

「大東亜戦争」と「八紘一宇」

—近代からの撤退戦としての世界最終戦争論—

林 尚之

はじめに

「大東亜戦争」とは何であったのか、この問いは歴史学の永遠のテーマである。「大東亜戦争」および「大東亜共栄圏」という呼称には、急速な近代化のプロセスにおいて社会が必然的に抱え込んだ矛盾が集約されている。だからこそ、これらの言葉は、戦後七〇年以上経ても拭い去ることができない「染み」として残存し続けた。戦後の人文社会科学は、これらの言葉が有する「高揚」や「陶醉」から急き立てられるようにして距離をとり、

政治現象・社会現象のなかにその兆候を嗅ぎ取っては糾弾してきた。しかし、いくら糾弾しても、これらは完全には清算できない「染み」であり続けてきた。だからこそ、右派はそれを左派イデオロギーによって歪められた歴史事象として肯定的なものへと昇華しようとし、一方で左派は、保守政治の隠された本音として告発してきたのである。だが、誤解を恐れずにいえば、「大東亜戦争」「大東亜共栄圏」といった言葉が現代社会の深部に滞留し続けるのは、それらの言葉がいまある日本社会、さらには

えば、いまある国際社会とは異なる「新秩序」の可能性を示唆していたからではないか。つまり、それらの言葉が想起させる出来事や思想が、近代世界とは異なるオルタナティブな世界への人々の希求の結晶として、悪魔的なまでの魅力を醸し出していたからではないか¹。

さて、「大東亜戦争」という呼称を用いること自体が、ある特定の政治的立場に与するものと批判された時代があったことは記憶に新しい。歴史学では「アジア・太平洋戦争」という呼称が一般的であり、「大東亜戦争」という呼称は、学術用語としては不適当だという指摘もある。しかしながら、当時の日本人の多くが「大東亜戦争」という言葉・理念に魅了され、熱狂したことは否定できない事実である。そこで、本稿においては、当時の「大東亜戦争」という言葉そのままを用い、「大東亜戦争」とその大義となった「大東亜共栄圏」の思想が、侵略戦争を正当化するイデオロギーであったということを実践と認識した上で、その思想的営為を炙り出したい²。

米英蘭各国との戦争状態に入る中で、東条内閣は一九

四一年一月二日の閣議において、日中戦争を含めて対連合国との戦争を「大東亜戦争」と称することを決定した。日本は、日中戦争と同様に、対米英戦争を「大東亜新秩序」建設を目的とした「聖戦」とする論理を手にした。満洲事変から支那事変、対米英戦争といった日本の戦争は、これまでの「自衛戦争」という建前から、「東亜新秩序」建設のための「大東亜戦争」に大きく変貌を遂げたのである。「大東亜戦争」が日本憲政史の暗部と評価されてきたのは、この戦争の論理が「自衛戦争」を超えて、国際法上、決して許されない論理に基づいたものとなっていたからである。

これまでの研究では、「東亜新秩序」思想、「大東亜共栄圏」思想は、「非常時」という例外状況が要請した近衛新体制運動などの革新政治の所産であるとともに、明治維新期から存在したアジア主義の到達点として位置付けられてきた。「大東亜共栄圏」論に関しては、昭和研究会、京都学派、松下正寿や神川彦松などの国際政治学者の研究を通じて、それが思想的には、近代主権論の超

克を企図するものであったことが明らかになっている。³ また、アジア主義の思想潮流に位置付ける研究に関しては、思想史および政治経済史の分野で一定の蓄積がある。これらの先行研究をふまえつつ、本稿では、「大東亜共栄圏」思想の根本原理であり、アジア主義イデオロギーの思想的バックボーンともなった「八紘一字」の思想に着目する。特に、「八紘一字」の提唱者である田中智孝⁴と、その三男である里見岸雄の思想を祖上にあげる。

田中は、日蓮の予言にもとづいて、国家を超えて世界統一を図ることが日本国家の存在理由であると喝破した革命思想家であり、「八紘一字」という言葉を造ったことで知られている。「八紘一字」とは、世界を一家のよう⁵にひとつにすることで世界平和を実現するという考えであり、一九四〇年代には侵略戦争を「聖戦」化するスローガンとなった。

もともと田中が「八紘一字」を着想した原点は「神武天皇檀原遷都の詔」であり、「八紘一字」を成語化したのは大正二年以降である。ただし、田中はそれ以前の明

治三七年の『世界統一の天業』のなかで、後に「八紘一字」として成句化される精神を披瀝している。

この「八紘一字」は、里見岸雄をはじめとする国柱会関係者だけでなく、石原莞爾をはじめとする陸軍関係者、官僚等々が使用することで、社会に浸透し、第一次近衛内閣の「基本国策要綱」で取り入れられ「国是」となった。黒岩昭彦によれば、「八紘一字」が「国是」とされること⁶に対し、帝国議会の審議では批判や疑義があったという。それにもかかわらず、戦時下の「高揚」のなかで、「八紘一字」そのものに対する批判や疑義を受け止めた議論は深まることはなかった。

戦後の研究においても、この「八紘一字」という言葉に関しては、アジア主義のコンテクストでは様々な角度から検討されてきたものの、田中自身の思想的含意についての検討は不十分である。戦時期に、「大亜細亜協定」などのアジア主義イデオロギーのネットワークが各界を網羅し政策決定に一定の影響力を誇っていたことは周知の通りである。松浦正孝は、アジア主義は単なるイデオ

ロギーではなく、官僚・軍部・政治家を横断的に結合させたネットワークの紐帯となっていたことを指摘している。このアジア主義は、他のイデオロギーによって補充されることで機能してきた側面があり、幾つかの類型があつて一義的には定義することは困難であるが、そもそも戦時期にアジア主義が広範なイデオロギーネットワークとなり得たのは、「八紘一宇」と共振する部分があつたからといえよう。特に、「理想主義的アジア主義」は、田中の「八紘一宇」が重要な思想的バックボーンとなっている。「理想主義的アジア主義」は、社会主義や共産主義に近く社会的平等を重視するものであつた。この「理想主義的アジア主義」者の代表的な人物である石原莞爾は、田中と里見の日蓮主義思想にもとづく「八紘一宇」の思想から多大な影響を受けていた。

以上から、「大東亜戦争」を「聖戦」として絶対化した思想を解明するには、「八紘一宇」を単にアジア主義のコンテキストに位置付けて検討するだけではなく、オリジナルな思想としての含意を見据えた上でその思想性

を究明することが不可避である。

そこで、本稿では「八紘一宇」の提唱者である田中と、その継承者である里見の思想に焦点を当て、「八紘一宇」の概念を起点にして「大東亜共栄圏」思想を考察する。その際、田中と里見の思想には、ウルトラ・ナショナリズムという意味での超国家主義には回収できないラディカルな側面がみられる点に着目したい。この点について、中島岳志は、田中智学のアジア主義を、国家を超える普遍的な価値へのコミットメントという意味での「超国家主義」の枠組みで捉え分析している⁸。また、筆者は拙稿において、田中・里見・石原の最終戦争論は、主権国家・資本主義・国際法秩序といった近代システム全般からの撤退戦という側面が強いことを指摘している⁹。

「八紘一宇」は、ウルトラ・ナショナリズムという意味での超国家主義という枠組みだけでは捉えきれないものである。「八紘一宇」「東亜新秩序」「大東亜共栄圏」といった思想や出来事は、現実には不可能な企てであり、だからこそ空前絶後の荒唐無稽さとともに悪魔的な魅力が付

随していたといえよう。この点に着目して、「大東亜戦争」と「大東亜共栄圏」を「聖戦」として絶対化した「八紘一字」の思想的含意をみていかなければならない。

第一章 田中智学の「八紘一字」

田中は、明治三七（一九〇四）年の『世界統一の天業』で、後に「日本国体学」として体系化される思想の土台を著した。そこでは「八紘一字」は明確には成句化されていないが、その思想の本義が開陳されている。田中は、この『世界統一の天業』をもって道義的世界一家主義を明らかにしたのである。

田中は、宇宙の無限の時空間のなかで地球は塵芥にすぎず、その塵芥のなかで利害の衝突が生じているのは、国と国の区別があるからにはかならないとする。人類の究極の幸福と絶対平和は、世界そのものの帰趨として世界が一つになることでしか達成されない。田中にとって、世界統一とは歴史の必然である。田中が先導した日蓮主義運動は、災害の被災者への救援活動、救ライ活動、立

憲養生会などの政治活動、文芸活動と全方位的で、それらの運動のすべては日蓮の予言成就を目的とするものであった。それらは預言者信仰にもとづく思想・運動であったといってもよいだろう。それゆえに、田中の思想と行動は、超国家主義的な性格を帯びていたのである。

国柱会教学は、日蓮の予言を独自に解釈した田中の予言によって構成されている。その教義は、観念性を排して、徹底した実践を重視するものである。仏国土の到来を彼岸ではなく此岸に観取したのも、田中の思想が最終戦争というハルマゲドンの後に絶対平和が訪れるという終末論的救済観にもとづくものであるからである。アポカリプスに解放を求める終末論的救済観が、現状打破的な社会改造の牽引力となっていたといえよう。

田中は、つねづね個人の幸福は、一身の幸福だけでは実現せず、世界平和が常でなければ一身の安寧幸福は成り立たないと説いて、世界統一が歴史の趨勢であるとしていた。田中が目指したのは日本人の幸福ではなく、人類全体の幸福であった。人と人との争い、国と国との争

いは、国が分立しているからこそ起こるものである。世界はいずれその対立の限界値で起きるハルマゲドンを通じて、国家の消滅、すなわち世界統一にむかう。¹⁰それは天業、すなわち天意によってもたらされる事業である。こうした思想に基づき、田中は道義的世界統一を説き、武による世界統一を否定していた。

若し世界の統一といふことを以て、『強いものが弱いものを押し、他の利福を奪っておのれ一己の幸福とするの謂ひである』と解しては、大騒動である、世界はいつも爾いふ考の上に立て居るので、争ひが絶えないのである、今予がいふ所の、世界統一といふのは、人欲の勝手から打算しての統一ではなくして、天意から来った統一である。¹¹

このように、田中は、武による世界統一では弱肉強食の世界は変わらないとしていた。では、天意から来た統一となにか。田中は、政治的統一を認めていたが、その

ためには、まずもって道義的統一が大前提であるという。つまり、世界統一は天意であるから、それに恭順する意志が湧出したときに、人類の道義的統一が単なる理想ではなく一つの厳然たる事実となるというのである。

公明正大、天の私なきが如き、神聖なる道念を標準として、その光明の中に人生を安住せしめ、その威力の下に人類を善化して、知らず識らず帝の則に従ふといふような工合に、世界を挙げて一の巨大なる公人として、天の高大と、地の厚大とに配し、天地と共に運行して、理に安んじ、義に依り、道を行ひ、諸の禍害危険より脱離して、永遠不朽なる平和と光明とを、地上に現出し様といふのである、この大標準の下に帰し集まで、彼の区々紛々たる思想が蕩然として拂われ、人類すべてが、この光に浴し、この力に服する時、正しく世界は靈的に統一せられる、これを道義的統一といふのである。¹²

田中にとつて、世界統一は、政治的統一に先行する道義的統一である。道義的統一とは、聖なる道に従うこと、すなわち靈的な統一を意味していたのである。靈的な統一とは、天意に従うことであるが、それは道に従うことでもある。道とは因果の法則であり、宇宙の法である。田中の法華経の解釈に関しては割愛するが、田中の日蓮主義的国体論とは、社会改造、さらには人類救済の実践であった。田中の日蓮主義においての救済とは、日本にとどまるものではなく、世界全体の救済、人類全体の救済をも意味していたのである。それは仏法が歴史を貫通し、人類に妥当する普遍性を備えていると田中が考えていたからにはほかならない。

では、極楽浄土を彼岸ではなく此岸において実現するということは、何を意味するのか。予言成就の障壁は、生命が限りあることにある。絶対の真理を彼岸ではなく、此岸で実行することは、絶対平和を人類の有限な時間において実現することである。だからこそ、田中は予言成就の主体を個人ではなく、君主制国家においたのである。

日本国とは、まさに世界救済のために存在し、天皇の神聖は血統の連続性にあるというよりも世界救済という天業の実行にある。すなわち、日本国における万世一系の皇統の比類なきは、世界の覇をめぐす君主たちとは異なり、世界の道義的統一の実行を君主制によつて保障する点にある。過去から現在、未来に続く万世一系の皇統は、天業の永遠不滅性を意味している。世界の道義的統一の完遂は一朝一夕ではかなわず、その実行は有限な時間に限界づけられているからである。

道義的統一といふものは、単に理想主義ばかりではなく、その実行が永久的でなければならぬ、換言すれば、其実行者が、少なくとも人類の発生と共に、若しくは先だつて、既に己に実行者であつて、且つ人類のあらん限りの未来までも、永く実行者でなければならぬ、さういふ実行者によりて、世界は始めて靈光ある統一を成就することが出来るのである。¹³

世界統一は、真理の体现者のみが可能であり、その真理は歴史を超脱した永久のものであるから、その真理の体现者も永久不滅でなければならない。田中は、世界の統一を遂げるためには、永遠不朽の存在、つまりその使命を未来に渡り子々孫々に垂統される一統が存在しなければならぬという。長きに渡る実行が可能になるには、その実行者は個人ではなく、天によって遣わされた王統でなければならないのである。田中はインドの転輪聖王の王統である釈迦種族こそが人類社会の最古の世界統一の王家であり、日本国の祖先は、そのインドの転輪聖王家の流を汲んでいるという説をとる。¹⁴

しかし、田中は、世界統一の実行者であり指導者である者は天皇に限らない、道義は日本の専有物ではない、ともいう。田中は、日本国体の淵源、つまりは建国の使命を世界統一の天業としたが、それは日本のみならず宇宙を貫徹する真理であると考えていた。

神武天皇の建国に於ける偉大なる御理想を、種々の

方面から観察した其最終究極の帰着点は、是より述ぶる「絶対平和」といふことにある、是が正しく日本建国の本領骨目であつて、随つて最も明確な主義的発動を、天皇の御事蹟中に窺ふことが出来る。¹⁵

このように、田中は、日本建国の理由を「絶対平和」の実現であるとみていた。その田中にとつて「絶対平和」とは、冷戦や戦争の休止といった相対的な平和ではなく、地上から戦争が完全に消滅し、未来永劫続く平和であつた。そのためこそ、日本人という天業民族が存在し、日本国があると考えていた。

しかし、日蓮の予言では、最終戦争を経由しなければ「絶対平和」は到来しない。このことは、田中が道義的世界統一を説き、武による世界統一を否定していたことと矛盾する。しかし、田中は、道義による武それ自体は否定していなかった。むしろ正義を護持するためには大なる武を要する、としていたのである。つまり、田中は、国家の利欲すなわち「国欲」による武は否定してい

たが、道義によってこそ武は相手に屈服ではなく信服を、屈従ではなく帰依をもたらずとし、道義にもとづいた武は否定していなかった。また、田中は、国家のためではなく世界のために世界を統一する、その担い手が日本であると考えていた。それゆえに道義を僭称する帝国主義的世界統一を批判しながらも、日本の道義統一のための戦いが、なぜそのような詐称に陥らないのかを、田中は自問することはなかった。田中にとつて、日本国とは先天的に、国の成り立ちからして、天業を全うするために遣わされた民族であつたからである。このような独善性・純粋性は、賢王信仰から発していた。田中の思想の核心部分は日蓮という預言者に対する絶対の信仰にあり、それゆえに、田中にとつては、その日蓮の予言が切り拓いた世界救済のヴィジョンを全うすることがなによりも優先される。上行菩薩は、鎌倉期には日蓮として、未来に天皇としてこの世界に再臨するが、その二度目の再臨は、愚王との「前代未聞ノ大闘諍」というハルマゲドンを経由した天皇による世界統一であり、この一連の予言を信

仰するのが賢王信仰である。このような信仰こそが、日蓮主義思想が有する革命の牽引力であり、妥協を許さない独善性はその副産物であるといえよう。

苛烈な預言者信仰を持っていたがゆえに、国柱会のみかでも急進的な日蓮主義者であつたのが石原莞爾である。石原の信仰の核は、教義というよりも、仏法を世に広めるために降臨した上行菩薩である日蓮という預言者が織りなす予言に対する信仰である。ここでの日蓮の予言とは、厳密には、田中の解釈を通じた予言である。その意味では、石原が帰依したのはあくまでも田中の予言であつた。

田中の日蓮主義思想の特徴は、その世俗主義的な社会改造思想にあるが、これは浄土真宗の救済とは対照的である。浄土真宗は救済を現世ではなく彼岸に設定する。煩惱にまみれて不完全な人間はこの世では仏になれないが、信心を持ち、阿弥陀仏を唱えればあの世で仏になる身になることができるというのが浄土真宗における救済である。この救済の論理は、民衆に広く深く伝播し根を

下ろしている。このことは、日本では宗教といえれば救済論がメインであることからいえる。西欧では、宗教は神と世界と生物との関係性を軸にした世界観であり、救済論はその一部でしかない。しかし、日本では世界観、価値観としての宗教の側面は弱く、救済論がメインとなっている。このことはたとえば、キリスト教の受容にも影響している。日本におけるキリスト教徒がカトリックよりもプロテスタントのほうが多いのは、浄土真宗の影響を受けた日本の精神的土壌、さらには近代の聖俗二元論の影響を受けて、宗教があくまでも個人の私的な領域として捉えられているからである。¹⁶日本では、キリスト教の救済論の部分だけが受容され、その世界観の核にある「神の国」思想は民衆に強いインパクトを与えなかった。キリスト教も浄土真宗と同様に、個々人の死生観に影響を及ぼしたが、体系的な世界観は民衆のあいだに浸透しているとはいえない。それは、宗教の現代的意義が、現世での安穩と死後の極楽浄土への往生を軸とする救済論という側面で存在していたからにほかならない。その

傾向は日本ではより顕著である。儒教も仏教もキリスト教も日本式になれば、この世、あの世を問わず、人間心の御利益主義という性質を持つてしまう。キリスト教の神による世界の創造と神と人間との契約などといった世界観は薄められ、信仰は個人の内面領域として私事化している。宗教が本来的に有している社会変革性は、日本では十分に発揮されず、宗教は社会公共の領域への参画を促すものとして機能してないのである。

日本において、こうした浄土真宗的な救済観を打破する可能性を有していたのはキリスト教ではなかった。キリスト教は、本来的には社会変革性のある宗教であり、西欧では近代化のエートスとなった。日本においては、キリスト教のように近代国家のエートスとなったのが天皇信仰である。しかし、仏教のなかでも日蓮仏教は、救済論を軸としながらも、あの世ではなくこの世で人類の救済を企図するものであり、それゆえに、現実の政治との厳しい対立、摩擦を経験してきた。¹⁷

近代で最も成功した革命思想はマルクス主義であると

いえるが、マルクス主義と同等に近代日本で革命思想として現実の政治に影響を与えたのが日蓮主義であった。日蓮主義思想が現実の政治・社会に対する批判精神を持ち得たのは、救済を彼岸ではなく此岸に求めたからである。田中は、日蓮の予言を遠い未来ではなく近い未来に想定していたが、それ以上に、日蓮の予言のもとで国際情勢・政治情勢を読み解いていた里見や石原にとって、日蓮主義とは葬式仏教ではなく現実の社会を改造する世直し宗教として影響力を持っていたのである。要するに、里見や石原にとって宗教は、ソーシャルなものであって、私事的なものではなかった。宗教をソーシャルなものとして捉えれば、現実の政治との摩擦、対立が生じることは避けられない。とりわけ里見や石原といった国柱会の第二世代にとって、大正デモクラシー、そして昭和の危機を経験するなかで社会改造への志向性が高まって不思議ではない。田中と違って里見・石原の世代は、世界救済を説く国柱会のドクマをそのまま継承することはできなかった。マルクス主義を経験した日本社会で、社会

改造の必然性を宗教的信仰として語ることはもはや不可能であったのである。このことは、里見が田中の日蓮主義の世俗化、脱宗教化を経ることなしに自らの国体科学を創成できなかったことにみとれる。では、田中の「八紘一字」の思想は、里見においてどのように継承されたのだろうか。このことを次にみていきたい。

第二章 里見岸雄の「八紘一字」思想と新たな世界秩序

構想

昭和十四（一九三九）年十一月に田中が亡くなり、田中の弟子による功績顕彰の運動が活発化した。三男である里見は『八紘一字―東亜新秩序と日本国体―』を著して、「八紘一字」が田中の造語であることを喧伝するのとに一役買っている。中国大陸での戦線拡大によって、「八紘一字」の実現が戦争の目的であるかのように喧伝されていたが、そのプロモーター役となったのが里見であった。里見は、「八紘一字」の思想的意義を論理的に展開し、その論理に基づいて、明確に満洲事変や日中

戦争の歴史的意義を説いていたのである。

里見は、第一次近衛内閣において対中政策を担当する国策機関として設置された興亜院に關係している。『八紘一字—東亜新秩序と日本国体—』には、「東亜新秩序の体制に関する記述は、常任幹事として研究討議に参与したる興亜委員会に於て決議せるところの思想に基いてる¹⁸」と里見本人が書き記している。

興亜委員会は、泥沼化している日中戦争を解決するための国策研究を行うべく、興亜院総裁が諮問し、これに答申する特別機関として平沼騏一郎内閣のもとで設置された。興亜委員会は、委員長平沼総理を中心にして、委員と幹事で組織されていた。里見はその常任幹事として参加している。昭和一四（一九三九）年十月二十七日に、幹事会の委任で里見が作成した「東亜新秩序宣言案」が採択され、幹事会で調整が行われた。十一月二十五日には首相官邸で第一特別委員会が開催され、里見は答申案の説明を行っている。

そこで里見は、日本の過去の植民地政策が侵略主義的

であったことを自己批判・自己反省することが必要であるとし、さらに、「八紘一字」の精神により、ヨーロッパから影響された帝国主義的な権益思想を徹底的に清算することが肝要であると強調し、日滿支連携を「東亜共同体」や「東亜連盟」という名称でとらえることを批判している¹⁹。その里見の「八紘一字」の思想は、興亜委員会がまとめた「東亜新秩序基本方針」に反映されることになった。

では、実際に対中政策として昇華された里見の「八紘一字」の思想とはどのようなものであったのか。以下、詳しくみていきたい。

二一 里見の「八紘一字」思想

里見は、満洲事変に関しては世界の歴史に一大転換をもたらした意義ある戦争として評価していた。しかし、支那事変については批判的であった。里見は、日本の対外政策を侵略主義ではないとしながらも、支那に対しては「日本は綾威の然らしむる処、根本の逸脱こそしな

つたが、一方に於ては支那に対し、欧米の帝国主義的侵略の態度に影響せられ、支那と交る方針に於て顕著に唯物的、権力的態度を以て臨みたる事必ずしも絶無とは言ひ難いのである」と述べて、抗日運動が激化する要因を日本の態度にみていた。また、満洲事変そのものに関しては肯定的であったものの、満洲国建国後の対満政策については、「満洲人を愛さずに満洲の物を愛する唯物的傾向が随所に看取出来る。これでは到底、まことの日満一徳など思ひもよらないのである」として、五族協和、王道楽土といった理念と、現実に行われている「唯物的、権力的」に服従させる対満政策との乖離を批判している。

里見は、真の意味で日満支三国一体化するには、共通の事業のための協力関係を構築しなければならないという。「換言すれば三国は、世界史上未だ前例なき、道義的結束により、天業恢弘の国家連合体として、強大なる一体系をつくりあげ、以て、世界に対応するところがなければならぬといふのがわれわれの動かすべからざる信念である。世に所謂東亜連盟とか東亜協同体とか又は東

亜共同体とか曰はれる構想ものは、いづれもこの国家連合体を指すものである。東亜新秩序は、三国がその内政に於て各自に独立自由である事を内的条件とし、而して、新秩序そのものに於ての権利義務に關しても亦全く平等である事を外的条件とすべきは論をまたぬ処である」としつつも、新秩序における意志決定は「日本を盟主中軸と為し、指導者となす、明朗なる有中枢的体制たらしめねばならぬ」とし、むしろ日本の指導がなければ、外形的な自由平等の国際連盟が陥つたように権力主義に墮落してしまうという。

このように里見は、国際連盟が主権平等の原則を建前にしながら、実態として西欧列強の実力主義を招いたことから、東亜新秩序の政治体制においては、日本の指導が必要であるというのである。

さらに里見は、東亜新秩序の経済体制における日満支三国の互恵扶助は、欧米の帝国主義的な中国搾取と、ソ連の共産主義的な中国支配の清算とともに、日本の中国市場を独占せんとする利己心の清算を前提に成立すると

して、「支邦を支邦の支邦たらしめるといふ事、即ち欧米ソ連、及び日本自身の搾取対象たる事から解放する事が、東亜新秩序の経済体制に於ける根本的前提である」と、日本自体がまずは西欧の帝国主義的イデオロギーから脱却しなければならぬと説いている。

以上のように、里見は、欧米の帝国主義、ソ連の共産主義による中国支配から脱却することを強調するとともに、東亜新秩序の創設をはかる聖戦の意義を、日本の旧来の侵略主義的な対外政策の刷新にみたのである。具体的には、中国に於ける租界の回収、治外法権の撤廃、関税自主権の確立、外国駐兵権の廃止等々の、侵略主義的国際体制の廃棄を意味していた。

この時期、昭和研究会や京都学派などにより東亜共同体論が提唱されていたが、先に述べたように、里見は「東亜共同体」や「東亜連盟」にも疑義的であった。「八紘一宇」は東亜に限らず、全世界を視野に入れるものであるから、東亜の地域性を連想する「東亜連盟」よりも、道義連邦又は天業連邦という名称が好ましいとしている。里見が

「道義連邦又は天業連邦の称呼ならば、たとへ、目今に於ては日滿支三国間に成立するものであるとしても、その将来に於ては東亜に、全アジアに、更に全有色民族国に、一層拡大しては全世界のあらゆる被抑圧民族及び国家に妥当するのみならず、つひには全世界の全民族、全国家をもつろはしむるに足るであらう」と述べていることからわかるように、「八紘一宇」という概念は、東亜という限定された地域ではなく全世界を包括した世界秩序として使用されていたのである。

このように、里見は基本的には満洲事変、支邦事変後に、「八紘一宇」の思想を自身の思想のなかで撰取し錬成していた。周知の通り、満洲事変は、里見の信仰上の友であり同志である石原が最終戦争のもとで入念に計画した戦争である。石原の最終戦争論は、賢王信仰をベースにして構想されたもので、石原が設計しようとした最終戦争のヴィジョンは終末論的救済論を前提にしたものである。この終末論的救済論については拙稿で論じたのでここでは言及しないが、里見は、戦後、石原が最終戦

争不可避免論と最終戦争回避論のあいだで動揺したのとは異なり、一貫して最終戦争論を堅持していた。その一方で、興亜院委員会に関与し、天皇機関説事件では国体憲法学を全面展開したように、現実の政治に対する関与や分析を積極的に行った。そのため、実際の救済論は、資本主義経済の超克を社会救済の軸に据えて、最終的には世界国家の建設を展望するという社会改造論を展開していた。

『八紘一宇—東亜新秩序と日本国体—』では、軍部批判は後景に退いているものの、里見は、陸軍省の依頼で執筆された『日本興廢の前夜』においては、資本主義の擁護者たる軍部に対する批判を展開していた。²⁷しかし、他方で、里見は満洲事变直後の政治状況、国際情勢において、日本社会の改造とともに、満洲国の積極的経営を論じている。

日本の行詰りを根本的に打開し、よろこびに充ちた新しい社会を建設せんが為めには、一方に満蒙を経営す

ると共に他方是非とも日本の社会組織を徹底的に改造せねばならぬ。いかに満蒙を積極的に経営する事になつても、日本の社会そのものが依然たる資本主義組織では、民族の楽園は実現されない。資本主義組織はそれ自身いまや崩壊の一途を歩んでゐるが、その崩壊を促進して新しい社会組織、即ち一君万民共存共栄の生活組織を築きあげなければならぬ。²⁸

里見は独占資本による階級対立の激化において、プロレタリア、ブルジョアの双方の存在意義、あるいはブルジョア政党と軍隊との関係性の改善や、国家の資本主義経済への介入といった現況を評価した上で、共存共栄社会にむけてブルジョア中心の経済組織の解消を主張している。里見にとって社会改造は、一国史的な枠組みではなく、世界的な規模での動勢であつた。

植民地政策は、どこの国でもたいい支配国の我利我利主義でかためられてゐて、毫も共存共栄でない。こ

の帝国主義的、軍国主義的列国の植民政策を根本的に転換させる事は、全世界を優強者の征服搾取から救つて、開發的共存共栄の段階に推し進める第一歩だ。將來、世界は今日より一層緊密な体系をとげなければ、結局全世界の人間が生活出来なくなるにちがひない。即ち世界的体系化が行われなければならぬ事になるのは必然であるが、この世界的体系化の実践的第一歩を日本と満蒙との關係によつて踏み出す事こそ、むしろ日本の世界的使命ではないか。²⁹

これは満洲事變の勃発から満洲国建国に至るまでのあいだに書かれたものであるが、里見が満洲を日本民族の生命線とし、満洲の開拓を「世界的体系化の実践的第一歩」として評価したのは、「八紘一字」という共存共栄社会建設といった世界救済の一継起として位置づけていたからである。戦後、里見は、生命弁証法的視座から世界史をとらえて、世界それ自身がその客観的法則にもとづいて発展し、世界最終戦争を経て歴史の終焉に至る

という終末論のなかで、第一次世界大戦、第二次世界大戦、敗戦を経た冷戦の歴史を把握するようになる。³⁰ 里見にとつて、満洲事變は既存の世界秩序の転換に日本が主体的に参画する出来事であつたのである。

以上のように「八紘一字」の思想にもとづき、里見は、その時々々の状況判断により軌道修正しながらも、新たな世界秩序を構想した。では、里見が構想した新たな世界秩序とはどのようなものであつたのだろうか。

二二 里見の世界新秩序構想

「ああ、「人類同善四海一家」この大理想こそ天業の目標である。この天業の目標たるものは凡そ、人類道義の理念よりすれば、いかなる聖賢も皆、茲に調印を求めたる最高、普遍的の観念であつて、仏陀も之を説き基督も之を曰つたのである。だが、それは単に理法を説いたものであつて、之を実現するに足る組織的力を養ひ、之を事業として残した聖賢は一人もない。唯、全世界に日本の皇室だけが、多くを語らず、むしろ黙々、この理想を

目標として、驚くべき大組織を以て、ひたすら、実現の天業を起こされたのである³¹と、里見は、天皇を戴く大日本帝国こそが「人類同善四極一家」という天業を実行するために召された実行組織であるとしていた。であるから日本国家は道義の力をもって、天業をこの世界において顕現し、世界を変革する責務を担っているとしたのである。

現在の国際社会の秩序とは、列強の妥協のもとでの臨時的な安寧であつて、しかもその列強間の妥協が成り立つのは、列強相互の勢力が均衡状態にあるときで、一旦その均衡状態が崩れると「力は正義なり」の原則に従つてたちまちその秩序は破壊され、侵略や支配が行われる。世界はこうした力の均衡のもとで築きあげられた仮初めの秩序であり、そのことに対しては峻厳な批判が開始されるべきとして、里見は、「世界の仮性秩序を斥け、道義に基づく真性秩序を建設すべき事を命じたまふ世界一法の最高規範ではないか。人類の世界から無道の戦争を絶滅して、各国家各民族は、その本然の因縁に従ひ侵さず

侵されず、自然法爾の独立を楽しむべきである。それが世界を一法の下に根本的に秩序づけるものに外ならぬ。永遠の相に於ける国際的秩序の建設、これこそ今後の世界が絶対的に要請するところのものである³²と述べている。このことからわかるように、里見にとって日本国家とは「八紘一字」の理念のもとで既存の国際秩序Ⅱの支配秩序を打ち砕き、道義的世界統一という天業を全うするために召された実行機関であつたのである。

里見は、人類の本性は、猛獣とは異なり食糧や経済のためにただ闘争するだけの存在ではなく、「高き文化を開発し文明を創造し、よつて以て人生を深め高め且つ飾する事に一意邁進してこそ、人生の意義を發揚するものといはれるのである。食ふもこれがため、学ぶもこれが為め、働くもこれが為めでなければならぬ。然るに資本主義にもせよ共産主義にもせよ、現代の代表的世界観は、利益の帰属に於て有産者本位なるか無産者本位なるかの相違こそあれ、要するに唯物主義に外ならないのであつて、この唯物主義の人生観は、かかる人生の意義を

破壊し去り、人を食物の器となし、人を金銭追求の機械と化し去り、よつて以て、永遠に人をして修羅たらしめるのである³³とする。さらに、善き靈性を要するその人間の本来性が発揮されるのは、そういった欲にまみれた修羅の世界ではなく、「王道経済の新体系樹立せられんか、人類及び国家は、何等利潤の為に鬪争攻め伐するの要を見ない。国際的秩序は厳然たる道義法によりて維持せられてゐるから、人々は安寧至極の生活を自受法樂するのみである³⁴」と述べ、そういった世界においてこそ、人類はその本来の能力を発揮して文化の創造、文明発展に邁進することができるのである。

里見は、生命弁証法的史観にもとづいて、世界的文化創造の主体の構成が個人から民族、民族から国家に体系化され、国家を通じた東亜新秩序の確立の必然性を説いた。しかし、その東亜新秩序をめぐる構想は、対立と分裂を含んでいた。その対立と分裂を激化させていたのが、「皇道」と「王道」を対立的にみなし、前者を優位に、後者を劣位とする観念右翼の皇道論（王道・皇道不同論）

である。

第三章 里見岸雄の王道論

三―一 精神科学研究所の「王道」批判

大正五（一九一六）年から、蓑田胸喜を中心とした観念右翼による、田中と里見に対する排撃が行われた。主に日蓮主義に対する批判である。特に、興亜委員会第一特別委員会の答申案は、蓑田胸喜の影響下にある日本精神科学研究所から熾烈な批判にさらされていた³⁵。日本精神科学研究所は、答申案「東亜新秩序確立ノ基本思想ヲ内外ニ徹底セシムル為メノ方策」の背後にある思想、すなわち里見と石原の東亜連盟論を排撃している。

日本精神科学研究所は、東亜連盟が満洲国協和会のイデオロギーであることをあげて、東亜新秩序の指導原理としている王道論は、日本国体とは相容れないとした。「王道」は、易姓革命を根本的性格とする。無革命原理である日本国体は日本国民に依拠する原理であり、「王道」にはあてはまらない。精神科学研究所は、支那の

「王道」を日滿支三国に共通する普遍的原理とする思想は、「国体破壊の兇逆思想」であり、こうした中華思想に、そして、満洲国のイデオロギーに日本帝国を随順させる所業であると糾弾した³⁶。さらに、「協和会発会当時のイデオロギーが『資本主義の廃絶』、『搾取なき王道楽土の建設』といふ如きマルキシズム思想法に出発し、その『協和』思想とは『民主主義』の代名詞にすぎざること、当時の文献に徹すれば明らかである」として、東亜連盟のイデオロギーの外來性・外在性を指弾することで、日本固有の国体を逆照射したのである。ここで注目すべきは、東亜連盟の世界最終戦争論に対する批判である。そもそも東亜連盟は、予備役に編入された石原が世界最終戦争という目的のために結成した政治組織である。よって、現実への没我的な随順こそが「シキシマノミチ」³⁷ 日本人の本来的な生活のあり方であるとする蓑田派が東亜連盟を唾棄するのは自然の成り行きであった。

精神科学研究所は、「アジアとアジア以外の諸国家が各々二つに分れて、五十年後に最終戦を戦ふといふこ

れは一つの臆想であつて、未来に共産社会の実現を夢想したマルキシズムと同一の思想法である。連盟協会は、その最終戦によつて、世界は絶対平和に入る、といふのである。『人類の前史終らむとす』と世界最終戦論の冒頭に掲げられたマルキシズム用語は連盟論者の思想がいかなる思想の影響下に迷動してをるかを明らかにする」として、未来の彼方に理想社会の成就を設定する思考法それ自体を批判した。「数十年後に、世界最終戦が行はれるといふのは一つの臆想にすぎぬのであつて、その仮定のための準備に、日本が行動しなければならぬとすることには何人も反対せざるを得ぬであらう。東亜連盟論が対支政策として用ひらるゝのでもあらうならば、その背後にかくの如き、個人的臆想所産をもつて国家意志を阻蔽むとする重大問題が蟄居してをることを忘るべきではない³⁹」と、世界最終戦争というテロスに国家の総力を傾注させようとする東亜連盟の運動方針を批判したのである。精神科学研究所にとって支那事変は、あくまでも日本国の戦争であり、世界最終戦争、そして絶対平和の

到来というユートピア実現のための戦争などではなかった。

このような精神科学研究所の東亜連盟批判は、蓑田ら原理日本社が展開した帝大肅正運動、国体明徴運動の二番煎じである。精神科学研究所は興亜委員会の答申案は、里見や石原の息がかかった不純な外来思想であり、日本固有の国体を破損するものであると批判した。この時期の原理日本社の国体明徴運動は、社会主義・自由主義のみならず外来思想それ自体を排撃し、日本の文化的純粋性を追求するものである。なお、この時期、満洲国の建国に関し「王道楽土」が提唱される中で、「皇道」と「王道」を峻別し、前者と後者のあいだに優劣上下関係を見出そうとする「王道・皇道不同論」が台頭していた。精神科学研究所による興亜院や東亜連盟に対する批判も、そういった文脈の下で行われていた。

三二二 里見の「王道・皇道不同論」批判

里見は「王道」の「道」を天地万物の理、万物の本体

であり、原理としては一つであるという。ただ原理としては一であるが、現象としては複数である。「道」をどのように認識し、実践するかで多様性を帯びている。仏道、儒道、神道というような相違は認識や実践の相違であり、本体として一であるという。また、親子の道、夫婦の道、子弟の道、政治の道、経済の道と現象において異なって顕れる。しかし、万物の本体は一であるから、根本において総合して一に帰する。それが天地万物の理、道理である。⁴⁰「王道」は、現象の次元では、人間はそれぞれの人生の道程で固有の艱難辛苦を経験するなかで自分なりの「道」を模索していく。「王道」とはそうした人間と人間の「道」を総合的に秩序立てるところの「道」、すなわち天下を治める「道」、治道である。治道とは、統治という実践を生命とする。⁴¹「王道」は中国だけでなく、人類に普遍的に妥当する道であり、永遠に滅びざる道、常住不滅の道である。そして「王道」の基礎的内容は「孝」であるとして、王は民の父母となることで人倫が整い、天下が安定するとして、政治の根本は「孝」にあるとす

る。「孝」を行う形式は人と人の関係性を調和する「礼」（道義的規範）である。「法」は「礼」にもとづいて発現し、それはたとえば国民、民族の歴史文化において他の国と相違する特殊なる法が生じる現象を指している。以上のように、「王道」は中国で生まれながらも人類共通の理想として普遍妥当性を有し、常住不滅の道であり、「孝」を大本とする道であり、「礼」をその発現形式とする。⁴²「王道」は人類に普遍的に妥当する道であるから、王だけでなく、大統領も皇帝も行うべき道である。⁴³従って、君主国においても、共和国においても「王道」は行われ得るのである。しかし、中国にしても西欧諸国にしても完全に「王道」を行うべき国家的体質を持たず、行われたとしても一時的局部的で、そのほとんどは「霸道」による統治である。日本国体、皇道は世界に永遠の「王道」をもたらすこと、すなわち、有君の国、無君の国にかかわらずすべての国に「王道」を実践させることが日本の天業恢弘であり、その達成こそが「八紘一字」である。⁴⁴従って、征服し所有する力による統治、すなわち西欧の「覇

道」に対して、徳治を政治上の理想として、天地の公道に悖らない道義にもとづく統治である「王道」を、里見は「皇道」と一体不可分な規範としていたのである。「皇道」こそ「王道」を実行できる歴史的・社会的・文化的規範であるとしていたのである。従って「王道・皇道不同論」に対して、里見は「王道」と「皇道」を区別することそのものに疑義を呈している。里見は、「王道」とは普遍的な原理であり中華思想にのみ由来する思想ではないことを強調し、「王道・皇道不同論」に対して次のように反論している。

日本の学者・思想家・政治家等の中には、之に対して、我国の純粹性・独自性・至高性を明徴せんと欲するの熱意から王道・皇道不同論を提唱し、日本は唯一至高の皇道論、満洲は次善の王道国、それ以下は悉く下下の霸道・民道国なりとするかの如き論を出し、皇道と王道とは別物であるとする見解を強調する者が出で来つた。然るに此の、皇道は日本独自

の道、王道は支那古代、乃至現満洲国の道とする観方は実体的にも、形式的にも甚しく粗雑且偏狭固牢の見である。⁴⁵

このように、「王道」と「皇道」を峻別する論は、実体としても形式論理的にも誤りであるという。「王道」をすべての国に妥当する普遍的な政治規範として提え、その国々によって「王道」を実現する具体的な統治の方法があるとした上で、易姓革命は「王道」という政治規範から逸脱したがゆえに発生する事実の問題であつて「王道」そのものは革命思想ではないとする。また、「王道」が国体に反するという議論に対しては、「王道」と国体とは根本的に異なる次元の概念であるとす。

すなわち、「国体とは国家を成せる民族社会の血縁的構造の実体を指すものと考へる。即ち歴史的國家の窮極的基盤となつてゐる民族の生命的体系たる基本社会を国体といふのである。然るに王道とか霸道とかいはれるものは、一國の政治に於ける根本規範を指す概念であつ

て、それは決して直ちに國家の基本社会的実体を意味するものではない」として、歴史的社会的規範である国体とは異なる、普遍的な政治規範として「王道」を峻別するのである。そして、「王道（霸道）」とは、一國の統治に於ける基準・方法・限界等を意味する規範概念であつて、国体とは嚴密に之を區別せねばならぬ。若し一國の統治—国内的には統治であるが國際的には国交を含む—が、その基本社会的正と善とを原本的且つ發展的に把握任持した規範を以て根本とする場合には、之を王道と称する⁴⁷として、そうした普遍的な政治規範である「王道」が實際の政治的・歴史的社會において規範化されているか否かによつて、「王道」と「霸道」が分岐するとした。すなわち、「王道」という統治の普遍的な道を個々の國々でどのような方法・手段で實現するかにおいて国体の独自性、特殊性が現れる。であるから、「王道」が革命思想であるわけではなく、「王道」の執行者が「王道」から逸脱したときに革命が生じるのであり、「王道」それ自体は無革命の原理であるとする。そして、中国では「王

道」の執行者の革命を容認してきたが、日本では「王道」は無革命であるのはもちろんのこと、「王道」の執行者を連綿たる皇統に求めて、その変更を認めていない。「王道」は普遍的であるが、その国体の事実において中国と日本は異なるというのである。⁴⁸

このように、「王道・皇道不同論」の批判を通じて、里見は王道論の普遍性を説いたのである。「王道」という普遍的な政治原理が追求されたことは、日本国体の特殊性・独自性を超えて、世界救済のための手段・方法として日本国体の再解釈がなされたことを意味している。

三―三 世界最終戦争論と「大東亜戦争」

「皇道」というタームを使わなかった石原に比べて、里見は「皇道」の意義を説いた。ただし、それはあくまでも王道論に寄せたものである。里見は、「王道」を實現する基盤が政治的にも社会的にも歴史的にも完備された実際上の規範として「皇道」の意義を説いていたのである。つまりは、日本国体の比類なさは、普遍的な政

治規範である「王道」を、国際社会（世界）において実現できる実力のことであった。

王道そのものの内容は、規範として、いづれの国に於ても根本的に差異あるべき筈がない。然しながら、王道は単に觀念として存在する事に価値が存するのではなく、實際政治の規範として活動するところに、その窮極的意義を認め得るのである。（中略）日本の国体及び国力の事実力なくして、満洲を王道国家たらしめる事は不可能である。そこに、王道は普遍の道であるにしても、王道に於ける日本の特殊の立場といふものが見出されるであらう。要言すれば、日本天皇の綾威に依らずして、王道を諸国家に実現し、且つ之を永久に任持せしめる事は不可能である。⁴⁹

里見は、蓑田派とは異なり、日本の国体の特殊性・独自性を「王道」の実行可能性に求めたのである。むしろ日本のみが列強の覇道政治から東亜を解放し、「王道」

に基づいた「道義連邦」を実現できるとして、その実行性を担保するものとして日本国体を意義付けていた。すなわち、「政治に於ける統治原理としての王道は、理念的に世界共通である。支那の王道・日本の皇道などと、王道に二種類も三種類もありといふ考へは断乎之を否定すべきである。たゞ王道を育くみ、維持し、発展せしめる原盤としての国体に相違あるのみであるし日本の国体は之を育くみ、維持し、発展し、而して広く中外に恢弘する事の出来る王道の原盤として世界無比の存在であるといはねばならぬ⁵⁰」と、「王道」という理念に実効性をもたせ、「王道」の世界化、すなわち、「八紘一字」という道義的世界統一を實行せしめるところに日本国体の、皇道の世界無比性があるとしていた。

里見と石原は、世界最終戦争が近迫するのの際して、国内的には全体主義国家確立、対外的には東亜を統合し経済力・軍事力を結集した東亜連盟ないし道義連邦の結成により決勝戦に必勝を期することができるとしていた。「王道」の世界は、旧来の秩序の全的な崩壊に

よって訪れるものとされていたため、人類のカタストロフィーは避けては通れない。こうした世界最終戦争というハルマゲドンによる悲劇を経て真の道義的秩序が樹立されるという黙示録的ヴィジョンは、田中から里見、石原に継承され、彼らの「東亜新秩序」思想、「東亜連盟論」においてより鮮烈な世界革命思想として充実発展したのである。とりわけ石原において戦時下は道義的世界統一⁵¹「八紘一字」成就にむけて切迫した予言の時空として把握され、日蓮の予言と田中の予言は軍事力と結合して満洲事変という形で実行されたのである。こうした予言成就の「時」を五十年単位としたアドベンティズムが里見と石原の思想の特徴である⁵²。里見と石原にとって世界最終戦争論とは、人類全体の総力を賭した最終戦争は不可避だとしても、その勝敗を決するために全力で戦い抜くこと、その目的のために、ぬかりなく用意周到に設計する世界革命論であった。こうした里見と石原の世界革命論には、マルクス主義に匹敵する目的論的・弁証法的な歴史観が背景にあった。であるからこそ、里見と石原

の思想は、現状肯定的な伝統的国体論とは相容れなかったのである。

通常、日蓮の予言は、人智を遙かに超えた仏法によって約束されたものであって、その約束は人間の意思によつて変更できるものではないはずである。それは既に歴史の始まりから決定されたものだからである。しかし、田中にしろ、里見にしろ、石原にせよ、無為無策にその時を待てばいいとは考えなかった。予言成就は人間という個体の能力や意思ではなく、社会の客観的法則によつて担保されているととらえたうえで、天業の実行主体として日本民族、日本国家の存在意義を説いていた。マルクスが労働者を革命主体としたように、である。生命弁証法という視座は、世界や歴史に対する全体理論であり、その意味で現実を認識し変革する近代主義の枠内にあった。拙稿でも言及した通り、里見や石原の徹底した近代主義が、観念右翼の神経を逆撫でしたのである。こうしたマルクス主義のような設計主義、理知主義に立脚した思想は、日本の右翼思想のなかでは異質であったといえ

よう。それは国家も天皇もその目的論的な枠組みから意義づけて、理性的に近代の終焉を計画するものであった。政府の大東亜共栄圏論のように国際法違反である戦争行為を跡付けで正当化するような泥縄的な理屈とは異なり、里見・石原の「八紘一字」の思想は、政治的な状況に依存しない思想の自立性を有していたといえる。

そのため、田中、里見、石原の思想を検討することによつて、近代日本が夢想した純度の高いひとつの理想の姿を推し量ることができる。田中、里見、石原はその意味で、状況に流されて、詮方なく「大東亜戦争」に加担した数多の軍人、官僚、政治家、知識人とは決定的に異なる存在であったといえる。里見・石原は現実の日米戦争には批判的であったが、それは不完全な戦争であるからであつて、彼等がめざしたのは人類の半分の命を代償にした最終戦争であつた。その意味では、近代日本における「アジアの解放」という大義名分は、単に戦争を正当化するデマゴギーではなかったのである。まさに字義通り、近代日本において人類の犠牲のもとで「八紘一

「字」という理想を実現しようとした者たちがいたということである。自由主義・資本主義・国際法秩序といった旧来の近代システムが抱える矛盾や対立を加速させ、世界それ自身の自己崩壊の最果てにしか切り拓かれない新世界、それが「八紘一字」であった。

里見は、以下のように述べている。

かくの如く、世界一法、世界一家、世界一善の新世界を建設する事こそ天業の天業たる所以であつて、「八紘一字」とは、まさに、是の三者の総括的表現であるといつてよい。日本天皇は無意味に、又は唯物主義的に、三種神器を伝承せられてゐるのではなく、まさしく天皇がこの雄大なる世界觀に基いた高く、高遠大なる世界大策を實行したまふ旗印として、天業の主茲にありと、世界にわが皇位の尊嚴を揭示したまふものと拝すべきである。⁵⁴

天皇、そして三種の神器は、天業のために存在し、そ

のために遣わされ、用いられるものである。「大東亜戦争」は最終戦争ではなかったが、里見や石原にとって、破滅にむかう近代世界に迫り来るメシアの招来による新世界到来の福音（グッドニュース）であったことは確かである。「八紘一字」「大東亜共栄圏」とはこうした終末論的なヴィジョンに彩られた世界像であったのである。

おわりに

里見は「八紘一字」を東亜のみならず全世界を統合した道義的連邦（道義的秩序）として位置づけた。里見にとって「八紘一字」という道義的秩序へとむかう過程でのアジアブロックでの日満支三国の一体化、すなわち、「東亜新秩序」「大東亜共栄圏」の確立は、ソ連の共産主義や欧米の帝国主義からの東亜の解放を前提としたうえで、日本の帝国主義とそれを推進する資本主義を清算することで達成されるものであった。つまりは、里見は日本に先ずもって世界の道義的統一「八紘一字」を達成できる天業的国家に錬成することを求めたのである。

「大東亜戦争」の最中、「八紘一字」をめぐる思想的対立が生じていたが、様々な争点のなかで際立っていたのが王道論と皇道論との対立である。原理日本社などの右翼の「王道・皇道不同論」に対して、里見は「王道」と

「皇道」を別次元のものとしてとらえ、「王道」を普遍的政治規範とし、国体を「王道」という政治規範を実現する歴史的・社会的基盤とした。つまりは、日本国体の独自性は、「王道」を育成・維持し発展させる潜在力であると把握し、さらに内外に「王道」を広める実力に「皇道」の意義を見出したのである。それは「王道」の普遍性から日本国体を意味づける試みであったといえよう。世界救済、すなわち恒久平和の実現のための手段、方法を担保する歴史的・社会的基盤として日本国体を再解釈したところに、里見の国体論の革新性があった。田中による、最終戦争というハルマゲドンを経由することで世界の道義的統一―「八紘一字」が達成するという終末論的な世界救済のプログラムは、里見や石原のコミットメントによって、近衛新体制運動という現実の政治過程のなかで、

「東亜新秩序」「大東亜共栄圏」思想として結実したのである。

「八紘一字」思想とそれにもとづく「大東亜戦争」「大東亜共栄圏」は、近代世界、いまある国際社会とは異なる世界秩序の可能性を模索した出来事であり、思想であった。その世界秩序の建設に向けた試みは、結果として国内だけでも三百万人以上の犠牲者を出した悲惨な戦争を加速させたにもかかわらず、失敗に終わり、その後も近代世界は終焉を迎えることなく現在に至っている。しかし、本稿から示唆されるのは、戦前日本が「大東亜戦争」「大東亜共栄圏」というアジア主義イデオロギーに熱狂したのは、近代世界システムがもたらす危機のなかで自由主義、マルクス主義が弾圧により葬り去られ、こうした新たな世界秩序を構想するベクトルが、この「八紘一字」にもとづく社会改造、世界改造であったからではないか、ということである。そして、「八紘一字」の根底にある預言者信仰は、主権国家の境界線を越えて、遙か彼方の垂直的な世界と個人をつながらせ、黙示録的

な想像力のもとで、近代世界の破滅の最中に到来する世界に臨む秩序構想と実践を紡ぎ出したのである。つまり、「八紘一宇」は、それ自体が歴史の終末にしか降臨しない（現実には存在しえない）世界への誘いであるがゆえに、国民大衆を熱狂と享樂の渦に呑み込むことができたのである。ここに「八紘一宇」の悪魔的な魅力の熱源があったのではないか。つまり、「大東亜戦争」は黙示録的な想像力を喚起させるに十分な出来事であったのである。

日本での二十世紀末における終末論ブームは、オウム真理教による地下鉄サリン事件という未曾有のテロ事件で一旦、ピークを迎えた。⁵⁵地下鉄サリン事件はあらゆる意味で戦後日本社会のターニングポイントになったが、もう少し歴史的な見方をすれば、こうした終末論的世界像は近代世界の同伴者でもある。近代日本では、終末論は社会に危機と混沌をもたらし、近代システムの崩壊を加速させはしても、決して克服するものではなかった。

「大東亜戦争」は、これまでの戦争とは異なり、人類

史上最も大規模な殲滅戦争として戦われていたことにその特異性がある。この戦争で、日本は領土拡大や賠償金などの計算可能な国益を標準とせず、「大東亜共栄圏」の建設を理念・目的とした。だからこそ、この「大東亜戦争」は国益を度外視した「聖戦」となり、それに引きずられて政府首脳も、文字通り一億玉碎を見据えた本土決戦すら視野にいれるほど合理的な判断能力を失ったといえよう。

しかし、「大東亜戦争」が性急で不完全な戦争であったとしても、里見や石原にとっては、人類がやがて迎える世界最終戦争Ⅱハルマゲドンに連なる戦争であったのである。こうした石原や里見の世界最終戦争論が「近代の超克」論と異なるのは、主権国家、資本主義、国際法秩序といった近代システムの行き詰まりは、その「超克」や「止揚」といった危機の乗り越えではなく、近代システムそれ自体を消滅させなければ解決されないという発想を持っていた点である。近代はどうかあがいても早晚終わる、だから早めに終わらせるように努力すること、あ

るいは終わりに万全に備えること、それが彼らにとっての最終戦争論の主旨であった。その意味で、最終戦争論は、彼らにとっては近代からの撤退戦であった。里見や石原にとつては、戦争を徹底し突き抜けることが、近代戦争からの撤退であったのである。人類の意思を超えた戦争という人類の業を地上から消滅させるには、人類が戦争を出来なくなるまで、とことんまで戦うほかない、人類が覇道文明と王道文明を代表する超大国の決勝戦を経ることで自然に世界は統一される、恒久平和は、人類の知力・武力の限りを尽くした後にか訪れない人智を越えた真理の力がもたらす福音である、彼らはそうみていたのである。つまり、里見や石原にとつて、「大東亜戦争」「大東亜共栄圏」とは、ある意味で歴史の終末を迎えるためには踏破しなければならぬ階梯であったといえよう。

なお本稿では紙幅の都合から、石原莞爾の「八紘一字」の思想を検討することができなかつたので、今後の課題とした。

1注

エドワード・サイードの『オリエンタリズム』によつて、「アジア」は西欧的な眼差しによつて捏造されたイメージであり、それ自体は存在しないというのが自明の理となっている。「アジア」が西欧近代の他者として豊潤で幻想的なイメージで折り綴られた物語だとしても、重要なことは、そのイメージが悪魔的な魅力を持ち、現にアジアを戦場とした総力戦を引き起こした事実である。このことは近衛新体制運動のイデオログが矢部貞治や嶺山政道、大河内一男や三木清といった近代主義者であったことが、その「東亜新秩序」思想、「東亜共同体」論、「大東亜共栄圏」論という一連のオルタナティブの構想そのものが西欧近代にとつて魅惑的な享楽の果実を与えるものであったことを示唆している。

2

「大東亜戦争」における思想的営為に関する近年の研究としては、国民大衆を熱狂の渦に落とし込んだ「大東亜戦争」の精神を戦時下の文学作品から読み解いた、小関素明「天皇制と「大東亜戦争」関与の精神構造―負い目と擬態の精神史―」（『立命館大学人文科学研究所紀要』第一二九号、二〇二一年二月）がある。

3

大東亜共栄圏論、大東亜国際法学に関する研究は、竹中佳彦「国際法学者の『戦後構想』―「大東亜国際法」から、国連信仰へ―」（『国際政治』第一〇九号、一九九五年五月）、

- 波多野澄雄「『国家平等論』を超えて―大東亜共栄圏―の国際秩序をめぐる葛藤―」（浅野豊美・松田利彦編『植民地帝国日本の法的展開』信山社、二〇〇四年）、源川真希『近衛新体制の思想と政治―自由主義克服の時代―』（有志舎、二〇〇九年）、明石欽司「大東亜国際法」理論―日本における近代国際法受容の帰結―」（『法学研究』第八二巻第一号、二〇〇九年一月）、佐藤太久磨「大東亜国際法（学）」の構想力―その思想的な位置―」（『ヒストリア』第二二三号、二〇一二年八月）などがある。
- 4 田中智学の研究については数多くあるが、代表的なものとして大谷栄一『日蓮主義とはなんだったのか―近代日本の思想水脈―』（講談社、二〇一九年）、同『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館、二〇〇一年）がある。
- 5 里見岸雄『八紘一字―東亜新秩序と日本国体―』（錦正社、一九四〇年）三頁。
- 6 黒岩昭彦『八紘一字』の展開―帝国議会の審議経過を中心に―」（『神社本庁総合研究所紀要』第一九号、二〇一四年五月）。
- 7 松浦正孝『大東亜戦争―なぜ起きたのか―汎アジア主義の政治経済史―』（名古屋大学出版会、二〇一〇年）
- 8 中島岳志『アジア主義―西郷隆盛から石原莞爾―』（潮出版社、二〇一七年）。
- 9 本稿は撤退学特集号に掲載された拙稿「近代の危機」と知
- 性―昭和戦前期の国体論から―」（『奈良県立大学研究季報』第三二巻第二号、二〇二一年十一月）の続編に当たる。近代からの撤退戦として田中、里見、石原の世界最終戦争論を捉えている。
- 10 田中は第一次大戦を天地自然の趨勢ととらえて、その後の国際連盟の発足を戦争が生んだ一大覚醒であると評価して、国際連盟の発足に際して、世界憲法制定を提唱していた。
- 11 田中智学『世界統一の天業』（天業民報社、一九〇四年）一〇頁。
- 12 同前、一一―一二頁。
- 13 同前、五二―五三頁。
- 14 同前、二四―二五頁。
- 15 田中智学『日本国体の研究』（師子王文庫、一九三二年）八四頁。
- 16 日本でのキリスト教受容の問題については稲垣久和編『神の国と世界の回復―キリスト教の公共的使命―』（教文館、二〇一八年）を参照した。
- 17 日蓮仏教と世俗権力との対立についての研究は、池上尊義、佐藤弘夫、川添昭二、高木豊、田村芳明、戸頃重基、佐々木馨などがある。
- 18 里見岸雄『八紘一字―東亜新秩序と日本国体―』（錦正社、一九四〇年）三頁。
- 19 里見岸雄『關魂風雪七十年』（錦正社、一九六五年）三九七

- 34 同前、一三九頁。
- 33 同前、一三八頁。
- 32 同前、一三三～一三四頁。
- 31 前掲『八紘一字―東亜新秩序と日本国体―』一二七頁。
- 30 戦後の里見の終末論的歴史観については、拙稿「里見岸雄の「国体科学」の戦後の展開」(『立命館大学人文科学研究所紀要』第一二九号、二〇二二年二月)が詳しい。
- 29 同前、八六頁。
- 28 里見岸雄『日本興廢の前夜』(春秋社、一九三二年)九二頁。
- 27 『日本興廢の前夜』は、陸軍省の依頼で書かれていたこともあり、原稿提出後に永田鉄山との会見が行われ、そこで杉山元次官、小磯軍務局長とも打ち合わせを重ねて陸軍の意見とすり合わせて内容が若干修正されているが、九割方は里見の意見が通ったと後に里見は回想している。
- 26 拙稿「メシアニズムと象徴天皇」(小路田泰直、田中希生『私 の天皇論』東京堂出版、二〇二〇年)。
- 25 同前、一七〇頁。
- 24 同前、一六一頁。
- 23 同前、一五九頁。
- 22 同前、一五八～一五九頁。
- 21 同前、一四九頁。
- 20 前掲『八紘一字―東亜新秩序と日本国体―』一四七頁。
- 35 裏田胸喜については竹内洋・佐藤卓巳編『日本主義的教養の時代―大学批判の古層―』(柏書房、二〇〇六年)が詳しい。
- 36 精神科学研究所編『支那事変の解決を阻害するもの―東亜連盟論とは何か―』(精神科学研究所、一九四一年)二五～二七頁参照。
- 37 同前、二二頁。
- 38 同前、二九頁。
- 39 同前、三〇頁。
- 40 里見岸雄『日本国体と王道―皇道論―』(新太陽社、一九四三年)一六〇～一六四頁。
- 41 同前、一六四～一六七頁。
- 42 同前、一六八～一七二頁。
- 43 同前、二〇二頁。
- 44 同前、二〇三頁。
- 45 里見岸雄「付録 王道は果して皇道に非ざるか」(東亜連盟協会編『東亜連盟建設綱領』一九四〇年)一二七～一二八頁。
- 46 同前、一三五頁。
- 47 同前、一三五頁。
- 48 同前、一四〇～一四一頁参照。
- 49 同前、一四三～一四四頁。
- 50 同前、一四五頁。
- 51 この点については、拙稿前掲「メシアニズムと象徴天皇」が詳しい。

52 石原莞爾のアドベンティズムに関する研究として、西山茂

『近代日本の法華運動』（春秋社、二〇一六年）がある。

53 前掲拙稿「近代の危機」と知性―昭和戦前期の国体論から

― 二一～二三頁。

54 前掲『八紘一宇―東亜新秩序と日本国体―』一四一頁。

55 国家転覆の企ては新左翼諸党派、中核や革マル、日本赤軍

や連合赤軍といったセクトにもみられるのが、いずれも国

家転覆を実行するまえの段階で、内ゲバなどで自滅してい

ったことは周知の通りである。桂秀実は赤軍派創設メンバ

ーのひとりである花園紀男の赤軍派総括を引いて、新左翼

諸党派の自滅、特に連合赤軍事件は、武装闘争の壁の前で

の出来事、あるいは平地ならば二メートルを跳べる潜在能

力があるにもかかわらず、一メートル五〇センチの千尋の

谷を跳ぶのに躊躇い、跳ぶための訓練をして過労死するよ

うな事態であったという。このたとえは秀逸であるが、新

左翼が壁の前で自滅したのに比べて、オウム真理教が終末

論のもとで武装化を加速させ、国家権力との対立が激化し、

国家によって解散させられたのは、実際に彼等が千尋の谷

を跳躍したからである。オウム真理教の解散は千尋の谷を

跳躍した者たちの顛末ともいえる。オウム真理教の急速な

組織拡大と、武装闘争の実行は、預言者信仰が国家を超え

た信仰共同体を樹立させた事例であるといえる。

【付記】本研究はJSPS科研費JP222K00117
の助成を受けたものです。