

三木清の戦時レトリックと戦時日本論

内 田 弘

1 三木清とレトリックの問題

この論文では、三木清（1897-1945年）がアジア・太平洋戦争期（1931-45年）の戦時勢力に抵抗して実践した「三木清の戦時レトリック」と、その戦時レトリック実践で示した「戦時日本」について考えます。

「レトリック (rhetoric)」といたしますと、「ああ、詭弁術 (sophistry) のことね」と短絡するひとが未だに存在します。その短絡には抽象的対象的な真理 (Wahrheit) のみを真理とみる考えがあります。真理にはもう一つ、具体的主體的な真理、というより真実 (Wahrhaftigkeit) があることに気づいていません。レトリックは、表現が単に真理を正確にのべることであるという無反省な立場に立たず、「聞き手」・「読み手」という主体が「表現された事柄」をいかに受け止めるかという「受容者問題」の反省に立つ表現様式です。「話し手」・「書き手」は「話し言葉」・「書き言葉」を単に「表現すべき事柄」だけでなく「その聞き手」・「読み手」の利害関心・知的傾向・心理状態を考慮した言語表現の技を意味します。三木清が論文「レトリックの精神」(1934年1月『行動』)で指摘するように、レトリックの証明は抽象的論理主義的証明の場合ように一元的ではなく、①「話し手のエートス (ēthos) による証明」、②「聴き手のパトス (pathos) による証明」、③「話される事柄についての [ロゴス (logos) による] 証明」と多元的

です (『三木清全集』第12巻145ページ。以下 (12:145) と略)。ここで「三木清の戦時レトリック」として問題にするレトリックは、言論統制下のもとで戦争勢力の主張を批判するさいに、三木清が採用した表現形態のことです。①話者・②聴者・③事柄の三者関係は、彼らを取巻く社会的政治的状况によって変形します。戦時レトリックには言語表現上のこのような問題が発生します。

もともと三木清は言論活動で真つ当な表現をおこなうことを主張してきました。例えば、論文「哲学論の構成」(19:654-660)で、おおよそ哲学を志す者は、自分自身の問題を絶えず問い直し哲学的真理を究明すること、問題の全体をなす各部分はたんに言葉による表現ではなくて、問題が物そのものに連関する深部にまで掘り下げて追求すること、たんなる言葉の関連ではなくて、内容そのものの連関まで突詰めること、物事の統一性は哲学する者の性格のうちに内在する統一でなければならないことを主張しました (19:659-660)。

三木清は、アジア・太平洋戦争開始=満洲事変 (1931年) の1年前、論文「批評と論戦」(500-504; 1930年8月『文藝春秋』)で、論戦について、つぎのように指摘しています。論じるに値しないものは黙殺すること、論じるに値する論文については論敵の勝れたところを認

めること、論戦における相互批評には二つの前提があること、すなわち、第1に批判者は相手の不足する点・間違っている点を指摘するだけに留まらず、進んでその点について自己の積極的な意見を示すこと、第2に批判を受けた者は傲慢と片意地とを棄てて、批判者と一緒になって共通の真理に到達しようとする愛と寛大をもつこと、です(19:501)。三木清は、「最上の批評家というのは、相手を批評しながら、相手を止揚して自己の積極的なものをぐんぐん展開してゆく人である」(19:502)と指摘して、その典型例として、ヘーゲルのシェリングに対する批判が『精神現象学』という形態をとったこと、マルクスやエンゲルスのフォイエルバッハに対する批判が『ドイツ・イデオロギー』を生んだことを指摘しました。

しかし、論戦はいつも健康で生産的な形態を取れるとは限りません。特に三木清が活動した昭和前期(1926-1945年)の治安維持法の公布(1925年)と改正(1928年)、さらに全面改正(1941年)などの言論の統制と抑圧のもとでは、フェアな言論活動はできません。三木清は前掲論文「批評と論戦」(1930年)で、戦時において彼自身が実践した言論活動＝戦時レトリックを予感するように、つぎのように指摘しました。

「いったい論戦というものは、凡ての戦争と同じように、好んでなすべきものではなく、やむを得ずしてなされるべきものかもしれない。論戦は学問上の目的からというよりも、却って他の必要、特に政治上、政策上の必要からなされるのである。このような論戦はもちろん避けてはならず、時としては進んで勇敢になされなければならない。我々は論戦の政治的性質に十分に注意しなければならない」(19:503; 強調傍点は引用者、以下同じ)。

三木清は日中戦争勃発(1937年)の2年後の

1939年に執筆したエッセイ「雄弁術の復興」(15:373-375; 1939年7月30日『読売新聞』)で、レトリックの必要性について、「時代が政治的になると共に雄弁術が盛んになる。近来、雄弁術復興の徴候が見られ、今後その傾向が次第に顕著になるのではないかと思う」(15:373)と書きました。彼は、時代がますます政治的になり、レトリックの必要性が増してくると予見していたのです。「政治的になる」とは「政治の延長としての戦争」がますます激化するだろうとの予見でもあります。上の「批評と論戦」からの引用文との関連では「論戦の政治的性質」が濃厚になってくるという予見になります。三木清は、さらにこう述べています。

「政治は、大衆と結びついた政治は、雄弁を必要とする。……大衆を直接的に・感情的に・身体的に動かすには、やはり雄弁の力に依らなければならない。それだけにまた雄弁はデマゴギーになる危険を有している。雄弁時代になるにしたがって他面、知的な批判的な精神が必要になってくる。……雄弁の新しいタイプの創造が必要である」(15:374-375)。

レトリックには虚偽と詭弁が含まれる可能性があります。その問題が戦時では火急の問題になります。レトリックはデマゴギー、即ち大衆煽動を目的にした詭弁に墮する可能性があります。特に戦争の時代にはその可能性が現実化します。だからこそ、戦争の最中にあっても冷静さを失わず、理性的に言論を展開する新しい表現様式が求められている、と三木清は指摘したのです。石堂清倫(石堂1991参照)が指摘しているように、アジア・太平洋戦争の末期に「横浜事件」が起りましたが、これはまったくのフレームアップでした。戦争権力は、戦後日本の政治体制を建設するイニシアティブを握る力量がある人々を逮捕し拷問し《立件》しました。そこに、

事実無根でもまったくかまわない、邪魔者は抹殺せよ、という権力者の虚無的権力志向がうかがえます。デマゴギーはそこまで行き着きました。

それでは、戦時では、平時と全く異なる表現様式で、言論活動をおこなわなければならないのでしょうか。すぐ後で詳しく分析するように、戦時の言論活動では独自の表現様式を創造しなければなりません。戦争勢力は戦争反対者に言論弾圧し、それに対抗する戦争反対者は独自の表現文体を工夫しなければなりません。しかし、だからといって、戦時ではいつも、平時と全く異なる表現スタイルをとるとは限りません。戦時下においてこそ、判読しがたい『支那式』修辭」(16:122)を避けよ、と三木清は注意しました。なぜなら、大衆は政治宣伝に飽き真理を求めようになってくるからです。歴史の深部にはこの力が働いていることを忘れてはなりません。満洲事変の5年後の「二・二六事件」のとき(1936年)、三木清は周囲のひとたちの勧めもあって、一時妻の実家がある三重県の津市に身を隠し夏目漱石を読んでいました。事件終結の2ヵ月後に論文「漢字の効用」(16:120-2;1936年4月28日)で、三木清はつぎのように指摘しました。

「[色々難しい漢字を用いた政府の文書は]大衆の協力をまたず上から政府や官吏がやるのだといった官僚イデオロギーが無意識にその中に現われているようにさえ感じさせる。……あの二・二六事件当時の『兵士に告ぐ』という一文を思い起こしてみよ。それはまことに平明な口語文であり、難解な漢字など使用されていない。この文章は人々に感銘を与えた。大衆の協力を訴えることなしに如何なる改革も行われ難い」(16:121;〔 〕は引用者補足、以下同じ)。

「兵士に告ぐ」(平塚2003:99-100)は、陸軍省新聞班の大久保弘一少佐が下記のように作成しました。

兵士に告ぐ

勅令が発せられたのである。既に、天皇陛下の御命令が発せられたのである。お前たちは上官の命令を正しいものと信じて、絶対服従をして、誠心誠意活動して来たのであろうが、既に天皇陛下の御命令によってお前たちは皆原隊に復帰せよと仰せられたのである。この上お前たちが飽くまで抵抗したならば、それは勅令に反することとなり、逆賊とならなければならない。正しい事をしてしていると信じていたのに、それが間違っておったと知ったならば、徒に今までの行懸りや義理上から何時までも反抗的態度を執って、天皇陛下に反き奉り、逆賊としての汚名を永久に受けるようなことがあってはならない。今からでも決して遅くはないから、直ちに抵抗を止めて軍旗の下に復帰するようにせよ、そうしたら今までの罪も許されるのである。お前たちの父兄は勿論のこと、国民全体もそれを心から祈っているのである。速やかに現在の位置を棄てて帰って来い。

戒厳司令部 香椎中将

この文の平明さは、青年将校たちの「蹶起趣意書」(平塚2006:14-15)と比較すれば、明白です。三木清は陸軍戒厳司令部には皇道派の反乱軍の兵士に対してこのような文章で訴える文を執筆できる者が存在することに注目しました。レトリックは、話し手・話題・聞き手からなる三者構造です。話し手(戒厳司令部)は話題(軍旗の下への復帰)を聞き手(兵士)の立場と心境を考えて、説得しなければなりません。この文章はその目的を達成したレトリックの典型例です。青年将校の命令に忠実に従い

出動した兵士の苦境を斟酌した文章です。このような文が書けたのは、大久保少佐が陸軍司令部に連行されてきた反乱軍の捕虜三名が尋問を受けているところを目撃して、尋問のやり取りを参考に執筆したものだからです（平塚2003：96以下）。反乱軍の頭上を飛行機が飛び盛んにビラを撒き、地上ではラウド・スピーカーが「兵士に告ぐ」を読み上げます。青年将校は「逆賊とは何たる言い草だ。我々の決起は陛下がお認め下さっているのだ」と猛烈に反発していました（埼玉県史編纂室119）。しかし、それは事実誤認でした。「反乱軍＝逆賊」は昭和天皇が下した判断です。青年将校の反発にむしろ「兵士に告ぐ」の心理的影響を恐れる動揺が窺えます。復帰後、兵士たちは、「反乱軍」との理由で外出禁止され、満洲に送られ、さらに南太平洋の激戦地に回され、多数戦死しました。戦時レトリックの「政治的性質」がここに示されています。

戦時体制では、言論活動は厳しく検閲されました。「二・二六事件」をきっかけにして、検閲は一層厳しくなります。三木清は、「二・二六事件」の3年前に論文「現代文学における現代階級闘争の文学」（11：77-177；1933年1月）の発禁処分を受けていました。その処分にめげず、三木清はその事件の1年前、「現代の語彙」（1935年7月16日）で、検閲について「日本は世界で最も多い伏字国である」（16：41）と指摘しました。「二・二六事件」直後この事件を論じた三木清の論文「時局と思想の動向」（15：79-89；1936年4月『改造』）でも、検閲で7箇所も伏字にされました。その論文で三木清は「これ〔二・二六事件〕を契機として今後恐らく我が国におけるファシズムの『合理化』は著しく進捗するであろう。ここでいう合理化とは、封建的非合理的なものを取り去ることによってファシズムを資本主義の現在の段階

に一層よく適合したイデオロギーたらしめることである」（16：81）と指摘しました。「二・二六事件」の年に執筆した「古典と検閲問題」（16：171-3；1936年10月27日）では、検閲が宗教經典にまでおよんだ事態を論じています。

「日蓮聖人の遺文には、今日の国体観念および社会情勢から見て不穏当な点が少なくないというので、先にもその遺文集が数箇所にもわたって削除を命じられたことがあったが、最近もまたまた、聖人の書を自伝風に編述した一書が検閲にひっかかり、問題を惹起している。……宗教的人格日蓮は彼ら〔現代の愛国主義者国家主義者〕の如く単純な人間ではなく、日本人としては殆ど類がない複雑な深さがあったように思われ、その点で私などもひそかに聖人を思慕したしだいである。……検閲の強化が文化の破壊となるべき性質を有することは注意を要する」（16：172-173）。

親鸞の『教行信証』には法然など宗教者を弾圧した当時の太上天皇（後鳥羽院）および今上天皇（土御門院）を批判するくだりがありますが、はたしてその箇所は戦時検閲体制のもとで削除命令を受けたかという興味深い問題を古田武彦が提起したことがあります。三木清が遺稿「親鸞」を執筆するさいに使用した『教行信証』は山辺習学・赤沼智善編（第一書房版、1938年）です。第一書房版のその箇所（1623ページ）は削除されていません（内田2004：370-371参照）。言論弾圧が自分自身の身に及ぶ状況の下で、戦争勢力にいかん抵抗する表現様式を創造するかと考え、実践しました。これが三木清の戦時レトリックです。

2 戦時レトリックとしての譲歩文型

三木清のレトリックの研究を先駆けた久野収

は論文「三木哲学におけるレトリックの論理」の冒頭で、三木清の戦時レトリックについてつぎのように指摘しています。

「当時は、言論の自由の最初の原理《戦争を公的にディスカス discuss する》自由さえ、ほとんどまったくなく、といってよいほど抑圧されていました。ですから、三木さんの発言は、公的であるかぎり、戦争を一応既成事実として承認した上で、しかも、その戦争の進行していく過程、あるいは方向に対して異議を申し立てる、あるいは、方向転換をはかるといふ形式をとらないわけにはいかなかったのです」(久野107)。

これは、久野収の「三木清の戦時レトリック」に対する、まことに内在的な理解といわなければなりません。《戦争を一応既成事実として承認した上で、異議申し立て、あるいは方向転換しようとするために》三木清が採用した表現様式は《たいへん歯切れの悪さ、曖昧さ、じれったさ》をとまなうものでした。しかし後年の我々は、歴史的想像力を働かせて、三木清にそのような表現を強制する戦争体制を正確に理解しなければなりません。そのうえで、その表現様式で三木清は真になにを表現しようとしたのか、なにを実現しようとしたのか、これらの問いに答えなければなりません。

三木清が採用した戦時レトリックは、具体的に、どのような文体だったのでしょうか。《戦争を一応既成事実として承認した上で、異議申し立て、あるいは方向転換しようとする》という文体は、《一応、何々を承認する》という意味で「譲歩型の文体」になります。それには「譲歩型文体①」と「譲歩型文体②」の二つあると思われる。

2-1 譲歩型文①

この文体は一般的には、譲歩接続詞 (indeed

…but) を用いた文体 Indeed A may be admitted, but on condition B.と定式化することができます。三木清の生きる状況に即して、より具体的にいけば、「なるほど (indeed)、(戦争勢力の主張) Aはもっともである」と譲歩したうえで、「しかし (but) Aが成立するためには (三木清の主張) Bという条件が不可欠である」という「譲歩に条件をつける文体」です。(戦争勢力の主張) Aを (三木清の主張) Bで再規定=限定する論法です。少し詳しくみますと、戦争勢力の主張Aには三木清の主張Bには含まれない主張、いけば、三木清の立場からは否定すべき主張 (non-B) が内包されている場合、non-Bを棄却し、Aに内包されるBのみを残せ、と主張するわけです。この文体が採用できるのは、戦争勢力の主張に条件づければ=限定すれば、承認できる合理的な部分が存在する場合です。したがって、承認できない部分 (non-B) を除去すること (和平への道) を暗に求めることになります。批判しつつ共同するスタンスをとる論法です。

この譲歩型の戦略的な論法は、事物は相互に関連して存在している、という三木清の存在論が根拠づけています。この論法で、その事物連関を根拠に論敵と論争する場を共有することで、論敵を三木清の主張に論理的に誘導することが可能になります。戦争勢力は、三木清の主張と共通する部分があるから、いやいやながら三木清の主張Bを承認するか、あるいは、三木清の主張Bを抑えて彼らの主張A全体を三木清に承認するように迫るか、岐路に立ちます。後者の態度は非合理的な態度であり、それを三木清はすでに「条件づけ」で批判していますから、なぜその批判が当たらないのか、を論敵は説明しなければなりません。論敵にはやっかいな網がかけられているのです。

「譲歩型文①」の例は、人々が共有する常識

に内在する真理を説いた文にもあります。

「もとより (indeed) [民衆が依拠する] 社会の常識が決してそのまま真理であるというのではない。しかし (but) 民衆が絶対的に間違ふことはあり得ず、大多数の人間が真とするものうちには一つの中心的な真理が含まれており、多くの陰に包まれて一つの内的な真理が横たわっている」(16:106)。

人々が依拠する常識を高みから「非科学的・前科学的」と冷笑する態度はいまなお結構みられますが、その態度では、常識に潜在する「一つの中心的な真理」を洞察することができません。多数の人々が経験から下す判断にはその真理が内在しているのです。真理なしに、いったい人々はこれまで生存しつづけることができたはずがありません。人々はたとい真理から離れていたとしても、生きるために早晚、真理に戻らなければなりません。歴史の平衡作用です。

他にも、例えば論文「知識階級と政治」(15:118-132)に、この文体の例が読めます。

「もとより (indeed) 政治は単に日常的なものに留まらず、却ってまた非日常的なもの、異常なもの、革命的なものである。しかしながら (but) 従来政治はあまり浪漫的に考えられすぎた点があり、そしてその反動として今日インテリゲンチヤの間に政治に対する不当な恐怖が生じているとすれば、政治の日常性もしくは日常的なものの政治性を強調して考えることが必要である」(15:126)。

政治の非日常性＝戦争状態から発生する知識人への政治に対する恐怖は「政治に対する不当な態度」であり、「政治への正当な態度」を取り戻すためには、政治が日常的になること、つまり平和を取り戻すことが不可欠であり、したがって、戦争を停止し和平交渉ができるよう

に時局を転換せよ、という主張になります。三木清はしたたかです。

時論「時局と思想」(15:159-193;1937年9月号)でも、つぎのような文例があります。

「この重大事 [日中戦争の勃発] において言論の統制が行われるのはやむをえないこと (indeed) であろう。しかし (but) また翻って考えるならば、この重大事に当っては国民が時局の真相を十分に認識することが大切であり、そのためには先ず報道の自由が要求されるのである。もとより (indeed) それは無制限の自由ではあり得ない。しかし (but) 時局の真相を伝えるに足りるだけの報道の自由は必要である。時局の真相が分からないようでは『時局認識』を深めようにも深められない」(15:189)。

この文例では「譲歩型文体①」indeed, but のスタイルを二回続けて使用しています。国民が日中戦争に協力するには、「時局認識」＝戦局を十分に認識することが不可欠の条件である、そのためには「報道の自由」が前提となるという論法です。戦局の情報なしには国民は戦争に協力しようがない、戦局の情報があれば国民が戦争に反対する可能性が拓かれてくる、というジレンマに論敵を導き、和平の道を探っているわけです。

2-2 譲歩文型②

この文型②は、(論敵の主張) Aを譲歩して一応承認しておいて (indeed), その上で、その主張Aを検討すると、それには条件B (三木清の意見) が必要であることを指摘し、したがって、主張Aを承認できるためには、条件Bを付与することが先決であり、その先決問題が満たされれば (therefore), (論敵の主張) Aは成立し、満たされなければ (otherwise), Aは成立しない、と主張する論法です。一般的に定式

化すれば、Indeed A is admitted, while that necessitates condition B, therefore A is admitted on condition B, otherwise A is not admitted.となります。この「譲歩文型②」の例は三木清が執筆した時論に頻繁に用いられています。例えば、「大陸科学の建設」(16:526-8;1938年7月30日)にはつぎのような文があります。

「今度の〔支那〕事変以来ひとつの著しい傾向は、新聞雑誌に現われる支那論の多くが政論的になったこと(A)であり、これが当然ことである(indeed)にしても、(while)そのような政論乃至政策論の極めて陥り易い欠陥は、それが主観的なものとなり、自己の希望を現実とすりかえるということ(A)である。我々の必要とするのは客観的な支那研究(B)である。例えばイギリスがそのインド経営にあたって如何に周到なインド研究を遂げたかを我々は想起する。もとよりイギリスのインドに対する場合、それは植民地研究(A)であった。日本は支那に対して何等侵略の意図を有するものでなく、共に携えて新しい秩序を東洋に建設しようとしているのである(B)。……(therefore)日本はいま新しい大陸科学(B)を必要としている」(16:527)。

上記の例では、A=植民地支配を目論む政論的な中国研究、B=客観的な中国研究=新しい大陸科学、となります。三木清は、満洲事変以来、進行する日本帝国主義の中国侵略=植民地支配を批判し、それを超える東亜協同体の形成を導く社会科学を構想する必要を訴えているのです。三木清が新しい大陸科学とか客観的な中国研究というとき、たとえば、三木清のこの時論から1年後の満鉄調査部の『支那抗戦力調査』(1939年)や、3年後に刊行される『支那問題辞典』(中央公論社、1942年)に相当する

ものを考えていたことでしょう。『支那問題辞典』には、大上末廣、具島兼三郎、平貞蔵、橋樸、中西功、名和統一、野原四郎、細川嘉六、森谷克巳などが執筆しています。その人たちのなかには「満鉄調査部事件」や「横浜事件」で逮捕される人たちがいます。三木清の友人で満鉄調査部の清水盛光は『支那社会の構造』(岩波書店、1941年)を刊行しました。

「譲歩文型②」のほかの例はたくさんあります。例えば、「強国日本」(16:214-6;1937年3月2日)にはつぎのような文があります。

「日本は世界の強国である。これは我々の大きな誇りだ(indeed)。強国日本の我々には世界の大国民としての資格がある。明治大正の時代にはその資格について種々反省されたものだが、然るに(while)近年躍進日本などと云われる反面、何事もけちくさくなるように思われるのは、どうしたことであろうか。……強国日本にとって政治とは外交であるといつてよいほどなのであるが、(therefore)このとき外務大臣の払底がますます激しく感じられるのは、強国の資格上まことに困ったことである」(16:214-215)。

「日本は世界の強国である」という、なんとも傲慢な戦争勢力の主張(A)を一応認めておいて(indeed)、しかるに(while)世界の強国はその性質上、外交力は抜群のはずであり、すぐれた外務大臣が存在するはずであるという条件(B)をつけておいて、さて、日本は外務大臣が払底しているという「強国らしからぬ状態(non-A)」に陥っていることを指摘します。それゆえ(therefore)、日本は強国であるという主張は事実で反証されていると、三木清は結論づけるのです。簡明で痛烈な批判です。

先に「譲歩文型①」で引用した時論「時局と思想」には、つぎのような文があります。

「日本的なもの」と西洋的なものが乖離することなしに統一に向かってゆくことが大切である (indeed)。しかるに (while) 一方工業や軍備においては西洋的なものを発達させながら、他方聖余の文化においては日本固有のものに固執しようとするれば、(otherwise) そこに諸文化の間の有機的統一の破壊が生じる」(15:187-188)。

三木清はいわゆる「和洋折衷」・「和魂洋才」には文化創造の原理のうえで大きな限界があり、それを未解決のままでは、文化は頹廃するとみているのです。諸民族の文化をそのまま肯定するのではなくて、そのなかに世界的に普遍的なものがあるか、あるとすればそれはなにか、なぜかを問うことなしに、民族文化の固有性は主張できないとみえています。

2-3 譲歩文型①と譲歩文型②

それでは、「譲歩文型①」と「譲歩文型②」とはどのようにちがひ、関連するのでしょうか。「譲歩文型①」は、「(戦争勢力の主張) Aはもともとである」と譲歩し一応承認しておいて (indeed)、その上で、しかし (but)、Aが成立するためには (三木清の主張) Bという条件が不可欠である」というように「譲歩に条件をつける文体」です。(戦争勢力の主張) Aを (三木清の主張) Bで再規定=限定する論法です。承認できない部分 (非B) を除去すること (和平への道) を暗に求めることになります。批判しつつ共同するスタンスをとる論法です。

「譲歩文型②」は、(論敵の主張) Aを一歩譲歩して一応承認しておいて (indeed)、その上で、その主張Aを検討すると (while)、それには条件B (三木清の意見) が必要であることを指摘し、主張Aを承認することができるには、条件Bを付与することが必要であると「譲歩に条件をつける文体」です。ここまでは「譲歩文

型①」と同じです。しかし「譲歩文型②」はさらに、その条件の行方を追究します。すなわち、もし条件が満たされれば、それゆえに (therefore)、(論敵の主張) Aは成立し、もし条件が満たされなければ (if not) =「さもないと (otherwise)」, Aは成立しない、と主張する論法です。「譲歩文型②」では、条件Bが満たされるときには承認は撤回されませんが、条件Bが満たされないときは撤回されます。したがって、「譲歩文型①」に条件Bが満たされた場合と満たされない場合とを付け加えた文が「譲歩文型②」となるわけです。「譲歩文型②」は「譲歩文型①」をより厳密に展開する形式であり、「譲歩文型①」は「譲歩文型②」の簡略化された形式です。したがって、三木清の「戦時レトリック」としての「譲歩文型」の基本は「譲歩文型②」です。

このような「譲歩型文型」は、1930年代から1940年代にかけて戦時体制に対する三木清のレトリック実践が収められている『三木清全集』第15巻、第16巻、第17巻に頻発します。特に第16巻には、『時代と道徳』、『現代の記録』、『続現代の記録』、『コラム 《東京だより》』その他、が収められています。それは、1935年 (昭和10年) 3月より、フィリピンへ陸軍報道員として派遣される1942年 (昭和17年) 1月までの、ほぼ7年間、いかに三木清が「戦時レトリック」を実践したか、その記録です。

3 戦時レトリックの例証

以上のように、三木清は「譲歩文型」でもって「戦時レトリック」を実践しました。その内容は、分析するとつぎのような要素からなりたっていることが分かります。即ち、

①「戦争勢力の特質と社会背景」には伝統的な行動様式とイデオロギーがあり、それは、

②「戦争の清掃作用＝破壊力」によって切り崩されてゆくだろうと予見し、
 ③「科学と技術」を動員する戦争では、伝統的なイデオロギーでは対抗できず、
 ④「諸個人が民族を超え連鎖する世界的諸関係」が戦争を通じて形成されてゆくこと。
 結局、①の「伝統的行動様式とイデオロギー」は、②の「戦争の清掃作用＝破壊力」と③の「科学と技術」を媒介にして解体され、④「諸個人の世界的諸関係」が形成されるだろうという予見となります。この予見は、①の主観的なもの (pathos) が②の戦争と③の科学技術という客観的なもの (logos) を媒介にして④の主体的なもの (ēthos) が形成されてくるとい構造になっています。その予見にも、レトリックと技術とに貫徹する《主観的なもの (pathos) は客観的なもの (logos) を媒介にして主体化される (ēthos)》という構造が再現されています ([3-1] で後述)。このような普遍史的構造をもつ三木清の「戦時レトリック」の実践は、戦争を戦争激化の方向に導くのか、和平への道を開くのかの岐路で、和平への可能性を限界状況で探究しようとするものでした。以下、そのことをみてゆきます。

3-1 戦争勢力の特質と社会背景

【**日本的性格**】 三木清は、戦時日本における「日本的性格」を論じました。三木清は真珠湾攻撃より約3ヶ月前に『コラム 一朝一夕』で「日本人の複雑性」(16:578-589; 1941年8月20日)と題して、日本人の性格はいつごろから形成されてきたか、と問います。

「近年、日本の性格を論じるのに古代に遡って考えることが普通になっているが、理想を求めるにはもちろんそうでなければならぬけれども、今日の現実の日本人の性格においては徳川時代からのものが多いの

である。日本人の複雑さというものも徳川時代に作られて、それがいわゆる日本資本主義の後進性と関連して、新しい要素を加えながら今日まで継がれているのである」(16:588)。

三木清は戦時日本をささえている心性 (pathos) を「日本的性格」という言葉でとらえようとしています。三木清が「日本的性格」について、九鬼周造と論争したことがあることについては、拙著(内田2004)でかなり詳しく紹介し論じたことがあります。「今日の現実の日本人の性格」に関する限り、三木清は、「日本的性格」が徳川時代＝「封建時代」に作られた性格のうえに、明治維新以後の資本主義時代から付加された「新しい要素」で作られた性格が重なり複合した「複雑さ」をもっていると分析しています。「日本資本主義の後進性」は、日本人の心性の複合性という形態をとり、それが戦時日本の基盤になっているというのです。それでは、その複雑さを個別具体的にみましよう。

【**精神家**】 三木清は、「二・二六事件」の指導者に端的に現われる精神構造をとりあげます。彼らはすぐれて「精神家」とであるとみます。『現代の記録』に収録されたエッセイ「精神家」(16:234-236; 1937年5月18日)で、政治の延長である戦争＝軍事の担い手である軍人を含め、日本の政治家に多く見られる「精神家」について、つぎのように説明しています。

「(indeed) 擬制である政治をして支配せしめるために大衆の心理を掴むことが必要であろう。しかるに (while) 精神家は最もしばしば独善家であり、大衆の心理を理解しないのがつねである。(therefore) まさに、精神家、精神を知らず、といわねばならぬ。そのうえ、大衆が彼から離れればはなれるほどますます『精神的』になるといのが精神家の特色である。そのとき彼

は自分の自身を失うまいとしていよいよ独善的になる」(16:236)。

三木清は、『構想力の論理』「第2章 制度」で詳論しているように、政治は本質的に人為的なフィクション(擬制)である、とみます。それをここでも指摘しているわけです。したがって、擬制である政治の担い手である政治家は、大衆の心理を把握し大衆の支持を得て、フィクションに現実性を付与しなければなりません。しかし、当時の日本の政治家は、大衆の心理を理解する必要を自覚しない「独善的な精神家」です。「(日本の政治家)精神家、(大衆の)精神を知らず」というわけです。そのため、政治家は大衆から離れ、それだけ自分の独善に依拠して、ますます「精神的」になるという純粋に酔います。精神家は「政治技術」を知らず「教育や思想」のディレッタントイズムに浸ります。「愛国心を持って」と悲壮になって叫びます。精神家の「誰もが思想の問題だけはわかる」と自信があります(16:235)。しかし、政治は現実内に内在する選択可能性から、構想力を自由に働かせて、最善の選択肢とはなにかを分析し、それをえらぶ未来形成行為です。政治家には現実分析力と未来構想力が不可欠です。ここでいう政治家とは、単に職業政治家だけを指すのではなく、官僚・軍人・企業経営者・教育研究者など、おおよそ未来形成に係わる人間万般に求められる力量をもった人間のことです。しかし、現実分析の必要性・不可避性が分からず自覚できない政治家が、「二・二六事件」の青年将校を含めて、昭和前期時代の政治を独占していたというのが、三木清の認識です。最近の「二・二六事件」の研究では、事件の指導者たちには一定の政治的計画があったとことが明らかになっています(筒井255以下参照)、陸軍主導の内閣樹立可能な体制を構築するという青年将校の思惑が、陸軍首脳が彼らを弾圧するという全

く逆のかたちで実現したことや、「二・二六事件」の「蹶起趣意書」に込められた怨嗟や憎悪が証明するように[保阪2006(上)154-157]、三木清の上記の認識の正しさは明白です。三木清はこの認識をもとに、つぎのようなパラドクスを指摘します。

「さすが(indeed)日本は東海の君子国といわれるだけあって、精神家はつねに事欠かないのである。しかるに(while)このように無数の精神家の存在するところでは、精神家を探すことが却って困難であるというパラドクスが生じる。現に、俗間の噂によれば、自選他薦の文部大臣候補者が、言い換えると最上級の『精神家』が、総選挙前には六十幾人とかあり、そして現在では八十幾人とかに超えたということであるが、それにも拘わらず一向文部大臣が決定しないところを見ると、(therefore)精神家の中で精神家を探すことの困難が思われるのである」(16:235)。

痛烈な諷刺です。三木清は「精神家は本質的に主観主義者にして自信家であることを特色とする」(16:235-236)と鋭く指摘して、『時代と道徳』に収められたエッセイ「社会の常識」(16:105-7;1936年3月10日)で、彼らは「貴族主義者」である、といっています。

「このような[民衆が信じる常識を侮蔑する]貴族主義は、改革家が社会組織の連関の客観的認識を基礎としないで、道徳的感激乃至確信から出発する場合、極めて普通である。彼らは社会の常識を軽蔑して、ひとり自ら高しとすることによって自己の道徳的感情に媚びる。従来観念論者が好んで口にした精神的貴族主義というものも、社会の常識のうちに含まれている真理を無視して個人主義的立場に立っている。このような貴族主義は、社会の常識がそれに反

抗すればするほど、自ら悲壮に成り、興奮を加えるのをつねとする」(16:106)。

【説教家】 主観的貴族主義者は説教が好きです。指導が好きです。竹内好のいう「指導者意識」が旺盛なのです。三木清は論文「政治と説教」(16:226-7;1937年4月13日)で、「政治が次第に説教化してくる。思想が尽き、論理が窮まる時、説教が始まるというのが世の常である」(16:226)と指摘します。この指摘に、三木清の「譲歩文型」の戦時レトリックで問い詰められて窮した精神主義的貴族主義者が、論脈を無視して、いきなり説教を始める場面が髣髴としてこないでしょうか。三木清は、論争で窮する者は、とかく陰で論敵の性格を揶揄するものだ、と指摘しています。三木清は、異説を排除し説教を好む精神風土の日本には、本来の意味の学派は存在しないと判断します。

「反対者の眼はつねに鋭い。反対者の批判を怖れず、反対者から学ぶということを知っている者が真の賢者であろう。ところが説教というもののは反対者の立場を含む『認識』を抹殺するために用いられることが多いのである。反対者を沈黙させるために説教するのでなく、私を滅して反対者の立場を認めることこそ、今日の政治に必要な道徳である」(16:227)。

【ロマン主義者】 説教好みの者は、論敵を他者として位置づける知性がないのです。三木清が「精神主義的説教家」というとき、そこに「二・二六事件」の指導者たち、彼らと思想的に共鳴するイデオログたちを含めているでしょう。彼らは「浪漫主義者(ロマン主義者)」です。三木清は1934年11月8~11日に『都新聞』に執筆した「浪漫主義の抬頭」(13:157-167)で、林房雄・亀井勝一郎たちの同人誌『コギト』に掲載された『日本浪漫派』の広告文をとりあげ、日本のロマン主義の問題点とし

てつぎの三点を指摘しました。即ち、①俗人根性に対する芸術的天才性の高揚、②散文的精神に対する詩的精神の強調、③浪漫的アイロニーの主張。三木清は「このような提唱は実はとりわけドイツ浪漫主義の芸術論とほとんどそのままの繰り返しであって、遺憾ながら新味に乏しい」(13:159)と批判します。彼らに共通するのは、自己の「心情」を主観的に語ることを好む「主観主義的傾向」であり、「リアリスティックな客観的な社会的な見方」に基礎づけられた「諷刺」ではなくて、その反対の主観主義的なアイロニーです。マルクスもアイロニー好みのソクラテスの無力を指摘しました。日本の浪漫派の「主観性とアイロニーと浪漫主義とは密接につながっている」(13:159)のです。アイロニーには否定性・無限・無内容・浮動性があるというケルケゴールの特徴づけは「今日の日本の青年浪漫主義者の心理をかなり適切に説明していないだろうか」(13:160-161)と指摘します。彼らは現実に「無限定な反抗」をこころみます。三木清は日本青年浪漫派に問います。

「現実狭隘卑小なものとして感じられるが、いかなる原因に限定されてそうなのかは客観的に考察されることがなく、それゆえ現実といっても無限定なものに過ぎない。彼らの戦いは一定の戦線というものをもちない。しかしフロントをもたない戦いは戦いといえるだろうか」(13:161)。

真実、戦おうとする者は、問題を限定し、共闘することができる者と前線(フロント)を構築します。松田道雄は三木清のこのような姿勢を「そのころに人民戦線といふかんがえは、まだありませんでしたが、三木さんの哲学は、まさに哲学における人民戦線でした」(内田2004:130)と的確に指摘しています。

【パトス・ロゴス・エートス】 ロマン主義は

一般に、伝統的共同体から近代的市民社会に移行する時期に共通して発生する心性です。三木清によれば、ルネサンスの芸術家の「主観性の解放」にともなう「リアリズムの主張」が詩的精神を圧迫し創造性を制限し想像力を隠蔽しました。では、浪漫主義者のようにただ詩的精神・創造性・想像力を主張すればよいのでしょうか。否です。主観性（パトス）は客観性（ロゴス）に媒介された自己（エートス）を実現しなければなりません。先に〔3〕の冒頭で指摘した《主観性（pathos）》→《客観性（logos）》→《主体化（ēthos）》は、人間存在の基本図式です。この図式は、レトリックと技術の構造など人間存在様式に分析できます。例えば『構想力の論理』の「第1章 神話」は「pathos」が、「第2章 制度」は「pathosから発生したlogos」が、「第3章 技術」は「pathosとそれから発生したlogosを統一するēthos」が、それぞれ主題です。レトリックもこの《pathos→logos→ēthos》の連関を内包しています。筆者はつぎのように指摘したことがあります。

「語る者は、聴く者に語る事柄に信憑性があると信頼されて、聴く者を説得することができます。話す者は聴く者のパトスと事柄のロゴスを統一した徳・人格（エートス）をそなえなければなりません」（内田2005b：121-122）。

技術はレトリックと同じ構造をそなえています。技術は目的論と因果論との統一です。すなわち、技術でもって実現しようとする主観的な目的を定立し（pathos）、その目的を「原因→結果」の客観的な因果過程（logos）の「結果」に生み出し、目的をわがものと（主体化）します（ēthos）。精神的な制作としての「レトリック」が具えている構造が物質的な制作に発展したものが「技術」です。

ロマン主義を生み出す近代的工業化は、古い

伝統的農業を代表とする第一次産業とその担い手に、近代産業化のために必要な技術を除く資金・労働力・食糧・工業用原料・兵士などを強制的武断的に供給させます。古いものを利用し廃絶しながら進行する近代化のなかにあって、前に進むべきか、後戻りすべきか、人々の心性は引き裂かれます。思想的に過去に惹かれながらも、後進できず、前進しなければならないとき、進むべき進路の研究（logos）を蔑ろにし、その精神的葛藤の原因を直視し、その精神的分裂を克服する知性を磨くことなく、それに惑溺する精神（pathos）、それが観念論的貴族主義です（pathosのlogosへの未発達）。ロマン主義です。したがって、ロマン主義それ自体を無条件で賞賛し鑑賞することはできません。歴史的経験がそれを教えています。それが一定の政治的傾向をもち人々を組織するとき、政治的危機に陥る可能性が高まります。三木清はすでにドイツ留学中に「ロマン主義の完成と征服」を生涯の課題としていました。

「私は現代人に課せられた哲学上の主要問題は Romantik の完成と征服とにあるのではないかと考えてみた。近代においてロマンティックの征服に向かったひとつの方向はヘーゲル左派から出てきた唯物論、唯物史観であった。他のひとつの方向はカントへの復帰を唱えた新カント派である。……私の Romantik は heroisch な傾向を棄てて alltaglich なものの中に侵入する。私の Romantik は Ideenwelt から Sache の中に降りてくる」（19：275-276；1924年6月10日）。

【ロマン主義の征服】 三木清はすでにドイツ留学中に、特にドイツや日本のような後発資本主義国の者が陥りやすいロマン主義的英雄主義（ヒロイズム）に惑溺することなく、日常生活の経験的事実（Sache）を直視し分析する方向をしっかりと見定めていました。三木清は例えば

「ルーデンドルフ一味の帝国主義的、軍国主義的運動」である「ドイツ記念日」にマルブルクの人々の人気をよび、人々を感激させている情景に「私はひどく不機嫌になっている」と森（羽仁）五郎に書き送っています（19：271；1923年5月31日）。三木清のその冷静さは、十数年後の「二・二六事件の際に、国民が騒がずに静かにしていたということ」（16：107）への注目に対応しています。それでは、政治的ロマン主義を克服するには、どうしたらよいのでしょうか。三木清はその一つの方策に「伝統の科学的研究」を推進することであるとみます。三木清は論文「知識と伝統」（16：165－7；1936年9月29日）でつぎのように指摘します。

「知識と伝統との乖離をなくすには、何よりも伝統の科学的考察が必要である。知識が歴史的でないということ、即ち真の『歴史的意識』が発達していないということも、我が国の伝統もしくは歴史についての真の科学的研究が抑制されている結果である」（16：166）。

【大衆の政治的教養】 三木清は論文「知識階級と政治」（15：118－132；1937年4月『日本評論』）で、政治的教養と知識人の特徴喪失を指摘し、政治が過剰にロマン主義的に考えられてきた傾向を批判しています。三木清は、政治的ロマン主義が風靡する状況に必要な方策は、第二に、政治的教養の涵養である、と考えます。特に「大衆の政治的教養」です。

「教養階級にとってはいわば最も常識的であるべき教養は政治的教養でなければならぬ。政治的教養があらゆる教養の基礎となることによって教養は大衆性を得るのである。大衆の原始的な政治的関心を知性的にするということ、あるいは大衆の知性的な政治的関心を喚び起こすということは、インテリゲンチヤに課せられている政治的

行動である」（15：123－124）。

大衆の政治的関心の「原始性」を知性化すること、「インテリゲンチヤのうちになお残っている特権階級意識が彼らの政治的関心の障碍となっているのではなからうか」（15：123）と問います。三木清は昭和初期のころを思い起こして、「あの新人会の盛んであった時代、さらにマルクス主義が華やかであった時代においても、インテリゲンチヤは政治運動の『指導者』たるの意識に溢れ、彼らのうちには活発な政治的関心が存在した」（同）と回顧します。しかし、「その後の客観的な政治情勢の変化はますます知識階級の政治的意義と指導者的地位とを失わせた（同）。しかし、知識人の特権意識はなお存続している。それを克服して、近代的産業化の過程の矛盾を一身に背負っている大衆に眼を向けること、大衆が政治に関心をむけるさい「原始的な非知性的な、興奮しているにすぎない」（15：26）、ロマン主義的・衝動的な傾向を知性化すること（pathosのlogosへの転化）、ここに知識人の重要な役割があると主張しました。興味深いことに、三木清は、当時の日本の政治学が政治制度学に偏していること、政治哲学が欠如していることを指摘しています（15：128）。

【立身出世主義】 人々は普遍的統合に向かうべきとき、分裂と派閥抗争に明け暮れています。三木清はエッセイ「派閥の醜争」（16：155－157；1936年8月25日）でつぎのように指摘しました。

「派閥は主義や思想の対立に基づくものではない。それは客観的な、公共的な原理に依る結合ではない。派閥の争いの盛んな我が国においては、却って、真の意味での学派の対立のようなものは存在しない。反対者の立場というものが認められず、重んじられず、また無力であること、我が国におけるようなことは稀であろう」（16：156）。

一人では生きてゆけない、社会を成して生きるのが人間であるという普遍的規定が徒党を組みあう転倒形態をとっています。彼らは、互いに淫するほど《仲間意識》を舐めあい、派閥抗争に没入することで、なにか普遍的な価値を担っているかのような、あるいはそれを実現する戦いに参加しているかのような、自己催眠に陥っています。「主義や思想の対立」は派閥の数ほど多い。例えば、訳語も一人一人が違い統一されることがありません。それが自由と私念しています。このような派閥醜争の背景について、三木清はエッセイ「人物払底」(16:57-59; 1935年9月10日)つぎのように指摘します。

「今日も立身出世主義というものが、儒教的功利主義もしくは実際主義と結びついて、なお甚だ多く存在している。立身出世主義は通俗道徳の根幹をなしている。……家庭において親が、学校において教師が、社会において先輩が説く道徳も、立身出世主義が意識的にあるいは無意識にその基調になっていることが多い。立身出世主義の説教は、それを聴く者の利己心または功利心に訴えるという強みをもっている。ところがそれは、実は、それを説教する立場にある者に最も都合な道徳なのである。下級の者、支配されている階級の者、後れて来る者が、みな立身出世を夢見て励んでくれれば、これほど御し易いことはないであろう。立身出世主義者は権力を有する者に対してつねに従順である」(16:58)。

三木清は日本人の精神構造の複雑さは徳川時代の封建思想と日本資本主義の利害意識とが複合したものであると指摘していたことは、先にみました。その指摘がここで後発日本資本主義の「立身出世主義」となっていると再論されています。この立身出世主義は独自のシステムを構成しています。底辺の貧しい人々でも「頂点

＝至上」だけは除いて、そのまじかに向かって出世できるかのようなイメージとイデオロギーが系統的に組織的に流布され、それが人々を心からしばり励ますような働きをします。それは万民に勤労意欲を煽りその成果を吸い上げるピラミッド型構造です。家庭では親が、学校では教師が、社会では先輩が、どこへいっても、「頑張れ」と説き諭します。ピラミッドの上へ上へ向かって邁進せよと激励します。派閥の中での立身出世主義はそのシステムにおける生き甲斐です。その路線から降りることを許さない強制です。

人々は、横に連帯するのではなく、上に位置する者(権力者)に向かいます。権力者を中心に派閥をつくり、他の派閥に浮動することなく、属する派閥に忠実に生きています。権力者を絶えず意識し、その人に出来るだけ近づくこと、これが立身出世主義の秘訣です。その人のいうことを素直に聞いていれば、いつかは出世できるのだと密かに熱く思います。権力者は権力の維持と増強のために、部下に説教を垂れ、部下の反応をみます。部下に屈辱なことを、恥ずべきことを行わせて、忠実度を測ります。上司もかつての上司の部下だったとき、そのようにテストされ暗い情念を抱えていますから、その怨念を晴らすためにも、されたことをするのです。だから、三木清は「立身出世主義者は権力者に従順である」といいます。三木清は「今日の政治は神学のようにドグマティックであり、不寛容であり、道理によってでなく『威嚇と約束と報酬』とを掲げることによって人間を動かそうとする」(15:164-165)とみていました。

【どうでもよい】 ファシズムのこのような思想体質を戦時中に経験した竹内好は戦後、ファシズムは恵与のかたちで庶民に接近する。特殊利害で動く国民には国民文化は創造できない、と指摘しました。三木清は後発資本主義国日本

の「立身出世主義」を「仕官イデオロギー」ともいえます。この「官尊民卑の風」は農民的利己主義にも吹いています（15：94）。

では、立身出世主義者の内面はどのようなもののでしょうか。三木清はそこに「立身出世主義ニヒリズム」とでもいうべきもの、空洞な心を見出しています。エッセイ「倫理の喪失」(16：78-80；1935年11月26日)で、1930年代日本の社会不安、生活不安、思想不安に陥った功利的な青年はいかに生きるかの問題について、つぎのように指摘します。

「[そのような] 功利的な青年は小学校以来習ってきた倫理、儒教的倫理に依るであろう。しかし彼らはそれに真に共鳴しているのではない。むしろそれはどうでも好いことなのである。ただそれを守っておれば非難もなく、立身出世の便宜もあるからである。この場合彼らにとって好都合なことは、そのような儒教的倫理はヒューマニティ（人間性）に関わることが少なく形式的なものであるがゆえに、精神的苦悶もなく全く形式的に従い得るということである」（16：79）。

功利的に生きよ、と幼いころから育てられた青年は、儒教の形式主義には苦悶もなく従い、容易にそこから離れられるのです。内面的規範性はなんら存在しません。「どうでもよいこと」なのです。三木清はエッセイ「歳末風景」（16：86-88；1935年12月24日）で、「日本文化の『重層性』（和辻哲郎）・「文化並列」という日本文化の特徴に注目しました（16：87）。これは「どうでもよい」という意識に対応する文化的特徴です。三木清が若いときから、日本には自己の歴史と、共に生きる人々の歴史とに責任をもつ「歴史的生活」が存在しないと直観した事態の精神的背景がこうして判明します。「どうでもよいこと」を信じたふりをして生き

るニヒリズムは「どうにかなるだろう」という未来喪失となります。三木清は、論文「悲劇を知らぬ国民」（16：80-82；1935年12月3日）で日本人の性格を問います。

「日本人は一種の楽道家に相違ない。我々はどうなるか。『どうにかなるだろう』と考える。日本の将来は。——どうにかなるだろうと考える。国家の財政は、支那問題は。——どうにかなるだろうと考える。日本の国策も突き詰めれば、この『どうにかなるだろう』を多く出ないのではない。つまり追求が足りないのである。……悲劇を知らない者には追求が足りない。悲劇的精神は追求の精神であるともいえる」(16：81)。

【自殺・心中・暗殺】 三木清は、日本社会には「自殺・心中・暗殺など、不自然な暴力的な死が非常に多いこと」に注目して、それは「人格概念の欠乏もしくは未発達」に原因があるのではないかと考えます（15：93）。このような不自然な死は21世紀の日本にもなお多く発生しています。人格概念には「他者の人格」だけでなく「自己の人格」をも尊重するという考えも含まれます。他殺はむろん、自殺も、人格概念が欠如した社会固有の事柄です。人格喪失は、他者の人格を軽視し他人に嘘をついて生きることを《逞しさ》と勘違いする《生活リアリズム》になり、信じていないものを信じているふりをして自己の人格を破壊します。マックス・ヴェーバーの「責任倫理」と「心情倫理」の区別も、人格概念の乏しい日本では、自他の人格を喪失させ滅私奉公思想を合理化する倫理に変質する、と三木清は洞察し、「心情倫理」を、「甘えの倫理」ではなくて、「自己の人格」も「他者の人格」と同格の人格として尊重する倫理と再定義しました。

「人格概念が発達していないために、我が

国民は一個の個人としての完成が少なく、独立歩歩の気概に乏しく、なんでも官に頼るという風が強い。それでまた官尊民卑の弊がおのずから生じるのである」(15:94-95)。

自分たちの力で市民政府を樹立した経験のない人々が、なにかにつけて政府に金を出させると「しめた得をした」と思い、出させないと「なにか不当な損」をしたような気になるのもその現われでしょう。個人の人格的自立の思想である個人主義を利己主義であると勘違いする発想には、自己の「卑屈な利己主義」を隠す発想が働いている、そこには「農業的封建的イデオロギーとしての儒教的倫理のうちになかなか功利主義や利己主義が隠されている」(15:95)、と鋭く三木清は指摘します。それぞれの人間存在を自立した存在として尊重する思想態度は、人間存在が生きた「過去」といま生きる「現在」とこれから生きる「将来」を、それぞれ独立した時間として区別し、この三つの時間の関係を自己の中で構築します。これが三木清のいう「歴史的生活」の意味です。

【家族制度】 三木清は「二・二六事件」直後の1936年4月号『文藝春秋』「社会時評」で「家出と家族制度」と題して、儒教的倫理の温床である家族制度の問題点を論じています。そこで、家族制度という封建的イデオロギーの強制装置から逃れようとする家出に注目しました。三木清は、家庭不和・厭世・不良・都会憧憬・雇用主の叱責虐待・他の職探しなどの原因を総括して、①生活難、②都市の農村の格差(農村の窮乏)を日本資本主義の発達をもたらした矛盾ととらえています。注目すべきことに、「都会憧憬」は蓮っ葉な感情から生まれたものではなくて、青年学生がヨーロッパの文化を憧憬するように、農村の女性が都会の近代的な文化に憧れているのではないかとみて、これを「日本

国民性の進歩的な、向上的な方面」と評価しています。「農村の生活はなお多くの封建的な束縛をもっている。若い人々はこのように封建的な束縛から脱して生活の自由を求める。良家の令嬢が女給生活を家出したものが意外に多数である」(15:67)と指摘して、「我が国資本主義の発達」がこのようなかたちで人々を流動化しはじめていることに注目しています。

【漱石・鷗外】 三木清は、日本の家族制度だけでなく、中国の家族制度にも論究しています。中国も「最近には大きな変化の過程に入っている」、この変化は「伝統的支那の現代世界への順応」であるというイギリス人の指摘を紹介して、さらに「辛亥革命(明治44年)以降の支那は明らかにこのような順応への焦燥を反映し、伝統的習慣に拘束されない新家庭生活に対する要求が現われ、婦人解放の風潮が起り、古来の家族制度に反対し、この家族制度を擁護する儒教に向かって攻撃が加えられた」(15:71-72)ことに注目します。日本の家族制度も中国の家族制度も、そのイデオロギーである儒教も、世界資本主義に包囲されて解体過程に入っているのではないかとみえています。「資本主義は家族制度の破壊者である」(15:73)とみます。「二・二六事件」で妻の実家がある津市に逃れていたとき恐らく読んだ夏目漱石の『道草』に言及して、「一人の多少成功した人間が親類縁者にタカられる有様を克明に描いている」(15:73)ことを紹介しています。この有様は、中国の魯迅が旧い家族制度によって強制的に娶らされた妻と離縁したことを深く後悔していることに対応しています。もし家族制度に美しいものがあるとすれば、それは家族制度を解体する資本主義そのものの根本的修正によって保存されるだろう(15:71)、と予見しました。三木清はエッセイ「明治の再認識」(16:137-8;1936年6月23日)で、円本時代の明

治大正文学の出版にちなみ、「国民が明治大正の文学の一つの伝統として、即ち『新しい古典』として尊重し、再認識し始めた」(16:138)ことを指摘し、『鷗外全集』に関して、「森鷗外のような、生前文壇からディレクターと見なされ、その真価は十分に認められなかったのであるが、今後その偉大さが愈々分かってくる人だと思ふ。……彼は我々の現代文学文庫の中で最高の位置を占める人となった」(16:138)とのべています。そのとき、たとえば、鷗外の歴史小説「阿部一族」が描いた儒教的道徳の残忍な反人格性を思い描いていたことでしょう。

[シュトレバー] 三木清はこのころから「明治の精神」を考えています。1941年5月には『文学界』の座談会「『壮年』を中心にして明治精神を論ず」に参加しました。鷗外といえ、森鷗外は日本の立身出世主義者をドイツ語で「シュトレバー (Streber)」と呼びました。三木清は同じ「社会時評」で、日本の「試験制度」がまさにシュトレバー生産の機構になっていることを指摘しました。「敏感な都会の子供にあっては、試験における成績の競争のために友達の間の交情も冷ややかになる。また特に上級の学校においては、試験制度はドイツ人のいわゆるシュトレバーを多く作っている」(15:45-46)と指摘しています。むしろ試験制度は日本の立身出世主義が純化されたシステムであって、そこをめぐり殺到するように、人々は底辺から競いあっています。

儒教的シュトレバーには内面的規範が存在しませんから、上司が変われば自在に変身します。教師が変わればそれにあわせて答案も変えられます。それが竹内好のいう「優等生」なのです。万年、これ転向あるのみです。《シュトレバーは安易に無自覚に転向する》のです。三木清は論文「東洋人に還る」(16:69-71; 1935年10月22日)で、戦時下日本の知識人の沈

黙を「明哲保身のイデオロギー」(16:70)と特徴づけました。

「今のような時代には何も云わないで黙っているのが賢明だ、と一人は云う。今のような時代には論文などは書かないで随筆でも書いているのだ、と他の一人は述懐する。今のような時代には理論などと云わないで歴史でも調べているのが得策だ、さらに他の一人は勧説する。このようなことが知識階級の思想的混迷ないし無確信によることは云うまでもない」(16:70)。

[宗教家の転向] この沈黙は、いかにも東洋の哲人であるかのような境位を装いながら、その裏で功利的な打算が働く擬態です。《義を見てせざるは勇なきなり》とは考えないのです。その文句は知っていますが、単なる知識にすぎません。三木清の戦時レトリックはそのような東洋人に帰還した哲人たちが「戦時レトリック」を実践する三木清を傍観するなかでの実践です。日中戦争勃発の少しまえ、三木清は論文「政治と宗教」(16:241-242; 1937年6月8日)で、宗教統制にまで及ぶ思想弾圧についてつぎのように指摘しました。

「林文相が祭政一致を唱えると祭政一致の研究会を起こして、いかに仏教をこの思想と妥協させるかに苦心し、聖徳太子の御名において仏教と国体との調和を考えた仏教界は、安井新文相の楠公精神において更に別の新しい問題を与えられるであろう。宗教に対する我々の不満は、信仰を説く宗教そのものが近年甚だしく無信念になっているということであり、この無信念は政治への宗教の際限のない妥協となって現われている。……日本宗教のうち最も平民的な日蓮や親鸞などの生涯の歴史にしても、宗教が政治的統制に対して決して単に妥協的であってはならないことを教えているであらう

う」(16:242)。

いよいよ、宗教者も転向の危機の瀬戸際に追い詰められてきました。すべての宗教は「日本化」するよう迫られます。いわく日本的キリスト教、皇道仏教。さらに、日本経済学、日本政治学、日本戦争学。三木清は上記の論文より数ヶ月前の論文「大道廃有仁義」(16:222-224; 1937年3月30日)で、このような事態をつぎのように批判しました。

「キリスト教は如何にして日本精神と一致し得るかが問題になっているが、このごろでは国学者平田篤胤がキリスト教の影響のもとに日本神話を解釈した説を逆用して、日本精神とキリスト教との調和を唱える者さえ出ている。キリスト教の仕事もいよいよ煩瑣哲学的になってきたが、老子のいわゆる慧智出でて大偽ありの類とならなければ幸いである」(16:222-223)。

三木清は論文「日本精神の限定」(16:208-210; 1937年2月9日)でも同じ趣旨の発言をしています。日本の宗教史を顧みれば、ときの政治権力に迎合することなく、自立した存在であった宗教者が実在したことを確認します。三木清のいう、自己の生き方に責任をもつことを求める「歴史的生活」は、宗教者にも求められます。三木清の学生時代の坂口昂『概観世界史潮』の書評(1920年)から、ドイツ留学中の『フランクフルト新聞』に掲載した哲学エッセイ「日本の哲学に対するリッカートの意義」(1923年)を経て、遺稿「親鸞」(1944年-1945年)に至るまで、一貫して日本主義イデオロギーからの支配に断固として対抗する思想態度を堅持して生きてゆきます。その意味で引用文中の「日本宗教のうち最も平民的な日蓮や親鸞などの生涯の歴史にしても、宗教が政治的統制に対して決して単に妥協的であってはならないことを教えている」は三木清の身命を賭した発言

でしょう。この発言は、日本軍国主義体制が確立したあとの発言(1937年)です。

3-2 「戦争の清掃作用=破壊力」

三木清は日中戦争の端緒となった「盧溝橋事件」(1937年7月7日)の直後に論文「創造への転機」(16:528-530; 1938年7月31日)で、「戦争が破壊的であることは否定できない。破壊を創造の転機となし得るか否かによって戦争の意義は定まるのであり、そこに我々の責任が存しているのである」(16:530)と書き、今次の戦争がいったいなにをもたらすのかを問います。三木清はその問いに答えるように、その翌年(1938年)に論文「戦争の清掃作用」(16:379-381; 1938年3月22日)を執筆しました。いったい戦争とは歴史的になにを行うのでしょうか。三木清は「戦争は清掃作用を行う」(16:379)と見ます。今次の戦争は日本と中国の「封建的なものの清掃」をおこなっている、といいます。「資本主義は家族制度の破壊者である」(15:73)とすれば、資本主義の対外的暴力的発現である帝国主義戦争は、封建制の組織基盤である家族制度を破壊するのです。家族制度が牢固に存在する日本の農村の多数の農民もいまや軍需産業に動員されています。その結果、「銃後活動を通じて婦人の社会的地位は発展しつつある」のです。戦争は農村女性の社会的存在意義を高め、その変化は農村の人々の生活に残存している「封建的なもの」を清掃している、と見ます。「多数の農村の子弟が大陸へ行って近代的戦争を経験しつつあるという大きな事実、彼らの考え方を封建的局限性から解放することに役立つであろう」(16:380)と指摘します。

「明治以来近代化したといわれる日本のうちになお想像以上に多くの封建的なものが残存していたのであるが、それがこの事変

を通じて清掃され、我が国が真に近代化されるに至るということは、この事変の最も大きな意義に属するとかんがえなければならぬだろう」(16:380)

〔マルクスの戦争＝軍隊論〕 マルクスは、戦争を戦う集団間の文明＝文化の交通 (Verkehr) として把握しました。武器・軍隊組織・軍隊に武器弾薬食糧などを供給する兵站・銃後の戦時体制などが総力をあげて激突するのが戦争です。戦争を通じて敵の武器・食糧・医療・言語などを知ります。敵を知り敵から学びます。その結果、異質の文明＝文化が交流することになります。敵国の異性と結ばれることもあります。イギリスがインドから「カレー」を導入したように、日中戦争を通じて日本兵は「餃子」という食物を知り、その料理法を日本に持ち帰り母妻娘に教えました。三木清は、このようなマルクスの観点を『経済学批判要綱』『序説』や、三木清自身が翻訳したことがある『ドイツ・イデオロギー』から学んだことでしょうか。マルクスは「序説」で政治の延長としての戦争を行う軍隊と経済組織との密接な関係をつぎのように指摘しています。

「平和よりも早く成熟している戦争。戦争によって、また軍隊などのなかで、賃労働、機械などのような一定の経済的諸関係が市民社会の内部でよりもどのようにして早くから発展しているか、その様式。生産力と交通関係との関係もまた、軍隊のなかでは特に明白である」(マルクス1958:31)。

そもそも平時の経済組織は戦時の軍事組織から発展したものである、というマルクスの観点は示唆的です。軍需技術の民需技術への転換にもその関係が貫徹しているでしょう。軍事組織(軍隊)には、それを支える銃後の社会の生産様式の原型があります。中国戦線とそこで使う武器を生産する日本の農村とは連結しています。

前線の農民兵士は銃後の農村の母に支えられています。中国に農村青年が戦争で多数送られていきます。彼らに出征する中国に関する知識を提供しようという目的で岩波新書は1937年秋に企画されました。三木清はその企画に参加しました(内田2004:28参照)。それはちょうど、このエッセイを執筆している頃のことです。日中戦争の歴史的意義を三木清はまずつぎのように指摘します。三木清は戦争によって社会組織だけでなく、そのイデオロギーも解体すると見ます。

「現在、事実として国民の生活のすべての方面において封建的なものが急速に清掃されつつあるのであるが、他方においては、特にイデオロギーの領域においては、却って封建的なものが復活されつつあるということも事実である。しかしそのような封建的イデオロギーの復活の努力は果たして成功するであろうか。大衆の生活は現実において変化しつつあり、変化した生活は必然に彼らの思想に影響せざるを得ないとすれば、封建主義は究極においてはもはや大衆の思想とはなり得ないように思われる」(16:380-381)。

〔尺貫法とメートル法〕 戦時中、封建イデオロギーを復活しようとする動きがありました。たとえば、「二・二六事件」のころ、メートル法は敵国の尺度だから尺貫法に戻せ、という時代錯誤的な要求がありました。三木清はこの運動に注目し、エッセイ「新世代の意欲」(16:88-90;1936年1月7日)で、「慨嘆すべきことは国粹運動がメートル法などにまで累を及ぼすようなことである」(16:90)と指摘したことがあります。しかし、どうでしょうか。2年後の1938年にはそのような運動は潰えてしまいます。三木清はエッセイ「科学思想の普及」(16:311-3;1938年5月17日)でその動向

についてつぎのように指摘しました。

「メートル法の普及はかねて懸案となっていたのであるが、戦時体制に対応して規格を早急に統一する必要から、今回国家総動員法の一部施行を機として陸海軍の要望により軍需品および軍需施設に関し猶予期間を繰り上げてメートル法が強制的に断行されることになった。……保守と反動とを踏みにじて時代は動いてゆく。事変はメートル法の普及実行を急激に促進したのである。……事実は思想に先じる。思想が事実が遅れてはならない」(16:311-312)。

軍需的必要からメートル法は、強制的に断行されることになりました。たとい戦争にイデオロギー上支援しようとする者でさえ、軍需上の必要に反抗するなら、遠慮なく粉碎してしまう、そのような戦争の清掃作用＝合理化を三木清は冷静に観察しています。三木清は「戦争の見方」(16:591-593; 1941年10月5日)で、浜田吉治郎海軍中尉の「政策・戦略・戦術」(『国防教育』1941年10月号)を取り上げ、論じました。局地戦での勝敗でなく、戦争全体での勝敗こそが問題であり、海陸を包括する大戦略の必要であるという浜田中尉の主張を評価しました。浜田の主張と三木清の評価の対極にあるのが、現実存在としての昭和陸軍の戦略思想なき軍事行動でした(保阪2006参照)。戦時の政治家は大戦略家であり、「戦術・戦略・政策が密接な関係を保ち、相互に合致しなければならない。戦争を政治的にみることを忘れてはならない」

(16:593)と軍事と政治との密接な関係を指摘しました。ちなみに、三木清は、多田督智陸軍歩兵大佐の著書『日本戦争学』(高陽書院, 1939年)の書評もおこなっています(17:441-445)。論文「戦時認識の基調」(15:470-471)では、軍事科学が普及するためには軍事的教養が必要であることを力説しました。

三木清は戦争が封建的なイデオロギーを粉碎する動向だけでなく、資本主義文化の種々の弊害を認識し、それを越えることを主張しました。

「しかし今日、封建的なものの清掃と同時に資本主義文化の種々の弊害が拡大しつつあるのを我々は見ている。……封建的なものを破ると共に資本主義文化の諸弊害を越えて新しい制度を創造的に建設してゆくという目標のもとに革新を行うことが、今日我々の目撃しつつある社会生活の大きな変化に対して必要なことである」(16:381)。

「叱られる知識階級」(16:299-301; 1938年3月29日)でも、封建制と資本制を同時に超える新しい社会を創造する知性について、つぎのように指摘しました。

「[知識人が物事に距離をおいて見ることは]非常時にも『平時の如く』という精神となって現われるべきものである。知性が19世紀的な批評的な立場から新世紀的な創造的立場に移ることが必要であり、この知性そのものの転換こそ、いわゆる主義の転向よりもさらに根本的に重要なことである」(16:300)。

この新しい社会は当面、東亜協同体として構想しましたが、それは世界大に広がるべき「世界協同体」の東アジアにおける形態です(内田2005a参照)。三木清はエッセイ「『政界』の解消」(16:303-304; 1937年4月19日)で、究極的に大衆の動向が歴史の進路を決定するとみて、「あらゆる方面において革新は素人を背景として出てくるものであり、また素人を力として行われるものである。スコラ学派における新科学、アカデミズムに対する新芸術、すべてそうであった。革新を妨げる者があるとすれば友人であるのがつねである」(16:305)と指摘しました。東亜協同体の行方もそうであると考えていたことでしょう。

3-3 科学と技術

三木清は論文「科学について—国力と科学—」(15:420-421; 1940年)で、戦時体制における科学と技術について論じます。まず、「必要は発明の母という諺があるが、必要は人間を聡明にする。支那事変の遂行という必要は科学の重要性を我が国のあらゆる方面に認識させるようになった」(15:420)と書き出します。最初の「必要は人間を聡明にする」という表現には、必要(Not)をかかえた苦難(pathos)を解決するためには、人間は却って冷静になり、その苦難を客観的に見つめ分析するようになること(logos)で問題を解決する、つまり、「パトスからロゴスが生まれてくる」という三木清の見方が働いています。戦時においてこそ、冷静になろうと呼びかけているのです。三木清は「讓歩文型②」を使って戦時体制における国防と科学との関係をつぎのように分析します。

「今日、科学は主として国防の見地から関心をもたれている。国防が現在の国家にとって最も緊要な問題である限り、これは当然のことである(indeed)。しかるに(while)この際大切なことは、この科学と国防との関係そのものを先ず科学的に把握するということである。そうでないと(otherwise)、科学を真に国防に役立てることはできない」(15:420-421)。

[総合的科学研究] このように、一旦、国防の必要性という体制的前提を受け入れ、国防と科学の関係そのものに「科学的に把握するという条件」をつけ、その条件を吟味することを正当化します。その上で、国防体制の強化のためには、①科学研究の自立性、②自然科学だけでなく社会科学を含む科学の総合的研究、この二つの必要性を強調します(その当時、「社会科学」といえば、それは「マルクス主義」というニュアンスをもっていました)。したがって、

「単にいわゆる国防科学をのみ奨励しても、国防科学の発達は期し難いのである」(15:422)と書いて、暗に現行の戦時体制における科学政策の狭隘性、したがって無効性を指摘します。さらに、科学と経済との関係を論じます。その論脈はこうです。

《国防→兵器の生産→経済(生産力)の発展→科学的精神の国民への浸透》

結局、国防のためには、国民の科学的精神が不可欠であるという結論に到達します。戦争になってからあわてて、科学的精神を振興しようとしても遅いのです。「平時の経済活動において機械に親しみ、機械の知識をもっている者が増すにしたがって、国民の間に科学が普及することが要求される」(15:425)ことを確認します。「科学は、科学的精神の根の上に咲いた花である。その花のみを見て、その根を忘れるようなことがあってはならない」(15:430)のです。科学は「生産現場」に浸透するだけでなく、「生活現場」にも普及するとき、強い根を張ります。「物に対してつねに研究的である」・「物を実証的に見る、合理的に考える」・「迷信と闘う」「生活態度」が定着している国民を生みだします。三木清は、1936年3月に執筆した「社会時評」でも、科学と技術との結合が社会的背景をもとにして規定されることを指摘し、「いかなる工業的目的に科学と技術が用いられているか、例えば軍需工業のためにか、それとも平和的な農村振興のためにか、ということにしたがって科学や技術の社会性がおのずから明らかなる」(16:62)と注意を促します。三木清はこういって、戦線防衛強化のために農民を満洲移民=ソ満国境民間防衛軍として送り込む体制が進行する中で、「平和的な農村振興のために」、科学と技術を活用する方向を指摘しているのです。その数年あと、日本陸軍の戦略思想欠如の弱点を暴露した「ノモン

ハン事件」(1939年5月－9月中頃)をきっかけにして執筆したエッセイ「科学の普及」(16:434-436; 1939年11月15日)でも、戦時における「科学動員」(16:436)を支えるのは国民に深く普及した科学であることを確認しています。科学精神が国民にゆきわたっているとき、科学的国民は安易に戦争に向かうでしょうか。平時に科学的精神をもって生産活動を行っている国民は、戦争に突入しようとする政治に無関心でしょうか。好戦的な人間に権力をもたせるでしょうか。戦争政治に抵抗しないでしょうか。そのように反省を読者にせまる力を三木清の推論はもっています。三木清のレトリックの力です。

【世界観の変革】 三木清の論文「科学について」は、戦争に勝つためにという前提から出発して、結局、その前提は平和を前提にするものであるというパラドクス論法です。三木清は同じ趣旨の主張を「新しい考え方、見方、生活の仕方」(15:432-436; 1940年)でもおこないました。「科学の特色はそれが秘訣とか秘義的とかをもたない合理的なものとして、すべての人間に普及し得る普遍性をもっている」(15:435)、「近代科学がもたらしたのは一つの世界観の変革であった。これは中世的世界観に対する果敢な闘争において形成されたものである。……我が国における近代科学の移植は主として技術的あるいは経済的価値の見地からなされてきたからである」(15:438)と指摘して、日本の中世的世界観の克服が未決の課題であることを指摘しています。この課題を実践的に遂行するのが現在展開している戦争である、と三木清は判断しています。「**3-1 戦争勢力の特質と社会背景**」のところでみた、伝統的な儒教的な立身出世主義を克服し、派閥抗争に明け暮れる封建的割拠主義を超える課題を確認しています。日本の伝統的な主観的なイデオロギー (pathos) は科学技術を動員する戦争 (logos) によ

って解体されるであろうと予見しているのです。

3-4 日本的世界人、あるいは世界市民社会

【戦争の分離＝結合作用】 科学技術を動員する戦争は結局なにをもたらすのでしょうか。それについて、三木清は論文「青年知識層に与ふ」(15:341-360; 1939年5月『中央公論』)で、「戦争の分離＝結合作用」(15:352-353)についてつぎのように指摘しました。

「すべての戦争は一方一定の仕方において国と国とを分離させると共に、他方で一定の仕方において国と国とを結合させるものである。それに応じて戦争は民族に固有の使命を自覚させる機会となると共に、その使命が同時に世界的なものであるべきことを自覚させる機会となるのである」(15:352)。「日本民族の世界史的使命という以上、日本は単に日本の日本としてでなく、世界における日本として把握されなければならず、したがって我が民族の使命の現実的把握とその歴史的実現のために、我々は最も世界を知らなければならないのである。……民族的なものが世界的なもの、人類的なものになるためには、個人の媒介が必要であることを歴史は示している」(15:353-354)。

三木清は、人間はこの時代の浪漫的性格に埋没せず、熱情は認識に深まらなければならない(15:357)と力説しました。事物は相互に連関しあって存在しているという存在論をもっています。普遍的なもの・世界的なものは、個別具体的な形態をとり、相互に連鎖しています。その連鎖に普遍性＝世界性が貫徹する、とみる観点から、三木清は日本を見つめ位置づけています。自己にとって不可欠のより多くの要素を求め、それと結びつくことが普遍性を獲得する活路です。人間が他者との関連で存在していると

いう真実は、国境や民族で遮ぎられるものではありません。近代以来、特に19世紀から20世紀にかけて資本主義経済の世界化を起動力にして、人々は事実上、直接間接に世界連関に生活するようになっていきます。日本的なものは世界的なもの一つの形態であり、その形態に日本的なもの普遍性・世界性が存在するのです。三木清はエッセイ「世界的日本人」(16:324-6; 1938年6月28日)で、「日本から世界を見るに止まらず、また世界から日本を見るのが大切である。単に『世界的日本人』なるというのではなく、『日本の世界人』になることが必要なのである」(16:325)と展望しました。日本人も、世界的交通のネガティブな形態である戦争をも通じて世界史的諸個人になるとみる三木清の観点は、彼自身が翻訳した『ドイツ・イデオロギー』にあります。

「生産諸力のこのような世界的な発展があればこそ人間の世界的な交通があるのであり、したがって一方では『無産』大衆という現象をあらゆる民族のうちに時を同じくして生み出し(一般的競争)、そのいずれの民族をも変革の影響を免れないものとし、そして終に地方的な個人の代わりに世界史的な即ち経験的に普遍的な個人を置き換えたのである」[マルクス/エンゲルス(1930:67)]。

[世界史的諸個人の形成] 三木清によれば、世界史的諸個人への道は直接的でなくて、東亜協同体の形成を通じて、ヨーロッパ協同体とやがては合流して世界協同体に統一されるであろうというヴィジョンとなります。「東洋の新秩序としての東亜協同体が考えられるようにヨーロッパ連邦のような協同体が成立するに至るまではヨーロッパには平和がないのではなからうか」(15:381)と予見しました。1993年に成立したヨーロッパ連合はその予見の実現です。

三木清は世界史的諸個人をどのような人間存在として思いうかべていたのでしょうか。彼は論文「デカルトと民主主義」(13:306-309; 1937年3月29日)で、デカルトの工芸や職工への関心を指摘し、友愛の大切さをのべています。物質的・精神的な制作(poiēsis)こそが人格を形成する根拠であるとの三木清の観点がここにもみられます。そのような人間存在は「正義の人」です。透明な正義感なしに社会的に受容可能な作品はつくれません。三木清は論文「正義感について」(15:447-454)で「隠すこと」とは「虚偽」のことである(15:448)とアリストテレス=ハイデッガーの虚偽論を引き、正義感とは、韜晦しない・功利的でない・自他を隠さないものである(15:446)と指摘します。人間存在が世界史的存在になることは、より多くの他者と結合し交流する諸関係=交通諸形態に入ることです。そのような社会的存在としての人間規定は、「汝自身を知れ」という古典的格言と結びつきます。三木清は論文「汝自身を知れ」(16:67-69; 1935年10月15日)で、つぎのようにのべました。

「『ひとり人間は多くの人間のうちにおいてのみ自己を知る』と、彼[ゲーテ]はアントニオをしてタッソに語らしめている。『汝自身を知れ、そして世界と平和に生きよ』と、ゲーテは自分自身に忠告した。詩人のこの言葉は、今日の国民主義に対して最も適切な標語となり得るであろう」(16:69)。

[汝自身を知れ] 三木清は、アジア・太平洋戦争には封建的なものを解体すると同時に資本主義の矛盾を克服するという二重の歴史的使命があると見ていました。アリストテレスの命題「人間とはポリスを成して生きる動物である(zoon politikon)」を近代的私的所有者の商品諸関係=価値形態で再定義した「汝自身を知

れ」(自己認識)の形態学がマルクスの価値形態論です。三木清は今次の戦争はその人間自身を物象化し=隠蔽する社会形態を止揚し、より深い真理を開示する世界を形成するだろうとみていました。この戦争には、価値形態を組織基盤とする資本主義を止揚し、それを超える社会形態を生み出す可能性はないか、と三木清は問いました。彼は論文「宣伝と政治の限界」(15:159-165; 1937年9月)で、戦時体制の政治宣伝=レトリックの限界を見定めていました。

「政治は今日の情勢において宣伝にならざるを得ないということが政治の限界である。そして統制は宣伝になるというところにまた言論の統制の弱点があり、限界がある。その限界において示されるものは、民衆はいずれは宣伝に飽きるものであり、また彼らは結局真理を知りたがっているということである。そこにあらゆる文化活動は政治に対して自分の活動の出発点を見出し得るのであり、また見出さなければならない」(15:165)。

戦争が要求する政治宣伝には大きな限界があります。言論統制とプロパガンダで組織された大衆はやがてそれに慣れ飽きてきます。本当のことは結局、何だと真理を知りたがってくるのです。不生産的な生活破壊的な戦争が逆説的にもつ自己解体作用です。その点を三木清は「政治的なもの〔戦争〕のうちにおいて、そしてつねに政治的なもの〔戦争〕との関連に於いて、より永続的な人間的な問題を掘むということが文化にとって大切である」(13:194)と指摘しました。戦時体制の深部に貫徹する文化活動(culture)、すなわち生きる糧を生産するために耕す活動(cultivate)を手放さない、手放せない大衆が歴史の基底を担っているのです。そのような大衆は、三木清がエッセイ「社会の常識」(16:105-7; 1936年3月10日)で「二・

二六事件の際に、国民が騒がずに静かにしていたということも、その力強い批判を消極的に現わしたものである」(16:107)と指摘した大衆です。

【市民は故郷を持たない】 三木清のいう「公衆」とは「市民」のことです。三木清の公衆=市民像とはどのようなものでしょうか。三木清はエッセイ「故郷なき市民」(16:173-175; 1936年11月3日)でつぎのように公衆=市民を特徴づけています。

「近代都市の住民は故郷を持たない。……故郷を持たないということは近代的市民に本質的な意識に基づいている。なぜなら『故郷』といわれるものは多く封建的なものと結びついた感情であるからである。山河、墳墓、祖先以来の定着地、また祖先以来互いに知り合っている人間の生活、このようなものが故郷の意識を形作っている。それは根本において封建的な生活様式に結びついたものであり、近代的な生活と共に破壊されてゆく性質のものである。したがって近代的市民の愛市心は故郷に対するものとは異なるものでなくてはならない。……真の愛市心の基礎となるような新しい社会意識が作られるためには、公園、クラブ、会館、運動場、図書館、消費組合等々の諸公共施設の発達が必要なことである」(16:174-175)。「[故郷愛は]局限された、地方的利害を中心としたものであって……従来の地方の政治、延いては国家全体の政治にいろいろの弊害をもたらしている」(16:175)。

公共施設を使用しないで独占するのは、公共精神に反する行為です。「骨董趣味は不使用の独占の要素を含み、それが貴族的にみえるのも一つはそのためである。……公共的な美術館や図書館の未発達は、社会性を有する芸術や思想

の未発達を端的に象徴するものであり、またその原因でさえある」(16:52)といい、「この期間〔夏休み〕はそれ〔大学図書館〕を公衆に開放してはどうかと思う」(16:51)と提案しています。三木清はエッセイ「研究機関への希望」(16:336-8; 1938年8月16日)で、つぎのように指摘しています。

「それらの研究機関〔中国問題やアジア問題の研究所〕相互の間の連絡、提携、さらに進んで統合について考えることも必要ではないかと思う。そのことは調査や研究を完全にするために必要であるばかりでなく、それらの機関が現在何よりも政策的な問題の研究に従事しているらしい事情から考えて、国策の統一を図るためにも必要である。割拠主義は至る処おいて見られる弊風であるが、それは研究調査の機関にあって特に避けるべきことである。割拠主義は秘密主義、独善主義など、種々の弊害を生ずるのである」(16:336-7)。

公衆＝市民が開墾する文化には公共性が不可欠です。三木清はエッセイ「文化の公共性」(16:115-117; 1936年4月14日)でいいます。

「我が国には文化の公共性の意識が欠乏していた。永い間、風流、瞑想、秘伝などの観念が支配していた。今日でも美術品のようなのは個人に私有されて公開されないものが多い。……公共性はあらゆる文化にとって本質的な規定であるとするれば、文化の公共性の意識は本質的な文化意識である」(16:117)。

「風流・瞑想・秘伝」、これらは封建的割拠主義の閉鎖性を象徴するメタファです。三木清が「日本的性格」をめぐって論争した九鬼周造がこの立場にたちます。そこには少しも深いところなどありません。三木清はこのような観点から、「東京オリンピック」(15:111-112)・

「文化勲章」(15:114-117)・「財閥と文化事業〔＝メセナ〕」(15:137-140)などを文化政策の観点から論じました。その議論は、日本資本主義の矛盾の止揚と中国の半封建的性格の解体からなる東亜協同体論における文化政策論の一環をなします。

敗戦直後の1945年9月26日に豊多摩刑務所で獄死した三木清は、敗戦迫るころまで戦時レトリックを実践しつつも、問題はむしろ戦後日本の文化的なありかたにあるとみていました。

「本格的な問題は却って『戦後の文化』の問題であり、文化人がこの際最も真剣に考えておかなければならない問題はそこにある」(15:206)と指摘していました。「日本的性格」、即ち、戦略のない受動的な文化受容の体質をもつ人々は戦後日本を自立した人々の生活圏として建設できるだろうか、戦争の解体作用でいわば精神的更地となった日本人の精神的空白や戦時体制の政治不信から生じた日本の知識人のコスモポリタニズム(15:206)が、戦後体制を主体的に建設する妨げとならないか、と懸念していました。戦争末期に三木清が友人・野上彰と語りあったことも、敗戦後に「押し寄せるアメリカニズム」のことであり、「一番大事なことはアヴァンギャルド〔戦後の〕運動」のことでした(野上15)。

【技術の世界史形成力】 以上、三木清の時事論文に内在して、彼の戦時レトリック実践と戦時日本論を詳しく跡づけてきたのは、それらがこれまで三木清研究史でほとんど論じられてこなかったからですし、しかも、三木清研究の他の重要な主題の基礎をなすものだからです。

本稿の最後に、三木清の歴史哲学が技術哲学と深く関連していることを確認したいと思います。三木清が、人間が人間として生成するのは言語を獲得する時であり、言語は技術の原型であると観ていたことはすでに指摘しました。そ

う観る三木清は、戦時日本論で、儒教イデオロギーにささえられた日本の明治以来の伝統的な社会が、科学技術を含めてすべてを総動員する戦争の清掃作用によって解体され、その中から世界各地に形成される協同体のひとつとして東亜協同体を担う主体が生成してくるであろうと予見していました。いいかえれば、儒教イデオロギーという《パトス》に呪縛されていた日本人が、科学技術という《ロゴス》に否定的に媒介されて市民社会を担う《エートス》をもつ主体が登場してくるであろうと観ていました。つまり、《パトス》→《ロゴス》→《エートス》という関連です。この関連はまさに「言語のレトリック構造」と「技術の構造」と同型です。歴史の構造も同じ言語的＝技術的構造をもつのです。三木清が歴史哲学は技術哲学を前提にするといったのは、まさにこのような歴史哲学と技術哲学とが同型的であるという意味ででした（7：328）。三木清は、技術の世界を位相的に関連づける力が人間の歴史を世界大に展開する力、つまり世界史の推進力であると観ていました。「技術の世界性」こそ、世界史の現実的根拠なのです。このような観点が上で見た三木清の戦時日本論にも貫徹しています。「技術の世界性」は「世界史形成力」として21世紀初頭にも貫徹していないでしょうか。

<参考文献>

- 平塚柁緒（2003）『図説2・26事件』河出書房新社。
平塚柁緒（2006）『二・二六事件』河出書房新社。
広田照幸（1997）『陸軍将校の教育社会史—立身出世と天皇制—』世織書房。
保阪正康（2006）『昭和陸軍の研究』（上・下）、朝日新聞社。
石堂清倫（1991）「作られた事件」：homepage2.nifty.com/ikariwoutae/startup/isidou.htm
久野収（1975）「三木哲学に於けるレトリックの論理」『三〇年代の思想家たち』岩波書店。

- マルクス／エンゲルス（三木清訳）（1930）『ドイッチェ・イデオロギー』岩波文庫。
マルクス（高木幸二郎訳）（1958）「序説」『経済学批判要綱』第1分冊，大月書店。
野上彰（1963）『囲碁太平記』河出書房。
小畑清剛（1994）『レトリックの相剋』昭和堂。
埼玉県史編さん（纂）室（1981）『二・二六事件と郷土兵』埼玉県史刊行協力会。
筒井清忠（2006）『二・二六事件とその時代—昭和期日本の構造—』
内田弘（2004）『三木清—個性者の構想力—』御茶の水書房。
内田弘（2005a）「三木清の東亜協同体論」『専修大学社会科学研究所月報』508号。
内田弘（2005b）「三木清のファシズム批判の世界性と『構想力の論理』」『アソシエ』第16号。
内田弘（2006a）「三木清の京都学派批判」『アソシエ』第17号。
内田弘（2006b）「三木清の人間存在論」『アソシエ』第18号。