

社会科学的真理と宗教的真理の統一

——河上肇博士の精神構造——

住 谷 悦 治

目 次

- 一 河上博士の人物と思想の理解への道
- 二 河上博士の非転向の弁
- 三 マルクス経済学および共産主義に対する確信
- 四 共産主義への関心と情熱
- 五 「宗教」と「宗教的真理」との区別と統一の意味
- 六 教育・倫理および宗教的体験と共産主義との結びつき——非転向の根拠
- 七 「挽歌」と自己埋葬は思想的の「転向」ではない

一 河上博士の人物と思想の理解への道

河上博士という人物と思想にアプローチするためには、マルクス学者として社会科学的真理の把握者としての

社会科学的真理と宗教的真理の統一体としての河上肇

学者であり共産主義者としての博士が、同時に宗教的体験という非科学的境地を生涯もちつづけて、宗教的真理の存在を認めると公言して憚らないという「特殊のマルクス主義者」であるということへの、素直なありのままの認識乃至理解をするということである。そのためには近代思想の根柢を為し、過去百年間にわたつて承認されているいわゆる合理主義万能の衣を脱ぎすて、人間の「体験」という特殊私的な閱歴への洞察から立ち向わなければならぬ。

一般にマルクス主義者は「宗教的真理」、というような永久的觀念形態の存在は否認するものと考えることが殆んど常識となつているのであるから、マルクス主義者河上博士が「宗教的真理の存在を承認する」(「自叙伝」五)と宣言することは、一般的には甚だしい自己矛盾を犯しているといわねばならない。しかも、博士は「これが思想方面における私の特殊性である」と自負しているのである(同)。架空的救済しか与えない宗教から民衆を解放するために努力しなければならない筈の一般マルクス主義者が、博士のこの宣言を読んで当惑するのは、けだし当然のことである。マルクス主義の原理と矛盾する思想をもつて、これが思想方面における自分の特殊性がある」と公然と自己を規定しているかぎり、われわれは、その「特殊性」をいかに人間河上肇として統一的に一体として理解するかという点に思いを集中しなければならない。公式論的にマルクス主義者を典型化して、それをもつて博士の理論的矛盾として指摘しても博士の人物や思想の真相は理解できぬのみか、その日、その日を、「わが命」として「拾いあげつつ」生命がけで生きぬいた人間河上肇博士を評価する道ではない。特殊なるマルクス主義者として、あるいは東洋的マルクス主義者として河上博士を凝視し、把握しなければならぬいわれはここにあるのである。

マルクス主義者にとつては、ある意味で解決済みと思われている宗教問題が、博士にとつては、青年時代からその死に至るまで不断につきまತ್ತたところの遁れることのできない宿命的な問題であり、神学的真理と宗教的真理という問題に対決しつづけた求道者としての生涯を終つたのであり、しかも、このまじめな求道者は、青年時代の宗教的体験の持ちつづけによつて、その媒介によつて、けつきよくは科学的真理と宗教的真理の個体における調和、統一としての最後の安住の世界に到達したのである。

この科学的真理の確信と宗教的真理への信念とは、博士がマルクス学者として、その学問的節操を守り、共産主義者として「非転向」を貫いたことと密接不可分に結びついたものであると思う。したがつて、博士の青年時代から対決した倫理と宗教とが、社会科学としてのマルクス共産主義と結合したその接点として、博士におけるマルクス主義と宗教を問題としなければならないのである。

二 河上博士の非転向の弁

(1) 博士五十五歳のとき、昭和八年(一九三三)一月十二日に東京中野の隠家で検挙され、五ヶ年の刑務所生活の後、昭和十二年(一九三七)六月十五日、五十九歳にして刑期満了し出獄した。博士の語るところによれば、市ヶ谷刑務所に居たころ、旧い知人が手紙を寄せ、そのころ公けにした「獄中独語」の一文を読んで涙をこぼしたと云い、それとともに、博士が依然としてマルクス主義にかじりついているのは甚だ遺憾であると述べ、さらに「獄中はさぞ静かであろう、そこには来客の妨げもなく、家事上の煩いもない。私は君がその静かさの裡で、ゆ

つくり思索をめぐらし、これまでの學問上の誤謬を清算せんことを希望し期待する。」という意味のことを書いてきたが、こういう忠告や説得にたいしては、博士は全然とり合わなかつたのみでなく、「獨りで憤然とした」のであつた。博士の確信によれば、「科學的眞理の探究のため長い歲月の間具に苦勞を嘗め、その結果、漸くにして把握し得た學問上の信念のために、今は老殘の身を牢獄に投ぜられることすら厭はないでいる一個の學究に對し、當面の問題については何の素養もない素人が忠告がましく差出口を試みるなどいふことは、啻に人間としての作法を心得ないばかりでなく、それは小學校の生徒が大學教授に學問上の注意をするのと同じことで、正に好個のドンキホーテではないか」(獄中日記「二、一六六頁」というのである。まことにもつとものことである。

(2) さらに博士にあつては、思想上、とくに社会科学的眞理の転向を獄中において求めるといふことは、それ自体すこぶる不合理であるという。「獄中で學問上の結論をし直せなどと云ふのは、譬へば、醫者から檢温器や聴診器やレントゲンの寫真機などを取り上げ、彼を患者から遠く隔離して置きながら、素人がえらさうに、『お前の診断は俺の氣に喰はない。それは間違つてゐる筈だ。お前は手を胸にあてて、もつとよく考へ、も一度診断したら可からう』などと云ふに等しく、本来こんな馬鹿々々しいことは無いのだ。一切の社會現象から殆ど完全に隔離されている牢獄が、社會科學の研究者にとつて、もし最善の研究所であるならば、今日諸大學に存する老大な圖書館や研究室は全く無用の長物であるであらう。」(同、一六七頁)と批判し、そして博士は、刑務所で社会科学上の結論が出せるなら、「大學教授を養成するには、何も、若い學者達を海外などへ留學さす必要はなく、ただ片端から刑務所へぶちこんで、昔の達磨大師のやうに九年の面壁をさすに限る、と云ふことにもなるであらう」と皮肉にみちた應酬をしているのである。科学的眞理の探究の必須条件として「資本論」にある研究方

法についての有名な言葉に、「詳細に材料を占有すること」というのがあるが、「何よりも先ず其の研究対象に関する主要材料を全面的に把握することのできない」「獄裡の囚徒」とつて、獄裡において社会科学上の真理の結論を要請し、思想上の誤謬を反省し転向を求めるなどということの不合理と、そのことの不可能なることを論じている。ここで、博士の論じているように、獄中のみでなく、ことに当時、資本主義諸国の支配階級は、資本主義に取つて代らうとしている共産主義に対して最大の脅威を感じ、何物にも優つて最も之を恐れ且つ憎んでゐる。従つて、今日の資本主義国では、共産主義に関する研究の自由などと云うことは、夢想すら出来ない。そこでは共産主義、マルクス主義を誹謗するための意識乃至無意識的の逆宣伝には日夜拍車がかけられているが、これに対抗すべきマルクス主義者側からの抗弁、主張、宣伝等はすべて禁圧されて居る。だから、もはや今日となつては、社会に居る普通の人々にとつてすら、マルクス主義を正當に理解すべき著書資料等を入力することは非常に困難であり、何ら非法的な手段、例えば輸入禁止本を密かに入手するというような手段によらぬかぎり、マルクス主義を正當に理解することは殆んど望みなきこととなつてゐる、といふのである。一般社会でいわゆる「自由」を得ている人でさえそうなのだから、「人の自由を拘束することを正に其の使命としてゐる刑務所といふが如き強力的機関の中で、本當のことが分からないのは、暗夜の鳥よりも甚しい。常識で考へても分かることだが、今日の刑務所は、人をしてマルクス主義（共産主義）を誤謬と思ふに至らしめるやうな可能な限りの、あらゆる設備の整つてゐる場所である。そこでは人をマルクス主義にひき付けるやうな事情は出来るだけ取除かれて居り、少くとも思想犯人に関する限り、彼をばマルクス主義から離れしめる為めは一切の設備、一切の措置が、意識的に講じられて居るべき筈である。そふいう所へ拘禁されるやうになつた為めにマルクス主義のことが本當

に分つて来たなどと云ふことは、どう考へたとて有らう筈のないことである。」(同、一七〇頁)、といつて、その当時、牢中において思想的転向を発表して世間の注目を惹いた佐野学・鍋山貞親その他共産党員の転向声明のいわれなきことを諷刺しているかのごとくである。そして、「畢竟するに、刑務所内に於けるマルクス主義の再批判などと云ふことは、本當のマルクス主義者にとつては、元來、問題になり得ないのである。——五年間刑務所に居たからとて、私の學問的信念が少しも變化しないと云ふことは、それゆゑに、餘りにも當然のことなのである。(同、一七〇頁)と。博士のいうように、刑務所内において社会科学に関する転向声明が學問的に無意味であることの道理は「中學などの年少者にでも分かる筈のものである。」したがつて、博士の非転向は甚だ明瞭で、確信に満ちたものであつた。「ただここで暫く在りのままを云つてしまえば、私の學問上の信念(マルクス主義の眞理性に対する確信)は、實は微動だもしていないのだ。しかし之は餘りにも當然なことであらう。何故なら、刑務所といふ所は、大學などと違つて、學問の研究所ではなく、従つて、そういふ場所で、科學上の眞理が新たに把握され得る筈はないのであるから」(同、一六六頁)という。まことにそのとおりであらう。共産主義運動の何人かの指導者や思想犯人が獄中で転向声明したことについて、博士は、こうした声明の効果というものは、ただインテリゲンツィアを含めた小ブルジョア層にはほんの一时的な影響を与えるにすぎないもので、それらの階層は、もちろん大切ではあるが、大局からすればかかる階層は動揺つねなき、信頼することのできないもので、革命運動にとつて転向声明によるそれらの階層の一时的な動揺は、「水面を風が吹いて通るやうなもので、水流の方向には基本的な影響を有ち得ないのである」(同、一七一頁)と批判している。転向問題についての博士の見解は頗る厳しいもので、その感想を読むと、後に論及するように、博士の青年時代からの吉田松陰の志士的態度の影響

や維新後における山口県の「防長教育会」の教育思想といつたようなものが、生涯血となり肉となつて博士の思想や人格を形成したものであることを想わしめるのである。例えば「日本の青年の多數者がただフラフラと共產主義を奉じ、またフラフラと共產主義を捨て去ると云ふのであれば、これは驚くべき軽浮な態度であつて、寧ろ寒心すべきことである。沉んや轉向者の一部には、舊同志を思ふ存分積極的に裏切つて恬として恥じない輩も居るが、元來こうした悪質な裏切は、問題の如何を問はず、其のこと自體極めて擯斥すべき陋劣なる所業であり、かかる所業の勧誘奨励は一國の土風を墮落せしむるものとして、最も慎まなければならぬのである。」(同、一七三頁)と。ここに読みとられるところの「転向」や「裏切」にたいする博士の態度、言論の厳しさは、もちろんであるが、その表現において、「一國の土風を墮落せしめる」という言葉のうちに感じられるものは、儒教的教養とか、松陰的志士の態度の厳しさである。したがつて、博士の「非転向」の根柢には、マルクス主義にたいする社会科学の確信とともに、儒教的・倫理的な道義の觀念が、宗教的な、情熱的な信念と力とをもつて不可分に密接に、血肉的に結びつき融合していると思われるのである。

博士は刑務所の「作業」の一つとして、ヒトラの「我が闘争」を邦訳させられたが、この書の中で、ヒトラは、学校で生徒が、仲間の所業を密告するということについて、教師がそのスパイ生徒を賞するが如きことは、たとい、そうした密告が、生徒の取締上、教師にとつて如何に便宜であらうとも、断じて廃止しなければならぬということを論じていたことを挙げて、当時わが国で、しきりに「日本精神」ということが唱えられて居たが、刑務所や政府当局や教育家たちが、転向勧誘、裏切りの奨励をするということは、日本精神の実践において、ドイツのファシズムにも劣るわけであり、「そのやうなことでは、日本共産党が亡びる前に、それこそ日本

精神が地に墮ちるであらう」(同、一七四頁)と警告ならぬ皮肉を言っているのである。博士の思想的操守については、理論的な側面からも、また、とくに信念のうえにおいても、「徹頭徹尾、思想的の轉向ということは問題にならなかつた」のである。これには、後述するように、博士の長年にわたる思想的・精神的煩悶と努力の履歴と体験とによつて築きあげられた思想と人格との結晶したものであるがゆえに、さらに博士の非轉向の根拠を追求しなければならぬことはいうまでもない。

三 マルクス経済学および共産主義に対する確信

マルクス経済学にたいする博士の学問的態度や共産主義にたいする博士の確信については周知のごとく、博士はしばしば自らの著書・論文・随想において述べているところであるが、とくに著るしい言葉をここに挙げてみる。博士の学問的業績としての代表的な、一つのピークは京都大学で講義した最後の論稿といわれる「経済学大綱」であるが、昭和三年八月のその序文にいう。

「……私の最後の講義は、ここに公けにする通り、殆どマルクス学の祖述に終始してゐるが、しかし、それは決して最初からさうであつたのではない。この最後の講義に先だつ前年度分の講義も、更にその前年度分の講義も、共に活版に附せられ、従来私の意思に反して、『非賣品』として販賣されてゐたが、世間に據證の残つてゐる此の範圍について見ても、私の講義は終りになればなるほどマルクス學の解説に近づいてゐるのである。そしてこのことは、私が最初からマルクスを盲信して出發したものでないことを意味する。むしろ、私は、私等が今

日ブルジョア經濟學また俗流經濟學の名のもとに排斥してゐるところの、非マルクスの經濟學から出發したのである。「(經濟學大綱)序、三四頁」と。博士の自ら述べているように、現に大正五年(一九一六年)から翌大正六年(一九一七年)に亙る分配論の講義では、ボエーム・パウエルク、タウシグ、クラアク、カアバア、フィシャア、カムマンツ等の學說を紹介するに止まり、マルクス學には殆んど言及していない。大正十二年(一九一三年)から大正十三年(一九一四年)に亙る經濟原論の講義案でも、その当時の講義は、この「經濟學大綱」とは、その體系と内容を異にしており、それが甚しくマルクスから遠ざかつていた。そののみか、博士が明治三十五年東京帝大を卒業してから最初に公けにした明治三十八年の「經濟學上之根本觀念」・「日本尊農論」・「經濟學原論」上巻、明治三十九年刊の「日本農政學」をはじめ、明治四十年に創刊した「日本經濟新誌」の諸論文などを見ると、社會主義經濟學などには全然無關係であるのみか、「日本經濟新誌」に掲載した「社會主義論」という一論などは、マルクス自身にたいする無理解な非難と、社會主義者一般にたいする非難を公けにしているほどである。京都大学の教職についての「經濟と人生」・「時勢の変」・「經濟學研究」・「經濟學研究」などにおいても、マルクス經濟學でなかつたことはいうまでもない。たとえ、いち早くセリグマンの「歴史の經濟的説明・新史觀」の翻訳を公けにしたり、「時勢の変」の中でマルクスの「經濟學批判」の序文の有名な唯物史觀の公式を翻訳・紹介しているし、唯物史觀というものに関心をもち、その考え方に傾きつつあるということを公言したとしても、けつしてマルクス學說を經濟學上依拠する真理として考えていたわけではない。それは博士自身が告白しているように、ブルジョア經濟學の研究が長年に亙つて繼續されていたのである。ところが、京都大学における最後の講義であるという「經濟學大綱」の序にははつきりとマルクス學にたいする不動な確信を述べているの

である。

「要するに私は、最初ブルジョア経済學から出發して、多年安住の地を求めつつ、歩一歩マルクスに近づき、遂に最後に至つて、最初の出發點とは正反對なものに轉化し了へたのである。かかる轉化を完了するために、私は京都大學で二十年の歲月を費した。このことは、私の魯鈍を證明するに外ならぬが、しかしまた、私の現在の立場をもつてマルクスに對する無批判的な言信に立脚するものとなる一部の世評に對して、或は一の抗辯となすに足るであらう。顧みれば、私のマルクス説への完全なる推移は、輕蔑に値するほどの多年に互を躊躇と折衷的態度との後に、わずかに實現されえたものである。だが、思想的研究の久しきを経て漸く茲に到達しえたる代りには、私はたとい火にあぶられるとも、その學問的所信を曲げがたく感じてゐる」(同、四頁)といつてゐる。この悽烈を極めた博士のマルクス學への學問的信念は、博士にとつて転向なるものが、ついに問題にならなかつた理由であるが、この信念が、かくも強烈で激しかつたということは、もちろん眞実に徹しようとしてゐる博士の學問的良心によるものであるが、それが単にマルクス學にたいする理論的な確信のみでなく、博士の血となり肉となつてゐる思想的・人生的態度とその人格的な形成への青年時代からの思想系譜・志士の・儒教的教養と倫理、人生閱歷、さらに宗教的体験というような論理の世界を超越した非合理的な人間生活と不可分に結びついたものとして理解しなければならぬと思ふ。

博士は世人が、博士をもつて「無批判的なるマルクス狂信者」とか「機械的盲的にマルクスを狂信している」とかいう評言にたいして、いつも強く抗議してゐる。博士は官立大学の教授として、はじめ、マルクスの「資本論」には、同僚先輩より遅れ馳せに、「恐る恐る近づいて行つた」と告白してゐる。といつて、もとより不純な

動機から新らしがつて流行の社会主義を心にもなく口にするというようなことをしたわけではない。「何故なれば、一身の利害得失によつて自分の學問上の立場を左右するほどなら、私は何を苦しんでマルクス主義を信奉するに至つたであらう？ 言葉が烏滸うごがましくなるけれども、大學在職中の私は、自分の學問上の立場が物議を醸す程度の年一年増大することを承知しながら（それは衆議院の本会議に於いて小川平吉氏などにより問題とされたこともある）常に免官を覺悟して、ただ學問的良心の命ずるまま徐々にマルクス主義の方向に進んで來たのである。もし一身の利害安危によつて言を左右することの出来る自分であつたならば、私は當時、早くも行手に黒雲を望み見て、疾くにマルクス主義の陣營を見棄て去つたであらう。更に大學を辭して實際運動に關係するやうになつてからの私は、治安維持法の制定、同法の「改正」（それによつて最高刑十年の懲役又は禁錮又は死刑となつた）等の脅威を突破しつつ、晩かれ早かれ投獄の運命は免れ得ないものと覺悟して始めて共產黨に近づいたのであり、老境に垂なんとしてさうした歩み方をなすについては、勿論、熟慮の上に熟慮を重ねざるを得なかつたのである」（「自叙伝」五、一七九頁）と。このように、マルクス経済学に近づいたことも、さらにマルクス学者としてマルクス主義者・共產主義運動者となるについても、この世に正しく処しゆこうとする確固たる信念や人生的態度が考慮されているのであつて、単に學問上の理論として、マルクス経済学を学んだわけではなかつた。「汝の道を歩め、そして人々をしてその言ふに任せよ！」の信念と覺悟をもつて生涯を生きぬこうとしたのであつた。マルクス経済学の社会科学的真理にたいする博士の學問的確信と、共產主義にたいする情熱とは、それに結ぶ人生的態度、いわば、人間として如何に生きべきかの根本問題が、つねに博士の関心事であつたことが明らかであり、したがつて非轉向の問題は、河上博士の思想および人物研究において追求さるべき最も重要な、核心的なテーマでなけ

ればならぬ。博士の晩年における論著「獄中贅語」において、「科学的真理」と「宗教的真理」の問題をとりあげたことは、マルクス主義にたいする博士の「非転向」の根拠を追求するための核心的な手懸りを提示するものであると云つてよい。

四 共産主義への関心と情熱

博士のマルクス主義一般にたいする研究といえば、長い歴史がある。「恐る恐る」ではあつても、本格的に、「資本論」研究に精進し出したのは博士の語つたように京都大学へ赴任してからのことであるといつても、セリグマンの唯物史観に関する著書「歴史の経済的説明——新史観」を翻訳公刊したのが明治三十八年六月のことであるが、その翻訳にとりかかつたのは、三十六・七年のことであつたと思われる。したがつて、博士が「私のマルクス主義研究は明治三十六・七年代からのことである」というのは、首肯けることである。博士は「私の熱意を以てマルクス主義の研究を始めたのは、そんなに以前からのことである。もし私が唯物史観に關するセリグマンの著書を譯出した時期にまで遡るならば、私のマルクス主義研究は明治三十六・七年代からのことであり、爾来三十餘年の水火をくぐつて始めて私の學問的信念は確立されるに至つたのである」(「獄中贅語」三七頁)といひ、マルクス主義にたいするその熱意のほどを示している。また公爵近衛文麿が京都大学の学生時代の思い出「身辺瑣談」(「清談録」巻頭の一文)の中で、当時河上博士は、始終、吾々はマルクスが分かるようにならなければ駄目だ、と云つていたそうだし、時折はまた、人は其の志のため海外に追放される位には常に覚悟して

居なければならぬと云つて居たとのことである。そのところは、河上博士の言われたように「世界大戦前のことであり、日本や支那の共産黨は勿論のこと、今のコミンテルン（第三インターナショナル）ですら、まだ影も形もなかつた頃のことである」（同、三六・七頁）。長年にわたるマルクス主義や研究の結果は、博士の學問的信念となつたのみでなく、血肉的な生命とまでなつたのである。「だから、例へば日本共産黨や乃至コミンテルンの勢力の一時的盛衰の如きは、私の學問的信念に如何なる動搖をも來たすべき筈のものでは無いのだ。私は自分の學問的信念に驅られて言はば餘儀なく、自分の最も不得手な實際運動に出て來たのであつて、實際運動の導の華々しさや面白さなどに釣られて乗り出したのではない。私の眼中にあるところのものは、百年後二百年後の世界である。たとい日本共産黨が全滅し、コミンテルンが全滅したとしても、私の學問的信念には聊かの動搖も生じないのである」（同、三七・三八頁）と。

これらの信念の告白は、まことに重要であり、博士の社会科学の真理と宗教的真理との、博士個体における統一という精神構造の核心をなすものである。ここでわたくしはつぎの点を掲げて、問題の焦点へ向うと思う。

(一) いうまでもなく博士がマルクス主義経済学と共産主義に熱意をもつて近づき深みに進んで行つたのは、マルクス主義の全理論体系が、百年後、二百年後の世界——つまり共産主義の社会に結びついていること。(二) 共産主義社会が単に観念的に、ユートピアとしてでもなく、社会主義一般としてでもなく、「資本論」における資本主義社会の経済的運動法則を究明すれば、資本主義から社会主義へ、さらに共産主義への必然の過程が、社会的に把握されることに確信を得たこと。(三) マルクス主義では理論と実践の弁証法的統一ということがいわれているのであるが、マルクス主義を極めた博士は、自分の學問的信念に驅られて、言わば「余儀なく」、自分

の最も不得手な實際運動に出たこと。別言すれば、マルクス学者としての強い義務感から、良心的に、不得意な共産主義の實踐に乗り出したこと。これについては後に述べるように、青年時代からの教育・教養、吉田松陰的な「天下の公器として値する人間」になるため、「滅死奉公」の志士の倫理、孔孟の人道主義、利己心の克服と絶対的非利己主義の倫理、キリスト教、とくに聖書の「山上の垂訓」への感激、トルストイと伊藤証信の「無我愛」への傾倒、とくに「無我苑」における「奇異なる宗教的体験」等の、博士の精神的閱歴による心と共通するものがある。そして、とくに博士の精神構造として重要なことは、マルクス共産主義の中における理想的社會状態にたいする信念と、博士の抱く絶対的非利己主義への宗教的体験と孔孟の倫理意識よりする義務感との博士の個体的生命内の結合である。これを、博士は、後に述べるように社会科学的真理と宗教的真理との弁証法的統一と呼んでいるのである。

博士における精神の特徴は、マルクス共産主義にたいして、単に社会科学的真理としての合理的部面においてのみ把握されているだけでなく、共産主義の中に貫徹している「百年後、二百年後の世界」にたいする共鳴と情熱とが結びついているということ、その情熱は、博士における非合理的側面としての閱歴と体験とにおいて生命的に把握されなければならぬ問題であるということ、これである。

マルクス主義者としての博士の特質は、マルクス主義にたいする博士の態度が、本質的には宗教的情熱と相通するものがあるという点である。「獄中贅語」の中で、博士が青年時代の宗教的体験を論じているさいにつきのように述べている。「振り返つて見れば、私が近親から發狂したのではないかと疑はれるほどの熱狂さを以て暫く宗教運動に従事したのは、私がマルクス主義の研究に専心するに至つたよりも、もつと古い頃のことであり、

——委しいことは今ここに書き綴る必要もなく餘暇もないけれど——私の自覺する所では、私をして一旦宗教運動に熱狂せしめた動力が、更に私を驅つてマルクス主義の研究に専心せしめるに至つたのである」(同、六九頁)と。そしてマルクス主義への「情熱」をとくに自覺しているのである。さらに「當時の私は、もつと自發的に、もつと本氣になつて、全心を宗教的情熱の爐火中に投じ去つたのである。私はさうした體驗を経て始めてマルクス主義に出て來た者であり、寧ろさうした體驗を経たればこそ始めてマルクス主義となり得たとすら云へるのである。」(同、七一・七二頁)とも言つてゐるのである。通常のマルクス学者にみられるように理論の世界との關係だけでなく、さらに、むしろ、宗教的情熱のごとく、マルクス主義・共産主義への情熱が博士を驅つてマルクス主義者たらしめたのであるといえる。この点は博士の人物・精神を理解することに重要なことであつて、博士が京都大学を退き、地下運動に潛入したころ、昭和七年、日本共産党中央部から黨員に推薦されたとき、年五十四歳にもなつた博士にとつて非常な喜びであつたことを追懐しているが、この「喜び」はマルクス主義者として學問の良心が実を結んだことでもあるが、さらに、青年時代からの「天下の公器として値する人間」になるという絶対的非利己主義の倫理意識や宗教的體驗による人生的態度が、共産主義のうちに貫徹している百年二百年後にも実現するであろうところの理想と結ぶことによつて満されたからであるといえる。共産主義にたいする博士の情熱は、単に合理的・社会科学的真理という側面からのみ把握することは、真に博士の精神構造を理解することにならない。このことは、さらに、博士の閲歴、博士の宗教的體驗という側面から近接してゆくことによつて明らかになるのである。

五 「宗教」と「宗教的真理」との区別と統一の意味

博士は曰う。「……私の自惚れてゐる所によれば、日本のマルクス主義者の中で私ほど宗教、特に仏教に對して眞の理解を有する者は稀であらう。マルクス主義に委しいものは兎角宗教のことを知らず、宗教に通じて居る者は全くマルクス主義を理解して居ない、と云ふのが普通であるのに、私はその例外をなして居る。と考へられる。」(獄中贅語「六八頁」^(註)と。博士が取り組んだ宗教というのは、青年時代にはキリスト教であつたが、獄中において問題として選択したのは仏教であつた。「私は下獄の當初から『神學と宗教との關係、特にマルクス主義と仏教との關係』を、在所中の課題と定めた。私がかうした問題を選択したのには理由がある。第一に宗教は科學と異り、面壁九年がその本領である。それは人間を現實から引き離して、其の内的世界に沈潜せしめることを、本來の職分とする。だから科學の研究こそ刑務所内では殆ど不可能であるが、それと反對に、宗教的な修業なら常に可能であるばかりでなく、寧ろ修道院に次いで刑務所は最も之に適する場所だ、と云ふことが出来る。それが私の宗教を問題とした第一の理由である。」(獄中贅語「六八頁」そして、第二の理由は前述のごとくマルクス主義者として宗教に、とくに仏教に最も理解が深いと信ずるからであつた。したがつて、博士は、獄中にあつたとしても、宗教論を全く自由な立場で自発的に、自分自身の問題として書いたのである。

博士によると、「科學上の眞理と宗教上の眞理とはどちらか其の一を選ばねばならぬと云ふやうな、即ち同一の領域で同一の對象につき互に是を争つてゐると云ふやうな、性質のものではなく、従つて二者は、一方を本當

とすれば、他方は誤謬とせざるを得ないと云ふやうな、排他的な關係に立たされて居るものでは無いのだから」(同、七三頁) という。

わたくしの日常社会において経験するところは、宗教的真理ということで悩んでいる者は、けつしてマルクス主義者にならない。学生でも「資本論」その他マルクス主義文献を読んでいる頭の鋭い学生でもそういう学生はクリスチャンになるか、あるいはけつきよくマルクス主義を捨てるかである。そしてマルクス主義に素直に傾倒して行く学生は、けつして宗教的真理などということに悩んでいない。唯物史観の理論ではつきりと宗教論を処理し、場合によつてはあつさり宗教問題を片づけてしまつてゐる。科学と宗教とは同じ次元で問題が対決され処理されているのである。河上博士の場合は、これが異つた次元の問題として、本来、互に排他的のものでないとして把握されているのである。

もちろん、マルクス主義者であるかぎり、博士は、宗教問題一般について唯物史観の立場から理解し、宗教の起源についても、歴史についても、意識と存在の問題についても、唯物論者として立ちいでているのであるが、博士の立場、博士の特質は、「宗教」と「宗教的真理」とを截然と區別しているということにある。これは博士の独断であるか、我流であるか、博士特有の宗教論である。

博士は青年時代に利己心の相剋に悩んだとき、伊藤証信の「無我苑」において、「奇異なる宗教的体験」として、利己心を埋没して絶対的非利己主義の立場に立つべきことを自覚し、無我愛において人生における絶対的真理・宗教的真理を体得したという。いわゆる「大死一番」の悟りは、博士の生涯を貫いた宗教的実感であつた。論理的に第三者の容喙しえないこの宗教的実感あるいは体験という非合理的境地は、博士の人生的態度に血肉と

なつて生命を保ちつづけたもので、この生のままの実感・体験が、後年マルクス主義の研究を深めるとともに、また、獄中における瞑想思索の生活に入るとともに「宗教的真理及び宗教について」（『獄中贅語』一七一―一六八頁）の長論文において理論化されたものである。

マルクス学者である博士は、もちろん唯物論者である。したがつて、次ぎのごとく言われるのは、至極当然である。「自然（存在・物質・物）を第一次的なものとなし、精神（意識・思维・心）を第二次的なものとなすことに於いて、何等の疑をも存しない。私達の見る所によれば、人間も、また一般に如何なる生物も、曾て存在しなかつたし、又、存在し得なかつた状態に於いて、地球なるものが先づ存在して居たのである。後になつて、その地球の上に有機的な物質が出来上がり、それがまた長い間の進化發展を續けた結果、人間といふやうな動物が生まれ來、そしてその人間のからだには、特別な發達を遂げた脳髓や神経や網膜やが具備されて來た爲めに、人間は其等の器官によつて、感覺し意識し思维することが出来るやうになつたのである。して見れば、感覺、意識、思维等は、脳髓や神経や網膜等の、言い換へれば、獨自の微妙な仕方で組織されている有機的な物質の機能であり、作用であるに過ぎず、そしてそうした機能（精神作用そのもの）を指して吾々は心と謂ふのである。」（同、七五・七六頁）。

こうした唯物論的立場を一応明かにしてから宗教論における五つの問題を掲げ、その第五の問題として「宗教的真理と科学的真理との関係」を論じたのである。博士が「宗教書を手にするようになったのは、大学生の頃、キリスト教の聖書を繕いて山上の垂訓にひどく感動したのが始まりである」というが、博士はキリスト教よりも仏教において、とくに浄土真宗と禅宗について比較的詳しいといふので、ここで宗教的真理を論ずるにあつて

も、仏教中に含まれる宗教的真理について問題を集中している。もちろん、宗教論であるかぎり、いかなる宗教にも共通した問題とみて差支えないわけである。

博士は第一に「宗教的真理が問題とするところは、意識そのものを意識することであり、心に心を映すことである」とし、ここに其の基本的な特徴が横わつていくという。弘法大師が山を拓いたとか橋を架けたとかいうようなことは、「宗教家の仕事」であつても、「宗教的な仕事」ではない。「宗教的真理はさうした外物に関する知識ではなくして、意識そのものに關する知識である。意識する者が自己を意識すること、意識の自己意識、これが宗教的真理の使命である。この場合、意識は外に向はずして内に向ふ。外物に働き掛けるのでなくて、それ自身に働き掛ける」ことで、仏教にいう「回光返照」と名づけられる意識の働き方である。この意識の自己意識ということとは、「我を知ること」(自覚)とも言えるものであり、「我」の本体を知ることであり、「心」の本体を知ること、「心を知ること」(識心)である。それは「道を求める」といつてもよく「仏を求める」といつてもよく、「法を求める」といつてもよい。孔子の論語に、「朝に道を聞かば夕に死すとも可なり矣」という、その「道」であり、それは「心」である。その心、意識、精神は生命の根元である。それを知ること、自覚することは、「見性」であり、「人生を悟ること」である。

博士は、これらによつて理解される意識を意識することが、まさに宗教的真理の問題であるといふのである。博士の宗教論の特徴は、この「宗教的真理」と、「宗教」というものを區別して考えていることである。「世の中の宗教と称されて居るものの中には、以上の如き意味の宗教的真理とは殆ど何の縁もない、原始的な、幼稚な宗教もある。」もちろん進歩した宗教なら、何らかの程度においてこのような宗教的真理を、そのうちに含んで

いないものはない。しかし、世の中を「階級的な社会」が流通するにつれて、純粋な宗教的真理のほかに、知識（哲学的知識など）や迷信やを吸い込み、「なかならず、被壓迫者・被搾取階級の反抗力を眠り込ませ闘争心を麻痺せしめるための『民衆の阿片』として役立つべき、幾多の獨斷的教義を包容するやうになる。さう言ふことは階級社会（搾取階級と被搾取階級とから成り立つてゐる従来の社会）に於いては不可避的に起る」（同、八八・八九頁）という。したがつて、歴史的現実に現われた「宗教の姿」は博士のいう「宗教的真理」とは別のものであり、いわば宗教的真理が歴史的にいわれる「宗教」の衣を着けて具現したというわけである。

したがつて、第二にこのような意味における宗教的真理は、如何にして把握され得るかというに、宗教的真理は意識そのものを意識することを問題とするのであるゆえ、当然「普通の意識作用の外に横たはるべきものであり、そのことが根本問題である」（同、八九頁）。そのことは、「眼で眼が見えぬ」ように、「舌は舌を嘗められぬ」ように、意識で外界の事物を意識するということは異つた仕方ではなされねばならぬ。「この點が心に關する知識の、物に關する知識と異なる所であり、やがて宗教的眞理の、科學的眞理と異なる所以である。」（同、九〇頁）。それゆえ、宗教的眞理の把握ということが実感とか体験という世界の問題となる。「宗教的眞理は心を活潑に地の状態に於いて把握せんとするものであるから、そこでは普通の知識は何の役にも立たない」わけであり、親鸞の「歎異鈔」にある「不可称」、「不可説」、「不可思議」というような言葉をもつて表現しえないもの、論理をもつて解説しえないもの、すなわち「信」とか「悟」につながるものであり、礼宗でいう「吾が宗に言句なし」の境地であり「不立文字」の世界である。白隠禪師のいう「小智は大義を弁ずること能わず」というときの小智が普通にいう知識のことであり、大義を体得しうる大智なるものが博士のいうところの宗教的眞理のことである。

かかる説明自体も言葉であるが、いう意味は、「口授相傳の不可能な點、これが宗教的眞理の基本的な特徴である」(同、九九頁)。孟子の自問自答に「何をか浩然の氣と謂ふ、曰く言い難し」という。その言い難き心の世界、それは実感とか、体験とかいふ境地でなければならぬ。博士は「これを見性成佛と言ひ、大悟と言ひ、識心と言ひ、見神と言ひ、信心獲得と言ひ、そしてその湛然たる意識内容が、即ち宗教的眞理を構成するのである」(同、一〇五頁)と。

博士はこうした宗教的眞理の把握、われわれのその認識は、科学的眞理に関するそれと同じように、われわれの教養の段階に依じて、浅きより深きに、疎より親に進むものである。そして、このように宗教的眞理を科学的眞理のほかに認める立場に立つてゐるのであるが、このことは、けつして形而上学に落ち込んで居るのではないという。「科學的眞理と宗教的眞理とは其の取扱ふところの對象(世界)を具にして居るし、従つて、此等眞理の把握の仕方も互に異らざるを得ない。」しかし、外物を觀察することによつてその真相を理解することも、回光返照によつて心そのものを理解することも、等しく人間の意識作用による認識であり、その認識は、高度の発達を遂げた脳髓等々の機能に外ならぬ。だから、博士は「宗教的眞理を認めるからといつて、別に神秘的な靈霧の世界に逃避する必要を感じない。人間を離れて人間の意識に映る物質世界(人間の意識そのものも物質作用である)の外に、別に神や佛が存在するのではない」(一一五、一一六頁)という唯物論的立場を堅持してゐるのである。そして「依然として、心(意識、精神)を物質の所産となすところの唯物論者として残る。宗教的眞理は意識に関する眞理である。だが、其の意識なるものもまた人間の肉體を構成してゐる物質の作用に外ならぬのである」(同、一一六頁)といつてゐる。こうしてはつきりと、宗教的眞理と宗教とを區別し、マルクス主義者として

「私は、依然として無神論者、唯物論者として残るのであり、世の謂ゆる宗教に帰依するものではない」のである。

もちろん歴史的宗教についての博士の理解はマルクス主義者共通のものであるから、その起源や歴史的形態について、わたくしが紹介する必要のないことであるが、博士の特質は、階級社会にあつては、この宗教的真理が「民衆の阿片」としての「宗教」に転化することが不可避的に発生すると見る点である。「現實の歴史に於いては、宗教的真理はただ宗教的真理として説かれて居るのではない。それには必ず幻想、迷信、謬見、妄想、偽瞞、虚偽等々、種々雑多なものが粘着して、一定の宗派的 \parallel 教團的宗教を形成し、かくしてそれが権力者の保護を受くると同時に、また権力者によつて利用され、いつでも民衆の（被抑圧 \parallel 被搾取大衆の）反抗を眠り込ますための道具とされて居る。」（同、一二九頁）。もちろん、宗教的真理を把握し、これを人々に伝えようとした宗教界の偉人は、これを政治の道具にしようと考えたわけではないが、その説かれた宗教真理が大衆の中に這入つてゆくにつれて本来の精神は歪められて、開祖の主観的意図とは全く無關係に、社会的な力關係、階級關係によつて決定され、種々雑多な夾雜物によつて十重二十重に覆われて、完全に宗教的真理の光りを失うようになる。この歴史的・現実的事実を捉えてマルクス主義は「宗教は、民衆の阿片なり」というのである。「宗教的真理が階級社会に浸透して行かうとすれば、どうしても権力階級と妥協して、民衆の阿片としての宗教的迷信に轉化せざるを得ない」ので、階級的抑圧のもとに、貧賤と不幸に悩む大衆をして幻想的幸福を死後の世界に追求せしめようとすることは、この地上における現実的幸福への努力を徹底的に眠り込ませることになり、レーニンのいう「愚鈍なる意気惰沈」“die stumpfsinnige Niedergedrücktheit”という言葉を想起せしめるのである。レーニンはい

う。「神(仏といふも同じ——河上)なるものは、歴史上、実践上、いつでも、人間が外界の自然ならびに階級的隷屬制によつて愚鈍なる意氣惰沈に陥られている結果を生ずるところの諸觀念の結合物であり、かかる意氣惰沈を固め、階級闘争を眠り込ませる諸觀念の結合物である」と、したがつて、宗教上の偉人や宗教的天才の主觀的意圖とは無關係な、階級的社會諸關係の必然的不可避の結果、歴史上の現実的な宗教が出現するのである。博士によれば、本来の「宗教的真理」に粘着している諸々のものを、ただ頭の中で觀念的にそれから切り離すことによつて「眞の宗教」とか、「宗教そのもの」とかいう抽象的觀念を作り出し、之によつて宗教なるものを擁護しようとしているある論者たちは、非現実的な、觀念的な、立場に立つていふのである。宗教と宗教的真理とは博士によつて、このように理解されている。

最後に、宗教的真理と科学的真理との關係については、すでに一言触れたところであるが、「宗教的真理は内界に屬し、科学的真理は外界に屬する。」その範疇を異にするこれら二種の真理は、「各々その課題を異にし、各々その立場を異にし、各々その領域を異にしてゐる」のであるから、意識の問題として、これら二種の真理が「互に格守すべき截然たる領域において明確に」兩立しようと考へるのである。宗教的真理にあつては、いわゆる禪の「不立文字」として、「不可稱」、「不可說」として把握されるところに、その特徴がある。つまり、実感の世界であり、體驗の自覚である。「然るに科学にあつては、正にこれを逆に、そこでの真理の把握は、「資本論」にいつてあるように「材料を詳細に占有する」ことを不可欠の条件となし、「従つて、科学者は一定の問題につき一定の断案を下すまでには、甚だしく多くの資料を集積し、利用しなければならぬ。それが科学者に要求される資格である。かく「科学は外界の物を問題とする」のに反し、「宗教は内界の心を問題とする。」かくて

博士においては、両者は両立しうるのである。投獄以前、青年時代からの宗教的体験と実感が、マルクス主義の理論を深く極めてから、このような形において、科学的真理と対置されて、理論化され、マルクス主義者として、宗教的真理——「体験」の永久的意義を認め、科学との混線を避けようとしたのである。このことは、博士が死に至るまで実感として深く抱懐した青年時代の「宗教的体験」を理論的に肯定したものと云わねばならぬ。このことが、博士によれば、科学的真理と宗教的真理との統一の内容であり、マルクス主義者としての唯物論的統一であり、また、弁証法的統一と呼ばれているところのものである。博士が「特殊なるマルクス主義者」といわれる理由もこのような点にあるのである。

古田光氏は、河上博士の「宗教論」について、一般マルクス主義者の「宗教論」と異つた特殊のものとして次ぎの点を挙げて批判している。「第一には、この論文でいう『宗教的真理』なるものが、もつぱら河上個人の認める『純然たる我流のもの』であつて、一般のマルクシストや既成教団人などが認めるようないわゆる、『宗教的真理』ではない、という点である。それは、言いかえれば、河上は彼自身の認める『絶対的無我の自覚』という宗教的基礎体験としての『宗教的真理』を是認したのであつて、決してそうした基礎的体験が社会的イデオロギ一化されたものとしてのいわゆる『宗教』を是認したのではない、ということである。第二には、当然のことながら、ここでそうした基礎体験としての『宗教的真理』を説明するに当つて、河上はもつぱら彼個人の規定している『伝統的宗教』の言葉を用いており、そのかぎりきわめて東洋的・仏教的色彩の濃いものになつてゐる、という点である。それは、言いかえれば、この『宗教論』は、たんなる一人のマルクシストによる抽象的・一般的な『宗教論』にとどまるものではなく、むしろ逆にある一人の東洋人、すなわち儒教的倫理感覚・仏教的宗教感

覚をもつた人間による『近代科学論』、『マルクス主義論』ともなつてゐる、ということである」(同氏「河上肇」二一六頁)まことに傾聴に値する河上宗教論の批判であるといわねばならぬ。

(註) 博士の宗教論の特質は、すでに述べたように、宗教と宗教的真理との区別であり、階級社会にあつて、宗教的真理が、民衆の阿片として宗教に転化するという点である。思うに博士の信ずる「不変の道德」と「可変の道德」という博士の「抜き難き考え方」が宗教においては宗教的真理(絶対不変の世界)と「民衆の阿片」(歴史的・現象的・可変の世界)という思考方法に對置されているわけである。この思考方法においては、博士は一応はカント哲学における「理体界」としての、因果法則の作用しえない絶対・不変・神聖・永久の世界と、因果法則の支配し貫徹する「現象界」という二元論の立場に立っているがごとくである。カントにおいて永遠・神聖・絶対の理体界は、考へることが出来るが、認識することが出来ない世界として深く沈み高く聳え立ち、可滅可変の因果法則の支配する現象界と對立し、この二つの世界の連絡・交渉は理体界が現象界をアフィチレン *affizieren* (觸発) することに始まる、と言つて、理体界に方法論的・理論的に適用できない「觸発」という因果法則を適用しているところに、カントが論理的に根本的に矛盾を犯しているわけで、ここにまたカントの二元論の破綻が内在しているわけであるが、河上博士においては、——としてこれが河上博士の特殊性であるが——この二つの世界が、「宗教的体験」という。若き日の「最も奇異なる」体験事実によつて、不変の実感として、感性的に統一されてゐるわけである。この最も「奇異なる宗教的体験」は周知のごとく博士数え年二十七歳のとき、「無林苑」における「体験の事実」として、「博士にとつては」絶対的のものであり、第三者の容喙を許さざる博士の「特殊的」な、絶対・永遠の世界である。博士は若き日のこの体験を、最後まで持ちつづけたのである。それが「大死一番」の悟りであり、博士が「私はずによつて多年の疑問を解決し、爾來、今日に至るまで、四十年の間、幸に身の軽きを覺え得た」というのである。したがつて、博士の「体験」と「悟り」はカント哲学における二元論の論理としてのアフィチレンの誤りが、博士においては、この論理の誤りを超えたところの「絶対的体験」として感性的に自覺されて、これが博士の特殊性として、永劫不滅な、絶対

不変の「宗教的真理」として観念されているのである。しかも、一般にこの「絶対的」永劫不滅として自覚された根拠が無媒介的の憚り悟りに飛躍しているのに反し、博士おいては、奇異なる肉体的現象とを事実媒介として、精神的悟りが現象している、ここに、博士の特殊性が認められねばならない博士的の根拠がある。

六 教育・倫理および宗教的体験と共産主義との結びつき

——非転向の根拠——

博士は「宗教的真理及び宗教について」の「結び」においてこういうことを述懐している。

「もう私は六十に近いが、早くから弱い弱いと言はれて来た此の私が、遂に今日の日まで生き延びることが出来たばかりでなく、その生涯の最善の時期を、自分が最も大切と考へている學問の研究に獻げることが出来、（私は學問が、真実の把握が、人類の幸福増進の源泉である、と確信する者である。）殊に老境に近づいてからの前後五年に誇る獄中生活を通じて、自分の學問的信念を守り了すことが出来たのは、顧みて何んといふ幸であろうぞ、と感謝するばかりである。下獄前私は、多くの人々の轉向を耳にして、何よりも彼よりも獄中に於ける思想の動搖を最も恐れたのであるが、とうとうさうした事もなくて済んでしまった。考へて見ると、私は昭和三年大學を退いて間もなく公けにした『經濟學大綱』の序の中へ、『私はたとい火に炙られるとも自分の學問的信念を渝えないつもりである』といふ意味のことを書いて置いた筈だが、今にして私は、徒に筆を弄せし譏謗を免れ得たといふものだ。有り難いことであると。勿論私の信念は、今の世と相容れないものである。しかし、私は日本民族

の將來の隆運を祈願することにおいて、決して人後に落ちる者ではない。いやさうであればこそ、かうして獄裡の囚となつて敢て悔いしないのである」(「獄中贅語」、一六二、一六三頁)。といつている。獄中において、検事や教師などによつていくたびか、あるいは強く、あるいは穏かに、手を変え、品を変えて転向を勧誘されたことは、「自叙伝」によつて明かであるが、ついに転向を肯んじなかつた。この非転向の根柢を單に博士の学者としてマルクス主義理論にたいする社会科学的確信の強さという学者の良心、学問的操守の堅固という部面からのみ理解することは、けつして博士を正しい姿において理解したことはない。共產主義にたいする所信を曲げず、一身の安きを希わず、この世の喜びをも犠牲として敢えて悔いなかつた人生的態度には、博士の科学的真理への確信——共產主義への信念と不可分の一体として人間博士の血となり肉となつて、生命的に働いた宗教的真理の河上式把握ともいうべき若き日の宗教的体験と、少青年時代に受けた山口県「防長教育会」の教育方針と結ぶ、吉田松陰の志士的・経世的・愛国的な教育や、青年時代から学びつづけた孔孟的倫理や、その東洋的人道主義の教養を思い合わせねばならない。「滅私奉公」の倫理、「天下の公器に値する人間となること」、そのためには、利己主義を超越して、絶対的非利己主義すなわち絶対的無我の愛に生くべきこと、それは東京大学時代に感動した「聖書」の山上の垂訓と、トルストイの愛他心等の博士特有の精神的閱歴と体験が堅く結合していることである。それは総じて「求道」の精神として博士の生命のうちに生涯活動していたもので、いろいろの表現において博士の論著・隨筆を通じて隱微の間にも把握できるのである。博士の精神的歷程において意識的に最初に対決しなければならなかつた問題は、利己心と利他心の問題であり、キリスト教の「聖書」のマタイ伝第六章、山上の垂訓による感動によるものであつた。その宗教的な言葉は精神的な大きな衝撃であり、それが「絶対的非利己主

義の至上命令と感じられた」のであり、青年博士の良心は「それに向つて無条件に頭を下げた。」「さうして絶対的な非利己的態度こそが、洵に人間行動の理想でなければならぬと思はれた」(「自叙伝」五)のであつた。

大学卒業後、伊藤証信の「無我苑」における絶対的非利己主義への宗教的精進と奇異なる宗教的体験は、自我滅却とそのための「大死一番」の悟りを自覚せしめたのであり、「小我を滅却することによつて物心の対立を超越し、心を心で見ることが出来た」のであり、「その瞬間こそ私の謂ふところの宗教的眞理を把握した瞬間なのである」という。これは論理を超越した非合理の世界であり、言ひなき不立文字の境地であり、見性成仏とか大悟とか見神に通ずるものであつて、第三者の合理的批判や容喙を容るる余地の無いところのものである。博士は「彼が二十七歳のとき」の体験として「自叙伝」に詳細にこの大死一番の瞬間を体験したという奇異なる宗教的体験という異常な精神的・身体的状態に陥つた事実を書き記している。それはまことに異常なる肉体的状態を呈した瞬間であり、その奇異なる肉体的現象と結びついた異常なる精神的状態で、到底筆墨に言い現わすべからざる「万里雲晴れて月天心に到る」という境地、「始めて宇宙の本性を見る」境地であつた。それは、博士の「悟り」の瞬間であつたのである。

博士の青年時代における奇異なる宗教的体験が同時に異常なる身体的現象に由来するものであることは、博士自身も、「自叙伝」において、祖母がいくたび癩癩で倒れたことを回顧し、隔世遺伝を暗示しているような記述をしており、天才と紙一重の現象とし何ら肩身を狭くすべきものでないことを自認している。ドストエフスキーは、自ら経験したこういふ事実を「聖なる病」と呼んで身体的異常性と素晴らしいインスピレーションとの関連性を考えている。

博士が特殊なるマルクス主義学者であることを規定するために、博士の宗教的真理と科学的真理との弁証法的・唯物論的統一を挙げることは当然のことであるが、博士の心裡にあつては、この二つの真理が本質的に矛盾なく存在しているのみでなく、この宗教的体験によつて獲得した絶対的非利己主義の情熱的人生的態度は、マルクス主義・共産主義思想における社会公共性と相通するものとして、博士のマルクス主義への情熱となつているので、マルクス主義・共産主義を単に社会科学的真理として学問的に捉えただけでないことを知らねばならぬ。博士における後年の共産主義は、利他主義を人生の理想的態度とするという青年時代の体験よりの悟りと結びつたものとして信念的に捉えられたものである。「近親から発狂したのではないかと疑はれるほどの熱狂さを以て」宗教運動に熱中したこと、そして「一旦宗教運動に熱狂せしめた動力が、更に私を駆つてマルクス主義の研究に専心せしめるに至つた」と述懐しているとおりである、マルクス主義・共産主義の科学的真理を確信した情熱と宗教的体験における絶対的非利己主義の人生的態度への情熱とは、ともに博士にとつての人生的態度として血肉となつて生命のつづくかぎり転向ということを生命的に不可能ならしめてゐる。それは理論の域を脱した共通の絶対的的信念である。

さらに、博士の共産主義への情熱と相通するものは、「滅私奉公」と「天下の公器」に値する人間として行動する吉田松陰的・経世家的倫理的観念であり、また孔孟的道德である。それは古くは山口「防長教育会」の愛国的・立身出世的教育として性格形成の出発点となり、その後の孔孟的倫理の教養と融合したものであるが、その意識そのものは愛国的なナショナリズム・超国家主義的反動思想にも相通するものである。「日本尊農論」や、「経済と人生」に披瀝されている富国強兵、軍国主義、天皇即神人という極端なるナショナリズムや国粹主義者

の偏向となり、その行動へ駆り立てるものとなる。「滅私奉公」と「天下の公器云云」の倫理的イデオロギーそのものは、明治三十年・四十年代の上向過程を辿り始めた日本資本主義におけるナシヨナリズムに拍車をかけるに十分なる危険性がある。それは当時の良識ある水準の高いインテリゲンチヤ共通の私的心理に混在を示すものとして、ひろく日本人の歴史的・社会的伝統一般として批判されるべきものである。それが右翼にも左翼にも共通に展開しうる「核」であるが、幸いにも博士においては、利己心と利他心の精神的相剋と宗教的体験を通しての「無我の愛」や絶対的非利己主義の自覚を通して、「滅私奉公」と「天下の公器に値する」人間形成への公的自己を成長せしめたのであつた。さらに、その宗教的の体験と倫理的情熱とは、社会主義の公共的社会原理への傾斜となり、その原理の最も体系的理論としてマルクスの科学的社会主義への情熱的研究となつて結実したのであつた。博士のマルクス共産主義への確信が、單なる近代合理主義的立場からの理論からのみ觀察されるべきでなく、とくに晩年にまで貫徹した非合理的な宗教的体験による無我愛と絶対的非利己主義を通して、且つ青年時代からの教養を積み重ねた「滅私奉公」と「天下の公器」という松陰的倫理が社会主義的倫理感覚となつて人生的態度に結実したものであると見なければならぬ。博士のマルクス共産主義への確信と情熱は、このような特殊性において理解されるべきである。

このように理解することによつて、博士が、後年、苦難の地下時代、日本共産黨員に推薦されたときの、あの限りなき喜びと安心立命の境地をも納得しうるのである。入党の歌をものするともに、「もしうちに居たならば、祝い心に菓子か冷たい物でも取つて、家内を相手に胸中を語つて居たであらう……」という深い感慨は理論を越えた問題である。また、「獄裡の囚となつて敢て悔いない」のみか、「獄裡に自分が苦しむのは、天下公共

のためである」という平然たる自覚は、宗教的体験を経た絶対的非利己主義とか無我愛とか、滅私奉公や天下の公器の倫理からによる人生的態度でなければ不可能な精神的境地である。

博士のマルクス共産主義は、博士にとつて「天下の公器」に値する人間活動としての場として理想化され自覚されていたと見なければならぬ。博士の黨員としての自覚と活動は、博士個人のものとしてよりも「滅私奉公」の倫理感覚として生命を有ち得た。また、日本共産党への活動資金供与問題においても、博士はそれをその倫理的義務感から当然のこととして喜びと満足をもつてし、党以外の政治的活動・選挙資金等にたいして潔癖と思われるほどの拒否を敢えて為しえた。昔の同志上村進の選挙供託金の融通の懇請を拒否して、上村から罵詈雑言を浴びた回想録も、右に述べた人生的態度を理解してはじめて博士の心境の真相が分明するのである。さらに、岩波書店との「資本論」の印税について、一般には一割、とくに博士については一割五分、というところを二割要求して岩波茂雄との感情的な衝突も、博士の共産党への活動資金として提供しようとする「秘めたる心」を洞察することなくしては理解しえないであろう。「資本論」の翻訳は博士にとつては「天下の公器」としての非利己的活動であり、これをもつて共産党の活動という民衆解放のための援助たらしめようとしたにほかならないのであつた。このさい、博士の主観的意図や「滅私奉公」の倫理が、商売人としての岩波を納得せしめるかどうか、社会的通念として一般的に妥当するかどうかを別として、博士が、共産党の活動にたいしてもつ信念の純粋さや党活動に同調する博士の倫理感覚と熱意とは、マルクス主義者としての博士の特殊性を示して余りあるものと言いえよう。それは博士が対決を迫られた利他主義が宗教的体験を通して不動の信念となり、吉田松陰的の滅私奉公と天下の公器という倫理的感觉と結び、マルクス共産主義への情熱となり、確信となつて博士特有の人生的態度

度として、抜くべからざる生命的のものとなつたためである。

(註) 博士の青年時代のこの「奇異なる宗教的体験」について長谷部文雄氏は、このようなことを書いている。「先生がここで『精神の動き』の結果としての肉体的現象と解しておられることを、私は、肉体的現象(癲癇的発作)の結果として精神の動き(幻覚)としか解することができない。もう一つ問題なのは、その時、先生がわがものにされた宗教的信念を四十年前の思い出としてでなく、現在のものとして主張しておられることである。この点から出発しないでは、先生の生涯を十分に理解することができないのではあるまいか。波瀾を極めた先生のいろいろの出来事の一つ一つをきり離して個々別々にみれば、どれもこれも他に類例の少いことではない。しかし全体として先生の、なにか富士にも似た、その高さでなく、その颯爽とした姿は比類稀れといつても過言ではなからう。この颯爽たる姿はどこから生じたか。「大死一番」のうちに、これを解く一つの鍵があると思うのである。

『自叙伝』が出たのちも、先生についても書いた多くの人が誰ひとりとして、先生の『癲癇性』を問題にしたことはないようである。先生を傷けはしないかという配慮からであろうか。私にもいろいろ遠慮はある。しかし、先生はすでに歴史上の人物である。科学的冷徹をかけた研究は、歴史的人物に対する正しい態度ではないであろう(『資本論隨筆』一三四—三五頁)。まことに傾聴に値する提言であると思う。

七 「挽歌」と自己埋葬は思想的の「転向」ではない

博士は「自叙伝」——「獄中独語」——においても「獄中贅語」においても、思想の転向についての検事局や教誨師その他獄外の人々から勸説・誘惑・強制に抵抗しつづけたことを述懐し、最後に「獄中贅語」において、政

治的実践者としての「共產主義者」河上肇を自分自身の手で葬つた。そしてマルクス学者としての生涯を閉じることを宣言したことは周知のことである。

「私は今回の出獄を機会に、これでマルクス学者としての生涯を閉じる。この一文は即ちその挽歌であり墓碑銘である。——私はこれまで一個の學究として、三十年攻學の結果漸くにして贏ち得た、自分の學問的信念に殉ぜんが爲め、天分の乏しきをも顧みず、聊か努力を續けて來た。しかし微力の私は、暮年すでに迫れる今日、最早これ以上荊を歩むに耐え得ない。私はもう之で一學究としての義務を終へたものと諦め、今後はすつかり隠居してしまつて、極く少數の舊友や近親と往來しながら、刑餘老殘の此の瘦軀をただ自然の衰へに任かすの外なからうと思ふ。そうだ、鬭争場裡を逃避した一個の老廢兵たる私は、今はただどうにかして人類の進歩の邪魔せぬやうに、社會の何處かの隅で、極く靜かに呼吸をしたいと希ふばかりである。」と。

これは博士みずからマルクス学者としての生涯を閉じるという「挽歌」であり、「墓碑銘」であると称する自己埋葬の言葉であるが、このことは、いわゆる思想的「転向」ではない、ということ強調しておかねばならない。もちろん、河上研究をしている人々にはすでに明かなことであるが、博士はいわゆる「自己埋葬の辞」を昭和八年（一九三三）七月二日、第一回公判の近づいたとき、市ヶ谷刑務所で書いており、さらに、昭和十二年（一九三七）六月十一日、ここに掲げた「挽歌」を書いているのである。この二つの「自己埋葬の辞」は、博士が獄中の不自由な拘束された環境において思想の「転向」を、国家権力による強制と説教による勧誘をされつづけたことに對する抵抗的後退線の二つの段階を崩されたものであるが、それはけつして思想的転向というべきものではないということを証明しているのである。二つの抵抗的後退線というのは、第一は共產主義者としての政治的実

践は絶対にやらないということ。マルクス主義者として、この第一の後退線で検察当局が満足して保釈・釈放してくれるならば、自分は政治行動と結びつく党員としては没落してもマルクス主義者としては黙々として「資本論」の翻訳に熱意をもつて専心できると考えた点である。この考え方は、博士も「自叙伝」で述懐しているように、余りにも甘い考え方であつた。しかし博士は当時、真剣になつてこう考えていたのである。

「……一二年でいいから、死ぬる前に、自分のからだに残つてゐる力の有りたけを、『資本論』の翻譯に傾け盡して置きたい。そうした熱望が實に私の全身を搖り動かして居たのである。……『資本論』のやうな著作は、ただ原文の意味を文法的に誤りのないやうに日本語に置き換へさへすればよいと云ふやうなものではない。原文の持つてゐる特殊な精彩、鬱勃たる革命の氣魄、さうしたものを寫し出さなければ、薔薇の花は移しえても、其の芳香を棄てたものである。そうした點を顧慮したなら、語學に堪能な人や知識の該博な人などは他にいくらもあるけれど、やはり此の書の譯者としては自分が第一等の適任者である。だから、こうした仕事に没頭すると云つたなら、豫審も既に終結して最早や拘禁の必要もなくなつた以上、一年も二年もただ徒に未決監に放置しておくやうな勿體ない事はしないであらう。さうだ、資本論の翻譯といふことは、他の如何なる理由にも勝つて、自分を保釋するための最も有力な積極的理由となる筈だ。それは恐らく自他共に許すことだらう」と。

共産党の政治運動からいつさい手をひいて、世間から書齋に退いて黙々として勉強するというのなら、社会的に何ら実害がないのだから保釈するだろうと真剣に考えたことは、「保釈への希望」としてまことに同情に値する考え方であるが、博士の考えるやうな甘い当局ではなかつたので、博士も「自叙伝」で、「滑稽にも私はそんな風に思い込んだのである」と述懐してゐるのである。戸沢検事はけつしてそのやうな考え方で承知しなかつた

のである。しかし、博士は、「自分の學問的良心を傷けないで済む所までは、思い切つて退陣する心構」であつた。「運動から手を引くと云ふのは、マルクス主義者としては自殺である。しかしそれは、マルクス主義、共產主義そのものが間違だつたと言ふのではないから、少しも思想上學問上の轉向を含んでいない。」(自叙伝Ⅰ)。

これが博士の「轉向」についての考え方であり、第一段階としての抵抗的後退線であつた。しかし、当時の情勢と、当局の態度を考へて博士も内心やや不安であり「その程度の退歩で、檢事は果して執行猶豫に同意して呉れるだらうか」と考へたという。ともかく戸沢檢事は、博士の心境や将来への決意を書かしたのであるが、それは檢事が聴くだけでは「少しも社会的効果を有たないので……」博士はこのような心境であるということ、別言すれば、佐野・鍋山における「轉向声明」を世の中に発表させたかつたのである。それは、いうまでもなく、マルクス主義理論が誤謬であるということを、斯界の權威河上博士さえ公言してゐるではないか、という社会的効果をねらつたものである。共產主義運動の誤謬と天下の学生のマルクス主義研究への無意義さを示すためと、いわば内務省・警察当局の考へる社会主義運動の禁止と、文部省当局の意図する思想善導とを、最高のマルクス経済学者河上博士の權威においてその効果を克ちちろうとしたたくらみであつたことはいうまでもない。博士としてはそのような当局のたくらみは解りすぎるほど解つていたわけであるから、学者的良心において、耻じないところの退却線を考へたわけである。良心的学者として終始させたいと念願してゐた秀夫人のそうした心配について博士は、当時、「なに心配することはない。良心を賣るやうなことは斷じてしやしないよ」(「自叙伝」Ⅱ、四〇七頁)と答へてゐる。博士の「獄中独語」は檢事の強制によつて、「本當のマルクス主義者は共產主義者でなければならぬ云云」の冒頭の言葉や、「……共產主義者はマルクス學者たる必要はないが、しかし苟くもマルクス主義を

信奉する者なら、おれは共産黨は御免蒙ると云へる筈のものじゃない」という博士の考え方も、悉く検事によつて強権的に否定されて、「訂正された獄中独語」の内容となつてしまつた。博士は、その原稿の「最後の文句」としての「以上の一文を以て自らを葬るの弔辭となし、同時にまた自らを救ふの呪文となさんがため、これを市ヶ谷刑務所の監房内に於いて認め了る。時に昭和八年七月二日なり。」という言葉で当局から訂正と削除を強制されたほどである。この「獄中独語」における博士の共産主義者としての自己埋葬の言葉は悲壯を極めたものである。このような一節がある。「……私は嘗て二十六歳の頃、精神的に死に面した経験を有つてゐるが、當時に比較すると、現在の心境が著しく異つている。生活力の衰弱に伴ふ氣力の衰へは、如何ともしがたい。世の中には青年でなければやれぬ仕事があると云ふことが、よく分かつた。……共産主義者たる資格を自ら抛棄することは、共産主義者としての自刃である。それは共産主義者として許さるべきではないが、私は再び自由を得んがため、今敢て之を犯すについて、首を垂れて罪を同志諸君の前に俟つ者である。

私は今後實際運動とは——合法的のものたると非合法的のものたるを問はず——全く關係を絶ち、元の書齋に隱居するであらう。これが私の現在の決意である。私は今かかる決意を公言して之に社會的効果を賦與することに於いて、共産主義者としての自分を自身の手で葬るわけである。」（「自叙伝」Ⅱ、四四一、四四二頁）と。

ここに博士の考えた第一段の後退線がある。政治行動からの後退。それはマルクス主義者として、別言すれば共産主義者としての自己埋葬であるが、まだ残されたマルクス学者として、「資本論」の翻訳とマルクス学の研究者としての書齋裡の良心的マルクス学者の立場があると考へている。

「誤解を避けるために一言しておくが、以上のことは、勿論マルクス主義の基礎理論に對する私の學問上の信

念が動揺したことを意味するのではない。ふつつかながら、かりにも三十年の水火をくぐつて来た私の學問上の信念が、僅か半ケ年の牢獄生活によつて早くも動揺を始めると云ふことは在り得ない。書齋裡に隠居した後も、私は依然としてマルクス主義を信奉する學者の一人として止まるであらう。しかし、ただマルクス主義を信奉すると云ふだけでは、マルクス主義者でも共産主義者でも在り得ないのだ。そしてこのことは、もちろん、当人の學問的業績の上に決定的影響を有つものである。何人といへども、實際運動から遊離している者は、如何に努力したからとて、マルクス主義の發展の基本的な線に於ける最先端を代表する學者たちと、共に伍し得ないであろう。厳正なる意味での共産主義者、マルクス主義者も、社會的必要と個人的能力の如何によつては、完全に研究室内、書内齋に蟄居することが在り得る。だが、彼等は決して實際運動と絶縁しないであらう。それが腐儒としての單なるマルクス學者との相違であり、やがて彼等のみがマルクス主義の發展に貢献し得る所以である。階級闘争の場面から退去した一廢兵としての私は、學問の上に於いても、到底以上の如き貢献はなし得ない。人間は最後までアンビレアスでなければならぬのだが、私は最早學問の領域においても第二次的第三次的な勞作に甘んずることを、自分の運命として諦めねばならぬ。

實際運動の場面から隠居した後の私は、當然の結果として、實際運動に直接の關係を有する政治問題について、一切の發言を差控へるであらう。書齋に隠居せる者の政論は有害でしかあり得ないことを確信するためである。今後私は一生、政論に争を絶つ（同、四四四頁）と。

この「自己埋葬の辭」は、これによつて博士の第二の後退線に立つたことを宣言したもので、あとに残されたものは、「どうかして資本論の翻譯だけは生命のある中に纏めておきたい。これは數年來絶へず私の腦裏を去來

しつとある一つの希望である。書齋裡において、一廢兵としての殘生を偷まうとしてゐる私は、自由を得た曉には、一日も早くこの仕事を完成して、安逸を貪るの幾分を償いたいと考へてゐる」(同、四四四、四四五頁)といふので、国権の強制下にひしがれつつあつた博士の意図は、ここにその停止線を求めたのである。いわば、強制上において第一段の後退線としての共產主義者としての政治的实践を抛棄した「公的」生活の埋葬と、したがつて社会人としての公的自の放棄は、第二段の後退線として、「資本論」の翻訳者として、また、書齋裡のマルクス学者として生き抜くこと、したがつて、そこに得られる第二線としてマルクス学者としての「私的自由」は確保されうると信じていたのである。ところが、やがてこれも厳しい検索当局によつて突破されてしまつたのである。

「戸沢(検事)は如何にも不平らしくそんなことを言つた。事實彼は私に『獨語』を書かした當座には、もう一つ鬼の首を取つて手柄を立てたやうに思つてゐた。その中に書かれてゐる實踐離脱の決意聲明は、佐野、鍋山等の轉向聲明とは、また、別様の意味で、無産黨關係の被告の『教化善導』の役立つ筈だと言ふので、現に司法省行刑局では、それを新聞記者に發表する以前大急ぎで謄寫版に刷り、全国の刑務所と検事局に發送するまでの手數を取つた。だが當局者が、豫期したやうな性質の反響は出て來なかつたので、戸澤にはそれが不滿に思へて來てゐたのである。しかし、私としては、もともと出來得る限り同志の氣力を害しないやうにと、意識的に注意したのだ。没落したのは河上肇という一老人に過ぎず、マルクス主義は没落どころか、いつまでも無限の發展を續けるであらうことを明かにして、筆硯の自由を奪はれてゐる自分が、この機會に、せめてマルクス主義の眞理性を證明するため尙お可能な限りの宣傳をなし得んことを、心竊に企圖したのだから、私は肚の中で、いくら檢

事さん御不満でもこればかりは致し方がないわいと思つた。」(同、四五四頁)と。

しかし、戸沢検事は博士にたいし執拗に喰い下がり、追求の手を少しも緩めなかつた。そして『独語』を批判して曰く、「既に運動から手を引くと云ふのなら、何故、百尺竿頭一步を進めてマルクス主義そのものを批判しなかつたか。依然マルクス主義を信奉すると云ふ所に被告の瘦我慢が残つてゐる。佐野、鍋山等の轉向は何を物語つてゐるか。彼等はいずれもモスコウ仕込みの者であるが、彼等の方が却て徹底的に轉向している。被告は今暫く獄中に坐して靜思を重ね、彼等が何故にかかる轉向を爲し得たかを十分に考へて見る必要がある」と。戸沢検事のこのような河上非轉向批判は、そのとき治安維持法第一条の適用となつて懲役七年を求刑されてしまつたのである。「引退の宣言」はけつきよく「轉向の宣言」ではないことが明かである。一個人河上肇の没落を賭して、マルクス主義そのものの眞理性を守り抜いたわけで、個人としての没落も、敗北も、それは國權の強制下、獄中におけるぎりぎりの良心的レジスタンスを身をもつて顯示したことにはほかならない。

「獄中贅語」における最後の「挽歌」「墓碑銘」は、さらに五カ年間の実刑中における博士の第二段の後退線であつた。そこには最初に掲げたように、「暮年すでに迫まれる今日、最早これ以上荆棘を歩むに耐へない」と、「刑餘老殘の此の瘦軀をただ自然の衰へに任す外なからうと思ふ」こと、人間としての自然的条件が最後の拠りどころとしての自覚と諦観である。資本論の「翻訳」とか、マルクス学者としての良心的な書齋裡の生活ということも許されない。と云つて誠実にして正直な博士はいわゆる「偽裝轉向」として嘘をつき、自からをも偽り、轉向を声明して、出獄しようなどということは、博士の血となり肉となつてゐる体験としての宗教的眞理としての「道」への信念と、その絶対的非利己主義の信念と相通じた科学的眞理として捉えたマルクス主義への確

信が承認するところではない。そこには死して生くるの道以外に採るべき人生的態度はないわけである。いわば「獄中独語」よりもさらに後退した完全な自己没落の宣言である。それは第二段の後退線としての「マルクス学者」としての全生涯を閉じることである。その完全な没落・自己埋葬・挽歌の最後の抛りどころとして、博士の心を支えているものは、事実・実感としての「閱歴」であり、「体験」の結実であり、「諦観」である。「自分の学問的信念に殉ぜんが為めに、天分の乏しきをも顧みず、聊か努力を続けて来た」のであるが、「私はもう一學究としての義務を終へたものと諦め」、出獄後は、「極くつましく刑餘の殘生を送りたいと思つてゐる」という。しかも「既に鬭争場裡を退いた一個の老廢兵である今の私の唯一の願ひは、どうかして人類の進歩の邪魔をせぬやうに、社會の何處かの片隅で靜かに呼吸をして居たい」と云うことは、第二段としての後退として、同時に第二段マルクス学者としての自由を抛棄して「刑余老殘」の此の瘦軀を自然の衰えに委すことによつて「閉戸閑人」として、詩人として、隱遁者として生きることであつた。この挽歌にも、自己埋葬の辭にも、マルクス主義・共產主義の誤謬を声明した一片の言葉も見当らない。

「私は過去を顧みて何の悔ゆる所もない。その點において私は改悛の情なきものと看做されても致し方ない」〔贅語「一六四頁」〕といい、世間から隱退することは「率直に言へば、それは、マルクス主義が誤謬であると考へるからでもなければ、共產主義運動が間違つて居ると考へるからでもない。ただ私は間もなく六十を越さうとして居るのに、もう一度國禁に觸れるようなことがあつたなら、今度こそは愈々牢死するの外あるまいが、さういう方向を目指して進むことは、最早や私の氣力が耐へ得ないのである」〔贅語「一六五頁」〕と。

この正直・誠実の言葉のうちには、「經濟学大綱」の序文におけるマルクス主義理論への確信も、「獄中独語」

の中の学問的信念も、何ら根本的に変化しているところを認め得ない。博士の述べたように、「全くマルクス主義（共産主義）に対する私の学問上の信念が、私をして書齋に蟄居することを許さなかつた」のであり、それは良心的な学者として「ただ義務感によつて無理に動いた」（「自叙伝」Ⅱ、四四二頁）、いまや「もう之で一學究としての義務を終へたものと諦め」（「贅語」一頁）たので、強権のもとにおける生きた人間として最後の「諦観」であつた。それは学者としての「義務」を果した安心立命の境地でもあつたのである。しかし断じて思想的「転向」を意味するものではなかつた。そのことは、日本敗戦の後、十月十五日、博士を牢獄に繋いだ治安維持法が撤廃され、日本共産党が再び復活し、博士も「奴隸の言葉」でなく、「自由」に語りうる時代が出現したとき、徳田球一や志賀義雄、黒木重徳などの嘗ての指導者が解放され、野坂参三が亡命の地から帰国したとき、同志を激励し、讃仰した「垂死の床にありて」と、「同志野坂を迎へて」の二篇の詩には、権力強制のもとになお深く博士の胸の底に燃えつづけたマルクス共産主義と、その活動への熱火が噴出したかの観を呈したのであつた。本質的にしろ、偽装的にしろ、いやしくも思想転向をした者には断じて述べ得ないところの感懐であつたといえるのである。

追記 この走り書きの一文は、わたくしの近著「河上肇」伝への補添の意味で書いたものである。この夏、河上肇伝を書いたとき、自分の不注意と粗忽さから、右伝記編集部の執筆内規を読まずに九百枚を書き、けつきよく印刷にあたつて半減せざるを得ないことになつた。河上肇博士の人物と思想とをその部分的にでも正しく迎へようということは、そう簡単な仕事でないことは明かであるので、わたくしは、なお、多くの補添を必要とすることを痛感している。とくに、晩年における博士の精神構造は複雑である。つぎに掲げた稚拙なわたくしの図表は、将来追求めてゆかねばならない一つの透視図であり、この一

文が、晩年の博士の「思想」や「心」のいかに一部分であるかも示すものである。なお、僭越ながら、一言附加したいことは、河上博士が、国家権力の強制のもとに、後退を余儀なくされる過程において、マルクス共産主義の実践活動から離脱することに於いて、私的の自由を克ち得ようとした第一段階の後退線が許されないで、さらに、マルクス学者としての第二段階

晩年における河上博士の「心」の分析表

(拙著「河上肇」より)

法的強制(国家権力)による公的生活の引退(本来の経世的・実践的本質を放棄した)

獄中生活は東洋人的諦観の境地へ結ぶ

(陶淵明・白楽天・王维・蘇東坡等の道人的・愛國の志士的心境の再生。(陸放翁鑑賞)上・下)

青年時代よりの文学的・詩人的才能の發揮

(「自叙伝」その他の詩作)

孔孟の人道主義・倫理
バイブル「山上の垂訓」無我愛
絶対的非利己主義
内的生活
(宗教的情熱)

社会本位的公共性への想念

(マルクス主義への情熱)

「宗教的真理」

(私的体験による確信)

統一的把握・東洋的マルクス主義者としての特殊性

マルクス主義学者(理論)
マルクス共産主義者(実践)

「科学的真理」(マルクス主義研究)
「社会革命運動」(日本共産党の理想化・入党)

絶対的非利己主義
の倫理性と宗教性
への確信
マルクス主義者・
マルクス学者として
の義務完了による
安心感
(非転向と私的諦観)

「闘争場裡の逃避」の「刑余老残の廢兵」という

ことは転向を意味しない

敗戦後の個人的情念
の再燃焼
(野坂・徳田・志賀
等への讃歌と羨望)

東洋的マルクス主義者「閉口閉人」の精神的特質

法的強制

公的生活の引退(公的不自由・経世家的・実践家的本質の放棄)

「陶淵明集」・白楽天・王維・蘇東坡……日本の「憂国の志士」的側面の再生

(獄中生活)

「東洋人独特の境地に入ることを努む」(「自叙伝」)
「古来の道人」に対して敬意・近接、「陸放翁鑑賞」(詩人・志士・道人)

無我愛
内的生活の倫理性・宗教性の自覚・絶対的無我の世界

経済と道徳

「滅私奉公」と「天下の公器」
倫理的義務感

社会主義者
マルクス主義学者

個人的情念・気質
文学的・詩人的才能
私的諦観・体験

宗教的真理
(私的体験の絶対性)

社会科学の真理
(マルクス主義の絶対性)

東洋的マルクス主義者
(河上のマルクス主義者)

の後退線をも突破された後、最後の自由な安住の心境として「学者としての義務」を果したという点であるが、ここで第一に政治活動に結ぶ共産主義者と、「資本論」翻訳を中心にして書齋裡におけるマルクス学者との立場の区別が示されていることである。それから、第二に、博士にとつては、共産主義活動体としての「日本」共産党が、理想化されている一面があり、

社会科学の真理と宗教的真理の統一体としての河上肇

博士はあくまで、そこに結びつくことに人生の喜びと生甲斐を感じていた姿が「自叙伝」に散見される。マルクス主義者の実践活動としてのその時点の、歴史的現実としての「日本」共産党に同調しないときは、真のマルクス主義者でないかの熱意や印象を与えられるのであるが、この問題は、人間河上肇研究に残された多くの部面における一つとして追求されるべき点である。第三に、「閉戸閑人」として、博士の個人的な天才的な、文学的・詩人肌の博士が、隠遁的な憂国の志士的な、中国の隠士的な晩年の生活において、「東洋人としての独得の境地に入ることに努め」、また「陸放翁」の研究・鑑賞に没頭した心境と、敗戦後、日本共産党の同志に与えた二篇の詩の底に感得しうる共産主義活動への熱意と羨望とにたいする精神的な結びつきは、さらに追求されるべきである。古田光氏の「河上肇」、石川興二氏の「東洋的マルクス主義者」としての「特殊なマルクス主義者河上肇論」、作田莊一氏の「河上肇」等は、かかる問題への優れた業績であると思う。

※ 本稿は同志社大学人文科学研究第二研究「キリスト教社会問題研究」の成果の一部である。

(一九六一年二月一八日)