個」の「非連続」の立場から批判している。国家有機体説は個人の自由を君主制の下で保障する理論であり、絶対主義的な支配から市民層を解放しつつ、国家としての統一性や君主の指導的役割を維持するために用いられた道具であったが、日本における有機体説はそうした歴史的意義を捨象し、君主の下での組織化理論としてのみ機能した。そのため、徹底的な「非連続」として捉えられた西田における「個」の概念は、有機体説と対立するのである。

論文「弁証法的一般者としての世界」（1934年）において西田は次のように言っている。

有機的統一に於ては、各部分が独立的たると共に一つの全体を構成すると云つても、それ等は全体の部分たるに過ぎない、全体が全体の意義を失ふと共に部分は部分の義を失ふのである。それ自身に於て発展すると考へられるものに至つては、その一步一步が唯一的として再び繰り返すことができないとしても、何らかの意味に於て内的統一といふ如きものが考へられるかぎり、それは一つのものの発展といふ意義を脱することはできない、何処までも合目的統一の意義を脱することはできない。その各の段階は真に個物的といふことはできない。真の個物と個物との間にアリストテレスが知るものと知られるものとを包む類概念はないと云つた如く、両者を包む所謂一般者といふものがあつてはならない。而もその両者が相限定する所に、絶対に相反するものの自己同一として、始めて弁証法的限定といふ如きものが考へられるのである。〔7：311-312〕

西田の有機体説批判はヘーゲルの弁証法に対する批判でもある。実際、この一節の後にヘーゲル批判が続くのだが、ここで重要なのは、「個」の「非連続」の帰結としての有機体説批判とは、「個」が服属する「一般者」としての国家観念を否定していることである。では、国家とは何か。この問いに西田はここではまだ答えていない。それに代えて、「媒介者」の概念を提示しているのである。

ところで、有機体説批判は明治憲法体制に対する批判でもある。例えば、先に見た『憲法義解』の第4条の註釈によると、天皇が統治権を総攬するのは「人身の四支百骸ありて、而して精神の経絡は総て皆其の本源を首脳に取るが如きなり」⁽⁷⁾。西田のこの時期の「個」および「媒介者」の論理は、主体化の論理であり、また如何にして

「非連続」性を越えて政治性を再構築するかという関心が希薄であるため、必ずしも国家論とは言えない。しかし、それは現実の国家に対する鋭い批判を惹起するのであり、後の主権論の前提を為している。

無論、西田の「個」は自然状態のような全くの自由の下にあるのではない。仮に自然状態にあるとすると、「個」は他者なくして「個」たりうることになり、「個」は他者と「媒介者」という三項関係によって「個」となるという主体化の論理と矛盾する。また、自然状態から社会契約によって社会を形成するという社会契約説にも転じうることになり、有機体説批判も契約説からの批判という図式に収まることになる。三項関係から明らかのように「個」は他者との間の「相互限定」や「媒介者」による「無の場所的限定」によって、抽象性や無規定性が否定されているのだが、これを西田は「社会的・歴史的」な限定と言い換えている。歴史性については、ランケ、サヴィニー、フェステル・ドゥ・クーランジュらに対する西田の関心から理解できる。それは社会論・国家論の観点から言えば、社会契約説批判の射程をもつ。もう一つの要素、社会性は、言語や表現行為に求められる。

我々が社会的であるといふことは同時に我々は言語を有つといふことを意味する。ゾーン・ポリティコンであるといふことは、同時に我々は言語を有つ、ゾーン・ロゴン・エコーンであるといふことを意味する。而して社会的ならざる人間といふものはない、単なる個人といふものはない。人はホモ・ファールであると共に、ゾーン・ロゴン・エコーンでなければならない。人間の行動といふものは、すべて表現的意義を有するのである。

〔7：329〕

アリストテレスにおいて、人間が他の動物と異なり「政治的動物」であるのは、言葉によって益

と害、正と不正を見極めるからであり、また国家は個人に先行する、つまり言葉や国家なしに存在する個は人間ではなく、神か野獣である。西田における社会性は、アリストテレス以来の社会性・政治性に関する言説を踏襲したものである。したがって、それは、人間が言葉を話す「動物」であることに見出され、言葉があるために人は「個」として自覚する。それゆえ、社会性は歴史性と結びつく。言葉はつねに「個」に先行しているからだ。とりわけ、ここでは言葉ないし「表現」が特権的な意味を持っている。

西田における言葉の社会性・歴史性の問題とは、規範の問題である。

個人といふものが先づあつて、それから言葉といふものが成立するといふのではない。

個人といふものはかかる世界の自己同一的限定として考へられるものに過ぎない。我々の意識は却つて社会的意識から始まるのである。〔7：331-332〕

人の「意識」が「社会的意識から始まる」ということは、「意識といふのは各人に属するものではなくして、一種の公の場所」〔7：347〕であるということだ。この「公の場所」が、「非連続」な「個」の間で形成されるのは、言葉あるいは「表現」を「媒介者」とすることによる。したがって、「表現」は「我々を唆すもの、動かすもの」であり、「我々の自己は言葉によつて呼び起されるとも考へられねばならない」〔7：348〕。ここでいう「表現」には芸術的なもののみならず、規範的なものも含まれる。

道徳的行為といふものに於ても、我々は単に我々の内からの当為に従うのではなく、外に物を作るといふ意味がなければならない。真の善は我々が於てある世界の自己限定の内容たる意義を有つたものでなければならない。是故に我々は我々の行為について無限の責任を有つのである。〔7：339〕

「個」が他者と言葉によって媒介される、あるいは「個」が言葉によって呼び覚まされることで初めて「個」となるということは、「個」とは単なる動物とは異なり、すでに制度化された存在であることが前提されている。とりわけ、注目に値するのは、「個」を媒介する「表現」には理性や規範が含まれているということであり、その意味で「個」とは生まれながらの人というよりも「理性我」であり、人格である。西田がすべての人を「公の人」というとき、こうした言葉による制度化の契機を前提としている。それゆえ、「理性我」すなわち「実践理性」⁽⁷⁸⁾は、物を単なる動物的な「身体的欲求」によってではなく、理性という制度により把握する。そこから次のような帰結が導き出されるのである。「我々人間が理性的であり、人格的であるかぎり、この世界は法律的であり、道徳的でなければならない」〔7：409〕。かつてカントは、「自然が解決を迫っている人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会を実現することである」⁽⁷⁹⁾と言ったが、カント的な実践理性論を踏襲する西田は、この問題に対して「人間が理性的であり、人格的であるかぎり」、かかる「世界市民社会」は実現しなければならぬと答えたことになる。つまり、「人格」を保証し、権利を保障する具体的な審級を欠いているため、ただ「世界市民社会」なるものを想定しなければならず、さらに言えば、「人格」も国家における法（権利）主体というよりも、むしろ「世界市民社会」における法（権利）主体とならざるを得ない。それゆえ、田辺元は国家論としての「種の論理」の立場から批判したのであり、西田はその批判を課題として受け止めたのである。さらに言うなら、西田は、そのみならず、カントの難問をも引き受けざるを得なくなる。すなわち、それは「人間は同類の他者のなかで生きてゆく場合に一人の支配者を必要とする動物だということである。なぜなら、人間はおそらく自分と同じ他の人間との関係において自由

を濫用し、理性的被造物としてすべての人間の自由を制限する法を求めはしても、利己的な動物的傾向性に惑わされて、できうるならば自分自身を例外化するからである。それゆえに、その人固有の意志を砕き、各人が自由となりうる普遍的妥当意志に従うよう強制する一人の支配者を必要とする」⁽⁸⁰⁾。西田の論文「弁証法的な一般者としての世界」が、その末尾で「絶対者」について論じているのは、この課題のためであり、また後に西田が主権論に向かうことになるのもそのためである。

西田の主体化の理論は、田辺元による批判を契機に、徐々に国家論、「種」をめぐる問題にその対象領域を移していった。それが論文「論理と生命」（1936年）である⁽⁸¹⁾。そこでの主たる関心は、タイトルが示すとおり、近代におけるロゴスと実在との分裂という問題設定の下に、実践理性をどのように位置づけるか、あるいは「行為的自己」としての生命を論理的に捉えるという問いとして表現される。とりわけ、焦点となるのは、実在するものの創造性であり、生成を本質とする生命の論理化であり、本稿での関心に引きつけて言うならば、人間的活動の本質を創造に求め、創造を権利として、人を人格として制度的に把握するということである。つまり、「論理」とは制度であり、「生命」とは動物としての人である。

ここで「生命」は「種」の概念を導く役割を担う。つまり「個」という主体化の問題は、「世界」との間に介在する「種」を射程に収めつつ練り上げ直されるのである。

個物は生れるものでなければならない。生れると云ふには、種といふものがなければならない。さういふ意味では、個物は種的であるのである。〔8：283〕

ところで、生命と個との結節点を為すのが「身体的自己」あるいは「身体」である。「身体」は生物学的な次元に位置づけられるため本能に従うのだが、他方で、それは個としての「意識」を持つと

き、もう一つの次元にも位置することになる。

我々は身体を有ち、我々の自己は何処までも生物的身体的でなければならないと共に、それは何処までも個物的でなければならない、直線的でなければならない、時間的でなければならない（歴史的身体的でなければならない）。此故に我々は意識を有つ。而して意識的ならざる身体といふものはない。かゝる自己に対する世界は単に食物的自然とか生物的自然とかいふものでなく、歴史的実在の世界でなければならない。こゝに我々は真に客観的な物に対すると云ふことができる、即ち歴史的物事に対するのである。〔8：285〕

ここでは、個が個であるのは「身体」の歴史性に基づく。そこから西田は「真の生命」は「歴史的生命」であり「種の生命」だと言う。「我々は親から生れる、親は又その親から生れる」〔8：286〕。つまり生命・「身体」は系譜的であるために歴史的存在である。そして客観的に実在するものとは歴史的存在であり、歴史的なものはその客観的実在性のために社会的なものである。とはいえ、ここでは「種」は「身体」の歴史性・社会性を意味するものに過ぎない。個と他者（「私と汝」）と「媒介者」という三項関係によって示された主体化の理論に比べ、「身体」という実在性を問題にしているために、社会性・歴史性もまた実在性を帯び、「種」なるものを想定せざるを得なくなっているのだが、「種」そのものの規定は明確ではなく、やはり西田の考察の軸は「個」に置かれていると言わざるを得ない。しかし、この「個」が「身体」と置き換えられたために、社会的・歴史的とされていたものが制度的なものとして捉え直されることになる。それを明瞭に示しているのが、アリストテレスの「政治的動物」を想起させる「話す身体」という概念である。「話す身体」は「人間的身体はロゴス的世界から形成せられるものでなければならない」〔8：309〕ことを意味し、「話す身体」して

の人間は言語を「道具」として、また論理を「技術」として用いることで対象を把握するため、把握された対象はすでに論理的だということになる。

物は対象的なものであり、名を有つものであり、我々が道具を有つといふ時、それは既に論理的でなければならない。生物的身体が物を道具として有つのでなく、ロゴスの身体がそれを有つのである。物は表現的に我に対するものであり、表現的に我に対するが故に、我を離れて何処までも自己自身を限定するものであり、そこには断絶の連続がなければならぬ。〔8：310〕

ディスクール理論を踏まえるならば、これは言説の制度性の問題と言えるのだが、西田の「話す身体」を起点とする議論が興味深いのは、主体を言説・制度にとって外在的なものとは捉えず、これを「私」と「意識現象」との関係に移調しながら、独特の制度観を提示している点である。

何の意識現象も「私の」でなければならないが、その為に意識現象が変化を受けるのではない。それは全く場所の如きものである。然らばと云つて、それが単に無であるかと云へば、それは意識体系の中にあるものであり、それあるが故に、我々の意識体系が成立するのである、一つの形を有つのである（個人的形態を有つのである）。普通には統一するものは、統一せられるものを越えたものと考へる。無論、その通りでなければならない。併し単にそれだけならば、それは外的なものである。従つてその体系はそれ自身に於て統一を有つたものでない、自己自身を維持する形ではない。自己自身を維持する形に於ては、超越的なものが内在的でなければならない、無が有でなければならない。〔8：311-312〕

これが西田の主権論を構成する「公の人」の論理の前提である。すなわち、個々のもの、「個物」

は言語という制度によって表現される以上、制度上の存在であり、その「物」を対象化する視点（「我」、「私」）が制度的身体とするならば、対象化された「物」も制度的身体である（逆に言えば、西田がしばしば用いる「我が物になる」という表現になる）。それゆえ、それらの間には「断絶」がある。しかし、そこには対象化という関係性や意識の体系性があり、統一性がある。これが、「場所」、あるいは超越的にして内在的、無にして有、と呼ばれる。事実、西田は、「生命」もまた「かゝる自己自身を形成するものに於て、自己自身を形成する」と考えられると言う〔8：312〕⁽⁶²⁾。このような制度的身体が「人格」である。「人格」とは、その制度性によって歴史的・社会的・理性的な存在を意味し、その身体性・「衝動的」であること、生物的であることによって「世界の創造的要素」である〔8：353〕。それゆえ「人格」は単に歴史・社会・理性の被造物ではなく、「立法者」でもあり、制度性と身体性とは、法が「人格」を作り、「人格」が法を作るという円環を形成するための要素である。

では国家は如何なる論理によって捉えられるのだろうか。論文「論理と生命」は、まだ国家論ではない。というのも、国家は「世界の特殊」に過ぎず、また「歴史の基体」でもないからだ〔8：382-383〕。言い換えれば、国家と国家は、個と個との関係と同様に、第三項（「世界」）に媒介されることで国家たりうる。つまりそれは、諸権力中の一つの権力に過ぎないのであり、主権によって中間権力と区別される前のそれ、定冠詞つきの“status”登場以前のそれと変わらない。したがって、その国家は近代的な意味での国家ではない。ただし、西田は、論文「種の生成発展の問題」（1937年）において、自らの「世界」が「世界市民的な抽象的一般的世界を意味するのではない」と主張している〔8：519〕⁽⁶³⁾。しかし、そこでも国家（「種」）は他の国家と「対立し相争ふ」（ヘラクレ

イトスを踏まえているのであって戦争を称揚しているのではない) ことで国家として存立すると繰り返しており、「英国の資本主義が世界をして一つの世界たらしめた」ことから国家を捉えようとし、「世界」を諸国家の「一即多多即一的な矛盾的自己同一の場所」として位置づけている〔8：519-520〕。したがって、やはりこれも国家論とは言い難い⁽⁸⁴⁾。国家が西田において中心的なテーマとなるのは、逆説的だが、かかる三項関係によって〈日本的なるもの〉を論じたときである。

〈日本的なるもの〉をめぐって

西田幾多郎の国家論あるいは戦争との関わり方を示すものとしてしばしば言及されるのが、『日本文化の問題』（岩波書店、1940年）である。これは、京都帝国大学で行われた公開講座「月曜講義」での同名の講義（1938年4月25日、5月2日、5月9日の計3回）を敷衍したものである。「月曜講義」は、当時の学生課長天野貞祐によると、高等教育の機会の拡大を掲げたいいわゆる university extension の理念を踏まえたもので、具体的には天野が留学先で目にしたハイデルベルクでの大学と市民との「密接」な関係に倣ったものであり、「日本文化講義」がこの公開講座にあてられた⁽⁸⁵⁾。ところでこの西田の講義は、学生はもちろん「女学生職業婦人、けさ衣の坊さん」、さらには滝川事件で法学部を去った佐々木惣一⁽⁸⁶⁾や滝川幸辰などの姿も見られ、「老若男女千人を越える満場立錐の余地なき盛会」であったと言われる⁽⁸⁷⁾。講義を収めた『日本文化の問題』（京都帝国大学、1938年）にはところどころに「(笑声)」などと記されており、様々な聴講者に向けて平易に語られたものとも言えるが、他方で当時の情勢に対する辛辣な批判であるとも考えられる⁽⁸⁸⁾。

西田にとって、「日本文化」の「問題」とは、制度の「問題」である。「日本文化の如何なるものか」を明にするには、我々は我国の歴史を顧みて制度

文物について研究するの外はない」〔12：281〕。西田が「文化」を制度的なものとして理解しているのは、先に触れた論文「弁証的一般者としての世界」にも表われている。「文化の世界といふのは個物的限定が独立の意義を有つた人格の世界でなければならない」〔7：415〕。個が理性的・制度的存在として成立するのが「文化の世界」である。ところで、人間が単なる動物と異なるというのは「理性的でなければならない」という規範の存在を意味するが、この規範とは「絶対者」の命令であり、「唯我々は自己自身を否定して現実の世界の底に絶対者の声を聞くことによつてのみ生きるのである。我々から絶対者に到る途はない。神は絶対に隠された神である」〔7：427〕。西田における「文化」の「問題」とは、制度の「問題」なのだが、それは規範の命令者たる「絶対者」という「問題」にも連なっている。しかも、重要なのは、「絶対者」とは「絶対に隠された」無であるということだ。この論理を前提として把握しなければ、『日本文化の問題』を理解することはできない。

したがって、『日本文化の問題』は「日本文化」というよりも「日本」という「種」の問題である。「種」とは何か。「種とは我々の行動のパラデューマである」〔12：310〕。とはいえ、人間は自由でもある。さもなくば、「歴史的創造者」としての「人格」の地位が否定されることになる。

個物は種を否定するものでなければならない。個物は自由でなければならない。併し又種を離れて個物はない、種を否定することは個物自身の死である。故に種は個物の種、個物は種の個物として矛盾的自己同一として種的生命と云ふものがあるのである。多と一との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと、形が形自身を限定すると云ふことができる。種とは自己自身を形成する形である。そこに作ることが作られることであり、生れることが死することである。〔12：

311]

すでに明らかなように、西田における「人格」は第三項に媒介された個と個との関係性において成立する概念であり、また「自由」であることは「人格」そのものが置かれている状態である。ここで問題となるのは、「媒介者」たる第三項である。国家論以前においては、「世界」がその位置にある。その場合、敢えて言えば、「自由」という状態は、自然権としての自由権と区別するのが難しい。しかし、西田の「人格」概念は自然権思想を否定している。それゆえ、「種」の問題が浮かび上がらざるを得ないのである。それに伴い前国家論において法との「作られたものから作るものへ」という円環構造を為していた「人格」概念は、「種」に対するアンビヴァレンツ（「矛盾的自己同一」）という関係性において捉え直され、「自己自身を形成する形」としての「種」の中に位置づけられる。その意味において『日本文化の問題』は国家論である。

こうした「種」の「同一」性を維持する「技術」が政治である。「時間的・空間的な歴史的世界に於て、社会が歴史的主体として、主体的に自己自身を維持するには、技術的でなければならない。技術は社会的と云つたが、社会が全体的一として自己自身を維持する技術が政治と云ふものであろう」〔12：329〕。ここで注意を要するのは、西田の関心は「種」、社会、国家そのものの「維持」よりも「人間形成」にあるということである。それゆえ、政治はマキャヴェリ流の国家理性論ではなく「道徳的」なものでなければならない。「政治は単に道徳ではない。併しそれは唯社会の自己生産作用と云ふのではなく、歴史的種として人間形成の目的を有するものとして、政治は何処までも道徳的でなければならない。然らざればそれは党派的な権謀術数たるに過ぎない。単なる道徳的標語は政治ではなく、単なる力や策略は闘争の外、何物でもない」〔12：330〕。西田がその主権論において

マイネッケの国家理性批判に多くを負うことになったのは、こうした関心のためである。すなわち、政治とは同一性維持のための技術だが、歴史的存在としての人間あるいは人格を「形成」するための同一性維持の技術であり、それは明らかに経済的合理性を審級とする政治とは異なる。そして、文化とはかかる「人間形成」としての政治の所産である。

絶対矛盾的自己同一的世界の種として、自己自身を形成する種的形成、即ち人間形成が、文化と云ふものである。而して人間形成と云ふことは歴史的世界の自己形成と云ふことであり、創造と云ふことでなければならない。

〔12：331〕

西田において「創造」とは「人間形成」であり、文化の主たる役割もまたかかる意味での「創造」であり、それは制度的・理性的存在の再生産である。明治憲法体制を支えるイデオロギーもまた、この人間の再生産の中に位置づけ直されなければならない。そのことは、イデオロギー教育を重視することを意味しない。というのも、「単なる道徳的標語」は政治ではないからだ。では「道徳」とは何か。西田は「皇道」という語を取り上げ、その「概念的 content」を明らかにすることで、その問いに答えている。

何千年来皇室を中心として生々発展し来つた我国文化の跡を顧みるに、それは全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへ何処までも作ると云ふにあつたのではなからうか。全体的一として歴史に於て主体的なるものは色々に変つた。古代に於て既に蘇我氏の如きものがあり、それより藤原氏があり、明治維新に至るまでも、鎌倉幕府を始として足利徳川と変つた。併し皇室は此等の主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあつ

たと思ふ。(中略)我国の歴史に於ては、如何なる時代に於ても、社会の背後に皇室があつた。源平の戦は氏族と氏族との主体的闘争であらう。併し頼朝は以仁王の令旨によつて立つた。最も皇室式微と考へられるのは足利末期であらう。併し毛利元就が陶晴賢を討つに當つて勅旨を乞うた。我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であつた、矛盾的自己同一であつた。それが紹述せられて明治に於て欽定憲法となつて現れたのであらう。故に我国に於ては復古と云ふことは、いつも維新と云ふことであつた。〔12：335-336〕

ここにおいて「主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界」すなわち「媒介者」は、「皇室」となる。それは明治憲法体制を、西田が自らの国家論として表現したものだと言える。とりわけ、「主体的なるもの」/「世界」としての「皇室」という図式によって捉えられた歴史は、明治憲法を支える正統性に関するフィクション「ウシハク」/「シラス」という私/公に関する言説に相当すると言える。つまり、ここでの「主体」とは私的なものであり、「世界」あるいは「皇室」とは公的なものである。それは、すべての人を「公の人」とする西田の議論と矛盾をきたす問題のある図式とも思われるが、そうではなく、「皇室」は権力と制度の保証人である。「皇室」そのものが公的なものというよりも、「主体」を公的なものとして保証するのが「皇室」の機能である。それゆえ、「皇室」は「無の有」であり、「矛盾的自己同一」なのである。それは諸主体が存立する「場所」であり、それ自体は「無」である。「世界」が「皇室」となったのはそのような意味においてである。「我国の歴史に於ては、主体的なるものは、万世不易の皇室を時間的・空間的な場所として、之に包まれた。皇室は時間的に世界であつた」〔12：338〕。この論理は現実の国家を批判するための道具である。日本を一つの「主体」

として他国を客体化すること、西田においてそれは侵略を意味し、これを「皇道」の「霸道化」「帝國主義化」として西田は批判する。王道／霸道という古典的図式によって天皇の正統性を論じるのは、西田より一世代上の哲学者井上哲次郎らにも見られる典型的な国体論の論理⁽⁶⁹⁾なのだが、西田は論敵の語彙を利用することで信仰のレベルで国体論者と対決することを避け、語彙の解釈のレベルに闘争を移し論争が可能な条件を整備しているのである。

同じことは「日本精神」なる言葉についても言える。

日本精神の真髓は、物に於て、事に於て一となると云ふことでなければならない。元来そこには我も人もなかつた所に於て一となると云ふことである。それが矛盾的自己同一として皇室中心と云ふことであらう。物はすべて公の物であり、事はすべて公の事である、世界としての皇室の物であり事である（物は歴史的創造世界の物であり、事は歴史的創造世界の事である）。和と云ふことすら、尚対立するものの結合といふ意義を脱することはできない。私には、日本文化と云ふのは、かゝる立場から世界を見る所に、その特色を有するのではないと思われる。それは理よりも事と云ふことでもある。理と事とは矛盾的自己同一的でなければならない。事を離れた理は空理であり、理を離れたことは単なる偶然たるに過ぎない。日本文化の重心は理事一致よりも事理一致に、むしろ事事無碍にあると思ふ。〔12：346〕

「日本精神」が「皇室中心」を掲げるならば、西田はこの「皇室」を「無」として捉えることで、「公」となるのは「物」であり「事」であつて、「皇室」そのものは「公」なる「主体」ではなく、諸主体が公的であるということを保証する機能となる。そのことは「理」なるものは「皇室」に備

わるのではなく、「事」に一致するという帰結をもたらす。これを西田は「事事無碍」という華嚴思想のフォーミュラ、さらには日本における仏教受容史によって説明する。すなわち、本来は「理知的」であった諸宗派が日本に受容されるや「実践化」された、と西田は言う。したがって、「物」「事」「実践化」は単なる「日本文化」論ではなく、国体論に対する批判としての国家論である。西洋近代文化の受容が「理」ないし「公」なるものに関する言説を賦活したとき、それらは理／非理、公／私を峻別する権限の独占を通して天皇ないし公権力が体现するものとなる。国体論はそれを「皇室中心」や「日本精神」なるイデオロギーによって正当化するのだが、これに対して西田が採った戦略は、仏教という歴史に依拠して「理」ではなく「物」「事」「実践化」という言葉によって別の正統性を編成することであった⁽⁹⁰⁾。それらは、被造物にして創造者たる人格を表現するものである（すでに見たように、「すべて公の」と「歴史的創造」という言葉はいずれも人格概念に連なる）。

こうした「日本文化」論は、国家論として二つの問題領域を射程としている。一つは国体を法の下に置き、かつ人格としての個の諸権利を保障することである。

私は日本精神を唯情意的として非論理的と考へ、神秘的と考へる如きは、却つて真の日本精神に遠ざかるものではないかと思ふ。思ふに矛盾的自己同一的な我国の国体には、自ら法の概念をも含まれてゐなければならない。皇室を個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として作られたものから作るものへと云ふことは、何処までも個物の独自性が認められることでなければならない。そこに各自独立的なるものの自己同一として、目的の王国といふ一面も具せられなければならない、実践理性的なものも含まれなければならない。作られたものから作るものへと我々

が歴史的な身体であり、物に於て自己を有つといふことから、何処までも法律的でもなければならぬ。〔12：350-351〕

言うまでもないが、これは国体論批判であり、明治憲法にそれとは異なるイデオロギーを付与しようという試みである。あるいは、さらに踏み込んで人格を「作るもの」として、すなわち立法者として再構成しようという試みである。もう一つの射程は、月曜講義「日本文化の問題」で明確に述べられている。それは法の受容の問題である。

例へば日本精神と西洋の法律の衝突も——是迄は余り問題にはならなかつたが——政治上から来たかたしれないが、今日現実の問題となつて居る。日本が、法治国の形をとらねば問題はないが、法治国と云ふ形をとつた時、是迄の日本精神と西洋に発達した法とが矛盾するもの尤もである。（中略）そこで私は歴史の背景に帰り、西洋の法を理解し、又日本の国家の発達を理解せねばならぬと思ふ。そして日本特殊の法を持つには、新しい法を理解し、又日本の国家の発達を理解せねばならぬと思ふ。そして日本特殊の法を持つには、新しい法の概念を持たねばならないのではなからうか。西洋にははつきりした法の考へがあるが、それもローマ法を背景にして出来たもので、それが普遍的であるかどうか我々はもつと深い法の概念を考へ両方を結びつけねばならぬのではないか。〔14：400-401〕

冒頭の一節から、西田が「日本」なるものを主題化した契機の一つに天皇機関説事件があったことが窺われるが、西洋法あるいはローマ法の受容という問題が単に事件に関連して浮かび上がったテーマでもないのは明らかだ。そもそも、西田の哲学との関わりが西洋の哲学に対する「東洋」の「宗教」の論理化であったこと、また上に見たように、その「東洋」の「宗教」も日本に受容されるや「実践化」されたという文化の受容と変容と

いう視点から捉えられていることを踏まえるなら、そして何より西田の国体論・家族国家論批判が西洋法継受から生まれたショーヴィニズムに対する批判であったことを想起するならば、法の受容をめぐる問題、あるいは「日本特殊の法」なるものは西田にとって重要な問題だったと考えられる。だからこそ、西田は明治憲法を基礎づけ直そうと試みたのである。

西田は、主体化の理論としての人格概念をもとに「種」の問題、国家論に着手するのだが、そこで問題となるのは個人と媒介者・絶対者の関係である。論文「歴史的世界に於ての個物の立場」(1938年)は規範の根拠について、次のように言う。

多と一との絶対矛盾の自己同一の世界に於ての個物が人格的と考へられるのである。それは絶対矛盾の自己同一が自己の中に自己を映す世界の個物として、いつも絶対矛盾の自己同一に対するもの、即ち神に対するものでなければならない。我々は自己成立の根拠に於ていつも神に対して居るのである、云はば向はんと欲すれば背く絶対に触れて居るのである。此処に無限なる当為の根拠があるのである。我々は矛盾の生命の根拠に於て絶対の命令に接して居るのである。そこに我々が道德的ならざるべからざる所以のものがあるのである。(中略)併し我々が何処までも個人的自由の立場に立つことは神に背くことであり、却つて自己自身を失うことである。我々は身体的として、自己成立の根拠に於て自己矛盾なる所に、自己の生命を有つのである。我々は此世界の外から抽象的に神の声を聞くのではなく、作られたものから作るものへといふ行為的直観の底からでなければならない。すべてが経験の地盤からでなければならない。〔9：141-142〕

西田は規範の根拠を規範という「命令」の「絶対」性、つまりもはやそれ以上の根拠を求めるこ

とのできない「生命の根柢」という「人格」を可能にするフィクションに求める。権力の正統性に関するフィクションではなく「人格」成立に関するフィクションによって規範の根拠を説明する論理は、これ以前の論文にも提示されており、それ自体すでに明治憲法体制への鋭い批判を惹起するものではあるものの、国家論としての体を為してはいなかった。この論文が国家論であるのは、この主体化の理論に国家が組み込まれているからである。

我々は絶対矛盾の自己同一の世界の個物として歴史的種的形成的即ち社会的形成的でなければならない。我々は国家を通すことによつて具体的人格となる。而してそれは同時に社会が世界となると云ふことでなければならない。特殊にして一般なるものが国家である。そこに国家が宗教的に権威的になると共に科学的に実在的ならざるべからざる所以のものがあるのである。民族が自己自身に世界を宿すことによつて真の国家となり、個人は種的形成的に世界を映すことによつて具体的人格となるのである。かゝる意味に於て国家が具体的理性であるのである。〔9：143〕

国家は個人の「具体的人格」を保障する役割を果たすべきものである。しかもこの国家の役割は「世界を映す」ものでなければならないため、おのずと限定されることになる。この限定をもたらすことができるのが「世界」であり「神」であり、それらを把握する方法として「科学」と「宗教」が不可欠となる。そのため国家の「具体的理性」は経済的なものを合理性の審級とする国家理性とは異なるのである。西田の関心は法と道德の一元化にあるのであり、国家に宗教的準拠を取り戻すことにある。その意味では、とりわけ「宗教」が重要である。それは、西田の目的が権力の行動を合理化することではなく、法によつて諸個人を主体化すること、そのための「一般なるもの」、つま

り範を国家に求めることにあったためである。法的・道徳的なものは理性であり、国家はかかる意味において「具体的理性」でなければならない。そしてこの理性を定礎するのが「宗教」である。

「宗教」とは造物主信仰ではない。個人は自由を享受する創造者であり立法者である以上、「神に背く」。すなわち、「我々の生命の根柢に於て深く生命の自己矛盾を自覚することによって自己自身の真源に徹し、絶対に自己自身を否定して動いて動かざるものの立場に入る所に、宗教といふものがあるのである」〔9：145〕。言い換えれば、個人は立法者としての権利を持つ「人格」であるために「神に背く」、しかし「人格」であるということは道徳的であることを意味し「神の声を聞く」、国家とはこうした矛盾した「人格」を保障するものであり、この矛盾の自覚が「宗教」であり、ゆえに国家は宗教的たらざるを得ないのである。

この矛盾は何に由来するのか。論文「絶対矛盾的自己同一」（1939年）において西田は、社会人類学者マリノフスキーに依拠し、エディプス・コンプレックスを例に挙げて「矛盾的自己同一」について論じている。

エディプス複合の如きものが、既に人間の家族といふものが社会的であつて動物のそれと異なることを示すものであらう。本能といふものは、有機的構造に基いた、或種に通じての行動の型である。動物の共同作業といふものも、本能の内的応化によつて支配せられて居るのである。それは人間の社会的構造とは異なつたものである。人間の社会的構造には、それが如何に原始的なものであつても、個人といふものが入つてゐなければならない。何処までも集团的ではあるが、個人が非集团的にも働くこと云ふことが含まれてゐなければならない。故に動物の本能的集団といふものは与へられたものたるに反し、人間の社会といふのは作られて作り行くものでなけれ

ばならない。（中略）原始社会構造に於て近親相姦禁止といふものが強き意義を有するやうに、社会は本能の抑圧を以て始まると考へられる。夫婦親子兄弟の関係がすべて本能的でなく、一々制度的に束縛せられる所に、社会といふものがあるのである。かゝる社会の成立根柢は何処にあるか。既に云つた如く、それは作られたものから作るものへ、即ち主体と環境との矛盾的自己同一にあるのでなければならない。〔9：182-183〕

人間と動物との違いは「主体」性、すなわち制度性と個であることに求められ、エディプス・コンプレックスがそれらを象徴するものとして言及されている。周知のように、フロイト以来、エディプス・コンプレックスは制度（禁止）と宗教の根源としてしばしば言及されてきたが、西田の国家論もまた主体化の理論の帰結として人間性におけるアンビヴァレンツを前提とする。これを西田は「矛盾的自己同一」と呼ぶ。

矛盾的自己同一として自己自身を形成する世界は、一面には環境から主体へといふことでなければならない。それを生物的生命的と云つたが、人間に至つてもそれを脱すると云ふのではない。而して矛盾的自己同一としての人間の世界に至つては、それは単に本能的でなく、表現的形成的でなければならない。

〔9：183-184〕

要するに、矛盾は人間が動物とは異なり、「本能の抑圧」という禁止（制度）によつて得られる「話す身体」であることに起因する。人間界においては、物は「表現的形成的」に捉え直さなければならないのであり、だからこそ人間は「人格」でなければならない。国家や宗教を必要とする。そこには自然状態が存在する余地などなく、人間にとって「世界」とは制度的なものであり、物と人間との関係もつねに制度によつて把握される。その関係性を承認することで、「世界」を真正なものとし

て保証するのが「主権」である。

我々が財産を有つと云ふことは、単に個人の働きによつて爾云ひ得るのではなく、客観的世界によつて承認せられなければならない、世界に於て或個人の物として表現せられねばならない、主権から認められなければならない。多と一との矛盾的自己同一として表現的に自己自身を形成する世界は、法律的でなければならない。〔9：184〕

したがって、「矛盾的自己同一」とは三項関係の論理である。国家における「主権」とは制度の保証人たる第三項・媒介者・絶対者である。「人格」もまたこの媒介者なくして存立し得ない。

人間の社会は動物のそれと異なつて最初より個人といふものがあり、多と一との矛盾的自己同一に於て、全体的一に対する個物的多として人格的自己といふものが成立するのである。矛盾的自己同一的世界に於て、個物的多として何処までも自己矛盾的に一に対すると云ふことは、逆に自己矛盾的に一に結合することである。故に我々は神に対することによつて人格であり、而して又神を媒介とすることによつて私は汝に対し、人格は人格に対すると云ふことでもある。〔9：210-211〕

ところで、注意しなければならないのは、「矛盾的自己同一」における「人格」は、主権や神と合一することはできない、言い換えれば、誰もその位置(あるいは、まさに西田的な意味での「場所」)を占めることはできないということだ。もし誰かが占めることができるものならば、媒介者は個に過ぎず、超越的な絶対者ではなく、媒介者たり得ない。そうすると、法も人格も根拠を失うことになるだろう。では、超越性はどのように表現されるのか。キリスト教あるいは西洋の制度的論理ならば、例えば「キリストの代理」としての教皇のように、「代理」の概念等によって媒介者・絶対者の超越性を表現することができるのだが、「矛盾的

自己同一」においては媒介者はその超越性のために無である。

絶対矛盾的自己同一の世界に於ては、自己同一は何処までも此世界を越えたものでなければならない。それは絶対に超越的でなければならない。人間より神に行く途はない。個物的多と全体的一とは、此世界に於て何処までも一とならないものでなければならない。

〔9：214〕

しかし、矛盾が意味するのは、無が有でもあるということである。では媒介者は如何にして顕現するのか。個人が「人格」であるということは、「我々が創造的世界の創造的要素として、超越的一者の機関となると云ふことでなければならない」ということを意味する〔9：219〕。立法者としての「人格」が意味するのは、それが媒介者・絶対者の「機関」となることである。天皇ですらなく、すべての「人格」が機関となる。これが国家論としての「矛盾的自己同一」の帰結である。そしてこの帰結を導くのが「宗教」である。

個人は媒介者・絶対者・全体とはなりえない。そのことは全能性の否定、禁止、法の存在を意味する。だからこそ、個人は「人格」となるのだが、西田においてこの個人は地縁・血縁といった紐帯を欠いた近代的個人である。この孤立した個人を媒介して「人格」としての個人たらしめるのが媒介者なのだが、この個人は自由にして創造者・立法者であることを課されているため媒介者に対峙する。他方で、個人が「人格」である限り、個人は媒介者によって真理としてのステイタスが保証された制度によって拘束され、個であるということも否定される。したがって、個人と媒介者・絶対者とは対立する。にもかかわらず、この対立関係が解消されることなく、「矛盾的自己同一」として「人格」を形成するとされたのは、西田が仏教に依拠しつつ、このような矛盾を人間の宗教的關係（「逆対応」）を表現するものと考えたからであ

る⁽⁹¹⁾。西田において宗教が国家を定礎するという事は、このように特殊な意味においてであり、国体論とは全く異なる。むしろ、国体論が天皇の全能性に関する言説や民族的（家族的・血縁的）単一性に関する言説を胚胎していたことを踏まえるならば、国体論批判となりうるだろう（すべての「人格」が「機関」であるならば、西田の立場は天皇機関説よりも根本的な国体論批判である）。というのも、「矛盾的自己同一」は、無としての絶対者、制度としての国家、自由な立法者としての諸個人などといったカテゴリーを形成するからだ。

西田の国家論が国体論批判であることは明らかである。しかし、それが〈日本的なるもの〉の周囲に展開されるとき、問題が生じる。「皇室」の問題である。それを無の媒介者として、主権者あるいは決断者ならぬ「場所」として、保証する機能として位置づけることができるなら、西田の主権論は国体論批判として理解されなければならない。しかし、「誰が決定するか」という、一般に主権論に付きまどってきた問いを視野に入れるなら、西田における「皇室」は無ではありえない。無論、西田の論理を忠実に辿るなら、決定する者とは個であって（『日本文化の問題』を踏まえて言えば、幕府あるいは将軍がそれに相当する）、媒介者・絶対者ではないと導き出すこともできるのだが、現実存在するものを無と呼ぶパラドクスのためにこれまでそのようには理解されず、国体論批判という射程は捨象され、「絶対矛盾的自己同一」の国家論としての意義は看過されてきた⁽⁹²⁾。しかし、「皇室」を神でも人間でもなく、「場所」や保証する機能として捉え、諸個人、すなわち立法者としての「人格」を公的なもの・「機関」として位置づける「絶対矛盾的自己同一」の論理に注目するならば、むしろ「絶対矛盾的自己同一」という概念は国家論あるいは制度論においてこそ、概念としての可能性を持つと思われる。西田の国

家論における「皇室」の問題は、彼の国家論が国体論批判であり、国体論のような明治憲法体制の正統性に関する言説とは異なる言説による基礎づけ直しであり、明治憲法体制を定礎するフィクションの練り直しであるために生じた。つまり、西田の国家論は紛れもなく国家「理由」の「問題」であり、国家を定礎するフィクションの秘める問題を暴くに留まらず、それに代えて、西田が「宗教」と呼ぶ「絶対矛盾的自己同一」なるフィクションを提示したために、とりわけ具体的に〈日本的なるもの〉としてのフィクションを提示したために、政治的な問題が生じたのである。しかし、その政治性は、法とそれを保証する機能としての媒介者抜きに人格も国家も存立し得ないと示すことを目的にしていることに留意すべきであろう。むしろ、「皇室」が無の媒介者か否かは、西田個人の政治的問題というよりも、制度的には現代の問題でもある。

冒頭に紹介した書簡における主権概念「法によって束縛せられ即ち法から自由な権力」は、論文「国家理由の問題」では「法から束縛されない権力」と改められた。前者は西田幾多郎の「矛盾的自己同一」という考え方と関連すると考えられるのだが、のみならず、主権の=至高ゆえの自律としての国家の自己拘束⁽⁹³⁾をも想起させる。しかし、これを西田が、理由はともかく、改めたことによって「矛盾的自己同一」の国家論としての意味は明瞭になる。西田は論文ではボダンの主権概念に忠実に「神意を意味するものでなければならない」とまで言うのだが、そのことは西田の主権とボダンのそれとが同一であることを決して意味しない。ボダンにおいて主権者は立法者であったのに対し、西田において主権者は媒介者であり、立法者は「人格」、つまり諸個人である。そのため、法に束縛され且つ自由なのは、主権ではなく、むしろ個人・人格であるべきであろう。西田の主権

論は、あらゆる個を等しく「人格」とすることで、諸権利、とりわけ自由権と立法者としての権利を承認する論理である。それはボダン流の主権論を転倒させたものである。しかし、主権があらゆる中間権力を否定し、諸身分の平準化を可能にする概念であるならば、西田の主権論はそうした主権概念の効果を徹底させたものである。それに加え、制度は媒介者によって保証されなければならないという西田の制度観あるいは宗教的な国家観は、王権神授説がそうであるように、公的なものが何者かによって決定され保証されなければならないという正統性の論理を踏襲していると言える。しかし、西田はそれを「絶対無」、すなわち超越的な媒介者・絶対者は規範として諸個人に内在しなければならないが、その超越性ゆえに諸個人はこれと一になることはできないという論理によって、媒介者・絶対者を限りなく遠ざけ、全能性の否定という法の領域を最大限に確保するのみならず⁽⁹⁴⁾、同一性という近代国家・国民国家のフィクションを相対化し、個の多様性の承認に向けて主権概念を開いたと言えるだろう。

〔註〕

- (1) ファリアス『ハイデガーとナチズム』（1987年）以後、「ハイデガー問題」と西田幾多郎における政治的なものとは全く次元の異なるものであって、比較不可能であることは、しばしば指摘されており、本稿もそうした見解を支持するが、そのことは西田の非政治性を主張することを意味しない。むしろ、後述するように、西田は政治的なものを真摯に思考した重要な哲学者の一人である。もちろん、その思考は体系的なものではなく、また田辺元による批判などを契機に徐々に形成されていったのだが、そのことは必ずしも西田の政治に関する言説が非本来的なものであったことを意味しない。
- (2) 「京都学派」という言葉を最初に使用したのは戸坂潤だとされているが、周知のように、誰が「京都学派」であるのかについて見解が分かれており、

しかも政治的に「右も左も含んだこのような人間集団の概念化自体にはたしてどれほどの意味があるであろうか」（竹田篤司「下村寅太郎——『精神史』への軌跡」藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、2001年、234ページ）とさえ言われる。したがって、「京都学派」の政治的な位置づけは、「京都学派」の定義次第ということになり、様々な位置づけが可能ということになる。ちなみに、竹田「下村寅太郎——『精神史』への軌跡」では、「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接に受けとめた者たちが、（両者の死後をも含め）およそ四分の三世紀の長きにわたり、相互に密接に形成し合った知的ネットワークの総体」と定義されている（藤田正勝編『京都学派の哲学』、234-235ページ）。

- (3) 西田や「京都学派」の政治との関わりや国家論を扱ったものは、「戦前は右から戦後は左から頬を打たれた」とする有名な表現を象徴的に用いるものからヘーゲルの国家論と比較したものまで、枚挙に暇がないが、本稿はそれらと関心を異にする。
- (4) 京都大学百年史編集委員会編『京都大学百年史』部局史編一、京都大学後援会、1997年、153-154ページ、参照。
- (5) この書簡は、京都大学大学文書館に寄託されている「田中秀央関係資料」に収められているものである。これは、管見の限り、2004年9月現在、『西田幾多郎全集』等の刊行物で紹介されたことのない資料と思われるため、ここに原文のまま全文を紹介する。原文は縦書きである。ちなみに、「田中秀央関係資料」は、現在整理中のため、閲覧することはできないが、この書簡のレプリカが、京都大学百周年時計台記念館1階の歴史展示室で行われている常設展示「京都大学の歴史」において展示されている。
- (6) 同論文の初出は、『岩波講座 倫理学 第八冊』（岩波書店、1941年9月）で、西田の著書『哲学論文集第四』（岩波書店、1941年11月）に再録された。下村寅太郎によると、同論文は1941年4月13日に起稿、6月13日に一応脱稿、その後、8月27日に岩波書店に訂正原稿を送付し、書き上げら

れたとされている(下村寅太郎「後記」『西田幾多郎全集 第十巻』岩波書店、1988年、603-604ページ、参照)。

- (7) Jean Bodin, *Lex Six Livres de la République*, livre premier, Fayard, 1986, p.179.
- (8) フリードリッヒ・マイネッケ『近代史における国家理性の理念』菊盛英夫・生松敬三訳、みすず書房、1976年、76-77ページ、参照。
- (9) 同前、77ページ。
- (10) この点につき、例えば、『国家論』中の主権に関する箇所について異同を注釈として付し英語訳した、Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of Commonwealth*, edited and translated by Julian H. Franklin, Cambridge University Press, 1992、参照。またボダンの生涯および悪魔学者としての宗教思想という視点から、フランス語版とラテン語版との異同を論じた、清末尊大『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』木鐸社、1990年、296ページ以下、参照。
- (11) 「ケーベル先生の追懐」。初出は、『思想』No.23、1923(大正12)年8月。なお、西田幾多郎のテキストからの引用は、原則として『西田幾多郎全集』第四版(岩波書店、1987-1989年)により、巻・ページについては、例えば「第13巻176-177ページ」の場合、〔13:176-177〕と本文中に略記する。
- (12) 竹田篤司『物語「京都学派」』中央公論新社、2001年、34-36ページ、204-207ページ、215-218ページ、参照。
- (13) Jean Bodin, *Lex Six Livres de la République*, livre premier, p.27.
- (14) Ibid., p.179.
- (15) Ibid., p.179-180.
- (16) Ibid., p.181.
- (17) 長谷川正安「アンシャンレジームと憲法 第一章 宗教戦争と絶対王制(2)」『法律時報』76巻3号(2004年3月号)、88ページ。
- (18) Jean Bodin, *Lex Six Livres de la République*, livre premier, p.186.
- (19) Ibid., p.187.
- (20) Ibid., p.191.

(21) Ibid., p.192.

(22) Ibid., p.193.

(23) Ibid., p.195.

(24) 例えば、佐々木毅『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボダンの国家哲学——』(岩波書店、1973年、119ページ)は、「契約」に「正しい」や「理性に適った」という形容詞を付すことによって、君主が私人同様拘束される可能性を縮減しており、「主権の絶対性に対する侵害の排除」であり、マイネッケ流の反マキャヴェリストとしてのボダン像に異議を唱える。これに対し、前掲『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』(172-176ページ)は、公権力を主権として、私的領域を神法・自然法の下での法関係として、社会関係を公／私に分離し、それによって私的諸自由を保障したと評価している。ボダン像を形成することがここでの関心ではないので立ち入らないが、敢えて言えば、ボダンがマキャヴェリストであると断ずるのには抵抗を禁じえないものの、「正しさ」が神法・自然法に準拠した規範的価値を持つものである以上、単なる私的諸自由の保障の問題とは言えまい。むしろ「契約」に付された形容詞は、ボダンが準拠する宗教思想、あるいは彼が理想とする宗教的秩序を反映したものと見るべきではないか。

(25) 前掲『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』(185ページ)によると、むしろボダンは『歴史方法論』(1566年)の時点では、『学説彙纂』I, 3, 31やI, 4, 1に基づき立法権を論じる教会法学者たちに批判的であった。にもかかわらず、彼が『国家論』において、一転してそれらを利用することになったのは、「宗教戦争に対する危機意識」からであって、ローマ法的な立法者としての君主という理念によって国家の「滅亡」を回避しようとした、とされている。

(26) 魔女裁判において多大な影響力を及ぼしたとされる『魔女論』(1580年)の著者としてのボダンは、宗教的寛容を説く『国家論』の態度と矛盾するようだが、実はそうではなく、旧約聖書への回帰、ユダヤ=キリスト教的一神教の原点に立ち返って宗教的秩序を再構築する立場にあり、こうした彼

- の特殊な宗教的立場も含めて主権論を理解する必要があるだろう。この点につき、上山安敏『魔女とキリスト教——ヨーロッパ学再考——』講談社学術文庫、1998年、280-284ページ、参照。
- (27) Jean Bodin, *Lex Six Livres de la République*, livre premier, p.215.
- (28) Ibid., p.217.
- (29) Ibid., p.228.
- (30) 前掲『ジャン・ボダンと危機の時代のフランス』169-170ページ、参照。
- (31) 川出良枝「内戦の記憶——『国家理性』論再考——」日本政治学会編『年報政治学2000 内戦をめぐる政治学的考察』岩波書店、2001年、参照。
- (32) ミシェル・フーコー「全体的なものとの個人的なもの——政治的理性批判に向けて」北山晴一訳、増田一夫編『ミシェル・フーコー思考集成VIII 1979-81 政治／友愛』筑摩書房、2001年(Michel Foucault, “《Omnes et singulatum》: vers une critique de la raison politique”, *Dits et écrits IV 1980-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagranges, Gallimard, 1994)、参照。
- (33) オリヴィエ・マルタン『フランス法制史概説』槁浩訳、創文社、1986年、498-499ページ。
- (34) カール・シュミット「フリードリヒ・マイネッケの『国家理性の理念』に寄せて」、カール・シュミット『政治思想論集』服部平治・宮本盛太郎編訳、社会思想社、1974年、72ページ。
- (35) 同前、73ページ。
- (36) 同前、76ページ。
- (37) 同前、76ページ。
- (38) カール・シュミット『憲法論』阿部照哉・村上義弘訳、みすず書房、1974年、69ページ。
- (39) 同前、70ページ。
- (40) エルンスト・H・カントーロヴィチ『王の二つの身体——中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、1992年、第4章、参照。
- (41) 着任までの「曲折」について、前掲『物語「京都学派」』140-141ページ、参照。
- (42) 「講座」というのは『岩波講座 倫理学 第八冊』を指しており、同書簡によると、当初、西田はこの論文を『思想』に掲載する予定だったが、和辻の求めに応じて『岩波講座 倫理学』への掲載を承諾している。なお、引用文中の漢字についても、原則として当用漢字を使用する。以下同様。
- (43) 田辺元の一連の「種の論理」に関する研究に触発されたためであるとか、当時の政治に「倫理性」を取り戻させるためであるなどと、推測される。この点につき、荒井正雄『西田哲学読解——ヘーゲル解釈と国家論——』晃洋書房、2001年、97ページ以下、参照。
- (44) 前掲『近代史における国家理性の理念』、76-77ページ。
- (45) 下村寅太郎によって、西田の同論文執筆の経緯、タイトルの変更等の事情が記されている。下村寅太郎「後記」『西田幾多郎全集 第十二巻』岩波書店、1988年、470-473ページ、参照。
- (46) 上田閑照「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』」『思想』No.857、1995年11月、参照。
- (47) ランケもまたマイネッケ『近代史における国家理性の理念』に登場しており、カール・シュミットの言葉を借りれば、ランケは同書に登場する人物の中でマイネッケが「最も親近感を抱いている人物である」(前掲『政治思想論集』、64ページ)。「法と道徳」という二元的図式がそうだが、西田のこの論文にはマイネッケの観点が取り入れられている。ランケもその一例ではないかと疑いたくなるが、西田のランケに対する関心が高かったことは疑問の余地がないようである。その他、例えば、ヘーゲル批判は論文「国家理由の問題」の主要な動機づけの一つになっていると考えられるが、マイネッケの同書もマキャヴェリと並んでヘーゲルを重要な批判の対象としている。ただし、西田はヘーゲルに多くを負っており、西田のヘーゲル批判は必ずしも字義通り受け取ることはできない。この点につき、藤田正勝「西田幾多郎とヘーゲル」上田閑照編『西田哲学——没後50年記念論文集』創文社、1994年、参照。

また、言うまでもないが、西田がマイネッケに多々依拠していることから、筆者は西田を政治的にマイネッケと重ね合わせようとしているのではない。すなわち、マイネッケが同書において近代国家の権力が孕む問題を看取し、あたかも後のナチスの問題を先取りしていたかのようなのであるなどと評されるのに対し、同書を批判したカール・シュミットはやがてナチスに協力することになったのだなどと断罪される図式、まるで同書が踏み絵かりトマス試験紙のように扱われる言説の中に入って行って、西田の「無罪」を勝ち取ろうなどというつもりはない。

- (48) 言うまでもないが、西田の「パラデーグマ」あるいはパラダイムは、科学史を中心に普及した、いわゆるパラダイム論における「パラダイム」概念とは異なる。ここではこの概念を本文の通り、「範」「先例」「規範的なもの」という意味で用いる。詳細には立ち入らないが、むしろ科学史における用法が特殊なものであり、ギリシア語に由来するこの古い言葉の射程は哲学・言語論等、広範なものである。この概念に関する要を得た説明として、木庭顕『政治の成立』東京大学出版会、1997年、18-23ページ、参照。
- (49) この点については、藤田正勝「西田幾多郎とヘーゲル」、前掲『西田哲学——没後50年記念論文集』、参照。
- (50) 同前、172-173ページ、参照。
- (51) 美濃部達吉の天皇機関説が貴族院本会議で菊池武夫により「国体に対する緩慢なる謀反」として弾劾されたのは1935年2月18日だが、これに対する西田の立場は書簡に窺われる。例えば、「とにかく日本で西洋の法律学といふものをもつと根本的(哲学的)に研究する事が必要とおもふ」(山本良吉宛、1935年3月20日付)、「美濃部氏は実に気の毒なり 将来公法などといふもの特に真の国史といふ如きものは研究ができぬ事になりはせぬか」(堀維孝宛、1935年3月21日付)とある。『西田幾多郎全集 第十八巻』岩波書店、1989年、523-524ページ。
- (52) この点につき、上山安敏『憲法社会史』日本評

論社、1977年、第3章、および、宮本盛太郎『天皇機関説の周辺——三つの天皇機関説と昭和史の周辺』〔増補版〕有斐閣、1983年、第1章、参照。

- (53) 穂積八束「国家ト宗教トノ関係」『穂積八束博士論文集』〔増補改訂版〕有斐閣、1943年(初出『法学新報』第108号、1900(明治33)年3月20日)、参照。
- (54) 例えば、苅部直『光の領国 和辻哲郎』創文社、1995年、第2章、参照。
- (55) この点はしばしば「道德主義」として否定的に評価される点でもある。すでに見たように、その意味では、むしろマイネッケが典型的な「道德主義者」となるだろう。しかし、西田はマイネッケと異なり、国家と人倫の二元論の立場から国家に外から限界を与えるのではなく、国家において超越的ではあるが、同時に国家に内在する審級を中心に据えた主権論を構想しており、決して「道德主義」というカテゴリーには収まらない。この審級は法的な裁定者ではなく、法の根拠となるため「道德主義的」に見えるが、実際には道德の根源でもあり、要するにあらゆる規範的なものの出所である。
- (56) Karl Friedrich Hermann Roesler は「ロエスレル」「ロエスラー」「ロスレル」などと表記されることもあるが、ここでは「レスラー」とする。
- (57) 作成年月日不明。國學院大學日本文化研究所編『近代日本法制史料集 第三——ロエスレル答議三』國學院大學、1980年、278-286ページ、参照。
- (58) 同前、279ページ。
- (59) 同前、280ページ。
- (60) 同前、280ページ。
- (61) 言うまでもないが、主権と統治権とが同一のものだという意味ではない。それを同一のものとすると、当然、天皇主権説を採らざるを得なくなるように、統治権の解釈は天皇機関説と天皇主権説の分水嶺の一つとなる。しかし、他方で、本文に見るように、統治権の規定には主権概念の説明に用いられるいくつかの要素が含まれており、主権と統治権とを全く切り離して考えることも不可能であるのも事実である。
- (62) 伊藤博文『憲法義解』宮沢俊義校註、岩波文庫、

1940年、27ページ。ちなみに、第4条の後段が法治国家の理念を表現しているのは明らかなのだが、この点につき『憲法義解』の註釈は必ずしもそれを正確に説明しているとは言えない。すなわち、「憲法を親裁して以て君民俱に守るの大典とし」とあるように、行政権力のみならず臣民の法規範として位置づけられており、その意味では法治国家の理念とは異なる。

- (63) 同前、28ページ。ちなみに、この英訳は、伊藤博文の命により伊東巳代治が行ったものである。同前、184-185ページ、参照。
- (64) この点につき、例えば、佐々木惣一は統治権が明治憲法独特の規定であり、概念であることを指摘している。すなわち、穂積八束以来、多くの憲法学者によって「統治権」は、ドイツ国法学に引きつけられ、“Staatsgewalt”として理解されてきたが、「統治」は単なる「権力的行為」を指すのではなく、「非権力的行為」（社会政策的行政や教育など）をも含んだものであり、共同体を存立させるという「権力意思」であり、明治憲法独自の概念である、としている。その際、佐々木が論拠としているのが、ここでも検討する『憲法義解』における第1条の註釈である。佐々木惣一「国家の指導原理としての統治」宮沢俊義編『美濃部教授還暦記念 公法学の諸問題 第二巻』有斐閣、1934年、および、佐々木惣一『我が国憲法の独自性』岩波書店、1943年、参照。
- (65) 前掲『憲法義解』、24ページ。
- (66) 同前、22ページ。
- (67) 同前、23ページ。
- (68) 「シラス」の明治憲法上の射程、さらに本稿でも扱う法の基礎づけとしての意味等につき、拙稿「正統性と〈理性〉——井上毅と法・行政の礎（1）（2）」『日本文化環境論講座紀要』第3号（2001年3月）、第4号（2002年3月）を参照されたい。
- (69) ここでいう「シラス」論、あるいは「シラス／ウシハク」論とは、「言霊」（井上毅傳記編纂委員会編『井上毅傳 史料篇第三』國學院大學圖書館、1969年、642-646ページ）と、そのヴァリエント「古言」（井上毅傳記編纂委員会編『井上毅傳 史料篇

第五』國學院大學圖書館、1975年、395-401ページ）を指す。

- (70) 井上毅「古言」、前掲『井上毅傳 史料篇第五』、397ページ。
- (71) 前掲『憲法義解』、28ページ。
- (72) 同前、29ページ。
- (73) 井上毅傳記編纂委員会編『井上毅傳 史料篇第二』國學院大學圖書館、1968年、571ページ以下、参照。
- (74) 高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』弘文堂、1947年、192-196ページ、参照。言うまでもないが、こうした日本における哲学の一種の政治化は、単にマルクス主義の影響力によって説明されるべきものではなく、同時代のヨーロッパにおける文化的な危機、あるいは人間性や政治をめぐる従来の枠組みの動揺とも関連しており、そのためこうした政治的言説は、マルクス主義の意義を問うことに終始するものにはならず、むしろ近代的な政治と人間との関係性の問題として捉えられ、近代批判（例えば「近代の超克」）や世界的秩序の再編（「世界史の哲学」）へと展開することになる。
- (75) 上山春平『日本の思想——土着と欧化の系譜』岩波書店、1998年、109-112ページ、および128-131ページ、参照。
- (76) 論文「私と汝」を、精神分析学者ジャック・ラカンの「鏡像段階」に引きつけて読解したものとして、坂部恵「西田哲学と他者の問題——『私と汝』をめぐる」（前掲『西田哲学——没後50年記念論文集』所収）、参照。
- (77) 前掲『憲法義解』、27ページ。
- (78) 実践理性としての「理性我」につき、西田幾多郎「弁証法的な一般者としての世界」『西田幾多郎全集 第七巻』岩波書店、1988年、406ページ、参照。
- (79) カント「世界市民的見地における普遍史の理念」福田喜一郎訳『カント全集 14』岩波書店、2000年、10ページ。
- (80) 同前、11ページ。
- (81) ちなみに、下村寅太郎によると、「論理と生命」（初出は、『思想』No.170~172、1936年7月~9月）は、『哲学論文集第二』（1937年）に収められる際、

田辺による批判を意識して変改された。下村寅太郎「後記」『西田幾多郎全集 第八巻』岩波書店、1988年、参照。

(82) ただし、この時点での「自己自身を形成するもの」を「国家」ではなく「世界」と考えている。

(83) 田辺元に対する反批判であろう。

(84) 論文「種の生成発展の問題」は、まさに田辺の批判に応じるようにして、西田が「種」の問題にく本格的に〈取り組み始めたもの〉と言われるが、「種」・国家が問題として意識されていたのは間違いないにせよ、国家論ではない。ただし、だからといって、西田には〈制度論〉の観点が欠如しているという指摘(例えば、中村雄二郎『西田幾多郎 I』岩波現代文庫、2001年、145ページ)は、短絡的であると思われる。欠如しているのは制度論の観点ではなく、国家に関する具体的・分析的な視点である。だからこそ、少なくともこの時期までの西田は、田辺の執拗な批判にもかかわらず自らの国家論を提示することができなかったのであろう。さらに、これに関連して、西田が「国体論」的な自然的制度思考を共有していたとする指摘(今井弘道「三木清の危機意識と自然的制度観の克服——西田哲学と丸山政治学の批判的考察のための一試論」中村雄二郎・木村敏監修『講座生命 vol. 6』河合文化教育研究所、2002年、181ページ)も妥当性を欠く。西田が論敵としていたのは、まさに「国体論」であり、また「種」が生成し滅びることを肯定しており、「万世一系」を信奉する立場と区別しなければならない。ただし、西田は歴史的なものが制度的なものであるという立場にあり、この点が「自然的」と映ずるのであろう。しかし、西田の「人格」概念が「立法者」を理想とするものであることから言えば、制度を「作為」の結果と看做さないとはいえない。

(85) 天野貞祐「はしがき」『京大学生課叢書第四編 日本文化の問題』京都帝国大学、1938年、参照。

(86) 高坂正顕によると、佐々木は西田の第四高等学校時代の「教へ子」である(前掲『西田幾多郎先生の生涯と思想』、196ページ)。西田が四高教授に着任したのは1899(明治32)年7月で、佐々木が四高を卒業したのは1899年9月なので、この時の

「教へ子」だというのではなく、西田の四高講師時代(ドイツ語担当。1896年4月~1897年9月)の「教へ子」だった可能性がある。また、佐々木と西田の間に「学問的交わり」があったとも言われている(盛秀雄『佐々木惣一博士の憲法学——帝国憲法論から日本国憲法論へ——』成文堂、1978年、127ページ)。

(87) 『京都帝国大学新聞』昭和13年5月5日付。

(88) 一例を挙げると、「日本科学」なる言葉がはやっていることを嘲笑的に取り上げた箇所「(笑声)」とある(『西田幾多郎全集 第十四巻』岩波書店、1988年、400ページ)。本稿では主に岩波書店版の『日本文化の問題』を考察の対象とするが、基本的には講義同様、当時の通俗的な日本論に対する批判的な立場が貫かれていると考えられる。ちなみに、上田閑照は、両テキストの「際立った違い」として、岩波書店版では「日本精神」主義者たちとの立場の違いが鮮明になっていること、「皇道」という言葉の意味をずらすことで「皇道」論を批判していることを挙げている(上田閑照『西田幾多郎とは誰か』岩波現代文庫、2002年、229-230ページ)。

(89) 例えば、「シラス」が「王道」であり「ウシハク」が「覇道」である、などとされる。井上哲次郎「我国体の特色を論じ『しらす』『うしはく』に及ぶ」『明治聖徳記念學會紀要』第13巻、1920年、参照。

(90) 西田が論敵の用いる語彙を敢えて使うことで、鬭争を学問的な論争に引き込むことを図っていたことを見落とすと、時に西田自身の主張と論敵の主張とを混同してしまう。「物」「事」はしばしば西田が用いる概念だが、ここでのそれらは「日本精神」批判あるいは国体論批判の文脈で理解しなければ、「物」「事」も「西洋文化」批判と理解され、単なる「皇室中心主義」だという奇妙な結論が導き出されることになる。例えば、小森陽一『日本語の近代』岩波書店、2000年、269ページ、参照。

(91) 上田閑照「逆対応と平常底——西田哲学の『宗教』理解について——」、前掲『西田哲学——没後五十年記念論文集』、370ページ以下、参照。

(92) 例えば、西田の提起した諸概念を再評価する中村雄二郎でさえ、「絶対矛盾的自己同一の考え方」

は、「その本来の性格からいって、宗教の論理としてもっとも生彩を放つこととなります。それに反して、もっとも無残な姿を示したのは、歴史や国家の問題でした」と言う（中村雄二郎『西田幾多郎II』岩波現代文庫、2001年、190ページ）。また「皇室」や「国体」といった言葉の〈意味の争奪戦〉も「現実の難点や欠陥を覆い隠して、新しく美化する働きをしてしまった」だけで、ハイデガーと異なり、戦時期の西田の言動を詮索しても「国家論や政治論の領域で弱点がいつそう露呈するだけ」だとも言う（同前、258-259ページ）。

(93) 例えば、石川健治「承認と自己拘束——流動する国家像・市民像と憲法学——」『岩波講座 現代の法1』岩波書店、1997年、参照。

(94) 西田のみならず、「京都学派」においても「主権」は関心の対象であった。例えば、陸軍と蓑田胸喜ら

「極右」に対抗すべく、海軍の要請を受けて開かれた定期的な会合において「主権」概念が取り上げられている。しかし、西田と異なり、高山岩男や西谷啓治にとって、近代主権国家という理念は「大東亜建設」の妨げになるものとして認識され、法的概念としての「主権」に代わる「指導権」なる概念を確立し、「後で法律的用語を作らず」などと構想しており、いわば近代法体制の超克を志向している。大橋良介『京都学派と日本海軍——新史料「大島メモ」をめぐって』PHP新書、2001年、206ページ以下、参照。

本稿は、科学研究費補助金の交付を受けた共同研究「『法の支配』と『法治国家』」の成果の一部である。