

石橋湛山の思考方法と哲学

望月詩史

はじめに

第一章 「欲望統整」哲学

第一節 田中王堂から石橋湛山へ

第二節 プラグマティズムと進化論

第二章 進化論的思考の形成―加藤弘之・丘浅次郎批判を手がかりに

第一節 進化論認識

第二節 丘浅次郎―進化論に対する揺るぎなき信頼

第三節 加藤弘之―社会ダーウィニズムと国家有機体説

第三章 「真」を追求する思考

第一節 「真」とは何か

第二節 合理的思考

第三節 「日本」的視角に根ざした思考

一、「日本」とは何か

二、有機体論的秩序観

三、「日本」という根拠地と愛国心

むすび

はじめに

近代日本を代表する言論人である石橋湛山（一八八四—一九七三年）に関する研究は、『石橋湛山全集』（全十五巻、東洋経済新報社）が一九七〇年から七二年にかけて刊行されて以降本格化した。およそ四〇年近くの研究史を持つことになるが、湛山の思考方法に焦点を当てた研究は、必ずしも多いわけではない。先行研究の多くは、例えば湛山の明快な植民地放棄論や軍備撤廃論に言及しながら、それら主張が同時代において如何に「異端」であったのか、あるいはその先見性などを明らかにしてきた。無論、こうした研究の意義は、認められなければならない。けれども、特異な主張がなぜ展開されたのか、言い換えると、湛山の言説がどのような思考方法によって導き出されていたのかに関しては、全てが明らかにされてきたわけではない。

湛山の思考方法に関する先行研究としては、姜克實による研究成果を挙げることができる。姜は、湛山の思想体系の総称ともいべき「小日本主義」^①を、外交思想の一類型であると同時に、「かなり重要な意味において経済思想」^②であ

るといふ認識の下、この点に重点を置いて湛山の思考方法の分析を試みた。そして、戦時期の「小日本主義」には確かに後退も見られたが、「経済思想、また哲学思想の面において、小日本主義思想の真髓はほぼ全うされた」として、「小日本主義」は戦前から戦後まで一貫したと結論付けた。この見解は今日、多くの研究者から支持されている。

ところで、湛山の思考方法を分析する際に姜が着目したのが、プラグマティズムを基盤とした「欲望統整」哲学である。この哲学は後述のように、確かに湛山が物事を合理的に判断していたことを説明している点では説得力を持っている。けれども現実には、経済合理主義に代表される「合理的思考」から導き出された言説だけではなく、ナショナルイズムや愛国心はもちろん、《日本からの問い》（＝「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」）や《日本への問い》（＝「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」）を生み出す「国民的使命観」「道徳的使命観」といった「非合理的思考」から導き出された言説も少なくない。ただ「欲望統整」哲学では、この非合理的思考を正確に捉えることも、またその思考方法を説明することも困難である。このことは、姜が「小日本主義」における「道徳的視点の欠落」⁴を指摘している点からも明らかであろう。つまり、「欲望統整」哲学の観点から見ると、湛山の思考方法には道徳的視点が欠落していると認識されてしまうということである。

しかしながら、非合理的思考が等閑視されてきた要因は、「欲望統整」哲学に代表させて湛山の思考方法を説明しようとして試みてきた方法論上の問題のみならず、先行研究の多くが思考方法の検討をさほど重要視していなかった研究史的背景も深く関わっている。言い換えれば、「欲望統整」哲学の論理が経済合理主義に代表される湛山の合理的思考を的確に説明しているとして、多くの研究者から支持されてきたということである。けれどもこのことが、結果的に湛山の思考方法への関心を低下させ、また非合理的思考が看過され続ける原因になったと考えられる。ただ前述のように、非合理的思考が湛山の言説に深く影響を与えている可能性がある以上、この思考に着目することは不可欠であり、またそ

れと同時に合理的思考の再検討も求められるであろう。というのも、これまで湛山の言説の多くは合理的思考の観点から検討されてきたが、非合理的思考の存在を前提とした場合、従来、合理的思考から導き出された言説として理解されてきたものが、実際には非合理的思考から導き出されたものである可能性を否定することができないからである。

ところで、二〇〇〇年以降、特に若手研究者を中心に先行研究に対する批判が徐々に見られるようになってきた。これら研究に対して姜は次のように評価している。

「豊かな発想、大胆な問題提起で石橋の思想「評価」の面において新風を吹き込んだのは事実のようだが、一方「研究」の面において、先輩学者たちが行ったような、基礎的、総合的実証研究の努力が不足がちで、場合によって、湛山の思想体系への半解、あるいは誤解の上に、安易に結論を繰り出す早計さも見受けられる」⁵⁾

筆者も基本的に姜の評価に同意するものの、同時に批判的研究と問題意識を共有しているのも事実である。中でも上田美和とは、石橋湛山研究が、必ずしも研究者間で統一した見解が存在しない「小日本主義」に基づいて行われてきたことを踏まえた上で、「小日本主義という視角」の妥当性を容認しつつ、「新しい石橋湛山像を探りたい」と考える点で問題意識を共有している。⁷⁾

ただ、石橋湛山研究に「新風を吹き込んだ」最近の批判的研究に対しては幾つか疑問点を持つ。第一に先行研究が描き出した「小日本主義者・石橋湛山」像に否定的でありながら、自身の石橋湛山像が必ずしも明確に打ち出されていない点、第二に及川英二郎に見られるように、「小日本主義者」としての湛山の一面を全面的に否定してしまっている点である。⁸⁾ 後者については、例えば上田も「筆者は石橋が小日本主義者であったことを否定しようとしているのではない」と明言している。ただ「戦時期にまで小日本主義を敷衍して解釈しようとする方法に対して疑問を感じている」⁹⁾、あるいは「戦時期の石橋研究において「小日本主義」は有効な分析枠組みといえるのか」というように、上田はあくま

で「小日本主義」の枠組みを戦時期に適用することの妥当性を問題視しているに過ぎない。

一方筆者が問題視しているのは、湛山が「小日本主義者」として一貫したのか否か、あるいは「小日本主義」を湛山の思想や言説を分析する際の枠組みとして妥当であるかどうかを問題とするのではなく、彼の思想体系が経済合理主義に代表される合理的思考に過度に引きつけられて解釈されていることであり、またそれに基いて「理想化された石橋湛山像」が作り上げられている点にある。ここでは先に指摘したように、ナシヨナリズムや愛国心はもちろん、「国民的使命観」や「道徳的使命観」、それらに基づく《日本からの問い》《日本への問い》といった非合理的思考は捨象され、これらは湛山の思考の本質ではないと位置けられることになる。

しかしながら、経済合理主義に代表される合理的思考が湛山の思考方法として重要であるとしても、それは非合理的思考と併存していたわけであって、それ故、湛山の言説を全て経済合理主義によって解釈しようとすれば、それは自ずと無理が生じることになる。こうした「理想化された石橋湛山像」は、つまり、経済合理主義という「大前提となる原理をたてて、そこから下へ下へと具体的現象の説明に及ぶ行き方」による「上からの演繹」で導き出された人間像に他ならない。そのため「理想化された石橋湛山像」から一旦離れて、合理的思考と非合理的思考を全体的に含んだ湛山の思考方法を再構築すること及びその検討が必要となるのではないだろうか。また先述のように、「欲望統整」哲学が湛山の非合理的思考を十分に解き明かすことができず、そのことが「小日本主義」の解釈をめぐる議論を再燃させてきた研究史的背景を鑑みれば、非合理的思考に着目する必要があるであろう。

それではどのような方法によって、既存とは異なる石橋湛山像を導き出すことができるのであろうか。筆者は、これまでとは異なる角度から湛山の思考方法に着目すること、つまり「欲望統整」哲学から一旦離れることによって、それが可能になるのではないかと考える。そこで第一に注目したいのが、「真」を追求する思考である。これは、日本人の「生

活の方法」の有効性の有無に重点を置いた思考であり、「真」とは日本人の「生活の方法」として有効性を持つものを意味していた。つまり、ある時点で何が「生活の方法」として有効であるのかとの観点から、政治論や経済論等が論じられてきたということである。しかし湛山は、「真」の内容を一定不変とは考えておらず、それは時代状況と連動する形で変化すると認識していた。また常に「真」の内容を具体的な政策や法律などに置き換えていた点も特徴的である。この「真」を追求する思考は、「欲望統整」哲学と並んで湛山の思考方法の支柱ともいえるべき思考であった。この思考は、政治・経済・社会論などすべてに通底していたが、そこに深く連関していたのが「日本」的視角に根差した思考である。そしてこの思考には、「国民的使命観」と「道徳的使命観」が深く結びついており、それら使命観が、『日本からの問い』（「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」と『日本への問い』（「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」）を生み出すことになる。これは、湛山が「世界の日本」の意識を抱いていたことも無関係ではない。つまり、日本と世界（あるいは外国）の関係が有機的連関性を持つものとして捉えられたことで、日本人の「真」が世界との関わりの中で追求されたということである。そのため、一方的に世界に向けての『問い』が発せられるだけでなく、同時に日本に向けた『問い』も発せられたのであった。

第二に注目したいのは、「真」を追求する思考と「欲望統整」哲学を媒介する機能を果たしていた進化論の思想的影響である。この点について論じられることは非常に少ないが、そもそも進化論は、「欲望統整」哲学の基盤であるプラグマティズム哲学の成立に深く影響を与えていた。また進化論的思考は、「真」を追求する思考にも端的に反映されている。

これら「真」を追求する思考や「日本」的視角に根差した思考などの思考方法を検討することによって、「理想化された石橋湛山像」を批判的に捉えることが可能になると同時に、合理的思考と非合理的思考を全体的に含んだ湛山の思

考方法を再構築することも可能になると期待される。以上の問題意識から、本稿では石橋湛山の思考方法として「欲望統整」哲学と並んで「真」を追求する思考に着目し、また進化論の思想的影響にも言及しながら再検討を行う。この作業は、湛山の思想体系を再検討する上で非常に重要な意味を持つことになるだろう。

第一章 「欲望統整」哲学

第一節 田中王堂から石橋湛山へ

石橋湛山の思考方法として先行研究が着目してきたのが、「欲望統整」哲学である。これは明治から大正にかけてのプラグマティストの「代表者」ともいうべき田中王堂が、プラグマティズムを基盤に構築した哲学である。その特徴は、「活動的一元論」という哲学方法論にある。そしてこの哲学は、「経験（＝人間活動）を構成する「進歩」と「保守」という並立存在する二側面の作用的関係を強調¹⁵⁾する。主に次の四点の特徴が指摘される。第一に「経験（＝人間の活動）は、絶えず変化、進歩するものである」、第二に「これまでの観念で経験を統一することが出来なくなると、「観念を新たな活動に適するように改造する必要」がある」、第三に「この改造は分析と総合の「周道」によって行われるが、これはすなわち経験の「進歩」と「保守」の二側面の作用の結果にはかならない」、第四に「人間の活動はこのような周道の連環によって「螺旋的円状を画」いて絶えず前進していく¹⁶⁾」。このような特徴を持つ「王堂哲学」（＝「欲望統整哲学」）を姜克實は、「人生中心の哲学、個人本位の哲学、そして相対主義・漸進主義の哲学」（傍点・原文¹⁷⁾）と規定する。これら特徴を持つ王堂哲学を湛山は大学時代に会得した。彼は大学二年時に王堂の「倫理学」の講義を受講して「初めて人生を見る目を開かれた¹⁸⁾」。そして「私の物の考え方に、なにがしかの特徴があるとすれば、主としてそれは王堂

哲学の賜物であるといつて過言ではない¹⁹⁾と述懐している。こうして形成された湛山の「欲望統整」哲学を、姜は次のように要約する。

「この哲学には、個人的欲望が發展、変化する境遇に適合し得るようにそれを統制する（いわば欲望統制）と同時に、社会的境遇が一層發展・変化する個人的欲望に応え得るようにこれを改造してゆく（いわば現実改造）」という二つの側面が含まれている。社会生活を営むという人類の最高目的の下で、社会生活を構成する諸々の要素を一元的、作用的に捉え、相矛盾する二側面のどちらの極端にもはしらず、動的にその均衡を保ち、その統一を図る²⁰⁾」

このように、「境遇順応」、「境遇（現実）改造」が、湛山の「欲望統整」哲学を支える重要な概念となる。そして「境遇順応」は、進化論における「適者生存」(survival of the fittest) の概念と符合を見せる。それ以外にも、進化論における重要概念が、しばしば湛山の言説に反映されていることを考えれば、彼の思考方法に進化論が深く影響を及ぼしていることは想像に難くない。そこで湛山の進化論認識を確認しておく必要があるが、その前段階として、なぜ彼の思考方法に進化論の影響が見られるのか、その背景について確認しておきたい。

第二節 プラグマティズムと進化論

湛山における進化論の思想的影響は、「欲望統整」哲学の基盤であるプラグマティズムの起源と大きく関わる。一九世紀後半の米国で誕生したプラグマティズム哲学の成立には、進化論が深く影響している。²¹⁾この時代に米国で進化論が影響力を持ったのは、社会的・経済的な「問題そのものを一気に解消するようなダイナミックな新しい成長の可能性にかんする言説」を求めており、まさにそれを進化論が担ったからであつてつまり「おおかたその考えがその時代の好みに応じていたためであり、とくにそれが貪欲の哲学に激励を与えた²³⁾」ということである。²⁴⁾

次に、王堂のシカゴ大学時代の恩師であるJ・デューイのプラグマティズムについて概観しておきたい。⁽²⁵⁾ まず進化論がデューイに与えた影響であるが、デューイは観念と実践という「二元論を克服する道」をヘーゲルの弁証法とダーウインの進化論から学んだ。⁽²⁶⁾ そして「環境への人間の適応が社会的になされるものであり、それが適切になされるものであり、それが適切に行われた場合に進歩・発展がもたらされる」と考えた。⁽²⁷⁾ しかし一方で、デューイは「進化論的一元論」に批判的であった。というのも、環境への「適応」は決してそれに自己を合わせるといふ消極的な側面に限らず、自ら環境を変容させるという積極的な側面も存在すると考えていたからである。⁽²⁸⁾ これは湛山における「境遇順応」と「境遇改造」の二つの契機と符合を見せることになる。

さて、進化論との関係でデューイのプラグマティズムの特徴を指摘すると、第一に「絶対的な永久性」「不変性と完全性」への疑念、第二に「連続性」の肯定を挙げることができる。前者は、以下に引用する文章から明らかである。

「今や『種の起源』は、絶対的な永久性という主の契約の箱を打ちこぼち、不変性と完全性をあらわすものと見られてきた諸形態を、起生し移ろい行くものとして扱うことよって、最後には知識の論地を交換させ、従って道徳や政治や宗教の扱いを交換させざるをえない思考様式を導入しました」⁽²⁹⁾

このようにデューイは、ダーウインの学説が「絶対的な永久性」「不変性と完全性」という観念に対して疑問を呈したことに、その意義を見出している。⁽³⁰⁾

後者は、生物変化を論じる中で、あらゆる変化に「連続性の原理」(C・S・パス)を認めている。この考え方によれば、変化は「テロス telos」まで変化は間断なく継続され、また「下等な(単純な)活動や形態と、高等な(複雑な)活動や形態とが連続」しており、その意味は「完全な断絶を排除する」と同時に「同じものたんなるくりかえしも排除」ということである。また「高等」を「下等」に還元することを排除する。こうしてデューイは、「種子から

成熟へという生きた有機体の成長と発達は、連続性の意味の例証である」と結論付ける。⁽³¹⁾

このように、プラグマティズムの成立には進化論の影響を無視し得ず、またデューイの思考にも深く影響を与えたことが明らかである。そしてこのことが、湛山の思考方法に進化論的思想が組み込まれた背景として指摘できる。

本章では、進化論に立脚したプラグマティズムを基盤とする「欲望統整」哲学について、進化論との関わりに触れながら論じてきた。その理由は、先行研究では進化論的思想的影響について全く触れられることがなかったからである。次章では湛山における進化論的思考の形成について検討を試みたい。

第二章 進化論的思考の形成―加藤弘之・丘浅次郎批判を手がかりに

前章で論じたように、進化論はプラグマティズムの成立に深く関わっていた。ということは、プラグマティズムを基盤とする「欲望統整」哲学を会得した湛山の思考方法にも、進化論的思想的影響を認めることが可能であると推測することができる。そこでこの点を明確にするためにも、本章では加藤弘之と丘浅次郎に対する湛山の批判論を手がかりに検討を加えたい。

第一節 進化論認識

先行研究で指摘されるように、日本に初めて進化論（生物進化論）を紹介したのはエドワード・モースである。ただ実際には、この明治一〇年前後の時期に求められたのは、「生物学理論としてではなく、むしろ人間社会の進化・発展を説明する社会理論としてのダーウィン進化論」であり、進化論は明治前期において「社会ダーウィニズム」として受

容されたといえる。⁽³²⁾そして中でも、加藤弘之と丘浅次郎は「社会ダーウィニスト」を代表する存在であった。⁽³³⁾その両者に批判を加えたのが湛山である。湛山は、加藤弘之の『自然と倫理』、丘浅次郎の『進化論講話』⁽³⁴⁾を読み、特に加藤については、「加藤弘之博士の『自然と倫理』」（『東洋時論』（以下『時論』）一九二二年一〇月号「論壇」）を執筆している。両者への批判論を検討する前に、まず湛山の進化論認識を見ておくことにする。

湛山が最初に進化論に触れた時期については、正確には分からない。ただ湛山の回顧によれば、小石川付近に下宿していた一九〇五、六年頃、「哲学を齎り始めて、進化論などに興味を持つていた」⁽³⁵⁾と述懐している。また同時期に、中沢毅一からド・フリース (Hugo Marie de Vries) が提唱した「突然変種」の学説を聞き、「之れは当時私に取っては、耳新しい事なので、大に興味を持って、君の説明を聴いた」⁽³⁶⁾とも述べている。この回顧に従うならば、進化論に関心を抱き始めたのは一九〇五年頃ということになる。なお同年九月には田中王堂の倫理学を初めて受講していることから、それが進化論に興味を持つ契機となった可能性も否定することができない。

大学時代に進化論に触れた湛山は、生物界を説明する方法として進化論を支持していた。そこでの進化論の理解は、「生物は総て境遇に順応して生存して行く、即ち適者生存と云う法則を立てる」⁽³⁷⁾、そして「生物は総て境遇に順応して生きる。人間も同様である。否、此点に於て一切の生物に差異は無い」⁽³⁸⁾ということである。ここでの説明によれば、あくまで進化論は「生物進化論」に限定されている。この点が明確となるのが、アメーバなどの生物と人間の相違について言及した部分である。湛山は、両者の差異はその「生き方」「境遇順応の機関方法」にあり、「吾々は一層善く四辺の境遇に順応して行ける機関を有つ動物を、然らざる他のものに比し高等とする」⁽³⁹⁾と言う。このように、彼の「高等」と「下等」の区分は、「四辺の境遇に順応して行ける機関」の有無で区分されるのであって、それは決して「優劣の差」を意味していたわけではない。⁽⁴⁰⁾

湛山は、生物は生きるために「境遇に順応」し、また「境遇を改造」すると理解しており、それ故、全ての文物（宗教、哲学、科学など）は、「境遇順応の方法」（＝「生活の方法」あるいは「生活上の便宜」⁽⁴¹⁾）として理解されることになる⁽⁴²⁾。そして「過去に作られたる生活の方法」と「新に起る境遇の変化」という矛盾が生じ、それを調和する経過が進化しないし「境遇順応」⁽⁴³⁾であると定義する。以上の認識から、湛山は例え權威を失った文物であっても、それは過去には立派な「生活の方法」であった事実を看過してはならないと強調している。また「全て連絡の無い飛躍はしない。否、出来ない」⁽⁴⁴⁾とも力説する。なぜならば、「過去の生活の方法が全然打ち壊されて了う事が起れば、其の生物は滅亡する」からである。よって、「新要求が湧いたからとて、一切の過去の道徳、習慣の類を、悉く投げ棄てて了うなど云うことの出来るものではない」⁽⁴⁵⁾。

さて、湛山は進化論を支持する以上、先天的目的の存在を否定することになる。これは湛山の認識論的立場に起因していると思われる。つまり、彼は目的が行動を規定するという「目的論」⁽⁴⁶⁾に立脚しなかったということである。とはいえ、原因が結果を決定するという「機械論」⁽⁴⁷⁾の立場であったとも言い難い。なぜならば、いずれも偶然性を認めず、「宿命観的」であり、「生命の自由活动を認めることは出来ない」⁽⁴⁸⁾からである。言い換えると、湛山にとつて人間とは、一方で変化する環境に適応し、他方で主体的に環境の改造を行う存在であり、そこでは個々人の自由な意志の発動が認められていなければならない。そうでなければ、「最初から在る目的通りにしか宇宙は発展し行くものではないのであるから、人間の自由意志によって其固定した進路を変更することは到底出来ないことになる」⁽⁴⁹⁾。以上のように考えると、湛山が「目的論」や「機械論」に立脚していなかったことは明白であろう。もっとも、湛山は物事の因果関係を見極めるべきことを説いている点では、一見すると「機械論」的な認識論に立脚しているように思われる。ただこれは、合理的判断を行うには、物事を科学的に認識することが不可欠という理由に因るのであり、あらゆる現象や物事を初めから

「機械論」的に捉えていたわけではない。

ところで、先天的目的的存在を否定した湛山ではあるが、人間が生活していく上で、何らかの方針(目的)を立てることを一概に否定していたわけではない。そして方針を立てる際に不可欠となるのが、「過去の経験」である。この「過去の経験」から、未来を予測して「生活の方針」とするからである。⁽⁵¹⁾この理解によれば、「特殊(個々の過去の経験)から普遍(生活の方針)を作る。で若し特殊に変更がある、即ち新経験が起れば、其れに応じて普遍を変更する。是れが我々の生活、境遇順応の方法である」。

さて、湛山は「過去の経験」の重要性をより具体的に説明するために、「習慣」を引き合いに出す。それによれば、人間は習慣を尊重する性質を持つが、同時に必要とされるのは習慣を絶えず改善することであり、それにより生活の進歩を図ることが要求される。なぜならば、習慣を不変的なものとして改善を怠れば、その結果「却って身を亡ぼし、社会を墮落せしめ、国を危うくする結果を生ずる」⁽⁵²⁾ことになるからである。無論「習慣を守る性」は尊重すべきであるが、他方で最も恐れるのが「習慣の力」⁽⁵³⁾であり、そしてこの「習慣の力」に囚われているのが、現今の日本であると指摘する。それ故、「今日の我が邦が此の習慣、殊に最も愚なる習慣の力の為に非常に多くの損失をして居ることを見、是非其れを早く片つ端から打破したいと思つて居る」⁽⁵⁴⁾と説いている。ただ注意すべきは、習慣それ自体を不要と考へていたのではない点である。なぜならば、習慣は経験に基づくものであつて、決して観念的なものではないからである。このように湛山は、あくまで「習慣を守る性」と「習慣の力」を区分し、前者を尊重すべきであると説いたのであり、これは過去との断絶無くして発展あるいは進歩はあり得ないという彼の根本的な認識に由来する。こうした湛山の認識は、「世界の思想的行話」(『新報』一九二二年七月二九・八月五日号「社説」)でも以下のように示される。

「人は何時までも旧慣の儘に安住することは出来ないし、又突如として旧慣を棄て、全然新しい生活の仕方をする

ことも出来ない。之は、人間の思想、従つて生活が、経験を基礎とするものであると云う事実から、自然に生ずる事柄である。総て人は、経験を基にして考え、経験を基にして生活するものだとすれば、彼は刻一刻新たな経験を重ぬるに従つて、其考えを変え、生活を変えざるを得ない。茲に、人は何時までも旧慣を維持し得ざる理由がある。併し同時に、其新しい経験には、独立して、それだけで人に受け入れられるものではない。人には其前に有しておる経験がある。それも決して消え去らない。即ち茲に人間は、厳格に云えば、一瞬時と雖も、旧態の儘にあり得ざると共に、又如何なる場合と雖も、突然過去から切り離された新たな状態に入り得ざる理由が存する⁽⁵⁵⁾」

「人は経験を離れて何事も考え得ず、何事も為し得ない」という経験を重んじる湛山の態度は、まさにデューイのプラグマティズムを受け継いだものであるといえるだろう。

第二節 丘浅次郎―進化論に対する揺るぎなき信頼

以上の進化論認識を踏まえて、本節以下では加藤弘之と丘浅次郎に対する湛山の批判論を見ていきたい。

まず丘浅次郎に対する批判論であるが、湛山は、欧米と比較して日本には自然科学者が同時に哲学者であることは稀であると指摘した上で、丘に言及して曰く「丘博士などは大分此方（哲学―引用者）に興味を有たれて居るようであるが、曾て私は何とか云う同氏の著作を読んで、同氏が殆ど哲学といふものの性質を了解しておらぬ事を発見して驚いた⁽⁵⁶⁾」。ただ丘の哲学理解に批判的とはいへ、農学博士の玉利喜造を引き合いに出して、玉利と比較すれば「何うしても生物学などをやって居る丘博士の方が、其の学科の性質が既に哲学的であるだけに、割合に旨い事をいう⁽⁵⁷⁾」とも述べている。

しかし湛山が、丘は「殆ど哲学というものの性質を了解しておらぬ」と批判したのは、彼が「何でも天下に正しい学説は進化論だけで、他の哲学などは無駄なもののように罵る」⁽⁵⁸⁾からである。確かに、丘は『進化論講話』で「誤謬とは人間の思考力を絶対に完全なもの如く見なしていることである」⁽⁵⁹⁾と哲学者の「誤謬」を批判している。なぜならば、今後人類が進化すると思えば、現在哲学者によって考え出されたものも結局「進歩の中段」にあるものに他ならず、よってそれが「万世不変の真理」であるとは到底言い得ないからである。そして丘は、この事実をしつかりと認識すれば、「万世不変の真理である」と世に披露するような大胆なことはとうてい出来ず、また他人の考え出したことを万世不変の真理であると信ずることも出来ず、すべて何事をも極めて控え目に信ずるようになり、その結果はなほだしい誤謬に陥ることも少なくなるであろう」⁽⁶¹⁾と論じている。こうした発言からも、丘には進化論に対する揺るぎなき信頼が存在していたことを看取できる。

とはいえ、これ以外にも湛山が批判する論拠と思しき点がある。例えば戦争に対する認識である。丘の場合、競争が進歩の原因であるとの認識から、戦争回避の方策を講じることには否定的である。まさに加藤弘之に顕著に見られる「優勝劣敗＝弱肉強食」の発想である。⁽⁶²⁾こうした発想を持つ以上、社会政策について否定的となるのは当然の帰結である。⁽⁶³⁾一方湛山は、「戦争は今後も人類向上の爲めに欠くべからざる処のものであって、之が無くなったならば、人間の進歩は止つて了うであろうなどと言う人は、歴史の変化を知らない人である」⁽⁶⁴⁾と批判する。なぜならば、湛山も「生存競争」は否定しないが、その意味内容は時代とともに変化するからである。事実、「人類の生存競争の方法は、戦争以外に於ては、非常に変化した」⁽⁶⁵⁾のであり、「今は文明国の間に於ては唯だ国民と国民との利害の相衝突した場合に於てのみ稀に用いらるるに過ぎない」⁽⁶⁵⁾。こうした理解からしてみれば、生存競争の肯定が直ちに戦争の肯定につながるわけではない。むしろ湛山は、「吾輩は武力的戦争は必ず早晚我が人類界から其の跡を絶たなければならぬものである」⁽⁶⁶⁾と述べている。

こうした湛山の戦争に対する否定的見解は、一面では確かに経済合理主義に基づいているが、同時にそこには彼の進化的論的思考が深く影響していたことも見逃すことはできない。

第三節 加藤弘之―社会ダーウィニズムと国家有機体説

次に加藤への批判論であるが、湛山は加藤の『自然と倫理』に対する書評を執筆している。まず湛山は、加藤が進化の要因として説く「唯一利己的根本動向」と「自然界の三大矛盾」について、それぞれ「欲望の満足」と「境遇」と言い換えている。⁽⁶⁷⁾ もちろん共に進化を「動的」に説明しようとする点では共通しているが、言い換えた理由はそこに「随分大きな見解の相違」⁽⁶⁸⁾が含まれているからである。

第一に加藤の「唯一利己的根本動向」が経験的事実としては不十分な点である。⁽⁶⁹⁾ というのも、加藤は「形而上学的方法を採って、或る僅かな経験的事実（飢餓、恋愛の如き）から一足飛びにこの統一原理に移った」⁽⁷⁰⁾からである。一方、湛山の「欲望の満足」は経験的事実であるという。それは「欲望が吾人に存するということも、吾人の直接間接に絶えず経験」し、「その満足を吾人が常に求めつつあるということも吾人の直接間接に絶えず経験する」⁽⁷¹⁾からである。また自らの生活が「時々刻々に起るこの欲望の満足ということ以外に存在しないということも、少しく注意して自己及び人類乃至生物（但し吾人の類推を過ち無く施し得ると思考せらるる範囲に於ける）の生活を観察したものに取っては、また明かな経験的事実と認められねばならぬ」⁽⁷²⁾からでもある。そもそも湛山にとって生活とは、まさに「人類が欲望の満足を求むる過程」⁽⁷³⁾を意味していた。よって、この経験的に得た事実を基に物事を分析するのであり、「それ以外に何者の助けも借らない。況や助けにもならない形而上学的原理などは打ち立てない」⁽⁷⁴⁾。言い換えれば、経験的事実に基づかないものには依拠しないということである。こうした主張が、プラグマティズムから発していることは改めて指摘する

までもない。

ところで、湛山は先に引用した文章でも、生物の範囲をあくまで「但し吾人の類推を過ち無く施し得ると思考せらるる範囲」と但書きしていたように、その範囲外の生物に関しては、必ずしも「欲望の満足」が中心に存在しているとは断言してはいない。それに対して加藤は、一つの原理で全ての現象を説明しようとしている。そのため湛山は、「博士は形而上学者である。僕は飽までも経験論者である」と主張する。⁽⁷⁵⁾

第二に加藤が「幸いにして」進化発展したと述べている点である。⁽⁷⁶⁾ なぜならば、加藤が言うように宇宙が自然法に支配され、そこには先天的目的など存在しないのであれば、進化発展しようがしまいが、それは幸、不幸いずれもないからである。すなわち、「進化発展を幸である、進化発展しないのを不幸であると考えるのは、進化発展を目的と考えるから」に他ならない。⁽⁷⁷⁾ そして先天的目的に関連して、「僕の立場は如何なる意味に於いても決して先天的目的を立てない立場である」。⁽⁷⁸⁾ さらに加藤が「種の保存」を生物の先天的目的であるとする点についても、「僕の考えでは、生物に初めから自己の生の保存または種の保存というが如き先天性若しくは先天的目的があるということとは言えないことだと思ふ」と反論し、「種の保存」とは「後天的に得た生活の様式」ではないかと疑問を呈す。⁽⁷⁹⁾ なお湛山にとつて、類推が許される範囲における生物は、「時々刻々に起る欲望の満足を求めて働いておる」姿であり、よつて「直接吾人が追求しておるものは欲望の満足」⁽⁸⁰⁾ だけである。ただ「欲望の満足」も決して生物の先天的目的でなければ、「後天的に得た生活の様式」でもないという点は注意する必要がある。

第三に生存競争の原因として「自然界の三大矛盾」を挙げる点である。⁽⁸¹⁾ 加藤の「自然界の三大矛盾」とは、第一に「時刻刻生誕する所の有機体の員数と、それが生存に要する物の員数とに於ける矛盾」、第二に「動物の生存と、その食餌とに於ける矛盾」、第三に「有機体の唯一利己的根本動向と、その身心力とに於ける矛盾」である。⁽⁸²⁾ 湛山が、生

存競争の原因として加藤が「自然界の三大矛盾」を挙げた点を批判したのは、現実には「富」が「最も強き生存競争を起す要素」であり、さらに名譽心や自負心などの心理的要素もそこに含まれるからである。⁽⁸³⁾ よって、食糧などは人類の生存競争を引き起こす唯一の要素ではない。そして「博士は人類に於ける生活の高上ということを見落としておる」とも付け加える。つまり進化の結果として、生存競争の原因が単純から複雑へと変化している点を加藤は見落としているということである。

このように述べた上で、湛山は加藤の「自然界の三大矛盾」を「境遇」に置き換えて論じ直す。

「博士の自然界の三大矛盾を以つて生物の生存競争の縁なりと説くは、自然界は改造を許さないものと考えての説である。僕の単に境遇と説くは、自然界は改造を許すもの、従つて生物の生存競争の縁は自然界の改造せらるると共に絶えず変化して行くものと見ての説である。博士の考えは固定的である。僕の考えが動的である」⁽⁸⁵⁾

自然界の捉え方に対する両者の認識の相異（動的）か「静的」か）が顕著となつたのが、宗教や哲学についてであり、湛山はこれらに関する加藤の主張に痛烈な批判を加えながら、加藤は「全くその平常の主張たる進化論を棄てておる」と一蹴した。

湛山による『自然と倫理』の論評の結論は、以下の三点に整理することができる。

- (一) 加藤はあらゆる文物を「形而上学的に神化し本体化」し、「生物個体との関係を動的に見ない」⁽⁸⁷⁾。
- (二) 進化論、経験論を志向するにもかかわらず、完成した学説は「論理滅裂、識見狭小浅薄なる一個の形而上学に過ぎぬ」もの⁽⁸⁸⁾。

(三) 日本の倫理思想の混乱を救うのは「自己」を考えることにあり、加藤の利己主義の学説は、まさにそれを生み出すことになるはずだったが、結局その契機を失つた。⁽⁸⁹⁾

なお注意しておかねばならないのは、湛山の批判論が加藤の思想や哲字を全否定していたわけではなかった点である。例えば『自然と倫理』の「第十一章頃から博士の利己利他を説いておる部分に於いて起った感想であつて、甚だ感服した⁹⁰」として、加藤の利己・利他説については、非常に興味深く読んでいたようである。また「大なる相違は勿論在るに違いないが、しかし兎に角僕は博士の志向を取つて、僕に一致するものありと認むる⁹¹」と述べているからでもある。その意味では、むしろ不徹底ながらも経験論者、進化論者であるという点では、自身と類似した思考の持ち主であることを認めている。ただそれが貫徹あるいは徹底しなかつたことに批判の矛先を向けた。例えば、加藤の利己主義を基盤とする「利他説」について、「博士が折角利他説を主張しながら、中途にしてこれを棄ててしまつたことを返す返すも残念に思うものである⁹²」と述べていることからこれもこれは明らかだろう。その意味では、湛山の進化論を基盤とする思考方法は、不徹底な加藤の思考方法（その核心が進化論）に修正を施すのみならず、そこに内在していた可能性⁹³「利他説」をさらに発展したといえるのではないだろうか。無論、両者の間には大きな相異が存在していた。例えば加藤の学問は「政府的立場⁹⁴」に立脚して「本質的に権力主義的御用学的なもの」であつたために「大衆的な魅力を、大きくかつ永久に失わざるを得なかつた⁹⁵」と評される。またそれが「強者の権利・権力の味方としてではなく、それに対して闘う立場に立っていたならば⁹⁶」後世の評価も変わつていたともいわれる。一方湛山の学問（哲学）は、加藤とは対極的に強者の権利や権力に対して闘う立場に立脚していた⁹⁷。このような相違は確かに存在するものの、しかし加藤と湛山の思考方法には共通性が存在していた事実も無視することはできない。

湛山の加藤と丘に対する批判は、いわば「社会ダーウィニズム」に対する批判であつた。あくまで進化論を生物進化を説明する学説として支持していた湛山にとって、その理論を国家や社会に適用することに対して非常に慎重であつた。ただ慎重であつたということが、湛山が社会進化（論）やあるいは有機体論を否定したことを意味するものではない。

またこの慎重さは、実はダーウイン、そしてデューイにも共通したものであつた。⁽⁹⁸⁾

では湛山は、人間あるいは社会は、常に進化し続けるものとして理解していたのであろうか。換言すれば、そこには停滞あるいは退化(後退)は想定されていなかったのか。確かに、これまで見てきたように「欲望統整」哲学によれば、個人は常に無数の欲望を統整することで、それらを満たしていく合理的思考の持ち主と想定される。そして欲望を満たすことは、個人にとつて停滞でなければ、ましてや退化でもない。とはいえ、樂觀的な進歩史観の持ち主であるのかといえは、それも疑問符が付く。なぜならば、湛山には「生活の方法」の有効性の有無を基準として「真」と「偽」を区分する思考様式が存在していたからである(第三章参照)。これによれば、「生活の方法」として有効性を持つ「真」に依拠して生活することで満足を得られるが、一方で「生活の方法」として有効性を持たない「偽」に依拠した生活では不十分な満足しか得られない。この発想からすると、「真」の追求が進化に結びつくと考えていたようである。よつて、その追求を怠ることは退化とは言われないまでも、停滞を生じさせると認識していたといえるのではないだろうか。

第三章 「真」を追求する思考

本章では、「真」を追求する思考について検討してみたい。これは先行研究では看過されてきた思考であるが、その理由として考えられるのは、従来、湛山の思考方法が「プラグマティズム」「欲望統整」哲学の枠組みで論じられてきたことである。つまり、湛山のプラグマティズムを「欲望統整」哲学に代表させて分析してきたことが、重要な問題を看過することに繋がつたということである。その問題とは、第一に進化論の思想的影響、第二に「日本」的視角に根ざした思考である。前者に関しては、前節で明らかにしたことから、本章では「真」を追求する思考と合わせて、後者

に関しても検討することにした。

第一節 「真」とは何か

さて、「真」を追求する思考は、実は「欲望統整」哲学と連関していた。なぜならば、「真」と「偽」が「欲望」の身に関わるからである。すなわち、人間には無数の欲望が存在し、それを満足させることが人間の全ての行動の動機になるとはいえ、湛山は全ての欲望の実現を認めてはならず、そこには何かしらの価値基準が存在していた。それこそ「生活の方法」としての有効性の有無であり、それは「真」と「偽」という形で表現されることになる。ちなみに、先行研究ではあまり注目されていないが、「生活」は湛山の思考方法における重要概念であった。例えば、「総ての問題を現実の生活に即して思考すること」が、「自由思想」の要件であると述べている⁽¹⁰⁾。

それでは湛山にとって「真」とは何であったのか。まず湛山が真偽について述べている文章を見ると、真とは「此の普遍（「生活の方針」―引用者）が充分に特殊（「個々の過去の経験」―引用者）を統一し、生活の方針として完全に役目を果たすと認められたる時」であり、一方偽とは「此の普遍が特殊の事実を説明するに足らず、生活の方針として役に立たぬ時」を意味していた。また「一定不変の真と云うものは無い。絶えず変更して行く」とも理解されている⁽¹¹⁾。

しかしながら、「真」を追求する思考の場合の「真」を「特殊」（＝「過去の経験」）を説明している「生活の方針」と定義してしまうことは、不十分であると考ええる。なぜならば湛山の特徴は、「生活の方針」を示すのみならず、さらに踏み込んで「生活の方法」とその有効性の有無について論じていた点にあるからである。よって、「真」の意味内容としては、「生活の方針」よりも「生活の方法」に重きを置く必要があるのではないかと考える。さらに、「生活」が第一義的には日本人の生活を意味していたことも念頭に置いておく必要があるだろう。以上を踏まえて、筆者は「真」を

追求する思考の「真」を、《日本人の「生活の方法」として有効性を持つもの》と定義することにした。

さて、この「真」を追求する思考は「生活の方法」の有効性の有無に重点を置いた思考だが、そうである以上、湛山は決して「真」を抽象的に捉えることはなく、常に具体的内容を伴って論じていた。また「真」は有効性を持つ（＝充実した生活を営むことができる）限りにおいて、「生活の指針たるべき原理」＝「絶対者」とされた。しかし「絶対者」とはいえども、人々の信頼が不可欠である。よつて、「人が頼るに足り、信ずるに足ると信し得る間は、絶対の權威を有するが、一旦其の信するに足らず、頼るに足らないような事情が起れば、其の絶対者は絶対の權威を失う」のであり、「絶対者というものは、決して、一定不変のものではない」のであった。ここで重要であるのは、湛山が「絶対者」は「一定不変のものではない」と理解していた点である。この認識は「一定不変の真」は存在せず、それは「絶えず変更して行く」という「真」の捉え方にも共通している。ここには、「現実には常に変つて行くもの」という認識が影響を与えていたと考えられる。

以上の「真」の捉え方は、「真理」、「思想」、「道德」への理解にも反映されている。湛山によれば、真理とは、「常に当時の知識の程度でそれを真理と認むと云うことに過ぎぬ。而して当時の生活の要求に応じてと云うことになる」。それ故、真理とは、「常に人類の生活の変化と共に変化する、決して千古不磨なものではない」。同様の観点から、思想も生活と共に変化すると指摘し、思想は「人間の抱くものである限り、人間の生活の根柢としたものでなければならぬ」とする。そしていかなる思想も、そこには何らかの真理が含まれていると考えられる。なぜならば、思想は「生活に根柢して考うるものなる限り、全然生活に無用なる、又は生活を破壊する如き思想を抱くことは想像出来ぬから」である。よつて、もしある思想が時代の要求に合致せず、生活に役立たなければ（生活を根柢としなければ）、自然と淘汰されていくことになる。湛山は、こうした生活を根柢としない思想を「悪思想」と表現した。道德についても、「道德と云うものの

決して一定不変でなく、其の時代、其の場所の生活の必要に応じて変化するもの、換言すれば人の生活の便宜から生じたものと云うことを示すものではないか」と真理などと同様の捉え方をしていることが明らかである。

なお、現実には真理や道徳の中には、一見変化を示さないものが存在する。ただそれらは、「変化の必要無き故に変化せぬので、其の必要起れば何時でも変化する性質のもの」であることに変わりはない。そして「誠実、不誠実、孝、不孝、忠、不忠」という言葉ですらも、時代によってその解釈は変化していくとして、教育勅語や古の訓言などの解釈には細心の注意を払う必要があると説いている。ただもちろん、一切の過去の価値観を否定し、それから自由になることを推奨したのではない。湛山が求めたのは、「何物でも、時代を異にし、場所を異にしたものを、今、此の処に用いて価値あらしむるには、決して其のものの盲信者であつてはならぬ」ということであり、「先ず現代、現処に就いて十分なる理解を有し、其の理解の光に照して旧物異処のものを批判し、以つて其の今此の処に用ゆべき処と用ゆべからざる処とを分ち、或るは更に其の足らざるを補い、解釈を変じ、所謂現代現地化する用意をせねばならぬ」ことであつた。そもそも、絶え間ない変化の中で、人間は何らかの方針(目的)を立てる必要がある、それは「過去の経験」から導き出されると湛山が指摘していたことは先に触れたとおりである。よつて、過去、現在、未来を連続性の上に捉える以上、過去を否定することはないが、しかし過去を絶対的、不変的と位置付けることには批判的であつた。

このように、湛山は真理や思想は一定不変ではないことを認め、変化・分裂・矛盾の契機を重要視していた。そしてこれら契機は、個人あるいは国民や国家にとつても重要であると理解していた。例えば「三月の論文と創作」(『時論』一九一二年四月号「文芸 教学」)では、「常に変化し、常に分裂し、個人が個人として生きて行くには、この変化分裂矛盾が必要」と述べ、それを前提として「統一」が生まれるとしている。同様に国家も、「若し国民の思想が或る一つか二つの徳目の下に所謂統一をされた時には、その国家は最早生存の活力の無い国家」と述べている。

湛山が「真」を追求する理由は、以上から明らかとなった。要するに、ある時点での「真」が機能を果さなくなった（「生活の方法」として有効性を喪失）場合、人々は充実した生活を送り得ない。そこで「真」の模索が始まる。なお湛山は、「真」を追求してそれを実現することが進化の要因であると見ていたが、それを「なんらかの価値尺度を前提にした概念」である「進歩」とは考えていなかった²⁰⁾。つまり、境遇に順応することが「よりすぐれたもの・高次のものへの前進ないし向上」とは認識していなかったということである。

これまで「真」を追求する思考を考察する前提として、「真」の意味内容とその特徴に関して検討を加えてきた。それによって明らかとなったのは、第一に「真」とは「生活の方法」として有効性を持つものを指していたことである。「生活の方法」に着目する以上、「真」とはいえども、それは決して抽象的に理解されていたわけではなく、常に具体的内容を伴って論じられていた。第二に「真」は一定不変のものではなく、環境（境遇）と連動する形で変化する性質を持ち、決して固定的なものとして認識していなかったことである。こうした特徴を持つ「真」であるが、ここで一つ考えてみたいのは、「生活の方法」という場合、それは具体的には誰の「生活」を意味していたのかということである。この点は、湛山の思考方法を考える上で非常に重要となるが、そこには三つの主体を想定することができる。第一に個人、第二に日本人（日本）、第三に人類（世界）である。ここで注目すべきは、個人―日本人―人類の生活が、相互に関連するものであると認識していたことである。それ故、個人の生活が日本人の生活に影響を及ぼし、日本人（日本）の生活が人類（世界）の生活にも影響を与えたとの発想が生み出される。この発想を見ると、確かに湛山は個人を重んじていたといえる。しかし湛山は「世界の日本」の意識を強く抱いており、そこから「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」という《日本からの問い》が発せられ、同時に「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」という《日本への問い》も導き出されることになる。その意味では、日本及び日本人のあり方を重要

視していたと考えられる。

それではこれらを踏まえて、以下では「真」を追求する思考の検討に移りたい。先に指摘したように、湛山は「真」を日本人の「生活の方法」としての有効性を持つものとして認識しており、そのため「真」については抽象的ではなく常に具体的内容を伴いながら論じてきた。また環境（境遇）の変化と共に「真」も修正されると柔軟に解釈していた。こうした点からまず、第一に合理的思考の存在を指摘できる。それから、個人や人類に優るとも劣らない程度で日本及び日本人の「生活」に関心を抱いていた点では、第二に「日本」的視角に根差した思考も指摘できる。前者は、先行研究において繰り返し湛山の思考方法の特徴として指摘されてきた。確かに合理的思考を特徴として挙げることはできるが、あらゆる湛山の言説をこれでもって理解しようとする、そこには自ずと無理が生じることになる。そこで着目したいのが、後者の「日本」的視角に根差した思考である。これは、先行研究では看過されてきたが、湛山の思考方法として非常に重要な意味を持っている。なぜならば、これまで「一時的」や「限定的」と都合よく解釈されてきた「非合理的」な言説は、この「日本」的視角に根差した思考から導き出されたと考えられるからである。このことは、ナシヨナリズムや愛国心、あるいは「国民的使命感」や「道徳的使命感」に基づく《日本からの問い》、《日本への問い》と密接に関わっていたことから明らかであろう。これまでのように、前者の合理的思考に引きずられて解釈されてきた湛山の思考方法を再考するためにも、この「日本」的視角に根差した思考に着目してみたい。

以上のように、「真」を追求する思考を検討するに当って、第一に合理的思考、第二に「日本」的視角に根差した思考に焦点を当てながら考察を進めていきたい。なおその際に、湛山の代表的論説である「大日本主義の幻想」（『新報』一九二一年七月三〇・八月六・一三日号「社説」）を手がかりとする。なぜならば、ここでの主張は、まさに「真」を追求する思考から導き出されたものであると考えられるからである。このことは言い換えれば、合理的思考と「日本」

的視角に根差した思考を、そこから看取できるということである。それではまず、合理的思考についての検討から始めることにしたい。

第二節 合理的思考

「真」を追求する思考の第一の特徴として挙げられるのが、合理的思考である。これは第一に一定不変の「真」は存在しない、第二に抽象概念として「真」を捉えないということである。前者について言えば、先に指摘したように進歩論に起因する部分が大きい。例えば、これは以下の民主主義に対する認識に顕著に示される。

「僕は民主政治は好きで、加わるけれども、どうも疑問を抱いている、果して民主政治で人間ができるものかどうか（中略）いまは民主主義に対して非常に疑問を持っている。民主主義はいつたいつたようになっていくかということ。

どうも、もう少し考えないと（中略）民主主義というものが、実際安心して将来を託せるようなものであるならば、それが実現したといって喜ぶべきだけれども、どうもそれに対してすぐ疑問を持つ。そういう点では満足できない」⁽¹²⁾

無論、これは民主主義の否定ではなく、それ以上に望ましいあり方はないのかを模索する姿勢を意味していた。湛山は、確かに民主主義が日本人の「生活の方法」として有効性を持つ（＝「真」と考えていたが、とはいえそれを絶対視することもなかった。むしろそこには、民主主義に対する期待と同時にある種の疑念も存在していた。しかしその疑念は、消極的意味ではなく、むしろ民主主義がしっかりと機能するために、常にそのあり方を問い続ける態度として解釈することができるだろう。⁽¹³⁾

このように、湛山が発した「疑問を持つ」「満足できない」という言葉は、民主主義にのみ向けられたものではない。

つまり、全ての物事に対して彼は同様の認識を持ち合わせていたということである。それは「懷疑主義」や人間の「不完全性」に対する認識と重なり合う部分があることも事実だが、こうした認識の起源を辿れば、デューイの「終わらなき成長」⁽¹²⁾はもちろん、根源的には先天的目的の存在を排除した進化論に辿りつくことになるだろう。

次に後者（抽象概念として「真」を捉えない）であるが、湛山にとつて「真」とは、『新報』や『時論』に発表した膨大な政治、経済、社会論等に示された具体策に他ならなかった。そしてこれらは、目先の利益ではない、「人間の幸福」（「人類全体の幸福」）を獲得するための方法論でもある。このことを明らかにするためにも、前述のように湛山の「大日本主義の幻想」を手がかりとしたい。

まず湛山は、植民地を保有することの経済的及び軍事的損益について検討する。その結果、経済的自立の観点から見た場合、貿易額では米国、インド、英国こそが「経済的自立に欠くべからざる国」⁽¹³⁾であるとして、朝鮮、台湾などの「土地を抑えて置く為めに、えらい利益を得ておる如く考ふるは、事実を明白に見ぬ為めに起つた幻想にすぎない」と結論付けた。では国防論の観点から見た場合はどうであるのか。湛山は、仮に日本が侵略されるとすれば本土ではなく、海外領土の方が可能性は高いとして、日本が「戦争勃発の危険の最も多い」中国やシベリアへの進出の「野心」を棄て、そして「最も危険な燃草」たる朝鮮や台湾などの植民地を放棄するならば、他国から侵略される危険性は低減し、戦争は絶対に起らないと説いた。⁽¹⁴⁾つまり、「此等の土地を斯くして置き、若しくは斯くせんとすればこそ、国防の必要が起るのである。其等は軍備を必要とする原因であつて、軍備の必要から起つた結果ではない」ということである。さらに、「国民的独立心」に被植民地下の人々が目覚めてきた現状にも言及しながら、「如何なる国と雖も、新たに異民族又は異国民を併合し支配するが如きことは、到底出来ない相談なるは勿論、過去に於て併合したのも、漸次之を解放し、独立又は自治を与うる外ないことになる」と予測する。⁽¹⁵⁾その上で、朝鮮や台湾などで展開されている独立運動は、「何等

かの形で、自主の満足を得るまでは、其運動をやめはしない⁽¹⁰⁾と警鐘を鳴らすのであった。

以上の分析から湛山は、「何うせ棄てねばならぬ運命にあるものならば、早く之を棄てるが賢明である。吾輩は思う、台湾にせよ、朝鮮にせよ、支那にせよ、早く日本が自由解放の政策に出づるならば、其等の国民は決して日本から離るるものではない。彼等は必ず仰いで、日本を盟主とし、政治的に、経済的に、永く同一国民に等しき親密を続けるであらう⁽¹¹⁾」と植民地放棄論を唱えた。

それでは、合理的思考は「大日本主義の幻想」にどのように反映されていたのか。まず、経済及び国防の観点から、植民地を保有することの損益について具体的な統計を用いながら分析している点を指摘できる。そしてそこから、大多数の日本人が考えるような利益を植民地の保有によって得ている訳ではないと結論付け、最終的に軍備撤廃、植民地放棄論を唱えた。ここから明らかのように、合理的思考は、確かに経済合理主義を支柱としていた。また「我國の経済は東洋の原料と市場とを十二分に利用し得べく、斯くて初めて我國の国防は泰山の安を得るであらう⁽¹²⁾」と言うように、原料供給地としてアジアを位置付ける以上、円滑な経済活動を展開するためには、近隣諸国の国民と友好関係を構築しておくことが重要となる。そこで、その方策として植民地放棄を唱えたとも考えられる。しかしそれは、湛山の植民地放棄の動機の一面に過ぎない。注意すべきは、彼が「四隣の異民族異国民」や「世界の弱小国」との関係性を重要視していた点である（後述）。いずれにしても、湛山は、植民地を放棄することが、日本人の「生活の方法」として有効性を持つと判断したのであり、またこれは単に目先の利益ではない、「人間の幸福」（＝人類全体の幸福）を獲得するために重要な方法であると考えられていた。その証拠に、日本の植民地放棄によって列強諸国もそれに追従せざるを得ない状況に追い込むことができるとの期待感をにじませている。

合理的思考は、以上のように第一に一定不変の「真」は存在しない、第二に抽象概念として「真」を捉えないという

特徴を含んでいた。そのため、日本の取り巻く情勢の変化を敏感に察知し、そして絶えずその時点で「生活の方法」として有効性を持つ「真」を追求し続けたのである。またそれは常に、政治論や経済論などにおいて具体策として提唱されるのであった。

第三節 「日本」的視角に根ざした思考

一、「日本」とは何か

「真」を追求する思考の第二の特徴が、「日本」的視角に根差した思考である。実はこの思考を正確に把握することが、「真」を追求する思考、延いては湛山の思考方法を理解する上で要諦となる。

さて、湛山が「我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず」という日蓮の『開目抄』の一節を座右の銘にしていたことはよく知られているが、この言葉が醸成されて一つの思考を生み出すに至った。それこそ、「日本」的視角に根差した思考である。

これまで論じてきたように、湛山にとって「真」は、日本人の「生活の方法」として有効性を持つものを意味していた。ただ、「世界の日本」の意識を強く抱く彼にとって、その「生活の方法」として有効性を持つものは、少なからず人類（世界）全体への適用を見据えていたことも事実である。要するに、「個人―日本人―人類」を連続的に捉える湛山は、「生活の方法」についても一定度の連続性をその間に認めていたのである。ただ、人類（世界）よりも日本及び日本人の「生活の方法」により重点が置かれていたことは前述のとおりである。

さて、「日本」的視角に根差した思考を考える上で着目すべきは、第一に「国民的使命観」と「道徳的使命観」、第二にそれらに基づく『日本からの問い』と『日本への問い』の存在である。これらの存在は、先に取り上げた「大日本主

義の幻想」から理解することができ。まず、同論説の結論部分を以下に引用してみたい。

(一) 「何うせ棄てねばならぬ運命にあるものならば、早く之を棄てるが賢明である。吾輩は思う、台湾にせよ、朝鮮にせよ、支那にせよ、早く日本が自由解放の政策に出づるならば、其等の国民は決して日本から離るるものではない。彼等は必ず仰いで、日本を盟主とし、政治的に、経済的に、永く同一国民に等しき親密を続けるであろう。支那人、台湾人、朝鮮人の感情は、正に然りである。彼等は、唯だ日本人が、白人と一所になり、白人の真似をし、彼等を圧迫し、食物にせんとしつつかあることに憤慨しておるのである。彼等は、日本人が何うか此態度を改め、同胞として、友として、彼等を遇せんことを望んでおる。然らば彼等は喜んで、日本の命を奉ずるものである。『汝等のうち大ならんと欲う者は、汝等に使わるる者となるべし、また汝等のうち頭たらんと欲う者は、汝等の僕となるべし』とは、まさに今日、日本が、四隣の異民族異国民に対して取るべき態度でなければならぬ(中略)賢明なる策は唯だ、何等かの形で速かに朝鮮台湾を解放し、支那露国に対して平和主義を取るにある、而して彼等の道徳的後援を得るにある」⁽¹⁴⁾

(二) 「朝鮮、台湾、樺太、満洲と云う如き、僅かばかりの土地を棄つることに依り広大なる支那の全土を我友とし、進んで東洋の全体、否、世界の弱小国全体を我道徳的支持者とするは、如何ばかりの利益であるか計り知れない。若し其時に於て尚お、米国が横暴であり、或は英国が驕慢であつて、東洋の諸民族乃至は世界の弱小国を虐ぐるが如きことあらば、我国は宜しく其虐げらるる者の盟主となつて、英米を膺懲すべし。此場合に於ては、区々たる平常の軍備の如きは問題でない。戦法の極意は人の和にある。驕慢なる一、二の国が、如何に大なる軍備を擁するとも、自由解放の世界的盟主として、背後に東洋乃至全世界の心からの支持を有する我国は、断じて其戦に破るることにはない」⁽¹⁵⁾

ここに示されるように、「大日本主義の幻想」を貫いているのは、「国民的使命観」と「道徳使命観」に基づく『日本からの問い』と『日本への問い』であつた。まず湛山は、民族自決主義の世界規模での拡大を受けて、「日本は世界に

対してどのような役割を果たすことができるのか」という《日本からの問い》を發した。そして民族自決主義を促進すること（＝植民地の解放）が、日本の役割であると判断し、そこから「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」という《日本への問い》を發したのである。この問いに対する回答こそ、植民地放棄論であった。なぜならば、帝国主義や植民地主義を基調とする世界秩序を日本単独で改革することは不可能に等しく、そこには協力者が必要となるからである。そしてその協力者として湛山が重視していたのが、列強諸国の圧迫を受けている「四隣の異民族異国民」や「世界の弱小国」であった。

しかしながら、日本の改革が独善的であつては、決してそれら諸国民との協力、連帯は望み得ない。そこで湛山は、「四隣の異民族異国民」や「世界の弱小国」から「道徳的後援」を獲得すること、またそれらを「道徳的支持者」とすることが不可欠と考え、その最善策として植民地放棄論が唱えられたのである。このように、湛山の「国民的使命観」は、武力でなく、経済力でもなく、「道徳の力」²⁸⁾による裏付けがなされており、つまり「道徳的使命観」と連関しているということである。もちろん、湛山が植民地放棄論を日本人の「生活の方法」として有効性を持つ、つまり「真」と見なしていたことは明らかである。けれども、「世界の日本」の意識を抱く彼にとつて、その「生活の方法」として有効性を持つ植民地放棄は、単に日本人に止まらず、世界（人類）全体にも適用される必要があると理解していた。その点では「世界の日本」の意識は、後述の有機体論的秩序観と関わることになる。

さて、これまで論じてきたように、「日本」的視角に根差した思考には、「国民的使命観」及び「道徳的使命観」と、それに基づく《日本からの問い》《日本への問い》が存在していた。その中でも、特徴的であるのは《日本への問い》であろう。そもそも《日本からの問い》は、「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」という「国民的使命観」に基づく《問い》であり、それはナシヨナリズムと密接に関わっていた。それ故に、《日本からの問い》

が独善的な問いかけになる可能性を否定できない。しかしながら、湛山の《問い》には、自省的（内省的）契機が存在した。それこそ、「日本は世界に対してどのような役割を果たすことができるのか」という《日本からの問い》に対する「日本は役割を果たすためにどうあらねばならないか」という《日本への問い》であった。そして《日本への問い》の契機は、制度国法組織としての日本（国家）や国民への問いかけを可能にしたことを意味している。この事實は、湛山がそれらを相対的に認識していたことを裏付けているように思われる。⁽¹⁸⁾

それではなぜ、国家や国民の相対化が可能になったのだろうか。その理由として第一に「道徳的使命観」に起因していると考えられる。その存在は、既に「大日本主義の幻想」の検討からも明らかとなったが、先に指摘したように、「国民的使命観」は独善性を内包しており、それを抑制する機能としてこの「道徳的使命観」を想定することができる。例えば、類似の事例として内村鑑三を挙げることができる。「二つのJ」（Jesus/Japan）に代表されるように、内村は日本のあり方を真摯に考え、湛山と同じく「国民的使命観」に基づいた主張を展開していた。⁽¹⁹⁾ただ内村にはキリスト教、そして「神」への絶対的帰依が存在していた。このことは、自身の墓碑銘に刻まれた、

「I for Japan;

Japan for the World;

The World for Christ;

And All for God.」

という言葉からも裏付けられる。そしてキリスト教に基づく「道徳的使命観」がそこには存在していた。しかし湛山の「道徳的使命観」の場合、内村ほど明確に宗教的基盤を見出すことはできない。ただ彼が仏教やキリスト教など宗教全般に関心を抱いていたことは事実であり、枕頭には常に日蓮遺文集と聖書があったとされる。⁽²⁰⁾とはいえ、特定の宗教に

根付いた「道徳的使命観」というよりも、様々な宗教に触れることで、そこに内在する普遍性を見出し、このことが彼の「道徳的使命観」の基盤となったのではないかと推測される。

第二に「世界の日本」の意識に端的に示されるように、「思想が「日本」という国家の枠を超えていたということ、そして同時に「世界の側」から「日本」を見据えることができ、その均衡の中で彼の観察・判断・評価がなされていた」ことである。ただ、湛山には制度国法組織としての日本を「世界の側」のみならず、その内部から捉える視点が存在していたのではないかと推測される。それは、祖国的概念としての「山河、大地」の「自然の所与」的側面」を根底に置く「クニ」意識や生活空間（あるいは生活圏）を意味する「日本」の意識である。「クニ」意識については、加々美光行が湛山の国民観を論じる中で触れているが、つまり湛山は「本来可塑性を持つ「制度国法組織」の「人為」的側面」と、「祖国的概念としての「山河、大地」の「自然の所与」的側面」（＝「クニ」）を区別し、その上で「ナシヨナルなものの対象化を通じて、「国民」の再形成を願った」⁽⁴⁾。そして彼の考える国民とは「どこまでも国家意志に取り込まれることのない「クニ」意識を根底において、みずからが「制度国法組織」に代表される国家権力を作り出した者であることを十分に自覚した上で、国家にかかわる人々」に他ならなかった⁽⁵⁾。

生活空間としての「日本」について言えば、「パトリ」と表現することができるかもしれない。しかし仮にそのように表現するとしても、ここでの「パトリ」とは、「祖国」や「故郷」あるいは「生れた場所」に限定されるものではなく、「人間関係とか、ある種、土地に人間が関わっていく中で構築されるもの」⁽⁶⁾として考えた方がよいであろう。そして湛山にとって、この「日本」が制度国法組織としての国家の土台として存在していると理解されていたのではないだろうか。その意味では、「日本」は彼にとつての「根拠地」⁽⁷⁾というべき存在であった。さらに、そこには愛国心（パトリオティズム）が備わっていたとも考えられる。その意味では、湛山のナシヨナリズムは、「日本」という根拠地を持って

おり、「社会」から「国家」を撃つという方向⁽¹⁵⁾を見失った「無根のナシヨナリズム」ではなく、「有根のナシヨナリズム」であり、「日本」に根ざした愛国心の上に築かれていたといえることができる。こうした特質を持つ湛山のナシヨナリズムは、『日本からの問い』『日本への問い』にとつて重要な意味を持つ。というのも、湛山は「日本」という根拠地から、常に制度国法組織としての国家、そして世界を捉える視点を持ち合わせていたからである。湛山は世界と日本の関係を有機的に把握しながら、日本を世界という視点から相対的に捉えていたからこそ、国家や国民に対する鋭利な批判論を展開し得たのである。このように日本と世界を有機的に捉える視点は、湛山に有機体論的秩序観が存在していたことを伺わせる。そこで次に、有機体論的秩序観について検討することにした。

二、有機体論的秩序観

さて、湛山の「日本」的視角に根差した思考について論じてきたが、この思考を考える上で看過できないのが有機体論的秩序観である。この点は前掲の「加藤弘之博士の『自然と倫理』」を手がかりとしたい。まず湛山にとつて国家とは、「国家（若しくは群団）が人為的なものでなくして、自然的なものである」⁽¹⁶⁾。ただここでいう「自然的」とは、「人生の事象に必要が無くして起ったものではない」、つまり全ての文物は「自然的の成立物」⁽¹⁷⁾であるという意味に他ならない。よつて、例えば国家について、それは「個人の欲望の満足の必要上起ったものである。個人が欲望を満足せんが為めには孤立ではうまく行かぬ、故に共同生活の形式を採つた。これが即ち国家であり、社会である」⁽¹⁸⁾であるとか、「国家は個人の欲望満足の機関として起つたものである（中略）若し或る国家が著しく当時の人心の欲求に背いて、その欲望の満足を甚だしく妨げるならば、その国家は破壊せられて亡びてしまふか、または革命によつて新たなものに造り改めらる」と理解される⁽¹⁹⁾。

また加藤が、国家は複細胞体（＝人間。人間は「単細胞体」によって構成）により構成される複々細胞体であると論じる点については、「甚だ類推を経験以外に推し及ぼした独断であると思う」と批判を加えた上で、「果して人類または或る動植物が国家または群団を作るのは、単細胞が集まって一つの生物を作ると同じ意味なものであるか、これは頗る疑わしいのみならず、博士もこれを少しも証明しておらない。而して唯だ譬喩的な論法を用いておるのみ」、「国家は如何なる意味に於いて有機体であるか、君主は果して機関であるかないか、これ等は勿論大いに興味ある問題である」と疑問を呈している。

しかしこのことは、湛山が国家（社会）を有機体として全く認識していなかったことを示しているのではない。湛山が、加藤の説く有機体説に疑問を呈した理由は、第一に加藤の有機体説が個人の主体性を軽視し、単に政府や天皇に從属する存在として位置付ける「国家有機体説」に他ならないからである。そして第二に生存競争を不可避と見なし、社会に対して「優勝劣敗の法則」を厳格に適用すべきことを説くからである。これは市井三郎の言葉を借りれば、「生存闘争（自然淘汰）という法則性に、優勝劣敗とも呼ばれる非情性（非人道性）を見てとり、むしろそれが必然的をやむをえない法則であるなら、人間社会の進化＝進歩の場合も同様の非情性、つまり優勝劣敗の法則性（人道的な倫理的要請に反する趨勢）が貫かれるのだ、と考えるような類型」である。一般的に有機体論的秩序観という場合、恐らく加藤のような国家有機体説が想起されるが、湛山がそれに真つ向から反論を加えたということは、彼の有機体論的秩序観がそれとは一線を画していたことを何よりも示している。

それでは、湛山はどのような有機体説と類似性を見せていたのだろうか。筆者は、近代日本における有機体説の中では、三宅雪嶺の説に最も近いのではないかと考える。三宅は『真善美日本人』で次のように述べる。

「彼れ其の集るや必ず一體の國家を形くる。其の啓發するや、微なる種子の苗として芽を生じ、單子葉を開き、雙

子葉を開き、莖を長じ、幹を長じ枝を岐し、葉を茂らし、而して花さき、而して實るが如く、純然たる有機體を爲して發達する。艸の如く木の如く、知覺なきの有機體にあらずして、總體に通じて意識を具有し、動物よりも、人類よりも莊嚴高大なる優等の有機體を形くり、通商、工業、宗教、學藝、皆之が一官能とし、一機關として發達し、而して所謂之を統轄すといふ所の政府其物も、亦之が一官能、一機關として、かの統轄せらるゝと認むべき者と、同じく共に發達するなり。斯の如き有機體、徒然として集り、偶爾にして群する者の故さらに望で輒ち建設し得べき者にあらず」

三宅の有機體説について長妻三佐雄は、政府に従属する國民という発想ではなく、「國民一人一人が自らの能力を伸張させ、獨創的な仕事をすることで国家や社会に貢献することを要求した」と指摘する。また彼にとって国家は世界、人類にとって一つの機關に過ぎず、あくまでそれらに寄与すべき存在であると認識しており、「絶えず人類や世界といった普遍的なるものを志向していたので、雪嶺は國家の獨自性を強調しながらも自國中心主義に陥らなかつたのである」⁽¹⁹⁾とも述べる。このように三宅は、常に「普遍的なるものを志向」しており、それが國家のみならず世界を相對化することに繋がつたと考えられる（世界の先に「宇宙」を見据えていたことが、それを裏付けている）。

湛山は、三宅のように個性を發揮することが全体の利益となり、延いては世界・人類の利益となる、そのような意味での有機體説を否定しなかつたと思われる。事実、湛山は普遍的意味での世界と、特殊的意味での國家（日本）の双方に対する志向を抱きながらも、どちらか一方に偏重することはなかつた。

三、「日本」という根拠地と愛國心

これまで、湛山が「日本」的視角に根差した思考方法の持ち主である点について論じてきたが、先に考察したように、

湛山は有機体論的秩序観を保持していた。しかし彼はこの秩序観を持ちながらも、個人より全体を優先したり、個性を軽視したりする立場ではなかった。その理由は、第一に「世界の日本」の意識を持ち、第二に生活空間としての「日本」という「根拠地」が存在したからである。両者の存在が、国家の存在を相対的に認識することを可能にしたと考えられるが、とりわけ後者の「日本」という根拠地は、湛山にとって重要な意味を持っていた。この存在により、「日本的視角」に根差した思考を持ち合わせると同時に「国民的使命観」「道徳的使命観」に基づく《日本からの問い》《日本への問い》を発し続けることが可能となったからである。また彼のナショナリズムが、「有根」であると指摘したのも、そういう理由による。そしてこの「有根のナショナリズム」を理解する上で着目しておく必要があるのは、それが「愛国心」を基盤に据えていた点である。ただこの愛国心は、湛山が理解する意味での愛国心、と表現した方が適切かもしれない。なぜならば、湛山にとっての愛国心とは、国家や国民に対する盲目的な忠誠心を意味していたわけではなく、生活空間としての「日本」の立場から、より良い国家・国民のあり方を追求するために自覚的かつ積極的にそれらに関与していく態度を意味していたからである。⁽¹⁰⁾しかしこの積極的関与は、後述のように、国家に対する批判的態度と不可分の関係にあり、それが伴わない関与に対して湛山は否定的であった。その証拠に湛山は国家や国民のあり方に対して忌憚なき批判論を展開しており、それが真の愛国者の姿であると理解していた。そこで次に、湛山の愛国心の検討を試みたい。これによって、湛山の政治論や経済論が、単に経済合理主義を動機としていたわけではないことを明らかにすることができよう。また湛山が《日本への問い》を発することが可能であった理由も合わせて明らかにしよう。

さて、愛国心は湛山の思考方法を規定する重要なファクターであったが、彼の愛国心については、例えば姜克實が戦時期において湛山が「愛国」を唱え始めた点に関して、それは「普通の国体論者、日本精神論者に理解された「愛国」認識と大分違った意味」であったと指摘する。⁽¹¹⁾また、湛山が戦時期に沈黙せず言論活動を継続した要因として「国に

対する「責任感」と共に「理性的愛国主義の精神」の存在を挙げている。ただ、その差異が具体的に如何なるものであるのか、さらに「理性的愛国主義の精神」とはどのように理解すればよいのだろうか。

増田弘は、湛山は日蓮思想を通して「立正安国論」的な護国の精神「愛国主義」を習得し、また「日本という国家への親愛の情」が存したと指摘し、「日本という国家への親愛の情が根底にあった。その点で湛山はナショナリストでもあった」と評している。また、植民地放棄論を一例に挙げながら、湛山は「大欲」を満たすために「小欲」を捨てるよう主張した愛国者であったとも述べている。なお増田の言う「愛国者」とは「排他的で国権的で教条的な愛国主義者」ではなく、「さまざまな困難な条件の下でも、弾圧の下でも、「我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ」と日蓮の『開目鈔』の一節を唱え、自説を曲げずに日本の真の発展を願った日本主義者」を意味していた。

一方、姜尚中は戦後期の湛山の「愛国」に着目する。特に湛山の代表的論説である「靖国神社廃止の議」（『新報』一九四五年十月十三日号「社論」）について、「この石橋の気骨ある提案は、そのリベラル保守の姿勢とともに愛国的な心情から発していることは間違いない」と指摘した上で、「せめて石橋のようなりベラル保守の愛国が蘇って欲しいと願っています」と論じている。

このように、湛山の愛国心に関しては、先行研究でも言及されることはあるものの、具体的な検討が試みられているわけではない。すなわち、湛山の「合理的」な思想の一貫性を強調する余り、それにそぐわない事象の原因を「愛国主義」あるいは「愛国心」に求めているのではないかということである。

筆者はこうした解釈に対して、愛国心は湛山の言論活動の貫く支柱であったとの立場を取る。無論、戦時期に見られた「変化」もそれを要因としているが、同時に動揺しながらも、それを克服し得た要因でもあった。その意味では、愛

国心は、権力との抵抗の源泉として作用していたともいえる。さらに、愛国心は「日本」という根拠地に根ざしたものであり、「有根のナショナルリズム」はその土台の上に構築されたと考えられる。だからこそ、「日本」的視角に根ざした思考は徹底され、また「国民的使命観」に基づく《日本からの問い》や《日本への問い》を発し続けることが可能だったのだろう。

それでは、湛山の愛国心とはどのような性質を持っていたのだろうか。この点に関して以前に筆者は、湛山の日蓮論は愛国心と連動している点を指摘したが、特に戦時期や戦後の動乱期といった危機の時代に執筆された日蓮論にはそれが端的に示されており、この時代の日蓮論は「愛国心の発露」としての性格を備えていた。ではその特徴はどの点に見出すことができるのか概観しておきたい。

まず、湛山は愛国心という用語を用いることは少なく、「奉公心」「日本の柱」の意識、「真に日本を救う正しい道を説く事」、「真に国を愛す道」などと言い換えられる場合が多い。これら用語は、時々によってその意味内容が異なるが、通底しているのは、それらは強制されるものではないという点にある。例えば、「真に国を愛す道」（『新報』一九三一年一月一四日号「社説」）の中で、湛山は「自任愛国者」に批判の矛先を向けた。なぜならば、「自任愛国者」は、「彼等の信条を国民に強制することを以て、国を愛する道だと誤っている」のみならず、「其偏狭なる態度は、国を危うくする最も大なるものとして排撃せざるを得ない」からである。

では湛山の考える「真に国を愛す道」とは何か。それは第一に「如何なる権力にも恐れず、而して我れ日本の柱とならん、我れ日本の眼目とならん、我れ日本の大船とならん等と誓いし願破るべからずとせる意気」と覚悟、第二に「自己の信ずる所を憚る所なく述べ、以て国に尽すの勇氣」を持ちながら、自己の信条を強制しないことである（「心の自由」を愛すること）。

次に、顕著に愛国心が反映されている一九三〇年代後半の日蓮論を概観しておきたい。湛山は、日蓮を論じることで自らを鼓舞し、このことが権力に抵抗する一つの原動力となっていたが、その際、彼は自らの境遇を日蓮のそれと重ね合わせていた。それは東洋経済新報社の社長（経営者）として、戦時下において苦難に陥った一人の人間の葛藤を端的に示していた。湛山は苦悩する時に日蓮の存在を思い起こし、そして自らの境遇を日蓮に重ね合わせながら、改めて自己の態度は間違っていないことを再確認するのである。

経営者として苦境に立たされる湛山は、社員に対して度々日蓮を引き合いに出しながら、「真に日本を救う正しい道を説く事を天職と考え、其の気持で雑誌を作っているのである。即ち日本の柱となり、日本の眼目となり、日本を救う大船とならん、と云う心構えで、評論し、営業している」と語っている。こうした心構えで評論活動を行う湛山にとって、『新報』の評論こそが「真に日本を救う正しい道」であり、それが「日本の柱」としての己に課せられた責務と理解していた。だからこそ、同時代の言論機関に対する不満を露わすこともあった。しかしそこには、日蓮のように「不転の決心」を持ちたいという一種の「悲壮な決心」も存在していた。

また湛山は、「日蓮上人のかかる苦難に較ぶれば、まだまだ自分ごときは愛国心が薄い。誠に申訳ないと考へる」と述べたこともあった。なぜ「自分ごときは愛国心が薄い」と言葉を発したのであるか。この点をひも解く鍵が、戦後、公職追放に処された際に執筆した「私の公職追放に対する見解」の中にある。

「私は予て自由主義者である為に軍部及び其の一味の者から迫害を受け、東洋経済新報も常に風前の灯の如き危険にさらされている。併し其の私が今や一人の愛児を軍隊に捧げて殺した。私は自由主義者ではあるが、国家に対する反逆者ではないからである」

この「私は自由主義者ではあるが、国家に対する反逆者ではない」と「自分ごときは愛国心が薄い」という言葉は、

実は連関しているのではないか。湛山は確かに国策の誤りを一貫して批判してきたものの、それは「日本の柱」という強い自覚を抱く彼にとつて、誤りを正すことが「真に国を愛する道」であり、正しき愛国者の態度であると認識していたからである。一方で、「国家に対する反逆者」となることは、彼の意図するところではなかった。だからこそ、「国家に対する反逆者」となることを恐れたのである。

それではなぜ湛山は「反逆者ではない」と弁明したのか。この点は大熊信行による「反逆」と「抵抗」の分類を参考にしたい。大熊は「反逆」を「権力にたいする背反にとどまらず、権力そのものの奪取を極限概念⁽¹⁹⁾」とした。一方「抵抗」は「権力の奪取を目的としない（中略）特定のことからについての、権力の否定⁽¹⁸⁾」、あるいは「法的な義務と道徳的な義務との衝突にさいして、法的なものよりも道義的な者の優位を、実践的に主張する」と説明している。そしてその一例としてアルジェリア戦争の際のフランス青年による「百二十一人宣言」を挙げて次のように論じる。

「注意したいのは、かれらが祖国フランスを愛さないわけではない、という一事である。祖国が不義の戦争におちこんだことを悲しみ憤り、不義の戦争で自他の血をながすことを、がえんじないのだった。これは国家権力の発動にたいする正面からの抵抗⁽²⁰⁾であるけれども、祖国にたいする反逆⁽²¹⁾ではないことを注意したい」（傍点―原文⁽²²⁾）

これを参考にして考えてみると、湛山は権力批判を展開してきたがそれは日本という国家を正しい道に導きたいという愛国の熱情に因る「抵抗」であつて、決して権力奪取を目的とした「反逆」ではなかったということである。

ところで、満洲事変以降の湛山の変化については、その原因について盛んに議論されてきたが、筆者はその一つとして愛国心、あるいは愛国者であるが故の葛藤が影響していたと考える。なお米原謙は、湛山の変化について「かれ自身の愛国心と新報社に対する権力からの圧迫が複合したものだったように思える」と指摘している⁽²³⁾。「愛国」と「抵抗」の狭間で、湛山は動揺していた。だからこそ、日蓮のような「不退転の決心」を持たなければならないと自らに強く言

い聞かせたのであろう。このように考えると、「自分」ときは愛国心が薄い」という発言は、次のようにその真意を推測できる。つまり言論弾圧を回避する為に、婉曲表現を用いて表面上は時局に迎合する偽装をしたが、それは「真に日本を救う正しい道」ではなかったことを自覚したということである。よつて、上記の発言は権力の弾圧に対して徹底的な抵抗を貫徹し得なかったことに対する自責の念の表明であつたと解釈することができる。

ただ、この言葉を発して以降の湛山には変化が見られる。それが明白となるのが、一九四三年の「創立四十九周年を迎えて」(『新報』一九四三年一月二三日号)である。ここでは、以前のように動搖を見せた湛山とは異なり、徹底的に権力と抵抗する姿勢が示され、そしてその批判的態度こそが「真に国を愛するの道」であるという確信が漲っていた。つまり、愛国心とは国家に対する盲目的服従ではなく、国家のあり方に対する批判的態度を醸成する原動力であつた。

このように一九四三年時点では、もはや「悲壮な決心」を抱くことを表明していた湛山とは一線を画している。「不転の決心」を抱いた湛山は、「理由無き外部からの要求に倉皇屈従し、迎合する」ことを拒否するのが、「国を持つ柱」である者の「国家への御奉公の覚悟」であると自覚するに至つた。こうした湛山の行動の根底にあるのは、「私たちが愛する国を守り、育むための何らかの行動を含蓄する」愛国心(8)に他ならないといえるだろう。

以上、愛国心について考察してきた。湛山が国内の政治権力や軍部に対して徹底的に批判論を展開し得た一つの要因として愛国心の存在を挙げることができる。なぜならば、如何なる権力による圧力を受けようとも日本が正しい道に進むためには、徹底的にそれに抗することが真の愛国者の姿であると認識していたからである。その意味では、彼の愛国心は権力との抵抗の源泉と規定することができるだろう。こうした特徴を持つ愛国心は、「自分の国のよさも悪さも公平かつ客観的に認識する英知」(9)を持ち、そして絶えず「反省され、批判され、純化され」るものである。(10)

また湛山は、愛国心を否定的ではなく肯定的に理解していたようである。要するに、愛国心を制度国法組織としての

国家への盲目的服従を要求するのではなく、自覚的かつ積極的に国家に関与していく態度の源泉として理解されていたことである。それではなぜ、このような認識を持つに至ったのか。これは、前述した生活空間（＝「日本」という根拠地）の存在が深く関わる。つまり、湛山にとってその生活空間は、国家と無関係に存在しているわけではなく、またそこで生活する人々も、一面では「国民」として生活している。そのため、湛山は国家あるいは国民全体の利益を考慮しながら行動することが不可欠であると主張した。そしてその際に、それらへの自覚的かつ積極的に関与していく態度の原動力として、愛国心の重要性を認めていたのである。

ただここで注意すべきは、湛山にとって愛国心とは、抽象的な国家ではなく、より具体的な生活空間（＝「日本」という根拠地）に根ざしたものであり、その上で制度国法組織としての国家への自覚的かつ積極的な貢献が要求されていた点である。それ故、湛山は国家への盲目的服従を要求するものを愛国心として認めておらず、また愛国心の発露の仕方にしても、それは個々人で様々な形態があると理解していた。湛山の場合であれば、言論によつて国民的利益を追求することにあり、そのためには政府や軍部あるいは国民に対して苦言を呈することも厭わなかった。それが愛国者の務めであると考えていたからである。

しかしながら湛山は愛国者であり、そして強靱な愛国心を持ち合わせていたが故に、ある種の「揺らぎ」を見せていた点も看過することはできない。「揺らぎ」とは具体的に、戦争への抵抗と加担の狭間での「揺らぎ」ということである。この点に関しては、姜克實も、「愛国の責任感を持ち、客観的に見れば戦争の目的に奉仕する一面もあった」⁽⁸⁹⁾「ホンネでないにしても、事実として戦争支持の言論・行動に加担した一面があった」⁽⁹⁰⁾ことを認めている。だからこそ、自分自身の「揺らぎ」を自覚した湛山は、「日蓮上人のかかる苦難に較ぶれば、まだまだ自分ごときは愛国心が薄い。誠に申影ないと考える」⁽⁹¹⁾と率直な気持ち吐露したのではないだろうか。なお先述のように、一九四三年を境に「揺らぎ」は影

を潜めていくことになる。

最後に、一人の「愛国者」として湛山を捉えるならば、「熱烈な愛国心と広大な世界的視野とが一体化している人々」の中に位置付けることが可能であろう。そしてこの人々は共通して、「烈々たる愛国者の気概」が存在した「自由な精神にもとづく愛国者」、あるいは「気骨ある愛国者」と評されるが、湛山もその一人として位置付けることが可能であると考える。

むすび

本稿では、石橋湛山の思考方法について再検討を行ってきた。従来、湛山の思考方法に関しては、経済合理主義に代表される合理的思考を重視する傾向が見られた。確かに、この合理的思考が湛山の言説に影響を与えていたことは事実である。しかし、同時にそこには非合理的思考から導き出された言説も存在していた。それにもかかわらず、この点に関してはこれまで等閑視されてきた。そこで、合理的思考と非合理的思考を全体的に含んだ湛山の思考方法を再構築し、その再検討を行う必要があると考えた。そのために本稿では、先行研究で重視されてきた「欲望統整」哲学以外の思考方法に注目してきた。それが「真」を追求する思考であり、またその支柱ともいえるべき「日本」的視角に根差した思考である。ただ「欲望統整」哲学と「真」を追求する思考は、決して無関係であったのではない。なぜならば、湛山はあらゆる「欲望」を肯定していたわけではなく、「欲望」を肯定あるいは否定する基準を設けていたと考えられるからである。それこそ、日本人の「生活の方法」として有効性を持つか否か、という基準に他ならない。

このように二つの思考が連関していた事実の背景には、進化論の思想的影響が考えられる。そもそも、湛山の思考方

法（とりわけ合理的思考）を特徴付けるプラグマティズムは、進化論の影響を受けて構築された。そこでプラグマティズムの成立過程を概観しつつ、湛山における進化論の思想的影響を明らかにした。

そして進化論の思想的影響を踏まえた上で、次に「真」を追求する思考の検討を行った。湛山にとって「真」とは、『日本人の「生活の方法」』として有効性を持つもの、『を意味していた。よって「真」と表現するものの、それは抽象的概念ではなく、常に具体的内容を伴って論じられていた。言い換えれば、「真」とは『新報』に掲載された多くの政治論や経済論等に他ならなかったということである。また「生活の方法」である以上、それは決して一定不変ではなく、周囲の環境（境遇）と共に変化していく性質を持つものであるとの理解も示していた。

こうした「真」の捉え方から明らかであるのは、「真」を追求する思考は、第一に合理的思考、第二に「日本」的視角に根差した思考によって特徴付けられていたことである。前者は前述のように、「真」を具体的に理解していたり、環境（境遇）と共に変化する性質を持つと認識していたりして、裏付けられる。後者は、「真」が何よりも日本人の「生活の方法」として有効性を持つものを意味していたこと、つまり「個人」や「人類」に優るとも劣らない程度で日本人のあり方に関心を抱いていたことから窺い知ることができる。ただ前者にくらべて、後者の「日本」的視角に根差した思考は、これまで注目されることがなかったことから、次にその検討を試みた。

「日本」的視角に根差した思考には、第一に「国民的使命観」と「道徳的使命観」、第二にそれらに基づく『日本からの問い』と『日本への問い』が存在していた。またこれらは有機体論的発想とも関連しており、それを示すように湛山は「世界の日本」の意識を強く抱いており、日本のあり方を世界との関わりの中で常に思考していた。そして日本及び日本人の独自性の伸張が、世界（人類）にとつて利益を齎すであろうと理解していた。しかしながら、こうした発想は、独善性を内包していることを否定できない。湛山の二つの問いを一例に挙げると、『日本からの問い』が独善的な問い

になる可能性があるということである。けれども、自国中心主義的な言説が大勢を占める中で、湛山の言説が「異端」であったということは、独善性が何らかの要因によって抑制されていたと考えられる。そこで想起されるのは、『日本への問い』である。この問いが、独善的な『日本からの問い』に陥らないための自省的契機になっていたのである。それでは、この『日本への問い』はなぜ可能であったのか。その理由として考えられるのは、第一に「道德的使命観」の存在、第二に生活空間としての「日本」という根拠地の存在である。前者は、特定の宗教を基礎に置いていたというよりも、仏教やキリスト教などに触れることでそこに内在する普遍性を自然と看取したと推測される。後者は、自らが生活している空間（生活圏）に立脚しながら、国家や世界を捉えていたということである。ただこれは、湛山が制度国法組織としての国家の存在を否定していたことを意味するのではない。なぜならば、湛山にとって生活空間は、国家と無関係に存在しているわけではなく、そこで生活する人々は「国民」としての一面も担っているからである。よって湛山は、個人は国民の利益を考慮して行動する必要性があることを認め、そのためにも国家への積極的かつ自覚的な関与を求めるのであった。そしてその原動力として愛国心に重要性を認めていたのである。なお湛山の理解する愛国心とは、国家への盲目的服従を要求するものではなく、積極的かつ自覚的に国家に関与していく態度の源泉として理解されていた。

以上のように、湛山の思考方法について再検討を試みてきたが、それによって「欲望統整」哲学と並んで「真」を追求する思考方法の存在が明らかとなった。後者は、合理的思考と「日本」的視角に根差した思考によって特徴付けられていたが、しかしこの二つの思考は、単に「真」を追求する思考の特徴に止まらず、実際には湛山の思考方法そのもの特徴付けていたと考えられる。このように位置付けてみれば、湛山が一方で経済合理主義に基づいた言説を展開し、他方で「日本」的視角に基づく言説（ここにはナショナリズムや愛国心、あるいは「国民的使命観」と「道德的使命観」

ら関わる)を展開してきたことは、その思考方法から見れば決して矛盾ではないと言えるのではないだろうか。あるいは、前者を合理的思考、後者を非合理的思考と置き換えてみれば、湛山の言説はいずれかの思考から導き出されたものであることが判明する。このことは要するに、非合理的思考が合理的思考に規定される一方、合理的思考も非合理的思考によって規定されていたということである。

先行研究では、湛山の思考方法として「欲望統整」哲学を中心に検討されてきたが、ここでは「真」を追求する思考やその支柱である「日本」的視角に根ざした思考が見落とされてきた。またいずれの思考にも重要な影響性を認めることができる進化論についても、同様に看過されてきた。しかし、これらが湛山の様々な言説を導き出したことは、一例として挙げた「大日本主義の幻想」からも理解することができるであろう。今後は、具体的にこれら思考が湛山の言説にどのように反映されていたのかについて、政治論や経済論あるいは文化論などを手がかりに解明していきたい。

(1) 「小日本主義」については、必ずしも「研究者間で統一された見解」が存在しているわけではない(上田美和「石橋湛山の合理主義」、『歴史学研究』八五八号、二頁)。ただ、強いて共通認識を挙げるとすれば、「小日本主義」は「日本の主権的領土を旧来の主要四島に限定し、経済合理主義と国際協調主義に立脚した平和的發展論」(増田弘「石橋湛山」(中央公論社、一九九五年)、六四頁)ということになるだろう。しかし研究者が独自に「小日本主義」を解釈し定義付けて、それに基づいて評価を下しているというのが現状である。

一例を挙げると、江口圭一は、「日支衝突の世界的意味―連盟委員に寄す―」(『新報』一九三三年三月五日号「社説」)を根拠に、「小日本主義」の崩壊(江口圭一「山東出兵・『満州事変』をめぐる」、井上清・渡部徹編『大正期の急進的自由主義』『東洋経済新報』を中心として)(『東洋経済新報』一九七二年、三八九頁)と評価している。しかし松尾尊兌は、江口同様に「日支衝突の世界的意味」を根拠に、「満州事変の追認は湛山の政論の核心たる『小日本主義』の放棄であり一つの転向といえるかも知れない」(松尾尊兌「十五年戦争下の石橋湛山」、『政治学年報』近代日本の国家像(『日本政治学会』、一九八三年、二二四頁)と指摘するものの、その意味内容は江口と相異を見せる。すなわち、松尾が指摘する「小日本主義」の放棄とは、満州国事変を追認して以降の湛山が「急進的自由主義」から「現実的自由主義」に立場を変化させ「穩健化、現実化」したことを意味

しており、「二歩後退して新しい抵抗線を構築することを意味した」のであって、思想を「転回」したのではなかった(同二五頁)。要するに、松尾は「小日本主義」＝「急進的自由主義」と理解していたのであり、「小日本主義」の放棄とは、「急進的自由主義」の放棄を意味していた。

(2) 姜克實『石橋湛山の思想史的研究』(早稲田大学出版会、一九九二年、一五九頁)。

(3) 同三四〇―三四一頁。

(4) 同二七九頁。

(5) 姜克實「戦時下の自由主義をどのように見るべきか」、『自由思想』(石橋湛山記念財団、二〇〇六年)第一〇三号、一七頁。

(6) 上田は、「小日本主義」が「第一次世界大戦後のワシントン体制という国際環境において全面的に展開された言論」である点を軽視して、「戦時期にまで小日本主義を敷衍して解釈しようとする方法に對して疑問を感じている」(前掲「石橋湛山の合理主義」、『歴史学研究』八五八号、二頁)。

(7) 同上。しかし上田の方法論が、経済合理主義に傾斜している感は否めない。なぜならば、上田は大東亜共栄圏構想に関する湛山の言説を分析した際、湛山が一方で「大東亜共栄圏の内在的批判をしながら、同時に協力してしまおうという錯誤に陥っていた」ことを指摘しつつ、「石橋の経済合理主義、つまり「商売」の論理がこのような両犠牲をもったことを直視しなければならない」(同二二頁)と論じているからである。先行研究で看過されてきた経済合理主義の「両犠牲」に着目している点は重要な問題提起だが、しかし「新しい石橋湛山像を探りたい」というのであれば、まずは経済合理主義の枠組みを一旦取り外した上で、湛山の思想体系を再検討することが必要なのではないだろうか。

(8) 及川英二郎「小日本主義の亀裂」、『史海』(東京学芸大学史学会、二〇〇三年)第五〇号、同「石橋湛山の秩序観と家族のアナロジー・小日本主義からの離脱」、『東京学芸大学紀要 人文社会科学系Ⅱ』(東京学芸大学、二〇〇六年)五七、同「書評 姜克實著『晩年の石橋湛山と平和主義』」、『日本史研究』(日本史研究会、二〇〇八年七月)五五一号、参照。

(9) 前掲「石橋湛山の合理主義」、『歴史学研究』八五八号、二頁。

(10) 同上。

(11) 竹山道雄「昭和の精神史」、『竹山道雄著作集Ⅰ』(福武書店、一九八三年)、八頁。

(12) 湛山と進化論について言及したものとして、安藤丈将「初期石橋湛山における「民衆」と政治」(『早稲田政治公法研究』(早稲田大学大学院政治学研究所、二〇〇二年)第七一号、所収)を挙げることができる。安藤は、湛山は独自解釈を加えつつ、「時代に固有な認識の枠組み」進化論に規定されて思考していた(同二八八頁)と指摘する。そして湛山の進化論を「社会進化論」と規定した上で、それを支える概念が「欲望の満足」と「境

遇」であったとしている(同一八九頁)。また湛山の「社会進化論」の特徴として、第一に没主体的ではない点、第二に「漸進」的性格を挙げている(同一九一—一九二頁)。

(13) 船山信一『大正哲学史研究』(法律文化社、一九六五年)、二三三頁。

(14) 王堂のプラグマティズムについては、前掲『石橋湛山の思想史的研究』第六章を参照。またシャロン・ノルティは、デューイと王堂の哲学の共通点を指摘しつつも、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての日本と米国の置かれた環境の違いが、両者の哲学にも反映されていると指摘する(Sharon H. Nolte, "TANAKA ODO, JOHN DEWEY, AND ISHIBASHI TANZAN", 『自由思想』(石橋湛山記念財団、一九八四年)第三三号、一四二—一四三頁)。例えば、王堂が「個人主義をより不可欠な価値として主張した」のに対して、デューイは「個人の独立の徳性を鼓吹する必要性を感じなかった」(同一四二頁)のであり、彼の主眼は「非合理的な個人主義やレッセフェールの資本主義」に対抗する「協調的な、新個人主義」に置かれていた(See also, Sharon H. Nolte, *Liberatism in Modern Japan: Ishibashi Tanzan and His Teachers, 1905-1960*, California, University of California Press, Ch1.)。

(15) 前掲『石橋湛山の思想史的研究』、二六五頁。

(16) 同二六五—二六六頁。

(17) 同二七五頁。

(18) 石橋湛山『湛山回想』(岩波書店、一九八四年)、七五頁。

(19) 同七八頁。

(20) 前掲『石橋湛山の思想史的研究』、四六頁。姜は、湛山の自由主義に「漸進性」を見出した上で、「長い歴史のスパンにおける「中正」を回転軸にした発展、変化の自由主義であり、自我本位を原点としながら社会からの制約をも認め、また主義主張より社会生活の機能を重視する、漸進的な自由主義」として、彼の自由主義の本質は「急進的」ではなく「漸進」にあったと評価している(姜克實『石橋湛山の戦後』(東洋経済新報社、二〇〇三年)、二二三—二四頁。前掲『石橋湛山の思想史的研究』、一一五、一五三頁も参照)。また長幸男も、湛山の基本的立場は「フエヒアンの漸進主義」と評価している(長幸男『石橋湛山の大正時代』、『石橋湛山の経済思想』(東洋経済新報社、二〇〇九年)、五七頁)。

(21) Cf. Philip Wiener, *Evolution and the Founders of pragmatism*, Gloucester, Mass, Psmith, 1969. Paul K Conkan, *Puritans and pragmatists: eight eminent American thinkers*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.

(22) 高哲男『現代アメリカ経済思想の起源』(名古屋大学出版会、二〇〇四年)、一九—二〇頁。

- (23) C・S・パース(上山春平訳)『進化の三様式』、『世界の名著』48 パース ジェイムズ デューイ(中央公論社、一九六八年)、一九九頁。
- (24) たゞ実際には、ダーウィニズムよりもH・スペンサーの社会進化論が多大な影響を及ぼした。それは、スペンサーの主張が「伝統的な個人主義的「自由放任」の思想とじつにうまく適合し」、また「適者生存」の進化論は、資本主義的競争体制それ自体があたかも社会進化のプロセスを体現しているかのように描き、成功した人々の自尊心を十分満足させるものであったから」である(前掲『現代アメリカ経済思想の起源』、二〇頁)。なお一点補足しておく必要があるのは、スペンサーの社会進化論はしばしば「社会ダーウィニズム」と同義語とされるが、それは正確ではない点である。というのも、彼の社会進化論は、生物進化論に關していえばラマルクに依拠し、「社会ダーウィニズム」よりは「社会ラマルキズム」と表現する方が正しいからである(横山輝雄「ミル／スペンサー」、伊藤邦武編『哲学の歴史』第八卷(中央公論社、二〇〇七年)、四四二頁。入江重吉「人間観と進化論」(晃洋書房、二〇〇五年)、一一三頁)。「社会ダーウィニズム」については以下参照。MIKE HAWKINS, *SOCIAL DARWINISM IN EUROPEAN AND AMERICAN THOUGHT 1860-1945*, Cambridge, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1998(reprinted). Peter Dickens, *Social Darwinism*, Philadelphia, Open University Press, 2000. ROBERT C. BANNISTER, *Social Darwinism Science and Myths in Anglo-American Social Thought*, Philadelphia, Temple University Press, 1979.
- (25) なお姜は、「王堂」哲学の源流をデューイではなくジェームズの『心理学原理』に見出しているが(前掲『石橋湛山の思想史的研究』、二七四頁)、湛山と進化論の関わりで見ると、デューイの進化論的思考との符合点を確認できるため、ここではデューイに着目したい。なおシャロン・ノルティは、王堂の言説からデューイの心理学や個人と社会の關係性の認識と並んで進化概念の影響性を看取できると指摘している(Sharon H. Nolte, *Liberatism in Modern Japan*, op. cit. pp.43-44)。
- (26) 魚津郁夫『プラグマティズムの思想』(筑摩書房、二〇〇六年)、二三八頁。船津衛「アメリカン・プラグマティズム2」、前掲『哲学の歴史』第八卷、五八四、五九七頁。
- (27) 同上。ヘーゲル哲学からダーウィン進化論への移行については、齋藤直子『内なる光』と教育―プラグマティズムの再構築(法政大学出版局、二〇〇九年)、二五―三六頁。
- (28) 前掲「アメリカン・プラグマティズム2」、『哲学の歴史』第八卷、五九八頁。
- (29) J・デューイ「ダーウィニズムの哲学への影響」、八杉龍一編『ダーウィニズム論集』(岩波書店、一九九四年)、三三―三五頁。
- (30) これは「可謬主義」と関わる。「可謬主義」とは、「認識能力に限りのある私たち人間は誤謬をおかす可能性をたねにもっている」という主張(前掲『プラグマティズムの思想』、一三三頁)である。ここには「探求」と「實在仮説」が関わるが(同一一四頁)、特に「探求」はデューイにおい

て重要概念となる。

- (31) J・デューイ(魚津郁夫訳)『論理学』、前掲『世界の名著』48、四二―三頁。
- (32) 前掲『近代日本における社会ダーウィニズムの受容と展開』、『講座 進化② 進化思想と社会』、二二〇頁。前掲『増補 明治哲学史研究』参照。三宅雪嶺は、「明治十年頃エヴォリユーションの語が伝はった、スペンサーの書を通してダーウィンの書に及んだ」(『明治思想小史』、本山幸彦編『近代日本思想大系』5 三宅雪嶺集(筑摩書房、一九七五年)、二二九頁)とし、進化論は「抵抗すべからず勢を以て披ま」り、そして「思想界を風靡した」(同、二四〇頁)と述懐している。なお右田裕規によれば、明治後期になると知識人はダーウィンの生物進化論を「崇拜・信仰」(『天皇制と進化論』(青弓社、二〇〇九年)、二九頁)していた。また「生物進化論・人獣同祖説」の日本人に与えた思想的影響も無視することができないと指摘している(同、三二頁)。
- (33) 船山信一は両者を「保守的なダーウィニズム」と指摘している(前掲『増補 明治哲学史研究』、三三二頁)。
- (34) 『進化論講話』については、『種の起源』の「まる写し」(横山利明『日本進化思想史(一)』(新水社、二〇〇五年)、九七頁)と批判される一方「ダーウィン説の緻密な理論体系の骨子をよく生かしながら、それを著者自身のゆたかな独創力により、豊富な例証や、あるいはユーモアにみちた文章を駆使して、独特な再構成をみことになしとげた」(筑波常治「解説―『進化論講話』の現代的意義―」、『丘浅次郎著作集V』(有精堂、一九六九年)、三九〇頁)との評価もある。
- なお「石橋湛山年譜」(『石橋湛山全集 第十五卷』(東洋経済新報社、一九七二年)、所収)によれば、一九一八年六月から八月にも丘の著作を読んでいる。読書記録には、「丘浅次郎『ダーウィニズム講義』(同三五六頁)とあるが、これは『進化論講話』と見て間違いないだろう。また『進化論講話』以外の著作も読んでいたと思われる。「人類滅亡史 丘浅次郎博士の予言」(『湛山叢書』第四号、一九六一年一〇月)によれば、それは恐らく『猿の群れから共和国まで』あるいは『進化と人生』と推測される。
- (35) 「旧き同窓」(『中沢毅―追憶』、一九四一年)、『石橋湛山全集 第十二卷』(東洋経済新報社、一九七二年)、六〇〇頁。以下、『石橋湛山全集』からの引用文は、『全集』と略記し、巻数を丸囲みで表記する。
- (36) 同上。
- (37) 「観照と実行」(『東京毎日新聞』一九〇九年六月二〇―二五日、一七、一八、二〇、二二日、『全集①』、七頁)。
- (38) 同上。
- (39) 同上。

- (40) ダーウィンにとつて進化とは、「より低級なものからより高級なものへの進歩」を意味していたわけではない。そもそも「環境によりよく適合する」というのは、けつしてよりよいものになることを意味しない」(竹内啓「偶然とは何か―その積極的意味」(岩波書店、二〇一〇年)、一三二頁)。
- (41) 前掲「石橋湛山の太正時代」、『石橋湛山の経済思想』、六三頁。
- (42) 前掲「観照と実行」、『全集①』、八頁。
- (43) 同上。
- (44) 同九頁。
- (45) 同上。この認識は、例えば湛山の文化論において重要となる。文化論については別稿で論じるが、そこで繰り返し説かれる「創造」は、「真」つまり日本人の「生活の方法」として有効性を持つものを意味しており、それは歴史や伝統と断絶したものではなかった(本稿第三章第一節参照)。要するに、湛山の「創造」とは、帆足理一郎の言葉を借りれば、「旧き物の新しき作用(function)を見出すこと」あるいは「旧き事物の新しき結合を創りて新しき活動を呼び起すこと」(帆足理一郎「哲学概論」(洛陽堂、一九二一年)、三七三頁)であった。また創造に際して「過去の経験」が材料となることから、自ずと創造されたものには「旧物」が含まれることになり、それが進化となる(同三七四頁)。帆足も指摘するように、「旧物の遺存なき新物の発現はAに代ふるにBを以てする如く、其間に何等連続の観念を容れざるものなるが故に、斯る変化は即ち変化なりとは云ひ得べきも、進化とは云ひ難い」(同上)。
- (46) 「事物や事態を目的という観点に従つて説明する方式」(廣松渉ほか編『岩波 哲学・思想事典』(岩波書店、一九九八年)、一五九二頁)。主として以下の三つに分類が可能である。①「結果を目的とみなして事態をこの結果の方から説明する方式」、②「前件を手段、後件を目的として、この両者の間の結合関係を把握する方式」、③「事物の全体を全体として把握する方式(この場合は全体が目的論的となる)」。
- (47) 「自然界の諸現象を、靈魂や内的目的などの目的論的な概念を用いずに、作用因のみによって作動する機械とのアナロジーに基づいて解釈しようとする決定論的な、かつ還元主義的な思想」(同三〇三頁)。
- (48) 前掲『哲学概論』、一六八頁。
- (49) 同 一六九頁。
- (50) 前掲「観照と実行」、『全集①』、一〇頁。
- (51) これはベルクソンが説く「意識」(「記憶」)に非常に類似している。なぜならば、彼は意識の第一の機能として「すでに過ぎ去つたものをとどめておき、まだ存在していないものを予期すること」(意識と生命、澤瀉久敬編『世界の名著 53 ベルクソン』(中央公論社、一九六九年)、一四

一頁)を挙げているからである。もし意識(記憶)がなければ、人間は「過去は現在と全く切り離されたものとなり、過去、現在一体となって未来に押し進んでゆくところの持続はあり得無い」(中澤臨川・生田長江編『近代思想十六講』(新潮社、一九一五年)、四三三頁)。またベルクソンも目的的存在は否定しないが、それは「究極」ではなく「一時的」「仮說的」なものに過ぎない。つまり、目的は創造とともに絶えず変化するものと見なされる(前提「哲学概論」、一六九頁)。

ここでベルクソンに言及したのは、湛山が大正期にベルクソンの名著『創造的進化』(英訳版)を読んでいた事実があり、そこから何らかの示唆を受けたのではないと推測するからに他ならない。

(52) 「恐るべき習慣の力」(『新報』一九一三年二月一五日号「社会」)、『全集①』、五三二頁。

(53) 同五三三頁。

(54) 同上。

(55) 「世界の思想的行話」、『全集④』、二三三頁。

(56) 「七月の教学界」(『早稲田文学』一九〇九年八月号)、『全集①』、一五三頁。

(57) 同二五四頁。

(58) 同上。

(59) 前掲『進化論講話』、『丘浅次郎著作集V』、三七〇頁。

(60) 同上。

(61) 同上。

(62) 丘は誤解を避けるため「弱者強食」ではなく「適者生存」を用いている。ただダーウィンが「人間の由来」で述べるように、人間は競争を通して「道徳」を身に付けてきたと理解している(『道徳性の標準の高度化』)。よって彼は生物進化と社会進化を全く同一視していたわけではない。その意味では「社会ダーウィニズム」が両者を同一視したことが「最大の特徴であり、また最大の誤りであった」(前掲『人間観と進化論』、二二五―二二六頁)。

(63) 「今日のところ必要なことは、競争を止めることではなく、むしろ自然淘汰の妨害となるような制度を改めて生存競争をなるべく公平ならしめることであろう(中略)かような世の中に生まれて来た人間は、ただ生存即競争と心得て、力のあらん限り競争に勝つことを心がけるよりほかには致し方はない」(前掲『進化論講話』、『丘浅次郎著作集V』、三八三頁)。よって、丘にとって、例えば死刑廃止は反対すべきものでもあった(同三

八三頁）。

- (64) 「女学生の反抗、武力的戦争の廃止、救世軍の墮落」〔時論 一九二一年七月号「食堂会議」〕、『全集①』、一七七頁。
- (65) 同上。
- (66) 同上。
- (67) 前掲「加藤弘之博士の『自然と倫理』」、『全集①』、一一四頁。
- (68) 同上。
- (69) 同一五頁。
- (70) 同上。
- (71) 同一五—一六頁。
- (72) 同一六頁。
- (73) 同上。
- (74) 同上。
- (75) 同上。
- (76) 同一七頁。
- (77) 同上。
- (78) 同上。
- (79) 同上。
- (80) 同一八頁。
- (81) 同一〇頁。
- (82) 加藤弘之『自然と倫理』、大久保利謙・田畑忍監修『加藤弘之文書 第三卷』（同朋舎、一九九〇年）、五〇八頁。
- (83) 前掲「加藤弘之博士の『自然と倫理』」、『全集①』、一一〇頁。
- (84) 同上。
- (85) 同一二頁。

- (86) 同二三頁。
- (87) 同二八―二九頁。
- (88) 同二九頁。
- (89) 同上。
- (90) 同二二頁。
- (91) 同二二頁。
- (92) 同二九頁。
- (93) ただ加藤における個人主義と国家主義の「統一」とは、「個人の利己主義」が否定されて、「国家の利己主義」のみが肯定されているに過ぎないと批判もある(前掲『増補 明治哲学史研究』、三二八頁)。その理由は、加藤において個人は、「外面的」なものとして捉えられ、また主体ではなく客体として位置付けられていたからである(前掲『大正哲学史研究』、一六頁)。
- (94) 田畑忍『加藤弘之の国家思想』(河出書房、一九三九年)、一〇七頁。その原因として、加藤の受容した進化論の実体が、リバタリアニズムに向かうアングロ・アメリカンのダーウィニズムではなく、国家主義に向かうドイツ的ダーウィニズムであった点が指摘される(WINSTON DAVIS, *Moral and Political Naturalism of Baron Kato Hiroyuki*, Berkeley, University of California, 1996, p114.)。
- (95) 田畑忍『加藤弘之』(吉川弘文館、一九八六年 新装版)、一九〇―一九一頁。
- (96) 同一九〇頁。
- (97) その理由について鶴見俊輔は、湛山の哲学観が「その後の日本で行われた哲学観からかなり隔ったもの」であり、彼にとつて哲学とは、「哲学史の知識の習得など」ということは違う、自分の責任における自分の生活思想の確立である。集団の陰に隠れない、ひとりひとりとしての大衆の哲学(鶴見俊輔『石橋湛山全集』第一巻 哲学者としての石橋湛山)『週刊東洋経済』一九七一年三月六日号、『自由思想』(石橋湛山記念財団二〇〇七年)第一〇七号(再録)、一八頁)であったことを指摘している。
- (98) ダーウィンの場合、生物進化と社会進化を完全に区分していたわけではない。『人間の由来』で、道徳あるいは倫理を社会進化の中で登場したと指摘している(前掲『人間観と進化論』、一一四頁)。ただ問題は、道徳や倫理の進化に楽観的であり、「協力の進化のポジティブな面だけを見て、そのネガティブな面を見ていなかった」(同二三二頁)点にある。一方デューイは、「人間以外の動物の原理を人間に適用することは人間の独自性を見逃すことになる」と批判し、人間においては「適応」は能動的過程であり、それは目的論的活動であることを強調する(前掲『アメリカン・プラ

グマティズム2」、『哲学の歴史 第八卷』、五九八頁)。すなわち、「適応」とは「環境に自己を合わせるといふ消極的なものではなく、環境に働きかけ、それを変容させるといふ積極的あり方を意味している」(同五九八頁)。

(99) 進化の反面に退化を見る考え方は、仏教哲学者 井上円了、清澤満之など、キリスト教徒(植村正久、「日本主義的哲学者」(三宅雪嶺)、『儒教的哲学者』(西村茂樹)にも見られた(前掲『増補 明治哲学史研究』、三三〇頁)。

(100) 「自由思想協会趣意書および規約」(一九四七年一月)、『全集(14)』、五八〇頁。

(101) 前掲「観照と実行」、『全集(1)』、一〇頁。

(102) 同上。

(103) 同九頁。

(104) 「絶対者倒潰の時代と智見の時代」(『大崎学報』一九二一年一月一五日号)『全集(1)』、二八頁。

(105) 前掲「観照と実行」、『全集(1)』一〇頁。

(106) 同上。

(107) 「空想も現実も共に現実也」(『文章世界』一九〇九年一月号)、『全集(1)』、二四頁。

(108) 「思想問題に興味ある富豪に求む」ほか(『新報』一九二五年八月五・二五・九月五日号「社説」)、『全集(2)』、四八四頁。

(109) 同上。こうした認識は、進化論を基盤とするプラグマティズムに由来している。なぜならば、プラグマティズムにおいて真理は絶対的なものではなく、「思考の過程に於て到達した一解決に過ぎないので決して永久不変のものではない」(前掲『近代思想十六講』、三六八頁)と認識されるからである。実際プラグマティズムの認識論では、知識は常に「不確実」とされる(前掲「総論 進歩・進化・プラグマティズム」、『哲学の歴史 第八卷』、四四頁)。

特にこの点は、デュロイの場合に顕著である。彼のプラグマティズムにおいて重要となるのが、「探求」や「追求」である。この「探求」の契機は「疑念」であった。そして「探求」の結果、「疑念」が取り除かれた状態は、「保証」の言明可能性」と規定される(前掲「論理学」、『世界の名著 48』、三九七頁)。なぜなら、このような信念も知識も、次の「探求」を受けねばならないからである(同三九九頁)。また「探求」は、欲求の「充足」や「満足」のための「追求」の原動力にもなる。なお「欲求」、「追求」、「充足(あるいは満足)」、「探求」のサイクルは、有機体についても当てはまる(同四一六―一八頁)。あらゆる知識が「不確定性」を必然的に孕むと見なされ、そして「疑念」を契機として「探求」が行われ、その結果「疑念」の取り除かれた状態でさえも「保証」の言明可能性」を持つに過ぎないと認識される契機となったのが、第一章でも言及したダーウインの学

説の登場である。それが「絶対的な永久性」「不変性と完全性」を描るがしたが、上記の認識論を生み出す契機となった。

(110) 「思想及び言論の自由」(『新報』一九二〇年二月七日号「社説」)、『全集③』、三八頁。

(111) 同三九頁。

(112) 同四〇頁。

(113) 前掲「思想問題に興味ある富豪に求む」ほか、『全集②』、四八〇頁。

(114) 同上。

(115) 同四八五―四八六頁。

(116) 同上。

(117) 本稿第二章第一節参照。

(118) 「三月の論文と創作」、『全集①』、二〇七頁。

(119) 同上。

(120) 市井三郎『歴史の進歩とはなにか』(岩波書店、一九七一年)、九〇頁。

(121) 前掲「人間観と進化論」、一二二頁。

(122) 前掲『湛山座談』、五二―五三頁。民主主義に対する湛山のこうした疑念が、奇しくもデューイと符合を見せる。デューイにとって、「民主主義は達成され続ける実践と理想であり、現在進行形の行為と生活の方法であると同時に未完のプロジェクトでもある」(前掲『内なる光』と教育―プラグマティズムの再構築、一一頁)。

(123) 長幸男は、こうした理解の方法について次のように指摘する。「自由主義乃至民主主義を特定の社会制度と結びついた不変の固定的内容をもつものと考えず、自律的諸個人の自己実現を様々の条件下に発展的に求めるダイナミックな思想として捉える」(前掲『石橋湛山の経済思想』、九頁)。

(124) 前掲『内なる光』と教育―プラグマティズムの再構築、二八頁。

(125) 「大日本主義の幻想」、『全集④』、一六頁。

(126) 同二八頁。

(127) 同二九頁。

(128) 同上。

- (129) 同上。
- (130) 同二四頁。
- (131) 同上。丸山眞男は、湛山による朝鮮の放棄について「例外中の例外」の主張と指摘している(松沢弘陽・植手通有編『丸山眞男回顧談(下)』、(岩波書店、二〇〇六年)、一七二頁)。また丸山は次のように述べて、朝鮮放棄の主張の特異性を指摘している。「とくに朝鮮を手放すべし」という議論は初めてですね(中略)親父が『京城日報』の主筆で朝鮮総督府に睨まれたのは、当時朝鮮自治論を唱えたのです。自治を与えるべしで相当睨まれたのだから、いわんや手放すべしなんてね」(同二七一―二七三頁)。
- (132) 同二五頁。
- (133) 『開目抄』、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本 日蓮聖人遺文 第一卷』(身延山久遠寺、一九八八年、改訂増補版)、六〇一頁。日蓮の日本認識について網野善彦は、日蓮の思想に「日本」≡神国という「『日本書紀』を基本とする「日本国」の常識的なとらえ方を大きく超える可能性」を見出している(網野善彦『「日本」とは何か』、『網野善彦著作集 第十七卷』(岩波書店、二〇〇八年)、二二三頁)。
- (134) 前掲「大日本主義の幻想」、『全集④』、二四頁。
- (135) 同二九頁。
- (136) 井出孫六『石橋湛山と小国主義』(岩波書店、二〇〇〇年)、五七頁。
- (137) 判沢弘も同様の指摘を行なっている(昭和期リベラルの抵抗と主張、『思想』一九七六年六月号、参照)。
- (138) 内村の「国民的使命観」については、野村浩一「国民的使命観の諸類型とその特質―大隈重信・内村鑑三・北一輝―」、『近代日本思想史講座 VIII』(筑摩書房、一九六一年)、所収、参照。
- (139) 長辛男「解説」、前掲『湛山回想』、四〇五頁。
- (140) 前掲「昭和期リベラルの抵抗と主張」、『思想』一九七六年六月号。
- (141) 加々美光行「明治人、石橋湛山の国家観から戦後50年を照射する」、『思想の科学』一九九五年八月号、六頁。
- (142) 同一四頁。
- (143) 中島岳志・姜尚中『日本 根拠地からの問い』(毎日新聞社、二〇〇八年)、九一頁。
- (144) そこには鶴見俊輔が指摘する「根に向かう精神」(鶴見俊輔・久野収「思想の折り返し点で」(岩波書店、二〇一〇年)、二二二―二三頁)が存在していたのではないだろうか。鶴見はその精神について、「個人の中で自分の根に向かっていく。いつもゆつくりと考えていくから、時の流れで

フワフワ変らないんです。時の流れに立って、ある程度、対抗できる自分の根を求めている」(同上)、「しかし「これが根っ子だ」というのは危ない(中略)根に向かって降りていくというか、自分の中の根、社会の中の根、日本の伝統の中の根に向かって繰り返して下がついて、そこから時代の流れに対していく」(同二二四頁)と説明している。

(145) 対談 鶴見俊輔・加々美光行「いま改めてナショナリズムの根を探る 竹内好の方法を参照軸として」、「無根のナショナリズムを超えて」(日本評論社、二〇〇七年)、二七〇頁。

(146) 同対談参照。加々美光行は、竹内好が中国ナショナリズムは国家ではなく「根拠地」を基盤している、つまり「根拠地の思想」を重視したことを念頭に置きながら「有根」という言葉を用いている(同二七〇頁)。反対に「無根のナショナリズム」を生活の基盤から離れて国家に接近しそれと合体しようとするナショナリズムと規定する。なお「根拠地」とナショナリズムに関しては、前掲『日本 根拠地からの問い』、二〇七—二〇八頁も参照。

(147) 前掲「加藤弘之博士の『自然と倫理』」、「全集①」、一二五頁。

(148) 同上。

(149) 同二二七頁。

(150) 同二二八頁。

(151) 同二二六頁。

(152) 同上。

(153) 同二二七頁。

(154) そもそもプラグマティズムは、「進歩発展の可能性を個性個物の特異に認めてゐる」(前掲『哲学概論』、三七五頁)。なお加藤の進化論は確かに社会に適用されているが、その中身は機械論であって有機体説ではないとの指摘もある(前掲『増補 明治哲学史研究』、三二七頁)。

(155) これは湛山のリベラリズムがホブハウスの「新自由主義」に特徴付けられることも関係している(湛山の「新自由主義」については、宮本盛太郎『日本人のイギリス観——新自由主義・国民主権論のモデル』(御茶の水書房、一九八六年)参照)。なぜならば、社会を有機体として捉えるスペンサーの社会進化論は「新自由主義」にも引き継がれたが、自由放任主義を批判する彼らの立場からすれば、有機体の成長のために「自由放任と「淘汰」の原理はもはや障害物であり、政府を通しての改革にこそ、有機体の生成発展の鍵が求められる」からである(佐々木毅『二十世紀の自由主義思想』、同編『自由と自由主義 その政治思想的諸相』(東京大学出版会、一九九五年)、三三七頁)。

- (156) 前掲『歴史の進歩とはなにか』、八六一―八七頁。
- (157) 三宅雪嶺『真善美日本人』、柳田泉編『三宅雪嶺集 明治文学全集33』(筑摩書房、一九六七年)、二〇二頁。
- (158) 長妻三佐雄『公共性のエートス―三宅雪嶺と在野精神の近代―』(世界思想社、二〇〇二年)、一一八頁。
- (159) 同上。
- (160) その意味では、湛山の理解する愛国心は、国家への「リベラルな忠誠心」(Liberal Loyalty)を要求するものであったといえるかもしれない。つまり、国家の存在を絶対視して、如何なる政治体制であっても国家に従わなければならないということではなく、国民の自由や平等といった基本的権利を保障する民主的な国家である限りそれに従うという意味である (cf. Anna Stiz, *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton, Princeton University Press, 2009.)。
- (161) 前掲『石橋湛山の思想的な研究』、四九九頁。
- (162) 同四九八頁。
- (163) 前掲『石橋湛山研究』、二頁。
- (164) 同上。
- (165) 前掲『石橋湛山』、二五〇頁。
- (166) 同上。
- (167) 同上。
- (168) 姜尚中『愛国の作法』(朝日新聞社、二〇〇六年)、一七一頁。
- (169) 同二七六―二七七頁。
- (170) 拙稿「石橋湛山の日蓮論」、『同志社法学』(同志社法学会、二〇〇九年) 第三三六号所収、参照。
- (171) 「真に国を愛す道」、『全集⑧』、四〇―四二頁。
- (172) 同三九頁。
- (173) 同四〇頁。
- (174) 「社員会雑話」、(『東洋経済社内報』一九三九年九月三日号)、『全集⑩』、五五五頁。
- (175) 同上。

- (176) 発言の背景には、言論統制の強化がある。ただそれ以上に「内部の動揺」に苦慮していた。湛山は當時を回顧して曰く、「時の勢いは恐ろしいもので、若い優秀な記者諸君がその時勢に押し流されて、いつの間にかファッショ的思想の持主に姿」った(『清沢冽君の思い出』、『新報』一九五四年七月一七日号、『全集』(3)、五四四頁)。内部の動揺を防止し、可能な限り新報の論陣を強く自由主義的に押し通すために顧問制や議員会制を導入することになる(『東洋経済新報社百年史』(『東洋経済新報社』一九九五年)、四三八―四三九頁)。
- (177) 前掲「社員会雑話」、『全集』(1)、五六〇頁。
- (178) 「私の公職追放に対する見解」、『全集』(3)、二二八頁。
- (179) 大熊信行「祖国喪失の日本の状況―「戦後民主主義」の虚妄を衝く―」(『現代の目』一九六二年七月号、『日本の虚妄』(増補版)―戦後民主主義批判』(論創社、二〇〇九年)、六七頁)。
- (180) 同上。
- (181) 同六九頁。なお法的義務と同義的義務の衝突を「忠誠の衝突」(conflict of loyalties)と表現している。
- (182) 同六八―六九頁。
- (183) 米原謙「日本政治思想」(ミネルヴァ書房、二〇〇七年)、二〇五頁。
- (184) テッサ・モーリス・スズキ(伊藤茂訳)『愛国心を考える』(岩波書店、二〇〇七年)、二七頁。
- (185) 木村健康「ほんとうの愛国心」、『愛国心はと問われて』(鱈書房、一九七一年)、九頁。
- (186) 同二〇頁。
- (187) 前掲『石橋湛山の思想史的研究』、五〇四頁。
- (188) 同五〇四―五〇五頁。
- (189) 前掲「社員会雑話」、『全集』(1)、五六〇頁。
- (190) 橋川文三「解題」、『暗黒日記I』―評論社、一九七〇年、一一頁。
- (191) 橋川文三は、その典型的な人物として内村鑑三を挙げている。内村は、「日本と世界と神との三位一体の信念」を保持し、「日本が世界から孤立して独自の知識をもち、独断の行動を行うことは不可能でもあり、許されることでもない」と考えていたと指摘している(同上)。ちなみに「日本は世界を通じて「神」の仕事にアンガージュする」信念は、清沢冽も保持していたという(同上)。橋川によれば、清沢が世界に対する関心を抱いていたのは、単に「職業的必要」に起因するのではなく、「世界は「神」におけるものとして必然的に清沢の関心をとらえた」(同二―三頁)と述べ

ている。その上で橋川は、清沢には「強韌なりベラリスト」と同時に「熱烈な愛国者」の側面が存したことに注意すべきであるとし、また彼の忌憚なき日本批判の根底には「ほとんど国士といってよいような烈々たる愛国者の気概」（同二二頁）が存在していたと評した。そしてこのような特徴を持った内村や清沢らを「自由な精神にもとづく愛国者」（注、同二四七頁）と位置付けた。

(192) 同二二頁。

(193) 同二四七頁。

(194) 橋川文三「抵抗者の政治思想」、橋川文三・松本三之介『近代日本政治思想史Ⅱ 近代日本思想史大系 第四卷』（有斐閣、一九七〇年、四〇二頁）。