

## 明治期愛国心の倫理学的批判

―良心を痴鈍ならしむるの愛国心は亡国の心なり。これがために國を誤りしもの  
古今その例少なからず。(植村正久)―

### 一、小 序

戸 頃 重 基

この論稿は日本近代史において、多くの国民の理性と行動を呪縛し、太平洋戦争の敗北を招いた明治期の忠君愛国  
の思想と行動を倫理学的に考察、批判しようとするのが目的である。

さて昨年一九六八年は明治維新(一八六八)から起算してちょうど百年目に当たるといっているので、政府は、同年十月  
二十三日を中心に明治百年祭を実施した。しかし歴史学研究会など歴史学五十四学会は、政府が明治百年の意義を評  
価し強調するのは、国家が一定の学説を持つことと同じで、学問の自由を保障している憲法に違反する、と明治百年  
祭に反対する声明を発表した。学会のこの声明が、果たして明治百年祭に反対する正当な理由となりえたか否かは、  
ここでは問わないことにする。ここでわたしの問いたいのは、四十五年しか続かなかつた明治を、なぜ百年と呼ぶ  
か、ということである。明治は四十五年、大正の十五年間を加算しても六十年である。さらに明治憲法の生きた昭和  
二十年の敗戦までを加算しても八十年しかない。それなのに政府が、明治八十年といわないで、あえて明治百年と呼

んだのはどういふわけか。それは明治八十年の歴史的成果の総決算ともいふべき太平洋戦争の敗北に目をとぎし、戦後二十三年の平和と民主主義の成果を無視しようとする意図を示していたからである。明治八十年と戦後二十三年は、歴史のたんなる連続ではない。両者のあいだには、神州不敗、天壤無窮の国体神話が敗戦により、歴史の審判を受けて、大きな断絶を生じていたのである。この厳肅な歴史の審判を無視し、戦後二十三年の平和憲法を基軸とする価値体系を、戦前の帝国主義を基軸とするそれへ従属させ、できれば戦後の成果を蒸発させ、国家統制を容易にしようとする。これが、明治百年祭というマス・メディアの背後に隠れた政治的意図であった。しかしわたしたちはあえて問わなければならない。明治八十年か戦後二十三年かと。わたしは明治八十年を捨てても戦後二十三年を違はなければならぬと考えている。その理由についてのべるのがこの小論の意図するところである。したがって「明治期愛国心の倫理学的批判」というテーマは、内容的にいえば明治八十年の国家主義的な愛国心の非状告発がねらいである。

一旦は処女性を喪失した忠君愛国が本番を今やおそしと待ちかまえている昨今の状況のなかで、新しい愛国心は、古い愛国心の延長でなく、その完膚なき否定から出発すべきであるというのが、この一篇の背骨となっている。

## 二、愛国心―それはすべて要注意の危険物

東洋であると西洋であるとを問わず、愛国心にはつねに死の匂いがただよっているのである。それはなによりも愛国心が、戦争行為を正当化する最大の道徳的根拠として用いられてきたからである。いふなれば愛国心は、殺し屋のうそぶく常套語にすぎなかった。戦前の忠君愛国も、またこの例外でありえなかったのである。

明治以来、日本のたび重なる大陸に対する侵略戦争を聖戦と思ひこませてきた背景には、明治二十三年（一八九〇）教育勅語の渙発以来、公教育の機関があげて普及につとめてきた忠君愛国の倫理を指摘しなければなるまい。それ

は、倫理などというよりも、血にまみれた偶像祖国に対する狂信であったときええなくない。

こんにち愛国心の政治道徳的な意義について、保守系と革新系とのあいだに、全然相容れない主張が対立している。すなわち保守系に属する人びとは、愛国心とは、国民が国家や政府に奉仕することであると理解し、反対に、革新系に属する人びとは、そのような愛国心が戦前のその危険な繰り返しであり、したがって戦争につらなることを恐れ、戦後の遺産である平和と民主主義を擁護し、この立場から新しく愛国心を創造しようとしている。以上二つの異なった愛国心のうち、前者を「上からの愛国心」と呼ぶならば、後者を「下からの愛国心」と呼ぶことができる。こんにち忠君愛国の復権を迫ろうとしているのが、前者であることはいうまでもない。

わたし自身の主張は、立論の経過を省略し、しばらく結論だけについていえば、革新系の人びとと同じである。なぜ保守の愛国心を捨てて革新のそれを選ぶか、と聞かれればわたしは、忠君愛国が愛国心でなかったからだ、と端的に答えるだろう。忠君愛国がなぜ愛国心でなかったかは後述するとして、それはなによりも行為に対して無責任をきわめていた。無責任な愛国心を、わたしたちは真実の愛国心と呼んでよいものであろうか。人殺しの行為も、それが忠君愛国のためとあらば致し方ない、とする無責任思想こそ忠君愛国をもはや道徳と呼ぶに値しない最大の理由なのである。

戦前、愛国心は行為のもたらした客観的な結果を度外視する心情倫理としてのみ理解されてきた。「東洋平和のためならば」とか、「お國のためならば」とかいった主観的な目的の心情に斟酌して、結果的には他國の領土をじゅうりんしたり、あるいは国体護持を大義名分に、國民の権利を平気で抹殺したのが、戦前の無責任な忠君愛國の特徴であった。無謀な戦争をはじめて祖國日本を荒廃させながら、東京裁判の法廷において、戦時の最高指導者たちが、「止むを得ない」という言葉を異口同音に用い、各自の責任回避の陳弁にこれつとめていた二十年前の法廷の異様な精神的光景を想起せざるをえない。ニッポン無責任は実に明治以来の伝統なのである。

自分の愛国心が、公共性や純粋性に由来することを行為で示そうとしないで、ただ主観の動機にたてこもって弁解するかぎり、わたしたちはこのような愛国心を真正正銘の愛国心と認めない。真正正銘の愛国心は、神だけが照覽したもうような神秘的動機に雲隠れして公共性と純粋性を陳弁するのでなく、人間のだれの目にもそうだと確認できる客観的行為のうえで、したがって目的ではなく選択された手段を通して立証されなければならない。たとえば刺客が政敵を斃して愛国心をうそふいていても、彼は、すでに公共性を破壊したのであるから、人殺しでこそあれ愛国者ではなく、他国の主権を侵害して愛国のためだといっても、その国家は、愛国心の純粋性とうらはらな汚れた侵略国家なのである。行為の善悪は、その結果から判断されなければならない。それが責任倫理の基本的な観点なのである。

「目的が手段を正当化するということは真実でない。手段は真実の進歩にとって目的よりさらに重要である」(ロマン・ロラン著『闘争の十五年』)ということが、責任思想の伝統の弱い日本において愛国心を反省する場合の不可欠の視点とならなければならない。ことに何事につけてもアンバランスの激しい資本主義国家では、無力な民衆は愛国心のために死を強制されても、民衆を煽動する指導者たちは愛国心どころか、私利私益のために生きてきた。戦争準備と戦争によって国内の一部に、わが身の安全と利益をたくらむ人びとのいるかぎり、愛国心よりもまず社会正義が先行しなければならぬ。「乏しきを憂えず等しからざるを憂える」社会正義のない国民の愛国心は、恋愛でいえば、道ならぬ邪恋にひとしい。その破局は必定である。

戦前、忠君愛国が金科玉条としてまかり通ったのは、もとよりこの道徳に理性の承認に値する普遍妥当性があつたからでなく、国民の幼時から頭脳に深く滲透させられた公教育の感化や、天皇制道徳の批判を抑圧した治安立法の効果によるのである。

さきにわたしは忠君愛国が愛国でないといった。それはどんな理由によるのであるか。

忠君愛国とは、忠君と愛国ということではなく、それは忠君即愛国を意味した。忠君即愛国ということは、国民はす

へて漏れなく忠君の倫理さえ実践さえしていれば、そのほかにことさら愛国心の倫理を實踐する必要がないという意味なのである。そもそも日本人の愛国心は、天皇に対する忠誠心から演繹されていなければ、そのような愛国心は日本人たるの美德に値しなかつた。教育勅語ではこのことを、「一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ」とのべ、愛国心を皇運扶翼すなわち皇室への忠誠心に帰着させている。国家を天皇の私有財産視する天皇即国家という反近代的な論理が支配した戦前の日本では、国民の天皇に対する没我的な忠誠心をさしおき、他に愛国心のありうる余地が介在しなかつた。忠誠心は、誠実、信義、正直などと異なり、精神を一点に集中させる結果、やがて生命をも犠牲にする。生命尊重と忠誠心は相容れない。こんにち愛国心が保守・革新の両方の側から唱えられているのに対して、忠誠心が敬遠されているのは、後者が、人権思想と相容れない身分道徳としての性格をいまだにやめていないからである。象徴天皇制が現存し、そのうえ「期待される人間像」などで、天皇に対する敬愛の感情を、為政者たちが好んで鼓吹したがる逆行的状況のなかでは、忠誠心が容易にかつてのような忠君思想を回復しかねない。それが敬遠されるのも当然のことである。忠誠心は、確かに長いあいだ政治目的に奉仕する道徳としての役割を果たしてきた。忠誠美談の背後には、人殺しでいろうどられたドス黒い血潮がおびただしく流れている。

人びとはだれでも、自己を忘れ他人に対する忠誠心のとりことなれば、彼は、必ず忠誠の標的となる人物だけに視線を奪われ、仲間や同輩のことまで配慮する余裕がなくなる。忠誠心は、何時でも下級者の上級者に対する片務道徳としておわる。「君辱めらるれば臣死す」ということはあっても、臣辱られて君死した例はない。まことに忠誠心は、双務道徳としての人権尊重と相容れないのである。

明治以後、国民が、天皇への忠誠心に酩酊して、国民相互の連帯感を空洞化してきた事実是否定できない。詩人高村光太郎（一八八三—一九五六）は、昭和十六年十二月八日、天皇の米英に対する宣戦の詔勅を聞いたときの感激を記して「身ぶるいした。…天皇あやうし。ただこの一語が私の一切を決定した。…身をすてるほか今はない。陛下をま

もうろ」(『暗愚小伝』)といった。詩人の浮すつたこの感傷は、ちようと京都三条大橋から落ちおれた皇居のたたずまいを眺め、ひとり悲憤の涙にくれた江戸中期の尊王論者高山彦九郎(一七四七—一九三)の孤忠を回想させる。彼らの眼中に映するのは、祖国や人民ではなく、ただ天皇の存在だけである。それは道德というよりも、宗教的な天皇教信者の姿勢であったといえる。

戦後の平和憲法によって、絶対主義天皇制から象徴天皇への革命的な移行現象は、国民のこれまでの天皇に対する忠誠心を戸迷いさせた。それは象徴ということばのもつあいまいさにもよるのである。ただはつきりいえるのは、天壤無窮の政治神話の崩壊とともに、現人神から人間の地位へ、降格を余儀なくされた天皇に対し、国民が、献身的な忠誠をかつてのように誓わせられるようなことがあれば、それは主権在民の憲法に対する重大な犯罪行為といわなければならぬということである。一九四六年六月十七日、極東国際軍事裁判においてキーナン検事は天皇を裁かない、と言明し、ウエップ裁判長は、天皇が戦犯指名をまぬがれたのは「連合国の利益に基づく」(昭和二十三年十一月十三日朝日新聞)というのであった。日本民主革命の左翼的急進化を阻止する安全弁として、天皇制が連合国側に利用されたことは周知のとおりである。

天皇の存在が、国民あげての忠誠心の対象でありえなくなると同時に、これまで忠君と不可分の愛国心までゆくえ不明となった。愛国心が思い出されたかのように反省と議論の俎上にのぼりはじめたのは、実に、一九五〇年、朝鮮戦争の勃発、警察予備隊の誕生などと相前後していたのである。敗戦という日本史上、未曾有の大きな出来事に直面したようなときこそ、国民の祖国に対する愛の情念が燃焼しなければならなかったのに、忠君の喪失と同時に愛国心までゆくえ不明となった。どうしてこういう奇観を生じたのか。その理由は、次の五つに帰すると思われる。

- 1 明治以来の公教育がつねに忠君と愛国を一体不可分として扱ってきたこと。
- 2 一九四六年一月四日以来の軍国主義者の公職追放・超国家主義団体の解散を指令した総司令部への国民の卑屈

な遠慮に由来すること。

3 これまで愛国心をわがもの顔に独占してきた軍国主義に対する国民自身の根強い反感があったこと。

4 敗戦直後のあわただしい民主革命に対して、民主主義に不慣れな国民が戸迷いを感じたこと。

5 敗戦直後の国民が、自己の衣食住の問題に追われて、祖国一般のことなど考える余裕を持たなかったこと。

こうして国民が愛国心を自己の格率とする余裕もないあだに、前述のごとく朝鮮戦争が発生し、日本には、陸上七万五千、海上八千の警察予備隊が誕生し、保守政治家たちのあいだから、この軍隊でない軍隊に愛国心を吹きこまねばならぬとの主張がなされた。学者文相の退場によって登場した官僚文相岡野清豪は、一九五三年二月の国会において、「私は大東亜戦争の善悪は申しませんが、少くとも世界各国を相手にして四年間もこの戦争が出来たということ」を、日本人の優秀性によると答弁して世間を驚かせた。〔国会に花ひらく文教論〕 図書新聞昭和二十八年二月二十一日号

改憲しても自衛の軍備を公然と持つべきなのか、護憲の立場から祖国をして再び原水爆の受難ならしむべきか、愛国心論争は、十数年後のこんにちなお改憲・護憲の論争と絡んで持ちこされていく。一方、教育界では、上からの国家主義的愛国心が、戦争体験をまったく持たない若い世代のあいだに公然と吹きこみはじめられた。平和と民主主義を理念とする戦後の花形教科、社会科は学習指導要領の改訂のたびに空洞化し、力点は、社会科から道徳教育へ移行を開始した。歴史教育でも神話の採用が復活しただけでなく、最近、文部省の教科書調査官のごとき、「子どもがかりに神話をほんとうの話と思ひこむとしたら、思わしておけばよい。こまかな事実を教えるより、むしろ自由に想像の世界にはばたかせたほうが教育効果は大きい」(朝日新聞、昭和四十三年七月二十八日号)などと、神話と歴史の混同を奨励してはばからぬほどのありさまである。もっともこれを一応、とり消すかのような文部省の統一見解がそれから間もなく公表されたが、そこには、戦後、文部省が訴えた「新教育指針」「民主主義」(上・下)などにおける軍国主義に対する自省のことばはまったく影を潜めてしまった。

こうした文教当局の方針の転換が、一九五三年十月の池田・ロバートソン会談以来からはじまることは、歴史家のあいだでの定説となっている。すなわちこの会談において、日本の防衛力漸増とともに、日本人に対する軍国主義意識培養の必要が、日米両政府の合意事項として確認されたのである。

こんにち年輩級の人びとのなかには、愛国心ということばを聞いて、懐旧の思いにふけるよりもかえって戦慄を感ずるものがすくなくない。それは日本の軍国主義が、忠君愛国を大義名分に掲げながら、他国民に対してはもちろん自国民に対してさえ、压制、残虐、犯罪のかぎりを重ねてきたからである。愛国心に関する、この暗い過去のイメージから、日本人が遠去かるためには、戦後二十年の歴史はまだ余りにも短かすぎ、反省の努力はまだ余りにもすくなくすぎた。しかしそれにもかかわらず国民のあいだには、戦争というものがただ破産した国の避難所であり、負けて絶望した賭博者の最後の手段であり、病的国家の汚れた羊毛に果食うシラミのように栄える搾取家や政治屋の、いまわしい投機だ、ということが漸次わかりはじめてきた。軍国主義が、人間の良心を買収できる確かな見透しは、現在のところまったくないようである。死に反対し、殺すものに反対し、人間を侵害するものに反対し、ファシズムの専制に反対し、そして生命に訴える平和の要求が国際的な運動となって現われはじめている。道はけわしくまだ遠い。しかし世界中のあちらこちらから、闇を追い払うあかつきがおとずれているのである。

### 三、愛国心は本能ではない

自然的な原始感情ともいうべき自愛と愛国心をもつばら戦争目的に利用してきたのは、これまで資本主義の国家であった。そのようなことから、人びとのなかには、愛国心といえば排外主義的なイメージでうけとる習性がつくられてしまったようである。しかし自愛にせよ愛国心にせよ、社会的条件のなかで、それらを人間共同体愛に従属させることができるのであって、それらはなんら先天的に特定の方向を持っているものではない。この点を明らかにするた



めに、しばらく愛国心が本能でないことを説明しておかねばならないと思う。

祖国に対する自然な愛情、自分の民族に対する親近感、民族文化に対する愛着、民族共同性をもりたてる情念、これらをひくくめて愛国心と呼ぶならば、このような意味の愛国心はけっして生得的な本能でなく、生活環境を通じての学習経験の所産なのである。生活環境が好戦的であれば、その人の愛国心は好戦的となるだろうし、反対にそれが平和的であれば、その人の愛国心は、平和的となるだろう。生得的な人間性には、さまざまな可能性が潜んでいるのである。日本人だから日本に対する愛国心が生得的にそなわっている、ということにならない。日本人であっても、彼が長年外国に居住し、そこで市民権を与えられて幸福な生活を営めば、彼にとって生れ故郷の日本よりは現在、生活を保証してくれる当該外国に対して愛情を強く意識するようになる。ただ自分の肉体が偶然、日本で誕生したというだけで、愛国心は形成されない。それはちようと子どもが、生みの親よりも育ての親を思慕する情緒にたとえてみることができよう。要するに愛国心は人間の生得的な本能ではなく、それは生活学習の産物である。

パートランド・ラッセル(一八七二)は、愛国心に原始的諸本能が作用していることを認めながらも、それが同時に、「高度に知的な諸確信とから築きあげられる、きわめて複雑な感情である」(『社会改造の諸原理』)ことをも指摘している。一部、本能が作用しているからといって、愛国心は、クモの造果本能や、アリ、ハチの群居本能と同視できない。太平洋戦争時代、日本人の血をひくアメリカ二世が、B 29に塔乗して、日本本土に対し、容赦なく爆撃を加えにやってきた。彼らは市民権を保証してくれるアメリカに対し、愛国者として振舞ったが、祖国日本に対しては一片の愛国心も持ち合せていなかったように思われる。もし愛国心が、生得的本能であるとの理論を是認するならば、彼ら二世の日本に対する敵性行動はまことに不可解というほかない。

近代以降、日本軍国主義の最大の被害をこうむった中国人の多くは、最近、共産主義によって洗脳されたせいか、戦後、日本の国民に対して、次のように語りかけるのが普通であった。「わたしたち中国人は、日本の軍国主義を憎

みましたが、同じ軍国主義の被害者である日本の人民に対しては、なんらの怨恨もいだいていません。軍国主義こそ日中兩國の敵です」と。中国人の愛情をこえた知的な反軍国主義感情には、「目には目を、齒には齒を」といった同害報復感情がまったくふくまれていない。それがあるとすれば、対象は、日本軍国主義の一点だけに絞られる。昭和十二年（一九三七）十二月、南京占領の日本軍は二カ月にわたって中国人に暴行のかぎりを尽くし、難民三十万を虐殺した。そのうち百人が細菌の生体実験に供された。一カ月で強姦二万件、金陵女子大学だけでアメリカ人をふくめて三百件の強姦、下は十一才の女の子から、上は七十三才の老婦人まで犯された。金陵神学院では十数人の修道女を一日に三十七回も輪姦したという。いわゆるこれが南京事件である。当時この事件は、欧米諸国にいち早く報道されたが、日本内地では南京陥落祝賀の提灯行列が各地でおこなわれ、戦勝気分に酩酊していた。日本人がはじめてこの事件を知って驚いたのは、戦後、極東軍事裁判で戦争犯罪が追及を受けてからである。これほど日本人から被害をこうむった中国人が、軍国主義を憎んでも日本人を憎んでいない、という。ここにはたんなる民族感情に動かされない、人民と軍国主義とを区別する共産主義的知性が作用しているのである。もし愛国心が、所与の自然感情だけの単純性にとどまっているならば、以上のごとき中国人の意識状態もこれまたきわめて不可解というほかない。

愛国心に潜む原始感情は、思想や文化の持つ普遍的価値に媒介されて、いくらでも自由にそれを変形できるし、場合によっては、蒸発させることもできる。次のような引例で立証してみよう。

イギリス人を父とし、ギリシヤ人を母とし、日本に帰化した小泉八雲、本名ラフカディオ・ヘルン（一八五〇—一九〇四）や、ポルトガルに生まれ、日本婦人と結婚し、徳島に移住し、日本の風俗文化の研究に生涯を捧げたモラエス（一八五四—一九二九）などは、日本文化の普遍的価値に心を惹かれ、日本を彼らの祖国以上に愛した。彼らもまた日本の愛国者なのである。わたしたちは、ヘルンやモラエスをついに帰化させた日本文化に誇りを感じる。彼らの文化を通しての日本に対する愛情は、教育勅語の一旦緩急あれば義勇公に奉ずるような殺伐きわまるものではまったくな

い。そのような日本愛と異質である。彼らが愛した日本は、國際的祖國としての日本であって、排外的な島國祖國、ないし絶対主義的天皇制祖國としての日本ではない。排外的愛國主義者たちの夢想することもできない彼らの、日本に対する國際的祖國愛を、わたしはたいへん貴重な精神的遺産だと考えている。ギリシヤに生まれたヘルンや、ポルトガルに生まれたモラエスが、生國以上に日本を愛したと同様、日本に生まれた日本人が、精神的祖國を日本以外に持ったからといって非難するべき理由はすこしもない。愛は、しばしば人種や國境をこえうるものである。禪僧道元（一一〇〇—一五三）が日本を罵倒して、正法を大宋國に求め、儒者 荻生徂徠（一六六六—一七二八）が中華崇拜をしたからといって、彼らを非難するのは当たらない。宗教や學問の世界に、元來、國境は存在しないのであるから、それに打ちこめば打ちこむほど、人間はコスモポリタンとならざるをえないのである。「學問に國境はないが、科學者には祖國がある」といったフランスの免疫學者パストゥール（一八二一—一九五）の有名なことばが、戰時中、日本の國粹主義者によって、たいへん利用されたが、彼は、けっしてフランス國粹主義の科學者でなかった。彼は相反する二つの法則として、第一に、毎日争いのための新しい手段を考えながら、人民にたえず戰場に出る覚悟を抱かしめることの血と死の法則、第二に、襲いかかる災禍から人類を救うことのみを考えると、平和・労働・救いの法則をあげ、フランス科學は、前者をしりぞけ、後者を選びとらねばならぬことを主張していたのである。

日本のかつての共産主義者たちが、ソ連を祖國と呼んで、國粹主義者から非國民であるとの非難をあびた。しかしさきのヘルン、モラエスなどの例からいえば、日本の共産主義者が、ソ連を祖國と呼んだからといって、特別怪しむ理由はない。なぜならば、プロレタリア解放を、革命行動の目的とするものにとり、ブルジョアの階級的利益に奉仕し、プロレタリアを搾取抑圧する現実の日本は、肉体的に祖國であっても、思想的になんら祖國と呼ぶに値しないからである。一方、労働革命をなしとげたソ連は、自國の労働階級だけを解放しただけにとどまらない。ソ連の革命の成功は搾取と抑圧に悩む全世界のプロレタリア解放に大きな夢を与えた。この夢のよろこびが、日本の共産主義者た

ちをして、祖国ソ連を叫ばせたのである。もちろんこのばあいの夢はたんなる空想を意味しない。「夢見ねばならぬ」といったレーニン（一八七〇—一九二四）は、「ただしそのさいに真剣にわれわれの夢想を信じ、注意ぶかく現実の生活を検討し、その観察の結果をわれわれの夢想と対決させ、われわれの空想を慎重に実現しなければならぬ」ともいつているから、夢ないし空想は、実現可能な理想のことだったのである。

「われわれはそのロシアの後を追いはしない。なぜなら道は万人にひらけているからである」といったロマン・ランが生粋の西欧型リベラリストであることはいうまでもない。そのロランが、ファシズムの台頭した一九三〇年代、「祖国は危い。われわれの国際的な祖国が……ソヴィエト・ロシアは脅威をうけている」（『革命によって平和を』）といったのである。それは、ソヴィエト連邦の存在こそ搾取者の旧世界に対する挑戦であり、被搾取者のあらゆる民族に対する希望であり範例でもあった。

こうして肉体的祖国のほかに精神的祖國がありうる、ということとは、いよいよ愛国心を生得的な本能から解放して、それを学習の対象にせずにおかない。住みたくても家はなく、働きたくても職はなく、病気になるでもじゅぶんな治療の手段はなく、進学したくても金はなく、そして老後の生活は安心できぬ、といったような環境では、いくらそこが肉体上の祖國であっても、人は、心から祖國と呼んでこれを愛の対象とすることはできない。しかしかつての忠君愛國は、自分が生きることだけでも精一杯の人びとに対してさえなお、滅私奉公を強制した。わたしたちは、そういう愛国心を人食道徳と呼ぶことにする。

本能を生得的な固定能力としたうえで、これを説明概念として用いる能力心理学的立場は、こんにち条件反射の理論のようなすべての生活体の行動を経験主義的に説明する立場にとって変られた。それゆえ闘争本能説を唱え、人間における戦争行為の不可避性を立証することもできないわけである。ダーウィン（一八〇九—八二）は、「種の起源」のなかで、生物に生存競争だけでなく相互扶助の傾向が強いことを指摘していた。ダーヴィニズムをもっぱら生存競

争と結びつけたのは、十九世紀の資本主義に奉仕する学者たちのなせるわざであって、ダーウィンの関知したところでない。

都市の巨大化と、出稼ぎによる農村人口の都市への流出現象は、愛国心の原型ともいうべき農民の郷土愛を、客観的基礎から崩壊させた。元来、郷土愛は、家族制度が強くゆきわたり、地縁的な村落共同体意識に徒属する農民に固有な道徳的事実であったが、資本主義的商工業の発達で、農村人口を急速に吸いあげるようになってから、それはずべて冷酷な現金勘定におき変えられてしまったのである。生活の条件を都市に求めて、離農した農家の次、三男坊に、愛郷心の有無を問うのはおよそ愚問といわなければならない。たとい郷土の山河が荒廃しても、そこで生活できなければ、農家の次三男坊が郷土を見捨て、職を都会に求めて移住するのは当然である。「幸福のあるところに祖国あり。」資本主義社会では、本来、郷土愛の強いはずの農民でさえ商業主義を生活原則とせざるをえないように交ってしまふのである。

「ふるさとの山に向ひて言ふことなし、ふるさとの山はありがたきかな」、「かにかくに浪民村は恋しかり、思ひ出の山 思い出の川」と歌った石川啄木（一八八五—一九二二）も、故郷岩手の浪民村では生活ができなかつたから、石をもて追わるごとくふるさとを離れなければならなかつた。ふるさとに対する牧歌的な感情は、室生犀星（一八八九—一九六六）がいったように、遠く離れたところから生ずるのかも知れない。「生誕の地に恋々して須臾も忘るること能はざるの人情は、天原に発し一点の私心なく、俄に見解を下し難きものにして、一種の愛国心の由て起る所」（福沢諭吉著「分権論」）であるとしても、こんにち多くの人びとは、生誕の地というだけでそこに愛情をおぼえるとはかぎっていないのである。ただ生誕の地が成長後の幸福な生活の地と、一つに折り重なるとき、人ははじめてそこに愛郷心を意識する。

「祖国とは、われわれが子どものときに夕方になると遊びまわっていた小路のことであり、石油ランプが静かに照

らしている食卓のことであり、植民地製品を売っている隣家の飾窓のことである。祖国とはわれわれが、その実の熟するのを待っていた庭の胡桃の樹のことであり、谷川のことであり、谷川の彎曲部のことである」(レオンハルト・フランク)とすれば、愛国心の原型といわれる愛郷心は、つまり環境的愛であって、生得的な本能となんの関係もない。ことに愛国心は、自己を特定の政治社会へ同一化する心情であるから、それは環境と学習、つまり経験の所与にぞくする。愛国心は個人の本能に根ざしていないだけでなく、人種に由来しているのではない。

#### 四、国民不在の国定愛国心

愛国心論争は、すでに明治の初期以来、民権派と国権派とのあいだで激しくおこなわれてきた。民権派にぞくする初期の福沢諭吉(一八三五一—一九〇二)は、官尊民卑を非難し、人民の自由を重んずる立場から、「独立の気力なき者は国を思ふこと深切ならず」(『学問のすすめ』)といつて、維新政府の専制を非難した。自己が政府の奴隸であることに甘んじているような国民から、民族の解放と独立を願う愛国心の生ずるわけがない。福沢は、そこで個人の独立を愛国心の第一の前提としたのである。しかし福沢が主張するようだと、個人の独立が民族の独立におよぶ過程において、権利闘争をめぐり、国民対政府、あるいは国民相互のあいだに調和や団結が容易にえられない。それでは外敵を防禦することもできないし、また国破れて国民個人の自由もありえないことになる。国権派の加藤弘之(一八三六一—一九一六)は、ちょうどこのウィーク・ポイントをつき、「リベラールノ論甚タシキニ過ルトキハ国権ハ遂ニ衰弱セサルヲ得サルニ至ル可ク、国権遂ニ衰弱スレハ國家亦決シテ立ツ可ラズ」(『明治文化全集』第二号(第十八卷所収))と福沢の所論を批判した。福沢は、加藤が批判するほど、「リベラールノ論甚シキニ過ル」ようなことはなかったのである。十年代に活躍した土佐出身の植木枝盛(一八五七—一九二二)などに比較すれば、福沢は民権派の右派にぞくしていた。その福沢の所論をなお過激であると批判したのは、むしろ加藤が過激な国権主義に傾斜していたからである。加藤ふうの国権

主義的な愛国心は、教育勅語の煥発以来、ますます勢をえて、これが太平洋戦争敗北まで、愛国心解釈の正統となり、福沢ふうのそれは時代の片隅にとじこめられてしまった。こうして国民不在の固定愛国心がまかり通ったのである。

加藤弘之の思想系譜につらなる国権派の哲学者井上哲次郎（一八五五—一九四四）は、国民道德の特徴を説明して、「人間としての道德の原理は普遍的ではあるが、それを実践する手段は各国において異なるべきであり、日本国民の実践の特有性は忠孝一致に求められる」（『国民道德論』）といった。忠と孝とはどちらも非公共的な私的道德である点において確かに一致するであろう。また忠の道德が主君に対する臣下の権利を、孝の道德が親に対する子の権利を、それぞれ否認する片務道德である点においても、一致するといえなくはない。つまり弱者の強者に対する自己犠牲をもつばら美徳として礼讃した点で、忠孝一致は客観的事実であったといえる。しかし忠孝一致とか忠孝一本とかいわれたにもかかわらず、形式的な義理——これは近代的意味での義務とは異なる。義務は権利と矛盾しないが、義理は権利と矛盾するからである。——を優先させる忠は、実質的な親子の人情——これは近代的意味での同情あるいは愛情と異なる。同情ないし愛情は開かれた道德感情にぞくするが、人情は私的關係のなかに閉ざされた道德感情にぞくするからである。——としばしば矛盾する。「忠ならんとすれば孝ならず、孝ならんとすれば忠ならず」というのが真相であろう。それなのに近代以降も井上哲次郎らによって忠孝一致が、特有性を誇示する国民道德原理の中核とされたのは、忠と同質の人権否定を、孝の原理のうちに予想していたかである。だから忠か孝かの二者択一にさいして、国民道德は、ちゅうちよなく孝を犠牲とすることにより忠に赴くべきことを奨励してやまなかった。一旦緩急のばあいは義勇奉公を強調し、国民をして家庭や両親を顧みる余地を認めようとしなかった。この点からすれば、忠孝は、一致でも一本でもなく、両極に分裂していたといえる。

人類普遍の原理が、各国の実践手段において特有性をもつ、との井上哲学の見解は、それなりに正当であった。ただ井上哲学は、特有性を規定するのが人類普遍の原理であることについて無視したまま、特有性を普遍性に対立させ

て強調したので、彼はいきおい愛国心の普遍的基礎となる人倫を軽視する誤りをおかした。国民道德が、人類道德の特殊化であり国際道德の日本化であることを無視するならば、それが独善的な国粹主義と同工異曲を奏する結果をみるのは避けられない。私見によれば、日本人が、普遍的な人間道德を実践するのが国民道德なのである。良い日本人は、まず良い人間でなければならぬ。なぜならば、わたしたちは人間として生まれ、日本の国籍を取得して日本人を呼称するまでのことだからである。国民だけにしか通用しないような国民道德は、ことに現代のごとく国際関係が緊密化してくれば、もはや道德とさえ呼ぶに値しないものであろう。

民権主義を疎外する国権主義に固有な傲慢と独善は、自国の国民に対してのみならず、外国の主権に対しても容赦なく發揮される。近代日本の支配者が、ひたすら国権主義の強化の道を急いだのは、西欧列強の露骨な侵略がアジア諸国になされた結果でもあることを銘記しておかなければならない。そのはじめ個人の独立を愛国心の前提とした福沢でさえ、明治十年代を迎えると、「百卷の万国公法は数門の大砲に若かず、幾冊の和親条約は一箇の弾薬に若かず」とか、「我人民の報国心を振起せんとするの術は、之（西欧諸国）と兵を交るに若くはなし」（『通俗国権論』）とか極言をあえてはばからなかったくらいであるから、元来の国権主義者たちが、それに一段と輪をかけたような軍国化への方向を支持したことはいうまでもない。ただ福沢と明治軍国主義の愛国心とのあいだには、大きな差異が存在した。福沢は西欧列強のアジア侵略を憎みこそすれ、日本のアジア侵略を支持したのではなかった。しかし日本の軍国主義は、幕末の農学者佐藤信淵（のぶひら）（一七六九—一八五〇）や尊王思想家吉田松陰（一八三〇—一八五九）の経綸そのままに、侵略の鋒先を、アジアに向けた。台湾征討、北清事変、日韓併合、青島攻略、滿州・上海兩事変、日中戦争などは、すべて西欧列強がアジアに対してなしたのと同じ侵略手段によらないものはない。アジア諸国への侵略を、西欧列強からこうむった民族的コンプレックスの唯一のはげぐちとしたのが日本軍国主義であり、これの道德的支柱こそ忠君愛国だったのである。それは、強きをくじいて弱きを助ける、といった義侠心とまったくうらはらな道德でさえあっ



た。日清戦後、露・仏・独の三国干渉を受けて還付した遼東半島問題は、そのなによりの実証であろう。遼東還付して、忍びがたきを忍んだ結果であるとはいえ、朝鮮半島の独立を大義名分とした日清戦争の勝利の結果、なぜ遼東半島にまで侵略をあえてしようとしたのか。しかもそれから十三年後、日韓併合まで実現するとは。太平洋戦争の敗北は、こうした日本の誤れる帝国主義的愛国心に対する歴史の厳肅な審判だったといわなければならぬ。一九三七年の南京事件の原形ともいふべき、日本軍国主義の戦慄すべき非人間的蛮行が、すでに日清戦争時代から演出されていたことを注意しよう。(家永三郎著『太平洋戦争』三四五頁図版参照)

教育勅語に由来する忠君愛国の道徳は、徳富蘇峯(一八六三—一九五七)がいみじくも指摘したように「一旦緩急的愛国心にして行住坐臥の物」ではなかった。(『大正の青年と帝国の前途』)それはもっぱら戦争目的にしか結びつきえない非常用の道徳である。道徳というよりも、それを官製の政治スローガンと呼んだほうが適切であろう。戦前の国民には、ホンネはとにかくとして、タテマエの忠君愛国を批判する自由がなかった。文明開化とともに、西欧諸国から移植されたどんな宗教、哲学、科学も、タテマエとしての忠君愛国を拒絶することができなかった。わたしたちは、近代日本における西欧文化の移植の精神的風土を理解するためにも、この事実を重視しなければならぬ。

およそ道徳というものは、それが英雄道徳でなくだれでもの道徳であるならば、非常時だけでなく常時、実践されることを要請する。非常時の愛国的行為も、常時のそれと異質であるべきでない。非常の愛国心は、これを平常の愛国心の臨機応変とみなすことができるからである。ところが忠君愛国をひとにきりの英雄道徳のようにみなすと、凡人は一般に英雄たりえないから、結局その種の道徳は、軍国美談の材料になっても、いわゆる国民道徳となりえない。忠君愛国は、戦前、国民道徳の核心とされていたにもかかわらず、一旦緩急の義勇奉公を力説する軍国主義のために、英雄化された軍人用の道徳におわり、国民道徳としての条件さえ欠いていたのである。平常性や庶民性にうらづけられない軍人用の忠君愛国が、戦時、狂暴な民族主義的ヒステリー症状を昂じさせ、人道上の犯罪を正当化する

ようになったのは避けられないことであつた。

愛国心の日常性は、まずなによりも日常生活をつうじての国民相互の連帯感情のなかに実証されていなければならない。それは国家権力に対する忠誠心であるよりは、同胞に対する相互扶助に対して誠実であることを要する。権力に対する忠誠心にひとしい愛国心が、しばしば排外的となりやすいのに比較すれば、同胞への相互扶助の連帯感は、普遍的な人倫の証となることが多い。「忠君愛国、そは人の説くに任せん。されど陛下の赤子をして飢えに泣かしむるなかれ」「自然と人生」といった徳富蘆花（二八六八—一九二七）は、ヒューマンな愛国心を語っていたのである。

ヒューマンな愛国心は、感傷的に願望されるだけでははかないものにおわるであろう。それは、同じ国民を幾重にも差別化する不自然な社会的条件を認識し変革する行動とならなければならない。国民のなかに共同体意識を育成するために、国民どうしを引き離す垣根をできるかぎりとり除くことである。日本ではこの垣根が、あまりにもたくさんはりめぐらされている。その垣根の一つに、近代的愛国心の合理性と公共性の展開を伝統的に不可能とする狭隘な地域社会のエゴイズムがある。郷党朋閥の人間関係が、国民のなかに敵対関係を拡大再生産してゆく。「遠所もの」、「赤の他人」ということばは、日本人がはかならぬ日本人を指すときに用いられる。「袖すれ合うも他生の縁」「頼く石も縁のはし」といった仏教的な知恵に基づく共同体意識が、せっかく庶民のなかにめばえても、日本の社会では、後者のことわざは前者のそれほど有効性を發揮しえなかつた。

江戸中期の政治家松平定信（一七五八—一八二九）のような人物でさえ、「一体日本の人は狭隘なる性多き故、たとへば下町のは山の手をだに知らず、川崎の外へ出るもの稀なる故に、海は品川の如く、川は大川玉川の如きと思ふ計りにて思慮もただ目先の事を力め、かつて遠慮遠謀に及ぶべきなきをよろしき事と心得る風になり行なば愈々狭隘になり行へし」と、「閑なるあまり」と、日本人の島國的偏狭に愛想を尽かしていた。封建時代はとにかく、公平無私であるべきはずの近代国家の行政においてさえ、情実主義や地域エゴイズムの弊風はけっして改善されたいがた

い。同胞相愛を意味する愛国心が、そのためにどれくらい妨げられているかわからない。第二次大戦中、官庁用語の「一億一心」、「挙国一致」が宣伝されているちよつとところ、国民の一部には「世の中は星に錯に闇に顔馬鹿者のみが行列に立つ」という辛辣な諷刺がおこなわれていた。(清沢冽著『暗黒日記』)「灰燼の中から新たな日本を創り出すのだ。万世一系の皇統を云々する心微塵もない。その皇統、国体の故に、神勅あるが故に、現実を無視し、人間性を蹂躪し、社会の趨くべき開展を阻止せんとした軍部、固陋なる愛国主義者、自分はおかかると封建的な人間性を無視したことを抹殺したい。本当に感謝し、隣人を愛し、肉親とむつび、皆が助け合ひたい。」(『きけわだつみのこえ』日本戦没学生手記編集委員会編)これは東大の戦没学生住吉胡之吉が、死に先だった二十日ほど前、一九四五年五月六日の日記である。

自己批判を抑圧する独善的愛国心や、地縁社会の狭隘なエゴイズムからぬげださなければ、歴史の進歩に見合った愛国心すらありえない。民族的な真の誇りは、我執や自慢とまったく別個のものである。なにが民族の真の誇りに値するかは、自民族を他民族と公正に比較検討したうえでのことではなければならない。井のなかの蛙が、どんなに井戸の広さを誇っても、そういう誇りは真実の誇りとならない。自分の国だけを見て、良い国だと思っているうちは、所詮、自分の国を見たことにならない。自国の美点を欠点と同時に認識し、美点を誇示するだけでなく欠点をも克服しようとする進歩への意志こそが、愛国心を人倫的な普遍的基礎に立たせるのである。たとえば現在日本の生産力の向上を誇るよりも、愛国心の見地からはむしろ世界第二十二位の生活水準の低さを問題としなければならない。

## 五、結語とあとがき

以上、わたしは明治八十年を倫理的に支配しつつつてきた忠君愛國の本質が、どのようなものであるかを、歴史と理論との両面から批判した。しばらく明治百年の愛国心をテーマにしたのは、世上の流行語を利用して明治百年と呼

んだにすぎなく、筆者の本意はすでにことわっておいたように、明治八十年説なのである。その明治八十年の倫理、忠君愛国が、戦後二十三年の成果からふり返ると、およそ真正な愛国心と距離のある天皇に対する忠誠心にすぎないことがわかった。そして天皇への忠誠心が、愛国を裏切る亡国への道に通じていたことも明らかにしたつもりである。わたしはこれからさらに筆を進めて、新しい愛国心の条件に論及するつもりであったが、現在、身の多事はそれをゆるさない。このことについての詳細は、別の機会の発表にゆだねることにする。ただこのままでは読者もさぞ物足りぬ感じがするであろうことを考慮し、新しい愛国心の条件を簡条書にメモする程度にとどめて追加しておく。

(1) 新しい愛国心は、天皇への忠誠を尽くすことでなく、祖国の防衛と進歩と、そしてなによりも國民の福祉に寄与しなければならぬ。天皇といえども祖国日本に対し、國民同様、忠誠を誓う義務がある。天皇を、道徳的免疫状態にしておくことは、天皇をいまだに神格視しているからであり、それは天皇の人間宣言の精神とも相反する。

(2) 新しい愛国心は、古い愛国心のごときマキアペリズムを承認しない。換言するならば、目的のために手段を選ばなかったり、手段の悪を目的の善が神聖化する、といった政治哲学にかわり、目的のためにこそ手段を選ぶ必要がある、また選択された手段によって目的の善悪が決定する、という平和主義の政治哲学をそれに代置しなければならぬ。

(3) 新しい愛国心は、国という全体的存在だけに心を奪われて、一人の人間を粗末にすることがあってはならない。一人の人間すら愛しえないものが、どうして国を愛しうるであろうか。非情のテロリストが、愛国者を自称するとき僭越は絶対にゆるされない。愛国者と非人間の両立をゆるしたのは、軍国主義時代のとんでもない迷妄であった。

(4) 新しい愛国心は、排外主義をしりぞけ国際主義と対応しなければならない。自民族の利益や権利と同様に、他民族のそれをも尊重するのは当然である。新しい愛国心は、ちょうど根は深く自分の家の庭に根ざしながら、枝葉は

庭をこえて路上を蔽い、道ゆく人のいこいの場となりうるような大樹に比較できる。このような愛国心をわたしたちは、国際的祖国愛と呼ぶ。

(5) 新しい愛国心は、神話的自負心をしりぞけ科学的合理思想を尊重しなければならない。太古のおとき話ともいうべき神話は、どこの民族にもあることで、それはそれなりに保存する価値がある。しかしこの神話は日本のばあいすべて皇室の権威づけに関係しているので、これを歴史や道徳や教育へ持ちこめば、必ず国体護持といったような特定の政治神話となり、科学と民主主義を否定する盲目的民族信仰を鼓吹せざるをえない。

(6) 新しい愛国心は、労働者・農民・婦人・知識人いし平凡な市民を担い手とすべきであって、古い愛国心のごとく職業軍人を旗手としてはならない。愛国心を一旦緩急あれば義勇公に奉ずるモラルとしてでなく、日常の市民生活をつうじてのだからモラルとして実行しうるためには、その主要な階層的担い手を以上のごとくにする必要がある。

(7) 新しい愛国心は、共有財産を大事にする公衆道徳のよりどころとなりうるようなものでなければならぬ。祖国の自然の山河を美しく保ち、学校、図書館、公園、公民館、道路などを大事にする心がけが、新しい愛国心の日常実践なのである。古い愛国心は、ただ国体護持という一点に絞られてきたから、共有財産を大事にする心がけなど微塵もなく、それを平気で私物化したり、あるいはそれを乱用したり破壊したりした。

(8) 新しい愛国心は生の哲学をふまえることにより、古い愛国心の死の哲学に対決しなければならない。生まれることがなければ死はないのであるから、本来、生と死は不二一如の実在であるとはいえ、死は不求得の自然の報酬である。しかし生をして生たらしめる生きがいは、時間的にまことにはかない一回かぎりの生の事実が擁護されてはじめて可能なことである。「生きた水、進みゆく生命、前進……死においてさえ、われわれは前方に進むであろう。」

以上、新しい愛国心の八つの条件を示した。この条件が八つ完備しなくてもよい。ただその一つを真に守りぬけば、他の条件に道はおのずから通じてゆくようになっていく。

最後に、わたしは本論文冒頭に引用した植村正久（一八五七—一九二五）のことばと対応させながら、ロマン・ローランのことばを引用し、稿をおわることにする。

「私は良心のうちに世界を動かす槓桿の一つを見る。」（闘争の十五年）