

## 木村久夫と田邊元

### ——『哲学通論』の余白に書き込まれた遺書——

氷見 潔

木村久夫は、1918（大正7）年、大阪府吹田市生まれ、旧制高知高校卒業後、1942（昭和17）年4月、京都帝国大学経済学部に入學、同年10月、学徒動員により応召、病氣療養期間を経て、1年後にインド洋のカーニコバル島に送られ、同地駐屯の独立混成第36旅団所属陸軍上等兵として敗戦の時に至った。戦争終結間際の1945（昭和20）年7～8月において軍が多数の住民をスパイ容疑で捕らえて処刑するという出来事が起こったが、木村は、英語が達者であったために、容疑者の取り調べの任を課された。その際に、虐待・拷問を働いたとみなされて、1946年3月13～15日におけるシンガポールでの英軍による軍事裁判で死刑判決を受け、同年5月23日、絞首刑を執行された。チャンギの監獄で刑の執行を待っていた期間に、彼は田邊元の手紙『哲学通論』を手にする事ができた。そしてそれを夢中になって3回読み通したというが、同時にその多くのページの余白部分に、自分の心の思いを克明に書き記した。その本は、彼の故郷の父親の許に届けられ、書き込みは、1948（昭和23）年に彼の高知高校時代の恩師である塩尻公明によって、刑死した一学徒兵の遺書として世に紹介され、多大な反響を呼ぶことになったのである。

## I

ベンガル湾、ビルマ南西沖からスマトラ島北西沖にまで連なる群島は、北半が大アンダマン島（北、中、南島から成る）を中心とするアンダマン諸島、南半が22の島嶼より成るニコバル諸島である。19世紀半ばに英国がアンダマン諸島、次いでニコバル諸島の領有権を獲得し、植民地インドの政治犯の流刑地として用いることになった。以後、インド、セイロンからの移民が増え、住民の間で英語が通じるようになっていた。第二次世界大戦が始まって、1942年3月23日、日本軍は、アンダマン南島の中心港ポートブレアに上陸、英軍主力の撤退後であったため、ほとんど抵抗を受けずに攻略に成功、さらに同年6月にはニコバル諸島を完全に無血占領した。そして列島のインド洋防備拠点化を急ぎ、ラングーンに在った海軍司令部をポートブレアに移し、翌1943年になると、ニコバル諸島方面基地調査結果に基づいて、カーニコバル島、カモルタ諸島、トリンカット島における飛行場建設を決定した。陸軍もアンダマン・ニコバル諸島への兵力増強を決めた。特にニコバル諸島北端に位置するカーニコバル島は、アンダマン諸島をも併せた全列島線の中央にあたる、その位置の故に重要視され、同年夏に陸軍が1,200人の守備隊を増派すると、海軍もまた飛行場設営のために1,000人を増派した。飛行場は、島民をも使役しての突貫工事により、同年9月に第一滑走路が完成し、零戦9機を有する空1個中隊がまず配備された。さらに1944年になろうとする頃には、日本軍は、アンダマン諸島で結成された「インド国民軍」と協働してイン

パールから英領インドに侵入する作戦をいよいよ実行に移そうとしていたが、それに伴う予測として、インド本土への侵入を受けた英国軍は、反撃のために、アンダマン・ニコバル諸島を再奪取して、航空基地を設け、マレー・シンガポール方面への海空の攻撃を行なおうとするであろう、との見通しが立てられた。それで、敵のその上陸作戦を阻止するために、アンダマン・ニコバル諸島の守備隊を大幅に増強して独立混成旅団として編成する必要があるが、1944年2月に認められ、3月にインパール作戦が実際に開始されると、5月には急遽、増派兵員の到着と共に、アンダマン南島・ポートブレアに第35旅団が、カーニコバル島に第36旅団が、ナンコーリ島に第37旅団が、それぞれ正式に配備された。この時、第36旅団の一員としてカーニコバル島に送られて来た兵士たちのうちの1人に、木村久夫がいたのである。

木村久夫は、1942（昭和17）年4月、念願かなって京都帝国大学経済学部に入學を果たしたのであったが、入學式の1週間後には徴兵検査を受けさせられ、乙種合格、同年10月には陸軍に入營したが、まもなく健康を損ねておよそ1年間の療養生活を過ごし、平癒後、独立混成第36旅団に配属されて、カーニコバル島に送られた。早くから社会科学就中経済学に志していた木村は、この度の戦争に反対する認識を明確に持っており、高知高校在学中にも、すでにそれを隠すことがなかった。応召することが決まって、初めて軍服を着て見せねばならなかった時には、強い不満と嫌悪の念を周囲にぶちまけたのだという。彼はまた、大学生学徒動員者の特典としての予備士官試験を受けようともせず、一下級兵士として戦地に赴く途を選択した。自らのそうした経歴と思想傾向を、軍隊に入ってから、彼は隠していることはできなかった。将校たちに対して批判がましい意見を吐いて、「お前は自由主義者である」といって蔑まれたことさえあった。そのことを、彼自身が「遺書」の中に書いている。しかしやがて旅団内に民生部が設置されると、木村は、そこに配属されることになった。英語が得意であった彼は、島民との意思疎通を必要とされる仕事には向いていたから、ようやく一人前の働きを認められるようになりつつあったと思われる。

インパール作戦は、1944年7月初め、日本軍の敗北で終了、以後、日本軍は、ビルマ＝ベンガル湾岸で劣勢となり、1945年5月、ついにラングーンから撤退、海軍もまた、太平洋戦線に多くの艦船、航空機を回さざるを得なくなったため、インド洋・ベンガル湾での制海・制空権を失ってしまった。これによって、アンダマン・ニコバル諸島は、あたかも海中に取り残された要塞群の如き姿を呈することになる。1944年末を以て補給船の到着も途絶えたので、食糧不足が日々深刻の度を増した。アンダマン諸島では、1945年に入ると兵士への主食支給量が従来量の1/3に減らされ、兵たちは自分で栽培・捕獲した野菜や魚および野生の鳥獣を食べて飢えを凌ぎ、島民たちへの主食配給は厳しく制限されたが、状況はますます悪化したので、7月末、ついに海軍民生部は、8月以降島民への米の配給停止、食糧庫・農場に立ち入る者の射殺を公示した。だが実際に食糧を盗もうとして射殺される者は相次ぎ、また島外への脱出を試みる者も出てきた。一方カーニコバル島では、1944年末に最後の重点補給に成功していたため、比較的食糧備蓄に余裕があったと見られるものの、来たる

決戦の最重要拠点と見なされていたので、アンダマン諸島から兵員の増強がなされた。当時、同島に駐留する兵員は、第 36 旅団と飛行場設営隊を含む海軍部隊とを合わせて約 8,000、島民は 10,000 程度であったと推測される。春頃から食糧不足の深刻化が著しく、兵たちには米飯に代わってサツマイモが支給されることになったが、彼らはさらに不足分を蛇やトカゲを捕らえて食べることによって補ったという。島民は、従来主食にしていた椰子の林を飛行場建設のために伐採されてしまったこともあって、きわめて深刻な食糧難に陥っており、軍糧米盗難事件が多発した。そしてカーニコバル島は、日本側が防衛拠点として最重視していただけに、英国軍による強襲に最も多く曝された。空母および戦艦から成る機動部隊が、1944 年 10 月 17 日から同 19 日にかけて、「ミレット作戦」と称する航空攻撃と艦砲射撃による第一次大規模攻撃を、さらに 1945 年 4 月 30 日から 5 月 7 日にかけて、「ビショップ作戦」と称する同様の第二次大規模攻撃を行なった。7 月に入ると空襲、艦砲射撃ともさらに強まり、いよいよ上陸作戦が近いのを予想させた。追い詰められて極度に緊張感を高めた日本軍の間では、住民がスパイ活動を行なって、敵の攻撃の便宜のために合図を送っているらしい、という情報が広まった。動揺した民生部は、インド人を含む島の指導層 200 名余を怪しい者で見なして、彼らをジャングルの奥地に避難させる、つまり軟禁することを計画したという。そして、さしあたり挙動不審であった 10 名を、まず避難所に閉じ込めた。こうした状況の下、住民虐殺の事件が起こった。その事件の全容は、英国軍が行なった裁判における糾明によっても、十分明らかになったとは決していえないのであるが、概略、次のようであったと考えられている：

7 月の或る日、軍の食糧庫から米を盗み出そうとした 2 人の島民が捕まった。捕らえたのが民生部の木村であったと説明されていることもあれば、民生部以外の陸軍兵士が捕らえて民生部に引っ張ってきた、と説明されていることもある。いずれにせよ取り調べを民生部の木村が行なうことになった。2 人の余罪追及のためであったのだろうか、彼らの住居の搜索を行ってみると、片隅にランプと石油罐が転がっているのが発見され、それが英軍艦に合図を送る信号灯に用いられた疑いが出てきた。木村は、2 人の取り調べを海軍警備隊本部に委ねようとしたが、民生部で引き続き取り調べるように、との回答を受けたので、あらためて——おそらくは俄然厳しさを増した——尋問を続け、スパイ活動の主謀者として、医師ジョンの名を訊き出したので、彼を逮捕させて、さらに共謀者の名をいわせるべく、取り調べを行なった。島の第一の知識人であったとされるジョンは、英語を上手に喋ったから、木村の取り調べは捗ったに違いない。次から次にスパイ行為者の名が出て来て、その数は増加の一途を辿るようであった。取り調べは、当然、旅団司令部の直接管轄事項とみなされるようになり、やがて司令部は、民生部木村の取り調べは手ぬるいものと見て、他の兵士（喜多富夫陸軍准尉、松岡八郎右衛門陸軍憲兵曹長）に取り調べの任を委ねたという。木村がどの時点で交代させられたのか、そして彼はそれ以後、取り調べにも逮捕にもまったく関与しなかったのかどうか、定かではない。結局、7 月から 8 月にかけて続けられた取り調べによって、スパイ行為を自白した者の数は、81 名にのぼった。加えて、取り調べの際の拷問虐待

によって死に至った者が3名、耐えかねて自殺した者が1名あったという。旅団司令部は、これをスパイ掃討の好機会と見たのであろう、自白者を軍律会議つまり裁判にかけることなく、殺害させた。殺害方法もきわめて残酷なものであったらしい。それを伝えるのは、戦後になって「朝日」が取り付けた体験者あるいは傍観者による「証言」の他にはないのであるが、それに拠るならば、一列に並べての銃殺の他、兵士の度胸試しのための銃剣刺殺、日本刀持参者による試し切りが行なわれた。さらには軍医によって死体から摘出された肝臓が、熱病で弱った兵士の滋養食に用いられたともいわれているそうだが、そこまでの真偽は明らかではない。

8月半ばの本国における「玉音放送」の出来事を経て、9月2日になると、日本の降伏が正式に世界の皆に承認された。アンダマン・ニコバル諸島に残された日本軍にとっては、近日中に上陸する英国軍を出迎えて、島の明け渡しの儀式を行なうことが、最後の任務となる筈であった。だが幹部将校たちは、実のところそれどころではなかった。彼らは、それから先、自分たちの身に降りかかってくる難儀を予期して、戦々恐々たる思いに苛まれねばならなかった。連合国が、日本軍の戦争犯罪をすべてこちらで裁く、という条件を出してきて、日本の方はそれを無条件で(!)受諾した、ということが知らされていたからである。彼らは、裁判が行なわれて、日本軍にとって不名誉となるような結果、つまり軍における地位も権限もある自分たちが罪に落とされるという結果が生ずることを、何としても防ぎたいと、必死になっていた。再び、「朝日」の取った体験者証言に拠ってみるならば、カーニコバル島では、幹部将校たちが兵士たちに命令して、処刑者全員を抛り込んだ大穴から腐乱死体を一々取り出して、新たに一体ずつのために掘った穴に収めるようにさせた。いうまでもなく、手厚く葬ったように見せかけるためであった。裁判対策は、幹部たちにしてみれば、綿密に練ったつもりであった：軍律会議の判決結果に基づいての処分であるなら、犯罪に問われる筈はない(と彼らは思った)から、あくまで、正式な軍律会議を開いた、と主張しよう。しかし取り調べにおける暴力については、実際に数名の死者を出してしまったことであるし、放免された島民たちによる証言を避けることもできないから、取り調べにあたった木村たちには、暴力を用いたことを或る程度白状させてしまおう。それで彼ら下級兵士に比較的軽微な罰を与えることができれば、英軍側も満足して、この件は落着に至るであろう——そのように見通したから、木村らには、取り調べの際の拷問虐待に関しては無理して隠そうとはしないように、下級兵士に対する刑罰は、温情も働くから決して重いものにはならない、君らがそれを甘んじて受けることで、軍全体の名誉は守られるのである、とよくよく申し渡していたのであった。

9月26日、英軍艦ナルバダ号がポートブレアに入港したのに続き、10月初めに上陸した「英印」軍は、すでに降参している日本軍に対して激しい攻撃を加えながら、アンダマン・ニコバル諸島再占領を果たした。そして、日本軍を足止めしておいて、島民たちに訊き込み、その証言を得て、犯罪の事実を調べ上げた。その結果、日本軍がこの地域を支配・統治した期間に惹き起した30余の犯罪事件が認定されることとなった。それらのうちでも最大規模

のものと見られたのが、カーニコバル島の事件であった。時を置かずに戦犯狩りが繰り返され、それぞれの事件の容疑者とされた者たちが、一人また一人と引っ張られて、島から姿を消していった。12月には旅団長の斎俊男少将も呼び出しを通告された。結局、そうして逮捕された者は、諸島合計で250人以上に達した。彼らは、次々に漁船に乗せられてシンガポールへ運ばれた。そして、やがてチャンギ刑務所にまとめて収監され、そこでの取り調べを経て、事件ごとの裁判に引き出されることに決まった。カーニコバル島事件の容疑者とされたのは、下記17名であった：

独立混成第36旅団長 斎俊男少将  
独立混成第36旅団民生部長 鷺見豊二郎大尉  
海軍第12特別根拠地隊司令長官 上田光次海軍大佐  
坂上繁雄中佐  
斉藤海蔵中佐  
鳥井一夫兵長  
中沢玉吉兵長  
大野実上等兵  
西幹尚夫兵長  
宗行康夫大尉  
小倉慶治海軍主計少佐  
新井光男海軍一曹  
喜多富夫准尉  
松岡八郎衛門曹長  
木村久夫上等兵  
内田正博通訳  
安田宗治（頼恩勤）囑託

このうち、西幹は、取り調べの結果、不起訴となったから、被告人として裁判に引き出された者は、16名であった。個別取り調べに基づいて、カーニコバル島民殺害事件の裁判が、1946年3月13日（3月11日としている資料もある）、英国軍管轄・シンガポール裁判第11号として、シンガポール高等法院第1法廷において開始された。起訴状の骨子は、以下のとおりであった：

起訴理由概要： ニコバル島に於ける一般住民の拷問虐待致死、住民に対する裁判に於ける不法判決

犯罪事実の要旨：

1. 被告人等は昭和20年7月1日より8月31日までの間、ニコバル島に於いてニコバル住民に対し拷問その他不法取扱いをなし、因って住民の内6名を死亡せしめたり。
2. 被告人鷺見及び坂上は20年7月28日ニコバル島に於いてニコバル住民に対し、不法

なる裁判手続きを以てその住民の内 49 名に対し不法なる死刑の判決を言い渡し因って死刑を執行せり。

3. 被告人鷺見及び坂上は 20 年 8 月 6 日ニコバル島に於いてニコバル住民に対し、不法なる裁判手続きを以てその住民の内 22 名に対し不法なる死刑の判決を言い渡し因って死刑を執行せり。
4. 被告人鷺見及び坂上は 20 年 8 月 12 日ニコバル島に於いてニコバル住民に対し、不法なる裁判手続きを以てその住民の内 12 名に対し不法なる死刑の判決を言い渡し因って死刑を執行せり。

以上を以て戦争犯罪を為したるものなり。

適状： 陸戦法規第 46 条違反\*

\*ハーグ陸戦協定・第 3 款「敵国の領土における軍の権力」第 46 条「家の名誉及び権利、個人の生命、私有財産ならびに宗教の信仰及びその遵行を尊重しなければならない。私有財産は没収できない」

(サイト「近現代史・腹備忘録」<http://stomach122.jugem.jp/?eid=281> の記載を利用させていただいた)

シンガポールでの取り調べの過程において、スパイ容疑島民取り調べにおける虐待拷問を疑われていた木村ら下級兵士と通訳たちは、幹部将校たちのあらかじめの指図にしっかり従って、供述を行なったに違いない。自分たちは、虐待拷問を隠そうとしていると英軍当局に疑われないよう、自分たちの行なったことを正直に自供しなくてはならない、それで軍上層に累が及ぶのを防止すれば、軍の名誉は保たれる、下級の者に対しては、そんなに重い量刑が科せられることはあり得ないから、自分たちは比較的軽微な刑罰に服することで済む——このように言い含められた、あるいは命じられた内容を、ひたすら守って、取調官の質問に答えるほかなかつたであろう。木村も、「自白を取り付けるために、被疑者島民を棒で殴った」と供述し、調書に取られている。一方、幹部将校たちはといえば、彼らの間で申し合わせ、というか口裏合わせとして成立していたのは、ただ「軍律会議を開いた」という一点であった。それぞれが「軍律会議が開かれた」というばかりで、ではいったい誰がそれを招集したのか、誰が死刑判決を下したのか、誰がどんな形で死刑を執行したのか、ということについては、自分は知らない、としかいいようがない、という様子を示した。英軍当局の困惑ぶりが思い浮かべられる。起訴状の「犯罪事実」の記述には、そうした取り調べ段階での事情が、如実に反映されている。「被告人等は昭和 20 年 7 月 1 日より 8 月 31 日までの間、ニコバル島に於いてニコバル住民に対し拷問その他不法取扱いをなし」といわれているところからすると、当局は、下級兵士や通訳たちの供述から、島民に対する日本軍の拷問虐待は常習化していたものとみなし、それによる致死者は合計 6 名と認定したようである。その一方で、「軍律会議」のことに關しては、わずかに鷺見豊二郎大尉（独立混成第 36 旅団民生部長）と坂上繁雄中佐との名前を挙げて、彼らがニコバル島住民に対して「不法なる裁判手続きを以て」「不法なる死刑の判決を言い渡し因って死刑を執行」した、と述べるにと

どまっている。つまり、とうてい正当な軍律会議とはいえない恣意的な死刑宣告の場を設け、刑の執行を命ずる、という一連の殺戮行為に関与したことを認める供述は、辛うじてこの2人から取れたにすぎず、他の者たちの関与如何については、なお不明なままで、16人を起訴しているという、きわめて異例の形である。ただ、殺戮が行なわれた期日とその人数については、7月28日49名、8月6日22名、8月12日12名ということが突き止められた、ということになっている。

裁判が始まると、被告人席の将校たちがきわめて悲惨な様子を呈さざるを得なかったことは、想像に難くない。英軍当局は、島民たちにスパイ容疑があったとか、軍律会議で裁いたとかいった言い訳をまったく相手にせず、ただハーグ陸戦協定第46条違反つまり占領地住民の殺害の事案として、その命令者や執行者を必ず厳罰に処さずにはおかない、という態度で臨んできた。それにすっかり恐れをなした将校たちは、それぞれ、自分は命令を知らない、実行に関与していない、と何とか言い抜けしようとして必死になった。だから英軍当局が、これでは罪責者の特定に手間がかかりそうだ、という嫌な予感を抱いたということも、十分に考えられる。そんな情勢になってきた時、旅団長の斎俊男が、現地司令官として、すべての責任を引き受けることを覚悟して、自ら申し出て証人台に上がり、「自分が命令した」と明言したのだという。最高命令権者がそういう供述をしたことにより、命令系統に関する問題は、一挙に解決してしまったことになる。しかし、彼のその明言は、真相の解明に決定的に寄与したのであろうか、あるいはむしろその隠蔽の方に決定的に作用したのであろうか。これは一概には何とも答えにくい問題であるが、考える手がかりになる材料はある。それはすなわち、1944年10月から、独立混成第36旅団長の副官としてカーニコバル島に滞在した大地松蔵陸軍中尉（1945年6月陸軍大尉に昇任）——何らの容疑もかけられることなく帰国——が、後年記した回想録である。これは彼の軍人としての経歴を——および戦後の活動をも——詳細に語る大部のものであるが、その第20章が「カーニコバル島スパイ事件」と題されている。大地は、そこでまず、島民殺害決定の経緯を以下のように説明している：

昭和二十（一九四五）年七月五日から十日までの間、第三次カーニコバル島対英機動部隊戦闘の真最中に、敵は煙幕を展開して海岸に接近し、赤や白のブイを沿岸に浮かべて測量をはじめやう、敷設した機雷を除去するやうで上陸の企図を示してきた。住民も次第に動揺の気配を示し始めた。元来ニコバル人は素朴な人種で、日本軍には好意を抱き、日常は和やかに暮らしていた。しかし、戦闘が激しくなるにつれて、連合軍のスパイ工作の手がのびてきた。島を守備するわが軍としては、前面海上の至近距離にある敵を迎え撃つ体制をとると同時に、それに呼応して反乱を起こす気配のある住民たちの動きを警戒しなければならなかった。島内は一五の村落に分れ、総村長リチードソンや、ニコバル人の指導者を含む数十名を要注意人物として警戒を厳重にしていた。

果たせるかな、波の静かな郷子林の海岸に、赤や黄色の吊星がポーツときれいに打ち上げられたり、椰子の灯油で行う点滅信号を、土人お手のものの木の上から発信し、海上の敵艦隊に送っていたのである。これらのスパイによって、全島を要塞化した堅固な防衛配備が筒抜けになっていたのである。

検挙して取調べると、次から次へと逮捕者がでてきて、ひとまずジャングルの奥地に軟禁した。

あれ程激しかった艦砲射撃や銃爆撃の援護のもとに掃海作業を行っていた敵の機動部隊は、八月十日薄暮に、忽然と四方に姿を消してしまい我が軍は期待はずれとなった。あとに残されたのは、住民たちのスパイ行動の検挙と取り調べであった。

結局逮捕者は約七〇名に及んだ。取り調べの結果、その処分に対する意見が二つに分れた。即ち、引続き軟禁すべきか、処刑すべきかの何れを選ぶべきかであった。

しかし第三次機動部隊の来襲時に、第二九軍司令官石黒中将からの電報は「敵の上陸近し、将兵一同勇戦奮闘し敵を撃退せよ、われ怨念の援軍を送る」とあったし、当時の状況から判断し、次の敵来襲も間近く、必ず上陸作戦に出てくるとの判断が優勢をしめ、足手纏いになっては戦いが不利になるとの理由のもとに、全員を昭和二十（一九四五）年八月十二日に処刑したのであった。

はからずも、それから数日をいわずして八月十五日、遂に終戦を迎えた。残念なことには、目前に終戦を予想できたら、おそらくは処刑しないで、軟禁したまま終戦を迎えたことであろうと思ひ、無念と口惜しきで一杯であった。

大地松蔵「私の回想記 終戦五十周年を迎えて」<http://toji.life.coocan.jp/o-space/jijyoden/oochi/oochi008.html>  
より

これによるならば、スパイ行為者と判定された島民たちの処分は、あくまで合議を踏まえてのものであった。会議の場は、大地も列席した参謀部会のようなものであったと思われる（経歴書に、大地は、1945年6月10日、旅団参謀部附を命じられた、とある）。もちろん決裁は、旅団長たる齋が下したに違いない。この時処分を決定された者の数は、およそ70名で、8月12日に全員処刑されたという。つまり、大地の記憶によれば、起訴状に記されたような、7月28日、8月6日と分けた殺害は行なわれていなかったことになる。戦争が終わって、「英印」軍が10月初め、カーニコバル島を再占領した後のことは、前にも述べたとおり、事件の容疑者とされた者たちが、一人また一人と引つ張られて、島から姿を消していき、12月にはついに旅団長の齋俊男少将も呼び出しの通告を受けたというわけであるが、その間、副官たる大地は、ずっと齋に最も近い位置に在った。容疑者とされて島を去らねばならない者が別れの挨拶に来た時、齋は、「呼出しを受けた者はやむを得ないが、けっして類（ママ）を他に及ぼさないよう、くれぐれも留意されたい。私も後から行くから」といって励ましていた。また、いよいよ自身が呼び出しを受けた時には、大地に声をかけて、「副官、一度島を廻ってこよう。もしも、お前にも呼出しを受けるようなことがあったら、二人で言葉を合せておこう」といって、二人で最後の見廻りを行なったのだという（前掲サイトより）。そうしてみると、齋は、この事件に関して英軍当局の追及に対する対応を誤ると、多数の者が死刑判決を受けることになるとの危惧を抱いており、かつ命令責任のことは、最終的には自分が負わないことには収まらない、と覚悟していたのである。ただし、彼が「軍律裁判が開かれたということにせよ」といった指示を出したというようなことは、大地の記述からは窺われない。結局、大地は、泰然として島を去ってゆく齋を、同僚の兵たちと共に見送っ



た後、再び齋に会うことはなかったのであるが、彼は、この上官を深く敬愛していた。だから、その後の齋がどうなったかということは、大地にとっては、ずっとたいへん気にかかっていた。それで彼は、後日、シンガポールにおける齋の法廷での様子および最期の時に至る様子について、事実を知る人たちの話を聞き集めた。その結果を、彼は、回想録で、「お別れしてからの事は知るすべもなかったが、その後の消息を聞いたままに記すこととする」と断わった上で、続けて書いている。法廷での齋の「証言」のことも、そこに詳しく記されている：

昭和二十一（一九四六）年一月九日、オートラム刑務所からチャンギ刑務所に移され、裁判は三月十三日、シンガポール高等法院の第一法廷において開始された。裁判長は、当時戦犯容疑者たちから鬼と怖れられたコールマン中佐である。戦時に於けるスパイ行為は厳罰に処せられるのが常識だから、裁判にあたった英国もこの処置を責めることはできない。そこでニコバル島からリチャード総村長や七、八名の土人を呼び寄せ、日本軍が取り調べ中に拷問や虐待を受けたとして被告たちを責めた。

裁判が進むにつれて、責任の所在は誰にあるのか判断できぬほど混乱し、收拾のつかぬ様相を呈した。このような光景を見た齋閣下は、覚悟を決めて「私が全責任を負えばすむことだ、証人台に立たせてくれ」と言い始めた。

弁護人たちは、それこそ自殺行為だとして押しとどめたが、閣下は後へ退かない。日頃はおだやかに静かな閣下が、毅然たる態度を変えない。「今証人に立てば、不幸な結果になるのは歴然としております」と諫めても、閣下は首を振って、やがて自ら進んで証人台に立つと、裁判官である英国軍人たちに対して、およそ次のような言葉を淡々と述べられた。

我々は過去二ヶ年有余、孤島において何の楽しみもない、悪疫に悩まされ、飢餓に苦しめられ、敵襲が繰返される最悪の状況にあつて、ただ祖国を思う一念で最後まで戦つたのである。原住民に対しては常に友情を心掛け、一本の椰子、一軒の家とても無益の損害を与えないように努力してきた。しかし、七月に敵の機動部隊が目前に現われてから、背後に重大なる脅威を感じ、危険を避けるために、やむなくスパイ行為を取締らなければならなかった。今平和に立ち返つてかえりみれば、我々がとつた態度には不完全な点がないとは言えないが、当時としては、できる限りの手段をつくしたのである。責任はすべて私にある。何卒事情を了解されて、寛大な判断を下されるようお願いする。

と申された。閣下は、我々一同の責任を一身に引受けられたのである。

……………

（前掲サイトより）

齋の「証言」が事実ほぼこのとおりであったとするならば、確かに、これで以て裁判の帰趨は、いっぺんに決まってしまったに違いない。命令が旅団長から発せられたのである以上、

その伝達系統の内にあつたいずれの者にも、命令責任が帰されることはない。ただ残酷な仕方での刑の執行を指揮監督——あるいは自ら実行——した者に、実行犯としての責めが科せられるばかりである。その一方で、島民たちの逮捕および取り調べに当たった下級兵士たちの暴力行為については、被告人将校たちが、彼らをトカゲの尻尾にするつもりで、前もって彼らに正直な自白を勧めていたという事情に助けられて、調書が容易に取れており、また生き残った島民たちの証言によって事実が明白になっていると見なされたこともあって、英軍当局も、いわばこれはこれで別箇に罰してやろうと、初めから決めていたようであった。そのことは、起訴状の体裁からも十分に窺われるとおりである。そんなわけで、判決において死刑になったのは、齋（「証言」における軍人らしい潔さを評価されて銃殺刑が宣せられた）の他には、島民の取り調べに当たった下級軍人（実はたんなる軍属の通訳 2 名を含む）5 名（彼らは皆絞首刑）という、異様な結果が出ることになった：

独立混成第 36 旅団長 齋俊男少将： 銃殺刑  
独立混成第 36 旅団民生部長 鷲見豊二郎大尉： 禁錮 10 年  
海軍第 12 特別根拠地隊司令長官 上田光次海軍大佐： 禁錮 15 年  
坂上繁雄中佐： 禁錮 3 年  
斉藤海蔵中佐： 無罪  
鳥井一夫兵長： 禁錮 10 年  
中沢玉吉兵長： 禁錮 10 年  
大野実上等兵： 禁錮 10 年  
宗行康夫大尉： 禁錮 12 年  
小倉慶治海軍主計少佐： 禁錮 12 年  
新井光男海軍一曹： 禁錮 10 年  
喜多富夫准尉： 絞首刑  
松岡八郎衛門曹長： 絞首刑  
木村久夫上等兵： 絞首刑  
内田正博通訳： 絞首刑  
安田宗治（頼恩勤）囑託： 絞首刑

齋は、判決を受けてから処刑に至るまでの日に、教誨師に対して「私が証人台にあがったために、最も責任の重い斉藤中佐が無罪となった。一人の人間の生命を救ったと思うと満足です」と繰り返し語って聞かせていたという（前掲サイト）。ことさら齋藤の名前が出されているところを見ると、おそらくは、斉藤が、参謀部会議で最も強硬にスパイ島民処刑を主張し、いったん齋の命令が下ると、これを最も積極的に下達して刑の執行を急がせた、という実情があつたのかもしれない。ずっと後の話になるが、この斉藤は、木村久夫の 23 回忌すなわち昭和 43（1968）年 5 月 23 日に、木村の実家での法要に参列した。そしてその時、

先に来ていた、木村のかつての同僚で 10 年の懲役刑を受けた太田（大野か？）と木村の妹から激しく責められたが、言い訳以上の言葉を返すことができなかった。この様子を取材していた TBS が、その少し後で放送した木村を悼むドキュメンタリー番組の中でそれを流したから、「参謀」の卑劣さが広く知れ渡ることになった。たしかに、木村は彼なりの視点から、スパイの容赦ない摘発を自分らに強く命じ、上で彼らの処刑を強硬に主張し、執行命令を迅速に伝達した中心人物が斉藤であることを掴んでいたことであろうし、それだけに斉藤の無罪、自分の死刑という判決結果に、とうてい言い尽くせぬ怒りを懐いたまま逝ったに違いない。だから斉藤が木村の遺族らから激しく憎まれ責められることは避けられなかった。ただし、番組を見た多くの人たちが、斉藤は木村に罪を着せて責任逃れをした張本人である、と思いついてしまったとしたら、彼らは、論理的にいつてやや不正確な解釈へと誘導されてしまったことになる。斉藤の無罪は、あくまで斎の利かせた機転によることであつた。話を、大地の回顧録の記述に戻すならば、大地は、昭和 21（1946）年 5 月 3 日に処刑された斎俊男の遺書をも、教誨師から伝えられたとおりに掲載し紹介しているのであるが、4 項目からなるその文書の初めの 2 項は、次のようになっている：

一、思いがけなくも戦争犯罪人として告訴せられて処刑される。戦死し得ざりし事が返す返すも残念なり

二、然れ共、破廉恥罪にはあらず。日本のため、忠実に職務を執行せしが故に、連合国側によりて裁判せられ処刑せられたるなり。心に恥づる所なし。明治維新における志士の如き心境にあり

（前掲サイト）

これによって見ても、斎が、自分の出したスパイ島民処刑命令は、あくまで参謀部会議での合議を踏まえての決裁であつたということ、そしてその苛酷さを——連合国当局によって——責められねばならないとするならば、最も責任が重いのは、実質的には斉藤参謀であるが、自分が責任を負うことによって、彼が刑罰を免れたのはよいことであつたということ、について揺るがぬ信念を懐きつつ逝つたことは、間違いないのである。

## II

前に述べたとおり、木村久夫は、取り調べ官に対しては、「自白を取り付けるために、被疑者島民を棒で殴つた」旨の供述をし、調書に取られた。しかし、裁判ではそれを翻して、自分は暴力行為を働いてはいない、と主張した。どちらが本当だったのか、もう分かる筈もないところではあるが、取り調べを受ける段階では、上官将校から受けた、下手に隠し立てをしない方が係官の心証がよいであろう、との忠告や、下級兵士に対する重罰はあり得ない、という気休めが、木村の心に強く影響を与えていたこと、そしていざ裁判になってみると、そのように聞いていたところとはまったく違う様子であることに気づいて、木村が慌てざるを得なかったことは、推測に難くないであろう。それでも、裁判が始まってまだ間もない

頃には、木村には、自分はだいたいじょうぶと思う気持ちがお強かったとしても不思議ではない。英語を話せた彼は、英軍の取り調べ官に、もともと国の戦争に批判的であった自分の立場を説明して理解させることができたと思っていたことであろうし、自分はまた、島にいた間、民生部員として島民たちに思いやりをもって接し、彼らとしっかり心を通わせていた、という確信があったから、証人として出廷する島民たちがきっと自分に有利な証言をしてくれる筈だ、という希望を抱いていたに違いない。ところが、木村のこの希望が、あまりにも無残に打ち壊されてしまう出来事が、起こったのであった。証言に立った島民の一人に、レスリーという人物がいた。彼は、木村が民生部員としての仕事の補助員として使っていた者であった。木村は英語に堪能であるから、島民とのコミュニケーションに通訳が要らない、と軍内では評判だったというが、それはあくまで相手が英語を話す限りにおいて、のことである。まったくの現地語しか話せない島民を相手にする時には、英語の話せる島民に通訳させなくてはならない。まさにその役目に当たる者として、レスリーは、木村にとって仕事上の欠かせない存在であった。当然、しっかり可愛がっていたつもりであった。それなのに、証言台に立ったレスリーは、被告人席の木村の方には目を遣らず、顔を伏せたままで、自分のかつての上司は残虐な人間であり、島民に対する取り調べにおいても、幾度も殴ったり蹴ったりした、と述べたのだという。レスリーのこの証言が決定因となって、木村に対する絞首刑宣告が行なわれた。木村の打ちひしがれた様子は、顕著であった。判決から処刑までの2ヶ月余、彼は、チャンギ監獄に在って、もうほとんど他人と口をきこうとはしなかったということである。

木村は、「遺書」の中で、レスリーの裏切りに対する恨みも、自身の島民に対する態度についての弁明も、一言も述べていない。ただ、今や獄中にある自分が、監視役の英国軍兵士たち（木村の記述に従えば「オランダ軍兵士」もいたことになる）から決して残酷には扱われず、むしろ彼らから好意を寄せられ、彼らと心を通わせることさえできている、ということ、強く訴えるかのように書き記している（木村の「遺書」は、彼のことを熱心に研究している有田芳生氏が「木村久夫遺書全文を公開する」と題して2014年4月30日、ネットに上げてくれているので、それを利用させていただく <https://blogos.com/article/85514/> なお、有田氏は、鉛筆書き原文を、カタカナ部分を平仮名表記に直した以外は、そのままに転記したとし、原文が記されていた『哲学通論』のページ番号も表示しているので、ここでもそれに従う、また以下においても、『哲学通論』上の「遺書」からの引用は、すべて有田氏の同サイトに基づく）：

(49 ページ) 我々罪人を看視しているのはもと我軍に俘虜たりしオランダ軍兵士である。曾て日本兵士より大変なひどい目に遭はされたとかで我々に対するしつ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。然し吾々日本人も之以上の事をやっていたのを思えば文句は出ない。

(51 ページ) 更って文句をブツブツ言ふ者に陸軍の将校の多いのは曾ての自己を棚に上げた者で、我々日本人にさえも尤もだと言ふ気は起らない。一度も俘虜を使った事のない、又一度もひどい行為をした事のない私が斯様な所で一樣に扱われるのは全く残念ではあるが、然し向こふ側よりすれば私

も他も同じ日本人である。区別してくれと言ふ方が無理かも知れぬ。

(53 ページ) 然し天運なのか、私は一度も撲れた事も蹴られた事もない。大変皆々から好かれている。我々の食事は朝米紛の糊と夕方に「カユ」を食ふ二食で一日中腹ペコペコで、やっと歩ける位の勢力しかないのである。然し私は大変好かれているのか、監視の兵隊がとても親切で夜分こっそりとパン、ビスケット、煙草などを持ってきてくれ、昨夜などはサイダーを一本持って来てくれた。私は全く涙が出た。モノに対してよりも親切に対してである。

(55 ページ) 其の中の一人の兵隊が或は進駐軍として日本へ行くかも知れぬと言ふので、今日私は私の手紙を添へて私の住所を知らせた。可能性は薄いが、此の兵隊が私の謂はば無実の罪に非常に同情し、親切にしてくれるのである。大極的には徹底的な反日の彼等も、斯の個々に接して居る内には斯様に親切な者も出てくるのである。矢張り人間だ。

(57 ページ) 此の兵士は戦前はジャワの中学校の先生で、我軍に俘虜となっていたのであるが、其の間、日本の兵士より撲る、焼くの虐待を受けた様子を詳しく語り、其の人には何故日本兵士には撲る蹴るなどの事があれ程平気で出来るのか全く理解出来ないと言っていた。私は日本人全般の社会教育、人道教育が低く、且 社会的試練を十分に受けていないから斯くある旨を

(59 ページ) よく説明して置いた。又彼には日本婦人の社会的地位の低いことが大変な理解出来ぬ事であるらしい つまらぬ之等の兵士からでも、全く不合理と思へる事が日本では平然と何の反省もなく行われている事を幾多指摘されるのは全く日本に取って不名誉な事である。彼等が我々より進んでいるとは決して言わないが、真赤な不合理が平然と横行するまま許してきたのは何と言っても

(61 ページ) 我々の赤面せざる可からざる所である。単なる撲ると言ふ事から丈でも、我々日本人の文化的水準が低いとせざる可からざる諸々の面が思ひ出され、又指摘されるのである。殊に軍人社会、及び其の行動が其の表向きの大言壮語に不拘らず、本髄は古い中世的なもの其物に他ならなかった事は反省し全国民に平身低頭謝罪せねばならぬ所である。

このように、囚われの身である自分は、例外的に相手側の看守兵たちと良好な関係を築き得ている、と書き綴る木村が、その心中に、そんな自分だからカーニコバルの島民たちにも慕われていたことに間違いはない、との揺るがぬ確信を懐き続けていることは、容易に推測される。また木村は、拷問虐待のことについては、今このシンガポールで、囚われの日本兵たちに対して英国軍（あるいはオランダ軍も？）の看守兵たちから加えられている仕打ちはたいへん酷いものであることを告白しながらも、かつて日本軍は俘虜たちに対してもっと酷いことをしたのであるから、これに文句をいうことはできない、と客観的な判断を示している。その上で、自分はといえば、他の日本軍人たちと異なって、一度も俘虜を使ったことがなく、また一度もひどい行為をしたこともない者である、と明言し、起訴理由とされた島民に対する拷問虐待は無実である、と訴えようとするかの如くである。

木村の「遺書」の記述から、彼のそうした無念の心の内を読み取って、その鎮魂のために、冤罪の経緯を描いて世に示したのは、彼の高知高校の恩師・塩尻公明（後に神戸大学教育学部教授）であった。塩尻は、木村の刑死の報せを聞いた後、その実家を訪ねて、「遺書」を

目にして、文面を筆写して持ち帰り、『或る遺書について』と題して昭和 23 (1948) 年に新潮社から出した単行本で、これを紹介した。同書に付けた解説文で、塩尻は、木村が事件に巻き込まれた事情を、次のとおりに説明している：

木村君は昭和十七年三月高知高等学校を卒業して京都帝国大学経済学部に入學、その新しい制服もまだ十分に着慣れぬうちに応召入隊、約一万人の陸海軍人と共に印度洋の一孤島、ほぼ淡路島ほどの大きさをもつカーニコバル島に上陸、幾たびかの激しい戦闘ののち、その地で終戦を迎えるに至った学徒兵の一人であった。カーニコバル島の島民中には英語を話す印度人も多く、中には大学を卒業して木村君の好んだ種類の書物を数多く所蔵しているものもあり、彼はそれらの印度人と親しみ、それらの書物を借り受けて盛んに勉強していたそうである。

英語も非常に熟達して、派遣軍中一二を争う通訳となった。しかしこのことは彼の不運の原因ともなった。島民に対する様々の指令や調査や処罰などのあらゆる場合に、彼は通訳として関係しなくてはならなかった。殊に終戦の直前に島民中のスパイの検挙が行われて多数の印度人が処刑されたとき、その逮捕や取調べに関係しなくてはならなかったことは、彼にとって特に不利な事情となった。

彼に命令を下した上官たちの当然に荷うべき責任の多くが、彼らの卑怯な言い逃れや木村君の遺書に現れているような事情などによって多く彼の一身に負わされることになった。既に激しい暴行を受けて瀕死の状態に陥っていた犯人が彼に下げ渡されて、彼が困却しているうちに死んでしまった、というようなことも起こった。

彼はもともと軍隊と戦争とが何よりも嫌いな青年であって、初めて軍服を着なくてはならなくなった日にも、そのことを言い言いしていたという。

島にいた間にも他の日本軍人のように残虐な行為は一つもなく、島民に親しまれ——英軍に軟禁されるようになってからも島民は彼にいろいろの物を差入れていたという——子供達にもいつも付きまといわれていたやさしい兵士であった。#

(筆者は、塩尻の本そのものは読んでいないので、千里山会・会誌二号に引用されていた文を転載させていた  
だいている [www.senriyama-kai.la.coocan.jp/kaishi/02k/w16.htm](http://www.senriyama-kai.la.coocan.jp/kaishi/02k/w16.htm))

愛弟子に対する哀惜の真情溢れる文章は、読む者の心を深く打つに違いないが、しかしその内容が大部分、「遺書」によって触発された塩尻の想像力の所産であることは、一目瞭然といわねばならない。何よりも、木村はたんなる通訳としてスパイ容疑島民の逮捕・取調べに関係しなくてはならなかった、という説明は、彼の事件関与につき、事実から離れた解釈を引き出す要因になってしまっている。木村は、陸軍上等兵であった。下級とはいえ、れっきとした兵士なのであるから、その任を委ねられての逮捕や取調べの際には主導権を持っていた。ただし彼は、英語が堪能であったから、通訳を必要としなかった、ということなのだ。他の兵士が逮捕・取調べを担当した時には、通訳が付いていた。等しく絞首刑となった内田正博、安田宗治（台湾出身、本名は頼恩勤）がそれであって、彼らの身分はたしかに、ただの通訳つまり軍属にすぎなかった。だから彼らについては、巻き込まれたにすぎないのに、

不当に極刑を科された、といわなくてはならないであろう。しかし、木村は、彼らとは違う、もう一度いうが、逮捕・取調べの任務を帯びた陸軍上等兵として、通訳を伴わずにその任の遂行に当たる力を持っていたのである。もちろん、これも前述のとおりであるが、通訳不要といっても、それは英語で間に合う限りでのことである。実際には、常に、まったくの現地語のレベルにまで達しないとやり取りは成立しないから、英語のできる現地人をいつも傍に連れていなくてはならない。レスリーという人物にその役を務めさせていたのであったが、まさにその、いつも傍で見ていた彼が、裁判で木村の残酷さを証言したというわけなのである。島民たちのスパイ行為を摘発し、その参加者を次々と暴き出した自分の行為を、木村は、もちろん自国軍のため大いに功績ある働きと想っていたし、実際、軍上層部もそれを高く認めて、表彰までしてくれようとしているのを感じ取っていた。「遺書」の中には、次のような記述があるのだ：

(31 ページ) 此の度びの私の裁判に於ても、亦判決後に於ても私の身の潔白を証明す可く私の最善の努力をして来た。然し私が余りにも日本国のために働きすぎたるがため、身は潔白であっても責は受けなければならないのである。ハワイで散った軍神も今となっては世界の法を侵した罪人以外の何者でもなかったと同様、ニコバル諸島駐屯軍のために敵の諜者を発見し当時は全島の感謝と上官よりの讃辞を浴び

(33 ページ) 方面軍よりの感状を授与されるやも知れずと迄言われてた私の行為も一ヶ月後に起つた日本降伏のため更って結果は逆になった。当時の事情は福中英三氏が良く知っている 聞いてくれ。日本国に取り効となった事も、価値判断の基準の変った今日に於ては仇となるも、之は私達の力を以てしては如何とも致し方ない。

(<https://blogos.com/article/85514/>より)

間違いなく木村は、「敵の諜者」の発見が「全島の感謝と上官よりの讃辞」の的となったことに大いに気を良くして、いっそう多くの諜者を暴き出して才腕を見せつけようとした。そしてレスリーを実質的に通訳として使って、自白の取り付けに励んだことであろう。その際に、傍で見ていたレスリーにとって、同胞が虐待されている、と思わずにはいられなかったような、数々の行為が繰り返されたりしなかった、と誰が確信をもって断言できるであろうか。木村自身は、たしかに島民の取り調べにおいても、彼らに対する慈しみを忘れることなく、極力、手荒な行為を避け、したがって他の日本兵たちが普通に為す程度の「殴る蹴る」も自分には行わなかった、と確信を持っていたのかもしれない。しかしそれは、所詮占領者の勝手な思い込み、島民目線から見れば、そこには立派な暴行が働かれていた、ということがなかったとは、とても言い切れないであろう。そして同様の見方は、日頃における木村の島民たちへの関わりの実態を推測してみようとする時にも、用いられなくてはならない。木村が常に慈しみをもって島民に接し、彼らに慕われるよう心掛けていた、ということは十分に考えられるし、また実際にそのように行動できていると確信していたとしても、何ら不思議

ではない。しかしその確信なるものは、占領者の独善的な思い込みの範囲を決して超え出ることのできないものである。なるほど、島の日本軍自体、初めは「解放者」として入ってきた。だから、島民を保護し、善政を布こうとしたであろう。だが現実には、日本軍は、ただ英国軍にとって代わった新しい占領者でしかなく、島をさらなるインド本土攻撃のための拠点とすることのみを考えていた。侵入するとさっそく、島民を徴用して、彼らの大切にしていた椰子の林を伐採させ、飛行場建設に従事させた。インパール作戦失敗後、戦局非常に不利となって、軍自身が飢餓と疫病に責め苛まれる状況の中、島民に対する締め付けはどんどん厳しくなりつつあった。民生部所属兵士——通訳ではない！——として、軍の対島民政策最前線に在って、島民生活に関する様々の立ち入った調査を行ない、軍の命令・禁令を布告し、違反者の摘発に当たることを任務とした木村が、島民たちに強圧を一切感じさせることのない手法で、任務を遂行できたとは、とても考えにくい。むしろ、木村自身の確信とは裏腹に、島民たちには、彼こそが日本軍の圧政を代表する存在として意識されていたとしても、何ら不思議はないであろう。実際、木村が日頃から島民たちにとりわけ憎まれているに違いない、という見方は、軍内部にもあったようである。生き残った幹部将校たちのうちの1人が、後に証言したところによれば、自分たちの裁判対策・弁護方針は、一貫して軍律裁判を開催したことを主張しようというものであったが、島民取り調べ時における虐待の実行者は救いがたいものと見切って、「その中でも原住民から口をそろえて悪くいわれている木村上等兵らになるべく多く引き受けてもらう」つもりであったのだという。

以上の考察から、私たちは、木村の絞首刑という結果をもたらした要因として、次の3点を挙げることができるであろう：

1. 幹部将校たちが、島民取り調べ時における虐待拷問は隠し得ないものと見て、集中的にその罪を取り調べに当たった木村らに負わせることで、いわばトカゲの尻尾切りを図った。
2. 島民たちが、接触する機会の多かった木村の顔をよく覚えており、かつ彼を日本軍圧政の代表者であるかの如くに見なして、憎んでいた。
3. 英軍当局が、解放者を演ずる必要から、島民の証言をそっくりそのまま採用し、彼らの恨みを晴らしてやることを、第一に考えた。

この認識の上に立って、あらためて木村の絞首刑が過重なものでなかったかどうか、問うてみるとしても、島民取り調べにおける3名（自殺者含めれば4名）の致死という事実が挙げられている以上、一概に過重とは言いきれないように思われる。ただ、あくまで木村自身の「遺書」における記述に信を置いて、彼は島民の致死をもたらした虐待拷問には直接関わっていなかった、と推定する限りにおいては、絞首刑は過重であり不当であった、といわねばならないし、命令系統の内に在った将校たちの刑罰の軽さとの不釣り合いを指摘しなくてはならない。また、その限り、木村が「遺書」の中で上官将校たちを悪しざまにしている



のや、木村の遺族が上官将校たち、特に無罪になった「参謀」を厳しく詰るのには、十分に理由があると認められてよいだろう。しかし、そうはいつでも、「遺書」が塩尻によって公開され、さらに翌昭和 24（1949）年には『きけ わだつみのこえ』に掲載されて、以後、市民平和団体や 9 条教護憲団体筋で語り継がれていくうちに拵え上げられたと見られる、残虐卑劣な日本軍の隠蔽工作の犠牲にされた純真な学徒兵のストーリーは、事実を的確に反映しているものとは、筆者にはとても思われぬのである。

### III

後になってから知られたところによれば、その本を木村に贈ったのは、独立混成第 36 旅団民生部長・鷺見豊二郎大尉であった。禁錮 10 年刑を宣告された鷺見は、死刑宣告を受けた部下を憐れに思って、せめてもの慰めにと、自分の愛読していた、当時名著の評判高かったその哲学書を差入れたのであろう。それは、昭和 8（1933）年岩波書店刊、田邊元著『哲学通論』の初版本であった。その扉ページに木村は、鉛筆で、次のとおり書き込んだ：

（扉）死の数日前偶然に此の書を手に入れた。死ぬ迄にもう一度之を読んで死に赴こうと考えた。四年前私の書齋で一読した時の事を思い出し乍ら。コンクリートの寝台の上で遙かな古郷、我が来し方を想ひ乍ら、死の影を浴び乍ら、数日後には断頭台の露と消ゆる身ではあるが、私の熱情は矢張り学の途にあった事を最後にもう一度想ひ出すのである。

(<https://blogos.com/article/85514/>より)

続いて本文 1 ページ目から、奇数番号ページの余白を利用して、鉛筆で文章が書き綴られている。いくつかの偶数番号ページには、右欄外に和歌が書き込まれている。文章は、『哲学通論』テキストについての解釈あるいは感想を記そうとするようなものでは全然ないから、読書の進度に並行して書き込まれたとは見なされ得ない。書き込まれた時期を示唆する記述としては、1 ページ目に「本書の三回目の読書に取り掛る。昭和二十一年四月二十二日」、127 ページ目に再び「三回目の読書に取り掛る」とあり、さらに最後の方、奥付けの右ページには、「昭和二十一年四月十三日 シンガポール チャンギー監獄にて読了」という語句がある。そうしてみると、文章を書き込んだのは、4 月 22 日に第 3 回目の読書にかかる直前に集中的に、ただ奥付け右ページの書き込みだけは、それよりも前、4 月 13 日に第 1 回目の読書を終えた時にすでになされていた、と推測することができるであろう。偶数番号ページの右欄外に書かれている和歌は、それとは別に随時書き込まれたと考えるべきかもしれない。

139 ページ余白部分に、木村は、「此の本を父母に渡す様お願いした人は上田大佐である。氏はカーニコバルの民政部長であって私が二年に渉って厄介になった人である」と書き、続けて大佐の人柄に対する尊敬および上官としての彼の自分に対する理解ある態度への感謝の気持ちを述べている。それによって見るならば、木村が『哲学通論＝遺書』を父母のとき

ろに届けてくれるよう託したつもりの相手だったのは、海軍第 12 特別根拠地隊司令長官・上田光次海軍大佐であったように思われる。ただし、カーニコバル民生部長で木村の直接の上官であったのは、実際には前述の鷺見豊二郎大尉であったのだから、ひょっとしたら木村の思い違いで、頼まれた者は、上田でなくて、実は鷺見であったのかもしれない。しかし、いずれにせよ、上田は 15 年、鷺見は 10 年の、それぞれ禁固刑を受けてそのままシンガポールで服役したのであるから、二人のうちどちらかが木村の刑死後まもなくその実家に遺書本を届けるということは、不可能であった。だから実際に届けたのは、別の者である。刑死者の遺品となったのである以上、少なくとも一旦は、引き渡しを受けた教誨師の手を介する形で、そこからできるだけ早く大阪府吹田市の実家の父親の手に届くよう取り計らわれたものと思われる。そして、それからまたまもなくして 1948 (昭和 23) 年 1 月、木村の刑死の報を聞いた高知高校時代の彼の恩師・塩尻公明が、木村の実家に弔問に訪れて、「遺書」に出会うことになる。塩尻は、その文面を筆写して持ち帰り、同年 6 月、雑誌『新潮』に「或る遺書について」と題してこれを紹介、同年 11 月には、文章は同題名のまま、新潮社から単行本化された。さらに翌 1949 (昭和 24) 年、日本戦没学生手記編集委員会編で東大生協出版部から刊行された『きけわだつみのこえ』に、それは巻末近くにそっくり転載されて、処刑直前に獄中で書かれたという、その事情の特異性ゆえに、ひときわ注目を惹き、また感動を呼んだのである。最初に「或る遺書について」を公刊した時、塩尻は、そこに紹介した文章は、すべて書物『哲学通論』への書き込みの中から抜粋したものである、と説明したのであるが、その説明は『きけわだつみのこえ』に収める際にもそのまま受け継がれ、初めの方の部分に「——田辺元著『哲学通論』(岩波全書)。以下全文その余白に書かれたもの」と注されている。それで、以後かなり長い間、木村久夫の「遺書」の底本といえ、『哲学通論余白部』1 冊に限られると思われていたのであるが、2014 年 4 月 29 日になって「東京新聞」が、実は遺書はもう 1 通存在することを突きとめた、とする記事を配信した。それによると、同紙記者が遺族のところを訪ねて明らかになったところでは、書き込みのある『哲学通論』の他に、手製の原稿用紙 11 枚に書かれた文章が保管されており、こちらは父親宛ての遺書という内容で、末尾には「処刑半時間前擱筆す」と記されていたのだという。そこで同紙記者がこれら 2 通りの底本を基礎にして、『きけわだつみのこえ』に掲載された文章をあらためて検討してみたところ、それは 2 通りの遺書を編集・合成したものであることが明らかになった、というわけだ。確かに『わだつみ』掲載文章の最後の方 4 分の 1 ほどは、それまでの記述とは趣を変えて、いよいよ残された時間も少なくなった状況で父親母親に向って語り掛けるという体裁になっていて、この部分などは、そういう実情であったならばなるほど「父親宛て遺書」の方から引き出してきて付け加えたものであろうと、容易に推測がつく。そのことも含めて、東京新聞の記事は、『哲学通論』原書き込みと『わだつみ』掲載文章との比較検討から分かった結果を、ごく大雑把に次のとおりまとめている：

「わだつみ」の後半四分の一は父宛ての遺書の内容だった。二つの遺書を精査したところ〔引用者注：

『哲学通論』原書き込みと『わだつみ』掲載文章とを比較検討してみたところ、という意味であろう）、  
「哲学通論」の遺書で陸軍を批判した箇所などが削除されたり、いずれの遺書にもない〔引用者注：  
『哲学通論』原書き込みにも、「父親宛て遺書」にも見当たらない、という意味であろう〕言葉が加筆  
されたりしていたことも分かった。「辞世」の歌二首のうち最後の一首も違うものになっていた。

2 通りの底本のうち、「父親宛て遺書」の内容については、筆者は、この新聞記事にいわれ  
ているよりも多くのことを知らないし、今後知る機会を得ることがあるとも思わない。他方、  
『哲学通論』原書き込みについては、前記のとおり、有田芳生氏が自らのサイトに「木村久  
夫遺書全文を公開する」と題して、各書き込み部分の『哲学通論』ページ番号まで記して詳  
しく掲げてくれている。筆者にとって、これはたいへんありがたい。というのも、筆者の如  
き立場の者にとって、関心を惹かれるのは、もっぱら、『哲学通論』書き込みが「或る遺書  
について」あるいは『きけわだつみのこえ』で公開される際に、どのような改変を施された  
か、という点に尽きるからである。これについては、東京新聞記事で大まかに示されている  
ことよりも、もう少し詳しいことを見ておきたいと思う。そのために、有田氏サイトで示さ  
れている『哲学通論』原書き込みと『きけわだつみのこえ』掲載文章との比較対照を、以下  
において試みることにしよう。

比較してみてすぐに気づくことだが、修正が全体に行き渡っている。まず、「カタカナ書  
き→平仮名書き」の修正があるのだが、これはすでに有田氏サイト自体が原文掲載にあたっ  
て「カタカナ部分は平仮名で表記する」と断わっているのであるから、了解済みということ  
にしよう。そうすると何よりも目立ってくるのは、原文に用いられている漢字に対する修正  
である。誤字の修正はいうまでもないが、きわめて多いのは、漢字表記がひらがな表記に改  
められている例である。多くの場合それは、例えば、副詞は平仮名表記を適当とする、とい  
った新しい表記法に則ろうとしたものであると思われる。だが、修正は、そうした文字表記  
上の事がらにとどまることなく、用語・表現上の修正も随所に行なわれている。修正者つま  
り塩尻の判断によって、より適切で効果的と思われる用語・表現に差し替えられたと見られ  
る箇所が、あちこちに見受けられるのである。こうした改変は、掲載された文章全体にわた  
っているのであるが、例示のために、初めの方の部分を抜き出して比較対象表で示すこと  
によって、改変の様子を確認しておくことにしたい：

『哲学通論』原書き込み —有田氏サイトによる—	『きけわだつみのこえ』掲載文章
(5 ページ) 私は此の書を充分理解することが出 来る。学問より離れて既に四年、其の今日に於ても 猶、難解を以て著名な本書をさしたる困難なしに 読み得る今の私の頭脳を我れ乍ら有難く思うと共に、 過去に於ける私の学的生活の精進を振り帰つ	私はこの書を十分に理解することができる。学問 より離れてすでに四年、その今日においてもなお 難解をもって著名な本書を、さしたる困難もなし に読み得る今の私の頭脳をわれながらありがたく 思うとともに、過去における私の学問生活の精進 <small>しやうじん</small>

<p>て楽しく味あるものと吾れ乍ら喜ぶのである。</p> <p>(11 ページ) 私の死に当って感想を断片的に書き綴って行く。紙に書く事を許されない今の私に取っては之に記すより他に方法がないのである。私は死刑を宣告された。誰が之を予測したであろう。</p> <p>(13 ページ) 年令三十に到らず、且学半ばにして既に此の世を去る運命、誰が予知し得たであろう。波乱極めて多かった私の一生も亦波乱の中に沈み消えて行く。何か知ら一つの大きな小説の様だ。然し凡て大きな運命の命ずる所と知った時、最後の諦観が湧いて来た。</p> <p>(15 ページ) 大きな歴史の転換の影には私の様な蔭の犠牲が幾多あったものなるかと過去の歴史に照らして知る時、全く無意味ではあるが私の死も大きな世界歴史の命ずる所なりと感知するのである。</p>	<p>を振り返って楽しく味あるものと喜ぶのである。</p> <p>私の死に当たっての感想を断片的に書き綴<sup>つづ</sup>っていく。紙に書くことを許されない今の私に取っては、これに記すより他に方法はないのである。</p> <p>私は死刑を宣告せられた。誰がこれを予測したであろう。年齢三十に至らず、かつ、学半ばにしてこの世を去る運命をだれが予知し得たであろう。波乱のきわめて多かった私の一生は、またもや類<sup>たぐい</sup>まれな一波乱の中に沈み消えていく。われながら一編の小説を見るような感がする。しかし、これも運命の命ずるところと知った時、最後の諦観<sup>あきら</sup>が湧いてきた。大きな歴史の転換のもとには、私の様な蔭<sup>かげ</sup>の犠牲がいかに多くあったかを、過去の歴史に照らして知る時、まったく無意味のように見える私の死も、大きな世界歴史の命ずるところと感知するのである。</p>
---	--

上表に見られるような「漢字→平仮名」の表記改め——「カタカナ→平仮名」のことも忘れてはいけないわけだが——は、当時の状況下で活字化する際には当然のことであったと理解すべきなのかもしれない。それは必ずしも塩尻のしたことではないかもしれず、出版社の内校が自分の仕事として行なった可能性も十分にある。これに対して、原書き込み（13 ページ）、（15 ページ）の部分に加えられた表現の変更は、どう見ても塩尻が「こうした方がよい」という確信の下に行なったものである。そしてこの種の改変は、上述のとおり、掲載文章全体にわたって随所に見受けられる。だが、このことに関して塩尻を非難するには当たらないと思う。ついこの間まで自分の教え子だった若者が、28歳の若さで——まだ学者としてのスタートを切る前に——、異郷の地で非業の死に至った。その彼が、迫り来る処刑の時を前に、激しく高ぶった意識の下で急ぎ綴った文章が、そこにあるのだ。これを世の人々に公開するに際しては、表現の拙劣さの目立つ部分があれば、最小限これを改善して、少しでも体裁の整った、恥ずかしくない文章にして世に出してやりたいものと、師として心配りするのは、むしろ当然と認められるべきであろう。だから、この点についても、私たちは了解することにしよう。その上で、さらに比較の作業を続けていくことにしたいと思う。つまり次には、『哲学通論』原書き込み中には在るのに『わだつみ』掲載文章中には無い部分、および『哲学通論』原書き込み中には見当たらないが『わだつみ』掲載文章中には入っている部分について見てみよう。前者は、塩尻が文章公開にあたって配慮の下に削った部分、後者は「父親宛て遺書」から引いてきて挿入されたものか、あるいは塩尻による創作部分ということになる。先ほどの表で挙げた部分に引き続く部分を取り出して、また比較対照表に示

してみれば、それらに該当する材料がすぐに出てくるので、さっそくそれを試みたいと思う。分かりやすさのために、他の側には対応部分が見られない記述部分には下線を引いてみることにする：

『哲学通論』原書き込み —有田氏サイトによる—	『きけわだつみのこえ』掲載文章
<p>(17 ページ) 日本は負けたのである。全世界の憤怒と非難との真只中に負けたのである。日本は無理をした。非難する可き事も随分として来た。全世界の怒りも無理はない。世界全人の気晴らしの一つとして今私は死んで行くのである。<u>呑殺されて行くのである。</u>之で世界人の気持が少しでも静まればよいのである。それは将来の日本に幸福の種を残すことだ。</p> <p>(19 ページ) 私は何等死に値する悪はした事はない。悪を為したのは他の人である。然し今の場合弁解は成立しない。江戸の仇を長崎で打たれたのであるが、全世界からして見れば彼も私も同じく日本人である。即ち同じなのである。</p> <p>(21 ページ) 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、之の不合理は過去矢張り我々日本人が同じくやって来たのである事を思へば矢鱈非難出来ないのである。彼等の目に留った私が不運なりとしか之以上理由の持って行き所はないのである。</p> <p>(23 ページ) 日本の軍隊のため犠牲になったと思へば死に切れないが、日本国民全体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。</p> <p>(25 ページ) <u>日本の軍人、殊に陸軍の軍人は、私達の予測していた通り矢張り、国を亡した奴であり、凡ての虚飾を取り去れば私欲、其の物の他に何物でもなかった。</u>今度の私の事件に於ても最も態度の賤しかったのも陸軍の将校連中であつた。之に比ぶれば海軍将校はまだ立派であつたと言ひ得る。</p>	<p>日本は負けたのである。全世界の<sup>ふんぬ</sup>憤怒と非難との<sup>まっただなか</sup>真只中に負けたのである。日本がこれまであえてしてきた数かぎりない無理非道を考える時、彼らの怒るのは全く当然なのである。今、私は世界全人類の気晴らしの一つとして死んで行くのである。これで世界人類の気持が少しでも静まればよい。それは将来の日本に幸福の種を<sup>のこ</sup>遺すことなのである。</p> <p>私はなんら死に値する悪をしたことはない。悪をなしたのは他の人びとである。しかし今の場合弁解は成立しない。<sup>えど</sup>江戸の<sup>かたき</sup>敵を<sup>ながさき</sup>長崎で討たれたのであるが、全世界から見れば、彼らも私も同じく日本人である。彼らの責任を私がとって死ぬことは、一見大きな不合理のように見えるが、かかる不合理は過去において日本人がいやというほど他国人に強<sup>し</sup>いてきたことであるから、あえて不服は言い得ないのである。彼らの目に止まった私が不運とするよりほか、苦情の持って行き所はないのである。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、日本国民全体の罪と非難とを一身に浴びて死ぬと思えば、腹も立たない。笑って死んでいける。</p> <p>今度の事件においても、最も態度の卑しかったのは陸軍の将校連に多かった。これに比すれば海軍の将校連ははるかに立派であつた。</p> <p>*『わだつみ』の文章はこの行から次の段落に入っているのであるが、ここでは『哲学通論』原書き</p>

(27 ページ) 大東亜戦以前の陸軍々人の態度を見ても容易に想像される所であった。陸軍々人は余り俗世に乗り出しすぎた。彼等の常々の広告にも不拘、彼等は最も賤しい世俗の権化となっていたのである。それが終戦後明瞭に現れて来た。生、物に吸着したのは陸軍々人であった。

(29 ページ) 大風呂敷が往々にして内容の貧弱なものなるとは我国陸軍が其の好例であるをつくづく思われた。我国民は今や大きな反省をしつつあるだろうと思う。其の反省が今の逆境が明るい将来の日本に大きな役割を与えるであろう。これを見得ずして死するは残念であるが世界歴史の命ずる所、所詮、致し方がない。

(31 ページ) 此の度びの私の裁判に於ても、亦判決後に於ても私の身の潔白を証明す可く私の最善の努力をして来た。然し私が余りにも日本国のために働きすぎたがため、身は潔白であっても責は受けなければならないのである。ハワイで散った軍神も今となっては世界の法を侵した罪人以外の何者でもなかったと同様、ニコバル諸島駐屯軍のために敵の諜者を発見し当時は全島の感謝と上官よりの讃辞を浴び

(33 ページ) 方面軍よりの感状を授与されるやも知れずと迄言われてた私の行為も一ヶ月後に起った日本降伏のため更って結果は逆になった。当時の事情は福中英三氏が良く知っている 聞いてくれ。日本国に取り効となった事も、価値判断の基準の変った今日に於ては仇となるも、之は私達の力を以てしては如何とも致し方ない。

(35 ページ) 凡ての原因は日本降伏にある。然し此の日本降伏が

(37 ページ) 全日本国民のために必須なる以上、私一個人の犠牲の如きは涙を飲んで忍ばねばならない。苦情を言うなら、敗戦を判つてい乍ら此の戦を起した軍部に持って行くより為方はない。然し又更に考えを致せば、満州事変以後の軍部の行動

込みとの対応関係を見失わないために、行間をかなり空けて次の段落にかかることにする。

このたびの私の裁判においても、また判決後においても、私の身の潔白を証明すべく、私は最善の努力をしてきた。しかし私があまりにも日本国のために働きすぎたがため、身が潔白であっても、責めは受けなければならない。『ハワイ』で散った軍神も、今となっては世界の法を犯した罪人以外の何者でもなくなったと同様に、『ニコバル』島駐屯軍のために敵の諜者を発見した当時は、全軍の感謝と上官よりの賛辞を浴び、方面軍よりの感状を授与されようと言われた私の行為も、一ヶ月後起った日本降伏のために、たちまちにして結果は逆になった。その時には日本国に取つての大功が、価値判断の基準の変つた今日においては仇<sup>あだ</sup>となつたのである。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、私一個の犠牲のごときは忍ばねばならない。苦情を言うなら、敗戦とわかつていながらこの戦を起した軍部に持って行くより仕方がない。しかしまた、さらに考えをいたせば、満州事変以来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ねばならない。

<p>を許して来た全日本国民に其の遠い責任がある事を知らなければならない。<u>日本人は凡ての面に於て、社会的、歴史的、政治的、思想的、人道的、試練と発達が足らなかったのである。凡て吾が他より勝れりと考へ、又考へせしめた我々の指導者及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凡ての責任がある。</u></p> <p>(39 ページ) 日本は凡ての面に於て混乱に陥るであろう。然しそれで良いのだ。嘗ての如き、今の我に都合の悪きものに意に添はぬものは凡て悪なりとして、腕力を以て、武力を以て排撃して来た我々の態度の行く可き結果は明白であった。今や凡ての武力、腕力を捨てて、凡ての物を公平に認識、吟味、価値判断する事が必要なのである。それで之が真の発展を我々に与へてくれるものなのである。</p> <p>(41 ページ) 凡てのものを其の根底より再吟味する所に、我々の再発展がある。ドグマ的な凡ての思想が地に落ちた今度の日本は幸福である。それを見得ないのは全く残念至極であるが、私に更にもっともっと立派な頭の聡明な人が之を見、且指導を行ってくれるであろう。何と言っ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。若き学徒の活躍を祈る。</p>	<p>*『わだつみ』の文章はこの行から次の段落に入っているのであるが、ここでは『哲学通論』原書き込みとの対応関係を見失わないために、行間をかなり空けて次の段落にかかることにする。</p> <p>かつてのごとき、われに都合の<sup>あ</sup>悪しきもの、意にそわぬものはすべて悪なりとて、ただ武力をもって排斥せんとした態度の行きつくべき結果は明白になった。いまこそすべての武力腕力を捨てて、あらゆるものを正しく認識し、吟味し、価値判断する事が必要なのである。これが真の発展を我が国に<sup>ゆえん</sup>来たす所以の道である。</p> <p>あらゆるものをその根底より再吟味するところに、日本国の再発展の余地がある。日本はすべての面において混乱に陥るであろう。しかし、それでよいのだ。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、<u>自由主義もよし、すべ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。</u>すべての物語が私の死後より始まるのは悲しいが、私にかわるもっともっと立派な頭の<sup>そうめい</sup>聡明な人が、これを見、かつ指導していつてくれるであろう。何と言っても、日本は根底から変革し、構成し直さなければならない。若き学徒の活躍を祈る。</p>
--	---

東京新聞記事の説明によれば、『哲学通論』原書き込みから公開にあたって削除された部分は、主に陸軍批判を内容としている、ということであったが、上記対照表によって見るならば、なるほどそのとおりであることが確認できる。無論、木村の陸軍に対する批判そのものをまったく隠してしまうわけにはいかないのであるから、最小限度、批判の言辞を留めてはいる。しかし、それを超えて陸軍の実態を生々しく暴き立て、それに対する激しい軽蔑と嫌

悪の念を顕わにしているような記述は、公開するには憚りがあるとの判断からであろうか、思い切り省略されているようである。1948（昭和23）年という時期を考えるならば、その遠慮は、あるいは必要ななかったのかもしれない。でも、軍（＝すでに旧軍）に対する人々の思いはなお様々な形において鮮烈であったし、とりわけ、数知れぬ戦死者とその遺族たちの立場をも顧慮すべきであったとするならば、あまりにも一面的な非難の言葉と取られかねないような表現は、公開を差し控えるべきだとした、塩尻の判断は、是認されてよいであろう。さらに、上表に示した以外の、もっと後の方の部分を調べてみるならば、木村の軍批判が軍に対するたんなる苦言非難の範囲に留まらず、当時の連合軍占領政策の進展の状況下で極めてセンシティブな問題にまで踏み込むような形になった時、その部分は、塩尻が「差し障りあり」との判断の下にカットしたらしいことが窺われる。例えば原書き込み（97 ページ）、（99 ページ）、（101 ページ）にかけての部分、木村は、日本軍人たちの人格の低劣さを痛罵しているが、その結びに東條英機に言及し、「此の軍人を代表するものとして東條前首相がある。更に彼の終戦に於て自殺は何たる事か。無責任なる事甚だしい。之が日本軍人の凡てであるのだ」と決めつけている。この部分は、公開にあたっては削除されているのである。東條が自殺を図ったのは1945（昭和20）年9月11日、彼はその後助かって、木村が遺書の文を書いている頃にはすでに東京裁判への出廷が決まっていたのだが、そこまでの情報は、木村には伝わっていなかったのかもしれない。また、遺書が「或る遺書について」という題名の下に初めて公開された1948（昭和23）年6月には、東京裁判の審理は継続中であった。同年11月の単行本化が、ちょうど判決と同時期であり、翌年『きけわだつみのこえ』が発刊された時には、東條はすでに世に亡かったということになる。だがいずれにせよ、或る意味で東京裁判最大の事案であり、厳正なる（！）審理の結果はじめて結論を出された東條の戦争責任について、まだ裁判も始まっていないほど早い時期に、獄中の一兵士がすでに断罪を宣していたということは、公にするにはたしかに差し障りがありそうである。さらに、それよりまた後ろの部分を見ると、軍による天皇崇拜の強制とその欺瞞性を激しく非難した一節がカットされてしまっていることに気づく。原書き込み（113 ページ）から（115 ページ）にかけて、「天皇崇拜の熱の最も厚かったのは軍人さんだそうである。然し、一枚の紙を裏返へせば、天皇の名を最も乱用、悪用した者は即ち軍人様なのであって、古今之に勝る例は見ない。所謂「天皇の命」と彼等の言ふのは即ち「軍閥」の命と言ふのと実質的には何等変らなかつたのである。只此の命に従はざる者の罪する時にのみ天皇の権力と言ふものが用ひられたのである。若し之を聞いて怒る軍人あるとするならば、終戦の前と後に於ける彼等の態度を正直に反省せよ」と記述されているのであるが、この部分は『わだつみ』ではほとんど削除されて、わずかに「天皇の名を最も濫用、悪用したのも軍人であった」という一文だけが、申し訳程度に留まっているにすぎない。

さて、もう一度上表に戻ってみると、原書き込みにあった「否殺されて行くのである」（17 ページ）および「凡ての原因は日本降伏にある」（35 ページ）が、『わだつみ』では消え去っている。いずれもごく短い表現であるから、対照表を作ってみてさえ、うっかりすると削



除に気づかずに済ましてしまいそうであるが、実のところ、これらの部分の削除には、かなり深い意味があるのではないかと思われる。というのも、これらの表現からは、自分に科せられた「死」に対する木村の本当に偽りのない気持ちが覗いていることは容易に分かるのだが、その本心の表明こそが、当時厳しく敷かれていた連合軍あるいはGHQの「プレスコード」に抵触するのであり、これをそのまま出してしまえば、すぐにGHQ民生部が乗り込んできて、如何にすでに死んでしまった者が書き残した文だからと言い訳してみても、容赦せずに没収・発禁処分を下されてしまうであろう。そういう結果が、自身著述家である塩尻には、ほぼ直感的に見通せたに違いない。遺書の文面に現われた限りにおいて、木村は、一生懸命に「死」の受け容れに努めている。自分は何ら死に値するような悪を為してはいない、といいながらも、日本軍が悪事を働いて世界の恨みを買っているのであるから、自分がその罪を背負って犠牲死を遂げることは、そのまま日本国・日本国民のための贖罪となるのだ、という意味のことを述べて、自己の刑死に意味を認めようとする。ただ、本来悪行の責めを最も多く負うべき軍の幹部将校たちが狡猾にも刑を免れ、自分のように命令されて動くのみの立場にあった者に極刑が下されるのは、あまりにも不公正であるからというので、上告の認められていない裁判であることを承知の上で、英軍シンガポール方面最高司令官宛てに事件の真相を暴露する上申書を英文で認めた、ともいっている。しかしその上申書の効果には、それほど期待を抱いているようには見えない。全体として、木村は、迫り来る刑の執行に備えて、自己の運命を受け容れるという方向に気持ちを整えようとひたすら努めているようである。「遺書」を読む多くの者は、木村がこの境遇においてこれほどにスッキリした諦観の境地に至り得ていることに心を打たれ、讚嘆の念を禁じ得ないことであろう。それはそれでよい。だが忘れてはならないのは、ここで木村は、すでに戦勝者による死刑宣告という絶対の結論を突き付けられた身で、しかも刑の執行が刻々と迫り来る中で、ただそれに対する受容の念を何らかの理屈付けと共に表現して自分自身の得心に資する以外に何らの慰めも見出せない、という完全な絶望の境遇において語っているのだということである。もはやそのようにしか語り得ないところに置かれているから、そのように語っているのだ。本当の本心は、別のところにある。何ら死に値するような悪を為していない自分に絞首刑を申し渡した戦勝者の裁判の恣意性に対する怒りをこそ、できることなら、ぶちまけたいに決まっている。いったとて詮無きことと覚っているから、いわない。だが、そう心に決めていても、時には思わず本心を覗かせてしまうような言葉が出てくるのを、どうすることもできないのだ。敵の諜者を摘発したのは、戦時であってみれば、自軍にとっての大きな功績、全島の感謝と上官よりの讃辞を浴び、方面軍よりの感状を授与されるかといわれたものであったのに、わずか1か月後には、価値基準の反転のために自分のその行為は、犯罪として裁かれるに至った。それは自分の到底及ばぬ力が働いた結果であって、「凡ての原因は日本降伏にある」。今や戦勝者が戦勝者の都合に応じた価値基準に従って、恣意的に裁いている。そしてその裁きの結果として、今や自分は死んで行く、「否殺されて行くのである」。このように思わず本音が漏れ出てしまったような表現は、GHQ プレスコードにおける「連合国(こ

の場合は英国) 批判」の項目に触れる。それらをそのまま活字にしてしまえばどういふ結果になるか、上に述べたとおり塩尻も出版社も十分に分かっていたに違いないのである。だが、裁判のいい加減さに対する木村の批判が最も直截的に表現されたのは、もう一つ別の個所においてであった。それは、前述した英文の上申書を書いて出したということ、打ち明けて語っている部分であるが、木村は、その上申書の効果にあまり期待できない理由として、実は、裁判そのものが元来「正当な良心的な裁判ではない」から、と思わず書いてしまっているのである。もちろん塩尻の方で、その部分を削除することに抜かりはなかったのであるが、原書き込みにおけるその記述が如何に際どいものであったか、実感してみるために、以下に対照表にして示してみよう：

『哲学通論』原書き込み —有田氏サイトによる—	『きけわだつみのこえ』掲載文章
<p>(85 ページ) 私は生きる可く、私の身の潔白を証す可くあらゆる手段を盡くした。私は上級者たる将校連より法廷に於ける真実の陳述をなす事を厳禁され、それが為め、命令者たる上級将校が懲役、私が死刑の判決を下された。之は明かに不合理である。私は私の生きん事が将校連の死よりも日本の為めには数倍有益なる事明白であり、又事件其の物が実情として</p>	<p>私は生きるべく、私の身の潔白を証明すべく、あらゆる手段を尽くした。私の上級者たる将校連より、法廷において真実の陳述をなすことを厳禁せられ、それがため、命令者たる上級将校が懲役、被命令者たる私が死刑の判決を下された。これはあきらかに不合理である。私にとっては、私の生きることが、かかる将校連の生きることよりも日本にとっては数倍有益なることは明白と思われ、また事件そのものの実状としても、命令者なる将校連に責めがいくべきは当然であり、また彼らが自分自身でこれを知るがゆえに、私に事実の陳述を厳禁したのである。ここで生きることは私には当然の権利で、日本国家のためにもなさねばならぬことであり、かつ、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つて事件の真相を暴露して訴えた。判決後のことであり、また上告のない裁判であるから、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、とにかく最後の努力は試みたのである。初め私の虚偽の陳述が、日本人全体のためになるならばやむなしとして命令に従ったのであるが、結果は逆にわれわれ被命令者に仇となったので真相を暴露した次第である。……………</p>
<p>(87 ページ) も、之は当然命令者なる将校に責が行く可きであり、又彼等が自分自身で之を知れるが故に私に事実の陳述を厳禁したのであり、又此処で生きるのが私には当然であり、至当であり、日本国家の為めにも為さねばならぬ事であり、又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、私は英文の書面を以て事件の真相を</p>	<p>………</p>
<p>(89 ページ) 暴露して訴えた。上告のない裁判であり、又判決後であり、<u>又元来から正当な良心的な裁判ではないのであるから、私の真相暴露が果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けとして最後の努力をしたのである。始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</u></p>	<p>………</p>
<p>(91 ページ) 結果は逆に我々被命令者に仇となつ</p>	<p>………</p>

たので、真相を暴露した次第である。……………	
------------------------	--

次に、『わだつみ』掲載文章中には在るのに、『哲学通論』原書き込みには無い、という部分について、考えてみることにしたい。一つ前の対照表に戻ってみるならば、『マルキシズム』もよし、自由主義もよし、すべ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」という一節が浮かび上がってくる。その前後の脈絡を見るならば、まず直前のところで、ドグマ的なすべての思想の権威が地に落ちて、今、日本は混乱に陥るようには見えるが、実はあらゆるものを再吟味して、再発展を遂げるチャンスに恵まれたのであるから、今後の日本は幸福なのであるといい、それに続けて、この『マルキシズム』もよし、自由主義もよし、すべ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」という言葉が語られ、その後には、自分がそれに関われないことは悲しいが、自分以上に聡明な人材がきつとこの発展を指導していってくれることであろうと、若き学徒への期待を強く表明している。社会科学への高い志のまだ半ばにも及ばぬところで悲運の死を迎えねばならないことへの、無念の思いに必死に耐えつつ、日本の学問思想の発展を心から願い、今こそそのチャンスであるからと、自分に代わる後進学徒たちの活躍にすべてを託す気持ちを持ち、何とかして届けたいものだという切実な胸の思いが、ヒシヒシと伝わってくる。まことに感動的な一段落である。だが、『哲学通論』原書き込みでは、これに対応する文脈は、たしかに（41 ページ）に——一部分は（39 ページ）に——見られるのではあるが、『わだつみ』掲載文でひととき印象の強い『マルキシズム』もよし、自由主義もよし、……………」の一文だけは、そこには見当たらない。つまり、この一文は、公開にあたって加筆されたらしいのである。もっとも先述のとおり、もう一つの「父親宛の遺書」の文面を筆者は知らないから、この一文は、塩尻かあるいは他の誰かによる創作である、と決めつけることはできない。ひょっとしたら、そのもう一つの遺書から引き出されてきて挿入されているのかもしれない、という可能性を排除するわけにはいかないからである。とはいえ、刑執行の直前に父親宛てに綴られたという遺書の中に、このような内容の文が、しかも今見ている文脈への挿入用にお誂え向きともいふべき体裁で、含まれていたとは、どうてい考えにくい。やはり、この一文は、塩尻が創作して挿入したものと見るべきであろう。社会学者・社会思想家として木村の先進であった塩尻は、『哲学通論』41 ページの書き込みで、木村が、ドグマ的なすべての思想が地に落ちた今こそ、日本にとって学問思想の発展のチャンスである、という意味のことを述べているのを見出して、まさに「わが意を得たり」との思いであったに違いない。同時にまた、塩尻は、その発展に参加することのできなかつた後輩木村の無念を、ヒシヒシと感じ取らずにはいられなかつた。だから、「遺書」の公開にあたって、この段落の記述内容は、とりわけしっかりと世の人々に伝わるようにと、気遣わずにはいられなかつたのである。すべてのドグマの権威から解放された自由な研究の対象とされるにふさわしい、日本の真の発展に寄与し得る学問思想とは、具体的に何を指すのか？それは、

何を措いても「マルキシズム」であり「自由主義」である。自分はそう確信しているし、木村も同じ考えであったことに、些かの疑いの余地もない。ここは是非とも木村の希望と期待を、できるだけはっきりと、具体性を持たせて、後進学徒たちに伝えるに、最善の手立てを尽くすべきところである——そう考えて、先輩塩尻の筆は躍ったのである。

それでは比較対照作業の最後に、『哲学通論』書き込み、『わだつみ』掲載文章の「末尾」を比べてみることにしたい。『哲学通論』本の方では、巻末に近い「奥付けの右ページ」に150字余りの文章が書き込まれ、さらに1ページ分捲った本当の巻末余白ページに、「紺碧の空に消えゆく生命かな」の一句が記されている。この俳句を別とすれば、「奥付けの右ページ」に書き込まれた短文章が、そこまで書き綴られてきた文章の締め括りといった形になっている。尤もこの文章の中には、前にも触れたとおり、「昭和二十一年四月十三日読了」の語句が含まれていて、それによって、この部分が実は他のページ余白に見られる書き込み（第3回目の読書にかかる4月22日の直前に書かれたらしい）よりも先に書き込まれていたのが窺われるのではあるが、それでも『哲学通論』書き込みを基に「遺書」を編集しようとするならば、書き込みのなされているページの順番に従っていく他ないのであるから、やはりこの「奥付けの右ページ」の書き込みが全体の最後に来ることになるだろう。事実、『わだつみ』掲載文章は、そういうふうになっているのであって、「奥付けの右ページ」書き込みに対応する部分が、『哲学通論』原書き込みから引き出された限りにおける「遺書」の文章の最後をなしているのである。確認のために、そこを対照表の形で示してみよう。ここでも田邊元の著書に接した木村の感激を思って、共感のあまり、塩尻の筆の大いに躍った様子が窺われるが、そのことには、後ほどまた触れることになるう：

『哲学通論』原書き込み —有田氏サイトによる—	『きけわだつみのこえ』掲載文章
<p>(奥付けの右ページ) 此の一書を私の遺品の一つとして送る。<u>昭和二十一年四月十三日</u> シンガポール チャンギー監獄に於て読了。死刑執行の日を間近に控え乍ら、之が恐らく此の世に於ける最後の本であろう。<u>最後に再び田辺氏の名著に接し得た</u>と言う事は無味乾燥たりし私の一生に最後一抹の憩いと意義とを添えてくれる物であった。母よ泣く勿れ、私も泣かぬ。</p>	<p>この一書を私の遺品の一つとして送る。シンガポール、チャンギー監獄において読了。</p> <p>死の直前とは言いながら、<u>この本は言葉では現わし得ない楽しさと、静かではあるが真理への情熱とを与えてくれるものがあつた。何だかすべての感情を超越して、私の本性をふたたび揺り<sup>こ</sup>ましてくれるものであつた。</u>これがこの世における最後の本である。この本に接し得たことは無味乾燥なりし私の生涯の最後に、憩いと意義とをそえてくれるものであつた。母よ泣くなかれ、私も泣かぬ。</p>

しかし、『わだつみ』掲載文章は、ここで終わってはいない。すぐ次に、以下に掲げる段落

が続き、それをいわば導入部として、『哲学通論』書き込みには無い文章が、かなり長く続いてから、やっと終わりに達するのである：

いよいよ私の刑が執行せられることになった。戦争が終わり戦火に死ななかつた生命を、今ここで失うことは惜しんでもあまりあるが、大きな世界歴史の転換のもと、国家のために死んでいくのである。よろしく父母は、私が敵弾にあたって花々しく戦死を遂げたものと考えて、諦めてください。

これより後の部分は、主として父親母親に語り掛ける内容で、です・ます調が多く用いられている。その分量は、それまでの『哲学通論』書き込みを基にした部分の3分の1ほどに及ぶ。つまり、『わだつみ』掲載文章は、終わりの方の約4分の1にあたる分を、「父親宛ての遺書」から取ってきて付け加えた、ということになる。尤も最後尾の部分は、「和歌集」の形になっているので、それが編集の工夫が働いた結果であることは、一目瞭然である。そこには木村が獄中で詠んだ和歌11首が集められ並べ記されている。初めの9首のうち4番目に置かれたものを除く8首は、『哲学通論』偶数番号ページ右欄外に記された歌——全部で18首あった——から持ってこられたものである。配列の順番は任意になっているようだ。最後の2首には、「以下二首処刑前夜作」と題打ってある。それらの歌は、『哲学通論』書き込みの中には見られない。そして最後の和歌を掲げ終わった後、行を改めて「<sup>かくひつ</sup>処刑半時間前擱筆す。木村久夫」と記されて、ついに文章全体が終結に達している。そこで、いちばん的確ないい方をしようとすれば、『わだつみ』掲載文章の終わりの方約4分の1は、最終末尾の直前に挿入された和歌集を——あるいはそのうちの8首を——別にすれば、「父親宛ての遺書」から取られている、ということになる。ただし、またまた同じことをいうようで恐縮ではあるが、「父親宛ての遺書」原文を参照する機会は、筆者にはまったくない。だから、それが今取り上げている『わだつみ』掲載文章の最後部分でどこまでそのとおりに再現されているのか、どれだけの改変を被っているのか、さらには、そこに削除や加筆がなされているかどうか、ということを手立てはない。臆測は慎むことにしよう。もう1通の「遺書」の存在が木村の生家で突き止められた、という東京新聞の記事の情報で、ここは満足することにしたい。その上でいいたいのであるが、全体の4分の1というかなり大きな部分を、「もう1通の遺書」から持ってきてくっ付けておきながら、これの存在を——特に意図してのことではなかったのであろうが——隠匿してしまったことにつき、塩尻は責められねばならない。それが後々にまでどのような影響を及ぼしたか、ということを考えるならば、塩尻のこの虚偽の情報発信は、そう簡単に許されてよいものではないように思われる。獄中で、ものを書く紙とて与えられず、ただ一つ許されて肌身離さず保っていた、自らの愛読する哲学書の余白に、死を待つ日々の思いを必死で綴った純真な学徒兵——木村久夫についてのこのようなイメージを、後の世の人々は、「——田辺元著『哲学通論』〈岩波全書〉、以下全文その余白に書かれたもの。」という、『わだつみ』掲載文章の頭の方にさりげなく記された解説のおかげで無意識のうちに植え付けられ、これを大切に育て語り伝えること

になった。つまりそこには、世代を超えた印象操作が静かに引き継がれ、進行していくことになったのである。

さて本章も結びに近づいた。ここまでに見てきた、『哲学通論』原書き込みに対して「遺書」公開にあたって種々の仕方に加えられた諸改変について、それぞれの意味、影響および塩尻の責任如何に関して、纏めをしておきたいと思う。もちろん「改変」という場合、すぐ上に見たこと、すなわち「もう一つの遺書」の存在を隠して、すべての文章を『哲学通論』書き込みから取ってきた、と触れ込んだことは、それによって『哲学通論』本の余白には書かれていなかったことを、「書かれていた」として発表したことになるから、たいへん大きな「改変」である。そしてそれが後々までどんな作用を及ぼしたか、それにつき塩尻の責任はどう考えられねばならないか、ということについては、上に述べた。それで、この件についてはそこまでとして、以下においては、それ以外の改変、つまり木村の書いていた文章に、修正、加筆、削除といった形でさまざまになされた「手直し」のことについて考えることにしたい。そこで、今一度しっかり考慮に入れておきたいのは、木村と塩尻との信頼厚い師弟関係である。木村は、京都大学には入学したばかりで、まだどの先生とも関係を築いてはいなかったし、高知高校時代の勉学経験から、塩尻をこそ師と仰ぐ気持ちがずっと継続していたようである。また、塩尻の方は、木村の素質を認めて有望視し、木村を少なくともすでに「学者の卵」程度の段階にある者として扱っていたと思われる。そのような関係にある者たちの間で、弟子の原稿に対して師による手直しが行なわれるのは、普通にごく当たり前のこと、いやむしろ、そういうことがしっかりと行なわれているということが、そのまま師弟の親密さを証するのだと一般に思われている、といってもよからう。初めて論文を印刷物として世に出させてもらうことになった愛弟子が、いよいよ原稿を書き上げて持って来た時、師は、大いなる期待と共に、厳しい緊張の感覚をもって査読に臨む。そして好まずしてのことながら、細心の注意を払って粗探しに没頭することになる。いやしくも世に出して恥を晒すことになるようなものを見過ごして通してしまうことがあってはならない、と思うからだ。誤字脱字はいうに及ばず、事実誤認を疑わせる言い方、不適切表現、稚拙な言い回しの修正や削除、説明不十分とみられる箇所への必要語句の加筆等々、愛弟子への熱い思いを担って、赤ペンが躍る。数日も経ずして、呼び出されてやって来た弟子の目の前に、師は、少なからぬ朱書の入った原稿を差し出す。最終の修正提案である。弟子は、自分に対する師のそこまでの心遣いに心震えるほどの思いで、ありがたくその提案を受け入れる。もともと、時によると、部分的には弟子の方にも譲れないところがあつて、ここだけは自分が書いたママでイキにしてください、といつてがんばるかもしれない。その部分について、師弟がどう話をつけるか、ということは個別の場合によってさまざまであろうが、とにかく師の提案に弟子がおおむね同意した、という形が作られて、弟子は原稿を持ち帰って清書し、それで印刷に出す決定稿ができあがる。師の善意と弟子の熱意とがしっかりと噛み合つて、論文が良い形で世に出ることになる。現在のことは知らないが、筆者が自身の見聞によって知っていた頃までの——つまり一世代以上前の、ということになろうか——文系学者の世界では、こういう

ことが良き慣習と見なされていたのだ。塩尻が『哲学通論』本に書き込まれた木村の文章に筆を加えた時に、彼がそういう通例の「師の心」になり切っていたことを、疑う理由はない。だがもちろんこれは、「通例」などといっていて、説明がつくような場合ではない。通例が通例たり得るのは、師の修正提案を見せられた弟子がこれに同意して——部分的には不同意のところもあるかもしれないが、それも含めて——、全体を自身の判断で清書し直して決定稿を仕上げる、という最終のプロセスが存在するからである。それがあればこそ、論文は弟子本人の著作として通るわけだ。ところが今の場合、その必要不可欠な最終プロセスが絶対に存在し得ない、そういう条件下で塩尻先生が「師の心」になり切っているというところに、何とも評し難い特異性がある、といわねばならないであろう。師は、死んだ弟子の遺した文章に筆を加えた上で、これを弟子の作品として世に出した。これを読まされる側は、「遺書」といわれている以上、原文つまり『哲学通論』本の書き込み文章がそのまま活字化されているのだと受け取る以外にないわけである。

だから、基本的にいって、私たちは、原文に対する改変につき何らの断り書きもなかった、ということに対して、決して小さくはない不信・不満の念を禁ずることはできない。そのことは、はっきりいっておこう。その上で、さまざまの仕方で加えられた改変につき、それぞれの種類に応じて、それは、改変自体として、果たして当然であったか、必要あるいは不可避であったか、はたまた許容され得るか否か、といったことについての、私たちの判断を示してみたいと思うのである。まず誤字・脱字の訂正は当然、「カタカナ書き→平仮名書き」「旧字体→新字体」「旧仮名づかい→新仮名づかい」も妥当である。まさに、活字にしたかったらそのように書き改めろ、と要求された時代でもあった。ここまでの範囲の改変に関する限り、それが為されたということについては、文句をつけるいわれはない。だが、上に比較対照をする時にいったとおりの、塩尻は、木村の原文を随所にいじって修正している。その改変の仕方は、用語を取り替え、言い回しを変えて、文体の修正に及んでいる、といっていよいであろう。そのように変えた方が、いいたいことをより適切に効果的に表現できる、また読者にとっても読みやすく理解が容易である、といった判断が働いたのは明らかである。比較対照をしてみて、そこまでの改変が為されていることに気づく時、第三者としては、率直にいって或る種の不快の念を禁ずることはできない。しかし、この種の改変にこそ、塩尻の「師の心」が滲み出ている、ということに認めるに、筆者とて吝かではない。ここは、彼のその「師の心」に免じて、この改変をも容認することにしたいと思う。次に「削除」部分について述べる。それについては、上ですでにかなり詳細に説明したとおりの、当時の印刷出版業をめぐる難しい状況の中で、いくつかの箇所について「これは伏せておくべき」という判断を塩尻がしたことは、十分に理解できることである。個別的には、そのまま出してもだいじょうぶであつたらうと考えられる部分もあるにしても、だからといって塩尻の慎重な判断を誤りと断ずるわけにはいかない。それに、「削除」ということに関する限りは、塩尻は、それをはっきりと断らなかったからといって、読者を欺いたことには理屈上ならない。何故ならば、『わだつみ』掲載文章に付された断り書きをもう一度思い出してみるならば、

「——田辺元著『哲学通論』(岩波全書)。以下全文その余白に書かれたもの」というのであって、掲載された文章がすべて『哲学通論』本の書き込みから取ってこられたものである、とはいつているものの、『哲学通論』本書き込みのすべてを取ってきてそこに掲載した、とは決していつていないからである。つまり、部分的に省略が行なわれていたとしても、そのことは、この説明に形式上何らの矛盾も犯していることにはならないのである。だが、それにしても、特に GHQ のプレスコードを慮って削除したと思われる部分については、そこに木村の本当の本音が覗いていたと見られるだけに、やむを得ぬことであつたとはいえ、何か録音テープで一番重要な部分の音声がかットされてしまったような印象を、筆者などは抱かずにはいられない。「否殺されて行くのである」「凡ての原因は日本降伏にある」「又元来から正当な良心的な裁判ではないのであるから」——敗戦の帰結を一身に背負わされ、戦勝者の行なう恣意的な裁きによって死に追いやられる下級兵士の恨みと怒りが、これらの言葉には込められている。完全に望みを絶たれた閉塞の状況下で、辛うじてそれらが語りだされた、ということに、筆者は非常な重みを感じるのである。だが、戦後の本土を覆った「閉された言語空間」の内部で、「遺書」の公開を認められるためには、それらの言葉は、犠牲となって抹消されるほかなかつたということであろう。最後に「加筆」部分について述べる。上に比較対照表で見た限りでは、2つの主要な加筆部分が見つかった。ドグマ的なすべての思想が地に落ちたので、今やあらゆるものを根底から再検討し究明すべき時である、と論ずる文脈における『マルキシズム』もよし、自由主義もよし、すべ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」という例示的説明と、もともと『哲学通論』本奥付け右ページにあつた同書物を手短かに紹介する文脈に挿入された「この本は言葉では現わし得ない楽しさと、静かではあるが真理への情熱とを与えてくれるものがあつた。何だかすべての感情を超越して、私の本性をふたたび揺り覚(さ)ましてくれるものであつた」という壮麗な賛辞である。いずれも挿入文としての目的を達し、所期の効果を上げていることは、間違いない。前者は、根本から研究されるべき対象としての学問思想がマルクス主義と自由主義とによって代表されるということを明示し、後者は、田邊元のこの著作が木村の向学心に如何に強く訴えかける魅力を有するものであつたのかということ、感動的な表現で伝えている。これだけ効果的な加筆挿入をやつてのけることができるというところに、木村の学者としての素質を見抜き、その学問的志向を的確に理解している塩尻の「師の心」を思い知らされるようで、筆者は、深い感銘を覚えずにはいられない。しかし、それでもいわなくてはならないのだが、この種の加筆は、本来、絶対にしてはならないことである。筆者は、固くそう思つている。

以上、各種改変についての考察をまとめ終えたわけであるが、それを踏まえて、最後にもう一言付け加えておきたい。「遺書」の底本が2通り存在することが明らかにされ、かつ『哲学通論』原書き込み全文が——有田氏のおかげで——知られるようになったのは、たいへんよいことであつた。そこでこれを『わだつみ』に掲載されて伝わつた「遺書」と比較対照してみても分かることだが、この流布本「遺書」は、決して木村の原著作そのままではない。そ



これは、塩尻公明の編集・監修によって形を整えられてはじめて世に送り出された文章なのである。今後、『わだつみ』によって木村の「遺書」に触れたいと思う人も、この事情については注意しておくことが必要であろう。

#### IV

田邊元の「哲学通論」は、最初、1932（昭和7）年7月、岩波講座『哲学』に寄稿・掲載され、翌1933（昭和8）年12月、岩波全書の一冊として——一部分、加筆、修正とともに——単行本化された。木村が「遺書」を書き込んだ本は、有田によれば昭和8年版ということであるから、単行本の初版であったことになる。木村は、すでに数年前に『哲学通論』を読んだ経験があり、その他にも田邊の著書をいくつか、興味を持って読んでいたようである。自分とこの本との関わり、また自分のそれに対する評価については、木村は、書き込みの中で次のように述べている：

（扉）死の数日前偶然に此の書を手に入れた。死ぬ迄にもう一度之を読んで死に赴こうと考えた。四年前私の書齋で一読した時の事を思い出し乍ら。コンクリートの寝台の上で遙かな古郷、我が来し方を想ひ乍ら、死の影を浴び乍ら、数日後には断頭台の露と消ゆる身ではあるが、私の熱情は矢張り学の途にあった事を最後にもう一度想ひ出すのである。

（1ページ）……………

此の書に向っていると何処からともなく湧き出づる楽しさがある。明日は絞首台の露と消ゆるやも知れない身であり乍ら、盡きざる興味にひきつけられて、本書の三回目の読書に取り掛る。昭和二十一年四月二十二日

（5ページ）私は此の書を充分理解することが出来る。学問より離れて既に四年、其の今日に於ても猶、難解を以て著名な本書をさしたる困難なしに読み得る今の私の頭脳を我れ乍ら有難く思うと共に、過去に於ける私の学的生活の精進を振り帰って楽しく味あるものと吾れ乍ら喜ぶのである。

（7ページ）曾て読みし博士の著書「科学と哲学との間」を思い出す。

……………

（71ページ）私が此の書を死の数日前 計らずも入手するを得た。偶然に之を入手した私は、死迄にもう一度之を読んで死にたいと考へた。数年前、私が未だ若き学徒の一人として社会科学の基本原理への欲求盛なりしとき、其の一助として、此の田辺氏の名著を手にした事があった。何分有名な程 難しい本であったので、非常な苦勞を排して一読せし事を憶えている。その時は洛北白川の一書齋であったが、今は遙か故郷を離れた昭南

（73ページ）の、しかも、監獄の冷いコンクリートの寝台の上である。難解乍ら生の幕を閉じる寸前、此の書を再び読み得たと言ふ事は、私に最後の楽しみと憩ひと情熱とを再び与へてくれるものであった。数ケ年の非学究的生活の後に始めて之を手にし一読するのであるが、何だか此の書の一字一字の

中に昔の野心に燃えた私の姿が見出される様で、誠に懐しく感激に打ち閉ざされた。

(75 ページ) 世界的名著は何時何処に於ても、亦、如何なる状態の人間にも燃ゆるが如き情熱と憩いとを与えてくれるものである。私は凡ての目的、欲求とから離れて、一息のもとに此の書を一読した。そして更にもう一読した。何とも言ひ得ない、凡ての欲求から離れての、すがすがしい気持ちであった。私にとって死の前の読経にも比さる可き感覚を与えてくれた。曾ての如き学求への情熱に

(77 ページ) 燃えた快味ではなくして、凡てあらゆる形容詞を否定した、乗り込めた言葉では表し得ない、すがすがしい感覚を与えてくれたのである。書かれたものが遺言書ならば、私は此の書の書かれざる、何となく私と言ふものを象徴してくれる最適のものとして此の書を記念として残すのである。私が此の書に書かれている哲理を凡て理解了解したと言ふのではない。むしろ、此の書の内容からは

(79 ページ) もっと距離があるかも知れないが、私の言い度い事は、私が此の書を送る意味は、本著者田辺氏が本書を書かんと筆を取られた其の時の氏の気分が、即ち私が一生を通じて求めてきた気分であり、そして私が此の書を遺品として最も私を象徴してくれる遺品として、遺す以所である。

.....

(奥付けの右ページ) 此の一書を私の遺品の一つとして送る。昭和二十一年四月十三日 シンガポール チャンギー監獄に於て読了。死刑執行の日を間近に控え乍ら、之が恐らく此の世に於ける最後の本であろう。最後に再び田辺氏の名著に接し得たと言う事は無味乾燥たりし私の一生に最後一抹の憩ひと意義とを添えてくれる物であった。母よ泣く勿れ、私も泣かぬ。

『哲学通論』の内容については、すでに別稿(「田邊元『對支文化政策の指導原理に關する私見』から考えられること」、「田邊元『政治哲学の急務』——戦後検閲下での意見表明——」、「田邊元『階級戦の理論的突破』——たとえ中傷誹謗と取られても——」)において触れたので、ここに繰り返すことは避けたいと思うが、その眼目というべきものは、哲学にとっての最適なる「方法」としての弁証法の推奨である。田邊は、哲学的思考において利用可能な方法として、7種類の型式を挙げ、その最後に弁証法を置いて説明している。初めの方の6種類のものが、それぞれ固有の適用範囲と限界とを持つのか、それとも段階的に低から高へと脱皮的に移行する必然性を有しているのか、必ずしも定かではないのであるが、ともかく弁証法に至って、哲学的思考は、他の思考方法の型式に纏わる制限の一切を克服して、その対象——つまり人間、世界——を十分に現実的・具体的な姿において把握できるとされている。そして、その弁証法のうちでも、従来ある「観念辯証法」(ヘーゲルの)、**「唯物辯証法」**(マルクスの)では、それぞれ「正・反・合」の動きにおいて一方の原理に偏りすぎるから、というので、それらを超える絶対無を総合の原理とする**「絶対辯証法」**を、弁証法の究極の形態として示している。3種の「辯証法」に固有の「正・反・合」の方式を図示して比較する田邊の説明は、とても印象的であるといえる。社会科学特に経済学を志していた木村が、とりわけそれに強い感銘を受けていたことは、想像に難くない。獄中でその本を手にした彼が、大望を抱く学徒として初めてこの書物に出会った4年前の、あの感動を懐かしく思い出すとともに、この最後の

時に至って思いがけずそれとの再会を果たすことになった自らの運命に対する感慨胸に溢れるのを如何とも為し得ない、その心の内が、ただただ切なく私たちに伝わってくるようである。『わだつみ』には収められなかったが、本の 196 ページ余白には「Marx の下部構造と上部構造」、207 ページ余白には「絶対否定的自己同一、弁証法的世界」という、短い書き込みが見られる、とのことである。

ところで、『哲学通論』は、田邊哲学の発展史の中で見るならば、一つの特別に注目を惹く位置を占めている。というのも、同著作は、弁証法を推奨することにおいて、それに先立つ時期における田邊の哲学思索の成果を総括しているとともに、後続する時期における田邊哲学思想の発展を予示しているからである。前の時期との関連についていうならば、田邊は、1927（昭和 2）年から弁証法の研究に取り組み、1931（昭和 6）年末に至るまで、毎年弁証法関連の論文を発表し続けたが、その過程で当初の批判的意図に反して、どんどん弁証法容認に傾いていき、ついには弁証法をこそ哲学に最適の論理として承認するに至った。そして 1932 年 1 月——講座『哲学』における「哲学通論」発表の半年前——に、発展経過がはっきり分かる形でそこまでの弁証法関連論文を集成した単行本『ヘーゲル哲学と弁証法』を出版して、今や弁証法哲学者となった自らの立場を鮮明にしていたのであった。一方、後の時期との関連についていうならば、田邊は、1934（昭和 9）年末——単行本『哲学通論』出版の 1 年後——に発表した論文「社会存在の論理」において、「種・類・個」の概念三幅対を提起し、その後さらにそれら三者の関係を「弁証法」としての「種の論理」によって説明することに力を注ぎ、それによって独創的な哲学思想家としての地位を固めていくことになる。「種の論理」の内容についても、別稿（＝前掲の 3 論文）において既に論じたとおりの趣旨は、要するに、哲学的思考による人間存在およびその意識の相関者としての世界の解明のために、「種・類・個」なる三幅対——やはり「類」が真ん中の本尊の位置を占めるべきなのだろうから——が最適であるとの認識に基づいて、さらに 3 者の連関を「種」を要とする「弁証法」によつて的確に示す、ということである。この試みには、困難が付き纏った。その原因として、何よりも、特別に重視された「種」について、「民族」というそのイメージばかりが先行して、正確な意味規定がなされ得なかった、ということが挙げられねばなるまい。しかし、『哲学通論』に示されたとおりの弁証法——それもその最も適正な型式としての「絶対弁証法」——に則つて構築されるべきである以上、基本的な構成は定まっただけで、動かされようがないであろう。すなわち、正・反の対立関係に立つのは、種・個であつて、類は、普遍ではあるが、直接的な存在者としての性格を持ち得ないのだから、絶対無として、綜合の原理たる働きをする、そして種・個対立を踏まえた綜合の成果として、その都度状況による限定つきで姿を現わす、と考えられる。種は、この存立基盤を成す筈であるから、まずもって存在する。個は、理性的主体として、それを適正化すべく常に行爲する。類は、この両者の関係を適切に媒介する絶対無として働く、例えばカントが「道徳律」という語で表現しているものも、この文脈でいえば、絶対無である。その働きの結果、当面問題であつた事項に関する限りにおいて類化された種が実現する。それが国家、よりの

確にいえば、その都度その都度の有り様において示された国家である。つまり、思いっきり単純化していえば、個が自らの存立基盤である種に働きかけることによって、種の類化された成果たる国家が現われる、ただしそれは、この運動から離れて固化すれば、自己疎外を起こして再び改善を要する種の直接態に転化する。したがって、歴史は、必然的に、個による永久革新運動の姿を呈することになる。個の活動を、田邊は、自らの信念にあくまで忠実に、道徳的実践として性格づけているが、私たちとしては、「種の論理」の中に組み込む時には、むしろこれを参政行動\*とでも特徴づける方が、分かりやすいように思う。

\*最近、You Tubeの方で、「参政党」と称するネット政党が活動していることを知った。所謂ネットウヨの方々の団体とお見受けするが、その名を名乗られる趣旨は、私にもたいへんよく理解できるし、彼らの繰り広げる言論にも、部外者ながら共感できるところは多い。ただ、それはそれとして、ここで私が田邊の所説を解明するために用いる「参政活動」の語は、一般的な意味におけるものであって、特定のグループの活動とは、まったく無関係である。

だから、もう一度分かりやすく整理してみるとすれば、種なる民族共同体を、個が参政行動によって、人類的正義に照らして適正化すべく努力し、その成果として国際的道義性の基準に適う国家の姿を実現する——これが「種の論理」の趣旨にほかならないのである。「種の論理」が、最初から自らの内に含んでいたこのような趣旨を、闡明するという方向で仕上げられていく必然性を持っていた、と見るところから、私たちとしては、国家を「類の応現存在」と特徴づける論文「国家的存在の論理」（1939（昭和14）年10～12月）を以て、「種の論理」の完成態を示すものと見なすことを躊躇わないであろう。「応現存在」の語は、「佛身法身、猶如虚空、応物現形、如水中月」（『金光明経』）から採られた、と明確に説明されている。見事に嵌っている、意図どおりの用い方がなされている、という意味において、田邊哲学独特の用語中、第一の傑作といって差し支えないようだ。

だが、私たちが「国家的存在の論理」を読んだ時に、気づかざるを得ないのは、なるほどそこに「種の論理」の完成態が示され、それがそこまでの田邊哲学の発展における一つの極点を記すものであると見なされるにせよ、そのことはとりもなおさず、田邊の哲学的思考がそれ以上の動きが取れなくなって、行き詰っていることを示唆している、ということである。「種の論理」なる理論は、その形式上の完成とは裏腹に、「現実」との関わり——田邊が何よりも重要視した点——においては、あたかも身体のあちこち茨に絡みつかれたかの如くに、もはや進むも退くも思うに任せられぬ窮境に陥っていることを隠せないように見える。そもそも「種の論理」と称して、「種」を前面に推し出したからには、田邊の語る国家論は、日本国家についての論以外ではあり得ない。「国家は類の応現存在である」という命題は、すなわち「日本国家が類の応現存在である」という主張を意味している。しかるに、日本国家が田邊の描いているとおりの在り様において「応現存在」であるならば、日本国家は、単一の「種」を基に、もっぱら「日本人」なる個の働きによって形作られた国家であり、かつ、かつ近隣の国家を、同等に「類の応現存在」たる者と見なして、その存立を承認できる筈である。現実には、そのようにはなっていないわけであるが、その矛盾についての説明の糸口は、

田邊の議論の中には決して見出され得ない。その一方で、私たちは、同論文中で、「私の国家哲学は恰も基督の位置に国家を置きて、絶対無の基体的現成たる応現存在たらしめることにより、基督教の辯證法的真理を徹底して、その神話的制限から之を解放する、という如き構造を有する」という、読む者を瞠目させずにはおかない記述に出くわす。言われていることには、誤解の余地はない。国家は類すなわち絶対無の応現存在として、絶対者との特別の関係に立っているのだから、ちょうどそれは、キリスト教教義にいう神子キリストに類比的な位置に在る、というのだ。でもそれなら、西洋哲学の国家論においては、国家はそのままキリストの位置を占めているのか、という話になるが、ここでの田邊は、敢えて「然り」と答えるつもりでいるようだ。典型例を挙げよ、といわれれば、ヘーゲル哲学を持ち出してくるであろう。西洋特に西洋近代の哲学思想において、国家と絶対者つまり神との特別な、唯一無比の関係は、自分の国家論におけるに劣らず、顕著に語られている、と田邊は確信しているのである。ただし、西洋哲学の国家論は、決して「種の論理」に拠っていない。「種」の重要性に気づいていないからだ。西洋人の着眼による限り、国家とは、基本的にいって、キリスト教徒として理性的主体として均一なる個体の集合以外ではあり得ない。そのような集団として、国家は、その代表に——原理上の意味において、のことではあるけれども——キリストを戴き、キリストを介して世界の創造者・主宰者なる神の下に在る。キリスト教徒でない民族は、国家を持たず、キリスト教の真理に触れる機会にも恵まれなかった。だからそうした民族の居住地域に、西洋の国家が進出することは、キリスト教伝道、文明の伝播のために望ましいことである。いやむしろ、それは、西洋の国家に課せられたミッションである。この凄まじい使命感に鼓舞されて、西洋諸国は、世界各地域をそれぞれに植民地化していった。その勢いは、ついに「極東」の地にまで達しつつあった。西洋諸国間の戦争とは、所詮この植民地争奪において先を争ったことによる喧嘩以外のものではなかったわけだ。いったいこの驚くべき独善性は、根本的にいって、何に由来しているのだろうか。田邊の考えでは、それは、西洋各国の背後に構える絶対者が、神つまり絶対有にほかならないからである。有は所詮、自らの有性を主張する直接的意志発動を思いとどまることをしない。絶対有たる神は、神話の神の域を脱することはできない。そこで田邊は、怒涛の如くに寄せる西洋諸国の前に仁王立ちに立ちはだかるべき存在として、絶対無の応現存在なる国家を推し立てて見せるのである。絶対無は、決して有の如く自らの意志を発動することはない。あらゆる特殊相対者の存在を許容し互いに融和せしめる真の絶対者として普遍者として、すべての者の相互媒介の運動を通してのみ、その姿を現わす。だから、絶対無に支えられた応現存在たる国家にして——日本国家にして——、はじめて能く西洋キリスト教諸国の独善を正し、類の普遍の向かうべき方に奉仕することができる、というのである。同論文のさらに後の方の箇所では、田邊は、国家にとっての戦争の必要性・不可避性を説いている。それによれば、国家は、種的統一つまり民族共同体を基体としているものである以上、その生存の、言い換えれば種的統一に属する個々人の生命の、保全を義務としている、それを果たすためには、他の国家の種的要求に屈服することがあつてはならず、必要ならば戦争における

必勝を期することを通して、自らの国力の維持伸長つまり種的生存のための空間の確保に努めるのではなくてはならない。論文の書かれた時期から考えるならば、田邊は、このようにいうことによって、中国大陸への日本軍の侵攻を正当化しようとしているように見える。しかし、「基督」と「応現存在」との対置のことを思い合わせてみるならば、田邊が日本の戦争相手として想定しているのは、西洋キリスト教国家でなくてはならないであろう。元々田邊には、日本が中華民国を相手に戦っている、とする捉え方はない。国民党政権つまり蒋介石政府の背後にいる西洋諸国、というよりも、今や中国大陸にまで手を伸ばしてきて、アジア全域の分割植民地化を達成しようとしている英米蘭こそが、「類の応現存在」たる日本国家の戦いの相手になる、と田邊は、この時点で見通しているようである。近い将来、中国大陸、東南アジアを戦場として、アジア諸民族解放の戦いに乗り出すことは、日本国家に課題として定められている、という認識に、この時点における田邊が自らの「種の論理」の帰結として、すでに立ち至っていることは、疑う余地もない。その戦争に向けて国論を鼓舞するに一役買うべきだ、とする気持ちに、彼が強く迫られていたであろうことも、察するに難くない。しかし、田邊自身の良心が、国民を煽動するような言論を、厳しく押し止めたのである。そのような戦争に、物理的にいって勝算は決して大きくない、ということは、田邊にも容易に理解できた筈である。また、もしかして首尾よくアジア諸地域から西洋諸国を駆逐できたとしても、その後日本軍がそこに駐留し続ければ、もはや日本は解放者ではあり得ないであろう。今度は日本がその地域を支配して、自らの種的要求・国力維持伸長を満たさんがために、収奪を続けることになる。つまり、日本が西洋諸国の手から植民地支配権を奪い取った、というだけの結果になる。その時、日本は、もはや「類の応現存在」ではなく、以前の西洋諸国と同等の、自らの種的性格をそのまま類的普遍性と同一視する独善的な植民地支配国家に墮してしまふ。そうならないためにはどうすればよいか、という確たる提言を、田邊は、自分にはどうも示すことはできない、と思つたに違いない。

1939 年末における論文「国家的存在の論理」発表に至るまでの田邊は、当時の日本の哲学者たちのうちでは際立って多作の著述家であつた。自ら編集代表を務めた京都哲学会機関誌『哲学研究』（月刊）に毎年 1 回以上論文を掲載したほか、幾種類かの一般雑誌に随時寄稿、幾つかの講座ものや辞典類に執筆、そして数冊の単行本をも出版した。その精力的な著作活動によって、彼は、多くの人々によって、当代きつての独創的哲学思想家と仰がれるまでになつたのだといつても、過言ではないであろう。「種の論理」が提起され、だんだんと練り上げられていった過程も、下記のとおりそれを主題として書かれた論文を発表年月順に並べてみる時、くっきりと浮かび上がるのである：

「社会存在の論理」（上、中）、（『哲学研究』1934〈昭和9〉年、11、12月）

同（下）、（『哲学研究』1935〈昭和10〉年、1月）

「種の論理と世界図式」、（『哲学研究』1935〈昭和10〉年、10、11、12月）

「存在論の第三段階」、（『理想』1935〈昭和10〉年、11月）

「論理の社会存在論的構造」、(『哲学研究』1936〈昭和11〉年、10、11、12月)  
「種の論理に対する批評に答ふ」、(『思想』1937〈昭和12〉年9月)  
「種の論理の意味を明かにす」、(『哲学研究』1937〈昭和12〉年10、11、12月)  
「国家的存在の論理」、(『哲学研究』1939〈昭和14〉年10、11、12月)

ところが、1940(昭和15)年に入ると、田邊の著作発表の勢いは、俄かに鈍ってくる。1940、41(昭和15、16)両年中に、『哲学研究』に掲載された論文は「永遠・歴史・行為」(1940〈昭和15〉年10、11、12月)と「実存概念の発展」(1941〈昭和16〉年10、12月)、一般雑誌掲載論文は「国家の道義性」(『中央公論』1941〈昭和16〉年10月)と「思想報国の道」(『改造』1941〈昭和16〉年10月)であり、他には『岩波倫理学講座』への寄稿「倫理と論理」(1940〈昭和15〉年11月)があるのみである。『哲学研究』に掲載する論文は、田邊自身、自らにとっての最新の主要テーマとの取り組みの成果を発表するためのものと考えていたに違いないが、この両年における論文は、それらの題名からすでに察せられるとおり、「国家的存在の論理」において国家尊崇に窮まった「種の論理」の世界観をそのまま推し進めようとする内容のものではない。それらの論文においては、田邊は、実践哲学という自らの元来の関心に立返って、実践の個的主体たる実存の時間性を手掛かりに、道徳的实践の在り方をあらためて解明しようとしている。つまり、「国家的存在の論理」の立場からさらに前へ進もうとするのではなく、むしろ行き詰まりを意識して、目を転じ、もう一度熟考を凝らすことによって、突破口を見出そうと試みているのである。ただし、それでいて、両論文とも終わりの方の部分で、「個人の倫理的行為が国家の政治的行為と相即するのが、行為の最も具体的なる構造である」(「永遠・歴史・行為」;『全集第7巻』167ページ)、「国家哲学が実存哲学の歴史的具體化でなければならぬ」(「実存概念の発展」;『全集第7巻』249ページ)といった表現に見られるとおり、なお「国家的存在の論理」の立場による規定から脱することの難しさをも示しているようである\*。

\*ただし、「実存概念の発展」でそうした記述がなされているのは、論文の終わりの方の部分においてである、という言い方は、実のところ、十分に正確ではない。何故なら、田邊は、同論文の続きをまだまだ次号以降に掲載するつもりであったからである。結局のところ、続き部分が出ることはなかった。論文「実存概念の発展」は途絶したのである。だから、正確にいうならば、末尾ではなくて途絶直前の部分において、上記のようなことが語られている、ということになる。

その一方で、一般雑誌に掲載された「国家の道義性」、「思想報国の道」は、明らかに「国家的存在の論理」からのさらなる前進を——率直にいわせてもらえば、かなり強引な仕方でも——試みている。そこでは田邊は、もう「種の論理」の基本的定式に捉われることなく、「国家」と「国民」との対立関係を基に、論を展開している。「種の論理」の定式からいえば、まず「種」と「個」との対立があり、そこに「個」の実践つまり参政活動の働きがあって、両者を媒介する「類」の応現存在としての「国家」が現出し、それに応じて「個」は「国民」という具体的な在り方を獲得する、というのであった。つまり、対立・媒介の成果としては

じめて成立するとされていた「国家」と「国民」とが、今や直截に対立項として取り出されていることになる。このようなズレが生じてくることになった原因は、「国家的存在の論理」の記述中にすでに認められるといえるであろう。すなわちここでは、国家は「類の応現存在」というきわめて印象度の高い定義づけを得たと同時に、また「歴史の基体」とか「歴史の主体」とも説明されている。この言葉使いは、ひょっとしたら田邊自身はそれほど意識していなかったのかもしれないが、実のところ哲学上の観点の重要な変更を含意していたといわねばなるまい。もともと「種の論理」は、哲学の方法として見るならば、観念論哲学の立場で意識の解明を意図するものであって、主観の態度の変化に相関的に世界が姿を変じ現わす様つまり現象の様式を記述的に表現するという体のものであった。国家とは、個と種との対立関係を基に、個の実践を通して、類が限定的な姿で現われたものであるから、「応現存在」と呼ばれたわけである。しかるに田邊は、あたかもそこで国家にそれだけ高い意味付けを与えた、その調子に乗ったかの如くに、国家をそのまま実体化して、これを歴史の基体つまりその一貫した基盤を成すものとして説明するというところにまで進んでいるのである。そうすると今度は、国家は、世界の常住の基底であって、歴史とは、国家が個すなわち国民の実践を通して永久的に自己革新を遂げていく過程である、と考へねばならないことになってくる。一個の哲学思想内で起こったこの種の観点の転換の先例は、ヘーゲルにおいて見られるであろう。すなわち、ヘーゲルの哲学体系において、国家は元来、最も勝れた意味での主観としての精神——彼の場合、それは「民族精神」といった集成的主観の形をも取り得る——の相関者たる客観的精神の最高度の現われあるいは形態として位置づけられている。ところがヘーゲルは、歴史哲学を論ずるにあたって、国家の重要な意味を強調するあまり、国家を形成し得る民族のみが歴史に登場し得る、と断ずる。それで、その歴史哲学の本論としての世界史過程の叙述は、各時代のいわばトップランナーたる民族の盛衰を描いて綴るという具合に構想され、これに従って、トップランナー間の次々のバトンタッチによるリレー走を見るような仕方で、古代から連続的に現代にまで至る経過が示される。だから、民族精神の交替はあるものの、歴史の基底をなす国家そのもの——ヘーゲルの言葉使いでは、これをも国家の「概念」(!) というのだが——は、その間一貫して自己革新的に発展を遂げて完成に至る、というふうに全過程が描き示されることになる。これを要するに、ヘーゲルの歴史哲学は、序論における限りは、「世界歴史は自由の意識における進歩である」という命題に表現されるとおり、元来の精神現象論的観点にしっかり基づいているかに見えながら、本論における世界歴史の叙述においては、実体化されてその基底に据えられた「国家」の、諸民族精神を用いての自己完成過程を語る、というように観点の変化を来たしている。そういう意味で、国家主義の世界観に変容しているといえる\*。

\*私たちは、ともしれば、ヘーゲルは近代ゲルマン国家つまりプロイセン＝ドイツ国の出現を以て歴史が完成すると説いた、というような説明で、彼の歴史哲学を理解してしまえるように思いがちである。だが、彼のいつていることを読んでみればわかるとおり、実際にはそんなふうにはなっていない。彼は本論に入る前に、「未来の土地」であるべきアメリカ大陸のことは自分には論じ得ない、と率直に断



って、これを考察の外に置いているし、そしてこれは当然のことであるわけだが、ドイツ統一国家の実現性になど全然言及もしていないのである。にもかかわらず、上述のような説明がまことしやかに流布されて、それで人々が分かったつもりになっているようなフシがあるとしたら、おそらくそれは、世界史の過程を語るヘーゲルの、国家主義者と見紛うばかりの論調が、人々にたいへん強い印象を与えたことに起因しているのではないかと思われる。

つまり「国家的存在の論理」における田邊は、国家を実体化して歴史の基体と見なしたことにおいて、世界史の哲学を講じたヘーゲルの轍を踏んだわけである。「国家の道義性」、「思想報国の道」の両論文は、この帰結を承けて、では歴史の基体としての国家が国民たる個の実践を介して自己革新し発展していくということは、いったい当今の状況下において、実際にどのような具合に起こるべきであるのか、ということ、を、より一般的な読者層を想定して説明しようとする内容になっている。そこにおいて対置されている、「国家」と「国民」すなわち「個」との両項が、それぞれどのような特質を有し、互いにどう関わり合うのか、といえば、「道義性」、「道徳性」という語がそれを理解するための鍵となるといえよう。まず「個」の方から見るとすれば、「国民」としての「個」の実践は、自らの利己性を否定して、自己の生存の基盤たる「国家」に身を捧げるということでなくてはならないから、その特性は奉仕献身であり、その極まるころは、自己犠牲である。しかし、そのことによって、却って「個」は自己の類的本質への帰入を達成する。それが「個」の実践を特徴づける「道徳性」ということである。一方、「国家」は、種的統一に起源を發し、成員の生命を預かっているのであるから、「国家」の自己犠牲つまり他の国家への従属ということとはあり得ない。「国家」には、どこまでも自らの存立を主張することが課せられている。しかし、だからといって、「国家」は、他の国家との関わりすなわち国際関係において不法に振舞うのであってはならず、常に類的正義を体現する者でなくてはならない。「国家」の行動のそうした道徳的性質を裏付け支えるものは、個々の「国民」の道徳的实践である。つまり、一人一人の「国民」の行為の道徳性の發露として、国際世界における「国家」の類的正義に適った行動の在り方が成立する。それが「国家」の在るべき姿を特徴づける「道義性」である。「個」は「国民」として、「国家」への自己犠牲を行わずることによって自らの道徳性を全うし得る、「国家」は「国民」の道徳性に支えられて、国際世界において自らの道義性を貫き通し得るのである。論文の末尾に記された擱筆年月日を見ると、「国家の道義性」は「十六、八、廿五」、「思想報国の道」は「十六、八、三十一」となっている。重慶にある蔣介石政權を背後から支えつつ、ひたひたと迫り来る欧米植民国家を迎え撃つ戦いの不可避なることを、田邊はもう予感していたに違いない。勝ち目の少ない戦争だ、国民たる者、自己犠牲を覚悟しなくてはなるまい、しかし日本国家は、あくまでこの戦争を「義戦」として遂行するのでなくてはならない、そのためにこそ、国民一個一個の高い道徳性が求められている——田邊は、この思いを、刺激的・煽動的な調子に陥ることを厳しく戒めつつ、抑制の効いた哲学的表現を用いて、一般読者に訴え伝えることに、辛うじて成功しているように見える。これは田邊にとって、「国家的存在の論理」で表明した立場に、自ら責任を負うという意味において、

何としても果たさねばならないことであった。今、その文章を読む私たちにも、深く垂れ込めた戦雲なきがらの重苦しい気分が、直に伝わってくるように感じられる。

1942（昭和17）年には、田邊は、予定していた筈の「実存概念の発展」続編を書くことができず、結局この年、哲学論文の発表は無しに終わった。続く1943（昭和18）年、そして1944（昭和19）年とも、哲学論文を発表することはできなかった。1945年に入ると、2月3日が田邊の満60歳の誕生日であったから、それから間もなく、3月末日を以て、彼は京都帝国大学教授を定年退官した（田邊自身は、誕生日を以て退官と思っていたようだ）。つまり彼は、丸3年間、論文を発表することがないままに大学の哲学教師の地位から去った。以前の時期の多作ぶりとは打って変わった、現役最終の期間における沈黙ともいうべき様子は、田邊における極めて深刻な挫折を表わし示しているに違いなかった。実際、田邊は、それらの日々、憔悴を隠すべくもなかった。当時田邊の下で学生生活を送っていた武内義範は、師の健康を気遣いつつ過ごした日々のことを、後年——自ら京都大学の教授となった時に——回想して、ごく控えめに学生たちに語り聞かせてくれることがあったものである。しかし田邊は、余人の想像を絶する精神的苦闘の末に、一筋の光明に見出しつつあった。彼は、従来の自己の哲学的思索力のすべてを擲って、只管懺悔に努めた。そこに初めて、救済への道が開かれるのを認めることができたのである。それは、親鸞の「他力」の教えの導きによるものだと確信された。1944（昭和19）年、京都帝大最終年度の10月から12月にかけての特殊講義（＝専門課程学生向け講義）を、田邊は、「懺悔道」という題目の下に行なった。この間に一度、京都哲学会公開講演会が田邊のために催されたが、その講演題目も同じ「懺悔道」であった。つまり田邊は、そこで最終学期の授業の要旨をコンパクトに示したのであった。その講演の様子を、世話を当たっていた武内は、次のとおりに伝えている：

……この会の恒例として、近く退官せられる哲学科の教授がその蘊蓄を傾けた訣別の講演をせられるのであるが、先生の場合、第二次大戦における我が国の命数もいよいよ尽き、逼迫した情勢のもとに開催せられた講演会ではあったが、聴衆は講堂に溢れ、先生が劈頭「われわれ国民があれよあれよと嗟嘆するうちに奈落の底に沈んで行く」国運について憂国の情のみなざる大胆真摯な感想から自己の問題を提出せられた時、私達は固唾をのんで先生の姿を見守った。それはこの書〔昭和21年4月刊行の『懺悔道としての哲学』のこと＝引用者注〕の序文のはじめに録されてあるやうな情勢では如何にも捨身の哲人にしてはじめて吐き得る警世の言葉であり、講演の途中足音を荒げて退場する一、二の者を除いては、満場肅然として先生の一言一句に耳を傾けたのであった……

（『田邊元全集第9巻』解説文、493ページ）

やがて田邊の語りは、この国家危急の時、思想に携わり哲学を教える者でありながら何ら効果ある言論も行動も為し得ぬ自己に対する慚愧の思いの吐露に転じ、そこから、悶々たる失意の日々の果てに、ようやくにして親鸞に導かれて到達した懺悔救済の境地への信念の告白へと進む。そして今やこの信念の上に、もう一度自らの哲学を構築し直す希望が湧いてき

たことを、人々に告げ知らせようとするのである。この講演を聞いた高坂正顕は、そこに漲る「つきつめた絶望感、無力感、そして懺悔と他力の教説に深く心を打たれると共に、意外なほどの先生の立場の転換に殆ど驚きの念を感じた」のであるという。

田邊は、定年後のために、群馬県長野原町北軽井沢に、予め一個の山荘を買っていた。そこへ引き移るために、1945（昭和20）年7月のある日、ちよ夫人と共に京都を発った。夫妻を京都駅に見送った武内は、その時胸に懐いた思いを、後日になって、次のとおりに打ち明けている：

昭和二十年七月に先生が京都を去られた日、私は上田〔泰治〕氏等と京都駅にお見送りしたが、帰りの混雑した電車の中で、だれか生き残った者が先生の思想を後世に伝えなければならないと語り合ったことを、未だに昨日の如くに思ひ出す。その頃私は、先生は恐らく長くは生きてゐられないであらうと憂へた。それほど身心共に先生の衰弱は甚しかったのである。……

（『田邊元全集第9巻』解説文、495ページ）

田邊は、前年の最終学期中の11月に健康を甚だしく害し、「懺悔道」の講義のためには、「不自由な体を病床から教室に運んで帰宅すれば直ちに病床に横たわる」という様子であった。そして12月に最後の講義を終えると、力尽きたかの如くに病床に臥して冬を過ごした。この年の7月というのは、やっと何とか動ける状態になっての出立を意味していた。そしておそらくは、この時、夫人の体調は、さらに厳しかったと思われる。見送った武内の深い憂いの思いは、如何ともし難いものであったに違いない。ところで、当時、京都から北軽井沢までは、どのようにして行ったのであろうか。たぶん、ではあるが、まず東海道本線で東京まで、そこから「省線」で上野に出て、次いで信越本線で軽井沢まで行くと、そこからは草軽電気鉄道という線があった筈なので、その経路に拠ったと思われる。東海道本線は沼津 - 東京間だけ電化済み（機関車付け替え）、信越本線は、全線蒸気機関車であった。京都 - 東京間で半日以上を要した筈であるから、東京で一泊するか、あるいは夜行列車の車中泊か、いずれにしても翌日でないとい目的地に着くことはできなかった。その頃はといえば、日本各地諸都市が激しい空襲に見舞われ続けていた。最大規模の、死者10万を出したといわれる東京大空襲は、3月10日に起こったが、それに続いて、大阪（3月13日）、神戸（3月17日）、名古屋（3月19日）、横浜（5月29日）といった大都市も、軒並み数千人規模の死者を出す大空襲で壊滅的打撃を被っていた。六大都市中、京都だけが米軍司令部の或る魂胆の故に比較的害を受けることが少なかったが\*、それでも他と比べればやや小規模な爆撃が20回程度繰り返され、死者約300名を数えたといわれる。

\*もしも田邊が、あと一か月余り長く京都に留まっていたとして、かつ日本政府がポツダム宣言の受諾をもう少し長く躊躇し続けていたとするならば、田邊は、3発目の原爆の犠牲者の一人となっていた可能性がある、というわけだ。

田邊が京都を出発したのは、7月の何日であったのか、筆者には定かでないのだが、この月のうちに実行された都市空襲を、東海道沿線都市に限って挙げてみると、清水（7日）、岐阜（9日）、尾張一宮（13日、28～29日）、平塚（16日）、沼津（17日）、岡崎（19～20日）、大垣（29日）となり、いずれも多数の死者を出している。鉄道は軍需物資の主要な輸送手段であるからという理由で、軍事施設と見なされていた——それは、あまりといえばあまりに勝手な戦争犯罪の正当化であるが、今はその話はしない——ので、駅、列車共々、爆撃および機銃掃射の標的にされる可能性は常にあった。そんな状況の中、そんな空の下を、病弱の老夫婦が2日がかりの旅をしたのである。新しい住居は、山荘とはいっても、辺鄙な山間——大学教授たちのための避暑別荘地として開発された地区だったらしい——に造られた簡素な木造平屋であった。子供のいない夫妻は、その地で互いの介護をしながら不便を耐え忍ぶ日々を余儀なくされるのであろう——武内ならずとも、田邊を深く敬愛し慕う弟子たちが、師夫妻の命がもう長くないのではないかと、危ぶみ懼れずにいられなかったのも、無理のないことであった。

しかし田邊の哲学的思索力は、そこから見事復活を果たすことになった。それは、前年秋の「懺悔道」講義において、仄かに見出された光明についてすでに語られていたことからすれば、予告どおりに起こったことというべきなのかもしれないが、田邊の陥っていた身体の衰弱、生活環境の変化を考えれば、やはり驚異的なことと評するのが適切であろう。まことに、田邊の精神力の強靱さに讃嘆の念を禁じ得ないというところであるが、田邊自身はあくまでそれこそが他力の賜物であると確信していたに違いない。田邊が北軽井沢での生活を始めて間もなく、8月に入ると、広島、長崎で米国軍の原爆による市民大虐殺が引き起こされ、中旬に「玉音放送」、月末にはマッカーサーの厚木降臨があり、9月2日にはミズーリ艦上で連合国環視の中、無条件降伏式が行われて、日本全土が軍事占領の重圧下に置かれることになった。それらの出来事についての情報を、田邊は、どのようにして得たのであろうか。山荘にすぐにラジオが設置されたかどうか、電話が敷かれたかどうか、筆者には分からない。新聞が通常どおり配達されていたかどうか、分からない。山荘での生活は、静かといえば静かであったろう。しかし、全土を覆う重苦しい憂鬱の気が、山間の地にも蔓延してきて、まばらな家々を一戸一戸包み込んで隔絶させてしまうかの如き周囲の状況であっては、その静けさは、底知れぬ閉塞感に耐えることによつてのみ、守られるようなものであったと思われる。そんな中で、田邊の哲学的思索力は蘇生したのである。健康の回復と共に、書く力がしっかり戻ってきた。再び筆を執った田邊は、まず自らの哲学の復活を世に告知せんがために、前年「懺悔道」で講義した内容を、整った、かなりの長文に纏め上げた。それを、10月にもう脱稿することができた。引き続き彼は、「種の論理」の再構成を試みる論攷に着手し、それと並行して、日本国家社会の再建のための緊急提案としてジャーナリズムに発表するための論文を書き始める。1946（昭和21）年に入ると、それらジャーナリズム論文はそれぞれの雑誌に掲載され、懺悔道を開陳した長文は、4月に『懺悔道としての哲学』

という題名で岩波書店から単行本として出版された。そして田邊の執筆意欲はますます旺盛であったから、それ以後数年間、諸雑誌への寄稿が続々に行われ、単行本の出版も度重なった。戦後間もない時期に、田邊哲学が再び花開いたのである。

## V

もう一度、木村久夫のことを思い出すことにしよう。木村は、書き込みの中で、自分は『哲学通論』を4年前に読んだ、それは北白川の書齋においてであった、と述べている。それに従うならば、彼は、1942（昭和17）年京都帝大に入学して間もなく、下宿の部屋で、名著の誉れ高い同書を読んだのであろう。その頃、ごく短期間であったが、田邊と木村は、同じ大学の教授と学生であった。もちろん、顔を合わせる機会はなかったようだ。同年10月には、木村はもう、学徒動員により応召した。健康に問題があったようで、約1年間の療養を経て、1943年中にカーニコバル島に送られて、独立混成第36旅団配属となり、上等兵まで昇進した。彼が島民のスパイ摘発事件に関与したのは、1945（昭和20）年7～8月であり、その容疑により英軍に捕らえられてシンガポールに送られたのは同年秋、1946（昭和21）年3月13～15日の軍事裁判で死刑判決、4月中に獄中で——昭南の「監獄の冷たいコンクリートの寝台の上で」——『哲学通論』を読み、5月23日、絞首刑を執行された。事件関与から刑死までの時期は、日本で田邊が、京都を離れ北軽井沢に移って、厳しい生活に耐え、『懺悔道としての哲学』の出版に漕ぎ着けた、その時期に当たっている。両者の「時間」を対照表に示してみれば、次のようになる：

	木村久夫	田邊元
1942 (昭和 17) 年	4 月 京都帝国大学経済学部に入学 入学後間もなく 『哲学通論』を読む、 徴兵検査を受ける 10 月 応召	この年、論文発表なし
1943 (昭和 18) 年	約 1 年間の療養後、カーニコバル島に 送られる。	この年、論文発表なし
1944 (昭和 19) 年		この年、論文発表なし 10～12 月 「懺悔道」を講義
1945 (昭和 20) 年	7～8 月 島民スパイ摘発事件	3 月 京都帝国大学退官 7 月 京都を去り、北軽井沢へ
	[8 月 15 日 ポツダム宣言受諾] [9 月 2 日 日本無条件降伏式]	
	秋 逮捕され、シンガポールへ、収監	10 月 「懺悔道としての哲学」脱稿
1946 (昭和 21) 年	3 月 13～15 日 軍事裁判、死刑判決 4 月 獄中で『哲学通論』を読み、「遺 書」を書き込む。 5 月 23 日 絞首刑執行	1 月 「日本民主主義の確立」(『潮流』) 3 月 「政治哲学の急務」(『展望』) 4 月 『懺悔道としての哲学』(岩波書店)  6 月 『政治哲学の急務』(単行本、筑摩書 房) 7 月 「社会党と共産党との間」(『改造』) 8 月 「種の論理の実践的構造」(『哲学季 刊』) 「絶対無の立場と唯物弁証法」(『真善 美』) 11 月 「実存の単独性と無の社会性」(『展 望』)

あるいは読者の中には、このような表を勿体ぶって掲げて見せたというので、筆者の無神経さを責めずにはいられない気持ちになられた方も、あるかもしれない。筆者としても、実はそれは覚悟の上のことであると、告白せねばならない。青年学徒は絞首台に果て、老学者は蘇生してもう一花咲かすことができた。結末におけるこのあまりにも残酷な両者間の相違について、すでにさんざん語っておきながら、その上さらに、わざとらしく二人の苦難の跡を並列させて示し、読者の興味を惹こうとするのは、およそ人間の運命というものを冒瀆す

る、卑しい態度ではないか——そう指摘されれば、返す言葉もない、というのが正直なところだ。ただ、それでも一言の釈明をさせていただくならば、これは決して不真面目な気持ちで為しているのではない、木村・田邊の両者が、戦中から戦争直後という、この同じ時期に辿った苦難の跡を、パラレルに捉えてみることに意味があると、筆者なりに確信してのことである。そういうことで、ご容赦いただいて、ここから先の記述を読み続けていただけるならば幸いである。

田邊にしても木村にしても、元々は戦争に賛成の立場ではなかった。合理主義の哲学思想家として、あるいは社会科学研究に志す青年学徒として、それぞれ理想の世界像をしっかりと抱いており、そこに日本の戦争行動が入り込む余地は、本来存在しなかったに違いない。しかし、心ならずも戦争に巻き込まれることになった時、彼らはいずれも、日本の戦争を義戦すなわち人類の普遍的正義に適った戦争であると認めることに、心の支えを見出そうとした。田邊が、その思いを、対米英開戦前夜に一般雑誌に載せた論文で、苦心して表明しているということは、すでに見られたとおりである。木村の場合は、その思いを表明する機会も与えられなかったわけであるが、応召し戦地に赴く以上、それがギリギリの心の拠りどころであらざるを得なかったことは、想像に難くない。カーニコバル島には、彼はもちろん望んで行ったわけではない。しかし、偶然とはいえ、その地が、木村の義戦感覚に應える位置づけにあったことは、否定できない。日本軍がアンダマン・ニコバル諸島から英印軍を追い払って、島嶼を占拠したのは、1942年前半であった。日本軍は、解放者として島に入った。ここを拠点として、本格的なインド本土の解放へと進む筈であった。駐留日本軍の務めは、島民に善政を行なうこと、港や飛行場を整備してインド本土攻撃の準備を整えること、それに加えて、独立インド国家を担い得る勢力の強化を支援することであった。日本軍の上陸後間もなく、アンダマン島には、昭南に本拠を置いていたインド独立連盟の支部が設置され、諸島住民の青年たちを訓練して、インド国民軍が組織された。日本軍は、インド国民軍と協力関係にあった。1943年10月、インド独立連盟を基礎として自由インド政府が発足、主席となったチャンドラ・ボースは、同年11月、東京で開かれた大東亜会議に出席したが、その時、アンダマン・ニコバル諸島を自由インド政府の主権下に移すことを東條英機に願い出て、東條もその方向で進めることに同意したのだという。まさにこのような地域に送り込まれた木村は、解放者たることを標榜する軍の一員としての任務に打ち込むことを以て、自らの行動の正当性を立証せんと努めるほかなかった。彼が民生部に配属されて、いわば水を得た魚の如くに、優れた英語力を駆使して、住民との接触を心がけ、立派な業績を上げつつあったということを、疑う必要はないと思われる。しかし、1944年におけるインパール作戦の失敗により、陸地からの側面の支えを失ったアンダマン・ニコバル諸島の日本軍は、困難な立場に置かれることになった。さらに1945年に入ると、日本軍はラングーンからの撤退をも余儀なくされたので、アンダマン・ニコバル諸島は、インド洋上において、完全に孤立状態に陥った。駐留日本軍は、もう解放者としての立場を維持することができず、完全に、逆包囲された占領軍に変質しつつあった。島嶼は、英印軍の反攻・再上陸の脅威に晒され、

島民・軍兵ともに極度の飢餓に苛まれ、島民たちの離反や逃亡の試みが相次いだ。その激しい転落の趨勢の中で、住民のスパイ行為摘発と、それに伴う多数処刑の事件が生じたのであった。祖国の義戦への信頼が裏切られ、悲惨な結末を経験しなくてはならなかった時、日本人の心が罪悪感に苛まれ、罪滅ぼしの思いに満たされるのは必然であった。田邊の語った「懺悔」も、そのような胸中の思いの吐露の一例にほかならなかったといえる。木村の場合、田邊よりもはるかに深刻に、まさに極限的な厳しさの程度において、その思いを一身に引き受けなくてはならなかったこと、今さらいうまでもあるまい。『哲学通論』に書き込んだ文章の中に、その胸中を如実に物語る、以下の如き記述がある：

(15 ページ) 大きな歴史の転換の影には私の様な蔭の犠牲が幾多あったものなるかと過去の歴史に照らして知る時、全く無意味ではあるが私の死も大きな世界歴史の命ずる所なりと感知するのである。

(17 ページ) 日本は負けたのである。全世界の憤怒と非難との真只中に負けたのである。日本は無理をした。非難する可き事も随分として来た。全世界の怒りも無理はない。世界全人の気晴らしの一つとして今私は死んで行くのである。否殺されて行くのである。之で世界人の気持が少しでも静まればよいのである。それは将来の日本に幸福の種を残すことだ。

(19 ページ) 私は何等死に値する悪はした事はない。悪を為したのは他の人である。然し今の場合弁解は成立しない。江戸の仇を長崎で打たれたのであるが、全世界からして見れば彼も私も同じく日本人である。即ち同じなのである。

(21 ページ) 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、之の不合理は過去矢張り我々日本人が同じくやって来たのである事を思へば矢鱈非難出来ないのである。彼等の目に留った私が不運なりとしか之以上理由の持って行き所はないのである。

(23 ページ) 日本の軍隊のため犠牲になったと思へば死に切れないが、日本国民全体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。

日本および日本国民の行なった戦争犯罪の責めを一身に負い、全世界の非難を一身に浴びて、贖罪の犠牲死を遂げる——自分の運命をこのようなものと理解することによって、間近に迫る刑死を受け容れようと懸命に努力している、その心の内を推し量ってみる時、日本人として、ただただ、胸も引き裂かれんばかりの思いがする。一方、田邊のことをまた考えてみるならば、彼が「懺悔道」を語っていた敗戦前後の短い時期における限りは、その所謂「懺悔」は、もっぱら自己一身の無力無能に対する慚愧の念を基礎として、自らの至らなさをそのまま罪過と告白するものであって、そこには他者の犯罪の責めをも引き受けて贖罪を遂げるという感覚は見出されないように思われる。しかし、やがて占領政策が進み、GHQによる戦争犯罪刷り込みが着実に成果を上げて、日本人の全世界に対する犯罪についての意識が国民の間に広く共有されるようになった時、田邊もまた必然的に、「懺悔」を、国民同胞との罪悪の連帯責任の意識に基礎づけることとなり、その純粹にして尖鋭な実例を、民族の罪過を一身に負って率先して行ぜられた、旧約の預言者たち——エレミヤや第二イザヤ



を代表とする——の贖罪において見出したのである。そこから、旧約の預言者的実存の発展線上にイエスの実存を捉え、さらにこれに、彼を信仰対象として定立したパウロの実存を対置して描く、『キリスト教の辯證』（1948（昭和23）年6月、筑摩書房）という傑作が生み出されることとなった。つまり、田邊の「懺悔」も、敗戦国民の罪惡連帯意識の下での率先的贖罪行の自覚にまで深められる必然性があった、ということである。

しかしながら、私たちは、木村と田邊との苦闘の跡を並列して見ることで、ただ両者の同時進行につき、慨嘆の思いに浸っていてよいわけでは決してない。重要なのは、兩人それぞれの戦争に巻き込まれた仕方を対比して、その決定的な相違を認識することだ。それは、「相違」という語によって済まされるべきものではなく、むしろ「相反」とでも表現されるべき事からであるのかもしれない。つまり、一方が他方に対して、この点に関しては加害者性を帯びて関わっている、とも評されかねないほどのものなのである。木村についていえば、彼が望んでもいない戦争に、まったく強制的・受動的に引き込まれていったということに、何らの疑いもない。いってみれば、彼は、戦争の濁流に、否応なしに飲みこまれてしまったのである。だが田邊は違う。彼は、少なくとも或る程度は社会的な影響力を持ち得る筈の地位にあった。哲学思想家として、戦争に反対の見解を抱いたのならば、何らかの仕方で、それをもっと明確に表現することが可能だった筈である。また大学教員として、しっかりと学問の自由を主張し、少なくとも、最愛の学生たちが引っ張られて戦争に送られることになるような事態だけは、——本来ならば——何としても阻止すべきであった。しかるに、彼が論文で発表したのは、上に見られたとおり、極力控えめではあったものの、日本の戦争を理念上肯定する意見であった。学生たちに対しても、講演の場等——通常の講義とは別であったにせよ——においては、国家の行なう戦争への参加奉仕の意義を説く以外になかった。だから、学生たちを「守る」ことについてはまったく無力で、ただ一教官として、彼らが「往く」のを見送るばかりであった。田邊は木村を戦地へ追いやる側の一人であった、といわれても、それを否定すべくもない。もちろん、そうしたことの罪惡性を、田邊は、厳しく意識せずにはいられなかった。彼の「懺悔」が、まずは自らの無能無力に対する慚愧の念に発し、自らの至らなさをそのまま罪過と認める、告白の形をとっていることは、前述のとおりであるが、そういう形をとることになった必然性は、ここに理解できるのではないかと思われる。そして、この間の事情については、すでに辻村公一が、次のとおりの貴重な解説を与えてくれている：

『懺悔道としての哲学』（一九四五年擱筆）は、敗戦の結果先生に生じた哲学的転向では決してない。その然らざる所以は、その間の事情に精通されている武内義範、大島康正の両教授によって明確に指摘されている（全集第七卷三八二頁以下、第九卷四九六頁以下参照）。懺悔は敗戦に先き立つ一年半以上も前に起っている。それは、たとえば、京都大学でなされた月曜講義「死生」一九四三年五月十九日）と先生の母校たる第一高等学校の文化祭で話された講演「文化の限界」（一九四四年二月二日）とを比較してみれば、明らかである。前者では「決死の義務」が語られるにとどまっているのに対して、

後者の終りではすでに明白に「懺悔」が告白され、それが「私の救い」であり「私の生活の全内容」であると言われている。このような転換に、直接の機縁があるとして、それについての推察が許されるとすれば、少なくともその一つは一九四三年十二月一日のいわゆる学徒総動員ではなかったかと思われる。先生は学生を非常に愛された。その学生の大半をこの総動員は先生から奪い去った。それが現実の端的な事実であるとするならば、それは先生にとってその標榜せる「現実哲学」の敗北として痛感されたとしても不思議ではない。先生の催してくださった送別会に私も出たが、先生の表情は終始極めて沈痛なものであった。それに対して、前期の一高講演の中では「懺悔」について「とにかくもはやこれが自分の腹の底であると思うところから、どうも何とも申しわけないことである」といって、頭が下がる気持になった時に、私は非常に何か軽い気持、明るい気持になる」（傍点筆者）と言っている。この極めて沈痛な表情と何か軽い明るい気持との間に懺悔があるとすれば、それは一九四三年末から四四年初にかけての期間中に先生に生じてきたと私には推測される。そこから先生は一九四四年度の特殊講義を「懺悔道」とされ、同年秋の京都哲学会の公開講演も同じ標題のもとで話されたのである。

深い悲哀と不思議な歓喜とを底に湛えているこの『懺悔道としての哲学』について私は解説の筆を取る気持ちになれない。ここには田邊先生の人柄と哲学の根本とが吐露されている。それは「私のやむにやまれざるところ」から流露した悲痛の中に凜冽たる哲学精神が漲っている。

（辻村公一編『現代日本思想大系 23 田辺元』筑摩書房、1965年、解説文 45-46 ページ）

辻村公一は、1922（大正 11）年生まれ、第一高等学校から京都帝大に進み、田邊の下で研究していたが、文中にあるとおり、1943（昭和 18）年 12 月の学徒総動員で召集され、航空整備兵として戦場に赴くことになった。辻村自身が他の文章で語ったところによれば、応召の前日、生還を期し難い身と覚悟して、師田邊に会いに行った、玄関先で顔を合わせただけで何も言わずに引き取ったが、その時、師の表情に慈父を見た、ということである。戦後復学して京都大学を卒業した辻村は、その後母校で教職に就き、1974（昭和 49）年から 1982（昭和 57）年までは文学部哲学講座の主任教授の座に在って、田邊の学風を継いで厳格な学生指導を行ない、京都哲学の伝統を守った。不肖筆者も、その講筵の末座に列する機会に恵まれた。だからというわけではないが、私としては、田邊の「懺悔」の機縁についての説明として、上掲の辻村の文章に勝る説得力を有するものはない、と確信している。

私事を語るのは恐縮であるが、筆者は 1990（平成 2）年、初めての単行本『田邊哲学研究』（北樹出版）を出した時、それまでにお世話になった先生方、先輩方に 1 冊ずつ献呈した。その中に、辻村先生への献呈もあった。打ち明けて申すならば、誰よりも辻村先生に読んでもらうことを期待していた。どんな厳しいことをいわれるかもしれないと思うと、怖くはあったけれども、それでも一読でもしていただけるならば幸せと、心ひそかに願っていた。暫くすると、先生から封書が届いた。便箋何枚かに、私の著書に対する批評がしっかりと書き込まれていた。胸の高鳴りを辛うじて抑えながら拝読した。内容は、覚悟していたとおり厳しいもので、部分的には一定の評価を交えつつも、批判すべき諸点について、容赦なく書

き綴られていた。中でも厳しいと感じられたのは、私が著書の中で、戦中期の田邊哲学に或る程度の「煽動性」が認められる、と書いたことに対する批判であった。先生は、「田邊哲学の煽動性というようなことを軽々しく語ることは、私は反対である」とはっきり宣告され、師田邊元がどのような人で、当時どのように哲学に取り組んでいたのか、を力強く論じたうえで、「田邊先生は“ein großer Idealist”〔日本語にすれば「一個の偉大な理想主義者」というところか=筆者〕である」と結ばれていた。その強い調子に、私は読みながら思わず居住まいを正さずにいられなかったほどであるが、「田邊哲学の煽動性というようなことを軽々しく語るものではない」と叱られた意味は、素直に受け入れることができた。自分は、田邊元の哲学思想についてまだ本当に浅い理解しか持たず、その置かれた状況とか時代背景について推測するだけの考察力も持っていない。そんな自分が、当時の田邊哲学に「煽動性があった」などと断定して、それで何かを語ったような気になっているとしたら、まったく浅はかな態度である。そのような物言いによってまた、辻村先生が大切にされていたに違いない、ご自身の出征の際における師田邊元との思い出に対しても、きわめて無礼を働いてしまったのだ、ということにも気づいて、申し訳なく思うと同時に、心から恥ずかしく感じないではいられなかった。でも、そんな未熟者の軽口みたいな記述をも、ただ不快に思って退けてしまうのではなく、たしなめ教え諭す煩を厭われることのない、先生の心遣いが、とても有難く嬉しかった。もう30年以上も前のことである。当時私は、すでに学生生活を終えて15年は経っており、その間もう辻村先生に直接お会いしていなかったのであるが、このお手紙をいただいた後にも、お会いする機会には恵まれず、結局、最後にお会いしたのがいつであったのかも、もう分らないままになってしまった。でも、お手紙を拝読したあの時の感動は、学生時代の記憶に残る辻村先生の面影と共に、今も懐かしく心に甦ってくる。

しかし、以上の如き一世一代の告白を為し終えた上で、筆者としては、今あらためていわなくてはならない：田邊哲学に煽動性はやはりあった。その「煽動性」には、「或る程度の」とか「或る種の」といった限定語をつけるべきではあろうが、とにかくその種の影響力を、当該時期の田邊哲学が特に若い人たちに対して発揮したということを知るのが、事実の正しい認識であると、自分なりになお研究を続けてみた結果、確信するに至ったのである。たしかに田邊は、自分の書く論文の中で、読者を煽り立てるような記述をすることは決してなかった。日本国家の行なう戦争を肯定する考えに傾いた時も、煽動的な表現に訴えることを厳しく慎んだということは、前に述べたとおりである。彼が、大学での通例の講義の中で、煽動的な調子で語るというようなことは、まずなかったであろうし、個々の学生との談話の中で、そのようにするというのも、なかったに違いない。だが、臨時的な「講演」の場合となれば、別である。状況がどんどん深刻化し、国の興廃の危機という様相を深めていく中で、若い学生たち相手の講演会の講師を委嘱された時、律儀な田邊は、それを引き受けるからには、主催者の意図をどこまでも忖度して話すことを心がけたであろうし、近い将来には戦地に赴くことを義務づけられている青年たちを相手に、鼓舞激励の言葉をかけることに、決して抜かりないよう、努めたであろう。その言葉が、田邊自身の意図したところをもおそ

らく超えるほどの効果を持ったに違いないと思われる時、私たちはそこに田邊哲学の「煽動性」を見なくてはならないのだ。この時期、やがて往くべき青年たちを相手になされた講演としては、下記の三者を挙げることになる。それらのうち前二者の記録から、そういう煽動性を読み取ることができるであろう。第三のものは、辻村の解説によれば、「懺悔」の告白を色濃く湛えており、前のものとの間における瞠目すべき転換を示しているということであった。その点も、あらためて確認してみることにはしたい：

「歴史的現実」1939（昭和14）年5～6月、京都帝大学生課主催日本文化講義；筆録は1940（昭和15）年6月15日、岩波書店から出版（『全集』第8巻所収）

「死生」1943（昭和18）年5月19日、京都帝国大学月曜講義；大島康正による筆録を『全集』第8巻所収

「文化の限界」1944（昭和19）年2月2日、第一高等学校文化祭；受講者による速記録を大島康正が校訂して『全集』第8巻所収

「歴史的現実」は、京都帝大学生課（天野貞祐課長）の要請に基づいて、田邊が前後6回にわたって行なった講演——名称としては「講義」——であり、対象は専門課程の学生に限定されず、全学のいわば一般学生向けの教養講座という体裁のものであったようだ。当時の状況はといえば、対中戦争が長期化の様相を示す中、前年には国家総動員法が制定されて、最悪ならば米英をも敵に廻すかもしれないという、戦局悪化の恐れが深まっていて、大学生たちは、なお兵役の猶予が認められてはいたものの、やがて卒業後に戦場に送られる将来を予期して、重苦しい学生生活の日々を強いられていた。その彼らに、日本国家が直面している歴史的現実について、国民としての自覚を持つためのヒントを与えようという趣旨で、企画された講演会であったに違いない。一方で、田邊の哲学思想の発展が、当時どういう段階にまで至っていたのか、については、ちょうどこの年の終わり頃に論文「国家的存在の論理」が発表されることになる、ということを考え合わせさえすれば、じゅうぶん明確に把握することができるであろう。すなわち、田邊は、「種の論理」の精緻化を進めてきて、今まさに、日本国家を「類の応現存在」として位置づける、国家主義の立場を宣言しようとする、その直前のところにあった。だからこの時期の田邊に、「歴史的現実」という演題は、まことに相応しかったといってよいであろう。一般学生相手であるから、田邊は、用語を丁寧に説明し、平易な論述を心がけているようだ。まず歴史認識の基本的範疇ともいうべき「時」について語られている。時の真相は、決してたんなる一様な流れとして捉えられることはできない。それは、人間の行為に即しての過去・現在・未来の3相間のダイナミックな関わりにおいて把握されねばならない、というのである。過去は既に在るものとして我々の自己を規定し拘束し続けており、未来は我々の自己の企画によって将に実現し来たらんものとして在る。現在というのは、我々の自己の行為実践の媒介によって、過去と未来とのそうした有り様が否定され綜合されて、特定の帰結をもたらす、その瞬間を指し示す。時の本来の姿はそ

のようなものであるという説明の下、田邊は、自らの特有の用語である「種」「個」「類」をそれぞれ過去、未来、現在に相当させる：

丁度時間に於て過去が我々を支配し束縛してゐる様に社会にも伝統や慣習があつて我々を押へてゐる。そこで歴史的社会的構造を時の構造に引き合わせて考へると、種族固有の方向が過去に當り、個人は計劃を立てて未來に働くものであるから未來に對應する。過去と未來が方向を異にする様に、種族と個人は方向が逆である。この方向の逆なものを統一するものとして現在に對應するのが人類である。所が現在を捉へれば現在でなくなる様に、人類を捉へることは出来ない。人類が理念に過ぎないと云はれる譯である。人類を捉へて「之が人類だ」といふ時は種族になつてしまふ。眞の人類は別に種族の外にあるのでない。現在が過去・未來の統一にある様に、人類の開放社會が成り立つのは種族の閉鎖社會の關係に於て之を超える所である。閉鎖社會は一方に個人に束縛を加へてその自由な働きを限定し、個人は他方この社會と方向を逆にするものであり乍ら然も両者が調和された時、即ち個人が種族の中で一々自分の行為の目的を實現出来るやうになり、又個人が種族の進む方向に自己の行先を認め、閉鎖社會の規律や統制がそのまま個人の自由な行為と媒介され統一された時は、種族は閉鎖性から人類的開放性に高められる。これが國家である。……………

（『全集』第8巻、142-143頁）

見られるとおり、この数ヶ月後に論文「国家的存在の論理」で語られることになる内容の核心的部分が、ここにすでに予告されている。今、「歴史的現実」は、この構図に従つて説明される。すなわち、歴史的現実とは、人間主体たる個が、自己の現に置かれた状況を、未来企画の自己と伝統慣習の種との対立として捉えた上で、自己の行為を媒介とする統一の成立・類の現出の方へと身を委ねるが如くに敢為して成果を産み出すという、一連のプロセスを言い表わすべきものであることになる。つまり「歴史的現実」という言葉で、現状の本質的認識から導かれる当為、そしてそれに基づく実践と帰結という、勝れて実践弁証法的なる過程の一巡が意味されるのである。この過程の結果として、國家が現出するというのであるが、これを田邊は、「建設\*」という語で表現するのが適切であると述べている。つまり「歴史的現実」は、それが実践主体としての個によつて的確に把握される都度、國家の「建設」を帰結する、ということになる。

\*「建設 Aufbau」は、ナチスの社会学者ハンス・フライヤー Hans Freyer (1887-1969) から取り入れられた用語

だがそうすると、このように「建設」されて姿を現わすことを約束してくれる「國家」とは、果たしてどのような國家でなくてはならないか、ということが問われなくてはならないだろう。いったい、「建設」といっても、大昔の話ならいざ知らず、今どき國家も何もなかったところに、個の実践を介してそれが初めて創り出されるという、完全なる「創建」としての「建設」について語り得る筈がない。國家は個の生存に先立って予め存在している、と考へざるを得ないのであつて、その國家が、自らの体制における硬直化し因習化した部分を、

自由企画の主体としての個に対する過去の拘束・規制の要因として現わし示すというのが、種と個との対立場面の成り立ちであろう。そこから個の行為実践を介して体制に再び類の生命が吹き込まれて、国家における類的基盤が回復される。これを国家の「建設」というのであると解されるから、それは、精々のところ「再建」であり、もっと適切に言えば「改修」である。しかも、一個の主体の実践によって帰結したものと考えれば、量的にいつ改修としてもごく微々たる成果でしかあり得ない。そういうものを敢えて一つの「建設」と見なし、自らの在り様の更新つまり自己革新にとって不可欠なる貴重な要因と認めてくれるというのだから、そのような国家は、実に度量広く懐の深い存在である、といわねばなるまい。種の論理の弁証法の定式に従って表わしてみるならば：

……類⇌国家 → (自己疎外) → 種・個対立 → (実践・総合) → 類⇌国家……

という過程の無限の繰り返しを許容し、その一つ一つの帰結を、不断の自己革新の成果として受け容れてくれる、そういう国家の存在を前提して、その基盤の上においてのみ、実践主体たる個に対する「歴史的現実」の開示およびそれへの対応結果としての「国家建設」の営みは成立し得る、と考えられねばならない。そこで今、講演者としての田邊に求められているのは、日本国家は間違いなくそういう国家であるということ、したがって聴衆たる学生たちは国家を信頼して「歴史的現実」に向き合い、「国家建設」の実践に励むべきであるということ、明瞭な表現で示すことである。最終の第6講で、田邊は、この課題にしっかりと応えることを以て、講演を結ぼうとする。まず、日本国家が根底において恒常的に類的統一性を保持し、国民としての個に対して、常に、歴史的現実と向き合いつつ「国家建設」の成果を上げることが保証する優れた根本体制を備えていることを、次のとおり説明する：

……それで建設といふ言葉をフライヤーの意味に使へば、建設は発展と結び付かねばならないと云ってよい。又建設といふ事から、建設を行ふものとして歴史に於ける個人の位置は、個人によって國家が歴史の審判に耐へるものになるといふ、大きな意味を持って居るといふ事をお話しました。その意味で善い國家は善い個人を通してあり、又逆に善い個人は善い國家に於いてのみあると云ってよい。「人間はゾーオン・ポリティコンである」と云ふアリストテレスの言葉は普通には社会的動物 (social being) だといふ意味に無造作に解せられて居るが、アリストテレスの眞意は、人間は國家に於てのみ最高の善を實現する事が出来、最高の生活をなす事が出来るといふことであつた。そして私はその逆に、「善い國家は善い個人を通してのみある」ともいはねばならぬと考へる。併し之は単なる當爲を云つてゐるのではないといふ事は繰返して申した所であります。その實例は遠い所に求めなくとも我々の生れた此の日本の國家を考へて見ると、それが既に現實になつてゐる事を認めねばならぬ。抑々天皇の御位置は単に民族の支配者、種族の首長に止まつていらせられるのではない。一君萬民・君民一躰といふ言葉が表はして居る様に、個人は國家の統一の中で自發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居る、國家の統制と個人の自發性とが直接に結合統一されて居る、之が我が國家の誇るべき特色であり、さういふ國家の理念を御體現あらせられるのが天皇であると御解釈申上げてよろしいのではないかと存じます。又斯様な内部的な組織の調和は對外的にも調和を伴ふ。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持ってゐる。これがいろいろ難しい解釈のある八紘一宇といふ言葉の意味かと考へます。これは単なる當爲や理想ではなく、日本の國家が現實自分の中に實現して居る所である。併し統一には常に壊れて行く面がある。そこで常にこの統一が壊れない様に新に之を進めるのが當爲であり、我々の努力せねばならぬ所である。かく當爲と存在、建設と生成發展は結び付いてゐるものでなければならない。どんな當爲でも當爲として力を持つとは考へられないし、建設といつても現實がさう動いてゐない所で出来るのではない。私がこの手を擧げるといふ些細な行爲でも、自然の法則、生理學・物理學の法則に従はねば出来ないのであります。そこに政治が建設であると云つても、その建設を可能ならしめる現實の方向が認められねばならぬ。建設はそれを指導する知識がなければ盲目的になり、國家を主體とした建設ではなく、單に生きんとする意志の主體である種族の盲目的な衝動に過ぎなくなる。そこに單なる個人でなく、知識・學問に携はる個人——皆さんや私の様な個人——の大切な任務があるのであります。……

〔『全集』第8巻、159-161頁〕

ここで田邊は、日本國家の根源的統合性を保証するものとして、天皇の存在を挙げている。このことは、この時期に至るまでの田邊の哲学思想の發展を追ってきた者には、唐突の感を与え、違和感を抱かさずにはおかないであろう。そこまで田邊の哲学は、基本的にはあくまで意識の探求であつた。「種の論理」というものも、意識主觀の態度の変化に応じて、これに相関する世界がどのように姿を現わし変容するか、ということを解明するための概念組織として考案されたのであるといえる。だから、それに基づいて、実践の帰結が「國家建設」であるといわれているということは、要するに、意識主觀が、対象世界に対する自らの意味志向が「國家」に収斂することを見出し、自らを「國民」という在り方において自覚するということが、意識の必然的動向と認められたということの意味する。個別的意識主觀において常にそういうことが成立し得るための前提としての、基盤としての根源的國家統合の存在を解明しようとするならば、意識の個別性の枠を超えて、集合的・共同的意識の所産としての國家的統合の存在を考えねばならない筈である。そういう集合的・共同的意識とは、敢えて名づけるならば、「國民精神」——ヘーゲルなら「民族精神」というところか——とも呼ばれ得るであろうが、それは古い昔から多くの世代を経て、絶えず新たに水を集めて、しまいに大河となりゆく流れのように、一個一個の個別的主体による「國家建設」の実践の集積を以て強固な國家的統合を形作つて現在に至り、未来を目指す。しかしてその要素を成すものは、あくまでも「國家建設」の実践によって参加した、そしてこれから参加しようとする個すなわち民である。田邊が日本國家における根源的統合性の勝れている所以を明らかにしようとするならば、そういう意味での日本國民精神を説くべきところであろう。その際もちろん、それまでの考察における意識の個別性の枠を如何に超えて、集合的・共同的主觀性の究明に踏み込み得るか、という方法上の課題は解かれる必要があるが、方向としては、田邊の哲学思考がそれまで辿ってきた道筋からする限り、それより他に考えようがない筈である。しかるに今、田邊は、「天皇」という、この問題に対する別解を提示した。その持

ち出し方も、まことに唐突なものである。日本国家は、個の建設行為を受け容れる勝れた国家の実例である、という意味のことをいいかけたかと思ったら、もう「抑々天皇の御位置は」と続けている。「天皇」の意味についての哲学的吟味はなされていなくて、ただ天皇は君民一体の理念の体現者であるという教条が示され、それだから天皇こそ国家の根源的統合原理とされるにふさわしいのだ、といわれている。強引な、というよりがきつなる論法に陥っているわけであるが、筆録を読む限り、論調からは、講演者の後ろめたい気持ちは全然窺われない。それどころか、むしろ勝負どころで切り札を切った、といわんばかりの得意げな満足感が漂っているように感じられるのは、あながち私の気のせいばかりではないと思う。思うに、この天皇賛美こそが、この時節、学生相手の講演を依頼してきた主催者の望み求めているものであることを、田邊自身、よく分かっていたのだ。そして今、講演の最終回で、その課題にしっかり応え得たのを、確信することができた。彼は、学生たちに、天皇を信頼して「歴史的現実」に雄々しく立ち向かい、「国家建設」の實踐に励むよう、勇気づけをすることに成功したのだ。こうして、のっけから高調した最終講で、田邊は、雄弁に語りまくったように見える。少し後の方で、いっそう本格的に天皇を賛美する言辞が出てくる。そこでは、種的伝統慣習の過去に拘る復古主義と個の企画創造に趨る革新主義とをあらゆる場面において的確に統一する天皇の効用が説かれている：

このやうな結び付きを西歐の精神に求める事が出来ないとしても私はそれを我々の中に求める事が出来ると信ずるのであります。日本の國家は單に種族的な統一ではない。そこには個人が自發性を以て閉鎖的・種族的な統一を開放的・人類的な立場へ高める原理をご體現あそばされる天皇があらせられ、臣民は天皇を翼賛し奉る事によってそれを實際に實現してゐる。従つて他國に發達した思想も其原理は日本の國體精神に攝取せられてゆくことが出来るのである。現に印度及び支那で重要な固有思想であつた佛教は、今日日本に於ける如き力をもつてゐず、ただ日本佛教として獨特な發展をなし今日に存續して居る。儒教の様な支那に於て發展した實踐的思想もこれと同様である。斯く佛教・儒教は本國では生きた力を失ひ日本に於て却て眞に生きた力をもつてゐるが、更に我々は支那印度ではまだ十分取入れられてゐない西歐の技術・科學的文化を攝取して居る。ところで否定即肯定といふ大乘佛教の精神は、基督教的な有神論の立場では最後的に包んで行く事がどうしても出来ない科學の二律背反を其内に包容して行く事が出来ると思ふ。それは終末觀的歴史觀と方向が全く反對してをり、ランケの「夫々の時代が神に直接する」といふ思想と同じく、現在が絶対に觸れてゐるといふ考へである。……………

（『全集』第8巻、166-167頁）

天皇に基礎を置く日本国體精神の寛容性の故に、「支那」あるいは印度および「支那」に發展した實踐思想たる儒教・仏教も、日本に取り入れられてこそ、眞に生きた力を持っているのである、と説かれている。この議論は、付随的に、例示効果を狙つてなされたもののようにも見えるのであるが、途中から「ところで」といって、大乘仏教の精神についての話に本



格的に移ろうとしている。この仕方も、やや急な感じを与えるものであり、いったい何故特に大乘仏教のことが取り上げられるのか、と訝しむ気持ちが聴き手に起こってきても当然であったろうが、これに続く議論によって、その疑問はすぐに解かれたであろうと察せられる。私たちも早速その部分を読んでみて、そのことを確かめてみようと思うが、その際のヒントというべきものに、予め言及しておくならば、田邊の確信によれば、大乘仏教こそが、東アジア地域にすでに広く深く浸透している——儒教に勝ってそうである——精神要素であって、今後この地域に共栄圏を築いてゆくための貴重な基盤を提供し得る、ということである：

〔前掲の続き〕私はいはゆる佛教信者でも、佛教に關係ある者でもありませんが、日本の國體思想によって日本化せられた日本佛教は、新しい時代を作って行く精神を含んでゐると思ふ。斯様に科学と結びついて科学を生かして行く宗教的精神が新しい時代の建設の原理になると思ふのであります。しかしそれが實際さうなるかならぬかは我々の努力に俟つより外、道がない。若し努力しても現實がその通りになる傾向・可能性のないものならば我々の努力は徒勞に歸するであらう。併し我々には信じ行ふといふ冒險の心がなければならぬ。今日最も精密な知識といはれる物理學に於てさへ、なほ絶対に精密確実な知識はない。行爲は偶然を含み冒險であるから行爲なのである。行爲を導く知識は不確定的なものであらざるを得ない。そこに知識も信じ行ふといふ事を必要とするのである。この意味に於て新しい時代建設の原理が日本化せられた大乘佛教の精神の中に示されてをり、日本の指導する東亞建設が世界歴史に於て重要な意味をもつ所以がある。それは單に想像で誇大的に自己を考へるのでなく、現實に於てその可能が既に示されてあると思ふ。併し諸君が私の意見に同意なさるかならないかは諸君の御決斷如何によるのであり、私の如何ともする事の出来ないことであります。ただ私は諸君が夫々眞劍に此事を御考慮なさる事を希望します。

〔『全集』第8巻、167頁〕

「国家建設」といわれている意味は、もう繰り返すまでもあるまいが、個の一つ一つの実践が、国家に類的普遍に適った在り様を回復させるという、改修効果を有し、それはどんなに些細なものであっても、国家の「建設」にあたる、ということである。換言すれば、国家は、個が如何に微力な者であっても、その実践の成果を自らの恒久的自己更新の貴重な要因として評価し受け容れてくれるに違いない、ということである。だから、「国家建設」について語られる時、そこでは、国家の内包的組成の改善のことが考えられているのであって、その外延的拡大のことは考えに入っていないように見える。「建設」といっても、それは建物内部の改装・改築であって、建物そのものの拡張・増築には至らない、という印象を与える。しかし、その印象に終始してしまうようであったら、田邊の講演は、失敗ということになる。なぜなら今、日本国家にとっての喫緊の課題は、まさに自らの外延的拡大なのだからである。だから、日本の青年たちには、「歴史的現実」を引き受けて、国家の拡大のために尽くそうとする勇気が、植え付けられねばならない。そのためには、ここで、「国家建設」という時

の「建設」は、拡張・増築という意味をも含んでいること、否むしろ、そちらの意味の方が今はより重要性をもっているということを、しっかりと説明する必要があるのである。何故、当時日本国家が外延的拡張を差し迫った必要と感じていたのかといえ、一つは物質的理由によるのであって、自らの生存を確保するためにより多くの空間を支配する必要があるから、ということであり、もう一つは精神的理由からであって、自らの天皇中心の国体精神を構成する勝れた要素を周囲に押し広め、欧米植民勢力を排斥して、東アジアに新しい共栄秩序を打ち立てねばならないから、ということであった。だから、外延的拡張といっても、それは、必ずしも領土の拡大ということに限らず、少なくとも影響力を拡大して、自らが盟主となって共存共栄の経済的文化的な地域連合を形作るのであれば、それでよいというのが、大方の考えであったわけだ。田邊は、上に挙げた2つの理由のうち、物質的のものについては、第1講の導入的議論の中で、ちょっとだけ触れている——歴史的現実の認識においては、「持たざる国」の生存権主張の正当性が認識され得る、ということを示唆している——が、今、最終講で「国家建設」の拡張的である必然性を示そうとするにあたっては、彼の立場からして当然、精神的理由を前面に推し出してくることになる。その精神的増築用の材料として、大乘仏教を挙げているわけである。大乘仏教が特にそれに適しているとされるのは、それ——代表的に禅と浄土教が考えられていることは明らかである——が、かつて東アジアつまり中国大陸で成立したものでありながら、日本に渡って独特の発展を遂げ、思想的・文化的にきわめて高度の完成態に達したという、経緯のあるものだからである。だから今、大乘仏教が日本から近隣諸地域へと逆に伝播するならば、もともと下地のあること故、いずれの地域においても円滑に受け容れられて、広く共存共栄の東アジア経済文化圏を形作る礎となることが期待される。尤も、日本国家の根源的統合性——天皇中心の国体——の中で育まれてきた勝れた精神的要素は、数多くある筈だとするならば、大乘仏教は、近隣諸地域に普及させるべきもののうちの一例にすぎない、ともいえるわけで、人によって推奨する要素は、当然さまざまであろう。そこを慮ってのことであらうか、田邊は、「併し諸君が私の意見に同意なさるかなさらないかは諸君の御決断如何によるのであり、私の如何ともする事の出来ないことであります」と遠慮がちな付け加えをすることを忘れてはいないが、その上でなお、自分の大乘仏教推しの意見を、真剣に考慮してみてください、と学生たちに願っている。とにかく彼は、大乘仏教をダシに用いて——といって語弊があるというならば、大乘仏教という好個の例を挙げることによって——、学生たちに、これからの日本の青年にとっては「歴史的現実」への対応は、東アジア地域に向けての日本国家の拡大的建設という形を取らねばならない、ということを遺憾なく印象づけるのに成功しているのである。およそこれぐらいの内容のことを、前掲引用部分で語り終えた田邊は、いよいよこの最終講の最後を飾る語りに進んで行く。以下に引用するとおり、そこでは、国家の拡大的建設の働きとは、すなわち戦争への参加を意味しているということ、したがってそれは、常に死の覚悟を伴わざるを得ないものであること、それどころか生死の対立を超えることを要求するものであることが、高揚した気分の中で一気に語られて、結びへと至るのである：

兎に角先にも述べました様に、歴史は時間が永遠に觸れる所に成り立つのであり我々個人はそれぞれの時代に永遠と觸れて居る。個人は國家を通して人類の文化の建設に參與する事によって永遠に繋がる事が出来るのである。今日我々の置かれて居る非常時に於ては、多くの人が平生忘れてゐた死の問題にどうしても現實に直面しなければならぬ。皆さんのやうに一朝召される時は銃をとって戦場に立たねばならぬ若い人々はもとより、私共のやうな銃後の非戦闘民と雖も、今日の戦争に於ては生命の危険を免れる事が出来ない。死は考へまいとしても考へざるを得ない眞剣な問題となる。そこで生死の問題を、歴史に於て永遠に參與する立場から考へる事がどうしても必要である。併しこの問題の解決は時間及び歴史の構造に就いて御話した事から既に暗示されてゐると云へる。即ち我々が生きてゐる事が死につつある事なのである。善悪と同じく生死は離れてゐるものでない。我々は唯生きて居ると考へるから死を恐れるのであるが、死は始終實は生にくつついてゐるのである。生の中に少しも死がはひらずその生の流れが途切れて死に来るのならば死は問題にならない筈である。死が問題になるのは死に於て生きつつあると共に、生に於て死に關係してゐるからである。私が明日死ぬかも來年死ぬかも分らない。私が死ぬ事は決つてゐる。唯何時死ぬかは不定である。永世といふ事が單に死なないといふことならば、それは我々に問題となる事が出来ない。ところで我々が死に對して自由になる即ち永遠に觸れる事によって生死を超越するといふのはどういふ事かといふと、それは自己が自ら進んで人間は死に於て生きるのであるといふ事を眞實として體認し、自らの意志を以て死に於ける生を遂行する事に外ならない。その事は決して死なない事ではなく、却て死を媒介にして生きることにより生死の對立を超え、生死に拘らない立場に立つといふ事である。具體的にいへば歴史に於て個人が國家を通して人類的な立場に永遠なるものを建設すべく身を捧げる事が生死を越える事である。自ら進んで自由に死ぬ事によって死を超越する事の他に、死を越える道は考へられない。妙心寺の開山である關山國師は、人を導くのに「慧玄が這裏に生死無し」と言ふ言葉だけで悟りに入らせたと傳へられてゐる。生死を超越する事は難しいことに相違ないが、我々が眞剣な立場に立つ時には小さいものは小さいだけにこの眞理を悟る事が出来るのではないか。さうして歴史に於て永遠なるものの建設に身を捧げ、かかる境地を實現した個人は、同時に他の個人を覺醒せしめる力をもつのである。事實幾人かの人は眞に生死を越えたのであり、時あつて永遠なるものに觸れるに過ぎない我々でも、その事により不斷の緊張を促され、新しい力を喚起して、互に手を取り合つて益々永遠なるものの建設に向はしめられるのである。

それではこれで此の講義を終ることに致します。

(『全集』第8巻、167-169頁)

さて、田邊が「歴史的現實」の講演を行なつてから4年後の1943(昭和18)年、日本は対米英の戦局ますます悪化し、兵力不足深刻となつて、若い人たちに徴兵の手が容赦なく迫り来つた。すでに前々年から高等学校、専門学校の就学期間を短縮して、卒業した者をすぐに徴兵することが行なわれ、また大学在学中であつても年齢の高い者には、徴兵の呼び出しがかかるようになっていた(木村久夫の場合は、その一例に当たると思われる)。そ

してこの年、6月末に全国学生の軍需工場への勤労働員が法制化され、10月1日にはついに大学生徴集猶予撤廃の法令が出され、これにより満20歳以上の、文系および農学部農業経済科の大学生は、直ちに徴兵検査を受け、(丙種以上合格なら)12月には入隊せねばならぬことになるのである。京都帝大の構内も、重苦しい悲壮の気分覆われていたに違いない。その年の春、学生課主催の「月曜講義」が催された。「月曜講義」といえば、遡ること5年、田邊の「歴史的現実」講演の1年前にあたる1938(昭和13)年に、すでに引退していた西田幾多郎が、学生課長天野貞祐の要請によって出講し、4月末から5月初めにかけての月曜に計3回、公開講座を行なった、という前例があった。それに倣ったということであろうが、この度は、現役教官たちによるリレー講演という形をとることになった。その第1回目として、5月19日に田邊が「死生」を講じたというわけである。この講演については、同年6月5日号『京都帝国大学新聞』が第1面に報じ、第2、3面には、学生記者の速記に基づく講演要旨も掲載された。ただし副手をしていた大島康正は、より正確な筆記を取っており、後に『全集』編集の際には、それの方を収めたのである。だが大島は、『全集』解説文の中で、この時の田邊の講演に対する反響をよく示す資料として、その『京都帝国大学新聞』の記事——見出しは「堂に溢れた聴衆」となっていた——を紹介している。たしかに、たいへん興味深い資料であるから、私たちがここに、それを引用させていただくことにしたいと思う：

既述のごとく学生課主催月曜講義はさる五月十九日の田邊元教授の「死生」を皮切に、五月二十四、二十五兩日に鈴木成高助教授の「大東亞戦争の歴史的考察」、五月三十一日、六月一日兩日は高坂正顕教授の「日本的真理の現段階」とすすんだが、いつれの講義も聴講者は法経第一教室に溢れる盛會であった。ことに田邊教授の第一講は講義一時間前に第一教室に立錐の餘地なきまでに埋まりそのため學外聴講者は第二、第三教室でマイクを通じて聴講する有様であった。この學外聴講者の中には遠く福井縣から來た人もあり、如何に今度の月曜講義が全国的に注目せられてゐるかが窺ひうるだらう。定刻八木学生課長の挨拶につづいて田邊博士は珍しくも背廣姿で登壇、例の物静かな語調の中に烈々たる憂國の至情をこめて死生の眞理を説き明し多大の感銘を與へた。

(『全集』第8巻、解説文中の引用、472-473頁)

この記事からも窺われるとおり、この度の企画について学生課と相談して話をまとめたのは、高坂正顕、鈴木成高そしておそらく高山岩男といった、西田直弟子の人々であった。記事には書かれていないが、公開講座の統一テーマとして「大東亞建設の理念」が掲げられていたということで、それは、この人々の希望によつたのだと思われる。田邊は、哲学科の主任教授であるから、第1回目の講演に出てくれと頼まれて、持ち前の義理堅さから引き受けたのであろう。それで選んだ題目が「死生」であった。従来田邊は、死について語ることは少なかった。いろいろな意味で自制心が働いてのことであつたと思われるが、とりわけ、若い人たちに哲学を教える教師の立場にあるという自覚からくる慎みの意識が強かつた

めである、と察せられる。しかし状況の推移の中、ついに学生たちに生死の対立をも超えて往く心構えを説かずにはいられなくなったというのが、4年前のあの講演「歴史的現実」の結びの部分であったのである。今またここに、「死生」の演題を以て臨もうとする。それは、死の問題が、この度の講演シリーズの第1回目の主題には相応しい、と思えたからに違いない。それについて一通りの考察を提示することで、第2回目以降の同僚教官たちによる本格的な主題についての講演のための前座を務めることができる、というのが、田邊の見通しであったと思う。けれども、大東亜「建設」の理念をこれから宣揚しようとするシリーズの第1回目講演に、「死生」について語るというのである。田邊の真摯な語りの、明日には大東亜の戦場に赴こうかという若者たちに与えるインパクトが大きければ大きいほど、それはたんなる前座にとどまることはできず、むしろ全体の決定的な方向づけとして受け止められるであろうことも、当然予測される筈だ。事実、結果としてはそうだった。その結果を見て、ひとは、田邊はまんまと「京都学派」のプロパガンダのお先棒を担がされたのである、というかもしれないし、あるいはまた田邊と「京都学派」との間の、切るに切れない結び付きをそこに確認できる、というかもしれない。それで当たっているのだから、いえばよいと思う。しかし私たちとしては、そういう人脈繋がりのことには拘らず、田邊が1943年5月19日の講演で、どんな思いで生死のことを学生たちおよびその他の聴衆たちに語り掛けたのか、ということをもつぱら見ていきたいと思う。田邊は、西洋哲学において死がどのように捉えられてきたかを、哲学史上の実例を挙げて示しながら、その見解がなお不十分であることを述べ、この欠陥を克服して現在の我々の精神的要求を満たし得るような、死に対する心構えあるいは境地を説き示そうとする。彼は、その説明を、ここでも弁証法の正・反・合の定式に従って進めている。すなわち、「正」としては、西洋哲学の主流をなしてきた死生観を、「反」としては、その主流に反発して西洋哲学の中から出てきた死生観を示し、それから両方の限界を乗り越える仕方で、今我々に求められる死生観が成立することを述べるのである。まず、西洋哲学の主流をなしてきた死生観は、自然観的態度として特徴づけられている。それは、生も死も自然の出来事として必然的に起こってくるので、人間の意志にはまったく関わりないものであるとの認識に基づき、生死に囚われない、無関心の生活態度を貫こうとする。生として喜び迎えられべきものもなく、死として厭い離れられるべきものもない。生きている限りは、生きている者の義務を忠実に遂行し、死の訪れる時には、従容としてこれを迎え入れる。そういう、いわば無関心無差別の離脱の境地を以て賢者の理想とする哲学の教えは、古代のストア学派によって代表され、特に皇帝マルクス・アウレリウスやエピクテトスは、その境地を実現した人と見なされている。また近代では、スピノザがそれを真の自由人の境地として説いた。しかし、如何にそうした賢者たちの先例があるといっても、普通の人間は、それを教えとしては拝聴しても、自身はそれとは異なって、生きつつ死に纏綿せられている有り様を呈しているのが常であり、どこまでも死を厭い、ただ生き続けたいと願いつつ生きていくしかない。賢者であろうと努めている人のことを考えてみても、その人は、生死について無関心であろうと絶えず心に言い聞かせているという、ま

さにそのことにおいて、生死の問題に囚われて悩み続けているのかもしれない。そういう自然観的生死観の一般性を欠いた不自然さは、西洋の人たちの心にも強く意識されてきた。その結果、それに対抗する、いわば第二の生死観の立場が現われてきた。それは、生が死にどこまでも纏いつかれ絡みつかれているという事実を認めるところから、自然とは区別された人間の存在の自覚に不可欠なる契機として、死を考えようとする立場である。これを田邊は、人間存在論、自覚存在論あるいは人間学の見地からの生死観として特徴づけ、「現代ドイツの哲学者ハイデッガーの実存哲学が、その思想を典型的に組織したものといへる」と述べている\*。

\*ここに詳論している暇はないので、一応注意するだけにしておこう：田邊は、西洋哲学における生死観の主流を、古来一貫したものとして、ストア学派やスピノザを例に挙げて示しているのに、そのアンチテーゼとしての第二の型の生死観の代表例としては、わずかに現代の哲学者ハイデッガーのみを挙げているにすぎない。この説明の仕方からすると、ハイデッガーは、生死の問題を論ずることにおいて、古代から続く西洋哲学の伝統に、20世紀になって、ひとりで、はじめて画期的な変革をもたらした、ということになりそうである。ハイデッガーに対するこうした扱いに、かつてドイツ留学時代に得た年下の親友への、田邊の変わらぬ高評価とともに、強いライバル心を感じることができよう。このライバル心は、これからさらに16年後の1959（昭和34）年、ハイデッガー70歳記念論集に寄稿するために書いた「生の存在学か死の弁証法か」において、再び強烈に姿を現わしてくる。尤もこの論文の肝心のドイツ語訳は、翻訳者が慮るところあって、原文から大幅に削除し、結果、たんなる“Todesdialektik”（「死の弁証法」）という題名で件の論集に掲載されることになったのであったが。

自覚存在論的に死という現象を特徴づけるならば、それは人間にとっての極限的存在可能事である。その意味は、それは、もはや自分の存在が不可能になるということとして、将来において自分に起こり得ること、しかも必ず起こることである、ということである。人間は、生きているうちに、恰も自分の存在に先廻りするかの如くに、この極限的存在可能事に想像力において予め直面することができ、そこからいわば弾き返されることによって、自らの存在の絶対的に限られた全体性を悟り、はじめて、現在の状況において自由な選択・決断をすることができる。それはつまり、自分の限界を予め見定めて覚醒し覚悟を決めた者として生きることができる、ということである。そのように、生きていてどうしても不安になる、その不安の当体を見究めることによって、不安を克服して自由な創造性を発揮せよ、というのが、自覚存在論的な生死観の教え示すところである。しかし、田邊によれば、この見方でも、死は、所詮可能的な出来事すなわち一つの可能性として、現在の生から或る距離を持つものとして捉えられているにとどまっており、死そのものとなれば、完全に可能性の向こう側に窺い見られるほかない。別の言い方をすれば、死は、想像力を働かせて捉えられる以外にないのだから、観念的な把握対象でしかない、ということになる。この観念性という点では、自覚存在論の見方は、前に見られた自然観の見方と選ぶところはない。自然観の見方もまた、

自分の死を自然の出来事として想定し、思い描きつつ、それに対して無関心を装っているにすぎないといえるのである。田邊は、今、我々が必要としているのは、そういう観念的な死生観ではなく、端的に死に踏み込んで行く、死をリアルに体験する境地である、として、それを第三の立場——死生観類型——として示そうとする。それは、名づけるならば、「実践的立場」とすることができるという。死生観における「実践的立場」とは、聞いてすぐには理解しづらい名称であるが、その意味を田邊がどのように説明しているか、まずは聞いてみることにしたい：

このやうな観念ではなく、もつと実際に死ぬといふことによって、我々の生が新たになるやうな立場はないであらうか。私はそれはあると思ふ。

そのやうな立場が第三に考へられる。これを何と名づけてよいかわからぬが、假に実践的立場と言っておかう。それは死を観念化するのではなく、実際に我々が死ぬことである。これは不思議のやうである。死んでは我々は物を考へることも言ふことも出来ない。しかしやはり実践とは、実際に死ぬことを意味してゐる。実践は死ぬことを含まずしては成り立たないのである。プラトーンは哲學を「死の修練」であるといったが、死の修練といふことは單に観念の上では出来ない。自分は死なずにゐて思想だけで死を修練することは出来ない。自ら実際に死ななければならない。それは第二の立場で死にさしかけられてゐるといふ如き、観念、思想、自覚の立場ではなく、実際に死ぬといふことで始めて修練、実践がいはれ得るのである。

しかし死をさう無造作に生の中に入入れることが、單に観念的に考へられた死を生の中で了解することではなく、実際に死を生の中に入入れることとして、いかにして出来るかが問はれよう。それは、實際よく考へてみると出来るのである。しかし、それはここでころりと死ぬるといふことではない。またそれは單に覺悟ではない。もっとも「覺悟」といふ概念が、これからお話するやうな意味でいはれるのならば、それでもよいが、先の第二の人間自覚の立場でいふ覺悟、即ち人間は何時かは死ぬ、死は必然的に生に結び付けられてゐる、それに對して先廻りして覺悟するといふ意味での覺悟ではない。かかる覺悟は観念的である。それに對して私の言はんとする意味は、もっと積極的なものであり、観念的な覺悟と區別するために「決死」といふ概念を以て言ひ現はしたいと思ふ。

「決死」といふことは、実際に死ぬことが生の中に入入れられることである。將來何時かは死ぬといふ観念的な覺悟の場合には、決死とはいはない。決死といふことは、もっと積極的に実践して、死が可能としてではなく、必然的に起ることを見抜いて、我々がなおそれをあへて爲す時にいふのである。これは實際に生を死の中に投ずることであり、生きてゐながら死を観念的に考へることではない。自分は安全な生にゐながら死の可能性を考へることではない。必ず死ぬことがわかつてゐて、死は逃れ得ぬことを知つてゐて、なほ爲すべきことを爲す、実践すべきことを実践すること、我々の生を向ふの死の中に投ずることである。それは覺悟といふ言葉で言ひ現はせない。よく似てゐるが本質的に異なつてゐる。

この相異は重要であつて、覺悟は観念的なものに終ることが多いが、それでは誰でもが死生を超越することは出来ない。自己がこつちにゐて向ふにある死を引寄せて覺悟するのではなく、こつちが向

ふに飛込む。即ち自己の生を死に投ずるから、こっちと向ふが入れ代り、生と死が入れ代って、死生を超越するのである。これは單なる覺悟ではない。この方をもし覺悟といふならば、先の観念的覺悟は覺悟の名に値しない。

(『全集』第8巻、255-257頁)

死生観における実践的立場——田邊が、これを教え示すことを、この日の自分の講演の目的と予め思い定めていて、今こそ講演者としての務めを果たすべき時とばかり、強い確信の下、いっそうの熱を込めて、この部分の語りに入って行ったことは、疑いない。また、緊張して聴き入っていた聴衆の一人一人が、田邊の話がいよいよそこに及んだ時、感極まる思いに耽ったであろうことも、間違いないと思う。しかし今、後世の私たちが、筆録の文章を読んでみる時、田邊はここで、前の部分との脈絡に関して、ずいぶん強引な論議の展開をしている、と評さないわけにはいかないであろう。第三の立場つまり死生観の3番目の型として示されたものは、前2者とは著しく性質を異にしている、別種のものに見られねばならないのだ。前の二つのものは、哲学の理論もしくは教説である。そうである以上、それらは、人間が日々の生活において善く生きるために、という大きな目標の下に、死に如何に対処すべきか、ということを教えている。自然論的立場といわれたものは、死を自然の出来事と認識し、それに対して無関心の態度をしっかりと持することによって、生きていて義務であることを日々怠りなく果たしてゆけ、という教えである。自覚存在論的立場では、ハイデガーの所説にあるとおり、なるほど先廻りして死に直面すると、それまでの日常生活において馴れ親しんでいた世界の意味連関が崩れるのではあるけれども、しかし、死に対する覺悟とともに現在に弾き返された人間存在は、そこで目覚めた者としての選択・決断を行なうことができる、とされるのだから、そこでもやはり、日々の生活において善く生きるようになる道が示されているのである。ところが、実践的立場といわれるものは、それらとはまったく異なっていて、日々の生活に成果をもたらすということは一切考えようとしなない。それどころか、死ぬのだからそんなことは関係ない、といわんばかりに、ひたすら死を實踐せよ、決死行に乗り出せ、と説いているのである。つまりここには、普通の哲学的死生観ではない、本来それと比べられるべくもない、まったく異質な教えが、こちらの方が良いから、あるいは、こちらの方がこそが今求められているものだから、と行って持ち出されてきているに等しい。こういう関係であることは、第三の立場が引き出されてくるに至った論理的プロセスを吟味してみるならば、はっきり分かるであろう。田邊はそれを弁証法の「正・反・合」の定式に則って行なったとしているのであるが、明らかにそれには成功していない。「実践的立場」は、自然論的立場と自覚存在論的立場との弁証法的綜合の要件を全然満たしていない。前述のとおり、田邊は、自然論的立場も自覚存在論的立場も、いずれも死をただ観念的に捉えているから不十分である、と行って、これに代えるに、死をリアルに「実践する」立場を持ち出しているにすぎない。つまり、哲学的死生観ではとても間に合わないから、というので、それらを排斥して、代わりに、それらとは元来異質の、決死行の心構えを推奨しているのであ



る。弁証法的導出の装いを剥ぎ取ってしまえば、田邊のいっていることの意味がはっきり分かるというものである。尤も田邊自身は、「実践的立場」をも、あくまで哲学的死生観の一型として主張できるものと考えている。そのことをよく表わしているのが、プラトン『パイドン』篇における「哲学は死の修練である」という言葉への言及である。なるほど、同篇の登場人物ソクラテスは、日没までに毒杯を仰がねばならないという、まさにその最後の日、牢獄で別れを悲しむ弟子たちに向かって、死は何ら嘆き厭うべきものではない、そもそも哲学するということが、死の修練にほかならなかったのだから、と語った。一見すると、そこには、実際に死に赴く人の「実践的立場」が表明されているように解されそうである。しかし私たちが、ソクラテスの言葉の内容を少し詳しく見てみるならば、それは例証にはならない、ということに気づく筈である。すなわち、そこでソクラテスのいっている意味を要約するならば：「死が魂の肉体からの離脱であるという、一般に認められた見方に従うなら、私たちに、死を恐れ厭うべきいわれはない。むしろそれを喜び迎えるべき理由があるといえそうである。なぜなら、私たちの知を愛し求める（哲学する）生において、私たちは常に、感覚や肉体の影響から脱し、知性を純粋化することに努めてきた。今、私は、死に赴くことによって、そういう日頃の努力の完成に到達すると希望することができそうだからである。つまり、知を愛し求める私たちの生き方は、絶えざる死の修練であって、それは実際の死によって完結するものなのであろう」ということである。故に、ここには決して、死に赴くソクラテスの「実践的立場」つまり決死の心構えが述べられているのではない。生涯の終わりを前にしたソクラテスが、知を愛し求めてきた自分の生を振り返って、これを是認し、かつそれが今や完成に達することを宣言しているのである。もっと正確にいうならば、イデア論哲学者プラトンが、最後の日のソクラテスの口を借りて、死に於ける大いなる完成を約束されている、知を愛し求める（＝哲学の）知性純化の営みを称賛し、その意義を若い人たちに伝えようとしているのである。田邊の区分の仕方に従っていうならば、ここにはむしろ、「自覚存在論的立場」で、先回りして死に突き当たって弾き返され、目覚めた者として日々の生における決断を為す、そういう生き方の典型として、イデア追求の哲学的生き方が称賛され推奨されているのだ、と見ることができるであろう。決して「実践的立場」の例証ではない。

さて、田邊は、なおも数々の言葉を費やして、「実践的立場」の特徴を説明し続けるのであるが、やがて、それに関しての最大の問題点に行き当たらざるを得ない。その問題点とは、つまり「それはできないだろう」という疑問のことである。いったい、死の実践的立場に立つなどということは、どんなに立派な語句を尽くして説かれたところで、誰にとって可能なのだろうか。少なくとも普通の人間は、そんな立場に立つことはできない、いや、この場合、その立場に立つことすなわち実践すること、と説かれているわけだから、端的にそれはできない、と答えねばならないだろう——このきわめて当然なる疑問を、田邊は自ら提起して示す、そして、ただちにそれに解決を与えて見せるのである。それによれば、もしも我々が「できない」という問題を持ち出すならば、それは、第一、第二の立場についてもいえることで、第三の立場は、決して前二者よりも「できない」のではなく、むしろ勝れて「できる」もの

なのである、その理由は、それにおける死は当為としての性格を持っているから（！）である、という：

しかし、なほかかる疑問があらう。第二の立場が、生の可能性としての死を覺悟して抱き取ることによって、死が不安でありつつその不安から脱却することが、出来ないとはいはないが、実際の働きに於ては困難で、誰にでも出来るとされないのと同じやうに、第三の立場に誰でも立ち得るであらうか、と。第三の立場は生と死の轉換によって、自己が死に、それによって生死を現實に脱却するので、このことが果して出来るかといふ問が發せられよう。それは出来る。それどころか我々は實際行つてゐるのである。出来る、出来ないは、現實に對する觀方の違ひによるのである。第一の立場では死が自然に起る、第二の立場では死は必然的な、生の可能性として起るが、どちらも我々が進んで死なうとするのでなく、當爲的な死に方ではない。第三の實踐的立場では、實踐といふときは、そのために生を捧げるべきもの、そのために死すべきものをもつといふことである。死は生の果てに起るものではなく、そのために我々が死すべきものに死すといふ死に方である。

（『全集』第8巻、259頁）

今、筆録を冷靜に読んでみることのできる我々は、誰しも、ここにはずいぶん奇妙な理屈づけが語られている、と感じないではいられないであらう。当為性があるということは、つまり何らかの權威によって強制されているということである。そういう事がらを、人は皆、たとえ嫌々ながらも実行せざるを得ない。だから、「当為性があるから、皆が実行するであらう」とはいえるに違いないが、それは、できる、できない、の話とはあくまで別なのであって、「当為性があるから、皆にとって実行可能である」という言い方が、そのまま通るといふようなことは、普通には考えられない。そんな、普通ではない理由づけが、抵抗なく、というよりもおそらく、それこそ望まれたものであるかの如く熱っぽい喜びを以て、受け容れられたのだとするならば、それはひとえに、場の雰囲気力によることと思わざるを得ない。ただ、この理由づけに関して、正確さのために、屁理屈めくかもしれないが、ややしち面倒くさい議論を持ち出すことを許していただくならば、行為の当為性からその実行可能性を導き出すという論法は、必ずしもナンセンスと決めつけられるべきものでもない。端的に例を挙げるならば、カントがそれで通してしまっているのである。「汝為すべきが故に為し能う」——この命題は、カントの實踐哲学の基本的立場を表現するものとしてしばしば引用される。カントの場合、行為の当為性の基には純粹理性の道德律がある。個々の人間が道德律を認識し、それに対する尊敬の念を懐くところに義務の意識つまり当為が成立する。そしてその行為内容は、理性が命ずるものである以上——理性が人間に不可能なことを命ずる筈はないから——、人間にとって必ず実行可能なものである。つまり、純粹理性とか道德律、義務といった、カント特有の概念構成および用語法を受け容れる限りは、行為の当為性からその可能性を導き出すかに見える上記命題は、カントが自らの實踐哲学においていわんとする趣旨を集約的に言い表わしているものとして、十分に意味を成すものと認められ

るのである。だから今、田邊が死の「実践的立場」を、その当為性の故に誰にでも可能なものと主張する場合、その当為性に、カントの純粹理性に相当するほどの内的必然的な根源を示し得るならば、彼の主張は、彼特有の概念構成の下における限り、ともかく首尾一貫性を認められるであろう。しかし彼が、何らかの取り違えから、たんに外的な権威権力にすぎないものを当為の拠って来るところと見なしながら、死の「実践的立場」には当為性があるから、それは誰にでも実行可能である、と説いて憚らないというのであれば、彼の哲学は、彼自身の意図に反して、権威権力にとっての格好の煽動の具に化してしまっていることになる。いずれであるか、彼の語ることを続けて見てゆけば——それでもう講演の最後まで行ってしまえるわけだが——、私たちにとって判定は容易であろう：

第一、第二の立場では、自然とか實在とか神とか絶対などが、人間と直接に関係し合っているが、第三の立場では、神と人間との間に國が挿まれる。そしてこのやうに神と人との間に國が入るのが、現實である。賢者は宗教的な信仰に於て直接に神や教祖のために身を捧げるであらうが、我々凡夫が身を捧げるのは直接に神のためとは考へられない。國のためである。神は人が國に身を捧げ、國が人のもつ神聖性とか、佛教でいふ佛性とか佛子とか、神の子とかいふ如き神聖なものを生かすことによって、國が單に特殊な國といふ性質を越えて神を實現してあるのである。神聖なもの絶対的なものであるといふ時は、神と國とが個人を通じて結び付くのであって、人は國を通して現實に身を捧げるものとして具體的存在をもっている。身を捧げるのが具體の意味をもつのは、國と神とが一に結び付けられた時、即ち神と國家が區別されつつ一つである時であって、このことによって人が國に身を捧げることにより神にふれ、神につながるのである。神、國、人間の三者は三一的統一をなして、どの二つも残りのものを媒介として結び付くのである。

今日おかれてある國家の危急といふ時は、もはや平常時の如く我々は國と自己とに隔りをおくことは許されない。もはや國と自己とはくっついてある。國と自己とが合一するといふのは、國と人とが二にして一なる如く神を媒介にして統一される時で、そこに神が實現されるのである。かく考へると、國と人とそれから神の三者は交互的な動的媒介関係を成立せしめてある。國と人とが隔てをおくわけにゆかぬやうな今日の状態では、人が國のために身を捧げるのは必然的であって、そこには人と國の媒介である神が入ってきてある。國に直接に結び付き、國に身を捧げるのは、神性が實現され、神の啓示ありとせねばならぬ。國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らう。平常の時は國と人とに隔りを置き、國の行き方に懸念をもつこともあらうが、危急の時には國と人は一であって、國民は必然的に國に身を捧げる。國に距離を置くことは同時に自己自身の破滅を意味する。國が亡びた時、自己の保全といふことはない。このやうにして國と人とびったり一致した境地に立つと、國も人も神の絶対性を實現してある。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且つ生かしめられるのである。故に我々は國と隔りをおくことは許されない。直ちに國に身を捧げるのである。ここに、始めに私が今日我々は死生について考へたり語ったりする必要がないといった理由がある。

しかしそれでは普段はどうか。今日の危急の場合には神、國、人の三者が必然的に一であり、三者

が區別されつつしかも二者が残りの一者を媒介とする動的な結び付きをするが、その反面、三者が離れて動く面もある。結び付くだけでは動きがない。動くことのない面だけが現実であるかといふとさうではない。現實は、第一の立場で考へた神と人、及び第二の立場たる人と人の立場がともに抜きにした國を考へ、神、國、人によって成り立ってゐるものでなければならない。ところで國を入れて神、國、人の三者の動的關係といふものを考へると、三者は常にくっついてゐるものでない。もしくっついてゐるのみなら、それは動くものでなく、それでは歴史といふものが止つてしまふ。危急の時には國と人が隔りを許されないとともに、それを隔てようとする傾向も認めなければならぬ。それが動的といふことで、何か國に隔りがなくやうにして國に身を捧げるのでなく、國に便乗して自己自身の利益を占めんとする野望もある。極端な場合には、戦争を嫌ひ敵國に同情を寄せる人もある。このことを考へると、いつもびつたりと國と人がくっついてゐることのみを考へるわけにゆかない。この離れようとする傾向は、これを防ぐと共に、離れなくてもよい状態——國が眞に個人を生かし、眞に正義を發現するやうな傾向を促進することが我々に要求されるのである。それは先の人々が國に身を捧げることによって神につながる絶對化された立場から、翻つて國を神の道に一致せしめるやうに行爲すること、即ち國をして眞實と正義を失はしめざることが我々の本分なのである。國民をして國から離れしめ隙間を造るやうな、國に於ける不信實、不誠實、虚偽を打破することが要求されるのである。これも實力的に戦争に参加するのと同じく、眞に身を捨てなくては、行はれ得ない。決死の義務である。便乗して國と人との間に隙間を作らんとする者を敵として争ふことは、身を捨てなくては行はれない。

國を憂へること、人々に先立つて國を憂へることが今日から必要な時はない。平常時には問題にならぬ一寸の隙も、今日は重大な結果を及ぼす。國と人とがくっついてゐるからそれは濟むのでなく、隙あらしめんとする内外の勢力に自覚を以て戦ふこともまた、我々に負はされた使命といへる。國が實際に歴史の行く方向に正しく進み内外に正義を遂行するためには學問知識にまつ外ない。これから同僚の諸君が語られることは、この問題に自ら答へられることになるであらう。私はその序論的なものとして前座を語らしていただいたのである。

(『全集』第8巻、259-262頁)

国家が個にとって行為の当為性の根源であると宣言されていることは、田邊哲学内におけるちょっとしたコペルニクス的転回を表わし示している、といわねばなるまい。「種の論理」を語る田邊において、元来、国家は個の實踐に相關的に、いわば實踐の成果として現われ出てくる世界の在り方と捉えられていた。個の實踐における行為の当為性は、理性の普遍的命法に由来するものとする点において、田邊は、あくまでカントの徒の域を出ていなかった筈である。端的にいつて、国家は、實踐の結果を標示する世界状態であるにすぎない。ちょうどカントが道徳律によって規定された意志による行為の結果の指標として掲げた「最高善」に、田邊において対応するような位置づけを有するのが、国家であった、ということもできよう。しかし、田邊の思想発展の経過において、個と国家との関係は、見事に逆転してしまった。その逆転は、1939（昭和14）年の講演「歴史的現実」と論文「国家的存在の論理」において兆し、1941（昭和16）年の論文「国家の道義性」および「思想報国の道」に

において顕在化し、そしてこの 1943 (昭和 18) 年の講演「死生」で極まった、というふう  
に大雑把に跡づけることができる。国家を実体化し、歴史の基体かつ主体と位置づけ直したと  
ころから、やがて個は、国家の永久的自己革新のために用いられて奉仕すべき存在として、  
当為を負った従者の位置に転落する。そして今や、見られたとおりの、国家は、国民たる個に  
対して、死の実践に身を捧げることを要求するのだ、と宣言されるに至った\*。

\*この点に関して、筆者は、田邊とホッブズとの相違というものを強く感じている。ついでのことなの  
で、簡単にそれに触れておこう：ホッブズの国家論も、コモンウェルスすなわち国家の設立を挟んで、  
前と後ろで顕著な主客転倒あるいは主従転倒の様相を示している、とよくいわれる。彼の場合は、『リ  
ヴァイアサン』という同一の書物の中で起こっていることであるが、前の方では、個の自然権から出  
発して、多くの個が、自らの自然権を確実に保全せんがために、理性の勧めに従って契約して国家を  
創り出すプロセスが描かれているのに、いったん国家が設立され、その権力が主権者の手に集中され  
ることが語られてしまうと、その後はもっぱらその主権者の権限の絶対性が説かれる。つまり、ホッ  
ブズは、国家設立を語る「民＝主」論から、国家運営における絶対権力を語る「君＝主」論へと、あ  
からさまな手のひら返しをしているように見える、というのだ。このことでホッブズを批判する論者  
は、少なくない。しかし、それでも多くの人が、ホッブズは、限界を示しながらも、個の権利に発す  
る国家成立論を説いて近代思想の先駆けとなった、と評価することには同意すると思われる。つまり  
ホッブズは、見かけはどうであれ、完全な逆転を許容してしまっているわけではない、手のひら返し  
をしていない、基本的にはあくまで、国家権力は個に由来するという立場を守っている、と多くの人  
が認めているのである。そのことを証明すると見なされているのは、『リヴァイアサン』21 章におけ  
る国民の自由と主権者の絶対権力との両立についての議論であるが、その中でも決定的なのは、主権  
者つまり国家権力といえども、決して国民に死ぬことを義務づけることはできない、という断言であ  
る。主権者には、皆が自分の身の安全を守る願望に基づいて絶対権を託しているのであるから、その  
約束内容に反する行為をした国民に対しては、主権者は、死刑をも科すことができる。しかし、どん  
な国民に対してであろうと、自分で死ぬように、と強制することはできない。なぜなら、個が自分自  
身を害するということは、国家主権設定の前提を覆してしまうことにほかならないからである。つま  
り、もしもそういう強制を働かせて個を死に追いやるならば、国家権力は、自らの成立基盤を否定し  
てしまうことになるのである。そして、ホッブズは、彼一流のズルい言い方によってはあるが、同  
じ理由から、国家権力は国民に戦争に行くことを義務づけることも本当はできないのだ、とってい  
る。要するに、彼は、国家が国民に死の実践を義務づけるということはありません、もしそういうこ  
とをするなら、その国家はただちに自らの存立の正当性を失ってしまうことになる、といている  
のだ。ホッブズは、常々自分のことを小心者と自嘲していたといわれているが、見た目はどうであ  
ろうとも、自身の見解の根本的などころではおそらくブレることなく、英国の激動期を 1 世紀近くの間  
にわたって生き通した。一方田邊であるが、こちらは日本の激動期に巻き込まれて、残念ながら簡単  
に思想転回を遂げてしまった。そこには、理念的な国家像はそれとして描きながらも、現実の国家の  
政策にはあくまで忠実でなくてはならぬとする、彼の国立大学教官つまり国家公務員としての律義さ

が、大きく働いたのであろうと思われる。

もう一つ、顕著なのは、田邊がここで「神」という語を頻繁に用いているということである。従来田邊が、「神」という語でどんな神を理解していたのかといえば、それは、田邊の専門からいって、西洋哲学の存在論の概念で解釈されたキリスト教の神以外ではあり得なかった。つまり、一切の姿形を絶した、万物の根源的統括者である。だから、そういう意味内容を直接的に表現するために、彼は、「神」よりも「絶対」あるいは「絶対者」という語の方を用いる傾向が強かった。さらに西田の影響を受けてからは、絶対者性を表わすには東洋的・仏教的な「無」の概念を採り入れるのがよい、と考えて、「絶対無」という語を盛んに用いた。また、「種の論理」を語るようになった時には、有限・相対者である「種」「個」に対して、「類」が絶対者を表現しているとして、この語を「絶対」とか「絶対無」と随時入れ替え可能なものとして使っている。そういう経緯であったわけだが、今、田邊がことさら「神」の語を用いているのは、決死行の心構えを支える存在としての絶対者であるから、その人格性を強調する必要がある、との考えからであるに違いない。それだけに、あらためてキリスト教由来であることが目立ってきているといえそうであるが、でも、それが「絶対」「絶対無」「類」という名前で出ていた時の働きを考えれば、「神、國、人間の三者は三一の統一をなして、どの二つも残りのものを媒介として結び付くのである」といった言い方は、田邊哲学の用語法ではごく普通であって、何ら新奇なものではない、つまり、そういう意味で違和感を覚えさせるようなものではない。しかし問題は、現在、この講義室の聴衆が、「神」をそういう神として受け容れることができるか、ということだ。絶対に、それはできる筈がない。キリスト教的な神の話など誰も聞きたくない。「大東亜建設」に乗り出すための心構えを授かりたいと思っている場合だ。敵の旗印たるキリスト教の神を排撃する術をこそ教えてほしい。ありがたい「神」としては、ひとえに日本の神のこののみを語ってほしいと、皆、切に望んでいるのだ。この問題点に、田邊自身、喋りながら気づいていたに違いない。自分の語る「神」は、どうしても西洋的・キリスト教的な特徴を帯びてしまいがちである、いやしくも、それをそのまま受け取ってしまうことで、学生たちの心に錯乱が惹き起こされるようなことになってはならない——そう思った田邊は、懸命に言葉を費やすことによって、自分の語っている「神」は日本の神なのだ、と印象づけることに努めている。「國に直接に結び付き、國に身を捧げるのは、神性が實現され、神の啓示ありとせねばならぬ。國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らう」という件などは、哲学者田邊としては、ずいぶん無理をしてひねり出したものである、というほかない。啓示神といっても、国のために戦死を遂げた人がそれとして祀られる、あの神のことです、というのだから、論理的には支離滅裂であり、ただその場の興奮によって、一まとまりの文の体裁を保っているにすぎない。だが、聴く学生たちにとっては、この一句が決定的な効力を有していたことは、想像に難くない。彼らは、田邊が「神」を語り始めた時から、それは日本の神のことに違いないと確信してはいたものの、ではそれは、数ある日本の神のうち、何とい

う名の、どの社稷に祀られている神であろうか、ということについては、なかなか答えを見出しにくい気がして、落ち着かなかつたに違いない。そこに「國に身を捧げた人々を神に祀る」という、きわめて明快な指標が示されたのであるから、一挙にして疑念氷解である。おお、その神なら知っている、神自身の名は分からないけれど、祀られている神社のことは、よく聞いている。ほかならぬ、この神が、近い将来、決死行に赴くことになる自分を、国との永遠の一体性のうちに抱きとめてくれるのか——その確約を得ることのできた喜びに、学生たちの心は、大いに奮い立ったことであろう。おそらくは、そのうちの少なからぬ人たちは、やがて来る自分の戦死の日を不可避の現実と思い詰めていて、ただ、死後、自分の魂が社殿の奥に祀られて、国を思う人々に感謝され仰ぎ拝されるであろう様子を想像し、その名誉を思って、ひそかなる心の慰めとしたことであろう。彼らの健気な心中を推察してみる時、私は、胸が張り裂ける思いを、禁ずることができない。

「死生」講演から9ヶ月足らずの後、1944（昭和19）年2月2日に、田邊は、自らの母校でもある第一高等学校の文化祭で、「文化の限界」と題する講演を行なった。第一高校は、寮自治の理念の下、自由の学風を誇っていたのだが、その学生会の主催する文化祭に招かれての講演であったから、田邊にとっても、自分の勤務校で現職教官として「死生」を講演した時とは異なって、幾分の自由を感じる余地はあったと思われる。とはいえ、学徒たちに伸びる徴兵の手は、ますます厳しさを増しつつあった。前年10月に在学学生徴兵猶予撤廃令が出され、徴兵適齢満20歳として、早速学徒出陣が行なわれたのであったが、この年はさらに徴兵適齢が19歳に引き下げられることが予想された。だから、高等学校でも、留年していた者は、すでに入隊させられていたのであるし、順調に18歳で卒業できた者も、大学に入学したらすぐに徴兵検査・入隊という道筋は、不可避だったのである。その現実とどのように向き合って、どんな気持ちで将来へと進んでいったらいいのか、その智慧を、学生たちが、大先輩であり大哲学者である田邊から授かりたいと切に願ったからこそ、自分は招かれたのだ、ということは、田邊にも、強く意識されていたに違いない。講演は、たいへんな熱演であったようだ\*。同年5月4日付の学生会誌『向陵時報』第156号の第1面に、講演のことが大きく報じられ、同第2面には聴講学生の速記による講演要旨が載せられた。しかし、後に大島康正は、もっと勝れた速記録（講演全文）を入手できたとして、それを校正したものを『全集』第8巻に収めている。

\*上田閑照がこの時の学生の一人であったらしく、ずっと後年、何かの折に、思い出して語ったことがあった：「驚くべきことに、田邊先生は、3時間、休みなく話し続けられたものだよ」（たしか「3時間」と聞いたように思うが、ひょっとすると「2時間」だったのかもしれない。うろ覚え、悪しからず）

演題は、田邊の方から希望したものらしい。のつけから、こういう題をつけたことについての釈明が述べられている。いったい、「文化祭」に呼ばれてきていながら、文化の「限界」

を語ろうとするとは、どういうつもりなのだろうか？田邊は、その意図を明かしている：

……實は今日お話しいたしますところは、すべて我々の現実とするところのものは、決して單にそれが存在してゐるといふことの故をもって一面的、積極的にこれを昂揚するといふことが出来るものでなくして、我々の一切の現實はすべて皆その反面をもってゐる、背面をもってゐる、背後をもってゐる、ということであります。表からして肯定せらるべきものは常にその裏に否定せらるべき側面といふものをもってゐる、すべてよいものは皆悪い反面といふものをもってゐる、我々はよいものを肯定し価値あるものを昂揚してゆくといふ場合には、却ってその否定せらるべきところの反面を認め、その否定せらるべきものを通して積極的に表面を肯定してゆくより外に途がないのである。我々が眞に文化を禮讚し、眞に文化の価値を自覺しようと思ふならば、却って文化そのものに避けることは出来ない否定せらるべき側面のあるといふことを通して、我々が文化の価値といふものを認めてゆくより外に途がないのである。ただ文化といふものを禮讚することは出来ない。文化そのものに避け難いところの否定的な側面、文化の、簡単な言葉でいへば、よい面に對する悪い面といふものがあるのである。その悪い面といふものを我々が考慮のうちに容れなければ、文化といふものを肯定してゆくことが出来ないのである。さういふことを實はお話ししようと思ふ。……

（『全集』第8巻、265頁）

つまり、文化をただ一面的に稱賛昂揚するに終始するのではなく、その限界を見、それが否定されるべき側面をも見届けた上で、眞に文化の価値を認識し、これを肯定するという態度を身につけることの必要性を、学生たちに訴えたい、ということである。特にその必要性を感じた理由は、田邊の語っているところからすると、第一高校の学問伝統について、気にかかるところがあるから、ということらしい。第一高校の学生たちは、他のどこの学生たちよりも、多くの立派な本を読んで教養を深めることに熱心であり、また数々の文化的活動に積極的に参加し、互いに切磋琢磨もして、文化立国のための有為の人材たらんと努めてきたし、そのことにより、学校としても立派な業績を上げてきた。自身も40年前の卒業生である田邊は、母校のその輝かしい伝統を讃えるに吝かであろう筈はないが、ただ、学校全体があまりにも文化礼讚の風に覆われ続けている様子を伝聞するにつけ、学生たちにとって、文化の限界あるいはその否定的側面への視線が遮られてしまっているのではないか、文化の一面的稱賛昂揚に陥ってしまう傾向があるのではないか、との心配を禁ずることができない、というわけである。しかし、一高の思想史といったものを考えてみるならば、そこにはたしかに、文化の限界を認識せしめる要因が働いていた、と田邊は指摘する。その第一は宗教的信仰であつた。40年前に自分が在学した頃、内村鑑三、海老名弾正、近角常観といった宗教的信仰の情熱に燃える人々の指導によって、学生たちは、文化を超える厳肅さを感じさせる領域に、強く関心を惹かれていた。第二は国家あるいは政治であり、それは近年、学生たちに文化享受の生活を厳しく制限して死への心構えを要求して働きかけ、今やますます強い力を以て在学生諸君に迫りつつあることは、申すまでもない、という。つまり田邊



の理解では、一高の思想史は、自分の在学した明治末期頃には宗教信仰の精神に強く影響されていたが、続く大正期においては、その影響力が背景に退いて文化主義の時代となり、昭和に入ると、今度は国家の政治の影響を強く受けるようになってくるという経過を辿っているのである。そして現在の問題は、在学生たちが、なお前時期からの文化主義を固持しながら、ますます強まってくる政治の圧力に対抗しようという、無理を冒す傾向があるということなのである。ところで、いったい何故、宗教信仰と国家あるいは政治とが、「文化の限界」を認識せしめる二つの要因として、並べて語られるのかといえ、それは、文化が「生」の表現であるに対して、両者は人間を「死」に直面させる、すなわち人間に「死」の問題を突き付けるからである、ということ、田邊は、次のとおり説明している：

そこでいったい何故、今申すやうな信仰とか或は國家とかいふやうな、文化の立場では片をつけることの出来ない、むしろ文化に対して否定的な威力をもってゐるやうな問題がそこに出て来て、文化の立場から始末がつかないか、今日すっかり始末をつけることが出来ないことが起って来てゐるのか、そのところをもう少し一般的な面から考へて見たいと思ふ。簡単にいって、今申す文化の立場と、或は政治、或は信仰といふやうなものとの違い、ごく一般的な、或る意味においては形式的な違いを、もう少しはっきりさせて見たい。それは簡単に我々がそれらの立場を特色づける途があらうと思ふ。文化の立場といふものは簡単にいって、死ぬといふことが問題になってゐない立場だと思ふ。文化といふものは死といふことを、我々の死といふことを問題にしない立場だと思ふ。文化の立場といふものはどこまでも、生きてゐる生の立場である。直接に生を肯定する立場である。よく文化といふものは生の表現であるといふふうにはされる。生の表現といふものは死といふものを考へない、生が自分自らの内容を客観化するといふことが表現といふことでありますからして、文化といふものは表現の立場である、即ち生の立場である、どこまでも生きてゆくといふ生の立場で文化といふものは成り立つのである。個人はもちろん常に死に、常に生まれつつある、常に個人は生と死とによって交替しつつあるのである。しかし文化は變らない、文化は普遍的な客観的なものとして個人の生き死にかかはらず厳として存続し、常に新しくそれに付け加へられてゆき發展してゆく。ところがそれに対する限界としての信仰の立場とか或は國家の立場とかいふものは、それは死ぬといふことを問題にする立場である。生に對しての限界は、生がどうしてもぶつかることを認めなければならない限界は何かといへば、それは畢竟生死、生は死に外ならない。生は死に限界づけられている、死に制限せられてゐる、死といふ壁は生がぶつからざるを得ない壁である。……

（『全集』第8巻、279-280頁）

このように、人間に——この場合、特定するというならば、一高の学生たちに——死を意識させ、文化の限界を認識させる、という働きをする点で、宗教信仰と国家あるいは政治——本当は「国家権力」といった方がはっきりしそうであるが——とは、同列に論じられるものとされている。しかし、今、筆録の文を読む者は誰でも、これは酷い詭弁である、ということに気づかざるを得ないであろう。いや、はっきりいって、正気なのか？両者とも学生たちに

死を意識させるという意味において同類である、と本気でいえる者がいるのか？なるほど、宗教信仰についていう限りは、それが、例えば内村鑑三のような人によって伝達されることによって、学生たちに、生の称讃に終始する——と田邊には考えられた——文化主義の立場を超えて、厳粛な生死の問いの領域への注視を促す力を持っていた。だから、たしかに宗教信仰は、文化の限界を告知する力として、一高の思想史の中に生き続けてきた、ということではできるであろう。ところが、今、国家権力が学生たちに死を意識させる力として働きかけてきている仕方は、それとはまったく別種・別次元のものであるといわねばならない。国家権力は、学生たちを、学問の場から引き攫って、そのまま死地に追いやってしまう強制力として、学校に介入してきている。学生たちから、文化会得のための研鑽の機会を奪い、代わりに死に直面する機会を与えようというのだ。彼らに文化の限界を認識させるために、死の問題を提起して教導しようとしている、などという話では絶対はない。もし、どうしてもこの国家権力の行為に関係づけて「限界」という語を使いたいならば、学問の場で学生たちを守ってやることのできない、文系教師たちの力の「限界」とでもいうべきであろう。学生たちが、「限界」を認識せねばならぬいわれは、まったくない。このように、ただ学園生活を破壊して学生たちを死地へと拉致する、国家権力の暴力であるにすぎないものを、内村鑑三らによって手本を示された宗教信仰と同列に並べて、学生たちに死を意識させて文化の限界を告知する衝撃力であるかの如くに言い立てる、その詭弁性に、田邊自身が気づいていなかったとは思えない。おそらくは、気づいていながら、気づいていないと思わしている——気づいていない「フリをしている」というのとは異なる——といった心理状態であったと思われる。だから、上述のとおり、正気であったのかどうか、と疑われもするのである。その判定はさておき、私たちとしては、この心理状態にこそ、戦中哲人田邊の、知性の闇を感じ取らないわけにはいかないであろう。思うに、田邊は、この日、自分の後輩である若い学生たちに何を伝えるべきであるかについて、切実な使命感を懷いて、講演に臨んでいたであろう。彼らは今や、将来への展望の一切を厳しく遮断され、ただ戦場へと送られる定めの日日の到来を待つばかりの身である。かりそめにも、繚乱の花彩なす文化の世にいつの日にか歩み入り得るかの如き希望を懐かせるような言葉を、彼らにかけることは、許されない。彼らのために、せめてできることといえば、国家の課する兵役を、できるだけ素直に従順に受け入れられるよう、心の準備を整えてやることである。軍務に就くことは、今までの自分の勉学生活のたんなる否定ではなく、文化追求の生活では気づくことのできなかつた「限界」を知る貴重な経験なのである、と心得て、抵抗なく戦場に赴くことのできる心構えを、授けてやることである。徴兵は、学生たちに「死」との直面を介して「文化の限界」を悟らせるために、国家の行なっている事業である——この恐ろしい理屈づけは、そのようなわけで哲学者田邊の知性の中から、捻り出されることになったのである。ともあれ、宗教信仰と国家とを並べ置いたことで、本日の講演における論議のための足場が組み終えられた。続いて、本論に進んでいくのだが、そこでは、「死生」の講演で語られたことと本質的に同じ内容が、高校生向きにやや平易に説かれる形になる。宗教信仰の説明では、田邊は、スピノザ哲学の

ように死について説く哲学説をも、その部類に含めている。そして、この道によって生死透脱の境地に達した人がいることを認めながらも、大概の者にとっては、ここでは死は、なお可能性つまり可能的事がらとして、観念的に見られるにとどまっている、としている。これに対して、文化の限界を知らしめる第二の力としての国家は、今、諸君に死を真にリアルなものとして突き付けつつあるのだ、として、次のとおり力説している：

……それに對して第二の文化に對する限界である國家の危急といふやうなものになれば、今日我々が置かれてゐるが如くに、もはやいつ來るか分らないぢやない、即今、明日にも、或は只今でも、身を捧げるといふことが要求されてゐる。或は他の言葉でもって申しますならば、信仰の場合に問題になつた死といふものは自然の死である。佛教等がはつきり問題にするところだが、人間いつかは死ぬものである、老病苦死といふものは自然の死である。これはいつか必ず來る、しかしいつ來るか分らない、まだとにかく距離がある。距離があるから我々は忘れてゐる。ところが今日の國家的な立場からの死といふものは、これは自然の死ではなくして、當爲の死である。死ぬべき死である、或は當爲といふことさへも言ふことの出來ない、國に對する愛といふことが課せざるを得ない必然的な死である。即今死ぬといふことが要求されてゐるやうな、さういふ死である。それは他の言葉でもって言ふならば、まだ宗教の問題には死といふものを観念的なものとして、我々がなほ文化的に考へてゐる面がある。まだ何か宗教思想といふものとして、昔からの宗教が傳へる傳統として、教へとして、我々も亦それを或は信仰等といふ言葉は使ひながら、なほ思想として何かまだそれを向うへ置いて享受するやうな形で取扱つてゐる立場であると言つて宜しい。ところが國家の今日要求する當爲の死といふものになれば、これはもはや動かすことの出來ない、もはや観念的といふことの出來ない、實在的な力を以て我々を今日ここでもって支配してゐるところの力である。さういふものはどうしても第一の限界である、信仰に於ける、宗教に於ける死の如く、我々は今日忘れてゐることが出來ない。そこに今日のおそらく先に申しました學生諸君の不安といふやうなもの、死生に關する問題といふものもあるだらうと思ふ。そこでは死といふものも決して單に宗教的信仰に於ける死といふやうな形では出てをらない。直ちに國家の要求する死といふやうな形でそこに出て來てゐる。ですから一應區別して、先づ信仰の持つ文化に對する限界性といふものから話を進めて參つたのでありますが、實は國家も宗教と同じやうに絶對的な要求を、文化といふやうな我々が生の立場で、或は價值があるから、あるいは價值がないからなどといふことを許さないやうな、絶對的な威力を以て我々に臨んで來るといふ點において、宗教と劣るところのない絶對性を以て、我々にレアルに、即今迫つてゐるところの問題として、我々に問題になつてゐる。そこに今日の深刻な、また一般的な人間の死のやうに忘れてゐることの出來ない切實さといふものが、あるのであります……

（『全集』第8巻、291-293頁）

そこから次に、田邊はいよいよ、國家が「即今、明日にも、或は只今でも」リアルに突き付けてくる死の要求に、學生たちはどのような心構えを以て対応すべきか、熱を込めて訴えかける。講演はクライマックスに差し掛かるのである。尤も、語られる内容は、私たちならも

う知っている。「死生」で推奨されていた「死の実践的立場」と同じものである。今ここでもまた、田邊は、国家の要求する死の当為性を支える絶対的存在すなわち神に言及し、神、国家、人間の三者が三一的統一をなして、どの二つも残りのものを媒介として結び付く、という、お得意の図式を展示して説明を繰り広げる。その説明の過程では、キリスト教の神も引き合いに出されているが、それはおそらく、三位一体型の神の一事例としてであるにすぎない、最終的にどの神のことがいわれているのか、については、今度は疑念の余地を残すこともない。何故ならここでは、日本の神の神性の象徴ともいべき「現人神」の御名が挙げられているからである：

さういふ意味に於て神はかへって人を通す。その人といふものはどこまでもただ個人として生れて来たのではなくして、國の傳統といふものの中に生れて、さうしてどこまでもその自己の属するところの、自己の生命に向って介在したところの國家のために、自己を捧げなければならないやうな、さういふ現實に置かれてゐる。理窟ではなくして、我々は今日國家といふものを離れて、自己の存立、安立といふものを求めても得られないことは、これはもはや事實として明かにされてゐることで、どうしても國家といふものを通して、我々が自己の存立といふことを確立するより外に道がない。それはしかし今も申したやうに、我々が國といふものの上に乗っかってをれば、自己が安泰といふのではなくして、國に身を捧げるといふことは、國を神の道に適はしめるといふ、さういふことに於て初めて國と自己といふものが、二つが一つであるといふ關係が付いて来る。二つが一つであるといふことは同時に神と自己——神と人といふものが一つであるといふことで、そこに神と國と人といふ三つが、それぞれ獨立でありながら離すことの出来ない關係に立ってゐる。おそれおほいことでありますけれども、日本の天皇陛下の御身分といふものは、その神と國と人といふ三一的な統一の理想を御體現になってゐるといふことでであると申してよろしいと思ふ。現人神として神であり、しかも統治格であり、しかも同時にどこまでも國でおありになる。神と人と國、このそれぞれが獨立で必然的に合理的に結びついてゐるものではなくして、生きた力として結びついてゐるところの、三位一體とでも申すべきものを具體的に體現しておいでになるのが陛下である。我々は陛下を翼賛し奉り、陛下のその統一の中に入り込んで、その中に巻き込まれて行くといふことを通して、人の本分、國民としての本分、しかもまた同時に國民としての本分とは即ち國を神の道に適はしめるといふ意味に於て、神の媒介になるといふ働きをする。それが日本に於いては、天皇陛下といふ理想を我々自身が具體的な指導原理として持つてゐるといふ、特別な、恵まれた歴史的な事情といふものにあるのであると云つて感謝すべき筈であると思ふのであります。

しかしそれはさっきから申すやうに、その理想を御體現になってゐる陛下が、いかにその理想を具體化しておいでになるかといふことはやはり、我々自身がいかにあるかといふことを通してである。我々がいかにあつても、陛下はその理想を御體現になっておいでになるから、それをただ我々が傍觀的に眺めて、それにただ隨順して行けばよいといふのではない。我々がいかに實踐的に國と神とを合一せしめるかといふ、この働きをいかにするかにつれて、陛下の御理想の御體現といふものが行はれていくのである。國がいかにあるかといふことが、陛下の御體現になる理想を形造つて行く。その國

がいかにあるかといふことは、我々がいかにあるかといふことと離して考へることが出来ないといふことが、先刻から私の特に力をこめて申したいところである。さういふやうな關係が、我々の神と國と人といふものの中に成り立ってゐる。そこに信仰と文化と、それから國家といふものがどこまでも離れない、この三つの統一はどこまでも生きつつ動いて行く。それぞれ皆獨立の固有なる立場を持ちながら動いて行くといふことが、これが我々の生活の原理であり、國家の原理である。世界歴史の成員としての日本の國家の動いて行く方向であるといふことを、私は申さざるをえない。

（『全集』第8巻、298-300頁）

こうして、田邊自身の所期の目的も達せられ、満場の興奮のうちに講演は順調に終結に向かうかに見えた。ところが、この天皇のことを口にした直後に、田邊の論調に奇妙な変化が生じたのである：

さういふやうに申すと、何か文化の限界といふことを、私が諸君と共に考へてみながらも、依然として私はやっぱり文化の立場に立ってゐるのではないか、思想の立場に立ってゐるのではないか、思想として私が諸君に語り、私が思想として考へてゐることを諸君に申し上げてゐるのだ、依然として文化の立場といふものを脱してをらない、私は決して直ちに信仰の立場といふものに立ってゐるとも、或はまたここで諸君とお話してゐるこの状況といふものが直ちに國といふ立場、政治といふ立場に立ってゐるといふことも出来ないし、依然たる文化の立場に立って、知識人として諸君と相語つてゐるのぢやないかといふ、さういふ疑問が起る。さうだとすれば今申し上げた神と國と人との三一的統一なんていふことも、これもやっぱりニイチェの思想と同じことで、單に私が實現すべき、或は諸君も御承認になるならば、諸君が實現せらるべきところの、當爲に止まるといふ疑ひが残るだらうと思ふ。しかしそれに対して私はもはや時間がありませんから、簡単にそこに残つてゐる問題といふものに就いて、もう少しお話をしておきたいと思ひます。

（『全集』第8巻、300頁）

つまり、自分はここまで文化の限界を論じ、國家の要求に応える死の實踐の心構えを説いてきたのであるけれども、ずっとただ知識人として文化の立場に立って喋っているだけなのではないか、と自問せざるを得ない、ということである。そこから田邊は、残りの時間では自分自身のことを話そう、と断つて、自分はたしかに、ここに説いたことを自ら実践できるような聖賢には程遠い凡夫である、ということ認める。そして、國家の課す當爲に適うことのできない——あるいは、國家における不都合を正すべしとの、理性の課す當爲を実行できない、という意味も含まれているのかもしれない——自己の無力・怠慢を日夜懺悔するこの頃である、と告白する。前に見られたように、辻村公一によって注目された、「(懺悔することによって) 非常に何か軽い気持ち、明るい気持ちになる」といった表現が、そこに飛び出してくるのである：

しかし不思議なことに、私はさういふ現実の問題に就いて自分が悩んで、いかにもどうも自分が濟まない、自分が連帯責任といふものに於て、實に無良心な、足りないものであるといふことを、或はそれがまだどこかに不徹底なものが残ってゐるでもありませうけれども、とにかくもはやこれが自分の腹の底であると思ふところから、どうも何とも申しわけないことであるといつて、頭が下がる気持になった時に、私は非常に何か軽い気持、明るい気持になる。もはや人に對していろいろ詰ったり、咎めたり、或は或る階級、或る部面が不都合だからして、國の中にいろいろの不都合なことが行はれるといつて、我々がややもすれば憤慨するやうな、さういふ部面、或は個人といふものに對して、皆私が悪いのである、皆私が無力だからである、何とも申しわけがないといふ気持に私になった時に、何か私は非常に明るい所へ出た。決してそこに於て、私が常に國と自己とが一つであるといふやうなことを實現してゐるといふことは言ふことは出来ない。さうしなければならぬと思つて、常に出来ないといふ、さういふことを懺悔をし、告白をしてゐるといふことで、私は悩んでゐるけれども、それで有難いので、なほまだ私を生かして、なほまだ私にすることがあるからせよといつて、私が一々課せられた任務を感じるといふ、さういふ有難さ、さういふ感謝といふものを、私は感ずるのであります。そこに信仰と申しますか、宗教と申しますか、何と名をつけるべきものか私にはわかりませんが、しかし私にとっては懺悔とでも言ふべきものが私の救ひであり、また私の國民としての生活に於ける力になってゐる。私は自分でさう感じようと思つたのも何でもない、自分の責任、自分の無力、自分の連帯責任を盡さないといふ、さういふ自分の足りないといふことの懺悔の道に一步踏み出したことによって、何かまるで今まで知らなかつた世界に突き出されたやうな心持を感じるのであります。決して私はこれでよいと思つてゐるのでもなければ、今諸君に何か自分にも實行出来ないやうなえらいことを話したのも何でもない。その意味の三一的な統一といふやうなことも、私は實行出来ないのである。實現出来ないのである。國を神の道に適はしめるといふためには、我々が時々刻々に働いてゐなければならぬ。國といふものはいつでもそのままにしておけば、いつも保守的になり、現状維持的になるものである。國を神の道に適はしめるといふことは、常に傳統を新たにするといふことである。復古といふことが常に革新であるといふことを意味するやうな立場に立たなければ、國を新たにするといふことは出来ない、國を神の道に適はしめるといふことは出来ない。神といふものは何か固定されたものでなくして、どこまでも常に新たになって行くところの、絶對的のメドとでも言ふやうな、さういふことを原理にしてゐるものである。一遍でも立ち止まって落着いて便乗したならば、それは昨日まで善かつたことが、直ちに今日は悪である。常に新たになり、常に革新者であり、改革者であるといふことが、それが國を神の道に適はしめるといふことの要件だからして、國を神の道に適はしめるといふことは、非常に難しいこと、常に自分の身を危険にさらし、苦難にさらし、それこそ具體的にレアルの死の覺悟に於て實踐してゐるものといふふうにして、初めて爲し得るところである。

私は決してさういふことを完全にしてゐるなどといふことは出来ない。常に足りないのである。常に怠慢である。爲すべきことを爲してをらない。爲し得ることさへも爲してをらないといふ、さういふ自分の責任といふものを感じるのであります。感ずるのでありますといつて、諸君の前に大きな顔をしてゐる、威張つてゐるのではなくして、私は何とも申しわけがないといつて頭を下げてゐるので

ある。懺悔といふことが思想でなく、文化でなく、教へでなく、私の生活の全内容なんである。今私は諸君に向って懺悔をしてあるのであります。諸君に向って教へを解いたり、或は思想を諸君に向って説いてあるのではないのである。私はなほ私の如き者も諸君に向ってお話をし、今日から明日にかけてのこの日本の國家を神の道に適はじめるやうに擔って行かれるところの諸君の前に、私が何かお話をするといふことが課せられたといふ有難さに、私は感謝に堪へないためにするのであります。さういふ意味に於て私はこのお話を終りたいと思ひます。……

『全集』第8巻、302-304頁

もう一つ前に引用した部分「さういふやうに申すと……」から、今引用した部分に、さらに短い思い出話の付け加えがあつて話が終わるまで、全3時間の講演中の20分間ほどということになるだろうか、それまでと急に調子が変わつて、そのまま結びに至つた、という感じである。会場の学生たちが、リアルタイム、この変化をどれだけはっきりと認識できたかは、今となつては分かりようもない。しかし、筆録を読んでみる限り、そこまでの國家の要求に従順であるよう学生たちを諭す訓話調から、急に自分のことを語る懺悔告白調に転じている、その変化は顕著である。辻村公一も、後になってから、筆録——大島康正が入手したものと同じものかどうかは分からないが——を読んで、異変に強く注意を惹かれたのだと思われる。辻村にとっては、「死生」と「文化の限界」という、師による二つの講演が、自分の応召という出来事を挿んで行なわれたものであるだけに、京都帝大で自ら聴くことのできた前者と、自分の入隊後に第一高校——辻村の母校でもある——で後輩たちに向けて話されたという後者とを比較して、心打たれる変化に気づかずにはいらなかったのであろう。「文化の限界」で語られていた内容も、異変が生ずるところまでは、本質的に「死生」の内容を引き継ぐものであったから、異変の起こつた最後部分になって急に、師の今までの思想表現のうちには無かつた新しい要因が、新しい様式を纏つて姿を現わしてきたのだ、と思われたに違いない。だから既述のとおり、辻村は、『現代日本思想大系 田辺元』（筑摩書房）の解説文——1965年4月1日摺筆とある——で、そこに懺悔道の兆しがある、と示したのであった。ただし、大島康正は、その点、辻村とは異なつた見方をしている。前述のとおり、大島は、「文化の限界」全文速記録を一高生の誰かから譲り受けて、それをもとに『全集第8巻』に講演筆録の形ものを掲載したのであるが、その際、「なにぶんにも、哲学用語、ことに先生の用語に通暁しない速記者の筆記であるから」というので、字句の訂正や削除などを念入りに行ない、文責は自分にあり、とするほかなかつた、という事情を明かしている。その上で、この講演の内容は、「最後に懺悔を語つてをられるところに至るまで、先の『死生』の延長・發展であるから、その線で讀んで頂ければ、先生が訴へんとされたことの、基本は諒察がつくと思ふ」と解説している（『全集』第8巻、解説文、474頁）。この「に至るまで」の解釈は難しいが、大島は、「死生」の方の解説で、「この先生の講演のなかには、すでに親鸞の他力行とか、懺悔といふことが出てくるが、それがまもなく翌十九年の「懺悔道」といふ最終特別講義へと結實していった云々」とも述べている（前掲、473頁）。そうし

てみると、大島は、「文化の限界」の内容は、最後の部分まですべて含めて、「死生」の内容に何ら新しいものを付け加えているとは見なされ得ない、との見解なのであろう。だが、それは当たっているとは思えない。田邊が「死生」で懺悔に言及しているのは、最初の前置きのところで、ほんのちょっとだけのことであった。今から死生のことを論じようとしている自分であるが、それを語れるようなしっかりした心構えを身につけている者ではない、死を覚悟したと思いつつ、その傍から死のことでいろいろ思い迷うのを止められない、といった有り様である、といい、自分のそんな心の状態をうまく表現する言葉として、親鸞の悲嘆述懐を引用して示し、そんなわけだから、これから自分の話すことを、自分の懺悔であると思って聴いていただきたい、といっている。つまり、これから厳粛なことを話す予定の講演者が、あらかじめ謙遜の気持ちを示して、聴き手に配慮している態である。ところが、「文化の限界」においては、それとは異なり、本論として語るべきことは一応終わったと思わせた、その時になって急に調子が変わり、無力で怠慢な自分を恥じる懺悔告白が直接前面に出て来て、そのまま仕舞いにまで至っている。これは、それまでの田邊哲学には無かった、思想表現の様式である。懺悔がそのまま思想の表現になっているのである。それは、もちろん、田邊の内面における思想そのものに、深刻な変化が起こったことの結果であったに違いない。失礼な推測になってしまうかもしれないが、大島には、京都帝大月曜講義「死生」と第一高校文化祭講演「文化の限界」との間の、場の格調の差違を重視する観点から、後者において、前者には見られなかった田邊哲学の新境地が開かれている、と認めることには、抵抗感が強いのではないだろうか。そのため、評価にバイアスがかかってくるのを避けられないのではないか、と思われる。では最後に、筆者のこの件に関する見解を述べさせていただくとすれば、要するに、田邊は、第一高校での講演の最後 20 分の時に、正気に戻ったのである。後輩の若い高校生たちに、迫り来る国家による徴兵の深い意義を説き、それに従順に応じられる心構えをしておくよう教え諭す、その強弁を続ける無理さには、さすがに心理的疲れが溜まり、潜在的な自己批判も高まりつつあったに違いない。国家の絶対性を根拠づける「現人神」を賛美し、議論が最高潮に達したと見えた、まさにその時、疲れも自己批判もまた、ピークに達することを避けられなかった。だから次の瞬間、強弁で張り詰められた緊張の糸が切れるとともに、田邊の心は、我に返ったのであった。そうなるたちまち、恰も堰を切ったかの如くに、真情を吐露する言葉が溢れ出てくる。田邊は、もう辺り憚ることもなく、自らの無力・怠慢を告白し、至らなさを詫び、さらにはそのように詫びることで「非常に何か軽い気持、明るい気持になる」とまで暴露する。これほどに学生たちの前で遜ってみせるパフォーマンスというものは、田邊の教師としての心得においては、いや、一般に当時の学校教師の心得においては、絶対にあるまじきこととされていた筈である。ところで、上に引用して掲げた部分の中で、正気に戻った田邊が、個の実践と国家との関係の在るべき姿を手短かに語り、そういう実践をできない自分の無力・怠慢を厳しく責める気持ちを強く表現している箇所がある。それを今、ここにもう一度示してみよう：



……國を神の道に適はしめるといふためには、我々が時々刻々に働いてみなければならぬ。國といふものはいつでもそのままにしておけば、いつも保守的になり、現状維持的になるものである。國を神の道に適はしめるといふことは、常に傳統を新たにするといふことである。復古といふことが常に革新であるといふことを意味するやうな立場に立たなければ、國を新たにするといふことは出来ない、國を神の道に適はしめるといふことは出来ない。神といふものは何か固定されたものでなくして、どこまでも常に新たになって行くところの、絶対的のメドとでも言ふやうな、さういふことを原理にしているものである。一遍でも立ち止まって落着いて便乗したならば、それは昨日まで善かったことが、直ちに今日は悪である。常に新たになり、常に革新者であり、改革者であるといふことが、それが國を神の道に適はしめるといふことの要件だからして、國を神の道に適はしめるといふことは、非常に難しいこと、常に自分の身を危険にさらし、苦難にさらし、それこそ具體的にレアールの死の覺悟に於て實踐してあるものといふふうにして、初めて爲し得るところである。

私は決してさういふことを完全にしているなどといふことは出来ない。常に足りないのである。常に怠慢である。爲すべきことを爲してをらない。爲し得ることさへも爲してをらないといふ、さういふ自分の責任といふものを感じないのであります。……

ここに田邊が示している個の實踐と国家との関係の理想型は、本来「種の論理」の發展過程で仕上げることを目指されていたものにほかならない、ということに、私たちは気づくことができるであろう。図式に表わせば、次のものになる：

……類⇌国家 → (自己疎外) → 種・個対立 → (実践・綜合) → 類⇌国家……

この図式に、私たちは、講演「歴史的現実」の内容を考察した時に、お目にかかった。しかしそこではもう、それによって表示されるべき理想型が、「天皇」「大東亜建設」といった外的要因の侵入によって歪められ、恰も八紘一宇論者の実践論であるかの如き特徴を帯びたものに変質していくのを、見なくてはならなかった。今、田邊は——何度でもいうが、正氣に戻ったのであるから——、吹っ切れたように、「天皇」や「大東亜建設」に絡みつかれる以前の、「種の論理」で本来考えられていた実践論、国家論を、あらためて示す。個は、習慣・制度の支配する種的社会の状況の中で、普遍的道德律の確信に従って行為し、その成果として類的普遍性と合致した社会状態としての国家が現出する、しかしその合致は、そこに安住しようものならずぐにまた因習的支配に戻ってしまうから、また個の行為が必要とされる、そのようにして、個は、国家を類と合致させるために——「國を神の道に適はしめるために」——「時々刻々に働いて」いなくてはならない。これを国家の方からいうならば、国家は、個の行為を受け容れることによって、類との合致を確保するのであるが、すぐに自己疎外を起こして、せつかくの成果を習慣・制度の支配に転化してしまう——「いつでもそのままにしておけば、いつも保守的になり、現状維持的になるものである」——から、また個の行為によって、自らを革新あるいは更新する必要がある。つまり国家は、絶えざる自己革新の動態にあることによるのみ、絶対者の普遍性に適った在り方を保持することができるのであり、絶対者の方も、そうした国家の動態に即してのみ顕現を遂げることができる

のである。「神といふものは何か固定されたものでなくして、どこまでも常に新たになって行くところの、絶対的のメドとでも言ふやうな、さういふことを原理にしてゐるものである」。要するに、国民としての個には、不断に——時々刻々——当為が課されている。普遍的道德律の命ずるところに従って行為し、国を類の普遍性に合致させるべく革新すべし、ということである。その実行を怠ることは許されない。かりそめにも、既成の習慣・制度において利権を占める勢力の影響によって、国が類の普遍性から離れる方向に動かされつつあるのならば、抗ってそれを押し止め、正しい方向への革新を断固として行なうべきなのである。国が、まったく見込みのない戦争を、「解放」の名目で拡大し続けようとするならば、国民は、それに反対して、戦争終結の運動をしなくてはならない、国が、国家総動員法を制定して、人々の日常生活を奪い、皆を軍需産業に徴用しようとするならば、国民は、あくまでその法律への賛成を拒み、その廃止へと働きかけるべきである、国が、勉学の場合にまで徴兵の手を伸ばして、学生たちを戦場へと攫っていかうとするならば、国民は、断固これに抵抗して、学生たちの勉学生活を守ってやるのでなくてはならない。特にこの最後のことは、大学教師である田邊なら、最小限度、為すべきことであつた筈である。しかるに、田邊は、それらのことを、何一つしなかつた、できなかつた。その無力・怠慢に対する自責の念に激しく苛まれる、と田邊は告白しているのである。ここで筆者は、思わざるを得ないのだが、ひょっとすると、田邊の「懺悔」の動機を推し測る人々のうちに、自分の死に対する覚悟の不足を恥じる慚愧の念を挙げる人は、多いのかもしれない、しかし、その見方では、田邊の「懺悔」そして「懺悔道」の意味を十分に捉えきれないのではないだろうか。たしかに田邊は、実際に戦地に赴き生死の関頭をくぐり抜けて透脱の境地に達した人を見ていた。また、徴兵に応じて、文字通りの決死の意気込みを持って戦地に赴く、多くの若者たちを見送つたし、彼らのうちの幾人もが散華したとの報を聞かなくてはならなかつた。そうした経験をする度に、田邊は、自らを省みて、なお生死に迷う心の浅さを恥じ、彼らに済まないという気持ちにならずにはいられなかつたと思う。だが、そのことを以て、彼の「懺悔」の第一の動機とするのは正しくない。第一の動機というべきものは、上に見られたことから明らかなように、田邊本来の思想からいつて為すべきであることを為さなかつた、あるいは為せなかつた、その無力・怠慢に対する自己批判である。国民たる個は、国家が類の普遍性に適わぬ有り様の方に動いて行くなら、ただちに行動を起こして、それを阻止し、方向を正すべきである——これは、田邊の實踐論から当然導き出される、当為の命題である。しかるに、実際において、田邊は、それに当たることを何もできなかつた。そのことは、辻村公一の表現を借りるならば、自身の標榜した「現実哲学」の敗北として、田邊には痛感されざるを得なかつた。さらにいうならば、田邊の唱えた「現実哲学」は、詮ずるところ、ヘーゲル的な現実的と理性的との一致を究極に目指す「絶対合理主義哲学」であり、「理想主義哲学」にはほかならなかつたのであるから、「現実哲学」の敗北は、そのまま「絶対合理主義哲学」、「理想主義哲学」の敗北であり、一個の偉大な理想主義者・田邊元の敗北でもあつた。自分が阻止することのできなかつた、学徒徴兵という国家による暴力行為の最大の被害者ともいふべき

高校生たちを目の前にして、もう自らの敗北を素直に認めようという気持ちになり切った田邊は、帝国大学教官にしてこの日の講演の講師という身分・立場を忘れたかのように、演壇から懺悔告白を演じた。この第一高校における懺悔告白が、辻村もいうとおり、次の時期の「懺悔道」に繋がっていく。だから、私たちとしては、それ以後の田邊哲学の性格を正しく理解するためにも、もう一度、しっかり確認しておきたいと思う：田邊の懺悔を動機づけたものは、自らの死の覚悟の不足に対する慚愧の感情であるよりは、自らの哲学思想によれば為すべきであったことを為し得なかった怠慢・無力に対する理性的な自己批判であった。

以上によって、私たちは、「田邊哲学に煽動性はあったのか？」との問題に対して、それに深く関連する 3 つの講演の内容を検討してみることで、一通りの解答を出し得た。本章の叙述目的は、これで達成されたかの如くである。しかし、私たちとしては、本章を終える前に、この問題に関する、まだ見ていなかったもう一つの重要資料を、ぜひ見ておきたいと思う。それというのも、それを見ることは、決してここまでの考察へのただの付け足しにすぎないようなことではなく、むしろ考察全体の纏めのため、そして明確な結論づけのために、決定的な効力をもつ、と考えられるからだ。その資料というのは、講演ではなく、1943（昭和 18）年 10 月 20 日号『京都帝国大学新聞』に掲載された、「往く學生におくる驢の言葉——入隊の眞義を自覺せよ——」と題する短文である。その日付は、「死生」の講演からちょうど 5 ヶ月後、「文化の限界」の講演から約 3 ヶ月半前を示している。この月の初めには、すでに学徒徴兵延期撤廃の法令が勅令として発布されており、これを受けて各大学等の学生に対し、慌しく徴兵検査・入隊の措置が実施されつつあった。京都地区における出陣学徒壮行会は、11 月 22 日に平安神宮で行なわれることになっていた。この時期において田邊の心中にすでに激しい葛藤が生じていた可能性については、既述のところから推測していただけたと思うが、少なくとも外面上は、田邊は、極度の緊張感を持って国立大学教官としての威厳を持っていた。間もなく出征することになる学生たちに、相応しい訓示を与えて、彼らを雄々しく晴れやかに送り出すことを、自らの最大の任務と心得ていた。その目的を達成するために書かれ、学生新聞に寄稿された文章であるから、そこには、鼓舞激励と壮行の意図が、講演におけるよりもはるかに直接的に、鮮明に表わし示されている。だから、私たちが、3 つの講演に即して上に考察してきた内容を前提して、この文章を読んでみるならば、そこに煽動性如何の問題が集約的に表現されているのを見て取ることができるであろう。文章は短いものであるから、以下に全文を引用させていただくことにする：

#### 往く學生におくる驢の言葉

##### ——入隊の眞義を自覺せよ——

學生諸君の大半は今や大君の御盾と召されて戦の場に往かんとする。來るべきものが遂に來つたのであるとはいへ、感慨無量である。私達は先づ何よりもさきに、私達に代つて君國の爲に前線に出動せらるる諸君にその勞を謝さなければならぬ。諸君はすべてかねてから今日あるを期し、今更死生の問題に迷ふ所なきこといふまでもあるまい。併し、私達は、諸君が武運芽出度く無事に一人残らず復

び學園に帰り來らるることを心から祈るものである。

顧みるに、幾十萬の學徒が擧つて國難に赴くといふことは、我が國開關以來未だ曾て無き所である。これはその意味する所實に重大にして、影響する所眞に測るべからざるものがある。若し之を以てただ軍隊の人員補充に學徒を徵集するといふだけのことと考へるならば、それは大變な間違ひである。文科系統の學府を事実上一時閉鎖するといふことが、一國の文運に及ぼす影響の大なるはいふまでもない。總力戰の要素として不可缺なる思想法制經濟乃至文化教養の側面に對する人的補給を、一時たりとも停止することの重大なる結果を齎すべきは、少し考へれば明白なことである。併し斯かる犠牲を敢てしてもなほ、文化系統の學徒を全部召集することが、今日國家の必要とする所である以上は、これに對してとかくの批評を加へることは國民の慎むべき所でなければならぬ。私は今斯かる事を論じようと欲するのではない。ただ諸君に、諸君みづから諸君の應召出征の意味を考へて頂きたいと希望するだけである。

諸君は我國民の最高知能たること言ふを俟たぬ。諸君は國の知能を代表する者として軍に入られるのである。而して軍に入るのは單に兵卒となる爲に入られるのではない。幹部候補生となるべく入られるのである。然もそれが唯少数の補充として入隊せられるといふのではなく、大量の幹部候補生として勤務せられ、やがて自ら幹部將校となり兵卒を率ゐて第一線に立たれるといふのである。想ふに其結果として軍はその如何なる末梢にまでも諸君を幹部として編み込み、諸君は軍の下級幹部を全般的に充實せられるに至るであらう。これは實に重大なる意味を有することではなければならぬ。既に事變發生以來學校出の幹部が軍の爲に貢獻する所大なるものあり、所謂インテリ出身の下級將校が軍に於て獨特の能力を發揮し有用の任務を遂行して、軍に不可缺の人として重きをなす、といふ話は久しく私の傳聞する所である。此話を耳にして私は當時動もすれば知能を輕視し、學問教養を有害無用視して二言目にはインテリを攻撃し、學生を以て時局を辨へざる非國民の代表であるかの如く罵言する風の少なからざるを憤慨したものである。今や時局は學生諸君の力を要すること愈々大にして、遂に諸君の大半が即時軍の幹部候補生となる爲に入隊せらるる所まで來たのである。斯くて諸君は今後知能を軍の隨處に浸透せしめらるること必至であるといはねばならぬ。今日總力戰としての戰爭が單に狹義の戰鬪に盡きるものでなく、知識と技術とを徹底的に動員するのでなければ最後の勝利が期し難いばかりではなく、更に戰鬪の効果を積極的に發揮するためには現地異民族に對する宣撫指導の文化工作から軍關係の人々の日常生活の倫理化に至るまで、深き思想と高き知能とを以てこれを裏付けなければならぬことが既に一般の常識となつてゐる際、諸君入隊の意味が如何に積極性を有するかは縷説を要しないであらう。諸君が軍に入らるることは必然に軍の知能化を意味すること疑ふ餘地がない。

但し誤解を防ぐために特に注意を願ひたいのは、私は諸兄に軍を知能化する目的で軍にはひられるべきだといふのではないことである。私はただ必至なるべき自然の結果を語つて諸君の自覺を促すのみである。諸君は軍に入って何よりも先づ皇軍の精神を學び取り、その鍛鍊を身に付けなければならぬ。本來皇軍の精神は國民精神の開花した精華に外ならない。軍人として日本精神を體得するのは、日本人が日本人となる關門といふべきものである。諸君は此關門を通過し、特に國家の殊遇に報ゆる爲に、幹部候補生としての重責を自覺して、率先死生の關頭を突破し、死するも生くるも唯大君の御爲といふ皇軍の精神を實踐しなければならぬ。斯くて完全に軍の要素となりきることにより諸君はお

のづから軍に知能を浸透せしめるのである。これは軍そのものにとってもまた、その生命の永遠を確保する爲に不斷に自らを新にする所以に外なるまい。此の如くにして諸君は、國と神とを和合する人としての大君の御業に奉仕して、國家永遠の生命の創造に參與する。これは眞に無上の光栄ではないか。諸君、願はくば、此光栄を自覺して、勇躍召に赴き戦に往かれんことを。

〔『全集』第14巻、414-416頁〕

木村久夫は、1942（昭和17）年、京都帝大経済学部に入學後まもなく徴兵検査を受け、同年10月に応召したというから、1943（昭和18）年の大々の徴兵に先立って、すでに大学を去っていた。だから、田邊のこの驢の言葉は、直接的には木村には宛てられていない。しかしながら実質的には、木村も、この言葉を贈られた学徒出陣者の一人である、とってよいであろう。そして、そのようにいえる、というところに、今、筆者としては重い意味を置きたい気持ちである。前に、田邊は木村に対して加害者性を有する、とか、田邊は木村を戦場に追いやった側の一員である、といったことを示唆したのを、覚えていただけるだろうか。あの時、それらの命題には、蓋然的な妥当性を付すにとどまっていた。だが今や、この驢の言葉を読み通してみられたからには、あれらの命題でいわれていたことは、確かに当たっている、と確信されたのではないであろうか。

## VI

既述のとおり、木村久夫の遺品となった『哲学通論』本の中、奇数ページ余白に文章が記されているのに対して、偶数ページには右欄外に和歌（五・七・五・七・七）が一首ずつ記されている。本章では、それらの和歌に因むことを考えてみたい。まずは、それらを引用させていただくことにする：

1. (10 ページ) 此の世への名残りを思ひて味ひぬ一匙の菜一匙のかゆ
  2. (12 ページ) つくづくと幾起き臥しのいや果の我が身悲しも夜半に目瞠めつ
  3. (14 ページ) 紺碧の空を名残りに旅立たむ若き生命よいまやさらばと
  4. (16 ページ) 朝がゆをすゝりつ思ふ古郷の父よ嘆くな母よ許せよ
  5. (18 ページ) かにかくに凡て名残りは盡きざれど学成らざるは更に悲しき
  6. (20 ページ) 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
  7. (22 ページ) みんなみの露と消え行く生命（いのち）もて朝かゆすゝる心かなしも
  8. (24 ページ) 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
  9. (26 ページ) 雨音に鳴く夏虫の声聞きて母かと思ふ夜半に目覚（目へん\*）めつ
- 〔\*誤字があることについての、有田氏の注か〕
10. (28 ページ) かすかにも風な吹き来そ沈みたる心の塵の立つぞ悲しき
  11. (30 ページ) 悲しみも涙も怒りも盡き果てし此のわびしさをもちて死なまし
  12. (32 ページ) 明日と言ふ日もなき生命抱きつも文よむ心盡くることなし

—田辺氏の書を再読して—

13. (34 ページ) 故里の母を思ひて涙しぬ唇かみてじっと眼を閉づ  
14. (36 ページ) 眼を閉じて母を偲（おも）へば幼な日の懐（いと）し面影消ゆる時なし  
〔有田注：ルビは木村〕  
15. (40 ページ) 遠国（トホクニ）に消ゆる生命の淋しさにまして嘆かる父母のこと  
16. (42 ページ) 父母よ許し給へよ敗れたる御国のために吾は死すなり  
17. (44 ページ) 指を噛み涙流して遥かなる父母に祈りぬさらばと  
18. (46 ページ) 詩境もて死境に入るは至境なり斯境なからば悲境なりけり 一狂歌—

有田芳生サイト「木村久夫遺書全文を公開する」<https://blogos.com/article/85514/>より抜き書き。  
但し通し番号は、引用者が便宜のために付けた。

『わだつみ』では文末に木村の和歌集の形で掲載しているが、そこには上記 18 首のうちから 8 首（前後の順番は任意に変えてある）と、「もう一つの遺書」から抜き出されたと思われる 3 首、合わせて 11 首が並べられている。

その置かれた状況の中で、これだけ多くの歌を詠むことができたのだから、木村は、若くしてよほどしっかりした作歌の心得があったのだと思う。筆者には、歌の巧拙について論ずることはまったくできないが、どの歌も、絶望の極にあつてなお細やかな心の動きを生き生きと伝えていると感じられ、まことに心打たれる思いがする。特に 18 番目に書かれている「狂歌」は、秀逸——この表現が適切かどうか分からないが——であると思われる。それを読んだ時、筆者は、不謹慎とかいうことを一切忘れて、思わず、口元を綻ばせずにはいられなかった。そして、自分を呑み込んでゆく悲境を、このような形で歌にすることのできる、作者の精神力の強さに、あらためて深い讃嘆の念を覚えるのを禁じ得なかった。そんな経験をもするうち、筆者は、いつの間にか、木村の死に関して最も哀惜されるべきは、きわだった歌の才、歌の心といったものが、戦争の暴力に巻き込まれて、失われていったことではないか、と思うようになった。それだけでなく、およそ歌の心が武力抗争の中に呑み込まれて悔やんでも悔やみきれぬ結末を辿るという事態は、日本の歴史の悲劇性を形作ってきたのであって、木村の場合は、それを象徴する事例の一つであろう、とも考えるようになったのである。

ここで唐突に、関係あるかどうか分からないような、別の事例を持ち出せば、訝しく思われるのは承知の上であるが、関係ありのわけは追々明らかにするから、ということで、ひとまずご容認いただきたい。日本史上、類稀な歌の才が武力抗争に巻き込まれて悲劇的な結末に至った例といえば、多くの人が崇徳上皇を思い浮かべるであろう。この人のことに関して、実は、もう二十年ほど前のことになるのだが、筆者は、辻邦生が名作『西行花伝』の中で、西行が崇徳院に「歌によるまつりごと」実現の熱い願いを託していた、というふうに描いていることを知った。西行が崇徳に初めて会った時、崇徳はもう「新院」であったということだから、西行は、すでに譲位していた崇徳に、歌によって政治をしてもらいたいと思ったわけだ。西行は、この願いを、崇徳院が讃岐に配流された後も変わらずに懐き続け、つい

にそれが叶わずに終わったことを知った時には、深い哀惜に沈んだという。この話は、筆者にとって、関心を惹くものではあったが、率直に言って、荒唐無稽と感じられた。「歌によるまつりごと」とは、あまりにも具体性を欠いた、非現実的な概念であるように思われたし、現実にはもう政治権力を剥奪されてしまっていた崇徳に、西行がそんな期待をかけてやまなかったというのは、その崇徳の実際の末路も皆分かっていることでもあるから、土台無理な設定である、と感じざるを得なかった。その後、特にこの話を思い出すこともなかったが、この度、木村久夫の遺書のことを考えている時に、ハッと気づいて、思うところあり、もう一度、『西行花伝』を読み直してみた。その結果、やっと分かったのだ、辻は、この話を通して、日本歴史上の重大な転換点に、私たちの注意を促そうとしているのだ、と。「歌によるまつりごと」は、当時において、決して絵空事などではない、十分に現実の形をとり得るものであった。レベルの高い歌会を盛んに催したり、勅撰和歌集を編纂したりして、治政に責任ある貴頭の者たちや、治政への参加を志す有望な若手の者たちをそこに集めるとすれば、彼らの心に与える影響の深さを考えれば、それは立派に「歌によるまつりごと」を行なっていることになる。歌こそが、一人一人は孤独であるほかない人間の心に、共に生きるための基盤を与え得るものである、ということを考えれば、「歌によるまつりごと」は、他の何にも勝る政治形態であるというべきであろう。崇徳の歌の才を以てすれば、その実現は可能である。今、直接的な影響力としての政治権力をもぎ取られてしまった崇徳であるからこそ、かえっていっそう高いまつりごとの形を目指すにふさわしい——西行はそう確信したし、崇徳自身にも、西行のそうした期待に応えようとする気持ちはあったに違いない。しかるに崇徳は、実力による権力奪還の夢を捨てきれず、ついに誘惑に負けたかの如く、権力闘争・武力抗争をこととする者たちに頼ってしまった。そして脆くも敗れ、前帝でありながら流刑の屈辱を受け、遠流の地にあつてなお敵たちの憎悪を身に受け、自らもまた敵たちに憎悪を投げ返しなが、悲惨な最期を迎えるに至った。崇徳のこの悲劇は、そのまま歌の心を放擲した者たちによる武力抗争の暗黒時代——武士の世の中——へと、日本が突入していく歴史の転換点を記しているのである。以下、辻の語るところをなお念頭に置きつつ、もう少し崇徳について語ってみたい——

崇徳の悲劇的運命について知るためには、彼の「曾祖父」白河帝のことから始めなくてはならない。男系継承がすっかり確立した、その時代に、帝位に就いて権勢の限りを尽くしたばかりでなく、自分の子・孫・曾孫の代まで監督して自己以降の直系による帝位の引き継ぎを統制支配し、男系継承の正常な実行を見届けるという、画期的なことをやってのけた人である。白河は、後三条帝の第一皇子であった。父帝の譲位を受けて、20歳で位に就いたが、父上皇とその母つまり白河の祖母である陽明門院が自分の弟（異母弟）たちに、順に帝位を廻そうと計画しているのに反発し、長子・善仁親王が8歳になると、立太子礼を行なわせたかと思うと、たちまち譲位（自分はまだ33歳）、善仁は即位して堀河帝となった。そして自らは幼帝を後見し、摂関家の干渉を排して、治天の君として引き続き権力を揮う。生来病弱であったという堀河帝は、28歳で没するが、白河院の準備に抜かりはなかった。堀河の第

一皇子・宗仁を生まれるとすぐに引き取って養育し、彼に、生後7ヶ月ですでに立太子礼を受けさせてあった。堀河が亡くなった時、5歳であった宗仁は、即位して鳥羽帝となった。そうした経緯から、白河院の影響力は、ますます強くなったのであった。白河はまた、男系血統の覇者たるに相応しく、女性関係においても男色においても、自由奔放であったという。祇園に邸宅を造って囲った謎の女性を、世人は「祇園の女御」と呼び、平清盛はその子供であって、つまり白河の落胤であるとの風評もあったといわれる。さらに、その「祇園の女御」の養女にまでして、白河が可愛がったとされるのが、藤原璋子であった。大納言公実の娘であったというが、幼くしてすでに父親を亡くしていたので、白河が父親代わりをするということで、「祇園の女御」のところに住まわせていたということらしい。この璋子が17歳になった時、白河は、鳥羽帝のもとに入内させて、中宮とする。璋子はたいへん魅力的な女性であったようで、鳥羽帝にも愛されて、5男2女を生んだ。ただ、彼女が入内後、1年半足らずで出産した第一皇子・顕仁を、帝は、自分の子と認めることがどうしてもできなかった。顕仁を「叔父子」と呼んだというのがそのまま事実かどうかは、はっきりしないということであるが、帝が疑うのも無理ない、という状況であったことは間違いない。白河の璋子に対する寵愛ぶりは、目立っており、それは璋子が入内後も変わらなかった、というほどであるからだ。そして、顕仁に対する溺愛もまた、顕著であった。顕仁が満年齢でやっと3歳半になった時、白河院は立太子礼を行なわせ、同日中に鳥羽帝を退位させて、顕仁践祚、二十日ほど後には即位礼を行なった。崇徳帝の誕生である。20歳の鳥羽は新院となり、璋子も院号を宣下されて待賢門院となるが、治天の君の権力は、依然、白河法皇の手に握られていた。崇徳は、幼少ではあったけれども、やがて白河朝の栄華を完成させる帝として将来を嘱望され、その前途は洋々たるものと思われていた。しかし、崇徳在位の6年目、白河法皇が76歳で亡くなると、運命はたちまち変転した。治天の君の権力を一手に収めた鳥羽院が、さっそく「叔父子」に対する復讐を始めたのだ。鳥羽院は、権中納言藤原長実の娘・得子を寵愛し、これに（上皇の寵姫であるにすぎないにもかかわらず）皇后の位を与え、待賢門院を遠ざけた。そして、得子の産んだ皇子躰仁が生後1ヶ月余りになると、もう次の帝としての即位の準備をさせ、翌々年には崇徳に迫って退位させ、躰仁を即位させる。近衛帝である。この時、崇徳は満22歳半、近衛は2歳半であった。崇徳は「新院」と称されることになるが、躰仁との養子縁組を行なわず、「皇太弟」からの即位という形にされてしまったために、天皇の父親として治天の君の権を持つことができなかった。得子はやがて院号を得て美福門院となり、権力は、完全に鳥羽院・美福門院の手に移った。辻邦生の描くところによれば、西行が崇徳に出会ったのは、崇徳がそのようにしてすでに帝位を下り、権力を取り上げられてしまった後のことであった。その時、崇徳は、ただ幼い皇子重仁の皇位継承のことにだけ、なお望みをかけていた。鳥羽をあくまで本当の父親だと信ずる崇徳にとって、自分の長子重仁には、絶対に正当な継承権があった。たとえいったんこれを美福門院の養子にするという便法を用いても、近衛の次には、こちらの系統に皇位を取り返したいと切実に願っていた——但しその実現のためには、近衛が世継ぎを遺さないまま死ぬという、きわめて危ない前



提条件があったわけだが。そんな様子の崇徳院に、西行は、歌によるまつりごとの実現にこそ努められるように、と勧めた。実際、重仁のことへの執着さえ断ち切れれば、崇徳は、その道を邁進することができそうであった。早くから歌才を顕わしていた崇徳は、退位後は特に歌会の開催に熱心で、『詞花和歌集』の撰集も行なっていて、笛に勝れていても歌には非才の鳥羽陣営をしり目に、人々の歌心の涵養に大いに成果を上げつつあった。世が変わり目にあることをいち早く察知していた西行が、その崇徳に期待するところは、とても大きかったのだ。

しかし、西行のその期待は、ついに実を結ぶことはなかった。崇徳にとって、重仁への思い、すなわち自己の直系血統の行く末を見届けたいとの望みは、何にも増して強いものであった。それが無残にも打ち砕かれた時、もう我慢の余地はなかった。武力闘争による権力奪還を図るのを、もう誰にも止められなかったのである。病弱の近衛帝が、満 16 歳で、ひとりの子供も残さずに逝った時、崇徳は、重仁の踐祚を確信したのだが、鳥羽法皇を囲む王者選定会議で出された結論は、意外にも崇徳の同母弟で 27 歳の雅仁、即位して後白河帝となった。この時、理由とされたのは、雅仁の長男守仁（後の二条帝）がすでに美福門院の養子となっていたので、踐祚すべきであるが、まだ満 12 歳と幼いので、長ずるまでの繋ぎとして、父親の方が位に就く、というものであった（重仁も美福門院の養子になっていたのに！）。崇徳は、自分を取り囲む底知れぬ悪意の実態を思い知らされた。翌年、鳥羽法皇が死の床に就いた。崇徳は、重篤の父に一目会っておきたいものと、見舞いに出向くが、厳しく拒絶された。やがて鳥羽は逝き、失意に沈む崇徳に、現政権に不満を持つ者たちが寄ってくる。能吏第一と確信しながら、美福門院によって近衛帝呪詛の疑いを掛けられて窓際に追いやられた左大臣藤原頼長、全国武家の棟梁を以て任ずる源為義等々、西行があの方たちにはお気をつけなさい、とそれとなく戒めていた面々である。崇徳には、もう人を見分けている余裕はなかった。意を決した如くに、突如として住居の鳥羽田中殿を発った崇徳は、少人数の供を連れて、洛東の白河北殿に入る。源為義が郎党を率いて警護に駆け付け、やがて左大臣頼長も到着する。辻邦生は、武力に頼ることを崇徳に決意させたのは、「合戦に勝てば重仁親王の踐祚は間違いございません」という、源為義の言葉であったとして、その経緯を次のとおり、たいへん印象的に描いている：

新院の御心は、近来になく平静であった。すべてを棄てるとは、まるで魔術のようなものだ——そう考えていた矢先、突然、怨霊は、為義の姿を借りて現われ、重仁親王の帝位は間違いないと熱い息で言ったのである。

新院の心に噴き上った炎を押しとどめるものなど、地上になかったであろう。重仁親王の踐祚——もしそれができるなら、どんなことでもしよう。たしかに、それを諦めていた時期がある。だが、いまは違う。為義は「勝てば、それが叶う」と断言する。為義は、戦の経験こそすくないが、武士の棟梁として、もっとも信頼するに足る人物だ。人柄も円満で重厚だ。すぐれた武勇の子供たち、郎党がいる。その為義が言うのだ、「勝てば、叶う」と。

あの重仁が帝になる——それを実現するためには、この身は八つ裂きになってもいいとさえ思った

こともある。その願いが実現する。それは「勝てば、叶う」のである。

新院には、その言葉以外には、何も見えなかった。歌による政治<sup>まつりごと</sup>も、西行の言葉も、「久安百首」の勅撰も、数々の歌会も、すべて消えはてた。そしてただ「勝てば、叶う」という言葉だけが響いていた。

(辻邦生『西行花伝』、新潮文庫、平成 11 年、469 ページ)

崇徳にとって何よりも不運だったのは、鳥羽亡き後にも、その崇徳に対する敵視をしっかりと引き継ぐ者たちが出てきた、ということであった。美福門院、信西入道藤原通憲、後白河帝（この人は、崇徳をあくまで異父兄としか見ていなかったようだ）……いずれも自分らのために崇徳を最大限効果的に叩いてみせる術を心得た、権力維持の腕利きであった。これらの人々に、利に聡い平清盛も加わって、後白河・守仁陣営を形成していた。だから、始まる前から、勝敗は決していた。実は、謀反の動きは早くから察知され、手廻しされていたのだ。後白河の勅令によって、頼長の軍兵集めは差し止められ、逆に天皇方は武士動員の準備を着々と整えていた。白河北殿に集まった兵数はたいへん少なかった。唯一の勝機であった筈の内裏高松殿夜襲案も頼長が一蹴してしまい、逆に夜襲を掛けられると、ひとたまりもなく、白河北殿は炎上し、崇徳はじめ皆、逃亡を図る以外になかった。後は謀反人たちの捕縛と処罰——それは信西の指図によって迅速かつ的確に行なわれた。信西による情け容赦ない処断ぶりは、都人たちを震え上がらせるに十分なものであった。前の天皇を、罪人として遠隔の讃岐にまで流してしまった処分に、人々は驚愕したが、それ以上に世間を震撼させたのは、大量の死刑の執行であった。日本の歴史において、死刑は長い間行なわれていなかった。この保元の時より 346 年も遡る 810 年、薬子の乱で謀反の首謀者と見られた藤原仲成が嵯峨天皇の命令により射殺された事例が一つあった、といわれているが、これも法定刑として執行されたものかどうか疑わしい、と見られている。とにかく死刑は、律令規定にはある（絞と斬）ものの、実際にはずっと行なわれていなかった。仏教の慈悲の考えの影響にもよる、と考えられている。だが、この時信西は、この度の動乱が武門による武力抗争として惹き起こされたものであるから、ということで、武門の者たちには、相当の刑罰を与えねばならない、と主張した。主だった適用対象者は、平忠正とその家人たち、源為義とその家人たちであった。執行に当たるのも、勝者側の武門の者でなくてはならない。平清盛は、或る打算の下、信西のことを聞いて、六波羅で、叔父忠正とその子供たちつまり自分の従兄弟たちを、さっさと斬首した。哀れだったのは、源義朝である。彼は、為義の長男であったが、父およびその四男、五男、六男、七男、九男つまり弟 5 人を、船岡山で斬首しなくてはならなかった。彼らは、義朝を頼って命乞いに来た者たちであった。弟たちは、父親まで殺す非道の兄を罵り嘲りながら、首を刎ねられたのだという。義朝は、勝者の側に属しながら、地獄に墜ちた。三年後、彼は、今度は謀反人となって都を落ち、知多の内海の野間で謀殺の最後に至る。義朝のこの悲惨な末路は、死刑の復活という出来事と共に、暗黒時代の到来を告げる不吉な予兆となったのである。

讃岐に流されてからの崇徳院の様子については、いろいろなことが後世にまで伝えられているのであるが、基本的にいって、それらは皆、物語であり伝説であるので、取り扱いにはそれなりの考慮を要するということになる。辻も、それらには、あまり深くは関わっていないようである。ただ、天狗と化したとか、怨霊と化したといった類の凄まじい話が多く伝わっているのであるから、その元には、崇徳が讃岐で味わった苛酷な幽閉生活と、そこから彼の心において日増しに湧きあがらずにはいなかった怨嗟の念という、厳然たる事実があったのだと思わざるを得ない。いちばんよく引用される話は、五部大乘経への血の誓文書き込みである。配流先で、後世への功德のためにと五部大乘経を墨で（すでにこれが血であったとする伝承もあり）書写して仕上げた崇徳は、当地では供養もままならないから、せめて都近くの石清水八幡宮か大和の長谷寺にでも納めさせてほしいと、仁和寺にいる実弟の覺性法親王を通して、朝廷に願い出た。ところが後白河（あるいは信西とも）は、罪人の写経を受け付けることはできない、として、五部大乘経をそっくり突っ返してきた。これに激しく怒った崇徳は、自らの舌先を喰いちぎり、流れる血に指を浸して、経典の奥に誓文を書き付けたという：「……彼の科を救わんと思ふ莫大の行業を、併しながら三悪道に投げこみ、其力を以て、日本国の大魔縁となり、皇を取りて民となし、民を皇となさん」。咎を悔い、ただ後世の功德のためと思つて日々苦勞を重ねて仕上げた写経であるが、今はこれを地獄餓鬼畜生の世界に投げ込んで、この身はそこから力を得て日本国大魔王となろう、そして天皇を民に落とし、民を興して天皇とするであろう、という呪いの言葉である。これより後、崇徳は、髪も剃らず、爪も切らず、伸びるにまかせて、生きながら天狗の姿になり果てた——もちろん、物語はどこまでも物語である。それでも筆者としては、「日本国の大魔縁となり、皇を取りて民となし、民を皇となさん」の件には、これを風聞の域に留まらない、真正の崇徳の言葉であると信じたいほど、強く心を惹かれる。おそらくは、写した五部大乘経——失われてしまったということだが——の奥に書き込まれたのを実際に見た者があるのだろう、あるいは、別の物語写本によれば、それは、書き込まれたのではなく、平康頼が後白河の命により配所に様子窺いに行った時に崇徳の発した言葉であった、と伝えられているそうなので、それなら康頼が確かに聞いた、ということなのだろう、と考えたいところだ。でも、そうではなくて、物語作者の創作であった、というのなら、その作者は、実に大胆に、見事に、配所に在る崇徳の心を表現する術を心得ていたものだと思う：我は、曾祖父の威光により、系図の覇者に定められた者として、幼少から青年の時期にかけて、一点の曇りとてない日々を過ごしていた。しかるに系図は、我を裏切り、我と父親との絆を引きちぎった。父親の憎しみが我一身に向けられ、我は人々の悪意の只中に突き落とされた。失意の中にあつて、我はせめて我が子のために系図の覇権を取り戻したいものと思ひ、兵馬に頼った。そして敗れ、捕らえられ、屈辱の流刑の身となった。配流の僻地で癒しのためと思ひ、一心に写し取った経典をも、実の弟は、罪人の作よ、と辱めて突っ返してきた。もはやこれまでか、所詮我は、系図に呪われ、系図に愚弄されて、このまま地獄に墮ちてゆく定めなのか。ならば、地獄で獲得した魔力を以て、我は、系図の呪いを断ち切って見せよう。砂の上に描かれ

た系図の上に構築されている皇位とは何であろう？そんな皇は、民の中に解消してしまえ、代わりに民意の上にこそ皇位は築かれるべきである。丘民に得られたる者、皇となるべし。我、たとえ大魔王となりてでも、日本国の改革をなすであろう——因みに、近代日本において「魔王」の称号を得た者は、北一輝であった。

以上、私たちは、崇徳の生涯を簡単に辿ってみることにより、歌の心が武力抗争に巻き込まれることの悲劇性と、それが招き寄せる日本歴史の陰惨さとは、いったいどのようなものか、いちおう理解することができたと思う。だが私たちは、それに加えてもう一つ、今度は、歌の心というよりも、際立った歌そのものが、戦争に巻き込まれたという悲劇的事例——それは他のどの事例にも勝って、日本歴史に陰惨なる刻印を残したに違いない——を見ておきたい。それは、ほかならぬ「君が代」のことである。旋律のことは度外視して、もっぱらその歌詞を成している「歌」が、どんな目に遭わされたのか、そして今も遭わされているのか、ということについて少しく語っておく必要を感ずるのである\*。

\*以下、「君が代」についての概要情報は、ウィキペディアの下記ページに仰ぐ：

<https://ja.wikipedia.org/wiki/%E5%90%9B%E3%81%8C%E4%BB%A3>

よく知られているとおり、歌詞の初出にあたるのは、10世紀初の『古今和歌集』巻七に見られる、詠み人知らずの賀歌であった。その歌が、近世に至るまで広く愛好され利用されてきた経緯について、ウィキペディアは、次のとおり説明している：

「君が代は千代に八千代にさざれ石の巖（いはほ）となりて苔のむすまで」は、10世紀に編纂された勅撰和歌集『古今和歌集』巻七「賀歌」巻頭に「読人知らず」として「我君は千代に八千代にさざれ石の巖となりて苔のむすまで」とある和歌を初出としている。これが私撰（紀貫之撰集）の『新撰和歌』や朗詠のために藤原公任が撰した『和漢朗詠集』（11世紀成立）などにも収められ、祝賀の歌とされ、朗詠にも供され、酒宴の際に歌われる歌ともされたものである。9世紀にあつて光孝天皇が僧正遍照の長寿を祝って「君が八千代」としているように、「君」は広く用いる言葉であつて天皇を指すとは限らなかつた。すなわち「我が君」とは祝賀を受ける人を指しており、「君が代」は天皇にあつては「天皇の治世」を意味しているが、一般にあつてはこの歌を受ける者の長寿を祝う意味であつた。この歌が利用された範囲は、歴史的にみれば、物語、御伽草子、謡曲、小唄、浄瑠璃から歌舞伎、浮世草子、狂歌など多岐にわたり、また箏曲、長唄、常磐津、さらには碓挽歌、舟歌、盆踊り歌、祭礼歌、琵琶歌から乞食の門付など、きわめて広範囲に及んでいる。「君が代は千代に八千代に」の歌が安土桃山時代の流達にあつては恋の小唄であることは広く知られるところである。

第二句「千代に八千代に」は、『古今和歌集』写本によっては「千代にましませ」となっている。また、第一句は、平安末期ごろまでには「君が代は」に置き換わっていったと考えられている。現在の歌詞に完全に一致するヴァージョンは、鎌倉時代初期に書写された『和漢

朗詠集』の一本に記されているのが、最初だということである。ともあれ、明治期に至るまでのこの展開を理解しようとする時に、重要なのは、「君」が祝賀を受ける人を指し、「君が代」はその人の寿命の長さを意味している、という点である。「天皇」とか「天皇の治世」とかの意味になるのは、むしろ本当に特別な場合に限られる、ということだ。だからこそ、この歌は、広く庶民の間に行き渡り、自由な形で応用されることができたのである。だが、明治初め、転機が訪れる。その頃、西洋諸国は、外交儀礼に不可欠の道具として、国家主催者の威厳を発揚する“national anthem”すなわち国歌を、すでに持っていた。だから、日本もそれらに見劣りしない立派な楽曲を急いで作らねばならない、と考えられた。その時、「君が代」が歌詞の候補として浮かび上がってくる。ここで、「君が代」という語句は、皇統の永続性を表現するに最適のものと認められたのである。曲の方は、一度付けられたものが不評で、改訂が必要とされたこともあって、決定版ができあがるまでにやや時間がかかったが、1880（明治13）年に、林廣守、奥好義作曲のものが、ようやく正式に礼式曲と定められた。この礼式曲としての「君が代」の普及に、とりわけ熱心に取り組んだのは、文部省であったように見える。たしかに、1889（明治22）年の大日本帝国憲法——万世一系の天皇統治を謳う——に続く、1890（明治23）年の教育勅語の発布があったのだから、それらの趣旨に合致して皇統の永続性を讃える「君が代」を、学校教育の場であらゆる機会をとらえて、子供たちに歌唱させるのは、たいへん望ましいことと認められたのは、当然であった。1891（明治24）年、「小学校祝日大祭日儀式規定」が制定され、1893（明治26）年には、文部省が「祝日大祭日歌詞並楽譜」を官報に告示した。そこには「君が代」ほか8曲が載せられたが、「君が代」は、国歌としての扱いで、紀元節、天長節、一月一日には、参集した児童たちによって、それぞれの祝祭当日用の歌と共に、必ず斉唱されるものとされた。一方で、一般国民の間にも、日清・日露両戦争による国威発揚と共に、「君が代」は大いに普及していった。また、軍の方も、「君が代」を国歌および礼式曲として位置づけることに本腰を入れるようになった。1897（明治30）年11月19日の陸軍省達第153号で『「君が代」ハ陛下及皇族ニ對シ奉ル時ニ用ユ』と示され、海軍では、1912（大正元）年8月9日、「儀制ニ關スル海軍軍樂譜」が制定され、次いで1914（大正3）年に施行された「海軍禮式令」では、「君が代」を「天皇及皇族ニ對スル禮式及一月一日、紀元節、天長節、明治節ノ遙拝式並ニ定時軍艦旗ヲ掲揚降下スルトキ」に演奏するものとしている。このような趨勢の中で、「君が代」はついに戦争に引きずり込まれて行くことになるのであるが、まさにその第二次大戦に突入せんとする頃の様子を、ウィキペディアは、次のとおり描いている：

「君が代」は、正式な国歌ではなかったものの、国際的な賓客の送迎やスポーツ関係などで国歌に準じて演奏・歌唱されることが多くなり、とくに昭和10年代に入るとこの傾向はいつそう顕著となった。小学校の国定修身教科書には「私たち臣民が『君が代』を歌ふときには、天皇陛下の万歳を祝ひ奉り、皇室の御栄を祈り奉る心で一ぱいになります。」（『小学修身書』巻四）と、また、1941年（昭和16年）に設立された国民学校の修身教科書でも「君が代の歌は、天皇陛下のお治めになる御代は

千年も万年もつづいてお栄えになるように、という意味で、国民が心からお祝い申し上げる歌であります。」(国民学校4年用国定修身教科書『初等科修身二』)と記された。日中戦争から太平洋戦争にかけての時期には、大伴家持の和歌に1937年(昭和12年)に信時潔が曲をつけた「海行かば\*」も第二国歌のような扱いを受け、様々な場面で演奏・唱和された。

\*「海行かば」が出てくると、「和歌にも、ずいぶん好戦的なものがあるではないか」と言い出す人がいて、話がややこしくなってくる心配があるから、一言だけ：昔の氏族社会には、その社会特有の、人々の日々の生き方というものがあったのだから、それを如実に伝える歌は、好戦的云々の評価を超えて貴重なものである。もう少し説明を続けるならば、平城京時代の中頃、聖武帝が、疫病禍を乗り越えるために、大仏建立の難事業に取り組もうとしていた時、陸奥で金を産出するという、思いがけない吉事が起こった。聖武帝は、自ら東大寺に向向いて宣命を發し、喜びを世間に広く知らせるとともに、自分をここまで支えてくれた近衛兵团である大伴氏、佐伯氏に、特別に労いの言葉をかけた。大伴氏の族長家持は、これに感激して長歌を詠んで返したのであるが、その中で、金産出を祝うとともに、自分たち氏族の、日夜大君の守りに奉仕する固い心構えを、高らかに歌い上げたのである。「海行かば……」はその一節である。それは、家持の創作ではなくて、いつからともなく、大伴氏内で家訓のように語られていた言葉をそこに引っ張ってきたのかもしれない。家持の歌才は、この機会に、伴造氏族の矜持を遺憾なく語り尽くさずにはおこななかったのである。そんなわけで、言葉の由来はまことに古いのであるが、そこに表現されている大伴氏の勇武が、時代を超えて、兵士の士気を鼓舞する多大の効果を持ち得ることは間違いない。だから、軍が軍である以上、それを歌詞として軍歌を作るのは当然のことである。そしてまた、信時潔の作曲によるその歌が、軍歌としてたいへん秀でていることを、否定することはできないように思われる。ただし、それが前掲文中にあるとおり、第二「国歌」の扱いを受けた、というのは、異様な事態である。いったいそれは国家がどのような精神状態になっていたのか、と疑わせる。だから、そこから、日本近代国家の問題性を抉ってみようと試みる人があるとすれば、筆者としても、その人には大いに共感できるであろう。ということで、今はこの件、これ以上語っている暇はない。

敗戦後は、GHQによる厳しい斉唱禁止令から始まって、憲法の施行等、GHQの重要政策の順調な進展に伴って徐々に禁止が緩み、1951(昭和26)年9月のサンフランシスコ平和条約締結による「主権回復」によって完全に演奏の自由が回復されるまで、「君が代」の苦難の歩みがあったのであるが、その間、戦争に対する反省から、戦争推進に大きな役割を果たした「君が代」を国の歌としての地位から追放すべきである、とする意見も、一方では強くなり、実際に「君が代」に代わって国民的愛唱歌となるべきものを作ってレコーディングまでして普及に乗り出す動きも現われた。その間の経過は、ウィキペディアでは、次のとおり説明されている：

……「君が代」の歌詞について、第二次世界大戦前に「国体」と呼ばれた天皇を中心とした体制を賛

えたものとも解釈できることから、一部の国民から国歌にはふさわしくないとする主張がなされた。たとえば読売新聞は1948年（昭和23年）1月25日の社説において、「これまで儀式に唄ったというよりむしろ唄わせられた歌というものは、国家主義的な自己賛美や、神聖化された旧思想を内容にしているため、自然な心の迸りとして唄えない」とした上で「新国歌が作られなくてはならない」と主張した。

また、「君が代」に代わるものとして、1946年、毎日新聞社が文部省の後援と日本放送協会の協賛を受けて募集・制作した新憲法公布記念国民歌「新日本の歌」（土井一郎作詞、福沢真人作曲）がつくられ、1948年（昭和23年）には朝日新聞社と民主政治教育連盟が日本放送協会の後援を受けて募集・制作した国民愛唱の歌「こゝろの青空」（阿部勇作詞、東辰三作曲）がつくられた。前者は日本コロムビアより、後者は日本ビクターより、それぞれレコード化されるなどして普及が図られた。1951年1月、日本教職員組合（日教組）が「君が代」に代わる「新国歌」として公募・選定した国民歌として「緑の山河」（原泰子作詞、小杉誠治作曲）もつくられた。しかし、1951年（昭和26年）9月のサンフランシスコ平和条約以降は、礼式の際などに、再び「君が代」が国歌に準じて演奏されることが多くなった。

このような経緯であったにもかかわらず、「君が代」は、決して押し退けられてしまうことはなかった。それどころか、20世紀も終わりに近くなったころには、念願の「国歌」認定をも果たして、今やその地位を不動のものとしたかに見える。ここまで頑張ってきたのは、教育現場の努力による後押しが大きかったようだ。学校での儀式の度ごとに生徒、職員そろって「君が代」を斉唱することを奨励し、ついには義務づけるというところまで漕ぎつけたというのだから、教育現場というよりも教育行政当局の不撓不屈の努力による、というべきであろうか。尤も文部省と雖も、上掲文に見られるとおり、被占領初期においては、「君が代」に代わる国民的歌を作り出そうとする意図があったことを、否定できそうにない。あくまで「君が代」で行く、という方針を打ち出したのは、文部大臣になった天野貞祐だったようである：

GHQ 占領下の学校・教育現場では、1946年（昭和21年）の国民学校令施行規則から「君が代」合唱の部分が削除されていた。しかし、文部省の天野貞祐文部大臣による国民の祝日に関する「談話」などから、1950年（昭和25年）10月17日に「学校や家庭で日の丸掲揚、君が代斉唱することを推奨する」との通達が全国の教育委員会へ行われており、主権回復後の1958年（昭和33年）学習指導要領に「儀式など行う場合には国旗を掲揚し、君が代を斉唱することが望ましい」と記載されたことなどから、学校で再び日の丸掲揚・君が代斉唱が行われるようになり、これに反対する日本教職員組合等との対立が始まった。その後、学習指導要領は「国歌を斉唱することが望ましい（1978年）」、「入学式や卒業式などにおいては、その意義を踏まえ、国旗を掲揚するとともに、国歌を斉唱するよう指導するものとする（1989年）」と改訂され、現在は入学式・卒業式での掲揚・斉唱は義務付けられている。

ここでは、1989年から「現在」まで、一足飛びの記述になっているが、この間に決定的な出来事があった。1999（平成11）年8月9日における「国旗及び国歌に関する法律」の成立（同13日施行）である（もちろんウィキペディアも、それを別途記述しているが、引用は略する）。同法第二条に「国歌は、君が代とする」と定められた。法的根拠づけを得たのだから、行政側は万全の態勢だ。入学式・卒業式での君が代斉唱を義務づけることができるようになって、これで問題は解決ということになってもよさそうだが、実際にはそうならないということ、周知のとおりである。起立拒否したり、伴奏拒否したりで教師が懲戒を受け、それに対して訴訟を起こすといったことが、あちこちで後を絶たない。そこまではっきりした形はとらないでも、生徒なり教師、保護者が、「歌わない自由は無いのか？」と問うた時に、校長が「ある」と答えたらどうなるのか？「無い」と答えたらどうなるのか？いつでもどこでも、その問題は出てくるのだ、と考ただけでも、頭の中は混乱して、收拾がつかなくなってくるように思う。いったい「君が代」斉唱問題は、今後将来にわたって、日本人の意識にかくも大きな負担をかけ続けていくのだろうか、と憂鬱な気持ちに沈んでいっているのは、果たして筆者だけなのだろうか？とりあえず、筆者の場合に限っていうとすれば、「君が代」賛成・反対の争論を見聞きして、たまらなく憂鬱にならざるを得ない、最大の原因は、双方共が、その歌詞の歌としての本来の姿をまったく知ろうともしていない、という事実である。「君が代」が明治以来、国の儀礼用の音楽の歌詞として用いられて今日にまで至っているという経過において、実は、それは根本的に誤用され、本来の姿を損なわれてしまったのであって、今日、賛成派も反対派も、その誤用された形態に基づいて賛否を論じているにすぎない。その本来在った姿というものを、忘れ去ってしまっている、あるいは忌憚なくいえば、それについてまったく無知である。それにまで遡ったうえで、これを「国歌」として用いることの適否を論ずるという姿勢は、望むべくもないようだ。ために、対立は、およそ弁証法的生産性の欠如した、不毛極まりないものになってしまっているのだ。

では、いったい、「君が代の歌詞の歌としての本来の姿」という言い方で以て、何を意味しようとしているのか——この問いに端的に答えようとするならば、その歌は本来勝れて二人称的なものであった、と断言すればいちばんよいだろうか。「我が君」が二人称であるのは、いうまでもないが、これを「君が代」と言い換えたとしても、それは「貴方の寿命」という意味であり、「貴方の寿命が何千年と長くありますように」つまり「貴方が何千年も生き長らえますように」と歌うのであるから、完全に二人称の歌であることに変わりはない。そういう歌であるから、その人の長寿を祝いかつ祈願したい、その当の人が来臨している場で、その人の御前で唱えてこそ意味がある。そういう臨場性を捨象されてしまったら、その歌は、本来の意味を失ってしまい、いってみれば、三人称の歌に変質してしまうことを免れない。かつてマルティン・ブーバーが論じたところによると、人間が世界に向って発する言葉は根本的にいつて2通り、「我 - 汝」関係に基づくものと、「我 - それ」関係に基づくもの



とであり、人間は「汝」に対しては全人格を傾けて語るが、「それ」に対しては全人格を傾けて語ることはできない、ということであった。今、いおうとしているのも、ちょうどその関連のことであって、「君が代」は、もともと二人称歌であることによって、「我」が当の相手を前にして、全人格を捧げて祝い祈願するような機会に最適の歌として、広く用いられていた。しかし、明治になって、その歌を国家的礼式用の曲の歌詞に用いることを思い立った者たちの手で、それは三人称歌に変質されていった。その仕上がった形を分かりやすく意識して示せば、「皇統のしろしめす御国（＝「それ」！）が何千年と長く栄えますように」となる。こういう歌を、いったい自分の目の前にいるどの人に向けて、全人格を捧げて歌い上げろというのだろうか？いずれにせよ、そういうふうに変質させられてしまった姿で、それは戦争に巻き込まれていった。煽動性も発揮すれば、実質的に戦争犯罪にも関与した。このように、二人称歌であったものが完全な三人称歌に変わってしまった変化過程には、分析的にいくつかの過渡的段階というものが考えられる。但し、そうはいっても、実際には、権力の座に在る者たちが、そういうものに変質させて用いようという意図を持って、そのとおりに進めたことであるから、時系列を追っての段階的移行などというものがあろう筈はない。むしろ、権力の意図は、速やかに、一挙にして遂行された、と見るのが正しいであろう。ここでいうのは、ただ、論理的分析において、まったく二人称歌からまったく三人称歌に移り変わるまでに、いくつかの相 **phase** が考えられる、ということにすぎない。そうお断りしたうえで、それら諸相を以下に示してみよう：

- ① 「君」を天皇に限定する。このことによっては、歌の二人称的性格には、何らの変化も生じない。「天皇様のご寿命が何千年もの長きにわたって続きますように」と、天皇——眼前に臨在されるものという想定のうちで——に向って語りかけるように歌う、という形である。但し、明治の政府当局者がこの歌を国家的礼式曲の歌詞にしようと思った時、こういう解釈にとどめるとは考えていた筈がないので、実際には、この相は存在しなかった。
- ② 「君が代」の「代」を「治世」と解して、「天皇様の御治世が何千年もの長きにわたって続きますように」と祈念を捧げる形。それには、必ずしも天皇の臨在を要しないように思われる。明治の政府当局者が「君」を天皇に限定した時には、同時に「代」は「治世」の意味になる、と確信していたに違いないから、實際上、この相が出発点を示している。
- ③ 「君が代」の意味が「天皇の治世」から「天皇の治める国」に解釈し変えられる。これは、文全体の主語である「君が代」に明確な具体性・実体性を求める、人間心理の自然的要求に対応している。「治世」といっている限りは、基本に「天皇が治める」という行為があり、「治世」とは、その行為に付随して流れる時間である、という意味を脱しきることはできない。しかるに、形からいって、文全体の主語は「君が代」という語句であって、「代」が主語本体、「君」の方はそれにかかる修飾語で

あるにすぎない。主語となり得るものは、実体でなくてはならない（と、アリストテレスでなくても、人は普通に考える）。だから「代」の意味は、捉えどころのない時間性に付き纏われた「治世」ではなくて、具体的な「国」と解釈される必然性があるのだ。そして、そのように解釈し変えられることによって、歌の三人称化が決定的に遂行される。

- ④ 「君」は現存の天皇一個ではなく、「皇祚」のこと、あるいはもっと適切には、これを連綿として引き継ぐ「皇統」のことであると理解される。これによって、数字上の無理が解消されるのである。そもそも一人の人間の何千年という途轍もない長命を祈るのは、その最愛の人を目の前に置いているからこそ、できるのである。好きなあなたに何千年でも生きていてもらいたい、という思いの告白として、その表現は、数字上の不可能を超えて、意味を持ち得るのである。しかるに今、「君が代」は「天皇の国」のことであると解され、何千年も存続してほしいのは、「国」である、ということになった。だからもう、一天皇に何千年も生きていてもらいたいといった、無理を願う必要はまったくない。事実上、「代」すなわち「国」の修飾語という位置づけになった「君」は、一天皇ではなく「皇統」と解されるのが、何千年も存続すべき国家に対応させるためにも適切である、と考えられるのは、まことに自然である。「皇統の治める国（皇統のしろしめす御国）が、何千年にもわたって存続しますように」——これで歌詞の三人称化は、完全に達成されたことになる。

以上は、ずいぶん微細な理屈をこねまわすものだ、と思われたかもしれないが、繰り返しいうなら、論理的分析として扱えば、十分意味がある、と筆者としては考える。実際、これに関連して、たいへん興味深い考察材料を、ウィキペディアの中で見つけたので、その紹介もしておきたい。バジル・ホール・チェンバレン Basil Hall Chamberlain, 1850-1935 は、『古事記』を英語に訳した著名な英国人日本研究者であるが、彼はまた、日本の国家的礼式曲の歌詞つまり「君が代」をも英訳した。ウィキペディアは、この英訳文と、それをまた別の者が日本語に訳した文とを、並べて示している。それをここに転記させていただくわけだが、英訳文を日本語に訳したのが誰であるか、ということは、後で見るとして、とりあえずは、チェンバレンによる英訳文に注目していただきたいと思う：

A thousand years of happy life be thine!  
Live on, my Lord, till what are pebbles now,  
By age united, to great rocks shall grow,  
whose venerable sides the moss doth line.

汝（なんじ）の治世が幸せな数千年であるように  
われらが主よ、治めつづけたまえ、今は小石であるものが

時代を経て、あつまりて大いなる岩となり  
神さびたその側面に苔が生（は）える日まで

チェンバレンは、さすがに、もと歌の二人称性を忠実に引き写している。「君」が天皇に限定されることは、「我が主 my Lord」という語句で十分表現されている。「千年の幸福な生 a thousand years of happy life」は、正確な訳ではないように思われるかもしれないが、もともと写本によっては「千代にましませ」とあり、また「ちよにや ちよに（＝千代にや千代に）」という表記もあるそうであるから、元来そちらの方の意味であると考えれば、たんに「千年」で問題ないことになる。ということで、全体としてとても正確な英訳と見なし得るものとして、試みに筆者がこれを日本語に訳し戻してみよう：

千年の幸福な生があなたのものでありますように！  
我が主よ、生き続けてください、今は小石である者たちが  
時を経て結び合わされて、大きな岩々となって  
それらの神厳なる表面に苔の生す、その日まで

ここで、上にウィキペディアから引用しておいた、別の或る人によるチェンバレンからの日本語再訳をあらためて見てみるならば、気づかざるを得ないのであるが、ここには「天皇＝治める人」という恣意的な定義が入り込んできている。いや、たんに恣意的といういい方ですまされるものではなく、「life → 治世」、「live on → 治めつづけ」と訳しているのだから、英文和訳上の誤りである、この日本語文は誤訳である。一体、訳したのは、誰であるのか？それで調べてみて驚いたのだが、何と、訳者はベン＝アミー・シロニー（Ben-Ami Shislony, 1937-）である、となっていたのだ。ポーランド生まれのイスラエル人であって、日本研究においても有名な学者である。この人の著書の中に、この訳文があるのだという。しかし、どうも腑に落ちない。シロニーは英語で書いている筈なので、もしかすると、彼がその著書の中でチェンバレンの英訳詞を引用していたのを、その著書の日本語訳者が上掲のように訳した、ということなのだろうか。筆者を少なからず当惑させたこの件は、筆者自身でシロニーの著作を参照してみるつもりもないので、いわば未解決のままになっている。ただ、誤訳疑いのことに関する限りは、以下のように考えることによって、筆者としてはいちおう落着にしておいてよいと思っている——チェンバレンの訳詞は、上に挙げた4相のうちの①に基づいている、と行ってよいであろう。「君」が「天皇」に限定されていることをはっきり示しつつ、もと歌の二人称・賀歌性（長寿祈願）を完全に伝え得ているのだから、まことに見事な好訳であるといえる。但し、前に述べた如く、この歌を国家的礼式曲の歌詞にしようと思った明治の政府当局者は、①段階にとどまることを始めから考えてもいなかったもので、実際には、この相は存在しなかった。つまり、チェンバレンは、字面の上からいえばまったく正しいけれども、日本政府当局者の解釈の頭の中には決して存在しなかったような

意味に捉えて、歌詞を英語に訳したことになる。もしも、日本政府当局者の意図を重視するとすれば、彼らは、「君」を「天皇」に限定する際、同時に「天皇＝治める人」という絶対的定義を適用してかかることに決めていたのであるから、その解釈の出発点は、①ではなくて②であったに違いない、と理解することが必要になってくる。だから、チェンバレンが「代 → life」、「(ましませ) → live on」としたところを、再び日本語にするとしたら、「治世」、「治めつづけ (たまえ)」に変えるのが適切である、とならざるを得ない。おそらく、そういうふうな日本政府当局者の意図を忖度することのできる人が、日本語訳をしたから、そういう結果が出てきた、ということなのであろう。いずれにせよ、チェンバレンの英訳詞の日本語訳としては明らかに誤訳なのであるから、それが起こった経緯というものにつき、いちおう自分なりの了解は持っておきたい、と思った次第である。

さて、既述のとおり、前記④は、「君が代」歌の三人称化の完成態を示すということになるが、この意味に解釈された歌詞は、大日本帝国憲法第1条「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」と完全に軌を一にしている。礼式曲「君が代」の決定版が作られたのは1880（明治13）年、憲法は、1889（明治22）年公布、1890（明治23）年施行、という時間関係であったから、「君が代」は、憲法の支援を得て、国民の国家主義教育のための道具としての地位を固めていった、といえるであろう。しかし、ここはしっかり認識しておかねばならないと思うのだが、そのように「君が代」が国家賛美の三人称歌として表向き確立した時にもなお、一方では、その二人称性を示唆するような囁きが、いわば影の声ようになって国民の心の耳には聞こえ続けていたのである。段階①は、政府当局の歌詞解釈過程では、すっ飛ばされてしまった、といったが、実は、そういう影の声によってなら、国民の心には囁かれ続けていたのである。その影の声というのは、もしかすると、歌本来の二人称性が完全に失われてしまうことを危惧して、その根源性を何とかして想起させようとする、国民の良心が発したものだだったのであろうか？ そう思いたいのは山々なれど、残念ながら、そうではない。その声も、国家権力がちゃんとした意図をもって発したものである、発信元は国家権力であった。思うに、国家権力にとっては、「君が代」を三人称の国家賛美の歌として定着させることが至上命題ではあったが、同時に、二人称歌としての「君が代」の持つ、各国民（臣民！）の心に天皇への人格的信愛の情を育てるという効果もまた、捨てがたいものであったのだ。だから、いってみれば、公式チャンネルでの三人称歌推奨と並んで、サブチャンネルで二人称歌の情報を抜け目なく流し続けたのである。特に、教育現場で、子供たちにこのサブチャンネル情報を押し付けることに熱心であった。何故なら、それによって、子供たちに、「君が代」歌唱で以て、敬慕する方の御前でその長寿を寿ぐという、人間として最も尊いパフォーマンスを、素直に演ずる習慣を身につけさせることができる、と期待されたからであった。前に見た、昭和十年代に用いられた国定修身教科書に「私たち臣民が『君が代』を歌ふときには、天皇陛下の万歳を祝ひ奉り、皇室の御栄を祈り奉る心で一ぱいになります」とあるのは、サブチャンネル情報の典型的なものであった。だが、これは、子供たちに対する欺瞞であり、子供たちの心を、虚偽を以て翻弄する、国家権力による教育犯罪であった。

考えてもみよう、実際に、「君が代」の歌唱はどんな場面で行なわれ、子供たちには、それをどんなふうに歌うことが求められたか——式典の日、学童生徒たちは、冷暖房一切なしの講堂か体育館に、それもなければ校庭に、学年学級ごとに、ちょっとした曲がりもないように整列させられて、「気をつけ！」の号令とともに、直立不動の姿勢をとり、式が始まって間もなく、司式の教員の「国歌斉唱！」の宣言に従って、一斉に歌い始める、直立不動のまま、大きく口を開け、しっかりと声を出して。少しの不真面目さも不元気さも許されない、教員に目をつけられれば、即つまみ出されるか、あるいは式が終わってからになるか、呼び出されて、きつい折檻を受ける。拳骨も往復ビンタもあった、体罰は当たり前だった。場合によっては、校長室まで行かなくてはならないかもしれないし、父母が呼びつけられることもあった。無難に歌い終えることのできた者は、心の重しを取り除けられたようで、本当にホッとしたことであろう。天皇陛下の御前でその御長寿を祈念し寿ぐなどという気持ちなど、どこからも湧いてきようがない。因みに、天皇と学童との二人称関係を偽装するための道具としては、「御真影」と称する天皇——おそらくもっぱら裕仁の代になってからのこと——の写真が、各学校に置かれていた。しかし、それは、聖所奉安殿に普段安置されていて、紀元節、天長節等、本当に重要な時にだけ持ち出されてきて、至尊なる現統治者の影像として、講堂の演壇の背後の壁に高く掲げられたのであろう。学童生徒たちは、それを、遥か下のフロアから遠慮がちに奉拝するほかなかったと思う。そういう位置関係で、「君が代」斉唱は行なわれた。だからそれは、客観的に見れば——そういう観察の視座を確保できる人がいたとしたら、ということだが——、学童生徒たちが集団で国家崇拝の信仰告白を強制的に行なわされている、カルト儀式以外のものではあり得なかった。そのようなものを、国家権力は、天皇の長寿つまり「万歳」を祈念する一人一人の真正の愛情の発現である、と言いくるめた。その欺瞞の教育を受けた者たちは、天皇の長寿を祈ることと国家への奉仕を誓うことを同一視するようになり、「天皇万歳！」を唱えることは、自分の身を犠牲にしても悠久の国家の生命を守ろうとする決意の証である、と思いつむようになった。いったい、どれだけの若い命が、戦場で、「天皇陛下万歳！」の絶望的叫びを上げながら、死に向って突進して果てたというのか。それは、国家権力による犯罪の帰結であった。どんな種類の犯罪であったのか？——「人道に対する犯罪」である。どんな器具が犯罪のために使用されたのか？——「君が代」である。

さて、ここらでもうそろそろ、現代の話に移りたい、というより、先に何かを喋ろうとしかけていた、そのところに戻りたいと思う。何を喋ろうとしていたのかといえば、現代における国歌「君が代」に対する賛成・反対の議論において、いずれの側も「君が代」のもと歌に加えられた二人称歌から三人称歌への改変のことを全然認識していないので、議論がまったくつまらないものになっている、ということであった。今までに見てきたように、この改変は、明治の初期に「君が代」を国の礼式曲の歌詞として採用した時に、当局者が意図して行なった重大なものであり、以後に「君が代」関連で生じてくる諸悪の元凶となった、といえるほどのものである。しかるに、現在の世の中で議論している人々は、この原 - 改変に

無知であって、三人称歌化した「君が代」を「君が代」そのものだと思い込んで、その国歌としての適否を論じているにすぎない。だからその議論には、およそ「実り」の見通しが欠けているのである。そして、おそらくはすでにお気づきのことと思うが、この場合、賛成側の根拠づけが、とりわけ悲惨な様相を呈してくるのは避けられないのである。その典型例を次に示してみよう。前にも触れたとおり、「君が代」を国歌と定めた「国旗及び国歌に関する法律」は、1999（平成 11）年 8 月 9 日に国会通過して成立、同 13 日に施行されたが、この法律案を国会に出すにあたって、政府は、「君が代」歌詞の解釈に関する公式見解を提示した。それがつまり、現代における国歌「君が代」賛成側の基準的立場ということになるわけだが、それをウィキペディアが載せてくれているので、見てみることにしたいと思う：

……日本国政府の公式見解は、国旗国歌法案が提出された際の平成 11 年 6 月 11 日の段階では『君』とは、『大日本帝国憲法下では主権者である天皇を指していたと言われていたが、日本国憲法下では、日本国及び日本国民統合の象徴である天皇と解釈するのが適当である。』（「君が代」の歌詞は、）『日本国憲法下では、天皇を日本国及び日本国民統合の象徴とする我が国の末永い繁栄と平和を祈念したものと理解することが適当である』としたが、そのおよそ 2 週間後の 6 月 29 日に「（「君」とは）『日本国憲法下では、日本国民及び日本国統合の象徴であり、その地位が主権の存する国民の総意に基づく天皇のことを指す』『代』は本来、時間的概念だが、転じて『国』を表す意味もある。『君が代』は、日本国民の総意に基づき天皇を日本国及び日本国民統合の象徴とする我が国のこととなる』（君が代の歌詞を）『我が国の末永い繁栄と平和を祈念したものと解するのが適当』と変更した。

つまり、「君が代」という語句の意味を「天皇（より適切には皇統）の国」と認めた上で、旧憲法下ではその天皇（皇統）が「主権者」であったから、「君が代」とは「天皇（皇統）の統治する国」ということになって、いろいろ問題があったが、新憲法下では天皇（皇統）は、主権の存する日本国民の総意に基づいて「日本国及び日本国民統合の象徴」と定義されているから、「君が代」とは「天皇（皇統）を、主権の存する日本国民の総意に基づいて、日本国及び日本国民統合の象徴とする我が国」のこととなり、これならまことに平和国家日本の国歌の歌詞を導くに相応しい語句である、といているのである。その基にある考え方はといえば、「君が代」は、憲法とタイアップして、国の歌としての地歩を固めてきたのであり、かつてはその提携相手の問題的性格に引っ張られて失敗もしたけれども、幸いにして憲法は、完全に民主主義的・平和的なもの書き換えていただくことができた、だから今、「君が代」は、その新しい憲法とのタイアップの下に、あらためて民主平和国家の国歌としての役割を果たすことができるのだから、それでよいであろう、というものである。これをもっと分かりやすく譬えていうならば、「君が代」は、憲法の●を纏って相撲を取る、かつてはその●が綻びやすく千切れやすい代物であったために、土俵上事故を起こすことも度々であったけれども、幸いなことに、タニマチさんのご配慮で、●をしっかりとものに取り換えていただくことができた、今度はこの新しい●を纏って相撲を取るから大丈夫、十

分活躍できる、ということである。筆者としては、あくまで真面目に議論を続けたいのであるが、とにかく、現行憲法の第1条（および第2条）に絶対的に価値を置きつつ、その趣旨に合致する歌詞を持つ「君が代」を国歌として推奨しよう、という立場であるから、これが現代における国歌「君が代」賛成派の主流をなす見解である、と考えてよいであろう\*。

\*但し、いわば改憲君主主義者の人々も、おそらく国歌「君が代」斉唱推進派に属していると思われる。その方々の挙げる根拠は、ここに見られたものとは相当異なっている筈なので、正直なところ、筆者も訊ねてみるのが怖いような気がしている。ただ、幸い、私たちの当面の論点、つまり、もと歌の二人称性から三人称性への改変のことが考慮に入れられているかどうか、という問題に関していう限りは、この人々もそれに気づいていない、という点で他と異ならないであろうことは間違いないから、今は彼らの見解に特に立ち入るに及ばない、ということにしておいていただく。

ひとは、本当に「君が代」の国歌としての適性を論じようとするならば、まず、その前提として、二人称歌から三人称歌への改変が、もと歌に対して加えた不当な暴力の、如何に甚大なものであったかを認識し、かつ、その点につき、「君が代」にしっかり詫びる気持ちになる、というのでなくてはならない。その上で、本来の「君が代」の歌に戻ってみて、そこにきわだった秀逸さを見出し得たなら、その人にしてはじめて、国歌「君が代」を推奨する意見を、確信を持って広く世間に向けて開陳することができるであろう。筆者としては、そういう立場は成立可能であると思っている。そう思っている所以を、以下、柄にもなく歌の鑑賞など披露しつつ、説明してみることにしたい：

瀬を早み岩にせかるる滝川のわれても末に逢はむとぞ思ふ

君が代（我が君）は千代に八千代にさざれ石の巖となりて苔のむすまで

比較のために最初に挙げた歌は、いうまでもなく崇徳院の作とされるものである。百人一首の中でも、とりわけ人気が高いといってよいであろう、この歌は、形からすれば二人称歌でも三人称歌でもなく、ひたすら詠み手の心の動きを表現する一人称歌である。尤も、そうはいっても、恋歌であるから、「末には逢おう」と思う相手との心理的密着を抜きにしては成り立たない。だから、二人称性を包含した一人称歌である、と特徴づけるべきかもしれない。「滝川の」までの初めの三句は、技法云々のことは知らず、普通に読んでいけば、自ずと詠み手の心象風景を成していると理解される。その心象風景の自然事象性に拘る限りは、滝川の水は、岩に邪魔される場所ではいったん分かれるが、岩の脇を通り過ぎてしまえばまた一緒になるのだから、恋人たちも、いったんは何らかの事情で離れ離れになるけれども、いずれはちゃんと一緒になれるであろう、というふうに歌の趣旨は解される。でも、この心象風景そのものが、いわば形而上学的な連想を伴っている、と見なすとすれば、どうなるか？

急流の水が岩にぶち当たって割れるということは、何らかの激しい仕方による死を示唆しているであろう。そうすると、「末には逢おう」は、二人がその仲を引き裂く死をも超えて、来世で一緒になるであろうという、はるか彼方の世界に賭ける願望を表現していることになる。キリスト教の聖書の終末観に触れた現代の私たちなら、これをもっと鮮烈に、終末を超えた永遠の至福の世界においてきっと二人は結ばれるであろう、との切ない確信の表明として理解することができるであろう。このように、終末観的世界を背景に感知させながら、愛の力で死を超えて永遠の生を達成して見せるという強い願いをこの上なく印象深く表現し得ている、というところに、この歌が現代に至るまで高い人気を博している最大の理由がある、とあってよいであろう。では、崇徳のこの歌と対照してみる時、「君が代」は、どんな特徴を持っているといえるのだろうか？端的に言って、それは、現生に永遠を呼び出している。崇徳の歌が終末を超える永遠の生の達成を望む情熱の激しさを以て私たちに圧倒的に訴えかけてくるのに対して、「君が代」は、今現在、この時において永遠の生が成就したかの如き、穏やかな至福感を私たちに与えてやまない。詠み手が、最愛の人を前にして「君が代は」あるいは「我が君は」と呼びかけると、「千代に八千代に」の第二句以下は、そのまま両者の共有する心象風景となつて（「共同幻想」とでもいった方がよいのだろうか？）、悠久の世界を描き出す。年数は譬えにすぎないのだから、今この瞬間に千年、万年が流れるとしてもまったく不思議でない、そんな世界の姿が現出される。その世界に、詠み手と最愛の人とは、共に生きている。だから、たとえ「君が代」の歌を歌詞とする唱歌が作られ、それを皆で斉唱するということが起こるにしても、その時、画一的に皆が皆、同じ一個の存在を崇め奉るということは、あり得ない。各歌手が思い思いの相手を心に描く、というのが自然である。恋人、友人、親、兄弟姉妹、祖父母、あるいは子や孫でもよい、とにかく今日はこの人に歌を捧げよう、という気持ちになれる相手を心に思い描いて、恰もその人が自分の目の前にいるかの如くに、その長寿を祈念し歌い上げるのである。そのようにして、それぞれが別々の存在を心に描いていながら、歌うことによって、皆等しく「永遠」の現在に与る——その優れた効果を考える時、ひとは、これを国歌にすることを推奨せずにはいられないであろう。このようにいうと、あるいは一方で、そんな対象が個別バラバラになるような歌を、国歌にすることができる筈がない、とあって反発する人が出てくるかもしれない。しかし、筆者は、そういう人の見解は当たっていない、と申し上げたい。いったい、およそひとが人間としてこの世に生まれてきて、この人のために永遠の命を祈念したい、この人と一緒に自分もずっと生きていたい、と心から思うことのできるような相手と出会うということに勝る幸せがあるだろうか？その大切な相手を歌い讃える際には、その人との出会いの機会を与えてくれた「国」への感謝によって、自ずと心が満たされることであろう\*。だから、本当の「君が代」を歌う人は、その歌で、必ず同時に日本の国を熱く讃えている。そして、それこそが、正しい意味での愛国心の表現であり得る。何故なら、そもそも国家とは、国民たる個のために、かけがえのない出会いの機会を提供するために存在するものであるからだ。これからの人類には、この国家の真の存在意義に気づくことこそが求められている。



日本人が本当の「君が代」を国歌とすることができるならば、その時こそ日本人は、世界に先駆けて正しい国家観を会得した国民として、この世界において名誉ある地位を占めることができるであろう。そのような考えから、筆者は、本当の「君が代」をこそ国歌にしよう、という世論が湧きあがってくるのを、切実に待ち望んで、すでに久しい。でも、寡聞にして、誰か世論に対して指導的影響力を揮い得るほどの人が、それを意見としてはっきり唱えた、という例を知らない。

\*こういう話をしていると、必ず「では、その大切な最愛の人が外国人であった場合は、どうなるのか?」とあって、揚げ足取りを試みる人が出てくる。これに対して、何か屁理屈づけみたいなことをいって返すのも、気の利かない話だが、とりあえず説明責任は果たしたという形にしておきたいので、以下のとおり：最愛の人が外国人であるという場合でも、その人に出会う機縁を与えてくれた日本の国に対する感謝の念は深いであろう。出会いの機縁を与えてくれた仕方としては、国土つまり出会いの場所提供、伝達手段としての日本語、あるいはその人自身が幼い頃から身につけた日本の伝統、文化、技術、教養等々、種々のものが考えられる。とにかく国境とか国籍とかを超えた繋がりができる時にも、その人の生まれ育った国・日本は、いろいろな仕方で援けとなり踏み台となって応援してくれるわけで、そのことに故に、その人が日本国に対して感ずる恩が浅いものである筈がないのである。

反対派にも、一言だけ触れておくことにしたい。現状、「君が代」賛成・反対、あるいはその斉唱推奨・拒否の議論が、完全に三人称歌と化してしまった「君が代」について、国歌として認めることの適否を論じているものである以上、比較的にいえば、反対派の方が、「君が代」が実際にもたらした弊害をあくまで忘れてはならない、と厳しく指摘しているのだから、国家官僚的隠蔽・忘却主義によって主導されているかに見える賛成派よりも、よほどその主張において、理ありと認められてよいであろう。しかし、だからといって、彼らが、その議論の態度で以て、広く人々の共感を得られるか、といえ、それは絶望的なことであろうと思われる。というのも、彼らは「君が代」を、侵略戦争のために用いられたから、というので、口を極めて非難し、その追放を声高に叫ぶばかりで、それが日本人の伝統の中で生まれた歌として本来持っている良さを顧みようとしなからである。いったい、ことは「君が代」に限られた話ではないのであるが、この種の傾向の人たちは、総じて、日本人の昔からの生活の中で生み出されてきた事物について、それは近代になって侵略戦争の片棒を担いだからダメなものだ、悪いものだ、と決めつけることにより、その本来の価値を認識する能力を、日本人の知性から奪い去ってしまおうとすることに、躍起になっているようにしか見えない。日本人たる者、彼らの議論に調子を合わせていたら、しまいには、およそ自分たちの祖先が作り出してきたものに対する尊敬の気持をまったく剥奪されてしまって、いじけきった自虐的な気分の中に、自分の立脚点すら失って、絶望の淵に落ち込んでいくことになる。たしかに、どんなに優れた精神的伝統とか文化的財産といわれるものであっても、歴史過程の中で改変され悪用されて弊害をもたらすということは、起こり得るに違いない。

ない。そうした経過についての、徹底した批判的認識と反省的態度とを示すことは必要であろう。しかし、そこでさらに大事なのは、その批判・反省を通して、改変・悪用以前の伝統や文化財の本来の姿が明らかにされることであり、かつ、そのことに応じて、これに対する尊敬の心が、人々のうちに甦ってくることである。およそ或る国家社会において、自己批判的・内部告発的な言論をなす者は、そのところを、いわば同胞に対する責任として、マナーとして、わきまえておく必要があると思われる。その責任感が欠けているように感じられる批判的言論者には、一般国民は、決してついて行こうとはしないであろう。だから、「君が代＝国歌」反対論者が、自分の主張に説得力と影響力とを備えさせたいと思うのならば、彼は、「反対」を唱える前に、まずもって「君が代」の歌に近代日本において加えられた、重大な改変（二人称歌→三人称歌）に対する認識を明確に示すべきである。そして、その改変が「君が代」の歌そのものにとってたいへん不当な仕打ちであり、かつその後を生じてくる諸悪の元凶であったということを、率直に認めるとともに、そのことについて、いわば歌に対する謝罪・詫びの気持ちを表明することができて、しかるべきであろう。その上で初めて「君が代＝国歌」反対論を提起すべきなのであるから、それは、もう「君が代」を国歌の地位から追い払ってしまえ、という、定型の悪者追放論であることは、決してできない。むしろそれは、歌としての「君が代」が、いわれなくして押し付けられた地位と役割およびそれによって被ることになった悪評のことを思い、歌そのものを労わる気持ちに満ち溢れた意見表明になる筈である。国家的礼式曲に位置づけられたばかりに、人々の間での自由な用い方を禁じられてしまい、ただ定められた時と所において、厳格な規定に従って歌唱され、国家崇拜・天皇賛美の信仰告白としてもっぱら利用された、その経緯を反省するならば、今はもう、「国歌」などという肩書を背負わせるのをやめて、歌を、長い間押し込めてきた窮屈な状態から、すっかり解放してやろうではないか、「君が代」を、人々がどんな場所においてであれ、気持ちの乗った時に、自由に歌い楽しめる歌本来の姿に戻してやろうではないか——そういう趣旨のものになるに違いないのだ。「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」という言葉があるが、「君が代」は皇のものではないのに、誤って（あるいは偽って）皇のものとされてしまったばかりに、ひどい迷惑を受けた。今はこれを、正しい帰属先に返すべき時である。その帰属先は、神であるよりはむしろ民であると思われる。民のものは民に返そう、民が自在にそれを歌えるようにしよう。祖父の米寿の祝いに、子、孫、ひ孫たちが勢揃いして、祖父を囲んで「君が代」を歌って盛り上がったらい、あるいはまた、幼子のお食い初めの時に、曾祖父母、祖父母、親、兄姉、皆でその子の将来の長寿を願って合唱すればよい、そうした本来の用い方がまったく自然になされ得るためには、「君が代」を国家的権威の拘束から解放してやる必要がある——こういう考え方の下に「君が代＝国歌」反対を説く人たちが出てくるならば、筆者としては、その人たちの意見には、しっかりと耳を傾けたいと思う。もし、その人たちが、「君が代」に代わる国歌の候補を挙げてくるのならば、しっかりとそれを聴いてみようとするであろうし、場合によっては、どちらの歌を採るかの国民投票が行なわれることにも賛成し、自分も実際に投票に行くであろう。

うと思う。でも、現状では、反対派の言動は、再三いうとおり、そういう見通しをいささかたりとも感じさせてくれることすらない。彼らはただ、口を極めて「君が代」を罵り、日本人の伝統を嘲る方向に人々の心を引っ張って行こうとしている。彼らの「君が代」に対する言い草は、ヘイトであり虐めでさえあるように、私には感じられる。だから、決して気のせいではなく、「君が代」の泣いている声が、私には聞こえているのである。

以上、崇徳院や「君が代」のことについて語るのに、筆者自身の予想を超えて、かなりの字数を費やすことになってしまったのであるが、だからといって、筆者には、思わぬ脱線をしてしまった、などという気持ちは毛頭ない。本章の初めに、筆者は、木村久夫の死に関して、何にも増して哀惜して余りあるのは、その歌の才が戦争に引きずり込まれて無念の最期に至ったことであるという、自身の思いを率直に述べた。そしてそれに加えて、すぐれた歌の才とか、あるいはすぐれた作品としての歌そのものを武力抗争に巻き込んで、悲劇的な運命を辿らせるという所業の繰り返し、日本人の歴史の傷ましき、悲惨さを形作ってきたのではないか、木村の死は、その意味で私たちの歴史観にどこまでも離れがたく付き纏う悔恨の念を、私たち一人一人の心に呼び起こす、一個の代表的事例というべきではあるまいか、という見解を示した。ここまで崇徳院と「君が代」との運命について思うところを述べてきたことによって、筆者は、自分のこの見解の妥当性を証明することができたと確信する。そういうことで、今一度、木村の「遺書」を読み返していただければ、と思うのだが、筆者には、木村自身が、残されたごく短い時間、厳しく限られた視界の中で、自分の負わされた、その運命の意味を、直感的に悟っていたに違いない、と思われるのである。それは、ただ漠然たる印象として「思われる」というのではなく、注意して読めば「遺書」の記述から読み取ることができる、あるいは少なくとも窺い知ることができる、という意味である。以下において、そのことを確かめるべく、試みてみたい。まず、「遺書」の始めの方の部分の記述に注目してみよう。下記のとおり、そこにおいて木村は、自分の運命を大きな歴史の中に位置づけて見ることによって、迫り来る死を何とか受け容れる心の準備をしようとしている：

(13 ページ) 年令三十に到らず、且学半ばにして既に此の世を去る運命、誰が予知し得たであろう。波乱極めて多かった私の一生も亦波乱の中に沈み消えて行く。何か知ら一つの大きな小説の様だ。然し凡て大きな運命の命ずる所と知った時、最後の諦観が湧いて来た。

(15 ページ) 大きな歴史の転換の影には私の様な蔭の犠牲が幾多あったものなるかと過去の歴史に照らして知る時、全く無意味ではあるが私の死も大きな世界歴史の命ずる所なりと感知するのである。

(17 ページ) 日本は負けたのである。全世界の憤怒と非難との真只中に負けたのである。日本は無理をした。非難する可き事も随分として来た。全世界の怒りも無理はない。世界全人の気晴らしの一つとして今私は死んで行くのである。否殺されて行くのである。之で世界人の気持が少しでも静まればよいのである。それは将来の日本に幸福の種を残すことだ。

(19 ページ) 私は何等死に値する悪はした事はない。悪を為したのは他の人である。然し今の場合弁解は成立しない。江戸の仇を長崎で打たれたのであるが、全世界からして見れば彼も私も同じく日本

人である。即ち同じなのである。

(21 ページ) 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、之の不合理は過去矢張り我々日本人が同じくやって来たのである事を思へば矢鱈非難出来ないのである。彼等の目に留った私之不運なりとしか之以上理由の持って行き所はないのである。

(23 ページ) 日本の軍隊のため犠牲になったと思へば死に切れないが、日本国民全体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。

(有田芳生サイト「木村久夫遺書全文を公開する」<https://blogos.com/article/85514/>より)

このように、自分の死を日本国民の犯した罪を背負っての犠牲死として思い定めることで、本当にギリギリの意味での心の落ち着きを見出そうとしている木村であるが、その彼の前になお大きな疑問が立ちはだかっている。悪を為したのは日本軍であり、その責任を負うべきは、あくまで軍を指揮し指導した将たちである、自分が彼らの身代わりにされるなどということは、あまりにも不合理ではないか、という当然の疑問である。上掲部分より後の記述では、この疑問との自己の内面における戦いの描写が中心的位置を占めてくる。必然的にそこでは、日本軍に対する批判、将校たちの低劣さに対する非難が種々の表現で以て強く言い表わされることになる。そしてかなり後の方、記述も終わりの部分に近づきかけてきたところで、木村は、ようやくこの疑問に一つの結論を与えて得ている。その部分は、以下に見るとおりであるが、木村はそこで、もう一度日本軍の将たちの低劣さを辛辣に詰り、そうした将軍の歴史上の典型例として木曾義仲を、現代における代表例として東條英機を挙げて厳しく批判した後、そうはいつでも、そのような将たちおよび彼らに指揮された軍の存在を許容し彼らを養ってきたのは、日本国民である、と述べて、結局、責任は日本国民に帰する、特にその歴史的知性の低さに原因がある、と結論している。それによって、彼は、日本国民全体の罪責を背負って犠牲死を遂げる、という自らの心構えを、あらためて、そして最終的に是認していることになる。以下に、その重要部分を掲げるが、今は特に、木曾義仲への言及に注目していただければと思う：

(97 ページ) 日本の軍人には偉い人もいたであろう。然し、私の見た軍人には誰も偉い人は居なかった。早い話が高等学校の教授程の人物すら将軍と呼ばれる人の中に居らない。監獄に居て何々中将少将と言ふ人に幾人も会ひ共に生活しているのであるが、軍服を抜いだ赤裸の彼等は其の言動に於ては実に見聞するに耐え得ないものである。此の程度の将軍を戴いていたの

(99 ページ) では、日本に幾ら科学・物資があつたとしても戦勝は到底望み得ないものであつたと思はれる程である。特に満州事変以後、更には南方占領後の日本軍人は、毎日利益を追ふ商人よりも根性は下劣なものであつたと言ひ得る。木曾義仲が京へ出て失敗したのと何処か似た所のあるのは否定し得ない。

(101 ページ) 彼が常々大言壮語して止まなかつた忠義 犠牲的精神、其の他の美学麗句も、身に装ふ着物以外の何者でもなく、終戦に依り着物を取り除かれた彼等の肌は実に耐え得ないものであつた。

此の軍人を代表するものとして東條前首相がある。更に彼の終戦に於て自殺は何たる事か。無責任なる事甚だしい。之が日本軍人の凡てであるのだ。

(103 ページ) 然し国民は之等軍人を非難する前に、斯かる軍人の存在を許容し又養って来た事を知り、結局の責任は日本国民全般の知能程度の低かったことにあるのである。知能程度の低い事は結局歴史の浅い事だ。歴史二千六百有余年の何かは知らないが内容の貧弱にして長い事ばかりが自慢なのではない。近世社会としての

(105 ページ) 訓練と経験が少なかったのだと言っても今ではもう非国民として軍部からお叱りを受けないであろう。私の高校時代の一見叛逆として見えた生活は全く此の軍閥的傾向への追従への反撥に外ならなかったのである。

(有田芳生サイト「木村久夫遺書全文を公開する」 <https://blogos.com/article/85514/>より)

前にも触れたとおり、この部分、軍に対する強い非難を含んでいるだけに、校正・編集者による取り扱いは慎重であったようで、英雄・木曾義仲の件(「木曾義仲が京へ出て失敗したのと何処か似た所のあるのは否定し得ない」)および前首相・東條英機(「此の軍人を代表するものとして東條前首相がある。更に彼の終戦に於て自殺は何たる事か。無責任なる事甚だしい。之が日本軍人の凡てであるのだ」)は、『わだつみ』掲載の文章では、きれいに削除されてしまっている。しかし私たちは今、そうした省略なしに、この部分全体を読み通してみる時、木村が自身の置かれたこれだけの厳しい状況下で発揮した、的確な歴史認識の力を思い知らされて、ただただ深く讃嘆するほかない。木曾義仲や東條英機によって代表され象徴される如き、歴史を一貫する武勇の力の存在によって、自分たちのアイデンティティが保証されているものと思い込んでいた、あるいは思い込まされていた、近代日本の国民——本当は「国民」になることができていなかったのだが——の「知能程度の低さ」に、結局のところこの度の挫折の原因、罪過の責任があるのだ、と木村は、この上なく厳しい調子で断じている。これこそは、現在でも、そして今後将来においても、私たち日本人にとって、絶対に真摯に受け止めるべき価値のある、貴重な記述である。まさに、きわめて短い部分に、限りなく大きな問題を、見事に集約して表現し得ているものといえよう。その含意するところについて、本格的に論議するには、その事がら自体を主題とする考察の場が設けられなくてはならないであろうから、今はとてもそれに立ち入ることはできない。以下においては、ただ、この部分中における、木村の木曾義仲への言及のことに限って、簡単に解釈を加えておくにとどめたいと思う。「遺書」中に出てくる歴史的人物は義仲一人、しかもこの1箇所においてのみ、なのであるから、一見すると、たんに思いついたままに名を挙げられたにすぎないかの如くである。しかし、私たちも、ちょっと考えてみれば理解できる筈であるが、この文脈で義仲を想起することは、木村にとって、完全に必然性を持っていた。ここに、たとえば源義経の名が出てくることは、絶対にあり得ない。ここは、木曾義仲でなくてはならなかったのだ。思えば、木曾義仲が、以仁王の令旨に応じて平家打倒に立ち上がったのは治承4(1180)年、寿永元(1182)年には以仁王遺児・北陸宮を擁して北陸路に進撃し、翌寿永2(1183)年、俱利伽

羅峠での大勝利の余勢を駆って、破竹の勢いで、近江路から入京を果たした。平家は都から逃げ出し、義仲には後白河法皇から、あらためて平家追討の令が下される。その時、ちょうど満 30 歳になる頃であった義仲は、眉目秀麗の戦上手とて、「朝日将軍」として囃され、平家の圧政からの解放者として、都人たちに喜び迎えられた。しかし、山育ちで武勇のみが自慢の彼およびその麾下の将兵たちが馬脚を露わすのに、時間を要しなかった。義仲は、京に入ったその日から、政権の中枢に圧力をかけて自分の意向を通そうとした。平家が幼帝を拉致していったからというので、後白河が代わりの帝の踐祚を企てると、義仲は、先例も何もかも無視して、北陸宮をゴリ押ししようとして、後白河取り巻きの公卿たちを仰天させた。さらにそれよりも酷かったのは、民生政策の失敗である。全国的な飢饉の影響で都の民の食糧事情が極めて悪かったのに、義仲は、そこに自らの大軍勢を居座らせた。そして治安の回復のために、ろくに手を打たないばかりか、兵士たちが自分の食糧や馬のための飼料を求めて略奪を働くのをむしろ庇って、狼藉停止策を妨げるような発言を繰り返した。こうして、義仲は、後白河および公卿たちとたちまち仲悪くなり、民衆の人気もすっかり失ってしまった。やがて後白河が鎌倉の源頼朝に声を掛けて自分の排除を目論んでいると知った義仲は、法皇の居所・法住寺を襲撃して、後白河を幽閉状態に置き、治天の君を抱え込んで権力を一手に収めた形をつくり、征夷大将軍任官をも果たす。しかし、そうした彼の行動は、味方からさえ暴挙と見られるに至って、兵たちの逃亡も相次ぎ、実際には、彼の操り得る兵力は、大幅に減じていた。寿永 3 (1184) 年に入って、頼朝の差し向けた源範頼、義経の軍が怒涛の勢いで近江にまで進撃してくると、義仲はもはやなす術もなく、宇治川で惨敗し、逃亡中の粟津で、無残な討ち死にに至る。彼が京に在ったのは約半年間、九条兼実の計算によると、実質彼の天下は、六十日間であったのだという。短期間におけるその没落の原因を、後世人々は、山出し義仲がまつりごとのしきたりをわきまえず、かつまた、京の人々の間に行き渡りつつあった雅の風を解する感覚をまったく持ち合わせなかった、ということに求めようとする。それで当たっているのだろうけれども、これをより一層集約して核心を突くように表現しようとするならば、「歌の心の欠如」という言い方ができると思う。歌が身分の貴賤の壁を超えて広まり、人々の間に共同生活の基盤を築き上げる力を持ちつつあるように見えた時代であった。辻邦生によれば、西行は、新しい時代の政治の可能性をそこに見出そうと強く望んだ。そして崇徳院のような歌才に秀でた者が、がんばって為政者としての地位を保ち続けてくれるならば、「歌によるまつりごと」の政体が実現するであろう、と切に期待をかけたのだという。しかるに、崇徳院の讃岐の配所での無念の死から 20 年足らず、今、京に平家暴政からの解放者として入ってきた木曾義仲は、西行の期待するところとは、まさしく真逆の存在であった。彼は、崇徳院を武闘の世界に誘い込んだ張本人、あの源為義の孫である。幼少から山中に在って、祖父や父の無念を晴らさんがため、ひたすら武芸を磨くことに励んだ。歌に興味はない。「歌によるまつりごと」など歯牙にもかけない。武力によって制覇し、征服者としての圧倒的権力を以て支配する——これ以外の政治の仕方というものを、義仲は知らなかった。そうした義仲が、実際に入京して、短期間とはいえ支配者の地

位に在り、その挙句、武闘の果ての悲惨な最期を遂げたという事実は、一足先の崇徳院の挫折と共に、日本史にとっての暗黒時代到来の予兆となった、いや、もつと的確には、崇徳院の挫折がその予兆であったのに対して、義仲の登場と滅亡は、すでに始まってしまった暗黒時代そのものの序章をなしていた、といわねばなるまい。辻邦生は、西行がどんなに義仲を嫌い、警戒していたか、そして、とうとう義仲が軍を率いて都を占領し、狼藉の限りを尽くしてしまったことを、伊勢にいて聞き知った時、どんなに激しい憤りを表明したか、ということについて、たいへん印象的な描き方をしている。弟子の藤原秋実（＝架空人物、物語の語り手）が、当時の師の様子を思い出して述べる：

師西行が伊勢に移ってから、以前よりも師に会う機会に恵まれなかった。それは師の都合というより、私のほうが京都を焼け出されたり、民部省が官人とともに町の外に移ったり、たえず民部卿（長官）が交替したりして、到底旅に出られる状態ではなかったからである。

師もまた高野にいたときのように、京都に出ることはすくなかった。直接の理由は、戦乱が木曾義仲とともに京都に雪崩れこんできたからであった。六波羅屋敷に火が掛けられ、三日三晩焼けつづけたが、誰ひとり火を消しとめる者はいなかった。平家の人々はすべて西海道に落ちていったのである。

平時忠殿をはじめ平家の人々と昵懇であった師西行にとって、木曾義仲が平家を追い落とし、都に入って狼藉を働いたことは、何か許し難い暴挙に思えた。私が近江の旅のあと、街道で見たことを報じた手紙に、師はめずらしく「憤」りをこめた調子で、そもそも現時諸国で合戦を起し、人馬を殺傷する必要があるのだろうか、と返事を書いてくれた。

世の中に武者おこりて、西東北南いくさならぬところなし。うちつづき人の死ぬる数きくおびただし。まこととも覚えぬ程なり。こは何事のあらそひぞや。あはれなる事のさまかなと覚えて

死出の山 越ゆる絶え間は あらじかし なくなる人の 数つづきつつ

武者のかぎり、群れて死出の山越ゆらむ。山だち（山賊）と申すおそれあらじかしと、この世ならば頼もしくや

この冷ややかな揶揄するような文面のなかに師西行の思いがすべて綴られているように私は思った。

師は本当は伊勢の草庵でじっと世の動きを見ているような気持になれなかったのではあるまいか。できることなら、入道殿とも会い、源頼朝殿とも会って、世の騒乱を何とか収めたいと考えたのではなかろうか。おそらくその場合、どうにも話し合いの相手にならなかったのが義仲だったのではあるまいか。師は弓矢の力とともに、言葉の力、歌の力を信じていた。言葉の力とは眼に見えない力、精神に働きかける力なのだ。師によれば、世の中を動かすのは、この二つの力——弓矢の力と精神に働

きかける<sup>ちから</sup>権能——だということになる。

義仲はただ弓矢の力を信じるだけで、人々が<sup>みやび</sup>雅に振舞ったり、歌を楽しんだり、のどかな歳月を無駄に送ったりすることの<sup>ちから</sup>効能は知らなかった。弓矢の力、土を掘る力、家を建てる力、道を作り橋を架ける力——義仲の信じたのは、この単純素朴な、物に働きかけ、物を<sup>へんじょう</sup>変成させる力だった。むろん師西行もそのことを知りぬいている。だからこそ蓮華乗院のような大伽藍の建立に成功したのだ。

だが、義仲はそれしか信じなかった。眼に見えない言葉の力、人と人を結びつける力、雅の力、無駄の力、遊びの力を知らなかった。知ろうともしなかった。師西行が、源氏の将軍のなかで、とくに義仲に好意が持てなかったのは、義仲が粗野な田舎武士だったからではなく、眼に見えないこうした力をまったく無視したからであった。

義仲は院政という、一見無力でありながら、途方もない<sup>ちから</sup>権能を持つ<sup>はたらき</sup>政治形態を知らなかった。そのため、強ければ強いほど、自分が孤立してゆく<sup>ことわり</sup>理由がつかめなかった。そこに後白河院という得体の知れない<sup>すめらぎ</sup>統治者がいることに気づかないでいた。

木曾と申す武者、死に<sup>はべ</sup>侍りにけりな

木曾人は 海のいかりを しづめかねて 死出の山にも 入りにけるかな

という<sup>ことばがき</sup>前書と歌が伊勢からの手紙に添えられていたとき、私は、師西行でも、これほど突き放して人の運命を見ることがあるのか、と、何か背すじに<sup>さむけ</sup>寒気を感じた<sup>おぼえ</sup>記憶がある。

……………

(『西行花伝』、新潮文庫、609-611 ページ)

文芸作品中の記述であるから、語り手・秋実の回想の中に現われる西行の言動を通して義仲批判が表現されるという、たいへん回りくどい形をとっているのではあるが、いったい義仲の人間性において何が大きな問題であり、かつそれは日本の歴史にどれほどの否定的影響を与えたのか、という点の認識において、辻は、木村と軌を一にしている、と行ってよいであろう。そのことを確認したうえで、もう一度、木村の「遺書」の記述に戻ってみる時、私たちがあらためて深い感銘を覚えずにいられないのは、木村が、「京へ出て失敗した」木曾義仲あるいはその率いる軍隊に、この度の戦争における日本軍を見事に重ね合わせて捉えている、ということである。歌の心を欠いた軍隊は、圧政者を追い払い、解放者を気取って入城を果たしてみても、たちまち今度は自らが占領の圧政者と化して、住民の憎悪を買い、自らの道徳的退廃によって弱体化し、やがて迫り来る討手の前に何らなす術もなく完敗し、惨めな滅亡に至る。そうした意味で、日本軍はまさに、その昔の木曾義仲軍の轍を踏んだのだといって過言ではない。「特に満州事変以後、更には南方占領後の日本軍人は」といわれているとおり、あの時、日本軍は、「東亜新秩序」樹立、「大東亜共栄圏」建設の理想に燃えて、アジアの解放者として、東アジア、東南アジア、そして南アジアの諸地域にまで進出を



果たした筈であった。しかし日本軍は、いったい、敵を追い払う武勇を誇ってみせる以外に、何かそれらの地域のために利益をもたらすことができたのであろうか。持ち合わせていたものは、アジア諸地域に比べれば格段に優れた科学技術力ぐらいであっただろうが、それはあくまで自身の優位のために占有しておくべきものであった。「眼に見えない力」としては、独善的な「皇道精神」があるのみであったが、それすら軍上層の将たちが自分らの権威づけのために、下級兵士たちに対して恣意的に用いる、内輪の標語でしかなかった。そんな日本軍が、各地域において新たな侵略者・征服者と化してしまうのに、時間のかかる筈はなかった。占領政策の押し付けに対する住民の抵抗があり、食糧事情、衛生状態も悪化し、戦局の展開も思わしくない、といった情勢の中で、いずれの地域においても住民に対する搾取・圧政の様相が深まっていった。それは、京を占領した木曾義仲軍が陥ったのと同じ状況であるわけだが、但し、そこに重要な相違点があるのを見逃すわけにはいかない。義仲の京での振舞いに対しては、兵たちの間に疑念を抱く者たちがあり、逃亡者が出ていたというが、法住寺襲撃の件でその傾向はさらに強まり、逃亡者が続出するに至って、義仲軍は、範頼・義経の軍を迎え撃とうとした時、すでに兵数が著しく減少していたという。つまり、義仲軍の兵士には、逃亡の自由はあった。それに引き換え、近代日本の軍隊では、兵士たちに離脱逃亡の可能性は金輪際なかった。天皇陛下の意志を下達する上官たちの命令監視システムによって下級兵士たちは完全に見張られていた。臆病であるとか、戦争に懐疑的であるとして目を付けられた者に対しては、性根を据えてやる必要があるからとて、とりわけ苛酷な仕打ちがなされた。そういう者は、あからさまにシゴキの対象にされることもあったであろうが、さらにまた、住民からの窃盗掠奪や、住民・捕虜に対する虐待拷問を行なおうというような場合には、その実行役を押し付けられるのが常であったに違いない。そのような実態であったのだから、連合軍による逆解放の攻撃を受けて各地の占領日本軍が降伏した時に、占領中に行なわれた残虐犯罪の下手人として、一番下級の兵士が、それも本来ならそんな犯罪行為には最も縁遠い善良市民でありそうな者が、挙げられてくるということが、あちこちで起こってこざるを得なかった。ここまでいえば、お察しいただけることと思うが、木村の場合というのは、そんな、解放者の筈が侵略者と化した日本軍に特有の陰湿な苛め体質の中で、下級兵士が、やらされて、やってしまった、犯罪行為の典型的事例にほかならないのである。本論の冒頭にすでに説明した如く、木村の配属された第36独立混成旅団は、日本軍が英軍を追い払って「解放」に成功したアンダマン・ニコバル諸島の中央部を占めるカーニコバル島に、守備隊として送り込まれた。その任務は、善政を布いて民心を慰撫すると同時に、やがて展開される筈のインド本土解放作戦のために、海上からの攻撃の拠点を整備しておくことであった。解放最前線を担う重要な軍隊である。日本国が戦争を行なうことに対して批判の気持ちを抱いていた木村ではあったが、同旅団の一員として派遣された以上、軍の「解放」理念にあくまで忠実な働きをすることにより、自らの行動を肯定する道を見出そうとするのは当然であった。彼が民生部への配属を喜び、語学力を活かして住民との意思疎通に熱心に努めたということも、間違いなくそうであったに違いないと、理解するに難くないとこ

ろである。もちろん、現実においては、理想とは裏腹に、軍と住民との間にいろいろ軋轢が生じがちな状況になっており、自分がしばしば難しい折衝の矢面に立たされているということにも、十分に気づいていたであろうが、自分の努力によって関係が修復され、民心の安定を取り戻すことも可能である、と信じて活動していたに違いない。だが、木村は、そういう立場にあっただけに、住民のスパイ容疑が出てきた時に、容疑者の取り調べを命ぜられるのは、避けられなかった。その任務は、軍の上層部によって、当たり前のように木村に押し付けられた。果たして、木村が住民たちに対する拷問虐待にどこまで直接の関わりを持ったのか、今となってはもう分らないわけであるが、いずれにせよ、住民の捕縛、取り調べ、そして処刑に至る一連の過程が犯罪として起訴されることになった時、木村が、自分は否応なしにそれに巻き込まれた者である、として、一面においてむしろ被害者的な感情を抱いたとしても不思議ではない。まして、その過程を指揮する命令系統の上の方にいた将校たちが有期刑や無罪であるのに、自分には死刑が宣告されるという、不条理な判決を目の当たりにしては、怒り心頭に発するのも当然といわねばならない。彼が「遺書」中で将校たちに浴びせている痛罵に対しては、誰も、一言たりとも、宥める言葉を知らない。だが、私たちが木村の「遺書」を読んで、何よりも凄いと感ずるのは、彼が、自分の受けた害について、自分の上官将校たちに対する恨み言を並べ立てるといった、個人的な憂さ晴らしの態度に終始しているのでは決してない、ということである。彼は、自分の経験した住民虐殺といったような出来事は、武力の優勢を恃んで征服し収奪することにしか能のない、日本の武装集団の本質的欠陥に起因しているのであるということ、したがって、他のあちこちの地域でも同様のことが惹き起こされていて何ら不思議ではないということ、具体的な情報を得ていないにもかかわらず、直感的に認識してしまっている。そして、そのような軍の為し業によって、今、日本が世界中の憤怒と非難とに曝されるに至ってしまったということ、その責任は、直接にはもちろん軍を指導した上級将校たちにあるが、いっそう根本的にいえば、そういう軍の存在を許容しこれを養ってきた日本国民にあるということ、容赦なく断言している。それ故、今、木村が迫り来る自分の刑死を「犠牲死」として捉えようという場合、「犠牲」には必然的に二通りの意味が含まれる。すなわち、一つには、苛め、暴行、隠蔽を事とする組織の陰謀によって、罪を擦り付けられ、犯罪者に仕立て上げられるという仕方で、自分が軍の被害者となり犠牲者となった、という意味、そしてもう一つは、日本国民が悪行を働く軍を送り込んで世界に多大な被害を及ぼし、罪を犯してしまったので、自分がその贖罪のために犠牲に捧げられる、という意味である。もちろん、前者の意味での「犠牲」を、木村は、絶対に受け容れることはなく、許すことはない。直接の加害者である軍上級将校たちに対する怒りは、永遠に治められることはないであろう。その一方で、後者の意味での「犠牲」は、木村が、本当にギリギリの気持ちで、自らの死を受け容れようとする、その唯一の根拠づけとなり得るものである。木村は、文字どおり極限的な苦悶の末に、心の落ち着き先をそこに定めた。「日本の軍隊のため犠牲になったと思へば死に切れないが、日本国民全体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」——この言葉は、

今も、私たち日本人の心を激しく打つ。おそらく、今後とも、日本人が日本人であり続ける限りは、木村久夫のことは、この言葉と共に、記憶され続けることであろう。

## VII

ところで、田邊元も、実は終生、歌を詠み続けた人であった。田邊は、1919（大正 8）年 8 月に京都帝大文学部助教授となって赴任するが、その頃に短歌結社「アララギ」の同人となったようで、1920（大正 9）年には自ら作歌を始め、1921（大正 10）年になると、『アララギ』1、2、3、6、7、9 月号にわたって、計 101 首の田邊の短歌が掲載されるに至った。1 月号には、島木赤彦が編輯記で、田邊の歌の登場をたいへん歓迎している、ということである。ところが、田邊の短歌発表は、その年限りで、翌年以降はまったく絶えてしまう。そうなってしまったのは、田邊自身に考えるところがあったからであろう、という推測は、第三者によって普通に行なわれているようだ。しかし、田邊は、作歌を止めたわけでは決してなかった。彼は、1961（昭和 36）年初めに脳軟化症を発病して群馬大学病院に入院、翌 1962（昭和 37）年 4 月 29 日に亡くなるのであるが、倒れる直前に当たる 1960（昭和 35）年大晦日まで、歌を作っていた。まる 40 年間、歌を作り続けていたということになる。そのことは、彼の死後に残されていたノートから分かった。彼は、小さなポケット・ノートをいつも所持していて、そこにその時その時の読書感想や思索で浮かんだ着想などを書き綴っていた。そのノートは、合計で 75 冊にもなっていたが、毎冊、末尾には日付まで入った短歌が数首から十数首、記載されてあった。それらを集めれば、1,000 首を超えたという。田邊の『アララギ』誌への寄稿文章（評論文、感想文等）および上記の発表短歌は、『全集』第 14 巻、「雑纂・上」に収められているが、同巻の編集者である唐木順三は、そこに付けた解説文の中で、「(田邊が) 自分の歌を活字として公表することはやめながら、その死にいたるまで、作歌をやめなかった理由をどこに求むべきか。往年の作歌経験の惰性とすべきか。つれづれのすさびとすべきか、又は折々草とすべきか。或ひは述懐、ときに述志とすべきか」（『全集』第 14 巻、475 ページ）と、何か戸惑い気味の疑問を発しつつも、自分の責任において、と断わって、ノートに残された歌稿のうちからいくつか（60 首足らず）を選び出して、そこに紹介している。それらのうち、内容上、何よりも私たちの関心を惹くのは、田邊が夫人の千代のことを——それも千代に会えない時に——詠んだ歌である。「会えない時」というのは、まず田邊が一人でドイツ留学に出かけた時のことである。田邊は、1922（大正 11）年 3 月から文部省在外研究員としてドイツ留学を果たし、1924（大正 13）年 1 月に帰国するが、結婚して約 6 年であった妻千代を京都に残していった。それから次の「会えない時」とは、千代が 1951（昭和 26）年 9 月 17 日に、闘病むなしく世を去っていつてからのことである。それらの時に、田邊が千代への思いを吐露したそれらの歌は、彼の生き方や人間性について理解を深めたいと思う者にとっては、この上なく貴重な資料である。唐木も、もちろんそのあたりを配慮したのであろう、それらの歌を最初の方に並べて、簡潔な説明付きで紹介してくれている。以下、鑑賞のために、それをそのまま引用させていただくことにした

い（読みやすさのために、唐木による説明文に当たる部分は、イタリック表記にさせてもらうことにする）：

はしけやし妹を思へど詩も少し我はわたつみの浪路越えつつ  
はてもなき大海原を一人行くわれの心を妹か知るらん  
さかり居て妹を思へば我心浪の如くに立騒ぐかも

右は大正十一年（一九二二）、故人満三十七歳のときヨーロッパへの留学途上の歌で、四月十一日また十二日といふ日付がついてゐる。妹というのはここでは京都に残してきた千代夫人を指す。

腸病みて我にかなへる食もなし脂みなぎる異國の料理  
強欲の異國の宿主情なく我の病も何の物かは

これは渡獨早々ベルリンにてのものである。同じころ次のやうなものもある。

我妹は神の定めし妻なれや天使の心妹は持つかも  
我は醜男妻はめぐはしその妻を受けたる恵おほけなきかな  
千代といふ名にふさはしく千代かけてまさきく暮せ我妻千代子

.....

昭和二十年（一九四五）、故人は六十歳を以て京都大学を停年退官し、群馬縣北軽井澤に移り、そこに籠って死病に倒れるまで殆ど外へ出なかった。千代夫人は昭和二十六年（一九五一）九月十七日、宿痾のため死去された。

昭和二十八年九月の歌

わがために命ささげて死に行ける妻はよみがへりわが内に生く  
三回忌過ぎてにはかに死別の日遠ざかる思す一入淋しき  
空を飛ぶ鳩もつがひにあるものを我獨り往く野路さびしき

昭和二十九年二月に短歌にまじって次の如き未定稿の漢詩が作られてゐる。

山中隱棲垂十年 前半五年護病妻 後半五年慕亡妻 老夫孤獨唯伴影 無邊天地浮一塵  
なほ千代夫人の忌日に近くなると、毎年亡妻を思ふ歌を作つてゐる。

.....

（『全集』第14巻、475-477ページ）

千代夫人は、蘆野敬三郎という人の二女で、安倍能成の夫人の従妹であった。安倍能成と田邊との関係は、一高では田邊が一年上（年齢は安倍の方が2つ上）であったが、東京帝大では文学部哲学科で一緒に学んだ、ということである。田邊は、大学院を終えた後、1913（大正2）年8月に東北帝大理学部で講師の職を得たが、その頃から配偶を求めようになり、安倍に、相手を紹介してほしい、と頼んできた。そこで安倍が、蘆野千代ともう一人の女性とを候補として示したところ、田邊は前者の方を選んだので、1916（大正5）年2月14日

に安倍夫妻が媒酌人となって、婚儀が挙げられたのである。田邊のために媒酌人を務めたことは、自分の生涯中の一つの顕著な事件であった、と安倍は認めている。ところが、挙式後間もなく、新婚夫婦の生活には、安倍のまったく予期し得なかった、たいへんな問題が生じてきて、実のところ、媒酌をしたことを後悔する気持ちを、安倍に幾度か抱かせたのだという。その実情を、安倍は後年、或る田邊哲学特集本に寄せた文章の中で、次のとおり暴露している：

結婚直後、夫人の肉體の不健康を気づいて、田邊君は煩悶すると同時に憤慨し、兩親の無責任を攻撃することを禁じ得なかった。蘆野の兩親には暢気なところもあり、發育はよくないけれども別に病氣を發することもなかったのも、それ程良心の苦痛を感じなかったのであらうが、田邊君の鋭敏な良心と神経とからは、それは許す可からざることゝ思はれたのも無理はない。夫人の父の方は、下らない親爺だとあきらめられないかなあ、といふやうな態度で、田邊君がその頃、暖簾に腕押しのようないらだたしさをこの父に對して感じた心境は、眼に見るやうである。しかし田邊君は媒酌としての私の責任を質すといふ態度には一つも出なかったが、私がこの媒酌をしたことを悔いる氣持に時々なったことは事實であつた。

今、田邊夫人は病床に臥しきりで、容易に動かし得ない状態にある。夫人の病弱が田邊君の心を煩はしたことは随分大きかつたらう。しかし田邊君夫婦は、たしかに外に類のない夫婦であり、田邊君がいらだたい、デスポティックな態度で夫人をいぢめたり、又夫人の生活を自分の家庭以外親族たちにも遮断したりするといふ結果になつた他面に、田邊君のやうに夫人をいたはり、愛護し、感謝した夫もないであらう。又夫人がその虚弱といふこともあつたが、殆どあらゆる世間的欲望を斷ち、献身的に、このわがままな、敏感な、おぼっちゃんもしくは赤んぼうのやうな田邊君に奉仕して、その下に苦しみつゝも、父母から傳へられた人の好きとあきらめとを以て、一方に死にたいやうな苦しみも経験しつゝ、いつしか微笑を以て田邊君を靜觀する餘裕をも養ひ得るやうになつたことを思ふと、田邊君の學問的精進とその業績との背後に、この夫人のあつたことを否み得ず、一面に田邊君の夫婦生活のさびしさ、つつましさを思ふと共に、他面に恐らく、田邊君はこの夫人を得て、始めてあのハーミットのやうな學者生活を續け得たことを認めねばならず、田邊君の夫婦生活は畸形ではあるがやはり一つの傑作であり、恐らく今の夫人を外にしては、田邊君とのこの家庭生活に堪え得る女はなかつたのであらう。

.....

(安倍能成「田邊元君と私」；『田邊哲學』、弘文堂編集部、昭和26年7月、251-252ページ)

「田邊元君と私」と題されたこの文章の末尾には、擱筆年月日「昭和二十六年五月二十日朝」と記されている。またそれが収められた単行本『田邊哲學』の発行日は同年7月30日となっている。その頃はといえば、田邊千代は、北軽井沢で重篤の床に就いていた。1ヶ月半後の9月17日には世を去ることになる。そんな時期に、よくも、このような文章を書いて、しかもこれを田邊哲学記念企画への寄稿とすることができたものだと、私は、初めてそれを

読んだ時、訝しく思ったものである。しかし、その後考えてみて、やっと分かったように思うのであるが、安倍がこれを暴露したのは、千代のためであり、それをできるのは自分しかなく、また時期は今でしかない、と思ったから、そうしたのである。当時といえば、結婚してみて、妻に健康上の問題が発覚したとか、子どもが産めないと分かったとかいう理由で、夫が妻を離縁するなどということは、当たり前のように行なわれて、それで通っていた時代だ。田邊が言い出したことなど、めずらしくも何ともない。むしろ離縁までいおうとしなかった分、マシであった、というぐらいであろう。だから結局、田邊の方が我慢をするといったような形で、夫婦関係は継続することになり、千代も一所懸命に仕えて、今や添い遂げるというところまで来た。弟子たちをはじめとして、田邊の学識を尊敬し人徳を讃えようとする人たちは、病弱の妻を守り労わり続けた夫としての田邊元と、体調のキツさに負けずひたすら夫への献身に励んだ妻千代との、徳高い夫婦生活について語り、かつ、それこそが田邊の偉大な哲学思想を生み出す基盤となったのであることを、いつまでも忘れられることのないよう、語り継いでいかななくてはならない、と心に誓っていることでもあろう。安倍には、それを許すことはできなかったのである。いったい、夫の方からそんなことを言い立て、騒ぎを起こされた上で、なおかつ彼の許にとどまって暮らしていくということを受け容れるためには、千代としては、どれだけの屈辱感を克服せねばならなかったことであろうか。それに夫はもう、基本的にいって、「我慢して、自分の下に置き続けてやる」という気持ちで固まってしまっているのだ。今後における日々の生活で、いちいちどれだけ肩身の狭い思いを強いられることか、どんなに強い覚悟を以てしても、十分とはいえないほどであった。そして実際に、酷い仕打ちを耐え忍ぶ毎日になったということは、安倍が上掲文中で、ギリギリの表現で以て指摘しているとおりであろう。「田邊君がいらだたしい、デスポティックな態度で夫人をいぢめたり、又夫人の生活を自分の家庭以外親族たちにも遮断したりするといふ結果になった他面に、田邊君のやうに夫人をいたはり、愛護し、感謝した夫もないであらう」——ここに示唆されている事態は、現在の私たちの知識をもってすればはつきり判断できるとおり、夫によるDV——手を下すことはなかったにせよ、言葉や態度による——のサイクルそのものではあるまいか。もちろん安倍とて、田邊のすぐれた学問研究の業績、真摯な思想態度、熱い憂国の情を称賛することに於て、人後に落ちるものではない。つい5年前、自ら文部大臣の地位に在った時、田邊の著作『政治哲学の急務』を、天皇裕仁に、是非お読みください、と行って奉呈したほどに、田邊の哲学思想の意義を高く評価していた。そして、その優れた哲学思想が、結果としていけば、千代夫人の内助に支えられた結婚生活の賜物であるということも、十分に認めていたには違いない。でも、だからといって、千代の存在が、「病弱ながら夫に従順で内助の功高かった」といった、良妻ステレオタイプに収められて、「田邊元の妻」としてのみ記録される、という成り行きを黙過する気にはなれなかった。千代のために、事実は事実として伝えておかねばならない、できるのは媒酌人であった自分しかいない、明かすのは千代が存命であるうち、つまり今しかない——企画編集者や田邊の忠実な弟子たちに相当嫌がられることを承知の上で、安倍は、文章を書いて送ったの

だと思われる。

実のところ、田邊の方も、早くから自分の体質の弱さを意識していたようであるから、結婚生活を始めれば、相手にそれで負担をかけざるを得ないことを、予測していたに違いない。権利の対等という考えからすれば、妻に健康上の問題があることが判明したからというので、夫はこれを離縁することができる、というのなら、逆の場合、妻が夫を離縁することができる筈である。だが、そういうふうにはなっていなかった。その理由は、いうまでもないが、夫は一段高い次元で責務を負う存在であったからである。夫は、外に出て働く、それによって社会国家に貢献すると同時に、報酬として家族の生活のための金を手に入れる。夫が外で働くということが、夫婦あるいは家族の存在理由であり、存立根拠である。だから妻は、夫がいつも存分に働けるように世話しなくてはならない。夫の健康状態に不安があるというのであったら、それによって働くことに支障が出てこないよう、いっそう細かく気を配って支えるようにしなくてはならない。それが、夫に仕えることを通して社会国家に貢献する、妻たる者の義務である——こうした倫理観が、歴史的にいつ日本社会に定着するに至ったのか、筆者は、不勉強で知らない。でも一般的な認識としていえそうなことは、近代日本において、それはしっかりと定着し、目覚ましい国力の発展を支える力となったのである。田邊も、明らかに、その倫理観の強い信奉者の一人であった。というよりも、田邊の場合、高い教育を身につけて、学問研究の中枢部に職を奉ずることになった身であるから、妻の協力を得て、常に最もよい体調で仕事に臨むことを、自分に課せられた義務と心得る感覚は、人一倍強かったに違いない。日々の授業の講義室に、ベストコンディションで入って行くこと、高度な専門研究論文を、極度に高い精神的集中を伴った体力維持のうちに完成すること——それらのことが可能になるために、千代にこの上なく細かい心遣いを求めるのを、田邊が躊躇する筈はなかった。もちろん、田邊とて、自分の体の弱い分、千代には、つい気を遣わせ、負担をかけることが大きくなってしまふ、と済まなく思う気持ちは、一方にあったには違いない。しかし、基本は、自分が社会国家に貢献する仕事をしっかりと成し遂げるために、妻に応分の協力を求めている、という感覚であるから、遠慮するということは、あり得なかった。筆者がエピソードとして聞いた話では、田邊は、入浴の湯温を41℃（42℃だったかな？）と決めていたそうである。もちろん入浴時刻・時間もしっかりと決めていたに違いない。風呂を用意するのは、もちろん千代の仕事。当時において、定刻定温に風呂を沸かすのが如何に至難であったかは、現代の人間にはとても想像がつくまい。薪をくべ、団扇で煽ぎ、フウフウと吹いて火を燃やして、風呂桶の水を徐々に暖めていく。湯温は、恐らくアルコール温度計を突っ込んで測る以外に方法はなかったと思う。41℃にまで上がるのが定刻より遅れてしまったり、温度計で測り間違いをってしまったら、どうなったのだろうか？想像するのも怖い気がする。もう一つ、筆者が聞いたのは、食事に関することであった。田邊は、胃腸がずいぶん弱かったので、惣菜として食べられるものの種類も限られていたようだが、食べるものも、大きかったり硬かったりすると消化できないので、鳥の啄ばむ餌みたいに細かく搗り潰すよう、求めたそうである。千代が毎食、丹念に搗り鉢を使って行

なったのだという。それによって、田邊の食生活が辛うじて支えられていた、というわけだ。だから、前掲のとおり、唐木が示してくれた、渡独早々ベルリンで詠んだ歌には、深い趣が湛えられている。異国の「強欲宿主」に、脂物の皿を目の前にドンと突き付けられてみて、初めて、我が妻はかけがえのない天使であった、ということに気づいたという次第である。そうなるに俄然、我が妻を、遠隔の地からではあるが、恰もその姿を目の前に留めているかの如くに、熱く讃えて歌おうとする心が湧きあがってきた。「千代といふ名にふきはしく千代かけてまさきく暮せ我妻千代子」——そのまんま「君が代」ではないか。

さて、前掲文中で唐木によって「宿痾」と表現されていた千代の病であるが、それは結核であった。何時そう診断されたのかは、筆者は知らないが、結核といえ、当時は不治の病とされていた。治療薬がないのであるから、罹った者は、養生に努めるほかない。養生とは、この場合、なるべく症状が出ないように気をつけて、空気の悪いところや寒冷の場所を避け、栄養のあるものを食べ、できるだけ休養を取って、病気の進行を防ぐ、ということである。しかし、前述したところからも明らかなように、千代は、とてもそんな養生に努められる境遇にはなかった。だから、彼女の病状が悪化の方向を辿るのは、避けることができなかった。定年を迎えて京都を去る頃、田邊の健康状態がとても悪かったということは、前に触れたが、実はもうその時、千代の方がもっと悪い状態になっていたのではないかと思われる。退職後の住いが空気の良い山間の北軽井沢になったのも、あるいは千代のことを慮った安倍能成の世話によったのかもしれない。というのも、北軽井沢の田邊の住居があった地区は「大学村」と名づけられていて、そこは、もともと1920年代に法政大学が中心になって教授たちのための別荘地として開発したものであったが、安倍はちょうどその頃、法政大学で教授をしていて、プロジェクトに参加した一人であった、ということだからである。それはともかくとして、空気の良さは、体の弱い田邊夫妻、特に千代夫人にとって、たいへん有り難いことであつたには違いない。とはいえ、辺鄙な山間の地で、敗戦直後の極度の生活物資欠乏の状況下、老夫婦二人での暮らしは厳しい。特に千代には、夫の健康回復のために尽くさねば、という義務感が押し掛かってくるのをどうすることもできないから、正直なところ、負担に喘ぐ毎日であつたと思われる。それに北軽井沢は、冬には零下15℃ぐらいまで下がるのが普通で、時によると零下20℃にもなるのだそうである（「大学村」は、元来、夏休みがいっぱい取れる大学教授たちを当て込んだ、避暑用別荘地）粗末な暖房器具すら、燃料不足、電力不足で使えなかったような時代だ。悪条件の下、老夫婦助け合い、介護し合つての日々であつたが、千代が、1年余り床に臥せつた末、ついに力尽きて、一足先に旅立つことになった。1951（昭和26）年9月17日というから、北軽井沢に移り住んで、6年と2ヶ月ほどが過ぎた時であつた。もちろん田邊一人では、葬儀の手配もできないから、弟子たちや付き合いの深かつた筑摩書房編集部の人たちが力を合わせて世話をした。田邊は、皆の好意を有難く受けていたが、一つだけ、「葬式饅頭」について、面倒な注文を出した：「せっかく妻の葬儀に来てくれた人たちに、何ら御礼らしいこともできないが、自分は幼い頃、近所で葬式があつて、親たちが会葬に行くと、饅頭をお土産にもらってくるのが、楽しみだつた。



持って来た饅頭が大きいと、それだけますます喜びも大きかったものだ。今、そのことを思い出したから、今回、会葬者の方々には、妻からの御礼の気持ちも込めて、大きな饅頭を持って帰っていただくことにしたい」とのことであった。希望する饅頭の寸法は、「九寸」であった（筆者のうろ覚えで恐縮だが、一応そのとおりの数値としていただければ、9寸≒27.3cm、ただし小判型の長径の寸法と解される）。スタッフは、これはそう簡単な注文ではない、と直感したので、急いで東京の有名饅頭店に相談する。饅頭店の答えは：「今どき九寸は作っていません。最大で六寸です。それでよろしければ、問題なくすぐにお揃えできます。どうしても九寸といわれますと、取り急ぎの特別誂えとなりますから、お値段の方は少々張ってまいります」とのこと。そこでスタッフは考えた：「田邊先生のことだから、九寸とっておいて九寸の物が来れば、どれだけ高くついたからとて、文句をいう筈はない。一方、九寸とっておいて六寸の物が来たとなったら、烈火の如く怒りを発して、どんなに事情を説明しても聞く耳持たないであろう」と。特大饅頭を何個にしたのか分からないが、式に間に合うように作らせ、スタッフが抱えて（おそらく）信越本線、草軽鉄道経由で運ぶのも一苦勞であったと思われる。田邊は、自分の思っていたとおりの饅頭が来た、というので、いたく喜んだという——およそ以上のような話を、その時の世話人の一人であった筑摩書房の編集部の方が回想して書かれているのを、読んだ覚えがある。

葬儀が終わって幾日か経った或る日から、田邊の仕事机の上には、臨終直後の千代の写真が立てられた。以後、田邊はいつも、千代のその姿と向き合いながら、思索し、書く。自分が千代の後を追うその時まで、どれだけ時間が猶予されているのか、まったく分からないが、自分には、その残された時間、ひたすら思索し、書く以外にできることはない。ちょっと待っていてくれ、私も片付けものを終えたら、すぐ追いつくから……と千代に呼びかけながら思索に耽り、一心に書き綴っていると、いつの間にか、生死の境を超えてしまっているのに気づく田邊であった。事実、辻村が指摘するとおりに、その後まもなく、田邊の思想表現に、顕著な変化が生じてきた。田邊は、もう「懺悔」とか「懺悔道」と、殆どいわなくなった。それらは、田邊にとって、いわば北軽井沢における哲学的復活の出発点を示す必須用語であった筈なのに、それをういなくなったということは、もはやその立場あるいは境地に留まっていけない、ということの意味している。代わって前面に出てきたのが「死復活」である。尤も「懺悔道」の時、田邊はすでに、自分は他力の転換によって死して蘇った、といていた。つまり、その時点でもう「死復活」を語っていた。しかし、それはあくまで懺悔の付随現象として考えられていたのであり、その内容は、「存在資格を失った者なのに、それが回復された」とか「罪悪深重の者なのに、それでも許された」というものに限定されていた。今や田邊は、そういう限定を取り払った「死」そのもののことを語る。それをも「死復活」として語るのは、死んでいった者と生きている者との間に、確たる交流が成り立つのを知ったからである。死者は、生者の内に蘇り、生死を超えた交わりが、両者において享受される。つまり「死復活」は単一の個人において起こることではなく、複数の人間において、その関係が生死の境を超えるという出来事として、経験されるのである、もちろん「経験す

る」のは、生きている方の人間にしかできないことではあるが。「わがために命ささげて死に行ける妻はよみがへりわが内に生く」である。田邊のこの生死の境を超える死生観を、最も分かりやすく鮮明に表現しているのは、1958（昭和33）年5月、雑誌『信濃教育』に寄せた小品「メメント モリ」である。「メメント モリ *memento mori*（＝死を忘れるな）」という、西洋世界に古くから伝わる警句の意味から説き始めた田邊は、皆が死を忘れようとしているかに見える現代こそ、「死の哲学」が必要である、と論じ、その「死の哲学」の手引きとして禅の公案を推奨する。そしてその好適なる例として、『碧巖録』第55則「道吾一家弔慰」を挙げて、その解釈を示すのである：

……………唐代に起ったその話はいふのである。生死の問題に熱中する若年の僧漸源が、師僧の道吾に随って一檀家の不幸を弔慰したとき、棺を拍って師に「生か死か」と問ふ、しかし師はただ「生ともいはじ死ともいはじ」と言ふのみであった。けだし漸源の意、若し生ならば弔慰するに及ばず、また若し死ならば弔慰も通ずることなからんといふ二律背反に悩まされて、師道吾に問をかけたわけであらう。しかし師僧はこれに對し何れとも明確なる答を與へなかつた。そこで漸源更に帰院の途中再び道吾に問ひ、答へずんば打たんと迫つた。しかも道吾依然答を與へなかつたので、漸源遂に師を打つ。そののち道吾他界するに及び、漸源は兄弟子にあたる石霜に事のいきさつを語つたところ、石霜もまた不道不道（いはじいはじ）といふのみであった。漸源ここに至つて始めて、生と死とが互に兩立せざるものとして區別せらるるに拘らず、それを矛盾律に従ひ、生か死かと判定する能はざるものなること、両者を不可分離の聯關に於て自覺せる者に對してのみ、その問が意味を有するものなることを悟り、先師道吾が自分の問に答へなかつたのは、彼をしてこの理を自ら悟らしめるための慈悲であり、その慈悲いま現に彼にはたらく以上は、道吾はその死に拘らず彼に對し復活して彼の内に生きるものなることを自覺し、懺悔感謝の業に出でたといふのである。#

今この公案に哲學の立場から多少の註脚を加へるならば、その核心といふべきものは、生と死と何れも人間の自覺に屬し、しかも相關聯するものとしてのみ自覺せらるること、單に外界に生起する出來事とは異なるのであるから、之を了知するには、何よりも先づ自ら兩者を表裏相即不可分離の聯關に於て經驗し自覺しなければならぬ、兩者の外に立つて觀想的にそれを眺め、「あれかこれか」と分別する立場に止まれば、たうていその眞義がとらへ得られるものではないといふことである。それにつき、客觀的事實として「あれかこれか」と二者擇一的に判定し得るものでないからには、「生か死か」と問はれても、「生ともいはじ死ともいはじ」と答を拒む外ないのである。しかしその理に想到し、自らの問が客觀的には答ふべからざるものなることを悟つて之を斷念し、それを悟らしめるために慈悲の鉗鎚を加へた先師が、その死に拘らず今もなほ生きて自己の内にはたらくことを自覺すれば、死にして生といふ死復活の眞實が實證せられるわけである。一般に人間は生か死かの行詰まりに於て自ら進んで自己を抛ち棄てる行爲に出でるならば、死にながら生との緊張聯關を保ちつつ、却て死を生に轉換し得る。生死は本來自覺にとり離ればなれのものではなく表裏相即し、決死行爲に依つて相入流通せしめられるものだからである。若しただ生の上に執着するならば、却て反對に死を招くといふ矛盾に陥ると同時に、自ら進んで死する自己抛棄の實行は、生の自己矛盾を脱出せしめることができ

る。もとよりそれは単に、みづから自由に死する能力が人間に具はるといふ知識を意味するのではない。進んでその能力をはたらかせ実行するとき、始めて不思議にも生死交徹相轉換してその相入相即が實證せられるのである。生死を超える絶対者は、二律背反を轉換的に統一して、死に於ける生を信證せしめ、死復活こそが死に脅されることなき眞實の生に外ならざることを悟らせる慈悲であるといはなければならぬ。それは生の直接存在を否定轉換して死復活の生に翻し、もって本質的生を遂げしめる原理であるから、絶対無即愛といはれるわけである。#

……………#

『全集』第13巻、168-169ページ

田邊は、見事に、公案を例示に用いて、自らの確信する「死復活」の眞實を説明することに成功しているように見える。しかし、公案の解釈についていえば、実はたいへん問題が多いようだ。一言でいえば、ずいぶん恣意的な解釈がなされてしまっている、ということである。それを知るために、以下において、まず『碧巖録』第55則の元の文（書き下し）を引用してみよう、そして、田邊の解釈がそれから外れてしまっていることを、見届けておこう：

道吾と漸源と一家に至って弔慰す。源、棺を打って云く、「生か死か?」。吾云く、「生ともいわじ死ともいわじ」。源云く、「なんとしかいわざる?」。吾云く、「いわじ、いわじ」。回って中路に至って源云く、「和尚、すみやかにそれがしのためにいえ、もしいわずんば和尚を打ち去らん」。吾云く、「打つことは即ち打つに任すも、いうことは即ちいわず」。源すなわち打つ。後に道吾遷化す。源、石霜に至って前話を挙似す。霜云く、「生ともいわじ、また死ともいわじ」。源云く、「なにゆえにかいわざる?」。霜云く、「いわじ、いわじ」。言下に省あり。源、一日、鍬子をもって法堂上を東より西に過(わたり)、西より東に過ぐ。霜云く、「なにをかなす?」。源云く、「先師の靈骨を求む」。霜云く、「洪波浩渺、白浪滔天、なんの先師の靈骨をか求めん?」雪竇著語して云く、「蒼天(ああ)、蒼天(ああ)」。源云く、「正に好し、力を着くるに」。太原の孚云く、「先師の靈骨猶お在り」。

(書き下し文は、HP: Full text of “碧巖録”, <https://archive.org/> に拠った)

後半部分に注目してみよう。石霜の言で悟った筈の漸源は、その後の或る日、鍬を持って堂を東西行ったり来たりし始める。石霜が「何をしている?」と聞くと、漸源は「先生のお骨を探しているのです」と答える。石霜「おい、ここは大海原だぞ、お骨なぞ何処にあるというのだ?」(ここで、この話を公案集に収めるために編集していた雪竇重頤が、思わず「ああ、ああ」と悲嘆の言葉を発した。)石霜に対する漸源の答え「いいじゃないですか、努力しているんだから」。太原の孚上座(=別の法系統の人)が、この話を評して、「お骨だったら、ここにあるじゃないか」といった。——本来、話のオチになっているというべき、この部分を、田邊は、まったく無視してしまっている。それより前の方の部分だけを取ってきて解釈しているのだから、完全な断章取義である。いやそれどころか、取ってきた部分を基に「(漸源は、)その慈悲いま現に彼にはたらく以上は、道吾はその死に拘らず彼に對し復活し

て彼の内に生きるものなることを自覚し、懺悔感謝の業に出でた」という、ありもしなかった結末を捏造することすら、してしまっている。『メメント モリ』を収めた『全集』第13巻の編集者は西谷啓治であるが、西谷も、田邊の公案解釈の態度に対しては、厳しい批判を呈している（『全集』第13巻、解説文、674ページ以下）。だが、その西谷も、「たとへ禅の事柄に対する先生の解釋が正しく禅的ではないとしても、その事柄に觸發された思想自身もつ意義の如何は、また別個の問題である」（前掲書、676ページ）と認めるとおり、田邊が、禅の公案まで引き合いに出して立証しようと努めている、生死の境を超えた人間相互の関係についての見解そのものは、公案解釈の正否に拘らないことにすれば、十分尊重されるに値する意義深いものであることには間違いない。既に世を去った者が、今も生きる者の内に甦り、そこに慈愛と感謝との交互授受が行なわれる——それが、生死を超えた人間相互の交わりの最も深い在り方である。田邊は、自分が真実それを現に感得していると確信することができたからこそ、禅の公案をその格好の例証として自在に用いて、それを人々に伝えようとしたのである。その交わりの在り方そのものを指し示す用語としては、田邊は、「生死を超えた実存協同」あるいはカトリックでいう「聖徒の交わり *communio sanctorum*」というものを選んだ。さらに、そういう交わりの成立を可能にする、基礎的な実践の教えとしては、大乘仏教の菩薩道が最も勝れている、と述べた。何故それが他の諸々の教えに勝っているかといえば、「菩薩行は自己の悟道よりも先に他人の悟道解脱を意圖すべしとする」からであり、「これがためには却て自己の解脱を犠牲にし、自の作佛を他の作佛まで猶豫し差控へて、その結果、直接には自己作佛の障礙と思はるる如き倫理的悪行爲をも、清淨無心なる善悪の彼岸に於て、衆生に伍する方便のために敢てするのである」からである（「生の存在學か死の辯證法か」；『全集』第13巻、544ページ）。自分のことは後廻しにして、ひたすら他者の悟道解脱、幸福成功を願って実践に勤しんだ者だけが、死後、他者の内に甦って、その心呼び覚まし、奇蹟の協同を実現せしめることができる、ちょうど菩薩行の人、道吾円智が、（田邊の理解によれば）漸源仲興に於いて甦った如くに。「生死を超えた実存協同」、「聖徒の交わり」、「大乘仏教の菩薩道」——これらの語を用いて人々に語り、文章を書くことは、晩年の田邊に、この上ない喜びと、明るい希望をもたらしてくれたに違いない。自分にそれらのものの存在を教えてくれたのは、妻千代であった。だから、それらについて語り、書くということは、とりもなおさず、千代に対する称賛と感謝の念を言葉にしていることになる。そしてまた、それらについて広く世に知らせることで、これからの世界に生きる人々に、人間相互の関係の在るべき姿を追求する上での、貴重な手がかりを与えることもできるであろう。そこに、田邊は、自分がなお「生きる」ということに対する肯定を見出すことができた筈である。

とはいえ、山間の住居に独り、巡り来る日々を見つめつつ、老いの深まりを肌身に感じてゆく、その生活の寂しさは、紛らわしうもなかった。唐木順三は、前掲の、田邊の残した歌の幾つかを披露している解説文の、後ろの方では、「故人の比較的晩年の生活及び心境を偲ぶよすがともなるべき歌」を示している（『全集』第14巻、479-480ページ）。田邊が古稀（誕生日2月3日）を迎えた1955（昭和30）年1月下旬から2月にかけて作られた歌として、

以下の 5 首が掲げられている：

氷雪に閉ざさるる山の家荒しるく老の<sup>ひとり</sup>居身にこたふるも  
夜半より暁にかけ眼覺め居て夜毎に思索す冬の宵床  
天地の音みな絶えし雪山の夜のしじまにわれ<sup>ひとり</sup>醒む  
三尺の雪にうづもる山の家立春といへば光あかるき  
暁の寒さに眼覺め床中にもがきてさぐる哲學の鍵

そして唐木は、これらの歌に湛えられた深い侘しさを理解するために、ということで、田邊の住居とそれを取り巻く環境について、あらためて説明を加えている。それによれば、「大学村」は、喧噪が入るのを禁ずるため、人家はまばらに建てられ、夏でも道に人影を見ることは稀であった。田邊の住居は、その「大学村」の最もはずれにあった。そして、その住居は、「故人専用の書屋と寝室、合せて十何坪の平屋建と、それと約四間位距ったところにある居間と勝手、そこにかつては夫人が起居され、また臨終の床となったところでもある。この二つの別棟は屋根と腰板だけある渡廊下で結ばれ、下駄をはいて連絡するやうになってゐる。夫人逝去の後は梅田千代といふ働きびとが故人の用を辨じてゐたが、梅田一家は個人の宅から凡そ二十間位距ったところに住んでいた」のであるという。もちろん、そんな境遇の田邊を、慰め、元気づけてくれようとする、人々の好意はあった。1953（昭和 28）年には、弟子の主だった人々が、当時それぞれすでに勤務先大学で中心的に働いていたのであるが、祝日のある 5 月と 11 月に都合をつけて 3 日間、京都や東京から北軽井沢に集まり、田邊の講義を聴いた。また、野上彌生子（＝法政大学総長で「大学村」創立者の一人であった野上豊一郎の妻）の別荘は、田邊宅の隣であつて（歩いて十分弱かかったが）、野上は毎年そこに 6 月から 11 月下旬まで滞在する習慣になっていた。田邊と同年齢であつた野上は、滞在中、週に 1～2 回、田邊の哲学講話を聴くことにしていたという。それらのことが、田邊にとって、大いにありがたい、心の励みになったことはいふまでもない。しかし、そうした人々の好意を享けることのできる時間には、どうしても限りがある。訪れてくれた人が帰ってしまつて、再び静まり返つた家に、独りポツンと残された時、一入深い侘しさの中に心が沈んで行くのを、どうすることもできなかったであらう。

続いて、唐木は、1956（昭和 31）年に作られた歌を中心に、5 首掲げている：

夜毎夜毎寝醒めの床に歌作る老の身悲し<sup>ひとり</sup>しぬれば （昭和三十一年八月）

なれなくてわれ<sup>ひとり</sup>生くる五年のうつろの命はやく絶えぬか

（同年九月十六日。即ち故夫人の命日の前日）

しんしんと雪降る夜の寒さかな電氣ぶとんのぬくもり足らず （同年十二月十九日）

木枯は裸木の森どよましてすさまじき音に人驚かす （同年十二月二十三日）

厚衾重ねてもなほ身内冷ゆる夜のいばりの凍る<sup>けうと</sup>氣疎さ （昭和三十四年二月十五日）

「なれなくて」の歌が、とりわけ私たちの心を打つ。残された日々を生き抜くことを心に決めた筈の田邊ではあるが、千代を亡くしてまる五年が経とうとする時、つい「はやくそちらへ行きたい」と言葉に出して訴えかけずにいられなかったのであろう。そして、この歌から2年も経るうちに、田邊の歌に、いよいよ「死」が色濃く影を落としてくるようになったものらしい。唐木は、続けて、「故人の心境を示すもの、また晩年の覚悟を示すものを左に録す」として、6首を掲げて、打ち止めとしている\*（前掲書、480-481ページ）：

命かけて勉むれどなほも解きがたき問題もちてわれ死に往くか（昭和三十三年八月二日）  
幾山河越え去り來れど淋しさは果つることなしやるせなきかも（昭和三十四年九月二十九日）  
やるせなき淋しさ極まり心絶ゆ無心の和み忍の光射す（同年同日）  
我死なんと不斷に覺悟を重ねるぞ死につつ生くる不死の道なる（同年十月二十六日）  
澄み透る空の碧の深かさかも我心などでこれに似がたき（昭和三十五年十一月七日）  
山住みに我ひとりこもる冬の家「時」の足音もかすかに遠き（同年十二月十一日）

\*正確にいうと、唐木は、『全集』第14巻の巻頭に、田邊の「ノート」第75冊目の書き込み最終ページを写真で示している。そこには1960（昭和35）年12月31日の日付（=12/31）を入れられた2首の和歌が書かれているのが見える。この日付は、田邊が自らペンを執ることのできた最後の日を意味しているから、それら2首が田邊の絶筆である、と唐木は説明している。そして、2首のうちの1つを、解説文の上記とは別の箇所（前掲書、486ページ）で、活字にして掲げている。その歌は：

大晦日けふの夕空金色に焼くわれの末期もかくあらばこそ

田邊は、1961（昭和36）年の元日に脳軟化症を発症して倒れ、10日ほど後に、群馬大学病院に運ばれた。発症した時から、右半身不自由となったため、もはや執筆は叶わなかった。病床上で口述し、付き添いに筆記させた和歌3首だけが残った。1962（昭和37）年4月29日、田邊は、満77歳で亡くなるが、入院中の1961（昭和36）年8月、筑摩書房から『マラルメ覚書』が出版された。これは、すでに先年、季刊文芸誌『聲』の8、9、10号に連載されていた文章をまとめて、多少附加を施したもので、単行本化の世話は、唐木順三がした（全集第13巻所収）。田邊は、かつて鈴木信太郎の訳詩を通してステファヌ・マラルメの詩にたいへん深く関心を寄せた、ということであるが、北軽井沢に移ってから、専門研究者・佐藤正彰の助言を得て、マラルメの原文および評価の高い研究書に、フランス語で取り組んだらしい。筆者は、マラルメについてまったく知らないから、田邊のマラルメ解釈がどう評価されるべきものなのか、いうことはできない。ただ、田邊が述べていることを読んでみると、ここでも田邊は——「メメント モリ」で碧巖録第55則を引き合いに出した時と同じく——、マラルメの詩を用いて、自分の立場を確証しようとしているように思われる。田邊が取り上げているマラルメの作品は二つ、20歳代前半に書いた『イジチュール』と、

それから約 30 年後（死のわずか前）に発表された『双賽一擲（骰子一擲）』とである。『イジチュール』は、その名で呼ばれる主人公・青年詩人の自殺に至る物語である。彼は、オルフィック的世界——楽聖オルフェウスが実現したとされる完全な音楽的調和の世界——の詩的展開を目指していた。その彼の自殺原因は、種族的伝統の「過去」に、「未来」から到来する自由・創造の契機を対立させて、両者を否定的統一にもたらず力の欠けていたことにある、と田邊は述べている。詳しく説明している暇はないが、田邊は、どうやら、「種の論理」に拠って絶対合理主義の実践を掲げていた、かつての自分の味わった挫折が、今、イジチュールの姿に鮮明に映し出されていると見ているようだ。そして田邊は、『イジチュール』の理解を前提に『双賽一擲』の解釈に取り組むならば、はじめて、その深い意味を理解することができる、と主張する。そこには、この作品が、田邊自身の「種の論理」時代の挫折からの復活としての「懺悔道」を確証してくれている、との揺るぎない確信があるように見える。『双賽一擲』の主人公は老船長である。彼は、かつては自ら舵機を握り、海波の動乱を足下に見下ろした熟練の船長であったが、今は操縦の技術も忘れた、といわれている。それでも、どういう仕方によってであろうか、「水天髣髴相混融する」途方もない荒海の中、船を操っている。その彼の操舵の行為を象徴する表現が「双賽一擲」である。「双賽一擲、決して偶然を廃棄することがない#Un Coup de Dés jamais n'abolira le Hazard」——これが作品の主軸となっている語句だ。「偶然を廃棄しない」という表現に、この作品に対する田邊の高い評価が集約されている、といっても過言ではない。種族的伝統の「過去」は、「必然」として決定力を揮っている。「未来」の方からやって来る「偶然」——それは「自由」の別名——を偶然として受け容れる力のない者は、実践も制作もできない。だから、イジチュールは行き詰まり、自ら命を絶った。老船長は、そうではない、どんな偶然も受け容れることに決めている。賽子を振っておいて、出た目を排除することは、絶対にできないだろう。そのようにして、偶然を偶然として受け容れることが、実践や制作の成就の条件である。何故なら、その時にこそ「絶対無」の超越的転換力が働いて、種と個とが否定的統一にもたらされて、類の普遍が現成するだろうからである。老船長は、「種の論理」からの懺悔道的突破の実践者である。でも、実のところ、老船長が無理して船を動かして、何らかの成果を上げたなどとは、少しもいわれていない。それどころか、「主人公も海中に陥り原始の泡沫に沈み去る」、「生起した現実といへば、ただ虚無あるのみ」とはつきり語られている。でも、あの『メメント モリ』で、碧巖録第 55 則の結末を強引に変えてしまったことを、もう一度思い起こしていただいてもよいが、こんな時の田邊は強い。自ら試訳した「双賽一擲」本文の末尾に付けた補注で、「全く完成静化せられたるオルフィック式世界詩の宇宙展開は、人間にとって不可能なるも、それに對し障礙となるところの「偶然」は、却て「現實」の動力であり、命運と相即して自覺的人間を生甲斐あらしめるものなのである」（全集第 13 巻、303 ページ）と、いいきっている。思うに、田邊が、マラルメについて晩年、これほど熱心に研究し、その成果の発表にも積極的であったのは、マラルメの 2 つの作品において、自身の哲学の根幹をなす実践論——それは「種の論理」における挫折から「懺悔道」としての復活

という劇的な経過を辿っていた——が確証されているのを認めることができる、との強い信念があったからにはほかならないであろう。

## VIII

本論の最終章を、「もし……していたならば」という、英文法でいうところの仮定法過去完了の語りで締め括るのを、お許しいただこうと思う。もし、木村久夫が恩赦により、日本に帰って来て、京都大学に復学していたならば……いや、復学していても、田邊元はすでに京都大学にはいなかった。でも、獄中で『哲学通論』に出会った縁を思えば、これからもますます田邊の著書を読んで研究してみようと心に決めたであろうし、やがては、隠退先の北軽井沢を訪ねてみようという気持ちになったとしても不思議ではない。いかな気難し屋の田邊といえども、熱心な学徒がはるばる会いにきたいというのを断わることはできなかったと思う。

「本当に、すんでのところ、恩赦に救われましたが、獄中ではずっと、もうダメだと思っていました。そんなときに、先生の『哲学通論』に慰められたのです。余白にいろいろ書き込みまでさせてもらいました」——こう聞けば、田邊は、いたく感激し、心から「よく来てくれました」と、歓迎の言葉を発したに違いない。「朋あり、遠方より来たる、亦た楽しからずや」である。

『哲学通論』から、どんなことを学んだか、木村は一所懸命、要点をまとめて報告した。それに応じて、田邊は、自分のその著作の細部まで思い出して、それはどんな意図で、どういう意味で書いたのか、しっかり説明しようとした。『哲学通論』学習会とも見える、二人の真剣な議論は、たいへん熱が入って、尽きることを知らなかった。「学びて時にこれを習う、亦た説ばしからずや」。

そのうち、木村が歌を詠むと知った田邊が、思わず嬉しそうな声をあげる：

「おお、君も歌を詠むのですか。それはよいことだ。ぜひ、そちらの方も研鑽を積んでもらいたいものです」

「いえ、もうほんのすきびです。今は勉学第一ですから、滅多に作っていません。もっとも獄中にいた時には、もうこれまでと思ったので、めずらしくたくさん作りました。先生の御著書の余白に書き込ませていただきました。でも、そんな非常時の作品ですから、今後、人に見せるつもりはまったくありません」

「作ることが大切なのです。強いて発表する必要はありません。下手して、他人に手直しされたものを、自分の名前で発表されたりしたら、何にもなりませんからな。私は、実はこの歳になるまで、歌を作り続けています。いつも手許に置いているノートがあるのですが、思い浮かんだ時に、それに書き付けています。もう数百首になっているでしょうか。でも、発表するつもりはありません。自分のノートの中だけに留めておくことに決めているのがいいのだと思います、それで、何でも思ったことを素直に表現できるのですから」

「実は私も、腹が立って仕方がないけれど、誰に向って怒ることもできないような時、ひそ



かに歌に詠んで気を紛らわすということもあるんです。狂歌仕立てにすることもあったりして」

——人知らずして慍みず、亦た君子ならずや、という。互に、人に知られず歌を詠んで心を静める習慣があることを知って、君子として認め合うことのできる二人であった。

両者の年齢差は33であった。子供のいない田邊にとって、木村の来訪は、ほんとうに嬉しいことであつたに違いない。きっと「どうぞまたいらっしゃい」ということになって、木村は、その後たびたび北軽井沢に足を運ぶことになったであろう。何かと難儀の多い田邊の生活に、心強い助け手の一人となったかもしれない。また、数年経つうちに、どこかに研究者としての職を得たという報告を持って来て、田邊をたいへん喜ばせ、「お祝いは何がいいかね？」と、めずらしくも弾んだ声が聞かれたかもしれない。そしていよいよ晩年を迎える頃ともなれば、田邊は、今や40歳代にさしかかって、次代の学問世界を背負う中心的存在の位置に就きつつある木村の姿を頼もしく見つめることに、大いなる心の安らぎを覚えることができたであろう……

詩境もて死境に入るは至境なり斯境なからば悲境なりけり

合掌