

吉満義彦における神秘論の可能性

－近代の超克とアキナス、そしてAI－

佐々木 亘*, 佐々木恵子**

The Possibility of Mystical Theory in Yoshimitu Yoshihiko

－Overcoming the Modern, Aquinas, and AI－

Wataru Sasaki* and Keiko Sasaki**

1942年（昭和17年）7月、雑誌『文学界』により企画された座談会、知的協力会議「近代の超克」が京都で開かれた。このなかにカトリック神学者として吉満義彦も出席している。吉満は戦前を代表するキリスト教哲学者である。吉満において「近代の超克」の問題は無神論と端的にかかわり、その要点は「いかにして近代人は神を見いだすか？」ということである。近代的人間中心ヒューマニズムからの脱却は、神へと秩序づけられた人間の充足性に見いだされる。近代の人間性における課題を現実生き貫く道において、永遠なる中世の理念と聖なる遺産とが志向されている。吉満の思想を全面的に支えていたのは、自然と超自然が区別されつつも、後者が前者を完成させるという仕方であり、神の恩恵が現実の自然本性的な世界に具体的にかつ現実的にはたらいているという確信であり、信仰である。我々は、今一度、吉満が発した問いに立ち返らなければならないのではないだろうか。近代の超克をめぐる吉満の思索は過去のものではなく、未来を見据えているのである。

Key Words: [吉満義彦] [近代の超克] [新しき中世] [アキナス] [AI]

(Received September 23, 2020)

はじめに

1942年（昭和17年）7月、雑誌『文学界』により企画された座談会、知的協力会議「近代の超克」が酷暑の京都で開かれた。「文学界」同人、京都学派、日本浪漫派を代表する論客など、当時の著名な知識人・文化人たちが集まり、このなかにカトリック神学者として吉満義彦も出席している⁽¹⁾。座談会の収録内容は『文学界』同9月、10月号に連載された。

吉満とは何者か。少し略歴をみておこう。吉満は戦前を代表するキリスト教哲学者である。1904（明治37）年鹿児島県徳之島町で生まれ、鹿児島県立第一中学校に入学。1922（大正11）年第一高等学校に進学するために上京する。吉満は若きころからキリスト教にかかわり、プロ

* 鹿児島純心女子短期大学生生活学科生活学専攻現代ビジネスコース（〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号）

** 神戸大学修士（経済学）

テストントから無教会、そして岩下壮一に感化されカトリックに改宗している。東京帝国大学文学部倫理学科卒業後、1928（昭和3）年フランスへ留学し、ジャック・マリタンに師事。その後上智大学、東京公教神学校、東京帝国大学で教えている。東京信濃町の聖フィリッポ寮の舎監もつとめ、寮生やカトリック学生連盟を指導した。吉満は戦後まもなく昭和20年10月に41歳の若さで亡くなっている⁽²⁾。

「近代の超克」に戻ろう。吉満は近代の精神について、「単にある歴史時代の類型的イデオロギーといった性質のものではなく、もっと形而上学的な人類の精神の試練」であり、「西欧近代三百年の精神史は、人類精神史上において、他に類例を見ない問題性を含んでいる」と述べている⁽³⁾。吉満にとって、西欧近代はルネサンスの人文主義にみられたようなたんに中世の否定のうえに成り立っているものではない。むしろ、中世と比較すると、「形而上学的な人類の精神の試練」なのであって、「他に類例を見ない問題性」を深く考察するものである。

では、その「問題性」とは何であろうか。吉満によると、近代ヨーロッパの精神問題に関して、「単なる社会思想的範疇のものではなく、形而上学的神学的性質のもの」であり、「近代的精神の問題を近代的無神論の問題として検討」されなければならない⁽⁴⁾。すなわち、「他に類例を見ない問題性を含んでいる」とは、「形而上学的神学的」問題であって、その問題は「近代的無神論」にほかならない。吉満は、中世では考えられなかった近代的無神論の問題を克服することなしに、「近代の超克」はあり得ないという立場にある。このことが、人間の魂と霊性の問題や、「人間とは何か」という根本的な問いに深くかかっている。

この座談会の半年前の、1941年（昭和16）12月に太平洋戦争が始まった。東南アジア、西太平洋に日本の占領地域が拡大していく戦時下で座談会は行われた⁽⁵⁾。「近代の超克」が日本の帝国主義、大東亜共栄圏に関連づけられたその後の議論の邇上では、吉満が取り上げられる機会は少なかった⁽⁶⁾。

本稿では、まず吉満が「近代の超克」の座談会に際して前もって書かれた論文「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？—」をもとに、吉満の「近代への超克」を考察していきたい。半澤孝磨は座談会について知識人の戦争協力として戦後批判されているが、吉満はカトリシズムが提起する現代社会の課題の普遍性と日本の精神的伝統の可能性への信念あってこそ積極的に参加したと考える⁽⁷⁾。吉満にとって「近代の超克」は、日本における西洋化の諸問題、ポストモダンとしての問題だけではなく、カトリシズムの問題でもあった。

今日、18世紀後半にイギリスでおこった第一次産業革命から、科学技術は発展を続け、21世紀はAIの技術によって人間の社会が大きく変化しようとしている。ユヴァル・ノア・ハラリは、ベストセラーとなった『ホモ・デウス』の中で、人間の自由意志こそが最高の権威であるとする人間至上主義から、至高の価値が「情報の流れ」であるデータ至上主義へと変化し、この立場において人間は「すべてのモノのインターネット」を創造するためのたんなる道具にすぎなくなると指摘している⁽⁸⁾。AIの普及によって人間の生活は劇的に変わる可能性がある。その可能性の意味を我々は考えていかなければならない。それは、「人間とはなにか？」を問い続けることにある。まず吉満の人間論について見ていくことにしよう。

I. 「近代の超克」と無神論

「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?—」は、吉満が座談会「近代の超克」に先だって書かれ、その後『文学界』昭和17年9月号に掲載された。吉満以外の論客も多くが座談会の資料として論文を提出している。ここで吉満は、端的に近代精神の問題を近代的無神論の根本宿命、「根本的形而上的精神性」の問題と考えている⁽⁹⁾。すなわち、近代精神の問題は、神への超越性を否定して、自我を絶対化しようとする近代的無神論に至るべき宿命としての根本的形而上的精神性が問われる問題なのである。ここで吉満は近代的精神を正確に定義する必要はないとするが⁽¹⁰⁾、近代精神については他の論文で次のように述べている。

近代精神は16世紀における「教会よりの分離」より、17、8世紀の合理主義的理神論の「キリストよりの分離」を経、19世紀的自然主義唯物論主義を通じて20世紀的な「神は死せり」の絶望的人間の自己英雄化に至るところの精神史的悲劇の弁証法的過程に指摘されるのである。すなわち「人間中心的ヒューマニズム」にその根本宿命をはらんでいるといえよう⁽¹¹⁾。

この「人間中心的ヒューマニズム」の弁証法的過程は、吉満の師であるジャック・マリタンの「人間中心的ヒューマニズムの弁証法」にみられるものである⁽¹²⁾。近代精神は中世的キリスト教的統一理念とは異質的な性格ないし方向において、キリスト教的統一の回避あるいは否定において、純然たる人間性基盤によって追及されていった⁽¹³⁾。純然たる人間性基盤に立つ「人間中心的ヒューマニズム」は、近代的無神論の問題となる。近代の人間性の開放は、人間を中心とした神なき社会につながっていく。すなわち、「人間中心的ヒューマニズム」は、ヒューマニズムという名に反して、かえって人間阻害の道を切り開いていったのである。吉満は中世のキリスト教の「教権の圧迫から解放された自由な人間性が、近代のすばらしい科学文明と社会文化を造った」とは「いかにも芝居じみた政談演説のようなもっともらしい無数の教科書の常識」と一蹴する⁽¹⁴⁾。近代はたしかに「科学文明と社会文化」を形成に、物質的な繁栄を遂げた。しかし、精神的な豊かさという観点から捉えるならば、近代文明を無条件に肯定することはできない。物質的な繁栄の陰で何が失われ、何が損なわれているのかを、見定めなければならないのである。

吉満にとって「近代の超克」は無神論の問題にかかわるが、それはたんに個人的な問題ではなく神と人間性の根源的な問題に深くもとづくものとする。そのため吉満は「近代の超克」を広義の文化イデオロギーの意味において、近代的個人主義や自由主義の批判といった狭義の範疇にとどめない。吉満は「近代の超克」において、無神論をとりあげることに對する「不必要に先走った」という批判や反論を予想して、次のように述べている。

われわれは個が歴史的全体の生ける共同体の個として生きることにおいて本来的に生き、自由創造性が秩序と伝統の約束のうちに真に価値あるものとなる事を、単に「文化」の問題として客体的課題としてではなく、それを可能ならしめる実存的主体の問題として意識するならば、文化の前にその奥の「魂の問題」が精神の問題が先決問題であることがいいかつた

のである⁽¹⁵⁾。

人間は個として何らかの形で共同体のなかで生きている。人間の「自由創造性」が「秩序と伝統の約束のうちに真に価値あるもの」ならば、それは客観的な「文化」の問題としてではない。真に価値あるものとしての客体は「それを可能ならしめる実存的主体」が必要となる。そこで実存的主体として人間、つまりは人間の奥にある「魂の問題」を先決問題としなくてはならないのである。

そして、神学的問題では、人間的社会と文化の自然的健康生命というかぎりの「精神の問題」と、超自然的な靈魂救済の問題としての固有宗教性の問題とは一応区別されるが、歴史的具体的な倫理的実存としての人間、その形而上学的究極意味は超自然的宗教性の問題とならざるおえないのであって、このため「文化と社会の一切の問題は神と魂との問題に内的生命関連をもつ」ことになる⁽¹⁶⁾。「人間的社会と文化の自然的健康生命」としての精神の問題は、一見すると「超自然的な靈魂救済の問題としての固有宗教性の問題」とは切り離されて、議論可能なようにも思われる。しかし、「歴史的具体的な倫理的実存としての人間」を正しく捉えようとするならば、人間における「超自然的宗教性の問題」を避けるわけにはいかない。そのため、「文化と社会の一切の問題」は「神と魂との問題」として関連づけられなければならない。吉満において「近代の超克」の問題は無神論と端的にかかわり、その要点は「いかにして近代人は神を見いだすか？」ということにつながるのである。

Ⅱ. 新しい秩序

戦時中において、「文学界同人、京都学派、日本浪漫派を代表する論客など、当時の著名な知識人・文化人たち」という集まりにおいて、「カトリック神学者として吉満」の存在は、どのようなものであったのであろう。吉満は「近代の超克」の座談会のなかで次のように発言している。

僕は「近代の超克」は「魂の悔改」の問題であると思う。東洋と西洋とを相通じて、神と魂が再発見されなければならない。そしてそこから始めて祖国の深い宗教的伝統にもつながって行けるのだと信じるのです⁽¹⁷⁾。

神より分離された近代精神のなかで、「魂の空虚」が生じ、そこに「魂の悔改」が必要とされる。東洋と西洋ともに相通じて「神と魂」の再発見がなされなければならない。このことはまた、「祖国の深い宗教的伝統にもつながって行ける」という普遍的な可能性を意味しており、この可能性において、「近代の超克」が捉えられなければならない。この主張はキリスト教の神学的根拠にもとづいている。じっさい、吉満は次のように言っている。

それはまさにキリスト教が超自然的實在のロゴスの靈性の真理として全く新しき恩寵啓示であるところよりして、超文化、超民族性の絶対性格を担うと同時に、それが宗教的實在の生

命真理であるまさにその故に一切の民族生命の最内面的倫理生命可能性につながり、一切文化の創造的魂とならんとする、一つの超自然的靈魂共同体の形成真理なるところに由来しているのである⁽¹⁸⁾。

吉満は、キリスト教に「超自然的實在のロゴスの靈性の真理」として全く新しい恩寵啓示を認め、ここから「一切の民族生命の最内面的倫理生命可能性」となり「一つの超自然的靈魂共同体の形成真理」になると述べている。「魂の悔改」は超自然的靈魂共同体によって可能となる。キリスト教が「全く新しき恩寵啓示」を通じて、「超文化、超民族性の絶対性格を担う」ことから、文化や民族の枠を乗り越えて、そこに東洋、西洋ともに相通じ、「神と魂」が再発見され、「魂の悔改」が求められるのである。

また吉満は近代の救済ないし超克の道として、「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的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」に見いだし、「超自然的恩寵生命への生ける秩序づけ」を要求する⁽¹⁹⁾。これはまた、第五章で詳しく見るところの、トマス・アクィナスの神学的世界観の中心概念でもある⁽²⁰⁾。

人間中心の近代的ヒューマニズムでは、人間は神から切り離されることにより、本来の豊かな精神的な源泉から遠ざかり、かえって人間性がむしろめられる事態となった。「近代の救済ないし超克の道」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的ヒューマニズム」としての「充足的ヒューマニズム」において、人間を「超自然的恩寵生命への生ける秩序づけ」ることから可能になる。しかし、これは無神論から中世的な神中心的な世界への回帰をはかるものではない。吉満は「新しき秩序」として「新しき中世」なのである。

「中世」は吉満の場合、単なる歴史上の一時期ではなく、永遠の中世を念頭においており、「時間」は過ぎ去るものだが、「時」は永遠に根差し、「今」によみがえることから、吉満にとり「中世」は「時間」的な出来事であるとともに「時」の異名である⁽²¹⁾。おそらく吉満は、「近代の超克」ということがらを、歴史的・時間的な相においてではなく、永遠的な相において考えていたのではないだろうか。「新しき中世」については後にふれるとして、まず、近代の救済、超克のために見いだされるべき「充足的ヒューマニズム」とは何かを明らかにしていきたい。

Ⅲ. 充足的ヒューマニズム

吉満において「充足的ヒューマニズム」とは、近代的人間中心的ヒューマニズムに極的に対立する反ヒューマニズム、人間性の文化を徹底的に否定する宗教性の道ではなく、「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。それは、人間存在全体を永遠的な充足へと秩序づけるところのヒューマニズムであると考えられる。マリタンの神中心的な人間性回復と人間文化再建の立場を「充足的ヒューマニズム」と表現して、吉満は次のように言っている。

所造的人間的価値を真実にその高き生命価値において生かすためには、ただこれをその本来の超自然的生命根源につなぎ、もって人格性と自由の根源たる人格神への愛と認識の生命的内面的従属関係を打ち立てねばならない⁽²²⁾。

マリタンが見る「人間」は、超越者によって造られたもの「所造」的存在である。人間は造られたものがゆえに、究極的には自らを充足することができない⁽²³⁾。人間には「人格性と自由の根源たる人格神」への「愛と認識の生命的内面的」な従属関係がある。「所造的人間的価値を真実にその高き生命価値において生かすためには」、超自然的生命根源である神に従う以外に道はない。

それゆえ人間は、人間性と人間文化の恩寵的霊的生命づけによる充足的 (intégral) 発展である「充足的ヒューマニズム」が成立するのである⁽²⁴⁾。「充足的ヒューマニズム」とは、「人間性と人間文化」を超自然本性的根源へと秩序づけることによって、人間そのものが真に充足されるというヒューマニズムである。

ここでヒューマニズムとは、“*Humani nihil alienum*”，すなわち人間なるものはいかなるものにもこれを疎外せず、これを肯定し愛する心、強さも弱さも人間的なる限り自らのものとしていたわり愛する心、育み導く心となり、つまりは「人間の愛」「人間性の肯定」を意味する⁽²⁵⁾。それは、人間存在全体を肯定し、愛するところのヒューマニズムである。そしてこのヒューマニズムの充足には「超自然的生命根源」である神とのつながりが必要となる。このことにより、人間性は肯定され、そこに真実の愛が成立するのである。

ルネッサンス的ヒューマニズムおよび合理主義的ヒューマニズムの根本的誤謬は「人間性の価値づけ」ではなく、「人間性の秩序づけ」の転倒にあると考える⁽²⁶⁾。それは、人間を中心に考えることによって、かえって神との豊かなつながりを自ら喪失するという意味での「人間性の秩序づけの転倒」なのである。吉満は次のように「人間性の秩序づけ」を述べている。

神を離れし人間中心的秩序混乱の弁証法的推進において生命の停止が文明の頽廃がデカダンスが結果せしごとく、人間生活の物質的諸条件の獲得のための経済的技術的営みより芸術的及び倫理的なる実践活動と知的霊的生活の営みに至るまで一切は一つの最高価値、唯一の愛に向かって目的的に秩序づけられるべく、かかる文明意志が志向されるところにおいてはじめて人間性の根本展開はあり得るからである⁽²⁷⁾。

近代における「神を離れし人間中心的秩序混乱の弁証法的推進」がもたらしたものは、「生命の停止」であり、「文明の頽廃」であり、「デカダンス」である。これらが帰結したのは、神からの離反によるのである。しかし、人間生活のさまざまな実践活動、知的霊的生活のすべては、「一つの最高価値、唯一の愛」に向う「目的的に秩序づけられる」。そこで文明意志が志向されるはじめて「人間性の根本展開」は成り立つのである。

ここで人間は主体的な人間実存として閉ざされたものではない。人間は「単に人間的なるものによって充足される何ものか」ではなく、「神自身に向かって造られたなんらかそれ自身超越さるべきもの」なのである⁽²⁸⁾。「充足的ヒューマニズム」はすなわち「愛の秩序づけ」と深

くかわる。「近代文化の根本悪はこの「愛の秩序」の自己分裂ないし混乱」である⁽²⁹⁾。「最高価値、唯一の愛」から離れて、人間中心の、自己中心の愛にとどまろうとすることによる、「愛の秩序の自己分裂ないし混乱」なのである。このことを克服するためには、「神自身に向かって造られたなんかそれ自身超越さるべきもの」としての人間理解に立ち返るしかない。このことにより、人間性は真に充足されるのである。

「否定の廃墟」の上に「根こそぎにされた」人間、「人間性の危機」において始めて、人間的存在の意味が「人間自らの真理」が問い求められている⁽³⁰⁾。それは人間性の再発見再認識であり、吉満は「人間性が救われるべき何ものかであるということはまさに人間性が愛されるべきものであること意味しないであろうか」と問いかける⁽³¹⁾。そもそも人間であるところの人間性が愛されなくて、人間性が救われることもない。「否定の廃墟の上に根こそぎにされた人間」という「人間性の危機」から出発して、「人間自らの真理」を求め、「人間性の再発見再認識」によって、人間性は愛され、救われるのである。さらに、吉満は「充足的ヒューマニズム」をマリタンの「今日不足ない全き意味のヒューマニズム」にそくして、次のように記している。

人間本性それ自身がその完きヒューマニズムの充足をただただ超自然的永生への参与においてのみ見いだすべきものとなすのであり、真実の恩寵的永遠価値がこの人間的時間価値のうちに実に受肉的聖寵的文化として実現され得べきを真実の人間性のカトリック神学的哲学理解において強調するのである⁽³²⁾。

人間性の疎外からの回復は「充足的ヒューマニズム」の実現が求められる。それは神中心のヒューマニズムであり、「ただただ超自然的永生への参与」においてのみ見いだされる。そこで「真実の恩寵的永遠価値」が人間的時間価値のなかで「受肉的聖寵的文化」として実現されなければならないのである。「言は肉となって、私たちの間に宿った」(ヨハ1:14)ことによる受肉が「ただただ超自然的永生への参与」を可能にするのであり、超自然本性的な恩恵が、「この人間的時間価値のうちに実に受肉的聖寵的文化として実現され得べき」ところの、「真実の人間性」を「完きヒューマニズムの充足」として実現するのである。

このことはまた、聖トマス的「秩序の形而上学」としてカトリシズムの世界観文化観の原理そのものである⁽³³⁾。近代的人間中心ヒューマニズムからの脱却は、神への秩序づけられた人間の充足性に見いだされる。さればこそ「根源的自然性への復帰」は「魂の改悔」を意味する。そこに、「秩序の形而上学としてカトリシズムの世界観文化観の原理そのもの」、すなわち、第五章で扱う恩恵と自然の有機的な関係が認められるのである。

Ⅳ. 「新しき中世」

吉満にとって「近代の超克」は「充足的ヒューマニズム」の実現であり、「根源的自然性への復帰」が近代的人間性の悔改を意味する。「さらに超自然的恩寵宗教性へのキルケゴールのいう「神の前に立つ人間」の永遠の祝福への可能性探究に絶望せざらんことを勧告して、近代人間性を超自然的霊性の「開かれた世界」に開放すること、これをもって近代人間性の最後の

救済が存する」と考える⁽³⁴⁾。「充足的」とは、「超自然的恩寵宗教性」を、「神の前に立つ人間の永遠の祝福への可能性」を充足するのである。神から離れ、人間中心的なヒューマニズムによって「超自然的恩寵」の可能性を自ら閉ざした人間に「絶望せざらんことを勧告して」、「超自然的霊性の開かれた世界に開放すること」こそ、充足的ヒューマニズムの実現であり、これが、「近代人間性の最後の救済」となるのである。

それゆえに吉満は「近代の超克」の問題を近代という枠組みだけでは捉えていない。吉満は歴史と文化の問題は宗教と思想の問題にあると考える。むしろ近代社会は古代や中世と異なる宗教問題をもつ「別個な独立した文化社会」であり、そこに根本的形而上学的精神の問題が見いだされ、その内面的構造の契機の宿命と問題性は神学的問題につながるものである⁽³⁵⁾。そこで近代精神の無神論が問題となった。すなわち、「近代の超克」の問題は、近代だけの問題ではなく、より普遍的な観点から捉えられなければならない。それは、「根本的形而上学的精神の問題」であり、「内面的構造の契機の宿命と問題性」としての、「神学的問題」なのである。

吉満は「近代の超克」の題目をヨーロッパの精神史全体をどう見るかという立場から考察する⁽³⁶⁾。また近代精神の無神論的性格は全くの中世批判から生じたのではなく、中世的精神の自らの内的危機に由来するものであり、「近代」の精神的課題はむしろ中世的精神史の課題の継続と考える。中世で宗教と文化と民族倫理性が統一されていたものが、近代ではこれらの個々の契機が自律的原理を志向して、統一が分裂されたのである。近代と中世は統一の有無による違いとなり、ここから新しい普遍的統一原理を見いだすことが「近代の超克」の課題となる⁽³⁷⁾。すなわち、吉満において、中世と近代の差異は宗教と文化と民族倫理性に見いだされる。近代では、宗教、文化、民族倫理が個々に分離し、統一性はされない。ここで「他に類例を見ない問題性」が生じ、「新しい普遍的統一原理を見いだすこと」が何より求められることになる。吉満は座談会の席で次のように言っている。

その時に、この精神秩序の再建ということを、再び神を見いだし霊性の立場で文化を秩序づけていく（そこに科学と形而上学とか、宗教と文化一般乃至社会倫理への内面的関連といったいろいろの問題が含まれて居るわけです）つまり、宗教的な統一原理を見いだすことに依って可能なりとする主張が成立するわけです⁽³⁸⁾。

「新しい普遍的統一原理を見いだす」という「精神秩序の再建」は、「再び神を見いだし霊性の立場で文化を秩序」づけることにはかならない。そのような秩序において、自然科学と人間の関係が、宗教と文化一般乃至社会倫理への内面的関連のうちに捉えられることになる。そのような「宗教的な統一原理」においてこそ、「近代の超克」は本質的に可能になるのである。

吉満はまた、「要するにキリスト教的信仰に躰いたヨーロッパが、もう一度どう立ち上がるか」ということに問題の核心があると指摘する⁽³⁹⁾。吉満は近代の超克をキリスト教における「精神秩序の再建」に見ており、そこに「人間本性それ自身がその完きヒューマニズムの充足をただただ超自然的永生への参与」の可能性を捉えている。

そして、吉満は「近代は中世を超克し進歩したと考えて、実は中世の躰きが近代の宿命を決定したのではないか」つまり「中世をもっと包括的に取って、近代の問題もその一つの特殊課

題と考える」のであれば、中世を近代との比較だけでなく「現代にも生きている永遠な人間性の課題」として捉える⁽⁴⁰⁾。すなわち、中世においては「宗教的な統一原理」が見いだされ、「受肉の聖寵的文化」が栄えていたにもかかわらず、「近代は中世を超克」してしまった。そのため、「中世の躰きが近代の宿命を決定した」わけである。したがって、中世と近代の関係に立ち返って近代の超克を捉えるならば、その問題は「現代にも生きている永遠な人間性の課題」として浮き彫りになる。

人間中心的秩序からの人間性の疎外は中世を否定してのものではなく、中世から生じていたキリスト教的信仰の問題である。吉満において「自然的人間は宗教的人間と実存的に一である」から、「自然に帰ること人間本性が帰ることが神に帰ること」でなければならない⁽⁴¹⁾。人間の自然本性がまさに神へと秩序づけられているので、自然への帰還が人間本来の帰還となり、それが神への帰還となる。「自然的人間は宗教的人間と実存的に一である」という点に、自然と超自然との有機的な関係が認められる。さらに、吉満は人間について次のように述べている。

具体的歴史的存在としての人間において、自然と超自然は抽象的に区別されるのではなく、自然的な要請そのものの中に超自然的生命の回復の叫びがあり、人間の自然的営み自らが超自然的救済をそのまま要請しているのである⁽⁴²⁾。

吉満において自然的人間、歴史的存在としての人間は個として閉ざされたものではない。自然と超自然は抽象的に区別されるのではなく、人間の自然的な営みそのものが超自然的な救済を内的に有している。神学者として人間の魂、神との関係を「近代の超克」で狭義の考えたものではなく、あくまでも、連続したところの人間の実存的問題として、超自然的生命を捉えている。さらに吉満は近代の人間中心ヒューマンイズムの精神における最深の形而上学的意味を次のように述べている。

人間性の自体的自律的恩寵分離の生命経験を通じて、自意識の道を貫いて再び人間が人間自らに宣した宿命の限界状況において、古代中世的なる超越的形而上者への神聖なるものへの自意識的つながりを回復せんと苦悩しているところにあるのだと言えないであろうか⁽⁴³⁾。

吉満は近代人の精神が形而上学的意味において、近代の人間中心ヒューマンイズムのうちには憩うことはできず、「古代中世的なる超越的形而上者への神聖なるもの自意識的つながり」への回復を請うところに、その苦悩をみる。そこで「新しき中性」の要請は、「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況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」を求めるいわば地霊の声」となる⁽⁴⁴⁾。近代的な繁栄は、物質的なものであり、「人間性の自体的自律的恩寵分離」という点からは、「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況」にはかならない。そこから、「新しく生命の可能性を求める」ことは、「古代中世的なる超越的形而上者への神聖なるものへの自意識的つながりを回復」することを意味している。

「自然的人間」であり、また、「宗教的人間」において、そこで志向されるべき新しい秩序が、

先にもふれたように「新しき中世」である。「新しき中世」とは「もとより新しき中世」であり、「不可能なる無意識なる古き歴史的中世」ではなく、「近代人間性の獲得ないし課題を現実に生き貫く道において、永遠なる中世の理念と聖なる遺産とが志向されている」ものでなくてはならない⁽⁴⁵⁾。すなわち、「超越的形而上者への神聖なるものへの自意識的つながりを回復」を実現し、「近代人間性の獲得ないし課題を現実に生き貫く道」として、「永遠なる中世の理念と聖なる遺産」が新たに求められなければならないのである。このことは、時代なり時間的を永遠の相のもとに見ることによって、可能になる。吉満はさらに中世の理念を次のように述べている。

その理念の真理性が存するのではなく、その精神史的発展文化史的発展の諸段階において志向された神学的形而上学的理念に、つまり人間的社會および文化の究極的な神学的秩序づけの「恩寵と自然」のキリスト教的世界観理念の実現志向にいわば「永遠の人間性」の把握の真理性が存するのである⁽⁴⁶⁾。

中世の理念は何らかの真理性を存するものではなく、精神や文化において人間が発展的に志向してきた神学的形而上学的理念である。それは人間的社會および文化における究極的な神学的秩序づけの「恩寵と自然」となる。「キリスト教的世界観理念の実現志向」にもとづいて、「永遠の人間性の把握の真理性が存する」場こそが「新しい中世」なのである。吉満は「永遠の人間性」に「新しき中世」を見いだしている。「新しき中世」を語ることは非歴史の人間を語ることである⁽⁴⁷⁾。したがって「近代の超克」は吉満にとって、人間の近代的自我からの解放を意味するだけでない。

それゆえに新しき文明の秩序が「霊性の優位」を深く意味するのである⁽⁴⁸⁾。また、「近代の超克」が魂の問題であるならば、それは「他人事」や「全体歴史」のことではなく、「われわれ自らの事柄であること」として⁽⁴⁹⁾、深く受けとめなければならない問題なのである。物質的な繁栄ではなく、霊的な豊かさが何より求められる。それはまさに、「われわれ自らの事柄」としての問題なのであり、「恩寵と自然のキリスト教的世界観理念の実現志向にいわば永遠の人間性の把握の真理性が存する」わけである。「新しい中世」とは、「恩寵と自然のキリスト教的世界観理念の実現」であり、「恩寵と自然」の有機的な関係においてはじめて実現するところの、新しい世界観なのである。

V. トマス・アキナスにおける自然と超自然

松本正夫が最後の病床の吉満を見舞った際に、「聖書と袖珍版の Summa theologica とが先生唯一の枕頭の本であったのを見、且つ先生自ら繰り返しそこに新たな生命力を汲み取って居られるとの告白を聞いた」と吉満の追悼文に記している⁽⁵⁰⁾。吉満はアキナスの研究に多くの業績を残している。吉満にとって、近代の超克は、人間の自然本性の超自然本性への参与によって可能になる。じっさい、アキナスの場合、自然法は永遠法との関係から成立しており⁽⁵¹⁾、人間という存在そのものが、超自然本性的な何かへと自然本性的に秩序づけられてい

る⁽⁵²⁾。そして、「恩寵は自然（人間性）を破壊せず、かえってこれを予想しこれを完成する」というアキナスの言葉が⁽⁵³⁾、吉満の思想全般を全面的に支えていたといっても過言ではなからう。

では、この言葉は何を意味しているのでしょうか。アキナスは、『神学大全（*Summa Theologiae*）』の冒頭の第一部第一問題で、「聖なる教え（*sacra doctrina*）について、それはいかなるものであり、いかなる範囲にまでおよぶか」を問題としている。『神学大全』における長大な論考は、聖なる教えの意味から出発しているのである。アキナスはその第八項で「この教えは論証的であるか」を論じており、第二異論では次のような疑問が問われている。

もし論証的であるとするならば、権威にもとづいて論証するか、それとも理性にもとづいて論証するかのいずれかである。もし権威によるならば、この教えの品位にふさわしくないように思われる。なぜならボエティウスによれば、権威からの引用はもっとも弱いからである。またもし理性によるならば、この教えの目的にふさわしくないように思われる。なぜならグレゴリウスの『説教』によれば、「人間の理性が証拠を示すところに、信仰は価値を持たない」からである。それゆえ、聖なる教えは論証的でない⁽⁵⁴⁾。

論証は、一般に権威か理性によってなされる。しかし、「権威からの引用はもっとも弱い」。人間の権威などたかが知れているわけで、歴史的に見ても、当時の権威者の見解がその後まったく覆されるということは、けっして珍しいことではない。また、聖なる教えは、まさに信仰にかかわることがらであるが、信仰の内容は、それが理性に反するものであってはならないが、さりとて理性で論証されるような内容であれば、もはや信じる価値があるものではなく、知識として知るべき内容となるであろう。したがって。どちらの場合も否定的なわけであるから、聖なる教えは論証的ではないということになる。この異論に対して、アキナスは次のように答えている。

権威にもとづいて論証するということは、この教えの最大の特徴である。この教えの原理は啓示によって持たれるのであるから、啓示を受けた人々の権威が信じられなければならない。しかしこのことは、この教えの品位をそこないはしない。というのは、人間理性にもとづいて確立される権威からの引用はもっとも弱いとしても、神の啓示にもとづいて確立される権威からの引用はもっとも有効だからである。にもかかわらず、聖なる教えはまた人間理性をも用いる。しかしそれは信仰を証明するためではない。そういうことをすれば、信仰の価値は失われるであろう。それは、この教えにおいて伝えられる何かほかのことがらを明らかにするためである。じっさい恩恵は自然を破壊することなくかえってこれを完成するものであるから、あたかも意志の自然本性的傾きが愛徳に専心するように、自然理性は信仰に仕えなければならない⁽⁵⁵⁾。

たしかに、人間の権威にもとづく論証は、意図的であるか否かにかかわらず、間違いうるものであるから、それほどあてにならない。「人間理性にもとづいて確立される権威からの引用

はもっとも弱い」のである。しかし、聖なる教えにおいては、「啓示を受けた人々の権威が信じられなければならない」のであって、その根拠は、端的に「神の啓示にもとづいて確立される権威」による論証だから、「啓示を受けた人々の権威」による論証は「もっとも有効」なのである。したがって、かかる権威にもとづく論証は、「この教えの品位をそこないはしない」のであって、この意味で聖なる教えは論証的となる。

その一方、「聖なる教えは人間理性をも用いる」が、それは、「信仰を証明する」ためではない。理性によって証明されたことがらなど、知識の対象であっても信仰の対象ではない。それは、「この教えにおいて伝えられる何かほかのことがらを明らかにするためである」。この点に、理性と信仰との統一された秩序が認められる。このことが、アキナス神学の大前提である。

そして、理性と信仰との調和ある関係から、自然と超自然との関係が端的に表現される。「恩恵は自然を破壊することなくかえってこれを完成する」わけである。すなわち、超自然としての恩恵は、人間の自然本性を破壊して完成に導くのではなく、人間の自然本性そのものを超自然本性的な仕方でもって完成へと導く。ここにアキナスのある種の神秘主義は認められる。自然と超自然とは対立しているのではなく、超自然が自然を完成する。そして、「あたかも意志の自然本性的傾きが愛徳に専心するように、自然理性は信仰に仕えなければならない」。人間の意志が、対神徳であり、注入徳である愛徳⁽⁵⁶⁾、すなわち、人間の努力によって獲得される徳ではなく、ただ神から注入されるところの、対神徳である愛徳に自然本性的な仕方でもってかわるように、人間が自然本性的な仕方でもってする理性も自然本性的な仕方でもって信仰に従うことが求められている。

吉満の思想を全面的に支えていたのは、自然と超自然が区別されつつも、後者が前者を完成させるという仕方でもって、神の恩恵が現実の自然本性的な世界に具体的にかつ現実的にはたらいっているという確信であり、信仰である。「意志の自然本性的傾きが愛徳に奉仕する」ということは、天上の出来事ではなく、地上において今現実にも起こっていることになる。

おわりに

「近代の超克」の座談会のなかで、吉満は、「近代人は無邪気な無信仰」ではなく、「信仰を失った悲劇人」であり、それゆえに「信仰を失った悲劇人」は「見失った神を自意識を通じて再び見出さなければならない」と言っている⁽⁵⁷⁾。神を自意識によって見いだすことこそが魂の救いにつながる。それゆえに吉満は魂の空虚を感じることから「近代の超克」が始まると捉える。本稿では「近代の超克」を中心に吉満の思想を考察してきた。若松英輔は「近代の超克」は吉満にとって決して「与えられた主題ではなく、むしろ彼の根本問題」であり、「近代の実相を見極めることは自身の生を認識することでもあった」として⁽⁵⁸⁾、さらに次のように述べている。

「近代の超克」とは、どこまでも今に根を下ろしながら、飽くなきまでに「普遍」を追究することであると吉満は考えた。それは同時に、カトリックの信仰者として生きることが、そのまま宗派的宗教を超えた霊性の境域に開かれてゆくことを意味した⁽⁵⁹⁾。

吉満にとって、「近代の超克」は「愛の秩序の自己分裂ないし混乱」という「近代文化の根本悪」の中で生きていくことにおける「彼の根本問題」であり、「どこまでも今に根を下ろしながら、飽くなきまでに普遍を追究すること」であった。「近代の実相を見極め」、「自身の生を認識すること」により、「宗派的宗教を超えた霊性の境域に開かれてゆく」という、時代を超越した境地へと彼を導いたのである。

戦後、「近代の超克」の座談会は、大東亜戦争を「近代の超克」で捉えようとした、戦争とファシズムに同調した知識人の位相を示すものとして指弾される⁽⁶⁰⁾。この議論に対する賛否両論がさまざまな立場から語られてきた。吉満にとって「近代の超克」は、西洋文明や世界史、また日本だけの問題ではなく、吉満自身の「生」の根本問題でもある。それゆえに、その超克は神への魂の悔改であり、一人のカトリック信者としての信仰宣言である。飽くなきまでに「普遍」を追及することが吉満の立場なのである。

つまり近代の超克は「問題は近代の人間主義か中世的信仰主義かというところではなく、新しき神中心の人間主義という霊性真理と人間知性との新しき「ロゴスの秩序」の回復」にある⁽⁶¹⁾。新しき中世は「新しき神中心の人間主義」であり、恩寵による霊性真理の観想と人間知性が新しき「ロゴスの秩序」を回復することが求められる。そこに自然法思想も見出さねばなるまい。

さて座談会は2日間行われたが、2日目にアメリカニズムとモダンが話し合われるなかで科学技術、機械文明にかかわる議題がみられた。近代社会が中世社会と大きく異なるところは科学技術の発展である。そこで機械と精神が問題となり、吉満は機械文明の中にミステックを捉え「霊性のロゴスの秩序」が真の「近代の超克」として考えている⁽⁶²⁾。このことに関して詳しくは次回にゆずるとして、吉満は科学技術についても深い関心をいだいており⁽⁶³⁾、また、カトリシズムと自然科学の関係を論究している⁽⁶⁴⁾。

今日においても科学技術の発展は人間の知性そのものを脅かし、AIが人類の知能を超える技術的な転換点であるシンギュラリティが近いとも言われている。はたして、どのような未来が我々を待ち受けているのであろうか。機械学習の専門家であるオックスフォード大学教授のマイケル・オズボーンによると、AIが持つ可能性は実に変革的であって、アルゴリズムには限界がなく、アルゴリズムは「どの人間よりも情報通」になりうるから、単純労働だけでなく、意思決定や部妙な判断すらAIに取って代わられる可能性がある⁽⁶⁵⁾。

AIは、「意思決定」という人間の独壇場を思われてきた領域にまで侵食する可能性がある。シンギュラリティの後には生身の人とは異なるポストヒューマンが誕生すると予想する人までいる。このような時代において超克すべきは、はたして何か。我々は、今一度、吉満が発した問いに立ち返らなければならないのではないだろうか。このことは、現代を永遠の相においてみることであり、「恩恵は自然を破壊することなくかえってこれを完成する」という仕方でも自然と超自然との調和した関係において人間を捉えることである。

そして、鍵となるのは、自然をどう捉えるかであろう。アキナスにおいて、自然法とは「それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念」の分有にはかならない⁽⁶⁶⁾。すなわち、自然法そのものが永遠法との関係から成立している。このかぎりにおいて、人間の自然本性そのもののうちに、何か永遠的なものへの可能性を見い

だすことができる。自然法の「しかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾き」は自然を超えて永遠へと人間を向かせるのである。

このような永遠への志向性において、初めて人間の尊厳は担保される。そして、時間と永遠、自然と超自然とが交差する領域こそ「神秘」として捉えられよう。この地平において、AIがどれほど世界を変えようとも、シンギュラリティが訪れようとも、人間には永遠的な普遍性が残されている。吉満は「肉体の復活」の教理に関して次のように行っている。

これは誠に理解に困難なる神秘である。しかもここに人生の究極の意義はかかっている。(中略) しかもこれがまさにカトリシズムの「永遠の生命」の告白である。永遠の生命の問題は自然科学の問題ではない。霊的事物は霊的にのみ理解され得る。少なくともこのことを理解するとき自然科学は美しい⁽⁶⁷⁾。

「恩恵は自然を破壊することなくかえってこれを完成する」。我々の自然本性は超自然本性的なものへと自然本性的に秩序づけられており、その究極に「肉体の復活」、すなわち「永遠の生命」が位置している。この神秘に「人生の究極の意義はかかっている」。目に見えるものを対象にする自然科学はこの神秘を扱うことができない。したがって、「永遠の生命の問題は自然科学の問題ではない」。

しかし、「霊的事物は霊的にのみ理解され得る」ということを「理解するとき自然科学は美しい」と吉満は言い切っている。この神秘は自然科学の領域を超えているが、自然科学と対立しているわけではない。我々は訪れるべき自然科学の大波に毅然として向き合おうではないか。そして、「永遠の生命」という神秘の前に、自然科学がどれほど美しく輝くかを見ようではないか。吉満の語る「神秘」は、いままさに我々へと投げかけられているのである。

註

- (1) 若松2014, 292頁。一九四二年、川上徹太郎、小林秀雄など『文学界』の同人を中心に「近代の超克」と題して、文学、哲学、科学、音楽、宗教など各界を代表する十三人が集い、座談会が行われた。
- (2) 若松2014, 319-332頁参照。
- (3) 吉満1984b, 183頁。
- (4) 吉満1984b, 184頁。
- (5) 松本1979, v-vi頁。「近代の超克」という特集なり座談会なりが、大東亜戦争のひきおこした「知的戦慄」によって企画されたことが明らかにされている。その「知的戦慄」とは、改めていうまでもなく、大東亜戦争がその理念において、日本がこれまで模倣し、追い駆けてきた西欧近代に対して抵抗を試みた、ということである。そしてそのことによって、これまで「西欧知性」によって武装していた知識人たちのあいだに、「西欧知性」と「日本人の血」との「相克」が生じたわけである。座談会における「異様な混沌や決裂」は、

そのため、ということになる。

- (6) 村松2011, 234-235, 246頁。
- (7) 半澤1993, 7頁。
- (8) ハラリ2018, 225頁。
- (9) 吉満1984 b, 184-185頁。
- (10) 吉満1984 b, 182頁。
- (11) 吉満1984 e, 12-13頁。
- (12) 吉満1984 c, 吉満1984 d, 吉満1985 a。マリタンの「人間中心的ヒューマンイズムの弁証法」については、稲垣良典もマリタンの考えが現代の無神論の問題の広がりと複雑さ、および根の深さをあらためて思いしらせてくれるものと指摘している。稲垣1971, 56-57頁。
- (13) 吉満1984 e, 12頁。
- (14) 吉満1984 b, 189頁。
- (15) 吉満1984 b, 207頁。
- (16) 吉満1984 b, 207頁。
- (17) 河上・竹内1979, 263頁。
- (18) 吉満1984 b, 195頁。
- (19) 吉満1984 b, 203頁。
- (20) 吉満1984 b, 203頁。
- (21) 若松2014, 61-62頁。
- (22) 吉満1984 d, 395頁。
- (23) 若松2014, 134頁。
- (24) 吉満1984 d, 396頁。
- (25) 吉満1985 a, 405頁。
- (26) 吉満1985 a, 411頁。
- (27) 吉満1985 a, 413頁。
- (28) 吉満1985 a, 413-414頁。
- (29) 吉満1984 c, 349頁。
- (30) 吉満1985 a, 404頁。
- (31) 吉満1985 a, 405-406頁。
- (32) 吉満1985 b, 447頁。
- (33) 吉満1984 b, 203頁。
- (34) 吉満1984 b, 204頁。
- (35) 吉満1984 b, 184-185頁。今はとにかく少なくとも西欧的近代の精神性格において、そのことが最も問題적であるだけに、つまり近代社会は古代や中世社会と異なって宗教問題とは別個な独立した文化社会であるのごとく見えるだけに、その西欧文化精神史において、まさしく根本的形而上学的精神が問題であることを指摘し、その内面的構造の契機の宿命と問題性から、さらにこれがわれわれの新しき世紀における文化創造に、いかなる神学的性格の課題を指示しているかを考えたいと思う。

- (36) 河上・竹内1979, 180頁。
- (37) 河上・竹内1979, 181頁。
- (38) 河上・竹内1979, 181頁。。
- (39) 河上・竹内1979, 181-182頁。
- (40) 河上・竹内1979, 184頁。
- (41) 河上・竹内1979, 185頁。
- (42) 吉満1984 a, 28頁。
- (43) 吉満1984 e, 22頁。
- (44) 吉満1984 e, 22頁。
- (45) 吉満1984 i, 38頁。
- (46) 吉満1984 e, 24頁。
- (47) 吉満1984 e, 23頁。
- (48) 吉満1984 i, 38頁。
- (49) 吉満1984 b, 205頁。
- (50) 松本1946, 85頁。
- (51) S. T. I-II, q. 91, a. 2, c. manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. (すべてのものは、永遠法の刻印にもとづいて固有なはたらきと目的への傾きを有するかぎり、何らかの仕方で永遠法を分有していることは明らかである。しかるに、ほかのものの中で理性的被造物は、摂理に与る者となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越的な仕方で神の摂理に服属している。それゆえ、理性的被造物自身においては、それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている。そして、理性的被造物における永遠法のかかる分有が、自然法と言われる。)
- (52) 佐々木2019 : 24-25, 32, 58-59, 103, 161-187, 190-197, 203-221参照。
- (53) 吉満1984 b, 203頁。
- (54) S. T. I, q. 1, a. 8, ag2. Si sit argumentative, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati: nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia secundum Gregorinum in homilia, *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentative.
- (55) S. T. I, q. 1, a. 8, ad2. argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinas per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelation facta est. Nec hoc derogat dignitati

huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quae per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae tradiuntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut et naturalis inclination voluntatis obsequitur caritati.

- (56) S. T. I-II, q. 62, a. 1, c. per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut supradictis (q. 5, a. 7) patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra (q. 5, a. 5) dictum est. Una quidem proportionata humana naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur *II Petr.* 1, [4]: quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur. (先に述べられてことから明らかなように、徳を通じて、人間はそれによって至福へと秩序づけられるはたらしきに関して完成される。しかるに、先に言われたように、人間の至福ないし幸福には二通りある。一つは人間的本性に対比的なもので、それへと人間は自らの本性の諸根源によって到達することができる。もう一つは、人間の本性を越える至福であり、それへと人間はただ神の力によって、何らかの神性の分有にそくして到達することができる。このことに関して、二ペト1・4で、我々はキリストを通じて「神の本性にあずからせていただく」者にせしめられたと言われている。そして、かかる至福は人間の本性への対比性を越えるゆえに、それにもとづいて自らの対比性にそくして善く行為するよう進む人間の自然本性的な諸根源では、前述の至福へと人間を秩序づけるのに十分ではない。それゆえ、人間に神的な仕方では、ある根源が附加されなければならないのであり、それによって、人間は超自然的至福へと秩序づけられる。それは、これも神の助力なしにはありえないが、自然本性的諸根源を通じて本性に適った目的へと人間が秩序づけられるようにである。そして、かかる諸根源が「対神徳」と言われる。なぜなら、それらを通じて我々が神へと直しく秩序づけられるかぎりにおいて神を対象とするからであり、また、ただ神によって我々に注入されるからであり、さらに聖書における神の啓示によってのみかかる徳が伝えられるからである。)

- (57) 河上・竹内1979, 185頁。
- (58) 若松2014, 297頁。
- (59) 若松2014, 301頁。
- (60) 松本1979, vi頁。
- (61) 吉満1984 f, 247頁。
- (62) 河上・竹内1979, 262-263頁。
- (63) 垣花1997, 35-55頁。この中で、吉満は垣花と自然科学論の二人の対話のようすが記されている。
- (64) 吉満1984 i, および吉満1984 i 参照。
- (65) <https://business.nikkei.com/atcl/NBD/19/00123/00046/?P=1> (日経ビジネスにおけるインタビュー)
- (66) 註(51)参照。
- (67) 吉満1984 h, 137頁。

文献表

- | | |
|-----------|---|
| S. T. | Thomas Aquinas, <i>Summa Theologiae</i> , ed. Paulinae, Torino: Commerciale Edizioni Paoline, 1988. |
| 稲垣1971 | 稲垣良典『現代カトリシズムの思想』, 岩波新書。 |
| 垣花1997 | 垣花秀武「解説 詩人哲学者、吉満義彦とその時代」, 吉満義彦 帰天50周年記念出版の会編『永遠の詩人哲学者吉満義彦 帰天50年によせて』, ドン・ボスコ社, 9-68頁。 |
| 河上・竹内1979 | 河上徹太郎・竹内好『近代の超克』, 富山房。 |
| 佐々木2019 | 佐々木亘『トマス・アクィナスにおける法と正義－共同体の可能性をめぐる－』, 教友社。 |
| ハラリ2018 | ユヴァル・ノア・ハラリ (柴田裕之訳)『ホモ・デウス (下) テクノロジーとサピエンスの未来』, 河出書房新社。 |
| 半澤1993 | 半澤孝磨『近代日本のカトリシズム』, みすず書房。 |
| 松本1946 | 松本正夫「故吉満先生のトーマス研究」, 『カトリック思想』 第2号 吉満義彦追悼號, カトリック研究社, 82~86頁。 |
| 松本1979 | 松本健一「解題」, 河上徹太郎・竹内好『近代の超克』, 富山房, i -ix 頁。 |
| 村松2011 | 村松晋「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24巻第2号, 228-246頁。 |
| 吉満1984 a | 吉満義彦「文化と宗教の理念」, 『吉満義彦全集第1巻 文化と宗教』, 講談社, 3-65頁。 |
| 吉満1984 b | 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みいだすか? –」, 『吉満義彦全集第1巻 文化と宗教』, 講談社, |

- 182-208頁。
- 吉満1984 c 吉満義彦「ジャック・マリタンの文化哲学－神学的人間学の政治倫理－」,『吉満義彦全集第1巻 文化と宗教』,講談社, 347-359頁。
- 吉満1984 d 吉満義彦「マリタンの文化哲学について」『吉満義彦全集第1巻 文化と宗教』, 講談社, 377-402頁。
- 吉満1984 e 吉満義彦「中世精神史の理念－聖アウグスティヌスと聖トマスの形而上学の精神史的意味づけ」,『吉満義彦全集第2巻 中世精神史研究』, 講談社, 3-65頁。
- 吉満1984 f 吉満義彦「中世的人間の理念」,『吉満義彦全集第2巻 中世精神史研究』, 講談社, 231-247頁。
- 吉満1984 g 吉満義彦「現代における神秘主義の問題」,『吉満義彦全集第4巻 神秘主義と現代』, 講談社, 28-46頁。
- 吉満1984 h 吉満義彦「カトリシズムと自然科学 真理の秩序の問題」,『吉満義彦全集第4巻 神秘主義と現代』, 講談社, 117-137頁。
- 吉満1984 i 吉満義彦「自然科学と宗教性の形而上学 宗教哲学への知識学的序論の一章」,『吉満義彦全集第4巻 神秘主義と現代』, 講談社, 138-187頁。
- 吉満1985 a 吉満義彦「新し秩序 充足的ヒューマニズムの立場」,『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 401-415頁。
- 吉満1985 b 吉満義彦「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」,『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 426-448頁。
- 若松2014 若松英輔『吉満善彦一詩と天使と形而上学』, 岩波書店。

本研究は、科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）基盤研究（C）「スコラ哲学における正義論の変遷－トマス・アクィナス以前・以後－（16K02225）」、および、同（科学研究費補助金）基盤研究（B）「統合的経済倫理学に基づくポスト福祉国家レジームの構築：多元的秩序構想の実践的展開（17H02505）」の助成を受けたものです。

