

権藤成卿の思想構造

井田輝敏

一序 説 — 権藤成卿と北一輝 —

近代日本の国家主義運動史上に異彩を放つ数ある群像のなかで、かつては、その端倪すべからざる思想的影響力のもつ卓越性のゆえに、赫灼たる盛名を天下に馳せながらも、今日では全く逆に、昔日の栄光にみちた面影を一片だもとどめないままに、無惨にも歴史の暗闇のなかに封印されているかに見える不遇な人物が存在するとしたら、さしずめ権藤成卿のごときは、優にその筆頭というに値しうるのではあるまいか。実際、いま試みに権藤を北一輝に対比させるなら、両者のあいだには、およそ言語に絶するほどの逕庭が介在している、といつても誇張では決してないはずなのである。早い話、二・二六事件を領導し、これを断行した皇道派の陸軍青年将校らに、その「急進矯激」⁽¹⁾（二・二六事件「判決理由書」）な思想的根柢を提供した危険分子の汚名のもとに処刑された、あの北一輝のばあいには、逸はやく、数多くの論者たちによる多彩かつ奔放ともいえる、歴大な量の研究成果が蓄積されているのに反し、わが権藤成卿についてのそれは、遺憾ながら現在に至つてもなお、寥々たること暁天の星のごとき有様である、⁽²⁾といわざるをえないからである。⁽³⁾

それならば一体、いかなる理由によつて、かくも権藤は、彼の予測だにしなかつた悲境に徒らに佇立せしめ

られているのであろうか。われわれは、権藤と北とを格好な比較の対象として選び、その由つて来た原因が那边にあるかについて、ささやかながらも検討を加えることにしよう。そこで、さしあたりまず第一に、両者におけるカリスマ性の有無、もしくは、その強弱性の度合から、当面の考察を開始したいと思う。

かつてマックス・シェーラーは、異常な状況に觸発されて噴騰する大衆のもつ不安定な情動を、英雄（＝国民の信望をえた指導者が己れの望む方向へと巧みに誘導しつつ、それを最終的には、黙示録的な目標のまゝで一挙に爆発させるような統治様式に強度の関心を示し、これを彼のいう「心情的デモクラシー」(Stimmungsdenokratie)として特色づけた⁽⁴⁾。そうしてマックス・ウェーバーもまた、彼が類型化した「カリスマ的支配」(charismatische Herrschaft)の特別に際立った性格を、「一切の〔既存の〕価値序列を悉く逆転させ、〔現存する〕さまざまな習俗なり法律なり、あるいは伝統なりを破砕し尽くすような革命的性格⁽⁵⁾」として提示したが、そのとき彼は、とりわけ非日常的な危機——政治的・経済的な、したがって外面的な、あるいは心情的・精神的な、すなわち内面的な、または内外両面におよぶそれ——に直面して、動揺し惑乱するしかない被治者大衆に内在する意識を「内面から変革させる」ことによつて、彼ら大衆の「心情変化⁽⁶⁾」はもとより、さらには従前の事物の配置状況や社会秩序までも革新しうる、いわゆるカリスマの所有する驚くべき起爆力に注視していたのである⁽⁶⁾。このように、およそ現状のトータルな変革を企図する者たちにとつて、そのカリスマ性の有無は、彼らが遂行しようとする知略する回天の大業を左右しうるほどまでに、すぐれて緊要なのである。

そうした視点から、権藤が内蔵していたと推定されるカリスマ性に言及するならば、その大要は、以下のごとくに整理しうるのではなからうか。すなわち、「二世を驚倒させた〇〇事件⁽⁷⁾の背後の人と噂された権藤先生⁽⁷⁾」とか、「著者の抱懐する思想は、隠然右翼団体の根底を為すと観られ、権藤学は軍部の若き人々の裡に於ては宝典の如く尊敬され、落涙しつゝ熟読されたものであるといふ⁽⁸⁾」、といった類の広告文からも知られるとおり、権藤

が「〇〇事件」——これは、昭和七年（一九三二年）の二月と五月とに踵を接して激発した「血盟団事件」⁽⁹⁾と、その二番煎じともみられる「五・一五事件」⁽¹⁰⁾を指す——の、「所謂右翼陰謀家」中の重要人物のひとりと目されがちだった⁽¹¹⁾ことを考慮すれば、別して彼は、そうした非合法的活動に関係をもった海軍将校・藤井斉や、その将来を嘱望される身でありながら、抑制しがたい憂国の激情に駆られて、無謀にも狂暴な国家主義運動に貴重な青春を賭けた幾多の帝大生たち——東大関係では四元義隆、池袋正釦郎、久木田裕弘、田中邦雄など、京大のそれは森憲二、田倉利之および星子毅——から、畏敬の目差しをもって景仰されたであろうことは推察するに難くない、といつてよい。

そういえば、官憲側の調査資料でも、「海軍派に於ける革新派の中心」に位置づけられ、いやしくも「海軍革新派にして此の藤井少佐の影響を受けない者は殆どない」と認定されていた、「非常に情熱的な革新家」たる藤井は——「血盟団」⁽¹³⁾の盟主・井上日召が伝えるところでは——、⁽¹⁴⁾権藤の処女作『皇民自治本義』（大正九年）を推奨して、「天下無二の名著」に擬したという。さらにまた、鹿児島第七高等学校造士館に在学中（大正一四—昭和三年）、同級生の四元と語らつて、主として、「日本精神の発揚」を標榜する「七高敬天会」⁽¹⁵⁾を発足させ、さらに大学へ進学したのちも終始、親友の四元と行動をともしつつ、上杉慎吉（東大教授）が手塩にかけた「七生社」に深く関与し、社主の上杉が死去したのを契機に、安岡正篤の主宰した「金鶏学院」ともまた緊密な接触を保つたすえ、ついに四元ともども権藤宅に寄寓して、日夜その教えを乞うほどの傾倒ぶりを示すに至った池袋からみると、権藤成卿こそは、まさに「日本精神を体得し、時務を知るの活学者」⁽¹⁶⁾にほかならず、「一髪千斤の重責の碩学」⁽¹⁷⁾の名に値しえた。いや、それだけではない。同志の田中邦雄が陳述したところによれば、⁽¹⁸⁾彼に権藤を紹介した折、池袋は権藤を讚美し、最大級の褒辞ともいえる「国宝的人物」の名をもってしたというから、権藤に備わったカリスマ性に疑惑の目を向ける必要は、さらにないであろう。

それでは、北のばあいには這般の事情はどうであつたか。結論から先にいえば、こうした問いを發すること自体が、およそ非常識なのだと思ふを買いかねないぐらい、北に内在していたカリスマ的資質には、格別に際立ったものがあつたとみてよい。現に『支那革命外史』(大正一〇年)のなかで、あえて北みずからが披瀝してみせた鬼氣迫る逸事⁽¹⁹⁾を信用するなら、彼は幽明境を異にした宋教仁の死靈と「枕頭」での秘めやかな会話を交えうるほどの、日常平凡を遥かに超出した天与のカリスマ性の所有者だったのである。その意味では、かつての北の盟友・大川周明が、そうした北の惡魔的^{デモニッシュ}なカリスマ的資質に注目して、「尋常人間界の繩墨を超越して仏魔一如の世界を融通無礙に往来」⁽²⁰⁾〔北一輝墓碑銘〕する類の、すぐれて「普通人間の言動を律する規範を超越していた」⁽²¹⁾「魔王」〔北一輝君を憶ふ〕に北を比定したのも、けだし偶然では決してなかつたわけである。してみれば、わが権藤成卿のカリスマ性をもつてしては、到底、北のそれに比肩しうべくもなかつた、というべきであろう。

ところで第二に、権藤と北の両者を特色づける独自の文辞なり措辞なり、あるいは統辞なり、總じて彼らが好んで駆使した「文体」⁽²²⁾——このなかには、二葉亭四迷の強調した「文調」⁽²³⁾をも包含させる——を有力な手ばかりに、それぞれの思想があたえた影響力の多寡を測定してみたいと考える。よく知られているように、カー・マルクスは彼の労作のどこかで、広汎な民衆の心を思想が見事に捉えるとき、そうした思想は、もはや単なるイデオロギーたるの次元を超絶し、それ自身、侮るべからざる起爆力をもつた一定量の物質的なエネルギーへと転化しうる、と道破していたのであつた。そうだとするなら、思想を民衆に伝達する格好な装置としての「文体」⁽²⁴⁾がもつ存在価値には、徒らに等閑視しえないものがあるといえよう。

そればかりではない。上述したように、権藤と北との二人が、よしんば両者のあいだに比較を絶するほどの懸隔があつたとしても、ともにカリスマと呼ばれるに足る至当の人物だつた以上、彼らには、それなりの特異な文章表現が可能であつたはずであり、したがつて、そうした二名の文章表現を吟味する作業を通じて、かえつ

て鮮明に、権藤や北を特徴づける独特のカリスマ的資質が逆照射できるのではないか、といった予測すら成り立ちうるのである。それにしても、ここでは紙幅の制約もあつて、数多くの適合的な事例を細大洩らさず挙示する余裕がない。そのため、木で鼻を括るような無愛想な手法となるけれども、まずは北の畢生の処女作『国体論及び純正社会主義』（明治三九年）が上梓された際、これを逸はやく月旦したうえで、北の表現形式がもつ独自性を、もつぱら「罵詈訛弄の文字」あるいは「奇矯過激の言語」の横溢している点に求めた⁽²⁴⁾『東京日日新聞』記者の先蹤にしたがい、当時の碩学・穂積八束（東大教授）を完膚なきまでに揶揄中傷した北の、さながら筆端火を吐くがごとき冷笑漫罵の言葉から紹介することにしよう。

若し博士の如く天皇即ち国家なりと云はゞ、国家に美男子もあるべく頗る長芋に似たる面相もありと云ふべく、国家が鼻⁽²⁴⁾を垂らし居る時代もあるべく頭が追々禿げる国家もありと云ふに至るべし。（中略）而して彼の治療の時に其の足を断つや国家は今その足を失ふと云ひしフレデリック三世の言は穂積博士の憲法学に於て引用を忘るべからざる権威たるべく、特に権威中の権威たる朕即ち国家なりと云へるルキ十四世の言を証明せんがために博士は羅典語の古書より博引傍証⁽²⁵⁾してルキ十四世の森蘭丸が国家の脱糞に侍りて国家の放屁を数へたる效によりて七首を賜りたりと云ふが如き事実を指示せざるべからず⁽²⁵⁾。

このように、自己の敵対者を冷酷かつ非情なまでに論難攻撃して、いささかも意に介しなかつた北は、同時に他方では——いみじくも『教育実験界』の評者が喝破したとおり⁽²⁶⁾——、「語辞時に洗練醇熟を欠くの憾みあることあるに係⁽²⁶⁾はらず、……筆端の雋鋭、紙上に淋漓縦横たる処深刻皮肉を抉り去るの間、論理の精嚴を失はず、之を全体にしては堂々として快刀乱麻を断つ⁽²⁶⁾の慨あ」る、秀逸抜群の文章能力の所有者でもありえた。そうし

た北の面目躍如とした「文体」の一例として、ここでは、彼が大正八年（一九一九年）八月、「支那全土を洗ひ流す」かのような、激越な排日運動の猖獗する上海の一病院で病床に横臥しながら、しかも四〇数日にもおよぶ断食生活のなかで、一冊の参考書もなく書きあげたとされる⁽²⁷⁾『日本改造法案原理大綱』（翌大正九年一月、『日本改造法案大綱』と改題、以下では『法案』と略称）の「結語」から、左記のごとき箇所を引くとどめよう。（思うに、こうした北の『法案』にみえる鬼言魔語（『剣ノ福音』）にみちた独自の詞章に接したとき、人は容易に、その没我的献身による「国家改造」を決意するに至るのではなからうか。）

天行健ナリ。国ハ興リ国ハ亡ブ。（中略）現時マデノ國際的戦国時代ニ亜イデ来ルベキ可能ナル世界ノ平和ハ必ズ世界ノ大小国家ノ上ニ君臨スル最強ナル国家ノ出現ニヨリテ維持サル、封建的平和ナラザルベカラズ。（中略）全世界ニ与ヘラレタル当面ノ問題ハ何ノ国家何ノ民族ガ徳川將軍タリ神聖皇帝タルカノ一事アルノミ。日本民族ハ主権ノ原始的意義統治権ノ上ノ最高ノ統治権ガ國際的ニ復活シテ各国家ヲ統治スル最高ノ国家ノ出現ヲ悟得スベシ。「神ノ国ハ凡テ謎ヲ以テ語ラル」。（中略）世界各地ニ予言サレツ、アル基督ノ再現トハ実ニマホメツトノ形ヲ以テスル日本民族ノ經典ト剣ナリ。（中略）日本ハ亞細亞文明ノ希臘トシテ已ニ強露波斯ヲ「サラミス」ノ海戦ニ碎破シタリ。（中略）戦ナキ平和ハ天国（ヘ）ノ道ニ非ズ。⁽²⁸⁾

さて、みずから「東洋古制度学の研究に没頭して居る民間の老書生」⁽²⁹⁾をもつて任じた、当の権藤成卿においては、事情はどのようなものであつたか。実のところ、この点の委細に触れるためには、権藤家伝承の「家学」⁽³⁰⁾（『東洋古制度学』）について、なにほどこ目配りしておく必要がある。権藤の地道な研究家として知名度の高い滝沢誠によれば⁽³¹⁾、それは「中国、日本の制度律令に関する研究を内容とする」学問、より、端的にいうなら、「制

度律令の学という日本的で古風な国家学」と理解しうるようである。また橋川文三も、「それは圧倒的に漢学的素養を背景とした東洋的な政治哲学の産物であり、その用語法も近代的学問のそれとはまったく異なっている」として、格別に「権藤の思想とその表現」が、「当時普通の政治社会学の思想表現とはことなる発想のもとに展開されていた」点を力説している。⁽³²⁾（ただ、筆者の主観的かつ素朴な印象からすると、それはさらに、神道色の強い「有職故実」の学といった趣きさえも濃厚に帯びている感が深い。）

そのような「制度学」に通暁していた権藤の著述が——つとに滝沢も示唆していたとおり——、その「独得な文体と用語」とのゆえに、あるいは「難解」とみなされ、あるいはまた「茫漠とした文章」と解されてきたとしても、あながち異とするには足りないといえよう。いずれにせよ、われわれは権藤の「文体」がもつ特異性を探る手立てとして、いまここでは——全くアット・ランダムではあるが——、彼の著作『自治民政理』（昭和二年）の「序」から、試みに次のような章句を引いてみよう。

我事此に已む可き乎、其れ將た此に死す可き乎、衰残の病軀年己に古稀に迫り、眼臃し精耗し、一起一臥、殆んど自ら支へず、裘を着くるは鉄甲を着くるが如く、呼吹喘々、爐を擁して榻に憑り、猶ほ斯憂其身を離れず、心を約し肝を絞り以て自ら勞す、それ我何ぞ爾かく自ら苦むの酷だしきや。⁽³⁴⁾

権藤成卿には、明治二八年（一八九五年）から昭和八年（一九三三年）に至るまでの、自作の漢詩を集録した『閒々子詩』と題する詩集があるのだが、ここに挙示した彼の文章には、どこか一片の芳潤な詩情が、そこはかとなぐ揺曳している感が強い。それにしても、その特有の「文体」より判断して、どちらかといえば超脱の仙骨、いいかえると、脱俗の枯淡な禅僧をも彷彿させうる権藤⁽³⁵⁾のばあいには、既述した北一輝とは鋭角的に対立して、

かの嘲弄漫罵の口吻は、およそ無縁の存在でしかなかったとみても、大過ないであろう。実際、彼の述作のなかに、強いてそれらしき片言隻句を求めても、精々、左記のごとき叙述が、わずかに眼を惹く程度なのである。

溝泥の中に大鯰が発生したる如く、潰乱時代の寵児として生れ、小説的文飾によりて其英名を伝へられたるカール帝や、拿破翁の遺蹟に、少からず吾人の感情を唆られたる時代は、袁世凱、ニコラス、カイゼルの覆滅と共に、黄梁一炊の夢と覚めて、「人はパンのみによりて活くるものに非ず」などと勝手な寝言に耽りし梁山泊的豪傑等も坐ろに空腹を感じ、今は熱心に「我等に日々のパンを与へ給へ」と禱るに至つた。今後の歴史家には最早マコレーなく、司馬遷なく、頼襄なく、平凡な事実を平凡のまゝに記述せられることにならう。⁽³⁶⁾

畢竟するに、「文体」に充填された起爆力を主軸に考察したばあいにも、残念ながら権藤には、北の墨を摩するがごとき圧倒的な影響力が感知されないという憾みを払拭しがたい、といえよう。それゆえ最後に、したがつて第三に、分析視角を権藤と北とが提唱した革命戦略へと移動し、その精密度を点検することにしよう。委曲を尽くして論述するまでもなく、北一輝にあつては、その「国家改造」全般にわたる綿密周到な具体策が、『法案』といった形姿のもとに見事に受肉化されていたのであつた。そこでは、いつてみれば「国家改造」のアルファからオメガに至る、微に入り細を穿つた戦略なり戦術の一切が、人をして感奮高揚せしめるような雄勁な文章で明示され、それ自体、あたかも一個の芸術作品を偲ばせうるほどの精巧さで、素晴らしい結晶化を遂げていたのである。それあるがゆえにこそ、つとに橋川文三もまた、以下のごとくに道破しえたわけである。いわく、「この『法案』がその後続出した各種の改造プランに比べて異彩を放つ所以は、……それがたんに改造の

順序手段を示した無味乾燥な文書ではなく、人々の心情と理想を震撼せしめるような一つの世界直感をその背後にひめていたことであろう⁽³⁷⁾。ところが、これとは対蹠的に、権藤においては全く異なった様相が顕在化する。というのは、彼のばあいには、肝心の革命戦略は具体的に提示されることもなく——その詳細は後に言及するしかないが——、「入鹿誅殺」なり「大化の廓清」といった、上古の著名な歴史的事象のなかに融解され、むしろ意図的に秘匿せしめられている気味あいさえ濃厚だからである。そうした消息の一端を察知するため、次に引く権藤宛ての藤井書簡（昭和六年一月一八日付）に注視されたい。思い半ばにすぎるものがあるろう。

今や、国家改造を論ずる輩多く国家社会主義を唱ふ。（下略）彼等、所詮は利己一点張の徒、只己の地位、名誉、財産を維持せんがためには、天皇をかつぎ、御勅諭をひき出し、軍紀、法規、軍人精神を楯にして、あたらんとす、片腹いたきものに候。（中略）九州は殆ど各連隊に青年将校に同志あり、「貴著」自治民範はすべてよませたるも、尚、新日本の改造、具体案を示さるゝよう要求するものあり、これも亦必要と存候間、希くは大綱の個条書にても、御教示下され度願上候⁽³⁸⁾。

とはいえ、逆説的なひびきをあたえかねないけれども、上述した事柄にたいして即刻、然るべき反証を提起するのは、必ずしも至難の業ではない。現に井上日召は、藤井から借りた権藤の『皇民自治本義』を「一遍通読」したところ、それが「改造後の建設には非常に参考になる本の様に見えた⁽³⁹⁾」と述懐しているのである。それにしても、この井上日召の発言内容には、彼の漠然とした印象以上のものが含まれているわけでは毛頭ない。それどころか、「だが当時の私は如何にして〔現状を〕打開すべきかが問題であつて打開後の建設案は……務めて研究しようとは思はなかつた⁽⁴⁰⁾」と付言するのを忘れなかつた日召にあつては——彼の心酔者が異口同音に語

るとおり——、およそ「日本特有の革命の本義」として高唱されたものが、「純然たる捨石たる事（従て建設は眼中におかざる事）」⁽⁴¹⁾だったかぎり、そこには当初より、現状打開後の詳細な建設プランの存在価値が高く評価される余地はなく、したがって「国家改造」の具体案は、いささかも日召の真摯な関心対象たりえなかった、というべきであろう。「悪人とはいえ天皇陛下の輔弼の臣を殺して、少しも罪の意識なく……そのあと、自分達が天下をとる計画をするなど不純の極みだ。それは革命である。我々のは維新であって……破壊後の建設などという不純な革命ではない」⁽⁴²⁾。このように揚言したのは、日召を「愛すべき好漢和尚」⁽⁴³⁾と呼んでこれに心服し、彼に没我的に帰依した小沼正であるが、余人ならぬ小沼は流石に、日召の堅持した「捨石」主義の本領を十二分に知悉していた、といえるのではあるまいか。

以上において論述したところから、もはや明白となったであろうように、権藤成卿なる人物は、結局のところ、北とは比較を絶するほどの劣位にとどまらざるをえなかった、いわば忘れられるべくして忘れ去られた悲運の思想家だった、とみてよい。とはいえ、よしんば北一輝には一籌を輸するにもせよ、徒らに忘却の淵に沈めておくには、権藤の抱懐した思想は余りにも特異であり、それ本来の存在理由^{レゾン・デートル}を十二分に自己主張しうるように思われる。このささやかなる論考は、そうした権藤成卿の異彩を放つ思想内容を闡明し、彼をその在るべき位相に定位しようとする明確な意図のもとに構想された。万一にも本稿が、従来とかく冷酷にして非情な沈黙をもって取り扱われてきた、権藤についての熾烈な関心呼び起こし、知的世界での権藤研究の活性化に寄与しうる一契機ともなれば、筆者にとって文字どおり望外の喜びといわねばならないであろう。

(1) 参照、高橋正衛編『国家主義運動(一)』(昭和三八年、みすず書房)所収、四三八ページ。

(2) その文献目録については、さしあたり宮本盛太郎『北一輝研究』(昭和五〇年、有斐閣)二六七ページ以下をみよ。ちなみ

に北一輝に関して、すでに、筆者自身にもまた次のごとき論考がある。「北一輝の思想構造——国家と革命の論理——」、拙著『近代日本の思想構造——論吉・八束・一輝——』（昭和五十一年、木鐸社）所収、一五五—二七三ページ。「北一輝——国民国家の栄光と挫折」、拙著『近代日本の思想像——啓蒙主義から超国家主義まで——』（平成三年、法律文化社）所収、二四三—二八〇ページ。

(3) 現に管見によるかぎり、滝沢誠の一連の労作、すなわち『権藤成卿覚え書』（昭和四三年、私家版）、『権藤成卿』（昭和四六年、紀伊国屋新書）および『近代日本右派社会思想研究』（昭和五五年、論創社）——以下『右派社会思想』と略記——所収の諸論説、が存在するのみである。

(4) Cf. Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structure*, 1940. 福武直訳『変革期における人間と社会』（昭和三七年、みすず書房）五二—六二ページ。

(5) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 4. Aufl., 1956, insbes., S. 667.

(6) Vgl. Ebenda, S. 666.

(7) これは、権藤成卿の著述『農村自救論』（昭和七年、文芸春秋社）の巻末に掲載された、権藤編『震災凶鐘放』の出版予告のための広告文である。

(8) 当該広告文は、権藤の『農村自救論』を対象としたもので、権藤が昭和一一年に学芸社より出版した『自治民政理』の巻末に収められている。

(9) 本事件の詳細については、さしあたり次を参照。斉藤三郎「右翼思想犯罪事件の総合的研究」、『国家主義運動(一)』所収、七一—九一ページ。

(10) その詳細は、たとえば同右、九一—一二三ページの叙述によって把握されたい。

(11) 参照、田中邦雄「上申書」、高橋正衛編『国家主義運動(二)』（昭和三九年、みすず書房）所収、五四四—五四五ページ。ただし、前掲の「右翼思想犯罪事件の総合的研究」では、「……権藤成卿の制度学は、「血盟団、五・一五両事件に関与した」是等の人々に現代社会の矛盾を指摘し、革新せらるべき理想国家を示唆した点に於て、影響を見るのであるが、主たる原動力となつたものではない」（『国家主義運動(一)』一一一—一二二ページ）と解釈され、両事件にあてられた権藤の思想的衝撃力は、どちらかといえはネガティブな評価をうけるにとどまっている。

(12) 参照、佐野茂樹「最近の右翼思想運動に就て」、高橋正衛編『国家主義運動(三)』（昭和四九年、みすず書房）所収、一七二—一七三ページ。「海軍側革新派の最急進分子」（『国家主義運動(一)』七四—七五ページ）として、官憲から徹底的にマークされていた藤井齊

は、事柄の性格上、血盟団事件の同志たちからは逆に、高い評価対象と目されている。たとえば、井上日召は彼を回想して、「藤井は真の革命児とも云ふべき人物であつた」、「藤井の人相を見ると破壊力の素晴らしい男です」(同上)と陳述し、この日召に心酔した小沼正もまた、当の藤井を称揚して次のごとくに語っていたのであつた。「故藤井は一見『カミソリ』みたいな男で、非常に闘争性旺盛な男で理論的にもその極を尽さなければ承知せんと云ふ性格だ、だから彼の頭脳は綿密である。而して同志を愛する念の強い男であつた」(小沼正「上申書」、『国家主義運動(一)』所収、四七八ページ)。

(13) 「血盟団」といった呼称の命名者——俗にいう名づけ親——は、高橋正衛の記述するところでは、同事件の主任検事を務めた木内曾益のようだが、その木内は当該事件の取り調べ過程で、「被告のうち数人は親戚で、血縁関係があり、被告たちはひじょうにつよく精神的に結盟している」ことを痛覚し、この名称を使用するに至つたという(高橋『昭和の軍閥』〔昭和四四年、中公新書〕一四五—一四六ページ)。なお、「血盟団事件」への加担者たちを緊密に「結盟」させた紐帯が、単なる生理的な血液の共通性だけではなく、むしろ強固な「精神的」レヴェルでのそれだつた点については、以下のような官憲側による傍証をみよ。「血盟団、五・一五……と相次いで起つたテロ事件は、井上昭、本間憲一郎、前田虎雄の三名を各々主要人物とし、切離し得ない程密接な心魂的血液的関係を有して居り、その心魂的血液的関係のみよりすれば、之等は包括して一つの事件と観察し得るのである」(『国家主義運動(一)』一三〇ページ。傍点は引用者、以下特記しないかぎり同様)。

(14) 井上日召「梅乃実(その二)」、『国家主義運動(二)』所収、四〇七ページ。

(15) 池袋の「訊問調書」によると、彼は七高三年に在学中、鮫島武夫や横峰健二らとともに「七高敬天会」を創設した。「会員は二、三十名で四元義隆も表面名前を出しませぬでしたが発起人の一人」として、当該サークルの組織化に貢献した、という(『国家主義運動(二)』所収、七〇四ページ)。さらに池袋は「七高敬天会」の組織目標について、「それは憂国憤世の士と共に東西両思想の研究校内の刷新日本精神の発揚を」図るためであつた旨、供述している(同上)。

(16) (17) 権藤成卿宛池袋書簡(昭和二年七月六日付)、『国家主義運動(三)』所収、六二九ページ。

(18) 田中邦雄「上申書」、同右所収、五五二ページ。この田中の「上申書」は、彼みずからの言葉を借りていうなら、「憂国の熱情は青年の客気を伴なひ維新の先駆者を偲ぶの心は遂に自ら昭和維新の捨石たらん事を期するに到り廓清の大業を目指して大事決行を思ひ立ちし」(同上、五一九ページ)、青年学徒の高揚した心情を見事に剔抉しえているばかりか、田中における精神的ないし思想的遍歴の軌跡をも如実に伝えている。

(19) 北一輝『支那革命外史』、『北一輝著作集』第二卷(昭和三四年、みすず書房)所収、とくに一四〇ページ。

(20) 参照、利根川裕編『現代のエスプリ(北一輝)』第七六号(昭和四八年、至文堂)一一七ページ。

- (21) 橋川文三『近代日本政治思想の諸相』(昭和四三年、未来社)二二二ページに所引。大川周明の回顧談にしたがえば、彼にたいして死を目前に控えた北が「戯れに書き残した」と覚しき遺品のなかに、「毛筆で巻紙に『大魔王観音』と大書した一枚」が現存する(参照、大川『安楽の門』、竹内好編・解説『アジア主義』(昭和三八年、筑摩書房)所収、二六四ページおよび二六三ページ)、とされる。そうだとすれば、大川から北に奉呈された「魔王」なるネイミングは、北の生存中、少なくとも彼と大川両者のあいだでは、格別の異和感もなく流通していたものと推定しうるであろう。
- (22) 加藤周一の見解に準拠するというなら、「文体」なる概念は定義づけ困難というほかはないけれども、強いて定義するならば、それは「文章の意味内容ではなく、その形式的な性質のなかで、文法的性質を除くものの総体を指す」といいうる(加藤「明治初期の文体」、加藤周一・前田愛校注『日本近代思想体系16文体』(平成元年、岩波書店)四四九ページ)。本稿で「文体」というばあいにもまた、この加藤による概念規定に基本的には——それというのも、この論考では同時に「文調」をも視野に入れるからである——依拠したいと思う。
- (23) 参照、二葉亭四迷「予の愛読書」、『二葉亭四迷全集』第五卷(昭和四〇年、岩波書店)所収、一六七—一七〇ページ。ちなみに、筆者もかつて、「二葉亭四迷論ノート」(柏・小山・松富編『近代政治思想の諸相』(平成八年、御茶の水書房)所収)と題する小稿において、二葉亭の文学にとって「文調」の担った独特の思想的な含意をフォローしたことがある(同上、とくに二八三—二八六ページ)。
- (24) 参照、『北一輝著作集』第三卷(昭和四七年、みすず書房)五七五ページ。
- (25) 北輝次郎『国体論及び純正社会主義』、『北一輝著作集』第一卷(昭和三四年、みすず書房)所収、二二三—二二四ページ。こうした北の「醜陋寧ろ噴飯に値する」「不謹慎な言語文章」(『東京日日新聞』の評語)を逐一数えあげるなら際限がないほど縦横に、若き日の北は、筆端火を吐くかのごとき「罵詈雑言の文字」や「奇矯過激の言語」を操作しえたわけである。
- (26) 『北一輝著作集』第三卷、五七九ページ。
- (27) 北一輝『日本改造法案大綱』第三回の公刊頒布に際し告ぐ、『北一輝著作集』第二卷所収、三五六ページ、三五五ページおよび三五八ページの叙述をみよ。
- (28) 北一輝『日本改造法案大綱』、同右所収、二八〇—二八一ページ。ただし、引用に際して適宜、濁音を付した箇所がある。
- (29) 権藤成卿『自治民範』(昭和二年、平凡社)一八八ページ、同『農村自救論』(前掲)二四一ページ、同『自治民政理』(前掲)三〇六ページなど。
- (30) この点の詳細については次を参照。滝沢誠『権藤氏世譜』覚書、『右派社会思想』所収、とくに九八ページ以下。

- (31) 滝沢『権藤成卿』九一ページ。
- (32) 橋川文三「昭和維新とファッショ的統合の思想」、筒井清忠編・解説『昭和ナショナリズムの諸相』（平成六年、名古屋大学出版会）所収、一七一ページ。
- (33) 滝沢『権藤成卿』九二ページ。もつとも、滝沢にとつて権藤の筆墨が「茫漠」たるものに映じがちな根源的理由は、「プロシヤ式官治制度」をも顔色なからしめる「明治国家体制」を糾弾するに際し、つねに権藤が作爲的ともみられる韜晦ぶりをもつて、己れの思想のもつ鋭利な「鋒鋷」を極力、隠蔽しようとする点にこそ求められねばならなかった、というべきであらう（参照、同上、九二ページおよび九四ページ）。
- (34) 権藤『自治民政理』序、一ページ。
- (35) こうした筆者の、恣意的な偏見にみちた印象とは全く逆に、権藤と親しく交わつた体験をもつ日召によれば、彼がその初対面の日に権藤からうけた鮮烈な印象は、およそ次のごとくであつたという。「瘦せて小ぼけで貧乏らしいが馬鹿に鼻端の強い面白い老人だ、学者臭い理屈ばさと片意地な所もあるが、一寸垢抜けのした現代には稀らしい種類の人物と云ふのが最初私が同氏に就いて感じた印象だ」（『国家主義運動(一)』四〇七ページ）。
- (36) 『農村自救論』八七ページ。
- (37) 橋川文三『昭和維新試論』（昭和五九年、朝日新聞社）一三六ページ。
- (38) 『国家主義運動(三)』六一〇ページ。
- (39) 『国家主義運動(二)』四〇七ページ。
- (41) 参照、田中邦雄「上申書」、同右所収、五五一ページ。田中はここで、日召によって問題提起された「所謂必敗主義」に触れ、それが「純然たる捨石として革新の烽火を挙ぐるの任に当り余は後人の奮起に待つと云ふ考」えに底礎されていること、それゆえ日召においては、「建設の如きは思ひもよらず、従つて此の方面には何等、考を致さなかつた」という、徒らに無視しがたい事実の存在を承認している（参照、同上、五四六ページおよび五四七ページ）。
- (42) 同右、付録（「現代史資料月報」）一ページ。
- (43) 小沼正「上申書」、同右所収、四九七ページ。

二 権藤成卿の思想構造

大正九年(一九二〇年)三月、すでに齡五三歳に達していた権藤の手によって、その処女作が上梓された。題して『皇民自治本義』という。この権藤の述作は——その「例言」によれば——、「社稷を宗とする、我家学の一斑」を世に提示せんがため、「渋吃殆ど文を成さ」ない状態のまま出版された模様であるが、その後、昭和二年(一九二七年)に至つて、これに新たに「前編」を加え、書名もまた『自治民範』と改題したうえで再度、広く江湖に問われることとなる。僭越な言辞を弄するようで心苦しいけれども、権藤の公にした一連の労作には、辟易するばかり同一内容の反復が多く、正直なところ、いささか食傷気味の感をまぬがれがたい嫌いがある。それにして、海軍側革新派の中心的存在と目され⁽¹⁾、別して犀利な頭腦の持ち主として令名の高かつた藤井齊ほどの人物が、「……久留米出身の権藤翁を初めて知り。学識高邁未だ此の如きを知らず。その著『自治民範』は必読の良書⁽²⁾」(九州の同志宛藤井書簡、昭和五年一月二二日付)とまで、手放しの絶賛を惜しげもなく呈しただけであつて、なかならず『自治民範』は、権藤の数ある著述のなかでも、白眉というに値する彼の代表作といつてよい。

現時点から、われわれは、そうした『自治民範』を経となし、その他の権藤の著書を緯としつつ、彼が抱持したのであらうと認定される思想内容に、いささか分析のメスを入れることにしたいと思う。なお、ここでは爾後、(1)社稷、(2)自然而治、そうして(3)大同という、権藤その人の特異な思想構造を有機的に構成するうえで無視しがたい機能を果たしたと想定される、三個の概念装置を主軸に論述が展開されていくであろう。そこで早速、権藤成卿の発想様式を内面から強靱に規定した「社稷の観念」⁽³⁾より考察を開始しよう。

(1) 社 稷

それでは、「社稷」とはなにか。まず、次のごとき権藤の言説に注目されたい。その概要を理解するのに役立つ

417
つはずである。

我が上古の風俗は、……全く祭政一致で有^(ママ)つた。政治を「マツリゴト」と云ふは、実に此に発源した語である。而して此思想は、支那の古代に於て社稷を重んじたのと全く一致して居るので有^(ママ)る。載礼に「社は地を神にする所以の道也、財を地に取る、是を以て家は中霑を主とし、而して国は社を主とす、本を示す也」とあるは、支那人の謂ゆる社の義である。稷は五穀の長、日本語の「アハ」である、(中略)要するに土地なければ人の住むべき処なく、稷なければ、人の食すべきものなきわけである。故に政理の根底は、支那も、日本も、同じく社稷を基礎としたものである⁽⁴⁾。

このような権藤の叙述によつても判然となるとおり、本来、社とは大地を含意し、稷は粟に代表される食物そのものの謂であつた。けれども、わが国の「上古」にあつては漸次、大地や食物を不可侵の神として齋き祭るといった独自の「風俗」が醸成されたため、ついには、それ固有の意味領域が拡大され、大地の神とか食物の神をも、同時に表示する仕儀とは相なつたわけである。それにしても、権藤の認識視点に依拠するなら、「政理の根底」、したがつて政治にとつての不可欠の要諦とは、なにもものにもまして、そうした「社稷」に生存の基礎を仰ぐ民衆たちの「衣食男女の調和匡⁽⁵⁾齊」、いいかえれば「古往今来渝ることなき、人類安定の公則⁽⁶⁾」を遵守することを措いてほかに、これを求むべくもなかつたといつてよい。けだし、「土ありて而る後民人あり、民人ありて而る後君長あり、君長ありて後后王あり」と云ふ公則⁽⁷⁾に的確に引照すれば、おそらく容易に納得しうるように、現世における第一義的な存在とは、「君長」でもなければ、ましてや「后王」でさえもなく、まさしく剴切に「民人」以外のなものでもない以上、政治における究極的価値の実体として貴重されるべきは、

ただ独り「民人」あるのみ、と断定せざるをえないからである。

このように、「政治は人民生活以外の虚文でないこと」⁽⁸⁾を痛覚していた権藤にして、はじめ、「我輩は一に我社稷の典範に遵由し、国民衣食住の安泰を以て、治国の大道也と提言する者」⁽⁹⁾だ、と自認することができたわけであるが、しかし彼にとって人間とは、単に上述したような「人生天稟の慾望」⁽¹⁰⁾をもつだけでなく、さらに「幸福に生きんとするの欲求」の所有者でもあった⁽¹¹⁾。だからして権藤は、以下のように言表したのである。——「僅かに『活き得る』に満足はしない、『一層幸福に』出来得べくんば『最も幸福に』活きんことを欲求して已まぬのが、人類の自然の性能なのである」⁽¹²⁾。それはともあれ、既述したところから、少なくとも二個の重要な論点が導きだされるであろう。第一のそれは、「国家」にたいする「社稷」の圧倒的な優位という、権藤特有の認識態度に密接にかかわる問題点である。いま試みに、次に掲げるような権藤の示唆的な文言に止目されることがよい。

制度が如何に变革しても、動かすべからざるは、社稷の觀念である。衣食住の安固を度外視して、人類は存活し得べきものでない。世界皆な日本の版図に帰せば、日本の国家といふ觀念は、不必要に帰するであらう。けれども社稷といふ觀念は、取除くことが出来ぬ。国家とは、一の国が他の国と共立する場合に用ゐらるゝ語である。世界地図の色分である。社稷とは、各人共存の必要に応じ、先づ郷邑の集團となり、郡となり、都市となり、一国の構成となりたる内容実質の帰着する所を称するのである。各国悉く其の国境を撤去するも、人類にして存する限りは、社稷の觀念は損滅を容るべきものでない。⁽¹³⁾

絮説をまつまでもなく洞察しうるように、ここには、権藤が抱懐していた「社稷といふ觀念」の、「国家とい

ふ観念」にたいする比類なき卓越性が、余すところなく吐露されている。こうした権藤に特徴的な思考原理は、その思想展開の出発点に、人間が生来固有する「民性」を措定し、しかも、そうした「民性」に内在している自然⁽¹⁴⁾的な性格を強調する点で、特別顕著に際立っていた。現に「飲食、男女は人の常性なり、死亡貧苦は人の常艱なり、其性を遂げ其艱を去るは、皆自然の符」⁽¹⁵⁾だとか、「社稷は国民衣食住の大源である、(中略)日本の典墳たる記紀に神祇を『アメツチノカミ』と訓せるは実に社稷の意にして、アメツチは天地、天地は自然」⁽¹⁶⁾などといった彼の数々の言説が、比々としてみな、そうした事情を雄弁に物語るであろう。とはいえ、当面ここで問題とすべきは、実のところ、それだけにとどまるわけでは毛頭ない。それどころか、いささか鬼面人を驚かせる類の話柄になりかねないけれども、権藤の思想に包含されていた近代⁽¹⁷⁾的な性格をこそ強調したいと考える。

周知のように、かつてトーマス・ペインは、アメリカの独立革命に有力な理論的武器庫を提供した著作『モン・センス』(一七七六年)において、昂然と以下のごとくに論述した。いわく、「社会は、いかなる状態にあっても祝福されるべきである。けれども政府は、その最善の状態にあるばあいでも、必要悪以外のなにもものでもないし、その最悪の状態にあつては、許しがたい悪である。(中略)政府は衣裳のように、無邪気さが失われたことの徴表である。幾多の帝王たちの宮殿は、楽園にある亭屋の廢居のうえにのみ建立される」⁽¹⁷⁾と。このように、ペインが牢固たる確信をもって己れの所信を赤裸々に表明したとき、彼の胸奥に躊躇していた近代の市民政治理論⁽¹⁸⁾に⁽¹⁸⁾通有の、自由主義的な自己理解によれば、人間の自然⁽¹⁹⁾的な欲望から生まれた「社会」は、真⁽¹⁹⁾の実在⁽¹⁹⁾とみなされ、人びとに好感をもって迎えられえたのに反し、「政府」とか「国家」は、これとは全く逆に、人間の邪悪性にもとづく産物、したがって、真実在ならざる単なる仮象⁽²⁰⁾もしくは「必要悪」として貶⁽²⁰⁾価され、被治者たちによる不断の排撃対象となるよりほかなかつた。つまり、ペインの思想世界においては、自然に⁽²¹⁾底礎された「社会」は疑問の余地なく正当性を認証されえたが、「政府」は⁽²¹⁾作為の表象として、理不尽にも徹底的に異端視

されたわけである。

こうしたペイン流の思考原理は、わが権藤成卿にあつてもまた、異議なく採用されているかにも見える。(誤解を招かぬよう付記しておくが、このことは必ずしも、実際に権藤がペインの当該書を繙読していたか否か、にかかわる問題なのではない。ここで主眼目たるべき事柄は、ペインに劣らず権藤もまた、「国家」を相対化しうる独特の認識視点を獲得していた、という厳然たる事実なのである。) 試みに、ペインが弁証しようとして企てた「社会」を、権藤の説く「社稷」に同定せしめるとともに、さらにまた、「政府」を「国家」と等置してみるがよい。両者の観念構造に通底する驚くべきほどの内面的な親和性は、なにびとにも見紛うべくもないまでに明瞭となるに相違ない。そうだとすれば、こうした権藤が破天荒にも、以下のごとくに切言しえた際、そこには、「民を貴しとなし、社稷これに次ぎ、君を軽ろしとなす」(尽心章句下)との、千鈞の重みをもった孟子の至言が、遙かなる時空を超えて間然するところなく呼応しあつていた、といつても差し支えないであろう。すなわち権藤は適切にも、こう言表していたのであつた。「社稷を安泰ならしむるが為に宗廟を奉ずるので、宗廟を奉ずる為に、社稷乃ち国民の衣食住を危殆に陥るゝ様のことは、決して許されぬ不運である。(中略)宗廟朝廷の威嚴のみを拡充して、社稷民人を顧慮せざれば、忽ち四海困窮の否運に陥る」⁽¹⁹⁾。

皇室なり政府なり、総じて国家権力の存在価値は、それらが一般庶民の「衣食住」を確保し、「社稷を安泰ならしむる」⁽²⁰⁾ばあいにかぎつてのみ、はじめて是認しうるのであり、そうでなければ、国家の滅亡(「四海困窮」!)といつた最悪の事態の発生すらも回避しえない、とする権藤の発言内容には、当路者らを激しく震撼せしめるに足るほどの矯激性が秘められていた。その意味では、わが国を正統な発祥の地となし、しかも皇室の存在価値を無条件に絶対視する「タテの思想(王道)」とは全く対蹠的な、忌むべき「横の思想(霸道)」⁽²¹⁾として権藤の「根本思想」を捉え、これにたいし執拗に論難を試みた小沼正のごとき人物が存在したとしても、あながち

413
怪しむには足りないというべきであろう。

いずれにせよ、次に検討されてよい第二の論点とは、権藤の思想世界のなかで、「功利主義」の原理——その首唱者ジェレミイ・ベンサムなら、これを「統治の唯一の正しい、そして正当視することのできる目的は、最多数の最大幸福であるという原理」⁽²²⁾だ、と疑念の余地なく定義づけることだろう——が占めた位置を測定する、という作業に深くかかわる。⁽²³⁾

よく知られているとおり、ベンサムの説くところでは、「自然」⁽²⁴⁾によつて人間は、「苦痛」と「快楽」といった相異なる「二人の主権者」の支配のもとにおかれてきた。ところで、人間は生来、そうした異質の両主権者のうち、わけても「苦痛」に仕えることを忌避し、むしろ「快楽」にたいする献身的な奉仕を惜しまない、といった性情をもつ。それゆえベンサムにおいては、そうした性情に富む人間の禍福が賭けられた政治にとつて、忠実に拳々服膺されるべき規範があるとするとするなら、それは結局、被治者大衆の苦痛を芟除し、彼らの欲する快楽（＝幸福）を十二分に享受させることを描いてほかに、皆無のほずである。そうだとすれば、政府なる公的機関とは所詮、そうした大衆の要望を実現する一手段として設置された一介の装置にすぎず、いささかも己れみずからの存在価値を誇示するものではない。「凡そ制度の目的は生民衣食住の安固である」⁽²⁵⁾との観点よりして、政治の手段的価値を認識することのできた権藤にあつても、事情はベンサムと等価でありえた。だからして彼は、舌鋒鋭く次のごとくに喝破しえたのである。⁽²⁶⁾すなわち、「宗廟朝廷の鞏固なる基礎は、社稷民人衣食住の安定にある」にもかかわらず、そうした政治本来の目的を無視して、徒らに「宗廟朝廷のみを尊奉すること、なれば、尊奉は憎服となり、阿附となり、臧官瀆吏に屈従して、功利を競ふ様になり、忽ち大衆の生存は危殆に陥る」。さらにまた、「宗廟朝廷の威福のみを拡充して、社稷民人を誅圧役殺」するような極悪非道な政治——それは、言葉の厳密な意味では、もはや政治とはいいいがたい——が断行されるなら、絶対不可避的に「其

国の根底基礎は忽ちにして決壊」を余儀なくさせられるであろう、と。

右のごとくに説いた権藤は、一方では「明治藩閥の金科玉条」視した「普魯士式の国家主義」を容赦なく排撃し、⁽²⁷⁾プロシヤに範を求めた明治国家が現にそうであるように、「社稷を離れたる国は、必ず尊己卑他の国にして、其民衆は権力者の奴隷となる」⁽²⁸⁾との、齒に衣着せない辛辣な断案をくだすとともに、⁽²⁹⁾他方では「自治が国家の基礎であるべき原理」、⁽³⁰⁾別言するなら「自治を措いて〔ほかに〕社稷はない」とする、⁽³¹⁾彼独自の判断にもとづき、かの醜悪な「普魯士式の国家主義」を支える「官僚万能組織の政治」⁽³²⁾にもまた手厳しい批判を加えつつ、⁽³³⁾彼みずからが龜鑑とした「社稷体統自治の真諦」を、⁽³⁴⁾ほかならぬ「自然而治」(「原始自治」)のなかに模索しよう⁽³⁵⁾と企図したのである。してみれば、われわれにとつての次なる課題は、事柄の性質上、権藤のいう「自然而治」の内実を白日のもとに照射することではなければなるまい。

(2) 自然而治

権藤成卿が、蛇蝎のごとくに嫌悪した「国家主義」への対立概念もしくは抗議概念(Polemischer Begriff)として、明確な方法論的自覚のもとに定立した「自然而治」に論及するためには、やはり前もって、彼の堅持した独特の歴史観——「民俗の漸化、即ち進歩の典則」⁽³⁵⁾を実質的な構成原理とする「民俗進化史観」とでも呼ぶべきそれ——に簡単なながらも触れておく必要がある。とはいえ、権藤の簡略にすぎた論述内容から、その全体像を過不足なく捕捉するのは必ずしも容易ではない。ここでは、曲がりなりにも以下のように整理しておこう。

前述した「土ありて而る後民人あり、民人ありて而る後君長あり、君長ありて而る後后王あり」と云ふ公則「に眼をとどめるならば、誰しも直ちに合点しうるように、「先づ土地の上に人類が蕃殖し、それより首長が出来、それより帝王が出来た」といった類の事柄は、おそらく「古代人」でさえも支障なく理解しえたはずの、単純にして素朴な常識ですらあった。⁽³⁶⁾それにしても、とりわけここで注意すべきは、権藤が「民俗進化史観」の形

を借りて主張しようと思つていたのは、そうした一種の「実力説」^{マハトテオリ}——国家の始原を、物理的強制力の最強者による排他的な独占に帰着させる学説——なのではなく、むしろ一切の人類に「共通せる世界的の基礎概念」ともみなされるべき、「『自然而治』と『云ふ』漢字に現はされたる道統的成俗」だったという、隠れもない事実なのである。⁽³⁷⁾ なお、ここで「道統的」と表現されているフレーズの意味内容は、伝統的ないしは正統的というほどの含意である。また「成俗」とは、習俗もしくは風俗の謂にほかない。ところで権藤が語るところでは、「土地気候の化育」、つまり自然環境の差異によって、各種の民族にはそれ、相応の、独自の「成俗」が分泌される。⁽³⁸⁾ しかも、この「成俗」は、歴史の推移にもなつて不可避的に「漸化」(＝進化)せざるをえないから、早晚、それぞれの集団に適合した「恒例」が胎動し、そうした「恒例の善良なるもの」を格好な素材として、最終的には「礼制」なり「制度法令」なりが生誕するに至る。⁽⁴⁰⁾ ——これこそ、人類が辿る進歩の行程について、権藤みずからのくださった特異な結論だったのである。

それにしても、権藤の知見によれば、「衣食住の斉一と男女の調和が、民俗的慣例をなし、慣例より典例が起つて居る以上」⁽⁴¹⁾、まさしく「衣食住男女のことを離れ」ては、「成俗」にしても「恒例」にしても、また「礼制」なり「制度法令」にあつても、その存在理由を自己否定するよりほかなかつた。⁽⁴²⁾ いいかえれば、「社稷の上に国家なる建造物が出来て居ると見るのが相当」⁽⁴³⁾だ、と確信して微動だにしなかつた権藤成卿のばあい、かつてマルクスが『経済学批判』(一八五九年)の「序言」において定式化してみせた、あの「唯物史観の公式」として知られる建築学的なモデルに引照していうなら、人間が生来、自然的な欲求としてもつ「衣食住男女」に関する欲望、したがって「社稷」そのものが土台、もしくは下部構造、にほかならず、そのうえに屹立する諸々の上部構造に該当しうるのが、「民俗」に始まり「制度法令」にまでおよぶ「道統的成俗」、つまり「自然而治」だったわけである。それあるがゆえに、権藤もまた、彼のいわゆる「極めて常識的な断案」を敷衍して、こう述べた

のであった。いわく、「……『飲食男女は人の常性なり、死亡貧苦は人の常患(ママ)なり』と云ふことは、実に後世制度律令の起る根源にして、(中略)乃ち其常性を遂げ常患を去る自然の要求、謂ゆる大慾の発作が、井伍の集團共同の互濟となつて、自然にして治まる自然自治の故俗を生じたものである……』⁽⁴⁴⁾と。

権藤成卿の思想世界のなかで、いつてみれば執拗に鳴りひびく通奏低音パツ・オステイナトにも酷似した「社稷の觀念」が、彼の理論構成にとって不可欠な隅コーナー・ストーンの首石の位置を占める「自然而治」をもまた、強靱に規定していたであろう内情は、上述したところに徴しても、あるいは、さらに「本と衣食住を基礎としたる自然而治の成俗⁽⁴⁵⁾」といった権藤の言辭それ自体からもまた、的確に洞察しうるであろう。そこで、われわれは次に、権藤によって設定された「国家主義」ないし「官治主義」対「自治主義」という、すぐれて二極対立的な構図を中心に、ほかならぬ「自然而治」が固有したと想定される独自の性格を浮き彫りにしたいと考える。

人類は衣食住の必要を単位として、縦に祖孫存続の性能が有り、横に集團輯睦の性能が有る。此の性能若くは必要を充たすべく、適当に按排組織せられたるものを社稷と称するのである。此の組織は、二種に分れる。一は自治の組織である、二は国家主義の組織である。⁽⁴⁶⁾

ここにも明白なように、社稷から派生した二種類の異なつた組織を権藤は、その本質的な差異——彼のいう「根本の觀念」における「大なる相違⁽⁴⁷⁾」——に着目しつつ、「自治の組織」と「国家主義の組織」とに二大別した。権藤によれば、⁽⁴⁸⁾これら二個の組織のうち前者は、「自治主義」あるいは「自治組織」とも呼ばれ、後者もまた「官治主義」とか「官治組織」の名をもって称される。このばあい、「自然而治」の統治形態が、後者のごとくに「王」または「官司」の強権発動によって、上から(von oben)一切を「取り」(仕)切つて、万機を綜理する」

といった他律的かつ強制的なものでは断じてなく、むしろ逆に、すべてを「民衆の自治に任かせ」、「王」や「官司」、総じて支配者たちは、「唯だ儀範を示して、之に善き感化を与ふるに留むる」ような、民衆個々人の自律性なり主体性を重視した無強制の支配様式であることは、⁽⁴⁹⁾あえて贅言するまでもなく理解可能であろう。そうしてまた——権藤も適切に指摘するのを忘れなかったのだが——、ここから不可避的に、両者の支配形態には以下のごとき雲壤もただならぬ懸隔が生ぜざるをえないのも、至極見易い道理だといわねばならない。

官治組織は、支配権全能を以て要則とするものである。寧ろ其支配権は寡頭なる官憲に在るを便利とするものである。其結果として、(中略)資本権の威力を是認し、人にあらゆる差級を置き、可成的少人数を以て、其都ての政治権能を掌理し、一般多数の人民をして、死を前にし饑を逐ふて労役に服せしめる底の手段政策を尽くすものである。(下略)純正なる自治主義は、全く之と正反対である。先づ其支配権能の基礎を多数人に置き、多数人の福祉を偏倖なく調斉し、人の権能に重きを置き、土宜財貨皆な人の存活に利用せしむるを以て、政治の要則とするものである。⁽⁵⁰⁾

もはや、これ以上、「官治組織」と「自治組織」との優劣に関し、無駄な筆を費やすまでもあるまい。われわれにとつて——無論、権藤にとつても——、当然言及すべくして、なお一指だに触れていない喫緊の課題が残されているとするなら、それは、わが国に通有な自治の本旨を闡明し、万一にもそれが危機的状况によつて翻弄されている、と認定しうる際には、いかなる対応策を講じるかを措いてほかに、おそらく皆無のはずである。そこで以下においては、問題関心を専一に「日本の自治」に収斂させ、そうした論点をめぐつてなされた権藤の弁舌に、ひとまず謙虚に耳を傾けることにしよう。

日本の自治は、其本源を社稷即ち土地と食物に据えたものである。多数の自治集団を一統したものが国である。乃ち此の社稷の上に国家なる建造物が出来て居ると見るのが相当である。故に社稷を宗とする日本民族の典範は、公同和協、共存共済である。固より特殊権力者を認むる必要もなければ、無産者を細民として国民圏外に隔離せねばならぬ必要もない。⁽⁵¹⁾

一応ここに示唆されているとおり、権藤の視圈からみるかぎり、「日本の自治」は「社稷」によつて深く底礎された自治、それゆえ「社稷的自治」とでも呼ぶに値するような特別に顕著な性格を内在させている。そのため、わが国においては、弱肉強食といった「一幅牛頭馬頭跋扈の地獄⁽⁵²⁾」とは全く隔絶した景況——すべての生民が、「和親修睦」な性情をもつて相互に扶助しあい、しかも「一人単独に満足する」よりも、「一家より一伍一邑共に楽しむ」ことをより、一層好む結果、そこには、醇朴な「国民共存の大義⁽⁵³⁾」もしくは「共済共存の道義⁽⁵⁴⁾」すらも発酵してくる——が展開される。いや、そのみではない。さらに、わが国の「民を本となす所の社稷体統自治の組織⁽⁵⁵⁾」が培養してきた独特の特質は、被治者民衆の「人權」を「物権」にもまして重宝する⁽⁵⁶⁾という「農本」主義に、その支柱を仰いでいる点にこそ求められねばならない。実際「我社稷の体統は農即ち民衆を基本根源となすもの⁽⁵⁷⁾」だとか、「我が国は実に社稷の上に建設されて居る、故に農本である。農の字を細かに味へば、国民衣食住製造の意、国民大多数の意、又た古代に於ける国民の総称である⁽⁵⁸⁾」との権藤の言説が、そうした事情を鮮烈に照射しているといつてよい。いずれにせよ、「農民が社稷構成の基礎たる以上、国の大本が農に在るべきは固よりである⁽⁵⁹⁾」と切論しえた権藤にとつて、「社稷基礎なる立国の大謨⁽⁶⁰⁾」こそ、まさしく「農本」そのものだったのである。その意味では、従来より権藤が橘孝三郎とともに「農本主義者」として一括され、

あるいは「農本自治主義」の提唱者とみなされてきたのも——いまは、そうした位置づけが正当か否かは不問に付すしかない——、この点に照らして、必ずしも偶然事とするには当たらないというべきであろう。

ところで、先述したような権藤の予測を完全に裏切つて、彼を圍繞する四囲の状況は、眼を蔽うばかりの惨憺たる様相を呈していた。それというのも、少なくとも権藤個人の認識視点到準拠するかぎり、「人に重きを置ける我社稷の典範に遵へば、物権の力が人権を侵犯するが如きことは断じて許すべきものでない」というのは、理の当然であつたが、にもかかわらず、現状のもとでは、これとは全く逆に、「物権の威力が人権即ち民衆の存活権能を誅剋する」といった、悲痛な事態が広範囲にわたつて猛威をふるつていたからなのである。

もとより、そうした深刻な事態の発生は——権藤の見解にしたがえば——、明治以降、わが国が無定見にも「欧州式の私有財産制度」を強引に採用し、いささかも遲疑するところなく、「資本力万能の国」へと急速度で転回していった結果にほかならないが、同時にまた、わが国の為政者らが一般民衆の利害を度外視し、もつぱら「陰柔狡嶮なる官僚の余類を左に控へ、貪戾狃猾なる政商を右に置」く、「普魯士式国家組織」を欣々然として援用したことも、無縁では決してありえなかつた。こうして、いまや日本国民、わけても「一国の主力たるべき農民」、すなわち、昔時より「自制自治、自主自救の、生氣潑刺たる歴史ある……礎々乎たる国の支持者であつた」農民たちは、現時点では、「草野に枯死する」がごとき「離散凍餒の慘禍に陥る」か、さもなければ「租税製造機として取扱はれる」かの、二者択一を強要される哀れな存在へと転化した。

こうした状況認識に衝迫されつつ権藤は、「社稷を主義とする自治」に基礎をもつた「我が至高至仁なる社稷体統の典範を破却する者」にたいして、「我日本を賊する匪類」、「我同胞庶民の仇敵」あるいは「世界人道の破壊者」などといった汚名でもつて、仮借なくその徹底的な価値剝奪を敢行したのである。なお権藤は他面では、現状を憂慮してやまぬ「同憂盟儕」の士に向かい、その「頽老垂死」「葉石に残生を託す」身をも顧みず、あえ

て次のごとくに「廓清革弊」の急務を高唱して、なんら止むところを知らなかった。すなわち、彼は揚言していう、「……我輩には、祖宗以来の伝統と、其清鮮なる血がある、此血は実に我國民満身の血である、故に一たびここに醒覚すれば、忽ち廓清の氣運を起し、百事只だ一刀の下に解決し得らるるは古今歴史の約束である。(中略)請ふ躊躇する勿れ首を恐れ尾を畏れ、この悲辛慘苦を忍び、子孫の福祉を抛擲するは、是れ、祖宗の遺体を辱むる者である。諸君其れ自ら起て⁽⁷³⁾」と。

一見すると、どこことなく『共産党宣言』(二八四八年)の最終ページに登場する、著名なインター・ナショナル・ナショナル・ズム鼓吹の宣言——「万国の労働者よ団結せよ！」(Proletarier aller Länder, vereinigt euch!)——をも彷彿させるかのような、閉塞状況打開のための煽動的な言辞を権藤が腹藏なく吐露したとき、そこには、「百事只だ一刀の下に解決」せんと知略した彼に特有な「革弊更新の理」(『自治民政理』序)、いいかえれば、つとに「大化の新政」を完遂した中大兄皇子らの先蹤(『入鹿誅殺』)に如実に示されるような「廓清」(『クーデター』)を絶好の準拠基準として、当の「革弊更新」を断行しようと思念するブルータルな戦略論が、なんら疑問の余地もなく確乎として定立されていたに相違ない。その間の詳細な消息を把握すべく、われわれは以下では、とりわけ権藤の觀念構造を内在的に規定した「大同」について、ささやかながらも検討を試みることにしよう。

(3) 大 同

元来、「大同」という言語象徴それ自体は、中国で五經の一つに数えられる『礼記』、別して左記に示す「礼運篇」のなかに、それ本来の起源をもつとされる。長文にわたるけれども、煩瑣を厭わず当該箇所を紹介すれば、それは大要次のとおりである。

大道の行わるるや、天下を公となし、賢者と能者を選び、信義と和親を重んず。ゆえに人は、わが親のみ

を親とせず、わが子のみを子とせず。老人をして天寿を全うせしめ、壮丁をして職を持たしめ、幼児をして養育を受けしめ、寡婦、孤児、廢疾者、寄るべきなきものをしてみな養護を受けしむ。男には分あり、女には帰あり。財貨の地に棄てらるるを憎めども、己れの一身に蓄えんとはせず、力を振るわざるを憎むも、己れ一身のためにせんとはせず。このゆえに陰謀は止みて興らず、窃盜乱賊も起こることなし。ゆえに門戸を閉じず。これを大同という。／いま大道すでに隠れ、天下は家ごとに分れ、おのおの、その親のみを親とし、わが子のみを子とし、財貨労力は己れのためにのみ用う。上に立つものは世襲をもって礼となし、城郭濠池もって固めとなし、礼儀をもって綱紀となし、もって君臣を正し、父子を結び、もって兄弟を睦ましめ、夫婦を和し、制度を設け、田里を定め、勇と知を尊び、己れのためにするを功となす。このゆえに作謀生じ兵乱起こる。(中略)これを小康という。⁽⁷⁴⁾

端的にいうなら、ここでは「大同」の世が、公的価値の圧倒的に卓越する理想的な世の中として位置づけられているのに反し、他方「小康」の世は、あたかもメダルの裏側でもあるかのように、私的価値が野放図に跳梁する低次元の世界として表出されている。もとより、このような大同思想は中国古代に存在していた。事実、すでにはやく、漢代に出自した春秋公羊学派に所属する人びと——彼らはおしなべてみな、現実の歴史を即物的に記述するよりも、むしろ、それに主観的な省察を加え、かくてヘーゲルの語る「先験的な歴史」の構成をより重視した⁽⁷⁶⁾——によって堅持された歴史観の特色は、「事を伝へた史ではなく義を伝へた経」⁽⁷⁷⁾、別言するなら「単なる史実の記載でなしに史実に「名を」かりたいデーの表現」⁽⁷⁸⁾、したがって一種独特の歴史哲学ともみなしうる点に求められるが、そうした春秋公羊学派が、「春秋全篇の關鍵」⁽⁷⁹⁾とすら貴重して声高く唱道した「春秋以て三世を張る」「張三世の説」⁽⁸⁰⁾——人類の歴史は漸次、「拋乱世」から「升平世」へと推移し、さらにそれ

が「太平世」に進展していくと説く「三段階進化論」⁽⁸¹⁾——は、清末に至るや、変法自強運動の総帥たる康有為によつて継承・発展せしめられて大同思想と一体化し、ついに全書十部、数十万言を費やした『大同書』(一九〇二年)として素晴らしい結晶化を遂げる。こうして彼においてはじめて、「小康」の世と「捩乱」「升平」の両世とが等価となるとともに、「大同」の世もまた、「太平世」と異名同体のものとして等置されることとなったのである。

康有為が、みずからの著作『礼運注』(一九一一年)で称讃したとおり、「礼運篇」は「孔子微言の真伝、万国無上の宝典……天下の人類を蘇がえらしめる神法」⁽⁸²⁾だとするなら、そうした「礼運篇」に出所をもつ「大同」の理想的世界の具体的なイメージまでをも射程に入れた⁽⁸³⁾『大同書』こそは、まことに「近代東洋社会には稀なる規模を持ったユートピア思想」⁽⁸⁴⁾の貯蔵庫と呼ぶにふさわしい。それはともあれ、いまここで『大同書』のよ、精細な分析を試みる余裕もなければ、またその必要もないであろう。それゆえ、ここでは、次の二点についてのみ関説するにとどめたい。

まず第一に考慮されるべき論点とは、いかなる歴史の時点に「大同」の世を定位させるのが妥当であるか、という問題にかかわる。たしかに、康有為によつて精緻化された大同説が、漢代の春秋公羊学派から、その主要な知的素材を継受していた事実のほどは否認しがたい。けれども、「小康」の世を禹湯文武成王周公らによつて表象される「唐虞三代」に比定し、さらに「大同」の世をもまた、「小康」の世よりも古い太古の五帝の世にまで遡及させる、といった旧来の尚古主義的な先蹤とは全く趣きを異にして、康有為のばあいには、そうした「小康」「大同」の両世界は——既述したように、「礼運篇」(Ⅱ礼記)と「張三世の説」(Ⅱ春秋)とを巧みに融合させる彼独特の論理操作を媒介に——、コペルニクスの意味転換され、ついに「小康」の世は現世に、「大同」の世は早晩、未来に、実現されるべき理想社会として、それぞれ明確に位置づけられることとなった。

『大同書』をめぐる提起されてよい第二の論点は、どのような手段を強力な発条として康有為は、彼の構想した「大同」の世界を現実在^{デアザイン}にたらしめようとしたか、という設問と密接に連関する。『大同書』において康有為が、まず、その分析の対象に設定したのは、現世において人類が等しく味わっている数々の苦惱、つまり人生の苦、天災の苦、人道の苦、政治の苦、人情の苦および人が尊ぶものの苦、の六つであった。⁽⁸⁵⁾これらの康有為が列挙している苦惱は、たしかに多様かつ羅列的ではあるけれども、「天災の苦」のような自然災害によって生ずる苦惱を除外するなら、残余のそれは範疇的には、人間社会の存在様式に淵源する社会的な苦惱として一括しうる、といえよう。ところで、此岸としての現実の世界に、そうした苦惱をもたらした原因はなにか。康有為が論ずるところでは、「すべて諸苦の根源は例外なく九界に起因するのみ」であり、その「九界」とは具体的にいえば、左記のごとくであると主張される。

一に曰く、国界、疆土部落を分つ也。二に曰く、級界、貴賤清濁を分つ也。三に曰く、種界、黄白棕黒を分つ也。四に曰く、形界、男女を分つ也。五に曰く、家界、父子夫婦兄弟之親を私する也。六に曰く、業界、農工商之産を私する也。七に曰く、乱界、不平不通不同不公之法有る也。八に曰く、類界、人と鳥獸虫〔魚〕之別有也。九に曰く、苦界、苦を以て苦を生じ、種を伝えて窮まるなく尽すなく思議すべからず。⁽⁸⁶⁾

結局、「小康」の世界を離脱して、理想境とされる「大同」の世へとドラスティックに転身しうるためには、当然のことながら、右にみた「九界」が、一切の痕跡をも残さぬほど徹底的に^{ラディカル}破碎されねばならない。そうして事実、康有為もまた、以下のような「九界」壊滅のための処方箋を意欲的に提示していたのである。「第一、国界を去って大地を合す。第二、級界を去って民族を平にす。第三、種界を去って人類を同じくす。第四、形

界を去つて独立を保つ。第五、家界を去つて天地と為る。第六、産界を去つて生業を公にす。第七、乱界を去つて太平を治む。第八、類界を去つて衆生を愛す。第九、苦界を去つて極樂に至る⁽⁸⁷⁾。ここに明言されているように、「国界を去つて大地を合す」——敷衍するなら、地球上に群居する一切の国家の境域^{テリトリ}を撤廃し、幾多の国家を合邦して単独の「公政府」を創出する——という地点から始動した、康有為による「大同」世界実現のための前人未踏の雄大な構想は、その終局点においては、「苦界」を脱却して九天遥か彼方の「極樂」にまで至るといふ、すぐれて仏教的な色彩に富む章句をともしないつつ、ついに最後の一環を閉じたのであった。

それならば、わが権藤成卿のばあいには、どのような「大同」思想が抱持されていたか。先述のとおり、いやしくも「大同」なる觀念が、『礼記』の「礼運篇」にその正統な系譜を発する以上、康有為と同じく、事情は権藤にあつても大差なかつたはずである。現に権藤もまた、「礼運篇」の筆致さながらの口吻で、こう語つたのである。「大同の要旨は『天下を公となす』と云ふので、天下の民衆均しく天地の福祉を享受して老人は心安く終らしめ、壯者はそれ⁽⁷⁴⁾の才能に依りて用ゐ、幼者はのびのびとした養育を施して生長せしめ、矜寡孤独廢疾等の不幸者は、情を尽くして之を養ひ、男子は男子として各自の職分を賦し、女子は女子として相当の夫に嫁せしめ、齊一平和の理想界に進むことを目的とするのである⁽⁸⁸⁾。それだけではない。「大同」の世の把握の仕方について、権藤が康有為と酷似している点は、過ぎ去つた太古ではなく「万々世の後⁽⁸⁹⁾」、いかえれば未来に「大同」世界を設定するといつた、「従来の中国古典のオペルニクス転回的解釈法」を採用していた事実⁽⁸⁹⁾に徴して、歴然としている。この点、たとえば権藤みずからによる次のような指摘をみよ。

南淵先生の学基は大同説である。此説は周礼に出て居る。而も先生は是に一つの發明を加へたのであつた。前脩は昔し大同の世に於てはと説いて居つたが、先生は「万々世の後、大道世に行れむか天下を公となす」

と云ふて、理想の到着点が天下を公となす。即ち大同の世である。又たあらねばならぬと説いた。⁽⁹⁰⁾

更に先生は「万々世の後、大同世に行はれんか、天下を公となす」てふ、自家独得の見解を立てたものである。由来漢代以降此の大同説は、古昔、堯舜の世は大同なりしと云ふのであつたが先生独り万々世の後、即ち理想が実現するに到れば、天下を以て一家の私物とせず、公正至平なる大同説が行はるゝと論じ、(中略)是れが大化新制に現はれ、(中略)「天下は大同にして都て彼此なき者なり」との宣旨となつて居る。⁽⁹¹⁾

ここで権藤から「南淵先生」と呼ばれている人物は、権藤みずからの解説によれば、そのフル・ネームを南淵請安といい、厩戸皇子(聖徳太子)が摂政を務めた推古朝に、小野妹子を送使として留学生八名が隋に派遣された際、その留学生の一人として中国に遊学したのち、舒明期に唐から帰朝した「古今を一貫せる偉人」⁽⁹²⁾である、とされている。この南淵に関して、さらに言及しておくべき必要事項があるとすれば、それは大略以下のごとくであろう。その第一は、三〇余年におよぶ長期の中国滞在期間中、もっぱら南淵は「当代の一大碩学」の名を悉いままにした王通(文中子)に師事し、師の学理の神髓を修得しえたほどの傑出した逸材であつたが、同時にまた彼は、同門の魏徴や杜淹らと軌を一にして、単なる一介の読書人^{マンダリン}たる次元を遥かに超絶しえた、類い稀なる実践的意欲にみちた「堂々たる活学者」⁽⁹³⁾だつた、ということである。その第二は、南淵が書齋人としてよりも、むしろ「活学者」として特色づけられた点に緊密にかかわるのだが、皇極朝に、中大兄皇子らをして「入鹿誅伐」を決行せしめ、かくて「大化の新政」を胎動させた、陰の立役者としての南淵の側面もまた看過しがたい。この点、たとえば、「中大兄皇子と中臣鎌子と、入鹿の目を避けて、命掛けに老南淵に通学され、南淵も命掛けに道を講じて、大化廓清を促成したことは、実に壮絶凄絶なる史観の一節である」⁽⁹⁴⁾とか、「中大兄皇子、並に……中臣鎌足の二人は、俱に手に黄卷を把りて、周孔の教を此の〔南淵〕先生の所に学んだ……」

蘇我氏誅戮の計画は、実に此の先生の所へ往復する路上に於てなされたものである⁽⁹⁵⁾との権藤の叙述から、なほどうか這般の事情を察知しうるであらう。

第三に、したがって最後に触れておきたいのは、先の第二点と密接に関連する事項、より、具体的にいうなら、それは、南淵請安なる大儒の遺書として遽かに脚光を浴びた、『南淵書』上中下三巻にまつわる問題である。当該書が大正十一年(一九二二年)の段階で、権藤成卿と小沢打魚両名の校訂をまけて出版されたとき、それは世人の耳目を聳だたせるに十分なほど、センセーショナルな事件たりえた。『皇民自治本義』第五版(大正十三年刊)の巻末に転載された、各種の新聞記事が伝えるところでは、『南淵書』にたいして、「民本主義の経典」(東京朝日)、「日本の最大珍書」(万朝報)、「大化の新政を生み出した日本最古の逸書」(福岡日日)、「我が古文書界未曾有の驚嘆すべき記録」(東京読売)あるいは「我が民族が有する最古書の一つ」(東京日日)、などといった多様な評価がなされている。ただ、しかし本稿では、かつて滝沢誠によって指摘された、次のような興味ぶかい事柄のみを摘記するしかない。滝沢が述べたところにしたがえば、康有為は「孔子の仮託という著述発表の方法」⁽⁹⁶⁾を愛好したが、権藤もまた、そうした康有為好みの著作発表の方法——己れの述作を権威ある先人の名において公表する「託古改制」の手法——を忠実に踏襲し、かの南淵に仮託しつつ慎重に「創作」した書冊こそ、「大化改新の思想的指導原理の書」⁽⁹⁷⁾ともいえる『南淵書』そのものにほかならない、と思念されうるわけである。だからして滝沢は、こう推論しえたのであった。いわく、「とすると、『南淵書』は、権藤が南淵請安の著述という形式をとって、権藤の理想を述べたものに他ならない、と考えることが出来るだろう⁽⁹⁸⁾」と。

以上の叙述によっても諒解可能なように、『南淵書』の核心的部分が「大化の廓清」、いいかえるとクーデターによる新制度の創出にあつたことは、隠れもない厳然たる事実だつたといわねばならない。してみれば、ここから再度、次にみるがごとき二個の問題点⁽⁹⁹⁾が、鮮明な形姿を帯びて立ち現れる。その第一は、「自家独得の見解」

よりして、「大同」世界を太古ではなく、「万々世」の未来に定位しえた南淵、したがって権藤自身の歴史観が、おそらく大幅な軌道修正を蒙るであろう、ということであり、第二のそれは、権藤における腐敗墮落した現状の革正、それゆえに、「大同」の世をもたらしべき正当な方策として、わけでもクーデターが推奨された事柄のもつ意味内容の究明が絶対不可避となる、ということである。

まず第一点から論及する。通常わが国の国家主義運動史上、権藤と並称される「農本主義」の鼓吹者・橘孝三郎を、「日本ファシズム原始回帰論派」の名によって特徴づけた松沢哲成によれば、橘が抱懐していた歴史観は、奇しくもアナキストとして知られた大杉栄のそれと全く同一であったという。すなわち、両者にとって「歴史」とは、「出発点としての〈原始〉と到達点としての類似〈原始〉」にはさまれた、たえざる墮落・向上の二重過程」にほかならず、したがって、ここでは「出発点と到着点とが螺旋的に結ばれていた」。言葉をかえていえば、「黄金時代たる〈原始〉に発した歴史が、連続的かつ螺旋的に経過して、ついにふたたび出発点たる〈原始〉に〈回帰〉する」、という独特の歴史観だったわけである。およそ以上のように弁じた松沢は、同時に、そうした歴史観が権藤の「思想と運動」にもまた、いわば一本の赤い糸のごとくに貫徹していたことを示唆している。⁽¹⁰⁾

ところで、権藤の視界からみるなら、「大化の新政」とは所詮、「……刑罰の専断、賄賂の授受を禁じ、民物の濫徴、徭役の濫課を戒飾」⁽¹⁰⁾したばかりか、さらに「伴造国造土豪の公地を私地となし、公民を私民となし、民財を壟断する者を厳戒し、土地の私売を禁」⁽¹⁰⁾じるといふ、「雄大博仁なる経倫」⁽¹⁰⁾にもとづいて周到に建設された、「民を本となす所の社稷体統自治の組織」⁽¹⁰⁾そのものだったかぎり、それは権藤にとつては、まさしく、未来永劫にわたって微塵も権威失墜することなき至上の理想像であり、それゆえにまた、「大同」の世を如実に想定させるに足る真実在でもあった、と推察しうる。このようにみてくるなら、権藤にあつては——あえて仏教臭

の強い表現を用いるなら——、澆季混濁の世に生を営む衆生たちを救済するために、彼がそこへと不断の「回帰」を促がされた「原点」とは、畢竟、「大化の新政」を措いてほかには絶無だった、というべきであろう。そうだとするなら、「大同」の世界を将来に措定した康有為なり南淵の史観を共有しながらも、権藤は、それを永久に明日なる未来にではなく、むしろ逆に、「大化の新政」という永遠に昨日なる過去へと一途に収斂させようと試みた結果、みずからの歴史観に大幅な軌道修正を強要されかねない不測の事態を招来し、松沢が説く意味での「原始回帰」論派」に通有の、あの特異な歴史認識を抱懐するの余儀なきに至ったのではなかったか。

次に、第二の問題点に話題を移そう。権藤は、「大化廓清の御大業」がもつ没すべからざる歴史的意義を「上、皇権の弛怠を更張され、下、万民の愁苦を艾除され、肇国の御制謨に遵由して、公同の政理（「君民共治」）を宣昭された」⁽¹⁰⁵⁾点に求めつつ、そうした曠世の「御大業」を遂行するにあたり、積極かつ果敢に主導権を握った中大兄皇子にたいし、「我国中興の聖王」⁽¹⁰⁶⁾といった尊称を付与するのに、いささかの狐疑逡巡の態度をも示さなかった。ところが、奇しくも北一輝もまた、つとに明治天皇を「第二の天智天皇」に比擬せしめたうえで、「現天皇（「明治天皇」）が万世一系中天智とのみ比肩すべき卓越せる大皇帝なることは論なし」と断案し、これにたいして高き評価を惜しげもなくあたえていたのである。このように北が、明治天皇を「第二の天智天皇」になぞらえて一向に遲疑しなかつたゆえんは、クーデターそのものに照準するとき、極めて容易に瞭然となりうる。実際、西暦六四五年、中大兄皇子は大極殿において、重臣として無上の権勢を誇った蘇我入鹿を誅殺して、大化の改新を励起せしめたが、いうまでもなく天智天皇とは、そうした「大化の廓清」（「クーデター」）を強力な槓杆として、「君に二政なく、臣に二朝なき」古代の統一国家日本を造形した、中大兄皇子の見紛うべくもない後身にほかならなかつた。明治天皇もまた、慶応三年（一八六七年）二月九日に断行された倒幕のクーデターを発条に、近代的な統一国家日本を生誕させた異色の人物だったのである。己れが鋭意構想した「国家改造」の雌雄を決

する最善の手立てとして、なんら疑念の余地もなくクーデターを推奨した北が、いかなる理由からして歴代日本の天皇のうち、なかならず天智と明治の両天皇に格別の好感を寄せたかは、もはやこれ以上、贅言するまでもなく明瞭となったはずである。

右にみたように、現状変革のための手頃な武器庫としてクーデターを愛好した点では、たしかに権藤と北とのあいだには、さしたる逕庭はなかったと理解しうる。とはいえ、北にあつてクーデターとは、「国家改造ノ根基ヲ定メンガ為メニ」敢行されるべき、「天皇ニ指揮セラレタル全日本国民ノ超法律的運動」といつてよいが、彼のばあいに特徴的なのは、そうしたクーデターの主眼目が、「国際関係を離れたる国家改造案と云ふものが有り得ない」とする北独自の思考原理よりして、「国内改造」をも遙かに超出した「対外政策」、別して北にとつて究極的価値の実体と目された「国家」の、「生存及び発達ノ権利」（『法案』巻八）を確保すべき、対外戦争の遂行それ自体におかれていたの⁽¹¹⁾にたいし、権藤のばあいには——そうした「対外政策」を實踐に移すための「止むを得ざる結果として」、「国内の合理的（したがって、当該対外政策に適合的な）改造」が「急務」とされねばならなかつた北一輝とは全く逆に——、クーデターは誤たず、国内政治の「廓清」のみに照準されていたのである。そのことを明証する手がかりとしては、さしあたり、権藤が晏如として自己の引照基準に設定したクーデターが、生来「大化新政」へと不断的の「回帰」を志向するといった固有の顕著な性格をもつたこと、それゆえ、ここでは、その比重が大きく「大同」世界への永劫回帰にかけられていた、という黙殺しがたい事実を再確認するだけで足りよう。

最後に、権藤が推奨したクーデターに関連して一言、蛇足めいた事柄を付記し、もつて本稿の結びにかえたいと思う。誰しも熟知しているとおり、かつて孟子は、「臣にして其の君を弑す、可ならんや」との質疑を發した斉の宣王にたいし、「仁を賊う者、これを賊と謂い、義を賊う者、これを残と謂う、残賊の人は、これを一夫

と謂う、一夫紂を誅せるを聞けるも、未だ〔其の〕君を弑せるを聞かざるなり（梁惠王章句下）、という千古不朽の卓然たる答弁をおこない、「湯の桀を放ち、武王の紂を伐てること」、つまり放伐といった名義のもとに暴君殺害を全面的に容認した。わが権藤成卿が、南淵請安に仮託して「大化の廓清」を是認した際にもまた——推定するに——、そうした孟子の永劫に不壞なる箴言が、あたかも金鈴のひびきのように高鳴っていたにちがいない。

いや、そのみではない。仔細に「蘇我の十罪」⁽¹³⁾を数えあげ、入鹿なる暴虐非道の支配者を弑殺すべく中大兄皇子らに勸説した、南淵の思想構造には——彼が十分に知悉していたかどうかは論外として——、西欧中世の立憲主義を特別顕著に特色づける、あの抵抗権の理論⁽¹⁴⁾——万一にも権力者の命令が、神の法律(jus divinum)に違反するような例外状況が発生したときには、彼にたいする服従義務から被治者たちが解放されうる（＝服従の休止 cessare servitio）のはもとより、さらに権力者が人間から狼へと変貌するような極限状況下では、そうした権力者を暴君の汚名のもとに殺戮することさえも許される、として暴君殺害^{テイランシメント}といったブルータルな抵抗をも正当化した——と公分母を共有しうるような概念装置が内蔵されていた、といえは余りにも牽強附会にすぎるであらうか。（無論、権藤を語る際には、事柄の性格上、「神の法律」は、たとえば、「我が至高至仁なる社稷体統の典範」といった具合に読みかえる必要があるけれども。）いずれにせよ、その判断と、それにとまなう賛否両論の一切を賢明な読者にゆだね、いまはただ、この佶偈聲牙な論考を潔よく閉じることにしよう。

(1) 佐野茂樹・前掲論文、『国家主義運動』(三)所収、一七二ページ。

(2) 齊藤三郎・前掲論文、『国家主義運動』(一)所収、五二ページ。

(3) 試みに次のごとき権藤の言説をみよ。いわく、「此の社稷の二字は実に万古不文の憲法なのである」(『自治民範』五三〇ページ)、「制度が如何に変革しても、動かすべからざるものは、社稷の観念である」(『農村自救論』三三二ページ)と。

- (4) 『農村自救論』三〇ページ。なお、『自治民範』二五九―二六〇ページの叙述をも参看。
- (5) (6) 『自治民範』一ページ。
- (7) 同右、一二ページ。
- (8) 同右、二七九ページ。
- (9) 同右、三六六ページ。
- (10) 同右、一ページ。
- (11) 『農村自救論』七六ページ。
- (12) 『自治民範』一九六ページ。
- (13) 『農村自救論』三三―三三三ページ、『自治民範』二六一―二六二ページ。
- (14) この点、たとえば官憲側の資料でも以下のような指摘がなされていた。「権藤成卿の所説に於て、最も重要な基礎観念は『民性』であり、民性とは『衣食住、男女の調斉』をより善く、より幸福にせんと望むところの人間の性情である。これを以て人間生活の基礎的出发点とし、これを重視するのである」(山本彦助『国家主義団体の理論と政策(抄)』、『国家主義運動(三)』所収、二三ページ)。
- (15) 『自治民範』七ページ。
- (16) 同右、二五五ページ。
- (17) Thomas Paine, *Common Sense*, in: Philip S. Foner (ed.), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, 1974, pp. 4-5.
- (18) ここでいう近代の市民政治理論とは、権力と自由、国家と個人という二元的価値の相剋状況に参照したうえで、もっぱら外面的法廷(*forum externum*)にたいする内面的法廷(*forum internum*)の絶対的優位を弁証する、といった論理操作を媒介に、いかなる国家権力によっても侵害しえない私的領域の確保を目指す、すぐれて個人主義的な政治理論の謂である。
- (19) 『自治民範』四七ページ、『自治民政理』五六―五七ページ。
- (20) 参照、『自治民範』四七ページ。
- (21) 小沼正は、権藤が抱持した思想のなかでも、とりわけて止目するに値した「根本思想」を剔抉して、これを次のごとくに誹謗したのであった。「権藤の学問は支那の学問だ、根本思想は支那の儒教思想の系統を多分に含んで居る……。 (中略) それから根本思想は支那の大陸的の、民族的の横の思想である……。 (中略) それは支那民族に特に発達した所の理想である。」

(中略) 非常に小乗的である」(滝沢「権藤成卿における清末公羊学派の影響」、『右派社会思想』所収、四八一―四九ページに所引)。なお、同文が滝沢「権藤成卿」一五三ページにも引用されている。

(22) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. 山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』、『世界の名著38』(昭和四二年、中央公論社)所収、八六ページ。

(23) 清末公羊学派の代表的人物であった康有為が、その著作『大同書』(一九〇二年)において、「普天の下、およそ生あるものはみな樂を求め苦をまぬがれようとするしかなく、これ以外に道はない。(中略)人の性はまぢまぢであるが、人道には苦を求め樂を排するものがないことは、はっきりと断言できる」(『大同書(抄)』、西順蔵編『原典中国近代思想史』第二冊(昭和五年、岩波書店)所収、一八四ページ)と弁じ、「人道」の核心的な特色をベンサム同様に、「苦を去つて樂を求め」(同上、一八一ページ)点にみいだしたことは有名である。それにしても、わが権藤成卿と康有為とのあいだにみられる思想的な類縁関係の存在(参照、滝沢・前掲論文、とくに五一―五二ページ)も無視しがたいが、あえて本稿では、ベンサムと権藤とのそれに着目することにした。それというのも、些事ながら次のごとき権藤の、ベンサムに関連をもつ叙述が存在するがゆえである。いわく、「最大多数の利益を外にして自己の利益を得らるゝものでないことは、英国人すらも氣附いて居ることである。最大多数の利益と自己の利益と一致する時に於て、始めて良心の満足を得らるゝのである」(『自治民範』四四六ページ)と。

(24) 参照、ベンサム・前掲邦訳書、八一ページ以下。

(25) 『自治民範』三五二ページ。

(26) 参照、『自治民政理』五六ページおよび五七―七二ページ。

(27) 参照、『自治民範』一八八ページ。さらに、権藤の以下のような記述をも参照。「彼の国家主義、殊に普魯西(プロシヤ)規式国家組織の如きは、只だ主権に属する支配者の権力のみを重きを置ける為め、支配者と被支配者との間、公益と私益との間、事毎に離乖(りかい)して、一国民の調和はいつも收拾困難である」(同上、二八一―二八二ページ)。

(28) 『自治民政理』二二〇ページ。『農村自救論』では、「凡そ社稷を離れたる国は、必ず官権万能の国にして、其の民衆は、権力者の奴隸となる……」との叙述がなされている(同上、三六―三九ページ)。

(29) 明治藩閥政府にたいして投げあたえられた、権藤の痛烈にして仮借なき非難攻撃の言辞を示すなら、それは、たとえば以下のごとくである。――「……其開国進取の唱道者共が、忽ちにして欧米崇拜の乱痴氣漢となり、(中略)而も其地位を得、権威が加はるにつれて、却て欧州の純理思想が恐しくなり、守旧的一局観を固執して、我国体を畸形体に説き做し、之を一種特別と称し、世界に通用せぬ変態道徳を以て、我同胞を愚にする異端僻学の徒を盾となし杖となし、吏権万能を夢み、煩

雑極まる階級に特権を設け、地方郷邑の自治的権威を褫き取るに至りたるのは(中略)、倘し世間に危険思想なるものがありとすれば、先づ是れ位の至危至険凶悪彊猛なる思想はあるまい」(『自治民範』二七四—二七五ページ)。

- (30) 同右、二三八ページ。
- (31) 同右、三七四ページ。
- (32)(33) 同右、二八二ページ。
- (34) 参照、『農村自救論』四六ページ、『自治民政理』二二三ページ。
- (35) 『自治民範』一二二ページ。
- (36) 参照、同右、一二—一三ページ。
- (37) 参照、同右、八ページ。
- (38) 参照、同右、一三ページ。
- (39) 同右、一二ページ。
- (40) 同右、一三ページおよび一四ページ。
- (41) 同右、二八九ページ。
- (42) 参照、『農村自救論』二二二ページ。
- (43) 同右、一六五ページ。
- (44) 『自治民範』八ページ。
- (45) 『自治民政理』二二八ページ。
- (46) 『自治民範』二七五ページ。
- (47) この点、次のごとき権藤の示唆的な言説を参看されたい。「自治主義と、国家主義とは、其根本の観念に大なる相違がある、国家主義者は、君民の利害は必ず衝突するものと思つて居る、(中略)公益と私益とは衝突するものであるといふ観念から『私益を以て公益の犠牲とせよ』といふ議論が起るのである。此観念は自治の主義に於ては、全然無意義である。自治の主義に於ては、公私の利害は常に一致するのである」(同右、二七八ページ)。
- (48)(49) 参照、『自治民範』二五八ページ、『自治民政理』二〇一ページ、『農村自救論』二七ページなど。
- (50) 『農村自救論』一五〇ページ。
- (51) 同右、一六五ページ。

- (52) 同右、八三ページ。
- (53) 『自治民範』二六三ページ。
- (54) 『農村自救論』一五一ページ。
- (55) 『自治民範』七〇ページ。
- (56) 参照、『農村自救論』一七〇ページ。
- (57) 『自治民範』二〇ページ。
- (58) 同右、二五五―二五六ページ。
- (59) 『農村自救論』六四ページ。
- (60) 『自治民範』三三一ページ。
- (61) そうした見解に依拠するものとして、たとえば以下のごときを参照。山本彦助・前掲論文、二三ページ、網沢満昭『日本の農本主義』（昭和四六年、紀伊国屋新書）とくに一一九ページ以下。もつとも、網沢は、橘孝三郎を規定して「志士的農本主義者」となし、権藤には「反歴史的復古主義」の傾動が強いのにたいし、橘は彼ほどには「徹底した農村自治主義者ではない」（同上、一三二ページ）と主張する。
- (62)(63) 『自治民範』五三八ページ。なお、『農村自救論』一七〇ページにも同趣旨の叙述がみえる。
- (64) 参照、『自治民範』四九一ページ。
- (65) 『農村自救論』二二五ページ。
- (66) 同右、二〇六ページ。
- (67) 同右、二二七ページ。
- (68) 参照、『自治民範』三五九ページおよび一七九ページ。
- (69) 同右、五一五ページ。
- (70)(71) 『自治民範』一八九ページ、『農村自救論』二四二ページ。
- (72) 参照、『自治民政理』序、二ページ、例言、五ページ。
- (73) 同右、三〇八―三〇九ページ。
- (74) 西順蔵編・前掲書、一六三―一六四ページ、一六六―一六七ページ。この点、さらに野村浩一『近代中国の政治と思想』（昭和三九年、筑摩書房）一一七ページをもみよ。

- (75) かつて「支那の宗教改革について」と題した講演において、康有為の高弟・梁啓超が語ったところによれば、「大同・小康は、仏教の大乗・小乗に似ており」（島田虎次『中国革命の先駆者たち』（昭和四〇年、筑摩書房）所収、三四ページ）、両者の差異は別して、次の点にみいださうという。すなわち、「小乗派は君権を尊ぶことを主義とし、大同派は民権を尊ぶことを主義とする」（同上、三九―四〇ページ）から、「小康は専制政治」に墮しやすく、「大同（に）は平等政治」が期待できる（同上、四〇ページ）というわけである。
- (76) この点の詳細については、さしあたり、中江丑吉『中国古代政治思想』（昭和二五年、岩波書店）三六〇ページおよび三六一ページの、興味ある叙述を参看。
- (77) 同右、三六〇ページ。
- (78) 同右、三五九ページ。
- (79) 梁啓超・前掲、三九ページ。
- (80) 参照、中江・前掲書、三九六ページ、三九八ページおよび四四〇ページ、野村・前掲書、一一五―一一六ページ、西編・前掲書（解説）三七―三八ページ、高田淳『中国の近代と儒教』（平成六年、紀伊国屋新書）七二―七四ページなど。
- (81) 高田・同右、七四ページ。
- (82) 康有為「礼運注（抄）」、西編・前掲書所収、一六〇ページ。ただし、邦訳は小野川秀美『清末政治思想研究』（昭和四四年、みすず書房）九五ページ所引のそれに拠った。
- (83) その具体的な内容について、つとに梁啓超による手際のよい整序がなされている（梁啓超著・小野和子訳注『清代學術概論』（昭和四九年、東洋文庫）二六一―二六二ページ）。ちなみに、梁が彼の師父の著作のうち、とりわけ『孔子改制考』（一八九七年）と『大同書』の二著を、それらが世人にあたえた強烈な衝撃力のゆえに、「火山の大噴火」や「大地震」になぞらえた（同上、二五四ページ）のは有名である。
- (84) 野村・前掲書、一一八ページ。
- (85) 康有為「大同書（抄）」、西編・前掲書所収、一八七―一八八ページ。
- (86) 野村・前掲書、一二二ページに所引。さらに、佐藤慎一「康有為——清末の平和論と『大同書』」、日本政治学会編『政治思想史における平和の問題』（平成四年、岩波書店）所収、八九―九〇ページの記述をも参照されたい。
- (87) 野村・同右、一二二ページに所引。
- (88) 『自治民範』二二ページ。

- (89) 滝沢・前掲論文、四〇ページ。
- (90) 『自治民範』六二ページ。
- (91) 『自治民政理』七六ページ。
- (92) 同右、七〇ページ。
- (93) 参照、同右、七六一七七ページ。
- (94) 『自治民範』六二ページ。
- (95) 同右、三五四―三五五ページ。
- (96) 滝沢・前掲論文、五一ページ。
- (97) 滝沢『権藤成卿』一〇七ページ。
- (98) 滝沢・前掲論文、四一ページ。
- (99) 松沢哲成『橘孝三郎——日本ファシズム原始回帰論派』(昭和四七年、三一書房)一四ページ。
- (100) 参照、同右、一五ページ。
- (101) 『自治民範』六八ページ。
- (102) 同右、六九ページ。
- (103) (104) 同右、七〇ページ。
- (105) 『自治民政理』一六四ページ。
- (106) 同右、八〇ページ。
- (107) 『北一輝著作集』第一卷、三五七ページ。
- (108) かつて筆者は、この点の詳細な分析を試みた(参照、前掲『近代日本の思想構造』一九〇―二〇〇ページ)。
- (109) 『北一輝著作集』第二卷、三四八ページおよび二七八ページ。
- (110) 「二・二六事件(調書)」、『北一輝著作集』第三卷所収、四四六ページ。
- (111) 参照、『近代日本の思想構造』二四〇ページおよび二四六ページ。
- (112) 参照、『北一輝著作集』第三卷、四八三ページ、四四九ページおよび四六一ページ。
- (113) 参照、『自治民範』六三一―六六ページ。
- (114) 参照、拙稿「抵抗権の理論」、同『近代国家と立憲思想』(昭和五一年、酒井書店)所収、とくに二六四―二六九ページ。