

三木清の協同主義と蓑田胸喜の三木批判

Kyōdōshugi of Miki Kiyoshi and Minoda Muneki's Criticism against Miki

野村卓史 (広島大学・教務補佐)

Takashi NOMURA (Hiroshima)

はじめに——三木清と蓑田胸喜

昭和10年(1935年)の天皇機関説事件は、戦前の昭和史における象徴的な一大事件として世に知られている。この事件は、天皇を国家の機関の一部として位置づけた天皇機関説の提唱者で憲法学者の美濃部達吉への排撃というものであったが、これに端を発する一連の知識人弾圧運動は、破滅的な戦争への道を突き進むことになる日本の運命をまさに決定づけたものとして捉えられるだろう。事件を主導したとされるのは、蓑田胸喜——歌人・三井甲之の国粹主義的主張を、自らが主宰する急進的な右翼結社「原理日本社」での活動を通じて体現していた思想家である。

蓑田は、美濃部排斥の成功後、美濃部同様にかねてより目をつけていた西田幾多郎への攻撃に集注していく。まず蓑田ら原理日本社にとって美濃部は、万世一系の天皇を中心とする国体を有する「日本」への、主体的な没入体験（これは蓑田らに共通の宗教的ともいえる体験である）が決定的に欠けており、またマルクス主義が当時の日本の青年たちに蔓延するのを放置しているとして、将来を担う人材を日本の中枢に供給し続けている教育機関・東京帝国大学の中心人物として責任を問われ、標的とされたのだった。批判の矛先は同様の理由から、京都帝国大学の西田幾多郎にも向けられることになる。西田の弟子たちのマルクス主義的傾向は、師である西田の哲学にそれを容認する傾向があるからだとして蓑田の目には映っていた。それゆえに、西田を師と仰ぐ三木清のマルクス主義的思想傾向を執拗に追及する蓑田は、三木の思想、ことに彼の協同主義を批判する際には、その思想的バックボーンとしての西田を攻撃目標として常に念頭に置いているとみなしてよいだろう。事実、三木の協同主義は西田哲学の延長線上に展開されている¹。

この三木清の協同主義の成立の経緯は次の通りである。1938年、三木は、近衛文麿の政策研究機関「昭和研究会」²に文化研究会委員長として招かれる。日中問題について論じた三木の評論「日本の現実」(1937年)が会のメンバーの目にとまったためであった。研究会では、1931年の満州事変(九・一八事変)以降、全面戦争(日中戦争/抗日戦争)に発展し泥沼化した日中の外交問題に対していかに取り組むかが三木を中心に議論され、第一次近衛政権によって声明発表された東亜新秩序の理論的骨子が、二つのパンフレットにまとめられる。「新日本の思想原理」(1939年1月)および「新日本の思想原理 続編 ——協同主義の哲学的基礎」(1939年9月)である。この二つのパンフレットで、三木らの「昭和研究会」が掲げる協同主義がいかなるものかが提示されている³。本稿では、これらのパンフレットを手がかりに、まず三木清の協同主義の輪郭を描き出し(第1節)、続いて蓑田の三木批判を検討することで、協同主義を掲げる三木の思想的立場を明確化する(第2節)。それを踏まえた上で、三木の政治参画について評価しつつ、協同主義の限界

と可能性について最後に論じる（第3節）。

1. 三木清の協同主義——「新日本の思想原理」を中心に

昭和研究会で三木清が中心になってまとめたパンフレット「新日本の思想原理」は、「一 支那事変の意義」、「二 東亜の統一」、「三 東亜思想の原理」、「四 新東亜文化と日本文化」の四部から構成されている。以下、協同主義の大まかな輪郭を捉える上で必要と思われる点に絞って、要点をまとめることにする。

まず第一部で三木は、新日本の思想原理は、「支那事変の意義の認識に基づいて確立される必要がある」と述べる。そこで、この事変の日本にとっての意義として、「東亜の一体性の見地から」、「国内改革の問題」、「思想並びに文化の問題」が検討されるべき時期に至った点が挙げられている。次に、事変の世界史における意義は、東亜統一によって「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」がもたらされる点にあるとされる。ここで三木が、ヨーロッパ史＝世界史、ヨーロッパ文化＝世界文化というヨーロッパ中心主義に批判の目を向けている点は見逃せない。三木は、東亜統一を、第一次大戦で顕わになったヨーロッパ主義の限界を補うばかりか、それを乗り越えるという目標を指示するものとして捉えようとする。したがって彼が東亜統一によって「真の世界の統一」が実現され、「世界が真に世界的になる」と言うとき、東亜統一が単に帝国列強に対抗するために要求されているのではないのは、言うまでもない。

次に第二部では、東亜統一が、例えばヘレニズム文化と並ぶ地域包括的な文化的統一となり、「近代的世界主義の克服」という「世界的原理」を含むものとなるべき点が指摘される。続いて、特筆すべき東亜の思想として「東洋的ヒューマニズム」が挙げられる。その特色の一つが、「共同社会における人倫的諸関係」の重視であり、西洋近代の個人主義を乗り越える上で評価されている。ただしそれが西洋文化を単に排除するものであってはならず、科学的精神など西洋文化の学ぶべき側面、取り入れるべき側面に対しては開かれた姿勢で臨むことで、新しい文化の創造に連なるべき点も強調されている。

第三部では、民族主義、全体主義、家族主義、共産主義、自由主義、国際主義、三民主義、そして日本主義の抱える問題点が次々と取り上げられる。ただしそれらの問題点を挙げながらも優れた側面をも指摘するのが三木である。たとえば民族主義についてはこうである⁴。彼によれば民族主義は民族の独自性を強調する点で、「抽象的な近代的世界主義」を克服する上で重要な「契機」となる。ここに言われている近代的世界主義とは、民族の独自性を度外視して世界というものを抽象的に構想する一面的な見方だと考えればよい。三木が好んで用いる別の表現を借りるなら、世界という普遍に対して民族という特殊の重要性が指摘されている。ただし彼によれば、諸民族が並び立つだけの単なる民族主義では互いを単に排斥し合うことにつながり、問題である。ではどのように民族主義は生かされるべきなのか。三木は日本民族の独自性について次のように述べている。「現在東亜協同体にしても日本民族のイニシアチヴのもとに形成されるのである。しかしながらまたかように日本の指導によって成立する東亜協同体の中へ日本自身も入ってゆくのであり、その限り日本自身もこの協同体の原理に従わねばならぬという意味においては、その民族主義に制限が認められねばならぬことは当然である」⁵。三木の意図はこうである。諸民族の個々ばらばらな並存では、緊張が高まる世界情勢の克服には至りえない。そこで、理念を指し示しながら個々の諸民族を

まとめあげる指導的な立場にあたるものが要求される。日本民族の独自性を分析した上で、三木は日本こそがその指導的立場にあたるのだと言いたいのである。ここに、論じるべき難問が生じる。諸民族の一つとしての日本民族という見方は、その独自性を指導的性格にみる見方と相容れるのか。これはまた次のようにも言い換えられよう。諸民族、諸国家の水平的関係は、いかんにして指導者原理に導かれる垂直的關係を正当化するか。後述するように、これこそが藁田の三木批判に関わる重大な問題であり、三木に対する賛否にも連なる本質的な問題となっていくのである。

第三部については他にも言及しておくべきことがある。まず、全体主義は近代の個人主義の利己的側面を克服する上では重要ではあるが、それはまた独善的排他的なものであってはならず、個人の自由を抑圧するものであってはならないとされる。三木によれば、「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のである」⁶。さらに、自由主義の立場については、その否定されるべき側面は否定され、生かされるべき側面は生かされる、すなわち次のように止揚されるべきものと捉えられている。

個人が先のもので社会は後のものであると考える個人主義に反対して、協同主義はむしろ社会が先のものであって個人は後のものであると考える。すなわち個人は社会から生れ、社会によって生き、社会のうちにおいて自己を完全に為し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。ただし自由主義のいう自由は抽象的な自由に過ぎず、真に具体的な自由はかえって協同主義の立場において実現され得るのである。個人の肆意に従おうとする自由主義は否定されねばならぬが、自由主義の主張してきた人格の尊厳、個性の価値等の諸観念は重要な意義を有している。しかも個性とは単なる特殊性でなく、特殊的にして同時に一般的なものが真の個性であり、自己のうちに普遍的価値を有するものにして真の人格といわれ得るのである⁷。

三木のこのような個性理解は、後述するように国内における個人（国民一人一人）のあり方にのみ向けられたものではない。一国家という全体のなかに位置づけられる個人という図式は、世界のなかに位置づけられる諸国家という図式と連動している。そしてこの両者を媒介するのが、大東亜共栄圏という全体のなかに位置づけられるアジアの諸国家という図式なのである。三木にとって新日本の思想原理すなわち協同主義とはまさに、これら3つの図式を連動的同時に成立せしめ、その枠組みの中で初めて人間が人格として完成するところの理念にほかならないのである⁸。

世界のなかに位置づけられる諸国家についてのこのような考え方は、国際主義についての三木の考察にも反映している。

国際主義の主張する人類の平和、博愛等は尊重されねばならない、ただそれが抽象的な平和主義、抽象的な博愛主義である限り、国際主義は非現実的であるといわれるのである。／いわゆる国際連盟主義は自由主義と軌を一にしている。自由主義の自由が抽象的な自由であって具体的な自由でないように、その世界主義も抽象的であり、従って無力である。自由主義が社会をアトミズム（原子論）的に考えるように、自由主義的な世界主義も世界をアトミズム的に考えている。しかし個人は社会のうちにあると考えられねばならぬように、国家も世

界のうちにあると考えられねばならない。世界から孤立しては国家も存在することができぬ⁹。

付言すると、日本の国際連盟からの脱退は1933年のことであるが、世界から孤立しつつある日本を当時の苦境的立場から何とかして救い出したい、つまり協同主義によって国内改革を遂げ、さらには中国を導きながら東亜協同体を成立させ、これによって世界のなかでの日本の世界史的使命を証明させたいという三木らの必死の想いが、このパンフレットには込められていると読み込むこともできるだろう。

次に第四部に移る。ここでは日本文化の特殊性が挙げられ、それが日本の優秀性として捉えられている。すなわち、①国体、②包容性、③進取性、④智的性質、⑤生活実践的性質である。このうち、①国体については次のように説かれている。

日本文化の重要な特色は、まず第一に、一君万民の世界に無比なる国体に基づく協同主義を根底とするところにある。この協同主義はその普遍的意義において東亜に推し及ぼされ、世界を光被すべきものである¹⁰。

そして最後に指導者原理について以下のように言及され、パンフレットが締め括られている。

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。このことは、日本が東亜の諸民族を征服するというがごときことを意味しないのはもちろんである。むしろ日本は東亜の諸民族の融合の楔となるのである。東亜協同体が日本の指導のもとに形成されるのは、日本の民族的エゴイズムに依るのではなく、かえって今次の事変に対する日本の道義的使命に基づくのであり、かかる道義的使命の自覚が大切である。日本は新しい原理に依る新しい文化を創造することによって初めて真に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現実に世界を光被することになるのである¹¹。

すでに言及したように、日本の独自性、特殊性がその指導的性格にあるとされるとき、困難で厄介な問題が生じる。三木の協同主義はまさにこのような難問を孕んだものであるために、戦前から戦後にかけて様々な評価が下されてきたのだと言えよう。しかしながら、次節で取り上げる人物にとってこれは難問ではなかった。

2. 蓑田胸喜の三木批判——「昭和研究会の言語魔術」を中心に

昭和研究会のパンフレット「新日本の思想原理」は1939年の1月に発表された。同じ年の9月にはその続編が発表されている。「新日本の思想原理 続編 ——協同主義の哲学的基礎」である。こちらは三木哲学にかなり踏み込んだ内容となっており¹²、彼の技術哲学などとの関連で検討を要する。本稿ではそこには立ち入らず、三木の協同主義はこのような彼の哲学を背景にしたものでもであると指摘することとどめたい。本節では、協同主義の大まかな特徴を捉える上で、また蓑田胸喜の三木批判を検討する上で取り上げるべき点に限定して「続編」に言及することにする。

原理日本社の蓑田胸喜は、主著『学術維新』（1941年）の次の2篇の諸論考のなかで三木批判を展開している¹³。すなわち、「第一篇 精神科学とマルクス主義」中の2篇、「三木清氏のマルクス主義妄執」および「昭和研究会の言語魔術」である。前者では、三木の論文「日本的性格とファシズム」（1936年）が槍玉に挙げられているが、あくまでも三木の協同主義に主眼をおく本稿ではこれには言及せず、「昭和研究会の言語魔術」のみを取り上げることにする。なお、以下では、三木の協同体論「新日本の思想原理」を蓑田に倣ってA冊子、「続編」をB冊子と表記して論を進める。

さて、B冊子には、次のように「一君万民、万民輔翼」という文言が見られる。

我々が東洋に発見し、以って西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その独特なる連帯の思想であり、協同の思想である。帰一と云い、王道といい、その根底には極めて実践的な協同思想が働いているのである。日本の国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想は正にその精華と云わなければならぬ¹⁴。

そしてこれに続けて次のように提言されている。

新思想原理は、機械的な平等主義ではなく、独裁的な強権主義でもない。それは真の指導者原理に立ち、大衆の自発性と有機的に結合したものでなければならぬ。今日いわゆる全体主義は、自由主義や共産主義に対する批判として意味を有するものであるが、ややもすれば内においては成員の人格を軽視し、外に対しては閉鎖的である傾向を有し、しばしば官僚主義、独裁主義となり、偏狭なる独善的民族主義に陥る弊がある。かかるものを超克し、新秩序建設の根柢たり得べき全く新しい哲学、世界観の確立こそ、我々日本人の責務である。／それはまさに協同主義の原理に立つものでなければならぬ¹⁵。

どちらかというともA冊子よりもB冊子の文言を多く取り上げ批判している蓑田によれば、三木はB冊子中で「日本精神の昂揚」に触れているが、日本精神とは何たるかに三木はほとんど触れていない。そのことを非難しながら蓑田は上の引用について次のように論じる。

「協同」という語は「カヲアハス」（字源）の意であって、「連帯」「帰一」との間には多衆個人の一致の作用を表す動詞語として思想的に類似親近性が認められるが、「王道」ことに我が「一君万民」の日本国体は原理を表す名詞語で、前記の語彙とは概念内包上範疇を異にする。〔中略〕即ち協同というのは平等資質の連続的対等者間における一致協力を意味するに過ぎぬのであるが、王道には君主と臣民という不連続の上下関係をなす超越的権威の保有者たる命令者と従属者との契機が含まれており、この契機関係を一目瞭然に昭示するものこそ実に日本国体原理の表現としての「一君万民」である。また「万民輔翼」とはいうまでもなく「天皇親政」に対する従属的輔足関係の表現である¹⁶。

さしあたって蓑田のこの指摘は、三木の使用した文言「一君万民、万民輔翼」のみならず「協同」という語の単なる注釈とも読めよう。そこでまず指摘すべきは、三木が「一君万民、万民輔翼」と

いう文言を使用しているのは、B 冊子中の次のもう一か所だけであって、決してそれを乱発しているわけではないという点である。

指導者の理念は一団体、一民族の内部において考えられるのみでなく、諸民族の間においても認められねばならぬ。東亜の新秩序は日本のイニシアチヴによって建設されるのである。日本はその国体の根源をなす一君万民、万民輔翼の思想によって古来協同主義を実現してきたのであるが、この精神を完全に発展させることによって日本はかかるイニシアチヴをとり得るのである¹⁷。

これは、A 冊子と同じく指導者原理に触れたもので、パンフレットの最後に置かれている点は共通している。現代の我々からすれば、こちらの B 冊子の方は、一見してどこか時代遅れで、取り上げるに値しない言辭が並んでいるだけのように思える。つまり、A 冊子の言い方の方が現代の我々にはまだ馴染むように思える。観点を変えれば、B 冊子は、言論統制下にある三木が A 冊子よりも気を使って、「一君万民、万民輔翼」という文言を、いわば付け焼刃で挿入したとも取れる。そのため、これらの文言に敏感な蓑田らをかえって刺戟してしまい、上のような発言を蓑田に促すことになったのだとも言えるだろう。しかし、この蓑田の指摘は三木にとっては文字通り致命的な指摘だったと言える。なぜならこの指摘によって、三木の協同体論は実は、「一君万民、万民輔翼」としての天皇中心の国体を支持しているのではないということが暴露されているからである。それは三木の隠れ蓑たる文言がかえって仇となってしまい、暴露されてしまったということだろうか。そうではない。三木が表面上いかに取り繕おうとしてもその思想の本質を見抜いてしまうのが蓑田であった。一見他人の言葉尻をつかまえてやみくもに噛みついていてだけのようにも思える蓑田の指摘、その嗅覚は、この点で実に鋭いものだったと言わざるを得ない。嗅覚の鋭い「狂犬」ほど厄介なものはない¹⁸。このことを西田もまた感じ取っていたかどうか。ともかくも蓑田は、協同主義を次のようなものだと的確に見抜いている。

昭和研究会の協同主義は日本国体の根本義「君臣の大義」を紛更せんとする思想意志の表現である¹⁹。

そして蓑田によって、このような危険思想につながるものとして、三木のマルクス主義的思想傾向が芽づる式につるし上げられていく。

いま筆者がここに全体として感ずるものは、西に行かんとして東に進むと見せ、百八十度迂回して最後に西に向かわんとする思想意志である。あるいは純白を表示して次第にこれに黄を加え更に赤を追増して遂に総赤化を計らんとする企図といってもよい。それは己を欺き人を欺き以て君国を覆さんとする思想意志である²⁰。

吉田傑俊氏は、昭和研究会の「経済至上主義のマルクス主義的政治意志」(蓑田 313)を「鋭い嗅覚」でもって嗅ぎ分ける蓑田の指摘を取り上げ、それは「三木の依って立つ思想的立場の直観的把握」であったと述べている。氏によれば、「三木の思想は自由主義の立場ではあるが、その根底に

において未だマルクス主義の理論的観点を全的には排除していなかったといえる」。そして氏が指摘するように、「蓑田胸喜の三木批判は、まさに、三木のファシズム規制の意図を明確に逆証明するものであった」のである²¹。ただし、吉田氏は蓑田が西田を「八つ当たりの非難した」とも述べているが、むしろ蓑田は三木のこのような大逆思想の黒幕として、これまた的確に西田幾多郎に狙いを定め（続け）ていたのである。

ここで、対立の図式に簡単に触れておく。次の蓑田の主張は、京都学派に対する彼ら原理日本社の思想的スタンスを簡潔に表現したものである。

かくして今や日本文化は内容的に東西洋両文化をその細脈に入って選択摂取したところの世界文化であり、日本は既に成就せられたる「世界文化単位」であって、文化的には日本を分析して世界を見出す。西洋や東洋は地域概念に過ぎず、いわゆる西洋文化や東洋文化は地方文化に外ならぬ。日本文化こそ原理的内容において世界文化である²²。

これによれば、世界性を有する日本はすでに現存している。一方で西田ら京都学派は、世界性を有する日本はいまだ現存しておらず、これを創造によって作られるべき対象と捉える。蓑田らにとつては、西田らの創造的エネルギーは、現存する日本国体を脅かす危険で厄介なものと映っていたのである²³。

3. 結論——協同主義の限界と可能性

以上をふまえて、協同主義を唱えた三木の政治的スタンスをどのように捉えるべきか、そして協同主義の限界と可能性について検討しておく。

三木の協同主義を「現実には生かされる論理であったのだろうか？」²⁴と疑問視する町口哲生氏は、三木の政治コミットを次のように否定的に捉えている。

三木が、「昭和研究会」にコミットし、『新日本の思想的原理』および『協同主義の哲学的基礎』を執筆し、「東亜協同体」の原理である「協同主義」を提唱したこと、換言すれば、日中戦争以降の近衛の新体制運動に迎合し、「支那」問題を、彼の「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」といってよいであろう²⁵。

かなり辛辣な三木評だが、三木のこの「罪」は、当時の知識人の代表者としての三木、さらに言えば、時勢に対して誠実に向き合おうとした三木があえて引き受けざるを得なかった「罪」だったといえるのではないか。

一方で宮川透氏は、この時期の三木の政治参画を「消極的」抵抗とみなしている。氏によれば三木は、当時の日本の指導的立場を強調し、民族協調路線を結局は否定してしまった、にもかかわらず協同主義の哲学は、「軍部ファシヨのかかげる帝国主義的・全体主義的イデオロギーにたいする抵抗の論理たる性格」をもちえたのである。このような「両刃的機能」をもつ三木の協同主義は、自らの発言によって意図したこととは逆のことが帰結してしまうような状況のなかであつても、あえてそれを引き受けようとした三木らの誠実さが生みだした、ぎりぎりの抵抗思想だったと

は言えまいか²⁶。本稿で論じたように、西田や三木の天敵だった蓑田胸喜の、まさに急所を衝くような攻撃的批判がこのことを証明しているのである。蓑田の三木批判のこうした逆証明に言及した吉田傑俊氏は、協同主義の提言は、「近衛政権のもとで結果としては結実しなかったが、戦時下の抵抗運動の一環として貴重な思想遺産として記録されるべきものだろう」²⁷として、次のように三木を擁護している。

その〔昭和研究会の〕意義は、知識人たちが政治に傍観的ではなく思想的な影響を与える必要性である。だが同時に、とくに非常時に、知識人が政治に影響を与えようと政治権力の中核で活動することの危険性である。政治はその独自の論理によって、知識人の主観的意図を超えて作動するからである。ここに「昭和研究会」そして三木清たちの悲劇があった²⁸。

このような三木の政治的スタンスを評価した上で、協同主義の限界と可能性についてはどのように捉えられるか。指導者原理に着目すると確かに、三木の協同主義は、当時の日本国体を肯定し、日本の支配的立場を無理矢理に正当化したものとして、旧態依然とした民族主義に止まるものとして、限界を有していると言えるかもしれない。一方で、現代のグローバル化する世界のなかで日本の役割、使命とは何かを問うとき、また、緊迫する世界情勢のなかで平和のあり方を問うとき、三木の協同主義は考察のヒントも与えてくれるのではないだろうか（もちろん、大戦中の状況とは大きく異なる点もあるだろうが）。協同主義が結局のところどのようなものなのかは積極的には語られてはいないにしろ、三木が協同主義を掲げる際に取り上げ分析していた西洋ならびに東洋の諸問題については単純化のきらいはありながらも明確化されており、さらには我々が向かうべき方向性については焦点は定まらなくともやはり明確化されている点で評価できよう。

また、三木の協同主義のみならず、より広い視野から言えば、京都学派と原理日本社との思想戦そのものにもまた、過去のものとするにはあたらぬ、現代日本にとっての意義が見出される。三木ら昭和研究会は、日本主義についていみじくも次のように主張していた。

日本主義は日本の独自性を主張するものとして正しい意義を有している。およそいかなる文化も決して単に世界的一般的なものでなく、それぞれの個性を具えたものである。日本主義が日本文化の固有性を主張することは正当であるが、しかしまた個性とは単に特殊なものではなく、特殊的にして同時に一般的なものが真の個性であることを知らねばならぬ。日本文化には後に述べるごとき優秀な特質が具わっており、我々日本人はそれを拡充発展させることに努力しなければならぬ²⁹。

A 冊子中に見られるこの主張が三木の本音であるなら、日本文化の優れた点、日本人の美德を認識し、この性格を「拡充発展」させることは、まさしく善いことである。世界に向けて発信すべき日本の特性は発信していくという意味で。これは偏狭なナショナリズムに陥ることではなく、むしろその正反対に立つ態度である点を上の主張は強調しているのである。（この態度はまた、国際関係上の日本の使命として、現時点で唯一の被爆国である日本が、屈しがたい敗戦を経験した国として、自覚的に平和の尊さを世界に発信し続けていくことにもつながるだろう。）そして当然のことながら、日本人である自分が何者であるか、自らのアイデンティティを問う上でも、三木や蓑田ら

の思想戦は決して過去のものではない。彼らは立場は異なるが、それぞれに世界における日本の立場、進むべき道について文字通り命を賭して真剣に考えていた³⁰。日本の特殊性、独自性とは何かという問題は、その際、どうしても考えざるを得ない問題として急浮上してくる。自己を伝統的社会的に構成されたものとして捉えるコミュニタリアンな考察が、現代の日本人にはこれまで以上に求められていると言えよう。

本稿では、蓑田胸喜の的確な三木批判が、当時の偏狭な日本国体への批判という協同主義の機能を確証するものであった点に言及し、当時の三木の政治参画を抵抗として捉え、控えめながらも肯定的な評価を下した。以上から、我々は協同主義の限界よりもその可能性にこそ目を向けるべきだと結論できる。

注

- 1 宮川透『近代日本の思想家9 三木清』（東京大学出版会、1958年初版、2007年新装版）、124頁。なお、蓑田胸喜および原理日本社に関しては、植村和秀『「日本」への問いをめぐる闘争—京都学派と原理日本社』（柏書房、2007年）が詳しい。植村氏は西田と蓑田について次のように描写している。「そして西田幾多郎が狙われた個人的理由は、西田が内面的なるものを独自に探求したことにあったのだろう。実は、蓑田の欲求や関心は、西田と根本的に異なるものではない。絶対へのやみがない欲求に衝き動かされ、宗教に強い関心を持ち、ヨーロッパの思想を意識しながらも、仏教を基軸として、日本的なるものの自覚を目指す。このような欲求や関心は、両者に共通するものである。しかし、まさにそれゆえに、蓑田には西田が許せない。美濃部より見込みがあるとしながらも、蓑田は西田に一方向的に粘着し、反発する。西田による内面的なるものの探求が、蓑田の執拗な攻撃を招き寄せるのである。」（146頁） また、宗教と政治とが同根である点についての氏の指摘も注目すべきだろう。ところで三木清の親鸞信仰についてはよく知られているが、蓑田や三井ら原理日本社グループのメンバーの多くも親鸞を信仰していた。中島岳志『親鸞と日本主義』（新潮選書、2017年）。ちなみに蓑田の出身地は熊本だが、彼が子供時代に移り住んだ場所のすぐ近くには浄土真宗の寺がある。もしかすると、蓑田は幼少時代にその地で何らかの宗教的体験をもったのかもしれない。
- 2 会の前身は、近衛と同じく京都帝国大学出身の後藤隆之介が設立した後藤事務所。1940年の大政翼賛会の発足に伴い解散となる。
- 3 補足しておく、それらのパンフレットは、蓑田胸喜ら「原理日本社」や鹿子木員信らの皇道哲学派に対する三木の思想戦の一端としても捉えられる。宮川透、前掲書、114頁。
- 4 民族主義の問題をめぐるのは、後に高坂正顕と三木との間で論争が起こり、深刻な亀裂が生じている。これについては、津田雅夫『人為と自然 三木清の思想史的研究』（文理閣、2007年）が詳しい。
- 5 三木 517（『三木清全集 第十七巻』、岩波書店、1968年、517頁）
- 6 三木 519
- 7 三木 524。この主張は、三木がドイツに留学する前、京大在学時に執筆した個性に関する一連の論文、すなわち、草稿「語られざる哲学」、論文「個性の理解」（「個性について」というタイトルで『人生論ノート』（1938年）に収録）、卒業論文「批判哲学と歴史哲学」、論文「歴史的因果律の問題」、「個性の問題」のものと大差はないだろう。赤松常弘『三木清 哲学的思索の軌跡』（ミネルヴァ書房、1994年）、第一章を参照。
- 8 この点については「続編」で次のように定式化されている。「協同主義は全体の立場に立つが、この全体を段階的に発展的に考える。協同はまず国民の協同であり、次に東亜諸民族の協同のごときのものであり、更に世界における協同である。併しかような段階は直線的にのみ考えられるのではなく、国民的協同は同時に東亜的協同の基礎においてあり且つこれの実現の方向を含み、東亜的協同は同時に世界的協同の根拠においてあり且つこれの実現の方向を指示しているのである。〔中略〕協同主義は現存の状態に止まる協同を考えるのではなく、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。」（三木 581）
- 9 三木 525-526
- 10 三木 530
- 11 三木 532-533
- 12 宮川透氏によれば、時事的な問題について自由に発言できなくなった三木は、より抽象度の高いテーマしか語ることができなくなり、『人生論ノート』を執筆したのだという。前掲書、127頁。「続編」の抽象性もまた、三木らが表現を自主規制した結果とも言えるかもしれない。
- 13 「日本精神と弁証法哲学」と題する『学術維新』第二篇では、西田幾多郎批判および田辺元批判が展開されている。『学術維新』は、『学術維新原理日本』（1933年）の改訂版である。後者で展開された美濃部批判などは、美濃部排斥後に出版された『学術維新』では削除された一方で新たに三木批判や西田批判が書き加えられている。なお、本書では蓑田は三木を次のように揶揄している。「西田哲学のロマネから出発してマルクス模倣の大家となった概念技師」、「指導者原理については立派なナチス模倣者」、「思想界綱渡りの名人」（『学術維新（上）』、慧文社、2008年、333頁）。

- 14 三木 537
- 15 同上
- 16 蓑田 315 (蓑田胸喜『学術維新 (上)』、315 頁)
- 17 三木 588
- 18 西田は、蓑田のことを「狂犬」と揶揄している。
- 19 蓑田 315
- 20 蓑田 325
- 21 吉田傑俊『「京都学派」の哲学』(大月書店、2011 年)
- 22 蓑田 311
- 23 この点については、植村和秀、前掲書を参照。
- 24 町口哲生『帝国の形而上学——三木清の歴史哲学』(作品社、2004 年)、213 頁。
- 25 町口哲生、前掲書、236 頁。なお、氏は本書の「あとがき」のなかで次のようにも述べている。「戦後の左派知識人による三木清論、特に三木の昭和研究会への参加とその過程で提唱した「東亜共同体」の原理、すなわち「協同主義」に対する弁護の議論が多いことに対する苛立ちもある。たしかに三木は、一九四五年九月二六日に治安維持法違反による無残な「死」を迎えた。しかしだからといって近衛文麿の国策研究機関であった昭和研究会に参加し、「東亜共同体」論を展開したことを、「抵抗」と見るのは甘すぎる。」
- 26 宮川透、前掲書、124 頁・126 頁。
- 27 吉田傑俊、前掲書、257 頁。
- 28 吉田傑俊、前掲書、242 頁。
- 29 三木 528
- 30 蓑田もまた、自らの立場に立脚して行った政権批判から憲兵の監視を招くことになり、これが「原理日本社」衰退の一因になったとされる。植村和秀、前掲書。