

は2N-33

310.4
SH97

昭和研究會著
 新日本の思想原理
 協同主義の哲學的基礎
 協同主義の經濟倫理
 (本合)

1.2.3

生活社版



0003204-000

310.4-Sh97ウ

新日本の思想原理・協同主義の
 哲學的基礎・協同主義の經濟倫
 理

昭和研究會・編

生活社

昭和16

ABA

225

310.4
SH97

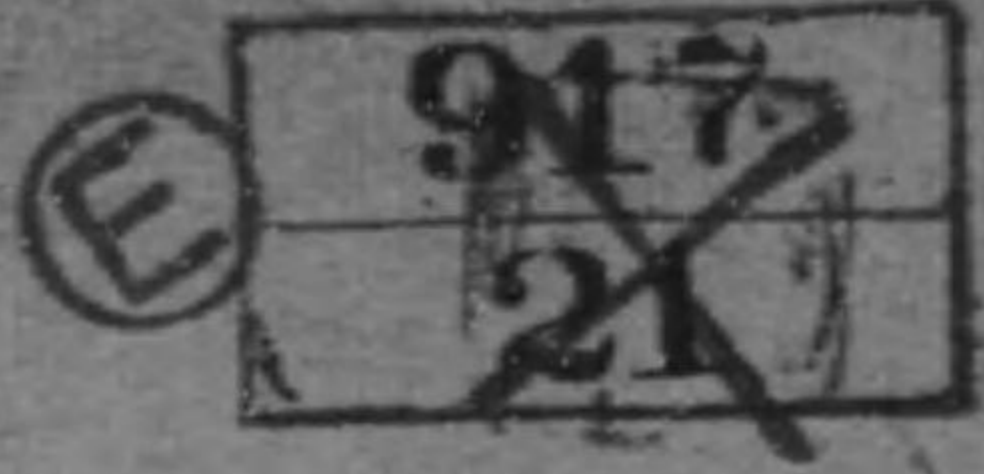
昭和研究会著



新日本の思想原理
協同主義の哲學的基礎
協同主義の經濟倫理

生活社版





目次

新日本の思想原理……………(1)

協同主義の哲學的基礎……………(14)

協同主義の經濟倫理……………(112)

新日本の思想原理

はしがき

支那事變一年半の發展は日本の政治、經濟、文化、國防のあらゆる分野に於て局面の根本的な轉換を成就した。従つて、今や、この局面の根本的轉換に應ずべき、新日本の思想原理の確立が緊急に要請せられつゝある。支那事變今日の課題たる謂ゆる「東亞新秩序の建設」はこの新思想原理の確立を俟つて、はじめて、その緒に就き、はじめて、其の實を結ぶのである。

本會は茲に鑑み、昨年七月、戰機まさに武漢三鎮に指向しつゝある秋、我國思想界に於ける新進氣鋭の人士に參集を乞ひ、東亞、否全世界を領導すべき新日本の思想原理の確立に向つてその第一歩を踏み出したのである。元より、この課題は前人未到の領域に屬し、決して容易な業ではないのである。茲に提示する、「新日本の思想原理」も其の具備すべき一般的性格、一般的條件を明かにした。云はば「公理」の如きものであり、その序論に過ぎないものである。従つて、今後、全般的に益々深化せられ、更に個々の優れた頭腦によつて積極的に展開せられなければならぬのである。今は一應の成果を發表して、今後の研究の道標とする。

終りに、御多忙中な貴重な時間を割いて度々御参集下さつた委員各位の御努力と御協力に對し、衷心より感謝の意を表すると共に、大方の諸君子の嚴正なる叱正と批判を期待するものである。

昭和十四年新春

昭和研究会事務局

新日本の思想原理

一 支那事變の意義	一
イ 其の日本に對する意義	一
ロ 其の世界史に於ける意義	三
二 東亞の統一	六
イ 世界の新體制と東亞協同體	六
ロ 東亞協同體の傳統的地盤	八
ハ 新しい東亞文化の形成	二
三 東亞思想の原理	三
イ 民族主義の問題	三
ロ 全體主義の問題	一五

ハ 家族主義の問題 一七

ニ 共産主義の問題 一九

ホ 自由主義の問題 二一

ヘ 國際主義の問題 二三

ト 三民主義の問題 二五

チ 日本主義の問題 二七

四 新東亞文化と日本文化 二九

イ 日本文化の特殊性 二九

ロ 東亞協同體に於ける日本の地位 三三

新日本の思想原理

一 支那事變の意義

今や支那事變を契機として、日本の政治、經濟、文化のあらゆる方面に於て大いなる變化が生じつつある。新日本の思想原理はこの事變の意義の認識に基いて確立される必要がある。

イ 其の日本に對する意義

支那事變の發展は、國內改革なしには事變の解決の不可能であることを愈々明瞭ならしめるに至つた。事變の解決と國內改革との不可分の關係は、國內改革の問題も單に國內的見地からでなく日滿支を含む東亞の一體性の見地から把握するべきことを要

求してゐる。思想並びに文化の問題もまさにこの立場から考察されねばならぬ。文化的に見れば、今次の事變は、從來比較的一國の内部に閉鎖されてゐた日本文化に大陸への伸長の機會を與へたのである。日本文化は極めて古くから支那文化の影響を受けて發達してきたが、これに比して逆に日本文化が大陸の文化に影響を及ぼしたことは少なかつた。しかしながら閉鎖的であることは固より日本文化の本來の面目ではない。大陸への進出は日本の文化そのものの發展にとつて重要な意義を有してゐる。文化の地域的な擴大は同時にその質的な變化を結果するものである。逆に云へば、從來地理上並びに歴史上諸種の事情に基いて比較的閉鎖的であつた日本文化はこの際質的な發展を遂げるることによつて初めて眞に大陸への伸長を遂げ得るのである。日本文化の大陸への進出は、古來、多く一方的に支那文化から影響されてきた日本文化が、今度は積極的に支那文化に影響することになり、かくして、東亞に於ける文化の全面的な交流が可能になり、これによつて東亞文化の統一の基礎が與へられることになるのである。

□ 其の世界史に於ける意義

である。

支那事變の世界史的意義は、空間的に見れば、東亞の統一を實現することによつて世界の統一を可能ならしめるところにある。これまで「世界史」といはれたものは、實はヨーロッパ文化の歴史に過ぎなかつた。それは所謂「ヨーロッパ主義」の立場から見られたものであつたのである。一九一四——一九一八年の所謂世界戦争は西洋の思想家たちも云つたやうに、このヨーロッパ主義の自己批判の意義を有した。ヨーロッパの歴史即世界史ではないといふこと、ヨーロッパの文化即世界文化ではないといふことが自覺されるに至つた。ヨーロッパ主義の崩壊はヨーロッパ思想にとつて同時に世界史の統一的な理念の拋棄となつたのである。かやうなヨーロッパ主義の自己批判の後を承けて、積極的に東亞の統一を實現することにより眞の世界の統一を可能ならしめ、世界史の新しい理念を明かにするといふことが支那事變の有すべき意義でな

ければならぬ。尤も従來の東亞の歴史には、ヨーロッパに於けるギリシア文化の傳統、キリスト教、更に近代の科學的文化等による統一と同様の統一は存在しなかつた。從來の歴史に於ては、日支文化の全面的な且つ同時代的な交流が缺けてゐた爲めに、かかる東亞の統一は與へられなかつた。東亞の統一は、今新たに實現さるべき課題である。そして東亞の統一が實現されないならば、眞の世界の統一は存在しないのであつて、東亞の統一は世界から孤立する爲めのものでなく、却つて世界が眞に世界的になる爲めに要求されてゐるのである。

東亞の統一は云ふまでもなく東亞に於ける文化の傳統を反省し、これにつながることによつて形成されねばならぬ。東洋文化は、未だ十分に開かれざる寶庫に屬してゐる。この寶庫を開き、東洋文化の世界的價値を發見することは我々東洋人の遂行すべき世界に對する義務である。併しながら東亞の統一は、封建的なものを存續せしめること或ひは封建的なものに還ることによつて達成され得るものではない。却つて支那

の近代化は、東亞の統一にとつて前提であり、日本は支那の近代化を助成すべきである。支那が近代化されると同時に、近代資本主義の弊害を脱却した新しい文化に進むことが必要である。東亞の統一は歐米の帝國主義の羈絆から支那が解放されることによつて可能になるのであつて、日本は今次の事變を通じてかゝる支那の解放の爲めに盡さねばならぬ。もとより、日本が歐米諸國に代つてみづから帝國主義的侵略を行ふといふのであつてはならぬ。却つて日本自身も今次の事變を契機として、資本主義經濟の營利主義を超えた新しい制度に進むことが要求されてゐる。資本主義の問題の解決は、現在の世界のすべての國にとつて最も重要な課題である。それ故に支那事變の意義は、時間的に云へば、資本主義の問題の解決にあると云はねばならぬ。かくして、時間的には資本主義の解決、空間的には東亞の統一の實現、それが今次の事變の有すべき世界史的意義である。そして、この空間的な問題と時間的な問題とは相互に關聯してゐる。資本主義の問題を解決することなしには、眞の東亞の統一は實現され

なものである。

二 東亞の統一

1 世界の新體制と東亞協同體

今日の世界の情勢を見るに、一國が經濟的單位として自足的に存在することの不可能であることが明かになり、世界の各國は所謂ブロック經濟への道を辿つてゐる。世界がこのやうに一國を超えた一層大きな單位に分割形成されてゆくといふことが今日の世界の動向である。即ち例へば南北アメリカを結ぶ汎アメリカ體制が發展しつつあり、またヨーロッパの現在の苦悶は所謂ヨーロッパ聯盟の誕生の爲めの苦悶とも見られることができ、更にソヴェート聯邦の如きもかやうな新體制の他の一つの例である。かくして滿支を包含する東亞協同體の成立は今日の世界の動向に合致するものである。云はねばならぬ。東亞協同體はもとより單に經濟上のブロックたるに止まるべきもの

ではない。政治、經濟、文化、國防の諸方面に互つて日滿支の連環の形成される必要があるであり、かくして初めて協同體の名に値するのである。嘗てオリンピック競技によつて象徴された統一的な所謂「ヘレニズム文化」はギリシヤに於ける民族聯合の上に花開いたものであつた。東亞に於ける諸民族の協同の上に、ヘレニズム文化の如き世界的意義を有する新しい「東亞文化」を創造することが、東亞協同體の使命でなければならぬ。

世界史的に見れば、近代的世界は中世カトリック的文化の教會的世界主義の種々の國民的文化への分割形成をもつて始まつた。中世的世界主義の批判として現はれたこの國民主義は、同時に自己の内に世界的原理を含んでゐた。自由主義、個人主義、合理主義等がそれである。かやうな原理に立つた近代主義はその發展に於て遂に抽象的な世界主義に陥つたのであつて、この抽象的な世界主義の批判されつつあるのが現代である。今日の民族主義乃至國民主義は近代的世界主義に對する批判の意義を有し、

この抽象的な世界主義の克服の契機として重要性を有してゐる。しかしながら今日の世界はもはや單なる民族主義に止まることができず、近代的世界主義の克服は一民族を超えた一層大きな單位への世界の分割形成となつて現はれねばならぬ。東亞協同體をはかやうな世界の新秩序の指標となるべきものである。従つて東亞協同體の文化は、恰もルネッサンスの時代に中世的世界主義を克服しつつ現はれたイタリアの國民的文化が、同時に自己の内に近代的世界的原理を含んでゐたやうに、世界史の新しい段階に於ける世界的原理となるべきものを自己の内に含むのでなければならぬ。

□ 東亞協同體の傳統的地盤

地縁につながる東亞の諸民族は、黄色人種であること、農業、特に灌溉に依る農業を主として生活してきたこと、等、種々の共通の特徴を具へてゐる。そこにはまた独自の文化の傳統が横たはつてゐる。東亞の傳統に對する反省は新しい東亞文化の創造にとつて大切である。

新文化の創造の見地から眺めて東亞の文化の傳統のうちに見出される最も重要な思想は「東洋的ヒューマニズム」とも稱し得るものである。東洋文化の一般的特色は、社會學者の所謂「ゲマインシャフト」(共同社會)と「ゲゼルシャフト」(利益社會または集合社會)との區別に従へば、それがゲマインシャフト的文化であるといふところに認められる。普通にヒューマニズムの名のもとに考へられる西洋のヒューマニズムは、近代社會の初めに現はれたものであり、従つて自由主義、個人主義、合理主義等の近代的傾向と結び附いてゐる。西洋に於ける封建時代はヒューマニズムから甚だ遠い時代であつた。しかるに東洋に於ては、封建的社會の内部に於てヒューマニズムが發達したといふことがその文化の特色を規定してゐる。そこにおのづから、西洋のヒューマニズムがゲゼルシャフト的であるのに對して、東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト的であるといふ特色が現はれてゐる。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社會に於ける人倫的諸關係そのものの

うちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに對して、東洋的ヒューマニズムに於ては人間と自然と、生活と文化とが融合してゐる。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却つて「無」或ひは「自然」、或ひは「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社會の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齊家、治國、平天下といふ風につねに身近かなものから始めてゆくといふ道をとつてゐる。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想に於ける重要な特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現はれである。一般に東洋文化はゲマインシャフト的文化としての特色を有する故に、新しい協同體の文化の地盤として適切である。殊にそのヒューマニズムは、民族を超えた意義を有するものとして、それに對する反省は東亞の新文化の形成の根柢となるべきものである。

ハ 新しい東亞文化の形成

東亞協同體の文化は東亞に於ける文化の傳統につながるものでなければならぬ。しかしながら所謂「東洋文化」には封建的なものが付き纏つてゐることに注意しなければならぬ。そのゲマインシャフト的文化が封建性を脱却する爲めには近代のゲゼルシャフト的文化を身につけることが必要である。東亞協同體の文化は單に封建的なものの復活であつてはならず、新しい文化として創造されねばならぬものである。それは確かに東洋文化の復興とも云ひ得るものであるけれども、この復興は、恰もギリシヤ・ローマの文化の復興といはれる西洋に於けるルネッサンスが、決して單に古代的文化の復活であつたのでなく、却つて實は全く新しい近代的文化の創造であつたやうに、新しい東亞文化の創造を意味しなければならぬ。この文化は單にゲマインシャフト的でなく、また固より單にゲゼルシャフト的でもなく、却つてゲマインシャフト的とゲゼルシャフト的との綜合としての高次の文化でなければならぬ。東亞文化は世界

文化と接觸することにより眞に新しい文化として創造され得るのである。それは東洋文化並びに西洋文化の再認識の上に築かれねばならない。即ち東洋文化については、その未だ十分に開かれざる傳統の寶庫を開いてその世界的價値を發見すると共に、所謂アジア的澁滯から脱却せしめ、他方西洋文化については、特にその科學的精神を學び取ることに努めると共に、今日いはゆる西洋文化の行詰りが實は資本主義の行詰りと關聯することを考へて、資本主義の問題の解決を圖ることが肝要である。かくしてこそ世界的意義を有する新しい東亞文化は創造され得るのである。

三 東亞思想の原理

イ 民族主義の問題

現在世界の諸國に擡頭してゐる民族主義については、先づ第一に、それが抽象的な近代的世界主義を克服する契機となるものであるといふ意味に於て重要性を有するこ

とが認められねばならぬ。しかし既に述べた如く、今日の世界は單なる民族主義に止まり得るものでない。東亞協同體は民族協同を意圖するものである故に、その思想は單なる民族主義の立場を超えたものであることが要求されてゐる。けれどもこの協同體の内部に於てはそれぞれの民族に獨自性が認められねばならぬ。従つて民族主義の思想は、第二に、かくの如き民族の獨自性に對する主張を意味するものとして重要性を有してゐる。更に第三に、如何なる世界史的行動もつねに或る一定の民族から發足するものであるといふ意味に於て、民族主義の思想は眞理を含んでゐる。現在東亞協同體にしても日本民族のイニシアチヴのもとに形成されるのである。しかしながらまたかやうに日本の指導によつて成立する東亞協同體の中へ日本自身も入つてゆくのであり、その限り日本自身もこの協同體の原理に従はねばならぬといふ意味に於ては、その民族主義に制限が認められねばならぬことは當然である。日本の文化は東亞を指導し得るものとして單に民族的であるに止まらない意義を有すべきことを要求さ

れるのである。民族主義の陥りがちな排外的傾向に對して戒心すべきことは云ふまでもない。

特にドイツの民族主義については、それが歐洲大戰に於て敗北したドイツの再建にとつて必要であつたといふこと、また自國以外の地域に多數者として存在するドイツ人に呼び掛けて大ドイツを再建する爲めの政治的スローガンの意味を有するといふことに注意しなければならぬ。その歴史的事情に於てドイツと同じからぬ日本にとつては民族主義の問題もドイツと同様に考へることができぬ。

更に支那の民族主義については、世界の諸國が封建社會から近代國家への移り行きに於て經てきた民族主義と同様の意味に於ける民族主義を今日の支那が經つつあるといふことを考へ、その民族主義の歴史的必然性を認識することが大切である。日本は支那の民族的統一を妨害すべきでなく、寧ろ支那がその民族的統一によつて獨自性を獲得することが、東亞協同體の眞に成立するために必要であるのであるが、しかし同

時に支那はこの新體制に入るために、また單なる民族主義を超えることを要求されてゐるのである。

□ 全體主義の問題

全體主義は近代の個人主義、自由主義、資本主義に對するものとして重要な意義を有してゐる。現代の思想はいづれにしても全體性の思想を基礎としなければならぬ。個人的な自由を抑へて全體の立場に於ける計畫性が必要であるといふこと、個人的な營利を抑へて全體の立場に於ける公益の爲めの統制が必要であるといふこと、等の意味に於て今日の經濟も政治も文化もすべて全體性の立場に立たねばならぬ。しかし全體主義が現實に於て統制主義として官僚主義の弊に陥り易い傾向を有することに對しては警戒を要するのである。

今日、普通にいはれる全體主義が民族主義であるといふことも注意しなければならぬ。しかるに既に民族主義の項に於て述べた如く民族主義については種々の制限が認

められねばならぬ以上、民族主義に止まる全體主義も當然同様の制限を有するのである。全體主義は閉鎖的になつて排他獨善に陥り易い傾向を具へてゐる。東亞思想の原理はかゝる全體主義でなくて民族協同の協同主義でなければならぬ。

ところでこの協同體の内部に於てそれぞれの民族は獨自性を發揮すべきものであるとすれば、同様の理由に基いて、一民族の内部に於てもそれぞれの個人の獨自性の尊重されることが大切である。しかるに外來の全體主義は實質的には民族主義であるやうに、それはまた多くの場合個人の獨自性の否定に陥つてゐるのであつて、新しい原理としての協同主義は、この點に於て個人の自發性を認めることが文化の發展にとつて肝要であるといふ認識に立つことが要求されてゐる。そのうちに含まれる部分が多様であるとき全體は豊富であり、そのもとに立つ部分の獨自性を認めることのできぬ全體は、自己が眞に強力でないことを示すのである。

また外來の民族主義的全體主義は非合理主義であつた。一民族の内部に於ては人間は或る内密なもの、非合理的なもの、神話的なものによつても結合されることが可能である。しかしながら民族と民族とを結ぶものは斯様な非合理的なものであり得ず、公共性を有するもの、世界性を有するものであることが必要である。東亞協同體の思想は合理的な協同主義でなければならぬ。もとよりそれは近代のゲゼルシャフト、資本主義的社會のうちに行はれたやうな抽象的な合理主義であることができない。東洋の傳統に屬するゲマインシャフト的文化には或る直觀的なものが含まれてをり、このものは活かされねばならぬ。しかし新しい東亞文化は封建的ゲマインシャフト的に止まらないで、ゲマインシャフト的であると同時にゲゼルシャフト的でなければならず、従つてまた、それは合理主義と非合理主義との綜合に立たなければならぬのである。

ハ 家族主義の問題

家族主義は東洋文化の重要な特色と見られることができる。東洋文化は既に云つた

如くゲマインシャフト的文化であるといふことを特色とし、そして家族はゲマインシャフトの模範的なものであるといふ意味に於て、東洋文化の特色が家族主義的な處にあるのは明かである。東洋文化のこの特色は繼承され發展させるべきものである。新しい文化はゲマインシャフト的文化の性質を有しなければならぬとすれば、家族主義の精神がそのうちに活かされねばならぬことは當然である。特に家族が権力ではなくて道義を基礎とするといふ點、個人主義によつては成立せず協同主義によつて成立するといふ點、打算に依るのでなくて愛情を基礎とするといふ點、等は、新しい協同主義にとつて重要な意義を有してゐる。併しながら一般に東洋のゲマインシャフト的文化について述べたやうに、家族主義といはれるものには封建的なところが付き纏つてゐるのに注意することが肝要であつて、家族主義はその封建性を脱却して新しい協同主義の原理に高まらなければならぬ。封建時代の家族に於ては例へば婚姻は家の爲めの便宜に従つて行はれ、子の無いことが離婚や蓄妾の理由とされたやうに個人の意

義は認められなかつたのに對して、今日の社會に於ては婚姻の如きも當事者の意志を尊重して合理的に行はねばならないのであるが、これと同様に新しい協同社會は個人の獨自性と自發性を認めて合理的なものとならなければならぬのである。家族はゲマインシャフトとして閉鎖的であることを特徴としてゐる。新しい協同社會はゲマインシャフト的であると同時に、ゲゼルシャフト的であること、言ひ換へれば、閉鎖的であると同時に解放的であること、情意的結合であると同時に合理的結合である事を要求されてゐる故に、單なる家族主義を超えた一層高い原理を基礎としなければならぬ。

二 共産主義の問題

共産主義については、何よりもその階級闘争主義、プロレタリア獨裁の思想が否定されねばならぬ。社會の存在はつねに階級性に對する全體性の優位を示してゐる。あらゆる對立にも拘らず經濟生活を初めすべての社會生活が間斷なく存続してゐるといふことは、階級性に對する全體性の優位を示すものでなければならぬ。もとより現代

社會のうちに階級の問題が存在するといふのは事實であり、この事實に對して眼を蔽ふことは許されない。しかしながら階級の問題は階級闘争主義に依ることなく、却つて協同主義の立場に於て新しい解決の仕方を見出すべきものである。この協同主義にあつては階級的利害を超えた公益の立場が重んぜられ、階級は階級的であることをやめて一層高い全體のうちに於ける職能的秩序となり、しかもこの職能的秩序は身分的でなく機能的に考へられなければならない。

次に共產主義の非歴史的な世界主義が批判されなければならない。先に云つた如く、抽象的な世界主義は近代主義の産物である。資本には國境がないといはれる。近代的な自由主義、その抽象的な合理主義は抽象的な世界主義を結果した。しかるに共產主義は資本主義を克服すると稱しながらその自由主義と同様の抽象主義に陥つてをり、なほ近代主義の埒内に止まつて、これを克服するものとは云ひ得ないのである。東亞協同體の思想はかゝる抽象的な世界主義を超越するものである。

また共產主義はその抽象的な世界主義に對應して、非歴史的な公式主義となつてゐる。それは現在ソヴェート聯邦の文化に見られる如く畫一主義の弊に陥り、個人の獨自性と自發性を抑壓するその畫一主義は官僚主義と結び附いてゐるのである。その他、その抽象的な合理主義を初め種々の點に於て共產主義はなほ近代主義を脱却したものでなく、眞に新しい時代の原理と云ひ得るものではない。共產主義者は共產主義は資本主義の後に必然的に來るものであると稱してゐるが、事實は反對に、資本主義の發達した國に於ては共產主義は寧ろ勢力を有せず、却つてロシアや支那の如く封建的なものも多く殘存せる國に於て勢力を得たといふことは、その影響力が近代主義的のものであつて、これを超越した新しい時代の原理ではないことを實證してゐる。

水 自由主義の問題

自由主義は近代資本主義社會の原理であつた。この社會が行詰つてきたといふことは自由主義が行詰つてきたといふことを意味してゐる。自由主義は個人主義である。

個人主義は利己主義として協同主義に對する限り否定されねばならぬ。社會よりもつねに自己を先にする個人主義、全體を無視して自己に執着する個人主義の正しくないことは云ふまでもない。個人が先のもので社會は後のものであると考へる個人主義に反對して、協同主義は寧ろ社會が先のものであつて個人は後のものであると考へる。即ち個人は社會から生れ、社會によつて生き、社會のうちに於て自己を完全に爲し得るものである。利己主義として自由主義は排斥されねばならぬが、しかし自由は尊重されねばならぬ。たゞし自由主義のいふ自由は抽象的な自由に過ぎず、眞に具體的な自由は却つて協同主義の立場に於て實現され得るのである。個人の肆意に従はうとする自由主義は否定されねばならぬが、自由主義の主張して來た人格の尊嚴、個性の價値等の諸觀念は重要な意義を有してゐる。しかも個性とは單なる特殊性でなく、特殊にして同時に一般的なものが眞の個性であり、自己のうちに普遍的價値を有するものにして眞の人格といはれ得るのである。

特に經濟上の自由主義は營利主義となつてゐる。營利主義は抑制されて公益主義の立場が強調されねばならぬけれども、自由主義の主張する個人の自發性、創造力は尊重されねばならぬ。また政治上の自由主義については、それが現在建設性のない批判と無統制とに陥つてゐることが指摘されねばならぬけれども、民意を暢達せしめようとするその本質的意義は活かされねばならぬ。

かやうにして自由主義は固よりこれに止まるべきものではない。しかしながら自由主義の批判的攝取は大切であり、さもなければ封建主義に逆轉することになる。歴史的に見ても、未開社會に於ては個人が社會のうちに全く埋没してゐた。個人の自覺が現はれることは高度の文化の發達によつて必要であつた。一民族の文化は、個人を媒介として人類的意義を有するものになるのであり、合理的なものになるのである。

へ 國際主義の問題

抽象的な世界主義の否定さるべきことに就いては既に述べた。しかしながら世界が

次第に世界的になるといふことは世界史の發展の必然の方向である。今日の民族主義の如きも、近代社會の發展の結果、世界が一層世界的になつた爲めに、しかしそこに同時に抽象的な世界主義が生じた爲めに、現はれたものである。今日の國際主義は、それが世界主義である故に否定さるべきであるのでなく、却つてその世界主義が抽象的なものである故に否定されるのである。國際主義の主張する人類の平和、博愛等は尊重されねばならない、たゞそれが抽象的な平和主義、抽象的な博愛主義である限り、國際主義は非現實的であるといはれるのである。

いはゆる國際聯盟主義は自由主義と軌を一にしてゐる。自由主義の自由が抽象的な自由であつて具體的な自由でないやうに、その世界主義も抽象的であり、従つて無力である。自由主義が社會をアトミズム（原子論）的に考へるやうに、自由主義的な世界主義も世界をアトミズム的に考へてゐる。しかし個人は社會のうちにあると考へられねばならぬやうに、國家も世界のうちにあると考へられねばならない。世界から孤

立しては國家も存在することができぬ。

東亞協同體の思想は抽象的な世界主義を打破するものである。しかもそれは抽象的に世界主義に對立するのではなく、却つて既に述べたやうに、それは眞の世界の統一が可能になる爲めのものである。東亞協同體は、ゲゼルシャフトを止揚した一つの全く新しいゲマインシャフトとして、封建的なゲマインシャフトのやうに閉鎖的でなく、却つて同時に世界的開放的であつて、世界の諸國に對してその門戸が開放されてゐるのである。

ト 三民主義の問題

三民主義は民族主義、民權主義、民生主義から成つてゐるが、その民權主義は政治的自由主義にほかならず、その民生主義は經濟的社會主義の系統に屬してゐる。三民主義は孫文時代の支那がふかれてゐた特殊な歴史的事情を反映したものであり、封建的支那の近代的國家への發展の要求、歐米の帝國主義のために植民地化されつつあつ

た支那の民族的獨立の要求を現はしてゐる。東亞協同體の思想は三民主義を思想的に克服しつつ、しかも三民主義のうちに含まれる要求を實質的に實現するものである。三民主義のうちに含まれる要求は、今日三民主義によつては實現されることができないのである。

三民主義は一定の歴史的産物として、論理的には自己矛盾があるにしても、内容的には不可分のものである。それが民族主義を唱へながら却つて歐化主義が濃厚であるといふが如きことは、三民主義の論理的矛盾と共にその歴史的制約を示してゐる。三民主義は一定の歴史的産物として不可分のものである故に、今日これをその要素に解體し、そのいづれか一つを根柢として三民主義を再組織するといふが如きことは不能でもあり無意味でもある。その民族主義をとれば、支那民族の統一と獨立とを求め、その民權主義を取れば、自由主義の善いところは現在も認められねばならないが、自

由主義は今日もはや超克さるべき思想である。また民生といふことは特に重要であるけれども、三民主義にいふ民生主義は社會主義につらなり、この社會主義は共產主義に通ずる危険を有してゐる。東亞協同體の建設は支那にとつても新たに活きる道であり、三民主義に新しい協同主義が代ることによつて三民主義のうちに含まれる要求、特にその民生の要求は實現され、新しい東亞の独自の文化が形成されるに至るべきものである。

チ 日本主義の問題

日本主義は日本の獨自性を主張するものとして正しい意義を有してゐる。およそ如何なる文化も決して單に世界的一般的なものでなく、それぞれの個性を具へたものである。日本主義が日本文化の固有性を主張することは正當であるが、しかしまた個性とは單に特殊的なものでなく、特殊にして同時に一般的なものが眞の個性であることを知らねばならぬ。日本文化には後に述べる如き優秀な特質が具はつてをり、我々

日本人はそれを擴充發展させることに努力しなければならぬ。

日本は独自の文化を有するのみでなく、更に独自の使命を有してゐる。かゝる民族的使命の自覺は大切であり、これを力説するものとして日本主義は重要である。今日の日本の使命は支那事變を通じて東亞の新秩序を建設することにある。この使命を達成する爲めには日本主義は獨善を排し、偏狹な排外主義に陥ることを戒めなければならぬ。日本精神といつても抽象的一般的なものでなく、それぞれの時代に於ける時代精神として具體的な形をとつて現はるべきものである。今日必要なことは、東亞の新秩序の建設といふ日本の使命の立場から日本文化の傳統を反省するといふことである。しかもこの新秩序の建設には新文化の創造が必要なのであつて、日本主義は單なる復古主義であることを許されない。特に今日、一部の日本主義者が日本文化の獨性を主張しながら他方ドイツ模倣の傾向を顯著に有することは甚だ遺憾であると云はねばならぬ。日本精神は今日の時代精神として新たに形成され、世界的意義を有する

新文化の創造に進まなければならぬ。日本主義が日本文化の獨自性と使命とを力説することは正しいけれども、それが單なる民族主義に止まり得ないこと、またそれが非合理主義であつてはならぬことは、既に右に述べたところから明かである。

四 新東亞文化と日本文化

イ 日本文化の特殊性

日本文化の重要な特色は、先づ第一に、一君萬民の世界に無比なる國體に基く協同主義を根柢とするところにある。この協同主義はその普遍的意義に於て東亞に推し及ぼされ、世界を光被すべきものである。

次に日本文化の特殊性として注目すべきものは、その包容性である。古來日本の文化は支那やインドの文化、更に西洋の文化を攝取しつつ發達してきた。しかも外國文化を取入れるにあつても、無理に一定の形式に統一してしまふのでなく、それぞれ

のもの並存を許すほど包容的であつたのである。神道に對する信仰と佛教に對する信仰とは日本人に於て矛盾することなく並立することができる。日本畫と西洋畫とを一つの室に於て觀て矛盾を感じないのが日本人である。かやうに客觀的には相容れないやうなものをも主體的に統一してゐるところに日本人の心の廣さと深さがある。かやうな心こそ新しい協同體に必要なものであつて、東亞の諸民族をしてそれぞれの文化の特殊性を活かさせ、一つの形式に無理に押し込めることのないやうにしなければならぬ。

日本文化が包容的であることは、他面それが進取的であることを意味してゐる。東亞の諸民族のうち逸早く西洋文化を移植したのは日本であり、それに依つて發達した科學的文化が今次の事變に於ける日本の勝利に與つて力あることは争はれない。日本文化は進取的であつたが故に、東亞諸民族の指導者となり得たのである。新しい東亞文化の形成にあつて日本文化のこの特質の活かされることが大切である。

更に日本文化の進取性はその智的性質と結び附いてゐる。日本が西洋文化を急速に吸収することができたのも、元來日本文化には支那文化などに比して智的な性質があつたからである。日本的知性は固より單なる理知主義とは異つてゐる。しかし今日の西洋の全體主義の非合理的なとは異なる智的なところが日本文化を傳統的に特色付けてゐるのであつて、この智的性格によつて東亞文化は世界性を有する文化として形成されねばならないのである。

更に日本文化の特殊性はその生活的實踐的なところにある。そこでは文化と生活とは別のものでなく、實踐と文化とは統一的に考へられる。かやうに生活と文化とが融合的である故に、形のある客觀化された文化としては西洋の文化に對し、支那の文化に對しても見劣りがするにしても、形のない主體的な文化として日本文化は獨自の優秀性を具へてゐる。日本の文化には西洋的な文化の概念をもつて量ることのできぬものがある。西洋の文化は客觀化された文化として勝つてゐるに反して、日本の文化は

主體的な文化、生活と行爲とのうちに融合した文化であり、人間の身についた文化であり、心に於て統一された文化である。日本人の卓越せる行動性もこれに基いてゐる。日本文化のこの特質は維持され發展させられねばならぬ。しかしながら同時に日本文化が外部に進出する爲めには、そしてそれが他の諸民族に承認されるものとなる爲めには、日本の文化は形のないものに止まることなく、形のある客觀的な文化としても發展させることが必要である。これは支那事變を契機として今日外に伸びようとする日本文化にとつて特に留意すべき點である。

ロ 東亞協同體に於ける日本の地位

日本は東亞の新秩序の建設に於て指導的地位に立たねばならぬ。このことは、日本が東亞の諸民族を征服するといふが如きことを意味しないのは勿論である。寧ろ日本は東亞の諸民族の融合の楔となるのである。東亞協同體が日本の指導のもとに形成されるのは、日本の民族的エゴイズムに依るのではなく、却つて今次の事變に對する日

本の道義的使命に基くのであり、かかる道義的使命の自覺が大切である。日本は新しい原理に依る新しい文化を創造することによつて初めて眞に指導的になり得るのであり、そのとき日本文化は現實に世界を光被することになるのである。

協同主義の哲學的基礎

—新日本の思想原理續編—

はしがき

一、事變滿二箇年の経過を経て東亞新秩序の建設がまさに實行期に入れる今日、その指導的立場に立つ日本として、その據るべき思想原理の確立は、政治、經濟、文化等各級の活動の本格的開始に當つて、愈々切實なるを感ずるのである。

一、本篇は本年初頭發表した「新日本の思想原理」の續篇を成すものであり、この思想原理そのものの基礎づけを試みたものである。もとより至難な事業であるから、江湖の眞摯なる批判と協力によつて、その完成を期し、以て東亞新秩序の思想原理の建設に寄與したいと念願してゐる。なほ「協同主義の社會觀」以下は今後更に具體的に展開する豫定である。些か難解かと思ふが、物事のはじめに於ては避け難いことと御諒承を願ひたい。

一、最後に、年初以來御多用中を度々御參集、眞摯なる御協力を賜つた委員諸氏に厚く感謝の意を表する次第である。

昭和十四年初秋

昭和研究会事務局

三八

協同主義の哲學的基礎 目次

——新日本の思想原理續編——

緒論……………四一

一 協同主義の基點……………四七

 イ 實踐的立場の必然性……………四七

 ロ 實踐的立場の具體性……………四八

 ハ 理論と實踐……………五七

 ニ 東洋的傳統との關係……………五九

二 協同主義の實在論……………六〇

 イ 唯物論と觀念論との抽象性……………六〇

 ロ 現實的立場……………六四

 ハ 東洋思想との關係……………七〇

三 協同主義の論理と認識論……………七四

 イ 論理……………七四

三九

四	協同主義の社會觀	八五
イ	個人主義と協同主義	九二
ロ	階級主義と協同主義	九五
ハ	全體主義と協同主義	九八
ニ	協同主義の本質	一〇一
五	協同主義の歴史觀	一〇五
イ	觀念史觀と唯物史觀	一〇五
ロ	英雄主義と集團主義	一〇七
ハ	指導者の理念	一〇九

協同主義の哲學的基礎

—新日本の思想原理續編—

緒論

支那事變は今や聖戰の窮極目的たる東亞新秩序建設の實行期に入つた。東亞永遠の平和を確保し、ひいては世界の平和を確立すべき使命の達成は、一に新秩序の成否にかつてゐる。しかして東亞新秩序建設の意志と實力とを有し、且つその道義的責任を有するものは我が日本である。日本は自己の指導的地位を深く自覺し、複雑多岐に互る建設の大業を成就せんが爲めに、あらゆる能力を擧げてこの大目的に向はなければならぬ。

政治、經濟、文化等、各般に及ぶ活動が窮極の目的を見失ふことなく、有效適切に

展開されんがためには、その根本の思想的根據が確立してゐなければならぬ。支那事變は、國家總力戰であるといふ意味に於て、殊に思想戰の性質が濃厚である。かゝる時に當つて、我が國の思想の現状は如何。思想戰の態勢に於て調はざる所がないであらうか。

支那は三民主義の思想力によつて半封建的半植民地的状態から脱却しようとしたのであるが、東亞新秩序建設の爲めには、三民主義が從來陥つたが如き排外的救國主義、機械的抽象的世界主義なる共產主義等を克服しなければならぬ。

しかしながら、歴史的所産であるこれらの思想は、おなじく歴史的なる根據を有し、一層實踐的にして普遍性を有する思想を以つてしなければ克服することが不可能である。思想戰は單なる宣傳戰ではない。新しき思想原理の確立がその根幹をなすのである。

新しき思想原理は、既に破綻の徴歴然たる近代主義を一層高い立場から超克し、自由主義、マルクス主義、全體主義等の體系に優るものでなければならぬ。傳統に立脚すると共に、單に封建的なるものの復活であつてはならず、空疎なる獨善自負の言辭にとどまることが出来ぬのである。東洋文化と西洋文化とに對する新たな反省によつて媒介され、現在の歴史的段階に立ち、世界的環境に應ずる生きた思想の創造でなければならぬ。

我が日本には肇國以來の大理想たる日本精神がある。眞の日本精神は單に歴史を超えたものではなく、絶えず歴史的に限定されつつ發展するものであることは云ふまでもない。今日の如き重大なる時期に於ては、抽象的に日本精神の昂揚を求めるのみでなく、これに今日の生命を與へるべき新しき内容を創造することが必要なのである。このことを怠つては、依然として惰性を有する自由主義、國際的なほ勢力を持つ共產主義等を克服することは勿論、現に支那に於て實際的な力を保持してゐる三民主義に對してすら、醇化是正の實を擧げることが困難である。

一時日本の一部に根を張つた唯物史觀の機械的破壊的傾向に對して、また空疎なる抽象的世界主義に對して、日本民族の眞の優越の自覺を鼓吹したものは、日本精神の昂揚であつた。我々は更にこれに現代的内容を與へ、東亞新秩序の思想原理を建設しなければならぬ。

マルクス主義乃至唯物史觀の根本批判は、自由主義や全體主義の立場から抽象的になされるのみでは無効である。また單に傳統に固執してこれに對立するのみでは無力である。唯物史觀には、哲學的基礎として唯物辯證法がある。これは唯物論と同じく抽象的な前提の下に立つ觀念論を以つてしては克服され得ない。唯物論と觀念論とを止揚した一層高い立場が要求されてゐるのである。

西洋の利益社會的文化に對して、東洋には古來の共同社會的文化が、その特徴を失はぬまゝに今日まで存してゐる。我々が日本精神の美點とするものは、概ねかゝるところに發するものであつた。しかしながら東洋風の象徴的表現は、あまりに任意なる

解釋を許し、確固たる發展の基礎とするには論理的根柢を缺いてゐる。そこから生ずる澁滯を脱し、普遍的に理解され得るものとするためには、先づその現代的發想を求め、これを理論的に再組織することが必要である。

我々が東洋に發見し、以つて西洋の思想を是正するに足ると見るものは、その独特な連帶の思想であり、協同の思想である。歸一と云ひ、王道といひ、その根柢には極めて實踐的なる協同思想が働いてゐるのである。日本の國體の根源をなす一君萬民、萬民輔翼の思想は正にその精華と云はなければならぬ。

新思想原理は、機械的な平等主義ではなく、獨裁的な強權主義でもない。それは眞の指導者原理に立ち、大衆の自發性と有機的に結合したものでなければならぬ。今日いはゆる全體主義は、自由主義や共產主義に對する批判として意味を有するものであるが、ややもすれば内に於ては成員の人格を輕視し、外に對して閉鎖的である傾向を有し、屢々官僚主義、獨裁主義となり、偏狹なる獨善的民族主義に陥る弊がある。か

かるものを超克し、新秩序建設の根據たり得べき全く新しい哲學、世界觀の確立こそ、我々日本人の責務である。

それはまさに協同主義の原理に立つものでなければならぬ。

一 協同主義の基點

新日本の思想原理は協同主義である。協同主義が國內の新體制の規準であり、東亞の新秩序の指導精神でなければならぬ。

イ 實踐的立場の必然性

協同主義は實踐の立場に立つものである。國內の新體制、東亞の新秩序は實踐に依つてのみ可能である。新しい政治組織の建設といひ、生産力の擴充といひ、新文化の創造といふ、それは凡て實踐に俟たねばならぬ。今日要求されてゐるのは實踐である。かやうに實踐は現實の必要であるのみでなく、また論理的に云つて、實踐の立場は哲學に於ける最も具體的な立場である。實踐の立場は觀想の立場よりも具體的であ

り、現實的である。知識も觀想的態度の一つである故に、具體的であらうと欲する哲學は、單なる知識の立場でなくて實踐の立場に立たなければならぬ。かやうにして協同主義の哲學は、現實の必要並びに論理上の要求に基いて、實踐の立場に立つのである。

□ 實踐的立場の具體性

實踐の根本的規定は、ものを作るといふことである。それが如何なるものであれ、政治上の制度の如きものであれ、經濟生活の物資の如きものであれ、更に文化財の如きものであれ、ものを作るといふことが實踐の本來の意味である。單に物質的生産のみでなく、また例へば教育や修業に依つて人物を作るが如きことも一つの實踐と云はねばならぬ。かやうにして先づ第一に、實踐の意味を十分に廣く理解すれば、觀想も實踐の概念に含まれることができ、しかし反對に觀想の意味を如何に廣く理解しても實踐は觀想の概念に含まれることできないといふ意味に於て、實踐の立場は觀想の立

場よりも具體的である。知ることと、爲すことと、作ることとは、同じでない。爲すこと、作ることとはつねに、知ること以上のものである。従つて實踐は知識乃至觀想の一種と見ることはできないが、しかし反對に觀想的態度も一種の實踐と考へることは可能である。知ることとは知るといふ作用或ひは活動として一つの實踐であり、また知ることには知らうとする意志があり、認識に於ける判斷の根柢には肯定もしくは否定の意志決定があると云はれ、更に知識は科學の如き一つの文化財として作られるものがあり、或ひは知識の探求も生活する人間の一つの在り方であるといふ意味に於て、知ることにも廣い意味での實踐に屬すると見られ得るのである。そして知識をこのやうに一つの實踐として考へることは、知識を人間の全體の活動と結び付け、知識の問題を一層具體的に把握することであるといふところに、實踐の立場の具體性が認められる。もとより固有な意味に於ける實踐は、觀念乃至觀念の體系を作るといふが如きことでなく、固有な意味に於て物を作ることである。實踐は生産であり制作である。實踐

は物を作ることであるとすれば、それは單に心の問題でなく、意識の内部に止まり得るものではない。物を作るには身體を動かさねばならず、物を作るとは我々の外部に與へられたものに働き掛けてこれを變化することである。知識の立場にとつては、その主體即ちいはゆる認識主觀はただ意識と考へられることが可能であるにしても、實踐の立場に於ては、その主體は單なる意識であり得ず、身體を具へた人間、身體と精神とから成るといはれる具體的な生命としての人間でなければならぬ。かやうにして第二に、實踐の立場は、精神を身體から抽象し或ひは身體を精神から抽象するいづれの抽象性をも排して、全體的人間の立場に立つものである。從來の哲學に於て實踐の問題が屢々單に意志の問題として把握されたことは抽象的である。それは實踐を制作として、即ちものを作ることとして現實的に理解しなかつた爲めであり、またそれは主觀をただ意識と考へることの可能な知識の立場に影響された爲めであると云はねばならぬ。

尤も從來の概念論的哲學が實踐を意志といふが如き主觀的なものと考へたことには正當な理由がある。行爲の概念は主體の概念を含み、行爲は決して單に客觀的なものとして捉へることのできぬものである。行爲の主觀的な見方は、主體の活動性、自發性、自主性を強調したところに意味がある。併しまた實踐の主體は單に主觀的なものであることができない。それは客觀的なものを我がものとし、かくして眞に獨立になつたものでなければならぬ。實踐の主體は身體を我がものとし、道具を備へたもの、自己の外部の存在に關係付けられてこれを支配し得るものでなければならぬ。ものの知識を身につけたものにして眞に實踐的な主體である。物に就いての客觀的な知識を有しないならば、物に働き掛けてこれを變化することによつて、物をつくることはできない。實踐の主體は技術的なものである。かくして實踐にとつて物の客觀的な見方は必要であるが、しかし唯物論に於けるやうな單なる客觀主義の立場からは實踐の意味は理解されない。知識は純粹な客觀主義の立場に止まり得るとしても、實踐に於てはそ

のことは不可能である。行爲には本質的に主観的なところがあり、自由なもの、自発的なものにして初めて行爲的と云ふことができる。ものを作る場合、我々は客観的な自然の法則と主観的な人間の意欲との綜合を求めないのである。自然の法則はつねに、人間がそれを認識する以前に於ても、自然のうちに働いてゐるけれども、自然は決して人間が技術的に作るもの、電燈や電車の如きものを自分自身のうちから生じはしないであらう。かかるものが出来るには自然の法則に人間の意欲が加はらねばならぬ。技術とは自然の法則と人間の意欲との綜合を求めものである。東亞の新秩序は東亞の諸民族の意欲によつて作られるものである、この意欲はどこまでも純粹で旺盛でなければならぬ、同時にそこには東亞に就いての、また世界に就いての客観的な認識が必要であつて、この認識と民族の意欲との綜合から東亞の新秩序は作られるのである。すべて實踐は廣い意味に於て物を作ることであり、物を作ることは廣い意味に於て技術的であり、主観的なものと客観的なものとの綜合を求めることである。かやうにし

て第三に、實踐の立場は主観主義と客観主義との綜合の立場として具體的である。

第四に、實踐の立場はまた個人的であると共に社會的であるといふ意味に於て具體的である。實踐的なものは働くものであり、働くものは獨立なものでなければならぬ。抽象的に普遍的なものは獨立なものでなく、働くものとは考へられない。働くものは個々のもの、特殊なものである。知識は抽象的に人類といふが如き立場に立ち得るとしても、實踐の立場はかくの如きものであり得ない。實踐の立場に於ては先づ個人の自主性、自發性、獨立性が認められなければならぬ。併し知識の立場が、主観を意識とする主観主義に關係して、屢々個人主義に陥つてゐるに反して、實踐の立場は個人主義的であることができぬ。行爲するとはつねに自己の外へ出てゆくことであり、そのとき我々は他の物と關係付けられるのみでなく、他の人間と關係付けられるのである。實踐は本質的に社會的である。人間は共通の客観を對象とすることによつて結ばれ、協同して對象に働き掛けるのである。個人の自發性は尊重されねばなら

ぬが、個人の實踐は協同を基礎としてゐる。如何なる個人の實踐も社會の全體のうち
に於て分化されたものである。本來の意味に於ける實踐の主體は個人でなく寧ろ社會
である。個人の實踐は社會の全體的實踐のうちにて分化されたものである故に、實
踐の主體としての個人も單に個人的ではなくて同時に社會的なもの、特殊であると
共に普遍的なものと考えられねばならぬ。また實踐の主體としての社會も抽象的普遍
的なものであり得ず、民族とか國家とかいふ具體的普遍的なものである。それは特殊
的なものと普遍的なものとの統一として具體的普遍的なものである。即ちそれは一方
に於て個人といふ特殊的なものを自己のうちに統一するといふ意味に於て特殊なもの
のと普遍的なものとの統一であり、他方に於てそれは自己自身一つの特殊なもの
として人類或ひは世界といふ普遍的なものとの關係に於て具體的に把握さるべきもので
ある。民族を媒介とするのでなければ、個人は抽象的なものであるやうに、世界を媒
介とするのでなければ、民族も單に特殊なものであり、抽象的なものである。すべ

て具體的なものは抽象的なものと普遍的なものとの統一であり、かかるものとして個
性的なものである。民族の自主的な活動を媒介とすることによつて世界も具體的に世
界となり得るのであり、また民族の文化は個人の自發的な活動を媒介とすることによ
つて人類的或ひは世界的意義を有するものとなり得るのである。かくの如く凡ての實
踐は個人的なものとの社會的なものとの、特殊なものとの普遍的なものとの相互媒介の
具體的な立場に立つものである。

實踐はつねにただ具體的な實踐があるのみである。それはつねに特定の主體と結び
付いた特定の條件と特定の状況のもとに於ける實踐である。言ひ換へれば、實踐はつ
ねに歴史的である。かくして第五に、實踐の立場は歴史的な立場として具體的であ
る。觀念論者が多くの場合に陥つてゐる非歴史的な見方に對して、實踐の立場は歴史
的な見方に立つのである。實踐的な課題は抽象的に與へられたものでなく、特定の瞬
間に於て特定の主體によつて解決さるべきものとして現實に課せられたものである。

抽象的な実践といふものが考へられないやうに、抽象的に永遠な実践的課題といふものもない。併しまた唯物論者の如く歴史的といふことを單に時間的、過渡的、消滅的と考へることも誤つてゐる。歴史的なものは單に時間的なもの、單に過渡的なもの、單に消滅的なものではない。眞に歴史的なものは歴史的なものと超歴史的なものとの統一である。歴史的なものは單に時間的な意味を有するものでなく同時に永遠の意味を有するものである。また永遠なものも歴史を離れて存在するのでなく、歴史を通じてのみ實現されるものである。八紘一字の精神は日本民族の永遠の理想である。この理想は歴史に於て實踐さるべきものであり、従つてその内容はそれぞれの時代に於て、その時代に相應して具體的に規定されねばならず、その具體的な内容に於て實踐の課題となるのである。永遠なものをそれだけとして説くことは神祕主義に陥ることになる。觀想の立場に於ては歴史は單に過去のものと考へられがちであるに對して、實踐の立場に於ては歴史は何よりも現在の歴史である。實踐の立場は現在である。歴

史は單に我々に與へられたものでなく、我々自身が現在作つてゆくものである。實踐の立場に於て重んぜられるのは歴史的創造である。もとより現在は過去を含み、創造は傳統を離れてはあり得ない。併し傳統も創造によつて生きたものになり得る。我々は歴史から作られたものであつて逆に歴史を作るものである。歴史を過去に固定させる保守主義は眞の實踐の立場と云ひ難く、眞の歴史の立場であり得ない。歴史は未來に向つて發展してゆくものであり、物を歴史的に見ることは物を發展的に見ることである。實踐は單に過去からのみでなくてまた未來から規定される。我々がそこから行動する歴史的現在に過去と未來とが同時にそこにある現在であり時間的であると共に永遠であり、永遠と時間との統一としての瞬間である。

ハ 理論と實踐

協同主義の哲學が實踐を重んずるといふことは理論を輕んずるといふことではない。反對に理論の尊重は實踐の尊重のうちに含まるべきことである。實踐はものを作

ることであり、従つてそれは技術的でなければならぬとすれば、實踐にとつて知識の缺くべからざることは明瞭である。物に就いての客觀的な認識がなければ實踐は成就することが出来ぬ。物の法則に従ふことによつてのみ、物は支配され變化され得るのである。東亞新秩序の建設には東亞に就いての實證的な科學的な研究が必要である。理論は實踐にとつて前提である。實踐は理論に制約される。正しい實踐は正しい理論を基礎とすることによつて可能である。併しまた他方理論は實踐に制約される。現實の實踐の中から理論にとつて問題は與へられ、實踐的な問題の解決に努力することによつて理論は發展するのである。東亞新秩序の建設の實踐は現に日本の科學に幾多の問題を與へてをり、この問題の解決に努力することによつて日本の科學は進歩するのである。かやうに理論は實踐に制約されるとすれば、正しい理論の發展のためには正しい實踐の意慾がなければならぬ。日本民族の意慾は飽くまでも道義的でなければならぬ。要するに理論と實踐とは相互に制約し合ひながら發展するのである。それらは

抽象的に分離さるべきものでなく、一つの歴史的行動的現實に於ける兩面である。實踐の立場はかくの如き具體的な歴史的行動的現實の立場である。

二 東洋的傳統との關係

協同主義の哲學は實踐の立場に立つことによつて東洋思想の傳統につながり、これを發展させるものである。古來東洋に於てはつねに實行が重んぜられてきた。知識の爲めの知識、科學の爲めの科學といふが如き抽象的な思想は東洋には存在しなかつた。知識は實行の爲めの知識であり、知と行との合一が要求されたのである。觀念は實行を促すもの、實行的な衝動性を含むもの、實行的な具象性を伴ふもの、實行的な直觀を喚び起す力を有するものであつた。思想が概念的でなくて象徴的であつたのもそれが行爲的直觀の立場に立つてゐるのに依るのである。かくの如き東洋の實踐尊重の傳統は繼承されねばならぬ。けれども他方東洋に於ける實學思想が一種の功利主義に陥り易いこと、またその實行主義が一種の主觀主義となり、實踐といつても心境的

なものに止まり、科學の如き客觀的な認識に遅れたこと等に就いて注意されねばならぬ。ここに科學的精神が取り入れられ、東洋的實行性は科學的精神と結び付かねばならぬ。科學は實踐に缺くべからざるものであり、技術的實踐の發展は科學を基礎として可能になるのである。併し科學の立場がいはいゆる科學主義となり、客觀主義の弊に陥つて實踐に於ける主觀的契機を無視し、非實踐的な傍觀主義になり易いことに對しては、東洋的反省が必要である。

二 協同主義の實在論

實踐の具體的な立場に立つ協同主義の哲學は、その實在の見方に於ても具體的でなければならぬ。それは唯物論の抽象性をも觀念論の抽象性をも超克した眞の現實的な立場に立つのである。

イ 唯物論と觀念論との抽象性

實踐的と稱する唯物論の主張に依れば、意識の外に存在を認めるか否かが、唯物論と觀念論とを區別する基準である。觀念論が凡ての存在を觀念に歸して意識の外に存在を認めないのに反對して、存在は意識の外にあるものであり、唯物論にいふ物とはかくの如き存在のことであると主張されるのである。然るに唯物論のこの考へ方は、それが實踐の立場をとるといふことと相容れないものである。既に述べたやうに、知識の主體即ちいはゆる認識主觀はただ意識と考へ得るとしても、實踐の主體は單なる意識であり得ず、身體を具へた人間である。唯物論が存在を單に意識の外部にあるものと見るのは、それが眞に實踐の立場に立つことなく、從來の觀念論と同様、寧ろその影響のもとに、知識の抽象的な立場に立つてゐるのに依ると云はねばならぬ。實踐の立場に於ては、物が我々の外にあるといふことは單に我々の意識の外にあるといふことでなく、却つて我々の身體の外にあるといふことである。實踐とは身體をもつてその外部にある存在に働き掛けてこれを變化することである。もとより實踐の主體は

單に身體的なものでなく、身體と精神とから成る全體的人間である。

然るにかくの如き主體は、從來の哲學に於て主觀は客觀に對して主觀であると考へられたのと異り、本來他の主體に對して主體であるのである。即ちいはゆる主觀がただ客觀に對して主觀であるに反し、我々の意味する主體は客體に對してよりも、根本に於ては他の主體に對して主體である。言ひ換へれば、我はただ汝に對してのみ我である。主體は我と汝として社會的である。社會とは獨立な我と汝とを包むものでありまたそれ自身主體である。然るに唯物論は、社會的立場に立つと稱しながら、哲學的には、主觀をただ客觀から考へ、主體は主體に對して主體であるといふところから考へ得ない故に人間の社會的存在を基礎附けることができないのである。汝は單に我の意識の外にでなくまた我の身體の外にあるものであり、しかも單なる客體でなく、我に對する他の主體であり、また單なる物でなく、身體と精神とを具へた人間である。かくして汝の存在は唯物論の限界を示すと共に、他方觀念論の限界を示してゐる。我

に對しては汝は獨立のものであり、どこまでも主觀化することを許さぬものである。我と物との關係が單にいはゆる主觀と客觀との關係に過ぎないとしたならば、物はどこまでも主觀化して考へられ遂に觀念になつてしまふことが可能であり、また逆に我はどこまでも客觀化して考へられ遂に單なる物になつてしまふことが可能である。觀念論が主觀主義に陥り、唯物論が客觀主義に陥つてゐるのは、主體に對するものは根本に於て客體でなく他の主體であることを理解しないためである。もとより主體は單に主觀的なものでなく、却つて客觀的なものを我が物として獨立になつたものである故に、主體は同時に客體的であり、また主體は客體に對すると云ふことができる。併し根源的には主體は主體に對して主體であり、かかる主體が共同して、我と汝とが共同して、従つて社會的に、對象として有するものが客體である。客體に屬する客觀性もかやうにして社會的根據から理解さるべきものである。

主體は單に主觀的なものでもなく單に客觀的なものでもなく、主觀的であると共に

客観的なものであり、かかる主體を包むものが社會であるとすれば、社會が唯物論者の欲する如く物として單なる客観主義の立場から捉へられ得るものでないことは明かである。社會のうちには働く人間が入つてをり、従つて凡ての社會的實踐並びにその生産物のうちには意識の契機が含まれてゐる。然るに主観主義的な觀念論に於ては、我は世界のうちにあるのでなく、主観として、客観である世界に對し、何處か世界の外にあつて世界を見てゐるもの如く考へられる。併し現實に於ては我は世界の中に居て働いてゐるのである。また唯物論に於ても、世界は單に客観的なものと見られる故に、働く我、従つて主観的なところのある我はこの世界の中に入ることができぬ。かやうにして觀念論も唯物論も共に抽象的であつて世界の現實を説明し得ないのである。

□ 現實的立場

協同主義の哲學は、唯物論並びに觀念の抽象性を克服した具體的な立場に立たなければならぬ。それが社會的な立場であることは既に明かである。社會は單に個人の和

の如きものでなく、また個人と個人との關係の如きに盡きるものでもなく、或る實體的なものである。恰も自然が、それぞれの生命を有する植物や動物をまさに自然の一物として自己のうちに包む實體的なものであるやうに、社會はそれぞれの生命を有する個人をまさに社會の一員として自己のうちに包む實體的なものである。そして植物や動物は自然から生れたものと考へらるやうに、人間も社會から作られたものである。社會は歴史的なものである。人間は歴史的社會から作られたものであり、作られたものでありながら獨立なものであり、獨立なものとして逆に社會を歴史的に作つて行くものである。人間は作られたものであつて同時に作るものである。恰も草木は自然から生れたものとして、そこに生む自然と生まれた自然との區別が考へられるやうに、社會に就いても作る社會と作られた社會とを區別することができぬ。社會は人間を作る。併し人間は獨立なものとして働き、逆に社會を作る。社會は作られたものであ

る。しかも生む自然と生まれた自然とが抽象的に分離されないやうに、作る社會と作られた社會とは抽象的に分離することができぬ。社會は作るものとして客體でなく主體でなければならぬ。それは主體であるところの人間を客體となし得るやうな主體である。他方人間は作られたものでありながら逆に社會を作る、従つて人間は社會を客體となし得る様な主體でなければならぬ。併し人間が作る場合、人間は作る社會と一つになることによつて作るのである。社會は元來社會から作られる、それは社會の歴史的な自己變化であり、人間はそのうちに於て働く要素である。人間は創造的要素である。主體としての社會にとつて人間は手段であると云ふことができる。けれども人間は作られたものでありながら獨立であり、かやうなものとして他方人間はまた自己目的であると云はねばならぬ。そして社會は歴史的なものであり、人間は歴史から作られたものであると共に歴史を作るものであり、その意味に於て歴史的であるのである。

自然も固より歴史を有してゐる。自然の歴史と人間の歴史、従つてまた自然と社會とは非連続的であると共に連続的である。先づ自然と人間とは區別されねばならぬ。固有な意味に於て社會を形成するのは人間のみであり、また人間のみが優越な意味に於て歴史を有すると云はれるであらう。人間は動物とは異つて知性を有し、それに基いて技術を有してゐる。固有な意味に於ける技術はひとり人間にのみ屬し、技術的に物を作るといふところに人間と動物との區別が認められる。固有な意味に於ける技術は道具を用ゐるものであり、道具は有機的な身體の器官とは異つて無機的なもの、機械的なものである。かくの如き道具の發明及び使用は人間のみが有する知性によつて可能である。工作人は知性人でなければならぬ。かやうにして人間と動物とはどこまでも區別されねばならぬが、しかし西洋の近代ヒューマニズムに於ける如く、自然と人間、自然と文化を抽象的に對立させることは正しくない。自然の歴史と人間の歴史とは一方非連続的であると共に他方連続的である。人間も自然の一物であり、自然と

社會とは世界を成し、この世界は歴史的存在である。自然も技術的存在であると見ることができ、人間の技術は或る意味に於て自然の技術の繼續である。最初、自然は魔術的なものと考へられたが、魔術は生産的の意味を有し、技術的意味を有したのである。すべて技術的に作られたものは形を有する、技術は既に云つた如く主観的なものと客観的なものとの統一であるが、この統一は形に於て實現されるのである。あらゆる生命ある自然の物は形を有してゐる。鳥の形、魚の形等、そして人間の身體の形に至るまで、すべて形は主體と環境との間に於ける作業的適應として生じたものであり、かやうなものとして技術的の形と見ることが出来る。人間の技術は主體と環境との適應といふ意味を有してゐるが、主體的といふことは單に主観的といふことではない。近代の主観主義的觀念論に於て主観が單に人間と、特にその意識と結び附けて考へられたのに對し、主體的乃至主観的といふことはすべて形成作用のあるところに於て常に認められる關係であり、その意味に於て生命ある自然は主體的であり、その形は主観的なもの

のと客観的なものとの統一と考へられるのである。人間は技術によつて自然に働き掛ける。之によつて人間は自然の形を變へるのであり、自然に新しい形を與へるのである。そして歴史は凡てこの様に形の變化である。文化の歴史は文化の形の變化であり、社會の歴史は社會の形の變化である。自然の歴史も亦形の變化に外ならない。自然と人間とは唯物論者の考へる様に物質として統一を有すると見らるべきでなく、却つて形の變化として自然の歴史と人間の歴史とは統一を有し、人間の技術は自然の技術を繼續すると見られなければならぬ。形は單に物質的なものでなく、また單なる觀念でもなく、技術的な形の生成から明かである如く、主観的なものと客観的なものとの、精神的なものとの物質的なものとの統一であり、しかも形はかくの如き統一に於ける主観的なもの、精神的なものとの勝利を示してゐる。形は物質に於て形體化されたものにして初めて現實的に形であり、かくの如く物質のうちに實現されるためには主観的な意欲は客観的なものに從ひ、これと自己との統一を求めねばならぬが、この統一は

まさに形として實現されることによつてつねにイデーの勝利を意味してゐる。

かくの如くにして協同主義の哲學は、主觀主義と客觀主義とを超えたものであるが、それは主觀客觀の合一乃至同一といふが如き立場に立つのではない。主客合一の立場は一種の神祕主義に終り、神祕主義は結局觀想の立場に止まつて現實的な實踐の立場とはなり得ず、また神祕主義によつては社會も歴史も基礎附け得ないのである。主客合一の哲學は要するに主觀と客觀との對立から出發するに反し、協同主義の哲學は、主體に對するものは根源的には主體であるといふことを端初とし、またそれは形思想を導き入れることによつて神祕主義を克服し、しかも形は物質的なものとイデー的なものとの統一であると同時にイデー的なものが物質的なものを隈なく押へてゐるところに成立すると考へることによつて、現實的な精神主義を基礎附けるのである。

ハ 東洋思想との關係

東洋哲學に於ける最も有力な傳統は、唯物論でもなく觀念論でもなく、つねに物心一如といふが如き立場であり、また主觀主義でもなく客觀主義でもなく、つねに主客一如といふが如き立場であつた。唯物論と觀念論、主觀主義と客觀主義を止揚するものとして協同主義の哲學はこの傳統につながり、これを發展させるのである。

次に東洋に於ける智慧はつねに物の相を見ること、その實相を捉へることであつた。この相とは概念でもなく法則でもなく、寧ろ形である。西洋に於ても近代に至つて科學の理念が成立するまでは知識の對象は、ギリシア哲學に於けるイデーの如く、形であつた、イデーはもと形相を意味したのである。かやうにして近代のゲゼルシャフト的文化との對立に於てゲマインシャフト的文化の理念は一般に形の思想であつたと云ふことができる。近代のゲゼルシャフト的文化は科學の支配的な影響のもとに立つてゐるが、科學の指導理念は形でなくて法則である。法則は一般的なもの、抽象的なものであるに反して、形は單に一般的なものでなく、却つて一般的なものと特殊

なものととの統一であり、かやうなものとして具體的なものである。新しい文化は近代のゲゼルシャフト的文化の抽象性を克服したものでなければならぬ。それはかかるゲゼルシャフト文化を止揚したゲマインシャフト的文化でなければならぬ故に、そこでは形思想が指導的な意味を有することになる。例へば従來の經濟學に於ては普遍的な世界共通の法則が求められたのに反して、今日の東亞經濟協同體の思想の如きはかかる法則でなく東亞に於ける經濟の個性的な形を求めるものである、併しそれは法則的認識を基礎にして構想され得るものである。建設さるべき新しい社會は古い形のゲマインシャフトでなく、却つてゲゼルシャフトとゲマインシャフトとの綜合でなければならぬ故に、この社會の新しい文化に於ける形の理念もまた科學に媒介されたものでなければならぬ。

形はもと主觀的なものと客觀的なものととの統一である。然るにギリシア哲學に於てはこの形が客觀的な側から見られ、従つて形(イデア)は概念や法則の意味となり、

かくして近代科學思想の中へ流れ込んだ。これに反して東洋に於てはこの形が主觀的な側から捉へられ、従つて形は象徴的なものとなり、かくして東洋は科學の發達に遅れたにしてもそれだけ物の主體的な見方を深めることができたのである。形の根柢に形無き形が考へられ、しかも兩者は抽象的に對立したものでなく同時に一つのものに見られた。この東洋の深い物の見方は今日新たに活かされねばならぬが、しかしそれは科學に媒介されたものになることが必要である。

形の思想は科學よりも技術に屬してゐる。ところで科學がなかつたといはれる東洋に於ても技術はつねに存在した。西洋に於ても固有な意味に於ける科學は、特に思想としては近代に至つて成立したのである。然るに技術は人類と共に古く且つ普遍的である。科學も技術的要求から生れたものであり、科學の發達は技術の發達を齎したのである。近代主義を超越すべき新しい文化は、かくの如き技術を端緒として形の思想に導かれねばならぬが、近代技術が科學を基礎とする如く、この新しい文化に於て科

學は重要な要素でなければならぬ。新文化の理念は科學主義であり得ないことは固より、技術主義でもあり得ない。西洋的な考へ方の陥り易い技術主義に對しては、東洋の傳統的な主體的見方を活かすことによつてこれを超えねばならないのである。更に從來、形の思想が殆ど凡ての場合觀想の立場に立つてゐたのに反して、我々は實踐的に、形は我々の作るものであるといふ立場から考へてゆかねばならぬ。形は歴史的なものであり、歴史的に變化し發展するものであり、歴史的實踐的に作られるものである。かくして新しい形の文化、新しい形の社會を實踐的に作り出すことが我々の問題であるのである。

三 協同主義の論理と認識論

イ 論 理

協同主義の論理を考へるに當つて先づ顧みられねばならぬのは、全體主義の論理で

ある。全體主義にいふ全體は論理的に見れば一の普遍である。形式論理に於ける普遍は種々の特殊を分析してその中から共通なるものを抽象する事によつて得られたものである。然るに全體はかくの如き抽象的普遍に對して具體的普遍と稱せられるものである。具體的普遍としての全體は特殊を部分として自己のうちに包括する。形式論理に於て外延と内包とは逆比例をなし、普遍はその範圍の擴がるに従つてその内容は貧弱になるに反して、具體的普遍に於ては外延と内包とは正比例をなし、その範圍の擴がるに應じてその内容も豊富になるのである。全體と部分との關係は有機的なものと考へられるのがつねである。部分は全體の分枝と見られ、各部分は全體のうちに於てそれぞれ固有の機能を營み、全體はいづれの部分のうちにも表現され、かくして部分と部分と、また部分と全體とは相互に調和して一體をなすと考へられるのである。かくの如き論理は有機體説と呼ばれるものである。

それ故に有機體説の特色は、部分の全體に對する關係を機能的に理解すること、全

體と部分、また部分相互の關係を調和的なものと見做すことである。併しながら有機體説に於ては特殊はその獨立性を認められることができない。特殊は全體の機關として道具の如きものに過ぎなくなつてしまふ。特殊は部分としてつねに全體から規定され、その位置並びに活動は全體から指定されてをり、従つて眞に自主的、自發的、自律的であることができぬ。固より個人は全體の部分であり、全體に對して機能的關係に立ち、全體の道具或ひは手段である。併し個人の意味は全體の機關であることに盡きるものでなく、他方個人は獨立なもの、自由なものであり、自己目的である。然るに有機體説はこの後の關係、即ち個人の全體に對する、また個人の個人に對する獨立性を基礎附けることができぬ。そしてもし個人が自由なものでないならば、全體の調和といふものも眞の調和であり得ないであらう。眞の調和はいはゆる「反對の一致」といふ意味を有しなければならず、獨立なものとの調和にして眞の調和と云ひ得るのである。そして自由が認められない限り實踐の概念は基礎附けられず、従つて從來の純

粹な有機體説は觀想の哲學であることをつねとしたのである。次に有機體説に於ては發展は純粹に内在的な發展である。言ひ換へれば、發展はこの場合潛勢的に含まれてゐたものが顯現的になることである。發展に於て現はれて來るものは既にそこに含まれてゐたものであり、従つてそれは本質的には何等新しいものとは云ひ得ない。有機體説によつては眞の創造といふことは考へられないのである。眞の創造には何等か超越的なところがなければならぬ。また有機體説に於ては、その純粹な内在論に制約されて、全包は要するに既に與へられてゐるものであつて我々の實踐を通じて初めて達せらるべきものであるとは考へられない、従つて有機體説は保守主義に陥り易い。更に有機體説は社會を生物との比論（アナロジー）に於て考へる自然的傾向を含んでゐる。そこから有機體説は生物學主義に陥り、かくしてまた非合理主義となり易いことは現實に見られるところである。有機體説は極めてしばしば自然哲學的神祕主義と結び付いてゐる。

尤も全體主義は、その論理としては普通に有機體説に據つてゐるけれども、その全現實に於ては有機體説に止まるものでない。社會や國家を有機體説に従つて考へるならば、その中に於て如何に高い地位にあるものも、恰も人體に於ける頭腦の如く、要するに全體の機關に過ぎないものとなつてしまふ。かやうにして純粹に内在的な立場に立つ有機體説に於ては一般に權威等の如きものは基礎附けられることができぬ。今日の全體主義にとつて重要性を有する權威等の問題は超越的な立場に於て考へられるものであり、その限り實際には全體主義は超越的な立場に立つてゐるのである。かくして全體主義は論理としては有機體説をとり、事實に於ては超越的な立場に立ち、そしてこのやうな内在と超越との關係を十分論理的に考へてゐないといふ實狀にあるのである。そこにその理論的缺陷の重要な一つが認められる。

ところで有機體説の右の如き缺陷が除かれるためには、先づ全體のうちに於ける個人の獨自性が考へられねばならぬ。個人は社會から作られたものでありながら獨立な

ものとして逆に社會を作つてゆくものである。個體は個體に對して獨立であり、従つて個體とは非連續的であり、従つてまた矛盾するものでありながら、凡ての個體は全體のうちに包まれ、全體に於て連續的であり、かくして全體は矛盾の一致として眞の調和である。個體の多は直ちに全體の一であり、全體の一は直ちに個體の多である。個體は全體の分枝として全體の道具であると共に個體は獨立なものとして自己目的である。全體は總ての個體を包み同時にこれを超越するものである。然るにかくの如く個體が全體から規定されながらそれ自身に於て、また互に他に對して獨立であるといふことは、この全體が客觀的なものである限り、考へられない。そのやうな全體に於ては、全體と個體との關係は單に内在的であつて超越的であり得ず、従つてそこでは全體と個體、また個體と個體とは單に連續的であつて非連續的であり得ない。それ故に全體は客觀的な有でなく、むしろ東洋哲學に於て考へられたやうな無、どこまでも主體的に考へられるものでなければならぬ。この無は絶對無として、有に抽象的に

對立するやうなものでなく、絶對的な實在である。絶對と相對とはまた抽象的に對立するのでなく、有と無はどこまでも區別されながら同時にどこまでも一つのものである。現實の全體を離れてべつに無の全體があるのでなく、しかも同時に兩者はどこまでも區別されるものである。兩者の關係は内在的であると同時に超越的である。かやうにして全體と個體との關係も内在的であると同時に超越的である。かかる關係は辯證法的と稱することができ、併しこの辯證法は從來の辯證法、特に唯物辯證法とは全く異つてゐる。それは辯證法といつても實は普通にいふ辯證法と有機體説との綜合として具體的な論理である。

唯物辯證法は唯物論を基礎とするが、唯物論の抽象性に就いては既に述べた。歴史的なものとは單なる物質でなく、人間が、従つて精神的なものがその中に入つてをり、また單に客觀的なものでなく、主觀的なものがその中に入つてゐる。かかるものとして歴史的なものは辯證法的なものである。辯證法は元來主體と主體との間に、また主

體と客體との間にあるのであつて、唯物論者の云ふやうな、單に客觀的なものは眞に辯證法的であることができぬ。自然の辯證法が考へられるのも、根本に於ては自然を形の變化に於て見るからであり、形は元來技術的なもの、即ち主觀的なものと客觀的なものとの統一、時間的なものと空間的なものとの統一であり、かかるものとして辯證法的である。次に唯物辯證法は、辯證法を矛盾の方面からのみ一面的に捉へてゐる。矛盾は確かに辯證法に於ける發展の契機であるが、この方面からのみ考へる場合歴史的なものは單に過渡的なもの、流動的なものとなり、従つて實は非辯證法的なものとなる。眞に辯證法的なものは却つて歴史的なものとして超歴史的なものとの統一であり、かかるものにしてまた眞に歴史的なものとして云ひ得るのである。單に流動的なもの時間的なものは、形として纏ることがない、従つて唯物辯證法は單に批判的破壊的であつて形式的建設的であることができぬ。形は時間的にして空間的なもの、運動であつて靜止、靜止であつて運動である。然るに唯物辯證法とは反對に有機體説はまた一

面的に調和を強調してゐる。従つてそれは保守的に傾き、發展的な見方に乏しい。眞の辯證法は矛盾であると共に調和であり、對立であると共に綜合である。右のことと關係して第三に、唯物辯證法は歴史的なものに於て固有な意味に於ける歴史的要素を一面的に力説して、固有な意味に於ける歴史的要素は客觀的に合理的に把握されるものであるに反して、固有な意味に於ける自然的要素は客觀的に把握された自然のことでなく、主體的身體的なもの、非合理的なもの、情意的なものである。今日の民族主義に於て力説される血とか土とかはかかるものをいふのである。有機體説がかかる自然的なものを重んずるに反して、唯物辯證法は純粹に歴史的なもののみ注目する。そこから唯物辯證法は歴史に於て變化するもの、過渡的なものを一面的に重視し、有機體説は歴史に於て不變なもの、持續的なものを一面的に強調するといふ事が生じてゐる。然るに歴史的なものは現實に於ては歴史的なものとなつたもの、合理的なものとなつたもの、合理的なものとなつたものとの綜合で

ある。更に唯物辯證法に於ては辯證法に於ける矛盾的對立の要素が重視されるに應じてその方法は分析的であるに反して、有機體説に於てはその綜合的統一の方面が重視されるに従つてその方法は直觀的である。形は全體として直觀的なものである限り、直觀的方法是重んぜられねばならぬ。直觀を輕んじて單に合理的分析的であらうとすることは間違つてゐる。併しただ直觀的であらうとすることは非合理主義となるか、もしくは單に觀想の立場に止まることになるのであつて、形も、形を作るといふ生産乃至實踐の立場に立つならば、分析的思惟によつて媒介されねばならぬ。形式論理として今日不當に蔑視されてゐるものも尊重されねばならぬことは、恰も新しい社會の原理が自由主義を眞に止揚したものでなければならぬと同様である。マルクス主義に於てもその辯證法の公式主義のために分別論理が輕視されてゐる。眞の辯證法は近代科學に於て發達させられた種々の方法によつて媒介されたものでなければならぬ。固より辯證法を單に媒介の論理としてのみ考へることはなほ反省的思惟の立場に

止まるものであつて眞に實踐的立場に立つものとは云へない。理論と實踐とが統一されねばならぬやうに、直觀主義と合理主義とは統一されねばならず、眞の辯證法は實にかかる統一であるのである。

更に唯物辯證法はその鬭争主義の立場に於て所有階級と非所有階級といふが如き二元的對立の辯證法である。この點に於て有機體説は寧ろ多元的見地を取つてゐる。唯物辯證法が二元的對立を主張するのは、實踐の立場に關係附けて注目すべきことである。けれども何故に對立が必ず二元的でなければならぬかは論理的に明かでない。對立は多元的であることが可能であり、綜合と統一との多元的對立から發展すると考へることが可能である。尤も有機體説に於ては個體の獨立性が認められないのであるから、それは眞に多元的對立を考へてゐるものとは云へない。また單に多元的對立を考へることは、對立を強調しながら實は調和を強調することになるのである。多元的對立はその場合ただ調和を一層美しくせんがために強調されるのである。かくして多元

的有機的論理はまたおのづから實踐的でなく觀想的である。實踐の論理には何等か二元的對立的なところがなければならぬ。恰も社會が多數の獨立な個人から成り、多元的であつて、しかもそれら多數の個人が他方同時に我と汝として二元的に對立的に考へられるところに實踐があるやうに、二元的對立の契機なくして辯證法はなく、それが考へられない場合辯證法といつても實は有機體説にほかならない。眞の辯證法は多元的對立と二元的對立との統一に存するのである。

かやうにして協同主義の論理は從來有機體説といはれたものと辯證法といはれたものとの綜合の上に立つ具體的な辯證法である。

□ 認 識 論

協同主義の認識論は形成説である。これは從來の認識論に於ける模寫説と構成説とに對し、それらを綜合した一層高い立場である。

模寫説の本來の意圖は認識の客觀性を確保しようとするところにある。この意圖は

云ふまでもなく正しい。我々の知識が單に主觀的なものでなく客觀的なものであるべきである限り、認識には何等か我々の意識から獨立に存在する對象を模寫するといふところがなければならぬ。併し模寫説は屢々主體を單に受動的なものと見てその活動性を十分に認めない誤謬に陥つてゐる。この點に於て認識の對象そのものをも主觀の構成するものと考へる構成説には正しいところがある。認識は對象の模寫であるとしても、この模寫は主體の活動を通じて初めて達せられるのである。認識は選擇であり、與へられたものの中から一定の對象を選択することによつて可能になるのであり、この選擇は主體の活動に俟つものであるといふ意味に於てすでに認識は單なる模寫であることができない。また模寫説は模寫さるべき對象が既にそこにあるといふことを豫想してゐる。然るに我々が我々の活動によつて作つてゆくものは、既にそこにあるといふものでなく、未來に向つて實現されてゆくものであり、且つこのものは單に客觀的な過程の結果として生ずるのでなく、却つて我々の主體的活動を通じて作られるも

のである故に、かかるものの認識は單なる模寫と云ふことができぬ。言ひ換へれば歴史的なものに就いて模寫説は成立し難い。單に未來の歴史のみでなく、また我々が現在作りつつある歴史のみでなく、更に過去の歴史そのものも、現在の實踐的立場から限定されるものであり、そして實踐はつねに未來から規定されるところがあり、かくて一般に歴史の認識は單なる模寫ではあり得ない。およそ模寫説は客觀主義が一面的であると同様一面的である。

模寫説は自然的世界像に一致し、そこにその力を有してゐる。これに反して構成説は寧ろ科學的世界像、特に數學的自然科學の世界像と結び附いてゐる。我々の心象は對象の模寫であるよりも記號であると見られることができる。模寫に於て考へられるやうな對象との同一を我々の心象に要求することはできず、また我々はそのやうな同一を確かめることができない。記號が要求するのは寧ろ心象と對象との二つの側に於ける構造の機能的（函數的）對應である。記號のうちに捉へられるものは記號された

物の特殊な固有性でなく、却つてその物が他の類似の物と立つてゐる客観的な関係である。我々は我々の表象によつて物そのものを、その孤立した自體に於て存在する性質に於て、認識するのでなく、寧ろ現實がそれのもとに立ち且つそれに従つて變化する規則を認識するのである。即ち我々が一義的に認識し得るのは現象のうちには於ける法則的なものである。この法則性は我々にとつて現象が理解され得るものとなる條件であり、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の屬性である。模寫説は實體の概念を據り所としてゐる、これに反し現象のうちには於ける法則性の認識に注目する立場に於ては實體の概念よりも関係の概念が重要視される。関係は實體の屬性に過ぎぬやうに考へられるのでなく、却つて我々はただ関係の範疇を通じてのみ物或ひは實體の範疇に達し得ると考へられるのである。かやうにして實體の概念が背後に退いて関係の概念が前面に現はれ、實體の概念は関係の概念から構成されるものやうに考へられるところに、構成説は固有の力と正當性を有してゐる。

併しながら存在論的には固より認識論的にも實體の概念は廢棄され得るものでなく、従つて認識模寫説には一定の意義が認められねばならぬ。また他方認識論的には固より存在論的にも関係の概念は重要性を有し、従つて認識構成説にも一定の意義が認められねばならぬことは明かである。併し模寫説は客観主義の缺點を有するやうに構成説は主観主義の弊に陥つてゐる。認識は一面的に模寫であるのでなく、一面的に構成であるのではない。認識は形成である。それは根本に於て主観的と客観的との統一である。模寫説に於ては實體の概念が、構成説に於ては関係の概念が中心であるとするれば、形成説に於ては形態（形）の概念が中心である。認識は形成であるといふことは認識を主観化してしまふことでなく、恰も主観的なものと客観的なものとの統一としての形を作る技術が全く客観的である如く、認識も同様の意味に於て客観的である。認識作用も藝術家の創作活動と同じく形成作用であり、表現作用である。藝術家は自己を空しくして對象に飽くまでも忠實であらうとし、しかも作られた作品にはあ

のづから藝術家の人間が現はれる。哲學や科學、凡ての文化の民族性といふものもかくの如きところから考へられねばならぬ。表現とは單に客觀的なものの模寫でなく、客觀的なものと主觀的なものとの、内的なものとの外的なものとの統一として形成されるものが單に人間的に止まらぬ超越的な客觀的な意味を有するところに表現がある。そのことは人間的存在が屢々誤解される如く單に主觀的なものでなく、形成的創造的世界の形成的要素として働くものとして實在性を有するに依るものである。藝術家は單に任意の對象を描かうとするのでなく、却つて藝術的意味を含んで表現的なものとして彼に呼び掛け、彼に表現を迫るものを描くのである。物理學者もただ任意のものを取り上げるのでなく、却つて物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものに就いて研究を始めるのである。すべて表現作用は表現的なものに對して始まるのであり、そのことは人間が表現的形成的世界の表現的形成的要素であることを示してゐる。認識作用もかかる表現活動の一つにほかならない。藝術家も物理學者もつねに

イデーをもつて對象に向ひその制作や研究に於てイデーによつて導かれる、このイデーは豫料的なものであつて模寫的なものではない。表現作用は單に客觀的な模寫でなく、また單に主觀的な構成でもない。それは主觀的なものと客觀的なものとの統一に存する。表現作用は形成作用であり、それは種々の方法によつて媒介されねばならぬが、その窮極の目標は形態である。科學もすでに或る形を作ると見られるが、それは特に技術と關係付けられることによつて具體的に形と關係付けられてゐる。形態の概念は實體の概念と關係の概念との綜合として把握さるべきものであり、それは關係の概念の如く機能的なものであるが、單に抽象的法則的なものでなく、また實體性のないものでなく、實體的にして機能的なものである。

東亞の新秩序は我々の實踐を通じて形成さるべきものであり、既にそこにあると云ひ得るものでない故に、その認識は單なる模寫であり得ない。また東亞の新秩序は抽象的世界的なものでなく、東亞のとるべき新しい形であり、この形は法則的一般的な

ものでなく、特殊のと一般的との綜合である。かくの如き新秩序の認識のためには現存の事實を飽くまでも客觀的に認識することが必要であるが、それに止まることなくそこには主觀的な意圖もしくはイデーが必要であり、かくしてイデーと事實との、主觀的なものと客觀的なものと統一としての形の認識が要求され、それは單なる模寫でも單なる構成でもあり得ない。東亞の新秩序の認識の形成である。

四 協同主義の社會觀

イ 個人主義と協同主義

協同主義は個人主義と反對の立場に立つてゐる。個人主義が個人的立場に立つのに反して、協同主義は社會的立場に立つのである。個人主義が個人的利益を主とするに反し、協同主義は社會の公益の立場に立つのである。個人主義にとつては個人が先のものであり、社會は後からのものであり、個人以外の社會の實在性は考へられること

なく、従つて社會は個人に内在するものの如く考へられる。これに反して協同主義に於ては社會は個人の存在の根據と考へられ、かくして社會は個人に對して或る超越的なものと考へられるのである。併しながらもし社會が個人にとつて單に超越的であつて同時に内在的でないならば、個人の自主性は認められない。協同主義は個人主義を單純に否定するものでなく、却つてこれを眞の意味に於て止揚するものでなければならぬ。即ち個人主義に於て重んぜられる人格、その個性、自發性、自主性、更に個人の責任等は協同主義に於ても重んぜられる。蓋し獨立にして自主的なものの協同にして眞の協同であり、また各人が全體のうちにて自己の責任を重んずるものでなければ協同は成立し得ない。自由は責任と結び附いたものであり、責任は、個人の自己自身に對する責任と社會に對する責任と、二重のものであり、しかもそれらは一つに結び附いたものである。人間は個人的であると同時に社會的である。協同主義に於ては社會は個人にとつて内在的であると同時に超越的であると考へられる。社會を離れて

は個人の自由は抽象的なものに過ぎず、また個人の自由を認めない社会は眞に自由な社会とは云ひ得ないのである。

協同主義は個人主義に反対してその社会的立場から特に人倫的關係を重んずる。蓋し主體は本來ただ他の主體に對して主體であり、我の存在は同時に汝の存在を指定することなしに指定されない。人倫的關係は單に個人の便宜とか契約とかに依つて成立するものでなく、個人を超えた全體によつて基礎附けられたものである。我と汝とは第三のもの即ち「汝」であるところの社会に對して我と汝とであり得るのであり、共にこの「汝」の表現として、相互に獨立でありながら相互に指示し合つてゐる。人倫的關係は個人的利益の爲めの結合でなく社会的倫理的關係である。協同主義は本質的に倫理的である。個人はその個人的抽象的自由を否定して人倫的關係に入り込むことによつて現實的に自由となり得るのである。個人主義は抽象的な合理主義に立つてゐるが、人倫的關係は抽象的に合理的なものではなく、非合理的なもの、自然的なもの、

運命的なものによつて結ばれるものである。しかもかかる非合理的なものを合理的なものに、運命的なものを自由なものに發展させることによつて、人倫的關係は眞に倫理的なものになり得るのである。協同主義はかかる人倫的關係を重んずるものとして抽象的な合理主義に反対して非合理的なものとの統一の立場に立つのである。その合理的基礎を無視して人倫的關係を強調するのみでは封建主義に陥る虞がある。その限り個人主義が合理性を要求するのは正當である。今日の日本に於て必要とされる革新は一方封建的殘存物を清算すると同時に他方個人主義や自由主義を超えた一層高い秩序を建設するといふ二重性のものである。

□ 階級主義と協同主義

階級主義は、階級を超えた全體を認めないことに於て個人主義と同じである。また階級主義は、自己の階級の利益をのみ主張することに於て個人主義と同じである。かやうにして階級主義は一方個人主義と同様の弊害を有する共に、他方に於て個人主義

のすぐれた點を自己のうちに活かすことを知らず、一つの階級の内部に於ては個人の特殊性は認められることなく一様の階級人となり、個人の自主性、獨立性は否定されて個人は單に階級に従屬させられることに於て全體主義と同様の弊害を有してゐる。

固より社會のうちに階級の存在することは事實であり、今日の社會的弊害の多くのものが階級の存在に基くことも事實であり、かくして階級の問題が今日解決さるべき最も緊要な問題であることは明白である。併し階級の對立が存在するにも拘らず事實として社會的生活が間斷なく行はれてゐるといふことは、階級を超えた全體が存在し階級もこの全體の内部に於て、それぞれ機能的なものとして役割を演じてゐる故にはかならない。階級主義がかくの如き全體を認めることなく階級主義となつてゐるのはそれが個人主義と同様、人間を民族とか國家とかから抽象する抽象的な世界主義に立つてゐるためである。階級主義に於ける抽象的な世界主義は、それが個人主義に於けると同様、單なる合理主義に止まつて、歴史に於ける非合理的なもの、自然的なもの

主體的なものの重要性を十分に認識しないことと關聯してゐる。協同主義は民族や國家から離れて抽象的に協同を考へるのではない。協同主義は階級主義の力説する階級の存在の事實とその問題の解決の重要性を認識し、しかも階級闘争主義に依ることなくして全體の立場から階級の問題の解決を企てるのである。民族は階級を超えた全體であるが、國家は民族といふ自然的なものの特種的なものが理念的なもの普遍的なものを自覺することによつて成立する一つの道德的全體である。國家は道德的全體として何よりも道德的全體的立場に立つてその權力に依つて階級の問題を解決して國民的協同を實現すべきものである。協同主義は現状維持的な階級協調主義ではなく、その立場とする全體を發展的に捉へ、道德的全體的立場から階級を超越して、これを全體のうちにおける機能的且つ倫理的關係に轉化發展せしめ、國民的協同を實現せんとするものである。階級主義が單なる闘争主義であるのは、個人を單に階級的なものとして考へて個人の獨自性を認めることなく、かくして社會を單に二元的辯證法的に捉へて多元

的辯證法的に考へないのに依るのである。二元的辯證法は對立を強調して實踐的過程的であるといふ特色を有してゐる。これに反して多元的辯證法は調和に重點をおくことによつて觀想的靜止的であることに止まり易いのである。協同主義は實踐の立場に立つものとして、二元的辯證法の如く過程性に意義を認めると共に、多元的辯證法の如く一即多の根源的な調和を重んずる。そのことは協同主義にとつて歴史的なものを單に歴史的なものとしてでなく、歴史的なものと永遠なものとの統一として把握することによつて可能である。協同主義は二元的即多元的な辯證法をとるのである。

ハ 全體主義と協同主義

全體主義は個人主義に對立し、個人主義と同様に抽象的である。個人主義が個人を超えた全體を認めないとすれば、全體主義は全體のうちに於ける個人の獨自性を認めない。全體主義は論理としては有機體説をとるのが普通であり、この論理に於ては個人は全體のうちに全く内在的なものと考へられて有機體の器官の如きものとなり、獨

立性を有することができぬ。併し有機體説は全體と個人との關係を機能的調和的に考へようとする特色を有してゐる。けれども全體主義は事實としては有機的内在的論理に止まることなく、却つて絶對的超越主義をとり、全體は個人に對して絶對に超越的なものとして臨むのが普通であり、かくして個人の自主性は二重に否定される。かくの如く全體主義の現實は一方論理的には内在論に傾き、他方事實としては超越論に傾き、しかもかかる内在と超越との關係を十分理論的に反省してゐないのがつねである。協同主義は一方個人主義に反對して全體の超越性を認めると共に、他方全體主義に反對して個人の獨自性を重んずることによつて全體を個人に内在的なものと考へる。即ち協同主義の論理は内在即超越、超越即内在の立場に立つのである。かくの如く全體は個人を超越しながら個人の獨立性は否定されることなく、超越的にして同時に内在的であるといふことは、東洋的な絶對無の辯證法によつて初めて基礎附けられ得ることである。

全體主義は單なる民族主義であり、民族が世界といふ全體のうちにあるといふことを考へない。即ち全體主義は世界に就いては、個人主義と同様、アトミズム(原子論)に陥つてゐる。それは世界を、それぞれ孤立的に獨立な民族乃至國家から成る原子の體系の如く考へるのである。協同主義は内に向つてアトミズムを克服すると共に外に向つてもアトミズムを排斥するのである。協同主義は先づ内に向つて國民協同主義として成立する。併しそれは單なる民族主義に止まつて抽象的に世界主義に對立するのではなく、寧ろそれは世界を原子論的に考へる抽象的な見方を排して、眞の世界主義を實現するものである。協同主義は外に向つては民族協同主義である。併し協同主義は、自由主義的世界主義の如く世界が抽象的に實現されるものと考へるのではなく、世界は民族を媒介して實現されるものであり、従つて先づ國民の協同が必要であり、また民族の協同も、地理的並びに歴史的諸條件の制約のもとに、先づ東亞諸民族の協同の如きものを通じて世界的に實現されると考へるのである。協同主義に於ては、一

つの民族の協同は單に閉鎖的でなく同時に他民族に對して開かれ、そこに東亞諸民族の協同への道が考へられ、同様に東亞諸民族の協同も單に閉鎖的でなく同時に世界に對して開かれたものと考へられるのである。かくの如きことは、全體と特殊との關係を内在的即超越的と考へる論理によつて可能である。階級内に於ける個人の獨自性を否定する階級的全體主義はその抽象的な合理主義と共に一面的に時間的な見地を力説して空間的な見方を缺くに反し、民族内に於ける個人の獨自性を否定する民族的全體主義はその抽象的な非合理主義と共に一面的に空間的な見地を強調して時間的な見方を缺いてゐる。協同主義はそれらの抽象性を共に斥けて、あらゆる歴史的なものも時間的であると共に空間的であり、空間的であると共に時間的であると考へる具體的な立場に立つのである。

二 協同主義の本質

協同主義は個人主義と全體主義とを止揚して一層高い立場に立つものである。それ

は全體主義の如く社會を個人よりも先のものとし、社會に個人の存在の根據としての實在性を認める。併しそれは個人の獨自性を否定することなく、個人主義の如く個人の人格、個性、自發性を尊重するのである。協同主義に於ては社會は個人に對し單に超越的でも單に内在的でもなく、超越的にして内在的、内在的にして超越的であると考へられる。言ひ換へれば個人は社會から作られるものであり、作られたものでありながら獨立であつて逆に社會を作つてゆくものである。

協同主義は全體の立場に立つが、この全體を段階的に發展的に考へる。協同は先づ國民の協同であり、次に東亞諸民族の協同の如きものであり、更に世界に於ける協同である。併しかやうな段階は直線的にのみ考へるのでなく、國民的協同は同時に東亞的協同の基礎に於てあり且つこの實現の方向を含み、東亞的協同は同時に世界的協同の根據に於てあり且つこれの實現の方向を指示してゐるのである。全體はつねに發展的である。民族にしても發展するものである。協同主義は現存の状態に止まる協同を

考へるのでなく、新たに發展すべき全體の立場からの、かかる全體を實現する爲めの協同を要求するものである。従つて協同主義は、現状維持的な協調主義ではなく、革新的であり、革新の爲めの協同主義である。

協同主義は個人主義的或ひは自由主義的無政府状態に對して全體の立場に於ける統制の必要を認める。この統制は総合的・合理的・計畫的でなければならぬ。全體主義的統制が上からの官僚主義的統制に陥り易いのに對して、協同主義の強調するのは自主的な協同である。協同主義は下からの組織が形成されることによつて全體統制の實現されることを求める。従つて革新的な國民運動や國民組織は協同主義の大いに關心する所である。併し下からの組織といつても、協同主義は抽象的なデモクラシーに立つものでなく、却つて指導者に重要な意義を認めるのである。協同主義の要求する指導者は專制的獨裁者でなく、國民から遊離したものでなく、却つて國民の中に入つて國民を教育し、國民の要求を取上げてこれを指導的に組織する者である。

かやうにして協同主義に於て重んぜられるのは形思想である。形は抽象的一般的なものではなく、特殊的にして一般的なものである。東亞の新秩序はかくの如き形として構想されるものであつて、抽象的に世界的普遍的な法則の一つの例と考へられるやうなものではない。自由主義が抽象的一般的なものを求めるに對し、全體主義は單に特殊性を強調することによつて同じく抽象的である。協同主義の中心は形思想であり、形は單に一般的なものでも單に特殊なものでもなく、兩者の統一である。また階級主義が一面的に時間的な見方をとり、全體主義が一面的に空間的な見方をとるに反して、協同主義の思想に於て重んぜられる形は時間的と空間的との統一として初めて形であるのである。東亞の新秩序は地域的な原理を重要視するが、それと共に時間的発展的原理に立脚するものである。計畫經濟といひ、國民組織といふも、歴史的な形の問題である。それらの形は空間的なものと時間的なものとの統一として構想されるのである。

五 協同主義の歴史觀

1 觀念史觀と唯物史觀

觀念論と唯物論とがいつれも抽象的である如く、觀念史觀も唯物史觀も共に抽象的である。觀念史觀は觀念をもつて歴史の動力と考へるのであるが、歴史は元來個人的なものとも考へることが不可能であるところから、歴史を支配する觀念は何等か普遍的なものとも考へられるのがつねである。然るにもし普遍的な觀念が歴史を支配するとすれば、歴史的なものの個性は認められることなく、あらゆる歴史的なものは普遍的な法則の一つの例以上の意味を有せず、また個人の自主性は否定されて、普遍的な觀念の傀儡に過ぎぬものとなる。歴史は觀念に依つてのみ變化するものでなく、實踐によつて變化するものであり、實踐には身體的なものが必要である。歴史的なものはすべて、歴史的個人も、歴史的社會も、身體を具へたものである。固より歴史的なものは

單に物質的なものでなく、個人には精神があり、民族に於ても民族精神がある。人間は歴史から作られるものである、併し人間は歴史から作られたものでありながら獨立なものとして逆に歴史を作つてゆくものである。かくの如き實踐は主體の環境に對する作業的適應としてつねに技術を必要とする。技術の發展に依る生産力の發展によつて特に重要である。併しながら生産力といつても唯物論者が考へるやうに單に物質的なものではない。生産力は固より物質的なものを豫想するが、單に物質的なものは歴史的なものではなく、歴史的なものとしては物質的な生産力の如きものも人間に關係附けられ、技術と結び附いたものであり、技術は人間精神の産物であり、科學の發達なしには發展し得ないものである。また技術はつねに手段の意味を有するとすれば、技術を手段として用ゐるものは理念的なもの、精神的なものであり、歴史を作つてゆく實踐にはかかるものが働かなければならぬ。協同主義の歴史觀は抽象的な唯物論と觀念論とを克服した眞の現實的立場に立つのである。

□ 英雄主義と集團主義

歴史を作つてゆくものは少數の個人であるか、それとも大衆であるかといふことに關して、從來、英雄主義的歴史觀と集團主義的歴史觀とが對立してゐた。前者に於ては個々の政治家、將軍等が歴史の中心となり、少數の英雄の活動によつて歴史は作られるものと見られた。歴史は政治史であるべきか文化史であるべきかといふ論争に於て、政治史の立場はかくの如き立場であつた。これに反して文化史の立場を取つた者は集團主義的見方を主張し、歴史は英雄的個人の力によつて作られるものでなく、集團の力、國民とか民族とか、その他一定の社會階級とかいふ集團の力で作られると考へた。その場合經濟を基礎として歴史を見てゆくところのいはゆる經濟史觀も文化的立場のうちに含まれ、集團主義的歴史觀の一つと考へられたのである。そして英雄主義的歴史觀は、いはゆる政治史に於て見られる如く、歴史を考へるのに大きな事件として現はれる活動を中心とし、歴史を活動的に、特に變化の方面に重點を置いて

見てゆくに反し、集團主義的歴史観は、いはゆる文化史的立場に依れば、活動でなく状態に、従つて變化的なものでなくて持續的なものに重點を置いて歴史を見てゆく個人の活動でなくて時代の型の如きものを明かにしようとするのである。

右の英雄主義的歴史観及び集團主義的歴史観はいづれも一面的であり、抽象的である。政治の歴史と文化の歴史とは抽象的に分離して考へられず、英雄主義的見方と集團主義的見方とは正しい聯關に於て捉へられることが必要である。歴史が作られるに當つて天才とか英雄とかが重要な意義を有することは否定し得ない。併し英雄といつても凡ての個人と同様、社會から作られたものである。歴史的なものは元來個別的であると同時に一般的なものである。一人の人間が歴史的人物であるといふことは、その人間が特殊なものを有するといふのみでなく、その時代を代表するとか、その國民なり民族なりを代表するかといふ一般の意味を有するといふことである。次に歴史は活動的な變化的なものであるか、状態的な持續的なものであるかといふ問題に就いて

も、そのいづれの見方も一面的で抽象的であると云はねばならぬ。單に直線的に時間的に流れてゆくだけでは歴史はない。歴史が成立するためには直線的に時間的に動いてゆくものが同時に圓環的に空間的に纏つてゆくといふことがなければならぬ。そこに歴史的な形が出来てくるのであつて、時代の型といふものがかかのごとく歴史的な形である。従つて形といつても單に靜的なものではなく、時間的であると同時に空間的であるといふやうに矛盾の統一である。歴史とはかやうに矛盾の統一であり、辯證法的なものであつて、それ故に歴史は眞に動くものであり發展があるのである。

ハ 指導者の理念

協同主義の歴史観は、唯物史観と觀念史観とを止揚したものであると共に、英雄主義的歴史観と集團主義的歴史観とを止揚したものである。この止揚は指導者の理念に於て行はれるのである。

指導者の理念は、一方、英雄主義的歴史観の如く、歴史に於ける個人の、特に卓越せる個人の意義を認め、彼等の創意を尊重する。併し他方、指導者は大衆から遊離したものでなく、大衆と最も密接に結び附いたものでなければならぬ。彼は單なる獨裁者でなく、却つて大衆を代表する者でなければならぬ。歴史を作つてゆくのは大衆の力に依るのである。併し大衆の要求を組織し、これに一定の方向を與へ、これを指導するのは指導者の力に俟つのであつて、指導者なしには大衆も眞にその力を發揮し得ない。指導者と大衆との關係は本質的に教育的でなければならぬ。兩者は抽象的に對立したものでなく、區別されながら一つのものとして辯證法的統一をなすのである。指導者は大衆を壓制的に統一するのではなく、大衆の自主性を尊重しつつこれを組織するのでなければならぬ。協同主義は機械的なデモクラシーの協同を説くのではなく、却つて指導者の理念によつて眞の協同が實現されると主張するのである。指導者の理念は一團體、一民族の内部に於て考へられるのみでなく、諸民族の間に於ても認められ

ねばならぬ。東亞の新秩序は日本のイニシアチヴによつて建設されるのである。日本はその國體の根源をなす一君萬民、萬民輔翼の思想によつて古來協同主義を實現してきたのであるが、この精神を完全に發展させることによつて日本はかかるイニシアチヴをとり得るのである。

協同主義の經濟倫理

はしがき

一、嘗てアジアには多数の世界が孤立して存在した。近世にいたつてヨーロッパ世界の擴張の前に、それらの世界はその獨立性と獨自性とを奪はれ去つたのである。今日われわれが生死の岐路に立つてあくまでも執拗に追求しなければならぬところのものは、アジア諸民族の解放であり、新しきアジア世界の形成である。しかもアジア諸民族が一つの世界にまで自己を形成するためには、他ならぬアジア民族によつて生み出され、アジア諸民族の共感を得るはもちろん、世界的に妥當するところの新しき思想、世界觀がその根柢に滲透しなければならぬ。さきに問題を残しながらも敢て發表した「新日本の思想原理」、「協同主義の哲學的基礎」はかゝる意味における新しき世界觀への至難なる基礎工作であつたのである。

一、支那事變が發展するにつれて、事變解決の鍵はむしろ國內改造にあるといふことが自明の輿論となつてから既に久しい。しかも國內改造に際して、まづわれわれの直面するものは經濟に對する古き考へ方であつた。翻つて惟ふに今日われわれは未だ古き經濟體制にかはるべ

き新しき経済体制の構圖を完成されたものとしてもつてゐるのではない。茲においてわれわれが従來掲げてきた協同主義に立脚して、新しき経済の倫理を提唱する所以のものは、とりもなほさず新しき経済の論理を發見し、新しき経済學を建設せんがための橋渡しといふ意味なのである。

一、新しき思想體系はもとより一朝一夕にして成立するものではない。創造の過程においては、思はざる矛盾と撞着とが裡からあらはれてくる筈である。こゝに一應の成果を送ると同時に、われわれは直ちにその改訂に發足しなければならない。眞に獨創的にして普遍的なる新日本の思想原理を生み出さんと志す同愛の士がこの改訂に協力せられんことを切望する次第である。

一、御多忙中眞剣なる御協力を賜つた委員諸氏に心からなる感謝の念を捧げさせて頂きたい。

昭和十五年初秋

昭利研究會事務局

協同主義の經濟倫理 目次

- 一 新しき經濟倫理の必要……………二八
- 二 協同主義經濟倫理の基本原理……………三三
 - (イ) 職能の原理……………三三
 - (ロ) 功用の原理……………四二
 - (ハ) 公益の原理……………四六
- 三 經濟と政治……………四九

【一】新しい経済倫理の必要

自由主義経済から統制経済への必然的轉換——組織的統制原理の必要——経済の倫理と論理——自由主義経済における「持てるもの」の自由と「持たざるもの」の隷屬——資本蓄積の自由——古典派経済学における経済の内なる倫理（利己心）——「見えざる手」による自然的調和——歴史派経済学における経済の外からの倫理（社会政策）——營利主義的自由主義経済の自己矛盾（恐慌）——経済における倫理と論理の新しい統一（公益・生産・職能）。

【二】協同主義経済倫理の基本原理

（イ）職能の原理（人に關する原理）身分から職能へ——階級的關係から職能的關係へ——全體と個人——人格の原理（平等原理）と職能の原理（不平等原理）との統一——個人的責任と社会的責任——技術の意識——知徳一致。

（ロ）功用的原理（物に親する原理）最大の生産性——資本の問題——所有と經營との分離——所有に對する經營の優位——公的人格を賦與された經營擔當者——金利取得者としての資本家——土地の問題——能率主義と異なる所以——經營の公開・技術の公開。

（ハ）公益の原理 経済協同體の全體利益——社会政策と經濟政策との統一——營利主義の轉換——利潤の統制——自己保存の本能（利己心）と種保存の本能（同情）——欲望形態の變化。

【三】経済と政治

経済の必然的動向に従つて目的意識的にそれを指導する政治——統制と自由と肆意——政治に對する國民の信頼——國民に對する政治の信頼——經濟再編成と國民再編成の聯關——指導者原理の必要。

協同主義の經濟倫理

一 新しい經濟倫理の必要

支那事變完遂の必要は日本の經濟を全く新しい方向に推し進めてゐる。それは普通に自由主義經濟から統制經濟へといはれるものである。尤もかかる變化を單に戰時の要求にのみ依るものと見、従つて事變が終れば再び元の自由主義經濟へ戻るかのやうに考へることは正しくない。寧ろ根本的には、從來の自由主義經濟はその内包する矛盾によつて他の新しい經濟様式に變つてゆくべき歴史的必然性を有したのであつて、支那事變もこの必然性に基き且つこの變化を促進しつつあるものと考ふべきである。かくて現在いはゆる統制はこれを指導する基本原理を必要としてゐる。蓋し統制を形

式的に統制そのものとして考へても、指導原理のない統制は無統制にほかならず、その結果は却つて經濟の混亂を惹起し、また増大することになる。しかも統制は單に統制のための統制であつてはならぬ故に、統制に目的と手段とを示し、かくて新しい經濟の内部の構造を明かにする内容的な原理がそこに要求されてゐる。自由主義經濟が組織されざる經濟であるに反して、統制經濟は組織されたる經濟であるべきであるから、かかる組織化の原理の何であるかが統制經濟にとつて根本の問題であり、その原理の把握があつて初めて統制は計畫的に行はれ得るのである。この原理を我々は協同主義として規定する。自由主義經濟から統制經濟への方向は、自由主義經濟から協同主義經濟への發展でなければならぬ。

協同主義經濟の目的は經濟協同體の建設にある。それは全體の立場に立ち、公益の原理に規制されるものである。自由主義經濟が營利主義であるのに對して、かかる公益主義の經濟はその本質において倫理的であるといひ得る。併しながらそのことはこ

の場合經濟に對してただ外部から倫理的要求を掲げて臨むといふことを意味するのではない。倫理は經濟に對する附加物でなく、却つて經濟の内部にあるべきである。言ひ換へれば、新しい經濟の倫理は單なる倫理でなく、同時に經濟の論理でなければならぬ。行き詰れる自由主義の經濟は協同主義の原理に立つことによつて經濟自體としても發展し得る。しかもかかる經濟の論理を特に倫理として取上げる所以は、經濟現象が單に物質的な現象でなく、その中には意識をもつて活動する人間が入つてをり、この人間の主體的な自覺が經濟の發展にとつて重要な關係を有すると考へることに依るのである。すべて歴史的なものは單に客體的なものでなく、客體的であると同時に主體的なもの、主體的であると同時に客體的なもの、即ち主體的・客體的なものである。經濟現象も歴史的現實としてかくの如きものであつて、その客體的側面より捉へられたものが論理であり、その主體的側面より捉へられたものが倫理である。しかも論理と倫理とは別個のものでなく、兩者は統一をなしてゐる。そこに協同主義哲學の

根本的見解がある。

經濟と倫理とは何か相容れぬものの如く考へる人々が今日もなほ存在してゐる。金錢に對する理由のない輕蔑のうちには現はれる如く、經濟的であることは人間的でなく、倫理的でないかのやうに思はれてゐるのである。かかる考へ方はもちろん封建的觀念に屬するものであり、近代の市民的道德によつて否定された。經濟と倫理とをかくの如くに分離する封建的な、その根柢において身分的な思想は克服されねばならぬ。併しながら封建思想に代つて現はれた自由主義の思想もまた結局經濟と倫理との内面的な統一を實現し得なかつたのである。

自由主義が求めたのは人間の自由、解放である。それはその動機において倫理的であつたといへるであらう。然るに現實においてそれが齎したのは持てる者の自由に過ぎず、多數の持たざる者は非人間的な隷屬の状態に置かれることになつた。自由主義は人間の尊重すべきことを主張したが、そこでは人間が物を支配するのではなく、反對

に物が人間を支配するといふ結果になつた。自由主義的な資本主義經濟においてあらゆる目的定立の中心をなすものは、自然的欲望を有する生ける人格ではなく、一個の抽象物たる資本である。資本は無限の蓄積慾を有するといはれる。自由主義經濟學において想定されたいはゆる經濟人は、自律的意志の主體たる具體的な人間ではなく、純粹に貨幣的計慮に終始するやうな人間であり、かかる經濟人に與へられた自由は、實は、資本の蓄積に與へられた自由にはかならない。かくて自由主義經濟において、持たざる者はもとより、持てる者も非人格的な存在となつた。蓋し生産が無秩序であり、生産物の分配も同様に無秩序であるところの社會においては、人間の經濟生活は個人または協同體の意思とは無關係に働く盲目的な必然性によつて支配され、人と人との關係は物と物との關係となつて現はれる。社會經濟が市場及び競争といふ盲目的な力によつて左右されることなく、意識的に實施される計畫によつて統制されるに至つて、人間的自由も現實的になり得る。協同主義經濟は計畫的な經濟として經濟

に於けるかくの如き倫理性を確立するものである。

自由主義は經濟活動の基礎を個人の營利心に求めた。この營利心は利己心であるが、かかる利己心は如何にして倫理的と考へられ得るであらうか。古典派經濟學は利己心を生産性と結び附けることによつてその倫理性を示さうとした。各人は自己の利益によつて導かれ、然るにそれは彼を最大の生産性の線に沿うて導いてゆく。各人は自己の利益について彼自身が最もよく知つてをり、従つて彼の自由に委ねられるならば、彼は自己の最も利益になる仕事を見出すであらうし、そしてこれは彼が最も生産的であり得る仕事であり、然るにこれはまた社會的に最も價值のある仕事である。彼は彼の商品を喜んで求める買ひ手に賣らねばならないであらうし、従つて他人が必要とする物、それ故に社會的價值を有する物の生産に従事しなければならぬであらう。彼は最大の利益を得ることのできる物を生産するであらうし、そしてそれはその特殊な時間と場所において彼の特殊な能力に關係して最大の需要のある物である。利

己心は生産の動力であり、個人の利益の追求は生産を高めることになり、かくて生産を通じて利己心は社會的利益と一致すると考へられた。利己心の倫理性が生産と結び附けて考へられた限り、自由主義經濟においても倫理は元來經濟の外部でなくて内部にあると考へられたのである。然るにその際豫想されてゐるのは、個人と社會との間には自然の調和が存在するといふことである。自己の利益のために働く個人は、いはゆる「見えざる手」に導かれて、おのづから社會全體の利益のために働いてゐることになる。個人と社會との間には調和が豫定されてゐるといふ一種の豫定調和説が利己心の倫理性の前提であつた。功利主義の哲學は最大多數の最大幸福をもつて社會生活の目的と考へたが、これとても元來社會的立場から考へられたのではなく、却つて個人主義の立場において、各人が能ふ限り自己の幸福を求めることから全體の幸福が自然に結果すると考へられたのであつて、そこには豫定調和の形而上學的前提が横たはつてゐる。

然るにかくの如き前提が少くとも自由主義経済のもとにおいては眞理でないといふことを歴史は示したのである。殊にかの産業革命の影響に依る手工業並びに家内工業の社会層の没落と窮迫、新たに興つた工場における賃銀労働者（特に婦人及び幼少年労働者）の悲惨な状態、更にまた十九世紀初頭より週期的に繰返され始めた恐慌は、いはゆる「自然的自由の制度」がその体内に疾患を有することを明かにした。かくして豫想された豫定調和は裏切られ、「社会問題」と稱せられるものが前面に現はれた。今や経済の論理に従ふことのうちに倫理を求めることが不可能になつたのである。経済生活における論理と倫理とが乖離し、倫理は経済の外部にあつてこれに對するものとして現はれるに至つた。自然法的な古典派経済學においてはともかく倫理は経済の内部にあつた。スミスにあつては、経済機構の客観的構造とそれに入り込む主體の生活原理とが、豫定調和の前提のもとにおいてであるにせよ、統一的に把握されてゐた。然るに歴史派経済學においてはかくの如き統一は破られ、倫理はもはや経済の内

部にはなく、その外部にあつて超越的にこれに對立する。即ちいはゆる社会問題の経済學にあつては、社会生活の倫理は経済機構の外部からこれを「修正」し「改良」するものと見られたのである。社会政策と稱せられるものは経済政策といふよりも倫理的政策であつた。その際歴史學派は経済、法律、道德等は相互に密接な聯關に立つてゐるといふ思想を基礎としたのである。

併しながら経済の内部から出た害悪は單にその外部から匡正することはできないであらう。實際、自由主義経済の弊害として現はれたものを見れば、倫理がまさに経済の内部になければならぬことを示してゐる。例へば、労働者の保健のために社会施設が必要になつたとする。労働者の體位の低下は労働力の低下を意味し、労働力の低下は生産力の低下となつて現はれる。従つて生産力の維持、更に發展といふ純経済的要求が、労働者の健康の保全、向上を必要とするのであり、かくていはゆる社会事業の形において経済の外部から加はつてくるものが、實は経済そのものに内在的な形にお

いて實現されねばならぬことになるのである。もしも社會事業の如きものが經濟外の倫理的な活動に過ぎないならば、戰時經濟の如き場合においてはかかる活動は一時停止されてもよいと考へられるであらう。然るにそれが經濟の論理の必然に基くものとするれば、それは戰時にあつて寧ろ生産力擴充のために一層必要なものであり、且つそれは經濟の内部において機構的に實現さるべきものである。この點において營利主義に立つ自由主義經濟は倫理と論理との内面的統一を實現することができなかつた。その統一が内面的に實現されるためには、自由主義經濟の根柢にある營利主義が抑制されねばならない。ただ自由主義は一種の豫定調和説に基いて利己主義の倫理と經濟の論理との一致を考へたのであるが、かかる豫定調和説の眞理でないことが歴史の現實の發展において明瞭となるに及んで、倫理は經濟の外部におかれ、經濟に對して附け加はつてくるものと考へられるに至つたのである。經濟的行爲の根本には依然として利潤の無制限な追求といふ營利心を認めておきながら、倫理的行爲は、社會事業とか

慈善事業とかの形において、經濟の外部から、經濟のもたらす弊害の匡救に向はねばならなかつた。

營利を基礎とする自由主義經濟は自己のうちに矛盾を含んでゐた。その無統制な生産の結果は例へば恐慌となつて現はれた。かくて自由主義經濟も、カルテルやトラストの發達において見られる如く、何等か統制された經濟、組織された經濟の方向に進まざるを得なかつたのである。併しその結果は、資本の集中と獨占の強化となり、持てる者と持たざる者との懸隔は愈々甚だしくなつた。自由平等を要請した自由主義は自己の中から同じ要請の上に立つ自己の敵を作り出した。かゝる自由主義の矛盾は、その根本である營利主義を抑制し、公益優先の立場に立つて統制を行ふのでなければ除かれ難い。これによつて經濟の論理と倫理は一致し得るのである。尤もこの一致は直接的な統一ではなく、對立するものの統一である。人間は制度によつて作られるものであると同時に、逆に制度は人間によつて作られるものである。かくて經濟は主觀

的・客観的なものであり、そこに経済の具体的な論理があると共に倫理がある。

既に述べた如く、自由主義においても経済の論理と倫理とはもと統一的に考へられてゐたのであるが、自由主義経済の発展はそのうちに含まれてゐた矛盾を顕はにし、かくて論理と倫理とは分離されるに至つた。それに對して新しい経済倫理は再び論理と倫理との統一の上に立たねばならぬ。そこに協同主義の経済倫理の基本的要請がある。

新しい経済倫理は先づ生産の立場に立つのである。それは何よりも生産力の発展のために自由主義経済から協同主義経済へ移りゆくべきことを要求する。自由主義経済の弊害が到る處に現はれるやうになつた現在、もはや營利主義を超えた公益主義に依ることなくしては生産力の擴充は期し得られないのである。自由主義経済も元來生産の立場において封建的経済様式からの解放を求めたのであつた。然るに自由主義経済においては生産はひたすら利潤の追求を目的とし、消費を直接の目標として行はれる

のでないから、生産はいはば單に生産のための生産となり、恐慌は免れ難いものであつた。協同主義経済はかかる盲目的生産の無政府状態を脱し、生産と消費との関係を合目的に規制する。

自由主義経済における生産は消費のためといふよりも利潤のために行はれ、かくて経済が人間生活から疎外されたものとなつてゐるに反し、新しい経済は生産と消費との関係を合目的に規制することによつて経済を再び人間生活と有機的に結合するのであるが、かかることは營利主義から公益主義に移ることによつて初めて可能になるのである。分配の問題についても、協同主義経済においては個人的分配と並んで社会的分配の方法が考へられるであらう。

かくて次に新しい経済倫理は社会的立場に立たねばならぬ。自由主義は「経済人」といふ觀念を抽象して、その経済學の基礎とした。経済人といふのは純粹に營利的計慮のもとに活動する人間である。かかる経済人は職能から抽象された觀念であり、人

間の経済的活動の社会的職能的意義はその際問題にされてゐない。職能の観念は社会的全體的な立場から考へられるものであるに反し、経済人の観念はもともと個人主義的立場に立つてゐる。新しい経済倫理は職能の原理の上に立たねばならず、これによつて経済と倫理との統一も考へられ得るのである。職能は封建的な身分観念であつてはならぬ。自由主義の倫理はまさに人格の観念、あらゆる人間が人間として平等に有する人格の観念によつて封建的な身分的職能観念と闘つてきたのであつた。單なる職能的人間の観念は、人間を全體のうちにおける機關もしくは道具に化してしまひ、人格の自由、自律性、自發性は認められないことになる。人間は社會に對して單に内在的なものでなくて同時に超越的なものである。詳しく言へば、人間は、一方内在的なものとして、全體のうちのそれぞれの役割における人間即ち職能的人間であると同時に、他方超越的なものとして、單なる職能的人間即ち役割における人間たるに盡きぬ人格的意義を有してゐる。職能の原質は人格の原理と抽象的に對立するのでなく、

却つてこれとの統一において把握されねばならぬ。眞の意味における職能的人間は職能的であると同時に人格的でなければならぬ。人間の内在的・超越的本質を認めるところに倫理はある。單なる内在論は必然論であり、單なる必然論によつては倫理は考へられない。

新しい経済倫理は、倫理と論理との統一において、経済の新しい形に即して考へられねばならぬ。経済の新しい形が作られるに應じて新しい経済倫理も可能になるのである、この新しい形を作ることが問題である。然るにそのことは單なる経済主義の立場においては不可能であつて、そこには政治が必要である。経済倫理は経済主義の倫理であることができぬ。それは「経済人」の倫理ではないのである。

二 協同主義経済倫理の基本原則

協同主義の経済倫理の目標とするところは経済協同體の建設である。かくてそれは

次の如き原理の上に立たねばならぬ。

イ 職能の原理

經濟協同體の構造を規制するものは先づ職能の原理である。職能の概念は全體性の概念を基礎として成立する。従つてこの經濟倫理は個人主義或は自由主義と反對の立場に立つてゐる。各人が全體のうちにおいて全體に對し且つ相互に有機的に結び付き、それぞれ自己の役割を演ずるところに、職能といふものが考へられる。全體の經濟が無計畫で無統制である場合、個人の活動が眞に職能的意義を得ることは不可能である。かくて職能の原理が實現されるために必要なのは、經濟が計畫的に行はれること、その全體の機構が有機的に組織されることである。

職能は身分と同じでなく、職能の原理は寧ろ從來の身分的關係が職能的關係に變化されることを要求するのである。職能の概念は何よりも機能に、従つて活動に關係してゐる。如何なる身分の者も社會に寄食するといふことなく、自己の活動によつて社

會的に貢獻しなければならぬ。固定的な身分觀念は止揚され、各人はその職能における有能性に従つて尊重されねばならぬ。すべての人間は全體の組織の中でめいめい他をもつて代へることのできぬ特殊の機能を営むものとして等しく價值あるものとせられるのである。

特に重要なのは、階級的關係が職能の原理に従つて職能的關係に改變されるといふことである。資本家と労働者とは利害に關して階級的に對立することをやめ、階級を超えた全體の立場から、この全體の中においてそれぞれ缺くべからざる機能を営むものとして、職能的に結合しなければならぬ。かかる全體はもとより既に與へられてあるのではなく、現存の階級的關係を職能的關係に變化することによつて新たに形成せられるものである。資本家と労働者とは職能的關係に基いて經營協同體を形成しなければならぬ。資本家とは單に資本を有する者のことでなくなり、企業家とか經濟指導者とかの職能のものに轉化しなければならぬ。かくの如き資本家と労働者との關係の職能

的關係への改變によつて初めて經營における計畫性は到達され得るのである。

職能の原理は全體性の原理の上に立ち、従つて個人主義や自由主義に反對するが、しかし協同主義は個人と全體との關係をいはゆる全體主義の如く考へるのではない。即ち社會は個人に對して單に超越的であるのではなく、一方超越的であると同時に他方内在的であり、逆に見れば、個人は社會に對して單に内在的であるのではなく、一方内在的であると同時に他方超越的である。いはゆる全體主義においては個人の自主性は認められない。然るに協同主義は、獨立なもの的一致、多様なものの調和にして眞の協同であるとする立場において、各人の個性、自發性、創意を重んじ、従つて職能の向上に對する自由な競争は却つてこれを奨励するのである。協同は單なる形式に墮することなく、實質的なものでなければならぬ。形式的な畫一主義によつては協同の實は達せられない。自由な競争は、自由主義經濟においての如く個人的な利潤の追求に向けられるのではなく、各人の社會的功績に向けられるのである。

協同主義において個人の自主性や自發性を重んずるといふことは人格尊重の倫理と結び附いてゐる。人間の意義は職能的意義に盡きるのでなく、他方同時に人格的意義がある。すべての人間は、その職能的地位の如何に拘らず、人格として平等である。その人格的意義を無視して、單に職能的にのみ人間を見る場合、職能が身分的に考へられることになり易いのである。また單に職能的にのみ見てゆくならば、個人はただ全體のための道具の如く考へられ、それ自身の價値において考へられないこととなる。固より職能から抽象して人格を考へることは正しくない。人間は具體的にはそれぞれの役割における人間である。彼は人格であると同時に役割における人間即ち職能的人間である。人格としては自己目的であり、職能的人間としては全體のための手段である。人間は手段であると同時に自己目的である。我々の職能は社會的に決定されてゐる、しかしまたその社會は我々が獨立なもの、自由なものとして作るものである。我々が演ずる役割は單に社會から書いて與へられたものでなく、我々自身の書き

得るものである。言ひ換へると、職能は身分として固定したものではない。各人の職能が彼の個性と結び附くことによつて職能は人格的なものとなり得る。

かくて協同主義における職能の原理は人格の原理と抽象的に對立するものでなく、却つてこれとの統一において成立するのである。そこに職能の原理が封建的な身分の原理と根本的に異なる理由がある。即ち職能は單に直接的な全體としての社會から超越的に與へられたものでなく、人格の尊重といふ平等の立場において、各人の自由な實踐によつて作り出されるものである。それは人格といふ平等の原理と社會における職能といふ不平等の原理との相互否定の媒介による統一である。かかる平等における不平等、不平等における平等として職能の原理は、直接的な不平等の構造を有する身分の原理から區別される。自由主義の倫理における人格的平等の觀念は抽象的に止まつてゐる。眞の平等とは人格的平等と職能的不平等との統一である。社會的公正乃至正義といふものもそこに考へられるのであつて、かかる公正は特に經濟における分配に

とつてもその原理でなければならぬ。

ところで人間は人格として自由であり、自由なものとして責任の主體である。もし彼が自由でないならば、彼に責任を歸屬せしめることはできないであらう。人格の概念、自由の概念は、責任の概念と不可分のものである。然るに責任の概念はまた職能の概念と重要な關係を有してゐる。人格的に自己自身に對する責任が考へられると共に職能的に社會に對する責任が考へられる。各人が責任をもつて自己の職能を忠實に營むことによつて初めて全體の機能は完全に發揮され、これによつて逆に自己の職能も眞に職能的であり得るのである。職能の原理は責任の倫理を要求する。しかもそれは人格の原理と分離されたものでない故に、自己の職能に忠實であるといふことは、役割における人間としての我々の社會に對する責任であると共に、人格としての我々の自己自身に對する責任である。

自由主義經濟の根柢に考へられた經濟人の觀念は個人主義的なものであつた。従つ

てそこでは經濟人は私的な性格のものであつた。これに反して職能の概念は社會的全體的な立場から考へられる。協同主義經濟においては職能は營利でなくて公益を目的としてゐる。それ故にそこではあらゆる職能は公的な性格を擔つてゐる。かくしてすべての職能における人間に對して、官吏や公吏などに對すると同じやうに或る公的な性質が與へられ、その社會的功績に對して社會的表彰の道が開かれねばならぬであらう。

更に職能の觀念は、本來、生産の立場において考へられるものであるが、生産的行為にとつて必要なものは技術である。職能の觀念と技術の觀念とは結び附いてゐる。技術によつて人間は有能な人間になるのであり、經濟的生產を高め得るのである。従つて職能の原理は、各人がそれぞれ技術を身につけ、有能な人間になることを要求してゐる。自由主義は人間を職能から抽象し、それに應じて倫理を主觀主義的に把握し行為の問題を單に意志の問題と考へた。併し行為の一般的な且つ根本的な意味は物を

作るといふことであり、然るに物を作るには技術が必要である。新しい經濟倫理は技術の尊重の上に立ち、この點からも經濟と倫理との統一が考へられるのである。その際考へられることはまた知と徳との一致である。知と徳との一致は古來倫理學における重要な問題であるが、人間の行為をその具體性において技術的行為、職能的行為と見る場合、知と徳との一致はもはや明瞭である。すべての技術は知識を根柢としてゐる。身に技術が具はらなければ完全に行爲することができず、従つて徳のある人間になることができないのである。特に經濟を生産の立場から把握するにおいては、技術はその重要な基礎でなければならぬ。この見地において大切なのは國民の教育、特にその技術教育である。自由主義の倫理は個人主義的であつたところから、徳と技術的有能性とを分離してしまつた。我々は有能な人間であつて初めて社會において自己に課せられた役割を完全に果し得るのである。知識を具へて技術的に有能な人間になるといふことは、各人が役割における人間として社會に對して有する責任であり、重要

な社會道德に屬してゐる。

□ 功用の原理

職能の原理が經濟協同體における人間に関する原理であるに對して、功用の原理は物に関する原理である。もとより人間と物とは密接な關係にあり、人間の倫理は物の倫理ともいふべきものと結び附いてゐる。とりわけ經濟倫理の場合、物を離れて人間を考へることは抽象的であるといはねばならぬ。職能の原理も人間の能率、生産性の發揮を求めるものとして功用の原理に關係してゐる。

功用の原理は物をしてその最大の効果、生産性を發揮せしめることにある。その際特に重要なのは資本の問題である。資本をして最大の効果を擧げしめるためには、所有と經營とを一應分離して考へることが必要である。私有財産制度は否定されることなく尊重されるのであるが、資本家と經營者乃至企業家とは理論的に分離されねばならぬ。かくの如き方向は現に株式會社の經營において株主と經營者との分離の事實に

あいて示唆されてゐることである。功用の原理は所有に對する經營の優位を要求する。従つて利潤を目的とする自由主義經濟に於いての如く、所有者が營利主義の立場から經營に容喙するといふことがなくなり、經營は所有から分離された經營者の手によつて公益を目標とする生産性の増大のために自由に行はれなければならぬ。即ち資本はその生産性を高める必要上一應その所有者から切り離され、公的人格を賦與され國家の經濟計畫に對して責任ある經營擔當者の自由な使用に委ねられるのである。かくの如き所有と經營の分離は經營の計畫性のために必要な條件である。尤も資本家が同時に有能な企業家乃至經營者である場合、理論的に一旦分離された所有と經營とが實際においては結び付き、彼は同時に自己の所有する資本の經營者であり得るし、或はまたその經營團體もしくは國家機關において一定の指導的な地位に就いて活動し得るのであるが、その際資本家は經營者として職能的意義のものに轉化するのである。理論的には所有と經營とは一應分離して考へられ、その場合資本家は彼の資本に對す

る一定の金利の取得者となるであらう。同じやうに土地に關しても、土地はその所有者から一應切り離されて經營に走されることになるであらう。かかることは現に支那事變以來一部の農村に行はれつゝある作業の協同、土地の共同經營の事實に於いて示されつつあることである。土地の所有と經營の分離は、例へば農業における生産力の向上のために機關を利用するといふが如き場合、その土地の現在の小分割を撤廢する上から直ちにその必要を生じてくることである。經營の擔當者には公的人格が賦與され、彼は全體の經濟計畫の遂行上責任を有する者とならねばならぬ。

元來、自由主義經濟においても、その前提とされた豫定調和説の示唆する如く、企業は二重の性質のものである。それは一方において資本所有の機能を營み、その限りそれは私的利益の追求によつて動かされてゐるが、併し他方において企業は公的社會的機能を營み、この面に關してはそれは公的利益に役立つてゐる。國民經濟の維持發展はこれら二重の機能の總體によつて行はれてきたのである。企業のかかる二重の性

質は現に資本所有者（出資者、株主）と經營擔當者との分離において示されてゐる。

企業における私的利益と公的利益との矛盾衝突は、企業における資本所有と經營機能との分離にも拘らず資本所有が企業の支配權を握り、經營機能がこれによつて制肘を被りその公共性を發揮し得ないところに生ずるものである故に、問題の解決に當つては、企業の二つの側面を區別し、所有に對する經營の優位を要請する功用の原理に立つて、公的利益の專恣的な追求を抑制すると共に企業の經營機能を十分に發揮せしめるが如き方式を求めなければならぬのである。

功用の原理はいはゆる能率の原理と類似するが、單なる能率主義に止まるものではない。ここでは自由主義經濟における如く利潤の見地から能率が問題であるのではなく、公益の立場から生産性が問題であるのである。土地や資本は個人の私有物として個人に屬すると共に社會的物として社會的意義を有することが理解されねばならぬ。所有と經營との分離によつて經營の協同は可能になるのであり、且つ經營の計畫性は

實現され得るのである。

經營の協同は一般に經營の公開を原則とし、後者は前者の前提である。とりわけ技術の公開は重要である。技術は元來文化財として社會の共有物であるべきものであり、かくて社會全體に福利を齎すところに技術家の榮譽はあるのである。然るに自由主義經濟においては技術は資本に獨占され、祕密にされてゐる場合が多い。また自由競争と營利主義のもとにおいては、技術は、自己がこれを使用するためにでなく寧ろただ他が使用することを禁ずるために獨占されてゐるといふことさへあるのである。かくの如きは社會的功用の原理に反するものといはねばならぬ。軍機等の關係から已むを得ざる場合を除き、技術は公開されて協同的に利用されるべきである。然るに技術の公開は所有と經營との分離なしには行はれ得ないであらう。技術が公開されることによつて、協同の技術指導は可能になるであらうし、また共同の研究機關を設けて技術の進歩を圖ることも可能になるであらう。その際技術の進歩によつて科學の發達が

基礎であることを忘れてはならない。生産力擴充のためには、國民の科學教育が大切であると共に、種々の厚生政策の實行が要求されるのである。

ハ 公益の原理

職能の原理も功用の原理も目標とするところは公益である。公益の原理は一切の經濟協同體の全體の利益の立場から規制せらるべきことを要求するのである。従つてここに公益といふのは、從來の自由主義經濟においての如く、經濟機構の根本には營利主義を認めながら、それから生ずる弊害を匡救するために、經濟外の活動として、いはゆる公益事業を行ふといふが如きことを意味するのではない。經濟の倫理は經濟そのものゝ内部になければならぬ。公益の原理は、一切の經濟活動は公益の立場に立つることによつて生産の増大が可能になり、生産の増大は社會全體に利益を齎すと考へるのである。公益の立場は生産の立場と結び附いてゐる。例へばいはゆる社會事業は、從來は經濟外の活動として行はれてきたものであるが、しかし勞務者の保健施設の如

きものは勞働力の保全と増進、従つて生産力の保全と増進のために、經濟そのものの内部から要求されてゐる。國民體位の低下は直接に生産力に影響するのであつて、いはゆる社會政策は經濟政策と別個のものであり得ないのである。

公益の原理は營利主義の抑制、否、營利の思想から職能の原理、功用の原理への轉換を要求してゐる。公益は利潤の一部を割いてそれに充てるといふが如き仕方であらう。公益は利潤を新しい生産のために活用するといふことにならなければならぬ。そのためには、利潤は一定率に制限され、餘利は直接に生産に向けられなければならないし、そしてそのためには、經營の公開が必要な條件である。營利本位の自由主義經濟においては生産は無統制であり、無統制の生産は恐慌の原因となり、その結果は國民經濟を破壊した。公益の原理に立つことによつて經濟の計畫性は可能になる。生産における規格化もその見地において重要な一つのことである。經濟の計畫性は、經濟協同體の建設のために、あらゆる經濟の協同化の方向を指示するのである。

である。

利潤の統制は經濟活動の根本動機である營利心に影響し、生産の減退を惹起するといふのは、自由主義の立場から繰返し提出されてゐる反對意見である。併し自由主義者の考へる如くただ營利心のみが人間の經濟活動の永遠不變の動力であるとはいひ得ないであらう。營利心は利己心に屬するとすれば、人間の自然にはまた反對に他に對する同情の如きものも具はつてゐる。利己心は自己保存の本能の現はれであるとするば、人間には同時にまた種の保存の本能がある。人間は、元來、個人的であると共に社會的である。利己心は人間の自己維持と自己擴張の欲望であるとするば、この欲望は必ずしもいはゆる營利心の形をとつて現はれることを要しないであらう。それがいはゆる營利心となるのは、經濟が自由競争を基礎とし、生産が無統制に行はれ、従つてまた個人が不安定な環境の中におかれ、しかも個人の生活がたゞ個人の手にのみ委ねられてゐるといふ社會状態に關係してゐる。

今もし協同主義の原理の上に経済協同體が建設される事によつてかくの如き状態にして變化すれば、人間の自己維持乃至自己擴張の欲望も異なる形をとつて現はれ得るであらう。人間の欲望も歴史的社會的に制約されてをり、社會の制度が變れば人間の欲望も現實の現はれとして變つてくる。經濟の協同組織が形成された場合、營利心といふものも形を變へ、社會的に有用な仕事において各人がその能力を發揮することに生活の喜びを見出し、またその活動が社會的に表彰されることになるであらう。競争心といふものも營利のためのものでなくなり、社會的功績に對する競争と變り、かくして競争は公益を高めることになるであらう。制度が變れば人の心も變るが、しかし制度を變へるものは人間である。そこに主體的條件の重要性があり、倫理の強調されねばならぬ理由がある。

三 經濟と政治

現代政治にとつて經濟は極めて大きな關係をもつてゐる。經濟問題の解決はその最も重要な問題の一つである。もとより經濟は本來それ自身の機構を有し、自動的に動いてゆくべきものであるが、今日、自由主義經濟から統制經濟或は計畫經濟への轉換期に當つては、經濟の新しい形を整へる上において政治の有する意義は重大である。統制經濟といふものは、元來、經濟に對して政治が指導的であることを意味してゐる。政治を嫌惡し、政治の力に依ることなくして經濟の問題を解決せんと考へることは、實狀に適せざるのみでなく、危険でさへあるのである。併しまた經濟そのものの固有性、自己法則性を無視して統制を行ふことはできず、寧ろ政治の任務は經濟の必然的な動向に従つてこれを目的意識的に指導してゆくところにある。

かくて政治は經濟に對して單に強制的に働くのでなく、眞に指導的に働かなければならぬ。單に權力的に強要するのではなく、國民の啓蒙に依らなければならぬ。國民の間に入つて啓蒙的に活動するといふことは今日の政治の重要な任務の一つである。統

制の目的は組織によつて國民の總力を發揮させることにある。國民の總力が發揮されるのでなければ、生産の向上は期し得られないのである。然るにそのためには統制が協同主義に立脚し、國民全體の利益を目標とすることが大切である。もし統制が一部の者の利益のために多數の人間に犠牲を要求するが如きものであるにおいては、統制は却つて國民協同體を破壊することになり、かくの如き統制は永續し得ないであらう。次に經濟計畫の全貌が明かにされ、統制に對する見透しを國民に與へるやうに努力されねばならぬ。國民が經濟計畫を理解し納得して、その體系中における一員として積極的に自發的に参加し得るやうにすることが必要である。かくして總ての國民が認識をもつて全體の機構の中において協同的に結合されて働く場合、統制はもはや單なる統制でなくなり、却つて自由に變り、各人はその職能に關して自己の創意を生かし得ることになるのである。

自由と統制とが相容れぬものの如く考へるのは、その自由についての見方が抽象的に止まるからである、自由と肆意とは區別されねばならぬ。單に肆意的であることは自己にとつて自由であるにしても他人にとつては不自由であり、すべての人間が肆意的であるにおいては、相互の自由は絶えず脅威にさらされ、全體として混亂が生じて何人も自由であり得ないであらう。自由は秩序と共にあるのであり、統制はかゝる秩序を建立するために行はれるのであつて、これに依つて秩序が完成した場合、統制と自由とは一致する。自由主義における自由の概念は全體から抽象された個人を考へることにおいて抽象的であつた。個人はつねに全體の中における個人であり、全體の中においてのみ眞に自由になり得る。自由とは特殊的意志と一般的意志との統一である。もちろん統制が無計畫であつて全體的組織的でない場合、統制は徒らに個人の自由を壓迫する結果になるといふことに注意しなければならぬ。統制の本質は個人を抑壓することではなく、全體と個人との關係を正しい認識の上に立つて規制することである。かくして完全な統制は完全な自由であり、自由と統制とは一致し得るのである。

かゝる統制の完遂にとつて必要な條件は政治に對する國民の信頼である。國民の信頼を得るためには責任ある政治が行はれなければならぬ。責任は政治の基本的な倫理である。政治の倫理が確立されなければ經濟の倫理が確立され難い。すべての倫理は信頼の關係に基礎をおくものであるが、政治や經濟の倫理においても政治家に對する國民の信頼と共に國民に對する政治家の信頼が基礎でなければならぬ。國民の力を動かすことなしには生産力擴充を目的とする經濟の發展は不可能である。然るに國民を經濟的力として動かすためには國民を政治的力として動かすことが必要である。國民の政治的協力の問題は國民再編成の問題であり、この問題の解決によつて初めて完全に國民のうちに經濟倫理が確立され得るのである。倫理の問題を單に心意の問題と考へて、組織の重要性を忘れることは正しくない。ところで國民再編成は經濟再編成の線に沿うて行はるべきものであり、兩者は密接に關聯してゐる。従つてまた經濟再編成における統制機構も單に官僚的なものでなく、民間人の參加協同が必要である。組

織の構成のうちには指導者の原理が生かされねばならぬ。指導者とは機構の外部にあつて命令するものでなく、機構の内部にあつてこれを合目的に形成し活動させてゆくものである。かくて政治、經濟、更に文化のあらゆる方面における新しい協同體制の確立は、東亞の、進んでは世界の新秩序建設にあつて指導的役割を演ずべき日本において先づ實現されねばならぬ課題である。

昭和十六年四月十五日 印刷
昭和十六年五月十日 發行

1 新日本の思想原理
2 協同主義の哲學的基礎
3 協同主義の經濟倫理

合本 定價六十錢

編輯者 岩崎英恭

東京市神田區鍛冶町三丁目六番地

印刷兼發行人 鐵村大二

東京市芝區新橋三丁目二〇番地

印刷所 株式會社 更生社

東京市神田區鍛冶町三丁目六番地

發行所 株式會社 生活社

代表電話 神田二七七九番
板橋區東東京四三〇一番

310.4
SH97

東亞叢書・生活社刊

G・クラーク著・廣島定吉譯 價二・〇〇 送料一四

支那經濟戰

今尙半殖民地的狀態を脱するに至らない支那に所歐資本主義列強の經濟戰が如何なる線に沿つてゆくかは、今後の重大な問題であらう

尾崎秀實著 價一・四〇 送料一四

支那社會經濟論

今次事變を中心として、その發生當時の支那經濟は如何なる状態にあるか、そして又極めて矛盾多岐な社會的地經の上に、如何に急激に變化しつつあるかを如實に書き出してゐる

陳翰笙著・水田博譯 價一・二〇 送料一四

産業資本と支那農民

これは支那に於ける業領草生産といふ一つの軸をめぐつて、相互に作用する各種の社會的勢力の矛盾せる諸傾向を鮮かに描寫せるもの

比屋根安定著 價一・八〇 送料一四

支那基督教史

西洋文明の影響が近代支那の生誕を促したものとすれば、其西洋文明の核心こそ基督教に他ならない。近代支那を理解する爲には支那に於ける基督教の理解なくしては不可能である

梁思達他著・岸本・上松譯 價一・四〇 送料一四

支那合作社の諸問題

日支兩國の經濟的提携が必然化するとき支那農村生活の根幹たる合作社政策の諸問題を具體的に認識する事は緊要不可缺のことである

大塚令三著 價各一・二〇 送料一四

支那共産黨史 上・下

支那事變を勃發せしめたものが抗日救國の綱領を掲げて蔣政權に合作を強要した支那共産黨であるならば、之等の實態を究明把握する事は、今次聖戰の完遂のためには不可缺であらう

J・エスカラ著・蛭原徳夫譯 價一・四〇 送料一四

支那過去と現在

本書の目的とするところは、過去或は現在の支那文化の諸事實を想起して、近代に於けるその文化の進展を示現し概説することにある

既刊 昭和研究会著

- 1 新日本の思想原理 合本 六〇セン
- 2 協同主義の哲學的基礎 六〇セン
- 3 協同主義の經濟倫理 三〇セン
- 4 農業改革大綱 二〇セン
- 5 米穀專賣案 二〇セン
- 6 配給機構改革試案 三〇セン
- 8 東亞新秩序建設の理論と方策 三五セン
- 9 女子労働に関する報告 二・四〇
- 10 ブロック經濟に関する研究 六〇セン
- 11 インフレエション研究 五〇セン
- 12 労働新体制概論 五〇セン