

吉満義彦の人間主義論 ——近代批判とその神学的根拠（1）

氏 家 法 雄

はじめに

理性の一切の関心（思弁的および実践的関心）はすべて次の三問に纏められる、

- 1、私は何を知り得るか
- 2、私は何をなすべきか
- 3、私は何を希望することが許されるか⁽¹⁾

イマヌエル・カントは、哲学の領域を決定する三つの問いを挙げている。すなわち「私は何を知り得るか」「私は何をなすべきか」「私は何を希望することが許されるか」である。これらは人間の問いかけの進む三つの方向を示している。第一の問いは、人間の知性ないし理性の限界を問うものであり、第二の問いは、人間の行為や実践の目標を決定しようとするものである。第三の問いは宗教に関わる問いかけである。そしてカントによれば、これら三つの問いは、「人間とは何か」という問いに集約されるといふ。

何を知ることができるのか、何をなすべきなのか、何を望んでもよいのかといった諸々の根源的な人間的問いは、結局のところ、世界の中で実際に生きている自分という「存在の限界」をはっきりさせたいという衝動から生じているのであろう。

「人間の限界」とは何か。

それは人間存在の有限性である。カントが示した問題提起はあきらかに人間の限界性を見定めようという探究にほかならない。人間とは一面においては世界に対して無限の「開け」さを秘めている可能態としては「無限な存在」であると表現できようが、そればかりではない。無限であると同時に有限な存在でもある。人間は無限であると同時に、認識・実践・判断において常に不可避的に限界が伴う存在である。それがカントの認識であらう。

この「人間とは何か」というカントの探究は決して固定的なイデオロギーというあり方とは異なる探究であり、不断の探究が要請される問いかけである。得てして特定の観念が固定化されてしまうと、それは本来の澆刺とした輝きを失ってしまうのが実情である。時として「人間のため」という発想が、人間を束縛するものとして機能するのも事実であらう。「人間とは何か」という問いかけとその探究の成果がいったん固定化されてしまうと、その時点で現実存在の人間は消滅してしまうのであろう。そして人間／非人間の二項対立を引き起こし、固定化された「人間とは何か」にカテゴライズされない人間は、人間として扱われなくなってしまうのである。

このことは、人間主義の問題に関しても然りである。人間主義の発想とは、時代の非人間的なものに対する不断の挑戦というダイナミックな思考実践である。しかし、それがなにか特定の固定した立場になってしまうと、逆に人間を疎外する要因として作用してしまうのである。

ヒューマニズムは人間の個性を発見し、これを十分に發揮させ、中世の生活におけるあの屈従から解放し、自己

肯定と創造の自由な道を教えたものといわれている。しかしヒューマニズムにはまたこれとは反対の原理がある。そこには人間の向上、創造的人間能力の発見の原理ばかりではなく、人間の低下、創造的能力の枯渇、人間の弱体化の原理もある。(中略) 自己自身を肯定し、人間的なものよりも偉大な一切のものを否定する人間は、究極において、彼自身の能力の意識を崩壊させる。これは近代史上のヒューマニズムにおける最も大きな逆説の一つである。

ロシアの思想家・ベルジャエフの言葉はそうした人間主義の陥穽を鋭く指摘している。思うに人間主義の問題は考え方を固定化させる傾向から常に自由であることが要求される性質のものである。人間主義とは何か一定の固定化された主義主張となってしまうと、不可避的に内崩してしまうというデリケートなものである。では、どのように思考の固定化を警戒しながら、現実の人間の生を充実させゆく考え方に高めていけばよいのか。やはり、それは常に継続的な探究の努力を怠らず、不断に「人間とは何か」と探究するほかあるまいと筆者は考える。

自分は人類を愛しているけれど、われながら自分に呆れている。それというのも、人類全体を愛するようになればなるほど、個々の人間、つまりひとりひとりの個人に対する愛情が薄れてゆくからだ。空想の中ではよく人類への奉仕という情熱的な計画までたてるようになり、もし突然そういうことが要求されるなら、おそらく本当に人々のために十字架にかけられるにちがいないのだけれど、それにもかかわらず、相手がだれであれ一つ部屋に二日と暮らすことができないし、それは経験でよくわかっている。だれかが近くにきただけで、その人の個性がわたしの自尊心を圧迫し、わたしの自由を束縛してしまうのだ。わたしはわずか一昼夜のうちに立派な人を憎むようにさえなにかねない。ある人は食卓でいつまでも食べているからという理由で、別の人は風邪をひいていて、のべつ涙をかむという理由だけで、わたしは憎みかねないのだ。わたしは人がほんのちよつとでも接触するだけ

で、その人たちの敵になってしまふのだから。その代わりいつも、個々の人を憎めば憎むほど、人類全体に対する私の愛はますます熱烈になってゆくのだ。³⁾

所与の完成した概念としての「人間」なるものは存在しないし、人間概念のひとつである「人類」なるものも、何かできあがったものとして現実の人間存在を離れたところに、単なる理念として存在するのではなからう。「人間」とか「人類」をそう捉えることは、人間の、そして人類の「抽象化」を招いてしまふし、それは「神化」に他ならない。現実の人間が先か理念が先か、と言った場合、それを問うことは卵が先か鶏が先かという問いと同じくナンセンスであろう。何故ならば、両者は不断の探究対象であり、相互に影響を与え合う内在的な関係であるからだ。現実世界の地平で不断の探究を放棄してしまつた場合、人間主義は人間主義でなくなり、人間中心主義に陥つてしまうのである。具体的な個別の存在者としての「顔」（レヴィナス）を持たない人類は存在しないし、概念としての人類がひとりあるきするのは、現実の存在者を顧慮しない、抽象化の暴力にほかならないのである。ドストエフスキーの描写はそうした人間主義と観念の陥穽を絶妙に描いている。言うまでもないが、ナチス・ドイツのユダヤ人虐殺の事件も、ナチス・ドイツの説く「人間論」に基づき、「人間性 (humanity)」の進展を図るために発動された事件である。まさに（それが「アーリア人のため」という理屈であつたとしても）「人間のために」という発想が、「人間」そのものを矮小化してしまふのである。そして近代・現代の問題とは、まさにそれが圧倒的な力をもつて機能したということである。

「近代は人間性の解放時代だ」などといふ標語と「近代は人間性の喪失時代だ」といふ告白との間には、夢と現実の差がある。その点で教権の圧迫から解放された自由な人間性が、近代の素晴らしい科学文明と社会文化を造

つたのだと、如何にも芝居じみた政談演説のやうな尤もらしい無数の教科書の常識の前に、「人間とは何か？」とヨーロッパ知性が真に問ひ始めたのは、つい最近の事であることを考へねばなるまい。⁴

「近代は人間性の解放時代だ」という標語のもと、中世的なステイタックな秩序は破壊され、人間のために「社会」と「宗教」が整理・分離され、合理主義的発想と文明の発達は機会としての平等を準備する素地となった。そして思想的にそれを補完したのが近代の人間主義の言説である。人間の本質を無限な自由意志に置く近代の人間主義の主張は、権威の漆喰から人間を精神的・物理的に解放し、社会思想との連携プレーは、共同体のあり方を見直す視座を提示した。そのことは疑うことのできない事実である。

しかし、それと同時に「近代は人間性の喪失時代だ」とも呼ばれるように、人間主義の発想そのものが、生きていく人間を結果としては内崩させる契機としても機能したのもまた疑うことのできない事実である。こうした罪過を勘案すればするほど、人間主義が現代哲学の分野ではきわめて評判が悪い事情にも首肯できる。束縛から解放された現代のアトムの個人は、まさに「慢心しきったお坊ちゃん」（オルテガ）なのであろう。みずからを全知全能の神であるかの如く錯覚し、その存在を自負してやまない存在となっている。自然を征服し、環境を操作し、諸々の問題を引き起こした原因として人間主義、より精確に言うならば人間中心主義が批判の矢面に立たされているわけである。

本来「人間のため」という発想が、かえって、人間性ないしは生命そのものを弱体化させ、実のところ「反」人間主義として機能してしまうのであるとすれば、近代の人間主義の問題を検討する必要は充分にあるし、「超克」されてしかるべきである。

人間中心主義の超克への模索は数々の論者・思想家によって連綿と営まれてきたが、本論考ではそうした論者の一人であるカトリック神学者・吉満義彦（一九〇四―四五）の超克論に耳を傾けながら、ひとつの「超克の仕方」を確認

してみたいと思う。

構成としては次の通りである。

はじめに

1. 問題の所在——何故、吉満なのか。「近代の超克」をめぐる議論から
2. 吉満義彦の人と信仰
3. 吉満の歴史意識
4. 吉満の恩寵論 吉満における文化と自然と宗教
5. 超越的内在論としての受肉のヒューマニズム
6. おわりに

なお、紙幅の都合から今回は、「はじめに」から「2. 問題の所在」部分までを収載する。本稿では、吉満が参加した「近代の超克」論における吉満の位置とカトリック思想家としての吉満義彦の人となりを確認する。なお、次号以降で、引き続き、吉満の歴史意識（近代という時代の認識）を確認し、恩寵の問題と「人間中心主義」を「超克」する受肉のヒューマニズムを論じる予定である。

一九四二年（昭和一七）、各界知識人による「協力会議」として開催された「近代の超克」論は、不毛な体制賛美に終わった部分も否めなくはないが、近代知の対自化が課題とされる今日、当時の知識人たちの言説や問題意識を再検討することは非常に重要な営みであると考える。特に吉満義彦は、「近代の超克」座談会に出席した唯一の宗教者として、戦前日本のカトリックを代表する思想家である。座談会論文及びその前後に著された近代批判論を検討し、主として、吉満の近代批判のリアリティ、そしてその超越的内在論としての「受肉のヒューマニズム」の解明を目的と

する。

人間中心主義の問題を初めに概括し、吉満との関わりをまとめるならばおおよそ次の通りとなる。

ひとつは、「人間」概念を固定化させてはならないということである。「人間」概念の固定化は、「人間」の「抽象化」を招き、そして批判の視点を失ったそれは、人間の「神化」を招いてしまう。必要なのは、絶えず「無数の教科書の常識の前に、「人間とは何か?」を問い続けることである。そして、問い続けると同時に、現実の存在者としての人間自身をたえず、相対化させる視点を失ってはいけないということである。吉満はその問題を近代の「無神論」の問題として捉え、「人間とは何か」と問い続けるなかで、人間存在を相対化させながらも、真に伸張させる方向性としての「超越的内在論」でその陥穽の超克を目指している。

人間中心主義をめぐるもうひとつの問題は、人間主義の規定する「人間」概念そのものが二項対立を不可避的に生み出し続ける排除のジレンマを持ちあわせているということである。すなわち、「人間とは何か」に対して、「人間とは○○だ」という規定が為された途端に、その人間概念から溢れ出してしまう存在者を必然的に排除してしまうという問題である。吉満によれば、こうした二項対立の問題は、抽象的近代人の世界観としての「デカルト的分離主義」の問題となつて現れてくる。あらゆるものをあれか・これかと分断する分離主義の発想に対して、吉満はあらゆる角から抵抗する。ひとつは時代認識の問題である。中世に続く近代の問題とは、中世と分離された特異な現象としての近代の問題では決してない。吉満において「近代は中世において解決し得なかつた課題の深刻な試験の継続発展」である。近代の問題は特種な問題であるにもかかわらず、近代の時代意識に限定された自足的な問題ではない。中世、そして古代のかかわりとのなかでの問題であり、時代として分離された問題ということではない。そしてここで要請されるのが「恩寵論」である。一個の被造物としては確かに人間は不完全な有限な存在である。そのことを自覚しながら、完成を待望する人間のあり方と完成の約束に、その超克を見出している。それが「受肉のヒューマニズム」で

ある。この二点が、吉満義彦の人間中心主義超克論の要である。

1. 問題の所在—何故、吉満なのか。「近代の超克」をめぐる議論から

われわれとしては、しかしながら、このことを以って直ちに『文学界』誌上座談会（「文化綜合シンポジウム—近代の超克」）の思想的・理論的水準を臆断してはならない。

成程、そこでは、先に「小見出し」を紹介したとき多岐にわたる論題が扱われているとはいえ、どの主題についても議論が殆ど煮詰められてはいない。しかし、シンポジウムの席上でこそ未展開の論点であっても、当時における既成・既存の理論体系の文脈に位置づけてみれば、存外とまとまったゲシュタルトが泛かぶという事情が認められる。このことは、とりわけ西谷啓治氏および吉満義彦の立論について言える。⁶⁾

少し長くなるが、なぜ、吉満義彦を論じる必要があるのか、はじめに「近代の超克」をめぐる議論を整理しながら考えてみたい。「近代の超克」シンポジウムの概要としては次の通りである。すなわちそれは「知的協力会議」の名の下に開催された座談会「近代の超克」のことで、一九四二年（昭和一七）七月二三・四日に開催された座談会である。正確には「文化綜合会議シンポジウム—近代の超克」との名称で、一三名の学者・知識人によってそれぞれの立場から「近代の超克」が論じられ、座談会での議論は、参加者の提出論文とともに雑誌『文学界』の昭和一七年九月号および一〇月号に掲載された。

出席者は、司会進行役の河上徹太郎ほか、つぎの一三名である（肩書きは参加当時）。

哲学の西谷啓治（京都帝国大学助教授）、作曲家の諸井三郎（東洋音楽学校、東京高等音楽院講師）、歴史学（西洋史）の鈴木成高（京都帝国大学助教授）、物理学の菊池正士（大阪帝国大学教授）、科学哲学の下村寅太郎（東京文理大学教授）、

カトリック神学の吉満義彦（上智大学教授、映画の津村秀夫（朝日新聞学芸部記者）、そして「文学界」同人の小林秀雄、亀井勝一郎、林房雄、三好達治、中村光夫である。⁷⁾

河上はこの一三名の論者に対して「これだけの人数の一流の人達が、全員挙つて賛成して下さつたことは、如何に我々の中に共通した切実な問題が蟠つてゐるかを示すもの」と、座談会の冒頭で述べているとおり、様々な分野のいわば若手第一人者が集い「近代の超克」を論じ合う姿に喜びを表現している。この一三名を通俗的なカテゴリーで分類するならば、京都学派、『文学界』グループ、そして日本浪漫派とその他という区分けを行うことは可能である。しかし論者の専門性の違い以上にこうした分類を拒否するのが、思想内容における論者の異同である。⁸⁾

例えば、近代超克論を検討した嚆矢となる「超克論」批判を著した廣松渉をして「存外とまとまつたゲシュタルトが泛かぶ」いわしめた西谷啓治と吉満義彦であるが、問題認識の発想としては比較的近似するにも関わらず、議論の違いは一目瞭然である。試しに比べてみるとすれば次のようになる。

一般に近代的なものといはれるものは欧羅巴的なるものである。近代は政治的・経済的にも文化的にも、欧羅巴的世界が世界全体へ自らを拡大した「近世」の末期に位する。日本に於ける近代的なるものも、明治維新以後に移入された欧羅巴的なるものに基く。然るに、欧羅巴文化の移入における顕著な特色は、文化の諸部門が殆ど相互の連絡なしに離ればなれに輸入されたといふことである。これを例へば聖徳太子の時代以来の支那文化の輸入と比較すれば、そこに著しい相違が見られると思ふ。支那文化の輸入の際には、仏教や儒教を中心にして他の諸部門のものが連関的に輸入されたのである。この相違は、西洋文化が既に各専門的な部門に分類したものの、その意味で所謂「進歩」した文化であつたことによるともいへるかも知れない。併し単に専門的な領域への分化といふだけならば、その間に連関があり得る筈である。然らば日本自身が連関あるものを切れ切りに輸入する仕

方をとつたのであらうか。併し原因は寧ろ一層根本的なところにあると思はれる。即ち輸入された西洋文化が、既に西洋自身に於て連関性を喪失してゐたからである。従つて、単に専門的領域への分化といふだけではなくして、其等の分化したものを統一する中心がなく、文化が全体としての統一性を失つてゐたのである。然もそのことは既に歐羅巴近世の初めから伏在してゐる。近世欧羅巴は屢々世界觀的無統一の時代といはれるが、一層根本的には、統一的世界觀を可能ならしめる基盤の分裂の時代である。近世は、文化的には、宗教改革とルネッサンスと自然科学の成立といふ、三つの運動によつて、中世との訣別を決定的にしたといへる。この三つの運動は近世全体を通じて近代までの西洋の精神文化を支配した三つの大きな流れの源となつたのであるが、然も其等の流れは一つの本流の支流といふべきものではなくして、相独立した、そして根本において相衝突すべきものである。¹⁰

西欧近代三百年の精神史は、人類精神史上において、他に類例のない問題性を含んでゐるのだと考へる。ルネッサンスから始まつてフランス革命を経てコミュニズムにまで至る近代社会の激しい潮の中で、何が人間の精神を駆り立て、来たのか。近代の神学（実は近代は神学の失格時代であつたのだが）と哲学（実は神学の免許なき代行者であつたのだが）と文学（実は神学と哲学とが無能を表示してゐる間に生きた人間の言はゞ神学的検証を引受けさせられて来たのだが）とを通じて、何か憑かれたものがあるのではないか。ニイチェはその全体的人類精神史觀は數睨み的でヒステリカルであるが、とに角近代ヨーロッパを「病氣」だと思つた。彼の哲学は一言にして「病者の健康意志の悲劇」なのだとも言へる。ドストエフスキーはもつと靈魂の神学的眼をもつて、「悪靈」（憑かれた人々）として近代社会を洞察したのであつた。こゝで今これ等の人々について論ずる場合ではない。たゞ近代ヨーロッパの精神問題が、深き眼に取つては、単なる社会思想的範疇のものでなく、形而上学的神学的性格のものであることが指摘されねばならないと先づ考へる。その意味で、私は近代的精神の問題を近代的精神論の問題として検討

しようと思ふのである。ドストエフスキーを再び取上げれば、彼は現代の「社会主義」の問題は単なる社会問題ではなく無神論の問題であると『カラマーゾフ』の中で曰はせてゐる。固より私のかゝる問題設定には一つの文化史観といふものが予想されてゐることも説明されねばならないであらう。歴史と文化の問題を結局宗教と思想の問題であるとなす事は一つの抽象的考へ方ではなく、広く人類文化史に対する観点がそこに存することが言はねばならないが、今はとに角少く共西欧的近代の精神性格において、その事が問題であるだけに、つまり近代社会は中世社会とは異つて宗教問題とは別個な独立した文化社会である如く見えるだけに、その西欧文化精神史において、正しく根本的形而上的精神性が問題であること丈けを指摘し、その内面的構造の契機の宿命と問題性から、更にこれが我々の新しき世紀における文化創造に、如何なる神学的性格の課題を指示してゐるかを考へたいと思ふ。⁽¹¹⁾

西谷の場合、近代西欧文化が問題の対象になる理由を、統一的世界観を欠いた分断・分裂に見出している。宗教改革という「神を中心」にした立場(宗教)、ルネッサンスという「人間性の全き肯定」の立場(人文)、そして自然科学という「人間性について無記インデフイナント或は無関心」な立場(自然科学)のこれら三つの流れが、それぞれ統一的な中心軸を欠如したまま分裂してしまつたがゆえに近代の不幸が存在するとの指摘である。⁽¹²⁾ こうしたものの見方で西谷は、「世界観的無統一の時代」としての「近世欧羅巴」が把持され、そこに近代の超克が志向され、「主体的無」の立場に立脚した新しい統一的世界観が要請されるという構造である。

それに対して吉満の場合はどうか。「統一的世界観を欠いた分断・分裂」という時代把握に関しては西谷とほぼ同じ認識である。西谷の場合は哲学、そして吉満の場合は神学という、異なる主観的立場からの出発ではあるが、哲学と神学自体が、伝統的に隣接・包摂的な学問的關係であるゆえか、きわめて似通つた時代把握をもっている。にもか

かわらず、委細にその言説を見てみると、はなはだしいズレが両者には存在する。言うまでもないが、西谷においては、宗教（キリスト教）と人文（哲学・倫理学、ないしはヒューマニズム）、そして自然科学の分断・分裂が問題視されているのであって、宗教も人文も自然科学も同一線上にならぶ「支流」にはかならない。その問題認識から「主体的無」の立場に立脚した新しい統一的世界観が要請されるという構造である。

それに対して、吉満においては、分離・分断はどこまでいっても、人間と宗教（キリスト教）の分離・分断であり、それは「無神論」となってくる。その立場から、分離・分断の推進力となった二つの観点が検討されるのである。すなわち「人間の抽象化と神化」を招いた「ルネサンス的人間主義」と「デカルト的分離主義」の罪過の指摘がそれである。そうしたものの見方から近代が捉えられ、恩寵が人間存在を肯定する「充足的ヒューマニズム」が要請されるという構造である。いうまでもないが、両者の中世と近代の時代認識も全く異なるものだし、西谷が統一的世界観の機軸としてこだわるのは純粹な宗教「性」であるし、見出しうる地平はどこまでいっても「東洋的な宗教性」に他ならない。それに対して吉満が信仰者としての立場から個別に歴史的に存在しているリアルな宗教としてのキリスト教に拘る点も大きな違いであろう。

少し検討が長くなったが、極めて隣接する分野の論者であっても「近代」の時代把握、そして「近代超克」論の志向・展開は様々である。この知的協力会議なるものの音頭を取ってとりまとめ役になった河上自身次のように述べている。

吾々は、かういふ言葉をゆるされるならば、例へば明治なら明治から日本にずっと流れて来て居るこの時勢に對して、吾々は必ずしも一樣に生きてきたわけではなかつた。つまりいろいろな角度から現代といふ時勢に向つて銘々が生きて来たと思ふんです。いろいろな角度から生きて来ながら、殊に十二月八日以来、吾々の感情といふものは、茲でピタツと一つの型の決まりみたいなものを見せて居る。この型の決まり、これはどうにも言葉で

は言へない、つまりそれを僕は「近代の超克」といふのですけれども、この型の決まりから逆に出発して、銘々の型の地味とか毛色とか、さういふものをそれぞれ発見して戴いたり、他人の話を聴きながら、自分の型に関するいろいろな感想も湧き、又結局日本の現代文化といふものが、一つの線に沿つて、大丈夫それに乗つかつて居るといふことが外に向つて表現出来る、かういふ所が、吾々の狙ひといへば狙ひになると思ふのです。皆さんの論文を拝見しましても、非常に話題が杜撰であつたために、例へば「近代」という言葉一つにしましても、食ひ違ひがあると思ふのです。これはあるのが当然なんで、例へば西谷さんの考へる「近代」、吉満さんの考へる「近代」、津村さんの考へる「近代」、みんな内容が違つて居るのです。⁽¹⁵⁾

河上が述べているとおり、西谷の考へる「近代」も、吉満の考へる「近代」も認識のズレが存在する。そして河上の関心としては、「殊に十二月八日以来、吾々の感情といふものは、茲でピタツと一つの型の決まりみたいなものを見せて居る。この型の決まり、これはどうにも言葉では言へない、つまりそれを僕は「近代の超克」といふのですけれども、この型の決まりから逆に出発」しなければならぬという「使命感」にも似たような問題意識が交差している。ゆえに、この「近代の超克」に関する座談会と一連の論述をして、拙速に概観することは現実には不可能である。たしかに、不毛な体制讚美の側面も存在するし、愛国と尊皇の念の迸りも見受けられるのは事実である。論題もバラバラで、座談会の席上においても、生産的な議論の交錯があつたわけでもない。しかしそれをもつてして、「近代の超克」事件を、省みるに値しない過去の事件として清算してしまうのもある意味で不毛な営みであらう。⁽¹⁶⁾

「近代の超克」の座談会はたしかに戦間期日本の象徴的な事件である。「これが事件であるのは、「近代」という未完のプロジェクトに対して、日本の知識人の議論の主題となつたことが事件なのである。明治以降、日本の知的空間においてはまず、西欧社会の文物を輸入吸収することにその眼目がお

かれてきたのは周知の事実である。故に対象を「哲学する」という知的風土が形成されなかった側面が色濃くある。そうした前史を踏まえるならば、近代の超克が議論されたということは、それが契機として「十二月八日」であったとしても、戦前昭和の知識人がようやく、自前の思考として対象を射程に収めることができるようになったということとを物語っている。その意味では、議論そのものよりも、議論したことが象徴的な事件なのであろう。

では、そのなかで、なぜ、吉満義彦なのか。

再び西谷と吉満の議論を比べてみたいと思う。

主体的無の自覚は、永遠なる生命、死を超克した立場の自覚であり、これは倫理をも世界をも超出したところだからである。然もそれは、嚮に述べた如く、単に現実を遊離したものではなく、倫理や歴史のうちに働く人間に深く内在してその新しい主体性、所謂死をして生くるといふ如き主体性となり得るからである。そして職域奉公といふことが、現実にかゝる意味をもち得るといふこと、各人の職域的活動がその直下に世界的宗教性と国家倫理性の最も深いところにまで至り得る道を含んであるといふことは、東洋的な宗教性とわが国固有の精神の道との冥合から生じたわが国伝統の精神によるのであり、またその精神が現在、上述の如き飛躍的展開のうちに世界的な現実となつてゐるからである。以上のやうな意味で、現代の根本課題である統一的世界観の樹立と新しい人間の自覚的形成といふことの基礎をなすもの、即ち主体的無に立脚しての世界と国家と個人とを一貫する道徳的エネルギーの倫理性に對して、現実の日本に包蔵されてゐる精神が深く方向を与へ得るといへるかと思ふ。¹⁷⁾

我々は西欧的近代の改悔と共に東亜の新しき精神の文明が、健康なる形而上的ロゴスの知性によつて再建されねばならないと信じ、再建されるであらうと信ずる。我々は人類に失望してはならない。たゞ単に自らに恃む者は

失望するであらう。我々は真理に奉仕し愛に奉仕し、祖国に奉仕し、常に自らを忘れん事を努める時に、信仰が来たり希望が来たるを知るであらう。近代的自律人は奉仕すべき真理を見失ひ、奉仕すべき愛を見失ひ、常に神の前に自我であらうとして竟ひに絶望の神話に逃亡しようとしてゐるのではないか。近代的精神の超克は、先づ我我自らにおける近代的自我からの解放を意味せねばならない。魂の改悔が近代の超克の第一条件であること既述の如くであるならば、問題は個々人間の靈魂から始められねばならない。私は「自然と恩寵」との神学的原理による解決の根柢が、今日具体的問題としての「東洋と西洋」といふ文化精神の問題、否な直接に我々の東亜精神文明秩序の形而上学的基礎の問題に対して、如何に及ぼされ得るかを考へてゐるのであるが、こゝにはたゞ、この近代精神の超克と言ひ救済と言ひ凡そ精神の事柄は他人事乃至全体歴史の事ではなく、魂の問題として所詮我々自らの事柄であることを繰返し言ひたいのである。そして「心の清き者は神を見る」といふ福音書の語をこゝに銘記しておいてよいであらう。¹⁸⁾

二人の言葉が体制イデオロギーに対するリップサービスとしてのそれも勿論あるが、それを含めて所見を披露した部分が右の二つの文章である。東洋的無の当体としての日本精神への回帰を主張している西谷の議論には触れないが、両者の温度差は一目瞭然であらう。西谷にはどこまでも、東洋対西洋という二項図式の対立にこだわる部分が存在するのに対し、吉満の場合、「東洋と西洋」という文化精神の違いの問題であつたとしても、このような二項図式を超越する信仰の視座から、そして「魂の問題」として、文化内開花が議論されている。

「現代の根本課題である統一的世界観の樹立と新しい人間の自覚的形成といふことの基礎をなすもの、即ち主体的無に立脚しての世界と国家と個人とを一貫する道徳的エネルギーの倫理性に対して、現実の日本に包蔵されてあ

る精神が深く方向」を与えることは決してない。そしてこのような探究こそ「近代的自律人は奉仕すべき真理を見失ひ、奉仕すべき愛を見失ひ、常に神の前に自我であらうとして竟ひに絶望の神話に逃亡」する姿である。「真理に奉仕し愛に奉仕し、祖国に奉仕し、常に自らを忘れん事を努める時に、信仰が来たり希望が来たるを知る」のである。

こうした発想と探求の違いにこそ吉満の議論を検討する必然性が存在する。

廣松は「存外とまとまったゲシュタルトが泛かぶ」という事情が認められる。このことは、とりわけ西谷啓治氏および吉満義彦の立論」と表現したが、より明瞭に事態を冷静に見つめ直し、根柢から思考したという意味では、吉満義彦の議論の方に、「存外とまとまったゲシュタルトが泛かぶ」のではないかと思われる。

このことはのちにふれるであろうが、カトリシズムの持つ真理意識と教会論に深く関わっている問題である。プロテスタンティズムと異なりカトリシズムにおいては、教会とは単なる組織や制度ではない。プロテスタント諸派のように、聖書の解釈を巡って分裂することが不可能な組織である。教会はあらゆる歴史的有為転変の彼方に真理を維持する實在の聖なる組織であり制度である。真理の實在を認める教会論の立場から、カトリックの思想家は、等しく真理問題における客観性を主張し、プロテスタントの主観主義的恣意性と一線を画している。個人の人格という偶然を超えた教会的伝統と権威によって真理が担保されているとするカトリシズムの発想こそが、この世のもの“を決して絶対化させない”のである。そして教会への服従は、逆説的だがどこまでも服従でありながら、自己の判断と責任におけるそれである。このような真理意識と、この世のものを神化させない、抽象化させない視座こそカトリシズムの強みであろう。主観的な恣意性をさけながら、主観的主体と客観的な真理との緊張関係を維持する努力のなかにこそ、真理への近づきが約束され、固定化を不断に退けゆく強さが存在するのである。吉満の人生と思索はそうした苦闘と苦難の連続である。

筆者はこうした吉満の強さに注目したのである。その文脈で人間中心主義の陥穽を退けながら、大胆に人間主義を恩寵の立場から活かす吉満の試みを詳細に検討してみたいと思う理由もそこにある。

2. 吉満義彦の人と信仰

近代日本のキリスト教の思想的・哲学的な発言のほとんどは、プロテスタンティズムの立場からのものがほとんどであり、知的状況として、カトリシズムの立場からの発言は皆無に等しい。思想の紹介者としての立場でなく、自前で深く洞察した宗教思想家として指摘できるのは、岩下壮一と吉満義彦のふたりぐらいである。その意味では吉満義彦の生い立ちを確認しておくことは必要不可欠である。

吉満義彦は、鹿児島県大島郡亀都村に、一九〇四年（明治三七）十月十三日に生まれた。鹿児島県立第一中学校に在学中、亀都村の村長を務めた父を亡くし、内省的になったという。父の死がきっかけとなり、吉満はプロテスタント教会に足繁く通うようになった。一九二二年（大正十一）、第一高等学校文科丙類に入学する。一高時代は、キリスト教青年会で活躍すると共に、内村鑑三のもとに熱心に通いながらその薫陶を受けた。しかし、一高卒業前後のころ、プロテスタンティズムにどこか物足りなさを感じた吉満は、急速にカトリックに接近する。一九二五年（大正十四）、東京帝国大学文学部倫理学科へ入学すると、岩下壮一の影響もあり、カトリックへの回心を体験し、一九二七年（昭和二）、カトリック教会で受洗する。大学入学後、急速にカトリックに接近していった吉満のひとつの精神的態度がひとつの意志的なかたちに結実した出来事であった。

吉満自身は自分の回心の経験をほとんど語っていないが、次の言葉はそのときの印象を綴ったものとして引証しておくべきであろう。

私は間もなく高等学校に入り、YMCAにはひつた。同信の友等と信仰に燃えて祈り且つ歌つた其の教の夕べよ。そして同時に内村先生の聖書研究会に出席して、毎日曬感激に充たされて居た。信仰のオルト、キシヤを堂々と主張された此の集りにおいて、漸く新教々會一般に對する不満な心を充たす事が出来た。所謂聖書の高等批評や学者の説の彼岸に信仰の真理の把握さる可きを教へられたのも此処である。

併し信仰を説くと共に聖書の研究が説かれ、聖書の研究によつて信仰を肯定せんとする以上、私にとつては諸他のプロテスタント教会内の先生達、著作家達の色々異つた立場に對して無関心ではあり得なかつたし、自身も聖書を自ら読んで必ずしも確信ある解釈を把持する計りとは行かなかつた。自分の正統信仰と思ふ事を如何なる聖書解釈前にも押し通して行く程に深い自信ある体験を与へられたとも云へないし、単に聖書の客観的な説明と云ふ事になると、何となくテイミッドにならざるを得なかつた。自らの欲する通りに自己流に聖書を解釈して行く自我流のキリスト教は、明白なドグマを主張しないプロテスタント社会において、多少のニウアンスを以て人毎に異り得るが、大体気分で其の人々の人格乃至体験を尊重して一致すると云ふ事になる。其処では「私の信仰」「私のキリスト教」が語られる。それが人格者であり、熱と力を以て説かれる時に共鳴されるのである。併し明白にキリストの神性を否定し、超自然的奇蹟を否定しない迄も、否それらを問題とせず、生命とか魂とか価値とかの宗教を以て寧ろ心理的な所に重点をおき、道德に必要なないドグマを不要視する立場には、私は結局組し得なかつた。そして私は常に原始プロテスタント信仰を最も正しいものだと考へて居た。併し福音主義的信仰は私の信仰ではあつても体験確信ではなかつた。そこに内心の不安と矛盾が感じられないではなかつた。(中略)……大学に入つてから私のカトリックへの歩みは急に歩調を早めて来た。プロテスタント的主觀主義の放恣と人間臭い説教にあきあきして居た時、私の行き可き教会は外になかつた。唯だ謙遜に神への礼拝に十字を切つて膝を折る事は私にとつてどんなにしりつくした事か、人間的饒舌のきかれないものも快く感じた。(中略)……

：カトリックを賛美しつつ、しかも何となく未だはつきり抱擁し切れないものを感じて居たのは其の頃である。併し私は多少反動的にもぐんぐ／＼カトリックへ傾いて行つた。¹⁹⁾

吉満のプロテスタント経験は、彼自身の信仰に対して「深い自信ある体験を与へられたとも云へない」経験に終わったようである。個人の信仰を強調するそのスタイルには「自らの欲する通りに自己流に聖書を解釈して行く自我流のキリスト教は、明白なドグマを主張しないプロテスタント社会において、多少のニウアンスを以て人毎に異り得るが、大体気分で其の人々の人格乃至体験を尊重して一致すると云ふ事になる」ことに強い違和感すら覚えたようで、信仰における普遍性への関心の稀薄さと表裏一体となる「私の信仰」「私のキリスト教」という、いわば個人への還元主義的態度に対する絶望である。

類型化の誹りを承知で類型化するならば、宗教改革以来、プロテスタンティズムは、カトリック教会における神と信仰の喪失を問題とし、改革の精神によるその再発見を旨としてきた。客観的真理主体の組織としての教会という引証基準を持っているカトリックとは異なり、プロテスタンティズムにおいては信仰はどこまでも個人のなかでの陶冶として集中的に一個の人格に還元される方向性である。聖書はもっぱら自己の体験と学識で読まれ、そこから信仰と行動を組み立ててゆくものである。たしかに、個々人の信仰としてはどこまでも個々の信仰者の実存的な問題である。デューイのいうような「誰でも信仰」ないしは宗教性の強調という意味では、実存的な問題として宗教を論じることとは可能だが、しかし現実には、信仰とはそうした個人主義的・主観主義的な側面だけが全てではない。信仰がどこまでも個人主義的・主観主義的な側面だけのものだとすれば、それは「主観主義の放恣」の契機となってしまう。そのため不可欠なのがおそらく信仰における公共性ないしは客観性、もしくはこう言ってよければ、主観的な部分を相互に相対化させる側面としての客観的引証基準というものであろう。それがプロテスタンティズムには欠如してい

る——それが吉満の確信であり、カトリシズムへの接近となる。

「プロテスタント的主観主義の放恣と人間臭い説教にあきあきして居た時、私の行き可き教会は外になかった。唯だ謙遜に神への礼拝に十字を切つて膝を折る事は私にとつてどんなにしりつくした事か、人間的饒舌のきかれないものも快く感じた」。

内村鑑三のように「信仰を説くと共に聖書の研究が説かれ、聖書の研究によつて信仰を肯定」できる人間も存在すれば、現実にはそれができない人間も存在する。

プロテスタンティズムが個人への集中を要請すればするほど、そこには人格として宗教的達人ないしは強靱な個人が存在が不可欠となる。日本においてプロテスタンティズムが民衆の宗教となり得ず、知識人の社会的中核をなす都市中間層の宗教となり得た理由もおそらくそこにあるのであろう。

さて卒業後吉満は、岩下の推薦によつてフランスに渡り、ジャック・マリタン (Jacques Maritain 一八八二—一九七三) に師事した。帰国後は上智大学教授に任ぜられ、東京公教神学校でも講義を担当した。一九三五年(昭和十)からは和辻哲郎の推薦によつて東大帝国大学文学部倫理学科の講師もつとめた。この頃より、一九四二年(昭和十七)頃までが吉満の活動の最高潮の時期となる。岩下壮一が一九四〇年(昭和十五)に亡くなると、名実ともにカトリック思想界を代表する人物として知られるようになり、対外的発言も活発となっていく。

私生活においては、一九三三年(昭和八)二月、郷里の人で婚約者であった輝子と結婚する。しかし、この結婚は悲壮に満ちあふれたそれであった。婚約者は死に瀕した重病であることを踏まえた上での婚礼であり、同じ年の五月に死別している。この時期より、将来は司祭にと考えるようになり、妻との死別後は、妹とともに暮らすようになったが、その妹も、一九四五年(昭和二十)一月に死別した。この時期、吉満自身も体調を崩し、小金井桜町病院へ入

院する。快復後は司祭にという決意を公言していたが、それを果たすことなく、敗戦の年の十月二十三日、四十一歳の若さで肺結核の悪化によって逝去する。

吉満の生涯をたどってみると、その歩みは常に「死」と向かい合わせた人生であったと表現することができよう。父親の死、そして妻との悲壮な死別と信頼する師との別れ、そして妹の死……。このような精神的葛藤や過酷な体験は当然、吉満を世界に対する省察と深い内省へといざなうことになったのだが、そうした体験に直面しながらも、吉満は人間と世界とに対する希望を語りかけつづけたという。そこに信仰があるのであろう。

吉満の信仰は、その経歴からも明らかなように、生まれながらの「クリスチャン」でもない。出発点は、プロテスタント教会との出会いである。そして「警世の預言者」と称された内村鑑三との出会いである。しかし、内村との出会いは、決して幸福な出会いではなかったのかも知れない。しかしその出会いがあつたからこそカトリック思想家・吉満義彦が誕生したのである。

私の頭の中がカトリック的になつたと云ふのは、理性と信仰との関係、そして結局聖寵（グラシア）と自然（ナチュラ）との関係についての考へ方である。プロテスタント的、特に原始プロテスタント的考へに於いては、自然は結局悪なるもので、自然的なるものに其自身の価値を認めない。自然は vernichten する可きもので、聖寵のみが認められると云ふ事になり、二元論がそこから結果する。²⁰

個々人の実存と真理、自然と理性は恩寵を媒介にして「超越的内在」するものである。実存との媒介を欠いた超越の一方的な強調（例えば、プロテスタントイズムが強調した神と人間の隔絶）も、超越の媒介を欠いた人間に対する還元論（内在一元論）も、吉満にとっては片手落ちなのである。

【註】

- (1) カント(篠田英雄訳)『純粹理性批判(下)』岩波書店、一九六一年、九七—九八頁。
 - (2) N・ベルジャーエフ(水上英広訳)『歴史の意味』白水社、一九九八年、八七頁。
 - (3) ドストエフスキー(原卓也訳)『カラマゾフの兄弟(上)』新潮社、一九七八年、一〇七頁。
 - (4) 吉満義彦『近代超克の神学的根拠』、河上徹太郎・竹内好編『近代の超克』富山房、一九七九年、六五頁。
 - (5) 吉満義彦『近代超克の神学的根拠』、前掲書、六〇—六一頁。
 - (6) 廣松渉『近代の超克』論 昭和思想史への一視覚』講談社、一九八九年、三五頁。
 - (7) 出席者たちのうち河上徹太郎、下村寅太郎、そして小林秀雄をのぞく九名はあらかじめ論考を執筆したうえで座談会に参加している。すなわち、西谷啓治『近代の超克』私論、諸井三郎『音楽上の近代及び現代』、津村秀夫『何を破るべきか』、吉満義彦『近代超克の神学的根拠』、亀井勝一郎『現代精神に関する覚書』、林房雄『勤皇の心』、三好達治『略記・附言一則』、菊池正士『科学の超克について』、鈴木成高『近代の超克』覚書』がそれである。中村論文(『近代』への疑惑)は座談会後に作成された。なお鈴木論文のみ、座談会の翌年七月に出版された単行本『知的協力会議 近代の超克』(創元社、昭和一八年)には収録されなかった。
 - (8) 河上徹太郎・竹内好編『近代の超克』富山房、一九七九年、一七二頁。
 - (9) 中村光夫『近代』への疑惑、前掲書、一五〇—一五一頁。論者の思想内容の異同以上に、テーマそのものの論究可能性に対する不信感の表明も実際に見出すことができる。座談会に参加しながらも「胸に響いてこない」と中村光夫は次のように吐露している。
- 「『近代の超克』——この課題には何となく僕等には解つたやうな解らぬやうな曖昧なところがあるのではなからうか。それが概念として意味するところは大体吞込めるにしても、この言葉が僕等にとつてどういふ現実的な意味を持つか。云ひかへればその内容が僕等の実際の反省とどういふ点で繋がるのか、かういふ疑問はこの——少くも我国では——耳慣れぬ新語を一瞥したとき、おそらく誰の胸にも湧くのではなからうか。
- これまで我国で普通に考へられてきたやうに近代的といふ言葉を西洋的といふ意味と同一視し、西欧の没落と日本の自覚を持ち出すに当らぬ筈である。西洋を否定するに西洋の概念を借りてくるなどはそれ自身すでに不見識な矛盾であらう。現代文化の課題を『近代の超克』といふ言葉で表現したのは、ほかならぬ現代西欧の一部の思想家達だからである。

僕が一番気にかかるのはこの課題の我々に持つ観念性である。この『近代の超克』といふ言葉が現代ヨーロッパ人に響いたに違ひない強い実感と明瞭な内容をもつて僕等の胸に響くかといふことである」。

(10) 西谷啓治『近代の超克』私論、前掲書、一八一―一九頁。

(11) (5) に同じ。

(12) (10) に同じ、二〇〇頁。

(13) (5) に同じ、六八頁。

(14) (10) に同じ、三六頁。「主体的無の自覚は、永遠なる生命、死を超克した立場の自覚であり、これは倫理をも世界をも超出したところだからである。然もそれは、嚮に述べた如く、単に現実を遊離したのではなく、倫理や歴史のうちに働く人間に深く内在してその新しい主体性、所謂死をして生くるといふ如き主体性となり得るからである。そして職域奉公といふことが、現実にかゝる意味をもち得るといふこと、各人の職域的活動がその直下に世界的宗教性と国家倫理性の最も深いところに至り得る道を含んであるといふことは、東洋的な宗教性とわが国固有の精神の道との冥合から生じたわが国伝統の精神によるのであり、またその精神が現在、上述の如き飛躍的展開のうちに世界歴史的な現実となつてゐるからである。以上のやうな意味で、現代の根本課題である統一的世界の樹立と新しい人間の自覚的形成といふことの基礎をなすもの、即ち主体的無に立脚しての世界と国家と個人とを一貫する道徳的エネルギーの倫理性に対して、現実の日本に包蔵されてゐる精神が深く方向を与へ得るといへるかと思ふ」。

(15) (8) に同じ、一七二―一七三頁。

(16) 「近代の超克」およびその周辺をめぐる戦間期の日本思想史に関する最新の研究としては、次のものがある。子安宣邦『近代の超克』とは何か（青土社、2008年）、ハリリー・ハルトゥーニアン（梅森直之訳）『近代による超克―戦間期日本の歴史・文化・共同体』（岩波書店、2008年）がある（原著は Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton Univ. Press, 2001.）。前者はアジアにおける「近代」の「超克」論としての探究であり、後者は、九鬼周三から筆を起し、近代をめぐる日本の知的営みがなぜ文化的帝国主義に奉仕する結果となったのかを論じている。但し拙論筆者が探究の俎上に乗せる吉満義彦に関しては、ほとんど分析の対象とされていないのも現実である。

(17) (10) に同じ、三六頁。

(18) (5) に同じ、七九―一八〇頁。

- (19) 吉満義彦「私の改宗」、『カトリック』第十一卷第三号、一四—一八頁。
(20) (19) に同じ、一九頁。

(うじけ のりお・委嘱研究員)

A Critical Study of YOSHIMITSU Yoshihiko (1): Overcome by Modernity and Humanism

Norio Ujike

The development of modern philosophy was initially greeted as a means of overcoming the problematic concept of Humanism. Because Humanism had broken down real human. When Humanism is made to stiffen, it becomes a dysfunction. However, it is impossible to abandon the concept of humanism. In this paper, I want to pay attention to YOSHIMITSU Yoshihiko's thought, and to confirm the view that overcome a problem of Humanism. As a Catholic thinker, he carefully considered Humanism as a problem of modernity. This study hopes to clarify some traps of Humanism and overcome some problems of Humanism.