

Title	吉満義彦の人間観：「近代の超克」と〈ヒューマニズム〉
Author(s)	村松, 晋
Citation	聖学院大学論叢, 24(2), 2012. 3 : 246-228
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=3670
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

吉満義彦の人間観

——「近代の超克」と「ヒューマニズム」——

村松 晋

1 問題の所在

昭和十七年秋、雑誌『文学界』に掲載された座談会「近代の超克」は、「世界史の哲学」ともども、今なお議論の対象たり得るほどに、思想的な磁力を放つ（出来事）である。しかし従来、「近代の超克」を論じた研究書において、参加者中、唯一のキリスト者である吉満義彦（明治三十七年～昭和二十年）は、ほとんど論究（論及）の対象とされてこなかった。⁽¹⁾むしろ「近代の超克」をめぐるこれまでの論考は、このカトリック思想家を「問題」にしないことにより展開してきた感さえある。

しかし一般論として見ても、複数からなる問題提起を、一部の立場に整理・集約することは無理がある上に、〈近代〉をめぐる論点の性質上、プロテスタントならぬカトリックの思想家なる吉満のまなざしは、「近代の超克」という〈問題〉を問う上で、原理的に無視し得ないはず

である。かくして本稿では、吉満が「近代の超克」に託した世界を詳らかにすべく、彼が座談に先立ち著した論考「近代超克の神学的根拠——いかにして近代人は神を見出すか？——」の内、以下の一節を手がかりに考察を加えたい。いわく「この近代救済ないし超克の道⁽²⁾は「人間性を具体的全体性においてその精神可能性と精神要請を全的に生かし秩序づけるものとして人間性の別途なる肯定を意味する神中心のヒューマニズムないし充足的ヒューマニズム (humanisme intégral) とマリタンが名づけるカトリシズムの宗教性にある」と⁽³⁾。

この表現は吉満の言う「近代超克」が、「充足的ヒューマニズム」の提唱に尽きることを示している。別の角度から言うならば、繰り返しされる「人間性」の語が象徴するごとく、吉満において「近代超克」は、「人間性」の見方すなわち人間観の転回と不可分視されている点が注目される。然らば吉満の説く「近代超克」を理解するにあたっては、言うところの「充足的ヒューマニズム」を、その人間観に遡及して明らかにすべきは論を俟たない。吉満は昭和十九年には病臥がちとな

(1)

り、翌年には亡くなるため、最晩年の論考の要と言えるその人間観に肉迫することは、吉満研究に対しても、いささかの寄与をなし得るものと考ええる。なお本稿では考察の対象として、初期論考から晩年の著作まで扱うが、各著作から吉満の人間観を再構成し、その特質を浮き彫りにすることを第一義とするだけに、発表媒体・時期への目配りはあえて捨象した点をご理解いただきたい。⁴⁾

2 目的論的存在としての人間

吉満の人間観を詳らかにするにあたっては、ごく初期の論考『現代の転向』と『カトリックへの転向』の中の次の一節に注意を促すことから始めたい。いわく「宗教の問題は永遠の問題である超時間の、一切所造に依存する事なき其自身充足完全なる『ありてある』(ipsium esse) 永遠の存在に関する問題である。而かもそれは造られたる有らされてある、理性的存在たる人間が此の創造者に対する問題である」⁵⁾と。ここには吉満における人間が、何よりも「造られたる有らされてある」「所造」なること、すなわち人間は「一切所造に依存する事なき其自身充足完全」な存在でなく、あくまで相対的な存在、すなわち〈関係〉においてのみ存立し得る存在として把握されていることが明らかである。

同様の認識は昭和八年の「カトリック世界観の根本理念」にも示されている。いわく「神の完き自由意志に基づいて『無』より(ex nihilo)

創造されたもの、すなわちそはその有る限りその本質において神よりのもの、神への依属においてのみ世界はある」と。ここでも明示されているように、吉満は人間を「創造者」たる「神への依属」においてのみ存立し得る、「造られたる有らされてある」存在と見た。言い換えれば吉満は、この原理的な〈関係〉から逸れてしまつては、存立し得ない〈無〉なるものとして人間を把握した。

このように、人間のいわば〈起点〉として「創造者」との〈関係〉を置き、その〈関係〉にあるべく「造られたる有らされてある」存在として人間を捉える吉満は、人間の〈起点〉ならぬ〈終点〉、すなわち人間が目指すべき〈目的〉に関しても、各人の恣意に委ねられた問題として処理せずに、あらかじめ「造られたる有らされてある」ものとして把握した。たとえば初期の論考「聖トーマス世界観の根本概念」では、「全宇宙体系は此の神への秩序づけにおいて目的論的に構成された一大コスモス(傍点原文、以下同じ)」となし、「人生の終局目的最高の価値は所謂人間文化価値や精神生活(Geistesleben)の位置に留るものでなく宇宙一切の所造的価値を超絶せる創造者自身である」と断じており、人間の〈目的〉をその〈起点〉同様に、あらかじめ万人に課せられたものとして説いていた。

晩年の論考「宗教と文化の理念」にても同様であった。いわく「アウグスティヌスがその『告白録』の劈頭において『神に至るまでわれらの心は憩うことなし』と言ひ、それは神が神自身に向かつて人間を造りたもうたからだというのも、すでに人間は超自然的な恩寵の關係

に当初より置かれてあったその超自然的な恩寵秩序への救い出しに至るまでは不安なるを意味する⁹⁾と。右表現が示唆するように、吉満において人間の〈目的〉は、「超自然的な恩寵の関係に当初より置かれてあるものとして、生涯不変の視座となっていた。

ここにおいて、「人生の終局目的最高価値」を「創造者」に置くとは具体的に何を指すかが問われねばならないが、この点、吉満は「聖トーマス世界観の根本概念」右引用に続き、トマスによりつつ、「人間本性の究極目的としての神の観想 (Contemplatio Dei) 乃至神の本質の直観 (Visio divinae essentiae)」と明言し、また後にも触れていくとおり、別の箇所でも如上の趣旨を繰り返す。この意味で吉満は、「人生の終局目的最高価値」を、一貫して神の「visio」に、すなわち神の〈直視〉に据えていることは明らかであった。

しかしながらここにこそ重要な問題がわだかまる。というのも上記引用部「造られたる有らされてある、理性的存在たる人間が此の創造者に対する問題である」との表現が表すように、吉満において「一切所造」の「創造者」とは何よりも〈超越者〉であった。また吉満の神は「一切所造に依存する事なき其自身充足完全なる」点で、「一切所造」とは一線を画す〈絶対他者〉でもあった。それだけに、「所造」たる人間がそのまま、かような〈絶対他者〉の「visio」、すなわち神の〈直視〉を「人生の終局目的最高価値」にすることは矛盾、否、「不遜」とさえ言わなければならない。

この一見理解しがたい主張を解析するにあたっては、如上の視座が、

トマスを通じて獲得された、人間への形而上的な洞察に裏づけられていたことを看取する必要がある。たとえば吉満は前掲「聖トーマス世界観の根本概念」で、「人間精神は理性的な限り、可能的には一切のものを包括し得るもの」ゆえに理性は「その充足的な対象」として、個々の有限かつ特定の対象を超え「最普遍有即ち神」に至るまで充たされないものとされていた。同様に、昭和七年の「聖トマスにおける人間概念の形而上的構成について」では、「理性は普遍性の認識能力であり、普遍善をもってでなければ理性的本性は満足され得ない」と説き、「人間本性の究極目的」は特定かつ限定的な「善」ではなく、「理性的本質の故に神自身の造られざる善自身他にな」¹⁵⁾いこと、すなわち「人生の終局目的最高価値は所謂人間文化価値や精神生活 (Geistes-Leben) の位置に留るものでなく宇宙一切の所造的価値を超絶せる創造者自身」以外にない必然が主張されていた。その意味で「理性的存在」たる人間は、「人生の終局目的最高価値」を、おのずから「創造者自身」に求めざるを得ないものと吉満は見通した¹⁶⁾。

さらに吉満は、かくして必然化された形而上的目的は、人間において現実化する可能性をはらむと捉えていた。その際、吉満が恃むのは、後述するような神の本質であり、また、そうした神の象徴としての「受肉」の出来事だった。後者について言えば、吉満において「受肉」の出来事は、第一に、神による人間の肯定として把握されていた。たとえば最晩年の論考「カトリシズムと弁証法神学」の中で、吉満は「所造性の深淵にまで、人間本性の中核にまで侵入してそれを自己の有と

なし給うた『受肉の神』(Deus incarnatus)¹⁷⁾と述べ、「人間本性」が神によって「自己の有」とされたこと、すなわち神によって肯定されたことを「受肉」を根拠に主張していた。昭和十二年の論考「マティアス・ヨゼフ・シェーベンと現代カトリック神学の問題」にても、「キリストにおいて人間の本性は神の子の神的光栄と聖と実体的に一体となり給うたということは、やがて神人において人性は神性と同一無限愛をもって愛されたことを意味する」[Incarnatio なしにこの人間の尊厳は人間の側からは基礎づけられないこととなり、その価値においても多少不完全なものとなるであろう]と、「受肉」において「人性は神性と同一無限愛をもって愛されたこと」を重視した。

しかし吉満は、そのように神が「人性」を「神性と同一無限愛をもって愛されたこと」のみを根拠とし、〈絶対他者〉の「visio」可能を説いたわけではなかった。注意すべきは吉満が前掲「カトリシズムと弁証法神学」において、「我らの上に超絶する神」を「自然のうちに自らを現していく創造物を通じて進展してゆく、すなわちソロモンの栄華よりも美しく野の百合を装い給うイエズスの神」と説く点である。この描写が明示するとおり、吉満において「我らの上に超絶する神」は「創造物」に「自らを現していく」神、すなわち「所造」とその性質を分かちあう神として理解されていた。

そして、神が「自らの善を所造に通与」した²²⁾こと、なかんずく人間が神の「霊の息吹を保」ち、その「似像」たらしめられてある²³⁾ことの動し難い証しをも、吉満は「受肉」の出来事に見出ししていた。この点、

示唆に富むのが前掲「マティアス・ヨゼフ・シェーベンと現代カトリック神学の問題」における次の一節である。いわく『受肉』の目的は単に罪によって破壊された秩序の回復に尽くされるのではなく、受肉化は所造の中に永遠の神内面的生命過程が導入されることを意味するもの、所造への神の最高の最大の自己媒介また神的豊かさの力強き啓示にほかならない。キリストはかくして創造の頂点たり頭たるものである」と。また昭和十三年の一文「神秘主義概論」にても「キリスト教はこの『人間となる神』(Incarnatio, Menschwerdung)によって『人間の神化』すなわち人間の神的生命への参与の可能的恩寵を告知するもの」と説いている。ここに明らかたとおり、吉満は「受肉」の出来事に「人間の尊厳」の根拠共々、その自己超絶的な可能性の根拠をも見ていたのだった。

この可能性の現実化を担うのは、先にも少しく触れたとおり、人間の認識の要となる〈理性〉であり、かつそれは吉満において、〈認識〉をその本質の一つとする神の「息吹」に浸透されていると確信されていた。たとえば「聖トーマス世界観の根本概念」では「能動理性」を称し、「実にトーマスに取つて能動理性は人間における一種の神性の光りの分有であり神の似姿であり、従つて此れによつての理性の活動は神の活動への分有である」と述べ、また「聖トーマスにおける神観念の形而上的構成について」にても、「聖トーマスは…理性的存在において本然的神欲求と竟極の祝福 (beatitudo) の神直観とを可能ならしむべき理性の光の類似 (similitudo ex parte visivae potentiae) を認める」²⁴⁾

と、いずれも韜晦な表現ながら、トマスの主張にことよせて、神が人間に「通与」した「息吹」としての〈理性〉把握と、そのような〈理性〉に秘められた「神直観とを可能ならしむ」力への信頼を強調した。

しかしながら、吉満は人間の〈理性〉がそのまま「神直観」を「可能」とするとは考えていなかった。示峻に富むのは、吉満が「神の認識」を中心に論じた最晩年の長大な論考「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」において、「われらはその顕れんときわれらが神に似奉るべきを知れり、それはこれがあるがままに見奉るべければなり」とヨハネ第一書三章二節に注意を促している点である。この事実が示峻するように、吉満は人間が神を「あるがままに見奉る」には、原理的に「われらが神に似奉るべき」必要があると考えていた。実際、以下に見るとおり、吉満において神を「あるがままに見奉る」こと、すなわち神を「visio」すること、神を〈直視〉することは、人間が「神に似奉る」に至ること、そのために神と「一致」「一体化」することと不可分視されていた。

たとえば吉満は「聖トマスにおける神観念の形而上的構成について」の中で、「(トマスと十字架の聖ヨハネにおいて)ともに人生究極の目的は『愛における神との一体化』—*Qui adheret Deo, unus spiritus est*—にはかならない」と述べ、かつ「神への愛における一致における神性直観という究極目的」と記していた。こうした表現は、吉満において「人生の終局目的最高価値」である「神の本質の直観」が、「神への愛」とそれに基づく「神との一体化」「一致」において成立すると考

えられていること、別の角度から言うならば、「神の本質の直観」は、「人生の終局目的最高価値」という点で、「愛における神との一体化」と同義に捉えられていることを示している。

この「神への愛における一致」について吉満は、昭和九年「マリテオンと神学的人間学の政治倫理」の中で「キリスト教は人間が神となるべく召されてあることを肯定する。しかもそれは超絶的神の本性への聖寵の分与に、神との愛の一致による」とも述べている。これらは、「神との愛の一致」すなわち「神への愛における一致」という表現に託された意味世界が「人間が神となる」こととして捉えられていること、そして「人間が神となるべ」きことは、神の「visio」同様に、人間の「造られたる有らされてある」目的としても捉えられていることを表すものである。

さらに吉満は、「聖トマスにおける人間概念の形而上的構成について」の中で、「理性的存在は特別にも神を認識し愛することによって神に達するために秩序づけられてある」と記述している。「理性的存在」とは人間のことであり、また吉満において「人間本性の究極目的」は先験的に「秩序づけられてある」ともと解されるから、この一節は、吉満が「神に達する」ということを、「神の本質の直観」、「愛における神との一体化」、「人間が神となる」こと共々、「人間本性の究極目的」と見なしていることを証拠立てている。

以上、これらの叙述を総括するならば、吉満において「人間本性の究極目的」は、「愛における神との一体化」であり、「神への愛」にお

いて神と一つになるという意味でそれは「神に達すること」、また人間が「神となる」ことであり、而して吉満はそのことを「神の本質の直観」と表現しているということである。それはまた既述のとおり、人間が神を〈直視〉するには、人間が「神に似奉る」に至ること、そのために神と「一致」「一体化」することが不可分であるとする主張に重なる点に注意を促したい。

しかしながらこうした言明に対しては、さらなる問題が指摘されよう。何より人間が「神となる」「われらが神に似奉る」といった表現は、人間の「神格化」「自己絶対化」の容認として、歪な自己理解、誤った聖書把握を闡明するものとも受け取られるからである。それだけに吉満が「神に達する」「神となる」という表現に込めた意味世界が詳らかにされねばならないが、ここでは如上の疑問を解くポイントとして、吉満が言う「神への愛」に焦点を当てることとしたい。というのも「神を認識し愛することによって神に達する」、「神への愛における一致における神性直観」という表現が示唆するように、吉満において「神に達すること」も「神との一体化」も「神の本質の直観」も、人間がその形而上的目的に近づいていくにあたっては、すべて「神を愛すること」「神への愛」が根源に据えられているからである。別の角度から言うならば、「神に達すること」「神との一体化」「神の本質の直観」は、「神への愛」を媒介とすることで現成するものと解されているからである。

かくして「神への愛」こそが、「神の本質直観」をはじめとする〈目

的〉の起点であることは明らかである以上、件の「神への愛」はいかにして生ずるものなのか、この問題が問われる必要がある。その場合、「神への愛」とは、物質や観念としての「神」、〈偶像〉としての「神」ではなく、真に愛すべき存在としての神を、それにふさわしい仕方であらうことを意味するの言うまでもない。この根源的な〈起点〉が明らかにされるとき、先に見た人間の形而上的目的、なかならず吉満が「人間の神化」という表現に込めた意味世界を解く端緒が得られると考えられるのである。

3 「謙虚」^{クシス}からの出発・「謙虚」^{クシス}への出発

「神への愛」の〈起点〉について吉満の主張は明確である。たとえば昭和十六年「倫理性と宗教性との実存的関連」において、「神との超自然的愛」という表現をはじめ、「超自然的愛」との言い方が繰り返されているように、「神への愛」はまず第一に、断じて自然的な感情ではないものと位置づけられていた。然らば、「超自然的愛」としての「神への愛」はいかにして生ずるものなのか。この点、吉満は昭和十七年「現代における神秘主義の問題」で次のように説いていた。いわく「神の愛が告白されるためには、まず浅き古き人間主義の無力が魂の深遠から告白されねばならない」と。同じく最晩年にあたる昭和十八年の論考「神秘主義の形而上学」にても、「新しき神愛の燃やされる道」として、「魂は自らの悲惨を知り、いよいよ神に忠実ならんと熱に燃え、

愛の信頼をもって神に委ねる」ことの必要性を強調し、「自らの悲惨」の自覚からのみ「神愛」の始まるべきことを力説した。

然らばなぜそのような自覚から「神の愛が告白され」、また「新しき神愛の燃やされる道」が開始されるのか。それはかような「無力」の「深遠」においてこそ、人間は物質や観念ではない「愛の対象」「愛自身」である神に触れ得ると考えられるからである。この点、「聖アウグステイヌスに於ける理性と信仰」にていわく「自らの精神のミゼールが自らの解放者を求めるところにのみ、また、自らと万有の創造者をそれとして認め、それに栄光を帰し感謝を致すところにのみ、すなわち所造の実存の有限性と救済要請の本質の自覚が存するところにのみ宗教的認識ははじまる」と。また昭和十五年の一文「パスカルの思惟の性格」にても、パスカルは「自然界を通じてその創造主を証明せんとする道は信仰の光を失える人々にとってはかえって信仰の証拠の薄弱を思わしめ軽侮を招くのみであるとなし、聖書の語ることく『隠された神』(Deus absconditus)をこそ言わねば、イエズス・キリストの救済によるほかにぬけ出づる術なき原罪の盲目の顕わにされるところより神の真理が証明さるべきを強調する(Frg. 212)」⁽³⁸⁾一点に注意を促している。

ここに明言されているように、吉満は「自らの精神のミゼールが自らの解放者を求めるところにのみ」、人間は「神の真理」、すなわち物質や観念ではない「愛の対象」「愛自身」である「隠された神」を、真に愛すべき存在として見出すと捉えていた。別の角度から言うなら

ば、同じく「聖アウグステイヌスに於ける理性と信仰」にて、「このことを看却した合理主義的ないし実用主義的内在人間主義的宗教性の基礎づけの試みとしての宗教哲学はキリスト教的宗教の最本質的なるものを(而して可能的に一切の宗教性の実存本質に存する根源的なるものを)把握し得ていない点において誤れる、宗教哲学である」と力説する事実が示唆するように、吉満のいう「神の認識」は、「宗教の哲学への還元」⁽³⁹⁾「信仰真理(秘儀)」の合理主義的な人間精神への同化解消⁽⁴⁰⁾「単なる教理内容の合理的思弁的意識」とは一線を画すものとして捉えられるものだった。

しかしながら、真に愛すべき存在として「隠された神」を開示されても、人間は神ならぬものへの執着から自由ではあり得ない。すなわち人間は、真に愛すべき存在としての「神への愛」に覚醒させられるものの、そうした神をそれにふさわしい仕方であらう愛することからは、依然、隔絶しているのである。この問題に関し吉満は「聖アウグステイヌスに於ける理性と信仰」で次のように述べていた。いわく「信仰は『信ぜよ』は超自然的生命にむかつて神の直観に向かつて心を清める愛の律法なのである。『心の清き者は神を見る』というごとく、その神の videre に向かつて心を清めるものが信仰であり (Fide corda mundantur - Act. XV, 9)、『信ずる信仰によつて心癒されつゝよき豊かに知るに至るのよある』(Ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora - En. in Ps. CXVIII, Ser. 18, 3)。信仰によつて心の思いを新たにし (Reformamini in novitate sensus vestri - Rom. XII,

②、この清き心が内的条件となつて神認識と神愛は展開進展するのである⁴⁴⁾と。

ここに明らかなように、吉満において、人間がその形而上的目的である「神の直観」「神の videre」に至るには、「神の愛が告白され」るのみでは未だ十分でなく、「愛の律法」による「心」の「清め」が求められると理解されていた。別の角度から言うならば、「神への愛」は一回的に完遂するものでなく、以後の「展開進展」が期待されるほど未完成なもの、そのために生涯が費やされるべきものと位置づけられていた。然らば「心を清める」ことは、具体的に何を為すことなのか。

この点、右論考で吉満は、アウグスティヌスの言う「信仰」を「心を清める愛の律法」と明言するだけに、それはまず「信ぜよ」への応答としての「信仰」、その意味での「愛の律法」の主導下にある筈と云うことができる。さらに昭和十四年の「キリスト教と道德の問題」において、「聖アウグスティヌスの言う『愛の律法』(amoris lex)⁴⁵⁾と説明し、その内容を「自らよりも神を愛するところに真に自らをも健全に愛する所以があり、やがてまた隣人にも神を全き愛をもって愛せしめるごとく努むるところに隣人愛があり、社会的義務もそこより生ずる」と説いているから、言うところの「愛の律法」は、「自らよりも神を愛する」こと、すなわち「自ら」を「神」とせず神のみを神とすることへの促しと約言できる。別の角度から言うならば、人間が物質や観念ではない真の神を、それにふさわしい仕方であらうためには、「浅き古き人間主義の無力が魂の深遠から告白され」ることに始まり、「愛

の律法」により「心を清め」て、「自らよりも神を愛する」こと、すなわち「自ら」を「神」とせず神のみを神とすることを、その生涯をかけて、深化・徹底させなければならないということである。

それはまた吉満において、イエスに従う道としても捉えられていた。示唆に富むのは吉満が「神秘主義の形而上学」において、「神愛の完成とミステイクの実りは十字架の主に従う道のほかはない」と明言している点である。言うところの「ミステイク」について吉満は、「神との『愛の一致』の問題である⁴⁶⁾と説き、さらに「十字架の主に従う」ことを「キリストの苦悩に倣い、『キリストの患難の満たされざるところを補う』ことのほかを意味しない⁴⁷⁾と述べている。いずれの表現も、人間が「神愛」を完成し、そのことを通じて「神との愛の一致」を実現化させるには、「十字架の主に従い、キリストの患難の満たされざるところを補う」「道のほかにはない」とする吉満の理解を浮き彫りにするものである。

それでは、かくして「心を清め」「神への愛」を深めるに至るとき、その先に期待されるものは何なのか。別の角度から言うならば、人間の形而上的目的とされた神の「直観」は、「神への愛」の深まりといかに関連付けられるのか。この点、結論を先取りして言うならば、吉満は「神への愛」が深化・徹底されるとき、「神の認識」もまた、おのずから深化・徹底されていくものと捉えていた。換言すれば、吉満は人間の形而上的目的である「神に達すること」も「神との一体化」も「神の本質の直観」も、如上の「清め」すなわち「神への愛」の深化・徹

底を経る中で果たされるものと考えていた。

この、「神への愛」と「神の認識」の連関に関しては、「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」の中で吉満が、「信仰」はその意味において神の認識に至り神の愛に至る心の「戒律おきて」として、試練として課せられたもの、一個の代価であり、認識と愛とが希望され忍耐され獲得され報いられる⁵⁰と述べる事実が示唆に富む。この表現が表すように、吉満は如上の「清め」によって「神愛」が「展開進展」するほどに、神を愛する人間は、その愛の対象なる神をより「豊かに知」りたいとの「希望」、すなわち一層の「神認識」が「獲得され報いられる」ことを「希望」するに至るものと捉えていた。そしてこの「神認識」への「希望」は、「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」の中で、「今われらの見るは鏡をもつてして朧なれども、かのときには顔と顔とを合わせ：わが知らるることとく知るべし⁵¹」とコリント前書の一節に注意を促す事実が表すごとく、ついにはこの愛の対象に近づいて「顔と顔とを合わせ」相まみえることへの「希望」、すなわち愛の対象と「一体化」し、そのことによって相手を「直視」するという「認識」の徹底にまで「展開進展」するものと見なされていた。

ここにおいて、吉満が「神に達すること」「神との一体化」「神の本質の直観」を、いずれも「神への愛」の完成と不可分な（出来事）とした所以が見えてくる。すなわち、吉満において「神への愛」を完成させる道程は、「神への愛」の深化・徹底のゆえにこそ、「神の認識の完成」という「人生の終局目的最高価値」完遂への契機を胚胎するも

のと捉えられていた。別の角度から言うならば、「神の認識の完成」は、「神への愛」に原理的にはらまれていて、愛の対象たる「神の認識」への「希望」、「神の認識」への「期待」の実現そのものなのだ。ゆえにこそ吉満は、「神の認識」を主軸に据えた論考「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」の中で、「いかにアウグスティヌスの宗教性が『神の認識』に注がれ、『神の認識完成』がすなわち『神の愛の完成』であるかを端的に知らされるものである⁵²」と強調したのであった。

しかしながら最後に看取したいのは、「神への愛」の深まりゆえに神と「一体化」すると言う場合、吉満が想定したのは観照的な「神秘的合一」の境地、もしくは「自己絶対化」「神格化」の道ではなかった点である。ここでは吉満が、みずから「従う」べきとなす「十字架の主」に関し、以下のごとくに具体的な相貌を描き出している事実に注意を促したい。昭和十七年の一文「世界史と教会史の秘儀」にていわく「キリストに倣う」とはキリストの十字架に倣うということキリストの「パシオ苦難に参与するという意味でしか聖書および教会用語では用いられていないことを思わねばならない⁵³」、「三位一体の第二位としてのキリストの神性にあやかるというのではなく、人となりて歴史の世界に十字架を負いて人類の贖いを完うしたもう『貧しきキリスト』に『フィリッポ書』に最も印象的に記さるるキリストの死に至るまでの謙虚クニシスに倣う⁵⁴」と。

吉満によるこの敷衍は、「謙虚」の語を「クノシス」と訓ませる事実ともども、「人間本性の究極目的」とされている「神に達すること」「神

との「一体化」そして「人間が神となる」といった表現を解する上で極めて重要である。というのも『フィリップ書』に最も印象的に記さされているのは、「自己神格化」「自己絶対化」とは対極の相貌を示す神、すなわち〈超越者〉にして〈絶対他者〉でありながら「人類」を志向し、その「人類」のため「人となりて歴史の世界に」降り立ち、「十字架を負い」て当の「人類の贖いを完うした」神、すなわち「人類」のために「死に至る」神、他者のために自己の命を捧げる「謙虚」の神にほかならないからである。

したがって、「神に達すること」「神との一体化」そして「人間が神となる」という言い方に託されたのは、「三位一体の第二位としてのキリストの神性にあやかるということではなく」との付言が既に象徴するように、人間の「神格化」などでなく、『フィリップ書』に最も印象的に記さるるキリスト「なかんずくその「謙虚に倣う」道を歩ましめらるることとして、「自己絶対化」の対極なるあり方の提唱と言わなければならぬ。別の角度から言うならば、「愛における神との一体化」「神との愛の一致」といった表現が示唆するとおり、吉満において「神への愛」というものは、その愛ゆえに、みずからの身も「キリストの苦悩に倣い、『キリストの患難の満たされざるところを補う』こと」、その意味における「神との一体化」を「希望」するまでに「展開進展」すべきものと捉えられていた。それは観照的な「神秘主義」と異なるのは無論、「所造」の「神格化」「絶対化」という倒錯した主張とは、次元を異にする「謙虚」への〈決意〉であることを看取する必要がある

る。

吉満の言う〈ヒューマニズム〉とはかようなものだった。実際、吉満は〈ヒューマニズム〉を冠した論文において、「十字架の主に従う道」を繰り返してやまない。たとえば昭和十年の「カトリシズムとヒューマニズム」では「永遠に新しきヒューマニズムはただ十字架につけられたるものへの『従範』としての愛のヒロイズムにほかならない」と述べている。昭和十一年「新しき秩序―充足的ヒューマニズムの立場―」にては、「真正のヒューマニズム」をこう説いている。いわく「神的真理を寸毫も減することなくして全的に受け取り、人間的なるものを一切を挙げてことごとく『十字架の狂愚』に、贖罪の血の神秘に秩序づけることによって、この十字架の『王』に従い倣うことによって (imitatio Christi)、やがて神の大いなる愛の中に神化さるる (theopoesis) に至らしむるもの、かくてまた贖罪の業の神秘に参じつつ『時間』の続く限り終末時に至るまで『主の苦悩の欠けたるを補う』(コロサイ書一ノ二四)を自らの行動の唯一の意欲たらしめんとするものである」と。

ここであらためて明らかにされているように、吉満において人間は、「十字架の主に従う道」を歩むことにより、「主の苦悩の欠けたるを補」わしめられてゆく、そのことにより「心を清め」て「神への愛」を深め、而して愛の対象なる「謙虚」の「神と一体化」することで神を〈直視〉すべく「造られたる有らざれたる」存在だった。別の角度から言うならば、神との如上のかかわりによる、自己超越的人間観への転

回を、吉満は「近代の超克」の語に託したのであった。しかも人間観の転回は、必然的に、神と人間（ないし信仰と理性）との捉え方、換言すれば両者の関係付けの転回を伴う。それだけに吉満は、神と人間の「分離」に始まる〈近代〉を思想の問題として問い質し、そしてそのような「近代の超克」を「十字架につけられたるものへの『従範』」たる〈ヒューマニズム〉として打ち出したのだった。

4 おわりに

最後に本稿の到達点をふまえ、吉満の提言の意義を指摘しておきたい。まず吉満における理性と信仰への視座であるが、既述のように吉満は、人間が「キリストの死に至るまでの謙虚に倣う」という〈試練〉を通じ神に「似奉る」者と成り行くことで「神の認識」を不断に「展開進展」させていくものと考えていた。この志向は、たとえば吉満と同時代人である丸山眞男が、昭和十五年、かの「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」で示した「近代的合理主義」および理性への見方、すなわち「理性的認識の対象」を「専ら経験的・感覺的なもの」に「制限」し、「形而上学的なもの」を「信仰の領域に割譲する」視座転換への注目とは真正面から対立する。現代のみならず、同時代でも丸山の視座に共感する向きは少なくなかったろう。しかし神の〈直視〉を説く主張の眼目は、人間とその理性の「万能性」の強調などでなく、逆に、「愛の律法」による「清め」と〈試練〉の不

可欠なることを言う点で、人間とその理性とが、生得的には「矮小」で「不完全」なることの提唱でもある点を看過すべきでない。

一方、上記丸山の示唆する視座は、「人間の認識能力に広範な制限」があることを認めはするものの、「経験的・感覺的」な「領域」での「人間の認識」に関しては、その能力についても作用にしても、自律的で過不足なきものと自明視しているかに見える。この点、理性のはたらく「領域」の如何を問わず、〈信仰による援け・導き〉の必要を説く吉満のまなざしは、如上の「自明」の「虚を突く」ものとして意義深く思われるのである。

上記に関連する問題として、「形而上学的なもの」を「信仰の領域に割譲する」見方それ自体に対しても論点を指摘できる。かような視座は、「形而上学的なもの」の究極たる〈神〉を、「近代的合理主義」によつては把握し得ない〈絶対他者〉となす見方に基づくものと言つてよい。そのような〈神＝絶対他者〉観は、万象を「近代的合理主義」の内に取り込んで省みない志向への原理的な抑制として、〈近代批判〉の契機を胚胎することは論を俟たない。

ところでこの視座にては、〈他者〉として定義された内容を、何らか「わかり得る」ものとして論じ切ろうとする試みは、〈他者〉の〈我有化〉として退けられることになる。しかし、かくして〈他者〉を、「近代的合理主義」によつては表象し得ない「何ものか」として止めおくスタンスは、結局、「近代的合理主義」による表象・対象化とは異なつた、別個の積義の可能性には思い至っていないという点で、はからず

も「近代的合理主義」を「思惟の唯一の可能性」と同一視していることを露呈してしまっている。この意味で、如上の〈他者〉定義を支えるまなざしは、〈近代批判〉の契機を包蔵しながらも、その実、〈近代〉を支える認識フレームの相対化・克服に道を開き得るものでなく、かえってその強化に寄与するものと言わなければならない。⁽⁶⁵⁾

これに対し、〈近代〉において自明となった「ものの見方・捉え方」の相対化・克服を目指し、〈神〉―〈人間〉―〈世界〉の新しい釈義を追究した試みが、京都学派の哲学や吉満の思索であったと言える。〈近代〉を支える認識フレームとは別個の思惟の可能性を、京都学派は〈東洋〉の思惟に求め、吉満は同じことをトマスに代表される〈中世〉の思惟に遡及して問うた。したがって、京都学派や吉満の思想的射程は、同時代の丸山の視座と併走しつつ、思惟の原理レベルにおいて、丸山を「超える」一面を持っていたことを看取する必要がある。⁽⁶⁶⁾

その他、吉満がその目的論的人間観をふまえ〈文化〉を定義し直している点も顧慮に値する。たとえば「文化倫理における神学的問題」では「『文化』はそれが人間的展開なるものとして取られるかぎり、人間の行動の対象領域一般にわたるものであり、…それが人間的主体的行為に関連するかぎり、行為する主体の側において、あるいはそれが主体を完成するものとして行為として取られるかぎり、文化は特に優れて倫理的なるものとして取られるものである」と述べられ、前掲「文化と宗教の理念」にては「人間の文化的営みはかかる人間性の究極的目的への基礎づけにおいて初めて全き意味における人間文化としての

意味をもたされる」と説かれている。⁽⁶⁸⁾

一般に文化と倫理・道徳は、「芸術と倫理」「政治と倫理」「科学と倫理」等の図式が含意するように、相互に対立的なものと捉えられがちである。しかし文化を「人間文化」として把握する如上の見方においては、倫理は文化を「外部」から規制する原理にとどまるものではない。文化は「人間の根源的自然性そのものの創造的活動の所産ないし創造的活動」⁽⁶⁹⁾として、「その本質において人間における神の似姿の自己実現」⁽⁷⁰⁾であるだけに、それ自体の内に、内的な倫理性⁽⁷¹⁾自己規制性を含むことになるからである。この問題は、本稿で明らかにした目的論的人間観をふまえ、吉満がいかなる社会・国家のあり方を構想していたかという問題にもつながるが、別稿を期したい。大方のご批正を乞う次第である。⁽⁷²⁾

註

- (1) 近年の研究として、子安宣邦『近代の超克とは何か』（青土社 二〇〇八年）、石塚正英・工藤豊編著『近代の超克―永久革命』（理想社、二〇〇九年）、酒井直樹・磯前順一編著『近代の超克』と京都学派 近代性・帝国・普遍性（以文社、二〇一〇年）、菅原潤『近代の超克』再考（晃洋書房、二〇一一年）など。ほぼ毎年「近代の超克」研究が上梓されているが、吉満はほとんど触れられていない。ただ半澤孝磨『近代日本のカトリシズム』（みすず書房、一九九三年）に迫る、吉満個人についての本格的な研究

が、近年、相次いで著されていることが注目される。一例として鶴岡賀雄「吉満義彦の『近代日本カトリシズム』」(『季刊日本思想史』第七二号 ぺりかん社 二〇〇八年)、若松英輔「吉満義彦」(『三田文学』第一〇四号「冬季号」 二〇一一年「連載中」)。
なお伝記的事実は上記ほか、『全集』各巻解説による。

(2) 吉満義彦「近代超克の神学的根拠―いかにして近代人は神を見いだすか?―」『文学界』昭和十七年九月号(『吉満義彦全集』以下、全集と略) 一卷 講談社 昭和五十九年 二〇三頁)。

(3) 同。

(4) 本稿作成に際しては(1)ほか、稲垣良典氏の以下の著作に教示を得た。『信仰と理性』(第三文明社 一九七九年)、『神学的言語の研究』(創文社 二〇〇〇年)、『問題としての神』(同前 二〇〇二年)、『人間文化基礎論』(九州大学出版会 二〇〇三年)、『トマス・アキナス「神学大全」』(講談社 二〇〇九年)。

(5) 吉満「現代の転向」と『カトリックへの転向』『カトリック』昭和六年五月号 四六八頁(『全集』該当箇所を記さない場合は、『全集』未収録。以下同様)。なお本文でも触れているように、引用部から吉満の神が、〈絶対他者〉にして〈超越者〉であることが理解できる。この把握は一貫しており、私見では一九四〇年前後から特に強調されていく。一例。「宗教はもともと人間の罪の意識と救済の要求をほかにしてはないのである。神の实在的威厳の深い意識なしに真実の宗教性は存在しないのである。神の

前に己を主張する、あるいは己の中に神を包摂し尽くすところ

には、宗教性はその本質を見失われ、神はその姿を見失われている。神あつての世界であり、神あつての人間であるという意識の中にこそ宗教性は存するので、人間のための、人間の故の神という意識の中には、神は实在的には臨在しないのである」(同「宗教と文化の理念」『カトリック研究』昭和十七年九・十月号『全集』一卷 一四一―一五頁)。前掲「超克」論文「付言二則」の吉満の回顧「近代の超克問題が所詮『いかにして近代人は神を見いだすか』の問題に帰することは、期せずしてこのたびの会合すべての人々にそれぞれの意味で認められたごとくに思えたのは本懐であった」(『全集』一卷 二〇七頁)が照射するように、「神」が求められ「宗教」が論ぜられる知的状況にあるほどに、単に「神を見いだす」ことだけでなく、いかなる神を〈神〉として「見いだすか」が問われなければならない。右記は吉満がこの問題をも射程に入れていることを表す点で示唆に富むとともに、同時代の京都学派の神観を捉え直す上で意義深い指摘と考えられる。

(6) 同「カトリック世界観の根本理念」『理想』春季特輯 昭和八年四月号(『全集』四巻 二九六頁)。

(7) 同「聖トマス世界観の根本概念」『理想』昭和六年六月号 五九頁。

(8) 同 六〇頁。

(9) 前掲「宗教と文化の理念」(『全集』一卷 二二三―二四頁)。

- (10) 前掲「聖トーマス世界観の根本概念」前掲書 六〇頁。
- (11) 同 六七頁。
- (12) 同。
- (13) 同。
- (14) 同「聖トーマスにおける人間概念の形而上的構成について」『倫理研究』昭和七年九・十月号（『全集』二卷 二九七頁）。
- (15) 同 三〇一頁。
- (16) 以下の表現も、本文で触れた人間への形而上的洞察に基づく。「われわれは古今東西を通じて人間の精神の究極の志向があたかも北極星のごとく不動に『永遠者』に注がれていることを忘れることは許されない。人類は数々の礼拝に於いて一つの実存する者を拝しているのである。偶像は真の神の代わりに拝せられるもの、人間の精神の偉大さを証する人間のミゼラブルな姿の反響にほかならない」（昭和十六年五月「所造の実存の形而上学」『理想』昭和十六年五月号）『全集』三卷 三四五～三四六頁）と。如上の視点に立つ吉満は、ファシズム、マルキシズム共に、「人間神化＝偶像崇拜」の問題として、その〈神学〉および〈人間学〉的視点から批判した。
- (17) 吉満「カトリシズムと弁証法神学」カール・アダム著、伊藤庄治郎訳『我等の兄弟なる基督』序文 中央出版社 昭和十九年（同 二九八頁）。
- (18) 同「マテアス・ヨゼフ・シェーベンと現代カトリック神学の問題」『神学研究』昭和十二年八月号（同 二七二頁）。
- (19) 同（同 二七三頁）。
- (20) 前掲「カトリシズムと弁証法神学」（同 三〇八頁）。
- (21) 同（同 三〇九頁）。
- (22) 吉満「聖トーマスにおける人間概念の形而上的構成について」『全集』二卷 二八〇頁）。
- (23) 前掲「カトリシズムと弁証法神学」（『全集』三卷 三〇六頁）。
- (24) 前掲「マテアス・ヨゼフ・シェーベンと現代カトリック神学の問題」（同 二七三頁）。
- (25) 吉満「神秘主義概論」『神秘主義・象徴主義』河出書房 昭和十三年（『全集』四卷 一〇頁。なお『全集』収録に際し「神秘主義と二十世紀思想」と改題）。
- (26) 吉満は神の本質を〈認識〉と〈愛〉に見た。同「聖トーマスにおける神概念の形而上的構成について」『宗教研究』昭和七年九月号（『全集』四卷 四〇二～四〇五頁）。
- (27) 前掲「聖トーマス世界観の根本概念」前掲書 六九頁。
- (28) 前掲「聖トーマスにおける神概念の形而上的構成について」『全集』四卷 三九二頁）。
- (29) 吉満「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」『宗教研究』昭和十八年十二月号（『全集』二卷 九九頁）。
- (30) 前掲「聖トーマスにおける神概念の形而上的構成について」『全集』四卷 四〇六頁）。

- (31) 同(同 三九三頁)。
- (32) 吉満「マリテンと神学的人間学の政治倫理」『理想』昭和九年五月号『全集』一卷 三五五頁。なお『全集』収録にあたり「ジャック・マリタンの文化哲学」と改題。
- (33) 前掲「聖トマスにおける人間概念の形而上的構成について」(『全集』二巻 二八〇頁)。また註(26)も参照のこと。
- (34) 吉満「倫理性と宗教性との実存的関連」『宗教研究』昭和十六年十二月号(『全集』四巻 二三五頁)。
- (35) 同「現代における神秘主義の問題」『理想』昭和十七年十月号(同 四三頁)。
- (36) 同「神秘主義の形而上学」『カトリック研究』昭和十八年四月号(同 一〇九頁)。
- (37) 同。
- (38) 前掲「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」(『全集』二巻 八七頁)。ただ吉満において神の愛を受け容れることは、「個人」レベルの経験や内面的決意表明にとどまるものとは捉えられていない。「キリスト教的宗教真理は歴史的全体信仰実現への自己肢体化として成立するもの、歴史のただ中に現在する超自然的恩寵の天啓ロゴス生命への分有参与として意味をもつもので、われわれ自らの個人的発見または靈感啓示として与えられるものではない」(同 八九頁)。
- (39) 吉満「パスカルの思惟の性格」『カトリック研究』昭和十五年十一月号(『全集』三巻 九八頁)。
- (40) 前掲「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」(『全集』二巻 八七〜八八頁)。
- (41) 同(同 一一四頁)。
- (42) 同。
- (43) 同(同 一一五頁)。
- (44) 同(同 一二〇頁)。
- (45) 同「キリスト教における道徳の問題」『思想』昭和十四年四月号(『全集』四巻 二三八頁)。
- (46) 同(同 二四四頁)。
- (47) 前掲「神秘主義の形而上学」(『全集』四巻 一一三頁)。
- (48) 同(同 八七頁)。
- (49) 同(同 一一三頁)。なお吉満は「神への愛」の究極を、パスカルの「イエズスの秘儀」および「病の善用を求むる祈り」に見た(前掲「パスカルの思惟の性格」『全集』三巻 一二九〜一三〇頁)。さらにパスカルは吉満において、「狭き苦しき人間性の神秘への集注によって生けるアブラハムの神、キリスト者の神の最人格的内面現在への近代的道を証示した」(同 九五〜九六頁)点で「近代の回心の象徴」(同 八六頁)であり、「いかにして近代人は神を見いだすか？」を問う際に鍵となる存在でもあった。後掲註(73)も参照。
- (50) 前掲「聖アウグスティヌスに於ける理性と信仰」(『全集』二巻

- (1) 一九頁。
- (51) 同(同 九九頁)。
- (52) 同(同 一〇〇頁)。
- (53) 同「世界歴史と教会史の秘儀」『声』昭和十七年十一月(『全集』第一卷 一五八―一五九頁)。
- (54) 同(同 一五九頁)。
- (55) 同「カトリシズムとヒューマニズム」『読売新聞』昭和十年十月五日(『全集』五卷 四二―四五頁)。
- (56) 同「新しき秩序―充足的ヒューマニズムの立場」『創造』昭和十一年七月号(同 四一―四五頁)。また同年十一月「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」(上智大学哲学会公開講演)には「人々は聖トマスの経済倫理政治倫理をもって、マルクスの人間性解放の倫理の真理なるものを真に形而上的な正当性と可能性をもつて生かし基礎づけ得るはずであった。…無神論的ヒューマニズムが求め戦ったものは、真実には神中心的ヒューマニズムによってのみ完成され実現されるのである」(『全集』五卷 四四六―四四八頁)との記述がある。ここに明らかなとおり、吉満の人間観はマルクス主義弾圧後の閉塞の時代にあつて、一つの「人間性解放」の論理でもあり得たことを看過すべきでない。昭和十年代、吉満の周囲に若き魂が集うた所以は、まさにそこにある(垣花秀武「詩人哲学者、吉満義彦とその時代」『全集』四卷解説)。
- (57) 同。
- (58) 丸山眞男「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」『国家学会雑誌』第五十四卷五号 昭和十五年(丸山眞男集)一巻 岩波書店 一九九六年 三〇―一頁)なお丸山が多野精一『宗教哲学』(昭和十年)に強い印象を刻み込まれていたことは、丸山自身の回想にも見られるが(笹倉秀夫『丸山眞男の思想世界』みすず書房 二〇〇三年 二二―八頁)、その波多野を同時代の吉満が、思惟の原理レベルで批判していた点にも注意を促したい。吉満「聖トマスの立場の理解のために―波多野博士『宗教哲学序論』の書評に因んで―」(『上智大学論叢』第一輯 昭和十六年五月『全集』三卷)および後掲註(67)も参照。昭和精神史における〈神〉―〈人間〉―〈世界〉把握の諸相として、意義深い磁場を活写できると思われる。別稿を期したい。
- (59) 同。
- (60) 同。
- (61) 同。
- (62) 同。
- (63) 同。
- (64) 前掲「問題としての神」(特に一一六―一一九頁)に示唆を受けた。また前掲「カトリシズムと弁証法神学」の一節「カトリック神学は…人間理性に捕捉不可能ならぬものも、現在の人間の条件においては、すべての人によって確実にならぬの誤謬を混ざることなく知り得るためには、天啓に負うところあるべきを指

摘しているのである」(『全集』三巻 二九四頁)も参照のこと。

- (65) 轟孝夫「戦後の『京都学派』像―あるいは戦後における『哲学』の不在」(大橋良介編『京都学派の思想―種々の像と思想のポテンシャル』人文書院 二〇〇四年 特に七六―七八頁)に示唆を受けた。

- (66) ただし京都学派や吉満においては、「ヨーロッパの『近代』が強行的に移植される過程でひき起こされた諸問題が、『近代』そのものの生み出す問題と二重映しにしてとらえられ、日本の近代化への批判は、ただちに『近代』そのものへの批判に転化する」(橋川俊忠『近代批判の思想』論創社 一九八〇年 一二九―一三〇頁)きらいがある。この点、(日本)〈近代〉への眼は、丸山の方がより厳密であったと言わざるを得ない(池田元『丸山思想史学の位相』論創社 二〇〇四年)。

- (67) 吉満「文化倫理における神学的問題」『哲学雑誌』昭和十一年一月号(『全集』一卷 二二八頁)。なお吉満のこうした視座は、同時代の南原繁、波多野精一、和辻哲郎らが〈文化〉に向けたまなざしをふまえて択え直すとき、如上の思想家群における交錯と分岐を精神の深みから照射するよすがになるとと思われる。

- (68) 前掲「文化と宗教の理念」(同 二二二頁)。

- (69) 同(同 二六頁)。

- (70) 同。

- (71) 前掲『人間文化基礎論』(九州大学出版会 二〇〇三年)に示唆

を受けた。

- (72) 吉満にとつて〈社会〉は〈人間〉と対立的なものでなく、逆に、〈人間〉は他者を志向し他者に己を献けることを本質とする点で、〈社会形成的〉な主体として把握されていた。この点、稲垣良典「全きヒューマニズム J・マリタンの政治思想」(佐々木毅他編著『近代政治思想史』(5)有斐閣 一九七八年)および註(38)を参照。また吉満において、国家は、「現実政治に対してただ聖トマスとともに『人間の目的を知らざれば最上の政治の何たるかを決し得ざる』所以を言わんと欲するのみ」(吉満「倫理性の定位」『読売新聞』昭和九年五月日付不詳『全集』五巻 三九六頁)との評言が表すように、「人間の目的」を全ての礎に、「人間文化」の問題として構想されていた。

- (73) 「超克」論文副題が照射するように、吉満は「近代人」に神は「自明」でないこと、あらためて「見出」される必要があることを認識していた。しかし論文末尾で「魂の改悔が近代の超克の第一条件である」(『全集』一卷 二〇五頁)と、神を前提とした「条件」を示すのは、時代への提言として無効ではないか。この「疑念」に対しては吉満が「現代キリスト者の思想的立場」(『声』昭和十五年八月号)において「人間の知性の難破の上に自らの無力を告白し形而上的絶望の深淵に臨んで戦慄している」(『全集』五巻 二六七頁)現代は、「カトリシズムを受容する知的困難を客観的にはほとんど除去」(同)されており、その意味で「現代と二

十世紀を思想的に悲しい暗い時代とは考えない」(同 二六五頁)と述べ、また「ドストエフスキー『悪霊』について」(『創造』昭和十二年十一月)では「徹底的無神論は真実のその魂の憧憬と渴望をたずさえて、それが真剣なる人間性の理想のための苦悩であればあるほど、知らずして神に奉仕し神に接近するであろう」(同 九七頁)と逆説的希望を説いていることを指摘したい。この「苦悩」と「希望」の媒介として吉満はパスカルを意識した。前掲「パスカルの思惟の性格」の一節「パスカルにおいては宇宙的自然の中における人間の認識の限界と、存在の位置に対する驚きは直ちに人生の目的を知らぬ宇宙の迷子(egress)としての倫理的宗教的不安の主体的実存的問題となる。而してこの不安と不確実性のうちに麻痺せる盲目なる人間の自己忘却に対する驚きよりして、また直ちに人間性の実存状態の真理の探究に導かれるのである」(『全集』三卷 九六頁)を参照のこと。

※紙幅の都合上、参考文献リストは注記で代えさせて頂きたい。

The View of Humanity in Yoshihiko Yoshimitsu:
The Overcoming of the Modern and Humanism

Susumu MURAMATSU

Yoshihiko Yoshimitsu is the only Catholic thinker who was involved in *The Overcoming of the Modern* movement in 1942. He declared humanism to be integral to the overcoming of the Modern. From this perspective, Yoshimitsu criticized Fascism and Marxism. His opinions spearheaded the concern for humanity in the prewar Showa period. Therefore, the young intellectuals of that time supported Yoshimitsu.

Key words; The Overcoming of Modern, Fascism, Marxism, Masao MARUYAMA, Christianity
Key words; 近代の超克, ファシズム, マルキシズム, 丸山眞男, キリスト教