

Title	吉満義彦の時代認識と〈実践〉：「近代の超克」論への一視角
Author(s)	村松, 晋
Citation	聖学院大学論叢, 第 25 卷(第 2 号), 2013. 3 : 182-161
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4399
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

吉満義彦の時代認識と〈実践〉

——「近代の超克」論への一視角——

村松 晋

抄 録

本稿の対象は、昭和戦前期にカトリック思想家として存在感を放った吉満義彦である。その思想の構造と特質に関しては二〇一一年度に著した論考と、本年度末に公刊される新稿で明らかにした。本稿はそれらの考察を承け、吉満の思想の展開過程を扱ったものである。具体的には吉満の時代認識と、その認識に基づく〈実践〉のありようを解析した。前者については、「生命への渴望」をめぐる実存への理解、時代を席卷する「二十世紀の神話」への内在的批判、ならびにキリスト教信仰に根ざす同時代把握を指摘し、後者については、吉満の宗教的〈実践〉が持ち得た思想的かつ社会的な射程を説いた。

キーワード 日本思想史、近代の超克、ファシズム、内村鑑三、南原繁

問題の所在

吉満義彦（明治三十七年～昭和二十年）は、岩下壯一ともども近代

日本を代表するカトリック思想家であり、昭和十七年、雑誌『文学界』誌上で行われた座談会「近代の超克」にキリスト者として唯一参加した点でも注目される存在である。とはいえ従来「近代の超克」論において、吉満はほとんど論究の対象となつてこなかった。しかし〈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原理的に無視し得ないはずである。筆者は如上の課題意識から、既に昨年、吉満の思想の核心として人間観ならびに前提となる神観に注目し、その構造と特質を詳らかにした。¹ 本稿はこれを承け、吉満の思想の〈展開〉をあとづけるべく、その時代認識と〈実践〉の内在的な解析を通じて吉満研究の深化をはかるとともに、併せて「近代の超克」という〈問題〉に新たな光を当てようとする試みである。

1 吉満の時代認識

—「生命への渴望」と「決死の世代」—

結論を先取りして言えば吉満の時代認識は、同時代の特質を〈生命〉の危機、〈存在〉の危機の噴出に見出すものだった。たとえば昭和十一年「文化倫理における神学的問題」において吉満は「生命への渴望²」を現代の傾向となし、また同年「新しき秩序—充足的ヒューマニズムの立場—」では、論壇の話題であった「新しきヒューマニズム³」について説き、その底に「抑圧された生命(bios)の強烈なあるいは悲痛なる権利回復⁴」の希求を指摘した。昭和十三年「ヨハン・アダム・メーラーとカトリックの思惟の理念」にても、「現代的思惟の根本的範疇とも言うべきものを問わば人々は等しくそれは『生^{レ・ヴィ}』ないし『生命的』⁵ということであると答えるであろう」との総括を見せていた。

これら「生命への渴望」を、吉満は時代の必然と位置づけていた。ここでは詳述できないが、別稿にて論じたように、吉満がその淵源として指摘したのは第一に、「ego cogitans」の「確実性」⁶に依り恃むデカルト以来の人間観の帰結、具体的にはハイデガーやフロイトによる「人間本性」の虚無性⁷の暴露がもたらした、人間の存立基盤の形而上の危機だった。第二に、「探究者自らの精神の事実」⁸を除外して「一切を量と数」⁹また「法則や理念の形式的機能」に「帰属せしめんとする」¹⁰類の「合理主義」、そして、その上に築かれた「文明の構造」と「技術的機械的生条件規定」¹¹の自乗化が強いる、「人間の生そのもの」の「分解の危機」¹²だった。

しかし吉満は「生命への渴望」という表現に、如上の原理的問題のみならず、同時代日本における、より具体的な「渴望」を託してもいた。たとえば前掲「新しき秩序」で吉満は、特に「若き魂」の現状を以下のように問いかけていた。いわく「今日われわれ自らの生の環境を一つの苦悩と一つの憂愁となしに感じ得るであろうか。いかに多くの若き魂が断念と順応の徳を牧羊のごとくに強いられていることか、……その憂いその断念が深ければ深いほど、それは眼前に提供されたポリスの現実的秩序志向によつては均衡され得ぬところの苦悩を感じるであろうし、あるいは『パンを求むるに石を与えんとする』¹³に對する憤りと反感の沈殿に胸塞がることであろう」と。

「眼前に提供されたポリスの現実的秩序志向」を「パンを求むるに石を与えんとする」ことに譬える事実が示唆するように、吉満は「眼前」

の「若き魂」が、政治状況に因する「苦悩」に苛まれていると見なし
ていた。実際、右が書かれた昭和十一年、「ポリスの現実的秩序志向」
は、前年の「国体明徴声明」に始まって、この年二月の二・二六事件、
そして翌十二年の『国体の本義』発行へと至る、極めて統制的な「生
条件規定」構築の只中であつた。¹⁹⁾ しかもそれに先立つ、佐野学ら共産
党幹部の「転向」ならびに党員の「大量転向」が表すように、もはや
如上の「志向」を相対化して、別個の地平を指し示し得る希望的な世
界観は封じられていた。²⁰⁾ 彼ならずとも、「今日われわれ自らの生の環
境を一つの苦悩と一つの憂愁となしに感じ得るであろうか」との呻き
を必然とする「生条件規定」であつた。

さらに吉満は、如上の「規定」が「若き魂」に宿命づけた、深刻な
課題を見ずえてもいた。たとえば吉満没して十年後、雑誌『世紀』で
「吉満義彦教授を偲ぶ」との特集が編まれたが、寄稿者であり、吉満に
私淑した岡田純一・広瀬京一郎両名の生年は、共に一九二一年だつた。
『吉満義彦全集』編纂にかかわった垣花秀武も、一九二〇年生まれと同
世代であつた。この一九二〇年を起点とし、たとえば『戦艦大和ノ最
期』の著者たる吉田満、あるいは自身も吉満に師事した遠藤周作らの
生年である一九二三年までに出生した人々は、太平洋戦争にて最も戦
没者を出した世代として、「決死の世代」と称される一群を形作ってい
た。

こうした事実が示唆するように、吉満の周囲に集うた「若き魂」は、
遠からず「国家のための死」を宿命づけられていた点で、観念として

でなく文字通り、「ego cogitans」の「確実性」を揺さぶられ、みずか
らの「虚無性」との対峙を強いられていた存在だつた。実際、広瀬は
上掲の追悼文「吉満先生の想い出」にて、「私が先生に代父をお願いし
て受洗したのは入営の三ヶ月ほど前であつた」と、時代の息吹をした
ためているし、また垣花は吉満への師事と前後して、無教会キリスト
者・三谷隆正の周りに形成された集いにも出入りしていたが、その交
わりに連なつた一人には、当時「戦争工学部」として、眼前の戦争に
奉仕することを決定づけられていた、東京帝国大学第二工学部に在籍
の学生も含まれていた。²¹⁾

さらに遠藤も、この点で注目すべき一人であつた。彼は戦後間もな
く著した論考の一つ「堀辰雄論覚書」²²⁾で、〈死〉をめぐる堀の汎神論的
傾向を内在的に批判したが、それが可能になつたのは、戦時中の遠藤
が堀の如上の作風に心酔していたからでもあつた。その回顧にいわ
く、「召集令の赤紙がやがて来ることも予想していたし、毎夜の空襲で
いつ死ぬかわからなかつた。そんな切迫した生活の中で、私は月に一
回は朝暗いうちから起きて駅の行列にならび、やっと手に入れた切符
をもつて、信濃追分に行くことをただ一つの救いのようにしていた……
堀辰雄氏の話の少しでもうかがえるのが精神のよりどころだったから
である」と。この述懐は遠藤個人の経験を超え、「月に一回は朝暗いう
ちから起きて駅の行列にならび、やっと手に入れた切符」のその先に、
「ただ一つの救い」「精神のよりどころ」を見出すほどに追い詰められ
ていた「決死の世代」の実存の証言となつている点に注意を促したい。

吉満が対峙したのは如上の希求を携えた青年たちだった。彼らと吉満が真摯に向き合っていたことは、前掲岡田純一による回想「吉満先生なき空虚さ」の次の一節に明瞭だった。いわく「生前、先生は青年や学生のいうことを全身全霊をあげて受け止めて下さっていたように思う。思想家であり、学者であったと同時に、先生は実に類のまれな青年のよき共感者であり、先輩であり、教育者であった。聖フィリッポ寮のお仕事を先生がどれ程心にかけておられたかを渡辺秀さんからおききするにつけても、先生が青年たちとともに生きることに、どんなに御自分の使命を感じておられたかを推察できるように思う」と。

ここで言われている「青年や学生」は、回顧する岡田自身が「決死の世代」に属するように、「平和」な時代の「青年や学生」ではなかった。吉満が舎監をつとめた「聖フィリッポ寮」に、件の遠藤が入寮したのは昭和十八年のことであるが、学生・生徒の徴兵猶予が停止されたのはこの年十月、いわゆる「学徒出陣」の強行は、その二ヶ月後のことだった。

かような時代の息吹を呼吸していた「青年や学生」のいうことを全身全霊で受け止めていた吉満が、「召集令の赤紙がやがて来る」宿命、出征の宿命、そしてついには戦場における死すらも宿命づけられていた「決死の世代」の実存を意識しないはずがない。実際、吉満はその死の五カ月前、デュモリン著『告白録』における聖アウグスチヌス回心への道』に序文を送っているが、この事実上の「絶筆」で吉満が呼びかけた相手こそ、前線にある学徒、すなわち死にさらされた「若き魂」

だった。その末尾にていわく「特にも今日若き学徒等に、而もその大多数は前線陣中にある学徒等に、精神の糧として贈らるゝを心より感謝し祝福し度く思ふ所以である（昭和二十年五月聖母月に當りて認む）」と。

このように、吉満がその最期まで気にかけてのが、「若き学徒」「而もその大多数は前線陣中にある学徒」であった事實は、言うところの「生命への渴望」が、既述の原理的危機に対応した「渴望」を指すのみならず、「眼前」の「決死の世代」が抱え込まざるを得なかった、迫真的な「生命への渴望」をも射程に入れた表現であったことを証しするものである。吉満はそうした具体性と対峙していただけに、同時代日本の「若き魂」が、「抑圧された生命の強烈なあるいは悲痛なる権利回復」の希求を殊更に募らせることを同情的に捉えていた。しかし以下に見るように、吉満は「生命への渴望」が向かうその対象を無批判に認めたわけではなかった。吉満はそこで内在的な理解とともに、明確な批判を示していた。

2 「ミュトス」との対峙—擬似的「神」の批判—

吉満は前掲「文化倫理における神学的問題」において、「民族的現実における文化はその神々を文化の魂として持つ」となし、「今日かかる傾向が実証主義的唯物論的合理主義の妖怪の荒らした後に顕れ至るところにおいて国の守護神が新しき生命への渴望に呼応しているごとく

である⁽²⁹⁾と説いていた。昭和十五年「中世精神史の理念」でも、「二十世紀的知性の自意識のさまざまな神話的自己把持⁽³⁰⁾」に説き及び、「人為的に抽象的に合理化技術化された人間環境の自殺的状况から新しく生命の可能性を求める人間性が古き『神々の復活』を求むるいわば地霊の⁽³¹⁾声」としてそれを位置づけていた。

このように吉満は、時代を生きる「生命」が、みずから苛む「哲学」、「合理主義」、「生条件規定」の「埒外」なる「神話」等、非合理的な価値世界に「救済」を求めゆく様相を、内在的に捉える深みを有していた。しかし吉満は、如上の動向を決して認めはしなかった。結論を先取りして言えば、吉満はいずれの「神々」も「自然」的な存在、すなわち真の〈神〉ではなく、それらへの没入は人間の自己追求、自己神化に過ぎないものと位置づけていた。

たとえば「倫理性への定位」において吉満は、世を席卷する「血」および「民族」の「ミュトス⁽³²⁾」の本質を以下のように説いていた。いわく「それは最も深き根底において人間神化の非倫理的ナチュラリズムである。拝すべき神を失い祈るべき祭壇を失った人間が、神を狂い求め祭壇を築かんとして所詮このミゼラブルな『怪物』の人間を拝するとは！」と。引用部に明らかかとおり、吉満は「生命への渴望」の「拝する」対象が、所詮、「ナチュラリズム」と切れてはおらず、〈神〉を求めつつも神ならぬ「人間を拝する」倒錯に陥っていると指摘した。前掲「中世精神史の理念」にても、「新しく自然的生命の血のうちに、衝動的生命のうちに神話を創造せざるを得ず、『二十世紀のミュトス』

が『精神の危機』を通じて発生する⁽³³⁾」と述べ、「二十世紀のミュトス」は所詮、「自然的生命」のうちに「創造」されたものに過ぎず、それは「神」を称しながらも、原理的に〈超越性〉や〈他者性〉とは縁のない擬似的「神」であることを喝破した。

如上の批判の基底には、最晩年の論考「自然科学と宗教性の形而上学」における一節、「求められた神と絶対はこの歴史的世界であり人間の精神のうちに、有限と相對のうちに矛盾的に同一化される、神自らの悲劇である⁽³⁴⁾」との神観に加え、人間の自己追求、自己神化によっては〈生命〉の危機、〈存在〉の危機は回復されず、したがって、「生命への渴望」は満たされないと確信が据えられていた。たとえば前掲「倫理性の定位」において吉満は、「人間を拝する」道の帰結について、次のような断定をなしていた。いわく「時間性と有限性との人間を無の内に自ら把持せんとする限り、人間を人間に限らんとする限り、人間は永久に『不安』にとどまるのほかない⁽³⁵⁾」と。また昭和十一年「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」では人間の自己追求、自己神化の宿命をドストエフスキの『悪霊』におけるキリーロフの言葉とその命運にひきよせて、以下のように説いていた。いわく「人間をして単に有限なるもの、人間的なるものをもって満足せしめんとすれば人間を結局神化せざんばやまず、かくて人間を『真の神』無しに神化せしめんとすれば人間を狂気せしめるか、人間をその自由自らをもって自殺せしめるのほかない⁽³⁷⁾」と。

さらに昭和十五年「リルケにおける詩人の悲劇性」でも「リルケの

初期の作品がすべて一つの神探究であった⁽³⁸⁾、「否神探究の姿における人間と実在の、死と生の探究であった」となし、しかしその「神探究」は「自らのうちに神を創造し、神の生命を自らのうちにならんとする」⁽⁴⁰⁾点で人間の自己主張に過ぎず、結局、「タンタロスの神の渴きに自己を蝕む悲劇⁽⁴¹⁾」に終わることを指摘していた。

このように吉満は、「生命への渴望」が時代の必然であり、その「渴望」が「ミュトス」や「神々」等、非合理的世界に奔りゆくことを理解しながらも、そうした「神々」への没入が、結局、人間の自己追求、自己神化に過ぎず、そこにどれほど真面目にかかわろうとも、〈生命〉の危機や〈不安〉、死の問題は克服されないことを繰り返して説いていた。吉満は如上の自覚に基づいて、まず学者としての視座からは、眼前の事態を持ち来たした原理的問題を、ヨーロッパ精神史に遡及して見極めることで、神観および人間観の転回を提起した。ただ、この点は前掲別稿にて論じたので省略し、ここでは吉満における「近代の超克」を解明するために、その「信仰者＝キリスト者」としての課題意識と〈実践〉に分析の眼を向けたい。

既述のとおり吉満は、時代における「生命への渴望」が、みずからを磨耗せしめた原理の「埒外」に、己の価値や存在の根拠を求めゆく必然性を理解した。しかし、それならばなぜ、さまざまえる「渴望」は、キリスト教という、同じく如上の原理の「埒外」なる価値世界には背を向けて、逆に「自然的生命」のうちに「創造」された「ミュトス」や「ミゼラブルな『怪物』の人間」に拝跪するばかりなのか。この点、

吉満に特徴的な課題設定は、「生命への渴望」が「ミュトス」に奔るその事態の根底に、人間を超えた超現実的な〈力〉——それもキリスト教に敵対する〈力〉——の存在を指摘して、〈実践〉の最初の射程をこの〈力〉との対峙に定めたことだった。

3 吉満における〈実践〉その1

—「悪霊」との「闘争」—

たとえば昭和十七年「カトリシズムと現代人」における一節、「今日キリスト教の困難は十九世紀的知的苦悶のあとを受けた、行動的無神論の一般的社会的精神状況にある」⁽⁴²⁾が象徴するように、吉満は「キリスト教の困難」を「行動的無神論」の隆盛に求めていた。この「行動的無神論」として吉満が想定していたものは、続く一節「いうところの『二十世紀の神話』は、『神なきミステイク』の知的自意識不安と、『信仰なきカトリシズム』の審美的司祭意識と絶望的精神を共有する、新しき『行動的無神論』にほかならないであろう」⁽⁴³⁾との敷衍が示唆するように、「生命への渴望」の「二十世紀の神話」への没入を含蓄することは明らかだった。

ここにおいて、吉満が時代における「キリスト教の困難」の主要因を、「二十世紀の神話」の隆盛に見ていたことは明白であるが、吉満はその根底に「知的自意識不安」と「絶望的精神」の存在を指摘しながらも、問題のさらなる淵源を、超現実的な地平に見出ししていた。いわ

く「カトリシズムにとつては現代の自意識的行動的無神論の躰きはそれ自身、ヒロイックな信仰の超自然的自意識を要請するものとして、いわば使徒パウロの言う『天空の悪霊』との闘い、使徒ヨハネの言う『この世の長』（人間事を支配する悪天使）との対面を意味する」と。これらの叙述が表すように、吉満は民族神話に象徴される「行動的無神論」が、「生命への渴望」を捉えゆく事態の根底に、聖書的な文脈における「悪霊」のはたらきを指摘していた。別の角度から言うならば、吉満は時代における「ミュトス」の跋扈を、「悪霊」にもらされた宗教的事態として捉えていた。

同様の見解は、ほかの論考でも繰り返されており、その時代認識の要をなしていた。たとえば昭和十三年「マリタン先生への手紙」の中で吉満は、「人間の歴史の究極の意義は人間と人間との戦いではなく、特にキリスト者にとつての精神の戦いは人間的悪ではなく、天空の悪霊つまり聖書に言う『この世の長』としての悪天使との闘争であるということを考えるようになりました」と、「人間の歴史」への「悪霊」の介入を説いていた。また昭和十四年「道徳の将来」には、「歴史神学的に見て全人類は今や『恩寵の時代』に入つていよいよ人間本性の限界内の特性では支配しきれない大いなる世界苦と悪霊の試練に臨んでいるとも言えるのではないのだろうか」と述べていた。さらに昭和十二年「ドストエフスキー『悪霊』について」では、より直裁に、「信仰なき社会と人間との一切の現象が結局悪鬼に憑かれたる者の絶望的な宿命である」と述べ、「眼前」の「現象」の根源的要因が「社会と人

間」に「悪」に「悪鬼」にこそあるとの解釈を指し示していた。

このように、時代における「キリスト教の困難」すなわち「ミュトス」跋扈の淵源を、究極において「悪霊」のはたらきに求めていくことは、〈生命〉に飢える時代人心への〈実践〉を以下のように規定した。まず「人間の歴史の窮極の意義は人間と人間との戦いではなく」と明言されているように、キリスト者の「戦い」は、「二十世紀の神話」に奔る「生命への渴望」に対してではなくて、かように奔らしめている「悪霊」にこそ向けられるべきとの理解が示されていた。それは吉満の、時代に対する眼、なかならず「民衆」理解にかかわる論点と言い得るが、ここでは如上の対象設定が、同じ「マリタン先生への手紙」の一節「私たちキリスト者の歴史的な戦いの場は人間的文化圏内においてあるよりも、まず『天空の悪霊』なる『この世の長』なる超人的悪魔との戦いの場たる『魂の領域』においてあるのでなければならぬ」が照射するように、「人間的文化圏内」を超えた〈実践〉をこそ構想させていく点に注意を促したい。

その第一は、「マリタン先生への手紙」における次のくだりが照射する〈実践〉だった。いわく、「今日私たち日本の若きキリスト者の真実の歴史的使命は、……キリストの啓示の所在をその可視体として今日なおわれらの間に恩寵的真理と生命を媒介する『キリストの神秘体としての教会』のうちに高くかかげ、普く証示することではなければならない」と。「キリストの啓示」を「キリストの神秘体としての教会」のうちに高くかかげ、普く証示することとは、「キリストの神秘体

としての教会』のうちに」との強調から察するに、具体的には「キリストの神秘体としての教会」における〈共同〉の〈礼拝〉を表すものと言つてよい。別の角度から言うならば、昭和十五年「復活よりの世界観―歴史的世界の神学的意味―」の一節「キリスト教的人間は本質的にこの世界を旅人として渡るもの、否な戦闘者としてキリストの軍勢として生きるものであり、復活を望んで最後の勝利に向かって万軍の王の勝戦に参与するものである」^⑤が明示するように、キリスト者の〈実践〉として重要なことは、「キリスト教の困難」にもかかわらず、かの「悪霊」との「闘争」を既に「万軍の王の勝戦」に決したものと見て、それを「キリストの神秘体としての教会」のうちに高くかかげ、普く証示すること」として理解されていた。

この姿勢は、吉満における「祈り」の位置づけに顕著であった。この点、昭和十五年「現代キリスト者の思想的立場―特に学生に与える言葉―」における次の一節は、吉満の〈実践〉理解を最も象徴する叙述となっている。

われわれは現代の世紀にあつて最も深く祈りを知る者でなければならぬ。われわれは現代の世紀にあつて最も深く祈りを知る者でなければならぬ。……キリスト者のこの歴史的人間社会において貢献し得る超自然的特権は実にわれわれの地上的共同体社会への祈りによる超自然的奉仕であり、第二次的なる他のいかなる手段によつてもこれより大いなる奉仕をなすことはできないことを確信せねばならない。

われわれが歴史においてなんらか思想し得るならば、(傍点原文、以下同じ)、それは歴史において祈り得る、ということにほかならない。われわれは祖国のために人類のために深く祈り得んためにもわれらの信仰の深められんことを祈り求めねばならない。われわれの信仰はわれわれ自らのためではなく、われわれの兄弟のため、われわれの祖国のため、全人類のためにある。この歴史的世界は悪霊の支配に対する耐えざる闘いを意味するとすればわれわれは、この悪霊との戦いにおいて人間の社会への最高の奉仕をいたすのである。^⑥

ここに明示されているように、吉満は「祈り」を「無力」な営みとは見なかつた。むしろ「祈り」こそ、「悪霊」の跋扈する〈現代〉の中で、キリスト者にのみ遂行し得る、「人間の社会への最高の奉仕」と見なしていた。この明言の基底には、「人間の歴史の窮極の意義は人間と人間との戦いではなく」「天空の悪霊つまり聖書に言う『この世の長』としての悪天使との闘争である」との自覚に加え、「眼前」のありように「悪霊」の「介入」のみならず、それに対する神の介入の現在を確信するまなざしがかかわっていた。

この点、吉満は「マリタン先生への手紙」において、次のように述べていた。いわく「私たちは歴史世界の文化の問題を知らず知らず自然主義者のごとく人間的要因のみで理解しようとし処理しようとする(しかも学問の名において理性の名において)無神論的不信的思想におちいる危険を今にして真に醒めて知るべきではないでしょうか。

ニューマンが「Angels are among us」と言つて「見えざる実在を計算に入れるときわれわれの歴史記述は変わるであろう」と言つた言を私は以前から頭に刻んで忘れることができないのです」と。同じことは昭和十四年「シャルル・ベギーの追憶に因んで」にても主張されていた。いわく「キリスト者は人々が『神は死せり』と考え、神の霊の働きかけを計算に入ることを忘れ果てんとしている二十世紀の最中に断固として『否な』を醒めて祈る夜の予言者のごとく宣する光榮ある使命があるのである」と。

吉満の言うごとく、「人間の歴史の窮極の意義は人間と人間との戦いではなくて『天空の悪霊つまり聖書に言う『この世の長』としての悪天使との闘争である』ならば、そのような『闘争』を、「人間」が「単独」で戦い得ないことは自明である。しかし同じく吉満が説くように、この「歴史世界」への「神の霊の働きかけ」が確信されるとき、「悪霊」相手の「闘争」で最も求められる試みは、如上の「闘争」を諦めることでも、あえて「人間」に依り恃むことでもなく、「神の霊の働きかけ」を「祈り求め」ることと解されるのは必然だった。吉満はかく捉えればこそ、「神の霊の働きかけ」を「祈り求め」る営みを、かの「闘争」下にある「歴史世界」への、キリスト者による「最高の奉仕」と闡明したのであった。

時折りしも祖国の命運が極まりつつあった頃、吉満は司祭への決意を語りだしていた。この立志に関しては、かつて疑問が呈されました。しかし眼前の「歴史世界」に如上の超現実的なはたらきを見出す吉満

にとり、司祭への志は「現実逃避」ではあり得なかつた。それは「二十世紀の神話」が席卷し、「生命への渴望」が惑わされる状況下、その根源なる「悪霊」との「闘争」の「最前線」に赴いて、如上の「実践」すなわち「キリストの啓示」を「キリストの神秘体としての教会」のうち高くかかげ、普く証示すること「および「神の霊の働きかけ」を「祈り求め」ることへの専心として、同時代の「預言者」的キリスト者にも通ずる、超越的な「実践」への志の表明だった。

4 吉満における「実践」その2

―「謙虚」を通じて「生命」へ―

前節で見た吉満の〈実践〉が、「闘争」とは言え「悪霊」への対処として、いわば「受身」のそれであるならば、より積極的な〈実践〉は、時代における「生命への渴望」に向け、「ミュトス」の代わりに真の〈神〉を指し示すこと、換言すれば偽りの「生命」でなく真の〈生命〉の所在を指し示すことだった。その試みは既述の通り、「召集令の赤紙がやがて来る」こと、そして戦場における死を宿命づけられていた「若き学徒」の深刻な実存を意識していた吉満にとり、切迫した促しでもあった。

この促しは、昭和十七年の座談会「近代の超克」における自身の発言、「近代人は無邪気な無信仰者ぢやない。信仰を失つた悲劇人なのです。そこで見失つた神を自意識を通じて再び見出さねばならない」

に込められた自省に規定され、以下のような闡明を帰結した。すなわち、吉満が「再び見出さねばならない」〈神〉として時代に指し示したのは、雄々しく〈歴史〉をつかさどる超越的存在ではなくて、この「世」において十字架上で苦しみ抜いて、惨死に至ったイエスであった。別の角度から言うならば、吉満が時代における「生命への渴望」に求めたものは、「ミュトス」への陶醉でなく、かようなイエスを「再び見出すことにより、みずからもまた、イエスに倣う〈生〉の意義を「再び見出すこと」であった。その主張は、たとえば「キリスト教における道徳の問題」の次の叙述が典型的に表すものだった。

キリスト者はこの愛の律法の可能性の源泉自らなるものの十字架の苦悩を分けもち、「キリストの艱難の欠けたるを補わん」^(コロサイ書 一ノ二四)がために「キリストとともに十字架につけられ」^(ガラテヤ書 二ノ一九)、「キリストとともに甦らせられた」^(コロサイ書 三ノ一)、「キリストの心を心とし」^(ピリピ書 二ノ五)、「常にイエズの死を身に負う」^(コリント後書 四ノ一〇)ものとして、単に人間的にこの世に死し、道徳的に諸悪より身を守るのみでなく、実に「天空の悪霊」^(エペソ書 六ノ一二)また「この世の長」^(悪天使のこと、ヨハネ十四ノ三〇)との超人間的靈魂戦闘をまさに超自然的ヒロイズムをもつて戦い貫き「聖なる都新しきイエルサレム」^(ヨハネ黙示 二一ノ二)の終末的実現を望んで生きるものでなければならぬ⁽⁵⁷⁾。

後述のごとく、吉満はパスカルの「イエズスのミステール」⁽⁵⁸⁾に依拠しつつ、世の終わりに至るまで苦悶のうちにあるイエスを説きもし

た。しかし、いずれにせよ吉満が描き出したのは、「苦悩」「艱難」「死」に彩られたイエスであった。換言すれば吉満は、如上のイエスを「再び見出すことにより、「キリストの艱難の欠けたるを補う」こと、「キリストとともに十字架につけられ」ること、「常にイエズの死を身に負う」ことを語る〈生〉を問いかけようとしたのであった。

かくして吉満が、「苦悩」「艱難」「死」と不可分なイエスを指し示し、併せて、かような存在に倣う〈生〉のありようを、「二十世紀の神話」が席卷する同時代へ示したことは理由があった。それは、如上のイエスとそれに基づく〈生〉のありようが、擬似的な「生命」の「神話」に囚われた「生命への渴望」、ことにイエスさながら無残で理不尽な死を余儀なくされていた「眼前」の「青年や学生」に対し「精神の糧」を与えるものと捉えられていたからだ。この点、前掲「復活よりの世界観」において吉満は、パウロの言葉を根拠とし、次のごとくに〈生命〉への〈希望〉を問いかけていた。

ロマ書六章にあるごとく「けだしわれらはその死に倣わんために洗礼をもって彼とともに葬られたるなり。これキリストが父の光栄をもって死者の中より復活したまいしごとく、われらもまた新しき生命に歩まんためなり。けだしわれらは彼に接れてその死の状態にあやかりたればその復活にもまたあやかるべし」^(ロマ書六ノ四ノ五)とあるごとく、またピリピ書にあるごとく「キリストを知る者となり、その苦しみにあずからんためいかにもしてその死者

の中より復活せんためなり」(ピロピ書³¹)と記さるることく、キリスト教的人生の有り方はキリストの死と復活とにその原型を有するものとして説かれる³²。

同様の主張は前掲「リルケにおける詩人の悲劇性」でも次のように展開されていた。いわく「『われらもしキリストとともに死したれば、キリストとともに生くべく』(テモテ後書³³)『常にイエズスの死を身に負うもの』(コリント後³⁴)『常にイエズスのために死に付さるるもの』(コリント後³⁵)として実にキリストにおける死のヒロイズムを日々に生くるのがキリストの使徒のヒロイズムであり、この使徒の『されば死はわれらのうちに働き、生命は汝らのうちに働く』(コリント後³⁶)と言えることく、すべてのキリスト者は救済を求める世紀の子らに對して言い得ることく福音の故の復活の希望において日々にキリストの死を死する実は大いなる死のバトスをこそ生のイデアルとせねばならないのです³⁷」。

既に見たように、吉満は「ミュトス」が所詮「人間神化の非倫理的ナチュラリズム」に過ぎず、かつ、「人間神化」によっては〈生命〉は得られずに、むしろ「人間を狂気せしめるか、人間をその自由自らをもつて自殺せしめるのほかない」と結論づけていた。これに對し吉満が試みたのは「救済を求める世紀の子らに」、ことに「若き学徒」「而もその大多数は前線陣中にある学徒」に對し、聖書に基づき〈生命〉への〈希望〉を開示することだった。その〈希望〉とは、右引用が示唆するように、イエスに接れてその死の状態にあやか³⁸り、「常にイエズスの死を身に負うもの」とされ、「キリストの死にかたどりたる者

となり、その苦しみにあずかる〈生〉を歩ましめられること、まさにそのことが、かつてそうした〈生〉をたどったイエスに起きたこと、すなわち「その復活にもまたあやか³⁹る」ことの証として捉え得るとの〈希望〉であった。換言すれば、同じ「復活よりの世界観」にて述べられているように、「キリスト者の存在の仕方」は、十字架上で惨死したイエスに倣う〈生〉として、まさに「死への存在」の仕方であるが、しかしそれはキリストとともに、キリストにおける「死への存在」の仕方であつて、したがつてそれはキリストの復活への参与、つまり「復活的生への存在」にほかならぬのである」との〈発見〉に根ざした〈希望〉であつた。

無論、右に続けて吉満は、「キリスト教的な生と死と再生命(survive)との観念は単なる、生命の存在的進化持続というごとき意味の概念ではなく……あくまでも倫理的性質の良心的人格的生命の範疇に属する概念である」と強調し、「ここにおいて説かるる復活がいかに罪と救済と審判とをもつて指示されているか⁴⁰」を問いかけていた。しかし「見失つた神を自意識を通じて再び見出さねばならない」と力説する吉満にとつて、「苦惱」「艱難」「死」に彩られたイエスをふまえた如上の展望は、同じく「苦惱」「艱難」「死」を刻印された同時代の「自意識」を一転させる、意義深いものと捉えられていた。ここでは示唆に富む文章として、前掲「リルケにおける詩人の悲劇性」の次の一節に注意を促したい。

信仰は一度限り不安を消去するものでもなく、一度限り人を英

雄化するものでもなく、いわんや一度限り探究を静止せしめ愛の努力と苦悩を吸収し去り解消し去るものではありません。自然人の思わぬ不安が神による神における不安が、真理における真理の生命自らの故の戦闘が、神の愛故の苦悩と貧しさが、恩寵の故の弱さの継続が、肉の棘の連続が、全く新しき超自然的戦闘の開始とともにパラドックスに充ちて提示されてくるのです。しかもこの不安とこの苦悩は、使徒パウロのごとく言うならばこの世の不安ではなく生命に至る不安なのです。この使徒のロマ書八章から九章にかけて聖霊におけるこの宇宙的苦悩の激情を思いみてもご覧なさい。⁶⁴

ここで吉満は、「福音の故の復活の希望」の信仰が、「不安」「戦闘」「苦悩と貧しさ」「弱さ」「肉の棘」を「吸収し去り解消し去るもの」ではないとした。しかし、「福音の故の復活の希望」の信仰にては、いずれの「苦悩」も「神における」「神の愛故」のそれとして、「パラドックスに充ちて提示」されることにより、如上の「不安」「戦闘」「苦悩と貧しさ」「弱さ」「肉の棘」は、「この世の不安ではなく生命に至る不安」として、すなわち（復活）を確約する「神の愛」を光源とするものとして、希望的に受け取られることを問いかけていた。吉満がこの「パラドックス」に現代的な意義を認めていたことは、その名も「現代における神秘主義の問題」において、「キルケゴールが自らも解し得なかつた自らの憂愁の苦悩の謎を、次第に『神はその愛し給う者を苦しめ給う』という、神愛の最内面的啓示として理解」し、その「生の秘

密をすべて神関係 (Gottesverhältnis) として理解する」「神愛のパラドックス」⁶⁵において、「感謝の祈り」と「キリストへの従範実践のヒロイズム」⁶⁶を現成させたことに触れ、「それが広く現代の自意識的信仰者の精神に生かされ、志向される所以は認め得るであろう」と結論づけている中に明らかであった。

この展望はまた、個々の「自意識」のみならず、「苦難」「艱難」「死」に彩られた時代を見るまなざしを、同じく希望的に一変させ得るものとも捉えられていた。たとえば吉満は、昭和十年「時間の変貌―歴史と詩と行動―」において、「われわれは決してわれわれの存在を取り巻く『夜』を怖るることなく、むしろこの夜を通じて歴史のうちにわれらの日常性のうちに彼の大きいなる『夜』を自ら苦しみまた黙想せねばならぬのである」と述べ、「われわれの存在を取り巻く『夜』を「彼の大いなる『夜』すなわち「神が神自らを見放したもうてしかも人間を見棄てたもうことをあえてなしたまわなかつた恩寵の苦悩の夜」と重ねて問うことの必要性を説いていた。同様の認識は、前掲「新しき秩序」にても次のごとく開示されていた。いわく「人間とその歴史とを十字架の愛の深淵において最も神学的に、聖金曜日の夜と復活の朝とを貫く全道程において、まさにかかる救い主との超自然「同時性」の故に『祝福されし夜』(O beata nox) として讚美し、歴史の内面的意味そのものを黙想するものでなければならぬ」と。

ここで言う「神が神自らを見放したもうてしかも人間を見棄てたもうことをあえてなしたまわなかつた恩寵の苦悩の夜」こそは、「復活の

朝」を約束された「聖金曜日の夜」「祝福されし夜」を指すものだった。吉満はそうした「夜」に「われわれの存在を取り巻く『夜』」を重ねるべく促すことにより、「苦難」「艱難」「死」に彩られた〈現代〉という「夜」を、〈復活〉の〈希望〉を内在させた「夜」として受けとることを呼びかけたのだった。それは人生と時代への諦観を導くものではなく、前掲「時間性の変貌」の中で、「われわれの日常的な愛と苦悩の現実をこの救済史の縮図において忍耐をもつて生きんこと見んこと」²⁵、すなわち「一切の歴史のおよび個人的倫理性の究極的理解を『十字架につけられた者』においていたすこと」と力説されているように、「不安」「戦闘」「苦悩と貧しさ」「弱さ」「肉の棘」を「神による神における不安」「真理における真理の生命自らの故の戦闘」「神の愛故の苦悩と貧しさ」「恩寵の故の弱さの継続」「肉の棘の連続」として、まさに「聖金曜日の夜」における「生命に至る不安」として、「忍耐をもつて生きんこと」を促すものだった。

ただし吉満は、如上の〈生〉が、ただ〈復活〉への〈希望〉に根ざす「忍耐」においてのみ生きられるべきとは位置づけていなかった。本節冒頭でも少しく触れたとおり、吉満はパスカルの「イエズスのミステール」に依拠することで、イエスの〈復活〉のみならず、今なお「人間と共に苦しむイエス」を問いかけていた。この点、たとえば前掲「現代における神秘主義の問題」で「パスカルが『イエズスの秘儀』^{ミステール}に言うごとく、『キリストは世の終わりまで苦悩のうちにあるであるう』ならば、『われらはその間眠ってはならない』²⁶」とその言葉を紹介

し、また同時期の文章「神秘主義の形而上学―宗教的実存の秘儀―」にても、「パスカルは『イエズスの秘儀』に『イエズスは世の終わりに至るまで苦悶のうちに在すであろう。その間眠ってはならない』²⁷と言い、『ただその苦悩につながる』(Il ne faut nous unir qu'à ses souffrances)と云う」と、「世の終わりに至るまで苦悶のうちに在す」イエズスをこそ説いていた。

こうした事実が示唆するように、吉満においてイエスという存在は、いわば「天上」にて超然たる存在としてでなく、人間とともに今なお「苦悩」し続ける存在として捉えられていた。したがって、「キリストの艱難の欠けたるを補うこと」「キリストとともに十字架につけられること」「常にイエズスの死を身に負う」ことを諸う〈生〉こそは、イエス「の死の状態にあやかりたればその復活にもまたあやかるべし」との〈希望〉によるのみならず、「世の終わりまで苦悩のうちにある」「世の終わりに至るまで苦悶のうちに在す」イエスが、みずからといわば〈共苦〉しつつあるとの〈希望〉によっても支えられるものとして吉満は説いていた。²⁸

吉満はこれら二重の〈希望〉を強調することで、「二十世紀の神話」に囚われた時代人心に対し、ことにイエスさながら無残で理不尽な死を余儀なくされていた「眼前」の「青年や学生」、「前線陣中にある学徒」に向けて、イエスに倣う〈生〉が確約するものとして、〈復活〉の希望に裏打ちされた真の〈生命〉のありかを問いかけたのだった。それは冒頭に触れた前稿で詳らかにした吉満の主張、すなわち「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、「神に似た者」と成り行くことで、その「神の認識」を不断に深化徹底させていくことを人間の〈目的〉となすその思想に合致するものでもあった。⁸⁰⁾

おわりに―思想形成期への問い―

以上、本稿では吉満の思想の「展開」のありようを探るべく、その時代認識とそれに基づく〈実践〉を内在的にあとづけてきた。本稿に先立ち筆者は既に、冒頭にて言及した前稿、また文中で触れた別稿にて吉満の思想の構造と特質を論じてきたので、筆者の「吉満論」にては、その思想形成の解析が残されていることになる。そこで本稿を閉じるにあたり、今後の課題について、現時点での見通しを仮説的に述べておきたい。

従来、内村門下のプロテスタントであった吉満のカトリック改宗に關しては、その初期の文章「私の改宗」等を資料となし、師・内村と若き吉満の内なる齟齬・葛藤の生成に帰せられてきた感がある。⁸¹⁾しかし吉満における如上の画期を、内面的な文脈に引き寄せて解析することは一面的に過ぎると思われる。そもそも吉満のカトリック改宗は、昭和改元から間もない一九二七年春のことだった。その夏、芥川龍之介が自殺した年でもあるが、この事実は吉満の〈改宗〉を問う視座に、一つの示唆を投げかけるものではないだろうか。

顧みて吉満が内村に師事したのは一九二〇年代前半であり、周知の

ごとく、それは第一次世界大戦を機に急激な資本主義化・都市化が進行する中で、「近代」を彩る諸思潮への批判が高揚しつつあった時期だった。当時の吉満は、第一高等学校にて学生生活を送るなか、一高基督教青年会の熱心な会員として、賀川豊彦に倣いつつ、関東大震災の被災者救援にあたるほか、革命後のロシア民衆に想いを寄せる「時代の子」であった。⁸²⁾かくも熾烈な〈時〉を生きた若き吉満が、その驟然たる時代思潮とかわからず、ただ内村との「内なる自問」によってのみ、精神の歩みをなし終えたとは考えがたい。それだけに若き吉満の精神史は、「プロテスタントからカトリックへ」という内面的・信仰論的視座からのみ解釈するのではなく、二十歳前後の年齢で「戦争と革命」および関東大震災という一大カタストロフに遭遇し、さらに芥川の死の意味をシンボリックに受け止めた、「不安」の世代の実存を遠景にしてこそ解かれるべきと考える。他日を期したい。

註

(1) 拙稿「吉満義彦の人間観―『近代の超克』と『ヒューマニズム』―」(『聖学院大学論叢』第二十四巻第二号 聖学院大学 二〇一二年三月)。「近代の超克」ならびに吉満義彦に関する先行研究も同論考を参照のこと。

(2) 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(『吉満義彦全集(以下全集と略記)』一卷 講談社 昭和十九年 二二三頁)。

- (3) 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（『全集』五巻 四〇六頁）。なお同時代の「ヒューマニズム」論に関し、黒田俊太郎「彷徨える〈青年〉の身体とロゴス―三木清（ヒューマニズム論）における伝統と近代」（『三田國文』五十二号 慶應義塾大学国文学研究室 二〇一〇年十二月）を参照。
- (4) 吉満「新しき秩序―充足的ヒューマニズムの立場―」（『全集』五巻 四〇六頁）。
- (5) 同「ヨハン・アダム・メーラーとカトリック的思想の理念」『カトリック』カトリック中央出版部 昭和十三年九・十月号（『全集』三巻 二二二頁）。
- (6) 拙稿「吉満義彦の思想―その『近代批判』と『近代超克』をめぐる一考察―」（『聖学院大学総合研究所紀要』五十五号 二〇一三年二月）を参照。
- (7) 同「デカルトの思惟の限界」『カトリック研究』昭和十四年九・十月号（同 五五頁）。
- (8) 同。
- (9) 同「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 五二頁（『全集』街頭箇所を示さない場合は『全集』未収録作品。以下同様）。
- (10) 同「聖ト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』昭和七年十・十一月号（『全集』二巻 二七三頁）
- (11) 同。
- (12) 同（同 二七三―二七四頁）。
- (13) 同（同 二七三頁）。
- (14) 吉満「自然科学と宗教性の形而上学」『カトリック研究』昭和十九年五月号（『全集』四巻 一五〇頁）。
- (15) 同。
- (16) 同。
- (17) 同。
- (18) 前掲「新しき秩序」（『全集』五巻 四〇一、四〇四頁）。
- (19) 河合栄治郎の『学生叢書』の刊行開始は昭和十一年、また古典古代ヤルネサンス期の「人間賛歌」を描いた羽仁五郎『ミケルアンジェロ』（昭和十四年）、出陣『ギリシアの哲学と政治』（昭和十八年）等の公刊は、日中戦争―太平洋戦争期だった。こうした事實は時代の「若き魂」が置かれた閉塞的な精神状況を逆照射して余りある。
- (20) マルクス主義弾圧後、昭和十年代の知的状況に関しては拙著『三谷隆正の研究―信仰・国家・歴史―』（刀水書房 二〇〇一年）所収「三谷隆正の求心力」を参照。
- (21) 森岡清美『決死の世代と遺書 補訂版』吉川弘文館 一九九一年。なお文中で言及した諸氏の生年は、それぞれの著作奥付等による。
- (22) 広瀬京一郎「吉満先生の想い出」『世紀』七十二号 昭和三十年

十一月号 二四頁。

- (23) 前掲『三谷隆正の研究』二〇九―二一〇頁。また垣花秀武「詩人哲学者、吉満義彦とその時代」〔全集〕四卷 解説を参照。
- (24) 遠藤周作「堀辰雄論覚書」『高原』昭和二十三年三、七、十月（遠藤周作文学全集10）新潮社 二〇〇〇年。堀と遠藤の関係および遠藤の伝記的事実は、遠藤「堀辰雄覚書 サド伝」（講談社二〇〇八年）巻末の山根道公による解説・年譜を、また吉満と遠藤の関係は、右記ほか遠藤「吉満先生のこと」『遠藤周作文学全集6 沈黙・母なる者』新潮社 月報1 一九七五年二月（遠藤周作文学全集13）を参照。
- (25) 遠藤「堀辰雄氏のパイプ」同『落第坊主の履歴書』日本経済新聞社 一五八頁。
- (26) 岡田純一「吉満先生なき空虚さ」前掲『世紀』二〇頁。
- (27) 吉満「聖アウグスチヌスと新しき精神の世紀」デュモリン著『告白録における聖アウグスチヌス回心への道』の序文 上智学院出版部 昭和二十年八月 九頁。
- (28) 前掲「文化倫理における神学的問題」〔全集〕一巻 二二三頁。
- (29) 同。
- (30) 同「中世精神史の理念」『世界精神史講座』四巻『西洋精神』其理想社 昭和十五年（全集）二巻 二二三頁。
- (31) 同（同 二二頁）。
- (32) 吉満「倫理性への定位」『読売新聞』昭和九年五月、日付不詳（全集）五巻 三九四頁。
- (33) 同。なお半澤孝磨氏は『近代日本のカトリシズム』（みすず書房 一九九三年）で引用箇所に触れ、「同時代の神学的ナチズム批判」として、南原繁「国家と宗教」を想い出させる（九〇頁）と述べるが、南原の射程が「神学的ナチズム」を超え同時代の「天皇神学」をも捉えていたことを考え合せば（宮田光雄「南原繁とカール・バルト」『平和と戦争か 南原繁の学問と思想』SoDe出版 二〇〇八年）、吉満の「ミュトス」批判にも南原同様の意図を読み込むべきと思われる。この点、加藤周一「吉満義彦覚書―詩と愛と実存」をめぐって（全集）五巻 解説を参照。しかし吉満の文章にも、南原そして内村と同様の、キリスト教と（日本）〈伝統〉、〈ナシヨナリズム〉等との関係をめぐる、容易ならざる〈問題〉を指摘せざるを得ない。本稿では詳述できなかったため他日を期したい。
- (34) 前掲「中世精神史の理念」〔全集〕二巻 一三三頁。なお、引用部における「二十世紀のミュトス」とは、言うまでもなく、ローゼンベルクの著作（Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1930）を念頭に置いた表現と見てよさであろう。後掲註（43）も参照のこと。ちなみに本書に関しては、吉満と同時代の思想家・南原繁が、吉満と同時期に徹底的な批判を加えている。南原「ナチス世界観と宗教の問題」（一）―（三）『国家学会雑誌』五五巻十二号、五六巻二号、五六巻四号 昭和十六年）

- 十七年〔『国家と宗教—ヨーロッパ精神史の研究—』岩波書店
昭和十七年〔『南原繁著作集』一卷 岩波書店 昭和四十七年〕
を参照。吉満と南原は〈近代〉批判の構えと深みにおいて極めて
近いものが感じられる。この論点に関しては、前掲註(6)の拙
稿を参照のこと。
- (35) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」〔『全集』四巻 一五八—
五九頁〕。
- (36) 前掲「倫理性の定位」〔『全集』五巻 三九四頁〕。
- (37) 吉満「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」上智大学哲学会講演
昭和十一年十一月〔『全集』五巻 四四五頁〕。
- (38) 同「リルケにおける詩人の悲劇性」『創造』昭和十五年五月〔『全
集』五巻 四一頁〕。なお昭和戦前期の精神史におけるリルケ受
容の特質について拙稿「氷上英廣における近代—その「批判」と
「超克」をめぐる思索について—」〔『聖学院大学論叢』二十一巻
二号 二〇〇九年三月〕を参照。
- (39) 同。
- (40) 同(同、七八頁)。
- (41) 同。
- (42) 吉満「カトリシズムと現代人」『新興基督教』昭和十七年十一
月号〔『全集』一卷 一七三頁〕。
- (43) 同(同 一七四頁)。ここで言う「二十世紀の神話」も、明らかに
ローゼンベルクのそれを指しているとみるべきであろう。
- (44) 同(同 一七五頁)。
- (45) 吉満「マリタン先生への手紙」『創造』昭和十三年十二月〔『全集』
五巻 一二四頁〕。
- (46) 同「道德の将来」『日本カトリック新聞』昭和十四年七月十六日
号(同 二二六頁)。
- (47) 同「ドストエフスキー『悪霊』について」『創造』昭和十二年十一
月〔『全集』五巻 九四頁〕。
- (48) 座談会「近代日本思想史におけるカトリック思想家—吉満義彦
をめぐる—」〔『世紀』一九九号、一九六六年十一月〕では、時
代人心に対する吉満の「甘さ」が問題視されている。いわく「人
間のみにくさ、脱線とかに対して非常に寛大だな。ぼくなんか
中学生正義観で許さないことを、かれ(筆者注 吉満)はそれが
人間だというので、いわゆる濁りを吞みましたよ」(小林珍雄、
同二四—二五頁)、「私なんか、まだ若造で、よく吉満さんに食っ
てかかった、戦争中ファシズムのことを悪く言うと、吉満先生は、
ドイツはキリスト教だったけれども、日本はまだキリスト教に
なっていないから、と言うんですよ」(松本正夫、同二五頁)。
「ファシズムの時代に結局だまされた、だまされない民衆なら民
衆じゃない。……レジスタンスもできなかった、だまされる民
衆、しかも(筆者注 吉満にとっては)、そこにほんとの民衆が
ある」(同、同二六頁)と。
- 吉満への如上の「違和感」は、しかし、本文でも触れた吉満の

- 「悪霊」への視座を考慮に入れるとき解きほぐせるように思われる。すなわち吉満は「人間のみにくさ、脱線」、「だまされる民衆」を視る際に、その底に、かようになさしめられている「悪霊」のはたらきを凝視していた。換言すれば、「だまされる民衆」を批判することよりも、「民衆」を「だま」し彼らに犠牲を強いる「悪霊」に対峙することを本質視していた。ゆえにこそ「民衆」の為す〈悪〉への吉満のまなざしは、「非常に寛大」「いわゆる濁りを呑みましたよ」と顧みられるほど、時に「甘い」印象を与えることになったと考えられる。半澤孝麿氏は前掲『近代日本のカトリシズム』において、吉満の「思想の中でもとりわけ分析し難いもの一つ」(同、一〇七頁)としてその「『民衆』の観念」(同)をあげているが、この「分析し難」さも、右記の視点を取り入れることにより、生産的に整理し直せるように思われる。
- とはいえ、あえて率直に私見を述べるなら、かくも「悪霊」を強調する吉満のまなざしは、行為に対する〈責任〉を蔑ろにする可能性を胚胎する点で、極めて問題に感じられる。吉満はこの非常に重要な一点で、旧師・内村鑑三と分岐してしまっているのではないだろうか。
- (49) 前掲「マリタン先生への手紙」(『全集』五卷 一四七頁)。
- (50) 同(同 一四六頁)。
- (51) 吉満「復活よりの世界観―歴史的世界の神学的意味―」『声』昭和十五年四月号(『全集』五卷 二八七頁)。
- (52) 吉満「現代キリスト者の思想的立場―特に学生に与える言葉―」同 昭和十五年八月号(同 二七一―二七二頁)。
- (53) 前掲「マリタン先生への手紙」(同 一三五―一三六頁)。
- (54) 吉満「シャルル・ベギーの追憶に因んで」『創造』昭和十四年五月(同 一二二頁)。
- (55) 半澤前掲書 一〇四―一〇頁。
- (56) 座談会「近代の超克」における吉満の発言『文学界』昭和十七年九、十月号(河上徹太郎、竹内好編『近代の超克』富山房 一九七九年 一八五頁)。
- (57) 吉満「キリスト教における道德の問題」『思想』昭和十四年四月号(『全集』四卷 二五〇頁)。
- (58) 吉満は「神愛」の極限をパスカルのいわゆる「イエズスのミステール」に見ていた。吉満における「神愛」の詳細については前掲註(1)の拙稿参照。また「イエズスのミステール」が問いかける世界に関しては田辺保『ゲッセマネの夜 パスカル「イエズスのミステール」を読む』(教文館 二〇〇八年)に示唆を得た。
- (59) 前掲「復活よりの世界観」(『全集』五卷 二八三頁)。
- (60) 前掲「リルケにおける詩人の悲劇性」(同 八〇頁)。
- (61) 前掲「復活よりの世界観」(同 二八三―二八四頁)。
- (62) 同(同 二八五頁)。
- (63) 同。
- (64) 前掲「リルケにおける詩人の悲劇性」(同 七九―八〇頁)。

- (65) 吉満「現代における神秘主義の問題」『理想』昭和十七年十月号
〔全集〕四巻 四三頁。
- (66) 同。
- (67) 同(同 四二頁)。
- (68) 同(同 四三頁)。
- (69) 同。
- (70) 同(同 四二頁)。
- (71) 吉満「時間の変貌―歴史と詩と行動―」『創造』昭和十年十月〔全集〕五巻 三五〇頁。
- (72) 同。
- (73) 前掲「新しき秩序」(同 四一五頁)。
- (74) 前掲「時間の変貌」(同 三四九頁)。
- (75) 同。
- (76) 前掲「現代における神秘主義の問題」〔全集〕四巻 四四頁。
- (77) 吉満「神秘主義の形而上学―宗教的実存の秘儀―」『カトリック研究』昭和十八年四月号(同 一一三頁)。
- (78) こうした〈希望〉に〈共苦〉しつつ生きる群れを吉満は〈教会〉と解していた。示唆に富むのは昭和十七年十一月「世界史と教会史の秘儀―カトリック学生の集いに寄せて―」〔声〕昭和十七年十一月号)における次の一節である。
- キリスト教的世界観において、世界は人間性のみ営みではなく、悪霊と魂の分割を争う超人間的な交渉の場なのであ

る。「教会」はすべての民族の内面的魂において悪霊との闘争におかれてあるので、世の終わりまで苦悩を負うキリストの十字架の苦に参与せしめられつつパスカルの「イエズスの秘儀」の語にあるごとく、キリストの苦悩のうちにある間眠る能わざる祈りの場なのである。世界史の続くかぎりこのキリストの体なる教会は、その闘いと苦悩の課題と様式とは異なるうとも、いわば夜を歩むごとくに、然り復活の朝を望んでの聖土曜日「祝福された夜」(beatitudo)を行くごとくに「戦闘の教会」としてあるのである〔全集〕一巻 一六四頁。

ここで吉満は〈教会〉を表現するにつき、「その闘いと苦悩の課題と様式とは異なるうとも」と、「教会」としての具体的「様式」を問題にするよりも、「世の終わりまで苦悩を負うキリストの十字架の苦に参与せしめられつつ」「復活の朝を望んでの聖土曜日」の「祝福された夜」(beatitudo)を行く」点にその本質を認めている点に注意を促したい。

- (79) 同(同 一五九頁)。
- (80) 吉満における目的論的人間観とその前提となる神観については註(1)(6)の二つの拙稿参照。
- (81) 半澤前掲書 三七―四四頁。
- (82) 前掲垣花「詩人哲学者、吉満義彦とその時代」〔全集〕四巻 解 四八〇―四八四頁。本文でも触れたとおり、吉満は関東大震災という一大カタストロフに直面し、その惨禍の只中で救援

活動にあたっていた。十九歳の一高生吉満がそこで何を感じたか、垣花も引用する『向陵誌』（第一高等学校寄宿寮 大正十四年）中の記事には無いが、示唆に富む文章として、吉満より一年年長である竹山道雄が、大学一年次に経験したこの震災を回顧した、次の記述を紹介しておきたい。

若い大学生は毎日のようにまだ炎のたっている焼跡を歩いて、方々に山積している屍を見、また道行く人に身の上話をきいた。口にするのをはばかりな光景をも見た。これが、私の決定的な宗教体験となった。そして、これから後は、大きな力づよい手があつて世界人生を配慮しながらよりよき方に導く、すべての悲惨は何らかの意味で結局はより大きな進歩に貢献する有意義な犠牲である、という考えには思いを断つた。……懷疑癖に耽溺した青くさい文学青年の主張で、イン・カラマゾフの口うつしも大分あつた。ただしかしその背後には拭うべからざるあの瞬時の天災による不気味な荒廢の印象があり、実感があつた。これはそのころの私にとっては切実な問題で、この抽象的な問題がほとんど肉体的な苦痛をあたえるほどだった（竹山道雄「三谷先生の追憶」、『独立』昭和二十三年三月号『縦の木と薔薇 竹山道雄著作集4』、福武書店、昭和五十八年、一六五―一六六頁）。

吉満もまた「毎日のようにまだ炎のたっている焼跡を歩いて、方々に山積している屍を見」「口にするのをはばかりな光景

をも見た」はずである。それは在籍する一高弁論部にて「正義と理想とを生命とする基督者吉満君」（前掲『向陵誌』 三六一頁）と評された「若き魂」にとつても「肉体的な苦痛をあたえるほど」の「体験」だったに相違ない。その体験は〈死〉および〈虚無〉との対峙として、ほかならぬ吉満自身に「生命への渴望」を惹起したのであるうし、殊に「眼前」の廢墟は「近代」「文明」の根源的な転換の必要性を自覚せしめる一契機となったことだろう。

この点、付言するならば、明治日本が構想した「近代」の最深の批判者の一人・西郷隆盛の名は、奄美生まれの吉満にとり、元来、近いものであつたろうし、またその西郷を『代表的日本人』で高く評価していた内村は、吉満が師事した頃、思惟の原理レベルからする「近代（人）」批判を展開していたことも（たとえば「自己意識に就いて」『聖書之研究』二二六―二二七頁、大正十一年四月）『内村鑑三全集』二十七卷 岩波書店 一九八三年 一三七―一三八頁）、その精神の原器として無視し得ない。

さらに言えば、吉満は救援活動中、震災下における「民衆」、ことに前掲註（48）「人間のみにくさ、脱線」にも直面させられたと思われ、それは吉満が「民衆」に向けるまなざしの（原体験）になった可能性もある。いずれも仮説の域を出ないが、吉満の思想形成への一視角として特記しておきたい。

(83) この世代の実存を活写したものととして、戦前、文芸評論家として出発しながらも、その後筆を折り、カール・バルトの翻訳に生涯

を費やした井上良雄（明治四〇年〜平成十五年）に迫った連載
「ひとつの人格 井上良雄」その1〜その3（『図書新聞』昭和
四十年二月十三日、二十日、二十七日号）に注意を促しておきた
い。特に「その3」における記事「井上さんを訪ねて」で述懐さ
れる若き日の「ニヒリズム（同紙）」、なかならずマルクス主義運
動の中でこそ「空虚感があった（同紙）」との言及は、バルトとの
邂逅に至る軌跡と重ねて問い直すとき、昭和十年代の精神史を
根源から考察する上で、実に示唆に富む証言として立ち現れて
くる。井上より三歳年長の吉満における、その若き日の実存は、
おそらく井上青年の「生命への渴望」とそう隔たつてはいなかっ
たと思われる。

※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。

Yoshimitsu Yoshihiko's Perceptions of His Times
and His Practice of His Beliefs

— A View of Studies of *The Overcoming of the Modern* —

Susumu MURAMATSU

Abstract

Yoshihiko Yoshimitsu is the only Catholic thinker who was involved in *The Overcoming of the Modern* movement in 1942. His perceptions of the times were very religious, but paradoxically realistic. Therefore, young intellectuals of that time supported Yoshimitsu's beliefs. Yoshimitsu's practice of his beliefs was very religious, in response to the desperate times of his generation.

Key words; Japanese Intellectual History, The Overcoming of Modern, Fascism, Kanzo Uchimura, Shigeru Nambara