

「社稷」の再検討

——権藤成卿の農本主義——

船戸 修一

本稿のねらいは、近代日本における「農本主義」を再検討し、農本主義研究に新たな知見を加えることである。具体的には、戦前の代表的な農本主義者とされてきた「権藤成卿」(1868～1937年)をとりあげる。これまで先行研究では、権藤は「昭和のファシスト」と見なされ、彼の農本主義を「ファシズム・イデオロギー」と理解する立場が主流であった。しかし、その一方で権藤の農本主義を「反中央集権＝地域分権」「自主主義」あるいは「無政府主義」とし、上記の立場と“異なる見解”も提出されていた。そこで本稿では、このような先行研究を踏まえつつ、新たな権藤の農本主義像を提示する。

1. はじめに——問題の所在と論文構成——

「農本主義」とは、文字通り、「農」を「本」に据える思想、すなわち農業・農村・農民に何らかの価値を見出し、そこに重きを置く社会思想である。そして、農が内包する多様な意味や時代に応じて内容は多岐にわたる⁽¹⁾。

そもそも、このような主張が近代日本において注目される社会的・歴史的背景には、近代社会の不可逆的な変化、すなわち農業優位から工業優位への劇的な社会変動があったことは忘れてはならない。農本主義は、近代社会の不可逆的な変化である工業化(産業化)や都市化を「陰画」とすることによって、農業・農村・農民に何らかの価値を見出しつつ、それを社会思想にまで高めてきたのである。つまり、農本主義は「農業社会から産業社会へと変わる時期」に形成され「近代化、産業化、都市化に対抗するイデオロギーとして生まれた」社会思想なのである(大内 [1993:1159])⁽²⁾。

そこで本稿では、このような近代日本の歴史過程の中で表出した農本主義に注目し、これまでの農本主義に関する先行研究を踏まえたうえで、新たな農本主義像を描くことを目的にする。具体的には、長年、先行研究において代表的な農本主義者の一人とされてきた「権藤成卿」(1868～1937年)をとりあげ、彼の思想を検討する⁽³⁾。

なお本稿の論文構成は、次の通りである。まず、権藤の農本主義に関する先行研究を整理する(2節)。次に、権藤の農本主義を最も象徴するキーワード——「社稷」——に注目し、これを検討する(3節)。そして、この「社稷」は民衆が相互に「人為的」かつ「有機的」に結びついた共同体(人間関係)であり、そこでは「社稷」を構成する成員の個人的自由の発現が期待されていたことを示す(4節)。さらに、この個人的自由は他者との「共生」関係の模索——「共存互惠の観念」——を前提としたうえで構想されていたこと、またこの観念は「社稷」の成員(個人)に〈生来的〉〈本質的〉に備わ

っていると考えられていたことを示す(5節)。最後に、以上の分析結果から、新たな権藤の農本主義像をまとめる(6節)。

2. 先行研究の整理——権藤成卿の農本主義——

権藤の農本主義を検討する前に、彼の農本主義に関する先行研究を整理しておきたい。

これまで先行研究において主流であったのは、権藤を「昭和のファシスト」と見なし、彼の農本主義を「ファシズム・イデオロギー」と理解する見方である⁽⁴⁾。戦後すぐに農本主義を戦時体制との関連で捉えた丸山真男は、「日本ファシズム」に農本主義的主張が強く見られるとし、農本主義をその代表的イデオロギーであると見なした(丸山 [1947→1964:44])。そもそも、このような見方が提出される背景には、権藤自身が「血盟団事件」や「5・15事件」——これらは昭和戦前期を象徴する血生臭いテロリズムであるが——の首謀者に思想的影響を与え、なおかつこのような一連のテロリズムを教唆したとして権藤が事件の「黒幕」と見なされた歴史的事実があった⁽⁵⁾。こうしたことから「農民の中からファシストをつくりだしていく上で、権藤成卿や橘孝三郎に代表された農本主義ファシストの思想的影響も軽視することはできない」と言及されるのである(松尾 [1977:32])。さらに、権藤の農本主義は日本ファシズム体制構築につながる昭和戦前期のテロリズムに深くコミットしたという点で、彼の思想は「あくまで侵略主義的・膨張主義的ナショナリズム」と理解されてきた(安部 [1973→1995:327])。こうして研究者によって多少の差異はあるものの、権藤の農本主義は常に日本ファシズムとの関わりで捉えられ、このような分析視角が批判されることはほとんどなかった。

ところが、権藤の思想的影響を最も受け、これらテロリズムの担い手となった青年将校が、権藤の主著である『自治民範』を一部分しか読んでおらず、彼らが権藤思想の本意を十分理解していなかったことは事実である⁽⁶⁾。また、血盟団事件を企てた井上日召も、権藤の農本主義が事件の直接的動機になったことを否定していたこともよく知られた事実である⁽⁷⁾。そこでである疑念が生じてくる。それは、農本主義は日本ファシズムと同値であるという認識は果たして妥当なものであったのか、またこのような前提こそ農本主義の一義的な理解を招き、その結果農本主義の本質が十分捉えられてこなかったのではないか、という疑念である。現に、最近の研究において、権藤の農本主義を「日本ファシズム論」という文脈のみで捉える見解に異議を唱え、権藤の農本主義の中にファシズムにつながるような要素が見当たらないことを強調する研究が出始めている(橋本 [1993]、岩崎 [1997])⁽⁸⁾。確かに、先行研究の中には、権藤の農本主義を「無政府主義」あるいは「反中央集権・地方分権」「自治主義」を唱え、国家や資本などの外部権力が肥大化することを批判し、それに激しく「抵抗」していたとして、彼の農本主義をファシズムやナショナリズム(国家主義)に異を唱える思想として捉える分析視角も提出されてはいた⁽⁹⁾。

もとより、このように権藤の農本主義に関して議論が分かれる根本的原因は、権藤が執筆する難解な文章にあったと思われる。権藤は中国の古典(漢学)に精通しており、自らの思想を「漢語」という難渋なレトリックを駆使して展開していた⁽¹⁰⁾。権藤の思想が往々にして一般の人に理解しがたいものという意味で「権藤イズム」と揶揄されていたのもこれが原因であろう⁽¹¹⁾。こうした事情もあり、権藤の農本主義

を分析する際、「昭和初期『革新』運動のイデオログである北一輝などに比べ、権藤の場合、その遺文の内容を精緻にする検討する作業自体が十分に行われているとは言いがたい」と言われてしまうのである（岡崎 [1999:114]）⁽¹²⁾。

そこで本稿では、全くと言って良いほど、これまで権藤思想の分析材料とされてこなかった、雑誌『制度の研究』（1935年10月～1937年1月、松沢保和編集、制度学研究会発行）をとりあげ、これを権藤の思想分析の手掛かりとしたい⁽¹³⁾。この雑誌は権藤が主宰した「制度研究会」の機関誌である⁽¹⁴⁾。本稿で『制度の研究』をとりあげる理由は、これには権藤が目指す「制度学」を“平易な言葉”で説明・解説する論文が数多く所収されているため、漢語というレトリックゆえ“難解”であるとされた権藤思想の本質を捉えるための有力な手段となる可能性があるからである。ただし、この雑誌に収められている論文は権藤の自著によるものもあるが、その多くは、権藤の門下生である「松沢保和」が執筆する無署名論文であり、それは権藤自身が記述したものではなく、あくまでも松沢が執筆した論文を権藤が一読し、彼の許可を得て掲載されたものであった⁽¹⁵⁾。

3. 「社稷」と「自治」

——国家権力への抵抗——

そもそも「社稷」とは、権藤の思想的核心を占める理念である⁽¹⁶⁾。ところが、権藤自身それを明確に定義していない⁽¹⁷⁾。「社稷は国民衣食住の体源である、国民道徳の体源である、国民漸化の体源である」（権藤 [1927→1972:255]）。「制度が如何に変革しても、動かすべからざるは、社稷の観念である。衣食住の安固を度外視して、人類は存括し得べきものでない。世界皆

な日本の版図に帰せば、日本の国家といふ観念は、不必要に帰するであろう。けれども社稷といふ観念は、取除くことが出来ぬ」（同 [261]）。このように権藤は「社稷」の存在意義を認めるもののそれ自体について詳しく説明していない。

しかし、以下の記述を参照すると、「社稷」は土地とそこから生産される農産物によって成立する生活一般を意味していることが推測される、「即ち人間の物質的要求の充足は唯これを土地に俟たねばならない。人間は地上に住んでゐる。土地から生活資料を得てその生命を維持してゐるものであるから土地を離れては一刻も存続することは出来ない。必ずその土地に就いて衣食住を営むべきものである。人間はかくの如き地上的存有であるから土地を無視しては人類も無ければ国も無いといふ考へ方である。この観念が必然的に『社稷を祭祀する』観念に拡大して来たのである」（松沢 [1935b:19]）。本来、農業は自然と直接的に関わりをも持ちつつ、人間生存のために欠くことのできない食糧を提供する点において、人間生活の基幹の営みである。このように「社稷」——土地に根ざした生活空間や生活領域——を重視したのは、社会や人間生活を根本的・本源的に再考しようとする権藤の意図があったと考えられる。これは、権藤が主張する「自治」構想を見るとよく理解できる。それでは、権藤が理想とする「自治」とはいかなるものなのか。「自治」は「民衆によつて生み出されたところの、民衆の生存の仕組みなのであつて、他の誰かの命令によつて生れたものではない。民衆は治められるのではなく、自ら治まるのである。乃ちその自ら治まるといふことは、民衆の義務であり、同時に権利であつて」「これが真の自主権といふものである」と権藤は主張する（権藤 [1936:100]）。つまり、権藤は「自治」とは外部者によつて他律的に治め

られるのではなく、あくまでも自らを自律的に治めるものでなければならぬと考えていた。それゆえ、民衆にその「自治」を行う権利やその主体性を認めていくのである。権藤は以下のように述べる。「農民各自に自制力なければ、農村の自治はできぬ。自治ができぬば、自主の力は起らぬ。自主の力なければ、自存共済の公序良俗は保たれぬ」(権藤 [1932→1973:206])。こうして、民衆に「自制力」や「自主の力」、すなわち自らを律する能力を認めるところに、権藤の「自治」構想の特徴があった。

そして権藤は理想的な「自治」社会を構想することによって、明治国家によって施行された「自治」制度(「市制町村制」)を批判していく。「地方分権とは、中央の権力を地方に分ち与へることであつて、自治体がよつてもつて存立してきた、固有の機能を認めるといふことではなかつた」(権藤 [1936:102])。つまり、中央の国家機能を地方に移譲することによって、元々地方が有し得ていた「自治」能力を剥奪するような地方自治制度を権藤は批判しているのである。もとより権藤は、明治国家が推進した「地方自治」を「プロシア流」と指弾し、「自治体の国家化」、すなわち国家の権限を分け与えたものに過ぎない制度として批判的見解を持っていたことは事実である(権藤 [1936:99])。したがって、「社稷」は国家権力への「抵抗の原器」であり、決して「『国体』の最終の『細胞』」ではなかつたのである(丸山 [1961:46])⁽¹⁸⁾。

ところが、「社稷」には、人間の原始的欲求や自然的欲望を重視する権藤の考えが反映されるがゆえに、これまで先行研究では「社稷」を「復古主義」「ロマン主義」の象徴と理解してきた⁽¹⁹⁾。例えば、「社稷」について「今日風にいかえれば、農業を基礎にした自然なる生命の営み」と評されたのは好例である(小林

[1984:203])。また「社稷に生きるとは、自然の理法によって生きることであり、それは伝統的な農業生産を中心とする共同体社会をつくることである」とも言われている(堀 [1991:253])。「ひとたび近代文明の洗礼を受けた人類が、何千年も太古の原始生活に還元することが出来るかどうか、出来るにしてもそれを欲するかどうか、極めて大いなる疑問である」という津久井龍雄の発言は、「社稷」の持つ「復古主義」「ロマン主義」イメージを言い当てたものである(司法省刑事局編 [1941→1974:26])。つまり、つまるところ、「社稷」とは、戦後の啓蒙的社会科学者が指弾してきた、没個性的な「前近代的共同体」なのである。

確かに、この「社稷」を日本の古代史上にその実態や理想を求めると自ら主張の根拠を「歴史」に置く権藤の叙述スタイルは、かえって「復古主義」「ロマン主義」であると受け取られる結果を招いたことは否めない。しかし、「社稷」で執行される「自治」に関して以下のような興味深い記述がある。「過ぎ去つたことは再び戻りはしない。それ故に『破壊された自治の新しき自治への復帰』といふのである」(松沢 [1935d:16])。さらに「古代的な形態とは自治成俗の形態である。近代社会からの、それへの復帰とは、新しき自治形態へ革めることでなければならぬ」(同 [18])。権藤が構想する「社稷」や「自治」は、一見、歴史的な存在としての村落共同体をそのまま模写したものに写るもの、決してその中身は「先祖帰り」を意図したものではなかつたと考えられるのである⁽²⁰⁾。

4. 「有機体」としての「社稷」

——「相互扶助」の必要性——

岩崎正弥は、「社稷」が復古的・自然的な村

落形態として捉えられてきたこれまでの先行研究を批判し、「社稷」の本意は「作為的・目的的なアソシエーションの原理によって現実の自然的な村落共同体を批判」することにあつたのであり、「社稷」を「前近代的共同体」ではなく、むしろ「アソシエーション」に近いものとして捉える見解を示した(岩崎 [1997:191])⁽²¹⁾。ここでは、岩崎の「社稷」に関する指摘を参考にしつつ、「社稷」ならびにそこで執行される「自治」の内容についての検討を深めていきたい。

岩崎も指摘するように、権藤は「社稷」を「民衆相互の共同契約」と考えていたようである(岩崎 [1997:174])。「社稷」の政事、すなわち「社稷の祭りは一つの共同契約(法律家の云ふ契約の如く冷や、かなものではなく、食糧の分配や貯蔵やその他さまざまな対自然的対策としての共存互惠の契約)であり、「衣食住の完全な充足と男女慾の調和をより以上に進歩させたいといふ」「希望要求を相互に満足さすべく一定の契約の下に、適当な按排構成せられたものが社稷である」(松沢 [1935a:20])。生活を営むうえで必要な欲求を満たすために、個人は様々な他人と相互に「共同契約」を結び、それによって「社稷」が構成されるのである。

そうすると、「社稷」は単なる「個人の集合体・集積体」を意味するものではない。「社稷」は「単なる個人の総和ではなく、その有機的な統合であり、有機的な統合であるが故に、一の個に対して拘束性ある客観体となつて望んでくるのは当然のことである。一の個の或る行為は他の全体の個の幸、不幸と必然的なつながりを持つてゐる」(松沢 [1935b:21])。「社稷」は民衆各々が結び付き合う「有機的」な統合形態である。

ここで重要なことは、あくまでも「社稷」の成立は自己の利益と他人のそれが一致するとこ

ろにあつた、ということである。「自己の幸福と他の無数の人間の幸福との一致するところにのみ自己の幸福の許容さるゝ場所がある」(松沢 [1935b:21])。「自分の幸福と他人の幸福とが一致するところにのみ自分の幸福は許されるといふこととなります」(松沢 [1936b:11])。「社稷」では自己と他者の利益が絶えず一致し、その限りにおいて、自己は個人的な利益(幸福)を追及しまたはそれを享受することが可能となる。さらに、この個人間で生じる利害と「自治」の関係について権藤は、以下のように言及する。「自治主義と、国家主義とは、其根本の觀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」「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」(権藤 [1927→1972:278])。権藤が理想とする「自治」では、個人的利益と社会全体的なそれが互いに齟齬をきたすことなく、常に一致している。そして言うまでもないが、権藤は民衆が自律的に治める「自治」を重視する以上、まず個人的利益があつて社会全体的な利益が存在すると考えているのであり、決してその逆ではない。したがって、公私の利害一致と言っても、社会全体的利益に個人的なそれを埋没させていくような国家主義や全体主義は排されるのである。

こうして「社稷」において自己と他者のそれぞれの利益が一致するようになると、それが「規範」として成立する⁽²²⁾。「個が生きることを以て全体の生きること、し、全体の存立が同時に個の存立であるといふ交互関係内に当然生ずるところの人間行為の制約である」(松沢 [1935b:21-22])。また、「有機的な社稷の拘束性は、個と全体との利害を一致せしめるところにその力の最も大きな部分を向けるものである」(松沢 [1935b:22])。「社稷」において自然発生的に形成されてきた「規範」が、自己の利益と他

者のそれを調和させていくのである。

もちろん、この「社稷」において働く「規範」、すなわち「人間行為の制約」「社稷の拘束性」は、「社稷」の構成員に強制的あるいは抑圧的に降りかかることはない。「社稷が個の自主独立性を抹殺し、無意識的な隷属を強要するといふのではない」(松沢 [1935b:21])。「だと云つて人間の独立性とか自主性とかを束縛してゐるといふではありません。要するに、個人が生きることが全体の生きることであり、全体の幸福が同時に個人の幸福であるといふ交友関係のうちに発生するところの制約——いはゞ個人と全体との利害を一致させやうとする一種の規制力が働くのです」(松沢 [1936a:10])。したがって、この「規制力」——「人間行為の制約」「拘束性」——がある限り、個人は「社稷」において自由に振る舞うことが可能であり、またそれが保障される。さらに、この「規制力」が働く「社稷」と「自治」の関係は以下のように述べられている。「それは強者の強制でもなく、また他の何者の強制でもない。各個人の自制は、人と人との調和の始めであり、それより各家が自ら治まり、進んで隣閭共に自ら治まり、更に共同的集団全体が自ら治まる『自然而治』の状態である。これこそ真の意味の『自治』である」(松沢 [1935b:22])。「この規制力の根底を成すものは、無数の個人の自修自制、即ち無数の『治己』の統合に他ならない。それは強者の強制でもなく、また他の何者の強制でもない」(松沢 [1935b:22])。「社稷」における「規範」を意味する「規制力」は、決して外部から付与されたものではなく、「社稷」の構成員が創造したものである点において、彼らの主体性や自律性の表れとして高く評価される。「規制力」は、権藤が理想とする「自治」の執行に不可欠なものなのである。

5. 「共存互恵の観念」

——共生へのまなざし——

「社稷」を民衆相互の共同契約によって成立する「アソシエーション」に近いものとして捉えた岩崎正弥は、「社稷」では個人が「独立した個人として、互いに自由を尊重される」と指摘した(岩崎 [1997:177])。これは「社稷」を没個性的な「前近代的共同体」と捉えてきた先行研究への批判である。

しかし、権藤は「社稷」において個人は自由に振る舞うことを単純に賞賛していなかったことは留意すべきことである。前節で述べたように、「社稷」には個人と全体の利益を一致させる「規制力」の存在があり、それが両者の関係を調和させていた。よって、権藤は個人が自由に行動することを積極的に推奨していたわけではない。そこでここでは、権藤は「社稷」を構成する成員(個人)をどのように捉えていたか——どのような形で個人の自由を発揮させようとしていたのか、あるいはその際自己と他者との関係はどうなるのか等々——を明らかにする。これは、岩崎の分析に不足していた論究である。

そもそも「社稷」を構成する個人(成員)は、私的領域に耽溺するような「原子論的個人」であってはならないと見なされていた。明治以来日本が模範としてきた、西洋的な「自治」制度における個人観に関する以下の記述を見てみよう。「自治の基本は治己にある。治己のなきところに共同的な自治は営なめぬ。然るに先進資本主義国から移植した自治の基本は単なる自我であり、利己である。『社会の中で自由な』個人ではなくして『社会に対して自由な』個人観に立脚した自治である」(松沢 [1935c:3])。「社稷」を構成する成員(個人)は、西洋的自治が

前提とする個人——社会を超越し自由に振る舞う個人——ではなく、絶えず社会との関わりの中で自らを規定していく個人、いわば「社会化された個人」なのである⁽²³⁾。さらに、以下の記述を見てみよう。「安全に生きたひとといふ人間の本性が、人間同志をしてひとりで「社稷」を結ばせ、そして一たん社稷に結びつけば、今度は社稷に結びついたお互ひの関係を維持するために、『お互ひのため』といふことを考へて自分の行動をしなければならなくなるといふのです」(松沢 [1936b:10-11 (傍線筆者)])。あくまでも個人の自由は、自己と他者の相互依存的関係の総体である「社稷」において発揮されるのであり、ここでは「他者への配慮」があつてこそ個人の自由が許容される。個人の自由は他者を犠牲にすることによって得られないのである。

さらに、以下の記述に注意したい。「人々は『お互ひに生きなければならない』といふ觀念から、さういふこと(私利私欲を追求する横着者がでてくること……筆者挿入)が起らないやうにしようします』『共同して生きよう』といふ公衆の意志が自然にさういふ横暴者を抑へつけるやうになり、また一方不幸な者に対して同情ある救済と慰安とを与へやうとするに至ります」(松沢 [1936b:6 (傍線筆者)])。このやうに「社稷」を構成する成員(個人)は、『お互ひに生きなければならない』といふ觀念や『共同して生きよう』といふ公衆の意志』といふ、いわば「他者への配慮」が元々備わっていると見なされていた。つまり、「社稷」を構成する成員(個人)は、他者の窮状に対して常に思慮を働かすことのできる能力を〈生来的〉〈本質的〉に有していると考えられていたのである。

また、以下の記述も見てみよう。「まことに共存互恵の觀念こそ人間を自治生活に駆り立てる根本のものなのです。そして共存互恵の觀念

に裏づけられた自治生活によつてのみ人々はその生存の要求を安全に充たすことが出来るのです」(松沢 [1936b:7 (傍線筆者)])。ここでは「共存互恵の觀念」——上で指摘した『お互ひに生きなければならない』といふ觀念』や『共同して生きよう』といふ公衆の意志』に該当すると思われる——が、個々人が相互に結び付き合うための動機・理由としてあげられている。「社稷を祀るといふのは宗教ではなくて、たゞ人間がその集団生活を安全に維持してゆくにあたり、ひとりで人間の中に生じてきた一つの共同觀念のあらはれだつたのです」(松沢 [1936a:8 (傍線筆者)])。『共存互恵』の觀念といふものは、人間がその生活を集団的に営むことにより発達したものでありますが、その觀念が人間に自治の力を養つたのです。社稷を形づくるとするそもそもの出発点は人間同志の共存互恵にあるのですから、社稷の維持とか発展とかのために自治の力がだんだん養成されてきたことは自然でせう」(松沢 [1936a:9 (傍線筆者)])。こうした記述からも、「社稷」を構成する成員(個人)には予め「共存互恵の觀念」が埋め込まれていると考えられていたのである。そして「人間生活に於ける衣食住男女の安全な満足は、人間の共存共済の觀念に依る自治結束によつてのみ遂げられる」のである(松沢 [1936b:12])。したがって、誤解を恐れずに言えば、「相互扶助」があつて「共存互恵の觀念」が養成されるというよりは、むしろこれらの觀念が成員(個人)に元来備わっている(埋め込まれている)からこそ、「社稷」は成立するのである。

6. まとめ

以上の分析結果から、権藤の農本主義に関する新たな見解は、以下の2点に集約される。

第1に、権藤は、「社稷」を没个性的な「前近代的共同体」ではなく、むしろ自己と他者との「共生」関係を維持したうえで個人の自由が發揮される、新たな共同体（人間関係）を構想していた、ということである。これまで先行研究では、「社稷」を伝統的・歴史的な村落社会と同値にし、「復古主義」「ロマン主義」の象徴であると理解してきた。さらに、それは戦後の啓蒙的社会科学者が指弾してきた、個人が共同体に埋没し個性の実現を阻む共同体と見なされた⁽²⁴⁾。ところが、本稿の分析から明らかになったことは、「社稷」とは自律的な個人が「有機的」に連関した社会関係であり、「社稷」を構成する成員（個人）は個人的自由の享受が保障され、そこでは私利私欲を追求する個人を生み出さないために個人的自由の実現は「他者への配慮」が伴った形で構想されていた、ということである。他者を犠牲にする個人的自由は排斥され、あくまでも自己と他者との「共生」関係の中でそれは發揮される。そして、このような「社稷」構想は、外部者による他律的な支配——国家権力——を批判し、国家主義やファシズムへの抵抗へつながるのである。

第2に、権藤は、「社稷」を構成する成員（個人）に「共存互恵の観念」——自己と他者との「共生」観念——が〈生来的〉〈本質的〉に備わっていると考えていた、ということである。「社稷」は、その成員（個人）が他者と共に生きていこうとする極めて自然的な思いから構成されていることが本稿の分析から明らかになった。これは、生活するうえで人間は共同的な存在である以上、個人は他者依存的・相互依存的・他者関係的にならざるを得ないということを権藤が熟知していた結果でもある。こうして、最初から「社稷」を構成する成員（個人）を予め「共存互恵の観念」が備わっている個人、

いわば「社会化された個人」と見なしていたのである。

以上の2点を踏まえると、権藤の問い——国家権力に抵抗可能な、自己と他者との「共生」関係の模索——は、決して「農」という特殊分野に限定されるものではなく、むしろこれは一般的な問いに還元できる。さらに、権藤のライフヒストリー、すなわち農家の出身でもなく、また専門として農業を学んだ経験・生業として農業に取り組んだ経験もないことから判断しても、権藤思想は農本主義的な色彩やイデオロギーが薄く、むしろ「農の営み」に関する記述は自らの思想を展開するうえでの“手段”に過ぎないように感じられる⁽²⁵⁾。かくして、権藤思想とは「農の営み」を前提としてそれを抽象化・一般化することによって紡ぎ出されたものではなく、その逆、すなわち自らの主張を「農の営み」に「仮託」させていった思想という印象を受けるのである。ともあれ、「復古主義」「ロマン主義」に収斂させられる危険性を内包させながらも、決して自らの理想を「歴史」や「自然」に押し止めることなく、むしろそれらが持つ「想像力」を援用することによって思想にまで高めていく営為にこそ、権藤思想の本質があると思われる。本稿はそれを捉える一助に過ぎない。

註

- (1) 大内雅利によると、農本主義の思想的特徴は、①自然の重視、②勤労主義と精神主義の農民像、③小農による家族経営農業、④好ましい農村像としての郷土主義、⑤家族主義と郷土主義に基礎においた国家像、⑥上述した家族・郷土・国会以外の社会や集団の否定、とされる（大内 [1993:1159]）。農本主義は、以上のように思想的内容が多岐にわ

- たるため、その定義については「読んで字のごとく、農こそあらゆるものの大本だとみなす思想」（筑波 [1960:4]）という、いわば“緩やかな定義”にとどまり、誰を農本主義者と見なすかについては、それを論じる者の判断に任されてきた。野本京子はこのような農本主義の“緩やかな定義”を「むしろ、自明のこととして扱われてきたように思う」と述べている（野本 [1999:5]）。
- (2) 農本主義が形成されてきた社会的・歴史的背景については、すでに戦前から指摘されていた。桜井武雄は、『農本』思想が真に自己自身にめざめる、言ひかへれば農本主義 *an sich* から農本主義 *fur sich* へと転化するの、封建社会の胎内に商業資本＝高利貸資本が発生し、『貨幣の権力』が発生するにいたつてから後ちのことである」と言及している（桜井 [1935→1977:120]）。また戦後においても、中村雄二郎は、農本主義を農業社会から工業社会への移行の過程において表れた、農業社会からの思想的反応（*reaction*）であると結論付けている（中村 [1967:277]）。
- (3) 別稿において、筆者は、権藤の農本主義は「自作農」主義であることを指摘し、それに「地主制」批判の志向性が内在していたことを指摘した（船戸 [1999]）。権藤の農本主義には現況の農村社会を批判する視点が内在していたのである。
- (4) 小林英夫は、権藤を「昭和ファシスト」の中でも、「従来の保守体制をなんらかのかたちで変更すべし、という発想で破壊行動に走った者」という意味で「現状破壊派」に分類している（小林 [1984:25]）。
- (5) 海軍側の青年将校のリーダー的存在であった藤井齊は、「昭和六年六月十三日附、九州の同志宛手紙」の中で「こゝ一、二年のうちに大破壊が始まるであらう。—（中略）—建設の具体策及思想は権藤翁の『自治民範』——北氏の『改造法案』、この二つ也」と述べていた（司法省刑事局編 [1939→1963:57]）。
- (6) 岩崎正弥が権藤の門下生であった松沢保和に行った聞き取りによる（岩崎 [1997:195]）。
- (7) 血盟団事件を企てた井上日召は以下のように述べている。「権藤氏の『自治民範』は青年将校達が読んで推奨してゐた。当時の日本の革新を志す程の者は皆読んだ。私も読んだが難しくて解らなかつた。…（中略）…私達同志が権藤氏の本を読んだり講義を聴いたりして、それで蹶起する決意になつた、という事実はない。読む前に決意は出来てゐた。…（中略）…一般の人は、この人のけむりに巻かれて、正体が解らずに感心してゐたのである」（井上 [1953:271-272]）。
- (8) ステファン・ヴラストスは、権藤の農本主義には「反近代」「右翼思想」と論評されるほど、日本軍国主義へつながる契機は必ずしもないという。それにもかかわらず、時代の中で読むのなら、後の展開は自明である。そこでヴラストスは、このような農本主義のディスコースはいかにして可能なかという問題提起を行っている（橋本 [1993:65]）。また岩崎正弥は、農本主義が日本ファシズム・イデオロギーであるという前提や認識が、かえって農本主義の本質を「誤読」したのではないかと述べ、このような図式を括弧に入れた上で農本主義を再検討する必要性を説いている（岩崎 [1997:6]）。
- (9) 権藤を「古代讚美主義」と見なした津久井龍雄は、権藤を「極めて単純なる無政府主義」であるとも評している。（司法省刑事局編 [1941→1974:25]）。木下半治も「国家主義、統制主義とはおよそ縁の遠い」「一個の無政府主義理論」と評している（木下 [1977:32-33]）。その他、権藤を「無政府主義」と見る論者は伊福部隆彦 [1961]、渡辺京二 [1980]、久保隆 [1981] があげられる。また、山崎春成は権藤の農本主義を「農本主義のもつ反都会的、反中央集権的、復古主義的傾向の極限形態」

と見なしている（山崎 [1961:20]）。筒井清忠もそれを明治以来の中央集権化に対する批判であったと指摘する（筒井 [1984→1996:82]）。そもそも農本主義を「日本ファシズム」との関連で論じたのは丸山真男であったが、実際、彼自身も権藤の農本主義に「郷土的農本主義の立場に立つての反官的、反都市的、反大工業的傾向」を検出し、そこに一種の「農本無政府主義」の色彩を感じ取っていたことは事実である（丸山 [1947→1964:46]）。

- (10) 権藤の門下生であった長野朗は以下のように述べている。「権藤氏の学説がよくわからないのは、筑後なまりの言葉がよくわからないのと、用語が聞きなれないのと、説き方がいまの学校教育を受けた人や社会科学の人びととまったく異った型であり、それに西洋流と東洋流の学問の相違である」（橋川 [1964→1994:45]）。
- (11) 権藤の思想を「権藤イズム」と揶揄する桜井武雄は、それを「現実離れのした観念的空想的呼びかけ」と酷評する（桜井 [1958:52]）。
- (12) 「当時」の時代状況においても、権藤の思想を捉える言葉が見あたらず、その一方で多くの標語がそれに対して付与されたが、いずれも権藤の思想を的確に捉えたものではなかった、という（橋川 [1964→1994:44]）。
- (13) 権藤の農本主義を分析する手掛かりとして、『制度の研究』に書かれた、権藤の門下生である松沢保和の無署名論文を最初にとりあげたのは岩崎正弥である（岩崎 [1997:170-171]）。
- (14) 「制度学」とは文字通り制度の沿革・歴史・その例制を対象とする学問で、「いわば東洋的歴史学と東洋的政治学を一体としたものという印象のもの」である（橋川 [1964→1994:45]）。
- (15) 岩崎正弥は『制度学の研究』について「同誌は『制度学雑誌』（編集人伊福部隆輝、1934年5月～7月発行）の前例とは反対に主要論文を権藤の書齋であった茶室で、権藤と松沢が一对一で松沢が

執筆した論文を読みあげ、『結構です』という権藤の承諾を得て発行したものである」と記している（岩崎 [1997:171]）。

- (16) 幼少の頃から権藤にとって「社稷」という言葉は馴染みのある言葉であったように推測される。というのも、権藤家が代々仕えた久留米藩には、幕末期に「社稷党」と俗称されるような党派があり、この党と権藤家はかなり密接な関係にあったからである（渡辺 [1980:83]）。
- (17) 少なくとも権藤は「社稷」は「社会」を指すものと考えていたようである。「社会は社稷と同義語である。この二つの間に差異はない。明治以前は主として社稷なる文字を用ひ、明治年代以後は社会なる文字を主として用ふるに至つたに過ぎぬ。吾々が社稷なる文字を用ひ、社会なる文字を用ひぬのは、社会の語義が一般にあまりにも抽象的に扱はれて居るからである」（松沢 [1935a:10]）。
- (18) 民衆の「自制力」に成り立つ「自治」を無視した、抑圧的なく上から）の国家的政策全般に批判的態度をとる権藤が、「昭和維新」が叫ばれ様々な国家改造案が議論される1930年代にあって、現状打開策としての「ファッショ」を積極的に批判することは何ら不思議なことではない。「ですからファッショにも私は絶対反対をしてゐるのです。吾々国民の生命を託すべきものはファッショではありません。それよりも他に立派な中心勢力があります。それは国民です」「国民が一つ考へを直して直ちに実行しさへすれば何の面倒もなく改革が出来るのです。と云ふのは国民総立ちで自治的に結束することです。国民全体が既成政党や軍閥なぞと関係なしに自治をしく事です」（自治学会編 [1932→1976:171]）。また権藤は、後に「電力管理法」につながり、国家総動員体制確立に画期的な役割を果たした、通信省の「電力国家管理法案」を「上からの官僚的統制」と見なし、それを「国家ファシズムの統治観念」「国家資本主義」である

- として批判している（権藤 [1936:120-121]）。
- (19)このような見方は、古くは戦前からあった。権藤の農本主義を津久井龍雄は「古代讚美主義」、山川均は「復古主義反動主義のセンチメンタリズム」と評している（司法省刑事局編 [1941→1974:26]）。
- (20)最初に、権藤の言う「社稷」がユートピア的な村落秩序や形態を投影したものではないことを指摘したのは渡辺京二である。渡辺は「社稷」を「古代的コミュニオンなどという純粹仮定的な範疇ではなく、あくまで幕末に至るまで保持されて来た近世的村落共同体から抽出された範型なのである」と断言する（渡辺 [1980:87]）。
- (21)岩崎正弥は、「社稷」を言い表すのに「アソシエーション」という言葉を使用した。アソシエーションとは、諸個人の個別的関心を満たすため協同的につくられる組織体や結社を意味し、極めて「実体的」な概念である。しかし、実際のところ、「社稷」はアソシエーションと呼称される程、「実体的」な組織や結社ではないことは注意を要する。
- (22)渡部京二は、「社稷」に内在する「規範力」こそ、権藤思想の重要ポイントであることを指摘していた。「大地主による土地の兼併とブルジョアの法体

系の浸透による村落の共同性の崩壊こそ、彼の恐怖と憎悪の的なのであった。土地と兼併の農産物ことに米穀の私利的商品化、これが村落の共同規制力によってチェックすることを彼が夢みた二大悪弊にはかならなかった」（渡辺 [1980:87]）。

- (23)これに関して以下のような記述もある。「一の個が自己の欲するがまゝに振舞はんとしてもそれは許されない」（松沢 [1935b:21]）。「われわれ人間の行動に一定の制限があり、われわれが『自由な行為』をなさうとする時、同時にその行為に対する責任をも考へなければならない」（松沢 [1936a:10]）。

- (24)「前近代的共同体」への分析や批判に対して徹底したこだわりを見せたのは、戦後の啓蒙的社会科学者である丸山真男・藤田省三・川島武宜らである。現在においても、ポストモダン派の論客によって、それは「日本のズルズルベッタリ自然主義」という言葉で評されている（柄谷編 [1990→1997:53]）。

- (25)岩崎正弥も、「社稷」が農村に限定されないのであるから、権藤の思想に農本イデオロギーは希薄であると指摘している（岩崎 [1997:180]）。

文献

- 安部博純 1973→1995『新装版 日本ファシズム研究序説』未来社。
- 松戸修一 1999「農本主義の再検討——権藤成卿・加藤完治を中心に——」関東社会学会機関誌編集委員会編『年報社会学論集』12：119-130。
- 権藤成卿 1927→1972「自治民範」『権藤成卿著作集』1 黒色戦線社。
- 1932→1973「農村自救論」『権藤成卿著作集』2 黒色戦線社：1-243。
- 1936『其の後に来るもの——血盟団、5・15、2・26事件——』平野書房。
- 橋川文三 1964→1994「昭和超国家主義の諸相」『昭和ナショナリズムの諸相』名古屋大学出版会：3-54。
- 橋本満 1993「『近代日本における伝統の発明』シンポジウム」『ソシオロジ』37(1)：61-66。
- 堀幸雄 1991『右翼辞典』三嶺書房。
- 伊福部隆彦 1961「東洋的アナーキスト——権藤成卿の自治学説——」『思想の科学』28：50-54。
- 井上日召 1953『一人一殺』日本週報社。

- 岩崎正弥 1997『農本思想の社会史——生活と国体の交錯——』京都大学学術出版会。
- 自治学会編 1932→1976「権藤学説 批判への批判及び座談録」『権藤成卿著作集』3 黒色戦線社：139-340。
- 柄谷行人編 1990→1997『近代日本の批評 昭和篇』(上) 講談社文芸文庫。
- 木下半治 1977『日本右翼の研究』現代評論社。
- 小林英夫 1984『昭和ファシストの群像』校倉書房。
- 久保隆 1981『権藤成卿論——農本主義とアジア的共同性——』JCA出版。
- 丸山真男 1947→1964「日本ファシズムの思想と運動」『増補版 現代政治の思想と行動』未来社：29-87。
 ———— 1961『日本の思想』岩波新書。
- 松尾章一 1977『日本ファシズム史論』法政大学出版局。
- 松沢保和 1935a「制度学を共に志す人達へ」『制度の研究』1(1)：1-15。
 ———— 1935b「社稷に関する覚え書」『制度の研究』1(1)：16-32。
 ———— 1935c「自治及分権につきて——現代に於ける自治講究の意義——」『制度の研究』1(2)：1-16。
 ———— 1935d「自治は公同の基礎——自治及び自治学説について——」『制度の研究』1(3)：12-25。
 ———— 1936a「〔解説〕制度学(自治学説)に於ける社稷と社稷観」『制度の研究』2(11)：6-19。
 ———— 1936b「〔解説〕治己的自治について」『制度の研究』2(12)：6-16。
- 中村雄二郎 1967『近代日本における制度と思想』未来社。
- 野本京子 1999『戦前期ペザンティズムの系譜——農本主義の再検討——』日本経済評論社。
- 岡崎正道 1999『異端と反逆の思想史——近代日本における革命と維新——』ペリカン社。
- 大内雅利 1993「農本主義」森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』有斐閣：1159-1160。
- 桜井武雄 1935→1977「農本主義——その歴史・理論・地盤——」『歴史科学』3月号 青木書店：119-138。
 ———— 1958「昭和の農本主義」『思想』407：42-54。
- 司法省刑事局編 1939→1963「右翼思想犯罪事件の総合的研究——血盟団事件より二・二六事件まで——」
 今井清一・高橋正衛編『現代史資料』4(国家主義運動1) みすず書房：1-220。
 ———— 1941→1974「『国家主義団体の理論と政策』抄」高橋正衛編『現代史資料』23(国家主義運動3) み
 すず書房：3-169。
- 筑波常治 1960「日本農本主義序説」『思想の科学』18：4-12。
- 筒井清忠 1984→1996「戦間期日本における平準化プロセス——思想集団の社会史——」『昭和期日本の構造——
 二・二六事件とその時代——』講談社学術文庫：62-109。
- 渡辺京二 1980『日本コミュニズムの系譜』葦書房。
- 山崎春成 1961「農本主義論の問題点」『経済学雑誌』43(5)：1-25。

※一次史料の引用にあたっては、仮名遣いは原文通りとし、漢字は原則として新字体に直した。

※本稿は、文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(ふなと しゅういち)