HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	吉満義彦の「近代の超克」論 : 遠藤周作の初期のテーマを理解するために
Author(s)	大平, 剛
Citation	国語国文研究, 103, 37-60
Issue Date	1996-05-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/94841
Type	journal article
File Information	kokugokokubunkenkyu_103_37-60.pdf



Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

吉満義彦の「近代の超克」論
――遠藤周作の初期のテーマを理解するために

大平剛

序

遠藤周作の最初の問題意識の設定に吉満義彦という人物の思想が深くかかわっていることを私は以前の論文で[1]見てきた。吉満の発想の全面的受容とその発想の根本にある一神論的思考に対する葛藤が遠藤を「書く」という行為に駆り立てていたと私は考えたのである。

このように見た時、遠藤周作という作家から一度離れて、吉満義彦という哲学者の検討を一度詳細に行う必要を感じる。吉満という哲学者の位置をはっきりとおさえることによって遠藤の初期の問題意識も明らかになると考えられるからである。

吉満義彦の著作の中で中心のテーマになっているのは「近代の超克」である。このテーマは「文学界」誌上で行なわれた座談会のテーマとして有名だが、これまでこの座談会が取り上げられても吉満義彦という人物に注目した研究はなかった。それは吉満の使っている論理、吉満の目指した目的が理解されていなかったからというのが大きな原因ではなかったかと思う。本論文では吉満の論の意図を見定めると同時に、「近代の超克」という座談会に同席した、いわゆる「京都学派」と呼ばれる一群の哲学者との比較をし、吉満の位置を確かめたい。そして遠藤との関連をもう一度確認しておきたいと思う。

一

まずは、吉満の論を単独で見ていこうと思う。「近代」の問題を扱う場合、注意しなければならないのはその人独自の「近代」観を見定めることであろう。近代の問題などというものが客観的に存在しているのではない。誰かが何かを問題であると考え、それをその人が時代の問題、同時代全体の問題として敷衍してとらえたときにはじめて「近代」が問題として浮かび上がってくるのである。

それでは吉満にとって「近代」の問題とは何であったのだろうか。

「詩と愛と実存」[2]は吉満の「近代」観を詩的にではあるがきわめて簡潔に表現した文章である。そのなかで吉満は根本の問題を次のように表現する。

人間を発見したはずの近代は人間ではなく法則を世界を社会をそして身体を発見したが、理性を魂を家庭をそして愛と詩を見失ったのではないか。もちろん近代のその名に値する哲学者や詩人たちはかつての神学者や預言者のごとくに「魂の故郷」を、「人格の内面」を、「精神の王国」をどうにかして熱情こめて最後の勇者騎士たちのごとくに防ぎ守りあるいは攻め取らんものと悲壮なる戦いを戦ってきた。しかも所詮それらは「実在」なき「機能」に、「実在」なき「成生」に、「霊」ならぬ「生命」に、愛なき「自由」に分解されたにすぎなかった。

「詩と愛と実存」

トマス・アクィナスの研究者であり、キルケゴールの紹介者でもある吉満にとって「近代」は第一に「神」を捨てた時代である。最初は方法的に「神なし」の認識の可能性を求め、続いて「神」の領域を理性外のできごととして分離するようになり、ついには「神」と人間とのつながりを消してしまったのである。この場合、「神」を捨てたとは一方で「認識」の自由、神の支配という物語からの自由を意味した。しかし、また、一方で「神」の視点による意味づけから解放された人間は、「意味」を喪失してしまった。何がどう動くのかという法則を知り、何があるかということを知覚しても、それと自分とのかかわりが見失われ、価値づける手段が失われてしまったと言うのである。しかも、神への懐疑、認識批判があらゆるものに及ぶとき、それまでの倫理的価値基準は実質的な支柱を失う。そこで、人間にとって大切なものをことさらに「人格」や「精神」であると宣伝せざるをえないと同時に、実際の行動原理は効率、効果、利害といった「機能」的なものに変化させられてしまったのである。しかし、それにもかかわらず、その無根拠な内面性が倫理的秩序として覆っている。このような意味で「内面」と「外面」の分裂してしまった時代が吉満の見る「近代」なのである。

しかし、なぜ、神から自由になり、意味付けから自由になったはずの人間がなお、「人格」や「精神」の重要性を「防ぎ守りあるいは攻め取らんものと悲壮なる戦いを」しなければならなかったのだろうか。つまり、新しく倫理的な「意味」の存在を宣伝せざるを得なかったのだろうか。吉満は近代の「観念論」のなかに「近代」の根本問題を見いだし、「観念論」の特徴を次のように述べている。

この主観哲学においては、自我が世界の法則であり形式であり、自我以外のものはカオスでありマテリーである。世界は自我によってその意義を得るし、かくて自我は先験的主観は世界の客観性の場と、経験的主観は自我の主観性の場となる。かくて形成されし世界は本質的に独り人間―自我によってその意義を賦与されるところの倫理的自由の世界であり「目的の王国」である。

「カトリック世界観の根本理念」[3]

この「観念論」において確かなのは「自我」のみであり、それ以外のものは「カオスでありマテリー」なのである。このような認識を前提においたところで新たに倫理的な「意味」を表明し、その普遍性の承認を要求するとは、自我によって捉えきれない「カオスでありマテリー」であるところの他者の規制の欲望を示し、「意味」による世界の均質化の欲望を示しているはずである。共通の価値の支えを見失ってしまった人間には、自分はともかく他者が自分の考えるとおりの行為をしてくれるのかどうか、思考をしてくれるのかどうかわからない。「カオス」であるとは他者が自分の世界を破壊する行為に及ぶかもしれない危険な存在であるということを意味する。共通の価値観を見失ったとき、そしてありのままの外界を覗くとき、このような「カオス」としての「他者」の存在が浮かび上がる。このような不可解な「他者」の存在の可能性に対して恐怖を抱くとき、自我は誰もが守らなければならない普遍的な倫理規範を確立しなければならなくなるのである。吉満は「他者なるかぎりにおいての他者の体系的否定」ともいうべき観念論」（「ネオトミスムの哲学――特にジャック・マリタンを中心として――」[4]）とも「観念論」を評しているが、ありのままに外界を認識しようとして出発したこの新しい自我が、この共通の地盤、根源を捨て去った故に新たに共通の規範の観念を生み出さざるをえないという倒錯がここで必然となるのである。

ここに「観念論」の矛盾、「近代」の問題が露呈してくると吉満は考える。まず、認識の徹底を、そして、非合理に対する理性の優位を目指したはずの観念論が、ある地点、つまり倫理的規範の価値という点に関してその批判的検討に留保を与えざるをえなくなるのである。また、その自ら作り上げた規範には自らの認識の徹底により根源が失われている。つまり、その規範の正しさは無根拠であり、他者がそれに追随してくれる、追随しているかにみえるという点において成立しているのである。その意味で根本的に「観念論」はニヒリズムを内包し、それとともに無根拠な政治主義、つまり、「観念」による他者の規制、世界の均質化に陥らざるを得ないのである。吉満が指摘する「近代」の問題の現象とは、このニヒリズムを内包しながら自己の正当性を主張せざるを得なくなった人間の「絶望」であり、その精神性の「悲惨（ミゼール）」であったのである。

これに対して吉満はこの根本的なニヒリズムの回避のためには本当に「あるもの」から出発することが必要だとし、そうでなければ価値基準は定立しきれないとする。この本当に「あるもの」とは先に引用した「詩と愛と実存」の中で使われている用語に即していえば「実在」になる。吉満は、大切なのは「観念」に遊離しない「実在」なのであり、理性の健康と、認識の転換だと主張する。といって、吉満はカントらの定言的命法で示された倫理基準を、つまり「観念」を全くの誤謬としているのではない。「観念」を抱くというのはそれを言語化するかいなかに関わらず、不可避であり、また、「観念」を持たずに認識することはありえない。後に述べるとおり、吉満の論理もある意味で「観念」を前提としているところがあるのだ。[5]しかし、強調しておくなら吉満が批判しているのはこのような超越論的に措定された「観念」をいつの間にか絶対化し、「観念」により他者を拒否するという価値転倒に対してなのである。

われわれの認識するものがわれわれの概念自身であったならば、一切の学は心理学に帰すべく真なる判断とはわれわれの表象するところのものに一致する判断であるという矛盾に陥ることとなる。

「ジャック・マリタンの知識学――"Les degrés du savoir"――『認識の諸段階』について――」

ここで「概念」といっているものを「観念」と読み替えてみるならば吉満のいわんとするところはわかるはずである。「観念論」はその認識の正確さにこだわるがゆえに外界との通路を自ら絶ち切ってしまった。「観念論」にとって、正しいのは考える自我であり、自我の措定した超越論的行為規範である。つまり、超越論的に正しいと措定された「観念」にしたがって認識対象の価値を判断するというのが「観念論」なのである。「観念論」において認識の対象、すなわち、他者は二次的なもの、不純なものであり、判断される対象でしかない。正しい基準はすでに自我の方にあり、その正しさは揺り動かされることがないのである（無論その正しさが無根拠であり、他者がそれに追随する、あるいはしているかのように見えるからこそ、ニヒリズムに陥らずにすんでいるにすぎないのは先に述べたとおりだ）。しかし、それは何かの「認識」なのではなく、モノローグにすぎないのではないか、と吉満は疑問を呈する。吉満はこのような「観念論」における認識を単なる「自己」確認にすぎないとしたうえで、理性の「認識」の仕組みをトマスの考え方から次のように説明してゆくのである。

しかも認識の事実においては被認識物と認識理性との間には、モデルとその写しとの間以上のより深い一致がある。否な単なる結合ではなく厳密なる一体である。認識において事物は変改されるのではなく、その個別的現存在状態を脱却してその本質性（エサンシア）において捉えられる。聖トマスが真理の定義として掲ぐる「事物と理性との合致」（adaequatio rei et intellectus）はこの意味において理解さるべく素朴的模写説として考えられてはならない。真理とはトマスにとっては「あるものを有りとなし、あらぬものを有らぬとなすことによって、理性の有への一致」（アリストテレス）を宣言する「判断」の内にあり、理性の一種の「創作」であるのである。（中略）トマスにとって認識するとは「自らであることを止めることなしに他者なるかぎりにおいての他者になること」（esse seu fieri aliud in quantum aliud）であり、かくて有の制限性の原理なる「物質性（マテリアリテ）」よりのがれて他者との超越的結合（ユニオン・トランサンダンタル）に入るかぎり、認識性と「非物質性（イムマテリアリテ）」とは相比例する。而して感覚と理性にとって「知る」ことは、本質（エサンシア）にとって「存在する（エキスティレ）」ことのごとくであり、認識は一種の「存在」として定義される。すなわち自らの主体性においてある存在による以外に自らの活動によって他なるところの無制限なる存在としての過剰存在（シュルエキジスタンス）である（かくて無限者なる神においては存在は認識であり、天使は自らを認識して他を知る）。

「ジャック・マリタンの知識学――"Les degrés du savoir"――『認識の諸段階』について――」

トマスの認識論の特徴は「存在」を二面に分けて考える点にある。つまり「あるもの」と「本質」との二面である。トマスによれば「存在」が無限定に「存在」しているもの、つまり「存在」そのものは神のみであるため、被造物は常に或る「本質」によって限定された「あるもの」として「存在」すると考えられている。そして認識は単に「あるもの」の模写なのではなく、理性の、事物存在の「本質」による「存在」（＝「成る」）であるという。そして、人間存在は「他者」の認識によって自らの制限された存在を超えた存在となるというのであり、認識によって認識者は新たな存在として「存在する」（＝「成る」）ことができるというのである。これは先の「概念」（＝「観念」）に即して言い換えるならば、事物の「有」によって自己の把持していた「概念」（＝「観念」）が突き崩され、更新されることを意味していると考えられる。

ここで吉満の指摘するところは「認識」によって存在が更新されるという事実である。ここでいう「認識」とはもちろん「観念論」的認識における「観念」による秩序付けとも違うわけであり、また、存在の、そして認識の完成に向かうステップ、つまり、知識の量的な増加ということでもない。それは一面では完全なる「存在」に触れることであり、他の一面で自己の不完全なる存在の確認にもなるのである。前者の一面は信仰の領域における認識であり、後者は所造的認識の限界を示すとともに所造的概念（＝「観念」）の更新を求める認識でもあるわけである。

認識をこのようにとらえるということは「カトリシスム」独特の人間観である。「カトリシスム」の中心には「存在の類比（アナロギア・エンティス）」という考え方があり、そこで人間は中間的存在としてとらえられている。

アウグスティヌスに従えば、所造はただ「あった」であり「あらん」である。曰く「一切は『あった』しかし『もはやない』而してすべては『成り』、『いまだ有らず』である、しかし『彼』においては『有る』のみがある」と（In Ps.101 S.2:10）――ここよりしておのずと第二の関係が現出してくる。すなわち神と所造の関係の積極的――消極的なるものである。所造はそが神「より」出で、神の「内に」あるのでなければ、「ある」ものではない。この点よりして、神は所造に対して本質的に「肯定（ヤー）」である。所造の一切の内容的充溢は、神の積極的姿であり、所造の一切の機能的生命は「彼の内に動き、生き、かつある」ことである。この点よりのみ見れば、神は所造の神性栄光として現れ、その一面的帰結は汎神論（パンテイスム）となる。しかしカトリック的理解に従えば、そはただ「一つの」面にすぎない。それの「かたわらに」否なむしろその「内に」本質必然的に他の面が注目される。神は成生なき純粋の「ある」として本質必然的に全然所造の彼岸にあり、而してそれ故にまさしくそれとの対立であり、「絶対他者」であり、所造への「否定（ナイン）」である。この点より見れば神の一切の所造的姿は非像（ウビルト）であり、所造中における神の一切の生命は、所造のはるか上に到達すべからざる生命である。

「カトリシスムの根本概念（プシュワラ）」[7]

「カトリシスム」の「存在の類比」という考え方によれば、完全な

る存在とはこれまで「実在」と吉満が呼んでいるところのもの、つまり、「神」のみである。それに対し、それ以外の存在、すなわち所造＝人間は時間・空間に限ってみても限定され、完全なる意味で「ある」といえないものであり、本質的に流動的なものである。しかし、流動的であれ、限定させられたものであれ、存在しているということが事実ならばそれは一面で「ある」ということになる。それを、吉満は「カトリシスム」の「存在の類比」という考え方によって、「分有」という概念で説明しているのである。完全な存在である神の「存在」を「分有」しているかぎりにおいて所造＝人間はそれぞれ肯定されて「ある」とともに、「分有」は有そのもの、「実在」そのものではなく不完全な有がゆえに非存在であるというのである。先ほどの認識論に戻っていうならば、引用部でのアリストテレスの真理の定義、「あるものを有りとなし、あらぬものを有らぬとなすことによって、理性の有への一致」とはこの「分有」の把握、承認であると理解できるはずである。この存在の肯定性（分有）の承認によって吉満は「実在」に触れうると考えているのである。

しかし、もう一度注意を促しておくが「カトリシスム」の考え方はけっしてヘーゲルのような真理の「内在論」ではない。吉満は人間が絶対の真理を、つまり神そのものを完全に把握しうるなどと述べているのではないのだ。吉満は同じく「カトリック世界の根本理念（プシュワラ）」という論文のなかで次のように述べている。

実にキリスト教ほど神のことと人間のことを区別せるものはなく、神の聖と尊厳とを畏るることを知るものはなくまたその畏るべくはかり難きを知れるものとてはない（vere tu es Deus absconditus）。この点、まさに神は所造の不完全性の否定のみに（per remotionem）よって「……にあらざること」（quod non est）をわずかにうかがい知らるるのみである。

「カトリック世界の根本理念（プシュワラ）」

吉満は人間がただ類比的に「実在」に触れうるとしただけであって、認識によって真理への階段を昇っていくと言っているのではないのである。では「存在の類比」における「認識」によって知られるものはどのようなものなのだろうか。吉満は「世界は神の「愛」の所産であり、そこにおいて支配するものは「宿命」ではなく「摂理」である。世界は神に対立してあるものでもなく、したがってそれ自身において完結せるものでもなく、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、すなわちそのあ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」（「カトリック世界の根本理念（プシュワラ）」）と述べているが、吉満にとって「認識」とは「自然」的世界が「神への依属においてのみある」ことの把握であり、そのような意味での「神の愛」に触れることにほかならない。

吉満は「キリスト教における道徳の問題」[8]で「キリスト教」の倫理を次のように説明している。

キリスト教倫理は、キリストにおいて自我より神に向かって解放されるところの新しき霊的誕生によって生まれるもの、神

の愛に発しそこに注ぎ入るところの行為規定である。（中略）キリスト教倫理の問題は、人間の倫理的な弱さの、極言すれば倫理不可能（ロマ書七ノ一七―二四）の告白からキリストの信仰における恩寵による義化と聖化の問題にほかならず、恩寵における神の愛の秩序回復と、まさにそこに根ざしまたそこに向かっての愛の実践にほかならない。

「キリスト教における道徳の問題」

吉満は、「神の愛」に触れ、「神の愛の秩序」を「類比」的に知る時に、自然界においてその秩序のもとに行動するか、否かの「選択」の前に人はおかれるのだと考える。この「選択」のとらえ方はキルケゴール的な意味におけるそれであり、「倫理的実存」あるいは、「宗教的実存」としての「選択」になる。そして、この「選択」をなす主体を吉満は「霊的」存在として捉えているのであり、この「霊的」存在の誕生こそが「キリスト者」の倫理の成立なのだと主張するのである。つまり、超自然的な「実在」の把握（もちろん「類比」的な、であるが）が自然的世界における実践の目標になるという考え方である。これこそが吉満の考える倫理であり、近代的「観念論」の克服なのである。それはたとえば、自然的、慣習的道徳倫理と結果的に、外面的な行為としては同じ内容になってしまうかもしれない。しかし、それは全く問題ではない。吉満は「カトリシスム」を「聖トマスのいわゆる「超自然主義的恩寵は自然を破壊せず、かえってこれを予想しこれを成就す」という命題に表現さるる精神態度を根底にせるもの」（「新スコラ哲学と現代ヒューマニズム」[9]）と表現する。先に述べたとおり、吉満は「観念論」のみならず、人間の作り上げたものを完全に否定するという態度を取っていない。すなわち「カトリシスム」は「自然」に存在しているすべてのものを「分有」なるものとして肯定するのであって、既成の道徳、ヒューマニズムをそれ自体において否定してはいないのである。むしろ、吉満が批判しているのは「自然」的世界にあるもの、作り上げたものを抽象し、「観念」として絶対化し、完全なるものと見做す態度、すなわち「人間中心主義」である。吉満は「近代西欧のニヒリズムとその悲劇的人間実存の意識は所詮、「タイタン的な有限主義」（titanischer Finitismus）であり、「神々のごとくならん」（eritis sicut dii）とする、恩寵より分離された自律的人間主張の絶望的な最後までの自己把持」（「悲劇的実存の超克」[10]）であるとする。それは結局自己の「観念」を絶対化することによって、自己を、そして他者を支配しようとする態度にほかならず、他者との交通を、つまり「愛」の可能性を放棄しているのである。

もう一度まとめるならば、吉満にとっての倫理、つまり「キリスト教倫理」とはカントのごとく定言的命法によって「……せねばならぬ」という外面的行為規定として単独に示され、強制され、固定化された真理ではなく、神の愛に触れることにより、自然的世界における「神の愛の秩序」の完成を担おうとして誕生する対神的な「霊的」な意志のことなのである。吉満は倫理の問題を内面の問題、魂の問題とするのはこのためであり、なぜ、倫理的に行為しなければならないのかという根本的な問いを「実在」の存在から把握（むろん類比的にであるが）しなければならないとしたのである。すなわ

ち「問題は単なる倫理と単なる実行の問題ではない。問題はまず世界観と思惟の問題である」（「シャルル・ペギーの追憶に因んで」[11]）のであり、ここに外面的行為規定を行い、他者を裁くにいたる倫理、すなわち、「観念論」における世界の均質化を目指さざるを得ない「倫理」との違いも出てくるのである。だから吉満が近代の「観念論」を非難するとき、「観念論」が他者を規制したり、他者を傷つけるという行為に至るために否定していたと受け取るのは正確ではない。「観念論」が根本において他者からの、そして他者への愛を見失わせ、自己の殻のなかに閉じ込める作用を持つゆえに人間を「悲惨（ミゼル）」に導くとして否定するのである。

しかし、このような「実在」の類比的把握による「霊的」な存在の誕生は予定調和的に得られるものではけっしてない。それは吉満の「認識」論を子細に検討してみるならば明らかなことである。

私は先に吉満の「実在」の類比的認識の考え方を述べてきたが、実はそこで述べた「実在」の把握、「神」の愛の認識というのは吉満の「近代の超克」論の結論の部分のみであって、「認識」というものが直接に「実在」＝「神」に向かうものであると吉満が主張していたわけではない。「認識」はまず第一に現実世界における具体的な事物に、吉満的表現を借りるならば、「自然」の世界、「歴史」的社会における他者に向かうものである。すなわち、認識者は第一に「実在」の秩序を認識し、愛の秩序を認めた後、現実の他者に向かうというような順序を踏むのではなくして、まず、信仰（＝「観念」）をもって具体的な「自然」の世界を見るという、具体的他者の「実在」の「分有」の「認識」によって、もともと抱いていた信仰（＝「観念」）の更新が行なわれるといった一連のの反復運動の中で「実在」の秩序の「認識」を反復し続けるのである。つまり、認識というものは神そのものに向かうのではなく、また、実在や真理そのものに向かうのではなく、今ここにあるもの、自然的世界における他者に向かうものであるかぎり、「実在」の認識、「神の愛」の類比的認識さえも「今ここ」に獲得され、また、失われるといった運動の中で際限なく、行われるものでしかありえない。しかも、その「神の愛」という実在の肯定性の定義は人間による判断のもとにあるのではない。とするならば、自分にとって否定性のもとにしか受け取られない存在、受け入れがたい「他者」さえも、実在の分有であるかぎりにおいて「キリスト者」は否定しきれず、受け入れざるを得ないのである（神を愛するならば）。この中で、「神の愛」という既得の「信仰」は見失われる危険性があるだろう。少なくとも「キリスト者」は「愛」に限らず既得の「信仰」、「観念」を絶対的真理と信じ、主張する根拠をつねに奪われているのである。その意味で吉満の「近代の超克」論は「実在」の把握を単純にもちだして予定調和的に解決を与えてくれるものではないのである。そればかりではない。当然のことながら吉満は認識においてばかりでなく、「行為」の問題も社会的歴史的具体性のうちで考えなければならないとする。

この世界におけるこの人間を具体的に取ることは、すなわちこれをその置かれてある生ける共同体の実存的構成のうちにその歴史的時間性のうちに理解することにほかならず、われわれはわれわれ自らを「今ここに」生ける社会的歴史的具体性より抽

象して、単に可能的なる抽象的なるものとして取ってはならないのである。行為の秩序はまさに「今ここに」(hic et nunc)おける「現実に」関するもの、実践理性の困難は而してまさにそれの機能はこの偶然性に現存するのであり、この点において同じく「今ここに」実現さるべき具象性にそのテロスと意味をもつところの制作理性とともに、最もわれわれの「自らなるもの」を表現するものはわれわれの内的および外的倫理性の姿にほかならないのである。人間本性の抽象的な可能性がそのイデア的な普遍性が今ここに質料的に指定されて(materiasignata)いかなる姿を取るか、それを充足なる具体性においてその現象するところにおいて倫理実践的に摂取するところ、あるいは制作的ないし技術的に表出するところ、そこに「働き」「現存する」ところの人間が捉えられるのである。

「民衆と天使――社会的日常性の問題[12]――」

行為をなす現実も認識と同じように、この「偶然性」のなかにおける世界でなされなければならない。もし「神の愛」を感じて「愛」を行おうにも、その「愛」を実現する手段はこの自然的、歴史的世界において確かなものとして与えられているわけではない。神の愛に応える実践そのものはこの「偶然性」のなかで無限の自由であり、その時何をすべきかは必ずしも明確でないのである。だからこそ吉満は次のように書かなければならなかった。

われわれの自由はカントが考えるごとく自然(ナツール)から分離された別個の世界ではなく、まさに反対に自然の内に根ざし自然の一切の条件のただ中に自らを現すのであり、それだけ「汝なすべし」はそれ自身の存在状況の性格を負えるものとして決して純粋に営まれるものではない。(中略)純粋理性の倫理は純粋哲学的homo possibilisのための体系にすぎない。(中略)プロネシスの人は決して常に自らの支配の内に自己確保の内に憩える人ではなく、自らのミゼールをまさに行為的に具体的に見いだして苦悩する人でこそある。

「プロネシス――実践理性の性格[13]」

「神」の立場に立ちえない人間の限界がここにあり、「自らのミゼールをまさに行為的に具体的に見いだ」すとはまさにこの「自由」においてである。「自由」とは神に対する行為の自由の意味であり、神の愛に答えようとして神の愛を見失い、神の愛に応える行為さえも見失う「キリスト者」はここで「苦悩」の人とならざるをえないのである。吉満は繰り返し問題はいかにしてキリスト者になるか、いかにしてキリスト者たるかであると書いているがそれはまさにこのキリスト者の「苦悩」という次元の問題であっただろう。

このように書いてみると、なぜ、「キリスト者」が苦悩にもかかわらず、他者に向かうのかわからないかも知れない。しかし、吉満のいう「キリスト者」とは第一義に「神」を信仰する者であり、愛する者である。信仰とは自分の理解しうるものを絶対化するのでも、自己の正当性のみを認める自己確保のなかに憩えるものでもない。ただ、自分の力の有限性を認め、自己を超えるもの、すなわち他者

の声に耳を傾けるところから始まるのであり、だからこそ「苦悩」にもかかわらず、他者を求めるのである。この信仰なしにキリスト者の「苦悩」もなく、見失われる「愛」さえもないのである。

吉満は「近代」の観念論的世界観に取り込まれた状態を「悲惨（みじめ）」として捉えていた。これと吉満のいう「苦悩」とは神の愛を予想するところにちがいがある。近代の「悲惨（みじめ）」は観念的に作り上げられた自己のなかに閉じ込められ、愛を見失った状態を指すのであり、他者の存在を脅威の相のもとにしか認識出来なくなってしまった状態である。「現代キリスト者の思想的立場――特に学生に与える言葉[14]――」で吉満は当時の政治状況を次のように捉えていた。

しかもなお現代的人間の思想的精神的状況において人々の魂は神と教会に至るを妨げる他の試練に直面してはいないだろうか？　しかり、二十世紀は十九世紀的無神論における知的苦悩に対して、行動的無神論とも言うべき倫理的苦悩において試練を経つつあるのではないか。真理の知的把握は得られてもなお未解決な霊魂の倫理的ミゼールよりの救済が問題として残されているという聖アウグスティヌス的体験告白とは異なって、あまりにも人間的な社会現実の「政治第一」の行動的無神論の世紀的事実がいかに個々人の信仰の無力を、倫理的世界秩序への意志の絶望感を、自らの創り出でた人間中心的唯物的文明の論理の自縄自縛的宿命を嘆かしめていることであろう。（中略）

これは行為的実践面においては宿命への盲目的自己没入の神話的ヒロイズムとなって、勇敢に自らの精神性に向かって自殺を命ずるものとなる。あらわなる唯物論的無神論を標榜せる社会はもとよりとして、人々はいたるところもはや神と霊魂とが問題ではなく、真理と人格的価値が問題ではなく、社会的生存と種的生命とが問題であり、人間とその歴史のみが問題である。

「現代キリスト者の思想的立場」

「近代」の人間にとって、他者との関係は基本的に利害の対立と互いの間の力学としか目に映らない。それはすべて自己の意識に映る世界しか信じられなくなった結果であり、自己の意識に明瞭な形で映りきらない事実、あるいは自己を支える生命原理を覆すような事実は不合理として排除せざるを得ないからである。真理も人格的価値も、そして倫理的秩序さえもそこではすでに批判の目にさらされ、無根拠であることが確認されていた。むろん、それら倫理的秩序も自分にとって都合の良い場合、あるいは自我が不安にさらされない場合は容認されよう。しかし、いったんその内実が検討されざるをえなくなると、「恐慌」状態が起こる。というより、いったん不都合が生じ、あるいは他者がその倫理的秩序を認めなくなった場合、「恐慌」状態が起こり、その倫理的価値が無根拠であった事実が暴露されるのだ。そこで取る道は、あくまでも無根拠な倫理的価値にしがみつくか、新たな価値基準を作り上げるのかの二つに一つしかない。吉満がいう「社会現実の「政治第一」の行動的無神論」とはまさにこのような過程で生まれてきたのであり、吉満の時代に即していえば、ナショナリズム的帝国主義がそれに当たるだろう。しかしそれはどうしても、その自らの作り出した価値を認めさせるために力を、

つまり世界の均質化を要求するのである。そこで他者は「カオスでありマテリー」でしかなくなるであろう。そして他者は恐怖される対象であり、征服の対象であるとともに、自我は孤独であり、本質的に不安のままなのである。

それに対して吉満的「カトリシスム」にとって「他者」は一方では同じく脅威の相をもって現れながら、他方では「神」の存在を示すものでもあるのだ。吉満は「民衆」を「それは実在のごとく多義的である」とし、「紅海を渡る奇蹟の民衆と黄金の犢牛を拝跪する狂乱の民衆とは同じ民衆であり、「ホザナ」を歓呼した民衆と「十字架につけよ」と号叫した民衆も同じ民衆であった。民衆は天使でもあるが獣でも有る」（「民衆と天使――社会的日常性の問題――」）としたうえで次にように述べる。

> そも教会的エトスと教会的エポスは本質的に民衆への愛の而して民衆の愛の示現であったのだ。神のみが民衆を真に民衆的全体性において支え保つ生命であり、民衆を去ることは神への歴史的なるつながりを放棄することにほかならないのである。民衆はその意味において人間にとってのロゴス的生命の根ざしの層であり、現実的地盤であるのみならず、また実に倫理的生命の最大の律法なる愛の掟の実践の約束の地である。人々は生命の示現の「偶然性」を言い非合理性を言う。しかしさらにより根源的にさらに本質なるは現象の偶然性ではなく、行為の偶然性と行為の歴史性を摂理の一回的課題性を、今一度キルケゴール的に言うならば倫理的な「反復」としての根源的新しさをこそ、それ故にわれわれの用語をもってすれば日常性の神学的根源性を、すなわちそれのいわば量的偶然性ではなく質的偶然性をこそ、まさに根源的に実存的に把握せねばならないのである。

「民衆と天使――社会的日常性の問題――」

くりかえすが吉満にとってキリスト者の「苦悩」は決して「近代」に見られる「悲惨」ではない。神の愛を感じ、神を信じる中で彼の「苦悩」はすでに聖化を予感しているのである。吉満の論とは、この歴史的世界の中で自己にたいして「不安」や「絶望」をつきつけてくる「他者性」を「摂理」として受け止め、絶えず自己の更新をしながら、神の愛の実現を目指す運動の論理なのである。

では、同時代の「京都学派」の人々の論理はどうであったか。問題設定においては吉満と「京都学派」の人々とはかなりの共通点があるのだが、その対応の姿勢において大きく異なってくる。次節においてはその「京都学派」呼ばれた一群の哲学者達の論理を追ってみることにする。

二

この節では、主に「世界史的立場と日本」と言う座談会とシンポジウム「近代の超克」伴う論文を扱い、「京都学派」と呼ばれた一群の哲学者たち（ここでは高坂正顕、西谷啓治、鈴木成高、高山岩男の四人を「京都学派」と一括して呼ぶことにする）と吉満の論点と

重なるところを特に取り上げ、両者のちがいを見定めてみたいと思う。

吉満が「近代」の「観念論」とそれに伴う内面の問題、倫理の問題を扱ったように、「京都学派」も「近代」の問題として人間の内面の問題を挙げている。西谷啓治はシンポジウム「近代の超克」の事前論文「近代の超克」私論[15]のなかで「一般に近代的なものといはれるものは欧羅巴的なものである」とした上で、西洋文化には「統一する中心がなく、文化が全体的に統一性を失つてゐる」と指摘する。それは西洋文化が「宗教改革とルネッサンスと自然科学の成立という三つの運動」によって分裂させられたからだとして、それぞれを文化に対する「神を主にした立場」「人間性あるいは魂を主にした立場」「世界を主にした立場」と規定して次のように述べている。

> 唯このやうに相互に衝突し合ふやうな種々のものの分裂を含んだ西洋文化が、維新以後日本にも浸潤し、日本でも統一的世界観の形成の基盤そのものが割れようとする危険、人間がその自己把捉に於て混乱に陥る危険が現れたのである。それ故、もし現代の根本課題が、世界観形成の基盤そのものの再建設、新しい人間の自覚的形成といふやうな所にあるとすれば、これは現代の世界全体に共通な問題である。（中略）問題の根本は、人間性の否定的超越を要請するやうな絶対的なるものの把捉といふ宗教の立場が、如何にして人間性の全き肯定に立つ文化・歴史・倫理等の立場と人間性に無記である見方に立脚する科学の立場とに自由活動の所を与へ、其等の自由活動を統一し得るか、かゝることを可能ならしめる宗教性は如何なるものでなければならぬかといふこと（なぜなら、宗教の立場が全体の基礎をなすべきことは現在でも変らないと思ふから）、及びその宗教性に基く倫理の再建設にある。然もその倫理は、近世を通して複雑な衝突を続け不透明を醸し出した世界と国家と個人とを一つに貫く如きものでなければならないであらう。
>
> 「「近代の超克」私論」

西谷がここで問題としていることは「統一的世界の形成の基盤」が近代に入って割れてしまったこと、そこから「自己補足の混乱」が始まったことである。そして、このように現状を把握した後に「絶対的なもの」の把捉とそれによる「倫理の再建」が解決策として提出され、その倫理の条件として「世界と国家と個人とを一つに貫くもの」を挙げているのである。ここまでの問題設定とその解決策の方向は吉満のそれとほぼ同じである。ここで「ほぼ」と限定するのは吉満にとって倫理とは「国家」と結びつくものではなかったこと、「世界」ということばの使い方が吉満のそれとは意味が変わっていることの二点による。ただこの二点に関して今、留保して概観するならば、近代の「観念論」的発想の超克を西谷の論も扱っていたと言っていいだろう。その意味で吉満と西谷の論は初発のモチーフにおいて共通していると考えられるのである。このような発想は「京都学派」の人々にとって共通のものと思われる。例えば、高山は「東亜共栄圏の倫理性と歴史性[16]」の中で

僕の考へるところでは、民族間・国民間の国際問題と国民の内部に於ける社会問題とは、いつもその根本原理は同一の所から出てゐる。近代の国際関係の中には、さつき鈴木君がアトミステイツク（原子論的）といつたやうな思想が支配してゐる。（中略）ところが形式上はさうでも、実際には強い国が弱い国を服従せしめる。国際的な弱肉強食だ。強い国同志の間ではバランス・オブ・パワー（勢力均衡）といふやうないい加減な権力関係ができてくる。このやうな事実が出てくる元は所謂自由主義で、この同じ自由主義が自由競争として国内の社会では強い人間が弱い人間を服従させるといふことになり、これが階級闘争となる。（中略）今迄は直ぐ自由平等と一緒に言はれたが、自由と平等とはすぐ結びつく筈がない。自由競争の結果は必ず不平等だし、平等にしようとするなら自由は束縛する外ない。個人主義的な自由主義の根本の矛盾はここにあるので、近代で弱肉強食の権力的事実と人格平等の倫理的思想とが、結局結びつかなかつたのもここからくると思ふ。

「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」

と述べている。ここでいう個人主義的な自由主義とは西欧近代の思考法の代表として挙げられ、それが押し付けられたことによって確かな価値基準が喪失したと高山は考えているのである。このような現状認識が倫理の再建を要求していたということはいうまでもなかろう。

酒井直樹は「近代の批判：中絶した投企　ポストモダンの諸問題」[17]という論文で京都学派の目指したものを西洋近代の「普遍主義」の超克であったと捉えている。酒井によれば「西洋は他者によって認知された自己の像に決して満足しようとせず、自己の像を絶えず変化させてゆくために、他者に積極的に接近し、他者との交渉のなかで自己実現を計る。他者に認知されることではなく、他者を認知することを、認知の受け取り手ではなくむしろ提供者であることをめざす」ものであると述べている。この引用部で酒井は、「西洋」が理想とする自己を確立するために（あるいは認識するために）、他者に近づき、他者を解釈する危険性について述べようとしているのだが、この認識の仕方には二重の隠蔽があるというのである。すなわち、一点は「西洋」としてくくられた「自己」とは、理想化された観念の中の存在でしかないこと。もう一点は「非西洋」と呼ばれたもの自体の「存在」は全く認識の対象にさえなっていないということである。とにかく西洋の自己理解の過程で世界が理解されているのであり、ここに地勢的カテゴリーと歴史的カテゴリーとが入り交じる契機があるのである。非西洋とはもともとある地域を指すことばであったはずであるが、さらに後進国、発展途上国の意味になり、西洋に比べて未開を意味するようにもなった。それは、「西洋・近代」が時間軸の定点となり、近世や、中世あるいは原始時代の西洋が非西洋に対して投影されているのである。「近代」化といい、「西洋」化というものが「進歩」であることも、後進性、発展途上性というものが「悪」とされるのも、「西洋」と自己規定した自我が自らの存在の仕方を「普遍」と規定し、自らの過去と未来の理解のうちに「世界」を見出すという倒錯のなかに根源があるわけである。

酒井は京都学派の提唱した「世界史の哲学」の意味を、つまり、西洋の普遍主義的な歴史理解の限界を次のように説明している。

> 一元論的歴史は自らの同一性の可能性の条件を認識しないために、自らにのみ通用する価値を無限拡大し、その普遍的妥当性に固執し続けるのである。(中略)だから、主張する価値の普遍妥当性が拒否され否認され、つまりその価値が非共約的(incommensurable)であることが示された際、一元論的歴史はそうした非共約性は他者の恣意や錯誤によるものであり他者が悪いからである、と主張するに到るのである。このように、他者性の契機は慎重に排除され、一方で普遍性の伝授者としての自己の重要性を確認するとともに、他方その価値の共約性を強調することになる。いうまでもなく、これは他者の他者性の抹殺を意味する。

「近代の批判」

酒井の基本的な論調は以上のところまでを見てもらえば分かると思う。酒井の言う「普遍主義」とは言説によって作られた「自己」を自己とする「観念論」であり、「自己」のほころびを隠蔽するものである。ここにおいて「自己」は既得の「観念」であって、他者との関係のなかで存在させられるものではないがために、他者の「他者性」はあってはならない。しかし、否定しきれないが故に不安が起こり、常に現れる「他者性」を悪として退け、葬り去ろうとするために「他者性」をもつ「他者」を抹殺する狂気に赴かざるを得ないのである。すなわち、「自己」を同定するために外部に措定された他者の観念は、「自己」のパースペクティブによって遅れたもの、悪いものとして意味づけられたものであったため、実在する他者はその「自己」にとっての真の「他者性」を認知されないまま、「自己」の秩序の中に押えつけられていくのである。しかし、そこでそれまで押えつけられてきたものが、「自己」にとって、全く未知なるものとして自己主張を始めた場合、どうなるだろうか。もちろん、一元論的観点にたって自らの価値の普遍性を主張し、他者性の存在を否定するだろう。しかし、それは政治的・経済的あるいは軍事的優位が確定している場合にのみ可能であって、他者なるものの政治的・経済的・軍事的な力が増してきたときに、つまり、観念の中に閉じ込めておいた他者が「他者性」をもった「他者」として現れ、追随を拒否したときにその前提は揺らぎだし、普遍主義的一元論の中にも不安が(前節で使った比喩を使うなら「恐慌」が)起こってくる。この一元論の行き詰りの打開にむけて京都学派の「世界史の哲学」は存在していたはずだと酒井は述べているのである。この酒井の論に高山の論を引き付けてみるならば、「自由・平等」の鎧に蔽われた西洋的自我の不安が超克されるべき「近代」の問題ということになるであろう。

ではこのような問題設定に対し、高山ら「京都学派」の面々はどのような解答を、つまり倫理の可能性を提示したのだろうか。高山は先に引用した発言のなかで次のように言っている。

> だから、今後はもつと原則の違つた新しい倫理が、本当に現実

を正しく指導する力をもつやうな倫理が考へられなければならぬ。(中略)それは近代の倫理とよほど違つたものでなければならぬので、責任主体性の倫理といつたものも、これと結びついてくるのぢやないかと思ふ。人は生れながら自由平等といふことから出る人格倫理と違つて、人はそれぞれその所を得べきものといふことから出る「人倫」の倫理ともいふべきものが妥当なんで、かういつた倫理思想は従来東洋の中に生きてゐたやうに思ふ。

「東亜共栄圏の倫理性と歴史性」

そしてこの「人はそれぞれその所を得べきものといふことから出る「人倫」の倫理ともいふべきもの」なるものが「日本が今世界に宣言してゐる万邦おのおのその所を得るという原理」なのだというのである。この答えは一見、すべての問題を解決してくれるかのような理想的なものに見える。確かにこのような共通理解が全世界の人々に自然発生的に生まれたならば、「世界と国家と個人と」は矛盾なく合一するだろう。そこでは何の闘争も存在しなくなるに違いない。しかし、そのような自然発生的な実現を考慮外に置くならば、この世界の実現のためには「日本が今世界に宣言してゐる原理」に対する同調の強制が不可欠であり、「所」を与えるための権威が日本には必要であり、権威を巡っての争いが必然となる。そして、その争いのなか、他者は見失われ、自らの、美しい目的による正当性のみを主張する結果になるのだ。目的はよしとしても、そして目的が理想郷的であるからこそ、その実現の過程において「普遍主義」にならざるを得ないのである。酒井は高坂の「支那事変といふものは、いろいろのことが非常に錯綜してゐるのだが、日本人のモラールあるいは道徳といふものと支那人のモラールといふものの間の優劣といふことが最後の決定をするんでないだらうか。」という発言や「どちらのモラールの方が、世界歴史の中で将来、より重大な意義を荷なってくるかの問題なのだ」という発言を引いて酒井は次のように断ずる。

彼(高坂―大平注)の考える歴史は人類全てにとっての道徳の確立、全人類の窮極の解放に向かっての道徳の発達の歴史なのである。「ヒューマニズム」という言葉を何度も拒絶するにもかかわらず、高坂は既成事実としてヒューマニズムの名でもって正当化する魅惑に抵抗できないのだ。別の言い方をすれば、彼のヒューマニズムと近代の批判は、実際は偽装されたヒューマニズム、近代謳歌にすぎないのである。さらに、中国と日本の関係を二国民間の道徳の戦いとして思い描くことによって、多元的な世界史の発想を放棄し、弁証法的発展過程を通じて、日本の道徳の普遍性と中国のそれの特殊性とが証明されると考えることになったのだ。

「近代の批判」

高坂もそして、それ以外の「京都学派」の面々も、美しい目的に向かう我々「日本人」という物語を作り上げ、絶対的な真理の側に立ってしまったがために他者の存在を忘れてしまう。すなわち、中

国を初めとした、いわゆる東亜共栄圏を建設しようとしているところに住んでいる人々からの視点は全く認識外に置かれているのである。ここに、「普遍主義」の超克という理想的な目的はその現実の政治的行為によって裏切られることになるのである。

しかし、このような面での論理の詐術があったにせよ、いや、詐術を行ったがゆえに、彼らは「自己把捉」の可能を、そして新しい倫理の可能を説明することには成功する。いわば「世界史」の必然という論理によって、「国民」というものの像を提示しえたところに意味があったのだ。それはむろんのことながら国策に沿うかたちでなされている。この目指すべき「国民」像という感覚的な物語の生成は、例えば西谷の、「しかし僕の考へでは、新しい人間のパラディグマは、頭で構想したつてできるものではないし、やはり歴史的現実のうちから、つまり歴史を作つてゆくといふ働きそのものによつて自覚されてくるものと思ふ。現在の日本人が自分自身を、高山君の行つたやうな東亜に於ける日本人、しかも指導的な役割を担い得るやうな精神内容をもつた新しい日本人として形成してゆくといふことだ。その点については僕は今迄、正直に言ふと心の底では、相当悲観的だつたんだ。しかしこの間のハワイ海戦に現れた海軍の精神といふか魂といふか、あれを見てから実に光明といふものを感じたね」といった発言からわかるように日米開戦という現実からも既になされていた。そしてこの「国民」像をを哲学的に説明しようとしたのが、そして、哲学的に説明しえたかに見せたのが、この節の冒頭でも挙げた「「近代の超克」私論」である。

西谷は日本人の自我確立のために求められるべき宗教性の条件を人間性の絶対否定即肯定と科学の絶対否定即肯定とする。そして、科学を超える限り「有」であってはならないとして次のように述べる。

> 然らばこのやうに一つの物体である身体と、通常「心」といはれる意識的自己とを除いて見た時、吾々には何も残らないのであらうか。それは実際に何も残らないともいへる。併しその残らない所に実は残るものがある。寧ろそこに初めて、如何にしても対象化され得ない、従つて科学の視野にも這入つて来得ない唯一のものが、即ち主体としての吾々に於ける真の主体性の立場が現れるのである。それを主体的無の立場と呼び得る。無とはいへ、無いという意味ではない。たゞ物の如く「有」として対象的に捉へられるものではないという意味である。例へば既に「生命」は有として捉へられないところを含む。生物は有であるが、「生命」は「有」として限定し切れないものを含む。それは、より多く運動である。その運動は最も本質的には、「生きてゐる」という事実を自己自身の内面に直覚することからのみ捉へられる。主体としての人間の主体性は、「生命」よりも一層深く、たゞ自発的な自由を以て働くという自己内面の事実からのみ捉へられる。この自由な行に現れる主体性の裡に徹する時、それは、如何なる意味でも有として限定されないもの、寧ろ自己の有的把握の否定、その意味で無としてのみ現前するのである。

「「近代の超克」私論」

西谷のここまでの論理にいくつかの留保点は持つものの、その言わんとするところはわかるように思う。彼の言う「無」が「いかにしても対象化され得ない」ものを意味する限りにおいて、科学によって、あるいは言語という意識によって対象化されないものが「生命」や「主体性」の中にあるということの指摘として首肯し得るし、そこに西谷の、科学的実証主義や意識的言語的「自己」限定を超えたいという神秘主義志向を見出すことができる。この「無」への着目は酒井論文の主旨からいっても、言説によって同定された「自己」によって外界を裁断する観念論的普遍主義を超える存在への着目と評価してもよい。しかし、実証や意識に捉えられないからといってそれを絶対視する必然はない。同時にこれは他者との連関を規定しない限り、倫理観にはなりえないはずだ。つまり、西谷の論には「有」と「無」との連関の視点が欠けているのだ。西谷の論が「人間の内面性の分裂と倫理の再建の問題」を取り扱っているのは先に見た通りだが、それに対しての解答として「無」の論理は十全の答とは言えない。しかも彼が次のように言う場合、この「無」の立場とは本当に「無」であると言えるだろうか。

かゝる主体的無の立場の自覚は、もとより甚しく困難なものである。併しその反面にそれは極めて現実的な道であるといふ特色をもつ。即ちそれは、日常の実生活の行住坐臥のうちにも努めて履み得る道、一層具体的には各々の職域に於ける仕事のうちに履み得る道である。(中略)各人はその職域における務めに於て滅私に努めなければならぬ。滅私とは根本的には、恣意の小我、利己主義の我の滅却を意味する。それ故に滅私に努めつゝ職域に奉公するといふことには、後にやゝ立ち入っていふやうに、それ自身のうちに深い宗教性への道が開かれてゐるといへる所がある。(中略)然るに今やそれは滅私奉公という如き、最も根本的な国民倫理の精神によって貫かれねばならぬ。しかもこの倫理は根本に宗教的なものに繋がる。それ故に、主体的無の立場は、広義の技術と倫理と宗教との三領域を一貫した道、現実の職域的活動の脚下に国民倫理を通して開かれ得る如き宗教的立場である。

「「近代の超克」私論」

「無」という概念を「いかにしても対象化され得ないもの」「真の主体」と解する限り、「無」の立場が何故「滅私奉公」という一つの有限な行為あるいは倫理によって発動し、有限な「国家」主体に結びつけられるのかということは、この説明だけでは理解出来ない。そして、「無の立場」を簡単に習得出来るものとして考えること自体、「無」を実体に置き換える作業でしかないのである。

中村雄二郎は『西田幾多郎』[18]の中で西田の絶対無の場所の規定として次のように述べている。

無の場所は、有の場所に対比されるだけで無く、それ自体、相対的無の場所と絶対無の場所との二つに分けられることになる。(中略)まず、有の場所とは物質界についての一般的概念の述語面であり、そこに見られるものは働くもの(作用)である。

それに対して相対的（対立的）無の場所とは、有の場所の背後にある超越的述語面＝意識野であり、そこに見られるのは意識作用である。最後の絶対無の場所あるいは真の無の場所とはなにかといえば、それは右の超越的述語面＝意識野の底をさらに破ったところであり、そこに見られるものは真の自由意志である。

『西田幾多郎』

この絶対無の場所の論理が西谷の主体的無の論理のもとであることに異論はあるまい。西谷の「いかにしても対象化され得ない」もの、「真の主体」という「無」の発想が、絶対無の場所の規定である「超越的述語面＝意識野の底をさらに破ったところ」を「真の自由意志」から来ているのである。そして中村はこの絶対無の場所が心理学的には無意識であり、社会学的には共同体を指し、時枝言語学においては「辞」にあたること、さらにフォン＝ドマンス／シルヴァート・アリエティの、いわゆる古論理（述語論理）が西田の場所の論理と結びつくことを説明しながら、この論理において自己と他者との融合が起こると説明している。これは決して結びつくはずのないものを結びつける論理として働くわけであり、意識主体としての近代的個人的「私」の及ばない深層での共通感覚の確認であるわけである。

この西田の論理を頭にいれて西谷の論を見直してみれば次のようなことに気がつくのである。すなわち、西谷はこの「私」の意識をなくす最良の手段として共通の目的を設定した。そして、この「私」意識を消去することによって近代的意識的個我意識もなくなり、その過程で無意識の底に沈んでいた日本人としての共通感覚が「真の主体」として発動すると考えたのである。いわば、彼等京都学派の述べる近代の超克論とは日本人の根源を探り当てることによって、近代的思考に疲弊していた日本人に対し、処方箋を示そうとしたものといえるだろう。無論のことながらここで探り当てられた「真の主体」を日本人の根源であるなどと断定する根拠は何もない。ここに詐術が厳然としてあることは間違いない。しかし、京都学派の目的は西欧の自我分裂の危機、あるいは懐疑思考を他者疎外の「不安」の見地から考察し、その不安を感じる意識を捨て、無意識的連帯感、あるいは、生命感との合一による克服を示すところにあったとすれば、これはむしろ初めから予想された結果だったはずだ。

先に述べたように「近代」の問題を西谷は「神を主にした立場」「人間性あるいは魂を主にした立場」「世界を主にした立場」の分裂による内面の分裂に求めていた。とすれば、絶対無の立場は、絶対性を強調するならば、絶対者である「神を主とした立場」つまりバルト神学と同じく、人間性との統一が不可能なはずである。しかし、西谷ら「京都学派」の人々はそのような方向に論を進めない。だから、西谷が真の宗教性について次のように述べる時、その論理を正しいと思う反面、逃げをうっているとしか考えることはできないだろう。

先ず宗教性は、人間性とその文化はもとより、倫理に対してすら絶対に超越的なところを開くものでなければならぬ。でな

ければ宗教としての本来性をもたず、人間の宗教的要求を徹底的に満たすことは出来ない。それは例へば死を真に克服する道を与へ得ない。併しまた、この人間性の絶対的否定は同時にその否定を通しての人間性肯定への路を含むものでなければならぬ。西洋近世の宗教性が、近世精神に統一を与へる力をもち得なかつたのは、人間性の絶対否定即肯定ということに欠くる所があつたからである。それは、神への帰依を強調し、神と人間性との矛盾、神への絶対的帰依を強調し、この帰依を世俗生活のうちに透入せしめやうとし乍ら、かの矛盾を翻して一つにする立場を欠き、信仰と文化の逆方向をいはゞ同一方向に焦点を合はせる立場を欠いたために、文化や歴史が世俗化して信仰を離れるのを如何ともなし得なかつたのである。

「「近代の超克」私論」

この宗教性の捉え方、近世の宗教の捉え方は吉満のそれとほとんど同じと言ってよいのだが、彼がここから、真の宗教性を「絶対に超越的なところ」を持つものでありながら、一義的に習得可能なものでなければならないとしてしまうところから両者の違いが始まる。いやむしろ、西谷は初めから人間の中に絶対的なものを捜そうとしていたと言った方がよいかもしれない。つまり、西谷ら「京都学派」の人々は初めから自己肯定のための、合一し得る、あるいは所有し得る絶対性を求めていたのであって、この点において吉満とは決定的に違うのである。彼等は、近代の懐疑主義によって見失われていた自己同一性を「無」の論理によって肯定し、理性主義によって今まで押えられていた「生命力」を「無」の論理によって解き放つことをねらっていた。「無」の論理によって近代的思惟の分裂と懐疑主義とを超えて自己同一性と「生命力」を肯定する秩序を強引にでも再建しようとしたのである。その点、彼等は初めから日本人のあるべき姿を「ねばならない」という必要条件でつなげることで紡ぎだしていたのであり、それは無意識の願望によって作られた幻影の日本人を「国民」という「観念」の肯定を目的としていたのである。それを可能にしたのは日米開戦と、戦争に対する日本国民の熱狂であり、その熱狂のうちに「国民」の「観念」は既に形成されていたのである。

結

吉満は「シャルル・ペギーの追憶に因んで」において次のように言う。

> 今や西洋においても東洋においても一つの自然生命と自然的徳性の生命反動が政治的自己防衛のラディカリズムにおいて営まれているが、われわれはかかる今日のミュトスの復興自らの内に深き原罪人のデモーニッシュなる悲劇性の存し得ることをも同時に忘れてはならない。（中略）東洋も西洋もただ永遠の真理の認識あるいはそれへの可能的予備のみが唯一の救済と健康の道であることを心あるものは今にして明確に認識せねばならない。われわれはあくまで単なる政治を語っているのではない、

問題は魂の問題永遠の問題以外の問題ではない。（中略）

キリスト教倫理は単なる行為の問題ではない。聖霊の支配の問題である。聖トマスは福音の新しき倫理がlex novaが第一義的に主体的な聖霊支配であることを強調し、ただ二次的に行為規範の諸規定であることを論じているが（Sum.theol. Ⅱ-1, q. 106, a.1, 2参照）それは聖ヨハネと聖パウロとを否な全新約聖書の思想を支配している根本的生命点であるところの「霊」（πνεῦμα）の、換言すれば神的恩寵能力の常に新しき実存的強調にほかならないのである。

「シャルル・ペギーの追憶に因んで」

この吉満の文章に対して加藤周一は、次のように評価する。

今読み返してみて、その文章がしばしば間接的であり、しばしば難解なのは、おそらく検閲への配慮とも関係があっただろう。マルクス主義の用語に慣れていた日本国の検閲官たちは、吉満の駆使した神学的術語には無知で、その含みを読みとることができなかったにちがいない。たとえば「シャルル・ペギーの追憶に因んで」（一九三九）は、ナチおよび日本の神道的超国家主義を、「政治的自己防衛のラディカリズムにおいて営まれている」「自然的徳性の生命反動」とよび、そこに「罪深き原罪人のデモーニッシュなる悲劇性」を指摘して、「人格的霊性文化へまさに進むべき向上発展の道」と対比させている（本巻（ママ）一一九ページ）。そういう文章を見過ごした権力は、たとえば次のような文章を許さなかっただろう。「ナチのイデオロギーと日本の超国家主義は、極端に政治的な自己防衛の名のもとに、異教的道徳に養われた民族の営む思想的反動である。それは、人間理性の限界に由来し、やがて悪魔的な悲劇に到るだろう。日本精神を向上させるためには、ただキリスト教文化（個人の人格と宗教性とに基礎をおく文化）へ向かう道をとるほかはない」。――しかし吉満のいったことは、それ以外のことではなかった。

「解説　吉満義彦覚書――『詩と愛と実存』をめぐって」[19]

そしてまた、「もし検閲がなかったとすれば、彼は、ナチのイデオロギーと日本の超国家主義が人間全体の歴史から見れば、気ちがい沙汰であり、みずからをほろぼすものにすぎない、と書いたことであろう。しかしそう書かなくても、その意味は、当時のわれわれにはあきらかであった。われわれはただ吉満の勇気に感動したのではない。彼のいったことが――今日からふり返ってみれば歴史がそれを証明したように――正しかったから感動したのである」（「解説」）と評価している。このような吉満の評価は戦後思想的には自然でもあるが、しかし、吉満の論は戦争賛美の風潮に反対したという現象を取り上げて評価すべきものではない。吉満と京都学派の決定的違いは「観念論」への対し方、「他者」の捉え方にあるのだ。吉満にとって「他者」は一面で自己を揺るがす不気味な存在であるのだが、それはそのまま自己の「観念」を揺るがし「愛」を認識させるものであり、神より使わされた、自己を生かす生命的なものである。それに対して京都学派の他者はあくまでも「カオス」であり、しかも「マ

テリー」であるところの他者であり、恐怖の対象であり、征服し、規制する対象であり、できれば存在して欲しくない対象なのである。勢い、京都学派の論理は他者を征服する政治学に向かわざるを得なくなるのである。その終焉は敗戦によって行われたが、それは結局、ナショナリズム的観念に追従する人々の消滅によってなされただけであり、この「他者」観自体に何の変更も起こっていないのではないだろうか。戦後思想が「観念論」を克服したかと問われれば、また新しく「他者なるかぎりにおいての他者の体系的否定」ともいうべき観念論」を生み出しただけにすぎなかったと考えざるを得ない。吉満の論の射程は「戦争賛美か否なか」といった問題提起から離れられなかった「戦後思想」さえも「観念論」として問題のなかに含んでいるはずである。

そして加藤の論に対して次の点でも意見が食い違うので付け加えておこう。たしかに、吉満から見れば「京都学派」らナショナリズムの論理は(その初発のモチーフが同じであるにせよ)、有限なものを絶対化するという点において「自然主義」、自らの行為に絶対的意味を与える点において「自我中心主義」、究極において秩序を政治的に処理し、均質化に向かう点において「政治第一」主義であることは明らかである。特に内面のレベル、宗教的レベルを政治的レベルにおける世界の均質化に解消しようとする点において、つまり、超自然的秩序と自然的秩序の間で行われる「精神」の戦いを政治的な運動としての「滅私奉公」に変換し、個々の精神の運動を死滅させる方向に導く限りにおいて吉満は「京都学派」を「観念論」として否定せざるを得ないであろう。しかし、この文章の私の評価は加藤のそれと同じではない。吉満はこの「観念論」をも完全に「悪」として否定しきっていないし、その否定の仕方は吉満独特の見方である。この点は吉満の特徴として押さえておきたいのだ。

吉満は冒頭にも引用した「詩と愛と実存」で次のように述べている。

> 今日の自然主義と官能主義とは昨日のそれのごとくに合理主義的な楽天的な明るき反抗と好奇ではなく、非合理主義的な絶望的な断念より肉による肉の、土による土の、血による血の救済への行動意欲として示現される。すなわち人々は神々のごとき神話的な倫理をまさに感性のうちに身体性のうちに甦らせんとしている。(中略)
>
> このミュトスがただの直接性の怠惰なる無知の自己弁護でなく、いわば「地の糧」として自らの身体精神的生命の地盤の自己主張として自らなる自発性と純粋性を有し得るときそれは確かに「二十世紀のミュトス」たりうるであろう。われわれは自己満足的な合理主義的な実証主義者たちのごとくにこのミュトスを嗤わないだろう。(中略)しかもなお今日「地」のミュトスまた宿命的歴史のミュトスは暗い土の絶望的な断念を交えて有限性の自覚として無限性への可能性の放棄を反面に含む虞れはないだろうか。
>
> 「詩と愛と実存」

吉満が第一に問題にしているのは、ナショナリズムのような神話

的倫理のなかに取り込まれた人間が精神の、つまり「愛」の可能性を見失うことであって、それによる戦争行為、破壊行為そのものではない。そしてそのような行為的悪が問題になるのはそれが世界に存在していることによって、神の愛を信じようとする者に神を見失わせるから、すなわち、絶望させる機能をはたすからにほかならない。吉満にとって最も重要なのはそれぞれの個人の「単独者」としての「精神」のあり方なのである。

吉満の「近代の超克」論は自我分裂と他者破壊にいたる「近代」の宿命の個人的・宗教的超克を目指したものであり、それは対神関係においてつねに自己を更新し、歴史的世界において他者と絶えず向き合わせる運動の論理である。この論は秩序観においても倫理観においても他者に自らの世界観を強要する必要を持たない故に、普遍主義（カトリック）を自ら標榜しながらも、「近代」的自己を超える道が示され、他者とのシンポジウム、連帯の可能性さえも示されていると言えよう。しかし、とは言っても吉満の論を安易に持ち上げ、受け継ぐべきだと主張できはしない。吉満の論理の根本には「神」がいる。ここから「神」の存在と神への信仰を消して、理論だけを受け継いだならば、その理論はまた、ただの「観念論」の一つになってしまうであろう。そして、遠藤が（ここでようやく遠藤周作に戻るわけだが）初期評論でよく繰り返す「一神論と汎神論」の対立の問題とは、吉満の思考の根本にあるこの「神」の存在を前にしての足踏みであったのだと私は考える。遠藤は「神々と神と」[20]で次のように述べている。

> 然し考えるだけでなく感ずる事が僕たちに殆ど不可能でありました。神々の子である僕たちは、神の子であるこれらの人々の心理、言語、姿勢、を感ずるためには、カトリシズムを知るだけではどうにもならないのだと僕は近頃考えてさえいるのです。僕たちがカトリシズムに共鳴しそのイズムを認めた場合でさえ、それは僕たちがカトリシャンであると云う事にはなりません。何故ならカトリシズムはマルキシズムの如くイズムだけではなく、イズムの背後にあるものが問題だからです。（中略）僕たちにはカトリシズムによる思想的克服が、直接全能者を信ずる事にはなりません。
>
> 「神々と神と」

遠藤が「カトリシズムに共鳴しそのイズムを認め」ることと「信ずる事」を区別するのはまさにこの文脈なのであり、遠藤が一神論と汎神論のちがいを強調するのもこのような吉満の理論の特殊性から考えなければならないはずだ。

先に吉満と「京都学派」のちがいを他者の捉え方のちがいと書き、他者との対し方のちがいと指摘した。しかし、政治的に他者の問題を解決ができるならどんなに楽であろうか。そして、自己を脅かす他者性に気付かずに生きていけたならどんなによいことか。吉満の論理は自ら苦しみを背負おうとする論理である。むしろ他者を求め、自らの不完全さを確認しようとする論理である。「神の愛」の感得なしにこの吉満の考え方は受け取られない。

遠藤の初期評論において、その論理構成は吉満のものを借りてい

ると私は先の論文で書いたが、とするならば、遠藤がその「カトリシスム」に心酔すればするほど、吉満の論理の中における「一神論」的発想は遠藤にとって重い存在になっていったはずだ。「一神論と汎神論」の対立という初期評論から初期小説を貫くテーマは遠藤にとって単なる「日本人」論ではなかったはずだ。それは遠藤にとって「近代」における倫理に対する一つの、しかし重要な試金石と受け取られていたはずなのである。言うところの意味は、はたして自分に「キリスト者」は可能かということである。

（注）

(1) 『国語国文研究』平成五年二月　「遠藤周作初期評論の問題意識――『堀辰雄論覚書』を中心に――」

(2) 初出『創造』昭和十二年一月号。引用は『吉満義彦全集第五巻』（昭和六十年一月　講談社刊）より。

(3) 初出『理想』昭和八年四月号。引用は『吉満義彦全集第四巻』（昭和五十九年十二月　講談社刊）より。

(4) 初出『セルパン』昭和七年十月号。引用は『吉満義彦全集第一巻』（昭和五十九年九月　講談社刊）より。

(5) 前からの流れに沿って「観念」という言葉を使ったが、吉満は最初に信仰が神から与えられてはじめて神を求めると考えているため、吉満の用語に従うとここは「信仰」となる。この考え方はもとをたどればアウグスティヌスの「知らんために信ず」やアンセルムスの「知解を求める信仰」などもあり、吉満の用語よりというよりはカトリックの共通理解と言ってよいと思う。

(6) 初出『理想』秋季特輯「現代の代表的哲学」昭和八年十月号。引用は『吉満義彦全集第一巻』（昭和五十九年九月　講談社刊）より。

(7) 初出『カトリック』昭和七年十一月号。引用は『吉満義彦全集第四巻』（昭和五十九年十二月　講談社刊）より。

(8) 初出『思想』昭和十四年四月号。引用は『吉満義彦全集第四巻』（昭和五十九年十二月　講談社刊）より。

(9) 初出上智大学哲学会公開講演　昭和十一年一月。引用は『吉満義彦全集第五巻』（昭和六十年一月　講談社刊）より。

(10) 初出『カトリック研究』昭和十八年九・十月号。引用は『吉満義彦全集第四巻』（昭和五十九年十二月　講談社刊）より。

(11) 初出『創造』昭和十四年五月号。引用は『吉満義彦全集第一巻』（昭和五十九年九月　講談社刊）より。

(12) 初出『創造』昭和十一年一月号。引用は『吉満義彦全集第五巻』（昭和六十年一月　講談社刊）より。

(13) 初出『思想』昭和十一年四月号。引用は『吉満義彦全集第四巻』（昭和五十九年十二月　講談社刊）より。

(14) 初出は『声』昭和十五年八月号。引用は『吉満義彦全集第五巻』（昭和六十年一月　講談社刊）より。

(15) 初出引用とも『文学界』昭和十七年九月号より。

(16) 初出引用とも『中央公論』昭和十七年四月号より。

(17) 初出引用とも『現代思想　総特集＝日本のポストモダン』昭和六十二年十二月臨時増刊号より。

(18) 初出引用とも昭和五十八年七月　岩波書店刊より。

(19) 初出引用とも『吉満義彦全集第五巻』（昭和六十年一月　講談社刊）より。

(20) 初出引用とも『四季』昭和二十二年十二月号より。

（おおひら　たけし・北大大学院博士課程）