

「超国家主義」論文の続き

三

国家主権が精神的権威と政治的権力を一元的に占有する結果は、国家活動はその内容的正当性の規準を自らの(23)うちに(国体として)持っており、従って国家の対内及び対外活動はなんら国家を超えた一つの道義的規準には服しないということになる。こういうとひとは直ちにホッブス(Thomas Hobbes 1588-1679、『リヴァイアサン』)流の絶対主義を思い起すかも知れない。しかしそれとこれとは截然と区別される。「真理ではなくして権威が法を作る」というホッブスの命題に於ける権威とはその中に一切の規範的価値を内包せざる純粹の現実的決断である。主権者の決断によってはじめて是非善悪が定まるのであって、主権者が前以て存在している真理乃至正義を実現するのではないというのがレヴァイアサンの国家なのである。従ってそれは法の妥当根拠をひたすら主権者の命令という形式性に係わらしめる事によって却って近代的法実証主義への道を開いた。例えばフリードリヒ大王(1712-1786)のプロシヤ国家にしてもこうしたホッブスの絶対国家の嫡流であり、そこでは正統性(Legitimität)は究極に於て合法性(Legalität)のなかに解消しているのである。

ところが我が国家主権は前述したとおり決してこのような形式的妥当性に甘んじようとしない。国家活動が国家を超えた道義的規準に服しないのは、主権者が「無」よりの決断者だからではなく、主権者自らのうちに絶対的価値が体现しているからである。それが「古今東西を通じて常に真善美の極致」とされるからである(荒木貞夫、皇国の軍人精神、八頁)。従ってここでは、道義はこうした国体の精華が、中心的実体から渦紋状に世界に向って拡がって行くところのみ成り立つのである。「大義を世界に布く」といわれる場合、大義は日本国家の活動の前に定まっているのでもなければ、その後定まるのでもない。大義と国家活動とはつねに同時存在なのである。大義を実現するために行動するわけだが、それと共に行動することが即ち正義とされるのである。「勝つ(24)の方がええ」というイデオロギーが「正義は勝つ」というイデオロギーと微妙に交錯しているところに日本の国家主義論理の特質が露呈している。それ自体「真善美の極致」たる日本帝国は、本質的に悪を為し能わざるが故に、いかなる暴虐なる振舞も、いかなる背信的行動も許容されるのである!

こうした立場はまた倫理と権力との相互移入としても説明されよう。国家主権が倫理性と実力性の究極的源泉であり両者の即自的統一である処では、倫理の内面化が行われぬために、それは絶えず権力化への衝動を持っている。倫理は個性の奥深き底から呼びかけずして却って直ちに外的な運動として押し迫る。国民精神総動員(国家のために自己を犠牲にして尽くす国民の精神。1937-1940年、日中戦争下の民衆動員のため近衛内閣は日本精神の高揚を唱えて国民精神総動員運動を推進—今井)という如きがそこで精神運動の典型的なあり方なのである。

前述の基督教と教育勅語の問題から、神道祭天古俗説*、**号堂**の共和演説を経て天皇機関説問題に至るまで、一たび国体が論議されるや、それは直ちに政治問題となり、政治的対立に移行した。「国体明徴」は自己批判ではなくして、殆どつねに他を圧倒するための政治的手段の一つであった。これに対して純粹な内面的な倫理は絶えず「無力」を宣告され、しかも無力なるが故に無価値とされる。無力ということは物理的に人を動かす力がないという事であり、それは倫理なり理想なりの本質上然るのである。しかるに倫理がその内容的価値に於てでなくむしろその実力性に於て、言い換えればそれが権力的背景を持つかどうかによって評価される傾向があるのは畢竟、倫理の究極の座が国家的なるものにあるからにほかならない。こうした傾向が最もよく発現されるのは、国際関係の場合である。例えば次の一文を見よ(但し傍点丸山)。

* 神道祭天古俗説……〈久米邦武事件〉といわれる当時の一事件。帝国大学教授久米邦武の論文〈神道は祭天の古俗〉が91年に学術誌である《史学雑誌》に掲載されたときには、なんら社会的に問題とならなかった。ところが、伊勢神宮の起源についても科学的解明をめざすこの論文が、翌92年、一般向けの歴史雑誌《史海》に転載されるや、神道家たちがその取消しを迫り、久米は大学の職を追われたのである。専門家向けと一般向けとの区別は、大学と初等教育との区別、学問と教育との区別につながるものであり、以後、同様の事件は科学と芸術の諸分野で起こる。

国体明徴……幕末以来、記紀神話を基礎としながら、日本国の特色は万世一系の天皇をいただく神国である点にあると主張する国体論が起こってきたが、それをうけた明治以後の国体論は二つの方向で展開された。第1は、1890年の教育勅語が、忠孝の道を〈国体の精華〉としたように、天皇崇拜を国民道徳の根幹にすえようとする方向であり、第2は、国体を統治権の所在によって分類し、大日本帝国憲法は天

皇を絶対とし統治の全権が天皇にあると規定している、という憲法解釈を軸とするものであった。こうした形で明治期に形成された国体論は、第1次大戦後から新たな展開を始める。すなわち、この国体論の第2の方向は共産主義運動を弾圧するための治安維持法(1925)のなかに、〈国体の変革〉という新たな罪を登場させているが、これに対して第1の方向は、社会秩序の混乱を国体意識の強化によって克服しようという動きを始めた。1923年の〈国民精神作興詔書〉をうけて開始された全国的教化運動は、すでに最初から、〈国体観念を明徴にする〉というスローガンを掲げていた。こうした二つの方向は、満州事変以後の戦時体制化の過程で、合体しながら攻撃的性格を強め、35年には、憲法解釈としての天皇機関説排斥を突破口として、個人主義、自由主義をも反国体的なものとして否定しようとする国体明徴運動をひき起こすこととなった。まず35年2月の第67議会で貴族院の菊池武夫が美濃部達吉(当時東京帝大教授、貴族院議員)の学説をとりあげ、統治権の主体を国家とし、天皇をその国家の最高機関とする天皇機関説は、天皇の絶対性を否定し、天皇の統治権を制限しようとする反国体的なものだ、として攻撃を開始、これに呼応して院外でも軍部の支持のもとに在郷軍人会や右翼団体などの運動が全国的に展開されることとなった。岡田啓介内閣もこれに屈して、4月9日には《憲法撮要》など美濃部の3著書を発売禁止処分とし、さらに8月3日には第1次、10月15日には第2次の国体明徴声明を発して、天皇機関説を国体に反するものと断定、この学説の排除を決定した。国体明徴運動はこれによって終息したが、政府はさらに11月、文相を会長とする教学刷新評議会を設置、その答申に基づいて、37年5月、文部省は《国体の本義》を刊行した。同書は自由主義、民主主義の基礎としての個人主義を排撃し、日本は皇室を宗家とする〈一大家族国家〉であるとして、天皇に〈絶対随順〉〈没我帰一〉すること、おのおのの分を守りながら和を実現していくことが、日本国民のあるべき姿だと説いているが、〈国体明徴〉とは結局、このようなイデオロギーを国民に強制していくことにほかならなかった。

古屋 哲夫

「我が国の決意と武威とは、彼等（主要連盟国を指す一丸山）をして何等の制裁にも出づること能はざらしめた。我が国が脱退するや、連盟の正体は世界に暴露せられ、ドイツも同年秋に我が跡を追って脱退し、後れてイタリヤもまたエチオピア問題に機を捉らへて脱退の通告を發し、国際連盟は全く虚名のものとなった。かくして我が国は昭和六年の秋以来、世界維新の陣頭に巨歩を進め来たつてある」（臣民の道）

ここでは、連盟が制裁を課する力がなかった事に対する露わな嘲笑と、反対に「機を捉らへ」たイタリーの巧妙さに対する暗々裡の賞讃とが全体の基調をなしている。連盟の「正体」なり、イタリーの行動なりは、なんらその内在的価値によってでなく、もっぱらその実力性と駆け引きの巧拙から批判されているのである。これが「教学」の総本山たる文部官僚の道義観に於ける他の側面だったのである。しかもこうして倫理が権力化されると同時に、権力もまた絶えず倫理的なるものによって中和されつつ現われる。公然たるマキアヴェリズムの宣言、小市民的道徳の大胆な蹂躪の言葉は未だ嘗てこの国の政治家の口から洩れたためしはなかった。政治的権力がその基礎を究極の倫理の実体に仰いでいる限り、政治の持つ悪魔的性格は、それとして率直に承認されえないのである。

この点でもまた東と西は鋭く分れる。政治は本質的に非道徳的なブルータルなものだという考えがドイツ人の中に潜んでいることをトーマス・マン（1875-1955）が指摘しているが、こういうつきつめた認識は日本人には出来ない。ここには真理と正義に飽くまで忠実な理想主義的政治家が乏しいと同時に、チェザーレ・ボルジャ（1475-1507）の不敵さもまた見られない。慎ましやかな内面性もなければ、むき出しの権力性もない。すべてが騒々しいが、同時にすべてが小心翼翼としている。この意味に於て、東条英機氏は日本の政治のシンボルと言い得る。そうしてかくの如き権力（26）のいわば矮小化は政治的権力にとどまらず、凡そ国家を背景とした一切の権力的支配を特質づけている。

例えば今次戦争に於ける俘虜虐待問題を見よう（戦場に於ける残虐行為についてはやや別の問題として、後に触れる）。収容所に於ける俘虜殴打等に関する裁判報告を読んで奇妙に思うのは、被告が殆んど異口同音に、収容所の施設改善につとめた事を力説していることである。私はそれは必ずしも彼らの命乞いのための詭弁ばかりとは思わない。彼らの主観的意識に於てはたしかに待遇改善につとめたと信じているにちがいない。彼等は待遇を改善すると同時になぐったり、蹴ったりするのである。慈悲行為と残虐行為とが平気で共存しうるところに、倫理と権力との微妙な交錯現象が見られる。軍隊に於ける内務生活の経験者は這般の事情を察しうるのであろう。彼らに於ける権力的支配は心理的には強い自我意識に基づくのではなく、むしろ、国家権力との合一化に基づくのである。従ってそうした権威への依存性から放り出され、一箇の人間にかえった時の彼らはなんと弱々しく哀れな存在であることよ。だから戦犯裁判に於て、土屋は青ざめ、古島は泣き、そうしてゲーリングは哄笑する。後者のような傲然たるふてぶてしさを示すものが名だたる巢鴨の戦犯容疑者に幾人あるだろうか。同じ虐待でもドイツの場合のように俘虜の生命を大規模にあらゆる種類の医学的実験の材料に供するというような冷徹な「客観的」虐待は少くも我が国の虐待の「範型」

ではない。彼の場合にはむしろ国家を背景とした行為ではあるが、そこでの虐待者との関係はむしろ、「自由なる」主体ともの(Sache)とのそれに近い。これに反して日本の場合はどこまでも優越的地位の問題、つまり究極的価値たる天皇への相対的な近接の意識なのである。

しかもこの究極的実体への近接度ということこそが、個々の権力的支配だけでなく、全国家機構を運転せしめ(27)ている精神的起動力にほかならぬ。官僚なり軍人なりの行為を制約しているのは少くも第一義的には合法性の意識ではなくして、より優越的地位に立つもの、絶対的価値体により近いものの存在である。国家秩序が自らの形式性を意識しないところでは、合法性の意識もまた乏しからざるをえない。法は抽象的一般者として治者と被治者を共に制約するとは考えられないで、むしろ天皇を長とする権威のヒエラルヒーに於ける具体的支配の手段にすぎない。だから遵法ということはもっぱら下のものへの要請である。軍隊内務令の繁雑な規則の適用は上級者へ行くほどルーズとなり、下級者ほどより厳格となる。刑事訴訟法の検束、拘留、予審等々の規定がほかならぬ帝国官吏によって最も露骨に蹂躪されていることは周知の通りである。具体的支配関係の保持強化こそが眼目であり、そのためには、遵法どころか、法規の「末節」に担われるなどということが繰返し檢察関係に対して訓示されたのである。従ってここでの国家的社会的地位の価値規準はその社会的機能よりも、天皇への距離にある。ニーチェ(1844-1900)は、「へだたりのパトス」(Pathos der Distanz)ということをも以て一切の貴族的道徳を特質づけているが、我が国に於ては「卑しい」人民とは隔たっているという意識が、それだけ最高価値たる天皇に近いのだという意識によって更に強化されているのである。

かくして「皇室の藩屏」たることが華族の衿持であり、(天皇親率の軍隊たることに根拠づけられた)統帥権の独立が軍部の生命線となる。そうして支配層の日常的モラルを規定しているものが抽象的法意識でも内面的な罪の意識でも、民衆の公僕観念でもなく、このような具体的感性的な天皇への親近感である結果は、そこに自己の利益を天皇のそれと同一化し、自己の反対者を直ちに天皇に対する侵害者と看做す傾向が自から胚胎するの(28)は当然である。藩閥政府の民権運動に対する憎悪乃至恐怖感にはたしかにかかる意識が潜んでいた。そうしてそれはなお今日まで、一切の特権層のなかに脈々と流れているのである。

四

職務に対する矜持が、横の社会的分業意識よりも、むしろ縦の究極的価値への直属性の意識に基いているということから生ずる諸々の病理的現象は、日本の軍隊が殆んど模範的に示してくれた。軍はその一切の教育方針を挙げてこうした意味でのプライドの養成に集中したと云っていい。それはまず、「軍人は国民の精華にして其の主要部を占む」(軍隊教育令)として、軍を国家の中枢部に置いた。軍人の「地方」人(!)に対する優越意識はまがいもなく、その皇軍観念に基づいている。しかも天皇への直属性ということから、単に地位的優越だけでなく一切の価値的優越が結論されるのである。

例えば荒木貞夫男爵によれば、軍隊出身者はしばしば正直過ぎるという世評を受けるが、「此等の批評の反面には、一般社会の道徳の水準が軍隊内のそれと相当の差があって、軍隊出身者にとって方今の社会生活に多くの困難を感ずるもののあることを物語る」(皇国の軍人精神、五一頁、傍点丸山)のであって、従って軍人は二股社会精神を浄化して軍隊精神との渾一に努力(同五二頁)する事が要請される。ところが日本国民は今度の戦争で、荒木男爵とまったく逆の意味で、軍隊内の道徳水準と一般社会のそれとの間に「相当の差が」あることを見せつけ(29)られたのであった。また軍医大尉として永く召集されていた私のある友人の語るところによれば、軍医学の学問的水準は大学をふくめて一切の「地方」の医学のそれよりはるかに高いというのが、殆んど本職の軍医の間の通説だったそうである。是ももとよりこの真面目な病理学者に従えば、事実は全く反対であった。そうしてこのような自己中心的なプライドの高揚は軍対「地方」の間に存するだけでなく、軍そのものの内部にもち込まれる。例えば「作戰要務令」に、「歩兵ハ軍ノ主兵ニシテ、諸兵種協同ノ核心トナリ」云々という言葉がある。私は朝鮮に教育召集を受けたとき、殆んど毎日のようにこれを暗誦させられた。ある上等兵が、「いいか、歩兵は軍の主兵だぞ、軍で一番えらいんだ、「軍ノ主兵」とあるだろう、軍という以上、陸軍だけでなく海軍も含むんだ」といって叱咤した声が今でも耳朶に残っている。むしろこれは本人も真面目にそう考えていたわけではないが、そういう表現のうちに軍教育を貫く一つの心的傾向性といったものが抗い難く窺われるのである。かくして部隊は他の部隊に対する、中隊は他の中隊に対する、内務班は他の内務班に対する優越意識を煽られると共に、また下士官には

「兵隊根性」からの離脱が、将校には「下士官気質」の超越が要求される。

戦争中、軍の悪評をこの上もなく高くしたあの始末の悪い独善意識とセクショナリズムはこうした地盤から醗酵した。ひとり軍隊だけでなく、日本の官庁機構を貫流するこのようなセクショナリズムはしばしば「封建的」と性格づけられているが、単にそれだけではない。封建的割拠性は銘々が自足的閉鎖的世界にたてこもろうとするとところに胚胎するが、上のようなセクショナリズムは各分野が夫々縦に究極的権威への直結によって価値づけられている結果、自己を究極的実体に合一化しようとする衝動を絶えず内包しているために、封建的なそれより（30）遥かに活動的かつ「侵略」的性格を帯びるのである。自らはどこまでも統帥権の城塞に拠りつつ、総力戦の名がて国家の全領域に干与せんとした軍部の動向が何よりの証示である。

このようにして、全国家秩序が絶対的価値体たる天皇を中心として、連鎖的に構成され、上から下への支配の根拠が天皇からの距離に比例する、価値のいわば漸次的稀薄化にあるところでは、独裁観念は却って生長し難い。なぜなら本来の独裁観念は自由なる主体意識を前提としているのに、ここでは凡そそうした無規定的な個人というものは上から下まで存在しえないからである。一切の人間乃至社会集団は絶えず一方から規定されつつ他方を規定するという関係に立っている。戦時中に於ける軍部官僚の独裁とか、専横とかいう事が盛んに問題とされているが、ここで注意すべきは、事実もしくは社会的結果としてのそれと意識としてのそれとを混同してはならぬという事である。意識としての独裁は必ず責任の自覚と結びつく筈である。ところがこうした自覚は軍部にも官僚にも欠けていた。

ナチスの指導者は今次の戦争について、その起因はともあれ、開戦への決断に関する明白な意識を持っているにちがいない。然るに我が国の場合はこれだけの大戦争を起しながら、我こそ戦争を起したという意識がこれまでの所、どこにも見当たらないのである。何となく何物かに押されつつ、ずるずると国を挙げて戦争の渦中に突入したというこの驚くべき事態は何を意味するか。我が国の不幸は寡頭勢力によって国政が左右されていただけでなく、寡頭勢力がまさにその事の意識なり自覚なりを持たなかったということに倍加されるのである。各々の寡頭勢力が、被規定的意識しか持たぬ個人より成り立っていると同時に、その勢力自体が、究極的権力となりえず（31）して究極的実体への依存の下に、しかも各々それへの近接を主張しつつ併存するという事態――さるドイツ人のいわゆる併立の国（Das Land der Nebeneinander）がそうした主体的責任意識の成立を困難ならしめたことは否定出来ない。

第八十一議会の衆議院戦時行政特例法委員会で、首相の指示権の問題について、喜多壯一郎氏から、それは独裁と解してよいかと質問されたのに対し、東条首相が、「独裁政治といふことがよく言はれるがこれを明確にして置きたい。（中略）東条といふものは一個の草奔の臣である。あなた方と一つも変りはない。ただ私は総理大臣といふ職責を与へられてゐる。ここで違ふ。これは陛下の御光を受けてはじめて光る。陛下の御光がなかったら石ころにも等しいものだ。陛下の御信任があり、この位置についてゐるが故に光ってゐる。そこが全然所謂独裁者と称するヨーロッパの諸公とは趣を異にしてゐる」（昭和一八年二月六日、朝日新聞速記、傍点丸山）と答えているのは、それがまさに空前の権限を握った首相の言だけにきわめて暗示的といえる。そこには上に述べた究極的権威への親近性による得々たる優越意識と同時に、そうした権威の精神的重みをすぐ頭の上にひしひしと感じている一人の小心な臣下の心境が正直に吐露されているのである。

さて又、こうした自由なる主体的意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心のうちを持たずして、より上級の者（従って究極的価値に近いもの）の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかかわって抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいうべき現象が発生する。上からの圧迫感を下への恣意の發揮によって順次に（32）移譲して行く事によって全体のバランスが維持されている体系である（抑圧移譲）。これこそ近代日本が封建社会から受け継いだ最も大きな「遺産」の一つということが出来よう。福沢諭吉は「開闢の初より此国に行はるる人間交際の定則」たる権力の偏重という言葉で巧みにこの現象を説いている。曰く、「上下の名分、判然として、真名分と共に権義をも異にし、一人として無理を蒙らざる者なく、一人として無理を行はざる者なし。無理に抑圧せられ、又無理に抑圧し、此に向て屈すれば、彼に向て衿る可し。（中略）前の恥辱は後の愉快に由て償ひ、以て其不満足を平均し、（中略）恰も西隣へ貸したる金を東隣へ催促するが如し」（文明論之概略、卷之五）

この抑圧移譲論は、現代社会の中にも生きている。残念ながら中学生の間にも生きている。抑圧移譲論の源流は福沢にある。この話と良心の自由論とは源泉を異にしている。そして、戦後人々に大きな感銘を与えたのは、抑圧移譲論の流れの話だった。良心の自由論は、それほど重大には受け止められなかった――ピンとこなかった。こ

の点は、日の丸・君が代問題についての諸君等の反応の中にも明確に見受けられた一。

ここでも人は軍隊生活を直ちに連想するにちがいない。しかしそれは実は日本の国家秩序に隅々まで内在している運動法則が軍隊に於て集中的に表現されたまでのことなのである。近代日本は封建社会の権力の偏重をば、権威と権力の一体化によって整然と組織立てた。そうしていまや日本が世界の舞台に登場すると共に、この「圧迫の移譲」原理は更に国際的に延長せられたのである。維新直後に燃え上った征韓論やその後の台湾派兵などは、幕末以来列強の重圧を絶えず身近かに感じていた日本が、統一国家形成を機にいち早く西欧帝国主義のささやかな模倣を試みようとしたもので、そこに「西隣へ貸したる金を東隣へ催促」せんとする心理が流れていることは否定出来ない。思えば明治以後今日までの外交交渉に於て対外硬論は必ず民間から出ていることも示唆的である。更にわれわれは、今次の戦争に於ける、中国や比律賓での日本軍の暴虐な振舞いについても、その責任の所在はともかく、直接の下手人は一般兵隊であったという痛ましい事実から目を蔽ってはならぬ。国内では「卑しい」人(33)民であり、営内では二等兵でも、一たび外地に赴けば、皇軍として究極的価値と連なる事によって限りなき優越的地位に立つ。市民生活に於て、また軍隊生活に於て、圧迫を移譲すべき場所を持たない大衆が、一たび優越的地位に立つとき、己れにのしかかっていた全重圧から一挙に解放されんとする爆発的な衝動に駆り立てられたのは怪しむに足りない。彼らの蛮行はそうした乱舞の悲しい記念碑ではなかったか(勿論戦争末期の敗戦心理や復讐観念に出た暴行は又別の問題である)。

五

ところが超国家主義にとって権威の中心の実体であり、道徳の泉源体であるところの天皇は、しからば、この上級価値への順次的依存の体系に於て唯一の主體的自由の所有者なのであろうか。近世初期のヨーロッパ絶対君主は中世自然法に基く支配的契約の制約から解放されて自らを秩序の擁護者(Defensor Pacis)からその作為者(Creator Pacis)に高めたとき、まさに近世史上最初の「自由なる」人格として現われた。しかし明治維新に於て精神的権威が政治的権力と合一した際、それはただ「神武創業の古」への復帰とされたのである。天皇はそれ自身究極的価値の実体であるという場合、天皇は前述した通り決して無よりの価値の創造者ではなかった。天皇は万世一系の皇統を承け、皇祖皇宗の遺訓によって統治する。欽定憲法は天皇の主體的製作ではなく、まさに「統治の洪範を紹述」したものとされる。かくて天皇も亦、無限の古にさかのぼる伝統の権威を背後に負って(34)いるのである。天皇の存在はこうした祖宗の伝統と不可分であり、皇祖皇宗もろとも一体となっはじめて上に述べたような内容的価値の絶対的体現と考えられる。天皇を中心とし、それからのさまざまな距離に於て万民が翼賛するという事態の一つの同心円で表現するならば、その中心は点ではなくして実はこれを垂直に貫く一つの縦軸にほかならぬ。そうして中心からの価値の無限の流出は、縦軸の無限性(天壤無窮の皇運)によって担保されているのである。

かくていまや超国家主義の描く世界像は漸くその全貌を露わにするに至った。中心の実体からの距離が価値の規準になるという国内的論理を世界に向って拡大するとき、そこに「万邦各々其所をえしめる」という世界政策が生れる。「万国の宗国」たる日本によって各々の国が身分的秩序のうち位置づけられることがそこでの世界平和であり、「天皇の御稜威が世界万邦に光被するに至るのが世界史の意義であって、その光被はまさしく皇国武徳の発現として達成せられるのである」(佐藤通次、皇国哲学)。従って万国を等しく制約する国際法の如きは、この絶対的中心体の存在する世界では存立の余地なく、「御国の道に則った、稜威のみ光りが世界を光被することになれば、国際法などはありえない」(座談会、赴難の学、中央公論、昭和一八年一二月)ということになる。山田孝雄博士は肇国神話の現存性を説いて、

「二千六百年前の事実がこれを輪切りにすれば中心の年輪として存在してゐる。…だから神武天皇様の御代のことは昔話としてでなく、現に存在してゐるのである」(神国日本の使命と国民の覚悟、中央公論、昭和一八(35)年九月)といわれた。まことに「縦軸(時間性)の延長即ち円(空間性)の拡大」という超国家主義論理の巧妙な表現というべきである。

「天壤無窮」が価値の妥当範囲の絶えざる拡大を保障し、逆に「皇国武徳」の拡大が中心価値の絶対性を強めて行くこの循環過程は、日清・日露戦争より満州事変・支那事変を経て太平洋戦争に至るまで螺旋的に高まって行った。日本軍国主義に終止符が打たれた八・一五の日はまた同時に、超国家主義の全体系の基盤たる国体とその絶対性を喪失し今や始めて自由なる主体となった日本国民にその運命を委ねた日でもあ

ったのである。

(世界、一九四六年五月号、岩波書店)

福沢に於ける秩序と人間

福沢諭吉は明治の思想家である。が同時に彼は今日の思想家でもある。福沢を明治の時代的特殊性から理解し、彼を歴史的過去に定着させようとする者は多く彼のうちに啓蒙的な個人主義者のみを見る。彼の個人主義は時代的役割をそれがいかに巨大だったとはいえ既に果し終ったとされる。他方福沢を今日の思想家となす者は多く彼のうちに国家主義者・国権主義者を見る。そうして福沢を数少からぬ日本主義者の系列に加えて、福沢精神の現代性を強調する。いずれにせよ彼の「個人主義」と「国家主義」はバラバラに切り離され、一は歴史的地盤に固着し、他は歴史的地盤を離れて自在に浮動するが如くである。

しかし、福沢は単に個人主義者でもなければ単に国家主義者でもなかった。また、一面個人主義であるが他面国家主義という如きものでもなかった。彼は言いうべくんば、個人主義者たることに於てまさに国家主義者だったのである。

国家を個人の内面的自由の媒介せしめたこと——福沢諭吉という一個の人間が日本思想史に出現したことの意(219)味はかかって此処にあるとすらいえる。国家的観念乃至統一国家的な意識が思想として福沢以前から存していたのはいふ迄もない。しかし大事なことは、彼が独立自尊の大旗を掲げるその日までは、国民の大多数にとっては国家的秩序はいわば一つの社会的環境にとどまったという事である。国民は祖先代々住んで来たこの環境に対して本能的習慣的な愛着を感じてはいたであろう。だが環境は環境として個人にとってはどこまでも彼の外にあるにすぎない。環境の変化は彼にとって畢竟、自分の周囲の変化であつて自分自身の変化ではない。国民の大多数が政治的統制の単なる客体として所与の秩序にひたすら「由らしめ」られている限り、国家的秩序は彼等に環境として以上の意味を持ちえず、政治は自己の生活にとって何か外部的なるものとして受取られるのは免れ難い。しかしながら、国民一人々々が国家をまさに己れのものとして身近に感触し、国家の動向をば自己自身の運命として意識する如き国家に非ずんば、如何にして苛烈なる国際場裡に確固たる独立性を保持しえようか。若し日本が近代国家として正常な発展をすべきならば、これまで政治的秩序に対して単なる受動的服従以上のことを知らなかった国民大衆に対し、国家構成員としての主体的能動的地位を自覚せしめ、それによって、国家的政治的なるものを外的環境から個人の内面的意識の裡にとり込むという巨大な任務が、指導的思想家の何人かによって遂行されねばならぬわけである。福沢は驚くべき旺盛な闘志を以て、この未曾有の問題に立ち向つた第一人者であつた。

秩序を単に外的所与として受取る人間から、秩序に能動的に参与する人間への転換は個人の主体的自由を契機としてのみ成就される。「独立自尊」がなにより個人的自主性を意味するのは当然である。福沢が我が国の伝統(220)的な国民意識に於てなにより欠けていると見たのは自主的人格の精神であつた。彼が痛烈に指摘した我国の社会的病弊——例えば道徳法律が常に外部的權威として強行され、一方厳格なる教法と、他方免れて恥なき意識とが並行的に存在すること。批判的精神の積極的意味が認められぬところから、一方権力は益々閉鎖的となり、他方批判は益々陰性乃至傍觀的となること。いわゆる官尊民卑、また役人内部での権力の下に向つての「膨脹」、上に向つての「収縮」。事物に対する輕信。従来東洋盲信より西洋盲信への飛躍、等々——。こうした現象はいずれも自主的人格の精神の欠乏を証示するものにほかならなかつた。もとより国家的な自主性が彼の最終目標であつた事は疑うべくもない。しかし「一身独立して一国独立す」で、個人的自主性なき国家的自立は彼には考えることすら出来なかつた。国家が個人に対してはもはや単なる外部的強制として現われないうすれば、それはあくまで、人格の内面的独立性を媒介としてのみ実現されねばならぬ。福沢は国民にどこまでも、個人個人の自発的な決断を通して国家への道を歩ませたのである。その意味で「独立自尊」は決してなまなかに安易なものではなく、却つてそこには容易ならぬ峻厳さが含まれている。安易といへば、全体的秩序への責任なき依存の方がはるかに安易なのである。福沢は我國民は「独立自尊」の伝統には乏しいとはいへ、その倫理的なきびしさに堪える力を充分持っていると考えた。つまり彼は我國民の近代国家形成能力に対してはかなり樂觀的だったのである。彼逝いて約半世紀、この樂觀がどこまで正当であつたかは、今日國民が各自冷靜に自己を内省して測定すべき事柄に属する。福沢の近代的意義の問題はその後にはじめて決せられるであろう。

(三田新聞、一九四三年一月二五日号、三田新聞学会)(221)