

第五篇 社会主義の啓蒙運動

第十六章

以上のことから、我々は社会民主主義を経済学、倫理学、法理学、政治学、社会学、歴史学、生物学、哲学の上から考察した。特に、日本民族においても歴史が進化する所として法律的理想及び道徳的信念において社会民主主義に到達していることを論じた。そして歴史哲学の上から、維新革命が遠い大化の時代の理想を法律上において実現したものであると説いた。土地と資本の公有はその法律の下で国家の経済的内容を法律が表白する所まで到達させればよいと断定した。つまり、今後における社会民主主義の革命とは、新たな社会的勢力が国家の意志となり、経済的階級国家を経済的公民国家に進化させようとする法律戦争に基づいた経済的維新革命であると言った。

したがって、大化革命の理想であった儒学の理想国家論について一言述べる必要がある。これは、あたかもヨーロッパにおけるプラトンのリパブリックが理想の国家として後世の社会主義の源泉となったのと同じである。中国及び日本において社会主義の源泉として古代に掲げられた理想的国家論だからである。

16-1 孟子の理想国家論

プラトンの生きた古代ギリシャにおいて、政治学（今日の政治学の意味ではなく、広く国家学をも含む）と倫理学が分かれていなかったように、古代中国の儒学においても政治学と倫理学は未だ分化していなかった。これは、完全に交通が途絶えていた古代の西洋と東洋の双方においても、元は同じ人類から分かれた大國体である点で、人の本性の原理と社会の生存進化の原則が同じ自然法則によって支配されていることを証明するものである。後世、進化の過程として偏った方向で分化したため、互いに矛盾するようになったが、そうしたものではなかった。政治学は社会という大生物の倫理学であり、倫理学は個人という生物の政治学である。だから、倫理学と政治学は単に同じ原理の上に立つだけでなく、互いの研究が進まなければ、ともに要求を事実にすることができないのである。このようにして、社会主義が、人類が倫理的生物であることから倫理的生物の生息に適した政治組織を倫理的に建設しようとしているように、直観的な考察をしていた哲学史の時代には、倫理的政治的本能によって、ミチバチが本能で巣を作るように、倫理的な政治組織を持っていたのだ。そして厳密な科学的研究の結果、倫理的活動の前にまず経済的要求を満足させなければならないこと主張しているように、彼らの政治学と倫理学の根柢は人類を経済的誘惑から解放することにあつた。「先の聖人（舜）も後の聖人（文王）も、時と所の違い

こそあれ、その行った道は全く同じである。」¹と言った孟子の言葉は事実である。ヨーロッパの社会主義がその源泉をプラトンに求めたように、我々に東洋のプラトンである孟子の理想的国家論について断片的に語らせよ。彼は東洋のソクラテスである孔子の学問を受け継いで発展させた。それは、あたかもプラトンが西洋の孔子であるソクラテスを継いで、古代の人類の理想的国家論を哲学史の初めに掲げていたと同じである。彼は東洋思想史の開巻において、社会主義の理想的国家がいかに遠い古代から人類の理想であったかを示しているのである。

孟子が齊の宣王に王道を説いた左の言葉は、明確に科学的社会主義の倫理的基礎を言い表したものである。彼は言った。

「恒産がなくとも、いつもきちんと恒心を失わずにいられるのは、ただ限られたごく少数の学問や教養ある人々だけで、一般庶民は恒産がなければ、恒心もないものである。もしひとたび恒心がなくなると、わがまま・ひがみ・よこしま・ぜいたくなどを人はしたい放題、どんな悪いことでもやってのける。それを知っていながら、とめる工夫もしないで、いざ罪を犯すとなるとすぐさまビシビシと処罰するのでは、これこそ人民を全く無視するというものである。仁徳を施すべき君主が政治の地位にいながら、このように人民を全く無視してどうしてよく治めることができようか。だからこそ、古の明君ともなれば人民の生業をとりはからい、上は父母に十分な暮しをさせ、下は妻子を安心して養えるようにしてやり、豊年がつづけば一生涯安楽に暮せ、もし凶作にであつても、餓死する心配がないようにしてやった。その上で、人の道を教えてひっぱって善に仕向けたから、人民はいともたやすくついてゆけた。ところが、今の諸侯は人民の生業をとりはからってやるが、上は父母につかえることも満足にできず、下は妻子を養うのにも事欠く始末で、幸いに豊作がつづいても一生涯重税に苦しみ、もしひとたび凶作に出会うと餓死するという有様である。こんなことでは明けても暮れても、なんとか死なずにすみませうあくせくと汲汲するばかり、とても礼儀などを修める暇などない。王様がもし本当に仁政を行おうとおぼしめすなら、なぜ政治の根本に立ちかえって、人民の生活の安定からお始めにならないのか。」²と。

彼はこのようにして倫理的な要求を政治的組織の上にも求め、これを政治の根本という土地国有論に置いた。土地は今日の土地及び資本と併称されるのと異なり、当時の社会主義にとって公有されるべき一切の経済的源泉であった（プラトンのギリシャは、奴隷階級及び婦人が奴隷であり、彼らは人格ではなく、所有物であったので、土地とともに彼らを公有されるべき経済的源泉とした）。彼は、「一般庶民が飢えも凍えもしない。これこそ王道政治の仕上げとでも申すべきもので、このような政治を行ってとうとう天下の王とならなかった人は、昔から今までにまだ一度もない。」³と言い、「人民の生活は安定して父母や妻子を養うにも、死者を弔うにも、なに一つ遺憾なくできる。これこそ王道政治の手始めで

¹ 『孟子（下）』六二頁（巻第八 離婁章句下一章）。

² 『孟子（上）』六三一―六四頁（巻第一 梁惠王章句上七章）。

³ 『孟子（上）』四〇頁（巻第一 梁惠王章句上三章）。

ある。」⁴と云い、あらゆる倫理的活動の前に経済的要求が満足されることが前提になることを示したのだ。

16-2 孟子の社会理解

彼のいわゆる「性善説」というものは、直覺的に社会的本能が先天的に存在することを認めたものである。彼は言った。「五穀というものは種子を食べるものの中で、最も上等でうまいものであるが、いくら五穀でも十分に成熟させないと、下等な稗にさえも劣るものだ。それと同じことで、仁もまたその価値は成熟させる、すなわち十分に完成させることにあるのだ。」⁵と。これは、社会的本能がわずかなもので、ひとえに周囲の社会的環境によって、ある者は損なわれ、ある者は円満に開発されるものだということを説明したものである。

「孟子が齊の范という町から首都臨淄に行った時、齊の国の王子をはるか遠くから見て、『ああ』とため息をつきながら感心していわれた。昔から『居るところの地位は気性を変化させ、栄養は肉体を変化させる』といわれているが、なるほど地位というものは実に大したものだ。王子であろうと、ほかの者であろうと、みんな同じ人の子ではないか。それなのに、王子だけはこうも気品がちがうものか。王子の乗る車馬も着る衣服も、そう大して他の人々と違わないのに、王子にあのように争えぬ気品があるのは、全くその居るところの地位がしぜんに王子をそうさせるのである。ましてや、天下第一の大邸宅ともいうべき仁義に身をおく者の態度は、なおさら常人よりもすぐれているはずである。昔、魯の君が宋にゆかれたとき、宋の都の城門から門番を伝え呼んで、門を開けさせたところ、門番が不思議に思って『この方はうちの殿様でもないのに、なんとまあ、お声がよく似ているのだろう』と言ったということであるが、これは外でもない。魯の君も宋の君も、二人はその地位がお互いに似ているから、音声や態度までしぜんに似てくるのだ。」⁶とある。これは、現天皇という東洋的大皇帝の英姿の前には、いかなる大臣らも奴隸のように土下座する理由であり、我々が容貌は階級的に作られると説いたことと合致する。

「孟子が宋の大夫戴不勝に向かって言われた。あなたが宋の王様のご立派であることをお望みなら、ひとつ例えを引いてはっきりと申しあげよう。今もし楚の大夫が楚の国の言葉は下品だから、自分の子に上品な齊の国の言葉を話させたいと思ったら、齊の人を守役とするか、それとも楚の人を守役とするか。どちらであろうか。戴不勝は答えた。それはもちろん、齊の人にすのだらう。すると孟子は言われた。そうであろう。しかし、齊の人がたった一人で守役となっても、大勢の楚の人が側からその子にペチャクチャとうるさく楚の言葉で話しかけたら、毎日毎日むち打って齊の言葉で話させようといくら責め立てても、とても無理なことだ。ところが、齊の都の中で荘とか嶽などの繁華街にでもその子を

⁴ 『孟子（上）』四〇頁（巻第一 梁惠王章句上三章）。

⁵ 『孟子（下）』二六八頁（巻第十一 告子章句上十九章）。

⁶ 『孟子（下）』三六七—三六八頁（巻第十三 尽心章句上三十六章）。

連れて行って何年間かおくと、今度はすっかり齊の言葉に慣れきってしまい、毎日毎日むち打って楚の言葉で話させようといくら責め立てても、またとても駄目なことだろう。」⁷とある。これは、我々が良心は社会的に作られると説いたことと合致する。言語を異にする外国人が各々良心を異にするように、巧みな言葉でへつらう宮廷内でドイツ皇帝の中世的な良心が作られ、官吏の社会でおごりに満ちた奴隷的な良心が作られる。野蛮な村落のような言語を持つ一般の下層階級では、野蛮人と同じ残忍で、野蛮、ふしだらな良心が作られるのだ。そしてさらに、「矢を作る職人は、何も鎧を作る職人よりも不仁だというわけではないが、矢を作る職人はただ矢のできが悪くて人を傷つけないようでは困るとばかり心配する。また反対に鎧を作る職人は、ただ鎧のできが弱くて人を傷つけては困るとばかり心配する。人の病気を直そうとする巫女と人が死ねばたくさん儲かる棺桶屋なども、これと同じ関係だ。それゆえ身につける技術（職業）によって仁と不仁が別れてしまうのだから、その選択はよほど慎重にしなければならない。」⁸と言う。ここに至ると、中世的な野蛮な風習による国家競争と経済的貴族の産業的大混戦により、全天下がことごとく道徳的に低級な段階にとどまっていることをうまく説明している。

彼は発展した天才が完全に社会的に育てられるものであることを明らかに理解していた。そして彼の議論は、講壇社会主義者の独断的不平等論⁹を一撃で打破できるので、極めて痛快である。

「孟子がいわれた。豊作の年には安心して生活できるから若者たちに善良な頼もしい者が多く、凶作の年には衣食にも事欠くから若者たちに悪事をする者が多い。しかし、天が人に素質を与える際、豊作・凶作の年によってそんなにひどくちがった差別をしたからではない。ただ、凶作の年には衣食にも事欠くから、いつとはなしに彼らの心を誘惑するものがあって、悪に引きずり込まれるのである。例えば、あの大麦の種子をまいてその上に土をかけたとする。その土地の広さも同じ、蒔いた時も同じだと、やがてムクムクと芽を出して、夏至の頃になるとみなすっかり成熟するだろう。だがもし、その収穫高が必ずしも同じではなかったとすれば、それは肥えた土地とやせた土地という差があり、雨露のあたり具合や農夫の手入れなどの差から来たことで、決して大麦の種子そのものに差があったからではない。それ故、大麦だけではなく、すべての同類のものは、みな大体は似かよっているものである。どうしてただひとり人間だけが例外だと疑ってよいものだろうか。聖人とてもみな我々と同類なのだ。そうであるならば、我々も聖人と同様に性善であることは疑えない。それで、古の賢人童子も、『足の寸法を知らずに靴を作っても、まさか土を運ぶ道具のように大きな物を作らないことはわかりきっている。』と言っているが、まことにその通りである。靴の形や大きさが似たり寄ったりなのは、天下の人々の足がだいたい似かよっているからだ。ただ足ばかりではない。口と味との関係も同様で、人間の味の嗜

⁷ 『孟子（上）』二四五―二四六頁（巻第六 勝文公章句下六章）。

⁸ 『孟子（上）』一四一頁（巻第三 公孫丑章句上七章）。

⁹ 原文では「独断的平等論」となっているが、不審である。第一章では、講壇社会主義者の独断的不平等論を攻撃していたはずであり、つじつまが合わない。「独断的不平等論」の誤りであろう。

好はだいたい同じようなものである。齊の桓公に仕えた古の有名な料理人易牙は、我々の誰しもがうまいと思う味の骨（要領）を誰よりも先に見つけ出した人である。もしも人間の味覚が生まれつき各人各様であって、犬や馬が我々人間と全く類を異にするように違っているとすれば、天下の人全員が易牙の料理をうまいとって好むはずがあろうか。ところが実際は、味覚となると、天下の人がみな易牙に限ると期待するのは、人間の味覚がだいたいみな似かよっている証拠である。耳もまた同じことだ。音楽となると、天下の人がみな師曠に限ると期待するのは、人間の聴覚がだいたいみな似かよっているからである。目でもまた同じことだ。子都といえ、天下に誰ひとりその美しさを知らない者はない。子都の美しさを知らない者は、いわば目玉のない人間だ。だから、私はいうのだ。『このように口で味わう場合、誰もがこれはうまいと思うものがあり、耳で音楽を聞く場合、誰でも素晴らしいと聞きほれるものがあり、目で美人を見る場合、誰の目にも美しいなあと等しく見とれるものがある。それなのに、ただ一つ人の心だけがみな一致して認めるものがないはずがあろうか。必ずあるはずだ。では、その万人が一致して認めるものとは何かというと、それは我々の心に固有にある道理であり、徳義である。そして、聖人といわれる程の人は、この万人が一致して認めるものを誰よりも先に見つけ出した人にすぎない。だから、この道理と徳義がひとり聖人だけでなく我々の心を満足させることは、ちょうど牛や豚のうまい肉が我々の舌を満足させてくれるのと同じなのだ。』¹⁰と。聖人と我々を同類のものと言ったことは、まさに平等論の根本主義を掲げたものであり、完全に類を異にした犬馬と同じであるならば、聖人という存在が社会にとって理解できる道理がないと論じた。まさしく堂々とした古の賢人であることよ！

そして現在の労働者階級を以下のように説明している。「飢えている者は何を食べてもうまいと思ひ、のどの渇いている者は何を飲んでもうまいと思ひ。彼らは、まだ飲食物の本当の味がわかっていない。飢えや渇きのために正しい味覚が損なわれ、正しい判断ができないからだ。ところで、口や腹だけが飢え、渇きの害を受けるのであろうか。人の心といえどもまた貧しさの害を受け、正しい判断ができなくなるものだ。それ故、もし貧しさのために正しい心まで損なわれないほどの人ならば、富貴の点においても他人に劣っていても、些かも心配する必要はない。なぜなら、それだけでその人はすでに尊い人といえるからなのだ。」¹¹と。

まさに、彼は社会進化の理想と理法を素朴な直覚的信念によって把握した。前途に理想を認め、そしてそれが実現される理法を発見したものは、決して公武合体論とか、資本と労働の調和論となることはできないのだ。彼は最も急進的で根本的な革命主義を掲げ、天下を遊説した。「孟子は人間の本性はみな善であるといういつもの性善説を説き、口を開けば必ず古の聖人堯・舜を引き合いに出し、世間の者もまた努力し、堯・舜のような明君に

¹⁰ 『孟子（下）』二三九―二四一頁（卷第十一 告子章句上七章）。

¹¹ 『孟子（下）』三五四―三五五頁（卷第十三 尽心章句上二十七章）。

なるようにとすすめられた。」¹²とあるのも、いかに彼の社会主義の根本思想からあらゆる議論が口をついて出て、糸のように導き出されていたかが想像できる。「性善」と「堯・舜の偉業」は、今日の科学的社会主義の帰結——人は社会的動物という本性によって社会的本能を持っているということと、社会的動物として堯・舜の原始時代は平和で平等であったということ——を直覚的に理解したものなのだ。彼はこの人の本性と社会の根本思想から、今日の社会民主主義者の意気で、改良主義とか、調和主義とかいうものを初めから捨てていた。「ただ単なる善意だけでは立派な政治はできないし、心のこもらない形ばかりの制度では、実際の効果は上がらないものだ。」¹³とは、この信念からほとぼしる論破である。子産¹⁴が鄭の宰相だった時、(人民が寒い冬に徒歩で川を渡っていることを不憫に思い)¹⁵、自分の船で人民を湊水、澗水¹⁶を渡らせたことを評価して言った。「(子産は) 恵み深い人ではあるが、惜しいことに政治の仕方を知らない。川の渡しなら、農閑期の十一月にはさしあたり人が歩いて渡るだけの仮橋をかけておき、十二月には車や馬の通れる橋ができ上がるという具合にすれば、人民は川を渡るのに困らぬはずだ。もし為政者がその政治をひたすら公平に考えてさえすれば、たとえ通行の時に人民を人払いしたからといって、もとより尊卑の分としていっこうに差し支えはない。どうして国中の人民を一人一人自分の乗り物で渡してやることなどできようか。だから政治をとる者は大局をこそ見るべきである。一人一人を満足させようとしたら、毎日毎日かかったとしても、仕事が多すぎるため、とても日数が足りない。」¹⁷と。君主国時代に入ったことによる階級的な臭いは嫌なものがあるが、いわゆる「慈善制度」というものが何の価値さえもないことを表したものである。そして彼は経済的源泉を国有にするため、非常に根本的かつ急進的で、あたかも「この神殿を壊してみよ。三日で建て直してみせる」¹⁸と言ったキリストのようになった。常に口をついて出る「そもそも、道はただ一つだ。」¹⁹と言ったことや、「薬は飲んで目まいがするぐらいでない」と効能がないし、病気は直らない。」²⁰と言ったことなどは、ほとんど土地、資本

12 『孟子(上)』一八四頁(巻第五 勝文公章句上一章)。

13 『孟子(下)』一一頁(巻第七 離婁章句上一章)。

14 「鄭」は春秋時代の国。「子産」は公孫僑のことで、その国の宰相を務めた人物(子産は字)。

15 括弧内の語は、原文にないが、この一節がないと、子産の行為の意味が理解しにくいので、訳者に補った。

16 「湊水」、「澗水」は、いずれも河南省開封にある川のこと。

なお、「自分の船」と訳したところは、「乗輿」となっているが、原語に忠実に訳すと、「天子の乗り物」という意味になり、文意に合わないため、意識した。

17 『孟子(下)』六三一六四頁(巻第八 離婁章句下二章)。

18 新約聖書「ヨハネによる福音書」第二章(十三—二十二節)の一節(十九節)。前後関係は次のとおり。

「ユダヤ人の過越祭が近づいたので、イエスはエルサレムへ上って行かれた。そして神殿の境内で牛や羊や鳩を売っている者たちと、座って両替をしている者たちを御覧になった。イエスは縄で鞭を作り、羊や牛をすべて境内から追い出し、両替人の金をまき散らし、その台を倒し、鳩を売る者に言われた。『このような物はここから運び出せ。わたしの父の家を商売の家としてはならない。』弟子たちは、『あなたの家を思う熱意がわたしを食い尽くす』と書いてあるのを思い出した。ユダヤ人たちはイエスに、『あなたは、こんなことをするからには、どんなしるしをわたしたちに見せるつもりか』と言った。イエスは答えて言われた。『この神殿を壊してみよ。三日で建て直してみせる。』それでユダヤ人たちは、『この神殿は建てるのに四十六年もかかったのに、あなたは三日で建て直すのか』と言った。イエスの言われる神殿とは、御自分の体のことだったのである。イエスが死者の中から復活されたとき、弟子たちは、イエスがこう言われたのを思い出し、聖書とイエスの語られた言葉とを信じた。」

19 『孟子(上)』一八五頁(巻第五 勝文公章句上一章)。

20 『孟子(上)』一八五頁(巻第五 勝文公章句上一章)。

の公有以外どんなことも厳しく拒絶している現在の社会民主主義者をそのままに表す。戴盈之という者が、「十分の一だけ租税をとって、後の関所の関税や市場の商品税は廃止したいのだが、今年はまだそうもいかないの、とりあえず軽減しておき、来年になったらすっかり廃止したい。」²¹と言った時——どうして講壇社会主義者に似ているのだろう。実に愉快だ——、彼はまさしく実に社会主義の権利思想によって経済的正義の名において断固としてそれを退けた。彼は言った。「今、ここに隣から入り込んできた鶏を毎日毎日盗み取る人があるでしょう。ある人が『それは君子のすることではないから、やめたがよい。』と忠告すると、『それでは、少し減らして一ヶ月に一羽ずつ盗むことにして、来年になったら全部やめることにしよう。』と言ったら、どうだろうか。もしも悪いと気づいたら、すぐさまやめるべきである。何も来年を待つには及ばないだろう。」²²と。

16-3 孟子の理想論の意義

しかしながら、孟子の言葉を全ての今日の社会民主主義と同じだと考えられないことは言うまでもない。つまり、彼は単に東洋思想史の上において、最も明らかに理想的国家論を夢想し、その実現のために生涯を通じて努力したという点で重大だということである。その土地国有論などは、一步を転じれば直ちに土地君有論となる。そして「井田の法」というものは単に村落共有制であった原始時代への復古にすぎず、機械で農業を行う科学的社会主義の国家経営というものと異なることは言うまでもなく、あくまで萌芽にすぎないのだ。私有財産とか、君主の絶対専制とかいうものは、人生において自然な社会進化の過程といえるものである。孟子などの特殊に卓越した良心に基づけば、それは悪であったが、古代、中世を通じた社会の標準的な良心から見れば、社会が承認することによって得た権利である。だから、厳しい取り立ても不道德なことではなかったと我々は断言しよう。なぜならば、彼ら権力階級が厳しい取り立てをしながらも、社会的勢力に奉じられていたということ自体が当時の道徳的水準を証明しているからである。孟子などは単なる夢想家として取り扱われたことは歴史的記録の示している²³ことである。人口が少なく、ようやく土着し始めた堯・舜の原人時代においては、土地の自由は空気よりも少々欠乏していたと言うほどで、天然の作物が豊富な楽園であった。社会が進化して人口が増加し、村落単位の生存競争が始まって、とうとう彼自身が言った、「精神を使う人は上に立って人を治めるし、肉体を使う人は下にあつて人に治められる。治められる人は租税を納めて治める人を養い、また治める人は耕す暇がないから、治められる人に養われる。」²⁴という略奪階級が生じた。この時代において、村落共有制を復古しようということが不可能だったことは言うまでもない。つまり、私有財産制がまず君主国を生み、君主一人が財産権の主体となり、次に貴

21 『孟子（上）』二四九頁（卷第六 勝文公章句下八章）。

22 『孟子（上）』二四九—二五〇頁（卷第六 勝文公章句下八章）。

23 朱子が四書五経の中に『孟子』を入れたので、今でこそ孟子は高い評価を受けているが、唐の時代まで『孟子』はほとんど顧みられていなかった。韓愈が『孟子』の文章を賞賛してから、ようやく孟子の評価が上がり始めたのである。

24 『孟子（上）』二〇八頁（卷第五 勝文公章句上四章）。

族国となって少数の貴族が財産権の主体となった。さらに民主国となって、従来奴隷、農奴として君主、貴族の財産とされ、後によりやうく人格を承認され、君主、貴族らの所有する土地の上で小作権を持つようになった一般階級がことごとく財産権の主体となるに至った。こうして、個人の自由、個人の権威が一分子から少数分子に拡張し、さらに全分子に拡張したのである。古代及び近代までの社会進化の道のりとして、私有財産制度は「空想的社会主義」時代に考えられたように、権力者の悪に基づくものではない。しかしながら、プラトンと等しく理想的国家論を哲学史の開巻に残した彼は、明らかに社会主義の理想郷を掲げた。彼は言った。

「田畑をよく治めさせ、税金の取り立てを少なくすれば、人民を富ませることができる。人民の生業を助けてやるにもそれぞれ時期を考え、人民を使うにも節度になかった使い方をしていけば、国家の富はたまって使い切れないほどになるものだ。人間は水と火がなければ、一日も生きてはいけない。しかし、日暮れ時に他人の門口を叩いてこの大切な水や火種を下さいといえ、誰でも心よくくれるのは、それが有り余るほど豊富にあるからだ。それならば、聖人が天下を治めるには、必ず豆や穀物などの常食を水や火のように豊富にさせることを理想としているはずである。豆や穀物が水や火のように豊富になれば、人民も自然に礼節をわきまえて、どうして不仁な者など出てこようか。」²⁵と。

もちろん、彼が堯・舜という者を聖人と称するのは、平和で水や火と同じように豆や穀物といった天然の作物が豊富だった原始時代にいたからである。決して彼の昔のものを尊ぶ口ぶりのように、天下を巧みに治められたからでないことは言うまでもない。したがって、あの時代においていかに田畑をよく治めさせ、税金の取り立てを少なくしようと、豆や穀物などが水や火と同じぐらい豊富にできないことはもちろんであり、それが理想家の夢にすぎないことは言うまでもない。ところが、二千年間の社会の進化はとうとう今日のような物質文明に到達し、蒸気と電気が人類の物質的労働に取って代わるようになった。こうして、人類はほとんど精神的労働にとどまるようになった。つまり、彼の言葉を用いて言い表せば、精神を使う人は全人類であり、肉体を使う者は蒸気と電気である。人を養う者は蒸気と電気であり、人類は全て養われる存在である。人に治められる者は哲学者によってだけ生命を認められる²⁶蒸気と電気であり、全人類はこの蒸気と電気を治めて宇宙を平和にした聖人として、天地のあらゆるものの上で君主となるのだ。——プラトンと孟子によって流れ始めた社会主義の泉が、私有財産制の君主国、貴族国、民主国の断崖絶壁の間を通過し、物質文明の平野に流れ込み、そして初めて「慈悲で溢れる湖」になったのである。維新革命が数多くの家長君主らの所有していた統治権を国家に吸収したように、経済的維新革命も数多くの経済的家長君主らの所有していた生産権を国家に吸収する。そして国家が全ての経済的源泉を握る主権の本体として土地及び生産機関を経営することになる。

²⁵ 『孟子（下）』三四七—三四八頁（卷第十三 尽心章句上二十三章）。

²⁶ 生命があるかのように擬制するということだろう。

ただしかしながら、最も注意すべきことは、孟子は我々が説いている「社会主義の啓蒙運動」というものを全く理解していなかったことである。これは、まさしくいかに卓越した者であっても、昔の人だという点でやむを得ないことである。ヨーロッパにおいても、階級闘争の原理はカール・マルクスになってようやく発見された（もちろん、彼の説明は完全ではなかったが）のだから、二千年前の孟子としてはその実現を君主らの権力階級に説く他なかったのだ。つまり彼は、君主の良心を社会主義として作ろうと努力した点では啓蒙運動をしたとは言えないでもなかったが、先に説いたように、啓蒙運動とは下層階級を対象とするものであり、階級闘争において強大な力を発現する前提となるものである。だから、孟子の運動が君主の遊説であったのに対し、今日社会主義は一般階級、特に労働者階級の知識を開発することを唯一の方法とする。この点は「社会民主主義と日本の天皇は両立するか否か」という最も恐ろしいとされている問題に触れるため、さらに孟子の国家学原理論について一言説明することを避けることができない。

16-4 孟子に対する誤解の打破

一般に信じられているひどい誤謬は、孟子の政治学を漠然と民主主義であるかのように考えてきたことである。もちろん、我々のような見解からすれば、孟子の思想は堂々とした民主主義である。我々が先に説いてきたように、国家を進化に応じて分類し、人類が社会的存在であることを意識せず、単に一人もしくは少数の君主らの個人的利己心に従って行動する他なかった時代の国家を君主主権の家長国とする。ついに長い進化を経て、国家が生存進化の目的を持っていることを国家の全部分によって意識され、全ての部分が法理上社会的利己心によって国家の利益を目的として行動するようになった近代の国家を国家主権の公民国家とする²⁷。したがって、君主が国家の外にいて国家を客体として取り扱う所有者という主体であるのか、はたまた国家の人格の下で行動する国家の一部分であるのかによって、前者を君主国、後者を民主国と言うならば、（我々も以上の論述では、この意味において民主主義という言葉を使用したから）孟子の政治学を民主主義と命名することは、我々がもちろん主張したいと思っているところである（『いわゆる国体論の復古的革命主義』を見よ）。しかしながら多くの学者は、今なお思想の中核としている個人主義の法理学のように、君主主義を近代の君主にも主権があるものとし、民主主義も個々の国民が主権の本体であるものとしている。ひどい者になると、単に統治者の数が一人であるか、多数であるかによって分類し、アリストテレスのように君主主義とか、民主主義とかと言う。これらの立場からすると、孟子の政治学は一人の専制的な組織以外に考えを及ぼしたことがないのだから、彼の思想をこの意味で民主主義と言うことは明らかに誤っている。だから、我々は先の法理論において説いたことを、以下のように当てはめて孟子を捉える——孟

²⁷ ここは、原文では「…となし。」となっている。「なし」というのは明らかに連用形であるから、文末がこの形というのはおかしい。よって終止形に直した。

子は国家の倫理的目的を認め、政治上の権力者の行動は、国家の利益を中心とする倫理的行動でなければならないと考えた。この機関としての地位を逸脱する時、天子は服従の義務がない単なる男紂²⁸になると主張する。この点において、孟子は国家主権論者であると。そして最高機関を一人の特権者で組織し、その内心の政治道徳に依拠して国家の意志となるものを表白させると主張する点で、我々が政体の三分類として掲げたる第一のものと同じなのだ。大化の理想はこれを実現しようとしたものであり、維新革命から明治二十三年までは、孟子の政治的理想が全て実現された時代なのである。しかしながら、明治二十三年の帝国憲法以後は、国家が主権を発動することによって最高機関の組織を変更し、天皇と帝国議会によって最高機関が組織された。それによって「統治者」とは国家の特権を持った一分子と他の多くの分子との意志が合致した一団となった。したがって、啓蒙運動以外は法律的に実現させたとしても、孟子のように天皇だけを社会民主主義者にすればよいとすることができない。資本家、地主らが上下の議院に依拠し、天皇の社会民主主義の実現を阻む法理的可能性を予想しなければならない。

まさに、孟子が国家主権論を唱えたのは、政治的動物の本能から直観的に国家の实在と目的を知り、それから君主に対する見解として君主機関論を導き出したからのようである。フランス革命前後における「契約以前の個人は主権の本体であった。」という意味の民主主義、もしくはギリシャ哲学者の言った多数政治という意味の民主政体は、国家の目的に適合する国家の意志を完全に表白する唯一の方法である、「投票による多数決」が発見されていない不幸な国民には夢想されるはずもない。投票による多数決という方法によって国家の意志を表白する手段は、人類が政治的組織において理想郷に入る第一歩の発明であり、あたかも物理学におけるテコの発明と同じものである。この第一歩の差があったため、まさに東洋の政治的進化は西洋に比べて大きな遅延をもたらしたのである。もちろん、西洋と引っくり返すことはできず、ギリシャ・ローマの共和政治が滅び、ゲルマン民族が文化を継承するまでに要した長い中世史の千年は、東洋と少しも異ならず、家長国の潮流をたどり、ただ戦争による奪い合いをしていた時期であった（西洋を指して文明国と呼ぶものは単にフランス革命以後の多数政治のことにすぎず、それまでは日本と等しく武士、農奴で構成される貴族国だったのだ）。国家が实在する人格として生存進化の目的、理想を持った生物だということ、そしてその人格が实在するにもかかわらず、法律上は奴隷の人格のように物格として君主の所有に属していたことは先に詳しく説いた。孟子はこうした家長国の潮流の中に立って、「単なる男紂論」を掲げ、国家主権論を明らかに表白した者だと言える。つまり、君主として服従を要求する権利があるのは、彼が国家の利益のために文王、武王（日本で例えるならば、天智天皇、維新以後の現天皇など）と同じ社会性を抱いて行動する国家機関だからなのである。国家機関としての社会性を抱いて行動せず、個人としてのつまらない利己心に基づいて国家の利益を無視する桀、紂のようなロシア皇帝

²⁸ 齊の宣王は、孟子に周の武王が殷の紂王を討伐したという話を尋ね、「家長が主君を殺してもよいのか。」と言った。これに対して孟子は、「仁義に背いた主君はもはや主君ではなく、単なる男にすぎない。だから、武王が倒したのは単なる男にすぎず、主君を殺したことにはならない。」と答えた。ここから有名な易姓革命の思想が引き出される。

あるいはドイツ皇帝などは、彼が言ったように、法理上単なる男であって君主ではない。したがって彼は、君主ではない単なる男を殺すことは国家の目的を無視する反逆ではないと主張するため、国家機関であることを表示する「君」という言葉を桀、紂から奪ったのだ。これは、まさに今のロシア革命党がツァーリを皇帝と評価せず、単なる反逆者として殺戮の隙を窺っていることと合致する。

日本の皇室においては、古代からの長い年月の間において国民は決してよく忠を尽くさなかったにもかかわらず、天皇らが深く厚い徳を持ってきた。もっとも、雄略天皇、武烈天皇といった二、三の例外と他の強大な力に圧迫されて徳を持てなかった時代もあるが、総じて徳を持っていたことに疑問がないことは歴史上の事実が示している。しかしながら、世界の全ての君主は日本の皇室と同じではない。プラトンの期待した哲学者の君主は、日本の皇室といえどもそれほど続出しなかったではないか。ロシア皇帝、ドイツ皇帝などは近代に進化し、国家の永久的目的を明らかに意識するようになったにもかかわらず、今なお小我の満足のために国家機関である君主の地位から失脚し、「単なる男」となっている。—だから、国家主権の国体を保つためには、純粋な民主政体もしくは特権を持った一人の者と平等な多数によって組織する民主的政体でなければならず、そうでないと国家主権は単に政治道徳のものにすぎなくなるのだ。二十三年の帝国憲法は、現天皇がこの政治道徳をさらに法律的規定の上に進化させ、国家の利益を中心とする高貴な社会性により、国家の最高意志を表白する最高機関を一人の特権者と平等な多数によって組織することに進化させたのである。もちろん、ドイツ皇帝のような単なる男ならば、こうした民主的政体であろうとも、彼が今やろうとしているように、国家の目的を考えない利己的行動に出ることは言うまでもない。そうであるなら、国家機関である君主ではないのに帝王の冠をかぶった反逆者と評価され、「単なる男紂論」によって革命が噴出することはあり得るのだ。しかし、自ら民主的革命の大首領となった現天皇を有史以来の事実にてらして評価し、今後の日本の天皇が高貴な愛国心を喪失すると推論するようなことは、皇室典範に摂政を置くと規定されている精神病に陥った場合などの他に想像する余地はない。ただ、どうしようもないことは、今日国家の主権は天皇一人によって表白することができないことである。だから天智天皇が再び現れ、経済的源泉（当時においては土地、今日においては土地及び生産機関）の公有を断行しようとしても、私有財産制が確立し、地主と資本家の土地などが天皇の財産でない以上、また彼らが上下両院に依拠して天皇の意志を否定する自由を持つ以上、孟子のように天皇一人だけで社会民主主義を実現する時を待つことができない。だから、経済的維新革命党は土地及び生産機関を天皇に奉還せよという尊王論とは全く別種の大々的な啓蒙運動により、経済的貴族を国家の意志から駆逐しようとするのだ。

だから、社会民主主義と両立しないものは国家の利益を略奪する経済的貴族と国家の目的を踏みじめるドイツ皇帝のような帝王の冠をかぶった反逆者である。国家がその生存進化のために重大な機関を保護するため、大きな特権によって行動を起こすことは主権の完全に自由な行使に基づくのだ。

16-5 孟子の国家学

まさに、孟子の国家学は東洋のプラトンであり、東洋の社会主義の源泉なのである。

「左右の近臣が皆、あれは非常な人物だとほめても、すぐにはまだ用いてはいけない。重臣たちが皆、あれは非常な人物だとほめても、すぐには用いてはいけない。国中の人が皆、あれは非常な人物だとほめても、なおよく自分で見きわめて、これなら大丈夫、非常な人物だと思って初めて登用するべきである。その反対に免職させる場合も同様である。王様の左右の近臣が皆、あれは駄目だといっても、すぐ聞き入れてはいけない。重臣たちが皆、あれは駄目だといっても、すぐ聞き入れてはいけない。国中の人が皆、あれは駄目だといっても、なおよく自分で見きわめ、その駄目なのをはっきりと見とどけて初めて免職するべきである。刑罰の場合も同じことである。左右の近臣が皆、彼は死刑にすべきだと申しても、すぐ聞き入れてはいけない。重臣たちが皆、彼は死刑にすべきだと申しても、すぐ聞き入れてはいけない。国中の人が皆、彼は死刑にすべきだと申しても、なおよく自分で調べ、『やむを得ない。死刑にすべきだ。』と確信して初めて死刑にすべきである。そうすれば、『これは君主が殺したのではなくて、国中の人がみんなで殺したのだ。』と言えるのだ。任用にも免職にも、また刑罰にも、民意を尊重して慎重な態度をとってこそ、本当に人民の父母となる君主の資格がある。」²⁹と孟子は言った。これは、投票という政治的テクがない時代において、単なる男衄論という裸の社会精神の発動を承認するとともに、君主の政治道徳によって君主を社会意志の代弁者にしようという民主的政体の理想を示したものである。そして彼の著作にも、国家の原始時代を説明したと見られるものがある。彼は言った。

「国家においては人民が何よりも貴重であり、社稷の神³⁰によって象徴される国家がその次で、君主が一番軽いものだ。それ故に、大勢の人民から信任を受けると天子になり、天子から信任を受けると諸侯になり、諸侯から信任を受けると大夫になる。故に、もし諸侯が無道で、社稷を危うくするならば、その君を廃して改めて賢君を選んで立てる。これは君主が社稷（国家）よりも軽いからである。また、社稷の祭に供える生け贄が十分に肥えていて、供え物の穀物も申し分なく清浄で、時期を誤らず祭ったにもかかわらず、なお日照りや洪水があつたりすれば、社稷の神の責任であるから、その罪を責めて祭壇をこわし、新たに造りかえる。これは社稷が人民よりも軽いからである。」³¹と。この「社稷」というのは国土のことで、遊牧していた時代から次第に進化し、農業をして土着し、一定の国土を領域として持ち、あらゆる神々を祭ったが、国土が定着して農業を営むに適しなければ社会よりも軽いと見なして顧みず、そこを去ったこと意味する。そして諸侯が社稷を危うくするならば、その君を廃するというのは、国土である土地を争う遊牧の途中、他の遊牧

²⁹ 『孟子（上）』八七一―八八頁（卷二 梁惠王章句下七章）。

³⁰ 五穀の神のこと。

³¹ 『孟子（下）』三九八―三九九頁（卷第十四 尽心章句下十四章）。

民族もしくは土着した当初の農業民族との衝突から、戦闘の指揮者として君主が発生したため、目的である土地よりも君主は軽いとされたのだ。つまり、この時代は後世の私有財産制度に入った時代のように、君主が全ての土地、人民の上に所有権者となっていない村落共有制の原始時代であり、本能的に国家の生存が目的とされ、その目的のために素朴で一時的な機関が生じるようになったのである。なお、彼の著作にその機関である君主の発生及び君位継承の理由を説明したと見られるものがある。彼は言った。

「万章³²が尋ねた。昔、天子である堯は天下を舜に与えたというが、果たして本当なのだろうか。孟子は答えた。いや、いかに天子でも勝手に天下を人に与えることはできない。万章が言った。それならば、舜が天下を保つようになったのは、一体誰が与えたのか。孟子は答えた。それは天が与えたのだと。万章が言った。天が与えるというのは、何か言葉で丁寧に話をし、命令するのだろうか。孟子は答えた。いや、天は何も言わない。ただその人の行為とそれによって生じた事柄によって、天の意志を示すだけだ。万章が言った。行為とそれによって生じた事柄で、天の意志を示すというのは、どういうことなのだろうか。孟子は答えた。そもそも、天子は自分の後継者としてふさわしい人物を天に推薦することはできるが、天からその人に天下を与えさせることはできない。与えるかどうかは、もとより天の自由なのだ。それはちょうど諸侯はふさわしい人材を天子に推薦はできるが、天子からその人に諸侯に地位を与えさせることはできないし、また大夫（家老）はふさわしい人材を諸侯に推薦はできるが、諸侯からその人に大夫の地位を与えさせることはできないのと同じだ。こういうわけだから、昔堯は舜を天に推薦したところ、天はこれを受け入れた。さらにこれを摂政にしてはつきりと人民の前に示したところ、人民も喜んでこれを受け入れた。こうして舜は天子となったのである。だから私は、『天は何も言わない。ただその人の行為とそれによって生じた事柄によって、天の意志を示すだけだ』と言うのだ。万章が言った。それではお尋ねするが、『天に推薦したところ、天はこれを受け入れた。さらにこれを摂政にしてはつきりと人民の前に示したところ、人民も喜んでこれを受け入れた。』というのは、具体的に言うと、どういうことなのだろうか。孟子は答えた。堯が舜に命じて天地、山川の神々を祭らせたところ、神々はいずれもこれを受け入れて、天災や時変がなかった。これは天が舜を承認された立派な証拠である。また舜に政治をとらせてみたところ、すべてうまく治まり、人民は満足して泰平であった。これは人民が舜を承認した立派な証拠である。だから私は『いかに天子でも勝手に天下を人に与えることはできない』というのだ。考えてもみよ。舜は堯の摂政として実に二十八年という長い間仕えた。これはどうてい人間の力業だけでできることではない。これこそまさに天意と言うべきである。さて、堯が崩御して三年の喪が終わると、舜は堯の子丹朱に位を継がせるために、自分をはるか南河³³の南の方へ身を退いた。ところが、天下の諸侯で

³² 万章は、孟子の門人の一人。

³³ 「南河」とは黄河のこと。朱子らの注によると、古の帝王の都はいずれも黄河以北にあったことから、黄河のことを「南河」と呼んだという。

拝謁に来る者は、堯の子丹朱の方へは行かず、皆舜の方へ来る。裁判を願う者は、堯の子の方へは行かず、皆舜の方へ来る。また徳をほめ称える者は、堯の子をほめ称えないで、みな舜をほめ称えるという有様であった。だからこそ、これはまさに天意であると言うのだ。こうなったので、やむなく舜も都に戻り、初めて天子の位に即いた。もしこれが堯の崩御の後、そのまま堯の御殿に居座り、堯の子を脅してむりやり天子の位に就いたのなら、それは奪ったというものである。決して天が与えたものだとはいえない。『書経』の泰誓篇に、『天にはもとより目も耳もないから、わが民の目を通じて見て、わが民の耳を通じて聞く。』とあるのは、つまりこのことを言ったのだ。³⁴と。

「万章が尋ねた。禹の時代になって徳が衰えたが、それは賢者に位を譲らず、自分の子に伝えるようになったからだという説があるが、果たして本当なのだろうか。孟子は答えた。いや、そんな事はない。天子の位というものは、天が賢者に与えようとすれば賢者に与えるし、子に与えようとすれば子に与えるだけで、すべては天意による。昔、舜は禹の賢いことを知って、天帝に推薦して実に十七年政治を執らせた。舜が崩じて三年の喪が終わると、禹は舜の子商均に位を継がせるため、自分をはるか陽城に身を避けた。ところが、天下の人民がみな禹につき従い、あたかも堯が崩じた後、天下の人民が堯の子丹朱に従わないで舜に従ったのと同じことになった。その後、禹もまた益を天に推薦してから、七年の間政治を執らせた。禹が崩じて後、三年の喪が終わると、益は禹の子啓に位を継がせるため、箕山の北に身を退いた。ところが今度は前と反対に、拝謁に来る者や裁判を願う者は、皆益の方へは行かないで、『わが君のお子さまだから』と言い、啓の方へ行った。徳をほめ称えて歌う者はいずれも益をほめ称えず、『我が君のお子さまだから』と言い、啓をほめ称えたのである。禹が自分の子に伝えたのは、私心からではなく天意であったことが、これで明白であろう。

さて、堯の子丹朱は親に似ない不肖の子であり、舜の子商均もまた不肖の子であった。ところが、舜が堯の摂政となり、禹が舜の宰相となってからは、いずれも長い年月（舜は二十八年、禹十七年）が経過し、恩沢が人民に及んだ期間もまた長かったので、天下の人心は堯や舜の子には帰せず、舜や禹に帰した。これに反し、禹の子の啓は賢明な人物で、よく謹んで禹の道を受け継いだ。ところが一方、益は禹の宰相にわずか七年しか就いていないためいくら年月が経たず、したがって恩沢が人民に及んだ期間もさほど長くなかった。そのため、天下の人心の帰服するはずがなかった。このように、舜や禹と益では、宰相として務めた期間の長さには大きな差があり、また天子の子にも賢愚の別があったことは、みな天命である。人の力ではどうしようもないことなのだ。しようと思わないのに自然にそうなるのが天であり、こちらで招かずとも自然にやってくるのが命である。ところで、一介の平民から天子として天下を保つようになるには、必ずやその徳は舜や禹のように高く優れ、かつその上に時の天子がその人物を天に推薦することが必要である。ゆえに、孔子は舜や禹にも劣らない徳があったが、天子の推薦がなかったために一生不遇で、天下を

³⁴ 『孟子（下）』一四四—一四五頁（卷第九 万章章句上五章）。

保つ王者にはなれなかった。また、ひとたび天意によって天子の位が世襲となると、天命はすでに定まってしまうので、親の後を承け継いで天子となった者でありながら、天によって見捨てられて廃止されてしまうのは、必ずや桀や紂のような悪虐無道の君主の場合だけである。だから、益や伊尹や周公などは、徳はすぐれてはおったが天子にはなれなかった。だから、伊尹は殷の湯王の宰相となり、王を助けて天下の王者とさせた。湯王が崩じると、太子の太丁はまだ位につかぬ中に亡くなったので、その弟の外丙が位についたが、わずか二年で亡くなり、そのまた弟の仲任が位についたが、これもまた四年で亡くなってしまった。そこで太丁の子の太甲が位についたが、湯王の定めた常法を勝手に壊してしまうので、やむなく伊尹は湯王の墓がある桐という所に三年間追放した。さすがに太甲も過ちを後悔し、自分の悪行を責め、よく修養につとめて仁に志して、三年義を守った。そこで、伊尹が自分に教えたことをよく聞き入れたので、ふたたび亳の都に帰って天子の位に就くことができた。だから、伊尹の場合は自分から天子にはならなかったのである。周公が天子となって天下を保つようにならなかったのも、また夏の益、殷の伊尹と同じである。孔子も言ったとおり、『堯と舜は賢者に位を譲り、夏・殷・周の三代は代々子孫に継がせたが、いずれも天意に従っただけで、その道理はみな同じである。』決して徳が衰えたためではない。」³⁵と。

以上の二章から昔のものを尊ぶ口ぶりと形式的な形容詞を取り去って考えよ。何年喪に服したとか、何年宰相を務めたとか、子に継がせるためにどこどこに退いたとか、天に推薦したとか、位を譲るなどといったものは、もちろん孔孟時代における昔のものを尊ぶ思想が作ったものである。使われている文字も当時の思想において用いたものであるから、枝葉は捨ててしまってよい。彼らが理想としていた堯・舜の時代は、禹が洪水を治めるまで平原に下ることができず、未だ山腹に穴を掘って住居を作っていた。夜に獣から襲われることを避けるため、木の上に寝床を作ったほどの純粋な原始時代だった。これは敢えて論じる必要はない。そしてその時代の中国では、食物が特に豊富だったため、平和かつ平等であり、少しも闘争のない生活をしていたのだ。そうであるならば、このような闘争もなく幸せな原始的平等に基づいた原人村落においては、首長も後世のように土地を奪うために生じず、堯とか舜と言われるように、柔和な赤子のような人物が村の長老ほどの地位に立って簡単な事故を処理していたのである（未開のゲルマン民族の共和的で平等な原始時代には、遊牧、農業によって土地を奪い合っていたため、首長として最もたくましい戦闘者を擁立していた）。これが君主政治の極めて初期のものであり、敢えて後世に作ったように、位を譲るとか、子に継がせるために退くといったことをしなくても、首長だった者の死とともに、他の優れた者が事故の処理に当たったのである。だから、ほめ称えるとか、拝謁に来るとか、裁判を願うといったものはもちろん後世の作り話である。「堯の子を脅してむりやり天子の位に就いたのなら、それは奪ったというものである。」と言うようなことは、昔のものを尊ぶ思想の過失にすぎない。

³⁵ 『孟子（下）』一五〇—一五二頁（卷第九 万章章句上六章）。

ところが、禹の時代になると人口が増加し、山腹は狭いために平原に下り、洪水の防御に全力を注ぐようになった。この時代に至って確かな政治的組織を持たなければならないほどに社会は進化した。君位の継承はこうした進化の段階に入ったために発生した。社会という大きな生物は小さな個体の生物と等しく、ラマルクの用不用説によって生存進化に必要な機関を進化させ、もしくは退化させる。そして本能的かつ無意識的に存在したのから自覚的なものに進化した社会意識は、血統をたどって意識を次第に拡張させていった。だから、血統によって親疎尊卑を画する（『いわゆる国体論の復古的革命主義』において血統主義を論じた所を見よ。）ようになり、これが「我が主君の子である」という血統崇拜となった。社会単位の生存競争（『生物進化論と社会哲学』を見よ）のために絶えず戦争が起こるために絶えず君主を必要とすることと、絶えず君主が死去するたびに君位を奪い合うという形で、社会が混乱することを避けようとする要求とが合体し、君位世襲の時代に進化したのである。彼の著作に引用された孔子の言葉に、「堯と舜は賢者に位を譲り、夏・殷・周の三代は代々子孫に継がせたが、いずれも天意に従っただけで、その道理はみな同じである。」という言葉があるが、これは社会の進化に応じて正義が進化することをよく認識したものである。だから、このように血統主義の家長国時代に入り、君位が世襲されるようになるということは社会の生存進化の必要に基づくものであり、桀、紂のようにひどく社会の目的、理想に背かなければ、国家の人格が「単なる男衄論」となって発動することはなくなった。「いかに天子でも勝手に天下を人に与えることはできない」というのは、まさしく土地、人民を君主の利益のために存在する物格と考える君主主権論の思想を排し、堂々として明らかに国家主権論の思想を表白したものである。そして彼は、我々が宇宙目的論の哲学と生物進化論の科学によって天下は全て「自然法則」が動かすのだと言ったのと等しく、「全ては天命による」という宗教的信念に立脚して全てを是認した。「禹の時代になって徳が衰えたが、それは賢者に位を譲らず、自分の子に伝えるようになったからだ」といった、君位の継承を君主の不正によるかのように理解することは、もっぱら独断論を唱える盲動者の主張である。彼は我々のように、社会進化の法則を目の前に見るかのような意気を持ち、断固としてこのような者の主張を排斥した。「天子の位というものは、天が賢者に与えようとすれば賢者に与えるし、子に与えようとすれば子に与える。」と。「天」は君主の位を数多くの貴族の手から奪い、賢明な現天皇に与えた。そして「天」はさらに帝国憲法において、後世の子孫がたとえ現天皇のように賢明でなくても、天皇の位を子に与えることを国家が生存し、進化する目的のために命令している。「天」が愚かなロシア皇帝から天下を奪い、ドイツ皇帝の子（ドイツ帝国は皇太子の時に至って純粋な共和政体となるだろう³⁶。）に天下を与えまいとしている現状を見て、直ちに社会民主主義というものが皇帝と仇敵であるかのように考えることは、ラマルクの用不用説が社会という大きな生物にも当てはまる原則であることを理解するために起こるのだ。天が位を賢者に与えたり、

³⁶ この当時は予言のつもりだったのだろうが、これは現実のものとなった。ドイツでは、第一次世界大戦に敗北してから革命が起こり、帝政は廃棄された。

子に与えたりしないのならば、どうして維新革命と帝国憲法があるのか。機関が発生したのは発生を必要とする社会の進化があるからで、進化がその継続を必要とする場合、継続した機関を発生させる。日本の天皇は国家が生存し、進化するという目的のために発生し、継続している機関なのだ。

16-6 日本における孟子の受容と国家社会主義者の無知

まさしく、孟子の理想的国家論はこのような堂々としたものであり、東洋のプラトンの名に恥じない。ところが日本民族は、この国土に移住してきた当時から既に戦闘によって土地を略奪していた農業的民族だったので、堯・舜時代の原始的で共和的かつ平等な時代はもちろん他の国土で放浪しているうちに経験した。「天が位を子に与える」という時代にまで進化していたと想像できる。そしてこの君位継承は、孟子の理想とした意味のものとは異なり、(その機関は) 今日のような国家の統治権を行使する機関という制度ではなかった。統治権を国家という財産に対する所有権という意味で相続していた家長国だった(孟子の説いた春秋戦国時代も家長国であったことは、先に説いたとおりである)。だから、日本民族の歴史的記録は家長国から筆を起し、あの未開のゲルマン民族が原始的、共和的かつ平等な時代を他民族のローマ人によって記録されて伝わっているようにはならなかった。そのため、後世に儒教が教えられるようになって、孟子の国家学原理論を理解するだけの歴史がなく、したがって易姓革命の思想は単に君主の政治道徳に背く場合における制裁という意味で取り扱われる他なかった³⁷。

けれど今の天皇の祖先は、長い間家長君主としての意味における天皇であったにもかかわらず、二、三の例外を除き、一度も孟子の政治道徳を無視する行動に出たことはなかった。それに対して、中世史に入って続出した将軍や諸侯といった家長君主らは、常に「単なる男衄論」の発現によって栄えたり、滅亡したりして厳粛に制裁を受けていた。「単なる男衄論」とは、家長国時代の君主らの側から見れば、未だ法的な人格を認識されていない奴隷である国家が、生物として実在する目的のために残虐で乱暴な奴隷所有者に反撃することである。奴隷が反乱を繰り返すことによって、次第に法律上の人格を認識されていく方向で進化した。それと同じく、国家もまた「単なる男衄論」を繰り返すことによって、中世史の家長国時代を進化させ、とうとう国家の目的、理想が国家の全分子に意識され、愛国が道徳の目的となり、法律上の人格者となり、全ての法律、命令の源泉になったのだ。ただ、どうしようもないことは、日本の中世における家長国が維新革命の社会民主主義によって一掃された時、『古事記』、『日本書紀』という古典が家長君主国の記録から始まっていたため、儒教の理想的国家論である国家主権論を理解できなかった。そのため、たとえしばしの間であったとはいえ、神武天皇の時代における家長君主としての天皇の意味で復古させようとして、議論の組織を組み立てるようになったのだ。つまり、貴族階級が土地、

³⁷ 北は、かつての日本人は孟子の思想を理解していなかったと解釈しているが、実際はそうとも言えない。儒教思想が伝えられた時、孟子の易姓革命の思想などは危険視され、抜き取って伝えられたとされる。易姓革命の思想を危険視するという事は、その意味をよく理解していたということに他ならないからである。

人民の上に持っていた生殺与奪の権利を否認するため、天皇の権利を全国家の上に拡張するようになり、ついに欧米の革命以後の法理学、国家学を輸入し、二十三年の帝国憲法に一段落を画するまで、絶えず国家主義、国民主義の要求に背く復古的革命論を主張することを余儀なくされていたのである。そしてこの「国体論」に対し、最も苦闘したものは今の政党であり、彼らは経済的独立を得た私有財産制の基礎に立ち、民主主義の要求を血なまぐさいフランス革命の直訳として掲げた。社会民主主義は墮落していなかった以前の彼らに感謝する！

この感謝は、今の講壇社会主義者という者に対する無限の軽蔑を表白するものである。講壇社会主義が経済学上も、倫理学上も、あらゆる科学哲学上も一つも理論がなく、組織もなく、主張もなく、理想もないのは、以上の説明をするに至って明らかであろう。そして彼らは「国家社会主義」と標榜するにもかかわらず、国家の本質及び法理についても全く無知であるから、ただあきれ他ない。樋口勘次郎氏の『国家社会主義新教育学』を見よ。彼は言う。「我が国には社会主義が行われやすい歴史上の事実がある。我が国は国全体で一家を形成している。恐れ多いが、皇族はその一家の家長としてあらせられる。天皇の前には四民は平等であり、天皇が皇民をご覧になる時、全ての人を平等に扱い、仁愛を施される。そうであるならば、国土は日本という一家が所有するものだという観念は昔も今も変わらない。三十七代孝徳天皇の時代において、豪族の領地を没収し、代わりに俸禄³⁸を与えたが、人はこれを不審に思わなかった。土豪が小規模の農家を併呑することを禁じ、一般人民に好きな職業を選べるようにしたことは、まさしく社会主義的革命であり、全国を一家とする観念の上で同じ仁徳を抱いて実行したものである。『令義解』³⁹を見よ。人は生まれて五歳⁴⁰に達すると、男に二段、女にその三分の二（一段百二十歩）にあたる口分田をお与えになり、その人が死ぬば公に返えさせた。その後、功田⁴¹や荘園などが発達し、封建制が成立したものの、領土を与えるのは天皇であった。維新の際、全国の大名、小名が領地の所有権を放棄し、天皇に奉還すると言った。これは、外国にない美しい観念である。土地財産は天皇の御物なのだ。これを日本という大きな家のために家の子から没収することは家長の勝手である。これを一家のために奉還することは子供の徳である。ただ、一度与えた菓子などを没収する際におもちゃか砂糖を与えることは父母の情けである。大名、小名に公債をお与えになったことはこのような意味を持つだけである。我が国では、このような改革が比較的円滑で容易に行える。時に子供の争いはあるが、家長の一喝でこれを制止することは難しくないだろう。……」と。ああ、こうした言葉を聞く者の背中は恥ず

³⁸ 食封と呼ばれる。

³⁹ 『令義解』は、勅命によって作られた令の注釈書。令の解釈を統一するために編纂された。養老令の本文は、この注釈書によって知ることができる。

⁴⁰ 引用されている箇所は、『国家社会主義新教育学』明治三十七年版三三四頁にある。「生まれて五歳に達する」というのは、樋口の著書にあるとおりであるが、養老律令（田令第九）は、「凡そ口分田給はむことは、男に二段。女は三分が一減ぜよ。五年以下には給はず。」（『日本思想大系三 律令』〔岩波書店・一九七六〕二四〇頁。）と定められており、「六歳」とするのが正しい（なお、『国史大系（令義解）』〔吉川弘文館・一九八三〕一〇七頁における田令第九と『日本思想大系』における田令第九とを照合し、ほぼ同じであることを確認した）。

⁴¹ 「功田」とは、律令制において国家的功勞者に与えた田のこと。

かしさによって出た汗でびしょりだ！

恥じよ！ 恥じよ！ 「国家社会主義」というものがこのようなものならば、国家主義でなければ社会主義でもない。絶対無限の君主主義となる！ これは、「我が国家社会主義は我が国の歴史、我が国の国体、我が国の現状の上に立つもので、世間に流布している直訳的社会主義ではない。」として自慢している者の面目を保つものだと言えるのか！ 日本国民は体が小さいことを残念がっている国民だが、天皇から「おもちゃ」や「砂糖」を与えられて争いをやめるような「子供」ではない。髭のある子供、はげ頭の子供、子を宿した子供、老婆の子供、孫を持っている子供！ 「万世一系」の後裔は、いかなる若者といえども天皇となってしまえる。しかしながら、赤子である父母、十歳の父母は今の国家社会党諸君と一家を形成している父母として諸君を産んだのではない。伊藤博文氏は現天皇の高貴な血を分けた子供として皇太子殿下の同胞にあたるのではない。桂太郎君は皇太子殿下を父母として皇孫殿下らと兄弟となるような恐れ多い者ではない。これは、少しも「我が国の歴史」ではなく、「我が国の国体」でもないのだ。そうではないのだ！ どこの世界を探険しても、こうした吹き出すような歴史、こうした非常に笑いたくなるような国体が存在したことはない。明らかに答弁せよ。「土地財産は天皇の御物であり」、「一度与えた菓子である」と言うならば、「我が国の歴史」において蒸気と電気の全ての生産機関が、第何代の天皇の第何年に今の資本家らに与えたのかについて答弁せよ。「外国にない美しい観念である。」として、「これを日本という大きな家のために家の子から没収することは家長の勝手である。」とし、外国資本家の資本を好き勝手に奪って皇室費の中に加え、外国貴族の漫遊を擁護し、その財宝を勝手に没収して帝王の冠を飾る権利があるというのか。答弁せよ。このようなことは、敢えて樋口氏一人に限らないことは言うまでもない。東洋の未開人村落であるため、今の「国家社会党」の主義、綱領を作った、八の字の髭を持った「赤子」の山路愛山氏などは、維新革命の社会民主主義を理解しないため、生産権奉還という経済的尊王攘夷論を勝手気ままに唱えているのだ。

社会民主主義は私有財産制と個人主義の完全な発展を継承し、国家の理想的独立、個人の絶対的自由に至る国家主義、世界主義である。国家の全分子が私有財産制の主体となる個人主義の社会進化の過程を経なければ、全分子が自由で平等な競争、発展と共同扶助によって全分子が全部で構成する社会に進化させようとする国家主義、世界主義は夢想にとどまるからである。大化の土地国有論が夢想にとどまったことなどはこのためである。社会の全分子が目覚めないままでは、一分子である天智天皇だけの理想がいかに高尚であっても、眠っている分子が集合した社会は、依然として古代の眠りにふける他なかったからであると言える。天皇一人が「父母」のように目覚め、四千五百万人の全てが「赤子」としてただ命があるだけで自己の意識がない時、朕は国家である。四千五百万人は国家の外にいる獣であると言わない限り、無意識の赤子が集合した国家は依然として無意識な国家であり、そうでなければ原始的共産の社会のままだろう。—しかしながら、原始的共産の社会から進化した第一の過程は、まさに全ての土地及び財産が酋長の所有権の下にあった

君主政の萌芽だったことを記憶せよ。全てはプラトンの期待した哲学者の君主ではない。孟子の社会民主主義を道徳的に高い調子で、遺憾なく理想として実現した者は、日本の皇統の中といえども、大化革命の英雄と維新革命の英雄にすぎなかったではないか。

大化革命の英雄の後、英雄の事業を理解しなかった凡庸な君主が出てくると、大化の社会主義は打破され、天智天皇が国有にした土地を君主の所有財産にした。そして寵愛する家臣に与え、寺に寄進し、国家機関として設定していたものを君主の財産権の譲渡として土豪、国司に売ったのでなかったか。社会進化の先頭に立っていた日本の天皇が社会進化に背き、古代に退化したと考える余地がないことは言うまでもない。したがって、国家社会主義者の言行が単に一種のおもちゃに等しい策——乱臣賊子の多くはこうした策をもてあそび、天皇を敬いながらも遠ざけていた——にすぎないことは言うまでもない。しかし、明らかに弁明を求めなければならないことは、その土地の公有とは、土地国有論か土地君有論かということである。資本家が略奪した蒸気と電気の機械は、社会の生産を独占したものだっただのか、また天皇の労働を盗んだものだっただのかということである。奴隷よ！ 奴隷の集合よ！ 我々は、むしろいわゆる「国家社会主義」とともに古代の奴隷制度を楽しむよりも、国家主権の名において資本家、地主の権利救済に努力しなければならない。彼らは何も理解せず、少しも理解しないままに「国家」とか、「社会」などと言うが、自ら称する赤子の知識さえもない。社会主義とは、社会の全部分が財産権の主体となることである。国家主義とは、国家の全部分が利益の帰属する権利者となることである。社会の少数部分が財産権の主体として、大部分が単なる使用权以外のものを持っていない状態は、現在の経済的貴族国である——国家社会主義者という者は、経済的貴族国から経済的民主国に進化させず、法律上において経済的君主国に逆戻りさせようとするのか。国家のある少数部分が利益の帰属する主体であり、他の大部分が戦争と貧困のせいで犠牲となっている状態は、現在の経済的階級国家である——国家社会主義⁴²というものは、経済的階級国家から経済的公民国家に進化させず、国民の身体そのものが君主の所有物だった時代の絶対無限の家長権を法律上設定しようとするのか⁴³。

さらに答弁せよ。国家社会党の諸君は、雄略天皇の所有権の下で妻を差し出すのか。武烈天皇の所有権の下で親を差し出し、所有物として破壊させるのか。——違うと言うだろう。それならば、これは自分の主張に利益をもたらすために天皇をもてあそぶという捨てるべき卑劣な行為である。また、いわゆる「不敬」というものであることは言うまでもない。ところが、彼らはむしろ「不敬」という矢をつがえ、社会民主主義を射ることがあるのだから、ただ未開人だと言う他ない。常に「国体論」によって社会民主主義に対抗する桑田博士⁴⁴などは、この最も露骨な例（氏は山路氏らの国家社会党にさえ入会を求めて拒絶され

⁴² ここでは、「国家社会主義」となっているが、対句表現であることを考えると、表現が異なるのは若干座りが悪い。

⁴³ 原文では、「…国民の身体其者を君主の経済物たりし絶対無限の家長権を法律の上に設定せんとするか」となっている。しかし、「経済物」と「家長権」が文法的にうまくつながっていないので、文字通りに訳そうとすると、意味がとれない。よって意識してある。

⁴⁴ 桑田熊蔵のこと。第一篇第三章注65参照。

たとえられるほどだから)である。彼は、ドイツ皇帝とドイツ社会民主党の闘争から日本社会党を推察し、社会民主党は国体にとって危険だ、天皇に対して不敬な振る舞いをする者だと言っている。ドイツ皇帝のような国家機関である地位を逸脱し、「単なる男衾」になっている帝王の冠をかぶった反逆者は、社会民主党に同じ食事をともにするという誉れを受けさせない(これは社会民主党にとって、うらやましく思われる所だという)。社会民主党もまたこの反逆者に対し、一度も最敬礼というものをしたことがなく、刑法の不敬罪を廃止することを発案し、しばらく少数であったために敗れたのだ(これは社会民主党にとって、落胆せずにはいられない所だという)⁴⁵。しかしながら、日本の天皇はドイツ皇帝などと同じ水準に置かれる凡庸な者ではない。天皇の地位は、「天」が維新革命によって「賢明」である現天皇に与え、さらに帝国憲法によって万世一系の「子」に与えた重大な国家機関である。国家機関に反するものは国家に対する反逆である。社会民主主義は国家に対する反逆ではあり得ず、国家主権の完全に自由な行使により、国家の生存進化に努力するだけである。天皇という文字、言語の形態、発音が同じだからといって、内容が地理的、時代的に異なることを忘れてはいけないということは常に重要なのだ(『いわゆる国体論の復古的革命主義』を見よ)。

以上の説明によって、いわゆる「国家社会主義」というものが社会主義と名付けられてよいような根本思想を何も持っていないだけでなく、特にその冠として付けた「国家」について、少しも理解していないとわかるだろう。そしてこの主張は、今のいわゆる「社会主義」と称しているものが、実は純粋なユートピア的世界主義、つまり個人主義の立場であって、等しく「国家」を理解せずに国家を否定するという盲動であると表白させるに至る。

16-7 無抵抗主義では社会主義は成り立たない——非戦論を駁す

まさに、今のいわゆる日本社会党の非戦論は、自ら称する者もいるように、無抵抗主義の宗教論である。——しかしながら、この宗教論の無抵抗主義は、トルストイの無抵抗主義と同じく、下層階級が上層階級に対して抵抗する階級闘争さえも否認し、社会主義を排斥するに至らせる。それは原子的個人を仮定し、直ちに今日の十億人を一丸とさせようとするような世界主義である。——しかしながら、この世界統一主義は個人主義のフランス革命に擁立されたナポレオンの夢を承認するものである。ロシアの侵略に対して日本国の独立を放棄させるとともに、中国、朝鮮に対して日本国が侵略しようとする場合、ナポレオンの下で兵卒とならなければならないように仕向ける。ユートピア的世界主義は個人主義の仮定の上に立つ。個人主義が他の国家を無視する時にナポレオンとなり、自己の国家を忘れる時にユダヤ民族となる。

⁴⁵ この「社会民主党」に関する一連の文章は、文章にねじれがあるように思われ、「日本の天皇がドイツ皇帝のようであったなら」という仮定の話をしているのか、現実の話をしているのか意味が判然としない。さしあたり原文に忠実に訳した。

—このため、我々は断言する。社会民主主義は、国家を否定する者を、たとえそれを激しい言葉でしようとも（マルクスは激しい言葉でそれをしたが）、一つも是認できる理由をも発見できないと。この断言はさらに次の断言に導く—マルクスの共産党宣言という激しい言葉を先入観とし、日本社会党の個人主義者らの言行を材料として決議したインターナショナルの党大会の日露戦争の否認は断じて採用するに足りない。

微弱な我々は、全世界の社会党を挙げてした決議に対し、一本の筆で対抗できるとは考えていない。しかしながら、マルクスの偉大さに心酔することは、今の全世界の社会党にとってまずい誤謬である。彼の偉大さは、近世機械工業の資本について歴史的に説明した経済学の方面と、社会の進化が階級闘争によることを発見した歴史学の局部においてだけである。価値論は誤っていて、階級闘争説も精神面の考察ではない。社会民主主義は十九世紀の発明品ではない。人類が文明に入って以来、哲学史の源泉から流れてきた大思想なのだ。プラトンの『国家』⁴⁶がその源泉である。社会民主主義の大思潮は、古代においては土地が唯一の経済的源泉だったために土地国有論だったが、近代になると資本が最も多い経済的源泉となったので、土地、資本の公有を併称するようになっただけである。

社会の進化には、階級競争の他に国家競争もある。プラトンは土地国有論を否認されるべき国家のために唱えたのか！ 万国の社会黨員よ。「国家の外にいるものは神か、そうでなければ獣である。」と言ったプラトンの言葉⁴⁷が、全ての思想、道徳、人種、民族はことごとく社会的に作られるのだとする今日の科学的社会主義と合致することを否定しないならば—どうして国家を否定し、国家競争を否定するのか。万国社会黨員はことごとく神か、そうでなければ獣でなければならない。ユートピア的世界主義に基づき、原始的、共和的かつ平等な世を神の里であるとしているトルストイは、若い頃交接作用をし、今日もなお天下に向かって交接作用をやめよと言わないから、神ではないようである。ドイツ皇帝と等しく、ベーベル君は排泄作用をやむを得ずしているから、決して神ではない。人類はこの交接作用と排泄作用をしない神に到達するため、獣のように個々に存在せず、プラトンが言った国家にいるのだ（『生物進化論と社会哲学』において、今後人類が進化して到達する理想郷を論じた所を見よ）。既に国家にいるのに、国家競争がないのだろうか。もちろん、国家競争をするという現実には速やかに脱却しなければならない。しかしながら、未だ脱却できない現実である点では、排泄作用と交接作用をやめられないのと同じである。全ては社会的に作られるのだ。だから、階級的道徳、階級的知識、階級的容貌によって今日の階級闘争が戦われているように、階級間の隔絶がよりひどくなり、同化作用を及ぼすことが困難な今日の国家間においては、国家的道徳、国家的知識、国家的容貌のために行われる国家競争を避けることができない。

社会民主主義は階級競争とともに、国家競争が絶滅することを理想としているのである。

⁴⁶ 原文では『理想的国家論』だが、現在主流となっている呼び名に改める。

⁴⁷ 第三篇第五章（著作集一〇六頁）では、アリストテレスの言葉として引用されている。この言葉は、『政治学』にあるものであるから、アリストテレスが正しい。

しかしながら現実の国家には、物質的保護の平等と精神的開発の普及がないから、社会主義の名において階級闘争が戦われているのだ。それと同じく（『社会主義の倫理的理想』及び『生物進化論と社会哲学』を見よ）、経済的環境の大きな相違と精神的生活の絶大な変異が、世界連邦、世界的言語（例えばエスペラント⁴⁸など）の実現によって一掃されないうちは、社会主義の名において国家競争を無視することができない。著しく卓越した者でない以上、階級的眞、善、美を超越することができないように、国外の人種、民族に接することが少なく、また外国の言語、思想を理解していない一般の国民にとっては、国家的道徳、知識、容貌を超越することなどできないのだ。つまり、個人の世界に対する関係は、階級と国家を通じてでなければならない。階級闘争が階級的隔絶を原因としているように、国家競争はまさにこの国家的対立に原因を持つのだ。

ところが、あの激しく戦勝熱が沸騰していた中に立って非戦論を唱えた日本社会党の志士と、彼らの言行を材料として日露戦争を否認したインターナショナルの大会は、まさしく事実をひどく無視するものである。日露戦争は単に満州、朝鮮に利害を持っている資本家らが好き勝手に起こしたものであるかのように理解している。日本の小さな三井、岩崎が今日このような力を持っていると考えるならば、直訳的な嘆きも極まっている。南アフリカ戦争⁴⁹が大いにイギリス資本家の利益に動機を持ち、米西戦争⁵⁰もアメリカの資本家の利益に動機を持っていたことは事実である。しかし、日露戦争において日本の資本家の利害が動機となった要素などは非常にわずかなものである。我々は断言する——日露戦争の主要な動機は国家的権威の衝突であり、戦争を要求した根本思想はまさしく尊王攘夷論の継承にあると。

我々は、科学的研究の名があまりにもひどく感情に背くことの苦痛に耐えられない。まさにこのような断言は、全日本に対抗して苦闘した非戦論者に対して持つ感心の情にあまりにも激しく背くからである。——しかしながら、これは社会主義の運動が根本的啓蒙でなければならないことを主張することから来るのである。戦争は軍人の名誉心のために戦われるのではない。資本家の利益のために戦われたのでもない。まさしく尊王攘夷論の国民精神で戦われたのだ。民族心理学が二、三十年で国民精神を一変させてしまうと教えているのでなければ、日本国民が今日尊王攘夷論を継承していることは言うまでもないことではないか。資本家の利害問題ならば、単に満州を開放すればよいのだ。あの日比谷⁵¹の公園で起きた爆発は、日露戦争の戦われた要求を裸で発現したものである。ヨーロッパのある

48 エスペラントは、ザメンホフというポーランドの言語学者が開発した人口の国際語。ちょうどこの本が執筆された年に、日本でエスペラント協会ができています。世界語をエスペラントにするという主張は、後の『日本改造法案原大綱』、『日本改造法案大綱』でも維持されています。

49 注七参照。

50 原文では「西米戦争」となっていて、[ママ]と注記されている。しかし、その注記の意味がどうもわからない。米西戦争のことと考えればよくないだろうか。米西戦争はキューバをめぐるアメリカとスペインの間で起きた戦争で、アメリカの帝国主義路線を明確化した戦争だから、ここの文脈で使われても不思議ではない。よって本文ではその意味にとっておく。

51 日露戦争において講和会議で賠償金が得られなかったことで、負担を我慢してきた国民の不満が爆発し、暴動が起こった。日比谷では、ポーツマス条約に反対する大会が開かれ、それが暴動に発展した（日比谷焼き打ち事件）。

批評家が文明の服装をしたタタール民族⁵²だと言ったように、まさしく尊王攘夷論にあったのだ。屈辱外交！ この一言は資本家階級らの利害以上のものである。彼らは叫んだ。「ロシアとなお対等にやり合いながら、完全に屈服させられなかったことは外交が拙劣だったからであり、そのために国家の権威が侮辱されたのだ。」⁵³と。また、「地図の色が単に樺太の半分しか変わらなかったことは、かつての恨み⁵⁴を報復するには不十分であり、ロシアが屈服した者であることを表したものではない。」と。そして下層階級は全ての知識、道徳において低級な進化のままであり、外国の思想、文字と国外の人種、民族に接触することが少ないため、最も誠実にこの尊王攘夷論のために死んだのである。日露戦争を未だ萌芽にすぎない資本家らの責任とする、いわゆる社会主義者という者に告げよう。——「国体論」が、乱臣賊子は義時と尊氏だけであり、天皇の軍を破った数十万人は天皇の忠臣、義士であるという笑うべき主張をするのと同様に、日露戦争は三井、岩崎と乃木、東郷のために戦われ、四千万五百万人はやむを得ず開戦論を唱え、突撃隊となり、決死隊となったと主張することは、依然として国体論式の論理に変わりはないと。

自然法則に無用と誤謬はない。尊王攘夷論はまさしく国家という人格が自身の権威を野蛮な形で主張し始めたものである。個人がその権威に目覚める時、戦士となって他の個人の上に自己の権威を加えようとする。それと同じく、君主らの所有権の下から脱した国家は、その実在する人格である権威に目覚めた結果、他の国家の権威を無視し、自己の権威を他国の上に振るおうとする。——帝国主義というものがこれである。自然法則に無用と誤謬はない。社会主義は国家の権威を主張する点で、明らかに帝国主義の進化を継承する。つまり、個人の権威を主張する私有財産制の進化を受けなければ、社会主義の経済的自由・平等がないように、国家の権威を主張する国家主義の進化を受けなければ、万国の自由・平等を基礎とした世界連邦の社会主義はない。最初の「帝国主義」の名はナポレオンの個人主義的世界主義に対して国家の権威を主張して叫ばれたものである。——それなのに、何ということか。国家単位の世界主義を唱える社会民主主義者は今日逆に国家を否定し、フランス革命の個人主義に擁立されたナポレオンの世界主義をとっている。むしろ個人主義をとる資本家、地主階級が国家の権威を主張する帝国主義を掲げて立つとは！

ああ、思想界の大混戦のため、敵と味方が旗印を取り違えて立てている。個人主義がなければ、全個人の権威の上に立った社会主義はない。帝国主義がなければ、全国家の権威の上に築かれる世界連邦はない。だから、全ての個人が貴族、君主の下でもっぱら奴隸的服従をし、個人の権威がなかった「平民」に社会民主主義は夢想であった。それと同じく、もっぱら強大な勢力に仕え、自国の国家的権威を理解していない国家の集合においては、ローマ帝国はあり得ても、世界連邦はない。この点で安部磯雄氏がその著『スイス』にお

⁵² タタール民族はモンゴル系の一部族。

⁵³ 当時の日本の実力からすると、当時の国民の主張は過大な要求であることを免れない。ポーツマスでの講和会議については、小村寿太郎外相の駆け引きは巧みだったからである。もっとも、得られる情報が少なかった国民が、このように感じてやむを得ない。

⁵⁴ 日清戦争時の三国干渉により、遼東半島の返還を余儀なくされたことを指すのだろう。

いて、スイスを地上の理想国とし、軍備があることを残念だと言ったことは言うまでもなく誤っている。あの国のように、他国の銃剣の間で支えられて独立している国は理想国家ではない。スイスが理想的であると言われるのは、いったんわずかな軍備のために倒れた後には消えるという国家的権威にあると言えよう⁵⁵。全ての人格が権威に目覚め、自由を主張する時にはまず他の自由を尊重せず、自己の自由のために他の自由を無視する。だから、民主国時代の自由のように、自己の自由において他の自由を尊重する自由を行使する前に、まず貴族らを攻撃して討伐するものとなり、他の自由を圧迫する自由となる。「国家」が君主らの手から解き放たれて、自由を得てわずかに進化した今日——ヨーロッパでは「愛国」が叫ばれるようになって二百年も経っていない。今日の日本では、維新革命前後でようやく五、六十年経つにすぎない——我々はまさに日本と名付けられた小さな貴族が、スラヴという大貴族の圧迫を排除し、自由を主張したことをインターナショナルの大会の決議に反して讃美する。ただしかしながら、自由は自己の自由を尊重するとともに、他の自由を承認する自由でなければならない。我々は日本国の貴族的で野蛮な風習をする自由がさらに進化し、文明の民主的自由となり、中国、朝鮮の自由を踏みにじっていることを断固としてやめさせなければならない。社会民主主義の非戦論は、まさしく今後の努力に属するのだ。

だから、外国の圧迫のせいで国家の自由がなければ、社会主義を実現することはできない。「国体論」の脅迫の下で国家の権威がない東洋の未開人村落は南太平洋の未開人村落と等しく、世界連邦に加盟を要求する権利がないと言えるのだ。

(第五編——社会主義の啓蒙運動 終わり)

国体論及び純正社会主義 終

⁵⁵ この文章の意味がよくつかめない。わずかな軍備しか持たないが、そのわずかな軍備のために敗れたとしても、そこで国を終える覚悟があるということであろうか。