

世界秩序、民族及び道徳

——座談会「世界史的立場と日本」(昭和一六、一七年)を読む——

永安 幸 正

目 次

- 一、世界秩序と日本の設計図の破綻
- 二、世界史的立場と日本民族
 - (一) 二〇世紀欧米危機と日本の自己主張
 - (二) 新たな世界史の形成とモラルの役割
- 三、東亞共栄圏の歴史性と倫理性
 - (一) 共栄構想とその必然性
 - (二) 世界史的民族と共栄圏
 - (三) 家的倫理モデル
 - 共栄圏倫理と日本の指導性 —
- 四、戦時体制と「総力戦」哲学
 - (一) 総力戦概念の歴史的、経済的意味
 - (二) 民族国家から共栄圏国家へ
 - (三) 世界性国家の可能性
 - (四) 再び日本の精神原理の問題
 - (五) 再びモラリツシェ・エネルギー
 - 新しい総力の核心 —
- 五、世界史のゲームと日本
 - グローバル、リージョナル、ナショナル —

一、世界秩序と日本の設計図の破綻

我々人類の「地球世界」では、各国の相互依存が深まり、政治経済などの「グローバル化」がいよいよ加速しつつある。いかなる国民も、この世界の潮流を無視しては生きていけなくなりつつある。ところが、どんな国民

にも、国民性というものがあって、それをもって世界史の流れに対する裨さし方を決めていくようだ。だから、おなじ世界の潮流に対しても、各国は違った取り組みを見せる。もちろん国民性はいつまでも同じというものではなからうが、ある時代には、それなりの特徴を発見出来る。日本人も、総体としてその国民性を見れば、幾つかの特性を表しているといえる。

日本人は、まず第一に、おしなべて「危機論」が好きな国民である。ただ、これは必ずしも悪い国民性ではないだろう。危機にこそ、徹底した思想が生まれるものだからである。思想はそのとき、将来への道を選択するための元手となり、導きの糸ともなる。危機の思想には、深い意味があるのである。すなわち日本人は、一面においてかなりのペシミストである。何か事件に出会うと、「これは大変なことになる」というように事態を真面目かつ深刻に受け止める。ここには、仏教的な「一切苦」というような宗教的諦観が流れているともいえよう。そして、しかし、そこで自暴自棄に終わらないこと、またやたらと他人に責任を転嫁しないところが、日本の強みである。日本人は、持ち前のペシミズムをエネルギーにして、危機を乗り越える猛烈な努力を始めて、再び立ち上がる。一方、アメリカは、自分の国の産業が負けると、勝った相手に何か不正でもあるかのように勘ぐる癖がある。それだけ、自分の考えや正統性に自信があるのだといえなければいけない。

ドイツの教育者O・F・ボルノーは「危機は新しい始まりである」と述べている。歴史も、そしておそらく個々人の人生も、危機というようなものを経過することなしに、発展し成熟することはないのだろう。

日本人の国民性の第二の特徴は、自分と他者との比較、殊に「東西文明論」が好きだということである。それは、日本は本来自分の中に自立的な原理をもたないから、常に刻々と移行行く世界の現実において、何か頼れる原理が欲しい。それが仮に従来の自分にとって対立し反対すべき原理であっても、ともかくそうした原理を必要

とする。それは、過去には外部からの「借り物」「外来物」「シナリオ」として求められた。シナリオは、あるときまでは中国の思想であったり、ある場合にはインド起源の仏教であったりもした。明治以降には、それがまったく西洋（欧米）思想に切り替えられた。そして、その学習とそれへの対応が、最大の国家的、国民的課題となつた。

日本人は、自己自身の原理から、「世界はこうあるべし」と世界史と世界秩序の設計図を描くことがなく、設計図は外から借りて来るといえる。シナリオを外から借用し、必要なものとそうでないものとをたくみに取捨選択し、それをかなり真面目に上演するようだ。「劇場国家日本」と評されるゆえんである。それが日本史では通例であった。

第三に、日本人はどうも「無原則国民」のように見られる。つまり「一貫した原理」をもてず、原理の乗り換えを平気で行える国民ではないかというのである。日本人は、危機に際して、自己の従来からの信条をいともたやすく変えて何ら憚らない、と批判されるゆえんである。

ルース・ベネディクトは「菊と刀」において「機を見、変に応ずることに敏な現実主義」の日本人についてい

う、
「日本人の恒久不変の目標は名譽である。他人の尊敬を博するということが必要欠くべからざる要件である。その目的のために用いる手段は、その場の事情の命ずるままに、取り上げ、かつ捨て去る道具である。事態が変化すれば、日本人は態度を一変し、新しい進路に向かって歩みだすことができる。日本人は態度変更を、西欧人のように、道徳問題とは考えない。われわれは『主義』に熱中し、イデオロギー上の事柄に関する信念に熱中する。われわれはたとえ敗れても、依然として前と同じ考えを抱き続ける。戦いに敗れたヨーロッパ人は、どの国

においても、徒党を組んで地下運動を行った。少数の頑強な抵抗者を除いて、日本人はアメリカ占領軍に対し不服従運動をしたり、地下潜行的反対をしたりする必要を認めない。彼らは古い主義を固守する道徳的必要性を感じない。占領の当初から、アメリカ人は単独で、すし詰めの列車に乗って日本の辺鄙な片いなかへ旅行しても何の危険も感じず、かつては国家主義者で凝り固まっていた役人に丁寧な礼をもって迎えられた。今までに一度も復讐が行われたことはなかった。われわれのジープが村を通り抜ける時には、道ばたに立ち並んで、「ハロー」「グッド・バイ」と叫ぶ。そして自分で手を振ることのできない小さな赤ん坊の場合には、母親がその手を持って、アメリカ兵に向かって振ってやる。²⁾

アメリカ人は、危機に際しても、自己の信条を変えない。むしろ、建国の時の個人主義的自由主義の理念を、より強く貫徹する好機であると、ますます確信して進むかのようである。よくいえば楽天性、悪く言えば独善性を持つ。³⁾それは、一九八九年から始まった今次の「日米構造協議」(S-I-I, structural impediment initiative)にもよく現れているのではないか。

かつて、単に「文明開化」(福沢諭吉)といい、あるいは一歩進んで「東西文明の調和」(大隈重信)とまでは唱えた。だが、その先は考えられなかったのではないか。その文明たるや果たしていいものか。あるいは単に存在する東洋と西洋の文明の調和でいいのか。もつと掘り下げて、来るべき世界人類の文明の在り方はいかに、とは問わないのが通例のようだ。

ところが、日本人もかつて一度だけ、自己の思想を明確に打ち出し、世界に問いかけ、その思想を強烈な方法で実行しようとしたことがあった。それが「大東亜共栄圏」の思想であり、「大東亜戦争」の実行であった。けれども日本のそれは、事志しに反して大敗し、東京裁判の法廷において連合国(戦勝国連合)の「人類的正義」と

称せられるものによって裁かれた。日本の試みは封建主義と軍国主義の結合した悪のかたまりとして、葬り去られたのである。

では、そこから我々は、何ら教訓をくみ取れないのか。否、大いにできるのであって、我々日本の先輩の世代がどんな思想を唱え、どんな方法でそれを実行しようとしたか、それを今において再び検討してみることから、歴史の教訓として深い意味を汲み取れると思われる。

大東亜戦争中、かの有名な「世界的立場と日本」という座談会がもたれた。これは、当時におけるいわゆる京都学派の若き俊秀たち、高坂正顕、高山岩男、鈴木成高、西谷啓治という人々による座談会である。我々は、この座談会の記録を読みたいと思う。

その座談会のテーマは、次のとおりであった。

- ① 「世界的立場と日本」
- ② 「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」
- ③ 「総力戦の哲学」

この座談会は、時あたかも昭和一六年一二月八日、真珠湾(パール・ハーバー)への攻撃が行われる一三日前にはじまり、一七年三月四日と一二月二四日、都合三回、座談会は『中央公論』誌に載った。⁴⁾

座談会では、話がかなり多方面にわたり、また突っ込み方も論点により深浅こもごもであるが、今回は焦点を世界史のとらえ方、世界における日本の位置付け、アジア圏(東亜)との関連、日本の特性と使命の自覚という点に絞る。

そのさい特に重要な点は、次の点にあった。

- ① 日本は世界史の大きな潮流のうえて、欧米の秩序にたいして「新たな秩序」をもって対抗する。
 - ② 世界史的な戦いは、単に経済的な利害というより「秩序の戦い」「モラルの競争」である。
 - ③ 東亜において、日本が指導的立場を担い、「新たなモラル」に基づき「新たな秩序」を創造する。
 - ④ 世界は欧州秩序と、アメリカ大陸秩序と、東亜秩序とから成り立っていくであろう。
 - ⑤ 日本が東亜秩序を形成するには、すぐれた「倫理性」「モラル」と、それに基づく「総力戦」という体制を築かねばならない。
- にもかかわらず、こうした目的は、敗戦の結果、潰え去った。それは何故にであろうか。いうまでもなく、こうした思想なり目的自体の是非以前に、日本の武力的敗戦があるが、しかし思想や倫理の問題としても、戦争に伴う共栄圏構想は敗退した。戦後それを復興するという人はいないからである。それはもはや捨てて顧みられな
いかの如くである。それは何故か。もつといえ、我々の本当の課題は、その過去の事実から、いかなる教訓を
得るかにあるといえる。

〈注〉

- (1) 矢野暢「劇場国家日本」TBSブリタニカ、一九八二年。
- (2) ルース・ベネディクト著、長谷川松治訳「菊と刀」社会思想社、一九九ページ。
- (3) アメリカの建国の哲学と歴史と、外交などに現れる心情や原理については、拙稿「文明のソシオエコノミクス——アメリカン・システムの元型とその転換——」（『早稲田社会科学研究』第三九号、一九八九年）に述べた。
- (4) この座談会は「世界史的立場と日本」と題して、中央公論社から、一八年二月、一本に纏めて刊行されている。本論は、雑誌に載ったものも参照したが、基本的に単行本のほうを引用する。座談会後に若干手が加えられて本
になつてからである。筆者のこの論稿は、数年前か

ら別に進行しつつある世界システム論及び地域統合論の整理の過程でメモ風に記されたものである。それはソ連東欧の激変以前に溯る。

二、世界史的立場と日本民族

(一) 二〇世紀欧米危機と日本の自己主張

まず第一回目の座談会は、世界史の潮流における日本の位置付け、日本の使命を論じている。その主たる論旨は、こうであった。すなわち、「日本」は西洋中心の世界史のなかで、唯一近代化をなしとげ、植民地にもならず、いま新たな歴史の創造に向かって突き進んでいる民族であり国である。それは何ゆえ可能となったのであるかと、それを可能にしたのは、日本の「モラリッシュ・エネルギー」、つまり道徳的な生命力にほかならないといっている。

この座談会の意図は、次の発言に集約されると見てよいだろう。いわく、
「けれども結局日本はどうなるか、今できつつある新しい世界に対して、日本はどういふ意味を持たせられて
あるか、どういふ意味を実現しなければならぬか、即ち世界歴史の上における日本の使命は何かといふ点にな
ると、西洋のどのやうな思想家からも、無論教へられるわけにはゆかない。そのためには日本人が日本人の頭で
考へなければならぬ。それが現在日本で、世界史の哲学が特に要求されるゆえんだと思ふ。」（高坂、四ページ
以下、カッコ内の数字は、前掲書のページを示す。漢字は修正、仮名遣いは当時のまま。）

当時、世界は帝国主義・植民地主義が支配し、イギリス、フランス、オランダ、アメリカは、大小の植民地を
従えていた。日本もすでに朝鮮半島、台湾を植民地としていた。加えて、各国は一九三〇年代の「世界大恐慌」

のさなか、排他的なブロック経済主義へと急速に傾斜を強めつつあった。

まず英連邦は、一九三一年七月オタワにおける「帝国経済会議」（いわゆるオタワ会議）で特惠関税主義を採用した。いわゆる「オタワ協定」である。これがブロック化の始まりであった。かの「オタワ協定」の根本趣旨は、「大英帝国優先」(imperial preference)原則であり、「国内産品第一、帝国産品第二、外国産品最後」という原則である。これは、帝国（イギリス、連邦構成諸国および植民地）域内での自由交易保障と、外国への差別関税の強化により、経済ブロックを形成するものにはかならない。

続いて世界大恐慌に対処するため、一九三〇年アメリカもホーレイ・スミート関税法を定めた。三三年八月に開かれた「世界経済会議」（於ロンドン）も決裂、ブロック経済への動きは一挙に強まった。

三三年ドイツでは、ヒトラーが総統に就任し、自給圏（アウタルキー）思想を掲げた。日本も、三四年に通商保護法を制定した。満州国成立後は「日滿経済ブロック」を形成することを目指した。アメリカもルーズベルト大統領がニューディール政策を開始した。世界は、「新たな秩序」へ向かって突入しつつあった。

この背景には、第一次世界大戦後の欧州秩序が、余りにもドイツいじめが効きすぎて、久しいあいだ戦災復興がはかばかしくなく、その間にナチズムという形でドイツの民族主義が再び燃え上がり、ヴェルサイユ体制打破を唱えてイギリス、フランスなどの秩序に割り込み始めたことがある。また、第一次世界大戦を契機に成立したロシア革命、ソ連邦社会主義の出現が世界市場を狭め、資本主義諸帝国の経済的せめぎ合いを激化させたことがある。これが当時マルクス主義者のいわゆる資本主義の「全般的危機」である。

ちなみに経済学者のジョン・メイナード・ケインズは、一九一九年、ヴェルサイユ講和会議でのイギリスとフランスのドイツに対する態度を批判し、次のように述べていた。

「みずからの環境に慣れしたしむ能力は、人類に著しい一つの特性である。（そのため）西ヨーロッパがここ半世紀にわたって生活してきた経済組織はまったく異常で不安定かついりくんだ一時的な性質のものであることを、真に心の底から理解している人はほとんどいない。……

われわれは、この砂のように崩れやすいみせかけの基礎の上に、社会改善のための計画を立て、政治綱領を飾り立て、怨恨と各自の野心を追及し、そして、ヨーロッパ一家の内紛を鎮めるところかかえて募らせてもまだ十分余裕があると感じている。……

ドイツ国民は、全ヨーロッパの生活と繁栄のもととなった土台を覆してしまった。しかし、フランスとイギリスの両国民の代弁者たちは、ドイツが始めたこの破滅を、講和によってさらに完成させるといふ危険を冒すに至っている。」（ケインズ『説得論集』東洋経済新報社、三ページ）

こうした状況下において、座談会は、「世界史」の方法を問題にする。世界史が問題になるゆえんは、世界史の中心と自認してきたヨーロッパの「危機といふ観念」と結び付いていると見たからである。世界史の検討は、「自分が坐する位置をはっきりさせて、そうしてどういふ方向に進んでゆくか」ということを明らかにすることであり、現在の分析ということは「世界歴史における現在」の解明であると考えたからである。

では、当時におけるヨーロッパの危機意識とは何であるか。それは、どのように理解されていたであろうか。戦後に東西哲学の交流というような領域で興味深い業績をあげることになる西谷啓次は、次のように述べる。

「結局ヨーロッパといふものが一つの特殊的な地域になつたといふ意識と、その背後にやはり有色人種の台頭、有色人種が大きな影法師みたいに、かう地平線の方から出てきた、さういふ感じだね。」（西谷、一五）

二〇世紀初頭に、シュペングラの『西洋の没落』(Die Untergang des Abendlandes.) のようなヨーロッパ

文明衰退論がなぜに読まれたか。その理由はこうした西洋中心秩序のゆらぎにあった。第一次大戦の混乱、ロシア革命のショックは深刻であった。それを、座談会の論者たちは、次のように認識している。

ヨーロッパ——といっても残された西部ヨーロッパのみ——は、自己の統一を確認する。そのために文化的、精神的な統一性を深く自覚する。と同時に、

「自分を防衛するといふだけでなく、世界に何か——善意に解して言へば、何か新しい秩序を与へる気持ちがあるのではないか。」(西谷、一九)

「日本人はすばしつこいから何をやるかわからんといふ一種の恐怖心」(西谷、一九―二〇)があるのではないか、という発言もある。それから半世紀たった九〇年時点での世界からの日本の評判は、これを大きく出していないのではないか。フアローズのような「日本封じ込め」を主張するアメリカ人もいるほどである。

だが、さすがに座談会出席者はすぐれた哲学者たちであった。ヨーロッパ文化、文明の本質を見抜いている。いわく、「ヨーロッパ文化の優越性といふこと」をヨーロッパ人も信じている。ヨーロッパの文化は「普遍的妥当性」をもった文化であった。しかしヨーロッパは科学技術という「メトデー」をもったが、資源をもたなかった。それが帝国主義につながったのである(鈴木、二一―二三)。

軍備とか経済とかでは日本は相当ついていけたが、ヨーロッパ文明の特質とは「実証主義的といふか、広い意味で科学的といふか、さういふ点では彼我の差は極めて大きい。」(西谷、二四―二五)

「東洋には合理的精神はあるが実証的精神はないと思ふ。」(鈴木、三〇)

「形而上的合理性があつて実証的合理性がない。」(高山、三〇)「発展史観といふ観念はヨーロッパの特有のもの」である(高山、三三)。

「近代ヨーロッパ精神といふものは、一面どこまでも機械文明だと思ふけれど、しかしそれと共に極めて深刻な内面性を有つてゐる」といえるが、「個人の魂の深さといふものを、民族の歴史的な魂の深さといふものと媒介すること」はできないか(高坂、四一―四二)。

それゆえに、出席者によれば、日本の歴史もそうした世界史的視野からとらえなおす必要があると反省されている。歴史的な現実に対する洞察力を得るためには、「日本歴史にはかり力瘤をいれる」のでは不十分であり、「さういふふうにしてきた愛国心ではひどく脆弱な地盤しかもつてゐない」とも言われている(西谷、七三)。

「いままでの日本歴史を、もつと世界史的・政治史的に書き改めなければいけない。」(高坂、七四)

また、もうひとつ重大なことが指摘されている。それは、欧州を一つと見る見方である。いわく、ヨーロッパだ。各国史でなく、「ヨーロッパ的な世界史が語られる」ということである。「同様に、日本や三韓や支那などの全体を一つの世界とした東亜的な世界史」が求められる(西谷、八四)。

これは、現代の一九九〇年代にたつて思うに、一九二〇、三〇年代ドイツの台頭により欧州が分裂していたのに、それを越えて一つの欧州という可能な実態を見抜いていたことを示す発言であった。ECが現実のものとなり、あるいはさらにウラルからイギリスまで覆う「欧州の家」が論じられる今日、この発言は重大な歴史の底流を見抜いていた訳である。それは、刻々変転して極まりない政治経済でなく、それを越えるローマ帝国の文化遺産であるラテン語、ローマ法、そしてキリスト教など共通財産の生命力と絆とに着眼した思考であろうか。

アジアについて、欧州と同様、共通の精神的、文化的基盤をもった世界史が見いだせるかいなか。中国、朝鮮、日本という——それに東南アジアまでふくめた——地域には世界史を編むことが出来るような統一性があるうか。そしてまた言われる。

「世界といふものが見られる限り、何かそこに一貫した原理がなければならぬ。基督教の世界では神様とか人類といふものだらうし、支那の世界では天とか天命とかいふものだと思ふ。支那の歴史を単に易姓革命とのみ考へるのは間違つてゐる。天命の一貫を考へなければならぬ。しかしそれだけに支那では歴史が固着してしまつた。」(高坂、八七)

ここで言われているように、同じく超越なるものをもちながらも、現実に生まれて来た中国と欧州との違いは重大であり、東亜の秩序の建設において日本との対比で、当時の中国がいかなる役割を演じるか、を方向づけるものであるとされたのである。つまり、中国には欧州のような積極的役割が期待出来るのか、という懸念であった。中国の歴史は「固定化」してきた、という認識が出席者には一貫していた。

〈注〉

- (5) 戦前期日本経済の国際展開については、安藤良雄編『大戦間の日本資本主義』東大出版会、一九七九年、四七―四八ページ参照。日本の大陸進出は、日本の国内体制の整備確立と不可分であった。統制経済体制はかなり徹底したものであった。当時の仕組みとそれを導いた思想については、一例として、『日本統制経済全集』(改造社)とか、『戦時経済国策大系』(産業経済学会)などがある。日本の統制経済システムは、昭和一六年体制といわれるものを考へるうえで重要な内容を持ち、アメリカのニューディールと比較すると興味深いものがある。

(二) 新たな世界史の形成とモラルの役割

では、流動する世界史において、「国家」というものはどのようなエネルギーにより動くものであるか。これは、同じく現代においても答えねばならぬ問いであろう。それは「道義的力」と言われる。すなわち、「今日に

限らず、いつでも世界史を動かしてゆくものは道義的な生命力」、「モラリッシエ・エネルギー」、「道義的力」である(高山、一〇一)。

それは、「健康な生活感情」であり、「単なる経済とか学問とかいふものだけでなく、もっとサブエクティーフな、主体的なもの、具体的には民族の生命力のやうなもの」である(高坂、一〇二)。

「国が減びるのは実は国民の道義的なエネルギーが枯渇したといふことに基づく」のである。ゆえに、「クラトス(力)とエイトス(道義)の結びつき方」が問われる(高山、一〇四―一〇五)。

「モラリッシエ・エネルギーの主体は僕は国民だと思ふ。民族といふのは一九世紀の文化概念だが、……個人倫理でもなければ人格倫理でもなく、また血の純潔といふやうなものでもない。文化的で政治的な、「国民」といふものに集中してゐる」ものである(高山、一〇六―一〇七)。

これは、現代でもあてはまる見方ではないか。文化というものにはエネルギーが集中しているといえる。出席者たちは、このモラリッシエ・エネルギーと歴史形成との関連を論じる。いわく、

「明治大正を通じて日本が世界史的意義を明確にしたことは争へない。日本が世界の中に乗り出したのだ。その頃言はれた東西文化の融合といふ理念にしても、古くさいけれど、目のつけ所は誤つてはゐなかつたと思ふ。世界を睨んでいた。ただ単なる融合では困る。新たな世界的日本文化の創造でなければならぬ。……」

現実の地盤を欠いた文化では駄目だ。それが……新しいモラリッシエ・エネルギーによつて原理づけられなければならない。新しい世界観なり、モラルなりが出来るか出来ないかといふことによつて世界史の方向が決定されるのだ。それを創造し得たものが、世界史を導いてゆくことになりはしないか。……

日本は……世界史的必然性を背負つてゐるといふ氣もするんだ。」(高坂、一二五―一二六)

こうした「日本の世界史的必然性」と、それを支える日本の柔軟性という特質は、三回の座談会をとおして、繰り返し強調されたところである。

ここで、「天地あめつちの初めは今日を初めとする」(『神皇正統紀』)という言葉が引かれる。いわく、「天地創造といふのは何も昔の古い出来事ではなく今日の創造でなければならぬ。古い世界が破れて新秩序ができるといふこと、A B C D包囲網を如何にぶち破って新しい世界を造り出すか、これが天地の創造なんだ。」(高山、一二八)

しかし、この第一回の座談会の時点では、議論にまだ切迫した気風を感じられない。哲学者たちの高みからの評論というような、どこかのんびりした空気が漂っていたといえる。日米交渉は深刻な危機に差し掛かっていたが、パール・ハーバー攻撃以前であった。座談会が真珠湾攻撃が行われる直前であったにもかかわらず、そのことはもちろん国民には知らされず、高名な先生方にも当然分かっていなかったからであろう。

しかし、日本とアジアに関する問題を「世界史的に」とらえ直そうという問題提起は、現代の我々にも十分考慮に値するところである。特に、世界史を「創造」として位置づけ、その根底に民族の「モラリツシェ・エネルギー」を見出すのは、極めて重要な視点ではないか。このモラリツシェ・エネルギーは、第二回目の座談会「共栄圏論」でも、第三回目の「総力戦論」でも繰り返し論じられる。

現在それは、むしろ技術革新とか、情報力とかのような経済的な側面にかかわるものが注目されているが、そうしたものの一切の根底に、民族のモラル、その創造的エネルギーに着眼する方法論が、民族という限られた主体に囚われるきらいはあるにせよ、やはり忘れられてはならない。だが、その内容実質が何であるかについては、次回以降の座談会をまたねばならなかった。

三、東亜共栄圏の歴史性と倫理性

(一) 共栄圏構想とその必然性

昭和一七年三月四日、第二回目の座談会が行われた。真珠湾奇襲はじめ太平洋での緒戦は華々しい戦果をあげていた。中国大陸だけでなく、東南アジアへも、日本の進出は拡大しつつあった。新たに東南アジアまで含む広域化された共栄圏構想が、意識に上りつつあった。すなわち「南方圏」の問題がそれである。

思えば、近代数百年の世界史は一九二〇、三〇年代において、一つのクライマックスに達していたといえる。それは、第一回目の座談会にも根本の問題提起として論じられたが、欧米資本主義による帝国主義支配からの「アジア民族の解放と独立」が、差し迫った課題になりつつあったことである。植民地からの解放、独立が悲願であったことは、アジアはじめすべての民族に共通であったろう。

しかし、その解放と独立は、当時の日本から見ると、アジア地域の各民族が「バラバラに独立する」ことに終わってはならなかった。アジア各民族は、各々独立し国家を造るけれども、それらの国家が「東亜共栄圏」という広域圏、自給圏を結成することにより、新たな秩序を創造しようという意図が、当時の日本にも台頭していたのである。

東亜というとき、その範囲は、日本(朝鮮半島、台湾を含む)、中国、東南アジア、そして後には日本の信託統治領であった南太平洋、オセアニア地域の一部も加えた広域と民族とであった。当然ながら、そこは多く欧米の植民地であるか、利害関係地であった。ビルマ、マレー、シンガポール(イギリス領)、インドネシア(オランダ領)、インドシナ(フランス領)が対象に含まれ、アメリカの植民地であるフィリピンも含まれていた。

そこで、第二回座談会では、次のような論点が話し合われたのである。

① なぜ共栄圏をつくらねばならないか。世界史における広域圏の必然性、民族圏としての大東亜圏の位置付け如何。

② 共栄圏と民族と国家の関係はいかになるか。そこでの倫理と、日本の指導的役割を論じる。

③ 共栄圏の秩序と倫理はいかなるものであるべきか。それは欧米の個人主義と自由主義ではなく、それを超えるべき人倫(倫理道徳)としての家の倫理を生かす。

以下、座談会の進行をたどってみよう。

まず、「共栄圏」(a coprosperity region) というものは、いわば一つの「生活圏」(ドイツ語でレーベンス・raum Lebensraum) の形成である。

座談会の論者によれば、欧米の進出は帝国主義である。日本もそういう傾向があったが、それに尽きないものがある。それは「生活圏」が相互に浸透してきていることである。欧州は「過剰資本の輸出」という「純粋な帝國主義の特徴」をもつ。

「欧米人といふものは生活的に支那の民族の中に深くはいるといふことをしないで、ただ開港場を求める」というようなものであった。

「日本の利害は数字の利害ではない。内藤先生がいつてゐるやうに、零細な行商人が支那の奥地や邊疆をウロウロしてゐるといふやうな行き方だったんです。」

「日本民族の生存といふものが支那の存在と結びついてゐる。」

そこに「何か帝國主義的でない或る特殊關係」がある。「そこに生活圏といふものが非常に原初的な形だけども出てきてゐる。」(以上、鈴木、一七六―七七)

国家は、民族を基礎とするが、もはやそうした民族国家のみでは生きて行けなくなった。「国家的民族」の限界が現れつつある。広域圏の必然性がこうして説かれたのである。これは、現代の広域経済論、統合論、国際化論、グローバル化論を彷彿させるものがあり、正当な時代認識の先駆けであるといわねばならない。すなわち、現代は多国籍企業などの経済的相互交流と、情報革命を梃として文化が国境を瞬時に超える。地球環境問題も世界は一つという事実を確かめつつある。一九三〇年代は、その走りであった。それに世界の国家秩序と意識構造がついて行けなかった。

「従来民族が歴史的主体として、世界史的問題を解決してきてゐるわけだが、民族が自分自身の問題を解決した一つの著しい例が、国家を建設するといふことだったと言つてよい。国家を建設することによつて民族は自身の問題を解決した。ところが現在に於いては、問題は一つの国家的民族のそれといふより、民族相互の深い媒介の問題だと思ふ。……それがグロース・ラウムの問題、広地域の問題を必然的なものにしてゐるのではないか。」(高坂、一八〇―一八一)

先にも述べたが、一九二〇、三〇年代は、世界不況の中から資本主義の救済策、資本主義の強化方策として「ブロック経済」ということが考えられ、大英帝国が三二年に「オタワ協定」を逸速く結成した。当時の「アウトルキー」「自給圏」運動には、ある種の歴史的な必然性があったといえるであろう。今日からすれば、過去を断罪するのは易しいが、戦争も辞さないという荒々しい当時のせめぎ合いの世界では、これは避けられない発想であったろう。

日本でも「日・満・支経済ブロック」が考えられ、それだけでは自給性がないというので「南方圏」の問題が

起ってきたといわれる。前回は「日滿」であったが、今回は「日滿支」と新たに「支那」が加わっている。さらに東南アジアつまり「南方圏」も視野にはいつてくる。急速な事態の推移を読み取れるわけである。

ただ、そのような世界史の推移の原理を提供する事が出来るかという点、日本は心もとない。いわく、
 「しかしですね、そこにどうも民族観念や倫理観念が少し欠けすぎてゐはしないか。東亜共栄圏といふものも、資源のみを考へるといふことではいけないので……。民族圏といふ観念或は理論が欠けてやしないか。」(鈴木、一八二―一八三)

鈴木は、歴史的な視野から、抑制の効いた発言をしている。問題は、単なる経済、資源の獲得ではいけないというのが、座談会の思考であった。そこに共栄圏の倫理とかモラルが必要とされるという。これは、当然のことであった。

そこで、世界史の創造とモラルの関連について、西谷は述べている。

「固定した世界秩序の中へ新しく登場して自分自身の生存を積極的に主張し得るやうな民族は、モラリツシエ・エネルギーをもつた民族でなければならぬ。又さふいふ民族にして初めて、民族自身に立脚した国家を形成し得たわけだ。さふいふ民族に於ては、国家とは民族自身のモラリツシエ・エネルギーの発現を意味したともいへる。だから民族主義とか国家主義とかいつて、デモクラシーの側から悪く言はれながら、それがやはり大きな倫理的意義を含んでゐるところがある。但し形式的な倫理性ではなしにエネルギーとしての倫理性をだ。……とかく、さふいふ民族的統一に立脚しモラリツシエ・エネルギーを含んだ国家が、世界の既成秩序のうちで発展を阻害された場合、そこに舊秩序を破らうとする運動が必然的に起つてくるわけで、それが鈴木君のいふ大英帝の経済的ブロック形成を機会に勃発して、世界と広域圏の新秩序を建設しやうとする運動となつたわけだ。」

(西谷、一八六―一八七)

筆者はすでに他のところでふれたが、世界史のダイナミズムを説明するに三つの原理があると考へる。「個人」の利害の探求か、「階級」の利害の追求か、あるいは「民族」的な利害の追求かである。この座談会の基調は、階級でもなく、個人でもなく、むしろ民族のエネルギーに注目するものであった。

しかし、全体主義とか人種主義では、今日の世界新秩序の建設には不十分であるともいう。つまり、それは「萬邦をして所を得しむるといふやうな深い倫理的意義を孕んだもの」であるべきであるという。いわく、

「世界史的問題を解決するために、人種主義や民族主義を持出されたのでは困る。しかし経済の問題にせよ、国防の問題にせよ、結局解決の主体になるのは、民族だ。民族主義では困るが、世界史的民族といふものを深く考へなければならぬ。」(高山、一九六―一九七)

ここで、ドイツと日本の違いが議論されたことに、我々は注目したい。すなわち、ドイツは、カイセルの時代になって世界政策をやるようになり、第一次世界大戦で敗れたが、その後また植民地の再分割という要求が生まれ、ヴェルサイユ条約の破棄、賠償問題の行詰り、共産主義運動に対する防遏、というような理由から、ナチスが出てきた。これはその限りで「結局ヨーロッパ的世界の立場を脱しない」(西谷、一九八)のではないかといわれる。

「ドイツの場合は従来の世界の延長」だが、日本の場合は「従来の世界史に対する変革的な意味」があるという(高坂、二〇〇)。

この点は重要であらう。

かくして、「世界史的民族」という概念が強調される。これは、マルクス主義において、プロレタリアートがい

わば「世界史的階級」として、革命の担い手という特別な使命を認められるのと比較出来る。他方、アメリカは建国以来、「個人」の集まりに着眼し、その国民は自由を実現する先兵としての世界史的個人であり国民であるとしていたわけである。民族か、階級か、個人か、いずれが世界史の使命をにないうか。現代における不可避の問いである。

おそらく、これからも民族は否定は出来ないが、個人に還元するという思想は、二十一世紀になればもっと強力になるのではないか。ソ連東欧の激変により、マルクス主義に立つソ連型のプロ独裁としての階級論も階級的民族論も色あせた。いうまでもなくナチスの民族論も敗れた。日本の民族協和論も敗れた。すると、個人に還元するアメリカ的原理は遺された唯一の道で、世界史の先取りということにならうか。

いや、座談会の議論から先走りすぎた。座談会にもどうだろう。

(二) 世界史的民族と共栄圏

問題は、民族と民族との間の倫理(関係)である。座談会の一致した認識によれば、「大東亜戦争」の文化的本質は、いわば「東洋の道徳と西洋の道徳との間の争い」になっていくことであつた。

「東洋の道徳と西洋の道徳との間の争ひになつてゐる。……どちらのモラルの方が、世界歴史の中で将来、より重大な意義を擔つてくるかの問題なのだ。従来のヨーロッパの文明に対し、どういふ風に東洋の文明を生かして行くか、といふこともあるけれども、一層根本的には、東亜の新しい道徳といふものが大事だと思ふ。」(高坂、一三六―三七)

では、東洋の新しい道徳といわれるものは、いかなるものか。それはつまり、「歴史というものと道徳というものと」を結び合わせて考えるのであり、「モラルの問題の世界史的意義」「新しい大東亜の倫理」「南方圏の諸民族に対する態度」(高坂、一三八)が問われるのである。そのためには「世界の哲学」「世界史の哲学」が必要なものであり、それは「究極的なもの、絶対的なもの」と触れていなければならぬといわれる。

「究極的なものが、この歴史的なものの中にどういふ風に現れてきてゐるか。永遠なものと時間的なもの、究極的なものと歴史的なものとは、どういふ風に結び合わされて出てきてゐるか、といふことは世界史の哲学では問題になる。」(高坂、一四四)

では「究極的なもの」とは何であるのか。これについては、はっきりしたことはなにも述べられていないのである。これでは、ウイルソンの理想主義(四つの自由、民族自決論)にくらべてさえも、世界世論に訴えるところが弱いであろう。この点はこの座談会を通じてずっと注目したい論点であるから、繰り返し触れて行く。

先に述べた「世界史的民族」の使命において、それが論じられているであろうか。そうして世界史的民族とは、世界史創造の担い手であるとされる。

「現在、世界史的民族といはれ得るものの立場には、さつき言った歴史的な必然の自覚と、それから倫理、或は実践的・建設的な主体としての自覚といふものが一つに結びついてゐる。それが現在の世界史的民族といふものの性格だと思ふ。」(西谷、一五八)

ここから、座談会は、日本がなぜいま世界史的民族なのか、その条件は何かを話し合う。いわく、

「日本人には世界史の意識といふものがあつたからだとも云へると思ふ。世界史の趨勢といふものを単に他所事に見たり、単に客観的に見たりしない。況んや軽蔑したりしない。自分が自ら主体的に世界史の傾向に一致し、それを動かさうとする自主的な意識がある。……日本人は他に接触する度毎に、世界史の趨勢といふものを主体

的に自分のものにして動いてみるといふ、自由な生き生きとした歴史的、建設的精神、「事」尊重の精神があつた。……日本にはモラリツシエ・エネルギーがあつた。」(高山、一六三)

「日本がヨーロッパの文化や技術を自主的に取入れることができたのは、民族のモラリツシエ・エネルギーだね。そこが大事な点なんだと思ふ。文化とか技術とかいうもの自体も大事だが、さういふものを思いきり取入れるだけの自信をもつた精神があつたからして、僅か短日月の間にヨーロッパ文化を消化し得たのだ……。」

「非常に活発な生命力が生きて働いてゐた。」(西谷、一六六、六八)

それは、「単なる模倣性」ではなく、「主体性における展開」(高坂、一六九)であつたとされる。

こうした認識は、「支那」(China、シナは蔑視の響きがあるので、今日の日本では中国というのが一般的呼称とされているが、世界的には英語のChinaは存続している)の精神、世界史の流れに対する対処の仕方と比較して論じられている。両民族の近代化のコースにおける違い、あるいは先進と後進との違いが論じられている。

「恐らく支那人の気持ちでは、日本が強くなつたのは、結局ヨーロッパのいろいろな文化や技術を取入れたからだ、結局、日本の強さといふものは、ヨーロッパの強さだ、といふ考があると思ふ。……だからヨーロッパ文化に触れば日本は問題ではない、さういふ気持ちがあり……」(西谷、一六六)という比較がありうるわけである。

だがしかし、各民族の「主体性における展開」といつても、今や各国、各民族は、単に独立して行けばよいというのでは、生きて行けない。広域圏に統合し合つた民族でなくてはならない時代なのだとされる。「民族圏としての大東亜」が課題である。

「あのヴェルサイユ条約の精神になつてゐる民族自決といふ、原子的民族国家の理念に対して、広域圏といふ

ものの意味がある。アトムの民族国家といふ抽象的で且つ世界主義的な、さういふものを克服するものとして、民族圏としての広域圏の理念といふものが考えられる。」(鈴木、二〇三)

第一次大戦の処理を決めた「ヴェルサイユ条約」では、ドイツへの巨額の賠償請求がイギリスとフランスにより強制されたが、それがドイツ民族の忿懣をかきたて、ヒトラーの台頭をうながし、第二次大戦の原因となつたともいえる。しかし、条約のもうひとつの特徴は理想主義者、アメリカ大統領ウッドロー・ウィルソンが国際連盟を提唱し(何とアメリカ議会は参加を批准しなかつた)、その基礎に「民族自決」という原理を掲げたことにある。

しかし、座談会は、欧米植民地体制支配の世界における、その民族自決論の原理の虚構性を突いている。

このように、各民族の現実の格差を指摘し、「世界史的民族」というような考えが出る背景には、東亜の諸民族が平等ではあるが、一列に同じ発展に達してはいないという「事実認識」があつた。そこから、日本が指導するという意図が肯定された。ここに東亜秩序の「日本的共栄圏」たるゆえんがある。それは、ウィルソンの民族自決主義への批判から始まる。いわく、

「近代の国際関係には、さつき鈴木君がアトミスティック(原子論的)といつたやうな思想が支配してゐる。

各民族・各国家は各々一票の投票権をもつ。大国も小国も、強国も弱国も、皆権利上は平等であるといふやうな倫理があつた。これは勿論近代社会の原子論的な思想の延長なんで、個人主義の思想の国際関係へのそのまゝの延長なわけだ。ところが形式上はさうでも、実際には強い国が弱い国を服従せしめる。国際的な弱肉強食だ。強い国同志の間ではバランス・オブ・パワー(勢力均衡)といふやうない加減な権力関係が出来てくる。このやうな事実の出でくる元は所謂自由主義で、この同じ自由主義が自由競争として国内の社会では強い人間が弱い人

間を服従させるといふことになり、これが階級闘争となる。国際的な帝國主義と国内的な闘争の原理は、つまりは一つの根本原則をなしてゐる。ところが日本が今世界に宣言してゐる萬邦各々その所を得るといふ原理は、これとは根本から違つたものであると思ふ。この原理は世界新秩序の原理であると同時に、国内における社会新秩序の原則になるものだ。さうすると、ここに何か近代ヨーロッパを作つた原理とは違つた現代的な原理といふものがあるわけで、これはもつと学問的に掘下げて考えられなければならないと思ふ。」(高山、二〇八―二〇九)

共栄圏の思想が、したがって欧米帝國主義支配のもとでの自由主義的國際關係への批判が、ここには集中的に表明されている。新しい共栄圏は、個人主義を基礎とするのではなく、民族を基礎とする關係であるという。「従来のパーソナルな個人倫理」に対して、いわば「民族と民族の間の民族倫理」(高坂、二二一)が必要であるといわれるゆえんである。いわく、

「個別者の倫理とも全体主義倫理とも違ふ、それらを或る意味で止揚したやうな倫理が、日本一国の場合でも、大東亜から考えても、現実に要求されてゐる。」「一方では主体としての徹底した独立性、同時にその徹底的な独立の底から生じてくる共同責任性。さういふところに倫理の問題がある。」(西谷、二二三)

第二次大戦後に、アメリカとソ連がそれぞれ覇権をにぎり、それぞれの領分、パックス・アメリカナと、パックス・ソヴィエチカにおいて指導者として振舞つて来た現実をみても、そして今九〇年代にその覇権の後退を見せ付けられていることをみても、たしかに単純な個人主義や階級主義のみで世界が秩序づけられるものではないことを、我々はよく知らねばならない。

かくして、民族と民族の關係をどうするかという民族間倫理、そして東亞諸民族の中での日本の役割が、議論されねばならない。西谷はいう、

「大東亜圏で一番根本の問題になるのは、やはり人間の問題だと思ふ。」ヨーロッパを構成している民族・国家の一つ一つは非常に高い水準に達している。それに対して大東亜では、日本以外は「大体ずつとレヴェルの低い民族」であると。

「さういふのを引張つて育ててゆき、民族的な自覚をもたす。そして大東亜圏といふものを自発的・主体的に擔ふやうな力たらしめるといふことが、大東亜圏における日本の特殊の使命になるわけだと思ふ。……一方では各民族に民族的自覚を喚び覚し、自主的な能動力をもつたものに化す。他方ではその際日本が指導的な位置を保持してゆく。さういふ両面は、相結びついてゐながら、平面的に考へると矛盾を含んでゐる。その關係がどういふ風に矛盾なく考へられるか、それが根本の問題だと思ふ。」(以上、西谷、二〇五)

これは、確かに重大問題であるが、悪くすると日本が西洋に遅れて帝國主義を行うことの隠れ蓑となる無理な理屈におわる宿命にあるのではないか。

民族の發展の程度に差があるということ自体は、事実には反してはいない。經濟發展の段階を見ても格差があり、あるいは政治の安定という点でも格差がある。しかし文化までいれて民族の価値全体に格差があるというのであれば、これは承認されないのである。この点は座談会の出席者はいかに考へていたのである。民族的自覚の格差ということであろうか。それなら良いであろう。現に東南アジアの諸民族は、タイなどを除いては、必ずしも現代のようにはつきりした国家の体を成してはいなかったからである。インドネシア、フィリピンなどはこれにそうであつたらう。そこに建國当時の指導者の苦勞があつた。では、そのような民族と民族とのあいだの關係倫理はいかになるか。高山は、次のように言う。各民族間の關係では、「聖徳太子の十七条憲法」にある「哲人政治のイデーが根本」となりうるのではないかと。

その第一条が「和を貴しとするといふ政治の根本要諦」、第二条は「三寶を敬え」、第十条には「人間は皆凡夫だ」とされ、最後の第十七条には「衆論の政治」が説かれる。それは、「一見デモクラティック」だが、無論所謂デモクラシーではない。「寧ろ賢哲政治のイデオロギーが中心」となっている。「衆論政治と賢哲政治」と、聖徳太子では両者が「立派な筋路を以て結びついている」という。いわく、

「佛といふ絶対に対すると、我々人間はすべて凡夫だ。その間何らの差別もない。それは無限の前に有限の大小は問題にならぬのと同じことだ。しかしこの有限な人間同志の間には非常な差がある。この差別の世界には道義が支配しなければならぬ。その道義は賢愚その所を得ることにあるので、これが賢哲政治といふものの根柢となつてゐる。賢愚所を得た哲人政治で初めて本当の和が実現される。」

いわば、「宗教的立場」と、それから「現実の差別に支配すべき倫理」とが、統一されている(以上、高山、二〇一―二二)

だがしかし、賢とは誰か、愚とは誰か。衆愚なのか。衆賢という概念は成り立たないのか。賢と愚とを民族に当てはめられるか。このような論理と倫理が、はたしてアジア各民族のあいだに、あるいは各民族の個人に、受容されたであろうか。おそらく、「それならその考えを日本に当て嵌めてみよ。唯一日本は結局そのような関係において指導者の立場を占めるのではないか。帰結するところ、欧米帝国主義に代わる日本の支配にほかならない。」

当時、きつとこういう批判が提出されたにちがいない。

座談会で高く称賛された聖徳太子の政治論理は、一五〇〇年近く前の古代日本列島における諸氏族乱立の時代の秩序づけ論理であり、それなりの統合理論であつたことは確かである。それは極めて有効であつたに違いない。それが、その後の日本の文化遺産となつた。しかし、それを外国の民族に強いることはできない。われわれは、

国民史の論理と世界史の論理とのレベルの違いを知らねばならない。

(三) 家的倫理モデル―共栄圏倫理と日本の指導性―

宗教的、哲学的レベルではともかく、具体的に東亜共栄圏の各民族の関係をどのような論理と倫理でもつて組み立てるかは、いまだ模索の状態であつた。それは、以上に論じられたように、ウイルソンのな民族自決論にしたがつて単に「各民族はみな平等であり同じく一票をもつ」というような既成論理であつてはならないという。

これは、意外と鋭い指摘ではないか。なぜなら、当時のソ連は民族を単位としては国家(連邦)を作つてはいなかつたし、アメリカも民族ではなく人種の混住(連邦)であつたし、戦後になると、中国は移住により圧倒的支配的である漢民族が少数民族を統合してしまつた(満州族は今日消滅したという)。世界を見渡すと、必ずしも民族を単位として国家ができてはいなかつたのである。民族自決を唱えたウイルソンを大統領にいたたくアメリカ自身は、民族自決を理念と謳う国際連盟に参加しなかつたのである。民族を単位とする国家というのは、希望ではあつても、そのままに現実ではなかつたのだ。では、それに代わるものは、どのように考えられたらうか。もちろん、当時のアングロ・サクソン秩序の打破を標榜し「広域圏」を唱えたドイツ・ナチスも、これに対して案外まともな答えをもつてはいなかつたといえる。他方、ソ連のレーニンの民族政策は、もちろん階級論に立つものであるから、座談会では議論の対象にすらのぼつていない。

面白いことに、この座談会では、一貫して、ソ連に関する議論が驚くほど少ない。もつぱら欧米アングロ・サクソンへの対抗意識で一貫しているのである。つまり、「ピサンチン世界」についての意識が薄いと見える。だからロシア世界の文化についてもあまり言及がない。フランスに対しても、またドイツに対しても、突っ込んだ切

り込みが少ない。どうしてもアングロ・サクソン（米英）との敵対意識が強くなる。ソ連ないしは社会主義に対する認識は、相対的に弱くなった。ソ連が終戦時に何をしたか。当時の日本の指導層の終戦仲介への期待に応えてはくれなかった。これは、かつての日本の精神構造の弱点として、指摘しておきたい点である。

逆に、近年、アメリカとの経済摩擦の過程で、日本はアングロ・サクソンと仲よくなれないときには困難に陥る、だからできるだけ仲良くすべきであるという説もあるが、アングロ・サクソンとの対抗意識の偏重は、今になって反省すれば、ドイツ哲学が主流であった戦前日本の大学、あるいは思想界の重大な欠陥かも知れない。いな、現在でも……。これは、我々の心すべき点ではないか。

さてそれでは、一体、どのような民族関係論（共栄圏民族倫理）が提案されたのだろうか。それは、一言でいえば、「八紘一字」というスローガンに象徴される「家の論理」であった。各論者の言い分を聞こう。

この「家論」に関しては、特に高山氏の発言が目立つ。

「今日の八紘一字といふのは『神武紀』に出てくる八紘爲宇に新しい生命をもつたものとして考へて行くことは極めて意味があると思ふ。

さうなると『家』といふ問題に帰着する。家といふものの倫理的な構造といふものが、やはり親が子を育て指導するといふ風な意味で、人倫の倫理の最も根本的な原型をなしてゐるわけだね。さういふところに八紘一字と賢哲政治と所を得しめるといふことが結びつく、一番直接的な形があるのでないかね……。」（高山、二二五）

「国家といふものは単に家といふものの連続的に拡大されたものではない。国家といふものと家族とは違つた原則で出来てゐる。それにも拘らず日本では家の精神が国家といふものの中に現に生きてゐる。」（高山、二二六）

この「八紘一字」といふのは、現代では、「教育勅語」とならび、あるいはそれ以上に悪名高いスローガンとされるものであるが、近衛内閣の『基本国策要綱』に現れたもので、その由来は『日本書紀』巻の第三、神武天皇極原宮の「八紘を掩ひて宇と爲せむこと、また可からずや」にあり、八紘は中国古典「列子」などにある。

標準的な理解によれば、八紘とは八方（八は四方八方というようにあらゆる方角のこと）、四方四維つまり乾（西北）・坤（西南）・艮（東北）・巽（東南）であり、つまりは天下・世界を意味する。また、宇というのは屋根、覆いであり、宇宙の宇であることから、あらゆる方向の人を容れ、遠いところの人を含め、その屋根の下でみんなが一团となって和合し暮らしていく家を意味する。

いわば、これは「大きな家」としての天下の理念であった。

八紘一字とは、この精神を、多くの民族からなる人類世界に当て嵌め、四海同胞という平和の理想を示す。ただし、その理想のモデルがどこにあるかという点、三種の神器（劔、玉、鏡）の象徴するような精神と働きにより、天皇が中心となって国が出来ている日本にある。そういう平和と統合の道を世界はモデルとすることができると当時の日本は主張したのであった。

こうした背景をもつ家理念であるが、それでは家理念の本質は何か。それは英米の個人主義・民主主義とか、ドイツの民族主義・全体主義とどう違うのか。

高山はいう、

「僕は『家』にもギールケの云ふゲノツセンシャフト的な要素があると考へるので、『家』の構成員はすべて一方で『一』で独立の人格といふ面をもつてゐる。この点で、『家』の構成は非常に複雑といふか、豊富なもの、所謂個人主義とか全体主義とかいふものでは尽せない深さがある。とにかく理想類型『家』といふものが、事実

的で同時に理想的なものとして構想されることができると思ふ。」(高山、二三五)

このように「家の理念」を持ち出して来ることの裏には、それぞれ「民族の所を得しめる」、その中で「日本が指導的役割を果たす」という期待された結論があったようである。すなわち、高坂は述べる。

「つまり八紘一字といふことは、各々をして所を得しめるといふことなのだが、その「所」といふのは、歴史的な位置づけの意味がある。無論、『所』といふのは一応空間的に解釈していいわけだが、それとともに、世界的な意味での『所』なので、世界史に於て所を得しめるといふやうな意味がよほどある。……」

これは必ずしも一方的に日本がただ広がつてゆくといふやうなものでもないし、さうかといつて逆にすべてがただ平面的に並んでいるといふやうな意味での一つの字といふやうなものでもない。そこに在る秩序なり組織なりをもつたものが、東亜の全体として可能になつてくる。……

単なる個人々々の平等を考えるといふやうな意味の理想は過去に於て抱かれたことはあるけれども、いろいろな民族をして所を得しめてくる、といふやうな理想は、従来西洋に於てはなかつたんじゃないか。そこにも新しい東亜共栄圏の理念といふやうなものが、家といふ考え方とよほど結びつけて考えられている、といふやうな点があると思ふ。」(高坂、二二二―二三二)

確かに、家を「共同体」と見れば、それは人類の理想の一面を表す。古来、家族は人間関係の理想とされたのである。

「人類はみな兄弟」である。「兄弟の愛をもて互いに慈しみ、礼儀をもて相譲り、勤めて怠らず」(『聖書』ローマ一二・一〇―一一)。「君子は本を努む。本立ちて道生ず。孝悌なるものはそれ仁の本たるか。」(『論語』学而二)「入りては則ち孝、出ては則ち悌、謹みて信あり、汎く衆を愛して仁に親しみ……」(『論語』学而六)

このような思想は、洋の東西、時の古今を通じて見いだせる。

だが、それを民族の關係にあてはめるとどうであろうか。誰かある民族がどこか他の民族を指導する、指導されるというのでは、受けいれられない。共通の超越的な存在にみんなが向かい合う、というのでなければならぬだろう。階級とか人権、自由とかいう理念に従い、その理念に近いものが遅れたものを指導するというのならしばしば起きる。そこに難しさがあるわけである。理念がどこまで普遍的であるか、ということが決め手になる。その弱点は、和の論理と心情はあつても、自由論と正義論の欠如、に求められるのではないか。

この座談会の見解は、この点で明らかに「日本の独善」と批判されるところがあつたことは否めない。普遍宗教などの地平とくらべて、価値の力が弱い。仮に日本が指導性を發揮しようとしても、なにか余程のことがなくてはならない。

そこで、日本の指導的な役割が、次のようにいわれる。つまり、日本の「モラリツシエ・エネルギー」が日本によつて各民族に伝えられるべきであるという。西谷はいう、

「ところで、現在日本が指導的だといふのはどういふことかといふと、やはり自分のモラリツシエ・エネルギーを大東亜圏内のいろいろな民族に伝え、それを彼らの裡から喚び覚し、彼等に民族的な自覚を与える、或は民族としての主体性を自覚させる。日本の原動力となつてきたモラリツシエ・エネルギーを、他の諸民族に伝へ、彼自身の内から活動してくるやうに彼等を育成することだ。そしてその事自身が、将来へかけての日本のモラリツシエ・エネルギーの新しい働き方、その新しい飛躍的な展開でもあると思ふ。つまり日本自身のモラリツシエな自己育成でもある。……」

さつきも言つたやうに、大東亜圏の特異な課題は、人的開発といふことが根本的な問題だといふことにあり、

それが出来なければ大東亜圏が維持出来ず、従つて日本自身の生存も本当には維持出来ないのではないか。」(西谷、二三八―二三九)

多くの異なる民族を包含する共栄圏というようものが、人間的改革なしに可能でありえないことは、まことにそのとおりであろうが、ここには日本色が出過ぎているのではないか。共栄圏は連邦(Federation)なのか、一つの国家(a state)なのか、あるいは合衆国(united states)なのか、国家連合(confederation)なのか。はたまたそうした概念にはまらないものなのか。

その点、レーニンの階級論などは、抑圧された階級(労働者階級)がともに主体になるとされるかぎり、一時は異なる民族を超えて人々を結び付けることが出来た。革命までは、人々を信じ込ませることができた。

欧米の個人主義の場合にも、強みがある。個人の解放は、抑圧する何物かがあるかぎり、それへの反発として、民族とかそのほかの違いを超えてあらゆる人を集めることが出来るからである。思想とか原理は、人々を結び付ける論理の普遍性を問われるのである。

その点を、座談会出席者は、どのように考えていただろうか。高山は述べる、

「大東亜圏の倫理の根本は、日本のモラリツシエ・エネルギーといふものを各民族に伝へ、彼等を日本と協力し得る高い精神的水準にまで高め、それによつて道義的な民族間の関係といふものが建設され、それが大東亜圏といふものを支持する、さういふところにあると思ふ。」(高山、二四〇)

「自分と同じやうな、或は自分以上の人物に育てるといふこと、少くとも自分と平等の人格に育てるといふことが親の責任だ。親子関係には常にかういふ一面が含まれてゐる。さういふ面に於てはゲノッセンシャフトの理念にも合ふかも知れないが、そこを更にもう一步突込めば、親子と同時に親子関係をも越えた「実存」的な関係

さへ見られると思ふ。夫婦の場合だつてさうだ。」(高山、二四二)

「だから今日八紘一字といつたところで、安易に考へられるやうに仲よくしやうとか、単に家族的な関係をそのまま連続的に拡張するといふやうなことではなくして、親が責任をもつて子を一人前の人間に育てるといふことの外に、更に男と男との誓いといふやうな実存の關係の一面がなければならぬ。高坂君の言はれるやうに、国際的な秩序と人間関係との違いがあることは十分認めるが、それにも拘らずなほ「家」といふ風なことが意味をもつならば、そこに何といふか、今言つたやうな意味での一種の実存的な關係が必要だと思ふ。

この実存的な關係は決して近世のやうな、原子論的に考へられた平等な個体間の關係といふものではない。だから単なる親子の關係、普通に考へられる親子の關係でもなく、又単に平等の個人關係でもなく、親子間の教化指導の關係を基礎としながら、なほ一種の犯すべからざる実存的な關係をもつといふことが今日必要なのではないのか。さういふやうなのが、いわば封建的と近代的とに対する「現代的」の倫理の根源をなしてくると思ふ。」

(高山、二四二)

このような発言を、当時アジアの外の国の人々が聞くと、なんと感じたであらうか。たしかに、家の倫理には単なる階級論や個人論で尽くせない事実を貫く「実存的」なものがある。古くは「全き家」(シユモラー)、最近でも「欧州の家」(ゴルバチョフ)……など「家の理念」が提唱されるゆえんであらう。西洋の倫理の基本になっているイエス・キリストなども、しばしば家族の間の愛情にかんする実例をひきながら、隣人愛を説明しているように、家の理念は社会の基本倫理として深いものを秘める。が、それが「民族に所を得しめる倫理」になり得るかどうか。

お互いに「兄弟」というならある程度分かる。だが親子とか親心というのは、民族間には妥当するかどうか。

もつとも、日本が戦後、民主主義の一二歳児とか一三歳児とかいわれ、アメリカがそれを育てたといふときは、親子的な、指導するものと指導されるものという関係が、アメリカ側の当事者の念頭にはあつたかもしれない。ロシア帝国の民族を受け継いだソ連では、多くの民族を、完全平等といひながら、結局は最大のロシア民族のロシア語が公用語として強制され、ロシア民族が指導する（現実には支配する）という構造になつていた。中国革命でも、実際は漢民族による少数民族の支配となつた。我々はチベット問題を忘れてはならない。アメリカでは、マイノリティー諸民族はWASP（白人、アングロ・サクソン、プロテスタント）に指導されたといえるのである。今、アメリカはそれが変わりつつある。そこに人種の混乱があるのである。

民族はなるほど現実である。だが、民族を超える、あるいはそれを生かしながらそれを包むも、ひとつ大きな原理を、根源の原理を見いださないと、平和は実現できないのではなからうか。二十一世紀への課題はここにある。それは地球的な生命的原理の外はないであらう。

〈注〉

(6) 地球的な生命的原理については、拙著『経済学のコスモロジー』（新評論、一九九一年）参照。地球的な生命的原理は、個人、家族、会社などの組織、分業と職能的階級、価値のセクト、国家、国際関係などに現れるから、それらの調和的組織化が必要なのである。

四、戦時体制と「総力戦」哲学

(一) 総力戦概念の歴史的、経済的意味

第三回目の座談会は、昭和一七年（一九四二年）一月二四日、「総力戦」の問題をテーマとして開かれた。これには理由があつたようだ。すでに、開戦からわずか半年後の一七年の六月五日、「ミッドウエー海戦」において日本は大敗を喫した。日本はパール・ハーバー、マレー沖海戦、仏領インドシナなど太平洋、東南アジアでの緒戦の華々しい戦果にもかかわらず、一番心配されたアメリカの反攻により急転直下、戦局は怪しくなり、みずからの経済力、軍事力への疑念が起り始めていたからである。戦争遂行能力、共栄圏建設能力への問い、というよりかすかな懐疑であつた。

第三回目の座談会テーマ「総力戦」という発想は、こうした事態の反映でもあつたのではないだろうか。時あたかも、日本では経済学の世界において「生産力理論」をめぐる論争が起り、マルクス理論が言論統制により封じられるなか、スミスやリストなどの理論、あるいはゴットルのようなドイツ経済学の理論も光を浴びていた時代であつた。マルクス理論からしても、「総力」は注目すべきテーマであつた。

統制経済論が華々しく論じられ、国家総動員体制のもと、それに反対するものも、賛成するものも、一様に「総力戦」を意識していた。イギリスのケインズなども『戦費調達論』(How to Pay for the War, 1940.)を著し、大きな論争を巻き起こして行く。それは戦費のための「強制貯蓄」と課税、消費物資の確保などをめぐる論争となつた。

単に過去を断罪するのではなく、そこに同時代の歴史に生きた人々の論理を見いだそうとするならば、「共栄圏」

という構想は、植民地と民族支配という負の側面を伴いつつも、今日のECなどのような経済統合論という一面をも有していたことが分かる。が、それ以上に、一つの「ブロック」として完結した経済圏であるのみでなく、文化圏であり、政治圏であり、軍事圏を目指すものであった。いわば地球上の独立した地域的世界の確立が狙いであった。

そのような共栄圏は、まず経済的にも、軍事的にも、「独立のパワー」を持っていなくてはならない。文化、政治についても、統合的なまとまりを持ち、これらのすべてが一体となって、「総合的な力」つまり「総力」を形成するのだからなければならない。ここに、単なる経済力戦に限らない「総力戦」という概念が出て来なければならない必然性があったのである。経済学などでも、国富とか国民所得という概念にあたるものが各国で出現し、実際の計算が行われた時代である。

ゆえに総力戦とは、「総力」を挙げての戦いという意味と、その総力を作り出す戦いという意味と、さらにその双方を一つの体制にまとめあげるといふ意味とがあることになる。

ただ、注意しなければならないのは、一九二〇―三〇年代のあの時代は、なにも日本だけがこうした総力戦という考え方で動こうとしていたのではないということである。先進国全体にあった。

すでに触れたが、世界に目をやると、資本主義の全般的危機ともいわれた時代であったうえに、欧州と太平洋双方で戦局は緊迫化し、アメリカには大恐慌への対策として「ニューディール」が本格化し、それを引き継いだ戦争経済体制、米州圏の構想も形成されてくる。「生存圏」という考えを打ち出した国民社会主義（ナチオナル・ゾチアリスムス、ナチス）のドイツにも、イタリアはムッソリーニの「ファッシズム」にも総力戦概念は存在した。ちなみに、今日の日本では全体主義的なものをすべてファッシズムと総称するが、それは言葉の由来から

すると、おかしい。イタリアとドイツとは違ったのである。

他方、スターリンのソ連社会主義には、農業集団化と工業化イデオロギーと一党独裁の下で、強固な「一国社会主義」の体制が建設されつつあった。これらはみな戦時体制につながり、戦時生産力の問題に直面しての体制に転化するものであった。

イギリスは植民地連合としての「ポンド・スターリング」ブロックを土台に、経済圏をいよいよ強固に構成していくこうとしていた。ケインズが「戦費調達論」を書いて、戦争経済にたいする処方箋をめぐって論争をまきおこしたのも、そうした趨勢の表れであった。日本でも、統制経済とか戦争経済と呼ばれた議論が本格化した。「総力戦」という概念は、なにも日本だけに特殊ではなく、当時としては普遍的な意味を帯びていたのである。

戦後にも、NATO・マーシャル援助圏（パクス・アメリカーナ圏）、ワルシャワ条約機構・COMECON圏（パクス・ソヴィエチカ圏）は、大きくいえば共栄圏であろう。では、日本から総力戦論が唱えられる背景は、どのように認識されたか。

まず、世界の変革が「戦争によつて媒介されてゐる」という認識があった。この理由から、座談会でも戦争論戦争哲学が論じられ、さすが興味深い論点がいくつも表明されている。

現代の戦争が、なにより単なる武器の戦争でなく、いわば「異なる形での政治の継続」であり、「秩序と秩序との戦ひ」（鈴木、二八一）なのである。しかも「戦争の本当の主体といふものが、連合とか同盟ではなくて『共栄圏』になつた」（高山、二八一）ことであるとされる。いわく、

「自分一国の存亡だけでなく、その存亡が、共栄圏を建設するとか世界に新しい秩序を建てるとかいふことに結びついてゐる。」（西谷、二八三）

もちろん、過去に多くの戦争が複数の国家や勢力を巻き込んだ同盟の形で行われたことは事実であり、それが「新たな秩序」の形成を目的として行われると考えられていた。マルクス主義者が国際共産主義運動として、あるいはナチスが生存圏形成として、いずれも明確に秩序形成を掲げていた頃の意識であった。その意味では、英米も自由主義の秩序をまもるために、という「秩序のための戦争観」をもつようになる。

その点で、日本による「大東亜戦争」は秩序を変えようという点に、特別の意味があるとされる。

「今度の戦争は秩序を変へる戦争」であり、「その全面的変革として総力戦があるんだと思ふ。経済秩序も自由主義経済から計画経済へと変り、国家の構造も変り、体制も変わつてゐる。」（鈴木、二八九―二九〇）

「英米が東亜を搾取したのは事実であるが、しかしその復讐のために戦争をやるといふやうな小さなことではない。……アングロ・サクソンの秩序をもつてゐる。……」

僕らはアメリカ及びイギリスと戦つてゐるのでない。アングロ・サクソンの秩序と戦つてゐるんだといふ……。」

（鈴木、三〇七―八）

そえゆえに、戦争は単に武器の戦いではないという。「総力戦」の体制を国防国家とか国防経済というように「国防」と表すのは、「やや消極的で狭すぎる」（西谷、二九四）という認識が示されている。すなわち、思想戦の意義が根本であり、それゆえ武器による強制でなく、しっかりと思想に基づく教育指導と納得ということが強調されるのである。出席者はそれぞれ以下のように論じる。

「根柢において『思想戦』といふ性格をもつてゐる。……我々の言ふ新秩序思想を敵が納得し承服するところに於いて、結局最後の終末がくる。この時が英米の負けるときだ。ところがこれは、武力的に納得せざるを得ないところにつれてくる必要も勿論あるが、結局は思想的の納得による事柄だ。」（高山、三〇〇）

思想戦とは、「指導」、「ことむけはやす」こととの戦いである（高山、三〇二）。

「敵の中においてもこつちの思想を納得させる……相手がそこにゆけばそれで自分が救われる、自分が救済されるといふやうな意味がなければならぬと思ふ。……思想戦の本質的な力は、このやうな人間存在そのものの救済を可能にする思想の真理性にあると思ふ。」（高坂、三〇六）

「国家を経済・政治・倫理及び思想の三つの層で考へ、……政治が経済を指導し、道義や思想、つまり精神が政治を指導する。」（西谷、三三〇）

「対外的に相手の心に納得を余儀なくさせるやうな性質の思想、さういふ普遍性の上でも正しいと認められ得るやうな思想でないと対内的に国民を心服させることもできない。……日本人が真に世界史的な民族として世界秩序を転換しうするためには、世界全体を、敵をすら含めて、納得させ得るやうな道義と思想を内に確立しなければならぬ。」（西谷、三一〇―三一）

「大東亜共栄圏の民族のあるものを日本人化する、教育によつて徹底的に日本人化するといふことも、空想じやないと思ふね。」（西谷、三三七）

しかし顧みるに、このような思想が、常識として語られたのは、必ずしも日本からだけではない。このような思想は、何も日本だけのものではなく、当時の欧米帝国主義国においても、現代二〇世紀九〇年代においても語られる。アメリカではインディアンはまったく同化の対象か排斥の対象であった。日米構造協議においては、アメリカが日本をアンフェアであるとして批判し、「アメリカのようになれ」といわんばかりの思想戦が繰り広げられている。

優れた民族が遅れた民族を指導するのは当たり前である、という思想は厳としてある。アメリカのフィリッピ

ンに對する臨み方もそのようなもので、のちに民主主義のショー・ウインドーとして宣伝されることになったものである。日本は終戦当時、アメリカ占領者により、民主主義の点では一二、三歳児であると決め付けられた。何と、そう決め付けた最高司令官マッカーサーを、日本人は大好きになり、崇拜的な気持ちを込めた多くの手紙を書き送った程である。底無しの楽道家か、やはりコロリ病の国民なのか、ベネディクトにでも聞いてみなくてはならない。

しかし、世界的にいつて、そのような「民族格差論」の通用した時代とは、いったいどんな感覚の時代であったのだろうか。人類世界にも時代精神というものの高下があるのであるか。それは進歩するものか、否か。

(二) 民族国家から共栄圏国家へ

次に、広域圏、共栄圏においては、民族と民族との関係、国家と国家との関係はいかに考えられたか。これは先に論じられたところでもあるが、戦争が激しくなってきただけに、今回はもっと切迫した空気がみなぎっている。読み手に気迫が伝わる。

さてまず注目すべき事は、民族が個別に国をつくるのみでなく、国家そのものが新しくならなければならないといわれることである。これは先の座談会でも論じられたところであるが、見方が少し進んできているのである。「国家といふものはヨーロッパ流の孤立した国家でなく、どこまでも根源的に媒介され合っている国家でなくてはならない。」中国では「もともと国境を認めない国家」、「国家といつても天下と一つ」、日本とは「宇(いそ)は「狭く限られた家」ではないともいわれる(高坂、三四〇―四一)。

ここから、欧米的な尺度を基準にした「発展段階論」が批判される。それだと欧米の後追いの発想になるからである。「発展段階説の克服」が座談会で強調される所以である。これについて、歴史哲学の発言が行われる。いわく、

「この世界も皆ヨーロッパが経過してきたのと同じ歴史発展の法則によつて発展するものだといふ考へがある。……他の世界はすでにヨーロッパが過去において通り越してきた段階の途中にある。そこにヨーロッパの優越の理論的根拠があり、また他の世界はそれと同じ方向に於いて後を追つてゆくことに進歩があるのだといふことになる。……それでは東亜独自の立場も出てこない、世界史の轉換も出てこない。」(鈴木、三四四)

さらに次の発言は興味深いのではないか。

「東亜といふものの中でも、支那その他の民族が欧州国家と同じ原理でそれと同型の民族国家を要求し、そこに民族の自覚を見出さうとするならばそれは大きな間違ひだ。それはヨーロッパ的自覚であつて東亜的自覚でない、また世界的自覚でない。しかしさういふ考え方を超克するためには世界史の新しい理念によらなければならない。」(鈴木、三四六)

世界史のなかで自己主張をしていくからには、思想的にいかん努力が在ることか。それは、欧米的な道の独占支配を排して、世界史の多元的な道を主張しなければならぬからである。

この点、繰り返しになるが、ウイルソンは「民族自決」(self-determination)で、これは分かりやすい。どんな民族も自立せよという。アメリカが外の民族についてそれを実行したか否かは、別であるが。レーニンの論理は、屈折している。レーニンは民族自決をみとめるが、プロレタリアートの階級的、國際的連帯を主張し、かつプロレタリア革命後のロシアでは出来るだけ大きな社会主義的な民族連合国家を造ることを希望していた。

座談会ではまた、一九四一年八月一四日ルーズベルトとチャーチルが発した「大西洋憲章」(Atlantic Charter)

への批判も一再ならず発せられる。それは、アングロ・サクソン民族による世界秩序デザインと受け取られたからである。

周知のように、「大西洋憲章」は、次の柱からなっていた。

- ① 領土不拡大の原則
- ② 国民の主権尊重、民主主義の原則
- ③ 貿易の均等条件
- ④ すべての国についての労働条件改善、経済的条件の向上、社会的安定の確保、
- ⑤ 恐怖と欠乏からの解放

この大西洋憲章は、第二次大戦終了後の連合国的世界秩序の基本ともなり、国連（連合国連盟 The United Nations）の方向も基礎付けることになった（この国連は戦勝国連合として出発していることを忘れてはならない）。

座談会で、大西洋憲章に対する批判が出たのは、領土不拡大の原則は欧米植民地体制の現状を固定化し、後から割り込むものを阻止すること、貿易の均等条件はイギリスのオタワ体制など自分たち自身の側のブロック体制を否定せず、その自分達のブロックから外の国を排除し、その規制に外の国を嵌め込むことであり、均等条件といいながら世界貿易から締め出しを図るものであることなどによる。要するに米英による世界支配の固定化だという批判であったといえよう。

「あの宣言は依然として民族自決主義だの自由貿易だの門戸開放だのを事新しく繰返してゐる。要するにどこまでも舊秩序思想を一步も出でゐない。……民族自決主義が表に出てくると、その裏は必ず植民帝国なんて、民

族自決主義と帝国主義とは一つの同じ根源から出た盾の両面だといふこと、これが近代ヨーロッパの歴史的事実が嘘偽りなく証明している明々白々の事実なんだがね。それなのに、さういふ大西洋憲章でたぶらかされる者がゐるとするならば、それは植民帝国とか権力支配とかいう面だけではなく、ただ民族自決の方面だけを持続してゆけるもんだと——かう考へるからだらうと思ふ。」（高山、三四八―三四九）

「確かあれの第一章は英米は現在以上の領土拡張を欲せずといふやうなことで、しかも後の方では自由貿易や門戸開放などを言っている。門戸を閉ざしたりしたのが誰だか、奴らの莫大な領土がどうして作られたか、そんなことは全くしらばくれている始末で、こんな、なんとというか、盗人たけだけしい……」（高山、三五〇）

この激しい英米批判も、欧米植民地が周辺を取り囲んでいた日本の当時としては、根拠があつたのではないか。すくなくとも、そういう感情が醸成される世界動向であつた。

「米英のつもりでは恐らく、自分達の植民地の民族といふものはまだ独立し得ない段階にある、だから独立できるまでは自分達が預かつて面倒を見てやる、さういふ考え方だらう思ふ。しかし彼らはさういひながら他方で植民地の諸民族を搾取せずにはおられない。そこに彼らの立場の矛盾があり、同時に今いつたやうな彼らの考え方の欺瞞性がある。」

それは、日本が殆んど歴史必然的に負はされてゐる立場と較べればすぐ明瞭になる。日本の立場からは大東亜の諸民族といふものを覚醒させて、共栄圏の民族に相応はしいものに引上げる、さういふ意味で彼らを積極的に指導する、ということが必然的に要求される。

ところが米英語のデモクラシーや民族自決主義には、さういふ積極的な指導といふやうなものは少しも含まれてゐない。寧ろ覚醒されては困るといふ立場だ。」（西谷、三五〇―三五二）

民主主義批判は、個人主義批判と不可分である。個人主義に立つ人間観を基礎に、政治体制としての民主主義があり、そうした個人主義と民主主義の理念と、他方に帝国主義の現実とが車の両輪のように運動していると見られたのである。座談会は、欧米が国内では自由主義と民主主義を理念として掲げつつ、植民地では帝国主義、他民族支配を行っていたことの矛盾を指摘するのであった。

しかし日本が東南アジアを支配したとき、はたしてそのように親身の世話ができたであろうか。朝鮮半島、満州では……。批判する側は、批判されるべき側とおなじような罪を犯しては様にならないであろう。いわく、

「すべて人を審くものよ、汝、言い過るる術なし、他の人を審くは、まさしく己を罪するなり。人をさばく汝もみずから同じ事を行えばなり。」(『聖書』ローマ二・一)

(三) 世界性国家の可能性

根本は、人間観の違いになる。人間観の違いが、さらに国際観の違いを結論づける。この点、座談会は突っ込んだ批判を行っている。いわく、

「要するに初めから完成されてゐるやうな人格とか民族とかを前提にして出発する思想、つまり個体主義的な思想、ここに誤謬の元がある。個人にしても民族にしても、自由平等といふ思想はこの前提から出てゐる。この前提が凡そ人間の現実を無視した前提なんだ。所を得るとか得しめるとかいふやうなことは、このやうな前提には全然含まれてゐない。何といふか、頭から完成したものを考へるんだから、初めから所を得てゐるといふやうな考へ方になつてゐる。ところがそれが平等で彼我何らの差別もないといふのだから、本当の『所』といふものがない、『所』の意義をなさぬ。」

この考へ方は凡そ歴史といふものを考へ得ない思想だが、『時』ばかりでなく、『所』も考へられない思想だ。ここにそもそも誤謬の元がある。かういふ現実には全く無関係な前提に立つて理想を立てるから、理想といふものが少しも現実を指導する道義的な力をもたない。倫理と権力、理想と現実とが対立するままになる。

だから民族国家といふやうなものを考へ、その間にかういふ考へ方から国際関係を建てやうとしたところで、そもその前提にくつついてゐる抽象性と誤謬が到るところに頭を出して来るわけで、これで世界の本当の平和な秩序が出来る道理はない。こんな簡単なことが判らんとは一体アングロ・サクソンの頭もどうかしてゐると思ふ。(高山、三五四―三五五)

「結局、互ひに他の自由を侵さないとか、互ひに他を『人間』として平等と認める、『民族』として自決権を認めるとかいふことになる。そこに相互の自由を承認し合う一種の尤もらしき秩序が考へ出される。しかしそれは個人についても国家についても恣意・欲望の自由の否定ではない。寧ろ、欲望の自由を互いに制限するといふ秩序のもとに、却つてその自由を互いに確保することだ。ところが、互ひに他の自由を承認するといふのは、単に無内容で抽象的な『人間』として又は『民族』としてで、平等といつても『人間』と『人間』が平等だといふだけだ。従つて自由と平等の秩序といふのも形式的でしかない。その形式的な自由・平等を一皮めくると、欲望の無制限な横行と弱肉強食が一層陰険に行われてゐる。アングロ・サクソンの経済的な世界支配、他民族の搾取がそれだ。」(西谷、三五六)

以上の二人が指摘するところの西洋的人間観への批判は、疑いもなく重要な側面をついている。しかし、現在ソ連東欧の社会主義が雪崩現象的に自由化しつつあり、やはり西洋近代の人権論、民主主義論という価値が普遍性をもっていたのだという思潮が強くなっている。そのような自由主義、民主主義に反する思想は、根底のどこ

ろで世界世論の支持を受けないだろう。社会に関する思想というものは、世論の支持を受けないと妥当しないものだとはいえる。

ただし、古来、民の声は天の声ともいうが、世論というものはあまり頼りにはならない。それは、ケインズもいうように、「一世代まえの古い思想」によって形成された頭から出て来る反応の集計であることが多いからである。

とはいえ、ホイジンガによる西洋文化批判に言及され、傾聴に値する文明批判が説かれる。いわく、「ヨーロッパ文化のいろいろな頹落相といふか危機相」が現れているが、「それを救済する途は、新しい『禁欲』とそれによる精神浄化のみ」であると。「浄化された文化は内的に浄化された人間よつてのみ担はれうる」という。

「新しいアスケーゼといふのは、昔の『禁欲』が世を厭離することだつたに對して、寧ろ自己を克服するといふ方向のもので、それには我々が生と言つてゐるものをはつきり死といふものと結びつけて見ねばならぬと言つていたと思ふ。」(西谷、三五九頁)

近代に例をとれば、禁欲を現世において行つたのは初期のプロテスタントであつたが、しかしそのつくつたアメリカ文化がいま問題なのではないか。ホイジンガのように現世的禁欲の強調だけでは、資本主義の、帝国主義の、批判の基礎にはならない。

第二に、こうした個人主義の批判から國家論批判がでてくる。民族國家、民族自決への疑問といふか、民族國家を越えて行かねばならない理由があるからである。それが新しい國家論として説かれる。

各論者いわく、

「僕は國防國家の本当の内容は実は共榮圈國家の建設だと思つてゐる。」(高山、三六五)

「ただ政治力だけでは實際はすべてが解決されないとこゝろに現代の性格があるのではないか。」「總じて一般に何か政治を超えるやうな、さういふ問題を國家が擔つてゐる」「新しい種類の存在に國家がなつてゐる。」「つまり近代國家から現代國家への轉換を現す」といふ。(鈴木、三二六―三二七)

「コミュニズム國家や全体主義國家といふやうな新體制國家の強力な攻勢があり、それに対して舊體制國家即ちデモクラシー國家が防禦の位置に置かれていて、それに対して自分自身の位置をどう決めたらよいかといふ再検討の問題に遭遇してゐる。そこで、そのデモクラシー國家が全体主義化するか或はコミュニズム化するかといふことは、そのいづれの場合も絶対に起り得ない。」(鈴木、三六六―六七)

「デモクラシーでも全体主義でもその混合でもなくて、第三のもの、独自の精神をもつて現れてくるものでなければ、新しいとは言へない。」(西谷、三七〇)

「全体主義といふものはまだ一國中心的な立場だと思ふんです。一國に於ける内部的な問題の解決から出た立場で、それだけでは世界の新しい秩序といふものの原理を含まない。コミュニズムも階級中心である限り、さういふ原理を理論的には決して含まない。歴史を動かす主体は國家といふもので、例えばロシアでも國家としてのみ歴史の動きに加わつてゐる。だから歴史に於ける主体としての國家といふものの立場を離れずに、しかも全体主義と違つて、直接に世界性と結びついてゐるやうな國家理念、それが現在要求されている第三の立場で、さういふものが日本に現れてゐるのではないか。」(西谷、三七二)

「國防國家はアングロ・サクソンの新興國家に対する隱密な攻勢、新秩序の意志に對する反擊態度に直接には發生の原因があつた。ところがこの場合、新秩序が共榮圈や広域圈のやうな從來の國家概念や經濟概念では盛り切れないものを創ろうといふ方向へ進んできたのは、決して一國の主觀的な勝手な欲求の中から出たものではな

く、そこに客観的な必然的な条件がある。」(高山、三七三)

共栄圏論の難問は、民族論のほかに、国家論なのであった。国家はいつでも難問なのである。

以上では、全体主義とデモクラシーとは、一国的な内部体制の問題であり、それに国防国家もやはり一国的な体制である。日本に現れつつあるとされた共栄圏国家は、理念上そのいずれともことなり、いわば第三の立場であるというのであった。これは、資本主義か社会主義かというより、ナショナリズムとインタナショナリズム、ユニオニズム、プロツキズムの対立であった。一九九〇年代、資本主義と社会主義とのデタントが言われるとき、これからかえって一九三〇年代のナショナリズム問題が再来するであろう。

講和条約をめぐって吉田茂から曲学阿世と罵られた東大教授、南原繁は、『政治哲学序説』(岩波書店)において、個人主義的民主主義国家(米英国家)、社会主義階級国家(ソ連国家)、民族に基礎をおく民族国家(ナチス国家)を比較して各々長短を論じている。座談会の人々は、民族論に立つとはいえ、全体主義を越えるという理念を語る限りにおいて、以上のいずれとも異なる新しい国家像をイメージしていたのであろうか。

だが、今から見れば、その像は今一つはつきりしない。全体主義を越えるとはどのような意味であり、また現実にはいかなる仕組みを構想出来るのか。これに答えられない哲学議論は無効とされよう。建築出来ない家のイメージであり設計図に過ぎなからう。

明確なことは、国家の問題は、民族国家を超えることであるとされている点である。それは「広域圏国家」と呼ばれる。総力戦とのかかわりで、広域圏国家の形成の必然性は、次のようにいわれている。長いけれども引用しよう。いわゆる持てる国と持たざる国との論理がその根底にあるのである。

「持てる国は巨大な富力で、一見平和的な形をとつて持たざる国を屈服する。しかも(国際)連盟を動かして

集团的な経済封鎖のやうな手段で臨む。即ち平和的攻勢だ。ところが連盟側の方にも集団を作らなければならぬといふ弱点がある。持たざる国はこれに対して恒常的な防衛の態勢をとらなければならぬわけで、そこに国防国家が頭を擡げてきたのだが、この国防国家は一応経済的自足性をもつやうな国防空間として広域圏を建設しなければ、どうしても十全とは言へない。しかもこの広域圏は植民帝国でない。持たざる国では、植民帝國的秩序で構成するわけにはゆかない。のみならず、このやうな秩序原理では駄目だといふことは前大戦後の経験そのものが教へるところで、もう一步上に出た新しい原理でゆかなければならぬといふことになる。」(高山、三七四)

しかしこの論理において、「もたざる国」のなかに日本だけでなく東南アジア地域もはいつていたのか。中国は入っていたのであろうか。単に欧米帝国に対し、日本のみが対比されて、日本がもたざる国であるとされたのであれば、それは帝国主義への日本の遅れた名乗りにすぎないことになる。所有の不平等——もたざるもの——を克服するに、所有の主張——もてるものへ——で対抗するのは、矛盾を生じるであろう。これに対して、座談会出席者はどんな論理を用意していたのであろうか。

とはいえ、やはり民族国家が超克されるべきであるとは、歴史の長期的な動向であろう。二〇世紀末に「ボーダレス時代」という形でそれが人類世界の変革の日程に上っているわけであろう。座談会は、図らずもその動向に与していたといえようか。

近代国家(ネーション・ステイト)というものは、民族を基礎とする「国境線の中に於ける民族国家」なのであるが、それは「国境線外的な国家」になることを必然要求してくるというのである。いわく、

「そこに持たざる国が国防国家といふところに進んで来て、やがてもう一步進めて国防国家が国境外的の広域圏といふ風なものに到達するといふやうな段階がある。」(高山、三七五)

もはや現代では聞かれない言葉であるが、「もてる国」と「もたざる国」との対立というものが基本にあって、もたざる国の自己主張が広域圏国家の主張として出現しつつあるというわけである。これ自体は、資源論という経済的な必然性として、一面では肯定出来るであらう。

もしこれが民族差別や民族搾取なしに行われるならば、広域圏は理想的な内容となるはずであった。ECはそのような実験とならう。だがしかし、いかなる範囲の広域にすべきかは、生産力の質と水準にかかっている。また広域に組み込まれる民族あるいは国民の賛同なしに広域論を唱えても、それは座談会で批判している欧米型の帝国主義と等しくならう。現にアジア各国からは、日本の進出が——民族独立の促進条件として受け入れられた面もあるが——おおむねそのように批判されたのではなかったか。

以上は、経済の問題に着眼した見方であるが、これに対しては、「広域的な精神の原理」を根底にすべきであるという発言もなされている。では、その精神の原理とはなにかが、尋ねられねばならない。すなわち、「新秩序としての広域圏」は「経済空間の要求」から出てきたのだが、「この要求がやはり近代の世界から出てきたもの」という連続性の関係」にある。けれども、それだけに終わってはならないという。

鈴木は警告する。

「経済空間が形成されればそれによつてなるほど新しい経済秩序は形成されるだろう。しかしそれが最後の、また最高の秩序だとは言へない。本当に新しい世界秩序とは言へないと思う。そこにはまだ近代の原理が低迷しているところがある。やはり精神の秩序といったやうなところまでゆかなければ……。」(鈴木、三七七)

いったいそれでは、いうところの「精神の秩序」とは何であろうか。

(四) 再び日本の精神原理の問題

そこで、当然のことであるが、座談会では総力戦とのかかわりで、再び日本の精神、日本の主体性が強調された。前回にも、「日本の指導性」「日本のモラリツシエ・エネルギー」が謳われた。そのさいに「家の倫理」というものが共栄圏の倫理として生かされるのではないかとという提案が話し合われた。

今回はさらに、そうした倫理、エネルギーの精神的核心が論じられ、それが「日本古来の精神」に求められる。今から考えると、実はまさにここにこそ、この座談会の世界史認識の「自己主張」と、また「限界」があったのではないかと思われる。

まず言うところを聞いてみよう。論者により観点が微妙に異なることが分かる。

「大東亜戦争で示された日本の主導性、主体性は、実は支那事変の起るずっと前から隠然としてあつたのだ。日露戦争で既にこれが明瞭に示されてゐる。日本の勝利は印度やイスラム圏などのアジア民族に大きな刺激を与へてゐる。日本は何といふか、アジアを代表するやうな、アジア民族の指導者といふやうな主体性を発揮したわけだ。ヨーロッパの帝国主義の攻勢を挫いた唯一の国民なんだから……。」

さらに遡れば明治維新の完遂といふことそれ自体が、欧米の東亜支配、世界の欧米的秩序形成に対する一つの抵抗であつたと思ふ。さうすれば明治維新以後の日本の世界史に於ける主体性といふものは立派にあつたわけだ。そして明治維新が王政復古で、国体の本然が輝き出したように、この日本の主体性の淵源を探つてゆけば、実に日本の国体の中に存するものだ。しかし日本が世界史といふものの中に本当に主体的な活動を始めてくるのは明治以後で、このことには何人も異論はあるまいと思ふ。」(高山、三八三—三八四)

近代の世界は「ヨーロッパ的世界」からアメリカの出現と発展をへて、アメリカの台頭により「欧米的世界」

に發展し、日本はそのアメリカの「大砲で嚇しつけられて開国することになった。

「しかしここから却て新しく日本の主体性が現れ出る」のであって、日本が「主導的な立場」に立たなければならぬ理由というのは、世界が「欧米的秩序」となっているというところにある。そして、「日本の主体性の根源は日本精神そのもの」にあり、国体の中にあるんだ」といわれる（高山、三八五）。

これは、理念における「欧米秩序の打破」という課題を設定したとき、そのリーダーシップを、欧米精神でなく日本精神をそなえた日本が握るということである。問題は、なぜ日本が指導性をもつのであろうか。その理由はどこにあるだろうか。それもまた、日本古来の特性にあると見られていた。

この点はすでに論じられたが、再び登場して来るのである。いわく、

「ところで日本が指導性をもつといふことの最も身近な根拠としては、日本が『近代』をもつたといふことを考える必要があるのじやないか。……東亜には古代があつたが近代がなかつた。支那の古代は非常に高度に發達した。西洋の古代よりも更に高い立派な古代をもつてゐる。しかし如何に高くとも古代は所詮古代であつて近代ではない。ところが東亜に於いて独り日本のみは近代をもつた。その日本の近代が東亜に新時代を作りつつある。これは歴史の事実だと思ふ。」（鈴木、三八八）

「現在舊世界秩序が否定されなければならない、それは言ふまでもないことだ。しかしそのことは、近代的世界に何等の眞理性がなかつたといふ一面的な議論になつてはいけぬ。……」

日本は近代世界に積極的に参加することによつてその眞理性を捉えた、と共にその誤謬をも見抜いた。それは日本古来の清く正しい精神力によることなのだが、とにかく積極的に近代世界に参加することによつて却つてそれを否定的に媒介しうる歴史的眞理を培養してきたのではないか。」（高坂、三九二）

ここで、近代日本の精神原理の強さ、高い生産力について、顧みられる。日本は、何故に近代をもつことが出来たのだろうか。問いは、「なぜ日本という国家にそういう柔軟性をもつた主体性があり得たか」である。

これは一度論じられたが、西谷は、今回そうした点を思想的に掘り下げている。

「日本の国体といふものが国の歴史の鑿めから生きて働いていたからだと思ふ。大政奉還でも、攘夷を縁にし尊皇を因にして、その力でできたのだ。僕は既に大政奉還がいま我々の問題になつてゐる日本的な総力戦体制の根本精神を現してゐたと思ふ。」

それで、日本の国体といふものは勿論日本特有のものだけれども、そこには古代的な、或は所謂古代よりもつと以前の精神が含まれてゐる。ほかの国々ではさういふ精神は中世となり近世となるとともに失はれていつたのだが、日本の行き方は、よく言はれるやうに、中世でも近世でもみな古代の、或は古代以前の、精神を洗煉するといふ行き方で、従つて古い所謂鑿國の精神が歴史を貫いて、あらゆるものを消化する力になつてゐる。そこに不動性と同時に柔軟性があるわけだ。……

総力戦的精神が日本では歴史の初めから一貫して働いていたと言へる。元寇でもさうだし、大政奉還でもさうだ。前に話に上つた、日本国家が家の原理に立つといふことも、それと結びついてゐる。

要するに、日本には古代的なもの、古代以前のものが現在まで生きて働いてゐた結果、日本が近代的になり得たといふところがある。そこに他の国々には見られない特色がある。それは結局日本精神といふものの弾力性だと思ふ。

さういふ意味でかういふ風に言へやしないか——デモクラシー国家の立場といふものは、結局個人に立脚してゐる。ヘーゲル流に言へば、主觀的精神といふものが基礎になつてゐる。それに対して全体主義國家の立場は、

客観的精神だと言へる。客観的精神を具現した国家だ。コンミニニズムでも、階級というのが一つの利益社会的なものだから、広い意味での客観的精神の立場に属する。それに対して日本の場合では、国家といふものは単に客観的精神といふだけでなく、絶対的精神の表現としての客観的精神だと言へると思ふ。」(西谷、三九四―三九五)

これは、まさに西洋流の歴史哲学を逆手にとつての議論の仕方である。日本人は、やはり相手の論理を使わない限り、相手を批判することも克服することも出来ないものであろうか。つまり、ヘーゲルを援用すると、個人主義国家(主観的精神の表れ)、全体主義国家(客観的精神の表れ)、そして日本型の国家(絶対精神の表れ)という図式である。日本において神風ならぬ世界精神が、古代から、古代以前から、日本の国体という姿において、現代まで一貫して働いていたと見るのであろう。

その日本の国体とは何か。それはいかなる精神か。あるいはいかなるモラリッシエ・エネルギーであったのか。日本の当時の国家はいわば天皇をいたたく国家であり、その精神が理念的に昇華され理想とされたのであろうか。それは、国民は「天皇に帰一する」という精神で天皇に奉仕し、同時に相互に国民どうしが奉仕しあう。天皇もひたすら「民のことを真に思う」ということを通じて天の働きをこの世に現し、外国に対しては渡来・帰化するものを受け入れ厚遇した。たとえば、関東の大磯には数千人の亡命者が上陸し高麗神社があるように、朝鮮半島からの渡来人は古来幾度も、数多く日本列島に移り住んでいる。

そうした「大きな和のこころ」といふべきものが、古来の日本の精神であったのだろうか。それに加えて、外国から入つて来た儒教は、仏教は、いかなる作用をなしたであろうか。

また近代日本が、欧米列強の植民地支配の餌食とならず、独立を維持し、急速な近代化のモデルとなり得た明治以来の国家システムが有効に働いたことは否定出来ない。

しかし、おそらくいかなるシステムも限界をもつ。日清、日露の戦勝から、やがて軍部の独走という危機に向けて突つ走ることとなつたのも、同じ明治国家システムであつたことを、我々は深く反省しなくてはなるまい。その理由は、一つには、しばしば言われて来たように、明治憲法における軍の「統帥権独立」という規定の欠陥、天皇制にかかわる明治憲法の欠陥に求められようか。

筆者が、一九八七年夏、インドネシアのジャカルタで直接聞いた話であるが、「ニホンジン、ビンタハッタ、イタカッタネ」という人がいた。紳士としての振る舞いにかける日本人が多すぎたのではないだろうか。排他的となり傲慢となるとき、いかなる国家も民族も嫌われ、ついには滅ぶ。

(四) 再びモラリッシエ・エネルギー―新しい総力の核心―

共栄圏の生命的核心として「モラリッシエ・エネルギー」が強調されたのは、第一回以来であるが、総力戦という観点からも、再び論じられる。

「日本は真実なものを……真実を擔つてゐる。初めから真実が含まれてゐる。しかし含まれてゐるからそれで日本は世界無比だと威張つてゐるべきものじやない。それでは本当に擔つてゐる意味にはならない。我々が擔つてゐるといふことは、いつでもその時その場で、新しく擔い直すべきものとして擔つてゐるので、そこに主体性があると思ふ。真実を擔つてゐるといふのは責任を負ふてゐることで、我々が国家に対し、祖先に対し、子孫に対して責任を負ふてゐることだ。その責任を負ふといふことが主体性だ。……かふいふ今日のやうな偉大な世界的段階に立つて、日本と世界といふものを専ら対立に於いてのみ考へるといふことはどうかといふことなんですかね。」(西谷、四〇一―四〇二)

この西谷の警告は傾聴に値する。対立思考は、必要以上に議論を感情的にし、事態の本質を見誤らせる。冷静な思考こそが新たな理念を生む。そして、理念とか精神は、いかに現実化するか。

「二宮尊徳などが考へるやうに、経済とか勤労とか技術とかは、つまり人生の建設といふ一点で相会するものだ。禽獣と異なる人生の建設、ここにはどうしても単に欲望の次元には尽されないものがある。それが実は広い意味の道義なんで、この道義の立場から初めて欲望といふものも所を与へられて本当に生かされて行く。何かさういふ風な新しいイデーを發展させて行くことが必要だ。」

さういふ新しいイデーを創造し、更にそれを具体的に現実の組織に化して行く。このことは、近代世界史が現代に未解決のままに残してきた世界的な課題なんで、日本人が是非解決しなければならぬものだと思ふ。その解決を否応なしに促進してゐるものが、僕は今度の総力戦だと思ふ。……

とにかくそれが一つの道義的生命力の発現に基くことだけは疑いなくところだと思ふ。さつきいつた物心一如精神・物質の統一といふものは、ここから出てくると思ふ。新しい経済、新しい文化、新しい教育、新しい勤労、さういふものに一貫して道義性を中心とした世界観が浸潤してゆく。そこに総力戦の中から近代になかつた別のものが創造されて行くと思う。だから道義的生命力をみんながもつ、みんなにさういふ生命力が徹底して行く、さういふことが大切だ。」(高山、四二一―四二三)

「つまり道義力といふものが主体的な力で、それが根本だが、それが本当に客体化されるといふことも同様に大切だ。その道義力がそれを十全に表現しそれとピッタリ合つたやうな機構とか体制とかをもつことだ。」(西谷、四一四)

ここに言う「道義力」「道義的生命力」への着眼は、重要な意味を秘めている。現代の国際化論議の中で、我々はこのような問いを立てなくてはならない。ただし、戦争遂行のための総力戦強化という不幸な目的からの要請でない平和の文脈において。

だから、総力とか、道義力というものは、自己革新的なものでなくてはならない。イノベーションの原理である。いわく、

「総力といふものが単に種々なる力の調和、均衡にあると解されたらそれは大きな間違いだ、といふよりも寧ろ僕らがいま論じてきたことは全く反対の考え方になるのじやないか。……」

初めにもいつた通り、僕は総力戦といふものは近代の国家・社会・経済・文化・世界観といつたやうなものですべてが全面的に崩潰してゆくところに、その歴史過程として現れてきたものだと思ふんです。この崩潰に対処してゆくための総力戦が、単に既成の力の調和の中にプリンスブルを置いてゆくといふのでは、凡そ意味がない。……

この意味に於いて総力は力の均衡状態にあるのでなくどこまでも重点的表現、重点的な働きの強力なダイナミクスにあるのでなければならぬと思ふ。だから僕は総力戦の体制機構が要求されるとすれば計算的考慮だけでなく、その前に、或はその根抵に、総力戦的思考の精神ともいふべき新しい創造的精神が生きてゐなければ嘘だと思ふ。この精神が根本だ。総力戦が精神の力を必要とするといふのはその意味なんで、単に精神的な要素だとか側面だとかいふ分析的なことをいふのではない。」(鈴木、四四〇―四四一)

鈴木氏のこの発言は、いまでも適用出来る深い意味をもつと思ふ。それは、制度、機構と、精神と、また政治法、経済、芸術、科学技術といった人間の生活分野との「有機的なシステム」に着眼していることである。しかもそれは、今存在するものの単なる調和ではなく、歴史的に自己超越をとおしてのたえざる前進でなければなら

ない。精神主義に陥りがちな中で、これは優れた認識であったといえよう。国民（民族）をこえてネットワーク統合し、その中で各民族を生かすのである。

すでに述べたように、戦前日本では、「生産力論争」というものがあつた。それは、国民生産力は何によって基礎付けられるかという問題であつた。欧米にとつてもこれは古い問題であり、一八世紀のアダム・スミスと、一九世紀のフリードリッヒ・リストの、異なる思想から続いているものである。我々は、リストとともに生産力を生み出す生産力、すなわち「生産力の生産力」を忘れてはならないであろう。

だが、「総力戦的思考の精神」といつても、それが単なる精神に終わると、無内容なものとならう。共栄圏建設の戦争は、その意味で精神と物質、精神と人間、精神と科学技術、自己と他者、自国と他国、自民族と他民族という広い問いの前に立たされる。

結局、根本問題は、「精神とはなにか」であつた。これに対する答えを十分に出せないままに、日本は歴史の区切りを迎えねばならなかつた。かくして問いは、現代の我々に遺されているのである。

五、世界史のゲームと日本

—グローバル、リージョナル、ナショナル—

かえりみて思うに、結局、かの『大東亜戦争』という非常時下におけるこの座談会がもつた意味は何だったのか。それは、いうまでもなく「第二次世界大戦」という世界史的意味の広がりにおいて評価すべきである。単なる「太平洋戦争」でもなく「大東亜戦争」でもない。世界全体を巻き込んだ世界大戦としての見方が必要である。ゆえに、「座談会は象牙の塔に籠もる書齋派哲学者たちによる、世間知らずの観念論議だ、意味など何もない」と

いう意見もあるだろうが、それは短慮に過ぎる見方ではないか。今読み返してみても、歴史的な意味は大いにあるといわねばならないのだ。

座談会は、なにより第一に、普遍性と特殊性と個性という、我々がいつの時代にも取り組むべき一般的課題に挑戦しているのである。座談会は、その一般的な問題提起の線上で、戦時下においてではあつたが、いなまさに戦時下であるからこそ、日本から「世界秩序」のデザインを試みようとした「哲学論」であつたのだ。その意味は、次のようにいえよう。

すなわち、アジア地域から提起された「反西欧文明論」が、そこにはある。日本の主張には、単なる植民地独立解放というよりも、「特定の種類」の解放、つまり「西欧帝国による支配からアジア各民族を解放する」という解放理念があつた。そのあとに来るべきものは、アジア諸民族のあいだの「共和」であつた。「近代世界」というものは、たしかに西欧が造つて来た。だからこそ、非西欧的なものは、打ちひしがれてきた。そこでアジアの解放と興隆が、叫ばれざるをえなかつたのである。それを叫んだのは、独り日本のみではなかつた。たとえば、インドのガンジーなどもそうであつた。

第二に、もちろんこの座談会には、幾つか根本的に反省すべき点が存在する。国際関係の面でいえば、座談会では、指導者としての日本のみがあつて、指導されるべき他のアジアの各民族の声は汲み上げられていない。他のアジアからの自主的な認識に注目するところが弱い。

ゆえに、「大東亜共栄圏論」は、いわば日本からする「勝手な」アジア民族共和論であるにすぎなかつたと、アジア諸民族から批判され突かれても、反論の余地はない。いうまでもなく日本には善意もあつたが、そこに当時までのアメリカとソ連の民族解放、民族自決論とくらべたとき、論理的にも、また倫理上も、共感性の程度にお

いて弱かったことは否めない。この限界は、決して忘れられてはならない。理念の受け入れやすさという点で、日本側は劣っていたのだと思う。

もちろん、レーニンなどを見ても、彼のおかしいところはすぐに分かる。彼は、単なる民族自決論は「ブルジョア民族論であるからだめだ」と批判し、民族独立や自決は社会主義への進路をもつ限りで肯定されるとした。いったん社会主義が成立すると、民族独立は国際的、民族的なるものを超える国際的階級連帯に従うべきものであるとする。しかし、レーニンの社会主義民族論も、実は階級論からする民族抑圧の体制でしかなかったことが、一九八九年から九〇年にかけてのソ連東欧における地殻変動から暴露されて来たのだ。

それから、当時の共栄圏論を実現するうえでの難しさは、「アジアはひとつ」でないことであつた。アジアというが、当時の交通通信手段では覆いきれないほど地理的にかなり拡散していたし、アジアという地理的概念自体が無理ではなかつたか、とさえ懸念されるほどである。

いわば、「アジア」というものは、欧米・西洋に対する反概念に過ぎないので、その内部からエネルギーと意味とが湧き出てくる自律的な積極的概念ではないのであつた。しばしば言われて来たことだが、いわば太陽に対する月のようなもので、残念なことにアジアは自分から光らなかつた。

殊にアジアの多様性は、価値、宗教、人種・民族にわたる。国家としての歴史、成熟度もそれぞれ異なつてい。今も多分にそうであるところが残つている。フィリッピンなどは国民統合が今なお課題であるし、インドシナは平和の保障は今なお確かとはいえない状態である。

第三に、アジアを越えるグローバル化の視野が、座談会では「東洋対西洋」という関係軸でのみ論じられている。これは「視野の偏り」である。南北問題は、帝国主義と植民地問題という歴史的形態で注目されているのみである。

とはいえ、民族国家の超克、広域国家、共栄圏という座談会の発想は、これから生きて来るであろう。E.C.、アセアン、そのほか地域統合の潮流は共栄圏の現代における実現の試みであろう。第二次大戦期には、すでに、国家というものの再編成と広域経済圏統合への胎動が始まつていたのである。

現代は、「グローバル」と「ナショナル」との対立が起きているが、それは民族国家という発想自体が、一面で古くなり、過去のものになりつつあることも否めない。なるほど「民族の覚醒」は高揚しつつあるが、それも「エスニック」な小さい単位であり、あるいは大きい単位で覚醒することも多くあるが、必ずしも「国家」(ネーション・ステイト)とはつながらない。民族の意味の覚醒は、国家的な「ナショナルリズム」という形のみではなく、必ずしも国家と重ならない「エスニシティ」の問題である。さらにその間隙から「リージョナリズム」(地域統合)というものが現れつつある。E.C.、NAFTAはまたしても欧米主導のそうした試みである。そうなるのと、国家と直結して民族主義、ナショナルリズムという観点から立てて来た問題提起そのものから生じた栄光や希望や苦しみ、特にナショナルリズムの苦しみが、すこしは緩和されるだろう。

ただ脱民族主義といつても、E.C.、欧州連合、欧州の家などの構想にも現れているのであるが、それはなお地域論の枠を超えていない。だがアジアでは地域統合は難しい。中国と華僑経済圏の統合は反発を招き受け入れられまい。アジア各国は「地域性を超える」ところにこそ、生きる道があろう。民族は、民族としての民族を一度自己否定することにより、民族自体を生かすことになる。この弁証法を忘却してはなるまい。アジアは、グローバル化の過程で、より高次における民族の覚醒が起きるだろう。それは民族という概念を超える現実を生んで行くかも知れない。

そのようなアジアの潮流は、欧州やアメリカの後追いではない。座談会でも、その限りでは正しく指摘されたのだが、西欧に追い付くことを結論付けるだけの発展段階論からは、新しく可能な道は浮き彫りにならないだろう。かえりみると、近代は、世界システム論が解明しているように、市場経済を通じて諸民族の相互依存ネットワークが形成されて来た歴史であったといえる。しかし、現実には、それが帝国主義・植民地主義で歪められてしまった。そこから次の挑戦が試みられた。

① その歪みに対抗しようとして「階級論」をうちだしたのが、マルクス・レーニン型の社会主義であった。
② また、「民族論・生存圏論」で対抗しようとしたのがナチスであった。ウッドロー・ウィルソンの「民族自決」も、そのかぎりでは民族論的解決である。

③ アメリカ国内では、一切を「個人」（人権）に還元して民族・人種の混住論をとった。

④ 他方、わが「アジア」では、西欧白人、アングロ・サクソンの支配に対抗するという民族論をふまえつつ、「諸民族共和」で行こうとしたのが日本の主張であった。これは単なる民族自決ではない。そのさい、諸民族を統合する連帯原理は「家族」的なるものに求められた。だが、それは普遍的とはなりえなかった。

そこで半世紀後に生きる我々としては、国際摩擦の激化とともに、再び「原理的に考える」ということが求められるようである。いわく、「日本は原理がない」云々とされる。たしかに、ある面からいうとそうであろう。だが、原理も、あまりにもそれに固執し、執着すると人間をだめにするし、その原理を承認しない他人を苦しめ、差別するのではないだろうか。

その例は、『日本封じ込め』におけるジェームズ・ファローズの主張に見られる。彼いわく、問題は「日本における普遍的原理の弱さであり、日本人の生命も世界のいかなる人間の生命も、同じような公理で営まれている」と感じさせる思想の弱さである」と（大前正臣訳『日本封じ込め』TBSブリタニカ、一九八九年、一一五ページ）。たしかに、国境の内と外と区別せず、人間を公平に扱うことは必要である。だが、公平とはなにか。それは、物事によつては国毎に違いがありうるのではないか。日本人は、アメリカ国籍を簡単には得られないし、アメリカ人は簡単に日本国籍をとれない。その場合、同じ原則といっても、やはり国家の違いは残るのである。

再びルース・ベネディクトの言葉を引こう。彼女も、日本は原則を容易に変えたと批判する。

「（ヨーロッパ人の場合は）いかなる個人もまた国民も、およそ戦う場合には、まず最初にその主義主張が永遠に正しいものであることを確認し、胸中に蓄積された憎悪もしくは道徳的憤りから力を得てこねばならないとされている。日本人はその侵略の根柢を他のところに求める。彼らはぜひとも世界の人々から尊敬を受けることを必要とする。彼らは大国が尊敬を勝ち得たのは武力によつてであったことを見てとり、これらの国々に匹敵する国になる方針をとった。……」

彼らは非常な努力を傾注したにもかかわらずついに失敗したのであるが、それは彼らにとつては、結局侵略は名誉に到る道ではなかったということの意味した。「義理」は常に侵略行為の行使と、敬讓関係の遵守とをひとしく意味していた。そして敗戦にさいして日本人は、明らかに自分自身に心理的暴力を加えるという意識を全然もたずに、前者から後者へ方向を転じた。目標は今なお依然として名声を博することである。『菊と刀』前掲邦訳、二〇〇ページ）

彼女の批判の正当性の程度は、今は論じまい。それにならつて、半世紀後、同じ論調が繰り返されるといふ現実の方に注目しよう。

今のファローズも同じようなことを言うのである。それが問題なのである。いわく、

「日本は高度に名譽を重んずる社会であり、個々人は、恩、忠誠心、敬意の義務に深く縛られている。しかし日本社会にはいつもいつも外国人のように義務のネットワークの枠外にある者をいかに適切に扱うべきかの抽象的原則がない。その結果、日本はフェアな競争について特殊な見解を持ち、一方的行動についてもやましきを見せないのである。」(ファローズ、一一四ページ)

もちろん、枠の内と外との余りにも厳しい差別的な区別は困りものである。けれども、変わり身の早さ、柔軟さ自体は、決して悪いことではない。名譽を求めるときも悪くない。だが、日本は、世界でナンバーワンであるとか、いやナンバーツーでいいとか、むしろそういう議論自体がナンセンスではないか。そうした順番をつける「覇権ゲーム」に身を投じるのは、まことに愚かな選択である。

要は、「みんなが生きていること」「共生」への柔軟さ、これをこそ大切にすべきであろう。これからもなお、領域によっては、内と外の区別はあろう。だが、法の下での平等は原則とする。そして、みんなが生きていることに挺身するのである。

日本のアジア戦略には、明治以来、アジアを見捨てる脱亜入欧と、脱欧入亜と、興亜共栄という二つの路線が現れた(拙著『政治経済学』成文堂、参照)。それは、価値の基準をどこに見いだすかを示している。アジアを否定して欧米に、あるいは欧米を否定してアジアへ、あるいは欧米を否定しないがアジア自体の価値を自覚し高めなくてはならない。

今や行動基準として、新たな黄金律が考えられねばならない。座談会では、日本人の「道義性」、「モラルリッピエ・エネルギー」ということがしきりに強調された。これはまことに正鵠を得た着眼であり反省でもある。それは歴史と共に発展すべきものであるが、それを貫いていく原理はいずれに見いだされるのか。我々の任務は、新

しい世界史の段階において、それにふさわしい道義性を確立することであろう。これから日本人は、ペシミズムのかわりに、「天ヲ樂シム」という真のオプティミズムをもち、謙虚さと柔和を身につけたい。日本人のモラルリッピエ・エネルギーを、一層進化させなくてはならないようである。先人の念いを受けて、新たな「座談会」が必要とされる時が来ているようである。

〈注〉

(1) 先にも述べたが、このメモ風の議論は、数年前から始めて、ソ連東欧の変化が起きない八九〇九〇年のころに一応書き終えていた。その後九〇年から急激に世界秩序に巨大な変化が起きた。しかし、世界史への問いの本質も、また日本の課題にも、変わりはない。とまれ、世紀末において、日本の近代とその世界史的な意味付けをどのように行うかは、大きな課題であるが、さしあたり昭和時代の多角的検討については、山崎・高坂監修『日米の昭和』TBSブリタニカ、参照。自分の姿はよく分からぬものだが、少し遠くに離れて見ると分かるようだ。歴史研究の役割はそこにあるだろう。

現代は、こうした民族・国家の歴史と問題を踏まえて、世界を新たな秩序原理にもとづいて組織化することが日程に上る。それはいかなるシステムとなるか。

まず第一にグローバル世界の「私の領域」(the global

private sectors)である。ここでは「市場」が公共財となる。市場は、相互依存、相互作用システムのひとつであり、世界的な広がりを持つ。人種、民族、国家、文化を越える共通システム、多様性をいかす共通システム、インバーソナルなシステムである。それは、インパーソナルであることで、各人をそれなりにひとしく扱うことになる。

第二は、グローバル世界の「公の領域」(Global public sector)である。これは「新たな計画要素」の出現である。市場では力のあるものがないものを負かすという不平等は避けられない。市場は必ずしも普遍的かつ、万能ではない。市場の失敗がある。地球環境問題なども、市場ではうまく扱えない。そこでは、直接規制という新たな計画要素が必要である。

第三に、グローバルな「共の領域」(the global com-

munal sector)である。人類社会には、市場的なものほかに、「非市場的なもの」、共同体的、あるいはボランティア、アソシエーション的な原理が同時に併存しなくてはならない。この領域でも、普遍的な領域が出来るであろう。非市場的な普遍的システムがそれである。この分野では、ある程度のみとまりをもつ地域が意味を露にしてくるであろう。

その広さは、交通通信システムの発展により異なっていくが、筆者は「一日行動圏」というものを考えている。すなわち、日帰りできる距離である。その範囲で人間の交流が盛んとなり、地域的まとまりが形成される可能性が高いのである。

以上の理由からして、これからのアジアは、経済に限っていえば、各民族国家において、国家内の地域的市場システム、それと連動するが各国の範囲を超えるトランスナショナルな市場経済システムとを基礎とする。そして、市場の失敗するところでは、国家内の非市場システムと、国家を超えるトランスナショナルな非市場的システムを構成する。

アジアにおいては、E Cとか北米自由貿易圏(N A F T A、アメリカ、カナダ、メキシコ)のようにはいかず、「アセアン」(A S E A N)と、アメリカの拡大主義が介

入する「環太平洋構想」との間が軋み、中国とソ連・ロシアとベトナム問題とが陰を落とすし、日本の昔の軍国主義の悪夢もふり返して容易ではない。つまり中国の覇権意欲、韓国と日本の感情のもつれ、ロシアの野心などは、アジアでの地域的まとまりを妨げかねない。が、情報通信革命と、各国の産業構造の高度化による関係の深化をつうじて、「新たな共同体構想」が登場する日が案外近いのではないかと希望する。いな、すでにマレーシアからの東アジア経済圏構想などが提出されている。歴史は確かに動いて来ているのである。そうではあるが、されどアジアは、リージョナルの問題を自ら解決できないかもしれない。そこに、アジアなるものの悲劇があるのかも知れない。それは、直ちに日本の悲劇でもある。我々は、世界史の舞台において、かつてのような悲劇を再演してはなるまい。その意味で、筆者は、他のところで「黄金の大三角地帯」(the greater golden triangle)構想を提唱してきている。それは、北東は日本、極東シベリアから、南はオーストラリア、西はインド亜大陸、北は中国、モンゴルを覆うもので、環太平洋と環インド洋とを連結するものである。なお、この座談会に論及したものととして、松本健一「『世界史のゲーム』を日本が超える」文芸春秋社、一九九〇年、をあげておきたい。