

## 東亞協同体の思想構造

中 尾 訓 生

### 一、東亞協同体（東亞連盟）論の概略

大東亞共栄圏をスローガンに亞細亞解放を主張した日本帝国が、敗れて50年が経過した。今、アジアが経済的に世界の注目を浴びている。世界がアジアを注視しているのは経済発展は単に契機にすぎないのであって経済発展を可能にさせている「何か」を探らんとしているのである。

人は「アジアの時代」と称している。戦前、日本人は欧米の時代が終わり、亞細亞の時代が到来することを信じていたのである。今日、日本人のアジア諸国に対する経済的、政治的関わりが量的にも質的にも拡大し、深まっている時、私たちが戦前に唱えた東亞協同体の思想を検討しておくことは、現在を解釈する上で我々にとっても、国家の行動を考える上でも意義あることと考える。世界は技術的に近接すること戦前の比ではない。情報は短時間のうちに世界を駆けめぐり、情報の発信も受信も多様化している。しかるに諸民族間に生じる対立、紛争は戦前も戦後の今日においても依然として同じ根（民族に対する個々人の関わり）から生じているように思う。

満州事変から日支事変（日中戦争）にかけて東亞協同体論が、雨後の筍の如く創りだされた。それぞれの東亞協同体論は、共通の要素（共通の枠組）を有している。本稿が取り上げているのは論者が共通に論じている東亞協同体を構成する各民族、各国の人々を統合する思想である。

東亞協同体論とは日本・支那・満州の各民族の構成による協同体の形成を意

図した思想である。これは、日支事変を打開せんとして日本人、支那人に向けて発信されたものである。各論者は、これの世界史的意義を強調している。

換言すると東亞協同体の確立は、欧米帝国主義による抑圧から亞細亞を解放することであり、より高い民族精神の実現として歴史の流れに沿うものであると論者は一様に主張してゐる。歴史的理性を実現するものとして、論者は東亞協同体の道義性を強調している。協同体論は協同体は必ず形成される、必ず確立するという確信の下に構成されている。

協同体論の共通枠組は、次のようなものである。

東亞協同体は、歴史的必然であると彼らは考へている。換言すると日支事変の終結は、協同体の確立ということなのである。協同体は、欧米帝国主義（白人種）による搾取から東亞諸民族（有色人種）、ひいては亞細亞を解放することになるという。この点から協同体形成の実践は、道義性を有しなければならぬと主張されているのである。日本が欧米列強に代わって亞細亞を支配するということであつてはならないのである。協同体を構成している諸民族（＝諸国家）の關係は、自由で互惠平等の關係である。したがつて協同体の一般的思想は、欧米の霸道主義に対して王道主義であると言われている。

だから東亞協同体の秩序は、欧米帝国主義の支配—被支配の秩序に対して新秩序と彼らは稱している。旧秩序は、霸道主義による秩序、つまり力による支配の秩序、すなわち強者統制、適者生存の秩序と考えられている。力なき者が力ある者に支配されるのは至極当然のことであるという觀念は日本のみならず欧米列強の行動規準であつた。更にかかる觀念は有色人種は力ある白色人種に保護されるべきという人種差別觀と結びついていた。

論者はかかる觀念が一般化している旧秩序の下で如何にすれば、新しい秩序が形成され得るかを論じる。

共通枠組は、近衛声明のうちに読みとることができる。「……日本は東洋人としての自覺に目醒めたる支那國民と相携えて、真に安定せる東亞の天地を築かんことを欲するものであります。實に支那の民族的情熱を認識し、支那の獨立國家としての完成を必要とすることにおいて日本程切實なるものは

ないのであります。等しく東亞に相隣する日本と満州と支那との三大国が各自の個性を存分に生かしつつ、東亞保全の共同使命の下に固き結合をなすべき関係にある事は正に歴史の必然であります。……従来支那の天地が帝国主義的野心に基づく列強角逐の犠牲となり、常にその平和と独立とを脅威せられつつありしことは、歴史に微し明白であります。日本は今日以後かくの如き事態に対し根本的修正の必要を認め、正義に基づく東亞の斯かる平和体制を確立せん事を要望するものであります。」<sup>1)</sup>、「…日満支三国は東亞新秩序の建設を共同の目的として結合し、相互に善隣友好、共同防共、経済提携の実を挙げんとするものである。……日支平等の原則に立って、支那は帝国臣民に、支那内地に於ける居住営業の自由を容認して日支両国民の経済的利益を促進し、且つ日支間の歴史的経済的關係に鑑み、特に北支及内蒙地域においてはその資源の開発利用上、日本に対し積極的に便宜を与えることを要求するものである。日本の支那に求むるものの大綱は以上の如きものである。

日本が敢えて大軍を動かせる真意に徴するならば、日本の支那に求むるものが区々たる領土にあらず、また戦費の賠償に非ざることは自ら明らかである。

日本は実に支那が新秩序建設の分担者としての職能を、実行するに必要な最小限度の保障を要求せんとするものである。日本は支那の主権を尊重するは固より、進んで支那の独立完成の為に必要とする治外法権を撤廃し、且つ租界の返還に対して積極的な考慮を払うに吝ならざるものである。」<sup>2)</sup>

新明は次のように述べている。「東亞協同体論の基調は、近衛声明の内容とするとともに一致している。近衛声明が聖戦の意義に基づいて日本の到達し得た最高の道義的な立場から東亞新秩序建設の方針を明らかにしたものであることは繰り返して云うまでもない。」「近衛声明の内容は事変展開の現在において我々が聖戦的な見地から肯定し得る国民的な最高の判断と一致するものを有している」<sup>3)</sup>、と。このような見解は、新明だけでなく各論者に共

1) 昭和13年11月3日の声明

2) 昭和13年12月22日の声明

3) 新明正道『東亞協同体の理想』195頁、198頁、日本青年外交協会、昭和14年

通している。私は新明とは全く異なり、この声明は侵略の昂然たる正当化であると解釈する。私と新明との違いは個人、国民、国家、民族を一体と見なしているか、否かに拠っていると考える。ここで云っている「一体」とは精神的意味である。換言すると私と新明の違いはアイデンティティを感得する場の違いに拠る。今日においても個人＝国民＝民族＝国家と見なしている者は大東亞戦争は亞細亞解放の戦争であると解釈し得るのである。口では民主主義、自由主義を唱えながら、全体主義を容易に受容れるのである。私が強調したいことは大東亞戦争の侵略性を語りながら個人と民族を容易に一体化していることである。戦争を正当化する解釈は立場によって相異なるのである。個人の立場からすると戦争は悪であるかもしれないが、民族、国家の立場からすると正義の戦争となり得るのである。

これは「思想」を検討する本稿に貫いている赤い糸である。

東亞協同体論を解釈するに当たって注意しなければならないことは、東亞協同体は、現に存在しているというのではない。これから形成していこうというものである。論者は現実に生起している問題は将来的に解決されると確信している。この意味するところは、この協同体を形成する主体が、協同体論には想定されているということである。しかも、主体は協同体が道義的組織であるから、道義的であると想定されている。協同体論が極めて実践的であるということから、論者と想定されている主体は協同体の構築に向けて一致している。この点は「思想」を解釈するとき、考慮しなければならない重要点である。更に注意すべきは解釈者自身が自己の『価値観』が如何なるものであるかを認識して思想を解釈をしなければならないのである。かくすることで協同体論の歴史的射程のみならず、解釈それ自体の射程を明らかにし得る。主体と論者の一致、解釈者の『価値観』、これらは協同体論とその解釈との関係を示す。戦前の『価値観』を異常とし、現在の私たちが有している『価値観』を正常とするなら、現在から戦前思想をあっさりと裁断できる。

しかし、これでは現在の思想を解釈することはできないであろう。何故なら、現在の『価値観』を正常とし、絶対視する立場は戦前の思想家と同じである。

私が新明を批判するならば、私は私が依拠している『価値観』を切開しな  
ければならない。

戦前は戦前の『価値観』が正常とされていたのである。注意すべきは、思  
想解釈の過程で作用している解釈者の『価値観』を相対化することなのであ  
る。問題は如何にして解釈者は自己の『価値観』を相対化し得るかというこ  
とである。要点は、人は何らかの『価値観』を有しているということである。  
『価値観』は人の志向、行動を根底で規定している。『価値観』は人がアイ  
デンティティを求めているところのものと切離すことができない。アイデン  
ティティを個人に求めるか、民族に求めるかによってその人の『価値観』は  
異なる。私は戦前と戦後の『価値観』の断絶ではなく、連続性に注目してみ  
たい。すなわちアイデンティティの連続性に注目する。この点から『価値観』  
の相対化に努めるつもりである。

強者統制の秩序下に新秩序を形成せんとするのであるから、旧秩序をどの  
ようにして排除していくかということも協同体論を解釈するとき注意すべき  
ことである。

協同体論は実践論である。

私たちは、戦前、支配的であった全体主義の『価値観』を否定したところ  
の戦後の個人主義、自由主義の『価値観』に依ってこの思想を断罪すること  
は容易である。しかし、戦前と戦後を安易に断絶させる仕方でこの思想を批  
判することは解釈の核心を見失うことになるであろう。大事なことは個人主  
義、自由主義の『価値観』を有している人は何にアイデンティティを求めて  
いるのかということである。戦前の『価値観』とはいうまでもなく、皇道国  
体のことである。国民の行動規準は「仕え奉る」ことである。人々はこの『価  
値観』を教育勅語や軍人に賜りたる勅諭によって徹底的に叩き込まれたので  
ある。とは云ってもこの『価値観』は当時支配的であった強者統制、適者生  
存の観念の下で妥当性を有していたことを無視してはならない。その結果、  
「仕え奉る」ことの内に国民はアイデンティティを感得するようになってい  
く。本稿のキー・ワードを私は次のように考えている。私はそれらをアイデ

ンティティ ↔ 『価値観』 → 解釈枠組 (教育勅語, 人権規範, ……) → 解釈, という規制関係として考えている。アイデンティティ, 『価値観』を切開しないで解釈枠組だけを時流に即して取替えて戦前の思想を批判する人がいるが, 彼らの批判は事態の本質を隠してしまう。

山崎は「仕奉」について述べている。「わが国は伊勢諾尊, 伊勢冉尊の御血統から, その直系に皇室が天壤無窮に栄えさせられるのであります。その脇へ出たところの大枝小枝が今日の一億日本臣民となっている。」「天皇は皇道国民の血統上の本源でありまして, これを縮図して考えれば皇室は親であり, 臣民は子である」<sup>4)</sup>, と。解釈枠組だけを入れ換えて, 人々は戦後, 新しく生まれ変わり, 戦前の自分を批判し, また戦前の日本人を断罪する。この手軽さ, 変わり身のよさ, 批判の簡便さは一体何に帰因するのであろうか。

この点を明らかにしないと, この思想を根底から解釈したということにはならないであろう。しかし, この点の解明は私の能力を遥かに越えているところである。協同体論が想定している主体がどのような性格を付与されているのかということについて若干言及しておく。

私は, まず戦前の皇国の『価値観』を受容してこの思想を見ていく。すなわち, この『価値観』を受容している主体, つまり東亞協同体論が, 想定している主体に従っていくことにする。これはこの『価値観』が戦前, 多くの人々によって受容された理由を明らかにするためである。すなわち, その論理の前提を受け入れてその展開を追うことにする。

丸山は, かかる主体を天皇への近接と抑圧の下位への転化を行う者として性格づけている<sup>5)</sup>。私は, この規定では東亞協同体論を解釈するには不十分であると考え。というのは丸山のこの規定は, 近接と抑圧という行為が主体内でアイデンティティの感得として統一されていることを見落とすからである。すなわち上位者から抑圧されることも, 下位者を抑圧することともにアイデンティティ感得の現れなのである。上位者, 下位者とは天皇への近

4) 山崎靖純, 「東亞協同体の史観と本質の検討」『論叢, 2』大同学院編, 康德7年

5) 「超国家主義の心理と論理」昭和21年, 所収『丸山真男集3』岩波書店, 1995年

接度によっている。

抑圧されることも、抑圧することも天皇との一体化を感得する行為として不可分離なのである。下位者、弱者を抑圧する「非人間的行為」(例えば、捕虜虐待、植民地下での現地人に対する日本人の優越と蔑視)は、彼にとって天皇に帰一するプラスの価値を有つ行為であったと理解すべきである<sup>6)</sup>。

つまり「非人間的行為」を非人間的行為として認識していたというのではなく、その行為は天皇への忠誠として認識されていた。本国では抑圧されていた人が、植民地下では抑圧者に変身するのである。協同体論者が、東亞協同体確立の必須の要件である道義性をどれほど強調しようとも「仕え奉る」という国体思想で明治以来創り上げられてきた我々の性格を変えることはできなかった。

換言すると世界に冠たる「わが国体」を強調し、教育することが、実はかかる日本人を育成してきたのである。明治の指導者は早急に統一国家作り上げなければならなかった。その時、彼らが採用したのが国体思想であった。

もちろん、論者は他民族蔑視の感覚が国体思想に由来しているとは考えていない。国体思想から導出される行為は彼らにとって「八紘為宇」である。私は『国体』思想が差別意識を産み出したとは考えていない。ただ、この思想が差別意識を助長したことは確かであろう。弱小民族に対する差別、人種差別がどこから生じているのかということは簡単に答えられる問題ではない。

戦前の私たちは民族、国体にアイデンティティを求めたのである。戦後、私たちは意識的に民族という観念を避けてきているのであるが、世界において民族観念はますますその存在感を増してきている。世界の諸国民は民族主義を強調し、そこにアイデンティティを求めている。私たちは民族観念をどの程度、考察し得ているのであろうか。戦後、私たちはどこにアイデンティティを求めているのであろうか。このように自己を切開しながら戦前の思想を解釈することは要点である。

私が戦前の『価値観』を批判するならば、私は私が無意識的に依拠してい

6) H・V・レッドマン「二つの日本」『改造』6月号、昭和12年

る『価値観』を切開しなければならない。国体論が、想定している気高き主体と現実世界の人々の乖離は甚だしかった。石原は、この甚だしき乖離に東亞協同体形成の重大なる躓きを認識していた。彼は東亞協同体論が事態を隠蔽するだけのものになってしまうことを危惧していた。しかし彼は東亞協同体が現実形成されるものと確信していた。彼はこの乖離を戦前、戦後一貫して派生的な事柄とみなしている。すなわち、乖離は国体思想から由来しているとは考えていない。多くの官僚、軍人、知識人のように彼は手軽に変身はしていない。手軽に変身できるということは彼らにとって国体思想はアクセサリーであったということであろう。

石原は『国体』の存在する限り、人々は乖離を縮小し、王道実践の大道を歩むであろうことを戦前、戦後一貫して確信している。つまり、彼は『国体』王道実践に一貫してアイデンティティを求めている。

当時、東亞協同体論は知識人の間では盛んに論じられたが、これが支配的思想であったというわけではなかった。橋川が「東亞連盟（協同体）の理想はより空想的・観念的な皇道主義の立場から、他方では軍部の軍事優先主義と資本の権益中心主義の立場からたえず挾撃された」<sup>7)</sup>、と述べているように、かかる両側面からの攻撃によっても、この思想の一般化は妨げられた。

この思想が「雨後の筍の如く創出された」背景は、泥沼化した日中戦争をなんとか打開せんとした革新軍部、革新官僚の願望の現れであった。

東亞協同体論者は、かかる軍部の意向に沿って協同体論を創り上げたのである。彼らは日支事変以前と以後ではこの戦争に対する認識が全く違うようになったということを強調している。ただし、「以前」と「以後」での認識の違いについては協同体論者が、言っているにすぎない。この認識の違いは、東亞協同体論の存在理由を導くために要求されているのである。例えば、宮崎は「我国の大陸政策は西欧諸国の帝国主義的政策と同じようなものであったが、東亞協同体論においてその政策意図を一変させた」と述べているし<sup>8)</sup>、

7) 松本三之介、橋川文三・編『近代日本政治思想史Ⅱ』357頁、有斐閣

8) 宮崎正義『東亞連盟論』44頁、改造社、昭和13年

新明は、次のように述べている。「多くの戦争は平時にははっきりしていなかった歴史の進行を顕な姿で呈示する性質を有するものである。日支事変についても、我々はすでにそうした認識に到達しているのではないか。日本人にしても支那人にしても、戦争前とは自ら異なった認識を獲得していることは明らかである。事変の見透しについても相当はっきりしたものがもう出来ていてよい時である。支那は別として、我々の間だけで考えても、事変以後いろいろと認識を新たにした点の多いことは確かである。すでに歴史の理性について語る人も出ている」<sup>9)</sup>、と。彼によると歴史の理性とは「以前」は帝国主義的性格を有していた戦争が、日中戦争に至っては道義的性格を有する戦争になってきているということである。日中戦争の主たる性格は、搾取と資源収奪を意図した戦争ではなく、古い帝国主義的秩序にたいする新しい秩序、つまり東亞新秩序を対置した思想戦争であるというのが、知識人一般の考えであった。

東亞（日・支・満）に協同体を確立するということは、東亞を一体とした社会の存在が基底になければならぬ。換言するとそこに新たな社会秩序が、存在していなければならない。帝国主義諸国家間の力の均衡の上に成り立っている世界的秩序の下において道義に基づく東亞社会を形成するという知識人の主張を当の支那、満州の大多数の人々は信じてはいなかったであろう。彼らは日本人と『価値観』を共有していないのだから当然であろう。

しかし、知識人は東亞協同体の形成は可能であり、現実的根拠が存在していると主張するのである。新明は述べている。「新東亞社会の協同体的組織が特に汎組織として有望であると判断されるのは、それが現存の国民社会を基礎としてその自然的な発展たり得る条件を最も多く具有していると考えられるからである。東亞に介在する日・支・満は、その国民社会的な総合の自然的な発展として超国民社会的な組織を有機的に形成し得る素地を与えられている」<sup>10)</sup>、と。東亞協同体とは日本・支那・満州を構成国とした協同体のこと

9) 新明・前掲書、7頁

10) 新明・前掲書、29頁

である。したがって、協同体論者がなすべきことは、ここに支那が入ってくる、あるいは入ってこざるを得ないであろうという合理的的説明を与えることであった。このために国家と民族を整合させる解釈、支那民族と日本民族の共通性の解釈を提示しなければならなかった。日本国民を一億一心、戦争遂行（東亞協同体の確立）に加わらせること、軍部の大陸侵攻の正当性を国民に提示することが、知識人の役目であった。

彼らが各民族の互惠平等を謳う東亞協同体論が実現困難であることを理解できなかったのは、協同体を成立せしめる『価値観』の再生の構造を理解することが出来なかったからである。これは、また帝国主義的秩序の『価値観』再生の構造を理解し得ていないということでもある。あるいは東亞協同体論が、幻想に過ぎないということを見破ることができなかったのは、実践論の立場から云うと、毛沢東の云う「実践」が欠落しているからである。「誰でも、なんらかの事物を認識しようとするなら、その事物に接触すること、（その事物の情報を得ること）すなわちその事物の環境の中で生活する（実践する）こと以外には問題解決の方法はない（括弧は引用者）。」<sup>11)</sup>、彼らは、東亞協同体という観念世界から外に出ることが出来なかった。むしろ、彼らは積極的に軍部、官僚に自己の実践を仮託して軍部の望むイメージ世界に安住し、その構築、増殖に励んだのである。

日・支・満の協同体形成を論じるというのに、知識人の視界には大陸で最も力を有している中国共産党・軍は全く入っていなかった。これは当然と云えば当然のことであった。なぜなら東亞協同体に関する彼らの情報は、官僚、軍部からのものであるが、官僚、軍部自体が共産党、および中国人民の民族感情についての情報をほとんど持っていなかったのである。はっきり云えば、彼らを全く無視していたのである。（ただし、後で紹介するが、山崎靖純は毛沢東に言及している。）

山崎重三郎は「共産党については極端に無知でした。双12事件（西安事件）

11) 「実践論」所収『毛沢東選集1』426頁、外文出版社

がいかなる意義を持っているかということを知っていた人は絶無でした。双12事件というものによって人民戦線が国民戦線、民族統一戦線に変わったということの意義そのものをしらなかった。……」と語っている<sup>12)</sup>。毛沢東は、1938年（昭和13年）に日中戦争についての的確な判断をくだしている。毛沢東は、協同体論者とは対照的に、中日戦争は中国側に道義、正義があり、日本側にとっては野蛮と反動であると述べている。日本軍が上海、南京、漢口、広東と次々に攻略している（わが戦争指導者は、これを赫々たる勝利と確信した）とき、これは、戦線の拡大を余儀なくされているのであって日本敗北への道であると分析している<sup>13)</sup>。軍部が国防国家論を打ち出したとき、知識人に期待したことは、軍部の長期戦略の一翼、つまり国民統合のための思想戦線への参加であった。「国防の構成要素の第一は人的要素である。国際生存競争場裡に於いては正義の維持遂行に対する熱烈なる意識と、必勝の信念とが人的要素の主体を為すべきである。人的要素の培養において建国の理想、皇国の使命に対する確固たる信念を保持せしめることは列強が思想戦的謀略を仕掛けている今日、重要な政策である。国民の精神統制即ち思想戦体系を整備することは一刻の猶予も許さぬ政策である。〈「国防の本義とその強化」陸軍省新聞班〉 論者の役割は、東亞協同体の形成、したがって戦争遂行に向けて国民の意識を統合することにあつた。東亞協同体論は、国民には世界無比の民族という想像世界を、軍部には大陸侵略の正当性を与えるものであつた。東亞協同体論は、民族（意識的に作られた血統による想像世界を「共同体」とする集団）という幻想を前提とし、それに内容を与えるものである。

学問的に民族がどのように規定されているかでなく、一般国民が受容している民族観が要点である。思想としての民族観である。

12) 「満州事変・日支事変の頃（座談会）」所収『大陸政策批判』橘撲著作集2、勁草書房

13) 「持久戦について」前掲書『毛沢東選集2』

## 二、東亞協同体論が解釈しなければならない課題

日本帝国は、欧米帝国主義に対抗するために東亞協同体を必要とした。強者統制、適者生存の世界にあって日本は、単独で自国の防衛を成し遂げることは困難であると考えていた。弱小民族は、欧米帝国主義から、つまり白人種から解放を獲ち取るためには一致協力せざるを得ないと考えた。そのために東亞協同体を形成せんとした日本帝国は、協同体を正当化する理論を必要としたのである。協同体は単なる政治的、経済的連合体ではなく、道義に基づいた組織であると表明しなければならなかった。協同体を指導すべき位置にある日本人は、支那人、満州人の信頼を得るために率先して協同体が、搾取と収奪のための組織ではないことを示さなければならなかった。

さて、以下の諸項目に留意して石原莞爾、山崎靖純、高田保馬、三木清、船山信一の東亞協同体の思想（東亞協同体論）を解釈する。更に東亞協同体論を批判している難波田春夫の所説を紹介する。

彼らは大陸の政治、経済の現状分析を行っているが、私は東亞協同体「論」を解釈するのであるから、彼らの現状分析を取り上げるのは解釈に必要な場合に限っている。つまり彼らの現状分析が、正しいかどうかにかかわりなく、それを受け入れて協同体論を解釈する。そうでなければ、彼らの協同体論を成立せしめている基盤に達することができないから。

1. 協同体を成立せしめる現実的根拠、可能性はどのように説明されているか。
  2. 各民族の指導原理の統一はどのように説明されているか。
  3. 東亞協同体は歴史の必然的産物であるという説明はどのようなものか。
- これら諸項目は関連しており、一つの解釈は他の項目の解釈に重なっている。

彼らの諸論述（東亞協同体論を批判する皇道主義の諸論述も同様）は基本的には以下の図に位置づけられる。

(I 図) (B'基本関係) → 経済 (社会的物質代謝) ← 市場 → (B 基本関係)。  
(経済 ← 市場 → B) は市場社会の構造を示している。

これに東亞協同体の社会構造 (B' → 経済) を付与したのが、I 図である。  
東亞協同体論は、王道の道義 (倫理) に基づく B' の形成を志向している。

上述の 1, 2, 3, は B との対抗関係のなかで B' の形成, 維持・再生を説明することである。基本関係とは人々を統括している関係のことである。社会秩序は基本関係によって維持されている。基本関係は意識的にか, あるいは無意識的に形成されている。

(B ← 市場 → 経済) の相互関係に対して B' は一方的に経済を規制する関係 (B' → 経済) であるから, 経済過程に対しては規範的叙述となる。

市民社会の B は {価値実践の相互作用, 表現体系, 解釈枠組} から成っているが, 東亞協同体の基底にある B' {使用価値実践, 表現体系, 解釈枠組} は B とは異質である。B の下での諸個人は, 抽象的匿名的存在であるが, B' の下での諸個人は具体的個性的存在である。B' の下での主体は各民族の文化的独自性を尊重しながら, 「お金」中心の市場文化でない, 新たな文化を創り上げていくように期待されている。B' の拡大は, 例えば一家族内の父, 母, 兄弟, 姉妹のような具体的関係を保持しながら, 各家族の結合した協同体の形成に至るということである。この協同体が, 民族, 国家となり, さらに発展して各民族, 各国家の協同体を創り上げる。B' の解釈枠組は日本では「仕え奉る」の国体思想である。B の解釈枠組は禁欲, 勤労という倫理, また商品交換の構成からなる人権諸規範である。

B の拡大は, 市場経済の拡大発展によって自然的に創り上げられるが, B' の拡大深化は意識的に努力しなければ不可能である。封建制度の基本関係は B' であるが, B' が B によって衰退せしめられたのは各人の無意識的な日常的経済実践によってである。封建制度 (B') は, 大砲によって衰退せしめられたのではなく, 商品交換の拡大によって衰退したのである<sup>14)</sup>。

14) 拙著「1章4節」所収『資本主義社会の再生産と人権観念』晃洋書房, 1993

東亞協同体論者は、Bを縮小してB'を発展深化させるために諸個人に道義的实践を要求するのである。論者は、(B'→経済)の社会を求めているのである。論者はBを縮小してB'を優勢にするために、計画経済と軍事的勝利を、支那人、満州人の信頼を得るために日本人に高い道義的实践を求めらる。

論者が求めている道義の内容は、天皇への帰一、国体の護持である。皇道主義者は、もちろんのこと協同体論者もかかる『価値観』を受容している。

Bは市場経済の再生産とともに再生している。従って支配者はBを意識的に再生するということに意を用いない。これに対してB'の再生のためには絶えず宣伝、教育を必要とする。

石原は、国体、天皇への帰一という「おしゃべり(宣伝)」が日本帝国主義の大陸侵略を隠蔽することになるという危険を十分に認識していた。「日本人が天皇の大理想を宣伝する心情やよし。しかれども自らが帝国主義思想の残滓を清算する能わずしていたずらに皇道宣布の声のみを大にするは、各民族をして皇道また一つの侵略主義なりと誤解せしめるに至ることを深く反省すべきである。皇道宣布の宣伝は皇道の実践に先行すべきではない<sup>15)</sup>」と述べている。石原の心配は、口先だけの皇道によって(市場経済↔B)の事態が隠蔽されるということであった。つまり(B'→経済)は実践されていないということである。道義に基づく実践が欠落しているということである。

Bの場合の解釈枠組は人権観念である。日本ではB'の場合の解釈枠組は『国体』である。石原の心配は『国体』の解釈枠組で物欲の実践、「お金」儲けの実践を隠蔽するということである。

各論者は日本の国体原理と東亞協同体の原理を調和させることに苦労している。

ある論者(三木、船山)は、これらの原理をヒューマニズムに昇華させて統合せんとしている。あるいはまた別の論者(石原)は国体原理が東亞協同体の原理に発展すると説いている。高田には両原理を調和させるという意識

15)『石原莞爾・選集(全10巻)合本版』437頁、玉井禮一郎・編、1993

はない。というのは、彼は独自の民族論から東亞民族（東亞協同体）論を導き出している。

真の困難は、論理を「調和」させることでなく、Bを形成する価値実践をB'を形成せしめる実践に置換していくことなのである。しかし、東亞協同体論は、始めにB'の下での実践を想定しているため、この点についての考察は全く欠けているのである。日本独占資本が主導している日満経済を協同体の理念に従う経済に如何に転換していくかという視点が、論者には欠けているのである。

I 図は、東亞協同体論を掲げた日本のみならず、いかなる国（例えば、中国、韓国）においても適用可能であって東亞協同体論に類似した思想（民族主義）は（市場経済↔B）を正当化するためにいつでも再生するし、現に再生している。（市場経済↔B）を正当化するための解釈枠組として民族主義が再生するとはどういうことか。人権諸規範の実現は精神的に国家から独立した、自立した個人を前提とするが、貨幣によって切断された人間関係は個人を不安に陥れる。バラバラに細分化された個人は共同体の人間関係を求める。そのとき、彼らの眼前にある共同体観念は民族である。彼らは人権諸規範の実現する実践でなく民族の内にアイデンティティを求めるようになっていく。つまり資本主義社会が倫理さえも貨幣で尺度するようになってくると彼らにとって人権諸規範は空疎なものとなってくる。彼らは進んで民族と一体化しようとする。個人、国民、国家、民族を個人＝国民＝国家＝民族とみなしているところでは、日本の戦前の「思想構造」はいつでも出現するし、現に存在している。かかる「思想構造」は日本固有のものではなく、国の支配者は必要とあればいつでもこれを作り上げ、統治の手段とする。

民族主義は常に、国民を統合するために支配者によって創られ、利用されてきている。東亞協同体論において民族がB'の形成に重要な位置を占めている。（民族の重要性については後述する。）

私は以前、思想を次のように規定した。それは実践と実践の表現体との乖離を隠蔽するものであり、実践を正当化していくものである。乖離が拡大す

ればするほど実践を正当化する思想は強調されていく。このような時、国家は意図的に民族精神なるものを喚起する<sup>16)</sup>。

本稿においても、この思想規定を採用している。東亞協同体論が大東亞共栄圏論に発展していくのは東亞協同体の実現の困難性の認識度に照応している。

協同体論者にとって、事実の規範的解釈が事実なのである。このとき事実は、国ごころ（=皇道）を血肉化している主体によって構成された観念体系であって実体ではない。ただし、この観念体系を私たちは虚偽、あるいは夢物語として一蹴し得るのであるが、当時の『価値観』を受容している協同体論者にとっては実体なのである。論者はかかる『価値観』の増殖に努力したのである。

### 三、東亞協同体の諸思想の解釈

当時、欧米列強、ソ連の亞細亞侵略の勢い益々強まり、日本もまた国の存亡を賭けて東亞の確保に狂奔していた。論者の共通の世界認識は、次のようなものであった。「1914年に勃発した世界大戦は、種々なる点から見て、現代世界史の時期を画するものと考えられるが、その結果は資本主義を代表するヨーロッパ諸国の歴史的後退ないし没落（極端な例はロシア、イタリア、ドイツ、等であって、社会革命ないし変質が行われた）、ヨーロッパ以外における資本主義諸国の台頭（アメリカを筆頭とす）、アジア、アフリカ、南米等の植民地ないし半植民地地域における民族革命運動の飛躍的發展と工業化、ヨーロッパの一方的支配を内容とする世界体系の崩壊」というようなことであった<sup>17)</sup>。

16) 拙著・前掲書「5章」

17) 山崎、前掲論文、122頁

東亞協同体論は、日支事変後、盛んに論議されだしたのであるが、石原によると協同体論の布石は満州国協和会の昭和8年の声明にみられる。「満州国協和会は王道主義に基づく建国精神を広く国民に普及徹底せしめ、かつ確固たる信念を持する国民を糾合し、反国家思想ないしは反国家運動を排撃し、民族協和の理想郷の完成を期すると同時に、最後の目標は混沌たる状態に在る全支那本土に民族協和の運動を及ぼし、進んでこれを全東亞に拡め、東亞連盟を結成することによって東洋文化の再建と東亞永遠の平和を確保」と表明している。

#### 1. 石原莞爾の所説。

石原は東亞連盟（協同体）を王道主義で根拠づけているが、王道主義は満州建国理念に謳われている。これは軍の満州経営（ソ連に対する防禦線の構築、そのために軍を養い、軍需施設を整える。これを現地で自給するというもの）を正当化するために取り込まれたのである。橋は次のように語っている。「まあ一つ王道で行こうということになった。石原中佐は王道って一体なんだい、胡麻化しやコケおどしは駄目だというのは。胡麻化しではない。王道というものはこういうもので、支那人は、直ぐ納得するものだ。便利でいい、便利でいいばかりでなく、理論的にも相当な根拠のあるものだから王道で行こう、こういう訳だ。王道もいいが、民族の向背、この問題はどうかというから、王道というものを民族問題の解決に当てはめれば結局民族協和になるだろう。あれはいささか名前はあとからつけたように思う。王道は前から言って居たんです。王道は本庄さんまでが納得していた。石原君一人がずっと後まで変な顔をして居た。今じゃ、彼が一番余計いのだが…」<sup>18)</sup>橋によると、王道の行われる社会は1. 一切の人民が生活を保障されている。2. 富を開発してそれを私有しないこと。3. 労力を社会に提供する<sup>19)</sup>。王道社会は統制経済社会である。

18) 「大陸政策十年の検討」(座談会)『満州評論』21巻71号、昭和16年

19) 前掲書『橋著作集2』60頁

彼の東亞連盟（東亞協同体）論は、関東軍参謀という立場から、全体的視野に立って問題点を把握し、体系的であり、連盟構築に向けて具体的である。

ただし、この点は宮崎の『東亞連盟論』とほとんど同じであるので、ここではむしろ彼が個々の具体的実践について述べているところを見ておく。

「民族協和は王道の実践である。諸民族はその有する力の如何に関せず、真に相互平等なる待遇を受けねばならぬ。…真の民族協和を実現するためには、最も力を持つ日本人が王道の精神に基づき最も謙譲でなければならぬ。」<sup>20)</sup>石原の東亞連盟に対する態度は、この一文によく示されている。

彼は東亞連盟の形成は何よりもまず日本人の生活態度、実践に懸かっていると考えている。B'を成立せしめる王道実践がなされねばならぬことを強調している。そのため彼は具体的に次のように指示している。

「民族協和の実現は徹底せる研究と熱烈なる社会実践とによって達成せらるべきであるが、心構えとして次の3点に重点をおいて実践すること。1. 他民族の美点を探し求めること。（今日までややもすれば欠点を探すことに急ではなかったか）2. 各人他民族に少なくとも一名の心からなる友人を持つこと。3. 他民族の言語を習得することである」<sup>21)</sup>。

このように彼の論述は個々人の視点、立場から王道実践を具体的に促すものである。特に日本人に謙譲を求める。報酬は能力に応じて支払われるべきであって民族による差別をすべきではない。例えば次のように云っている。

「各種の業務において、各人は民族の如何に関せず、その能力によって、その働きに相当する公平なる報酬を受くべきであり、これが民族協和の基礎をなすのである。今日、日本人が生活費の高き理由の下に特別なる高給を受けているのは現状として無理からぬところはあるが、これをそのままにして民族協和は断じてできないのである。なるべく速かに確定せる計画の下に、この差別を逐次撤廃せねばならぬ」と。同じように農耕地について述べている。

「満州国中部における農耕に適する良好なる土地は、既に大体漢民族が開耕

20) 石原, 前掲書, 441頁

21) 石原, 前掲書, 442頁

している。漢民族のこの既墾地を国策と称して国家権力の下に買収するのは、主義として認め難きものと言わねばならぬ」<sup>22)</sup>従って日本の農業移民は未耕地を開拓すべきである。

人事交流についても以下のような反省点を挙げて日本人に決意を促している。「日満官吏の交流の名において日本の上級官吏が若干の期限をもって満州国の要職を占めている事実、およびかかる事実が当然のこととして、何等一般の疑念を招かざることについて、左の諸点を挙げて深甚なる反省を促さざるを得ない。満州国の事情に通ぜず、善意の悪政を連発すること、再び日本に帰る心情はいたずらに功を急ぎ、政治の永続性を破壊し、4000万大衆をして適従する所を失わしめること、短期在住する日本人は異民族の言語を解せず、異民族の風習を知らず、ために異民族を下級官吏に使用する能わずして、日本内地より年々大量の下級官吏を募集するに至り、異民族は全くロボット化せられて熱意を失い、かつ位置は逐次日本人に奪取せられ、甚だしき不平不満を抱くこと。以上の諸弊は特殊会社の人事にまで及び、著しく特殊会社の能力を低下させること。」<sup>23)</sup>以上のような警告は満州国統治に限られることでなく、現在の国際化の実践にも通用するであろう。

満鉄については權益を満州国に譲与すべきと多くの反対者の存在しているにもかかわらず、提案している。「日本は満州国の独立を完成するために、満鉄を満州国の法人となし、関東州は断然これを満州国に譲与すべきである。」<sup>24)</sup>石原は支配者意識に基づく大陸経営論を捨てるべきであると主張するのである。彼の真意は疑うべきものはないであろうが、大陸の多くの日本人は彼が期待しているような実践者ではない。彼らは物欲と野心を充足せんとしている人たちである。

「連盟内においては経済を共通にして、東亞の適所に適業を設け、有無相通じて総合的な経済建設を実現すべきことを期せねばならぬ。この経済一

22) 石原, 前掲書, 457頁

23) 石原, 前掲書, 459頁

24) 石原, 前掲書, 460頁

体化・経済共通政策は、欧米霸道主義国家のいわゆるブロック経済とは根本的に異なるのである。欧米霸道主義国家においては本国資本の利潤のために植民地産業を決定し、編成し、適所適業を抑制して既存資本をして独占的利潤を収めしめんとするのであるが、東亞連盟は経済的にも対等の原則下に連盟各国の適質を十分に發揮してもって連盟としての総合経済力を強化するを企図するものである。連盟共通の理想の下に、各連盟公正国家が独立的に自国の主権を行使することを指すものである。<sup>25)</sup>このような石原の提言を取り上げた独占資本は存在しなかった。彼が例示した実践は政治・経済・教育というような制度的実践としてまとめられなければならない。しかし、大陸に渡った日本人の物欲、野心への志向は如何ともし難く、彼個人には具体策を実現するだけの「力」がなかった。当然と云えば当然なことであるが、大陸に進出した資本、日本人にとって東亞協同体の崇高な目的は関知するところではなかった。

私たちが問題にしなければならないのは、彼が東亞協同体の王道は日本の皇道の発展したものと位置づけている点である。彼自身が語っているように、彼にとって『国体』は信仰なのである。自己の立場を絶対視し他者の立場に配慮しない独善的態度である。この態度が中国人の誇りを傷つけていることに彼は気づいていない。

「天皇の御存在は全人類を救うべき天地靈妙の作用であり、天皇は世界唯一天成の王者にあらせられる。霸道即ち力を第一義とする西洋人には、遺憾ながら、一大衝撃、即ち世界決勝戦における東方道義の勝利なくして、これを了解せしめることは恐らく不可能であろうが、数千年来王道政治に憧れてきた東亞の諸民族は、心静かにこの大事業を直視し得る心境になったならば、何等の作為なくして心より天皇を東亞の盟主と仰ぎ奉るものと信ずる。」<sup>26)</sup>彼によると、東亞諸民族に王道が受容されないのは、王道原理の内容に問題があるのではなく、ただただ日本民族の東亞諸民族に対する軽侮の風潮、安直

25) 石原, 前掲書, 449頁

26) 石原, 前掲書, 450頁

な優越感に浸った行為による。石原の東亞連盟論に貫徹している特徴は、日本人に対して支那人、満州人の生活に適合し、彼らを蔑視することなく、対等に付き合うことを求めていることである。私は石原が絶対的なものと信じている『国体』が他民族軽侮の精神を助長したと考えている<sup>27)</sup>。問題は王道実践の欠落ではなく、石原にとって信仰の対象であった『国体』が支那人には石原が期待したようなイメージの素材とはなり得なかったことである。

彼らにとって日本の神話、従って天皇は全く無縁の存在であり、おそらく初めて聞くものであったろう。共通のイメージを描かせることができなかったことが問題であったのである。ただ、戦後になって多くの論者は変身し、東亞協同体論を軽やかに放棄したのであるが、石原だけは東亞協同体の原理、王道を放棄しなかった。むしろ新日本建設の原理として『国体』は必要な精神であると主張したのである。「中国は王道、米国は霸道であるが、日本は無道のために戦いに敗れたのである」<sup>28)</sup>。すなわち石原は王道の実践が口先だけであったために戦いに敗れたと考えている。

石原の痛切なる悔恨は日本人の王道実践の欠落につきる。天皇が日本民族社会の本然の中心であらせられることは、戦いに敗れたからといって消失するものではない。石原にとって国体は信仰である。日本人にとっても国体は信仰であるはずと信じている<sup>29)</sup>。戦後変身する軍閥官僚、知識人との決定的相違はこの点にある。戦前はほとんどの軍閥官僚、知識人は皇道主義者であったが、石原は戦後もそうであった。「空前の汚辱を蒙った我らが反省懺悔し

---

27) 「王道は根本的政治道徳観念において王道と一致する皇道に基づき、日満一徳一心の満州国を創設したる我が政治理念の謂であり、更に東亞諸民族を解放しその統一の基礎の上に東亞連盟を建設せんとする意図に発展しつつある皇国の国際政治指導理論を言うのである。…王道は政治においては連盟各国家の自覚せし民衆の理性と良心とに従える最高価値への信頼と服従の関係であり、内治と外治との対立的観念を総合統一する観念であり、東洋民族の覚醒と統合とを前提とする東洋的理想社会の理念である。」石原、前掲書、436頁

28) 石原、前掲書、568頁

29) 石原、前掲書、574頁

て大御心に副い奉るならば、日華の王道的結合たる東亞連盟は敗戦の今日、却って急速に結成せられることを確信するものである」<sup>30)</sup>

## 2. 山崎靖純の所説

山崎は、東亜協同体の形成を妨げるものとして石原と同じように大陸に進出している日本人の物欲の強さ、支那人蔑視の態度を挙げている。「支配階級は日本精神や八紘一字を過剰なほど語るが、実践はスローガンと甚だしく乖離している。…我が支配階級のいわゆる精神主義なるものは自らの物欲を逞しくし不公正なる現状を維持せんが為のカムフラージュとして語られるに過ぎない所に、一つの大問題が横たわっている」<sup>31)</sup>。山崎と石原は他の論者と違って毛沢東のグループに言及している。

山崎は、毛沢東の言を大略次のように解釈している。わが支配階級が、『物』を掴むことに専心しているとき、共産主義者は『人』を掴むことに成功した。「この戦争は日本側にとって侵略戦争であるから、完全に道義を欠いているが故に、戦争が長引けば長引くほど、国民は信念を失い、大衆の精神的動揺を起こしてくる。

これに反し中国側にとっては民族の生命防禦の戦争であるから、明白に道義的基礎を持っているが故に、戦争が長引けば長引くほど、国民の精神力は強化されてくる。この戦争の長期化に伴って起こる両国民の精神動向反比例的作用こそが中国側に究極の勝利をもたらすモメントである。」<sup>32)</sup>

もちろん、山崎は日本が敗北するなどとは露ほども考えていない。毛沢東のかかる事態についての認識は、種々間違った前提から出発しており、独善的把握であると山崎はコメントしている。しかし、私は、むしろ、山崎は、日本人が物欲に駆られた実践をしている限り、毛沢東の側に道義を譲ることになると解釈していたのではないかと思う。山崎は述べている。「毛沢東の

30) 石原、前掲書、568頁

31) 山崎、前掲論文、114-115頁

32) 山崎・前掲論文、118頁

言葉は彼一人ばかりでなく、今や中国内部の幾多の青年の心を囚へしめるに至っている。これは純正なる日本的要請が未だ理論的に十分展開されていないために支那の知識青年をしてわが国民の真意を理解せしめていないこととかかる思想（至尊の大御心に帰一）に基づく政治、経済、文化の諸原理が未だ日本国内に具体化せず、延いて戦場や戦場の背後に対してかかる原理が反映していないこととが、我々として真剣に反省しなければならない」と<sup>33)</sup>。山崎も石原も国体思想（八紘一宇）の実践の不徹底が中国大衆の信頼を得られない所以であると考えているのであるが、私は既述しているように大陸での日本人の非人間的行為は、国体思想から導出される他民族蔑視の民族観によっていると考える。

山崎は国体原理（国体とは万世一系の天皇を中心に国民が「法」ではなく、「情」によって結ばれていることを強調する思想である。この思想を絶対的真と確信している論者は国民は至尊の大御心に帰一して自らを浄化していく存在と想定している。）によって構成された世界を事実とみなし、支配階級及び大陸で金儲けを目論む国民の行為をかかかる構成された事実からの一時的逸脱と解釈するのである。

換言すると山崎は、石原と同様に国民は国体を奉じた実践を必ず実践するようになることを確信しているということである。

このような確信の故に、山崎は、実体（現実）把握の眼を曇らせているのである。

山崎は云う。「支那事変の解決目標として東亞協同体なる思想が、わが国の優れたる知識階級、新興政治運動家、時局を憂慮する青年の間に次第に有力化してきた。これは日本国民の心の奥底にあるこの事変に対する要請を歴史的に客観化し体系化してこの事変の大目的となさんとするものである」と<sup>34)</sup>。確かに山崎の云うように東亞協同体論は大きな流れを形成してきているのであるが、協同体論が想定している実践が大勢的になってきたというこ

33) 山崎・前掲論文, 120頁

34) 山崎・前掲論文, 120頁

とでは全くないのである。東亜協同体の思想が、論者が主張しているように普遍的、世界的であることを実証するためには東亜協同体の形成が、本国権益のための植民地支配の拡大を意図しているのではなく、植民地支配を終焉させ、各国の公正な互惠平等の関係を樹立する実践がなされなければならない。だからこそ、東亜協同体の形成は道義があるとされるのである。このような解釈を成立せしめているのは、唯々、国体を奉じる実践主体を想定しているからである。道義に基づく実践（＝国体を奉じる実践）の想定から描かれた世界は、山崎には幻想ではなく、実体となっている。何故、山崎はこれほどまでに道義に基づく実践が大勢的になると確信することができたのであろうか。これについては後述する。

山崎の論じている政治制度、経済制度は、かかる実践がなされている、あるいはなされるであろうという仮定の下でのみ機能するようになっている。

山崎の東亜協同体の政治制度の骨格は、宮崎正義の『東亜連盟論』に依拠している。世界史に新たな意義を画する東亜諸民族のこの国家協同体は共同宣言方式によって出発する。共同宣言はかくの如き内容をもつことになる。

「従来の如き各国家間の協定された意志が各民族の国家生活から全く遊離せるものとは質的に異なり、各成員国家の関係を規制すると同時に、各成員国家の民衆生活を新原則によって拘束し、能動的にこの新体制の実現に参加することを激励する各成員国家の基本的法律によって、支持を誓約されるものでなければならぬ。……この宣言は東亜連邦の政治的、経済的、文化的目的も明確に規定し、それらの基本原理を具体的に説明して、それ自体、東亜諸民族の政治生活の最高目標であり、且つ直接各国民を規制する性質を持たねばならぬ」<sup>35)</sup>。東亜協同体形成のためには国内の体制をも革新しなければならぬと云う。これは協同体論者に共通している。山崎は共同宣言が有効であるためには、その根底に、国民と国民との心の繋がりがなければならないと云う。心の繋がりを可能とするものは、「明確な思想体系の下に組織化され

35) 山崎・前掲論文, 136頁

た人間的紐帯」である。この人間的紐帯を具体化させるものは「具体的国民生活の上に基礎を置き、共通せる意識—指導精神を有し同一目標を追求し共通せる道徳的情操を有する、国民的指導政党」である。「かかる民族的国民的指導政党の東亞における国際的横断連携の基礎の上に、各国政府間の統一共同機関が、各国家の政治を一定の方式によって規制し、指導する高次の恒常的政治的道徳的権威として組織されねばならぬ」<sup>36)</sup>のである。山崎の主張は各国家は明確な思想体系を共有すること、そしてその思想によって指導されることである。明確な思想体系とはいうまでもなく、日本の国体思想のことである。山崎によると、国体思想が東亞協同体の指導原理となり得るのは「日本の国体には征服という意識は寸毫」もないからである。

政治運用方式については「形式的デモクラシーの諸形態や多数決主義に代えて国民の諸要求を総合化して、政治の中枢に反映し、政府諸機関の機能を活発化し、政府の意志を、地方あるいは一般国民によく浸透せしめ得るが如き、政治の実質的運用に重点を置き、新たなる価値を発見し得る方式を採用する」<sup>37)</sup>と述べている。

共同宣言はその根底に国民と国民との心の繋がりを前提とする。この前提が存在する限り、政治運用過程で生じる問題はほとんど解決可能である。換言すると祭政一致のロマン主義的統治論は統治事務の困難を結局は統治者の道義、国民の道義に期待して切り抜けるようになっている。この結果は統治者の恣意によって政治は蹂躪されてしまうのである。山崎がかくも現実から遊離した政治を構想するのは道義的实践の一般化を信じているからである。

36) 山崎・前掲論文, 137-139頁

37) 山崎・前掲論文, 142頁

「真正な全体主義の政治においては、国民代表は国民の利害を代表すべきものでなく、全体政治を發展せしめる為、各機能の立場を代表しつつ、総合的系列の中に入るべき諸方式について意見を述べる事が主目的とならなければならぬから、多数決方式の運用は非常に縮減されなければならぬ。」「立法活動は、既に行政と独立する機能ではなく、立法はその目的実現の為に行政上の責任に直接結合された機能たらねばならぬ。行政もまた現実の運用と進歩において立法機能の機械的な分立による不合理な制約を受けなくなるであろう。」143頁

B'を絶えず再生するために指導的機関が各国民に国体思想を鼓吹しなければならない。戦争に直面し、しかも戦争に関わっている者としては事態を解釈するとき、解釈が強い志向性を内包しているのはやむを得ないことであろう。特に国民＝国家＝民族を一体化させているならば、当然のことであろう。一体化は『国体』思想によって完成している。状況が厳しければ厳しいほど民族精神の昂揚をもたらすのは一体化の故である。

山崎の眼は我が『国体』を通して他民族を見ているのである。だから、国体思想を普遍的、世界的と容易に信じ込むことができているのである。もちろん、これは程度の差はあるが、各論者に共通しているところであるが。

「大衆の生活、その意欲とエネルギーは政治の基本的対象であって、力の組織としての基礎を為すものである。……だが大衆の思考は素朴であり、その関心は常に自己の生活に纏綿している。大衆は現象を直観的に判断はするが、高き理念、体系ある思想を理解するにあたっては先ず具体的な事実を通じて始めてより高きものに到達し得るのであって、大衆の思考能力には限界がある。…にも拘わらず大衆の意欲とエネルギーを奔放せしめずしては如何なる政治的創造も実現せぬであろう。」<sup>38)</sup>セルフ・インタレスト、セルフ・ラブは庶民の行動原理である。この行動の内に『国体』思想を普及させなければならないということになる。山崎は「利益追求の原理が正しい東亞協同体の成立を妨げるか」と問題を提起し、次のように答えている。

高次なる全体社会を確立するために必要なることは大衆の生活の保障である。

生活の保障が確保されてこそ、人は全体生命の個たることを意識し始める。

然るに利益追求の経済は貧富さを拡大させるし、大衆の生活を保障し得ない。また、この経済は生産の社会的能率の増進を妨げるし、社会的浪費を増大させる。従って東亞協同体を形成するためには統制経済が必要である。また「中国において進行しつつある経済関係の根本的特徴は、日本の既存権益の擁護、

38) 山崎・前掲論文、140頁

…我が財閥ないし紡績会社等の独占資本によって『敵産没収』『委託経営』『日支合弁』等の名目の下に中国の既存経営を接收、整理するところにある。」「かかる処置は欧米列強が中国に施したところのものを日本はより拡大し露骨化して施している」との印象を中国側に与えている<sup>39)</sup>。かかる印象を与えないようにするには東亞協同体の経済を独占資本に委せないで統制しなければならない。換言すると利益原理でなく、統制経済の原理が必要とされる。

大衆エネルギーを奔放せしめるためにはセルフ・インタレストの行動原理以外のものが提起されなければならない。それは民族主義以外には考えられないであろう。人は容易に民族に同一化し得るから、民族主義は行動原理となり得るのである。

各民族主義に替えて東亞協同体の民族主義が成立するであろうか。もし、これが可能であるならば、東亞の諸国民を統治し、そのエネルギーを東亞協同体の建設に向かわしめることができるであろう。

東亞協同体の形成、確立が歴史的必然であるということについて、山崎は「人間生命の本体は協同体である」という独自の考えから導いている。「協同体的生活は元来人間の生成発展の本性である。協同体的生活の中にこそ人間の全体生命の発展が継続されるのである。日本民族の本来的、歴史的発展の形相の中には、最もよくこの協同体的生命の本性が具現されている。日本国体は本来的な協同体的原質を最もよく表現するものであり、国民はそれを民族の誇りとして把握している。日本国体は最も純粹にして原始的な発生原因を有ちつつ、然も最も現代的な人間社会の、発達せる最高度の意志を表現するものである。かく家庭から民族へ、国家へ、社会生活体を拡充進化せしめつつ、飽くまで全体的生命発展の原理を失うまいと努力する所に日本人社会の生命発展の可能性が存するのである。従って日本人的意識生活における民族、国家の成員たる自己は決して傍観者あるいは観察者としての自己ではなく、民族、国家の中に活々と存在を感じ得る自己である。やがてこの感情

39) 山崎・前掲論文, 151頁

と意識は民族の中に世界を把握し、世界史の創造的担当者として日本国家を擁護するのである。」<sup>40)</sup>人間の本質は協同体的生活にある。協同体的生活は協同体的生命を核として発展する。この発展は意識的でなければならぬと山崎は解釈している。協同体的生命を最もよく具現しているものが日本民族である。日本民族の志向するものが東亞協同体である。従って東亞協同体論は完成した体系ではなく、実践的思想である。東亞協同体は歴史必然の発展過程に位置するが、故にいずれ確立するものである。東亞協同体論も『国体』思想の呪縛から解き放たれば、東亞協同体は欧米帝国主義と同質であることは容易に了解し得る。しかし『国体』思想の「呪縛」とはどういうことなのか。

これは最初に提起した問題である。私たちが解釈しなければならないのは、何故呪縛されたのかということである。

各論者の協同体論に共通していることであるが、その内容は想定されている主体の実践を無視すれば、極めて観念的であって独善的である。山崎にあってはかかる実践主体の維持・再生が自明とされているだけであって、全く示されていないのである。おそらく、彼はかかる実践主体の維持・再生は理論的に明らかにすることなく、主体の感情を明らかにすればこと足りると考えていたのではなからうか。

これについて彼は次のように述べている。「西欧的なものの把握の仕方にあっては「熱い」と云うことは『これは熱い』と認める事であり、日本人にあっては熱いと『感ずる』のである。認めることは宇宙の外部に自己を置くことであり、感ずることは宇宙の中に自己を感ずるが故である。……この日本人的把握において始めて、全体の中に把握するものの為に、自己の生命を抛って欣びを感じ得るのである」と<sup>41)</sup>。事態を外から客観的に考察すること

40) 山崎、前掲論文、168-169頁、「東亞協同体思想にあっては世界社会発展の順序は、先ず地域的、民族的、文化的に接近しつつ、運命を共通にせる諸国が、その国家的形態を飽くまで維持しつつ、世界の各部分において次第に協同的グループを形成するという事から始まる性質を持ったもので、東亞協同体はその先駆的運動をなすものである。」山崎・前掲論文、167頁

41) 山崎・前掲論文、169頁

でなく、事態の中で事態を感覚的に受けとめることが、つまり事態を分析するのでなく、感覚次元に取り込んでしまうことで事態を把握できるということが、事態を処理する日本人の方法であると考えているのではないか。このような問題の日本的把握の仕方は彼にとっては自明のことなのであろう。「そしてかかる社会条件の中に、理論的認識ではなくかかる生活実践の中に浸るとしたら、大衆の心理的状态は自ら根本的变化を遂げて来ることであろうし、大衆の内面から道義性が溢流するであろう。」<sup>42)</sup>東亞協同体の確立とは今次戦争の勝利ということである。国体を奉じた実践は歴史の必然的發展に従う実践であるから、戦争の勝利に帰結する。

東亞協同体論の構成は単純明快である。この戦争は日本人にとって日本国家を成立せしめている神話（歴史）を賭けた戦いであり、知識人にとっては自己の存在根拠を賭けた戦争であった。なぜなら、東亞協同体論が想定している主体は道義の実践者あるいは『国体』思想の実践者であるのだから、敗戦による協同体の挫折は彼の確信している道義の否定、『国体』の否定となるのである。換言すると、『国体』観念が雲散霧消し、彼らが実感していた民族が幻想であったことを思い知らされたのである。この説明は正しくない。

正しくは彼らがそれまでの『価値観』を放棄したから幻想となったのである。

### 3. 高田保馬の所説

高田は東亞協同体を論じることは東亞民族を論じることでであると云う。東亞における諸民族は交流・同化して東亞民族を形成する。東亞民族を基底にして東亞協同体は成立するであろうというのが高田の主張である。彼は東亞諸民族を結合させて東亞協同体を形成するとは云ってない。協同体論の内容（協同体の政治的、経済的組織の性格）は東亞民族を成立せしめている紐帯から導出される。紐帯とは地縁、血縁、文化、慣習、等々の近接である。しかし民族の確定はこれら紐帯の存在だけでは不十分である。私たちはまず高田の民族論を解釈することにする。

42) 山崎前掲論文, 174頁

彼は民族を次のようにとらえている。「民族とは何であるか。それは一の集団として、一方には他から区別せらるべき客観的特徴をもつであろうし、他方には、内部の結合を維持しているところの意識的、すなわち主観的なる要素があるであろう。客観的特徴として次のものをあげたい。イ. ある程度までの血液の混和。……多年の接触同化によって血液の混和が行われ、血縁関係によって相互につながれていることをさす。…ロ. 伝統的なる文化の共通。言語の共同、宗教の共同。風俗、慣習、道德の共同。理知的なる文化方面よりも趣味、芸術、人生観等の如き情意的方面の共通。ハ. 歴史的に遭遇したる運命の共同。この運命の共同そのことによって共同社会的なる結合が伝統的に打ち立てられ、それと同時に将来に互る利益の結合の基礎が築き上げられる。かかる客観的特徴を数え上げて来ると民族は一の伝統の上に立つ共同社会的結合である。」「民族は主観的要素、客観的要素の何れをも欠くことは出来ぬ。けれども何が民族をして民族たらしむるかというならば、それは民族意識という主観的要素であるといはざるを得ぬ」<sup>43)</sup>と述べられているように、これらの紐帯によって集団を意識してこれを統合するものの総称が民族である。民族とは自ら民族として意識しつつある集団、「我ら」という一体の意識を共有している集団が民族である。「我ら」という一体意識は客観的要素のみならず、歴史を共有しているという感情がなければ形成されない。情意に基づく無意識的結合は民族的神話、民族的宗教によって神聖さを付加されて強化されるに至る。すなわち支配者によって神話、宗教は利用され、構成員の「つながり」が意識的に構成されるのである。そして「我ら」によって民族精神、民族自我が語られることになる。民族精神について高田は次のように述べている。「民族意識をもって民族としての意識と解し、その情意的方面は結合の感情即ち共属の感情という共同社会的のものである。

知的方面としては自足的生活共同という要求内容をあげうる。…民族精神の名称に値し得るものは、伝統的であるが故をもって拘束力を伴うところの

43) 高田保馬『民族問題』241-243頁，日本評論社，昭和10年

共通意識内容である。いはば伝統的なる社会意識内容である。ただ各人の意識内容でありながら、ある意味において個人に依存せず、個人を拘束するところの内容そのものである。その社会の置かれている、状況、必要によって相互に一定の連絡、秩序を有するものである。この伝統的なる社会意識の一体こそは、民族精神と称せられるもの」である<sup>44)</sup>。民族精神は国家によって実体を与えられるのである。

最終的には民族は国家として具体化される。つまり、民族が国家を求め、国家が民族を作る。国家は民族を支え、政治は民族を鑄造する。国家を掌握しようとする者は根底に在る民族意識を喚起し、民族の鑄造を図り、国家の統合を強化する<sup>45)</sup>。民族の要求と国家の要求とは相合し、相覆うことになる。

ここに意図的的民族主義が成立する。「民族主義は二つのことを意味する。一は一定の民族の発展のために、特にその勢力の伸張のためにすべての外の民族の立場と利益とを犠牲に供する主義である。一の集团的利己主義の徹底せる形に外ならぬ。他は民族が自己の発展を求めるけれども、同時に外の民族の発展を認め、自他を調和せしめて、互いに相手を犠牲とし手段とすることなく、各自の特有なる個性の発展のために互譲する。互譲と自衛によってその民族の地歩を確保する意味において、それは一の民族主義である。」「現代の世界において民族政策として存立の余地あるは自衛互譲を意味する民族主義である。」<sup>46)</sup>高田にあっては自衛互譲の民族主義は倫理的に、つまり「かくあらねばならぬ」として導出されているのではないことに注意を促しておきたい。高田の民族論は無意識的「つながり（紐帯）」と自覚的「つながり」を重視している。無意識的「つながり」は意識的に強化されて狭義の民族を成立させる<sup>47)</sup>。意図的的民族主義は民族意識を意図的に作り上げるのであるが、

44) 高田『民族問題』244頁

45) 高田『民族問題』224頁

46) 高田保馬『東亞民族論』124-125頁、岩波書店、昭和14年

47) 「固有に民族と称せられるもの即ち現に民族国家において国家の支柱をなせるものを狭義における民族」と云う。高田『東亞民族論』68頁

それは自然的に形成された意識（「つながり」）を利用するのである。「国家拡大従って民族拡大の作業は近接せる民族，文化の程度や血縁において相近き民族に対して行はるとときに，それは比較的容易に民族の同化へと導く」<sup>48)</sup>のである。「自足的包括的生活共同を求むる集団即ち民族としての意識こそは民族の中核であり，これの伴うことが，民族を他の文化の共同，運命の共同や，血縁の結合から区別せしむるものである。民族は強制によらずして自発的に一の自足的包括的なる生活共同への要求を含むところの集団」であるが，かかる自足的包括的生活共同を求める集団を確定し，具体化するのには国家である。

「自足的というのは，それだけの成員があれば必要なるだけの機能はみな営まれ得，したがって他から切り離されても自立し得る」<sup>49)</sup>ということである。

彼は東亜民族の形成をどのように考えているのであろうか。東亜諸民族の結合によっては東亜民族は生まれない。彼によると「成員たる各個人が一面において固有の民族に所属すると同時に，広範囲の民族に属」していくことによって新たなる民族，例えば東亜民族（R）が形成されていくというのである。r, r', r"…を各民族とすると  $r + r' + r'' + \dots = R$  ではなく，各民族の各構成員が個々の交流・同化し合って集団を形成し，それが民族となっていくというのである。

ここで高田は日本民族は東亜の各民族の中から東進したる種々の分子が混合し融和し同化して生成したと上述の規定で説明する。したがって新たなる民族としての東亜民族の生成は日本民族の生成を考慮すれば空想的とはいえないと云うのである。「これらの諸民族の生きたる連結が出来上がっていると見るべきである。この意味において東亜民族ということは，決して単なる観念的抽象というべきではなく，生きたる現実の結合である。」<sup>50)</sup>

48) 高田『民族問題』218頁

49) 高田『民族問題』195頁

50) 高田『東亜民族論』46頁

このような彼の展開においては、東亜協同体が形成されるためには東亜社会というようなものを必要とすることになるであろう。換言すると「自足的包括的な生活共同体への要求を含む集団」を基底にして東亜協同体は形成される。民族は生活の全面にわたる結合として成り立っている。

彼は上述のように東亜協同体は各国家（民族）の結合体というものではなく、つまり政治的圧力によって各民族を結合せしむるだけでは成立し得ないと考えている。各民族の交流、同化による文化の形成が必須の要件となっている。しかし東亜協同体の形成が緊急事となっている今日、各民族の交流、同化を自然に委せておくというような時間的余裕は政府にはないのである。

交流・同化を政策的に促進しようとする。「同化」ということは、あるものがあるものを内に取り込むということである。ここでは日本民族への「同化」ということになる。従って彼の云う真の東亜民族は今日的課題としては成立し得ないであろうが、それでも彼は次のように述べていく。「どういう組織をうちたてようとしても、その後に民衆的基礎、すなわち東亜にわたる民心の統一あることを要する。しかもこの統一を作り上げる為には一定の思想を必要とする。東亜の民族主義そのものこそは、この現実の中から生まれ、又かかる組織を裏づけ、統一を仕上げるものではないかと思う。」すなわち、民族の掲げた目標を達成する為情意に基づく「つながり」を「意識的ならしむるとともに、すなわち東亜民族を与えられたものから一の課題にまで高め上ぐるとともに」目標に向けて組織を作っていかなねばならぬ。<sup>51)</sup>東亜協同体の形成は日本政府にとって緊急課題であるから、各民族構成員の「交流・同化」を自然の流れに委せて東亜社会の成立を待つ余裕は日本政府にはない。

政策的にそれに要する時間を短縮しなければならない。早急に日本民族に同化させるべく、共同体意識を醸成しなければならない。そのために彼は為すべき第一は日本人の水準までは他民族の生活水準を引き上げることであると云う。

51) 高田『東亜民族論』15-16頁

これによって「交流・同化」は促進されるであろうが、そのとき、守るべきは各民族の構成員が身につけている文化、伝統を尊重することである。かくする過程で民族という観念が生じ、民族という生きた統一が形成されていくと云う。各民族固有の文化、伝統の相互尊重と「同化」が如何に整合され得るのかという問題については彼は述べていない。文化・伝統の相互尊重と「同化」を時間の流れに委ねるのであれば、そこに新たな文化が自然に形成されて問題は生じないであろうが、「同化」が政策的になされるのであれば、取り込むものと取り込まれるものとの間には対立が生じるであろう。

東亞民族の確立を磐石なものとするためには、元の民族がそうであったように構成員に対して東亞民族の内にアイデンティティを感得させなければならない。そのためには、東亞民族は各民族の文化・伝統を否定することなく、東亞民族精神、東亞民族的自我を有しなければならない。

見てきたように日本の民族政策は欧米列強のような民族差別化政策とは異なり、日本を他の民族と対等とみなし、東亞諸民族との一体を目標としている<sup>52)</sup>。民族主義は二つの意義を有しているのであるが、東亞民族主義は世界に制覇を求めず、ただ自己の尊厳の承認を求めるということであった。

東亞民族が直面している問題は欧米列強の植民地支配である。従って東亞民族の課題は彼等の植民地支配から脱することである。自衛的民族主義が東亞諸民族の方針でなければならない。民族が自律性を確保するためには一定の外的条件を必要とする。「この条件（人口、地域ないし資源）を備えざるものは民族自決の要求を抑制せざるを得ない」<sup>53)</sup>のである。従って地縁と血

52) 「民族政策とは民族関係を調節しようとする国家の政策である。1は相手の民族を引上げようとせず、あくまでそれとの距離を強化することによって秩序を維持しようとする。2はそれとの距離を縮め、それと接近を計ることによって同様の目的を達しようとする。前者の代表例はイギリスである。後者の代表例は日本である。日本は自らを東亞の後進民族と一体をなすものとして見るが故に、相手を対等なものとして扱う外はない。」「民族政策の基調」昭和19年、所収『民族研究所紀要、1』12頁、彰考書院）このようにしなければ日本民族自身が滅亡してしまう。

日本民族は東亞の諸民族と一体化しなければ存立し得ないということであった。

53) 高田『東亞民族論』53頁

縁と文化の共通によって維がれたる諸民族は結束してこの条件を満たさざるを得ない<sup>54)</sup>。「東亞の自覚的なる結束は……自己の防衛を目標とするけれども、それは決して東亞の利己主義のためではない。それは人類平等の大儀を実現せむが為であり、世界を白人の世界から人類の世界に転化せしむるが為である。」<sup>55)</sup>

ここに東亞協同体の普遍性が存在している。当面、東亞協同体を指導する民族は日本民族であろう。従って日本民族の自衛は東亞協同体の普遍性と合致しなければならないのである。

「民族の自衛は現在の日本に対して二のものを要求する。一は東亞民族主義であり、二は民族生活の日本精神的統制である。」<sup>56)</sup>

民族生活の日本精神的統制とは如何なるものか。そしてこれがどうして東亞民族主義の実現に役立ち得るのか。「民族自衛が裡に要求するものは民族生活の日本精神的統制である。…日本が今日の躍進をとげ得たのは、国民の生活水準にある。いはば生活の貧しさである。…資源乏しく、生産設備乏しく、狭隘なる国土に人口の過剰なる日本、日本の生活は必然に貧しき者らしく飽くまで簡素なることを要する」のである。だが東亞の諸民族の福利を向上させることは必須要件であると彼は云う。日本のみの繁栄を求めることは日本精神に反する。「日本固有の精神の命ずる生活は欲望充足の最大限を実現することではなくして、推譲にある。自ら個人的に享受するところを節して同時代に推譲し、後代子孫に推譲する。」<sup>57)</sup>資本主義経済の発展は国民生活を豊かにしていくと彼は考えているが、東亞諸民族の結束を強めるために日本民族に安逸に流れない、質素を旨とする生活実践を求める。かくすることで「我ら」という一体意識が形成されるであろう。「東亞は運命協同体であ

54) 「民族対立の現状にあっては、それらの民族の進みゆく唯一の路は宿縁によって、別して血縁と文化の共通によって維がれたる民族と相団結し、進みては融合し同化することである。」高田『東亞民族論』70頁

55) 高田『東亞民族論』89頁

56) 高田『東亞民族論』69頁

57) 高田『東亞民族論』74頁

るが、故に結束するのではない。団結あるが故に運命の共同があり、「運命の共同はただすでに強き結束があり、団結の中に我等という意識があることによるのみ、体験し得られる。」<sup>58)</sup>東亞協同体の普遍性については次のように述べている。「東亞民族は決して東亞の各民族の上位に位し各民族がそれに従属するというものではない。各々の民族がそれぞれの民族主義をもち、それぞれの民族精神をもつことを妨ぐるものではない、むしろそれらの存立を前提としてさえもいると思う。」<sup>59)</sup>東亞民族主義は白人からの解放の為に提携し、結束する。民族内部にあっては搾取と威圧を除くものでなければならない。このような東亞民族主義の普遍性は東亞民族が生き残っていく限り、いずれ実現していくであろうというのが、高田独自の見解である。彼は他の論者のように『国体』思想の実践に東亞協同体確立の拠り所を求めてはいない。

私は東亞民族主義が如何に実現されていくかを見ていくことにする。彼は民族の動きを利益社会 (Gesellschaft) と共同社会 (Gemeinschaft) の変転の内に位置づけている。共同社会を構成している人々の結合は情意に基づいている。利益社会では人々は打算 (セルフ・インタレスト) によって結合している。共同社会は情意優先の社会であるから、非合理的である。利益社会は利潤獲得の社会であるから合理性によって、つまり恠憫な打算によって支配されている<sup>60)</sup>。

彼は利益社会では諸個人は同質化していくと云う。封建制度を特徴づけて

58) 高田『東亞民族論』91頁

59) 高田『東亞民族論』16頁

60) 「共同社会は有機的全体である。団結は緊密なる性質を有し、個人は云わばこの全体たる社会の分枝をなす。全体が目的にして、個人はただその手段として役立つにすぎない。個人はただこの与えられたる全体の中に生まれながら入り込み、その中に成長し、それに同化し、それによりて吸収せられる。云はば全人格をもってそれに属する。利益社会はこれに反して、機械的なる集合である。団結は自ら疎緩であり、個人はそれ自体独立性をもちながら、ただ自己の便宜の故に相集まりつつ、一体をなす。個人が目的にして、全体たる社会はただその手段として作られる。個人は全体の中に生まれながら入り込むことはない。それによりて吸収し尽くさることもない。」高田『国家と階級』190頁、岩波書店、昭和9年

いる身分制度下の人間関係が崩れて諸個人の自由・平等の理念を生ぜしめている同質化が利益社会では進行する。この観点からすると利益社会と資本主義社会とは同視し得る。諸個人の同質化は労働力の商品化によって推進せられているのであるから。彼の考えている同質化を更に解釈すると、同質化とは諸個人は貨幣によって還元され、無差別一様な抽象的存在になっているということであろう。しかし彼はマルクスとは異なり「利益社会は人類社会の目指してゆく彼岸である」<sup>61)</sup>と考えている。彼の民族論はまた「民族と資本の世界化」の問題を扱うときにも役に立つであろう。彼は「利益社会化の一般的過程」における民族の役割、作用を考察せんとしている。「民族と資本の世界化」については別の機会に論じたいと思っている。まず高田の説を紹介していく。

この利益社会化の過程において「数多の民族の間に優越と残存との為の競争が行われる。而して、最も共同社会的なるもののみが残存する。漸次に選ばれてゆく残存者のみが利益社会化の完成に与る。而して、個人的利益、即ち私利を計る傾向の割合に乏しいもののみによって作り上げられる利益社会において、はじめて極度の平和が許さるる限りに（利益社会の完成が）実現せらるるであろう」<sup>62)</sup>と述べているが、ここに彼の利益社会観を読むことができる。「最も利益社会化することを願はざるもの」が残存して利益社会が出来上がってゆくという。私たちが見てゆかなければならないのはこのような利益社会化の過程である。まず利益社会化と民族の関連はどうなのであるか。「利益社会化の進行は単調なる前進をつづくるものではない。進行の傾向は二つの傾向または方針の対立しているのを見る。一は遠心的なそれであり、他は求心的なそれである。前者は個人中心的分散的であり、後者は集団、別して民族中心的であり、団結の鞏固を目標とする。一は共同社会化の方向であり、他は利益社会化の方向である。歴史の動きはこの二つの大なる傾向の交代であるという見方がある。利益社会化は社会発達の過程を貫いている

61) 高田『民族問題』184頁

62) 高田『民族問題』201頁、括弧は引用者

方向である。けれどもそれは波浪状態を呈して進むが故にある段階のみをとって考えれば…二つの傾向の振り子運動として考えられ得る。」<sup>63)</sup>セルフ・インタレストを原理としている社会は個人中心的である。彼によると利益社会化が社会発展の大勢である。

利益社会の進行は社会内部の結束をゆるめていくと共に構成員相互は「いよいよ対等の地位にたち、事情の許す限り自由も確保せられる、而も外部の類似者と相結ぶ」ことになる。利益社会（資本主義社会）は経済的接触の拡大、市場の拡大を必須としている。「売買の交渉を有するには必ずしも同国民性、同宗教性、同言語などの共通点を有するを必要とせざる故に、この交渉の相手はいよいよ広き範囲に拡張せられる」というわけである<sup>64)</sup>。内部の団結の弛緩は外部との経済的結合の強まりに照応する。彼は利益社会化の傾向は民族の個性をも団結をも弱める方向に作用すると考えている。

社会の発展は行き過ぎると反対の方向に振れる。「社会の情勢が利益社会化の動きを生むにしてもこの傾向が強くなりすぎると、社会の情勢がこれを認容し得なくなる。そこでやがてはこれを逆の方向に転ぜしめようとする努力、傾向を生ずる。この傾向は常に民族の団結を強め、その立場を有利ならしめようとするところの、いわば共同社会化的なるものである。しかもこの傾向もまた、規範化し、且つ優越要求の為に利用せらるるに及び、必ず行き過ぎる」<sup>65)</sup>。二つの傾向の振り子運動を伴った社会の進行は社会構成員の結びつきの様態によって説明されるのであるが、それは集中的求心的結束と分散的遠心的結束である。高田の論理を補足したい。利益社会化の傾向が強まってくると生活は安逸になり、社会倫理の腐食を伴う。このような傾向は一転して共同社会的結束が求められてくる。

国内の結束が分散的であるか、それとも結束を求心的にするかは構成員がアイデンティティの場をどこに求めているかに拠る。社会の基本的発展傾向

63) 高田『民族問題』234頁

64) 高田『国家と階級』210頁

65) 高田『民族問題』235頁

は利益社会の分散的遠心的方向であるが、その段階において共同社会化の傾向が生じてくるというのが彼の見方である。すなわち資本の世界化は趨勢であるが、それを抑制するのは民族を核とした共同社会への傾向である。彼はこのような波動を彼の云う「結合定量の法則」で説明する。すなわち社会の結束度は結合の上限と下限の範囲を動く。上限は結束度の強まりの限界を、下限は結束度の弛緩の限界を示す。当然、結束度の上限に近づくということは結束関係の空間的範囲は狭くなっていく。下限に近づくということは結束関係の空間は広まっている<sup>66)</sup>。

資本の世界化の拡大発展は著しいものがある。今日、社会主義諸国も資本の世界化の妨げとはなっていない。しかし資本世界化の内部では民族を核とした結束強化も進行している。

彼は利益社会化と近代民族の関係を次のように見ている。まず近代民族について述べている。「古き民族は自然的なもの、受動的なものであるのに対してそれがあつた事情によって意志的なもの能動的なものとなるときに近代民族となると考えている<sup>67)</sup>。民族自体は組織をもたない集団である。それが理

66) 「結合定量の法則の意味するところはただ一定の時期における一定の社会に作用し得る結合の傾向の総体が一定の限度を有し、この限度以上に昇ることも、それ以下に降るものでないと云うことである。」「かくて周囲の事情が結合の緊密を要求すること大であれば、それは上限に近きまでも到達しうるのであろうし、事情が結合疎緩ならしむるような場合にありてはむしろ下限に近きほどまで減少するであろう。」高田『国家と階級』213頁、人と人との結合量 (Z) は結合の強さ

(X) と結合の範囲 (Y) によって示される。Z = X Y である。Z は一定である。従つて、X の上昇は Y の低下となる。逆に X の低下は Y の上昇である。高田は利益社会は後者であるとする。結合は本来私たちに備わっている。「結合の傾向は予め内心の傾向として人の身体組織の中に織込まれている。この傾向はその他の傾向と同じく、身体組織そのものに制約せらる結果として、何らかの対象を求めて発動しなければ巳まないと共に、その発動には一定の限度がある。従つて各個人については他人に対する結合の強度に定量があると云い得られる。この結果、個人の集合から成り立つ社会全体についても、その中に含まれる結合には定量ありと考へざるを得ないのである。」高田『社会学概論』185頁、岩波書店、1978、改訂版

67) 高田『民族問題』248頁、「民族には民族としての意識即ち民族意識がある。これが漠然たる共属感情としての段階から明白なる意識にまで高まり、集团的自我としての民族が自己の拡充を要求するに至る。……この勢力意志によって動かされるときに、いはば民族はこの意志の内容を一の理想として打ち立てる。…近代民族の特徴として見るべきものは理想を打ち立ててこれを追求することであり、しかもこの理想の追求は勢力意志の充足を意味する。」(『民族問題』249頁)

想をもって能動的努力をすることになると、それは国家の活動を通して行はれる。

それでは、この意志性、能動性とはどういうものなのか。それは経済的拡大、政治的権威の拡大、民族文化の拡大である。近代民族の特徴はこの点にあるというのが彼の見解である。近代国家（＝近代民族）は拡充への能動的意志を充足しようとする対内的に弱まっている結束度を強めようとする。

近代民族の特徴である勢力意志の拡充要求は資本の世界化として行われた。

これは国内的結束を分散的にし、弱めるのであるが、他面では外国資本との競争は民族を核として結束を強めていく。資本の競争は経済と政治は密接に関連していることを示すが、特に世界市場では明らかである。経済先進国は自由貿易を主張するが、途上国は自国の産業保護、保護貿易を主張する。

支配者は国民がアイデンティティを国家の内に感得するように仕向ける。すなわち支配者は国家を象徴するものへの同一化を演出する。国家を表示するものが民族であるなら、それは民族への同一化である。「狭義の民族は歴史によって作られた民族であり、自生的なる民族」とはいえない。それは国家によって作られた民族ということである<sup>68)</sup>。利益社会化の一般的趨勢は民族の周流、淘汰残存の過程を内包している。ここでは（資本主義）社会、国家、民族という三者の関係が問題となる。本来、三者は別ものであるが、近代民族は上述のように国家という政治組織と一体化していく<sup>69)</sup>。国家の資本主義社会への対応は二様である。数多の民族の中で優越的地位を得るため、他民族に対して政治的圧迫を加える。更には経済競争に勝たなければならない。

たしかに経済の伸長は国家の土台を強くするであろうが、利益社会の伸展

68) 高田『民族問題』197頁

69) 「民族が国家を求めることは明らかである。民族を作るものが国家であることも明らかである。国家は民族を支え、政治は民族を鑄造する。従って民族の個性というものは政治組織の作用にとっては究極において従属的のものであると見ざるを得ない。」高田『民族問題』224頁

は前述しているように民族内部の結束を弱める。この時、国家が新たな状況に対応しようとするか、それとも旧来の結束、つまり民族主義を喚起して排外主義的結束の仕方を強めようとするのかによって民族政策は異なる。利益社会化の一般的趨勢の過程において二つの傾向への振り子運動が生じてくるということであった。振り子運動の彼方を遠望すると利益社会化の究極は世界的民族、つまり世界国家ということになる。彼は云う。「利益社会化につれて、各民族内部の個人は相接近する。もちろん民族という集団の自我は中々亡びず、互いにその勢力の伸張の為に対立しようとする。けれども個人間の接触、別して個人相互の愛着と利益とは民族を結ぼうとする。これに加えて民族の対立を緩和せしむる方向に対して作用するものがある。利益社会化の大勢は個人の集団に対する犠牲の傾向を緩めてゆく。この内部の結合がゆるむほど、外部との関係は深刻なる敵対にまで高まり得ない。内部の利益社会化そのものは民族対立そのものを緩和する傾向をもつこと、争いがたい。民族の融合の形成が個人の相互作用の間に黙々として進行しつつあることを否定しがたい」<sup>70)</sup>と。しかし、私たちの関心は究極のことではなくて、民族の勢力意志の拡大欲求を実現するために結束強化を意図している国家と資本主義社会（利益社会）の経済発展を願っている国家の関係である。つまり市場を開放せんとする国家とブロック経済を望む国家の関係である。二つの国家意志は国家内にも存在する。支配者はどちらかの意志を状況に応じて重視する。

近代国家はこの二つの国家意志を調整せざるを得ない。すなわち資本主義経済の合理性を尊重する国家意志と民族主義を喚起して結束を重視する意志である。どちらの国家意志が重視されるかということは固定的ではない。

「社会の進行は一方において利益社会化の過程であり、他方において民族の競争淘汰の過程」なのである。高田によると優越せる民族は早晚その地位を維持し得なくなる。優越民族の経済的豊かさは出生率の減少を来たし、人口

70) 高田『民族問題』223頁

を減少させる。これは民族の衰退となる。「新たに優越的地位に高まりゆく民族の上昇は、その共同社会的気風」によっている<sup>71)</sup>。弛緩した結束を有する民族は結束度を強めた民族にその優越的地位を追われることになるというのである。すなわち、優越民族の下に位置していた民族が民族内の結束を強めて民族の勢力意志の拡大を図り、優越民族の地位を占めることになる。高田は同質化した社会の結束が弱まっていくことについて詳述はしていない。社会の結束の弱まりは奢侈な生活と一方に於ける貧困な生活の共存、社会的倫理の衰退から結果するであろうことは推察し得る。すなわち、資本主義社会を支えた勤勉、節約、信用の倫理の衰退である。高田の云う推譲の精神の衰退である。かかる事態の下ではロマン主義は容易に出現してくる。

民族の要求と国家の要求は相合し、相覆う性質を有する。民族の勢力意志の拡大は国家の政策となり、国家を通じて要求される<sup>72)</sup>。勢力意志の拡大は経済的、政治的、文化的というように多方面に現れる。勢力意志の強まりは国民の国家＝民族へのアイデンティティを求めることになる。利益社会志向と共同社会志向の対立が明らかになってくる。利益社会はその内部に共同社会への志向性を有しているし、共同社会も内部には利益社会への志向性を有していると解釈するほうが高田の展開にそうのではないかと考える。

さて、高田の利益社会の一般的趨勢過程における民族代謝という見解は前述した「結合定量の法則」と人口増加によっている。まず利益社会成立について見ておかなければならない。「利益社会が如何にして支配的地位を占めるに至るか」と問い、彼はそれは人口増加の結果であると云う。人口増加の圧迫は生産力を高める要求となる。これは対自然への努力を増進させる。「かかる努力は必然的に目的合理的なる、理知的作用を極度までに緊張せしめる。

理知はますます、人々の生活態度において重要な地位を占め、あらゆる

71) 高田『民族問題』211頁

72) 「目標または理想の内容は自我の拡充、勢力意志の充足である、その支持するところの国家を通じての政治勢力の拡大である。経済的利益の伸張である。文化的優越である。」高田『民族問題』260頁

方面にわたり支配的勢力を発揮するに至る」のであるが、これの合理主義と理知的態度の一般化が利益社会を支えている。資本主義社会（利益社会）は合理主義だけでなく、力の欲望からも生じたと彼は云っている<sup>73)</sup>。力の欲望作用の中心は経済にある。それは利潤の獲得である。

マルクスはG—W—G'で限界無き価値増殖を表示し、価値増殖は合理性を生みだし、合理性によって支えられているとしている。しかし、ここでも高田とマルクスの相異が存在する。相異点にこそ高田の独自性が存在している。高田は資本主義は階級の分裂対立を内包させているから、「資本主義は半分の合理主義である」と云う。続けて高田は「合理主義の徹底は自ら階級組織そのものを極度にまで縮めるようになるであろう」と述べる。そうなれば「資本主義はそのよって立つ基礎をほとんど失うことになるであろう」と展望する。利益社会は私利を計る傾向の乏しいものによって作りあげられてくというわけである。既に述べているように高田は東亞協同体の形成を『国体』思想を体現している実践に依拠させてはいない。

#### 4. 三木の所説

三木、船山は東亞協同体を根拠づけ、正当化する役割を担った中心的知識人である。まず三木の所説を紹介していく。

東亞協同体が東亞協同体として備えていなければならない基本的性格を三木は以下のように述べている。東亞協同体は新しい世界秩序を形成するのであるから、普遍的原理を内在せしめているのでなければならない。この普遍的原理とはヒューマニズムのことである。それは世界の新秩序の形成を正当化するものであり、新秩序の形成への動力となるものでなければならない。

それは搾取と抑圧の帝国主義的植民地支配を克服する原理である。現在の問題は対外的にも対内的にも資本主義の行き詰まりから生じているのであるから、「東亞の新秩序は今日の世界的な課題すなわち資本主義の問題の新し

73) 高田『国家と階級』204頁

い解決を掲げて現れるのでなければならぬ」と彼は云う。彼は東亞協同体論を「かくあらねばならない」「かくなるであろう」と云う視点から構成している。

「世界史的見地において東亞思想を論ずる場合、二つの点が問題になってくる。一方においては東亞思想の民族主義ないし国民主義に対する関係、他方においてその国際主義ないし世界主義に対する関係の問題である。」<sup>74)</sup>東亞協同体を構成している各民族の民族主義と東亞協同体との関係、東亞協同体と世界との関係の問題である。彼は次のように述べる。「民族主義ないし国民主義は今日次の三つの点から考えて重要な意義を有している。」<sup>75)</sup>かつては意義を有していた近代的世界主義もしくは国際主義も現在では具体性を欠き、時代をリードする思想とはほど遠いものとなっている。この内容を欠いた思想を克服するものとしての民族主義はその否定的契機となり、そこから新しい意味における世界主義の発展してくる可能性を内包しているという意味において重要性を有している。次には、新たに求められている東亞の民族主義は東亞協同体を構成している各民族、各国家の個性、独立性、自主性を否定するものであってはならないのである。3番目の意義として、民族主義はどのような世界史的な出来事もつねに一定の民族の行動として開始されるという意味において無視されてはならない。3番目の意義は石原、山崎、高田も認めているところである。彼らは個人、国家、民族を一体として考察している。換言すると彼らは個人は国家、民族と一体化してのみ存在し得ると考えている。

彼は上述の民族主義の意義から、東亞協同体の世界史的意義を説明していく。

東亞協同体は東亞という特殊性を備えたものであることは当然であるが、同時に普遍的なものでなければならぬ。このような東亞協同体は従来 of 社会

74) 三木清「東亞思想の根拠」所収『三木清全集15』309頁、岩波書店、『改造』昭和13年12月号

75) 三木・前掲論文、310頁

観、国家観を越えたものであると考えている。

近代的社會観はアトムの如き独立な個人がまず考えられ、社会はかような個人が個人的立場から取結ぶ関係として出てくるというものである。同様に「近代世界主義にとっては各々の国家がアトミズム的にまず考えられ、世界はかような国家の本質的にはそれぞれの国家の立場における関係として後から出てくるもののように考えられている。」<sup>76)</sup>このような社會観、国家観に立つと今日論じられている全体主義、全体主義的社會観は、対照的に全体を部分よりも先のものであるとして、まず社会を全体として考え、その中においてそれに包まれるものとして個人を考えざるを得ない。しかし三木は個人主義を批判・克服して出てきた全体主義を単純にそのようなものとは考えない。「従来の全体主義は全体が部分を抑圧し、個人の独自性と自主性が認められないという欠陥を有していた。新しい全体主義においてはかような欠陥はなくならなければならない」のである。何故、そうならなければならないのか。それは可能なのか。三木は答えていないが、おそらく理性の進化がそれを必然とするということであろう。それでは新しい「全体主義」概念は彼にあっては如何に導き出されているのか。

三木は次のように述べる。「一般的に要求される論理は個体はどこまでも全体のうちに包まれつつしかもどこまでも独立であるという論理」である。

この論理は彼によると弁証法の論理である。船山も同様な弁証法の論理なるものを採用している。弁証法的論理を援用すると以下の如くなる。「新しい全体主義は自由主義に単に対立するものでなく、却って自己のうちに自由主義を弁証法的に止揚するものでなければならぬ。…更に東亞思想は固より抽象的な世界主義を否定するところから生まれ得るものであるが、この特殊なものは自己のうちに新しい世界秩序に対する普遍的原理を含むことによって同時に新しい世界主義を指示するものでなければならぬ。…新しい世界主義は近代的世界主義におけるアトミズムを克服して世界を実在的な全体と考え、それぞれの民族がどこまでも独自性を有しつつしかもその中に包

76) 三木・前掲論文, 317頁

まれているという全体として世界を把握するものである」<sup>77)</sup>と。後述するが、この論理は高田や難波田によって批判されている。三木は自己の頭脳の産物である「新しい全体主義」が現実の中で作用することを確信している。というのは理性の進化は必然であるから。三木はこの論理によって更に事態を説明していく。

どのような世界史的な出来事もつねに一定の民族の行動として開始されるということであった。「支那の民族主義は支那の国家的独立の要求である。

支那の独立は日支の共存共栄を意味すべき東亞思想にとってその前提でなければならぬ。」

支那の独立は東亞協同体形成に向かう一步である。何故、東亞協同体が必要とされるのか。欧米列強の侵略を排するためである。かくして日本民族と支那民族は共存共栄することができるのである。しかし現実には支那は欧米に接近し、日本に対抗せんとしている。三木は日本の立場からだけでなく、支那の立場からも事態を見るべきであった。そうすれば自己の主張の独善性に気づいたであろう。

東亞協同体は他国を侵略するために形成するのにあらず、協同体内においても各民族は独自性を保持するとともに、その関係は互惠平等であると彼は主張するのである。日本の立場を正当化するにはこのような主張しかないであろう。協同体形成の世界史的意義はここに存するのである。ただ、三木はこのような事柄を可能にする、あるいは、かかる方向を志向する実践は如何なるものであるのか、については全く論じていないのである。

東亞協同体の世界史的意義は根底的には形成されるべき文化にある。「東亞協同体の文化は単に西洋文化に対する東洋文化というが如きものでなく、東洋の特殊性を有すると同時に世界的意義を有するところのしかも東亞協同体の使命に鑑みて世界的に最も進歩的な文化でなければならない筈である。」<sup>78)</sup>進歩的な文化が東亞協同体において形成されるというのは協同体を支

77) 三木・前掲論文, 320頁

78) 三木・前掲論文, 323頁

える理念が時代の倫理的要請（理性の進化）に合致するからである。

彼は「東亞新秩序は日本の指導の下に作られるべきものである。その指導原理は日本的であるとともに世界的でなければならぬ」と述べている<sup>79)</sup>。

彼によると今、中世の復興が叫ばれているという。何故に！「世界に新しい秩序が現れるためには、すべての人間が自己を超えた客観的なものを認めて行くという態度にならなければならぬ。これが近代の自由主義に対して中世の持っている大きな意味であってその意味における中世的なものが今日新たに要求されていると思う」<sup>80)</sup>東洋文化の復興という場合、一種の中世的文化をいっている。彼は中世がそのまま復興すれば良いというのではない。近代主義の行き詰まりを乗り越える原理をそこに見出そうというのである。「中世的な秩序の近代の自由主義にまさる点は、自己を超えた客観的なものを認めるということである。東亞新秩序を考えるに当たっても、そこに客観的なもの、自己を超えたものに対する敬虔な気持ちがなければならない。自己を絶対化するという考え方は、個人においては個人主義であり、民族においては民族的エゴイズムになる。自己を超えた客観的なものに対する敬虔な気持ちは広くいうと一種の宗教的な気持ちである。」<sup>81)</sup>

新秩序の指導原理が日本的でなければならぬと云っても、固定的に考えてはならない。「日本の文化は大陸的性格を獲得しなければならぬ」のである。注意すべきことは、彼は『国体』にそれほど拘泥していないということである。皇道主義者に激しく批判される所以である。近代主義を乗り越えんとする彼の云うところを見てみよう。「時代を、歴史を発展させる精神（世界哲学）は世界主義的である。世界哲学を有している民族が世界史的民族である。か

---

79) 「世界史的民族はその時代において世界精神を実現するところの選ばれた民族であり、その時代の指導的民族であり、世界史の創造者である」というヘーゲル哲学を援用してこれに当てはまる民族は日本民族であるとの考えである。「東亞新秩序の建設ということについても指導的位置に立つ民族は世界史的な民族、世界精神を実現している民族でなければならぬ。」三木清「東亞新秩序の歴史哲学的考察」所収『太平洋問題の再検討』84頁

80) 三木・前掲論文, 89頁

81) 三木・前掲論文, 88頁

かる精神の歴史的発展は」古代の哲学から中世のキリスト教的神学哲学，更に近世の哲学そして東亞協同体の哲学に至るのであるが，これらの哲学はヒューマニズムを内包している<sup>82)</sup>。

時代の精神はヒューマニズムを核として発展していく。

そこで今，彼が取り上げるのが宗教である。「東洋の宗教においてはキリスト教におけるような超越的な神の思想は存在しない。…東洋には西洋的な絶対的権威主義とは違った東洋的な自然主義というものがあつた。そうして自然を重んじてゆくということが重要な意味を持っていた。そこに東洋独自のヒューマニズムがある。我国における神道においては自然ということが非常に重んじられているが，支那の思想を見ても，自然に従って生きるということが強く主張されている。これはヒューマニズムの精神である。」「西洋的なヒューマニズムとは違う東洋的なヒューマニズムの精神は，今日新しい東洋の文化を考える場合において西洋的な独裁主義，西洋的な権威主義に対して，新たに反省され，生かされてこなければならない重要な点ではないかと思う。西洋的な権威主義がともすれば人間の自然性を抑圧してゆく傾向があるのに反して，新しい東亞の文化においては，日本における神ながらの道，支那における天の思想，あるいは仏教におけるいわゆる大乘の精神というものが生かされてこなければならないのである。」<sup>83)</sup>今，時代が東亞協同体の哲学を求めている。ただし，東亞の哲学が西洋の哲学を批判して世界哲学（世界精神）として登場してきたと述べているが，世界精神の発展順序については何らの説明もしていない。「東洋の伝統的な全体主義は西洋流の権威主義ではないところに特色があり，そうして今日世界史的に新しい中世というようなことが考えられる時代において，東洋文化が西洋文化よりも優れた文化であると考えられる一つの理由がそこに認められるのである。」<sup>84)</sup>例えば彼は，東洋的全体主義は身分制度下での職能経済とは異なり，新たな職能経済

82) 三木・前掲論文，89頁

83) 三木・前掲論文，95-96頁

84) 三木・前掲論文，97頁

を生み出すであろうと云っている。「職能を身分的に考えたり固定的に考えたりするのでなくて職能的な不平等に対して同時に人格的な平等が考えられ、職能的な固定化に対して同時に人格的な自由が考えられ、そこに新しい総合を求めてゆくということが、今日解決すべき問題である。」<sup>85)</sup>市場を媒介した分業ではなく、職能による分業体制が東亞の全体主義によってうまく作動すると考えている。しかし新らしい全体主義はいかにして個々人の能力を評価するのであるのか、いかにして彼らの自由を保障するのであるのか。彼は弁証法なるものによって説明する。

彼によると、個々人は人格的に自由で平等であり、しかも彼等は全体に従うという体制を全体主義は作り出すのである。従って彼の云う自由は勝手気侷という意味ではない。「具体的な自由は個人的な意志と普遍的な意志との統一である。…全体の社会なり国家なりの内部における個人を考えて、その個人の意志と普遍的な意志との一致することが真の自由」ということである<sup>86)</sup>。ここで論じられている「全体」と「個」の関係についても弁証法の論理が活躍している。「個人主義や自由主義はただ単に否定するのでなく、それを否定すると共に肯定し、一層高い立場のうちに高めて保存すること、つまり全体の立場の内に個人主義を止揚することが重要である。」<sup>87)</sup>全体とは統一をであると彼は云っている。「統一は多様なものの統一として統一である。全体主義が官僚的画一主義に陥ることがあれば、それは全体というものの、統一というものの真の意味を理解しないことである。すべてを一様化してしまうことは真の統一とは言い難く、かくては全体はその内容も、その力も貧弱になってしまう。全体は創造的なものでなければならぬ。創造というのは独立なものが作られることであり、このものが多様であるに従って創造はいよいよ創造的である。創造的な政治は個人の独立性と自発性とに位置を与え得るものでなければならない。」<sup>88)</sup>全体をこのように解するならば、次のよう

85) 三木・前掲論文、86頁

86) 三木・前掲論文、94頁

87) 三木清・「全体と個人」所収『文芸春秋』昭和14年6月号、275頁

88) 三木・前掲論文、279頁

に云うことも納得し得る。「全体から離れて個人の自由は存在するものでなく、全体のうちに根拠を与えられるものである」。しかし、現実にもこのように規定された全体が存在しているであろうか。かかる「全体」は存在しなければならない、存在するはずであると彼は考える。彼が「個」と「全体」の関係を論じるのは、近代社会における「個」の存在意義が疑わしきものになってきたからである。三木は個の自由の実現を否定しないが、個人＝国民＝国家＝民族を一体化させておいて、どのようにして個の自由を実現するのだろうか。

「近代社会はそれぞれ固有の個性の発達を結果しないで、むしろあらゆる人間を平均化し、匿名的なものにし、抽象的存在にしてしまった。」「ヒューマニズムの一般的意義が人間の解放にあるとするならば、ヒューマニズムは今日もはや個人主義や自由主義に止まることができず、反対に全体主義的立場に立たねばならぬであろう。」「個人は抽象的な人類や世界でなく却って民族というが如き具体的な全体と結びついて具体的存在であるのである。個人は民族を媒介するものでなければ具体的に人類的あるいは世界的になることができない。」<sup>89)</sup>このように民族を導出するのは、現状の経済的、政治的行詰まり状況の打開から本格的大陸経営に力を入れてきている軍部の東亞協同体論を根拠づけるためである。もちろん、根拠づけの仕方に彼の工夫がある。

「全体主義が民族主義に止まるのは正しくないであろう。世界そのものが一つの全体である。個人は民族を通じて世界と結びつけられるように、民族はまた個人を通じて人類と結びつけられる。」「全体はもはや単に閉鎖的であり得ず、同時に開放的でなければならぬということ、即ち世界性を有せねばならぬということにある」<sup>90)</sup>。東亞協同体は民族主義に固定された全体主義でなく、世界に開かれた全体主義である。具体的内容は明らかでないが、彼は全体主義の意味するところをなんとか変えようとしている。

以上、見てきたような弁証法の展開に対する難波田の批判を紹介しておこ

89) 三木・前掲論文, 280頁, 283頁

90) 三木・前掲論文, 284-285頁

う。

「弁証法の論理は、たしかに、それ自身としては便利な論理である。右かと思えば左にあらはれ、左かと思えば右にあらはれることができる。それはたしかに現実を誤りなく説明する。けれども、それは首鼠両端を持することによって、二重の国籍をもち、ついに自己がどの国に属し、どの国のものとして行為するかという主体的立場を忘れさせるのである。」<sup>91)</sup>

難波田は指摘し得ないのであるが、私は三木の弁証法の欠陥は「実践」抜き  
の弁証法という点にあると考えている。弁証法は実践的なければならない。

実践的であるから新たなカテゴリーを創出することが出来るのである。正確にいうと新たなカテゴリーを発見することができるのである<sup>92)</sup>。彼の「全体主義」は現実から全く遊離した彼の希望の表明にすぎない。彼の「全体主義」は諸実践の相互関係を正当化するために創られたものであって諸実践の相互関係を表現するものではない。

観念的弁証法によって過去から現在までの事実、つまり所与の事実を解釈することはできるかもしれないが、東亞協同体のように形成せんとしている事柄を解釈することはできない。(その解釈が事実を適確に把握しているかどうかは別問題である。)すなわち将来的事柄を事実として解釈することはできない。

東亞協同体形成の実践と植民地支配を強固にせんとしている実践との対立関係から、現在および将来を語る事ができるのである。強者統制、適者生存、白色人種の有色人種に対する優越、これらの支配的思想の下で三木のヒューマニズムの思想はいかにしたら実現するというのであろうか。

## 6. 船山信一の所説

三木と内容もその展開の仕方もほとんど同じである船山の協同体論を見て

91) 難波田春夫『経済哲学』375頁、朝倉書店、昭和19年

92) 実践とカテゴリーの関係については『資本主義社会の再生産と人権観念』（晃洋書房）「4章6節」を参照されたし。

いくことにする。民族間関係について船山は次のように述べている。「国際主義の特色は関係の項が民族であること、関係の性質が原子論の体系の上に立った協調であること、関係の規模が直接に世界的であることの三点にある。」「民族的原子論の体系が相互肯定的になったものが国際主義であるとするれば、相互否定的になったものが排外主義であり、しかもこの場合二つの民族の関係が対等ではなくて支配と被支配との原理を基礎とするに到れば帝国主義とその植民地との関係となる。」<sup>93)</sup>更に彼は東亜協同体の形成は国内の政治的、経済的革新とともに進めなければならないと注意を促している。「東亜新秩序を建設し得る者は同時に国内においてもまた新しい秩序を建設し得る者でなければならぬ。東亜新秩序が特に東亜協同体であるならば、国民協同体を樹立し得る者にして始めて、東亜協同体をもたらし得るのである。…国民協同体を建設することは東亜協同体を建設することの前提である。」「世界協同体と東亜協同体と国民協同体との内的関連に思いを致し、三者を一貫して導く新たなる思想的原理を探求することが肝要なのである。」<sup>94)</sup>彼は三つの協同体の相互関係を考察しなければならないとしている。国内的事柄と対外的事柄が関係していることは自明のことであろうが、かかる視点を意識的に取り上げ、考察しようとしているのが彼の特徴である。彼の積極的論点は「東亜協同体は民族的個人主義または自由主義ではなくて協同主義であり而もこの協同は経済的功利的なものではなくて文化的道義的なものである。」と述べているように「協同主義」である。『国体』思想ではなく、「協同主義」によって国民協同体も形成しようとするのである。『国体』思想を止揚して協同主義を新たな指導原理にするという彼の主張は皇道主義者の容認でき

93) 船山信一「協同体理念の世界史的意義」27頁、所収『中央公論』昭和14年3月

94) 船山・前掲論文、27頁、「東亜の問題が日本にとって外的な問題ではなく、かえって日本自身の最も内的な問題である今日においては特に国内的な原理を東亜全体の見地から検討することは絶対の必要事である。国内問題としての全体主義の意義を正当に判断するには、それが東亜全体の問題を解決する上においてどれだけの力をもっているかが検討されねば成らぬ。」このような観点は難波田とは違っている。難波田は全く逆の見方を取っている。

ることではなかった。「協同主義」は個人主義、全体主義を統一して導き出したカテゴリーである。

これは彼の便利な弁証法的展開によっている。「個人に抽象的に対立する全体はそれ自身部分であり、個人を包むものが真の全体である。個人の尊重は個人主義ではない。全体主義とても個人を否定することができない。否、個人に最大限の力量を発揮させてこそ真の全体が発揮され、そしてそれが真の全体主義だともいい得よう。」ここで述べられている「真の全体主義」が協同主義のことである。彼は形式論理的に協同主義は個人主義でもないし、全体主義でもないことを述べて弁証法的に協同主義を引き出すのであるが、かかる論述は内容が明らかにされていないので難波田にも高田にも理解困難であった。「個人主義は個人から出発してどこまでもそれを維持する。従って個人主義はどこまで行っても全体に達することができない。然るに全体主義は端的に全体から出発する。しかし全体主義はそのために個人に到達することができない。従って全体主義の全体はそれだけ抽象的である。これらに対して協同主義は、まず個人から出発しつつもそれを否定することによってそこに全体を出現させ、しかも今度は逆にその全体の上に個人を活かし、具体的全体を実現させる」<sup>95)</sup>。世界を解釈する船山の冗長な「おしゃべり」はかくの如く続く。まことに船山の論理は難波田の云うが如く便利なものである。全体主義は独裁主義という印象を与えているから、この用語はなるべく使用したくない。そこで彼は協同主義なる語を持ち出す。「協同主義においては究極的な全体というものがなくむしろ全体は常に相対的である。部分の自己否定によって実現された全体は直ちに部分となり、その部分が又自己否定を行って新たな全体を産むものである。このように考えるならば、全体には無限の段階があり、究極の全体はどこにも見出されないであろう。真の全体は一々の段階において実現されるものである。…協同主義は…一々の段階における全体を強調すると同時に、より低い全体を殺すことなく、またより高い全体に向かって展望を開き、かくして個人から人類までを貫く一つの

95) 船山・前掲論文, 31頁

普遍的な原理を打ち立てることができるのである」<sup>96)</sup>。このような協同主義の創出は実践によってのみ可能である。個人主義にしても全体主義にしても、それが行詰まって別の指導原理が生じてくるのである。「行詰まり」は個人主義あるいは全体主義の実践の中で認識されるのである。個人主義の実践が個人主義を行詰まらせ、その実践が個人主義を止揚するのである。私はこれを「実践の二面性」として論じた。

ここで述べられている協同主義は船山の観念的産物である。彼は云う。協同主義の根底にはヒューマニズムがある。ヒューマニズムが協同主義を発展させる動力である。一々の段階を特徴づける協同主義の相はヒューマニズムの中味によって規定されている。彼はヒューマニズムについて次のように述べている。「思想の中核をなすものは人間観である。或る思想が真に新しい思想であるためには、それは必ず新しい人間観をもたらすものでなければならない。」「新しき人間観、それはヒューマニズムである。」「絶えず古きヒューマニズムを否定し、新しきヒューマニズムを産むところに本当のヒューマニズムがある。」<sup>97)</sup>ヒューマニズムは実践の情熱的源泉でもあると云っている。東亞協同体の形成を志向する実践はヒューマニズムなのである。「ヒューマニズム」カテゴリーは船山の展開においては重要な役割を与えられているが、ここでもその具体的内容は全く明らかにされていない。

東亞協同体の形成は彼にあっては国内の革新とともに進めなければならないということであった。従って、皇道主義者と違って彼は実践の情熱的源泉を『国体』に求めてはいないのである。換言するとアイデンティティの感得を『国体』の内ではなく、ヒューマニズムに求めている。『国体』は創り出された儀式、伝統行事、日本の歴史…等々に表現されているが、船山のヒューマニズムは具体的表現体が定かではないから、それが行動の情熱的源泉であると云われても理解困難である。さて、私は彼の弁証法的論理が観念的であり、実践が欠落している点を批判したい。実践欠落のため彼の弁証法

96) 船山・前掲論文、34頁

97) 船山「新しきヒューマニズムの創造」所収『中央公論』5頁、昭和14年6月号

は実践とカテゴリーが相即不離であることを見落としているのである。「協同主義」カテゴリーが如何なる実践を基盤にしているのか、というようなことについての問題関心は彼には無いのである。換言すると「協同主義」の実現を妨げている実践の性格はどのようなものであるのか、ということについての問題関心は彼には存在しない。「協同ということは両者の妥協・折衷または一方の他方に対する支配・屈服となる。…しかし真の協同は二つのものが共に根本的に変化して両者が一体となることによって始めて実現されるのである。」「協同の論理は内において個性を認めると共に具体的全体を考え、外に対しては単に閉鎖的でも単に開放的でもなく、同時に閉鎖的であり、開放的である。」<sup>98)</sup>高田は三木や船山の弁証法的論理を次のように批判している。船山は共同社会または協同体の構造原理から如何にして一定の民族主義を導き出し得るか。民族協同主義と民族全体主義について次のように述べている。「仮に、かかる導き出しが可能であるにしても、協同主義精神が共同社会の構造原理である以上、それから各民族間における独立と平等と個性の尊重とが如何にして導き出されるか。共同社会的なるもの、全体主義的なるものから、逆に平等と個性と独立とは出てこないのである。船山が強調してやまぬ個人主義と全体主義との総合は如何にして可能であるのか。弁証法的思惟が如何に矛盾を統一せしむるよう見えようとも東亞協同体論は一の政策的主張である。政策である以上、因果の社会的連鎖の間に現実化せられねばならぬ。全において個を生かし、個において全を生かすというのは、私(高田)の論理の範囲におけることではない。分析論理の範囲で動いている私の考え方において許さるることではない。船山の主張を一度現実の政策に実現してみよ。現実の事実冷たい分析論理的法則が支配しているのである。個を生かせ、その限りにおいて全は滅びざるを得ないであろう。」<sup>99)</sup>高田の船山批判は前述しているところの民族論を根底に据えている。高田は「民族の事

98) 船山・前掲論文、9頁

99) 高田保馬『東亞民族論』24-25頁

実的ないし科学的概念とイデオロギー概念とは区別」されねばならないと云っている。いうまでもなく、高田は自己の民族概念は事実的であるとし、船山の民族概念は現実とは切断された形而上学的産物、つまりイデオロギーから導出されたものであると考えている。私は高田の民族論は検討の対象になり得るものと考えているが、船山の民族論は対象不明確で検討することはできない。

高田は船山の諸カテゴリー（用語）（例えば民族主義、民族自由主義、民族全体主義、民族協同主義、超民族主義…等々）を駆使しての論述はまたイデオロギーであると考えている。観念的弁証法の特質は次から次へと用語を作り出すところにあると云はれているが、まことにそうである。ここで高田の云うイデオロギーとは形而上学的論述ということである。

船山は協同主義の下での人と人のつながりをどのように見ていたのであろうか。

三木は真の全体主義の下では中世とは違った職能経済が実現するであろうと述べているが、船山は協同主義の下では「技術」を介して人は結合すると云う。

彼の述べているところを見てみよう。「協同主義とは生産の協同化から出発し、文化的精神的な生活をも包含するものでなければならぬ。」「国民協同体の建設ということが問題となる時、協同組合は元来その運動の基本となるべきものである。」「我々は協同を一方において機能的協同と見、他方においては根本的には生産的協同と見てきた。／生産における機能的協同とは技術的協同に他ならない。」「個性を生産的基礎まで掘り下げて、国民をすべて技術者と見、また技術者たらしめるのが協同主義の目的である。」<sup>100)</sup> 船山が国民協同体を主張するとき、船山の眼前にある社会は利益社会（資本主義社会）であり、国民はセルフ・インタレストを追求する抽象的国民である。「資本主義社会」というのは人を一様に無差別抽象化する「貨幣」を介して結びついている人々からなっている。このような資本主義社会の中から技術を介して

100) 船山・前掲論文, 15-16頁

結合する国民協同体は如何にして創り出されるのであろうか。彼の云う「技術者」がどのような性格を有した人々であるのか、彼は論じていない。この点が明らかにならないと国民協同体形成の方向は一向に定まらない。技術者を類推すると三木の云う職能者ということであらうか。

「今までのヒューマニズムが抽象的非現実的であったのは技術を忘れていたからである」<sup>101)</sup>と船山は述べるのである。今までのヒューマニズムは現に存在しているヒューマニズムであるから、非現実的ではなく現実的である。

船山がそれを非現実的というのは彼の志向するところに合致していないからである。それは利益社会では抽象的であるが故に作用しているのである。東亞協同体はヒューマニズムを基礎としていると云うとき、そのヒューマニズムは船山にとって古いヒューマニズムではなくて技術的基礎をもった新しいヒューマニズムでなければならぬ。船山の展開を類推すれば、古いヒューマニズムを実践している人々と技術に基づくヒューマニズム、つまり新しいヒューマニズムを形成せんとしている人々との間の相克、葛藤から国民協同体は産み出されることになるであらう。それぞれのヒューマニズムの実践者はその実践によって自己の存在を再生している。国民協同体が如何に創出されるのかは自己の存在を如何に再生しているかを明らかにすることである。

船山の実践抜きの変証法にはこのような視点はない。

難波田は実践の情熱的源泉を『国体』に求めている。船山は新しいヒューマニズム、すなわち技術に基づくヒューマニズムにそれを求めている。『国体』が当時、どのように具体化されていたかは了解できるが、船山の新しいヒューマニズムの具体的対応物はどのようなものなのか理解できない。従って新しいヒューマニズムがパトスの源泉であると云う船山の主張を検討することは困難である。つまり船山は国民協同体を産み出す実践についてその内容を語っていないのである。それは利益社会に反対する実践であり、東亞ブロックに反対する実践であることは了解される。

101) 船山・前掲論文、18頁

これら二つの実践は同質のものである。資本主義社会（利益社会）の実践が帝国主義を支える実践であり、東亞ブロックは帝国主義と植民地との関係に転化する。彼は東亞ブロックと東亞協同体の違いについて色々と論じている。「民族協同主義の東亞協同体の特色の一つは内部においては各民族の特殊性を認め、外部に対しては単に閉鎖的でないということである。東亞ブロックの場合には外に対しては閉鎖的であり、内においては各民族の特殊性を十分に認めない」支配と被支配の関係を存在させる<sup>102)</sup>。このように東亞協同体と東亞ブロックを比較している。

東亞ブロックを志向する実践は現に存在しているのであるから、具体的であるが、協同主義の実践は船山の頭脳に存在しているだけである。私は船山の展開に対してはマルクスのプルドン批判を対置しておきたい。プルドンの絶対的方法とは何であるのか。マルクスは次のように述べている。「運動の抽象である。運動の抽象とは何か。抽象的状态における運動である。運動の純論理的公式もしくは純粹理性の運動である。純粹理性の運動とは何かから成るのか。自己を定立し、自己を自己に対立させ、自己を自己と組成することであり、自己を措定、反措定、総合として公式化することであり、更にあるいは、自己を肯定し、自己を否定し、自己の否定を否定することである」<sup>103)</sup>。

プルドンにはまだ社会的実践が構想されていたから、マルクスの批判の対象となり得たのであるが、船山の論理は実践抜き弁証法である<sup>104)</sup>。

102) 船山「東亞新秩序の哲学的考察」所収『アジア問題講座, 11』384頁, 創元社, 昭和14年

103) マルクス『哲学の貧困』114頁, 山村喬・訳, 岩波文庫

104) 船山の弁証法的論述を再々度紹介しておこう。「東亞協同体は東亞連盟と東亞ブロックとの総合とも見られる。東亞協同体は個々の民族を全体性・目的と見なし、従って各民族は自由であり平等であるという東亞連盟の長所を活かしつつも、個々の民族の関係を原子論的に考えないが故に、両者の統一を内的ならしめ、各民族を含んだ全体を具体的ならしめる。東亞協同体は又同時に、各民族を越えた全体、及び各民族の統一を具体的ならしめつつも、各民族がそれぞれ独立であるが機能を異にして一つの具体的全体を形成すると考える。」「民族協同主義は単に自己の民族主義を主張するだけでなく他の民族主義をも包容し得るという意味においてたしかに超民族主義であるが、自他の民族的区別を抹殺するという意味においての超民族主義ではない。」船山・前掲論文, 382-383頁

ただ国体論とは一線を画して東亞協同体の形成根拠を説明する船山の苦心は了解できる。しかし国体論と同様に彼の論述も事態を推進する思潮の一翼を担っていた。

#### 5. 難波田春男の所説

難波田の東亞協同体論（昭和研究会）批判の立場は明確である。昭和研究会に結集した知識人は協同体の形成に貢献するという一点では一致しているが、彼らの立場は各人それぞれである。難波田の批判は単純であるが、単純であるが故に分かり易く、現状肯定に影響するところ大である。彼は山崎、三木、船山の弁証法による「協同体の哲学」を主に批判している。彼の立場である民族、国家論は次のようである。「国家は自然的存在ではなく、歴史的存在である。国家が存続するためには、その国家をしてその国家たらしめている固有の思想の持続がなければならない。…日本は日本の肇国の神話が存続する限りにおいて存続する。…日本を日本たらしめている固有の原理が上御一人の御陵威の由って来る所以を説いた神話が失われるならば、もはや日本は日本たらしめている固有の思想原理失って日本ではなくなってしまうのである。」<sup>105)</sup>

彼によると協同体論者の云う新しい原理とは東亞諸民族に共通な抽象的普遍としての協同主義一般である。然るに協同主義では人は動かない。重要な事は「我」を忘れて自己をささげることができる具体的な何かを明らかにすることである。

いうまでもなく、何かとは国の神話を元とした『国体』である。彼は述べている。「歴史の主体が民族であるとき、どうして国籍のない抽象的普遍的な概念が民族を動かし得ようか。歴史をつくる理念はただ国籍あるものに限る」と<sup>106)</sup>。換言すると昭和研究会の面々（山崎、三木、船山）は協同主義が人々のアイデンティティの場となると考えているが、難波田は究極的には

105) 難波田・前掲書, 309頁

106) 難波田・前掲書, 319頁

『国体』が人々のアイデンティティの場になるとしているのである。

昭和研究会は公益を増進するためには生産性を上げなければならないと云う。

そのためには所有と経営を分離しなければならないとする。

難波田は「生産性の増大をはかる根本的方法は生産する人間を主体的に強化すること、人倫関係を強化することである」と述べている<sup>107)</sup>。

人倫関係とは「封建的と云われている家、郷土、国家という三重の人倫の構造」のことである。家に奉仕する、郷土に奉仕する、国に奉仕するところの人倫関係の下では資本家—労働者の階級関係も消滅するし、資本家であっても公益に尽くすであろう。日本人は人倫関係の内にこそアイデンティティを感得するのである。

「人倫においてあることが我々の在り方であり、人倫の実現が我々の存在意義であるかぎり、個人の独自性あるいは個性の尊重は…個人がその独自の個性によって人倫の実現に貢献し得る場合に限る。」<sup>108)</sup>したがって人倫こそが真に個人を超え、個人を動かすことのできる全体、具体的全体である。それは特に国家である。

難波田によるとわが国の大陸政策は一貫して帝国主義的ではなかった。それはわが国体のしからしむるところであり、八紘為宇という平和主義のスローガンは国体から引き出されるのである。難波田は支那事変の勃発及びその意味について勅語をそのままに受けとっている。つまり「中華民國深く帝國ノ真意ヲ解セス濫ニ事ヲ構エ遂ニ今次ノ事変ヲ見ルニ至ル……中華民國ノ反省ヲ促シ速ニ東亞ノ平和ヲ確立セムトスル」ということである。〈72回帝國議會開院式勅語〉

従って日本資本主義の大陸への発展が支那に起こりつつあった民族資本と衝突した結果の支那事変という昭和研究会の見解は誤りであると云う。

107) 難波田・前掲書, 411頁

108) 難波田・前掲書, 330頁

昭和研究会によると東亜協同体論はかつての帝国主義的大陸政策の反省から生み出されたのであった。難波田の批判は「昭和研究会は日本が神代をそのまま保持しようとする国、神ながらの国であることを見落としている」<sup>109)</sup>ということに尽きる。

難波田は国を愛すること、国に一身を捧げることは日本人の本性であると考えている。「われわれは人間が自己の存在を深く反省すればするほど、国を愛することに自己のあるべき姿を見出すことを強調せずにおられない」<sup>110)</sup>。

この時、難波田の云う国とは『国体』のことである。

国体についての彼の説明は以下の如くである。「国体とは天皇を中心とする血縁的・精神的統一である。…血縁的統一とは皇室を宗家とするところのいわゆる家族国家の理念を指すものであり、…わが国では国民全体があたかも一家族の如く、天皇を中心として血縁的に統一せられている。精神的統一とは天皇へ国民のすべてが忠誠を捧げている事実を指す。国民はただ天皇のみことのりのままに行為せんと祈念し、その下にあっては一身一家をすら顧みようとはしない。国民の生活の規準はことごとく、天皇より出でる。かくの如くして、精神的意味を担う国民の行為の規準がただ天皇のみにある」<sup>111)</sup>。

難波田は『国体』、つまり「神話の世界」から現実を規範的に構成し、このようにして構成された現実が日本人の本性を發揮すれば実現可能と考える。換言すると彼の構想した観念世界では現状において生起している諸々の難事は消失する。

昭和研究会は民族と民族の対等な関係を如何にすれば結ぶことができるか、東亜協同体を如何にすれば確立し得るかということであった。昭和研究会は他民族の日本民族への同化として東亜協同体の形成を考えていた。そのとき、昭和研究会は他民族の文化・伝統を否定することがあってはならないと主張している。問題は「同化」と文化・伝統の相互尊重の実践を如何に整

109) 難波田・前掲書, 432頁

110) 難波田・前掲書, 334頁

111) 難波田・前掲書, 86頁

合するのかということであるが、三木や船山はこの重要問題に言及していない。難波田にとっては民族間関係の問題は『国体』の威光を東亜に及ぼすことで決着すると考えている。難波田には日本民族の立場以外は存在していないのである。すなわち、東亜諸民族とは『国体』という小さき穴（難波田には絶対的真理）から見える範囲で構成されているにすぎない。

難波田は戦後も戦前と同様に昭和研究会の思想（難波田が取り上げているのは、三木、船山の論述）を批判している。二つの論述を読み比べてすぐに気がつくことは、戦前は「仕え奉る」国体思想によって昭和研究会の思想（東亜協同体論）を批判しているのであるが、戦後の論述には国体思想は全く姿を消していることである。

昭和研究会の思想は、難波田によるとその方法とする弁証法がいかなる反対論も自己の内に取り込むから、かえって自己の主張、立場を失う結果となっているという。難波田は「この思想はすべての対立するものに自分の身を寄せるが、苛烈な戦争が行われるとき、あらゆるものを足場にすることは、却って力強い実践のパトスを生み出す一つの足場から浮き上がってしまう」ことによって歴史的な役割を果たすことができなかつたと評注している<sup>112)</sup>。いうまでもなく、一つの足場というのは、戦前、彼にとって重要な用語であった『国体』（日本民族）のことである。難波田は戦後においても昭和研究会を批判するならば、まず神話に基づいた『国体』思想に立脚して行うべきであろう。そして『国体』に依拠した自己をまず切開すべきである。何故かくも容易に神話を絶対真理として受容したのか。敗戦という外的条件によって何故、自分は容易に変身できたのか、容易に『国体』思想を捨てることができたのか、この点の切開こそが翻って昭和研究会の批判になっていくのである。

難波田も昭和研究会の面々と同じように幾度となく、『国体』の実践を主張されていた。従って要点は協同体の論理でなく、「情」であり、「態度」であることは承知されているはずである。自己の実践の切開こそが、戦後の難

112) 難波田春夫『近代日本社会経済思想史』240頁、早稲田大学出版部、昭和57年

波田にとって重要課題であったはずである。

確かに難波田の云うように昭和研究会の思想は、現実改革には力をほとんど及ぼさなかった。この点から云うと難波田らの皇国思想家のほうが、大東亜戦争遂行の思想としては、はるかに強力であり、役立ったのである。実践へのパトスの源泉としてもヒューマニズムよりも『国体』のほうが効果的であった。

#### 四、東亞協同体論の問題

本稿は東亞協同体の思想を紹介し、その構造を見てきた。

東亞協同体論も皇国思想も事態の認識論というよりも、事態を変革、肯定しようとする思想論である。基本的には現状を肯定するに役立っている皇国思想体系、この思想体系を批判する東亞協同体思想は共に観念世界を構想して現状を無視したということは共通している。石原、山崎の東亞協同体論、難波田の皇国論は規範的であって「…であるべき」を主調としている。三木、船山は東亞協同体論は理性の進化に基づくと考えている。

高田の東亞民族論は彼自身が指摘しているように思想論的ではなく、事実分析に意を向けている。彼の東亞協同体論は東亞民族論として展開されている。彼は民族、国家、社会の關係に注目している。他の論者の論述と彼の論述は対象を異にしているようであるが、アイデンティティ論としては結びついている。石原、山崎は国体に、三木、船山は東亞協同体に、高田は東亞民族にアイデンティティを求めている。このように彼らは構築せんとしている観念世界にアイデンティティを求めている。彼らはこの観念世界を構想するが、これを構築する実践主体を考察していない。ただ高田の東亞民族論は他の論者の観念世界とは違って十分に検討の対象となり得るのである。

アイデンティティを求めているのは東亞民族ではなく実は日本民族である。ただそれは国体ではない。さて、これらの思想がそれなりに日本人の間

に浸透したということは日本人の感情に訴えるところがあったということであろう。

この点について山崎は次のように云っている。「西欧的なものの把握の仕方にあっては「熱い」と云うことは『これは熱い』と認める事であり、日本人にあっては熱いと『感ずる』のである。認めることは宇宙の外部に自己を置くことであり、感ずることは宇宙の中に自己を感ずるが故である。…この日本的把握において始めて、全体の中に把握するものの為に、自己の生命を抛って欣びを感じ得るのである。」<sup>113)</sup>ここには理性でなく「情」によるモノの把握が述べられている。日本人は「情」を重視し、「情」に包まれて全体への帰属を感じる。このように全体への融合・一致こそが日本人の日本人たる所以であると彼は解釈している。このような解釈は『国体』論者に共通している。各論者は共に国民、国家、民族の三者を一体化させている。個人も国家あるいは民族の内においてのみ存在させられている。自立した個人は彼らにあっては存在していない。この点を取り上げている三木は弁証法という便利な論法で「具体的な自由は個人的な意志と普遍的な意志との統一である。…全体の社会なり国家なりの内部における個人を考えて、その個人の意志と普遍的な意志と一致することが真の自由である」<sup>114)</sup>と云っている。「全体から離れて個人の自由は存在するものでなく、全体のうちに根拠を与えられるものである」<sup>115)</sup>と述べている。全体への帰属を重視する『国体』思想、東亞協同体の思想も日本人のモノの把握の仕方にまで掘り下げて検討しなければ充分なものとはなり得ないであろう。本稿では指摘にとどめてこの点については別の機会に論じてみたい。

本稿において私は東亞協同体論者は、{経済←市場→B：価値関係}の社会構造の内に{B'→経済}の国民協同体、東亞協同体を構想していると整理した。この構想を実現するためには、B'を協同主義の原則にしなければ

113) 山崎・前掲論文, 169頁

114) 三木・前掲論文「東亞思想の根拠」

115) 三木, 前掲論文「全体と個人」

ならない。これに対して皇道主義者はB'を『国体』原則にしなければならないとしている。

支配的社会構造は「経済←市場→B：価値関係」であるのだから、協同体論者はBに代わるB'（協同主義の原則）を社会の原則とする実践を明らかにしなければならない。資本主義社会を支えているBの実践に対抗する協同体を支えるB'の実践を対置し、B'の実践が社会的に優勢になっていく根拠、その仕方を示さなければならない。既に見てきたように、協同主義の原則が必要であることは十分にのべられているのであるが、それを確立するための実践、この実践の再生・維持は全く考察されていない。

私は思想論の検討には実践とカテゴリーの不可分離を理解することが重要であると述べてきたのであるが、改めて指摘しておきたい。協同主義原則による新秩序の形成論理は現存秩序を批判・克服する実践によって裏打ちされていなければならない。両実践の対抗はこれら実践の表現体に付与されている意味内容の相違に現れている。現存秩序を支える実践の表現体（モノ）の体系と新秩序を形成せんとする表現体（モノ）の体系は両実践が対抗しているように意味内容において対抗している。現存秩序を支えている実践はルーティン化しているから、その表現体（モノ）は体系化しているはずである。体系化しているモノの体系は実践者に意味を発信している。実践者はその意味を解釈して実践の仕方を学習するわけである。現存秩序に対抗して新秩序を形成せんとしている実践の表現体は当然未だ体系化していない。

この表現体はモノとしては同じであっても現存秩序の表現体とはその意味内容を異にしている。これは当然実践の志向するところの相異が反映しているのである。新秩序の形成を志向する実践の解釈の第一の課題は現存秩序の批判である。

批判とは体系に位置を占めているモノ（表現体）の意味を読みとることなのである。その上でモノに新たな意味を付与してモノの体系の構築を行う。

船山も難波田もそれぞれ恣意的にモノの体系を切り取って解釈しているに過ぎない。つまり自己の願望を表明しているだけである。換言すると彼らは

現実から遊離した観念世界を描いているに過ぎない。現存秩序を支えている実践者の解釈もやはりモノの体系を正当化するのに都合のよいように切り取っての解釈である。

この解釈が私の云う思想である。

知識人としての彼らの責任はモノの体系の読みとりでなければならなかったのである。読み取るということは実践によって体系化されている「モノ」に付与されている意味を理解するということである。すなわち社会的象形文字を読むという意味である。現存秩序を正当化する解釈と実践との乖離を認識するためには社会的象形文字を読みとらなければならないのである<sup>116)</sup>。読むということは諸々の恣意的解釈（思想）を批判することである。

「経済学批判」は実践（労働）の二面性に依拠して展開されているのであるが、思想を検討するときは、実践の二面性を理解しておくことは必須の要件である。

すなわちモノの意味は実践の二面性が反映しているから、二面の意味を有している。それを読みとることが実践の二面性の認識である。実践の二面性は現存秩序を支える実践とそれを批判・克服しようとする実践である。前者の実践が無意識的であるのに対して後者の実践は意識的である。実践の二面性を認識すれば、自身の『価値観』を相対化することができるであろう。自己の実践を正当化する解釈を絶対視することはできないであろう。思想を論じるとき、論者は自己の『価値』を相対化して採用している解釈枠組との「つながり」を認識しておかなければならない。かくすることで思想に含まれている自己の志向するところをはっきりさせることができるであろう。各論者にはこの作業が欠けている。もちろん現時点で彼らの思想を解釈している私

---

116) 拙著・前掲書「4章」

マルクスにとって社会的象形文字とは商品に付された数字、つまり価格のことであった。「価値形態論」において、これを読解して資本主義経済の特質を明らかにした。

にもこの作業は課せられる。強者統制，適者生存，人種差別の思想<sup>117)</sup>が大勢的である状況下でBの確立強化に向うか，それともB'の形成に向うかが彼らに与えられた選択であったのである。彼らは後者を選択したのである。もしそのような状況下であれば，果して私はどちらを選択したであろうか。

---

117) 帝国主義思想の正当化についてはホブスン (J.A.Hobson) の『帝国主義論』(岩波文庫) 2篇2章「帝国主義の科学的弁護」を参照。