

田邊元「對支文化政策の指導原理に関する私見」から考えられること

氷見 潔

I

筑摩書房刊『田邊元全集』第8巻には、「對支文化政策の指導原理に関する私見」と題された文章が載せられている（105-116頁）。同巻編集者大島康正の解説（467-9頁）によると、この文章は、一応推敲・完成された形の原稿として書齋に遺されていたもので、脱稿の年月日も記されていないが、内容から見て、おそらく内閣総理大臣近衛文麿に宛てるつもり意見封事（求められてのものではないが）の下書きであって、書かれたのは昭和13(1938)年11月から12月頃であろうという。この時期を想定する根拠として、大島は、文中に「東亜新秩序」といふ言葉が使われ、ことに、「新支那政權を中支に集中」させ、また「北支の安全保障の為に對蘇現状維持」が得策であると論じられていることを挙げる。そして以下のように、説明している。

・・・第一次近衛文麿内閣の成立が、昭和十二年六月四日、七月七日には盧溝橋事件を端とする日支事変勃発、翌十三年三月二十八日には日本陸軍のまったくの傀儡政權である中華民國維新政府が成立、七月十二日張鼓峰で日ソ軍衝突し、八月十日現状維持の停戦協定成立、十一月三日には近衛政府は、「国民政府が改善更生して新秩序建設に参ずれば拒まず」といふ声明を發し、そこではじめて「東亜新秩序」といふ表現を使った。そしてこの声明に応じて、十二月二十日には汪兆銘が重慶から当時の仏印ハノイに脱出した。従って文中の「新支那政權」といふ言葉は、中華民國維新政府なのか、汪兆銘政權なのかよく分からないが——といふのは維新政府および臨時政府がすべて解消されて汪兆銘の南京国民政府が樹立したのは昭和十五年三月三十日である——、ともかくこの論文の内容に呼応する事態は、だいたい昭和十三年の終わり頃だったと思ふ。（全集第8巻467-8頁）

「對支文化政策の指導原理に関する私見」は、8,000字弱の短論文であるけれども、6章に区切られ、各章には下記のとおり題がつけられている。

- 一 政策に於ては觀念よりも現實を重しとすること
- 二 三民主義の修正は、その自己批判による止揚綜合、即ち具体化に依るべきこと
- 三 東亜盟協の組織
- 四 東亜盟協の直接目標
- 五 東亜新文化の予想
- 六 東亜新秩序建設の契機としての科学

第一章冒頭から、田邊は、日本の政治における確たる国策の不在が各機関の勝手に衝動的な行動を許している現状に対する憂慮を強く表明する。

対支政策に関し、否一般に日本の近來の政治に於て、国民の最も不安に感ずる所は、中枢の統一が不十分であつて、其為各個の機関が勝手に自己の見解に従ひ衝動的に行動するのではないかといふ感を、単に国内に対してのみならず国外に対してさへも與えることにある。国策の方針が一度確立せられたならば、飽くまで之を以て全体の動きを統制しなければならぬ。・・・（全集第8巻 107 頁）

続いて田邊は、統制力のあるしっかりした国策は、現実に即し実地を離れず、国家・民族にとって何が必要であるかを見極めるような仕方では立てられるのではなく、苟も現実から遊離した観念や標語を弄することによる自縄自縛の自己欺瞞に陥っているようであつては、到底国策を確立することはできない、と警告する。そしてこの第一章を、下記の言葉で結んでいる。

・・・現実から遊離した観念の拈弄は極力排しなければならぬ。私は先づ一般的に此様な見地を要望するものである。（同 108 頁）

ひとは普通には、哲学者といへば観念的に議論する人のことだと思つている。田邊などは観念論者の代表であるとみなされがちだ。田邊自身も、観念論こそ一決して悪い意味ではなく、「アイデアリズム」としてだが一哲学に最も相応しい形態だと語つたことがある。その田邊が、国の政治の最高責任者を相手に、「観念論に陥つてはならぬ、現実に即し実地を離れるな」と厳しく戒めようとしているのであるから、よくよくのことというべきか。あるいは、例によつて哲学者自身、自らの現実感覚のズレに気づいていないのか。意地の悪い人なら、「観念に縛られず現実に即すべし」という観念を、観念論者が論じ立てているにすぎない、というかも知れない。しかし私としては、もっと素直に、田邊の見解を読み解きたいと思う。田邊がここまで厳しい言葉でもつて現実に即することの緊要性を説こうとするからには、彼は、哲学者なりに、思想家なりに、日本あるいは日本国民が中国において向き合ふねばならないはずの「現実」を見据えているに違いない。そう思いつつ、そこを理解すべく、第二章以下を読み進んでみることにしよう。

第二章では、その題名によつて予め示されるとおり、「支那民族の国家的指導原理」としての三民主義が取り上げられる。つまり田邊は、中国大陸において日本人が直面し対処すべき「現実」として、すでに彼地にしっかりと根を張つた思想的勢力たる三民主義を挙げ、それとの対話を通して、その自己批判・自己修正を促すことこそが、日本の対支国策の眼目たるべきだと主張せんとするのである。その趣旨は、次のように語られている。

・・・三民主義は既に支那民族の国家的指導原理として現実の勢力となつて居り、深く支那民衆の生活に浸潤して居るのである。それは、日本国民に対して始めて現実性のある国体的信念たる皇道主義日本精神が支那人に対しては単に観念に止まるのと、比較せらるべきものではない。其故支那の三民

主義を否定する為に、皇道主義日本精神を持ち込んでも、それは到底現実的地盤を見出す能はざる空想に止まるといふなければならぬ。此の如き試みは十分功を挙げ得ないであらう。抑も三民主義を止揚するものは三民主義自身でなければならぬ。三民主義そのものの含む抽象性、現実に対するその矛盾、その本来の精神に対する乖離、のみ三民主義を否定し止揚するのである。・・・（同 108 頁）

三民主義が深く支那民衆の生活に浸潤しているからには、そこに日本国民固有の皇道主義日本精神を持ち込んでそれを否定しようとするのは、それこそ現実を遊離した観念押し付けの試みであって、到底成功の見込みあるものではない。日本の対支政策においては、三民主義はあくまで対話の相手として尊重されながら、ほかならぬその対話を通して自ずとその自己矛盾を自覚し、その制限の止揚・脱皮へと導かれるのでなくてはならない。田邊がここで、現実即し実地を離れぬ国策のあり方として推奨しようとするのは、そのことにほかならぬであらう。

三民主義が、自己矛盾を含み、かつそのことに対する無自覚から現実との乖離に陥ってしまっているということ指摘し暴露するのは、さほど困難ではない、と田邊は自信を持って断言する。その欠陥的有り様は、田邊によれば、そもそも三民主義がたんに民族主義・民権主義・民生主義の総和であるかのようにみなされ、三者の交互媒介を欠いていることに起因するのである。三者はそれぞれ、自己本位の抽象性において主張されているにすぎない。例えば、民族主義について、その抽象性は次のように論ぜられる。

・・・先づ民族主義といふことを考へて見ても、それは唯支那民族の解放発展を意図するばかりであって、共存共栄善隣互助の具体的聯関を考慮してゐない。支那の民族的解放の爲には所謂以夷制夷といふ自己本位の政策をとり、其極容共抗日の不合理を敢てして、却て自国の国民的統一を犠牲にせんとする矛盾に陥って居る。特に西欧の殖民地化勢力から自国を解放するには、日本と提携し、東亜盟協の統一的勢力に依ることが必要であるといふ如き、現実の事態を無視して居る。其結果また民権も民生も共に犠牲せられるのである。・・・（同 108-9 頁）

この欠陥がはっきり認識され自覚されるとき、民族主義は「外に対して善隣互助の具体的關係を確立すると同時に、内に対しては民衆をして真に斯かる民族生活の具体的聯関を自覚せしめるだけの教養指導を與へる」（同 109 頁）ものになるという。そのときはじめて、民権、民生も、民族との媒介綜合によって、その抽象性から脱することができる。すなわち、民権は単なる個人の政治的自由平等ではなく、「民族に於ける個人の組織を国民的統一体とするもの」として認識され、民生はまた、単なる個人の経済的平等福利ではなく、「国民の文化的厚生」として具体的に認識されるのである。このようにして三民主義が自己修正・自己止揚を遂げ、いわば新三民主義として革新されるとき、それに則る組織統一は、「対外的にも自己本位の国際主義でなく、真に支那民族を欧米の殖民地化から解放すべき、日本との東亜盟協を要求する」（同 109 頁）ことになるに違いない、と田邊は論ずる。

ここにはじめて、日支相互の協力による東亜新秩序の建設の展望が開かれるわけであるが、この協力関係を世上にいわゆる東亜協同体の名を以て呼ぶのには反対である、と田邊はいう。その理由は、「もと協同体の概念が、自然発生的に共通地盤の上に成立する共同意志体を意味するといふ、概念上の制約を看過するとしても、協同体の成員は対等であって、一方が主導的位置に立ち他方を嚮導するといふ秩序的組織を積極的に表はすことがないのは、此概念の非現実性を示す致命的なる欠陥であるといはなければならぬ」（同 111 頁）からである。観念的な協同の理想を描くのに終始することなく、世界経済の厳粛な現実に対処し、ブロック経済の必然的要求を満たそうとするならば、我々日本国民は「誠実に日本民族の生命の要求を主張し、率直に之を表明しなければならぬ。東亜の新秩序は飽くまで日本が主動者となり盟主となって、日支の交互的協力を誓盟する組織たることを必要とする」（同 111 頁）のである。そうした日本の主導的位置を明示せんがために、東亜協同体に代わって東亜盟協の概念が提唱されねばならないという。第三章および第四章は、この東亜盟協の基本的性格づけに充てられている。この協同関係における日本の主導的位置を正当化するものは「単なる実力でもなく、単なる道理でもない。その原理は帝国主義でも人道主義でもない。却て此等の対立する契機の商品である。即ち、実力と道理との否定的統一であり、生命の伸張要求と理性の秩序公正との商品である」（同 111 頁）とされている。「実力と道理との否定的統一」という場合、「実力」の方の契機は日本の軍事力の優位ということによって説明がつくであろうが、「道理」の契機は何に求められるのかは不明である。

東亜盟協の直接的目標は「東亜の、特に支那の、欧米殖民地化を打破するにある」（同 111 頁）という。この殖民地化勢力の代表者とみなされるべきは英国である、と田邊はいう。したがって、英国勢力の駆逐を目標とすることで、日本の軍事駐留が意味づけられる。そこから田邊は、次のとおり軍事戦略論を展開する。

・・・それ [=英国の勢力を駆逐すること] が為には、一方に於て北支を満洲国同様の、乃至これに近き保護関係に置くと共に、南支の戦略的地点を確保し、以て南北より中支に英国の勢力を追詰め、而して新支那政權をも中国としての伝統に従ひ中支に集中せしめて、之を英国勢力に対する障壁たらしむるやうに導くことが必要であらう。其際北支の安全保障の為には、対蘇現状維持を方策とすることも已むを得ない。・・・（同 111-2 頁）

こうして田邊は、観念の自縄自縛から脱し現実に即し実地を踏まえて、北守南進を当面の方針として用いるべしとの、彼としてはまことに思い切った提言にまで踏み込んでいるのである。

しかし東亜盟協は、あくまで政治的組織であるにすぎない。それによって支那大陸が欧米の殖民地化の手から守られ、経済ブロックが構築されて、日支両民族の生存が確保されるとしても、両民族の使命は、そうした物質的生活の安定ということを超えて、独自の文化建設に邁進するというに存する。このような取り組みが軌道に乗ったことを確認されては

じめて、東亜新秩序はその完成を認められるであろうというのが、田邊の見地である。そこで第五、第六章は、東亜新文化建設の展望およびその媒介契機となるべき科学のことを論じている。

文化建設が日支両民族の使命であるとされるわけは、科学の力で近代世界をリードし支配してきた西洋文化が、機械文明・物質文明という姿で行き詰まりの様相を呈している現在、異なった精神的伝統に立つ東亜文化が、西洋的科学の衝撃にも耐えた形で東亜新文化として再興され、世界に対して影響力を持つということが、今や人類の期待となっているからにはほかならない。東亜の精神的伝統の核心をなすものとして田邊が考えるのは、禅と浄土によって代表される大乘仏教の世界観・人間観であり、その拠り所としての「無」の立場である。仏教はインド由来のものであるとはいえ、禅や浄土の大乘思想は支那民族の創始によるものであり、日本民族はさらにそれを受け継いで独自の日本仏教として高度に発達せしめた。その実績から、今、東亜新文化の建設にあたって、日本が主導的立場にあつて支那の協力をとりつけるという形が相応しいということになる。

しかし、文化建設の面においてまで日本の主導性を認めるということに対しては、支那人の側に強い抵抗があるのも、ある意味当然であると田邊は考える。彼らには伝統の本家としての誇りがあり、日本をあくまで模倣者とみなす傾向が強いからである。だから日本人としては、支那人からの必要な尊敬を得ようとするなら、ただ日本文化の独自性を主張しようとするだけではなく、建設されるべき新文化の一方の契機たる科学に関して、支那人に対する先進者性を立証することが肝要である。とはいっても、科学についても、西洋が本源であり日本はその継受者に止まるという関係を隠すことはできない。日本人の科学が西洋人の科学を凌駕する成果を挙げ得てはじめて、それは尊敬に値するものとして認められるであろう。そのためには、国として然るべき科学奨励振興の策が行われ、科学者たちがそれに応えるべく努力し、一般民衆の間に科学尊重の精神がゆきわたるのでなくてはならない。また応用技術の開発も盛んに行われて、「支那民衆の信頼と感謝とを贏ち得べき医療衛生の施設、土木交通の利便、資源開発の福利」（同 115 頁）等にどんどん利用されていく必要がある。日本がこの姿勢に徹し、着実に実績を積み重ねていく限り、日本人が東亜の文化と西洋の科学とを併せ継受して、しかもそれぞれに独自の創造を加えていること、したがって西洋科学文化との総合たる東亜新文化の建設指導者としての資格を備えていることを、支那人といえども認めないわけにはいかぬはずだと、田邊は考える。そして以下のような記述によって、東亜新秩序の最終的にめざすべきところを、指し示そうとしている。

・・・単に東洋文化の創造者としては過去の支那人に及ばず、西洋文化の発展者として現在の西洋人自身に及ばないとしても、東西両洋の文化を総合して新時代の文化を創造するものとしては、日本人は選ばれたる資格をもつといはなければならぬ。こゝに支那をも率ゐる西洋をも指導する日本の文化創造の任務がある。此任務の遂行のみ軍事上の成功と相俟って、東亜新秩序建設を可能ならしめるであらう。（同 115 頁）

以上、田邊の論旨を大まかにたどってみた。その要点としては、対支政策において三民主義を相手方の民衆生活に深く浸透した理論と認めてそれと向き合うべきこと、および東亜新秩序は日本の主導のもとに日支両民族による東亜新文化の建設をその最終目標とすべきこと、の二つを挙げるができると思う。ただそこに私たちとして奇異の念を抱かざるを得ないのは、三民主義との対決のために、日本側が携えていくべき理論とか思想にあたるものが、何ら示されていない、ということである。三民主義と正面から向き合っ、その自己矛盾を自覚させ、自己修正を促そうというのなら、こちらの携えた理論との対決が必要とされるはずであろう。およそ思想というものは、他との対論を通して互いに自己の矛盾・制限に気づき、自己修正・自己止揚を遂げていくものであるというのが、田邊の必死に会得した弁証法論理の基本的要請ではなかったのだろうか。三民主義に対してそういう意味での建設的対論を挑んでゆく日本側からの思想は何であるか、示される必要があるのは明らかである。しかるに田邊は、「皇道精神の押し付けではダメだ」と述べた—もちろんそれは正しい議論だが—だけで、では日本は皇道精神に代わって何を持ち出すべきか、ということを一向に語らない。それでいて、三民主義の自己矛盾の暴露はさほど困難ではないとあって、その破綻の必然性を語るのに、それはあたかも、こちらからは何も手を下さなくても三民主義が独り相撲をとってひっくり返る様を描き出そうとしているかの如き印象を与える。先方の地に軍事駐留している現状であることを考えると、その記述はどうも、現実に即し実地を踏まえた議論を提供してはいないように思われる。苟も軍事駐留までもを正当化しようとする意図があるのなら、先方に浸透している国民国家思想たる三民主義に対して、有力な対話の相手となる国民国家思想を、日本の側からもたらすことができるし、またそうしなくてはならない、とあって然るべきであろう。田邊であるならば、ここは当然自らの「種の論理」を押し出すべきところではないか。「種の論理」は、田邊が苦心して考案した日本的国民国家理論である。もう少し詳しくいうならば、それは、近代日本人の意識構造の分析から、その意識内に「国家」というものが現われ、個人が自らを国家的存在つまり国民として自覚する、という関係を表現している。前近代的血統主義に縛られた国体論とはまったく異なった原理に立脚する、近代的国民国家の理論であることは紛れもない。それこそまさしく、皇道精神にとって代わって、日本の国民国家理念の近隣地域への輸出の尖端を担うに相応しいはずではないだろうか。しかしなぜか、田邊はここで「種の論理」を押し出さないどころか、それにまったく言及もしない。ただ皇道精神を引っ込めろ、とのみいうのだから、いってみれば日本は思想的には手ぶらで乗り込め、といているに等しい。だから東亜盟協における日本の主導性を「実力と道理との否定的統一」で理由づけようとしても、その「道理」の契機の由来を決して説明することができない。

それからもう一つ、この文章を読んで誰しも感ずるに違いないのは、このような内容を語るにすれば、それはあまりにも遅く書かれた、ということである。時機を失している、といわれても仕方がないかも知れない。それほど、遅すぎるということが歴然としているのだ。

文章が書かれたとされる昭和 13(1938)年 11 月～12 月頃には、「日支関係」はどのようなところまで来ていたというのだろうか。近衛文相の登場に田邊は期待したのだと見られるが、その近衛は対支関係をどれだけ悪化させたというのだろうか。「東亜新秩序」という言葉が田邊に執筆のきっかけを与えたというのなら、その言葉は、近衛がいったいどれほど追い詰められた状況で発したものであったというのか。田邊が文章を書く一年ほど前、南京に攻め込んだ日本軍の兵士たちの多くは、おそらく三民主義の何たるかについての知識を持たず、ただ皇道精神だけは徹底的に叩き込まれていたに違いない。その兵士たちが、敵国首都の攻略占領の達成と有力皇族司令官の来臨とによる異常な精神の高ぶりにまかせて、取り返しのつかない蛮行をすでに繰り広げてしまっていたのではなかったか。もしも田邊がその惨劇についての情報を得ていたならば、とてもあの文章は書けなかったであろう。だから、私たちは思わざるを得ないのだが、「三民主義と向き合って対話を行うべし」との意見は、田邊でなくても日本人の誰かから、当然表明されなくてはならなかった。でもそれは田邊が実際に書いたよりも、少なくとも十年、いや二十年前に書かれるべきであった。つまり 1920 年代の日本に、本来必要とされる提言であったのだ。

II

多くの日本人の例に漏れず、私は、1920 年代の日本の歴史を顧みるとき、残念の思いを抱かずにはいられない。そこには、東アジアをめぐる列強の植民地支配競争によって作り出された厳しい国際環境の中で、未熟な日本がむざむざ陥穽に嵌っていく経過を、目の当たりにするように感じられるからである。決定的な枠組みは 1922 年、ワシントンで「支那に関する九カ国条約」として築き上げられた。九カ国条約とは、中華民国が他の八カ国と共に、支那領域内での経済活動の機会均等を約束し合うという、変則的な内容のものであるが、それが米国の主唱によるものであり、その意図するところが、米国宿願の門戸開放の貫徹であり、かつその妨げと見られた日本の抑え込みである、ということは明白であった。それにより日本は、生命線とも思い定めた満蒙への経済進出を掣肘される一方で、蚊帳の外から手を突っ込んでくるソ連の脅威に曝されるという、非常に困難な立場に追い込まれようとしていた。この重苦しい九カ国条約体制の中、日本が米国の悪意に耐えて生き延びていこうとするならば、自らの地理的・民族的位置を自覚して、中華民国＝国民党政権に対し特別の近い関係を保つことに徹するほかなかったに違いない。中華民国を当地に育ちつつある国民国家として認め、率先して租界・治外法権の撤廃を行い関税の平等化をして、対等に向き合うことを躊躇すべきではなかった。あちらが「中華民国」を名乗っているのだから、同文の誼をもって、いちはやく「中国」の呼称を採用してしかるべきであった。そして互いに東アジアにおいて国民国家を構築しつつある者同士の対話を続けていく努力を怠ってはならなかったはずである。三民主義との対話の必要は、たしかにあったのである。

もっともここでは、三民主義というよりも孫文思想といったほうが、わかりやすいのかもしれない。ともかく、中華民国立国の原理とされたその思想が、「民族」の把握に関する過

誤のゆえに、自己矛盾に陥り破綻をきたしつつあったのは、田邊の書いたとおりである。田邊はそのことを、独自の哲学的用語で説明していたわけであるが、今私たちは、もっと分かりやすい形で述べてみよう。孫文は、その掲げる三民主義において、民族の自立・自決をこそ第一の重要事としていたはずでありながら、五族共和論から大中華主義に進み「中華民族」を捏造するに至って、自らその前提に完全に反して、あたかも乾隆朝顔負けの帝国主義政策へと逆行せんとするかの如き観があった。蒋介石政権が孫文思想のそうした自己矛盾を抱え込んでいたことは明白で、日本は国民国家中華民国と対話するつもりなら、その点を忌憚なく指摘できる立場にあった。そして、満蒙に対する中華民国の領土主張を堂々と論理的に批判すべきであったろう。もちろん、そういう対話に進んでいくとすれば、日本の方もまた、「国民国家」として抱えている矛盾を厳しく指摘されることは免れなかったに違いない。それに対しては、日本としては、朝鮮及び台湾の近い将来における独立を約束するという答え方をしなくてはならなかった。1920年代のうちに、そうすべきであった。

しかし、実際にはそうはならなかった。望ましい対話の関係は、現実には生ずべくもなかった。なぜなら、日本側には対話に臨もうにも携えていくべき国民国家理論の持ち合わせがなかったからである。それは、根本的にいえば、日本近代国家の欠陥体質に因ることであった。「万世一系」「神聖にして侵すべからず」といった、カルト集団の宗規かと思ふう文言を要とする憲法の中に、天皇の他には臣民しか存在しない。だから、日本は、朝鮮との関係を、「東亜連邦」の形成という道をとらず、「韓国併合」及びそれに続く「皇民化」という仕方ではしか処理できなかつたことに見られるとおり、近隣地域への関与を、国民国家理念の輸出ではなく、ひたすら天皇主権の拡張という形で推し進めていくことしかできなかつた。それを「皇道精神の伝播」といつてみたところで、客観的に見れば紛うかたなく侵略である。己の対話能力の欠如に気づかず、科学技術と軍事力の優越に驕って、独善的な「精神」を押しつけようとする、そうした「進出」を続けることで、日本は、こと志とは異なって、自らを大陸侵略の底なし沼に引きずり込んでいくことになってしまった。特に中華民国との対話ができなかつたことは、軍国日本にとって致命的であつたばかりでなく、現在にまで続く東アジアの困難な状況の直接の原因をなしたといつても過言ではない。そういう意味で、たしかに日本は、東アジアの政治的現状に対して責任がある。

1932年、日本は満洲国を建国させた。建前上はあくまで、民族の独立国家建設を支援したのである。だから、もしも日本がその時までに国民国家としての筋を通して、中華民国との話し合いを常に心がけつつ行動していたのであつたならば、それは十分に大義名分の立つはずのことであつた。東アジアの新しい国際秩序構築の重要な一歩として認められてしかるべきであつたろう。しかし、実際にはそう認められるどころか、逆に日本自身の孤立、国際連盟からの脱退という、きわめて悪い結果を招くことになってしまった。それは未熟な日本外交の失敗を表わしているといふにとどまらず、日本人の国家理念の貧困さに対する拒絶を世界から突きつけられた、というほどの意味を持っていた。そこからの信用回復は、もう容易なことではなかつたはずである。

III

田邊が、「種の論理」の嚆矢となった論文「社会存在の論理」を雑誌『哲学研究』に発表したのは、1934年11月～35年1月である（3号連載）。その後矢継ぎ早に出された諸論文を通して、「種の論理」は鋭意工夫改造され、39年10～12月の論文「国家的存在の論理」において、かなり鮮明な姿をとるに至った。だから今私たちの論じている文脈でいえば、そもそも「種の論理」自体、「間に合っていなかった」ということで片付けてしまわれかねない。しかし、「種の論理」が遅ればせながら現われた、日本的国民国家理論としての意味を持っているということまで、否定する必要はないであろう。もっとも、そうはいっても、田邊がそれによって政治学的あるいは社会科学的な意味での国家論を目論んだ、というわけではない。田邊はあくまで、アイデアリストとして、人間意識の在り方を究明する哲学者である。彼は当初、新カント派の影響の下に、意識の超越論的分析を通して科学的認識の基礎を明らかにしようとしていた。しかし1922年3月から24年1月にかけてのドイツ留学でベルリンのハインリヒ・リッケルトのもとから間もなくフライブルクのエートムント・フッサールのもとに移ったことにより、大きな刺激を受けることになった。彼は、フッサール及びその下で助手をしていたマルティン・ハイデガーが、意識の究明から世界観哲学の構築を目指しているものと見たのであった。つまり田邊の観察では、フッサールおよび彼を取り巻く研究者たち就中ハイデガー—まだ『存在と時間』刊行以前の無名の若手—は、「現象学」という方法によって意識の働きを分析し、それに相関的に対象世界が全体として意味を持った連関として現われてくる、その仕組みを明らかにして、哲学本来の「生」の意味に関する課題に答えようとしていたのであり、そうした彼らの姿勢から、田邊はおおいに啓発を受けたように感じたのである。だから帰国後というもの、田邊は、人間意識を、対象に働きかける実践性において捉えるとともに、その実践に応じて開示される世界の有意味な全体性を解明することを、自らの哲学の仕事とする。まずカントの目的論—『判断力批判』の世界—を研究の対象として取り上げ（「カントの目的論」1924年6～8月）、続いて、弁証法の研究に取り組む。六部に分かれた長論「弁証法の論理」は1927年3月から29年9月にかけて発表され、その後幾篇かの論文を経て、弁証法会得の成果をよく表わし示す論文「ヘーゲルの絶対観念論」が1931年12月に発表された。それだけの前提の下、田邊がいよいよ自身の方法で、意識の実践性とその相関者としての世界の在り方を描き示そうとして取り掛かった、その取り組みを示すものが、「種の論理」にほかならない。つまりそれは西洋哲学研究の成果を踏まえた、田邊独自の哲学理論たることを基本的性格としている。そしてその明らかにするところによれば、実践に対応して世界は「国家」という一つの有意味な全体として姿を現わしてくるのであり、そのことに応じて人間存在は国家的存在つまり国民として自覚される。国民として在ることは、人間存在の完成した在り方を示していることとなる。そういうわけであるから、「種の論理」は、国民国家論に応用される必然性を持った哲学理論である、といったほうが、より適切なのであろう。

いうまでもないことながら、「種」という語は、「個」および「類」と共に三語一組で用いられる。今田邊が、それらの語を意識構造の解明のために用いようとするとき、それぞれには基本的にどのような意味が与えられるのであろうか。まず「個」は、いうまでもなく、意識主体としての個体・自我の契機を表わすが、あくまでも道徳的行為の主体たることを本来の性格とする。分かりやすさのために、カント哲学—それは田邊の思考法に一貫して決定的な影響を与え続けていた—の用語を借りて表現するならば、個は自由意志により格率を形成して行為するが、常に普遍的道徳律を意識し、それに則って実践しようとする心術を有する理性的主体である。次に「類」は、全人類に通ずる絶対的普遍の原理であり、個の意識の最も深い根底を成しているが、そのまま何らか一定の形をとって現われているというものではない。それはキリスト教的捉え方なら神とか神性とか呼ばれるでもあろうが、西田哲学による啓発を受けて大乘仏教的意識解明の仕方に傾倒していた田邊は、それを「絶対無」と同一視した。さて「種」であるが、これを田邊は、個が実践にあたって自らの周りに、あるいは足許に、見出すところの既存の文化的統一とか共同体制のようなものを表現するのに使った。それは、個にとって存立の基盤であると同時に、歴史の負荷を自覚させる拘束力の源であるものとして、考えられたわけである。そのような意味での種を前面に押し出すことによって、田邊の理論は、決定的な制限を自覚的に引き受けたことになる。もし彼が、個と類との二極のみを立てて意識構造の解明に取り組もうとするのであったら、その理論は純粹意識あるいは超越論的意識を扱う普遍的意識論であり得たであろう。しかし、上述の意味での種を、個・類と並ぶ不可欠契機として挙げようとするれば、その基礎資料は、いわば「普通の日本人」としての田邊自身の自己意識についての省察から持ってくる以外にない。つまり、田邊の哲学的意識論は、「種」の論理であろうとすることによって、自らの範囲を、日本人の意識構造の解明に限定したことになるのである。

論文「社会存在の論理」における限りは、田邊は、「個の論理」「類の論理」「種の論理」という語を、ほとんど無造作との印象を与えるような仕方で並置している。そこでは彼は、個には個の、類には類の、種には種の、それぞれの構造なり作用を表現するのに相応しい論理がある、と考えているようである。しかし次の論文「種の論理と世界図式」（1935年10～12月）になると、三者間には相互に弁証法的媒介関係があるとして、その関係を表現する論理が「種の論理」である、と説くようになる。これより前、『哲学通論』（1933年12月）において、弁証法こそ哲学的思考に最も相応しい方法であると言明していた田邊であってみれば、三者相互関係の弁証法による解明の方に進むのは当然のことであったし、また三者のうちでも特に種に注目しそれを重視するところに、彼は自らの哲学論の特徴を見いだせると考えたのだから、代表的に「種の論理」の呼称を用いることにも必然性があったといえてよい。ただしその弁証法的関係を詳細に描き出すには、彼はたいへんに苦勞せねばならなかった。種の概念については、いわば「民族」というイメージばかりが先行してしまったので、それを論理の要たるに相応しく明確な規定にもたらしことは容易ではなかった。また、有力な諸家からの批評にも答える必要に迫られた。「種の論理と世界図式」の後、関連論文

の発表は「存在論の第三段階」（1935年11月）、「論理の社会存在論的構造」（1936年10～12月）、「『種の論理』に対する批評に答ふ」（1937年10月）と続き、「種の論理の意味を明にす」（1937年10～12月）でやっと三者間の弁証法的関係にまとまった形が与えられた。その間、説明の試みのために費やされた語句は数知れない。ただし、論理の基本構造というかあるいは枠組みというべきものについての把握は、「種の論理と世界図式」以来一貫していたといつてよいと思う。「種の論理の意味を明にす」までの経過は、その捉えられた枠組みに明確な表現を与えようとしての苦心の跡を示すものといつてよいであろう。その枠組みを、私たちは次のようなものとして理解することができると思う。すなわち、種の論理は弁証法である以上、三極論理ではなくて二極論理である。類は直接には現われることができないのだから、最初にまず個と種との対立関係がある。自由意志の主体としての個と強制力をも有する基体としての種との間には常に強い緊張関係が見られるが、そこにおいて道徳的实践が為されるということは、個が普遍的理性主体に、また種が普遍的共同態に高まることを意味する。そこには弁証法的総合としての類の現成がある。このようにしてその都度その都度の状況に応じて一定の姿をとって現われてきた類が「国家」である。こうした関係は、「種の論理と世界図式」の中で既に次のように表現されようとしている。

……国家は一方に於て民族の種的基盤を契機とし、共同社会的直接統一を予想すると同時に、他方に於てそれと否定的に対立する個人の自由なる発意とそれに基づく自律の要求とを認め、その民族的統一を個人の衆議公論と媒介する否定即肯定の統一である。それは一方に民族の種的基体を其歴史的伝統に於て維持しながら、他方に於て現在の個人をして各々其志を遂げしむる基体即主体の統一でなければならぬ。主権が絶対的であることは国家を他の目的社会から区別する。併し主権の絶対性は単に個人と否定的に対立する種的統一の強制力であることは出来ぬ。斯かる直接的の統一は其本性上相対性を免れない。たゞ自即他、他即自なる絶対否定的統一に於て個と媒介せられた類的全体のみ絶対の統治性を有する。それは個が自己をそれに於て見出す全体だからである。其限り被治即自治ともいはれる。……〈中略〉……国家は種的共同社会を媒介としながら、却て之を人類の立場に高めた被媒介的統一である。それに於ては個人が全体に対しても他の個人に対しても否定的に対立することなくして自即他の統一に入り相協和する。斯かる人類的立場に参与することに由つて始めて国家は国家となるのである。その媒介たる種は、他の種と差別せられる特殊性を維持しながら類の統一に入る。国家の全体性は民族主義の考ふる如くに単なる種の直接的統一を意味するのではなく、却て此直接的統一を否定することに於て肯定し、之を人類的立場に止揚して、国際的に承認せられ尊重せられる特殊即普遍の具体的普遍性に達せる類的全体性を意味するのである。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。（全集第6巻 231-3頁）

国家を、意識の作用に相関的に現われるものとして、いわば意識内在化的に捉えるという仕方は、哲学的思考に対する共感の薄い人にとっては馴染みにくいものに違いない。しかし、

西洋近世哲学特にドイツ観念論やフッサール現象学に影響を受けたと思いたい者の目からするならば、そういう捉え方はむしろ当然出てこなくてはならないものであり、またそのような捉え方をしたからといって、国家という存在の現実から遊離した空論に陥ってしまうなどとは、全然考える必要もない。とにかく田邊は、道徳的実践を媒介として種と個との対立が止揚されるところに国家が現われる、と説いているのだから、それが意味している事態を、もう少し現実に引き寄せて具体的な様で理解してみよう。道徳的実践の成果として作り出された風習や法制の積み重なった総体が国柄つまり国家の全体的な姿形を成して、個による道徳的実践の度毎に、それが新たに付け加わった成果共々、意識に現前してくる、というのである。もっとも、風習はともかく、法制について、それを個の道徳的実践の成果として作り出されるものと直接にいうことはできない。実際には代議制による立法府の審議を経て制定される。しかし今、原理的考察の姿勢を崩さないならば、そういう迂路のことまで承知の上で、法律は個の確信に基づく意思表示つまり広義における道徳的実践により、種的社会に類的普遍性が実現されるところに成立する、ということ是可以する。そうしてできた法律は、個がそれに対する是認の態度をとり続ける限り、国家の内容を成しているであろうが、時の推移とともに個の賛意が失われた場合には、たんなる種における抑圧拘束力の構成要因に墮し、改変されるべき対象となるであろう。その事情は、風習についても同様である。だがもう一つ、法制に関していわねばならないのは、法律制定が衆議を経るものである限り、個の確信とは異なった内容のものが議決制定されることがままある、ということである。そういう場合にも個はその法律を実践の成果として認めることができる、認めるべきである、ということを説明せんがためには、種の基盤を共有する他の個我を考えて、複数の意識間におけるいわば間主観性についての考察をしなくてはならないことになる。正直に言って、田邊の論はそこまで展開されていない。一個の意識の考察という、その意味で観念論的な視点にとどまっているから、フッサールのいう「超越論的独我論 **transzendentaler Solipsismus**」の立場に終始して、個の確信するところがそのまま法制として実現されるという、いわば理想化された関係をもっぱら扱っているのである。換言すれば、そこには、個の意識が国民意識として具体的な在り方を取るに至る、その経過が、理想形においてモデル化して示されているのである。

以上から明らかなおと、田邊の「種の論理」がもたらす国家論は、日本国家限定の適用となるという点では、近代日本を敗戦まで支配した国体論的国家論と軌を一にしている。しかし、国家の成立由来の説明に関しては、まさにそれと対極を成しているのである。国体論的国家論は、古代の祭祀共同体を始源として、その大祭司たる天皇の男系血統の連続によって或る神聖な領域が守り続けられている、ということをも以て、国家存立の意義とする。それは典型的に歴史信仰の態度である。田邊の国家論はそういうものとは本来無縁であって、ただひたすら理性的なる自由意志の主体としての個の実践に応じて、国家は個の意識に顕わに現前するものだと説明する。それは道徳的合理主義に拠る国家論である。昭和十年代という時期に、遅ればせながら現われた日本的国民国家論である、とあってよいであろう。しか

しそれでは、「種の論理」がその国家論の立場を守るべく、国体的国家論と敢然として戦ったのかといえ、残念ながらそうではなかった。当時の状況下で、国体論的国家論の重圧は測り知れないものがあつたので、「種の論理」は実のところかなり脆く膝を屈した。そして迎合の態度に転じて、挙句、国民国家ではなくて皇国たる日本の、類的普遍の顕現に奉仕する使命の唯一性を称揚するに至つた。そういう帰結を、私たちは論文「国家的存在の論理」においてはっきり見ることができるのであるが、そこに至るまでの経過の中でも、「種」の概念についての説明の変遷を検討してみれば、すでにその方向性を見て取ることができるであろう。

前に述べたとおり、田邊が「種」の概念を提示するにあたっては、自らの意識経験における日本民族への帰属感とでもいうべきものを念頭に置いていたことは明白である。だから読者の側にも、「種」は「民族」の言い換えにすぎないものとみなして、各々自分の抱いている民族イメージに合わせてその意味を理解しようとする、いってみれば安直な解釈の傾向が生じてくるのも、避けられなかったであろう。それだけにまた、「種」に論理の要たるに相応しい厳密な定義づけを与えようとする、田邊の試みは、たいへんな困難に付き纏われることになったといえる。ところで、その努力の跡を辿ってみようとするとき、私たちはすぐに一つ、はっきり気づくことがある。それは、田邊が種の有する文化的統合性にはほとんど注意を向けず、もっぱら自然的共同体としての種の特徴を詳細に解明しようとしている、ということである。文化的な統合性の最も顕著な目印となるはずの言語を、主題的に取り上げようとした形跡はない。代わりに、種は血縁に基づく自然的統合であることを基本的性格としている、という説明は繰り返し強制的になされている。そして種を概念を詳細に述べることによって、意識が身体性を介して物質あるいは質料の世界に脱自的に関わっていく、その様子を解明しようとする傾向は、だんだんと強まってくる。それはそのまま、田邊の哲学的思考が、意識内在化の現象学的立場を超出しようとしていることをも意味しているであろう。論文「論理の社会存在論的構造」では、田邊は「類種個の有する社会的意味」の説明に力を注いでいるが、種については血縁的統一とともに土地占有を、その形作る社会的統合の主要な特徴として挙げている。すなわち、血統という時間的連続を基本的要因とする種の共同は、土地占有によって空間的永続性を獲得してはじめて客観的実在たり得る、というのである。このように説明されるとき、種はもはや意識内在的な契機ではなく、意識に相関的とはいっても意識外に存在する物質世界を表示する語であることになる。種は、個の主体性に対する質料的基体性を特徴とする、という定義づけが、しばしばなされるようになる。そこで、個と種との対立は、意識に内在的なものではなく、意識と実在あるいは精神と物質という、異質の原理間の二元対立であるように見られてくることになる。だが、そうなるのも、『哲学通論』に戻って考えてみれば、当たり前のことであつたといえるべきかも知れない。『哲学通論』で田邊は、哲学に最も相応しい方法として弁証法を推奨したときに、弁証法の先行例としてヘーゲルの観念弁証法とマルクスの唯物弁証法とを挙げ、「正」「反」の対立を止揚する「合」の把握において、前者は精神に、後者は物質に、いずれも偏してしま

っているので、弁証法の趣旨を徹底し得ていない、と批判する。そして、両者を超える真の弁証法の形態として、両原理の対立を媒介として、その否定を通じて絶対否定的に自己を実現する「無」の綜合を把握する「絶対弁証法」を提唱していたのであった。今、個と種との対立を精神と物質間のそれと捉え、道徳的实践を介して絶対無たる類の現成が達成されると考えるならば、その過程は、構想された絶対弁証法の図式にピッタリと合致する。「種の論理」は、『哲学通論』で予告された絶対弁証法を実現するものとなったのである。それに伴い、類の現成を標示する「国家」も、たんなる現われにはとどまらない、存在性を持つことになる。国家が互いに異質な個と種との対立の止揚の成果である以上、それは、道徳的实践における個の理念性—またカント的用語でいえば「道徳律の意識」によって表わされる—と種の基体的実在性とを、何らかのしかたで併せ保存しているのではなくてはならない。つまり国家は、理念性を備えた基体的実在として、絶対無の代理者となる。

ところで、種の質料的基体性を説明しようとしてさまざまな表現を用いて努力している中で、田邊は「血と地」という語句にも言及している。それは次のような箇所において、である。

・・・原始社会の血に縁る氏族共同体は同時に地に縁る地縁の共同体でなければならぬ。今日国民主義の社会観が血と地とに由る共同体の原始性を強調するのも此点から見て其理由を解することが出来るであらうか。・・・(「論理の社会存在論的構造」全集第6巻365頁)

・・・私はもと種を共同社会の最後の統一原理と考へ、それに所謂血と地の如きものを含ましめようとしたので、之を社会存在の基体と考へ、質料と呼んだ。・・・(「種の論理に対する批評に答ふ」全集第6巻399-400頁)

「国民主義の社会観」という語によってどのような思想が指し示されているのか、やや分かりにくいのが、“Nationalsozialismus”(=国家社会主義)を恣意的に訳したものと見てよいのであろう。明らかに田邊は、ナチス・ドイツの用いた標語「血と地 Blut und Boden」に共感を示しているのである。その標語は、ダレ R. W. Darré によって提唱され、ナチス・ドイツの農業政策にそのまま適用された。それは基本的にいって、血縁集団としての民族とその居住する土地との合致を追求するものであったが、農業生活を理想化し、かつドイツ民族を優秀な農業民とみなして、遊牧民を蔑視する考えを含んでいたもので、混血を極度に嫌悪するヒトラーの人種想念に呼応して、ドイツ民族の占有する土地から、遊牧民とみなされた異民族を排除する政策に繋がっていくのは不可避であった。だからそれを標語として掲げたナチス・ドイツは、民族の生存に必要だと称して、ドイツ修道騎士団の伝統に訴えて東方に領土を拡大し、しかもその占領地域において、ユダヤ人をはじめとする異民族に対する大迫害を引き起こすことになった。この忌まわしい標語に、日本人は決していささかの共感をも示すべきではなかった。日本は、列強が凌ぎを削っていた当時の国際関係の中に、ひとりア

ジアから参入し得た国として、欧米相手に人種差別撤廃をこそ強く訴えるべき立場にあった。極端なゲルマン民族至上主義を振りかざすナチス・ドイツの思考法と相容れるところは、本来あり得なかつたはずである。しかし、それにもかかわらず、当時日本人が、「血と地」という、ある意味非常に印象的なその標語の、誘惑に陥りやすい精神状態にあったということも、否定できないと思われる。日本人にとって民族の血縁的統一といえ、それは大祭司たる天皇家の脈々たる存続と、そこからの分岐を通しての国民全員の血の繋がりとしてイメージされた。それゆえ日本人の空間的生活圏が広がるということは、この擬制の拡大であり、天皇主権の拡張であるとともに、新たな血縁的成員の同化吸収にほかならない、と考えられた。日本が民族の生活圏の確保をめざして進出し、近隣の国の独立を奪ったとき、相手方の王室には天皇家との姻戚関係を結ばせ、相手方民族をいわば養子的に血縁関係の内に引き込んで、「皇民化」を推し進めた。満洲国建国の時も、清朝の廢帝であった溥儀を連れ出してきて、また皇統を興し、天皇家との親密な姻戚関係を作り出そうとした。皇民化の意図ありと疑われるに十分であった。「王道樂土」といい、「八紘一宇」といつてみたところで、それを侵略でないということは決してできない。「血と地」の標語は、日本人にとっては、そうした一連の行動を正当化してくれるような、甘く誘いかける力を持っていたのである。田邊もその誘惑に陥ったのだ。種の存在性格を血縁的地縁的統一として説明しようとしていた田邊が、「血と地」の標語に思わず捕えられてしまったとき、彼は、アジア解放の普遍人類の義を掲げつつ民族の生存圏確保のためと称して大陸侵攻を繰り返す、現実の日本国家を、そのまま是認しなくてはならなかつたし、自らの道徳的実践をも、それに順応させるべきと考えざるを得なかつたであろう。

そうした帰結まで含めて、「種の論理」を特にその国家論的側面に重点を置いて纏めて示すのが、論文「国家的存在の論理」（1939年10～12月）である。その中で、読者の注目を最も惹いたと思われるのは、国家が類または絶対無の「応現存在」と表現されていることである。「応現」の意味は、『佛身法身、猶如虚空、応物現形、如水中月』（金光明經）などといふ如く、機に應じて身を現する意であつて、無がその対立契機たる者を媒介として現成する対自的媒介存在たる性格を表はすにふさわしい（全集第7巻 60頁）と明確に説明されている。「種の論理」が国家を意識に対する現われとして捉えようとしていた、その当初からの意図には、まことによく対応した用語が選ばれたといつてよいであろう。ところが、その一方で同論文では、国家は繰り返し、歴史の主体、歴史の基体、あるいは基体即主体の綜合統一である、とも述べられている。これらの語は一見、「現われ」であるはずの国家の性格に矛盾しているのではないかとも思われる。おそらくは、個と種との対立関係が精神と物質あるいは主体と基体という両原理間のものとみなされたことにより、対立の止揚綜合としての類の現われたる国家には、両原理の根本性格が保存されているものと見られたことによるのであろう。しかしながら、国家が「歴史の主体」とか「歴史の基体」とかいはれる場合、そこには歴史そのものの一貫した基底をなすものが国家であるという、いわば観点の逆転を指し示す、大きな変化が起こっているといわねばなるまい。「主体」といい「基体」

といい、それぞれドイツ語の „Subjekt“, „Substrat“ をもとにして使われているに違いないが、遡ればいずれもラテン語の „subiectum“, „substratum“ であり、それぞれ „sub (下に) + iacio (投げる)“, „sub (下に) + sterno (拓げる)“ で合成されていて、「下に投げ置かれたもの」「下に敷かれたもの」を表わしている。つまり今や田邊は、「合」を基底として弁証法の過程を見通そうとしているのだ。弁証法の定式として田邊もよく理解しており、「合」はやがて或る種の自己疎外を起こして再び「正」「反」の対立状況を現出させる。先にも見たとおり、道徳的実践の成果として或る法制が成立し、類の現成としての国家が姿を現わしても、その法制が固定化し実践の媒介を離れるならば、それは種的統一の強制拘束力の要因と化し、そこに再び自由意志の主体としての個との対立を生じて、更新、修正、改変のための実践を要求する。歴史の過程とはその無限の繰り返しにほかならないとすれば、そこでは絶対無の現成たる国家が、その時その時の時宜に応じて姿を現わしながら、幾度でも反復して、個と種との対立を呼び覚ましては自己更新を遂げていく、ということになる。変化の基底には変わらず国家が存している、というのだ。

このように、国家が絶対者と特別な関係を持ち、歴史の全体を統べているということは、それがちょうどキリスト教教義におけるイエス・キリストの位置を占めているということにほかならない、として、田邊はまたそれを「存在の原型」とも呼ぶ。なるほど、キリストを神または神性の顕現とし、キリストにおいて顕示された内容の固定化・実定化を教会的キリスト教とし、かつ自由意志の実践主体を「キリストのまねび」を実践すべき信徒とするならば、類種個の関係はそのまま当て嵌っていそうである。そこで、以下の通りの、際立った記述がなされることになる。

・・・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存在たらしめることにより、基督教の辯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。たゞ結果に於て両者の辯證法的構造を比較すれば、右の如き類比関係が認められるといふまでである。併しこの比論に依って、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。・・・(全集第7巻42・3頁)

もちろん田邊は、キリスト教教義が自分の国家哲学を弁証してくれるなどと思っているわけではない。そうではなくて、キリスト教教義がいわんとしながらその意を達していない重要事項を、自分の国家哲学は適正に語っている、といたいのだ。考えてみれば、上記のような意味で国家をキリストの位置に就ける議論は、すでにヘーゲルが、その国家哲学乃至歴史哲学においてなしていた。ヘーゲルほど顕著にそういうことを説いた思想家は他にいなかったかもしれないが、並べて西洋諸国は、自らの国家政策の背後にキリスト教教義の権威を背負い、キリストの精神の伝播という使命感によって植民地拡大の帝国主義を正当化

してきた。それは、キリスト教の教える絶対者つまり神が絶対有であって、その直接的意志発動の独善性を決して払拭できない、という本質的な制限によることだ。田邊はそう見ていた。真に応現存在としての国家を裏付けし得る絶対者は、絶対無でなくてはならない。そしてその条件にかなう応現存在は、大乘仏教の伝統に立つ日本国家以外にない。つまり田邊は、キリスト教教義との類比を持ち出すことによって、西洋諸国の奉ずる原理に似て実はそれを凌駕する日本国家主義が、欧米の帝国主義政策に喘ぐアジアに、類的義に基づく正しい秩序をもたらすべき使命を帯びている、ということを示したかったのである。

さらにまた田邊は、国家が種的基体性を契機として含む以上、国家は必然的に他の国家との対立関係に立ち、それと対抗連合の関係に入らざるを得ないが、そのことは類の応現存在として人類的連帯に尽すという国家の本来的意義と交錯する形になるとして、次のように説く。

ところで国家は本来夫々固有の種的基体を契機とするものであり、而して種は種に対して自己を主張し、その生命を維持伸張することを本質とするものであるから、国家は一方に於てそれに属する個人の自立性自発性に由来する文化の創造を媒介として人類的連帯をもつと同時に、その種的対立関係に於ける自国本位的の勢力維持伸張が利害なる連合対抗となって、人類的連帯に交錯するのである。政治が単に国内的に止まらずして対外的外交戦争にまで発展し、寧ろ国内政治と国際政治とが交互的に相関関係を有する所以である。・・・(全集第7巻 88 頁)

国家が種の基体性を契機としているということは、その種的統一に属する個の生命の根源を保証しているということにほかならないから、国家は自らの存在を否定して他の国家に従属するということはある得ない。個の自己否定は種の永続のための奉仕として、国家の応現存在を現出せしめることができるが、国家においては他の国家のための自己犠牲ということは成り立たず、ただ種的統一の必要に応じて、空間的な勢力維持伸張が求められるわけである。そこから戦争の不可避性が導き出される。

・・・種の対立性に伴ひ争闘の避け難きこと、而して此種的基体を契機とする国家は、単に他の国家の種的要求に屈服することは許されないのであって、その存在即価値たる性格上各自国力の維持伸張を義務として負ふものなる以上は、戦争はあらゆる方法を尽して必勝を期さなければならぬものなること、当然である。個人の場合には自己を他人の為に犠牲にし、更に国家に自己を捧げることが、善として賞賛せられるのであって、自己否定そのものが却て人類に対する貢献たるのである。これその本質が飽くまで否定的媒介的であるからである。然るに国家はその種的基体の契機に於て、直接に個人の生命の根源たるに由り、飽くまで自己の勢力を維持伸張しなければならぬ対他的肯定的側面を有する。これその存在即価値たる所以であって、斯かる国家がその存在を自ら否定して価値を実現するといふことは、個人の場合に於ける如くにはあり得ないのである。個人の自己否定は却て母胎たる種的基体の永存の為であり、この国家奉仕を通じて人類の文化に貢献し得るのであるが、一国家が他国

家の為に自己を犠牲にし自己の存在を否定することは、同時にそれを母胎とする個人の基体の永遠なる喪失を意味するが故に、それは直接間接に人類に貢献する途を自ら杜絶することに外ならないからである。こゝに国家と個人との存在の意味の根本的な相違があり、個人の私闘と異なり国家の戦争の是認せらるべき理由がある。・・・(全集第7巻 90-91頁)

1939(昭和14)年も年末に近く、米英中蘭による経済制裁に苦しめられて、戦雲深く垂れ籠める中、田邊は、日本が行うべき戦争の正当性を、このように論じたのであったが、「対支文化政策の指導原理に関する私見」が書かれたのは、ちょうどその一年前であり、論文「種の論理の意味を明にす」よりは、ちょうど一年後であった。そこにおいて田邊が、皇道精神にとって代わって三民主義との対話にあたるべき日本側国民国家理論として、自らの国家論を推し出すことができなかつたのも、やむを得ないことであつた、といわねばなるまい。

IV

近衛文麿が45歳の若さで内閣総理大臣を拝命したのは1937年6月、彼は高位華族家出身の貴公子で、立派な風貌により大衆的人気が高く、また優れた学識を備えていると見られたことから、知識人・文化人の支持も強かつた。特に、京都の哲学者たちの間には、近衛が京都帝大経済学部で河上肇の教えを受けたことから社会主義にも理解のある幅広い世界観の持ち主であり、西田幾多郎の受講者でもあつた、というので、彼に期待を寄せる者は少なくなかつたという。田邊もその一人であつたわけだ。しかし、就任の約1ヶ月後に盧溝橋事件をきっかけとして北支事変が起こつたとき、近衛は事件不拡大の方針を表明しながら、それとは裏腹に戦費の増額をして戦線をズルズル拡大させていった。8月にいわゆる第二次上海事変が起こると、不拡大方針を放棄して事態を「支那事変」と改称し、上海の占領から南京に向けての進軍、そしてとうとう12月の南京攻略に及んで、対中国関係を完全に侵略戦争の様相にしてしまった。だから、大失政をなしてしまつたことによる近衛の、国民に対する「戦争責任」は、この時期だけをとりても、きわめて重い。

さらに、1938年に入ると、1月16日に「爾後国民政府ヲ对手トセズ」とする、無謀な「第一次声明」を内外に発した。そして広東や武漢の占領を行う一方、国内では国家総動員法を成立させて対中戦争熱を煽つた挙句、11月3日になつて今更のように日満支の協調による東亜新秩序の建設を呼びかける「第二次声明」を發したのである。それはもう時機を失していたのであるが、何とか国民党政府をもう一度南京に呼び戻そうという努力ではあつた。しかし、撤兵の約束をする力は、近衛にはない。結局成果はわずかに汪兆銘の切り崩しのみにとどまり、国民党が汪を除名したことにより、かえつて日中全面戦争の印象が國際的に決定づけられることとなり、援蔣勢力の結集を促すという、日本にとって最悪の状況を作り出すことになつたのである。田邊が「対支文化政策の指導原理に関する私見」を書いたのは、「第二次声明」以降のこの時期であつたわけだ。彼はなおまだ、近衛に対する期待をいだき続けていたのであろうか。

ところで論文原稿は、田邊の死後に書齋から見つけられたものだという。それがそのような形で遺っていたということは、つまりそれは下書きのままに埋もれてしまっていたということにほかならないように思われる。ただし大島は、その浄書が存在した可能性も考慮に入れて、論文のたどった運命について、四通りのことを想定して、次のように述べている。

第一に、書かれたが、まもなく近衛内閣の総辞職となって〔=1939年1月4日〕そのまま先生〔=田邊〕によって握りつぶされたこと、第二に、書かれてその浄書が西田先生にまでは提出されたが、そこで握りつぶされたこと、第三に、西田先生を通じて、ともかく近衛公にまで提出されたこと、第四に、先生は原稿を書いてみたものの、そのまま西田先生に渡さず、まずその要旨を話し、それを聴いた西田先生がそのまま却下したか、或ひは口頭で近衛公に話されたか、のいずれかであること、いづれにしても、今日ではすべては遠い過去となって、真偽の確かめやうがなくなってゐるのは残念である。(全集第8巻469頁)

つまり大島の見るところでは、田邊は、論文を近衛に直接渡すことはまったく考えていず、西田を介して、そして多分は西田の閲覧を経て、近衛に提出するなら提出する、という意図であった、というわけである。しかも、託された論文を、西田が自分の判断で「握りつぶす」ことがあっても、まったく不思議ではない、と大島は見ている。近衛はあくまで西田の受講生であったのだから、というので、不躰な振る舞いを憚る気持ちが田邊には強かった、ということであろうか。しかし、そうであったとしたら、それは残念なことであったというべきではなからうか。近衛47歳、田邊53歳、当時すでに京都帝大哲学講座の正教授は田邊であった。学者としては、国政に影響を及ぼすことをいちばん望むことのできる位置にあったのである。まさか前任教授の御弟子である高位貴族の宰相相手に物言うことに、気後れを覚えたわけでもあるまい。

西田その人の、近衛に対する評価についても、大島は前掲箇所先立つ部分で下記のとおり触れている。その記述からも、私は、いろいろなことを思わずにはいられない。

・・・西田先生はたしかにいろいろ忠告もされたが、同時に始めから、先生一流の鋭い直観で、「近衛は公卿だから、優柔不断で、駄目だ」と感じてゐられたらしい。そのことは、当時田邊先生の下で助教授をされ、しかも西田先生の愛弟子であった高山岩男先生や、これも西田先生の愛弟子で、当時東京文科大学の助教授であった高坂正顕先生に確かめてみても、間違ひないやうである。そして近衛公にせめてもの期待と希望をもったのはむしろ田邊先生で、先生は近衛内閣が出来たこの機会に、日本の歩む道を誤らざらしむるために、西田先生を通じて種々の進言を試みられたやうである。・・・(全集第8巻468頁)

近衛がその後数年間辿った道を考えてみても、西田の直観的評価は当たっていたに違いない。さすがに人を見る目は鋭いというべきか。しかし、今の問題はそういうことではない。

国の危急存亡の秋、自分のかつての教え子が宰相の位に登ったというのであれば、その人物に不満はあったとしても、これからの働きに希望を持って懸命に助言しようとするのが、国を思う学者の務めではないか。恰も学生に対する不合格評価のごとき人物評を漏らして、高いところに止まって（いるつもりになって）いるような態度には、納得することができない。そして、そういう西田を通してしか、近衛への接触を図ることができないと思っていた田邊は、率直に言って情けない。これらの経緯と、そこから窺われる人間関係を思うにつけても、私は、「京都学派」の政治関与を胡散臭く感じないわけにはいかないのである。