

| | |
|------------------|---|
| Title | 民族と国家 : 「種の論理」再考 |
| Author(s) | 澁谷, 浩 |
| Citation | 聖学院大学論叢, 15(2): 424-411 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=190 |
| Rights | |

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

民族と国家

「種の論理」再考

澁谷 浩

一 民族と国家 管見による

本稿は民族と国家の政治哲学上の位置を、短文の範囲内においてあるが、考察することにある。⁽¹⁾ そのためには、先ず民族と国家の政治理論上の意味を確認して置かねばならない。哲学は純粹にア・プリオリな推論によって成り立つものである。政治は形而下的な現象であるにもかかわらず、われわれの世界を構成する現実であることに間違いはない。それゆえ、世界のア・プリオリな理解を通して、政治的現実の意味をも理解することが出来るのである。しかし、それが可能となるためには政治的現実の正確な構図を知っておかねばならない。誤まった構図の中に浮び出る幻の政治システムに価値を賦与しないためである。

民族は慣行共同体、それも慣行の自律性を志向する共同体である。慣行には、日常の基本的な礼儀的作法を初め、武士道とか資本主義の

《精神》のようなエートス、日本の神道が一つの典型である慣行宗教、更には言語体系などが含まれる。こうした慣行に生きる者同士の共同体、しかもその慣行的生の防衛を決意している共同体である。仮りに、この共同体を白色の球体に譬えよう。もちろん空洞の球体ではない。

内部には個人が生物体の細胞のように詰っており、様々な慣行の白糸が神経のように張り巡らされている。民族という球体は、成功せる民族即ち慣行の自衛のための政治的独立を達成した民族であれば、言わば赤色の被膜をもつて覆われる。この保護膜が政府である。政府は白球の中に制定法という赤糸を放射する。白糸はしばしば赤い被膜に覆われて赤糸の観を呈する。慣習が法制化されているのである。赤い膜に覆われた白い球体を、われわれは国家と呼ぶ。

しかし民族について、なお述べねばならない。民族は、近代初期その単語が一般に用いられ始めて以来、「血と地」の共同体即ち血縁と地縁を契機として成立する社会と想定されて来た。もとより民族は血縁・地縁を排除するものではないが、それらは民族を成り立たしめる決定

的な要因とは言えない。前述の慣行が決定的なのである。慣行 (practices) は慣習 (habits) を最も広義に解したもので、なかでも古代社会では宗教慣習が最も (民族を一つに纏める) 凝集力が強かった。現代社会で宗教に替るものは言語慣習である。オークショットの説明によれば、慣行は「慣習・文法・語彙・構文法より成り、それを話したり使ったりする人びとによつて絶え間なく改められ資源を増やしている。それは演奏すべき楽器であつて演奏さるべき楽譜ではない」。こういう言い方で、彼は慣行と個人との間の関係を表現している。近代の民族と個人の関係は、楽器と楽譜 (と演奏者) のそのようにステイックな平穩無事のものではあるまい。個人は民族に反抗し、民族は個人を慣行の枠内に押し込めようとする疾風怒濤のような関係をも含むであろう。調和と矛盾の両方を擁する弁證法的関係が、民族と個人の間を結ぶ。

民族 (nation) と種族 (ethnie) との相違についても一言しておかなければならない。民族は近代とともに出現した共同体である。ただし完全な民族共同体が忽然と出現したわけではない。前期民族即ち民族の前期的形態は、例えば一六世紀後半のエリザベス朝イングランド、一八世紀後半のヘルダー (Nazionalismus) という言葉を発明したのは彼だ、と言われる (時代ドイツ諸邦、一八世紀末の革命期フランス、幕末の日本等) に見られる。この時期の民族は、民族文化 (文化は慣行をも含むが、慣行という楽器のために作曲された楽譜即ちあらゆる学問・芸術・技術の成果も包み入れる) の個性を自覚し、かつ誇り、

その誇りを徹底的に防衛し抜こうと決意した人間集団である。しかし、この決意だけでは民族として成熟したとは言えない。ロンドン、パリ、ベルリン、東京の文化が民族の領域に限なく行き渡り、地方のローカリズム乃至領邦制・藩制が否定されなければならない。そうされないという目的を達成出来ない。ここで近代的技術というのは、工業技術と行政技術の謂である。国家の全域に立地条件に応じつつ各種の工業地帯が散布されるためには、全国一律の基礎教育と専門教育が制度化されねばならない。地方別に標準語教育が行われず、生活習慣が違ふようでは工業立国は望めないからである。従つて工業技術の全国民への普及と行政技術の一元化とは不可分の関係にある。

民族の先駆形態が種族である。種族も慣行共同体であるが、民族のように自律性を極度に切望しないという特徴を示す。ヨーロッパ中世史における国家は、民族的原理によらず王朝的原理によつて成立していたのであるが、それでも中世末期にあつては王朝国家の勢力範囲はほぼ種族の居住範囲に一致するようになっていた。なお現代の民族国家も域内において単数または複数の種族を抱えているのが通例である。そればかりか、民族国家内に多数派民族のほかに少数派民族も存在していて、潜在的または顕在的な分裂傾向を見せている場合もよく知られている。先述の民族国家像は、言わば理念型を述べたものである。

二 田辺哲学における類と種

国家といふ組織体 (organization) には機関 (organ) 即ち政府が備わっている。政府が国家の名のもとに民族社会を管理・指導し、同時に逆に民族社会から監督を受ける相互作用を政治と呼ぶ。政治は慣行であり、文化である。

「文化は一般に伝統承受と個性發揮との綜合として成立する。国民の特殊的历史的なる伝統なくしては、文化は發生の地盤を有することが出来ず、個人は他国の文化を模倣習得するのみに終り、その個性の育まれるべき地盤を欠く。「中略」国民の特殊と人類の普遍とを個人の個性が媒介することによって、始めて伝統は文化建設の地盤となり、個性は之を媒介として創造的に自己を發揮するのである」(五・四四七)。⁴⁾ 田辺は『正法眼蔵の哲学私観』の冒頭でこう述べる。一九三九年五月に刊行されたこの小冊子において、彼は「仏教といふ世界宗教の一を自己に摂取同化することに依つて特殊の種としての日本が、個人の創造を通じて人類となる」(五・四四九)事例を道元の『正法眼蔵』に求めたのである。文化の基盤としての種の意義は次の文章においても指摘される。「所謂文化は直接態に於ては民族に属し個人を限定する種の意味をもつ。併し種としての文化も他の種とに對立し、他の民族を倒して自己のみ立たんとする主我的民族の所産である限りは、それは罪惡の汚染を免れるものではない。斯るものは眞の文化ではない。そ

れは個人の罪の自覚を媒介として普遍なる人類の立場に高められ、救済の否定即肯定に由つて理性にまで止揚された個人の、種即個たる被媒介的普遍の所産たるに至つて始めて文化たるのである。併し斯く種的直接態を止揚するも、その否定に於て肯定せられたるものとして、依然文化は種的であり、而も止揚に於て(人)類的たるのである」(五・七八)。

筆者がこのように田辺全集からの引用を書き連らねる意図は、一般に田辺の「種の論理」三契機、類・種・個がそれぞれ人類・民族(国民)・個人を内容とし、一者が他の二者を媒介し合いながら三者の連関を構成する様相を確認したかったところにある。この観方は、更に次の引用によって裏付けられるだろう。「国家といひ民族といひ階級といひ、何れも人類の全と個人の個に對し、種の位置に立つものであり、或は之を媒介契機として含むものである。社会存在の論理は具體的な意味に於て種の論理たることを要求する」(六・六〇)。「種の論理における三契機(類・種・個)と三種の社会存在(人類・国家(民族)・階級)・個人」との対応を率直に言明した箇所は、この文章以外に見当たらないかも知れない。この対応関係は、結局のところ、ここに言明されている通りに理解して間違いはないのであるが、それにも拘らず直接態における理解は避けなければならない。それを避けないで、あたかも類・種・個なる漢語に辞書的な現代訳語として人類・国家・個人が対応するかのよう理解すると、ことのほか国家における類概念と種概念の複合に惑わされる結果を招くであろう。そして著者田辺は三

項の対応関係を自から攪乱して、いつの間にか二項関係に議論を集中させている、畢竟彼は前記の三項対応を維持し得なかつたのではないか。このような疑問さえ生ずるかも知れない。

この疑問は著者の論理に内在しない性急な推論から出たもので、不当な疑問という他はない。但し田辺の方でも対応関係に関する推論をヨリ曲折に富ましめるべく、必しも一筋の論理に纏め得ない二種の説明を並記する。「トエンニエスの共同社会が自然意志を主体とする人間集団として種に相当し、利益社会が選択意志を主体とする契約的結合として個の立場に成立するものであるとするならば、類は正に両者の綜合に相当する国家に外ならない」(六・一三六)。これが並記的説明の第一のものである。トエンニエスはテニエス(Ferdinand Tönis, 1855-1936、平凡社版『哲学辞典』の表記に拠る)のことで、田辺はテニエスの代表作『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887)を参照しつつ彼独特の弁證法的論理を構成する。ゲマインシャフトは共同社会、即ち成員の自然意志または生命意志によつて成り立つ基礎社会である。家族・村落・都市等がこれである。それに対して株式会社代表されるゲゼルシャフト即ち利益社会は、選択の随意性を有する個人の契約によつて成立する。テニエスは共同社会から利益社会へと転換してゆくのが近代社会の趨勢であることを指摘した。しかし田辺によれば、テニエスにおいては、「単に自由を本性とするが故に意志は必然に、種的自然的直接的なるものから個的隨意的選択的従つて反省的なるものへ發展するといふだけで、その対立

の核心が十分に究明せられて居ない」(六・一一八)。テニエスの自然意志は共同社会の一体同一性を志向する。共同社会の基底は身体的實在的連関としての血縁的共同性にあり、自然意志は人間身体の心理的対応物である。選択意志は自然意志の統制から自由となり、共同社会の限定方向と正反対の方向に決定することへの自由を意味する。選択意志は、種の限定方向を代表する汝を我の敵とし、これを我が克服・利用するのである。従つて自然意志が生命意志として直接的・無自覚的であつたのに対し、選択意志は自覚的な権力意志でなければならぬ。個体の集団としての社会が成立するためには集団統一の原理としての自然意志だけでは足りない。個体分立の原理である選択意志が加わらなければならない。選択意志即ち権力意志があつて始めて我と汝の対立が起る。この権力意志的対立が個の原理である。そして「トエンニエスの共同社会が自然意志を主体とする人間集団として種に相当し、利益社会が選択意志を主体とする契約的結合として個の立場に成立するものであるとするならば、類は正に両者の綜合に相当する国家に外ならない」(六・一三六)。

類(人類)・種(国家、民族等)・個(個人)の「絶対媒介が社会存在の論理に外ならない」(六・一三三)、という著者の本来の立場は、テニエスの社会学理論を導入したからとて揺いだわけではない。ただ一層複雑になつただけである。「種が歴史の基体としての民族のごとき共同社会に具現せられる」(六・一三〇)、と著者は述べる。テニエスの共同社会が田辺の種なのである。単なる直接態としての共同社会も、

現実には媒介を受けるべき即自態なのであるから、なお種的基本体としての民族に相当するとされ得る。それに対して、個は権力意志のゆえに種の統一を破り共同社会と対立するが、他方では相互の利益のために利益社会を形成する。かくて種は個と個の直接的統一の媒介者たることを止め、逆に個同士の分離対立、相互疎外の媒介となる。即ち共同社会と利益社会は否定的に対立する。種と個の対立は社会学理論に置換するとこのように理解される。権力意志に逸る個（我）にとつて、共同社会も自己の用に供すべく篡奪すべき「汝」である。ところが、我は実は汝に依存して生きている。いかに徹底した利益社会の中で独立しているようであっても。この矛盾を、即ち我の有限性を、徹底的に自覚するとき、個と種は互いに否定されると同時に肯定される。権力意志を負った者が、「一切衆生皆罪人」として相哀しみ相憐む慈悲の絶対摂取に入る」（六・一三三）。突如、親鸞風の宗教性の露頭に行き当つたが、著者としては不意打ちをしたつもりはなかつたに違いない。著者は元来宗教性の豊かな人で、懺悔道への傾斜は戦後に始まったものではないのである。いずれにせよ、個は自からが種に対する権力意志に執著してこれを捨て難い「罪人」であることを深く自覚し、この自覚（自己否定）を通して他と相哀・相憐の類的存在に達する、というのである。否定即肯定の実現である。それは人類的個人、類的個の出現でもある。「真の国家は斯かる類的個としての真の個人の形成する国家である。これが人類的国家に外ならない」（六・一三二）。

ここで問題が生ずる。「人類的国家といへば、或は民族国家を解体して人間全体の形造る国家を意味するか、或は民族国家を更に連合して国家の国家を形成したものを意味するか」（六・一三三）。純粹に形式的な論理を用いれば、この間には第一の答しかない。類は普遍的存在を意味するから、類的国家はコスモポリスを指すわけではないのである。しかし著者は「第一のものは抽象的にして不可能」（六・一三二）、という。「抽象的」とは歴史的現実には適合しない、の謂である。テニエスの社会学理論を哲学の論理に取り入れたときの現実認識がここでも働いている、というべきであろうか。選択肢は二つしかないのだから、第一の答が駄目なら、正解は第二のものしかない。すでに類的個なる存在が認められた。そうだとすれば類的種も存在し得るわけだ。類的個によつて成る種、これが類的民族国家（これは田辺の用語ではない）であり、類的民族国家の国家連合が人類的国家である。この国際連合において必要なることは、「それぞれの国家が類化せられた種たることによつて、個人が人類的立場において相認め相尊重することく、国家が国家を認めこれを自己と同様に尊重するのである。国家の任務として、国際的に妥当する各国固有の文化の促進達成が必然とせられる所以である」（六・一三三）。『種の論理と世界図式』（一九三五年）から引用された右の箇所は、後出の内村鑑三の国家観との関連において重要であることを付け加えておこう。

類・種・個の連関形態は決して単純なものではないにせよ、三契機の連関自体は社会存在の論理に不可欠であることは明らかにされた

思つ。もし著者がその筆端を本稿の今まで紹介した範囲に止めておけば、無用の議論を引き起すことなく著者の論旨は理解されたであらう。しかし彼は、特に『国家的存在の論理』(一九三九年)で、キリスト教の教理を彼自身の国家論の比論として用い、社会存在の三契機の連関を破壊せんばかりに国家の比重を大ならしめる。キリスト教との比論を用いない個所においても、同様に国家の重量を増し加えようとする意図の明らかなるところがある。我が国の戦時体制の強化が彼の論調に変化を与えたのであらう。例えば、キリスト教の有神論の教理史的梗概を略述した後、著者は述べる。「私の国家哲学は恰も基督の位置に国家を置きて、絶対無の基体的現成たる応現的存在にたらしめることにより、基督教の弁證法的真理を徹底して、その神話的制限から之を解放する、といふ如き構造を有すると考へられる。勿論私は基督教の神学に模して国家哲学を考案したのではない。たゞ結果において両者の弁證法的構造を比較すれば、右の如き類似關係が認められるといふまでである。併しこの比論に依つて、私が国家を存在の最高原型とし、それに於て客観精神と絶対精神との結合して、応現的に絶対の現成をなすことを、主張する意味は、一層よく理解せられるかと思ふ」(七・四二)。著者はキリスト教の三位一体の教理と自らの類種個の連関の学理との類比を誤解しているように思われるのだが、いかがなものか。国家(種)を最高存在となすことは、たとえ絶対の応現的存在であること(直接態としての絶対ではないこと)が書き添えられているとしても、しかも国家が置かれたその位置はキリストの位置(最高存

在がキリストなら最低存在を何とするか)に模せられたものとされることは、類種個の三契機間の弁證法的媒介的連関から逸脱した判断であり、かつ愛に基づく三位一体の教理を誤解した比論である。著者のこの点における所論は、後日、南原繁の著者『国家と宗教』(一九四二年)の中で、「あたかもキリストへの信仰が人間を救済して内から自由を回復せしめると同様のことを、いまや国家に期するものと言えよう。かようにして国家こそ真の宗教を成立せしめる根拠、否、それ自ら地上の神の国」となる⁽⁵⁾、と批判された。

著者の『国家的存在の論理』が『哲学研究』誌上に発表された一九三九(昭和一四)年秋と言へば、前々年に日華事変が始まつており、同年春にはノモンハン事件が起つていた。ヨーロッパでは九月一日にドイツ軍がポーランドに侵攻を開始し、第二次大戦が始まつた。世界を覆わんとする戦雲は、当然著者の論文にも影を落さざるを得ない。「戦争が国家全体の行為たる限り、十分に理性をはたらかせて国際条理の尊重と一般文化を政治に織込む識見とを有するものが、戦争を勝利に導き国家を有力なる代表的歴史的主体たらしむる所以である。国家を重んずるは決して単なる種的对立性をのみ重んずることを意味しない。これと共に個の人類性を重んじて、両者の否定的媒介に国家の主體的実践的發展を認めることが、真に国家を重んじ国家に忠なる所以である。私が全体主義と個人主義との両方に対して、その抽象性を指摘し、絶対媒介的国家主義の実践的媒介性を強調しなければならぬのは、此為の外ならない」(七・九二)。絶対媒介的国家主義が戦争観を

通して再認識された著者の国家観に与えられた名称である。その内容は、引用文によれば、先述の『社会存在の論理』に見られる類的民族国家論と多く異なるものではない。ただし、右の結論的部分に到達するまでに、著者は国家の種性の重さに苦慮している。『社会存在の論理』においては、国家の種の契機はやや軽視され、国家はむしろ類的存在の面が強調される傾向があつた。しかし、この傾向の下では戦争を積極的に肯定することが出来ない。戦争の不可避なる所以は「国家の種の契機の対立性」にあるからである。国家はその種性において他の国家に対し飽くまで自己肯定的であればこそ、戦争が起る。著者は戦争の不可避性を肯定し、一旦緩急あればあらゆる方法を尽して必勝を期さなければならぬことを、当然のこととして認める。「併しながら戦争はそのまゝ同一的に善ではない。是れその由来する所の国家の種性が、そのまゝ無媒介に価値の原理でないのでに相応する。全体主義の実力的侵略戦争謳歌がそのまゝ承認せられ難い所以である」(七・九一)。国家の価値は、むしろ個を通じて人類の文化を創造する基盤たることにある。かくて前述の通り「絶対媒介的国家主義」に行き着くのである。

三 内村鑑三と田辺元

田辺哲学における国家論の概略を右に述べた。それが第一節に掲げた筆者自身のそれと少なからず異つたものであることは明らかである

う。もっとも、第一節の国家論は(第二節との比較においてのみ言えることだが)やや微視的であつて、田辺哲学でいう「種」の構造にのみ着目し、「類」と「個」との関連を度外視している。そこでこの節では、類種個の連関における国家論と、種の構造としての国家論という言葉が巨視的・微視的両面から彼我の国家論の比較を 実に僭越ながら 試みよう。その前に拙論の発想の背景を為す内村鑑三について、田辺との関連において、一言して置く。

私は夙に内村鑑三の思想に関心をもち、彼の著作に親しむのみならず、その実践に倣いつつ今日に及んでいる。田辺の著作に接するようになったのは近年のことであり、それも内村の思想の論理的整理に役立ちそうであるという理由で、役立ちそうな箇所だけを読む甚だ著者には失礼な読み方であつた。その箇所というのは、一九三〇年代(四〇年代初期のものも若干含む)の「種の論理」に関する諸論考(『田辺元全集』六・七・八巻所収)を指す。田辺の論理によつて整理できるとされるのも内村の思想全体ではなく、彼の終末論Ⅱ歴史論的構想としての「二つの」論についてである。

「二つの」「二つの」について内村は次のように述べる。「私は二つの」を愛し、それら以外のものを愛しない。「中略」イエスと日本。私の信仰は一つの中心の円ではない。二つの中心がある楕円なのだ。私の心と精神は、愛する二つの名のまわりを回転する。私は知っている、二つは互いに強めあつていることを。イエスは日本への私の愛を強くし浄化する。日本はイエスへの私の愛を明確にし形をとらせる。これら二つ

がなければ、私は単なる夢想者、形のない個性喪失者になつただらう」(三・五三)。(原文英語)。ここに内村はイエス(類)、日本(種)、私(個)の三極より成る世界構造を把握している。もっとも、そういうことが言えるのは、内村と田辺を比較考量した後でなければならぬ。田辺は第二次大戦後宗教哲学へと方向転換したと言われるが、くり返して言えば彼は宗教性豊かな人物で戦前の三十年代即ち本稿の対象となる時期の論著においても、それらの底流に宗教観が流れていた。彼は自から述べている通り、何れの宗教をも信する者ではないが、自ずと浄土真宗に、そして時にプロテスタント系と覚しきキリスト教に、彼の宗教性は彩られていた。仏教とキリスト教の比較論にまで議論が及ぶこともある。「印度の歴史の文化史として光輝燦然他を圧するに拘らず、政治史的には極めて貧弱にして寧ろ被征服屈從の歴史たるに止まり、少なくとも今までは世界歴史の主体たる国家の歴史たる意味を要求することが出来ないこと、仏教が非現世的と考へられ、事実基督教がその終末観に於て西洋の歴史哲学を根拠付けたのに比せられる如き積極的意味を歴史哲学に対して有する能はざりしことも、これ(空を意味する東洋的無)に関係を有するであらう」(七・五二)。キリスト教の終末論に言及されている点に注意を要する。内村の「二つの」は終末論の上に成り立っているからである。楯円の焦点の一つは日本である、と彼は言う。その時の日本は直接態の日本ではない。現在あるがままの日本に対する内村の態度は正にアンビヴァレントであつて、人間的には興味津々たるものがあるが、とても理論的に整理出来るも

のではない。「二つの」の日本は終末論的な日本である。神の始めた歴史には神の計画に従つて終末がある。歴史の終末は世界の完成であり、その時、世界のあらゆる矛盾が消え失せるが主導権はことごとく神の手にある。従つて終末的日本とは神によつて浄められ、短所を矯められ長所を伸ばされた日本である。この世界の終末とともに始められる新天地即ち神の国の構成者の一つとしての日本である。

田辺の場合にも、右の論理とある意味で類似することが述べられる。すでに引用した箇所(六・一三二)で、彼は「真の国家は斯る類的個としての真の個人の形成する国家である。これが人類的国家に外ならない」と述べた。つまり個が浄化され類的水準にまで高められたとき、そのような個人たちによつて成立する国家は類的国家となる。類的国家へと止揚された国家群が、空虚な抽象的人類社会ならざる類としての国際社会を形成するのである。「夫々の国家が類化せられた種たることに由つて、個人が人類的立場に於て相認め相尊重する如く、国家が国家を認め之を自己と同様に尊重するのである。国家の任務として、国際的に妥当する各国固有の文化の促進達成が必然とせられる所以である。単に民族の種的發展が国家の使命ではない。国家の使命は、外、類の立場に統一せられて諸国相協和し相尊敬し、内、個人をして各々其志を遂げしめ、内外に互りて、個人の協和敬愛を成就せしむる媒介たるにある」(六・一三三)。この文章は類・種・個の三契機連関における国家の位置を理解する上で重要である。田辺の論文を読む者は、三契機のそれぞれが社会的存在の何れに対応するかについて判断に迷う

ことがある。類〓人類、種〓民族、個〓個人であるかということ、そうでもなく、むしろ類〓国家、種〓民族、個〓個人と対応することの方が強調されているようでもある。しかし右の引用文とその前後からして、国家は一方においては種たる民族と即応する（民族という種的基本を契機とする）が、他方、種の成員たる個を類化することによって種を人類的立場へと止揚する。即ち種と類の媒介者にほかならない。それは類でもなければ種でもない、と同時に類でもあれば種でもある。右に二通りの対応関係を並記したが、どちらも誤解を読む者に与える定式である。しかし比較して見れば、前者の与える誤解の方がより小さい。「類〓人類」の人類というのは、「人類国家」同士の国際関係を意味する、決して全個人の数的集積のような抽象的なものではない、と理解すれば誤解は全く防げるであろう。

内村の場合、「類」はイエスを意味する、と前述したが、あの三契機連関は常に神学的構造にのみ適用されるとは限らない。次の引用文を参照されたい。『「ジャパン・クリスチャン・インテリジェンサー」』は、われわれが日本における最善と考えるものを世界に知らせる試みであり、かくて世界の思想とその進歩のために少く貢献せんとするものである。いささかたりとも善きものを持たぬ国があるだろうか。国があるということ自体、その国独自の善があることの証拠なのだ。さもなくばその国は国であり得ぬのである。それは別にその国が最善の国だというわけではない。この世に最善の、すなわち完全無欠の国は存在しない。日本は確かにそんな国ではない。けれども日本には日本独

自の善があつて、それを認めただ上で世界にそれを示し、お返しに他国の最善なるものを受け取るのが日本の義務である。わが国の最善を世界に知らせようとするからとて、わが国が他に優っていると主張するわけではない。われわれが主張するのは、わが国の独立と他国との平等のみである。われわれが認めるのは個性があるのだから個性があるものとして認められる権利がわが国にあるということであり、他国から仕えられたいと欲しているのだから、他国に仕える義務がわが国にあるということである。各民族の最善なるものが寄与されることによって、世界は完成するということ、われわれは信じている（二一九四二）。原文英文）。文中、内村は三極構造による世界観を示している、と解釈できる。内村のいう「独自の善を持った国（nation）」は、田辺の類的国家に当るものである。こういふ国同士の国際社会が類である。種は国であるが、これと民族（people）との関係は明白ではない。修辭的に国と民族とを別々に英訳して見たものの、元来 nation には国と民族と両方の意味があるように、内村の頭の中でも両者は相合して分かれることはなかつたのではあるまいか。それとともに注意すべきは、文末の世界完成の信仰である。田辺が何時如何なる時にも弁證法を持ち出して来ざるを得なかつた。これが彼の哲学の《文法》であるから。よつに、内村は、そうでないように見えても結局終末から世界を觀ているのである、それが聖書の《文法》であるから。現在の世界が弱肉強食の争いで満ちていても、歴史を完成させる神の導きによつて「各民族の最善なるものが寄与される」時が来る。そう信

じて彼は神学的あるいは世界観的三契機連関を保つことが出来た。しかし田辺は絶対無の悟得を誇る哲学者である。キリスト教の有神論に膝を屈めることは絶対に出来ない。それゆえ終末論は受け入れられない。従って類的社会は、即ち類的国家は、人間の力で速かに形成されねばならない。そうでないと三契機連関のうちの類の契機が欠落し、この連関は非現実的な絵空事になってしまう。しかし類的国家の形成は可能か。このジレンマの自覚が田辺を懺悔道の哲学へと導いたのである。懺悔道 (Metanoetik) というドイツ語を著者自身造語して、この聞き馴れない邦語に当てている。回心論というところか。哲学は、例えば個人の類化における自己の無力を懺悔し、その懺悔の徹底が自づから救済に転ずるといふ互に独立にして而も相誘発するといふ如き内面的転換運動 (一九・四三) を説明する。それは「哲学の親鸞的建直し」(一九・四一)とも称される。懺悔という言葉は、ある文書によれば、一九四二(昭和一七)年三月二日の会合における田辺の発言が、過去の満洲事変以来の日本のImperialism的やり方を率直に反省し、ざんげし……」⁽⁸⁾とメモされたところ、すでに現れている、本稿の対象期間を一九三〇年代に限った所以である。

四 社会科学と哲学

本稿の第一節で、筆者は民族と国家の関連について略述した。そこで述べられた関連の仕方と田辺の同じ問題を巡る解釈とは随分違っ

ているように思われる。私の理解の仕方は、現代的一般的理解に即して、個性的なものではない。市民社会を重視する人たちは別の意見かも知れない。ということになるのであるが、何れにしても私が田辺の三契機連関の社会観以外の彼の政治理論については、彼に同ずる所は余りないことを明らかにして置かなければならない。

賛同出来ない点は、第一に田辺が国家に与える価値についてである。この点については、一九四二年という早い時期に南原繁が批判していることを前述した。田辺は、『種の論理の弁證法』(一九四七年)の中で、こう述べる。「国家は宗教の媒介として不可欠でなければならぬ。しかしそれは、国家が高次元に高められて宗教に登り、人類世界に拡大せられて法から愛に至るといふ如き、無否定なる一般化が、同一性的に国家を宗教化するといふ如き意味でないことは、最早繰返し説明する必要があるであらう。国家に於てもその存在の根元に潜む根原悪の自覚と、その懺悔とが、必要なのである。私の従来の所説は、此点に關し抽象的なことを免れなかつた。その為に国家絶対主義の傾向を誘致したことも否定せられない。縦それは国家の理念に就いての規定であつて、現実の国家に關する論議ではなく、況や或特殊国家の原理付けに係る如きものではなかつたとはいへ、而も斯る目的に利用せられる可能性あるものであつたことは、争ふことは出来ぬ。私はこの欠陥を告白しなければならない(此点に關し南原繁氏の著書『国家と宗教』二九五頁三〇九頁の批評は、私にとり最も貴重であつた。記して感謝の意を表する)(七・三六六)。田辺も「同一性的に国家を宗

教化する」つまり国家を地上の天国にする、というような夢想を語っているわけではない。しかし、「今日おかれてある国家の危急といふ時は、もはや平時の如く我々は国と自己とに隔りをおくことは許されない。もはや国と自己とはくつついてゐる。国と自己とが合体するといふのは、国と人とが二にして一なる如く神を媒介にして統一される時で、そこに神が実現されるのである」(八・二六〇)、という発言は「或特殊国家(日本)の原理付けに」「利用せられる可能性」を持ったもので、甚だ危険という他はない。この発言は一九四三(昭和一八)年五月一九日の京都帝大月曜講義(「死生」と題された)で行われたものである。太平洋戦争の戦局は既に日本軍の守勢に転じ、この年の秋には学徒出陣が発令されるに到る。正に「国家の危急といふ時」であるが、国家の非常時と平時時とで哲学の論理に変質が生じることは許されるであろうか。類・種・個の三契機連関は維持されているが、ここで類は神と置き換えられる。内村においても類はイエスであったり国際社会であったり、文脈に応じて意味が替るのであったが、両者の連関は終末論によつて説明可能であった。田辺の場合、「国に直接結び付き、国に身を捧げるのは、神性が実現され、神の啓示ありとせねばならぬ。国に身を捧げた人々を神に祀ることが、これによつて理解されるであらう」(八・二六〇)、という時の「神」は平時時の絶対無としての類とどう連関するのか説明が欠けている。「国に身を捧げた人々を神に祀ること」は「或特殊国家の原理(神道)」によつて神を有化することではないか。田辺が自己批判するのは当然であった(自己批判

しないのが我が国の言論界の当然視された慣習であつたことに注意されたい)。なお、この講演で「国に身を捧げる」という表現が多用されているが、この言葉は翌年十月に始まる特攻隊を直接肯定するものではあり得ないことを付け加えて置こう。

残された問題は、第一節で述べた筆者の民族「国家論と田辺哲学における「国家的存在の論理」との関連である。田辺によれば、「種と個との交互否定的媒介に相当する国家(中略)は現実の存在ではなく単なる当為理念に止まるといふ批評を受けた」(七・三〇)。もとより田辺はこの種の批評に甘んじはしない。「社会を単なる存在とし、歴史を単なる生成と解するのは、明白なる非実践的抽象論に外ならない。(中略)而して此様な立場に対しては、存在と当為とが結合される為に之を外から結び付ける超越的者の必要なることも避け難い」(七・三二)。そして超越的者は類的種としての国家である。この国家像を構成するに当つては、著者はフレイザー(J. G. Frazer)のトテミスム理論と既述のようにテニエスの両社会理論のような人類学または社会学を応用していることに注意しなければならない。彼はテニエスが自然意志対選択意志の対立を、単に意志が本性上前者から後者に発展するといふ、種的自然的直接的なるものから個的随意的反省的なるものへの進化説で説明していることに不満である(六・一一八)。しかし社会学や文化人類学のような社会科学はテニエスの推論 妥当か否かはさて置き あたりを限界とするものであつて、田辺の言つ「其間の推移が一次元的発展であるのではなく、弁證法的なる二次元的対立でなけれ

ばならぬ」という説は最早哲学プロパーの世界で通用する発想に基づくのである。このように社会科学と哲学は 後者が「抽象的」なるものではなく現実存在を対象とする限り ある連関を必ず持たざるを得ない。

田辺哲学における国家の基本的イメージは、現代国家から遊離し、そこから離れているだけだけギリシア古典哲学に近い。彼の描く類の国家のイメージはプラトンの理想的ポリスに近く、その分だけ現代民族国家から遠い。彼の言説が国家絶対主義もしくは「地上の神の国」(南原繁)のように読めるのは、田辺の内なるプラトンの為せる業である。プラトンは近代の所産である民族 民族の原始発生説(primordial theory of nations)も力を失ったのではないが(イスラエル民族を見よ) には関知しなかった。それゆえ類・種・個の三契機連関において種は民族であるよりは寧ろ国家、類の契機をも併せ持つ国家である。さりとて民族は「国家の契機としての種制即ち権力の実体」(六・一六一)ないし「共同社会」として、それなりの意義をすらすら失ったわけではないが。私が三契機連関を理解しようとする時、第一節で述べたような民族国家観が決定的な意義を持つ。民族社会共同社会(から市民社会(利益社会)が析出したのではない。民族社会の様態が市民社会という現象を呈するのである。従って民族社会の内部で、「市民」が民族的慣行に従いながら 日本語を話し(日本語しか話せないからである)が、言語は民族慣習と有機的に関連する。従って(日本の甘えを發揮しながら 民族社会に反抗するのである。

かくて田辺から学び取った私の三契機連関即ち種の論理における種は、民族または(その民族が国家を形成している場合は)民族国家である。個は個人。類は ところで内村から受けた影響が明示される 終末における神の国または現代の国際社会である。種の論理そのものは、民族乃至民族国家を社会存在の論理の中に弁證法的に組み入れた田辺の優れた着想である。そのことは否定出来ない。ただ私がそれを受け取ると、私の個性に応じて、右の形になるのである。単純化され、弁證法的性格が弱くなった。しかも受け取ったのは飽くまで一九三〇年代のそれである。政治哲学の範疇における概念として用いようとするのだから、それも止むを得ない。

注

- (1) 澁谷浩『保守政治の論理』(北樹出版 一九九四年)において、私は田辺哲学の紹介とそのナショナリズム論への応用を試みた。そこに示された「種の論理」理解は結論において本稿と同じである。ただ結論に至る過程の説明は本稿の方が厳密で、本稿は同著に対する遅過ぎた補償乃至修正という意味を持つ。
- (2) Oakeshott, M., *On Human Conduct*, Clarendon Press, 1975, p. 58.
- (3) Cf. Smith, A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, 1986; Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1983.
- (4) 『田辺元全集』(筑摩書房 一九六三・六四年)の第五卷四四七頁の略。

- (5) 『南原繁著作集』 岩波書店、一九七二年、第一巻二六六頁。
- (6) 『内村鑑三全集』 岩波書店、一九八〇・八四年、第三〇巻五三頁。拙訳による。
- (7) 『ジャパン・クリスチャン・インテリジェンサー』 (*The Japan Christian Intelligence* 一九二六・二八年) は内村が主筆となって刊行した英文月刊雑誌である。「各民族の最善なるものが寄与されることによって、世界は完成される」という信仰による実践活動であった。
- (8) 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、二〇〇一年) 一八五頁。「大島メモ」は京都帝大副手だった大島康正が筆記し保存した会議メモの意。その会議は記録されたもののみでは一九四七年二月から翌年一二月にかけて一八回開かれた、京都学派と通称される京都帝大哲学・史学教員グループの会合。海軍省調査課長・高木惣吉大佐の委嘱によって大東亜共栄圏の構想を樹てる会合だったが、後、東條内閣倒閣・終戦工作を議するようになる。事の性質上、厳重な秘密会合であった。

(9) Smith, A. D., *Nationalism / Theory, Ideology, History, Polity* Press, 2001, p. 51.

民族と国家（アブストラクト）

澁谷 浩

民族は慣行共同体で、しかも慣行の自律性を志向する共同体である。田辺元の「種の論理」においては、国家は類的種で種たる民族と個（個人）を媒介し揚し類的国家の国際関係を現成せしめる。この関係が類であり、類種個の三契機連関を理解せずして社会存在の理解は不可能とされる。内村鑑三のナショナリティックなキリスト教理解の哲学的表現となるためには、種の論理はかなりの再考が必要である。

Nation and State:

Rethinking “The Logic of Species”

Hiroshi SHIBUYA

A nation is a community of practices which are intended to be granted autonomy. A state in Hajime Tanabe's (1885-1962) “logic of species” is a genus-like species, which sublates both the nation and the individual, bringing into being an international connection among genus-like states. The genus is the connection; it is impossible to comprehend social beings if the genus-species-individual relationship is not grasped.

My intention is to explain Kanzo Uchimura's (1861-1930) nationalistic Christianity in terms of Tanabe's philosophy. However, it must be realized that to do so is very difficult without simplifying his “logic of species” concept.

Key words; Individual, Nation State, International Society, Dialectic, Eschatology