

大正デモクラシーと大山郁夫

黒川 みどり

はじめに

大山郁夫は従来、吉野作造と並ぶ大正デモクラットとして大正思想史の観点から研究され、また一方では、戦前の労農党、そして戦後の平和運動を担つた社会運動史の面から、それぞれ追究されてきた。私は、それらを貫いている思想的特質を総体として明らかにしたいと考え、大山の全體像を考察してきた結果、大山が現実社会に及ぼす機能や思想的立場は、一九二〇年代以後大きく変化しているもの、大正デモクラシー期の彼の思想を形作っている特徴は、基本的に変わらず維持され続けていたと考えている。それ

ゆえ、大正デモクラシー期に限定しても、彼の思想のほぼ全体像を展望することは可能である。大正デモクラシー期においては、その時代を生きた知識人にとって個々に受けとめ方の程度の差はある、高揚する民衆運動といかに向き合うかということが、ほとんど避けて通ることのできない課題として眼前にあり、そのなかにあって大山は、その問題を最も正面から受け止めた知識人の一人であった。その点からも、大山を対象とすることによつて、大正デモクラシー期の重要な面を見通すことができよう。

大山郁夫は、一八八〇年兵庫県赤穂郡若狭野村に福本郁夫として生まれ、一九〇五年、早稲田大学大学部政治経済学科を首席で卒業する。一九一二年から一四年までのシカ

ゴ大学・ミュンヘン大学留学を経たのち、一九一五年、早稲田大学に教授として迎えられることとなり、このころから論壇に登場してデモクラシーの論陣を張っていく。そ

後、約一年間の大坂朝日新聞記者としての生活を経て、一九一九年には長谷川如是閑と雑誌『我等』を創刊、一九二一年に早稲田大学教授に復帰するが、一九二六年一二月、左派として再出発することになった労働農民党の中央執行委員長に就任し、早稲田大学を去つて実践運動に挺身する。しかし、一九二八年の三・一五事件のあとに再建された新労農党をめぐっては日本共産党から解消論が登場し、権力による弾圧との双方から撃撃された大山は、一九三三年年アメリカ亡命の途を選び取つた。戦中をアメリカで過ごしたのち一九四七年一〇月に帰国、その後は、一九五〇年平和を守る会の会長に就任するなど、平和運動を足場にしながら「民主主義革命」の実現を追究しつづけ、一九五五年、七五歳で世を去つた。

本稿では、一九一五年に論壇に登場してからマルクス主義に移行するまでのほぼ一〇年間を対象とし、主としてその時期の思想の特徴を抽出するという形で問題を提起したい。

大山は、「國家」のあるべき姿をめぐつて格闘することとなり、「家族的情緒」や「協同親和の要素」が発現している欧米の都市などにも着目しながら、国家的同一性を維持するための手段として、「政治的機会均等主義」を提唱する。前述のような民衆觀に立つ大山には、民衆の反乱を招かないためにも、国民の自由な精神を阻むような画一的・抑圧的な既存の国家のあり方を変えていくことが念頭に置かれていた。

彼は、「政治的機会均等主義」について次のように述べ

一 「国家的結合」の堅持と「国民精神」への着目

る。「政治的機会均等主義は、どこまでも国家の倫理的基礎を鞏固にし国家的結合を確実にし、以て國際政局の競争場裏に叫号せんとするものである」⁽²⁾。そうしてその「倫理的基礎を鞏固」にする、換言すれば、國家という共同体の構成員である国民に充足感を与え、国家の結合力を強めるための手段として提起されたのが、「文化国家主義」であり、さらに第一次世界大戦後のデモクラシーの「世界の大勢」のなかでそれに修正を加えたのが、国民的「共同利害観念」構築の提唱であった。彼のいう「文化国家主義」は、文化的の具体的な所産を意味していたのではなく、文化を、「藝術科学や、風俗習慣や、思想道德と云つた様な、人間の内的生活に属して居る方面を謂ふ」と定義し、「斯の如き意味の文化を推進する事は、其局に当つて居る者的人格と至長至大な関係がある」と述べているように、それらを生み出す「国民精神」を問題にしていたのであり、「国民文化」とは国民の「共同利害観念」、あるいは「共同国民感情」というべきものであった。この時期にともにナショナリズムに動機づけられながらデモクラシー論を開拓し、ほぼ同じ政治的位相にあつた吉野作造が、国家の制度面から民本主義を説いたのに對して、大山はこのように、徹底して国民の精神や意識のあり方に着目していった。

彼にあつては、「文化国家主義」から「共同利害観念」

の構築へは直結していた。大山がそれを説いた一九一七年という時期は、河上肇の「貧乏物語」(『大阪朝日新聞』一九一六年九月一一日～二月二六日)に示されるように、「貧富の懸隔」が問題視されていた。大山も、「精神的共同利害観念」に加えて「物質的共同利害観念」に着目し、それへの対応を模索していく。彼によれば、「共同利害観念」を支える「公共的精神」は、「決して功利的打算に依つて助長することを得るものでなく、創造の歓喜より迸り出づる道德力であらねばなら」⁽⁴⁾ず、個々人の善意と犠牲によってそれの發揚が求められる。河上の「貧乏物語」と同様、今日から見れば経済的弱者対策として稚拙な方法といわざるをえず、しかも、弱者救済のための犠牲を国民に要求することは、それに応じないものを「道徳」の名の下に断罪することにつながり、大山が批判してやまなかつた国家権力とは別の意味での抑圧性をもつことにもなつた。

なお、このようにナショナリズムから出発した大山の天皇の位置づけは、「皇室を以て国民共同の文化の象徴として、ナリズムに動機づけられながらデモクラシー論を開拓し、「皇室中心主義」を承認しうるという主張であり、「文化國家」実現が「皇室中心主義」よりも上位にあり、皇室の役割は、「文化」や精神といった政治から独立した領域に限

定されていた。そもそも大山の天皇への言及がきわめて少ないのも、彼のデモクラシー論が、天皇制と切り離されたところで構想されていたことの証左であろう。

二 民本主義から「社会改造」へ

大山の目的は、第一世界大戦後に噴出した民衆からの問い合わせを受けて、しだいに、労働者的人間性を回復するこゝとそれ自体に変わつていった。一九一九年以後急成長をはじめた労働運動に、きわめて誠実に正面から向き合つた大山は、依然として、個人とそれが属する集団——従来は國家がそれに当たる——との調和をめざして、そのための倫理的紐帯を求めるという姿勢を保つていたが、その集団の構成員は、従来のように「国民」として一体に括ることのできるものではなくなつていた。大山の著作にも、これまでの「国家」や「国民」に代わつて「社会」や「階級」ということばが用いられるようになる。

彼は、一九一九年以後、「デモクラチック・プリンシップル」による「社会改造」を説くようになり、「民衆の自由なる協調」による社会をうち立てるなどをめざしていく。そうして、労働者の人間性回復の手段として試みられたのが「民衆文化」論であり、それもまた、「文化国家主義」

と同様、究極、民衆精神の外的表現という以外に何ら具体性を帯びたものではなかつた。しかし、あえて彼が「民衆文化」を打ち出したことの意図は、来る社会の主体となるべき、最も「道徳的」生活を営んでいるはずの民衆の人間らしさを取り戻し、その存在意義を確立することにあつた。

彼にとって「労働問題の論争」の不満足は、「その唯物史観から来る論調に在るといふよりも、寧ろその文化主義的背景の欠乏」という点にあり⁽⁶⁾、彼は、「環境の奴隸」とならないための労働者的人間性回復の証として、「文化」が必要であると位置づけていた。以前は大山にとって、個人の能動的な精神の尊重は、国家的結合維持という目的達成のための手段にすぎなかつたのが、いまや労働者的人間性回復それ自体が目的となつており、同時にまた、「民衆文化」すなわち民衆精神が民衆という集団の紐帯の役割をも果たし、ひいてはそれが民衆運動を牽引していく原動力であらねばならないと考えられていた。

この点は、彼の思想の特徴として終生貫かれており、一九二〇年代半ば以後、群闘争説による政治学を経て最後に到達した唯物史観についても、個々人が「環境の奴隸」とならないための彼なりの理論的解釈が施されねばならなかつた。それが彼いうところの「無産階級倫理」であり、彼はここでも、「唯物史観は機械観的に解釈すべきもので

はなくして、それは寧ろ社会心理上の問題として解釈すべきもの」であることを主張した。^② そうして無産階級運動は建設的運動であり新社会建設のための大衆運動であること、またそうであるがゆえに「倫理方面の闡明及び強調が、必然的にそれに伴はざるを得ない」ことを再度強調した上で、「ブルジョア的自由主義」の道徳や「伝統的封建道德觀念」に代わるものとして「無産階級倫理」をうち立て、その普遍的支持を獲得していくことをめざした。これを書いた一九二五年の時点で、大山はすでに「科学的社会主义」という言葉も用い、また無産階級運動の推進力となるイデオロギー的要素は、唯一マルクス主義であるということも明言するにいたる。

それはすなわち、一九二三年にオーストラリア学派の群闘争説に依拠して書いた『政治の社会的基礎』の段階から大きな変化を遂げたことになり、その点については丸山眞男が、そうした大山の従来の政治学の立場とマルクス主義との間には、さまざまなる矛盾や齟齬があることを指摘している。すなわち学問の垣根を取り払う方向にあるマルクス主義と、大山が試みた国家学からの政治学の自立化とは矛盾するものであり、また、かつての大山政治学は、政治の消滅に対する否定的傾向、社会集団の多元性、社会心理の重要性、を主張するという点でも、マルクス主義との間に

矛盾をはらんでいた。^③ しかし、大山自身はそうしたかつての主張にこだわるものではなく、とりわけ彼が重視していた社会心理については、「無産階級倫理」としてマルクス主義のなかでも引き続き保持されることで、彼の中では問題は解消していた。そうして、学問が実践運動に奉仕することを至上命題とするがゆえに、さほどの葛藤を経ずして急速にマルクス主義に接近していくだと考えられる。

このように大山の思想は刻々と変化を遂げたが、その一方で終始一貫していたのは、「道徳」あるいは「倫理」ということばをつうじて民衆の共同性を希求し続けたことであつた。それは知識人と民衆の世界をいかに架橋するかという課題との、彼の格闘の証でもあつた。ちなみに、國家を相対化し、「社会的協同」の場としての社会を構想する学問的嘗みは、同時期に長谷川如是閑によつても『現代国家批判』などの作品となつて提示されていた。

三 シヴィル・リバティーと ポリティカル・リバティー

このように大山は、「自由なる協調」による社会の実現をめざして民衆の共同性を追求しつづけてきたが、彼自らシヴィル・リバティーからポリティカル・リバティーへの主役の交代の必要を説いていたように、民衆の共同性を追

求することに性急である一方で、国家からの自由という観点は弱かつた。その傾向は、吉野作造ら大正デモクラットたちに共通する問題でもあった。大山は、集団民衆の台頭という状況に向かい合いながら自らの思想・学問を形成していくしかなければならなかつたがゆえに、個人よりも集団というとらえ方をしており、ひいては集団のなかの個が軽視されるという問題を孕むこととなつた。

そもそも大山は、民本主義から出発した時点では、当としての国家と個人のありようについては、両者の間にならの矛盾撞着もなく、「国家権力の正当なる行使は、私共の合理的意志の自由の限界を拡張するもの」と謂ふことが出来る」という樂天性を示していた。¹⁰⁾ そうした認識の上に、「国民の道徳を振興」するためには、「國家の統治関係が、倫理的基礎の上に即して居る」状態でなければならず、その状態を引き出すためには、「政治上の権利行使を單に権利としてのみ見る」のではなく、「義務であると云ふことに依つて、始めて道徳上の意義が出て来る」と述べていた。¹¹⁾ つまり彼は、権力についてオプティミスティックであり、国家権力と個人が本来的に緊張関係にあつて矛盾対立をはらむものは認識しておらず、道徳的関係で結ばれうると考えていたのである。マルクス主義の立場に立つようになつてからは、資本主義体制のもとにある国家に

対しては徹底的に対抗していくが、無産階級による支配統制については、樂觀的だつたといえよう。

彼は、「社会改造」を打ち出すようになつてからも、「デモクラシーの概念中にある個人は、自己を小宇宙として孤立する個人ではなくて、社会と不可分關係に結び附けられて居る個人である¹²⁾」と、あくまでも社会のなかで民衆の共同性をいかに培つていくかということにこだわりつけた。たしかに、これまでにも述べてきたように、彼がいうところの「道徳」や「倫理」は、けつして民衆に画一的な価値觀を強いるものではなく、むしろそれとは逆に、それらは権力的かつ画一的であることの対極に位置するものとして説かれた。しかしながら、當為としての国家と個人の關係についての見解に見られたのと同様、大山にあつては、無産階級の集団はアブリオリに「自由なる協調」が成り立ちうると考えられていたところが少なからずある。彼が無政府主義を批判して、集団の「組織」と「統制」の必要をいう際にも、一応「政治上の自由主義」や「自由討議」の必要は説くのだが、そのような「社会的統制」のもとで、どんな集団においても、個々人の主体性やその集団において発生する権力からの自由が意識的に確保されなければならぬということについては、かなりオプティミスティックだつたといえよう。¹³⁾

おわりに

近代日本思想史を振り返っても、このように大山ら大正デモクラットによつて市民的自由の問題が主要課題ではないとして葬り去られてしまつたあとに、福沢諭吉が「一国の独立」のために力説した国民一人一人の主体的自由の精神、個の自立の問題は、日本社会に根づかないまま敗戦を迎えることになつた。それゆえその課題は戦後に残され、敗戦を経て知識人の言論活動が再開されたとき、戦前の思想の枠組みをそのまま戦後社会に再現しようとした大山が第一線からの退場を余儀なくされたのは、そこに一因があろう。こうした自由なる主体を確立するための知的嘗為は、戦後新たに台頭した知識人集団に委ねなければならなかつた。そうしてそれは、いまもなお達成すべき課題として我々の前にあるといえるのではなかろうか。

注

- (1) 「街頭の群衆」(『新小説』一九一六年二月)一一八頁。
(2) 「政治的機会均等主義」(『新小説』一九一六年三月)一一五頁。
(3) 「我が政治道德觀」(『六合雑誌』一九一五年三月)四

九〇五〇頁。

(4) 「現代公共生活の諸相」(『新小説』一九一七年二月)一四頁。

(5) 「所謂独逸文化宣伝政策の主張を批評す」(『日本社会学院年報』一九一六年一月)九七頁。

(6) 「労働問題の文化的意義」(『我等』一九一九年一〇月)一二二頁。

(7) 「政治的旧勢力への一撃」(『中央公論』一九二五年九月)一〇二頁。

(8) 「無產階級倫理の基調」(『早稲田大学政治経済学雑誌』一九二五年一〇月)六四頁。

(9) 丸山眞男「大山郁夫・生誕百年記念によせて」(『丸山眞男手帖』第一号、一九九七年四月)。

(10) 前掲「所謂独逸文化宣伝政策の主張を批評す」、八七頁。

(11) 「支那国体変更問題と五國の勧告」(『早稲田講演』一九一六年一月)八七頁。

(12) 前掲「我が政治道德觀」、五一頁。

(13) 「社会改造の根本精神」(『我等』一九一九年八月)三四頁。

(14) 「無產階級政党の社会進化上に於ける意義」(『改造』一九二四年二月)。