

人はなぜ国家のために死ぬのか

石田, 正治
九州大学大学院法学研究院教授

<https://doi.org/10.15017/2303>

出版情報 : 法政研究. 69 (3), pp.59-97, 2003-02-10. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :

人はなぜ国家のために死ぬのか

石田正治

- 一 はじめに
- 二 特攻隊員 大塚要の日記
- 三 共同体的同一性という感覚
- 四 集団の凝集性について
- 五 日本帝国の凝集力——自我を超えた国家
- 六 むすびにかえて

一 は じ め に

近代は、国民国家の時代であり、未曾有の物質的繁栄の時代である。しかしそれとまったく同じ強勢を附して、近代は大規模な戦争の時代であるといわねばならない。人類史上、これほど多くの人間が戦争によって死を余儀なくされる時代はなかった。飢饉や疫病による死からまぬがれる術をえたうえで、人は戦争による死を是認しているのである。この膨大な死者の群が出現するにあたっては、軍事技術の悪魔的な発達によるところも大きいが、国民国家というシステムが、各人のおかれた社会的条件の差異をこえて国民を結集させる力をもっているということの方が、はるかに根源的な要因をなしているというべきであろう。この国民国家の凝集力が、今日もなお、人をして自己の命よりも国家の維持を重視させ、銃をもって戦場におもむかせ、銃後にあって辛苦に耐えさせるのである。なぜ、人はそれほどまでに国家を重視するのか。そもそも、なぜ人は国家を必要とするのか。

この問題を一般的な抽象論で論じるのは意味がない。より正確に言えば、そうすることは、この問題のもつ重さに応じた考察をおこなうことにはならない。そこで、この問いを「一人が国家のために自己犠牲を決意するのはなぜか」と書き換えることにする。このように書き換えることで、問題のもつ一般的なひろがりはやや喪われるとしても、その重さを損なうことなしに、より取り扱いやすい、具体性をおびた形に変形したことになる。ただし、それはなお容易ではない。自己犠牲という行為が、本当に自発的か、本質的には強いられたものかを、どう判断するかという問題もある。さらに、真に自発的であったとして、それを肯定的に扱うかどうかということもある。国家のために自己を放棄した人間にたいしては、ペリクレスの演説をひきあいだすまでもなく、古来、多大の敬意が捧げられてきた。その反面、戦争はいかなる名目をもつにしても悪そのものであって、そのなかで人が斃れることは、事情の如何をとわず純粋な悲劇であり、繰り返してはならない過ちであるという主張も、多くの共感をえてきた。この立場からすれば、国家のための自

己犠牲は、真に自発的なものではなく、状況のしからしめたものであり、それ以外の選択肢がないために敢行されたのだということになるであろう。

しかし、このような国家のための自己犠牲をめぐる議論の相反は、じつはそれほど実質的な意味をもつものではない。自己犠牲とは、いかなるものも常に、目的達成の必要に迫られてやむなく決断されるものであつて、他の手段が可能な場合には、そもそも考慮の対象にさえされることもないものだからである。そこでは自発性の真偽を問うのは意味がない。むしろ、問うべきは、人は、どのような状況において、国家のために自己を犠牲にすることを受容するのか、ということであろう。つまり、「人間が国家のために自己犠牲を甘受するにいたる諸条件とはなにか」ということである。一見してあきらかなように、この問いには二つの入り口がある。一つは、国家がみずからどのような正統性を付与してその目的を主張するかということであり、もう一つは、自己犠牲の主体が、その目的を達成することを自己の生命より重大だと認識するのはなぜかということである。ここにいたっては、問題に接近するには、いよいよ個別的具体的な事例を經由せざるをえなくなるが、そうすることによつても、個別的具体的な事例にのみ妥当するような答えしかでてこないわけではあるまい。そのような事例を一般的な理論枠組みによつて分析することによつて、一般化可能な仮説を組み立てることは可能である。もちろん、そうであつても、とりあげる事例はできるだけ典型的なものであることが望ましい。

本論が分析の対象とするのは、特別攻撃隊々員として鹿児島島の基地から出撃していった大塚要の残した日記である。そうすることには二つの理由がある。一つは、特攻という作戦が、出撃する兵士の死を必然的な前提としているということである。特攻隊は志願者をつのつて編成され、志願者は出撃まで数ヶ月の訓練と待機期間を経験する。兵士にとつてはこの期間が、確定した死とむきあう時間であり、そこで書き残されたものは、彼が国家のための死をどのように捉えていたかをうかがう、重要な手がかりとなる。いま一つは、鹿児島県知覧町にある知覧特攻平和会館に展示されてい

る遺書や日記をみてもあきらかなように、隊員たちが書き残したものは、ある共通性を持ち、日本帝国末期の一般的な精神状況を反映していると思われるからである。このことは、個別的なものではあっても、ここでとりあげる日記が一つの典型としての意味をもちうるということを示唆している。彼がどのような思いを抱いて、何を考えながら、鹿児島から沖繩沖までの数時間を飛行したか、それは知りようがないが、自己を放擲しよう¹と決意した彼の思いを、先入見を排除して追跡してみることにする。

なお、以下の行論中、引用文に散在する丸括弧は原文のなかに存在するものであり、角括弧は筆者が補ったものである。また、斜線は改行箇所をしめしている。

二 特攻隊員 大塚要の日記

二二歳の陸軍少尉大塚要は、第四三三振武隊の一員として、昭和二〇年（一九四五年）五月二五日に鹿児島¹の万世から沖繩へ出撃していった。彼の日記は、「特攻隊戦没者慰霊平和祈念協会」が発行している『特攻』という会報に掲載されたものである。会報にはとくに注記はないが、日付が大きく飛んでいる箇所が散見されることから、大塚がもともとその期間は日記をつけなかったというより、抜粋されたものである可能性もあると思われる。そうでないとしても、日付のあいだが開いていることは、大塚の心情の推移を正確に把握するのをきわめて困難にしていることは否定できない。しかし、出撃二ヶ月前の三月二八日、おそらく特攻隊員となることを正式に志願した頃の日記に、「自己ヲ偽ルナラ書カヌ方ガマシナリ……之ハ俺ノ日記ダ、書ケ、思フ存分。偉イ人ノ真似ヲスル必要ハナイ、偉サウナコトバカリハ書カヌ」という記述がみえることからあきらかなように、この日記が時々的心情を吐露したものであることはまちがいない。なにが一人の青年に国家のための自己犠牲を決意させたのかを、この日記から推測することは十分可能である。

さらに、日記の内容も、多くの特攻隊員が書き残した文章と比較して決して特異ではない。この日記を、頽勢覆うべくもない非常事態にさいして、国民の一員たる者が自己犠牲を決意する一般的な心性をうかがうための、有効なてがかりでもあると考えるのは、そのためである。

日記は、昭和二〇年（一九四五年）一月八日、彼が他の部隊で、おそらくは特攻のための、訓練をうけたのち、所属部隊にもどった時期から書き始められている。この日の記事からは、厳しい訓練を全うした安堵感と決意のようなものがうかがわれる——「第一六六一五部隊ニテ訓練中ハ遂ニコノ日記ヲ書カズシテ終ワリヌ。コノ間反省シ修養ノ糧トシテノ日誌ヲツケント志シコト、再三アレド志スノミニシテ終リタルハソノ生活ノ然ラシム所ナルベシ。／今此所ニ思ヒタチタルマ、ペンヲトル。／コレカラノ記ハ思ヒツク俛、随時ニ余ガ御楯ト散ラン日迄、書カムトス」⁽²⁾。日記の文面から判断して、彼は特攻を志願する決意をし、そのための訓練をうけたのだが、まだ正式には志願していなかった、あるいはその機会をあたえられていなかったと考えられる。彼は、間近に迫っているはずの死と向かいあう日々を、内省によつて支えるために、この日記を書こうと思ひ立った。この日の記事は、日記の記述が彼の内面の動きを反映したものであると考えるための、もう一つの証左である。事実、「偉サウナコトバカリハ書カヌ」という言葉どおりに、内心の動揺を克服しようとしている様子を看とることができる。

たとえば一月二五日の項で、彼は特攻を志願することの妥当性を、つぎのように再確認している——「特別攻撃隊員ニ志願スルヤ否ヤ、論ヲ待タズ、ワガ身アルハ国アルガ故ナリ、国ナクシテ家ナシ、生アラバ死アリ、特別攻撃隊ニ参加シテ玉碎スルハ、我ニトリ最上ノ死場所ナラム、敵ハ我等ノ間近ニアリ、彼ヲ撃滅セズシテハ我が理想タル、大東亜ノ新秩序ハナラズ、八紘為宇ノ大精神ハ大東亜ニ遍カズ」⁽³⁾。この一節の「我が理想」以下の部分は、いうまでもなく、日本帝国が掲げていた理念だが、それを「我が理想」と呼んだことからあきらかなように、彼にとつては疑うべくもないものだったはずである。彼は、大東亜共栄圏の実現という国家理念が「我等ノ間近」にある敵によつて

脅かされていることと、特攻隊への志願は「論ヲ待タズ」と言い切ることとの懸隔を、「ワガ身アルハ国アルガ故ナリ、国ナクシテ家ナシ」という一文で、一息に飛び越えてしまう。この一文は、出撃直前に母親にあてて書いた遺書のなかでも、「父上亡きあと、母上が如何にご苦労なされたか、一番よく知ってゐる自分です。然し国あつての家です」という表現でくりかえされている。⁴ 自分自身も自分の家族も、「国」の一部であることによつて存在意義をもつという言説は、内面の動揺を抑えて、国家のための自己犠牲を疑問の余地のない当為とするために、きわめて有効だったのである。実際、同様の言説は、大塚のみならず、特攻平和会館に展示されている特攻隊員の遺書や日記の多くに見出されるのである。

では、大塚は、このような言説をいかにして自分のものにしたのだろうか。他の特攻隊員も同様な言説を共有していたことを考えても、この論理が大塚独りのものでないことは、あきらかであろう。考えの糸口をどこに求めるべきだろうか。彼は二三歳になった四月一日に出撃命令をうけたが、その日の日記につきのように記している——「我々は第一番の特攻なりと聞く、又快なるかな。……生を享けて二十三年、皇国の将校なり、男子の本懐⁵」。自分が将校であるという自負は、さきに紹介した三月二八日の日記でも、「俺モ特攻ニ当リ前トシテ征ケルカ……俺ノ感情ハ多分ニ退廃的デハナイカ、「それでも」皇軍ノ将校カ、将校ハ軍隊ノ根幹ナリ」として表明されていた。⁶ 参照できる文章は限られているが、将校であるという自意識とそこから派生する行動律が、彼のふるまいを左右していたことは容易に読みとれるであろう。軍人として行動するいうときに、大部分の日本人の脳裏に浮かんでいたのは、軍人勅諭の文面にちがいない。大塚の脳裏にも、当然、軍人勅諭は刻みこまれていたはずであり、将校としての自負は勅諭の語る言説を一層重くしていたであろうと考えれば、最初の糸口は軍人勅諭の文面にもとめるべきであろう。

周知のように、明治一五年（一八八二年）に渙発された軍人勅諭は、前文で、「朕は汝等軍人の大元帥なるそされは朕は汝等を股肱と頼み汝等は朕を頭首と仰きてそ其親（したしみ）はとくに深かるべき」と、軍隊が天皇の麾下にある

ことを強調し、天皇が祖宗からひきついで国家保護の任務を果たせるかどうかは、「汝等軍人が其職を盡すと盡さゝるとに由る」のだと指摘して、さらにつぎのように天皇と軍人との協働関係を強調している——「我国の稜威振はさることあらは汝等能く朕と其憂を共にせよ我武維揚りて其榮を耀さは朕汝等と其譽を偕にすへし」。そのうえで、天皇と軍人が一体になって国を守れば、国民が平和のうちに繁栄できるといふ展望が語られる——「汝等皆其職を守り朕と一心になりて力を国家の保護に盡さは我国の蒼生は永く太平の福を受け我国の威烈は大に世界の光華ともなりぬへし」。この前文につづいて、勅諭は軍人にたいする五カ条の訓戒をのべるが、その第一条は、冒頭「軍人は忠節を盡すを本分とすへし」と書き出して、「凡生を我国に稟くるもの誰かは国に報ゆるの心なかるへき況して軍人たらん者は此心の固からでは物の用に立ち得へしとも思はれず」と「報国の心」を強調し、「国家を保護し国権を維持するは兵力に在る」と敷衍し、一身を放擲すべきことを説いている——「世論に惑はず政治に拘らす只々一途に己か本分の忠節を守り義は山嶽よりも重く死は鴻毛より軽しと覚悟せよ」。この一文の前半は、軍人にとって、「報国の心」とは、天皇にたいする無条件の服属を意味するのであって、しばしば「憂国の情」と表現されるような、国家の有り様について主体的に考察して行動するという心性のあり方とは無縁のものであることを示唆している。天皇にたいして無条件に服属するということが、正義を實踐することすなわち「義」であるからこそ、後半に強調されているように、忠節をつくすことが、死を「鴻毛より軽し」と言い切ることと同義になるのである。

この勅諭の言説は、どの程度日記のなかに反映されているだろうか。四月七日の日記には、勅諭とおなじ表現をみることができる——「昨日、小磯内閣の辞職を聞く。挙国戦に邁進するの秋、国の最大幹部の動揺あるは遺憾なれども、我々の兎角云う所にあらず。世論にまどはず政治にかゝはらず。命のまま動くが軍人の本分たるべし。速に敵米を倒すべき手段あるを祈るや切⁷」。国政のあり方にたいしては沈黙をまもり、ひたすら命令にしたがつて身命を惜しまずに戦うことが、大塚にとつても「義」であった。一月二五日の日記のなかの、「特別攻撃隊ニ参加シテ玉碎スルハ、我ニト

り最上ノ死場所ナラム」という大塚の記述の背後に、一命を賭して国家の繁栄と国民の安寧をまもる天皇の軍隊という、軍人勅諭の言説があるのはまちがいないであろう。⁽⁸⁾「最上ノ死場所」という言葉は、みずからの死を「義」のための手段とするという意識の反映にほかならない。一人の人間の存在意義は、最終的には、その死が報国のための有効な手段として位置づけられることによって、確固としたものになる。このような認識は、三月二八日の日記ではさらに明確である——「俺ハ皇国ノ一男子ナノダ、只ソレダケダ、義務、権利、ソクモノハ問題デナシ」⁽⁹⁾。大塚にとって、「皇国ノ一男子」であるという自負は、将校であるという自負とあいまって、行動律としての軍人勅諭の影響力を圧倒的なものにしていった。しかし、勅諭のなかには、軍隊による「国家ノ保護」が人民に「永ク太平ノ福」を保障するとして、国家の護持が民衆の安寧に連結するという示唆はあるが、「ワガ身アルハ国アルガ故ナリ、国ナクシテ家ナシ」という表現に直接つながる叙述はない。身命を放擲する決意は軍人勅諭を下敷きにしてなされたとして、この表現はなににもとづいてなされたのだろうか。

多くの特攻隊員が類似した表現を書き残していることを考慮すれば、日本人が全体として共有していた、国家と国民との関係を主題とする言説が、その典拠であろうと推測することは困難ではない。そのような言説の代表的なものに、明治三二年（一八八九年）二月一日、帝国憲法発布にあたって発せられた勅語がある。この勅語は、冒頭で、天皇が「国家ノ隆昌ト臣民ノ慶福トヲ以テ中心ノ欣榮」とすると宣言し、ついで太古から天皇と臣民が一体となって国家を構築してきたことを強調する——「惟フニ我カ祖我カ宗ハ我カ臣民祖先ノ協力輔翼ニ倚リ我カ帝国ヲ肇造シ以テ無窮ニ垂レタリ」。君臣の歴史的・一体的性は、臣民の身の上を思いやる天皇というイメージを天皇自身が語る根拠になっている——「朕祖宗ノ威烈ヲ承ケ万世一系ノ帝位ヲ踐ミ朕カ親愛スル所ノ臣民ハ即チ朕カ祖宗ノ恵撫慈養シタマヒシ所ノ臣民ナルヲ念ヒ其ノ康福ヲ増進シ其ノ懿徳良能ヲ発達セシムムコトヲ願ヒ……」。臣民への「親愛」の表明は、同時に、天皇とともにありつづける臣民への信頼の表明でもあった——「其ノ〔臣民の〕翼賛ニヨリ與ニ俱ニ国家ノ進運ヲ扶持セ

ムコトヲ望ミ……」。この信頼感は、勅語の冒頭部分でも「其ノ〔臣民ガ〕朕カ意ヲ奉体シ朕カ事ヲ奨順シ相與ニ和衷協同シ益々我カ帝国ノ光荣ヲ中外ニ宣揚シ祖宗ノ遺業ヲ永久ニ鞏固ナラシムルノ希望ヲ同クシ此ノ負担ヲ分ツニ堪フルコトヲ疑ハサルナリ」として強調されていた。こうして、論理的というよりは情緒的に語られた、天皇と国民の相互信頼と一体性、そして国家の進運をはかることを目指した国民の団結は、天皇がひきいる国家が、臣民の権利と安全を尊重し保護するという宣言につながる——「朕ハ我カ臣民ノ権利及財産ノ安全ヲ貴重シ及之ヲ保護シ此ノ憲法及法律ノ範圍内ニ於テ其ノ享有ヲ完全ナラシムヘキコトヲ宣言ス」。

この勅語にもとづいて、学校教育において修身が教えられた。大正九年版の修身の教科書はその第一章「国家 国体」の冒頭部でつぎのようにのべている——「我等の社会には家族あり、学校あり、郷里あり、其他種々のもの存すといへども、これ等は皆国家の中にありて、其の統治を受くるものなり……我等の社会萬般の事は、皆国家の組織にまとめられて、各其の宜しきを得るなり。若し国家なくば、人々互に衝突を起し混乱を生じ、横暴なるものありとも制するを得ず、不正なるものありとも、禁ずるに由なかるべし。何ぞ社会全体の力を協せて、文明の幸福を進むることを得んや。我等に取りて、国家ほど大切なるものはあらず¹⁰」。この叙述が、「臣民ノ権利及財産ノ安全ヲ貴重シ及之ヲ保護」するという天皇の宣言を下敷きにしていることは言うまでもあるまい。大塚がほぼ四半世紀まえに出た教科書を使っていたとはもちろん考えられないが、彼が教えられた教科書も、表現は違っているとしても、言説としては同じものを伝えていたはずである。教科書は、天皇にひきいられた国家こそが社会生活を成り立たせる基盤だと主張していた。この言説が、「ワガ身アルハ国アルガ故ナリ、国ナクシテ家ナシ」という大塚の記述と直接に関係しているのは、あきらかであろう。「ワガ身」と「家」の存亡は、それを支えている国家の消長と一体であった。日記のこの記述は、さらに出撃直前にかかれた母親あての遺書の末尾では、「母上強く生きて下さい。日本の勝つ日を思ひます」という記述につながっている¹¹。母が「家」の実質であることはいうまでもない。その母と国家が、大塚の思考において、異質のものでは

なかつたからこそ、この二つが遺書の末尾に並列されることが可能だったのである。

大塚にこのような勅語の言説を受容させた大きな要因が、さきにも触れたように、「皇国ノ一男子」という自負であった。この自負がどのような内容をもつのかは、少し考えてみる価値がある。そのために、この教科書の記述をさらにみていくことにする。憲法発布の勅語は、天皇と国民の一体性にもとづいて国民の協力を要請していたが、教科書の第一章はそれをつぎのように敷衍している——「我が国体は、萬世一系の天皇を、永久に変わることなき中心として、一大家族の如くに組織せられたるものなり、故に我が国を皇国といふ。天皇の国家に於けるは、首脳の身体に於けるが如く、全く一体の組織にして、相離れて存するものにあらず、皇運の隆は即ち国運の隆にして、**天・皇・と・国・民・と・は・常・に・其・の・運・命・を・同・じ・う・す。**……我が国体如何にすぐれたりとも、我が国の歴史如何に光榮ありとも、我等にして其の道を盡さざるときは、いかで是を持續し、発展せしむることを得んや。我等国民の責任まことに重大なりといふべし」(傍点は筆者)。**天皇は皇国である国家の本質的部分であり、国民は皇国によって社会的生存を保障されている。その一方で、天皇は、国運を進展させるために国民が翼賛し負担に堪えることを必要としていた。国民は、皇国臣民としての榮譽を享受するために、天皇の要望にこたえる責任があつた。「皇国ノ一男子」とは、みずからそのような責任を担うことを当然とする者にほかならない。こうしてみてくれば、勅語およびそれに根拠をおく教科書の言説と大塚の記述との共通性は自明であろう。彼に国家のための死へむかつて跳躍させたのは、天皇が語つた国家の自画像であつた。「俺ハ皇国ノ男子トシテ当リ前ノコトヲ為シテユケバヨイ。／昔カラ定マツテキルモノヲ、ヤレバイイノダ／……国家ハ空中勤務者ヲ必要トスル故、男子タル俺ハ当然志願シタ、敵ヲ撃滅スルノガ俺ノ任務ダ」と彼は記していた。¹³⁾大塚が死を目前にしてつづりつづけたこの日記は、「皇国ノ一男子」として、あるいは「軍隊の根幹」たる将校として、みずからに課した行動律を再確認する作業の記録であつた。**

さきに触れたように、大塚が第四三三振武隊の一員として出撃するよう命じられたのは、四月一日、満二三歳の誕

生日であった。彼は、四月一八日にはつぎのように記している——「と号要員は特攻隊員である。一機体当りにより一艦を屠らんとする。当然死ぬものである。死は一月に迫つてゐる。不思議な位、定まつて見ると落ついたものらしい。別に悩むこともいらぬ¹⁴」。これ以後の日記には、動揺を抑えるための記述はあまり見られない。彼は五月六日に僚機とともに原隊の基地を離陸して奉天に到着し、悪天候のためにこの地に二泊し、五月八日は歓送に訪れた女子〔挺身隊員?〕と「九時過迄愉快に」話しあつた。日記に死についての、会報に記載されている限りは最後の、考察をしるしたのは、この歓送会からもどつた夜のことである——「俺達、死について考えてゐるものがあるか、死を恐れて何が出来る。特攻隊員は自決を命じられたものに等しい。しかし、斯くは考へず、死を中心にして考へればかく〔以下のように〕なるかもしれぬ。俺達に生死は問題外なのだ。特攻隊員も、でない軍人も何等変る所はない。……軍人は誰でも同じではないか。命令、任務。たゞそれだけだ。死は易し死は帰するなり、死は無なり、己〔への執着〕なければ何かあらむ。……たゞ死んでも是当然なるに、畏くも、大君の股肱として、無上の名誉のなかに死ぬを得る、男子、日本男子たるもの之に過ぐる喜びあらむや。俺は征く¹⁵」。彼にとつて、敗色濃い国家を守護するために死を甘受することは、自己のあり方を全うするための、可能な唯一の方法だったのである。

三 共同体的同一性という感覚

危機に立つ国家のための死を大塚に甘受させたものは、日本帝国が臣民にむかつて語りつづけた価値観であり行動規範であつた。これらの詔勅とそれを敷衍し解説した無数の言説は、大塚要の日常空間を満たし、生活しつづけることそれ自体に皇国を扶翼するという意義を付与していた。この状況が大塚の場合にのみあてはまるのではないことは、もとよりいうまでもない。国家が敗戦をみとめるその日まで、ほとんどの日本人がそれぞれの場所で戦争政策に忠実に従い

つづけたのであり、大塚の心性は大多数の日本人に共有されていたものだと考えるべきである。さらにいえば、国家のために一命を顧みるべきではないという意識は、ひとり日本帝国に固有のものではなかった。戦争が地上戦の形態をとって戦われたヨーロッパの場合においても、戦線が崩壊し国民が諸所に孤立し無力化する段階まで、やはり大多数の国民は国家の政策に反抗しなかったのである。

では、人間は、なぜ国家が標榜する価値観や規範を受容して、自己犠牲をもちえりみないほどの確信をつくりあげてしてしまうのだろうか。大塚の場合に即していえば、彼は「俺ハ皇国ノ一男子ナノダ」と自己を規定し、この自己規定から、「君ノ御盾ト散ル」ことを「当り前」のこととして受容していた。このような自己規定がなされたのは、教育や宣伝がそれほどまでに有効だったからだ、というだけではあきらかに不十分である。そのように答えたとしても、なぜそれは有効だったのかという問いを回避することができないからである。ここで立ち止まらないためには、そのような教育・宣伝を受容する、人間の内的な機制にたちいることが必要であろう。

なにを手がかりとすべきだろうか。「皇国ノ一男子」という大塚の自己規定から出発するとすれば、identityという言葉や学術用語として成立させた臨床心理学者のE・H・エリクソン (Erik H. Erikson) の議論に、まず注目すべきであろう。エリクソンは、日本語では同一性と訳されるこのidentityという言葉で、sense of identity、すなわち同一性感覚という形でもちいているが、それは、たんに、自分が自分らしく感じていると感ぜられるということだけを意味しているのではない。同一性感覚という概念は、自分が「私」らしく感じているという感覚と、その「私」らしい自分は重要な、つまり赤の他人ではない、他者と安定した関係を保っているという感覚とが、相互依存的に両立していることを内容としているのである。「皇国」という言葉が、たんに大塚が生まれ育った日本列島という場所を指すのではなく、神聖な指導者である天皇に率いられた国民集団とそれが有する文化までを意味することを想起すれば、エリクソンの議論は、たしかに、問題を考える糸口を提供してくれると期待できる。

エリクソンは児童の精神分析学を樹立したA・フロイト (Anna Freud) に師事し、彼女の父S・フロイト (Sigmund Freud) の影響をも色濃く受けついでいる。エリクソンは、その名声を不動のものにした『幼児期と社会』(Childhood and Society) のなかで、母親が幼児をそだてるうえでそれぞれの文化がもつ生活様式 (life style) の意義を、つぎのように指摘している——「母親は子供のなかに信頼感をつくりだすのだが、彼女はそれを、乳児の個々の要求に敏感に応じて世話をすることによってのみつくりだすのではなく、自分がその世話を、その文化の生活様式という〔社会一般に〕信頼されている枠組みに合致しておこなっているという、確信をあわせもつことによって、なし遂げているのである」⁽¹⁶⁾。母親が子どものなかに信頼感を植えつけられるのは、彼女が子どもをたんに愛しているというだけでなく、社会的に共有されている枠組みに則ってちゃんとやっているという確信をもっているからだというのである。そのような確信は、母親にとって必要であるだけではなかった。その後の養育の過程では、「両親は、禁止と許可によって安定した導き方をしなければならぬだけでなく、自分たちがしていることには重要な意味があるという、深い、ほとんど身体的 (somatic) とはいえるほどの確信を、子どもにしめさなければならぬ」⁽¹⁷⁾。生活様式は、子どもを育てる親の行為を確信に満ちたものにする準拠基準であった。

この記述においては、その生活様式はこのような親たちが子どもをもつまえから確立されていたということが、前提とされているようにおもわれる。そうであれば、これは行動律としての伝統だと言い換えてもいいのだろうか。彼はここでこれ以上説明していないが、別の書物のなかで引用しているフロイトの文章は、この疑問に肯定的に答えているとおもわれる。引用されているフロイトの文章は次のとおりである——「通常、両親とか両親に類似した権威とかは、子供の教育に当たって彼ら自身の超自我の指図に従います。……そういう次第で子供の超自我は、もともと両親を模範として築き上げられるのではなく、むしろ両親の超自我を模範として築き上げられるのです。超自我は同一の内容で充たされ、伝統の担い手となるのです。つまりこのようにして世代から世代へと受け継がれてきた一切の不変的な価値の

担い手となるのです。……人類は決して現在にばかり生きてはいないのです。超自我のイデオロギーの中には過去が、種族および民族の伝統が生き続けているのです。この伝統は現代の影響や新しい変化にはただ緩慢にしか譲歩しないのであり、伝統が超自我を通じて働きつづけて行くかぎり、それは人間生活において経済関係に左右されない強力な役割を演じるのです⁽¹⁸⁾。エリクソンは、引用につづいて、この叙述が「伝統の担い手としての超自我の機能」に注意を喚起したものだとして解説している。

いうまでもなく、「超自我」は、「自我」「イド」とともに、主として無意識の領域における心理的機能である。超自我についてフロイトは、「自己観察と良心と理想機能」という「役割」をもつと説明し、さらに「超自我はわれわれにとってはあらゆる道徳的制限の代理人であり、完全化への努力の弁護人なのです。簡単に申しますと、それはわれわれに心理的に〔心理分析によって〕把握可能となった、人間生活におけるいわゆるより高きものなのです」とのべている⁽¹⁹⁾。超自我という伝統的価値の保護機能が無意識の領域にくみこまれているということを「顧慮」すれば、「人間の社会的態度」を理解するうえで「重大な助力」がえられると、フロイトは強調するが、そうであるとして、われわれにとって目下の問題は、生活様式あるいはその基盤である社会的な伝統が、いかにして超自我という個人の内奥にある機能のあり方を左右するのかということである。

エリクソンは、人間がいかにしてみずからの属する文化に同化して「明確な共同体的同一性感覚」(a distinct sense of corporate identity) を発達させるかということをも、実際の観察例をあげて論じている⁽²⁰⁾。この観察例は、カリフォルニア州のクラマス河 (Klamath River) が太平洋に注ぎ込む河口地域に居住するユーロク族 (the Yurok) にかんするものである⁽²¹⁾。ユーロク族は、この河口地域でも鮭をとることで自足して暮らしていた——「彼らは、クラマス河によつて二分された、直径一五〇マイルの円形の地域が、この世界にあるべきものをすべて含んでいると、考えていた。……彼らは眼前の水平線に向かって祈った。その水平線の向こうに、超自然的な『家』(homes) があって、そこから、

気前の良い精霊たちが彼らに生活の資を送ってくれると考えていたからである。すなわち……海の向こうには鮭の故郷がある……天空が鹿を送ってくれるという信仰があり、さらに、北部の海岸地域から貝殻の通貨 (shell money) (貨幣として通用する貝殻) がやってくる……⁽²²⁾。エリクソンが第一にあげているのは、この種族のシャーマンが彼に語った幼児教育の一場面である——「ものごころのつくようになった」子供は、「厳格に席次がきめられている食卓で」指図どおりの仕方で食べるように教えられた。子供は、スプーンにほんの少しだけ食物をのせて、スプーンをゆつくりと口に運び、食物を噛んでいるあいだスプーンを下ろし——そして味わい呑み込むあいだは、なによりも、お金持ちになると思い描かなければならなかった。みんなの思いが貝の通貨と鮭のことに集中しつづけるように、食事中はだれもが沈黙していた⁽²³⁾。

日常生活において反覆されるこまごました相互の働きかけ (interplay) を様式化すること (formalization) を、エリクソンは儀式化 (ritualization) と呼ぶのだが、このような食事の訓練は、まさしくその範疇に合致している。彼は、この場合について、つぎのように分析している——「このような儀式化は、「儀式化がおこなわれなければ」一生保たれつづけ儀式的状況においては特別にその欲求が強く感じられるような、郷愁にかられてそうしたくなるなにか(にすぎないもの)を、一種の口唇的な幻覚として知覚されるものにまで高めていた⁽²⁴⁾」。食事をするという日常的な動作についての作法を、周囲の大人たちが子供に早い段階から教えこむことによつて、なにが子供のなかに起こったかを考えれば、儀式化が意味するところはよりはっきりしてくる。食べるという行為は念ずることに結びつけられ、この意味づけは深く内面化され、食事をすれば鮭と貝の幻想をみるという「口唇的な幻覚」までひきおこした。儀式化は、精霊を信じて祈ることが豊かに暮らすための方法だという一般的な信念を、食事をとるといふもつとも日常的な行為に浸透させて、これにほとんど超越的な意味をおびさせたのである。

ユーロク族におけるこのような儀式化は、もとより子供時代だけで終了するものではなかった。男性は、彼らが女性

と接触したのちに海にでるときに要求される潔斎のための、「汗の家」(sweat house) と呼ばれる施設のなかで、「お金のことを考えて、女性のことを考えない」という「二重の芸当」をおぼえるし、成人の男子は、樹に貝殻のお金がない、漁期でないときに鮭が河を泳いでいる幻想を見られるようになるが、それは、このように自分で「『幻覚をひきおこすような』物の思いかた」(“hallucinatory” thought) が、海の向こうのあの気前の良い精霊たちの「心を和らげせる」と信じてのことである。⁽²⁵⁾このようにみてくれば、儀式化は、社会的に共有された観念が——たんにその文化を共有する人間たちの日常的な生活動作に超越的な意味をあたえるだけでなく——知覚を左右するほどに深く内面化されていくことを可能にする心理的機制が、人間のなかに存在することをしめす概念であることになる。エリクソンは、ユーロク族の観察にもとづいて、儀式化についてつぎのような考察をしめしている——「〔観察されたユーロク族の行動には、われわれの社会における神経症患者の『儀式』ritualsに類比できるような『強迫的』なものも多分にあるが〕そのような行動は……鮭の自然史の複雑さに、呪術的に働きかけようとする儀式化された試みと考えれば理解できる。だから、われわれが意味する儀式化とは、神経症的な症候以外のもので、自然と技術の限定的な範囲のなかの一つの文化体系における人間のさまざまな傾向性(propensities)を結合する、一組の行動類型が形成されるのを支えるものである。それゆえに、日常的な儀式化は、自然的宇宙と社会的〔に解釈された〕宇宙との双方にとって中心のとみなされる、相互の受容的な働きかけ(adaptive interplay)として作用することになる。……最善の状態における儀式化、つまり、生き生きとした文化的状況における儀式化は、衝動的な放埒と強迫的な自己抑制との双方を回避させるような、創造的形式化をあらわしている⁽²⁶⁾」。

儀式化は「大抵は、単純に、物事をきちんとおこなう唯一の仕方として感得される」ものであるが、それは、こうして、「〔主として無意識領域における〕自我の時空定位(orientation in space and time)の傾向性と社会における支配的な世界観とのあいだ」をつなげるものであった。⁽²⁷⁾儀式化の影響は、社会的に要請されるとおりの幻想を個人に見せるほど

に、深く内面にまで達していた。このように見てくれば、幼児期からはじまる種々の儀式化の過程の一つ一つは、同時に、超自我が社会的伝統や生活様式に則って形成されていく具体的な場面だと考えることができよう。フロイトがいう「心理的に把握可能となった、人間生活におけるいわゆるより高きもの」は、こうして、その社会が維持してきた伝統や生活様式にもとづいた、幼児期からの教育や躾によって形成されていく。子供を育てる両親が「禁止と許可によって安定した導き方をしなければならぬだけでなく、自分たちがしていることには重要な意味があるという、深い、ほとんど身体的ともいえるほどの確信を、子どもにしめさなければならぬ」のは、そうすることによってはじめて、その子が無意識の領域に「より高きもの」を住まわせて「明確な共同体的同一性感覚」を発達させ、かくして集団の一員として十全に生きていくようにしてやることができるからである。

日常生活における種々の儀式化が、無意識の領域にいたるまで人間をみずからの属する文化に同化させて、共同体的同一性感覚を身につけさせる機制として機能することは、こうしてあきらかになった。つぎに考察すべきことは、そのようにして身に付いた共同体的同一性感覚が、個々の成員の行動にどのように作用するかということである。さきに紹介したように、同一性感覚は、自分が「私」らしくしているという感覚と、その「私」らしい自分は重要な、つまり赤の他人ではない、他者と安定した関係を保っているという感覚とが、相互依存的に両立していることを内容としていた。エリクソンの記述にしたがってより正確に表現すれば、同一性感覚は、「自分らしくしている」(being one's self) という感覚であり、「満足すべき状態にある」(being all right)、「他の人々が、〔自分にたいして〕²⁸もつとも好意的なときに、期待していてくれるような存在に自分になりつつある」という感覚である。この感覚は、無意識領域において、人間の生物学的欲求のすべてを代弁するイドと「あらゆる道徳的制限の代理人」である超自我との相反する要求が、自我によって統合されえているという望ましい状態が、意識の領域に気分として反映されたものである。

この同一性感覚が相補的に共有されることで、つまり、成員が相互に相手を「重要な他者」であると感じあい、この

感情の共有のうえに同一性感覚を獲得することによって、「わたし」がその不可分の一部である「われわれ」という、共同体的同一性感覚の成立が可能になる。エリクソンは、人間は、「生まれながらにして……〔顔と顔をあわせ名をよびあつて、互いにきわめて特別の意味を与えあうという、母と子のあいだで見られる相互的な認知のような〕恒常的かつ相互的に肯定と認証があたえられること (affirmation and certification) を必要としている」と指摘するが、儀式化による共同体的な同一性感覚の獲得がこの本性的欲求を満たすものであることはいうまでもない。⁽²⁹⁾「物事をきちんとおこなう唯一の仕方として感得されるもの」を受容することは、人間の内発的な欲求になり、その集団の行動規範や価値基準に従うことは、自分が「満足すべき状態にある」という感覚をつくりだす。そしてその感じは、同時に、この行動規範や価値基準を共有しない集団にたいする、どうしようもない違和感 (a sense of irreversible difference) を感じさせ、状況によっては、自集団の優越を確信させるにいたることがある。エリクソンはこの感情を「疑似種族化」(pseudo-speciation) と表現する。彼はつぎのように説明している——「人間の集団『内』的な忠誠という形であらわれれば——部族や国民として、あるいは信条、階級、イデオロギーによって——選ばれた存在であるという特別な感覚は、市民としての振る舞いや、勇氣、工芸品における最高の業績をつくりだす素地となりえるのであり、実際に、以前は反目しあっていた者たちを(キリスト教的隣人愛のように) あらたな忠誠心のなかに一致させうる。これにたいして、集団『外』にたいするあらたな敵意という形では、それは——徹底的な憎悪や病的な恐怖感による忌避、あるいはまったくの偏狭さという——さまざまな表れ方をするであろう。⁽³⁰⁾」。

日常生活でくり返される儀式化は、個々の人間のなかに共同体的同一性感覚をつくりだし、その感覚は、集団の外部にたいする敵意や侮蔑感をうみだす可能性があるが、同時に、みずからが属している集団への誇りに満ちた忠誠心をうみだしうるし、集団の結束を高めるものでもありうる。こうしてみれば、儀式化が、疑似種族化を媒介として、国家の教育や宣伝を受容する人間の心理的な機制の、少なくとも一部をなしていることは明らかであろう。しかし、ここまで

みてきた議論は、集団のなかで生まれた人間が、どのようにして十分な資格をもった成員としての同一性を獲得するかというものであった。いいかえれば、それは、大塚要がどのようにして、「皇国ノ一男子」になるための感受性を得ていったかを理解するための、一般的な枠組みを提供するものであった。この議論においては、国家の教育や宣伝が、彼の日常空間のあり方に影響をあたえ得た機序を考察するための理論的な枠組みは、論じられていない。つまり、彼の日常空間をとりかこんでいた日本帝国の統治体制が、その日常空間のあり方をどのようにして規定し得たのかという疑問を解くための枠組みは、これまでの議論のなかからは浮かび上がってこない。大塚にとって日本帝国は、なぜ、死を賭してまで守らねばならないものだったのだろうか。残された課題は、これを考えるための理論的枠組みを探ることである。

四 集団の凝集性について

大塚にとって日本帝国はどのような存在であったか。この問題を一般的な形で表現すれば、人間にとって、特定の集団に帰属することはどのような意味をもつのか、ということになるであろう。この問いを、集団の凝集力はいかにして形成されるのか、という角度から、考えてみることにする。ここでの手がかりは、S・フロイトが「集団心理学と自我の分析」(“Massenpsychologie und Ich-Analyse”) でしめした議論である。彼の議論は、「たんなる人々の群は、そのなかにその結合がつくられていないかぎり、決して集団ではない」という前提を明示するところから始まっている。彼は、指導者をもった高度に組織された集団を凝集させておく本質的なものは、集団内部のリビドー的結合だという。「リビドーとは情動の理論から得た言葉である。われわれは量的な大きさとみなされた——今日なお、はかりがたいものであるが——〔意識をつき動かす〕衝動のエネルギーをこう呼んでいるが、それは愛として総称されるすべてのこと

に關係している⁽³¹⁾。彼は、さらに別の箇所で、つぎのように補足している——「經驗上明らかなことであるが、協働の行われる場合には、同僚間にならず〔無意識の領域における〕リビドー的な結合がつくられるのであって、これが彼らのあいだの結合を、利害をこえて永続させ固定させるものである。……リビドーは、重要な生活上の欲求の満足にともなうのであって、それに関与する人を、その最初の対象にえらぶ。そして個人の場合とおなじように、全人類の発展においても、愛のみが利己主義から利他主義への転換をもたらした文化的要因である」。リビドーによつて情緒的に深く結合した集団のなかでは、人は他者にたいする攻撃的な態度につながるような「自己にたいする愛情つまりナルシズム」を制限することができのだから、「どうみても集団形成の本質は、集団の成員相互のあらたなりビドー的結合のうちにあることが示唆されるであろう⁽³²⁾」。

フロイトは、このリビドー的結合がどのようにして集団の凝集性をつくりあげているかをみるために、カトリック教会と軍隊をとりあげる。両者は、ここでは、「集団が解体しないように維持するために、またその構造に変化をきたさないようにするために、ある外面的な強制がもちいられる」ような、「人為的集団」の典型としてあつかわれている。彼は以下のような考察をしめしている——「両者は、それ以外では大いに異なっているけれども……集団のすべての個人を一樣に愛する首長がいる、というおなじ幻惑（幻想）が通用している。その首長とは、カトリック教会ではキリストであり、軍隊では司令官である。万事は、この幻想にかかつていて、これが消えるならば、外面的な強制がそれをゆるすかぎり教会も軍隊も崩壊するであろう。〔教会においては〕この平等の愛は、キリストによつて明言されている。……個人にむけられるあらゆる要求は、キリストのこの愛から生まれる。民主的な様相が教会をつらぬいているのは、キリストの前では万人が平等であり、万人はひとしく愛をうけているからこそである。……信者たちがキリストにおける兄弟、つまり、キリストのめぐむ愛による兄弟とよび合うのには深い根拠がある。個人のキリストへのむすびつきが、彼ら相互のむすびつきの原因でもあることはうたがうべくもない。同様のことが軍隊にもいえる。司令官は彼の兵士を

とくに愛する父親であり、それゆえに兵士はたがいに戦友である⁽³³⁾。このような分析からフロイトは一般的な原則を抽出する。すなわち、「個人は一方で指導者に、他方で集団の中の他の個人に、リビドー的にむすびつけられ」ており、しかも「〔構成員と〕指導者との結合の方が——少なくとも集団にとっては——集団の中の個人同士の結合よりもずっと決定的である⁽³⁴⁾」。だからこそ、第一次世界大戦下のドイツ軍部隊では、上官が兵士にたいして愛情のない扱いをした結果、戦争神経症が多発してドイツ軍隊は破壊されたのである。「〔この例にみるように〕指導者との結合がなくなると——ふつうは——集団中の個人のあいだの結合も〔その個人が自分自身のことを優先して配慮する結果〕また失われる⁽³⁵⁾」。

では、指導者と個人をむすびつけるリビドー的紐帯は、いかにして成員同士をむすびつける紐帯の原因となるのだろうか。個々の成員を指導者にむすびつける紐帯は、本質的には「ほれこみ」だと、フロイトは言う。「ほれこみ」とは一般的には「直接の性的満足を目標とする、性衝動」によって相手をもとめる行為であり、「ありふれた感覚的な愛とよばれているところのもの」である⁽³⁶⁾。しかし、ここでいう「ほれこみ」は、それが複雑に屈折したものを指している。ちやうど両親のいずれかに向けられる幼児の性的衝動が抑圧されて「情愛的」とよばれる感情にかわるように、相手にたいする性衝動が達成不可能である場合に、対象とされた相手を自分の自我と同じように扱って「ナルシズム的リビドー」を大量にそそいでしまう⁽³⁷⁾。この場合に対象とされた相手が愛されるのは、「〔愛する側が〕自分の自我のために獲得しようとした〔自我理想実現の〕完全さのためであって、この迂り路をへて自分からナルシズムの満足のために、この完全さを得たいと願っていたのである⁽³⁸⁾」。フロイトは、このような状態が亢進すると「直接の性的満足をめざす追求は完全におしこめられ」、「たとえば若者の熱狂的な愛にいつも見られる」ように、「自我はますます無欲でつましくなり、対象は〔極度の「理想化」Idealisierungの結果〕ますます立派に、高貴なものに」思えるようになり、最後には、「対象は自我のナルシズムのすべてを所有するようになり、その結果自我の自己犠牲が、当然の結果として起こってくる⁽³⁹⁾」という。このように極度にまで達した「ほれこみ」は、「抽象的理念にたいする昇華された献身」と区別

されえないものになる。「ほれこみの」対象は自我理想のかわりになった」のである。⁽⁴⁰⁾

これにたいして、成員同士をむすびつけるリビドー的結合は、本質的には「同一化」(Identifizierung)である。⁽⁴¹⁾ 同一化についてフロイトはつぎのように解説している——「幼い男の子が、父親にたいして特別の関心を現すことがあるが、それは自分も父親とおなじようになりたいし、またそうなりたい、すべての点で父親のかわりになりたい、という関心である」。⁽⁴²⁾ 同一化は、無意識領域における複雑な機制であるが、「手本」とみなされた他我に似せて自我を形成」しようとする「努力」であることはたしかである。⁽⁴³⁾ 集団が形成されるときには、この同一化は情愛の表現にむかうきっかけとして機能している。フロイトはそのことをつぎのように述べている——「無意識領域における」同一化から、道は「対象として選ばれた相手の」模倣を経て「意識領域における」感情移入へ、つまりそれによつて、一般に他人の精神生活にたいする態度が可能にされるゆえんの、機制の理解へと通じている。……それ〔現に現れている同一化という現象〕は人が自分と同一化している〔対象となった〕人物にたいする攻撃を制限し、その人物をいたわり、彼を助けるという結果をもたらしている」。⁽⁴⁴⁾ 無意識領域における同一化は、意識の領域に反映して、他者への感情移入を可能にするのである。

では、集団形成において、同一化はそもそもどのようなにして可能になるのか。フロイトは、「一人の自我が、他人の自我にある点で重要な類似をみつけたとき、それにつづいてこの点で同一化が形成される」と指摘している。⁽⁴⁵⁾ 「この共通性が、重大なものであればあるほど、この部分的な同一化は、ますます効果のあがるものになるにちがひなく、また、それは新しい結合の端緒にふさわしいものになるにちがひない」。⁽⁴⁶⁾ この同一化と先述した「極度に発展したほれこみ」とは、明確に違っている。「同一化の場合には、自我は対象の特性によつて、自己を豊富にするのであつて……その特性を〔模倣して〕自分自身に『取り入れる』。ほれこみの場合には、自我は貧しくなり、対象に身をささげて対象を自己のもつとも重要な部分のかわりにする」。⁽⁴⁷⁾ 集団のなかでは、成員は互いに類似した行動をとるようになり、その類似

は指導者にたいする態度にまでも及ぶであろう。こうして、同一化のきつかけとなる「重要な類似」が同一の指導者にたいする「極度に発展したほれこみ」であれば、その個人同士は、共通の行動様式と無意識の領域にまでおよぶような深い情緒的つながりをもつことになる。「一人の指導者」をもつ集団について、フロイトはつぎのような「公式」を提示する——「このような一次的な〔組織が分化していない〕集団とは、〔無意識領域において〕同一の対象を自我理想とし、その結果おたがいの自我で同一化し合う個人の集まりである」⁽⁴⁸⁾。指導者と個人を結びつける紐帯は、こうして成員同士の紐帯となるのである。

フロイトのこのような議論を承認すれば、集団の凝集性をつくりあげているのは、無意識の領域におけるリビド的な結合であり、この結合は、成員に超越し成員を平等に愛することを標榜する指導者の存在によって維持されていることになる。このことを、彼はつぎのように要約している——「たがいに〔自我によって無意識の領域において〕同一化する多くの同等の者と、彼らすべてに優越する一人と、これが生きる力のある集団で実現される状況である」⁽⁴⁹⁾。これが、B・アンダーソン (Benedict Anderson) のいう、成員によって想像された共同体としての nation の姿を彷彿させることは、いうまでもない。煩を厭わずに周知の定義を引用すれば——「それ〔国民〕は共同体として想像される。なぜならば、どこにでも不平等と搾取が実在しているにもかかわらず、国民は、つねに、深い、水平的な同志的結びつき (comradeship) として想像されるからである」⁽⁵⁰⁾。アンダーソンとフロイトの違いは、前者が、もっぱら、国民を構成する成員のあいだの同志的意識とその意識を形成する社会的構造に注目しているのにたいして、後者が、一般的に集団の成員間の同胞意識をささえる無意識の構造に注目し、その中核に公平な超越的指導者の存在があることを指摘しているところにある。しかし、この違いにもかかわらず、両者の議論は、集団の凝集性を結果するものが、成員間の平等という意識、いいかえれば同胞意識であるとする点では一致している。この一致は、フロイトの議論が国民という集団にまで適用できることを、示唆している。このようにフロイトの議論の有効範囲を確認したうえで、「たがいに同一化する

る多くの同等の者と、彼らすべてに優越する一人」によって構成される集団を、国民の規模にまで拡大することにする。たがいの自我によって同一化しあう人間たちのあいだに存在する、相互の感情移入による親近感、彼らの一人一人に「われわれ」という強固な一体感をつくりだす。あきらかに、この一体感は、儀式化と疑似種族化が継続的におこなわれるための前提をなすのであり、共同体的同一性感覚の獲得によって、「恒常的かつ相互的な肯定と認証を授与されること」という人間の本性的欲求がみたされることを可能にするものである。そうであれば、この一体感を共有する国民集団は、集団としての「生きる力」をもつと同時に、それを構成している個々の人間の本源的欲求を満足させうることになる。こうして、議論は大塚要の自己犠牲を直接にとりあげることが可能な地点に到達した。日本帝国は、彼にとって、なぜ「われわれ」でありえたのだろうか。

五 日本帝国の凝集力——自我を超えた国家

すでにこの問いかけに答えるための糸口はえられている。それは、まず、帝国が、フロイトのいう「たがいに同一化する多くの同等の者と、彼らすべてに優越する一人」によって構成される集団であったかどうかを吟味することである。「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」という帝国憲法第三条を引きあいに出すまでもなく、日本帝国は現人神としての天皇によって統率されていた。この天皇が、国是として、国民を平等に愛していることを表明しつづけていたのであれば、すくなくとも統治権力のあり方としては、フロイトが呈示した条件を満たしていることになる。

さきに紹介しておいたように、憲法発布の勅語において、天皇は、「朕カ親愛スル所ノ臣民ハ即チ朕カ祖宗ノ恵撫慈養シタマヒシ所ノ臣民ナルヲ念ヒ其ノ康福ヲ増進シ其ノ懿徳良能ヲ発達セシメムコトヲ願ヒ」と、臣民にたいする親愛の情を語り、さらに「朕ハ我カ臣民ノ権利及財産ノ安全ヲ貴重シ及之ヲ保護シ此ノ憲法及法律ノ範圍内ニ於テ其ノ享有

ヲ完全ナラシムヘキコトヲ宣言ス」とのべていた。この勅語において、すでに士農工商穢多非人の身分制度が撤廃され四民平等が現実のものとなつていたことを反映して、国民が一樣に「臣民」と表現されていたことは重要である。憲法の創案を主導した伊藤博文は、「臣民」の包含する範囲をつぎのように説明している——「即ち君主は一国邦家の上に君臨するものにして、君主を除く外を臣民と謂ふの義なり。故に一国の臣民の中には君主を包含せざることを弁知せざるべからず。然らば皇族は如何と云ふに、其法律上の待遇・社会の尊重に於ては、一般他の臣民に同じからずと雖、之を法理の点より云へば、位を踐まざるの皇族は、其国の上流にある者と雖、亦国民の中に参入せざるべからず」(傍点⁵¹は筆者)。ここに述べられた君主と臣民の関係が、構造としては、フロイトのいう条件に符合していることは、あきらかである。身分制度の撤廃は平等な集団として日本臣民をつくりだした。信夫清三郎がいうように、憲法は「『国民』を形成するという十数年来の課題を『臣民』を形成するという方法で解決した」のであり、「『国民』を『臣民』というかたちで形成した」⁽⁵²⁾。たしかにこの臣民は、日本型公定ナショナリズム (official nationalism) の産物であり、共和政治の主体たる国民とは異質であった。しかし、本論の文脈においては、この臣民が天皇の下にある平等な人間集団として描かれていたことが重要である。もちろん、平等な「臣民」が創出されたことのもつ意義の大きさは、伊藤自身が誰よりもよく知っていた。

伊藤は、みづから『憲法義解』をあらわし、そのなかで「臣民権利義務」と表題した憲法第二章の意義についてつぎのように説いた——「抑々中古、武門ノ政、士人ト平民トノ間ニ等族ヲ分チ甲者公権ヲ専有シテ乙者預ラサルノミナラス其ノ私権ヲ併セテ乙者其ノ享有ヲ全クスルコト能ハス公民ノ義、是ニ於テ絶滅シテ伸ヒサルニ近シ維新ノ後、屢々大令ヲ発シ士族ノ殊権ヲ廢シ日本臣民タル者始メテ平等ニ其ノ権利ヲ有シ其ノ義務ヲ盡スコトヲ得セシメタリ本章ノ載スル所ハ実ニ中興ノ美果ヲ培植シ之ヲ永久ニ保明スル者ナリ」(傍点⁵³は筆者)。明治維新による身分制度の撤廃は「中興ノ美果」であり、それを制度として確立した憲法はその美果を「培植シ之ヲ永久ニ保明スル者」として誇示されている。

さらに第一九条「日本臣民ハ法律命令ノ定ムル所ノ資格ニ応シ均ク文武官ニ任セラレ及其ノ他ノ公務ニ就クコトヲ得」という条文の解説においても、伊藤は、「往昔門地ヲ以テ品流ヲ差別セシ時ニ當テハ官ヲ以テ家ニ属シ族ニ依テ職ヲ襲キ賤類ニ出ル者ハ才能アリト雖頭要ニ登用セラル、コトヲ得ス維新ノ後陋習ヲ一洗シテ門閥ノ弊ヲ除キ爵位ノ等級ハ一モ就官ノ平等タルニ妨クルコトナシ」と、華族制度の存在にもかかわらず、「機会の平等」が保障されていることを強調した。⁵⁴

この「平等」な臣民集団を、天皇は「親愛」した。伊藤は臣民という言葉についてつぎのように説明している——「蓋祖宗ノ政ハ専ラ臣民ヲ愛重シテ名クルニ大寶ノ称ヲ以テシタリ……歴世ノ天子即位ノ日ハ皇親以下天下ノ人民ヲ集メ大詔ヲ宣タマフノ詞ニ集うこなはれるみこたち侍皇子等、王おほきみたちおみたちものつかさひとたち臣百官人等、天下あめのしたのおほみたちから公民諸々聞きこしめされ食ト詔ルトアリ……其ノ臣民ニ在テ亦自ラ称ヘテ御民ト云……蓋上ニ在テハ愛重ノ意ヲ致シ待ツニ邦国ノ寶ヲ以テシ下ニ在テハ大君ニ服従シ自ラ視テ以テ幸福ノ臣民トス是レ我カ国ノ典故旧俗ニ存スル者ニシテ本章ニ掲クル所ノ臣民ノ權利義務亦此ノ義ニ源流スルニ外ナラス」(ルビは原文のママ)⁵⁵。この叙述と、「朕カ親愛スル所ノ臣民ハ即チ朕カ祖宗ノ惠撫慈養シタマヒシ所ノ臣民ナルヲ念ヒ……」という勅語の表現とが軌を一にしていることはいうまでもない。実際に、天皇は、しばしば侍従を各地に派遣して状況を視察させ、災害に際してはさらに皇室の私的経費である内帑金から救恤金を支出した。国民の状況に具体的な関心をもちつづけているという天皇の姿勢は、それだけで、天皇にたいする国民の信頼感をたかめた。とくにその関心が、帝国のなかでも政府が軽視している地域や部分に向けられた場合は、そうであった。

明治三四年(一九〇一年)に天皇が沖繩に「教育の実況を始めとし其他百般の状況を視察せしめ給へる御主意」によって侍従を派遣したことは、このような場合の典型だといえよう。沖繩は、一七世紀のはじめから薩摩藩の實質的な支配下にあったが、明治一二年(一八七九年)の琉球処分によって沖繩県になったのちも、政府の差別的な政策によって経済の立ち後れを取り戻せないままであった。この絶望的な状態のなかで、侍従の派遣は、沖繩の知識人に、政府へ

の不信感とはまったくうらはらの、天皇にたいする信頼感を植えつけた。当時沖繩でただ一つの新聞社であった『琉球新報』を主宰していた大田朝敷は、つぎのような文章を紙面に掲載した——「政府が本県に対し冷淡なるは今猶ほ昔に異なることなしそれに引換へ 聖上陛下の大御心を注がせ給ふこと一視同仁今回御手元より侍従を派遣せらるゝこと四十余万人民の感泣に堪へざる所なり⁵⁶」。この文章が明治国家における新聞のたんなる常套句でないことは、すでに別の機会にあきらかにしたとおりである⁵⁷。要は、天皇が標榜した四民平等という平等主義が、沖繩においては、ヤマトすなわち帝国本土と沖繩とを平等に取り扱うという意味をこめて、「一視同仁」という徳として評価されたということである。この「一視同仁」という天皇の徳は、大田が他府県人の沖繩人にたいする差別的態度を告発するときの、道義的な拠り所でさえあった。明治三六年（一九〇三年）に大阪でひらかれた博覧会の「学術人類館」に、沖繩の「まがう方なき娼妓」が展示された時に、大田が紙上に掲載した抗議は、まさに天皇の「一視同仁」性を拠り所にしていたのである——「王政維新の沢万方に均霑し本県の如きも藩を廃し県を置かれて以来一視同仁の 皇沢に浴し爾来……全国帰一の旨に戻らざるに汲々たり然るに浅慮浮薄の徒多く動もすれば本県人を目して劣等種族となし……斯の如きは果して教化の旨意なるか政治の本領なるか⁵⁸」。

天皇が「一視同仁」性をしめした例をいま一つあげることにする。天皇は、大逆事件の翌年の明治四四年（一九一一年）二月一日、「施薬救療の資」として、内帑金から一五〇万円を支出して恩賜財団済生会の基礎を置いた。このときに首相の桂太郎に下された勅語は、つぎのように述べている——「経済ノ状況漸ニ革マリ人心動モスレハ其ノ帰向ヲ謬ラムトス政ヲ為ス者宜ク深く此ニ鑒ミ……業ヲ勸メ教ヲ敦クシ以テ健全ノ発達ヲ遂ケシムヘシ若シ夫レ無告ノ窮民ニシテ医薬給セス天寿ヲ終フルコト能ハサルハ朕力最軫念シテ措カサル所ナリ乃チ施薬救療以テ済生ノ道ヲ弘メムトス」。この勅語の本質が、仁慈の絶対君主としての天皇の自己表現というよりは、前半部分にあきらかなように、日露戦後の国民統合の弛緩にたいする危機意識の表明であったことは明らかである。しかしそれにもかかわらず、医療をうけるこ

となく窮死せざるをえない「無告ノ窮民」にたいする「軫念」の表明は、「集団のすべての個人を一樣に愛する首長」としての天皇の姿をあらためて強調したにちがいない。翌日の『大阪朝日新聞』は、勅語が出されたことを紙面の大半を割いてつたえ、論説は天皇の行為をつぎのように讃えた——「吾人は繰返し聖詔を拝し、大御心の深遠にして、洪大無辺、天の如く海の如きを今更ながら感じたり。……吾人は感泣して辞の措く所を知らず⁽⁵⁹⁾」。この天皇への賛美は、「無告ノ窮民」をうみだしつづける政府の内政にたいする批判と同義であった——「政局の困難と国運の伸張は、実に国費の増加を促し、窮民野に泣き、或は其の帰向を謬らんとするもの、実に今日の状態なり。……国費の増加は、国民の甘んずる所。然れども国民をして信じて疑ひなからしむべし。政府者は公約を無視し、或は過大なる予算を組み、或は隠密の詐略を行ひ、明治聖世に或は無告の窮民を多からしむ。聖詔に、卿克く朕が意を体し、宜しきに随ひ之を措置し、衆庶をして頼る所あらしめよとは、桂首相を誠め給ひし所なり⁽⁶⁰⁾」。この論調が、大田のそれと同様に、天皇にたいする無制限の信頼と、彼の意を十分に実現していない政府にたいする批判とを、並置させることで、二つの主張を際立たせようとしていることはあきらかであろう。天皇のカリスマ性は自明の前提とされていたのである。

こうして天皇とそれを補佐する重臣たちによって、さらには言論機関によっても、つくりあげられた、一視同仁の公正な慈しみ深い支配者としての天皇の姿は、そのまま、帝国という一大家族の家長の姿であった。さきに触れた『実業修身訓』はそれをつぎのように表現している——「我等国民より観れば……天皇は皇族の家長にあらせらるゝと共に、国民全体の一大家長にましますとも称し奉るべし。君は子の如く国民を愛し給ひ、国民は父の如く君を仰ぎ奉り、国を挙げて、一大家族を為し、国体強固にして、世界に類なき所以は、実に皇室と国民との間に、此の深厚なる関係あるに因るなり⁽⁶¹⁾」。これまであげた例によつて、明治国家の統治機構がみずから描いた自画像は、フロイトが「生きる力のある集団で実現される状況」として提示したものと符合していると考えてよいであろう。この自画像は、初等教育の段階から一人ひとりの人間に教えこまれただけでなく、学校以外の場においても家庭の日常においても、さらに神道にかか

わる祭祀の場をかりても、儀式化によって無意識の領域における自我理想のあり方を左右していたと、推測できるように思われる。しかし、この推測の妥当性は、国民が相互に同一化していたことを示す事例によって補強しておく必要がある。もとより、同一化は無意識の領域における自我の働きだから、それを直接あきらかにすることはできない。間接的に窺うしかないが、そうすることは不可能ではない。それには、日本人の疑似種族化の様態、つまり日本人が、集団としての自己のあり方を、どのように固有の「種族」として表現していたかを、一瞥すれば足りよう。いうまでもなく、疑似種族化は儀式化によって形成された自我理想のあり方を示すものであり、「あたかも自分たちだけが（人類の他の集団とは）別個の〔生物学的〕種であるかのように行動させる」傾向 (tendencies) だからである。⁶²そして、この自我理想の共通性によって、同一化が形成される。

このような表現を見つけたことは、なんら困難ではない。帝国のいたるところで「日本民族」という言葉が日常的に使われていたからである。たとえば、大正四年（一九一五年）、京都大学の河上肇は、一年半ほどのヨーロッパ遊学中に得た「見聞感想」をもとにして『祖国を顧みて』と題する全四篇からなる書物をあらわしたが、第二篇には「日本民族の血と手」という表題がつけられている。もとより「日本民族」という言葉は、この第二篇の本文のなかにも散見されるが、その意味するところについてはなんらの解説も加えられていない。そのことは、この著作のほとんど全体がいったんは『大阪朝日新聞』に掲載されたことと共に、この表現がすでに一般性をもっていたことの証左になるであろう。第二篇の冒頭で河上は本篇の趣旨を解説し、そのなかに、「〔本論は〕主として西洋文明の物質的性質を有する方面を力説し、引いて日本民族の長短を明瞭にし、以て吾等が覚悟を確立せんことを期したるもの……」という文章をおいている。⁶³この文章だけでも、「日本民族」が「西洋」とは違った特質をもった「種族」として扱われていることは推測できるが、本文中のつぎのような部分は、この推測を疑問の余地のないものにしていく——「思ふに一切の生物は遺伝及び境遇の産物である。……同じ種でも境遇の如何に依つて其固有の能力を發揮し得ると、し得ざるとがある。併

し縦ひ同じ豊饒の土地に播いても種の如何に依つて実を結ぶことに又百倍の差があり得る。この理由に基づき、我が日本民族の前途を考慮するが為には、吾等は我が民族の祖先よりの遺伝と今後の境遇について考究しなければ為らぬ。茲に遺伝の問題は即ち血の問題である。而して境遇の問題は究極手の問題に外ならぬ。是れ余が本篇に題して日本民族の血と手と云ふ所以⁽⁶⁴⁾……。この短い文章のなかで、すでに、日本民族は「祖先よりの遺伝」によつて形成された固有の「血」をもつ「生物」的集団であることが示唆されている。これが「疑似種族化」の意味するところと完全に符合しているのはいうまでもない。

おそらく、河上の文章は「民族」という言葉がつかわれた最初期に属している。これよりさかのぼつて、明治三九年（一九〇六年）に『琉球新報』に掲載された「過去の沖縄県治」という論説では「血族」あるいは「人種」の同質性という表現はみられるが、「民族」という表現はない。この論説は、おそらく、『国民新聞』から主筆として移籍してきた宮田倉太の筆になるものだが、沖縄人とヤマト人の同質性を強調することで、これまでの政策の差別性を論難している⁽⁶⁵⁾。そのために、これは、被統治者の側における「疑似種族化」のあり方を窺う材料になりうると思われる。その一節を紹介することにする——「其の帝国の本土と琉球諸島との関係が一時は中絶の観なきにあらざりしと雖も其の人種上の根幹を共にしたる是等両土の人民が時節到来して親密なる関係に復旧すれば其の親善共通の度合ひ及び其の諸点は想像外に多きものあり……我県民が帝国の本土と成るべく共通的生活をなさんと欲する〔ことは〕……寧ろ之れ単に其の希望たるに止まらずして人類学上其の根幹を同一にし同一血管を流るゝ同一の血液が時々刻々日常の生活に於て同一の鼓動を為せるが故に外ならず……之れ一に生理的又は自然的必至の勢なるべきが故に人の希望や考へのみを以て左右し得らるべきものにあらざり切つても切れぬ自然的関係上より然るものなりと云はざるべからず⁽⁶⁶⁾」。これだけをみても、日本人として観念される集団が、「血液」を同じくする「人種」であるということが、あきらかに議論の前提にされている。さらにいえば、ここでいう「血液」の同一性とは、一体であろうとする衝動の共有と言い換えることもできよう。そう

することができるとすれば、「同一の血液」は、無意識領域における同一化を象徴的に表現したものとみることができ
る。

さらに、河上がさきにあげた文章を発表していた頃になると、『琉球新報』には、「血族団体としての日本民族」とい
う表現をもちいた、統治権力の立場から沖縄人に「言語風俗」の一層の同化をうながす文章が掲載された。大正四年
(一九一五年)の大正天皇の即位式典に際して視学官川部祐吉が執筆した、「御大礼と国民の覚悟」という文章がそれ
である——「同祖の子孫相依る血族団体の結合の強い事従つて国家組織とし〔て〕強大なることは歴史の大事実である／
帝国の民族はこの血族団体である……／琉球民族は倭民族と同祖の子孫であるこの事は諸君の全部が肯定して居るこ
と、おもふ同祖の子孫が近古に於て水によつて離された、習俗と言語とは漸次遠のいた……／〔しかし〕血は水よりも
濃し／諸君民族の同化民族の結束これは其の趣味性の一致が基本ではあるまい乎即ち衣服言語風俗の一致はこの基本で
はあるまい乎日常生活の共鳴は民族の縁^{ゆかり}ではあるまい乎⁶⁷」。川部の文章は、琉球処分から四半世紀を経てなお異質性を
うしなわない、沖縄人と沖縄社会にたいする苛立ちをもにじませているが、それだけに、河合の議論にはない「日常生
活の共鳴は民族の縁」という主張がなされている。エリクソンの口吻をかりれば、川部の主張は、帝国の統治権力の立
場にたつて、集団内的な忠誠という形の、すなわち、「以前は反目しあつていた者たちをあらたな忠誠心のなかに一致
させる」ような疑似種族化をもたらしべき、日常的な儀式化を説いたものということになる。

以上の限られた例だけを見ても、集団としての日本人を、人類の他の集団とは生物学的に異なる一個の「種」である
かのように表現する言説は、帝国のなかで一般的であつたと論証できたように思われる。すこし以前に論じたことが妥
当だとすれば、こうして、日本人は互いの自我によつて同一化していたと推論することができる。より正確に表現すれ
ば、日本帝国は、「たがいに同一化する多くの同等の者と、彼らすべてに優越する一人」によつて構成される集団で
あつた。そこにおける共同体的同一性の感覚は、他の日本人にたいする情緒的あるいは衝動的な一体感として、一人一

人の思考と行動を規定した。この集団の凝集力の要は天皇でなければならず、彼は理想化されねばならなかった。日本思想史家村岡典嗣は、昭和九年（一九三四年）、「日本精神」の固有性を論じて「結局は皇室中心主義の国体観に外ならぬ」という⁶⁸。村岡はつぎのように論じている——「我が国民の国体観念、すなわち天皇中心の国家主義、換言すれば天皇即国家でふ皇国主義は、夙に、わが太古の国民意識の所産たる神代伝説のうちに、芽ぐまれて存した。……皇室は国家統一の最高原理として、又その現実には生きた象徴として存し、実に国民文化の源泉であり、これを中心とする国体観念は……極めて豊かな弾力性と包容性とを有して……〔外国の文物をとりいれ〕それらをして、国民文化として、十分に発展させた。……その特殊性に於いては、特に国体観念の發揮に重要な、例へば忠といひ、忠孝といひ、国家的犠牲的精神といふたぐひの国民道徳が高調されねばならないのは固より……⁶⁹」。天皇は、伝統性によって補強された、日本人一人一人の「ほれこみ」の対象であり、そのためには自己犠牲をも厭わない存在であったはずである。

日本人という集団の凝集力をつくりあげていたこのようなりビドー的結合が、自己犠牲の意義を重視する伝統的な倫理観の存在によって一層強められていたことは、容易に推論できる。神学者新渡戸稲造は、『武士道』という英文の著作を、明治三二年（一八九九年）アメリカで、翌年日本で公刊し、「武士道はその表徴たる桜花と同じく、日本の土地に固有の花である」と主張した⁷⁰。この書物が桜井鷗村によって最初に日本語に翻訳されたのは明治四十一年（一九〇八年）だが、これが絶版になったのち、昭和一三年（一九三八年）に矢内原忠雄によって再度翻訳された。以下に紹介するのは、矢内原の翻訳文である。新渡戸は、「武士道の全教訓は自己犠牲の精神によって完全に浸潤せられており、それは女子についてのみでなく男子についても要求せられた」と強調し、さらにつぎのように論じた——「奉仕の上昇段階に立ちて女子は男子のために己を棄て、これにより男子をして主君のために己を棄つるをえしめ、主君はまたこれによって天に従わんがためであった。私はこの教訓の欠陥を知っている。……しかるにもかかわらず奉仕の教義に関する限り——自己の個性をさえ犠牲にして己れよりも高き目的に仕えること、すなわちキリストの教えの中最大であり彼の

使命の神聖なる基調をなしたる奉仕の教義——これに関する限りに於いて、武士道は永遠の真理に基づいたのである⁽⁷¹⁾。彼はこの武士道が、日本人の道徳的な根幹をなしていると指摘した——「武士道はその最初発生したる社会階級より多様の道を通りて流下し、大衆の間に酵母^{ばんたね}として作用し、全人民に対する道徳的標準を供給した。……しかしして平民は武士の道徳的高さにまでは達しえなかつたけれども、『大和魂』は遂に島帝国^{フォルクスガイスト}の民族精神を表現するに至った。……本居宣長が『敷島の和心を人間はば／朝日に匂ふ山桜花』と詠じた時、彼は我が国民の無言の言をば表現したのである⁽⁷²⁾。新渡戸の書物がどのようなに読まれたかは不明だが、矢内原の翻訳がだされた翌年、英文の版が日本で再版されたところをみれば、ある程度以上の影響力をもったと考えられよう。

日本人のリビドー的結合は、その伝統的生活様式に基礎をおく自我理想のあり方と、「生きる力のある集団」としての条件をそなえた帝国の組織とによって、帝国の凝集性という形象をとることができた。この凝集性は、天皇が政府を超えた一視同仁の恵み深い君主として振る舞うことによって、一層強化された。「極度に発展したほれこみ」の対象である天皇の姿は、さらに、天皇即国家という思考枠組みによって、生身の人間としての限界と偶然性を超えて帝国そのものと重なり、「皇国」のためには一身を放擲することをも辞さない、あらたな「極度に発展したほれこみ」の、抽象化された対象となったのであろう。このように推論することの妥当性は、大塚の日記を想起すれば容易に首肯されよう。大塚は「俺ハ皇国ノ男子トシテ当リ前ノコトヲ為シテユケバヨイ。……国家ハ空中勤務者ヲ必要トスル故、男子タル俺ハ当然志願シタ」と記し、「たゞ死んでも是当然なるに、畏くも、大君の股肱として、無上の名誉のなかに死ぬを得る、男子、日本男子たるもの之に過ぐる喜びあらむや」と記していた。国家への献身が天皇への献身に他ならなかったからこそ、国家のための死は「無上の名誉」であり最高の「喜び」であった。フロイトの表現を援用すれば、天皇は大塚の「自我のナルシシズムのすべてを所有」して、大塚の自我理想のかわりになっていたといえよう。こうして、帝国防衛のために自己を犠牲にすることは、大塚にとってのみならず特攻隊を志願した多くの若者にとつ

て、「皇国ノ一男子」という共同体的同一性を確立するためのやむを得ざる手段であり、「恒常的かつ相互的に肯定と認証があたえられること」をもとめるといふ人間の本性的欲求をみたすための、唯一の方法であった。特攻を志願する立場にいなかった日本人の大部分にとっても、国家のためには自己を顧みないということは、当然の内的な行動律であった。「海ゆかば水漬く屍／山ゆかば草むす屍／大君の辺にこそ死なぬ／顧みはせじ」という情緒は、大和心を山桜にたとえる心性とともに、一人一人の日常空間のすみずみにまで及んでいたのである。

六 むすびにかえて

フロイトが指摘した「生きる力のある集団で実現される状況」は、おそらく他の国家におけると同様に、日本帝国のなかでも実現されていた。日本帝国の内部を満たしていた一体感は、集団としての生きる力を帝国にあたえると同時に、そこに生きる個々の人間の本源的欲求を満足させていた。天皇と一体のものとしてとらえられた帝国、すなわち皇国は国民の一人一人を超えた存在であり、そのために身を犠牲にすることは、自己を全うするための賞賛さるべき行為であった。このような状況の实在を、利害得失や権利義務関係から論じることが意味がない。それは、無意識の領域に根ざした人間の情動にかかわる事象だからである。換言すれば、帝国が国民に自己犠牲を要求することができたのは、個々の国民にとって、帝国がその心理的欲求をみたす存在だったからである。大塚要の死は、無数の同様な死とともに、帝国が無謀な戦争をおこさなければあり得なかつたはずの悲劇であった。そのことは疑う余地がない。しかし、同時に、いったん戦争がおこり、通常的手段では挽回不能なところに立ち到った国家を守るために命を抛げ出すことは、大塚をはじめとする多くの国民にとって、自己の本性的欲求をみたす手段でもあった。国民が互いの同一化によって同胞意識をもち、その同胞のうえに君臨する公平な指導者をもった国家においては、国家が崩壊の危機にあるときに自己を顧み

ないことは、たんに社会的な道徳律であるだけではなく、各人の心理的な欲求だったのである。彼らの遺影や遺筆に、理不尽な自滅を強いられた犠牲者の悲惨さよりも、みずからの死の意味を確信した殉教者の廉潔が漂うのは、おそらくそのためであろう。

しかし、このようにいえば、超越的な指導者をもつか、あるいはその指導者の姿にたえず重なるような理念をもつ国家において、その理念によって国民相互の同一化が進行していれば——明確な理念のもとに不可分の一体を構成する国民国家は、まさにこの場合にあってはまるのだが——大塚のような死はつねにおこりうることになる。では、国家のために人間が自己を犠牲にするという悲劇は、人間の本性的欲求と国家の政策的必要とが出会うところに起こる、不可避の事態だということになるのだろうか。おそらく今もなお、世界の各地でくりかえされているこの悲劇を、傍観するしかないのだろうか。

知識人の社会的役割は、たとえ暗闇のなかでも、絶望やあきらめを語ることではあるまい。もとより、おためごかしの希望を語るのはむなししい。そうしないためにここでなすべきことは、もはや自律的な近代的個人の確立の可能性を云々するという事ではない。そうではなく、人間の本性的欲求と国家の政策的必要との関係を、いますこし立ちいつて考えてみる事だと思われる。人間はその自我理想を、周囲の社会の生活様式によって形成し、自己の同一性を確立していく。この過程は、たえず周囲の「重要な意味をもつ他者」と相互に肯定しあい認証しあうことを、生まれたときから必要とするという、人間の本性的欲求によって支えられている。問題の中心は、ものごころのつく頃から絶えず人間の自我理想のあり方を左右している「重要な意味をもつ他者」が、国民と重なりあうという点にあるはずである。すなわち、国民が共同体として想像されてしまうという点である。太古に新人類が誕生して以来、人間は集団のなかで自己を形成してきたにちがいない。なぜ、「重要な意味をもつ他者」としての集団が国民と重なりあわなければならないのか。フロイトのいう「相互の自我による同一化」とそれを可能にする「指導者へのほれこみ」のなせる業でもあろう

か。しかし、これらは一般的に「生きる力のある集団」に共通する特質であって、国家でなければならぬという理由はない。では、重要な意味をもつ他者としての集団を、国民とはべつの次元の組織体として構想することは可能ではないか。つまり、国民という集団を一体化された組織にするのではなく、いくつもの地域的な集団の連鎖として構想するという可能性である。

かつて帝国海軍の「震洋」特攻隊員であった作家島尾敏雄は、戦後、琉球弧の異域性をてがかりとして、日本をいくつかの地域の連鎖からなる複合的な国家として構想し、これを「ヤポネシア」と呼んだ。沖縄のジャーナリストである新川明は、島尾の構想に共鳴して、日本の施政権下に復帰することを最優先する「祖国復帰運動」を批判し、「反復帰論」をとらえた。それらは、まだ一般的な支持をえた主張にはなっていないし、政治的な議論というよりはたんに文学的な批評としてしか扱われていない。まして、政策方針としての現実的可能性は検討さえされていない。しかし、実存としての近代的個人が国家の凝集力に拮抗する拠点ではありえない以上、国民を相対化するにたる凝集力をもった人間のまとまりを地域を基礎として創出し、かくして国民国家を脱構築するということは、むしろ現実的な可能性ではあるまいか。

- (1) 『特攻』第四六号、特攻隊戦没者慰霊平和祈念協会、二〇〇一年、三頁。
- (2) 同。
- (3) 同。
- (4) 同書、五頁。
- (5) 同書、四頁。
- (6) 同書、三頁。
- (7) 同書、四頁。
- (8) 同書、三頁。

- (9) 同。
- (10) 巨理章三郎『実業修身訓 三学年制度用』三、金港堂書籍、一九二〇年、一一二頁。
- (11) 『特攻』第四六号、五頁。
- (12) 巨理、前掲書、三一四、六頁。
- (13) 『特攻』第四六号、三頁。
- (14) 同書、四頁。
- (15) 同書、四一五頁。
- (16) Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, W. W. Norton, 1950, p.249.
- (17) Ibid.
- (18) Erik H. Erikson, *The Life Cycle Completed*, extended version, W. W. Norton, 1998, p.92. シークムント・フロイト (懸田克躬・高橋義孝訳)「精神分析入門 (続)」(『フロイト著作集』第一巻、人文書院、一九七二年、四四一―四四二頁)。
- (19) フロイト (懸田克躬・高橋義孝訳)「精神分析入門 (続)」前掲、四四一頁。
- (20) Erik H. Erikson, *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*, W. W. Norton, 1977, p.79.
- (21) Erikson, *Childhood and Society*, op.cit., pp.166-186; Erikson, *Toys and Reasons*, op.cit., pp.88-89.
- (22) Erikson, *Childhood and Society*, op. cit., p.166.
- (23) Erikson, *Toys and Reasons*, op.cit., p.80.
- (24) Ibid., pp.80-81.
- (25) Ibid., p.81. 彼らの世界像においては、自然のなかの流通路と人間の生理的なそれは隔離されていなければならなかった。この世界像は、彼らに、自然のなかにていくときに、厳格にみずからを浄めておくようもとめることになる。性行為を行うかあるいは女性と一緒に家で眠った漁師が、海に出るまえに「汗の家」のなかで「聖なる火」によって汗をかき、さらに河で泳がなければならぬのは、この世界観の表現の一つである。 *Childhood and Society*, op. cit., p.168.
- (26) Erikson, *Toys and Reasons*, op.cit., pp.81-82.
- (27) Ibid., pp.80, 83.
- (28) Erikson, *Childhood and Society*, op.cit., p.35.
- (29) Erikson, *Toys and Reasons*, op.cit., pp.87-88.
- (30) Ibid., pp.76-77.

- (31) ジークムント・フロイト (小此木啓吾訳) 『集団心理学と自我の分析』(『フロイト著作集』第6巻、人文書院、一九七〇年、二二二頁)。
- (32) 同書、二二二頁。
- (33) 同書、二二四頁。
- (34) 同書、二二五―二二八頁。
- (35) 同書、二二七頁。
- (36) 同書、二二七頁。
- (37) 同書、二二七―二二八頁。
- (38) 同書、二二八頁。
- (39) 同。
- (40) 同書、二二九頁。
- (41) 同書、二二二頁。ナンシー (Jean = Luc Nancy) は『無為の共同体』のなかで、フロイトが提示した「同一化」にふれて、「共同体の問題はこの同一化にまつわる諸問題のいっさいを含んでいる」と指摘している。ナンシー (西谷修・安原伸一朗訳) 『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』以文社、二〇〇一年、六七頁脚注。
- (42) フロイト、前掲書、二二二頁。
- (43) 同書、二二三頁。
- (44) 同書、二二六頁。
- (45) 同書、二二四頁。
- (46) 同。
- (47) 同書、二二九頁。
- (48) 同書、二三一頁。
- (49) 同書、二三五頁。
- (50) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition, Verso, 1991, p.7.
- (51) 信夫清三郎『日本政治史』第三巻、南窓社、一九八〇年、一九三―一九四頁。
- (52) 同書、一九八頁。

- (53) 伊藤博文『国家学会蔵版 帝国憲法・皇室典範義解』、丸善、一九三五年、三五―三七頁。
- (54) 同書、三八頁。
- (55) 同書、三五―三六頁。
- (56) 比屋根輝夫・伊佐眞一編『太田朝敷選集』上巻、第一書房、一九九三年、二六五頁。
- (57) 石田正治『沖繩の言論人 大田朝敷——その愛郷主義とナショナリズム』、彩流社、二〇〇一年、六一―六三頁。
- (58) 比屋根輝夫・伊佐眞一編『太田朝敷選集』中巻、一九九五年、二二三―二二四頁。
- (59) 『大阪朝日新聞』明治四四年二月二二日。
- (60) 同。
- (61) 巨理、前掲書、一五―一六頁。
- (62) Erikson, *Toys and Reasons*, op.cit., p.75.
- (63) 河上肇『祖国を顧みて』、実業之日本社、一九一五年、五九頁。
- (64) 同書、六一頁。
- (65) 石田、前掲書、九八頁。
- (66) 『琉球新報』明治三九年六月六日。
- (67) 『琉球新報』大正四年一月四日。
- (68) 村岡典嗣『続日本思想史研究』、岩波書店、一九三九年、八頁。
- (69) 同書、八一―一二頁。
- (70) 新渡戸稲造(矢内原忠雄訳)『武士道——日本の魂』、岩波書店、一九七四年、二五頁。
- (71) 同書、一二〇―一二二頁。
- (72) 同書、一三〇頁。