

〈特別寄稿〉

真下先生の生きた思想とモラル

——その没後30年の記念に——

福田 静 夫

はじめに

昨年2014年の夏は、第一次世界大戦が始まってから100年目に当たっていた。そして今年の夏には、第二次世界大戦が日本の敗戦で終結してから70年目を迎える。「名古屋哲学セミナー」の私の担当する第4土曜日の第二例会では、この20世紀最大の事件であった二つの事件に関わる思想家として、昨年度の企画として故真下信一名古屋大学教授をとりあげることになり、『真下信一著作集』全五巻（青木書店、1979-80年）を読むことにした。「名古屋哲学セミナー」は、1976年、真下先生——以下、私たちの普通の言い方にしたがう——を講師に迎えることで、地域の若者たちによって始められた市民的な学習集団であり、創立から今年で40年目、恐らくわが国でも最も古い歴史をもつ自主的な学習サークルの一つということになるのであろうが、その40年目を迎える今年は、真下先生の没後30年の年にも当たるのである。この著作集を読む企画には赤石憲昭日本福祉大学准教授の応援を得ていて、間もなく年度の大半を過ぎた現在、著作集の終巻を残すばかりのところまで来ている。この著作集の編集には、いずれも先生の学恩をうけた故島田豊日本福祉大学教授、故宮本十蔵岐阜大教授とともに、若輩であった私も加えていただいたのだが、先生の残された仕事を読み返すなかで、先生の生き方と考え方、あえて固い言い方をすれば、先生の思想とそのモラルから、改めて哲学を学ぶ者の時代と人間への責任ということも多くのことを考えさせられることになった。これは、私一人だけの感想ではなくて、いっしょに読んでくれているセミナーの参加者たちからも、まるでいまの私たちのためにお話しをしていただいているようだ、という感想を聞くことがしばしばである。その真下先生所蔵になる戦後の貴重な蔵書が、縁あって日本福祉大学に生前にご寄贈いただいていた、「真下信一文庫」として所蔵されていることは、あまり知られていない。その著作集をはじめとした多くをおさめたこの文庫のひろいご利用をお願いしたいものである。

キーワード：新カント派哲学、「世界文化」事件、「真理」、「治安維持法」、「弁証法」と「全体性の方法」、「教育勅語」、「種の弁証法」、ファシズムの論理、あるべかりし「戦後」、「戦争責任」と哲学

1. 真下先生の生い立ちとその生きた時代

「人間主義」への目覚め：真下先生は、1906年（明治三九年）、京都府下の福知山の生まれ。その家は、代々「道具屋武兵衛」として朽木藩の用足しをしていた古い商家で、父は、幕末の慶応年間の生まれ、明治の自由民権の洗礼を受けた人だったし、母も同情心のあつい人だった。9人の姉兄の後の10番目、その後には弟をいれた11人という子福な家族のなかで、おそく生まれた子であったので、「世の祖父たちの孫にたいするような」父と母の慈しみのなかで育った。

この家庭環境とそのもとでの少年期での生活体験は、その後の真下先生の人格形成に大きな意味をもっていた。明治になってからの家業は「道武」の屋号は残しながら履き物問屋に代わったが、父は、商人にはなりきれなかった上に、明治の後半期からの国権主義の跳梁のなかで、絶えず関心を失わなかった時勢に対しては疎ましく思い続け、政治や社会のことには関心が強くて、家の中でははっきりと権力的なこと、差別待遇的なことには特に批判的で、青年期に身につけたその自由民権の思想は後年のうちにも生き続けていた。商品の関係で靴やその材料も扱う問屋であったが、客のなかには例外的に零細な靴直しを生計として小売りをもとめる所謂「部落」の人たちもいたが、遠慮するその人々を例外なく「店の間」に上げるなど、客の側の方の遠慮を却ってとがめるような差別観をもたない人であった（「父の思い出」著作集4、87頁）。その父は、逆に軍人と天皇一家、お役人が嫌いで、当時ではとても口に出せることではなかったのだけれども、どこの一軒をかまえた家にも多く飾られていた天皇と皇后との「御真影」といったものがなかったのは、先生の父が「人間差別というものが真底嫌いであった」からだった。先生の小学校2年生の頃、福知山の町にあった歩兵第二十連隊の観閲のために天皇の名代として閑院宮が来て、家の筋向かいにあるお偉方の泊まる旅館がその宿舎となった時、仕来りとして町長を先頭に町内の代表たちが威儀を正してご機嫌うかがいに「伺候」したのだが、閑院宮が馬で宿舎へ帰る時刻、父はそれに背を向けていつもの通りに釣りに行く風体で川へ向かって行ったのだった（同上）。

先生自身も、そんな親の生き方を自分の生き方に重ねていくようないろいろの体験が地元で過ごした小学生時代のうちにあったことを、回想されている。

1914年（大正三年）の第一次世界大戦の頃、福知山の小学校の二年か三年の時に、担任の教師に伴われて学年一同を代表して脳脊髄膜炎で学校を休んでいた学友を訪ねたとき、その家が赤貧状態で、学友の臥せっていたひどい煎餅布団に先生はひどい衝撃を受けたのだった。彼がついに快くなることがなかったとき、先生は、恐ろしい病気よりもむしろ貧困がその友を倒したという強い想念に駆られたのだった。

その学友のところへ先生を伴った教師は、子どもにも思いやりのある教育熱心で、真下先生がずっと後になっても敬愛の気持ちを込めて回想する人であったのだが、なぜだか当時真下先生と同じ組の部落出身の少年に対しては、特別に冷たい態度を示したのだった。少しの切っ掛けがあると、節くれ立った竹の根の教鞭を力任せにその少年のいが栗頭に振るい、少年は痛みに耐えか

ねて頭を両手で抱えて机にうつぶせることも一再ではなかった。少年には、たしかにいじけたところがあったし、担任の教師が差別的な言辞を口にするのはなかったのだが、大正の初期にはなお、すぐれた教師にすら社会的差別観が偏見としてのこっていることを感じざるを得なかったのだった。（「私をささえた哲学」, 著作集 3, 190-192 頁）

真下先生の故郷の福知山市は、歩兵第二十連隊を軸とした旅団のある「軍隊町」であり、軍港のある舞鶴の町はすぐ近くにあるので、「兵隊さんと戦争」は子どもにも日常の風物に属するもので、陸軍記念日や海軍記念日には、日露戦争の話や、第一次世界大戦の時の日本軍による「青島占領」の話が軍服姿の陸海軍将校によって学校の講話となるのが通例だったし、軍楽隊の演奏などの催しもあった。そんななかで1917年（大正六年）のある晩、町の「活動写真館」で、第一次世界大戦の時に、フランス軍の側から撮られたドイツ軍との激闘の実写がニュースで上映され、散開しながら突進していくフランス兵が途中で次々に倒れていく短い場面があったので、先生ははじめて戦争の黒い影の部分を見た衝撃で、大人たちによって「日清戦争」や「日露戦争」などの戦争の明るい場面だけを知らされてきたことに初めて気づいたのであった。「戦争は人ごとではなく、まさに我がこととして私に突き刺さった。私も大人になればきっと兵隊にゆく。兵隊になればきっと戦争に行く、戦争にゆけばきっと……、そのきつとに少年の私は胸ふたがれた。」（「まえがき」, 著作集 2, iii）

それにもう一つ、18年（大正七年）の「米騒動」のときの日本の軍隊にたいして、小学校の6年になっていた真下先生には、どうしても理解できない疑問が持ち上がった。恐らく記事差し止め以前に新聞に出てしまったものだったのだが、兵隊たちが剣付き鉄砲をもって集まっている民衆を制圧している写真が載っていたのである。学校で教えられるところでは、前年には、第一次世界大戦のさなかにロシア革命がおこって、その内乱の報道はおどろおどろしいものを伝えていたし、シベリア出兵もした日本軍なので、聖なる天皇の軍隊である日本の兵隊の銃剣の前にあるはずのものは、「露助」か「チャンコロ」か「ドイツ兵」など、外国の「悪い奴ども」でなければならぬはずであったのに、此処での日本兵士に向かっているのは、異様な表情と姿勢の日本の「おじさん」や「おばさん」たちばかりだったのである。兵隊さんは何をしているのか？ 兵隊さんは何をする人々なのか？ これは小学6年生の頭には重すぎる課題であった。（「私をささえた哲学」, 193 頁）

こうして真下先生の場合、権威主義を嫌い、社会的な貧困や差別に人間の自由や平等や人権の眼を向けて自然体で生きている親の生き方に自分自身の幼い体験を重ねていくなかで、「心のなかでの懐疑の蕾、したがってまた思想の芽のふきだし」の始まった「かなり早熟な少年」だった。その少年の時の思想の目覚めのことを、先生はつぎのように語っている。

「はっきりと私の心に意識された、おそらくは最初の疑問らしい疑問の一つというのは、同じ人間に生まれながら、ひどく貧しい人々とお金持ちと言う大きな違いがあるのはどうしてなのか、ということであった。」（同上, 190 頁）

そしてこの少年の時に吹きだした「同じ人間」という「思想の芽」は、日本の侵略戦争の嵐に

鍛えられて、戦後も一貫して真下先生の生涯を貫く唯物論的なヒューマンイズムの哲学の「真理」への核心となって成長していったことは、先生の晩年にわれわれに残された最も重要なメッセージとなっている。

「私は幼い頃から、人間は平等だということを感じ、育ってきたように思うのです。要は、人間皆同じだということ、これさえしっかりしていれば、ファシズムとか、それによって起こされる戦争とか言うものに、うかうかと乗せられてゆくことはないと思うのです。ところが、しつけ、教育のなかで、逆にこれをこわしていくことがしばしば生じるのです。エリート意識をもたせてみたり、人間のあいだに差別をこしらえる考え方もたせてしまったりするのです。これは何でもないことのようにみえて、こわい結果を生んでゆきます。人間のあいだに差別を設けることは、真理は人によって違う、というような考え方を生むのです。真理は民族によって違うのであって、日本人にとっての真理は中国人にとっては真理でないとか、アメリカ人の真理はアジア人には通用しないとかへゆくのです。これは、民族的主観主義にもとづく真理の見方といえるでしょうが、それと似たようなことで、私にとっての真理とあなたにとっての真理は別だ、というような真理の個人的、主観的な見方もできます。だが、真理はあくまで普遍的であって、それは、真理は一つであって、誰にでも通用する、ということの意味します。これは平凡なことを言っているようですが、たいへん大事なことです。こういう真理観がないところで、差別の論理、戦争の論理が生じているのです。

また、真理は知ることができないと思うと、おかしなことになっていきます。真理は知れない、と思いますと、結局、私にとっては真理は別物、どうでもよいものになるわけです。そうすると、逆に、自分が真理と思ったことが真理だという勝手な主観主義に陥っていくわけです。いま、哲学の世界でもこの種の主観主義が主流になってきていますが、これはこわいことだと思います。」（『戦争の論理、人間の論理』、『俱會一處』1985年、「偲ぶ会」実行委員会、25頁）

すでに小学生時代にその心には余る大きな人生への「懷疑」を抱えた「人間主義」の先生は、「大正デモクラシー」の時代風潮のなかで、ドイツのギムナジウム的人文主義教育をおこなっていた京都の旧制第一中学校では、中国や日本の古典への興味を培われ、英語を学ぶことで、エヴリマンズ・ライブラリーなどを通して、ヨーロッパの古典的作品から近代の文学や人文科学一般の代表的な作品の存在をも知るようになった。

そして23年（大正十二年）、中学五年からではないいわゆる「四卒」でやはり京都の旧制第三高等学校へ入った。大正デモクラシーの一翼を形成した社会主義運動の波の高まりの中で、高校の生徒用掲示板には社会科学研究会のポスターが時折貼られており、その時の流れにこたえようとする敏感な学生たちの動きも感じられるようになったが、この時期の真下先生は、そうした動きよりもむしろ古典派的、教養派的な部類の学生として哲学を志望しながら、文学者志望の武田麟太郎との「青春の彷徨」の一時期を過ごすことになった。人生においては、名声や利得をむさぼ

ろうとする人々もあるが、「哲学者は真実を求める者」であるので、人生については「よき観察者、よき理解者」であることが、「自分にとって最も願わしい、最もめでたい生活」であるという、ギリシャ的哲人の生き方こそが、自分に相応しいと考えられていたのであった。つまり「プラクシス、プラグマ（実践）あるいはテクネー（技術）には意欲や関心はなく、かえってテオリア（ながめること）に心惹かれて、哲学に誘われたというのが、当時の私の主観的本音であった。」（「私をささえた哲学」, 195頁）そんな高校生の心情に親しい思想は、「われ汝に超人を教う」とか、「汝ら、地の塩を知るや」とか「大いなる真昼」とかということばに深刻な何ものかを秘めていそうなニーチェの言葉の語るものの中に、大正末の時代の喧噪と醜態に背を向けて、「季節はずれ」の己れが欲するアット・ホームなものがあったのだった。しかしまたこのニーチェのアンチ・キリストの言葉に惹かれる一方、またキリスト教会に出かけていった体験があったし、徳富蘆花を通して、平和と社会問題に関心をもつトルストイにも惹かれていて、むしろこのアンビバレンツと動揺そのものが高校期の「彷徨」の内面にあったものであった。真下先生がやがていつも若者への連帯と語りかけを忘れぬ人となっていく根っ子は、このみずからの「青春の彷徨」の体験そのものの中に根ざしていたのである。

「滝川事件」と「世界文化」：真下先生が、京都帝国大学へ進学して専門に哲学を学ぶ道に立ったのが1926年（昭和元年）。その前年には、社会主義革命に成功したソ連邦との国交が樹立されたのだが、それがつづいて施行された普通選挙法に影響するのを恐れた政府によって、「治安維持法」が制定されていた。そして先生の大学進学の年は、田中義一内閣が中国の南京、漢口での日本人の生命財産の保護を名目として「山東出兵」に乗りだした年であったから、先生の哲学的な学びと人格形成の青年時代は、「大正デモクラシー」の波に洗われていた時代とは一変して、急速にファッション化した日本が「満洲」建国、中国への全面的な侵略戦争から第二次世界大戦へと連続的になだれ込んでいく時期に重なることになった。

真下先生は、京都帝国大学で哲学を学ぶことに決めていたし、当時はわが国で支配的であったカント哲学と新カント派哲学の全盛期であったので、すでに高等学校の時から、カント哲学を読み始めてはいたのだったが、大学では直接に「生きることに密着した、何か啓示めいた、みずみずしい智恵」が得られると期待していたのだった。それがすっかりはぐらかされて、「いかにして形而上学は可能か」とか、「知性の諸カテゴリーの演繹」とかについての精密周到な考察の跡を、心なくもたどらなければならなくなった。それで目をつぶり、修業のつもりで、文字通りにみずからを「勉強強いた」のだった。砂を噛む思いで、カントの『純粹理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』の三つの批判書を読み通すなかで、カントそのものの精神、あの「形而上学的独断と神学的呪縛からの解放の精神」は、カント理解への橋渡しとなった。新カント主義には——西田幾多郎の『善の研究』の序に哲学を形容した言葉である——「乾し草」の匂いがしたとはいえ、「そのもの、現実そのものの源泉から汲み、つねに第一義的に思考した」ところがあるのを知ったのだった。そしてカントの知的禁欲の深い意味はつかめないままに、勉強したままのカントを取り上げ、味気ない哲学への訣別の心すら込めながら、『反省的判断力の対象界』と題

する卒業論文を書き上げたのであった。

真下先生は、この論文を高く評価されて大学院に進むことになるのだが、新カント派的、新ヘーゲル的な哲学を学んだことに飽き足らなかった先生に、大学を卒業する1929年（昭和四年）の1月のある夜、同期生のT君、つまり田中忠雄から誘われて、マルクス主義哲学の研究を志す同学の学生たちがいることを知る。「テオリア」【理論／観想】から「プラクシス」【実行／実践】へ——その自主的な研究会への参加を決意するときの心境は、つぎのように回想されている。

「その前年【1928年】の三・一五事件、治安維持法の改悪、特高警察の設置、憲兵隊での思想係特設、労働者農民党の結成とその弾圧、そしてそれに続く年【1929年】の春には代議士山本宣治の暗殺と四・一六事件。そのようにますます険悪化の一途をあゆむ社会情勢のただなかで、マルクス哲学の研究サークルを組織し、それに参加するということが、私の身にとってなにを意味することになるのだろうか？ 私はあの時の街頭で仰いだ高く透きとおった冬の夜空を忘れず、そこでの友のささやきを忘れない。これはいずれ、きっと思い出すことになるひとときになる！ そんなことまでその時に思った。

私は私の青春前期に願った無邪気なテオリアの場、無責任な見物客の席からもうなかなば腰を上げかけていたことになる。それを覚悟しての決断といえ、いいすぎになるし、まちがってもいよう。人は抽象的に決断などできるわけではない。むしろちょっとした行為と行為の積みかさねが決断を要請し、そしてそれを可能にする状況へ人を追いこんでゆくのである。」（『私をささえた哲学』、201頁）

こうして、真下先生が生前よく繰り返されていたように、「真理」を守るには人間的な勇気が要る状況のもとで、真下先生は、大学院時代には戸坂潤の影響下で甘粕（見田）石介などとともに自主的にマルクス主義哲学を学び始める一方、また同じ頃ヘーゲルにも直接に出会うことになる。大学院の指導教授であった田辺元教授が岩波書店で企画された『ヘーゲル全集』のなかの『小論理學』第一巻の翻訳を任されたからである。カントに導かれてヘーゲルに達し、他方ではまたマルクスを登るために、ヘーゲルの道を経ることが始まったのであるが、この後の道は、また先生にとっては実に終生の課題ともなる道の始まりなのであった。

真下先生にとっての大学院の時代は、さらにもう一段の「行為の積み重ねが決断を要請」する時ともなった。1933年（昭和八年）には「滝川事件」が起こり、先生は、大学院の代表として学生と教授との間をつないで、大学と学問の自由を守るたたかいの中心に立たなければならなかったのである。

『満州事変』の勃発から早くも一年半にして1933年晩春に、いわゆる京大滝川事件が起こった。この闘争の渦のなかにあって私はずいぶんと多くのことを学んだ。また学ぶことができるだけの知的準備が、マルクス主義文献との接触をとおして私にできていた。学問、文化と政治との関係、学者の社会的責任の問題、人間の生き方と学問との関係、戦争と平和の問題、哲学と現実との関係等々、それは私にとって最高の哲学的ゼミナールとなった。」（私

をささえた哲学」, 205 頁)

大学院の最後の年の 1934 年(昭和九年)に同志社大学予科教授となり、35 年には、新村猛、中井正一、和田洋一などととも『世界文化』を創刊、ファシズムと侵略戦争に反対し、人間とその文化の擁護の戦いを自らに課した。真下先生は、さらに「真理」のために一段の「行為の積み重ね」の決断をしたのである。だが、日中戦争が本格化することになった 37 年、「人民戦線運動の文化的一翼」とみなされ、その責任者のひとりとして、極度に拡大解釈された「治安維持法」によって仲間とともに検挙された(同上, 206 頁)。2 年後に釈放され、1940 年(昭和 15 年)11 月に京都帝国大学人文科学研究所嘱託となったものの特高警察の監視下におかれ、41 年にさらに「死刑」を課するまでに改悪された治安維持法のもとで、「太平洋戦争」下での「二重の死の牢獄」状態——億玉砕の死の体制のなかでのさらなる治安維持法体制の強圧——におかれなければならなかった。

「敗戦」と「戦後」: 1945 年(昭和二〇年)8 月 15 日、敗戦によって先生がようやく「昭和」の前半の戦争と治安維持法との 10 年にわたる重圧から解放されたのは、先生の三〇代の終わる年のことであった。その 9 月、家族の食糧難のことも考えて、一時、家族とともに香川県に転居したが、翌年の 2 月に東京の旧制第一高等学校の教員として赴任することになった。この四国にいた頃、2 ヶ月ほど、頼まれて「進駐軍」の通訳をやったことがあった。その時親しくなって何でも話せるようになった米軍の軍曹が、「俺は生粋のアメリカン a stock American だ」と自慢げにいう意味が、アングロサクソン系の根っ子の標準的アメリカ人で、以下、ドイツ系、ラテン系、スラブ系、アラブ系、アジア系、アフリカ系などの他のアメリカ人に対する微妙な人間の位階制を下敷きにしていることを知った。そしてもしこの位階制的な差別意識がなければ、日本に原爆をおとさなかったのではないかというのが、差別観に敏感な先生の当時の鋭い観察であった(「戦争の論理、人間の論理」, 21 頁)。

* いまでは原爆投下とアメリカ大統領のトルーマンの人種差別観についてロナルド・タキ／山岡訳『アメリカはなぜ日本に原爆を投下したのか』草思社、1995 年など、多くの研究がある。2007 年に国連で「先住民の権利に関する国際連合宣言」が起草以来 22 年かけてようやく 144 カ国の賛成、4 カ国の反対、11 カ国の棄権で採択されたが、反対は、オーストラリア、カナダ、ニュージーランド、アメリカであった。このアメリカは、独立宣言の時にアメリカ・インディアンを権利対象から省いて、その絶滅政策のために焼き討ちが有効であったという経験からカーチス・ルメイが思いついて、日本の東京大空襲などの都市空襲に先ずは焼夷弾による攻撃を行ない、原爆投下にかかわったこと、ベトナム戦争ではベトナムを枯れ葉剤作戦等によって石器時代に戻すと豪語したことなどは、いまでは本人の告白によって世界周知のこととなっている(ドキュメンタリー映画「THE FOG OF WAR」2003 年)。アメリカの戦術と人種差別的偏見については、ジョン・W・ダワー／猿谷監訳『容赦なき戦争』平凡社ライブラリー、2001 年を参照。

東京では真下先生は、学生寮の狭い医務室に家族五人で住みながら、戦後の焼け跡に投げ出されてなお戦争の傷痕に苦しみ悩む青年たちの再生の場を共にすることからはじめて、多くの論策を著わして当時数多く発行されるようになった雑誌や新聞に登場するようになるが、48 年 9 月、

新設の名古屋大学の哲学教授として、はじめて新しい教育と研究の場を与えられることになった。だが戦後の日本は、戦争への主体的な反省を深めることもないまま、アメリカ軍による事実上の単独占領下におかれることになった。戦後の「民主化」が始まったが、日本の侵略から解放された中国では革命が急進展していき、アメリカは、アジアの反共基地として日本を利用し、既存の権力を目下の同盟者として組み込むために、たちまち「逆コース」の流れをつくり出し、「民主化」は攪乱され、A級政治戦犯の多くの者は追及を免れ、「主権在民」と「戦争放棄」を謳った「新憲法」には、「象徴」の地位が天皇に残された。アメリカの事実上の単独占領下で、アメリカ寄りの一面的な「講和条約」が準備され、日本の「独立」は、同時に日米安保体制への組み込みを意味したが、後に明らかになるように、象徴となった天皇は「沖縄」を日本の本土から切り離して、「25年から50年、あるいはそれ以上」アメリカの信託統治下におくことをアメリカ政府に献策していた（「天皇メッセージ」、沖縄公文書館公式サイト）。

このような日本の占領と対米従属下の「独立」という新しい戦後の歴史的な転換のなかで、真下先生は、「真にありうべき戦後」を求めて、哲学者としての自分の責任を大学の場のうちにだけ閉じこめることをしない生き方を選ばれることになった。大学の哲学教育の場においては、助手を含む全教員とゼミナール所属三・四年の学部生、大学院生が出席して議論する「哲学の諸問題」の時間が設けられて、学生たちのあらゆる問題関心を時代と社会に向けて開こうとされたのもその一つの現われであった。それだけではなくて、自分自身も積極的に労働運動や市民運動、とりわけ教師や学生・青年の教育運動のなかに身をおき、相次ぐアメリカのアジアでの戦争を条件にしてやがて日本が「高度成長」とバブル景気を迎えていくなかで、「戦後」が未完のままに、新たな「人間」の危機が開かれていくことを繰り返して訴えられて、終生変わることがなかった。1970年、名古屋大学を定年退職後に多摩美術大学の学長に就任されたが、いわゆる「大学紛争」によってアナーキーな大学占拠が続いていて、身の危険さえも予測される大学での指導責任を取って引き受けられることを危惧する私たちに、「新しいファシズムとたたかうのだ」と、むしろ意気軒昂ともいえる決意を洩らされたことが、忘れられない。その学長を退任された年が明けた76年、真下先生を専任の講師に迎えて「名古屋哲学セミナー」が生まれ、先生の晩年の10年、広く市民に直接先生の警咳に接する機会を与えられたのだが、先生が亡くなられ後は、それまで先生を助けてきた吉田千秋岐大教授に、福祉大にいた私が加わって、それが今日に至っているわけである。

真下先生の没後30年：真下先生が亡くなられたのは1985年2月9日、それから30年の時をおいた21世紀の10年代半ばの現在、「安倍政権」下で、ついに憲法破壊、機密保護法制定、集団的自衛権容認、沖縄の永久基地化、武器輸出解禁、社会保障解体、そして大学自治剥奪など、文字通りに「戦後レジームの清算」という戦後の反動政治の呪文を現実のものとしようとする小選挙区型の疑似的多数派一強の暴政が、その攻撃の矢を日本の国民に向けている。「戦後70年」を迎えて、かつて「昭和」前半の戦争と治安維持法の暴圧に哲学の「真理」を守ってそれに真向かい、「戦後」の未完を見抜き、平和と民主主義と人間的自由の実現を新しい「主権者」世代に訴

えて止まれなかった真下先生の思想的な遺産は、いやおうなく我が事として身近に響かざるをえなくなっている現実のもとで、いままた甦りの時を待っているのである。

日本の思想には、あるべかりし「戦後」はまだ来ていない、ファシズムの思想とたたかえ——真下先生の遺された言葉の根柢にあるのは、現代の哲学が時代に負うべき人間的な尊厳と自由への思想的な責任、果たすべき思想的なモラルを担う主体的な人間形成への一貫した問いであった。そもそも哲学とは、他でもない、まさにそのような時代に真向かって、人間的な尊厳と自由を求めて、主体的な人間がそれによって生きる思想の営みのことなのである。以下、真下先生の著作集を読み、とくに先生の戦中の思想の形成過程にあらためて触れるなかで、思想を人間の生き方とそのモラルにかかわって先生が書きとめられてきたいくつかの戦中・戦後の哲学的な事件の意義をいくらか立ち入った形で確認してゆくことにしたい。

2. 「治安維持法」と未完の「戦後」

戸坂潤と三木清：戦後30年目の1975年（昭和五〇年）8月に書かれた「戸坂潤と三木清」という真下先生の一文がある。先生の時代と哲学に関わる思いを示すものとして、やや長いが引用しておきたい。

「ヒロシマの三日あと、ナガサキの日、その八月九日はわが国の最もすぐれた進歩的思想者のひとり戸坂潤の、そしてまた九月二六日は多くの青年学徒に時代へのみずみずしい思想の目をひらかせた三木清の、それぞれ三十年目の祥月命日である。敗戦の日をはさんで二人の卓越した哲学者がその直前と直後に、しかも獄中で病死しなければならなかった運命のことを想うと、どうにもやり場のない痛恨が胸にうずく。

二人とも私の大学の先輩であった。三木は私よりも九歳、戸坂は六歳年上である。ヨーロッパ留学から帰国した三木清が昭和のはじめ『唯物史観と現代の意識』等をかかけ、「真理の勇氣」を要求してあらわれた当時は、かび臭いアカデミズムにやりきれぬ思いであった多くの学徒にとって、彼はまさに輝かしいアイドルであった。【中略】

京大哲学科の教官、学生たちの月例茶話会の席へ、たまたま京都へきた三木と紀平正美東大教授が招かれて顔を見せ、どういう問答の脈絡のなかでだったか、三木が「ヘーゲルのいうザッヘ（ことがら）とディンク（もの）の区別がわからなければ、ヘーゲルがわかったとはいえない」といったことだけが、三木のこととして私の記憶に残る唯一のものである。

三木は、のちに太平洋戦争のなかで陸軍報道班員に徴用されてフィリピンにゆくことになるような弱みはあったが、しかし彼もついに反戦活動家【治安維持法の被疑者高倉テル】のシンパとして投獄されることになり、そのまま終戦後四十一日目に東京・豊多摩拘置所で亡くなった。

三木にはなにかイラショナル（非理性的）な、パトス（感性）的な矛盾のかたまりのようなものが感じられたが、戸坂はそれとはまったく対蹠的であった。【中略】その人柄は底抜

けに透明で頼もしく、哲学の徒にみられがちで、どこか鬱陶しい、なにか深刻げな趣きは彼にはかけらもなかった。「颯爽」などという形容詞が彼にはうってつけだった。まさに男のなかの男であった。私はよく思うのだが、戸坂の理論になにか批判をもつことがかりにあったとしても、彼の人間的力量に敬服しないような人はおそくなかったであろう。彼は「唯物論研究会」をひきいて真っこうからファシズムと戦争に挑み、あの悪魔の嵐のなかで曇らぬ知謀と不退転の勇氣の人であった。終戦の前年について三年の刑で下獄し、あげくは長野の刑務所で栄養失調と疥癬のため急性腎臓炎にたおれた。八・一五を待たず、そのたった八日前のことである。

戸坂には約束された祖国の夜明けはもう山の端にみえていたのに、そして三木にはそれはすでにきていたのに！ ドラマティックというのはこのことであろう。

二人のすぐれた現代の思想者の悲劇の日からはや三十年の歳月がすぎる。それにしても「八・一五」がわが国の“真の”解放の日を意味すべきならば、その日ははたしていつだったのか、そんな思いが心にじむ今日このごろである。」(著作集1, 69-70頁)

戦後30年目の敗戦の月に、真下先生は、三木と戸坂との「治安維持法」による獄死が、あの侵略戦争とそれを正当化する天皇制とに反対する自由と理性の思想を、その思想をになう人間もろともに圧殺する思想とモラルによってもたらされたものであったことを明記している。そして三木と戸坂という哲学者の獄死は、その意味では哲学的な事件であるが、それを引き起こしたファシズムの権力の思想とモラルから解放されるべき哲学的な「戦後」は「三〇年の歳月」がすぎても、まだ到来していないことが、確認されている。それがまた「戦後」の「七〇年の歳月」がすぎてもものことでもあることは、戸坂の「モラル」やその「一身の問題」を論じながら、ついにその「モラル」のために「一身」をかけて獄死しなければならなかった三木や戸坂の思想の「ザッへ Sache」についても、また「ディンク Ding」についてもついに語ろうとしないことで「昭和思想史新論」を構想し、あの15年戦争をめぐる哲学の苦闘——そこに戸坂は「実践の哲学」の所在を確かめていた——を「伝説」として貶しめ、何よりも戦争責任をこそ問われるべき「京都学派」の哲学者たちの卓越性を饒舌に語って見せる「昭和イデオロギー」なるものをでっちあげる著作がたいした批判も受けないうまく通っているのが日本の哲学の現状に示されている通りである(たとえば津田雅夫『戸坂潤と昭和イデオロギー』同時代社、『増補 和辻哲郎研究』青木書店など)。

三木の獄死が、重症の疥癬病者の毛布をそのまま使わせたことで、疥癬が悪化したものであったことは、戸坂と同じであった。戸坂の場合には、重篤の戸坂を搬送中に故意に床に落下させられたことが、直接の死因であったとも伝えられているが、三木の場合には、どうだったのだろうか? 「治安維持法」の被疑者の獄中での処遇がどんなに残虐なものであったのかは、1932年10月、特高警察による拷問で検挙の3日目に虐殺された岩田義道、その4ヶ月後の33年2月、検挙の当日に拷問によって虐殺された小林多喜二、さらに34年2月に野呂栄太郎がやはり結核の身に拷問をうけてその当日に虐殺された事実などによってよく知られている。獄への収監中は、

たとい病者であってもその扱いが言語に絶する非人間的なものであったことは、結核に罹患した島木健作が、治安維持法で検挙された時の自身の体験を出獄後に「癩」(1934年)に克明に記している通りであった。戦中のハンセン病患者の非人間的な処遇については、北条民雄や明石海人の作品をとおして一部に知られていたが、結核に罹患した島木は、治安維持法の囚人として癩病棟に押し込められることで、ハンセン病の囚人たちの置かれている極限的な状況を体験したのであった。しかしそんな状況の下でも島木は、変節を肯んじない癩の共産主義者の生きぬく勇氣に励まされて、その「第一義」を守った生き方を貫き、重篤化した結核のために文学的な創造の未来を奪われることになったのが、他ならぬ敗戦の日の8月15日であった*。真下先生が旧制高校時代に彷徨の日々を共にした武田麟太郎も、主宰した「人民文庫」が治安維持法で発禁に遭い、いわゆる「世事」の作品で、「日本三文オペラ」のような下層庶民の哀感や悲劇を描き、「銀座八丁目」では、戦後の松本清張ばりに世事の風俗から国家権力の中核に迫ろうとする大きな創造世界を開くが、41年12月、太平洋戦争の開始に先がけて陸軍に応召され、開戦と同時にジャワに派遣されたことは、三木に似ている。44年にジャワから帰り、45年1月に、現地で中国戦線から転戦してきた学徒出身の兵士と知りあったことを題材にして、その残された家族が空襲下の東京で生きる望みをつないでいる「弥生さん」を発表するが、敗戦の翌年の3月、これもようやく人民的な志操を屈することなく生きながらえてきた豊かな才能を開くべき暁の時に、戦地での無理がかさなったために肝硬変で40歳の生涯を閉じざるを得なかった。

* 2014年12月18日の新聞各紙朝刊は、最高裁が戦後のハンセン病患者の裁判において「隔離法廷」をもうけたのは95件あるが、そのうち隔離政策が公開の憲法原理に反する差別的なもので違憲とされた1960年以降の27件を違憲として、元患者らの聞き取り調査をするとして報じている。しかしそれならば1960年以前の「裁判」の違憲性もあらためて問題化されるべきであろうし、島木健作が告発しているように、その法的な差別は、すでに「治安維持法」下のハンセン病者に対する極限的な非人道性に由来しているのであるから、そこまでさかのぼる国家犯罪として、きちんとした全体的な検証が為されるべきであろう。

「治安維持法」は対外侵略戦争の国内版：「治安維持法」は、1925年(大正十四年)に「普通選挙法」と同時に制定・施行されたことに端的に示されているように、「国体の変革」と「私有財産制度の否認」を「目的」とする結社をつくり、それへ加入する者を死刑以下の重刑に処することで、選挙によって有権者が天皇の絶対主権を侵したり、貧しい者が多数をたのんで地主制度や資本主義制度の根幹を揺るがすことへの恐怖を、共産主義・社会主義の防遏という名目にすり替えることで免れようとした反民主主義的かつ反自由主義的な抑圧法であった。それがとくに「目的」によって結社や個人を裁くことを許し、恣意的な適応の無制限な可能性を開くものであったところには、端的に反人道的な許されざる無法性が示されている。このような無法性は、すでに明治国家の成立期に、集会条例や新聞紙条例で自由民権運動に弾圧をもって臨み、「大日本帝国憲法」(1889/明治二十二年)の欽定発布の際には、自由民権論者が帝都から追放されたことや、とりわけ1911年(明治四十四年)の「大逆事件」で完全なフレーム・アップによって幸徳秋水

などが死刑にされたことなど、治安立法の前史によって準備されたものであった。

その集大成として制定されたばかりの「治安維持法」の適用をうけたのが1925年（昭和元年）12月の「京都学連事件」で、全国49校の大学・高校・専門学校に組織された社会科学研究会（社研）が会員1600名を擁して、マルクス主義の普及と研究、労働争議や労働者教育運動への支援を行ない、京都帝大で全国大会を開くようになったからであった。これを契機に、翌28年には、大正デモクラシーを担ってきた「新人会」も、翌年4月以降、各帝大を始めとして解散させられていくが、これより先の同年2月、初めての「総選挙」が行なわれ、「治安維持法」によるあらゆる選挙干渉や妨害にもかかわらず、労農党の大山郁夫、山本宣治など無産諸派が8名の代議士を出した。その結果に衝撃を受けて政府が、共産党に加えたなりふり構わない攻撃が、翌月の「3・15」事件であった。それがどんなに無法なものであったかは、1928年（昭和三年）の共産党に対する全国一斉弾圧を指揮した戸沢重雄検事が、1933年（昭和八年）、講演記録「思想犯罪の検察実務について」であからさまに語っている通りである。

「私の考えでは、共産党は現存の政権を転覆して、代えるにプロレタリア政権を樹立せんことを標榜して實力を以て抗争するものでありますが故に、之が検挙は謂わばまあ共匪討伐といった様なものであると考えるのであります。従って現存政権を積極的に擁護伸長せんとする判事、検事、司法警察官、刑務所、軍隊等総ての機関は、相互の間に最も密接なる連絡と協調の上に、共同戦線を張って、一つのチームとして活動し、局に当る者は須く個人的英雄主義を揚棄して、団体的な英雄主義に昂めなければならぬ、と思うのであります。」（上田誠吉『ある内務官僚の軌跡』、大月書店、1980年、21-22頁）

ここでは、「治安維持法」による「3・15」が、中国に対する侵略戦争で抵抗する中国軍を「共匪討伐」といってはばからない思想そのままに、日本の「共産主義者」に対する「共匪討伐」のための総権力からみの「共同戦線」による「宣戦布告」、対外侵略戦争の国内版と考えられていたのである。「3・15」を告発した小林多喜二は、このような権力の憎悪的である「共匪」として虐殺されたわけである。

この「治安維持法」においていまひとつ見逃せないのは、その弾圧の方法の無法性である。「3・15」の全国一斉検挙は、東京地裁検事局と警視庁の合作の企画になるものであったが、正式に刑事訴訟法の強制処分の対象となったのはわずか15名で、「15名分の令状で156名を検挙」という乱暴なやり方がとられ、全国の検挙者1568人、起訴488人となった。ところが最近の研究によると、「3・15」事件の頃はまだしも法律的に厳格さが守られていたが、同じ年の1928年6月には、「治安維持法」の改正が「勅令」で緊急公布されて、ここで死刑と無期懲役とを刑に追加し、さらに「太平洋戦争」の始まる41年（昭和十六年）の3月、もういちど「治安維持法」は改正されて、宗教者の活動を取り締まるように「改正」された上、「予防拘禁制」が付け加わった。じっさいに「その後の無法なやり方の拡大には、ものすごいもの」があることになったのである（同、21頁）。「治安維持法」による被害者の数があとでも見るように「ものすごいもの」になっていくのは、「共産主義」を「匪賊」、つまり徒党を組んで掠奪・殺人をおこなう

盗賊だという弾圧の口実を設けて、戦争に反対し、自由と民主主義を求め、植民地の解放を要求するなど、およそ天皇制絶対主義の抑圧と戦争の政策に不都合だと思われるすべての組織や個人を無差別に弾圧の対象とすることによってはじめて可能になったのである。

こうして「治安維持法」と言うとき、戸坂、三木や、船山信一、甘粕石介などの「唯物論研究会」関係、新村、和田などの「世界文化」関係の友人知人、また文学における武田、島木などを含めて、総じて真下先生に直接間接にかかわった人々だけがその犠牲者となっただけではなかった。その他に多くの学術・芸術の関係者、政治運動、労働運動の関係者などの他に、キリスト教、仏教、神道などの宗教関係者からも犠牲者が出ている。昨年2014年の夏までの第180回国会に、「治安維持法犠牲者に対する国家賠償法の制定にかんする請願」が共産党、社民党、公明党などの紹介議員によって提出されているが、そこでは1925年に「治安維持法」が制定されてから廃止される45年までの20年間に、「逮捕者数十万人、送検された人七万五千六百八十一人、虐殺された人九十人、拷問、虐待などによる獄死一千六百人余、実刑五千六百六十二人に上っている」という数字が挙げられている。この「請願」は、「治安維持法」が「ポツダム宣言」の受託によって、政治的自由の弾圧と人道に反する悪法として廃止されたのに、その犠牲者に日本政府は謝罪も賠償もしていない責任を問うたものである。国際的には、ドイツでもイタリアでも、ナチズムやファシズムの犠牲者に対してそれぞれに国家賠償法を制定して年金などを支給しており、アメリカやカナダも、戦中に強制収容した日系市民に大統領や政府が謝罪して賠償金を支払っているのである（この件については、参院ホームページ、「第186国会、「請願の要旨」参照）。

あの15年戦争は、アジアの諸国を侵略して膨大な破壊と優に2000万余の人命の犠牲を他国に強いることで、また自国の多くの兵士を他国で虚しい死に曝しながら、沖縄を戦場に化し、ヒロシマ、ナガサキへの原爆被爆を招き、主要都市をほとんど灰燼に帰して、310万の人命を失わせる結果に終わっただけではなかった。そんな戦争のためには、その戦争に反対する大量の自国の国民そのものを先ず犠牲にしたのが、「治安維持法」なのであり、「治安維持法」は、直接の侵略戦争に先だって、侵略戦争に反対し、思想の自由と人間の尊厳を守ろうとした国民の思想とモラルとを、まず真っ先に「匪賊」のものとして抹殺しようとした、無法な、国民そのものに向けられた戦争宣言なのであった。

戸坂と三木とのありうべき「哲学」の可能性を、その人生の半ばで奪い取ってしまった「治安維持法」による獄死は、また真下先生自身に降りかかっていた運命であり、真下先生は、アジア太平洋での日本の侵略戦争と「治安維持法」とが一体のものとして襲いかかってくる時代のなかで、自分の「哲学」とそれによって生きる人間としてのモラルを厳しい試練のうちにおきながら、それに屈することなく戦後へと生き抜いたのであった。

3. 真下先生の思想形成：新カント主義哲学から「世界文化」事件へ

カントからヘーゲル、そしてマルクスの「衝撃」：真下先生は、1929年4月、学部卒業論文「反

省的判断力の対象界」で主査の田辺元教授他の審査員全員の高い評価を得て、京都帝大の大学院へ進むことになった。「京都学派」の全盛時代を築いた西田幾多郎教授は退官して、その後を受けた田辺教授に属目されていた先生は、その勧めによって、翌30年に、岩波書店から哲学叢書の一冊としてH・リッケルト『フィヒテの無神論論争とカント哲学』の翻訳を出し、その翌年にはやはり田辺に推されて、同学の脇坂光次との共訳で、岩波書店が刊行を始めた『ヘーゲル全集』の第一巻として『小論理学』の訳を仕上げている。その一方ではまた、大学院に進学する前後から甘粕（見田）石介、梯明秀、船山信一など哲学科の有志数名で、当時同志社大学予科の教授をしていた戸坂潤を中心に交えたマルクス主義の哲学研究サークルをもつようになっていた。「京都学連事件」で全国社研の運動は弾圧されたとはいえ、まだその余燼は消えてはいなかったのである。こうして真下先生が、しだいに学部学生時代までの「テオオーリア」の立場から「プラクシス」の立場へと移行していったことについては、すでに上に見てきたとおりである。

真下先生が、マルクス主義哲学の学習会に参加するに当たっては、いちばん先輩の戸坂が、マルクスの学位論文『デモクリトスとエピクロスとの自然哲学の差異』から研究を始めることを提案して、先生は、その徹底した研究姿勢から衝撃を受けながら、急速に新カント派からヘーゲル哲学に移り、同時にマルクス主義哲学を学び始めることになった。問題は、ここで真下先生がマルクスのこの学位論文からマルクス主義哲学を始めたことの「衝撃」の意味である。

マルクスがその「序言」に「ギリシャ哲学史のなかで今日までのところまだ解決されていない問題を、私はこの論文で解決したものと信じている」と書いているのだが、しばらく前まではこの論文については、「まだ未熟なマルクス」という読解が通用していた。けれども、最近では、評価の立場はいろいろでも、自然の必然性のうちに、自然の「自由」が内在的に組み込まれていて、目的論的な神学的な読みこみから解放された自然の永遠性の否定とその自己発展、自然の一環としての人間の自由、自己意識と個人の主体性の基礎づけといったように、ヘーゲル自然哲学の唯物論的な徹底においての最初のマルクスの哲学作品として理解される傾向にあるようである。実際にマルクスは、この論文を作成するために、あまり注目されていないのだけれども、ヘーゲル『自然哲学』（真下訳もある「エンチクロペディー」版）の概要を三通りも作成し、膨大なギリシャ古典——デモクリトス、エピクロスを始めとするエピクロス派、ストア派、懐疑派にまたがる——の摘要ノートを作成して、ヘーゲルとフォイエルバッハ以後のみずからの哲学的出立を準備したのであって、その成果は、『経済学・哲学手稿』における「自然主義とヒューマニズム」との「実践」における一体的な把握の見地に直接引き継がれることになっている。また「原子がすべてのものの原因であり、それゆえそれ自身としては原因をもたない」ものであるから、その運動の「自由」が「偏り」をもって相互に関連することで多様な「定在」としての運動次元に入るという世界の自己創生論（マルクス「デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学との差異」、『マルクス＝エンゲルス全集』40巻、大月書店、210-211頁）についてのマルクスの解釈には、ヘーゲルの哲学的補完どころか、この21世紀の宇宙創生論における「クオーク」と「反クオーク」との対称性の破れの理論の先駆的な予感であるといってもよいものがある。

ともあれこのようなマルクス論文は、真下先生の早くからの「人間主義」やギリシャ的志向に重ねて、ヘーゲル哲学とマルクス哲学との並行的な研究という課題からしても、まさに「衝撃」的な、絶好な入門テキストであったというべきであろう。しかもそこでそのサークルの中心にいた戸坂自身が、初期のカントの自然哲学からヘーゲル、そしてマルクスへと精力的に哲学の幅を拓けているときであったので、先生にとって戸坂は強力な共同研究者でもあった。こうして真下先生の哲学的な自立は、京都帝国大学の哲学関係者を中心としてはいるけれども、帝國大学的アカデミー論壇からはそれ自身も自立した集団的な学習の場所で、現実の課題に実践的に応え、自分の人間的な生き方を支えてくれる哲学の創造のために、文字通りに在野的な主体性において準備されることになったのであった。

その戸坂の哲学的な研学の精神の厳しさは、真下先生とともに敬愛する恩師であった田辺教授に対する態度においても際立っていた。そのことは、当時田辺教授の自宅で毎週火曜日午後設けられていた面会日に、戸坂と同行したときに戸坂から先生が受けた印象にも深く刻まれたものとなる。

「いつものようにそのときも彼は田辺先生に論争をいどんだのであるが、そのときの彼の論鋒の鋭さに、理路の精密をもって鳴るさすがの田辺元博士も顔面をこわばらせながら、まさにたじたじの体とみえた。私はそのような田辺先生をみたのは後にも先にもそのときだけであった。戸坂には寸毫の仮借もなかった。まなじりを決し、白皙の顔面を朱に染めながら、先生を追いつめるのであった。根が病身の先生を私はそのとき、いじらしいとさえ思った。両者の息づまるつばり合いに気をのまれていたのであろう、残念ながら私にはその折の議論のなかみについては記憶がない。」（「戸坂潤の思い出」、著作集4、66-67頁）

「世界文化」の時代：この戸坂は、1931年（昭和六年）に京都を離れて三木清の後を襲って法政大学の教授になり、真下先生は、大学院を終える一年前の1933（昭和八）年9月、同志社大学予科の哲学教授の松岡義和が治安維持法で検挙されて辞職したために、「唯物論」を説かないよという条件をつけた田辺教授の推薦を得て、その後を襲うことになった。当時、同志社大学に務めていた和田洋一は、この年がヒットラーの勝利、ナチスの独裁、義弟守屋典郎の治安維持法違反による検挙、小林多喜二の虐殺、京大「滝川事件」での法学部・学生運動の挫折、そして同志社の三教授（哲学の松岡義和、経済学の住谷悦二、長谷部文雄）、京大のドイツ文学大山定一などの検挙の例を挙げて、「いちばんつらい思いをさせられた年」であったのにと、「左翼的・進歩的」な真下先生の同志社大学への着任に驚いたことを記している（「真下君とヘーゲル」、『俱會一處』、56頁）。実際、このような国際・国内状況のもとであったが、東京へいった戸坂が中心になって32年から活動を始めていた「唯物論研究会」の機関誌『唯物論研究』33年8月の第10号に、真下先生は、はっきりした唯物論の立場に立った論文「哲学の真理性と党派性」を寄せていたのである。

当時、ソ連のマルクス主義哲学のなかでも激しい論争のあった「哲学のレーニンの段階」の論争に、「主体性」の立場にまさにマルクス主義哲学の学的な客観性がかかっている論点として、

「実践」の意義を強調して、加藤正の「無党派主義」的な客観主義を批判したものだが、先生の唯物論者としてのこの処女論文のペンネームの「秋田徹」は、戸坂が真下先生の談論の才を見込んで、「アジテーター」の意味のあるドイツ語の「アギタートル Agitator」から取ったものであった。その翌年から先生は、同志社大学の同僚である和田洋一や新村猛などが京都で出していた同人誌『美・批評』の創刊に加わり、34年には「プラクシスについて」を書き、『美・批評』が35年『世界文化』と改題された際には「創刊の辞」を書いてそれに参加を続け、「反ナチスのな」、「プラーグ文化通信」、「シエストフのニヒリズム」などの論文や、哲学関連書の書評を八篇寄せることになるが、これらの論文や書評にも、戸坂の命名によるペンネームが多く使われている。

『世界文化』の小論「リッケルトの死」(1936年7月25日)は、真下先生にとっては、「学問の自由と国際性の旗の下に!!」と言うリッケルトの呼び掛けに応えたものとして『世界文化』の活動を説明する位置づけになっている。新カント派の「西南学派の耆宿」であったハイデルベルク大学のリッケルトは、「学問的意識の厳正な確立」を求め、「学問には国境はない」とし、「学問の自由と思惟の自由のために並々ならず尽くし」てきて、「大戦後の経済的政治的現実の窮迫化、深刻化」が進み、今日の「ナチス・ドイツの泥沼に根」をおいているニーチェの「生の哲学」やハイデッガーの「実存哲学」などの「ナチスの再版や、さては低俗な民族哲学等々の思想的繁茂」の下にあって、晩年になってますます窒息せんばかりになっていたに違いないが、「真底にあっては微塵の曇りをもみせなかった」。だから「logische Schulung【論理の訓育】と historische Bildung【歴史的な教養】との結合の旗を高く掲げ、あくまで das Wesen der strengen Wissenschaftlichkeit【厳密なる学問性／科学性の本質】への執着」を叫んだ「ハイデルベルクの伝統」、ヘーゲルやクノ・フィシャーやヴィンデルバンドやリッケルトを育てたあの輝ける伝統を、今こそこの日本で「正しくうけ継がなければならない」のは、「かつての新カント主義哲学たちの影響下で育った者たちの手に委ねられたかつての師の意志である」(著作集5, 59頁)のだ。こうした先生のリッケルト評価は、ハイデッガーの「実存哲学」が「ナチス的」のものであることにすでに留意したものであり、またそのリッケルトの翻訳『フィヒテの無神論論争とカント哲学』の際に、後期フィヒテの哲学には、道徳を近代市民社会のモラルとして読み込んでいるところがあることを知ったことが影響しているようである。実際またフィヒテは、カントが『判断力批判』において感性と道徳との連関を目的論にすえているのに対して、法の理論を媒介項として設定し、フランス革命の教訓が、「人間自身の内にある」ところの「人間の権利と人間の価値」を、「実際の出来事」において「自分自身で展開しなければならない」(フィヒテ『フランス革命についての大衆の判断を正すための寄与』1883年)ところにあると主張していたのだった(戦後に出された南原繁『フィヒテの政治哲学』1959年は、「フィヒテ自身に即して」、その「国民主義」に『社会主義』の現代的意義を認めている)。またそれには、ドイツから帰国した三木の「唯物史観」からの影響もあったであろう。ともあれこうして真下先生には、リッケルトの文化的・歴史的な立場を通して、カントの形式主義的な道徳論をフィヒテ、ヘーゲル的に発

展させた近代的な社会・国家論へのドイツ古典哲学の哲学的な発展を、戸坂などとともマルクス主義哲学への関心において、しかもナチズム・ファシズムに明確に対決するという国際的な課題をみずからに引き受けようとする理論的なインセンティブが働くことになったのである。そしてそのような学的継承という点では、真下先生の哲学的な立場は、高校時代にはニーチェに耽読していたものの、シェリング、ニーチェを通して新カント派のマルブルク派のハイデッガーの影響下に立った師の田辺の哲学的な立場と違った方向性をたどりはじめるのである。

ついでに言えば真下先生の場合には、三木や田辺たちに可能であったような留学が許されるような条件はすでに客観的にも主体的にもなかったのだが、リッケルトにたいする対応も、9歳年長の先輩三木清の場合とは違っていた。三木は、1922年からドイツに留学するが、留学以前にリッケルトの認識論的な歴史的文化科学に対して批判的で、西田の「純粹経験」論的な存在論に立ち、歴史を目的論的な統整において理解する傾向を見せていた。差し当たりは、ハイデルベルクでリッケルトのゼミナールに出席したり、そこで知り合ったグロックナー——後のヘーゲル全集の編者——に、ヘーゲル『精神現象学』を講読してもらったりしていたが、ハイデルベルクの生活を一年で切り上げて、マルブルク大学に移って、やはりドイツに留学した田辺元と入れ替わる形で、「マルブルク学派」の中心にいたハイデッガーに就いた。「マルブルク学派」は、同じカント主義でも、客観主義的な「西南学派」とは反対に、一切の認識内容は、人間の思考が自分のカテゴリーによって空間・時間を始めとする一切の対象を規定することによって成立とする構成主義的な観念論の立場に立っており、思考はその対象を自分のうちに解消するまで働き続けるとする点では、端的な解釈主義を特徴としていた。三木は、「ハイデッガーと会い、デルタイを繙くことによって」、西田の哲学研究の底流であった「生の哲学のモチーフを方法的に組織化する道をたどることになる」。「歴史は歴史科学の認識論として問題になる前に存在の解釈そのものの問題とならねばならぬ」ものであった（宮川透『西田・三木・戸坂の哲学』講談社現代新書、92-93頁）。真下先生が、学生時代にはやくもこの先輩三木に対して、「なにかイラショナル（非理性的）な、パトス（感性）的な矛盾のようなものを感じた」原因は、このようなドイツから持って帰ってきた三木の存在解釈学的な思想的体質にあったのである。もっとも三木は、33年、ハイデッガーがナチスの党员となってフライブルク大学就任演説をしたときには、「哲学の運命」と題する一文を新聞に投書して激しい拒否の姿勢を示したことは、田辺、九鬼、和辻などハイデッガーによってそれぞれにその思想形成を遂げていったと京都学派を擁護する立場をとっている論者も認めるところである（大橋良介『日本的なもの、ヨーロッパ的なもの』新潮選書、122頁）。このナチズムとハイデッガーに対する反対の態度は、結局三木をまた、戸坂や真下先生と同じ「治安維持法」下の「哲学の運命」のうちに巻き込むことになった。

それはさておき、これらの仕事を通じてはっきりしていく真下先生のマルクス主義哲学の基調は、それ自体としては、或る種の二正面作戦的な性質をもつことになった。一方には、加藤正のように、思想のイデオロギー性を強調するあまり（当時マルクス・エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』の翻訳が出されたところだった）、哲学的科学における客観的真理の問題の解決に課

題を残すことになった三木の唯物史観主義に反対する課題を提起しながら、みずからは認識における科学的客観性を一面的に強調するあまり（このばあいにはまたエンゲルスの『自然弁証法』がようやく知られるようになっていた）に、哲学的唯物論の無党派性の主張に走るような傾向を克服すること。他方では、唯物史観と弁証法的唯物論との両者を差し当たり「共軌」的なものとしてとらえていた初期の戸坂的な形式主義をも乗り越えるために、認識を「人間の対象的実践的活動として把える」ような「世界観としての弁証法的唯物論」を探究し、人間的な自由と平等とを、戦争に反対する「ヒューマニズム」の立場から実現すること。このような人間の主体性を発展し、実現するものとしてのマルクス主義の哲学体系の一体性を問う課題は、国際的にも「スターリン哲学批判」として戦後までも持ち越される課題であるが、真下先生は、すでにそこには、真の意味での「主体的唯物論」としての「実践」の問題が占めるべき決定的な重要性があることを確認していたのである。そのためには、ヘーゲルの『小論理学』の翻訳によって、ヘーゲルが『精神現象学』をフランス革命の時代の哲学的世界観として構想した方法を具体的に論述している「予備概念」において、「客観に対する思想」の三つの態度を研究していたこと、とりわけ「直接知」が実践的な経験の「媒介」を経た「知」であることに留意できたことが、先生のマルクス主義的哲学の理解にとって、決定的な力となっていた（ここでは立ち入ることはできないけれども、書評「第三回ヘーゲル大会講演集」、さらに『『古代哲学』に関する新刊書評』における金子武蔵の著と古在由重の著との対比的な評価など参照）。またこの時点での戸坂も、『現代哲学講話』（1934年）から『現代唯物論講話』（1936年）へと大著を重ねて、とくに現代自然科学の成果やヘーゲルの「自然哲学」のカント、シェリングの自然哲学に対する「存在」の論理としての独自性の究明の上に、京都学派やソ連の哲学の批判を、ファシズムのイデオロギー批判へと徹底する方向性をはっきりと示すようになっていたことをつけ加えておかなければならないだろう。

このように真下先生が本格的にドイツ古典哲学の研究と結びつけ、無批判的で状況追随主義的な諸思想との批判を進めるなかで、「弁証法的唯物論」の探究に取りかかろうとしていたところで、1935年（昭和十年）、「治安維持法」はいっそう拡大適用される状況が生まれていて、その暴威は止まるところを知らないものとなろうとしていた。日本政府は、33年（昭和八年）、傀儡国家「満州国」の設立問題のために国際連盟を脱退したが、ヒトラーのナチス・ドイツがそれに続いてまた国際連盟を脱退したことで、国際的に孤立をした日独両国は、その侵略主義的な立場を反共の名目として同盟を結び、イタリアがさらにそれに加わりそうになる国際情勢のもとで、35年の7月、コミンテルン第七回大会は、迫り来る世界戦争に対抗するための国際的な「反戦」・「反ファシズム」、平和と民主主義のための「人民戦線運動」の方針を打ち出した。この年の3月には、日本の治安警察は、日本共産党中央委員であった袴田里見を逮捕することで、その中央部を潰滅に追い込んでいたが、さらに「治安維持法」をもって、共産党の再建運動のみならず、「反戦」、「反ファシズム」を志向するあらゆる勢力のあらゆる組織や運動を弾圧する方策に出たのである。治安当局は、「反ファシズム」人民戦線の樹立がプロレタリア革命の手段方法たること

及其の所謂ファシズムには国体に関する事項をも内包するものなること、従ってファシズムを打倒することは国体の変革をも意味するものなること、又所謂勤労大衆の階級の究極目標はプロレタリアの独裁の実現を目的とするものなること」という見方をとり、この点について被疑者の認識が「目的」とすることを明らかにすることを取調べの要点とした（小田中聡樹『治安政策と法の展開過程』法律文化社、79頁）。この「反ファッショ」という平和主義・自由主義・民主主義を含む広汎の思想のうちに「プロレタリア革命」の「目的」の認識を問おうとしたために、「治安維持法」は近代的な人権とヒューマニズムに根本から対立する立場から、人の思想の内容を臆測によって外部から犯罪として告白させるべく、ありとあらゆる残虐な「拷問」を恣意的に加えることを容認する狂暴な弾圧法となったのであった。

『国体の本義』と「国体明徴化」運動：1937年（昭和十二年）には、8月13日に日中戦争が始まり、11月にはイタリアが「日独防共協定」に参加してファシズムの三国枢軸が成立してまもなく、12月13日には、日本軍は中国の首都南京を占領し、「南京大虐殺事件」を起こすことになった。この日中戦争が本格化するに先だつ3月、文部省が「国体を明徴にし、国民精神を涵養振作すべき刻下の急務に鑑みて」、「わが国体は宏大深遠」であることを説くべく、『国体の本義』を発刊し、30万余部を小学校、中学校、青年学校の教員、図書館、教化団体、その他の諸官庁に配布したうえで、日中戦争開始に符節を合わせるようにして、8月14日には、政府によって「国民精神総動員実施要綱」が決定されていたことを重視しなくてはならない。「国体明徴」問題そのものは、すでに35年（昭和十年）2月の貴族院議員で美濃部達吉東京帝大教授の「天皇機関説」が「国家に対する謀反」として非難されたのを機に、軍部・在郷軍人会・民間右翼らが呼応して、両院において「国体明徴決議」に持ち込んだ後も、さらにその夏と秋には政府に二度にわたって「国体明徴声明」を出させていた問題であり、それがさらに文部省によって教育・学術問題にまで押し上げられることになったのであった。だからここでも、いまでは日本の戦時支配体制にとっての思想的「古典」となっている『国体の本義』に少し立ち入っておかなければならない。

『国体の本義』によれば、「^{かむながら}惟神の国体」、つまり神代のままの伝統に立つ日本の固有の国体は、明治維新の^{こうきょう}鴻業により七十年、今日の「盛事」を見るに到ったが、「内に外に波瀾万丈、発展の前途に幾多の困難を蔵し、隆盛の内面に混乱を包んで」いる」とし、「国体の本義は、^{やや}動もすれば透徹せず、学問・教育・政治・経済その他国民生活の各方面に欠陥を存し、伸びんとする力と混乱の因とは錯綜表裏している」という。この思想上社会上の弊害を生みだしたものは、「明治以降余りにも急激に多種多様な欧米の文物・制度・学術を輸入したために」、本を忘れて末に^{はし}趨り、厳正な批判を欠き、徹底した醇化」をすることができなかつた結果』であるとして、まず批判の対象として挙げられているのは、十八世紀以来の西洋思想、主として啓蒙思想である。

「これらの思想の根柢をなす世界観・人生観は、歴史的考察を欠いた合理主義であり、実証主義であり、一面において個人に至高の価値を認め、個人の自由と平等とを主張すると共に、他面において国家や民族を超越した抽象的な世界性を尊重するものである。従ってそこ

には歴史的全体より孤立して、抽象化せられた個々独立の人間とその集合とが重視される。かかる世界観・人生観を基とする政治学説・社会学説・道徳学説・教育学説等が、一方に於いて我が国の諸種の改革に貢献すると共に、他方に於いて深く広くその影響を我が国本来の思想・文化に与えた。」(文部省『国体の本義』, 1937年, 3頁)

この啓蒙運動として、まずフランス啓蒙期の自由民権思想を始め、英米の議会主義思想や実利主義・功利主義、ドイツの国権思想等が輸入され、固陋な慣習や制度の改革の時代風潮となり、欧化主義を生み出した。しかしこれには伝統復帰の運動が起こって、「国粹保存」の名で、歴史の内面を流れる国民的精神を対抗させた。そこに明治二十三年(1890年)、「教育に関する勅語」が渙発されて、「国民は皇祖皇宗の肇国、樹徳の聖業とその履踐すべき大道を覚る」ことができた。しかしこの「国体に基づく大道」が明示されたにもかかわらず、未消化な西洋思想は、その後も依然として流行を極め、新しい旗をかかげた実証主義、自然主義、理想主義が入り、さらには民主主義、無政府主義、共産主義が侵入し、最近にはファシズム等の輸入があって、今日の思想上、社会上の混乱を惹起し、「国体に関する根本的自覚を喚起するに至った。」(同, 5頁)

では、そこであらためて喚起されるべき「国体」の「根本的な自覚」とは如何なるものなのか? 根本的には、共産主義を近代的な個人主義の展開と見ることで、ソ連のみならず米英などの資本主義への対抗を基軸としていて、日独伊反共枢軸同盟の発展に世界史的な現局面の帰趨を見ようとする日本帝国の立ち位置は、「西洋思想」であっても、イタリアのファシズム、ドイツのナチズムに対しては奇妙に屈折したもので、したがってまた自分自身の全体主義国家としての同盟関係を基調とするものとなっている。ということは、反自由主義、反民主主義の全体主義的立場の表明ということである。

「抑々^{そもそも}社會主義・無政府主義・共産主義等の^{せいげき}脆激なる思想は、究極に於いてはすべて西洋近代思想の根柢をなす個人主義に基づくものであって、その発現の種々相たるに過ぎない。個人主義を本とする欧米に於いても、共産主義に対しては、さすがにこれを容れ得ずして、今やその本来の個人主義を棄てんとして、全体主義・^{ナショナリズム}国民主義の勃興を見、ファッショ・ナチスの台頭ともなった。即ち個人主義の行詰りは、欧米に於いても我が国に於いても、等しく思想上・社会上の混乱と転換との時期を将来しているということが出来る。久しく個人主義の下にその社会・国家を発達せしめた欧米が、今日の行詰りを如何に打開するかの問題は^{しばら}暫く^お措き、我が国に関する限り、真に我が国独自の立場に還り、万古不易の国体を開明し、一切の追隨を排して、よく本来の姿を現前せしめ、^{ころう}而も固陋を棄てて益々欧米文化の摂取醇化に努め、本を立てて末を生かし、聡明にして宏量なる新日本を建設すべきである。即ち今日我が国民の思想の相剋、生活の動揺、文化の混乱は、我ら国民がよく西洋思想の本質を徹見すると共に、真に我が国体の本義を^{しか}体得することによってのみ解決せられる。而してこのことは、独り我が国のためのみならず、今や個人主義の行詰りに於いてその打開に苦しむ世界人類のためでなければならぬ。ここに我等の重大なる世界史的使命がある。」(同, 5-6頁)

しかし、後半で言われているように、こうしたわが国の近代化が将来した西洋の「個人主義」

の行き詰まりに由来する思想・文化・制度の相剋・動揺・混乱をひとりわが「国体の本義の体得」によってのみ解決出来るのだろうか？ またそうすることが「重大なる世界史的使命」となるのだろうか？ それこそが、この『国体の本義』において、「大日本国体」として、一 肇国、二 聖徳、三 臣節、四、和と「まこと」として説かれていることである。

一、まず「肇国」とは、国のはじめという意味であり、独り神を含む神代七代の終わりに男女二神による国生みがあり、さらに生まれた皇祖アマテラス大神おおみかみが「神勅」を皇孫ニギノミコトに与えて、「豊葦原水穂国とよあしはらみずほのくに」に神の居所である高天原から地上に降臨させたことで、神国日本の国の支配の由来とし、「わが国の政治は、上は皇祖皇宗の神霊を祀り、現御神として下万民を率い給う天皇の統べ治らしめ給うところである」と説くものである。無人格神から人格神が生まれ、その国生みがおこなわれると言ったようなことが、地球史の科学的証明に耐えるものかどうか、またその神話的世界の国際的神話との関係についての論議にも立ち入ることなく、ただ断言されている「神国」であるから「天壤無窮あめつつともにかわまりないもの」であるという。「皇位」は「万世一系」であるといっても、後宮制度についても、南北朝問題にも触れることはなくて、高天原以来の「三種の神器」が継承されていることを真実として、政治の要諦とも、道徳の基本ともなっていると説かれている。

二、また「聖徳」とは、天皇は皇祖皇宗と一体であって、永久に臣民・国土の生成発展の本源であり、憲法第一条に「万世一系ノ天皇」の統治と第三条に「神聖ニシテ侵スベカラズ」と定めているが、これは外国の君主とは異なって、国家統治の必要上立てられた君主でもなければ主権者でもなく、智力・徳望にもとづいて国民のなかから選定された君主でもない。皇祖皇宗の霊を祀って民の慶福と国家の繁栄を祈り、古来の農事の祀りでは大嘗祭や新嘗祭を親祭し、祭・政・教の一致を理念とする祭祀王のように語ることで、「教育勅語」が下賜されたというような教育の国定化を当然のこととして例示している。国土経営の精神は、国土の安泰と民の教化啓導にあり、出雲の神々の恭順も「平和的手段」によったとしているが、人皇初代の神武東征やヤマトタケルの蝦夷や熊襲の制圧には、あきらかに武力による征服王朝としての来歴の陰が射していることに触れることはない。親の子を慈しむような「愛民」が基本で支配ではなく、臣民の身分職業の別なく、「勲功を賞」して「靖国神社に神として」祀られていることが強調されている。

三、「臣節」とは、皇孫ニギノミコトの降臨に際して、「多くの神々が奉仕せられた精神をそのままに、億兆心を一つにして天皇に仕え奉る」こと、すなわち「我らは、生まれながらにして天皇に奉仕し、皇国の道を行ずるものであって、われら臣民のかかる本質を有することは、全く自然に出づる」という日本人が生まれながらに「天皇の臣民」として奉仕すべき人倫を説くものである。だから「臣民」は、西洋諸国の「いわゆる人民」のように、「君主に対立」し、「人民まずあって、その人民の発展のため、幸福のために君主を定める」というような人民主権や民主主義の主体ではけっしてない。天皇と臣民とは、「自然と人」とを「肇国以来一体」のものとしていることに、「世界無比の我が国体」がある。「臣民」は、「権力服従の人為的関

係」でも、「封建道徳における主従の關係」でもなく、「分を通じて本源に立ち、分を全うして本源を顕わす」という、「国家・歴史に連なる存在」であるから、この「一体より個人のみを抽象」してもならないし、また「この抽象された個人を基本」として国家や道徳を考えるのは、本源をうしなつた抽象論である。雄略天皇が言うように、「義は君臣にして情は父子」であつて、「わが国は皇室を宗家とし奉り、天皇を古今に渉る中心と仰ぐ君民一体の一大家族国家」、だから「忠君愛国」の「忠」とともにまた家を地盤とする「孝」も大切である。家の生活の基本は、「西洋の如く個人でもなければ夫婦でもない」、「家」である。「家」では、「夫婦兄弟の如き平面的關係」だけではなく、「その根幹となるものは、親子の立体的な關係」であつて、「我が国体に則つて家長の下に渾然融合したものが、わが国の家で」ある。こうして、「忠孝一本は、我が国体の精華であつて、「国民道徳の要諦である」と締めくくるのであるが、「肇国以来一体」のものとされた「臣節」と家父長的な「家」の「孝」とが「忠孝一本」とされることで、何のことはない、その内実は、全く封建的家父長的な「立体的な關係」、無条件的な服従關係に帰着することを明証してしまつてゐるのである。

四、最後の「和と『まこと』」を語る段になると、論理そのもののなかにすでに矛盾と破綻とを顕わにしてきた行論は、それを救おうとして却つてその破産の集大成となつた。「和の精神は、万物融合の上に成り立つ」もので、自己や私を主張する「個人主義」が「万人の万人に対する闘争」となり、「歴史はすべて階級闘争」となる社会・政治やそれらの学説とは根本的に異なる。その和は、「理性から出発し、互いに独立した平等な個人の機械的な協調」ではなくて、「全体の中に分を以て存在し、この分に應ずる行を通じてよく一体を保つところの大和」である、という。民主主義と平等を「機械的な協調」と非難し、差別的で非合理的な「分」に応じて行動することを「和」と説くなどにいたつては、およそ「和」の名辭矛盾というべきものだろう。その例として「神武東征」も、「武そのもののためではなく、和のための武であつて、神武」だというのは、「武」は「戈」を「止める」という字解と「神」という超越的な「武」との意味を掛け合わせた語呂遊びにすぎない。その上で、この「わが国の武の精神」によって日本の侵略戦争を「東洋平和のための戦争」として「聖戦」化する議論を「むすび：産霊」の働きとすることで、「日本神話」につなぐことで、『国体の本義』で以つて、日本の戦争の「世界的使命」を鮮明にしたという格好をつけて見せているわけである。

「戦争は、この意味に於いて、決して他を破壊し、圧倒し、征服するためのものではなく、道に則つて創造の働をなし、大和すなわち平和を現せんがためのものでなければならぬ。であるが、それは即ち和の力の現れである。

かくの如き和によってわが国の創造発展は実現せられる。『むすび』とは創造であるが、それは即ち和の力の現れである。イザナギノミコト・イザナミノミコト相和して神々・国土を生み給うた。これ即ち大いなるむすびである。むすびは『むす』から来る。苔むすというように、『むす』はものの生ずることである。露がむすぶというのは、露の生ずることをいう。ものが相和してそこにむすびがある。かくて君臣相和し、臣民互いに親和して国家の創

造発展がなされる。」(同, 52-53 頁)

こうして『国体の本義』は、明治維新以来の日本の近代化に伴って問題化したあらゆる「西洋思想」への総決算的なものとして、「^{かむながら}惟神の国体」の本義を徹底するための事実上の第二の「教育勅語」となり、それによって、戦時体制的な「国民精神総動員」体制をここで構築する基本方針が定められたことは、同時に「治安維持法」の体制的・思想的背景がいっそう強化されたということであった。

「テオリア」から「プラクシス」へ：この1937年（昭和十二年）、「国民精神総動員」が始まり、日中戦争が本格化し、日独伊枢軸が形成されるなど国内的にも国際的にも状況が大きく変わり始めていた11月、真下先生は、「治安維持法」のために、同志社大学の同僚であった新村猛、和田洋一、中井正一等とともに出していた『世界文化』のために、「人民戦線」との関わりを嫌疑として、「治安維持法」によって検挙された。

『世界文化』は、1935年（昭和十年）2月に、『美・批評』（第二次）から移行して創刊された雑誌で、上の人々の他に、久野収、武谷三男、瀬津正志などの新しい同人も加わっていた。真下先生は、『美・批評』（第二次）が、「滝川事件」の影響で一時休刊していた『美・批評』（第一次）を受けて再発足した時にも、中井を中心としたその同人に加わり、その「再刊の辞」を書いていた。

「この雑誌は、注意深く、自らを、第一には、所謂アカデミズムから、第二には、所謂ジャーナリズムから、守らなければならない。【中略】と同時に、此の雑誌は、毅然として自らを、本当のアカデミズムに、本当のジャーナリズムに鍛え上げなければならない。」(著作集5, 46 頁)

この言葉は、同人たちの此の雑誌に期待する批判精神を十分に表わしたものであった。それを受け継いだ『世界文化』は、美学、文学、哲学だけではなくさらに自然科学関係の同人も加えて10数名の新進気鋭のスタッフを揃えて、いっそう時代の要求を総合的に反映出来る性格を強めた雑誌となった。この『世界文化』の創刊の辞もまた、真下先生に任されることになった。そしてここではなおいっそう勇敢に、厳しい時代に立ち向かおうとする新しい「世界文化」のフロントの発足が謳われていた。

「時代のテムポがすっかり変っていて、自分がそれについて行けるか、行けないか、に迷う。不安。今までのものが無意味に見える。ニヒリズム。正に此の様な不安とニヒリズムとに、此の時代のインテリゲンツィアの敏感な部分が今、立っている。学問文化への不信頼と絶望。だが、まじめな頭と胸とは、^{とうてい}到底此の様な不安と絶望には堪えられない。新しい、しっかりした、もう再びは^{そむ}背かれることを知らない文化の大通りを探し求めざるを得ない。その様な世界文化の大通りこそは、ただまじめに努力する人々にのみ踏まれるであろう。努力すると云うことは、動いていると云うことだからである。」(同上, 56 頁)

そして『世界文化』は、1937年（昭和十二年）10月まで通刊34号が発行され、海外の反ファシズム運動をさらに系統的に紹介した。この『美・批評』や『世界文化』との真下先生の関わり

については、先にも戸坂によるペンネームの命名に関連して触れておいたが、改めてここでもう少し立ち入っておく必要があるだろう。

先生は、自分でも『美・批評』に論文を二つ、書評を一つ、『世界文化』には論文を三つ、書評を七つ書いている（『俱會一處』に掲載の「真下信一先生著作目録」によるが、それらのすべてが、二つの「再刊の辞」、創刊の辞と共に、著作集5に収録されている）。国際的な文化動向に関わる論文としては、河上徹太郎によって我が国の論壇に紹介され、三木清がその著作集（二巻、改造社、1934・35年）の「序」を書いたことで話題になっていた亡命ユダヤ系ロシア人の思想家シェストフを批判的に扱った「シェストフ的ニヒリズム」（1935年）の他、「プラグ通信」（36年）がある。そこでは、「ドイツでヒトラーが天下を取り、オーストリアで官権支配がはじまって以来というもの、文学と文化との中心としてのプラグ【プラハ Prag】の持つ意義は非常に大きくなっています」として、革命的・進歩的な文学に起こっている転向現象や、演劇界の動向を伝え、ナチスから追放されたハインリッヒ・マンに対するドイツの労働者がカンパを行なった事件を伝えている。また「リッケルトの死を悼む」（36年）は、単にリッケルトの死を伝えるという以上に、上にも紹介したように、ハイデッガーのナチス的な傾向性への批判的な位置づけを伝えていて、それがまた恩師田辺との哲学的立場の乖離を規定する要因のひとつにもなったのだった。これらのいずれも余り長いものではないが、いずれにもナチスの国際的登場に対する鋭い時代批判の閃きが見られるものであった。

同じことがすでにその書題からも言えるのが、真下先生の書評であろう。新カント派から新ヘーゲル派への移行という国際的潮流を反映した『第三回ヘーゲル大会講演録』（1934年）を始め、高沖陽造『ニーチェと現代精神』、ヘッディング／鳥井博郎訳『哲学者としてのケルケゴール』（ともに35年）など、真下先生が書評に取り上げているのは、いずれもファシズム・ナチズム登場下の国際情勢において、シェストフ同様に、人間の実存の不安と動揺にかかわった論策であるが、また真下先生自身の潜ってきた「青春の彷徨」の克服につながる課題でもあった。そして短くして閉ざされることになった『世界文化』期の後半の書評になると、高沖陽造『芸術学』、三木・甘粕・加茂他『現代哲学辞典』、金子武蔵と古在由重それぞれの『古代哲学』（いずれも36年）、熊沢復六『ゴリキキ人生読本』、熊沢復六訳『リアリズム』文芸百科全書（ともに37年）と、書評という形で、若い世代の研究の蓄積が新しい潮流を形成し始めていること確認するようなしごとになっている。

そんななかで先生自身の仕事としても、従来の「テオリア」の立場から「プラクシス」の立場への現実的な転回に対応して、「『プラクシス』について」や「リアリズムの論理——弁証法的美学的方法論的プラン」（いずれも1934年）が書かれる。

こうして再刊『美・批評』から『世界文化』を時代的・社会的な基盤として、真下先生自身の哲学的立場がようやく自立的なものに転化しようとするこの局面で、最初からここに結集している若い知的集団の動きを監視し続けていた京都府警は、1937年11月、「京都人民戦線事件」としていっせいに同人を検挙し、『世界文化』を廃刊に追い込んだ。真下先生が、この検挙の時点

でどのような関心をもっていたのかは、恐らく検挙前に急いで書き上げられて送稿されていたと考えられる「文学研究の態度に就いての感想」（『京大独文研究会機関誌『カスタンニエン』第16号，39年5月，著作集後に『俱會一處』に収録）のなかで、「文学や哲学が全政治戦線のどのポストを受け持っているかを洞察」する必要が説かれているところからも窺い知ることが出来るだろう。

すでに33年の「滝川事件」この方，軍部や民間のテロリズムを含めたファッション的・国粹主義的急進化が進む一方で，他方また適用拡大された「治安維持法」を用いた「特高」からの政治運動，労働運動，社会運動にたいする弾圧が強化され，人民との結合を志向する文学や芸術団体は，つぎつぎと解散や活動停止に追い込まれるようになっていたのである。35年以來の「天皇機関説」問題を契機とする「国体明徴化」問題は上に見てきたとおりであるが，その年末には，大本教の出口王仁三郎らが「治安維持法」に問われるという宗教弾圧も始まっていた。36年は「2・26」のクーデタ事件が起きた年だが，軍部ファッション化が急進するなかで，その7月には，岩波書店の「日本資本主義講座」の執筆者の一斉検挙があり，講座の中心であった野呂栄太郎は先に33年に検挙されて，34年に獄死させられていた。そして先生が検挙された一年後の38年11月，いわゆる「唯研事件」によって，先生に親しい戸坂潤，古在由重もまた，岡邦雄，永田広志，森宏一，服部之絵，信夫清三郎などの主要メンバー30余人と共に検挙されている。真下先生の「哲学」は，いつしかその「テオリア」の立場を「プラクシス」の立場に移していくことによって，このような文化と学問との死に向かう歴史に見入ることによって，その歴史そのものに見入られて，厳しい検証を受けることになったのであった。

「真理もへったくれもあるものか」：真下先生は，このような暴威を振るい続ける「治安維持法」で検挙される体験を通して，その哲学的本質にみずから直面しなければならなかった体験を記録に残している。検挙されて京都の五条署で特高の左翼系の警部の前に引き出されて，「おまえはどうして『世界文化』という雑誌を出していた」といきなり聞いてきた。「戦争をやったり，大学の自由を圧迫したりするファッション的な傾向は，真理に反する」と，先生が何気なく答えた。この言葉通りであったかどうかはともかく，そうした主旨のことを「真理という言葉」を口にして答えとき，まるで条件反射みたいにその警部は机の上をドンと叩き，立ち上がり様に先生をにらみつけて，「真理もへったくれもあるもんか！」と，呶鳴ったのである（『ヒューマンイズムの擁護』著作集4，23頁）。

この話は，1976年の或る講演の記録だし，他にも先生が折に触れて語ったり書いたりしていることであるが，それよりも20年前，私の学生時代にその話をゼミナールで聞いたことがあった。その時先生は，『聖書』の「ヨハネ伝」でイエスが提督ピラトの前に引き出されたときの話を問題にされたのだった。イエスが「わたしは真理について証明するために生まれ，またそのためにこの世に来たのである。真理から出た者は誰でも，わたしの声に耳をかたむける」というのに対して，ピラトがたずねる。「真理とは何か」と（たとえば塚本虎一訳『新約聖書 福音書』，岩波文庫，350頁）。

この話で，ピラトが「真理とは何か」と云ったのは，「真理」の意味がわからないのでたずね

たのではなくて、傲岸な行政官として、「真理もへったくれもあるものか」と言い放ったのではないか、というのが真下先生その頃の問題意識にあったことである。今では聖書研究者たちの意見でも、ここでの「真理」には冠詞がないことを考えると、「真理なんていうものは世にあるか」と訳すべきだというものもあるようであるが、真下先生の場合、特高幹部の直接の発言とピラトのイメージを重ねることになったのは、先生が訳されたヘーゲル『小論理学』のなかに、ピラトの話が引かれていたからであったようである。そこでヘーゲルは、カントによる「理性」のアンティノミーによれば、「神の何たるか、また自然および精神のうちなる真にして絶対的なもの」どころか、「何一つ真なるものは認識されることができず、ただ真ならぬもの」しか認識されえないとされていることを、ピラトの「真理」についての放言に重ねてきびしく批判しているのである。ヘーゲルの批判の言葉はきびしい——「昔から、もっとも恥ずかしくみともないこととされてきた真理認識の断念は、われわれの時代によって精神の最高の勝利に高められた」（「ベルリン大学における哲学教官就任にさいしての告示」、真下信一・宮本十蔵訳『改訳 小論理学』、「ヘーゲル全集」第一巻、岩波書店、5頁）。

明らかに如何なる悪業をもなしてはいないイエスを法の裁きの形をとってゴルゴダの丘に送るためには、ピラトは「真理」を規準にする無法な放言でもって審決する他はなかったのである。そしてまた真下先生を怒鳴りつけた特高警部は、あたかもピラトの生まれ代わりのようにして、「治安維持法」の本質がすでに世界史的な古代において語られていたとおりの文字通りに稀代の無法であることを、あらためてまた近代哲学の「理性」の「真理認識の断念」を迫る国家暴力として具現して見せたことになる。そしてその「治安維持法」の背後には、うえにみたようなとうてい学的な検証には耐え得ないような「国体の本義」に支えられた戦争体制があったのであるが、先生の哲学は、この厳しい歴史的試練に真向かう姿勢を崩すことはなかった。

真下先生を有罪にするために特高警察が日常不断に身辺調査していた証拠は、まったくの噴飯物であった。学生たちと先生の行きつけの喫茶店のなまえが「エルム Elm（楡）」であったのは、エンゲルス、レーニン、マルクスを意味していたからであろうとか、先生が参加していた読書会が「いちじくの会」と呼ばれたのは、その時利用した店でたまたま「いちじく」が出されたのに因んだものであったのに、表向きはそうではないが中味が赤い集まりだったからではないか、等々。「治安維持法」が実定的な事実や行為を裁くのではなく、「意図」や「目的」や「思想」を裁こうとしたために、あらゆるこじつけを有罪の理由として臆測することを可能にしたことからの茶番劇なのであるが、問題はこれほど荒唐無稽な屁理屈で、無根拠に人を権力側が裁けるということである。「治安維持法」は、悪法というより、むしろ無法という他はないし、そのような無法によって国家がみずからを正当化するものはその暴力以外にない。たしかにそのようなものを弾圧の武器とすることによってしか、中国に宣戦布告することもなく侵略戦争をはじめ、それが泥沼化すると、日独伊のファシズム枢軸のアジアでの一翼を担って、全アジア・太平洋地域に戦線を拡げて、日本が第二次世界大戦の戦端を開くことになることは不可能なことなのであった。

先生にとってのこの無法体験は、たんなる日本ファシズムの支配の無法さに直面したと云うだけに終わらなかった。「支那事変が始まってまもなく【治安維持法】二年間やられて、昭和十四年〔1939年〕秋に出」てきた時、「それまでずいぶんお世話になった田辺元先生のところへ迷惑をかけたお詫びを兼ねて挨拶に行きました」と先生は語っている。その時、道元の掛け軸のついた床の間を背にして端座した恩師の言葉がまた衝撃的であった。

『真下君、沈香^{じんこう}も焚かず屁もひらず、という諺があるでしょう、それにくらべれば、君のいき方はたしかにいかかもしれないが、悪い法であっても法は法だから守らにゃいけないね』と、こうおっしゃった。ぼくと向かい合い、あいだに一線を画して、哲学者である人が、法は悪法でも守らにゃいかんといわれる。ぼくは実際のところちょっとショックでした。尊敬する哲学者・思想家がこんなことをおっしゃるとはどういうことか！ それまで私は正直、先生を尊敬していましたが、この一言にはがっかりしました。実定の法を越え、真実の法を求めるといのがもともと哲学者・思想家というものをつとめます。それが悪法でも法は法だからそれにしたがえとおっしゃる。これは人間であるよりさきに官吏という立場、つまり帝大教授という立場でものをいっていらっしゃる。人間であることと官吏であることとどちらが本質的であるべきか、もちろん前者が他のすべてに優先すべきです。私はすっかり幻滅しました。それ以来、なんとなく先生のところへ行きづらくなりました。」（「人間形成と教育」著作集3, 101-102頁）

「沈香も焚かず屁もひらず」というのは、たしか一茶の句のなかにも出てくるように無為と安逸に安んずることを諷刺する意味になる言葉だが、そんな言葉で「治安維持法」への真下先生の触法行為を貶める比較規準とする田辺にとっても、「支那事変」が始まってからの2年間、真下先生が「治安維持法」で警察署への留置をよぎなくされている間の状況の変化は大きかった。この間に、真下先生の哲学の立場と以前に先生を導いていた恩師の哲学の立場とのベクトルをまるで反対の方向に向け変えてしまっていたのである。そして二つの立場の間に引かれた一線は、先生がその時すでに直感したように、人間の立場と官吏の立場——というよりも国家権力の立場——とを分かって、もはや決して互いを近づけることを許さないほどのものになっていたのだ。この問題は、これまでの数多くの田辺哲学、ないしは「京都学派の哲学」の支援者がけっして触れようとしぬ事柄に関わっているので、つぎに取り上げておかなければならない。

4. 「無法」とピラト的「真理」観：「弁証法」の非合理的・統整的な「全体性的方法」化

田辺の「科学と思想」講演：真下先生が恩師の田辺元を訪ねたのは、1939年（昭和一四年）の秋のことだから、それよりも半年前の5月。先生や戸坂など、田辺の直接の教え子たちの多くが、文字通りに「無法」な「治安維持法」によってまだ留置場で、あるいは獄中で呻吟させられていた頃のことである。師の田辺は、警察幹部講習会に出かけて行って、「治安維持法」による無法な弾圧を、自分の「種の弁証法」の論理によって正当化する講演を行なった。田辺がそのよ

うな講演を引き受けることになった事情としては、恐らく上に見てきたような「国体明徴」問題の経過と文部省による『国体の本義』の策定があったことは疑いないと思われる。そしてまたそこにこそ、真下先生がその恩師と面座して、思もかけなかった「一線」によって距てれた乖離を感じざるをえなかった理由があったのである。その田辺の講演の筆記されたものは、「科学と思想」と題されているのであるが、なぜか田辺の哲学に馴染み、時にはそれを弁護することに専心しようとする論者たちがけっして取り上げようとはしてこなかったものである（『田辺元全集』第14巻、筑摩書房）。

この講演に田辺が「科学」と題しているのは、当時ようやく量子力学の構築が始まろうとしていた状況を反映している。田辺は、1927年にシュレーディンガーが称えた「不確定性原理」を、「観察者効果」の不確定性として理解するところで、自分の論議の科学性を装えるものと考えたのである。田辺が、カント的な悟性による「物自体」の発想を、流行のマッハ主義によってヒューム的な不可知論に立ち戻って容易に再認することになったことは理解できないことではない。「物心の関係というものが因果的な法則では解けないということは、自然現象においてさえもそう」であり、「その実例」が「量子現象」（同、310頁、以下引用では、旧い字体や仮名遣いは現行のものに変えてある）であるというわけである。

それが「思想」に関わってくるのは、その不確定性を利用して、「因果法則では説明がつかない」ような「歴史の創造」を主張するために、田辺がつぎのような思想操作を行なうことになるからである。

「歴史の創造というようなことを考えても、それは因果法則で説明がつかないものであるといわなければならぬ。我々の論理というものは、何時でも一般的な立場に止まって居る。どんなに特殊化していったところで、もうこれが全く唯一のものであるというところ、すなわち創造的に働くものまで規定することは出来ませぬ。このことはそういう歴史的な現実というものを向うにおいて考えるよりも、我々が実際行為する場合に現われる事情を考えてみれば、容易に分ると思います。」（同上）

ここで「自然」の必然性の世界に対して、道徳・社会・歴史が人間の意志の世界であり、人為による創造の世界であるというカント主義の固有の思想が提示されており、両世界の断絶のためにカントの『純粹理性批判』では「悟性」による「神」の主観的な信仰の場が開かれ、第一批判は第二の『実践理性批判』に移行するという哲学史的問題が組み込まれているのである。そして「神」が新教によって個人的な主体性——信仰によってのみ義とされる——がブルジョア的な市民社会原理となり、アダム・スミスのスコットランド啓蒙の「神の見えざる手」理論がやがてマクス・ウェーバーの「資本主義の精神」と捉えられていく思想史的な過程は、カントからフィヒテ、シェリング、ヘーゲルへのドイツ古典哲学の発展過程にそのまま重なっているのであった。真下先生は、リッケルト『フィヒテの無神論論争』が、フィヒテの『知識学』から『人間の使命』への発展を見、シェリングの『自然哲学』によるフィヒテへの批判を越えて、逆にフィヒテの論議には、シェリングには不可能であったブルジョア社会認識に入りこみ、近代社会の展開の

うちに人間的な自由と主体的な宗教信仰の基盤が形成されていることを明らかにしていたこともあって、その新カント派の論議のうちにも、ヘーゲルからマルクス主義への思想的発展の道筋をたどるようになっていたのである。それに引き替えて師の田辺は、教え子たちの影響のあったときには一時はヘーゲル哲学の他にマルクス主義哲学にも関心をもったこともあったが、むしろマルクス主義哲学を機械論的な唯物論として批判することになっただけで、この「講演」の時点では、ヘーゲルどころかシェリングの立場に立ち戻って、初期カント的な「統整／統制 regulativ」論を同一哲学的な目的論に修正した「種の弁証法」をつくり出すようになったのであった。田辺の講演」の結論部分を追って見なければならぬ。

「我々は私人としても公人としても何か難局に当たった場合には、どうしたらよいかということに非常に迷う。何故迷うかといえば、それは法則で当面為すべきことを定められないからであります。或る法則があってその通りやればよいというならば迷う筈がない。いろいろな法則が錯綜して、この方に行くということも必要だ、あちらに行くことも必要だ、その両方同時に行ければよろしいけれども、両立しないところの矛盾した要求が錯綜したところに立たされた時にはどうしたらよいか、容易に決められない。それが個人の場合にならば兎に角、公人として大事な責任を負うという場合に、単に直覚というようなものに委すというようなことは思いもよらないのであります。それは考えに考え抜いて最早余地の無い考えのどんづまりに達して、却って如何なる考えにも囚われず、道の窮まったところに道が通ずるのであります。例えば芸に通達した名人というようなものはどうか、矢張りこういう道動くのではありますまいか。それは碁でも将棋でも更に芸術でも勿論いいのでありますが、兎に角一芸に通達した人というものは、その修業のために長い間苦勞して居る。そこには色々な方式もあり、いろいろな規則もある。併しそのような規則や方式をすっかり習得し抜いてその向うへ一歩踏み出す。最早如何なる方式にも規則にも囚われないという所へ抜け出るものであります。それは今まで知っているところの法則をすっかり払拭して空になって働き出すというべきものかと思ひます。」(同、310-311頁)

ここで田辺が述べていることは、いわゆる哲学的な「アポリア」問題といわれるもののことであるが、無法としての「治安維持法」でもって、無実で自由な市民を検束しなければならない警官の「迷い」、法則で当面為すべきことを定められない」のに、無罪の者を有罪としなければならぬが、しかしそれがそもそも無法であることを「公人」として熟知し、一芸に達している「警察」官僚の「行詰まり」の問題に翻訳されている。「アポリア」は、実は哲学的に云えば、カント的な「悟性」による「神の存在論的証明」につきまとうものなのだが、それが特高ヴァージョンの応用問題に仕立てられているのである。ニュートン物理学の自然必然性の法則世界には、神の存在の座はあり得ない。それでカントの場合にはそこに出現する「不確定性」問題をクリアーするために、道徳や、芸術の領域において主観的な「理念」や「目的論」による「統整／統制」のうちその場を設けようということになるのだが、そしてこの問題を「空」や「無」の問題に還元し、「禪の公案」のようなものだという田辺の言い方は、世界の創造の時点に、神に

よる「最初の一撃」を想定したニュートンのやり方を真似ろ、というわけであろうが、それもまた、『国体の本義』において、民主主義や平等を「機械論的」と断定して拒否していた日本主義的な「和」の論理を基調にしたものでもあろう。具体的には、カント以降のドイツ古典哲学が一貫して「存在」と「理性」の論理の学的な一体性を追求してきた道を、田辺は、一転して西田の日本型「無」と「純粹経験」の主観主義的な没論理への自己埋没の道へと逆転せよ、ということで、文部省の国民精神総動員体制に奉仕していることを意味している。

「つまりこれは禅の公案のようなものかと思います。公案というものは本来その中に矛盾を含んでいる。どちらから考えても行詰らせるように出来ている。即ち答がないということを知らせるものである。どの答も尋常な答は皆否定され、我々の思慮分別が互いに食い合っ てすっかり無に帰してしまったところ、そこから働き出すはたらきが公案の解でありましょ う。」(同, 311頁)

だが「禅」の「公案」を前にして「無」に帰り、存在する「矛盾」を無視するところから、 どうして「働き出す働き」が生まれるのか？ そこには「歴史」があり、「由来」をもって人間を 成り立たせ、「作為」したものがあ、そこに「時勢即英雄」の場が開けるからである、と田辺 はいうのである。

「歴史はいうまでもなく過去から生成して来たものである。ただ此処にポカリとあるのでは なく、由来を以て成り立って来たものである。しかし自然と雖もやはり成り立ったものでは ない。それならば歴史とどこが違うかといいますと、真の人間の歴史というものは、単に成 り立って来たものであるばかりでなくして、同時にその生成したものが、人間の作り出した ところのものであり、作為したものである。生成即作為ということが歴史の特色であります。 英雄が時勢を作るか、時勢が英雄を作るかというようなことがよく議論されます。然しそれ は時勢が英雄を作ると共に、英雄が時勢を作ると申すべきでしょう。それは今申したように どちらも離すことが出来ない。二つにして一つの統体を成すのであります。時勢即英雄、英 雄即時勢であります。また真に時勢に於いて働くものはその限りやはり英雄であります。而 して英雄は同時に達人でなければ到底情理兼ね至るといふような、矛盾の中に死んで生れる という働きは出来ない。此の様なはたらきをするのが個性的なものです。」(同, 312頁)

こうして帝國大学教授としての公人田辺が「歴史」という時、その論脈が上に見てきたような 『国体の本義』の「肇国」の歴史を考えに入れていないと考えることは難しい。「公人」は、その 神話学的部分と現実的な歴史との間に開いている「アポリア」があるのだが、「時勢」を最新科学の「不確定性」原理を利用して、マッハ主義的に主観構成的な「科学的理論」として習得する 「名人」となれば、「科学思想に囚われない」で、「科学を越え、自由に科学を使う」という立場 に立って、「治安維持法」とは戦時体制たる「時勢」の然らしめるものとして、その無法性のアポリアを創造的に乗り越えられるのだということを教えることで、講演を終わるわけである。この ような無法性の正当化を、「局に当たる者」の「英雄主義」として賞揚するところは、「3・15」 弾圧を指揮した戸沢検事の上に見た口調にあまりにも似たものになっている。

「我々は名人があらゆる規則を知り、あらゆる修練を積むように、科学的理論というものを習得することが必要なのであります。國策は科学を十分に考慮し、科学を活かして行かなければならぬ。しかも科学思想に囚われないで、一步科学を越え自由に科学を使うという立場に立たなければならぬと思うのであります。」(同上)

こうして田辺は、「治安維持法」がおよそ人道に反する「無法」の「法」であるのに、それをあえて「不確定性」論に立った主観構成的な「科学と思想」の理念として仕立てて、自由と民主主義と反戦平和の思想を抹殺する目的のために、「時勢即英雄」として、拷問し、虐殺を含むあらゆる創意を發揮する決意を天皇制の官権幹部に教え込んだことになるのである。

ドイツ古典哲学的な文脈においては、国民を主体的な市民的な自由と平等、あらゆる抑圧から人間解放の担い手として、近代国家を創出する論理として機能した「神の存在論的な証明」の不可能性の論理は、個の普遍への実現としての弁証法的な揚棄のベクトルをもっていたのだが、ここではそのベクトルをまったく逆転させられてしまって、「国体」としての神権天皇の「歴史」を普遍的な原理として、その種的な「国家」の「統整／統制」原理のもとに、個としての「国民」を「臣民」として一括して包摂する種の論理、抽象的な包摂の目的論的論理への退行のベクトルに作りかえられてしまったのであった。少なくともこの警察幹部への講演の時点における田辺の哲学論議は、哲学的唯物論への批判という名目でだけ見るのではなくて、その「時勢」との対応関係を考慮しないで、とりわけ近代民主主義や人間的な平等を機械論的なものと評価している『国体の本義』という文部行政の基本的立場との共通性を抜きにしては、およそまともな検討になりえないことである。

カント的「目的論」のシェリング的・マッハ的な主観主義的構成：田辺は、「カントの目的論」(1924年)の後に5年を費やしたという大作『ヘーゲル哲学と弁証法』(31年)を出した時、その初めの部分について、三木や戸坂が「弁証法」を最初から「論理」の観点で見のではなく、「運動、実践、存在」の分析の立場を必要とすることを教えてくれたと書き、マルクス、エンゲルスの手紙の若干を読んで弁証法的唯物論の真理を率直に承認したと、「序」に記している。その後には、シェリングの『自由論』が善と悪とをともに「自由」とするその立論によって転機をつかんで、徹底的な内在二元論に立ち、マルクス的な唯物弁証法とヘーゲル的な観念弁証法を総合したとする絶対弁証法に拠るとして、唯物論による攻撃から完全に自由になったが、そのためには西谷や高山などとの談話から有益な刺激を受けたと、書かれている。そしてこの後者の方向で完成されたのが代表作の『哲学通論』(33年)で、その「絶対弁証法」の立場は、「絶対的なもの」にだけ真の存在を認める「神秘的弁証法」、「本来相対の圏内に動く反省的思惟をもって哲学の方法」とする「相対的弁証法」のいずれにも対立するものであって「如何なる場合にも存在と思惟との対立的統一を考え、両者がその各々の限定の隅々までも相互に貫き合うことを認める」が、「主観の自覚を含まざる客観の運動なるものはない」という「客観的實在論」であることをはっきりさせることになった。これがヘーゲル弁証法、唯物弁証法、絶対弁証法という展開図式となるのだが、この図式は、自然科学的な「不確定性」論のマッハ主義的な主観的構成主義

によって、はじめて可能になるものなのであった（『哲学通論』については、すでに『唯物論研究』33年2月号に、船山信一が「絶対弁証法」が「観念实在論」であるというのは、「唯物論」的「擬態」でもって、「弁証法的唯物論」へ行こうというものを「観念論に引き止めて」妨害するためだ、とする手厳しい批判を加えていたことも参照：船山信一『ヘーゲル哲学と西田哲学』、未来社、1984年、189頁）。

ともあれ『哲学通論』によって「田辺哲学」は「西田哲学」から自立したものとなったのだが、それを受けた警察幹部への「講演」においては、この「田辺哲学」の絶対弁証法は、「個」としての「臣民」もしくは「民草」が、「種」たる「日本人」として日本の国家に包摂され、さらに「日本人」のアイデンティティは「日本神話」に由来する万世一系の皇国史たる「歴史」によって「普遍」性を確保するという「種の弁証法」によって弁証されるべきことを示すものとなっている。33年の春の「滝川事件」の時には、まだ三木や戸坂や真下先生との対話が可能であって、京都帝大の文学部では哲学の田辺と東洋史学の小島祐馬との二人だけが文部省の分限処分に反対の立場を取る際の支えにもなっていたが、39年の「講演」の頃には、やがて太平洋戦争下に『文学会』に掲載された座談会「近代の超克」の主要な論者となる西谷、高山など「世界史の哲学」派が田辺と密接な関係を取るようになっていた。カント主義からヘーゲル主義を通して次第にマルクス主義的な弁証法的唯物論に立つようになって「治安維持法」で検挙された真下先生に対して、師の田辺は弁証法的唯物論にはっきり対立する「種の弁証法」に立って「治安維持法」を支持し、その使徒たる官権に対して、その無法のアポリアを「個性」的な「無」からの「創造」によって実現する「時勢」の「英雄」になれと説いていたのである。この立場の対比は、もはや哲学と哲学との対比ではなくて、哲学と非哲学との対比となっていたというべきであろう。かつてイエーナ前期のヘーゲルは、「自由と平等の現代」において「真の哲学」は「無原則な非哲学」との間に、必然的に「真理」をめぐる「党派性」を生ぜざるをえないと指摘（『哲学批判一般の本質』1802年）したことがあったが、真下先生が道元の掛け軸の前に端座する恩師との間に画然と引かれているのを発見した一線とは、まさにそのような「真理」的な党派性の一線でもあった。「実定の法を越え、真実の法を求めるといのがもともと哲学者・思想家といふもののつとめ」であるはずなのに、「無法も法である」と教え子に放言する田辺がみずから示している構図はまた、「真理」を嘲る特高警部が先生に見せたような、『聖書』のなかのピラトのそれにあまりにも似ていたのである。

5. 「京都学派」と「種の弁証法」の戦争デマゴギーへの頹落

田辺哲学の逆転と「世界史の哲学」派：『哲学通論』によって「田辺哲学」は、マルクス主義的な哲学的唯物論と唯物弁証法とからも、また「西田哲学」から自立したものとなったとされ、警察幹部への「講演」においては、文部省『国体の本義』との共通性を示すようになったが、その哲学的な転回を支えた「世界史の哲学」派の立場とはどんなものであったのか？

この論者たちは、真下先生たちよりも主として同年以下の田辺の門下で、1942年、『文学会』に掲載された座談会「近代の超克」の主要な論者として登場した西谷啓治、高山岩男、高坂正顕、鈴木成高などである。彼らは、太平洋戦争の直前の1940年（昭和十五年）頃、「陸軍の無謀な戦争拡大方式を抑制する唯一の力」は海軍にしか残っていないという海軍の一部、米内光政系の人々との結びつきをもつ一つの「秘密な組織」をもっていたのが特徴である。とくに京都帝大文学部教授会は、高山岩男助教授を海軍の囑託とすることを承認し、田辺元を指導教授とし、高山を助教授として大学学部を卒業したばかりの大島康正が副手の身分でそのグループの事務局を担い、大島には海軍から毎月三十円の手当が出されていた。このグループには、西田幾多郎、田辺元も参加していた。通常「京都学派」と呼ばれる哲学グループは、ほぼこの参加者やそれに同調した範囲の若干の者のことで、ここで問題にしている真下先生を始め、三木、戸坂その他、それと対立した立場をとった戦中の京都帝大の哲学関係者すべてを含むことはできない。『文学会』におけるその座談会も、また41-42年に、それと平行してもたれた『中央公論』における座談会「世界史的立場と日本」も、ともにこの海軍の力を背景にして企画されたものと伝えられている。そしてこの後の座談会が、彼らの立場を「世界史の哲学」派と呼ぶ理由になっている（この項については、吉田傑俊『京都学派の哲学』、大月書店、265頁以下参照）。

ここでは委細にわたることは出来ないが、1941-42年、彼らが主役を演じた『中央公論』でのもう一つの座談会「世界史的立場と日本」の論議が、「学長就任演説」におけるハイデガーの論議に共通するものになったという指摘があるが、この座談会に出席している田辺門下の直近の者たちは、田辺、西田とともに海軍幹部と秘密会議を持ち続けていて、田辺のその会議での記録も残っていることが知られている。とするならば太平洋戦争中の田辺は、一切筆を断って戦争には無関係であったという論議（たとえば竹内良知『西田哲学の行為的直観』農文協、xx頁、藤田正勝「解説」、『種の論理』岩波文庫所収）はまったくの誤りであることを、真下先生の立場からしても明らかにしておく必要があるであろう。とりわけ竹内のその言葉を収めた論文が中国の学会に向けて出されたものだけに、田辺の戦争責任に関わる事実をことさらに隠すようなことは、学問的には決して許されるべきことではない。ところで真下先生は、文部省の『国体の本義』の策定にコミットし、海軍の実践関係者と秘密会議で接触していた田辺とは異なり、日中戦争が太平洋戦争へと拡大深化する過程では、留置所からは出されたものの、大学は罷免され、『世界文化』は廃刊に追い込まれていて、こちらこそ筆を断たれていたために、戦中の田辺について言及できるのは、ようやく戦後になってからのことであって、そのことについては、また後に取り上げなければならぬ。ところで先ほど問題にした「世界史の哲学」派については、1990年代に、ハイデggerのナチス加担が国際的な論点として浮かぶなかで、ヨーロッパの視点からその思想的評価が問題化していたいきさつがあるので、そのことにここで触れておきたい。

例えば「世界史的立場と日本」の座談会において、高山岩男は「モラリシュ・エネルギーの主体は国民」だと言い、高坂正顕は「主体性をもたず自己限定性をもたない民族」、つまり「国民ならぬ民族」は無力だと言い、ユダヤ人とアイヌ人とを例に挙げながら、「大東亜共栄圏に対す

る日本の事実上の支配を正当化しようとしている」。だがこの場合の「政治哲学上のモチーフ」は、「正当性というものは倫理にも民族にも帰せられず、最大の力（もしくはエネルギー）に帰せられている」が、「潜在的な力の実現として、主体はアジアだけではなく、西洋をも支配するよう運命づけられている」ものであった（J.P. リオタール「日本語版への序文」、『ハイデガーとユダヤ人』藤原書店、1992年、i-iii頁）。

実際にもハイデッガーは、ドイツの危機を打開するには、現にそこにあるだけの「現存在 Dasein」を「共同-存在 Mit-sein」の方向で存在論的-実存論的な特徴を記述するだけでは十分でないと感じているところで、国家社会主義労働者党たるナチ党が権力の座に就いた。それで、一方では、プラグマティックな諸概念によって哲学的な補完をし、他方では政治の領野では支配的なナチのイデオロギーに譲歩する必要があって、1933年のフライブルク大学での「学長就任演説」において、ドイツ民族は、その共同-存在の知と労働と防衛の手段をもたなければ、民族の「破滅」、高坂正顕ならば、他民族への「吸収」から免れないとして、「三つの奉仕」を提起した。「大学」、労働組織としての「同業組合」、「軍隊」であり、プラトンの政治的共同体に範をとったこれらの「奉仕」は、民族の本来的な展開の「力というものを、知ることと作ることと戦うことに三等分する仕方」になっている。ハイデッガーは、政治を西洋形而上学において考えているのだが、それはまさしくギリシャ的な「国家的な決定」とキリスト教的な「目的論的歴史」という「モラリッシュなエネルギー」によって立論するという点では、「高山や高坂にまといついていたものと同じイデオロギー的な諸要素」の近辺に導かれている（同、vi-vii頁）のである。

ここで指摘されている「国家的な決定」と「目的論的歴史」が、田辺の「種の論理」そのものを構成することは、すぐ後に見ることにして、まず第一に、高坂が「消滅」する民族として「アイヌ人」とともに名指ししていた「ユダヤ人」は、1941年には、まだナチ当局によって「決定」されてはいなかったことを言い当てている。そのことが意味していることは、結局のところ、「オリエンタリズムは、【近代化した】西洋においては、アジアを収奪する一つの仕方である」が、「近代化は、日本においては、ヨーロッパとアメリカとを収奪する一つの仕方である」ということである。つまり「歴史と政治の帝国主義的な哲学は、実は同じ資格で西洋的であり、かつ日本的」なのだ。なぜなら、「帝国日本」における「アイヌ人」の廃棄は、「ナチス・ドイツ」における「ユダヤ人」の廃棄と同じことであり、つまりは<他者>の廃棄は、普遍的に<自己>の誘惑だからだ（同、xi頁）。

しかし、さらにもう一つの共通点がある。ハイデッガーの哲学は、『存在と時間』とそれ以後の「転回 Kehre」を経てからも、その「存在論」の仕上げにおいて、ついにその思考を裏切り続けるものがあつた。つまり「ユダヤ人」である。「ユダヤ人」とは、意志と自己と決定の西洋形而上学に対して、「ひそかに、黙して押しひしがれ、押しひしがれて抵抗する」ものことであつて、この「<他者>の優先性は、実践的な尊敬の散文的表現を要求する」ことはあつても、けつして「忘却」を許さないものことである。だがハイデッガーは、その存在論を補完するために、ナチスに入党して「学長就任演説」をおこない、客観的には「労働は自由にする」という

看板を掲げた強制キャンプでの「ユダヤ人」の「消滅」に加担したのだったが、その「消滅」についての認識については、戦後もついに語る事がなかった。（この「沈黙」の意味については、ラクー・ラバルトが明らかにしているように、「農業」が「機械化された食品工業」と「殲滅キャンプにおける屍体製造」とが近代化の必然的帰結であると看做しているみずからの立論そのものの根本を承認し続けたのだ、という理解も可能である（ラクー・ラバルト／浅利・大谷訳『政治という虚構 ハイデガー・芸術そして政治』藤原書店、1992年を参照）。

この場合を高坂にあてはめてみれば、彼がその「ユダヤ」の「消滅」を口にしたとき、また「アイヌ」の「消滅」をも語っていたことを、日本のわれわれは見落とすことができない。その「アイヌ」は、同時に当時の日本の現実においてはまた「満州国」であり、「朝鮮」であり、「台湾」を象徴していたはずであって、ここでも「消滅」ということは、けっして許されることのない「忘却」のうちにおかれているものを名指すことになっていたのであった。「消滅」が許されざる「忘却」であることにおいてもまた、この「京都学派」の哲学は、ハイデガーの哲学の場合と同じであったのである。

リオタールやラクー・ラバルトなどフランスハイデガー派左派から、ハイデガーと日本の「世界史的立場」との共通性についてのこのような自己批判的な指摘が出たのと時を同じくして、京都学派の立場の大橋良介は、同じ座談会を典拠にしながら、「世界史学派」が「ヨーロッパに徹した」ヨーロッパ理解という「先駆的視野」をもった思想のゆえに、「戦後の『戦争責任論』のムードに押された」のだという「京都学派」弁護論を書いていたのは、何ともみっともない話である。

「京都学派が説いた絶対無の哲学とこの戦争を方向づけるモラリシュ・エネルギーの論と読んで自分は戦地へ赴いた、といった類いの、怨恨をこめた糾弾が、戦後もしばしばなされた。」（大橋良介「近代の超克」、『日本的なもの、ヨーロッパ的なもの』新潮社、1992年、149頁）

「この戦争が資源や植民地の奪い合いになってはならぬという、当時としては大胆な時局批判を意味する警告も、当然のことながら四人の出席者によって何度か座談会のなかでなされた。」（150頁）

「たとえば戦争の指導性や創造性、総力戦の必然性と言った表現だけを戦後の「平和運動」の観点から見ると、それは戦争協力の発言そのものということになる。しかし、その発言が西洋文明への危機意識とその突破の可能性の模索とから出ていたことを見るなら、問題は歴史的洞察の次元で検討されねばならないことになる。」（大橋、151頁）

「京都学派」の「戦争責任」が、あたかもその思想を学んだ者の見当違いの「怨恨をこめた糾弾」をするものの自己責任であるかのように問題をすり替え、「平和運動」の「イデオロギー」の眼鏡をかけた偏見だと言うのは、時代錯誤と言うよりも、むしろ、盗人も猛々しい類いの暴言だろう。「京都学派」のこのような「戦争を方向づけるモラリシュ・エネルギー」なるものは、戦後明らかにされているように、東条英機や岸信介などの戦時体制を指導した軍部や「革新官僚」が「満洲国」や中国東北で支配下の傀儡権力を欲しいままに利用して、国際条約に公然と違

反した「アヘン」の体制的な栽培と密売で世界最大の地位を占め、それによって侵略と支配のための巨費を賄い、体制内に支配人脈を構築していたというおぞましい実態（たとえば江口圭一『日中アヘン戦争』、原彬久『岸信介』、ともに岩波新書を参照）に支えられていたのではなかったか？ そんな反人道的な戦争思想のいったいどこに「西洋文明への危機意識とその突破の可能性の模索」があったというのか？ そもそも「京都学派」が、「陸軍」を牽制するということで「海軍」から資金提供を受け、京都大学文学部教授会が高山岩男助教授の海軍囑託を承認した事実がある上に、中国への侵略戦争から、日独伊のファッショ枢軸による世界戦争を、「モラリシュ・エネルギー」として「ヨーロッパに徹した」という「先駆的な視野」としたことは、実は、「ヨーロッパ」でナチスに加担したハイデッガーと同じ立場の、しかもさらに全世界征服へまで徹底していく「帝国主義」剥き出しの「歴史的洞察」であった、というのが「ヨーロッパ」の歴史の内部からの回答をすでに受け取っていたからである。アイヌ問題をはじめ日本の植民地問題は、完全に大橋の歴史的記憶にはなく、それどころか問題の戦争が、ヨーロッパにおいてヒトラーやムッソリーニと結んだファシズム三国同盟によって担われたものであることさえ忘れられているのである。大橋は、「ジャパン・アズ・ナンバーワン」の高度成長期の余韻のなかで、見当違いな「日本主義」による「近代の超克」を「京都学派」の「世界史的立場」の「当為」として有頂天になって読み込んでいたとしか考えられないのであった。

田辺の「種の論理」のシュパン主義的「全体性的方法」化：さて田辺に問題を帰してみると、第二次世界大戦期の田辺は、このような「世界史的立場」の弟子たちを縁辺に配置するなかで、京都学派の哲学における中心的な位置をいっそう際立たせていった。それを指摘するものとして、家永三郎『田辺元の思想史的研究 戦争と哲学者』（法政大学出版局、1974年）を逸することはできない。

家永は、尊敬する田辺が十五年戦争期になって、どうしてあれほど易々と国家的存在の論理などというところに到達することになったのかと問うことで、早くからの哲学論文のうちにこれを積極的に肯定する文言が既に散見することを指摘している。そして1922年（大正十一年）の「文化の概念」のなかに、「文化主義の主張」が「民族性の尊貴を無視し、国家の重大なる意義を忘れることの^{しばしば}屢々なるを見るは私の遺憾に感ずる所」という文を引いている（35頁）。その後の家永の引照は詳細だが、ここでは30年代の田辺が、「国体明徴問題」が重大化した際の政府の「声明」などに批判的でありながら、西田幾多郎などの危惧にもかかわらず、35年（昭和十年）に教学刷新評議会の委員を引き受け、37年には文部省の外局に教学局の参与に就任していて、『国体の本義』の策定に参画している事実を指摘しておきたい。出来上がった『国体の本義』には、田辺のかねての意見であった「科学」の重視ということは、「国家の使命は固有文化の創造にある」というもう一つの主張のうちに取り込まれてしまっており、そのためにまた田辺は、日本主義国史学者として名高い平泉澄とともに警察幹部講習会の講師として出ることになったのであり、これを家永は、恐らくは田辺を敬愛する余りとはいえ、「俗事に深入りしている」程度のこととして軽く見過ごしてしまっているのは残念である。

それでも家永は、十五年戦争に入って以後の田辺が、国家権力による統制の強化を日本の現実を前提とする立場に立つようになったことを指摘する。やはり35年の田辺の「社会的存在の論理」は、「国家の個人に対する強制力の由来を尋ね、その強制の合理的根拠を探る」という課題を立てている。そこには、諸個人が種としての民族を形成し、民族が国家に総合されて類になるという個→種→類の形で、近代的な民族国家が、個人として市民社会を形成し、民族国家となるという近代史の論理が反映されていて、特にその市民社会的な特性のところには国家類型の差異性が生ずることを重視して、それが「種の論理」として定式化されたのだった。そしてそれが一面での課題としては、国家の強制力の暴走を牽制しようとするものであったが、他面では国家に「合理的根拠」を与えようとする動機にもなっていた。だからその「強制の合理的根拠」を探ることが、上に見たように、官権に無法のアポリアを正当化するために、「個性」が「無」から恣意的に創造する根拠を「時勢」と「歴史」の「由来」のうちに汲もうとする「無法」性を「類」なる国家に与えることになり、そのように至上化された「類」が推論の論理的な結果から、逆に実践の「目的」とされて、推論の前提へと逆転することにもなっていくのである。

家永は、日中戦争が本格化し、真下先生が検挙された年の田辺の論文「種の論理の意味を明にす」(田辺、第6巻、1937年)から、よく知られた冒頭の一文を引いている。

「私をして此の如きもの〔種の論理〕を考えるに至らしめた理由は、要約すると二つになる。すなわち実践的と論理的とである。その第一は、近時各国において頗^{とみ}に勃興し来った民族の統一性、国家の強制力が、単に個人の交互関係として社会を考えようとする立場からは到底理解し得ないものを有する、と思惟したことである。」(家永、38頁、田辺、449頁)

ここで第一に挙げられている「民族の統一性、国家の強制力」の実践的な理由ということには、ナチズムの国際的、国内的な台頭が読み込まれている。そして第二には、そのような「国家の強制力」は、近代的な市民社会原理とはまったく異なった「血と地」の原理に直接に立脚することになっているので、「種」としての「民族」は「媒介項」としての推進力をもたず、「国家の強制力」に取って代わられる。「種」としての「民族」は、「血と地」の原理に直接に拠るものとなるので、他の「血と地」に対立し、対立項として「自己疎外」をして、「普遍」としての「類」である「国家」がそれまでの「種」にかわって「統一」の位置につくというわけである。当初この「種の論理」において「基体」とされていた「種」の概念の論理的修正が行なわれるのが、「種の論理」に関わる諸論文の到達点であるこの論文「種の論理の意味を明にす」の特徴である。そしてまたこのような「類」概念の総括的な論理的な位置づけの変更は、それまでの「民族国家」から「人類国家」への実在的な意味変化に対応している。このような「種の論理」からは「推論」の「媒介項」の自立性が失われてしまい、「種」は「普遍」としての「国家の強制力」に包摂される。結局、こうして田辺の「種の弁証法」は、実質的には西田の「無の弁証法」と同じように、「国家の強制力」に目的論的に「包摂」される「判断」に還元されることになってしまうのである。

そこで問題は、この「民族国家」から「人類国家」への実在の国家の存在意味の変更である。

糸康弘は、この問題を田辺のもう一つの論文「国家的存在の論理」（田辺，第7巻，1939年）において、「国家が類において個と種の新しいありよう」となっている問題を取り上げて、他民族を植民地化する国際間の戦争の状況を指摘しているが、これは妥当な指摘であろう（糸康弘『西田哲学とその陥穽』農文協，1999年，113頁）。「民族国家間の戦争」は、「種的なものを引きずっているが故に、どれもが同様ということにはならない。日中戦争は明らかに、日本の侵略戦争とそれへの民族的抗争」であるし、それがまた第二次世界大戦の一環であることからすれば、「日独伊の枢軸国」と「連合国を形づくった米英佛ソ」の対抗関係のそれぞれ一要素として、日中のそれぞれの国家は、たしかに「民族国家」であることを越えて、別の意味でのまたそれぞれが「人類国家」であることになる。そして日中それぞれの国民は、この総力戦的状况においては、その個人としての存立は、直接に類としての国家に包摂されていることは、見易い道理である。しかしこの「人類国家」次元での国際戦争が、基本的にはファシズムと反ファシズムの戦争としての第一義的性格を帯びていたこと——田辺流に言えば、「国際的対立と人類的対立との媒介と分離、合一と交錯」（田辺，93頁）の状況——をもって、田辺が「マルクス主義的階級理論は根本からあやまっていた」と言うのは、糸の指摘するように「驚くべき飛躍」であった（糸，116頁）。何よりも当時の日本国家を「民族国家」ではなく「人類的国家」であると想定するとき、その日本帝国には、台湾と朝鮮とが併合される多民族国家となっていたということにまったく無自覚であって、日本はそのような帝国主義的な「人類国家」として、満州国からさらなる中国本土、さらには「大東亜共栄圏」の盟主として、他民族に「各々所を得しむる」ような普遍化を目指していたのである。

とくにこのような田辺の「種の論理」が目的論的な判断へ帰結したことを見てみると、当時、ナチズムの最も有力な哲学的根拠づけを与えたとされるオトマール・シュパンの著作が『全体主義の原理』（秋沢修二訳，白楊社，1938年）と題されて邦訳されていたことを思い起こしておいてもよい。シュパンは、その第二部「哲学」の第三章「弁証法的方法と全体性的方法」のなかで、ドイツ古典哲学の「弁証法」の問題をシュリングの「同一性哲学」の概念に絞ってとりあげている。シュリングの方法は、主観と客観との矛盾の否定的な揚棄ではなく、「神」を普遍的な概念とし「諸対立」を「無差別」とする「全体性的方法」を統制的に用いることで、ヘーゲルの「否定の弁証法」に対して、両者の肯定的な「同一性」を弁証する「肯定の弁証法」を主張する。そこでシュパンは、このシュリングの「同一性」の方法に倣って、「有限なもの」の間の矛盾の揚棄による統一から「全体性」が成立する「弁証法」ではなくて、その逆に「全体性の構造」から「統一」を取り出し、「有限なもの」の「諸対立」を「無差別」とする「全体性的方法」を見出していたのである（シュパン，328-329頁）。何のことはない、個別的なものの矛盾を超越するために、特別な「統制／統整的 regulativ」的な「理念」を発見することを「理性」の目的論的な「反省」と呼び、ヘーゲルがそれを「屁理屈づけ」という嘲笑的なニュアンスをこめて「レゾンヌマン Raisonnement」の名で呼ぶことを常とした方法が、シュパンのファシズム的な「全体性的方法」なのであった。

このような論理と方法によって、ナチスドイツにおいては、フィヒテなどに代表されたようなドイツ古典哲学における民族独立のナショナリズムの要素を、人民の自由のためのものから民族排外主義的なものへと読み変えられていくなかで、田辺もまた、ドイツでその講義に出席したことのあるハイデッガーが、トータルな近代を批判して、「共同体の徳、人種、指導力、英雄主義」を強調しながら国家社会主義を支持するようになっていく傾向に、自分の「種の弁証法」を対応させたのであった。ハイデッガーの「死」を直視し、これを受け入れる人間の能力を問題にする実存主義的な関心と、「死ぬこと」と観ずる日本の「武士道」のエートスを伝統にもつ「日本の習俗との間には深い共通点がある」という指摘（ウォーリン「日本版への序」、『存在の政治』岩波書店、x頁）があるが、「種の弁証法」の立場に立つ田辺は、後に見るように、出征する教え子に「武士道の不断の死の覚悟」を要求する手紙を書くのである。

そこに至るまでの田辺による「存在の弁証法」の国家論的な形成過程は、家永によれば、田辺の「社会存在の論理」において、「民族は、たとえ階級の廃棄が行なわれても、より原始的なる生命の種化の発見として、廃棄されるものではない」として「民族」＝「種」の普遍性を見出し、また「正法眼蔵の哲学私観」において、「日本民族が史前に早く内部対立を止揚」して「一君万民の不動なる国体を築きあげた」という非現実的な皇国史観を借りてきて、これをもって「日本精神の根本性格を形造る国家融合の原理」だと定義したのである（家永、67頁）。田辺は、「国家的存在の理由」において、「種的基体を契機とする国家は、単に他の国家の種的要求に屈服することは許されないで」、「戦争はあらゆる方法を尽くして必勝を期さなければならぬものとなること必定である」と書いている（家永、68頁）が、中国への侵略戦争が「許されない」ものであることの反省はまったくなく、米英などが日本の「生存権」を侵害することを「許されない」こととして、すでに来たるべき戦争での「必勝」の覚悟を主張するようになる。そして戦争の前年に書かれた「歴史的現実」において、「個人」は「種族」という民族的な「特殊」を媒介にしてその中に死ぬことによって生きる。そしてそのような個人と種族の関係は、「一君万民・君民一体」という「普遍的な「日本の文化」を生動させ、「八紘一宇」のための「東亜共同体」の展望を開くものとなる——このようなものとして「種の弁証法」は、朝鮮・台湾を併合し、傀儡国家「満州国」を擁しているので、「種」には「民族」と限定できない含意があり、さらにその他の他民族を支配するときの可能性にも拡がる思惑をも秘めながら、ともあれ国民個々人の死して生きる天皇制民族による戦争共同体としての妄想的な国家構想のうちに現実化されたことになる。そのことをよく示しているのが、「国家的存在の理由」のうちにある次の一連の文章である。

「個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によって生きる。その限り個人がなし得る所は種族の為に死ぬ事である。我々が何も為す事は出来ないといって働かないのは、識遜のようで実は傲慢である。何も出来ないなら種族の動く如く動いたらよい。」（家永、69頁）

「そもそも天皇の御位置は単に民族の支配者、種族の首長に止まっていらせられるのではない。一君万民・君民一体という言葉が表わしている様に、個人は国家の統一の中で自発的

な生命を發揮する様に不可分的に組織され生かされている。国家の統制と個人の自発性とが直接に結合統一されている。これが我が国家の誇るべき特色であり、そういう国家の理念を御体现あらせられるのが天皇であると御解釈申し上げてよろしいのではないかと存じます。またかような内部的な組織の調和は対外的にも調和を伴う。それで日本の文化は排他的・閉鎖的でなく統一が開放的な意味をもっている。これがいろいろ難しい解釈のある八紘一宇という言葉の意味かと考えます。これは単なる当為や理想ではなく、日本の国家が現実【に】自分の中に実現している所である。」(家永, 70頁)

「種族という言葉は余り使わない言葉ではっきりしないかもしれない。今日では民族といってもよいのだが何故そういわぬかといふと、歴史を回顧すると歴史の統一的単位がいつの時代にも今の様な形態であった訳ではないからである。(中略)また未来性を要求しつつある東亜協同体——それがどんな内容をもつものであるかはこれから研究されねばならないが——盟協体或はブロックと呼ばれる民族より大きなものも考えられる。」(家永, 同上)

「個人は種族を媒介にしてその中に死ぬ事によって生きる」と言い、「天皇」をその「種」たる「民族」的な「国家理念の体现者」言い拡げていく文脈の中には、いくつもの論理的な破綻を見てとることが容易である。「君民一体」が国家の理念として挙げられているが、他国の歴史と文化をもつ「台湾」や「朝鮮」を併合した日本の「国家」の現実には、その理念に矛盾しているし、「八紘一宇」が「東亜共同体」の統合原理とするためには、さらにその原理の自己矛盾を拡げるだけなので、「歴史の統一的単位が何時の時代にも今のような形態であったわけではない」と言い、「これから研究されなければならない」と逃げをうつことになる。そもそも「東亜協同体」どころか、当時の日本そのものが歴史的な破綻の淵に立たされているのである。

「国に身を捧げた人を神に祀る」・「皇軍の精華」・「涙を流しながら人を殺せ」：やがて対中国戦争が拡大された太平洋戦争も、1943(昭和十八年)すでに敗色が濃厚になり、徴兵猶予されていた学生たちが修業年限を短縮されて、「学徒出陣」の号令下、戦場に駆り出されるようになると、田辺は、学生たちに神がかりな聖戦肯定と「靖国祭祀」の美化を説き、人を殺すことに「死」の意味を見ようとする奇妙な「武士道」の覚悟を要求して、さながら戦争デマゴグのような言説をふりまくようになる。ここでの「武士道」の死の覚悟は、ハイデッガーも注目しているところであることは先に見てきたが、その言葉を使う田辺の口吻には、この戦争で人生への希望と可能性を断念しなければならぬ若者たちへの一片の愛惜の情もない。

「今日おかれている国家の危急という時は、もはや平常時の如く我々は国と自己とに隔りをおくことは許されない。(中略)国と人とが隔てをおくわけにゆかぬような今日の状態では、人が国のために身を捧げるのは必然的であって、そこには人と国の媒介である神が入ってきている。国に直接に結び付き、国に身を捧げるのは、神性が実現され、神の啓示ありとせねばならぬ、国に身を捧げた人々を神に祀ることが、これによって理解されるであろう。(中略)この立場では、自己が生き死ぬるのでなく、神、絶対によって死なしめられかつ生かしめられるのである。」(43年5月、学生課主催月曜講義「死生」、家永71頁)

「誤解を防ぐために特に注意を願いたいのは、私は諸兄に軍を知能化する目的で軍にはいられるべきだということではないことである。(中略) 諸君は軍に入って何よりもまず皇軍の精神を学び取り、その鍛錬を身に付けなければならぬ。本来皇軍の精神は国民精神の開花した精華に外ならない。(中略) 此の如くにして諸君は、国と神とを相合する人としての大君の御業に奉仕して、国家永遠の生命の創造に参与する。これは真に無上の光栄ではないか。諸君、願わくば、此光栄を自覚して、勇躍召に赴き戦に征かれんことを。」(43年10月、「征く学生におくる驢(はなむけ)の言葉」、家永71-72頁)

「涙を落しながら人を殺さなければなりません。(中略) 小生は武士道の不断の死の覚悟、不断に剣の上に生きる境涯、というものが宗教の実存と同じものだと思って居ります。(中略) 貴兄の御思想は此処まで達して居られる筈です。それが自己の實際生活において透徹でないのは、尚自己が死に切らないからではないですか。それは軍人としての立場に徹底せられることによって却って達せられるべきものかと思えます。」(日時不詳、教え子の矢内原伊作宛書簡、家永同上)

ここで田辺は、「神、絶対」によって、生かされている「人」が、「神の啓示」によって、「国家の危急」にに応じて「征く」ことで、「死なしめられ」、かつ「人を殺さねばなりません」と言うとき、これは、もはや侵略戦争が破綻し、「大東亜共栄圏」などという虚偽の理念をかざす余地もなくなってしまった戦争末期に唱えられた「一億総特攻」、「本土決戦」論に至りつく「天皇制絶対主義国家」の自己破産的な論脈につながる暴論である。いったい「一億国民」が全滅して護持するような「天皇制国家」とはナンセンスであろう。

田辺が「武士道」による「不断の死の覚悟」に徹するように教え子に書き送った頃には、すでに日米開戦から一年足らずの1942年(昭和一七年)末、米軍の反撃で徹底的な敗北に追い込まれて「餓島」と化していたガダルカナル島の日本軍には「転進」命令が出されていた。そしてその翌年1月20日には、次のような「武士道的な道義」が撤退に当たっての「注意事項」として伝えられ、それが師団長から師団命令として実行されていたのであった。

「新企図(撤収)実行の爲、行為不如意にある将兵に対しては皇国伝統の武士的道義を以て万遺憾なきを期すること(籠城にあたり老幼子女の処理を遂げたる^{おうじやく}往昔武士の例話)。「独歩し得ざる者を敵手に任せざるため武士道的見地より非常処置を講ずべし。」(澤地久枝『自決 ころの法廷』NHK出版、88頁)

ガダルカナル島からの第十七師団の撤退を指揮した今村均大将の言葉によれば、「約三万の将兵中、敵兵火により斃れた者は約五千、餓死した者は約一万五千、約一万のものが救出された」(藤原彰『餓死した英霊たち』青木書店、13頁)にとどまるのだが、このうちの戦死したり餓死したりしたことになる兵士のうちには、このような軍命令による「武士道的道義」による死者が相当数含まれていたと考えられる。しかもこのような意味での「武士道的見地」による「非常措置」は、特にガダルカナル島だけのことではなかったし、また「往昔武士」の例話に上げられているような事態は、沖縄戦では、兵士のみならず一般住民にまで及ぶことになった。

田辺は、「武士道」によって「人を殺さねばなりませぬ」というとき、このような自国兵や自国民を殺すことと要求する現実の「皇軍の精神」を顧みることにはなかった。それどころか田辺自身は、すぐ後に見るように、戦後すぐに『懺悔道としての哲学』を発表し、しばらくのあいださまざまな社会的発言を続けるのだが、どこにおいても、ついに自分が主張した「武士道」の全く空想的な理解を「皇軍の精神」における「武士道」の現実に照らしてきびしく検討するようなことはまったくなかった。

それで、「種の弁証法」の論理は、当時の小学生の時から国民が徹底的に叩き込まれていた「教育勅語」の文句を、虚しく繰り返していることだけによって意味をもたされているに過ぎない。「教育勅語」は、その意味でまた典型的な「種の弁証法」の論理そのものの構成をとっていたのである。「皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト広遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚」な国家が「普遍」であって、「個」は「我カ臣民」として、「克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世世厥ノ美ヲ濟セル」「種」に統制されているのであり、「此レ我カ國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス」る「歴史」がある以上、「種」としての課題において、「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」、こうしてはじめて「君民一体」の軍国主義国家としての「普遍」の実現に至る——「是ノ如キハ獨リ朕カ忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾^{なんじ}祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン」。

鶴見俊輔の指摘によれば、十五年戦争の始まる前までの日本の教育体系は二つに分かれて設計されていて、小学校教育と兵士の教育は、「日本国家の神話に軸をおく世界観」が採用され、最高学府である大学とそれに並ぶ高等教育では、「ヨーロッパを模範とする教育方針」が採用されたという（『戦時期日本の精神史』、岩波現代文庫、55頁）。実際、戦中後期に国民学校の生徒であった者、特に都市圏の学校生徒であった者の場合には、五年生にでもなれば、「教育勅語」が暗誦できるのはもちろん、あの難解な文章を間違いなく書ける生徒も稀ではなかったのではないか？

とくに中学受験のためにはその条件はすでに必須であって、私の場合も、残念ながら、いまだにその暗誦と筆写とは可能なのである。何せ毎月のように学校行事には、勅語の奉誦があり、その時々内容の講話があったのだから、私の事情から云えば、夏休みに父の実家に帰った折、仏壇に備えられた牡丹餅^{ぼたんもち}の誘惑にかられて、祖母が毎夕唱える「般若心経」につき合わされるなかで知らない間にそれを聞き覚えることになったのと、日常性の自然な習得という事情においては大差がなかったのである。だから鶴見のその指摘にしたがえば、田辺の「種の弁証法」は、「最高学府」での教育を、「小学校教育と兵士」のレベルに引き落とす「頹落」的な効果をもったものであった。この点ではすでに戸坂潤が指摘していたように、「社会哲学者としての田辺教授の功績」は、「世間にありふれた民族国家至上絶対主義という常識（？）に、『種の論理』を接種するということにのみ横たわっている」という他はないもので、細かい戸坂の論理学的検証には耐え得ない「解釈学」的文学作品の類いなのであった（戸坂潤『現代唯物論講話』、『戸坂潤全集』第3巻、勁草書房、202頁）「京都学派」の弁護人の大橋良介は、上に見てきたような田辺の「臆」の言葉や、「人を殺さねばならない」という教えをも、「戦後」的な「怨恨」とすることでもって、それでもなお田辺を免責する勇気があるのだろうか？

さらにつけ加えれば、田辺が学生に「征戦」の「^{はなむけ}驢の言葉」を送っていた43年10月、イタリアではムッソリーニが失脚して成立したバドリオ政権が、「三国同盟」の破棄と、ドイツ軍に対する宣戦とを布告していた。そのため、田辺と同様に「全体主義」を以ってして民主主義にも共産主義にも反対し、国民の民主的自己主張の代わりに「滅私的奉公」を要請するものとする野村秀臣（元同志社大学助教授で国民精神総動員本部理事）は、その著『現代思想史戦論』（1943年、旺文社）で、「イタリアのファシストは偉大なるローマを復活」することを、「ナチスト・ドイツは古代ゲルマン精神の復興」を意図するが、それらは「皇道国家の原始形態」でもあるから、「イタリアおよびドイツの全体主義は、「就中皇道日本への帰一」であり、「世界新秩序の建設」は、『八紘一宇』の大精神を指導原理とする世界歴史の転換」として、一旦は日本の戦争のために、歴史的な大法螺を吹いて見せたものだった。だが状況の急変を受けて、本の発刊間際に「追記」を加え、イタリアの「反ファシショ革命」によって、「戦況の不利」を告白する始末となった。その結びには、この「全体主義」の国際的破滅の危機からうまれた時代錯誤的な絶望的な「一億総特攻」の悲鳴が反映することになった——「^{いよいよそのうじょうい}愈々尊皇攘夷の国民思想戦線を強化し、敵性思想を粉碎して、皇道の大精神を宣揚することこそ、急務中の急務でなければならない。」（野村、364-365、376頁）田辺の「^{はなむけ}驢」の言葉は、このような野村の言葉に対してたしかに「先駆的」なものであったことは間違いない。

6. 「種の弁証法」と「ファシズムイデオロギー」

「ファシズムのイデオロギー性」：このような侵略戦争の聖化と国体の絶対的な美化、戦死の教義化は、田辺の「絶対弁証法」たる「種の弁証法」が、その「時勢」への追従において最も現実性を発揮するものであった以上、「田辺哲学」の戦争責任問題が直接にそこから発生することは不可避的である。そしてそのことは、「種の弁証法」が、マッハ主義的な主観主義によっていて、対象認識に客観性を欠いている上に、個→特殊→普遍という一方向的な単純な包摂の論理によっていて、カントによっても、反省的な判断力の統整的な一般化的抽象の作用を表現するにすぎず、下位概念の揚棄を媒介とする具体的な普遍を確保できない形式的論理にとどまっていて、およそ「弁証法」の名に値しないものであることの必然的な結果であった。そしてまたそのようなナンセンスなものであるかぎり、いっばしのファシズムの哲学としての資格を獲得したことになるのである。

戸坂潤は、田辺の『哲学通論』が出たときに、「田辺哲学」の成立を祝福し、田辺が「形式主義者・解釈哲学者であり、それ故にこそ形而上学者・観念論者であった」が、なお「啓蒙家としての教授は、なおまだ依然として唯物論の友である」（『田辺哲学の成立』、『戸坂潤全集』第三巻、勁草書房、184頁）として、師の田辺の進歩への期待によって敬意に代えていたのだが、そのような評価は、すでにその当時であっても、先にみた船山信一にとっては逆の評価を受けるに充分であった。そしてまたその後の「種の弁証法」そのものの展開は、田辺哲学に対する戸坂の評価と

期待を急速に裏切るものとなっていき、戸坂が「ファシズムのイデオロギー性」（『現代哲学講話』、同上、213頁以下参照）の基本的な特徴づけを挙げたときには、そのままそれがまた田辺哲学にこそ相応しいものとして読むことができるものとなっていた。

ファシズムのイデオロギー性は、第一に、かなり広汎な層の青年将校、その一派の政治家、小商人、意識の低い労働者や農民、学生など、必ずしも小ブルジョアジーに限定されない横断的な諸階層の一地带をもつが、このうちの最も資本主義の矛盾に敏感な小ブルジョア層は、資本主義に最後まで信をおこうとすることで、ブルジョアジーの大利害を代表することになる。このイデオロギーの所有者と、その利害を大々的に代表する主体とが、必ずしも一致していない。マルクス主義の場合ならば、たとえそれをまず受け入れる者がブルジョアないし小ブルジョアのインテリゲンチヤであっても、その階級・身分主体からすれば一義的にプロレタリアートである。

この特徴づけからすれば、田辺の哲学が説くのは、個々の国民が、総体として、天皇制国家と大資本や特権の支配階層のために生かされているから、死ななければならないということであった。

そこから第二に、ファシズムは、自身のイデオロギーとしてではなく、小ブルジョワ的な軍閥のイデオロギーとなり、一見資本家の恐怖の対象となる。ファシズムは、小ブルジョワ自身のための意識ではないが、ブルジョアジーはけっして小ブルジョワが願っているような自分の永遠の味方ではない。

田辺は、「皇軍の精神」は「国民精神の精華」だと学生たちに教え込み、学生自身の本来の願うところではなくて、ブルジョアジーと絶対的な天皇の「国と神」とを合一して死ぬことを恐れるな、と説く。

第三に、ファシズムは、小ブルジョアジーにとっては「意識の自由」によって選びとったイデオロギーだと意識させるところに、すぐれてそのイデオロギー性が発揮されるのだが、そのような思いこみは権力的な強制とか情緒的感激性に富んでいるとかのせいではなくて、彼ら自身が伝統的に「常識」としてもっている「封建的残滓」のせいである。彼らの「常識」は、彼らのテーゼで重大な役割を占めている国家、国民、民族という「情緒的な範疇」との親密な関係性がある。

この点では、田辺が「歴史の由来」とする「国体」も、この種の「常識」の範疇群に属することは見易い。

また第四に、戸坂によれば、ブルジョアジーは、自由競争の根本的な観念とともに出発しており、デモクラシーの政治形態と共にあって、積極的な国家統制は、非常時に有利な条件を付ける限りで、ファシズム・イデオロギーの技術的作成は小ブルジョアジーの「封建的な伝統」に委ねて、自分は単なる「監督」しさえすればよい。

この意味では田辺は、ファシズム・イデオロギーのそうした特有なイデオロギー性——観念性——の格好の技術者、もしくは下請人だったわけである。

第五に、ファシズムは、それに特有な観念性を、何よりも先に一つの「政治形態」として第一

義的に特色づけられるのであって、マルクス主義が何よりも一つの「経済理論」であって、その必然的な結果として初めて一定の政治形態を必要とするのとは、対照的である。

田辺の「種の弁証法」にはそもそも経済的な「市民社会」の契機は消去されてしまって、特異な「天皇制国家」が強調されているが、スコットランド啓蒙におけるアダム・スミスにおいては、「個人」が小生産者の自由競争的な個人を分業の特殊性に媒介される市民的な「自由主義国家」の普遍性をこれは文字通りに弁証法的に演繹していたことを、この戸坂の議論につけ加えることもできるだろう。

戸坂は、ファシズムのイデオロギー的な国家とか民族とかの根本概念が、ファシズムの理論の動力であって、常識においても、ブルジョア的な民主主義国家の否定とか、政治団体暴力を思い起こすことになる程のものであると指摘しているが、そのような論証の動力が、田辺の「種の弁証法」の強引な「統整」力ともなっていた。

第六にそして最後に、戸坂が挙げている最も興味深いナチズムの特性は、それが社会的存在の物質的な根底から「自由」な観念的情緒の浮動性にあり、そのために、その哲学的理論を構成するにもほとんど「自由」であるということである。この特徴についての戸坂の説明は、きわめて興味深いので、やや立ち入って紹介しておくにあたいする。

イデオロギー的には無力なことが特有にイデオロギー的な所以：ファシズムの御用哲学には、ムッソリーニ系のジェンティーレ、ロッコ、パレートなどの哲学もあれば、ヒトラー系のいろいろの哲学もあり、わが国ではこれらとは異なった無数の毛色の変ったファッション哲学が流行している。この点では、ファシズム・イデオロギーには、何の普遍的な理論体系もない。だが、それ程ファシズムはイデオロギー的には無力なのだが、それがかえって特有にイデオロギー的でもある所以である。それでファシストが告白するのは、ファシズム・イデオロギーは国粹的な国産品であるということになる。国家といっても、国家々々によって異なり、日本には元来ファシズムなどなく、欧米の産物だから、ファシズムに理論があるとすれば、普遍的適用性を犠牲にして、理論的にも「鎖国主義」を宣言する。

ところでこのようなファシズムの理論的鎖国主義自身は、国粹主義としては、理論的には何等の国際的普遍性ももたないのに、国際的に流行し、国際的共通特色として、国家・国民・民族・超階級などの共通な諸範疇に信頼している。日本ファシストどもにとっては、あるべき哲学は「日本哲学」であって欧米哲学であってはならない、国家という範疇には古来日本独特な理解の仕方があると主張され、国家とか民族とかの絶対的な権威を誇るのだが、実際には範疇の上では、国際的な共通性を示しているという具合だ。国内では、ファシズム哲学は、一方では、国学的（制度学・農村学等）・仏教的・儒教的（王道主義）な範疇から出発し、他方においてはドイツ形而上学的（存在論・人間学等）・または神学的（危機神学）な範疇から出発するが、これら二つの範疇群は、それぞれファシズムと社会ファシズムのイデオロギーに対応していて、社会ファシストのファシスト化と共に、両範疇間に見事な橋渡しが成り立ちつつあるのが事実である。

日本のファシズムの哲学的イデオロギーは、その観念性の弱点を、国粹哲学的ないし東洋哲学的範疇の使用において、いっそう露骨に現わしているが、これらの範疇は社会科学的・自然科学的な範疇と完全に絶縁することによって初めて辛うじて存在することができる。その意味においてまったくの観念的・イデオロギー的・幻想に他ならない——以上が、戸坂によるファシズムの特徴づけののちの結論である。

ここでいわれている「自然科学的な範疇」との完全な絶縁ということであれば、1939年（昭和十四年）に田辺が行なった警察官への「講演」で、その哲学的な前提に「量子論」的な「不確定性」という「科学的真理」のマッハ主義的な主観主義的理解を設定していたことが思い出される。田辺にはまったく予想もできないことであったが、実はその翌40年、大阪帝大の講師をしていた湯川秀樹（真下先生と旧制高校同期）によって「中間子」の存在の理論的予測が行なわれ、戦後間もなくの47年に実際にその存在が発見されたことで、「不確定性」を理由にして「物質の消滅」として騒がれた理論物理学の「危機」は、「素粒子」段階での物質の「存在」構造を明らかにする方向で突破口が開かれることになったのであった。「中間子論」は、当時は、物理学的な「弱い力」と「強い力」の両方を含む理論として最も基本的な「場の理論」と見なされたし、また力が粒子によって媒介されることを初めて示すという画期的な意義をもっていた。湯川のこのような「存在」への関心は、幼時から祖父によって受けた漢籍の薰陶によって養われていて、老荘的な「自然」観に支えられたものであった（『存在の理法』1943年）ことからすれば、戦中における湯川の「中間子」の存在の理論的予測は、西欧文化の「存在」に対して東洋文化の「無」を原理化するファシズムの哲学の無根拠性に対して、すでに根本的な痛撃を加えたものでもあった。田辺の『哲学通論』がめざした弁証法的唯物論の揚棄は「種の弁証法」に至ったのであったが、これを真下先生や、戸坂たちの弁証法的唯物論の立場から見れば、すでにレーニンがマッハ主義的な「物質の消滅論」に対抗させた「一粒の原子といえども汲み尽くしがたい」という唯物論的なテーゼは周知のものであったから、田辺の「種の論理」は、そのそもそもの原理的な出立において、すでにまったくの「無根拠 Ungrund」としての「無」の虚空に曝される運命にあったことは、明らかであったといえるであろう。

折々に触れてきているように、田辺の哲学が「種の弁証法」によって「田辺哲学」として自立し、十五年戦争がアジア太平洋戦争へと推転していく歴史的経過を追ってみると、ここで戸坂があげてファシズムとその哲学についての特徴づけのいずれもが、東西の哲学や諸思想の全般に材料を求めて作りあげられてきた「田辺哲学」、とりわけ「種の弁証法」とその哲学的教義的諸言説に妥当することを認めないでおくことは困難であり、ナチズムの「無根拠」な主観的構成論に対する弁証法的唯物論の根底的な理論的優越性は、すでに戸坂によるその徹底した哲学的批判において十分に担保されていた。「田辺哲学」は、それが言表された現実の歴史的な文脈から切り離して問題にすることは、そもそも田辺自身の意図からしても、およそ不可能なのである。

7. 「敗戦」, 「逆コース」, 「戦後」: 「田辺哲学」の「七花八裂」

存在の全体が突如として宙に浮く: 真下先生は、1937年11月に「世界文化事件」で検挙されて39年9月に執行猶予で保釈されて後は、同志社大学を^{ひめん}罷免になり、40年3月から敗戦の時まで京都帝大人文学研究所嘱託の職にあった。先生が精力的に執筆を続けていた『世界文化』は廃刊に追い込まれていて、37年1月の第25号に掲載された二つの書評『ゴークイ人生読本』と『リアリズム』がその最後の掲載論文となった。その後は、41年に、岩波書店の『ヘーゲル全集』13巻としてヘーゲルの『哲学史』中巻の2が出た(『全集』12巻にあたる中巻の1は戦後の出版)他に、雑誌『中央公論』2月号、12月号にペンネーム(小野文人)で翻訳が二編あるが、41年に「治安維持法」の改正によって「予防拘禁」制度が導入されて警察行政の判断だけで「思想犯」を自由に拘禁できるようになっていた上に、「思想犯」を監視する「保護観察法」の対象者として、思想犯検事のいる「保護観察所」への定期的な呼び出しに応じなければならない日常となつて、先生は、事実上の執筆禁止状態となつた。保釈後も戦争の「牢獄」のなかのもう一つの無法な法の「牢獄」を生きるいっそうきびしい抑圧状態が続いていくのである。そんな生活のなかには、43年の秋のこと、かつては「滝川事件」に反対して多くの学生が結集した「時計台」の下を、後輩たちがもはや絶望的な戦況のゆえに戦地におくりだされていく「学徒出陣」を目撃しなければならぬ日があったし、大学には配属将校が配置されていて、職員すべてに防空演習や敵兵の刺突訓練を厳しく繰り返させるようになっていった。敗戦の年の3月には、住家を都市の「強制疎開」のために破壊され、子ども3人を抱えた家族でわずかな縁を頼りに三度も京都市内を転々とする。そんな日々の鬱屈^{うらくつ}を、戦争に疑問をもたない世間のなかで異物のように隠れて「釣り」を趣味とすることで、自然のうちに発散していたのだが、ミッドウエイ、ガダルカナル、沖縄と、戦況はますます暗さをましていった。先生は、敗戦の間近い予感のなかで、敗戦時のどさくさに紛れて「予防拘禁」などで不測の災難がふりかかるのを避けるために、特高警察にも目につくようにと玄関に日の丸の旗を額に入れて飾るという苦肉の策を弄することもしなければならなかった。敗戦の間近い予感というのは、沖縄戦の終わった7月のはじめに、大学の中庭のあまり人の立ち入らない芝生のなかに、米軍機が散布していった「ポツダム宣言」のビラが落ちていたのを拾っていたからである。

8月に入ると、ヒロシマ、ナガサキの原爆の投下があり、ソ連の対日戦参加があるが、14日、つまり敗戦の前日の午後、先生は京都府庁の特高室に呼び出されて、フリーメーソンの結社に関わる欧文の書類や本などを読ませられた。敗戦直前の頃、特高はフリーメーソンの国際結社のことになぜだか格別熱心で、欧文の読める先生にその調査に協力せよというのだったが、先生に解説のできるようなことではなかった。そのとき先生は、同年配の特高課長が、「とうとう君たちに敗けたね」と、つぶやいたのである。おそらくその課長は、事前にすでに敗戦の詔勅が読まれることを内部情報で知っていて、真下先生に媚びを呈することで、すでに戦後の保身の一つの策

としたのかも知れない。翌15日正午に、天皇の「玉音放送」があるのを全国民が知ることになったのは、14日の夜9時と、15日当日の午前7時のNHKラジオでその予告が流されたからである。それで真下先生には、「ポツダム宣言」のことと結びつけて特高課長の言ったことの意味の重大性が分かった。そして15日の正午少し前に、勤め先に近い川端署に赴く。三高生で寮委員をつとめていた時に、記念祭で夜遅く川端警察署の前を集団で寮歌を高唱して通ったために、「深夜放歌高吟」の罪で他の3人の学友と共に検束されて以来、「思想問題」でも川端署の「世話」になっていたところだからである。先生は、「この歴史的急転のドラマ、それも歴史の正義がついにそれ自身をつらぬきとおす一つのきわだった幕切れを、私は私に最もあざやかに印象づけ、もっともめざましく確認してくれるはずの場で体験したい」と思った。そして放送が終わって沈黙が支配し、「人々にとって存在の全体が突如として宙に浮いた。そして『招かれざる客』の私にとっては、全存在が在るべき場所に復帰した」のであった（「八月十五日と私」、著作集4、124-128頁）。

警察署から立ち上る「白い煙」：こうして真下先生は、カーキ色の軍服が支配することもなく、戦争をしなくてもよい平和で自由で民主主義的な時代が訪れるという期待に胸をふくらませて、その夕方、賀茂川べりの下鴨署の前に立った。そこは、「世界文化事件」で検挙された時に川端署から回されて、起訴されるまでの半年「世話」になったところだったが、その署から「白い煙」が立ち上っているのを目にすることになった。煙は、テニスコートにうずたかく積まれた所轄の思想関係の写真や指紋のついた書類が、戦後の責任追及を恐れて、いっさいの証拠を隠滅するために燃やされていたものであった（同上、136-137頁）。その数日後、特高は真下先生に警察手帳をもたせて、交通費無料で好きな釣りに誘ってくれるというサービスまでしたのだった。

この特高の敗戦への対応を、楽観的にだけ見ることを許されないことに先生が気づくにはあまり時を必要とはしなかった。「八・一五によって敗戦の事実が国民の目の前に明らかになったときから、占領軍司令官マッカーサーが厚木飛行場でタラップをおりた八・二八にいたるまでのあいだ、それは『売国スパイ事件』などという象徴的な出来事を含んだきわめて奇怪な二週間」（「Ⅲ 思想者とファシズム」、上掲書、154頁）であったからである。この「売国スパイ事件」というのは、真下先生がこの文章を書かれた当時よりも、より詳細に事実が明らかになっている。すでに6月25日に沖縄戦が終結し、米軍の管理下にあった久米島で、沖縄戦の終結も日本の敗戦も知らずに「最後の兵までたたかえ」という命令をうけたままの海軍守備隊が、6月末から8月末へかけて、現地住民や在日朝鮮人への不信から、米軍への通謀容疑で4家族20名（うち2家族11名は8月18日と20日）が子どもをも含めて惨殺された。この他にこの間にまた、命令不服従者3名や、米軍への斬り込み特攻から生還した者も処刑されている。計29名とも言われている住民は、いずれも軍紀による正規の手続きも踏まずに、戦争が終結したり、敗戦後になったりした条件下で、一方的に日本軍によって戦意高揚のための見せしめとして犠牲とされていたのである。ここには、体制側の都合で一方的に犯罪をつくりあげてきた「治安維持法」が軍規内へも浸透していたことが知られる。その一方内地でも、日本人の国家と社会と戦争体験は一挙に宙

づりにされたなかで、「承諾必謹」して「大御心に帰一」し、「必ず国威を恢弘し父祖の遺託に応えん」とか、「挙国一家、国体の護持を計り、神州の不滅を信ずる」とかの他、「臥薪嘗胆」の報復心を示す文字まで新聞に溢れ続けた。つまり「敗戦の事実に対する反応」として先ずマスメディア乗ったのは、「以前とまったく同じファナティカル（狂信的）な国体観」でしかなく、「どのような意味においてであれ、戦争にたいする責任性の意識は微塵も見られないし、また見られようもない」ものばかりであった（同、156頁）。

「敗北の精神的承認がなく、価値の転換のないところに、換言すれば、思想的、もっと正確には哲学的水準におけるなんらかの蹉跌、齟齬の自覚のないところに、したがってまたそこからのみ生じる思想的道徳的反省の心理も論理もありえないところに、思想的、道徳的責任制の問題が成り立ちようもないことは云うまでもない。」（同上、157頁）

戦後30年の時点で回想されるこの「敗戦」の事実の率直な認識と「戦争」に対する思想的道徳的な哲学的な水準での真摯な反省の時を日本の国民が失したのではないかという指摘は、重大である。真下先生が三木清の獄死が戦後も1ヶ月近く経った9月26日のことであることに注意しているのは、三木の死はロイター通信の記者によって新聞記事になり、なおも「治安維持法」は有効であるとする山崎内務大臣の発言に驚いたGHQが、10月4日、はじめてその稀代の無法の廃止、思想警察の全廃、全政治犯の釈放を要求したからであって、日本のマスコミも日本の思想界もまったくその点では無力だったことに留意しているからである。

「民主化」と「逆コース」と：このような国民の思想的な立ち後れのなかで、45-46年にかけて、アメリカの主導の下で、いわゆる「五大改革」——秘密警察の廃止、労働組合の助長、婦人解放、教育の自由化・民主化、経済機構の民主化——が進められ、婦人参政権を認めた選挙制度改革、農地改革、教育勅語の廃止、国家神道の廃止などと共に、46年には旧「大日本帝国憲法」が改正されて、主権在民、象徴天皇制、戦争放棄、男女同権を定めた「日本国憲法」と新しい「教育基本法」が翌年から施行されることになった。日本の「戦後」を規定するべき原理として国際的に確認され、日本も承認した「ポツダム宣言」の次の第六条には、次のように書かれていたのである。

「吾等は、無責任なる軍国主義が世界より駆逐せらるるに至る迄は、平和、安全及正義の新秩序が生じ得ざることを主張するものなるを以て、日本国国民を欺瞞し之をして世界征服の挙に出づるの過誤を犯さしめたる者の権力及勢力は、永久に除去せられざるべからず。」

けれどもGHQの日本占領政策は、中国革命が進展し、「東西冷戦」が激しくなっていくなかで、ニューディール政策的な軍国主義の排除と民主化を基調としたものから、1947年の「2・1スト」禁止命令と政令201号「公務員の争議権、団体交渉権の禁止」からはじまって、50年6月以降の「レッド・ページ」による労働運動の抑圧、反共主義の政策を基調とする「逆コース」に転換していくが、それを可能にしたのは、真下先生が戦後間もなく気づいていたように、なによりも戦争への反省と戦争責任を主体的に追及するまでに至っていない日本の国民の民主主義と自由の力の弱さ、歴史的状況の進展への大きな立ち後れであった（ただ「レッド・ページ」につ

いては、当時GHQの民間情報局顧問のW.C. イールズが文部大臣天野貞祐に指示して強硬に実施しようとした「大学教員」については、全学連の反対運動によって撤回に追い込むことができた。そしてアメリカは、「朝鮮戦争」を機に、日本資本主義をアメリカの目下の反共・反社会主義の目下の同盟者として育成する日米同盟構築路線を定めていった。GHQは、極東国際軍事裁判所が1948年（昭和二十三年）11月12日、「平和愛好諸国民の利益並びに日本国民自身の利益を毀損」した「侵略戦争」を起こし、平和にたいする罪と人道に対する罪、及び通常の戦争犯罪を断罪し、25名の被告の有罪を宣告し、12月23日に東条英機元首相をはじめとする7名を死刑にしたその翌日、岸信介、児玉誉士夫、笹川良一ら残りのA級戦犯容疑者を釈放した。そしてマッカーサーは、1950年の「朝鮮戦争」を機に、「警察予備隊」の創設を日本政府に命じ、その一方で、東側の中国やソ連との講和を先にのぼし、アメリカ中心の西側諸国との間だけの「片面講和」を急がせることになった。

「過去の克服」と「懺悔道としての哲学」：この「逆コース」の経過は、差し当たり、「戦後」が真の過去の「清算 Abrechnung」であるためには、「過去の克服 Vergangenheitsbewältigung」が行なわれなくてはならない（加藤周一『『過去の清算』覚え書き』、『戦後日本』第5巻、岩波書店、1-2頁）のに、わが国の戦後が大きな欠落をもって始まらなければならなかったことを意味している。こうして、「ポツダム宣言」の受諾による日本の「戦後」は、とりわけアジア・太平洋の交戦諸国との関係での「過去の克服」という意味でも、また「欺瞞」によって「日本国民」を「世界征服」の「過誤」に導いた日本の「無責任な軍国主義」の「権力及勢力」の「戦争責任」を追及して、「永久に除去」するべきであるという「過去の克服」という意味でも、それ以降の日本国民の主体的な「戦後責任」として残されることになった。そして朝鮮戦争を経てアジアが東西冷戦の焦点のひとつとなる状況の下で、「サンフランシスコ条約」と同時に「日米安保条約」が結ばれたことは、沖縄をアメリカの占領下においたまま、日本のアメリカへの従属という新しい条件の下で、その未完の「戦後」は新しく始まることになったのである。

「過去の克服」という「戦後責任」に目を閉ざし、日本の戦後的な原理からの逸脱を、状況への受動的な思想的な応答としていち早く哲学の場で準備することになったのは、「種の弁証法」の田辺哲学であった。田辺は、敗戦の年の1945年の10月から12月にかけての最終年度の講義には早くも原稿としての『懺悔道としての哲学』をまとめており、翌年の4月20日に刊行、わたしの手持ちの版では翌5月30日のもので第4刷になっているから、これが如何に世に持てはやされることになったかが分かる。だがそれは田辺の哲学にとっては、幸せなことではなかった。この著作は、実は、敗戦の前年の10月から12月まで、田辺が定年で退官する最終年度の講義にその骨子が説かれたものであり、またその秋の「京都哲学会公開講演会」でも、「若人は多く戦場に去り」、「教師も学生も勤労働員等で講席に列することをばまれて」いるなかで、同じ演題として講じられたものなのであった。

戦中の田辺の「種の弁証法」が拠って立っていた「一億総特攻」の立場が、ここではそのまま裏返しにされて「一億総懺悔」論の立場へと易々と転回しており、敗戦がもたらしたそれまでの

戦争に対する思想的・道徳的な衝撃は、自分と国民にとっての戦争の思想の思想的な克服と戦後の思想的な思想の深化の方向にむかうのではなく、無思想性と無責任性の別の回路へとずるずるべったりに流し込んでしまうことに貢献したのであった。

それに対して真下先生の戦後の歴史的な立ち位置をはっきり示すことになったのは、敗戦一年目の46年8月に書かれたその書評「空転弁証法の危惧——田辺元氏著『懺悔道としての哲学』について」である。そこで先生は、田辺みずからが自分の新しい哲学の「核心」を要約している一文を引いている。

「聖賢の哲学として無限絶対の立場に立つことを前提するのではなく、飽くまで有限相対の立場に止まることを自覚するものとして、その進む所の理性批判の道が避け難き二律背反に纏綿せられて絶対批判の七花八裂に陥り、理性の自己放棄、その生存存続に対する無資格の承認、は避け難きものとなる。かくて二律背反の間に引裂かれて矛盾の中に死滅することを自ら進んで決意するに及び、却て測らずも定立反定立の何れにもあらざる中道の関がそこに開かれ、超越的な無に摂取せられて、死と生との対立を超ゆる絶対転換の媒介に転ぜらるる大悲行を信證する。これが懺悔道の核心に外ならない。」(『田辺元全集』9, 233頁, 著作集5, 124頁)

このもってまわった分かりにくい言い回しは、序文でも田辺自身が触れているように、カントの『純粹理性批判』の理性批判の部分——前にも触れたように「神の存在論的證明」——のシェリング的な解釈の帰結という形を借りて、自分の「種の弁証法」が「七花八裂」の破綻に陥ってしまったことの弁解に使っているのである。だが問題は、田辺のそのような「絶対批判」が「七花八裂」の破綻に見舞われた理由が、その「一億総特攻」的な国体論に立って、教え子たちに侵略戦争で「人を殺す」ことの正しさを教えた自らの戦争観そのものにあっただけなのに、田辺にはその自覚がまったくないことである。この本の「序」のなかで田辺は、やたらと冗語の多い文を使って、「狂瀾を既倒に返す力無き政府」が、「責任を蔽わん」がため、「真実を隠して国民に知らしめず」、「右翼以外の思想に対する抑壓苛酷を極め」たことに、敗戦の責任を帰すのにもっぱらになっているのである。そして自分一身の立場については、「国政の変革に関して」も、「哲学を学び思想を以て国に報ずべき身」は、「戦時敵前に国内思想の分裂を暴露する」ことを自制したのであったと弁明している。この弁明の底の浅さは、かつて真下先生に向かって、「悪法も法である」とピラト流の「真理」を語ってみせた帝國大学教授の本質を蔽うにはたりないことは明らかである。田辺は、「治安維持法」の哲学的弁護論者となったその時から、もはや自分の思想を生きる哲学者であることを止めてしまっていたのである。その態度は、戦後のドイツでもハイデッガーが、戦中のナチス加担、アウシュビッツの黙認の思想的責任を問われながら「沈黙」を守り続け、「存在の忘却」を語るその「無」の論理によって、「存在-存在論的差異」ばかりではなく、「善と善でないものの差異」をこそ忘却しようとしていたことに似ていた。田辺は、『懺悔道としての哲学』を出版しているが、戦中の学生へ「身をささげる」ことを語ったことなど、「自らの発言に対する反省を踏まえたもの」であると書いている人は、そう思い込んでいるだけ

ではなく、いったいその本のどこにその反省の言葉が田辺の自己責任において明示されているのか、はっきり示す責任があるであろう（藤田正勝「解説」、『種の論理』岩波文庫、514頁）。

真下先生にとっては、この「懺悔道」という田辺の「戦後」的な論理そのものには、自己歸責する論脈がなく、田辺は、以前の戦中を省みながら、結局のところ、「八・一五を中心とするわが国社会の激転の渦中における著者自身をも含めての思想者の無力無能の偽らざる『懺悔』」（著作集5、128頁）をせざるをえなかったとして以外には、この本の読みようがないものであった。師に対してその真実を率直に語るこそ、師にたいする真の尊敬の態度であって、臆測によって無意味な弁護の策を講ずるべきことではなかったのである。

そこで改めての問題は、そのようにして語り出される「懺悔」の質である。真下先生によれば、先ずは、たしかに田辺の「懺悔道としての哲学」には、その師の西田幾多郎の「無の哲学」の一面性を批判し、「思想者の無力無能」の責任を問うている様子は散見する。真下先生によって引用されている文がある（その意を取るために【 】で言葉を補い、一部の省略されている原文を起こした）。

「無の統一は、どこまでも Sowohl-als-auch【有／存在でもありまた無でもあること】のない Weder-noch【有／存在でもなく無でもないこと】の転換そのものなのである……【西田のように】無の同一を同一として場所的に直観するから復活が行われ行為が成立するのではなくして、【田辺の「懺悔」におけるように】死を行じ、自己が他力の媒介として消滅しながら却って後者の媒介たる限り保存せられ、空有として還相せしめられる自覚に、無が現成するのである。【西田の無のように】自ら死を行じない者にとっては無というも空名に過ぎない。実は有なのである。それだから【その無は、】いわゆる行為的に直観せられ、行為の自己同一の根拠として直観せられるといわれるのである。その実そこには行為の転換はない。死の行為がないからである。……【無は、西田のように】行為の根拠としてその場面として直観せられる如きものではない。【行為によって無を有／存在として観ずるような】かかる考えは顛倒に外ならない。これ、行為を自己の死して無に帰する他力行と解せずして、存在と合一し表現として存在を形成する自力的生の機能と解するためである。……同じ名を以て無とか行為とか呼ぶも、それは【田辺のような】生の表現作用として有の形成であり死的行における無とは正反対なるものに過ぎないのである。」（『全集』9、159頁、著作集5、126頁。）

西田幾多郎の「無」の理解と田辺の「無」の理解との差異を、この田辺の言葉のうちに真下先生は確認しているのであるが、その差異を確認する意味はどこにあるのだろうか？ 西田は「無」を「行為」において「直観」するというのが、その「無」とは実は「有」であると田辺がいうことには、それはそれで理由がある。というのは——この点はすでに戸坂が明らかにしている（戸坂、上掲、302頁）ように——「無の論理」は、有即無、無即有、空間即時間、時間即空間、円環即直線、直線即円環と称えられ、この「即」が「無」によって媒介されているというのだが、その「無」の根拠はそのように直観する意識の操作、つまり神秘的主義的な解釈として「意識」内に

存在するだけのことで、それぞれに対置されている「有」そのものには、どんな変化もないのである。この意識の操作は、意識内において客観的には「無」であって「有」ではないものの連関が、身体的な「行為」によって、「有」として客観的に実現されるという意識の能動性に着眼している所に積極性がある。しかしその連関が客観的に実現可能であるかどうかの実践的検証を欠いているところで、結局は「有」を元のままに留めるにすぎない解釈主義的・主観主義的な論理にすぎないのである。その際に、西田が「意識」の「無」を「行為」において「有」として「直観」できるのは、その「意識 Bewußtsein」とは、「意識的な存在 Bewußt-Sein」、つまり客観的な存在である身体に担われている「意識」であるから、その身体的な「行為」によって、意識内の「無」が客観的・対象的な「有」として実現されるからに他ならない。この問題は、カントから初期フィヒテにかけての「自我 Ich」ないしは「純粹統覚 Aperception」とは、身体的な「自己 Selbst」に担われることで、「主観 - 客観」の客観的連関としての「同一性」が可能になっているのだという、フィヒテの「純粹自我」に向けたシェリングの「自我」論として周知の指摘を、ここで田辺は西田に向けてその「無」と「有」との差異を主張しているのである。「意識」とは、「意識的な存在」のことであるというのは、マルクス／エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』での確認でもあり、またハイデガーもそのヘーゲル『精神現象学』の「経験概念」の考察で留意を促しているポイントの一つでもある。

真下先生がここで「無」をめぐる田辺の指摘を確認している意味は、「意識」とはそのような「意識的な存在」に担われているべきことを確認している田辺が、「意識」を担った「思想者」としてのかつての自分の「理性」の「自己放棄」と無残な「七花八裂」だと自認しながら、その「思想者」としての自覚的存在に賭けて、根本的な自己批判を具体的にすることを回避して、「自己の死して無に帰する他力行」によって、つまり外的な権力の所在が歴史的に変化した自己以外の責任に自己責任を帰すことで、「存在と合一し表現として存在を形成する自力的生の機能」を確保するような「懺悔道」に生きようと宣言していることの意味を問いかけるところにある。つまり、田辺は、以前の自分の思想者的存在を「死して無に帰する」という解釈を押し出すだけで事柄をチャラにして、敗戦による日本的な天皇制ファシズムの国家的な敗北によって、アメリカの占領下の従属国家への「普遍」への転換という「他力行」によって、自分は新しい「時勢の英雄」として生き直そうとしているのだが、田辺はそのようなものとしての自分の「有=存在」を「思想者」として、その「哲学」の名においてそもそも肯定することができるのか、それが無責任で浅ましい新「臣民意識」へのいま一つの「空転」の告白にすぎないのではないか、という問いかけである。

田辺は、親鸞に導かれて、「絶対批判としての弁証法の徹底」となったという「懺悔道」によって、「死を行じ、自己が他力の媒介として消滅しながら却って後者の媒介たる限り保存せられ、空有として還相せしめられる自覚に、無が現成する」という。この仰々しい言い方の装いを剥がしてみれば、そこで田辺が現実的に語っていることは、「懺悔道」によって、以前の「絶対弁証法」、「種の弁証法」が「客観性の保証なき主観的観念たることを脱し」えて、「現実的な、

実践的な論理」となった、という主張になる。シュパン流に言えば、「全体性の構造」となる「反省」的な「理念」を「他力」のうちに発見するのが、「諸対立」を「無差別」とする「全体性的方法」だということになるわけであるから、かつての「種の弁証法」の大前提であった「全体性」である「一億総特攻」を「一億総懺悔」へと無差別に取り替えさえすれば、「種の弁証法」は「懺悔道としての哲学」へと見事に「死して行ずる」というわけである。「一億総特攻」を「一億総懺悔」へと取り替えさせたものは、「他力」である絶対的な「天皇制」国家に否定的に対立する「占領軍」なのだから、そこにはもちろん田辺自身の「主体的責任」は生じようがないのである。そしてその無思想性を担保しているものは、相変わらぬ「絶対弁証法」ないしは「種の弁証法」というシュパン的な「全体性的方法」である。

「絶対弁証法」は「空転弁証法」に墮する：このような「絶対弁証法」のご都合主義については、真下先生がこの書評から7年前というから、保釈後の先生に田辺が「悪法も法」と言い放ったあの戦中の1939年の秋以降のことになるが、その後もなお田辺の家でいろいろ教えを請うていた時以来、戦中を越えて戦後に至るまでの疑問が先生にはあった。ある時先生は、師から師の哲学への忌憚のない批判を求められて、「一介の書生」であるわが身を顧みることなく、「絶対弁証法」についての疑念を述べたことがあった、というのである。この疑念は、他に文書になったものはないが、田辺がようやく戦後の理論活動を始めようとしていた矢先のことであるから、次のように、先生が「空転弁証法」と明言しながら師への疑問の趣旨を呈したことはない。

「絶対的弁証法なるものがその絶対媒介の観念性のゆえに観念的媒介の悪無限に陥り、真無限としての実践的媒介に生きることがないこと、この意味において著者の弁証法が空転弁証法に墮することなきや。」(著作集5, 127頁)

つまり真下先生は、「絶対弁証法」は、個→特→普のそれぞれが相互媒介的にはたらいで「普遍」を実現するという媒介の全体性論理だが、結局それは「種」の「基体」性が否定されることで、「個」が「普遍」に包摂される目的判断におけるシュパン的な「全体性の構造」に相当する絶対概念を大前提におく包摂の論理となり、それによって互いに対立する個も、特殊なものも普遍的なものに包摂する方法となる。だから、「全体性の構造」は、その絶対性として客観的な根拠づけを欠いていて、主観性が設定する普遍が絶対的に媒介する絶対性に依存しているから、より包摂的な無限なものによって無限に取り替え可能な相対的なものにすぎず、その論理構造は単に主観的な「空転弁証法」に墮するのではないか、と問うたのだった。

その時の師田辺の答えが、また『懺悔道としての哲学』のなかにも繰り返されている、と真下先生によって指摘されているのが、次の文である。

「弁証法的綜合を、止揚とか揚棄とかいう概念の必然に意味する如くに正反の対立を棄ててこれを止めることを意味すると解する限りは、それは理性的同一を超えることはあり得ない。これはいわゆる愛の弁証法とか大悲とかいう統一とは異なる。何となればこれ等においては、矛盾対立は飽くまで消されないのである。ただその矛盾の底に主体が死ぬから対立が対立でなくなり、矛盾が矛盾のまま両立するものとなるのだからである。」(『全集』9, 129)

頁、『著作集』5, 128頁)

はっきりと「弁証法」的な方法を超え、「矛盾」が「消され」、「矛盾が矛盾のままに両立する」ことを許すような「主体」を「矛盾」の「底」に前提するというのは、そのまま率直に語られているシュパン的な「全体性的方法」であり、その主観的な普遍たる「主体」の変化として語られることになったのが、「懺悔道としての哲学」の論理なのである。しかもこの場合には、「主体」の変化が「他力行」による時勢によって必然的になったものとして語られるだけに、「絶対弁証法」の方法そのものは、戦中も戦後も不変なものであるけれども、その方法に充当される変化する主体は、受動的・没主体的な性格を免れないものとして説明されていることになったのである。それだけに、いっそうその「絶対的な弁証法」とは、選択される主体次第という明白な「主^{あるじ}もち」の従属的な相対主義、没主体的で客観性を欠いた「空転の弁証法」という「レゾヌマン Raisonement」——ヘーゲルは、個別的な概念を包摂するような特定の目的概念を設定するような屁理屈づけのことをこう呼んでいる——であることを、田辺みずから改めて自己証明してしまっているのである。

だから真下先生の師田辺に対する懇篤な助言は、次のようなものになる。

「著者にとっては矛盾の対立激化の極、これを透過する道として主体の死が考えられているのであるが、私にいわせれば、存在の第一義的規定としての深い歴史性、したがってまた対立矛盾の本質的歴史性そのものが、歴史性の抽象された次元においては必ず悪無限と空転に陥るべき必然性を有する媒介と否定を、それから救うことができるのである。『懺悔道』が『徹底的歴史主義』であることの著者自身の度重なる保証にもかかわらず、著者の弁証法にあっては存在のこの深い歴史性が十分に考慮されていないように思われる。」(『著作集』5, 129頁)

田辺が言うように『懺悔道としての哲学』が、「徹底的歴史主義」であり、自覚的な「行為」の哲学であったならば、それが天皇制ファシズムの侵略戦争を美化し、「治安維持法」の「悪法も法」と言い立て、階級対立や植民地の反抗を「統整」するような「国体」、「国家」、「民族」の概念を用いて、「人を殺す」ために「戦死」を覚悟させるような自分の「絶対弁証法」や「種の弁証法」の戦争責任をこそ、先ずもって明らかにすべきであったのである。しかしそれは、本質的に無残な「主^{あるじ}もち」の哲学、戸坂の言うように、ファシズム特有の他者のための格好な「技術者」の哲学であったために、いっさいのみずからの哲学の負うべき責任を「他力行」に押しつけることができたのであった。そもそもこの『懺悔道としての哲学』の骨子が説かれたのは1944年(昭和十九年)10～12月までの京都帝大文学部の最終年度の講義においてのことであり、「出征」した教え子たちが戦場にて命を捨てていたころであり、出版されたのは、すでに辛うじて生き残った戦後の命を戦犯に問われている学生もでている敗戦翌年のことであったが、この大部な本には、そのような教え子たちに対するただ一つの「懺悔」の言葉もない。そして「戦争」についてはまったく口を拭った上で、新しく「友愛」という「全体性」概念が麗々しく掲げられているのは、もちろん「時勢」によって然らしめられた「他力行」なのであった。真下先生は、次

のようなことを書いて、書評を結ぶのである。

「著者はさらに大非即大悲の絶対転換として成立する「懺悔道」に基づいて「友愛」（兄弟性）の原理に立つ宗教的社会観を提唱され、『民衆は資本主義的市民社会の自由と社会主義の平等とを綜合する兄弟性（兄愛）を以て相結ばるべきものである』（田辺，254頁）といわれるが、このような兄弟性というごとき抽象的な非歴史的な概念をもっていかにして今日の歴史的段階における複雑微妙な階級的利害の対立相剋をよく解くことができるのであろう。著者個人の主観的志望の高潔さに私は、恩師たる著者に昔ながらの無限の畏敬を禁じえないながらも、なおかつこの愛の宗教的社会理想が一九四〇年代の階級社会の歴史的現実と逢着して、果たして自らの無能非力を「懺悔」する日が来ないですむかどうかを私は恐れるのである。……感二三妄言多謝。」（同，130頁）

ここで引用されている田辺の文の論脈をもう少し補うと、「国家主義国家」が「民主主義国家」と「社会主義国家」との戦争によって負けたという歴史から考えて、あたらしき社会的理想を「カトリック」教団の「兄弟姉妹」の称呼から「兄弟性」に求め、戦後の「民主主義」と「社会主義」との新しい対立問題を「絶対性批判」の論理により、民衆の「種」を問題にすることで、「社会主義国家」と「民主主義国家」との対立を消去した「社会民主主義」こそが「友愛」に相応しく、これによってまた過去の「国家主義」を克服することもできる、という理屈になる。ここでも田辺は、孫悟空の伸縮自在な如意棒よろしく、「種の論理」をそのままに「一億総特攻」論→「一億総懺悔」論→「社会民主主義」へと三回転して見せてくれているのである。如何にも思いつきの「懺悔道としての哲学」の相も変わらぬ気楽な「空転」を指摘する真下先生の鄭重な表現の奥には、敗戦の歴史的な日の夕方、特高警察の裏手から上がった白い煙と同じものが田辺の戦後最初の大作から立ち上っているのを真下先生が感じられたのではないか、と思われてならない。

こうした田辺の哲学の無責任さは、国家主義にも、社会民主主義にも、いささかの思想的な痛みもなしに適応できてしまうナチス的な「種の論理」の「全体性的方法」にあったことは、明らかだった。けれどもそれが「懺悔道としての哲学」と名づけて出版されるのには、敗戦の直後に敗戦処理内閣の総理大臣に就任した皇族の東久邇宮稔彦王が、初の記者会見で敗戦は「政府の政策」とともに「国民の道義のすたれ」にもよるとし、「全国民総懺悔」が戦後の再建の第一歩となるとして、大きな論議を呼んでいるという前提条件があった。さらに9月2日に軍艦ミゾリー号上で重光葵全権大使によって降伏調印が行なわれてから3週間後の27日、天皇がアメリカ大使館にマッカーサー連合国総司令官を訪ね、そこでマッカーサーは天皇の戦犯訴追を回避することになったのだが、その会見の際の一枚の写真——略装の軍服に身を包んだ偉丈夫マッカーサーの横にモーニングを着込んで精いっぱい背を伸ばして直立不動で立つ貧弱な小男としての天皇が並んだ写真——が新聞の一面に公開されたし、翌年の1946年（昭和二十一年）の元旦の新聞には天皇の「人間宣言」が公表されて、さながらに政治における「総懺悔」的な感慨をもって、新しい「戦後」の出発の意義を国民は受けとめるようになった。だから田辺の『懺悔道としての

哲学』が出版された4月には、その書名がすぐに一人歩きするほどの支持をうけることになった。こうして日本の国民の多くは、一連の情勢に「敗戦」よりも「終戦」という印象を強くしながら、新しい「主持」の体験に順応するようになったし、田辺の「絶対的な方法」は、その後の「逆コース」の時勢の下で、生き方の建前を当面変えてみるだけで時勢にあった新しい生き方が可能になる安直な方法として、戦後の支配体制に不可欠な思想的遺伝子となって定着していったのだった。

真下先生は、いまいちど戦後の田辺哲学について論じた文章がある。それは田辺の「知識階級の任務」（雑誌『潮流』1947年）が、今度の戦争にいた政治・社会情勢の分析から対ナチ戦におけるソ連の勝利にいたるまでの「マルクシズムの社会理論の真実性」を承認しながら、それはあくまで社会政治理論としてのことであって「哲学」としてのことではなく、「史的唯物論」は「弁証法的唯物論」ではなしに、「実存哲学」で基礎づけられなければならない、としていたからである（「個の主体性の問題」, 著作集5, 153頁）。この場合に田辺は、核兵器が使用されるような現在の歴史の危機、新しい時代の開始に際しては、「新しき人間の更生」を必要とするが、「人間更生を能くするもの」は「宗教的信仰以外になく」、その点ではサルトル、ハイデッガー、ヤスパースではなく、「予言者的実存を哲学者の存在の範型」である「キェルケゴールこそ、その先達」であるとしていたのであった（田辺「知識階級の任務」, 全集8, 424-425頁）。ここでの田辺は、「懺悔道の哲学」の発想をそのまま引き継いで、親鸞をキェルケゴールに置き換えることで「危機の時代」の「他者行」を行じるというお得意の「空転弁証法」の一幕を演じて見せているわけである。だから真下先生としては、田辺哲学によるマルクス主義哲学に対する何十回目かの修正の試みとしてその論理を問題としてもしようがないけれども、実存主義哲学の立場から提起されている諸問題、ことに「個の主体性と自由の問題を忌避したり無視したりすることをしないでこれを積極的にとりあげることによって弁証法的唯物論にいつその具体的理論的展開を与え」るために、「宗教や行動的アナーキズム」などの「観念論の実存的形態の批判」を媒介にするこの重要性を強調している（著作集5, 134頁）。そしてこの頃真下先生は、「実存」、「主体性」、「無」、「実感」などを主題にして、さしあたり『実存と現実』（白目書院, 1948年）に収められることになる多くの論策を残すことになる。

8. 「田辺哲学」と「世界史の哲学」、そして「日本神話」派による乗り越え

田辺の「天皇制」論のご都合主義：なお田辺の『懺悔道としての哲学』に関連しては、田辺との直接的な批判的応答をまとめた森宏一『田辺哲学批判』（夏目書店, 1947年）があるので、若干の補説をしておく必要がある。

森は、田辺が『懺悔道としての哲学』に先だって発表した「政治哲学の急務」（雑誌『展望』46年3月号）を取り上げ、雑誌『真善美』（46年5月号）で「自由をその理想とする民主主義と、平等をその理想とする社会主義との統一」である「社会民主主義」が「絶対無の弁証法」によって

実現できるという田辺の主張を検討した「公開状」を書いている（森，13-14頁）。森によれば，田辺の「絶対無の弁証法」は，そもそも「民主主義や社会主義の経済的な規定」を全く問題にしないものだから，その「社会民主主義」とは言葉だけで観念的に組み立てた「細工物」であって「弁証法」などではない（同，20-21頁）。また「社会主義の統制」は「共産主義の独裁」に導くし，「民主主義」は「政党政治の弊」として「国内分裂」を招くので，「国家統一の理念」としては，わが国の歴史的伝統からして，「絶対無」として現実的対立を超越する「君主」，つまり「天皇制」が必要になるなどという折衷主義的立論が簡単に出てくる（29頁）。じっさいに田辺の「絶対なる者は，実は折衷主義の切り札を意味する」とは，戸坂潤の判定であった（戸坂，上掲書，304頁）。

この森の指摘は，真下先生が指摘する「空転弁証法」の真骨頂をそのままに衝いたものであった。じっさいに田辺は，戦後もその「絶対無の弁証法」＝「絶対弁証法」を用いて，ここでの戦後の「社会主義的民主主義」の国家構想において，その「全体性の構造」に「天皇」をすえることを「政治的急務」だと主張して，かつては「日本帝国憲法」の絶対主義的「天皇」に，一つには，「一旦緩急あれば義勇公に奉じ」るべき「一億総特攻」論の，また一つには日本のみならず植民地である台湾・朝鮮さらには傀儡国家「満洲」にまで「これを中外に施して悖ら」ないものとする「大東亜共栄圏」構築の，絶対的論拠となった戦争責任にはまったく口をつぐんで，いまや新たに戦後的な民主主義の創出の政治的任務として，天皇主義的な「国体」の正当性を主張しているからである。

この批判に対して田辺は，『真善美』（46年8月号）において，「特に天皇制に関する私の考え」は，そのような「一般的な立場から君主の必要を論じたおぼえはない」といって，「現在のわが国民の輿論が支持する天皇制というものに，合理的根拠が見いだされるとするならば，無の象徴として統一の理念たるべき天皇においてされる外ない」。この「天皇の絶対無性」による立論は，天皇みずからの「絶対無性」の「了得実践」と国民の「媒介」とを必要とする「絶対現実即理想」であるから，天皇が「無でなく有として行動せらるる危険の多いことを，戦争の初めから痛感せしめられた」ところではある。しかし「輿論」の支持が多いことは，英国君主制とわが国の天皇制の歴史との相違によるものと推定される。「歴史は過去の記録の解釈による認識」であり，「自然科学の認識さえ実験行為の主体性の媒介呈露によって，歴史性を露わにし，したがって模写説を制限しつつあるのが，今日の科学の現状ではないか」として，天皇制の神話と歴史の解釈の非科学性を例の「科学的不確実性」論によって，「輿論」を正当化する。こうして天皇制の絶対化の主張が，そのまま「無の絶対弁証法」の論理に仕立てられる——「その絶対的なる統一根拠は，単なる客体としての物質にあるのではなく，同時にそれが自己の行為として自覚されることのできる，主客の絶対転換そのものたる無でなければならぬはずである」（『絶対無の立場と唯物弁証法』，『真善美』46／8，5頁，『全集』8巻，401頁）。

こうして田辺は，田辺の「絶対現実即理想」であるとする立論は，すべての「民主主義国」が理想形態として「天皇制」的な「君主」をもつことを要求しておきながら，「絶対無性が容易に

実現されるものではなく」という逃げ口上を設けざるをえず、結局はそれ自体が、日本を「特別な国柄とする戦時中流行したのと大差のない観念」のもとに、「世界全般ときりはなし」た独断論であり、「理性的な理由付け」の成り立たぬことを、田辺自らが自説の証明とした結果になるのであった（森，42頁）。田辺自身の所論にしても、別のところでは、46年には、「皇室」は日本再建の使命のために「本来無一物の立場に立つこと」（『日本民主主義の確立』，全集8，321頁）と書いたり、47年には、新しい憲法の下で天皇が「象徴」になった局面で、「天皇が、外国に対し戦争責任を負われることは少なくとも道徳上当然」で、「わたしは此の点に関する天皇の御態度を、畏れ多いけれども遺憾とする」し、「国民に対してもまた、現在より一層切実なる責任感の表現を敢えてせられることが願わしかった」と書いていたりするのである（『政治哲学の急務』，同上，371頁）。

「秘密会議」で「敗戦」の先取り情報：田辺は、唯物弁証法の「模写」説を単純な機械的反映論として批判を繰り返すのだが、何のことはない、「絶対無の弁証法」そのものが非科学的な「歴史解釈」を「絶対的な統一根拠」とする虚偽イデオロギーであって、「主持ち」の論理よろしく、その論議が論者の身の安泰に関わる状況にあわせて、とめどもなく無責任に変転していく「空転弁証法」に過ぎないことを改めて戦後もまたみずから弁証することを続けていくのである。この論理の一貫性は、その論理構造が目的論論理の「目的概念」の「全体性の構造」にあり、それがとりわけ「主持ち」として一貫する理由については、いまひとつの「真相」の告白がある。先に見た「懺悔道としての哲学」だけではなく、実は、「民主主義の確立」も、「政治哲学の急務」も、その「思想的骨子は、戦後になってから俄に【田辺】先生のなかに胚胎した考え方」ではなく、「昭和十九年以来敗戦に至るまでの間に、先生のなかに抱かれてきた考え方なのである」という「真相の一端が明らか」にされているのである（唐木順三「解説」，全集8，480頁）。その経緯を縮めて言えば、先にも見ておいた海軍と「京都学派」との秘密会議において、「敗戦が歴然としてきた昭和十九年の秋以来」、「戦争を早く終わらせる」論議が変わって、「今度は敗戦後の日本の国家社会をどう処理すべきかが、会合の議題となった」時に、田辺が会合で語り、文書としたものが、論文の根柢になっている、というわけである。天皇制に対する考え方もそれ以来のもので、『政治哲学の急務』は、天皇にも近衛文麿、もしくは高松宮などのルートを通して天皇の手元にもとどいていたという（唐木，同上，482頁）。唐木は、このように「真相の一端」を語ることで、田辺や「京都学派」の戦中の活動の批判的な一貫性を証示しようとしているのだが、逆にそれは田辺の「哲学」が無責任な「主持ち」の論理としてシュパン的な「全体性の構造」を前提にして来た戦争責任とともに、また戦後責任をも問われなければならないことの「真相」を開示したのであった。

田辺哲学の論理については、森によっても、昭和八年【1933年】刊の『哲学通論』がその動機として「主観-客観」の「アポリア」を統一するところに——私見ではシュリング的な「同一」・「無差別 Indifferenz」として「神」・「絶対者」を据える方法に倣って——「絶対認識」・「絶対の反省」の哲学を成立させているように、昭和二十一年（1946年）の『懺悔道の哲学』に

においても、「理性の知は【カント的に言って】二律背反」によって相容れないアポリアに直面して、「理性の自律自由は自己の無を行信証する絶対批判〔カントの理性批判にたいして：森〕において自己を超越する」ような「死復活」，「絶対無の現成として他力即自力なる懺悔道」としての哲学となるという——つまり戦前戦後の「二つの著作で示されている動機も、それが目指している哲学の目標も同じ性質のもの」なのである（74-75頁）。「普遍と種〔特殊〕と個とを立てて、ここに弁証法を組み立てた」（17頁）ところに、そうならざるをえない根拠があることは、森も指摘している。その「個」を相互に否定する「種」を媒介にして「普遍」に包摂する統整的な方法が、シュパンがファシスト哲学を基礎づけた「全体性的方法」に他ならないことは、すでにわれわれも上に見てきたところであった。

ところで森は問うのである——本質的に戦中と同じ論理を変えないのに、その「空転的弁証法」が、戦後もあたらしい「主持ち」の哲学として「政治哲学の急務」を論じ、「社会民主主義」的な天皇制国家の構想を提起するようなことが存立することが可能であったのか？

森によれば、田辺とその門下の「いわゆる京都学派の人々は、思想上での戦争犯罪人にあてはまる」（71頁）。田辺がこの指摘のけっして例外ではないことは、一般的には戸坂のファシズムの特徴づけから、教え子たちへの「^{はなむけ}贖」とした直接の言説にいたるまで、すでに見てきた通りである。田辺が、「理性」の「二律背反」が「七花八裂」に陥る必然性があるというカント主義を盾に取り、「絶対と相対とは相即表裏の関係」という「絶対弁証法」の「空転」的な本性に頼るにしても、田辺の個々の発言は現実の歴史的な状況に客観的にコミットした責任を免れることはできないし、しかも自らの哲学に永続的な「絶対弁証法」の「全体性的方法」が「統整的／統制的」に使用された「全体的な構造」を「無前提／無」として目的的に絶対化した責任は、一義的に確定されているのである。田辺は、何よりも「天皇制」という「全体的な構造」に対して、戦後もなお依然として無批判的でありつづけることにおいて帝国大学教授であった——田辺は、1945年3月退官している——面目を保ち続けているのであるが、かれが無批判的であるのは、この点に止まらず、いわゆる「日本主義」の諸概念の全体にわたるはずである。

この事情を踏まえて森が、「田辺哲学のわが哲学界での位置づけのために」指摘するところは重要である。田辺は、『哲学通論』において、西田哲学に対する田辺哲学の自立性を確保するが、それは前者の観念論的な非合理主義をみずからにおいていっそう深化させることになった。西田・田辺の哲学は、社会的にはファシズムの理不尽で非合理的な進行にたいして、「これらの哲学の根本原理」が「非合理的なもの」だったので、「非合理は許さるべきであり、^{いな}否むしろ、それこそが存在の本源」（168頁）であるべきだとする態度をとったのである。そして田辺は、「種」とは民族であり、その統一結合体は「国家」であるとする国家第一主義の「種の論理」を編み出して、その論理を「ファシズム政策完遂」のための「科学精神」として力説するようになることは、われわれもすでに上に見てきた。やがて第二次世界大戦、わが国にとっての「太平洋戦争」を迎えると、西田・田辺を首長にした「いわゆる『京都学派』の人々の戦争礼賛の讃歌がはじまった」（169頁）のである。「京都学派の四天王」と呼ばれる高山岩男は、「大東亜戦への推移拡

大」によって「沈滞し勝ちであった道義的生命力も潑刺として発現するに至ったのを深く喜ぶ」と『世界史の哲学』の序文に書き続いて、高坂正顕の『民族の哲学』、西谷啓治の『国家哲学』が書かれ、彼らを中心にして「大東亜共栄圏の倫理性と歴史性」を論じた座談会「世界史的立場と日本」や「近代の超克」が論じられた際には、史学科の鈴木成高は、「世界史の哲学」の立場から主要な役割を果たした。戦争に批判的な思想がすべて弾圧されている条件のもとで日本の戦時哲学の主流となった「京都学派」は、ドイツの解釈学と実存哲学、それにヘーゲル弁証法の卑俗化を加え非合理主義的・主観主義的な観念論は、ちょうどハイデッガーらがナチスに奉仕したように、完全にわが国のファシズム、その侵略主義に迎合したのであった（森、170頁）。

「日本神話」派の殴り込みに負けた「京都学派」：けれどもこのような「京都学派」のいわば「術学的なセンチメンタリズム」は、戦局が「大東亜共栄圏」などの「夢」で人民大衆の心をたぶらかせておく余裕がなくなるにつれて、「京都学派」の思弁のスタイルに飽き足らなくなった「国粹主義」派が、殴り込み的に彼らを追い払ってしまった。「世界史」派にたいする「日本神話」派、「自覚的存在」派にたいする「父子・君臣の奴僕道徳」派が勝利し、1941年（昭和16年）以降の現代哲学叢書として、佐藤通次『皇道哲学』、齊藤响『日本人的世界観』、田中晃『日本哲学序説』、磯部忠正『神話哲学』などが出されていったのである（森、171頁）。「京都学派」は、「日本神話」派によって、乗り越えられてしまったのであって、けっしてその戦争批判の故に、そのイデオロギーの位置を失ったわけではないが、逆にそのお陰でまた戦後の死復活の条件を得たことにもなった。

九州帝大教授の職にあった田中晃は、その『日本哲学序説』（同文書院、1942年）において、田辺哲学・京都学派の「種の弁証法」も「世界史的立場」も「俱に踰り超えられなければならぬ」と主張する。後者は、「国家的特殊」を去って「世界性」に赴こうとする「普遍主義」であり、前者は、世界をもって「国家と国家」との「種」的な「矛盾的对立」の実相において、ただちに「世界の統一性」を見るのであるが、二つの立場は、ともに「特殊」的もしくは「種」的と云うことで、実は「特殊」ではなくて、「絶対の個物」を考えている。だからそ「個物と個物」との絶対的な対立が激化すればするほど「一般性」が明らかになるというが、「極端なる個人主義」と「極端なる世界主義」とが「相即」ということ以外の何ごとでもない。だが「特殊」とは「個物」ではなくて、「特殊と特殊」とが相対するときには、「相対することの根柢にある統一を媒介しているのが特殊の特殊たる所以である」。しかも「特殊といわれるものの本質」は、「何程かの程度において媒介」をするのだから、「あらゆる特殊を一律平等に見ることは許されない。だからその媒介の次元の「高下の地位において評価されねばならぬ」のであり、「日本の特殊性」を「世界的日本」という意味で評価すること、ここに「まさに日本哲学の課題」がある、というのである（田中、3-4頁）。

ここまで田中の論議に付き合ってみると、結局田中は「世界的日本」という「全体性の構造」に自分流の読みこみをしているだけで、その論理は「種の論理」が依拠しているシュパン的な「全体性的方法」に過ぎないというネタが割れてくる。ともあれ田中のいうように「凡ゆる国家

が夫々世界的の形容詞を冠し得ることはなくて、「世界的日本」として、日本だけが「世界の普遍性を媒介している」といえる特殊性はどこにあるのか？

「それは日本^{ちやうこく}肇国精神が、まさに神より生まれる所にあつたからに外ならない。日本に於いては、神は生むもの、国は生まれたものであつた。しかして生みの根源力たる神は、まさに萬邦に通ずるであらう。この意味に於いて、神より生まれない国はなかつたのである。しかるに、神より生まれることを以て、如実に国家成立の原理としたものは、不可思議にも、日本の外にはなかつたのである。生みの根原力は普遍的であり、生まれたものは特殊である。生まれたものが生まれた所以を自覚し、その自覚によって普遍を媒介したる特殊となつたものが、まさに日本の特殊であつた。」(同、5頁)

この歴然たる天皇制神話の「国生み」物語の「全体性の構造」を媒介にして、「種の弁証法」は、ここで破滅的な妄想へと置き換えられたのであつた。日本のアジア・太平洋戦争への侵略の拡大は、「神意」を体した聖戦とされ、「八紘爲宇^{はつこういふ}」という言葉——「神武記」にある世界をもって家長の家の下に治めるといふ言葉——には、日本の下層に格差的に他国を配置して「各々その所を得しめる」世界的覇権国家の創出という妄想をくるみこんで、いまや「神頼み」による「一億総特攻」の破滅の道を遮二無二突進していこうというのであつた。

「ここ数年来、日本は重慶政権^{ちやうちやう}の膺懲を目指してきた。重慶政権の抗日政策も、明らかに一つの特特殊ではあらう。しかし、それは他の特殊を滅ぼそうとすることによって、却つて他の特殊に対するということをおぼれたものである。しかるに中華民国には、一時重慶政権とよつて覆いかくされたとはいへ、永く維持された一つの特特殊があつた。それは王道に外ならない。これに対して重慶政権は東亜の覇道^{はとう}である。日本は実に、この覇道の特特殊を打倒して、かの王道の特特殊を喚びつづけて来たのである。しかして、これを喚ぶ声は、実に日本の特殊たる皇道そのものであつた。そこに皇道と王道と、特殊と特殊との呼応によつて、東亜は一つの世界性を実現するのである。いまや大東亜戦争の展開は、ますますこの真理を実証しつつある。【中略】

他の諸々の国家は、生まれたものでありながら、生まれたことの忘却によつて、みづから神より離れて国家を第二義的存在とするか、或いは逆に、みづから神となることによつて、特殊を以て普遍を奪わんとする。

それ【日本】は神より生まれたが故に、みづから神の地位を奪うのでもなく、しかも神より生まれたが故に、却つて神意の実現となるのである。この真相に立つ所に、日本の国体がある。この故に、日本はおよそ国家そのものの典型である。萬邦をしてこの典型に則らしめるのが八紘爲宇の精神に外ならない。八紘爲宇の精神が、侵略的帝国主義にあらざるは固よりであるが、それはまた萬邦を無差別平等視するものでもない。それぞれの特殊にその所を与えるということは、それぞれの特殊を然るべく評価することである。」(同、2-3頁)

このような露骨な中国侵略正当化の延長上の「大東亜戦争」を「皇道と王道」との統一の「世界性の実現」を呼号する「日本神話派」の核心的な所説*は、「京都学派」の主張をいっそう徹

底することによってその「退陣」を必然化したことは、森の指摘するように、「哲学論争」によるのではなく、「外的な権力」の介入によっていたので、「そのおかげでこの学派は、あたかも戦争責任にかかわりのないような体裁をあたえられた」(172頁)のである。

* ちなみにここに引用した田中の所説は、その復刻版(閑山房、1997年)では、全文削除されているが、そのことによって、かえってその所説の独善的な排外文化主義と侵略主義的な思想の核心が、諺にもいわれているように、「隠すより顕わる」結果となっている。

ここに田中によって主張されているような思想的な事情は、真下先生によっても、「思想者とファシズム」の「日本の場合」にも自らの痛切な体験として書き残されている。国家権力による哲学的主流の潮目の変化は、先生が同志社大学在職時の1936年(昭和十一年)、あるキリスト教系大学での体験としてあって、「有名な神がかり的国体論者である元帝大教授」が、特高そのものの臨席している会場で国体論講義をおこない、中学校を含む学園の全教師を集めた「神ながら」のその講話は、参加者全員に拍手を打つことから始め、拍手を打つことで終了したのだった。また日中戦争が始まるその翌年の3月には、文部省は、全国官公私立の大学予科、高等学校、専門学校などの哲学倫理学関係教師を東京に召集し、本省の講堂で二日間にわたって、今後の新しい講義内容の要綱を指示して、「東西古今にわたる全思想史の論理的決算として日本主義思想を基礎づけるべし」とした(著作集2, 140-141頁)。田辺の「種の論理」は、この圧力の方向に主体的に迎合したのもだったから、「本土決戦」段階まで追い詰められた戦局では、「一億総特攻」にまでそのヴォルテージをあげることができたのだった。だが真下先生が警察署の後方に立ち上る白い煙を確認した敗戦の日から「十日もたつかたないころ」、「世界史的立場」の「哲学者や歴史家たちの属する大学」では、学生課主催の「民主主義講座」の開催を告げるポスターや立て看板には、「あの総力戦の哲学者や歴史家がそろっていた」(同, 148頁)のだった。これは、「日本神話」派による怪我の功名の余得でもあったし、また唐木の「真相」告白に云うように、「京都学派」にとってはすでに戦争末期らしいの既定の路線でもあったことになる。別の形で私も真下先生と同じ体験をしていて、敗戦の年に満13歳で特別年少兵を受けることを私に指命した国民学校高等科の教頭は、戦後すぐに新制中学校の校長になり、私たちに平気で「デモクラシー」と「新憲法」の話をしてくれたものであった。

「京都学派の四天王」は、1946年(昭和二十一年)にGHQの公職追放令により京都大学を離れるが、「逆コース」の流れに助けられて、51年の「サンフランシスコ講和」後には、追放解除になり、それぞれがまた京都大学や私立大学の教授に戻ることになった。とくに高坂正顕の場合には、55年には京都大学教育学部長になり、戦中の国家主義と天皇主義とを修正しながら政権政党の自民党に接近し、65年の中央教育審議会が「期待される人間像」をまとめるに当たって、それを担当した特別委員会の座長を務めた。「期待される人間像」は、「教育の仕事に従事する者が教育活動の指針」とするにふさわしい「人間形成の目標」として、「個人」としては「畏敬の念をもつこと」、国民としては「正しい愛国心をもつこと、象徴に敬愛の念をもつこと、すぐれ

た国民性を伸ばすこと」などを掲げたことには、戦前の「全体性の構造」概念をふたたび目的論的な「統制」の論理のもとで復活させようという「京都学派」の執念が、戦後も遂に克服されることなく、新しい装いのもとで、国民教育のなかにその片鱗を覗かせているものといわざるをえないであろう。そしてその「京都学派」の戦後的な復活に連動して、「日本神話派」の人々も、「産霊・むすび」に結びつけていたギリシャ的な「プシュケー」や「アニマ」の概念を表に出すことで、日本文化の国際的な普遍性弁証する「日本学」の形に変態することがかつての「八紘一宇」論の妄想を再検討することもなく隠蔽し遂げて、大学・短大など日本の高等教育の場に復活していっただけではなく、なかには国立の大学の学長などを歴任して叙勲に与る者も出てくるような仕儀になっていく。

9. 戦後の「傷痕の青春」の世代と真下先生の主体的実践的な「唯物弁証法の立場」

「戦中」に見た未来：真下先生の哲学にとっての戦後は、戦争から、そして「治安維持法」という無法からの解放として、「悪法も法」とすることで戦争からの連続性のなかに居座りつづけた「京都学派」の哲学とは、最初から別の道を歩くことになった。先生は、その別の道を歩き始めることで、すでに戦中に、支配の哲学の立場からは決して見えない未来を、すでに現実のなかで見えるようになっていたからである。

1935年（昭和十年）7月、同志社大学に就職して最初の夏期休暇に入ると、給料を受け取ったその足で先生は、京都驛からまだできたばかりの「満洲国」への旅に出た。そこから中国の現状を直接見ておきたいと思っただけの決断であったが、まだ日本軍の支配も安定していないハルビンや吉林^{キリン}を歩き回っていると、後ろ手に縛られたままの中国青年たちを満載したトラック数台が郊外にある刑務所へ向かう途中に出会ったり、列車に乗ると警乗の日本兵がついている車中で、自分を見る中国の青年たちの眼差しを受けとめかねるようなことがあったりした。その一方でまた、「ハンマーと鎌のマークをつけた帽子」をかぶった若いロシア人の東支鉄道従業員たちを見ると、心のなかで手を差し伸べる思いなのであった。それだけにいっそう帝国主義日本にたいする中国人の同世代の人間たちの強烈な屈辱感を肌で直接に感じるようになったのが、短かくとも、重い責任を感じるようになった貴重な国際的体験であった（『「世界文化」のころ』、『時代に生きる思想』新日本新書）。

またその後先生は、「世界文化事件」で留置場に入れられていた1937年（昭和十二年）の暮れ、京都帝大で考古学を学んでいる中国人留学生と同房になったことがある。スパイ容疑で拷問をまじえた取調べに苦しめられている丁士選という学生であった。彼は、年が明けて1ヶ月ほどして中国への強制送還になったとき、留置場担当の老巡査の求めに応じて、用意された半紙に達筆で「四海同胞」と書き残していった。丁君のために墨をすりながら、何を書くのかといふかりながらみていた先生は、その文字に胸をつかれたのだった（『四海同胞』、著作集4、77頁）。それはまさに先生が「真理もへったくれもあるもんか」と特高の警部から呶鳴られた体験の後で、また

中国人の丁君が共に同じ警察署の留置場に入れられねばならなかった先生の哲学にとっての人間の大義そのものを意味する言葉でもあったのである。

「だが、それにつけても、山西の山の中や、スターリングラードの工場で、いずれ劣らぬはげしい死闘をファシズムの仇敵を相手にしてたたかった中国の大学生やソ連の青年たちの典型的な実感はこれとはどんなにちがっていたことであろう。」(『はるかなる山河に』によせて、著作集2, 6頁)

これは戦後、真下先生も協力して東大戦没学生の手記を編んだ『はるかなる山河に』(1948年)に寄せて、「歴然たる侵略戦争にどうして「必勝の信念」がもてようと感じた先生にとって、その対極に浮かんできたもうひとつの感想であった。当時先生は、旧制第一高等学校の教師になっていた。ここで真下先生が日中戦争の最激戦区となった「山西省」(現在の河北省)の名を挙げているが、その時に先生は、上の丁君の出身地がその隣の河南省であったことを思いだしていたのかも知れない。いま私たちは、「山西省」というその名が挙げられていることで、宮終二が苛烈な戦場での肉弾戦の体験を詠んだ歌集『山西省』(1949年)のなかに、「装甲車に肉薄し来る敵兵の叫びのなかに若き声あり」があったことを思い出す。

1955年(昭和三十年)だから戦後10年、私が名古屋大学の学生になった頃は、真下先生は哲学科の主任教授で、間もなく50歳代を迎えようとしていた。私たちが思い出すのは、ゼミナールの教員と学生を交えて名古屋城近くの飲み屋の二階でコンパをした時などに、先生が座敷の鴨居に手をかけて逆上がりをして見せられた元気な茶目っ気ぶりと、太平洋戦争末期によく歌われた「予科練の歌」を定番として歌われることであった。初めてそのコンパに出た私たち新生が、戦争に反対された先生が戦中に国民の戦意高揚のために作られたこの歌を定番とされている理由を尋ねると、誤った戦争に駆り出された若者たちのことを忘れないためのだと答えられた言葉は、今もって私には忘れられない。

先生には、敗色濃厚になった戦争末期に、治安維持法下で特高の監視の対象になったまま京都帝大の嘱託としてひっそりと生活を送る日々のなかで、後輩の学生たちの「学徒出陣」を見送った体験があった。また先生のただ一人の二つ下の弟は、二人の幼子を残してフィリピンの戦場に送られ、敗戦のたった10日前、十指に満たなくなった敗残の部隊のなかから部下一人をつれて食糧入手のために現住民集落へ山から下りていったのだが、住民たちに包囲されて足に重傷を受けて、「虜囚」の辱めを受けないためであろうか、携えていた手榴弾で自爆死を遂げていたのだった。先生は、その死の実態を、弟と行動を共にして辛うじて生還した戦友を訪ねて聞き出していた(「京都と私とファシズム」著作集4, 92頁)。その話を聞かされて以来、自分が戦争に反対して罪に問われていたために、弟が戦場に赴き、あたら敗戦の10日前に命を絶つようなことになったのではないかという自責の思いが、先生をずっと苦しめていたようだった。ガダルカナル島が「餓島」と呼ばれるようになり、私たちも大岡昇平の『野火』(1952年)を話題にした頃、その弟さんの話に触れられたことがあったのである。

また先生は、名古屋大学に赴任する前には、先にもすでに触れたように、旧制第一高等学校教

授をしていた。その戦災で焼け出された東京のことだから、特別の住宅がなくて寮に附属する病室の一室に家族6人での仮住まい、そこで戦地から復学した学生、幼年学校や兵学校からの編転入生、そして学徒動員で軍事工場で働いていた者などと起居を共にしながら、直接間接に侵略戦争が若者たちに残したそれぞれの「傷痕をもった青春」と膝を交え、しばしば夜を徹しての交流をもたれた一時期があったのだ。

「傷痕をもった青春」：先の中見出しにその言葉を引いた「傷痕をもった青春」と題した論文(1947年)は、その時期のものである。宮城前に30万人が集まって「米よこせ」、「吉田内閣打倒」を叫んで「危機突破国民会議」が開かれた際には、先生の教え子たちもそれに参加した興奮を先生に語るのだった。それに危機感を持ったマッカーサーが目前の「二・一スト」の中止を命令する声明を出すという「逆コース」の最初の兆候が顕在化するなかで、天皇主権を国民主権に転換した「日本国憲法」が施行されるという戦後史の一つの転換期、その頃の若い世代の精神史をよくとらえた記録である。

まず「旧軍学校出身生徒および比較的低学年層の大部分」は、「元の学園」の「旧来の文化主義的雰囲気の内へ帰ってきた大部分の学生たち」のなかへ、着古した軍服やちょっとした身ごなし・言葉づかいを別にすれば、自然に吸収されようとしている。学生たちは、こんどは「^{たま}瞞されないように」と心に思い定めつつも、その心の底には、「包帯に包まれたままのあの複雑な『弾痕』がひそみ」、その心の外には、「^{たか}昂まりゆくインフレの現実が荒れ狂って」いてデモに参加した興奮を語り、「教育基本法の制定も新学制の確立」もけっこうなことながら、否応なしに「働きつつ学ぶきわめて困難な状況」に追い込まれていた(著作集5, 166頁)。

ここでは、「バシスティック、虚無主義的、ダダイスティック、刹那主義的、アナーキスティック」、さらには流行の「実存主義的」な根本的気分が「今日の相当部分の学生たちの心を多少とも囃んでいる」。かつての「学園」に支配的であった「文化主義」と「教養主義」は、敗戦とインフレの体験をつうじて「実存主義的ニュアンスを帯びた文化主義」の方向へ変質していく傾向にあった(同, 167頁)。戦後もなお若者たちが振り切ることのできなかつた戦中のアカデミズムの「教養主義」の残滓とは、どのようなものだったのか。真下先生にとっては、みずからの体験としても語ることの多いその「教養主義」について、少しばかり引用しておくことにしよう。

「教養概念のこうして最後の一線にまで追いつめられた非実践的、現実逃避的理解の仕方においては、近代的教養なるものの生きた魂、その『真理』をなすところの民主主義と理想主義は、もはや眼のとどかない遥かかなたのところへ押しやられ、ただこの『真理』とのつながりにおいてのみ意味をもって生きていたはずの、もろもろの『教養の糧』がその生きたつながりを断ち切られて、糧のうちに含まれるほんとうの栄養分ではなく、むしろ糧の^{かす}が摂取されることになる。それにしても、この態度はファッション的野蛮主義、トマス・マンのいわゆる『絶対醜悪なる行為』のさばる現実とはまったく別のところに自己の魂のありかを設営し、このささやかな魂の世界のなかだけで、ささやかなまとまりを求めているの

であり、いま一度トマス・マンの言葉を借りるならば、『血と恥の匂がついている』あの文化パーバリズムの酷烈さ、『あの五朔節の騒ぎ』*、『魔法使いの舞踊』をぬきさしならぬ一種の外的運命としてあえて甘受していたのであった。」（『哲学的教養について』、著作集3、132頁）

*「五朔節の騒ぎ」とは、5月1日の前夜から中央・北欧で広く行なわれる古くからの行事で、メーデーとは関係がない。とくにドイツの場合は、前夜は「ヴァルブルグスの夜 Walpurgisnacht」として知られ、魔女たちがブロッケン山に集まって大規模な祭を催し、踊り狂うのでまた「魔女の夜 Hexennacht」とも呼ばれるのである。ゲーテの『ファウスト』にもこの夜のことが取り上げられているが、ここでトマス・マンが示そうとしているのは、ドイツのナチスによる狂気の支配の一時期のことで、とくにヒトラーが側近の者と共に、この「ヴァルブルグスの夜」が悪魔崇拜の日と信じて自殺したことが念頭におかれているのである。

「そこでは教養主義は、現実から、ファシズムの荒れ狂う現実そのものから眼をそらせ、そして、その現実からの激しい風を多少ともふせいでくれる役割を演じていた。教養至上主義的に、換言すれば『教養のための教養』として営まれる精神文化財の摂取は、少なくとも『魔法使いの舞踊』に積極的に参加することをふせいでいたというだけの意味において、ファッション的な民族政治のための『国民主義的教養』、身も心もファシズムに捧げつくすための『皇民的教養』、そういうかたちでのファッション的政治至上主義よりはいくぶんはましであったといえよう。【中略】そこで「教養」が演じさせられていた役目は、現実的無関心をますます助長すること、政治にたいする興味をますますそいでゆくことであり、そしてそのためには教養という概念の主体的、実践的把握——つまり教養とは、精神的文化財を外からできるだけたくさんわが身に受けとり、身にたくわえることではなくて、現実にたいして正しくわが身を処するために正しく物を見る眼をみがきあげてゆくこと、Bildung（教養）とは bilden（つくること）にほかならぬという考え方は、いきおい、はばかられざるをえなかった。」（同上、134頁）

だが他面、敗戦とインフレのこの同じ体験が、「学生たちの一部を、文化主義の殻を破って新鮮な現実的社会的関心へ駆り立てつつあることもまた事実である」。「青春とは若さを、無限の可能性を信じることにほかならない。いまはしかとはつかめないながらも、ともかく「なにか堅固なもの」、「本当のものが、光があるはずだ!」、「雨にもめげず風にもめげぬ青春の巨大なオプティミズムを讃えよう!」こうして、「体験を濾過してにじみ出てくるであろう高い強い民主主義的リアリズムこそ、従来のわが国の学生精神史の知らなかった新しいタイプの Studentum [学生生活]をやがて打ち出すに違いない。現在の渾沌と混迷と見えるものも、それが創造のための必然的な醗酵である」（同、167-168頁）。

こうして真下先生が、敗戦後の歴史的混迷と生活苦のうちにおかれている若い世代の知識人たちのうちに見たのは、田辺が『懺悔道としての哲学』でそうしたような、新しい「主持ち」の「全体性的方法」の主観的な観念論で装いを新たに「古い文化主義」ではなく、それを乗り

越えて、「青春」に深い「傷痕」を残した戦争そのものの正体を見抜き、それを克服する「民主主義的リアリズム」へ向かおうとする新しいタイプの「学生生活」への要求であり、新しい民主主義的な人間の創造の課題であり、新しい平和の原理の探究であった。

その時期の先生の仕事は、『著作集』第2, 3巻、に主なものが収められている。

「わが国のこれまでの社会において、絶対にうたがうことのできない万世不易の理想的人間像として高くかかげられていたものが、もろくもくだけ落ちたあと、その瓦礫の上にかがやかし新しく打ち立てられるべき新社会の理想的人間像が、切に求められているにもかかわらず、それが漠としてはっきりとはなかなかつかめないところに今日の多くの青年たちの悩みや自信のなさの一つの大きな原因があるように思える。」(「新しき人間の型について」、著作集2, 50頁)

このように戦後の若い世代が、旧い「教養主義」の残滓をふりきって「過去の清算」をせまられ、みずから主体的実践的に平和と民主主義に立った「新社会の理想的人間像」を求めながら悩んでいるところに、とりわけ「敗戦後」特有の「過渡期」という時代的な制約があった。

若い世代のこの「高い、強い民主主義的リアリズム」への要求の高まりに対して、戦後すでに丸三年経つのに、肝心の学校当事者たる大人たち、しかも教育者といわれる人々は、残念ながら、「あきらかに民主主義とは相容れない、旧社会の修身道德の聖典」のようなものであった「教育勅語」を、自信をもって自主的に処置するすべを知らなかった。戦後、「戦争に協力しなかったと言われる有力なある老教育者が大臣に就任」すると、「教育勅語」は間違いではない、「それは在るべき人間の自然本来の徳を述べたに過ぎない」(同, 51頁) などというのである。「過去を克服」して、戦後日本の新しいアイデンティティをどこにおくのかという点でのこのような不明確さは、真下先生の指摘にもあるように、教育の場においては、一方では、すでに新しい憲法に立脚した「教育基本法」が制定されているのに、他方では旧憲法と一体化していた「教育勅語」がそのまま並存することで、戦後の若い世代の自己形成を悩み多くて、自信のないものとする大きな要因となっていたのである。

今振り返って見れば、この時期の各内閣の文部大臣は、45年8月に東久邇宮内閣で戦後最初の文部大臣を務めた前田多門以下、安倍能成、田中耕太郎、それぞれの内閣のどの文部大臣も、特定の人物に止まらずに、だれもが真下先生の指摘にあるように、それぞれのニュアンスにおいて「教育勅語」の必要性を発言し続けたのであった。その後「教育勅語」は、48年6月、GHQの勧告を受けて、衆院と参院とでそれぞれに「教育勅語」の排除・失効が決議され、「軍人に賜はりたる勅諭」、「戊申詔書」、「青少年学徒に賜はりたる勅語」その他の諸詔勅とともに廃止されることになったのだが、その後になっても、警察予備隊が発足し、旧軍人の追放解除が始まる状況のもとで、50年11月、当時の吉田内閣の文部大臣であった天野貞祐は、「教育勅語」の戦後版としての「国民実践要領」を発表して、大きな論議をよぶことになった。それには、「ポツダム宣言」を受託する日本側の要件として「国体の保持」という旧体制的な建前に無批判的に縛られていて、占領下でも確保すべき戦後日本の国民的なアイデンティティが新しく必要とされて

いるのに、その要求に応えることができないという思想的な限界が露呈されていたのであった。上に森に対する「公開状」の応答のなかで見てきた田辺の「無の絶対主義」に見るような無思想な「主持ち」の思想は、けっして田辺だけのものではなかったものであり、その後も天野の場合に見るような「京都学派」の人脈のなかで日本の戦後教育に大きな影響を持ちつづけ、例えば66年の中央教育審議会特別委員会の主査として高坂正顕が「期待される人間像」を取りまとめ、教員にたいする勤務評定とか、紀元節復活や日の丸・君が代の国定化など、現在にいたるまでの教育行政における「統整」原理として生き続けることになった。

主体性論——唯物論の主体的実践的な把握：このような戦後的な「逆コース」への歴史的・社会的な転回のもとでの「傷痕の青春」の苦悩を共にするなかで、真下先生の「哲学」が、主体的実践的な「唯物弁証法の立場」に立つものとしてはっきりと表明されることになった。

1947年（昭和二十二年）の秋、戸坂潤の追悼記念講演会に招かれた真下先生は、「戸坂さんは、私にとってはもっとも恩顧になった先輩でもあるとともに、もっとも忘れがたい思想的同志であり、いっしょに苦労した戦友だった」ので、「戦争で失ったもののなかで、私にとっては戸坂さんの死はもっともうらみ深いものであった」ということから始めて、「主体性論——唯物論の主体的把握と関連して」と題する講演を行なっている。

そのような演題が選ばれたのは、「終戦後の一般的虚無とか、虚脱とか、絶望とかということをも盛んに言い立てる」のが観念論の現代的な形態の一つである実存主義、無の哲学の一つの公式」になっているのだが、これが「今日の精神的状況」をつかむのに、正しいかどうかをよく考えてみる必要があるからである。

まず第一に、「八月十五日の大転換」によって、日本の国民はそれほど「絶望」におちいったのか、学生、知識層はそれほど「虚無、虚脱」におちいったのかということ、ヨーロッパ的文化伝統の基盤の上のみ理解される「舶来の公式」そのままを日本の「精神状況」に当てはめて、「そうは公式的に言い切れない」、「いっさいの公式を排する唯物論者」として、「もっと現実的特殊に即して」事態を掴めば、「自分の脚下にいきなり虚無の深淵が口をひらいた」というようなものではなかった。

「まる十五年間にわたる日本ファシズムと帝国主義的侵略戦争のもたらした、ありとあらゆる災害も、我が国の人民の大部分は何か止むを得ない自然的災害、まあいわば大洪水か大地震か、ともかく何か天災にでも遭ったような気持で受けとつていたと見るのが、本当ではないでしょか。」（真下信一『実存と現実』白晝書院、1948年、28頁）

また知識層、ことにその良心的な部分、それも先生が日常を共にしている学徒出陣をしたような学生諸君にとってはどうであったのか。

「特攻隊にとられ第一線に持って行かれた学徒兵といえども、自分が否應なしに参加させられている戦争を、自らの主体的情熱的にまでひるがへし得ていた者ははたして幾人あったことだろう。多くの知識人・学生はついに最後まで、自国の侵略戦争を自分のものとしては感じるができなかったのである。これらの人々は自分の魂のぐるりに、外に荒れ狂う

ファシズムと戦争の嵐にわずかに耐えるために、ささやかな城壁をきづき上げ、身はたとえ侵略戦争の道具につかわれようとも、心は必ずしもそれを是認していたわけではなかった。『にもかかわらず予は自由主義を信ず』、日記帳の最後の頁にそう書き残して帰らぬ攻撃に飛び立った学徒兵のことを私は聞いている。」(同上、29頁)

このような類いの学生たちにとっては、この歴史的社会的な大変動の起こった直後は、或る程度の心理的な混乱・混迷が現われることは当然だが、いまでは彼らが心に思い描いている風景は、「祖国が土崩瓦解する風景」ではなく、「後ろ髪を引かれる思いでそこを捨てた学園のすがた」なのである。

「これで自分たちはもう戦争や政治にさまたげられることなしに、これから落ちついて勉強できる。なにかそのようにほっとした一種の軽い解放感、それはいわゆる絶望、虚脱などと言われるものとはかなり違ったものであります。」(同上、29頁)

ところが戦中に戦争努力に駆り立てられ、機械のように暴力に奉仕しなければならず、反ファシズム思想の主体性喪失におちいった良心的な人々、弾圧を免れて社会的に或る程度の地位を得た人々は、その多少とも洗礼をうけたマルクス主義から世界観としての魂を抜きにして、これを方法論として、ファシズムのめざす「東亜共栄圏」、本当は「共貧圏」確立のための戦時日本の戦争生産力の増大をはかるといふ妙な場合もあった。真下先生は、このような公然、非公然な思想的な「転向」問題があったことを指摘して、そこにまた「実存主義」問題とは別な次元で、唯物論の哲学そのものにとっての「主体性」が本質的な問題として、それ独自に成立してくることに注意しなければならなくなる。二年前のあの日の急転回を迎えてインテリ・学生が国民大衆と共に、主体的実践的に、よりよき社会建設に乗り出す可能性の基盤がつくられたのに、長年にわたる主体性の没却は悲しくもすでに一種の慣性と化して、客観的状況は成熟しているのに主体的な条件の立ちおくれには甚しいものがあることになったのである。ここに現状の唯物論の「大きな魂の抜けがらのような状態」が生じているのである。

「唯物論というものを、単に客観分析の方法論、或は単なる科学的認識の範疇体系とのみ考える理解の仕方、そのような理解の仕方からは、唯物論の主体的な把握はおこりようがないのだが、人々は、唯物論を戦前から戦争中にかけてできるだけ非主体的に、客観主義的にしか理解し得ないような客観的主観的情勢におかれていたといふことなのです。戦後も依然として、唯物論のこの客観主義的理解の伝統が強く残っており、主体性の問題に対して唯物論の側に正しい態度が欠如していたうらみがある。ところが、哲学の要求というものは、私たちの全人間を全的に、【中略】深い根底から全的に生かすということなので、このような全人格的なものを満たしてくれるものを哲学に要求せざるを得ない。」(33-34頁)

「哲学である以上は、それは、それによって生き、それによって死ぬことができるような全人格的確信の土台を提供してくれるものでなければならないからです。」(35頁)

唯物論がこのような要求を満たすことができないところで、「昼間は唯物論者であって、暮夜ひそかに自分だけの世界に在って偽らざるの記を書く時は、実存主義者になっている」という学

生も出て来ようというものであるから、「唯物論を、世界観、人生観の深みにまで徹底して把握するということが、今日極めて必要な課題となってくる」(36頁)のである。

弁証法的な唯物論をこのように「主体性」の要求に応える哲学として見てみると、何よりも「主体性」の哲学であることを標榜する実存哲学、あるいはそうであることを主張し始めている「無の弁証法」との間で、その「主体性」の理解の違いが問題になってくる。

この後の立場の場合のいちばん素朴な「主体性」の理解は、「主体的真実」の名の下に「実感」というものを盾にとり、「そこに寝そべり、そこから一步も出ようとしない議論」である。これは、坂口安吾などの文学をめぐる論議や田辺哲学でも「無の実感」という言葉が出て来るが、「実感」とは、「主体性」の最も抽象的な把握にすぎず、ヘーゲル的な『論理学』などの用語で言えば「主観的な確実性」のことであって、「実感」はお互いの「差別相」が主張されているだけであるから、「実感の価値規準は結局実践」でしかないことになり、その「主体性」は「個人的受動的に理解」されたものにすぎないことになる(41-42頁)。

こうなるとその「主体性」は、「個人」、「個体」ということになり、その「孤立化、全体からの超越」という形の理解になる。その古典的なタイプが、キェルケゴールの「例外者」、「単独者」であって、歴史的・社会的現実のうちに生かされ、それを生かすような「主体の具体性へ深まるつながりがついていない」という決定的な弱点をもっている(同上)。

そこでもう一つの「今日の実存主義の形態」が、もともと「単独者」的に理解されてきた「実存」概念を、「歴史的社会的存在」への道を付けようとするところに、サルトルや田辺博士の「無の哲学」の努力がある。ただ両者には、サルトルが「西洋的な市民社会」での人権主体として確立してきた「市民」の「実存」が問題なのに、田辺の場合には、「絶対制の傘の中で封建的なものとブルジョア的なものとが野合していたような社会」での「実存」が問題になるという違いがある。そしてサルトルの場合には、宗教を含めてすべて歴史から超越したところに「個」の実存をおこうという意味で、労働運動ではアナルコサンディカリズムにつながり、スペインでは人民戦線につながってフランコ独裁に対立しながら、イタリアではムッソリーニの基盤になったりする振幅が大きい。他方田辺の方は、西洋的な神ではなく日本の仏教的文化地盤に移植されるという点では、古典的な本来の実存主義からはずれた、きわめて混雑した形態で、労働運動とはまったく無縁である点で、現実性は著しく欠けることになる。しかも上に見てきたように、その「絶対弁証法」は、「空転弁証法」であって、「本当の弁証法の立場」は、「ヘーゲルの弁証法」と「マルクスの唯物弁証法」との両者を総合する第三の立場だと言いながら、それが無限に媒介されたもののままで、直接的なものではないことで、存在することのない観念的な「空転」を続けるだけのものにすぎないのである。つまり「第三の弁証法、無の弁証法などということこそ、却って弁証法の無におちいる」(49頁)ことになる。そしてこの真下先生の言葉につけ加えれば、そうすることでまたそのときどきの「主持ち」弁証法としての現実性をもつことになるのであった。

こうして「主体性」は、「実感」、「単独者」、「例外者」、「実存」ということになかで、結局、

歴史的社会的な「実践」としての「主体性」が主題化してくることになるのだが、ほかならないこの「歴史的社会的実践」という概念を、田辺の「絶対弁証法」のように「あれもこれも」という折衷的な無決定の立場ではなく、本来の「実存」の概念が要求したような「あれかこれか」の問題として、もう一つ深めて理解すること、「唯物論的に理解された実践という概念のもっとも大切なポイント」がここにある。つまり「本当に具体的な実践概念は、階級的、或いはこれの主体的政治的表現であるところの党派実践という概念」である。こうして、真下先生は、「逆コース」の道に入っている日本の戦後の状況のなかで、すでに戦中に「哲学におけるレーニンの段階」論争のなかで問題にした哲学の「主体性」問題について、改めて日本の戦後の段階での問題としての「主体性」問題について、その戦後の「党派性」の立場を確認するのである。

「諸君！ 二度とふたたびファシズムを勝たしめるな！ 歴史との良心的な対決を決意したのものにとっては反ファシズムのためのたたかいは断言命令の重みをもって私たちに迫る。主体性の最も深い把握たる党派実践とは、今日の段階においては、自由と平和のための、反ファシズムのための、戦いを自己のものとして戦うことに他なりません。

諸君！ こうして私がこれまでそのいろいろな理論的把握の段階を述べてきた主体性の問題は、根本においては、ただ私たちが真に主体的に、つまり実践的になること、民主革命をおしすすめる側にはっきり立つことを意識し、この側に立てることができるだけの努力をすることによってのみはじめて本当に解けるものであることを知らねばなりません。」(53頁)

ここで真下先生が「唯物論の主体性把握」の問題を戸坂の追悼記念講演会の主題として選んだ理由がはっきりする。戸坂こそ、「我が国民民主革命の前夜、その暁をまつことなしに軍国主義者ファシストのためにたおされた戸坂潤、不正と戦うことを知っており、また本当に戦った哲学者らしい哲学者、戸坂潤」であったからである。真下先生は、戸坂の弁証法的唯物論の戦いのなかに、日本の哲学の真の「主体性」の発現を見ていたのである。かつてヘーゲルは、哲学は非哲学との戦いにおいて、その「真理」の立場に立つことにおいて必然的に「党派」的であることを明言していた。また真下先生は、『世界文化』の「人民戦線」的嫌疑で「治安維持法」に問われようとする時点で、「文学や哲学が政治戦線などのポイントを受け持っているかを洞察する」ことに、文学者や哲学者の「主体性」があることを自覚するようになっていた。そこで「真理的な党派性」は、いまや第二次世界大戦の世界史的過程を経た現在、平和と民主主義、反ファシズムの立場にこそ真理性があることが明らかになることによって、またそのような人類史的な認識としての「絶対精神」の次元において、まさに「平和と民主主義と反ファシズムの党派性」となっており、それこそがまた「あるべき戦後」の「人類の党派性」の立場として確認されなければならないのである。

「現代の唯物論」の特徴づけ：真下先生は、ここでの「主体性」が第二次世界大戦の戦後への人類史的实践によって確認されていることを踏まえて、それを翌1948年(昭和二十三年)の「唯物弁証法の哲学的立場」において、あらためてその哲学の発展的な理論的性格を整理することになる。上巻の「主体性」の論議は、著作集には未収であるのでやや詳しい紹介を必要としたが、

それを総括する意味もあるものとして、簡単にこの著作集5に収められているこの論文にも触れておかなければならない。

真下先生の東京期の総括になるこの論文には、「唯物弁証法」、つまり「現代の唯物論」の「哲学的立場」について、いくつかの注目すべき特徴づけがおこなわれている。

まず第一に、唯物弁証法の哲学的立場の「非教条主義」的特徴の確認である。

「大切なことの一つは、唯物弁証法の哲学は、しばしば単純に、無雑作にそう見なされがちであるように、従来の意味での、一定のできあがったいわゆる哲学的理論的体系、何らかの哲学的教条、ドクトリンではない点にある。」(著作集5, 110頁)

この特徴は、マルクスが近代的科学主義の立場を「現実の矛盾を正しく解決しようとする運動」と述べ、エンゲルスが「共産主義の運動をあれこれの特定の哲学を前提にするのではなく、これまでの全歴史、ことにその、文明諸国における現在の事実上の諸成果を前提としている」と説き、レーニンが「マルクスの理論をなにか完結した、なにか侵すべからざるもの」としてではなく、「どこまでも広く現実から浮かずに進んでゆこうとするかぎりそれを全面的に発展させてゆく必要かあるところの、あの科学に、礎石を置いたにすぎないものである」と書いている通りである。この点は、しばしば言われているように、ヘーゲル「弁証法」においては、一方の「思弁的契機」のために統一、総合、調和の固定的な側面が、他方の「弁証法的契機」、矛盾、否定、闘争などの動的側面を包んでしまうことになったのとは、決定的に対立している特徴である。

とりわけ我が国の「戦後」のように、早くも世界史的な進歩の可能性がそれへの逆コースに巻き込まれて、やがて先進資本主義国でありながらアメリカへの従属のもとにおかれることになる歴史的状況の成立は、ナチス権力がヒトラーの自殺においこまれて完全崩壊したドイツとも、また国内の反ファシズム勢力によってファシストが打倒されたイタリアとも、その戦後の状況は異なったものとなっただけに、日本の現状把握には、この「非教条主義」的な主体性と創造性が必要であった。

戦後においては、またエンゲルスが「哲学の根本問題」とした「存在にたいする思考の、自然にたいする精神の関係」という問題においても、その説明においては新しい条件が必要になったところがある。一九世紀末から二〇世紀はじめまでは、「自然に対して精神の本源性を主張」する立場は、観念論であり、「世界創造を認める」キリスト教の立場に通ずるという説明が可能であった(エンゲルス『フォイエルバッハ論』二を参照)けれども、今日では、現代自然科学自体が、いわゆる「ビッグバン」理論に見るように、宇宙の始源を自明な問題にするようになっているのである。自然の本源性の問題は、物質世界の永続性からその歴史性に変わることで、むしろ「唯物弁証法」的には、一層徹底した唯物論の立場をとることになったのである。

第二にまた、その「非教条主義」の立場からは、その原理と体系の屈伸性という特徴が帰結する。唯物弁証法の哲学が、その批判者から「絶対的なドグマ」、「形而上学的体系」、「独断的教条」という誤解を受けるが、そうではない。「原理」が抽象的形式的に体系の結論にまで拡大さ

れ、端緒がそのまま成果に転化されるとき、理論はドグマ化におちいる。結論や成果のみがそのままそれ自体として重要なのではなくて、その成果が生まれてくるプロセス、具体的筋道が弁証法の立場においては決定的に重要である。

「こうして、生きた弁証法の立場が、普通の意味でのいわゆる体系、ドグマ、あらかじめできあがっている一定の原理から出発する理論的立場、結論をおしつける態度ではなくて、あくまでも現実のことがらそのものから出発し、ことがらそのものに即して「原理」を展開する立場であるということ、このことの理解が唯物弁証法の把握においてきわめて大切なことである。」(著作集5, 114頁)

この点でよくある誤解は、唯物弁証法の哲学的立場は、唯物論であるから、「思考」を「存在」に、「精神」を「自然」に、さらには「道徳」を「階級闘争」に還元する独断論であるという理解であるが、これは立論の「本源性」を「還元性」として理解することで、まるっきり哲学の根本問題を別のものにとり違えてしまっているのである。たとえば『国体の本義』は、「神勅」を「神」としての「天皇」へと「還元」して正当化しているのに、それに乗った田辺の観念論的な弁証法は、「還元」的な「神」なる「天皇」のために若者たちを侵略戦争に駆り立てる義務を演繹したのだったが、唯物論的には、侵略戦争に必要な「神」としての「天皇」を「明徴」化したイデオロギーが「神勅」を絶対化しているというのが「本源」的な説明になるのである。「現実のことがら」そのものから出発するというのが、唯物弁証法の「本源性」という「原理」なのであって、それが既に「結果」であり、そこに「還元」されるもののことを意味するわけではない。

第三に、このような「唯物弁証法」の「現実のことがらそのものから出発」といういわば発見的な立場は、観念論の立場そのものへの内在化を実現できるという特徴をもつことになる。

「完結した絶対的体系ではないところの弁証法の見地は、したがって、他の哲学を『まったくのナンセンスとして批判』する立場ではなくて、そこではかえって、従来一切の哲学理論の歴史は、もちろん観念論の立場のものをもふくめて、——直線的にではなく、いわば螺旋状をえがいて真理に近接してゆくところの、そして同時に真理そのものの展開であるところの、無限の過程として理解される（「明敏な観念論は愚昧な唯物論より応明敏な唯物論に近い」——レーニン『哲学ノート』）。」(同, 115頁)

もちろんこのように「唯物弁証法」的な批判が、観念論の「認識論の根源」を批判することによって、それを訂正しなければ十分ではないということは、現在の哲学分野における無風状態に見られるような唯物論の立場の観念論の立場への一部の追随主義的諸傾向や、むしろ補完物としての身売り現象がいささかなりとも正当化されるべきであるということとは、まったく別のことである。真下先生自身や戸坂潤による恩師田辺の哲学に対する仮借のない批判が示しているように、唯物論による観念論そのものへの内在化の要請は、田辺哲学の現状追随主義的な「主持」の現実性とその「種の論理」の「空転的」な形式主義とに対する批判的な訂正によってこそはじめて「真理」認識においての唯物論の主体性と現実性を実現することができるからなのであ

る。真下先生が指摘しているように、戸坂がファシズムと軍国主義に反対して戦うことを知っていて、歴史と良心との対決のために戦い、その戦いの帰結が明らかになる暁を前にして命を失わなければならないことが一切触れないような戸坂の「唯物論」やその「モラル」の論じ方などは、残念ながら現在一部の論者に見られるようになってきているとはいえ、およそあるべき哲学的方法一般ではないのである。

こうして第四に、いわゆる「模写論」もしくは「認識論」の問題——エンゲルスが「思考と存在との関係」という哲学の根本問題の「本源性」のほかのもう一つの側面とした「思考と存在との一致」の問題——においての「実践」の特徴づけが重要になってくる。

この人間の認識については、すでに古典的ないくつもの確認がある。認識といっても、学問的に系統的な認識とは限らず、一般的に云って、けっして一気に特殊な「直観」によって達成されるようなものではなく、誤りや逸脱や飛躍や後退を含んだ弁証法的なものであって、「現実への歩み寄り、近づきのあらゆる種類の陰翳を伴った、生き生きとした多面的な認識」である。そしてこの近接の一步一步は、本質的には「人間的感性的活動、物質的対象的实践」（マルクス）、「人間の合目的活動」（レーニン）である。この「実践」が認識に持つ意義については、マルクスの著名な「フォイエルバッハにかんするテーゼ」のうちの第二テーゼにおいて次のように云われている。

「人間的思考に対象の真理が届くかどうかの問題は、何ら観想の問題などではなく、一つの実践的な問題である。実践において、人間は、彼の思考の真理性、すなわち彼の思考の現実性と力、その思考の此岸性を証明しなければならない。思考——実践から切りはなされた思考——が、現実的か非現実的かとの争いは、一つの純ステオリーコラ的な問題である。」(119頁、マルクス＝エンゲルス全集3、大月書店版、真下訳)

真下先生は、このマルクスの文を引いた後で、「いわゆる主体性なる概念の本来の認識論的な座は、この思考の現実性と力、此岸性の問題のうちにある」し、「この問題の正しい理解」のうちに、「実践的唯物論の把握のための一つのきわめて本質的な鍵がある」という。いったい「主体性なる概念の本来の認識論的な座」とはどのようなことをいうのだろうか？

先生のここでのいくらか屈折した分析を整理してみると、まず普通には「対象認識」とは、対象の直接的、直観的な「模写」としての「観照」に始まるが、「対象的真理」は、「その一回ですべてを写し尽くすことはできない。それと同時に、だからといってこの端緒的な「観照」によって成立した「認識が対象的真理を写すものであることを否定して、たんにそれを主観的作為に帰せしめるものでもない」。このかぎりでの議論では、「一回ですべてを写し尽くす」とするのが「形而上学的唯物論」の立場であり、「主観的作為に帰せしめるもの」が「観念論の道に立つ」ものである（著作集5、118頁）。

ところが「認識論としての弁証法の理解」においては、「対象、現実、感性がもっぱら客観あるいは直観の形式においてのみとらえられる」ようなことはなく、「それを感性的人間的活動として、実践として主体的に」理解しようとする（「フォイエルバッハに関するテーゼ」第一）。そうで

あればまず第一の「模写」* そのものがこの「感性的人間的活動」としての「実践」によって媒介されたものであったことになる。そして「感性的人間的活動」としての「実践」は、人間的な生存を支えるための労働過程や社会的過程を中核として、客観的な世界そのものの運動に対応して遂行される社会的で歴史的な人類史的背景をもっている事によって、動的で発展的な性格において際立っている。

そしてそのような「実践」の媒介によって、「模写」は対象としての「もの」（客観的物質的なものの客観的物質的組成、連関、関係、さらには運動など）の一定の「観念」、「認識」を主観の回路のうちに重層的に成立させることになる。しかしそのような「観念」、「認識」は、「もの」の単なる主観的観念的な「映像」とどまる。その「対象的な真理性」は、まだその主観の回路のうちでは成立していない。

* 真下先生によれば、この場合に用いられる概念が「反映」ではなくて「模写」でなければならないのは、「反映」は単なる存在論的場面のことであって、認識過程にあっては人間の主体的な活動が介入する場面を表現するのに適当ではないといつかねてからの主張（「プラクシスについて」、著作集5, 40-41頁）があるからである。そしてそのような「存在論」的見地への批判が、「運動」は、「過程」などというように何か「連続的」なもの一面しか表現しないという見方と関連していて、「運動」がパルメニデスの「飛ぶ矢は飛ばない」のパラドックスに表現されるような、それ自体が「連続」と「非連続」との矛盾であることを見落すことになっている。「反映」という概念についても、それが運動の往復の両過程を表現することにも留意してよかったはずであって、ヘーゲルのその後の学習では、当然にそれに気づかれることになった。ただここでは「認識過程」における主体的能動性の強調に問題意識が向いていたのである。

けれどもそのような主観的な回路にとどまっているにしても、「観念」、「認識」は、「もの」の多少ともに忠実な映像である限りにおいて、対象に働きかけ、それに影響し、それを変えたり、作り出したりするような「対象的实践のための現実的な力」、「現実性【実現性 Wirklichkeit】」をもつ。

【こうして「対照的な実践」としての】人間的感性的活動において観念性と主観性は、客観性へ媒介され、また客観性が主観性と観念性へ媒介される。実践において、対象そのものの物質的変革を通じ、またこれをつうじてのみ、認識の無限の発展と深化は約束されると同時に、この認識の発展と深化の一步一步は実践において、またものそのものの現実的な変化と発展の一步一步なのでもある。したがって、感性的人間的活動は、客体性と主体性との相互転化を通しての両者の同一であり、同時にまたこの同一に即しての新しい矛盾の生起である。矛盾と、その実践による克服、この克服に即しての新しい矛盾の発生……このようにして、主体的なものと客観的なものとの実践における現実的同一および矛盾、その揚棄を通じて無限に展開されてゆく認識の発展的プロセス、対象を変革することによって自己自身を変革してゆく人間的認識の無限の前進、——このようなものとして根本的に弁証法を理解することが、人間的実践の窮極的にして全体的な自己把握としての哲学の関心においては最も本質的なことがらなのである。」（同、119-120頁）

真下先生のこの「唯物弁証法」の理解は、「人間的感性的活動」としての「実践」を認識の過程の全体的な契機とするところに特徴を持っている。

まず第一に人間は、生存の身体的な必要からして、第一義的な「もの」としての「自然」との「人間的感性的活動」的な関係に入らざるをえない。その関係における「もの」の観念、認識は、そのような「人間的感性的活動」による直接的な「実践」を起源にして、たえず「もの」の直接的な「感覚」が社会関係に支えられた「言語」を媒介にした「実践」の継続と累積に支えられて、たえず検証を受けることで、「知覚」、「観念」、「表象」としての普遍化を経て、類型化され、階層化され、体系化されていって、認識は、より広汎な自然と社会のさまざまな編み目を「模写」し「反映」した「認識」や「理論」へ成長し、拡大していく。

第二に、このような直接的な「もの」の「感覚」から、言語を媒介にした間接的な「認識」や「理論」への発展は、またその発展の一つひとつの段階において、それを用いて人々が、社会的におこなう目的的な「実践」として、より能動的・積極的で、理論的・組織的な「人間的感性的活動」における検証にかけられ、対象変革的なその「実践」によって、それまでの「実践」の「認識」の内容の変化と発展を迫られなければならない。

つまり「実践」は、社会的な人間の「人間的感性的活動」によって、不断に「もの」を検証して、新しい「認識」を成立させる原動力であると同時に、またそれまでに獲得された「認識」を不断に運動している新しい「もの」に適用して検証して、新しい「認識」への発展を生み出す原動力でもあるのである。

真下先生のこのような「実践」の理解を基礎にした「唯物弁証法」の理解は、おそらくヘーゲルの弁証法、とりわけ『精神現象学』においてヘーゲルが「自然的意識」の「学的認識」、「絶対精神」への発展をたどることで自己確認する認識の弁証法から学んだものと思われる。ヘーゲルは『精神現象学』の最後に書き上げた「序論」のなかで、対象の「認識」の「実在性」は、まず「実践」によって、「対象」を「尺度」にして測られるが、逆に対象の「認識」の「真理性」は、やはり「実践」によって、「学的認識」、「絶対知」を「尺度」にして測られるという。そして第一の「理論的認識」の回路での「実践」によっては、「認識」の「実在性」が検証されるのであり、第二の「実践的認識」の回路での「実践」によっては、「尺度」である「学的認識」、「絶対知」が検証される、と述べている。通常の認識の回路は、この二重の「尺度」を組み込んだ二重の回路から成り立っていて、この後の認識が「真理認識」の回路を繰り返すことで、「実在性」と「真理性」との一致が運動して、「自然的意識」から「学的認識」、「絶対知」への、個人的な「知」から、大衆的、人類的な「絶対知」への不断の螺旋的な発展が可能になるとしたのであった（ここでのヘーゲルの問題意識については、拙稿「ヘーゲル『精神現象学』の学的方法」、日本福祉大学研究紀要『現代と文化』127号、2013/3を参照）。通常、読み解かれることのないヘーゲルの「弁証法」におけるこの認識論に内在する二重の「尺度」と二重の「実践」の論理を、マルクスにしたがって真下先生は読み解くことで、「唯物弁証法」における認識論の「主体性」問題を解決したのであった。こうして先生は、戦中に自らの哲学的な課題とした「テオーリア」から「プラクシ

ス」への立場の転換を達成することで、戦後のみずからの哲学的立場を、「実践的」な「唯物弁証法」、もしくは「実践的弁証法的唯物論」として規定することになったのであった。その規定はまた、一方では、田辺哲学の戦前／戦後の変化をも見定めての総じて諸々の観念論の批判となり、また他方では、唯物論の内部での客観主義的もしくは主観主義的な揺れにたいする総括的な批判とされていることは、ここでは立ち入ることができないけれども、このまとめの行論のうちに指摘されているとおりである。

「人間の感性的——ここでは同じことであるが——物質的实践は同時に歴史的に媒介され制約されたものである以上、この実践においておこなわれる認識もまたたんに偶然的相対的な性格のものではなくて、発展的なものと考えられねばならない。対象的真理への一步一步の無限の前進が、同時に対象的真理そのものの一步一步の無限の展開なのである。われわれの認識はさしあたり主観性、つまり観念的な主体性における客体性である。それは主観性における模写像であるかぎりにおいて、客体性、客体的真理そのものではない。言うまでもなく、模写像は原物そのものではなく、主観性は客観性ではないからである。それにもかかわらず同時に、映像の主観性は、対象的変革としての感性的人間的実践における歴史的現実的矛盾を原動力として不断に否定されて、客体性へ媒介され、そしてこの媒介において主観的なものの客観的真理性がたえず明らかにされ、この過程をつうじて主観的認識は対象的真理に無限に近接してゆくのであるが、このことはまた、同時に一方において客体そのものの不断の変革および展開の過程にほかならなかつたわけである。

認識論としての弁証法は模写論の上にきずかれることによって、けっして主観主義、ないしは弁証法をもっぱら主観-客観の相関、相即のうちのみ見ようとする二元論または観念実在論におち込むことなく、同時に客観的存在そのものの運動法則であることが明らかとなる。客観的存在そのものの運動法則としての弁証法が同時に認識の法則でもあるわけである。したがって、一切の主観的作為を排除しつつ、事物そのものの現実的矛盾の展開のうちに、それ自身を実現するところの冷厳な必然性を認識しようとする客観的態度は、哲学・認識論上のいわゆる『客観主義』と一致するのではなくて、かえって対象を『客観ないしは直観の形式においてのみとらえる』のではなくて、『感性的人間的活動として、主体的に』とらえる唯物論哲学の認識論とのみ完全に一致しうるのである。」(著作集5, 123-124頁)

10. 「学徒兵」の遺稿

菅季治証人事件：真下先生は、1943年（昭和二八年）に旧制一高から新制の名古屋大学に転任し、そこに新しいホームグラウンドを開くことで、先生の主体的、実践的な弁証法的唯物論として自己規定された立場は、戦後の「逆コース」に寄生することで、戦争責任を回避し、隠蔽する「京都学派」や「日本神話」派の哲学者たちの立場とは反対のものであることがいっそうはっきりしていくことになった。先生は、やはり若い世代の「傷痕の青春」に寄り添いつづけながら、

あらためて戦後日本に課せられた「戦後責任」そのものを引き受けるところに、日本の新しい哲学的な「アイデンティティ」を確認する作業を進めることになったのである。

そのような戦後の時代の課題を先生に自覚させた一つの事件が、1950年（昭和二五年）に起こった。この年は、アメリカでマッカーシー旋風が吹き荒れるなかで、6月には「朝鮮戦争」が始まり、8月には「警察予備隊」令が公布された年だが、ソ連での抑留捕虜たちへ通訳した言葉の「偽証」を国会証言で強要された通訳の菅季治証人が、みずからの良心の「真実」を守るために自殺に追い込まれたのであった。ソ連の抑留捕虜たちを洗脳して帰すようにと日本共産党の徳田書記長がソ連側に要求したという理由をつけて問題化された「徳田要請」事件であるが、ここで新しく持ち出されて大前提とされた「全体性の構造」は、田辺哲学が戦中にそうしたように、いまでは「天皇制」神話ではなくて、「社会主義封じ込め」のための「反共」神話であった。そして目下の同盟者として日本を再編しはじめたアメリカの「他力行」によって、新しい「主持ち」となった「従属国家」日本の支配層が、戦後の「民主化」によって解放された自由な「市民」を新しい「反共神話」に包摂しようとしたと言え、これで田辺の「種の論理」の戦後版の一つとなる。その新版「種の論理」の犠牲となった「市民」菅証人は、東京文理大の哲学科を出て、京都大学の大学院に在学中の43年、田辺の「^{はなむけ}贖」の言葉を贈られて満洲に派遣され、戦後はその語学力によってソ連軍の通訳とされ、戦後に帰国して東京文理大で哲学の聴講生となっていたのだった。しかし国会で、自分の通訳した言葉が、自発的な意味合いの思想変革への期待を、強制的な要請の意味合いにねじ曲げられようとしている権力の場を無視できずに、真下先生によれば、「何人からも尋問され、聞かれないのに、みずから進んで」渦中に飛び込んでいったのだった。「彼は無名の大衆の列のただ中に、目立たずに並んでいることもできた」のに、「私はほんとうに一人の国民として、まじめに事実を事実として述べたのであります」という菅証人の言葉に、真下先生は、13年前、特高によって、「真理もへたくれもあるもんか」と言われたときに、自分が「生きる気力を急に喪失してしまいそうになった」体験を思いだしていた。「真理は守られねばならぬこと、守ためにはたたかわねばならぬことを、彼は百も承知の上で踏み出したのだ。それにもかかわらず、現実の体験は彼の膝を急に崩してしまった」。享年33歳、この若い哲学徒の死は、真下先生によれば、「真実」は、「今日ほどそれが個人的良心の事柄に止まるものではなくて、人々のものであることを明瞭にした時代もない」。あの戦争中と同じく、ここ「戦後」でもまだ「全体性の構造」が依然として「個」を「死」へ追いやる論理が働いているので、「そのような『真実』の重みに堪え、それを担いうる強靱な姿勢が、いま真実そのものによって要求されている」（「ある知識人の悲劇」、著作集2、21-22頁）。この冷戦体制下の菅証人に要求された「真実」への勇氣は、ここでは立ち入れないけれども、その前年に相次いだ国際的な権力犯罪、下山事件、三鷹事件、松川事件などの「真実」において、すでに日本の国民に一般に要求されるようになってきているものでもあったはずである。

戦没学徒兵の手記：真下先生は、学徒兵が、「真実」のために侵略戦争によってみずからの死をかけなければならなかった悲劇を明らかにしたものとして、東京帝国大の学徒兵の記録を編んだ

『はるかなる山河に』(1947年)に注目していた。さらにそれに他の大学・専門学校の学徒兵の手記を加えて『きけわだつみのこえ』(49年の初版)が出されたことで、先生はあらためて、大義なき日本ファシズムの侵略戦争に本意ならずも動員された若者たちの心のうちに分け入ることになった。そこには、戦場の現実や敗戦としてのその帰結から、みずからの思想の責任において戦争の真実に目覚め、「戦争責任」を主体的に引き受けることを迫られた若き知識人たちのさまざまな死の悲痛な運命が取り上げられている。それは、「京都学派」の哲学者や「日本神話派」の哲学者たちの無責任な「解釈学」においては、決して自らの思想的責任として取り上げることのできない自己否定的な問題であった。

第一次世界大戦のときに編まれた『ドイツ戦没学生の手紙』がわが国に紹介されたのは日中戦争下でのことであったが、真下先生によれば、そこには「民族或いは国家を至上のものとする考え方」が一貫して際立っているのに対して、日本で戦後すぐに編まれた『はるかなる山河に』の主人公たちの心の底には、すでに「国家や、この国家が自分たちに対して参加することを命じた帝国主義戦争にたいする疑いと、ときには多少ともはっきりした批判の気持ちが消えがたく、しこりのようにわだかまっている」のが一般的に確認できるのであった。「戦争、戦争、戦争、それは現在の自分にとってはあまりにも強い宿命的存在なのである。世はまさに闇だ。戦争に何の倫理があるのだ。大義の爲の戦、大義なんて何だ、痴者の寝言にすぎない」(『はるかなる山河に』によせて、『著作集』2, 7頁)という言葉は、この小論の論脈からすれば、「国家」を「全体性の構造」として大前提とする田辺の「種の弁証法」への戦場の現実からの激しい異議申し立てである。田辺自身が決して自分に責任を帰することのないその論理が強いた戦場に征った教え子たちは、真ならざる戦争に加担させられた「罪」をみずからの戦死という形で贖わなければならない。だから真下先生は結論する、「この書物の奥から私たちに迫っている」のは、「新たなるファシズムと戦争に対してたたかえ！」という叫びである、と(同, 8頁)。

先生も協力をして『きけわだつみのこえ』(49年の初版)が出た頃になると、日本とファシスト同盟を結んでいた敗戦国ドイツでは、ヤスパースの『責罪論 Die Schuldfrage』が出版されていたことが、わが国にも伝えられるようになっていた。ドイツの大学での45-46年の冬学期の講座をまとめたこの本は、田辺の『懺悔道としての哲学』と同じ1946年の4月にドイツとスイスですでに出版されていたのだが、ヤスパースは、田辺とはまったく異なった「戦争責任」についての問題意識に立っていた。ヤスパースは、その講座の初めに、「大学の教師は政治の動きによって表に立たされるロボット」で、「飼い犬根性のちょうちん持ちということがあるが、大学の教授もその例に洩れず」と学生に考えられていた大学とは違った戦後の大学では、「真理をもとめるところに重点がある」という言葉をおくことができたのだった(この言葉をもって始まる「ドイツにおける精神的状況に関する講義の序説」は、そのきびしい批判的内容のために、初版以後の版では削除された)。ヤスパースは、ユダヤ人出自の妻をもっていたために、ナチスの政権獲得後は、ハイデッガーが学長に就いた大学での公職を奪われ、強制収容と生命との危機にさらされつづけた困苦の生活のなかで戦後を迎えたことでは、やはり大学の職務を罷免され、住居を破

壊されて借家住まいを転々としながら、不断に特高警察によって監視された生活を余儀なくされた真下先生の戦中の体験に通じるものがあった。そのヤスパースの著作のことを外国雑誌の抜粋フランス語からの不十分な重訳で読んだ*先生は、新しく出されたより多くの学徒兵の手記を手がかりにして、ドイツと同じ戦争の敗戦国である日本における「戦争責任」の問題を考えることになったのである。

*戦後直後は、原書の入手は容易なことではなかった。この本が最初に橋本文夫訳で理想社から出版されたのは、ずっと後の1965年のことである。

ヤスパースの「戦争犯罪」への「責罪」論：ヤスパースによれば、一般に「戦争犯罪」として「戦争責任」を問われるべき「責罪問題 die Schuldfrage」は次の四つである——① 客観的に立証可能な法律違反にもとづく「刑法的な責罪 die kriminelle Schuld」、② 為政者たちの行為において、またその行為に基づいて公民としての個人が共同責任を負うことによって成立する「政治的責罪 die politische Schuld」、③ 個人が、政治的・軍事的などのすべての行為において一個人として良心において負うべき、そして「命令」であることで免責されえない「道徳的な責罪 die morallische Schuld」、そして最後に④ 世界におけるすべての無法 Unrecht と不正義 Ungerechtigkeit とに対する共同責任としての「形而上学的責罪 die metaphysische Schuld」。

「戦争責任」の問題を先生によって意識させるようにしたのは、名古屋近郊のある高校の未知の教師からの手紙であった。彼もまた「生き残った青春」の一人であったが、冷戦によって「二つの世界の争いを利用」しようとする風潮が、青年の間に大きくなっているのが心配だと伝えていたのである（「風の丘にて」、著作集2、27頁）。実際その風潮は、山間の村に疎開していた私も身近に経験したことだった。戦後も間もなく「朝鮮戦争」での米軍の「特需」で一挙に日本経済が活気づかなかで、都市空襲を体験したこともないし、兵役以前で戦争の終わりを迎えることができた年少の村の青年たちには、「警察予備隊」へいくと数万の退職金が出て、自動車の免許が取れるというので、それに喜んで応募する者が続いていたのである。私はその風潮に大きな違和感をもったのは、名古屋で空襲下の勤労働員を受け、岐阜市では家財を戦災で失い、身一つで疎開した山村の学校では少年航空兵を強制的に志願させられるということがあり、あらためて新憲法の九条を尊く思うようになっていたからである。だから手紙を受け取った真下先生が、そんな空気が感じられるとすれば、ごく一部の人々においての、きわめて隠微な形のことであることを信じたいが、「痛切な体験において私たちの誰もが通って来たはずの、あの地獄の沙汰が、いまいちど何とはなしに心待ちになるような心理がわが国の生き残った青春のうちに完全に影を消し切っているわけではない」（同、28頁）と書かれているのは、事実そのとおりなのであった。

BC級「戦犯」の処刑：青年たちの「血のまざった膿を思わせるこのような不吉な心の動き」は、「人間とは忘れることができる存在」であり、「過去と未来を切り捨てて現在の直接性のうちにおぼれることを意味する」ことで、戦争中に儲けたり、面白い目を見たりした「国民中のごく少数派」が「戦争のことを忘れがたく思っている」（同、28-29頁）のと似ることになってしまう。だ

が、「ものには忘れてよいこと、忘れねばならぬこととともに、他方、忘れてはならぬこと」、「それが罪悪であるような忘却が存在することを知らねばならぬ」(同, 29頁)。現に、京都大学出身の学徒兵樫中尉が戦犯に問われ、身の潔白を確信しながらも、死刑の執行を刑務所のうちで待たされているという新聞報道があり、同じように誤って戦犯として刑死させられた同じく京都大学出身の木村久夫上等兵のことが、『きけわだつみのこえ』において広く知られるようになっていたのである。一体、このようないわゆるBC級「戦犯」といわれる一般兵士の「死」、それも「無実」なのに「戦犯」として刑死しなければならない場合のその「罪」の「真実」とは何か？ それは、A級戦犯のいくらかのものが極刑にされたことでもって、「たった五ヶ月前にすんだばかりのあの中日・太平洋戦争」が日本の庶民に与えた苦難のことをすっかり忘れてしまおうとしている日本の国民にとっては、もはやどんな「責任」もないことなのだろうか？

真下先生は、『きけわだつみのこえ』が古在由重によって「鬼哭^{きこくしゅうしゅう}啾々」と評されていることを紹介しながら、そこに残された学徒兵たちの手記に主としてよりながら、かれらが自分たちに負わされたそれぞれの形での日本人としての「責罪」についてきびしく問い詰めていることを明らかにしていく。日本の侵略戦争下での二重の牢獄から自分自身が解放された先生が、戦後ただちに旧制一高で教育の場に復帰して、戦争の「傷痕をもつ青春」や「生き残った青春」の学びに人生への出発の場を見出そうとしている学生たちの悩みや苦しみを共にしながら、学窓から戦場へと死の行軍に駆り出されて再び帰ることのなかった若者たちの魂の記録に接することになったことは、先生にとっては、あらためて自分自身が生き残っていることの「責任」をおのずから問いなおすことにもなったのである。

真下先生によれば、侵略戦争として日本が先に攻撃をしかけたアジア・太平洋戦争は、日本の国民の「みんなが、日本の罪と死の道のつぐないをさせられている」ものであったので、「意識を犠牲にすることなく、多少とも醒めていた心にとっては、このなにものかの気まぐれのように見える自分の死と和解できないことのいちばん根柢には、この罪と死の進行そのものと和解できないということが横たわっている」(同, 35頁)。

実際のところ、『教育勅語』は「一旦緩急」あることを平時の教育の根本におき、その法的な強制装置としての「治安維持法」は、その「国体」に背く心を「死刑」でもって罰しようと規定していたから、すでに戦前から「国民」そのもののうちに「匪賊」を見て虐殺と投獄の犠牲をつくり出していた。だから、その独裁的・軍国主義的な「国体」を「中外に施して悖^{もと}

ることのなからんことを期して先制攻撃に出た侵略戦争は、否応なくアジア・太平洋の諸国にとっての「罪と死の進行」となり、日独伊のナチ・ファシスト三国同盟の一環としてのその戦争の世界史的な敗北の結果として、日本の「国体」を担保して行為した政治家と、それにしがった公人としての軍人とは、人道に対する犯罪を犯したものとして、ヤスパースのいう意味での「政治的な罪責」を死において問われなければならなかった。

『赤紙』を受け取ることは、ほとんど『処刑命令書』を受け取ることを意味していた」この戦争で、「戦争責任」を問われて、恐らく10歳代で戦場に駆り出された少年兵でもあるのだろう

か、「まだ目じりに少年の香りを残した若い兵隊が、一途^{いちず}に国の爲、陛下の爲にと思って行なった行為に対し全人類の非難を一人で背に負いながら夕やみの彼方に手をふりつつひかれて行った姿」が、自分の死を目前にしていた樁中尉の『獄中手記』に書きとめられている。真下先生は、樁が、その若い兵隊のことを「罪を問うにはあまりに痛々しくかつ矛盾を知るにはあまりにも純である」と続けている文章を引きながら、ヤスパースが「道徳的な責罪」のなかで、「錯誤に陥った良心の犯す罪」について述べていることに注目している。軍人がその本領を發揮することと「戦いの名分」とを同一視しするところにそのような「錯誤」が生まれるというのであるが、樁の見た若い兵隊の「あまりにも純」な「良心」は、じつはこの「錯誤に陥った良心」であって、「有罪性を構成する」のは、同時に「悲惨な混乱、とくに無意識な青年の精神の大部分を占める悲惨な混乱」なのであった（同、36頁）。この「錯誤に陥った良心の罪」のために、「一途に国の爲、陛下の爲にと思って」侵略戦争を担った純な若い兵隊は、「全人類の非難を一人で背に負い」、個人としてその罪を償わなければならなかったのであれば、彼の「良心」を錯誤させた「国」と「陛下」の存在、そしてその存在についての「錯誤」を強化した思想と思想家の存在には、さらに第一義的な「責罪」が帰せられなければならないことになるはずである。（先にも書名を挙げた澤地久枝『自決 ころの法廷』は、中国侵略戦争からガダルカナル戦に転じ、そこで現地の作戦に従事した沖縄出身の陸軍参謀親泊朝省が敗戦を機に、そのような「錯誤に陥った良心の罪」によってみずからを裁き、妻と二人の子どもとともに自決するまでの悲劇的な生涯を追っている。澤地自身にも、任地の朝鮮北部でやはり妻と幼い子ども二人とともに自決した享年34歳の若い叔父がいたことが、文中に見える）。そしてその「責罪」を過去に向けて徹底することは、再びそのような「錯誤」による悲劇を繰り返さないために、戦後に生き残った者が「戦後責任」としてみずから引き受けなければならないことになることを強調しておかなければならない。

なおヤスパースは、「道徳的責罪」としては、ここに見た「錯誤に陥った良心の犯す罪」の他に、「仮面を被った生き方」がある。秘密警察の威嚇に対する「虚偽の忠誠宣言」とか「ハイル・ヒットラー式の挙動」とか、「会合」への参加などの形で犯される罪である。また「ナチズム」を「部分的に是認」し、「中途半端な態度」で、折に触れて「精神的な順応」を事とすることや、「ナチズム」の勝利という「心地よい自己欺瞞にひたって」、多くのインテリ層が「邪悪な国家に協力」することでその改造の時の到来を期待することにも、「道徳的な罪」が帰せられる。さらに政治的な行動において、有力で「能動的な立場」にあった者と無力で「受動的な立場」にあった者、あるいは外面的な追随によって「付和雷同」することは多数な者に共通な現象であったが、それぞれに程度の違いはあれ、自己保身の動機にうごかされて政党などに統合されることで邪悪な国家政策を支える点で、それぞれに「道徳的な罪」があった。結局、「ナチス」国家に、明確な反対をしなかった者には、能動的であれ、受動的であれ、それを支えたことでは、総じて個人としての「道徳的な責罪」は免れないというきびしい道徳的規準をヤスパースは、敗戦直後のドイツで提起していたことになる。こうした立ち入った形での「道徳的責罪」の問題は、当然

に日本でも戦後思想の資格要件として具体的に検証してみるべきものがあつたはずである。

真下先生は、この「錯誤に陥った良心の罪」について、「純」で「無垢な意識」の場合だけでなく、「意識」つまり「良心を犠牲にしたのに良心に従っている」と錯覚している場合の「罪」について、一つの重大な事例を挙げている。

「良心を犠牲」にすることの「馴れ」：真下先生の友人でバルザックの研究者、フランスの人民戦線のたたかいに心からの支持を惜しなかつた友人のM文学士の話である。彼は、中国戦線に送られて河北省で転戦し、召集解除で帰国したのだったが、彼は、上官の命令でまだ十八九歳の学生あがりらしい便衣隊の一人を刺殺したことを詳しく先生に語ってくれた。便衣隊というのは、日中戦争で多く用いられた軍隊用語で、一般人の服装をした偽装兵士のことをいうのだが、侵略軍として中国に入り込んでいるのだから、中国人一般人が日本軍の敵であり、日本軍が一方的に民間人に便衣隊員の嫌疑をかけたただけの場合も多かつた。その少年は、「一本の木立の下に自分で穴を掘り、まったく昂然と……目隠しもせず、何か大声にわめきながら、たぶん日本帝国主義打倒を絶叫していた」が、「仕方がないから、すぐそばまで行って、無我夢中でやった」と言う。ここで相手の少年は、自分の「死」を自分の「思想」の責任として自覚していたのに、十分な知識人である知人は、被害者の「死」についての自分の「思想」の責任を「命令」に帰すことで、「無我夢中」な自分からは解除して通り抜けたのだった。国際法上は、こうした便衣隊の嫌疑については、軍事裁判を開いた判決を得る手続きが必要であつたのだが、それに顧慮することのなかつたこうした無法な「戦争犯罪」であっても、「それとそれに似たことを何回となく繰り返しているうちに、やがて上等兵M文学士は、彼は目をつぶらなくなる」(同、38-39頁)というのであつた。

このような「良心を犠牲」にすることの「馴れ」は、公然たる「戦争犯罪」への居直りになる。市原豊太という戦中を生きた知識人が、戦没学生の手記を読んだ感想として、「しかし兎も角もそれが始まってしまうと、あの当時の国民として、何とか勝とうと努力する事は、諸国民と同じく当然の善事であつた」と述べていることを真下先生が引用している(同、42頁)のが、端的な一例である。

しかしヤスパースが指摘しているこのような「精神的な順応」は、それが誰よりも自分を欺いたものであるがゆえに、「道徳的な責罪」をみずからに終生迫ってけつてやむことはないのではなからうか。ここで私が別のところで読んだことを差し挟んでもよいかも知れない。元憲兵であつた父親は、戦後に生まれた娘に「私は貝になりたい」や「人間の条件」などの映画を見に行かせたり、何かにつけて天皇への批判を洩らしたりする人だったが、みずからの戦地での加害の事実については何も語ることはなかつた。しかし亡くなるときに、これを墓に彫りつけてくれといつて、娘に渡した紙には、「中国人民ニ対シテ為シタル行為ハ申シ訳ナク、只管オ詫ビ申シ上ゲマス」と書かれていた。父の遺言を墓に刻むことは、兄弟や親戚の同意が得られずに実現できなかったので、戦友名簿を頼りに八三歳の元隊長が生存しているのを知り、父が満洲でどんなことをやったのかを調べて、可哀そうな父のために、父と苦しみを共にしようとしたのだが、肝心

の事は何も聞き出せなかったというのである（荒井信一『戦争責任論』岩波書店、200-201頁）。その隊長も、恐らくもう一人の娘の父なのであった。

また同じ文脈で、真下先生は次のような学徒兵の例を挙げている。彼は、同じ部隊のある兵士が上官の命令で一人の農夫の頭を岩石で打ち割り、鮮血にまみれて地上に倒れたのを足蹴にし、さらに石を投げつけるのを見て、あまりに残酷なその行為を止めなければならないと思った。だが、それが命令によって行なわれた行為であったために、自分は制止する行動にできることができなかった、というのである。英米法では、そのような犯罪行為の「命令」については、命じられた個人に「不服従」の義務があり、その義務を怠った者には、「戦争犯罪」として有罪の判決が下される。ヤスパースは、その判決の正当性を、戦争における「道徳的な責罪」がまた「刑事的な責罪」に結びついたものとして承認している。だが日本軍の場合には、このような一般市民への「戦争犯罪」も、「命令」への「良心」の服従として常態化していたので、結局、そのような「道徳的な責罪」意識は、「馴れ」の問題とされ、上官を含めての「犯罪の意識」を組織的な「無意識」へと常態化していくことになった。それが、「絶対制的、侵略主義的軍隊とその機構」そのもののあり方なのであった（同、39頁）。

だがこのように「人間を機械にしておく」ところのものこそ、田辺の言い方によれば、まさに「皇軍の精神は国民精神の開花した精華」であったし、学徒兵は、何よりも「人を殺す」ためにこそそれを「学び取り、その鍛錬を身に付けなければならぬ」としたものであった。かつて石川達三の『生きている兵隊』（1938年）は、仏徒である従軍説教師がスコップで中国兵を殴り殺すような戦場の残酷な場面を活写することで発禁処分となったが、このように個別的には偶然に隠された戦争犯罪であったものが、さらに大規模化して、「南京大虐殺」として露呈することになった。それは、「絶対制的、侵略主義的軍隊とその機構」の作動が、「皇軍の精神」、「国民精神の開花した精華」を「全体性の構造」とする「種の弁証法」の必然的な帰結であったのだが、戦後の田辺の『懺悔道としての哲学』は、みずからの戦中の「弁証法」の教義を、その帰結としての事実において検証する責任を一切放棄することで、真下先生の指摘にあるように、まさに「戦争責任」を「無」化する「空転弁証法」であり続けるのであった。そしてそのようなものとして、あの戦争そのものが、明らかに「人道に反する」戦争であったことを、みずから証明することになったのであった。

時代の大きな転換の真理に迫るために自分の死を賭ける：実際に『きけわだつみのこえ』のなかには、そんな「無」の論理を突き抜けて、時代の大きな転換の真理に迫るために自分の死を賭けなければならなかったもろもろの学徒兵たちの姿が刻み込まれていた。「人はのぞみを喪っても生きつづけていく」と書いている詩人・兵士田辺利宏は、1941年8月、中国戦線でついにのぞみを喪ったままの生を断たれて、異境に倒れなければならなかった。そしてその後も彼の歌った「悲しい護国の鬼たち」の「ながい悪夢のような大行列」は続いてゆき、敗戦の年の45年5月、22歳の学徒兵上原良司は、海軍特別航空隊員として沖縄嘉手納湾のアメリカ機動部隊に突入して、ますます数を増しているその無残な「大行列」に加わらなければならなかった。だがこの時

点で、この「矛盾を知らないにはあまりにも純な人々」に属した上原の「良心」は、真下先生によれば、「けがれた『本領』をもった戦争の帰結がどんなものであるかを、歴史的な見とおしのもとに見てしまって」(著作集2, 46頁)いたのであった。上原は、次のように書き残していたのである。

「思えば長き学生時代を通じて得た、信念とも申すべき理論万能の道理から考えた場合、これはあるいは、自由主義者といわれるかも知れませんが、自由の勝利は明白な事だと思えます。人間の本性たる自由を亡ぼす事は絶対に出来なく、たとえそれが抑^{おさ}えられているごとく見えても、そこにおいては常に闘いつつ最後には必ず勝つという事は、^か彼のイタリアのクローチェも言っているごとく真理であると思えます。権力主義全体主義の国家は、一時的に隆盛であろうとも、必ずや最後には敗れることは明白な事実です。我々は、その真理を、今次世界大戦の枢軸国家において見る事が出来ると思えます。ファシズムのイタリアは如何^{いかん}、ナチズムのドイツまた、既に敗れ、いまや権力主義国家は、土台骨の壊れた建築物の如く次から次へと滅亡しつつあります。真理の普遍さは、今現実によって証明されつつ、過去において歴史が示したごとく、未来永久に自由の偉大さを証明して行くと思われまふ。自己の信念の正しかった事、この事は或は祖国にとって恐るべき事であるかも知れませんが、吾人にとっては嬉しい限りです。現在のいかなる闘争もその根底を為すものは、必ず思想なりと思う次第です。既に思想によって、その闘争の結果を明白に見る事が出来ると思ひます。……明日は自由主義者が一人この世から去って行きます。彼の後姿は淋しいですが、心中満足で一杯です。」(『きけわだつみのこえ』岩波文庫, 著作集2, 46頁)

11. 「戦争責任」と「戦後責任」の主体化

「戦後に引きのばされた戦死」—木村久夫の場合：権力主義、ファシズムの国家は「自由主義」に敗北するというこの上原の予測は、その戦死の後3ヶ月で世界史的な敗北となって現実化したのだが、その日本の敗戦後の46年5月、シンガポールのチャンギー刑務所で、イギリス軍によって戦犯に問われていた木村久夫が処刑されて、享年28歳で、既に終わったはずの戦中からの死の「大行列」に——そこに真下先生の弟もすでに敗戦間際に加わったことを先生は忘れてはいない——さらに加わらなければならなかった。真下先生によれば「引きのばされた戦死」に際して、木村は田辺元『哲学通論』の余白に多くの痛ましい短歌を織り込んだ遺書を秘かに綴っていた。彼は、戦争末期にインド洋の現インド領カーニコバル島でイギリス軍への「スパイ容疑」で子どもや女性を含む現地住民81人が裁判抜きで殺害された事件で「戦争犯罪」に問われたのであった。最近では、スパイの物的証拠は存在せず、事件そのものが虚構だった可能性もあるといわれている。そのため軍上層部は、自分たちに「戦争犯罪」の責任追及が及ぶのを回避しようとして、軍律裁判を開いて処刑したということに事件を偽装する方針を決定し、刺突や斬首、臓器試食などの残酷な処刑の事実を隠蔽する命令を出した。そのために住民の大量殺害という軍の

「戦争責任」は、上級の「命令」通りに取り調べをしたさいに拷問による死の責任に転嫁されることになった。そして、拷問を加えた師団長とともに、取調に関わっただけで処刑にはまったく関与していない木村たち末端の兵士・軍属たち4名が死刑となり、処刑を実行した第一線部隊の大隊長以下多数の兵士たちのうち、それを命令指揮した上級者たちが軽い刑期を課せられただけです（この事件については、最近出された加古陽治編著『真実の「わだつみ」 学徒兵木村久夫の二通の遺書』東京新聞、2014年を参照）。この「軍命令」による「戦争責任」の転嫁について、木村は次のような告発の文章を残している。

「私は生きるべく、私の身の潔白を証すべくあらゆる手段を尽くした。私は上級者たる将校連より法廷における真実の陳述をなすことを厳禁され、それがため、命令者たる上級将校が懲役、私が死刑の判決を下された。これは明らかに不合理である。私は、私の生きんことが将校たちの死よりも日本のためには数倍有益なること明白であり、また事件そのものの実情としても、これは当然命令者なる将校に責めが行くべきであり、また彼らが自分自身でこれを知れるがゆえに私に事実の陳述を厳禁したのであり、またここで生きるのが私には当然であり、至当であり、日本国家のためにも為さねばならぬことであり、また最後の親孝行でもあると思って、判決のあった後ではあるが、私は英文の書面をもって事件の真相を暴露して訴えた。上告のない裁判であり、また判決後であり、また元来から正当な良心的な裁判でないのであるから、私の真相暴露が果たして取り上げられるか否かは知らないが、親に対して、国家に対しての私の最後の申し訳として最後の努力をしたのである。初め私は虚偽の陳述が日本人全体のためになるならば止むなしとして命に従ったのであるが、結果は逆に我々被命令者に仇となったので、真相を暴露した次第である。」(453頁)

この英語の請願書には、死刑にされた4名で出され、取調に拷問を奨励した参謀と大佐の名が挙げられていたし、住民の女性や子どもを彼らが殺害したことが隠蔽されていることも暴露してあったが、上告制度がない軍法裁判では、取り上げられることはなく、戦犯裁判では、軍が軍律裁判を開いたという虚偽の内容が事実として認定されてしまったのだった。

「祖国」の罪責を自らに引き受ける：こうして木村も、「矛盾を知らないにはあまりにも純な人々」に属した一人であったことになる。『きけわだつみのこえ』に載せられている彼の遺書は、実は、田辺の著書の余白に書いたものの他に、死刑執行間際に直接実父に宛てて書かれた手紙があって、そうした二通から成るものであった。その長い遺書に示されている「最も醒めた意識」には、中国戦線で農民の頭蓋骨を石で割り、鮮血にまみれた体を足蹴あしげにする一兵士の行為は、「そのままはっきりと『祖国』の行為として映ったにちがいない」と真下先生は指摘している。この「祖国」の罪責を、「生き残って贖えないのならば、それまでに死なねばならぬのならば、せめて自分の死と苦悩が祖国の正しい再建に役立ってくれることを願うほかはない」という言葉には、「極限まで押し詰められた人間」の深い諦念と希求あしげがはっきりと表われているのである(同、46-47)。

この指摘に沿いながら、『新版 きけわだつみのこえ』の最後に収録されている木村自身の言

葉を、その遺書から書き抜き、以下この木村の貴重な「責罪」の場合について、いくらか立ち入ることに見てみよう（以下の引用箇所は『新版 きけわだつみのこえ』によるが、文は上掲の加古の編著にある木村の原文のものに戻してある）。

「日本は負けたのである。全世界の憤怒と非難との真ただ中に負けたのである。日本は無理をした。非難さるべきことも随分としてきた。全世界の怒るも無理はない。」(445頁)

「私は何ら死に値する悪をしたことはない。悪を為したのは他の人である。しかし今の場合、弁解は成立しない。【中略】全世界からしてみれば、彼も私も同じ日本人である。すなわち同じなのである。

思ふこと盡きて更には無けれども唯安らげく死にて行かまし

彼の責任を私が取って死ぬ。一見大きな不合理ではあるが、これの不合理は、過去やはり我々日本人が同じくやってきたのであることを思えば、やたら非難は出来ないのである。」(同上)

「日本の軍隊のために犠牲になったと思えば死に切れないが、日本国民全体〔へ〕の罪と非難を一身に浴びて死ぬのだと思えば腹も立たない。笑って死んで行ける。

音もなく我より去りし物なれど書いて偲びぬ明日と言ふ字を」(同上)

中国の農民を虐殺する「無理非道」な日本軍の「戦争犯罪」の責任を、あえて「日本人」としての「責罪」において主体的に引き受けようとする上の引用の最後にかかれている辞世の歌「音もなく」は、岩波文庫版では、木村の遺書の最後におかれているが、木村の遺書の本来の文脈に戻して理解した方が、この歌にこめられた木村の無念の気持ちがよく伝わるだろう。木村は、父への遺書においても、繰り返して「真の日本の発展」,「すべての物語」が「私の死後より始まるのは、誠に悲しい」(加古, 25頁),「その中に私の時間と場所との見出されないのは誠に残念の至りである」(同, 27頁)と書いているのである。木村は、その刑死の直前までに、田辺の『哲学通論』三度読み返して、この難解をもって知られる本をまだ理解できる自分の知性の確かさにみずからを喜ばせているが、学生時代に河上肇の『第二貧乏物語』に感激して経済学を志した立場からは、この最後の読書によっては、彼の「明日」への希望を励ましてくれるものは何もなかった。遺書のなかには、田辺の「絶対弁証法」への共感をうかがわせるただの一言も引かれてはいないし、読んだという自己満足の気持ちが語られてはいても、その本の内容についてのどんな感想も残されていない。むしろ木村は、その読書を繰り返すなかで、田辺の哲学の本質的な受動性に飽き足らなくなって、ますます日本国民の「戦争責任」に対する主体的な「責罪」の決意を強くすることで、自分の「死」を日本の国民の「明日」のなかにみずから生かす道を選択せざるをえない思いを固めることになったのではなかろうか。とすれば田辺は、みずからが侵略戦争への「死」を学生への「贖^{はなむけ}」として贈った教養を、「戦犯」としての「刑死」をみずからの責任としなければならなかった学徒兵の「死」によって、その根底的な誤りを贖わせたことになる。

このような木村の主体的な「責罪」の姿勢には、ヤスパースが『責罪論』——正式の表題は『ドイツの政治的な行為についての責罪問題』——を書かなければならなかったのと同じ「責罪」

の姿勢に共通するものがある。ヤスパースは、「ほとんど全世界がドイツを弾劾し、ドイツ人を弾劾している。われわれの罪が憤激、恐怖、憎悪、軽蔑をもって論じられている。処罰と報復とが要求されている。戦勝国はもとより、亡命ドイツ人の一部、いや中立国の人間までが、これに加わっている」と述べている（引用は『戦争の罪を問う』平凡社ライブラリー版、45頁）。しかし「ドイツには、自分をも含めて罪を認める人々もあるが、自分は罪はないが、ほかの人たちには罪があると説くような人が多い」（同上）なかで、あえてヤスパースは、何よりもまず「ドイツの政治的な行為」についての責任が、すべての個人としてのドイツ国民にあるということをはっきりさせなければならなかった。また木村も、日本がこの戦争で数限りない無理非道を重ねてきた事実を認めて、個人としては「無実」であるべき直接的な加害の「責罪」を、イギリス軍の軍事裁判で「日本の軍隊」に帰せられた「罪責」への「犠牲」としてではなく、「日本国民全体」が正当に受けることで生き返るべき「日本国民」の加害の「責罪」として、あえてみずから進んで引き受けることにしたのであった。

ここで木村は、「全世界」から問われている「日本国民全体」の加害者としての「戦争責任」にたいして一人の「日本国民」としての「戦争犯罪者なる汚名」の下に刑死することで、「日本国民全体」の主体的な「責罪」への促しを求めたことになる。「無理」をし、「非難さるべきことも随分」してきて「全世界」の怒りと憤激のもとで敗戦を迎えることができた「日本国民」には、何よりもまずその加害者としての「過去の克服」が、真摯な「責罪」として課せられなければならないのである。すでに上原は、権力主義、ファシズムの国家が自由主義に敗北しなければならないことを予測していたが、このことがいまや「日本国民全体」にとって、真摯な「過去の克服」に努力すべき主体的な歴史とならなければならない。このような日本国民にとっての自覚的な「過去の克服」ということは、その言葉通りではないけれども、また木村が書き残している加害者としての国民的な「責罪」の課題なのであった。

「すべての原因は、日本降伏にある。しかし、この日本降伏が全日本国民のために必須なる以上、私一人の犠牲のごときは涙を飲んで忍ばねばならない。苦情を言うなら、敗戦を判っていないながら、この戦を起こした軍部に持っていきより仕方はない。しかし、またさらに考えを致せば、満州事変以後の軍部の行動を許してきた、全日本国民にその遠い責任があることを知らなければならない。

日本はすべての面において、社会的、歴史的、政治的、思想的、人道的試練と発達とが足らなかったのである。すべてわれが他より勝れたりと考え、また考えせしめたわれわれの指導者およびそれらの指導者の存在を許して来た日本国民の頭脳にすべての責任がある。

思ひでは消ゆることなし故郷の母と眺めし山の端の月

日本はすべての面において混乱に陥るであろう。しかしそれで良いのだ。かつてのごとき今のわれに都合の悪きもの、意に添わぬものはすべて悪なりとして、腕力をもって、ただ武力をもって排斥してきたわれわれの態度の行くべき結果は明白であった。

今やすべて武力、腕力を捨てて、すべての物を公平に認識、吟味、価値判断することが必

要なのである。これが真の発展をわれわれに与えてくれるものなのである。」(同、447頁)

「すべてのものをその根底より再吟味するところに、われわれの再発展がある。ドグマ的なすべての思想が地に落ちた今後の日本は幸福である。『マルキシズム』もよし、自由主義もよし、凡てがその根本理論において究明せられ解決せられる日が来るであろう。日本の真の発展はそこから始まるであろう。【中略】何といても日本は根底から変革し、構成し直さなければならない。若さ学徒の活躍を祈る。」(同、447-448頁。最後の引用の一部に『新編 きけわたつみのこえ』のものを残した。)

「過去の克服」——「戦後責任」の原点に「平和主義」を：ここでははっきりと、「日本降伏」の歴史的な意味を考えて、「すべての武力、腕力を捨てて」、平和主義に徹するべきことが主張されている。木村は、自らの「責罪」を踏まえて、日本国民の「戦後責任」の原点に、戦後の新しい「日本国憲法」が第九条の戦争放棄・平和主義を選んだことに期せずして一致する立場を表明しているのである。この平和主義を「戦後責任」の原点として立つことによってはじめて、日本の過去の社会、歴史、政治、思想、そして強調すべきは人道における「発達」の不足、独善的で武力・腕力主義であった過去の根底的な克服が可能になり、地に落ちたドグマに変えて正しい認識、吟味、価値判断を育てて、すべての根本理論の偏見なき「自由」な、したがってまたあらゆる人間的な「自由」にもとづいての究明と解決によって、日本の幸福のためにその「根底からの変革」と「再構成」をおこなうことが可能になる——真下先生は、木村が、このように「戦犯」としてみずから「責罪」に進み出るような「極限まで押し詰められた人間」として、生き残った日本国民が世界に対して負うべき「戦争責任」を、日本国民のあるべき「戦後責任」として提起していることを重視しているのである。そこで「究明」されて「解決」されるべき「戦争責任」には、当然にヤスパースがいうように、「補償」による真摯で誠実な「責罪」を当然に伴わなければならないであろう。

もっともここで、このような無理非道な加害者としての国民的な「過去の克服」をいうときに、今日の我々の視点から見落としてならないこととして、木村と同じくBC級の戦犯に問われた人々のなかには、戦前は日本の植民地とされていた台湾および朝鮮半島の出身者たちに対しても、日本国民は当然に「戦後責任」を果たさなくてはならない、ということをつけ加えておきたい。連合国は、日本の「戦争犯罪」のなかでも「ポツダム宣言」第10項に規定されている「捕虜虐待」を重視し、日本軍が東南アジア各地の捕虜収容所の監視員として使用した朝鮮人・台湾人軍属を「日本人」として裁いた者が、朝鮮人148人、台湾人173人いたからである。彼らは、日本の戦前の歴史において、二重の被害者となることを強制されなければならなかった。

このような日本の加害者としての「過去の克服」、その「平和」に立脚し、人間的な「自由」のための「根底からの変革」と「再構成」は、日本国民に「戦後責任」として課せられることになるが、木村がとりわけてそのために必要な「戦前」的なものの克服の課題として強調してやまないのは、「軍部」の責任であった。

『哲学通論』に書き込まれているその文章は、加古陽治の調査によれば、何故か岩波文庫版で

は省かれているものである。加古の編著に収められたいくつかの文章を書き出しておこう。

それは、「日本の軍人、ことに陸軍の軍人は、私たちの予測していた通り、やはり国を亡ぼしたやつであり、すべての虚飾を取り去れば、我欲そのもののほかは何ものでもなかった」という指摘から始まって、「大東亜戦以前の陸海軍人の態度を見ても容易に想像される」通りに、「陸軍軍人は、あまりに俗世に乗り出しすぎ」、「常々の広言にもかかわらず、彼らは最も賤しい世俗の権化となっていた」（加古、84頁）とか、「軍人が今日までなしてきた栄誉栄華は【中略】すべて国民の犠牲のもとになされ」、「労働者、出征家族の家には何も食物はなくても、何々隊長と言われるようなお家には肉でも、魚でも、菓子でも、いくらでもあった」（同、86頁）とかという言葉が続く。この文脈は、日中戦争が「アヘン戦争」とも別称（江口圭一『日中アヘン戦争』岩波新書）されているように、戦後の保守派や日米関係の金脈・人脈にまでつながってくる日本史の暗流を衝いているし、戦中の軍人特権や敗戦直後の軍需物資の横領事件など、その時代を生きた者には周知の生臭いいくつかの話題に重なっているだろう。

また「単なる撲るなぐということからだけでも、われわれ日本人の文化的水準が低い」（加古、85頁）ことの証明だということでは、戦後間もなく書かれた野間宏『真空地帯』がすぐ連想されるだろうし、「ことに軍人社会、およびその行動が、その表向きの大言壮語にかかわらず、本髄は古い中世的なものそのものにほかならなかったことは、反省し全国民に平身低頭、謝罪せねばならぬところである」（同上）ということでは、『戦陣訓』や田辺も依拠した『葉隠』の「武士道」が聖典化されていたことが思い出され、先にも触れた「教育勅語」等の国会での廃止決議が必要となった事情に通じていく。その先で、木村の軍国主義批判は、微妙な論点に踏み込んでいく。

「この（見るに堪えない）軍人を代表するものとして東条（英機）前首相がある。さらに彼の終戦において自殺（未遂）は何たることか、無責任なること甚だしい。これが日本軍人のすべてであるのだ。」（同、85頁）

東条が見るに堪えないとされているのは、ピストルで「自殺」を図って「未遂」に終りアメリカ軍に救助された事情を指しているが、直接的には、「生きて虜囚の辱めを受けず」と自らが制定した「戦陣訓」が、あたら多くの日本の兵士に自決や斬り込み死を強いて来たその責任を茶番にしまったということである。だがそれはまた「戦犯」として軍事法廷に赴いた木村からすれば、「人道」に関わって自ら正義の裁きを受ける誠実さと勇気とに欠けた戦争指導者の無責任で卑怯な逃避の行為でもあったからである。日本の軍部は、自らが主導した世界史的な侵略戦争についての戦争責任を、世界と日本の国民に対して認め、真摯な反省と謝罪とをすることなしにすまそうとしたということである。また今のわれわれからすれば、東条がみっともないのは、麻薬などの満洲利権を通じて、軍部が政治の世界にのさばってきたことを知っているのだから、軍・政・官・財による歴史的な汚点の中心に彼がいた、ということをつけ加えていいであろう。そしてそのような東条は、「統帥の威信」が失墜し、「兵力の大量消費」のために「大量動員」を余儀なくされ、「崩れ去った軍紀」によって「皇軍の自壊」が招かれる形で敗戦を迎えざるをえなかった（その経緯は、大江志乃夫『天皇の軍隊』小学館、1982年、290頁以下に委細に描き出さ

れている)日本の「皇軍」のすべてであった。

しかし木村によれば、東条のみともなず、その無責任さは、その自殺の未遂においてだけでなく、その生かさされ方において、もっと深刻な問題があったことになる。

「天皇崇拜の熱の最もあつかったのは軍人さんだそうである。(略)いわゆる『天皇の命』と彼らの言うのはすなわち『軍閥』の命と言うのと実質的には何ら変わらなかったのである。ただこの命に従わざる者を罪する時にのみ、天皇の権力というものが用いられたのである。」(同、86頁)

「もしこれを聞いて怒る軍人あるとするならば、終戦の前と後における彼らの態度を正直に反省せよ。」(同、87頁、傍点は福田)

ここで木村が指摘しているような、「終戦の前と後」とにおける天皇の「命令」についての「軍閥」の二面的な態度を、極東軍事裁判における東条の場合に当てはめて考えると、どういうことになるであろうか？ 極東軍事裁判の場合というのは、「開戦前の御前会議に於いて^{たよ}假令陛下が対米戦争に反対せられても自分は強引に戦争まで持っていく腹を既に決めて居た」ということを、天皇の戦争責任を問わないようにするというアメリカ政府やマッカーサーが極東裁判前に描いていた筋書きに沿って、事前の工作を受けていた東条が、その期待に応えた証言を実際に極東裁判の場でおこなったことに関わっている。天皇に忠実であることでは天皇自身によっても認められていた東条であり、「軍人は忠節を尽くすを本分とすべし」とし、「上官の命を承ること」は「直ちに朕が命令を承る義なりと心得よ」という「軍人勅諭」を重々承知で「命令」を発していたはずの東条が、天皇の意志に反して開戦に踏み切ることなど、普通には考えられないことであった。1947年12月26日、東条が証言台に立った時、新聞はその見出しに、「天皇には責任なし あくまで“自衛戦”主張」と報じた。

東条は、天皇だけではなく、41年12月の開戦にいたるまでの日本の政治過程全体を弁護して、それが如何なる反動的な変化も受けていず、戦中の日本の残虐行為はすべて偶発的なものであって、日本陸軍には残虐行為を遂行するようなイデオロギー的な教化や精神は浸透していなかった。中国に宣戦布告なしに日本が侵略戦争を始めたところに前提があるのを無視して、この戦争は「自衛戦」であり、「国際法には違反せぬ戦争」だといって開戦責任を避け、敗戦時には政権を離れていたので、「敗戦の責任」は、総理大臣であったことのある自分の責任として引き受けるとしたのだった(以上、東条に関わる項については、ハーバート・ピックス/吉田裕訳『昭和天皇』下、講談社、第一五章参照)。

海外の刑務所に閉じこめられていた木村が、天皇免責の働きかけを受けて東条が極東裁判所で偽証するにいたるまでの当時秘されていた経緯に通じていたとは考えられないが、新聞の見出しでも報じられた程度のニュースは知っていたと思われる。それで木村は、自分が体験してきた「戦争犯罪」をみずからに帰責せざるをえなかったのは、天皇の「命令」として「軍閥」によって「命令」された無理非道の「戦争」によるものであったからであるのに、東条は、その戦争を自分の「責任」においておこなった「自衛戦争」だと偽って正当化し、天皇と自分との二重の

「戦争責任」を戦場の兵士に転嫁して自己免責するその卑劣さを許すことができなかつたのである。こうして「軍閥」のお偉いさん方の「天皇崇拜熱」の欺瞞性に対する道徳的な怒りは、統帥権を総攬する天皇の国家主権と東条が代表する「軍閥」の存在との道徳的・思想的な意味での「戦争責任」を二枚合わせで問う結果になっている、ないしは少なくともそれらの自覚的な「戦争責任」の所在を問おうとしているものといえるであろう。

極東裁判では、東条をはじめ外の五人の将官と文官としては一人の元総理広田弘毅とが極刑に処せられたことでもって、「軍閥」の「平和」と「人道」に対する罪は裁かれたのだが、日本を単独占領しているアメリカや相互に利害の相容れない諸国間の^{リアルポリティーク}現実政治の圧力が加わって、オーストリアやソ連が要求していた天皇の「戦争責任」は訴追されることはなかつたし、毒ガス使用や従軍慰安婦さらには阿片利権問題などは中国の蒋介石政権が国内での内戦の対応に追われていて、審議されなかつたし、また軍人が主として訴追の対象となったために、軍国主義や民族主義を煽るのに役割を果たした実業家や、知識人、宗教家、ジャーナリストなどは、裁判の外におかれていた。ただウェップ裁判長は、別個に自身で作成した意見書のなかで、多数派の意見におおむね同意しながらも、「いかなる統治者でも、侵略戦争の開始という犯罪を犯しておいて、そうしなければ命が危うかつたのであるからと言って、それを犯した事について、赦されるものと正当に主張することはできない」と述べている（ピックス、222頁）が、そうした未決の問題は、総じて日本国民の「戦後責任」として残されたし、そのなかでさらにいくつかの「戦争犯罪」が発掘されていくことになった。

もう一つの戦争責任：こうして木村は、日本国民の「戦争責任」として無理無道な侵略戦争の加害責任を認め、その「過去の克服」の徹底を平和で自由な日本国民の「戦後責任」として、自らに認めようとしたのであるが、そのように自らに徹底した戦争の責罪を課すことはまた、敗戦国を国際法によって裁く戦勝国にも、平和と自由の責任に立って、その裁きの公正と正義の要求を確保するためには、戦勝国がみずから課すべき主体的な「戦争責任」がおのずから問い返されるのではないかというもう一つの「戦後責任」の課題に気づくことになった。

「われわれ罪人を看視しているのは、もとわが軍に俘虜たりしオランダ軍兵士である。かつて日本兵士より大変なひどい目に遭わされたとかで、われわれに対するしっぺ返しは大変なものである。撲る、蹴るは最もやさしい部類である。しかしわれわれ日本人もこれ以上のことをやっていたのを思えば文句は出ない。」（加古 56 頁，岩波版 448 頁）

日本の「戦争犯罪」のなかでも「ポツダム宣言」第 10 項にもとづいて「捕虜虐待」を重視した連合国の BC 級戦犯の裁判において、まさに自らが「戦争犯罪」としている「しっぺ返し」を連合国が日本人捕虜に加えている事実が起きている。このことは、戦勝国もまた、みずから課すべき主体的な「戦争責任」が、「戦後責任」として成立しているということである。木村は、ここでは、「日本人もこれ以上のことをやっていた」こととしてそれをも「自責」の問題として考え、この文のすぐあとで「私は一度も撲られたことも蹴られたこともない」し、むしろ彼の「無実の罪に非常に同情的」で、特別に差し入れをしてくれたり、一人の兵隊が進駐軍として日

本へ行くというので、日本の住所を教えて手紙を託したりできることを書き加えている。しかしすでに木村の「死刑」が、戦犯裁判において、軍の軍律裁判を開いたという虚偽の内容を事実として認定しまったことによって執行されていることの誤りと同様に、連合国自身によって、「捕虜」である「罪人」に対する「虐待」の「しっぺ返し」をおこなっていた誤りは、糺されなければならないはずである。

ヤスパースは、その『罪責論』の「1962年版のあとがき」で、その著作が46年に出た当時、あるアメリカ人が、「この書はドイツ人を目当てにしたものであるが、同時に連合国に向けられたものでもある」と語ったことを書きとめている。彼がそのことを改めて書きとめたのは、ナチス・ドイツの戦争犯罪を裁いたニュールンベルク裁判を経て、「明確に定義されている犯罪が、最強諸国の共同の力によって確実に処罰されるような世界法と世界状態を創設することになる」と期待していたのに、「戦勝国」では——我々のここでの言い方によれば——「戦後責任」が主体的なものとして十分に受け止められなかったために、すべてを期待倒れに終わらせてしまったからである。ヤスパースが指摘しているように、戦勝国によるドイツのドレスデンやヴェルツベルクの無差別的な「テロ」爆撃は、ヒトラーによるオランダのロッテルダムやイギリスのコヴェントリーの破壊に対して、「ドイツ政府のテロに報いるにわれもまたドイツ国民に対するにテロをもってする」ような「報復」であって、「自由諸国の原理」によっておこなわれることがなく、いかなる政府によっても決して是認されるはずのないこととして、戦勝国がかつて敗戦国ドイツを裁いたようにして、みずからにその「責罪」を「戦後責任」として課すことはなかった。「戦争中に軍事的な必要もなく破壊をおこなった西欧諸国の行為もまた対象とされるようなことはなかった」。だがその結果、ニュールンベルク裁判は、「戦勝国対敗戦国の裁判」となってしまう、ニュールンベルクで意図された「偉大な理念は、理念として現われただけで、現実としては現われなかった」と、ヤスパースは、戦勝国の「戦後責任」の欠落をきびしく批判することになった(ヤスパース、同上、190頁以下)。

この行論に見るように、あらためて1960年代にヤスパースが、ニュールンベルク裁判の意図した「世界の平和状態」の確立という「偉大な理念」に立ち帰って、「テロに報いるにテロをもってする」ような「戦勝国」における「戦後責任」の欠落を問題にしていることは、木村が「敗戦国」の「戦争犯罪」を帰責された人間として、「戦勝国」の「戦後責任」としての「責罪」を問題にしている視点には、普遍的な重要性があることを示している。木村が指摘している日本人の捕虜にたいする虐待は、連合国の捕虜がうけた虐待に対する「しっぺ返し」という単純な関係をはるかに越えて、日本の南京事件、「三光作戦」、重慶爆撃とアメリカによる広島・長崎への原爆投下や焼夷弾による全都市焦土化との関係等々の問題を浮き上がらせることになる。しかも二つの国際裁判の時点では、訴追できなかつたり、隠蔽されていたりしたために、それ以後に新しく露見したり、戦後の大小の絶えることのない諸戦争のなかでかつての戦勝国によって、ときにはかつての敗戦国によってさえ、新たに犯されたりした数々の「戦争犯罪」がある。そしてその全体は、あらためて「平和」と「人間の尊厳」という二つの国際裁判の原理による厳しい再審

の前に立たされなければならない「戦後責任」の下におかれなければならないのであったのである。

12. 「戦後責任」における「形而上学的な責罪」

戦争自体の違法性：ヤスパースが戦勝国と戦敗国との関係においてばかりではなく、どちらの側にとっても、戦争そのもののなかで惹き起こされた「戦争責任」があることを問題にしたのであるが、そのことは、木村久夫が自らの帰責に関連して気づいていたことでもあった。ということはまた、それはそれで現代の「戦争」が、それじたいのうちに広い意味での「戦争責任」を抱え込んでいることを指摘し、戦争そのものの「違法性」を追及することの「戦後責任」を世界に問うものであった。

真下先生は、このような木村の遺書のなかに、日本の侵略戦争がはらんだ「矛盾を知らないにはあまりにも純な人々」であり、しかも無実の罪でありながら「戦犯」としての刑死という「極限まで押し詰められた人間」の深い諦念と希求を見ないではおけなかった。木村は、日本国民の再生の希望が、徹底した「戦争責任」を徹底した「戦後責任」に帰責するところに求めている。その日本国民の過去の歴史の「変革」と「再構成」による再生の希望は、ヤスパースによれば、ニュールンベルク裁判において、そしてそれにつけ加えていけばまた東京裁判において、戦勝国が敗戦国とともに戦後の世界に保障するとした「世界の平和の状態」の理念を永久に確実にするための世界法と世界状態を創設する「戦後責任」の遂行にまで及んでいることもまた、真下先生の「戦争責任」の認識のうちに組み入れられることになった。そのような「戦後責任」に対する能動的な立場から見れば、日本がそれを受け入れて「降伏」をすることで、新しく「戦後」の出発を画することになって「ポツダム宣言」は、けっして日本国民にとって受動的な意味だけをもつものではなかった。

「ポツダム宣言」が「蹶起せる世界の自由なる人民の力 might of the aroused free peoples of the world」を背景とした連合国の名において、第一の「日本の降伏の条件」として明示していたのは、第六条であった。

「吾等は、無責任なる軍国主義 irresponsible militarism が世界より駆逐せらるる driven に至る迄は、平和、安全及び正義の新秩序が生じ得ざることを主張するものなるを以て、日本国民を欺瞞し、之をして世界征服の挙に出づるの過誤を犯さしめたる者の権力 authority 及び勢力 influence は、永久に除去せられざるべからず。」

ここには、三つのポイントがあるだろう。まず連合国の戦争目的が、「世界」から「無責任なる軍国主義」を「駆逐する」ことで、「平和、安全及び正義の新秩序」をもたらすという「世界の平和状態」の理念を実現することにあつたことが大前提として確認されている。

次には、「日本国民を欺瞞し」て「世界征服」戦争の「過誤」が「犯さしめた」ということで、日本の侵略戦争が、日独伊枢軸同盟の「世界征服」戦争の引き起こした「世界大戦」の一翼を担うもので、その限り日本の侵略戦争の世界史的な責任が問われていることになる。

そして最後に、日本の降伏において要求されるのは、日本の国民を欺瞞して世界征服戦争の過誤に陥らせた「無責任なる軍国主義」を奉じた者たち those の「権力・権威 authority」と「勢力・影響力 influence」——原語は補ったように幅広い意味をもっていることに注意したい——とを、一時的に for a time ではなくて「永久に for all time」取り除くことである。この要求が「永久に」わたっているものである限り、この最後の決定的な内容は、それを実現する日本国民の自覚とその主体性を前提としていることは明らかであろう。

上に見てきた木村の遺書における国民的な「戦後責任」の帰責には、戦後の新しい日本の再生が平和を前提として、自由な「変革」と「再構成」を行なうためには、軍国主義者たちやそれを支える「中世的・封建的なものをはじめとして、思想や文化にまでわたる徹底的な否定と再吟味とが要求されたのだった。だから、「ポツダム宣言」のこの第一の降伏条件は、木村の立場からすると、日本国民にとって、外的に押しつけられたものではなくて、日本国民の「戦争責任」への帰責として、まさに主体的な自己変革の要求として受けとめられることになる。そして戦後を生きる日本の国民は、さしあたりこの第一の責任を、国の成り立ちとしては、新しい「日本国憲法」において定式化することになった。

戦争への反省としては、戦争を放棄した平和主義の原理がとられ、戦前の絶対主義的な天皇主権は、国民主権の確認と象徴という制限付きの地位に天皇を置き換えることになった。然し「サンフランシスコ条約」によって、日本本土はアメリカによる占領状態から主権を回復し、国際社会に復帰する条件と同時に、日米安保条約によって、沖縄への米軍の占領の継続と日本の全土基地方式がとられ、アメリカ軍を補完する「自衛隊」という名の有力な近代軍隊が作り出されることで、日本は、事実上のアメリカへの服従状態におかれることになった。労働組合の自由は、たちまち公務員労働者のストライキ権が1948年、当時のGHQの政令201号によって奪われたままになった。

然しそれでも戦後は、日本の国連加盟が認められることで、国際的には国連で規定されている基本的人権の実現が国際的な責任となって憲法の国際的な基盤を支えることになり、「戦後責任」としての形而上学的な「戦争責任」問題は、さらにILO条約をはじめ、国連の「世界人権宣言」やユネスコの「国際人権規約」などによって、国際的な人権、社会権の確立の方向性をはらむ課題となっていった。

この木村上等兵やそれと同じく無実の罪によって「戦犯」に問われている——そして決してその二人だけとは限られなかった——「矛盾を知らないにはあまりにも純な人々」は、真下先生によれば、「戦争犯罪」において「自ら進んで裁判に出頭する個人」(ヤスパース)であった。侵略戦争が始まったときには「発言権をまだもたされていなかった彼ら」は、あの「白い道」*、つまり「悲しい護国の鬼たち」の「ながい悪夢のような大行列」を歩まされるあの道がつくられるのを助けたということではなくて、彼らにその道を教え、その道を歩むことを余儀なくさせたのが「あくまでも私たちが自身の罪責」であった。

* 「白い道」は、戦犯に問われている樺中尉の手記のなかにある短歌「明き道暗き道はあれどもひたむ

きの旅さびしかりこの白き道」が引用されていて、そこから取られた言葉。真下先生は、この「白い」に「白色テロ」のニュアンスを響かせている。「白色テロ」は、反革命的な権力者が敵対勢力に対して行使するテロ行為あるいは暴力的な弾圧のことを言い、国家の関与による言論統制や不当逮捕、投獄、拷問、処刑、拉致、誘拐、暗殺などのさまざまな手法がとられる。「白色テロ」は、フランス革命中に、白百合を象徴とする王権の側の党派が反対派に加えた暴力的な弾圧に由来し、二十世紀には、社会主義者、共産主義者から、自由主義者、民主主義者へのファシズムによる弾圧を表わすようになった。

「彼らに私たちのと同じ罪があったといえるのだろうか？」そこに「容易には黙しえぬであらう怒り、なげき、もだえの深さがあるのだ」（著作集2, 42頁）。

「私たち自身」とは誰か？：ここで「私たち自身の罪」と書くとき、真下先生は、その「私たち」のうちにあの戦争に反対し、その「真理」のゆえに「無法」な「治安維持法」でもって罪を科せられた先生自身を含めている。「悪法も法」であると放言し、「治安維持法」の無法によって罪することで「科学」に基づく「時勢の英雄」となることができると警察で講演し、教え子に「人を殺す」ことが「武士道」で「皇軍精神」の「精華」を發揮する所以だと説いておいて、戦後になるとさっさと「懺悔」でもって自己免責の「絶対弁証法」を講じて、恬として恥じることのない先生の師と同じ「私たち」のうちに、

もちろんこの「私たち」は、「過去の克服」においては全く対立した「戦争責任」が帰責することでは決して同じことはない。その「戦争責任」の帰責については、少なくとも「知識人」である条件の限りで、真下先生は後に、はっきりと区別をつけることになるだろう。それはそれとしても、ただ死者たちが死に臨んで果たすことのできなかつた「平和」で「自由」な日本国民への「変革」と「再編」とを実現するという「戦後責任」をともに果たさなければならない責任を負う同一性においては、新しい「私たち」、つまり「戦後」の平和と民主主義と人権の基礎に立つ「人間」としての「日本国民」なのである。そのような「日本国民」は、木村上等兵の国民的な「戦後責任」の主體的な帰責をも表現している「ポツダム宣言」の敗戦の条件のうちに、世界史的な「戦後」としての出発点を確認することになるはずである。ヤスパースは、その「戦争犯罪」のうちに、第四のものとして、世界におけるすべての無法と不正義とに対する共同責任としての「形而上学的責罪 die metaphysische Schuld」を挙げているが、ここでの真下先生の「私たち」への帰責は、それをさしあたりは日本国民的な形態において表現することで、日本的な「戦後」を定義することになった。そしてそれはまた当然に、かつての戦勝国がこれはこれでまた独自に自らの側で戦中に犯した「過去の克服」を徹底し、戦後には「世界の平和状態」という理念を犯さないという「戦後責任」に任ずることを前提としていることで、文字通りに人類的な「形而上学的責罪」としての普遍的な意義をもつのであった。

「罪はあくまでつぐなわれねばならぬ、現在と未来に向かって、ふたたび、あの『白い道』はつくらせぬこと、このことへの反省と覚悟——あの上等兵の遺書も深い洞察と、後に残る者たちへの尽きせぬ愛情をもって、このことを私たちに訴えているのではないか——を私たち

は片時も忘れてはならぬ。
——空間に人の言葉とは思えない
流血にこもった喘ぐ言葉
……

わだつみのこえは、まだ消えてはいない、まだまだ消えはしないであろう。」(同、48頁)

1950年という年：真下先生が、あまり長くはないけれども、とてつもなく重い「戦争責任」と「戦後責任」との一体性を確認する論考を書いたのは、1950年の年初、突風に吹きさらされている丘の上に建てられた平屋建ての家の書斎でのことであった。先生は、庭先の松の木立を騒がす「松濤」に、「鬼哭^{きこくしゅうしゅう}啾々」として消えやることのない「わだつみのこえ」を重ねながら、心騒ぐ思いを抑えかねているのであった。年表を繰ってみれば分かるが、この前年後半には、日本の最強の労働組合を擁する国鉄での大規模な人員整理に絡んで、7月の下山事件、三鷹事件、8月には松川事件と怪事件が相次ぎ、そこにはアメリカ占領軍の秘密組織の影がちらついていた。そして10月には中華人民共和国が成立するなかで、年が明けてアメリカではマッカーシーの反共主義旋風が吹き荒れ、6月には朝鮮戦争が始まって、東西冷戦が熱い火を噴き、8月には警察予備隊の発足、11月には天野貞祐文相が修身復活・国民実践要領の必要を表明するし、12月、地方公務員や公立学校教員の政治活動・争議行為が禁止されるのである。これまでも折に触れて述べてきたような「逆コース」が、翌年の講和条約によってようやく事実上のアメリカによる単独日本占領の終結をむかえる時を控えて、この年には急展開する様相を見せていたからである。そしてそれは日本の「戦後」が早くも大きな政治力学によって大きな歪みを受けることを意味した。それは、「ポツダム宣言」による日本の「戦後」を担保していたのは、実はアメリカが原爆を保有することによって成り立っている圧倒的な軍事力という「戦中」の論理であったことを明らかにするようになったからである。「ポツダム宣言」の第二、第三項の初めにかけて、連合国の軍事力は、ドイツ戦を終結させたことで、「西方」からの軍事力も転用出来ることで「数倍」になり、ナチスのドイツに対して「土地、産業、生活様式を荒廃にきせしめたる力」よりも「測り知れざる程更に強大」であるとして、その軍事力の圧倒的な優位性を強調した後で、つぎのような脅迫的な言明が置かれていたのである。

「吾等の決意に支持せらるる吾等の軍事力の最高度の使用は、日本国軍隊の不可避且完全なる壊滅を意味すべく、又同様必然的に日本国本土の完全なる破壊を意味すべし。」

ここには「ポツダム宣言」を発したアメリカ、イギリス、中国の三国のうちで指導的な地位にあったアメリカが、原爆の実験に成功してその軍事的使用の体制を整えており、その軍事力によって日本軍に対する軍事的な勝利を予言するだけでなく、日本の政府が「ポツダム宣言」を無条件に受け入れないならば、「日本国本土の完全なる破壊」という国際法上も決して許されない文字通りの「ジェノサイド」をも辞さない意志をもって、それが「連合国」の総意としても承認されていたのである。そしてトルーマンは、日本が「国体維持」にこだわって受託を遅らしていたので、「科学者の85パーセント」が反対しているのを押し切って、「無警告」で広島と

長崎に原爆を投下した。トルーマンは人種差別の強い環境で育っていて、「真珠湾の強烈な記憶から逃れることはできなかった」し、ソ連が参戦したことで、来たるべき冷戦に備える考えもあったのである（ロナルド・タカキ／山岡陽一訳『アメリカはなぜ日本に原爆を投下したか』草思社、181, 195 頁など）。そして戦後になって、この東西冷戦が中国革命の進展によって激化するにつれて、日本への「平和」への強制力であった核軍事力の存在は、東西の核戦略の退行的な発展によって、日本を「核戦争」体制へ組み込む強制力へと逆転してしまった。60年代にヤスパースがかつての戦勝国の「戦後責任」の在りようを問題にするのには、「戦後」の冷戦体制の展開があったのである。そしてそれだけにいっそうのこと、かつての敗戦国における「戦後」の理念への主体的な帰責が重要になっていった。ドイツや日本の「戦後責任」を徹底する真摯な主体的努力は、同時にソ連やアメリカが戦中に犯した「過去の克服」への主体的な促しとなり、それによってまたそれぞれの「戦後」の理念にたいする主体的な「戦後責任」の徹底を促すことになるからである。

ヤスパースは、「世界の平和状態」が、「進んで法に服しようとする列強の意志」によって保障されなければならないという「戦後」の教訓を強調している。「平和状態は、単に不安からの解放と安全という動機から生ずるものではなく、自由を存分に働かせ、幾たびもの冒険を重ねて不断に盛りあげていかねばならない」のであり、そのことを自覚した、「品位と風格とを具えた知性的・道徳的な生き方を前提」として、はじめて「平和状態」は、「永続的なものとして実現される。このような生き方こそ、平和状態の根底であり、意味内容であるということができよう」（198 頁）と示唆することで、その「一九六二年のあとがき」は結ばれていた。

真下先生の 50 年代以降の活潑な思索と社会活動の展開は、ここにヤスパースが示唆しているように、現実のなかでの主体化が求められる「戦後責任」状況にまっすぐ応えようとする先生の生き方そのものの探究となっていたのである。それは、かつて敗戦直後の若い魂に訴えたように、高く強い民主主義的なりアリズムの生きたありようといってもよかった。先生の哲学とは、何よりも自らがそれを生きることに責任を負う哲学でなければならなかったのである。

13. 「人間論」：「戦争責任」と「人間疎外」

1960-70 年代の戦後の大きな変化のなかで：真下先生は、「形而上学的な戦争責任」の主体的な「帰責」というヤスパースや木村久夫の問題提起を積極的に受けとめることになった。そしてそのような立場からの「戦争責任」問題を、1960 年代から 70 年代へかけての大きな世界史的転回の時期において、「人間」そのものの問題性としていろいろの機会に論考を発表し、講演をおこなう機会が多くなった。ここではその細目に立ち入ることはできないが、この時期に先生が論文、エッセイ、対談などをもっとも多く残されていて、思いつくままにその記録を拾ってみても、人間の「幸福」、「生きがい」、「青春」、「人間形成」、「愛」、「教養」、「大学で何を学ぶか」、などから、「哲学の現代的状況」、「戦後政治の転換と思想」など、時代の状況と歴史的变化のな

かで、とりわけ若い世代にとっての「人間形成」の主体的な諸側面に広くわたる主題が取り上げられていることが分かる。

1960年代は、日本では「日米安保条約」の改訂によって、さらに日本の全土基地方式が強化され、アメリカがその条件を利用して、1968年、北ベトナム海軍による米艦攻撃という捏造事件を口実にしてベトナム戦争に介入し、さらに中東への支配権を拡張するという戦略に出て、戦後世界史の大きな転換点となった時期であった。アメリカは、ベトナム戦争が長期化し、枯れ葉剤やスマート爆弾などの非人道的な武器の大量投与によって一方的にベトナム全土を荒廃させた結果、75年にはその敗北を迎えることになるが、この間日本を兵站基地としてフルに活用することで、その「ベトナム特需」が日本経済を大きく成長させることになったが、日本国内ではベトナム戦争反対の平和運動の高揚や、環境問題への関心の高まりを生み、京都府、東京都に続いて、大阪府のような大きな自治体が護憲派の革新首長を擁することになったし、日本の政令諸都市には革新市政があいつぎ、日本の「谷間」と言われていた名古屋市も、はじめて護憲と福祉をかかげた民主市政が成立した。そのさいには、真下先生もその市政の誕生のために力を注がれたことはもちろんである。

アウシュビッツとヒロシマ：こんな時代背景のもとで真下先生の代表的な論考「現代社会における人間の問題」（著作集1所収）が書かれている。これは、1972年11月、「日本学術会議」主催の「学問・思想の自由のための講演会」の記録である。真下先生は、「人間というテーマ」が、今日ほどあざやかに人々の生活関心、したがってまた思想的関心の焦点になり、「人間論が本格的に哲学の中心問題になった」のは、「ファシズムと戦争の深い経験を通して」のことである、と指摘している。

「ヨーロッパのある思想家は、『アウシュビッツを通過しない限り現代の思想ではない』と申しておりますが、私ならばこれにつけ加えて、『そしてまたヒロシマを！』と云いたい。このアウシュヴィッツとヒロシマを通過するという事は、いいかえますと、ファシズムと戦争が人間にとってはたして何であったか、というきわめて重い問題をいわば中央突破するという事であり、みずからの思想的自覚に内的にかかわるものとしてそれを取り上げるということにほかならない。アウシュヴィッツもヒロシマも自己の思想には内的にいささかのかかわりもないといったようなあり方は、現代の思想者である資格がないということです。」（著作集1, 109頁）

ここで真下先生が「アウシュヴィッツ」に「ヒロシマ」をつけ加えている意味として、東京の銀座の或るデパートで「アウシュヴィッツ写真展」が開かれているが、それならばどうして「南京事件」や「三光作戦」を同時に隣のデパートでやらないのか、と話を続けている。そのようにすることで日本人が「自分自身とのかかわりにおいて見る内的アプローチ」が備わって、単なる「世界残酷物語」への好奇心には終わらない問題性が出てくる、というのである。つまりここでは「戦争責任」の問題は、加害者の責任を、ただの当事者責任にとどめないで、さらにこれから歴史を生き抜く主体的な人間的な「戦後責任」として問おうとする視点が提起されているのであ

る。

同じことが「ヒロシマ」についても言われている。「原子力の開発が大量殺人の破壊力の開発」となったことでは、「アウシュヴィッツ」がまた殺人の合理性による施設であったことと同根の「悪魔と同衾した知性」の産物であり、このような人類絶滅、地球破壊的な非人道的な「戦争犯罪」とその手段を許容しない課題を、それを使用した当事国の責任にとどめないことがまた、人類史的な人間の「戦後責任」となるのである。

とくにこの場合に使われるような「科学と技術の能力である知性」は、個別専門的な「知」として放置されていて、「全体的な統一と総合の能力」である「理性」によって「^{おさめ}理められた知、人間的に導かれた知」としての「理智」でない「知」として独走して、悪魔と結託することで、「現代」という時代そのものをひどく痛めつけることになることを危惧している（同、99頁）。実際に、極東裁判で裁かれないで終わり、現在改めて問題になっている「軍隊」と「性的奴隷制」としての「従軍慰安婦」、あのおぞましい「満洲七三一部隊」、中国戦での「毒ガス」の使用とその隠蔽廃棄の処理、さらには米軍の都市空襲や、ソ連による「捕虜強制労働」、「過去の克服」のために「未決」のままに残されている「戦争犯罪」は多いし、「戦後」の世界でなお絶えることのない大小さまざまな「戦争」で繰り返されたり、新らしく作りだされたりしているものも少なくない。

木村久夫は、敗戦国を国際法によって裁く戦勝国にも、平和と自由の責任に立って、その裁きの公正と正義の要求を確保するためには、戦勝国がみずからに課すべき主体的な「戦争責任」がおのずから問い返されるのではないかというもう一つの「戦後責任」の課題に気づいていたのだが、真下先生の「戦争責任」論は、それをさらに人類としての「戦後責任」として位置づけなおしたことになったのである。そうして「戦争責任」は、ヤスパースのいう「形而上学的責任」、つまり人間としての人類の普遍性において実現されていくべき歴史的責任の問いかけに答えるものになったのだった。

戦前の日本における「人間論」の欠落と「思想責任」:このような「戦後責任」の問題に新しい意味づけをえる一方、先生は改めて日本における戦争責任の具体的な分析も行なった論考がある（『思想者とファシズム』著作集2、『思想の現代的条件』岩波新書、1972年）。

一般的に云って、わが国の場合、大正期から昭和の初期にかけての時期に、「戦争責任」の問題の前提となる「人間論」がなかった。新カント派や「生の哲学」はあったけれども、全盛期の「京都哲学」においても、認識と存在、直観と省察に終始していたというのが、先生自身の経験したことでもあったのである。そのために「思想者」は、「知識人」として、「思想者における思想的責任」が、非「知識人」の場合とは、「現実性にたいして自覚的、主体的に自己をかかわらせる」ことで違ったものとならない弱点を持つことになった（『思想者とファシズム』著作集2、171頁）。1931年（昭和六年）9月の「満州事変」の勃発から息も継がせずエスカレートしていった日本の侵略戦争の現実に対して、知識層を含めての国民一般の思想的態度には、基本的には四つのものであった。

- (一) ラディカルで信念的な積極的支持、推進。「詔勅」による使命感に貫かれていて、いっさいの理性的なものへの訴えを、非日本的な「言挙げ」として排除しようとするファナティックな態度。
- (二) 「合理的」理由づけによる支持と弁護。「詔勅」の内容を、何か普遍的原則的なもので裏づけようとするので、ファナティックには見えにくい。戦前から敗戦の少し前までは、(一)との間で抗争を繰り返していたが、結局は制圧されて、沈黙のうちに敗戦を迎えた。
- (三) 無関心的態度。思想の本来的なテーマを喪失し、単なる主観的内面性への逃避と、内面から切り離された外面性、事実への回避。
- (四) 批判的立場。ことがら Sache, 本質との対決。(同上, 167-168頁)

そこで「ファシズムと戦争の思想的、道徳的責任」ということでは、(一)が罪の帰せられることもっとも歴然たるものである。これが十五年戦争を通じて、焦土にいたるまでの一貫してファシズムと戦争のもっとも直接的なイデオロギー的形成力であり、「ウルトラ・ナショナリズムの信念的形態」であった。

(二)は、それにたいして「ウルトラ・ナショナリズムの合理的形態」であって、「満州事変」段階までは、一般的であった(三)の態度をとる若い知識層、学生のあいだに一部あったファシズムと戦争にたいする批判的立場や、(四)につながる「真の合理主義」に向かつては積極的攻勢を取りながら、(一)からはその「合理主義」を「近代的、欧米的、非日本的」等々の居丈高の攻撃を受け、「独断性、非合理性、神秘性、信念性」等々と遠慮がちに反批判をしていたが、太平洋戦争末期には、合理的反省の余裕もなくなってしまい、或る種の「被害者意識」に追い詰められてしまうという「思う壺の模擬戦」(ヤスベルス)だった(同上, 168頁)。そのためあの「本質の暴露」としての「八・一五」は、(一)の「瓦解」としてのみ目に映じ、チャンスさえあれば己れを「戦争反対者」、それどころが「民主主義者」として錯覚しかねない可能性をすら残すことになった。そこでは、「戦争責任」の論理は、「敗戦責任」として現われ、しかも責任の追求は自己に向けられるのではなく他者に向けられ、「非理性的なもの」としての侵略戦争の「合理的遂行からの非難」であっても、「非理性的なものとしての戦争そのものの非難」ではなかった。そのために「敗戦責任」の「真理」が「戦争責任」に他ならず、「その真の告発者、原告が民主主義的ヒューマニズム」であることが明らかになっていくと、逆にこの真に資格ある告発者を告発することによって、「それ自身の真理、真実態が何であり、何でなかったのかを、自ら過去にさかのぼって明らかにすることになった」のである(170-171頁)。

この(二)の立場の「思想」への無責任に比して、(一)の立場からは、「現実の形成に主体的、主導的にあずかった思想」として、その「現実と運命を共にすることを選ぼう」とする者があった。それが「純粋な」責任意識によるのではなくて「思想外的とみえる個人的運命にかんする不安や絶望」に出たものであっても、それは「思想は思想者に操持ある行為を促す」ものであることを示している。

この(二)についての「戦争責任」についての「思想者」のあり方をめぐる特徴づけが、田辺哲学と「世界史学派」とに端的に代表された「京都学派」や、ある部分の「日本神話派」の戦中・戦後の振る舞いに一字一句妥当するものであることは明らかであろう。

ところで(三)の「知識人」は、どうであったのか？ 真下先生のこの時点での「戦争責任」の「思想性」にかかわる総括的な検討の重点は、この(三)が、「あたかもそのような、事柄(Sache)と思想との契り(engagement)のないところ、

というよりも、それを回避するところにこそ成立したもの」(44頁)であったところにあるように思える。次のような「事柄の思惟」に対して、「事柄についての思惟」として特徴づけられている特徴は、けっしてこの十五年戦争期だけのある部分の「知識人」のことでは終わることはなく、戦後もまた日本の「知識人」の「思想」的特徴の持続的低音であり続けるからである。

「その根は歴史的に深いのであるが、差当りのところだけをとり出すならば、大正末期から昭和にかけてのある程度の形式的デモクラシーの成立、そのなかから敵対者として擧頭しはじめるファシズムと戦争勢力、それによる挑発を最大限度に活用しなから進行する上からのファシズム的再編成、公然たる侵略戦争の遂行、……このような戦前からの全期間を通じて、日本の知識層の真の意向ともいうべきものか、——その意味の深淺には、たとえさまざまな度合があったにせよ——自由主義また個人主義また文化主義等々の名で正当に呼ばれべきものであったことは否みえない事実である。それにもかかわらず、あるいはそのために、それは天皇制——たとい、それがどれほど『開明的』なものであれ、とにかく——が『臣民』にたいして意味するものの固い枠を越えてその向う側に横たわるものの思想的、論理的意味を自由に直視しうるほどの勇気をもちえないと同時に、また働く人民が『文化人』にとって意味するものの思想的、論理的帰結を整合的に引き出しうるほどの気力をももちえないのか普通であった。かくて日本の知識層の大部分は、これらの事情のもとに、台頭しつつあるウルトラ・ナショナリズム、自由、個人、文化の圧殺を信念的あるいは『合理的』形態をとりながら意図するところのファシズムに抵抗を感じながらも、この抵抗のための何らかの行動にまで結集させようような有効な精神の組織方法というものをもちできなかった。

そのために日本の知性は、精神のもっとも本源的で且つもっとも固有なはたらきとしての事柄の思惟(die Sache denken)であることをやめて、かえって事柄についての思惟(über die Sache denken)であることにあまんじようとした。ヘーゲルは、事柄について思惟する場合、思惟は事柄を越え離れて(über die Sache erhoben)いると述べているが、このとき思惟は——同じくヘーゲルの意味でいうところの「思弁的」(spekulativ)な性格、つまり事柄との一体性をまったくもたない。」(同上、172-173頁)

したがって(四)の態度だけが、「知識人の多くにとってその名にあたいする思想者としてとるべき道」としては、「唯一つ」のものであった。「否定の側に身を賭けるだけである。しかし事実、今日誰もがふりかえることができ、そして多くの人たちがそれを悔むのを常とするよう

に、大多数の知識人のとった道は、あの本質への否定的かかわり合いではなくて、その回避でしかなかった。いったいどうしてなのか？ こうして真下先生は、「戦争責任」にかかわる「思想者」の歴史的な総括の結果として、日本の「思想者」の根本的な資格として、「真理」への「勇気」の問題を提出することになったのである。

「その回避は当然、思想の私的^{とんにゅう}内面性への遁入と、平板化された外面性への拡散によっておこなわれた。思想者の思想はそのことによって牙を抜かれ、思想者は思想者ではなくなる。思想が思想であることをやめるとき、いや、思想がかつて一度も思想であることがなかったとき、問われるべき問題の所在は、他のどこによりもまず、思想が思想でなかったこと^の責任、換言すれば、知識人としての責任一般を回避したことの責任のところにある。つまり思想的勇気がなかったのだ。というよりもさらに問題はさかのぼって、当時、勇気の欠如を、せめてわが身について痛切に感じればならぬ程度にまでも、思想がモーラルな【士気の高い／たたかいを懼れない morale】な力になっているということがなかったところにこそポイントはあると言うべきであろう。たとえば、戦後になってもまだ、ある知名の一知識人にしてなお、わが身についての反省のなかで、『しかしともかくそれが始まってしまえば、あの当時の国民として、何とかして勝とうと努力することは、諸国民と同じく当然の善事であった』と書くことができたのだが、それほどにまで思想は牙を抜かれていたのだし、この人の場合は、まだ抜かれ続けている。かくて知識人の戦争責任の問題は、(四)の批判の立場の悲劇性をも含めて、私たち日本人の知性と道徳性の在り方を規定する日本の「近代」なるもの、その歴史的社会的諸条件の検討へ導かずにはおかない一つの切実な糸口である。」(176頁)

「人間論」が問題化する状況：真下先生が、敢えて1970年代に入って、この痛苦に満ちた「思想者」の「戦争責任」にたいする総括的な反省を行なうことになったのは、すでに指摘しておいたように、1960-70年代における「人間論」の問題化という国際的な論調が背景にあった。先生が指摘しているように、たとえば国際哲学会議は、1963年のメキシコ会議での「人間・時代・知性」を、68年のウィーン会議でも同様に引き継ぎ、73年のブルガリアのヴァルナ会議では「科学・技術・人間」を主題としているのだった。また60年代後半には、国際的にも大学紛争がかなり荒れ狂った際、「人間の名において大学を告発する」といった立て看が目立ち、「団交」の席での教授の発言に、「おまえ、それでも人間か！」といった野次もとんだりした。

このように人間の問題が近代社会のなかの重要問題として出てくる来歴は長くて根深いものがあり、近代でのデカルトの「我思う故に我あり」から、ヘーゲルからマルクスにかけて資本主義社会に内在する「人間疎外」現象の摘出などがあるけれども、現代では、人間論を時代の焦点に押し上げてきた大きな契機は、第一に、第二次世界大戦のような「戦争」であり、第二のきわだった契機は、60年代から騒がれはじめたいわゆる「公害、環境破壊、もっと基本的な私たちでは、自然破壊の進行」である。そして、さらに「人間の問題を意識の前面に押し出している第三の大きな契機」は、いわゆる「人間疎外」の事実、「現代の独占資本主義の社会的生活条件の

なかで働く人々、一般大衆がおかれている人間疎外的な状況のこと」(「現代社会における人間の問題」, 著作集1, 116頁)である。

ここで真下先生が「人間疎外」というとき、マルクスが『経哲手稿』で指摘したような、労働の現場が労働者の創造の喜びではなく苦痛でしかなくなっている「労働からの疎外」、自分が主体として事実上作りだしたものが資本家のものになってしまう「生産物からの疎外」、それによってまた生産手段が資本家のものとなる結果としての生存と労働の源泉である「自然からの疎外」、そしてそうした疎外によって人間的諸関係の物化による「類からの疎外」のことは、当然の前提にしての話となる。そしてその問題状況は、「二一世紀の今日, ” We are the 99% ” の国際的な社会問題にまで立ち至っている。

先生の強調する「人間疎外的な状況」というのは、「人間」とは、第一に「自由な主体」であり、第二に「愛の主体」であって、人はみんな「自由と愛へのあこがれに支えられて生きている」し、第三には、本質的な規定として、「統一性と全体性」である「人格 Person」としての人間の可能性をもった存在であるべきであるのに、その実現を阻まれ、「自分自身を非人間化」させられ、「けだもののようにされ、さらに機械のようにされる」ような現実的諸条件の下で人間が生きるようになっていく、ということである(117-118頁)。

それで現代に特徴的な第一の人間疎外のかたちは、「人間の一面化あるいは断片化」である。「現代社会における生活条件は、せっきくの多面的開化の力をもった人間たちを狭い狭い専門の断片のなかへ閉じこめる」(119-120頁)。

60-70年代の「大学紛争」の場合に、大学における教育・研究において「人間」が問題になったのも、とくに旧来の国公立大学においては、学生を単純な教育の授権者として位置づけていて、人間的な主権者としての未来世代としての民主主義的な位置づけが弱く、「大学自治」もただ「教授会自治」ではあっても、学生自治会や教職員組合をも含めた「全構成員による自治」として、国民主権の立場に立ちきれていない限界が露呈したということであった。その意味では、「大学紛争」とは、正確には「大学民主化闘争」であり、大学教育における人間の「専門的な断片化」に対して、「全面的な人間発達化」への要求をはらんだものなのであった。

真下先生は、「専門的な断片化」のショッキングな一例として、1960年10月12日、日比谷公会堂で演説中の浅沼稻次郎日本社会党委員長が、2500人の聴衆で埋まり、テレビ・カメラの行列のまんなかについて、17歳の右翼少年の短刀で刺殺された事件を挙げている。あれだけの報道機関のヴェテランのカメラマンのうち、「だれ一人として少年のテロを止めようとして動いたひとが一人もいなかった」のである。演壇の最前列にも、演壇の後方にもいた多くのカメラマンたちは、「舞台によじ登り、短刀を抜いて構えたとき」、「テロ行為」の企てがはっきり分かったはずなのに、カメラを少年にぶっつけるとか、カメラの脚をなげつけることができたのではないか？ 職業的なカメラマンは、カメラの付属物へと専門化して暗殺の現場写真を撮ったけれども、人間として暗殺を止めることができなかった。当時多くの議論があったこの事件は、いまでも高齢者の孤独死や子ども虐待にも通じる人間の人間にたいする無関心・無責任な社会的風

潮となっているし、むしろその他の事例には事欠かなくなっている。

しかし、真下先生が「人間が人間的な視野を失わされて、一面的、断片的な生き方、そこから生じる専門化的視野のうちに埋没」させられている状況として、「学問とヒューマニズム」に関わって挙げている問題状況がある。この72年10月の「日本学術会議」で、先生が有志の14名の会員と共に、当時のベトナム戦争でのアメリカの残虐な化学兵器の使用など、「石器時代に戻す」ような非道な戦争が行なわれていることで、「インドシナ地域における破壊的戦争行為について内外の科学者に訴える」という声明を総会名で採択するように提案した。憲法第九条を有するわが国の最高の学術機関である「日本学術会議」が戦争の現実についてどのような態度をとろうとしたのか、その提案の趣旨は、引用に値いするだろう。

「……『和平近し』の報道をよそに、なお非人道的な殺りく、自然環境及び文化遺産の破壊が最新の科学・技術を駆使しておこなわれている。とくに見逃すことができないのは、きわめて多くの人びとの生存にかかわる水防水利施設の大規模な破壊がおこなわれるとともに、非軍事施設に対する無差別爆撃が繰り返され、その結果数十の都市が廃墟と化したといわれることである。科学の研究の成果が世界の平和と人類の福祉に役立つことを希求するわれわれ科学者は、……いまこそ、すべての科学者は……人間性と科学にとってのこの緊急かつ重大な危機を回避するため格段の努力をすべきである。……われわれは、ここに科学者の良心と社会的責任において、インドシナ地域における破壊的戦争行為の即時全面停止を強く求めると同時に、幸いにして和平が実現した後においても、今後世界のいかなる地域においてであれ、このような事態を絶対に再び起させてはならないと考える。ここに……われわれはその決意を表明するとともに、内外の科学者がこの声明を支持し、それぞれの立場においてインドシナ地域における平和の実現と科学・技術の成果の悪用、濫用の阻止のためにいっそうの尽力をされるよう訴える。」(同上、126頁)

この声明案は、アメリカのベトナム侵略戦争に対して、第二次世界大戦から引き出された人類的な「戦争責任」を帰責したものである。その趣旨が、本来フランスからのベトナム人民の民族独立の戦いに対するアメリカの帝国主義的な介入を批判し、ベトナム人民の民族独立を主張していることでは、すでに1960年12月の国連総会決議「植民地独立付与宣言」に立脚した戦後の新しい人権の社会的な発展に立って、アメリカの国連決議違反を告発する正当なものであった。その上で、かつての戦勝国アメリカの「戦争責任」が、科学・技術の「悪魔」的な「知」、人間性の「断片化」、「機械化」の所産として、環境と人間存在そのものの破壊という「人間疎外」の現実において問われていることは明らかである。

しかしこの「声明」には、いくつかの批判的意見が出された。

「このような声明を出すことは、人間としてならばよろしかろうが、科学者としてはどうかと思う。」

「このようなかけ離れた問題について学者の立場から声明を出すのはどうかと思う。」

「こういう声明を個々の科学者たちのグループとしてお出しになるのはよろしいが、学術

会議総会の名で出すのはどうでしょうか。」

先に見た「戦争責任」にかかわる戦中の「知識人」の四つのタイプ分けにしたがえば、これはすべて（三）のタイプに属するものであろう。「知識人」の要件である現実に「思想的責任」を負うことに無関心な、「人間としての一面を独立させての専門家意識」であり、こういった人間の「一面化、断片化」という「人間疎外」のかたちは、戦後40年、「世界人権宣言」から「国際人権規約」への社会権的発展、さらには「民族独立宣言」やそれに続く「天然資源に対する恒久主権の権利」宣言（1962年）にいたるまでの人権の人類史的な発展についても無自覚なままで、すでに日本の学術界のなかにも根深く浸透しているという事実を、真下先生は率直に指摘せざるをえなかったのである。

ただ「日本学術会議」の名誉のために言えば、投票の結果、賛成89票、反対は64票、意見表明はしないが10票で、過半数賛成で採択となったのだが、不賛成が74票というこの僅差は、わが国の「知識人」の「戦争責任」問題についての「人間疎外」現象としては、相当に危機的な様相を呈していると云えるのではないか。

こうして「思想者」の「思想的責任」が特別の重みをもつのは、「一定の現実性にたいして自覚的、主体的に自己をかかわらせる」ことになる「戦争責任」においてであるという真下先生の立場、また平和と民主主義、反ファシズムの立場にこそ真理性があるとするその「真理的党派性」の立場は、——第二次世界大戦後の世界史的な「人権」諸規定の社会権的、国際権的な発展の諸過程に支えられることで、ヘーゲル的には人類史的な認識としての「絶対精神」の次元において、またヤスパース的には「形而上学的な罪責」の次元において、——まさに「平和と民主主義と反ファシズムの党派性」となっており、それこそがまた「あるべき戦後」の「人類的党派性」の立場として確認されなければならないものとなっていくのである。21世紀の現在を生きるわれわれは、この「人類的党派性」の立場の内実に、いままた、国連で新しい世紀を迎えて決定された「国連ミレニアム宣言 United Nations Millennium Declaration」——「各々の社会に対する個別の責任に加え、全世界にわたり人間の尊厳、平等及び衡平を支持する集団的責任を有していることを認識する」——を加えなければならないであろう。

だから真下先生の立場で、「戦後」の哲学における「思想的責任」を云うときは、このような「戦後」の戦争をも含めた「戦争責任」としての「形而上学的な罪責」、「あるべき戦後」の「人類的党派性」に立って、世界と日本の「現実」に対する帰責の発展的な自覚をいうのであって、単純に「十五年戦争」に関わる過去の「戦争責任」を問い返すというだけのことではないのである。

14. 「ほんとうの『八月十五日』のために

第二のファシズムとのたたかい：1970年（昭和四五年）の3月、真下先生は48年以来およそ四半世紀にわたって在職した名古屋大学を退官して、同年4月から多摩美術大学学長に就任するこ

とになった。この時のことを、私は次のように書いたことがある。

「このころ、暴力学生集団による大学破壊とたたかいつつ、大学の民主化を前進させる闘争が全国の大学の共通の課題となっていたが、そのとき先生が、『第二のファシズムとたたかいはやるんだ』といわれたことは、忘れることができない。はっと息を呑んだ私たちの表情を見て、すぐ、「徹底的に話をするんだ。そしてどうしても駄目だったら、タマ^な擲げて、マウンドを降りたらいいんだから」と、ユーモラスにいわれる先生は、もういつもの穏やかな表情の先生であった。大学の問題を先生がほぼ解決されるころ、先生の体の不調が目立ち始めるが、学長という劇務に重ねて、学術会議の「学問・思想の自由」委員長として奮闘されたことも要因の一つとなったのではなかろうか。」

ここに出てくる「日本学術会議」で先生が苦勞されていることの一端はすでに上に見てきた通りであるが、さらにここでは、60年代の安保反対闘争に引き続いた「大学紛争」問題があり、さらに70年代から80年代にかけては、大きな国際国内情勢の変動がはじまっていたのである。

まず社会主義中国では、毛沢東が自分の指導下で進めた「大躍進」政策が失敗して、60年代半ばから「封建主義」と「資本主義」の文化を批判して「社会主義文化を創生」という名目で急進主義的に「文化大革命」を推し進めようとして、「紅衛兵」による組織的な暴力を伴った全人民的な肅清運動を展開して、社会主義建設に大きな被害を巻き起こして、76年の毛沢東の死による「近代化路線」への転換によって、ようやく「文化大革命」が終わる頃、アメリカも「ベトナム侵略戦争」に失敗、80年代にかけて、中国・ソ連の対立を見越して、イギリスの「サッチャリズム」とともに、「レーガニズム」などの「新自由主義」の路線転換によって、アメリカによる「一極覇権」主義が世界情勢を主導する状況が生まれ、世界経済に決定的な意義をもつ石油資源の支配をめぐる中近東が新しく「地域紛争」の焦点として浮かび上がってくる。その間、日本が国連に復帰し、1ドル=350円の固定相場制の国際経済の下で「東洋の奇蹟」といわれるような「高度経済成長」を享受してきた「ブレトン・ウッズ協定 Bretton Woods Agreements」が1971年、「ニクソン・ショック」によるアメリカの金とドルとの交換停止、変動相場制へ移行するという国際経済の大きな画期がはさまれている。そうした大きな国際的な状況変化のなかで日本では、70年代初めから政権に就いた田中内閣時代、田中首相の不法な「金脈」作りが発覚、さらにその後は「ロッキード」事件という日米間の国際的なスキャンダルが続くが、1982年（昭和五七年）には中曽根内閣が成立し、あらためて「日米は運命共同体」とするレーガン大統領との間に「ロン・ヤス」関係を結んで、関係の再構築をはかろうとする。そして「日本列島不沈空母化」のために「戦後政治の総決算」を掲げて、「戦後教育」の見直しや靖国神社公式参拝、防衛費1%枠撤廃など、その施策の反動化を際立たせたものにするようになった。「戦後政治の総決算」的知識人——清水幾太郎の場合：こうして70年代以降の日本には、中曽根首相のように、公然と「戦後政治の総決算」論を唱える動きが出てくることになるが、他方では、1960年の「安保闘争」で、「主流派全学連」の指導者とされ、日本の「進歩的文化人」の代名詞のように思われていた清水幾太郎のように、安保闘争敗北論を唱え、「マルクス主義の歴史

観」に代わる「新しい歴史観」が必要だと言う「知識人」も出現することになる。清水は、運動から引退して書齋にこもることで、『現代思想』（1966年）では、マルクス主義をその一部として含む19世紀風の大思想体系の崩壊過程として二〇世紀の思想を語り、『倫理学ノート』（1922年）では、「人間の幸福」という問題が「科学」の外部に排除されていった過程を考察する。真下先生が同じ頃に「日本学術会議講演」をしている頃のこと、問題意識は近いようなのだが、それまでを助走として、清水の思想は急転回する。清水についての或る研究論文（大久保孝治「忘れられつつある思想家—清水幾太郎論の系譜—」早稲田大学文学研究科紀要44号 第一分冊、1999年2月発行）を借りてその経過を要約してみる。

『倫理学ノート』の翌年（1973年）に発表された「天皇論」（『諸君！』3月号）、そのまた翌年（1974年）に発表された「戦後の教育について」（『中央公論』11月号）、そして『諸君！』（1973年7月号～1975年7月号）に連載された自伝『わが人生の断片』は、清水に再接近していた人々を彼から再び遠ざけ、戸惑いながらも清水にずっと同伴してきた人々の多くを突き放した。清水は「天皇論」で天皇制を擁護し、「戦後の教育について」で教育勅語を再評価し、『わが人生の断片』で基地反対運動や安保闘争の内幕を赤裸々に語った。「進歩的文化人」のグループがア・プリオリに負の記号を付けてきたもの、タブーとしてきたものに、清水は触れたのである。

清水の「右旋回」はそれで終わらなかった。清水はさらに「戦後を疑う」（『中央公論！』1978年6月号）で治安維持法を弁護し、ついに「核の選択——日本よ国家たれ」（『諸君！』1980年7月号）では、核武装の可能性を含む軍事力増強論を唱えるに至った。清水の「戦後」批判は、戦後の思想が批判していたものを再評価する方向へ一方的に進んだ。確かに否定の否定は肯定である。しかし、これは単一の命題についての論理であり、「戦後」という複合的命題については適用できない。「戦後」批判を行ないつつ、戦後の思想が批判していたものを従来とは別の視点から批判するという方向は可能性としては存在していたはずである。しかし、清水は単純明快な方向を選んだ。」

この清水の「右転向」の現実には、これはこれで「思想者」である清水に対する「現実」そのものからの「思想責任」の厳しい問いかけの必然的な帰結なのであった。清水が運動から書齋にこもって『倫理学ノート』において、みずからの戦後の「思想」の点検を行なってみたとき、彼自身が戦後以来30年近くの時間をかけても、「どこから見ても、全く体系的ではないし、思想史と呼ぶためにも、時間的順序が狂いすぎている」ために、ついに『倫理学』にいたりえぬ「予備的なノート」に終わる結果になってしまったのだという（序言、『倫理学ノート』岩波書店、v頁）。思想と行動との一致が「倫理学」なる学の当然な要求であるからには、自分のこれまでの行動を正当化できなくなった自分が、行動と思想との一致を当為とする学を書く現実的な資格があり得ようか？ 清水は、自らの行動が「倫理」の学に対応しくはないことを、すでに『倫理学ノート』で自ら告白してしまっていたのである。

しかも清水の「転向」は、それが最初のものではなかった。真下先生より一年年下の清水は、

戦中には「唯物論研究会」に参加したことがあったが、そのために「治安維持法」に問われることはなく、1941年から敗戦の時まで『読売新聞』の論説委員に就いていた。その清水は、「真珠湾攻撃」の1ヶ月後の1942年1月2日に、社説「大東亜戦争の思想史的課題」を書いていた。

「吾々の思想文化は日本の力である。情報局が歌曲その他の芸術作品に関して、単にそれが英米人の手に成るの理由を以て排斥することを戒め、専ら作品の価値によって取捨するといふ態度を公表したことは、今後の内外文化政策の進路を卜すべきものであると共に他面満々たる自信を窺はせるに足ものである。自信とは自己封鎖的傲慢の謂ではなく、それが如何なる国に生まれようと、凡そこれを転じて吾が国の力に化し得るのは進んでこれを摂取し、しかも独自の思想文化の大本に些かの動揺をも生ずることなしとする信念である。国家が思想的および文化的な力を貯へ得るは、先づかくの如き信念に立脚するを要し、これによって生々發展限りなき成長を所期し得るのである。」

ここで清水は、「英米」音楽の禁止を「価値によって取捨する」ということで、単純な禁止という措置を「文化政策」の国粹化の意図を合理化する言い回しに置き換えている。そこには「自己封鎖的傲慢」ではなく、敵性文化でも「進んでこれを摂取し、しかも独自の思想文化の大本にいささかの動揺をも生ずることなし」に「転じて吾が国の力に化しうる」という「信念」を見るという言い方は、当時の流行の西田・田辺流の「無の論理」に流し込んで勝手な読みこみをしてみせただけのことだし、国体論的には、「おのおのに所を得せしむる」という「八紘一宇」の公式スローガンの転釈であることは見え見えであろう。つまりここでは、真下先生の先に見た戦中の「知識人」の分類ならば、清水はせいぜい（一）寄りながらも、かろうじて（二）の「合理化」的態度に入るということになる。この戦中の清水は、後に自分でも自分の態度を「われながら中途半端なもの」といい、戦後は「戦争犯罪人」としての追放さえも懸念されるものと思わざるを得なかったのであった。

こうした清水の戦後の行動的な「進歩的文化人」としての振る舞いは、田辺的な「懺悔道」ととどまらない立派な「戦後転向」を選んだことになった。だがそれがまた、戦後30年には「逆転向」となったのであった。清水は、表向きは「転向」したけれども、本当は「共産主義者だ」と告白したということも伝えられているけれども、そうだとしたならばまたそれもいっそう清水の思想のいかがわしさを加えるだけのエピソードであろう。そしてこのような中間的な動揺が、必ずしも清水のような劇的な自己破産として露呈しないまでも、この70年代のかなりの「知識人」のなかに一定の比重を以て存在していることは、上に見た「日本学術会議」の票決の結果にその一端を見たとおりである。

真下先生の態度は、このような清水の場合とは、その対極に位置していた。まず「大学紛争」においての真下先生の対応は、「徹底的に話しあう」という民主的なものであって、大学の民主主義的な改革を課題にするものであって、大学の暴力的な占拠によって市街戦的な場面を創出して社会革命の突破口にするといった「一揆主義」的なものではなかった。しかし清水が「大学紛争」の前駆となった「安保闘争」で、あるいは「砂川闘争」で、「主流派全学連」の「實力」に

期待していたのは、「革命」の導火線となり、実働部隊となるという「一揆主義」であって、それは当然に社会的にも孤立し、大衆的な運動を分裂させるだけのものではなかった。しかもその指導部の一部は、児玉誉士夫のような右翼とつながって裏金で買収されており、実力で国会突入が行なわれたならば、自衛隊の動員によって鎮圧する計画までできていたという噂がある。真下先生は、『ドイツ・イデオロギー』を翻訳するなかで、シュティルナーの『唯一者とその所有』のなかに、すでにそのような個人主義的で「一揆主義」的な暴力主義と妄動主義の思想を批判するマルクスを知っていた。またここでは立ち入る余裕がないが、その現代的な思想的根源の一つとして、ヘルベルト・マルクーゼ（Herbert Marcuse, 1898-1979）の思想を分析して、そこに表出するペシミスティックな「否定的弁証法」がそのような一揆主義に影響していることをあきらかにしている（『現代的思想の根源——否定的弁証法の批判に寄せて』、著作集5）ののだが、清水は、せいぜいマルクス主義の起源を一九世紀イギリスの先進性の現代からの落差のうちに絶望的に発見するにすぎなかった。

またもっとひどいのは、清水の「治安維持法」の説明である。

「治安維持法を、日本が自衛のために取った手段の一つであると思うのです。戦後における『治安維持法への復讐』の心理が自然であるように、治安維持法の成立も自然であったのです。後日、それによって拘禁され、投獄され、獄死さえした先輩友人のことを思うと、口にするのが堪らなく辛いのですが、しかし、治安維持法の成立は自然であったと思うのです。」（清水幾太郎『戦後を疑う』講談社、32-33頁）

清水は、「ロシア革命の指導者」が「資本主義が高度に発達した」諸国の革命を期待していたので、「日本が自衛のために取った手段の一つ」と言っているのだけれども、すでにロシア革命が「帝国主義戦争」に反対して起こされたこと、また日本の「治安維持法」が中国への侵略戦争のために「国体明徴」の建前に立法の前提を持ち、それが「太平洋戦争」へと拡大するにつれて、「人民戦線」のような人民の統一的な反戦・平和の運動が起こることへの恐れから、いっさいの平和・民主主義・人間的自由を弾圧することで、文字通りに「稀代の悪法」となったことを見落としている。「治安維持法」に「死刑」の規定があっても、「治安維持法」の法のみによって「死刑」にされた人は一人もいないのに、それによって「拘禁され、投獄され、獄死さえした先輩友人」がいるということでは、戸坂潤や三木清がおり、真下先生をはじめ多くの清水の知人がおり、不完全な当時のデータでも「検挙されたもの六万人、起訴されたもの六千人」という犠牲者の数を上げていることに示されているように、それ自体が普通の意味ではとうてい「自然であった」といえるようなものではなかったという事実をしめしているはずではないのか？ しかも清水は、「治安維持法」が「内にもたれている思想にまで」、「推測によって」取り締まることができるというこの「無法」であることは、真下先生が繰り返し指摘していることである（『憲法と日本の民主主義』、著作集5、245頁）のに、その「無法」ゆえに可能になる権力的弾圧によって、宗教者をも含めた一切の戦争反対の運動を圧殺することで、アジアに拡大されていく歯止めのない侵略戦争が可能になり、ついにはアジアで2000万人、日本では310万人という犠牲者を生み、

アジアと日本とを戦火の巷と化すことになったことに、どんな注意も向けていない。その意味で清水は、そのように「治安維持法」によって惹き起こされた侵略戦争の「戦争責任」を免じようとしているだけでなく、かえってその責任を問う人々の『「治安維持法への復讐」の心理』を指弾することで、あたかも「特高」張りの目的罪を適用せんばかりの口調になっていることには、呆れるほかはない。この遣り口は、「京都学派」の「戦争責任」を問うことを、「怨恨をこめた糾弾」をするものの自己責任にすり替え、「平和運動」の「イデオロギー」の眼鏡をかけた偏見だと逆ねじを食わせて見せた大橋良介と同じように、『「治安維持法への復讐」の心理』によって、清水の『戦後を疑う』における「戦後教育」批判となり、「天皇制」擁護論となっていく。

清水の「教育論」によれば、「教育は根本的に保守的な仕事」であり、そのミニマムな定義を与えれば、「年少の人間に民族の文化的遺産を伝達する仕事」ということになるという（清水、63頁）。ところが、戦後の日本の教育は、「戦前の教育の批判、過去の日本の批判から出発していく途中で」、それと「絶縁する仕事」となり、「教育者の仕事が、社会主義革命を信ずる政党によって指導される」ようになり、「戦後の尺度」が「治安維持法への復讐という尺度」になってしまった、というのである（64-65頁）。そして「教育が個人の立場から考えられすぎ」てはならず、「民族のため、国家のため」という立場が考慮されるべきである、ということが付け加わる（78頁）。そしてそのような「道徳教育」のために、「戦後の復讐の対象」とされた「教育勅語」の復活が提唱される。そこでは両親や兄弟や友人等々への「道徳」が中心であるというのだが、わが国を「神国」、天皇を「現人神」とする「国体」が国禁の思想であり、「侵略戦争」を「八紘一宇」の「聖戦」だから、「臣民」は「義勇公に奉ずる」べきだという肝心な点（「憲法と日本の民主主義」、著作集5、241-242頁）は、きれいに無視されてしまっている。これは、「教育基本法」が「教育勅語」に代わる新しい憲法理念によって規定されていることへの批判であり、結果的には、その後の自民党の「新しい教科書」派の主張する「自虐史観」主導の教育への転換を先導し、改正教育基本法（2008年）のうちに「国を愛する」、「伝統の尊重」、「新しい公共」を組み込み、「平和」と「民主主義」を基調とする教育を、「日の丸」・「君が代」を基調とする国家主義的教育に変質させる方向性を示す論議となっていく。

こうなれば、清水が「憲法第九条」によって軍事力を放棄した日本が、軍備は増強されていると云っても、GNP比で0.9%、ロシアのように15%とは言わないけれども、「経済力相応の軍事力を身につけて、一人前の国家として振る舞わないと、とうてい生きてゆくことはできない」（151頁）ということも、見え透いたことに思える。もっともその後間もなくそのソ連は、アメリカとの軍拡競争で負けてしまって、ソ連邦は崩壊することになるのだが。

またその反面で清水はまた、かつて高福祉で有名なスウェーデンにいたことに続いて、1976年には、社会福祉では双璧のデンマークにも数日過ごし、「高福祉の話もかなり聞いたが、それ以上に聞いたのは高負担」のこと。そこで社会福祉についての清水の感想は、「人間というものの本性なのであろうが、自分の労働が見知らぬ老人の役に立っていると思っても、税金がある限界を越えると、生き甲斐が生まれるどころか、馬鹿らしくなってしまう」（237頁）と書く。もち

ろん清水には、戦後の憲法第 25 条も、きっと『治安維持法への復讐』の心理』の所産と
 いるから出て来た本音なのだろう。後にマイケル・ムーア監督がアメリカに「国民健康保
 険」がないことを痛烈に告発した「シッコ Sicko」(2007 年)を撮っているの
 で、もし清水がそれを見ることができたら、すでに当時自分自身が老人であ
 った清水は、自分の無知に赤面したことになるだろうか？

「治安維持法」問題と戦後日本：実は、清水が無責任な「治安維持法」肯定論を雑誌に発表する前年の 1976 年 1 月、「ロッキード」問題で国会の論議が沸騰しているなかで、戦後廃止された「治安維持法」によって共産党員の有罪性を主張した「春日違憲発言」が起っていた。「治安維持法」をどう考えるかという質問に対しての内閣閣僚と自民党幹事長との見解を「思想」問題として無視できなかったのは、真下先生であった。

「予算委員会での答弁で三木【武夫】首相は、『治安維持法がよかったか、わるかったかは、私としては答える立場にはございません』というし、稲葉【修】法相は、『非合法共産党が暴力をもって国家を破壊しようとしたから、動にたいする反動として治安維持法はやむをえなかった』などと歴史的事実に反することをいい、——『あれが撤廃されたのは、戦後、民主主義になって時勢に合わなくなったからだ』とする。中曽根【康弘幹事長】氏もテレビ討論会で、「治安維持法はわるい法だったかもしれないが、悪法も法である以上、守らねばならなかった」と云いました。」(「戦後政治と思想の転換」、著作集 5, 231 頁)

これらの答弁は、もちろんそれぞれが「知識人」としての資格においての、真下先生による戦中の「戦争責任」に関わる態度の分類からすれば、三木は、暗黙にそのままの追認、稲葉は公然たる推進論、そして中曽根は田辺の言辞での合理化的強弁での承認だから、すべてがやや広めの(一)に属することになる。このうち、稲葉の態度は、清水がそれをそのまま繰り返すものになっていることが分かる。これらの発言の「思想」としての問題性を、真下先生はつぎのように指摘している。

「私は終戦直前の七月末だったか八月初めだったか、B 29 からまかれたポツダム宣言をつたえるピラを京都大学の構内で一枚ひろったのをおぼえています。そしてその宣言の受諾を条件に迎えた八月十五日は私の胸をいやというほどふくらましたものです。

ところが、その後の主導的な政治のあり方をみていると、いったいあの「八・一五」ははたして何だったのかという思いがしてしかたがないのです。たしかにクロノロジカル(年代誌的)には三十一年前に八月十五日はやってきて、そして過ぎていったわけですが、ロジカルにはどうだったのか、「八・一五」のもつばかりし意義は成就したのか、「八・一五」はほんとうにきていたのか、そう思われてしかたがないのです。

終戦までの日本の政治をあやつってきたものは天皇制権力と癒着した独占資本の金権勢力であって、それが戦争をおこし、戦争を遂行して国民を原爆二個の傘の下へみちびいていったのです。したがって「八・一五」とそれ以後というものの本来の意味は、軍国主義とファシズムを一掃し、それを支えそれに支えられる金権勢力をおさえつけ、戦争責任者を徹

底的に追及し、反民主主義的な一切のものを除去すること、つまりポツダム宣言の忠実な実行にあったはずなのですが、戦後三十一年間の政治のありようは、それを意識的、計画的にサポータージュするところにあったとしか考えられません。

アメリカの占領政策やサンフランシスコ条約や安保条約を利用しながら「八・一五」のほんとうの意味をだんだんにうやむやにしてしまったわけです。ポツダム政令に強いられての戦犯追放もすぐにやめになるどころか、A級戦犯が戦後の「民主日本」の首相になるなどという、歴史の論理にたいする途方もない愚弄がまかり通ります。金権と戦犯の癒着体質は改められるどころか、ロッキード事件で白日の下にさらされたように、いっそう強められてきていただけです。

「八・一五」はむなしかった。そして「八・一五」がむなしかったということは、戦争で流された血と涙のことごとくはむなしかったということであり、そして、今後もむなく血と涙は流されるかもしれぬということです。これを私たちはだまって見ているわけにはいきません。そのうえ、ロッキード事件でさらに明らかになったことは、政治の金権・戦犯性に、戦後はさらに売国性がつけくわわったということです。」(229-230頁)

ここでは先生は、あえて「終戦」という言葉を使っている。「金権、戦犯そして売国の政治的現実」が意味する三悪の底流は、「敗戦」が意味するべきものではなかったからである。ここで「売国の思想」と言われているものについては、戦後の日本の政治思想の基本的な特質を形づくっている「日米安保体制」と深刻な対米従属の現状があるのである。先生は、ロッキード事件を例にとってそのことを説明している。

「売国の思想についてですが、この祖国喪失の思想、植民地的思想は一般の文化状況のうちにしぶとく着実に浸透しています。一例でいえば、カタカナ外国語の手ばなしの氾濫など、そこには民族的矜持はかけらもありません。戦前戦中はわが国民の「西洋かぶれ」をヒステリックに攻撃したはずの国粋右翼の児玉〔誉志夫〕が国のあり方をアメリカの金であやつたなどは、金権と戦犯と売国の戦後におけるみごとな三位一体をあざやかに象徴するものというべきでしょう。現代における文化的道徳的退廃の真の根もここにこそあったわけです。」(232頁)

もちろんこのような三悪の思想を底流させている者たちが一様に口にするようになっていような意味で、「憲法」は「押しつけ」られたものではない。

「わが国の侵略戦争を【中略】ついに敗戦に導くことになった当時のわが国の支配権力は、戦争のもたらした大きな悲劇に学び、降伏条件としての「ポツダム宣言」を忠実に履行して、それこそ自主・自発的に旧憲法の廃止のうえで平和・民主の憲法を制定することを頑固にこぼもうとした【中略】。そういう意味で、国民主権の民主憲法は、わが国の反民主的な支配権力の意向にたいしては、たしかに押しつけられたものだったのです。それをはっきり裏書きするように、今日、『自主憲法』制定を叫ぶ人たちが『自主』という美名のもとに意図している憲法は、まったく反民主的内容にほかならないのです。」(237頁)

さてそれでは、「ほんとうの『八月十五日』」はどうすれば迎えることができるのか？ 次の言葉は、30年前に逝かれた先生の私たちへの遺言ともいうべきものであろう。

「あるべき戦後」を「逆コース」によって推し進めて、「ロッキード事件」に端的に露呈したような「祖国の喪失の思想」、「植民地的思想」は、その後の「イラク戦争」への追従、なによりも現在の「全沖縄」の反対する「辺野古基地」移設強硬、「集団的自衛権」の承認から「憲法改正」におし進もうとする反動政治の暴走にいたっている現実が如実に語っている通りである。先生は、このような「売国」的な政治、「安保体制」への従属の政治に対する断固たる訣別の意味をも込めて、「反ファッショの民主主義」の「革新」的な「統一戦線」の発展を望み、終生そのために努力を惜しまれなかった実践の「思想家」であったのである。

「問題は「八・一五」の意味したはずの政治、経済、思想の本質的転換なしに今日までずるずるときた戦後保守政治全体にたいして見切りをつけることにあるのであって、方向は真の民主主義の確立にあるのでなければなりません。そういう意味で私たちは今こそ本来の意味での「八・一五」を迎え、その意味を成就すべきときにきているといえるのではないのでしょうか。

金権、戦犯、売国の思想と政治は、換言すれば反共、反民主のファシズムにほかなりません。かつてファシズムと戦争のもとで、それとたたかったのはいうまでもなく共産主義者、社会主義者、筋の通った自由主義者、平和主義者、信仰の自由を死守しようとした宗教者たちでした。これらの人々の立揚が正しかったことは文字どおり歴史によって証明されたわけですが、今日、自由と民主主義の側に立とうとするすべての人々は、その伝統をついで今日の歴史的な転換をになわねばならないし、にないうの人たちだと思うのです。

そこで、反ファッショの民主主義を志向するすべての人たちが力を合わせて効力のあるはたらきをするためには、どうしても統一戦線が組まれなければだめだという気がします。反ファッショを志す人々がこの一点で結合して腕をつないでゆくということから、もたもたしている政党的次元での統一を広く促進してゆくということもできるのではないのでしょうか。

それにしても金権、戦犯、売国に反対する政党、社会党やわけても共産党にもっともっと大きく強くなってもらいたい。【中略】世の中は変わりうる。そしてそれを今こそほんとうにやりとげることができるし、やりとげなければならない。そうしてこそはじめて『八・一五』がほんとうに成就されたというべきでしょう。」(233-234頁)

まとめにかえて

真下先生の最後のお別れの枕頭に座したのは1985年2月9日、それからもう30年になる。この間には、ソ連・東欧圏の「社会主義」体制の崩壊という世紀的な出来事があり、対してアメリカが、いくつもの局地戦争を踏みつづしながら、形成されたEU圏をも影響下におさめて、「一極覇権主義」の頂点に立ったところで、世紀が変わった2001年9月11日、航空機をつかった4

つの同時多発テロに襲われ、国際的な「反テロ戦争」に巻き込まれていくのに続いて、2008年9月にはまた「リーマン・ショック」の経済的な激震に見舞われることになった。その間に中国が日本を抜いて世界第二の経済大国へと成長したことで、アジアが二一世紀の世界史の大きな焦点となる形勢にあり、米中関係が、かつての冷戦期とは違った意味合いを持ち始めているなかで、EUはその内部の経済的関係と政治的な主権関係との矛盾に悩みを深めているが、それとは対照的に、南アメリカではアメリカからの自立した諸関係が徐々に発展しつつある。ソ連からロシアへ再編された北辺の大国は、ヨーロッパとアジアとの関係の不確定性の中で、低迷している。いくつかのブロック化を見せている世界だが、諸関係は流動的であるし、中近東のイスラム諸国の政治的文化的民族的葛藤は、いまだにアメリカの世紀にまたがる干渉戦争の後遺症によって火を噴き血を流す惨状に苦しんでいる。ただ問題はイスラム圏だけではない。アメリカの一極覇権は、世界市場の連動性を強めた反面、情報化と金融経済化の一般化によって、99%対1%と形容される国際的な貧富構造と若者世代の失業という人類史的な未来喪失状況を現出させ、エネルギー問題と絡んで地球環境の悪化、温暖化の諸被害がグローバルに検出されるようになっていく。

おそらくは全地球的な過渡期をいま人類は経験することになるなかで、日本に問題を絞っても、諸矛盾の累積は、いまあらためて真下先生の哲学的遺産から出発する課題を提起しているように思える。

今「安倍政権」は、特定秘密保護法を制定し、集団的自衛権を容認して、軍事費を増大しつつ、乏しい社会保障費のいっそうの削減を図り、大学の自治を剥奪するなど、「戦後レジームの清算」という戦後の反動政治が現実化し、ついには「戦争をする国」という国際的な批判を受けながら、あえて「憲法改正」を発議するまでに至っている。しかも2011年3月11日、東日本大震災が起り、東京電力福島第一原子力発電所の電源喪失による炉心融解によって、大量の放射能が放出されるという大事故が発生した。こうして巨大地震による甚大な被害に加えて、ヒロシマ、ナガサキ、ビキニに続いて、四度、日本は核による被曝にさらされるという惨事になった。日本を安保体制下で核基地化するために、原爆ショックを和らげるために導入された原子力の「平和利用」は、あらためて「核」に対する人類的な責任問題を提起することになっている。

この状況は、真下先生が、かつて「滝川事件」で大学の自治と学問の自由を守るたたかひのなかで平和と民主主義のための「哲学」に目覚め、「日独伊」三国同盟の締結と「治安維持法」の暴圧下で第二次世界大戦の破局に駆け込んでいく「国体」に対して、平和と民主主義の「真理」を守り、「世界文化」の立場で、「歴史的理性」を信じてたたかひを挑まなければならなかった歴史に、いやおうなくわれわれを立ち帰らせずにはおかない。しかもヒロシマとアウシュビッツを忘れるなどと言う先生の呼び掛けは、現在の「原発」・「核廃棄」の課題や「反テロ戦争」という名の戦争の国際化状況にも、その反響をもたらしている。そのような課題のもとで、先生の哲学は、徹底して平和、自由、民主主義、独立を主体的に実践する「人間」の哲学を追究する方向性を示し続けてきた。

真下先生の哲学は、「戦後」の未完と平和と民主主義と人間的自由の徹底した実現を、自らの主体的で実践的な「哲学」の課題とするものであった。何よりも若者を信頼し、そこに人間の未来への確信を呼び覚まし、歴史的理性の動きに身を置き、現実に対する思想者の思想的責任を問いつつながら、自分の人生を人間的連帯の実践の中で現状の変革へ一貫して向かおうとする哲学の生きた姿を顕現することにおいて際立っている。戦争に参加させられた最後の世代として、自分の生き方を先生の「哲学」の課題のうちに重ねることで、そこに私にとっての哲学の発見もあったのだった。そしてそれが先生の実践的弁証法的な唯物論哲学であり、その思想的なエネルギーは、『精神現象学』に始まるヘーゲル哲学研究と『ドイツ・イデオロギー』などの初期マルクス研究との往還であり、その往還の運動のいくつかは、そのように読み込まれた翻訳の仕事となって残されているが、ここではその貴重な成果に十分に立ち入る余裕はなかった。改めて二一世紀世界の現実の参照点として、先生の生き方に重ねてのその再検証が必要になるであろう。私たちも、ヘーゲルを読む会で、初期ヘーゲルからはじめて、ようやく中期の大作『大論理学』に取り掛かったところであるが、すでに『精神現象学』をはじめヘーゲル研究だけでも、なお数多くの残されている課題に気づかされているところである。

哲学とは、他でもない、まさにそのような主体的な人間がそれによって時代を生きる思想のことである。そして真下先生は、その自らの思想を、みずから生きられた人であった。「一日たたく者はよき人であり、長年たたく者はひじょうによい人であり、生涯たたくい続ける者こそ無くてはかなわぬ人である。」(ベルトレット・プレヒト)

この小論文は、本来は個人の荷には勝ちすぎていて、思いがけず時間を必要としたけれども、見逃している論点や誤りは少なくはないであろう。他にも、名古屋哲学研究会に論考を寄せたが、紙数の制約があって、そこでは意を尽くせなかった論点や記述のうち、せめてここではそのうちのいくつかを補うことができた。ともあれ後進の者のうちの誰かがすでに果たさなければならなかった「真下哲学」論である。いずれにしても遅ればせで至らぬ点の多々については、大方のご叱正に俟ち、同学の諸賢の研鑽と補正とに期待することにした。

(2015年2月19日)