

農本主義の思想基調

誌名	農業総合研究
ISSN	03873242
著者名	斎藤,之男
発行元	農林省農業総合研究所
巻/号	29巻4号
巻号補足	
掲載ページ	p. 91-122
発行年月	1975年10月

農林水産省 農林水産技術会議事務局筑波産学連携支援センター
Tsukuba Business-Academia Cooperation Support Center, Agriculture, Forestry and Fisheries Research Council
Secretariat



農本主義の思想基調

齋藤之男

先に「農本主義と農業経営」(『本誌』第二八巻第四号、以下第一稿と略称)で橘孝三郎の基本経営および理想部落についての構想を、また「農本主義の思想構造」(『本誌』第二九巻第一号、以下第二稿と略称)においてこの構想の底にある思考の方法・思想の骨組みについて考えてきた。本稿はこれら二つの考察を省みながら、その思想の特質の検討を試みる。

一、思想における東洋的なもの

橘は西欧的知識は深く、すでにみたごとくそれは彼の思想・思考に大きな影響を与えている。だが結局橘の思想の基軸は西欧的ではなく東洋的なものであるといえる。例えばベルグソン、

△ノート▽ 農本主義の思想基調

カーペンター⁽¹⁾、シュペングラーなどの東洋的な味わいのある思想への強い共鳴が指摘できる。彼の知識の獲得における西欧的教養も東洋的な思想・思考を根幹として形成されていたといえる。

東洋文明と西欧文明の「本質的相異性」について、橘はタゴール『生の実現』の所論を引証している(『本質』)。すなわち——インド文明は森林の中で誕生し、自然の浩大な生命に包まれ養われ、千万変化の限らない大自然の光景と密接な、しかも不断の交通を保ってきた。これに対蹠的にギリシャ文明は都の堡壘の内側に育ち、その流れを汲む近代文明は皆煉瓦の揺籃の中で生育し、自己と大自然との間に技巧的な差別を造り出して、人間のなす処は自然を征服することだと思っている——。

右の言及から橘は東洋と西欧の本質的相異性の核心は、自然と人間との関連の様相にあることを読みとっている。そこで更に詳しくタゴールの説くこの関連を聞こう。——インドでは人間と宇宙との間に存在する「調和」および「合理的連結」を強調する。「人がもし自然との血縁を認めないなら、彼は四面楚歌ともいふべき牢獄に住むこととなる」。かくて「一切と我との関係を実感し、神と一致することによってあらゆるものに直入する態が、人類究極の目的であり達成であると考へられ」、「人が一切と合致する意識を漸次に拡大していくこと、こ

れが人類の精進である」。「このような認識は「愛」によって得られる」「愛は人間が獲得しうる最高の福祉である。何故なら、人間は実に愛の味を通して、彼が彼自身以上であり、彼が一切と一体であるといふことを知るからである」。「私達は人間に対する愛を抱くことなしには、決して真の人間観を把握することが出来ない、……文明は、それが発達せしめた力の量によってではなく、その法則と制度によって、どの程度に人類の愛を發展せしめ且つ表現せしめたかによって、判断され評価されなければならない」。「愛の認識主体は自我である」「自我を通してのみ私達は、我等の特性に無頓着に宇宙の胸に横たはつてゐる時より、より真実に大宇宙を獲得することが出来るのである」。

「以上の真理はいかにして把握できるのか」「我等の自然界に於ける真理追求は、分析と科学の漸層手段によつてであるが、「我等自身の靈魂に在る至上の」の出現は、直接純粹の直感であつて、何等の推理なり論証なりに基くものではない」――。

右の叙述にみる、自然（宇宙）と人間・神・愛・文明観・自我は、カーペンターの論述を想起させるに充分である。橋がタゴールにカーペンターの影響をみているのは尤なことである。ところでタゴールの言及から次の諸点を改めて抽出しておかねばならない。第一点は自然、宇宙あるいは世界という言葉（概念）はいずれも同義であり、それらは神という言葉によつても

表現されている。第二点は東洋思想（インド思想）における自然観は、人間の自然との一体化を強調する。「幸福であるためには、私達は、我等の個人的意志を宇宙の意志の統制に服従せしめ、また宇宙の意志は即ち我々自身の意志であることを、真に感じなければならないのである」。ここにいう幸福とは人類の目的であるが、しかし功利的・享受的な目標ではなく、自然に内在する論理に従つた自己意識あるいは自我の実現・開展の姿である。さらに第三点として精神における真理の認識方法が直接純粹直感であることがあげられる。この方法はベルグソンのそれである。

右にみた東洋的なものが、橋の思考・思想にいかに現われているかを、前二稿を振り返りながら眺めてみよう。

（一）精神の第一義性を彼の思想にみるができる。彼は精神的結合＝人格的結合が人類の生存における第一義的なものであるとした（第二稿、一四八頁）。この結合は第二点にあげた靈的存在たる自我が自然と合体する自己展開の姿である。ベルグソンの表現に擬していうならば、精神は第一次的存在であつて、存在そのものの本質である。

橋の認識方法の特徴として、事実の重視・自己体験の尊重のあることを第二稿で指摘した。もちろん事実そのもの、体験そのものではなく、解釈される対象としてのそれらが問題なので

ある。ところでこの解釈・理解に際してとる観点は精神的側面の重視であつて、事実（事象）の理解には常に本質（精神）が先行し、現実世界の非は、その非なる現実の姿において、みえざる本質を顕現しているとする。この考え方は有機体の論理であつて、本質とは「感覺的認識を超越せる」、理論を超えた「大宇宙的自然」（第二稿、一二一、一二三頁）に外ならない。かくて現実世界の価値序列はこの思想を標尺として転換（逆転）すべきものとなる。「逆倒せる金↓物↑人の關係を正しき人↓物↑金のそれに立てなほして、人間解放と社会組織の救済」（『建国』）が実現できる。『本質先行』による本然の価値序列の形成——これが橘の目標となる。

(二) この目標が指示するのは、本源的なものである東洋精神への回帰である。西洋近代文明の唯物主義・個人主義・自由主義を否定し、それらをのり越える東洋精神への還帰は、世界とそして世界の指導者としての日本の緊切な課題であると橘は主張する（後述、三、参照）。

(三) 「今かりに、東洋精神の、然して以て孔孟の教義となり、凝って以て仏陀の大人格となり、出でては以てクリストの精霊となりし所のものを取り来つて、ソクラテス、プラートン、アリストテレスの哲学に比較して見よ。その間に横たへられたる相異性の本質的にして、根本的な、まことに印度詩人の指摘

せる如く、ギリシアの堡壘を以てめぐらされたる都と、印度の大森林との間に横たはれる所だけのものが存しておる事も認めないわけにはゆかん」（『建国』）。東洋精神は東洋の教義・宗教の根基であり、「人類が有する最も優れたキリスト教」（『家族的独立小農法』）でさへ、その源は東洋精神にある、と橘はみる。彼がその思想を東洋的とするカーペンターは「（有機体の——引用者）各機構の特殊な統一を助成し、創造するところの力」があるという。宇宙的秩序の創造者・統一者であるこの力はいわば宇宙神であり、タゴールの所論に沿つて読み替へれば、人間の本有的性質がそれに合致するところの、東洋的精神の顯示としての実体的な自然に外ならない。そして諸々の名称を付された神々はこの自然⇨神を超えることはできない。東洋精神を基底におくことによつてその思想は多神論となる。ここに先の第一点が現われ出ている。

(四) 第三点に挙げた直感による真理の認識は事象の合理的把握を固執しない。橘は共同体社会と集合体社会を対比説明した際、次のごとく述べている。「一切を智的に合理化した生活の上に築きなおすと言ふが如き事は起り得るものではない。……社会組織とその社会組織化の根本觀念中よりかかる（祖宗の情自然崇拜、庶物崇拜——引用者）非智的合理性をぬき去る事不可能なる事を認めざるを得ないのである」（『農村学』）。「靈

的結合の社会」とは非合理的なものを包みこんでいるのである。⁽⁵⁾

思想・信条の厳密な理性的把握とそれによる論理的一貫性を追求せずに、非合理的なもの、相対峙するものを包みこむ包括性と寛容性は東洋思想（日本思想）の特徴といえよう。⁽⁶⁾

注(1) 橋は特に強くカーペンターに東洋的な思想を見ている。『*Toward Democracy*（一九〇四）に感嘆し次のごとく言っている。「カーペンターは大思想家であり哲人である。代表的著述は *Art of Creation* で、それはやはり、東洋の仏教思想とヘルグソン思想をかわせたような、非常に東洋的なものだ。やはりあのヴェダに近いものだ。これはまた非常にわしを打った。タゴールなんか非常に感化されているはずだ」（松沢哲成『橋孝三郎』、七六頁）。この書は十九世紀後半に流行した物質的機械説を駁して、天地の創造を一種の芸術と見る観点に立ち、著者の思想の出発点である自我とその能力について論じている。

(2) R・タゴール『生の実現』(*Realization of Life*, 1913) はたちまち数万部を売りつくし、わが国では大正四年三浦閲造訳が出版された。橋はこの訳書を読んでいる。『本義』にも引用している。大正初期は社会の動揺、思想の転換を背景に、海外思想の澎湃たる輸入に伴う翻訳書の流行がみられるが（岡野他家夫『近

代日本の名著と文献』、四三、四四頁参照）、橋のタゴールの著書への親炙もこの思潮と無縁ではない。本稿では花田鉄太郎訳（昭和一〇年九月）から引用した。

(3) 「先天的内在的なものの顕在化という論理」、「本質顕現」という思考様式である。この論理は「発展の論理としては有機体の論理であり、規範論理としては自然法的思考」である（丸山真男『現代政治の思想と行動』、三二一～三二二頁参照）。

(4) カーペンター『文明・その原因および救済』（石川三四郎訳）、四〇頁。

(5) 橋の反合理的精神については、網沢満昭「農本主義と人間の探求——橋孝三郎の思想形成」、『現代の眼』一九七一年一〇月）二四六頁、『同誌』、（一九七二年三月）二五六頁に興味ある考察がある。

(6) 以上の諸特徴は中村元『東洋人の思维方法3』（第4編日本人の思维方法）に掲げる諸特徴のうちいくつかに対応する。なお『『日本的』という觀念は『東洋的』という觀念といちおう区別して考えねばならぬ』（同書、三六七頁）が、本稿ではこの点を厳密にしていない。

二、東洋的思想との連繫——権藤成卿を介して

西欧的教養・知識が橋の思考・思想に影響を与えた以上に、

権藤成卿の論策は更に深く強い力を橋に及ぼしている。⁽⁷⁾ 権藤は東洋思想・精神の展開の論理と日本におけるその歴史的発展の姿を教示して、橋の志向——近世西洋唯物文明の培土である西洋思想の超克と東洋思想による現状改革の志向——に確信と指針を与え、橋の農本思想の凝結に見逃せない力となっている。橋は、西洋思想に培われた自己とは対比的に権藤には「漢学」があるので「相補う」⁽⁸⁾ところがあつた、と述べ、権藤の学殖・見識にいたく敬服している。

以下しばらく権藤の思想の概要を主著『自治民範』⁽⁹⁾（昭和二年刊）および『農村自救論』（昭和七年刊）に窺つてみる。

（一）権藤の思想

I 理論・歴史・現状

その思想の骨格は民性・成俗、社稷、自治としてとらえられる。
〔民性・成俗〕

「僅かに『活き得る』に満足しない。『一層幸福』に、出来得べくんば『最も幸福』に生きんことを欲求して已まぬのが、人類自然の性能」であり、これが「民性」である。「故に衣食住男女の調育が、今往古渝ることなき人類安定の公例（公則）」となる。「教育、法律命令の制定、社会産業の組織、其他人事百般の問題に於て、其解決の基礎となるべきものは民性である。

此故に苟くも経世の事を論ずるものは、民性を外にすることは出来ぬ」。

民性を基本として成俗・恒例・礼制が定まる。「民族の国を建立するには、必ず一定の成俗がある」。成俗とは「同一氣候風土に栖息して同一生活をなせし結果、同一類似の氣風となり、随つて生ぜし風俗が集団的に進歩し此に一定の慣例」となったものである。この慣例のうち「共同の輯睦を篤くし共同の福祉を進むべき習俗」を採り、成俗が「漸化」して成るのが恒例（典例・典範）であり、これによつて「肇国の大本が樹ち」、恒例に沿つて遂に礼制（例制・法制律序政刑）が構成される。

〔社稷〕

「社とは土地の義にして、稷とは五穀の義である。人が其土地に住み、其土地の生産に存活する（のは）自然の天化」である。「土地を離れて人類はない。人類を離れては社稷もなければ鬼神もない。乃ち人類は、必ず其土地に就て衣食住を営むべきものである」。そしてそこに民性を調和させるための「自然の風俗が出来、其の風俗が一步を進めて社稷を成し、其社稷が国の基礎となり、漸^スんで制度組織の必要が起」こる。つまり「天化自然の社稷を土台として、その国が建設されたものである。そこで国家の政体組織等は幾回変化しても、社稷は決して動かぬ」。原始古代にもすでに自然のままの人間が集まり社稷

を構成していた。「社稷は国民衣食住の大源である、国民道德の大源である、国民漸化の大源である」。成俗↓恒例↓礼制の發展順序は「社稷の政範」に外ならない。社稷の構成には「一天の常に遵ひ、二、地の宜に依り、三、人の和を誘む」という公則がある。「統治者にあれ、被治者にあれ、苟も社稷觀念を失却すれば、一面に其治下の郡邑に勢力抗争の弊害を生じ、一面に政府内部に権力独占の弊害を生ずることとなる」。

社稷は土地に密着した自然なる生命の営みの姿だといえよう。ところで土地についてみれば、「太古より地を重視したことは争はれぬものである。此觀念は特に農業の国に深かい、水車を逐ふて移転する遊牧の民には、比較的此の觀念が乏しかった、而して地を重視するの觀念は、取りも直さず愛郷の觀念である。愛郷の觀念は取りも直さず愛國の觀念である。此故に古來強大なる邦国を建設したるものは、農業の人民であつて遊牧の人民ではない」。従つて「農民が社稷構成の基礎」となり、それ故「国の大本が農に在る可きは固よりである」。

〔自治〕

社稷成員の結合形態が権藤のいう「自治」である。「人は決して単独孤生のものではない。其の孤々の声を揚ぐるや、既に父母と我との三人が有る。兄弟もあり、隣人もあり、郷党もあり、国人もある、人は地に落つれば、必ず非我の關係を生ずる

のである」。「苟くも既に我と非我との關係が有る以上、個人の自由は絶対無限なものではない」。また人の五官の働きは智能啓発の機能はもちろんのこと、同時に愛という情調を發動し、「孟子の謂ゆる惻隱の心、羞惡の心、辭讓の心、是非の心は：：幾んど先天的性能である。此の性能を推し拈めたものが、他人の爲めにする公義といふものである」。こうして民性の純正なる要求を「現在以上に進めたい各人各個の同一なる意思」が相集まり、「此意思充足させるが爲に、心形両面の勤勞に服し、致々刻々天の化育を助け進み、「大衆結束の精粹」たる自治に向かう。

だから自治とは本来「自然而治」であり、自然而治は「いずれの民族にも其形影が認められ」、「人類の共通せる世界的の基礎概念である」。また各自の「自制力」は「自治の真源」であつて、自制力がなければ自治はできず、自治ができなければ自主の力は起こらず、自主の力なければ自存共済の公序良俗は保たれない。「自治は個人の自修（自慎・治己）」によるのである。そして自治なくして国の経緯は立てぬ。「社稷は只自治に依りて齊一すべきものである、寧ろ自治を描いて社稷はない。又た社稷を認めねば自治はなくなると云ふてもよろしい」。

「自治主義」はかくして、中央集権・国家主義（「一切の事を王者自ら取り仕切つて、万機を総理する」）・官治組織（「支

配権の全能を要則とし、その支配権は寡頭なる官憲に在る」に對立する。

権藤は農村自治体として、約五〇戸からなる「自治郷邑」である「郷團」を構想している。

〔日本の歴史〕

以上にみた民性・社稷・自治の論理的展開は、権藤によれば、明治期前の日本の歴史的展開に一致する。すなわち――

すでに古代において「自然而治の成俗が……一通りの発達をして居ったことは、殆んど疑ふべき余地はない。」「自然の進化が、自然の教化をなし、自然の教化と自然の自治が、全く純粹なる各人各個の性情に発する衣食住の欲求を調齊して、無理のない治平が保たれた」。そこでは祭政一致であつた。風俗慣行の均しい同種姓氏の民は一地点に土著蕃殖し一井を成し一伍を成し一邑里を成したが、その發育は悉く氏神を起点となし、ここに祭政一致の故俗を形成した。そして各邑里はその氏神の司祭者を推し立て代表となし、自然自治の成俗を固定したのである。それ故「由来我古俗の其祖神を祀り、祭事を営んだてふことには、必ずしも深き宗旨的意義はない。」「古代人が祭によりて政を施したこと……を理解せずしては、我國の古代觀は立て得られぬ」。さて、各邑里の發育・蕃殖に従い統轄の必要がおこり、ここに權原朝（B・C・六六〇年）の發祥をみるこ

となり万世の国基がかためられた。

その後崇神天皇（第一〇代、B・C・九七年即位⁽¹⁰⁾）の時になつて「始めて国としての組織の端緒が開かれ」、農本の詔が発せられた。この「社稷の公典に遵」う「肇国の御誓詔は、農を大本とする、社稷體統の政範を明に」したものである。

成務天皇（第一三代、A・D・一三一年）の世に「肇国農本の御誓詔を、更に制度の条項に具体化し、六章の大綱が宣布された。」「成俗に依り民を自治せしむる上古以来の公典を基礎とせ」る「我國最初の立制」である。そこに記す「自治とは、上世以来の自然而治の句を約言せるものにして、自治を制度の大本となしたるは、実に日本を以て世界の最先進とせねばなるまい」。

この「自治立制宣布の後、国内は一致協合して政化大に揚り、謂ゆる衣食足りて礼節を知るの良風美俗」をなしたが、やがて民人の休戚を顧みない権力者が天皇と民衆の間に割り込み社稷は危殆に瀕した。かくて大化廓清が行われる。孝德天皇（第三六代、大化元年―六四五年）は新政の主旨を以て「大同自治の成俗を基礎とし、社稷體統の公典に歸復する」ことを明らかにした。この時活躍したのが南淵請安である。

天智天皇（第三八代、近江朝、六六二年）は律令を修定し、大同自治の公典を教え、「天下は大同にして都て彼此なき者なり」との詔を宣布した。そして「我社稷體統大同自治の政典は、

近江朝倒覆以後、飛鳥朝、奈良朝の仏法政治となつても消磨せず、平安朝の式微時代にも滅尽せずして、鎌倉の式目政治に依り、変則的に復活し、室町時代の戦乱中にも、猶ほ其成俗の遺形を存し、江戸時代にも一縷の風尚前世を忍ぶべきもの」があった。

右のごとく我が国は「社稷を基礎にして建立され」、「少なくとも二千年間、日本には乱れざる社稷の大系がある」。では現状は如何。

〔日本の現状〕

「明治の欧州模倣政治に依り」、我が国の道統はくずれ国情は危機に臨んでいる。これは次の諸点に端的に現われている。

「我農村は実に甚しく疲弊せり、将さに疲弊より衰滅に近づくかんとする状況である」。「農民が社稷構成の基礎たる以上、国の大本が農に在る可きは固よりである。然も此の国よりたるべきことが、権力支配の為に顛倒」している。そのよつてきたるところは中央集権・官僚制度・官治制度にある。また自治の觀念を忘失している。現今の自治制は民性自然の要求を無視して行政の都合より制定したもので、かの恐るべき金権と官権の下にある。更に民衆は自制力を抛擲している。農村の疲弊はその結果でもあり、「当然の現勢」である。

対策は「唯だ本に反へるに在る、本に反へるとは、社稷を主

義とする自治に復帰」することである。「偽道」（「偽」の字を分解すれば人爲となる）を排し、「天理自然の常則」に従うことである。

Ⅱ 日本と西欧の対比——日本の優位

権藤は日本（東洋）と西欧を対比し、それを上述の思想によつて意味づけ、日本の優位を論じている。そこには現状の批判・改革に連らなる彼の所見と、また権藤に対する橘の傾倒をおこさせたであろう弁証をみてとることができる。

(1) （成俗について）東洋における米産と西欧における麦産の指摘があげられる。権藤はこの現象的な差異から、それぞれの「農村構成の沿革に大なる差違あることを発見し」、その根本に「習俗」の違いのあることを見ている。つまり両者の差異は「成俗」——その形成の根源は前述のごとく氣候・風土であった——の対照性に基づくのである。かくて彼はいふ、我が国の欧米模倣策の失敗の「的確なる理由」はここにある。両者は「全然本質を別にし、米産地域がいずれも土着を根本として集約的なるに反し、麦産地域は収利を根本として都て商事的」である、と。相異は優劣を含んでいるのである。

(2) （社稷について）各国各民族においては例制祭教の型範が種々である。日本は神道を尊ぶ。「神の道に随ふといふは、自然に忤^{ウツカフ}はぬことである。自ら神道有りとは、必ずしも外に蔽

然たる命令が有るのでなく、固有の理性が、其儘に神道と称すべきものであるといふ意味である。……惟神といふは、人々理性を固有するといふことになる。権藤によれば神道は人為（偽道）を排する自然なるものである。

右の引用は以下のごとく注解できる——祭政一致も自然なる現われである。すなわち、自然而治は智者・強者に依つて治められるものではなく、「鬼神の冥罰にも、仏陀の冥福にも、微末の關係なく、各人各個、其天稟の性に率ひ、本能を啓いた結果であつて、この自然に則つた理性的な行為が、「相互の和修協睦を勧め、百穢を祓ひ豊稔を祈り、其公同的約束を氏神の前に誓ふ」祭事となるので、そこには「個人の冥福心を煽発する様な習慣はなく」、従つて宗旨の意味はない。かくして「祭に因りて政を施」す祭政一致が出現するのであり、またそれによつて「依然たる自治觀念を固守」することになる。我が国固有の神道はこのように社稷に基づく祭政一致の民族信仰である。歴史に徴すれば、儒教・道教・仏教等の大陸思想がわが国に漸入し、それらは祭を理解せず、従つてわが国の古代觀——神道を妄斷・邪解して、上古以来の故俗・道統を破壊し、殊に明治のキリスト教にあつては「我國民の社稷的道統を惜気もなく破却したものである」。異国の教義をもつてしては遂にわが社稷の真諦は把握できない。「東洋学の造詣なく一部の学者は、社

稷一步を進めて其国を成立せし以上は、草昧時代の幻影たる社稷を捉へて、彼は云為することは、全く無用であると云ふが、是れは基督教國人の帝國とか王国とか稱すべきものを知りて、東洋の社稷なる意義を解せぬ為である」。

ところで社稷觀は諸學說・諸主義に對する批判・受容の基礎視点である。現今世に喧伝される様々な主義（民本主義・民主主義・社会主義等）・學說も「社稷觀の素養がなくては、其実行動作が破壊的に陥る」。なぜならそれらが「実行に入れば其国土、気温、民俗の本質衣食住物質生産の實際を無視する訳には行くまい」。そればかりではない、「一步を進めて是等の異同差異ある學說を明瞭にし、互に錯誤なき様に努力し、其最善の方法に就き、一般衣食住の安泰を図る」のは「我社稷の大則」によるのである。文明批判においてもことは変わらない。「今日の文明は、外觀如何にも榮然たるものではあるが、（それを享受するのは）多数一般の人民であるといふよりも、極めて少数なる富豪、貴族、或る種の特權者に限らるるの觀がある」。「進歩は寧ろ民性の要求に背馳する」この趨勢を鋭く見ぬくのは社稷を視軸とする観点である。

(3)（自治について）集團の結合原理も異なる。日本では「共同の福祉を侵害することは、絶対に排斥せるものであつた」。「個人の自由は絶対無限なものではない」。「他人の為にする公

義」の發揮されている、この「成俗自然の齊一協会せるものを名づけて公同」⁽¹²⁾と称す。欧米では「飽まで個人の所有権を尊重し、適者生存、不適者の不可生存を当然として、生存競争を公認」している。そこでの「個人区々（からなる）集団を名づけて共同と謂ふ」。

欧米のごとく「各自個人の単独に生きるが為めの努力を、為すが儘に任せ、取る儘に委ねて置けば、互に競利動作を起し、自己が活きる為に他の生きることを侵害し、強い者が弱い者を凌ぎ、遂に人々を相噛むの勢となる。そこで（わが国では）愛敬忠恕の自然教化が起り、公同自治を構成することになった」のである。従って、「愛敬忠恕の古義は、後世の権力者の為に演述せられた解釈と同じでなく」、忠といっても後世の官学究の机上で製造された、忠君愛国説とは大なる相違がある。当路の責任者が公同と共同の差違に考慮を払わなかったことが、明治以降の我が国成俗滅却の原因を造っているのである。

III 国家観

現状変革の唯一の方途は社稷に基づく自治に選ることであると権藤は断じた。ではⅠ、Ⅱにみた彼の思想はいかなる理想の国家像を彼の思念に結んでいるか。

まず社稷と国家の関連をみておかねばならない。権藤は先に社稷を基礎にして国が建設されると述べた。「社稷を基礎とし

て、村落の自治となり、村落の自治を拡張して郡県の自治となり、竟に一国を建設するの必要を生じたものである」。それ故社稷でない・言葉の真の意味における国家はありえないことになるう。これを権藤は「我輩は社稷を措て国を認めぬ」と表現している。

権藤によれば、日本の歴史において国としての組織が開かれるのは崇神天皇の時であったが、この肇国の理由を記している。「橿原朝の創開より此時に至る迄は、自然而治の儘に君臣一和し、国として統制の必要もなかりしが、海外の關係乃至民心の変化は、総合統一の必要、即ち一致集団の力を必要とする時代となったのは、又大勢の氣運の認めねばならぬ」。このように「国家とは、一の国が他の国と共立する場合に用ゐらるる語である。世界地図の色分である」、「外国なければ国家はない」（原文圈点）。これに対し社稷は、人類存活の「内容実質の帰著する所」であり、「各国悉く其の国境を撤去するも、人類にして存ずる限りは、社稷の觀念は損減を容るべきものでない」。だから制度・政治のいかなる変化の下でも社稷およびその觀念は不動である。

両者は峻別されぬばならぬ。権藤にとって、社稷とは自然的・絶対的・実体的存在であり、国家とは社稷集団が自己防衛的にとる人為的・相対的・便宜的・形式的な結合である。

かくして権藤は「君民共治」⁽¹³⁾を構想する。それは換言すれば南洲請安が理想とした大同社会である。この国家においては「国の統治は……生民の自治に任かせ、王者は唯だ儀範を示して之に善き感化を与ふるに留むる」。また「国土は社稷の有にして決して君長の私有物ではない」(原文圈点)。そこでは国民の富は君主の富であり、国民の貧は君主の貧となつて、公利の利害は衝突する所なく、公益は即ち私益、私益は即ち公益である。公私は一体化している、否、公私の觀念そのものが「全然無意義である」。

君民共治は権藤にとって単なる理想ではない。わが国の史的事実なのである。「共治なる用語が、始めて公制に揚げられるのは、大化の時であるが、共治の公例は国初以来の政基をなせるもの」(『君民共治論』)であつた。そして天皇統治についていう、「大衆の自然而治、乃ち無為にして治まる民性自然の成俗に法り、天の化育を助け給ひしことが、謂ゆる天を代めす処の御大業」であつて、歴代天皇は「民衆と共に社稷を遵奉」し來り、その統理には「民衆の純正なる公同意志の結晶」が表出している、「全く人民よりして我皇室を奉戴したことは、真に明々昭々たる事実である」と。

われわれは権藤の思想の大略とその帰結を知つた。しかしなお以下の數言を費さねばならない。

現状の危機克服のエネルギー(自治結束の力)は、権藤の論理に従えば民衆の側にあることとなる。「我社稷を基礎とせる民衆は、一人は一人、一町村は一町村、切実に自ら治めねばならぬ責務がある、此責務に對して、権能即ち自治権が起るものである」。「民衆の自ら經營し、自ら扶持共濟し、自ら防衛し、自ら存活進歩すべき、社稷の典範を保続し、常に治乱両面に処する覚悟を立てて置くのが、根本の趣旨である」。民衆の自治権はまた抵抗権でもある。「君民の共に重んずる所は社稷である、社稷を重んぜざる民は民でない、社稷を重んぜざる君は君でない。古人が『君を輕しとなし、社稷を重しとなす』と言つた意味は此に在るので有る。若し社稷を度外視して国民と利害を異にする一階級を設け、之れに特權の利益を与へ、之れに特權の權力を付し、国民の或者をして其の特權の權力の下に隠れて、惡事非行をなすの便宜を得せしむならば、其の特權の權力者は、之を國家と名くるも、民國と名くるも、若くは大統領若くは帝王と名くるも、其利害は必ず國民と一致するを得ざるものとなるのである」。「無理なる征誅あれば、一も二もなく拒斥す可しだ。無道なる徵求あれば、大も小も排除す可しだ」⁽¹⁴⁾。民衆はこのエネルギーによつて反權力の立場を自ら確保するのである。

ところで、△社稷を基礎にして國が建設される▽という命題は、△所謂國家はそのままに社稷ではない▽という命題を導き

出す。この命題と現状における社稷の危機の深さの指摘、そして右の民衆の抵抗権を考え併せる時、改革に投げかける「君民共治」の構想は極めて含意に富んでいる。⁽¹⁵⁾

注(7) 権藤成卿(一八六八—一九三七)は福岡県久留米市山川町の儒者にして医者、の家に生まる。血盟団事件(昭和七年)、五・一五事件、農村自救運動(昭和七年以降)などに思想的影響を与えた。多くの人は「かれの思想を評して東洋的無政府主義、復古主義、ファシズム、農本主義、放逸なアナキズム、ニヒリズムなど」とよび、かれのことを制度学者、漢学者、皇典学者などと言んだ(滝沢、六頁)。しかし彼の全貌は明らかになっていない。本格的な研究は漸く滝沢誠『権藤成卿』(一九七一年九月)にはじまった。

橋と権藤の遭会は昭和六年八月であるが、それ以前に橋は権藤の著述を読み「尊敬の念を抱」いていた。「ある農本主義者の回想と意見」『思想の科学』一九六〇年六月号、一九頁参照)。面識後両者は瀬繁に相合し、急速に一層緊密な思想の共感をよんだ。橋の著書に権藤の名がはじめて現われるのは『日本愛国革新本義』(昭和七年一月講演)であるが、その賞揚は『農業本質論』(昭和七年七月)からである(次注参照)。

(8) 「諸君は誰も知らんであるが、日本にもかくれた所にとんだ大きな学者や思想家が居るのはまことにた

のもし話だが、私はその一人として権藤成卿といふ老人を挙げる事が出来る」(『本質』)。「権藤翁はわしをひじょうに買っておった……権藤翁は当代のたいへんな学者である……わしのもたざる漢学をもっている。わしは西洋のものばかりやって来ているから、相補うところがあつた」(松沢『前掲書』、一五〇—一五一頁)。

(9) 『自治民範』前篇は日本歴史の沿革の叙述、理論篇にあたる後篇は先に刊行の『皇民自治本義』(大正九年刊)を修訂したものである。「成俗の漸化と立制の起源」(『中央公論』、昭和七年六月)、「農村自制論」(『改造』、昭和七年六月)はいずれも『民範』に依る叙述で、部分的に節題を変えて『農村自救論』に収録する。この二著の趣旨は全く同じであり、記述の重複する箇所もあるので引用文の出典の揭示は省略した。

(10) 天皇即位年と西暦年の対比ができるのは推古天皇(A・D・五九二年)からである。ここでは権藤の時代に通念であつた歴譜によつて年次を掲げておく。

(11) 権藤の記述によれば、南淵請安は推古朝の時に隨に留学、当代の碩学に師事して三三年、舒朝一二年(六四〇年)に帰国した。権藤家の家学とされる制度学の始祖であり、その口述書『南淵書』は日本建国の創業から推古朝までの歴史と王道の真隨を説き、権藤家に

伝えられる秘籍であって、成立年代は「古事記」よりも古い、という。但しその文献学的真偽は問題とされている（滝沢『前掲書』、一〇四～一〇九頁参照）。

- (12) 『農村自救論』に「公同概念」なる項題があるが（七九～八二頁）、叙述に削除が多くて殆ど意をくみとり難い。政府の忌諱に触れることを避けてのこの処置は、逆に公同概念の重要性を知らせる。

- (13) 権藤成卿『君民共治論』（昭和七年）参照。

- (14) この文言は『農村自制論』（九八～九九頁、前注(9)参照）にあるが、『農村自救論』に収録のとき、削除された。

- (15) 権藤に対する多くの評言がある（前注(7)）のも、その思想の複雑さを語っている。なお後注(21)参照。

(二) 権藤と橋の対比

人間性↓民性、民性の展開⇨「存活」の物質的基礎↓社稷、結合の組織内容↓自治、を規範カテゴリーとし、またその具体相は成俗を基点として、歴史的現実を展開していく——これが権藤の歴史法則であり、この法則によって過去・現在を凝視するのが歴史観である。

ところで権藤と橋の思考・思想が似ていることはこれまでの考察からも容易に見てとれる。例えば、権藤の立論は民性を本

能（常性）とすることからはじまり、民性の内容として衣食住の保全を挙げた。これは「経済の根本は食生活の安定」¹⁶⁾と

する橋の見地と類似している。権藤の社稷↓土地（愛郷）↓農本立国（愛国）の論旨は橋の探るところである（愛郷の塾名は権藤の用語に拠るのであろうか）。権藤のいう自治主義の下では公益と私益の対立はない。それは全体と個との有機組織的結合を以て形成される橋の「調和共同体社会」（第一稿、六六頁）と等置できる。権藤は自治遂行の手段の一つとして「購買組合の類」の設置を挙げているが、これも橋の見解に近い。また権藤の重視する自制心（自修）は橋のいう「人格」の一要件でもある。そして、「地方農村共同体を自治本質に立てなければいけない」、「自らよく制し自らよく治むる事によって、よく自強、謂ふ所の農村共同社会を形造る」（第二稿、一二四、一二九頁）、あるいは「自制は自ら自治へ通ずる大道」（『建国』）という表現が権藤の所論に依拠していることは明らかである。

右のごとく両者は相通じ相一致している。しかし両者の比較の主眼はこの点ではなく、基調を同じくしながらも、なおそこにみられる差違の考察である。上述の諸点においても細かく見れば、後述のように、本能・「土」・自治組織体についての理解内容は違っているのである。

I 比較 (1)

まず(一)に考察した範囲での比較を試みる。

米産と麦産の対照のなかに成俗——その形成の根底は自然条件であった——の差をみたごとく、権藤の論理には立地論的な視角が深く浮き出ている。この見地に立てば、自然の要求に基づいて様々な産業立地が形成されることになる。彼は記している「本来人の体質能力に差異ある如く、地方により土宜民情、習慣風俗の相違があるのは当然である。農業地と工業地とは、自然に其要求も異つて居る。都会地と村落とは亦た決して一列に看ることが出来ぬ」。だから自治の主旨は不変であるが「其特色に依つて住民の自治を組織するのが当然である」、と。産業立地を自治組織の問題として捉えるが、それらの産業的な結合様式には触れていないのである。これに対し橘は、国民共同体の構成として農村・都市共同を権藤と同様に考えているが、さらにこれら共同体の共存を有機組織的結合を内容とする生産二次性原理を以って意味づけている。

「本と最古の尖端と、最新の尖端とは、自ら相一致し、既往よりする現在、現在よりする将来は、必ず其道統継続に由らざる限り、安全なる人国の存在は認められぬ」と権藤は述べる。この文言に、社稷自治を日本の原始古代の実在像とする彼の所論を重ねるとき、改革とは、道統の一貫性を回復するために、現

在が最も完全な実在としての社稷自治に実態として復歸すること、あるいはその志向を持つことであるといえる。彼の心裡には原始古代の映像が強く焼きつけられている。橘はどうか。彼は目標を「土」への回帰に置く。それは原始回帰への象徴的意味であり(第二稿、一三九頁)、「土地」の意義を抽出しそれを理念にまで昇華させている。両者は改革の基調を復古に求める点で同一ではあるが、復古の意味するものは異なっている。ここでも権藤の思考に立地論的視点が反映しているのに対比し、橘には原理的・抽象的な把握の方法があることを注目してよい。

思考上のこの差異は共同体の質的差異となつている。すなわち、社稷は「生活者の利害共同体的結集」たる「地縁共同体」⁽¹⁹⁾であり、「場所的ゲマインシャフト」である。橘の共同社会はむしろ「精神的ゲマインシャフト」である(後述、比較(2)参照)。個と全体との関連の掴み方においても両者は違う。権藤は個人の存在それ自体は既に単独ではなく、「我」は同時に「非我」であるから、個人の自由は絶対無限ではないとして、共同の側から個人を限定する。これに対し橘は人格は絶対的であり、この絶体性は共同^{ヨリホレシヨリ}によつてはじめて保証されると論じ、個別的な個人の存在から論理が出発する(この点では、権藤が「単一なる個人」を認めるとして難ずる欧米思想と同じである)。この相違は権藤が「共同」そのものに、橘の意味での有機的結

合を見るに對比し、橘は個と全体の間にも、普遍的な原理としての有機組織的結合を見ている点にも示される。両者ともに「民性」あるいは「人格」として個人を重視しながらもその位置づけに現われる差異を、敢えて拡大・強調すれば、権藤の個の全体（共同）の中への埋没、橘の個の蔽存、という対照が浮き出す。それは前者の東洋的・共同体的発想、橘の西欧的・個的発想の對比である。

権藤の歴史観は「人民（民衆）史観」といえる。重複をいわずその論拠をあげれば、①民性の自然の発展に則り、成俗を根底にして国家が成立する。②人民より皇室を奉戴したのであって、神典を粉飾する学者輩が「皇室の稜威に慥伏して統制されたものの如く」論ずるのは誤りである。③民衆には反権力となる抵抗権がある。④我が国ではいかなる社稷の危機に臨もうとも、良風美俗・公序良俗を維持する民衆がいた。それは「地方の郷邑組織が俗然たる社稷的集団に維持され居りし結果」である。「社稷的民衆」は常に健在であった。更に権藤の意を推測していえば、だからこそ明治以降の危機からの脱却も可能となる、ということになる。彼の国家論はこの人民史観に根づいている。橘も国家について触れているが、権藤程徹底した思索をめぐらしていない。権藤は「プロシヤ式」・明治絶対主義体制を激しく批判したが、この批判の視角の中には橘の構想・

実践も入っている。(20)

社稷を基礎とせぬ国家は形骸でしかない。権藤のこの公理によれば現在の国家あるいは国家についての諸説はすべて容認できないことになる。当時の日本における思潮であった国家主義を排す見解はすでに見たが、彼は民主主義（民を主とするから、賤民政治の弊が起る）にも反対する。君民共治制の下では「国家主義と称して民主主義に対抗する必要もない。民主主義と称して国家主義に対抗する必要もない」のである。彼は更に共產主義・社会主義（「国民本位の国家主義」に等しい）・虚無主義を否定する。「現今の産業危険を救済せんと欲して、西洋学者の發明したる革命的の諸説、即ち共產主義、社会主義、虚無主義の類は、何れも多少の理はあるが、其主唱者においては、或は一時矯激の語たり、或はただ売名のためにする説であるかとも思はるる処がある、社会の生活状態に何等の故障もなければ、これ等の議論は一齣の喜劇を見ると扱ふ処はない」。要訳は次の点にある。「社稷の理を徹見すれば、政治は人民生活以外の虚文でないことを知り得る、是れを知れば万事を知つたのである」。

では権藤の主義を彼の表現に従って、君民共治主義と名づければ充分であろうか。われわれはその内容からみて、むしろ端的にアナキズムと表現したい。(21) 次の文辞はこの見解を補足するであ

ろう。「虚無主義者は自由主義者である。飽くまで個人の自由を無碍ならしめて、何人にも其肘を掣かしめざらんとする者である。王政を変じて民政に改めたりとも、其結果は一而已である。寧ろ政府を設けず、制度を一掃することを希望して居るものである。此くの如くにすれば、生存競争は公平無私の間に行はれ、淘汰の結果完全なる社会が勃興すること、燭照数トを待たずと信じて居るものである。」「若し現実を離れて、単に理想上よりいへば、刑は無刑に期すべきものである、政は無政に期すべきものである。夫の家貧しくして孝子現はるるは、其家の不祥である如く、国乱れて忠臣出るは、其国の不祥である如く、政府臭き政府あるは、其社稷の耻辱である。此故に古語には『端拱無為にして天下治まる』といふこともある、然らば此の意義において無政主義、或は虚無主義と称する学説ありとするも、決して忌むべきことではない」(原文傍点。先には虚無主義を退けたが、ここではそれへの賛同の心意が読みとれる。なお虚無主義には「絶対無政府主義と村落政治主義」があるというが、権藤の選ぶのは後者であらう。権藤の思想はアナキズムであることよって超国家主義なのである。

橘の思想には以上と同調するものがある(後述、三、参照)。

注(16) 前注(7)「回想と意見」、二二頁。

(17) 「愛郷会発会宣言」にいう、「……我々日本は過去に

於て然りし如く現在に於ても、本質的に農村国である。この事實はまた将来に於て益々重きを加ふべく最大事実である事、これを断言して憚らない。……よく国際的経済競争に打ち勝って、世界に重きをなさんと欲するならば、何より先に土の日本の本質の存するところに従つて農村を健全にして充実よく土の日本のそれに倣するものたらしめねばならないのである。これ実に時代の要求する所、来るべき全日本の国民的改造はここから始めずに始める所がないのである」(傍点——引用者)——鈴木正節「権藤成卿と橘孝三郎」(『伝統と現代』、昭和四八年九月)、一二四頁より所引。

(18) 西山逸「昭和維新の思想と行動」(『情況』、一九七一年三月)、四七頁。

(19) 滝沢『前掲書』、一一九頁。

(20) 権藤は語る。「従来橘君の行つてゐるのは、丁抹の畜産の日本農業化であり、そこにプロシヤの絶対主権論を持ち込んだものであった。が然し丁抹に見た処で、他に幾らでも同農法を実施して、乳を搾り、チーズを造り、バタを搾へるといふ競争者が現はれるときは当然其処に行き詰りを生ずる、況や日本ではないか。更に成俗の漸化を無視し、令と成俗との一致なきプロシヤの絶体主権はどうしても日本に相容れるものではない。そこで私は橘君に君民共治を説き水戸の義

公も之を強調して来た所以を教へた」(昆貞『五・一五事件と愛郷塾の全貌』、一七九頁)。

(21) 山川均は指摘する、「(権藤の自治の——引用者)思想の核心または基調は、最も素朴な形のアナキズムに外ならぬ」(『新農村運動のイデオロギー』『経済往来』、昭和七年十一月、一一九頁)。

南淵請安の大同説の典拠は『礼記』の「礼運篇」であって、「大同はアナキズムの社会理想に似たようなことを言っている」として、権藤のアナキズムの水脈を大同説および老壮思想に求める見解がある(土田杏村「ファッショ論陣の人々」『経済往来』、昭和八年一月、七九頁参照)。因みに権藤の「老壮思想にかんする教養と関心には相当なもの」(滝沢『前掲書』、一二三頁)がある。

なお、農民の自然欲求を満たす社会を描く安藤昌益の方法は権藤と極めて似ており、前者の思想もまたアナキズムである(松本健一「安藤昌益と農本のアナキズム」『伝統と現代』第二二号、昭和四八年七月、参照)。

権藤は明治天皇の大業の軌準点は大同社会の実現にあると論じているが(『君民共治論』、一二〇頁参照)、しかし、その現状否定の論理に、日本の国体の可否を問う(勿論否定的に)論理を伏在している(前注(12))、

《ノート》 農本主義の思想基調

(14) に注目)。国家主義者達はこのことを敏感に察知した。例えば林癸未夫「農村の自治自救は可能なりや——権藤成卿氏の思想を批判す」(『経済往来』、昭和七年一〇月)は左のごとく論じている。

「名を古制度の復活に藉りて、実は非国家主義及無政府主義を主張するものである」。「権藤氏の思想に於て最も重要な一点は国家主義の排撃である」。古来我が国民は「国家の危急存亡に係る非常時に際会しては、国家主義的精神に立帰り、国民的協働によって祖国を擁護し来ったのである」。「権藤氏は明白に国体の破壊を主張するものと断しても恐らく弁解の余地はなさうに思はれるのである」。

II 比較 (2)

前項の諸点の外に現状改革にかかわる主要な三項目について対照してみる。

「思想・精神」

「今日は、法律制度の改革よりも、更に一層切実なる急務がある。他に非ず、即ち先づ人心の改革である、人心すらも緊肅して居るならば、如何なる悪法律悪制度も、或る程度までは、必ず之を善用することが出来る筈のものである」。「人心の緊肅といふは、社稷を主とするの自治である」。自治に結集すべき精神・思想はすべてに優先するが、しかし、そこに拘束が

あつてはならない。「現在世間に唱道されつゝある、思想統一等云ふ事も、一般民衆の思想を、ただ自家の型に鑄治するの目的であれば、是れこそ進化の防碍、人心の囚縛である。元來人の性情を離れては教化の基礎は正されぬ」。

精神を第一義的とすることに於いて権藤は橘と全く一致している。だが、後者の方がより重く精神を秤量している。権藤の論及する愛敬忠恕は自治実現のための格律という要素がないでもない。橘は人格すなわち愛を思想の根底におき、それを絶対的なものとする。敢て類比を求めれば、愛こそが橘の民性（本能）なのである。彼は「經濟の根本は食生活の安定」（前出引用）という經濟原則を超えた精神の存在を考えている。生物学的要素としての民性、自然条件に規定される成俗の形成、「土地」に基礎をおく社稷、にみられる権藤の具体的な思考経路は、自治共同体を場所的ゲマインシャフトとしたが、橘に於ては共同体は精神的ゲマインシャフトとなる。

教育では権藤は徳育を最要視する。それは人格教育である。古代には「第一に人格、第二に才能、第三に労効（經驗をいう——引用者）」を重視した。現代の「教育方針は注入的である。稍や家畜養成に類して居る。頗る性情を剋殺する傾きがある。……教育がもし支配者の便宜の為にのみするものなれば、是れで可なりと謂はれようが、進歩發達を目的とし、健全なる自治

國民を養成する目的ならば、大に改正すべき必要がある」。細部の異同はともあれ、権藤の教育の基本方向は橘と同じである。

〔土地所有・農業經營〕

（土地所有）「國土は社稷の有」（前出引用）である。だから「元來土地の所有權といふことは、大に疑問とすべきものである」。「我社稷の大則に依り日本國籍の人民は、必ず一定面積の宅地（あるいは農地——引用者）を均受すべき權能を確認され来りしものが、（現況では——引用者）少數富裕者の土地兼併となり、無住所人民が非常に増加をなせるは、明らかに我社稷典範の壞類である」。

（經營形態）権藤は國土に対する耕地面積の狭小、小土地所有の状態を理由として、わが國における大農制の不適を斷じ、もし大農制を強行すれば土地兼併が促進され、小地主は小作人になるという。農業經營形態としては自作が最もよい。「一般に耕作の原理よりいへば、耕地の改良に最も効力あるは其の土地が自作農によつて所有せらるゝことである」。ただし、農業労働者は耕作の良否に利害の關係は極めて薄く、土地の改良などに注意を払わぬからである。

右の見解は橘が家族的独立小農經營を經營形態の本格的なものとする理由の一斑に通ずる。そして橘が大農制を否定する論拠はこの自作小農經營の強韌性に於つた。これに対して、権藤

のこの面に向ける視力は弱い。彼の大農否定の論点として前面に出ているのは土地所有の問題——土地均分思想である。

(地主制度) 村落内にある耕地を貸付ける耕作地主に対しては——貸付地の改良などに投じた地主の実費を弁済することによって、耕地所在の農村は、その貸付け耕地から生じた収穫を共用とする先取特権を有する。不耕作地主に対しては——耕地を公定地価もしくは正当な買入れ原価を以って、村落共同の耕作に移す。要するに地主機能の実質的一掃を権藤は目論んでいる。右の処置の根拠を次のごとく説明している。「耕地が或る農村の境域内に在る以上、其土地は由来その農村のために与へられたる天恵であつたことを忘れてはならぬ。例せば空気が天恵である、水は天恵である、此の如く土地も亦た天恵であるのである。然らば論理上、その耕地より生じたる收穫は……(他の所有物と異なり) 地主が村民の承諾を得ずして自由に処分し得る筈のものでない」。権藤は言及していないが、この論理は自作農にも妥当する。

橘の基本経営における土地所有は私的ではあるが、実質的には共同の管理の下におかれた公的な所有であつた(第一稿、一六二—一六三頁、第二稿、一四四頁)。権藤の土地は村落自治体の管轄下にある。両者の見解は同じである。

耕作者以外の者の農地占有による中間利得の奪取は「我国古

来之を不合理と認めてきた。この不合理の実態である現下の地主小作関係をいかなる視点から解決すべきか。権藤の言をきこう。「農民は独り地主のみを責むるのは能でない、自ら克己して、其各自の地歩を進めることをも思はねばならぬ、又た和氣藹々たる一村の輯睦を保つことをも思はねばならぬ」。「強者と弱者と各々孤立が出来るか、労働者のない工場に楯籠りて、資本主は独り多額の生産をなし得る筈はない。……世間は五分五分の相持なものである。耕作者と地主も相持である、資本主と労働者も相持である、唯だ今日の急務は、互に其心を引き、互に心を引き、互に心を引きしめたならば、人は総べて天の寵児である、別に隔る所はない」。不合理は対立の關係に至らずして解決されるべきであり、その任務は自治機構の調斉機能に委ねられる。

社稷三基の公則の一項である「人の和」の順守、思考にみる精神の第一義性、東洋的・共同体的発想は、遂に現実の対立關係を思念の中に包容・解消してしまふ。権藤は土地所有の問題性をともかく取り上げた。だが階級に結びつけるまで追求していない点は橘と共通する。

(移植民・開墾) 移植民による開墾は、往古の「墾田」にみるごとく「過剰民口の移植」であり、社稷の見地よりすれば「第二の自治国の創開」である。「自治の力を国内に云ふに及

ばず、国外までも拡張発展させねばならぬのは、真に我国刻下の急務である。我国内既成の農村は、已に其人口の過剰を見る様になって居るからである。……農村（一農村に其力なければ、連合農村としても可なり）が、共同的に第二農村を国内国外適当の地に開始し、政府は之を保護助成するの方針を取るが最も機宜に適せる方策と思ふ。かくすれば其農村と殖民地との連絡が善くなつて、其殖民地にも後援ある集団勢力ができ易いのである」と権藤は述べ、朝鮮における農業殖民の不振、滿蒙地帯に未だ農業土着の拠点を造らず、南米移民が棄民同様の結果となつてゐる実情を指摘し、あるべき移植民政策の提言をしてゐる。

橘の開墾は基本経営を単細胞とする理想部落建設の場であつた。その開墾地を「属国」（植民地）あるいは海外に求めることについては特に触れていないが、新しき共同体を移植民に期待することにおいて両者は一致している。

〔経済の論理〕

この事項についての橘との対比は別稿の考察を必要とする。以下権藤の見解の概要だけを述べておく。但し結論的にいえば両者は極めて類似している。

（経済原則）それは衣食住の充実と安定である。「呉れ／＼も人生の要求は衣食住である。……アリストクラシーとか、デ

モクラシーとか仕掛方法には差別が有つても、結局万民一様に其産業を励み、他人を害せず自ら満足を得ると云ふことが、何よりの務でなければならぬ」。

（生産の三要素）空気・水と共に土地は「天恵」である。「凡そ土地に生ずる都ての物資は、土壤の力と、天化の力と、人の労力との三つの力に依りて出来る、土壤の力に対する報恩が、社稷の祭祀である」（原文傍点）。ここにいう三つの生産要素の力の存在は、社稷三基の公則に照応している。

（労働）生産の三要素のうち特に重視すべきは「労力」である。すなわちいう、「人類の心的形的の労働は業である、衣食住物資製出の都ては皆な此業の力に待つものである。故に業に対する政治的若くは社会的措置が調子を失へば、人類の共存は必ず不安全となるのである」。この文言の後段を再言すれば「労力を捧げて職業とする民衆の存活を安全にし、飽まで其向上進歩を助成するは、実に社稷の本源を培養医済する事となるのである」。

（機械）機械は人の筋力に替つて家畜・水・風・蒸気・電氣の力を用い「迅速に多くの生産をする」。しかし、権藤が現代文明に批判的な立場に立つ拠点の一つは、実に機械のもたらした人間性の破壊である。「謂ゆる西洋文明の長所が茲に（機械の使用を指す——引用者）在ると共に、其の短所も又茲に在る、

何となれば、機械の發明ありし以來、西洋人は富の渴望により、理性を没却したからである」(原文傍点)。

機械を経済学的にみれば——(1)手工業者を没落させ、「富の兼併を誘起した」(傍点)引用者、以下同断。(2)「機械は昼夜間断なく運転せしめ得べきものであるから、若しそれを分秒間にても使用せずに置けば、資本主に取りて其だけの損失になる」。そこで労働者は長時間労働を強いられて健康を害する。こゝも表現している。「我社稷の本旨に依り、労働問題に対する断案を下せば、機械力の進歩に依り幾分にも労役率の減少を見るに至りしなれば、必ず幾分の余暇を認めて教化を勧めねばならぬ、此の古来の遺制を抛棄し、其余力の全部をも資本力の吸収に放任する様の事は実に言語同断である」。(3)資本主にとっての機械の「道德的摩損」の減少は労働者の品性の道德的摩損の増大である。「機械工場の風紀道德上に及ぼす弊害も亦た看過することの出来ぬものである」。(4)「労働賃銀の低落」の下に、「今日の労働者は絶対に資本主に依頼し、資本主の奴隸たる位地に甘んぜねばならぬ状況となった」。「利己主義が一般資本主の信条」である——。

権藤は機械を凝視することによって、資本主義社会・経済の機構の罪過を感得している。そしてその基因は機械独占者の道義的欠陥にあるとみる。「(機械の)發明者は利用厚生具と

して意匠を凝らしたであらうが、其れを用ゆる者は何れも伯夷の徒ではなく、盜跖の徒であるからである」。先述の地主小作関係解消の考え方と軌を同じくしている。ともあれ、「如何に機械力が進歩した所で、其機械の運転は労働力に待たねばならぬ。矢張り産業の大本は民衆の労働力である」(原文傍点)。かくて抜本的な救済策は利己主義を基礎におく私有財産制度およびその是認する生存競争を排棄する「治己主義」(「己を治めて他に及ぼす、自他相集りて、其集団を治むる」)の実現である。その上で「機械力の進歩をして更に益す精巧微密ならしめ、且つ其進歩の効果と利益を普遍的に斉一ならしめざる可からずと云ふものである」。

(反資本・反独占) 権藤のこの立場については多言を要しない。左の記述だけを示しておく。「明治に至りて我国も亦た欧州式の私有財産制度に一変し、社稷全部の資産が恣まゝに一部少数人に独占さるゝ事となり……資本力万能の国」となった。

「原料も、機械も、交通も、金融機關も、商事機關も、一々數へ来れば、社会の活動すべき都ての事物の権能は、全然資本家の支配下に歸して居る、心的形的凡百の労働者たる一般民衆の大部が、其衣食住の不安を招き、今日の現状を見るに至りしは、実に然らざるを得ずして然れるものである」。

(経済の規範) 商品生産を限定する。すなわちいう、「由来

農民土着の主眼とする処は、土毛即ち其土の生産物に存活するにあり、故に其生産物を商品化することは、大に注意を加へたものである。幕府時代に於て、四国九州の諸藩が、藍草栽培に細心なる注意を払ひ、必ず食糧生産を侵さざる程度に限り、之を許せしが如き、深く考察す可き一例である。我国が明治以降、農産物をことごとく商品化せざれば、納税も出来ず、隣閭の交際も出来ぬこととなり、市価の高低浮動極りなき生糸の産出に何等の注意もなさず、之を以てて農家の重用産業となしたるは、決して農民土着の公例に副ふものではない。商品生産の許容限界は衣食必需品を商品化から除くことであらう。要訣は自給自足経済の指向と確立である。商品生産は貨幣を流通手段とする交換経済であるが、権藤はそこに貨幣制度の害悪をみてとっている。「資本力のみの特種の権力を認め来りし、欧州近世の幣制組織を模擬せし我貨幣制度は、今日の百弊統出を招致せし原因である。……貨幣の占有者、其尤も多く貨幣を占有したるものは、謂ゆる資産家である。資産家は直に資本の供給者で、容易に産業の占有者となり、原料も直ちに資本権の支配に帰し、労力も亦資本権の支配に帰し、遂に人類の存活に利用されねばならぬ物質の配給は、其調子を破り今日の如き不自然界を現出する訳となる」。

経済学的にいえば幸福は富の分配にある。「地主が其地を自

作すると云ふならば、地主は即ち其農村の住民である、其收穫は兎にも角にも農村の富の増殖となるに相違ない、然し富と、幸福とは同一でない、一村の中に或一人が著しく富みたりとて、他のものが都て貧困ならば、其村は幸福なる村と云ふ得ざることは、幸福と云ふことは、富の増殖に關係せずして富の分配に關係するからである。此意義は近世になって、西洋の学者が喧しく云ふことであるが……東洋では千古確實の道理と傲してある」(原文傍点)。

III 「相補う」ことの意味

立地論、社稷人民の実在についての説述、絶えざる現状への言及などにかがえるごとく、権藤の論理展開は具体的であったが、橘の思考はむしろ原理的・抽象的である。また共同体の理解をめぐって、前者には東洋的発想、後者には西欧的発想がみられた。こうした対照はあるが、しかし、両者を貫く基軸的な太い線は、革新的な理念は東洋思想に拠らねばならぬとする確信であり、また多くの論点において両者は協調している。

権藤の思想は深い漢学の教養に基礎づけられた儒教思想である。橘は年少期に儒学教育を受けた⁽²²⁾。彼の東洋思想への憧憬にはこのことが揺曳しているのであらう。とまれ、権藤は東洋的思想・思考に立脚し、橘は西欧的教養に立つて東洋的なものを求める。この両者の知識形成の対比性(相異性)と希求するも

のの同一性の故に、橘の側からみれば、権藤の所論は東洋的思想・思考の拠り所となるのである。

ところで橘は、権藤の学識には「相補う」ものがあると述べたが、その意味・意義については何も語ってくれない。われわれがそれを解き明かさなければならぬ。以下の如くであろう。

第一に、「相補う」とは、漢学と西欧思想との対比、所見を同じくする諸点の確認、そして補充、という単なる関連ではない。橘が権藤の思想を可して最も身近に東洋的なものを見出し、そこから東洋的（あるいは伝統的）な思想と結びつくことによって、自らの思想を整えたということなのである。このような意味で、橘からみれば自己の思想は権藤の思想を相補うことによって完整するのである。

第二に、権藤は東洋思想と西欧思想の現下の対立を語るが、西欧思想をすべて排斥・否定しているのではない。このことは権藤の思想に内在する・相補うことを可能とする・条件として見逃せない。長文ではあるが引用すれば、「住民衣食住の安泰を図る上に最善の方法を求むるには、如何なる学説も主張も、仔細に之を考查して、誤りなきを期するが殊に緊要であると思ふ。彼の浅薄なる国体論者が、人の性情を離れて迄も、国民道德を押し込む手段を尽し、新思想といへば過激危険限りなきものとして之を排斥し、又新説者流では、東洋学説と見れば、何

も彼もなく専制主義、官僚主義と思ひ込んで、之を罵詈するの
は、実に心外千万の事である。由來欧米に於て其順序ある一定
の学問あるが如く、東洋に於ても、東洋人の進化沿革の本源を
なせる学問がある。只だ我輩は此兩者の隔意なき協睦を冀い、
相磨勵して生民衣食住の安泰を成就せねばならぬ事と思ふ」。

「孰れ其民俗国情に随ふの外なしと云ふのみである、故に我日本
は社稷を基礎とせる肇国の本旨に反り、民衆の衣食住を調齊し
て、民心の安靜向上を保証するの大謨を正すより外、此の危勢
を救治する方法はないと云ふのである。我国に於ける革正的
救治論者乃至其実行者は、当初欧州式其儘なりしものを、逐次
に日本風俗に適應される様に変化させつゝあるのである。更に
之れが日本式に脱化するのは、近き将来であろう。是れ其社稷
成俗の引力に依る、思想接近の端緒である。若し我社稷の典範
を学理的に見たならば、彼の欧州学説との共鳴点は固より八九
分を占めて居るのみならず、全く同型に出でしかと思はるゝ点
も、少くない。殊に其主眼たる衣食住男女の調齊を以て、民衆共
存の要諦とする一事に至りては、全く些の差別を認められぬ」
（傍点——引用者）。この文言はまた権藤の学問の態度を語つ
ている。異国の思想である儒教を日本的に読みかえる意欲的な
姿勢を敷衍するのがこの引用文であらう。

東洋学は西洋学より優れているとする前提の下で、西洋思想が東洋思想と併存しうる指摘は、権藤と対照的な思想形成の経歴を持つ橋を、説得力を以って牽きつけたことであろう。實際権藤の敘述には「西洋思想」——ただし東洋的な色調を帯びた「西洋思想」、それは橋の立場からみれば、西洋思想の真随である——と同趣旨の所論が散見される。若干を例示してみよう。

(1) 幸福に生きんとするのは人類自然の性能であるとする見解はオーエンと同様である(第二稿、一四四頁)。(2) 愛は先天的性能であり、それが拡張して他人の為にする公義となるという論及に、愛と相互扶助を人類の本能とみるオーエン、カーペンター、クロボトキン⁽²⁴⁾を想起するのは容易であらう(第二稿、一四五―一四六頁)。(3) 社稷に基づく共同集団はカーペンター、テンニエスの語る共同の意義と相応している(第二稿、一三九―一四〇頁)。(4) 民性の要求に背馳する現代文明の批判は、文明の現状に統一の消失・全一体の調和の破壊をみるカーペンターを憶い出させる(第二稿、一三七頁)。(5) オーエンは犁を鋤に替えるべきだと論じ、更に産業上の諸発明が社会に利益をもたらさず、雇傭労働の減少・一部の少数者への富の集積の手段となり、却って社会を悪化させていることを指摘した。⁽²⁵⁾ 権藤の機械観と共通する。(6) 幸福は富の分配にあるとするのはH・ジョージの研究の主眼でもある(第二稿、一四二頁)。(7) 「時代の

推移は、屢々旧き信仰の權威を奪ひ去って、新しき或物を求めねばならぬ場合がある。其れを思潮の変遷と称するのである。

勿論それは多少必然の理由に支配せらるゝのである。如何に抑止しようとしても、春の次には夏が来る、夏の次には秋、秋の次には冬、一年四季の変化の如何ともすべからざる如く、斯の思潮の変遷も、亦原則に於ては如何ともすべからざるものである。」「変化が、四時の氣候のみであれば、人間世界は極めて簡單だが、天象地脈の上にも、人事文物の上にも、大小幾多の変化があるので、東西いづれの民俗もいづれの邦国も、其予測順序を取乱して、敗亡の否運を招きしものが尠なくない」。この権藤の史観はシュペングラーと同じである(第二稿、一三三頁)。

相補う点の第三は橋が権藤によつて体制、変革の必要の強い認識を得たことである。⁽²⁶⁾ 日本古代に規範を求めることによつて巧みに韜晦している権藤の人民史観に立つ明治国家体制批判に、橋は、ひそやかな、しかし鋭い嚙きをはつきりと聞いたに違いない。歴史の推進主体について、橋は「農民」(「土の勤労者」)に求めたが(「我々は日本政治改造の実体を農民に見出」す)、権藤はより広く「細民」(「小作農、新中間層、都市労働者等」)⁽²⁷⁾を考へている。この点も橋に示唆的であつたろう。農本主義者という側面での権藤に、あるいは農本主義の主張にだけ橋は共感したのではなく、農本主義思想を含んだ権藤の思想体系に共

鳴したのである。

第四に、橘のその後の思索にまで及ぼしている権藤の影響である。その一つとして天皇論を挙げることができる。橘は昭和八年頃より天皇研究に強い関心を傾け、遂に「天皇道」(すめらみこと宗教・信仰)に到達し、戦後も研究に専念して発表を続けた⁽²⁸⁾。この思想の旅路に影を落しているのは権藤である。以下二、三の点を記しておこう。

(一) 『皇道国家 農本建国論』(昭和七年七月脱稿、一〇年五月刊)で橘は、「私淑して止まざる、日本のかくれたる一大史家権藤成卿」の叙する史実によって、日本国家創開にみる神武天皇の「皇道国家国民共同体制」実現の統治精神と大権、またそれ以降天皇はこの共同体制の中心にあつて、「日本国民の解放と国家的進歩発達の方に日本を転換せしめらる可き中心の動因をなしておる」こと、を讀者に教え、「日本の政治改造は一君万民主義を農本の基礎の上に打ち樹てるといふ結論を見る」と論じている。橘の天皇研究の基本方向はすでにここに定置されている。

(二) 研究は「宗教的に生きている古代社会の本質を根本的に見なおしてゆく」⁽²⁹⁾ことから出発した。そして比較宗教学的研究によれば「おまつりの体系を検討することは古代社会成立そのものの検討になる」と橘はいう。かくて彼は天皇制を支える自

然な心性を稲作と結びつけ、天皇家を農耕社会の宗家として位置づけて天皇を宗教的源泉、祭祀執務者とする。この天皇の解明には、権藤の画く古代社会・天皇・神道の概念が投影している。このことはまた次の点にもかかわる。

(三) 「自然」という言葉は民性から自治に至る叙述において事あるごとに用いられ、権藤の思考展開の核心ともなっている極めて重要な概念である。そこでの「自然」とは対象的自然(名詞)ではなく、事物の運動或は行為の準則として、「おのずから成る」(動詞)ことである(第二稿、一四四頁)。「生々化無限の力」であり、「無為にして化する」ことである。社稷は自然である。また天皇の存在は自然であり、それ故に人民は天皇を奉戴するのである。そして自然なるものであるが故に祭政一致の神道が遵奉される。権藤のこの「自然」の理解はまた橘の理解でもある。

「自然の観念」は容易に前記のごとき春夏秋冬の四季の変遷、そしてその循環として象表される。循環はまた人為の及ばざる回帰でもある。回帰(輪廻)⁽³¹⁾思想は右のように自然を捉える東洋思想の典型的表現といえる。そこにはまた回帰の起動力あるいは回帰の収斂点を精神(本質)における思想(本質先行思想)がある。自然に逆うものの衰滅は自然であり、自然の道をとることによる興隆もまた自然である。日本および全世界を救う道

は「天皇中心復古前進主義文明大革命」であり、「その指導原理は唯一、天皇道にしかあり得ないのだ」(「天皇道」)。橘にあって天皇は回帰の極点なのである。

(22) 注 橘は「(外祖父に) 小さいときから儒教——論語や孟子などをたたき込まれた」(松沢『前掲書』、三〇頁) という。

(23) 民性・成俗・杜稷・自治・克己・天などの用語は、論語、礼記、書経等にみられる。

「かれの思想の基本的な姿勢として、儒教を中心とした中国思想の積極的な日本の読みかえがある」、それは「かれ独得」のものであって、民衆の抵抗権の思想の読みかえは、「程度の強烈さにおいては、比類をみない」(滝沢『前掲書』、九〇、一八八頁参照)。

(24) 「『公同』を力説する点において、原始村落共同体またはその遺制のうちに、現代社会の進むべき目標を認める点において、権藤成卿氏の思想とクロポトキンの思想との間には、共通の理論ではないが共通の感情が流れている」(山川、前注(21)同書、一二〇頁)。

(25) R・オーエン『ラナーク州への報告』(一八二〇)の「第二部計画の概論」——永井・鈴木訳、二二―四二頁参照。

(26) 滝沢『前掲書』、一五六頁参照。

(27) 西山、前注(18)同書、四八頁参照。

(28) 昭和一四年三月獄中で『日本皇道国体本義』を完稿。そこには天皇を宗教的元首とする彼の天皇論の骨子が固められている(松沢『前掲書』、三一―三三四頁参照)。また「天皇道」(『伝統と現代』第二九号、昭和四九年九月、一三三―一三九頁、昭和四七年一月愛郷塾における講演)は天皇観を簡明に語る。なお天皇論の思索過程・思想の構造については綱沢前注(5)同書(一九七一年一〇月)、二五五―二六一頁、および同氏「橘孝三郎論」(『日本の農本主義』所収)を参照。

(29)(30) 前注(7)「回想と意見」、二〇、二三頁。

(31) 橘はいう、「東洋人は誰も、歴史は輪廻する、一直線コースをとるんじゃないんだ、という考えかたをする」(松沢『前掲書』、七五頁)。

三、思想の多様性

東洋思想を基調とする橘の農本主義は、その展開のなかにいくつかの思想傾向を含んでいる。

まず第一に、ナシヨナリズムの相貌をみてとることができ。橘は世界の指導者としての日本を構想した。その論ずるところを補筆しつつ瞥見してみれば——

国家の成立・発展をみると、土地経済・農村経済を経済的源泉とする「土の国家」、および市場経済・海洋的通商交易を

以って経済的源泉とする「海の国家」、の二つの「定型」がある。この二定型は、政治的支配力の主体を一は武力に他は金力に求めて、対立・抗争してきたが、十七世紀頃に後者が勝利をおさめた。これが英国を中心とする「近世資本主義」の成立である。そして、第一次世界大戦の結果、「武力（土の国家）」——引用者——は完全に世界支配の壇上から引きおろされた。「日本国民社会の現実における行詰りの状態」の原因は、まさに「土の国家」の凋落と金力の支配する近世資本主義にある。現状の課題は、だから「土の国家」の回復である（以上『農村学』）。

歴史の証するごとく日本は「土の国家」である。だが「土の国家」は日本に限らない。日本の「土の国家」としてのすぐれた特徴は、第一に諸条件の整齊である。「我々が目的とする人道的厚生経済にゆき得る最上の途（を達成する——引用者）ために最も恵まれたる条件を具備せる国は、日本であつたのだ。その適度なる農村と都市の人口分布と、適度なる生産各方面の発達状態と、適度なる各種職業体の存在と、適度なる文化的発達と、一切は我々に国民共同体制協同組合的国民社会経済組織を発達せしむべく幸しておるのである。かくて日本の全般的家族体が経済的に確保さるゝならば、日本の全般的国民共同体制の国家組織は何物を以てしても犯し得ざる健全にして充実且つ鞏固比ひなきものとなるであらうことを確信する」（『建国』）。

第二に東洋精神の保持である。橘は国家および農業の発展の中軸となり推進力となるのは家族経営であることを世界史の共通とみた（第二稿、一二四、一三〇頁）。家族は彼にとっていわば「愛の完全性を保存する集団の最小単位」ともいうべきもので、宇宙構成の最小にして不可分な原子（atom <not cut>）の単位である。しかし、彼が日本の農村における家族経営を強調するのは、このような家族経営の一般性だけによるのではない。日本農村の家族経営が近世西洋唯物精神に対立する東洋精神（国土主義的・相愛主義的・協力主義的・人格的精神主義・勤労主義）の最も強固・純粹な保持者とみるからである。先の引用文の後段で記している家族体の経済的確保は、東洋精神の強化、保続とも関連しているのである。

このように、「農村が有する人類生存に対しての絶対性、特に日本の歴史社会的現実に対して有するのそれに就て、事改めて言ふ事は少しも必要のない所のものだ」。そして、それ故に、「近世西洋唯物文明の成果をおさめつゝ、併せてそれを将来に生かし用ふ可く、併もその近世西洋唯物文明の支配を一掃して、日本建国の本質の存するところに立ち還り、東洋精神を真髓として、国を造り改めて此処に日本更生の大道を切り開くと共に、日本のみが中心となって発祥せしむべきことが可能とされておる……。日本は今や、日本更生の大道の爲めにふるい立たねば

ならん。世界的大回転の前に目をさまさねばならん、「斯てこそ東西二つの単位たりし、世界が始めて一単位の世界として、有機的に結合し得る基礎が据え置かる可きものであるばかりでなく、かくてこそ初めて、日本を中心としてのみ回転すべき人類の現代の大回転が可能とされるからである」(『建国』)——。新しい世界は日本民族を「歴史創造群」(第二稿、一二五頁)とする農本主義の世界である。

橘が権藤成卿よりもナシヨナリズムを強く押し出していることは見落せない。権藤によれば、成俗に根づいた社稷を基礎とする国家は様々な特色ある内容を持つ複数として存立することになる。「他人がありての自己」、他家がありての自家、他郷邑がありての自郷邑、他国がありての自国」と権藤は述べ、社稷諸国家の共存を考えている。この思考は、人は生まれながらに孤独ではないという論理の国家間の適用でもあり、また東洋思想と西欧思想の併存を説く考えにも通じ、東洋的・共同体的発想がその底にある。ナシヨナリズムをめぐつても両者の相違が現われているのである。

当時の時代の思想の影響も勿論あろうが、橘の農本主義自体の構造は自生的にナシヨナリズムを指向するものとなっている。特にそれが家族主義を包み込んでいる点が留目される。ただし彼におけるナシヨナリズムの核心は日本の家族的農業経営に特

有な精神性にあるからである。そして家族主義は、家族を中心点とする同心円の拡大によって、村落共同体(理想部落)を捉え、さらにこの共同体を含んだ拡大円として、「人格的調和共同体」の完成組織を家族的国家に見出す。また家族主義の精神は、国家の家長であり価値源泉である天皇に凝縮される。既述の「天皇道」に到達する道は家族主義の道でもあるといえる。ともあれ家族主義は「国家構成の原理」である。⁽³³⁾

第二にアナキズムである。権藤の場合ははっきりとアナキズムに対する親近さを文言上に示していたが、橘の所論は内容的にみてアナキズムの色調を帯びている。逐一その箇所を指摘する必要もあるまい。

ここにH・リードの論文によってアナキズムの基本原理を示しておく。⁽³⁴⁾

一般的仮説

(一)有機体観——「健全な社会とは有機的な存在」である。

(二)人間性——「人間の根本的な善に対する信念、自然法の存在に対する謙譲さ、そして理性と相互扶助——これがわれわれを救うことのできる性質である」。

(三)価値観——「われわれは他のすべての価値……以上に自由と平等の価値を重んじてはならない」。

思想重点

(一)個人・個性の尊重——「進歩とは社会内部の個人の質的な分化が次第に確立されることである」。分化とは「生まれつきの能力に応じた分業を意味している」。そこでの集団は人格的な結合であり、相互扶助を行う目的のために個人の活動を未決にしておく集団である。

(二)自然法の重視——自然の法には「宇宙の自然な秩序に本来備っている、平等と公明の原理が実在している」。

(三)宗教の尊重——「文明史の示すところによれば、宗教は有機的な社会において必要な要素である」。マルクスの理論とちがって、「むしろ宗教を科学的に判断し、それが必要な『人間の感性的活動』であることを明らかに」すべきだ。「アナキズムから発達してゆく新しい宗教を考えてみる事が可能である」。

(四)共同体連合経済——「各産業は自治的な共同体の連合を結成し、各産業の管理はその産業で働く労働者の手に全く委ねられ、これらの共同体が国の全経済生活を管理する。各種の共同体間の相互関係を調整し、一時的な方針を決定する産業議会といったたぐいのものが作られる」。「結合と相互扶助を求める動機が共同体の福祉にあるならば、その目的は、地方的あるいは地域の基盤で分散化された経済によって、もっとも効果的に保証される」。

橘は、その広範な読者のなかで何人かのアナキズム的思想家に出会い、彼等から深い影響を受けていることも、一言ここに改めて記しておかねばならない。例えばカーペンター、クロボトキン、L・トルストイ、石川三四郎、そして権藤成卿などである。⁽³⁵⁾

一評論家は、大正後期・昭和初期の日本の農本主義はアナキズムに思想的系譜を受けていると述べた。⁽³⁶⁾橘の農本主義はこの系譜に記載されていなくとも、アナキズムの影響が深く刻まれている。そしてまた逆に農本思想の深化がアナキズムに到ることもあるのである。⁽³⁷⁾なお、有機体説の信奉、理性と正義に基づく人間精神の自然的な新しい社会建設の確信などの諸点において、社会の必然的発展を説くマルクス主義と対立するアナキズムは、⁽³⁸⁾また隠れた力を以って、橘の反マルクスの立場につながっているといえる。

第三にナロードニキ的思想もある。

ここでも橘の所論との照合については省略し、この思想あるいは運動の主要点を述べておく。⁽³⁹⁾

(一)社会発展の軌道——ロシアの農村共同体・協同組合的労働・ミールの自治の歴史的に独自の性格を考え、未来社会の萌芽として農村共同体を捉えて、ロシアの社会主義は非資本主義的な道を辿る。

(二)革命の主体——農業革命は社会主義的性格を持つ。すなわちナロードのもつ革命力と共產主義的本能を信じ、農民社会主義的の革命を信念とする。

(三)経済論理——農民への土地分与を要求する。資本主義の確立、農民の階級的の分化が強化するに従い、小商品生産者を擁護し、マルクス主義に敵対的となっていく。

(四)世界観——新カント主義・実証主義・人間学的唯物論から取り入れた種々の要素からなる。

右に挙げたナシヨナリズム、アナキズム、ナロードニキ的思想は比較的目につくものであるが、巨細にみればこの外 of 的思想傾向を抽出できるかもしれない。いずれにしろこれらの諸思想を収束し、それらの発現に意味を与えるのは橘の捉えている、東洋思想である。

×

×

本稿の考察を進めながら筆者が絶えず感じたことは、農本主義は単純な——従来しばしばそのように取り扱われてきたが——思想ではないということである。橘孝三郎の思想だけを対象とし、しかもまだこの対象の全域に考察が及んでいない、極めて狭い範囲の検討においてさえ、このことが痛切に印象づけられている。この感想を一つの刺激として、更に考察を進めてみたい。

注(32) 前注(17)参照。

(33) 日本のファシズム・イデオロギーにおいて特に強調されている点は、農本主義的思想の優位、大亜細亜主義に基づくアジア諸民族の解放、および家族を「国家構成の原理」とする「家族主義的傾向」である(丸山、前注(3)同書、四二―五七頁参照)。

右に併列された三点は勿論相互に関連がある。本稿では橘の農本主義が家族主義を包み込んでいる関係のみたのである。彼の農本主義を「家族主義の再版」にかならなかった(隅谷三喜男・金原左門「下部指導者の『思想』と政治的役割」(『近代日本思想史講座』V所収、一三七頁)とする論者もいるが、この表現の意味は単純なものではない。

なお次の見解は示唆的である。「祖国は完結した一つの宇宙である」、「日本の『祖国』は『天皇』と『家族』によつて組立てられた。……家族主義がこの宇宙のイデオロギーの原型とされた。」「一般に愛国心は……郷土に対する本能的な愛着が、『祖国』という高次の概念に対する愛着に昇華したものと考えられる。

……『天皇』『家族』も、この昇華過程を表示する観念形式であつて、日本ナシヨナリズムの最大特色だと思われる(『升味準之輔「ナシヨナリズムの構造」『現代思想』Ⅲ所収)、二五九、二六一、二七四頁)。

(34) H・リード (Herbert Read) 『アナキズムの哲学』 (一九四〇)——大沢正道訳『アナキズムの哲学』三四～五九頁参照。本文の見出しと項目は筆者が便宜的に付したものである。

横山正彦『無政府主義について』(一九五〇)『経済学の根本理念』、一一〇～一一一頁)は、アナキズムは集合的イデオロギーであつてこれを定義づけることは困難であるとしながらも、その要素として、国家の廃止、個人・集団・地域・諸国民の自発的協力、正義(平等と相互扶助)の実現、を挙げている。

(35) カーペンターは『無政府社会』(一九一七)なる論文を発表している。カーペンターの日本への紹介者・訳者である石川三四郎は、前者の影響によつて社会主義者から後に日本のアナロコ・サンヂカリズムの代表的思想家の一人となった。橋は石川の『西洋社会運動史』(大正元年刊、直ちに発禁、大正一一年削除修正版)を読み、その感銘を後年まで残している(前注(7)「回想と意見」、一六頁参照)。この大著(一一年版は七五二頁)は、無政府党の諸宣言を掲げ(一一年版はその大部分を削除)、また社会運動者列伝を記すが、その最後にクロポトキンの略伝と特に「パンの略取」の概要(一一年版は大半を除去)を記述している。橋のクロポトキンへの関心を触発したのはこの書である

△ノート▽ 農本主義の思想基調

ことを推量させる。トルストイからは「精神的・宗教的な農本主義」を受けとっている(「回想と意見」、一六頁参照)。G・ウドコックはアナキストの型の一つとしてトルストイを挙げている(白井厚訳『アナキズムI』思想篇、三一五頁以下参照)。

(36) 「日本のアナキズム思想は二つに分れてゐるようである。一つは都会的サンヂカリズムで、他の一つは重農主義的である」(室伏高信『三沢村日記』、昭和八年、八五頁)。

(37) 松本前注(21)同書、参照。また、アナキズムと農本主義の思想的接点については、石川三四郎の「自然我」・「土民思想」・「土着主義」を例示する、網沢満昭『農本的超国家主義にみる『日本』と『自然』』(『伝統と現代』第二〇号、昭和四八年三月)八七頁参照。

(38) 「農本主義とアナルシズムとの間には原則的な差異が存在していた。しかし両者に共通するものがあつたことも事実である。そのうち特に重要なことは、いずれもマルクス主義の対抗イデオロギーとして自己を定立し、前(後か——引用者)者の方法である抽象的・分析的認識方法に強く反対している点である」(高橋徹「都市化と機械文明」『近代日本思想史講座』VI所収、二一六頁)。G・グリーンはアナキズムとマルクス主義の分れる点は、危機的分析を、個人の立場から

始めるか、あるいは社会およびその階級分裂から始めるかにあるとする（河村望訳『マルクス主義かアナキズムか——新しいラディカリズム』、二六～二九頁参照）。

(39) ガラクチノフ、ニカンドロフ『ロシア・ナロードニキのイデオログ』（小西善次訳）——「第一章 革命思想史におけるナロード主義とその位置について」に拠る。見出しは筆者が付したものだ。

レーニンとはナロードニキ主義の基本的特徴を次のように考えている。(1) ロシアにおける資本主義を衰退、退歩とみとめる、(2) ロシアの独自性を信じ、農民、共同体、等々を理想化する、(3) インテリゲンツィアおよび国の法律と政治制度と特定の社会階級の物質的利益との間の関連を無視する（「どういふ遺産をわれわれは拒否するか」(一八九七)——訳本『レーニン全集』第二巻、五一二～五二四頁参照）。