

(82) イギリスの地域政策は戦時期にいたってもこの点を重視している。たとえば一九四〇年に出された「バーロー報告」(伊藤喜栄/小杉毅/森川滋/中島茂共訳「イギリスの産業立地と地域政策」ミネルヴァ書房、一九八六年)では、大都市問題と不況地域問題を表裏一体の問題として把握したうえで、公共的観点から大都市への産業立地規制を進めると同時に不況地域への企業誘致をはかるという福祉国家的地域政策が提案されている(佐々木雅幸「地域問題と地域政策」宮本憲一/横田茂/中村剛治郎編「地域経済学」有斐閣、一九九〇年)。なおイギリスの地域政策に関しては、マックローン(加藤謙監修・杉崎真一訳「イギリスの地域開発政策」(大明堂、一九七三年)第三章、を参照)。

(83) この点ナチス・ドイツでは、「血と土の思想(ダレー)」「人口・産業の地方分散」「地方田園都市論」「菜園住宅論」など、一九三〇年代初期の構想が戦時下においても生き続けたという(祖田修「西ドイツの地域計画」大明堂、一九八四年、第三章)。

(84) 島泰彦「地域開発の現代的意義」一九六三年、同「地域論」島泰彦著作集第四巻(有斐閣、一九八二年)。

(85) 一九二〇―三〇年頃の地域構造(賃労働者分布)は「ある程度の地方分散を伴う中央集中型」だったといわれている(石井寛治「地域経済の変化」小宮隆太郎/佐伯尚美編「日本の土地問題」東京大学出版会、一九七二年、三五七頁)。すなわち四大工業地帯への集中傾向は見られるものの、地域的集中度の高い重化学工業の立ち遅れから、繊維工業に規定された地方分散傾向を示していたという。産業資本確立期(一九〇〇年代)に形成されたこの傾向が崩れ地域格差が拡大していくのは、戦時期の重化学工業(軍需工業)化の進展によってであった。したがって一九二〇―三〇年頃においては、工業都市といっても繊維工業都市が大部分をしめる。一九三〇年で全工業就業率四〇%以上をしめる工業都市一四市(全国一〇九市)のうち、繊維・衣服等繊維製品製造業部門への就業率二〇%以上のいわば繊維工業都市は一〇市にもおよんでいる(島崎稔「戦後日本の都市と農村」同編「現代日本の都市と農村」大月書店、一九七八年、一〇―一二頁の表より算出)。この繊維工業は広く農村地帯に分布していたのであり、いわば農村工業として無視することができない位置を占めていた。こうした地域構造をふまえるならば、農本連盟が主張した都市による農村搾取論はやや極端すぎるといえる。むしろ都市と農村の融合をはかり、大河内正敏(理研コンツェルン)のように農村工業化を構想する方が現実的であった(太田一郎「大河内正敏の農村工業論」『地方産業の振興と地域形成』法政大学出版局、一九九一年)。しかしそれは、住民生活再生の視点を基軸にした地域政策ではありえなかったのである。

第 5 章

規範と自治の「地域社会」構想——岡本利吉と権藤成卿を中心に

はじめに

ゆるやかに共有された農本イデオロギーにもかかわらず、思想の雑居団体であった農本連盟のなかで強い影響力をもちえたのは、強力に農本イデオロギーを鼓吹した「農民」派ではなく、岡本利吉と権藤成卿であった。その吸引力の原因は、新たな「地域社会」構想にあったと思う。

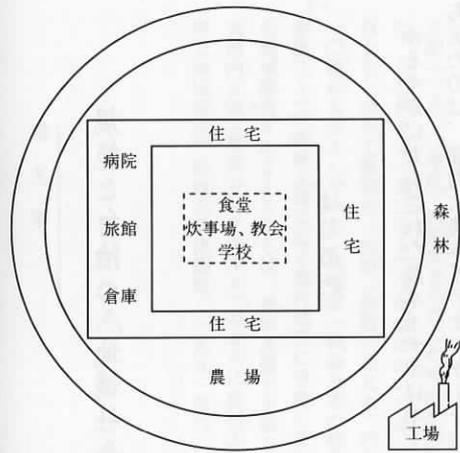
彼ら二人は、世代的にも学問の素養においても大きく異なっていた。しかし農村を対象としつつも現実農村の否定のうえに、岡本は協同社会構想に基づき、また権藤は「社稷」に基づいて新たな「地域社会」を創出しようとした点においては共通していた。

本章では彼ら二人の構想を中心に、その空間編成、社会的諸関係、経済原理の在り方といった観点から新たな「地域社会」の内的原理を分析し、その可能性と問題点を明らかにするつもりである。

第一節 岡本利吉の規範社会構想

一、協同社会創出構想の系譜

そもそも協同社会への志向はかなり古くまでさかのぼることができようが、本格的に登場するのは産業資本主義が確立する一九世紀以降のことである。一九世紀には社会問題の噴出に呼応して、いわゆるユートピア社会主義者たちによる思想と実践が繰り返された。



(出所) 宮本憲一『現代の都市と農村』日本放送出版協会、1982年、137頁より。

図5-1 オウエンの工場村(想像図)

一八二二年の想像図は図5-1に示すとおりである。それは人口規模三〇〇〇〜二〇〇〇人程度で成り立ち、全住民が工場労働者であると同時に農民であり、また公務員でもある共産主義的農工生産協同体であった。オウエンはいわば都市と農村の利点を撰取し、効率と公正をあわせもつ協同社会を構想した。じつさい彼はアメリカ・インディアナ州でニュー・ハーモニー協同社会の実験をおこなう。それは失敗に終わったが後の協同組合運動や労働運動、社会主義運動に大きな影響を与える。とくに自立自給的「国内コロニーの建設」というオウエン主義の理想を掲げて成立したロッチデール公正先駆者組合(一八四四年)は、ロッチデール原則として世界各地の協同組合運動を支えること

になった。

こうした協同社会Ⅱ協同組合思想は、日本でも明治期以降紹介され、実践されていく。農村における協同社会運動は、先駆的な試みとして東の「兄弟村農場(橘孝三郎、一九一五年)」、西の「新しき村(武者小路実篤、一九一八年)」があるけれども、ここでは橘の実践を考察してみたい。

ただ橘孝三郎(一八九三―一九七四)については研究が進んでおり、その思想に関してはもはや今日改めて批評を加える必要は認められないように思われる。したがってここでは簡単に、橘の協同社会創出の実践を中心にテロへと移行する彼の思想を確認しておきたい。

一九一五年に帰農し「兄弟村農場」を経営した橘は、もともとトルストイアンとして消費組合と生産組合を結合した協同社会(理想部落)を建設しようとした。橘は「マルクスもよみました⁽²⁾が、ロバート・オーエン、クロポトキンなどにもっとも影響されました」と語り、当時をこう回想している。

あのころはトルストイだとか、英国ならエドワード・カーペンターとかの、いわば「土に帰る」という、経済的なものじゃなく、精神的・宗教的な農本主義が非常にはやっていましたね。ロバート・オーエンの考え方、クロポトキンの「相互扶助論」の思想など、自分の利益も、人の利益も、精神的にも物質的にも融合一致した理想社会をどこかに作りたいと思った。

しかし後に橘は、いわば内発的社会変革方式であるオウエン流の協同組合主義を放棄し、テロによる外発的社会変革方式を採用するに至る。その理由は複合的なものであろうが、何よりも変革主体たる現実農民の意識の低さへの絶望があった(第一章第三節)。さらに十数年にわたる実践と読書研究によって、とくに昭和恐慌による農村窮乏下での組合運動の無力さを確信したからだろう。この辺の心境について後に橘は告白している。一九三〇年暮れ、茨城県那珂郡前渡小学校で講演したときのことである。

(古内栄司という井上日召の門弟がやって来て)わしのことを「先生」と呼びとめた。うしろをふり返った。「今日は、いろ

いろ有益なお話をありがとうございました。しかし、先生、先生のいう組合主義で日本の農村が救われますか」と、来たな。わしは答に窮した。事実救われない。「救われない」といった。「他に方法が先生ありますか」「いや、ない。わしは、いまそれで悩んでいる」と答えた。⁽⁴⁾

こうして、テロという権力統制以外に農村の救われる道はないと信じたのであろう。たとえば、橋の国家主義運動と当時支配的になっていた「勤労農民的経営主」との共鳴を主張する見解もある。⁽⁵⁾しかし彼の農業経営論（家族的独立小農）が茨城県下の「勤労農民的経営層」に適合的ではあっても、また「勤労農民的経営主」が農業・農村を軽視する国家の在り方に批判的で国家改造を切望していたとしても、ここからテロへと転回する論理的根拠が橋の農本主義自体に内在していたのだろうか。

橋によれば、「物理的自然」を対象とする工業と異なり、農業は「宇宙的大自然」を対象として生命への「愛護の精神」をもつ。したがって農業経営は「家族的独立小農」が最適である。橋はこうして「農業本質論」を探究しつつ、都市による農村搾取の必然性を「資本主義の破産性」から説明した。⁽⁶⁾これが橋の農本主義である。前章で見た農本イデオロギーを共有しつつも、農業本質論に基づく具体的農業経営を論じたところに彼の独自性がある。しかしこれらの主張とテロリズムの間に論理的必然性はない。いいかえれば、急進ファシズム運動への転回の根拠を、農本イデオロギーの内在的論理に求めることはできないし、橋独自の農業経営論または農本主義自体にもテロへ転回する論理的根拠は見出せないのである。

橋が農本連盟に参加したとき、すでに彼はテロに関与することを決意し、全国協議会にも代理人として杉浦孝を参加させていた。そもそも急進ファシズム運動（非合法テロ運動）に傾斜していく橋とは別に、愛郷会には合法的政治運動をもくろむ流れとして杉浦孝、弓野征矢太、本田勇吉、大槻敬三らのいわば「留守部隊」が存在していた。⁽⁷⁾むしろこの流れが愛郷会員の志向を代弁していたと思われる。じっさい「新しき村」出身の弓野は橋の行き方に批判的で、愛郷会

を脱会し他の同志と共に長野朗の影響下にある「茨城自治農民協会」を結成したのであった（一九三三年一月）。⁽⁸⁾したがってテロへの旋回は、橋のパーソナリティに依存するとみていいのではなからうか。

けれども、橋自身、方法論は異なっても協同社会創出という構想自体はその後も保持していたようだ。獄中で執筆された「昭和皇道大維新綱領書」（四〇〇字詰め原稿用紙一八〇枚、一九三七年一月二四日脱稿）でも「理想部部落の積み重ね方式」を採っている。⁽⁹⁾農村は「班（農家一〇戸）↓部落（三班）↓村落（三部落）↓聚落（三村落）↓郡（四〇〜六〇聚落）↓県↓中央政府」という仕組みである。「部落」は約三〇戸で構成され、自立経済を営み、内部紛争処理権と対外関係調整権をもつ完全独立体が想定されている。都市も各種工場に応じた「自治工場共同体」を基礎としており、協同社会創出という基本構想は変わっていない。

この橋の構想にみられるように、現実農村とは異なる協同社会の創出は、農本連盟における一つの有力な地域社会創出の構想であったということができよう。それでは農本連盟の中心人物、岡本利吉の協同社会創出構想はいかなるものであったのか。次に岡本について考察していきたい。

二、岡本利吉の規範社会論

規範経済学

岡本利吉（一八八五—一九六三）は農本連盟に結集した農本主義者のなかでもっとも理論志向が強く、唯一体系的な理論を独学で構築した人物であった。⁽¹⁰⁾彼の理論体系は、人類社会の精神生活を扱う「人間学美教（のち人間理学）」と物質生活を扱う「規範経済学（のち経済理学）」とを両輪とし、いずれも「近世科学の観察と実証」という「科学」を強調したところにその特質があった。まずは協同社会創出構想の基礎理論であった規範経済学について考察してみたい。

さて岡本は、一九二九年平凡社より一〇〇〇頁にのぼる大著『規範経済学』を上梓した。⁽¹¹⁾規範経済学とは「人類の

物質生活現象に内在する理論を究明すると同時に、物質生活の規範方式を確定しようとする⁽¹³⁾。経済学であった。岡本はそもそも科学を「自然科学」「規範科学」「歴史科学」に三分類する。「規範科学」とは「(人間の)意識活動が多種多様である中の、どれを標準方式とするか、其取捨選択に関する問題が起る。之を決定する学問」である⁽¹⁴⁾。そして「経済学は規範科学に属し、物質生活に於ける人類の理想と努力の方式を研究するものである。詳しく云へば、人類社会の物質生活における理想を目標とし、人類の物質的努力に関する最良の方式を研究しようとするものが、経済学なのである」と考えた。

すなわち、第一に自然科学的方法に従って人間性に適合した物質生活の理想を発見し、第二にその理想に向けて現実を変革していく努力の具体策を提出する(倫理・規範の提示)。したがって岡本は「経済学は同時に倫理学である」とみなしたのである⁽¹⁶⁾。この意味で岡本は、理論、政策、倫理すべてを含む壮大な経済学体系を構想したのであった。

こうして岡本は、まず人間性に関する考察からはじめ、消費に関する分析を経て、生産理論へと向かう。この生産に関する理論が規範経済学の骨子であった。それは価格分析において、価格を必要生産物中の最高生産費だとみなすことを前提とする。その結果「生産剰余」が導き出される。「生産剰余」とは生産条件の格差(生産費の格差)から導かれる剰余であり(生産剰余 \parallel 最高生産費 \wedge 価格 \vee 各生産費)、「生産諸要素の提供者に十分な生産費の支払をした後の純剰余である」⁽¹⁷⁾。したがって「人間何人も生産剰余に対し分配の請求権を持つておらず、それは資本投資にまわさなければならぬ(生産剰余の資本化)」。そして「純剰余(\parallel 生産剰余)が資本化されるとき、一定期間毎に幾何級数の割合で(資本は)倍増する」(資本増殖の渦巻形原則)と考えたのであった⁽¹⁹⁾。

しかし問題なのは、価格を最高生産費だとみなすという岡本理論の前提にある。すでにリカード以降、経済学理論としては農産物価格は最高生産費で決まるとされてきたが、第一次世界大戦以降の慢性不況下において、事実としては農産物は生産費以下で価格決定されていた。すなわち完全競争市場を前提とする理論モデルでは、不完全競争市場が常態

化した二〇世紀の現実を説明できなくなっていたのである。理論分析であれば、この点の解明に向かわねばならなかった。岡本は、しかしそのような作業をおこなわずに、現実を理論に一致させるべく、すなわち最高生産費に価格を一致させるべく、いきなり次のような方法を提言する⁽²⁰⁾。

もし農民が共働一致して、売る時も買うときも一つになれば、米の値段が気に入らねば、一ヶ月や二ヶ月一粒の米も売らずに辛棒されるし、買う品も一ヶ月位都会の商品を買わず我慢ができるから、全日本の農民が連絡して相場が気に入らねば、米の一粒も野菜の一本も売らず、砂糖の一切も木綿の一反も買わなければ、売る品も買う品も凡て相場を正しいと思う規範経済学に従い、最高生産費の理論価額で決定するわけのないことである。なぜなら、都会の人間わ一日でも米や野菜を買わずにいたことができぬから、農民が一ヶ月か二ヶ月協力一致して頑張れば、米の相場を学問の理論通りにする位のことわ何でもないのである。其他の農産物でも、また都会の商品でも、売らず買わずに、二か月も頑張れば、必ず農民の思う正しい相場になるわ必定である。

これは、まさにある特定の価値から導き出される規範としての政策提言、もしくは運動実践である。岡本規範経済学とは、このように、整合的な理論世界と矛盾に満ちた現実世界との乖離を究明する理論ではなく、矛盾に満ちた複雑な現実を無矛盾の理論体系に従わせるといふ思考様式が基盤になっていた。しかも、科学的分析である理論と価値論との弁別が十分なされていない。それは以下二つの点で問題をはらんでいた。

第一に、このような学的態度(方法論)は、一九世紀以来の社会科学の展開における科学的分析と価値論との弁別という方向に逆行していた。じつさい日本の学会においても、すでに一九二〇年代以降、R・ワルラスやM・ウェーバー⁽²¹⁾にならってこうした方法論が受容されていたのであり、したがって岡本規範経済学は社会科学としての経済学とはいいがたかった。またドイツ歴史学派のW・ゾンバルトは、一九三〇年に『三つの経済学——経済学の歴史と理論体系』(Die drei Nationalökonomie, Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft)と云う書物を出版し、従来のマルクス経済学を含む社会主義者の経済学を一種の形而上学として「規範経済学(richtende Nationalökonomie)」であるとみなした⁽²²⁾。岡本規範

経済学も、理論と価値論との弁別を明確にしないかぎり、ゾンバルトのいう形而上学としての規範経済学を越えることはできなかったといえる。

第二に、理論への現実の一致という規範が、一種の統制（全体主義）へと向かうベクトルを含んでいた点である。この規範とは、帰農思想がいう「自然」なる絶対他者を唯一の価値規範とするものではなく、自らの価値を多分に投影した概念であった。岡本にみられるこうした傾向は、あまりにも強すぎる理論信仰がもたらした現実無視の結果でもあった。次章で詳しく見るように、岡本が主導した共働運動も、実際には彼を頂点に地方運動家が岡本思想の宣伝と実践をおこなうという、中央集権的な組織体系であったことは否めない。

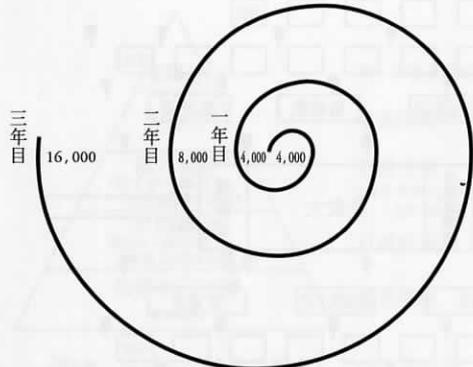
規範社会論

ともあれ、こうして在るべき規範生活が続いて検討される。簡単にいえば、「協同と分業」による「共働組合」的な「部落生活団体」（約四〇戸）を基礎単位とし、その連合体をつくる。そして「生産剰余」を資本投資に回すことで生産力を十分に高めれば、全人類が文化生活を享受する理想社会が実現すると考えた。先に少しふれた「共働渦巻形の原則」によってである。

最高生産費に従って価格設定がなされ、農家一戸あたり一〇〇円の「生産剰余」があったとする。これを家族毎に勝手に使用すればすぐに消費してしまいが、部落四〇戸のおの一〇〇円を持ち寄れば四〇〇〇円になる。この四〇〇〇円で農事改良をはかり、家畜の大規模飼育をし、農産加工場をつくり、というように生産基盤を豊かにする。その結果二年目は一年目より収入は増えるはずで、再び「生産剰余」をすべて生産資金に充て、生産基盤のさらなる充実をはかる。こうして「五六年を辛抱すると、我日本の全農村が丁抹以上に都会をも凌駕して、これこそ世界第一の豊かな農村となるのわ必定である。之を共働渦巻形の原則と云う」²³。すなわち初年度四〇〇〇円が二年目には八〇〇〇円に、三年

目には一万六〇〇〇円に、と倍々に「生産剰余」が増大していくと考えたのであった（図5-2参照）。

この「共働渦巻形の原則」を最初に実行したのは、ロッヂデールで協同組合を創設した先駆者二十八人であったという。したがって、ロッヂデールの先駆者たちがオウエンの理想を信念をもって実践したように、岡本理論を十分理解したうえで、その宣伝と実践に努める共働運動「先駆者」の根気強い努力とが必要とされる。彼ら「先駆者」たちは、「共働」を厭わず「生産剰余」を資本投資に回す禁欲的な生活をせねばならない。「マルクス経済学には無産者の団結と階級闘争の戦術があるが、規範経済学には共働自治の組合生活のみがあり、何の戦術も持たず、ただ全人類へ幸福生活の純理を宣伝するを任務とする」。「自覚させること、宣伝すること、これが唯一規範経済学の戦術である」²⁴。こうして十分生産力を高めた上で、いよいよ生活改善に向けての資本投下が始まるのである。



（出所）岡本利吉『農村問題総解決』純真社、1931年、184頁より。

図5-2 共働渦巻型の原則

たとえば一つの「部落生活団体」は、多数の家族によって構成された生産・生活協同社会であり、各家族には冷暖房が完備し各自の個室をもつ住宅が提供される。しかし食事は「部落生活団体」中央にある大食堂で一斉にとり、構成員の輪番制による共同炊事によって洋式化された一流ホテル並みの豊富な食物がならぶ。また電化が進み（洋式洗濯場など）、学校・図書館・音楽室・庭園などが整備される。さらに構成員は完全に平等で、もちろん男女差別はなく、日曜日は休日、一年に二〜三カ月の公休がとれ、病人や心身障害者の福祉は完全に保障される、といった内容であった²⁵。こうして人類の理想社会すなわち岡本が考えた農本社会とは、経済学的にいうならば、生産関連の社会資本はいうまでもなく、



図5-4 部落生活団体の下から上への連合論

自由時間は義務的農業労働終了後に与えられ、各自個性を伸ばし才能を発揮することが可能になる。そのなかから必要に応じて「種々な天才の専門的な職業」へ適任者が選ばれるという方法をとる。しかし全人口の八割以上が農業に確保された社会である（江戸期日本が念頭にあったようである）⁽³⁰⁾。このように「生活団体」各構成員の諸関係は基本的には自区域内で完結しており、慰安厚生として外部の「文華都会」と関係をもつにすぎない。

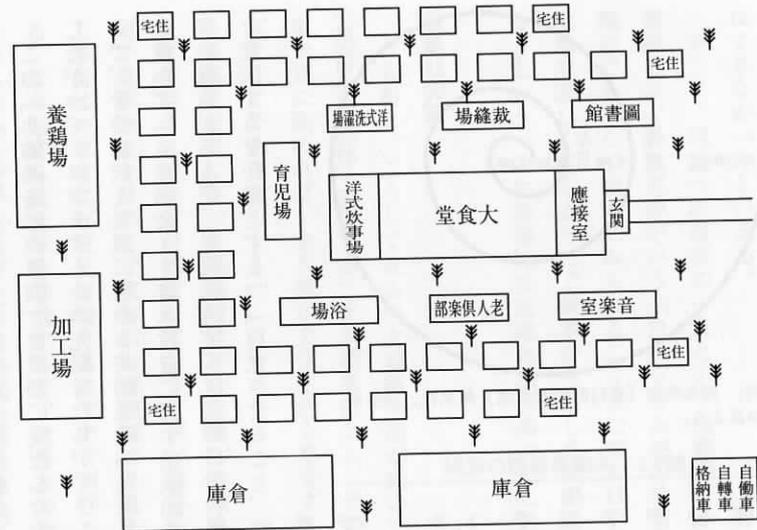
経済原理も同様に基本的には「生活団体」内の自給自足経済である。もちろん高度に技術化された農業を営む。岡本は国土の多くをしめる山岳に注目し、その

唯一の世界政府
各国規模
府県規模
(地方都市に中心
=「文華都会」)
行政村規模
集落規模

「地方聯合」は「大聯合」(各国首府に相当)に、「大聯合」は唯一の世界機関としての「総聯合」に構成される。このように下から上への連合論を展開した(図5-4参照)。

以上から、社会的諸関係と経済原理も浮かび上がる。社会的諸関係はきわめて閉鎖的である。基本的には「生活団体」内で自足している。右記構想によれば、「地方聯合」の本部は都市であり、この都市を岡本は「文華都会」とよぶ。この「文華都会」には各種文化施設があるが、その利用者は各「生活団体」の構成員である。前述したように生産力の飛躍的拡大により、各構成員は一年に数カ月のみ公休を交代で獲得でき、また休日には思い思いの「文華都会」で諸施設を利用できる。しかし岡本規範社会の大原則は、人口の八割以上は農業労働に従事することを義務としている。「職業自由選択の否認」である。

理論経済学わ全人類に対し、必ず農業の筋肉労働に従事することを厳命する。如何なる人も此責任から逃げてわならぬ。全人類の一人にも、絶対に職業選択の自由なんかありわしない。⁽²⁸⁾



(出所) 岡本利吉「農村問題総解決」純真社、1931年、240頁より。

図5-3 部落生活団体の文化設備

生活関連の社会的共同消費手段も充実した社会であったといえよう。

以上を空間的に示したものが図5-3である。特徴をまとめてみよう。

まず空間規模は明らかではないが、「部落生活団体」(以下「生活団体」と略記)はおよそ四〇〇戸を想定している。集落に相当する規模である。そして二〇〇-三〇〇の「生活団体」が集合して「生活組合」が構成される(行政村規模に相当、人口規模は数千)。 「生活組合」を構成する代議員は各「生活団体」から男女一名ずつ選挙で選出され(無報酬)、「生活団体の為し得る以上の生産作業と、消費や使用の直接生活に付いての諸設備の管理をする」⁽²⁷⁾。

さらに地域によっては「生活組合」が数十から数百連合して「地方聯合」が構成され(府県に相当、人口規模は数十万から数百万)、その本部は地方都市(ほぼ県庁所在地)におかれる。「地方聯合」の重要な仕事は生産物流通の調整である。すなわち各「生活団体」で自給自足できない不足生産物の配給をし、また過剰生産物の処分をする。また基本生産物の生産費計算書に基づいて自己区域内の価格をも決定する。さらに

開墾によって次のような未来を想像する（三割が開墾されれば内地人口二億人は養えるとする）⁽³¹⁾。

農村が山岳原野に拡がれば、山に木材があり燃料があり、建築用の石があり、家畜を飼うに青草があり、家畜を飼えば肥料ができ、牛から乳、鶏から卵、豚から肉、繭から生糸、木材わパルプにして紙等に変形される。冬期農閑にわ労力が余るから、部落農民が適当に分業すれば、大工も鍛冶屋も指物師も、十分に稽古することができる。豆があるから味噌を作り、麦があるから醬油を作り、生糸で織物を作り、牛皮で靴を作り、それだけ自給自足すれば、都会からわ最高級文化生活需要品さえ買えばよくなる⁽³²⁾。

見られるように、一定規模の「生活団体」内で物質循環をおこなう自給自足経済である。こうして社会経済関係における自己完結体系を構想したのであった。

以上から岡本の構想した規範社会は、第一に空間編成に関しては整然と秩序づけられた小空間およびその下から上への連合、第二に経済原理に関しては相互扶助的な協同組合主義（生産における分業と協業すなわち「共働」による生産力拡大、生産基盤の充実を前提とした社会的共同消費手段の充実）、さらに第三に社会的諸関係に関しては自己完結的な諸関係すなわち閉鎖的生活圏を特徴としている。

そしてこうした規範社会の基底に農をおくからこそ、岡本は農本社会を構想したのであった。その理由は、第一に「我国粹が土地と人民を基礎とし、農業を本とする社稷を中心としたことにわ一点の疑がない⁽³³⁾」と権藤イズムを強調する。しかし第二に、「古い国粹から、無意味に農業が、全人類生活の基礎だと頑張るのでわない。最も新しい自然科学から、農業が全人類永久の生活基礎であることを判明に断言するのである⁽³⁴⁾」。なぜなら、空気中の二酸化炭素から炭素を取り出して栄養分を作るとは植物のみが可能で、工場で光合成を機械的におこなうことは、科学が進んで技術的には可能になっても経済的には採算がとれない。それゆえ農業は永久に人類の生活基礎とならなければならぬと主張した。しかも第三に、農業生活は搾取的でなく平和的である。こうして全人類のユートピアとして農本社会を夢想したのである。

である。

農本と言わぬ農村人を基本とする絶対的搾取のない平等な全人類社会の意味なのである。搾取のない平等な全人類社会を基本として始めて成立することを、よく認識されたいのである。新しい農本の意味が其処にある⁽³⁵⁾。

このような言明の裏には、「農民」派同様都市による農村搾取という認識があった。岡本はマルクスの剰余価値論を認めつつも、交換過程における不平等交換にこそ最大の搾取を見出す。

マルクス理論からわ、農村人、特に自作農が搾取されていることわ理解し得ない。けれども、現実に最も多く搾取されている者わ、小作並に自作の農村人であり、（中略）小作自作の農村人が農作物を不当な安価で都会人に買取られ、反対に都会の商品を不当な高価で売り付けられるとき、農村人わ都会人から二重に搾取されることを理解するであろう⁽³⁶⁾。

こうして岡本は前述したように、都市機能を「純粋な文華都会」に限定し、都市対農村の人口割合を二対八に人為的に統制した「搾取のない平等な」、しかし管理された農本社会を構想したのであった。けれどもこうした構想は、農村逼迫からの脱出を模索する農村青年たちにとっては理想郷であり、しかも科学による裏づけ（と岡本が豪語すること）によってなおさら彼らに夢と希望を与えたのである。その実践運動をめぐることは次章で考察していきたい。

第二節 権藤成卿の自治社会構想——雑誌『制度の研究』を通して

さて岡本が農本連盟の中心人物であったのに対し、権藤成卿（二八六八一—一九三七）は農本連盟の顧問であり、学識ある最年長者として農本連盟関係者に強い影響力をもっていた。肌色のまったく違う岡本でさえ、最初は一定の敬意を表して権藤イズムを強調したほどである。だが権藤は決して表面に出ることはなく、右翼運動の黒幕的存在でその立場は非常にわかりにくい。農本連盟の機関誌『農本社会』にもこの点を危惧する同志の声が寄せられていた⁽³⁷⁾。

権藤翁を顧問とされた事は、今回の事件（血盟団事件）に関連して吾等の思想に誤解を受ける事はないでせうか。

このため、今日においてだけでなく当時においても、権藤は血盟団事件や五・一五事件との関わりでファシストという評価が独り歩きし、その学説・思想に関しては必ずしも明らかにされてはいなかった。

その理由は右翼革新運動の黒幕の存在であったという権藤の位置にあったほか、その著書が難解な漢語を駆使して晦渋であったことなどによっている。当時の権藤信奉者、たとえばよく勉強していたといわれる海軍青年将校たちでさえ、権藤の名著『自治民範』をも熟読しておらず、せいぜい「民性」部分を読んだのみであると権藤が嘆いていたという。⁽³⁸⁾「社稷」など一部の特殊な用語に幻惑され、多分に情緒的・気分的な理解でしかなかったといえる。

これはしかし、いわば権藤イズムと称すべきものでしかなく、当時から今日に至るまで多くはこの権藤イズムをめぐって論争を繰り返していたように思われる。したがってここでは、従来まったく検討されてこなかった権藤公認の雑誌『制度の研究』（一九三五年一〇月―三七年一月、松沢保和編集、制度研究会発行）を重要な手がかりとすることで、新たな権藤思想像を描いてみたい。とくにその核心である「社稷自治論」に迫ることで権藤イズムとの相違を確認しつつ、権藤の自治社会構想を考察してみたいと思う。⁽³⁹⁾

一・権藤の社稷自治論

雑誌『制度の研究』に関して

さて、まずは雑誌『制度の研究』について簡単にふれておこう。⁽⁴⁰⁾ 同誌は権藤公認の制度研究会の機関誌であり、権藤制度学の解説・研究をめざしていた。多くは無署名論文（松沢保和執筆）から構成されているが、権藤も論文を発表している。同誌発刊の経緯について松沢は次のように述べている。

同誌は『制度学雑誌』（編集人伊福部隆輝、一九三四年五月―七月発行）の前例とは反対に主要論文を権藤の書斎であった茶室で、権藤と松沢が対一で松沢が執筆した論文を読みあげ、「結構です」という権藤の承諾を得て発行したものである。松沢は山口進午という大正一三年以来の親友と三号で廃刊になってもという趣旨で始めたもので、松沢が編集長をしていた『財界時報』という雑誌を印刷していた本郷区荻坂下の印刷屋で始めたもので発行所は松沢の論文を権藤が承諾されたので権藤宅ともなったのです。ところが第一巻第一号の地方の反響が多く、注文も殺到し、権藤宅から印刷所に直接連絡し増刷の注文をすることになり、増刷分には第一巻第一号から「制度研究会趣意書」が表紙の二ページに掲載され、たちまち機関誌の扱いになった。

したがって同誌は権藤が強くかかわっていた。そして巷間流布する権藤イズムへの対抗という性格をもっていたのであり、同時にマルキシズムに精通した若い松沢の社会科学的志向を強く表現したものであった。その限りできわめて晦渋な権藤の著作とは異なり、より若い世代の学的欲求に答えるばかりでなく、権藤学説の核が同時代的に表現されていたと思われる。

以下、同雑誌の紹介とその研究方向を知るために、各号の論文名のみを列挙しておこう（ただし最終号、第三巻第一号は未見のため不明）。

第一巻第一号（一九三五年一〇月）

「制度学を共に志す人達へ」「社稷に関する覚え書」

第一巻第二号（一九三五年二月）

「自治及分権につきて」「自治制に対する諸家の見解」

第一巻第三号（一九三五年二月）

「天皇機関説削除声明に由る制度研究の針路（権藤成卿）」「自治は公同の基礎」「市制町村制は如何に改正されたか」

第二巻第一号（一九三六年一月）

「社団法人組織と奈良平安の荘園（権藤成卿）」「法人の起源及びその発展」「ローマ法に於ける法人説の沿革」

第二巻第二号（一九三六年二月）

「宗教座談会答問抄」「支那研究の序論的解説(長野明)」「自治制に於ける自主権と課税権について」
第二卷第三号(一九三六年三月)

「人心肅正の公礼(権藤成卿)」「産業組合の失鶴と其資本主義順応」「農山村の窮乏」
第二卷第四号(一九三六年四月)

「革弊の史的考察(権藤成卿)」「新村夫子論」「臨時町村財政補給案について」
第二卷第五号(一九三六年五月)

「民籍・地籍の公例(権藤成卿)」「公法と私法」「部落有財産始末」
第二卷第六号(一九三六年六月)

「成壊は人の時に在り(権藤成卿)」「プロシア主義を論ず」「明治維新後の土地兼併」
第二卷第七号(一九三六年七月)

「朔望休息の古慣例と日曜休息の現在実況(権藤成卿口述)」「軍国主義論」「宗教教団の曠怠放逸その他」「米穀政策について」
第二卷第八号(一九三六年八月)

「農村困弊の結果は壮丁健康の低下となれり(権藤成卿講述)」「貨幣に関する座談会答問抄」「人口理論に関する吾人の見解(一)」
第二卷第九号(一九三六年九月)

「章太炎氏の滿蒙殖民に対する学問的意見(権藤成卿)」「貨幣に関する座談会答問抄(承前)」「人口理論に関する吾人の見解(二)」
第二卷第一〇号(一九三六年一〇月)

「北海道一巡の概観(権藤成卿)」「人口理論中の『結婚』について」「貨幣に関する座談会答問抄」
第二卷第一一号(一九三六年十一月)

「宗教取締に関する考察一斑(権藤成卿)」「制度学(自治学説)に於ける社稷と社稷観」「日本社会思想史上に於ける『自治民範』の位置」「法人に関する研究」

第二卷第一二号(一九三六年十二月)
「文武両関超克の史的公例(権藤成卿)」「(解説)治己的自己について」「転換期の認識と『自治民範』」

「社稷」理念の三つの特質

ところで権藤のいう「制度」とは、各人の行動の「準拠すべき規度を制定したもの」⁽⁴¹⁾である。したがって社会における人々の思考・慣習・行動様式といった、いわば準拠枠(Frame of reference)が「制度」としてとらえられることになる。そしてこうした「制度」の根幹には「社稷」が存している。この「社稷」こそ権藤制度学の核心であった。

しかしながらその意味は必ずしも明確ではない。それは権藤自身にも原因があった。というのも、彼の名著『自治民範』⁽⁴²⁾(一九二七年)の「社稷」なる節においても、「社稷は国民衣食住の大源である、国民道徳の大源である、国民漸化の大源である」⁽⁴³⁾、「社稷とは」各人共存の必要に心じ、先づ郷邑の集団となり、都となり、都市となり、一国の構成となるたる内容実質の帰著する所を称するのである⁽⁴⁴⁾、「我国は実に社稷の上に建設されて居る」⁽⁴⁵⁾、といった文章が散見されるだけでその意味が明確化されていない。

権藤は幼少時から「社稷」になじんでいたため、⁽⁴⁶⁾ あえて「社稷」を説明する必要性を感じなかったのだろう。しかし昭和期においては、すでに「社稷」は日常用語としては死語と化し、権藤自身「学者、先生までもが、社稷とは何か、一切判らなくなつてゐるには驚き入るの外はない」⁽⁴⁷⁾と慨嘆せざるをえない状況だったのである。

もちろん「社稷」(社Ⅱ土地、稷Ⅱ穀物)とは中国古来の原初的信仰に端を発し、その後日本でも国家を象徴する用語として使用されてはきたが、江戸期に至ると「天下」「皇国」「国体」の前に「社稷」なる語は政治用語としては十分に機能しなかった。それが幕末から明治に至る過程で新たな政治言語として浮上し、昭和初期に権藤の名とともに「社稷」が政治運動の領域においてクローズアップされると、それは伝統に根ざしつつもその新鮮さにおいて近代国家の諸矛盾を超克するシンボルとして機能したのであった。⁽⁴⁸⁾ このように、「社稷」なる用語をめぐる特殊な状況が権藤制度学を権藤イズムとして独り歩きさせると同時に、その実像をばかしてしまった理由がある。したがって、「制度の研究」では、この混乱した社稷理念の再検討が一つの主題として研究されることになった。同誌に従えば、「社稷」とはおよそ次の

三つの特質をもっていると思われる。

民衆相互の共同契約　まず第一に「社稷」とは「民衆相互の共同契約」という特質をもつ。

すなわち生存欲（生命の維持と衣食住の充足）と男女欲の調和をいっそう進歩させたいという「この純正な希望要求を相互に満足さすべく一定の契約の下に、適当に安排構成せられたものが社稷である。即ち『社稷を祀る』とは公衆の約束であり、その約束の表現物が日本に於ける『氏神』である。別言すれば『社稷の祭り』は一つの共同契約（法律家の云ふ契約の如く冷や、かなものではなく、食糧の分配や貯蔵やその他さまざまな対自然的対策としての共存互恵の契約）であ」（括弧内原文）⁽⁴⁹⁾

傍点部分から明らかなように、社稷とは生存維持充足のため民衆相互の「一定の契約の下に」構成された、作為的な協同社会を意味している。そして民衆相互の共同契約により一旦協同社会が形成されるや、今度は「形成された社稷が形成した個々の人間に対して一つの規範を要求する」。「即ち社稷は（中略）客観的な拘束体となつて人間に望んでくるのである」。「人間が社稷といふ有機的なものから要求されるこの一定の行為規範こそ、吾々の時代が道徳といふ名称によつて呼んでゐるところのものに他ならない」⁽⁵⁰⁾。

したがって共同契約する民衆は、いわば「社稷」に対する主権者であると同時に臣民としての性格をもつ。このような視角はルソーの社会契約論と同じであろう。だから次のような主張が生まれてくる。

社会は社稷と同義語である。この二つの間には差異はない。明治以前は主として社稷なる文字を用ひ、明治年代以後は社会なる文字を主として用ふるに至つたに過ぎぬ。吾々が社稷なる文字を用ひ、社会なる文字を用ひぬのは、社会の語義が一般にあまりにも抽象的に扱はれて居るからである。⁽⁵¹⁾

それゆえ「社稷」とは、一般に解されているような、人類の自然状態をさす概念ではない。「吾々はこれ以前のもの

（「民衆相互の共同契約」によらない集団）を社会とは認めない。それは群または種族で呼ばれるべきであらう」⁽⁵²⁾。すなわち社稷とは、人類の社会状態を意味しているのである。

この意味で「社稷」を「今日風にいいかえれば、農業を基礎にした自然なる生命の営み」として前近代的共同体と同一視するような認識は、権藤の意図を正確に把握しているとはいいいがたい。しかし権藤にも「社稷」をあたかも自然共同体であるかのごとき理解を与えてしまった責任がある。

第一に「自然にして治る」⁽⁵⁴⁾「自然而治」の強調である。権藤のいう「自然而治」とは人間性の尊重であり民衆の生存意思（「民性」）に信頼した表現であつたのに（だから「自然而治」は「固より日本特有のものではない。寧ろ人類の共通せる世界的基礎概念である」⁽⁵⁵⁾とみなした）、何もしなくても（相互契約なしでも）「社稷」は形成され丸く治まると曲解されてしまった。

第二に理想型としての「社稷」の実態を日本史上に求めたことである。たとえば中世の惣村がそうである。このため昭和期の現実村落をも「社稷」とみなすかのような誤解を与えてしまった。むしろ現実村落を「社稷」理念に従つて組み替えていくという意味で村落を重視したことは事実である。しかし「社稷」は岡本の規範社会のように実態を超越した価値理念であつた。

中世惣村に関しては長い研究蓄積がある。ことに公（国家）権力との関係で共同体をどう評価するかという重要な論点に関して、多くの中世史研究者はたとえば「公界としての共同体」（勝俣鎮夫）のように、公権力に対抗しうる性格を惣村に認めている。⁽⁵⁶⁾ただ「official」としての「公」が、すでにアジア的共同体に由来する「オホヤケ」構造としてあるとするならば、それと対抗的な「公」を自治共同体に求めたところで、決して異質の「公」を見出したことにはならないだろう。「それは単に、officialな権力に対してアウトノミーを有するもう一つの小さなofficialが形成されたに過ぎないのではないだろうか」という批判は、そのまま「社稷」にも投げかけられるものである。⁽⁵⁷⁾

はたして権藤が想定した「社稷」とは、「officialな権力に対してアウトノミーを有するもう一つの小さなofficial」、いいかえれば公私の対立を緩和する共領域にすぎず、結局は公権力に収斂していくものでしかなかったのか。次にこの点を追求しなければならないが、まずは「社稷」と関係の深い「自治」理念を確認しておこう。

非地方分権としての「自治」 前述したように「社稷」は行為規範として構成員全員に対し一種の規制力をもつ。「そしてこの規制力の根底を成すものは、無数の個人の自修自制、即ち無数の『治己』の統合に他ならない。それは強者の強制でもなく、また他の何者の強制でもない」⁽⁵⁸⁾。いわば相互契約のもと「社稷」構成員としての責任を果たすことが「自治」であり、それは自己規制（＝「自修自制」）を本旨とするのである（またそうした人を「治己」と呼ぶ）。そして「各個人の自制は、人と人との調和の始めであり、それより各家が自ら治まり、進んで隣閭共に自ら治まり、更に共同的集団全体が自ら治まる『自然而治』の状態である。これこそ真の意味の『自治』である」⁽⁵⁹⁾。

権藤はプロシアから地方自治制度を移植する過程に関して詳細に研究しており（松沢より）、制度学の意味する「自治」は明治地方自治制度の意味した「地方分権」とはまったく異なっていた。この地方自治制度移植にあたってはアルベルト・モッセが重要な役割をはたしたが、山縣有朋によって制定された市制町村制（一八八八年）に添付された市制町村制理由（モッセの起草）にはこの法律の根本精神がよくあらわれている⁽⁶⁰⁾。

（地方自治は）国家ノ基礎ヲ鞏固ニスル所以（であり）今地方ノ制度ヲ改ムルハ即チ政府ノ事務ヲ地方ニ分任シ、又人民ヲシテ之ニ参与セシメ、以テ政府ノ繁雜ヲ省キ、併セテ人民ノ本務ヲ尽サシメントスルニ在リ。而シテ政府ハ政治ノ大綱ヲ握リ、方針ヲ授ケ、国家統御ノ実ヲ掌クルヲ得可ク、人民ハ自治ノ責任ヲ分チ、以テ専ラ地方ノ公益ヲ計ルノ心ヲ起スニ至ル可シ。蓋人民参政ノ思想発達スルニ從ヒ、之ヲ利用シテ地方ノ公事ニ練習セシメ、施政ノ難易ヲ知ラシメ漸ク国事ニ任スルノ実力ヲ養成セントス。是將來立憲ノ制ニ於テ国家百世ノ基礎ヲ立ツルノ根源タリ。故ニ分権ノ主義ニ依リ行政事務ヲ地方ニ分任シ、国民ヲシテ公同ノ事務ヲ負担セシメ（るのは）其地方人民ノ義務ト為ス。

ここには、国家を強固にするための基礎として地方自治をとらえ、したがって国の権限の一部を分かち与え（分権）、国政の訓練（国民の義務）の場として地方自治をとらえるモッセの見解が明瞭にあらわれている。このような分権・義務としてのプロシア流の自治を権藤は否定したのである。

さて、制度学においては「社稷自治」を営む個々人を「治己」とみなすことはすでに述べたが、他方明治地方自治制度を構成する個々人は「利己」である⁽⁶¹⁾とらえる。すなわち「治己」は「社会の中で自由な個人」を意味するのに対し、「利己」は「社会に対して自由な個人」を意味する⁽⁶²⁾。

「社稷」を構成する個々人は「社稷」という社会に対して自由ではない。なぜなら民衆相互の共同契約によって行為規範を有する社会を創り出し、その行為規範を道徳としてそれに従うことが強要されるからである。ただし彼らは社会のなかにおいては独立した個人として、互いに自由を尊重される。一方「利己」は、社会に対して責任をもたない個別化されたアトムとしての個々人である。こうした「地方分権の思想（は）ヨーロッパの先進資本国の個人主義観に立脚」⁽⁶³⁾しているという。それは歴史的に見たばあい、農村共同体の破壊の上に近代国家が誕生し、国家によるアトム化された個々人の（実際には政策遂行機関としての法人諸団体を通しての）直接統治を意味しているよう。「分権とは、かゝる（近代）国家の主権によつて分かち与へられた権利の謂である」⁽⁶⁴⁾。

制度学によれば「社稷」とは「自治」そのものである。「自治の無き所には社稷も無いし社稷の存在を認めねば自治することも不可能である」⁽⁶⁵⁾。このような認識が「社稷」に関する第三の特質につながっていく。

国家権力に抗する（公共性） 第三の特質は、「社稷」とは（公共性）の体现であったということである。前述の問題提起への接近がこの点から可能であろう。まずは次の説明を見られたい⁽⁶⁶⁾。

国家なる語義に「おほやけ」と訓したる事例は我が国にありたり。されど独逸式名称の国家に「おほやけ」「公」の意味を用ひ

しは穂積、美濃部氏以来のこと（中略）しかし「おほやけ」とは同時に社稷、社会の意味にして、これを忘却し、独逸式名称の国家にのみ該当せしめし結果は、一部法律学者をして公法、私法以外に社会法なるものの存在を主張せしむるに至った。

この文章には、一般に国家を公とみなす学説を批判し、「社稷」＝社会こそが公であるという制度学の主張が明瞭にあらわれていよう。ここでは「社稷」が体现する公を「公共性」と呼称しよう。そもそも「社稷」が民衆の「公共性」を体现することは、「民衆相互の共同契約」から必然的に生起する。なぜなら、そこで契約された行為規範こそ民衆にとつての道徳として、さらには制度や法として公的なる性格を有するからである。

このように、「社稷」が有する「公共性」と「自治」とは不可分の関係におかれていた。しかしその「公共性」は、国家が体现する公概念の下位概念として位置づけられるものではなかったことに注意すべきである。そもそも制度学では「国家」と「国」とは弁別されている。

元来「国家」といふ言葉は「国」といふ言葉と同じものではありません。「国」とは社稷的自治集団が統合したものです。すなはち村が集つて郷となり、郷が集まつて郡県となり、郡県が集つて「国」を成したものです。「国家」とは、その「国」を、あたかも自分の「家」であるかのやうに見做して、それを勝手に支配するといふことです。（中略）ムツソリニがイタリーを、ヒトラーがドイツを、わがものが、やうに勝手に振舞つてゐるあれが「国家」といふものです。そこには人民の自治の代りに強権者の統治があるだけです。⁽⁶⁶⁾

明治政府が作為した国家統治構造は、公（国家）－共（市町村）－私（国民）という階層的構造をもつていた。共領域とは地方分権としての市町村であり、国家はこの市町村に対し国家委任事務の執行機関として、また国民の不満を吸収する一種の緩衝体としての機能をもたせようとした。他方制度学における「社稷」とは「公共性」を体现していた。それは階層的な公・共・私領域の共領域ではない。いいかえれば国家的公領域の下位領域ではなかったのである。最終的には国家的公に収斂する構造から逸脱する、というよりも意識的にその構造を解体する意義をもたせた領域だったのである。

ではそれを保証し可能にする理念はあったのか。権藤はこの重要な理念を「天下」理念に求めている。「社稷」が体现する「公共性」を「天下」と結合させることで革命を正当化したのである。しかしこうした重要な理念は、いわば権威によって保証されねばならない。それが「南淵書」という歴史的権威をもつ書物であった。

権藤は、処女作『皇民自治本義』を出版した二年後の一九二二年に『南淵書』を世に問うている。『南淵書』は南淵請安による中大兄皇子と中臣鎌足に対する政治思想講義であり、大化改新のクーデターを正当化する内容になっている。同書には偽書説がつきまといっているが、それは康有為の『大同書』にならって「自分の思想を先人の思想として発表する」「託古改制」⁽⁶⁷⁾の方法を用いたものであったようだ。すなわち「南淵書」は、権藤が南淵請安の著述という形式をとつて、権藤の理想を述べたものに他ならない、と考えることができるだろう⁽⁶⁸⁾。

南淵の学説の中心は大同説、すなわち「万々世の後、理想が実現するに到れば、『天下ヲ公トナス』と論じ」⁽⁶⁹⁾た部分にある。これは過去堯舜の世が大同であったとする従来の説に対して、理想（大同の世）を実現されるべき未来に引き伸ばすことで一種の革命思想に転化したものである。ここでは「天下ヲ公トナス」という表現に注目しなければならない。「天下」とは「国家」のことではない。「社会全般、人類全般を意味する」用語である。換言すればまさに「社稷」および「社稷」民衆こそが「天下」なのであり、したがって理想が実現した暁には、「社稷」が体现している「公共性」こそが、国家の体现する公に代わつて新たに公となるべきことを宣言したものだといえるだろう。明治政府が創出した地方分権としての市町村（共領域）が、国家（公領域）の下位領域として国家を打倒できない構造になっていたのに対し、「社稷」が有する「公共性」は、「天下」と結びつくことで国家を打倒すること（革命）を正当化するものだったのである。この意味で権藤の想定する「社稷」は、階層的公私構造には収斂しない別の理念に基づいた新たな場であったといえよう（後述）。

権藤の社稷自治論

以上見てきたとおり、「社稷」とは、(一)民衆相互の共同契約(社会契約)、(二)非地方分権としての「自治」、(三)国家権力に抗する「公共性」を軸とする「社会」を意味していた。この三者の関係については『制度の研究』が明確に語っている。

社稷を祀るといふことは、間違つた人達が云つてゐるやうに、単なる自然崇拜や宗教ではないのです。それは人間同志が互互に生きなければならぬための必要から考へ出した約束のしるし、——いはば共存契約といふやうなことの証文だったので。 (中略、だから「社稷を祀る」とは)結局自分一個の私ごとではなく公けごとなのです。公共の仕事なのです。人間の純正な生存の要求である衣食住男女を完全に調整し向上させるための共存組織を運びとなむ仕事なのです。さうしてわれわれの云ふ「自治」とは、このやうな社稷公共の仕事の上に發達したものにほかならないのです(傍点原文)。

したがつて「社稷」とは、階層的な公私構造の内に位置する入れ子構造的な自治領域(organicな権力に対してアウトノミーを有するもう一つの小さなoffice)ではない。明治期以降の国家・社会経済構造を解体する可能性を秘めた場としてとらえ直す必要がある。しかし私たちは、権藤の自治社会論をさらに考察するうえで、権藤の歴史的立場を確認する作業(広く流通する権藤イズムからの弁別)をしておかなければならない。

二、権藤の歴史的立場

農本主義運動における位置

そもそも権藤思想の核心は「社稷自治論」にあつたのであり、いわゆる農本主義は派生的なものでしかなかった。しかもその農本主義は、生産大衆の重視という意味であり、また農業立国論を否定し、浅薄な反都会・反商工観念をも批判していた。⁽⁷²⁾ 権藤には農本イデオロギーは希薄である。そもそも「社稷」が農村に限定されないものであるから、これ

は当然であつた。

しかしながら、この「社稷自治」が何たるか、多くの地方農村運動家が理解してはいたがたかつた。その一端は、たとえば一九三二年一〇月におこなわれた「信州に於ける座談会抄録」⁽⁷³⁾によくあらわれている。この座談会には信州農民および商工業者が参加しているが、窮乏におかれた彼らは軍部に期待をかける。しかし権藤は軍部による革命を否定すると同時に、彼らの近視眼的で性急・安易な社会改造への期待を戒め、根気強く堅実な「社稷自治」への復帰を説いたのである。⁽⁷⁴⁾

日本主義批判

ところで権藤は、日本主義者からも批判されていた。制度学は古代中国の学問であり、天皇を戴く日本国体に合わないとする批判である。

これは日本主義陣営から相当広くなされた批判であり、たとえば血盟団事件の被告・小沼正は公判廷において「権藤の学問は支那の学問」で「横の対立的の思想」だとしている。⁽⁷⁵⁾ また津久井龍雄も「われわれが権藤氏の諸説において、最も不満に堪えぬのは、わが国史を非常に歪曲して解釈し、かつわれわれが国体の精華として信念してゐるところものを抹消せんと意識されてゐるが」とく見ゆる点である」として、権藤が「日本人ないし日本国家の特異性を否認してゐる」点を批判した。⁽⁷⁶⁾

しかしこのような趣旨から学說的な批判を加えた者として、私たちは大川周明をあげなければならない。

権藤は大化改新を理想視していたが、これに対して大川は、大化改新は帰化人の儒者・南淵請安の思想的背景におこなわれたように儒教思想の産物であり、したがつて天智天皇の「君民共治」の制度も「純乎たる支那流にして、我国では空前絶後である」と、権藤を批判したのである。⁽⁷⁷⁾ 権藤はこれに対し『君民共治論』を書いて反批判を加えている。