

高坂正顕と三木清における民族をめぐる思想の比較

—対談「民族の哲学」に見られる違いとその背景から—

中 村 優

はじめに

本研究の目的は、高坂正顕^{こうさかまさあき}（1900-1969）と三木清（1897-1945）が雑誌『文藝』で行なった対談「民族の哲学」（以下、対談と略記）において、両者の民族をめぐる思想にはどのような違いが見られたのかについて、その背景を交えて考察することである。目的にせまるために本研究では、高坂の〈大東亜共栄圏〉思想（以下、共栄圏思想と略記）と海軍との関係性、三木の〈東亜協同体〉論（以下、協同体論と略記）と陸軍との関係性について紐解いていきたい。

高坂および三木はともに京都学派の哲学者である。そのうち、三木は西田哲学とマルクス主義をかけあわせた思想が著名である。一方の高坂については、カント学者であることや、あるいは歴史哲学の領域において1942年に『民族の哲学』を著したということ、教育学の領域において「期待される人間像」のとりまとめを行った人物であるということのいずれかにおいて知られている一方で、三木のような明確な説明にはどれも及ばない。また、本研究と直接的にかかわるところでは、『世界史的立場と日本』¹⁾という座談会において、大東亜共栄圏思想の哲学的な根拠づけを行なった人物でもある。

本研究が射程においていることは以下の2点である。1つは、京都学派が抱える戦争の責任問題、特に高坂と三木の責任問題にかんして、再検討を行うことである。座談会『世界史的立場と日本』にかんしては、「そこでの四人の発言が戦争を正当化するものと見なされた」面、つまり戦争責任を問題にされる面が存在し、今日にいたるまで四天王の「評判がよくない」ことに結びついている（菅原 2018：116-117）。同時に、三木清の協同体論にかんしても「日中戦争を合理化するイデオロギーと受け取られていた面があり」（菅原 2018：113）、戦争を正当化した思想として見なされたという観点において高坂

と類似している。

もう1つは、高坂の道徳教育思想との連続／断絶を考察することである。近年、道徳の特別の教科化が進む流れの中で、天野貞祐や高坂正顕など、京都学派の哲学者であり、戦後の教育政策に関わっていた人物の思想の再検討が行われている。同時に、京都学派で教育について思想を展開していた人々の思想も着目されており、そのうち戦前／戦後の連続／断絶を課題に据えたものとして、桑嶋晋平（2016）の研究があげられる。勝田守一と道徳教育思想の関係について述べたこの研究において、勝田は三木の影響を受けた人物として紹介されており、勝田の思想における共生の概念は、京都学派の影響を受けた思想であると結論づけられている。その際、この研究は、勝田の思想の「戦前／戦後の連続／断絶」（桑嶋 2016：188）についての考察を課題としており、本研究における射程と一致している。また、高坂正顕をあつかったものとしては、山田真由美の研究があげられる²⁾。山田研究は、高坂の思想について、特に「歴史的主体」という概念に着目しながら紐解いている点で重要な研究である。本研究は、彼の思想を歴史的な経緯とともに考察することにあるため、山田の研究と差異をもつが、その差異の明確化と検討は、機会を改めて記述したい。

これらを射程においたうえで、両者の思想の違いについて、歴史的な背景を交えた考察を行う。本研究の問題の所在は以下の通りである。

第1には、両者の民族をめぐる思想について明らかにすることである。これは、対談の分析を通じて行う。この対談にかんしては植村や菅原による分析があらかじめなされている。植村の研究は、高坂正顕の民族をめぐる思想について、1942年の著作『民族の哲学』など、同時期の高坂の著作との連続性を考察している点で重要である。植村によれば、高坂の民族をめぐる思想とは、「ネイション [= 民族] による世界創造を前提として、ナショナリズム

の積極的活用を提案するものであった（植村2009：15）。また、研究全体を通じて、対談における民族をめぐる思想が、高坂自身の思想と連続性を有していることが確認されている。一方で、共栄圏思想との連続性について、京都学派の座談会や、高坂自身が雑誌に投稿した文章などと比較することは課題である。また、対談中は主に聞き役であった三木の民族をめぐる思想について対談中から明らかにすることも同時に課題である。

本研究はこれらの課題に以下のようにこたえる。前者の課題にかんしては、『世界史的立場と日本』における、第2回の座談会「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」において見られる高坂の共栄圏思想における問題意識との共通点を見出すことで応答する（1章3節）。後者の課題にかんしては、菅原（2018）の研究によるひとまずの応答が可能である。菅原は、対談における両者の発言に見える日中戦争下の中国との関係の結び方について、三木は第二次近衛声明を引き受け、日中の連携と日本人と中国人の積極的な混血による「東亜民族」の産出を主張しているのに対し、高坂は、日中の双方の歴史的・文化的伝統を尊重するべきだと主張したとまとめている（菅原2018：113-116）。これは、両者の民族をめぐる思想が、長期化することが判明した日中戦争下で中国とどのような関係を結ぶのかという視点において異なっていることを確認している点で重要である。一方で菅原の研究は、対談にある別の軸から、つまり民族と世界史との関係性から、両者の民族をめぐる思想の相違を分析することが課題である。この分析の結果によっては、菅原の分析の妥当性についても再検討が必要となるだろう。本研究では、対談の概要の分析を行うことでこの課題にこたえる（1章1節）。

また、第2の問題は、両者の民族をめぐる思想と歴史的文脈との関係性の解明である。この問題に接近するために必要な前提は、高坂の民族をめぐる思想は共栄圏思想と、三木の民族をめぐる思想は協同体論と内在的に連関することを確認することである（1章3節、2章4節）。そのうえで、両者の民族をめぐる思想と歴史的文脈との関係性について考察および比較をするうえで着目すべき点は、両者がともに大日本帝国における昭和前期の戦争——三木は日中戦争、高坂は太平洋戦争——に何らかの形で関与しているという点である。本研究では、両者の

民族をめぐる思想の意味づけをこの背景に着目したうえで検討する。検討を通じ、戦争拡大方針を掲げる陸軍、そして満州事変の首謀者である石原莞爾と同一の方向性を持ち、戦争を通じた東亜の統一について勘案した三木の思想に引きくらべたとき、太平洋戦争に対して抑制的な思想を展開していた海軍のブレーン・トラストの秘密会合に参加し、大東亜共栄圏における民族間の倫理的結合に関心を抱いた高坂の思想は果たしてどのように評価することができるのか、具体的な問題となる。

これらの問題を踏まえ、本研究は以下のように構成する。まず1章では、対談に見られる高坂と三木の民族をめぐる思想についてまとめる。序盤で概要と主な論点について触れたのち、高坂の共栄圏思想について、高坂の民族をめぐる思想における問題意識との関連性を考察する。続いて2章では、対談には現れなかった三木の協同体論について、三木の民族をめぐる思想における問題意識との関連性を考察する。具体的には、三木の昭和研究会での発言をもとにして、協同体論の基本姿勢を見出す。それらを踏まえて3章では、両者の民族をめぐる思想の違いについて考察する。同時に、両者が当時置かれていた歴史的背景について——特に陸海軍の抗争という側面に着目しながら——考察することにより、言論上の相違に加えて、歴史的背景という視点での両者の違いを明らかにし、三木の協同体論との比較の中で高坂の共栄圏思想がいかなる特徴を持つものであったのかを明らかにしたい。

1 対談「民族の哲学」にみる高坂と三木の民族をめぐる思想

この章では、対談「民族の哲学」に見える両者の哲学についてまとめる。この対談は、雑誌『文藝』（改造社）の1941年12月号に載せられたものである。対談は、高坂・三木のほかに記者を交えて進んでいる。

1-1 対談の概要

まずは対談の中身について簡単にまとめていく。対談の始めに高坂は、民族とは“つねに新しく出来つつあるもの”なのではないか ということを提起する。高坂の民族に関する定義は、次の2つにまとめられる。①民族とは、歴史を動かし、歴史によ

て亡びうるという意味のものである。(文化継承と民族滅亡を対比させると、歴史によって民族が亡びる可能性を見出すことができる。)②民族というのは、現在においてもつねに新しく出来つつあるものである。この提起を受け、三木は、今日の自然科学的な見方を強調する民族をめぐる思想との対話を試みる。そのため、レイシズムの父ともいわれるアルテュール・ド・ゴピノー(1816-1882)や、反ユダヤ主義をとこなえたといわれるヒューストン・スチュアート・チェンバレン(1855-1927)を引き合いに出す。それに対し、高坂は、支配と被支配の関係を先天的に考える点は、現代において深い意味をもつはずがないとこの哲学の姿勢を拒んでいる。(三木・高坂 1941:25)

おそらく三木は、民族概念の要素として自然的素質と歴史的なものの双方があるという可能性を認めたくて議論をしている³⁾。そのうえで、自然主義が歴史の中で台頭する必然性を探ろうと高坂に議論を持ちかけるのだが、高坂は、民族と歴史が相互に関わり合う中で、自然というのは歴史の材料や手段であると考えており、それが直接民族概念の要素になる可能性を、この対談中の議論においては考えていないようである⁴⁾。(三木・高坂 1941:7)

以上の両者の立場の違いによれば、三木は民族論にかんする議論をより深めるために、自然科学的な見方をする民族論についての高坂の考察を聞き出したかったのだろうが、一方の高坂は、民族論が決定論や運命論になって、歴史的ではなくなることに對しての拒否の姿勢を見せており、これにより三木の意図はかなわずにいることが読み取れる。

この対話には、高坂が語らずとも前提にしている、〈民族は歴史性を失ってはいけない〉ということが背後に隠れていると思われる。同時に、なぜ民族は歴史性を失ってはいけないのかに関する根拠が対談中に語られずにいるため、両者の会話は読者から見れば噛み合っていない感じを受けてしまうかもしれないのである。

こうした相違の一方で両者は、民族主義に対する姿勢において共通見解を見せている。それは、高坂や三木がこの座談会で考えたい民族主義とは、植民地支配をおこなう帝国主義を乗り越えるための思想としての民族主義であるということだ。

三木と高坂はこの姿勢についてそれぞれ以下のように語っている⁵⁾。

三木 要するに民族主義というものは……現在の帝国主義的な体制を打破ってゆく自然的力として……意義をもっていると思う……

高坂 資本主義的なものにたいして、それを打破ってゆくような意義が民族理論の中には確かにある。

(三木・高坂 1941:18)

三木 現在の民族主義というものは、従来の自由主義にたいする徹底的な批判としての意味をもっている。

高坂 僕もそれを認める。

(三木・高坂 1941:20)

この姿勢を共有したうえで、世界史と民族の関係、および民族の主体性に関する立場は両者のあいだで分かれている。高坂はまず、世界と民族が相互限定の関係にあるとしている。その中で、世界が人間を創るとともに、民族が世界を創るとする。そしてそのとき、民族は主体的に、つまり、それぞれの民族のそれまでの歴史に応じた発展により世界を動かそうという態度によって、世界を創るとするのである⁶⁾。高坂のこの主張を簡潔にまとめると、世界と民族の相互限定のもとで、民族が主体的に世界を創っていくという立場をとっている、ということができる。(三木・高坂 1941:3、8-10、15、19-20)それに対して、三木はまず、民族は、自己保存や自己発展の欲求、さらに帝国主義に対しては植民地からの解放思想をもつとしている。三木によれば、民族の主体性は、そうした自然主義的な思想にある。そして、世界は世界が創るのであり、世界は主体であり、世界は人間を変えるという、世界に対する立場をとっている。(三木・高坂 1941:13-19)

ここに、両者の世界史と民族の関係および民族の主体性に関する立場の相違が見られる。両者は、西洋中心的思想である帝国主義を乗り越えて民族主義を考えている点において共通であるが、歴史哲学に自然主義が歴史の中で台頭する必然性について議論したいという三木の意図を、高坂は汲み取っていない。さらに三木は自然主義的な思想を民族の主体性の根源に置こうとし、世界が世界を創ると言うのに対し、高坂は民族の主体性は世界との相互限定の中で起こるものであるとし、民族がそれぞれの歴史

に応じた発展を通じ世界を創るのだとしている。これらが両者の違いとなる。

次にこの対談に見られる高坂の共栄圏思想について考察する。

1-2 対談にみられる高坂の共栄圏思想

高坂の共栄圏思想についてはこの対談ではどのように展開されていたのか。まず、三木の発言をきっかけとして、対談が大東亜共栄圏という話題に変わる。

三木 大東亜共栄圏という考えに立つならば、一つの民族と他の民族との関係が重要な問題になるね。(三木・高坂 1941:15)

これに対し、高坂は、民族を手段にするのか、それとも媒介にするのかで、前者は帝国主義に、後者は共栄圏思想に結びつくものとして説明を展開する。まず、民族を手段にする帝国主義についてであるが、ここでいう手段とは、「外のものをただ物として使ってゆく場合」のことである。また、民族を媒介にする共栄圏思想であるが、ここでいう媒介とは、「相手の主体性を認めて、それによってこっちが生きてゆこうとするような場合」のことである。高坂は、他の民族を手段にするイギリスに対し、東亜の民族が日本民族に対し媒介者の位置をとるという考えが大東亜共栄圏の思想において重要であると述べる。また、このときに他の民族を媒介にする日本は、他の民族にとっての代表者となり、このとき他の民族とは、東亜の民族のことを指し示すため、結果として日本が大東亜共栄圏の代表者になるという理論も展開している。(三木・高坂 1941:15-16)

高坂正顕の共栄圏思想は次のようにまとめることができるだろう。まず、民族をめぐる思想と同じく、西洋中心的な考え方である帝国主義を乗り越えようとしている。そして民族を媒介する共栄圏思想においては、日本は相手民族の主体性を認めたくえて、東亜民族の代表者になるのだという姿勢を見せている。ここで、なぜ日本が代表者になることができるのかについては、この対談から全てを補うことは難しい。そこで次の節において、座談会『世界史的立場と日本』を取り上げ、日本が大東亜共栄圏における代表になることができる根拠について検討する。

1-3 高坂の共栄圏思想における「民族倫理」

日本が大東亜共栄圏における代表となることのできるのはなぜか。それに端的に答えている論考の一つには、かの座談会『世界史的立場と日本』があげられるだろう。その中でも、1942年3月4日に開催され、『中央公論』第57巻4号に記載された「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」において高坂は、日本が大東亜共栄圏の代表になることと、「異なる民族間をどう倫理的に結合してゆくか」という問題意識を関連づけて述べている。以下、簡単にそれをまとめ、高坂の共栄圏思想のまとめとしたい。

まず、この座談会において大東亜共栄圏の思想をとらえるとき、重要になる概念は「八紘一宇」である。このとき「宇」という文字は「家」という意味をなしており、高山によれば、それは『神武紀』に出てくる八紘為宇に新しい生命をもったもの(高坂ら 1943:225)であり、西谷によれば、八紘を宇と為すというときの「いへ」の構造⁷⁾が問題であるとしている(高坂ら 1943:229)。

これにかんして、高坂は以下のように捉えることを進めている。まず、大東亜共栄圏を考えるにあたり、参考となる関係は親子関係となる。親と子というのは「同じ時間に在りながら、しかも歴史的現実には於ける位置が違う」ことから、導くものと導かれるものの区別が生じることになる。そして、大東亜共栄圏もこれと同じように世界史的な時間における位置付けが異なっており、日本は親と同じように導く立場にあり、東亜諸民族は子供と同じように導かれるものになるという考え方をもっている。八紘一宇というのは「各々をして所を得しむる」という考え方だが、ここでの〈所〉はただ空間的に解釈するいとどまらず、世界史的な意味をもつ〈所〉であると捉えるよう主張されており、そのとき〈所〉がもつ世界史的な意味とは、同じ空間上に世界史的な時間における位置づけが相異なる民族が存在しているということを指すのである。(高坂ら 1943:230-232)

以上を踏まえたとき、京都学派四天王の考えた、ないし、少なくとも高坂の考えた八紘一宇思想というのは、皇国主義的なもの——それはつまり、たとえば、日本を家長だとたとえ、その日本の「家」の原理に従わせるといような意味のもの——とは異なるのではないかという示唆が得られる。同時に、この部分から理解できるように、日本は東亜民族の中で世界史的な時間における位置付けにおいて先頭

を走っており、これはつまり日本が導く側のポジションにすることが理解できる。では日本は東亜の諸民族に対してどのような責任をはたして行けばよいと高坂は述べるのか。

これについては、東亜の諸民族に対しては世界史的自覚を喚び起こす責任を負っているという回答がなされる。世界史的自覚にかんしては、次のように説明が可能である。太平洋戦争開戦直前の世界で、日本の京都学派は新しい世界の歴史をつくることについて考えていた。そしてその新しい世界というのは理想的には歴史の中に現れてきている状態であった。では、これを現実にするために必要なものはなにか。それは、現在の歴史的な段階をよく観察し、それぞれの民族の歴史的現実を自覚するということになる。このときの自覚とは、これまで彼らが持っていなかった語るべき歴史を自分たちで「これから創建」（高坂ら 1943：207）していくのだという自覚である。これはアメリカやイギリスの帝国主義的な搾取のもとでは眠らされていたものであり、同時に大東亜共栄圏の建設が実際に意味することになる。ここで、それぞれの、民族の自覚を喚び起こすことこそが日本の世界史的な責任なのであり、そしてこの責任を果たすのに必要なものは、民族と民族を深く媒介する倫理なのである。高坂はこれを「民族倫理」（高坂ら 1943：211）とよび、他の国民や民族に対し、いかなる倫理的な態度をとるべきなのか、という意味合いをもってこの言葉を用いている。（高坂ら 1943：207-12）この「民族倫理」こそ、太平洋戦争期の高坂における民族をめぐる思想を表したものだと言えよう。

この章では対談を通じ、日本民族は、他の民族の媒介であり代表者となるという高坂の共栄圏思想を確認し、それが、『世界史的立場と日本』では、「民族倫理」という言葉で表されていることを確認した。

これに対し三木はどのような思想形成を行ったか。次章では、これを検討する。

2 三木清の昭和研究会での発言における協同体論

この章では、三木清の協同体論について確認する。1章で読んだ対談では、三木清の協同体論については読み取れなかった。そこで協同体論につい

ては、昭和研究会の発言を確認していく。この章では主に米谷匡史の三木読解に沿って、協同体論の形成過程と2つの基本姿勢を明らかにする。

2-1 〈東亜新秩序〉からの脱却としての〈東亜協同体〉

三木の協同体論にはその経緯が大きなカギを握っている。三木が知識人として活躍している間、日本は日中戦争を戦っていた。その中で、第1次近衛声明は「国民政府を相手とせず」とし、中国を相手にはしなかった。ところが政権は変わり、宇垣内閣のもとでは、一転して中国を相手にするようになる。（米谷 1997：84-86）

しかしながら宇垣内閣の全面的な転回は実現せぬままに再び近衛内閣になる。すると、第2次近衛声明が出され、そこに〈新政府樹立論〉と〈国民政府対手論〉の両面をもつ〈東亜新秩序〉論が出現した。（米谷 1997：86）ここで、〈新政府樹立論〉とは経済ブロックに国民政府を併呑していく姿勢であり、〈国民政府対手論〉は国民政府との連携を図るというものである（米谷 1998：51）。これは米谷が語るようにまさに「二重の文脈」（米谷 1997：86、1998：51）を含むものとなっている。

このうち、〈新政府樹立論〉は批判され、〈国民政府対手論〉は支援される形で、さまざまな知識人が〈東亜協同体〉論ないし〈東亜連盟〉論を掲げるようになる。三木もまた、昭和研究会などでの活動を通じて〈協同主義〉——個人主義にも全体主義にも反対する姿勢——を中核に据えた協同体論を掲げるのである。（米谷1997：87、1998：51）

では、三木の協同体論とは、より具体的にはいかなるものであったか。次節以降では、三木の協同体論に見られる基本姿勢について1つずつ確認をしていく。あらかじめ結論だけ先取りしておけば、2つの姿勢とは、①日本批判の姿勢、②日中の共存共栄の価値観である。早速次節から検討をしていこう。

2-2 協同体論の基本姿勢1：日本批判の姿勢

三木の協同体論の重点には日本批判の姿勢がある。このときの日本批判とは、日本の帝国主義的な膨張を抑制するという意味においての日本批判であることには留意したい。

また、このとき重要な認識は、中国が近代化して

いるという「歴史的必然性と進歩的意義を認識」することにあり、この「中国統一化」と衝突することにより、日本自体が変革していくという論理があるのだと米谷は説明している。(米谷 1997: 87)

この日中の衝突とは、日本が帝国主義的な膨張や発展をする過程で、国民党軍閥やアメリカとの戦争を契機に世界資本主義を没落させ、その結果日本の国家革新とアジア解放を狙おうとする姿勢とは一線を画する。むしろ意図していることは逆であり、日中の衝突を契機にして、日本の膨張や発展を抑制し、その結果として日本の国内変革とアジア解放をねらおうという姿勢が、三木の協同体論の中には隠れているのである。(米谷 1997: 88)

2-3 協同体論の基本姿勢2：共存共栄の価値観

米谷によれば、三木は協同体論において、日中の連帯の姿勢を抱いていた。これを引き受けたうえで、では具体的にはどのような連帯の仕方なのか。これは1つ目の基本姿勢において、中国との衝突を契機にすることが掲げられていたが、三木自身の発言からはもう1つの姿勢、つまり共存共栄の姿勢が見て取れるように思う。それが以下の一節である。

東亜協同体の建設は日本の東亜征服を意味するのではなく却って新しい基礎における共存共栄を意味するのでなければならぬ……(三木 1938b: 20)

ここには、日中の連帯が共存共栄によるものであるという必要性が見て取れる。

以上を総合したとき、三木の協同体論は、まず〈東亜新秩序〉論の〈国民政府対手論〉を引き継いで日中の連帯を重視する考えであり、その重点は日本批判にあり、つまり中国との衝突の中で日本の帝国主義的な膨張や発展は抑制され、その結果としての日本の国内変革とアジア解放により協同体が形成されるというものであり、そして最後に連帯の具体的な方法として共存共栄の姿勢があるということが確認できた。つまり、三木にとって民族とは「共存共栄による連帯」が行われるものであったのである。

さて、本章までで、両者の民族をめぐる思想の根

幹にあるものの差異を確認した⁸⁾。民族をめぐる思想の根幹に、高坂は他の民族にいかなる倫理的な態度をとるかという「民族倫理」を、三木は「共存共栄による連帯」を据えたことを確認した。ここには、思想面における差異があるだろう。しかし、それだけではない。彼らが避けがたく置かれた歴史的な文脈にこの思想は位置づいている。次章ではそうした歴史的な背景とともに、両者の思想を比較する。

3 両者の哲学の比較

この章では、高坂の共栄圏思想と三木の協同体論の比較を目的とする。そのためにもまず、両者の戦争期の思想における共通点について確認する。そのうえで、三木と日中戦争、高坂と太平洋戦争の関係、より具体的には、軍閥との接近のようすについて違いを検討する。避けがたく置かれた両者の歴史的な文脈の中で、両者の思想を比較することの前提に、両者の人脈が戦争に対してどのような立場をとったものであったかの違いが明確であったことに着目をする。比較を通じ、海軍と接近した高坂は、その人脈において、戦争に対し抑制的な立場であったことを明らかにする。

3-1 戦争期の思想における共通点

まず、彼らの戦争期の思想との関係性において両者は、皇道主義と呼ばれるものには批判ないし対立の姿勢を示していたという共通点があることに注目しておきたい。高坂については1章3節において確認をした通りである。三木にかんしては、むしろ三木を始めとした革新派の思想が、資本主義勢力と手を結んだ皇道主義者の批判的となったということが米谷により説明されていることから(米谷 1997: 95)、逆説的に対立の姿勢を読み取れる。

革新派〔米谷の定義では昭和研究会は革新派に数えられる〕主導の新体制運動への激しい批判が、財閥や既成政党などから提起され、現状維持派の巻き返しがおこなわれた。その主な論点となったのは、……強力な統制経済・計画経済の主張は「赤」であり、国体に反するという批判である。この頃から、資本主義勢力と皇道主義者が連合して革新派を批判するという対立構図が浮上し、国家革新の試みには、国体論

によって強い制限がくわえられたのである。(米谷 1997: 95)

ここから、昭和研究会あるいは少なくとも三木が皇道主義と対立する位置において思想を展開していたことがみてとれる。それは高坂の姿勢と共通している点として把握しておいてよいだろう。では、相違点とはいかなるものであったのか。本章では前章までとは異なり、歴史的順序を踏まえて三木に関する考察から行うこととする。

3-2 三木清と日中戦争

三木の協同体論は、近衛内閣の〈東亜新秩序〉のうち、〈国民政府対手論〉を引き継ぎながら、〈協同主義〉を念頭に、日本批判と日中の共存共栄を基本姿勢におく思想であることが2章で確認された。1940年前後における彼の思想の発信地であった〈昭和研究会〉において、1938年の8月に「支那事変の世界史的意義」という三木校閲済みの談話要項が掲載されており、その中で第2章で確認した基本姿勢について述べたのちに、三木はこのように続けている。

斯くして東洋の統一は、日本民族の与えられた世界史的な課題である。……支那事変はこれ等の根本的課題を解決すべきものとして、そこに世界史的意義を見るべきである。(三木 [1938a] 1998: 36)

つまり、彼の協同体論の目指すところは〈東洋の統一〉にあるのであり、さらにそれを日中戦争を通じて解決すべきであると述べており、これは陸軍が掲げていた戦争の拡大方針と同じ方向性を持っているのではないかという問題につながる。

本節ではこの問題についてより深く検討したい。具体的には、満州事変の指導者の立ち位置であった石原莞爾とのつながりを見る中で、三木の協同体論は、日中戦争において拡大方針をとった陸軍の思想ないし、石原の思想と同じ方向性をもつもの、つまり戦争に対し肯定的な態度をとるものであったのではないのかということを検討していきたい。

石原莞爾については、「軍事思想家であっただけではなく、その総力戦の思想を自分の生涯において実現しようと努力した人物でもあった」とシェルツ

が説明している(シェルツ 2014: 270)。これは、以下の経緯に対する評価である。

石原は、板垣征四郎とともに満州事変を「成功させた」首謀者であり、さらに、参謀本部作戦課長として二・二六事件鎮圧で大事な役割を果たした中心的人物であった。さらに、参謀本部作戦部長として「生産力拡充計画」などの総力戦計画を立案し、日中戦争勃発当時には、戦争拡大に反対した⁹⁾。(シェルツ 2014: 270)

日中戦争長期化後の石原は、1940年の『最終戦争論』において、ドイツやアメリカに勝る産業大革命が日本でおこることの重要性について説いている。

われわれの全知能を総動員してドイツの此の科学の進歩、産業の発達を追い越して最新の科学、最優秀の産業力を我々は迅速に獲得しなくてはならぬのであります。是が、我々の国策の最重要条件でなければなりません。(石原 1940: 65)

一方、石原の東亜連盟論に対する木村武雄の共鳴と第2次近衛声明が契機となり、1939年には東亜連盟協会が結成されている(五百旗頭 1975: 25)。当協会が刊行する『東亜連盟』には、三木が一度寄稿をしている(五百旗頭 1975: 25-26)。三木は同雑誌の1941年7月号において「謙讓論」を執筆しており、そこでは日中戦争においては礼儀が重要であるとし、また礼儀において肝要な姿勢とは謙讓であるということを説明している(三木 [1941] 1967)。三木と石原が人脈的につながりをもっていることが確認できる。石原が満州事変という陸軍政策に関与していたこととの間で考えるならば、三木は、戦争に対して肯定的な立場をとる陸軍との人脈に置かれて協同体論を展開していたということになるだろう。

ではそれと比べ、高坂は海軍とどのような距離感にあり、つまりそれは戦争に対しどういった距離感を保つ中で彼の共栄圏思想を展開したということになるのだろうか。次節で検討する。

3-3 高坂正顕と太平洋戦争

高坂の共栄圏思想で確認されたのは、「民族倫理」が根幹におかれていることであった。この問題意識

を、彼が海軍と関係性を持つ中で抱えていたということに対し、どのような示唆を得ることができるのだろうか。

その点を明らかにするために、まず太平洋戦争期の陸海軍の抗争について確認する。その際、京都学派知識人との秘密会合を編成した海軍少将の高木惣吉の目線からの抗争を扱う。これは高坂の思想と抗争との関係性の考察において連続性のある議論を可能にする。

高木は、陸海軍の抗争の歴史を明治期に遡って記述している。そこでは、明治政府が陸海軍を発足させた当初は「薩長の勢力はほぼ伯仲」していたとしており、そのときから、「海軍自体としては見すばらしい分店で、陸軍にはまるで頭があがら」ない状態だったのだという（高木 1967：109）。

この優劣関係は、日露戦争後に年々軍備を大きくすることで組織の権力が強くなった陸軍と、1914年の山本権兵衛内閣の総辞職とともに政治的背景を失った海軍のあいだで、1922年の華府条約（ワシントン海軍軍縮条約）後にも存在していた。そのことを高木は「海軍はまた対等の地位をすべり落ちた」と述べている（高木 1967：112）。

この抗争は太平洋戦争期においても盛んであり、高木はそのことを、陸海軍の優劣関係を強烈に意識する形で、「ついに陸軍に対しては一指をも触れることができなかつた」（高木 1967：143）とふりかえり、さらに戦争期において海軍および京都学派の思想の出版を担った中央公論社の元編集長、黒田秀俊もまたこのことを、陸海軍の「対立」（黒田 1975：89、101、103）、「相剋」（99）、「確執」（102-103）、「抗争」（103）などの言葉を用い、元陸軍省兵務局長の田中隆吉の言説まで引きながら事細かに記述しているほどである（黒田 1975：77-104）^{10）、11）}。

こうした背景をもつ海軍と京都学派が接近したきっかけこそ、高木惣吉であった。1938年ごろから、海軍少将の高木惣吉は、京都学派に協力を求めることを考える。そこで、西田幾多郎に相談をすると、高山岩男を連絡係にするのが都合がよいと提案を受ける。そこには、「表向きのきれいごと」ではなく、「海軍の意志や内情」という「機微なこと」を国民に理解してもらうために、「識者を介する」必要性を感じていたという、海軍ブレーン・トラスト編成計画段階での思惑が背後に存在していたのである。（高木 1967：190-191、200）

このブレーン・トラストによる秘密会合に、高坂も参加していたということが、大島康生という会合の議事録役の記述により歴史的事実として残っている。この秘密会合には高坂正顕のほか、木村素衛、西谷啓治、鈴木成高という京都学派のメンバーが定期的に参加し、田辺元や湯川秀樹も不定期に参加していたようである（大橋 2001：153-155）。

では、京都学派の力を借り、海軍が国民に理解を要求したことは何であったのか。

それは、海軍は陸海軍の抗争によって声を上げることすらできなかつたが、自身には戦争抑制的な思想が存在していたのだということであった。その理解を通じ、「劣等な海軍の政治的影響力を補強」（高木 1967：191）してもらいたいという高木の思惑が、ブレーン・トラストの形成と京都学派への接近を招いたのである。海軍の悲惨な状況を受け入れながら、京都学派に最後の望みともいえる期待をかけていることは、次の一文がもっとも顕著に示しているかもしれない。

私個人としては……海軍が逆立ちしても戦争の防止は難しいと思ったが、それを内密にしたり、また有効と思われるあらゆる方法を一応試みる、ということは当然の義務であったと考える。（高木 1967：203）

陸海軍が戦争に対する価値観において対立関係にあったことは、黒田も語る通りである。

海軍は、……なんとかして対米開戦を回避しようと身をもがいた。昭和十年代前半の日本の歴史は、戦争に突入しようとする陸軍と、それを阻もうとする海軍との火花をちらす抗争史であったといっても過言ではない。（黒田 1975：17）

ここには、陸軍と三木および石原が掲げた思想である、日満支ブロックを形成し、単一の統一民族を形成するといったものはない。こうした海軍の戦争抑制的な思想と、「民族倫理」を根幹に据える高坂の共栄圏思想の親和性が、京都学派のブレーン・トラストへの参入、あるいはブレーン・トラスト秘密会合への高坂の参入の大きな要因だったのではないかと、考察を立てることができる。そうすると、

高坂は、戦争に抑制的な立場をとる海軍の人脈に置かれ、共栄圏思想を展開したということになる。

なお黒田も、京都学派が戦争反対を明確には言表していないが、そこにおける共栄圏思想があくまで陸軍のものとは違い、そこには倫理性があることを以下のように語っている。

京都学派は、決して反軍、反戦の理論を展開したわけではなかった。……戦争を肯定しながらも、歴史の主体としての日本は倫理性と道義的生命力を内にそなえ、独善的、独断的であってはならないと説いた。(黒田 1975 : 30)

そして、中央公論社の京都学派に対するスタンスも、以下のように語られている。

まともに戦争批判のできない苛烈な当時の状況のもとにあって、陸軍とそのとりまきどもの主唱する「八紘一宇」の古典的侵略思想に対するアンチテーゼとしての京都学派の「倫理性」を迎えたつもりであった。(黒田 1975 : 79)

以上のような黒田の評価も、先述の考察を補強するものと言えるだろう。

結語に代えて——高坂の共栄圏思想の限界と教訓

本研究は、高坂と三木の民族をめぐる思想の違いについて、歴史的背景とともに考察することを目的とした。ここまでをまとめ、本研究では、以下のことが示唆されるだろう。

まず高坂と三木は、対談においてともに帝国主義を乗り越える民族主義を考えていた。

そのうえで、両者の民族をめぐる思想は、高坂については太平洋戦争における共栄圏思想、三木については日中戦争における協同体論から導き出された。高坂は、他の民族にいかなる倫理的態度をとるかという「民族倫理」を、三木は、日本が帝国主義的に膨張することを批判しつつ、日中が共存共栄により連帯することを共同体論の基本姿勢とした。第3章では、これらの思想を、当時彼らが置かれた歴史的な文脈とあわせて比較し、それは思想の比較というよりむしろ、彼らが避けがたく置かれた歴史的な背景において、どのような人脈のもので思想を展開していたかの比較が前段として存在することに焦点を当てた。

高坂が接近した海軍は、陸軍と抗争を展開するなかで、戦争抑制的な態度を保持していた。海軍少将であった高木惣吉は、戦争抑制的な思想を自身もっていることを国民に知らせるための発信者として京都学派をえらび、そうした明確な意図により京都学派に接触をした。京都学派自体は共栄圏内の民族間の倫理性について考察するのみで、戦争反対の立場を明確に示してはいなかったが、海軍のブレン・トラストにくみした。高坂はその秘密会合に参加しており、高坂もまた海軍にくみした。両者の思想を展開する媒体であった中央公論社は、戦争を防止することへの諦めをいだきつつ、一矢報いようとする姿勢をもっており、そうした姿勢と、海軍・京都学派両者の意図のあいだで均衡を保ちつつ、両者に接近をした。この背景を踏まえるに、高坂は、戦争抑制的な姿勢をもつ人脈のなかで、共栄圏思想を展開していたと位置付けられる。

一方三木は、石原と直接的な人脈をもっていた。石原は、満州事変を首謀した人物である。また石原は、日中戦争期に戦争拡大に反対していたが、彼の東亜連盟論と最終戦争論の双方を読むと、彼の思想

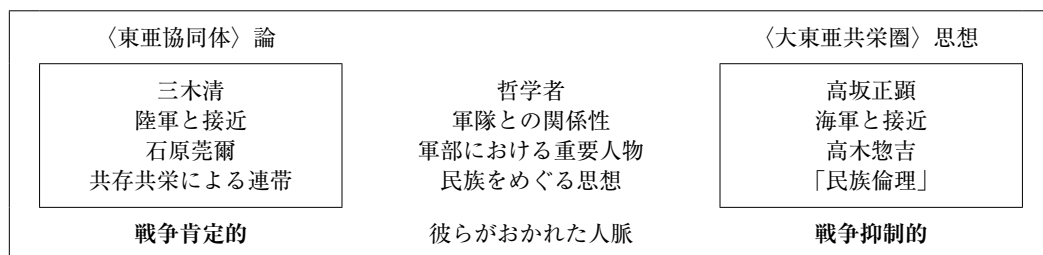


図1 両者の広域圏思想の評価とその背景

は戦争を〈拡大〉することに反対する一方で、国力を拡充させて挑んだ戦争を契機にして日支連携をのぞむ姿勢をもつものでもあると言える。つまり戦争それ自体に対しては〈肯定的〉であったと評価されるものなのである。つまり石原と関係性をもった三木は、戦争に対し肯定的な態度をもつ陸軍側の人脈において共同体論を展開したことになる。この相違にかんしては、図1（前頁）にまとめたとおりである。

もちろん、この結論は限界をもつ。この論文で確認できたのは、両者の思想の差異ではなく、両者が民族をめぐる思想を展開したときにおかれた歴史的な文脈における、人脈が、戦争に対して肯定的な立場をとるものであったのか、それとも否定的な立場をとるものであったのか、である。

これは高坂の戦争に対する姿勢が絶対的に戦争抑制的なものであったことを意味しない。現に、高坂の思想から戦争に「反対する」という発言はない。そのうえで、高坂が戦争責任を完全に免れたということも同じくできないだろう。しかし、高坂および京都学派が反省すべきことがある一方で、高坂が〈倫理的な態度〉をもって共栄圏思想を構想していたことは、戦後の思想とどのように連続するかを考察するうえで重要な論点であるだろう。

同じく、両者の思想を比較するにあたり、高坂と三木が広域圏として視野に入れていたものの違い、そして広域圏思想を構想した政治史的な位置付け、あるいは「倫理」「自然」といった語句がもつ意味背景を踏まえた検討について、この論文は扱いきれていない。この点をつけくわえたい。この両者の思想の違いを再度分析することが今後の課題となる。

しかし同時に、本研究の結論から我々が得る教訓もあるだろう。それは、高坂の民族をめぐる思想、あるいはよりひろげて京都学派の世界史の哲学の思想については、当時の歴史的背景とともに、つまり当時の文脈、とりわけ軍事にかかわる政治面とともに解釈することにより、戦争責任の問題について、こうした文脈を踏まえて新たな視点から見つめることの重要性だと言える。

この教訓を土台にした本研究の課題を最後にしめす。

高坂の民族をめぐる思想についてより広い視点から分析するにあたり、まず「民族倫理」の詳細の検討と、その戦前・戦後の連続／断続の問題を検討す

る必要がある。さらにそれを、今日の京都学派教育学研究の文脈に引き合わせながら、教育学的な領野に回収していくことは今後の課題となる。

同時に、「近代の超克」の目線から、昭和研究会／三木の思想と世界史の哲学／高坂の思想を比較する必要もある。それは、三木らが射程に入れていた生産力理論や加速主義¹²⁾的な目線が、世界史の哲学ないし高坂に存在していたかどうかの検討であり、同時に、高坂の思想が時代的に限界をもつものであるかについての検討につながる問題となるだろう。

以上の課題をもって、本研究の結語に代えたい。

〔謝辞〕

本論文の執筆にあたっては、北海道教育大学の山田真由美講師と、東京大学の桑嶋晋平研究員（2021年度より、九州看護福祉大学の専任講師に着任）のご両名から貴重なご意見をいただいた。この場をお借りして感謝申し上げます。

〔注〕

- 1) ここで、『世界史的立場と日本』という表記について注記しておきたい。二重カギカッコを用いる『世界史的立場と日本』という表記は、1943年に中央公論社から出版され、1941年から1942年にかけて開催された全3回の座談会をまとめた書籍自体、ないし3回の座談会を通した「世界史の哲学」についてを指すときに用いる。それに対し、一重カギカッコを用いる「世界史的立場と日本」という表記は、1941年11月26日に開かれ、『世界史的立場と日本』の第1回の座談会に相当する座談会およびその内容を指すこととなる。この座談会には高坂のほか、^{にしただはいと}西谷啓治（1900-1990）、^{こうやまいわお}高山岩男（1905-1993）、^{すずきしげたか}鈴木成高（1907-1988）が参加している。補足ではあるが、『世界史的立場と日本』のいずれの座談会も初出掲載は雑誌『中央公論』であり、また座談会の翌々月には掲載がされている。ここから当時の京都学派の「世界史の哲学」に対する、中央公論社の関心の高さが窺える。
- 2) 山田真由美（2014）「高坂正顕の教育思想における「主体」概念」『教育哲学研究』、109：74-92。などがあげられる。
- 3) 「自然的素質というようなものを考えないとすると、民族論というものはかなり力が弱くなってきはしないか

ね。」(三木・高坂 1941:7) という部分からうかがえる。彼自身の思想の展開のなかで、歴史的なものとの自然的素質がそれぞれどのような位置をしめていたかについては重要な論点である。この論点については本稿では立ち入ることはできないが、機会を改めて検討したい。

- 4) 「自然というのは歴史の材料とか珠算とかいう意味を相当もつもの」(三木・高坂 1941:7) として、運命論や決定論で民族の素質が決定されることを徹底的に拒む姿勢からこの立場をうかがうことができる。この論点についても本稿では立ち入ることはできないが、機会を改めて検討したい。なお、本論文における対談の概要説明では、対談の結論において「創」の漢字を用いた発言があること、ならびにこの註を付した部分以降において、「創」の漢字を用いた高坂の発言があることを踏まえて、一貫して「創」の漢字を用いる。
- 5) 以降注記のないかぎり、引用にさいしては、旧かなづかいは現代かなづかいに、旧字体は新字体に変えた。
- 6) 対談の記事化に際して、「つくる」は「創る」および「作る」の双方が用いられていた。記事にするにあたり、三木高坂両者の校閲は入っていたと仮定すると、ここで「創」と「作」の使い分けにどういう意図が存在したのかについて分析することは重要な論点になる。
- 7) ここでは引用にさいして、「いへ」の部分で「いえ」と現代かなづかいに変えなかった。これは、「『いへ』の構造」という固有名詞的な概念があることの意味合いを残すためである。
- 8) 対談における三木の姿勢には、前章で簡単に触れたが、歴史哲学に、自然主義の傾向が頭顕していることの経緯について考察しようとする発言も見られた(三木・高坂 1941:45)。しかし、それと協同体論との連続／断続性については、本論文の目的からは別の問題となる。そのため、機会を改めることにする。
- 9) 生産力理論の詳細にかんしては、「生産力理論——偽装転向と「第三の途」の論理」(高島 1960)を参考にするとよいだろう。なお、この論点については本稿では立ち入ることはできないが、機会を改めて検討したい。
- 10) この段落においては、同一文献にもちいられた語句の羅列を行うにあたり、煩雑さを避けるためにページ数のみを記載する引用を行なっている。なお、ページ数のみの引用は、すべて(黒田 1975)からのものである。
- 11) また、該当の部分の章タイトルもまた、「『国内思想戦』と陸海軍の抗争」となっていた。
- 12) 生産力理論と加速主義は、現況の国内の経済状況へのスタンスという面で、重なっている部分がある。そうし

た点を含め、生産力理論と加速主義のあいだの関係性含めて詳細は、機会を改めて検討したい。

【文献】

- 五百旗頭真(1975)「東亜連盟論の基本的性格」『アジア研究』アジア政経学会、22(1):22-58。
- 石原莞爾(1940)『最終戦争戦論』立命館出版部。
- 高坂正顕(1942)『民族の哲学』岩波書店。
- 高坂正顕・西谷啓示・高山岩男・鈴木成高(1943)『世界史的立場と日本』中央公論社。
- 黒田秀俊(1975)『横浜事件』学藝書林。
- 桑嶋晋平(2016)「京都学派の思想圏における勝田守一の思想形成—「直接的なもの」の分節化としての「自覚的なる行」—」『近代教育フォーラム』、25:188-197。
- 三木清(1938a)『昭和十三年八月 三木清氏述 支那事変の世界史的意義 昭和研究会事務局』(パンフレット表紙より) 昭和研究会事務局。(再録:1998、「支那事変の世界史的意義」『批評空間』太田出版、II-19:32-36。)
- (1938b)「東亜思想の根拠」『改造』改造社、20(12):8-20。
- (1939)『新日本の思想原理 続編 一協同主義の哲学的基礎—』昭和研究会(再録(1968)「新日本の思想原理 続編」『三木清全集 第17巻』岩波書店、534-588。)
- (1941)『謙讓論』『東亜連盟』東亜連盟同志会、3(7):69-74。(再録、1967、『三木清全集 第14巻』岩波書店、469-477。)
- 三木清・高坂正顕(1941)「民族の哲学」『文藝』改造社、9(12):2-21。
- 大橋良介(2001)『京都学派と日本海軍——新史料「大島メモ」をめぐって』PHP新書。
- ティノ・シュルツ(2014)「石原莞爾——ドイツ軍事史研究から最終戦争論へ」趙景達・原田敬一・村田雄二郎・安田常雄編『講座 東アジアの知識人 第4巻 戦争と向き合って 満州事変～日本敗戦』有志舎、269-291。
- 菅原潤(2018)『京都学派』講談社。
- 高島通敏(1960)「生産力理論——偽装転向と「第三の途」の論理」思想の科学研究会編『転向——共同研究・中』平凡社、201-247。
- 高木惣吉(1967)『太平洋戦争と陸海軍の抗争』経済往来社。
- 植村和秀(2009)「民族の哲学とは何だったのか——高坂正顕の挑戦」『産大法学』京都産業大学法学会、43(1):1-18。

米谷匡史 (1997) 「戦時期日本の社会思想——現代化と戦
時変革」『思想』 882 : 69-120。

—— (1998) 「三木清の「世界史の哲学」——日中戦
争と「世界」『批評空間』 II-19 : 40-48。