

西田幾多郎の国家論

藤田 正勝

西田幾多郎の高足であり、旧版の『西田幾多郎全集』の編集にも携わった下村寅太郎は、「西田哲学の「主著」と題した文章のなかで西田の著作の性格について次のように記している。『善の研究』以後の西田先生の著作は、すべて論文集である。しかしそれぞれの論文は、独立し、それ自身としては完結している。しかし直ちに次の論文を呼び起す。互に相呼応しながら発展してゆく。常に次の論文は前の論文を超えてゆく。それ故、各々の論文は完結しながら未完結である。……むしろ全集全体が長大な論文集であるともいえるであろう。……何れの論文にも全思想が含蓄されている」」。西田が発表した論文はもちろん形の上では完結しているが、しかし問題はそこで解き尽くされたというよりも、むしろ新しい別の観点からの考察を呼び起こし、次の論文につながっていくことが多かった。言いかえれば、どの論文もその前後の論文との強い関わりのおかげで書かれた。「完結しながら未完結である」という下村の言葉は、西田の論文の性格を言い当てる妙である。下村の言う意味で『西田全集』全体を一つの「長大な論文集」と見なすことも決して不可能ではない。しかし、そのつながりが必ずしも見えないものもある。一九四一年九月、太平洋戦争が始まる三ヶ月前に西田は「国家理由の問題」と題した論文を発表している。その直前に書かれたのは芸術論（「歴史的形成作用としての芸術的創作」）であった。「国家理由の問題」を発表したあとは、リユウマチのためにしばらく執筆が途絶えたが、快復後に書かれたのは「知

識の客観性」と題された論文であつた。西田がなぜこの「国家理由の問題」という論文を執筆したのか、その前後の論文のテーマを見ただけでは分からない。そもそも「国家理由」という言葉で何を言い表そうとしたのであろうか。それを問題にした背景は何であつたのか、あるいは、西田はこの論文を通して何を主張しようとしたのであろうか。

一 国家理性

この「国家理由」という表現を西田はそれ以前の論文では用いたことはなく、この「国家理由の問題」のなかではじめてそれを問題にしている。しかし、何を手がかりにそれについて論じたのかということは明らかである。この論文を通してわれわれはすぐに、「国家理由」が Staatsraison の訳語であること⁽²⁾、フリードリヒ・マイネッケが『近代史における国家理性の理念 (Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte)』(一九二四年)のなかで論じた Staatsraison の概念を踏まえて、西田が「国家理由」の問題を論じていることを知ることができる。

スチュアート・ヒューズ(Stuart Hughes)が、一八九〇年から一九三〇年にかけてのヨーロッパの精神史について記した『意識と社会』(Consciousness and Society)のなかで、マイネッケについて、「若くはあつたが、しかし、すでに知的なバランス、言いかえれば、歴史のなかにある細かなニュアンスやあいまいさに対する洗練された感覚をもっていた」人物であること、そしてこの資質を生かして、あるディレンマの調停者たろうとしたことを述べているが⁽³⁾、マイネッケが『近代史における国家理性の理念』において問題にした Staatsraison は、まさにこのディレンマに関わるものであつたと言つてよいであらう。

Staatsraison は、現在では多くの場合、「国家理性」と訳されるが、それが何を意味するのかをまずはじめに見ておきたい。

マイネッケはこの書の冒頭で、「国家理性」とは「国家行動の格率、国家の運動法則」⁽³⁾であるというように定義している。国家がそれ自身の維持発展のために行う行動が則るべき規則のことである。より詳しく言えば、国家がその行動に際して目ざすべき目標と、その目標への進路、そして具体的な状況のなかでその方向へと歩んでいくための技術を指示するのが「国家理性」である。

「国家理性」はまさに *Reason* であり、合理的な目標と進路とを指示するものでなければならないが、マイネッケは同時に、すべての国家に普遍的に当てはまる「国家理性」はないとも述べている。マイネッケによれば、国家とは、それ固有の「生の理念」をもった一つの「個性的な形成体」であり、その独自のあり方と、環境、つまり他の国家やそれらとの関係を認識し、そこからみずからの行動の基本原則を立てていく。したがって「国家理性」が指示するものは、多様な形を取る。

「国家理性」が多様なものであるのは、国家がそれ独自の構造と環境のなかでその基本原則を立てるからでもあるが、われわれが、国家の維持発展ないし繁栄という価値の外にも、さまざまな、そしてわれわれの生活にとって重要な意味をもつ価値を有しているからでもある。たとえば道徳と法という絶対性を要求する価値をわれわれは有している。国家の維持発展ないし繁栄という目標は、具体的には、「権力」という手段を通して実現されるが、権力は、国家の維持発展のために、どこまで道徳や法を無視することが許されるかという問題（*ディレンマ*）が、そこに生じる。

これは、国家の行動や選択が *Kratos* と *Ethos*、つまり権力の拡大への粗暴な衝動と精神的・道徳的な価値理念という、必ずしも同じ方向を向いていない、さらに言えば、対立的な原理に依拠していることを示している。そして国家が国家であるためには、この力と倫理という二つのものが何らかの仕方で結びつけられなければならない。まさにこの二つのものを架橋するのが「国家理性」であるということが言える。つまり、「自然的なもの」と「精神的なもの」という分裂的な性格をもつもののあいだに架けられる「橋」が「国家理性」なのである⁽⁴⁾。

「国家理性」が多様な形を取るといふことは、この自然的なものと精神的なものとのあいだに架けられる橋にさまざまなものが存在することを意味する。その多様なあり方の歴史——あるいは、さまざまな国家理性の理念の衝突の歴史——をマイネッケはこの『近代史における国家理性の理念』という著作のなかで描きだそうとしたと言ふことができる。

二 時代のなかで書かれた西田の国家論

西田幾多郎はなぜこのマイネッケの「国家理性」論に注目したのであるうか。そしてこの「国家理由の問題」という論文を通して何を主張しようとしたのであろうか。

この問題に入る前に、われわれは、そもそも西田はなぜこの時期に国家の問題を主題として取りあげたのかを明らかにしておかなければならない。最初に、「国家理由の問題」で取り扱われたテーマと、その前後に書かれた論文のテーマとのつながりが必要しも明瞭ではないことを述べた。たしかにこの論文は、前後の論文から浮き上がった印象を与える。しかし、西田の書簡や、この前後になされた講演などに目を向けるならば、われわれは、昭和十年頃から西田が一貫して時代の動きに、そして国家の問題に強い関心をもちつづけていたことを知ることができる⁽⁶⁾。

たとえば一九三七年の和辻哲郎宛の書簡で西田は、時代が大きく方向を変えようとしていたことを次のように表現している。「何だか大きな Undercurrent がぐんぐん流れて居る様です。いづれ押し流されることでせう。始めからそれを知つて出ないのは賢明だがとにかく戦場へ出て破れて後已むも義務かとも思ふのです」(二・二八九)。この言葉は、西田が時代の動きに深い関心を寄せていたことだけでなく、時代とどのように向きあおうとしていたかをよく示している。その意味で重要な意味をもった文章である。

西田が“Undercurrent”という言葉で言い表した時代の流れは、「国家総動員」や「国民精神総動員」といったスローガンのもとに国家が圧倒的な力で、しかも表面に出る形で思想や言論、経済、労務などあらゆる領域にわたって統制や弾圧を行いはじめるとともに、もはや単なる「底流」ではなくなっていた。そのような時代の変化を象徴する事件に西田は身近で接している。一九四〇年に歴史学者の津田左右吉が出版法違反の容疑で起訴された事件である。その二月に津田の『古事記及び日本書紀の研究』が発売禁止の処分にあったのち、翌月、津田の上代史に関する著作が「皇室ノ尊嚴ヲ冒瀆シ、政体ヲ変壞シ又ハ国憲ヲ紊乱セムトスル」という嫌疑を受け、津田と、発行者である岩波茂雄とが起訴されたのである。西田は友人の堀維孝に宛て、この事件に触れて次のように書き送っている。「津田の事本当に遺憾に存じます 八日の晩或処にて同氏に逢ひ同氏は予想してゐなかつた様です その時集つた法律家も或は出版法で起訴せられてもあの様な条項といふことは誰も考へてゐなかつた様です……私の書物『日本文化の問題』はもう岩波で印刷済みになつた頃と存じます 私も蓑田（胸喜）が始終ねらひ居るが直接に歴史的事実にふれて居ないから大抵大丈夫とおもふが併しこの頃のこと故常識では何とも分らず誠に困つた世の中になつたとおもひます」（二二・三〇七）。同じ日に西田はさらに、年来の友である山本良吉に宛てて、「蓑田一派の策動により司法権がますます動かされる様では国家の学問的研究といふものやめるより外ないとおもひます」（二二・三〇八）というように書き記している。

このように学問の自由や個人の権利が国家の力によつて押しつぶされていくのを目の当たりにすることによつて——西田は書簡のなかで、書を壁にすべき時代の再来を嘆く言葉を何度か記している——、国家とは何か、その存在の理由はどこにあるのかを問うことが、西田のなかで不可避のものと意識されるようになったと考えられる。「国家理由の問題」を書き上げたときに、西田は柳田謙十郎に宛てて、「此頃の事とし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」といふものを書きました」（二二・四一六）と書き送っているが、この言葉は、いま述べたような

時代の状況を意識してこの論文が執筆されたことをよく示している。

三 民族と国家

このような時代の流れのなかで国家の存在の理由を問いつめるとき、西田にとつて重要な手がかりになると考えられたのが、ほかならぬマイネッケの『近代史における国家理性の理念』であつたと考えられる。そこでまさに政治と道徳とのあるべきあり方が追究されていたからである。

「国家理由の問題」のなかで西田は、国家とは何か、それはどこにその存在の根拠をもつかという問いに対して、たとえば次のような仕方であえて答えている。「絶対現在の自己限定として現在が現在自身を限定する所に、……我々の社会と云ふものがあるのである。而してかゝる社会が、絶対矛盾的自己同一として、世界自身の自己形成の意義を有するかぎり、国家と考へられるものであるのである。国家理由と道徳との問題は、此から考へられなければならない。それは新なる理性の立場からでなければならない」(九・三二)。

この文章は、まちがいなくマイネッケの『近代史における国家理性の理念』を意識して書かれたものである。マイネッケを踏まえて、「新なる理性の立場」から西田は、国家とは何か、国家の存在の理由は何かという問いに答えようとしたと言ふことができる。

引用文のなかでまず、「かゝる社会が、絶対矛盾的自己同一として、世界自身の自己形成の意義を有するかぎり、国家と考へられるものであるのである」と言われているが、このように社会に対比して——「国家理由の問題」のなかでは、「民族的社会」という表現がしばしば用いられている——、国家とは何かということが語れている点に、西田の国家理解の一

つの特徴を見いだすことができる。西田は「国家理由の問題」に先だつて、『日本文化の問題』や「実践哲学序論」のなかでも国家について論じているが、そこでも社会と国家とを対比的に論じている。

一九三八年の四月から五月にかけて京都大学学生課の主催で開催された講演会において西田は「日本文化の問題」というテーマで連続講演を行ったが、その二年後の一九四〇年に岩波新書の一冊として『日本文化の問題』を出版した。この著作は、「皇道」や「八紘一宇」といった表現が用いられていることから知られるように、時代の思潮を強く意識して執筆されたものであったが、そこで西田が主張したのは、伝統への回帰ではなく、逆に、伝統への閉じたまなざしによって文化の創造的な発展を期待することはできないということであった。「異なる伝統と伝統とが結合する」①（九・八一）ことによってこそ文化の創造が可能になることを、西田はそこで強調している。

そしてそれを承けて、次のように記している。「歴史的形成力として、歴史的空間に於て、何処までも民族と民族とは相対立する。然らざれば歴史的形成と云ふことはない。併し単なる力の対立は闘争であり、相互の自滅である。創造に於て一となる所に、人間があるのである。そのかぎり民族が国家として道徳的主体であるのである。国家は単なる道徳的当為ではなく、ランケの云ふ如く道徳的エネルギーでなければならぬ」（九・八二）。

まず、民族の有する自己維持ないし自己拡大への衝動こそが——マイネッケの表現を使えば *Kratos*、こそが——歴史を形成していく力であることが言われている。そのことを「実践哲学序論」や「国家理由の問題」が収められた『哲学論文集第四』の「序」では西田は、「民族とは……国家的形成の力である、デモニーニッシュなる歴史的形成作用である」（九・九九）という言葉で言い表している。民族がもともと有する盲目的な力、つまり、*Ethos* を欠いた *Kratos* が、ここでは「デモニーニッシュ」(*dämonisch*) ②——「魔(力)的」——という言葉で言い表されている。

しかし、ただ単にデモニーニッシュな力によって歴史を形成していくことが、逆にその存在を無に帰してしまうこともま

た言われている。その力が何らかの仕方で互いに結びつけられることによって、相互の共存と「創造」が可能になることが言われている。デモーニッシュな力と力とを結びつけるものを西田が *Ethos* のなかに見いだしていたことは、『日本文化の問題』からの引用文の後半から明らかであろう。ランケ (*Leopold von Ranke*) から借用した「道徳的エネルギー」という言葉で西田は、歴史を形成するエネルギーが失われることなく、道徳的なものと一つになる必要性を言い表そうとしたと解することができる。民族が道徳的なものと一つになり、「道徳的主体」となったとき、そこに「国家」が成立するという西田の基本的な理解が、ここにすでに表明されている。

四 「歴史のイデーを担う」

この、民族が有する盲目的な力が道徳的なものと一つになることによって国家が成立するという考えを、西田は、『哲学論文集第四』所収の論文「実践哲学序論」のなかでも語っている。「国家が世界に於て自己自身を維持するには、唯力によると云ふのではない。それには道徳的精神によらなければならない。すべて世界に意義ある国家は歴史のイデーを担って居るものでなければならない」(九・一五五)。

ここで注目されるのは、歴史の形成力が道徳的性格を帯びることが、「歴史のイデーを担う」という言葉で言い表されている点である。その根底にあるのは西田独自の「世界」理解である。西田にとって「世界」は、ただ単に私と汝、あるいは個物と個物とが表現という形を通して相対し、相互に限定しあう場所でもなく、また、ただ単に民族と民族とがそのデモーニッシュな力を通して相争う場所でもない。そうではなく、それ自身が、自己をそれ自身の内に「映す」、つまり、表現することを通して自己自身を形成するものとして理解されている。

しかも、その表現は、ただ単に一つの具体的な形を与えるということではなく、一つの方向を指し示すものとして理解されている。個人の行為の目的と、歴史の向かうべき方向を指し示すものとして理解されている。それが「イデー」と表現されていると考えられる。「力」をその本質とする民族的社会がそのような「イデー」を担うとき国家となるというように西田は主張するのである。そのことを次のように言い表している。「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的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、それが国家的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、道德的主体であるのである」(九・一五七)。

社会全体の意志が、「世界の自己表現」に従ったものであり、それを具体化するものであるとき、「力」を本質とする民族的社会が「道德的主体」としての性格を具えるということがここで言われている。この段階では、そのような道德性を具えた社会が「国家」として考えられていたと言つてよいであらう。

「イデー」という性格をもつ世界の「自己表現」は、個物にとつて、あるいは社会にとつては、「当為」として、あるいは「使命」として受け取られる。「實在的国家と云ふものは、歴史的世界の地盤から社会的に生成し、而もそれ自身が歴史的世界の自己形成の使命を担ふものでなければならぬ」(九・一五四)というように言われているが、眞の意味で「国家」でありうるものは、世界の自己形成の「使命」を受けとめ、それを具体化するものでなければならぬ。

この理解を承けて、「国家理由の問題」でも次のように言われている。「単に種的主体的なるものは、国家ではない。国家とは世界史的使命を担ふものでなければならぬ」(九・三五〇)。田辺元の「種の論理」の立場からの西田批判を契機として、西田自身のなかでも後期の著作のなかで「種」をめぐるさまざまな思索がなされるようになっていったが、ここで「種的主体」と言われているのは、Kraos をその本質とする民族的社会のことである。それが「世界史的使命」、つ

まり、世界が、あるいはその歴史が指し示す方向を受けとめ、その自己形成に具体的に参与するものであるとき、民族的社会は国家となるということがここでも言われている。

先の「実践哲学序論」の文章でもう一点注目されるのは、国家が、世界の自己表現という意味を担うものとして、「具體的理性的」という言葉で性格づけられている点である。「歴史のイデー」を、言いかえれば、世界の自己形成の「使命」を受けとめ、「道徳的主体」となることが、「理性的」という言葉で表現されていると考えられる。

この理解を踏まえて、西田は「国家理由の問題」のなかで、その国家論の核となる術語として、「理性化」という言葉を繰り返し使っている。たとえば次のように言われている。「社会は絶対現在の自己限定として、主体と環境との矛盾的自己同一的に自己自身が世界となつて行く。それが社会の理性化と云ふことである。……世界的性格を具した社会が国家と云ふものである。国家形成と云ふのは、社会が世界の種的形成から発して、世界自身の個性的自己形成に達することである」(九・三三〇)。

世界の自己表現ということがここでは、時間軸上の一点としての現在ではなく、無限の過去と未来との意味をそれ自身の内に含んだ「絶対現在」の自己限定として、しかも、個物と全体、主体と環境との矛盾的な関わりを通しての具体化として理解されているが、そのようなプロセスを経て「歴史のイデー」を実現することが、「社会の理性化」という言葉で表現されている。そのような意味で「世界的性格」を具えること、そして世界の自己形成を具体的に担うことが「国家」の要件であることが言われている。

五 ランケの國家觀

『日本文化の問題』および「實踐哲學序論」を中心に、「國家理由の問題」を執筆する以前に、西田が國家の問題をどのように捉えていたかを見たが、この段階では、西田はマイネッケよりもむしろランケの國家論に共感を覚え、そこからさまざまな刺激を得ていたと考えられる。それを端的に示すのが、先に引用した『日本文化の問題』の「國家は單なる道德的當為ではなく、ランケの云ふ如く道德的エネルギーでなければならぬ」という言葉である。

「道德的エネルギー」(moralische Energie)という概念は、太平洋戦争開戦前後に高坂正顕や西谷啓治ら、いわゆる京都學派に属する哲學者や歴史學者が行った『中央公論』の座談会^②の中心テーマの一つになったものであるが、西田はそれに先だつて、『日本文化の問題』のなかでこのランケの概念に言及している。

さらにそれ以前に西田は、『哲學の根本問題 続編』(一九三四年)に収められた論文のなかですでにランケの歴史觀に触れているが、「強國(列強)論」(一八三三年)や「政治問答」(一八三八年)などでランケが論じたこの「道德的エネルギー」の概念に西田が言及したのは、『日本文化の問題』が最初であつた。この概念に西田の目を向けさせたのは、一九三七年に刊行された高坂正顕の『歴史的世界』、そして高坂と同様『中央公論』の座談会の出席者の一人でもあつた鈴木成高が一九三九年に出版した『ランケと世界史學』であつたと考えられる。

『ランケと世界史學』のなかで鈴木は、「強國(列強)論」の次の文章に注目している。「文化の促進といふのはしばしばあいまいで疑わしいものであるが、それが世界史の唯一の内容なのではない。われわれが世界史の發展のなかに見いだすのは、力である。しかも精神的な力、生命を生みだす創造的な力であり、それ自身が生命である。言いかえれば精神的

エネルギー (moralische Energie) である。……その力は花開き、世界を魅了する。さまざまな形をとって現れ、互いに争い、制限し、圧倒する。それらの相互作用や継起、生成と消滅、あるいは復活……のなかに世界史の秘密は潜んでいる」⁽¹⁰⁾。

ここからも見てとれるように、世界史の発展を可能にするものをランケは、それぞれの国民が有する「精神的エネルギー」のなかに、そしてその相互の関わりのなかで生みだされるエネルギーの充実のなかに見ているのであるが、鈴木はこの箇所に関して、「国家は文化の容器ではない、国家はそれ自体において内容をもつ実体であり、「道德的精力」である」⁽¹¹⁾というように、国家そのものが「道德的精力」であるという解釈を示している。

先に引用した「国家は単なる道德的当為ではなく、ランケの云ふ如く道德的エネルギーでなければならぬ」という西田の文章は、このような鈴木 of 解釈を踏まえたものと考えられる。ランケ自身の文脈を離れて、「力」を本質とする民族的社會がいかにして「道德的主体」に、そしてその意味で「国家」となりうるか、という独自の問題意識——それは鈴木にも見てとれる——のなかでランケの「精神的エネルギー」という概念が受けとめられていることがここから知られる。また、このような問題関心が前提となり、moralische Energie という概念は、「道德性」に力点を置く仕方ですべて受け取られている。

この『日本文化の問題』での言及に引き続いて、「実践哲学序論」のなかでも西田は、国家とは何かを論じるにあたってランケの國家論を引きあいに出している。先に、「實在的国家と云ふものは、歴史的世界の地盤から社会的に生成し、而もそれ自身が歴史的世界の自己形成の使命を担ふものでなければならぬ」という文章を引用したが、それに引き続いて西田は次のように記している。「その本質、その目的は、歴史的世界の自己形成から理解せられなければならない。私はいかに意味に於てランケの國家論に同意を表するものである (Politisches Gespräch)」（九・一五四）。

ランケが一八三八年に『歴史・政治雑誌』に発表した「政治問答」への直接的な言及がなされているが、この問答体で

書かれた啓蒙的論文のなかで、ランケが国家の形式的なものと実体的なものとの峻別したことが西田の念頭にあったと考えられる。

そこでランケは、国家が、統治形態などの形式的なもの——それは他の国家にも見出されるという意味で普遍的なものである——と、それを支える実質的なもの・特殊なものからなることを主張している。後者をランケは、国家の「生ける生命」とか、「根源的生命」、「精神的実体」という言葉で言い表している。あるいは「精神的空気」というようにも表現している。たとえば、「この隠れた或るもの……われわれが吸い、それをきだす精神的な空気——は、あらゆる制度に先行し、そのすべての形式に生命を与え、それらを満たしている」¹² というように述べている。

この国家の形式的側面に生命を付与する「精神的なもの」こそ、国家の実質であるという考えをランケはもっていた。この主張と深く関わるが、ランケは「政治問答」のなかでいわゆる「哲学的文法」に言及し、それに対して否定的な見解を述べている。というのも、ランケの考えでは、「あらゆる言語に共通の普遍的言語形式」のようなものは存在せず、無数の特殊形態のみが存在するからである。それと同様に、国家に関しても、普遍的な国家というものは考えられず、それぞれの「精神的空気」ないし「内的生命」に満たされた国家だけが存在するというのがランケの考えであった¹³。

そしてその「内的生命」こそ彼が「精神的エネルギー」と呼んだものであった。それはただ単にわれわれの周りを満たす「空気」ではなく、国家の成員を結びつけ、共同体を作り上げていく創造的な力であった。ランケはそれを「傾向」(Tendenz)という言葉でも呼び、次のように述べている。「世界のなかにあつて重きをなす国家はすべて、特殊な、それ固有の傾向によつて満たされている。……この傾向は精神的なものであり、すべての国民の性格はそれによつて決定される。この性格がすべての国民に打ち消しがたく刻印づけられる」¹⁴。

西田の国家理解との関わりで注目されるのは、ランケがこの「傾向」を「理念」(Idee)としても捉えている点である。

ランケは「政治問答」のなかで、国家のすべての出来事がこの「傾向」に規定されていることを、「すべてのものは最高の理念に依存している。国家はその起源を神のなかにもつと言つても同じである。なぜなら理念は神にその起源をもつからである」⁽⁶⁾と記している。西田が「国家は歴史のイデーを担つて居るものでなければならぬ」と語るとき、その「イデー」は必ずしも神に由来するものとは考えられないが、国家は独自の「傾向」に満たされているというランケの理解は、国家の本質や目的は「歴史的世界の自己形成から理解せられる」と主張する西田にとって大いに共感されるものであつたことはまちがいない。

さらに注目されるのは、普遍的な国家というものは考えられず、それぞれの「精神的空氣」に満たされた国家だけが存在するという考えから導きだされるものであるが、国家は「個体」であり、「個性的存在」である⁽⁷⁾ということをランケが強調している点である。この主張にも西田が共感したことは、「実践哲学序論」において、「ランケの国家観に同意を表する」と述べたあと、「国家は生命であり、個体である」(九・一五五)と述べている点からも窺い知ることができる。「国家理由の問題」においても西田は、やはりランケの「政治問答」に触れながら、「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ぬ」(九・三三六)というように、歴史を背負うものとして、世界が「個性的」な形でそれ自身を形成していくことを主張している。

六 「主権」をめづつて

以上で見たように、『日本文化の問題』や『実践哲学序論』においてすでに西田は、ランケの国家論から示唆を受けながら、「国家」とは何かということの問題にしていた。それを踏まえて、「国家理由の問題」において西田は、改めて、そして正

面から「国家」とは何か、その存在の意義は何か、ということを問題にしている。その問いを問い進める上で重要な手がありを提供したのが、ほかならぬマイネッケの『近代史における国家理性の理念』であった。それを参照軸としながら、西田はこれまでにない新たな視点から国家の問題について考察を加えている。

第三節で、西田が「国家理由の問題」において、国家と道徳との問題は「新なる理性の立場」から考えられなければならないと記しているのを紹介したが、この「新なる理性の立場」という言葉が、「国家理由の問題」において西田がどのような立場から国家の問題を考えようとしていたかをよく示しているように思われる。もちろんすでに見たように、「実践哲学序論」のなかでも西田は、社会が「世界の自己表現」という意義をもつことを「理性的」という言葉で言い表していた。しかし、その具体的な内実については、そこではまだ十分に論じられていなかった。それを具体的に論じることによって、「国家」とは何か、その存在の意義は何か、という問いに答えようという意図がこの論文には込められていたと考えられる。

そのような意図を実現するにあたって、西田はなぜマイネッケの『近代史における国家理性の理念』に注目したのであろうか。そこに何を見いだしたのであろうか。その問いに答える手がかりをわれわれはたとえば「国家理由の問題」の次の文章のなかに見いだすことができる。「真に国家となると云ふことは、或一つの民族的社會が、……歴史的世界の個性的自己形成の主体となることでなければならぬ。……或一つの民族的社會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。私は之が國家の主權 *Souveränität* と云ふものであると考へるのである。かゝる主權を有つた社會が國家であるのである」(九・三三二)。

「自己自身の内に絶対矛盾的自己同一の中心を宿す」という西田特有の表現がなされているが、そこで言われているのは、先に引用した「実践哲学序論」の表現で言えば、社会が「世界の自己表現」という意義をもつことにほかならない。ある

いは、同じくそこで使われている「イデー」という言葉を使えば、個物と全体、主体と環境との矛盾的な関わりを通して自己に具体的な形を与えていく世界の自己形成の「イデー」を担うということである。この「イデー」を映したものが「主権」であり、「主権」を持つかぎり、社会は国家でありうるということがここで言われている。西田がここで、マイネッケが『近代史における国家理性の理念』において論じたジャン・ボダン (Jean Bodin) の「主権」概念を念頭に置いていたことは、前後の文脈から疑いがない。

マイネッケはこの著作のなかで、マキアヴェリ——彼こそマイネッケによれば「国家理性の本質の最初の発見者」⁽¹⁷⁾である——の「国家理性」論について論じたあと、マキアヴェリと同じく十六世紀に活躍したフランスの法思想家ジャン・ボダンの国家論に触れている。マイネッケがマキアヴェリに引きつづいてボダンの思想を取りあげたのは、力による統治を優先したマキアヴェリに対して、ボダンが術策や力ではなく、どこまでも法による統治を実現しようとしたこと、そのような意味で、国家理性の理念のなかに存在する「建設的で創造的な力」に注目した人であったことによる。

法による統治を実現するためにボダンが考えたのがほかならぬ「主権」(sovereignty)という概念であった。ボダンは一五七六年に公にしたフランス語版の『国家論』の第一巻第一章において「国家」を次のように定義している。「国家とは、多くの家族とそれらに共通の事柄との、主権を伴った正しい統治である」⁽¹⁸⁾。「国家」は「正しい統治」でなければならぬが、それは「主権」のもとでのみ可能になるというのが、ボダンの国家論の基本テーゼであったと言うことができる。

フランス語版の十年後に刊行されたラテン語版の『国家論』(一五八六年)のなかでは、「国家とは……主権と理性とによって導かれる集団である」⁽¹⁹⁾という定義がなされており、「正しい統治」が、「理性によつて導びかれる」という表現で言い換えられている。ボダン自身は、——マキアヴェリがそうであったように——「国家理性」という表現それ自体は用い

ていないが、しかし、ここにその理念が説かれていることは明らかであろう。

そしてこの「主権」をボダンがフランス語版では次のように定義している。「主権とは、国家の絶対的で永続的な権力である」⁽²⁰⁾。「主権」とはボダンにとつて、その力の源泉を他の何ものかのうちにはなく、それ自身のうちにもつもの、また、それを超える権力をもたないものであつた。その「絶対」の権力をボダンはラテン語版では、「市民および臣民にとつて最高の、そして法律に拘束されない権力」⁽²¹⁾というように言いかえている。

「法律に拘束されない」というのは、「皇帝は法律に拘束されない」というローマ法の規定を踏まえたものであるが、ボダンにとつて「主権」はどこまでも法律を制定する最高の力であり、法律を超越したものであつた。フランス語版『国家論』の第一巻第八章でボダンは「主権」の本質をより具体的に次のように言い表している。「主権および絶対的権力の最も重要な点は、とりわけて、臣民すべてに、彼らの同意なしに法律を課すという点にある」⁽²²⁾。被治者に対してその同意なしに服従を強いる権力が「主権」のもとに理解されていたことが、ここから明瞭に見てとれる。主権の絶対性の主張は、法律への絶対的な服従の義務の宣言でもあつたのである。この「絶対的な」権力を想定することによつてボダンは法による統治を実現しようと考へたと云つてよいであらう。

七 法制化

さて、西田はなぜこのボダンの「主権」概念に注目したのであろうか⁽²³⁾。第二節で触れたような時代の流れを意識していることであると考えられるが、「国家理由の問題」において西田は、「種的主体」としての民族が力によつて個人を圧迫するものとして「非合理性」をその本質とすることを強調している。そしてそれに続いて「力から権利は出ない。此世界

のどこにも正義と云ふものは考へられない。法と云ふものの出所はない」(九・三二七)と記している。西田が「国家理由の問題」のなかで繰り返し用いるこの「力から権利は出ない」という表現は、J・J・ルソーの『社会契約論』(第三章)から取られたものである。しかし、単にルソーの言う「自然状態」を言い表すために用いられたのではなく、むしろ西田の時代理解がそこに反映されていると考えられる。

このように西田は、力から法や権利は生まれないということを主張するのであるが、しかし同時に、法の根拠を「契約」に求めるルソーにも反対している。「契約」によつて生みだされる社会の意志、つまり「一般意志」のもとで形成される法には、「絶対性」が欠けているからである。それはどこまでも擬制であり、服従義務の根拠とはなりえないというのが西田の理解であつた。それに対して西田は自らの法理解を次のように言い表している。「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。……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」(九・三二九)。

ここでは法が「神の声」であるということが言われているが、法を神秘化することが西田の意図であつたのではない。それは、「社会がミトスのなるものを越えて法制的となる」ことによつて国家が成立する(九・三二三)という言葉からも知ることができる。ここで西田が「天の命」という言葉で言い表そうとしたのは、法が、あるいはその權威が、「世界そのものの絶対的自己表現に基礎づけられるもの」(九・三二九)であること、そのような意味で「理性的」なものであることであつたと考えられる。

このように世界の「絶対的自己表現」に基礎をもつものとして、法はその「絶対的な權威」を獲得すると考えられるが、それを具体的に可能にするものとして、西田はボダンの「主権」概念に注目したと言つてよいであろう。「歴史的世界は、

具体的には、かゝる主権を中心として法的に形成せられて行くのである」(九・三三二) というように、歴史的世界が「主権」によって法秩序を獲得していくことが言われている。

もちろん、西田の「主権」の位置づけはボダンのそれと必ずしも同じではない。西田にとって「主権」は「全体的」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」(九・三三二)であり、法の「絶対的權威」は「主権」そのものの「絶対性」ではなく、矛盾を通して自己を形成していく世界に、あるいはその「イデー」に基礎を置くものとして理解されている。

このように西田の「主権」の理解はボダンのそれと必ずしも重ならないが、しかし、それに接したことで西田が現実の世界を「法制化」という観点から捉えるに至ったことは、西田の国家論の展開という観点から大きな意味をもっている。上で見たように、西田は「実践哲学序論」においてもすでに、民族的社會が國家として世界の自己表現という意味を担うに至ることを「具体的理性的」という言葉で言い表している。しかしそこでは「理性的」ということは、社會が「道德的主体」となることとして理解されていた。それに対して「國家理由の問題」では、「理性化」ということが法や權利の問題と結びつけて理解されるに至っている。歴史的現實の世界が、そこでは、ただ単に道德の實現の場所としてではなく、「法制的に構成せられた世界」(九・三三四)として描きだされている。「合理化」ないし「理性化」ということが、法、正義、權利という具体的内容と結びつけて理解されている。

以上で見たように、西田はボダンとともに「主権」のなかに「絶対性」を認める。しかし、その「絶対性」と、「理性化」ということとははたして結びつきうるのかどうかということとは、一つの検討されるべき問題であると言つてよいであろう。それはボダンの國家論にも当てはまる問題である。先に見たように、ボダンは「主権」を、被治者に対してその同意なしに服従を強いる權力として理解している。法律は被治者に対して一方的な、そして絶対的な「命令」として与えられる。

そしてそれに対する絶対的な服従が要求される。そのような絶対的な「主権」はいかにして「正しい統治」という概念と結びつきうるのか、あるいは、それと「理性によって導びかれる」ということとのあいだに矛盾は存在しないのか、ボダンの国家理解はこのような問いをそのうちに孕むものであったと言つてよいであらう⁽²⁴⁾。

西田がこのような疑問ないし批判が自らに向けられる可能性があることを十分に意識していたことは、「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⁽²⁵⁾（九・三三二）と述べていることから知られる。西田にとつて「主権」は、世界の「絶対的自己表現」に基礎づけられたものであり、「種的主体」が「理性化」されることによってはじめて成立する。そのようなものとして「主権」は、個々の法にその客観性ないし普遍性を保証し、そして個々の成員に法秩序のなかの「公の人」として「不可侵的権利」（九・三三三）をもつことを保証する。それは決して「恣意」をその本質的屬性とするものではなかった。

八 「国家即道德」

ボダンの「主権論」との大きな違いとしてもう一点注目されるのは、西田において、個人が単に主権の命令に服するものとしてではなく、世界の自己形成の焦点として位置づけられている点である。西田は「国家理由の問題」以前にも、個物が、世界の自己形成の営みを映し出すものであることを、「ペルスペクティブ」や「自己射影点」といった表現で言い表していたが、「国家理由の問題」においても、個物が「世界の一観点」、あるいは「表現的自己形成点」であることを述べている。それとともに、個物が「世界の一観点」であるだけでなく、同時に世界の自己形成を具体的に担っていくこと、つまり「創造的世界の創造的力点」（九・三三二など）であることを主張している。単なる制度や秩序によってではなく、

個人の創造的な働きによつてこそ、世界の自己形成が担われるというのが、西田の基本理解であつた。

個物が世界の「一観点」、あるいはその「自己表現」となるということを西田は、この論文で、「我々は無限なる創造的意欲に撞着する」(九・三四七)という言葉で言い表している。それは、先に用いた表現で言えば、「歴史のイデー」に接するということである。そのような「無限なる創造的意欲」から「道徳的当為」がわれわれに与えられる。「歴史的世界形成の一要素」となることが求められる。そのような当為の実現が、同時に、世界が「個性的なる一つの世界を形成すること」、つまり「一つの国家を形成すると云ふこと」でもあるのである。そのことを西田は、「道徳的に働く」と云ふことは、国家的に働く」と云ふことであり、逆に国家的に働く」と云ふことは道徳的に働く」と云ふことである」(九・三四八)と言ひ表している。あるいは簡潔に「道徳即国家」(九・三五二)と言ひ表している。

先に、社会が「世界の自己表現」という意味をもち、「歴史のイデー」を実現する主体となることを「理性化」という言葉で表現されているのを見た。「私は国家と云ふものを……社会の理性化せられたもの即ち理性的社会と考へるものである」(九・三二九)というようにも西田は言ひ表している。しかし、「国家理由の問題」において西田は、個人が「世界の一観点」として世界の自己形成を具体的に担つていくことをもまた「理性化」(九・三二〇)という言葉で言ひ表している。「理性化」ということが、一面では法秩序の形成として、そして他面では、「無限なる創造的意欲」から与えられる「道徳的当為」に従つて個人が創造的世界の形成に参与することとして理解されている。

西田にとつて「国家」とはまさにそのような二重の意味での「理性化」が実現される場所であつたと言つてよいであろう。先に引用した「道徳的に働く」と云ふことは、国家的に働く」と云ふことであり、逆に国家的に働く」と云ふことは道徳的に働く」と云ふことである」という言葉に続いて、西田は「私はかゝる立場から国家理由の問題を解決し得ると思ふ」(九・三四八)と述べているが、この言葉は、まさにいま述べた点に西田が国家の存在の理由を見いだしていたことを示している。

九 時代への批判

さて、このような西田の「国家」の理解は、もちろん一面では、マイネッケの「国家理性」論を意識して展開されたものであった。KratosとEthos、つまり権力の拡大への粗暴な衝動と精神的・道徳的な価値理念という、互いに対立する二つの原理はいかにして架橋されるべきかというマイネッケの問いがその背景にあったと言つてよいであろう。第三節で、国家と道徳の問題は「新なる理性の立場」から考えられなければならないという西田の言葉を紹介したが、この「新なる理性の立場」というのは、いま述べた二重の意味での「理性化」の場所としての国家という理解のことを指していると言うことができる。これがマイネッケの提示した問いに対して西田が示した答であった。

しかし、このような「国家」理解、あるいは「国家即道徳」という主張によつて西田が意図したのは、マイネッケの問いに答えることだけではなかった。より本質的には、西田を取りまく時代に向けての発言という意味をもつものであった。国家が思想や言論などあらゆる領域にわたつて圧倒的な力を行使しはじめたなかで意識されるようになった、国家とは何か、その存在の理由はどこにあるのかという問いに対して出された答であった。

たとえば「国家理由の問題」のなかで西田は次のように述べている。「国家的社会と云ふものも、家族的宗教的制度のごと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」(九・三三四)。ここで西田の念頭にあったのは、フュステル・ドゥ・クランジュ (Fustel de Coulanges) の『古代都市』である。西田は「国家理由の問題」のなかで何度か、法などの社会制度の起源を家族宗教に求めたクーランジュの説に言及している。それを踏まえたものであるが、しかし、「国家は家族の単な

る延長ではない」という主張は、クーランジュよりも、むしろ西田が生きた時代に、とりわけそこで盛んに主張された「家族国家論」に向けられたものであったと言うことができる。

皇室を臣民の宗家、天皇を父、臣民をその赤子と位置づけ、その間の慈愛と崇敬という感情を国家形成の基軸としようとした「家族国家論」⁽²⁵⁾に対して、西田は、「社会の理性化せられたもの」としての国家を対置しようとしたのである⁽²⁶⁾。もちろん、「国家即道徳」という表現だけに注目すれば、西田が現実の国家の政策を追認するためにこの言葉を使ったのではないかという疑念が生じうる。しかし文脈に沿ってこの言葉を理解するならば、西田の意図がそのような点にあったのではないことは明瞭である。西田が語ろうとしたのは、主権による法秩序の形成が「理性」の具体化という意味をもつということであった。国家はどこまでも「理性」の実現の場なのであり、エートスを欠いた国家は国家として認められないという時代に対する批判が、この「国家即道徳」という言葉には込められている。

十 「世界的世界」の構成

西田によれば、ある一つの民族が国家となるということは、それが「個性的なる創造力」(九・三四八)として世界の自己形成を具体的に担うことを意味する。そしてそれがただ単に歴史的世界の個性的自己形成への参与であるにとどまらず、道徳の、あるいは理性の実現でもあるのは、その創造的営為が、「歴史的世界の自己形成の使命」を担うものであり、「歴史のイデー」を担うものであることによる。

それでは、ここで言われる「使命」、あるいは「イデー」は具体的にどのような内容をもつと考えられるであろうか。この問題との関わりで注目されるのは、西田が「国家理由の問題」の最後に付した補足的な文章である。そこで西田は、

彼が生きた時代の「歴史的課題」について語っている。

十八世紀が「個人的自覚」の時代、そして十九世紀が「国家的自覚の国家主義的時代即ち帝国主義的時代」であつたとするれば、今日は「世界的自覚の世界史的時代」でなければならないということを西田はそこで主張している。そして次のように付け加えている。「我々は単なる対立的国家の理念を越えて、新なる世界構成の理念の上に立たなければならぬ。各々の国家の立場からそれぞれの世界史的課題が把握せられなければならない。然らざれば今日の世界の問題は何処までも解決せられない。一つの民族的国家を中心としての帝国主義的理念はもはや過去に属するものであらう。我々は深く此の歴史的課題に自覚めなければならない」(九・三五六)。

この「歴史的課題」について西田は「国家理由の問題」のなかでは、これ以上詳しく論じていないが、一九四三年に著した「世界新秩序の原理」と題した小文のなかでその点についてやや詳しく論じている²⁷。「国家理由の問題」での記述を踏まえて西田は次のように述べている。「今日の世界は、私は世界的自覚の時代と考へる。各国家は各自世界的使命を自覚することによつて一つの世界史的、世界的、世界即ち世界的世界を構成せなければならない。これが今日の歴史的課題である」(二・四四四—五)。

「世界的自覚の時代」というのは、さしあたっては、すべての国家が緊密な関係をもつに至つたこと、言いかえれば、「一つの世界的空間」に位置するようになったことを指している。そこで国家と国家の対立、そして支配—被支配の関係を脱することはいかにして可能かという問いを立てて、西田はさらに次のように言葉を続けている。「之を解決する途は、各自が世界史的使命を自覚して、各自が何処までも自己に即しながら而も自己を越えて、一つの世界的世界を構成するの外にない」(二・四四五)。

ここでも「各自が世界史的使命を自覚して」ということが言われている。「国家理由の問題」においてすでに、「一つの

民族的国家を中心としての帝国主義的理念はもはや過去に属するものであらう」と言われていたが、西田は、それぞれの国家が世界の歴史の発展のなかでそれぞれの使命をもつという、それぞれの国家を相対化する視点を有していたと言つてよいであらう。

そしてそのことと関わるが、「世界的世界の構成」に際して、「各自が何処までも自己に即しながら」と言われている点に注意を引く。すでに見たように「実践哲学序論」においても、国家は「歴史的世界の地盤から社会的に生成」ということが言われていた。そしてここでも西田は「いづれの国家民族も、それぞれの歴史的地盤に成立し、それぞれの世界史的使命を有する」というように、世界史的使命の自覚が決してそれぞれの歴史と文化を離れたものでないことを強調している。むしろその上に立つことによつてはじめて、世界のなかで、あるいは世界の歴史のなかで自己が果たすべき「使命」の自覚が具体性をもつたものになるというのが西田の考えであつた。

もう一つ注目されるのは、「各自が何処までも自己に即しながら而も自己を越えて」というように、「自己を越えて」ということが言われている点である。「歴史的地盤」の意味の強調は、西田において決して国家エゴイズムに基づいたものではなかつた。そのことを西田は次のように言い表している。「自己自身の中に眞の世界性を含まない単に自己の民族を中心として、そこからすべての世界を考へる単なる民族主義は、民族自己主義であり、そこから出て来るものは、自ら侵略主義とか帝国主義とか云ふものに陥らざるを得ないであらう。今日、英米の帝国主義といふものは、彼等の民族自己主義に基づくものに外ならない。或一民族が自己自身の中に世界的世界形成の原理を含むことによつて始めてそれが眞の国家となる。而してそれが道徳の根源となる」(一一・四四九)。エゴイズムに立脚した他の国家との結合——それが結局は帝国主義的な侵略に終わることがここで明瞭に語られている——ではなく、そのようなエゴイズムの枠組みを超えた、言いかえれば、「世界的使命」の自覚に基づいた結合が西田の目ざしたものであつた。

このようにそれぞれの国家が *Kratos* を原理として、対立と緊張の道を歩むのではなく、それぞれが世界の歴史のなかで果たすべき使命の自覚を通して、共存と協力の道を探っていくようになること、そのことが今日のもつとも大きな課題になっているという理解が、西田の国家論の根底にあったことがここから知られる。

先に、西田の「国家即道德」という主張が、マイネッケの「国家理性」論を意識したものであったということを述べた。マイネッケのこの書が発表されたのは、第一次世界大戦が終結して六年後の一九二四年であり、西田の「国家理由の問題」とのあいだには十七年の差がある。しかし両者の問題意識には深い共通性がある。

マイネッケは『近代史における国家理性の理念』の最終章——第十七章「回顧と現代」——で、この著作が著された時期のヨーロッパの——そして「国家理性」の理念の——危機について、次のように語っている。「国家理性の理念は今日……きわめて深刻な危機に直面している。この理念が有する荒々しい激情という自然な下地が……今日ふたたび以前よりもいっそう恐ろしい仕方ですらに現れてきている」⁽²⁸⁾。「国家理性」が有する「荒々しい激情という自然な下地」というのは、もちろん *Kratos* のことである。それが以前よりも大きな力を及ぼしはじめていることを述べたあと、マイネッケはその時代が抱える歴史的課題を次のように言い表している。「われわれがなおさねばならない最後のことは、国家理性の限界に関する古くからの問いをふたたび取りあげ、政治と道德との望ましい関係を、歴史的研究と時代経験との共同作業から明らかにするとおり、描きだすことである」⁽²⁹⁾。

このマイネッケの思いは、西田幾多郎が「国家理由の問題」の筆を執ったときに抱いていた思いそのものであったと言つてよいであろう。先に見た西田の「国家即道德」という言葉は、そのような課題を追求するために西田が掲げたスローガンであった。

もつとも西田の場合には、*Staatsräson* を「国家理由」と訳したことにとも関わるが、ただ単に *Kratos* と *Ethos* との望ましいあり方を模索するというのではなく、むしろ *Ethos* が *Kratos* に押しつぶされようとする時代の流れのなかで、国家の存在の理由は何かという問いが、喫緊の問いとして強く意識されていたと言うことができる。国家が学問の自由や個人の権利を押しつぶす方向に歩みはじめた、まさにその状況のなかでこの「国家理由の問題」という論文は執筆されたのである。この文脈のなかでわれわれははじめてこの論文を、そして西田の一つ一つの言葉を理解することができるであろう。

注

- (1) 旧版『西田幾多郎全集』（第三刷）付録一、三頁。
- (2) 「国家理由の問題」は、和辻哲郎が編集を担当した岩波講座『倫理学』に発表された論文であるが、それをほぼ書き上げた段階で西田は、和辻に宛てて、「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も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」（二・四一四）と書き送っている。この和辻宛書簡の言葉は、西田が当初「国家存在理由の問題」という論文のタイトルを考へていたこと、そしてマイネッケが問題にした *Staatsräson*

という概念——現在では多くの場合「国家理性」と訳される——を、国家の存在の理由は何かという問題関心と結びつけて理解していたことを示している。なお、西田の著作・書簡に関しては、現在刊行中の新版『西田幾多郎全集』（岩波書店）から引用する。引用文のあとの数字は巻数と頁数とを表す。

- (3) Stuart Hughes, *Consciousness and Society*. New York 1958, p. 232-233.
- (4) Friedrich Meinecke: *Werke*. Hrsg. v. H. Herzfeld, C. Hinrichs, W. Hofer. Band 1. München 1963. S. 1.
- (5) AaO, S. 5.
- (6) 拙稿「西田哲学と歴史・国家の問題」（『日本哲学史研究』

第二号、二〇〇五年）参照。

(7) 西田がこの「異なれる伝統と伝統とが結合する」という表現で具体的にどのようなことを考えていたかをよく示していると思われるのは、『日本文化の問題』に付録として付された「学問的方法」（一九三七年に日本諸学振興委員会哲学公開講演会においてなされた講演）の記述である。そこで西田は「我々の歴史的文化を背景として新しい世界文化を創造すると云ふのは如何にして可能であるか」（九・八七）という問いを立て、それに対して自ら次のような答えを示している。「リーゲルが異なつた芸術の研究によつて更に深く広い概念を明らかにした如く、我々は深く西洋文化の根柢に入り十分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なつた方向を把握することによつて、人類文化そのものの深く深い本質を明らかにすることができのではないかと思ふのである。それは西洋文化によつて東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によつて西洋文化を否定することでもない。又その何れか一の中に他を包み込むことでもない。却つて従来よりは一層深い大きな根柢を見出すことによつて、両者共に新しい光に照らされることである」（九・九一）。

(8) 西田は『日本文化の問題』のなかで、ゲーテのこの言葉に言及しながら、「この『デモニーシシュなもの』が今日では、ゲー

テが考えたように歴史を動かす個人にではなく、「民族に於て現れると云ひ得るであらう」と述べている（九・八五）。

(9) 一九四一年から四二年にかけて、高山、西谷、そして高山岩男、鈴木成高が「世界的立場と日本」、「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」、「総力戦の哲学」というテーマで3回にわたつて行つた座談会であり、一九四三年に『世界的立場と日本』と題して中央公論社からまとめて出版された。

(10) Leopold von Ranke, *Geschichte und Politik*. Hrsg. von Hans Hofmann. Leipzig. S. 52.

(11) 鈴木成高『ランケと世界史学』（弘文堂書房、一九三九年）七三頁。

(12) Ranke, *Geschichte und Politik*. S. 95.

(13) 西田は「国家理由の問題」のなかで、ランケが「政治問答」において「哲学的文法」に否定的に論及したことに触れている（九・三三六）。

(14) Ranke, *Geschichte und Politik*. S. 98.

(15) A. a. O., S. 99.

(16) A. a. O.

(17) Meinecke: *Werke*. Band I. S. 49.

(18) Jean Bodin, *Les six livres de la république*. Texte revu par C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais. Paris 1986. Livre I, p. 27.

(19) Ioannis Bodini Andegavensis, *de republica libri sex*. Frankfurt 1594, p.1.

(20) Jean Bodin, *Les six livres de la republique*. Livre 1, p. 179.

(21) Ioannis Bodini Andegavensis, *de republica libri sex*. p.123.

(22) Jean Bodin, *Les six livres de la republique*. Livre 1, p. 204.

(23) この問題を主題として論じた研究書に嘉戸一将『西田幾多郎と国家への問い』(以文社、二〇〇七年)がある。同書四一頁以下参照。

(24) 佐々木毅が『主権・抵抗権・寛容——ジャン・ボダンの国家哲学——』(岩波書店、一九七三年)のなかでこの問題に注目している。

(25) 一九三七年に文部省がまとめた『国体の本義』に典型的な形で見いだされる。「我が国は一大家族国家であつて、皇室は臣民の宗家にましまし、国家生活の中心であらせられる。臣民は祖先に対する敬慕の情を以て、宗家たる皇室を崇敬し奉り、天皇は臣民を赤子として愛しみ給ふのである」(同四七頁)。「家族国家論」の成立は明治後期に遡る。たとえば穂積八束『憲法提要』(有斐閣、一九一〇年、上巻二六四頁)などを参照。

(26) 嘉戸一将は『西田幾多郎と国家への問い』のなかで、「国家は家族の単なる延長ではない」という西田の主張に触れて、次のように述べている。「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」(同書八九頁)。

(27) この文章が書かれた経緯については拙稿「西田哲学と歴史・国家の問題」(『日本哲学史研究』第2号)九八頁以下を参照されたい。ここでは陸軍関係者、そして時の首相東条英機に読まれることを意識した表現がなされているが、西田の意図は、本文で述べたように、どこまでも「世界的世界を構成する」というという点——それを西田は「世界的世界形成主義」と表現している——にあった。「西田哲学と歴史・国家の問題」九二頁以下をも参照されたい。

(28) Meinecke: *Werke*. Band 1. S. 498.

(29) A.O., S.499.

(30) たとえば一九三七年九月二七日付けの原田熊雄宛書簡で西田は時局の推移を「すべて理といふものがしりぞけられ唯力の世界となつた様にもおもひます」(二・六六—六七)と言ひ表している。