

第二節 杏村の社会概念と国家概念

第一項 社会への注目とその概念の不在 - 「社会」概念に関する当時の状況 -

前節では一般的な社会問題および社会改造論の内容と、杏村の改造論の根本原理である人格主義について述べた。だが、社会問題・改造論にせよ人格概念にせよ、それらの成り立ちを理解するのに看過できない概念がある。それが「社会」概念である。これは、特に社会問題・改造論を論じるにあっては当然のことと思われるかもしれない。ところが、実際には当然のことではなかった。

狭義にせよ広義にせよ、社会問題が注目を集めた大正中期はまた、「社会」が注目された時期でもあったといえるであろう。このことは、次のような社会現象にうかがえる。たとえば1919年だけをとってみても、その年の二月に長谷川如是閑・大山郁夫らによる『我等』が、四月に改造社から『改造』が、六月には黎明会同人によって『解放』が創刊されている。これらは、誌名にこそ「社会」という言葉は使用されていないが、掲載された論文は社会問題を扱ったものが多く、そこには「社会」が頻出している。またこの年には、河上肇の『社会問題研究』、堺利彦・山川均らによる『社会主義研究』や『新社会』の創刊などもあった。さらに大原社会問題研究所が創設されたのもこの年である。このように、社会問題の議論が活発だったこの時期には、「社会」という言葉のついた著書・雑誌・組織の登場が著しかった。

日本の社会教育史上でも同様の傾向があった。その最も重要なできごとは、1921年に従来の「通俗教育」の呼称が「社会教育」に改められたことであろう。さらにこの前後にも以下のような一連のことがあった。1920年内務省に社会局が設置される。文部省官僚有志による「社会教育研究会」が組織される。1921年同研究会の機関誌『社会と教化』が刊行される。江幡亀寿（元文部省普通学務局勤務）が『社会教育の実際的研究』を著す。1923年乗杉嘉寿（元文部省普通学務局勤務）が『社会教育の研究』を著す。1924年文部省普通学務局第四課が「社会教育課」に改称される。ここにもやはり「社会」という言葉の頻出がみられる。

とはいえ、「社会教育」という言葉の使用は1920年代よりも以前になかったの

ではない。出版物に限ってみるだけでも、古くは1892年の山名次郎『社会教育論』や1899年の佐藤善治郎『最近社会教育法』が既に発表されている。そして山名・佐藤以後においても、1912年の相原熊太郎『社会教育の研究』や1913年の吉田熊次『社会教育』など、やはり「社会教育」は使用されていた。しかし、それらと並行して、1901年の永持徳一『通俗教育学』や1913年の湯原元一『欧米通俗教育の実際』など、「通俗教育」という言葉もまた使用されていた。つまり、「社会」と「通俗」の両方が使用される期間があったのであり、その後文部省が「社会教育」を使用するようになってからは、「通俗教育」の使用は減じ、基本的に姿を消すことになる。

このような「社会」使用の現象はなにを意味しているのか。文部省がそれまでの「通俗教育」という言葉を「社会教育」に変更したのは慣行語の変更を意味するだけでなかったと考えられる。江幡や乗杉を「脱通俗的社会教育論」の論者としてとらえる大槻宏樹が、

もはや通俗教育では支えきれぬ現状の認識が、一識者の眼ではなく、社会教育行政当事者ないしは国家そのものの眼にはっきりと映写されている点がきわめて重要である。通俗教育を超克しなければならない要因は、「改造運動、社会問題、思想問題、労働運動等」であって、「社会教育が高潮されるのは、この風潮の結果」のゆえであろう⁽¹⁾

と述べているように、そこには「通俗教育」ではなく「社会教育」とせざるを得ない現状の認識があった。たとえ、改称は単に「社会問題」や「社会改造」などの言葉が広く使用され一般化していることを原因としていたとしても、また、社会改造運動の活発化によって、それに対するなんらかの対策を講じるべき対象を指すことを原因としていたとしても、改称したという事実は、大槻が指摘するように、やはりきわめて重要である。というのも、改称によって文部省は社会なるものの存在を公認した、と考えられるからである。このようにいうと、「社会」という言葉はこの以前にもあったのであるから、その公認とは大げさではないかと思われるかもしれない。しかし、山名や佐藤らによる「社会教育」の使用後も、文部省は「通俗教育」を使用していた。すると、世間では「社会」や「社会教育」も使用されていることを知りつつも、文部省は約三十年にわたって「通俗教育」を使用していたことになる。したがって、それをわざわざ改称したというこ

とは、1921年の時点で、「通俗」では表すのに適当ではない社会を公式に認めたということにほかならない。そのため改称の事実は、民間においてだけではなく官僚・当局にとっても、もはや通俗という概念ではとらえきれず、社会という概念でなければ包括できないような事態があったことを意味しているといえるであろう。

ところが、社会が注目されている状況にもかかわらず、肝心の「社会」という言葉で示される内容についてはどうかというと、そこには興味深い見解があった。1921年、吉野作造は次のように記している。

我国に於ては普通俗界の用例に於て、此二者を区別してゐない。即ち社会と云ふべき所に国家と云ふ字を無条件に使つて居ることが少からずある。〔中略〕国家と云ふ文字に当る西洋語は、すべて皆権力服従の関係で統轄さるる一面丈けを云ふので、団体生活の全斑を云ひあらはず場合に無条件に此文字を使ふことはない。国家と云ふ文字を斯くまで広く使ふのは日本特有の例だと思ふ

(2)

また、吉野とは別の見解もあった。社会思想に造詣のあった経済学者永井亨は、1924年当時既に個人思想や個人道徳は相当発達しているが社会思想や社会道徳は未だ多く進歩していないと考えていた。そして彼は、「世人は個人や国家といふことについてはこれを念頭に置きながら、社会といふことにはあまり気のつかない結果が、社会問題や社会思想に何等の理解も知識も欠いてゐるのに、しかもそのことを悟り得ない」⁽³⁾と語っている。世間では「社会」という言葉が多用されているのに、吉野は社会と国家を「区別してゐない」といい、永井は社会に「あまり気のつかない」という。これなぜか。

その理由について、杏村の考えは明瞭だった。世の中に「社会」という言葉が頻出していたこの頃、彼は次のように社会概念の不在を断じている。

教化運動に携はつた教育者、教育学者の殆どすべてとそれに教育せられた国民の大いなる部分は、いまなほ社会を発見し得ないである。例へば教育学者は現に、個人と社会との関係を研究するけれども、その所謂社会は単に心理学的のものであり、のみならず彼等はその社会を直ちに国家と同一視し、国家以外に幾多の本質を持つた社会の存在すること、また存在すべきことを、その思索の上へのぼさない⁽⁴⁾

そして杏村は次のように続けるのだった。「個人と国家とのほかに、わたくし達は社会を発見し、創造しなければならない」⁽⁵⁾と。

これまで本論で参考・引用してきた社会問題に関する資料においても、実は、社会概念を本格的に分析していたものは皆無である。もちろん、厳密に社会概念を明らかにしなければ社会問題が論じられないわけではない。個々の具体的な問題を論じることが主な目的であって、それらが社会問題と総称されている場合、たとえ「社会問題」を標榜していても、必ずしも社会概念自体を明らかにしなければ論を進められないということはないであろう。しかし、個々の問題が個人的なものでないからこそ、一個人にとどまらない広範な関係に及ぶことを示すための「社会」の使用、さらに、問題の所在をその関係自体に求めての使用であれば、社会概念を明らかにすることは不可欠と考えられる。その意味では、明確な社会概念にもとづいていない、もしくは少なくとも著者の社会観が明示されていない改造論は、物理的な方面を重んじて狭義の問題を扱うものはいうまでもなく、精神的な方面を重んじて広義のそれを扱うものも、ともに具体論であるといってもいいかもしれない。そのような状況の中で杏村は社会概念を分析している。

以下本節では、人格との関係から示された彼の社会概念、さらに社会と峻別された彼の国家概念を考察したい。

第二項 先行研究における杏村の「社会」概念分析

まずは、先行研究において杏村の社会概念がどのように分析されていたのかをみていきたい。先行研究としてはかなり初期的に、杏村の教育論・社会教育論を、ある程度、彼の総体的な思想との関係から分析したものに宮坂広作の研究がある。宮坂は、大正期の教養主義的・文化主義的思潮傾向を杏村の思想にも認め、さらにその傾向を基礎づける杏村の哲学的な立場は新カント派のそれであったとしている。その上で宮坂は、

〔杏村は〕《存在》Seinと《価値》Sollenの二元論の説明に力を注ぎ、〔中略〕規範的意識によって経験的意識を完全に支配することが《自由》であり、《意識一般》（認識主体としての客観的・超個人的な我）が「認識の自意識」

(《体験》)を伴ったものである超経験的・絶対的な《人格》の創造的活動によって、価値が存在の世界に顕在化したものが《文化》であり、その文化と人格の総合概念が《社会》である、という立場から理想主義的・文化主義的・共同社会主義的教育こそ正しい教育だと主張している⁽⁶⁾。

と分析していた。ここで疑問であるのは、「文化と人格の総合概念が《社会》である」という宮坂の分析である。杏村が価値と存在の二元論をとっていることはたしかだが、この分析では、杏村の社会が「価値」の世界にあたるのかそれとも「存在」の世界にあたるのか不明である。もしも社会が価値の世界であるならば、「価値が存在の世界に顕在化したものが《文化》」なのに、文化を再び価値の世界に戻すことになってしまうのではないだろうか。また社会が存在の世界であるならば、宮坂にはその世界における社会の位置づけがなされておらず、存在の世界がすなわち社会なのか、それとも社会はその世界の一部なのか不明である。そしてもしも一部なら、その世界には社会以外にどのような部分があるのかも不明である。このことは、宮坂の分析が不徹底なのか、それとも杏村自身の人格・文化・社会の構造的な理解に不備があるのかのどちらかの理由によるのであろう。さらに、社会は価値の世界と存在の世界の両方にあたる可能性も考えられるが、その場合両世界は同じ社会という言葉でいかに統一されているのかについても宮坂からは言及されていない。

この宮坂の分析は、杏村の著書『教育の目的及教育者』（《全集》には「教育目的論」に改題して収録）をもとにしている。そしてそこにはたしかに、「社会」は「人格」概念と「文化」概念の「綜合統一そのものである」とのくだりがある⁽⁷⁾。しかし、同書で杏村がおこなう社会概念の分析は、そこから始まりであって、宮坂の分析するような、社会概念の説明の結論的部分にあたるのではない。それでは杏村はどのように分析しているのか。

杏村によれば、社会概念についての従来の説明には次の二種類があったとされる。内容的説明（もしくは心理的説明）。この説明は社会概念の実質的研究から個人と社会の関係を明らかにしようとするものだった。これは厳密な説明ではないが実質的な何らかの内容を示すことができる。論理的説明。この説明は人格概念の論理的究明から社会概念を得るものだった。これは厳密な説明だが、形式的なものであって、示すことができる内容は空疎なものになる。これ

らそれぞれに長短をもつ と について杏村が述べていることは以下のようにまとめられる。

について。個人と個人は互いに心理的内容を「取ることと与えること」をおこなっている。そのとき個人の心理的内容はその個人だけのものではなく、「自分の考へ、感じ、欲するものは即ち各人共通的に考へ、感じ、欲するものとは違はないといふことになる」⁽⁸⁾。そこに各人に共通の「社会」という概念が成立する。杏村は、「各人共通的に考へ、感じ、欲するもの」である心理的内容を、客観的な「文化」とみなす。ただし客観的な文化に依存して社会概念が成立するのではなく、客観的文化が社会において生産されるのである。ではこの場合社会と個人とはどのような関係をもつのか。文化は社会の中に蓄積されていて、「文化の体系」自体が社会となっている。諸個人はこの文化を分取・創造・修正する。こうして、「社会の内容は文化そのものに外ならない。それ故に文化を考へた時に、我々は既に社会を予定してゐた」⁽⁹⁾ ことになる。

について。 の説明では、個人と社会の実質的關係は説明できても、これだけでは社会が個人を拘束する「権利」をもつことの説明にはならない。また、社会の内容を「文化」と規定しても、それ以前に社会が成立する論理的な説明はできていない。これらの説明のために杏村はどのようにするのか。彼にとって、「価値的な理解の源泉」であり「澆刺たる生命の本拠」である絶対的な判断の主体が「人格」である。そして「社会」もまた「源泉」的・「本拠」的なものである。杏村は人格をもとに次のようにいう。

我々はこの人格を「我」として確信してゐる。さういふ絶対的の實在があると言つて客観的に眺めてゐられるのではない。それが「我」である。〔中略〕いかなる利害を主張しようが、又如何なる価値判断を下さうが、それを為すものは「我」である。この場合の「我」といふのは、認識主観としての意識一般といふのとは違ひ、實在的確信としての「我」であります。何を疑ふとしてもこの「我」の實在を疑ふことはどうしても出来ない⁽¹⁰⁾。ここには、カントの形式的な人格、換言すれば「意識一般」的で「内容のない」人格とはちがひ、前節で引用した西田の考えるのと同じような人格が「我」として示されている。

それでは人格をどうして「我」として確信できるのか。杏村の考えは次の通り

である。「我」を確信するときわれわれは「他我」の实在を確信する。「我」とは「他我」に対しての「我」の決定であり、同様に「他我」は「我」に対して決定されたのである。「我」と「他我」の相互の決定は、同様の順序を繰り返して多数の「他我」を決定する。さらに論理的には、「我」と「他我」が決定される時、そこには「我」と「他我」を統一した新たな「我」が人格の实在に即して確信されたに相違ない。そのため、

この最後の「我」が究極の統一者であり、「我」「他我」を無条件的に決定する根拠を持つてゐるのである。この最後の「我」こそは即ち我々の所謂「社会」に外ならない。それ故に「社会」は人格の直接的なる確信であり、「我」「他我」を無条件的に決定する権利を持つ⁽¹¹⁾

ことになる。したがって、「社会」とはいつでも、論理的にその意味は（最後の）「我」である。杏村にとって、「我」と「他我」の対立的関係の根拠となり、またそれらを統一する活動の本拠となるのが、「人格」であり、最後の「我」であり、「社会」である。

このように、先に杏村が「社会」を「人格」概念と「文化」概念の「綜合統一そのものである」としていたのは、心理的關係が「文化」として規定される内容的説明と、「人格」を「我」と確信する論理的説明が、「社会」概念において「綜合統一」され得るということであった。このことは、従来の がそれぞれ社会の各側面を説明し得るが統一されていないという杏村の認識を示していた。宮坂論文では、この「内容的説明」と「論理的説明」の統一という点が欠けている。そして社会は、文化を内容として価値の世界に属するものでもあるし、実在的確信である（最後の）「我」として存在の世界に属するものでもあることになる。杏村にとって社会とは、人格概念と文化概念の、換言すれば、価値の世界と存在の世界の「綜合統一そのもの」の概念であって、宮坂が使っていた「総合概念」という曖昧なものではない。それでは両世界の統一、内容的説明と論理的説明の統一である社会は、どのように成立するのか。

第三項 杏村が分析する「社会」概念 - 人格の論理的成立 -

杏村は社会についての諸論を発表しているが、それらがまとまって最も体系化されたのは著書『社会哲学』においてのことであろう。その中で彼は、社会有機体説、社会契約説、ゲマインシャフト（杏村は共同社会とも記している）、ゲゼルシャフト（同じく共利社会とも記している）、社会心理、社会的法則など、社会概念に関係した既成の見方を現象学的に考察している。その結果、彼は社会概念の概念としての性質を次のように分類する。社会に拘束力があり個人はある程度社会に従属し独立性を失う「実体概念」。経験的目的を越えてそれをも規制する「理想的当為的概念」。社会心理や社会的法則によって社会概念が成立するのではなくそれらを考えるとき既に論理的に成立する「論理的意味的概念」。自己完結的静的な文化と比べて社会は内容的実質的な意義をもたない作用的機能的であり、また文化は内容的意味だが社会は意味的作用である「関係概念作用概念」。そして杏村は、実体的であり意味的でありさらに理想的当為的である社会概念の特質を、理念を根拠とする意味的作用である「理想的意味的作用概念」と分析する。これらは社会概念のもつ性質としてどれが正しくどれが間違えといえるのではない。そうした諸々の性質をもつ概念として社会概念が認められるというのである。

では、こうしたいくつもの性質を有する社会概念はどのようにして成立するのか。換言すれば、作用形式的意味の総体に、当為としての意義、統一としての意義を与える根拠は何か。杏村はそれを「人格的活動の本質」とであると主張する。人格は自由独立の絶対的主体であり、そうした主体を自覚するところに人格の本質がある。だが人格は、それのみで必ず自由独立するわけではない。

人格は単一的のものでは無くても複数的のものであり、自人格は自人格と形式的には全く同一性質を持つた他人格を容認しなければならない。更に右の如く絶対的に主体として対立した自人格と他人格とに就き、社会は背後より高次の規制をなす。個人の人格は此の高次の規制に対して従属的の意義を持ち、其点では個人の人格は絶対的に自由独立であるを得ない⁽¹²⁾なのであって、個人は人格として自由独立ではあるが同時に社会からの規制も受ける。こうした一見すると矛盾するかのよう個人と社会との関係はどのように統一的に成立するといえるのか。杏村は、この関係の成立を、自人格と他人格との関係の認識の成立ととらえる。そして杏村は、自他人格の関係の認識を、形式的

（杏村は論理的ともいう）認識と内容的（同じく心理的ともいう）認識の両面から説明している。まずは両認識についての杏村の説明をまとめると以下のようになる。

形式的（論理的）認識について。人格は絶対的に自律する主体であり、人格はそれ自体が絶対的に自律することを自識する。この人格の自覚をもった主体が自我である。自律の主体としての自我を自識するということは、他我を絶対的に承認したことを意味する。この絶対的な承認があってこそ他我に対して自我の自識がある。自我の自識とは、自我と形式的に同一の絶対的な存在性をもつ他我を無条件的に容認し、他我に対して自我の自識をもったということである。そのため、他我の絶対的な容認とは、自我の自識が必然的に要求する論理性である。われわれは論理的に、容認された他我の意識形態や存在性の中核に他我の絶対的存在を容認する。この場合他我の存在性は形式的に絶対的であり、自我のそれよりも少しでも稀薄ということはなく、自我と他我は形式的にまったく同価値的である。なぜならば、「他我の相対的容認は、同時にその他我に対しての自我の自識を相対的ならしめる」⁽¹³⁾からである。自他我が同価値的でなければ、他我の絶対的承認は、「相対的容認」にとどまる。したがって自我の自識も絶対的なものではなくなり、そうなれば人格も絶対的に自律したものではなくなる。この説明には、杏村が人格をいかに絶対のものと考えているかが示されている。一般的に、諸個人は他者を通して自分自身を理解するといった場合、自己についての理解は他者との関係においてのことであり、それは相対的な理解とみなすこともできるであろう。しかし杏村のいう人格とは、そうした相対的な理解さえも最終的に決定する、まさしく絶対的なものであった。そのため、人格の自覚をもった自我の自識も、やはり相対的なものではなく絶対的なものと説明されるのは論理的に妥当といえるであろう。

内容的（心理的）認識について。こうした自我は他我の精神内容があるがままにまったく認識できないわけではない。他我の精神内容に直接には接触しないが、各人の固有する能力によってそれを「追体験」することはできる。そこで追体験によって、他我は、形式的に容認されるだけでなく、内容的にも容認されることになる。形式的容認と内容的容認はどうちがうのか。形式的な容認が「絶対的論理的」であったのに対して、内容的な容認は「相対的心理的」である。他我の

内容的容認は、「言語」を媒介として精神内容が他人に伝わることを予定している。だが伝達されたものが他人の意識内で再構成されるには完全な場合もあれば不完全な場合もある。そうした完全か不完全かの程度の差があるならば、精神内容の認識のために、再構成には理念的追求の性格が必要となる。再構成が完全になったとき、それは論理的・形式的・絶対的に容認された他我の形式の内容を充実させる。つまり「内容的なる他我の再構成は、其の理念的追求の極限に於いて形式的なる他我の容認と一致する」⁽¹⁴⁾のであり、他我の追体験はこうして可能になる。

では、これら二つの認識にもとづき、自他人格の「関係」はどのように認識し得るのか。

まず内容的には、自我が他我を容認したとき、同時に自我は両者の関係を自識しなければならぬ。内容的（心理的）には自他の精神内容のあいだに「心的交通」があり、自我は他我の精神内容を模倣しあるいは伝染され、逆に自我も他我に同様の作用を及ぼす。ここに自他の精神内容が共にその所属する相互共通的な精神内容を成立させる。それが内容的にみられた「社会意識」であり、自他の関係とは、その意識を共有する関係であった。すると杏村のいうように、自他人格の内容的な関係が相互共通的な社会意識の共有であるならば、既にそこには社会概念があったということになる。この社会概念はいつ・どのように成立したのか。その疑問に答えるべく、次の論理的な自識が重要となる。

論理的に自我はこの関係をどのように自識するのか。人格の自律とは、本来「自他人格の対立的関係の自己意識」である。自他が相互に認識しあうのは対立関係においてのことであり、そこで自我と他我は相互的に制約する。相互的制約とは、「自我と他我が同一権利を以て或る共通的目的に所属し、其の目的によつて同等に制約せられること」⁽¹⁵⁾を意味する。つまり自識された人格的立場とは、単に自我から他我に対してのことではなく、自他人格を共に平等に自律的な地位に置き、両者を規定し得るより高い立場のことである。このより高い立場の人格を自覚することこそが真の意味の自律である。そして杏村は、「自他人格の背後に立ち、絶対的に両者を規制する人格的立場こそは、我々がこれまで求めてきた真の意味の社会概念であつた」⁽¹⁶⁾という。このように彼が考える論理的な自他の関係とは、社会というより高度な人格的立場からの規制を受けた関係なのであつ

た。

諸個人の統一された生活では、すべての人格を律し得る共同目的が自覚され、その目的のもとに属して自他が関係する。そのため自他人格の関係の基礎には常に統一がはたらき、当為がある。どのような種類の社会形式であっても、形式の根拠には何らかの統一意識・当為意識がなければならないと考える杏村は、次のように記している。

自他の人格の根柢に働らく共同目的自体は理念又は価値其物であつて、社会では無い。社会は当為的意義を持つも同時に其れは飽くまでも作用であり、存在でなければならない。斯くの如き当為的なる共同目的の下に人格が活動する時、其の共同目的を帯びた作用の統体が社会であつた⁽¹⁷⁾

ここにあるように杏村は、「社会」を、理念としての共同目的のもとづく存在であると同時に、その目的の作用として認識していたのだった。この認識は次のように言い換えられるであろう、すなわち、社会は自他人格のもつ共同目的に即して現実化した存在であると同時に、共同目的に即して諸個人にはたらきかける作用であると。

以上のように、杏村が『社会哲学』で分析した社会は、「共同目的を帯びた作用の統体」であり、それは現象学的にみた社会であった。そして、自他人格の関係が成立するとき、論理的にも内容的にも、そこに社会が成立する。ただし、この社会分析は、現象学的に妥当なものであったとしても、議論されている社会問題における社会、いわば現実の社会にそのままあてはめ得るかどうかは疑問であろう。では彼の分析は、社会問題の解決には無力かということそうとも思えない。杏村の分析からすれば、社会は常に一元的に固定化したものではあり得ない。たとえある時点で固定的に存在するとしても、それは「ある」共同目的の下においてのことであって、共同目的の内容が異なれば、同じ固定的な存在ではなくなる。そして各存在であるごとに、それぞれの社会は、各共同目的に即した作用となる。こうした社会観が、杏村のいう「多元的社会観」であった。それについて論じる前に、当時議論されていた個人と社会の対立問題を杏村はどのように考えていたのかをみてみたい。そこには個人と社会の関係についての彼の認識が示されている。

第四項 教育目的論における個人と社会の対立

- 理念としての社会概念からみた対立の本質把握 -

杏村の観点からすると、論理的には、個人は必ずしも社会と対立しない。だが杏村は一般にいわれる個人と社会の対立問題を認める。その問題は、従来教育学において個人的教育学と社会的教育学の対立として論じられてきたものであった。彼は、この対立には両者の中庸をとってそれぞれの理想の長を取り短を捨てて結合するような解決はできないという。なぜならば、「結合せられるものは受動的にして自らの中に結合の原理を含まない。此を結合せしむるものは両者を離れ、外界より来り、しかも動的に両者の何れにも結び付き得る原理でなければならない」⁽¹⁸⁾からである。この対立の解決の原理をヘーゲルの弁証法に求めることができると考えられるかもしれないが、それはできない。弁証法において、正定立と反定立との関係で対立し得る概念は、他に對立せずとも概念的にはそれ自体で完結したものでなければならないからである。そして個人と社会の両概念はそうした完結したものではない。

そもそも個人と社会が対立するとすればそれはどういう場合なのか。杏村は、個人と社会との倫理的関係において、社会は、個人と個人との倫理的対立の背景に立って個人間の対立を可能にするという。経験的個人からみれば社会は個人の倫理的活動を指導する道徳的理念である。そのため経験的個人の活動は、理念としての社会の要求と衝突するのは当然である。そして経験的な個人の活動は理念としての社会の要求するものによって制限される。この自己制限が個人の道徳的活動であり、この場合個人と社会の対立はあり得る。

しかし一般的に問題になっている対立は、経験的な個人と理念としての社会との対立ではない。杏村はそれを、経験的現実的な個人と経験的現実的な社会の行動が互いに衝突する対立、と指摘する。この場合、個人と社会はどのような行動の法則にしたがっているのか。

杏村が「個人主義的経済社会制度」と呼ぶ現代の社会制度には、その制度を成立させる二つの形式的原理がある。彼はそれが「自由性の原理」と「社会性の原理」であるという。「自由性の原理」における「自由」とは、商業の自由・契約

の自由である。この原理にもとづいて交易がおこなわれる一定の期間、社会秩序が保たれる必要がある。そこで秩序維持のためにはたらくのが「社会性の原理」である。そのためにこれら二原理は完全に並列することはない。片方が強まるためにはもう一方が弱まる必要がある。二原理についての杏村の考えをまとめると以下ようになる。

まずは「自由性の原理」について。この原理が法律的にあらわれたものが「私有財産の自由処分権」や「自由契約権」であり、経済的にあらわれたものが「自由なる儲けの活動」である。「自由性の原理」自体は道徳性を含まない。しかし、「自由性の原理」に制限が加えられなければ、財産の専有を甚だしく大きく拡張し、結局それは不道徳の原因になる。そのため「自由性の原理」には、社会的行動の自由に関する道徳的法則が必要である。こうした社会的行動の道徳的法則は、「社会的歴史的文化の生産に対して、個人は自由に個性的に参加し得るといふ事」⁽¹⁹⁾でなければならない。

次に「社会性の原理」について。杏村によればこの原理もまた不道徳である。従来この原理は「自由性の原理」に従属的であった。そのために「社会性の原理は、其の社会の優越階級者によつて利用され、優越階級者が劣弱階級者を圧迫する為の道具となっていた」⁽²⁰⁾。民衆の要求の変化に応じて、社会性の原理の内容も変化すべきである。しかし、この原理が特別利害者の掌中にある場合、そうした変化は望めない。また、われわれは生活上幾多の要求をもち幾多の生活の相をもつのであるから、その原理も多元的に拡充されるべきである。しかしそうはなっていない。たとえば優越階級に有利な秩序維持が図られる国家は、それが「本来持つ可き属性以上に其の権利を他の社会圏の上に伸長せしめて居る」⁽²¹⁾。杏村からすれば、国家が即社会なのではなく、国家は社会の一形式である。ところが生活の相のひとつである国家の秩序が、不道徳にも、国家以外の相である社会圏にまで及んでいる。社会性の原理が道徳的になるには、それが特定の者のための利用から解放されて、変化的・多元的でなければならない。

優越階級者に握られた「社会性の原理」に対し、杏村は、真の社会性とは理念としての社会性であるという。それは各人が社会的歴史的な文化の生産に参画する場合に各々の分担について道徳的目標を与える根拠である。社会の成員はそれぞれの能力や要求にしたがって小社会圏を組織し、それらが終結して一大社会圏

を組織することに努力すべきである。その一大社会圏を、杏村は「共同社会」と呼ぶが、正しくは、共同社会は人類の理念であって現実ではない。そのため彼が考える「共同社会」とは「共同社会的理念」のことであった。

そして杏村は、このような社会制度の下で目的を設定する教育には大別して三つの「誤信」があるという。現代の教育は、第一に、財産の自由処分権を当然のこととみて、これに盲信を続けている。第二に、国家形式を直ちに共同社会であると誤認し、国家形式を一元的道徳目標であると盲信している。第三に、社会的変化に対する極度の忌避を盲信している。杏村からすれば個人的教育学と社会的教育学の対立、換言すれば、教育目的論における個人と社会の対立の本質は、個人の所有の自由処分権と優越階級者に利用された社会形式の専制権との対立である。この本質を把握せず、個人に対して常に超越的・包括的・客観的な存在として社会を理解し、個人と社会を対立させて、「誤信」をそのままに教育の目的を定めようとした場合、その目的は個人本位か社会本位かで二分化したままになるであろう。そこで、自由処分権と専制権の対立ではなく、「共同社会的理念」にこそ教育目的の基礎をおくべきであるとする杏村は、

教育目的論に於て個人と社会とはいさゝかも衝撃しない。教育の目的は依然として共同社会的理念でなければならぬ。教育の要は、高い意味の道徳教育である。然るに道徳とは人格と人格との対立である。対立する二人格の背景に社会を置き、其れにより二人格が共同的に制約せられる事は道徳の本義である。此の場合の社会は、現実的の社会では無くて実に理念としての社会なのである。即ち其れは共同社会的理念である。共同社会的理念に導かれて始めて個人完成の意義が発揮せられる⁽²²⁾

と主張していた。杏村の考えでは、個人と社会の対立は経験的個人と理念としての社会の対立であるはずなのに、一般的には個人も社会も同様に経験的現実的に認識され、両者は対立するととらえられている。さらに、そうしたとらえ方において、国家は社会と同一視されてもいる。だが、杏村自身は社会と国家を区別していた。では、それはどのような区別なのか。

第五項 杏村の「国家」概念分析

杏村は従来個人と国家の関係について、大別すれば次のふたつの説があったという。個人を離れて国家はなく、国家は個人の集合生活である。国家は個人を離れてそれ自身の成立意義をもち、なおかつ個人を制約できる。しかし について、杏村はその両説ともに賛成しない。というのも、 は没批判的な経験論に相当し、国家の団体力を包含するところがないからである。また は独断的な形而上学に相当し、国家の団体力を基礎づけず、単にこれに独断的な地位を付与しているからである。彼は、国家について、

国家なるものは、単に偶然的なる人間の集合生活であり、個人生活以外に別に国家生活は無いといふものでは無くして、人間の集合生活の上に、更に此れに団体としての色彩が付与せられ、或る部分其の団体としての色彩によつて個人生活を制約するの根拠を持つて居るものである。併し其れであるからと言つて、此の団体力は、全く個人の生活を超越したる、或る其れとは外的のものであると言ふことは無く、両者は各々其の立場を異にすといへども、然かもなほ其の間に内在的の必然関係を保有するに相違無いものである⁽²³⁾と認識している。そしてここに示される「団体としての色彩」と「内在的の必然関係」が、彼の国家分析の中で重要な点であった。

ではまず杏村は、国家概念がどのように成立すると考えているのか。

1 「国家」概念の成立

個人との対立的関係から問題となる国家概念は、概念と観念の一般的な関係の問題と同一の性質を帯びている。いやむしろ、個人と国家の関係は、「概念と観念との関係の論理的問題の一適用にしか過ぎない」と杏村はいう。概念は個々の観念から帰納法的に得られると考えられるかもしれない。しかし、もしもそうであれば、帰納される以前にその概念があるという論理的矛盾を生ずる。これについて杏村は次のような図を用いて説明している⁽²⁴⁾。

a

概念

aA aB aC 個々の経験

この中で、A B Cはそれぞれ個性的な統一をもった経験であり、相互比較できない、共通点をもたないものである。たとえそれらから共通性質 a を抽象したとしても、それではわれわれが既にどこかに a という性質を知っていたことになる。そして、抽象にあたっては、その a を A や B の中に割り込ませて共通点があると断言しなくてはならなくなる。したがって、A B C から離れた aこそが真個の概念であり、A B C に内在する a、あるいはその総計は真個の概念ではない。概念はひとつの統一的成立である。それは各個の経験に内在することはできるが、内在するものあるいはその総計は概念 a とは異なる。もしも内在するものの総計が概念であるというならば、われわれはその無数の経験を個々に経験し尽くすことなどできないであろうから、そもそも概念とは獲得できないものとさえいわなければならない。そこで杏村は、

A、B 二経験より a 性質を抽象するとは、実は先づ具象的、個別的なる A、B 二経験を同一標準上に立たしめることである。換言すれば其の A、B 何れの経験とも異なるが、此の両経験を関係せしめ、其の何れをも包容し得る第三の世界を求めることである。此の世界は A、B 二経験の背後にあつて、以て此の二経験に結着を付与し得る世界であり、其れは或る観点からは A、B 二経験よりも具象的なる世界であると考へることが出来る。a 性質は即ち此の世界の表号であり、A、B 二経験に内在する A、B 二経験の世界ものでは無いのであつた⁽²⁵⁾

という。この説明によって彼は、国家概念が成立する論理の考察を可能とする基礎を提出したのであった。この説明は本論第三章で、杏村が色の「白」を例に指摘していた概念成立の論理と同じ論理にもとづいている。そしてここ述べられている「第三の世界」とは、国家概念の場合「国家性」を意味している。

2 個人と国家の関係

「国家性」とは、「多」のレベルではなく「全」のレベルで理解されるものである。杏村は、個人と国家の関係を、コーエン、ナトルプ、西田らの諸論に依って考察しているが、特にコーエンの国家観が参考にされていた。コーエンの国家観は、彼の数学観を基礎として語られている。コーエンは「数学の判断」に、「実有性の判断」(Das Urteil der Realität)、「多性の判断」(Das Urteil der Mehrheit)、「全性の判断」(Das Urteil der Allheit)の三判断を用いるのだが、それらの判断から国家はどのように説明されるのか。

まずはそれら三判断の関係を確認したい。コーエンは、数学上、性質の判断が量の判断になったものを「実有性の判断」と呼ぶ。この実有とは単位(Einheit)のことである。あるAを決定するということは、Aではないものからそれを区別することである。この「Aならぬもの」を彼は「他者」(das Andere)と呼ぶ。そして他者にBを求めたとすると、そこに数が生起する。この行為は無限に継続され、A、B、C・・・の系列が生ずる。これを「多性の判断」と呼ぶ。「単位」あるいは「一」は、「多」を離れて成立せず、また逆に「多」も「単位」あるいは「一」を離れては成立しない。さらに「多」はそれぞれがまったく孤立的・分離的に「多」であることができない。「多」がひとつの系列をつくって無限に展開するためにはその根拠に更に「多の統一」(Einheit der Mehrheit)が必要となる。これは「多」の総和ではなく、その成立の根拠となる全体性を意味する。それが「全性の判断」と呼ばれる。

杏村はこうしたコーエンの考えから、「此くして『一』は其れの論理的必然性に随つて、『多』を予想し、『多』は又其れの論理的必然性に随つて『全』を予想する。此処に、『一』と『多』と『全』との不可分的なる論理的必然関係が成立するのである」⁽²⁶⁾という。この「不可分的なる論理的必然関係」が、先の個人と国家との論理上の「内在的の必然関係」に相当する。その関係が「不可分的」である以上、国家は単に個人の生活を超越した外的なものであることはできない。さらに、ここでは「多」と「全」の区別が重要となる。それは、一般的に国家を社会の総和ととらえる考え方が、ちょうど国家を「多」ではなく「多の統一」によって生ずる「全」ととらえる考え方に相当するからである。しかしこの考え方に対して杏村は次のように異議を唱える。

他より区別し、他を排斥するといふ意味、即ち其処に既に多性を論理的に許

容する意味に於てで無くして、我々は如何にして人間の個別性、単一性を認めることが出来るか。然らば我々は多性或は全体性を否定し排斥する、絶対的の個人主義にならうとすればするほど、自己に対立する他人の存在を認知し、多性の認識は其の度を強めるに相違無い。併し此の如く個人、即ち単位の多数の単なる集合、即ち多性は直ちに国家だとは言はれない。此の如き多性は此れを無限に集合せしめるも其の数を悉くす可からず、我々は此の如き多の無数を数へ挙げようと努めて居る時に、既に其の多性を成立せしめて居る統一的根拠或は前提として全体性の確立して居るのを知る。〔中略〕此の全体性 (Allheit)こそは国家であり、多性 (Mehrheit) は何ら国家と言はる可きもので無いのである⁽²⁷⁾

人間の個別性・単一性を直接的に保障するのは、「一」と相互既定的な関係にある「多」であって「全」ではない。したがって、国家を「全」とみなすとしても、個人を保障するのは国家ではない。さらにその「全」はあくまでも「多」の前提となる「全体性」である。その意味で、「全」すなわち「全体性」とは、国家という実在ではなく、正確には先の「国家性」なのである。ところが、結果的に国家は実在的な「全」としてとらえられている場合が多い。たとえばヘーゲルにおいてがそうである。

3 国家の本質

ヘーゲルの国家哲学は一元的国家哲学であった。彼の哲学において、国家は精神の発展の最終的段階として語られていた。発展の過程で、精神は主観的に個人精神となり、次に客観的に社会精神となり、最後に止揚されて絶対的な神的精神となる。この社会精神の最高発展が国家であり、それは道徳的生活の究極的完成なので、国家は個人に犠牲を要求する権利をもつ。しかし杏村は、

ヘーゲルの国家哲学は、要するに人生の価値の形而上学的体系を大規模に遂行したものだ。そして価値の品位の上に段階を附し、価値の価値を求めて究極へ進んで行つたものだ。我々は今あらゆる価値の上に、此の如き形而上学的順位をつけることを正当だとは考へない。価値は解放せられなければならない。

結局それが人生を解放する所以だ⁽²⁸⁾

として、ヘーゲルの国家観を批判する。

ヘーゲルにおいては、社会を支配する精神は「利」であり、国家を支配するのは「国民的精神」であるとされる。しかし杏村は、利は支配する精神ではなく支配される内容と考える。ひとつの社会団体には利を共通の基礎とすべき衝動が与えられている。だが、衝動は結合を命令したり規制したりはできない。集団が集団としての統制を与えられるのは、利とは異なった精神によってであり、そこには国民的精神に対比されるべきひとつの集団的精神が必要となる。そして後者の精神は、前者の精神とは異なるはずである。なぜならば、国民的精神が歴史的に成立したひとつの精神的集結力だとしても、それは歴史の起源における国家の集結の原動力を説明し得ないからである。国民的精神とは国家が成立して後の歴史的精神である。発生的に国民的精神が国家を組成させたならば、われわれは国家組成以前の社会に、既に国家的本質を具備していたことになってしまう。そのため国民的精神よりも本質的な集団的精神があると考えるのが適当であり、「本質的に国家を規制する精神は、其の歴史的要素を排除するならば、多性に対する全体性の立場」⁽²⁹⁾ということになる。

しかし国家が問題視されるべきなのは、それを本質的に規定する集団的精神においてのことではない。では問題視されるべきなのはなにか。

杏村は、現在の世界に支配的な一大思潮である資本主義でさえも、それは歴史上のひとつの経済的制度であり、また経済的文化価値の一表現形式に過ぎないという。そして、資本主義を越えて、国家の権力は著しく増大し、自衛手段を野蛮的・暴力的に強力にしたことは疑い得ない。こうした現実の機能が強大化した国家では、労働者には規制のみがあって、規制の内容となるべき利がない。そこで杏村は、「現在国家は非難せられ、現実国家は改造し否定せらる可しとしても、其れは直ちに国家形式一般の非難と否定とでは無い。問題の趣旨は全く別だ。我々が非難し否定するのは現実国家の機能の或る部分だ」⁽³⁰⁾という。国家形式を否定する立場としては、アナキズムがある。アナキストは国家の権力なしに社会の統制がおこなわれ得ると考え、国家形式一般を否定する。これに対し、杏村は社会改造思想としてのアナキズムにある程度賛意を示す。それでも彼は、「アナキズムは一のユートピアニズムである。何故なれば、其の主張者は、たゞ権

力を否定し、自然性を自由に解放することにより、現実的に此の理想境地を創作し得ると考へるから」⁽³¹⁾と批判する。

それでは、「理想境地を創作し得ると考へる」ことのどこに問題があるのか。杏村は、純粹理論的な理想主義を標榜する。その理想主義では、理想は現実的には創作し得ないからこそ理想としての意義をもつ。そして理想をめざして、個々の連合体は国家形式をもつことを求められる。彼は、

人生は理想への無限経路である。我々が今現に問題にするは、其の経路に於ける国家形式だ。其処にあつては、我々はすべての社会集団、即ち連合体に国家形式を容認する、容認せざるを得ない。国家的形式とは、一の連合体が、其の全体性の立場に於て、其の連合体の統一を濫すものを適法性的に強制する権力発動をいふ。其れは勿論一の力の発動だ。外部的規制だ。併し其の根柢には、道徳性の内面的拘束がある。一の連合体の組員となるものは、其の連合体の共同目的を容認し、此れによる社会的統制を予定するからだ。社会契約の新しい意味が其処にある。個人は単位だ。連合体は全体性だ。多性とは違ふ。利害だけでは連合体を生まない。強制力の中心は、個人の人格の場合と同じく、個人に内在し、同時に此れを超越する価値でなければならない⁽³²⁾

というのである。杏村の考へる正当な国家形式は連合体の連合体、いわば複合的連合体である。そして先の「団体としての色彩」に相当するのが「連合体の共同目的」である。共同目的、換言すれば「共同社会的理念」にもとづいて連合体内の統制をおこなうのに、国家形式が必要になる。

だが杏村は、国家の本質的性質をその形式的であることのみと考へているのではない。もしもあらゆる連合体を含み尽した国家が成立したとすれば、その国家の範囲は共同的社会と同じものとなり、世界国家とでもいうべき範囲になる。しかしそれはひとつの連想であつて、現実の国家はそれよりも小範囲のものである。そして理論的には、国家の基礎に立つ連合体の数と、それぞれ連合体の連結の様式が不断に異なっている。小範囲で連合体の数と連結の様式が異なる原因は何か。杏村は、国家の範囲を現実的に制約するのは民族と文化の精神的集団意識であるという。民族の精神的結合感情は、個性的現実への敬虔からのみ生まれる、歴史生活を絶対的に肯定する体験感情である。すべての連合体において容認されるべき国家形式はまた、精神的集団意識にもとづいた個性的なものでもある。杏村の

考える国家の本質的性質はその「形式的」であると同時に「個性的」であることにあった。こうした杏村の観点からすれば、国家の機能のひとつである自衛機能が強大化することは、国家の「個性的」性質を損なうことになる。彼が、

民族と文化との個性権利を主張して、他の国家への侵害を為す態度を私は非難する。又其の個性権利を主張するところに国家の本質を認め、次に誤謬を含んだまゝの現実国家の権力発動を其のまゝに肯定して、或は資本主義的経営を後援し、軍国主義的対外策を擁護する態度を私は弾劾する⁽³³⁾

ということは当然であり、他国への侵害は、そうした国家の本質に反することになるのである。

国家が問題視されるべきなのは、まさしくこの本質に反する点にあった。そして国家が本質に反することは、やはり社会概念の不在と関係する。社会の一形式であるはずの国家が社会を内包してそれよりも上位に位置した場合、ある国家が「個性的」であることを主張して他の国家へ侵害を為す危険性は十分にあり得るであろう。そのとき、国家の強制力の中心は、「個人の人格の場合と同じく、個人に内在し、同時にこれを超越する価値」ではなく、国家に内在するだけの価値となる。杏村にとって、論理的に、社会は国家と区別され得るし、現実的に、両者は峻別されなければならない。この区別が明確に示されたのが、彼の「多元的社会観」であった。

第六項 社会と国家 - 多元的社会観における社会と国家の関係 -

杏村は社会と国家の関係をどのようにとらえているのか。

ひとつの目的社会にはそれに固有の強制の方法がある。政治的社会は、その目的が社会の外形的整理にあるために、特に強大な権力を持ち、強制の権力としては政治的権力ほど強力なものはない。この権力の背景をなすものが国家であり、「国家は、この着眼からすればまた一個の目的社会であると言はなければならない」⁽³⁴⁾。

しかし国家は単純にひとつの目的社会とはいえない。それは政治的社会である以上に、民族の歴史的団結であり、精神的内容をもつ共同社会でもある。ここで

注意を要することは、「一の共同社会としての国家と、一の目的社会としての国家とが重なり合ひ、その力の及ぶ範囲を共通ならしめて、国家は二重の作用をなしてゐること」⁽³⁵⁾である。共同社会としての国家は政治的社会としての国家の背景に立たなければならない。だが政治的社会としての国家が、共同社会としての国家の全部の力を奪い、国家の政治が民族生活の全体のはたらきを決定・支配するに至ったならば、それは政治万能の国家となってしまう。

だが、国家としての共同社会には背景が考えられる、それがより大きな共同社会としての共同社会的理念である。そのため国家は社会生活の最後の審判所ではない。国家の行動も審判を必要とし、その審判の基準は、国家の背景にあって国家をも批判する共同社会的理念であるべきはずである。それでも杏村は、

共同社会としての国家がその成員を拘束する力は、共同社会なるが故に、寧ろ情意的に根強く、知的に強制的ではない。この共同社会の或る一面を表現したものとして目的社会としての国家があり、その使用する政治的権力は甚だ強力⁽³⁶⁾

であることを認める。こうして現実的な国家にかかわる社会問題は、その性質が簡単な問題ではない。そこで、杏村は次の三点を確認すべきという。第一に、最も高い批判力をもつ共同社会的理念を考える。第二に、民族の歴史生活を具現する共同社会としての国家がある。第三に、国家が多くの目的社会を外形的に整理するひとつの目的社会としての国家のはたらきをおこなう。この最後の場合には、国家は他の目的社会と平行するだけの意義しかもたない。そのため、国家の支配力は他の目的社会の生活内容にまで立ち入るほど万能なのではない。また共同社会としての国家はその中にある多くの目的社会を支配するけれども、そのはたらきはおもっぱらこれら目的社会に民族的個性を付与することにある。そこで、目的社会の内容を批判する場合には、やはり背後の共同社会的理念の力を借り、国家はその代表者として立たなければならない。

以上のように考えた杏村は、それぞれの目的社会が自治的であるべきことを主張する。そしてたとえば法律について、彼は、

社会は多元的複合的である。その中に無数のアツソシエーションがある。此れをかりに連合体と訳して置きますが、連合体、即ち学校組合、各種の労働組合、宗教団体、消費組合等がそれぞれに自律的の法律を持たなければならぬ。

即ち一つの機能が本位とせられて、それにより連合体が組織せられ、その機能が本位とせられて、その連合体の法律が制定せられる⁽³⁷⁾べきであるという。ひとつの目的社会の中の問題は、その目的社会自体が自治的に決定する。それに対して他の目的社会は何の客喙をもなすべきではない。ただし、それらの目的社会は、相互外形的に接触し、衝撃する面があるであろう。そこで杏村は、

この衝撃を外形的に整理するものとして、一の目的社会としての国家があり、その点ではすべての目的社会は国家により決定せられるといはなければならない。目的社会としての国家はその背景に横はる共同社会としての国家、即ち民族の歴史生活としての国家に導かれながら、この決定をなすのであつて、その点では国家の政治的発動は、また十分に道義的でなければならない⁽³⁸⁾と考えるのである。そして、このように国家をひとつの目的社会とみなし、同時に社会を多元的・複合的な目的社会とみなす杏村の社会観が、「多元的社会観」（もしくは「複合的社会観」）であった。

彼は、社会についての従来の常識は「一元的社会観」であるという。一元的社会観と多元的社会観のちがいはなにか。多元的社会観では、社会の根底には「社会的要求」があり、それにしたがってそれぞれの社会があるとされる。そして、それぞれの社会ごとに、他の社会と結合する必要があれば相互に関係してより包括的な社会をつくるし、必要でなくなればその社会は解体する。一方、一元的社会観では、そうした結合や解体はなく、終極的にすべての個人は一元的に国家というひとつの組織に下属する。しかし多元的社会観においては、国家もまた、ある社会的要求から出てきたひとつの社会、この場合は政治的要求にもとづいて組織されたひとつの社会となる。ふたつの社会観のちがいは、社会と国家の関係の理解のちがいに直結する。それでは、なぜ国家はひとつの社会といえるのか。

杏村の多元的社会観の根底には、「個人の生活の内容は無限に個性的」という理解がある。「無限に個性的」な生活の中のひとつとしてたしかに政治的生活があり、諸個人は政治的価値の実現を求めてもいる。この要求に応じて国家が成立する。それは政治的価値の観点からみられたひとつの決定的構成であり、そこには必ず決定的組織がある。しかし社会はそうではない。というのも、「社会は歴史の進展に於て無限に決定せられて来、しかもなほ将来に亘つて無限に決定せら

る可く、我々に課せられた無限内容である。換言すれば社会は既決定的組織では無く、可決定的全体」⁽³⁹⁾だからである。そのため社会には国家のような決定的構成や決定的組織はない。可決定的全体をそれぞれの価値的観点から決定すれば、そこに学校組合、労働組合その他の決定的組織を成立させる。国家もまたこの種の決定的組織の中の一形式であって、「社会は此の決定的組織の無数を包容する」⁽⁴⁰⁾。そして杏村は、決定的組織を先にあった「連合体」(「アソシエーション」)と呼び、広範に社会と呼ばれるのは、こうした連合体の総括名であると説明している。

既にみたヘーゲルがそうであったように、国家を社会の究極と考える傾向があるが、多元的社会観からするとそうはならない。国家はいくつもある連合体のひとつである。そのため、「すべての集団が国家を目標とするのでは無く、国家も亦他の社会的集団と共に其れ自身で完結したものでは無く、共同社会的理念を追求し、共同社会的理念によつて批判せられる」⁽⁴¹⁾のである。そしてこれが多元的社会観の帰結であった。

ところで、京都帝大で哲学を講じていた西谷啓治は、国家についての見方を次のように論じている。

国家を法の見地からのみ見ることは、世界のうちで天賦の人権をもつ個人、即ち世界市民性をもつ個人を中心とし、従つて初めから国家から自らを疎外した立場に立ち乍ら、然も同時に国家の内部にあつて国家へ法的に関係するといふ態度に基く。いはば囚にゐて、内から然も外的に見ることである。それは恒に国家と個人との間の対立を含む。然るにかかる個人主義の立場からは、〔中略〕個人と個人との関係即ち社会といふ以外の結合は考へられない故に、国家を法としてのみ見る此の立場は、社会を基準にして国家の社会化といふ仕方での対立を消さうとする必然的傾向を含む。それは国家の内面から国家を社会へ解消する傾向である⁽⁴²⁾

ここで西谷が指摘する「傾向」は、国家を社会のひとつと論ずる杏村にも認められる傾向といえるであろう。ただし、杏村の場合は、国家の社会化にとどまるのではなかった。というのも、彼は、西谷のいう「社会といふ以外の結合は考へられない」ことはなかったからである。それでは、どのような結合が考えられるのか。また、国家はそれに当たらないにしても、可決定的な社会の究極はどうなる

のか。彼の考える究極は実は社会ではなかったのである。杏村は次のように述べている。

無限の決定の究極に於ては、すべての人口素材は連合体として決定し尽され、其等の連合体は又互に関係せられ、統轄せられて、全人口素材を包容しての一大社会渾一体を組織するに至ることを予想とする、否な寧ろ理想とするのである。此の意味に於ての社会概念は一の理念である。此の理念の実現の究極には、社会は完全に一の人格となり得るであらう⁽⁴³⁾

そもそも社会の究極的な構成はない。論理的につきつめたとき、そこに残るのは構成ではなく理念なのであった。そして、理念としての社会が実現するとき、そこでの結合は、人格としての結合になると考えられていた。だが同時に、杏村は、こうした論理が現実の社会問題の解決に即有効であるとは考えていなかった。社会を理念と認める杏村は、そのように認めるからこそ、

理念としての全体社会概念は、世界の永遠平和の問題には重大なる関係を有するとしても、現在の社会問題の解決には直接の関係を有しない。現実における広義の社会は、互に種類を異にする無数の連合体の一大複合体であつて、其等の複合は部分的に鏈関を成立せしめて居るとしても、全体の統一的組織を構成せしめることが無い⁽⁴⁴⁾

との結論に至るのである。要するに杏村は、理念としての社会を主張するだけでは現実の問題に対応しきれないことを認めている。しかも、杏村の多元的社会観は、彼が考える理想社会の前では、論理的に消滅せざるを得なくなる。それはどういうことか。このことには、「理想」についての彼の理解と「理想主義」という彼の立場が決定的な意味をもっているのであった。

註

- 1 大槻宏樹「近代社会教育論の展開過程」(『社会教育論者の群像』、全日本社会教育連合会、1983年)、371ページ。
- 2 吉野作造「現代通有の誤れる国家観を正す」(『吉野作造選集1』、岩波書店、1995年、初出1921)、269ページ。

- 3 永井亨『国民精神と社会思想』、巖松堂書店、1924年、69～70ページ。
- 4 土田杏村「教化に於ける具体的聡明の欠乏」(《全集三》)、初出1924年、371ページ。
- 5 同前、372ページ。
- 6 宮坂広作『近代日本社会教育史の研究』、法政大学出版局、1968年、478ページ。

宮坂の研究は、著書名からわかるように、本来杏村の社会概念を分析することを主目的としたものではない。それでも本論で取り上げたのは、もともと杏村についての研究が進んでいない現状で、彼の思想構造においてその社会概念を分析したひじょうに数少ない研究のひとつであるからにほかならない。

- 7 土田杏村「教育目的論」(《全集四》)、初出1923年、225ページ。
- 8 同前、226ページ。
- 9 同前、229ページ。
- 10 同前、230ページ。
- 11 同前、232ページ。
- 12 土田杏村『社会哲学』、日本評論社、1928年、43ページ。
- 13 同前、45ページ。
- 14 同前、47ページ。
- 15-16
同前、48ページ。
- 17 同前、49ページ。
- 18 土田杏村「教育目的論に於ける社会と個人との対立問題(上)」(『自由教育』3号、1924年12月)、4ページ。
- 19 土田杏村「教育目的論に於ける社会と個人との対立問題(下)」(『自由教育』7号、1925年7月)、8ページ。
- 20 同前、9ページ。
- 21 同前、10ページ。
- 22 同前、13ページ。
- 23 土田杏村「ナショナルギルドの社会論の文化主義的修正」(『雄弁』、1920年9月)、25ページ。

- 24 同前、27ページ。
- 25 同前、28ページ。
- 26 同前、30ページ。
- 27 同前、31ページ。
- 28 土田杏村『社会哲学原論』、内外出版、1925年、初出1922年、238～239ページ。
- 29 同前、239ページ。
- 30 同前、242ページ。
- 31 同前、243～244ページ。
- 32 同前、245ページ。
- 33 同前、249ページ。
- 34 土田杏村『思想問題』（《全集三》）、初出1929年、86～87ページ。
- 35 同前、87ページ。
- 36 同前、89ページ。
- 37 土田杏村「法律の解釈と多元的社会観」（『中央法律新報』、1922年8月）、12ページ。
- 38 土田杏村『思想問題』、90ページ。
- 39-40
土田杏村「三権分立説の否定と議会代替機関の構成原理」（『表現』、1922年5月）、15ページ。
- 41 土田杏村「普選の実行と今後の教育」（『教育研究』、1925年10月）、18ページ。
- 42 西谷啓治『世界観と国家観』、弘文堂書房、1926年、12～13ページ。
- 43 土田杏村「三権分立説の否定と議会代替機関の構成原理」、16ページ。
- 44 同前、17ページ。