

一橋大学審査学位論文

博士論文

「京都学派の政治哲学」再考  
—時代の危機との格闘の思想として—

岩井 洋子

一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

SD141003

REEXAMINATION OF THE POLITICAL PHILOSOPHY OF THE KYOTO SCHOOL:  
AS A THEORY OF THE STRUGGLE WITH THE CRISIS OF THE ERA

IWAI, Yoko

Doctoral Dissertation  
Graduate School of Social Sciences  
Hitotsubashi University

私は、博士学位請求論文を作成するにあたり、「一橋大学における研究活動に係る行動規範」\*  
および、本研究科の「大学院生研究倫理規範」\*\*を遵守したことを、ここに宣誓します。

\* 「一橋大学における研究活動に係る行動規範」(2007年7月4日)

\*\* 「一橋大学大学院社会学研究科 大学院生研究倫理規範」(2015年11月11日)

2023年 2月20 日

学位申請者(自署): 岩井 洋子

# 目次

## 序章

第一節 本編のテーマ	・ ・ ・ ・ 1
第二節 テーマに関わる研究史の整理	・ ・ ・ ・ 1
第三節 研究史の整理から浮かび上がる問題点つまり課題について	・ ・ ・ ・ 10
第四節 この課題に取り組むことの意義	・ ・ ・ ・ 13

## 第一章 西田幾多郎の「政治哲学」における「無の論理」

第一節 「無の論理」による時代との格闘	
1 先行研究による西田幾多郎「政治哲学」評価	・ ・ ・ ・ 14
2 「行為的直観」による資本主義の克服	・ ・ ・ ・ 21
3 「無の論理」による「新しい世界秩序」構想	・ ・ ・ ・ 27
第二節 西田幾多郎の天皇論	
1 先行研究による西田幾多郎「天皇論」評価	・ ・ ・ ・ 31
2 「無の有」「矛盾的自己同一」としての天皇論の分析	・ ・ ・ ・ 35
3 「絶対無」と「天皇」一尾高朝雄との比較より	・ ・ ・ ・ 42

## 第二章 田辺元における「種の論理」と「絶対無」

第一節 戦前の「政治哲学」－「種の論理」－	
1 先行研究における田辺の「政治哲学」評価	・ ・ ・ ・ 45
2 「種の論理」からとらえた田辺の「政治哲学」分析	・ ・ ・ ・ 49
3 「種の論理」の意義と限界	・ ・ ・ ・ 58
第二節 戦後の「政治哲学」－アソシエーションによる資本主義の超克	
1 友愛民主主義－「友愛」と「絶対無」	・ ・ ・ ・ 66
2 「所有論」からとらえた田辺の政治哲学－「総有」論の萌芽	・ ・ ・ ・ 72
第三節 田辺元の実在論－民主主義と天皇制－	
1 戦前の天皇論－「鏡」としての天皇	・ ・ ・ ・ 76
2 戦後の天皇論－天皇による社会主義革命	・ ・ ・ ・ 79
3 天皇論からみた田辺の政治哲学	・ ・ ・ ・ 82

### 第三章 三木清と「協同主義」

#### 第一節 三木清の「政治哲学」—マルキストから協同主義へ

- 1 先行研究における三木清の「政治哲学」評価 . . . . 87
- 2 三木の協同主義とカトリシズム
  - 資本主義超克の論としての協同主義 . . . . 92

#### 第二節 三木清と協同主義

- 1 三木清と昭和研究会—資本主義超克の論の挫折 . . . . 102
- 2 協同主義の意義と限界—公益民主主義 . . . . 111

### 第四章 高山岩男における「第三の社会」

#### 第一節 戦前の高山の政治哲学—ファシストから協同主義へ

- 1 先行研究における高山の「政治哲学」評価 . . . . 120
- 2 『文化類型学研究』における「種」
  - 田辺元「種の論理」との比較と分析 . . . . 122
- 3 『世界史の哲学』における「絶対無」 . . . . 127

#### 第二節 戦後の高山の政治哲学—未完の資本主義批判

- 1 『協同社会の精神』における高山のゲノッセンシャフト論 . . . . 129
- 2 危機の克服の論理としての「総有」 . . . . 136
- 3 高山岩男の協同主義と三木清の協同主義の比較と分析 . . . . 141

#### 第三節 高山岩男の天皇論

- 1 「不動の中心」としての天皇—戦前の天皇論 . . . . 149
- 2 「天皇制は一つの傑作」とする天皇論—戦後の天皇論 . . . . 150
- 3 高山岩男の天皇論から考える京都学派の「天皇論」 . . . . 153

### 終章

- 第一節 先行論文の問題指摘とその応答 . . . . 155

- 結論 . . . . 159

文献目録	・ ・ ・ ・ 164
------	-------------

関連年表	・ ・ ・ ・ 181
------	-------------

## 凡例

ここではそれぞれの全集、ないしは著作集からの引用、特に多い引用に関しては（巻数・頁数）、（記号・頁数）として文中に埋め込む。例えば、三木清全集3巻15頁は、（3・15）と表示する。詳細は注記に記載している。

## 序章

### 第一節 本編のテーマ

本研究の目的は京都学派の政治哲学を再検討し、彼らの政治哲学の再構築をすることにある。

これまで、京都学派の政治哲学については、日中戦争、第二次世界大戦への姿勢、大東亜共栄圏、天皇制についての見解といった点で保守的、あるいは戦争に対して協力的だったと解釈されがちだったため、十分な解明がなされてこなかった。そのため、彼らが緊迫した世界情勢と向き合い、その中で新たな秩序を構築するためにどのような思想を展開していったのか、それが戦後日本においてどういう意味を有していたのかといった点は解明されていない。

しかし、彼らが、緊迫した世界情勢とどのように向き合い、新たな秩序構築を構想したのか。この解明は戦前の日本の政治思想を考える上に重要であると同時に、戦後日本の政治システムを再考する点でも不可欠のものと考えられる。本稿はこうした観点から彼らの思想を再検討する。

方法としては、西田幾多郎—田辺元—三木清—高山岩男、それぞれの政治哲学についての論文を対象を限定し、それらを中心に論じる。視座は三つある。i) 時代の危機を救うものとしていかなる理論を提出したのか。ii) 天皇と天皇制にどのように向き合ったのか。iii) 資本主義の修正をどのように考えたのか、である。

この目的のために本稿はどういった点に注目し、誰をどういう視座から取り上げるかについては、以下の研究史の整理で具体的に述べたい。

### 第二節 テーマにかかわる研究史の整理

「多くの人々は私の書いたものは分らないと云ふ」<sup>1</sup>と西田自身が述べているように、京都学派の政治哲学評価は、その難解さのゆえか、時代によって異なり、一定していない。しかし、常に攻撃の対象であったということでは一貫している。その証左に、彼らは、戦前は右翼から攻撃を受け、その関連で、戦中である昭和 19 (1944) 年 3 月には、文部省教育学局思想審議会で、「西田哲学・京都学派は国体に反するや否や」が審議されそうになった<sup>2</sup>。戦後は、一転して、左翼から、戦争に理論的根拠を与えた戦争協力者、日本主義者と

---

<sup>1</sup> 西田幾多郎「序」『実践哲学としての西田哲学』柳田謙十郎、弘文堂、昭和 17 (1942) 年。

<sup>2</sup> 海軍教育局の抗議で審議会は解散している。花澤秀文『高山岩男——京都学派哲学の基礎的研究』人文書院、平成 11 (1999) 年、160 頁。

して攻撃を受けている。京都学派の再評価がなされるようになるのは1990年代になってからである。

ここでの研究史の流れは、概略であり、本論の中で改めて詳論する形式を取っている。

## (一) 西田幾多郎の政治哲学に対する評価

### 戦中の西田批判

西田幾多郎は、戦時中は反戦を述べているとして、右翼、さらには特高警察から追い回された。戦後は、『文芸春秋』に掲載された大宅壮一の記事<sup>3</sup>を契機として、戦争を肯定したのものとして、特に特攻隊攻撃に理論的支柱を与えた<sup>4</sup>とし批判を激しく受けるようになる。このような西田評価は右の頬を打たれ、左の頬を打たれたとも言われている。

戦前の西田批判の急先鋒である蓑田胸喜の『学術維新原理日本』によれば、西田の論は、マルキシズムに無批判であること、さらに西欧哲学上の死語としてのロゴスとかパトスとかいう言葉を用いて自己の論を展開する概念の遊戯論に外ならず、国体に反する西洋思想を基盤とした自由主義・個人主義思想であるとして批判されている<sup>5</sup>。これは、西洋的尺度での日本理解であるがゆえに、西洋の枠組みを日本に当てはめようとするものであり、日本の実情にあわないものとされる。昭和18(1943)年、『読書人』<sup>6</sup>で京都学派批判の特集が組まれるが、原理日本社の、西田批判の根幹にあるのは、思想の土台が西欧的であり、西欧的方法論を用い反戦を主張しているということにあった。

### 戦争協力者としての西田批判

戦後になってからは、西田は、一時期、数年間は「反戦平和主義の権化の如く」<sup>7</sup>に作り上げられた。出陣は、西田哲学を大正デモクラシーの哲学版とし、羽仁五郎は西田哲学の根底に市民運動の躍動をとらえようとした。

一方、昭和23(1948)年、永田廣志は、絶対主義哲学の変種たる西田哲学を克服しなければならぬ<sup>8</sup>とし、同じ『現代観念論批判』の中で、林直道は、西田は、日本ブルジョアジーのイデオロギーとして戦争を合理化した<sup>9</sup>と述べる。このような、戦後の西田批判を決定的なものとしたのは、昭和29(1954)年、大宅壮一が、『文芸春秋』に発表した「西田幾多郎の敗北」<sup>10</sup>である。これは、西田が右翼や軍閥政府の圧力に屈服して大東亜協同宣言草案の執筆を受諾したという内容である。これを契機として、西田は、戦争に理論的根

<sup>3</sup> 大宅壮一「西田幾多郎の敗北——大東亜宣言執筆に秘められた思想界の偶像西田博士の苦悩と敗北!!」『文芸春秋』32(9)、昭和29(1954)年。

<sup>4</sup> 林直道「西田哲学の基礎概念」『現代観念論批判』ナウカ出版、昭和23(1948)年、90頁。

<sup>5</sup> 蓑田胸喜の『学術維新原理日本』原理日本社、昭和8(1933)年、471頁。

<sup>6</sup> 『読書人』東京堂、昭和18(1943)年。

<sup>7</sup> 矢次一夫『昭和人物秘録』新起元社、昭和29(1954)年、286頁。

<sup>8</sup> 永田廣志「日本的絶対主義のイデオロギー」『現代観念論批判』、58頁。

<sup>9</sup> 林直道「西田哲学の基礎概念」『現代観念論批判』、90頁。

<sup>10</sup> 大宅壮一、前掲論文。

拠を与えた戦争協力者、帝国主義のイデオログ、日本主義者として、激しい批判を浴びるようになる。昭和 34 (1959) 年、加藤周一は、京都学派は西洋で行き詰った議会制民主主義の先へ出ることを夢み、戦争を論理的に肯定する方法を提供し<sup>11</sup>、ファシズム権力の正当化に手を貸したと述べ<sup>12</sup>、さらに「京都学派の『世界史の哲学』ほど、日本の知識人に多かれ少なかれ伴わざるをえなかった思想の外来性を、極端に誇張して戯画化させているものはない」<sup>13</sup>と批判した。

### 西田批判に対する反論と再反論

平成になると、西田批判に対する反論が多くみられるようになる。平成 4 (1992) 年、桶谷秀昭は『昭和精神史』で、西田の最も重要な主張は、日本を主体化するという考えを戒むべきだということであると述べている<sup>14</sup>。そして、「西田の論理体系は、新体制が要請する日本文化の世界構想に應へてみない。かへつてそれを霸道として否定する脈絡を展開した」<sup>15</sup>という。平成 7 (1995) 年、上田閑照は、「意味の争奪戦」という言葉を用いて、西田は、概念の意味を争奪することで政治批判を行っているという新しい解釈を試みる。これは、概念の意味内容を変えることで、「意味の争奪」をし、それらの用語の批判がなされているというものである。この論理からは『日本文化の問題』は「当時の状況の現在のなかでは大胆な批判の遂行である」<sup>16</sup>ということになる。「意味の争奪戦」という方法による、西田は戦争協力者ではなかったという主張は、昭和 29 (1954) 年になされた大宅壮一の西田批判に対しての有力な反論となり、新しい流れをもたらすものとなる。

平成 13 (2001) 年、大橋良介は、京都学派の戦争協力は侵略戦争への加担として断罪されてきたが、京都学派は「和平工作」を構想するグループであり、国策の批判と方向是正を試みようとしていた<sup>17</sup>とする。その理由として、昭和 17 (1942) 年 2 月から昭和 20 (1945) 年 7 月にかけて、高坂正顕、高山岩男、西谷啓治、鈴木成高らが、海軍の一部と会合を開いていたことをあげる。平成 19 (2007) 年、藤田正勝は、西田の戦争協力が批判されてきたが、西田の文脈では、従来の意味で「皇室」や「皇道」の言葉が用いられているのではなく、「皇道は世界的とならなければならない」(9・88)<sup>18</sup>とあるように、あえて従来の言葉を用い、その解釈の見直しを図ることで批判を行うという姿勢であるとする。

一方、西田に対する戦争協力者としての批判的立場も継続しており、平成 21 (2009) 年、

---

<sup>11</sup>加藤周一「戦争と知識人」伊藤整等編『近代日本思想史講座』第 4 巻、筑摩書房、昭和 34 (1959) 年、348 頁。

<sup>12</sup>同前、345 頁。

<sup>13</sup>同前、346 頁。

<sup>14</sup>桶谷秀昭『昭和精神史』文芸春秋、平成 4 (1992) 年、393 頁。

<sup>15</sup>同前。

<sup>16</sup>上田閑照「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』」(西田幾多郎没後 50 年<特集>)「思想」(857)、平成 7 (1995) 年 11 月号、116 頁。

<sup>17</sup>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 (185)、平成 13 (2001) 年、14-15 頁。

<sup>18</sup>西田幾多郎『西田幾多郎全集』全 19 巻、安倍能成ほか編 岩波書店、昭和 54 (1978) —昭和 55 (1980) 年、以下、ここからの引用は(号数・頁数)を文中に埋め込む。



上田浩は、京都学派は教育勅語や修身教育を評価し、日の丸掲揚や君が代斉唱を推進する立場に立つことで、現実政治においては逆に権力と結びついて、民主主義に対する攻撃を行い続けていたのであり<sup>19</sup>、それは反民主主義的な戦争協力の哲学を貫いていたからである<sup>20</sup>としている。平成 25 (2013) 年、オジュグ・タデウシュは、「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」で、これまでの西田に対する戦争協力者か否かという立場ではなく、新しい見解が必要であると述べる<sup>21</sup>。西田の哲学は、帝国主義の根拠となるものを十分に持っていることは明白であるが、多文化共生に関しては、西田の業績を多に活用すべきだと述べる。これは西田の国際関係論と関わる重要な問題である。

## (二) 田辺元の政治哲学に対する評価

田辺元の政治哲学は、戦前においては右翼により批判される。しかし、戦後直後は左翼からの批判にさらされた。これらには京都学派による擁護論もだされた。そして、戦後、田辺が主張した社会民主主義は具体性、現実性に欠けると論難される。ただ、近時、田辺元の政治哲学への再評価もはじまっている。その詳細は以下のとおりである。

### 戦中の田辺批判

田辺は昭和 9 (1934) 年に「種の論理」を提示するが、この論は種＝民族的社会を止揚した類的国家を示すことを目的としていた。そして、田辺も戦前、西田と同様、右翼からの攻撃を受けている。蓑田胸喜は田辺の思想が「マルキシズムの国体変革運動に学術的支持を与えた」<sup>22</sup>もので、皇国史観に反するとしている。思想史上の一切のものを、「弁証法的歴史哲学」<sup>23</sup>において、相対的に合理化し、過去が看過され皇国史観が成立の根拠を失うとするのが蓑田の論拠である。

### 戦後直後の左翼からの田辺批判とその反論

昭和 23 (1948) 年の『現代観念論批判』の中で、森宏一は「いわゆる京都学派の人々は、思想上での戦争犯罪人にあてはまる」<sup>24</sup>とし、田辺については「二つの矛盾対立を統一する絶対無の実在観念論という立場」<sup>25</sup>に立つが、黄金中点ではなく、内実はブルジョア社会の保存を目的とするものであると批判する。松村一人によれば、田辺は「絶対に調和で

---

<sup>19</sup> 上田浩「京都学派の戦争責任」『経済科学通信』(120)、平成 21 (2009) 年、35 頁

<sup>20</sup> 同前。

<sup>21</sup> オジュグ・タデウシュ「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」文化学年報 (62)、平成 25 (2013) 年、190 頁。

<sup>22</sup> 同前、193 頁。

<sup>23</sup> 蓑田胸喜「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12 (8) (108)、昭和 11 (1936) 年、27 頁。

<sup>24</sup> 同前、36 頁。

<sup>25</sup> 森宏一「『絶対無』の威力はどのくらいか——田辺哲学批判」『現代観念論批判』、126 頁。

<sup>26</sup> 同前、150 頁。

きないものの調和を企てている」<sup>26</sup>が、それは「神秘的であり逆説的であり絶望的」<sup>27</sup>であり、「階級協調を絶対化する理論」<sup>28</sup>である。マルクスでは弁証法が「発展の理論」であるのに対して田辺では「対立の調和の論」「保守の理論」となっている<sup>29</sup>。山田坂仁によれば、田辺の論は、「西田哲学におとらず反動的であり、今日民主化の防壁をなす最も強力な精神的保壘である」<sup>30</sup>。同じく、永田廣志も、対立物の統一の媒介者が絶対無であるとする弁証法からは、天皇の絶対主義的な本質が帰結されるので、田辺の論は、日本民主主義化の途上に立ちふさがりイデオロギー的障壁であるとする<sup>31</sup>。

これに対して、田辺の擁護論が反論して出される。昭和 26 (1951) 年発刊の『田辺哲学』<sup>32</sup>の中では、京都学派の高山岩男、辻村公一らは、それぞれの視点から田辺の政治哲学について論じている。高山岩男は、満州事変を転機とした国家主義的傾向に対して、田辺は「種の論理」を提出することで、民族国家を肯定し、絶対的なものとするナチズム的立場に否定的態度をとり、その誤謬を警告した<sup>33</sup>と述べる。辻村公一は、歴史の危機の克服を目的としたものとして田辺の政治論を位置づけ、田辺にとっての歴史は普遍と特殊と個の「三契機の交互媒介的循環」<sup>34</sup>という三一性において生成しているとする。これに対して、特殊（種的国家）が自己を普遍化したのが全体主義ファシズムであり、個が自己を普遍化したのが個人主義リベラリズムである。田辺は、全体主義、個人主義、いずれの理論も交互媒介の弛緩をもたらすものにとらえ、三契機の交互媒介的統一を実現することで歴史の危機の克服がなされると考えていた<sup>35</sup>。

### 社会民主主義者としての田辺への評価

戦後、田辺は国家の根源悪を感得し、友愛に基づく社会民主主義を提唱する。これに対して、昭和 49 (1974) 年、家永三郎は、田辺の論は実践哲学の具体化であるとはいえ、遜色のあることは覆いがたいとし<sup>36</sup>、昭和 50 (1975) 年、中埜肇は、『政治哲学の急務』は「田辺の真率な憂国の至情の表現ではあるものの、思想的にはむしろ貧困であり、社会科学的分析の不足とあいまって過度に心情的であるという印象は否み難い」<sup>37</sup>と批判する。

### 田辺に対する再評価

近時、田辺の再評価がなされている。平成 28 (2016) 年、田口茂は、田辺が国家を「絶

---

<sup>26</sup>松村一人「ヘーゲルからの前進と後退——田辺博士の弁証法について」『現代観念論批判』、165 頁

<sup>27</sup>同前、166 頁。

<sup>28</sup>同前、167 頁。

<sup>29</sup>同前、164 頁。

<sup>30</sup>山田坂仁「西田哲学と天皇制——あわせて田辺元氏の天皇制護持の哲学を評す」『現代観念論批判』、114 頁。

<sup>31</sup>永田廣志、前掲論文、58 頁。

<sup>32</sup>安部能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎など編『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年。

<sup>33</sup>高山岩男「田辺哲学の史的意義と特色」『田辺哲学』、10 頁。

<sup>34</sup>辻村公一「歴史・倫理——一つの断片的覚書」『田辺哲学』、136 頁。

<sup>35</sup>同前。

<sup>36</sup>家永三郎『田辺元思想史的研究——戦争と哲学者』、法政大学出版局、昭和 49 (1974) 年、249 頁。

<sup>37</sup>中埜肇「解説」『田辺元集』近代日本思想大系 23、筑摩書房、昭和 50 (1975) 年、450 頁。

対にして相対的な存在」(8・206)<sup>38</sup>ととらえる両義性は、絶対主義に親和的になる可能性を孕んでおり、国家論としては「危険性を胚胎する思想であった」<sup>39</sup>と指摘する。平成 30 (2018) 年、藤田正勝も、田辺が民族国家の絶対化に対して「世界歴史の下す世界審判により破壊を宣せられる」<sup>40</sup>と述べていることは「当時としてはほとんど考えられないほど踏み込んだ発言であった」<sup>41</sup>と評しているが、同書の中で、田辺の論が現実の国家をそのまま肯定する可能性を開くものであったとみている<sup>42</sup>。令和 3 (2021) 年、山内廣隆は『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』で、『政治哲学の急務』を「田辺哲学の精華である」<sup>43</sup>とし、田辺の政治哲学について再評価を試みている。同年、杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑は『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』で、「田辺研究の大きな潮流」<sup>44</sup>を作りだそうとした。

### (三) 三木清の政治哲学に対する評価

三木清は、戦中、政治哲学として「協同主義」を提示し、これに基づく「東亜協同体論」を主張した。協同主義は「ものづくり」を協同する組織体を形成し、これによって資本主義によりもたらされる問題—貧困、階級対立を克服しようと企図した。この組織体ではものづくりという職能が重視され、労働者は職能者ととらえられ、生産の効率化、公用化が図られるとする。同時に、これは東アジアの地域共同にも拡張される。すなわち、東亜は灌漑農業を基幹産業としているが、この農業によって、ものづくり協同体を形成すべきであると主張する。

平子友長は、三木は、昭和 17 (1942) 年、陸軍宣伝班員として、マニラへ 10 ヶ月派遣されたが、帰国後「『現実を処理するに役立たない』観念論を批判し、『現実の実証性』」<sup>45</sup>を問題とするようになり、「物造りの思想」<sup>46</sup>に軸心を置くようになったと述べている。

#### マルキストであるという評価

三木は共産党に関係したマルキストであるという評価は今もあるが、この鎗矢となった

---

<sup>38</sup> 田辺元『田辺元全集』筑摩書房、昭和 37 (1963) 年-昭和 38 (1964) 年。以下 (巻数・頁数) を本文中に埋め込む。

<sup>39</sup> 田口茂「田辺元——媒介の哲学、(第三章) 国家論の挫折と理性の運命」『思想』(1102) 平成 28 (2016) 年、89 頁。

<sup>40</sup> 藤田正勝『日本哲学史』、昭和堂、平成 30 (2018) 年、256 頁。

<sup>41</sup> 同前。

<sup>42</sup> 同前、256-257 頁。

<sup>43</sup> 山内廣隆『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』昭和堂、令和 3 (2021) 年、序 i。

<sup>44</sup> 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、令和 3 (2021) 年、序 ii。

<sup>45</sup> 平子友長「最後の三木清」、清真人、津田雅夫、亀山純生、室井美千博、平子友長著『遺産としての三木清』同時代社、平成 20 (2008) 年、335 頁。平子はここで「『自分で物を造る』立場は、社会秩序を下から自分で造る思想へと展開されてゆく」(同・345 頁) と述べている。

<sup>46</sup> 同前、344 頁。

のは蓑田胸喜の批判である。蓑田は三木が「マルクス主義妄執」<sup>47</sup>だと断定している。

### 「東亜協同体論」への批判

昭和 33 (1958) 年、宮川透は、三木清の「東亜協同体」は両刃的機能を持つ矛盾的なものであると以下のように解釈する。三木の思想は日本至上主義・全体主義を否定するところから、帝国主義的・全体主義的イデオロギーへの抵抗の論理ともいえる。しかし、論理上ではそういう展開をしているにも関わらず、対外的には帝国主義政策を推進する「日本」を、対内的には全体主義政策をおこなう「近衛内閣」を、「指導者」と想定している。これは、宮川によれば、理念的にはアジアの共存共栄を唱えながら、現実では帝国主義的侵略を強行しているという日本のあり方に追随しており「既成事実のイデオロギー的欺瞞的美化につずるもの」<sup>48</sup>である。平成 16 (2004) 年、町口哲生は、三木が東亜協同体の原理である協同主義を提唱したこと、近衛の新体制運動に迎合し、支那問題をロゴスとパトスの弁証法という同一化原理で解決しようとしたことは、三木清の罪であるとしている<sup>49</sup>。平成 18 (2006) 年、米谷匡史は、三木の論は「植民地/帝国の総力戦状況において、戦時社会改革をつうじて提示された<帝国の社会科学>であり、近衛内閣の『東亜』改革政策と結びついた新植民地主義的」<sup>50</sup>なものであるとしている。平成 20 (2008) 年、子安宣邦は三木について「日本帝国の対外的な平和プランの最初の理論的な脚色者」<sup>51</sup>であったととらえる。そして、東亜協同体は「日本帝国の安定的秩序に中国を包摂しようとする『帝国の平和(戦争)プラン』」<sup>52</sup>であったと批判する。

### 協同主義とそれに基づく東亜協同体論に対する評価

三木の東亜協同体論は三木の提唱した協同主義に基づくものであったが、その点を踏まえて近時、三木の論を再評価するものもある。平成 19 (2007) 年、内田弘は三木の東亜協同体をポスト・コロニアリズムの思想を持つものであるとする。内田は三木の構想した社会は「資本主義の矛盾を克服した社会、資本主義を超える近代化が到達する社会であり、諸民族がそれぞれの固有の価値を有する『他者』として相互に承認しあう社会であり、抽象的普遍主義が支配することのない、個性者が構成する多様性の社会」<sup>53</sup>であるとする。

### 協同主義に対する評価

現在では、協同主義に関して、その現代的意義を指摘する新たな解釈が生まれてきている。平成 18 (2006) 年、ヴィクター・コシュマンは三木や笠信太郎の協同主義が提起した、労働者の、自律し、自己により動機づけられる「新しい主体性」は、戦後の近代化と民主

---

<sup>47</sup> 蓑田胸喜「三木清のマルクス主義妄執」『学術維新』原理日本社、昭和 16 (1941) 年、297 頁。

<sup>48</sup> 宮川透『三木清——近代日本の思想家』東京大学出版会、昭和 33 (1958) 年、116 頁。

<sup>49</sup> 町口哲生『帝国の形而上学——三木清の歴史哲学』作品社、平成 16 (2004) 年、213 頁。

<sup>50</sup> 米谷匡史『アジア/日本』(思考のフロンティア) 岩波書店、平成 18 (2006) 年、135 頁。

<sup>51</sup> 子安宣邦『『近代の超克』とは何か』青土社、平成 20 (2008) 年、117 頁。

<sup>52</sup> 同前。

<sup>53</sup> 内田弘「解説」『三木清 東亜協同体論集』こぶし書房、平成 19 (2007) 年、253 頁

化への運動の基礎となったととらえる<sup>54</sup>。平成 28 (2016) 年、雨宮昭一は、「非営利非政府」<sup>55</sup>の特徴を持つ協同主義を「新自由主義を相対化する内外の協同主義」<sup>56</sup>としてとらえようとする。

#### (四) 高山岩男の政治哲学に対する評価

高山岩男は戦前に独自の歴史哲学を掲げ、「道義的生命力」つまり新たな道義を創造する逞しき力によって歴史的世界を切り開くことを主張した。戦後はドイツの法学者オットー・ギールケの影響の下、所有権観念を修正し、「総有」による協同体論を展開している。この論に対しては戦前、戦後さまざまな評価がなされている。

##### 高山に対する右翼、左翼陣営からの批判

高山は、戦前、蓑田胸喜ら国粹主義者たちから激しい攻撃を受けていた。昭和 18 (1943) 年、田中忠雄は、高山の『文化類型学』を「日本の古典に文化の発展分化に関するヨーロッパ的尺度を適用」<sup>57</sup>したものであり、神国日本を口にする資格はないとし、「『日本神話』を否定するところに成立するやうな『哲学』ならば、一刻も早く撲滅すべきである。[… …] かやうな人達が、宣戦の御詔書とは無関係に、西洋追隨の『理念』を操つて『総力戦の哲学』をあげつらふ有様は、まことに戦慄すべきものがある」<sup>58</sup>と述べている。このように高山は、国粹主義を奉じる当時の右翼から、敵性思想を提唱し、反戦的、敗戦的、反国家的思想を述べるものとして危険視され、集中攻撃を浴びている。戦後になると、高山は日本の侵略を正当化し、戦争協力をしたとして左翼陣営によって叩かれることになる。轟孝夫によれば、京都学派、並びに高山の再評価がなされるようになるのは 1990 年代になってからである<sup>59</sup>。

##### 戦後における高山への評価

昭和 49 (1974) 年、家永三郎は「軽薄で露骨な時局便乗を公然とくりひろげた」<sup>60</sup>として高山の名をあげ、さらに『世界史的立場と日本』の中の高山の発言を「さながら酔漢が気焰」「知性の低い放言」<sup>61</sup>と評している。昭和 55 (1980) 年、廣松渉は、「高山岩男氏の『世界史の哲学』なるものがいかなる論脈において『大東亜戦争』ひいては第二次世界大

---

<sup>54</sup>J・ヴィクター・コシュマン、葛西弘隆訳「主体制と動員」、西川祐子編『戦後という地政学（歴史の描き方；2）』東京大学出版会、平成 18 (2006) 年、62-66 頁。

<sup>55</sup>雨宮昭一「『戦後の超え方と協同主義』——協同主義研究のための見取り図の一つとして」『獨協法学』(100) 平成 28 (2016) 年 8 月。

<sup>56</sup>雨宮昭一「日本政治史の地域と過去・現在・未来——甲州、水戸、石見」獨協大学地域総合研究所『地域総合研究』(9)、平成 28 (2016) 年 3 月。

<sup>57</sup>田中忠雄「『文化類型学批判』——蛆たかる哲学的頭脳」『読書人』3 (7)、昭和 18 (1943) 年、10 頁。

<sup>58</sup>同前、12 頁。

<sup>59</sup>轟孝夫「戦後の『京都学派』像——あるいは戦後における『哲学』の不在」大橋良介編『京都学派の思想——種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、平成 16 (2004) 年、83 頁。

<sup>60</sup>家永三郎、前掲書、111 頁。

<sup>61</sup>同前、117 頁。

戦における『枢軸国』側の戦争目的とその政策をイデオロギーッシュに追認し且つ合理化するものであるか<sup>62</sup>は明らかであるとし、高山は大東亜共栄圏を哲学的に合理化したとする。平成4（1992）年、ジャン＝フランソワ・リオタールは、高山の「世界史の哲学」は大東亜共栄圏に対する「日本の事実上の支配を正当化しようとしている」<sup>63</sup>と述べている。平成7（1995）年、高橋哲哉は、高山の思想は反帝国主義の仮面を被った帝国主義であるにとらえ、大東亜戦争はアジアの解放をめざす反帝国主義的戦争であったという高山の思想に対して『建設的』に『継承』していこうという議論<sup>64</sup>に警戒しなければならないと述べている。

こうした批判的評価とは異なり、平成11（1999）年、花澤秀文は、京都学派の海軍への協力意図は「開戦論に傾く陸軍を牽制することを意図したものであった」<sup>65</sup>と述べている。また、高山の思想的価値については「人間至上主義の哲学に立脚した人間観の上に立つ社会革命の思想、社会征服の思想を批判」<sup>66</sup>し、近代の持つ問題性や近代固有の人間至上主義の独善に対して警鐘を発してきたところに意義があるとする。

平成26（2014）年、朝倉友海は、高山の世界史的立場は戦時下に横行していた国粹的日本主義者に対抗するものに他ならず、必ずしも戦争推進を目的としたものではなかったという。その理由として国粹主義者たちから激しい攻撃を受けていたことをあげている。さらに、海軍囑託としての役割は、戦前はいかにして陸軍の暴走を抑えるかにあり、開戦後はいかに有利に戦争を終結させるかであったと述べ、高山を戦争協力者としてとらえることは一面的であるとする<sup>67</sup>。

### 高山の協同主義に対する評価

高山は戦後、企業というゲゼルシャフトにゲマインシャフトの要素を取り込み、新たな協同体を構想した。その核となるのが総有という所有観念であった。この組織体構想は未完のものであるためか、福島寛之<sup>68</sup>、花澤秀文<sup>69</sup>がわずかに記述するのみで、これに対する本格的評価はほとんどないようである。花澤は「近代に支配的であった個人主義的人間観や市民社会的社会観を根本から見直し、謙虚の心に立ち返って人間の『連帯的協同』という根源的事実を把握し、学問的な自覚と反省にまで高めたのが<超近代>の社会観としての協同主義の哲学といえる」<sup>70</sup>と述べている。

---

<sup>62</sup> 廣松渉『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角』講談社学術文庫（900）、平成8（1996）年、78頁。

<sup>63</sup> J.F.リオタール「日本語版への序文 もともと地上には道はない」『ハイデガーとユダヤ人』本間邦雄訳、藤原書店、平成4（1992）年、序文ii頁。

<sup>64</sup> 高橋哲哉『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店、平成7（1995）年、180頁。

<sup>65</sup> 花澤秀文、前掲書、平成11（1999）年、151頁。

<sup>66</sup> 同前、285-286頁。

<sup>67</sup> 朝倉友海『「東アジアに哲学はない」のか——京都学派と新儒家』岩波書店、平成26（2014）年、180-181頁参照

<sup>68</sup> 福島寛之「敗戦前後の高山岩男——『近代の超克』論の再措定」福岡大学人文論叢43（3）平成23（2011）年、663-664頁参照。

<sup>69</sup> 花澤秀文「解説」『高山岩男——超近代の哲学』京都哲学撰書第20巻、燈影舎、平成14（2002）年。

<sup>70</sup> 同前、422頁。

### 第三節 研究史の整理から浮かび上がる問題点つまり課題について

#### 西田幾多郎の政治哲学について

戦中、西田の主張は蓑田胸喜ら右翼によって攻撃されている。それは日中戦争という世界史的的重大問題に対し傍観し、何らの指導原理を提示していないという態度への非難であった。それには西田の支柱とする「矛盾的自己同一」では国家、民族の永遠性を語ることはできないとする理論的非難も含意されている。ここでは、先ず戦時体制に組み込まれる個人をどのようにみていたかが問題となる。それは全体主義化する国家の中で、個人主義をどのように考えたかという問題にも関わる。そして、それを前提に戦争に対して西田がどう向き合っていたかということが問われることになる。

戦後になると、西田は一転して、大宅壮一や加藤周一から戦争協力者として批判される。これは西洋の『行き詰った』議会制民主主義の先へ出ることを夢み、つまるところファシズム権力の正当化を試みたとする主張である。この点を検証するためには、西田の国家論とその哲学的な背景の入念な考察が必要とされる。

平成に入ると、上田閑照らによって重要な指摘がされた。西田は当時常套文句となっていた「皇道」、「八紘一宇」などの概念の意味内容を変えることで、当時の状況を批判していたとする。つまり、上田は「意味争奪」という方法をとることで、西田は戦争に反対していたと評価している。これは上述の西田の天皇・国家論とに関わる重要な指摘である。西田は意味の争奪戦を行った、それ自体は誤りではない。しかし、西田の主張はそれのみに尽きるものではなく、あるべき天皇、国家観を提示することにあつたと私は考えている。この点について論証を企図する。また西田が多文化の共生を説いた点で、新しい帝国主義に道を開いたとする、オジュグ・タデウシュの考えも検討される必要がある。

#### 田辺元の政治哲学について

戦前、蓑田胸喜は田辺の思想が「マルキシズムの国体変革運動に学術的支持を与えた」<sup>71</sup>もので、皇国史観に反するとしている。ここでは田辺の「種の論理」における国家論が問題となるが、それが国体国家論といかなる違いを有するかが焦点となろう。違いを鮮明にするには「種の論理」を田辺の哲学に遡り考察する必要がある。そして、田辺はこの国家論を提示するに際し、ヘーゲル、テンニースらの団体論、国家論について考察を加えている。そこでこうした団体論等の検討が不可避となる。田辺がこだわったのはゲマインシャフトとゲゼルシャフトの総合である。

戦後、田辺は友愛に基づく社会民主主義を提唱したが、家永三郎は「遜色のあるもの」<sup>72</sup>とし中埜肇は「思想的にはむしろ貧困」「社会科学的分析の不足」<sup>73</sup>と手厳しい評価を下している。確かに田辺のここでの主張は未完成であるが、これを不良のものとして捨て去

<sup>71</sup> 蓑田胸喜「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12(8)(108)、昭和11(1936)年、27頁

<sup>72</sup> 家永三郎、前掲書、249頁。

<sup>73</sup> 中埜肇、前掲書、450頁。

ってよいかは疑問である。本稿では、時代の危機の克服論とは考えられないかという立ち位置に立ち、所有論も含めて、田辺の構想を探り、田辺の社会民主主義の意義を考察する。

天皇論に関しては、「皇室の指導し給ふ新社会統一主義」<sup>74</sup>に着目して論を展開したい。

### 三木清の政治哲学について

宮川透は、三木が、帝国主義政策を推進する「日本」を、対内的には全体主義政策をおこなう「近衛内閣」を「指導者」と想定していると指摘する。そして、米谷匡史は、三木の論は総力戦状況において、近衛内閣の『東亜』改革政策と結びついた新植民地主義的なものであるとしている<sup>75</sup>。また、町口哲生は、三木が東亜協同体の原理である協同主義を提唱し、支那問題をロゴスとパトスの弁証法という同一化原理で解決しようとしたことは、三木清の罪であるとしている<sup>76</sup>。

このような批判が該当するか否かは、三木の主張した協同主義とそれに基づく東亜協同体論を慎重に考察する必要がある。三木の真意は「時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統一の実現」(17・510)であったが、その構想の内実が問われる必要がある。

近時、三木の提唱した協同主義が再評価されている。ヴィクター・コシュマンは三木らが主張する協同主義が戦後の近代化と民主化への運動の基礎となったととらえている<sup>77</sup>。この提起を考察するには三木の協同主義の本義とその思想的基盤を探求する必要がある。

そして、内田弘は三木の東亜協同体をポスト・コロニアリズムの思想を持つものであると主張する。内田は三木の構想した社会は「資本主義の矛盾を克服した社会、資本主義を超える近代化が到達する社会であり、諸民族がそれぞれの固有の価値を有する『他者』として相互に承認しあう社会である」<sup>78</sup>と規定している。かかる示唆を判断するには、東亜協同体論が依拠する協同主義を明らかにし、同時にその国際関係への拡張の是非を問う必要があると考えられる。

### 高山岩男の政治哲学について

戦後、高山の本格的な研究がはじまると、高山は大東亜共栄圏のイデオログとして批判された。廣松渉は「『枢軸国』側の戦争目的とその政策をイデオロギーに追認し且つ合理化するもの」<sup>79</sup>としている。そしてジャン＝フランソワ・リオタールは、高山の「世界史の哲学」は大東亜共栄圏に対する日本の事実上の支配を正当化しようとしていると断罪する<sup>80</sup>。

これらの評価が、現段階では、高山に与えられた一般的評価である。だが、これは、高山の正当な評価であろうか。これが、正当な評価ではないとする根拠として、高山が「八

---

<sup>74</sup> 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑、前掲書、316頁。

<sup>75</sup> 米谷匡史、前掲書、135頁。

<sup>76</sup> 町口哲生、前掲書、213頁。

<sup>77</sup> J・ヴィクター・コシュマン、前掲書、62-66頁。

<sup>78</sup> 内田弘、前掲書、平成19年、253頁。

<sup>79</sup> 廣松渉、前掲書、78頁。

<sup>80</sup> J.F.リオタール、前掲書、序文ii頁。



紘一宇」や「皇国史観」に反対していることがあげられる。だが、これと整合性をもたないのは、戦前の高山の述べた、「権力国家でもなく、道義国家でもなく神国国家である」<sup>81</sup>という国家の定義である。この真意を探る。

次に、これは、福嶋寛之<sup>82</sup>、花澤秀文<sup>83</sup>によって、その存在を提示されただけであり、研究が開始されたばかりという段階であるが、本稿では高山の協同体論と総有論に着目する。戦後の高山は、ゲゼルシャフトにゲマインシャフトの要素を取り込んだ、新たな協同体（ゲノッセンシャフト）を構想している。本稿はこれを高山のとらえた時代の危機の克服論としてとらえ、意味付けを与える。高山は、この協同体の形成によって、資本主義も社会主義も超え、時代の危機を克服できると述べている。

### 西田幾多郎、田辺元、三木清、高山岩男の四人を取り上げる意味

『西田幾多郎全集』<sup>84</sup>には、目次に「世界新秩序の原理」という論文名はなく「補遺」というタイトルになっている。これは、「日本の帝国主義政策と（国策）とふかく関わっていたことを消し去りたい弟子たちの隠蔽工作にほかならない」「西田幾多郎という独創的な哲学者が日本の戦争を何とか意義づけようとした思索も、真実のところが見えなくなってしまう」<sup>85</sup>と松本健一は述べている。

西田の意図が隠蔽され続けてきたこと一、これは三木清にも当てはまる。昭和研究会の「新日本の思想原理」「協同主義の哲学的基礎——新日本の思想原理続編」これらの二つは、三木清著作集（昭和 21（1946）年～昭和 26（1951）年、岩波書店）にはなく、『三木清全集』第 17 卷（昭和 43（1968）年、岩波書店）の巻末に「資料」として載せてある。さらに、平成 19（2007）年、書肆心水から出版された『東亜協同体の哲学——世界史的立場と近代東アジア』三木清批評選集にも「資料」として掲載されている。なぜ「資料」なのか。

これについて清水幾多郎は次のように述べている。「敗戦直後は、昭和研究会をファッション団体として片付けるような空気が強かったし、また、三木清を左翼思想の殉教者に仕立て上げようという願望が強かったから、彼の名でなく、昭和研究会の名で発表された文章をわざわざ持ち出して、それを三木清と結びつけるのは愚かなことであつたろう。

【…………】しかし、それにも拘らず、あの時期、無器用な三木清が、彼自身の思索の歴史と社会的声望とを負いながら、日本の直面する殆ど絶望的な問題のために、気の重い筆を進めていた様子を思うと、これらの文章は、彼が自由な条件で書いた他の多くの文章以上に、彼自身の著作であるような気がする」<sup>86</sup>と述べている。

---

<sup>81</sup> 高山岩男『文化類型学研究』弘文堂、昭和 16（1941）年、245 頁。

<sup>82</sup> 福嶋寛之、前掲論文。

<sup>83</sup> 花澤秀文、前掲書、平成 14（2002）年。

<sup>84</sup> 西田幾多郎『西田幾多郎全集』全 19 卷、安倍能成ほか編 岩波書店、昭和 22（1947）年—昭和 28（1953）年。

<sup>85</sup> 松本健一「西田幾多郎の『世界新秩序の原理』（中）『発言者』西部邁事務所、平成 14（2002）年 6 月、70 頁

<sup>86</sup> 清水幾太郎『中央公論 歴史と人物』昭和 49（1974）年 4 月号。

伊藤隆によれば、この時期の課題は、資本主義、共産主義、全体主義というものをすべて乗り越えた「世界に通ずる思想的原理」を作り出すことにあった。そして、それを三木は協同主義となづけ、昭和研究会の骨格となる<sup>87</sup>。令和 3（2021）年、山内廣隆は『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』で「政治哲学を通じて日本の課題を解決すること、それは日本国家再建を導くのであるが、日本国家再建はたちまち世界に真の社会民主主義国家を打ち立てるといふ『世界史的意義』を持っていたのである。なんと壮大な構想であろうか」<sup>88</sup>と述べている。

本稿で、西田幾多郎、田辺元、三木清、高山岩男の四人を取り上げた理由は、西田、田辺の論ではあまりに観念論的すぎるため、西田の論を「形」にしたと言われる三木、そして戦後も政治論を展開し続けた高山、この四人を考察の対象にしなければ、彼等の意図をくみ取ることが不可能と考えられたからである。彼等は哲学者でありながら、政治問題に積極的に関わり、果敢に時代の危機を克服しようとしている。西田を批判的に継承したのが田辺であり、三木と高山はそれぞれ、マルキストとファシストという異なる思想的位置から時代の危機と格闘する。

#### 第四節 この課題に取り組むことの意義

本稿の第一の意義は、危機の時代、転換期の思想家として、京都学派の政治哲学を再検討することで、従来の研究で強調されがちだった大東亜共栄圏、戦争への協力的態度といった解釈は一面的であること、また天皇制に対する彼らの考え方も再検討の余地があることを示すことである。第二の意義は、彼等の政治哲学が戦後日本に及ぼした影響、あるいは彼等の思想と戦後社会を動かした思想との連続性といった面を明らかにすることである。

彼らの論は戦後民主主義、個人主義の立場とは、必ずしも相容れなかったこと、そして、天皇論を含め、解釈いかんでは保守的にとらえられたこと、また、十五年戦争にある意味協力的であったことから、十分な解明がなされぬまま、彼らの論は放置された。

しかし、彼らは緊迫した世界情勢と向き合い、新たな秩序構築を構想していた。この解明は戦前の日本の政治思想を考える上で重要であると同時に、戦後日本の政治システムを再考する点でも意義あるものと考えられる。

---

<sup>87</sup> 伊藤隆『昭和十年代史断章』東京大学出版会、昭和 56（1981）年、27～28 頁。伊藤はこれを三木の独創というより、「当時の『革新』派の考え方を整理し定式化したという側面が強かったのではないと思われる」としている。（28 頁）

<sup>88</sup> 山内廣隆、前掲書、99 頁。

# 第一章 西田幾多郎の「政治哲学」における「無の論理」

## 第一節「無の論理」における時代との格闘

### 1 先行研究における西田幾多郎「政治哲学」評価

これまでの研究論文の中から、序章で示した問題関心にかかわる論文を以下に取り上げる。その際、i) 戦前の右翼からの攻撃、ii) 戦後の左翼からの攻撃、iii) 近年の反戦論者としての西田解釈、を時系列にそって説明する。本稿は、iii) の西田解釈における上田閑照、田中久文、藤田正勝等の「意味の争奪戦」という概念に対して、この概念が西田の政治哲学の本質をとらえているものではないとして疑義を唱える。その理由として、西田が反戦論者とは断定できないことをあげ、西田の意図は「反戦」ではなく、「新しい国際秩序の構築にあったのではないか」という視点から論を展開する。

以下に詳しく見るように、戦前の西田の政治哲学は、国体に反する西洋思想を基盤とした自由主義個人主義思想を主張しているとして右翼から攻撃を受ける。だが、戦争が始まると論調は変わり、「世界主義」を主張する反戦論者として攻撃される。一方、戦後は、左翼から戦争に理論的根拠を与えた戦争協力者、帝国主義のイデオログ、日本主義者として激しい批判を浴びるようになる。

このような評価の変転は何を意味するのか。本稿はここに着目する。一般的に解釈すれば、両面からの評価を受け入れる柔軟性に西田の政治哲学の意義と限界があると思われるが、まず、先行論文の流れから、評価の流れに現われた西田哲学の特徴を考察したい。

#### 反戦論としての西田批判

戦前における西田批判の急先鋒として原理日本社の蓑田胸喜がいる。蓑田は「世界皇化」論を唱え、国家主義的な「日本精神」主義者として位置づけられる。だが、京都学派の人々も原理日本社の人々も、現状の日本のあり方に不安を抱き、歴史の流れを動かそうとした点においては共通する。彼等の思想の分水嶺はどこにあったのか。

蓑田胸喜による西田批判は大きく分けて、次の二点を対象とする。一つは、西田は「現事変の如き世界史的的重大問題に対しても何等解決の原理や指導精神を示さない」<sup>89</sup>と蓑田が批判するように、現実の国家社会に対する関心情意が欠けており、傍観者的であり、西田の哲学は観念論的形而上学にしかすぎないということである。さらに、一つは、西田がマルクス主義に対して無批判であるということである。

蓑田の『学術維新的原理日本』によれば、西田の論は、西欧哲学上の死語としてのロゴ

---

<sup>89</sup>蓑田胸喜「真理の仮面——西田哲学の戯論性に就て」『原理日本』15(4)(131)昭和14(1939)年、6頁。

スとかパトスとかいう言葉を用いて自己の論を展開する概念の遊戯論に外ならない。さらに蓑田は、西田がマルクス主義に学術的批評を加えていれば、これほどまでにマルクス主義は流行しなかったであろう、西田がマルクス主義に対する批判を示さなかったのは実は示し得なかったからであると言う<sup>90</sup>。

ところが、蓑田は、社会主義を否定するのではなく、日本主義的な社会主義を目指すと述べている。蓑田は、社会主義は、資本主義的社会制度の欠陥ないし弊害の解消を目的として起こったものであるが、科学的社会主義とは、「四角な円」<sup>91</sup>、ゾンバルトのいう「宗教の代用物」であるとし、それとは異なる「神ながら」日本主義的な社会主義の実現を主張する。なぜなら、日本には、マルクスが自らの論の原型とした原始共産社会の生活伝統が、現代にも生きつつある典型的な協同態が存在するからであると蓑田は言う。蓑田によれば、「『共産』は日本の『家』にあっては主義理論ではなく生活事実である」<sup>92</sup>。この日本独自の社会主義を存続しえたのは万世一系の皇室の存在であると蓑田は考え、そこから日本の実情に合わず、逆に抽象的な論を現実には当てはめることで齟齬をもたらす危険思想としてマルクス、レーニン主義を批判する。

このような蓑田の思想の根幹にあるものは、自己の理性や概念で構築されたものは主観的理性が作り出した偶像であるという考えである。すでに与えられたものとしてある日本独自の原理、客観的事実に従うことでヨーロッパ近代を超越し、新しい時代を形成することが可能となるとする。そこから、西田の言語魔術を打破しさえすれば、世俗的・近代的・西洋的論理で構成されたマルクス主義の「言語魔術」の罠に陥ることを防ぐことができ、日本にある永久生命の永久運動は滞りなく進んでいくという論理となる。

以上のように、西田、蓑田ともに現状を打破し、新しい日本を切り開こうとする点では共通するが、両者の分水嶺は歴史哲学の相違にある。蓑田は絶対的なものが人間の介入を必要とせず歴史を動かすとみるが、西田は、個が歴史的個となり、自覚的に行為することが、歴史的現実を創造することであるとみる。蓑田からみれば、西田にあるのは個物的自己の自我意識だけであり、個我中心主義者として批判の対象となる。一方、西田からみれば、人間の理性が果たす役割を否定する蓑田の論は日本精神を非論理的なものとして考えることにほかならず、日本精神から遠ざかることを意味する。

以上は『学術維新原理日本』の中での蓑田による西田批判であるが、昭和18(1943)年の『読書人』では、「特輯哲学書批判」として京都学派批判の特集が組まれる。ここでは批判の矛先は、西洋的と名指しされた個人主義から、日本の固有性を考慮しない普遍主義的な性格へと向けられることになった。

蓑田の師である三井甲之は、民族と国家に流れている「生死なき永久の生命」は、西田の主張する「矛盾的自己同一」という論理的な操作概念によって説明しつくされるものでは

---

<sup>90</sup> 蓑田胸喜、前掲書、昭和8(1933)年、471頁。

<sup>91</sup> この表現は、現実を無視したただの観念、言葉遊びといった批判を意味すると思われる。

<sup>92</sup> 蓑田胸喜、前掲書、昭和8(1933)年、752頁。

ない<sup>93</sup>とし、哲学は科学的ではなく、芸術的表現であるシキシマノミチ、詩であると述べる。

以上のように、原理日本社の、西田批判の根幹にあるのは、思想の土台が西欧的であり、西欧的方法論を用い、西洋的尺度での日本理解であるがゆえに、西洋の枠組みを日本に当てはめようとするものであり、日本の実情にあわないということである。

このような右翼からの攻撃批判によって、西田を始めとする京都学派は「西欧崇拜」「反国体」「悔日」「非国民」として、「筆をとるな」「辞職しろ」「自決せよ」というような攻撃を受けるようになる<sup>94</sup>。高坂正顕によれば、彼らは当時の新聞や雑誌から「国賊」という烙印をおされ締め出しをくっていたという<sup>95</sup>。かれらは世界史的立場<sup>96</sup>ゆえ、まさに軍部・右翼・警察の圧迫の中にいた。さらに、敗戦時、混乱に陥った場合は、第一に朝鮮人、第二に英米の捕虜、第三に京都の西田哲学学派は竹槍で攻撃する目標とされていたという<sup>97</sup>。

ここからは、西田を「日本精神」主義者、「天皇」絶対論者、国家主義者、戦争加担者、「大東亜戦争」のイデオログと見做すことはできないのではないか。これまで述べてきたように、国家主義的な日本主義者から攻撃され続けていたことがその証左である。だが、西田らが反戦的平和主義者の権化とみなされていたのは、戦後わずか十年足らずであった。その後は、逆に、戦争体制への献身を合理化した戦争協力者として進歩的知識人や左翼陣営から激しい批判を浴びるようになる。

#### 戦争協力者としての西田批判

昭和 23 (1948) 年、永田廣志は、真実存在（絶対無）の具現として天皇をみたことは、天皇の絶対神性を説いたことになるとし、「絶対主義哲学の最も精巧なる変種たる西田哲学を克服しなければならない」<sup>98</sup>と述べる。さらに、西田は、初めは自由主義的性格を持ちながら、西欧哲学的教養を取り入れているので、インテリに対する影響が大きいとする。

同じ本の中で、林直道は、西田は、「ファッション化した日本ブルジョアジーのイデオロ

---

<sup>93</sup> 三井甲之『『西田哲学』に就いて警戒すべき諸点』『読書人』3 (7)、東京堂、昭和 18 (1943) 年。これは、三井によれば、永遠の生命における日本精神は、西田が主張する「矛盾的自己同一という弁証法的否定作用」（同・18 頁）によって説明されるべきものでも、論理的操作によって実現されるものでもないということである。

<sup>94</sup> 大宅壮一、前掲論文、35 頁。

<sup>95</sup> 高坂正顕「西田幾多郎が魂を売ったという大宅壮一氏の戯曲について」『中央公論』69 (9) (792)、昭和 29 (1954 年)、171 頁。

<sup>96</sup> 日本の国益（私益）という面だけでなく、日本は全体（世界）の部分であるとし、世界の側からの公益を考える立場。これは、各民族が自己に即しながら自己を越えて一つの世界的世界を構成するという考え方に基づく。「各国家は各自世界的使命を自覚することによって一つの世界史的世界即ち世界的世界を構成せなければならぬ」（12・427）。

<sup>97</sup> 金達寿他「朝鮮の日本人観」旗田巍『シンポジウム；日本と朝鮮』、勁草書房、昭和 44 (1969) 年、21 頁。大宅壮一、前掲論文、35 頁。ここでは高級将校の訓話として書かれている。

<sup>98</sup> 永田廣志、前掲論文、58 頁。

ギーとして戦争を合理化し、学説自体を反動化せしめ戦争犯罪を敢てした」<sup>99</sup>という。さらに、蓑田らの国粹主義者から批判を受けたことが逆効果となり、西田の戦争謳歌に対して、「西田哲学を本格的ヒューマニズムだとする神話」<sup>100</sup>が語られるようになったとし、したがって、西田哲学は「日本絶対主義の土壤に咲出でた仇花である」<sup>101</sup>と林はとらえる。以上、当時のマルクス主義者たちは、西田の論に対して、イデオロギーの面から、帝国主義美化の理論と断定している。

ところが、昭和 29（1954）年、大宅壮一は、「魂を売って肉体の保証を求めた」<sup>102</sup> 哲学者という批判を西田に対しておこなう。これは、左翼からでもなく、右翼からでもなく、別の立ち位置からの批判であり、この大宅の記事を転換点として、西田評価の論点は、戦争協力者であったか、否かという点で行なわれるようになり、西田論について新しい流れが生まれたと言える。

ここで、大宅は、『文芸春秋』に「西田幾多郎の敗北」として、西田がおのれの命惜しさに右翼や軍閥政府の圧力に屈服して大東亜協同宣言草案の執筆を受諾したという記事を発表する。大宅は、軍や政府に協力するのを拒否し、抵抗の姿勢を固めていた、自由と平和を求める学者としての西田が威嚇に負け、大東亜協同宣言草案を書いたとする、この記事の目次における副題は「大東亜宣言執筆に秘められた思想界の偶像西田博士の苦悩と敗北!!」<sup>103</sup>というものであった。ここで述べられている大東亜共同宣言とは、昭和 18（1943）年の大東亜会議における声明文であり、敗戦のきざしが濃くなる状況下で、事態の悪化に対処すべく、中国、満州国、タイ、フィリピン、ビルマなど大東亜各国の結束の強化を目的として作成されたものである。この大宅の記事を契機として、西田が「世界新秩序の原理」で、日本主義の主張によって大東亜共栄圏構想の裏付けをおこない、戦争に哲学的根拠を与え戦争協力をしたという批判が高まっていく。

昭和 29（1954）年、高坂正顕はこれに対して、「西田幾多郎が魂を売ったという大宅壮一氏の戯曲について」で反論し、敗戦を覚悟した西田はこの戦争の筋は通しておき、負けても恥かしくない戦争に導きたいと思い、「大東亜宣言」を書いたのでであると述べる<sup>104</sup>。

同年、矢次一夫は『昭和人物秘録』で、知識人の戦争協力について言及し、「三木清その他インテリに代表された当時の積極的な人々の行動は、〔……〕戦争理論確立への努力であつたと、私は理解しており、そしてそれ等の最高峰に西田博士は立っていたのだと思う」<sup>105</sup>とし、以下のように西田について語る。

---

<sup>99</sup> 林直道、前掲論文、90 頁。

<sup>100</sup> 同前、92 頁。

<sup>101</sup> 同前。

<sup>102</sup> 大宅壮一、前掲論文、34 頁。

<sup>103</sup> 同前。

<sup>104</sup> 高坂正顕、前掲論文、171 頁。

<sup>105</sup> 矢次一夫『昭和人物秘録』新紀元社、昭和 29（1954）年、291 頁。

西田は、戦後、反戦平和運動の権化のように作り上げられたが、西田は軍事的手段を忌避する平和論者ではない。なぜなら「世界新秩序の原理」の中でも、侵略主義や帝国主義は否定されるが、「一つの世界」への実現過程に向けて、戦争の必然性を肯定しているからである。西田は戦争遂行の手段として東亜協同体というアジア・ブロックの存在を力説しているように見えるが、実は一つの世界へ至る過渡的段階として、世界がアメリカ・ブロック、ソ連・ブロック、アジア・ブロックなどいくつかのブロックに分けられることの必然性を主張している。西田はかかる世界史の行程におけるブロック内の矛盾と摩擦を調整する調整作用として戦争をとらえ、摩擦を克服することによって、ブロック内の関係性が緊密化され、連帯性が強固となることで、それぞれのブロックは軍事的対抗手段としての必要が止揚され、世界の平和的な新秩序の基盤に転化すると考えている。西田の「世界新秩序の原理」は、西田を反戦平和主義の権化のように作り上げた人にとって半信半疑かもしれないし、この原稿が世にでることは、西田のためにマイナスになると考えているのかもしれない。しかし、東亜協同体という考え方は、その実行において東条が強大な権力で有無をいわせず強行しようとしたことにすべての誤りがあったのであって、東亜協同体内で、それぞれの国家が民主的な方法で提携するならば、理念として東亜協同体は新しい平和を建設する推進力となったのではないか。

昭和 31 (1956) 年、古田光は、西田は、超国家主義者が述べる『『国体』や『八紘一宇』といったスローガンを名目的に承認しておいて、それを内容的に西田哲学的歴史哲学的な理念に転化し、それを通して、現実の実態的な歩みの逆作用をはかろうとする方策』<sup>106</sup>を用いたとする。それによって、超国家主義からの激しい反撃をまねき、国内の知識層を太平洋戦争に参戦し協力させる役割をになった。アジア支配に対しては内容的に美化された理念的弁証を提供した。そこには京都学派の悲劇があると述べている。

昭和 34 (1959) 年、加藤周一は、「体制と権力が議会制民主主義を組織的に破壊してゆく過程の中で、日本浪漫派は自由民権以前の世界へ戻ることを夢み、京都学派は西洋で『行き詰った』議会制民主主義の先へ出ることを夢み、つまるところファシズム権力の正当化に手をかした」<sup>107</sup>「京都学派は同じ戦争を論理的に肯定する方法を提供した」<sup>108</sup>「京都学派の『世界史の哲学』ほど、日本の知識人に多かれ少なかれ伴わざるをえなかった思想の外来性を、極端に誇張して戯画化してみせているものはない」<sup>109</sup>と京都学派を批判する。

昭和 40 (1965) 年、大島康正は京都学派の戦争協力は、陸軍への協力ではなく、海軍の一部への協力であり、戦争防止、あるいは速やかな終結のための協力であったとし、京都

---

<sup>106</sup> 古田光「第二次世界大戦下の思想状況」近代日本思想史研究会編『近代日本思想史』第三巻、青木書店、昭和 31 (1956) 年、723 頁。

<sup>107</sup> 加藤周一「戦争と知識人」伊藤整等編『近代日本思想史講座』第 4 巻、筑摩書房、昭和 34 (1959) 年、348 頁。

<sup>108</sup> 同前、345 頁。

<sup>109</sup> 同前、346 頁。

学派の戦争協力は反体制であるとし、西田の戦争協力の正当化をおこなった<sup>110</sup>。昭和 41 (1966) 年、下村寅太郎は「『文藝春秋』に大宅壮一氏の記したことは無根の事実である」<sup>111</sup>とした。昭和 49 (1974) 年、家永三郎は、「世界新秩序の原理」は、「西田独自の文体と少しく違っており」<sup>112</sup>、さらに西田が生前に使ったことがない新仮名遣いで表記されていることから、西田の文章そのままとは言いがたく「逮捕を免れるための術策として執筆した本心でない文章ではないかという憶測をしたくもなる」<sup>113</sup>と述べている。昭和 55 (1980) 年、前述の矢次一夫は「軍部の脅迫、もしくは憲兵隊に拘留される危険をめぐっての取引〔……〕そのような取引めいたことは、いかなる形式においても寸毫もなかったということだ」<sup>114</sup>と西田を擁護する。

平成 4 (1992) 年、桶谷秀昭は『昭和精神史』で、日本を主体化するという考えを戒むべきだというのが西田の最も重要な主張であると述べている<sup>115</sup>。「西田の論理体系は、新体制が要請する日本文化の世界構想に込めておかない。かへつてそれを覇道として否定する脈絡を展開した」<sup>116</sup>と述べる。

平成 7 (1995) 年、上田閑照は、昭和 29 (1954) 年になされた大宅壮一の西田批判に反対する有力な論を提供する。ここで、上田は「意味の争奪戦」という言葉を用いて、西田は概念の意味を争奪することで政治批判を行っているという新しい解釈を試みる。ここで用いられている論理は、西田は「皇道」、「八紘一宇」等について肯定的にみているのではなく、概念の意味内容を変えることで、「意味の争奪」において、それらの用語の批判がなされているというものである。この論理から、「日本文化の問題」は「西田自身が日本精神を説くという趣旨ではない。それとは基本的に違って、当時の状況の中では大胆な批判の遂行である」<sup>117</sup>ということになる。「意味の争奪戦」という方法による、西田は戦争協力者ではなかったという主張は、それまでの西田批判の流れを止め、新しい流れをもたらすものとなる。

平成 13 (2001) 年、大橋良介は、京都学派の戦争協力は侵略戦争への加担として断罪されてきたが、「京都学派はまさに一種の『和平工作』を構想するグループだった。かれらは国策の批判と方向是正を試みようとしていた」<sup>118</sup>と書く。その理由として、昭和 17 (1942) 年 2 月から昭和 20 (1945) 年 7 月にかけて京都学派の人々が、海軍の一部と会合を開いていたことをあげる。これは、海軍と連携しつつ陸軍の方針を是正しようとするも

---

<sup>110</sup> 大島康正「大東亜戦争と京都学派——知識人の戦争参加について」『中央公論』昭和 40 (1965) 年 8 月号。

<sup>111</sup> 下村寅太郎「後書」『西田幾多郎全集』第 12 巻、岩波書店、昭和 41 (1966) 年、471 頁。

<sup>112</sup> 家永三郎、前掲書、96 頁。

<sup>113</sup> 同前、98 頁。

<sup>114</sup> 矢次一夫「あとがき」『東条英樹とその時代』三天書房、昭和 55 (1980) 年、370 頁。

<sup>115</sup> 桶谷秀昭『昭和精神史』文芸春秋、平成 4 (1992) 年、393 頁。

<sup>116</sup> 同前。

<sup>117</sup> 上田閑照、前掲論文、116 頁。

<sup>118</sup> 大橋良介、前掲書、14-15 頁。



のであり、反体制的なものであったとし、「軍部の方針を是正せんとする『反体制』の行動」<sup>119</sup>だったと断言する。平成 13 (2001) 年、小坂國繼は、京都学派は戦争協力者というレッテルを貼られているが、「しかしながら、彼らの意気軒昂たる主張を冷静に分析してみると、結局、彼らが目指していたのは戦争の遂行でも礼賛でもなく、その理念化であったことがわかる。このことは、たとえば、彼らが世界史的役割をもった日本の行動が世界性と道義性をもったものでなければならないと繰り返し説いているところからも明らかであろう」<sup>120</sup>と述べる。

平成 19 (2007) 年、藤田正勝は以下のように述べる。西田の「皇室」や「皇道」という言葉への言及によって、西田の戦争協力が批判されてきたが、西田の文脈では、従来の意味で「皇室」や「皇道」の言葉が用いられているのではない。西田は「皇室」「皇道」などの言葉に、「自らの立場から積極的に意味内容を付与していくということがなされている」<sup>121</sup>。「皇道は世界的とならなければならない」(12・386) とあるようにそれぞれの言葉に新しい解釈を与えることで論は成立している。これは従来の意味で「皇道」を述べ、戦争や皇室を礼賛しているのではなく、そこにあるのはあえて従来の言葉を用い、その解釈の見直しを図ることで批判を行うという姿勢である。「皇室」への尊重を述べているのではなく、積極的に新しい意味をあたえようとしているという意味で保守反動とは言いがたいと述べる。

一方、西田に対する戦争協力者としての批判的立場も継続しており、平成 21 (2009) 年、上田浩は、京都学派は「思想的に批判されてきたにもかかわらず、現実政治においては逆に権力と結びついて、民主主義に対する攻撃を行い続けていたのである」<sup>122</sup>として、それは「教育勅語や修身教育を評価し、日の丸掲揚や君が代斉唱を推進する立場に立っていたからであり、反民主主義的な戦争協力の哲学を貫いていたからである」<sup>123</sup>と述べる。

平成 25 (2013) 年、オジュグ・タデウシュは、「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」で、これまでの西田に対する戦争協力者か否かという立場ではなく、新しい見解が必要であると述べる。西田の哲学は、普遍的なものではあったが、帝国主義の根拠となるものを十分に持っていることは明白であり、その評価に関しては、相反する評価が可能である。特殊な歴史的状況で書かれ発表されたものとして「その時代の歴史的世界の正当化及び直面する現実の弁解」<sup>124</sup>という要素が含まれている。しかし、多文化間の対立に関しては、西洋の自我の絶対化が闘争による相手の文化の破壊であるのに対して、「対立や闘争ではなく、絶対矛盾的自己同一的多文化が共存する歴史的世界形成への具体

---

<sup>119</sup> 同前、22 頁。

<sup>120</sup> 小坂國繼「京都学派と『近代の超克』」、藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、平成 13 (2001) 年、306 頁。

<sup>121</sup> 藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学』岩波新書 (1066)、平成 19 (2007) 年、169 頁。

<sup>122</sup> 上田浩「京都学派の戦争責任」『経済科学通信』(120)、平成 21 (2009) 年、35 頁。

<sup>123</sup> 同前。

<sup>124</sup> オジュグ・タデウシュ、前掲論文、190 頁。

的な対策」<sup>125</sup>を示しており、多文化共生に関して、西田の業績を大いに活用すべきであると述べる。

令和元年（2019）年、岩野卓司も西田が戦争に協力したか否かではなく、西田が皇室を無として概念化したことの意味を求める。西田は全体主義が「一」を述べるのに対して、「支配的な『一』に対して、支配される『多』の自立性」を認めることで、「当時の全体主義的ファシズムの風潮のなかで、皇室の名の下でこの全体主義に抵抗していたのである」<sup>126</sup>と述べる。西田は皇室を「無」として概念化することで、「中空均衡構造」<sup>127</sup>としての皇道の世界化をして、皇道の意味と内容を変えていったと述べる。

意味の争奪戦という論理からは、戦争に反対か、賛成かという議論にとらわれ、西田という思想家が、日本の戦争をなんとか意義づけようとした、真実のところが隠蔽され、見えなくなるという危険性はないだろうか。賛否両論のどちらかを選択するのではなく、第三の立場を模索するほうがいいのではないか。

本稿は、上田閑照や藤田正勝の主張する意味の争奪戦という論理ではなく、オジュグ・タデウシュ、岩野卓司が用いている、相反する評価する評価のどちらかに立つのではなく、西田の政治哲学の有効性と限界を求める視座にたち、西田の政治哲学の可能性を考察することを目的とする。

## 2 「行為的直観」による資本主義の克服

西田は歴史的危機にどう対処しようとしたのか。西田は歴史的危機を、それぞれの国家が主体となり、帝国主義が生み出されたことにその要因をみる。

当時、各国は世界恐慌に始まる経済不況にあえいでいたが、それは資本主義がもたらす利潤追求至上主義にあると西田は考えていた。欧米の各国は、この是正をせず、基本的には植民地の拡張、あるいは既存の植民地を維持することでこれを乗り切ろうとしていた。こうした態度は利潤の追求、市場の獲得、維持という帝国主義的な政策であり、やがては市場の獲得をめぐる世界的規模の紛争が勃発すると西田は考えていた。実際、イギリス、フランスは経済ブロックを作り、ドイツ、イタリアは強権的な政府の下、軍備の強化を企図していた。一方、超大国にアメリカ、ソ連は国際協調とはかけ離れた自国中心主義の政策を展開する。日本も政党政治が終焉に向かい、軍部が台頭していく。

このような状況下において、西田は、日本人の根底にある「歴史的世界の自己形成の原

---

<sup>125</sup> 同前、193頁。

<sup>126</sup> 岩野卓司「無としての『皇室』の可能性——西田幾多郎の政治哲学の一側面」明治大学教養論集（540）平成31（2019）年、7頁。

<sup>127</sup> 河合隼雄『神話と日本人の心』（岩波現代文庫・学術；346）、平成28（2016）年、329頁。日本神話には空洞のような無為な空虚な神がいて、他を支配するのではなく、調整してうまく全体の均衡がとられている構造。

理」(12・341)によって、日本人ばかりではなく、全人類が歴史的危機を克服することができるものであると考えたのである。

では、「歴史的世界の自己形成の原理」とは何か。西田によれば、カントの実践理性の倫理では、人間行動の中心は主体にあり、これが帝国主義的人間形態を生み、ヨーロッパを歴史的闘争の時代へと導いた。ヘーゲルは、歴史的主体の背後には絶対精神があるとしたが、これによって世界を主体的に一と考える西洋文化の極致へと達した。これに対して、西田は、真に創造的なものになるためには、主体的なものも、絶対精神も越えなければならないとし、そのためには、真に物となって考え物となって行かなければならないとする。

「物となるということ」—これは、主体を否定し、主体の否定の底に客観的世界を見出し、ここで見出された客観(普遍)によって自己の行為をとらえ直すことを意味する。

このように、普遍から照射されていることは、現象を動的に把握することによって明らかになるとし、この動きを「矛盾的自己同一」と西田は呼ぶ。西田は、主体を超えて、環境と自己とが相互に作り、作られて行くところに創造があるとし<sup>128</sup>、ここでの主体と環境との相互限定を「矛盾的自己同一」的であるとする。これは以下の文章によって要約される。

主体が環境を環境が主体を限定し、主体と環境との矛盾的自己同一として世界は自己自身を形成して行くのである(12・352)。

ここから明らかとなるように、歴史的形成の自己形成の原理とは、客観の立ち位置から、真に物となって考え物となって行かなければならないことを要求する原理であるが、これを具体的に、西田は、主体が環境を作り、環境が主体を作る、すなわち、「作られたものから作るものへ」と動いて行く原理であると説明する。

さらに注目すべきことは、この原理を、西田は、実在界のあり方を示したものであると主張する。西田は、実在界とは、作られたものから作るものへと自己矛盾的に動く限り実在界である(9・49)と述べている。そこでは、機械的でも、合目的でもなく(9・40)、「否定」の肯定において歴史的運動というものが無限に続いていくと西田はみる。そして、西田は、この実在界のあり方に、人間の側が歴史形成の動きを合わせることで、資本主義の歪みも矯正でき、時代の危機を克服できると考える。西田にとっての社会の理性化とは、主体と環境が矛盾的自己同一的に動いて行くことである。

このように、実在界の自己矛盾的な弁証法的過程に合わせることで、西田は国家が主体となる帝国主義的世界観に対抗できると考える。なぜなら、主体は環境を形成するが、形成された環境が主体となることは、「主体が自己否定的に環境となる」(12・375)ということ

---

<sup>128</sup> 西田によれば、蜂が巣を作ることは「目的論的」である。これに対して、自らが作ったものが、自己から離れ、客観的(普遍的)な意味を持つということは「創造」である。

を意味するからである<sup>129</sup>。

ここでの否定の意味は重要である。西田は「矛盾的自己同一的世界は一面に何処までも主体否定の世界でなければならない」(12・315) というように、自己の作ったもの、すなわち作られたものは、自己から離れ、客観的な意味を持つものとなり、逆に自己を動かすものとなる。したがって、ここでの主体は、自ら作った客体に動かされ。絶対的なものではなく、主体が客体を限定し客体が主体を限定するというように、相互否定の相互媒介の関係において、主体も客体も自己自身を創造し続けるものとなる。ここからも明らかとなるように、西田にとって歴史とは、自己矛盾的な弁証法的過程がどこまでも続く無限の行程とされている。

では、この自己矛盾的な弁証法的過程というダイナミックな律動に一体化するためには、我々は具体的にはどのような行為をとるべきか。西田はその方法を「行為的直観」の立場に立つことであるという。西田によれば、「直観」とは、「自己が世界の自己表現」となることである。「行為的直観」とは、これを「身体的に表現すること」、「行為が客観的表現から惹起せられること」である。ここで述べられている行為的直感について西田は「我々が意識的に実在を把握する、最も根本的な、最も具体的な仕方」(9・193) であると言う。このように、西田は行為直観的に実在を把握すること(9・195)で、「実践によって実在を映す」(9・221) ことが、歴史の危機の克服がなされることであると主張する。

ここで留意されなければならないことは、「歴史的世界の自己形成の原理」においては、民主主義、社会主義など既存の抽象概念的イデオロギーを前提とするものでも、物質資源の均衡を目的としたものではないということである。事実と事実との相互関係において、歴史は形成され続けていくという見方に西田は立つ。これを西田は「理」ではなく「事」の世界観に立つと述べている。なぜなら、「理」は手段であり、目的とはなりえないからである。ここにあるのは、すべての「理」を相対化し、実践を介して新しい価値(事)を作り上げ続けていくことが歴史形成の正しい方法であり、歴史の危機を乗り越えることができるという姿勢である。

そればかりではない。西田は、このような「行為的直観」で、資本主義を克服できると述べている。そして、以下のように、西洋の歴史から自己の論を展開する。

ルネサンスによって神から主権を取り戻し、人間中心主義の文化が始まった。ここでは超越的なものの権威は「神」ではなく、「理性」と「経験」となった。このような人間中

---

<sup>129</sup> 帝国主義では国家が主体となって他の国家を植民地とする。植民地は行政的にも経済的にも制度的に支配される。これに対して客体として植民地となった国は、主体に転じ、ガンジーなどの反植民地指導者が、民族自決を訴え、これに対して反撃をする。これに対して、ウッドロー・ウィルソン大統領は、民族自決がもはや避けることができない行動規則であると語ったように、植民地主義が正統性を失い、帝国主義の正当化は困難となる。が、再び主体となり「委任統治」と「汎ナショナリズム」のイデオロギーによって植民地主義を正当化しようとする。このように、西田は国家と国家は互いに影響を与え合う相関関係にあるが、一方が主体となることは困難と考えている。西田の主体と客体は未分であるという哲学がここでも貫かれている。

心主義の発展は主観主義、個人主義の方向に進まざるをえない。人間中心主義は人間否定<sup>130</sup>に導き、そこで人間は人間であることを失う。

科学工業の発展は資本主義を生んだ。しかし、これは人間中心の主観主義として、階級闘争や国際軋轢とに結果した。これは人間の墮落と滅亡の道を方向付けている。このような人間中心主義を解決するのは「人間中心の主観主義」(9・64)ではない。なぜなら、「主体と主体との闘争からは、人間の問題は解決できない」(9・64)からである。そのためには、絶対否定を媒介として「人間中心主義」から「客観的人間主義」への転換がなされなければならない。

資本主義はカルヴァン主義から生まれた。カルヴァン主義は、中世の神の人間化に反対して、超越的なものを神に帰し、神との合一化を否定した。カルヴァン主義によって我々は神から切り離され孤独となり、そこから、我々は抽象的合理主義を成立させるしかなかった。カルヴァンにとってはすべて神の栄光であったため、神がいなくなったときに資本主義が発展した。

これらの状況に対して、我々は絶対否定によって、絶対無を媒介として、内在的人間中心主義から歴史的人間の客観主義に移らなければならない。これは「行為的直観の立場に立つ」(9・63)ことで可能となる。

以上は、西田の「哲学論文集第三」「人間的存在」で書かれた部分の要約であるが、ここで、西田は、「人間中心主義」から「客観的人間主義」への転換がなされなければならないと述べているが、これは「働くことによつて見、見ることによつて働く」(9・63)という「行為的直観」によって可能となるとしている。また、カルヴァン主義によって切断された超越と内在も、抽象論理では、どこまでも対立するものであり結びつかないものであるが、結びつかないゆえに、超越と内在は「作られたものから作るものへと動いて行く」と西田はとらえる。ここで、超越と内在は否定的に媒介されることで、一体化され、人間中心主義から解放されると西田は考える<sup>131</sup>。

これらの論は、一見すると、機械的な律動のみを中心に展開されているように受け止められるが、西田によれば、ここには道徳的なものが、絶対を介して存在する。西田が行為的直観において主張したいことは、実践を介して実在を把握することであるが、これは制作的に神の声を聞く<sup>132</sup>ということとされる。これを、西田は、矛盾的自己同一であること

---

<sup>130</sup> これについて西田は以下のように説明する。人間中心主義は理性を踏み越え、自らが客観に依存して生きる存在であることを忘れた。自然に対して、否定的に自我を立てるという主客対立の立場に立つのであれば、自然の中に共生しているという視点を失い、人間と自然が対立し、「そこには死あるのみである」(9・62)。

<sup>131</sup> 西田は、哲学論文集第四では、中世では超越と内在、一と多が対立的であった。それゆえ国家理由としては抽象的道徳が取り入れられた。これに対して日本では超越即内在、内在即超越として国家神聖観が発達したと述べている(12・410)。

<sup>132</sup> カントにとって、道徳とは自己の内なるものからの当為であった。小坂国継によれば、西田にとって、実践とは、「単なる意識的自己の働きではなく、つねに超越的なものに媒介された働きでなければならない」(小坂国継『西田幾

によって、現在に於て永遠に触れることは道徳的にならざるをえないことである<sup>133</sup>と述べている。現在は過去と未来という矛盾するものが絶対を介して統一されているので、西田の論によれば、我々はつねに絶対に面していることになる。

また、「国家理由の問題」にも、西田の資本主義に対する考えが表れている。ここで、西田は「所謂資本主義的社会と云ふのは主体的形成を抽象したものであらう」(10・308)と述べ、資本主義が主体的形成を重点として他を捨て去ったことを指摘する。そして、この解決方法について、西田は、「主体」ではなく「主権」的に構成されることによって社会は歴史的創造的として「理性」化されるとみる(10・306)。

「主体」ではなく、「主権」だとはどういうことだろうか。ここで着目しなければならないのは、西田による「主体」と「主権」の相違である<sup>134</sup>。西田は、社会は「主体」的な自己自身を越えて、「世界」的にならなければならないという。西田によれば、「主体」(私)が「理性化」されることによって「主権」(公)となる<sup>135</sup>。

そして、この「理性化」についても、西田は独特の意味を与える。『日本文化の問題』でも、「主権」に対するものとして「世界」が置かれており、そこでも世界構成の原理は理性でなければならないとされている(12・338)が、西田にとっての社会の理性化とは、「主体と環境との矛盾的自己同一的に自己自身が世界となつて行く」(10・303)ことである。西田によれば、それは社会がその根源に還っていくことでもあるという。

ここでみられるように、西田は、国家も社会も個人も、矛盾的自己同一の世界を表現し、絶対意志の自己形成の方向に動き行くことによって、「社会的実践によつて絶対意志の方向を把握する」(10・324)「絶対意志の自己形成の方向に向つて、動き行く」(10・322)とあるように、時を越えた永遠なるものへと価値実現をし、絶対意志<sup>136</sup>の方向に社会は変革されることになる。社会は「世界形成の一つの中心」(10・304)となり、個人は「世界の自己表

---

多郎——その思想と現代』ミネルヴァ書房、平成7(1995)年、125頁)とされるものである。したがって、人間は絶対者の自己射影点として歴史的世界を形成することによって、絶対的な歴史的世界を形成することになる。したがって、「制作的に神の声を聞く」ということは、制作を通して、意識的自己の立場ではなく、歴史的世界の自己限定の立場から絶対的な歴史的世界を形成することを意味するので、西田はそれを神の声を聞くとして表現している。

<sup>133</sup> 西田にとって時間とは「永遠の今」の自己限定である。したがって、一瞬一瞬に永遠が宿り、一瞬一瞬が絶対的なものとされる。西田にとって善悪とは、人間の側の相対的概念であり、我執、利害に起因するものである。したがって、自己を否定し真実の自己となることで、善悪を超越した境地に立つことになる。これを小坂国継は「このような時間の観念においては、現実の世界における悪や不正や不合理の問題は、その占めるべき正当な位置を失ってしまう」(小坂、前掲書、145頁)と述べている。

<sup>134</sup> 西田は国家論の次元ばかり主権を用いるのではなく、主権を特殊な意味において用いる。西田は権利を奪い取るものではなく、「社会の主権的自己形成から成立する」(10・335)という独特の解釈をする。詳細は後述の主体論で展開する。

<sup>135</sup> 西田は、日本においては権利というものは、西洋のように君主から争い取ったものではなく、社会の自己形成において不可欠なものとして成立してきたとみる。したがって、西田は権利を無制限に自由なる権利としてではなく、社会形成の目的のために自らが自らを理性的なものとして緊縛して規制する、義務を含んだ権利とあるとする。(10・335)

<sup>136</sup> これは、絶対無についてのこの段階での表現である。「絶対矛盾的自己同一として、表現的に自己自身を形成する創造的意思即ち絶対意志」(10・321)と西田は定義している。

現の一観点」(10・313)「自己が世界の表現」(10・282)となり、自覚的に世界を表現することで、社会は理性化されるという。ここでは「行為的直観」が重要な要石となる。

ところが、川村覚文は、西田の資本主義観については、以下のような西田の文章の引用をし、否定的な評価を与えている。

経済社会と云ふものは、生産と消費の矛盾的自己同一によつて成立するのである。生産と消費とが何等かの形に於て結合せない所に、経済社会と云ふものはないのである。分配の形式と云ふものが、かゝる形式と考えることができるであらう。生産に於て人は自己自身を客体化する、消費に於て物が自己自身を主体化する (In der Produktion objektiviert sich die Person, in der Konsumtion subjektiviert die Sache)。分配の形式が両者の媒介形式となる。経済社会と云ふものも、物質的なるポイエシスとプラクシスとの矛盾的自己同一によつて成立しているのである。<sup>137</sup>

川村は、西田がマルクスの『経済学批判』を引用しながら言及している部分について、「つまり西田は、資本主義は矛盾的自己同一の論理に本来的に従っている、といているのである」<sup>138</sup>と見る。つまり、川村は、西田は世界文化を志向しているふりをしながら、実際には資本主義を肯定することで、各民族を「資本の論理に従って帝国主義的に序列化することを肯定してしまう」<sup>139</sup>と批判する。また、中島隆博は、「西田が擁護する『日本精神』は、主体を競り上げていく「帝国主義」的なものではなく、一つの主体を無化することで、他の諸主体を包む『世界』と化すものであった」<sup>140</sup>とし、西田の政治学を「否定神学ならぬ否定政治学である」(同)と述べ、続けて、「国家とその現状を、創造された事実としてそのまま絶対的に肯定していくために、国家批判と現状批判の可能性をもたない」<sup>141</sup>と言う。

これらの指摘は表層的である。なぜなら、ここで見落とされているのは、西田の述べる「否定」の意味である。西田の主張する生産即消費、消費即生産の矛盾的自己同一には明らかに否定の契機が介在している<sup>142</sup>。西田が行為的直観において主張したいことは、作ることによって実在を把握することである。もし、実在の把握が捨象されるのであれば、西田の論は単なる機械的な論にすぎないものとなる<sup>143</sup>。彼等の論には、否定を通して獲得さ

---

<sup>137</sup> 西田幾多郎全集 (10・161)。「資本主義的経済社会の要素として商品といふものが、使用価値と交換的価値との二者闘争的な弁証法的個物と考へられる。資本主義的経済社会の弁証法的発展は此に基くのである」(8・551)。

<sup>138</sup> 川村覚文「日本文化、資本主義、帝国主義——西田幾多郎『日本文化の問題』を巡って」『年報カルチュラルスタディーズ』カルチュラル・スタディーズ学会機関誌、平成25(2013)年、149頁。

<sup>139</sup> 同前。

<sup>140</sup> 中島隆博『ヒューマニティーズ——哲学』岩波書店、平成21(2009)年、63頁。

<sup>141</sup> 同前、64頁。

<sup>142</sup> 生産即消費とは、生産は、それが生産でないとき真の生産となる。消費も、消費でないとき真の消費となる。

<sup>143</sup> 西田自身は「政治は単に道徳ではない。併しそれは唯社会の自己生産作用といふのではなく、歴史的種として人間

れる実在についての考察はない。西田にとっての資本主義とは矛盾的自己同一という在り方によって倫理性を含んだものであり、帝国主義的在り方は本来的在り方とはされない。同様に、否定的契機を介するものであるが、単なる否定ではない。西田は自らの論における矛盾的自己同一の世界は、「機械的に動き行く世界」ではなく、「表現的に自己自身を形成し行く世界」(12・343)と述べている。

このように、西田にとって、世界を変えるということは「絶対者の自己射影点」(10・285)となり、絶対の世界を映すことによって世界を再構築することである。そこでは個人に「創造的世界の創造的力点」(10・290)となることが要求される。西田は世界の自己表現と言う、次元の異なる高い位置に視点を置き、そこから現実の世界を批判し、変えるという手法を用いようとしている。

### 3 「無の論理」による「新しい世界秩序」構想

さて、ここで、付け加えなければならないことがある。それは、西田は行為的直観によって作られたものを「歴史的生命の客観的表現」(9・65)ととらえ、それを作ること、さらに作られたものを通して結合していくことで、新しい共同体を形成し、主体の暴走を押さえ、資本主義を乗り越えることができると考えていることである。これは、「無の論理」による新しい世界秩序構想につながる<sup>144</sup>。「無の論理」とは、「矛盾的自己同一」を違う側面からとらえたものであるが、これは作る過程を通して得られるものに着眼する。

このように、「作られたものを通して結合する」こと、これを歴史の危機を克服するもう一つの方法として西田は提示する。西田は、人は、歴史的社会的創造を行なうが、その制作の過程を通して、人と人、国と国とが結合して行くと言う。西田はこれを「制作を通じて結合し行く」(9・144)「制作を通して客観的にイデヤを見ることによつて、一の世界とならなければならない」(同)「制作的に神の声を聞く」(9・142)<sup>145</sup>とも述べている。また、西田は、制作過程ばかりではなく、歴史的生産において作られたものを「歴史的生命の客観的表現」(9・65)としてとらえ、これを介して結合していくとも述べている。

この論の着目すべきところは、そこではそれぞれが自己自身でありながら、一つの世界を創造していくということが可能だとされるところである。西田は、「歴史的世界の自己形成の原理」で形成されるのは真に独立した「個物的多の主体的統一」(12・353)であるという。そこでは主体的なものは、それぞれ独立的で、自由であり、他者に対しては、他者

---

形成の目的を有するものとして、政治は何処までも道徳的でなければならない」(12・330)と述べている。さらに、「矛盾的自己同一の世界と云ふのは、機械的に動き行く世界でもなければ、唯合目的に、生物的に発展し行く世界でもない」(12・343)と述べている。

<sup>144</sup> 西田は「無とは絶対矛盾的自己同一と云ふことである」(9・6)と述べている。

<sup>145</sup> これは以下のように考えられる。我々が制作したものは我々自身の表現でありながら、我々に対峙する。物を作ることは自己を対象化するものであり、作られた物の内に自己自身を見ることである。制作においては対象を直観することによって真に物に即した心境になること。ものになりきる。自己を否定してものの真実に行く。



を否定するものではなく、他者を包むものとして考えられている。

この原理の意義は、対立するものを、矛盾的自己同一的に結合し、一つの世界を形成することにあり。対立するもの、たとえば、「主体」と「主体」、「民族」と「民族」とは直接には結合しないが、矛盾的自己同一的世界の要素として、形成作用的に「一」となることが可能である。それは公の生産において、異なるものがそれぞれ独自性を保持したまま、歴史的創造をおこなうということにおいて一となることを意味する。ここでの主体は、主体として他の主体と対立するのではなく、世界として他の主体を包むものでなければならないと西田は述べる。そして、「無の論理」による新しい世界秩序構想を西田は以下のよう論じている。

西田は、民族国家を中心とする帝国主義（民族自覚の時代、国家的自覚の国家主義的時代）を過去のものとし、これに対して、新しい世界構成（歴史的世界自覚の時代、世界史的自覚の世界史的時代）を示す。西田は、実在的社会は、つねにゲマインシャフトリッヒ・ゲゼルシャフトリッヒである（12・425）が、歴史的社会は「個人的自覚の個人主義的時代」→「国家的自覚の国家主義的時代」→「世界史的自覚の世界史的時代」へと進んでいくとみる（10・337）。西田の政治思想の到達点は「世界史的自覚の世界史的時代」である。

この「世界史的自覚の世界史的時代」が、従来の帝国主義と異なるのは、広域領域圏において、それぞれの国家が独立性、自立性、自主性を保ちつつ同時に一つになるという世界観を持つことである。これは、「絶対意志」というもので可能となると西田はとらえる。絶対意志とは「それは絶対に無にして而もすべてのものを成立せしめるもの、無なる故に、互に独立するものを独立的に成立せしめるもの」（10・325）と定義される。これによって形成される社会を、西田は「全体的一と個物的多との矛盾的自己同一」（10・292）と表現する。

では、この論理はなぜ「無の論理」なのか。西田は、「世界史的自覚の世界史的時代」では、西洋の論理に対して、日本の論理である「無の論理」が世界の基軸となるという論を展開する。西田は、日本では「宗教的なるものが、始であり終である」（10・334）とし、それゆえ、主体は単なる主体的であることが否定され、世界的であったと語っている。ここでいう主体的とは、一つの民族国家が主体となって自己の利益を追求することであり、世界的とは、世界の中での自己の位置づけを考察しながら公共の福祉を実現することである。このように、「公」となることは「私」を否定することによって可能となるので、自己を「無」とする「無の論理」でなければ到達できないと西田は述べている。

西田は「世界新秩序の原理」で、二十世紀前半の世界史を次のように読み解いている。世界にはいずれ「世界的世界」が生まれるが、その前段階として、とりあえず、いずれの国家も自己に即しながら自己を越えて一つの世界をつくるために、それぞれの伝統に従って、東亜ブロック、すなわち大東亜共栄圏を形成しなければならない<sup>146</sup>。この民族協同体

---

<sup>146</sup> 西田は、「世界新秩序の原理」で、18世紀では、ヨーロッパは「個人的自覚の時代」であったが、19世紀では、「国家的自覚」の、いわば「帝国主義的時代」であった。そして、20世紀の今日は「世界的自覚の時代」である。世界にはいずれ、各民族国家が自己でありながら、自己を越えて一つの世界的世界を構成する「世界的世界」の時代がやって

形成の目的は、「一つの民族的国家を中心としての帝国主義的理念はもはや過去に属するものであらう」(10・337)とあるように、一つの民族国家を中心とする帝国主義的理念を否定することにある。ここからは西田の論が日本の帝国主義的進出を後付けする理論であるとは考え難い<sup>147</sup>。むしろ、現状からはいきなり世界的世界の実現は難しいので、次善の策として前段階を目指すのが現実的だと西田が考えたとするのが妥当であらう。

ただ、この論は、東亜協同体論として、批判され続けてきたものである。ところが、1980年代、大平正芳は西田哲学のキーワードである「永遠の今」を表題として冠した『永遠の今』<sup>148</sup>という評論集で、世界を意識し、世界の安定と人類の進歩に貢献しなければならないと述べ、さらに環太平洋経済圏構想について述べている<sup>149</sup>。これを、松本健一は戦後の経済復興、相対的な平和を実現した日本が久しく忘却していた「西田幾多郎の影が戦後の思想史に強く蘇りはじめた」<sup>150</sup>とみる。松本によれば、これは「世界史」<sup>151</sup>の立場から日本をとらえることであり、それぞれの宗教、民族国家の枠組みを越えて、道義によって新たな国際協力の枠組みの形成をめざすものである<sup>152</sup>。宇野重規によれば、大平は、高度成長を遂げた彼らはそれゆえ精神的解体の危機に陥っているととらえた<sup>153</sup>。そこで大平は近代化を超える次の時代として「近代を超える文化の時代」を模索したとみている<sup>154</sup>。ここからは危機の時代に蘇る京都学派の政治哲学とみることも可能である。

以上述べてきたように、「互に自己自身を否定して物となつて相見る」(12・323)「見ると云ふことは、我々が自己を否定して全体的一としての世界の中に入ることである」(12・324)

---

くる。それが完成されるまでは、それぞれの地域伝統に従って特殊世界が形成されなければならない。その特殊世界が大東亜共栄圏である。新秩序の基本原理は「八紘一宇」であり、これはあらゆる民族が一つの家族をなし、それぞれの場所を得るというものである。

<sup>147</sup> 松本健一は、西田の帝国主義論について、本稿の見解とは異なる見解を、以下のように述べている。西田は英米的な、力による覇権、いわゆる地政学(ゲオ・ポリティーク)的な意味での帝国主義には反論した。しかし、西田はドイツ流の「世界史の哲学」の立場に立ち、世界史的使命感を持った民族国家がその闘争において支配者となると考える。日本はランケの主張した道義的生命力(モラーリッシュ・エネルギー)をもっており、それが八紘一宇という理念にほかならない。西田は道義的生命力に基づくもう一つの帝国主義を大東亜戦争中に主張している。松本健一、前掲論文、平成14(2002)年6月。

<sup>148</sup> 大平正芳『永遠の今』、鹿島出版会、昭和55(1980)年。

<sup>149</sup> 平成21(2009)年、鳩山政権においても東アジア共同体構想が提起されている。

<sup>150</sup> 松本健一「西田幾多郎の『世界新秩序の原理』」(下)『発言者』(99)、西部邁事務所、平成14(2002)年7月、103頁。

<sup>151</sup> 高山によれば「日本も世界の中にある、という世界史の観念は皇道にまつらぬ危険思想となり、世界は日本の中にあるといわぬと命も危くなるようになった。文化類型学的思想は思想や学問としての市民権を失ひ日本から追放されてしまった」とあるように、世界史の立場とは日本中心主義ではなく、世界の側から日本をとらえることである。高山岩男『日本民族の心』玉川大学出版会、昭和47(1972)年、187-188頁。

<sup>152</sup> 西田は民族国家について「民族と云ふのは必ずしも同一の地と云ふことでなくともよい」(12・327)と述べている。

<sup>153</sup> 宇野重規「戦後保守主義の転換点としての1979-1980年——大平報告書・再読」、アンドルー・ゴードン、瀧井一博編『創発する日本へ——ポスト「失われた20年」のデッサン』弘文堂、平成30(2018)年、53頁。

<sup>154</sup> 同前、54頁。

という、自己の私性の否定によって、物そのものとなって考え、行なうこと、物を制作するという行為によって関係性を構築していくという考え方は、当時の帝国主義が優勢である国際社会において、新しい国際関係論として一石を投じるはずのものであった<sup>155</sup>。そこでは、「自分を否定し他者において自分を見る」「自分を否定し他において自分をみて肯定する」<sup>156</sup>という意味がある。それぞれの主体が否定を介して統合するという理論、これは宗教戦争、宗教間の対立にも有効な方法として、現代にも通じるものがある。「私」を否定する（無化）ことで「公」となる「無の論理」はそれぞれの宗教、民族国家の枠組みを越えて、道義によって新たな国際協力の枠組みの形成をめざす理論ともなり得る。東亜協同論も、いずれ生まれる「世界的世界」の前段階のものとして構想されており、日本を中心とした新しい帝国主義論の構築を目指したものとは言えない要素を含んでいた<sup>157</sup>。

ところが、西田は、これまで述べてきた行為的直観の方法は、西田のオリジナルではなく、日本では古代から用いられてきた方法であるという立場に立つのだ。そして、その証左として「皇室」の存続という歴史的事実があると述べる。このことの意味は何か。なぜ、西田は自らの論の根拠に「皇室」を置いたのか。

西田によれば、日本の場合は、歴史的にみても、皇室は自ら主体とならず、蘇我氏、藤原氏などの歴史的主体を超越し、対立を宥和させ、包むものとして存在してきた。ここから、西田は、皇室は主体としてではなく、主体を超克した世界として意義を持ち続けてきたとする。したがって、西田は、他の主体を否定して自己のものにしようとすることは、「皇道の覇道化」として帝国主義であり、日本精神ではないという結論を導き出す。

さらに、個物的多と全体的一が矛盾的自己同一的に相互に限定し、作られたものから作るものへと動き行く世界では、個物はどこまでも個物としての独自性が認められることになる。ここに「皇道」と「八紘一宇」の真の意義があると西田は主張する。日本の使命は「八紘一宇」に象徴されるように、対立するそれぞれの国家を、独自性を維持したまま、矛盾的自己統一的に結合し、一つの世界を構成することにあると西田は言う。

だが、やはり、ここで問題となるのは、日本文化の根底にある歴史的世界の形成の原理が、西田によって「皇室」とされていることである。この皇室について、西田は「我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であつた、矛盾的自己同一であつた」(12・336)と述べる。これは、皇室が、我々の根源にあり、我々を生み出し、我々を包んでいる絶対無の具現化した有であるということであることで、皇室を絶対化するものである。

このように、西田が目指したものは帝国主義批判であったにも関わらず、「無の有」と皇室を規定することによって、西田は戦争加担者であった、天皇絶対主義者であった。そ

---

<sup>155</sup> 西田は「矛盾的自己同一的世界は一面に何処までも主体否定の世界でなければならない、何処までも環境が主体を否定する世界でなければならない」(12・315)と述べる。

<sup>156</sup> 三木清『三木清全集』第17巻、岩波書店、昭和43(1968)年、490-491頁、三木との対話から西田の言葉を引用した。

<sup>157</sup> 西田は帝国主義に対して「帝国主義とは民族利己主義の産物である」(12・404)と述べている。

それぞれの国家の独自性を認める「新しい帝国主義」を模索し、構築したのではないかという批判を浴びることになる。すべては、その根拠を皇室としたところから発せられる西田への批判である。だが、そうであるとしても、なぜ、西田は皇室を自らの根拠とする危険な手法をとったのか。否、もしかすると、ここに重要な意味があるのではないか。これまでの「西田への批判」ということで見失われてきたものがあるのではないか。

## 第二節 西田幾多郎の天皇論

西田は、天皇を歴史の危機の克服者としてとらえる。さらに、時代の危機の克服論である「矛盾的自己同一」（行為的直観の方法）の正当性の根拠として西田は「皇室」を置く。それにはどのような意味があるのか。それを探るため、ここでは、以下の仮説を立て、それを論証する形で論を進める。

西田は歴史の危機において、自らの到達した「矛盾的自己同一」で、歴史的世界を解明することで、危機を克服しようとした。この自らの考え出した歴史の危機の克服論の文脈において、西田にとって天皇は、「矛盾的自己同一」における絶対無の役割を果たすものとして不可欠な要素としてある。したがって、天皇は手段であって目的ではない。

こう述べる理由は、このようにとらえることによって、西田が自らの論の根拠として天皇を置いた理由が明らかとなるのではないかと考えられるからである。ここでは、方法として、「御進講草案—歴史哲学ニツイテ」と『日本文化の問題』における天皇論を中心に論じる。まず、西田の天皇論が、どのようなものかを考えるために先行論文からみていきたい。

### 1 先行研究による西田幾多郎「天皇論」評価

昭和 18（1943）年の『読書人』では、「特輯哲学書批判」として京都学派の批判の特集が組まれる。

その中で、浅野晃は、西田による矛盾的自己同一という言葉での皇室解釈は不可能であるとする。西田は、矛盾的自己同一という言葉で皇室を規定しようとするが、矛盾的自己同一という万能的概念によって皇室を規定することは、「天皇機関説と、どれだけの違ひがあるであらうか」<sup>158</sup>「天皇機関説の誤謬と五十歩百歩と言ふべきであらう」<sup>159</sup>とし、ここから、浅野は、すべてのものを説明できる概念で、皇室を説明することは、国体への信から生み出された論ではないものとして、天皇機関説と相違なきものとして西田を批判する。

同じく、山田坂仁は、西田が皇室を「無の有」とすることは、絶対矛盾的自己同一の世

<sup>158</sup>浅野晃「西田幾多郎著『日本文化の問題』『読書人』3（7）、昭和18年、昭和18（1943）年、26頁。

<sup>159</sup>同前。

界（絶対無の場所）のシンボルとして天皇制国家を位置付けることであるが、これは『絶対無の場所』とか『世界』とか考えたものの象徴として皇室を論じ、天皇制の永遠性と絶対性を説いた<sup>160</sup>ものであるととらえる。そこでは、皇室は社会や国家の生成発展の原理そのものとされ、政治的主体（「一」）と人民（「多」）という矛盾するものを媒介する原理とみなされている。このように、皇室を、「無の有」として、真実在としての「無」が具現化したものとするのは、天皇を絶対化し、専制的な神権說的解釈を強化するものとして批判される。

上山春平も、山田と同様に、皇室を媒介として対立するものの止揚がなされてきたとみるが、それを山田のように天皇の絶対化とはとらえない。西田にとって皇室の役割は、対立するものの媒介をして統一を得ることであったとし、皇室を「矛盾的自己同一」としてとらえることは、天皇絶対主義を目指すものではなく、対立するものを統一する媒介としてとらえ、より高次の政治形態を形成するものとみる<sup>161</sup>。

このように、上山の論には、西田の論から天皇制否定の意味をくみ取ることはされていない。これに対して、山田宗睦は『日本文化の問題』における西田の天皇論を、天皇制の否定の意味を含むものであるとする。西田哲学が天皇制を前提とし、天皇制イデオロギーの哲学として自己展開してきたという従来の説は否定されるべきである。なぜなら、西田にとっての「皇室」と「民族」は、国家主義に対して、国家を制限し、対抗するための足場としてあるからである。西田は文化の中心としての皇室による世界主義の立場から、軍部の覇道を批判しようとした。これは、文化的ナショナリズムによる政治ナショナリズムの修正を企図したものである<sup>162</sup>。

桶谷秀昭は、『日本文化の問題』で最も重要なところは、日本の主体化への批判であるという。日本が主体化することは、欧米の帝国主義と同じような道を進むことであり、近代日本はそれを自ら否定しなければならないと西田はとらえた。そして、主体化することの自己否定によって顕現してくるのは、本来の日本のあり方である「皇道」であり、「八紘一宇」であると考えていたと桶谷は考える<sup>163</sup>。

中村雄二郎は、西田は「<絶対矛盾的自己同一>の論理がもたらす絶対無の顕現を皇室のうちに見た」<sup>164</sup>「皇室という到底絶対無ではありえないものを絶対無と見なすことにな

---

<sup>160</sup> 山田坂仁、前掲論文、108頁。

<sup>161</sup> 上山春平『日本の土着思想——独創的なリベラルとラディカル』弘文堂、昭和40（1966）年、74頁。

<sup>162</sup> 山田宗睦、山田宗睦著作集『西田幾多郎の哲学——増補改題 日本型思想の現像』三一書房、昭和53（1978）年、312頁。

<sup>163</sup> 桶谷秀昭『昭和精神史』文芸春秋社、平成4（1992）年、393頁。桶谷は、近代的天皇制と、それまでの天皇制について西田は異なるとらえ方をしているとみる。万世一系、歴史的事実として描かれている近代以前の天皇は社会の背後にあり、主体的闘争とは次元の異なる地点にある。これに対して近代天皇は歴史における「主体的」なものであるため、西田の「矛盾的自己同一」という論理からすると、近代天皇制は「主体的」であることによって、自己（天皇制）を否定しなければならなくなり、そこには天皇制の否定が暗示されるとする。

<sup>164</sup> 中村雄二郎『西田哲学の脱構築』岩波書店、平成9（1987）年、151頁。

った」<sup>165</sup>と述べる。「絶対矛盾的自己同一」は、物理や生物の世界では有効な理論モデルであったのに対して、歴史的世界に関しては、自民族中心主義の表明に墮したとする。

上田閑照は、「日本文化の問題」では、「皇道」「日本精神」をめぐって、西田は「意味の争奪戦」をして、当時の状況に対する批判を公に遂行したとする。皇室を「矛盾的自己同一」とするのは、皇室の絶対化ではなく、むしろ、逆にそのあり方を規定しているものであるとする<sup>166</sup>。

森哲朗は、西田は、「皇室」および「日本」の「主体化」(=我性、私性)の拒絶をすることによって、当時の国粹主義的な右傾化に警鐘を鳴らしたと考える。西田の述べる「世界としての皇室」は、皇室拡大を目的としたものではなく、「いわば皇室を借りて『日本』の内側から『歴史的創造世界』の≪世界性=空性≫」<sup>167</sup>を導きだそうとしたものである。西田は「公」(=皇室)が頂点のごとく絶対視される中において、「公」を、無私性、無我性として、徹底的な世界の空性としてとらえようとした<sup>168</sup>。

藤田正勝も、上田と同じように「意味の争奪戦」ということばを用いる。西田が「皇室」、「皇道」を取り上げる場合、「かくかくの意味においてでなければならない」<sup>169</sup>という仕方で論を展開しており、「その意味をそのまま前提にするのではなく、そこに自分の立場から積極的に意味内容を付与しようとしていた」<sup>170</sup>。

田中久文は、西田が「皇道」を述べることは、皇室を世界に押し広げようとする皇道の覇道化、帝国主義化が目的ではないとする。西田は逆に、日本の皇室制度には帝国主義を克服するヒントがあるとみていた。なぜなら、皇室を「無の有」であるとすることは「『無』を根拠として、自らは主体的なるものを超越し、『主体』と『主体』との対立を融和させようとするもの」<sup>171</sup>だからである。さらに、「八紘一字」は、「家族国家論」を世界に拡大しようとしたものであったのに対して、西田は、「皇室」は「家族的と云ふ如きものには、超越的でなければならない」とし、また、皇室制度にも法による規定が必要であるとしていること、さらに、皇室制度の意義を活かすためには、「世界の日本」として、日本も変らなければならないとしていることから、西田は「これからの「皇室」のあるべ

---

<sup>165</sup> 同前、210頁。

<sup>166</sup> 上田閑照、前掲論文、116頁。

<sup>167</sup> 森哲朗『『主体』の超克』、茅野良男・藤田正勝『転換期としての日本近代（叢書転換期のフィロソフィー；第6巻）、ミネルヴァ書房、平成11（1999）年、238頁。

<sup>168</sup> 森によれば、ここでは主体としてではなく、「世界として他の主体を包む」というように「主体から世界へ」という方向が導き出されている。西田にとって非合理的な世界の形成力としての民族を超えるものは歴史的世界の創造作用としての文化にほかならない。「物となる」ということが主体の自己否定、自己転換をもたらし、世界の無私性、無我性を導き出すことであり、西田は世界史的闘争の危機の中で新しい文化が生まれることを祈願して懸命な努力をした。

<sup>169</sup> 藤田正勝、前掲書、平成19（2007）年、174頁。

<sup>170</sup> 同前、173-174頁。西田が「皇道は世界的にならなければならない」と述べることは、皇室の覇権の拡大、自文化の優位性の宣揚の立場からではなく、皇室も世界の国々との関わりにおいて独自の貢献をしなければならないという意味であり、日本文化を背景にして世界文化を創造する可能性をさぐったと考えられる。

<sup>171</sup> 田中久文『『創造』論としての日本文化論』『理想』（681）理想社、平成20（2008）年、52頁。

き姿、すなわち新しい「皇室」の「創造」を提起したものなのである」<sup>172</sup>とする。

平成 28 (2016) 年、林永強は、東アジアの国々からとらえると、西田の論は客観性をもつものとして責任を追及されるものではないし、独立的国家のグローバル連帯を実現する一つの原理の表現とも受け止められるが、「意味の争奪戦」をおこなうために皇道を持ち出したことは、西田の責任が問われなければならないと述べる<sup>173</sup>。

令和 1 (2019) 年、岩野卓司は、西田は、当時の全体主義的ファシズムに対して、皇室の名の下で、それに対抗しようとしたのではないかと述べる。皇室を無として概念化することで、皇室の意味と内容を変え、現実も変えていこうとしたのではないかという<sup>174</sup>。

以上からとらえると、西田は天皇論で絶対的天皇制を述べたのではないという評価は、以下の三つに分類される。

一つは、「意味の争奪戦」という方法である。上田閑照、藤田正勝、田中久文、岩野卓司等の主張であるが、西田は「皇室」「八紘一字」などに新しい意味づけを付与することで、従来の解釈を換骨奪胎し、皇室制度の大胆な批判を行い、皇室を変えることで社会も変革していこうとしたとみる。ここでは、西田は戦争の協力者ではなく批判者である。

一つは、森哲朗、田中久文が述べたものであるが、帝国主義をもたらしたものは、それぞれの国家が自国の利益に対して「主体的」であったことが要因であるにとらえ、それに対して、皇室を「主体的」ではなく「世界的」であるにとらえ直すことから、西田は新しい世界を形成しようとしたと理解するものである。ここでは、「主体的」とは私的なもの、「世界的」とは公的なものを指している。ここでも、西田の論は帝国主義を批判し、そこから脱皮する試みの論であることになる。

一つは、山田宗睦や森哲郎のように、西田が皇室を述べることは、文化ナショナリズムからの政治ナショナリズム批判の試みであるとするものである。皇室を文化の象徴にとらえ、文化の持つ力から、国政を批判し、是正しようとしたと考える。ここでも「意味の争奪戦」と同じく、西田の天皇は、当時の政治に対する批判の足場とされることから、西田は戦争の協力者ではないばかりか戦争への批判者ということになる。

本稿は、「意味の争奪戦」という解釈では、西田の真意をくみ取れないと考え、これに反論を試みる立ち位置に立つ。なぜなら、「意味の争奪戦」ということを、西田が敢えて選択した明確な理由が導き出せないからである。本稿は、西田は、皇室を、自らの論に用

---

<sup>172</sup>同前。

<sup>173</sup> 林永強「西田幾多郎の政治哲学——東アジアからみた責任と責任感とのあいだ（シンポジウム哲学の政治責任——ハイデガーと京都学派）」『哲学』(67)、平成 28 (2016) 年。

<sup>174</sup> 岩野卓司、前掲論文参照。また、岩野は「日本文化の問題」における西田の主張は戦後の象徴天皇制の先駆であるとする。その理由として、西田の天皇を純粋な「無」として概念化し、決して主体とならず、蘇我氏や徳川氏など主体的に支配するものを乗り越え、主体の背後に控え、権力者としての面、実体的な面、家族としての面から切り離されて存在していることをあげる。さらに、岩野は、西田による皇室の概念化は、皇室から家族などの属性を奪い、最終的には皇室を絶対無と考えることは、皇室を実体ではなく、天皇機関説が唱えるような一つの機関としてとらえたのではないかと言う。

い、重要な要石としたのではないかと考える立場に立つ。

## 2 「無の有」「矛盾的自己同一」としての天皇論の分析

ここで問題としたいのは、平成 7 (1995) 年、上田閑照の「意味の争奪戦」という方法による西田解釈の妥当性である。上田は西田を戦争という現実への批判者として位置づける。ここでは「意味の争奪戦」という手法が使われ、西田は概念の意味を争奪することで政治批判を行っているという解釈がなされた<sup>175</sup>。上田の論は、昭和 29 (1954) 年、大宅壮一が、『文芸春秋』に発表した「西田幾多郎の敗北」<sup>176</sup>を契機として、西田は、戦争に理論的根拠を与えた戦争協力者、帝国主義のイデオログ、日本主義者として、激しい批判を浴びるようになっていたという事情を背景に持つ。これに対して、上田が「皇室」「皇道」を述べることは「意味の争奪戦」であったと解釈することは、西田を擁護することになる。事実、「意味の争奪戦」という解釈は、西田論の主流となる。

では「意味の争奪戦」とは何か。「意味の争奪戦」—これを上田は次のように述べている。

当時「皇道」「皇道」と盛んに言われ、「日本精神」「日本精神」としきりに言われていましたので、そのように言うのであれば、それはこれこれの意味でなければならないと西田は言っているのです<sup>177</sup>。

この「意味の争奪戦」については、平成 9 (1997) 年、小林敏明は、西田を頭から復古主義者や皇道主義者とときめてかかかかる決定的なミスリーディングから救う目的があった<sup>178</sup>とする。一方、平成 17 (2005) 年、ゴトー・ジョーンズは自身の聴衆が自身の広範な著作に対する知識によって自分の抵抗を推察してくれるであろうという西田の期待があった<sup>179</sup>と分析する。

だが、平成 28 (2016) 年、林永強の論にもあるように、いくら「意味の争奪戦」による

---

<sup>175</sup> 上田閑照、前掲論文。116 頁。

これについて、2007 年、藤田正勝は以下のように分析している。西田の「皇室」や「皇道」という言葉への言及によって、西田の戦争協力が批判されてきたが、西田の文脈では、従来の意味で「皇室」や「皇道」の言葉が用いられているのではない。それぞれの言葉に新しい解釈を与えることで論は成立している。これは従来の意味で「皇道」を述べ、戦争や皇室を礼賛しているのではなく、そこにあるのは従来の言葉を用いることによってその解釈の見直しを通しての批判である。藤田正勝『西田幾多郎—生きることと哲学』、173 頁～175 頁参照

<sup>176</sup> 大宅壮一、前掲論文、

<sup>177</sup> 上田閑照、前掲論文、116 頁。

<sup>178</sup> 小林敏明『西田幾多郎—他性の文体』、太田出版、平成 9 (1997) 年、127 頁

<sup>179</sup> Goto-Jones, Christopher, *Political Philosophy in Japan: Nisida, Kyoto School, and Co-prosperity*, London: Routledge, 2005, p 20.



従来の解釈の換骨奪胎による大胆な政治批判と肯定的に解釈したとしても、対外的視野からは、「国体」や「皇室」などナショナリスティックな理念を放棄しなかったことは、天皇絶対主義としてしか理解されない<sup>180</sup>。さらに、西田は、戦争について「免レルコトガデキナイト共ニ、ソレニヨツテ種々ナル民族ノ文化ガ総合統一セラレ、偉大ナル人類文化ノ発展が出テ来ル」<sup>181</sup>と述べている。ここからも、上田の述べるように「歴史への巨視的な洞察に導かれつつ、明らかに軍部への警告と日本主義者たちへの批判をこめて提出された」<sup>182</sup>とは言い難い側面がある。これは、表面的な見方というよりも、上田の意図とは逆に、西田の真の意図を隠蔽する解釈ではないか。西田にとって<「皇室の存在」=「道徳国家の根拠」という擬制>こそ不可欠なものであったのではないかと考えられるのだ。

これを証明するために、前提として、先ず、西田にとって天皇とはどういう存在であったかを考察する。西田は、「日本文化の問題」で、「我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であつた、矛盾的自己同一であつた」(12・336)と定義する。これは何を意味するのか。

西田は、1941(昭和16)年1月23日、昭和天皇の前で、あるべき皇室論を論じている。これはプライベート・レクチャー、すなわちご進講であり「歴史哲学ニツイテ」と題されており、以下のように要約できる。

日本では、個人主義でもなく全体主義でもなく、対立する理論が相互に限定しあうことで均衡状態を保ち、皇室を中心として発展してきた。全体主義に傾こうとすれば、“「肇国ノ精神」ニ復帰スル”ことで揺れ戻しを行い、皇室を中心として新たな時代に踏み出してきた。歴史的世界は「時ヲ越エタ永遠ナルモノヲ内容」<sup>183</sup>として発展していく。これは言いかえると、歴史の世界は、「過去未来ヲ含ンダ現在ヲ中心トシテ」<sup>184</sup>動いていくと言える。日本ではそれは皇室に象徴される。すなわち、皇室は「過去未来ヲ含ンダ現在ノ意義」<sup>185</sup>を持つ。そして、歴史の危機において、皇室の役割は、推古に復帰するのではなく、新たな時代を創造することであつた。その意味で復古とは維新である。

この御進講の内容と、同じようなことは『日本文化の問題』でも述べられている。我国の歴史ではいかなる時代においても、「社会の背後に皇室があつた」(12・336)。社会状態が行き詰まったとき、その対処法は、日本では「いつも皇室に戻る」(12・337)ということであつた。これは昔の制度に戻るということではなく、「新たな世界へ歩み出す」ということを意味すると書かれている。

以上から考察すると、西田にとっての皇室が「無の有であつた、矛盾的自己同一であつた」とは、皇室を対立するものの止揚をなす媒介者Mとみていると考えられる。西田には、図式的説明を試みた時期があるが、Eは個物 Einzelnes、Aは一般 Allgemeines、Mは媒介

<sup>180</sup> 林永強、前掲論文。

<sup>181</sup> 西田幾多郎『続思索と体験 以降 再版』岩波書店、昭和24(1949)年、99頁。

<sup>182</sup> 上田閑照、前掲論文、114頁。

<sup>183</sup> 西田幾多郎、前掲書、昭和24(1949)年、98頁。

<sup>184</sup> 同前、100-101頁。

<sup>185</sup> 同前、101頁。

者 Medium とし、対立する個物 E と一般者 A が媒介者 M を媒介として結び合うという図式を描き出している<sup>186</sup>。これは、山田坂仁の言葉を借りれば、「人民（個々の多）と、政治のさしあたっての責任者（「主体的一）」とを媒介する原理（「絶対無の場所」、「世界」）が皇室である」<sup>187</sup>という構図になる。では、なぜ、この時期、西田は皇室を「無の有であった、矛盾的自己同一」としたのだろうか。

先ず、考えられるのは、国体国家論への抵抗である。歴史的背景としては、当時「一大家族国家として億兆一心聖旨を奉体して、克く忠孝の美德を發揮する」<sup>188</sup>という国体国家論が主流であった。これに対して西田は反論しようとする。方法として、国体を「家族的」というより「世界的」「歴史的世界形成の意義」（12・409）があるととらえ、さらに「行為的直観の形」（12・407）であるとする。

「国体」を「行為的直観の形」とすること、これは、当時としては、飛躍的な解釈といえる。西田にとって、国体とは、「具体的道德の規範形」（12・408）、「道德の根源」（12・413）であり、そこから生まれるのは「国家即道德なる国体観」（12・410）である。西田によれば、行為的直観とは、実践を介してアイデアを直観し、永遠なる生命を顕現する（12・412）ことであり、これを国家に当てはめれば、道義を顕現する団体を意味する。いわゆる国体国家論は国家をして「天皇の大御心を奉体する」<sup>189</sup>ものとされるが、これとは異なる国体論を西田は展開している。

西田は自己の立場を「絶対的客観主義」（10・510）というが、ここにあるのは、絶対的真理から相対的真理＝忠孝を相対化するという手法によって行なわれる国体国家論への批判と考えられる。国体国家論は相対的真理＝忠孝を核としているが、西田は絶対的真理を置き、国体論の相対主義を否定しているのである。さらに西田は天皇の上位概念を構想している点が重要である。天皇の上位には絶対無があり、この無を表現して具現化するのが天皇である。これは天皇を最上位に置く国体論とは相違している。

そして、それを可能とするのは、天皇ではなく、天皇の上位概念としてある絶対無の働きを天皇が具現化するというところにある。ここでは、天皇は上位概念である「絶対無」の表現者と位置づけられる。

ここでは当然に道德の内実が問題となる。西田にとって道德とは自己の内面的当為ではない（10・328）。主観的立場を脱したところから発せられる「神の声」である<sup>190</sup>。西田によれば、カント的な実践理性の形式は個人主義的立場を脱することができない「道德的個人

---

<sup>186</sup> 西田幾多郎 エッセンシャル・ニシダ 即の巻『西田幾多郎キーワード論集』書肆心水、平成 19（2007）年、238 頁。「序」『哲学の根本問題 続編』岩波全書（33）、1948 年。

<sup>187</sup> 山田坂仁、前掲論文、106 頁。

<sup>188</sup> 文部省『国体の本義』昭和 12（1937）年 3 月 30 日、9 頁。

<sup>189</sup> 同前、34 頁。

<sup>190</sup> 西田は道德的当為については、客観的に環境から基礎付けられるものでも、主観的に推論式的論理に基礎付けられるものでもなく、「多と一との矛盾的自己同一として形が形自身を限定する所に、基礎付けられる」という。（12・407）

主義」(10・330)であり、主観的なものとして否定される<sup>191</sup>。しかし、同時にヘーゲルの「人倫」も「個物否定の全体主義的立場」(10・331)として退けられる。

西田の眼目は「個人主義(主観的立場)」、「全体主義の立場」を総合することにあつた。それは動的関係性により企図される。西田はこれを「主体即環境、環境即主体」と表現しているが、この動的関係性こそが客観的世界の歴史形成の方法を顕現しているものであると主張する。自らの主張する「矛盾的自己同一」とは、主体即環境、環境即主体を意味し、その中には主体的契機も含まれるが、同時に環境によって否定されることで、主体が常に新たな主体として再生し、ここには「主体的なるものを超えるといふ立場」(12・377)が生まれるという。つまり、西田は、帝国主義化は、否定を介して、主体が環境によって新たな主体へと再生され続けることによって防ぐことが可能とみる。

ここで西田は皇室に格別な役割を与える。即ち、皇室は主体即環境、環境即主体を媒介する媒介者Mであり、「無の有」「矛盾的自己同一」の要であるにとらえる(12・335)。対立するものを媒介するものは絶対無であるが、政治の場では、その役割を担うのは天皇であり、天皇は絶対無の存在の証であると西田は考えている。そうして、ここに天皇の権威が由来することになる。

このように西田は天皇をして絶対無に関わる存在にとらえたが、この天皇こそ日本の帝国主義化を防ぐ要石となるとも考えている。万世一系の皇室は「絶対的事実」であり(12・441)、この定礎こそが侵略戦争を阻止し、帝国主義化を戒める根源であると西田は主張したのである。

このように考えると「意味の争奪戦」として皇室に新しい意味を付与すると西田の論を解釈することは西田の真意を見失うことになるといえる。なぜなら、西田は、万世一系の天皇の背後に絶対の無をとらえ、天皇の存在そのものに絶対無を見ようとするからである。天皇、皇室は無であって、ここに意味内容を盛り込むことはできない。

こうした点を上田の論は看過している。皇室の存在がないのであれば、日本が道徳的国家であるという主張も、崩れ去ることになる。もし、天皇が存在しないのであれば、絶対無の存在も政治哲学に限れば、証明されないということになる。

当時、憲法学の正統派は天皇絶対主義を主張していた。天皇絶対主義とは至高の権力(主権)が天皇に帰属し、天皇の意思が国家の意思である(天皇即国家)とする穂積八束らの主張する論である。しかし、西田の論はこの論とはほど遠い。これは西田の以下の書簡から推し量ることができる。

皇室は文化の Patron としたいものである。[……] 此頃国体といふことがやかましいが我国の国体が大なる humanity の上に基いて居ることを説く人はない 唯万世一系といふことを dogmatic に説くのみである 万世一系の皇室は大なる慈悲 没我 共同

---

<sup>191</sup> 西田はカントに対して、「個人的自己を超越したと云つても、超個人主義的主観の立場たるに過ぎない」とし、それに対して自己の立場を「絶対的客観主義」という。(10・510)

の象徴であると思ふ 此の深い精神をとかねばならぬと思ふ。(18・207) (大正7 (1918) 年  
12月26日)

ここでは皇室が「慈悲」「没我」「共同」の象徴とされ、権力から遠ざけられていることに留意が必要である。そして皇室は文化の Patron とされている点も重要である。平和な時代—大きな対立のない時—皇室は権力から遠い存在である。しかし、危機の時代—大きな対立のある時—皇室、とりわけ天皇の役割は大きくなる。それは道義国家の根拠たる絶対無に関わる存在として、対立を総合する役割がクローズアップされることになる。これは天皇が権力を行使し混乱を取捨させることを意味するものではない。天皇は無の存在として、当事者に自省を促すのみである。

さらに、西田は、昭和7 (1932) 年、天皇機関説を唱えていた一木喜徳郎の退任に対して、危惧している (18・465)。ここで注意すべきは天皇機関説の主張である。機関説は天皇が国家の機関であることのみならず、天皇超政論を主張していた。つまり、天皇は政治から遠ざけられていたのである<sup>192</sup>。もとより、天皇を国家機関として統治枠組みに取り入れる機関説と、天皇を絶対無の表現者とする西田の立場には根本的に相異がある。ただ、天皇の権力性を否定するという観点に絞れば親和性がある。

以上からすると、西田が天皇絶対主義を標榜していたとみるのは困難である。かかる解釈は天皇自体に権威の源泉をみるからである。西田にとって重要なのは絶対無であり、西田にとって天皇とは歴史界でのその表現者にすぎない。したがって、日本が帝国主義、侵略主義へ向かう歯止めとして、皇室を「無の有であつた、矛盾的自己同一」とすることは必要であつたともいえる。なぜなら、西田の危機の克服論はもう一つの側面として、自らの到達した理論である「矛盾的自己同一」を現実の中で証明し、応用することが目的とされているからである。その現実化において、絶対無の役割を担う天皇の存在は不可欠なものとしてある。これは、矛盾を媒介させる存在という、絶対無への信を根拠づけるものとなるのだ。

だが、たとえ帝国主義に対抗するためとはいえ、「我国の国民思想の根底には、肇国の事実があつた、唯歴史的事実と云ふものがあつた」(12・340) とあるように、ある種の擬制を根拠として立論したこと、これは擁護されるものではない。もちろん、西田の論は、「現存の関係を再肯定するプログラム」<sup>193</sup>を目指したものではない。ましてや「メタレヴ

---

<sup>192</sup> 美濃部達吉らは天皇の法律に関する裁可権は時効消滅したと主張していた。西田は美濃部に対しては「美濃部氏実に気の毒なり。将来、公法などといふもの特に真の国史といふ如きものは研究ができぬ事になりはせぬか」(18・524)「人々は何故に反ミノベ説がこれまで学問上衰えたかという事を考へて見なければならぬ」(18・530)と述べている。

<sup>193</sup> 岩崎稔「戦争の修辭、世界史の緊迫—『世界史の哲学』の喩法について」小森陽一・酒井直樹・島蘭進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉(編)『総力戦下の知と制度(岩波講座近代日本の文化史;7)』岩波書店、平成14 (2002) 年、130頁。

エルで世界の日本化を図る<超越論的>日本中心主義」<sup>194</sup>を目的としたのではない。西田は「主体的」ではない「世界的」である道徳的国家の形成によって帝国主義に抵抗しようとした。そして、その根拠として皇室を必要とした。そして、絶対無を自らの根拠とする皇室の存在の提示によって時代の危機を克服しようとした。ここでの皇室は、政治哲学の分野に関する限り、目的ではなく手段である。

#### 西田の国家論——世界的視野に立ち、歴史を形成する主体

以上のように西田は天皇を絶対無にかからしめて理解していたが、ここではその前提として、西田の国家論、主権論が問題とされる必要がある。西田は国家の基本的性格を以下のように述べている。

国家が価値の創造力だと云ふのである。国家とは単なる治安の機構ではない。又単なる力の団体ではない。さう云ふものは国家と云ふべきものではない。真の国家とは歴史的形成的主体として、価値創造者でなければならない。【……】国家価値とは創造価値である。故にそれは真の道徳的価値である。(12・399)

このように、西田は国家をして歴史的形成的主体とみており、この歴史形成は創造的なものであると考えている。これは国家を手段とする立場や国家を権力関係としてのみ把握する立場への反論であると同時に、国家に歴史形成という格別の機能を認めている点に重要性がある。そのような国家の役割を前提に、国家は道義的であるという宿命を負っていると西田は理解している。

そして、このような国家にも各個の個性があるが、それが西田の言う国体である。それは当時日本主義者の主張する民族主義的色彩に基づくものではない。西田は国体論を国家の歴史的形成力と関連させて次のように述べている。

民族が単なる生物的民族を越えて、一つの世界として自覚する時、即ち歴史的形成的なる時、それが個性的である。而して民族が斯く個性的となると云ふことは、それが歴史的形成的であり、歴史的使命を担ふと云ふことでなければならない。国体とはかかる国家の個性である。国家は国体を有し、国体を有するものが国家であるのである。単に特殊的な民族的生命の上に国家の名を冠すべきではない。個性的に歴史的形成的なるもののみ、世界に対して、真の国家として独立権を要求し得るのである。(12・403-404)

歴史の使命を担う国家、それは民族的なものを超えて、世界的な視野にたつことが要請されると西田は主張している。そして、民族的生命から導出される団体を国家とすべきではないとしている点にも特徴がある。これはナチスの民族主義や日本主義者への批判を含

---

<sup>194</sup> 高橋哲哉、前掲書、219頁。

意していると考えるべきであろう。

また、真の国家とは他民族に対して、自己を歴史的世界において形成するため結合するものであり、世界的視座を備えた道義的なものでなければならないとする。この趣旨を込めて西田は以下のように力説している。

真の国家は、他の民族に対して、共に自己自身を形成する歴史的世界の自己形成の立場に於て結合するのである。自己自身の中に世界を表現せざるもの、即ち道義的ならざるものは、国家ではない。単に排他的なる民族主義から出て来るものは、侵略主義と帝国主義との外にない。帝国主義とは民族利己主義の産物である。(12・404)

以上のように国家は世界的視野に立ち、歴史を形成する主体であり、自己の内に世界を映ずるという点で道義的なもの、そのように西田は国家を規定した。したがって、種（民族共同体）はかかる観点から理性化され国家に至る。つまり、民族的呪縛を対自化し、より高次に至ることが必要とされるのである。

#### 西田の主権論の特異性——国家の統合のための観念

このような国家論に加え、西田は国家の主権について、以下のような展開している。

主権の絶対性と云ふのは、個人の圧迫を意味するものではない。全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一的世界の中心を映すものとして、主権が主権であるのである。そこに何処までも我々の自己が個物的として世界を映す、逆に自己が世界の自己表現として自覚的となると云ふことが含まれてみなければならない。全体的一としての主体が、何処までも理性化せられることによって、それが主権となるのである(10・305-306)。

国家を全体的一として、この国家に個物的多としての個々人が統合される際に、絶対性を有する主権が必要となる。ただ、その絶対性を西田は認めつつも、主権は個人を圧迫するものではなく、矛盾し対立する個々人を総合する中心点とし存在すると考えている。したがって、主権は個人が国家という領域で自己表現するための装置であり、理性的なものにとらえている。

これは、主権を至高の権力とするボダンの立場とは異なるものである。西田は主権の絶対性を容認するが、それは権力的・暴力的なものとは考えていない。むしろ、それ全体としての国家の統合の理性的な観念である。ここから推論とすると、主権はあるが、主権者はいないと西田は考えている。通常、主権は、主権者の命令があり、その命令は絶対であって背くことは許されないという構造をとる。だが、西田は主権者を置かず、したがってその命令はなく、主権とは全体統合の理性的観念と把握している。そして、西田は主権の機能について格別な見方をしている。

社会が右の如く矛盾的自己同一的に、一つの世界の自己形成の形を取る時、一つの主権を中心として法制的に形成せられる、即ち絶対矛盾的自己同一的世界の表現的自己形成の形を取るのである。是に於て人はすべて公の人となり、物はすべて公の物となる。すべてが歴史的事物となるのである。我々は各自創造的世界の創造的要素として、歴史の創造者として不可侵的権利を有するのである。今生れた赤子と云へども、何処までも一国民としての権利を有するのである。人はすべて歴史的主体者として権利を有するのである。而して物はすべて何人かの財産でなければならない。歴史的創造者は歴史的身体を有たなければならない、物に於て自己を有たなければならない。我々は歴史的世界に於て身体を有つことによつて、具体的人格となるのである。然らざれば、抽象的意志たるに過ぎない。(10・307)

西田にとって主権とは上述のように、国家の統合のための観念であり、それは個人の自己表現のために必要なものであった。そして、この主権は国家の「法制的」組織化を要請する。ここで西田は特有の主権機能を見出している。それは人の公人化である。これによって人は私人たる個人とともに公人として「歴史的創造者」としての権利を有すると西田は考える。確かに国家は歴史の形成主体であるが、実際に歴史形成に携わるのは各個の国民である。西田はその権能を各人に保障するのが主権であるとしている。これは法的にみれば、歴史形成参加への法人格が主権により与えられると考えることが可能である。

西田は国家をして歴史形成の主体であり、道義的な存在と規定した。そして、主権とは国家の構成員たる国民の歴史形成へ権能を付与する装置と位置付けている。このようにみると天皇とは主権を有する絶対者ではない。天皇は国民の歴史形成に欠くことのできない存在であるが、それは各国民の矛盾・対立を総合する「絶対無」である。

### 3 「絶対無」と「天皇」—尾高朝雄との比較より

では、ここで西田が自らの論の根拠として皇室を置いたことについての意義と限界について考察を加える。

尾高朝雄の天皇論を補助線として西田の天皇論を再考する。ここで尾高を取り上げる理由は、日本初の法哲学者である尾高朝雄は、西田の弟子でもあり、両者には、政治哲学の分野でも通底する部分が多いと考えられるからである。

民主主義にも現実を超えた理念がなければならないが、尾高は法の究極には「ノモス」があり、ここに主権は存すると主張する。ノモスとは「政治の矩」<sup>195</sup>であり「与えられた

---

<sup>195</sup> 尾高朝雄「ノモスの主権について—宮澤教授に答う」『国家学会雑誌』62 (11) 719、昭和23 (1948) 年11月号、576頁。

具体的な条件の下で、できるだけ多くの人々の福祉をできるだけ公平に実現して行かなければならないという筋道」(同)、「社会学的な事実を超えた法の『理念』」<sup>196</sup>であり、具体的には国民の福祉、国際社会の信義、秩序と公平、法の根本原理である。それは君主制でも民主制でも妥当する。

この理を前提として、尾高は「一般意志」*volonté générale*に関連づけて天皇論を語る。尾高は、いかなる政治権力を持つものも、法の根本原理には従わざるを得ないとする伝統が日本には存在し続けてきたという。尾高は、日本の天皇制は、ルソーの描いた「国民主権主義の『上層建築』としての君主制の図式にぴつたりとあてはまつたものとなつてゐる」<sup>197</sup>という。そして、尾高は、ルソーの国民の総意(*volonté générale*)<sup>198</sup>も特殊意志の集計ではなく、常に正しい意志(*toujours droite*)として、公共の利益(*utilité publique*)を目指し、共同の福祉(*bien commun*)を実践していくことを法の正しさの基準とする、いわゆる現実問題を越えた「理念」論とする。そして、天皇の役割はルソーの「一般意志」と同じであるとする。国民主権は国民の意志によって法を作るとするが、尾高は、「国民の総意」が常に正しいという「理念」は一つのイデオロギーであり、擬制であるとみる。そこから、「国民主権」、「国民の総意」も、事実概念ではなく、民主主義の究極にある一つの「理念」であるととらえる。

以上のような尾高論は西田の論と通底している。西田が天皇を「無の有」とすることは、相対的な価値に拘束される「有の有」ではなく、普遍意志の表現者として天皇を「無の有」ととらえることであった。したがって、たえず変動する政情に対して、次元の異なる立ち位置から「常に正しい意志(*toujours droite*)」としての天皇がその指針を示す役割を担うことになる。これは天皇をして一般意志の体现者とみる尾高の論と同質のものである。

ここからとらえると、西田の天皇論は尾高による天皇解釈と同じと考えられ、尾高によって京都学派の天皇論は解明されたかにみえる。ところが、西田はルソーの一般意志を否定している。本稿はここに着目する。西田は「ルソーの契約説の底には、功利主義的なものがある」(10・300)と批判する。法の根拠にルソーの一般意志を置くことから、法の絶対性はでてこないし、どこまでも主観的であるという。

西田の主眼としたのは、自己を主体としてとらえる個人観、国家観の否定である。したがって、西田の目指したものは、人間を超えたものからの道徳の根拠づけである。形而上学的世界にその根拠を求めることによって、功利主義ではない国家が求められる。西田はカントも「主観的形式的理性」(10・300)だと批判する。おそらく、ここからは、尾高の「ノモス」も否定されるにちがいない。なぜなら、ノモスは、政治の筋道として、あくまでも現実を基盤にし、現実によって説明可能な土俵を現実に置く論だからである。

---

<sup>196</sup> 同前、592頁。

<sup>197</sup> 尾高朝雄「国民主権と天皇制」『国家学会雑誌』60(10)701、昭和21(1946)年10月号、225頁。

<sup>198</sup> 尾高は通常の訳とは異なる訳をしている。*volonté générale*「一般意志」を「総合意志『総意』」と訳している。 *volonté de tous*「全体意志」は「すべての意志」と訳している。



西田は、自らは「客観的絶対主義」であるという。西田は人間も国家も「絶対無限の客観的表現」(10・301)に「世界そのものの絶対的自己表現」(同)に基礎づけられたものとする。そこでは法の根拠も「絶対矛盾的自己同一的世界の絶対的自己表現」(同)が、その根拠であることになる。あくまでも、西田の政治哲学の根幹にあるのは、主体が環境を、環境が主体をと、主体と環境が矛盾的自己同一的に世界が自己自身を形成するということであり、その歴史形成原理に従うことで歴史の危機は克服されることになる。

このように、そこには尾高の述べる「ノモス」以上のものがその根幹にある。石川健治が述べているように、「ノモス主権にいうノモスは、ほぼ『公共の福祉』と道義になる」<sup>199</sup>。ノモスは政治の矩であるが、西田の根拠とする絶対無は、ノモスとは次元の異なる宗教的次元、人間を超えた形而上学的世界のものを価値の根源(根本規範)としておこなう政治改革である。そこでは、権力の対立という相対的次元を一步越えた高次の絶対的立場から政治改革が行なわれる。その効果は、形而上学的理念であるがゆえ、すべての既存のものを相対化すること、公共性に反するあらゆる恣意性の否定と排除が可能となる。まさに時代を転換しうる論理である。法や規範を成立させている一層高い根源から現実の政治の再考を図ろうとする。

だが、形而上学的原理としての無謬性のゆえ、誤謬のない無謬なものとして批判すらも排除することで、南原繁の述べる通り、ナチス以上の全体主義の根拠となった<sup>200</sup>。経験的次元の政治に対して、先経験的次元の価値原理を用いたこと、政治の次元に超政治的な原理を用いたことは挫折する。西田の抽出した実在のあり方である「絶対矛盾的自己同一」で政治哲学を解釈することの意義と限界がそこにはある。西田による壮大な思考実験は失敗したといわざるを得ない<sup>201</sup>。

田辺はこのような西田を発出論的であり受動的であると批判する。田辺は西田の限界を乗り越えることができたのであろうか。この課題に田辺は、意識的であれ、無意識的であれ、どう立ち向かおうとしたのか。

---

<sup>199</sup> 石川健治「解説」『国民主権と天皇制』講談社学術文庫(2557)、平成31(2019)年、280頁。

<sup>200</sup> 南原繁『国家と宗教』岩波書店、昭和17(1942)年、207頁。

<sup>201</sup> 高山岩男は「絶対矛盾的自己同一」は余りに形式的に過ぎ、無矛盾性が形式論理にすぎないように、実質性を欠くとみる。高山岩男『教育哲学』玉川大学出版部、昭和51(1976)年、95頁。

## 第二章 田辺元における「種の論理」と「絶対無」

### 第一節 戦前の「政治哲学」－「種の論理」－

#### 1 先行研究における田辺の「政治哲学」評価

本章で取り上げるのは田辺元である。西田幾多郎と同様、田辺も戦前、右翼からの攻撃を受けている。しかし、その批判の論点は、西田とは異なる。西田がマルクス主義に対して無批判であるということによって攻撃された<sup>202</sup>のに対して、田辺の思想は「マルキシズムの国体変革運動に学術的支持を与へた」<sup>203</sup>と批判を受けている。

蓑田胸喜によれば、田辺が皇国史観に立たないのは、思想史上の一切のものを、「弁証法的歴史哲学」<sup>204</sup>において、相対的に合理化するからであるという。そこでは、過去は、現在のための相対的価値として、手段とみなされる。それゆえ、「過去」は、「現在」さらには「将来」に対して絶対的価値をもつものではなく、皇国史観が成立の根拠を失う。

以上の蓑田の論から明らかとなるのは、田辺が国体思想に批判的見地に立っており、さらに「唯物史観」を「科学」ととらえ、それを前提にして政治論を展開していると当時の右翼から考えられていたことである。

一方、左翼の立場からの批判もある。昭和 23 (1948) 年の『現代観念論批判』の中で、森宏一は「いわゆる京都学派の人々は、思想上での戦争犯罪人にあてはまる」<sup>205</sup>と述べる。田辺については「二つの矛盾対立を統一する絶対無の实在観念論という立場」<sup>206</sup>に立つが、黄金中点ではなく、内実はブルジョア社会の保存を目的とするものであると批判する。松村一人によれば、田辺は「絶対に調和できないものの調和を企てている」<sup>207</sup>が、それは「神秘的で逆説的で絶望的」<sup>208</sup>であり、「階級協調を絶対化する理論」<sup>209</sup>である。マルクスでは弁証法が「発展の理論」であるのに対して田辺では「対立の調和の論」「保守の理論」となっている<sup>210</sup>。山田坂仁によれば、田辺の論は、「西田哲学におとらず反動的であり、今日民主化の防壁をなす最も強力な精神的保壘である」<sup>211</sup>。同じく、永田廣志も、対立物の統一の媒介者が絶対無であるとする弁証法からは、天皇の絶対主義的な本質が帰結

---

<sup>202</sup> 蓑田胸喜は、西田がマルクス主義に学術的批評を加えていけば、これほどまでにマルクス主義は流行しなかったであろうと述べている。蓑田胸喜、前掲書、昭和 8 (1933) 年、469 頁。

<sup>203</sup> 蓑田胸喜、前掲論文、昭和 11 (1936) 年、27 頁。

<sup>204</sup> 同前、36 頁。

<sup>205</sup> 森宏一、前掲論文、126 頁。

<sup>206</sup> 同前、150 頁。

<sup>207</sup> 松村一人、前掲論文、165 頁。

<sup>208</sup> 同前、166 頁。

<sup>209</sup> 同前、167 頁。

<sup>210</sup> 同前、164 頁。

<sup>211</sup> 山田坂仁、前掲論文、114 頁。

されるので、田辺の論は、日本民主主義化の途上に立ちふさがりイデオロギー的障壁であるということになる<sup>212</sup>。

ここでみられるように、田辺の論は、西田と同様に、左右どちらの陣営からも攻撃を受けているところに一つの特色がある。だが、戦後、以下のような田辺擁護が始まっている。昭和26（1951）年発刊の『田辺哲学』<sup>213</sup>の中では、京都学派の高山岩男、辻村公一、武藤一雄、高坂正顕は、それぞれの視点から田辺の政治哲学について論じている。

高山岩男は、田辺の「種の論理」について以下のように述べている。満州事変を転機とした国家主義的傾向に対して、田辺は「種の論理」を提出することで、「民族国家を肯定し、絶対的なものとするナチズム的立場」に否定的態度をとり、その誤謬を警告した<sup>214</sup>。

辻村公一は、歴史の危機の克服を目的としたものとして田辺の政治論を位置づける。田辺にとっての歴史は普遍と特殊と個の三契機の交互媒介的循環という三一性において生成している。これに対して、特殊（種国家）が自己を普遍化したのが全体主義ファシズムであり、個が自己を普遍化したのが個人主義リベラリズムである。田辺は、全体主義、個人主義、いずれの理論も交互媒介の弛緩をもたらすものととらえ、三契機の交互媒介的統一を実現することで歴史の危機の克服がなされると考える。そして、それは絶対無を実現する個人の行為を通しておこなわれるとした<sup>215</sup>。

武藤一雄は、田辺は、社会民主主義を提唱することで、「宗教と政治の逆説的結合」を図ろうとしたと述べる。これは、宗教的解放即社会的解放ととらえるものであり、「友愛に基づく宗教社会主義」に外ならない。宗教と政治の逆説的結合としての社会民主主義は、「無血社会革命と世界平和といふ我々にとって緊急切実な課題に答へんとする最も有力な思想として大なる意義をもつ」<sup>216</sup>と評価する。

高坂正顕は、田辺の政治哲学は、民主主義と社会主義、それぞれ矛盾対立するものが交互否定によって転換転入され、友愛の原理に基づく社会民主主義を目指すものととらえる。これによって「合法的改良 reform」<sup>217</sup>と「非合法的革命 revolution」（同）の「絶対否定的中」（同）としての「革新 renovation」（同）が可能となる。この革新の立場は、闘争即合意の、無なる愛の立場から基礎づけられる。

以上の『田辺哲学』に収録された論考から明らかとなるのは、田辺の政治哲学は、戦前は、民族国家の絶対化に対抗する目的で「種の論理」が提出され、戦後は社会民主主義の原理である「友愛の原理」によって、民主主義と社会主義との対立を止揚しようとしたと理解されていることである。だが、彼等は、田辺の直弟子たちであり、いずれも京都学派の系列に分類される。この『田辺哲学』自体、田辺哲学の再評価を目的としたものであり、

---

<sup>212</sup> 永田廣志、前掲論文、58頁。

<sup>213</sup> 安部能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎など編『田辺哲学』弘文堂、昭和27（1952）年。

<sup>214</sup> 高山岩男「田辺哲学の史的意義」『田辺哲学』弘文堂、13頁。

<sup>215</sup> 辻村公一「政治・社会——一つの断片的覚書」『田辺哲学』弘文堂、136頁。

<sup>216</sup> 武藤一雄「政治・社会——田辺博士の社会民主主義の哲学」『田辺哲学』弘文堂、149—153頁。

<sup>217</sup> 高坂正顕「田辺哲学とマルクス主義」『田辺哲学』弘文堂、219頁。

客観的な立場からの評価とは言い難い。

これに対して、昭和 49 (1974) 年、家永三郎は、田辺の論は実践哲学の具体化であるとはいえ、遜色のあることは覆いがたいとし<sup>218</sup>、昭和 50 (1975) 年、中埜肇は、「政治哲学の急務」は「田辺の真率な憂国の至情の表現ではあるものの、思想的にはむしろ貧困であり、社会科学的分析の不足とあいまって過度に心情的であるという印象は否み難い」<sup>219</sup>と述べる。

これらは、いずれも田辺の政治哲学に対する否定的評価である。これに対して、平成 28 (2016) 年、田口茂は、田辺が国家を「絶対にして相対的な存在」ととらえる両義性は、絶対主義に親和的になる可能性を孕んでおり、国家論としては「危険性を胚胎する思想であった」<sup>220</sup>と指摘する。平成 30 (2018) 年、藤田正勝も、田辺が民族国家の絶対化に対して「世界歴史の下す世界審判により破壊を宣せられる」(7・36) と述べていることは「当時としてはほとんど考えられないほど踏み込んだ発言であった」<sup>221</sup>と評しているが、同書の中で、田辺の論が「現実の国家をそのまま肯定する可能性を開くものであった」<sup>222</sup>とみている。田口、藤田の論は正反対の二つの解釈をもたらす両義性を持つところに田辺の限界があるとしていることで共通する。

令和 3 (2021) 年、山内廣隆は『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』で、『政治哲学の急務』を「田辺哲学の精華である」<sup>223</sup>とし、田辺の政治哲学について再評価を試みている。同年、杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑は『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』で、「田辺研究の大きな潮流」<sup>224</sup>を作りだそうとしている。

以上からとらえると、田辺の研究史には、三つの流れがあることになる。国家主義を理論づけたとする批判的解釈と、民族国家に対抗しようとして「種の論理」を提示したという肯定的解釈、さらには両義性をもつ概念としての限界の指摘である。

これらの先行論文から考察すると、転換期の克服論者として田辺をとらえているのは、辻村公一、武藤一雄、高坂正顕である。彼らは戦前の「種の論理」と戦後の「友愛民主主義」を、変革期の理論としてみる。

本稿でも、<「種の論理」、「友愛民主主義」>、この二つの分析をおこない、その意義と限界を分析する。とりわけ分析の対象とする先行論文は、田口、藤田の論文であり、彼等による田辺の思想の両義性への着目に留意しながら、それを彼らのように否定的評価を与えるのではなく、むしろこの両義性を肯定的にとらえ、意義を求めていくという展開

---

<sup>218</sup> 家永三郎、前掲書、249 頁。

<sup>219</sup> 中埜肇、前掲書、450 頁。

<sup>220</sup> 田口茂「田辺元——媒介の哲学、(第三章) 国家論の挫折と理性の運命」『思想』(1102) 平成 28 (2016) 年、96 頁。

<sup>221</sup> 藤田正勝、前掲書、平成 30 (2018) 年、256 頁。

<sup>222</sup> 同前、257 頁。

<sup>223</sup> 山内廣隆、前掲書。序 i。

<sup>224</sup> 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑、前掲書、序 ii。

を試みる。

「友愛民主主義」に関しては、「兄弟性の社会建設に進むことが歴史の要求」、「愛による協調主義」ということから、キリスト教の平等とは異なり、「先後の秩序ある平等としての兄弟性」による平等に着目する。友愛により新たな公（共）の領域を形成することは、共生の経済社会の構築により、資本主義に対抗する論ともなりうる。そこから、友愛の原理に基づく社会民主主義は、アソシエーションによる資本主義対抗論の我が国における先駆ともいえよう。

さらに「友愛」にはもう一つの意味がある。小林正弥は「愛による変革としての協同組合論」<sup>225</sup>と述べているが、友愛の原理は、日本では労働組合の原理として用いられた<sup>226</sup>。これは、その後の三木清や高山岩男の協同主義へとつながるものである。また、友愛は鳩山一郎や、鳩山由紀夫によっても、政治の行き詰まりを打開し、救うものとして提唱された。鳩山一郎は、自由と平等の中道として友愛を掲げ、鳩山由紀夫は、「自立と共生の原理」として友愛をそのスローガンとした<sup>227</sup>。

田辺は社会的不平等の原因は、「土地の私有の拡大」と「遺産継承」にあるとし、その解決方法として、国家に、国家統制の最小限の役割として「私有の国家的制限と不断の再分配」をおこなうことを要求する。この所有論は、アソシエーションによる資本主義の克服という思想の一部であるが、この所有論の特徴は、私有を全面的に否定するものではなく、私有と公有の並立にある<sup>228</sup>。したがって、ここでも西田の主張した「矛盾的自己同一」という動的均衡による調和論の継承がみられる。さらに、この所有論は、やがて高山の「総有」というポスト資本主義の所有論の一つとして考えられる所有概念へと発展的に継承されていく。

天皇論に関しては、田辺は、天皇に対して、「政治哲学の急務」で、次のような要求を行なおうとした。－「皇室財産の全部を国家に下附あらせられ、以て国民救済の資とすべき」(8・371)「皇室の御私有財産も国家の支払ふべき賠償に転用せらるること」(同)「皇室が先ず率先して無所有の立場」(8・372)に立つこと、「一切を進んで放棄し、国家国民の為に無所有無一物を選び」(同)とること。－田辺は天皇が、皇室の私有財産を放棄し、無所有無一物を選択することで、「有限相対の人間と共に悩み」、絶対無の象徴として、国民を「無の媒介」にまで指導することが天皇の役割だと述べている。そこでの天皇は自己犠牲

<sup>225</sup> 小林正弥『友愛革命は可能か——公共哲学から考える』平凡社新書(513)、平成22(2010)年、134頁。

<sup>226</sup> 賀川豊彦は昭和12(1937)年 *Brotherhood Economics*『友愛の政治経済学』、加山久夫、石部公男訳、日本生活協同組合連合会、平成21(2009)年で、生活のあらゆる局面に友愛の原理がはたらくようにするためには協同組合国家を樹立する必要があると、キリスト教の立場から述べている。

<sup>227</sup> これは、クーデンホーフ・カレルギーに依拠すると彼らは述べているが、資本主義の行き過ぎを防止するものとして友愛が用いられており、当然、田辺の影響も考えられる。鳩山由紀夫は東アジア共同体構想を提起しているが、クーデンホーフ・カレルギーは汎ヨーロッパの思想を打ち出している。

<sup>228</sup> 前述の香川豊彦は「資本主義体制の下では私有制は、濫用されると、略奪組織になる。しかし、協同組合国家では、私有は悪となり得ない。場合によっては、それは協同組合活動の発展に寄与する」(注226参照、145頁)と述べている。ここにも、三木、高山の協同主義へと向かう要素が田辺にあったといえる。

的に自らを滅裂させて、「自らを無に帰すること」で国民の範型となり、田辺の理想とする社会民主主義を実現するために、率先して私有財産を放棄し、また、国民もそれに従う。天皇は、人々を社会的実践へと駆り立て救済を実現させる存在となる。ここで天皇は「指導原理」であり、各個の政治的な理想的あり方を「顕現」している存在となる。だが、天皇のこの位置付けは何を意味するのか。

さらに、本稿で着目したいのは、藤田正勝の提示した新資料である、ここには「皇室に指導し給ふ新社会統一主義」<sup>229</sup>は「資本主義の止揚」(同)をなすとある。さらに「ソ聯と結ぶ」(同)とある。これは、冒頭にあげた箕田胸喜のとらえた田辺像と奇しくも一致するものがある。この意味は何か。京都学派の政治思想の系譜にとってどのような意味を持つのかを検討したい。

## 2 「種の論理」からとらえた田辺の「政治哲学」分析

田辺は時代の危機の克服論として、「種の論理」を論じる。「種の論理」は戦前から戦後にかけての一連の論文の中で展開されている議論であるが、時代の流れに応じて、さらに批判者に応答する形で変化していく。完成型はなく、未完の形で終わっているのが特徴である。ここでは、「種の論理」を三つの時期に分類する。i) 「種の論理」の修正前、ii) 「種の論理」の修正後、そして、戦後の範疇に入るが、iii) 終戦直後の「種の論理」、という三つの時期に分けて「種の論理」の構造について述べる。その後、ヘーゲル、テンニース、尾高朝雄の三者との比較から、田辺の種の論理の意義と限界について論じる。

田辺は、「種の論理」の修正前においても、修正後においても、個人が我性を取り去り、真の個となり自立することによって、「閉じられた社会」から「開かれた社会」への移行が可能であると述べているが、ここでの危機の克服をおこなうのは個人とされる。そこでの個人は「世界を現実化する発動中心」(6・508)<sup>230</sup>とも呼ばれ、統一の成立をなすのは個人の行為である。これは、西田が、個人が国家を形成するものとし、個人を「創造的世界の創造的要素」(9・62)としているのと方法論を同じくする。

### (i) 種の論理とは何か

#### 第一期「社会存在の論理」の段階の「種の論理」一昭和9(1934)年

田辺は、各民族がその属する国家(種的国家)の「個」を媒介として、「個」の自律的自由を確保できる公共圏域として国家(類的国家)を構想する。それは国家が人類的普遍性を有しうる開かれた空間であることを意味した。国民はここで自発的に道義的な行為を実践し、理性的な国家を建設する。これが田辺の「種の論理」の骨子である。

では、「種の論理」の構造はどのようなものか。田辺によれば、「種」(民族国家)は生

<sup>229</sup> 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑、前掲書、316頁

<sup>230</sup> 田辺元『田辺元全集』筑摩書房、昭和37(1963)年一昭和38(1964)年。以下(巻数・頁数)を本文中に埋め込む。

命意志であるが、「個」（個人）は、「分立、対立、独占、篡奪」（6・126）の権力意志を持ち、「種」の生命意志を奪って、「種」を独占的に占有しようとする。だが、「個」（個人）と「種」（民族国家）は相互に対立するものであるが、それぞれ自立して存在しているものではなく、互いに依存して存在している。そして、相手の消滅と同時に自己も消滅するという「相互予想の関係」（6・139）にあることに気づく。

このように、「種」の統一を奪おうとして、自らが「種」に依存しているという自己矛盾に気づいた個は、進んで自己（我性）の否定をおこなうとする<sup>231</sup>。「個」の自己否定は同時に、「種」の消滅を意味する。したがって、「個」も「種」も否定解体される。そこには「個」と「種」の対立はなくなり「無の統一」が現れる。これが絶対無<sup>232</sup>としての「類」である。「絶対無」は、田辺によれば、否定の働きでしかないので、直接態である「種」と「個」を媒介としてはじめて存在に至る。このことは、解体された「個」と「種」からみれば、「個」と「種」の類的復活を意味する。これは、「個」の自己否定を契機として、自ら絶対無の働きに転ずることである。つまり、「個」の自己否定は、「個」と「種」の対立ではない無の統一を導き出し、そのことが「種」を類化（普遍化）することになる。

これが、種の論理の最初の構想であるが、田辺は、ここで、個の種を媒介する否定的対立性を無視すると、ヘーゲルのように国家が「民族精神と同一視せられ、民族国家の絶対主義に導く」（6・143）と指摘する。「社会存在の論理」の段階での国家とは、個人の自由意志を媒介として存在する組織であり（6・158）、また、国家は、民族ないし種族の段階に止まるものではなく、それを超え、絶対否定的に人類の立場に立つとしている（6・148）。それを田辺は、主観的道德であるカントの *Moralität* に止まらず、ヘーゲルの人倫 *Sittlichkeit* も超えて *Religion* の絶対精神に立つと表現する（6・154）。ヘーゲルは、カントの道德を主観的道德とし、人倫という客観的道德を主張したが、田辺はこれに対して、自らは、国家は宗教と媒介関係に立つという立場から、それを超え、*Religion* の絶対精神の立場から国家を論じるとする。

田辺のこの議論から導き出されるのは、田辺の主張は、当時存在していた民族（種的）国家の否定を目的としたものであり、その否定による類的国家の建設を介した時代の危機の克服であるということである。この段階での国家は、個と種と類の三一構造の一契機として、他の二つの契機と同格とされるが、田辺の論において、国家は種にも類にもなり得る存在として流動的であり、田辺の主眼は種的國家の否定による類的國家の建設にあるにも関わらず、「種的國家」と「類的國家」の区別を明確にしなかったことから、結果的に國家主義者としてみなされることになる。田辺の國家論は、そもそも國家が類的國家となり得るとしたことで自体に問題を孕む議論であったが、あくまでも田辺の主張は、現状の民

---

<sup>231</sup> ここでの捨てるべき我とは「反省的権力意志の限定する我」（6・130）である。

<sup>232</sup> 田辺にとって絶対無とは絶対媒介であり、絶対媒介とは、相対有を媒介として、媒介した相対有による否定をさらに否定する絶対否定の働きである。絶対無の働きは、すべての直接存在を否定し、解体し、同時に絶対否定的に否定せられることで肯定するという転回をなすものである。

族国家の否定による類的国家の建設であり、現状の国家を絶対的なものとはしないことに特徴がある。

その証左に、田辺は、国家の絶対性を次のように述べている。国家の絶対性とは、それ自体にあるのではなく、直接的なものの否定においてのみ成立すると(6・148)。田辺によれば、国家の絶対性は絶対否定的なところにあり、したがって「被媒介態であり、単なる直接態であることは出来ない」(6・148)ので、直接態の否定によってのみ成立するものである。国家の絶対性は「自己を否定することに由つて自己を肯定する絶対媒介の構造をもつ」(6・145)ところにあり、これは言い換えれば、絶対的なものとは「絶対否定的である外無い」(6・146)ことを意味する。絶対否定的とは「否定即肯定の絶対媒介」(6・146)をおこなうことであるとされ、国家は個と種の総合を絶対媒介的にこなうことで絶対性をもつ存在であるとされる。

ここからは、国家は存在自体が絶対的なのではなく、個の自立性と種の社会性を総合する機能において絶対性を持つと考えられていることが明らかとなる。さらに、田辺は、国家の絶対性は、国家の構造理念に属するもので、現実の国家がこの理念を十分に実現するとはいい難いとし、現状の国家そのものを絶対視しないが(6・152)、努力目標として「国家は必ず類的媒介態を自己の構造に実現しなければならない」(6・153)とする。

以上のように、田辺は、「種」を中心に、「類」と「種」と「個」の三者が相互に媒介し合っているのが国家であるととらえる。これは、民族的なものの超えがたい制約から解放され、いかに国家の枠組みにおいて人類性が形成されるかの、田辺なりの応答であり、ここからは、国家の絶対性は導き出させない。むしろこの段階での国家は、人類(普遍)の次元に立つ類的国家であることが理想とされ、民族国家は否定される。

そこでは、種から類への転回の媒介をおこなうのは「個の否定性」(6・133)である。「個」と「種」(民族国家)の対立を止揚するのは「類」(類的国家)であり、「類」を「類」たらしめるのは「個」の実践である。国家は類的国家である限り、種と個を止揚する(6・161)。田辺によれば、国家は個人の自由意志を契機として成立する組織である(6・158)。国家は個人の自由を欠くべからざる契機とする。つまり、田辺にとって、国家を変革するのは生産関係の矛盾でもなく、革命でもなく、個の道義的实践であると述べられていることになる。では、個の道義的实践とはいかなる意味を持つものか。

国家論を、コールやラスキ、マッキーバーなどの政治・社会学者たちが唱えたいわゆる機能的国家論(多元的国家論)、スピノザ、アダム・スミスなどの、国家が個人のさまざまな権利を守るという夜警国家論、ホッブス、ロック、ルソーなどの契約によって作り上げたものであるとする契約国家論、カント、フィヒテなどの Vernunftstaat「理性国家」、「文化国家」としての理性主義的国家論に大別するのであれば、この段階での田辺の国家論は、カント、フィヒテ<sup>233</sup>などの系列にあるといえよう。

---

<sup>233</sup> フィヒテは、理性によって要求される方の国を保証するのは、キリスト教によって約束された地上の天国であると



ここで、田辺とフィヒテとの類似を述べれば、フィヒテも国家が民族的なものの超え難い制約から解き放され、「国家の中で人類（人間性）が形成されることが重要」<sup>234</sup>であると述べている。ここから考えると、田辺が対立する状況から出発しつつ、それを否定し、類の立場からの統一を目指すことは、フィヒテが述べる、幸福のための手段は「自我性の死であり、イエスとともに死に、再生すること」<sup>235</sup>であるについての、田辺なりの表現、往相―還相論<sup>236</sup>の展開とも解釈することができる。この意味では、田辺の国家論は、従来言われているように大乘仏教の無を基盤としたという従来の解釈だけでなく、フィヒテとの関連性に注目してもよいのではないか<sup>237</sup>。

フィヒテは、国民の自覚に基づき人類の政治理想を実現する価値統一体として、あるべき国家をとらえた<sup>238</sup>が、これは田辺の類的国家建設と共通する。この段階での田辺も、自我の否定を介して、個人それぞれの根底にある類的要素（超国家的理念）を自覚し、それによって、普遍的政治秩序に基づく理想的国家の創造を行なうことで、現実の国家に対抗しようとする。南原繁によれば、フィヒテの論についてはあるが、この普遍的政治秩序の形成は、「国民主義思想に対する一大革命たると共に、人類の辿るべき新しい道程でなければならぬ」<sup>239</sup>と述べている。これは、田辺の国家論解釈にも適用されると考えられる。

田辺は、個人の道德とは、「絶対の内容を相対的契機を通じて実現すること」（6・167）により国家を建設することにほかならないという。この国家とは「菩薩国即ち地上に於ける絶対国家」（6・167）と言われるように、感性界を超えたものを前提としている。ここにあるのは絶対現実を理想とする立場からの国家批判である。仏教用語を用いれば、真諦（絶対的真理）から俗諦（相対的真理＝忠孝）を相対化するという手法によって行なわれる国体国家論への批判である。

以上のように、田辺は、この段階では、時代の危機の克服は、それぞれの個の意識の底にある高い次元のもの＝絶対無（根底にあり自らを規定するもの）の自覚による道義的実

---

する。フィヒテ『閉鎖商業国家・国家論講義（フィヒテ全集第16巻）』、ラインハルト・ラウト、加藤尚武、隅元忠敬、坂部恵、藤澤賢一郎編、哲書房、平成25（2013）年、384頁。

<sup>234</sup> 同前参照、470頁。

<sup>235</sup> 同前、355頁。別の箇所ではあらゆる救済秩序は、「人が自分自身を否定し無化するという単純なことを除外してしまつたら」それは反キリストとなると述べている。（同前、371頁）

<sup>236</sup> 親鸞の浄土真宗における往相還相の教えを基本としている。往相とは、自己を否定して真実の自己に至ることであり、還相とは往相によって救済された個が、絶対そのものの媒介となって絶対無の真実を教えるために協働奉仕することであり、自己への救済に対する感謝によって自ら先進者となって後進者へ神の愛を伝達することである。田辺は絶対媒介の弁証法とは「他人を救済する絶対者の媒介としてこれに協力する為に還相することなくして、自己の教はれる往相は成立しないといふのが、絶対媒介の弁証法である」（8・353）とした。

<sup>237</sup> 南原繁は『国家と宗教』（注200参照）の中で、以下のように田辺の論の批判をしている。ヘーゲル哲学が「キリスト教的絶対有神論」から近代国家の宗教的・哲学的基礎づけをしたのに対して、田辺は、「仏教的絶対無の立場」からこれをおこなっている。

<sup>238</sup> 南原繁『フィヒテに於ける国民主義の理論』、寛教授還暦祝賀論文集別刷、昭和8（1933）年8月、94頁参照。

<sup>239</sup> 同前。

践を契機とする類的国家の建設によってなされるとしているが、ここでの道義とは、既成道徳（特殊）に従うのではなく、それを超えた、普遍的政治秩序形成の地点からの道義であり、これは、時代状況に適合しなくなった既成道徳を否定するものともなり、社会改革の意味を持つものでもある。

だが、道徳の根拠を普遍的政治秩序（超越的価値）の次元に求めること、これは危険性を孕むものであった。これは、公平無私の公的存在としての国家を形成することで時代の危機を克服しようとしたものであるが、そこでの国家は無謬性のために誤謬がないものとされ、それゆえ、西田と同じく、国家は絶対化され、危機の克服どころか、結果的には、自らの作り上げた神話によって、戦争の協力者とされるに至る。

## 第二期「種の論理の意味を明にす」の段階の「種の論理」—昭和 12（1937）年

「種の論理の意味を明にす」<sup>240</sup>は、「社会存在の論理」の三年後である、昭和 12（1937）年 10 月に書かれたものである。ここでは「種の論理」の修正がおこなわれている。背景として、戦争への足音がすぐ近くに聞こえてきているという切迫した状況があり、この時代が田辺の思想を変化させたにとらえることも可能である。昭和 11（1936）年には二・二六事件、昭和 12（1937）年には 7 月に盧溝橋事件が起こり、そして、6 月には第一次近衛内閣が組閣され、翌年 1 月には「国民政府を相手にせず」という第一次近衛声明がだされている。

この時期の「種の論理」の修正とは、絶対媒介の論理の徹底を目的とする。では、なぜ徹底されなければならなかったのか。徹底されることで何が変化したのか。

「社会存在の論理」の中で、絶対媒介の論理とは「凡ての直接態を排する」（6・59）ものであると規定される。しかし、第一期の段階で、種は、個の基体としての「血と土とに結附く直接的種的統一」（6・477）として「単に直接なる統一力」（6・480）と述べられていた。これは、種が絶対的な直接態であることを前提にして論を展開することである。そして、それは、すべてのものが他によって媒介されたものであるという絶対媒介の論理に反することになる。したがって、田辺は、次のように「種の論理」を修正する。

田辺によれば、「種」は本来、「類」によって媒介されたものである。しかし、「種」は、「自己が統一の上に成立することを忘れ、その統一を見失って自己の内部に対立を生じ分裂」（6・480）を起こしている状態にある。そこでは「本来的な種」と「本来的なものを否定する種」とが、種の内部で、対立し分裂を起こしているが、同時に「種」は、分裂を統一することができず、対立の並列のまま直接統一した状態にある。これは、「統一そのものが同時に対立に外ならざる如きもの」（6・483）である。これを田辺は、「種」は、「類」によって媒介されていることを忘却し、自己を見失い自己から疎外されたものとして「自己疎

---

<sup>240</sup> 「種の論理の意味を明にす」『田辺元全集』第 6 巻、筑摩書房。昭和 38（1963）年、初出『哲学研究』（259）、（260）、（261）、昭和 12（1937）年 10 月、11 月、12 月。

外態」に陥っているとみる。「自己疎外態」とすることで、「種」は直接態ではないとされ、絶対媒介の論理に矛盾が生じなくなる。

この観点に立てば、「社会存在の論理」で考えられた「個」も修正されなければならない。「自己疎外態」としての「種」における「個」と「種」は直接に否定的に対立するととらえることはできない。なぜならここでの「個」は直接態として「種」と対立しているものではなく、「種」に属しているものなので、「個」はそれ自身「種」にほかならず、「個」による「種」の否定とは、「個」の否定ではなく「種」の自己否定ということになるからである。そこで個が真の個になるには、「類」の相対有の否定を否定するという絶対否定の働きによって、否定の否定がなされることが必要となる。そこで、「個」が真に「種」を否定するということは、自己否定としての「種」の否定を超えた、否定の否定である絶対否定においてなされることが必要となる。この絶対否定によって、「個」もはじめて「個」として成立する。つまり、個が個であることは、「種の自己否定に媒介せられた絶対否定に於て成立する」(6・484) ことになる。

だが、ここでの「個」の役割は第一期と変らない。「個」は、類的国家を「主体的に成立せしめる発動点」(6・507) とされ、「個」は、真の「個」になることで「種」的國家から「類」的國家への轉換の媒介をおこなうことになる。ここで注目しなければならないのは、田辺が「個」をどうみているかである。言い換えれば「個」のとらえ方である。なぜなら、ここでは、それまで用いられなかった「自己犠牲」ということばが使われているからである。種が類へと転じる轉換点に位置する個は、種に対して種本来のあり方を目覚めさせるためには、自己を犠牲として「種」を「類」へと高めることが求められる。「自己を失ふことに於て自己を見出すもの、即ち自己犠牲即自己実現」(6・490) をおこなうのが「個」の役割であるとされる。これに対して「類」とは、自己否定をしている「種」が、対立を自覚し、統一の状態へと回復実現したものであり、「個」の行為を契機として成立する全体である。

このように第二期で「種の論理」を修正することで、類と種と個は「何れの二つも他の一つに媒介せられる」(6・485) ものとなる。「二つが他の一つを媒介する」(6・486) ということ、「何れの一も他の二つを媒介として欠くべからざるものであること」(同) という絶対媒介の論理が徹底される。だが、この絶対媒介の論理の起点となるものは、第一期と同じく「個」の行為である。

だが、ここで着目しなければならないのは、第一期においては類的國家を形成する契機としての「個」の行為が「自己を否定すること」による個人性の根底にあるそれを超えるものの自覚によって、いっそう高次の生の段階での統一をめざすものであったのに対して、第二期の否定は、「自己犠牲」「自己を失ふこと」とあるように、否定の意味が國家の個性の維持のために個人が犠牲になることに轉換している。そして、嶺秀樹も指摘するように、絶対媒介の論理の徹底は、行為的主体としての個の自由よりも、「種・類・個の相互

媒介的関係性を強調する」<sup>241</sup>ようになり、絶対媒介の弁証法の枠組みに、個の自由な主体性が失われていくという側面を否定することができなくなる。そして、これに反比例するように、国家の権力は強化されることになる。

昭和9（1934）年の「社会存在の論理」では、国家の絶対性は、国家の構造理念に属するものであって、現実の国家がすべてこの理念を実現するとは言い難いと述べていたのに（6・152）対して、昭和14（1939）年の段階では、国家が絶対無の「応現存在」であるとされ、「国家」がその根拠を絶対無に置く絶対的な存在であるとされる。そこでの国家は「無の有化」である「応現存在」であり、「国家こそ一切の存在の原型」（7・33）であり、自然物を含め、国家以外のその他は国家の抽象的形態であることになる。田辺はここで国家を「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」（7・43）と述べる。

そのうえ、ここで、田辺は国家と個人との関係をキリストと個人との関係としている。「国家が基督教に於ける基督の啓示存在に対応する所のある応現存在」（7・99）とあるように、国家を、基督教におけるキリストの存在とし、国家に参加することが、「基督のまねび」（7・99）であり、キリストの信仰が人間を救済して自由を得るように、国家への信仰が人間を救済するものであると論ずる。この論は、国民の側に戦争参加を奨励するものとして、まさに切迫した時代状況を反映し、それに迎合的な論を展開しているとしか言い難いものである。

ここでは、田辺にとって、危機の時代の克服は、国民による国家の理想形成による現実革命ではなく、国民の犠牲による国家の個性の維持によってなされると転換される。

### 第三期「種の論理の弁証法」の段階の「種の論理」—昭和21（1946）年

「種の論理の弁証法」は、終戦直後である昭和21（1946）年12月に書かれた。ここで、田辺は、自らの「種の論理」が「国家を絶対化」（7・253）したことを認め、「国家絶対主義の傾向を誘致したことも否定せられない」（7・366）とする。自らの依拠する「倫理主義の理性的立場」（7・365）が、国家を倫理的な国家、道義国家とし、国家の奥底にある根源悪の存在を忘却させ、国家が人間の自由を制限する限り、悪であるということを不可能にし、「国家絶対主義の傾向を誘致した」（7・366）と述べる。

そして、以上の論の最大の欠点は、道義的国家的理念によって対立物が統一するところにあると田辺は述べる。戦争という現実には、国家も個人もそれぞれの限界に撞きあわせ壊滅させた。だが、逆に、田辺は国家の根源悪の懺悔に救済的愛をみようとする。

そこで、田辺は、絶対無を表現する「応現的存在」としていた国家を、相対的な「方便的存在」に過ぎないと修正する。なぜなら、国家は、その統治において、人間の自由を制限するがぎり、本質上悪だからであると田辺は述べる。したがって「種」、すなわち今、目の前にある国家は「方便的有」（7・267）、「絶対無の媒介としての方便的存在」（7・261）となる。これは国家観の百八十度の転換であるが、「種の論理」の否定にはならず、逆に種

<sup>241</sup> 嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決—場所の論理と弁証法』ミネルヴァ書房、平成24（2012）年、97頁。

の論理の完成態とされる。そして、この転換を許容するところに「種の論理」の限界と特徴がある。

ここで、種の「有的存在」を「方便的存在」へと転換するのは個である。個は自らの持つ無即有の否定的媒介性によって、種の有性を、無に媒介し、有即無を実現する。これにより、(自らを恒久的に有なるものとしようとする) 国家の持つ根源悪を媒介として、国家は常に新たにされ、「不断に無化せられる否定」(7・284) と「過去の伝統を維持せんとする肯定保守」(同) との動的均衡に成立する均衡性として把握されることになる。したがって、個の実践によって不断に革新される「種」が国家であるということになる(7・289)。そして、これは以下のように理論付けられる。

田辺は、自らの論が絶対主義を招いたことから、「倫理主義の理性的立場」(7・365) とは異なるものを求め、懺悔道に至る。戦後の田辺の政治哲学思想の根底となったものは懺悔道の哲学である。懺悔とは、メタノエティック *Metanoetik*, つまり *Meta-Noetik*、理観を超えたもの、超「理学」であると田辺はいう。この懺悔道の理論的側面は理性批判の徹底化である「絶対批判」(7・288) である。「絶対批判」とは、理性批判における理性そのものを批判の対象とする。この絶対批判がもたらすものは、理性の自己放棄と、理性の存在の無資格の承認である。しかし、田辺はこの理性の自己突破によって、理性は、「理性ならぬ理性に復活する」(7・287) と述べる。これは、何を意味するのか。

ここで、田辺は、「理性」を「理性ならぬ理性」に復活する機能が、理論的な価値ではなく、それとは領域の異なるそれ自身としての価値を持つ宗教、つまり絶対無にあるとする。田辺は、宗教に、通常の有の立場で総合することが不可能な矛盾的对立を統合する機能をみる。宗教の絶対の無性は、矛盾的に対立するものを媒介として、この対立を破壊しながら、主体そのものの無化を通じて、全体的転換を行い、矛盾的に対立するものを絶対転換的に再生させる。そして、これは以下のように説明される。

この絶対無の働きは、個のエゴイズムを否定しようとする宗教的实践行為を契機とする。人間は自己の有限性を忘れ、自己を絶対化しようとする我性を植え付けられている。これは自力では否定できない。宗教の絶対無は、「自らの無を転換し、有を否定する」転換の働きにおいて有として現れる。同時に「他を否定し自らを転換する」という絶対無の働きも媒介転換される。絶対無は有において自己を現わすことで、相対者を還相的に活かすので、したがって、この絶対無の働きによって、個は類化する。さらに、それによって同時に個の存在する地盤である種も類化される。類化された個は他の種に属する同じように類化された個とも連帯、協力の関係に入り、類の全体を実現する(7・348)。

田辺は、この絶対批判によって生み出される世界を次のように描き出す。

無の転換によって、対立は交互媒介へと転じられる。ここでは矛盾的に対立するものの統一とは、動的なものとして描かれる。矛盾的に対立する二つのものがどこまでも否定的に対立しながら、一方が他方に解消されることもなく、統一することによって両者がともに消え去るということもなく、両者がどこまでも対立して、いずれも自らの成立には他を

不可欠とするという意味で、不即不離の関係にある。互いに緊張関係にあり、一から他へ、他から一へ、転移しつつ移動するという動的緊張状態が形成される。これは統一であるが、有でもなく無でもなく、ただ動きとしてあるだけである。ここにあるのは不断に転換される統一である絶対動性である (7・287)。

以上からみても明らかなように、この懺悔道の哲学では、これまで使われてきた論理が一貫してあり、根底にある。ここでの「懺悔」とは、第一期「社会存在の論理」での「自己否定」であり、第二期「種の論理を明にす」の「自己犠牲」である。そして、これらの否定をおこなう目的は、日常性の突破による存在のリアリティの世界へと到達することである。そして、それと同時に、この存在のリアリティの場において、日常性において否定されるべきものは、否定の否定によって、新たな関係性を導き出し、肯定されるものとなって活かされることになる。

第一期では、自己否定を通して、理性（道徳性）による感性の克服という意味があり、これは第二期において自己犠牲という究極の形態において、理性による感性の克服の完成をみるが、第三期においては、理性そのものも否定され、理性を超えたものとして超理性としての愛（宗教）が提示されることになる。だが、これは、田辺の思想の根底にある目的が変化したことを意味するのではない。戦後の田辺にとって、存在のリアリティに至る手段が、理性ではなく超理性としての愛に変化しているだけであり、理性を超えた愛という概念によって、田辺はその目的を達成しようと模索する。

では、愛とは何か。田辺にとって「愛」とは、単なる直接的な感情ではなく、「超人格的人格といふべき全人間の在り方」(13・189)である。

田辺は「神」の説明の中で、愛について次のように定義している。

同時に愛即無として、どこまでも自己否定的に自らを他の媒介に供し、その意味で自己を空化するところの神は、有限相対の人間と共に悩み、その罪の負目を負ひて自らその贖をなすため、自己犠牲を遂行するのである。愛は自己犠牲に於て飽くまで自らを無に帰するが故に、真に自足円満して求むる所なきを証する。神の完全性とか仏の無求性とかいはれるものは、愛の絶対媒介性としての空無性に外ならない。(10・53)

ここからも見られるように、「愛」は通常的感情を超え、犠牲を自己の満足とすることを人々に喚起する自己否定の原動力として働く。対立関係はこの自己否定的愛によって止揚され、統一される。したがって「愛」は、知性のもつ二律背反的矛盾を超えて、統一をもたらすことで知性を超えてこれを生かす原理とされる。また、二律背反的崩壊を通じて、無底の底に沈んだものを転換し高次の無の統一に転換し復活するのも、無即愛の転換性である。田辺は、理は有の根拠であるが、愛は無の象徴であるという (13・185)。

ここから考えると、無即愛とあるように、ここでの愛は無であり、無によって転換され

ることで、対立するものが統一されるという「種の論理」の主旋律は変更されていないことが明らかとなる。理性によって自己（恣意性）を否定するのではなく、非理性的な愛によって自己を否定すると変更されているだけといえる。

だが、これを公と私との関係性からみると、敗戦を通して対立概念としての公に対する懐疑から、戦前の田辺が公と私を対立させ、私性の否定によって公としての国家を創造しようとしたのに対して、戦後の田辺は、私を主張しつつそれを止揚した公の形成（共）を共同体に求め、非国家的な公権力の創出によって、それを国家と対抗させようという方針に転換されていることになる。

### 3 「種の論理」の意義と限界

ここで、「種の論理」の基本的特性と意義を明らかにするために、方法として「社会存在の論理」の中で田辺が批判している、ヘーゲル（1770-1831）、テンニース（1855-1936）、尾高朝雄（1899-1956）との比較から論を展開する。彼らの論の共通点は、テンニースの用語を借りれば、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトを超える第三の社会を求めていることにある。ヘーゲルはそれを「国家」とし、テンニースは「ゲノッセンシャフト」とし、尾高は *körperschaft* 「協成社会団体」、田辺は「類的国家」としている。

田辺は、テンニースのゲマインシャフトを「自然意志を主体とする」（6・136）、「種」とし、ゲゼルシャフトを「利益社会が選択意志を主体とする契約的結合」（同）として「個」の立場ととらえ、さらに「国家」は両者の総合としての「類」に相当すると述べている。これらは時間軸にそって、（i）「種的共同社会」（7・30）（ゲマインシャフト）から→（ii）「個的契約社会」（同）（ゲゼルシャフト）、そして、両者の総合として→（iii）国家「種と個との交互否定的媒介に相当する国家を、政治と文化との総合の主体として建設せられる社会」（同）へ向かうと、田辺は考える。ここから、田辺はゲマインシャフトとゲゼルシャフトを超える第三の社会は国家（類的国家）であるとみていることが明らかとなる。田辺と同じように、ゲゼルシャフトを超える社会を国家であるとした者にヘーゲルがいる。

ヘーゲルは、『法の哲学』で認識の弁証法的展開を示しているが、抽象法 *abstraktes Recht* と道徳態 *Moralität* を述べたあと、その統一として、人倫態 *Sittlichkeit* を語る。そして第三節 *Sittlichkeit* の内部でも、家族 *Familie* から人倫態の喪失している事態である市民社会 *bürgerliche Gesellschaft* を論じた後、それらの統一として国家 *Staat* が語られている。ここでは、「家族」を「普遍」、「市民社会」を「特殊」、「国家」を「普遍と特殊の統一」、人倫的精神そのものにとらえている。

ここで我々が留意しなければならないのは、ヘーゲルは単に国家を絶対的なものとしたのではないということである。ヘーゲルは立憲君主国家を理想ととらえるが、ここでの君主は「然り」と言って最後のピリオドを打つ人間として描かれている<sup>242</sup>。また、ヘーゲル

<sup>242</sup> Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955, § 280. 藤野渉・赤澤正敏『法の哲学』（『世界の名著 35 ヘーゲル』）中

は君主の恣意ばかりでなく、政治的決定において、恣意が排除されるように、中間団体である自治団体と職業団体 *Korporation* を設置し、国家を牽制している。このように、ヘーゲルは個人の利己主義に基づく市民社会を人倫化するものとして職業団体を置く。ヘーゲルの国家論の根幹をなすのは家族と職業団体である。ヘーゲルは個人の利益に配慮するとともに、共同的利益を追求する家族、職業団体に着目し、職業団体を、私的利益を追求する個人を、国家的理性へと高めさせる中間項として位置付け、職業団体に支えられた有機組織として国家をとらえる。

だが、ヘーゲルの国家に対してテンニースは「ヘーゲル的な法哲学は、国家の単なる叙述ではない。それはさらに、国家の讚美でもある」<sup>243</sup>と批判する。テンニースは「国家は、かれら[一般大衆]の敵である。国家は、外見的にはかれら自身によって権威を与えられ、かれらの意志を包括しているのであるが、しかし国家は、あらゆるかれらの要求・願望に対抗し、かれらのもたない財産の保護者であり、かれらを祖国のための戦争に従わしめる強制者である」<sup>244</sup>という国家観に立つ。テンニースにとりヘーゲルが構想する国家は危惧すべき存在であった。そして、ヘーゲルは職業団体を資本主義によって生ずる経済的貧困を救済する集団と考えたが、テンニースはさらに団体を国家権力への防波堤、対抗手段ととらえようとしていた。

このような見地から、テンニースは国家に対して特有の考えを持つ。すなわち、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』の中では、国家は二重の性格があるという。一つは普遍的ゲゼルシャフト的団結体であるとして国家をとらえ、それぞれの結社の自由と財産を保護する目的のために設立されたものとする<sup>245</sup>。ここでは、国家とそれぞれの団体とは受任者と委任者として対等な関係にある。一つは、「国家がゲゼルシャフトと同一のものと認められる場合には、国家は資本主義的の制度」<sup>246</sup>であるので、労働者階級によって、資本主義的生産が破壊されるときには、国家は終わりを告げるものとなる<sup>247</sup>。

ここでみられるように、資本主義的生産が破壊される時に国家は終りを告げる、つまり国家はいずれ消滅する有限の存在であり、そうした限界ゆえゲゼルシャフトとゲマインシャフトを統合する第三の社会とみなすことはできない。したがって、テンニースはヘーゲルのように第三の社会を国家とはしない。テンニースは、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの統合として「ゲノッセンシャフト」について述べるようになる。テンニースによれば、ゲノッセンシャフトとは、組合をさしているが、これは、ゲマインシャフト的な経済

---

中央公論社、昭和 42 (1967) 年。

<sup>243</sup> Tönnies, Ferdinand (1887-1991) *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, xxv テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフトー純粋社会学の基本概念』(上)、杉之原寿一訳、岩波文庫、昭和 47 (1972) 年、9 頁。

<sup>244</sup> 同前、(下) 206 頁。括弧は筆者が付け加えた。

<sup>245</sup> 同前、(下) 178 頁。

<sup>246</sup> 同前、(下) 182 頁。

<sup>247</sup> 同前。



原理が、ゲゼルシャフト的な生活条件に適合する形態をとったもの、つまりゲマインシャフトとゲゼルシャフトを統合したものとされる。これをテンニースはイギリスのギルド社会主義のようなものと述べている<sup>248</sup>。

このようにとらえれば、ヘーゲルからテンニースへの流れは、ゲゼルシャフトを超克するものが、国家からゲノッセンシャフトへと移行があったと考えられるにも関わらず、田辺はテンニースではなく、時代を遡り、ヘーゲルの説を自己の論の根拠としていることになる。この意味は何だろうか。なぜ、田辺は第三の社会を国家としたのか。

田辺は、テンニースが、第三の社会を国家としなかった理由は、時代の社会状態と唯物史観の影響にあるととらえる<sup>249</sup>。この点、田辺はテンニースが社会的歴史的対立を強調している点に着目している。つまり、当時の資本家と労働者の階級対立を重視している点を問題としているのである。テンニースはこうした階級対立という社会状態を前提に国家を論じていると田辺は考えている。テンニースにとっての資本家と労働者の利益対立—これは田辺にとっては利益対立である—を総合するものが国家であるというのが田辺の見立てである。したがって、テンニースは唯物史観を根拠としていると田辺は推論している。

田辺は国家を「即時的且対自なる類的総合」(6・138)、組合を「絶対否定性なき即時的直接総合たる組合」(同)に区別する。そして、組合はケルパーシャフト *körperschaft* の段階に属すると述べ批判している(6・138)。では、なぜ、田辺は組合とケルパーシャフトとを同列のものとして批判したのだろうか。

田辺は「社会存在の論理」の中で、尾高の論に着目し、共同社会と利益社会の総合として「協合社会 *körperschaft*」(6・131)が考えられるとするならば、*körperschaft* の典型として国家があげられるという。そして、田辺は、このケルパーシャフト概念は尾高の論文から引用してきたと述べている<sup>250</sup>。だが、田辺はケルパーシャフトをそのまま肯定しない。ケルパーシャフトは「折衷的中間的」(6・138)であり、「絶対否定的総合」(同)に達しないものとして否定する。

尾高は『国家構造論』<sup>251</sup>の中で、*Körperschaft* の訳としての「協成社会団体」について、述べているが、この著書は、昭和11(1936)年11月に書かれたものであり、田辺の「社会存在の論理」は、昭和9(1934)年11月から発表されはじめている<sup>252</sup>。尾高のこの著作中には田辺の論の批判も含まれているので、田辺の論を前提にして書かれたものと考えられる<sup>253</sup>。

---

<sup>248</sup> 同前、(下)136頁。

<sup>249</sup> 田辺は具体的には時代の社会状況や唯物論の影響については論じていないし、時代の社会状況が何を指すのかも明示していない。

<sup>250</sup> 田辺の注にはこのように書かれている。ドイツ語文献からの引用であるため、協成社会団体という訳が、田辺には協合社会(団体)という別の訳となっている。Vgl. Otaka, *Grundlegung der lehre vom sozialen Verband*. S.190-196

<sup>251</sup> 尾高朝雄『国家構造論』岩波書店、昭和11(1936)年12月。

<sup>252</sup> 昭和9(1934)年11月、12月、昭和10(1935)年1月、『哲学研究』第247、248、249号に掲載されている。

<sup>253</sup> 尾高は田辺の「社会存在の論理」の提唱は、「存在としての社会」ではなく、「存在の根基としての社会を出発点」

ゲマインシャフトとゲゼルシャフトを超える第三の社会として、尾高は「ケルパーシャフト」論を唱える。尾高は、ヘーゲルの団体形態論に賛同するが、自らの論の展開においては名称を変え、「家族」を「共同社会団体」Gemeinschaft、「市民社会」を「利益社会団体」Gesellschaft、「国家」を「協成社会団体」körperschaft という三段階説によって説明する<sup>254</sup>。

ヘーゲルの国家と尾高の körperschaft との相違点は、ヘーゲルの国家が現存する既存国家の肯定であり、価値づけであるのに対して、尾高の「協成社会団体」は理念型であり、「今日成りつつあるところの社会形態」<sup>255</sup>として構想されているところにある。

ところが、田辺はこれに反論する。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトを超える第三の社会として構想されているという点では、ケルパーシャフト、ゲノッセンシャフトの位置づけは同じであるが、田辺は、自らの主張する国家はヘーゲルの国家とも、テンニースのゲノッセンシャフトとも、尾高のケルパーシャフトとも異なるものであるという。では、相違点とはどのようなものか。

田辺によれば、ヘーゲルは国家を家族と市民社会の総合としたが、テンニースは国家を利益社会にとらえ、組合ゲノッセンシャフトに総合的性格を与えることで、選択意志によって形成された利益共同社会の解体を強制しようとした。だが、組合といえども、利益社会的契機を含むものなので、協成社会 körperschaft の段階にしかすぎないものである(6・138)。

ここから、田辺は、利益社会的契機を含まないものとして国家をとらえようとしていることが明らかとなる。そして、利益社会的契機を含まないあり方を田辺は「絶対否定的総合」であるという。

では、田辺のいう「絶対否定的総合」であるということはどういうことを意味するのか。なぜ、それは利益社会的契機を含まないのか。これは、「総合の絶対否定態」(6・139)と言ひ換えられるように、対立の直接的交互態ではない。絶対否定態をとらえることによって、単なる相互媒介がもたらす永遠の対立ではなく、新しく概念づけられた両者の緊張における動的対立へと転換する。これは、全体の中に否定的対立者をもつということであり、田辺はこれを存在の原型にとらえる。

田辺は、「絶対否定的総合」とは、宗教的性格を帯びたものとする。田辺によれば、宗教的性格を帯びることで、現実には調和されない、「種の直接統制」(種)と「個の自由」(個)が、国家において絶対否定的に統合されることになる。国家は慈悲に富む救済者として宗教的性格 Religion を帯びるものであり、「救済意志の実現」をおこなう。国家は、種

---

にしており、それがいかなる哲学から認証されるかについて、「此の迷宮に炬火を点じようとする有力な企て」であると評している。尾高朝雄、前掲書、昭和11(1936)年、36頁。

<sup>254</sup> 同前、398頁。

<sup>255</sup> 同前、417頁。

と個の対立の底から両者を否定する。しかも同時にそれらを相互媒介において生かす。種と個は、否定されることによって媒介となり、かえって生かされ、保存されることになる。国家は絶対否定態として個も種も生かす新しい関係性を構築するが、田辺は、既存のものが絶対否定されることから、この中には利益社会的契機を含まないと考えている。

このように、絶対を絶対否定態とすることは、常に媒介においてのみ思惟されるものであり、直接的なものからの発出あるいは創造を排することを意味している。これは西田の論とは対照的である。西田は絶対無という絶対の観念を基底に置いたが、田辺はこのような静的な発出態を否定し、不断の相互関連の運動を基軸として論を構築した。この観点からすると、ケルパーシャフトは自然的社会と利益社会をただ統合したものであって、運動を媒介としない点で、批判されることになる。田辺の立場に立てば、両社会が自己を否定し、その否定という運動を通して総合される必要がある。

田辺によれば、このようにすべてを運動態にとらえることで、発出論を否定することになり、西田の論を超えることになる。この観点から、ケルパーシャフトやゲノッセンシャフトは、否定を媒介としない直接統合として、運動を媒介しないことで批判されることになる。田辺の立場に立てば、両社会が自己を否定しあい、その否定という運動を通じて総合される必要がある。

この論を前提にして、田辺は、ヘーゲルは、国家の総合的意義は認めたが、否定を媒介としなかったので「種的共同態としての民族に不当にも国家の絶対的構造を付与する傾向を免れなかつた」(6・143)と批判する<sup>256</sup>。

では、種の論理における田辺の政治哲学の意義は何か。以下の三点が考えられる。

先ず、全ての存在の相対化が考えられる。したがって、民衆の利益に合致しない統治集団の権力の絶対化は防止しうる。同時に、「水準の高い政治国民と、社会正義に合する社会経済条件」<sup>257</sup>を前提条件とすれば、一元論的決定論の誤謬に陥ることもない。ここには当時の国家への批判も含まれることになる。ハンス・ケルゼンが強調するように<sup>258</sup>民主

---

<sup>256</sup>南原繁は『国家と宗教』(注 200 参照)の中で、以下のように田辺の論の批判をしている。ヘーゲル哲学が「キリスト教的絶対有神論」から近代国家の宗教的・哲学的基礎づけをしたのに対して、田辺は、「仏教的絶対無の立場」からこれをおこなっている。ヘーゲルと田辺は、学的動機、信仰が異なり、論理的構造様式も同じではないが、「種族的協同体と自由の個人との『国家』による統合を意図する」(208 頁) ことにおいて同じ構造を持つのではないか。そして、この絶対無が現実を否定的媒介として現成するという東洋的汎神論は、ナチスの場合よりもさらに一層高揚され、国家の神聖が理由づけられるのではないか(207 頁)。南原はこれを「弁証法的信仰」(205 頁)であると批判している。その理由として、民俗宗教が、直接的な生命の根源を礼拝するのに対して、「弁証法的信仰」では、還帰すべき根源としての絶対無に結びつく最高の信仰の立場であることをあげる。南原は時代の危機を乗り越えるためには「国家を超えて世界それ自らの秩序の原理」(206 頁)を考えなければならないと述べる。

<sup>257</sup> 矢部貞治『民主主義と天皇制』協同出版社、昭和 21 (1946) 年、25 頁。矢部はこの著の中で民主主義の正しさは、「それとて結局は相対的のこと」(25 頁)で、その論理を絶対化すれば弱者排除の論となると言う。

<sup>258</sup> 「絶対的真理と絶対的価値が人間的認識にとって閉ざされていると考える者は、自分の見解のみならず、それと対立する他者の見解をも、少なくとも可能なものとするであろう。それゆえ、相対主義こそ民主主義思想の前提とする世界観である」「一方の意見が他方を徹底的に否定して、全面的・無条件的に採択されはしないということが、相対主義的世界観の特徴であると同様である。特定の政治的信条の主張する価値は相対的なものであること、政治綱領や政

義の世界観的基礎は相対主義にあると考えるのであれば、この論は民主主義と親和性を持つことになる。また、民主政の不可欠な前提として自発性、能動性があるが、田辺は絶対媒介の論理が成立するのは、いずれの段階でも「個の実践」を契機とするところなので、「個の実践」を自発性、能動性ととらえることが妥当であれば、民主主義に相応する。

国民の実践によって国家は建設される、そのように考える田辺の立場は日本型民主主義と呼ぶものであろう。ただ、田辺の根本の立場に立てば、普遍的なものはない。常に否定を媒介とする動的な運動によって、社会は不断に革新されると田辺は考えている。この点からすると、自治即統治とした田辺の民主政論自体も、時代の変遷とともにより高次のものへと変化を余儀なくされることとなる。

次に、田辺は政治哲学の核心は、三一的媒介関係をとらえることにある。普遍と特殊と個、国家と種と個、神と人と国、世界と個人と国家、宗教と政治と道徳、などを三一的媒介関係という。一なるものは必ず二つのものに否定的に媒介されている。これによって対立する二項間に、不即不離、依立即自立の関係が成立することを意味する。そうでなければ、特選神国、祭政一致、現人神などの無媒介の合一を生む。すなわち、二一的媒介関係が二項の融合化を生むのに対して三一的媒介関係は絶対媒介の動的立場から、また相対主義の立場から絶対的なものを生み出さないとする。田辺にとっての絶対無とは絶対媒介の働きであることで絶対とされるので絶対無自体も絶対とはならない。

政治哲学の場合、ともすれば、権力の権威を基礎づけることに集中しがちである。そして、憲法体制が確立されると、その権威づけに集中する。戦前の我国の政治哲学は天皇の絶対性を説くことに執心していた。そこでは一元的な体系論が重要視される。このような立場と真逆な立場に田辺は立っている。常に各項は対立し、自己を否定し、新たな段階に到達するという運動にこそ田辺は意味を見出している。このような媒介的な政治運動に焦点を当てた田辺の政治哲学は、政治形態をダイナミズムの中でとらえる点で大きな意義がある。制度も法も Sein ではなく Sollen であり、法で言えば皆が立法者であると言う命題を想起させるものである。

第三点として相対主義における現実肯定の面があげられる。田辺にとって日常性は動的な二項対立の関係を基本にして生み出される重層的な動的統一としてある。これはそれまでの二項対立を基本とした硬直性、現実に対しての理の優位による現実の不適合性を否定する。つまり、田辺は理論と現実の齟齬も二項対立としてとらえ、その総合を企図する。現実と乖離する理論、理のない現実追従、これらは無意味なものと考え、現に現実の指導原理たりうる理論を模索しようとした。これは現実を踏まえた議論として有用性をもつ。

さらに、田辺の論はその柔軟性に意義を見出すことができる。田辺は第二期で国家の絶

---

治理念は、いかに深い政治的献身の対象であり、個人的信念であったとしても、その絶対的支配を求めることはできないこと、そのことが政治的絶対主義の否定という帰結を必然化する」ハンス・ケルゼン、長尾龍一・植田俊太郎訳『民主主義の本質と価値』岩波文庫(16-1)平成27(2015)年、129-130頁。Hans Kelsen *Vom Wesen und Wert der Demokratie, 2. Auflage* J.C.B.Mohr, Tübingen, 1929.

対性を説いたが、第三期では国家に根源悪を見出して、その絶対性を否定する。これは一見変節に見えるが、彼の根本理論たる「種の論理」では、これが一貫性あるものとして説明されている。彼の理論の本質は運動にあり、体系ではない。そこに問題はあるものの、体系論にありがちな硬直性はなく、柔軟さが田辺の論の特色でもある。

田辺自身は自らの政治哲学についてこう語っている。「絶対否定的総合」の理論は、共産主義、自由主義、全体主義、個人主義などあらゆるイデオロギーに対抗し得る理論としての強靱さを持つ。なぜなら、この理論は対立する二つの地点、正と反の対立の全幅を自由に往来しており、何事にもとらわれるところがないからである。ここでは、固定したものの、静止的なものとして存在しないため、他のイデオロギーから否定されるべきものを有しない。逆に、共産主義、自由主義などが契機としてとらえられ、媒介として位置づけられる。このような包含性、強靱性が田辺の論の有する意義であり、彼の持つ特色である。

だが、田辺の論にも限界がある。対立するものの動的対抗関係の均衡及びその均衡の維持が平和であるという田辺の政治哲学は、田辺が利点として主張する柔軟さゆえにすべての既存イデオロギーを相対化するという意味で革新的ではあるが、しかし、その相対性、柔軟性ゆえに解釈に幅を生じさせる。したがって、権力側にとっての恣意的解釈を許容し、現状維持を肯定する保守反動ともなった。例えば、国民が自治によって、国家が建設されるべきであるとした種の論理は、田辺の真意は、国民の道義的实践によって、あるべき国家を建設することにあつた。それにもかかわらず、国民総動員体制を支える理論として利用される。道義的实践の内実を明示しなかったため、実践は国民の戦争への協力と置き換えられたのである。田辺にとって、国民の实践の内容は、時に応じて異なり、各人によっても相違する。ただ、それが全体として国民の自治を意味すれば良いというのが田辺の主意である。こうして、権力はその恣意的解釈によって、種の論理を総動員体制に利用することになる。

このように、田辺の論は既存の政治を革新する契機があるが、解釈によっては現状を肯定するものともなり得る。それは田辺の政治哲学が、人間の根本を問題とする哲学に傾いた結果であるとも考えられる。あるべき国家を構想し、それを構成する国民を措定する、それに執心した結果、「どのようにして」というプロセスが看過されている感がある。

だが、戦後、田辺は道義性に代わる概念として愛という概念を提示する。愛は時として道義性を否定する非理性的概念でもある。にもかかわらず、田辺は個人の道義的实践による類的国家の形成ではなく「愛」を介して共同体が再構築されることで、時代の危機が救われるという議論に主張を転換する。言い換えると、個人の根源に潜む本来的な力によって人類的国家を形成するのではなく、共同体の持つ根源的な力が国家に対立し、抵抗することで時代の危機を救うと主張するようになる。そこでは倫理性ではなく倫理性をも打ち破る愛が用いられる。

ここで、田辺の論の特徴を浮かび上がらせるために、西田幾多郎との比較をおこないたい

い。西田の特徴は行為が客観的表現から惹起せられる<sup>259</sup>ことであり、在るべき姿を實在の側に求める。ここで述べられている行為的直感とは、「我々が意識的に實在を把握する、最も根本的な、最も具体的な仕方」(9・193)であると西田は言うように、實在を把握することによって、それに依拠して政治体制を変えることによって時代の危機は救われることになる。

ところが、田辺は、西田の作られたものから作るものへという主旋律(文法)には従わない。必ずしも西田の主旋律は歴史の進むべき方向性を前提するものでも、指し示すものではないにもかかわらず、實在に従うもの、規定されるものと田辺は判断し、西田の論は、人間の側の能動性の余地がない、発出論的なものととらえる。そこで田辺は、それを越えようとし、絶対を絶対媒介の働きに限定することで模写不可能とし、「絶対否定的総合」という形式のみを提示することで、そこに歴史を描き出すのは人間であるとして、自由を救済しようとする。

以上、述べたように、田辺にとって国家は、対立する個人や共同体が、差異を保持したまま繋がる原理「絶対否定態」としてとらえられている。ここにおける「絶対否定的総合」とは、個と種の「対立の底から両者を否定して而もそれ等を相互媒介に於て調和的に生かす総合態」(6・138)である。「絶対否定態」において、「種」と「個」だけでは相互に否定的に対立するものが、国家によって直接に統一されることで、動即静の具体的調和をもつことになる。

ここから考えると、西田における権力の対立など、相対的次元での対立は、より高い次元である形而上学的視座(絶対)の側からの批判、相対化がなされるのに対して、田辺の場合は、存在し、対立するものは動的存在であると定義されることによって、動態性を根拠として既存の権力の相対化がなされることになる。それによって人間の歴史形成に対する主体性、能動性の関与がひきだされることになる。

このように、「絶対否定態」とは、西田の「矛盾的自己同一」の田辺的解釈であり、変形である。また、そこでは西田が政治的に相対立するものの統一をなすものを「天皇」(絶対無)であるとしたのに対して、戦前の田辺は「国家」であるとし、「国家」が前面にだされるようになる。

だが、田辺の国家論は、論理の上では国家至上主義的なものではない。「種の論理」では、「類」・「種」・「個」の三者のどこにも中心を有しない「絶対媒介」の論理で貫かれている。戦後、国家至上主義と批判されたのは、<現実にある国家である「種」>を、<理想とする人類国家である「類」>に転換させ、高めることが「種の論理」の目的であったにも関わらず、両者の概念の定義を明確なものにしなかった点にその要因があると考えられる。

西田は、歴史の危機において、それを解決するためには、行為的実践の方法と、天皇

---

<sup>259</sup> 本稿 23 頁参照

による改革について述べているが、戦前の田辺も、否定を介した個の実践による類的国家の建設に求める。ところが、敗戦を介して、西田と同じように天皇による改革を述べるとともに、田辺は、第三の方法として、友愛民主主義による「共同体の形成」による危機の克服について述べるようになる。そして、この変化は、戦後を生き抜いた高山岩男にも共通するものである。

## 第二節 戦後の「政治哲学」

### —アソシエーションによる資本主義の超克—

#### 1 友愛民主主義—「友愛」と「絶対無」

本節では、田辺の政治哲学について論じる。田辺は、日本復興の原理として社会民主主義を提唱する。ところが、田辺の主張する社会民主主義は一般的な意味での社会民主主義ではない。田辺によって再定義された社会民主主義であり、これは、友愛連帯を原理とする「友愛民主主義」と、田辺自身によって言い換えられている。

戦後の田辺は、時代の危機は、国家ではなく、国民の側からの協同体の形成によって克服されるとする。資本主義は、連帯、利他主義、友情、愛などを許さない人間概念を土台にしている。ここからとらえると、アソシエーションによる資本主義の克服論とも位置づけられる。ここでの「友愛」は、「絶対無」の言い換えとも考え得るが、ここではその意味を分析する。さらに、アソシエーションの定義もおこないたい。

田辺は、敗戦後まもなく書かれた「政治哲学の急務」という論文の中で、日本の課題は、イギリスの折衷的功利主義を超えて、弁証法的に社会民主主義の哲学的確立をすることにあるという。そして、この原理は、日本再建の原理のみならず、新しい国際連合を原理づけるものでもあるという(8・339)。

弁証法的に社会民主主義を確立するとはどのようなことを言うのか。まず、それを知るために、イギリス社会民主主義の一つの到達点といえるハロルド・J・ラスキ(1893-1950)と田辺の議論との(1885-1962)比較を突破口として、田辺の主張した社会民主主義がどのようなものかをみていきたい。

丸山真男が「日本のラスキ」と言われたように、戦後、我国には一時、ラスキブームという状況があった。田辺もラスキについて「我国現在の政治を方向付ける指針とすべきもの」(8・336)と述べている。ラスキは、右翼社会主義者として、コミニズムとデモクラシーの左右両陣営から批判されてその生涯を終えるが、コミニズムとデモクラシーという本質的に合致しえないものの、いわば結婚を計ることを生涯の目的とした。

田辺も、ラスキと同じように、社会民主主義を提唱している。さらに、ラスキは、多元主義からマルクス主義へと軸足を移しているが、晩年は、資本主義社会構造の中で、経済

的支配者の立憲的譲歩による「同意による革命 Revolution by Consent」<sup>260</sup>を期待した。これは平和的手段で憲法を修正し、社会主義に移行しようとするもので、マルクス主義の提示した暴力的革命を否定するものである。これに対して、田辺も敗戦直後、天皇による「上よりの御一新」(洞・314)として、既存構造を維持したまま、天皇を先頭者とする有産者階級の立憲的譲歩による所有(財産)の自己放棄による「無血革新」(同)について述べている。

このように述べると、田辺の見解は、ラスキの政治哲学と共通する部分を多くもつかのような印象を与える。だが、田辺とラスキの間には決定的な違いがある。ラスキは自由と平等を相反するものだとは考えない。また、平等は「人格性を十分発展させるための機会」<sup>261</sup>と定義するように機会の平等とみる。そのうえ、ラスキは自由と平等は相互依存的であるとして、自由と平等は「同一の理想の違った側面」<sup>262</sup>として考える。

それに対して、田辺は「自由と平等とは必ずしも合一するものでなく寧ろ直接には相反対する方向に於て対立するもの」(8・318)ととらえる。つまり、田辺によれば、自由と平等は本来対立するものであるのに、ラスキが社会民主主義において、「民主主義」の自由と「社会主義」の平等の具体的総合をしようとすることは、民主主義としても社会主義としても不徹底なものとなることになるとされる。

田辺はイギリスの社会民主主義を、社会主義と民主主義の中間に立つ妥協折衷にしかすぎず、折衷妥協の相対的統一に止まり、共産主義に対抗しえない理論を展開し、しかも自由と平等の統一を実現できないものと批判する。そして、こうした見解から、田辺は、社会民主主義の統一原理探求を自らの哲学の主要な課題とする。では、田辺は社会民主主義における自由と平等の統一を実現するために、どのような理論を提示したのか。

まず、田辺は同一性原理<sup>263</sup>を否定する。同一性原理の立場に立つことは、二律背反に陥るものと考えられる。ラスキは、このファシズムに対抗するためには民主主義の徹底しかないとし、論理的帰結としてマルクス主義にたどり着く。このように二律背反に陥ることを、田辺は「哲学固有の方法」(8・328)である弁証法の不徹底に原因があるとみる。つまり、田辺は、社会民主主義の功利主義実用主義の相対性を生み出したのは、弁証法の不徹底にあるとみる。

ここからは、田辺は、弁証法を同一性原理の否定をし、「同一性論理の矛盾原理の自己

---

<sup>260</sup> 1941年3月に、1865年創刊のアメリカの雑誌『ネイション』に発表された論考。

<sup>261</sup> Harold Joseph Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven: Yale University Press, 1919, p. 182.

<sup>262</sup> Ibid., p. 84. これは一つの平等の実現が他の個人や集団の自由の制限を損なうという側面を考慮しない論として限界を有するものである。

<sup>263</sup> Principle of identity、いかなるものもそれ自身に同一でなければならないとする思惟の根本要求を示す原理。矛盾を排して自己同一を立てるのが原則であり、弁証法以外の論理をさす。高山岩男『哲学用語辞典』アテネ文庫(115)弘文堂、昭和25(1950)年、30頁、46頁参照。この『哲学辞典』は、ベストセラーとなる。田辺はこれを「同一性的論理」「同一論理」「同一性原理」など各所で、異なる表現を用いているが、すべて同義と考えられる。



突破」(8・328)を引き起こす「変革の論理」(実・175)<sup>264</sup>と考えていることが明らかとなる。田辺は「種の論理の弁証法」でも、「同一性論理は反動的國家主義の論理に外ならない」(7・290)と批判している。田辺は、弁証法によって、二律背反は、価値の対立性を絶対的に否定する立場から、新たな価値を創造し価値の顛倒創造を行うことによって解消されると考える。したがって、ここから、ラスキの論は、弁証法を用いていないので、相対主義に止まるものとされる。

このように、ラスキと田辺の分水嶺は、弁証法を用いるか否かにある。ただ、田辺は、弁証法と言っても、ヘーゲルやプロティノスの弁証法については批判的態度を示している。なぜなら、ヘーゲルやプロティノスの弁証法では、社会民主主義に自由の要素を含めることは不可能だと田辺が考えるからである。自らの行為を介して絶対を掴みとるのではなく、観相することで、絶対との一体化をとらえることがその方法であるならば自由は篡奪され、消滅するとし、ヘーゲルの弁証法は、自由を否定する「理性的総合の弁証法の典型に外ならない」(8・346)と、田辺は批判する。そして、プラトンの法制篇における弁証法こそ、「折衷妥協の相対主義以上に出て、絶対的なる総合の原理を確立保有するもの」(8・337)、これに指針を与えるものとする。では、プラトンの弁証法を田辺はどのようにとらえていたのか。まず、『実存と愛と実践』を導入として、田辺のプラトン観を考察する。

プラトンは当初、超感性的であるイデアあるいはエイドスと言われる一般的形相の世界としての叡智界と、叡智界を映す模像の世界である存在界との二世界的傾向を濃厚に有していた。イデアの不完全な実現である現実世界を、感性的なものから洗い清め、「完全なるイデアの実現に向ひ人間の魂を浄化すること」(実・228)をプラトン哲学は目的とした。この段階ではイデアの根底としての絶対的一は、直観観相されるものであった。

これに対して、ポリテイヤから約20年後の法制篇ノモイに至る後期プラトンは、イデアの根底としての絶対的一の把握の方法を、「直観観想」(実・245)から、「弁証法的思惟の主体的実践」(同)へと移している。そこでは、選ばれた少数の者による神秘的直観ではなく、だれでも行的自覚によって、イデアに到達することが意図されている。国家に関しては、理想国家は神々の立場に属するとした理想主義的性格が希薄化され、人間世界では、現実主義的に第二次善である次善が「人間に許さるる最高の善」(実・270)となる。

これはプラトンの「老年の妥協」(8・343)とされているものであるが、逆に、田辺はこれを「プラトン思想が発展したもの」(同)と評価し、プラトン弁証法の弁証法的発展は社会主義と民主主義の結合という政治哲学的課題に指導的意味を持つものとする(8・346)。田辺からとらえたプラトンの後期弁証法は、「あれでもなくこれでもない」(8・347)とあるように、非合理的的色彩をもったものとしてある。矛盾対立は、ヘーゲルのように「あれもこ

---

<sup>264</sup> 田辺は『実存と愛と実践』の中で「弁証法とは例外者の思考法であるといつても、必ずしも誇張ではないと思ふ。それが変革の論理であることも、これを必然ならしめる」と書いている(175頁)。「弁証法は例外者の思考法であるといふことは、必然に弁証法は革新者の論理であるといふことと結付く」(176頁)。田辺元『実存と愛と実践』筑摩書房、昭和22(1947)年、以下、この著作よりの引用は(実・頁数)とし、本文中に埋め込む。

れも」と宥和することで「合」によって対立する相手を包み込むことでは解消されない。対立矛盾は「あれでもなくこれでもない」(同) という有無を超えた絶対無の媒介転換によって統一される。これはヘーゲルの有の弁証法に対して無の弁証法であるとされる。ここでの絶対無の絶対性は、転換の媒介として実践的に自覚されるのであって、体系として観相することはできない。

そうであるならば、弁証法的総合(対立的価値の総合)を、直観観相するのではなく、「弁証法的思惟の主体的実践」(実・245) からとらえるとはどういうものであるか。これを、田辺の『哲学通論』(昭和7(1932)年)と「種の論理の弁証法」(昭和21(1946)年8月)から読み解いてみたい。

『哲学通論』で、田辺は、観相という神秘的方法ではなく、実践によって、「主観客観、相対絶対の対立的統一が実現」(3・446)するという。これは、弁証法的総合と言われているものである。この場合の実践とは「道徳をその客観的規準とする行動実践」(3・368)を意味するが、田辺にとっての道徳的行為とは、相対的な価値を実現するものではない。そこでは、単なる特殊性は否定される。田辺によれば、道徳的行為とは、自利を満たそうとする自己は一度死んで、普遍の公的立場に絶対否定の立場で復活し、真の自己に高められた段階での価値を実現する行為を意味する(3・429-430)。田辺はこれを「論理を超える創造的飛躍」(3・368)「飛躍的転換」(3・419)と呼び、道徳の核心はこの飛躍的に起きる方向の逆転にあるとみる。

ここでの行為は、特殊な個人の行為でありながら、同時に生そのものを目的とする絶対的に価値のある行為となる。これは視点を変えれば、絶対的普遍が、特殊の媒介(道徳的行為)をへて実現されたものである。つまり、道徳的行為を通して絶対的全体は自己を実現することになる。これは絶対と相対を相即する絶対であり、「論理の要求する相対一絶対の対立的統一を生の直接的なる立場に於て実現する」(3・415)ものである。ここから導き出されるのは、道徳的实践が、相対と絶対の対立的統一を生の中で実現するということがある。

ただ、「哲学通論」は、京都帝国大学の講義用に書かれたものであり、また、戦前に書かれたものでもあるため、これだけで田辺の思想を論ずることには限界があると考えられる。これに対して、戦後まもなく書かれた「種の論理の弁証法」では、道徳的实践によって、絶対と相対の対立的統一をとらえるという「往相」面ばかりではなく、相対が絶対の媒介となりそれに協働奉仕する「還相」面が強調されるようになる。

ここでは、「行為」は自力、「行」は他力と分類される。「行為」は自ら為すという意味を含意するので倫理的概念であるが、「行」は自力的行為もその契機に含むが、他力的であると同時に宗教的意味を持つとされる(7・311)。田辺にとって宗教的意味を持つということは、「他の人間の救済に於て、絶対に参加協働する還相行でなければならぬ」(7・313)

265という内容規定を持つ社会的実践の要素を含むものである。

このように、戦後の田辺は「往相」「還相」における「還相」面を強調する傾向がみられる。「往相」とは、絶対的なものを求める行為であり、これに対して「還相」とは、絶対的なものを獲得したものが、自己への救済に感謝し、それを現実の世界で実行し、利己心に打ち克ち、先進者として後進者を自らと同格のものへと引き上げる、すなわち「他人のために自己を犠牲にする愛の社会的実践」(実・318)をさしている。つまり、ここでは他人を救済する還相なくして、自己の救われる往相はないとして、還相に重心が置かれることになる。ここで、田辺は他者に対する愛に基づく「宗教的愛の還相」(実・188)を通して、絶対的なものの存在を、各瞬間に相対的統一として実践的に「信」として自覚することが可能だと述べている。この背景には、人間が我執を脱するには、ただ他人のために自らを捧げる愛の実践に従事する行より外に道はないという考えがある(7・313)。これを田辺は「還相愛の主體的交互媒介に依る絶対無への協働奉仕」(7・368)と呼ぶ。

このように、田辺は、絶対的統一を、直観観相することによって把握するのではなく、行為を通して信として把握するものであると主張する。田辺によれば、直観観相では、自己と絶対が同一化されるので、我の否定、絶対への奉仕はない。つまり、他者への愛に基づく行為がなされない。さらに、絶対的統一を直観観相できるものとするならば、動かすことのできない有の内容が前提されることになり、社会民主主義における政治的自由は喪失される。そこで、田辺は自由と平等との統一、理想と現実の一致という、いわば神々の立場は、人間界では実践を媒介として一々の瞬間にそのあり方が実現されるものとする。この理想は、全体として直観されるものではなく、行為において無の限定であると信じるしかないものであり、「実践に於て不断に新にせらるゝ革新内容」(7・363)において、その存在を確かめるしかないものでしかない。そこには「固定せられた規矩準繩はない」(8・358)。そして、田辺はそこにこそ人間の自由があるととらえる。なぜなら、全体として体系がとらえられることは、自由の否定となるからである。

これを、田辺は『政治哲学の急務』で科学の実験にたとえる(8・349)。何度も何度も実験を重ねることによって求めるもの全体像が浮かび上がってくる。この実験をするたびに、各瞬間に絶対無が現われては消える。したがって、実験を怠り、一つの実験の成果に甘んじるのであれば、社会はたちまち不平等に陥る。

このように、田辺は自由と平等の統一を動的統一ととらえ、不断の実践において維持し続けなければならないものとみる。民主主義と社会主義との統一も不断に自らを新たにす実践に立つことを要求される。前提され、固定されたものが統一を与えるのではなく、不断の革新が統一を与えるとみる。田辺は、ここにこそ、自由があり、社会民主主義は自由の契機を失わないためにもその原理は、実践によって導きだされるものでなければならないと主張する。

---

265 「協働奉仕に還相せしめられて、自ら還相する」(7・321)「社会的実践への還相に於て超越的絶対奉仕する他力行」(7・324)

そればかりではない。田辺は、この理論は共産主義にも対抗しうると言う。田辺は自らの述べる社会民主主義（友愛民主主義）では、友愛連帯において自己を無に転ずることによって、無を自覚し、この無の自覚によって絶対的真理を前提とした理論となる。かかる見地から、友愛民主主義は有の理論である共産主義を支配するものとなる。

ここで、友愛民主主義によって形成される協同体とはどのようなものかについて考察してみたい。田辺は友愛民主主義によって形成するものは、不平等即平等の連帯関係によって結ばれる交互奉仕集団であるとしている。これは、いかなる意味を持つものか。

これをわかりやすくするために、マッキーヴァーを補助線とすれば、マッキーヴァーは『コミュニティ』<sup>266</sup>の中で、共同体（コミュニティ）*Gemeinwesen* とは、土地所有を前提にして、土地との関わりが大きい地域に基づいた共同生活の場であるとする。コミュニティ感情を伴い、「生の完全性」に対応している。これに対して、対概念であるのがアソシエーション（協同体）*Verein, Vereinigung* であり、アソシエーションは自立した自由な個人を構成員として、共通の目的や関心によって形成され、一つの目的のために協力し合う自由な統一体と定義される。いわばアソシエーションとは人と人との関係である。両者は一体的であるが、「あらゆるアソシエーションはコミュニティの器官」<sup>267</sup>であり、アソシエーションは部分的生にとどまるとする。コミュニティは「アソシエーションでの整合よりも一層深いところにある」<sup>268</sup>もので、コミュニティの目的は「あらゆる人々が追求し、したがって善ないし望ましいと認めている一定の普遍的な目的」<sup>269</sup>である。自立した個人が作り出す社会は、共同体（コミュニティ）ではなく協同体（アソシエーション）からうみだされる。ゲゼルシャフトやアソシエーションは個人の自由な連合であり、マッキーヴァーの定義によれば、国家も労働組合も企業もアソシエーションである。

この分類でみれば、田辺の友愛民主主義が形成する協同体とは、自立した個人の形成するアソシエーションの中に、兄弟関係という表現において共同体（コミュニティ）*Gemeinwesen* の要素を見出すことにより、横一列ともいえる兄弟姉妹の関係性において新たな協同体の形成による時代の危機の克服をめざしたものである。この協同体は家族の代理を引き受けるものと想定され、共同の利益に配慮しつつ、個人の利益も追求する。田辺はここに特殊的なものを普遍的なものに根付かせる働きをみる。

このように、協同体に特殊的なものを普遍的なものに根付かせる働きを見たものとしてマルクスをあげることができる。マルクスは「ザスーリチへの手紙草稿」の中で、農業共同体が、資本主義を経ず、共産主義への出発点となると述べている<sup>270</sup>。これは、ロシア独

---

<sup>266</sup> R.M.Maclver, *Community: A Sociological Study; Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*, Macmillan and Co., Limited 1917; 3 ed., 1924, 中久郎、松本通晴監訳、「コミュニティ—社会学的研究；社会生活の性質と基本法則に関する一試論」ミネルヴァ書房、昭和50（1975）年。

<sup>267</sup> 同前、162頁。

<sup>268</sup> 同前、154頁。

<sup>269</sup> 同前、197頁。

<sup>270</sup> Karl Marx, *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie*, Hamburg, 1982 カール・マルクス著『資本主義的生産に

特の農業共同体ミール Mir の中には人類の Gemeinwesen (community, communauté) ともよぶべきものが存在し、それによって資本主義を経ず共産主義の出発点になるというものである。ここにあるのは、自治的組織としての協同体が資本主義への抵抗の拠点として存在するという発想である。

友愛の原理によって構築された社会的紐帯の再生一、そこでは市場原理はむきだしの形で貫徹されない。市民社会の問題は市民社会の枠組みにおいて解決されることになる。ポール・ハーストも『アソシエティブ・デモクラシー』の中で、国家を多元化させ市民社会を公共化し、経済的な諸アクター—企業に限定されない広範な団体を含む—の共同関係を生み出すことを提案している。<sup>271</sup>これによって、アソシエティブ・エコノミーという新たな経済類型を創設しようとする。これは市場原理に依拠した新自由主義に対抗する一つの経済類型であろう。

では、人格の対概念をなす物件 Sache について、田辺はどう考えていたのか。物件を支配することが所有 Eigentum であるが、所有は人間が自由であるための条件・基礎でもある。ここでも、前述のマルクスが参考となる。マルクスは、前述の「ザスーリチへの手紙草稿」で、資本主義制度の危機は「現代社会が集団的な所有及び生産 [la propriété et de la production collectives] への「原古的な」型の高次形態 [une forme supérieure] へと復帰すること [un retour] で終結するであろう)」<sup>272</sup>と述べている。ここで、マルクスは「集団的な所有及び生産への「原古的な」型の高次形態」への復帰について述べている。これは何を意味するのか。奇しくも、田辺も同じような思考回路から、独自の所有論を展開する。田辺は友愛民主主義を完成させるためには、無所有でなければならないとする。自分の権利や所有を放棄することで、友愛民主主義が完成すると田辺は考えている。では、田辺は社会変革を目的として、どのような所有論を展開しているのか。

## 2 「所有論」からとらえた田辺の政治哲学—「総有」論の萌芽

田辺は、通常の共産主義を「有の共産主義」と呼び、これに対して自らの主張する「社会民主主義」を「無の共産主義」という。田辺は有の立場に立つかぎり、所有の独占は、人間の避けがたき要求として生じるといふ。敗戦という事態において、無の友愛民主主義が「革命」ではなく、「説得」によって成立する可能性があるとする。そして、田辺は、社会民主主義は無の原理、友愛連帯の理念によって実現される可能性があるとする。

田辺は、この「無の共産主義」と「有の共産主義」との相異は、絶対無の自覚にあると

---

先行する諸形態』手島正毅訳、大月書店、国民文庫 (28)、106 頁。

<sup>271</sup> Paul Hirst, *Assosiative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Polity Press, Cambridge, 1994, p.74.

<sup>272</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*. Berlin 1975ff, (MEGA 1/25, S.225 第一部門第 25 巻 225 頁) 大谷禎之助『マルクスのアソシエーション論—未来社会は資本主義の中に見えている』桜井書店、平成 23 (2011) 年、227 頁。

いう。絶対無の自覚をすることによって、「有の共産主義」が、機械的平等を求め、受動的であるのに対して、「無の共産主義」においては、自己の中に絶対無の実現を目指すことが惹起され、主体的、能動的に理想社会の実現を行なおうとするようになると思う。そして、田辺は、自らの所有論は「資本主義経済の無制限なる膨張にも、抑制を加へることが出来る」(8・363)として、以下のように自らの論を展開する。

田辺の所有論は、まず、マルクスとの対比から始まる。田辺は、マルクスに対して、無産大衆の解放を目的としたものとしては画期的であったが、資本主義以前の封建的経済の中心である農業と土地の問題にあっては対象とされていなかったとする(8・363)。これに対して、自らの主張する社会民主主義では、工場労働者の解放よりも先に農民解放、土地所有制限を先決にすべきであるとし、次のような提案を行なう。

土地は、資本と異なり無制限な再生産と蓄積を許すものではなく、農業生産の収穫を高めるには自作の耕地を私有することによってのみ可能であると考えていた。そのため、国家は、土地の私有を許可すると同時に、国家的制限として一人あたりの所有する土地の容積を均等化し、遺産相続を禁止する。これによって、農民の土地喪失による小作農への転落、その結果である工業都市への集中という資本主義経済の膨張も防ぐことが出来る。

ただ、これは、私有を認めるという点で「私有の国家的制限と不断再分配との社会民主主義的機構」(8・363)であって共産主義とは異なると田辺は主張する。均等の土地分配と農業開墾義務は農業従事者ばかりではなく、農業従事者以外も対象とし、これによって平等なる生存権が確保される。田辺によれば、これは、国民には農地開墾義務が生じるが、農業従事者以外は、設定された代理制度を利用し農業生産をおこなうので、集団農場、農業機械化を促進する政策でもある。

このように、田辺は、「社会的富の不平等の最根本の原因は、土地の私有拡大と遺産継承とにある」(8・363)とし、国家統制の最小限として、均等の土地再分配と遺産継承禁止による不断の再分配をおこなうとする。田辺はこれによって、生み出されるのは、革命の流血なしに、社会革命が民主主義的におこなわれるとする。では、この田辺の所有論は、所有論としてどのような位置づけにあるか。マルクスとテンニースの所有論との比較を通して論じてみたい。

佐々木隆治によれば、マルクスは、前近代的私的所有と近代的私的所有を明確に分類する。前近代的私的所有(本源的所有)においては、共同体の成員であるということを媒介として所有は成立する。ここでの所有は共同体の成員であることが前提とされており、共同体によって所有は承認されることになる。これに対して近代的私的所有では、非人間的で排他的であり、いわば本源的無所有の形態をとる。佐々木は、マルクスは、「人格的紐帯を前提とした私的所有」において、「個人的自由の発展が可能となる」<sup>273</sup>と主張したとみる。前述した「ザスーリチへの手紙草稿」でも、自由は一定の共同性を前提とすること

---

<sup>273</sup> 佐々木隆治『マルクスの物象化論——資本主義批判としての素材の思想』社会評論社、平成23(2011)年、308頁。

によって可能となるという考えが示されており、自由の根拠としての共同体を重視しているという。そして、排他的な所有権でない前近代的な形態による個人的所有の復活、人間と自然との本源的統一は、アソシエーションでの社会的教育によってなされるべきであるとマルクスは考えていると佐々木は指摘している<sup>274</sup>。

これに対して、田辺の場合は、アソシエーションでの社会的教育という面よりも、敗戦後の「国を挙げて無一物の立場」(8・319)という国土荒廃の状況から、新しい所有の形態を作り上げる絶好の機会が到来したと判断する。田辺は、「農業の本質、土地の自然」(8・363)が資本主義化を無制限に許すものではないという観点から、社会民主主義の出発点は、農民解放、土地所有制限にあるとみる。「農業の本質、土地の自然」が資本主義化を無制限に許すものではないということ、これは、マルクスがアルカイックな共同体、農耕共同体にとらえたものと視点を同じくする。両者に共通するのは、理論によるものではなく、共同性から生み出されるものに依拠した社会構築を行なおうとしたところにある<sup>275</sup>。そこにあるのは、アトム化し、アパシー化した個人を前提とした理論ではなく、アソシエーションによる自由の希求である。ただ、田辺の場合は、所有改革は国家の主導によって行なわれる。このように、国家による上からの、前近代的な形態による個人的所有の復活を試みようとしたものとして、テンニースの所有論がある。

テンニースは、『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』を明治 20 (1887) 年に出版しているが、『所有論』<sup>276</sup>は昭和 6 (1931) 年に事典の中に書いているものであり、その意味で論点が凝縮されているものである。テンニースは、社会学的観点から三つの所有があるとする。これは、A ゲマインシャフト的な所有と、B 個人的な、あるいは本源的な私的所有と、C ゲゼルシャフト的な所有である。ここで特徴的なことは、テンニースは私的所有を過渡的なものととらえていることであるが、テンニースは所有論を以下のように展開している。

まず、共同体的所有は共同的な意志を通して保護されている所有であり、ゲマインシャフトに結びついているとみる。これに対して、私的所有は、当初は、領主の委譲から生まれたものとして多様な義務を持つものであったが、領主的な関係と領主的な義務から解放されればされるほど、本質意志 *Wesenwille*<sup>277</sup> に関わるものではなく選択意志 *Kürwille*<sup>278</sup> に

---

<sup>274</sup> 同前、388-389 頁。

<sup>275</sup> 自然的生活協同体の回復により、協同の感情を呼び起こされ、国民社会に潜在する本能的な協同体倫理観が、批判と反発の形でうまれてくる。

<sup>276</sup> Ferdinand Tönnies, *Eigentum*, Handwörterbuch der Soziologie, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1931, 渡辺俊彦、井上毅「テンニース：所有について (1)」『農村研究』(87) 平成 10 (1998) 年 9 月、同、「テンニース：所有について (2)」同 (88)、平成 11 (1999) 年 3 月。

<sup>277</sup> 本質意志とは、ゲマインシャフトに対応する意志で、有機体的生命のように発展する。発展形式は三つに分けられ、第一は人間の生命それ自体への意志である「適意」*gefallen* 第二は習慣 *Gewohnheit* であり、これは経験によって生じる意志であり、第三は記憶 *Gedächtnis* であり、これには学習が必要である。

<sup>278</sup> 選択意志とはゲゼルシャフトに対応する意志で、本質意志と同じく三つの形式で説明される。第一の形式である考量 *Bedacht* は、人間の自由な意志に関する選択意志であり、第二は決意 *Beschluss*、あるいは任意 *Belieben* である。こ

関わるものへと変わり、何の制約もない所有の絶対化が現われるようになる<sup>279</sup>。だが、資本制的発展は私的所有に対して組織 Assoziation を介してそれを変化させる。巨大な商業社会の構築によって、私的所有が組織を通して社会的所有となるが、テンニースは、社会的所有は、国家による所有がその最高の形態であるとする。そして、公共的福祉を求める共同意志の執行者としての国家による所有は、共同的な必要に奉仕すればするほど、その所有はゲマインシャフト的な所有に似たものとなるとテンニースはとらえる。

このように、テンニースの所有論の基本構成は、所有の在り方の変化、発展を、ゲマインシャフト的な共同的所有 gemeinschaftliche Eigentum→私的所有 Privateigentum→ゲゼルシャフト的な社会的所有 gesellschaftliche Eigentum→国家的所有 Staatseigentum ととらえていることである。

これに対して、田辺の所有論も国家による公共の利益の増進と私有財産の調整のために国家が土地政策をおこなうものであるという点ではテンニースと共通するが、ただ、田辺の場合は、目的とするところは国家の土地所有ではなく、私有の国家的制限であり私有と国有が併存するという独自性を持つ。

以上からとらえれば、田辺の所有論には、マルクスやテンニースのように、無制限な土地の私有を防止し、共同体所有の復活による資本主義批判という意義があり、時代の危機の克服論としての所有論としても意味を持つ。ただ、田辺は独自の所有論の展開によって、無産大衆に対する土地の分配をおこなおうとするが、これは私有を前提としたうえでの国家の絶えざる収容・分配を方法とするという点で、田辺自身も「共産主義と本質を異にする」(8・363) と述べるように共産主義ではない。ここで展開されているのは、私有の国家的制限と不断再分配によって形成され維持され続けるという特殊な動態的な所有論である。ここでは、私有と公有が併存する。したがって、ここからも、田辺の作り上げようとしたものは、資本主義でもない共産主義でもない第三の社会であることが明らかとなる。

ここで、着目すべきことは、田辺は、この所有論を先ず、天皇が率先してその該当者になるべきとした点である。『政治哲学の急務』で、田辺は「皇室財産の全部を国家に下附あらせられ」(8・371)「皇室が先ず率先して無所有の立場」(8・372) を自ら選ぶべきであるとする。これは、何を意味するのか。

確かに、田辺の主張するように、無所有<sup>280</sup>の立場に立てば、無を徹底することによって、有に束縛されることなく、主体的に資本主義を超える体制の構築が行なわれるようになると考えられる。だが、天皇をその率先者としたこと、ここには、田辺の政治哲学の特質が最もよく現われているのではないか。次節では、前節の西田の天皇論との比較をしながら、

---

れは個別的行为における根拠の意味で用いられる選択意志である。第三は概念 Begriff であり、言葉に特定の意味を与えて用いる判断の意味で使われる選択意志である。

<sup>279</sup> ここでの権利は領主への義務と一体化されたものであったが、その義務から解放されることによって、いわゆる資本主義的私有が形成される。

<sup>280</sup> ここまで論じてきたように、田辺において無所有は単に私的所有の否定を指すのではない。あくまで、私的所有制度を前提とした所有の放棄と再分配を主張している。



田辺の天皇論からみえる田辺の時代の危機の克服論について論じてみたい。

### 第三節 田辺元 天皇論

#### —民主主義と天皇制—

##### 1 戦前の天皇論—「鏡」としての天皇<sup>281</sup>

###### 先行研究による田辺元「天皇論」評価

まず田辺の天皇論についての先行論文について述べてみたい。昭和 21 (1946) 年、田辺は『政治哲学の急務』で天皇制存続を主張する。その理由として、天皇制存続は「国民世論の支持するところであり」(8・401)、さらに天皇制を廃止することは「国家混乱の因」(8・401) であるからという。

これを昭和 22 (1947) 年、マルクス主義者の森浩一は、功利主義、実用主義的に基づく天皇制存続の主張であると批判する<sup>282</sup>。この森の批判に対して、田辺は、自分は決して「功利主義的乃至実用主義的に天皇制維持を主張するのではない」(8・401) と反論し、天皇制存続を主張する国民の背後にあるのは、物質的欲望でもなく、それを存続させようとする絶対無のはたらきであり、もし、天皇制存続の人々の要求が、時代における絶対無の顕現であるならば、哲学者は、それをより高次の絶対無にする「実践的課題」(8・402) を提供しなければならないと述べる。

ここから明らかとなるのは、田辺が天皇の上位概念として絶対無を置き、絶対無を通して天皇論を語っていることである。昭和 23 (1948) 年、山田坂仁は、田辺は昭和 21 (1946) 年の「日本民主主義の確立」と「政治哲学の急務」によって、絶対無の哲学を持ち出して天皇制を擁護し、日本民主化の課題が天皇制と矛盾しないことを哲学的にあきらかにしようとしたと批判する<sup>283</sup>。その後も、昭和 49 (1974) 年、家永三郎は「田辺の天皇制に対する認識は、全体としてきわめて非科学的であったといわねばなるまい」<sup>284</sup>と批判する。氷見潔も、平成 2 (1990) 年、家永の論に同調し、田辺の天皇制存続論は「国民の平均的感情をもとに、そこから歴史上の天皇制の理想形態を推論し、続いてさらに天皇の存在を絶対無の象徴として特徴づけるに至ったというのが、田辺の実質的な思考過程である」<sup>285</sup>とし、「天皇制を称賛してしまったことが、後期田辺哲学の思想的価値を大きく損っている」<sup>286</sup>と述べている。これらの批判は田辺の天皇論解釈の主流をなすものであった。

こうした傾向にたいして、平成 25 (2013) 年、合田正人は、上記の論の流れを切断する

<sup>281</sup> 本稿、85 頁参照。

<sup>282</sup> 森浩一『田辺哲学批判』昭和 22 (1947) 年、夏目書店、40 頁。

<sup>283</sup> 山田坂仁、前掲論文、114-117 頁。

<sup>284</sup> 家永三郎、前掲書、243 頁。

<sup>285</sup> 氷見潔『田辺哲学研究』北樹出版、平成 2 (1990) 年九月、180 頁。

<sup>286</sup> 同前、181 頁。

新しい見解を提示する。合田は、「戦前から田辺にとって天皇はある意味では『一般意志』の『象徴』だったのだ」「あくまで『一般意志』が最重要であって、『天皇』はそれを体現しているだけなのだ」<sup>287</sup>といい、それまでの論を否定する。

合田がここで「天皇」を「一般意志」ととらえたのは、西田の「ルソーのヴォロンテ・ゼネラルと云ふのは、すべての人の意志 *volonté de tous* と云ふことではなくして、一般意志と云ふことである」(10・295)、さらに田辺の「而して *volonté générale* は言葉通り種(類)的意志に外ならない」(7・77)ということを根拠としている。これは、「一般意志」を上位概念として、天皇を一般意志の体現ととらえるものであり、これによって、天皇は上位概念の媒介者となることで権力的契機が喪失されることを意味する。これを合田は「『一般意志』が天皇の存在を決める」<sup>288</sup>と説明する。

本稿はこの論を肯定し、継承する形で、なぜ田辺がこの論を選択したのかという意味を考察する。まず、戦前、戦後と区別して、それぞれの段階での田辺の天皇論の特徴を明らかにする。

### 戦前の田辺の天皇論

最初に、戦前の論として、「蓑田氏の批評に答ふ」(1937年)、「文化の限界」(1944年)年、という二つの論文の中で述べられている田辺の天皇論について分析する。

昭和12(1937)年の「蓑田氏の批評に答ふ」の中では戦前の田辺の天皇論が述べられている。ここでは、天皇論を書くことが目的なのではなく、蓑田胸喜の批判に答える中で、結果として田辺が自らの天皇論を展開した形となっている。

田辺は、天皇の直接統治を否定する。だが、ここで、田辺が用いたのは、天皇が直接統治をおこなわないことで、「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」<sup>289</sup>という神聖性が保たれるという論理である。田辺は、天皇は国家統治の主体ではあるが、「統治して統治し給はず、と申し奉るべき絶対統治の主体にまします」<sup>290</sup>と規定する。この「絶対統治」を田辺は、「神」の統治にたとえ、神が「全宇宙の主宰にして而も其支配は却て人間の自由を許し人間の自律を通じて行はれる如き関係」(同)にあるように、天皇も人民の自由を許し「統治して統治し給はず」という統治をおこなうべきと述べる。これは天皇の直接統治を否定するものと考えられる。

ここからは、田辺は「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」という天皇の神聖性と「現人神」<sup>291</sup>という当時の考え方を利用して、「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」<sup>292</sup>を批判する論を展開しているとも考えられる。だが、ここで留意しなければならないのは、「統

<sup>287</sup>合田正人『田辺元とハイデガー』PHP新書(884)、平成25(2013)年、206頁。

<sup>288</sup>同前。

<sup>289</sup>『大日本帝国憲法』第三条。

<sup>290</sup>田辺元「蓑田氏の批評に答ふ」『学術維新』、原理日本社、昭和16(1941)年、511頁。

<sup>291</sup>「現御神(明神)或は現人神」『国体の本義』23頁にも記述がある。

<sup>292</sup>『大日本帝国憲法』第一条。

治して統治し給はず」ゆえに、天皇に政治責任が追求されず、神聖性が傷つけられることもないとも書かれていることである。ここからは、田辺の論は、一般的な天皇論以上に天皇制擁護と存続を目的としているとも読み取れる。ただ、ここにあるのは、簗田胸喜など右翼からの激しい攻撃を考慮しての天皇論であり、田辺の真意は測りがたい。

### 戦中の田辺の天皇論

戦中の天皇論は、「文化の限界」からみることができる。「文化の限界」は、昭和 19 (1944) 年 2 月 2 日、一高の文化祭での田辺の講演の口述筆記である。旧制一高自治会が主催した最後の文化祭の招聘に応じて田辺は京都から東京へと向かった。田辺は昭和 16 (1941) 年秋の『実存概念の発展』以降、筆を折り、昭和 21 (1946) 年初頭まで 5 年近く哲学論文の執筆をしなかったが、これはその空白の期間に行われた講演である。

ここで田辺は、国家の要求する当為の死に対して、それは「国に対する愛」(8・292) としての必然的な死であるとし、学生たちが戦争へ向かうことに哲学的意味を与え、戦地へ向かうことを鼓舞している。当時の一高生であった、いいだももによれば、田辺はこの講演で「自ら壇上に立ち往生し、絶句し、倫理講堂の天井をみつめ、はてはハラハラと落涙して『すまぬ……もう何も言えぬ……わたしも近頃は毎日が懺悔なのだ』」<sup>293</sup>と呟いて文化祭講演は終わったとある。だが、この講演から田辺なりの国家への抵抗の姿勢を読み取ることは不可能である。それどころか、ここにあるのは、戦争中の論として、時局に迎合した論である。

しかし、ここで着目しなければならないのは、天皇論に限定すれば、「天皇一国一人」ではなく「神一国一人」と書かれていることである。田辺は、「神一国一人」の三一的な統一を、国家の理想の状態とする。田辺は政治哲学の核心は、「三一的媒介関係」(8・356) をとらえることであるが、これら三つの統一は、どこまでも生きつつ動いていくものであり、それぞれが固有性をもって動いていくことが国家の原理であるとする(8・300)。ここからは国体国家論のように、天皇を中心とした政治体制が田辺の目標とは考えがたい。なぜなら、三者の関係は絶対媒介的統一であって、「神一国一人」それぞれは契機として同格なものとしてみなされているからである。さらに、二一的媒介関係が無媒介の合一を生み出す二項の融合化を生むのに対して、三一的媒介関係は、神一国一人で説明すると、「神」は必ず他の二つのものである「国」と「人」とに否定的に媒介されているので、二つの項の融合は避けられることになる。また、同一のものが一方向に発展し続けることはない。この論理からすれば、天皇の絶対化の論は成立しないはずであった。

だが、ここでの、天皇は、「現人神として神であり、しかも統治格であり、しかも同時にどこまでも国でおありになる」(8・299) とあるように、天皇は、「神一国一人」における「神」でも、「国」でも、「人」でもなく、それらを超越した「神一国一人」の三位一体を体現している理想として、国民のそれぞれに内在する「具体的な指導原理」(8・299) とされ

<sup>293</sup>いいだもも「田辺元の旧制一高文化祭講演」(場(18))高山岩男『世界史の哲学』特集、平成 13 (2001) 年 5 月 20 日刊、こぶし文庫、6 頁。大島康生「解説」『田辺元全集』第八巻、筑摩書房、昭和 51 (1976) 年、473 頁。

ている。そして、そこでの国民としての本分は、国を神の道に適するものにする事で、「神の媒介」(8・299)になることである。

これは、天皇の存在を「内在する超越」とすることで、国民に対して戦争参加への強い動機を惹起するものである。南原繁は『国家と宗教』で、「人はかような東洋的汎神論においてふたたびナチスの場合よりもさらに一層高揚せられ、深化せられた形において『民族』と『国家』の神性が理由づけられるのを見ないであろうか」<sup>294</sup>と述べているが、この時期の田辺の主張は、南原が述べるように、絶対無に結びつく「国家信仰」にほかならない<sup>295</sup>。なぜなら、規範が内在するものであれば、それに抵抗すべき手段は皆無ということになるからだ。

田辺は、昭和 11 (1936) 年の「常識・哲学・科学——当来日本哲学の方向」の中では「祭政一致思想の直接態」<sup>296</sup>では歴史の危機を克服できないと述べている。それにも関わらず、昭和 16 (1941) 年の講演では天皇を「現人神として神」であるとまで言い切っている。この変化は何を意味するのか。国家の個性性を維持し、国家を救うためには戦争の勝利しかないと考えたものと思われるが、時代迎合的であり、そこでは、種の論理にみられた権力批判としての用いられた相対主義が、相対主義の柔軟性ゆえに容易に反転するという負の側面が前面に押し出され、逆に強固な権力擁護の論理と化している。

## 2 戦後の天皇論—天皇による社会主義革命

ここで取り上げる資料は昭和 20 (1945) 年 5 月の田辺の西田幾多郎宛書簡と、昭和 21 (1946) 年 1 月、田辺の論文である「日本民主主義の確立」、同年 3 月の論文「政治哲学の急務」である。

大島康正は、昭和 20 (1945) 年 5 月の書簡について「西田先生と田辺先生の最後の書簡交換」と題した文章を『西田幾多郎全集』第三版第 19 巻の月報に寄せ、その経緯を報告しているが、西田の返書は 5 月 20 日であり、その二週間後 6 月 7 日に西田は急逝しているので、まさに最後の書簡交換であった。大島は、田辺の全集の解説で、この書簡の内容は以下のようなものではなかったかと推測している。それは、この時期、海軍省の依頼で月に一、二回京都で西田門下の会合をしていたときに田辺が語っていたことであるからと大島は記している (8・481)<sup>297</sup>。

天皇は絶対無の象徴で、従つてこの使命を果たすためにまづ率先して皇室財産を一切

---

<sup>294</sup> 南原繁、前掲書、昭和 17 (1942) 年、207 頁。

<sup>295</sup> 同前、205 頁。

<sup>296</sup> 田辺元『哲学と科学との間』岩波書店、昭和 12 (1937) 年、36 頁。

<sup>297</sup> メンバーは高坂正顕、木村素衛、西谷啓治、鈴木成高らであり、目的の一つに敗戦後の日本社会の処理をどうするかがあった。

放棄なきべきである。占領軍が来て、それに命令される前に、自発的に無一物となられ、国民の生活救済へおあてになることによつて始めて、天皇制の存続が可能になるのではないか。<sup>298</sup>

田辺はこれを、長い間交流が途絶え、絶交状態にあった西田に対して出している。田辺はこの手紙を西田にだし、この案を、西田から近衛、あるいは高松宮を通じて天皇に上奏してほしいと希望したらしい。これに対して、西田は、5月20日に返信しているが、「老衰何の役にも立ちませぬ」「我国の政治家は実に思想貧弱と存じます」と断っている。これから述べる、令和3(2021)年、藤田正勝によって公表された資料は、上記の資料の下書きである<sup>299</sup>。

田辺は、ここで、「無血革新」<sup>300</sup>について述べている。それは、日本にのみ可能な、天皇による「上よりの御一新」(同)であるとされる。そこでの無血革新の唯一の方法は、皇室財産を全部、戦争目的のために国家に引き渡すことであり、具体的には、「国家の最高頂より進んで御所有を国家の為に放棄せらるゝこと」(同)である。天皇は革新が遂行されるまでは、「新社会統一主義」(同)の指導者とされているが、その後は不偏の最高代表となる。これは「皇室の指導し給ふ新社会統一主義」<sup>301</sup>と呼ぶべきものであり、この完成態は資本主義を止揚するが同時に共産主義の抽象に陥るものでもない和田辺は述べる。

皇室財産の一切放棄による無血革新、田辺は、これを時代の危機を克服する方法として、その後、昭和21(1946)年1月「日本民主主義の確立」でも主張している。これは田辺が戦後、最初に発表した原稿であるが、皇室は、「本来無一物の立場に立つことを、国民に模範を以て御示し下さることが願はしい」(8・321)。皇室が無一物になる模範を示し国民を指導するならば、皇室と国民との上下一体なる連帯関係が完成し、「日本民主主義」が実現すると田辺は述べるのだ(8・322)。

では、田辺のいう「日本民主主義」とは何だろうか。これは通常の民主主義の顛倒であり、超越であると田辺はいう。なぜなら、直接自己肯定的であることを否定するからであると。そこでの自由は「抽象的なる無差別的平等」(8・318)ではなく「先後の秩序ある平等」(8・318)である。これは、先進者(兄)が、一人で利益を享受するのではなく、後進者(弟)を指導してこれをひきあげて自己と平等なものとするという奉仕の責任を負うものである。田辺はこれを兄弟関係にたとえるが、これによって、「全体が連帯責任の関係に於て交互的に統一」(8・318)されるものとなる。社会民主主義は「兄弟といふ本来の意味に於けるフラテルニテ」(8・318)によって「奉仕民主主義連帯民主主義」(8・319)にまで自己を超越する。これが日本的民主主義であると田辺はいう。そして、「日本民主主義」は

---

<sup>298</sup> 大島康正「解説」『田辺元全集』第八巻、昭和51(1976)年、483頁。

<sup>299</sup> 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑、前掲書、資料1。

<sup>300</sup> 同前、314頁。

<sup>301</sup> 同前、316頁。

「民主主義」と「社会主義」との総合をなすものとして、人類破滅の危機を救い真の平和をもたらすものであり、世界の新しい転換の媒介となるという。

そして、田辺は、「友愛連帯の民主主義」「奉仕連帯民主主義」は、無所有無一物の立場から出発するという。社会民主主義は、所有放棄、友愛奉仕の立場にたつことによって、民主主義の自由を維持し、これによって社会民主主義の功利主義的傾向も清算されるとみる(8・320)。

こうして、田辺は、「日本民主主義」の成立のためには、天皇がその範となり、所有放棄をしなければならないとするが、次の『政治哲学の急務』では、民主主義と天皇制の両立という観点から天皇について論じている。昭和21(1946)年3月、田辺は『政治哲学の急務』を発表し、第五章で天皇について論じているが、これは、戦前戦後の著書を通して、田辺が天皇について独自の章立てをして論じた唯一の箇所であり、天皇論が総括的に述べられている。

ここで、田辺は、天皇を「絶対無の象徴」(8・373)「無の象徴」(8・374)「象徴としての天皇の存在」(8・375)とする。田辺によれば、無であるということは矛盾的に対立するものを統一する「絶対否定的に統一する原理」(8・370)「超越的統一の原理」(8・374)である。これは、相対的有を媒介とし、それを絶対的に否定して、無の統一を実現することであるが、具体的には政党対立を媒介にしてこれを統一するもの、「統一点」であるとされ、「民主主義の免るる能はざる弱点」(8・369)である国内分裂の害を防ぐものとして、天皇の存在の意味が語られ、その存在の正当化がなされる。

また、天皇の統治に関しては、戦前と同じく直接統治を否定する。絶対無を象徴するものとして、絶対無が相対的有を媒介とするように、直接統治はせず、国家機関を媒介として、意志を発動すべきであるとする。この理由として田辺は、戦前の論と同じく直接統治では神聖を保ち不可侵を維持することができないことも述べるが、新たに天皇親政は「専制君主政治であつて民主主義の否定に外ならない」(8・373)からだとすることも加え、その根拠とする。

さらに、田辺は、天皇が世襲であることは支持するが、その存在には絶対不可欠の要件を加える。それは、君主自らの「無の体現として自ら無の原理の自覚」(8・374)をするというものである。君主は無の自覚によって「国民の各自が実現すべき、絶対無の媒介としての有たる存在を、体現する理想的存在として、国民の指導者」(8・375)となる。

この『政治哲学の急務』で核となるのは、天皇と絶対無の関係であるが、これは以下のように述べられている。

実に絶対無は象徴としての天皇の存在を媒介とし、而してまた天皇の存在は絶対無と媒介とせられるのである。(8・375)

ここからは、田辺にとって天皇とは、政治的範疇においては、天皇の存在そのものに価

値があるのではなく、上位概念の表現者としての役割に価値があるとされていることが明らかとなる。

田辺によれば、天皇は、絶対無の象徴として政党対立を統一する場合にも、直接行動するのではなく、一切の行動を、諮問機関を媒介として発動することになる。この諮問機関とは、「人民の間接選挙を通じ輿論に訴えて公平中正と決定せられた委員を以て組織し、任期に期限を附して現実社会の民意から遊離することを防ぐべきものである」(8・373)とされる<sup>302</sup>。ここからも明らかなように、田辺の目指しているのは「民主主義的君主政治」(8・374)である。この諮問機関は、「民主主義」(政党対立)と「天皇制」との「弁証法的動的均衡」(8・374)を保ち媒介するものとされる。

### 3 天皇論からみた田辺の政治哲学

ここでは、二つの論点を考察する。一つは、なぜ田辺が天皇による上からの社会革新について述べたのか。一つはなぜ、上位概念の体现者として天皇をとらえたのか。

#### 天皇による上からの社会革新

田辺は「皇室の指導し給ふ新社会統一主義」<sup>303</sup>「上よりの御一新」<sup>304</sup>無血革新」(同)が、日本にのみ可能な革新の方法であると述べている。そして、無血革新唯一の道は天皇より進んで皇室財産を全部、戦争目的の為に国家にさしだすことであると述べている(同)。では、当時、天皇はどのような存在とみられていたのか。

当時の共産党代議士高倉テルは以下のように論じている。天皇家は、「日本最大の、そして世界最大の地主であると同時に、日本最大の財閥のひとりでもあった」<sup>305</sup>。また、明治維新は、外国からの刺激という外発的要因で成立したものであったため、封建制度に革命的に対立することができず、人々の革命への自覚によるものではなく、天皇への忠でしか幕府に対抗することができなかった。したがって、明治政府は封建的要素を清算することができず、「封建制と資本制と二つの対立物」を含んだものであり、「天皇制はそのむじゅんを統一する役目」<sup>306</sup>をはたした。

また、法学者である牧健二は、「日本の土地の大部分は、半封建的大地主の手中にあって、その最大なるものは天皇である。そればかりでなく、天皇は多額の株を所有するとともに、資本金一億円の銀行を持っており、物質的側面から考えると社会革命をおこなうのであれば、「天皇制の打倒が日本の社会革命の重点であらねばならぬ」<sup>307</sup>と主張している。

---

<sup>302</sup>これは、戦前の「枢密院」とは異なり、間接選挙を通して選ばれた。これを山内は「国民主権の下に構想されていた」とみる。山内廣隆、前掲書、193頁。

<sup>303</sup>杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑、前掲書、316頁。

<sup>304</sup>同前、314頁。

<sup>305</sup>高倉テル「天皇制ならびに皇室の問題」『中央公論』(690)、昭和21(1946)年8月号、16頁。

<sup>306</sup>同前、28頁。ちなみに、1945年10月31日マッカーサー司令部は皇室財産を発表したが、当時の金額で15億9千万円であった。

<sup>307</sup>牧健二「西洋人からみた天皇制」『思想』(336)、昭和27(1952)年、579頁。

政治学者である矢部貞治も、天皇制は封建的領土権力の延長であり、天皇が軍閥の頭目、最大の地主、資本家であるということは否定し得ないと述べている<sup>308</sup>。

最大の地主、資本家である天皇、このような存在が、革新の先頭に立つと、なぜ田辺は考えたのであろうか。しかも、ここで言われている唯一の革新の方法は「自ら進んで一切を棄てる無一物の立場を肯定」(8・321)し、「皇室が先ず率先して無所有の立場を自ら選ばれ」(8・372)とあるように、天皇が自己の財産所有を放棄することである。さらにそれを範として国民が私有財産を放棄することを企図している。これは私有財産制度そのものを否定するものではなく、私有財産制度を前提として現にある財産を放棄することを意味する。これは共産主義を排除し、民主主義の自由を維持しつつ、他面、その限りで財産の再配分を行なおうとするものである。

ここで、イギリスのハロルド・ラスキとの対比から、田辺の述べる皇室財産の放棄論について考察する。すでに指摘したように、田辺はラスキについて、「我国現在の政治を方向付ける指針とすべき」(8・336)と述べている。そして、ラスキも第二次世界大戦中、田辺と同じように、所有の放棄という社会革新の方法について述べている。ラスキは、昭和16(1941)年3月、暴力革命ではなく、「同意革命論 Revolution by Consent」、これは、いわば革命なき社会主義 socialism without revolution であるが、これを提示し、イギリスの社会主義化を図ろうとする。

ここでの田辺との類似点は、「ヒトラーとムッソリーニが推進した新しい帝国主義に対しては、植民地を経済的搾取の対象と見なしたわれわれの帝国主義の自己放棄によって応えられなければならない」<sup>309</sup>とあるように、植民地主義の清算という資本家階級の前例のない立憲的譲歩(所有の放棄)<sup>310</sup>を介した社会主義革命という点にある。ラスキは戦争の目的はナチス打倒ではなく、イギリス資本主義の根本的変革にあるとする。ラスキは、ファシズムを生んだのは資本主義とデモクラシーとの相克であり、デモクラシーを維持させるため資本主義を変容させようとする。そして、総力戦体制における産業統制を社会主義的制度へ転化することを目的とする。そのため、ラスキは昭和15(1940)年、首相に就任したチャーチル、アメリカ大統領ルーヴェルトに書簡を通して説得しようとしたが、失敗に終わっている。

ここからとらえると、田辺の意図も、天皇による革新ではなく、「資本家階級の前例のない立憲的譲歩」にその目的があり、究極の目的は資本主義の根本的改革にあったと考えられる。ラスキが、資本主義とデモクラシーとの相克と述べているように、田辺も資本主

---

<sup>308</sup> 矢部貞治、前掲書、昭和21(1946年)、40頁。

<sup>309</sup> H.J.Laski, "The Need for a European Revolution", H.J.Laski, et al, *Programme for Victory, A Collection of Essays Prepared for the Fabian Society*, London and New York, Routledge, 1941=2015, P.22、大井赤亥『ハロルド・ラスキの政治学——公共的知識人の政治参加とリベラリズムの再定義』東京大学出版会、令和1(2019)年、222頁参照。

<sup>310</sup> 資本主義体制を暴力革命ではなく、支配者側の自発的な譲歩によって、憲法上の必要な正規の法的同意をして、法的に是正すること。計画的デモクラシーによって、同意した価値体系に市場を従属させること。



義の発展により民主主義国家が生まれたが、経済的自由競争の結果、民主主義は破綻に陥っているとし、経済的平等に基礎付けられた政治的平等が、政治的自由を保障すると述べている(8・336)。

### 上位概念の体現者としての天皇

田辺の無血革新では、天皇のみの所有の放棄を目指すものではなく、それに見倣って有産者階級が所有の放棄をすることが述べられている。このことから、田辺にとって天皇とは、国民が実現すべき絶対無の媒介としての有という存在を体現する理想的な存在として位置付けられることになる(8・375)<sup>311</sup>。「種の論理」に天皇が述べられていない理由も、天皇は、国民の範例、指導原理としてとらえられており、政治哲学を構成する不可欠の要素とは考えられてはいなかったからと推測される。

ただ、天皇を革命の先頭者と設定すること、皇室財産を処分することは、田辺独自の発想ではない。田辺と同様な見解は、政治学者の矢部貞治も共有している。田辺が天皇による「上から」の社会革新を述べたのに対して、矢部は、天皇が自ら民主主義者として、「民主革命の担い手」<sup>312</sup>となり「革命道程の先頭」(同)に立つことを提唱する。彼らは民主主義が容易に衆愚政治に墮し、完全無欠でない以上、相対的なものが絶対化される危険性を孕むので、矢部の言葉を借りれば「防止的緩和的要素」<sup>313</sup>として、君主制の求心と集中の力による国家統一の安定性という長所もとりいれなければならないとする。そして、矢部は「民主的天皇制」<sup>314</sup>を提唱し、田辺は「民主主義的君主政治」(8・374)を主張する。

こうした田辺と矢部の共通性からは、矢部の天皇観は、田辺の天皇観を読み解く鍵となると考えられる。矢部は、天皇は「封建領土的権力の延長であり、軍閥、財閥、封建的土地制度の支柱の上に存立する」<sup>315</sup>ことは否定しえないが、「階級・党派を超へ中立的公的な存在」<sup>316</sup>として考えられ「非権力存在として文化的精神的な統一の象徴として存立」(同)したことも否定しえないとする。党派的、階級的恣意を超えた公的存在にして、「国民の真実の意志の表現体制を観念し、常に善政に志向し、文化的精神的な統一と畏敬の中心」(同)としたのは、国民の知と努力によるものであって、「民衆の叡智の高い創作であつた」(同)と述べている。そして、これからの天皇は「不偏不党、公平無私の公的存在たる本質に立つことが、民主的天皇制の根本である」<sup>317</sup>と述べている。このように矢部は、天皇を積極的統治者ではないが、国家統一意思の最高の表現者であり、中立的な最後の調節者で

---

<sup>311</sup> また、別の箇所では、「個人が自発性を以て閉鎖的・種族的な統一を開放的・人類的な立場へ高める原理を御体現あさばされる天皇」(8・166)と書いてある。

<sup>312</sup> 矢部貞治、前掲書、昭和21(1946)年、43頁。

<sup>313</sup> 同前、26頁。

<sup>314</sup> 同前、42頁。

<sup>315</sup> 同前、40頁。

<sup>316</sup> 同前、41頁。

<sup>317</sup> 同前、42頁。

あるべきであるとみる。

このような、矢部の見解の中にもみられるのは、天皇を「階級・党派を超え中立的公的な存在」とする天皇のとらえ方である。これは田辺では「無」と表現されるが、矢部の論ではその根拠は示されておらず、「国民全般の知と努力に依る」<sup>318</sup>とされている。では、田辺の論の意義はどこにあるのか。これをもう少し深く掘り下げるために、第一章で、行なったように、尾高朝雄を補助線として考察したい。

尾高朝雄も田辺、矢部と共通する問題意識を有していた。尾高は田辺の「科学概論」に感銘を受けて、大正 11 (1922) 年東京大学法学部を卒業したあと、京都大学哲学科へ行き、同大学院を修了している。米田庄太郎が退官したあとは、西田幾多郎が指導教授を引き受けている。尾高と田辺の天皇観については共通する部分が多いが政治学と哲学という表現方法において異なる。

尾高は、君主主権と国民主権など対立する概念の上に、それを超えたノモスの権威を置き、天皇は上位概念であるノモスの体现者であるという。ノモスとは、尾高によれば、「対立するものが二者択一の関係におかれている場合、それらの上にノモスという非人格的な理念を設定し、正しい政治の筋道を示すものである」<sup>319</sup>。尾高は、ノモスの根本内容は、「国民の福祉とか、人間平等の理念とか、正義と秩序との調和とかいうようなノモスの根本原理にかなつたものでなければならない」<sup>320</sup>とする。

そして、尾高は、「日本国民は、正しい政治の規準を、永い伝統によつて権威づけられた天皇統治の理念に求めた」<sup>321</sup>という。日本国民は、自らが信じる正しい統治の理念を天皇に投影し、これを「常に正しい天皇の大御心」(同)とし、拝んでいたが、天皇は無であるがゆえ実は自らの心を拝んでいたという。これは受動的な立場であった。これに対して国民主権は、政治の態度を受動から能動へと転換するものであったとする。天皇は実体をもたない無の立場である。国民は鏡に映し自分の心を拝んでいたと述べる。それゆえ、哲学者は天皇を絶対無の象徴であるとしたと尾高はいう。そして、尾高はこの哲学者を田辺であるとしている<sup>322</sup>。

しかし、田辺にとって絶対無とははたらきであるので、鏡という表現では説明しきれないものである。ただ、田辺は天皇を「政党対立の上に超出する国民全体の統一を理念化するもの」(8・368) とみるので、対立するものの上位概念にあり、これを統一するものとしてあるあり方において尾高の天皇論と構造として同じといえる。

---

<sup>318</sup> 同前、41 頁。

<sup>319</sup> 尾高朝雄、前掲書、令和 1 (2019) 年、229 頁。

<sup>320</sup> 同前、203 頁。

<sup>321</sup> 同前、152 頁。

<sup>322</sup> 尾高は、『国民主権と天皇制』で、天皇を「鏡」ととらえることを、田辺が天皇を絶対無の象徴としたところに置く。「かかる投影を可能ならしめる天皇は、それ自身としての実体をもたない無の立場である。故に哲学者は、天皇は『絶対無の象徴』でなければならないといつた」(152 頁)とし、脚注(2)で田辺の「政治哲学の急務」からの引用をその根拠としてあげている。(155 頁)つまり、ここで書かれている哲学者とは田辺のことである。

天皇を上位概念の表現者とすること、これは、前章で述べた西田にも該当する。ここで三者の比較をおこないたい。それぞれ天皇の上位概念として置いたものは、尾高は法学者としてそれを政治の矩である「ノモス」とした。これに対して、西田は、哲学者として「ノモス」を超えた形而上学的概念である「絶対無」とした。これに対して田辺は、西田と同じく「絶対無」を天皇の上位概念としたが、田辺にとっての「絶対無」と西田のとらえる「絶対無」とは、微妙に異なるものとして提示されている。

西田は、絶対無をルソーの一般意志を超えたものとする。だが、戦前の田辺は絶対無を一般意志と見る。西田によって否定され、超えようとしたものが、田辺によって引き戻され肯定されていることになる。このことの意味は何か。

現実の政治体制の上に理念（絶対無）を置くこと、これは京都学派の政治哲学の一つの特徴ともいえる。現実の政治に対してそれとは異なる高い次元から、相対的次元における対立する体制、主張、制度をとらえ、あるべき姿を模索する。そこで、彼らが依拠するのは絶対無である。

政治における理念、これは、西田にとっては、行為的直観において掴み取るものとされた。田辺によって、同じく、その理念は絶対無とされるが、把握されるのは「絶対無が存在する」という信であり、人間の側が作り上げていくものであり、「実践に於て不断に新たにせらるゝ革新内容」(7・363)において、その存在を確かめるしかないものでしかない。そこには「固定せられた規矩準繩はない」(8・358)。そして、田辺はそこにこそ人間の自由があるととらえる。なぜなら、全体として体系がとらえられることは、自由の否定となるからである。絶対無解釈において、人間の側からその像を描き得るということで人間の側に主体性をもたせたが、それゆえ、絶対無の不可知であること、無謬性が弱められ、田辺において形而上学的要素は西田よりも後退したといえる。したがって、田辺にとって天皇は形而上学的世界の存在ではなく、現実の世界の範となり、「国民の各自が実現すべき、絶対無の媒介としての有たる存在を、体現する理想的存在として、国民の指導者」(8・375)となる。

このように、田辺において形而上学的要素は、西田よりも後退したといえるが、この田辺よりも、さらに形而上学的立場から遠ざかり、西田の論をメタモルフォーゼさせたものとして三木清がいる。三木の時代は、アメリカに端を発した世界恐慌が、日本にも影響を与え各地で小作争議やストライキが頻発していた。昭和6(1931)年、満州事変の勃発した当時、三木は34歳であった。では、三木はこのような社会状況にどのように西田の思想を形にし、時代の危機を克服しようとしたのか。

## 第三章 三木清と「協同主義」

### 第一節 三木清の「政治哲学」—マルキストから協同主義へ—

三木は昭和 5 (1930) 年 5 月日本共産党に資金を提供したという嫌疑で、治安維持法違反の罪に問われて検挙され、一旦釈放されたが、7 月に起訴され、刑務所に拘留される。判決の結果は懲役一年、執行猶予二年で、11 月初旬釈放される。以下は豊多摩刑務所で戸澤検事に宛てた獄中の手記である。

第一に私は最初からマルクス主義の上に立って他の諸問題をその見地から論究したのでなく、却つて自分自身の哲学上の立場からマルクス主義そのものを問題としてこれを取り扱つたのである。このことと関係して第二に、私の態度はマルクス主義を主張するといふよりも寧ろこれを弁護するといふ傾向をもつてゐた。かくて私がマルクス主義者と呼ぶべきでないことは明かである。【……】私はマルクス主義の立場に立脚してマルクス主義を擁護したのでなく、却つて私自身の哲学的立場からしてそれを弁護したのである<sup>323</sup>

これは、検事に向けて書かれた文章であるので、どこまで三木の真意を示しているのか疑問だとも言えるが、赤松常弘によれば、それまでの三木の著作と照らし合わせれば、自己を偽った記述ではなさそうだと書かれている<sup>324</sup>。では、三木はマルクス主義をどう「弁護」したのだろうか。ここでは、協同主義の思想を中心に三木による歴史の危機の克服の理論を読み解く。

三木は、「資本主義の問題を解決することは今日の世界史的課題である」(15・396) とし、東亜協同体という思想は、世界史的立場からみれば「近代資本主義の問題を解決すべき課題を負はされてゐる」(14・190) とする。そして、その原理である協同主義は、世界史的普遍性を要求しうるものであるとしている (15・396)<sup>325</sup>。

#### 1 先行研究における三木清の「政治哲学」評価

三木清も、西田や田辺と同じように、蓑田胸喜によって激しい批判にさらされる。蓑田から、西田は「マルクス主義への無批判」、田辺は「マルキシズムの国体変革運動に学術

---

<sup>323</sup> 『三木清全集』、岩波書店、昭和 41 (1966) —昭和 61 (1986) 年、18 巻、99 頁。以下、(巻数・頁数) を文中に埋め込む。

<sup>324</sup> 赤松常弘『三木清——哲学的思索の軌跡』(Minerva21 世紀ライブラリー；11) ミネルヴァ書房、平成 6 (1994) 年、183 頁参照

<sup>325</sup> 三木は「日本は国内においても東亜協同体の原理であるところのもの、我々が協同主義と称するものを実現しなければなりません」(15・396) と述べ、さらに、東亜協同体の原理である協同主義の原理は単に東亜の原理ではなく、日本そのものの原理であるとも述べている (15・396)。

的支持を与えた」<sup>326</sup>とされたが、これに対して、三木は「マルクス主義信奉」「マルクス主義妄執」<sup>327</sup>との批判を受けている。

では、戦後、三木はどのような評価を与えられてきたのか。以下に、三木清の「政治哲学」関連の先行論文を時系列に沿って論じる。

昭和 33 (1958) 年、宮川透は、三木清の「東亜協同体」は両刃的機能を持つ矛盾的なものであると以下のように解釈する。三木の思想は日本至上主義・全体主義を否定するところから、帝国主義的・全体主義的イデオロギーへの抵抗の論理ともいえる。しかし、論理上ではそういう展開をしているにも関わらず、対外的には帝国主義政策を推進する「日本」を、対内的には全体主義政策をおこなう「近衛内閣」を、「指導者」と想定している。これは、宮川によれば、理念的にはアジアの共存共栄を唱えながら、現実では帝国主義的侵略を強行しているという日本のあり方に追随しており「既成事実のイデオロギー的欺瞞的美化につうずるもの」<sup>328</sup>である。

平成 9 (1997) 年、米谷匡史は、三木の時代の日本社会の前近代的・封建的側面に着目し、三木の論を戦時社会改革の論としてとらえる<sup>329</sup>。そして、＜前近代の克服による国内の近代化＞と、＜近代の矛盾を乗り越えることによる近代主義の克服＞という二重の革新の意味を三木の論はもっていたと評価する。一方、平成 18 (2006) 年、米谷は、三木の論は「植民地/帝国の総力戦状況において、戦時社会改革をつうじて提示された＜帝国の社会科学＞であり、近衛内閣の『東亜』改革政策と結びついた新植民地主義的」<sup>330</sup>なものであるとしている。平成 16 (2004) 年、町口哲生は、三木が東亜協同体の原理である協同主義を提唱したこと、近衛の新体制運動に迎合し、支那問題をロゴスとパトスの弁証法という同一化原理で解決しようとしたことは、三木清の罪であるとしている<sup>331</sup>。

平成 19 (2007) 年、内田弘は三木の東亜協同体をポスト・コロニアリズムの思想を持つものであるとする。内田は三木の構想した社会は「資本主義の矛盾を克服した社会、資本主義を超える近代化が到達する社会であり、諸民族がそれぞれの固有の価値を有する『他者』として相互に承認しあう社会であり、抽象的普遍主義が支配することのない、個性者が構成する多様性の社会」<sup>332</sup>であるとする。

平成 20 (2008) 年、子安宣邦は三木について「日本帝国の対外的な平和プランの最初の理論的な脚色者」<sup>333</sup>であったととらえる。そして、東亜協同体は「日本帝国の安定的秩序

---

<sup>326</sup> 蓑田胸喜、前掲論文、昭和 11 (1936) 年、27 頁。

<sup>327</sup> 蓑田胸喜、前掲論文、昭和 16 (1941) 年、297 頁。

<sup>328</sup> 宮川透『三木清』東京大学出版会、昭和 33 (1958) 年、116 頁。

<sup>329</sup> 米谷匡史「戦時期日本の社会思想—現代化と戦時変革—」『思想』(882)、昭和 52 (1997) 年。

<sup>330</sup> 米谷匡史、前掲書、平成 18 (2006) 年、135 頁。

<sup>331</sup> 町口哲生、前掲書、213 頁。

<sup>332</sup> 内田弘、前掲書、平成 19 (2007) 年、253 頁。

<sup>333</sup> 子安宣邦、前掲書、117 頁。

に中国を包摂しようとする『帝国の平和（戦争）プラン』<sup>334</sup>であったと批判する。

以上の先行論文を踏まえると、三木の論は、内田弘や、米谷匡史の前期の論文以外は、思想上は両義性を持つものであるが、実際は、当時の日本の侵略主義的なあり方のイデオロギー的美化であり、帝国主義的侵略イデオロギーでしかないというのが一般的評価であった。

本稿では、米谷と子安による「新植民地主義的」という三木解釈に対して、協同主義の分析から、反論を試みたいと考えている。では、三木の主張した協同主義についての評価はどうか。蓑田胸喜は以下のように述べる。

いま筆者がこゝに全体として感ずるものは、西に行かむとして東に進むと見せ、百八十度迂回して最後に西に向はむとする思想意志である。或は純白を表示して次第に之に黄を加へ更に赤を追増して遂に総赤化を計らむとする企図といつてもよい。それは己を欺き人を欺き以つて君国を覆さむとする思想意志である。<sup>335</sup>

ここで「西」、あるいは「赤化」と蓑田が言っているのはマルクス主義ということである。蓑田は、三木は転向したと言っているが未だにマルクス主義者であり、日本に共産主義社会を実現したいと願っているのではないかと述べている。蓑田は三木の理論を「経済至上主義のマルクス主義的政治意思」<sup>336</sup>を有するものであるといい、以下のように続ける。

今や、マルクス主義は本来の妖怪変化の魔性をいよ〜巧妙に発揮し、死霊亡霊となつて国民思想生活のあらゆる隅々を徘徊し『新政治体制』をも窺視しつゝある。それはデモクラシー及び亜流ファッショ、ナチス思想とも入り乱れて得態知られぬ魑魅魍魎百鬼晝行の観を呈しつゝある。いま昭和研究会の如きは東大法学部と共に邪宗妖鬼の尤なるものである<sup>337</sup>。

蓑田は、三木の東亜協同体は「偽装」マルクス主義思想であり、三木の真意は、経済面に限られているがマルクス主義の理想の実現であるにとらえているのである。平成 23（2011）年、吉田傑俊も「三木の思想は自由主義の立場ではあるが、その根底において未だマルクス主義の理論的観点を全的に排除していなかったといえる」<sup>338</sup>と指摘する。平成 27（2015）年、政治学の立場から石井知章は以下のように三木の協同体の性格を述

---

<sup>334</sup> 同前。

<sup>335</sup> 蓑田胸喜、前掲書、昭和 16（1941）年、345 頁。

<sup>336</sup> 同前、333 頁。

<sup>337</sup> 同前、346 頁。

<sup>338</sup> 吉田傑俊『「京都学派」の哲学』大月書店、平成 23（2011）年、258 頁

べている。

東亜協同体論とは仮にコミンテルン流の反近代主義的マルクス＝レーニン主義へは直接的に賛同しなくとも、その周辺で浮動していた社会民主主義者、自由主義者、進歩的ナショナリストらの勢力をいったんこの東亜協同体という中心原理へと集中させ、ブルジョア民主主義を育成しつつ、やがてそれを社会主義革命へと転じようとする一種の二段階革命論として機能させたという意味合いが強かった<sup>339</sup>。

ここで、石井は、三木は「協同主義」→「マルクス主義」という流れで、二段階革命説を述べようとしていたとみる。そして、石井は東亜協同体の理論は、当時のファシズムを前提とした侵略主義に対抗するものであり、当時の知識人を集合させる求心力を有していたと考えている。しかし、この論理は政治的圧力により大東亜共栄圏に行き着くと石井は指摘する。

東アジアにおいては、産業の主体は灌漑農業である。この農業、つまり三木が指摘する「ものづくり」―自然への働きかけを協同することによって、資本主義問題を是正しようとする、これが東亜協同体論の理論的支柱であった。そして、これは企業における生産においても拡張されるとするのが三木の考えである。企業をものづくり協同体ととらえ、企業というゲゼルシャフトに農業的なゲマインシャフトの要素を認めるのが三木の狙いである。しかし、現実にはこうした協同体論の枠組みは蔑ろにされ、東亜の協同ということのみが政治的には強調されていく。すなわち、東アジアが団結して欧米の帝国主義に対抗してゆく、このような外向きの理論とされた。そして、この論理は大東亜共栄圏構想に拡張される。当時植民地として支配された東南アジアを取り込み、日本は欧米の帝国主義的支配からの解放を訴えるようになる。こうした一連の流れを石井は上述のように表現している。

そして、石井は、その根拠として、平貞蔵が「三木君が協同体論を打ち出してくれたのでみんないくらかほっとした。【…………】これならかなり国粋主義的な考えを持っている者でも、ある程度社会主義的な考えを持っている者でさえ、この一点でうまく一致して行ける」<sup>340</sup>と述べたことをあげている。だが、三木が二段階革命論を念頭にして、第一段階として東亜協同体の建設を企図したととらえたという説には賛同できない。なぜなら、その根拠として、三木は、共産主義は新しい時代の原理とはいえないと以下のように述べているからである。

---

<sup>339</sup> 石井知章「東亜協同体論におけるマルクス主義の政治思想的地位」『政治思想研究』第15号、平成27（2015）年5月、76頁。

<sup>340</sup> 利谷信義「『東亜新秩序』と『大アジア主義』の交錯―汪政権の成立とその思想的背景」『仁井田陸博士追悼論文集3：日本法とアジア』勁草書房、昭和45（1970）年、117―118頁。

次に共産主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならない。先に云つた如く、抽象的な世界主義は近代主義の産物である。(中略) 近代的な自由主義、その抽象的な合理主義は抽象的な世界主義を結果した。しかるに共産主義は資本主義を克服すると称しながらその自由主義と同様の抽象的な世界主義に陥つてをりなほ近代主義の埒内に止まつて、これを克服するものとは云ひ得ないのである。東亜協同体の思想はかかる抽象的な世界主義を超克するものである。(17・522)

ここで述べているように、三木は、共産主義は、抽象的な合理主義という性格から近代の原理としてあり、現代の原理とはなりえないと述べている。協同体論それ自体に原理としての価値を有するものである。

三木は支那事変を契機として資本主義の営利を超えた新しい制度に進まなければならないという。そして、支那事変の意義は、資本主義の問題の解決にあり、その解決をすることには世界史的意義があるととらえる(17・510)。ここから鑑みると、三木は、マルクスを超える時代の危機を克服する変革理論として協同主義を主張したと考えられる。

ところが、これらに対して、現在では、協同主義に関して、その現代的意義を指摘する新たな解釈が生まれてきている。平成 18 (2006) 年、ヴィクター・コシュマンは三木や笠信太郎の協同主義が提起した、労働者の、自律し、自己により動機づけられる「新しい主体性」は、戦後の近代化と民主化への運動の基礎となったととらえる。平成 28 (2016) 年、雨宮昭一は、「非営利非国家」<sup>341</sup>の特徴を持つ協同主義を「新自由主義を相対化する内外の協同主義」<sup>342</sup>としてとらえようとする。平成 30 (2018) 年には蓑田胸喜の三木批判から、協同主義に反国体論的色彩を読み込もうとする動きがでている<sup>343</sup>。令和 2 (2020) 年、ネイサン・シュナイダーは GAF A などのプラットフォーム企業に対抗する原理として協同主義の再評価をしようとする<sup>344</sup>。<sup>345</sup>

これらは、概観すれば、協同主義をポスト資本主義の思想としてとらえ直そうとするものである。三木は西田幾多郎の後継者として、西田の思想を「形」にした思想家であるとも言われている。三木にとって「形」とは「形なきものの象徴、形なき形の、形を超えた形の象徴」<sup>346</sup>である。では、歴史の危機を克服するために三木はどのような「形」を提示したのか。

---

<sup>341</sup> 雨宮昭一、前掲論文、平成 28 (2016) 年 8 月、18 頁

<sup>342</sup> 雨宮昭一、前掲論文、平成 28 (2016) 年 3 月。

<sup>343</sup> 野村卓史「三木清の協同主義と蓑田胸喜の三木批判」『ぶらくしす』平成 30 (2018) 年、51 頁。

<sup>344</sup> ネイサン・シュナイダー『ネクスト・シェア—ポスト資本主義を生み出す「協同」プラットフォーム』月谷真紀訳、東洋経済新報社、令和 2 (2020) 年 8 月。

<sup>345</sup> 齋藤義則は、三木清の協同主義と東亜共同体の考え方は、『日本は東亜の新秩序の建設において指導的地位に立たねばならぬ』という表現に表れているように、協同の主体間の対等な「水平的」関係からは逸脱している。「『上』からの『強制』による協同主義の提案にならざるを得なかったのかもしれない」と述べている。『『都市の農村化』と協同主義—近代都市像の再構築』有志社、令和 4 (2022) 年、151—152 頁。

<sup>346</sup> 三木清批評選集『東亜協同体の哲学—世界史的立場と近代東アジア』書肆心水、2007 年、194 頁。



本稿では、これらの系譜に立ち、協同主義についての考察を中心に三木の思想を三木の時代に遡り、時代に与えた影響を再考する。

## 2 三木の協同主義とカトリシズム —資本主義超克の論としての協同主義

三木は時代の危機の克服を、東亜協同体論においておこなおうとする。昭和 2 (1927) 年、三木は「人間学のマルクスの形態」などのマルクス研究を『思想』に発表する。しかし、昭和 5 (1930) 年、治安維持法違反<sup>347</sup>で検挙され、豊多摩刑務所に拘留されるが、拘留中、『プロレタリア科学』<sup>348</sup>から三木批判が起こる。

その翌年である、昭和 6 (1931) 年 5 月 15 日レオ 13 世の「Rerum Novarum」の発布 40 年を記念して発布された教皇ピウス 11 世の「Quadrosimo Anno」の邦訳を三木は依頼される。三木が協同主義を提唱するようになった原因の一つがここにあるとも言われている。

では、「Rerum Novarum」とはいかなるものか。これは、明治 24 (1891) 年 5 月 15 日に全世界に向けて発布された教皇レオ 13 世 (1878-1903 在位) の回勅である。これは、その公の表題が「労働者の状態について」であったように、19 世紀末の経済的発展により、困窮し孤立無援の状態にある労働者の救済を目的としたものである。この回勅によってレオ 13 世は「労働者の教皇レオ 13 世」<sup>349</sup>と言われるようになる。ここでは、「社会主義による労働問題の解決は不可能である」<sup>350</sup>とし、労働問題の解決は、労働団体の組織化によって可能になると述べている。

昭和 6 (1931) 年のピウス 11 世の「Quadragesimo Anno」は、レオ 13 世の「Rerum Novarum」における教義をより精密し、また補足することで時代の要求に応じるとする意図で書かれたものである。この背景には、レオ 13 世の時は、労働者の問題にしかすぎなかったものが、経済的社会的全秩序を包括するものにまで発展したことがある。当時の状況についてピウス 11 世は、資本主義経済の急速なる発展によって、「非難すべき金融資本的国際主義或は国際的金融資本の帝国主義がある」<sup>351</sup>と述べている。ここでピウス 11 世は、

---

<sup>347</sup> 昭和 5 (1930) 年 5 月、三木は「大河内正敏子爵の令息信威に依頼されて出資した金が日本共産党の運動資金であったということで、かれは治安維持法違反の嫌疑により検挙されのである」。宮川透『三木清』新装版 (近代日本の思想家; 9) 東京大学出版会、平成 19 (2007) 年、75 頁。

<sup>348</sup> 昭和 4 (1929) 年秋、三木は非合法共産党の指導による「プロレタリア科学研究所」部会の責任者となる。また、同研究所の機関紙『プロレタリア科学』の編集長となる。永野基綱『三木清』Century books.人と思想; 177) 清水書院、平成 21 (2009) 年、116 頁参照。

<sup>349</sup> テオドール・ゲッペルト編『基督教と社会再建—レオ 13 世・ピオ 11 世回勅』、『カトリック社会思想叢書 (1)』ルーベルト・エンデルレ書店、昭和 22 (1947) 年、(翻訳者名の記述はない)、11 頁。新訳として、岳野慶作訳解、「レーラム・ノヴァルム—レオ十三世教皇回勅、クアドラジェジモ・アンノーローピオ十一世教皇回勅」中央出版社編『教会の社会教書』中央出版社、平成 3 (1991) 年。

<sup>350</sup> 同前、39 頁。

<sup>351</sup> 同前、166 頁。

「社会再建の有望なる前兆は労働者の諸団体である」<sup>352</sup>と述べている。

ここでの職能団体とは、同一職業にあるもののすべてを含み、組織化された団体について言う。被雇用者も企業者も先ず、それぞれの組合に加入する。その上で同一職業の雇用者団体と企業者団体の二つの団体は、この二つを結びつける職能団体に結合される。職能団体では、共通の職業上の損益について被雇用者と企業者が「公益」に配慮し、相談して決定をする。これによって「階級闘争を社会的理想とする社会主義的理念を拒否」<sup>353</sup>し、有機的な社会秩序を形成するとされる<sup>354</sup>。

三木は上智大学に通い、昭和9（1934）年～昭和13（1938）年の前半までピウス11世の『カトリック大辞典』の編纂をおこなう。ここでは、三木の協同主義とカトリック教会の社会理念の原理との共通性を探ることから、資本主義批判としての三木の協同主義の本質を明らかにしたい。

この「職能団体」を国家と労働者との中間団体として設置する協同主義は、ファシズムに抵抗する理論として、同時代的にとらえると、世界的所産であった<sup>355</sup>。1930年代の大恐慌時には、アメリカ、フランス、ドイツ、ロシア、中国、日本において相互扶助を目的とした協同組合の結成が相次いでいる。これは古くは『使徒行伝』の共同体に、中国では孔子の金融互助会、日本でも講、無尽、報徳思想などの伝統がある。このように協同主義は「ラディカルな伝統」を持つものであって、三木独自の思想ではない。三木が協同主義を主張した時代、千石興太郎は資本主義体制に取り込まれ貧困化した農村救済のために産業組合主義を唱え、近衛新体制樹立の中心人物であった有馬頼寧は新体制において協同主義を新体制の指導原理としようとしている。

塩崎弘明は「昭和研究会の三木清が宣布した協同主義論には、カトリック系コルポラティズムもしくは連帯主義の影響が窺われる」<sup>356</sup>と述べている。そして、三木の思想は、ファシズムと共産主義の狭間にあった中道であるカトリシズム思想であるとする<sup>357</sup>。

塩崎は、三木が回勅の翻訳をしたことから、カトリシズムの影響を受けていると述べている。大正9（1920）年に来日したイエズス会士クラウス<sup>358</sup>は、教皇ピウス11世の「Quadragesimo Anno」<sup>359</sup>（1931年）の邦訳を三木に依頼している<sup>360</sup>。これはレオ13世の

---

<sup>352</sup> 同前、191頁。

<sup>353</sup> 同前、205頁。

<sup>354</sup> 同前、204-205頁参照。なお、「職能団体」はQuadragesimo Annoでは「職業同盟」とされている。

<sup>355</sup> 近衛新体制のブレーンである有馬頼寧は、産業組合的協同主義こそ、プロレタリア革命による体制転覆を防止し、資本主義の弊害を是正する改良運動であるとして、近衛体制を支える国民的勢力の核として産業組合を設置しようとする。農協の前身の理事であった千石興太郎は、昭和前期の産業組合を指導している。

<sup>356</sup> 塩崎弘明「革新運動・思想としての『協同主義』——その諸相と比較」近代日本研究会編『近代日本研究の検討と課題』（年報・近代日本研究；10）山川出版社、昭和63（1988）年、269頁。

<sup>357</sup> 同前、270頁。

<sup>358</sup> 上智大学経済学部教授、J. B. Kraus（1892-1946）1929年来日。

<sup>359</sup> 直訳は「40周年」である。

<sup>360</sup> 当時、三木は日本共産党事件（二月事件）に連座して検挙され、7月に起訴。拘留され、11月に出所している。「三

「Rerum Novarum」<sup>361</sup>（1891年5月15日）の発布40年を記念して、公表されたものである<sup>362</sup>。

「Quadragesimo Anno」では、(i) 職能団体という制度の確立、それを理論付ける、(ii) 補完性の原理、という二つの柱を用いて、ファシズムに対抗しようとしている。ここでは(i) 職能団体と(ii) 補完性の原理の二つから三木の協同主義の特徴を考察する。では、まず、職能団体という制度の確立からみていきたい。

### 時代の危機の克服の手段としての職能団体

まず、レオ13世の回勅からみてみたい。1891年5月15日、レオ13世は回勅『Rerum novarum』を発布している。

この回勅は、共産主義、ナチズム、ファシズムに代表される全体主義への対抗理論として職能団体の再建について語られている。これによれば、自由主義は社会問題の解決に対して無能力であることを示してきた<sup>363</sup>し、社会主義は「救済すべき害悪そのものよりも一層悪い救済手段をすすめ」<sup>364</sup>、人類社会を一層甚だしい危険に導くものであった。これに対して、「職能団体的秩序の再建が社会政策の目的であらねばならない」<sup>365</sup>とする。

そして、カトリック側は「国家と国民が何よりも努力せねばならぬことは、階級間の争を終息せしめて諸職能団の和合的協力を奨励促進することである」<sup>366</sup>とし、資本主義の解決は、人間を労働市場の商品として扱うような、人間社会を滅亡させる危機に対して、「社会有機体の調和的に結合された諸肢体、即ち諸機能団体が作られることによつてのほか、殆ど不可能のやうに見える」<sup>367</sup>と結論づける。そして、その解決策は「社会の再建の有望なる前兆は労働者の諸団体である」<sup>368</sup>とし、国家を有機体としてとらえ、それぞれの団体を有機体の肢体としてとらえ、結合することで解決がなされるとしている<sup>369</sup>。

---

木と戸坂潤や古在由重のような左翼思想家、もしくは共産主義者は、1939年に始まったカトリック大辞典の翻訳の仕事に参加したことがある。日本の軍国主義的国家主義の跳梁下に、彼等は経済的に悲惨な状況にあったので、大辞典の監修者であった上智大学のクラウス神父は同情し、寛大な気持ちから躊躇することなく、彼等を翻訳者として使ったということである」G・K・ビオヴェザーナ 香川透・田崎哲郎訳「近代日本哲学と思想」紀伊國屋書店、昭和40（1965）年、168頁。

<sup>361</sup> 「新領域」が直訳である。ここでの新領域とは、国家による、社会問題という新領域への介入に積極的になることを奨励すること意味する。

<sup>362</sup> 回勅とは、カトリック教会の社会理念の原理を世界各国に普及するため、司教に宛てて発せられ、司教を通じて全世界の信者に向けられる、カトリック側の政治的メッセージである。1891年の教皇レオ13世の回勅では、労働者と資本家の両方を含む職能団体の設立によって労働者の境遇改善が述べられているのが特徴である。

<sup>363</sup> 「自由競争は自分で自分を破滅に導いた。自由なる市場経済に代つて経済上の独裁が現はれた」。テオドール・ゲッペルト編、前掲書、165頁

<sup>364</sup> 同前、103頁。別の箇所では「社会主義の一派は、予がさきに資本主義経済に就いて述べたのと同じやうな専制的傾向をとつて共産主義に墮した」と述べている（同上、168頁）。

<sup>365</sup> 同前、151頁。

<sup>366</sup> 同前。

<sup>367</sup> 同前、152頁。

<sup>368</sup> 同前、191頁。

<sup>369</sup> 同前、152頁。この回勅は、1930年代の世界恐慌に対して、カトリックの信者という対象を超えて全世界に向けら

このようにカトリック側は、自由主義の立場も、社会主義の立場も、社会の窮状の救済には無力であるにとらえ、職能団体<sup>370</sup>を中心とした水平的な多元的連帯の形成によって、社会の行き詰まりを乗り越えることが可能であると主張する<sup>371</sup>。

だが、ここで留意しなければならないのは、共産主義への対抗という点においては、ファシズムもカトリックも一致するという点であり、回勅が出された同時期、まさにファシスト国家でも共産主義に対する対抗措置として協同体政策がとられていたことである<sup>372</sup>。では、ファシスト国家での協同体政策とはどのようなものか。

ファシスト国家は、階級対立を国家的次元で調停し、階級間平等による階級協調を原理とした協同体国家を標榜している。これは各企業の労働者を職能集団に組織化し、新たな規律を設け、国家の管理下におき秩序立てしようとするものである。この体制では各々の職能団体に合意形成をさせ、国家はその調停者としての役割を担うことになるが、実際には二つの大きな狙いがある。一つは議会の弱体化である。議会に代わり、産業団体が代表組織となり、団体に法案の議決権が与えられることで議会の権力を縮小しようとするものである。もう一つは職能集団を国家が規律、管理することにより国家の統合を強化しようとする狙いがある。これは言うなれば、国家による「上からの協同体論」であるが、実際、ムッソリーニは昭和2（1927）年以来、ファシスト国家体制を固めている。

ここで問わなければならないのは、前述のピウス 11 世の「Quadragesimo Anno」は、ファシズムをどうとらえていたかである。回勅は、先ず、職能団体に肯定的評価を与える。国家の政治権力の道具として、ファシズムによる職能団体は「諸階級の平和な協力、社会主義的行動及び組織の抑圧、特殊な官憲的調整力」<sup>373</sup>に有用であるとする。ただ、カトリック側は、この団体が「必要にして十分なる補助及び奨励にその活動を制限しないで、私的経営にみづから代らうとするものではないかといふこと」<sup>374</sup>を危惧する。「新しい組合及び同盟的組織が、あまりに多く官僚的及び政治的性質を帯びるといふこと」<sup>375</sup>、また、既に述べた一般的利益があるにしても「一層よき社会秩序の招致に貢献するよりは、寧ろ

---

れたメッセージであるが、カトリックの側にとっても自らの権勢維持にとって、魅力的な理論であったと推測される。なぜなら、この理論は分権化を意味しており、国家の介入を嫌うカトリックにとっては惹きつけられる理論であったと思われるからである。職能団体の形成する非資本主義的領域は、国家権力に対抗する宗教の側からは、自らの尊厳に対する不可侵の領域としても位置づけられる。さらに、内部での布教活動も福祉活動を通じて行うことができる。

<sup>370</sup> Ördö(ラテン語)、Berufsstand、occupational group,functional group,guild,職能団体とは同一職業にあるものすべてを含む団体をさす。自然的協同体(家族など)と並び、有機的な社会秩序を作り上げる団体としてある。そこでは公益が重んじられ、福利関係がある。

<sup>371</sup> ここには、カトリック側の自律的活動領域を確保しようとする教団側の切実な目的がある。なぜなら、時代の風潮として教会を去って社会主義陣営へと行く信者も多かったからである。「社会主義の陣営へ逃げ込んだカトリック教徒」という表題がつけられている。テオドール・ゲッベルト編、前掲書、177頁。

<sup>372</sup> イタリア・ファシズム体制では、労使協調の国家機関として corporazione が形成されている。corporazione とは訳語として協調組合、協同体組合、協同体と訳されている。

<sup>373</sup> テオドール・ゲッベルト編、前掲書、159頁。

<sup>374</sup> 同前、159頁。

<sup>375</sup> 同前。

特殊な政治的目的のために利用されるであらうといふことに、人々は恐れてゐる」<sup>376</sup>と述べている。

ここからも明らかとなるように、カトリックの側では「公益」<sup>377</sup>を追求するものとして職能団体の意義をとらえるのに対して、ファシズムの側では、「私的経営」「特殊な政治目的のための利用」の道具として全体主義国家の創造の下に計画されたものであるとピウス11世は判断する。三木も「統制が一部の者の利益のために多数の人間に犠牲を要求するが如きものであるにおいては、統制は却て国民協同体を破壊することになり、かくの如き統制は永続し得ないであらう」<sup>378</sup>と述べており、この点に関してはカトリックと三木は論調を同じくする。

では、三木とカトリックとの関係はどうか。ここでは三木の「職能の原理」と、カトリックの職能団体との比較から三木の協同主義の特徴を明らかにしたい。

カトリックにおいても「職能団体」とは、同一職業にあるもののすべてを網羅的に含んだ団体を指す。例えば労働者はそれぞれの組合、企業者もそれぞれの企業団体に加入するが、この二つのものは同一の職業として「職能団体」に結合される。ここから、職能団体とは、たえず公益の立場に着目し、内部において相互扶助的組合活動（福祉）をおこなうことにその特徴と目的がある<sup>379</sup>。この点ではカトリックの職能団体も三木のそれと同じである。だが、以下で述べるように、カトリックの側が有機体説の立場に立つのに対して、三木はこれを否定的に評価する。先ずカトリックの主張からみてみよう。

カトリックの側は有機体説に立ち、「カトリック教会なる一大家族」<sup>380</sup>といい、さらに「公益」の実現は、「社会の全成員が各自一の大家族に属して、互に同じ天父を有する兄弟であることを深く心に感じ、なほ且つキリストに於て互に一体をなす、即ち、『各人がたがひに他の人の肢体である』、といふ観念のもとに、『一つの肢体苦しめば、もろもろの肢体ともに苦しむ』、といふやうな心持になつたとき、初めて可能になるのである」<sup>381</sup>としているように、国家、協同体を一つの有機体としてとらえる有機体説の立場に立つ。だが、これに対して三木は、以下のように有機体説を批判的にとらえる<sup>382</sup>。

---

<sup>376</sup>同前。

<sup>377</sup> Bonum commune 共同善、一般の福利 これは、協同体の成員の個々の幸福な状態を綜合したものではない。全体者としての社会の幸福な状態を指す。公益には全体性的性格があり、場合によっては公益の立場から個人に自己を律することや、犠牲を要求することがある。これは社会的正義と密接な関係がある。

<sup>378</sup> 昭和研究会事務局『協同主義の経済倫理』昭和研究会、昭和15(1940)年、28-29頁。

<sup>379</sup> カトリック側では「階級闘争を社会的理想とする社会主義的理念を拒否すること」というもう一つの目的があった。これは、マルクス主義によって信者を失うことへの危惧を原因とする。テオドル・ゲッペルト編、前掲書、205頁。

<sup>380</sup> テオドル・ゲッペルト編、前掲書、197頁。

<sup>381</sup> 同前、188頁。

<sup>382</sup> これは『歴史哲学』の、以下のような説明が明解であらう。有機体的発展は、有機体の完成を目的とするので、発展は目的論的發展となる。その特徴は、「事実」(存在の根拠=働くもの、作るもの)と「存在」を連続的にとらえるところにある。これは譬えれば、種子「事実」(存在の根拠=働くもの、作るもの)から果実(存在)への移行である。

『新日本の思想原理』では、「有機体説によつては眞の創造といふことは考へられないのである。[……] また、有機体説に於ては、その純粋な内在論に制約されて、全体は要するに既に与へられてゐるものであつて我々の実践を通じて初めて達せられるべきものは考へられない、従つて有機体説は保守主義に陥り易い」(17・561)と書かれている。つまり、三木は、有機体説は、調和を強調することである以上に、「全体がすでに与えられていること」、つまり、有機体とされる全体は所与のものとしてされており、その意味で静態的にとらえられがちで、これから我々が主体的に作り上げていくという、人間の主体性を組み込んだ動的把握の側面が弱いので「保守的に傾き、発展的な見方に乏しい」(17・565)と否定的にとらえているのだ。

これを、東亜協同体という視点からみると、東亜の新秩序は「そこにある」というものではなく、「東亜のとるべき新しい形」(17・572)であり、我々が主体的に形成しつづけていくものということなる。「協同主義は現存の状態に止まる協同を考へるのではなく、新たに発展すべき全体の立場からの、かかる全体を実現する為の、協同を要求するのである」(17・581)とし、「従つて協同主義は、現状維持的な協調主義ではなく、革新的であり、革新の為めの協同主義である」(17・581)と三木は主張する。

ここからも、三木の協同体論は塩崎の述べるようにカトリックの保守主義と同一視されるべきものではない。なぜなら、協同体イデオロギーにおいては、経済的秩序の現状維持という消極的要因が優越しているのに対して、三木の協同体論は「革新的であり、革新の為めの協同主義」(同)として、個人の実践を契機とした永続的な、たゆまぬ動態性を特徴とするからである。そこには、協同体論でありながら、コーポラティスト的な社会調和を目指す理論ではない三木の論の独自性がある。

### 三木の協同主義と補完性の原理 Principle of Subsidiarity<sup>383</sup>

補完性に対して「原理」という言葉が最初に用いられたのは、前述のピウス 11 世の回勅である。この政治的メッセージには、迫り来るファシズムに対して、カトリックの自律的領域への国家介入を制限するという意図もある。

では、補完性の原理とは何か。補完性の原理とは、ヨーロッパ思想を源流とし、主にカトリック系思想のなかで培われてきたものであるが、ここでは一つの完成態として、ヨハネス・アルトゥジウス<sup>384</sup>の補完性の原理を基本軸としていく。

補完性の原理は、多元的な秩序をもつ統治構造を基礎付ける構成原理である。各団体間では、自律性と多様性が承認される。さらに、ここでは、多元的な秩序を構成するどの部分も絶対化されない。より上位の団体、あるいは国家は、各団体を補完する補助機能とし

---

種子と果実の間には相互否定の関係はない。そこでの歴史は「事実」と「存在」との連続的生成によって形成される。したがって、有機体的発展における論理は、「事実」を「存在」において連続的なものとして表わす「表現の哲学として特徴付けられ得る」表現の論理であって、主体的な行為の論理ではない。

<sup>383</sup> Subsidiarius というラテン語を語源とする 補助、援助の意味。

<sup>384</sup> Johannes Althusius, (1557-1638) ジュネーヴに学び、カルヴィニズムの影響を受けている。1604年から34年間オランダに近いドイツのエムデンで法律顧問をつとめる。

てその機能を限定される<sup>385</sup>。各団体は、不可侵性が保証されており、自らの力で到達できる目標に関しては自由に努力する自助の原理を持っている。そこでは、自由競争が奨励され、下位団体には自発性が尊重される。一方、自らの力では到達できない目標に関しては、より上位の団体に対して援助を要求する権利を持っている。したがって下位団体は自発性が尊重され、上位団体の下位団体に対する役割は、下位団体への補完的機能に限定される。いいかえれば、下位団体の自発性の尊重と、上位団体の介入の制限で、上位団体と下位団体という二つの両極の原理は共に活かされることになる。つまり、補完性の原理は中央集権主義でもなければ、多元主義的でもない。

以上からとらえられるように、補完性の原理は、多元的統一 *pluriunity*、統一的多元性 *Vielheit*、秩序的一致 *unitas ordinis*、といった概念によって特徴づけられる。これは現代政治学で言われている多極共存型民主主義 *consociational democracy* といった概念に近い。

では、ピウス 11 世の回勅では補完性の原理についてどのように書かれているかをみてみたい。

(前略) より小さい、より下級の協同体が自分でなし且つ立派な結果に達せし得るところのものを、それから奪って、より大きな、より上級の協同体に委ねるといふことは、正義に反することであつて、且つ同時に甚だ不利なことであり、また全体の社会秩序を混乱することである<sup>386</sup>。

上記で述べられているように、「自分でなし且つ立派な結果に達せし得るところのもの」を「より大きな、より上級の協同体に委ねる」ことなく、自己の権限で行うことは「自助の原理」<sup>387</sup>である。これによって上位団体の介入による浸食を拒否し、下位団体の尊厳性と、自律性、自発性、独自性が維持できる。これは「補完性の原理」の「消極的補完性」である<sup>388</sup>。これに対して「積極的補完性」とは、より上位の団体は、より下位の団体が自ら目的を達成できないときには、介入しなければならないというものである。回勅では「積極的補完性」について、以下のように書かれている。

---

<sup>385</sup> 澤田昭夫「補完性原理 The Principle of Subsidiarity：分権主義的原理か集権主義的原理か？」『日本 EC 学会年報』(12)、平成 4 (1992) 年、31-61 頁。

<sup>386</sup> テオドール・ゲッペルト編、前掲書、150 頁。

<sup>387</sup> 遠藤はこれを「より大きな単位は、より小さな単位(個人を含む)が自ら目的を達成できるときには、介入してはならない」という介入限定の原理としてとらえる。これに対して積極的補完性とは、「大きい単位は、小さな単位が自ら目的を達成できないときには、介入しなければならない」という介入の肯定、奨励の原理としている。遠藤乾「日本における補完性の原理の可能性」山口二郎、山崎幹根、遠藤乾編『グローバル時代の地方ガバナンス』岩波書店、平成 15 (2003) 年、254 頁。

<sup>388</sup> 遠藤乾「ポスト主権の政治思想——ヨーロッパ連合における補完性原理の可能性」『思想』(945)、岩波書店、平成 15 (2003) 年、216 頁。

凡ての社会的活動は、いづれもその本質及び概念上補助的である。それは社会体の個々の成員を助けることであつて、彼等を廃滅することでも、吸収してしまふことであつてもならない<sup>389</sup>。

ここでは、下位の団体に対する上位の団体の援助が補助的なものであることについて書かれている。当時の時代状況からとらえると、ファシズム国家の介入を阻止し自らの自律的空間を維持しようとするカトリック側の意図も窺える。さらに、補完性の原理は、以下のように総括されている。

即ちこのやうな補助的機能の厳格な厳守によつて、種々なる団体の間に、段階的な秩序が完全に実現されればされるだけ、社会的権威及び社会的影響力は一層強大になり、国家の状態は一層幸福になり、一層繁栄するのである。<sup>390</sup>

では、こうした補完性の原理は、三木の理論では、どうとらえられているのかを『協同主義の哲学的基礎』からみてみたい。

全体主義的統制が上からの官僚主義的傾向に陥り易いものに対して、協同主義の強調するのは自主的な協同である (17・582)。

ここでの「官僚主義的傾向」とは、より上位の団体（ここでは国家）による下位の団体への干渉である<sup>391</sup>。したがって、ここで述べられていることは「上から」の「官僚主義的傾向」の否定であり、奨励されているのは下級団体の「自主的な協同」である。さらに三木は、下級団体の自発性、自律性、独自性について、以下のように述べている。「一民族」の内部では、「それぞれの個人の独自性が尊重されることが大切」(17・519) であり、「東亜協同体」(民族連合体) においては「それぞれの民族は独自性を発揮すべきものである」(同)「それぞれの民族に独自性が認められなければならぬ」(17・516) と。

そして、新しい原理としての協同主義は「個人としての自発性を認めることが文化の発展にとって肝要である」(17・519) という認識に立つことが要求され、「そのうちに含まれる部分が多様であるとき全体は豊富であり、そのもとに立つ部分の独自性を認めることのできぬ全体は自己が真に強力でないことを示す」(同) とまとめられている。

さらに、三木は協同主義の全体について、<「国民的協同」>→<「東亜的協同」>→<「世界的協同」>ととらえ、「段階的に発展的に考へる」という (17・581)。

---

<sup>389</sup> テオドール・ゲッペルト編、前掲書、150 頁。

<sup>390</sup> 同前、151 頁。

<sup>391</sup> 同じような例として、「新日本の思想原理」では「(中略) 全体主義が現実に於て統制主義として官僚主義の弊に陥り易い傾向を有することに対しては警戒を要するのである」(17・518) と述べている。



一方、アルトウジウスも「私的結社 consociatio privata」<sup>392</sup>—「公的結社 consociatio publica」<sup>393</sup>—「普遍的な政治結社 consociatio politica universalis（国家あるいは州）」—「国家連合 consociatio & confederatio」について述べている<sup>394</sup>。より小さな団体はより大きな団体へと代表を送る<sup>395</sup>。これをヒューグリンは「下からの連邦主義」「連続的な連邦化 consecutive federalization」<sup>396</sup>と呼んでいるが、ボトムアップ型の団体論として特徴づけられるものである。

この点、三木の論も、「協同主義は下からの組織が形成されることによつて全体的統制の実現されることを求める」(17・582) とあるように、アルトウジウスの世界観と共通する。

だが、決定的な相違もある。アルトウジウスの論理も、所与の社会的団体を前提とする、有機体主義的イデオロギーであるにとらえることが妥当である。アルトウジウスの『政治学』によれば、国民は監察官を通じてしか意志することも行動することもできず、全体の部分でしかない。さらに、アルトウジウスは、共生における階層的秩序を神の予定として受け入れている。

三木がカトリシズムの有機体説に対して批判的であることはすでに述べたとおりだが、加えて三木は弁証法を強調する点においてもカトリシズムとの差異を明確にしている。三木は弁証法について「東亜思想の根拠」では、以下のようなものと考えている。

東亜協同体といふ全体の内部においては、日本もその全体性の立場から行動することを要求されてみると同時に日本はどこまでも日本としての独自性と自主性を維持すべきであり、支那に対しても同様にその独自性と自主性が承認されつつしかもどこまでも全体性の立場に立つことが要求されなければならない。かくして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ふ新しい論理であり、この論理は従来の全体主義における有機体説の論理に対して正しい弁証法の論理と云ふことができるであらう。(15・319-320)<sup>397</sup>

ここでは、「有機体説」を「全体主義」の論理とし、これに対して「弁証法」を「協同主義」の論理であると書かれている。三木は補完性の原理の有効性は認めながらも、これ

---

<sup>392</sup> 夫婦、家族、親族、同業組合、共済組合、教会、宗教慈善団体、ギルド、職能団体、家族や同業者の限定された利益の増進など。

<sup>393</sup> 村、町、都市などの地方公共団体など。

<sup>394</sup> アルトウジウスは政治的従属関係を必要なものとし、本国と植民地、君主と臣民の主従関係、男女差別などを補完性原理に含まれるものとしている。それぞれの段階ごとには平等的な関係にあり、上下の関係は、相互的な関係にあるとされる。

<sup>395</sup> Johannes Althusius, *Politica Digesta*(1603) (used edition:1614,repr.Aalen:Scientia 1981) Appendix

<sup>396</sup> Thomas O.Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism*(Waterloo:Wilfrid Laurier University Press,1999)

<sup>397</sup> 三木清「東亜思想の根拠」日本青年外交協会編『東亜協同体思想研究』昭和14年(1939年)、12頁、傍点筆者。

を有機体説と結びつけてしまうと国家を抑制することが困難になってしまい、補完性の原理を十分に生かせないと判断していると考えられる。

三木は『有機体説と弁証法』<sup>398</sup>において、有機体説は「歴史的発展に関するひとつの理論」(3・307)として「連続的な発展」(同)をするものとしてとらえる。ここでは「個々のものは全体の発展と生命とに於けるひとつの『契機』」(3・318)にすぎないとする。これに対して、弁証法では「飛躍の契機—例えば量から質への転化または飛躍—を含んでみる」(3・307)とみる。そして、有機体説は改良主義的であり、弁証法は革命的であるという。

三木は転換期において、実際の歴史に関わり合い、歴史の流れを変えようと企図した。アルトゥジウスの理論が、ヒューグリンの述べるように、「下からの連邦化」による「調和」であったのに対して、三木の理論は弁証法を置くことによって、「調和」ではなく、その「調和」さえ突き破る「変革」を企図していた。したがって、三木が求めているのは「調和」ではなく、今ある状況を変え得る創造的世界の創造的要素としての個人の側からの歴史の創造である<sup>399</sup>。

三木は弁証法には、上記以外に、もう一つの役割があるとみているが、ここにも協同主義の特徴が表われている。三木は弁証法を、非連続の連続をもたらす原理としてばかりではなく、多元的統一をもたらす論理としても用いる。三木は、「東亜協同体論の根拠」で、弁証法は「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ふ新しい論理」(15・319)であると述べる。これは具体的には、「日本はどこまでも日本としての独自性と自主性を維持すべきであり」(同)「支那に対しても同様にその独自性と自主性が承認されつつ」(同)とあるように、対立を強調しつつ、調和を強調する理論である。これは、三木の思想において一貫として流れる論理である。三木は、『構想力の論理』においても、「『形の多様性』 Mannigfaltigkeit der Form が構想力の論理の根底である」(8・43)という。「形の多様性」とは、「形は多であることによつて形である」(同)ということであり、そこでは個物と一般という対立するものが対立しつつ一つになる。したがって、「個物は個物として自己を完全に表現すること」(8・44)が三木の思想の中核にある。「協同主義の哲学的基礎—新日本の思想原理 続編」でも「真の調和はいはゆる『反対の一致』」(17・561)という意味を有しなければならないとあり、「真の弁証法は多元的対立と二元的対立との統一に存するのである」(17・567)という。したがって、これは「上からの」協同体化、例えば昭和 8 (1933) 年におこなわれたナチスの強制的画一化政策 Gleichschaltung とは、対照的な、全く異なるものである。

次節では具体的な協同主義のあり方について考察する。

---

<sup>398</sup> 三木清「有機体説と弁証法」『新興科学の旗のもとに(3)』新興科学社、昭和3(1928)年12月。

<sup>399</sup> 三木は制度について次のように述べる。「制度は帽子のやうにひとが勝手に被つたり脱いだりすることのできるものでない故に、そのときひとはその制度を何等かの方法によつて変化した社会に適応させようと努力する」(8・181)

## 第二節 三木清と協同主義

ここでは、協同主義の定義をおこなう。昭和研究会から発行された、昭和 14（1939）年 1 月の「新日本の原理」同年 9 月「新日本思想原理続編—協同主義の哲学的基礎」昭和 15（1940）年 9 月「協同主義の経済倫理」という三つのパンフレットを中心に論じる。

協同主義とは、シャルル・フーリエやロバート・オーウェンに淵源を持つものであるが、協同組合を経済組織原理とし、資本主義や共産主義とは異なる独自の経済体制の構築をおこなうものである。公益主義を原理とし、個人と社会の利益を不可分一体とする共同経済組織を形成し、私益追求に対して、社会公益性を優先する。そして、資本主義の弊害に対して、自己の内側に内発的目的を有する有機的存在であることによって、資本主義の浸透への防波堤となり、同時にその存在により資本主義経済構造そのものを変革する。このように、相互扶助の立場から資本家の利潤追求主義を抑制し「公益」を求めるが、私有財産は認めつつ、経済活動の成果としての分配の範囲を広げるという点において共産主義とも異質である。予定調和論にも、唯物弁証法的な必然的法則にも従わない。さらに、自発的に秩序を形成する自己組織体として集団意志決定をすることで、全体主義にも対峙する。

この理論は、協同組合という資本主義社会に実在する組織を媒介として漸進的に資本主義社会そのものを変革しようとする点で共産主義に比べて現実的であるが、体系性を欠いており、整合的でない複数の要素が併存しているところに特徴がある。先ず、協同主義は、協同経済組織の内部における非資本主義と、外部における資本主義との併存を許容する。また、個人主義を原子論的、全体主義を有機体的ととらえるならば、協同主義は、個人は全体の分子であると同時に独立のものであるという矛盾の論理としてある。三木の協同主義がこうしたヤーンヌ的な二面性を持つのは、それが実現可能性を重視した理論だったからではないだろうか。では、三木の協同主義とは具体的にどのようなものであったか。

### 1 三木清と昭和研究会—資本主義超克の論の挫折

昭和研究会は昭和 8（1933）年に発足し、昭和 15（1940）年に解散している。三木清は、昭和 12（1937）年 6 月に昭和研究会に参加し、昭和 13（1938）年には、昭和研究会文化委員会の委員長となる。三木の協同主義は昭和研究会の思想的原理となる。

以下では、三木が関わった昭和研究会のパンフレットに沿って、その社会・経済の変革論を考える<sup>400</sup>。

---

<sup>400</sup>三木がパンフレットの起草者であるという証左として以下の 5 点を記載する。①「それは、わたしが自分の思いつきをいろいろ述べたのを、三木君が聞いておつて、起草したのは三木君なのです。そして協同体的な考えによる経済倫理という題目のパンフレットが出ているはずですよ。それを見て、実に要領よくまとめているのに驚いたのですが、考え方は三木君のは、やはり哲学的で観念的というか、いわゆる個人主義とか全体主義とかいう概念から出発している行き

## 昭和研究会のパンフレットに現れた三木の協同主義

### 「新日本の思想原理」昭和14（1939）年1月

三木は昭和研究会のパンフレット「新日本の思想原理」で日・満・支の統一構想を著わす。三木は西洋文化の行き詰まりは、資本主義の行き詰まりであったととらえる。この統一構想の目的は「資本主義の問題を解決することなしには真の東亜の統一は実現されない」（17・510）とあるように、資本主義の問題の解決による東亜の統一、さらには新世界秩序の構築である。したがって、この新しい制度においては、「営利主義は抑制されて公益主義の立場が強調されねばならぬ」（17・524）とされる。これが複数の民族国家の統合によってなされるのは、民族主義に止まる全体主義は閉鎖的で排他的になるからである<sup>401</sup>。したがって、一民族を超えた大きな単位によって世界は再分割されなければならない。それは経済的ブロックに留まるものではなく、「政治・経済・文化・国防の諸方面に互って日満支連環の形成」（17・511）を意味する必要がある。そして、新たな東亜の協同は「ヘレニズム文化の如き世界的意義を有する新しい『東亜文化』を創造すること」（17・512）が、その使命であると三木は主張する。

### 「新日本の思想原理 続編—協同主義の哲学的基礎」昭和14（1939）年9月

三木の協同主義がまとまった形で著わされたのが、「新日本の思想原理 続編—協同主義の哲学的基礎」においてである。三木はここで協同主義の基礎的理論を展開している。この協同主義は国内の新体制の基準であり、東亜新秩序の指導精神である旨が示される。この主義が企図するのは、自由主義、マルクス主義、全体主義の体系を超える体系であり、それは東洋文化と西洋文化を綜合したものであると規定される。ここで三木は、東洋文化には古来の共同的文化が残存しており、そして、そこには「独特なる連帯の思想であり協同の思想」（17・537）があるとする。ただ、その思想は論理的根底を欠いており、現代的発想から理論的に再組織の必要があるとしている。このパンフレットで、この新思想は、共産主義的機械的平等主義、全体主義的な独裁的な強権主義を排して、「大衆の自発性と有機的に結合したもの」（同）を指向するとみられている。

ここで述べられている協同主義の哲学的基礎とは以下の三点にまとめられる。

---

方だった。わたしどもの考えはリアルな経済の事情から出発して下から持つていこうということだった。ところができ上がったものは上からうまく論理的に説明するという形でできていた」。「昭和研究会の歴史的役割（一）」『昭和同人』昭和同人会、昭和35年11月号、23頁、昭和研究会の笠信太郎談話。②「三木清草案の『新日本の思想原理』というテーゼをまとめにかかる」（中島健蔵『兵荒馬乱の巻・回想の文学（4）』平凡社、昭和52年、昭和13年11月28日付日記）。③「三木清の作った『新日本の思想原理』の原稿につき議論」（矢部貞吉日記刊行会編『矢部貞吉日記・銀杏の巻』読売新聞社、昭和49年、昭和13年12月19日付日記）④「【…………】一例を申し上げますと三木清は職能の原理、効用の原理、公益の原理と言ふが如き、新しい経済倫理を以て資本主義の次に来るべき協同主義経済体制の理たらしめ様としたのでありますが【…………】」内務省警保課『特高月報』昭和17（1942）年2月分、125頁。⑤「昭和研究会文化研究会がまとめたパンフレットの第一回は、三木清執筆の『新日本の思想原理』、次に笠信太郎の提言をやはり三木清がまとめた『協同主義の経済倫理』（笠信太郎は資本と経営の分離を主張していた。）そして『協同主義の哲学的基礎』であった。」中島健蔵「回想の文学—協同主義の正体」、『心』30（7）昭和52（1977）年、20頁。

<sup>401</sup> 三木はこれを「独善的民族主義」ともいう。三木清批評選集、前掲書、86頁。

先ず、協同主義の中心は「形の論理」とされる。「形の論理」とは「構想力の論理」の客観的側面である。三木は「構想力」によって、「理性とは異なる論理」の領域を切り開くことで、近代的な知の持つ虚構性を克服し、主-客の対立から生み出されるフィクションではなく、具体的に現実を動かさしめる論理を導き出そうとする。この「構想力」の根本的機能は総合である。「構想力」は理性によって生み出された二項対立の図式を、形の変化の見地からとらえることで統一的に把握することを可能とする。したがって、「形の論理」である協同主義も、イデオロギーの弁証法的総合という論理によって貫かれている。そこでは対立物が併存するという矛盾を前提に、人々の自発的実践が形と内容を与えるとする「形の論理」がとられている。この「形の論理」は、自らをも含め、一つのイデオロギーを絶対化するものではない。そこでは正反対のイデオロギーがいずれも時には肯定され、時に否定されうる。

これは具体的には次のようなものである。「形の論理」とは時間的と空間的との統一ととらえられる。この場合の「形」とは、静的にして動的なものとしてとらえられ、生物の「形」のように時間軸においてそれ自体の形を変えていくという形態変化 transformation をなす。さらに空間軸においては空間的比較によって近似的な形態から種（社会）を形成する。時間軸においては「計画経済」「公益主義」、空間軸においては「国民組織」「日滿支の地域的連合」、それらが時間的・空間的に統合したものが、この時代に生み出された「形」としての東亜新秩序である。だが、これは永続的なものではない。社会の形は時間軸にそって変化し発展していくものであり、その秩序は、時間的発展的原理に依拠する。したがって、協同主義とは現状維持的なものではなく「革新的であり、革新の為めの協同主義」(17・581)といわれる。「形」は前提されるものではなく、「我々の実践を通じて形成さるべきもの」(17・572)としてある。ここで実践の立場が強調されるのは、自発的な下からの国民組織の形成を主眼とするからである。

次に、協同主義の論理は「全体と特殊との関係を内在的即超越的と考へる論理」(17・580)、すなわち、内在即超越、超越即内在の立場に立つとされる。協同主義では、全体主義と異なり、特殊の側にも「超越」(全体)が内在しているとするとところに特徴がある。それによって、個人は独立性が認められ、全体の部分であると同時に独立的で自己目的な存在とされる。したがって東亜協同体でも、それぞれの民族国家は独立的で自己目的な存在であると同時に全体の部分であるとされる。全体としての存在、それぞれの国家としての存在、その双方を認めながら相矛盾したものが統合されることになる。「内在的即超越的」の論理—これは矛盾を前提としており、弁証法としてとらえられる。

さらに、協同主義の哲学的基礎の第三の特徴は、理論と実践、唯物論と観念論、主観主義と客観主義、全体主義と個人主義など、対立するものは弁証法によって総合されるという論理で貫かれているところにある。三木は弁証法を「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ふ新しい論理」(15・319)であると述べる。これは具体的には「日本はどこまでも日本としての独自性と自主性を維持すべきであり」(同)

「支那に対しても同様にその独自性と自主性が承認されつつしかもどこまでも全体制の立場に立つ」(15・319)とあるように、対立を強調しつつ、調和を強調する理論である。

以上の二つのパンフレットの論が抽象的、観念的であるのに対して、「協同主義の経済倫理」では、具体的、現実的な方法論が述べられている。

### 「協同主義の経済倫理」昭和15(1940)年9月

「協同主義の経済倫理」の目的は「経済協同体」の建設にある。この協同体は公益の原理に規制され、その意味において倫理的である。協同主義の経済倫理の根本的見解は論理と倫理との統一に立つことであるので、協同主義経済は営利主義を抑制し、公益優先の立場に立って統制を行う。この統制によって生産と消費の関係は合目的的に規制され、計画的な経済として経済における倫理性を確立する。そして、この「協同主義の経済倫理」は、「職能の原理」「効用の原理」「公益の原理」という三つの原理の上に立つものである。

「職能の原理」とは経済共同体における人間関係に関する原理である。職能とは、全体性の原理に立つものであり、その目的とするものは営利ではなく公益である<sup>402</sup>。各人は全体に対して有機的に結びつき、全体に対するそれぞれの役割を果たす存在としてある。ここでは、従来の身分的關係ではなく「人格といふ平等原理と社会における職能といふ不平等の原理との相互否定の媒介による統一」<sup>403</sup>によって個人は尊重される。また、資本家は経営の専門家としての職能身分となり、労働者と職能的関係において結合する。ここでは、封建的な身分性の打破と、階級対立の回避が目的とされる。(「職能の原理」)

「効用の原理」は「経済共同体」における物に関する原理である。物をして、営利ではなく、公益の立場から、最大の生産性を発揮させることを目的とする。そのとき一番重要なことは資本と経営との分離である<sup>404</sup>。経営は資本家に干渉されることなく、国家の計画経済に責任のある経営担当者に委ねられ、公益を目標として生産性の増大のために行わなければならない。(「効用の原理」)

「公益の原理」は、「営利の思想」から、「職能の原理」、「効用の原理」への転換を要求する。一切の経済活動は経済共同体全体の利益から規制されなければならない。生産性を最大にすることで公正と平等に寄与する。そして、公益が経済構想の核に据えられることから、職能者の生活保護等も同一体系内の問題となり、社会政策と経済政策は同次元で論ぜられることになる。<sup>405</sup>(「公益の原理」)

「新日本の思想原理」、「新日本の思想原理 続編—協同主義の哲学的基礎」、「協同主義の経済倫理」、以上の三つのパンフレットから導き出されるものは、資本主義を修正するものとして、社会主義、共産主義、全体主義ではなく、それらとは異なる、協同主義の思想

<sup>402</sup> これは、資本主義の階級的關係を解決する目的で、階級的組織に代わる職能組織を置くものである。

<sup>403</sup> 昭和研究会事務局『協同主義の経済倫理』昭和研究会、昭和15(1940)年、17頁。

<sup>404</sup> 資本家階級に対して、所有権と経営権の分離によって、その威力を失わせることに目的がある。

<sup>405</sup> 「労働者の保険施設の如きものは労働力の保全と増進、従つて生産力の保全と増進のために、経済そのものの内部から要求されてゐる」、『協同主義の経済倫理』、前掲論文、25頁。

を根拠として、国内における新しい経済体制の確立のみならず、国際的にも東亜新秩序を形成しようとした点に、三木の独自性があるということである。ドイツでは、資本主義と共産主義に対抗してファシズムが生まれてきていたが、これに対して、日本においては資本主義、共産主義、ファシズムを乗り越えた協同主義というものが希求されたともいえる<sup>406</sup>。そして、三木は「職能の原理」、「効用の原理」、「公益の原理」を、資本主義の次の時代に来る協同主義経済の原理であるととらえた。

### 「資本主義」と「社会主義」の超克―共生の思想としての協同主義

ここで三木の協同主義の特徴を改めて考察する。三木の述べる「新しい全体主義」では個人は、自主性、自発性、自立性が認められる。これを東亜協同体論でいえば、協同体内部のそれぞれの民族国家の自立性、自主性、自発性、が尊重されることである。そして、三木はこれを（i）「内在即超越、超越即内在」という論理と（ii）アナロジーの論理<sup>407</sup>（iii）「形の多様性」という三つから根拠づけている。

（i）から（iii）を貫くのは、個物的と一般的という、相反するものが、個体の独立性を否定されることなく、直ちに一つに結びつくとされていることである。さらに、この（i）から（iii）の思考方法における「全体」と「個」の関係性は、弁証法において動的なものとして説明されている。「全体」と「個」は、いずれもどちらかを目的とするものでも手段とするものでもない。一方的に原因、結果があるのではなく、相補の関係にあり、相互に原因となり結果となる。これは全体主義を強調するものでもなく、個人主義を強調するものでもない。これを三木は、「多元的弁証法」（調和）と「二元的弁証法」（対立）とを止揚したものと述べている。ここから、三木の協同主義の特徴として、単一性や絶対性ではなく、それぞれの固有性、自立性を前提とした共生 symbiosis の思想をあげることができる。

しかし、これらの特徴を有した三木の協同主義は多くの批判を浴びることになる。これはなぜか。三木が協同主義で目的としたのは「時間的には資本主義の問題の解決、空間的には東亜の統一の実現」（17・510）である。これらの目的に対して歴史的にどのような評価が与えられてきたのか。それを考察することによって協同主義の思想が持つ二面性をとらえることができるのではないか。

### 協同主義の二つの評価

この協同主義に対して、当時の評価は大きく分けて二つあった。一つは、「社会主義」という言葉が禁句であったために、マルクス主義の合法的偽装として「協同主義」というこ

---

<sup>406</sup> 酒井三郎談話「昭和研究会の歴史的役割（三）――協同主義について」『昭和同人』4号、昭和36（1961）年、20―21頁参照。

<sup>407</sup> 三木は「類比は多の中に一を求めることにおいてあらゆる論理と同じであるが、そのさい多を消し多を離れて一を求めるのではなく、多をそのまま認めながら多の中に一を求めるといふ点において特色を有している」（8・456）「類比による統一はむしろ異種のものとの統一」（8・457）と述べている。

とばが用いられたとするものである<sup>408</sup>。これは三木が自由主義のような発言をするが、それは偽装で実際はマルキストであったとするものである。蓑田胸喜は三木を「経済至上主義のマルクス主義的政治意志」<sup>409</sup>であり、協同主義の主張は「昭和研究会の言語魔術」<sup>410</sup>であると批判した。

さらに、「これならかなり国粋主義的な考えを持っている者でも、民族主義的な考えを持っている者でも、ある程度社会主義的な考えを持っている者でさえ、この一点ではうまく一致して行ける、アジア諸国とも手を握つてゆけるだろうという気持ちになつたのではないか」<sup>411</sup>という平貞蔵の回想が示すような、国粋主義、民族主義、社会主義等さまざまな思想の「共通の土台」として協同主義を位置づける評価がある。これは協同主義を最大公約数的な妥協的な産物であったとみるものである。協同主義は、昭和研究会の「会全体に適應する理想として是認」<sup>412</sup>されたという説もある。

確かに協同主義は、対立するイデオロギーの弁証法的綜合という論理によって貫かれている。そして強い指導原理や確たる体系もない。それは「ものづくり」の協同を核としているが、その協同の内容は必ずしも明確ではないことから導き出される。むしろ、人々の自発的実践により次第に形と内容を与えるという「形の論理」である。したがって、「形」をつくる際、似た形状を持つのであれば、イデオロギーを問わない面がある。例えば、国家の経済統制という「形」には、国家社会主義もマルクス主義も包含する、そうした傾向性を持っている。その結果、「形」からは革新の理論が導出される場合もあれば、現状の戦時体制を強化するための理論と化す場合がある。これは今後の研究課題であるが、こうした現実を重視した議論は三木の実存主義的傾向を示すものとも考えられる。三木はドイツ留学時に実存主義と言われているハイデガーに師事している。実存こそが最優先の課題であるとするれば、貧困を克服するためには国家社会主義、マルクス主義といったイデオロギーを問わない。そうした態度が三木にはある。

しかし、時局の変化につれ 1940 年頃から<sup>413</sup>、「協同主義」では、迫り来る戦争という時局に対応できないという批判から、「協同主義」を否定する動きが出始める。

---

<sup>408</sup> 中島健蔵『『回想の文学』32—協同主義の正体』、心編集委員会「心：綜合文化史 30 (7)」20—21 頁、昭和 52 (1977) 年 7 月号。

<sup>409</sup> 蓑田胸喜『昭和研究会の言語魔術：新体制に揺蕩する思想的妖雲を掃滅す』、原理日本社、昭和 15 (1940) 年、11 頁。

<sup>410</sup> 同前、30 頁。

<sup>411</sup> 平貞蔵の談話「昭和研究会の歴史的役割 (二)」『昭和同人』2 号、昭和 36 (1961) 年、3 頁。

<sup>412</sup> 内務省警保局保安課『特高月報』昭和 17 (1942) 年 2 月分、118 頁。

<sup>413</sup> 1930 年代には大東亜共栄圏の「世界史的意義」についての言及が頻繁であったが、1940 年頃から、「東亜新秩序」は、反帝国主義の時代の帝国主義的領土拡張のイデオロギーとして利用されるようになる。「東亜新秩序」は昭和 15 (1940) 年、旧フランス領と旧オランダ領植民地を包括し、昭和 16 (1941) 年、フィリピン、マラヤ、ビルマ、タイにまで拡張される。谷口の本も昭和 15 (1940) 年に出版されている。ピーター・ドウス「植民地なき帝国主義」『思想』(814)、藤原帰一訳、1992 年参照。



## 「協同主義」から「総合主義」へ

「協同主義」は、「協同組合主義」と変わらないものではないかという立場からの批判を受けるようになる。「協同組合主義」とは自己の集団の利害を基調として行動するものであるが、二つの面を有する。私的利益の追求の面と、公的社会的機能を持ち、公的利益に役立つという面である。つまり、「協同組合」は、団体の営利性の克服による国策擁護と組合員の利益擁護という、相反する二つの方向性を持っている。この二つの方向性のうち、組合員の利益擁護という面を強調すると、「協同組合」は、個人ではなく団体を単位とし、団結の力によって私益を伸張する民主主義的経済主義となる。

ここからとらえると「所謂協同主義なるものが、時局的扮装をこらした一種の経済主義的主張であること、従って本来民主主義的経済主義の流れを汲む協同組合主義の強化に貢献してゐる」<sup>414</sup>との批判も妥当なものとなろう。これは、協同組合は資本主義と適合的だという考え方である。それゆえ、高度国防国家を建設するという立場からは、国家権力の一元的組織化の確立のためには、(自己の集団の利害を基調とする)協同組合主義に立つ協同主義は止揚されなければならないという批判を浴びるようになってくる。

さらに、昭和研究会の一員であった谷口吉彦は昭和 15 (1940) 年 11 月『新体制の理論』<sup>415</sup>において同じような視点から協同主義を以下のように批判する。

「協同的なるもの」は、「全体主義とは言つても、結局は個人主義であり、自由主義であり平等主義である」<sup>416</sup>。協同主義は、個人主義に出発するもので、相互利益、共同利益の観念と離れがたい。また、そこでの全体は「横の並列的な連繋関係」(同)であり集合的全体にしすぎない。それに対して総合主義では、すべての個人を包み、かつそれを超えた高次のものとしての全体をとらえる。この結合は「縦の上下の従属的な結合関係」(同)である。さらに、指導国の決定方法においても「東亜協同体の原理では、東亜の諸国は何れも自由平等の関係にあるから、そこから指導的地位を有する国は出て来ない」<sup>417</sup>。したがって指導的地位を有する国は多数決原理によって選ばれるしかない。ここに東亜協同体の難点がある。これに対して東亜綜合体では、それぞれの国は、それぞれの異なる地位と職能を持つので、「客観的に指導国と協力国との地位が定まる」<sup>418</sup>。それゆえ、協同主義は「協同主義原理を超克する総合主義原理の上に確立されねばならぬ」<sup>419</sup>。

三木の協同主義においては「超越即内在」の原理によって、それぞれの民族国家は、自立性、自主性、自発性が認められていた。なぜなら、それぞれの民族国家にはそれぞれ「超越」(全体)が内在していることで「平等」だからである。そこには、それぞれの国家における能動的な国民組織の形成による動的な協同体形成が企図されている。これに対

<sup>414</sup>安達巖『「協同主義」の本質を衝く』『解剖時代』10(8)、昭和15(1940)年8月号、49頁。

<sup>415</sup>谷口吉彦『新体制の理論』千倉書房、昭和15(1940)年11月。

<sup>416</sup>同前、270頁。

<sup>417</sup>同前、271頁。

<sup>418</sup>同前。

<sup>419</sup>同前。

して総合主義においてはそれぞれの国家は異なる地位と職能において全体を構成することになるので、それぞれの国の分担と役割、さらには、指導国も予め「客観的」に決定されていることになる。

このように、「協同主義」は「総合主義」に転換されることで、日本が東亜協同体の指導国になるということが肯定される。「東亜協同体」は「東亜綜合体」となり、「協同主義」から「総合主義」へと向うことになる。

昭和 15 (1940) 年 10 月 12 日、大政翼賛会が成立し、昭和 8 (1933) 年から 8 年余り続いた昭和研究会も姿を消すことになる。昭和研究会の酒井三郎は「研究会若手グループの主張とはまるで正反対の方向に、現実には動いていった」<sup>420</sup>「あれほど多くの知識人が、あんなに気おいこんで集まったのに、一体何が実現したというのか」<sup>421</sup>と述べている<sup>422</sup>。では、酒井の述べるように「協同主義」は何も実現しなかったのであろうか。また、それはなぜか。三木が「協同主義」の原理とした、「職能の原理」「効能の原理」「公益の原理」を補助線として考察を行う。

#### 笠信太郎の『日本経済の再編成』と企画院の「経済新体制確立要綱」

「協同主義の経済倫理」に影響を与えたのは、前年に書かれた笠信太郎の『日本経済の再編成』<sup>423</sup>である。笠は『日本経済の再編成』で日本経済の再編を具体化した。その骨子は①資本所有と経営の分離の徹底②利潤統制③企業経理の全面公開④利潤本位から生産本位の企業形態の変更によって、企業の私的利益の追求を統制し、全体の生産力の拡充を企図するものである。笠は「国民の全体性といふものが、倫理的根拠であり、活動の動力となる」<sup>424</sup>と述べる。これは企業の公益主義を制度化したものである。企業の所有者（株主）の経営への容喙干渉を抑止して、公益である生産力の向上が狙いとされている。そして、経理の公開性は企業の民主的運営に資するものである。総じて、これらの経営体制は、「職能」制によって利潤に拘束されず、経営は自主的統制とも呼ぶべきもので「ボトムアップ型」の体制が念頭に置かれている。

以上の論を、三木が「協同主義経済」の原理とした「職能の原理」、「効用の原理」、「公益の原理」からとらえてみたい。笠は、近代企業は「利益の上に立つ組織」<sup>425</sup>ではなく

---

<sup>420</sup> 酒井三郎「昭和研究会の悲劇『文藝春秋』42 (10)、昭和 39 (1964) 年 10 月号、239 頁。

<sup>421</sup> 同前、245 頁。

<sup>422</sup> 難波田春夫は、「昭和研究会の重要メンバーの一人であった矢部貞治の他、高山岩男、時子山常三郎、我妻東策、古沢磯次郎の諸氏をメンバーとする協同主義研究所」を協同主義の復活とみている。「昭和研究会の協同主義論——支那事変語の新体制論 (一)」経済往来 11 (3)、昭和 34 (1959) 年、161 頁。

<sup>423</sup> 笠信太郎『日本経済の再編成』中央公論社、昭和 14 (1939) 年、笠が『日本経済の再編成』という仕事の着手したのは昭和 13 (1938) 年であり、昭和 12 (1937) 年 12 月 22 日に昭和研究会の「日本経済の再編成に就て」という講演で、その構想をはじめて明らかにしている。昭和同人会編、後藤隆之助監修『昭和研究会』、昭和 43 (1968) 年、225～238 頁参照。

<sup>424</sup> 笠信太郎、前掲書、175 頁。

<sup>425</sup> 同前、151 頁。

「職能の上に立つ組織」<sup>426</sup>へと転換させなければならないとする。資本家の活動目標は「利潤」ではなく、社会国家的な「職能」にある。「職能」を第一義に、「利潤」を第二義にとらえることは、社会倫理構造が個人主義ではなく、社会性と全体性を拠り所にすることを意味している。<sup>427</sup>この職能の原理によって階級闘争が回避されることで生産性は向上する。（「職能の原理」）

利潤追求の抑制のためにも資本と経営は分離されなければならない。経営は資本家ではなく、事業経営に当る純粋な経営技術者がおこなう。そして経営の目的は「国家的、社会的な職能において最高度の能率をもつて経営することが彼の職務」<sup>428</sup>である。（「効用の原理」）

自由主義経済体制の核心をなす利潤については、利潤追求ということが生産の発展を妨げる障礙となってきている。利潤本位ではなく生産本位のものに変えなければならない。営利本位から生産本位にすることで、再教育による労働の技術向上、熟練労働者の養成などの社会政策がおこなえる。（「公益の原理」）

以上からとらえても、「協同主義の経済倫理」は笠の『日本経済の再編成』の思想に立脚するものといえるが、以下にみるように笠は協同主義者というよりも社会主義者という方がふさわしいといえる。

笠は『日本経済の再編成』において、資本主義の非全体（非効率）性は、戦時経済においてある程度まで批判されているが、これを国家統一において次の一步へと進めなければならないとする<sup>429</sup>。そして「いまや近代資本主義における『自由』が、統制の進展につれて兎も角も否定し出されたことは注目しなければなるまい」<sup>430</sup>という。さらに笠は、『日本経済の再編成』について、「自分の理論の中心は結局所有と経営の分離にある。之を究極まで押進めて行けば一個の実践的批判であつて、之を究極まで推進めて行けば私有財産の全面的否定になる」<sup>431</sup>と述べたという。ここからとらえると、笠は戦時下の国民再組織化と統制強化に、新しい経済体制としての社会主義の萌芽をとらえていたといえる。

山本勝市は、笠はマルクシストだという。そしてその根拠は i 「利潤本位」から「生産本位」への転換、（「効用の原理」） ii 資本家と労働者との対立を一掃すること、（「職能の原理」）これらは広義において社会主義と言われてきたものであるからと主張する<sup>432</sup>。さらに『陸軍省軍務局史』によれば、この資本と経営の分離論は、自由主義、資本主義経済への挑戦であり、革命論ともみられていたという<sup>433</sup>。

---

<sup>426</sup> 同前、151 頁。

<sup>427</sup> 同前、174 頁。

<sup>428</sup> 同前、153 頁。

<sup>429</sup> 同前、22 頁。

<sup>430</sup> 同前。

<sup>431</sup> 内務省警保局保安課『特高月報』昭和 17（1942）年 2 月分、123 頁。

<sup>432</sup> 山本勝市『笠信太郎氏「日本経済の再編成」批判』原理日本社、昭和 16（1941）年、8 頁。

<sup>433</sup> 上法快男『陸軍省軍務局史』下巻、昭和編芙蓉軍事記録リバイバル、芙蓉書房出版、平成 14（2002）年 7 月、468

すでに論じたように、本論は三木をマルクス主義者または二段階革命者とするのはできないとの立場を取っているが、三木の議論が社会主義者とされる筈の思想を土台としていたとするならば、協同主義と社会主義の関係はあらためて検討しておくべきだろう。

では、次に、「協同主義」と「社会主義」の関係を考察することを目的に、「協同主義の経済倫理」を国家の体制において実現しようとした企画院の「経済新体制要綱」、並びにそれから派生した企画院事件を考察する。

## 2 協同主義の意義と限界—公益民主主義

### 企画院事件からとらえた「協同主義」

企画院は昭和 12（1937）年日中戦争の勃発に対して作られた内閣直属の総合国策企画機関である。企画院は「経済新体制」の内容についての草案を7月から、12月7日の「経済新体制要綱（閣議決定）」まで作成し続ける。

「経済新体制」とは、「日満支を中心とした大東亜共栄圏を作り上げ、その中で自由主義経済機構を改編して総合的計画経済を建設し、高度国防国家を完成する」<sup>434</sup>というものであった。9月の「経済新体制確立要綱」原案の段階では企画院原案は、具体的には①公共優先、公益責任（「公益の原理」）②資本と経営の分離（「効用の原理」）③企業と国家の中間に産業別の同業組織を作ることによる、政府主導による統制機構の確立（「職能の原理」）がある<sup>435</sup>。さらに農業調査、日本経済総合基本調査によって社会主義化促進の諸政策の立案をおこなっている。この段階での企画院原案の柱は、「私益追求排除」「公益的経済責任」「高度生産性」「自給自足」にある。

この中で企画院と財界との間で最大の争点となったのは、三木の述べる協同主義の三つの原理のうちの一つである「効用の原理」における「資本と経営の分離」である。これは、9月13日の企画院原案で「資本所有ト経営機能トヲ分離シ」とあったのに対して、9月28日案では「企業ニ於ケル経営の優位ヲ確保シ」と緩和され、さらに10月25日案では「企業経営ノ公共性を確立シ」と後退していく。

これは、財界の猛反対により「資本と経営の分離」が後退したものである。この試案は、「新体制」によって既得権益を失う財閥、既成政党、右翼の政治勢力の一部から猛反対を受ける。現状維持派である彼等は、企画院原案は、ソ連型の国家管理の模倣であり、計画経済の踏襲であると批判を行う。平沼騏一郎は「これが実現すればロシアよりひどい共産主義となる」<sup>436</sup>「戦争遂行の為に組織を変へやうと云ふのは表面で、国内に改革を起す為に戦争する魔の手が動いてゐる」<sup>437</sup>と述べている。そして、この経済新体制案をめぐって

---

頁。その証左に笠は批判をかかわすために昭和15年より敗戦まで亡命に近い外遊を行っている。

<sup>434</sup>我妻栄編集代表『日本政治裁判史録 昭和・後』、第一法規出版、昭和45（1970）年、393—394頁。

<sup>435</sup>大道盟介「経済新体制の舞台裏」『中央公論』昭和16（1941）年1月号、186頁。

<sup>436</sup>機外会館談話録、第十八回（昭和18年3月2日）『平沼騏一郎回顧録』平沼騏一郎回顧録編集委員会、昭和30（1955）年、127頁。

<sup>437</sup>同前。

「企画院にはアカがいる」といううわさが流れ出す。これは企画院内部に戦時経済体制を利用し、日本に社会主義国家建設を企図するものがあるとしたものである。

昭和 16 (1941) 年 1 月、正木千冬、稲葉秀三、佐多忠隆の三人が治安維持法違反で検挙され、同年 4 月、企画院を転任していた和田博雄、勝間田清一、八木沢善次、直井健夫が検挙される。この正式名称は企画院共産主義グループ事件と言われているが、逮捕された中には昭和研究会の出身者がかなりの割合をしめていた<sup>438</sup>。

ここで河合徹の尋問調書から、三木の述べている「協同主義」の理とした、「職能の原理」「効能の原理」「公益の原理」の三つの原理がどのように昭和研究会の会員たちから理解されていたかを考察してみたい。尋問調書とは、内務省警保局保安課『特高月報』のことであり、特高警察による尋問調書である<sup>439</sup>。河合は三木が委員長格である昭和研究会の文化局の事務局員として昭和 14 (1939) 年 8 月に入会し、10 月から約 8 か月間文化研究会の責任者であった。

河合によれば、東亜協同体とは、「国家社会主義と東洋的共産主義」<sup>440</sup>との混合体である。灌漑農業等で一切の社会生活を共同的におこなうアジアの農村協同体は、「原始共産体の形態」の残存である。このアジア社会に共通している基底的組織をアジア諸民族連携の基礎とし、アジア独特の「復古的、東洋の共産主義思想」を形成することが東亜協同体の目的である。

第一に職能の原理に於て主張しましたことは封建主義ファシズム的な身分観念を否定すると同時に資本主義の階級制度は生産の発展を阻害して居ることを批判し、計画経済の必要を強調した【…………】。<sup>441</sup>

このように、「職能の原理」は、人間関係からみた資本主義批判である。階級として存在している地主、資本家、労働者とかいう身分を解消し、職能関係に転化しなければならない。「職能の原理」については、以上のように河合は陳述するが、「効用の原理」については次のように述べている。

第二に効用の原理の真髓は現在の土地及び資本が私的所有に依つて社会的効用を無視し、技術の発展を阻害していることを指摘し、所有と経営との分離に依つて現在の資本主義階級の根幹を為す私有財産制度に対して改革を加へんとした

---

<sup>438</sup> 昭和研究会のメンバーである、和田博雄、正木千冬、勝間田清一、奥山貞二郎、稲葉秀三、小沢正元、和田幸作、佐多忠隆、河合徹等が起訴された。

<sup>439</sup> 河合徹は産業組合運動事件に連財し、宮城県にて逮捕される。『特高月報』には (1) 昭和研究会関係 (2) 協同主義の真意に関係ある部分は、重要な参考資料と認められると記してある。

<sup>440</sup> 内務省警保局保安課、前掲論文、130 頁。

<sup>441</sup> 同前、125 頁。

【……】。<sup>442</sup>

ここにみられるように、「効用の原理」は、「物から見た資本主義批判」<sup>443</sup>である。資本と経営との分離、利潤の抑制を述べることは「大資本の所有権を否定し、生産の社会を主張する共産主義と相違がない」<sup>444</sup>。なぜなら共産主義においても、革命の当初は大資本所有、大土地所有は否定され、国有となるからである。これは現在の権力の下に社会主義を実現しようとするもの、すなわち「合法的偽装の下に将来真の社会主義を実現する地盤を作り上げんとするもの」<sup>445</sup>である。（「効用の原理」）

第三に公益の原理に於て資本主義社会の起動力が個人の営利に基礎を置く点が一切の社会悪の根源であることを指摘し、個人主義に対する社会主義的生産の社会化を主張し、其の具体的方策としては利潤の制限、経営の公開、経営の協同化を提案したのであります。<sup>446</sup>

このように、河合によれば、「公益の原理」とは、職能の原理と効用の原理とを総合したものである。「資本主義経済の矛盾の根本が私的利益の追求を其の論理」<sup>447</sup>としていることから、「一切の経済活動を公益の立場から再建し、利潤はすべて次の生産と大衆の生活向上のために使用されねばならない」(同)とする。（「公益の原理」）

以上について、河合は単なるユートピア論ではないとする。日本においてはマルキシズムの暴力革命は実行不可能である。さらに反戦とか反帝国主義とかは言えない状況に置かれている。したがって、「東亜協同体の形態を以て之を批判し、其の内に於て合法的偽装の下にマルキストたる吾々の抱懐する思想を実現せんとしたものの」<sup>448</sup>であると述べている。

さらに、河合は、「協同主義」は「戦術的なもの」であるとする。なぜなら、東亜協同体の設立において、国内改革が不可欠であることを述べることは、「軍部、官僚の政治力を利用して、より高度な社会主義政策を実現せしめん」<sup>449</sup>とすることだからである。河合によれば、昭和研究会では、軍部、官僚の中の進歩的分子と国民の進歩的分子との結合によって、次第に社会主義を実現することが可能であると考えていたという(同)。河合は、このような理論を「官僚社会主義」として密かに反対していたが、次第に革新的な官僚、軍部がおこなう資本主義の改革は、社会主義への第一段階として、革命の第一段階として

---

<sup>442</sup> 同前、126 頁。

<sup>443</sup> 同前、127 頁。

<sup>444</sup> 同前、112 頁。

<sup>445</sup> 同前、113 頁。

<sup>446</sup> 同前、126 頁。

<sup>447</sup> 同前、127 頁。

<sup>448</sup> 同前、122 頁。

<sup>449</sup> 同前、126 頁。

とらえるようになったと陳述している(同)<sup>450</sup>。また、三木と親交のあった中島健蔵<sup>451</sup>は以下のように述べている。

表面にはだせなかったが、資本主義問題の解決が、文化研究会の中心的な課題であった。封建主義からの脱却には、資本主義が必要であったが、資本主義の矛盾からの脱却のためには(つまり社会主義への移行のためには、)ゲゼルシャフト的西洋文化(利益社会的、自由主義的文化)から、ゲマインシャフト的文化(協同社会という思想的文化)に到達しなければならないというのが、協同主義の大筋であったと思う。

452

以上からとらえると、新東亜秩序とは「復古的、東洋の共産主義思想」に基づく協同体の形成を目的とするものであろう。「職能の原理」は、日本資本主義の基底をなす半封建的身分制の否定と階級制の廃止が目的であり、「効用の原理」は「究極にまで推進すると私有財産制度の全面的否定」<sup>453</sup>となり、「公益の原理」とは、資本主義体制の否定である。

このようにみると協同主義の論理は、資本主義の克服という点で社会主義と共通する要素が多い。社会主義に親和性を持っており「協同主義」とは、社会主義の合法的偽装であるという主張もなされることになる。しかし、協同主義を社会主義と同一視することはできない。三木の協同主義は、私有財産制そのものを否定するものではなく、それを前提として生産効率の追及、企業の公益性を企図する点で社会主義と一線を画している。

そして、協同主義には以下の背景があると私は考えている。それは、マルクスを超えた、一資本主義、共産主義、全体主義というものをすべて乗り越えた「世界に通ずる思想的原理」一を作り出すことである。唯物史観によれば、歴史の必然として資本主義は崩壊することになる。ここでは人々の行為は自然的因果の流れのひとつとして把握され、個の行為は格別重視されない。だが、三木の歴史哲学では歴史を切り開くのは個人の創造的行為であって、こうした行為が重視されている<sup>454</sup>。そこには階級感情よりも深い民族的感情も必要であると述べている<sup>455</sup>。さらに、三木の論は「形」の論理として、その「形」は前

---

<sup>450</sup> 協同組合については、それ自体が社会主義なのではなく、資本主義と社会主義の間の過渡期の形態とされ、社会主義経済を準備するという考えがある。

<sup>451</sup> 中島は仏文学者、評論家であるが、三木に誘われ、昭和研究会文化研究委員会の会合に出席している。昭和塾の講師であり、新友社にも関係している。

<sup>452</sup> 中島健蔵『回想の文学』第4巻、平凡社、昭和52(1977)年、143-144頁。

<sup>453</sup> 内務省警保局保安課、前掲論文、123頁。

<sup>454</sup> 三木は「【……】個人の独自性が考へられねばならぬ。個人は社会から作られたものでありながら独立なものとして逆に社会を作つてゆくものである」(17・562)とある。

<sup>455</sup> 三木は「ただ、マルクス主義は階級的感情よりも一層深い感情、民族的感情の如きもの、この一層身体的なものを十分に考慮しなかったのである。知性が創造的になるためにはバトスの中を潜ること、直観と結び附くこと、直観を含むことが大切である」(14・198)という観点からも批判している。

提とされるものではなく、作り上げられていくものである<sup>456</sup>。したがって、三木はマルクスの社会主義にこうした観点からも反発を持っていた。そこで、個人の協同という実践を重視した経済類型を三木は構想したと考えられる。

さらに、その理由としてあげられるもう一つの重要な点は、以下で述べる企画院事件に連座した人々は、あくまで資本主義の枠内で戦後の日本を牽引する役割を担うことになったことである。

企画院事件で逮捕された人々は、戦後釈放され<sup>457</sup>、日本の中枢を担う人々となっていく。

### 農地改革に現われた協同主義—職能団体としての農業協同組合

資本主義の改革を目的として、革新的な官僚がおこなった「上からの改革」<sup>458</sup>の例として次に述べる農地改革がある。企画院事件の中心人物とされた和田博雄は、昭和 13 (1938) 年 8 月 17 日、第八回特別委員会の席上で、以下のような「農業政策綱領」を提出している。当時、和田は、農林省米穀局米政課長であった。

農民ハ協同組織ヲ通ジテノミ外界ニ貨幣経済的ニ接触スル。斯ル状態ニナリタルトキ、資本主義経済下ニ於テハ農村ノ発展ハソノ頂点ニ達シタモノト見ネバナラヌ。次ニ来ルモノハ資本主義ナラザル新ナル社会デアラウ<sup>459</sup>。(傍線筆者)

この「資本主義ナラザル新ナル社会」が、国体の変革、社会主義社会を想定したものとされ、和田博雄は、昭和 16 (1941) 年 4 月 8 日に治安維持法違反嫌疑で検挙されるが、昭和 20 (1945) 年 9 月 29 日無罪判決を受ける。そして、無罪判決の一ヶ月後の 10 月 20 日には、農政局兼大臣官房文書課勤務に復職し、第一次農地改革の立案に取り組む。八ヶ月後の昭和 21 (1946) 年 5 月 22 日には第一次吉田内閣の農林大臣に任命され、第二次農地改革を行っている。

和田は戦後に書かれた「農村の民主化について」<sup>460</sup>で、農地改革は「農民及び農業の社会組織という建築物の土台」(同)であり、農業協同組合は「その上に建てられるべき建物」(同)であり、そこでは「非農民的利害に左右されることなき農業協同組合」(同)が必要であると述べている。そして、農業協同組合は「農民の職能団体」(同)として重要

<sup>456</sup> 三木は「形」とは「既にそこにある」というものではなく、実践を通じて形成されるべきものであると述べている(17・572)。

<sup>457</sup> 和田、正木、勝間田、稲葉は無罪とされる。この事件の本質は支配者階級内部の対立の解決にさいして「左翼」「赤」のレッテルを貼れるものを最大限利用して行われたものであり、思想、イデオロギーは関係がなかったともされている。

<sup>458</sup> 安藤良雄編著『昭和経済史への証言』毎日新聞社、昭和 41 (1966) 年、48 頁。なおこの本では、「先行していた農林省案」とあるように、占領軍の農地改革よりも、先行していたと書かれている。(45 頁)

<sup>459</sup> 和田博雄『農業政策綱領』(案)『中央農林協議会資料』所収、昭和 13 (1938) 年 8 月 17 日、当時、和田は農林省米穀局米政課長。和田博雄遺稿集刊行会『和田博雄遺稿集』農林統計協会昭和 56 (1981) 年 115-116 頁所収。

<sup>460</sup> 「農村の民主化について」『日本農業新聞』昭和 22 (1947) 年 1 月 11 日。



な役割をはたすとして、具体的には以下のように和田は述べている。

これによって外に対しては、農業外資本の不当は抑圧に対処して、農民の協同の力で利益を増進し、内にあるのは零細な経営規模の制約を克服して近代的な生産方法導入の途を進めて農地改革の完全を期すると共に、文化的向上をも図ることができるであろう。(同)

三木は、「日本は国内において東亜協同体の原理であるところのもの、我々が協同主義と称するものを実現しなければなりません(15・396)<sup>461</sup>と述べているが、これは、まさに「協同主義の経済倫理」における経済共同体を具体化したものである。<sup>462</sup>

これに対して、和田自身は農地改革を「上からの改革」でしかなかったと回顧している<sup>463</sup>が、吉田茂は「非共産主義世界で行われた農地改革のなかで最も徹底したもの」<sup>464</sup>と述べている。さらに総司令部で農地問題の専門家であったウォルフ・ラデジンスキーは、吉田茂は農地改革論者ではなかったとし、「社会党のリーダーの一人で元農林大臣の和田博雄こそが農地改革の真の設計者であるからだ」<sup>465</sup>と述べている。

その後、片山内閣で和田は、戦後経済の指導的役割を果たした「経済安定本部」<sup>466</sup>の本部長官を務めることになる。経済企画庁の前身である「経済安定本部」は正木千冬、稲葉秀三、佐多忠隆、勝間田清一等の「旧企画院グループ」が再結集したものであり、これは、戦後統制経済の中心機関として大きな役割を担うことになる。<sup>467</sup>

#### 高度成長の源流としての「協同主義の倫理」

その後、いわゆる 1940 年体制として日本型の公益資本主義の土台が完成する<sup>468</sup>。ここには三木が『協同主義の経済倫理』で掲げた i 職能の原理 ii 効用の原理 iii 公益の原理という

---

<sup>461</sup> 三木は「東亜協同体の問題は同時に『国民協同体』の問題である」と述べている(15・396)。

<sup>462</sup> 和田は、アジアにおける EEC を作りたいとも述べている。和田博雄遺稿集刊行会『和田博雄遺稿集』農林統計協会昭和 56 (1981) 年、215 頁。

<sup>463</sup> 安藤良雄編著『昭和政治経済史への証言』下、毎日新聞社、昭和 47 年所収『エコノミスト』昭和 40 年 10 月 12 日号初出。

<sup>464</sup> 吉田茂「日本を決定した百年」、昭和 42 (1967) 年、81 頁。ここで、吉田は、和田博雄氏は「農林省の官僚として戦争前から農業の実態調査を行ない、農地改革についても計画を練っていた。それは本核的な研究で実態もよく調査されていた」(同・81 頁)。それゆえ、「農地改革は、占領軍から指令されるまえに、日本側から提示されることになったのである」(同)と書いている。

<sup>465</sup> ウォルフ・ラデジンスキー「日本の農業革命」“Foreign Affairs”昭和 34 年 10 月号。

<sup>466</sup> 日本経済の安定をはかるための総理府の外局として設置された経済緊急施策の企画推進機関。第 2 次世界大戦直後の昭和 21 (1946) 年 8 月 12 日に設置され戦後統制経済の運営を行い、経済施策の企画立案・事務調整を行う行政機関として経済復興に大きな役割を果たした。55 年に経済企画庁となる。

<sup>467</sup> 矢部貞治は中曽根内閣のブレーンとなり、昭和 16 (1941) 年企画院事件で投獄された正木は昭和 45 (1970) 年、鎌倉市長となる。

<sup>468</sup> 公益資本主義では、会社は企業価値・株主の利益ばかりを優先するのではなく、ステークホルダー(利害関係者)全体の利益への貢献をなすべきであるとするものである。この場合のステークホルダーとは、消費者、従業員、株主、債権者、仕入先、得意先、地域社会、行政機関など、企業を取り巻くあらゆる利害関係者をさす。

三つの基本原理が反映されているとみることができる。

野口悠紀雄は「1940 年体制——さらば『戦時経済』」の中で、日本企業の基本的性格は 1940 年前後に形成されたと指摘する。革新官僚たちは、社会主義経済のように生産施設を国有化しない。しかし、その使用については、公的に管理するという「民有国営論」<sup>469</sup>を打ち出す。この発想は所有の絶対性を否定するものであり、企業においては会社の所有と経営の分離論に繋がる。これは、所有と経営の分離が、1940 年にすでに構想されていたことを意味する。<sup>470</sup>

このような、革新官僚での考えを象徴的に示しているのは「電力国家管理法案」<sup>471</sup>であると野口はいう。野口によれば、これは企画院の調査員になる奥村喜和雄によって昭和 10 (1935) 年に着想された。これは「古典的な所有権概念に対する挑戦」<sup>472</sup>であり、「所有と経営の分離による新しい経営経態」<sup>473</sup>が、民営よりも国有経営よりも優れていることを主張していた。

さらに、野口は、「40 年体制においては、企業という生産のための組織が、従業員の相互補助的な共同体として性格をもち、生活の基本単位」<sup>474</sup>となっていたとも主張する。また、1940 年体制は企業における利潤よりも生産を重視し、「国民の協働」<sup>475</sup>を基本原理としていたとする。まさに三木の主張する協同主義における企業原理の現れである。戦後日本では「最も重要な共同体は『会社』」<sup>476</sup>であり、「高度成長のエンジン」(同)となっていく。

ここにみられるように、「1940 年体制」とは「その中核をなすのは経済活動に対する官僚の広範な介入であり、中央集権と生産第一主義によって特徴づけられる」<sup>477</sup>。つまり、日本の「1940 年体制」とは、官僚の市場への広範な介入、中央集権という特異なものであり、世界史的な流れからとらえると日本的異質性を持つといえる。さらに、そこで培われた競争否定と生産者優位の思想が、戦後にまで継承されている。

岡崎哲二・奥野雅寛は、比較制度分析の立場からで、経営と資本の分離、戦時期の官僚による行政指導、メインバンクシステム、経営者と労働者が会社に奉仕する対等な勤労者とみなされる日本独特の労使関係等が戦後の高度成長の源流であり、原型をなしたと述べている<sup>478</sup>。

---

<sup>469</sup> 野口悠紀雄『1940 年体制——さらば『戦時経済』』東洋経済平成 5 (1995) 年、47 頁。

<sup>470</sup> 米国流の所有と経営の分離論がアメリカからもたらされたのは戦後のことである。この議論とは別に早い段階で日本流の所有と経営の分離が検討されていた。

<sup>471</sup> 1938 年 (昭和 13) に成立した国家が発電、送電を管理することとした法案。

<sup>472</sup> 野口悠紀雄、前掲書、46 頁。

<sup>473</sup> 同前、47 頁。

<sup>474</sup> 同前、137 頁。

<sup>475</sup> 同前、140 頁。

<sup>476</sup> 同前、137 頁。

<sup>477</sup> 野口悠紀雄『日本経済改革の構図』東洋経済新報社、平成 5 (1993) 年 12 月。

<sup>478</sup> 岡崎哲二・奥野雅寛『現代日本経済システムの源流』日本経済新聞社、平成 5 (1993) 年

また、職能制度については、戦後、高度成長期には「職分制」を採用する企業が増え、いわゆる労使の対立は緩和化される。そして、企業は福利厚生制度を充実させていく。これらは労使一体の中で考案されたものであった。かかる組織改変は会社という「ゲゼルシャフト」（営利追求団体）の中に「ゲマインシャフト」（非営利的要素）を取り込んだものと評価しうる。<sup>479</sup>

以上のように、総力戦のために構想された戦時体制は、企業の公共性を核として、労働者の福利厚生への配慮、労使の一体性を企図したものとして戦後にも継続されたのである<sup>480</sup>。そして、それは日本の高度成長を支える原動力となってゆく。現在においても、アメリカ型の資本主義でもない。中国の国家社会主義でもない。第三の資本主義として、日本型公益資本主義ということが言われている<sup>481</sup>。コシュマンのいうように「三木清らが戦時中に抱いた構想は、1945年以前よりもむしろ戦後になって、より堅固な制度として確立した」<sup>482</sup>のである。

三木は帝国主義的侵略、度重なる恐慌の中で、自由主義・資本主義の行き詰まりを看取していた。そして、その是正のために新たな体制を模索した。そこで、三木は「協同主義」という第三の道ともいべき体制を日中両国が採り、協同関係を築きうると考えた。「協同主義」は、理論的には対立勢力を統合し、反ファシズム勢力として国家権力をも突き破るものとしてもなり得るものであった。しかし、時局の変化につれ、「協同主義」は逆に日本を主体化して、東アジアの指導者とした「総合主義」へと転換を遂げる。対外関係において、「協同主義」はその意図とは、逆に、支配を根拠づけ戦争を推進するものとなる。しかし、東亜協同体論においては、「アジアとの普遍的連帯」と「日本文化の優位性」という二つの対立するものの併存という二重性が、ファシズムを批判しようとした三木の意図に反して、ファシズムと植民地支配の正当化に利用され、三木の思想に対する激しい非難を招く結果となった。

これに対して、国内問題、即ち、資本主義の是正という点はどうであろうか。三木が哲学的基礎を提供した協同主義的経済は、「昭和研究会」→「企画院」→「経済安定本部」

---

<sup>479</sup> 渡辺治編『高度成長と企業社会』吉川弘文館、平成16（2004）年、55頁以下参照。

<sup>480</sup> 昭和63（1988）年、社会学の立場から、山之内靖は「戦時動員体制の比較史的考察—今日の日本を理解するために」（『世界』昭和63（1988）年4月号）において、総力戦体制は、国民の強制的均質化によって、社会的平準化がもたらされ、戦後に展開される「システム社会」の起点となったととらえる。さらに、1997年、政治史の立場から、両宮昭一は、『戦時戦後体制論』（岩波書店、平成9（1997）年）で、戦時の総力戦体制と高度成長が、「社会の平準化」をなすことで、労使、農民、等の社会的均質化による現代化が進んだととらえる。さらに、2013年に両宮昭一は、『戦後の超え方—歴史・地域・政治・思考』（日本経済評論社、平成25（2013）年）で、戦後の日本の変革は占領軍と日本の庶民によるものではなく、すでに1920年代、30年代に用意されていたものであり、それが総動員体制によって一層促進され、官僚によって精緻に作られたと述べている。

<sup>481</sup> 平成19（2007）年、『21世紀の国富論』で原文人が提唱した。原文人『21世紀の国富論』平凡社、平成19（2007）年。

<sup>482</sup> J・ヴィクター・コシュマン、「テクノロジーの支配/支配のテクノロジー」『総力戦下の知と制度』（岩波講座近代日本の文化史；7）、岩波書店、平成14（2002）年、164頁。

に受け継がれていき、日本の新たな経済体制の指針となる。即ち、企業の公益主義、職能原理、資本と経営の分離は、統制経済という計画的経済の中で、生かされることになった。そして、それは戦後も残存し、日本型の企業社会主義の基礎を提供したと言っても過言ではないであろう。また、三木が示した「協同体」は、高度成長期の企業社会の中で形成されたとみることも、あるいは可能である。

だが、三木が求めたものは資本主義の発展ではないはずである。三木の「協同主義」は、社会主義と共通する要素が多いのは事実ではあったが、協同主義は社会主義に還元されるものではなく、資本主義の発展にも応用される柔軟性をもっていた。したがって、これは、「協同主義のパラドクス」というより、「協同主義」が教条主義的で柔軟性を欠いたイデオロギーではなく、実践に重きを置き、絶えず自己革新を行うという性格を強く持っていたからである。「革新的であり、革新のための協同主義」(17・581)はそれ自身も絶えざる自己革新を行なうことで時代の危機を克服する理論としての有効性を保つことになる。そして、この柔軟性に、協同主義の意義と限界があると考えられる。

次に論ずるのは高山岩男である。三木はマルキストと言われたこともあったが、高山もファシストと呼ばれたことがある。だが、マルキストと言われた三木も、ファシストと呼ばれた高山も、最終的には、時代の危機を克服するものとして、同じ<協同主義>について主張するようになる。この意味は何か。

## 第四章 高山岩男における「第三の社会」

### 第一節 戦前の高山の政治哲学—ファシストから協同主義へ

羽仁五郎は「西田哲学の真実の出発および到達を誰よりも正しく継承したのは三木清であつた」<sup>483</sup>と書いた。これに対してマルクス主義者である林直道は『西田哲学批判』<sup>484</sup>で、「西田哲学の真実の継承者は投獄された三木ではなく、社会ファシスト高山・柳田諸氏なのである」<sup>485</sup>と述べている。

三木は、マルクス主義から協同主義へと転換している<sup>486</sup>が、三木の協同主義はもっとも社会主義に近い協同主義であると言われている。これに対して、京都学派の右派と言われる高山岩男も晩年は、時代の危機を克服する理論として協同主義を主張するようになる。なぜ、思想的立場の異なるこの二人は協同主義に到達したのか。ここでは、協同主義を中心に戦後の京都学派の政治哲学における時代の危機の克服論としての意義と限界を読み解く。

三木は、敗戦の年である昭和 20 (1945) 年 9 月に獄死したが、高山は平成 5 (1993) 年まで、日本の変貌を見続けることになる。ここで高山を取り上げる理由は、田辺が政治哲学を論じなくなったのに対して、逆に、高山は昭和 30 (1955) 年以降、政治論を語り始めるからである。

#### 1 先行研究における高山の「政治哲学」評価

ここでは i) 高山の思想の特徴を述べ、ii) 西田—田辺—三木—高山のそれぞれの思想の連関を探るとともに、iii) その比較から京都学派の政治哲学の意義と限界を探ることを目的とする。

必ずしも高山の思想が完成態とは言えないが、京都学派の政治哲学の示した時代の危機の克服論が戦後どのような形で表われたのかを、高山の思想を通して検討する。第一節では、高山の論の分析、第二節では、高山の協同主義と三木清の協同主義の比較をおこない、さらに第三節では、高山の天皇論から京都学派の天皇論の総括を試みる。

高山岩男は西田幾多郎、田辺元の正統な後継者であった。高山は昭和 21 (1946) 年、定年退官した田辺の後を受けて京都帝国大学の教授となったが、同年、GHQにより公職追及を受けている。昭和 26 (1951) 年に、公職追放が解除された後、高山は昭和 30

---

<sup>483</sup> 羽仁五郎「市民哲学者 三木清」『哲学評論』創刊号、昭和 21 (1946) 年、24—25 頁。

<sup>484</sup> 林直道、前掲論文。

<sup>485</sup> 同前、175 頁。

<sup>486</sup> 三木は「マルクス主義もまたかくの如き私の哲学的旅に於て出会ったひとつのものに過ぎないのである。私はもとよりそれから多くを学んだ。然し私は結局マルクス主義者ではないのである」(18・100-101) と述べている。

(1955)年に日本大学法学部教授となり、その時期より意欲的に政治哲学を論ずるようになる。

高山は、戦前、蓑田胸喜ら国粹主義者たちから激しい攻撃を受けていた。昭和 18 (1943)年、田中忠雄は、高山の『文化類型学』を「日本の古典に文化の発展分化に関するヨーロッパ的尺度を適用」<sup>487</sup>したものであり、神国日本を口にする資格はないとし、「『日本神話』を否定するところに成立するやうな『哲学』ならば、一刻も早く撲滅すべきである。[……]かやうな人達が、宣戦の御詔書とは無関係に、西洋追随の『理念』を操つて『総力戦の哲学』をあげつらふ有様は、まことに戦慄すべきものがある」<sup>488</sup>と述べている。このように高山は、国粹主義を奉じる当時の右翼から、敵性思想を提唱し、反戦的、敗戦的、反国家的思想を述べるものとして危険視され、集中攻撃を浴びている。だが、戦後は、日本の侵略を正当化し、戦争協力をしたとして左翼陣営によって叩かれることになる。轟孝夫によれば、京都学派、並びに高山の再評価がなされるようになるのは1990年代になってからである<sup>489</sup>。

昭和 55 (1980)年、廣松渉は、「高山岩男氏の『世界史の哲学』なるものがいかなる論脈において『大東亜戦争』ひいては第二次世界大戦における『枢軸国』側の戦争目的とその政策をイデオロギッシュに追認し且つ合理化するものであるか」<sup>490</sup>は明らかであると、高山は大東亜共栄圏を哲学的に合理化したとする。昭和 49 (1974)年、家永三郎は「軽薄で露骨な時局便乗を公然とくりひろげた」<sup>491</sup>として高山の名をあげ、さらに『世界史的立場と日本』の中の高山の発言を「さながら酔漢が気焰」「知性の低い放言」<sup>492</sup>と評している。平成 4 (1992)年、ジャン＝フランソワ・リオタールは、高山の「世界史の哲学」は大東亜共栄圏に対する「日本の事実上の支配を正当化しようとしている」<sup>493</sup>と述べている。平成 7 (1995)年、高橋哲哉は、高山の思想は反帝国主義の仮面を被った帝国主義であるととらえ、大東亜戦争はアジアの解放をめざす反帝国主義的戦争であったという高山の思想に対して「『建設的』に『継承』していこうという議論」<sup>494</sup>に警戒しなければならないと述べている。

こうした批判的評価とは異なり、平成 11 (1999)年、花澤秀文は、京都学派の海軍への協力意図は「開戦論に傾く陸軍を牽制することを意図したものであった」<sup>495</sup>と述べている。また、高山の思想的価値については「人間至上主義の哲学に立脚した人間観の上に立

---

<sup>487</sup>田中忠雄『『文化類型学批判』——蛆たかる哲学的頭脳』『読書人』、昭和 18 (1943)年、10頁。

<sup>488</sup>同前、12頁。

<sup>489</sup>轟孝夫、前掲書、83頁。

<sup>490</sup>廣松渉、前掲書、78頁。

<sup>491</sup>家永三郎、前掲書、111頁。

<sup>492</sup>同前、117頁。

<sup>493</sup>J.F.リオタール、前掲書、序文ii頁。

<sup>494</sup>高橋哲哉、前掲書、180頁。

<sup>495</sup>花澤秀文、前掲書、平成 11 (1999)年、151頁。

つ社会革命の思想、社会征服の思想を批判」<sup>496</sup>し、近代の持つ問題性や近代固有の人間至上主義の独善に対して警鐘を発してきたところに意義があるとする。

平成 26 (2014) 年、朝倉友海は、高山の世界史的立場は戦時下に横行していた国粹的日本主義者に対抗するものに他ならず、必ずしも戦争推進を目的としたものではなかったという。その理由として国粹主義者たちから激しい攻撃を受けていたことをあげている。さらに、海軍囑託としての役割は、戦前はいかにして陸軍の暴走を抑えるかにあり、開戦後はいかに有利に戦争を終結させるかであったと述べ、高山を戦争協力者としてとらえることは一面的であるとする<sup>497</sup>。

本稿は、高山の戦前における国家主義や戦争協力に問題があるととらえる立場に立つが、花澤、朝倉の論を引き継ぎながら、戦後の高山が示したゲノッセンシャフト（協同主義）論、並びに総論に、時代の危機の克服の論としての思想的意義を求めるものである。

## 2 『文化類型学研究』における「種」

### －田辺元「種の論理」との比較と分析－

戦前の高山は歴史的危機の克服をどのようにして解消しようとしたのだろうか。この時期、高山は田辺と同じく、時代の危機の克服は国家によってなされると論じている。

昭和 13 (1938) 年の『哲学的人間学』<sup>498</sup>で、高山は、社会について次のように語る。

人間社会を三つに分け、第一の社会を「共同体」あるいは「共同団体」（ゲマインシャフト）、第二の社会を「結合社会」（ゲゼルシャフト）、第三の社会を「文化社会」とする（人・34）<sup>499</sup>。

第一の社会である共同体は歴史の根底にある自然的基体であり、前個人性に基本的特色がある。これは種族、民族、家族、氏族などをさす。共同体は、私的公的の両契機が直接に統一融合しているものとして人倫的基体である。高山は「人倫の本性は人間が単に私的な自己目的的存在でなく、常に公的な団体的社会的存在である所に存する」（人・219）と述べる。

第二の社会である結合社会は個人の成立によって生じる。結合社会は、個人が自己の意志によって結合する社会である。ところが、高山によれば、共同体の結合社会化に対して、

---

<sup>496</sup> 同前、285-286 頁。

<sup>497</sup> 朝倉友海、前掲書、180-181 頁参照。

<sup>498</sup> 高山岩男『哲学的人間学』岩波書店、昭和 13 (1938) 年、以下、ここからの引用は（人・頁数）として文中に埋め込む。

<sup>499</sup> 文化社会とは「内的自然や作為的労働とは異なる心的表現を以て結びつく」（人・36）社会であり、紐帯は観念的なものである。高山によれば、宗教を必須契機として宗教と内面的関係を有する文化社会では、理性の深い根拠である絶対無の世界を象徴する世界が実現されることになる。

これを押しとどめようとする二つの反作用が生じるという。一つは、私的契機と公的契機とを融合する仲間団体 Genossenschaft の出現と、もう一つは結合社会を新たな共同体に止揚する団体、その典型的なものとして国家の出現である (人・184)。仲間団体は、結合社会の内部で、共同団体の具体的普遍性を回復しようとして成立し、国家は仲間団体を民族の基盤の上に、政治的組織を有する具体的普遍として実現するものであると高山は述べている (人・216)。

このように高山は、「共同体」(ゲマインシャフト)と「結合社会」(ゲゼルシャフト)を止揚するものとして、仲間団体と国家を考えていた。そして、これらの団体を、高山は公と私の関係から次のように説明する。

共同体は私的公的の両契機が直接に統一融合しているものとして人倫的基体である。結合社会は、私的個人性の原理と公的社会性の原理との分裂的対立態に留まるものであるが<sup>500</sup>、結合社会は自己自身で、内的矛盾を止揚することは不可能である。それに対して国家は、結合社会の内的分裂態を媒介して再び共同体に還帰し、結合社会の私的原理と公的原理の分裂を新たに共同団体の立場で統一的に組織するものとされる。結合社会は人倫の分裂態であるのに対して、国家は、公と私の分裂の自覚的総合に達したものである。

以上のように、高山は、国家は共同体と結合団体との総合の意義を持つとし、ここから、国家は共同体とも結合社会とも異なる「高次元の自覚的な人間的団体」(人・218)として、「最高の人倫的組織であり自覚せる人倫の形態である」(人・220)とみる。そして、そこで国民としての生存が「人間の最高の生存の仕方である」(人・219)と高山は述べる。なぜなら、それは、私的個人性と公的社会性の機能的分裂の上に、両者を自覚的に統一するからだと言ふ。

だが、高山の国家論の特徴は、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの総合するところに国家を置くのではなく、歴史の発展段階のそのつど結合社会化を止揚するものとして国家を位置付けることにある。国家は「結合社会を血と土とを基盤とする新たな共同体に止揚する」(人・184)団体であると高山は規定する。

ここからは、田辺と同じように、変革期の危機の克服は国家によってなされると述べていることが明らかとなる。一方、昭和16(1941)年『文化類型学研究』<sup>501</sup>で、高山は具体的に歴史の危機の克服論を展開する。ここで、高山は、権力や道義を越えたものを「国体」とする。国家の根本規範は、「一切を規定する根本原理」(文・244)である「国体」とし、国体はそれ自体で絶対の事実であり、道義も権力もこの絶対事実より規定されるとする。

---

<sup>500</sup> ここでの人間は自己の中の公的理性と私的欲求との分裂葛藤を含むものとなり、社会は一方は契約社会に進み、他方は搾取を含む階級社会へと進む (人・214)。

<sup>501</sup> 高山岩男『文化類型学研究』弘文堂書店、昭和16(1941)年。以下、ここよりの引用は(文・頁数)として文中に埋め込む。



この国体論は通常の国体論とは異なるが、ここには西田の影響を見ることができる<sup>502</sup>。西田は国体を「具体的道德の規範形」(12・408)とし、道德的となることは人間が歴史的根源に返り、「絶対者に接する」(12・408)ことであるとし、次元の異なる場所を立脚点として通常の国体論を批判する。このように、西田、高山の国体は「擬似的な政教体制を象徴する語」<sup>503</sup>としての国体とは異なり、国体は「国家の個性」(12・404)とされ、「万世一系の天皇の存在と不可分の概念」<sup>504</sup>としてはみられていないところに共通性がある<sup>505</sup>。

ここでは、相対的次元にある道義や権力を、絶対的事実である国体によって相対化するという手法がとられているが、高山は道義国家(王道国家)も霸道国家(権力国家)も否定する。高山は、「道義」は、道德的支配のおよぶ限りの無限な範囲を自らの国家とする「国家的限界を超出した天下の原理」(文・249)とし、「権力」は「帝国主義の原理」(文・249)となり霸道国家を引き出すものとする。それゆえ、国体が「道義」や「権力」を越えたものであるということは、日本は道義国家でも、霸道国家でもなく、それらを越えた次元に価値を置く国家であるということになる。ここには、日本の帝国主義化への批判の意図がある。

だが、高山の論は、日本は、「道義国家」でも、「権力国家」でもなく、それらを止揚した「神国国家」であるとしているところに倒錯がある。神国国家とした時点において、たとえば、そこには帝国主義への批判の意味が込められているとしても、その目的を超え、時代錯誤的で、臨界点を超えている。

なぜ、高山は神国国家としたのか。その理由の一つとして、高山が用いる事実主義をあげることができる。事実主義における、独特の論理を背景として生み出されたものとも考えられる。では、事実主義とは何か。

事実主義とは理性主義に対立する概念と考えられるが、高山は事実主義を単なる理性主義に対立する概念とはせず、理 *essentia* と事 *existentia* の対立を超えた、事実絶対主義の立場であるととらえる。高山によれば、理を支えているのが事実であり、事実主義とは、動かすことのできない絶対なものを、現在の事実とし、事実の中に絶対の本体を見出そうとするものである。したがって、高山がここで神国と言ったのは、自らの主張したい事実絶対主義の主張が背景にあると考えられる<sup>506</sup>。

この事実主義の立場からみれば、理性主義は「<sup>テオリア</sup>観」、観相の立場に立つものであり、

---

<sup>502</sup> 西田幾多郎の『日本文化の問題』昭和15(1940)年、岩波書店より出版されている。ほぼ同時期に同じ主張をしていることになる。

<sup>503</sup> 米原謙「国体論はなぜ生まれたか—明治国家の知の地形図」ミネルヴァ書房、平成27(2015)年、61頁。

<sup>504</sup> 同前、12頁。

<sup>505</sup> 西田は、「国体は家族的保守的なると共に、世界史的に進歩的なる所に、我国の国体の特色がある」(12・418)と言う。

<sup>506</sup> 「正義」などの「理」を表すことばではなく、「神国」という「事」(事実)を表すことばで表現したかったのではないかと筆者は考える。高山によれば、長い経験を経て抽象化された命題では、行為には駆り立てられない。活動を抽象化することで言葉は生まれてくる。

現実を動かす理論を構築するものではないということになる。理はそれ自体において真実在ではない。これに対して事実主義は、実践的要求から生まれ、行為の立場に立つものとされる(文・396)。高山によれば、事実が絶対というのは、始めから事実の中に絶対が含まれていることを意味しない。事実には絶対を行わず、事実の中に実践を通して絶対なものを実現する、理を理たらしめるということと説明される。事実主義の立場に立つかぎり、「観相」的立場から脱却し、「理を理たらしめるのは事である」(同)とし、個の実践を重んじることになる。

ここからも明らかなように、高山は時代の危機の克服を個の実践によって行なうことを主張する。高山は、個が類であることを自覚することによって、「皇室と国民との直接的結合の実現」(文・334)をし、個と類が直接融合することで、「私的な意志や権力をもつ集団の介在」を廃し、種的国家(私)を類的国家(公)に変えていこうとする。つまり、絶対的な次元にある価値としての「国体の自覚」(文・264)が、種の排撃となる。ここから高山は「我が国の国家理念は種の私的意志を排して類個の直接的結合に立つことを中心」(文・275)としているとする。

これは、個(個別)と種(特殊)と類(普遍)の関係からの変革論として、田辺の「種の論理」と前提を同じくする。では、両者はどう異なるのか。

田辺は、自己を否定することを媒介として、真実の個となり、その個の道義的实践によって、国家を「種」から「類」へと変革しようとする。ここで、田辺のいう否定は、自己への執着から離れ、真実の個に至るという宗教的次元のものである。田辺は類的個としての真の個人が形成するのが人類的国家であるとする。

ところが、田辺における自己否定は、高山によって「私」から「公」へと向かうものと再定義される。高山はこれを「私人性否定の態度に道德の基礎をおき、この私人性否定の献身的態度、即ち公的なものの実現の精神を倫理の基本原則」(文・312)にする。すなわち、高山は、公と私の分裂以前に倫理の基礎を置き、公と私の調和を理想状態と置く。ここからとらえると、田辺における理想的な国家は、前提されるものを持たず、現実の中で状況に応じ作り上げていくものであり、規定できないものとされていたのに対して、高山は、理想状態を公と私の調和とすることで、それにおぼろげながらも輪郭を与え、具体的にその方向性を指し示したことになる。

また、高山の独自性は、類と個が団結することによって種を類に変えるとするところにある。田辺にとって類は「国家」であるが、高山にとって類とは「朝廷は類に当るものと考へることができる」(文・258)とあるように、「朝廷」である。高山は、日本の政治は、権力も倫理も規定する「絶対唯一の事実的原理」(文・244)によって規定されることにその特色があるとす。高山によれば、唯一絶対の原理とは国体であり、それを根拠づける歴史的事実は朝廷である(文・244)。そして、高山は、それを日本の帝国主義化を押しとどめる理論的根拠としようとする。

高山にとって朝廷はあくまで類的存在であり、朝廷は民族を超えた人類的なものにとら

えられている。したがって、類は自己の主体化を拒否し、他民族との協調が要請されるのである。当時の日本主義者は天皇を絶対化し、「八紘一宇」<sup>507</sup>の観念の下、侵略を正当化した。そして、高山はこの八紘一宇という概念に対して独特の解釈をおこなう。

高山が帝国主義に反対していたことの根拠として、高山による「八紘一宇」批判と皇国史批判がある。高山は、戦時下では「世界を家の連続的拡張と考える如き八紘一宇論の根本誤謬が存した」<sup>508</sup>と述べている。つまり、「八紘一宇」は帝国主義概念であり、それでは、京都学派が主張する「東亜の原理」は説明できないというものである。つまり、高山は、日本が「八紘一宇」ということは、日本が帝国主義であることを自ら認めることであると、批判しているのだ。昭和 18（1943）年 6 月 20 日の京都帝国大学新聞によれば、高山は、「八紘一宇」は「世界を家となす通説」では十分でない述べている。

さらに、戦後、高山は、世界を国史の延長と考える独断的な歴史意識こそが、「皇道史観の致命傷」<sup>509</sup>であったと述べている。高山によれば、世界とは皇国の主観的意欲とは次元の異なる客観的超越性に存在するものである。これに対して、皇国史観は、実証史学的立場を否定し、「皇国を世界の中心として見、世界を皇国の連続的発展」<sup>510</sup>としてとらえたと指摘する。天皇を現人神とすることは、「日本の歴史始まって以来これほど独善的・主観的な歴史思想が唱えられたことはない」<sup>511</sup>とする。

このように高山が、朝廷を類とすることは、権力と倫理という私的次元にあるものに対して政治権力をもたない天皇が、高い次元としての公的次元から、権力や倫理の位置づけを行なうことを目的にする。このことによって国家の私的欲望である帝国主義は、公の位置から判断され、制限されることになる。問題はその倫理の根拠を朝廷に置くことにあった。

高山によれば、「米軍機の日本空襲が始まった頃、京都の自宅で早朝二名の右翼壮士に襲われたこともある」<sup>512</sup>と書かれているように、朝廷を倫理の根拠とすることには、右翼の攻撃に対する対策の意味があったとしても不思議はない。高山は、右翼思想家から反戦思想家としてみられていた。昭和 19（1944）年には文部省教学局で「西田哲学・京都学派が国体に反するや否や」という審議が開かれている。さらに、言論報国会<sup>513</sup>は京都学派と

---

<sup>507</sup> 「八紘一宇」とは太平洋戦争期における日本の海外進出を正当化するために用いた標語で、世界が一家のように一つになるという意味であるが、その手段として戦争を伴っていた。

<sup>508</sup> 高山岩男、前掲書、平成 14（2002）年、132 頁。京都帝国大学新聞、「第 5 回月曜講義——八紘一宇に就いて」昭和 18（1943）年 6 月 20 日参照。

<sup>509</sup> 同前。

<sup>510</sup> 同前、131 頁。

<sup>511</sup> 同前、129 頁。

<sup>512</sup> 高山岩男『統政治家への書簡』創文社、昭和 59（1984）年、328 頁。

<sup>513</sup> 昭和 17（1942）年に創立された思想家、評論家の国策協力団体。情報局の指導監督下に結成運営された。高山は高坂正顕とともに理事に就任していた。京都帝国大学からの追放の理由は、言論報告会の理事をしていたことが理由とされる。

『中央公論』<sup>514</sup>が、戦争の当面の敵であるかのように攻撃をしている<sup>515</sup>。

ここから考えると、高山にとって、自らの論において<天皇絶対主義>、あるいは<天皇を公とすることによる私の否定=現行の政治批判（帝国主義批判）>という正反対の二つの解釈が可能となることは、意図的なものであったとも考えられる。

また、西田との比較から言えば、論理の展開は西田と同工異曲であるが、高山は、「皇室」ではなく「朝廷」という表現を用いて、西田を越え、西田以上に天皇に重点を置き、天皇崇拜を前面にだしている。そこでは、西田の用いた危うい均衡論は崩壊し、天皇は手段ではなく、目的と化しているかにみえる。だが、これは、社会を公私の対立の均衡ととらえる高山が、私に傾く政治状況を是正しようとして、公的なもの（朝廷）に重点を置き、自ら均衡論を崩壊させたという解釈も考えられよう。だが、高山は朝廷（公）を強調することによって、戦時下の日本に迎合し、皇室に緊縛される論を展開していくという批判を浴び、結果的には帝国主義批判の外観を持つ反動的帝国主義国家論と位置づけられることになる<sup>516</sup>。

### 3『世界史の哲学』における「絶対無」

高山は、昭和17（1942）年『世界史の哲学』<sup>517</sup>で、世界史の転換期における人間の在り方について述べている。ここで、高山は歴史の転換期は人々に強い時代意識を持つことを促すという。高山によれば、転換期において、人々は、「一方で強く相対性の意識を喚起すると共に、他方で同時に絶対性の意識をも強く喚起する」（世・463）。つまり、転換期において人々は、時代というものの相対性の意識を強く認識するが、絶対性をも要請することで「資本主義の発展による国家の内的崩壊は、避け得ぬ運命として傍観せらるべきものではない」（世・66）とあるように、歴史も変えられると高山は述べている。そして、この主張の根底にある高山の歴史観は以下のようなものである。

歴史の中には歴史の中であって同時に歴史を越え、永遠に接するものがある。世界史は絶えず進歩していると同時に、そのつど永遠の今から永遠の今へと連続している。真の絶対とは相対に対立するのではなく、相対を包み、相対の中に顕現し、相対を自己の内実とする絶対無である（世・518）。

---

<sup>514</sup> 『中央公論』は『改造』とともに、昭和19（1944）年7月10日に発刊停止に追い込まれる。『中央公論』は昭和21（1946）年復活している。

<sup>515</sup> 黒田秀俊『昭和言論史への証言』弘文堂、昭和41（1966）年、53頁参照。

<sup>516</sup> 高橋哲哉は『記憶のエチカ』（注64参照）の中で、高山について次のように述べる。この哲学の<反帝国主義的>論理が、いかにして「事実上」の「帝国主義的哲学」に帰結せざるをえないのか。あるいは、この「事実上」の「帝国主義的哲学」が、いかにしておのれを<反帝国主義的>哲学に見立てることができたのか。ここで、高橋は、高山の論は<反帝国主義的>な「帝国主義的哲学」であり、しかも「帝国主義」を提唱しようとしながら、おのれを<反帝国主義的>哲学に見立てたと述べている。

<sup>517</sup> 高山岩男『世界史の哲学』岩波書店、昭和17（1942）年。以下、ここからの引用は（世・頁数）として本文の中に埋め込む。

ここから、高山は、絶対無を絶対無として顕現するのが我々の歴史的創造であると言う論を展開することになる。危機の時代に歴史を創造するということは、絶対を相対の上に現成させ、相対と絶対が、現在において総合されることでなければならないとする。高山によれば、これは道義の上に行なわれるが、これによって、相対と絶対という相反するものが一つになる。絶対無が絶対無であるのは、このような人間の歴史的活動による(世・535)とし、歴史の危機において、絶対無を歴史を越えた真実として顕現するのが個人の役割であるとし、「現在に永遠を現成すべきである」(世・500)と高山は主張する。では、個人が道義的行為によって永遠・絶対を現成するとは具体的にどのようなことか。

高山は、『世界史の哲学』が執筆された同じ年、昭和 17 (1942) 年「歴史の推進力と道義的生命力」<sup>518</sup>で、歴史の推進力として、道義的生命力について述べており、新しい世界の指導原理を建設する力として時代の危機を克服するのは道義的生命力であるとする。

では、道義的生命力とは何か。高山は私的個人性の発展そのものは、道義的意義を持つものであったが、私的個人性の無制限な解放によって成立した人間の、公的性格と私的性格の分裂は、道義性の喪失した状態と化したとみる。このような公私分裂状態に対して新たな公私統一を獲得させる力として、高山は道義的生命力をみる。道義的生命力とは、公私分裂のそのたびに、「実践理性の反省を媒介」(道・36)として、「新たな公私統一の人倫に進む精神力」(同)であると高山は言う。

このように、道義的生命力とは、既存の道徳の維持を目的としたものではない。高山は、近代の資本主義を発展させた功利主義や快樂主義などの「既成の道徳を否定する道義的生命力」(道・35)が、真実の道義であるという。ここでの道義的生命力の役割は経済と倫理など分裂したものの統一にある<sup>519</sup>。高山はこれを政治・経済・文化などで失われた「統一的紐帯を形成する力」(道・34)とも呼んでいる。

高山は理性批判の立場に立つ。理性とは、公私分裂態において、実践理性が人間に内在していることを認めるものとして、主観的、合理的なものであり、家族的、国家的な人倫の意義を有するものではないとする。このような理性的道徳が非歴史的であるのに対して、道義的生命力とは、現実に永遠を現成するものであり、「頽落し行く人間の精神を歴史の中に蘇生せしめ行く宇宙の力」(道・41)ということになる。高山によれば、これは絶対無を根源とし、絶対無の深淵より生まれてくる力である(道・50)。高山は、これについて、理性の要求する相対的規準を越え、主観的道徳以上に人間の道義性に通じるものであり、そこから道義的生命力とは「歴史を動かす主体的原理」(道・37)であると定義する。ここで述べられている道義的生命力は、高山の解釈した絶対無のあり方であり、戦前の高山は、絶対無に依拠した政治改革を行い歴史の危機を克服しようとしている。

このように高山は、歴史の危機は、公と私、経済と倫理、政治と文化などの分裂したも

---

<sup>518</sup> 高山岩男「歴史の推進力と道義的生命力」『中央公論』(662)、昭和 17 (1942) 年、以下(道・頁数)として本文中に埋め込む。

<sup>519</sup> 高山は「転換期に於て政治と文化を結合するものは道義的生命力である」(道・33)という。

のを、統一することによって克服できると考える。高山によれば、分裂を統一する力は、絶対無を根源とする道義的生命力であり、この絶対無を道義的行為によって顕現させるのが、個人の行為である。個人の道義的行為によって媒介の力「統一的紐帯を形成する力」(道・34)としての絶対無が現れ、絶対と相対が総合される。

このように、歴史的な危機は、個人の実践を通して、絶対無を顕現することで克服されるという構図が描かれている。ここにも、「相対と相対との対立」という枠組みではなく、それを超えた次元の価値(絶対無)からの改革が高山によって求められているのが明らかとなる。

これは、西田、田辺と論調を同じくするが、個人の実践を契機とした論の展開は、当時の状況下では、戦争に対して、哲学の側から理論的根拠を与え、国民、特に知識人、学生などに戦争参加を促すことを意味していた。羽仁五郎は、これを「日本帝国主義の侵略戦争政策の支配に奉仕し、戦争の合理化に奉仕した」<sup>520</sup>と述べている。この評価は妥当である。

ただ、戦前の高山の思想の水面下に流れており、一貫しているものは、公と私に関する問題意識である。公私分裂に対して、高山は「道義の完成は人間に於ける公私の統一」(道・35)であるとし「公私の完全な調和統一こそ人間完成の理想」(道・35)とする。この姿勢は戦後の高山においても一貫している。だが、戦後の高山は方法を変える。高山の概念を借りれば「理」ではなく、「事」で、「事」を作り上げることで社会を改革する理論へと転換する。では、それはどのようなものか。

## 第二節 戦後の高山の政治哲学—未完の資本主義批判

### 1 『協同社会の精神』における高山のゲノッセンシャフト論

戦後、高山は、国家には根源悪があるとの見解に立つようになり、戦前とは別の視点から、資本主義問題の解決を考えていた。そして、ゲノッセンシャフトという協同体の形成によって、時代の危機は克服されると述べるようになる。ゲノッセンシャフトとは、「結合社会」の合理的知性を通して共同社会を復活したものである<sup>521</sup>。具体例をあげると、企業体でいえば、—「経営と労働を支配するのは『総体の福祉という精神』(倫・289)である」—というあり方、これは、社会主義でもなく、資本主義でもなく、まさに第三の道といえるものであるとされる。では、それはどういうものかを見ていきたい。

<sup>520</sup> 羽仁五郎「市民的哲学者・三木清」『哲学評論』民友社、昭和21(1946)年、26頁。

<sup>521</sup> 高山岩男『教育と倫理』創文社、昭和43(1968)年、270頁。以下、ここからの引用は(倫・頁数)として本文中に埋め込む。

## ギールケのゲノッセンシャフトとは何か

戦後の高山は、戦前のように絶対無を根源とした道義的生命力により、時代の危機を克服せよという主張はおこなわない。ドイツの民法学者オットー・ギールケのゲノッセンシャフトという概念を用い、戦前からのテーマである「公と私の理想的調和」を現実のものとしようとする。では、ゲノッセンシャフトとは何か。

ゲノッセンシャフトという概念を高山はギールケから借りてきている<sup>522</sup>が、このゲノッセンシャフトという概念に対して、ギールケ自身は明確な定義を与えていない。これは、ギールケのオリジナルな概念であるが、歴史の流れの背後に一貫して流れる動的発展概念として考えられている<sup>523</sup>。『ドイツ団体法論』では「『ゲノッセンシャフト』は、自ら意欲された連合体をとおしてその構成員たちの中で生きている<独自の総体人格 Gesamtpersönlichkeit をもつ>有機体 (Organismus) が成立している場合にのみ、存在する」<sup>524</sup>とされる。これは、英語では、Fellowship、association、comradeship と訳されている。

ギールケは、『ドイツ団体法論』の中では、ゲノッセンシャフトについて次のように説明している。ドイツの歴史を五つの時期に分け、諸団体を、二つの大きな対立、水平的平等な結合を本質とする「ゲノッセンシャフト」と垂直的な支配服従の関係である「ヘルシャフト」との対立からとらえ、団体の歴史を考察する。ゲノッセンシャフトにおいては多数性 Vielheit が、ヘルシャフトでは単一性 Einheit に重点が置かれる。

第一期（最古の時期～800年）では自由なゲノッセンシャフトが形成されるが、第二期（800年～1200年）の家父長のおよび封建的組織原理が支配するヘルシャフト期にゲノッセンシャフトは敗北する。第三期（1200年～1525年）では公法と私法との区別が生まれ、公法はラント君主に譲り渡され、近代国家の担い手である領邦主権 Landeshoheit が成立する。第四期（1525年～1806年）では、官憲的国家思想が発展する一方で、ゲノッセンシャフトは、私法的存在となり従属的な私的コルポラチオン

abhängigePrivatrechts=Korporationen へと転換し、自治と自由は否定される。第五期

（1806年～1868年）では、ゲノッセンシャフト概念は、「永い死のごときまどろみの後に力強い生命に目覚め、その完成を見出してきている」(G・17) とされ、この自由なゲノッセ

---

<sup>522</sup> 「原初ドイツ法」の段階では、ギールケは、ゲノッセンシャフトでの多数性 Vielheit と単一性 Einheit を概念的に区別していないが、その後、単一性が団体人格に高められ、ケルパーシャフト Körperschaft に発展する。上谷均「共同体所有の法的構成に関する比較法的考察——ドイツ及びスイス私法学における総有概念の検討」『比較法研究』(47)、昭和60(1985)年、217頁参照。

<sup>523</sup> 消費諸社団 Konsumvereine、農業組合 landwirtschaftliche Genossenschaft 損害担保ゲノッセンシャフト Garantiegenossenschaft などに発展したとされる。

<sup>524</sup> Otto von Gierke *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Erster Band. Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868. 庄司良男訳『オットー・フォン・ギールケ ドイツ団体本論』第一巻ドイツゲノッセンシャフト法史 第一分冊、信山社、平成26(2014)年、236頁。ここからの引用は(G・頁数)として本文中に埋め込む。

ンシャフトの概念を、ゲルマン特有なものとすることによって、ローマ法に対するゲルマン法の優位を確立しようとした。

ここで、ギールケは近代の株式会社を、ゲノッセンシャフトの発展の延長線上にあるケルパーシャフト *Körperschaft* とするとともに、ゲノッセンシャフトを資本の独裁制に立ち向かい、公共の福祉を利益の搾取から守る最も強力な梃子制度としている (G・205)。これをギールケは労働者たちの人的ゲノッセンシャフトが資本主義の原則を修正しているとみる (G・299)。

ここで着目したいのは、なぜ高山が、自らの論の中核をギールケのケルパーシャフトにせず、ゲノッセンシャフトとしたのかである。上谷均によれば、『原初ドイツ法』の段階では、ギールケは、ゲノッセンシャフトでの多数性 *Vielheit* と単一性 *Einheit* を概念的に区別していないが、その後、単一性が団体人格に高められ、ケルパーシャフトに発展したという<sup>525</sup>。

このように、ケルパーシャフトはゲノッセンシャフトの発展形態であるが、高山はケルパーシャフト論の立場にはたさない。村上淳一は「ギールケが資本主義の発達に伴う社会問題の発生を民族の運命を決する大問題と見た上で、その解決策として協同組合運動に異常に大きな期待をかけていること」<sup>526</sup>をあげている。そして、ケルパーシャフト的団体こそ、資本主義に対抗しうる団体としたのがギールケの見立てであった。

だが、ギールケによって、ケルパーシャフトの概念を押し出すことによる組合の社会的性格の証明の結果、団体に対して国家的監督強化がなされ、ドイツの協同組合は国家的統制に服すものとなる。なぜなら、社団とは、単なる団体とは異なり、国家による承認を受け、権利（または特権）を付与される代わりに、国家の統制に服するという性格をもった概念として用いられているからである。皮肉にもケルパーシャフトは資本主義の中に取り入れられ、株式会社として資本主義の中核を担うことになる。これによって、協同組合の資本団体化がなされ、資本主義に抵抗する協同組合へのギールケの期待は裏切られることになる。ケルパーシャフトとゲノッセンシャフトの相違は、国家、もしくは国家が支える資本主義体制に対する自律性の有無にあった。

以上の歴史的経緯からとらえると、高山がケルパーシャフトではなく、ゲノッセンシャフト概念を用いて団体を説明したのは、このような歴史的経緯を踏まえ、資本主義に対抗することを主たる目的としたものであったことが考えられ、ここにも高山の資本主義への抵抗の姿勢を読み取ることができる。

だが、ギールケはゲノッセンシャフトをドイツ固有の概念であるとしてとらえている。高山は、ドイツ固有の概念であるゲノッセンシャフトがなぜ、日本の新しい団体形成の鍵となるととらえたのか<sup>527</sup>。

---

<sup>525</sup> 上谷均、前掲論文、217頁参照。

<sup>526</sup> 村上淳一『ドイツの近代法学』東京大学出版会、昭和39（1964）年、212—213頁。

<sup>527</sup> 高山は、ゲノッセンシャフト、協同体をほぼ同格として用いている。高山によれば、『教育と倫理』では『協同社



## 高山のゲノッセンシャフト（協同社会）とは何か

高山は、ギールケはゲノッセンシャフトを「精神的・倫理的有機体」(geistig-sittlicher Organismus)<sup>528</sup>と形容したとし、さらにギールケが重視したのは「総体」Gesamtheit という概念であり、「総体は多数の統一である」Gesamtheit ist Einheit der Vielheit (教・124)とゲノッセンシャフトを規定していると述べている。

高山は、総体とは、「単一性と多数性との総合」を意味するもので、個人主義でも、全体主義でもなく総体と成員は、同格的・同位的であると述べている<sup>529</sup>。高山はこれを理想とみる。高山自身は、自らの用いるゲノッセンシャフト概念とギールケのそれとの相異は、ギールケがゲノッセンシャフトをゲルマン法の歴史の中の見出す概念であるとともに、人間社会の理想としてとらえるのに対して、ゲルマン法に固有なものとせず、人間本来の社会性によって形成された団体として、ゲマインシャフトにもゲゼルシャフトにも内在する根源的なものであるとみるところにあると述べている。つまり、高山はギールケの述べるゲノッセンシャフト的なあり方を、人間本来のあり方とすることで、日本にも該当させようとした。では、高山はどのような団体が人間本来のあり方であるとしたのか。

高山はゲマインシャフト（共同体）とゲゼルシャフト（結合社会）に対して第三の社会をゲノッセンシャフト（協同社会）という。そして、これは「結合社会の合理的知性を通じて共同体に復帰したような社会」<sup>530</sup>であり、最も人間的な社会であるという。

高山によれば、人間は、社会のための公的存在と、私のための私的存在という、本性上相反する二面の統合体である。したがって、この二面性のいずれか一つを取り上げて、全面的本質とすることは誤りということになる。完成人となるということは、社会の中でできうる限り「公私双方の調和せる総合体」(哲・167)となることだと高山は主張する。したがって、協同主義では、個人主義でもなく、全体主義でもなく、個人と社会は同位的、同格的である。

二面の総合体という理解は社会についても適用される。それによると「社会は自分自身の存続の欲求」と「成員のために存在するという存在性」との二面性を持ち、個人と同じように「公」と「私」の二面の調和的統一を求めて動くことになる。高山はこれが協同社会(ゲノッセンシャフト)<sup>531</sup>の基本構造であるとする。社会とは、「社会のため、公のための存在性」と「自己のため、私のための存在性」という相反する二面の統合体であるが、協同社会とはこの対立を「社会の中で能う限り調和的に組織しようとする。この組織体」(倫・272)であり、二面の調和的統一を求めて動いているものとされる。

---

会」としたが、ギールケ的な意味合いを帯びた概念として使用するので『教育哲学』ではこれをゲノッセンシャフトとするとしている。

<sup>528</sup> 高山岩男『教育哲学』玉川大学出版部、昭和51(1976)年、127頁。以下ここからの引用は(教・頁数)とする。

<sup>529</sup> 高山岩男『教育と倫理』創文社、昭和52(1977)年、124頁。以下、(倫・頁数)として本文中に埋め込む。

<sup>530</sup> 高山岩男『哲学とは何か』創文社、昭和42(1967)年、165頁。以下ここからの引用は(哲・頁数)とする。

<sup>531</sup> 以降、本稿ではゲノッセンシャフトを協同社会として述べる。高山自身は「ゲノッセンシャフト」、「協同社会」、「第三の道」を同義で用いている。

では、「公」と「私」の二面の調和的統一を求めて動く社会とはどのような社会なのか。高山は、ここでの自由、権利の観念は、自由主義や社会主義の観念とは異なると主張する。自由主義、社会主義の自由とは、快樂追求や利益追求の、いわゆる無制限の自由であり、平等は交換平等である。これに対して、協同社会での成員は、おのれのために生活している私人であると同時に他の成員のために生活している公人であるので、そこでの自由は絶えず私を制御する自由、禁欲を通過する自由である。高山は道徳的精神とは、社会のために、公共のために自己を制御する精神であるといい、協同社会での義務は、自己が自己に課する自発的・自主的の義務であり、したがって倫理性を潜め、道徳性に立った義務であるとする。この自由は社会的自由、連帶的自由として、自分で自分を制御できる自由であり、始めから「倫理性を含んだ自由、道徳心を内含する自由である」(倫・291)。

権利と義務に関しても、純法律的なものではなく、同時に道徳的性格を帯びたものであると高山は述べる。そこから、協同社会は、契約的・機械的ではなく、道徳心を基礎にもつ精神的・有機的な社会であり、結合社会が単なる法的社会であるのに対して、協同社会は、根源的に道徳性を蔵した法と道徳とが内面的に結びついている社会であると高山は言う。

以上のような考えに立脚し、高山は、資本主義、社会主義、共産主義は、ともに快樂主義であり、經濟至上主義であり、唯物的な人間観に立っていると批判する。そして、「資本主義も社会主義も、共通前提としているのは結合社会であるといい、資本主義、社会主義を越えた社会を形成するためには、高山は「結合社会」に代わるものとして「協同社会」に向かわなければならないとして以下のように述べる。

現代の不安や動揺ないし動乱を真に鎮静し克服しようとするならば、その思想的立場が、資本主義も社会主義・共産主義も共に同じ根から発生しているところの当の近代的利益結合社会そのものを脱出するのでなければならぬ道理が理解されると思う。資本主義・自由主義と共産主義・社会主義とは一面で正反対に対立するところから、一方の欠陥は他方をとれば直ぐにでも治癒できるかのように考え易い。資本主義か社会主義か、というような二者択一を考えるのはそのためである。しかしこのような考は、資本主義も社会主義も同じ根から発生している二本の樹であることをすっかり見落としている浅薄な見解である。【…………】根本には多くの共通前提がある。【…………】この共通前提を手術しない限り、社会主義や共産主義の新薬を飲んでも、古い自由主義や資本主義の薬を飲んでも、現代社会の深い病気は治りようがない。【…………】この誤れる共通前提に潜む社会や人間の観念、既に歴史的役割を果たして老いた共通前提の社会観や人間観——これに代るものとして、われわれが提出するのが、協同主義の人間観であり社会観なのである。(倫・252-253)

このように、戦後の高山は、「結合社会」が「協同社会」へと転換することが、時代の危機を克服することであると主張する。では、協同主義の理念とは具体的にはどのようなものか。この理念を「家」、「組合」、「企業」の三つから、高山は以下のように説明している。ここで留意しなければならないのは、高山は、これらについて、ユートピアでも空想でも、あるべき姿でもなく、「事実上多分に伏在し、理想上もかくあるべしという人間的な社会を、ただ明白な自覚に上せたもの」(倫・275)と述べていることである。

先ず、「家」は「成員のため」(私)と「家のため」(公)とが調和的に統一せられたものであるとする。自然性を基盤とした愛情によって、対等と不对等、独立と依存、自由と義務など対立するものが、それぞれの協力と協同で統一が維持されている。「親子と夫婦という血縁と性縁という自然を基礎としている家族」(倫・277)は「協同社会」の典型であり、「対等の自主性と人格性」(同)を持つ兄弟姉妹の同胞社会を、「協同社会」の一つの模範的な雛型と見る。

「労働組合」は、独立の個人が利益と契約で結成した結合社会であるが、「各自の利己的利益を全体の利益のために進んで制限する道徳的精神」(同)も必要であり、同志的友情のような情愛、協同や協和の精神がないと、その存続は不可能である。

「企業」の場合は、企業内部の質的な職務分轄に基づく経営と労働の秩序がある(倫・289)。協同社会にあっては、社会と個とは相補的であるので、企業の成員である限り相互に協同し協力し協和するものとなる。したがって、労働者側の利潤分配参加や経営参加を認める。ここでは、協同性の相補性による連帯性が基礎をなし、「経営と労働には総体の福祉という精神」(倫・289)が支配する<sup>532</sup>。

ここで着目したいのは、「愛」「情愛」など<非「理性的概念」>が、相対立するものを矛盾的に総合、統一するものとされていることである。家族は「夫婦愛」と「血縁愛」によって平等と差別が同時に生かされることになり、組合員は、組合存続には「同志的友情のような情愛」と「協同や協和の精神」が裏付けとなる。企業では「相補性による連帯性」によって統合、総合されるとしている。

このように<非「理性的概念」>によって、自由と責任、独立と依存、権利と義務の倫理などが統一され、秩序が維持されることになる。だが、「対立するものを媒介して統一するもの」、これは実在界では「絶対無のはたらき」として、政治においては「天皇のはたらき」として、西田、田辺によって考えられてきたものである。

「友愛」によって対立するものが統一する、このように「友愛による革命」を田辺と高山の両者は述べているのだろうか。必ずしも高山の思想が京都学派の最終的着地点だとは考えられないが、京都学派の着地点は「友愛の革命」だといえるのだろうか。この意味を考えるために、第二章で述べた田辺の友愛民主主義との対比をここで行ないたい。

---

<sup>532</sup> この場合の企業の在り方について、高山のこれまでの論から考察すると、このような企業の在り方は、本来の企業の在り方であり、同時に、どの企業にも伏在している在り方であるが、結合社会においては、顕現化されず、あるべき姿として理想とされるものであるが、社会が協同社会となることで、顕現化されると高山はみていたと考えられる。

### 田辺の友愛民主主義と高山のゲノッセンシャフト（協同社会）との比較

田辺も友愛の民主主義と述べるように、「友愛」を連帯の原理とする。友愛に立つことによって、相対的功利主義的立場を突破して、連帯的奉仕的民主主義の立場に至ると考える。この場合の友愛とは、先進者が後進者を「兄弟的友愛」によって、自分と同じ位置にまで引き上げるというものである。自由と平等を媒介統一する原理が友愛であり、この兄弟的友愛こそが自由と平等を秩序ある平等として統一するという。

これに対して、高山は「兄弟姉妹の同胞社会を協同社会の一つの模範的な雛型と見る」（哲・173）と述べている。高山の場合は、家についての説明で、親子より夫婦、夫婦より「兄弟姉妹の関係」がよりゲノッセンシャフト的であるという。

ここから考えると、両者は同じ主張をしているように見える。だが、根本的に異なることがある。なぜなら、高山は、田辺のように、社会の変革は友愛の次元では達成できないと考える立場に立つからである。田辺は友愛によって絶対無が現成するととらえ、そこに変革の可能性を求めるが、高山は社会そのものの根幹部分が変わらなければ社会は変革されないと説く。つまり、「結合社会」から、—「協同社会」への変化がなければ、時代の危機は克服されないことになる。

高山は、公私の対立、分裂した社会、「存在の根源で非連带的・反社会的な人間の集団」（教・142）であるゲゼルシャフトで「愛」を説くことは無意味なことであるとする。なぜなら、「利の世界にはそれに呼応する利の論理しかない」（教・143）という立場に高山は立つからである。それゆえ、高山は「結合社会」を「協同社会」へと転換することでしか、社会を変革することはできないとする。高山は、田辺のように、自由と平等を友愛によって総合統一されることで社会が変革されるという展望論に対して、次のように反論する。

世の思想家には自由と平等は友愛なくしては相容れず、友愛によって総合統一されるというふうな理屈を述べる人がいる。しかし自由平等の利益的契約的人工社会に突如友愛を持ち出すこと自身が、余りにも思想的『音痴』に過ぎ、Deus ex machina に過ぎないのではなからうか。（教・143）

ここからも明らかなように、田辺は友愛によって形成された友愛民主主義によって社会が変革されるとするが、高山は＜結合社会＞を＜「第三の別個の種類社会である」（倫・278）協同社会＞に転換することでしか社会の変革はなされないという立場に立つのだ。

そして、高山はその方法として「教育による改革」を提言する。高山は戦争の敗因は「陸軍軍人の責任が決定的」（倫・序1）であるとするが、それ以上に、彼等を育てた教育に問題があると同時に、日本の政治と行政を担当した指導層を教育した帝国大学の法学教育（法科大学、法学部）にも大きな欠陥があるのではないかと指摘する（倫・序1）。高山は「教育というものは半世紀位の歳月を経て始めて怖るべき影響を現し、国の興亡まで決す

る力をもつ」(倫・序3)と述べている。高山の教育への関心は、全人教育<sup>533</sup>の小原國芳が創立者である玉川大学で教鞭をとっていたことも関係していると思われるが、高山自身はその理由について「昭和日本の異様な進路、大東亜戦争、その惨たる敗北などがどこから生じたのかの反省から生じたものである」(倫・序4)としている<sup>534</sup>。そして、花澤秀文によれば、このような高山の考えは「経(哲学)、史(史学)、文(文学)、三位一体の教養を基礎とした専門法学を構想するに至った」<sup>535</sup>とされる。

では、高山は、社会改革における教育とは異なる「具体的、制度的な面での改革」の果たす役割についてはどう考えていたのだろうか。

## 2 危機の克服の論理としての「総有」

高山の歴史の危機の克服論は所有論を用いて具体的に語られている。高山は、所有を私有か公有かの二者択一的ではなく、資本主義と社会主義の枠組みを超えた新しい枠組みからとらえ、時代的な行き詰まりを克服しようとする。それを高山は、団体論と同じくギールケの概念である「総有」Gesamteigentum 概念を用いて解決しようとする。

高山の主張する総有では、一個の所有権を使用権、収益権、管理権、処分権など質的に異なった複数の権益に分割し、国家、社会、団体の享有する権能と、個人の持つ権能を物件に応じて、適宜配分する。高山によれば、「総有」概念は、資本主義ばかりではなく社会主義の否定の意味も含むという。ここでは、高山の所有論が時代の危機の克服論としてどのような意義をもっていたのかを検討する。

**総有 Gesamteigentum<sup>536</sup>とは何か。**

---

<sup>533</sup>全人教育とは、高山の京都帝国大学の先輩である小原國芳が提唱したもので、知識や技能に偏らせることなく、感性・徳性なども重視して、調和的、全面的に人間性を発達させることを目的とする教育。

<sup>534</sup>高山は「満州事变以降、軍人育成の学校教育と政治家・行政官などを育成した法学教育の中に欠陥がありはしないかと考え始め、高等専門の指導者育成教育に関心をつなぎ始めた。この文武双方に渉る高等教育の欠陥が国史上未曾有の大戦争に如実に暴露されるのを見、更に無条件降伏の敗戦、軍事的敗北に引き続いた精神的敗北、勝者による教育改革等を見て、私は泣くにも泣けぬ惨憺たる気持ちに襲われた」(教・序5)とある。

<sup>535</sup>花澤秀文、前掲書、平成11(1999)年、164頁。高山岩男『続政治家への書簡』玉川大学出版部、昭和59(1984)年、212頁。高山岩男「法学教育と私学教育の欠陥」『教育者への書簡』玉川大学出版部、昭和54(1979)年、参照。

<sup>536</sup>川島武宣は『所有権法の理論』で「総有」Gesamteigentum について次のように記している。「ことばをかえて言うならば、そこでは団体はそれ自体としての独立的存在であり、一人一人の団体の員の交替にもかかわらず団体そのものは同一性を保持しており、団体の員の物的支配は、団体の員としての彼の団体的地位に基いて、この独自の存在者たる団体の支配への参与である。したがって団体の員は『持分』を有しない。これ、ギールケが Vielheit と Einheit との矛盾なき結合・調和として特色づけているところの関係であり、団体の人法的關係が、同時にその客観的側面においてはすなわち物の共同所有関係としてあらわれるのである」『所有権法の理論』(岩波書店)昭和24(1949)年、203頁。

有斐閣の『民法Ⅱ—物件』では、「構成員の変動にかかわらず存続する村落共同体等の集団の存在がまず前提となり、目的物の管理・処分などの権限は、この集団に総体として帰属する。したがって、各構成員は、団体的統制の下で目的物を各自使用・収益する管理は認められても、個人的な持分はもたないのが原則で、持分の処分や分割請求も問題となりえない。各共同所有者の権利は、集団の構成員としての地位と不可分であって、その地位を失うと権利もまた消滅するのである。有斐閣Sシリーズ『民法Ⅱ—物権』[第4版補訂]、令和1(2019)年、154頁。

高山は戦前の『哲学的人間学』で、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへの内面的発展連関について、所有を通して、次のように語る。

原始的な所有の形態は、共同体における所有であり、ここでは所有と占有との抽象的な分裂、支配権と用益権との対立はなく、物において、支配と用益、占有と所有、権利と義務等が内面的な調和統一を保っている。これは言い換えると、私的個人の機能と公的社会との機能が内面的に調和統一をなしているということである。

一方、労働の分化と交換の発達、共同体を結合社会化する。そこでは私的個人が成立し、公的社会性と私的個人性が分裂する。さらに、支配権と用益権は分離し、所有権の主体は私的個人となる。結合社会では所有権の「量的分割とその機械的総和」(人・204)をその本性とする。私的個人が支配と用益という両機能の総和である完全な所有権の主体となり、個人主義的所有が完成する。

だが、これを高山は「自由にして平等たるべき結合社会は、その要求に拘らず必然的に不自由不平等の社会である」(人・212)とする。個人を自由で平等なもの前提するにもかかわらず、結合社会で生まれてくる不自由不平等という、結合社会の内的矛盾は、結合社会を新たな社会へと止揚していく<sup>537</sup>。結合社会の内部において、共同体の具体的普遍性を回復しようとする仲間団体が形成される。国家は、私的個人性の契機と公的社会性の契機との分裂を媒介として「自覚的組織的総合態」(人・217)としてある。

このように、戦前の高山は、私的公的両契機の総合の意義を持つのは国家であると述べている<sup>538</sup>。それに対して、戦後の高山は、以下のように所有を語る。結論を先取りすれば、高山は戦前のように国家ではなく、協同社会の所有形態が、私的個人性と公的社会性の分裂を総合すると述べているのである。そして、それを「総有」という。では「総有」とは何だろうか。

『教育と倫理』で、高山は以下のように所有論について述べる。近代の所有権は、所有権の全機能を個人に帰属させる建前を取ったため、貧富の差が拡大し、階級対立を惹起した。これを防止するためには、二つの方法がある。一つは、社会主義や共産主義の考え方であるが、所有権の主体を公共の社会に帰属させることである。そして、もう一つは、一個の所有権を、使用权、収益権、処分権、管理権、配分権など質的に異なったさまざまな機能に分類し、個人と社会とにそれぞれその帰属を配分するものである<sup>539</sup>。これは、所有権を、「全機能を個人に帰属させる」(倫・284)ではなく「質的に異なった多数の機能の総合」

<sup>537</sup> 高山はこの原因を、個人の自由平等の理念の確立と共に、人間は、公私の融合し統一している状態から、自己の中に公的理性と私的欲求との分裂を含む二元的存在者となることにみる。

<sup>538</sup> この段階では、「総有」と「入会」についての指摘があるが、積極的に前面にはだされていない。

<sup>539</sup> 高山は使用权、収益権、処分権、管理権、配分権など、それぞれ誰に帰属にするかは明記がしてない。その意味では、ある意味危険性を持った理論であるとも言え、高山の課題点とも指摘されよう。だが、帰属様式がどうであれ、(帰属の仕方は歴史的な背景、社会の在り方によっても異なるであろうし)高山が構想しているのは、それぞれの権利の所有者として、自律的な個人による共同体の在り方が、新しい社会を構築する基本となるとみている。

(同) とみるものであるが、「成員の総体たる社会のもつ所有の権能と社会の成員たる個人のもつ所有の機能と、この両者を合したとき始めて一個の完全な所有権となるような分割と配分」(倫・285)を行なうものとする。

そして、この所有の意味は以下のようなものであるという。

個人に対立する社会の所有——これは実は社会の私有にほかならぬ——という結合社会的な所有の観念に対し、総員がもつ所有権という意味で、詳しくいえば、総員の統一体たる社会と総員の各自とに有機的に分割配分し、成員と社会とが所有権を通じて一体不可分の有機的関係をなすという意味で、ここには総有という言葉を使っておきたいと思う。(倫・287)

上記にも書かれているように、所有権の分割と配分によって、社会と個人は、所有権を媒介として不可分の一体という有機的関係を持つようになる。高山の目的は、このように「連帯性を基礎に置く不可分の一体性」を形成するところにある。そして、この不可分の一体性によって、社会とわれわれは対立関係にあるものではなくなり、社会はわれわれとなり、社会の成員としての義務はわれわれの義務となる。ここでの義務は、「自己が自己に課する自発的、自主的の義務」(倫・297)となる。権利は義務が裏付けになった義務的権利 Pflicht-recht となり、権利と義務は相互排斥的に統一されるのではなく相補的に統一されることになる。資本主義的私有を止揚した私的所有の在り方が社会を変革するとみているのだ。そして、そこから導き出される社会は必然的に、単に法律に規制される機械的社会ではなく、法の根底に道徳を要求し、根源的に道徳心を基礎にもつ道徳的性格を帯びた有機的社会となる。

以上のような所有観は、私有を発展過程の所産として相対的なものであるとすることから、資本主義の否定を目的とすると考えられるが、高山によれば、「総有」概念は、資本主義ばかりではなく社会主義の否定の意味も含むという。なぜなら、社会主義の所有は、「実は社会の私有にほかならぬ」(倫・287)とあるように、国家の私有にすぎないし、完全な所有権を対象とするという意味で資本主義と同じであるからである。このように、高山は、所有を私有か公有かの二者択一的ではなく、資本主義と社会主義の枠組みを超えた新しい枠組みからとらえ、時代的な行き詰まりを克服しようとする。

さらに、高山は、この「総有」の考え方を、資本主義下の企業体にも適用させることで資本主義社会の構造そのものを内側から改革しようとする。所有関係では、「社会」が「総体」<sup>540</sup>、「個人」が「成員」であったが、ここでは「企業体」が「総体」、「労使」が

---

<sup>540</sup> 総体とは、「統一ある多数、即ち多数の統一」「単一性と多数性との総合」である。個人主義でも、全体主義でもなく、総体と成員は、同格的・同位的である。「社会のため成員」と「成員のための社会」、この二つが一つの事である。(倫・274)

「成員」となる。そこでは、経営者は利潤を得るために労働者の賃下げを、労働者は高賃金を得るために利潤の切り下げを要求するという敵対関係にあるのではなく、「質的な職能的分割に基づく経営と労働の秩序」(倫・289)に基づく関係となり、協同関係に立つものとされる。したがって、連帯性が基礎となり、労働者は利益分配参加や経営参加が認められることになる。高山の構想する一経営と労働を支配するのは、「総体の福祉という精神」(倫・289)である—という企業体のあり方、これは、社会主義でもなく、資本主義でもなく、まさに第三の道といえるものである。高山はこの「総有」に示される原則が、その他一般にも具体化されることで、ゲゼルシャフトを超えた協同社会の具体的構図が描き出されるとみる(倫・288)。

ところが、この「総有」に対して高山は日本の入会と同じであると述べている。では、高山はなぜ、入会ではなく総有という概念を用いたのであろうか。

### 高山はなぜ「総有」を「入会」としなかったのか

では、入会と総有との関係はどうみられてきたのか。中田薫は入会を「村と村民との共同所有地即ちゲルマン法の『総有』(Gesamteigentum)に属する土地」<sup>541</sup>であると指摘する。末広厳太郎は「村民全体の共同利用地、即ち其総有地—『総持』Gesamteigentum—なりしものと推論せざるを得ない」<sup>542</sup>という。平野義太郎は「ギールケの『権利』(subjektives Recht)というのは、諸家のいうような権能(Befugnisse)のみを指すのではなくて、義務(Pflichte)をも包含した法律関係(Rechtsverhältnisse)の意義である。いいかえれば、許与(ein Dürfen)である権利(Recht)と、不可不(ein Sollen)並びに不許(ein Nichtdürfen)である義務(Verbindlichkeit)との総体(Inbegriff)をいうのである(『ドイツ私法』第一巻 251 頁)」<sup>543</sup>とし、ギールケの方が日本の歴史的状況と類似しておりかつ倫理性があると述べている。<sup>544</sup>

このような法学におけるギールケ受容は、単にギールケと入会との共通性ばかりではなく、日本らしいローカルカラーのあらわれた民法、日本固有の法を求めるという意味があった。当時ローマ法への反感から「ギールケへの回帰」zurück zu Gierkeとも言われていた。このように、当時、ギールケの「総有」は、ほぼ「入会」と同義とみなされてきた。

<sup>541</sup> 中田薫『日本に於ける村落自治制』岩波書店、昭和 24 (1949) 年。

<sup>542</sup> 末広厳太郎『物権法』下、大正 11 (1922) 年、有斐閣、673 頁。

<sup>543</sup> 平野義太郎『民法におけるローマ法とゲルマン法』有斐閣、大正 13 (1924) 年、42 頁。

<sup>544</sup> このようにギールケの理論は日本では多大な評価を受けているように見受けられる。だが、必ずしもギールケの論がその後も継続的に支持を受け続けていたとはいえない。戦後のギールケ批判の代表として丸山真男の論があるが、丸山は『日本政治思想史研究』で、ギールケの有機体的思惟 organisches Denken は朱子学の解説として妥当するものであり、有機体論に立脚し、ゲルマン法に依拠する公私の未分離、ミクロコスモス microcosmos とマクロコスモス macrocosmos で世界を説明するギールケの思想は、近代が克服すべきものとして批判の対象でしかないと述べている。丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、昭和 47 (1972) 年、230—232 頁参照。丸山はここで、ギールケが有機体論に近ければ近いほど、機械論的構成には本質的に無縁となると述べているのに対して、人間の主体性確立の歩みに逆行するものにとらえている (227 頁)。



では、なぜ高山は第三の所有を入会としなかったのだろうか。

ギールケの思想は、その後、ドイツでは、ワイマール憲法で成文化される。大正 8 (1919) 年のワイマール憲法では、「所有権には義務が伴う (Eigentum verpflichtet)」(153 条 3 項)「土地の耕作および充分な利用は、土地所有者の社会(Gemeinschaft)に対する義務である」(155 条 3 項)とされた。

では、「総有」は、現在、どう評価されているのか。現代では、近代的所有をどう乗り越えるかという観点から、「総有」の考え方は見直されるようになってきている。「市民社会」と「国家」、「私」と「公」という社会の二元論的構成が、限界をあらわにしてきている。これに対して、「共同」あるいは『協同』という社会構成原理が注目をされている<sup>545</sup>という指摘もある。そこでは、コモンズが「共同」あるいは「協同」という原理の体現として位置づけられるように、「総有」も現代的意味をもつとされる<sup>546</sup>。

また、ネグリ＝ハートは『アセンブリ』<sup>547</sup>の中で、新しい所有論を提示している。「私たちはどこへむかえばいいのか」という問題提起に対して、「社会的富のあらゆる形態を、私的所有の支配と国家の統制から引き離し、共というかたちで解放していくことは可能であり、共を共有すればするほど、私たち全員が豊かになっていく」(ア・399)とし、社会的不平等を維持する主要なメカニズムである私的所有を「<共>へと開いていく」(ア・366)ことによって、「自由と平等にもとづく新しい民主的な社会的諸関係を創出し、制度化する」(ア・366)としている。水嶋一憲はこの書の解説の中で、ネグリ＝ハートは資本主義か社会主義かという二者択一ではなく、これは不毛な二者択一として退けられ<共>を基盤とする理論と実践について述べているという。

これは、「公」と「私」を止揚するものを「共」とすることで、高山の論と共通するものである<sup>548</sup>。さらに、日本の入会も、「世界的にはコモンズと総称される資源システムの一つ」<sup>549</sup>ではないかとされている。エリノア・オストロムも日本の入会制度を高く評価している<sup>550</sup>。

ここで、なぜ高山は、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの総合を入会的形態の復活とは言わず、ゲノッセンシャフトとしたのかについて考えてみたい。

---

<sup>545</sup> 五十嵐敬喜、野口和雄、萩原淳司『都市計画法——『土地総有』の提言』第一法規、平成 21 (2009) 年、173 頁。

<sup>546</sup> 平成 15 (2003) 年の長野県総合計画審議会最終答申では「資本主義や社会主義は、一つの国あるいは社会の有する歴史的な条件を軽視し、その文化的、社会的特質を切り捨て、自然環境を犠牲にしてきた。歴史的な世紀転換期における現在、資本主義や社会主義の行き詰まりを克服する必要がある」とされ、そこではコモンズの考え方が提示されている。

<sup>547</sup> アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、水嶋一憲、佐藤嘉幸、箱田徹、飯村祥之訳『アセンブリー——新たな民主主義の編成』岩波書店、令和 4 (2022) 年、以下、ここからの引用は (ア・頁数) とする。

<sup>548</sup> 高山は、共栄とは私的利益の総和、加算的全体ではなく、連帯的な「共」の場で成り立つと述べている。(倫・303)

<sup>549</sup> マーガレット・A・マッキーン「コモンズ論からのメッセージ」『現代総有論序説』五十嵐敬喜編著、平成 26 (2014) 年、ブックエンド、160 頁。

<sup>550</sup> Elinor Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge University press, 1990

高山が入会ではなく、ゲノッセンシャフトを用いたのは、カール・シュミットはギールケの有機体説は不可知論と批判している<sup>551</sup>が、高山は逆にギールケのゲノッセンシャフト概念が持つ形而上学的性質を重視したからではないかと考えられる。ギールケは「神的創造行為（ein gottlicher Schofungsakt）がすべての人間的団体存在の究極的源泉として現われる」<sup>552</sup>としている。さらに、ギールケは、明治35（1902）年、ベルリン大学の総長に就任した際の演説である「人間団体の本質」で以下のように論じている。「社会的有機体の活力は、法を超えてあらゆる権力的・文化的活動の内に現象し、法から独立して或いは法に対抗して、その強力な作用を及ぼす」<sup>553</sup>「自分達の生命の内では同時により高位の生命の一部が営まれているという意識を呼び起こし育まねばならない。人類はその歴史と尊厳を、短い個別的存在を越えて進み行くこの高位の生命の奔流に負っているのである」<sup>554</sup>。

ここにはギールケと高山の政治哲学に通じるものがある。ギールケにとっての「神的創造行為（ein gottlicher Schofungsakt）」は、「絶対無」として高山の目には映じたであろう。あくまでも、京都学派の政治哲学の根幹にあるのは絶対無であり、絶対無によって危機の時代を克服しようとする。そこには、日本的なものへの回帰による時代の危機の克服論とみなされることを避けるという意味も当然あったであろう。さらに、ギールケの有機体的国家論と通底するものが、特に高山にあったと言わざるをえない。

### 3 高山岩男の協同主義と三木清の協同主義の比較と分析

西田幾多郎の思想を「形」にしたのが三木清であり、高山岩男であるとされている。ところが、マルキストと言われる三木と社会ファシストとされる高山がたどり着いたのは、同じ協同主義であった。これは何を意味するのか。これについてここでは考察する。

#### 高山岩男の協同主義と三木清の協同主義の比較

方法として、三木と高山の協同主義についての比較を「職能の原理」「効用の原理」「公益の原理」という三つから検討を行なう。

まず、「職能の原理」について検討する。既述したように、「職能の原理」とは経済協同体における人間の原理である。高山は、「総有」における権利の配分による対立物の調和を、資本主義下の企業体においても適用する。労働者にも経営参加、利益配分参加を認めることによって、労使の関係は、職能的分有による関係となる。そこでは、労使関係は、利潤の追求と賃金の取得という目的と利害の対立関係ではなく、一つの企業体を作り上げるために相互に共同し、協力し合う相補の関係となる。この相補性により、企業体では、労働者と経営者が互いに協力し協和せざるをえない関係となり、連帯性が基礎をなし、労

---

<sup>551</sup> カール・シュミット「フーゲー・プロイス」『カール・シュミット著作集1（1922-1934）』、慈学社出版、平成19（2007）年、225頁。

<sup>552</sup> オットー・ギールケ 阪本仁作訳『中世の政治理論』ミネルヴァ書房、昭和60（1985）年、65頁。

<sup>553</sup> 曾田厚「ギールケー人間団体の本質」『成蹊法学』24巻、昭和61（1986）年、241頁。

<sup>554</sup> 同前、242頁。

働を商品としてみるのではなく、総体の福祉の精神が支配的になる。これを高山は、「総有における権利の質的な分割と配分」のような「一個の総有的企業内部の質的な職能的分割に基づく経営と労働の秩序」(倫・289)と述べる。これは、「協同主義の経済倫理」で、「資本家と労働者とは職能的関係において経営協同体を形成しなければならぬ」<sup>555</sup>と記されているのと同じである。(職能の原理)

「効用の原理」とは、経済協同体における物に関する原理である。「協同主義の経済倫理」では、企業体における「所有と経営の分離」<sup>556</sup>が述べられているが、これは所有に対して経営の優位を要求する。これによって経営者は公益を目標として生産活動を行なうようになる。「協同主義の経済倫理」で述べられている「所有論における所有と経営の分離」(同)は、高山の主張する「総有」を意味すると考えられる。ここでは、土地はその所有者から切り離され、作業の協同、土地の協同経営が行なわれ、より高い効用を上げることができる。(効用の原理)

さらに、「公益の原理」とは、「協同主義の経済倫理」によれば、「一切の経済活動が経済共同体の全体の利益の立場から規制せられるべきこと」<sup>557</sup>であるが、高山にも、「各自の利己的利益は全体の利益のため進んで抑制する道徳精神も必要」(哲・174)とある。ここでの自由は自己を制御する倫理性を含んだ自由である。ただ、これは私的自由を否定することではない。人間を「公私の統一体」(倫・291)としてとらえ、「自己自身の私的自由と成員としての公的な自由と、この二面を調和的に統一」(同)することを課題としてとらえるのが、協同主義の自由である。(公益の原理)

以上のように、三木と高山、両者の協同主義は、同じ方向性を指すものであるといえる。では、相違点としてどのようなものがあるだろうか。

先ず、三木にとっての協同主義は、国外においては民族を超えた民族連合である「東亜協同体」と国内における「職能団体」の構築による資本主義問題の解決であるが、高山は、社会全体を「利益社会」から「協同社会」に変えることが、歴史の危機の克服方法であるとする。これは、三木が戦争中の思想であり、高山は敗戦を介しての思想であるという違いが反映しているものと思われる。むしろ、両者の思想の決定的相異については、有機体説と弁証法という観点から考察をおこなうべきであろう。

高山は、近代批判の見地から有機体説の立場に立つ。高山は、協同社会は法律で規制される契約的・機械的な社会ではなく、「根本的には道徳心を基礎にもつ精神的・有機的な社会」(倫・297)と述べる。なぜなら、高山によれば、現代社会に欠けているのは「有限であることの謙虚な自覚」(倫・307)であり、人間を無限完全な個人であるとして発足した近代が、人類を破滅の危機に駆り立てる戦争を引き起こしたからである。そこで、高山は人間が利己的な個であることを防ぐためには、法的で同時に倫理的な組織を考え、機械的で

---

<sup>555</sup> 「協同主義の経済倫理」、14頁。

<sup>556</sup> 同前、22頁。

<sup>557</sup> 同前、24頁。

はなく有機的な組織を考えることが必要であると主張する。有機体と考えることによって、人間の有限性を自覚し、「愛の心と和の心と譲の心（倫・308）」が導き出され、それによって人類を絶滅しかねない愚かな世に対抗することが出来ると高山は考えている。

ここで有機体について考えて見ると、有機体説自体、歴史的意義をもって登場してきた理論である。有機体説は、個人主義的国家論に対抗すべく、19世紀の後発であるドイツ憲法学において強力に主張された理論としてある。有機体説は近代自然法思想の原子論的＝機械論的な社会観に対する否定者として、nicht mechanisch, nicht atomistisch という意味を含んでいる。そして社会有機体という名による現在秩序の擁護者として現れた。そこでは、国家は超越的存在としてとらえられるが、同時に国家は諸分枝を通して自己を実現する存在であるので内在的である。西浦公によれば、有機体説は「諸分枝の独立性」と「全体の独立性」の併存という「対立的思考の併存（Ambivalenz）」<sup>558</sup>によって特徴づけられる理論である。このように、有機体説には「多元性の中の統一性（eine Einheit in der Vielheit）」<sup>559</sup>という性格もあった。＜「諸分枝の独立性」と「全体の独立性」という「対立的思考の併存」＞は、まさに三木らが自らの協同主義の独自性として主張しようとしていることである<sup>560</sup>。

だが、三木は、今日の全体主義は論理的には有機体説の論理に従っているとし、有機体説に反対する。三木は、ゲゼルシャフトが自然法思想であるのに対して、グマインシャフトは有機体説と結びついており、有機体説には正しいものがあるが、非合理主義であり、自己を否定することがなく、閉鎖的自己同一に止まり、個人の自由性や独立性を否定するもの、全体が部分に対して抑圧的になる（14・205）と批判する。

三木は『有機体説と弁証法』<sup>561</sup>において、有機体説は「歴史的発展に対するひとつの理論」（3・307）として「連続的な発展」（同）をするものとしてとらえる。ここでは「個々のものは全体の発展と生命とに於けるひとつの『契機』にすぎないとする。これに対して、弁証法では「飛躍の契機—例えば量から質への転化または飛躍—を含んでみる」（同）とみる。そして、有機体説は改良主義的であり、弁証法は革命的であるという。さらに詳細を、三木は『歴史哲学』で、以下のように説明している。

有機体的発展では、「存在」と「事実」（存在の根拠）との関係は、i 内在的（連続的）である。一方、弁証法的発展では、i 内在的ばかりでなく ii 超越的である（非連続的）。言い換えれば「存在」は連続性、「事実」は瞬間性である。三木は「存在」と「事実」との関係は、「超越的な事実は非連続的に存在へ食ひ入る」（6・139）とし、さらに「存在はこの切断を絶えず繕って連続を回復する」（同）のものであるとみる。したがって、i 内在的で

<sup>558</sup> 西浦公「国家有機体説における憲法理論」『大阪市立大学法学雑誌』22（2）、昭和50（1975）年、268頁。

<sup>559</sup> 同前、238頁。

<sup>560</sup> 上記の引用でもあるように自らの論を、「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ふ新しい論理」と特徴付けている。

<sup>561</sup> 三木清「有機体説と弁証法」『新興科学の旗のもとに（3）』新興科学社、昭和3（1928）年12月。

あるとともに ii 超越的であるということで、連続と非連続の弁証法的関係が形成されることになる。

これは、いわば三木のとらえた社会変革のあり方の理論化でもある。なぜなら、「事実」が、連続的に流れる時間意識（「存在」）を破り、非連続性を持ちこむことは、現在を改革しようとする歴史的、社会的意義を有するからである。弁証法的発展において歴史をとらえるならば、歴史は、観相的なものではなく、「課せられたもの」「新たに作られ、新たに作り直されるもの実践」として、主体的、行為的なものとなり、人間の実践を不可欠のものとする。このように、歴史を非連続の連続ととらえることで、歴史は因果関係の束縛から離れ、より「高次の必然性」（6・85）から、個人の主体的行為によって変革可能となる。

ここからは、革新としての三木、保守としての高山という二人の立ち位置の相異が浮かび上がってくる。ところが、高山と三木の思想は次第に接近していく。これを高山の保守主義の思想から考察してみたい。

### 高山岩男と保守主義

高山は、昭和 43（1968）年の『教育と倫理』では、保守主義は人間の時間的構造に由来するものであると述べている。ここでは、『哲学とは何か』と『教育と倫理』の中から、戦後における高山の政治哲学の到達点を考察する。

高山は、現在というもののの中に異時的なものが同時に存在しているという立場に立つ。これを、政治的な観点からとらえれば、保守（過去的方向）と革新（未来的方向）という相容れないものが「緊張しながらダイナミックな統一」（倫・172）をなしているのが現在ということになる。

高山によれば、反動とは、過去を美化することであり、革命とは将来を美化することであり、どちらか一方の立場にのみ立てば、現在という時を解体するものでしかない。保守とは、過去を保持しようとする立場であるが、高山は保守について、過去でもあり、その過去に現われているが、同時に現在にも未来にも通用する、永遠の意味を持っているものを保守すること、「過去にも現れ出ている永遠なものをそこに感得して、永遠の価値あるものを破壊から守る」（倫・186）ことが保守の真義だといひ、そこに保守の意義があるという。

これを高山は、破壊的革命と敵対することから「否定の否定」Negation der Negation（哲・204）という。高山は、保守主義の基礎にある魂は、プラトニズムであり、カントの「理性信仰」であるという。したがって、高山によれば、保守とは、永遠のよきものを保守するものとして、歴史に逆行するものでもなく、歴史の漸進的な進歩を願うものであるという。高山は、この保守主義を、革新ではなく改良であり、「漸進的な改良、進歩という立場こそ、原則として人類の進歩に貢献する」（倫・198）と述べる。そして、保守主義とは革命主義でも、反動主義でもなく中道、中庸を尊ぶとする。つまり、高山は、保守と革新の対立緊張から歴史は進展するので、そういう立場にのみ本当の進歩があると主張する。

ここで、戦前と戦後の高山の政治哲学を比較すると、戦前においては、歴史の中に潜む絶対無の顕現によって、危機の時代を克服せよと述べていたのに対して、戦後は、戦前の「絶対」と「相対」の関係が、「保守」と「革新」との関係に置きかえられている。そして、絶対無という概念は「超時間的・超民族的な真理や善」(哲・209)という語に変えられる。そして、高山はこの普遍的な真理や善を核として、「不断の更新作用」(哲・209)がなされ、新しい環境に呼応するように革新が行われると考えている。これは単に古き慣習や伝統をそのままに保守することを意味しない。そうしたものの中にある真理、善を見出してそれらは保守しつつ、時代に沿おうとする慣習を創造すべきだとしているのである。このようにみると、高山の場合、普遍的な何か―戦前は絶対無、戦後は真理―を中核とした変革論が時代を超えて貫かれていると考えられる。

保守主義とは一般に、経験と伝統を重視しつつも、変化に対応し、漸進的な改革を積み重ねていくという立場である。そして、過去の経験や伝統を無視して、抽象的な原理を無理やり現実に押し付けようとする革新主義とは相違する。これを前提とすると、高山の立場は伝統を看過しない点で広い意味では、保守主義に属するといえよう。ただ、英米圏の経験知を重視する保守主義とは異なるものがある。高山の場合、伝統的慣習の中に普遍的な真理を見出し、その核を保守しようとするからである。それは同様ではないとしても、自然権思想に連なるものがあり、その意味では抽象的な観念を重視するからである。これは経験主義に立つ英米流の保守主義とは性質を異にしている。

だが、ここで留意したいのは、高山の保守主義は、イギリスで、ほぼ同時期に活動したT・S・エリオット(1888-1965)の保守主義と親縁性があるということである。エリオットは詩人であり評論家であるが、保守主義についても論じている。エリオットは、伝統とはすぐ前の世代に得た成果を盲目的に追従するものではなく、反復にまさる新奇によって、はるかに広い意義を持つことができるとしている<sup>562</sup>。さらに作家を伝統的ならしめるのは「時間的なものばかりでなく超時間的なものに対する感覚であり、また時間的なものと超時間的なものとの同時的な感覚」(同)であるとしている。宇野重規は、エリオットが挑戦したのは「伝統と進歩の二項対立」<sup>563</sup>であるとしている。

エリオットと同じように、高山も慣習や伝統―、そこでは「不断の更新作用」(哲・209)が存在し、新しい環境に呼応するように不断の革新が潜んでいるという。これを政治に置き換えると、「保守と革新の対立緊張の間から進展を見る」(哲・203)ということになり、保守と革新という対立するものの絶えざる拮抗によって、漸進的に歴史は改良されるということになる。高山は「中庸の立場にのみ本当の進歩がある」(倫・199)と述べるように、こ

---

<sup>562</sup> T・S・エリオット「伝統と個人の才能」『ジョイス・ウルフ・エリオット』世界文学大系 57、筑摩書房、昭和 35 (1940) 年、296 頁。

<sup>563</sup> 宇野重規『保守主義とは何か―反フランス革命から現代日本まで』中公新書(2378)、平成 28 (2016) 年、68 頁。

ここにあるのは中庸、中道の精神である<sup>564</sup>。そして、田辺元も、「社会党と共産党との間」という論文で、「合法的改良 reform と非合法的革命 revolution との絶対否定的中として、革新 renovation」(8・394)について述べている。これは京都学派に共通する時代の危機の克服論の特色の一つと思われる。

### 有機体説の「調和」と弁証法の「対立」の統一

高山と三木の思想は次第に接近していく。三木は、伝統について、単に与えられたものと考えことは誤解である(14・316)とし、伝統は「作られるもの」であり「作る」ものであるとする。三木は「創造が伝統を生かし得る唯一の道」(14・317)であると言う。そして、創造は、「何等かの伝統を媒質とすることなしには不可能である」(14・315)と述べる。ここには、高山と同じく、伝統と創造という対立するものの拮抗関係において歴史が作られていくとする歴史観をみることができる。これを三木は「伝統は単に客観的なものではなく、主観的・客観的なもの」(14・308)とする。そして、歴史の変化は、対立するものの矛盾の統一が壊れた時に、新しい形が創造されることであるとしている。

これまで述べたように、三木は単純な有機体説には批判的である。三木は、昭和3(1928)年の『有機体説と弁証法』では、「有機体説」を否定し、さらにヘーゲルの観念弁証法に対して、マルクスの唯物弁証法が、我々に弁証法的必然性を把握させ、実践の基盤になると主張している。

一方、昭和14(1939)年の『協同主義の哲学的基礎—新日本の思想原理 続編』では「唯物弁証法は単に批判的破壊的であつて形成的建設的であることができぬ」(17・565)と変化し、最終的には次のようになる。

かやうにして協同主義の論理は従来有機体説といはれたものと弁証法といはれたものとの総合の上に立つ具体的な弁証法である。(17・567-568)

このように、三木の弁証法は、最終的には、<「有機体説」と「弁証法」との弁証法>となっていく。これは協同主義が危機の時代に提示された理論である点に留意する必要がある。当時、有機体説と弁証法はそれぞれ有力な立場と主張され鋭い対立状況にあった<sup>565</sup>。そこで、三木はこの両者の総合を図り、危機的な状況を「高次のものにおける弁証法的総合への発展」(14・208)によって打開しようとしたと考えられる。さらに、平子友長が主張する観念論批判の傾向が、フィリピンでの具体的経験よりも以前に、この頃から三木の思想にはあったのではないだろうか。「構想力の論理」は「行為の論理」であるとも言われている。これを三木は、協同主義が実践の立場に立つものとして、有機体説の「調和」と弁証法の「対立」の統一、「歴史的なものと超歴史的なものととの統一」(17・565)をするもの

<sup>564</sup> 崔相龍は「中庸民主主義」ということを主張している。これは可能な最善 (possible best)、つまり時中をめざすものとする。崔相龍『中庸民主主義—ミーノクラシーの政治思想』小倉紀蔵監訳、筑摩書房、令和4(2022)年。

<sup>565</sup> 寛克彦、上杉慎吉は有機体論に立って憲法論を展開したが、それに対してマルクス主義者たちとの対立があった。

と述べている<sup>566</sup>。こうして、三木は有機体説に「行為の論理」(8・8)「創造の論理」(同)である弁証法を加えることによって、「歴史を作つてゆく立場」(8・18)を導出しようとする。これを津田雅夫は、「第三の弁証法について」という論文で、『『抽象的』な『過程的弁証法』を越えた、新たな展開構想の萌芽』<sup>567</sup>としてこの弁証法について述べている。

もっとも、こうした三木の態度は危機を打開するためだけになされた方便ではない。根本的な問題に遡ると重要な意味を見出すことができる。有機体説も弁証法も対立する立場に立つようみえるが、鳥の両翼のような関係として、それぞれ一面のみを強調していると考えられるのではないか、そうした三木の視点がそこにはある。

その理由の一つとしてあげられることは、既述の三つのパンフレットからは、以下の三点から、協同主義の論理が、西田の政治論を骨組みとして構築されていると考えられることである。

### 協同主義の底流にある西田幾多郎の思想

第一に、協同主義では、個人主義に対して全体の統制の必要を認め、一方、革新的な国民運動や国民組織にも関心を持つ。協同主義では、個人主義と全体主義など対立するものは同位的・同格的である。このように「協同主義は個人主義と全体主義とを止揚して一層高い立場に立つものである」(17・581)とされる。

これに対して、西田は「絶対矛盾的自己同一」『哲学論文集第三』では次のようなことを述べている。

この世界の根底に多を考へることもできず、一を考へることもできず、何処までも多と一との相互否定的な絶対矛盾的自己同一の世界にして、個物が何処までも個物として形成的であり物を作ると共に、それは作られたものから作るものへとして、何処までも歴史的自然的形成作用といふことができる(9・152)。

ここで「一」を全体主義、「多」を個人主義として考えると、これは全体主義でも、個人主義でもなく、同時に全体主義でもあり個人主義でもあるということになる。両者を同時に否定しつつ、より高い次元から両者を肯定し生かそうという立場である。これを西田は現実世界の構造であるとみる。

次に、「新日本の思想原理一統編」には、協同主義における協同とは「全体と特殊との

---

<sup>566</sup> 町口哲生は、『帝国の形而上学—三木清の歴史哲学』で、三木の弁証法が正反合の合を求める形となり、東亜共同体を肯定する京都学派右派の人々と同じ方向へと三木を導いていったと批判する。後藤嘉宏も「東亜共同体の幻想作り」に、このような何でも結びつける弁証法が貢献した可能性は否定できない」という。荒川幾男は、三木の弁証法は「単に戦闘の方法であるのではなく、同時に和解の方法である」「両義性の弁証法ではなかったか」と指摘する。後藤嘉宏「三木清における弁証法の変貌に関する一考察—『パスカルにおける人間の研究』(1926)と『哲学ノート』(1941)の比較を通じて」『図書館メディア研究第5巻一号』、2007年。荒川幾男『三木清—哲学と時務の間』紀伊國屋書店、昭和56(1981)年、141頁。町口哲生、前掲書、平成16(2004)年。

<sup>567</sup> 津田雅夫『『第三の弁証法』について』『遺産としての三木清』同時代社、平成20(2008)年、206頁。



関係を内在的即超越的と考へる論理」(17・580)によって可能となると書いてあるが、それは、以下のように表現されている。

協同主義に於ては社会は個人に対し単に超越的でも単に内在的でもなく、超越的にして内在的、内在的にして超越的であると考へられる。言い換へれば個人は社会から作られるものであり、作られたものでありながら独立であつて逆に社会を作つてゆくものである。(17・581)

これに対して、西田の論文では「歴史的世界と云ふのは、何処までも超越的なるものが内在的に、内在的なるものが超越的なるものに自己自身を有ち、相反する両極の矛盾的自己同一として作られたものから作るものへと動き行く世界である」(10・322)とある。

超越即内在とは何か。これは、一つは、上記で、「社会から作られるものであり、作られたものでありながら独立であつて逆に社会を作つてゆく」(17・581)とあるように、超越即内在、内在即超越とは、対立する矛盾する二つのものの関係は弁証法的な動的関係であるということの意味している。そこでは「超越的で内在的だから創造的」(17・490)とされる。そして、一つは、超越が内在していることで、それぞれの個人は平等で、自立性、独自性、主体性が尊重されるが、内在的にして超越ということ、個はどこまでも独立性を保ちながら同時にどこまでも社会として一つとなることである(17・563)。これは多数の個が独自性を失わないで社会を形成しているということ、共生を形成する論理として共通している。また、この作られるものでありながら作っていくという世界観には、西田は、「個人的自覚の個人主義的時代」→「国家的自覚の国家主義的時代」→「世界的自覚の世界史的時代」とみる(17・337)のに対して協同主義では、「国民の協同」→「東亜諸民族の協同」→「世界的協同」と段階的に発展をとらえるところに共通性がある(17・581)。

三番目の類似点としてあげられるのは、協同体の認識論は、模写説、構成説ではなく、形成説であるということである。ここから、東亜協同体とは、「すでにそこにある」のではなく、我々の実践を通して形成されるべきものとされる。これに対して、西田は、「社会の個性と云ふものは、潜在的にあつたものが現れるのでなくして、作られて行くものでなければならない」(12・328)とする。「主体が環境を環境が主体を形成すると云ふことは、絶対矛盾的自己同一として新たな世界が成立する、新しい人間が生れると云ふことでなければならない」(12・329)と述べている。このように、変化は自生的なもの spontaneous とされるところにも両者は共通する。

以上のように、古田光が「協同主義の哲学とは西田哲学を背景とした三木哲学にほかならない」<sup>568</sup>と述べるように、資本主義を乗り越えていく思想の根源には西田の思想があったと言えるのではないか。

---

<sup>568</sup> 古田光「第二次世界大戦下の思想的状況」『近代日本思想史』第三巻、青木書店、昭和31(1956)年、707頁。

### 第三節 高山岩男の天皇論

#### 1 「不動の中心」としての天皇一戦前の天皇論

『文化類型学研究』<sup>569</sup>で、高山は、日本は「万世一系の天皇の知ろしめされる国」(文・241)であり、「我が国では皇室中心の国家的精神がこのやうな不動の中心をなしてゐる」(文・194)という。

ここからみれば、高山は天皇を神の次元のものとした天皇絶対主義について述べていると考えられる。だが、高山は、天皇を神の次元に引き上げることの意図は、天皇の地位を、道義・権力などの相対的対立とは次元を異にする絶対の次元にあるとすることであると述べている(文・242)。したがって、ここから推察すれば、高山の天皇論における天皇は、直接の権力の行使者ではない。対立の立場を越えた次元から、逆に権力や倫理を基礎づけるものであり、これを高山は「道義や権力を究極とせず、併しそのいづれの存立をも否認するのではなく、却つてそれらに真正な所を得しめる高次の超越的神聖を基礎とする」(文・245)ものであると説明する。

ここで着目しなければならないことは、高山が権力国家ばかりではなく、道義国家を批判的にとらえていることである。高山は、「我が国の国家の基礎がこのやうに権力や道義を越えたところに存する」(文・243)と述べているように、日本は、道義国家と権力国家を止揚したものとして神国国家であるとみる。

なぜ、高山は道義国家を、権力国家と同位な存在として否定したのか。道義国家という概念は、姜海守によれば、「『功利主義』的西欧帝国主義に対する帝国日本のカウンター・オリエンタリズム」<sup>570</sup>とされ、日中戦争や太平洋戦争を契機として、爆発的に語られ始めたと言われている。姜によれば、道義という名目で、国家の行為に正当性が与えられ、日本の帝国主義的支配の正当化がなされる。高山は、この道義的国家を「王道の天下は道徳的支配の及ぶ限りの無限定な範囲であつて、共に国家的限界を超出した天下の原理である」(文・249)と批判している<sup>571</sup>。

このように高山の道義国家批判から、日本の帝国主義化への批判を読み取ることも可能である。これを、ルソーの「一般意志」*Volonté générale* とカントの「理性意志」*Vernunftwille* との関係からこれをとらえると、高山の「絶対の原理」に基づく「神国国家」論の正当性の可能性も、名称はともかく、否定はできない。ルソーの一般意志は全体意志

<sup>569</sup> 高山岩男『文化類型学研究』弘文堂書房、昭和16(1941)年、以下ここからの引用は(文・頁数)として文中に埋め込む。

<sup>570</sup> 姜海守「帝国日本の『道義国家』論と『公共性』——和辻哲郎と尾高朝雄を中心に」、アジア文化研究(38)、平成24(2012)年、75頁。

<sup>571</sup> 高山は、倫理は、「現実には却つて個人の私的欲望の満足を目的とする反倫理的なものとならざるを得なかつた」(文・289)と述べている。

からは区別されるし、カントの実践理性は、先験的なものであり、Sollen として無条件的な当為の命法である。これは「最大多数の最大幸福」を倫理性の規準とする功利主義とは質的に異なり、その限界を超え、倫理の根源となりうるものである。高山も、経験的普遍性と、先験的普遍性とを区別し、倫理性の根源として先験的普遍性をとらえ、その日本の表現として「国体」を絶対的事実としたとも考え得る。

だが、以上のように考えても、高山の「我が国において国体は天孫降臨の神勅に顕示せられてをり、国体は一面で肇国の始原に既に完成せるものであると共に、他面において全歴史を通じて渝りなき永遠である」(文・237)「天孫降臨による神国の地上への実現といふ確信、天照らす光明の地上への光被といふ信念、ここに日本民族の抱く国家理念の最も核心的なものが胚胎する」(文・254) という発想は安易に受け入れられるものではない。

## 2 「天皇制は一つの傑作」とする天皇論—戦後の天皇論

戦後、高山の天皇観は一変する。昭和 52 (1977) 年の、「天皇制の哲学的考察」<sup>572</sup>では、天皇制は「日本民族三千年間にわたって作り出してきた多くの文化作品のなかでも、この天皇制は一つの傑作」<sup>573</sup>であると書かれている。つまり、天皇制は「絶対の事実」ではなく、「作られたもの」「作為」として語られているのである。さらに「傑作」とはされているが、政治作品ではなく、文化作品とされている。この意味は何か。

高山は、昭和 27 (1952) 年の『道徳の危機と新倫理』では次のように語っている。人間の根源に働く先験的な意志を特定の指導者に「現実的に体現せられる」と考えるときは、「その指導者を神格視する全体主義に陥る」<sup>574</sup>。全体主義に特有な存在であるカリスマの指導者は、「普遍意志」の体現者とせられる(道・172)。多数決原理が通用するのは、経験意志の領域であり、民主主義の通用するのはこの領域である。普遍意志・理性意志の領域には民主主義・多数決は適用されない。したがって、歴史的相対的なものを普遍意志の内容とするとき、相対者が絶対化される。指導者は人間のままに神格化され、神政的形態を再現するようになり、指導者を神格化する全体主義に陥る。

これは、まさに高山による戦前の天皇制批判であるが、同じようなことは、昭和 42 (1967) 年『哲学とは何か』でも書かれている。

そして特定の政党や特定少数の指導者や最高指導の一人物が、自らを「普遍意志」(人類意志・階級意志・民族意志等々)の体現者と任じ、自分達と見解を異にする者を“非国民”とか“人民の敵”とか非難するときは、ここに再び全員一致制が出現し、一党の

<sup>572</sup> 特別講演編集委員会『天皇陛下御在位 50 年記念特別講演集——正しい皇室観』三容堂、昭和 52 (1977) 年。

<sup>573</sup> 同前、153 頁。

<sup>574</sup> 高山岩男『道徳の危機と新倫理』創文社、昭和 27 (1952) 年、173 頁。

独裁が必然の帰結となる。これは実質上民主政治の否認である。<sup>575</sup>

ここでは、特定の人物が「普遍意志」の体现者であるとされるとき民主政治が否定され、全体主義 Totalitarianism の政治形態となると書かれている。だが、既述したように、西田と田辺は天皇を絶対無の体现者であるとしている。「絶対無」も、上記の分類によれば「普遍意志」ととらえることは可能である。なぜなら、戦前の高山自身も天皇は倫理や権力の対立を越えた高次の立場、地位にいるとし、「朝廷は類に当たるもの」(文・258)と考え、さらに、類については、「類は唯一のもの、絶対的のものであり、従つてその内実は超越的神聖である」(文・261)とし、普遍の位置においていたからである。ここから考えると、天皇を普遍意志(絶対無)の体现者としたことが、民主政治の否認をしたことであると述べられていることが明らかとなる。

昭和 46 年(1971)年『続政治家への書簡』では、明確に天皇について高山は語っている。ここから京都学派がどのように天皇をみていたのかも明らかになると考えられる。

ここで、高山は「天皇制の活用」<sup>576</sup>と述べている。高山は、天皇は平時には「超権力的権威者」にすぎないが、「国家危急の際、まことに妙を得た働きを演じた」<sup>577</sup>という。

天下を二分するこれらの「特殊者」(particulars)に対し、これを超越する「普遍者」(the universal)が兵馬の権を握り、これが国民軍の終極統帥者となるのでなければ新建設は不可能となる。<sup>578</sup>

ここで高山が述べたいことは、普通の王国における皇帝は、「沢山の『特殊者』の中における最強力の一つの特殊者」(同)にしすぎないが、天皇は「特殊の次元を超出する『普遍者』に当るもの」(同)であった。それゆえ、大化の改新、明治維新という国家危急の時に、天皇を利用することで、対立するものの統合が可能となった。ここでは、1941(昭和 16)年 1 月 23 日、昭和天皇の前で、西田が述べたあるべき皇室論と同じ論理である<sup>579</sup>。西田も天皇は歴史の危機における対立するものを媒介統合者として位置づけている。高山は「私はこのような役割を演じて来た天皇の活用はまことに絶妙なもので、日本民族の政治的叡智の結晶である」<sup>580</sup>と述べている。

そして、高山は、大日本国憲法は、「明治維新時代の天皇の在り方を国史永遠の在り方と規定してしまい、これを“国体”の本義とし、天皇と国体を動きのとれぬ不動のものとし

---

<sup>575</sup> 高山岩男『哲学とは何か』創文社、昭和 42(1967)年、189 頁。

<sup>576</sup> 高山岩男『続政治家への書簡』創文社、昭和 59(1984)年、128 頁。

<sup>577</sup> 同前、126 頁。

<sup>578</sup> 同前、127 頁。

<sup>579</sup> 本稿 36 頁、参照。

<sup>580</sup> 高山岩男、前掲書、昭和 59(1984)年、128 頁。

てしまった」<sup>581</sup>と述べる。そして、それを作り上げたのが憲法と憲法学者たちであったと批判している。

この論の展開からは、天皇絶対制を京都学派が主張したのではなく、政治的危機の時代における調整者として天皇はとらえられ、平常時には超権力的権威者として政治の枠外にあるものと天皇がみられていたことが明らかとなる。これは西田がご進講で述べた内容と同じである。高山は、大日本帝国憲法以降、平常時に、天皇を「維新以前と全く面目の異なる欧米風」<sup>582</sup>に実際の権力者とみなされることになったのは憲法・憲法学者の作為であり、それは、日本民族の政治的知恵を無にするものであったと激しく批判する。

昭和 54 (1979) 年の『教育者への書簡』では、「皇道・皇国民」を主観的な国民精神だと述べている。高山によれば、昭和の動乱期においては、「主観的な国民精神（例えば皇道・皇国民）」<sup>583</sup>を国民概念とし、それ以外を「非国民」としたため、スターリンの恐怖政治と同じ現象が引き起こされた。

高山は、国民精神には、刻々の変動の下に、不動とされる理想的な要素が内包されており、国家の危機に直面したときは、これを自覚する国民は、危機に耐える精神力を発揮することができるとする。高山は、この「国民や人民の包蔵する超経験的要素」<sup>584</sup>を「天皇の権威に蔽われた絶大な権力」<sup>585</sup>と置き換え、絶対視したため、残酷な独裁の現実になったとする。

ここからは、戦前、戦後を貫いて高山は、歴史の危機の克服は、歴史の流れの根幹にあるもう一つの断続的な流れ、つまり、絶対無を掴みとることによって可能となるという主張がなされているのが明らかとなる。また、ここで着目したいのは、「国民や人民の包蔵する超経験的要素」<sup>586</sup>を「天皇の権威に蔽われた絶大な権力」<sup>587</sup>に置き換えたことが残酷な独裁の原因であるとしたように、絶対無自体は否定されていないことだ。

また、昭和 52 (1977) 年の、「天皇制の哲学的考察」では、「天皇主権といえど何事も自分の意思どおりに決定する絶対権力者」<sup>588</sup>「ヨーロッパの絶対主義的皇帝風のイメージ」<sup>589</sup>で解釈してはならないとされ、天皇は「憲法的・超憲法法的のもの」<sup>590</sup>とされている。これにより、天皇は「権力以上の権威」<sup>591</sup>の存在としてあったことが明らかとなる。それ

---

<sup>581</sup> 同前、264 頁。

<sup>582</sup> 同前、128 頁。

<sup>583</sup> 高山岩男『教育者への書簡』玉川大学出版部、昭和 54 (1979) 年、241 頁。

<sup>584</sup> 同前。

<sup>585</sup> 同前。

<sup>586</sup> 同前。

<sup>587</sup> 同前。

<sup>588</sup> 特別講演編集委員会『天皇陛下御在位 50 年記念特別講演集——正しい皇室観』三容堂、昭和 52 (1977) 年、160 頁。

<sup>589</sup> 同前、159 頁。

<sup>590</sup> 同前、162 頁。

<sup>591</sup> 同前、170 頁。

ゆえ、ここからは、京都学派の政治哲学では天皇を絶対無に仮託し、絶対無という高次の理念によって時代の危機の克服を行なう政治改革の試みであったことが明らかとなる<sup>592</sup>。

だが、ここから読み取れるように、これを戦後の高山は、「天皇」ではなく、我々の意識の底に流れるもの<sup>593</sup>に仮託した政治改革に変更しようとしている。つまり、天皇に絶対無を仮託したことが間違いであったが、絶対無に依拠した政治改革という方向性はまちがっていないと述べているのである。そして、戦後の高山は自らの立ち位置を保守主義に置く。ここで、天皇の問題の解決方法として高山が提示したのは、政治の領域と非政治の領域との分断である。したがって、天皇は「政変を超えて連続する国民連続性の象徴」<sup>594</sup>としての、政治とは別の次元における文化作品として文化の領域に置かれることになる。

### 3 高山岩男の天皇論から考える京都学派の「天皇論」

では、ここで京都学派の政治思想における天皇について総括してみたい。西田幾多郎は、時代の危機の克服に対して、「矛盾的自己同一」という論を提示する。そこにおける天皇は歴史社会において「矛盾的自己同一」における可視化された絶対無として位置づけられる。西田の論において、天皇は上位概念である絶対無の表現者として、天皇は目的ではなく手段である。ところが、高山においては、天皇は、西田の論を踏み超え、手段ではなく目的となる。彼等の共通点は、実際の政治権力者を「特殊者」particulars、天皇を普遍者 the universal とし、歴史の危機において、国家的課題を解決するものとして天皇をみていることである。

これに対して、戦前の田辺は、天皇は、政治論をみる限り、その範疇においては重要なファクターではない。戦中、戦後にかけては、国民の果たすべきものを最もよく表現する範型であり、目標にしかすぎず、政治論においては不可欠な存在とはいえない。その証左として種の論理に天皇は登場しない。

戦後の田辺は、天皇を民主革命の指導者と考えるが、これはあくまでも指導原理、範型としての指導者であり、目的は資本主義の是正にある。戦後の高山は、戦前、戦後を通して天皇崇拜という面では一貫しているが、天皇を、文化の領域に連れ戻し、政治と非政治の分野の区別を明確化する。

このような京都学派の天皇論から導き出すことが出来るのは、彼等は天皇を上位概念の表現者としてとらえることによって、歴史の背後にあるものの自己展開をとらえることである。そこでは、人間を超越した超越的秩序を信頼し、「超越的な価値や真理」（絶対無）による政治改革をおこなおうとしていることだ。国家緊急時に国家的課題を解決するため

---

<sup>592</sup> その証左として高山は、天皇について「それはあたかも自らは空（無）であるがゆえ、かえって有をして有たらしめ、有を有として生かすのと同じ道理」（同上・174頁）としている。

<sup>593</sup> 高山岩男、前掲論文、昭和52（1977）年、183頁。

<sup>594</sup> 同前、187頁。

に、現実に適合しない二項対立の図式を、統合するのが天皇であり、絶対無であった。

戦後の高山は、天皇は政治的には、日本民族の作り上げた傑作であったとする。天皇は国家分断の危機において「特殊の次元を超出する『普遍者』」<sup>595</sup>として国民を統合するものとしてあるが、平時は特殊者でしかない、このように、政治的危機における特殊者の争いに対して、普遍者が統合するという形は、「日本民族の政治的叡智の結晶」<sup>596</sup>であったとされた。

ここからは、京都学派にとって政治哲学の中における天皇の役割は、政治に限定すれば、国家危機の存亡における救済者としての「天皇制の活用」<sup>597</sup>でしかなかったのではないかと考えられる。ここからは天皇絶対主義を導き出すことはできない。あくまでも、彼らの目的は時代の危機の克服であったといえるのではないか。

---

<sup>595</sup>高山岩男、前掲書、昭和59（1984）年、127頁。

<sup>596</sup>同前、128頁。

<sup>597</sup>同前。

## 終章

### 第一節 先行論文の問題指摘とその応答

#### 西田幾多郎について

西田が、時代の危機とどう格闘したかというテーマに関しては、「行為的直観の論理」についての検討を試みた。西田は、歴史的危機を、それぞれの国家が「主体」となり、帝国主義が生み出されたことにその要因をみた。これに対して、西田は、「主体即環境、環境即主体」という矛盾を契機とする弁証法的な関係性こそがこれを超えるあり方であるとした。西田によれば、自らの主張する「矛盾的自己同一」とは、主体即環境、環境即主体を意味し、その中には主体的契機も含まれるが、同時に環境によって否定されることで、主体が常に新たな主体として再生し、ここには「主体的なるものを越えるといふ立場」(12・377)が生まれる。つまり、西田は、帝国主義化は、否定を介して、主体が環境によって新たな主体へと再生され続けることによって防ぐことが可能とみる。そして、この論理で、資本主義の弊害の克服も可能であると西田は考えている。資本主義に関しては、先行論文として、川村覚文「日本文化、資本主義、帝国主義——西田幾多郎『日本文化の問題』を巡って」<sup>598</sup>と中島隆博『ヒューマニティーズ——哲学』<sup>599</sup>を考察の対象とした。

また、天皇論に関しては、上田閑照の「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』という論文<sup>600</sup>」に着目した。上田は、西田が、天皇、国体という当時のキーワードを利用し、意味の争奪戦を行い、日本のファッショ化を防止しようとしたとする見解を示した。これ自体誤りではないが、西田はこれを超えて本格的な国家・社会論を展開しているとみるのが正当と考えた。西田が反戦かそうでないかというテーマも、国家論、主権論の段階で判断されるべきものと考え、国家論の分析をおこなった。

国家論の先行論文として、田中久文の「西田の国家論の特質とその問題点」<sup>601</sup>と藤田正勝の「西田幾多郎の国家論」<sup>602</sup>がある。ここで、それに対する意見を述べておきたい。

田中久文は「西田の国家の特質とその問題」において、西田は国家が道徳的主体、歴史形成の主体であると考えていると述べている。そして、国家には超越性があり、根源にイデーがあるという点を指摘している。ただ、西田は国家の基礎に民族＝歴史的種というものがあるとも言及している。これらの点は本稿も肯定するものであり、その点では同旨である。ただ、この論文は西田が民族を重視することが問題であり、対外的排他性を克服することに難点があるとしている。確かに西田は国家の民族性を認めているが、それは民族

---

<sup>598</sup> 川村覚文、前掲論文。

<sup>599</sup> 中島隆博、前掲論文。

<sup>600</sup> 上田閑照、前掲論文。

<sup>601</sup> 田中久文「西田の国家論の特質とその問題点」『西田哲学年報』(7)平成22(2010)年

<sup>602</sup> 藤田正勝「西田幾多郎の国家論」『日本哲学史研究』(4)、平成19(2007)年



を強調したのではなく、当時の民族国家論に沿って議論を進めただけである。したがって、田中のこの民族のとらえ方には疑問がある。そして、田中は国家本質である主権についての言及はなく、天皇に関する考察もない。本稿は西田の論は天皇主権を否定的にとらえた点で、田中論文とは相違している。それゆえ、西田の主権論、天皇論について検討を加えている。

また、藤田正勝の「西田幾多郎の国家論」については、本稿と同様に主権についての考察があり、この点で本稿と同様の視点に立つものである。そして、西田は主権が個物と多との矛盾的同一的世界の中心として考えているとする点は本稿と同様である。また、西田の国家論は当時の家族的國家論—穂積八束らの国体國家論を批判することを目的で執筆されたとしている点でも同旨である。藤田は、西田が國家の理性や法が暴力により無視された状況の中で、國家論が書かれている点を重視している。ただ、藤田は皇室、天皇について触れているものの、詳細な検討はしていない。本稿はこの点に踏み込み考察している点で相違している。

國際關係論については、オジュグ・タデウシュの論から、「対立や闘争ではなく、絶対矛盾的自己同一的多文化が共存する歴史的世界形成」<sup>603</sup>として、西田の論をとらえ、第一節の二項で考察した。

#### 田辺元について

時代の危機とどう格闘したかというテーマに関しては、戦前は「種の論理」、戦後は「友愛民主主義」「天皇による社会主義革命」を田辺は提示している。本稿は「種の論理」の分析からは以下の結論が導き出された。

戦前、田辺元の社会・國家論である、いわゆる「種の論理」は国体國家論に反するものと批判された。昭和初期、經濟不況が深刻する中で、クーデター未遂、暗殺事件が頻発し、国内は混乱していた。こうした状況の中、田辺は種＝民族社会の呪縛を克服した個人が、類的社会國家を形成する必要があると説いた。個は自己の属する種を対自化し、閉ざされた社会から開かれた社会に移行し、あるべき國家を建設する、それが種の論理の骨子である。

このような國家観は当時の國体論とは質的に異なる。國体國家論の支柱は、大和民族という種こそが核となるからである。田辺の論では民族は止揚され、國家は民族を脱して民族國家より高次の人類の國家とされる必要がある。この意味で日本主義者が皇國論、國体論に反するとした批判は的確であると考えられた。

戦後、田辺は社会民主主義を提唱するが、これは家永や中埜から「遜色がある」「思想的に貧困」という評価が与えられている。確かにこの社会民主主義は未完である。しかし、そこに展開された理論は傾聴に値するものがある。田辺はここで協同体を重視している。田辺の主張する協同体とは、マッキーヴァーの概念を借りれば、自立した個人の形成する

---

<sup>603</sup>オジュグ・タデウシュ、前掲論文、193頁。ここでオジュグは、「主体は新しい環境を形成するに当たって、自らを絶対化しない」（同）ことを西田から引き出している。

アソシエーションの中に、兄弟関係という表現において共同体（コミュニティ）Gemeinwesen の要素を見出すものである。これによって、横一列ともいえる兄弟姉妹の関係性において新たな協同体の形成による時代の危機の克服をめざしたものである。この協同体は家族の代理を引き受けるものと想定され、共同の利益に配慮しつつ、個人の利益も追求する。田辺はここに特殊的なものを普遍的なものに根付かせる働きをみる。この協同体による社会システムの構築は、経済格差に悩む先進資本主義諸国の参考となると考えられた。

田辺の所有論には、マルクスやテンニースのように、無制限な土地の私有を防止し、共同体所有の復活による資本主義批判という意義があり、時代の危機の克服論としての所有論としても意味を持つ。ただ、田辺は独自の所有論の展開によって、無産大衆に対する土地の分配をおこなおうとするが、これは私有を前提としたうえでの国家の絶えざる収容・分配を方法とするという点で、田辺自身も「共産主義とは本質を異にする」(8・363) と述べるように共産主義ではない。ここで展開されているのは、私有の国家的制限と不断再分配によって形成され維持され続けるという特殊な動態的な所有論である。ここでは、私有と公有が併存する。したがって、ここからも、田辺の作り上げようとしたものは、資本主義でもない共産主義でもない第三の社会であることが明らかとなる。

天皇に関しては、本稿では「天皇による社会主義革命」に着目したが、立憲的譲歩による革命であり、革命後、天皇は政権から遠ざけられることから、田辺の目的は資本主義の是正にあると考えられた。

先行論文としては、山内廣隆『田辺元の政治哲学—戦中・戦後の思索を辿る』があった。山内が田辺に対して批判的であったのに対して、本稿は、時代の危機の克服論として、田辺をとらえる立ち位置で考察をした。

### 三木清について

本稿は、協同主義の思想的基盤をさぐるため、塩崎弘明の論文<sup>604</sup>を先行論文とし、三木の協同主義の契機となったカトリシズムに遡り考察を行った。当時、資本主義によりもたらされる貧困が世界的な問題となっていた。これに対処するものとして、共産主義とファシズムが提示されたが、カトリック教会でもこうした貧困問題に取り組むようになる。そして職能団体を中心としたコーポラティズムが主張される。すなわち、職能団体を中心とした水平的な多元的連帯の形成によって、社会の行き詰まりを乗り越えることが企図される。この一部はファシズムに取り込まれるものもあったが、三木は共産主義とファシズムの中道を行こうとする。その意味で三木の協同体論はカトリックの影響を受けている。

ただ、補完性の原理 Principle of Subsidiarity との比較から、カトリシズムの協同体論は協同体と国家を有機体として説明するが三木はこれを否定することが明らかとなった。したがって、塩崎の述べるように、三木はカトリックの保守主義と同一視されるべきもので

---

<sup>604</sup> 塩崎弘明、前掲論文、昭和 63（1988）年。

はなく、協同体論でありながら、コーポラティスト的な社会調和を目指す理論ではないと考えられた。

また、石井知章は「東亜協同体論におけるマルクス主義の政治思想的位置」<sup>605</sup>という論文の中で、三木の協同主義は「協同主義」→「マルクス主義」という二段階革命説を述べようとしているという見解を示している。だが、本稿ではあくまでも三木は協同主義であるとして反論を試みた。<sup>606</sup>

さらに、昭和15(1940)年、「協同主義の経済倫理」に提示された「職能の原理」「効用の原理」「公益の原理」という三つの原理の流れを歴史的に辿ることで、協同主義がその後の日本にどのような影響を与えたかについて考察した。

三木は、国内問題の解決をめざすが、その核をなすのが企業の再編であった。企業の営利主義を抑制し、公益優先の立場に立って統制を行う。この統制によって生産と消費の関係は合目的的に規制され、計画的な経済として経済における倫理性を確立する。

そして、こうした協同主義の経済は、「職能の原理」「効用の原理」「公益の原理」という三つの原理の上に立つものである。職能とは、全体性の原理に立つものであり、その目的とするものは営利ではなく公益である。「効用の原理」は「経済共同体」における物に関する原理である。物をして、営利ではなく、公益の立場から、最大の生産性を発揮させることを目的とする「公益の原理」は、「営利の思想」から、「職能の原理」、「効用の原理」への転換を要求する。一切の経済活動は経済共同体全体の利益から規制されなければならないとするものである。このように企業を職能団体ととらえなおすことで新たな経済体制を三木は模索した。終身雇用、会社内福祉などの戦後企業体制の礎は、こうした協同主義が根本にある。この分析からは、三木らの構想した秩序構想は、戦後日本の政治システムにも影響を与えていたと考えられた。

このような協同主義の分析から導き出されるのは、三木の論は、宮川透、米谷匡志、町口哲生のというような、新植民地主義のイデオロギー的偽装なものではなく、時代の危機を克服するために出された論として、戦前の日本の政治思想を考える上に重要であると同時に、戦後日本の政治システムを再考する点でも不可欠のものと考えられることである。

## 高山岩男について

本稿では、花澤秀文『高山岩男——京都学派哲学の基礎的研究』の「解説」や福嶋寛之が「敗戦前後の高山岩男——『近代の超克』論の再措定」の中において、紹介されるに止まっていた高山の協同主義論について、ギールケに遡り、分析し、意義づけをおこなった。また、総有論は、現代社会における総有の再評価からとらえ、高山の先見性をとらえた。

---

<sup>605</sup> 石井知章、前掲論文、平成27(2015)年

<sup>606</sup> その根拠として i 資本主義内部における改革 ii 三木による「形」の論理は、作り上げるものであって、理想は前提されないこと iii 三木は個の主体性を重んじること iv 三木は階級意識よりも民族意識も尊重することをあげた。

協同体論（ゲノッセンシャフト）、総有論はいずれも、資本主義ばかりではなく、社会主義をも超える思想であるとして、高山は提示している。

問題はその方法である。高山は教育による改革を求めたが、学校制度は、平等化装置ではなく、経済的不平等の再生産装置という要素を一面として持つ。さらにそのときどきの支配的な経済制度に対応するものとして把握されるのであれば、教育改革よりも社会改革のほうが先行すべきとも考えられた。

天皇論に対しては、高橋哲哉の論—『記憶のエチカー—戦争・哲学・アウシュビッツ』の中での高山批判—理論上は反帝国主義であるが、事実上の帝国主義である—に対して、高橋が批判する『文化類型学研究』<sup>607</sup>という、同文献を用いて、逆の結果の可能性を示唆した。高橋の述べるように、高山の思想は「対立を超え出た＜超越論的＞「真理」によって導かれる政治」<sup>608</sup>である。これは、利益誘導型の現代政治に対して、考えるべき有効な手段の一つであると考えられる。

## 結論

本稿の第一の意義は、危機の時代の思想家として、京都学派の政治哲学を再検討することで、従来の研究で強調されがちだった大東亜共栄圏、戦争への協力的態度といった解釈は一面的であること、また天皇制に対する彼らの考え方も再検討の余地があることを示すことであった。

西田幾多郎は、歴史的危機を、それぞれの国家が「主体」となり、帝国主義が生み出されたことにその要因をみる。これに対して、西田は、「主体即環境、環境即主体」という矛盾を契機とする弁証法的な関係性こそがこれを超えるあり方であるとする。そして、この動的関係性が客観的世界の歴史形成の方法を顕現しているものであると西田は考える。西田によれば、自らの主張する「矛盾的自己同一」とは、主体即環境、環境即主体を意味し、その中には主体的契機も含まれるが、同時に環境によって否定されることで、主体が常に新たな主体として再生し、ここには「主体的であることを超えた立場」（12・377）が生まれる。つまり、西田は、帝国主義化は、否定を介して、主体が環境によって新たな主体へと再生され続けることによって防ぐことが可能とみる。そして、この論理で、資本主義の弊害の克服も可能であると西田はとらえる。

さらに、西田は自己の立場を「絶対的客観主義」（10・510）とする。ここにあるのは、絶対的真理から相対的真理＝忠孝を相対化するという手法によって行なわれる国体国家論、

---

<sup>607</sup> 高山岩男『文化類型学研究』、弘文堂書房、昭和16（1941）年。

<sup>608</sup> 高橋哲哉、前掲書、216頁。

並びに帝国主義への批判である。国体国家論は相対的真理＝忠孝を核としているが、西田は絶対的真理を核に置き、国体論の相対主義を否定する。そして、それを可能とするのは、天皇ではなく、天皇の上位概念としてある絶対無の超越性であり、その働きを具現化するのが可視化された絶対無である天皇である。ここでは、天皇は上位概念である「絶対無」の表現者と位置づけられ、これは天皇を最上位に置く国体論とは相違している。

天皇を「無の有であり、矛盾的自己同一である」と西田が述べることには、時代の危機の克服を、自らの到達した理論である「矛盾的自己同一」という論理を政治社会へと適合させることで可能となるという信念がみられる。だが、皇室を「矛盾的自己同一」の根拠としたことで、西田の論の重点にあるものは、現実の政治体制への批判による時代の危機の克服ではなく、天皇制の擁護と存続であるとされた。西田による思考実験は失敗に終わったと言わざるをえない。

戦前の田辺は、個の否定を介して真実の自己となることによって、類的国家を形成し、時代の危機を克服しようとする。田辺は、この段階では、時代の危機の克服は、それぞれの個の意識の底にある高い次元のもの＝絶対無（根底にあり自らを規定するもの）の自覚による道義的实践を契機とする類的国家の建設によってなされるとしているが、ここでの道義とは、既成道徳（特殊）に従うのではなく、それを超えた、普遍的政治秩序形成の地点からの道義であり、これは、時代状況に適合しなくなった既成道徳を否定するものともなり、社会改革の意味を持つものでもある。

戦後の田辺は「友愛民主主義」を提唱する。「兄弟性の社会建設に進むことが歴史の要求」、「愛による協調主義」ということから、キリスト教の平等とは異なり、「先後の秩序ある平等としての兄弟性」による平等に着目する。友愛により新たなる公の領域を形成することは、共生の経済社会の構築により、資本主義に対抗する論ともなりうる。所有論においては、高山の「総有」論の前段階として、国家による私有の制限が提言される。また、田辺にとっての天皇とは、国民が実現すべき行為の「範型」とされる。したがって、田辺の政治理論において天皇は不可欠なファクターとはなりえない。ただ、範型として、民主主義革命の先導者とされる。

三木は帝国主義的侵略、度重なる恐慌の中で、自由主義・資本主義の行き詰まりを看取していた。そして、その是正のために新たな体制を模索した。そこで、三木は協同主義という第三の道ともいえるべき体制を日中両国が採り、協同関係を築きうると考えた。この理論はカトリシズムの「職能団体」、「補完性の原理」の影響を受けているが、三木はカトリシズムが立脚する有機体論を批判的にとらえ、あくまでも弁証法の立場から、現状維持ではなく意欲的に社会改革による危機の克服論を述べる。

協同主義は、理論的には対立勢力を統合し、反ファシズム勢力として国家権力をも突き破るものとしてもなり得るものであった。しかし、時局の変化につれ、「協同主義」は逆に日本を主体化して、東アジアの指導者とした「総合主義」へと転換を遂げる。対外関係において、協同主義はその意図とは逆に支配を根拠づけ戦争へと国家を推進するものとな

る。

これに対して、国内問題、即ち、資本主義の是正という点はどうであろうか。三木が哲学的基礎を提供した協同主義的経済は、「昭和研究会」→「企画院」→「経済安定本部」に受け継がれていき、日本の新たな経済体制の指針となる。すなわち、企業の「公益主義」、「職能原理」、「資本と経営の分離」は、統制経済という計画的経済の中で生かされることになった。そして、それは戦後も残存し、日本型の企業社会主義の基礎を提供したと言っても過言ではないであろう。また、三木が示した「協同体」は、高度成長期の企業社会の中で形成されたとみることも可能である。ただ、三木は、思想形成半ばで、昭和 21（1946）年獄死する。

高山は、戦前、時代の危機の克服の方法として三つを論じている。一つは、国家による危機の克服である。高山は、国家は「最高の人倫的組織であり自覚せる人倫の形態である」（哲・220）と述べる。国家は共同体とも結合社会とも異なる「高次元の自覚的な人間的団体」（哲・218）とされ、そこでの国民としての生存が「人間の最高の生存の仕方である」（哲・219）とする。なぜなら、それは、私的個人性と公的社会性の機能的分裂の上に、両者を自覚的に統一するからだと言っている。一つは、歴史の危機の克服は、「国体」の自覚をした国民と「類」である朝廷との直接的結合によって、「種」の私的意志の排撃をおこなうことで可能となるとみる。さらに、一つは、個人の実践を通して、「絶対無」を顕現することで転換期は克服されるところである。ここには、絶対無を核にすえた時代の危機の克服の論がある。これは戦後、保守主義の思想として高山によって形を変えて展開されることになる。

戦後の高山は、国家には根源悪があることを悟り、戦前とは別の視点から、資本主義問題の解決を考える。そして、ゲノッセンシャフトという協同体の形成によって、時代の危機は克服されると述べるようになる。ゲノッセンシャフトとは、「結合社会」の合理的知性を通して共同社会を復活したものである。具体例をあげると、企業体でいえば、一経営と労働を支配するのは、「総体の福祉という精神」である一というあり方、これは、社会主義でもなく、資本主義でもなく、まさに第三の道といえるものである。これを高山は「総有」という所有論で理論化しようとする。

以上のように、本稿からは、彼らの思想は、従来の解釈でなされた、大東亜共栄圏、戦争への協力的態度は一面的なものであり、それぞれ、彼らは、当時の課題であった、帝国主義、資本主義、並びにそれによってもたらされる時代の危機の克服に果敢に立ち向かおうとしている姿が明らかとなった。

本稿の第二の意義は、彼等の政治哲学が戦後日本に及ぼした影響、あるいは彼等の思想と戦後社会を動かした思想との連続性といった面を明らかにすることである。

西田幾多郎の主体が否定を介して統合するという理論、主体が客体との相互限定によって形成されるという思想、これは宗教戦争、宗教間の対立にも有効な方法としてある。「私」を否定する（無化）ことで「公」となる「無の論理」はそれぞれの宗教、民族国家

の枠組みを越えて、道義によって新たな国際協力の枠組みの形成をめざす理論ともなり得る可能性を秘めた論としてある。そこでは、多様な生が、それぞれが異質性を保ちながら生きるという共生 *conviviality* を可能にする。また、友愛の原理に基づく社会民主主義は、アソシエーションによる資本主義対抗論の我が国における先駆ともいえよう。

マルキストとされた三木、ファシストと言われた高山、それぞれが行き着いた概念として「協同主義」がある。昭和研究会のパンフレットに現われた内容には、西田の影響がみられる。ここからとらえれば、京都学派の政治哲学は「形」として「協同主義」として現われたといっても過言ではない。協同主義によって、時代の危機の克服がなされると三木も高山も論じている。

では、協同主義は現在どのように評価されているのか。協同主義は、現在、ポスト資本主義の理論として注目されている。高山の主張した所有概念である「総有」は、今、持続可能な社会形成への有効な理論として脚光を浴び始めている。<sup>609</sup>そこでは、権利に内在的制約としての倫理性、公共性が含まれることが、功利主義に対抗しうると期待されている。環境的耐容の限界が近づくとつれ、必要とされるのは相互信頼のシステムである扶助であり、その意味でも京都学派の政治哲学が目指したものは、資本主義ばかりでなく、持続可能な社会への指針ともなりうるものである。

では、時代の危機の克服論として、京都学派の政治哲学をどう読み解くか。戦後、高山は自らの思想の立ち位置は保守主義 *Conservatism* であるとする。一般的に、保守主義という政治のあり方、これは反動とされ、進歩の反対概念であることから否定的にとらえられている。だが、「進歩」と「反動」とは力学的にとらえれば作用と反作用であり、押し返す力としての反動のない進歩はありえない。丸山真男は、日本において正当な保守主義が形成されなかったことが、日本の政治思想が「なり行き主義」であることの原因とする。

田辺の提示した、友愛による協同体は、日本の古来からの農村協同体を核とする「家」協同体の復活であり、高山による「総有」は「入会」の再生である。西田の提示した「天皇」も、無意識として現われる「伝統」の象徴ともみることができる。これは、「我々の意識の底に流れるダイナミックな動き」<sup>610</sup>歴史に内在する力、絶対無、あるいは天皇ととらえることができる。

このような、「伝統」の提示によって、「伝統」と「革新」との拮抗関係から漸進的な改良を試みる。これは直線的な進歩史観に対して、アンチテーゼであり、京都学派の提示した、マルクス主義などとは異なる時代の危機の克服のもう一つの方法であるとはいえないか<sup>611</sup>。

このように、本稿は、京都学派の政治哲学が戦後日本に及ぼした影響、あるいは彼等の思想と戦後社会を動かした思想との連続性といった面を明らかにすることができた。

---

<sup>609</sup> 五十嵐敬喜『現代総有論序説』ブックエンド、平成 26 (2014) 年など。

<sup>610</sup> 高山岩男、前掲論文、昭和 52 (1977) 年、183 頁参照。

<sup>611</sup> ここでは革命によらずに、対立するものを相対的に折衷させる漸進主義によって、国家の危機を克服する。

ただ、戦前の京都学派の思想には確かに問題があった。オジュグ・タデウシュは次のような指摘をする。

西田の哲学は普遍的なものであったとは言え、それ自体が帝国主義に反するものでなければ、帝国主義を否定するものでもない。かえって、そのような思想の根拠となる性質を十分に持っていることも明白であろう。<sup>612</sup>

この指摘は重たいものである。その意味では批判に耳を傾けるべきである。だが、本論は、戦後になってからの変化と、戦前戦後を通じて一貫していた要素を検討することで、彼らが敗戦を契機に自説を変えたというだけでなく、一貫性もあり、その一貫した部分は戦後に影響を与えており、またそこには現代的意義を見出すこともできるのではないかという問題提起をなすことができたのではないか。

本稿は、今まで、光が当てられていなかった部分を照射し、浮き上がらせただけであり、京都学派の政治哲学そのものを浮かび上がらせたものではない。これを踏み台にして、より高い位置からとらえ、分析する論文が、これからは求められると考えている。

---

<sup>612</sup> オジュグ・タデウシュ、前掲論文、179頁。



## 文献目録

### 一次資料

#### 1 定期刊行物 当時の新聞・雑誌

浅野晃「西田幾多郎著『日本文化の問題』」『読書人』3 (7)、東京堂、昭和 18 (1943) 年

尾高朝雄「国民主権と天皇制」『国家学会雑誌』(701)、昭和 21 (1946) 年 10 月号

「ノモスの主権について—宮澤教授に答う」(719)『国家学会雑誌』、昭和 23 (1948) 年

大宅壮一「西田幾多郎の敗北—大東亞宣言執筆に秘められた思想界の偶像西田博士の苦惱と敗北!!」『文芸春秋』32 (9)、昭和 29 (1954) 年、6 月 5 日

高坂正顕「西田幾多郎が魂を売つたという大宅壮一氏の戯曲について」『中央公論』(792)、9 月号、昭和 29 (1954) 年

高山岩男「総力戦と思想戦」『中央公論』(667)、昭和 18 (1943) 年 3 月

京都帝国大学新聞、「第 5 回月曜講義—八紘一字に就いて」昭和 18 (1943) 年 6 月 20 日

#### 昭和研究会事務局

『協同主義の哲学的基礎』昭和 14 (1939) 年

『協同主義の哲学的基礎—新日本の思想原理 続編』、昭和 14 (1939) 年

『協同主義の経済倫理』昭和 15 (1940) 年

昭和同人会「昭和研究会の歴史的役割 (一)」『昭和同人』2 号、昭和 35 (1960) 年

「昭和研究会の歴史的役割 (二)」『昭和同人』3 号、昭和 35 (1960) 年

「昭和研究会の歴史的役割 (三)」『昭和同人』4 号、昭和 36 (1961) 年

大道盟介「経済新体制の舞台裏」『中央公論』昭和 16 (1941) 年

高倉テル「天皇制ならびに皇室の問題」『中央公論』(690)、昭和 21 (1946) 年 8 月号

田中忠雄「『文化類型学批判』—蛆たかる哲学的頭脳」『読書人』3 (7) 東京堂、昭和 18 (1943) 年

内務省警保局保安課『特高月報』昭和 17 (1942) 年 2 月分

「農村の民主化について」『日本農業新聞』昭和 22 (1947) 年 1 月 11 日

牧健二「西洋人からみた天皇制」『思想』(336)、昭和 27 (1952) 年

三井甲之「『西田哲学』に就いて警戒すべき諸点」『読書人』7 月号、東京堂、昭和 18 (1943) 年

蓑田胸喜「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12 (8) (108)、昭和 11 (1936) 年

文部省『国体の本義』昭和 12 (1937) 年

## 2 西田幾多郎

西田幾多郎「御進構草案 歴史哲学ニツイテ」『「続思索と体験」以降 再版』岩波書店、昭和 23 (1948) 年

『西田幾多郎全集』全 19 卷、安倍能成ほか編 岩波書店、昭和 54 (1978) - 昭和 55 (1980) 年

上田閑照編『西田幾多郎哲学講演集——歴史的身体と現実の世界』燈影撰書 (23)、一燈園 燈影舎、平成 6 (1996) 年

西田幾多郎『西田幾多郎キーワード論集』(エッセンシャル・ニシダ; 即の巻) 書肆心水、平成 19 (2007) 年

『西田幾多郎 日本論集』(エッセンシャル・ニシダ; 国の巻) 書肆心水、平成 19 (2007) 年

## 3 田辺元

田辺元『田辺元全集』現代日本思想大系 23, 辻村公一編集、筑摩書房、昭和 38 (1963) 年

『田辺元全集』全 15 卷、筑摩書房、昭和 38 (1963) - 昭和 39 (1964) 年

『田辺元集』近代日本思想大系 23、中埜肇編集、筑摩書房、昭和 50 (1975) 年

『田辺元哲学選』全 4 冊、岩波文庫、平成 22 (2010) 年

## 4 三木清

三木清「有機体説と弁証法」『新興科学の旗のもとに (3)』新興科学社、昭和 3 (1928) 年

「東亜思想の根拠」日本青年外交協会編『東亜協同体思想研究』昭和 14 (1939) 年

『三木清全集』全 20 卷、岩波書店、昭和 41 (1966) ~ 昭和 61 (1986) 年

『三木清 東亜協同体論集』内田弘編・解説、こぶし文庫、平成 19 (2007) 年

三木清批評選集『東亜協同体の哲学——世界史的立場と近代東アジア』書肆心水、平成 19 (2007) 年

京都哲学撰書第 18 卷『創造する構想力』大峯顕解説、燈影舎、平成 13 (2001) 年

## 5 高山岩男

高山岩男『哲学的人間学』、岩波書店、昭和 13 (1938) 年

高山岩男『文化類型学研究』、弘文堂書房、昭和 16 (1941) 年 6 月

高山岩男『世界史の哲学』岩波書店、昭和 17 (1942) 年

高山岩男「歴史の推進力と道義的生命力」『中央公論』中央公論社、昭和 17 (1942) 年

高山岩男『道德の危機と新倫理』創文社、昭和 27 (1952) 年

高山岩男「協同社会の精神」協同主義研究会、昭和 30 (1955) 年

高山岩男『哲学とは何か』創文社、昭和 42 (1967) 年  
高山岩男『教育と倫理』創文社、昭和 43 (1968) 年  
高山岩男『日本民族の心』玉川大学出版部、昭和 47 (1972) 年  
高山岩男『教育哲学』玉川大学出版局、昭和 51 (1976) 年  
高山岩男「天皇制の哲学的考察」特別講演集編集委員会編『正しい皇室観』天皇陛下御在位五十年記念特別講演集、昭和 52 (1977) 年  
高山岩男『教育者への書簡』玉川大学出版部、昭和 54 (1979) 年  
高山岩男『教育愛と教師の権威』玉川大学出版局、昭和 57 (1982) 年  
高山岩男『続政治家への書簡』創文社、昭和 59 (1984) 年  
高山岩男『超近代の哲学』京都哲学撰書第 20 巻、燈影舎、大峰顕監修、平成 14 (2002) 年

## 二次資料

### 序章

オジュグ・タデウシュ「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」文化学年報 (62)、平成 25 (2013) 年  
ヴィクター・コシュマン、葛西弘隆訳「主体制と動員」西川祐子編『戦後という地政学』東京大学出版会、平成 18 (2006) 年  
朝倉友海『「東アジアに哲学はない」のかー京都学派と新儒家』岩波書店、平成 26 (2014) 年  
安部能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎など編『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年  
雨宮昭一『「戦後の超え方と協同主義」——協同主義研究のための見取り図の一つとして』『獨協法学』平成 28 (2016) 年 8 月  
「日本政治史の地域と過去・現在・未来——甲州、水戸、石見」獨協大学地域総合研究所『地域総合研究』平成 28 (2016) 年 3 月  
家永三郎『田辺元思想史的研究——戦争と哲学者』法政大学出版、昭和 49 (1974) 年  
伊藤隆『昭和十年代史断章』東京大学出版会、昭和 56 (1981) 年  
上田閑照「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』」『思想』(857) 岩波書店、平成 7 (1995) 年 11 月号  
上田浩「京都学派の戦争責任」『経済科学通信』(120)、平成 21 (2009) 年  
内田弘「解説」『三木清 東亜協同体論集』、こぶし書房、平成 19 (2007) 年  
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 (185)、平成 13 (2001) 年  
大宅壮一「西田幾多郎の敗北——大東亜宣言執筆に秘められた思想界の偶像西田博士の苦悩と敗北!!」『文芸春秋』32 (9)、昭和 29 (1954) 年、6 月 5 日  
桶谷秀昭『昭和精神史』文芸春秋、平成 4 (1992) 年

- 尾高朝雄『国家構造論』岩波書店、昭和 11 (1936) 年
- 加藤周一「戦争と知識人」伊藤整等編『近代日本思想史講座』第 4 卷、筑摩書房、昭和 34 (1959) 年
- 高山岩男「田辺哲学の史的意義と特色」『田辺哲学』安倍能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎他『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年  
『文化類型学研究』弘文堂、昭和 16 (1941) 年
- 子安宣邦『『近代の超克』とは何か』青土社、平成 20 (2008) 年
- 清水幾太郎『中央公論 歴史と人物』昭和 49 (1974) 年 4 月号
- 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、令和 3 (2021) 年
- 平子友長「最後の三木清」『遺産としての三木清』同時代社、平成 20 (2008) 年
- 高橋哲哉『記憶のエチカー——戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店、平成 7 (1995) 年
- 田口茂「田辺元——媒介の哲学、(第三章) 国家論の挫折と理性の運命」『思想』(1102) 平成 28 (2016) 年
- 田中忠雄『『文化類型学批判』——蛆たかる哲学的頭脳』『読書人』、昭和 18 (1943) 年
- 辻村公一「歴史・倫理——一つの断片的覚書」『田辺哲学』安倍能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎他『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年
- 轟孝夫「戦後の『京都学派』像——あるいは戦後における『哲学』の不在」大橋良介編『京都学派の思想——種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、平成 16 (2004) 年
- 中埜肇「解説」『田辺元集』近代日本思想大系 23、筑摩書房、昭和 50 (1975) 年
- 永田廣志「日本の絶対主義のイデオロギー」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年
- 西田幾多郎「序」『実践哲学としての西田哲学』柳田謙十郎、弘文堂、昭和 17 (1942) 年
- 花澤秀文「解説」高山岩男『超近代の哲学』(京都哲学撰書 20) 燈影舎、平成 14 (2002) 年  
『高山岩男——京都学派哲学の基礎的研究』人文書院、平成 11 (1999) 年
- 林直道「西田哲学の基礎概念」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年
- 廣松渉『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角』講談社学術文庫、昭和 63 (1988) 年
- 福嶋寛之「敗戦前後の高山岩男——『近代の超克』論の再措定」福岡大学人文論叢 43 (3) 平成 23 (2011) 年
- 藤田正勝『日本哲学史』、昭和堂、平成 30 (2018) 年
- 町口哲生『帝国の形而上学——三木清の歴史哲学』作品社、平成 16 (2004) 年
- 松本健一「西田幾多郎の『世界新秩序の原理』(中)『発言者』西部邁事務所、平成 14 (2002) 年

- 松村一人「ヘーゲルからの前進と後退——田辺博士の弁証法について」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年
- 蓑田胸喜「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12 (8) (108)、昭和 11 (1936) 年  
『学術維新原理日本』原理日本社、昭和 8 (1933) 年  
「三木清のマルクス主義妄執」『学術維新』原理日本社、昭和 16 (1941) 年
- 宮川透『三木清』東京大学出版会、昭和 33 (1958) 年
- 森宏一「『絶対無』の威力はどのくらいか——田辺哲学批判」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年
- 矢次一夫『昭和人物秘録』新起元社、昭和 29 (1954) 年
- 山内廣隆『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』昭和堂、令和 3 (2021) 年
- 山田坂仁「西田哲学と天皇制——あわせて田辺元氏の天皇制護持の哲学を評す」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年
- 米谷匡史『アジア／日本』(思考のフロンティア) 岩波書店、平成 18 (2006) 年
- J.F.リオタール「日本語版への序文 もともと地上には道はない」『ハイデガーとユダヤ人』本間邦雄訳、藤原書店、平成 4 (1992) 年

## 第一章

- Goto-Jones, Christopher, *Political Philosophy in Japan: Nisida, Kyoto School, and Co-prosperity*, London: Routledge, 20
- 朝倉友海『「東アジアに哲学はない」のか——京都学派と新儒家』岩波書店、平成 26 (2014) 年
- 浅野晃「西田幾多郎著『日本文化の問題』」『読書人』3 (7)、昭和 18 (1943) 年
- 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 (185)、平成 13 (2001) 年 12 月
- 家永三郎『田辺元思想史的研究——戦争と哲学者』法政大学出版局、昭和 49 (1974) 年
- 石川健治「解説」『国民主権と天皇制』講談社学術文庫 (2557)、平成 31 (2019) 年  
「権力とグラフィクス」長谷部恭男、中島徹編『憲法の理論を求めて、奥平憲法学の継承と展開』日本評論社、平成 21 (2009) 年  
「承認と自己拘束」、岩村正彦 (ほか) 編、岩波講座『現代の法』1 (現代国家と法) 岩波書店、平成 9 (1997) 年  
「国家・国民主権と多元社会」樋口陽一編著、講座・憲法学 第 2 卷 (主権と国際社会)、日本評論社、平成 6 (1994) 年
- 岩野卓司「無としての『皇室』の可能性——西田幾多郎の政治哲学の一側面」明治大学教養論集 (540) 平成 31 (2019) 年
- 上田閑照「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』」『思想』(857) 平成 7

(1995) 年

上田浩「京都学派の戦争責任」『経済科学通信』（特集 哲学思想と経済学）（120）、平成 21（2009）年

宇野重規「戦後保守主義の転換点としての 1979～1980 年——大平報告書・再読」アンドルー・ゴードン、瀧井一博編『創発する日本——ポスト『失われた 20 年』のデッサン』弘文堂、平成 30（2018）年

上山春平『日本の土着思想——独創的なりべラルとラディカル』弘文堂、昭和 40（1965）年

大島康正「大東亜戦争と京都学派——知識人の戦争参加について」『中央公論』昭和 40（1965）年 8 月号

大橋良介『京都学派と日本海軍——新資料『大島メモ』をめぐって』PHP 新書（185）、平成 13（2001）年

桶谷秀昭『昭和精神史』文芸春秋社、平成 4（1992）年

尾高朝雄「国民主権と天皇制」『国家学会雑誌』（701）、昭和 21（1946）年 10 月号  
「ノモスの主権について——宮澤教授に答う」『国家学会雑誌』（719）、昭和 23（1948）年

『法の究極に在るもの』有斐閣、昭和 30（1955）年

大平正芳『永遠の今』、鹿島出版会、昭和 55（1980）年

大宅壮一「西田幾多郎の敗北」『文芸春秋』32（9）、昭和 29（1954）年

オジュグ・タデウシュ「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」『文化学年報』（62）、平成 25（2013）年 3 月号

加藤周一「戦争と知識人」伊藤整等『近代日本思想史講座』第 4 巻、筑摩書房、昭和 34（1959）年

嘉戸一将『西田幾多郎と国家への問い』以文社、平成 19（2007）年

河合隼雄『神話と日本人の心』岩波現代文庫（346）、平成 28（2016）年

川村覚文「日本文化、資本主義、帝国主義——西田幾多郎『日本文化の問題』を巡って」『年報カルチュラルスタディーズ』、カルチュラル・スタディーズ学会機関誌平成 25（2013）年

金達寿他「朝鮮の日本人観」旗田巍『シンポジウム 日本と朝鮮』、勁草書房、昭和 44（1969）年

高坂正顕「西田幾多郎が魂を売ったという大矢壮一氏の戯曲について」『中央公論』69（9）（792）、9 月号、昭和 29（1954）年

小坂国継「京都学派と『近代の超克』」藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、平成 13（2001）年

『西田幾多郎——その思想と現代』ミネルヴァ書房、平成 7（1995）年

小林敏明『西田幾多郎——他性の文体』太田出版、平成 9（1997）年

- 小森陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉（編）『岩波講座 近代日本の文化史—総力戦下の知と制度』岩波書店、平成 14（2002）年
- 佐野学『天皇制と社会主義』協同出版社、昭和 21（1946）年
- 下村寅太郎「後書」『西田幾多郎全集』第 12 卷、岩波書店、昭和 61（1966）年
- 高橋哲哉『記憶のエチカー—戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店、平成 7（1995）年
- 田中久文『『創造』論としての日本文化論』『理想』（681）、理想社、平成 20（2008）年
- 中島健蔵『昭和時代』岩波新書（275）、昭和 32（1957）年
- 中島隆博『ヒューマニティーズ—哲学』岩波書店、平成 21（2009）年
- 中村雄二郎『西田哲学の脱構築』岩波書店、平成 9（1987）年
- 永田廣志「日本的絶対主義のイデオロギー」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23（1948）年
- 南原繁『国家と宗教』岩波書店、昭和 17（1942）年
- 西平直『東洋哲学序説—西田幾多郎と双面性』未来哲学研究所、令和 3（2021）年
- 林永強『西田幾多郎の政治哲学—東アジアからみた責任と責任感とのあいだ（シンポジウム哲学の政治責任：ハイデガーと京都学派）』『哲学』（67）、平成 28（2016）年
- 林直道「西田哲学の基礎概念」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23（1948）年
- 桧垣立哉『日本哲学言論序説—拡散する京都学派』人文書院、平成 27（2015）年
- 藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、平成 13（2001）年
- 『日本哲学史』昭和堂、平成 18（2018）年
- 「西田幾多郎の国家論」『日本哲学史研究』（4）、平成 19（2007）年 11 月
- 『西田幾多郎—生きることと哲学』岩波新書（1066）、平成 19（2007）年
- 古田光「第二次世界大戦下の思想状況」近代日本思想史研究会『近代日本思想史』第三卷、青木書店、昭和 31（1956）年
- 松本健一「西田幾多郎の『世界新秩序の原理』（下）』『発言者』（99）、西部邁事務所、平成 14（2002）年
- 「西田幾多郎の『世界新秩序の原理』（中）』『発言者』（98）、西部邁事務所、平成 14（2002）年
- 三井甲之「『西田哲学』に就いて警戒すべき諸点」『読書人』7 月号、東京堂、昭和 18（1943）年
- 簗田胸喜「真理の仮面—西田哲学の戯論性に就て」『原理日本』15（4）（131）、昭和 14（1939）年
- 『学術維新原理日本』原理日本社、昭和 9（1934）年
- 「言語魔術の偶像としての西田哲学」『原理日本』17（2）（150）、昭和 16（1941）年
- 森哲朗「『主体』の超克」茅野良男・藤田正勝編『転換期としての日本近代』（叢書転換期のフィロソフィー；第 6 卷）ミネルヴァ書房、平成 11（1999）年

矢次一夫『昭和人物秘録』新紀元社、昭和 29 (1954) 年

「あとがき」『東条英樹とその時代』三天書房、昭和 55 (1980) 年

柳田謙十郎『実践哲学としての西田哲学』弘文堂、昭和 17 (1942) 年

山田宗睦、山田宗睦著作集『西田幾多郎の哲学——増補改題 日本型思想の原像』三一書房、昭和 53 (1978) 年

『昭和の精神史——京都学派の哲学』人文書院、昭和 50 (1975) 年

矢部貞治『民主主義と天皇制』協同出版社、昭和 21 (1946) 年

山田坂仁「西田と天皇制——あわせて田邊元氏の天皇制護持の哲学を評す」『現代觀念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年

## 第二章

Hegel,G.W.F.,*Grundlinien der Philosophie des Rechts*,hrsg.von Johannes Hoffmeister,Philosophische Bibliothek,Felix Meiner Verlag,Hamburg 1955

赤澤正敏、藤野渉『法の哲学』『世界の名著 35 ヘーゲル』中央公論社、昭和 42 (1967) 年

Hirst,Paul. *Assosiative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*,PolityPress ,Cambridge1944

Hans Kelsen *Von Wesen und Wert der Demokratie*,2, J.C.B.Mohr. Tübingen、1929

ハンス・ケルゼン、長尾龍一・植田俊太郎訳『民主主義の本質と価値』岩波文庫 (16-1) 平成 27 (2015) 年

H.J.Laski,"*The Need for a European Revolution*", H.J.Laski,et al,*Programme for Victory,A Collection of Essays Prepared for the Fabian Society*,London andNewYork,Routledge,1941=2015 *Authority in the Modern State* , New Haven:Yale University Press,1919

Tönnies,Ferdinand.(1887-1991)*Gemeinschaft und Gesellschaft*,Wissenschaftliche Buchgesellschaft,xxv テンニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粹社会学の基本概念』(上)、杉之原寿一訳、岩波文庫、昭和 47 (1972) 年

*Eigentum* , Handwörterbuch der Soziologie,Ferdinand Enke Verlag,Stuttgart,1931,渡辺俊彦、井上毅「テンニース：所有について (1)」『農村研究』(87) 1998 年 9 月、同、「テンニース：所有について (2)」同 (88) 平成 11 (1999) 年 3 月

R.M.Maclver、*Community:A Sociological Study;Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*,Macmillan and Co.,Limited 1917;3 ed.,1924,

中久郎、松本通晴監訳、「コミュニティ」ミネルヴァ書房、昭和 50 (1975) 年

Karl Marx,*Grundrisse der kritik der politischen ökonomie*, Hamburg,1982、カール・マルクス著『資本主義的生産に先行する諸形態』手島正毅訳、大月書店、国民文庫

Karl Marx,Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* .Berlin 1975ff, (MEGA 1/25, S.225 第一部門



- 第 25 卷 225 頁) MEW 19,S.390、大谷禎之助『マルクスのアソシエーション論——未来社会は資本主義の中に見える』桜井書店、平成 23 (2011) 年
- フィヒテ『閉鎖商業国家・国家論講義 (フィヒテ全集第 16 卷)』神山信弘、柴田隆行、杉田孝夫訳、ラインハルト・ラウト、加藤尚武、隅元忠敬、坂部恵、藤澤賢一郎編、哲書房、平成 25 (2013) 年
- 安倍能成、天野貞祐、務台理作、下村寅太郎他『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年
- いいだもも「田辺元の旧制一高文化際講演」『場』(18)、平成 13 (2001) 年
- 家永三郎『田辺元の研究——戦争と哲学者』法政大学出版、昭和 49 (1974) 年
- 『日本近代憲法思想史研究』岩波書店、昭和 42 (1967) 年
- 『美濃部達吉の思想史的研究』岩波書店、昭和 39 (1964) 年
- 上山安敏『憲法社会史』日本評論社、昭和 62 (1977) 年
- 大井赤亥『ハロルド・ラスキの政治学——公共的知識人の政治参加とリベラリズムの再定義』東京大学出版会、令和 1 (2019) 年
- 大島康生「解説」『田辺元全集』第八卷、筑摩書房、昭和 51 (1976) 年
- 小笠原欣幸『ハロルド・ラスキー——政治に挑んだ政治学者』勁草書房、昭和 62 (1987) 年
- 尾高朝雄『国民主権と天皇制』講談社学術文庫 (2557)、令和 1 (2019) 年
- 賀川豊彦 *Brotherhood Economics*『友愛の政治経済学』、加山久夫・石部公男訳、日本生活協同組合連合会、平成 21 (2009) 年
- 久野収、鶴見俊輔『現代日本の思想——その五つの渦』、岩波書店、昭和 31 (1956) 年
- 蓼 欽彬「田辺元の国家論」『求真』(17)、平成 22 (2010) 年
- 小林正弥『友愛革命は可能か——公共哲学から考える』平凡社新書 (513) 平成 22 (2010) 年
- 高坂正顕『高坂正顕著作集』理想社、昭和 39 (1964) 年
- 「田辺哲学とマルクス主義」『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年
- 高山岩男「田辺哲学の史的意義」『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年
- 『哲学用語辞典』アテネ文庫 (115) 弘文堂、昭和 25 (1950) 年
- 合田正人『田辺元とハイデガー——封印された哲学』PHP新書 (884)、平成 25 (2013) 年
- 子安宜邦「哲学というナショナリズム——田辺元と『種の論理』」『アソシエ』(18)、平成 19 (2007) 年
- 昆野伸幸「近代日本の国体論——教育勅語・『国体の本義』・平泉澄」『近代』(106)、平成 24 (2012) 年
- 『近代日本の国体論——<皇国史観>再考』ペリカン社、平成 21 (2009) 年
- 佐藤優『学生を戦地へ送るには——田辺元『悪魔の京大講義』を読む』、新潮社、平成 29 (2017) 年
- 佐々木隆治『マルクスの物象化論——資本主義批判としての素材の思想』社会評論社、平

- 成 23 (2011) 年
- 杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑編『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、令和 3 (2021) 年
- 高倉テル「天皇制ならびに皇室の問題」『中央公論』(690)、昭和 21 (1946) 年 8 月号
- 田口茂「田辺元——媒介の哲学 (第 1 章) 『種の論理』の形成と『悪』の媒介」『思想』(1067) 平成 25 (2013) 年
- 「田辺元——媒介の哲学 (第 2 章) 国家論の射程と『種の論理』の展開」『思想』(1089) 平成 27 (2015) 年
- 「田辺元——媒介の哲学 (第 3 章) 国家論の挫折と理性の運命——田辺元」『思想』(1102) 平成 28 (2016) 年
- 竹花洋佑「田辺哲学における絶対無の問題と『懺悔道』の立場」『日本の哲学』日本哲学史フォーラム編 (7)、平成 18 (2006) 年
- 「田辺元の思想形成と西田の『永遠の今』——微分から瞬間へ」『日本の哲学』日本哲学史フォーラム編 (13)、平成 24 (2012) 年
- 「超越と身体——田辺元の『人間学的哲学』の構想」『哲学論集』大谷大学哲学学会編 (57)、平成 22 (2010) 年
- 辻村公一「政治・社会——一つの断片的覚書」『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年
- 戸坂潤『戸坂潤全集』第三卷、勁草書房、昭和 41 (1966) 年
- 長尾龍一『日本国家思想史研究』創文社、昭和 57 (1982) 年
- 『日本法思想史研究』創文社、昭和 56 (1981) 年
- 『思想としての日本憲法史』信山社、平成 9 (1997) 年
- 中埜肇「解説」『田辺元集』近代日本思想大系 23、筑摩書房、昭和 50 (1975) 年
- 南原繁『国家と宗教』岩波書店、昭和 17 (1942) 年
- 『フィヒテに於ける国民主義の理論』筧教授還暦祝賀論文集別刷、昭和 8 (1933) 年 8 月
- 氷見潔『田辺哲学研究——宗教哲学の観点から』北樹出版、平成 2 (1990) 年
- 藤田正勝「田辺元の思索——絶対無の概念を中心に」『思想』(1053)、平成 24 (2012) 年
- 『日本哲学史』昭和堂、平成 30 (2018) 年
- 「『資料 1』西田と田辺の最後の往復書簡」杉村靖彦、田口茂、竹花洋佑『渦動する象徴——田辺哲学のダイナミズム』晃洋書房、令和 2 (2021) 年
- 細谷昌志『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』昭和堂、平成 20 (2008) 年
- 牧健二「西洋人からみた天皇制」『思想』(336)、昭和 27 (1952) 年
- 丸山真男『現代政治の思想と行動』上巻、昭和 31 (1956) 年
- 蓑田胸喜「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12 (8) (108)、昭和 11 (1936) 年

- 『学術維新原理日本』原理日本社、昭和 8 (1933) 年  
『学術維新』原理日本社、昭和 16 (1941) 年  
嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』ミネルヴァ書房、平成 24 (2012) 年  
『ハイデッガーと日本の哲学——和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』ミネルヴァ書房、平成 14 (2002) 年  
宮本盛太郎『天皇機関説の周辺』有斐閣、昭和 55 (1980) 年  
武藤一雄「政治・社会——田辺博士の社会民主主義の哲学」『田辺哲学』弘文堂、昭和 27 (1952) 年  
松村一人「ヘーゲルからの前進と後退——田辺博士の弁証法について」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年  
森宏一『田辺哲学批判』夏目書店、昭和 22 (1947) 年  
山田坂仁「西田哲学と天皇制——あわせて田辺元氏の天皇制護持の哲学を評す」『現代観念論批判』ナウカ社、昭和 23 (1948) 年  
矢部貞治『民主主義と天皇制』協同出版社、昭和 21 (1946) 年  
山内廣隆『田辺元の政治哲学——戦中・戦後の思索を辿る』昭和堂、令和 3 (2021) 年  
米原謙『国体論はなぜ生まれてきたのか——明治国家の地形図』ミネルヴァ書房、平成 27 (2015) 年

### 第三章

- Johannes Althusius, *Politica Digesta* (1603) (used edition: 1614, repr. Aalen: Scientia 1981)  
Appendix  
Thomas O. Hueglin, *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius on Community and Federalism* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1999)  
(トマス・O・ヒューグリッ、辻康夫訳「下からの連邦主義——初期近代の政治理論からの示唆」『グローバル化時代の地方ガバナンス』岩波書店、平成 15 (2003) 年)  
G・K・ピオヴェザーナ著、宮川透・田崎哲郎訳「近代日本の哲学と思想」紀伊國屋書店、昭和 40 (1965) 年  
J・ヴィクター・コシュマン「テクノロジーの支配/支配のテクノロジー」『総力戦下の知と制度 (岩波講座近代日本の文化史; 7)』岩波書店、平成 14 (2002) 年  
ネイサン・シュナイダー『ネクスト・シェア——ポスト資本主義を生み出す』プラットフォーム』月谷真紀訳、東洋経済新報社、令和 2 (2020) 年  
ピーター・ドウス「植民地なき帝国主義——『大東亜共栄圏』の構想」『思想』(814)、平成 4 (1992) 年  
テオドール・ゲッペルト編『基督教と社会再建——レオ 13 世・ピオ 11 世回勅』カトリック社会思想叢書 (1)、ルーペルト・エンデルレ書店、昭和 22 (1947) 年、(翻

訳者名の記述はない。

ウォルフ・ラデジンスキー「日本の農業革命」“Foreign Affairs”昭和 34（1959）年 10 月号

赤松常弘『三木清—哲学的思索の軌跡』ミネルヴァ書房、平成 6（1994）年

安達巖「『協同主義』の本質を衝く」『解剖時代』10（8）、昭和 15（1940）年

雨宮昭一『戦時戦後体制論』岩波書店、平成 9（1997）年

『戦後の超え方—歴史・地域・政治・思考』日本経済評論社、平成 25（2013）年  
「日本政治史の地域と過去・現在・未来—甲州、水戸、石見」獨協大学地域総合研究所『地域総合研究』平成 28（2016）年

「戦後の超え方と協同主義—協同主義研究のための見取り図の一つとして」『獨協法学』平成 28（2016）年

『協同主義とポスト戦後システム』有志舎、平成 30（2018）年

荒川幾男『三木清—哲学と時務の間』（新装版）、紀伊国屋書店、昭和 56（1981）年

安藤良雄編著『昭和経済史への証言』毎日新聞社、昭和 41（1966）年

石井知章「東亜協同体論におけるマルクス主義の政治思想的地位」『政治思想研究』第 15 号、平成 27（2015）年

伊藤隆『昭和十年代史断章』東京大学出版会、昭和 56（1981）年

内田弘『三木清—個性者の構想力』お茶の水書房、平成 16（2004）年

「解説」『三木清 東亜協同体論集』、こぶし書房、平成 19（2007）年

遠藤乾「日本における補完性の原理の可能性」山口二郎、山崎幹根、遠藤乾編『グローバル時代の地方ガバナンス』岩波書店、平成 15（2003）年

「ポスト主権の政治思想—ヨーロッパ連合における補完性原理の可能性」『思想』（945）平成 15（2003）年

岡崎哲二・奥野雅寛『現代日本経済システムの源流』日本経済新聞社、平成 5（1993）年

清真人ほか『遺産としての三木清』同時代社、平成 20（2008）年

後藤嘉宏「三木清における弁証法の変貌に関する一考察」『図書館メディア研究』第 5 巻—号、平成 19（2007）年

子安宣邦「『近代の超克』とは何か」青土社、平成 20（2008）年

斎藤義則「『都市の農村化』と協同主義—近代都市像の再構築」有志社、令和 4（2022）年

酒井三郎「昭和研究会の悲劇」『文藝春秋』42（10）、昭和 39（1964）年 10 月号

酒井三郎談話「昭和研究会の歴史的役割（三）—協同主義について—」「昭和同人」4 号、昭和 36（1961）年

澤田昭夫「補完性原理 The Principle of Subsidiarity：分権主義的原理か集権主義的原理か？」『日本 EC 学会年報』第 12 号、平成 4（1992）年

塩崎弘明「『協同主義』と『連帯主義』—三木清と J・B クラウスの『時務の論理』」『純

- 心女子短大紀要』第12集、昭和51(1976)年
- 「革新運動としての『協同主義』運動——革農協派と反革農協派の場合」近代日本研究会編『昭和期の社会運動』(年報・近代日本研究;5)山川出版社、昭和58(1983)年
- 「昭和研究会と三木清の協同主義」『日本歴史』(542)日本歴史学会、平成5(1993)年
- 「革新運動・思想としての『協同主義』」近代日本研究会編『近代日本研究の検討と課題』(年報・近代日本研究;10)山川出版社、昭和63(1988)年
- 『国内新体制を求めて: 両大戦後にわたる革新運動・思想の軌跡』(長崎純心大学学術叢書3)九州大学出版会、平成10(1998)年
- 柴田寿子『リベラル・デモクラシーと神権政治——スピノザからレオ・シュトラウスまで』東京大学出版会、平成21(2009)年
- 上法快男『陸軍省軍務局史』下巻、昭和編芙蓉軍事記録リバイバル、芙蓉書房出版、平成14(2002)年7月
- 昭和同人会編、後藤隆之助監修『昭和研究会』昭和43(1968)年
- 昭和研究会『協同主義の経済倫理』昭和15(1940)年
- 大道盟介「経済新体制の舞台裏」『中央公論』(641)、昭和16(1941)年
- 平貞蔵の談話「昭和研究会の歴史的役割(二)」『昭和同人』2号、昭和36(1961)年
- 平子友長「最後の三木清」『遺産としての三木清』同時代社、平成20(2008)年
- 岳野慶作訳解「レールム・ノヴァルム——レオ十三世教皇回勅、クアドラジェジモ・アンノーピオ十一世教皇回勅」中央出版社編『教会の社会教書』中央出版社、平成3(1991)年
- 田中久文、藤田正勝、室井美千博編『再考 三木清——現代への問いとして』、昭和堂、平成31(2019)年
- 谷川徹三、東畑精一編『回想の三木清』三一書房、昭和23(1948)年
- 谷口吉彦『新体制の理論』千倉書房、昭和15(1940)年
- 津田雅夫『人為と自然——三木清の思想史的研究』文理閣、平成19(2007)年
- 利谷信義『『東亜新秩序』と『大アジア主義』の交錯——汪政権の成立とその思想的背景』『仁井田陸博士追悼論文集3: 日本法とアジア』勁草書房、昭和45(1970)年
- 中島健蔵『『回想の文学』32——協同主義の正体』、心編集委員会「心: 綜合文化史30(7)」20-21頁、昭和52(1977)年
- 『兵荒馬乱の巻・回想の文学(4)』平凡社、昭和52(1977)年
- 難波田春夫「昭和研究会の協同主義論——支那事変語の新体制論(一)」経済往来11(3)、昭和34(1959)年
- 永野基綱『三木清』(Century books. 人と思想; 177) 清水書院、平成21(2009)年
- 西浦公「国家有機体説における憲法理論」『大阪市立大学法学雑誌』22(2)、昭和50(1975)年

- 野口悠紀雄『1940年体制——さらば「戦時経済」』東洋経済新報社、平成7（1995）年  
『日本経済改革の構図』東洋経済新報社、平成5（1993）年
- 野村卓史「三木清の協同主義と蓑田胸喜の三木批判」『ぶらくしす』平成30（2018）年
- 原丈人『21世紀の国富論』平凡社、平成19（2007）年
- 福嶋寛之「敗戦前後の高山岩男——『近代の超克』論の再措定」『福岡大学人文論叢』43  
(3) 平成23（2011）年
- 『平沼騏一郎回顧録』平沼騏一郎回顧録編集委員会、昭和30（1955）年
- 町口哲生『帝国の形而上学——三木清の歴史哲学』作品社、平成16（2004）年
- 松本佐保『バチカン近現代史——ローマ教皇たちの「近代」との格闘』中央公論社、平成24  
(2012) 年
- 蓑田胸喜『昭和研究会の言語魔術——新体制に揺翳する思想的妖雲を掃滅す』原理日本  
社、昭和15（1940）年
- 「三木清のマルクス主義妄執」『学術維新』原理日本社、昭和16（1941）年
- 「田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す」『原理日本』12（8）（108）、昭和  
11（1936）年
- 『学術維新』原理日本社、昭和16（1941）年
- 宮川透『三木清』（新装版）、東京大学出版会、平成19（2007）年
- 山之内靖「戦時動員体制の比較史的考察——今日の日本を理解するために」『世界』（513）  
昭和63（1988）年4月号
- 山本勝市『笠信太郎氏「日本経済の再編成」批判』原理日本社、昭和16（1941）年
- 矢部貞吉日刊行会編『矢部貞吉日記・銀杏の巻』読売新聞社、昭和49（1974）年
- 吉田茂「日本を決定した百年」日本経済新聞社、昭和42（1967）年
- 吉田傑俊『「京都学派」の哲学』大月書店、平成23（2011）年
- 米谷匡史『アジア／日本』（思考のフロンティア）岩波書店、平成18（2006）年
- 「戦時期日本の社会思想——現代化と戦時変革」『思想』（882）、昭和52（1997）  
年
- 笠信太郎『日本経済の再編成』中央公論社、昭和14（1939）年
- 我妻栄編集代表『日本政治裁判史録 昭和・後』第一法規出版株式会社、昭和4（1970）  
年
- 渡辺治編『高度成長と企業社会』吉川弘文館、平成16（2004）年
- 和田博雄『農業政策綱領』（案）『中央農林協議会資料』所収、昭和13（1938）年8月17  
日
- 和田博雄遺稿集刊行会『和田博雄遺稿集』農林統計協会、昭和56（1981）年

#### 第四章

Erinor Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge University press, 1990

Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 1900（芦部信喜他訳『一般国家学』学陽書房、昭和

51 (1976) 年

Otto von Gierke, *Das Wesen der menschlichen Verbände*, 1902 (曾田厚訳「人間団体の本質」『成蹊法学』第24号、1986年)

*Deutsche Privatrecht*, 1913 (石尾賢二『ドイツ団体私法論』、三一書房、1990)

*Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Erster Band. Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868。庄司良男訳『オットー・フォン・ギールケ ドイツ団体本論』第一巻ドイツゲノッセンシャフト法史 第一分冊、信山社、平成26(2014)年

*Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatstheorien*, 1874

*Recht und Sittlichkeit*, 1916 (曾田厚訳「法と倫理」『成蹊法学』第16号、第19号、第20号1980-1983年)

阪本仁作訳『中世の政治理論』ミネルヴァ書房、昭和60(1985)年

アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート、水嶋一憲、佐藤嘉幸、箱田徹、飯村祥之訳『アセンブリー—新たな民主主義の編成』岩波書店、令和4(2022)年

カール・シュミット「フーゴー・ブロイス」『カール・シュミット著作集1(1922-1934)』慈学社出版、平成19(2007)年

T・S・エリオット「伝統と個人の才能」『ジョイス・ウルフ・エリオット』世界文学大系57、筑摩書房、昭和35(1940)年

マーガレット・A・マッキーン「コモンズ論からのメッセージ」『現代総有論序説』五十嵐敬喜編著、ブックエンド、平成26(2014)年、

J-F. リオタール「日本語版への序文 もともと地上には道はない」『ハイデガーとユダヤ人』本間邦雄訳、藤原書店、平成4(1992)年

朝倉友海『「東アジアに哲学はない」のか——京都学派と新儒家』岩波書店、平成26(2014)年

石田文治郎『ギールケの団体法論』ロゴス書院、昭和4年(1929)年

『ギールケの法学』三省堂、昭和19(1944)年

家永三郎『田辺元思想史的研究——戦争と哲学者』法政大学出版局、昭和49(1974)年  
五十嵐敬喜、野口和雄、萩原淳司『都市計画法——『土地総有』の提言』第一法規、平成21(2009)年

井上弘貴『アメリカ保守主義の思想史』青土社、令和2(2020)年

上谷均「共同体所有の法的構成に関する比較法的考察——ドイツ及びスイス私法学における総有概念の検討」『比較法研究』(47)、昭和60(1985)年

宇野重規『保守主義とは何か——反フランス革命から現代日本まで』中公新書(2378)、平成28(2016)年

- 川島武宣『所有権法の理論』岩波書店、昭和 24 (1949) 年
- 黒田秀俊『昭和言論史への証言』弘文堂、昭和 41 (1966) 年
- 後藤嘉宏「三木清における弁証法の変貌に関する一考察」『図書館メディア研究』第 5 巻一  
号、平成 19 (2007) 年
- 崔相龍『中庸民主主義——ミーノクラシーの政治思想』小倉紀蔵監訳、筑摩書房、令和 4  
(2022) 年
- 姜海守「帝国日本の『道義国家』論と『公共性』——和辻哲郎と尾高朝雄を中心に」「ア  
ジア文化研究」(38)、平成 24 (2012) 年
- 末弘巖太郎『物権法』下、大正 11 (1922) 年、有斐閣
- 曾田厚「ギールケー——人間団体の本質」『成蹊法学』(24)、昭和 61 (1986) 年
- 高橋哲哉『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店、平成 7 (1995) 年
- 田中忠雄『文化類型学批判』——蛆たかる哲学的頭脳『読書人』、昭和 18 (1943) 年
- 特別講演編集委員会『天皇陛下御在位 50 年記念特別講演集——正しい皇室観』三容堂、昭  
和 52 (1977) 年
- 津田雅夫『「第三の弁証法」について』『遺産としての三木清』同時代社、平成 20 (2008)  
年
- 轟孝夫「戦後の『京都学派』像——あるいは戦後における『哲学』の不在」大橋良介編  
『京都学派の思想——種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、平成 16 (2004)  
年
- 中田薫『日本に於ける村落自治制』岩波書店、大正 11 (1949) 年
- 平野義太郎『民法におけるローマ法とゲルマン法』有斐閣、大正 13 (1924) 年
- 西浦公「国家有機体説における憲法理論」『大阪市立大学法学雑誌』22 (2)、昭和 50  
(1975) 年
- 長野県総合計画審議会専門委員会『未来への提言——コモンズからはじまる、長野県ルネ  
ッサンス』、平成 15 (2003) 年 12 月 2 日
- 羽仁五郎「市民哲学者 三木清」『哲学評論』創刊号、昭和 21 (1946) 年
- 林直道『西田哲学批判』解放社、昭和 23 (1948) 年
- 花澤秀文『高山岩男——京都学派哲学の基礎的研究』人文書院、平成 11 (1999) 年
- 廣松渉『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角』講談社学術文庫 (2310)、昭和 64  
(1989) 年
- 日野秀逸『マルクス・エンゲルス・レーニンと協同組合——資本主義・社会主義・協同組  
合』本の泉社、平成 22 (2010) 年
- 平野義太郎『民法に於けるローマ思想とゲルマン思想』有斐閣、昭和 45 (1970) 年
- 古田光「第二次世界大戦下の思想的状況」『近代日本思想史』第三巻、青木書店、昭和 31  
(1956) 年
- 福嶋寛之「敗戦前後の高山岩男——『近代の超克』論の再措定」『福岡大学人文論叢』43



(3) 平成 23 (2011) 年

丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、昭和 47 (1972) 年

村上淳一『ドイツの近代法学』東京大学出版会、昭和 39 (1964) 年

文部省『国体の本義』昭和 12 (1937) 年

米原謙「国体論はなぜ生まれたか——明治国家の知の地形図」ミネルヴァ書房、平成 27 (2015) 年

## 終章

オジグ・タデウシュ「西田幾多郎の『日本文化の問題』と多文化共生の可能性」『文化学年報』(62), 平成 25 (2013) 年 3 月号

五十嵐敬喜『現代総論序説』ブックエンド、平成 26 (2014) 年

石井知章「東亜協同体におけるマルクス主義の政治思想的地位」『政治思想史研究』(15)、平成 27 (2015) 年 5 月

上田閑照の「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』『思想』(857) 岩波書店、平成 7 (1995) 年

嘉戸一将『西田幾多郎と国家への問い』以文社、平成 19 (2007) 年

高山岩男「協同社会の精神」協同主義研究会、昭和 30 (1955) 年

『文化類型学研究』弘文堂書房、昭和 16 (1941) 年

「天皇制の哲学的考察」特別講演集編集委員会編『正しい皇室観』天皇陛下御在位五十年記念特別講演集、昭和 52 (1977) 年

塩崎弘明「革新運動・思想としての『協同主義』」近代日本研究会編『近代日本研究の検討と課題』(年報・近代日本研究; 10) 山川出版社、昭和 63 (1988) 年

高橋哲哉『記憶のエチカ——戦争・哲学・アウシュビッツ』岩波書店、平成 7 (1995) 年

田中久文「西田の国家論の特質とその問題点」『西田哲学年報』(7) 平成 22 (2010) 年

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」『日本哲学史研究』(4)、平成 19 (2007) 年

矢部貞治『民主主義と天皇制』協同出版社、昭和 21 (1946) 年

## 年表

ここで取り上げる論文、並びに関連する論文を中心に、四人の年表を作成した。括弧内の数字はそれぞれの当時の年齢である。

	西田幾多郎	田辺元	三木清	高山岩男
1855 年、テニス スが生まれる。				
明治 1 (1868) 年				
明治 2 (1869) 年				
明治 3 (1870) 年	5 月 19 日、石川県河 北郡宇ノ気村に生ま れる。			
明治 4 (1871) 年				
明治 5 (1872) 年				
明治 6 (1873) 年				
明治 7 (1874) 年				
明治 8 (1875) 年				
明治 9 (1876) 年				
明治 10 (1877) 年				
明治 11 (1878) 年				
明治 12 (1879) 年				
明治 13 (1880) 年				
明治 14 (1881) 年				
明治 15 (1882) 年 ロバート・モリソ ン・マッキーヴァ ーがスコットラン ドで生まれる。				
明治 16 (1883) 年				
明治 17 (1884) 年				
明治 18 (1885) 年	(15)	2 月 3 日、東京で生 まれる。		
明治 19 (1886) 年				
明治 20 (1887) 年 テニス「ゲマ				

インシャフトとゲゼルシャフト」初版。				
明治 21 (1888) 年 T・S・エリオットがアメリカで生まれる。				
明治 22 (1889) 年				
明治 23 (1890) 年				
明治 24 (1891) 年 レオ 13 世 Rerum novarum 5 月 15 日に発布される。				
明治 25 (1892) 年				
明治 26 (1893) 年 ハロルド・ジョゼフ・ラスキがマンチェスターに生まれる。				
明治 27 (1894) 年	西田幾多郎、帝国大学文科大学哲学科選科修了。(24)			
明治 28 (1895) 年				
明治 29 (1896) 年				
明治 30 (1897) 年	(27)	(12)	1 月 5 日、兵庫県揖保郡平井村に生まれる。	
明治 31 (1898) 年				
明治 32 (1899) 年 1 月 2 8 日釜山で尾高朝雄が生まれる。				
明治 33 (1900) 年	(30)			
明治 34 (1901) 年				
明治 35 (1902) 年 矢部貞治が鳥取県で生まれる。	(32)		(5)	
明治 36 (1903) 年				
明治 37 (1904) 年		9 月、東京帝国大学理科大学数学科に入学。		
明治 38 (1905) 年	(35)	(20)	(8)	4 月 18 日、山形市で生まれる。
明治 39 (1906) 年	(36)	(21)	(9)	(1)
明治 40 (1907) 年				
明治 41 (1908) 年	(38)	東京帝国大学文科大	(11)	(3)

		学哲学科卒業。 (23)		
明治42(1909)年	学習院大教授となる			
明治43(1910)年	京都帝国大学文科大学助教授倫理学担当。(40)	(25)	(13)	(5)
明治44(1911)年				
大正1(1912)年 テンニース『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』第2版刊行。				
大正2(1913)年	京都帝国大学文科大学教授宗教学担当。(43)	8月、東北帝国大学理学部講師に就任。(28)	(16)	(8)
大正3(1914)年	京都帝国大学文科大学哲学担当教授。(44)	(29)	(17)	(9)
大正4(1915)年				
大正5(1916)年				
大正6(1917)年 マッキーヴァーが「コミュニティ」を慣行する。	(47)	(32)	7月、西田幾多郎を訪ねる。 9月、京都帝国大学文学部哲学科入学。(20)	(12) (
大正7(1918)年	12月26日、山本良吉宛の書簡で「皇室は文化のPatronとしたいものである」と書く。(48)	9月『科学概論』岩波書店より出版。(33)	左右田喜一郎の『経済哲学の諸問題』を読み社会科学の重要性を知る。(21)	(13)
大正8(1919)年 ラスキが <i>Authority in the Modern State</i> 「近代国家における権威」を刊行する。	(49)	西田の招きで京都帝国大学文学部助教授に就任。(34)	(22)	(14)
大正9(1920)年 ハンス・ケルゼンの『民主主義の本質と価値』が公刊される。	(50)			
大正10(1921)年				
大正11(1922)年	(52)	3月、ベルリン大学、フライブルグ大学でフッサールに学びマルティン・ハイデガー、オスカー・ベッカーなどと	波多野精一の推薦で岩波茂雄の出資を受けてドイツに留学。ハイデルブルグでリッケルトに師事、歴史哲学を学ぶ。	(17)

		と交わる。(37)	(25)	
大正 12 (1923) 年	(53)	(38)	5 月、マールブルグでハイデガーに師事。(26)	(18)
大正 13 (1924) 年	(54)	1 月、帰朝。(39)	8 月、パリに移りパスカル研究に専念。(27)	(19)
大正 14 (1925) 年	(55)	(40)	留学を終えて帰朝する。(28)	京都帝国大学文学部哲学専攻に入学西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎に師事する。(20)
昭和 1 (1926) 年				
昭和 2 (1927) 年	(57)	(42)	4 月、法政大学哲学科主任教授となる。 6 月、「人間学のマルクスの形態」などマルクス研究を『思想』(6)(68)に発表。 8 月「マルクス主義と唯物論」『思想』(8)(70)。 12 月「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」『思想』(74)を発表。 12 月末より正月の半ばの約 2 週間、岩波茂雄とともに朝鮮、満州、北支那を巡遊。(30)	(22)
昭和 3 (1928) 年	8 月、京都帝国大学教授を定年退官。(58)	(43)	7 月末から 8 月末、満鉄の招聘により大連、旅順、撫順、奉天、長春、安東などを講演してまわる。(31)	(23)
昭和 4 (1929) 年 アメリカから世界恐慌が始まった。	(59)	(44)	1 月、「危機における理論的意識」『改造』発表。(秋、三木は非合法共産党の指導による「プロレタリア科学研究所」部会の責任者となる。また、同研究所の機関紙『プロレタ	(24)

			リア科学』の編集長となる。(32)	
昭和5(1930)年  世界恐慌の波が日本を襲い、各地にストライキ、小作争議が頻発。	(60)	「西田先生の教を仰ぐ」『哲学雑誌』5月号。(45)	1月、ハイデッガー批判論文「ハイデッガーの存在論」『中央公論』45(1)(504)に発表。 5月、日本共産党に資金をカンバした嫌疑で検挙。 7月、起訴される。 8月、プロレタリア研究所が「哲学に対するわれわれの態度—三木哲学に関するテーゼ」を発表。 11月、初旬まで豊多摩刑務所に拘留。拘留中、プロレタリア科学の三木批判が起こる。服部之聡、栗原百寿、加藤正らの三木批判は『思想』その他の雑誌でおこなわれ、観念論の粉飾形態とか相対主義、浮浪的弁証法と批判される。 11月、三木清、判決で懲役一年、執行猶予二年となり出所。三木清、法政大学教授を退く。 『歴史哲学』の執筆に着手する。 (33)	(25)
昭和6(1931)年  ヘーゲル没後100年祭。 テンニースの「所有論」Eigentum。  5月15日、 教皇ピウス11世 Quadragesimo Anno(社会秩序の 再建)の発布。	(61)	(46)	2月、国際ヘーゲル連盟設立にあたり、日本支部代表となる。 レオ13世のRerum Novarum(1891年5月15日)の発布40年を記念して発布された教皇ピウス11世のQuadragesimo Annoの邦訳。仕上がった時点で満州事	(26)

9月18日、満州事変の勃発。			変。 (34)	
昭和7(1932)年 5.15事件。	11月8日、山本宛書簡、「万一、一木がやめるといふ事になれば、平沼といふ事が強い勢力をもつて起つて来ることは明と存じます。併し平沼といふ事は私は大反対と思ひます。我國の皇室といふものが、反動的な思想勢力と結びつくといふ事はこの上なき危険な事と存じます」 (62)	(47)	4月『歴史哲学』を岩波書店から出版する。 8月、本多謙三「哲学の新転向—三木氏の『歴史哲学について』が発表される。 9月、「拙著批判に答ふ」を『思想』(9)(124)に発表。 (35)	(27)
昭和8(1933)年 蓑田胸喜『学術維新原理日本』原理 日本社。 12月、昭和研究会 発足。	(63)	(48)	11月、「ハイデッガーと哲学の運命」『セルバン』でハイデッガーを批判。 (36)	(28)
昭和9(1934)年	(64)	11月から12月にかけて「社会存在の論理」(上・中)『哲学研究』(224~225)に発表。 (49)	2月、「歴史的意識と神話的意識」『心境』。  昭和9(1934)年~昭和13(1938)年の前半まで『カトリック大辞典』の編纂をおこなう。 (37)	(29)
昭和10(1935)年	西田は時代の動きに、国家の問題に強い関心を抱き始める。(65)	1月、「社会存在の論理」(下)『哲学研究』(226)に発表。 (50)	(38)	4月、高山岩男、田辺元の依頼によって『西田哲学』(岩波書店)を出版。 (30)
昭和11(1936)年 2.26事件。  テニス選手が没する	2月27日、西田幾多郎、2.26事件について「実に神人共に許さざる残忍暴虐だ。(中略)全く国家の破壊だ。これは当略者が唯彼等を恐れ一步一步あまやかした	10月「常識・科学・哲学——当来の日本文学評論」を『日本評論』に「科学政策の矛盾」を『改造』に発表。	8月、「日本的性格とファシズム」『中央公論』。	2月、『ヘーゲル』(弘文堂・西哲叢書)(31)。

	結果と思ふ。実に国民奮起の時だ。此際断乎たる処置を取るものなくば国家前途は全く暗黒だ。 (66)	( 51)	(39)	
昭和12(1937)年 文部省『国体の本義』3月30日。  7月盧溝橋事件(日中戦争)。	(67)	5月「蓑田氏及び松田氏の批判に答ふ」『原理日本』5月号発表。 10月「『種の論理』に対する批評に答ふ」を『思想』(185)に発表。 10月～12月、「種の論理の意味を明にす」『哲学研究』(259-261)に発表。 11月『哲学と科学との間』を岩波書店より出版。 (52)	5月、「神話——構想力の論理に就いて(其一)」を『思想』(5)(180)に発表。連載開始。 8月、「政治の論理と人間の論理」『セルバン』でソヴィエト体制を批判。 11月、「日本の現実」『中央公論』発表。  (40)	(32)
昭和13(1938)年  11月近衛内閣「東亜新秩序声明」。	3月、後藤隆之助らに懇望されて、昭和研究会の会合に出席している。  4月27日から5月にかけて、3回の連続講義、京都帝国大学学友会主催月曜講義で「日本文化の問題」を連続講演する。(68)	10月「実存哲学の限界」『哲学雑誌』(620)に発表。 (53)	1月から定期的上智大学に通いカトリック辞典の仕事を担当する。 11月、「日支を結ぶ思想」『知性』。 11月・12月、「知性の改造」『日本評論』。 12月、「東亜思想の根拠」『改造』。  8月頃、昭和研究会の会員となり、やがて文化委員会の委員長に推される。文化部会の中心となる。そのセミナーというべき昭和塾の講師となり、理論の指導を担当する。 12月、「東亜思想の	3月、京都帝国大学文学部助教授に就任。 京都帝国大学学友会主催月曜講義で「文化類型学」の連続講義。(これは毎月曜日の夜、京大の全学生向きに開催された) 6月、高山岩男、『哲学的人間学』(岩波書店)。  昭和研究会と高山との関係が生じる。 昭和研究会の構成メンバーが「日本青年外交協会」と称して『東亜協同体思想研





<p>拳された事件。1月に、企画院調査官正木千冬、佐多忠隆、稲葉秀三、4月に元調査官和田博雄、勝間田清一らが治安維持法違反で次々に検挙される。ラスキが同意による革命 Revolution by Consent について述べる。12月8日真珠湾空襲。</p>	<p>11月『哲学論文集第四』を岩波書店より出版する。</p>	<p>(307, 309)以降、昭和21年の初頭まで哲学論文の発表は全くない。(56)</p>	<p>(44)</p>	<p>長高木惣吉の要請で海軍省嘱託に就任。(36)。</p>
<p>昭和17(1942)年南原繁『国家と宗教』岩波書店。</p>	<p>(72)</p>	<p>(57)</p>	<p>1月、陸軍報道班員としてフィリピンのマニラに赴く。12月、マニラより帰国</p> <p>(45)</p>	<p>1月、座談会「世界的立場と日本」を「中央公論」(653)に発表し、知識人、学生を通じて国民各層に多大の反響を巻き起こす。9月、『世界史の哲学』(岩波書店)。「歴史の推進力と道義的生命力」『中央公論』(662)に発表。(37)</p>
<p>昭和18(1943)年7月、『読書人』が西田哲学・京都学派の批判をおこなう。この頃から日本主義者・皇道主義者からの「西田哲学排斥・京都学派撲滅」の運動が強まる。</p>	<p>西田幾多郎、「世界新秩序の原理」を執筆。(73)</p>	<p>5月、田辺元、京都帝国大学「月曜講義」で「死生」を講演。『京都帝国大学新聞』6月5日号に掲載される。(58)</p>	<p>(46)</p>	<p>1月、座談会「総力戦の哲学」を高坂正顕、西谷啓治、鈴木成高らと『中央公論』(665)に発表。8月、高山岩男、日本の課題と世界史』(弘文堂)(38)</p>
<p>昭和19(1944)年3月、文部省教学局思想審議会で、「西</p>	<p>8月『哲学論文集第五』岩波書店より出版する。9月、「哲学論文集</p>	<p>2月、旧制第一高等学校第二回文化祭「文化の限界」を講演。『向陵時報』</p>		<p>5月、矢部貞治とともに東条英樹内閣打倒運動に関与した。(39)</p>

<p>田哲学・京都学派は国体に反するや否や」が審議されたが、海軍教育局の抗議で同審議会は解散される。</p>	<p>第四補遺」を『哲学研究』9月号に発表、原題は「国体」(2月執筆)(74)</p>	<p>(156)に掲載。 (59)</p>	<p>(47)</p>	
<p>昭和20(1945)年9月、企画院事件の逮捕者が全員無罪となる。</p> <p>松村謙三内閣で和田博雄が農政局長として農地改革を推進する。</p>	<p>6月7日、西田幾多郎没(75)</p>	<p>3月、京都帝国大学文学部教授退官、以後、7月群馬県長野原北軽井沢大学村に居住。(60)</p>	<p>3月28日、警視庁に検挙。 6月12日巢鴨の東京拘置所へ、20日中野の豊多摩刑務所へ。 9月26日豊多摩刑務所内の拘置所で獄死。</p> <p>(48)</p>	<p>田辺の願いを受け入れて高松宮宜仁殿下に接見して具申している。(40)</p>
<p>昭和21(1946)年尾高朝雄「国民主権と天皇制」60(10)(701)『国家学会雑誌』、10月号</p> <p>矢部貞治『民主主義と天皇制』協同出版社。</p> <p>1946年8月12日に「経済安定本部」が設置される。</p>		<p>1月、「日本民主主義の確立」『潮流』創刊号に発表。 田辺元はこの頃より執筆活動が盛んとなる。この2、3年は学術論文と並んで政治論文の発表が目立つ。</p> <p>3月、「政治哲学の急務」『展望』3月号に発表。</p> <p>4月、『懺悔道としての哲学』岩波書店より出版。</p> <p>6月、『政治哲学の急務』筑摩書房より発表。</p> <p>7月、「社会党と共産党との間」『改造』に発表。</p> <p>8月、「種の論理の実践的構造」『哲学季刊』(2)「絶対無の立場と唯物弁証法—森宏一氏に答ふ」『真善美』に発表。</p> <p>11月、「実存の単独性と無の社会性」『展望』(61)。</p>		<p>3月8日、京都帝国大学文学部哲学科教授に就任。 8月20日、公職追放命令にて京都帝国大学教授を退職。 (41)</p>

<p>昭和 22 (1947) 年 和田博雄が経済安定本部局長となる。</p>	<p>7 月『西田幾多郎全集』岩波書店、第一巻刊行</p>	<p>1 月、「知識階級現在の任務」『潮流』。 『改定版政治哲学の急務』筑摩書房より発表。 11 月、『種の論理の弁証法』秋田屋より出版。 12 月、『実存と愛と実践』筑摩書房より出版。(62)</p>		<p>(42) 「所の論理」(弘文堂)</p>
<p>昭和 23 (1948) 年 『現代観念論批判』ナウカ社、永田廣志などマルクス主義者による京都学派批判が起こる。 尾高朝雄「ノモスの主権について—宮澤教授に答う」『国家学会雑誌』62 (11)。</p>				<p>『理性、精神、実存』(国立書院)、 『現代哲学の課題』(秋田屋)、 『哲学の運命』(玄林書房)の出版。 (43)</p>
<p>昭和 24 (1949) 年</p>				<p>3 月『弁証法入門』(弘文堂、アテネ文庫) 7 月『哲学入門』(弘文堂、アテネ文庫)。10 月『実存哲学の話』(宝文館出版)。12 月『マルクシズムの超克』(弘文堂)を出版。</p>
<p>昭和 25 (1950) 年 ラスキが没する。</p>				<p>7 月、『哲学用語辞典』(弘文堂、アテネ文庫) がベストセラーになる。(45)</p>
<p>昭和 26 (1951) 年</p>				<p>2 月、『場所的論理と呼応の論理』(弘文堂)を出版。高山哲学の根本原理が確立。 公職追放が解除される。(46)</p>
<p>昭和 27 (1952) 年</p>				<p>2 月、『道徳の危機と新倫理』(創文社)を出版。神奈川大学法経学部教授に就任。(47)</p>

昭和 28 (1953) 年	『西田幾多郎全集』岩波書店、全集の刊行終る。			1 月、『宗教はなぜ必要か』（創文社）を出版。
昭和 29 (1954) 年	大宅壮一「西田幾多郎の敗北」『文芸春秋』32 (9)。			
昭和 30 (1955) 年		(70)		1 月、高山岩男、『現代の不安と宗教』（創文社）を出版。 4 月 6 日、日本大学法学部教授に就任。 (50)
昭和 31 (1956) 年 5 月 15 日小高朝雄がペニシリンショックで東京で亡くなる。				
昭和 32 (1957) 年		(72)		拓殖大学商学部教授に兼任。(52)
昭和 33 (1958) 年				
昭和 34 (1959) 年				
昭和 35 (1960) 年				
昭和 36 (1961) 年				
昭和 37 (1962) 年		4 月 29 日、田辺元、死去 (77)		
昭和 38 (1963) 年				
昭和 39 (1964) 年				
昭和 40 (1965) 年 T・S・エリオット没				神奈川大学法経学部教授を退職。(60)
昭和 41 (1966) 年			『三木清全集』全 19 巻、岩波書店から出版。	
昭和 42 (1967) 年 5 月 7 日、矢部貞治、逝去。				高山岩男、『哲学とは何か』（創文社）。 (62)
昭和 43 (1968) 年			『三木清全集』5 月に完結。	5 月、『教育と倫理』（創文社）を出版。 (63)
昭和 44 (1969) 年				7 月、『実存哲学』（宝文館出版）を出版。
昭和 45 (1970) 年 正木千冬が鎌倉市長になる。 マッキーヴァーがニューヨークで没す。				

昭和 46 (1971) 年				拓殖大学商学部教授を退職、玉川大学文学部講師に就任。(66)
昭和 47 (1972) 年				3 月、『日本民族の心』(玉川大学出版局) (67)
昭和 48 (1973) 年				
昭和 49 (1974) 年				日本大学法学部教授を退任。東海大学文学部教授に就任(69)
昭和 50 (1975) 年				
昭和 51 (1976) 年				『教育哲学』(玉川大学出版部) (71)
昭和 52 (1977) 年				「天皇制の哲学的考察」『正しい皇室観』済寧会編集委員会を出版。(72)
昭和 53 (1978) 年				
昭和 54 (1979) 年				『政治家への書簡』(創文社)を出版。玉川大学客員教授に就任、大学院で「教育哲学」を講じた。9 月、『教育者への書簡』(玉川大学出版部)を出版。
昭和 55 (1980) 年 大平正芳『永遠の今』、鹿島出版会。				秋田経済大学学長に就任。(75)
昭和 56 (1981) 年				
昭和 57 (1982) 年				『教育愛と教師の権威』(玉川大学出版部)を出版。(77)
昭和 58 (1983) 年				3 月、玉川大学文学部客員教授を退職。(78)
昭和 59 (1984) 年				8 月、『続政治家への書簡』(創文社)を出版。
昭和 60 (1985) 年				3 月、秋田経済法科大学学長を辞任(80)
昭和 61 (1986) 年				
昭和 62 (1987) 年				
昭和 63 (1988) 年				
昭和 64 (1989) 年				

平成 2 (1990) 年				
平成 3 (1991) 年				
平成 4 (1992) 年				
平成 5 (1993) 年				7月5日死去 (88)。
平成 7 (1994) 年				
平成 5 (1995) 年	上田閑照「西田幾多郎——『あの戦争』と『日本文化の問題』『思想』(857) 岩波書店。			

<参考文献> (この年表作成に使用した文献)

### 西田幾多郎

エッセンシャル・ニシダ即の巻『西田幾多郎キーワード論集』書肆心水、平成 19 (2007) 年

『西田幾多郎全集』第 19 巻。昭和 28 (1953) 年、岩波書店

### 田辺元

中埜肇編集『田辺元集』筑摩日本思想大系 23、筑摩書房、昭和 50 (1975) 年

辻村公一編集・解説『田辺元』現代日本思想大系 23、筑摩書房、昭和 40 (1965) 年

### 三木清

『三木清全集』岩波書店、昭和 43 (1968) 年

『三木清 東亜協同体論集』内田弘編・解説 こぶし文庫、平成 19 (2007) 年

### 高山岩男

花澤秀文『高山岩男 京都学派哲学の基礎的研究』人文書院、平成 11 (1999) 年

花澤秀文『高山岩男——超近代の哲学』京都哲学撰書第 20 巻、燈影舎、平成 14 (2002) 年