

Title	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
Author(s)	村松, 晋
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.55, 2013.3 : 373-414
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4681
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

吉満義彦の思想

——その「近代批判」と「近代超克」をめぐる一考察——

村 松 晋

問題の所在

吉満義彦（明治三十七年～昭和二十年）は、昭和十七年、座談会「近代の超克」にキリスト者として唯一参加した事実が象徴するように、昭和戦前期の思想界において、一定の存在感を放ったカトリック思想家である。如上の座談会をめぐる論考は、今なお刊行され、相応の蓄積を見せてはいるものの、吉満に関する言及は極めて少ないのが現状である⁽¹⁾。しかし「近代の超克」という〈問題〉の性質上、プロテスタントならぬカトリックの思想家である吉満の言説は、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、すでに二つの吉満論を公にしているが⁽²⁾、本稿では特に吉満の「近代批判」と「近代超克」の言説に焦点をあて、思想の構造分析を試みたい。その際、第一に吉満の「近代批判」を、その西欧精神史理解に即して詳らかにする。第二に、吉満が「近代超克」の鍵となす神観の転回と、その上に吉満が提示する思想的な地平を浮き彫りにする。上記を承け第三に、吉満が〈文化〉をめぐる繰り広げた提言を考察し、吉満の「近代超克」の試み

を、具体的に把握しようとする。したがって本稿は、座談会「近代の超克」を直接の考究の対象にするものでも、また、如上の座談会における吉満の思想的位相を見究めようとするものでもない。吉満についての理解が必ずしも十分でない状況下、まずなすべきは吉満自体を解析することであり、他との比較検討は、論理的には次の段階に属すると考えるからである。

1 吉満の「近代批判」——西欧精神史への視座をめぐって——

吉満の「近代批判」は、思惟の原理レベルからなされているという点で根源的である。たとえば初期の論考「『現代の転向』と『カトリックへの転向』」で「近代思想の根本動向は中世的基督教の超自然—自然、神—所造の關係認識の破棄に存する」⁽³⁾と闡明されていたごとく、吉満の「近代批判」の眼目は、「神—所造の關係認識の破棄」にあり、その「破棄」の最深要因は、以下に見るとおり、「中世的基督教」からの神観の転回に求められていた。それは追々説明していくように、人間の思惑を超絶する絶対的に〈自由〉な存在としての神発見に基づくものと捉えられていた。

如上の超絶神観を、吉満は当然ながらプロテスタンティズムに帰していた。しかしその眼は宗教改革にとどまらず、同じく初期の作品「現代における『カトリックへの転向』の意義」において、「中世ノミナリスムの墮落より生れたルターの思想の根本に近代の主観主義的方向を汲み得るのである」⁽⁴⁾と述べられているように、吉満は問題の所在を「ルターの思想」さらには「中世ノミナリスム」にまで遡って問うていた。

ここで「中世ノミナリスム」一般を詳述することはできないが、吉満の理解を捉えるにあたっては、翌昭和七年の長大な論考「聖トマスにおける神観念の形而上的構成について」の一節、「一切の实在『本質認識』のノミナリスト的

放棄はルターの『娼婦なる理性』(Hure Vernunft)の中に、また『本質』と『規範』の彼方に任意気随の神はルターの『審判・恩寵』の神と『予定』の神に展開⁽⁶⁾したとの表現が目目される。ここに繰り返される「任意」「気随」との表現が表すように、吉満は「中世ノミナリスム」の根底に神の絶対的な「任意」「気随」、すなわち人間理性の把握の「彼方」なる、絶対的に〈自由〉な存在としての神を見出していった。

吉満はこの神観をルターにかかわらずいくが、実際、如上の神観が、人間理性の限界意識と「信仰のみ」の主張に帰結するのは必然だった。まず、神の絶対的な「任意」「気随」は人間理性を凌駕するものと捉えられることにより、理性は信仰の探究に「不適合」であり、強いて信仰の領域に立ち入ることは「反信仰的」と見なされていく。いわゆる「娼婦なる理性」と。かくして信仰が理性による探究とは何ら関係のないものとされるとき、「審判・恩寵」の逆説も「予定」の教義も、もはや理性の「対象」ではあり得ない。神の「任意」「気随」の前に、理性は信仰から切り離され、代わって、信仰が意志的なものと解されていくのは必至であった。

ただ、注意すべきことは、吉満が「中世ノミナリスム」に遡る如上の提唱を、元来は信仰の維持目的に端を発する試みとして位置づけている点である。たとえば前掲「現代における『カトリックへの転向』の意義」にていわく「ルターの『信仰のみ』Sola fideもカルヴィンの『神にのみ栄光』Sola Deo gloriaも信仰なる限りにおいては単なる主観主義でもなく⁽⁷⁾かつ「超自然的實在の真理の否定などではなく、寧ろ原始信仰の提唱である⁽⁸⁾」と。また昭和十一年「カトリック哲学の概念」でも吉満は「近世宗教革命以来その精神を継ぐ信仰主義的な理性無能⁽⁹⁾、『理性即不信仰』を呼ばれる信仰的プロテスト⁽¹⁰⁾」に説き及び、その源泉を「中世ノミナリスム」を超え、「ancilla theologiaeの標語⁽¹¹⁾を生んだ『ペトルス・ダミアヌス⁽¹²⁾』の「反弁証主義的な信仰強調⁽¹³⁾」、あるいは『十字架につけられたキリストのほかを知るまじ』『nisi. Jesum Christum et hunc crucifixum)との聖パウロ的熱心をもって一切の過度の主知主義に対して自ら愚ならんとせる聖ベルナルルの態度⁽¹⁴⁾」にまで遡及して問うた。「理性即不信仰を呼ばれる信仰的プロテスト」との表現は、吉満が「近

世宗教革命」の「精神」を、信仰と理性の「分離」に見出していることを示すとともに、かつその目的が、理性の信仰からの「解放・自立」それ自体を目指した試みとしてでなく、むしろ「過度の主知主義」から信仰およびその「生命」を守ろうとした「プロテスト」にあつたとする理解を照射するものである。

このように吉満は、「宗教改革の精神」における「任意気随の神」ならびに「理性即不信仰」の強調を、「キリスト教の純粹把持」⁽¹⁵⁾を指すが故の主張として位置づけていた。しかし吉満は、この超絶神観がもたらした精神史上の逆説をこそ注視した。この点、示唆に富むのは吉満のデカルト論である。ここで「宗教改革者」とデカルトの関係を詳述することはできないが、⁽¹⁶⁾以下に見るように、吉満はデカルトもまた、「宗教改革者」同様の課題意識に基づいて信仰と理性の分離をはかったことを指摘するとともに、まさにそこから、当初の目論見を凌駕する深刻な逆説を帰結せしめた精神史の様相を描写していった。

A デカルトにおける「理性」把握とその帰結

いわくデカルトは「信仰をもって単に救済の真理への意志的従順なる承認となし、それによつて『救い』(gagner le ciel)の道を安全に保証して、後は結局理性をして自らの領域において信仰真理に容喙せしめざらんとして、同時に信仰から理性を分離して、ただ両者の間に一種の協定を結びしめるのみである」⁽¹⁷⁾と。すなわち吉満においてデカルトの信仰は、「救済の真理への意志的従順なる承認」として捉えられ、かつ理性による神探究は、「救い」とは何ら関係がないものと位置づけられたと解されていた。

さらに吉満はデカルトが「その死の二年前ピュルマンに語るごとく『よし理性は信仰真理が哲学的真理に矛盾しないということは証明せねばならぬとしても』『信仰そのもののうちにわれわれの理性はいかにしても透入しないのである』

と言ひ、信仰は単に絶対權威への従順の対象であり、われわれの理性に絶対に不可知なるもの⁽¹⁸⁾と述べる点に触れていた。然らば「信仰から理性を分離して、ただ両者の間に一種の協定を結ばしめる」に如くはない。吉満によれば、デカルトは「自らの学説が信仰に矛盾するものとは考えなかつたのみでなく、信仰を受けしめるための最も確実な護教に役立つ哲学であると確信していた」⁽¹⁹⁾。ゆえにこそ如上の「協定」を通じ、「理性的学の自律的積極発展」⁽²⁰⁾と「護教」が可能になると見たのであつた。

このように吉満は、デカルトが主観的には「護教」の意志を持つていたことを認め、「十七世紀の善意のカトリック者デカルト」⁽²¹⁾とも評していた。しかしデカルトの「善意」とは裏腹に、彼が「護教」のために「信仰から理性を分離して」「哲学」⁽²²⁾を営み、「学はただ理性の自然的光 (lumen naturale) によつて形成されるのみ」⁽²³⁾としたことは、理性そのものへの視座を転回させたと捉えていた。

この点で示唆に富むのは、「デカルト的思惟の限界」において吉満が、「デカルトが信仰をもつて意志の働きとなすとき他面において彼は信仰の真理によつて理性そのものの高揚され照らされる関係を否定しているのではないか」⁽²⁴⁾、また「デカルトにおいては聖トマスの解すること恩寵によつて動かされた意志の決定の下になされる理性そのものの高揚、つまり理性の働きとしての信仰が根本的に見失われているのである」⁽²⁵⁾と述べる点である。

吉満の如上の表現は、後にも触れるが、理性への樂天的「信賴」や、その「万能性」の闡明を意図するものではない。注意すべきは、吉満が上記と併せ以下のように説く点である。いわく「デカルトは聖トマスのごとく自然理性そのものの神学的 habitus (存在状態) による完成、すなわちそれ自体は自然的であるが起源において超自然的なる知性の一つの完成状態なるものを考えない」⁽²⁶⁾と。ここでトマスに依拠して述べられたことは、吉満の理性認識を考える上で極めて重要である。というのも吉満にとり理性とは、神とのかかわりにおいて「高揚」され、「完成」を待つべき存在であること、別の角度から言うならば、理性は神との連関を断ち切つて自存し得るほど、「完成」された存在とは捉えら

れていないことを含んでいるからである。

実際、吉満は「デカルト的思惟の限界」において、信仰から切り離された「理性の漸次的虚弱化」⁽²⁷⁾「思弁的認識の漸次的低劣化」⁽²⁸⁾を指摘するとともに、最晩年の論考「カトリシズムと弁証法神学」にても、「カトリック神学は……：人間理性に捕捉不可能ならぬものも、原罪の人間の条件においては、すべての人によつて確実になんら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」⁽²⁹⁾と書いていた。こうした叙述が表すように、吉満は「人間理性」を独立自存の存在とは見ておらず、あくまで「天啓に負うところあるべき」存在として、すなわち神との内在的な〈関係〉の内においてのみ存立し得る、相対的で未完成な存在として位置づけていた。

これに対し、デカルトはあくまで「信仰そのもののうちにわれわれの理性はいかにしても透入しない」との限界意識から、理性を信仰から切り離したにもかかわらず、その試みは逆説的にも理性の絶対視、すなわち単独でも「学」を「形成」し得るほど、「完成」された存在としての理性把握をもたらしたと吉満は考えていた。別の角度から言うならば、デカルトにおいて「信仰の真理によつて」「高揚され」た理性が否定された結果、理性は「信仰の真理によつて」「高揚され」る必要があるとの見方、すなわち、理性を未完成で相対的な存在となす見方も併せて退けられることとなり、かえつて理性は、神の援けや導きなしでも存立し得る、独立自存の存在として把握されるに至ったと吉満は見なしていた。

如上の視座は、たとえばデカルトが「理性の自然的光略によつて形成される」「学」と位置づけた「哲学」の志向を、吉満が「神学の支配を免れて自らの営みをなにもにも妨げられざる絶対の独立において営まんとするもの」⁽³⁰⁾と形容する点、また昭和十六年「哲学者の神——デカルトとパスカル——」において、「デカルトにとつて哲学することゝは分かるものと分からぬもの、可能と不可能との区別が身についてわかつてくるということ」⁽³¹⁾であり、「われわれ自身に依存しないものにもならぬものと、自己の意志の支配に属するものとを区別して、われわれの意志の支配する領域に

において、神々のごとく自らの主となること⁽³²⁾」だと描写する点、そして最晩年の論考「自然科学と宗教性の形而上学」におけるデカルトへの言及で、「人間の自己能力の創造的意識發揮はそれ自身は反神学的ではないが、それが『神々のごとくならん』とする人間神化のヒュブリスにつながるところが問題である⁽³³⁾」と説明する点にそれぞれ明らかであった。

吉満においてかの「ヒュブリス」が問題視されるのは、それが、人間理性を神格化し、デカルト以降の哲学史を無神論へと決定づける淵源となったという理解に基づいていた⁽³⁴⁾。たとえば昭和十四年七月の「天使」と題する論考で、吉満は「近代哲学の父と言われるデカルトの考え方をマリタンは一種の『天使主義』だと言っている⁽³⁵⁾」と説き、そのデカルトに起因する「近代哲学は神や天使を否定したのではなく、人間を神や天使として考えようとしている⁽³⁶⁾」と述べていた。吉満は「近代哲学」のこの傾向、特に理性の絶対化・自己神格化がヘーゲルに至って頂点に達したと捉えており、ごく初期の文章「ヘーゲル復興とヘーゲル批判」において、「ヘーゲルの絶対観念論的弁証法⁽³⁷⁾」を「所詮此神自身の自存的完全現実性 (Aseitas, Actus purus) の観念を棄て、之を近代的内在主義と合理主義とを以て完き論理的二元論 (Moïsme) において解消する試みである⁽³⁸⁾」となしていた。これらの叙述が示唆するごとく、吉満はデカルトに端を発する如上の理性観は、ついにヘーゲルにおいて、神を理性の内に「内在」、「解消」するまでに絶対化されたと結論づけていた。

吉満はその先をも凝視して、次のように述べていた。たとえば最晩年の論考「自然科学と宗教性の形而上学」において、「ヘーゲルの理性」に基づく「論理的二元論」を、「マルクスの唯物論的無神論に置き換えられても論理的に仕方はなかつたのである⁽³⁹⁾」と総括するように、吉満は「ヘーゲルの理性」とその「論理的一元論」は、神を理性のうちに内在化させたのみならず、「マルクスの唯物論」へと反転することで、はからずも神の喪失を招く一過程となったと捉えていた。こうした見方が示唆するように、吉満はデカルトの試み、すなわち「信仰から理性を分離して、ただ両者の間に一種の協定を結びしめる」ことで「理性的学の自律的積極発展」と「護教」を意図したその営みは、逆説的にも、「護

教」ならぬ無神論を招くことになったと解していた。

B 「デカルト的人間」の危機

同様の逆説を、吉満はデカルトの人間観にも見出していった。吉満はたとえば昭和七年の論考「聖トマスにおける人間の概念の形而上的構成について」の中で、「トマスにとつて人間は結局何らか『超越さるべきもの』にほかならぬのである⁽⁴⁰⁾」と述べていた。また昭和十一年の「新しき秩序——充足的ヒューマニズムの立場——」にても「人間は単に人間的なるものによつて充足され得る何ものであるのではなく、神自身に向かつて造られたなんらかそれ自身超克さるべきもの⁽⁴¹⁾」と説いていた。

ここに明らかにされているとおり、トマスに依拠する吉満にとり、人間は既に「完成」された「充足」的存在ではあり得ずに、逆に、「自身」を「超克」すべきものとされている点で、あくまで不完全な存在と見なされていた。別の角度から言うならば、吉満にとつての人間は、単独で存立し得る絶対的存在ではなくて、あくまで「神自身に向かつて」存在すべき、その意味で神との〈関係〉においてこそ存立し得る、相対的な存在として理解されていた。

これに対し吉満は、「デカルト的思惟の限界」末尾近くで、「デカルト的人間の抛り所はひたすらにこの ego cogitans の知性のうちにある⁽⁴²⁾」と説いていた。「ひたすらに」との形容が示唆するように、吉満はデカルトにおいて人間は、神との〈関係〉を問題にしなくとも、「ego cogitans」の事実のみで存立し得る、独立自存の存在と見なされるに至つたと解していた。別の角度から言うならば、デカルトにおける人間は、その理性認識と同様に、神との〈関係〉において在る相対的存在から、ただ「ego cogitans」によることで自存し得る、絶対的存在と目されるようになったと捉えていた。

しかしながら、同時に吉満はこうも述べていた。いわく「デカルト的 cogito は一方において確実性探究の不安の人間の姿であるとともに他方においてこの確実性を『考える我れ』のうちにつなぐ姿である」と。⁽⁴³⁾この表現が示唆するように、吉満の眼に「ego cogitans」の「確実性」により恃む「デカルト的人間」は、その根底に「不安」を潜めていると映じていた。したがって、この「確実性」が揺らぐとき、「デカルト的人間」が封印してきた「不安」の噴出は必然と見なされていた。

実際、吉満の眼に、「デカルト的人間」が自明視する「cogito」の「確実性」なるものは、時代の思想潮流の只中で、深刻な危機に陥っているものと映じていた。たとえば前掲『現代の転向』と『カトリックへの転向』において吉満は、フロイトとハイデガーに言及し、その画期性を以下のように説いていた。いわく「フロイトが *Libido theorie* 転倒 *Inversion* 等における、凡ゆる人格的なるもの精神的なるものの性欲複合への分解と、ハイデガーが常に自己と他の前に『あるもの』として見えんとする『なきもの』(Nichts) の面蔽を去つた『無』としての、常に有限になる所の人間性の本質の根本規定とは共に之れ日常の忘れられたる埋もれたるもの、指摘発見によつて『人間本性』の虚無性を非理念化を追究するものである」と。⁽⁴⁴⁾

吉満にとり「ハイデッガー」は、前掲「自然科学と宗教性の形而上学」において「デカルト＝カント＝ヘーゲルの哲学の別途なる遂行」⁽⁴⁵⁾と位置づけられているように、ヘーゲル同様、デカルト起源の思想家として理解されていた。しかもその「ハイデッガー」は、「フロイト」ともども、「デカルト的人間」がひたすらに依り頼む、『あるもの』として「ego cogitans」の「面蔽」を剥ぎ取つて、「確実性」ならぬその「虚無性」を暴露した存在と解されていた。⁽⁴⁶⁾

如上の認識は、昭和十一年「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」でも次のように示されていた。いわく「今日の人間性の意識は、決してかつてのごとき安易なる問題なき自己確実性のうちにある人間性の限界内に安らえる憩えるそれではなく、有限的存在としての人間の歴史的・時間・宿命性の重圧に於いて新しく自らの宿命への自覚的超越を志向する

ものであり、そこに積極的にしろ消極的否定的にしろ、人間性への一つのヒロイックな決意 (Entscheidung) が求められているのである⁽⁴⁷⁾。ここでも説かれているとおり、吉満は「有限的存在としての人間」の「宿命」が暴かれた今、もはや「人間性の意識」は、「かつてのごとき安易なる問題なき自己確実性」、すなわち「ego cogitans」の「確実性」に「安ら」い「憩」うことはできなくなり、したがって、神との〈関係〉を問わずして自立したはずの「デカルト的人間」は、「デカルト＝カント＝ヘーゲルの哲学」の「別途なる遂行」として登場した現代の思想家に、皮肉にもその「自立」の根拠を突き崩されたと見なしたのであった。

ここにおいて「デカルト的人間」の危機は必至であるが、⁽⁴⁸⁾如上の危機は、以下に見る「合理主義」によっても深刻化されたと言満は捉えていた。しかも吉満においてその淵源は、やはり、デカルトによつて明確化された理性と信仰、神と人間の分離に求められていた。

C 「合理主義」とその「文化」をめぐる

そもそも信仰が意志的なものと捉えられ、理性の目的が神から切り離されるとき、その働きの場も限られるのは自明であった。具体的には、「自然科学と宗教性の形而上学」における一節「認識の究極的目的性格において形而上学的認識との知的遮断」⁽⁴⁹⁾、あるいは「認識の妥当領域を経験世界に限定」⁽⁵⁰⁾との形容が象徴するように、デカルトにおいて、理性は信仰の領域からいわば「締め出され」、その働きの場は信仰の領域とは別の場所、すなわち「経験世界に限定」されていったことを吉満は注視した。

この結果、「経験世界」に「信仰真理」を「容喙せしめ」ずに、それ自体で完結したものとして捉える見方が成立する。別の角度から言うならば、理性による「経験世界」の認識・探究が、「信仰真理」を「容喙せしめ」ずに遂行され

ていくことになる。実際、「デカルト的コギトの形而上学的思考は……結局プラトン・アリストテレス的な形而上学的存在観より全然解放された自然の唯物的数学的図式的な把握を確保せんとするものなる点においてむしろ新しき『自然の学』への転回を意味するものであった⁽⁵¹⁾」との叙述が示唆するように、吉満はデカルトにおいて明確化された信仰と理性の分離が、「経験世界」への「信仰真理」の内在・浸透といった捉え方を排除して、代わってそれを単なる「現象」、単なる「事実」的存在として捉えるに至った点に注意を向けていた。

かくして単なる「現象」、単なる「事実」的存在と化した「経験世界」を認識し、「意味」付与するのは、もはや神ではあり得ない。それは結局のところ、「経験世界」と二元的に対峙せしめられ、「経験世界」を言わば「外」から眺めやる人間理性以外にない。然らばその「鍵」となるデカルト的理性とはいかなるものか。吉満は言う、「この cogito の主体なる ratio⁽⁵²⁾」とは「古典的なアリストテレス・トマス的な形而上的類比性思维の理性ではなく、一切を一義的に科学的幾何学的思维に規制する一義的合理主義の理性であった⁽⁵³⁾」と。そして「結局においては理性的理論学としての形而上学の否定に帰するところの実証的ないし必至的数学的合理主義の世界像および人間像の宿命的支配に道を開くこととなった⁽⁵⁴⁾」と。

ここに〈世界〉と〈人間〉が、「一切を一義的に科学的幾何学的思维に規制する一義的合理主義」に還元されゆく端緒が開かれるが、その結果成立する「世界像」ことに「人間像」は、当の〈人間〉にいかなる帰趨をもたらすか。この点、吉満の理解は明確だった。最初期の論考「聖トマスにおける人間概念の形而上的構成について」にて吉満は、如上の「合理主義」の問題性を次のように説いていた。いわく「実に『人間』の理解は精神の事実を、しかり探究者自らの精神の事実を逃避して、一切を量と数とに帰属せしめんとする、それ故に『全自然を説明するでもあろう……がしかし自ら自身を理解しない』（キルケゴール）合理主義的自然主義的方法の能くし得るものではない。また人間は単なる法則や理念の形式的機能においてのみ理解さるべきものでもない⁽⁵⁵⁾」と。

「探究者自らの精神の事実」を除外して、「一切を量と数」また「法則や理念の形式的機能」に「帰属せしめんとする」類の「合理主義」とは、「一切を一義的に科学的幾何学的思惟に規制する一義的合理主義」と言つてよい。すなわち吉満は如上の「合理主義」の問題を、〈人間〉への適用が不適格である点に見出ししていた。別の角度から言うならば、吉満において〈人間〉は、「一切を量と数」「法則や理念の形式的機能」に「帰属せしめ」られる時、その存在を「能くし得るものではない」と把握されていた。

そのまなざしは、前掲「現代における『カトリックへの転向』の意義」でも以下のように示されていた。いわく、「人々は必至的機制的自然主義的唯物論的人生観から逃れ出でんとして、如何にもがいた事か。進化論と実証主義と科学万能主義と自然主義の世界に長く魂は堪へられなかつた⁽⁵⁶⁾」と。〈人間〉はかような「方法」にさらされ、「量と数」に「帰属せしめ」られるとき、「長く魂は堪へられ」ず、そこから「逃れ出でんとして」、「もが」かずにいられない存在であることを吉満は見通していた。

無論、吉満は如上の「合理主義」の実りを「全否定」したわけではない。「自然科学と宗教性の形而上学」にて吉満は、「ベーコンにしてもデカルトにしても経験科学の豊かな発達への方法を開拓し刺激した点は認める⁽⁵⁷⁾」となし、『『実驗性』ないし実証性と『合理性』ないし論理性の科学的思惟⁽⁵⁸⁾』は「その自己限定的立場において正しく評価さるべき⁽⁵⁹⁾」と述べていた。しかし吉満は、件の「合理主義」に基づく「経験科学の豊かな発達」のみでなく、その「発達」が今や「魂」だけでなく、人間の〈生〉そのものに強いつつある苛烈な現実をも凝視していた。別の角度から言うならば、吉満は「一切を一義的に科学的幾何学的思惟に規制する一義的合理主義」が生み出した「文化」の帰結をこそ、問い質そうとしたのであった。

その視座は、初期の論考「倫理性への定位」の一節、「近代的人間の第一関心が永生の問題より物質支配と物質獲得に転向してより、次第に人間を物質化するに至つて、いかに技術性の全能率集注をもつてしても、そは人間を扱ふ所以

ではなくかえって殺すものである」⁽⁶¹⁾に読み取り得るものの、ここでは「自然科学と宗教性の形而上学」における次の叙述に注意を促したい。

十九世紀的唯物論やコントの実証主義精神においては、近代科学的精神のもたらしたものはいまだいわば「知性の改造」というか「哲学の転倒」にすぎなかったものが、総じて二十世紀的文明意識においては、近代科学の結実としての技術的機械的生条件規定から、あまねく技術主義的な生活感覚的唯物主義がむしろ不知不識に人間的生そのものを窒息せしめるに至った点である。物理学や生物学の知識的展開は、文明の構造を変革せしめ、かくてデカルトが学の結実として目指した *mecanique* と *medecine* は帰するところ生の機械主義、技術主義的分解の危機をもたらす結果となり、二十世紀的「知性の不安」を現出するに至ったのである。⁽⁶¹⁾

注視すべきは、吉満が「十九世紀的唯物論」と「二十世紀的文明意識」を分け、両者が自乗化されたものとして、「二十世紀的『知性の不安』」を位置づけている点である。すなわち吉満にとつて「二十世紀」を生きる人々は、たとえば「ハイデッガー」の手になる『人間本性』の虚無性⁽⁶²⁾の暴露、あるいは「一切を量と数」また「法則や理念の形式的機能」に「帰属せしめんとする」類の「合理主義」によつて、「自己確実性」の動揺やそれに伴う「不安」に陥れられているだけではなかつた。右記に加えて「物理学や生物学の知識的展開」が「変革せしめ」た「文明の構造」とその「技術的機械的生条件規定」に組み込まれることにより、もはや「知性」のレベルを超えて、「人間的生そのもの」までも「窒息」「分解の危機」に直面させられていると捉えられていた。

かくして吉満の眼に同時代の人間は、〈神〉を喪失したのみならず、その存立基盤の「確実性」を揺さぶられ、さら

に「文明の構造」に苦悶させられてもいる点で、相乗的な危機にさらされているものと映じていた。それだけに吉満は、人々がみずからを苛む「哲学」、「合理主義」、「技術的機械的生条件規定」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。その詳細は別稿にて論じたのでここでは触れない。本稿においては、吉満がそうした擬似的「神」を問い質すとともに、「二十世紀的『知性の不安』」の「超克」をめぐる、いかなる展望を指し示したかに注目していきたい。

2 神観の転回とその射程——吉満の「近代超克」——

冒頭にも触れたとおり、吉満の「近代批判」は、思惟の原理レベルからなされているだけに、二十世紀的『知性の不安』の「超克」も、同様の深みから問われたのは必然だった。具体的には「近代思想の根本動向は中世的基督教的超自然—自然、神—所造の關係認識の破棄に存する」となし、その「破棄」の根源的要因を、「任意」「氣随」の超絶神に求めていた吉満において、問題の所在は、何よりも如上の神観の刷新に求められていった。その問いの構えを解する上で、ここでは吉満がカール・アダムの論考「審判の神学、危機の神学」⁽⁶³⁾を「訳出紹介」⁽⁶⁴⁾する形でバルトを問うた、「カトリシズムと弁証法神学」に注意を促したい。

吉満によればバルトにおいて、神は「一切の対立の彼岸に王者のごとく自由であり、われわれの此岸的可能性よりしてはただ不可能者の範疇においてのみ捕捉されるもの」⁽⁶⁵⁾、したがって「いかなる仕方においても地上的なるものより積極的規定を得しめぬもの」⁽⁶⁶⁾と捉えられていた。それはまた「いわゆる『絶対他者』^{ガントッアンデル}であり、『絶対者』『実存者』一切の可視者に対する『不可視者』、一切の所与性に対する『前提』、一切の『此処』に対して隔絶せる『彼処』⁽⁶⁷⁾である」

と力説されもした。かくしてバルトが「王者のごとく自由」な神を説き、そのような「神と世界との質的な本質差別 (qualitative Wesensunterschied)」、神と「所造」の「極的対立」を強調するのは何ゆえか。吉満はそこに、時代の中で信仰の純粹性を守ろうとするバルトの「神学的奮戦」を見出していった。

すなわち、神が「一切の対立の彼岸に王者のごとく自由」な存在であるならば、「此岸」に神の「介入」が現れ出るにせよ、その「介入」は、神の行使する絶対的な〈自由〉の部分的現れと解さざるを得ない。然らば、「此岸」の様がどうであれ、それを根拠に「神意」を揣摩し、「規定」するのは無意義である。「一切の対立の彼岸に王者のごとく自由」な神は、「此岸」を根拠に推し量られた「神意」など、遙かに超えると捉えられるからである。しかも人間存在は、「王者」たる「神に対して奴隷の反抗をなして以来」、「罪の力」の隷属下に置かれ、「一切の縁までリビドーによって、生への渴望によって満たされたエロス者である」。かくして「人間そのものが……実存的に神無き」存在である以上、「人間は人間として神を認識することはできない」、バルトは理性性に対しこう宣告すると吉満は言う。

ここにおいて、「此岸」から神へと認識を進める道は閉ざされることになるのは論を俟たない。いわく、「この絶対超絶神観が、論理的思惟の道も、また倫理も宗教の道も一切『此処より彼処に』導き得ぬ、絶対不連続観となる」、否むしろ「かかる(連続的)な道が存するならば、人間が(神との)距離の怖るべき看却によって、彼自らそこに関係し得ざるものに関係せんとするならば、もはや神ではなく、その世界の事物中の一事物に過ぎぬものとなるであろう」と。かくしてバルトは、たとえば「ヘーゲルの理性」や「マルクスの唯物論」に還元された「神」のごとく、「神と世界」「神と人間」が「混交」された「神学」、あるいは「神と世界との質的な本質差別」を忘却・弛緩した信仰を厳しく批判したのである。

この批判が、「人間化された神学」「歴史的的心理主義的なる神学」を退け、代わって「天啓の超絶性と『神の言』の絶対性と不動性とを再び良心のうちに刻み込」むのに資するのは言うまでもない。かくして吉満は、ブルンナーの言葉

「一切の合理的な神認識の努力はまさしく哲学的な『神反逆』⁽⁸¹⁾であり罪である」を併せて紹介し、バルトをこう評価する。いわく、バルトの「神学的奮戦」は、「近代的世俗化に対抗して立つた古き信仰精神の勃興であり更新であったのである」⁽⁸²⁾と。

このように吉満は、バルトが「王者のごとく自由」な神を説き、そのような「神と世界との質的な本質差別」「絶対不連続」を力説することが、「近代的世俗化に対抗し」「古き信仰精神」を再定位することを認めた。しかし吉満は、バルトの批判する「近代的世俗化」の根源的な要因を、「神と人間」すなわち「信仰と理性」の「分離」に求めただけに、結局、「神と人間」「神と世界」の分離徹底を推し進めるバルトの「奮戦」は、「近代的世俗化」とその侵蝕をこうむった「神学」および擬似的「神」の批判にはなり得ても、その現象を帰結した〈原理〉の批判にはならないと位置づけていた。別の角度から言うならば、「近代思想の根本動向は中世的基督教の超自然―自然、神―所造の関係認識の破棄に存する」と見る吉満にとり、問題の所在は「神―所造の関係認識の破棄」をもたらした超絶神観を徹底することではなく、「神―所造の関係」を再建させる別個の神観の探究にこそ定められていった。

かくして吉満が試みたのは、バルトのごとく神を「一切の対立の彼岸に王者のごとく自由」な存在、すなわち端的に〈自由〉な存在と捉えるのではなく、神の絶対的な〈自由〉を、具体的なその〈意志〉と相即不離なものとして問いかけることだった。その視座は、「カトリシズムと弁証法神学」における次の一節、「神の『絶対他者性』(ganz Andere)をわれわれは対立(Gegensatz)として理解するのではなく、……所造の創造者への根本的な関係性(Bezogenheit)すなわち全存在の神に向かつての秩序づけ(Hinordnung)を排除するのでなく包括するところの『他者性』として理解するのである」⁽⁸³⁾との叙述ほか、ごく初期の論考、昭和七年「聖トマスにおける神概念の形而上的構成について」における次のくだりが照射するものだった。

神は自らの本質を認識して自らと異なるものを認識することく、自らの善を意志して他者を意志すべく (S.th. I, q.19, a.3, ad2) そは善の広がる本性に従って、神が他者に自らの善の類似を分かち業である。……しかも神は自らの善なる本質を目的として、他者すなわち所造を欲するとも、自らの善のために (propter finem) 欲するものを、必然的に欲するというわけではない (ibid., a.3, 10)。しかしここに同時に示さるることく神は自らの本質なる善を欲するので、神の意志の故に神の善が言われるとなすノミナリスト的任意神の観念は形而上的秩序を転倒せるものである。⁽⁸⁴⁾

先のバルト評価に明らかなことく、吉満も、バルト同様、神の〈超越性〉〈他者性〉の堅持に与しており、したがって、「この世界」のありように、神の〈意志〉が現れ尽くすとは考えていなかった。別の角度から言うならば、「この世界」の「現実」を根拠とし、神の〈意志〉を揣摩することは不可能と捉えていた。しかし吉満は、認識上のそうした懸隔を、「この世界」なる人間を凌駕する、神の「任意気随」に帰そうとはしなかった。吉満においてこの懸隔は、神が「自らの善のために (propter finem) 欲するものを、必然的に欲するというわけではない」からこそ生じる事態として、あくまでもその「善なる本質」とかかわらせて、解き明かされていた。

ここで吉満の説く神の「善なる本質」が、「所造」との関係形成的な内実を有することは明らかであるが、「他者を意志」し「他者に自らの善の類似を分かちつ」との表現が既に表すように、吉満は神の「善なる本質」を、「所造」との「並存」以上の関係を志向するものとして受け止めていた。この点、より踏み込んだ表現として、たとえば昭和八年「ニューマンの敬虔の本質」で吉満が、「なべての所造に普く臨在して、しかも個々の所造はそを包括し得ないものは、まさに神の本質自身である……神はその無限性の故に、すべての所造の中にさまざまに自らを反映し、ただ所造のいや増す相互協力・相互理解のみが、神に対する深き眼を供するものとなる」と述べている点に注意を促したい。これらの

叙述が示唆するように、吉満は神と「所造」との関係を、単なる並立としてでなく、「所造」を超越しつつもそれへの内在を「意志」するものとして問いかけていた。件の「カトリシズムと弁証法神学」にても、こう説かれるのが注目される。いわく「神は彼自らであるところの創造的睿智に従つてのほか創造し給わぬが故に、創造物はなんらか彼の靈の息吹を保ち、なんらか彼の似像であらねばならぬ⁽⁸⁶⁾」「我らの上に超絶する神は同時に我れらの内に内在し給う神である⁽⁸⁷⁾」と。いずれの表現にも明らかのように、吉満は神を「創造物」に「内在」するだけでなく、「創造物」にみずからの「息吹」を分かつものとしても力説してやまなかつた。

吉満が如上の内実を、神の〈本質〉として力説するのは故ないことではなかつた。最初期の論考「カトリック世界の根本理念」において、「世界は神の『愛』の所産であり⁽⁸⁸⁾」「その有る限りその本質において神よりのもの⁽⁸⁹⁾」と述べ、「聖トーマス世界観の根本概念」の中で、「いと微かなる存在をも蔑視する事なく、寧ろ愛を以て、その価値をその自らの秩序において肯定し、神の創造に一個の無駄あらしめざらんとする⁽⁹⁰⁾」トマスにおいて、「一切の實在と一切の価値とは神より出で神に依つてあり神に向つてある所のもので、神こそは一切の真善美の根源である⁽⁹¹⁾」と強調するように、吉満は「なべての所造に普く臨在」し「所造の中にさまざまに自らを反映」する神においてこそ、「いと微かなる存在」も「有る限りその本質において神よりのもの⁽⁹²⁾」として肯定される点を注視していた。すなわちそれは、「経験世界」を「外」から眺めやる人間理性、具体的には「一切を一義的に科学的幾何学的思惟に規制する一義的合理主義」によつて存立を左右されてきた「人間」と「世界」とを、単なる「事物」「事象」から転回させる試みでもあつた。

如上の闡明はまた、既に別稿でも示したとおり、〈人間〉を神の「息吹」に浸透された、神のいわば「似像」として捉えていくことの宣言でもあつた。たとえば昭和九年「マリテンと神学的人間学の政治倫理」にていわく、「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の神の本性への聖寵の分与に、神との愛の一致による⁽⁹³⁾」と。また前掲「倫理性への定位」でいわく、「われわれは人を『肉となりしロゴス』の啓示において、まさ

に超自然的に向かうものとして明示され、また可能化されてある⁽⁹⁴⁾と。

同様の認識は、人間の理性についても主張されていた。たとえば前掲「聖トーマス世界観の根本概念」にていわく「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⁽⁹⁵⁾」と。また同じく前掲「聖トーマスにおける神観念の形而上的構成について」にていわく、「聖トーマスは……理性的存在においては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⁽⁹⁶⁾」「所造理性の創造者理性理解不可能を説き『知られざる神』を強調しつつも、他方にこれらの『類似』に対して、上よりの強めの力 (confortans intellectum ad videndum Deum, S.Th. I, q.12, a.2) が加えられ、実に高き姿に引き上げる、超自然的傾向性 (dispositio supernaturalis) が加えられ神の姿に至る⁽⁹⁷⁾」と。いずれも晦渋な表現ながら、人間の理性が神の「息吹を保」つ存在であることが明言されていた。

ただし注意すべきは、如上の吉満の提言が、人間とその理性の絶対化、その意味での「自己神化」を企図したものである点である。いわく「人間は単に人間的なるものによつて充足され得る何ものであるのではなく、神自身に向かつて造られたならかそれ自身超克さるべきもの」と。既に引いたこの表現が表すように、吉満は人間の「能力」の絶対視にも、また人間の「無能力」の絶対視にも共に与さなかった。その主張の眼目は、第一に〈人間〉は既に「完成」された、自己充足的な存在ではないこと、第二に、ゆえにこそ「人間」はその「似像」の主体なる「神自身に向かつて」、〈人間〉としての自己超克を課せられているということ、そして第三に如上の自己超克は、人間単独のわざでなく、あくまで神との〈関係〉において、その導きと援けにおいて遂行されるべきであるということにあった。それは別稿にて論じたように、イエスの〈謙虚〉に倣える自己犠牲的〈愛〉の〈試練〉を通じ、「神に達すること」而して「神を直視すること」を人間の形而上的目的として諾うことにより、生涯を通じて、不断の自己超克を遂げることでも

あつた。

ところで以上の神観、人間観は、吉満において単にその提唱に尽きるものではなかつた。それは以下に見るように、「二十世紀的『知性の不安』」をもたらした「文化」に代わる、新しい〈文化〉の創造をも射程に入れたものであつた。そこで最後に吉満における〈文化〉の問題を問ひかけることで、「近代の超克」をめぐるその具体的な構想をあとづけてみたい。

3 新しい〈文化〉の創造へ——「人間文化」の提唱——

そもそも吉満において〈文化〉とは、昭和十一年「文化倫理における神学的問題」で定義されているように、「人間の活動の示現全体を包括するもの」⁽⁹⁹⁾であり、「最も自然的なる生の営みの物質的領域より最も靈的なる精神活動の示現に至るまで」、⁽¹⁰⁰⁾「人間の行動の対象領域一般にわたるもの」⁽¹⁰¹⁾だつた。また、晩年の著作「文化と宗教の理念」における「近代的な自意識の反省段階における文化の自律的営み」⁽¹⁰²⁾の強調、また最晩年の論考「ジャックマリタンの文化哲学について」の一節、「近代の反省時代 (age reflexe) においては文化のさまざまの領域において内面的分化が遂げられてしまつた今日、人々は西欧中世の教會的文化の再現を求めるとき非歴史的考え方をすべきでなく、まさに今日の社会的現実そのものに即してその内面的洞察を通じて、具体的に福音の社会的歴史的实现を期するのでなければならぬ」⁽¹⁰³⁾等の叙述が表すように、吉満にとつて〈文化〉とは、各々固有の領域を有し、自律的に営まれるべきものとしても位置づけられていた。

このように吉満は、諸文化の「内面的分化」とその「自律的営み」の遂行を、「近代の反省時代」における〈与件〉

として重視した。しかし「近代思想の根本動向は中世的基督教的超自然―自然、神―所造の關係認識の破棄に存する」と見る吉満は、諸文化の自律を重視しながらも、〈文化〉と〈宗教〉の相互排斥的な分離を問い質し、逆に、両者が内在的に関連づけられることを志向した。

ここにおいて、〈文化〉と〈宗教〉の内在的結びつきを可能とする原理が問われなければならないが、注意すべきはそれが「結びつき」である以上、〈文化〉と〈宗教〉の単なる並立・並存であつてはならず、どちらか一方への秩序づけが求められねばならない点である。さらに〈宗教〉を〈文化〉に基礎づけることは、〈宗教〉の〈文化〉への解消を帰結するだけに、あくまで〈文化〉の方こそが、〈宗教〉へと秩序づけられる必要がある。しかもそのことで、「文化のさまざまの領域」ごとの「自律的営み」が損なわれてはならない。

かような意味での「結びつき」は、いかにして構想され得るか。吉満がそこで提示したのは「人間文化」という考え方だった。「人間文化」とは、前掲「文化と宗教の理念」における、「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のである」⁽¹⁶⁾との総括⁽¹⁶⁾ならびに、『文化』というの……その本質において人間における神の似姿の自己実現である」⁽¹⁶⁾との敷衍が象徴するように、〈文化〉を〈人間〉と切り離さずに、両者を不可分な営みと捉えることで、諸文化の「自律的営み」とその担い手たる〈人間〉双方を、当の〈人間〉が目差すべき「究極的目的」へと基礎づける〈文化観〉であつた。この「究極的目的」は、前述の別稿にて論じたように、イエスの〈謙虚〉に倣える自己犠牲的〈愛〉の〈試練〉を通じ、「神に達すること」⁽¹⁶⁾而して「神を直視すること」であり、かつそれは個々の選択に先立つ形而上的課題として位置づけられていた。

こうした目的論的人間観に〈文化〉を基礎づけるということは、具体的には、〈文化〉存立のいわば〈場所〉として、〈宗教〉を備えることにより、〈文化〉に〈宗教〉からする方向づけを与えるということでもあつた。この点、「人間文化」を論じた「文化と宗教の理念」において、吉満は次のように述べていた。

この文化的生の表現における倫理的実存的性格の根源的訂正において、正しく靈性の秩序を回復したところにおいて、一切の文化的営みが本来のべき姿において営まれるとき、文化と宗教とは矛盾するのではなく、宗教において文化が生命づけられ、高揚されるのである。……靈性の根源秩序としての愛の回復があるところにおいて、一切のものは許され、精神は解放されて、その欲するところにしたがつて自在に發揮されることを許されるのである。⁽¹⁰⁾

右引用中、「倫理的実存的性格の根源的訂正において、正しく靈性の秩序を回復したところ」ならびに「靈性の根源秩序としての愛の回復があるところ」とは、その字義から鑑みて、人間がキリスト教的意味での〈悔改〉と〈救済〉にあずかって、その形而上的目的に覚醒させられる、宗教的かつ内面的な「ところ」と言つてよい。⁽¹¹⁾ この意味で「人間文化」とは、「一切の文化的営み」にその存立・構想の〈場所〉として、如上の「ところ」を与える原理であった。「一切の文化的営み」は、この〈場所〉を基盤にして営まれることにより、「自律的」でありながら、人間の「究極的目的」としての倫理的方向性を帯びながら展開されていく。それは「文化のさまざまな領域」ごとの「自律的営み」が成立した上で、その「外部」に位置する「宗教」が「倫理」と化して、当の「自律」をいわば「外」から規制するとの構図とは異なっている。「人間文化」の立場において、「文化のさまざまな領域」とその「自律的営み」は、その「営み」の当事者たる人間の「究極的目的」へと方向づけられることにより、〈文化〉という営みそれ自体の内に、如上の〈目的〉実現という、いわば〈倫理〉を内包することになるからである。

吉満がこの構想に、〈文化〉と〈宗教〉のあるべき姿が見出していたことは、「靈性の秩序を回復したところにおいて、一切の文化的営みが本来のあるべき姿において営まれるとき、文化と宗教とは矛盾するのではなく、かえって

「一切のものは許され、精神は解放されて、その欲するところにしたがつて自在に發揮されることを許されるのである」と見通す中に明らかであった。

吉満は、この見地に基づいて、現にある「文化＝近代文化」とその担い手たる「人間」のありようを問い質していった。ここではその具体相を、とかく「宗教」と対立しがちに想定される以下三つの〈文化〉、すなわち〈文学〉、〈科学〉、そして〈国家〉ないしは〈政治〉を素材に考察してみたい。

A 〈文学〉をめぐって

〈文学〉と〈宗教〉の関係を論じた一文「文学におけるカトリシズム」で吉満は、「文化のさまざまの領域」とその「自律的営み」を重視する見地から、まず〈文学〉の「自律」を以下のように問いかけた。いわく「文学におけるカトリシズム」を問題にすることは「文学の特殊作品を作り、あるいはカトリシズムのイデオロギーの弁護のないし主張的文芸作品を作ることにはなく」、⁽¹⁴⁾ また「教育的ないし説教的文学」⁽¹⁵⁾ は「純粹文学的作品とも区別されねばならない」と。⁽¹⁶⁾ これらの叙述が示唆するように、吉満にとつて本来の〈文学〉は、「カトリシズムのイデオロギー」等、何らかの「価値」に奉仕すべき営みではなくて、そうした「価値」とは切り離された、固有の意義・目的を有するものだった。具体的には、「文学が『人間性の探究』である限りにおいてそこには『人間』を見る一つの眼というものが、立場というものが必然的に問題とされることは異論がないであろう」⁽¹⁷⁾ との主張に顕著なように、吉満は「人間性の探究」を、〈文学〉固有の使命として位置づけていた。

しかし、かく言えばとて吉満は、〈文学〉と〈宗教〉の相互排斥的な「分離」を目差したわけではない。そもそも「文学におけるカトリシズム」という問題設定が表すように、吉満が志向したのは、〈文学〉の自律性を重んじつつも、

〈文学〉と〈宗教〉の内在的な関係づけをはかることだった。ここにおいて、件の「人間文化」の考え方が援用される。吉満によれば「文学におけるカトリシズムの問題」は、「文学外的な借り物的な眼鏡を通していかに文学の不足を補おうかという問題ではない」⁽¹⁴⁾。それは「文学以前の問題であって同時に文学自体の問題であるような、文学的作品と文学的作者との間の一種のオントロジカルな宿命的必然性の問題である」⁽¹⁵⁾。これらの叙述が示唆するように、吉満は「文学的作品」を「文学的作者」と切り離さずに、あくまで「文学的作者」の営みとして位置づけること、すなわち〈文学〉という営みを「人間文化」の視点から問い質すことにより、〈文学〉を「作者」⇨〈人間〉に課せられた形而上的目的に秩序づけることを主張した。

この秩序づけは、「文学的作品」「文学的作者」の双方を、以下のように規定すると捉えられていた。既述のように吉満は、〈文学〉固有の目的を「人間性の探求」に求めたが、「人間文化」の見地から〈人間〉を見るということは、〈人間〉を「倫理的事存性格の根源的訂正」が要請される存在でありながら、同時に、その形而上的目的へと覚醒し得る、深遠なる実存としても捉えることを意味していた。ここでは昭和十五年「リルケにおける詩人の悲劇性」における次の一節に注意を促したい。いわく「われわれは人間であって天使ではなく、われわれは人間的事存の外に立つて天使の歌を歌うことはできないのです。……しかしまたそれだけに人間は救われるべき何ものかとして、希望をもち得る本質として不安のうちに希望し、畏れのうちに愛し、苦悩のうちに平安を得しめられる、実に十字架の道を通じて復活の光栄と歓喜に約束されたる福音の民として召されていることを考えるだけで充分なのです」⁽¹⁶⁾と。

この視座から行われる「人間性の探求」が、「肉のうちにだけ、低き感覚性にだけ人間性の本質的なものがあるとする自然主義者」的な見方や、「懷疑と不信、動揺と皮肉、自己欺瞞と自我主張にのみ源泉を求める」⁽¹⁷⁾「アイロニカルな眼」⁽¹⁸⁾を退けるのは必然だった。その「探求」はおのずから、「マグダレナのマリアの眼にすべてを見るキリストのごとく愛と純潔とをもって」⁽¹⁹⁾進められ、「人間性の一切の可能性をその底知れぬ淵にまでさぐり入らん」⁽²⁰⁾とする「文学的作

品」に帰結すべきものと吉満は見通した。

さらに「モラリストの立場」の一節、「文学の中に作者の人間の生のモラルがただちに生きていなければならず、作家の人間の修行の努力が作家としての修行努力と離すことの能わぬ関係がそこにある」⁽¹²⁾が表すように、「人間文化」の立場から〈文学〉を営むとき、いわゆる「芸術のための芸術」等、「作家」としての営みを絶対化することは否まれた。それは「文学的作者」が〈人間〉としての「究極的目的」を退けて、みずからと「文学的作品」とを「究極的目的」化・神格化することを意味するからにほかならない。「人間文化」の見地において、「文学的作者」に求められることは、「文学におけるカトリシズム」末尾に記されたとおり、「何人よりも自らの『人間的条件』を知るものとして所詮はリジューの聖女テレーズのごとく『一切の法悦にもまして犠牲を選ぶ』(A toutes les extases je préfère le sacrifice)」⁽¹³⁾こと、すなわち、人間の形而上的目的の実現を第一義とする「作家」Ⅱ〈人間〉として生きることと吉満は位置づけていた。

B 〈科学〉をめぐる

同じことは、〈科学〉と〈宗教〉の関係についても述べられていた。まず論考「カトリシズムと自然科学」において、「近代において発達した自然科学が、いかに思想的誤謬を(理論的に実践的に)もたらしたとしても、科学そのものの技術的価値と理論的本質をそれとして認めることも妨げられないのである」⁽¹⁴⁾と説かれていたように、吉満は「自然科学」の盲目的な自己展開に問題を見ながらも、「科学そのものの技術的価値と理論的本質」⁽¹⁵⁾すなわち〈科学〉固有の領域と意義を認めていた。しかし同じ論考で吉満は、「生ける人間を研究対象とする」⁽¹⁶⁾「医学」と〈宗教〉の関係に説き及び、「単なるプラグマティクな立場で科学の外に宗教の生ける意味を認めるといっただけでは十分でない」⁽¹⁷⁾と述べていた。

この言明が示唆するように、吉満は〈科学〉と〈宗教〉が分離され、無関係に並存する状況を認めなかった。

ここにおいて吉満は、あらためて「人間文化」の見地に依り恃む。いわく「医学は身体的健康（治療保険）のための学的認識なる限りそれは純粹に理論学であるのではなく、一つの技術知としての実践学的性格のものであり、生ける人間性の全体的本質把握に必然的に関連して初めて完き行施をなされる」と。言うところの「人間性の全体的把握」とは、「カトリシズムの宗教的人間理念」に基づきそれであり、かつ「それは人間の靈魂存在の問題であり、人間の人格本性の問題であり、やがて最後に『肉体の復活』という終末観の究極の理念に関するのである」とも敷衍されていた。

これらの叙述が示唆するように、吉満は「医学」すなわち〈科学〉という〈文化〉と〈宗教〉の関係も、〈文学〉同様、「カトリシズムの宗教的人間理念」に基づいて問い直そうとした。それは具体的には、〈科学〉を『肉体の復活』という終末観の究極の理念」をも射程に入れた〈人間〉観、ならびにその形而上的目的に「関連して初めて」意義を与えられるものと位置づけ直すことだった。別の角度から言うならば、〈科学〉をして「人間文化」の存立すべき〈場所〉、すなわち「倫理的存在的性格の根源的訂正において、正しく靈性の秩序を回復したところ」においてこそ営まれるべき〈文化〉となし、如上の〈場所〉を離れては「完き」を得ない、あくまでも「技術知」として捉えることを意味していた。

一方、吉満は、如上の「技術知」にとどまらない〈科学〉の一面を評価してもいた。たとえば昭和十四年の論考「形而上学的感覚」において吉満は、「人間の知識の営みは道具を作る技術的制作的人間の生命の実用的欲求のみよりして生じたものではなく、純粹に知性そのものの超実用性つまり人間の知的生命と言うかそうしたロゴスの営みとして客観的真理探究の精神に根ざしている」となし、また「カトリシズムと自然科学」にても、「技術的効用性の功利的評価を越えた純粹のロゴスの認識の歓喜としての科学的認識」それ自体に意義を認める叙述をなしていた。

この主張は、しかし、人間に課せられた〈目的〉を押しつけて、〈科学〉という営みを絶対化することの提唱ではあ

り得なかった。むしろ如上の「探究」に従事することは、「探究」の「成果」への固執、換言すれば「自己」の絶対化とは対極のあり方、すなわち「客観的真理」の前に己を低くし、ひたすら「客観的真理」に即して進もうとする、自己否定的な姿勢と不可分と捉えられていた。この点、示唆に富むのが「形而上学的感覚」における次の一節である。いわく「科学は本来唯物的なものではなく、真理なるものを敬虔に探究し、それに生命をうちこみ、それに歓喜するいわば一つの人間性の限界を超越して高き實在の神秘に参与せんとする一種の宗教的営みでなければならない⁽¹³⁾」と。ここで「宗教的営み」と明言されているように、吉満にとり「技術的効用性の功利的評価を越えた純粹のロゴスの認識の歓喜」としての科学的認識」を推し進めることは、「人間文化」の見地において眼目とされている、自己超越的なあり方と相即するものとして位置づけられていた。

このように、吉満において「科学」という「文化」に携わることとは、「医学」のごとき「技術知」にしる、「技術的効用性の功利的評価を越えた純粹のロゴスの認識の歓喜」としての科学的認識」にしる、「人間文化」の立場において、矛盾なく営まれるものと理解されていた。

そして如上の構想は、「芸術と宗教」、「科学と宗教」にとどまらず、「国家」ないし「政治」と「宗教」の関係をめぐっても展開されていた。

C 「国家」ないし「政治」をめぐって

吉満がまず強調したことは、両者の無秩序な混同や、「宗教」による「政治支配」を退けることだった。たとえば「文化倫理における神学的問題」において吉満は、「教会の国家に対する直接支配⁽¹⁴⁾」すなわち「政治的力と手段とをもつて人生の絶対幸福をなすことを教会の神聖の使命となす考え⁽¹⁵⁾」を『わが王国はこの世の国にあらず』となしたキリス

トの教説にも反する⁽¹³⁶⁾」と、聖書に基づき否定した。また「ジャックマリタンの文化哲学について」でも、「西欧中世の教会的文化の再現を求めるごとき非歴史的思考⁽¹³⁷⁾」と形容し、「文化と宗教の理念」で「中世的ないわば『直接態』(Unmittelbarkeit)における政治と宗教との結びつき⁽¹³⁸⁾」と説いた世界を、歴史の規定を受けた特殊西欧的な形態として退けた。

さらに吉満は既述のとおり、「近代の反省時代」の特質を、文化が「さまざまの領域において内面的分化」を遂げ終わり、諸領域ごと、「自律的営み」が遂行されていく点にこそ見出していた。したがって「政治」と「宗教」の直接的な結びつきを求め、たとえば「ビザンチンの神政政治を提唱⁽¹³⁹⁾」することは、如上の〈与件〉の無視として否定した。

しかし吉満は、〈国家〉ないし〈政治〉と〈宗教〉が、それぞれ「領域」を異にすることを力説しながらも、これらの相互排除は志向しなかった。注目すべきは両者の絶対的な切り離しが、逆に「政治」の「宗教化」を招来すると捉えられていた点である。この点、最晩年の論考の一つである「教皇の使徒性と政治性」にて吉満は、『政治と宗教』との二元的分離⁽¹⁴⁰⁾は、「社会的政治的事柄においては宗教精神性の方法的除外から原理的除外となつて、無神論的唯物論的な社会観念となるか或ひは宗教的靈性を社会性乃至国家性のうちに全然解消して一元化する異教的観念乃至は階級的メシアニズムに帰するであらう⁽¹⁴¹⁾」と説いていた。吉満は特にこの後者の可能性を注視して、「誤れる神権政治の地上神国的短見の誤謬つまり現実歴史世界の中に神の国を人為的に打立てんとする現世主義となるか、或ひは現実歴史社会そのものを神聖化し一切の超越的宗教性を排除する汎神論的一元論に無神論的全体主義に帰するであらう⁽¹⁴²⁾」と、「社会的政治的事柄」における「宗教精神性の方法的除外」ないし「原理的除外」が、かえって「現実歴史社会そのものを神聖化」するという人間社会の逆説的な〈現実〉を問いかけていた。

かくして、『政治と宗教』との二元的分離⁽¹⁴³⁾がもたらす逆説を見る吉満は、両者の「秩序的区別なき混同⁽¹⁴⁴⁾」を退けつつも、その「結びつき」の必要性を主張した。吉満がこの問題をめぐっても、「人間文化」の見地から問い質そうとし

たことは、「倫理性への定位」において「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⁽¹⁴⁾」と件の「人間の目的」に言及し、さらに前掲「文化倫理における神学的問題」で、「国家生活は最も優れて文化なるものを包括するもの⁽¹⁵⁾」と述べ、「文化」としての「国家生活」を説く事実に明らかだった。その原理的な構えこそ、「文化倫理における神学的問題」の以下の所説に集約されると言つてよい。

国家は積極的に人間の竟極目的なる人格的生命実現に対して現世的物質的条件を与え、可能的にそれへ靈的に秩序づけらるべきもので、国家を単に物質的生活のための手段として解することも、それ自身本質的に聖化不可能なる純然たる *noch nicht*（今ここには神学的不可能を特に意味するものとする）としてのみ取ることも誤りとなすのである。ここに「シーザーのものはシーザーに返し神のものは神に返す」ということは単なる分離敬遠を意味するのではなく、国家的秩序への従順および国家的文化的活動を通じて一切の中にて一切なる神への永遠の靈的秩序づけを真剣に営むことでなければならぬ。それ故にまた極端なる自然主義的國家主義においてももし人格の永生への秩序づけが無視されあるいは破壊されるごときことは認容し得ないのである。⁽¹⁶⁾

ここで吉満は、「国家的秩序への従順および国家的文化的活動を通じて」と述べることにより、「国家生活」の担い手たる〈人間〉に向け、「国家的秩序への従順」を問いかけた。「秩序への従順」を促すこの言明は、ジャック・マリタンの所説に基づく〈人間〉観、すなわち「人間は靈的人格主体 (Persona) なる限りにおいて神と永遠とに直接につながる絶対的価値の担有者として理解されると共に、個体者 (Individuum) なる限りにおいては全体的社会の内に有機的肢

体として倫理的社会的に従属せしめられ秩序づけられてある」⁽¹⁴⁾に依拠するもので、吉満において、繰り返された主張であった。⁽¹⁵⁾

しかし、かく言えばとて吉満は、無条件に「全体的社会」、「国家的秩序への従順」を強調したわけではない。「国家は積極的に人間の竟極目的なる人格的生命実現に対して現世的物質的条件を与え、可能的にそれへ靈的に秩序づけらるべきもの」と述べられているように、吉満はまず、「国家」固有の役割を、「人間の竟極目的なる人格的生命実現に対して現世的物質的条件を与え」る点に見出していた。しかし同時に、「国家を単に物質的生活のための手段として解すること」を「誤り」と明言するように、吉満は、「国家」が「現世的物質的条件を与え」ることそれ自体の目的視に陥ることを厳しく否定した。

「人間文化」の定義に従えば、「国家」が「現世的物質的条件」の自己追求に傾くことは、「人間の竟極目的」を退けて、「国家」がみずからとその「自律的営み」を「竟極目的」化し絶対化することとして、否まれるのは当然だった。そして「国家」もまた、それを営む「人間」の「竟極目的」に、「可能的」かつ「靈的に秩序づけらるべき」とされる以上、その「国家」が「現世的物質的条件」の自己追求に陥ることは、「人間の竟極目的」すなわちイエスの「謙虚」に倣える自己犠牲的「愛」の実践とは対極的な営みとして、この面からも否定されるのは必然だった。かくして「人間文化」の見地から「国家」を質していくことは、「国家」という「領域」とその「自律的営み」を重視するものの、「人間の竟極目的なる人格的生命実現」を退けてみずからを絶対化することは許さず、かつ、その「営み」も「人間の竟極目的」に「可能的」かつ「靈的に秩序づけらるべき」とする点で、「国家」とその「自律的営み」を明確に「倫理的」に方向づけるものとなっていた。

想えば吉満は、モリアックにことよせて、「文学におけるカトリシズムの問題」を、「一切の問題はこのことに、すなわち源泉を潔めること (purifier la source) に帰着する」⁽¹⁶⁾、かくて源泉が清められれば彼が作家として生まれてい

努力と才能に応じて作品は彼に恵まれるであろう¹⁵⁰」と説いていた。この強調は、〈文学〉という〈文化〉に即してなきれてはいるものの、吉満は〈文学〉に限らず、およそ人間の営みにつき、「一切の問題は」「源泉を潔めること」、すなわち「倫理の実存的性格の根源的訂正において、正しく靈性の秩序を回復し」、その形而上的目的に目覚めることに「帰着する」と考えていた。たとえば「パスカルの思惟の性格」末尾において吉満は、「知性は癒されねばならない。認識の条件の前に実存の条件があつた¹⁵¹」と述べていた。「認識の条件の前に実存の条件があつた」ということは、言い換えれば、「認識」は「条件」づけられた「実存」を〈場所〉として営まれるべきということであり、それは字義からして、「人間文化」の存立すべき〈場所〉、すなわち「倫理の実存的性格の根源的訂正において、正しく靈性の秩序を回復したところ」、まさにモーリアック言うところの「潔め」られた「源泉」を指すと言つてよい。この意味で、吉満がマリタンに依りつつしたためた最晩年の文章は、〈文化〉と〈宗教〉、否、「近代超克」に託された吉満の希求を雄弁に物語るものとして象徴的である。

マリタンは二十世紀において近代世界はすでに近代的たることを止めて、新しき時代に入らんとしていると言ひ、この新しき時代の文化と人間性の再建のために、人々はまず一切の近代的文化の精神的方向づけそのものを清算し『源泉を清める』ことをもってはじめて真実の精神と靈の内的革命を遂行せねばならぬと言ふ。まこと今日の人類社会の苦悩こそは、真実神聖なるものが世俗性の深底までもたらさるるにあらざんばいやされる術なきものである¹⁵²。

おわりに

以上、本稿では特に吉満の「近代批判」と「近代超克」をめぐる言説を対象に、その思想構造の内在的な解析につとめてきた。分析の成果をふまえ、今後は吉満を近代日本思想史・精神史に位置づけるべく、同時代の思想家との比較検討が求められるのは論を俟たない。殊に昭和十年代、吉満と同様に〈文化〉を論じた存在として、和辻哲郎⁽⁸⁸⁾、波多野精一⁽⁸⁹⁾の存在が想起されるだけに、彼我の問題意識とその思想的位相は、特に問われる必要があると考える。〈文化〉と〈宗教〉と言えば、「価値並行論」を説く南原繁⁽⁹⁰⁾のまなざしとかかわらせて論ずることも、その精神の深みからする時代認識同様に、吉満論を深める上で不可欠と思われる。また、そのパスカル論やヒューマンイズム論からも察せられるとおり、吉満は同時代の思想家として、三木清⁽⁹¹⁾を意識していたと想像される。両者の交錯と分岐の様を内在的に問うことは、吉満論のみならず三木研究にも資するものがあるろう。そのほか、吉満がその議論の前提とするその西欧精神史ならびにプロテスタンティズム理解に関しても、たとえば現代におけるデカルト研究等の成果をふまえ、相対化される必要があるの言うまでもない。残された課題は少なくないが、現時点での到達点として、拙稿へのご批評を仰ぎたい。

注

- (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」）と連載中。
- (2) 拙稿「吉満義彦の人間観——「近代の超克」とヘヒューマニズム——」（『聖学院大学論叢』二四卷二号 二〇一二年三月）、同「吉満義彦の時代認識と〈実践〉——『近代の超克』論への一視角——」（同 二五卷二号 二〇一三年三月）。
- (3) 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 四九頁（『吉満義彦全集（全五巻 講談社 昭和五十九年 ※以下『全集』）未収録。該当箇所を記さない場合は、以下同様）。なお引用部に象徴される西欧精神史への視角に際しては、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・アクイナス「神学大全」』（講談社 二〇〇九年）。
- (4) 吉満「現代における『カトリックへの転向』の意義」、『宗教研究』昭和六年五月号 五〇頁。
- (5) 中世ノミナリズムに関しては稲垣良典『抽象と直観——中世後期認識理論の研究』（創文社 一九九〇年）を参照。
- (6) 同「聖トマスにおける神概念の形而上的構成について」同 昭和七年九月号（『全集』四巻 三八七頁）。
- (7) 前掲「現代における『カトリックへの転向』の意義」五〇頁。

- (8) 同。
- (9) 吉満「カトリック哲学の概念」『カトリック』昭和十一年六月号（『全集』一卷 二五〇頁）。
- (10) 同。
- (11) 同。
- (12) 同。
- (13) 同。
- (14) 同。
- (15) 吉満「中世精神史の理念」理想社版『世界精神史講座』四卷其一 昭和十五年九月（『全集』三卷 一〇頁）。
- (16) 「宗教改革者」とデカルトの關係については、前掲稲垣『信仰と理性』を参照。なお、吉満と同時代におけるデカルト受容の位相について、中川久定「デカルトと西田——二つの哲学の言語的前提」（『思想』九〇二号 一九九九年）、小林道夫「西田とデカルト——『懐疑』と『我の存在』把握をめぐって」（『日本の哲学』一〇号 昭和堂 二〇〇九年）、熊野純彦『和辻哲郎』（岩波新書 二〇〇九年）等を参照のこと。
- (17) 吉満「デカルト的思惟の限界」『カトリック研究』昭和十四年七・八月号、九・十月号（『全集』三卷 二二頁）。
- (18) 同（同 二九頁）。なおピユルマンへの言葉は原文が紹介されているが、煩雑になるので引用を省略した。
- (19) 同（同 二〇頁）。
- (20) 同（同 二六頁）。
- (21) 同（同 二〇頁）。
- (22) 同（同 二四頁）。
- (23) 同。
- (24) 同（同 二二頁）。
- (25) 同。
- (26) 同（同 二四頁）。
- (27) 同（同 二六頁）。

- (28) 同。
- (29) 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 昭和十九年三月(『全集』三卷 二九四頁)。
- (30) 前掲「デカルト的思惟の限界」(『全集』三卷 二五—二六頁)。
- (31) 吉満「哲学者の神——デカルトとパスカル——」『文学界』昭和十六年四月号(同 三八〇頁)。
- (32) 同(同 三八三頁)。
- (33) 吉満「自然科学と宗教性の形而上学」『カトリック研究』昭和十九年三・四・五・六月号(『全集』四卷 一四七頁)。
- (34) こうした見方において、吉満は「京都学派」と近いものが感じられる。この点、前掲拙稿「吉満義彦の人間観——近代の超克」と(ヒューマニズム)——を、また同時代日本の思想界の状況については、菅原潤『弁証法とイロニー——戦前の日本哲学』(講談社 二〇一三年)、嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』(ミネルヴァ書房 二〇一二年)を参照のこと。
- (35) 吉満「天使」『帝国大学新聞』昭和十四年七月三日号(『全集』五卷 二四五頁)。
- (36) 同。
- (37) 吉満「ヘーゲル復興とヘーゲル批判」『カトリック』昭和七年六月号 二九四頁。
- (38) 同。
- (39) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」(『全集』四卷 一五四頁)。
- (40) 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』二卷 三〇一頁)。
- (41) 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』五卷 四一三—四一四頁)。
- (42) 前掲「デカルト的思惟の限界」(『全集』三卷 五五頁)。
- (43) 同。
- (44) 前掲「現代の転向」と『カトリックへの転向』(『全集』五二二頁)。
- (45) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」(『全集』三卷 一五五頁)。
- (46) こうしたハイデガー理解について、量義治『緊張 哲学と神学』(理想社 一九九四年)に示唆を受けた。また同時代日本

におけるハイデガー受容に関しては、荊部直『光の領国 和辻哲郎』（岩波書店、二〇一〇年 一七六一—一八八頁。初出は創文社 一九九五年）、嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学——和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』（ミネルヴァ書房 二〇〇二年）を参照のこと。

(47) 吉満「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム——上智大学哲学会公開講演のために——」上智大学哲学会公開講演 昭和十一年十一月（『全集』五卷 四三〇頁）。

(48) 吉満の如上の見通しは、あまりに決定論的な捉え方として、反論も示されよう。具体的には、「信仰から理性を分離して、ただ両者の間に一種の協定を結びしめる」というデカルトの試みが堅持されたなら、そのデカルトが意図したように、「理性的学の自律的積極発展」と「護教」が成立した可能性の強調である。しかし吉満は、そうした言挙げを予期したかのようには、「近代超克の神学的基礎」で次のように述べていた。いわく「私はこの弁証法の過程の一契機にとどまり得るとなすでもあろう幾多の読者を思わないではない。しかし歴史の現実はもつと過酷なもつと論理的なものであることを考えねばなるまい」（吉満「近代超克の神学的根拠」『文学界』昭和十七年九月号『全集』一卷 一八九頁）と。「この弁証法」とは、既述の通り、デカルトによる信仰と理性の分離が、逆説的にも理性の絶対化、神格化をもたらし、「神の人間化」と「唯物論的無神論」という否定的帰結を持ち来たすプロセスと言つてよい。吉満は如上の「弁証法の過程の一契機にとどまり得る」道が、可能性としては成り立つことを認めてはいるものの、それが所詮「可能性」に過ぎないことを「歴史の現実」は「過酷」なまでに証拠立てていると見たのであった。

(49) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」（『全集』三卷 一四七頁）。

(50) 同。

(51) 前掲「デカルト的思惟の限界」（同 三四頁）。

(52) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」（『全集』三卷 一五三頁）。

(53) 同。

(54) 前掲「デカルト的思惟の限界」（同 三五頁）。

(55) 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』二卷 二七三—二七四頁）。

(56) 前掲「現代における『カトリック』への転向」の意義」（四八—四九頁）。

- (57) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」(『全集』四卷 一四七頁)。
- (58) 同(同 一四九頁)。
- (59) 同。
- (60) 吉満「倫理性の定位」『読売新聞』昭和九年五月日付不詳(『全集』五卷 三九二頁)。
- (61) 前掲「自然科学と宗教性の形而上学」(『全集』四卷 一四九—一五〇頁)。
- (62) 前掲拙稿「吉満義彦の時代認識と〈実践〉——『近代の超克』論への一視角——」。
- (63) 前掲「カトリシズムと弁証法神学」(『全集』三卷 二八〇頁)。なお、まさにこの論考と同じ頃、その最後の論文でバルト批判に筆を振るっていた一人が、西田幾多郎であった。西田の遺稿「場所的論理と宗教的世界観」におけるバルト批判については、浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』(朝文社 二〇〇九年「初版 二〇〇〇年」、およびバルト神学受容史研究会編『日本におけるカール・バルト——敗戦までの受容史の諸断面』(新教出版社 二〇〇九年)が示唆に富む。
- (64) 同。
- (65) 同(同 二八三頁)。
- (66) 同(同 二八四頁)。
- (67) 同(同 二八三頁)。
- (68) 同(同 二九五頁)。
- (69) 同(同 二八三頁)。
- (70) 同(同 二九二頁)。
- (71) 同(同 二八二頁)。
- (72) 同(同 二八三頁)。
- (73) 同。
- (74) 同。
- (75) 同(同 二八六頁)。
- (76) 同。

- (77) 同。
- (78) 同(同 二九二頁)。
- (79) 同。
- (80) 同。
- (81) 同(同 二八七頁)。
- (82) 同(同 二九二―二八三頁)。
- (83) 同(同 三〇六頁)。
- (84) 吉満「聖ト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 四〇五頁)。なおこ
うした神観の解釈について、稲垣良典「中世思想原典集成一八 後期スコラ学 総序」(上智大学中世思想研究所編『中世
思想原典集成一八 後期スコラ学』平凡社 一九九八年)から多大な教示を得た。
- (85) 同「ニューマン的敬虔の本質」E・プシュワラ編 杉田英一郎訳『ニューマン宗教体系』序文 新生堂 昭和八年七月
(『全集』四卷 四四六頁)。
- (86) 前掲「カトリシズムと弁証法神学」(『全集』三卷 三〇六頁)。
- (87) 同(同 三〇八頁)。
- (88) 吉満「カトリック世界観の根本理念」『理想』昭和八年四月号(『全集』四卷 二九六頁)。
- (89) 同。
- (90) 吉満「聖トマス世界観の根本概念」『理想』昭和六年六月号 六一頁。
- (91) 同 五九頁。
- (92) 前掲拙稿「吉満義彦の人間観——「近代の超克」と「ヒューマニズム」——」。
- (93) 吉満「マリテンと神学的人間学の政治倫理」『理想』「現代の道德問題」昭和九年五月号 ※単行本収録の際「ジャック・
マリタンの文化哲学」と改題(『全集』一卷 三五五頁)。
- (94) 前掲「倫理性の定位」(『全集』五卷 三九五頁)。
- (95) 前掲「聖トマス世界観の根本概念」六九頁。

- (96) 前掲「聖トマスにおける神観念の形而上的構成について」(『全集』四卷 三九二頁)。
- (97) 同(同 三九三頁)。
- (98) 前掲拙稿「吉満義彦の人間観——「近代の超克」と「ヒューマニズム」——」。
- (99) 吉満「文化倫理における神学的問題」『哲学雑誌』昭和十一年十一月号(『全集』一卷 二二六頁)。
- (100) 同(同 二二八頁)。
- (101) 同。
- (102) 吉満「文化と宗教の理念」『カトリック研究』昭和十七年九・十月号、十一・十二月号(『全集』一卷 六一頁)。
- (103) 同「ジャック・マリタンの文化哲学について」ジャック・マリタン著、吉満義彦訳『宗教と文化』序文 甲鳥書林 昭和十九年(『全集』一卷 三九八頁)。
- (104) 前掲「文化と宗教の理念」(『全集』一卷 二二頁)。
- (105) 同(同 二六頁)。
- (106) 前掲拙稿「吉満義彦の人間観——「近代の超克」と「ヒューマニズム」——」。
- (107) 前掲「文化と宗教の理念」(『全集』一卷 四〇—四二頁)。
- (108) 吉満の如上の見方に対しては、なぜ「キリスト教」でなければならないかという「問い」が当然に発せられるだろう。この点に関する吉満の見解としては、「文化と宗教の理念」における次の一節が示唆に富む。いわく「人々が単に理論的に、キリスト教的有神論の論理的困難などに躓くことなく、世界観と人生観の最生命的な生きた現実に対する無限の存在可能性の前に、人間の生の全実存をあげて相対面するとき、さらに換言すれば、真に人々が宗教的人間の立場において、根源的なあり方をなす場合には、キリスト教的な意味における宗教観念は、決して単なる一つの宗教観の立場として特殊な意味をもたせられるにとどまるものではなく、普遍的なる人間精神の真理として理解されるであろう。この普遍的なという意味においてキリスト教のカトリック性、すなわち普遍性が考えられるのである」と(同 三五頁)。「反駁」たり得るか否かは措くとして、吉満が〈宗教〉への構えとして「単に理論的」なそれを退け、「人間の生の全実存をあげて相対面する」ことの必要性を力説していることは、先の「問い」自体に投げ返されるべき根源的な問題と思われる。
- (109) 吉満「文学におけるカトリシズム」『文芸』昭和十四年七月号(『全集』五卷 二〇八頁)。

- (110) 同 (同 二〇七頁)。
- (111) 同。
- (112) 同。
- (113) 同 (同 二〇六頁)。
- (114) 同 (同 二〇九頁)。
- (115) 同 (同 二〇六頁)。
- (116) 吉満 「リルケにおける詩人の悲劇性」 『創造』 昭和十五年五月 (『全集』 五卷 七八―七九頁)。
- (117) 前掲 「文学におけるカトリシズム」 (同 二一〇頁)。
- (118) 同。
- (119) 同。
- (120) 同。
- (121) 同。
- (122) 吉満 「モラリストの立場」 掲載誌不詳※ 『詩と愛と実存』 河出書房 昭和十五年 所収 (『全集』 五卷 一九七頁)。
- (123) 前掲 「文学におけるカトリシズム」 (同 二一五頁)。
- (124) 吉満 「カトリシズムと自然科学」 『科学ペン』 昭和十六年四月号 (『全集』 四卷 一二〇頁)。
- (125) 同。
- (126) 同 (同 一三四頁)。
- (127) 同 (同 一三五頁)。
- (128) 同 (同 一三四―一三五頁)。
- (129) 同 (同 一三四頁)。
- (130) 同。
- (131) 吉満 「形而上学的感覚」 『科学知識』 昭和十四年二月 (『全集』 五卷 二四三頁)。
- (132) 前掲 「カトリシズムと自然科学」 (『全集』 四卷 一二三頁)。

- (133) 前掲「形而上学的感覚」(『全集』五卷 二四四頁)。
- (134) 前掲「文化倫理における神学的問題」(『全集』一卷 一三四頁)。
- (135) 同。
- (136) 同。
- (137) 前掲「ジャック・マリタンの文化哲学について」(同 三九八頁)。
- (138) 前掲「文化と宗教の理念」(同 六一頁)。
- (139) 前掲「倫理性への定位」(『全集』五卷 三九六頁)。
- (140) 吉満「教皇の使徒性と政治性」『文学界』昭和十七年六月号 九七頁。
- (141) 同 九八頁。
- (142) 同。
- (143) 同。
- (144) 前掲「倫理性への定位」(『全集』五卷 三九六頁)。
- (145) 前掲「文化倫理における神学的問題」(『全集』一卷 二一九頁)。
- (146) 同(同 二二二—二二三頁)。
- (147) 吉満「跋、充足的人間観について」オカンテイク著、三浦岱栄訳『医学の倫理——ヒューマニズムと医学』理想社出版部 昭和十五年 一七六頁。
- (148) いずれも前掲「ジャック・マリタンの文化哲学」、
「文化倫理における神学的問題」、
「ジャック・マリタンの文化哲学につ
いて」などで展開されている。
- (149) 前掲「文学におけるカトリシズム」(『全集』五卷 二〇九頁)。
- (150) 同(同 二二一頁)。この眼は注(105)の箇所と重なるとともに、吉満が「所与」としての祖国の歴史や伝統を視る眼でもあったと思われる。しかし、本文でも繰り返し引いた「文化と宗教の理念」につき、「主として原理的な問題への関心を持って叙述した」(『全集』一卷 四一頁)と付言されているように、吉満の文化論は、やや「原理論」に傾いており、日本とその母文化をどう捉えなおしていくかという問いの構えにおいて、たとえば旧師・内村鑑三と差があるように感じら

れる。

- (151) 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・十二月号（『全集』三卷 一三二頁）。
- (152) 前掲「ジャック・マリタンの文化哲学について」（『全集』一卷 四〇二頁）。
- (153) 和辻哲郎に関しては、前掲苅部『光の領国 和辻哲郎』、同じく前掲熊野『和辻哲郎——文人哲学者の軌跡』、子安宣邦『和辻倫理学を読む——もう一つの「近代の超克」』（青土社 二〇一〇年）を参照のこと。
- (154) 波多野精一に関しては、鶴沼裕子「日本キリスト教史における『他者』理解をめぐる 波多野精一の場合」（『聖学院大 学総合研究所紀要』四一号 聖学院大学総合研究所 二〇〇七年）、芦名定道「思想史研究の諸問題——近代日本のキリスト教思想研究から」（『アジア・キリスト教・多元性』一〇号 現代キリスト教思想研究会 二〇一二年）、同「波多野宗教哲学における死の問い」（『キリスト教教学研究室紀要』一号 京都大学キリスト教教学研究室、二〇一三年）を参照のこと。
- (155) 南原繁に関しては、下島知志『南原繁の共同体論』（論創社 二〇一三年）、田崎嗣人「南原繁における『戦後』——『敗戦』と『贖罪』」（『政治思想研究』六号 政治思想学会 二〇〇六年）、宮村治雄「自由への垂鉛——戦後天皇制論の遺産」（同『戦後精神の政治学——丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』 岩波書店 二〇〇九年「初出は中村政則他編『戦後思想と社会意識』、岩波書店、二〇〇五年」）を参照のこと。
- (156) 三木清に関しては、津田雅夫『人為と自然——三木清の思想的的研究』（文理閣 二〇〇七年）、清真人他編『遺産として三木清』（同時代社 二〇〇八年）、伊藤徹編『作ることの日本近代——一九一〇—四〇年代の精神史』（世界思想社 二〇一〇年）を参照のこと。