



Title	藤澤親雄の「日本政治学」 - 矢部貞治の衆民政論に対する批判を手がかりに -
Author(s)	大谷, 伸治
Citation	研究論集, 11, 1(右)-16(右)
Issue Date	2011-12-26
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/47886
Type	bulletin (article)
File Information	17_RONSHU_11_OHTANI.pdf



[Instructions for use](#)

藤澤親雄の「日本政治学」

—— 矢部貞治の衆民政論に対する批判を手がかりに ——

大谷 伸治

要旨

本稿は、昭和戦前期に国民精神文化研究所で「日本政治学」の確立に従事した藤澤親雄の思想について論じるものである。これまでの藤澤を取り上げた研究は、藤澤の独善的な日本主義者という固定観念が強いあまりに、藤澤の言説をいくつかわり用いただけで、自由を否定する単純な反近代・反動復古主義者と評価してきた。

しかし、藤澤は主観的には、個人の価値や民主主義等の西欧近代的なものを根本的に否定したことはなく、自由主義・個人主義が果たした歴史的意義を認め、その良さを残しながら、危機を乗り越える新しい原理を日本の国体に見出し、それを体系化しようとしていた。また、それはすべてが日本主義的・民族主義的に論じられたわけではなく、西洋諸思想との関連を有しており、「道」「産霊」といった日本的・東洋的な用語を冠しながらも、その目的意識や内容は、彼が批判した矢部貞治の衆民政論と非常に類似していた。すなわち、藤澤と矢部のデモクラシーに対する見方は根本的に違ったが、自由主義・個人主義を克服し、あらゆる対立矛盾を統合する天皇を中心とした民族共同体の構築を目指すという構造的な面において、両者は一致していた。

したがって、藤澤の「日本政治学」は、単にファシズム体制を正当化するために唱えられたとするのは正確ではなく、当時さかんに叫ばれた近代の危機に対する政治学的な処方箋の一つであり、彼の意図に反し、当時の日本における代表的な政治学者の一人である矢部貞治の西欧的なデモクラシー論と親和性をもつものであった。

また、藤澤が、天皇機関説のみならず、天皇主権説をも否定していたことや、天皇からの恩恵的な権利だといえ、「臣民に食を保証する権利」という生存権に類するような権利を認めるべきだと考えていたことも興味深い事実であった。

しかし一方で、天皇の権威に服することで日本人はすべて自由であり、天皇にまつるはぬ者には強制力を行使してもかまわないと、国体・天皇に対してあまりに盲目的であった点において、藤澤の「日本政治学」はやはり問題であった。

はじめに

本稿の考察対象である藤澤親雄^①は、昭和戦前期に国民精神文化研究所で「日本国家学」の確立に従事した人物である^②。藤澤に関する研究はほとんどないが、近代日本政治学史の古典である嶺山政道『日本における近代政治学の発達』（實業之日本社、一九四九年）における、ファシズム的国家機構の公権の基礎づけのために民族的神話にもとづく日本の政治学を建設せんとした代表者であり、「結局、…：日本の民族的神話の『ことば』の解釈を組織的に行ない、それになりたい形而上学的論断をもってしたまでであって、その政治学としての内容は、既に見てきた源流的ファシズムの家族国家論をでていないのである」との位置づけが定着している^③。たとえば、一九三〇年代の「国体」イデオロギーについて分析した山科三郎氏は、藤澤の言説を取り上げ、「彼〔藤澤〕の言説は個の固有の価値・民主主義制度を根本的に否定し『国体』への服従を求める反近代的全体主義志向の哲学思想である。彼は、日本人は世界の指導的民族であるという優越意識を自覚させ、総力戦体制を支える『日本』型ナショナリズムの理論化・体系化を試みた^④」と評価している。

筆者は、こうした藤澤に対する評価には基本的には同意する。しかし一方で、こうした藤澤評価はある程度修正されるべきだと考える。なぜならば、本稿で示すように、藤澤は主観的には、個の価値を根本的に否定したことは一度もないからである。もちろん、藤澤らの言説がファシズム体制を正当化するものであり、結果として、個の

固有の価値・民主主義制度を根本的に否定したことは紛れもない事実である。しかし本稿では、藤澤の言説の意図とその結果をとりあえず区別して、前者に特化して分析したい。なぜならば、これまでの藤澤を取り上げた研究は、藤澤＝独善的な日本主義者という固定観念が強いあまりに、藤澤の言説をいくつか引用するだけで先のような否定的評価を下しているからである^⑤。

ゆえに本稿は、藤澤の戦前の著書を網羅的にあたり、藤澤の「日本政治学」とは、どのような意図から、あるいは何をめざして唱えられたものだったのかを明らかにし、これまでの藤澤に対する否定的な評価を一定程度相対化することを目的とする。そしてこの目的を達するため、本稿は、藤澤が批判した東京帝大教授（政治学）矢部貞治の衆民政論との比較という方法を用いる。

矢部貞治は、近衛文麿のブレインとして新体制運動の理論構築に寄与し、戦中には海軍省や外務省・大東亜省のアジア共栄政策立案など指導理念形成に参画した人物として知られるが^⑥、近年の研究で、大衆社会化状況と資本主義の独占化による代議制の危機を前に、個人の自由を根本理念とする旧来のデモクラシー＝「自由的衆民政」から、共同生活の連帯と調和を優位理念に置く「共同体的衆民政」への移行の必然性を主張し、デモクラシーを擁護したことが明らかとなっている^⑦。本論で詳述するように、藤澤は、この矢部の衆民政論^⑧を個人主義だとして激しく批判し、一方、矢部も藤澤は天皇統治＝専制政だと誤解している原理日本系系の精神右翼だと見なし、一見すれば、両者は思想的に真っ向から対立していると思

いがちである。しかし、両者の思想をつまびらかに検討すれば、両者とも自由主義・個人主義を克服し、あらゆる対立矛盾を統合する天皇を中心とした民族共同体の構築を目指すという点では一致していた。東大教授といわば日本のデモクラシー研究の代表者であった矢部との類似点を見出すことにより、藤澤の「日本政治学」が、単にファシズム体制を正当化するための詭弁ではなく、それ以上の意味を持つていたことを指摘したい⁹⁾。

I 藤澤の矢部批判と矢部の反応

本章では、藤澤の矢部批判とそれに対する矢部の反応について見ていく。

藤澤は『日本評論』（一九三八年一月号）に寄せた論考で、矢部の東京帝国大学法学部での講義テキスト『政治学講義要旨』（一九三七年版）を取り上げて、次のように批判した。少し長いが全文を引用する。

すでに述べたる如く今迄帝国大学法経学部にて於いて講ぜられて来た精神科学は所謂無前提的国際性を誇る近代自由主義科学の殆んどそのまゝの焼直しの紹介であつた。

例へば政治学を例にとつて見れば、それは飽くまでも個人人格の完成といふが如き自由主義理念の上に立つ学術体系であつた。現在東大に於いて政治学を担当する矢部教授は蠟山、今中、戸澤諸教授に比して遙かに優れたる政治の理念を展開せられて

ゐるけれどもその根柢に於いては依然として執拗に近代自由主義世界観を固執してをられる。そこに矢部教授の講ぜられる政治学説の致命的弱点が発見されるのである。対立分裂を前提とする自由主義世界観を生命行動的に克服せざる限り専制主義及び衆民主義のいづれにも属せざる一層高次段階の我が国体原理は決して把握されないのである。実に我が国体は人間を含めた宇宙万有が派生する唯一の根本中心が其儘現世に発現せるものであると云ふ不動の民族信念により基礎づけられてゐる。この意味の中心と末梢とは生命的に絶えず発顕並還元の相互作用によつて根本より末梢へ末梢より根本へと間断なく交流し其間に万物が生々化育される。天皇は斯くの如き宇宙生命の中心であらせられ臣民は茲に発源する派生的小生命であると云ふ民族信念こそ真の国体意識である。従つて国体は人間意識の無限なる求心的掘り下げと深化とによつてのみ感動的に体得せられるのである。矢部教授は現実の政治形態として専制政と衆民政とが対立するものであるとなし、「専制政は非合理的因襲的なる権威を神秘化し独断的に一定の人間乃至階級に絶対価値を固着せしめ、あらゆる理性と目的による批判と革新に不可動の扉を閉ぢ又は最高価値の表現者たる天稟的支配者の自発的出現を待望するに止まるに對し、衆民政は現実秩序の権威をあらゆる人間の意志と人格の上に築きしかもその自発的参与によりて理性と目的による批判とその無限の向上に道を開くものである」と述べられ更に進んで「民衆政に於いてこそすべての人間人格の保護

完成てふ近代の政治理念のより大なる実現の機会が与へられる」といふのである。換言すれば究極に於て所謂『人民の政府』こそが即ち『善き政府』たるの可能を有するのである」と説かれてゐる。(昭和十二年九月十六日発行矢部貞治氏政治学講義要旨一三二頁—一三三頁)

思ふに矢部教授は欧米政治学の文献を耽読されすぎた結果ごく手近に最も理想的な政治形態が存在してゐることを忘れられてゐるのである。これは年若き学徒の常として一途に非難すべきものではないかも知れないけれども学問はたゞ本をよむといふ事だけではなく、深刻なる民族的体験と情感に強く動かされそれから示唆を受けて築かれねばならぬといふ事をはつきりと認識されなければならない。

松田福松氏が「国家と大学」に於いて指摘されてゐる如くに矢部教授は人間人格の保護完成てふ近代の政治理念を抽象的に高調するだけで具体的なる祖国への思慕、民族生命の具現者への献身、同胞への止むに止まれぬ愛着の如き活き活きとした人間情操を背後に押しやつてゐる。

茲に同教授の民族共同体に関する無体験と無感激とが告白されてゐる。衆民政理念は結局個人主義執執である。同教授は前掲の講義に於いて「衆民政理念は畢竟近代国家の理念である、而してその根柢をなす所の人間は自身究極目的にして何物の奴隷にもならず、政治権力は全成員の共同福利をその奉仕すべき最高目標となす」と述べてゐる。(一三四頁)併し人間人格の完

成も又人間の究極的目的も矢部教授の説かるゝ如き合理主義的個人主義を脱却して、日本祖国の悠久なる民族理想に個人生命が感激を以て没入する場合に於いてのみ実現せらるゝのであることを銘記しなければならぬ。同教授が無感激なる論理主義的思想にこだはる限り到底我国体の深遠なる生命的真義は理解されないのである。更に同教授は非合理主義的なる権威を以て直ちに独断的なる専制政治と断定してゐるがそれは西洋に於ける政治現象なのである。かくの如き西洋政治理念に捉はるゝ限り、宇宙神に発源する絶対権威を体現せられつゝ、凡てのものゝ個性天分を全幅的に發揮せしめられんとする天皇政治の真諦は到底了解せられない。而して天皇政治と云ふ最高理念は矢部教授が無意識的に学の模範基準とせられてゐる欧米諸国の政治学には存在しない理念である¹⁰⁾。

藤澤は、矢部の政治理念を蠟山政道、今中次鷹、戸澤鉄彦よりもはるかに優れていると評価しつつも、自由主義世界観に固執し、単なる西洋政治学の文献の紹介にとどまり、民族共同体、国体原理について考慮していないと批判した。とくに、矢部が人間は「何物の奴隷」にもならず、衆民政は「人格の完成」という最高目的に奉仕するものだとするのに対して、藤澤は「日本臣民の人格完成は自己の小生命を 天皇の具現し給ふ民族大生命に帰一没入する場合に於いてのみ全面的に実現せられる」として、天皇にまつるはしない者は強制力を行使しても構わないとした¹¹⁾。

たしかに、矢部の専門は、ケルゼン、テンニース、シュミットら

西洋政治学の理論を中心に用いたデモクラシー研究であり、日本政治について本格的な分析・考察をしたことはなかった。ゆえに、この点においては藤澤の批判は妥当と言えるかもしれない。しかし、矢部の衆民政論が国体や民族共同体を考慮していないという批判は当を得ていない。まず、藤澤の批判に対して、矢部がどう反応したのか、彼の日記を見ておこう。

日本評論に日本科学云々といふ藤沢親雄の論文があつて、僕のことを大分書いてゐる。要するに僕は蠟山、今中、戸次トツギなど、比べると「遙かに優れた政治理念を説いてゐる」由だが、併し衆民政論は結局「個人主義の迷妄」の由だ。原理日本社の松田福松の僕に対する批評に同感の意を表してゐるところを見ると彼も亦思想的ギャングの一味であらう。「人間は何もの奴隷でもない」といふのが個人主義の迷妄だと云ふのであるから、人間は何ものかの奴隷なのであらう。切りに日本の「しらす」統治とドイツのナチスを言ふところを見ると、彼には日本国体とナチスの区別も判らぬらしい。僕が専制政を批判するのを切りに気にしているところを見ると、彼は天皇統治は専制政だと思つてゐると見える。日本統治が人間を奴隷にする様なものなら三文の価値もないのだ。人間の人格を尊重することが日本国体と相容れぬなら国体は無価値だ。国体はそんなものではあるまい。これらの理想が日本国体の中では包擁せられてゐるのでと説くなら判るが、国体に依つて之を斥けるのでは完全に無意味だ。尚僕が専制政、衆民政といふのは現実機構の問題だとあ

れ程説くのが判らぬ。彼等の頭の中では、官僚政治と天皇統治の区別さへ為されないのである。尚これは十二年度のプリントを材料としてゐる。今年のは知らぬ顔をしてゐる¹²。

ここで矢部は藤澤に対して激しく反発しつつも、人間人格の尊重は国体の中に包摂されてゐると奇妙にも藤澤と同じような認識を示しているように、実は、矢部の衆民政論は決して民族共同体や国体を排除せず、むしろそれを取り込むものだった。こうした矢部衆民政論の特徴を理解するためには、矢部が、藤澤のように衆民政を個人主義や自由主義と結びつけて近代の危機ないしデモクラシーの危機を叫ぶ当時の論調に対して、次のように近代・デモクラシーを擁護する立場を取つてゐたことをおさえておく必要がある¹³。

近代国家は決して単なる個人自由主義の国家ではない。それは自由権、自然権、人権等の原理とともに、民族、国民、輿論、一般意思、社会利益等の諸原理を包括するのである。即ち個人的自由と団体的一体性との綜合の原理なのである。単なる個人自由主義は、自然主義的な無政府主義である。単なる一体的団主体主義は、神秘主義的専制主義に他ならぬ。かかる二元性の綜合調整こそ、近代国家本然の原理であり、それは即ち、文化主義的な衆民政の原理なのである。

この故に、個人自由主義の偏重への反抗と、一律的な一体性の過重の拒斥とは、決して直ちに近代国家乃至衆民政の危機ではない。これらの反動が他の一要素を完全に拒けない限り、それは寧ろ近代国家と衆民政を、その本然の姿に再建せんとする

ことに他ならぬ¹⁴⁾。

つまり矢部は、デモクラシーを特定のイデオロギーと結びつかず、「人格の完成」という最高目的のために相対立する諸理念（個人主義・自由主義と団体主義・平等主義等）を共に包摂し、一つの文化主義的調和に統合する形式（制度・組織・機構）だと位置づけることによって、「幾多近代の父祖達が流血の闘ひを以て樹立した所の、衆民政の理想¹⁵⁾」を守ろうとしたのである。したがって、矢部が「人格の完成」として想定している個人とは、「個人人格と謂ふも、それは決して自然的孤立的には非ず、必然に社会の一成員としてのそれである。抑々人間なるものは生来的に自由人にして同時に団体人である。その中には社会性と反社会性とが内在とする。人間人格の保護完成の境地は、正にかくの如き団体性と個人性との有機的調和の状態でなければならぬ¹⁶⁾」と述べるように、原子的な個人ではなく、社会と有機的に結合した個人であった。それゆえに矢部は、「天賦不可侵の固有権は凡ゆる協同・統合の埒外に存するのであつて、その上に強固な社会的一体は存立の余地がない¹⁷⁾」と、天賦不可侵の自然権と衆民政は相容れないと考えていたのである。こうした認識から矢部はこう述べる。

人間の人格完成は、社会人として、国家人として、本源的なる普遍生命の中に参入することに依て、初めて可能である。市民的自由主義に於ける個別的分化性の偏重は、普遍的生命への生活舞台としての国家生活の本義を滅却せるものである。

今や、精神的共同体としての一体的国民の、益々強き自覚に

より、かくの如き偏面的政治諸原理は、その真に正しき地位に矯正し、置き直さなければならぬ。かゝる根本方位に於て、代表の原理も亦検討し直さるべきである。代表原理そのものは、かゝる一体的国民共同体を前提しつゝ、而も、凡ゆる成員の個別的分化を忘れず、凡ゆる独自の対立的意思と人格を統合しつゝ、一体的共同体の中に結ばれんとするの原理であるが、現代に於て強調さるべきは、市民的自由主義合理主義の「代表」論が、或は国家的一体を抽象化し、或は個別的分化を偏重することにより、往々にして忘却したる、この現実に生ける民族共同体の信念にこそ在る。この様な意味に於て、我々は、我が敬愛する寛博士の、普遍我の信仰、表現の哲理に、更めて、仰ぐべき高き光明を見出すのである¹⁸⁾。

「人格の完成」とは国家に参入することによつてはじめて可能になると考える矢部にとつて、自由主義は原子的な個人を偏重し、普遍的な国家生活を忘却したものであつた。したがつて矢部は、復古色の強い憲法学者寛克彦¹⁹⁾の理論を摂取しながら、自由主義が忘却した「現実に生ける民族共同体の信念」を強調し、アプリアオリな一体性を自覚してこれを前提としつゝも、現実的には全成員の個別的な人格と意思を尊重し統合する「国民協同体」（ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの「中間形態」）を形成することが不可欠とした。さらに、「多数決による社会統一が……単なる『妥協』をも超へて『総合』による統一たるべきはその窮極理想である。この様な理想は併し結局のところ、社会組織や機構の中には実現し得ぬ所の人の精神

に依存する」として、国民が実際に意思を表明する最たる機会である投票について、「私利私益を目標としてではなく団体全体の公益を考へて投票しなければならない」ため、「大衆の教育が絶大の必要を持つ」と矢部は考えていた²⁰⁾。

このような特徴的な衆民政論を説いた矢部は、国体論を論じた一九三四年の雑誌論文で、次のように衆民政は「一君万民の共同体原理」だと明確に述べていた。

衆民政は、決して法学的人民主権や社会契約説的天賦人權の原理に立つのではなく、寧ろかの原始共同体に於ける共同「表現」原理、神代日本の八百万神の自治、十七ヶ条憲法に所謂「大事は独断すべからず、必ず衆と共に宜しく論ふべし」、五ヶ条御誓文に所謂「万機公論に決すべし」の、即ち一君万民の共同体原理こそ、その根基である²¹⁾。

また、矢部はこの論文で、国体は誰も否定できない「厳然たる現実」であり、「如何なる日本独特の精神乃至道德も、この万邦無比の国体を基本とせずとしては存立²²⁾」しないと、さらに「原始」共同体の生活原理と形態が、最も純真なる姿に於て、数千年の間一貫して変らざる国は、日本の他には存在しないのである。中外に悖らざる日本精神と道德は、ここに不動の核心を置いて存立すべきこと―教育勅語は崇厳なその模型である―を、到底疑ふこと能はないのである²³⁾」とゲゼルシャフト化した近代においても、日本だけは教育勅語に象徴されるようにゲマインシャフト的な精神や道德が依然として存在していると述べていた。ただし矢部はつづけて、次のよ

大谷 藤澤親雄の「日本政治学」

うに注意を促している。

併し乍ら、この尊貴なる国体は、誠に平田篤胤の考へたりと言はるる如く、万物を包蔵し、万物を生み出す所の「無」であり、凡ゆる文化内容を包容し得るが故に、又無窮の発展性をも内包する所の、絶対超越の形式なることを忘れてはならない。……

かかる尊貴なる国体から、現時の凡ゆる内政外政の諸政策が、必然に出で来るのでは決してない。……民族精神、国体理念は、それ自体凡ゆる公式化、法則化、組織化の埒外に在る。かかる精神理念の生命と価値は、自ら具体的政策や組織となる所にあるのでは決してなく、寧ろその埒外に超越して国民精神を涵養する所にこそ存するのである²⁴⁾。(一九頁)

つまり矢部は、国体を特定のイデオロギーと結びついたり、具体的な政策・組織を指示するものではなく、あらゆる内容を調和・統合する「絶対超越の形式」として国民精神を涵養するものと考えていた。「人格の完成」は国体の中に包摂されるという認識は、このような国体論を基礎としたものであったといえよう。

このように、矢部の衆民政論は、個人主義・自由主義を克服すべく、民族共同体（日本の場合は国体）を取り入れて再編された新しいデモクラシー論だったのであり、藤澤の批判は当を得たものではなかった。

しかし一方の矢部も、藤澤が「知らぬ顔」をした一九三八年年度の講義テキスト『欧州政治原理講義』に日本に関する唯一の参考文献

として藤澤『日本民族の政治哲学』（巖松堂、一九三七年）を掲げているにもかかわらず、その藤澤に対する評価は当を得たものではなかった。というのは、次章で示すように、藤澤の「日本政治学」は、矢部の衆民政論と非常に類似した目的意識と構造を持っていたからである。

II 藤澤の「日本政治学」と矢部衆民政論との類似性

本章では、藤澤の著書を網羅的にあたり、藤澤の「日本政治学」がどのようなものであったのかを明らかにするとともに、矢部衆民政論との類似性を指摘していきたい。

まず、藤澤が個人の自由を根本的に否定していなかったことを確認しておこう。

勿論個人尊重の意味に於ける個人主義の凡てが悪いと言ふのではない。所謂個人の自由こそは西欧近代人が血を以て購ひ得た人類の貴い精神的遺産であり、我が国力の世界に比類なき発展に或る程度まで貢献し得た事は認めなければならない。……然し乍ら……明治以来我が国力の発展に役立つて来た個人主義も今やその程度を越して、本来の皇道精神との間に幾多の矛盾や喰ひ違ひを生じ来つた。この矛盾対立を綜合止揚する所に現代皇道政治の歴史的に重大な意義が存在する²⁵。

ここに直截に示されているように、藤澤は、個人の自由が「西欧近代人が血を以て購ひ得た人類の貴い精神的遺産」だという矢部と

同様の認識を示し、個人主義が果たした歴史的意義を認めながらも、大衆社会化の進行により様々の問題・矛盾を生じてきた昭和初期の社会状況を前に、従来の政治原理を「皇道政治」の名の下に再編しようとしていたのである。したがって、次のように、藤澤の理想とする政治原理とは単純に反動的復古的なものではありえず、近代・個人主義が果たした歴史的意義を含めたものでなければならなかった。

然しながら、現代は兎も角も個人の自覚時代を経過した後の時代であるから、我々が如何に統合調和の中心原理を求めるとしても、近世以前の所謂反動的復古主義を唱へんとするものではない。即ちそれは近世的なるものを内に含みつゝ、而も之を一步超越した様な新しい原理でなければならぬ²⁶。

では、藤澤が求めたあるべき社会とはどのようなものであったのか。それは一言で示せば「完全なる共同社会（Gemeinschaft²⁷）」である。これは、思想的には「表現主義」によって実現されると藤澤はいう。「表現主義」とは、支配者の恣意的な支配によって個人を犠牲にする没我主義とその反動としての個人主義との中間に位置する「靈妙な……境地」であり²⁸、「必ずしも個人の尊厳を没却し侵害し、又は犠牲に供するものでないことである。全体に帰一する表現の現象が存在すればこそ、個人は初めて人格を獲得し且精神的に意義ある生存を営み得る²⁹」ものだと藤澤は注意を促している。なお、この「表現主義」とは寛克彦の「表現の哲理」のことであった。

日本が将来、精神的に世界に貢献し得るとしたならば、此崇高

な表現の哲理を外にはないこと、信ずる。寛博士が久しき以前より、古神道に着眼されて立派な研究を為されたことは、今に至つてみると全く敬服に堪へない。やがて近き将来に於て、寛博士の説がもつと真剣に認められてくること、信ずる³⁰⁾。

このように藤澤は、寛の「表現の哲理」が近代の危機を乗り越える普遍性をもつものだと考えていた。藤澤が寛の理論をそのまま受け入れ、理想とする社会を完全なゲマインシャフトとしたのに対し、前述の矢部は寛の理論を若干アレンジして、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの中間形態である「国民協同体」を理想としたという違いはあるが、両者とも単純な反動復古に陥らずに個人主義を克服すべく、寛の理論を取り入れたという点では共通している。

藤澤は「表現主義」にもとづく「表現行為」を実現することによつて、「一心同体たる我国体の精華が真に發揮せらるゝ」との見通しを持つており、そのためには、公民教育を普及し各個人に自治精神を体得させることが必要だと考えていた³¹⁾。もつとも、個人主義・自由主義を克服するという大前提がある以上、当然ここで想定されている公民教育の目的は、「個人に行為の絶対的自由を許すものでもなければ、又個人に対して国家と同じステータスを保証せんとするものでもない。それは各個人をして社会全体の利益発展の爲めに独特の個性及び才能を出来るだけ發揮せしむること³²⁾」だとされる。このような公民教育によつて、個人の絶対的な自由を許さず、社会全体の利益発展を重視した自治精神を国民に浸透させようとする考えも、矢部との共通点だといえよう。

ところで、ここで注目したいのは、藤澤が「素より我公民教育を振興するが爲めには西欧に發達したる自治制度を大に參酌する必要がある³³⁾」と述べていることである。つまり、藤澤が民主主義制度を根本的に否定したとする山科氏の指摘と反対に、藤澤は欧米の民主主義的な自治制度の良い点を取り入れるべきだと考えていたのである。また、「今日、我々は西欧諸思想との関連に於て日本精神の本質を闡明すると同時に、之を原理化し体系化し澆刺たる昭和日本の指導原理となさねばならない³⁴⁾」との言葉に示されているように、藤澤の「日本政治学」は、西欧的なものを完全に排除していたわけではなく、それとの関連性を有するものだったのである。

藤澤は真の日本精神を表現する言葉として、「産靈」「道」という日本的・東洋的な言葉を用いるが、それを次のように説明している。「道」は中心と分派と統合との三つのモメントから動的に構成せられてゐる。……「道」の分化作用若くは個別的な作用のみを推進せしめて行く思想が「個人主義」或は自由主義であつて、之が所謂近代思想の核心を構成するものである。又逆に「道」の統合的作用のみを推進せしめんとする思想が個人主義の単なる反動としての「全体主義」或は独裁主義なのである。此の二者は共に「道」からばづれたものであり、中心をもたぬ思想である。「道」即ち「むすび」は、個別的作用と統合的作用とを不動の中心によつて大らかに綜合する全個一体の真理である³⁵⁾。

「全個一体」という表現を用いているが、これは先述の「表現主義」

とほぼ同義と考えてよい。そしてここで興味深いことは、「道」「産靈」は相対立する個別化的作用（個人主義）と統合化的作用（全体主義）を総合するという藤澤の位置づけは、矢部の衆民政の位置づけ、すなわち、個人主義と団体主義といった相対立する諸理念を共に包摂し統合するというのと構造的に一致しているということである。つまり、藤澤は、「道」「産靈」という日本的・東洋的な言葉を冠しながらも、その内実は、西欧的な言葉を用いてデモクラシーを擁護した矢部とほぼ同じものを説いていたのである。

では、なぜ藤澤は日本的な言葉を冠することにこだわったのか。それは、

従来の国体論は稍もすれば余りにも偏狭であり日本的なる特殊の立場に立つてのみ取扱はれてきた。然しよく考へてみると、

我が国体は勿論具体的に日本に顕現してゐるけれども、其の本質は普遍的・世界的である³⁶。

この言葉に示されているように、特殊日本の本質は実は普遍的・世界的なものであり、近代の危機に揺れる世界を救う「新世紀の全人類普遍原理³⁷」になると考えていたからである。藤澤がどのように考へるきっかけは、一九二〇年代の西洋体験であった。藤澤はこう語っている。

私自身も洋行前は非常な西洋崇拜で、何でも彼でもバタ臭かつたが、五年も彼方に滞在し、思ひ切つて西洋の文明を吸収し西洋人と深く交際して、初めて西洋のほんとのよい点と共に、又西洋の根本的欠陥が分りだした。又同時に日本の国体の有難い

ことと、日本思想の根本に於て西洋より優れてゐることが明瞭になつた³⁸。

藤澤は、西洋に発達した自由主義が果たしてきた歴史的意義を認めながらも、「対立分裂を前提とする自由主義世界観を生命行動的に克服せざる限り専制主義及び衆民主義のいづれにも属せざる一層高次段階の我が国体原理は決して把握されないのである³⁹」と述べているように、自由主義は対立分裂を前提とし、衆民主義以外の選択肢は専制主義しかないと考えような二元的な世界観であり、それゆえに近代の危機を克服できないと考えていた。一方、「天皇は『皇親』であらせられ臣民は『赤子』であると云ふ民族的存在構造が先験的に確立してゐる⁴⁰」日本の国体は、それより高次の段階にあり、次のようにすべての対立を統合する一元的な原理だという。

真の日本精神こそは、対立と闘争と分裂とを絶対的なる中心に統合せしめて、凡てのものが皆其の処を得て安住し相互に連帯協力して一大調和を現出し得る唯一の精神である。それは甲に非ざれば乙、乙に非ざれば甲であると断定するが如き形式論理ではなく、甲も乙も自己に内包しつゝ、而も之を超越する生成発展の一元動的原理である⁴¹。

つまり、藤澤は、対立分裂を前提とする二元的な自由主義世界観を克服できる鍵をもつ一元的原理である国体を、ただ旧来のように特殊日本の立場からのみ取扱うのではなく、西欧思想との関連で説くことよつて、その普遍的・世界的な本質を明らかにし、「新世紀の全人類普遍原理」として体系化しようとい図っていたのである。

しかし、具体的にどのような点で、国体は「新世紀の全人類普遍原理」たりうるのか。藤澤は、アメリカの大統領選挙を例にこう説明している。アメリカの場合、当選した大統領を支持した人民は自分の意思が反映されて自由であるが、他方で支持しなかった人民は「いや、な人物の権威に服せねばならなくなるから」、自由ではない。「つまり共和政体では人民の凡てが自由ではあり得ない」と、藤澤は共和政体の問題性を指摘する⁽⁴²⁾。では、日本はどうか。藤澤はつづけてこう述べる。

之に反して我国に於ては道德権威者としての天皇の地位は、アプリオリに定まつてゐる。……即ち凡ての健全なる日本人は……例外なく、天皇の先験的権威を極めて、自然に認めるが故に、全く自由である。其処に不自由と感ずるものは一人もないのである⁽⁴³⁾。

つまり、アプリオリに君民一体である日本の国体を信じる「健全な」日本人は、天皇の権威を認めるがゆえに、皆が自由だと藤澤はいう。そして、藤澤は『道』に則したる政治形態が我が国の国体政治である」として、天皇は「道の陽の方面即ち万物の個性を自由に展開せしめんとする働きを、政府を通じて人民に徹底せしめられむとする」「皇道」を、臣民は「道の陰の方面即ち御稜威によつて其処を得たるすべての臣民が、道そのものゝ体现者であらせられる天皇に帰一還元する働き」である。「臣道」を実践することによつて、「上下の秩序を保ちつゝ然も不二一体に結ばれて、皇国全体無窮の発展を推進して行く」と述べる⁽⁴⁴⁾。したがって藤澤は、

凡ての日本人は、己を虚にして 天皇に忠を尽し、億兆心を一にすることに依つて、各々はその処を得て真に自己の特色と自由とを發揮し、安心立命し得るのである。忠君に依つて個人主義は具体的に全体主義・普遍主義に変わる。……日本に於ては、凡ての対立矛盾を超越しすべてのものが心から帰一信順する天皇の「権威」が存在すればこそ、すべての日本人の「自由」が真に保証せられてゐるのである⁽⁴⁵⁾。

と、天皇の「権威」に服することで、個人の行動は全体性・普遍性をもつことになり、すべての日本人は真に自由だとする。

これは、国体・天皇に対してあまりに盲目的にすぎると言わざるをえない。もともと、アプリオリに君民一体という精神的・倫理的観念としての国体認識は、前述のように矢部も持つており、戦前日本において特別偏つていっているというわけではない。しかし、共産主義者をはじめとして、すべての日本人が天皇を支持しているとはいえないにもかかわらず、天皇の権威によつて、すべての日本人は自由だとするのは明らかに乱暴な議論である。とくに問題なのは、わざわざ「健全な」日本人と述べていることから想像がつくように、藤澤は天皇を支持しない「不健全な」日本人がいる実態を把握しながらも、こうした論を展開し、さらに「不健全な」日本人を強制的に「健全」にしようとしていたことである。

若し暴逆無道のものがあつて天皇に対してまつろはぬ場合、即ち天皇に対する「まつりごと」をわかまへぬ場合に於ては強力が行使せられても差支へない。それは彼等を正しき道の中心に

引戻すためである。之が即ち「まつろはぬものをまつろはしめる」ことである。斯くの如く日本政治の理念たる「まつりごと」には強制力が含まるゝものであり之が政治の特色である⁽⁴⁶⁾。

このように、藤澤は、日本人に天皇にまつろはないという自由を認めず、彼らを強制的に臣道に引き戻すのを正当化する。しかし、それは言うまでもなく、もはや自由とはいえない。これが藤澤の「日本政治学」の最大の問題点であった。

藤澤の理論が結果的に自由を否定するものであったとはいえ、さらに興味深いことが二点あるので、それを指摘しておこう。天皇にまつろはぬ者に強制力を行使するという場合、それは天皇大権を意味するが、藤澤は天皇大権について次のように述べる。

天皇の大権は我が国史を貫く権威であつて単なる法律的規範のみではない。従つて国家の危急に際しては臣民の自由を一時中止し或は犠牲としても、断々乎として行使せられ給ふのである。こゝに注意すべきは専断なる意志即ち単なる権力でもなく、又一定の法律的关系に基き一定の利益を要求する権利でもない。即ち大権の御施行は権力又は権利の行使ではない。此の場合の大権は、国家の永存の為に、又臣民の自由を全体的統一として確保せられんが為に施行せらるゝものであつて、我が国家の生成発展の歴史と現実とに明かなる如く、天皇の絶対の権威が発動せられるのである⁽⁴⁷⁾。

このように、天皇大権とは天皇の恣意的な権力や権利の行使ではなく、「国史を貫く権威」だと考える藤澤は、美濃部達吉の天皇機関

説は自由主義的として否定するのはもちろんだが、興味深いことに、穂積八東・上杉慎吉の天皇主権説さえも「権力君主主義学説」だとして否定している⁽⁴⁸⁾。つまり、天皇も国体に制約される存在だったのである⁽⁴⁹⁾。さらに、藤澤は臣民の権利の拡充強化を訴え、

憲法第二章に於て臣民が享有する所有権の不可侵權、言論・著作・印行・集會・結社の自由、居住移転の自由等は何れも天皇が「をしへ」を具現せられ、臣民をして其の天分、素質・個性を充分に伸張せしむるが為めに設けられた具体的規定である。

而して第二章の精神を徹底せしむるならば、勢ひ「臣民に食を保證する権利」設定まで行くべきものと信じる⁽⁵⁰⁾。

と、生存権に類するような権利を認めるべきだと考えていたことも、興味深い。

おわりに

本稿の検討から、従来の藤澤親雄の「日本政治学」に対する否定的評価は改められるべきである。藤澤は、個人の価値や民主主義等の西欧近代的なものを根本的に否定したことはなく、西欧近代の諸思想（自由主義・個人主義等）が果たした歴史的意義を認め、その良さを残しながら、危機を乗り越える新しい原理を日本の国体に見出し、それを体系化しようとしていたからである。また、それはすべてが日本主義的・民族主義的に論じられたわけではなく、西洋諸思想との関連を有しており、「道」「産霊」といった日本的・東洋的

な用語を冠しながらも、その目的意識や内容は、彼が批判した矢部貞治の衆民政論と非常に類似していた。もともと、藤澤がデモクラシー＝個人主義・自由主義と見なして西洋思想を見限り、近代の危機を乗り越える鍵は日本思想にあるとして、日本的・東洋的な言葉を用いて体系化しようとしたのに対して、矢部はデモクラシーを特定のイデオロギーと結びつけることが誤りなのであり、それをイデオロギーから解放して形式と定義することによって、大衆社会化状況に対応した新たなデモクラシー論を再構築しようとしたように、両者のデモクラシーに対する見方は根本的に違ったが、自由主義・個人主義を克服し、あらゆる対立矛盾を統合する天皇を中心とした民族共同体の構築を目指すという構造的な面において、両者は一致していたのである。したがって、藤澤の「日本政治学」は、単にファシズム体制を正当化するために唱えられたとするのは正確ではない。それは、当時さかんに叫ばれた近代の危機に対する政治学的な処方箋の一つであり、彼の意図に反し、当時の日本における代表的な政治学者の一人である矢部貞治の西欧的なデモクラシー論と親和性をもつものであった。また、天皇機関説のみならず、天皇主権説をも否定していたことや、天皇からの恩恵的な権利だといえ、「臣民に食を保証する権利」という生存権に類するような権利を認めるべきだと考えていたことも興味深い事実であった。

しかし一方で、天皇の権威に服することで日本人はすべて自由であり、天皇にまつろはぬ者には強制力を行使してもかまわないと、国体・天皇に対してあまりに盲目的であった点において、藤澤の「日

本政治学」はやはり問題であった。このように、主観的には個人の自由を認めながらも、実質においては自由を否定していたという藤澤の「日本政治学」の性格は、以下のハンナ・アレントがいう全体主義の典例といえよう。

全体主義が真に新しく怖ろしいのは、それが自由を否定するからでも、自由は人類にとつて善いものでも必要なものでもない
と主張するからでもなく、人間の自由は歴史的發展―すなわち人間が自由に活動し交流する場合に限って、遅延させることのできる過程―のために犠牲に供されねばならない、という考え方のせいなのである。こうした見解は、とりわけイデオロギー的なすべての政治運動に共有されているものである。そうした運動における重大な理論上の問題点は、自由が活動と交流を行う人間の中にも人間と人間の間形成される空間にも見出されることはなく、行動する人々の背後で展開して公的事象から成る可視的領域の彼方で秘密裡に作用する過程の中に配置されている、ということである。この自由概念のモデルは自由に流れる川であり、その流れを妨げる企てはすべて恣意的な遅延行為なのである。自由と必然という古典古代の二項対立の代わりに、それを自由と恣意的活動という二項対立と同一視する近代世界の人々は、暗黙のうちにこのモデルを正しいと考える。こうした場合はつねに、政治概念は、それがいかに多様な構成を持つていても、近代的な歴史概念によって置き換えられてしまうのだ。政治的事件と政治的活動は歴史的過程に吸収されて、歴史

は、まさに文字通りの意味で、歴史の流れを意味するようになる。このように広く浸透したイデオロギー的思考と全体主義体制との相違は、後者が人類を歴史の流れに統合する政治的方法を発見したことにある。その方法によれば、人類はその「自由な流れ」のうちに存在する「自由」に何から何まで捉えられてしまい、その結果、もはやそれを邪魔立てすることができなくなつて、流れを加速させるための推進力になるということだ。

これは外部から加えられる高圧的な恐怖と、内部から解き放たれる強制的なイデオロギー的思考―歴史の動向に参入してその流れの、いわば、本質的な一部になる思考形式―によつて、完遂される。紛れもなく、こうした全体主義的発展は、自由の廃棄へ向かう現実世界の軌道上にある、決定的な一歩なのである。もつともそれだからといって、以下の事実が否定されるわけではない。すなわち近代思想によつて政治の概念が歴史の概念に置き換えられたいかなる場所においても、理論的には、自由の概念はすでに姿を消し去っている、ということである^①。

従来の藤澤評価は、彼が自由を否定する単純な反近代・反動復古主義者であり、それが問題だとするものであった。しかし、本稿で明らかとなつたように、藤澤は単なる反動復古主義者ではなく、近代が果たした歴史的意義を継承した新たな原理を国体に見出し、天皇の権威に服することで、真に自由となると説いた。そして、その天皇さえも恣意的な権力・権利を行使するのではなく、国体に制約される存在だとしていた。つまり、藤澤がいう自由とは、天皇と臣

民が一体となつて「民族生命の原始的根帯から自然に生成発展して顕現した共同社会の生命的構造^②」という歴史的に連綿と発展してきた国体の流れを妨げることなく、その一部となつて積極的な推進力となることであつたのだ。アレントが指摘するように、これが藤澤の「日本政治学」がもつ真の問題性なのである。

(おおたに しんじ・歴史地域文化学専攻)

注

- ① 藤澤親雄(ふじさわ・ちかお)は一八九三年生まれ。一九一七年東京帝国大学法学部仏法科卒業後、農商務省事務官。一九年ジュネーブの国際連盟会議に出席、新渡戸稲造の知遇を得て連盟事務局員に就任。文部省在外研究員となり、二三年ベルリン大学より哲学博士号授与。帰国し東京帝国大学講師を経て、二五年新設の九州帝国大学法文学部教授となる。三一年九大を辞し北京大学等を経て、政治評論を執筆。三四年国民精神文化研究所嘱託。三五年大東文化協合理事、同学院教授。三八年日独同志会思想部長として度々ドイツに赴く。四二年大政翼賛会東亜局長。四三年国民精神文化研究所を辞任。陸軍省の委嘱により北京燕京大学に赴任。戦後公職追放。五五年追放解除。日本大学大学院教授。五八年日本文化連合会結成。六一年国士館大学教授。六二年死去。(今井隆太「国民精神文化研究所における危機の学問的要請と応答の試み」『ソシオサイエンス』第七号、二〇〇一年三月、一七一頁)。

- ② 国民精神文化研究所について詳しくは、前田一男「国民精神文化研究所の研究」(『日本の教育史学』第二五集、一九八二年)、宮地正人「天皇制ファシズムとそのイデオログたち」(『季刊 科学思想』第七

六号、一九九〇年)、今井前掲「国民精神文化研究所における危機の学問的要請と応答の試み」、駒込武「国民精神文化研究所と日本諸学振興委員会」(駒込武・川村肇・奈須恵子編『戦時下学問の統制と動員』東京大学出版会、二〇一一年)参照。

③ 蠟山政道『日本における近代政治学の発達』(實業之日本社、一九四九年)、引用は、復刻版(新泉社、一九六八年)二六四頁。

④ 山科三郎「総力戦体制と日本のナショナリズム」(後藤道夫・山科三郎編『講座 戦争と現代』四、大月書店、二〇〇四年)一三三―一三四頁。

⑤ 蠟山前掲『日本における近代政治学の発達』は『日本民族の政治哲学』(巖松堂、一九三七年)、山科前掲『総力戦体制と日本のナショナリズム』は『西欧近代思想と日本国体』(文部省学生部・思想問題小輯四) (一九三三年)、大塚桂『大東亜戦争期の政治学』(成文堂、二〇〇七年)は『日本国家学原理』(三省堂、一九四四年)、しか用いていない。一方、今井前掲『国民精神文化研究所における危機の学問的要請と応答の試み』は、藤澤Ⅱ「偏奇な思惟」という蠟山による評価の修正を試みているが、蠟山同様『日本民族の政治哲学』の数カ所を引用するにとどまっており、その試みは成功していない。このように精神右翼については固定観念から本格的な研究がおろそかにされてきたが、近年、竹内洋・佐藤卓己編『日本主義的教養の時代』(柏書房、二〇〇六年)、片山杜秀『近代日本の右翼思想』(講談社選書メチエ、二〇〇七年)、昆野伸幸『近代日本の国体論』(ぺりかん社、二〇〇八年)、長谷川亮一『皇国史観』という問題』(白澤社、二〇〇八年)などの研究が現れている。

⑥ 伊藤隆『昭和十年代史断章』(東京大学出版会、一九八一年)。

⑦ 源川真希『近衛新体制の思想と政治』(有志舎、二〇〇九年)、波田永実『矢部貞治における『共同体的衆民政』論の形成(一)・(二)』、『流経法学』第一巻第一号、二〇〇二年三月、第二巻第一号、二〇〇二年

一〇月)。

⑧ 衆民政とは、矢部の師である小野塚喜平次がデモクラシーの訳語として用いたもので、矢部もこれにしたがった。本稿で「衆民政論」と言う場合は、矢部のデモクラシー論を指す。なお、矢部は衆民政には「自由の衆民政」と「共同体的衆民政」の二種類があるとするが、本稿で単に「衆民政」と表記した場合は、特に断らない限り後者の「共同体的衆民政」を指す。

⑨ 本稿で引用した論文や史料中の括弧(「」)型のもの)および傍線は、特に断らない限り引用者によるものである。また、史料中の旧字・異体字・略字等は現代表記に改めた。

⑩ 藤澤親雄『日本民族科学の体系化』(『日本評論』一九三八年二月号)三七七―三七八頁。

⑪ 同前、三七九頁。

⑫ 矢部貞治『矢部貞治日記』銀杏の巻(読売新聞社、一九七四年)一九三八年一月二二日条。

⑬ 矢部の衆民政論の形成過程や内容について詳しくは、源川前掲『近衛新体制の思想と政治』第一章、波田前掲『矢部貞治における『共同体的衆民政』論の形成(一)・(二)』参照。

⑭ 矢部貞治『思想的危機と政治的危機』(『理想』一九三二年一月号)七四六頁。

⑮ 矢部貞治『非常時は独裁政治を必要とするか』(『中央公論』一九三四年三月号)九六頁。

⑯ 矢部貞治『現代独塊に於ける衆民政論』(二)、『『国家学会雑誌』第四五巻第一二号、一九三一年二月)一五〇頁。

⑰ 矢部貞治『多数決の社会的機能(二)』(『法学協会雑誌』第五二巻第八号、一九三四年八月)四八―四九頁。

⑱ 矢部貞治『代表の社会的基礎』(杉村章三郎編『寛教授還暦祝賀論文集』有斐閣、一九三四年)七六―七七頁。

- ① 寛に関する研究として、石川健治「権力とグラフィクス」(長谷部恭男・中島敏編『憲法の理論を求めて』日本評論社、二〇〇九年)。
- ② 矢部前掲「多数決の社会的機能(二)」五九一六〇頁。
- ③ 矢部貞治「現代日本主義の考察」(『理想』一九三四年一月号)二二頁。同前、八頁。
- ④ 同前、一八頁。
- ⑤ 同前、一九頁。
- ⑥ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』一七二頁。
- ⑦ 藤澤親雄『全体主義の皇道』(東洋図書、一九三九年)二二二―二二三頁。
- ⑧ 藤澤親雄『共産主義排撃の根拠』(タイムス出版社、一九二九年)二九頁。
- ⑨ 同前、七〇―七一頁。
- ⑩ 同前、四五頁。
- ⑪ 同前、二二二頁。
- ⑫ 同前、八七頁。
- ⑬ 藤澤親雄『日本の思想的独立へ』(先進社、一九三二年)一七〇頁。同前、一七〇頁。
- ⑭ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』五一六頁。
- ⑮ 藤澤親雄『日本の思惟の諸問題』(人文書院、一九四一年)、引用は、復刻版(大空社、一九九七年)五五―五六頁。
- ⑯ 藤澤親雄『日本政治学』(孫田秀春編『日本国家科学体系』第四巻、実業之日本社、一九四三年)八四頁。
- ⑰ 同前、一〇九頁。
- ⑱ 藤澤前掲『共産主義排撃の根拠』一〇七頁。
- ⑲ 藤澤前掲『日本民族科学の体系化』三七七頁。
- ⑳ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』五三―五四頁。同前、五一六頁。
- ㉑ 藤澤前掲『日本の思想的独立へ』一三〇頁。傍点ママ。
- ㉒ 同前、一三〇―一三一頁。傍点ママ。
- ㉓ 藤澤前掲『日本政治学』、一一二頁。
- ㉔ 同前、一一二頁。
- ㉕ 藤澤前掲『日本民族科学の体系化』三七九頁。
- ㉖ 藤澤親雄『日本国家学序説』(藤澤親雄・大串兔代夫『日本国家学』高揚書院、一九三七年)五七―五八頁。
- ㉗ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』六九―七〇頁。
- ㉘ このように、天皇機関説のみならず、主権説をも否定し、天皇が国体に制約されるという考えは、里見岸雄ら国体憲法学派に共通するものであった。詳しくは、川口曉弘「憲法学と国体論」(『史学雑誌』第一〇八編第七号、一九九九年七月)、林尚之「戦時期における憲法学と国体論の展開」(『ヒストリア』第二二四号、二〇〇九年三月)参照。
- ㉙ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』七一頁。傍点ママ。
- ㉚ ハンナ・アレント(ジェローム・コーン編、高橋勇夫訳『政治の約束』(筑摩書房、二〇〇八年)一五二―一五三頁)。
- ㉛ 藤澤前掲『日本民族の政治哲学』九六―九七頁。傍点ママ。