

吉満義彦における神学の可能性

－人間の救いと幸福－

佐々木 亘*, 佐々木恵子**

Possibility of Theology in Yoshimitu Yoshihiko
－The Salvation and Happiness of Human Beings－

Wataru Sasaki* and Keiko Sasaki**

第二次世界大戦中、加藤周一は「軍国日本の狂信的な国家主義が頂点に達しようとしていた」その時に吉満義彦について、「ほとんど救いのようにみえた」と言う。吉満において、人間が「時間」の根源性を意識するとは、現実世界を「永遠の今」として捉えることである。現実には「超自然の現実」、神学的現実でもある。自然としての人間だけではなく、神の子として形而上学的な存在としての人間性のロゴスを構想しねばならない。かつて吉満は忘れられた思想家といわれたことがある。しかし吉満の神学は多くの可能性を有する。たしかに、現代の日本は戦時中の状況に比べると、平和であり、豊かである。けれども毎年2万人以上の自殺者を出し、格差・貧困問題は深刻化し、超高齢化社会への不安も抱えている。世界的には気候変動、国際紛争や迫害、暴力、AI技術における急速な社会変化の中にある。幸せとは何か、人間とは、神とは何であろうか。「形而上学の青空から塵埃のわれわれの質量的世界を空襲せよ」と叫ぶ吉満義彦の思想が「今ここに」求められているのである。

Key Words: [吉満義彦] [永遠の今] [新しき歌] [恩寵] [神秘的歓喜]

(Received September 26, 2022)

はじめに

吉満義彦は、明治37(1904)年10月13日に鹿児島県大島郡、現徳之島町に生まれ、昭和20(1945)年10月23日に病気のため東京の小金井、聖ヨハネ会桜町病院で亡くなる⁽¹⁾。誕生年の明治37年は2月に日露戦争が始まり、没年である昭和20年は8月にポツダム宣言を受託した年である。吉満の生きた時代は2つの世界大戦を経験する激動の時代にあった。そのような中で、吉満はキリスト者としての人生を希求し歩み続けた。

現在、私たちは気候変動による自然災害、国際紛争や戦争、迫害、暴力、AI技術における急速な社会変化、近年は新型コロナウイルス感染症など多くの問題を抱えている。また、日本では高齢化社会において、内閣府の発表した平成20年度版、国民生活白書によれば、幸福度に

* 鹿児島純心女子短期大学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)

与える要因は諸外国とほぼ同様であるにもかかわらず、国民の年齢と幸福度の関係について高齢になっても幸福度を増さないのが日本人の特徴である。また、20代から50代にかけての6割が日頃ストレスを感じている。ストレス社会といわれる中で、ストレスによってさらに自殺や虐待など現代的病理が生じている⁽²⁾。このためストレス緩和や余暇のすすめも重要であるが、人間の幸福は「幸福のパラドックス」のように経済的な豊かさだけでは満たされないだろう⁽³⁾。そこにはやはり人間の「存在」の問題を取り上げなければなるまい。

吉満にとって人間はあくまで「時間的世界内的な現実」であり「同時に時間的超世界的なるもの」として捉えられている。昭和17(1942)年7月の「近代の超克」の会議においても、吉満の関心は「現代に生きてゐる永遠な人間性の課題」であって、「自然の人間は宗教的人間と実存的に一」であり、「自然に帰ること人間本性に帰ることは神に帰ること」でならなければならない⁽⁴⁾。吉満は「詩」、ポエジーを実存の発見として、その栄光の「視」と考える。本稿では、「詩」より吉満の魂の叫び、神の恩寵(恩恵)へ関わりから神秘的歓喜へ、吉満における人間の幸福と神学の意義について考えていきたい。

I. 戦時下の加藤周一と吉満義彦

戦後、作家・評論家として活躍した加藤周一は「軍国日本の狂信的な国家主義が頂点に達しようとしていた」そのときに、吉満義彦の著作について、「ほとんど救いのようにみえた」と⁽⁵⁾、また「暁天の星の如く輝いてみえた」と回想している⁽⁶⁾。日本全体が軍国主義に沸き立ち、誰もが判断停止の状態で戦争に突き進んでいた中、吉満だけが人間の本来の故郷を訴えていたのであるから、若き加藤にとって吉満はまさに「救い」として「輝いてみえた」のであろう。加藤はまた、次のように言っている。

われわれの誰もが、吉満の信仰を共有していたわけではない。しかし戦争中の日本の青年たちの多くは、——吉満を知らなかった大多数を含めて、——いつ死ぬかわからないと考えながら生きていた。(中略)私の人生も不可抗力によって突然中断されるかもしれなかった。その中断には意味のつけようがない。(中略)私が吉満義彦の文章をとおして「今ここに」という言葉を読んだのは、そのときである⁽⁷⁾。

昭和15年、日独伊三国同盟が締結され、生活必需品の配給制度が始まり、「糞沢は敵だ」の標語が掲げられ、津田左右吉の『古事記及日本書紀の研究』発禁処分など戦時下体制がますます強まっていった。加藤はこのような社会不安、死との恐怖の中、吉満の「今ここに」の言葉に出会った。加藤と吉満義彦の出会いについては、じつさいに加藤は以前より岩下壮一や吉満の本を読み、吉満の倫理学の講義を東京帝国大学で受けている⁽⁸⁾。その講義は「流暢な弁論であり、途方もなくなが文章を、二時間たてつけに、後から後から練り出して絶えまないもの」であったという⁽⁹⁾。吉満の文章はどちらかというと晦渋でかつ長いのが特徴であるから、講義もそのような内容であったのかもしれない。加藤は当時の様子を次のように記している。

「今ここに」すべての意味があるか、いつ何処にも全く意味はないか。しかし「今ここに」集中する私の人生の意味は（「永遠の今」）、歴史的社会的側から導き出すことはできないだろう。もしそれを導き出すことができるとすれば、歴史（時間）と社会（空間）に超越する意識の側からでしかなかったはずである⁽¹⁰⁾。

加藤は「今ここに」存在している自己について、歴史的社会的側からではなく、時間と空間を超えた意識に求める。「今ここに」おいて捉えられるところの「永遠の今」に生きる実存を見いだした。それは「歴史（時間）と社会（空間）に超越する意識」にこそ人生の意味を認めるものであり、「毎日死と向きあって暮らさざるをえない」中で、「人間が歴史的であるとともに超歴史的存在であるほかはないということの意識」となる⁽¹¹⁾。人間の超越性においてこそ、人間の実存の意味、人生の意味が存することになる。

「今ここに」死と向き会わざるおえなかった多くの学生兵士は「悠久の大義」のスローガンに導かれた⁽¹²⁾。また、加藤は吉満を次のように評価している。

「歴史主義」とともに「超歴史主義」を説き、歴史的社会的観点と「永遠の今」の観点とを、具体的な「人間」——決して「日本人」でなくて、普遍的な「人間」——において、歴史的であると同時に超越的な存在の構造として、統一的に提示しようとしたのは、ほとんど吉満義彦だけだった。吉満が私たちに訴えた異常な力は、まさにその「とともに」または「同時に」の裡に要約されていた、と私は思う⁽¹³⁾。

軍国主義で日本中が沸騰する中、多くの学生を戦地へと送りこむためのスローガンが「悠久の大義」であり、これにより血なまぐさい、死に向かって突き進むという現実を忘れさせる「思考停止」として機能していた。そのような中で、「ほとんど吉満義彦だけ」が人間を「歴史的であると同時に超越的な存在の構造として、統一的に提示しようとした」のである。人間の超越性は決して歴史や社会の中に埋没するものではない。

「戦時中の青年であったわれわれは、一方で、マルクス主義的な「歴史主義」の、他方では、小林秀雄流の「超歴史主義」の、それぞれの説得力と限界を熟知していた」⁽¹⁴⁾。当時の青年たちは言わばある種の教養として、最終的には共産主義の世界になるというマルクス主義的な歴史観や歴史を達観するような姿勢に親しんでいたのであろう。そのうえで加藤は吉満の中に「歴史主義」とともに「超歴史主義」を、歴史的社会的観点と「永遠の今」の観点との統一性に希望を見出した。すなわち、「人間」は普遍的な存在として、実存し、歴史（時間）と社会（空間）に超越するのである。

Ⅱ. 吉満における人間存在

では、加藤が魅了された吉満における普遍的人間、「歴史的であると同時に超歴史的な存在」とは何を意味しているのであろうか。吉満は「人間とは何か」をたえず問い続ける。吉満にとって人間の「実存」とは自らを客体化し事物化することではない。「あくまでも主体的に人格と

して常に神聖なるものの現前において、しかり「神の実存的現前」において「時間」の根源性において意識することである⁽¹⁵⁾。

吉満において、人間は個体ではなく人格的存在である。その実存は常に神聖なる神との関係性によって成り立つことを大前提とする。「人間とは何か」は歴史的な時間の流れの中で問われるのではなく、あくまで「常に神聖なるものの現前において」、「神の実存的現前において」問われなければならない。

さらに、人間が「時間」の根源性を意識するということは、現実世界を「単に時間的今、世界的現実のみ」として一義的に解さず、「同時に、われわれには今は「永遠の今」、現実には「超自然の現実」、神的現実において両義的」なものであり、人間はあくまで「時間的世界内的な現実」と同時に「超時間的超世界的な現実」として捉えられる⁽¹⁶⁾。

人間は「時間の根源性を意識する」ことにより、ある意味でこの時間的空間的な世界を超越することができる。それは、「現実世界を単に時間的今、世界的現実のみに一義的に」捉えるような、言わば時間・空間の中で埋没するような一義的な見方から離れ、時間を「永遠の今」として超越することで、目の前の現実には「超自然の現実」・「神的現実」として現れる。その結果、人間は一方では「時間的世界内的な」存在であると同時に、「超時間的超世界的」な存在となるのである。

このような時間概念を吉満は「日常性の神学的意識」と言っており、人間は「無限性への可能性において自らの良心的倫理性の内面性を常に人格的に決意し改悔し奉献し、最も人格的なまさにこの人格自らの創造主なる父なるものへの対話的立場に立つもの」となる⁽¹⁷⁾。

すなわち、「超時間的超世界的な現実」とは、無限性の可能性において、人間の良心的倫理性の内面性は常に人格的に決意し改悔し奉献する中で「創造主へ対話的立場」によって成り立つ。日々の日常を「神学的意識」において捉えることにより、「この人格自ら創造主なる父なるものへの対話的立場に立つ」、すなわち時間を超越して、永遠の今において、人間自らが創造主である神を対話可能な存在となるのである。吉満はまた、次のように言っている。

人間性の全き把握が、かかる創造の所産としての「神より出でて神に帰する」神中心的な内面的性格において把握されねばならないのである。(中略) 人間性を単なる人間性の限界内に閉じ込めようとするのは、かかる人間中心的なヒューマニズムは、結局人間性の真実の姿を捉えたものではなく、これはやがて人間性そのものを神化せねばやまない悲劇的な自己矛盾に陥るのであって、真の人間性は「神より出でて神に向かって」開かれたものとして神性への根差しと神性への超越的志向において把握されねばならない⁽¹⁸⁾。

西洋の中世から近代にかけての思想史的展開は、単純化すると、「神中心の世界観」から「人間中心の世界観」への移行として解されよう。たとえば、アキナスの世界観はまさに神中心であって、人間の神への運動という仕方でも人間の倫理が問われ、人間はかかる運動の主として、そこに人間の主体性と超越性が帰せられる⁽¹⁹⁾。したがって、アキナスの世界観において、人間の主体性と超越性は、神との関係において担保されている。まさに、「人間性の全き把握が、かかる創造の所産としての神より出でて神に帰する神中心的な内面的性格において把握

されているのである。

これに対して、近代以降の「人間中心的世界観」では、逆に「人間性を単なる人間性の限界内に閉じ込め」ることとなり、「かかる人間中心的なヒューマニズムは、結局人間性の真実の姿を捉えたものではなく、これはやがて人間性そのものを神化せねばやまない悲劇的な自己矛盾に陥る」。人間が神の代わりになること自体が不可能なのであり、その追求は「悲劇的な自己矛盾」という帰結に至るのである。そのため、吉満は現代思想にみられる無神論、ニヒリズム、汎神論的傾向を鋭く批判している⁽²⁰⁾。「人間性そのものを神化せねばやまない悲劇的な自己矛盾」から人間の救いが導きだされる可能性は皆無だからである。

真の人間性は「神より出でて神に帰する」神中心的な内面的性格をもたなければならない。吉満は「人間の文化の営み」も「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」をもつと考え⁽²¹⁾、次のように言っている。

そこに確かに文化として現れる、否な文化の中に深く内在する宗教性の意味があるのであるが、しかしあくまでもそれは人間性のための、人間性の中における宗教性ないし無限性の表現というのではなく、人間そのものの自然的可能性を超越せる神的實在、超自然的恩寵世界への開放ないし高揚として、宗教的絶対者のそれ自身としての實在に向かい、それにつながるという意味をもつものでなければならない⁽²²⁾。

人間の文化とは、もちろん人間が主体となる文化ではあるが、その「文化の中に深く内在する宗教性の意味」は、「人間性の中における宗教性ないし無限性の表現」ではなく、「人間そのものの自然的可能性を超越せる神的實在、超自然的恩寵世界への開放ないし、高揚として、宗教的絶対者のそれ自身としての實在に向かい、それにつながる」という可能性を意味している。すなわち、「人格自ら創造主なる父なるものへの対話的立場に立つ」ことによって開かれる地平において、「文化の中に深く内在する宗教性」が理解されるのである。

そのため吉満は近代の人間中心主義に対して強く危機感を持ち、「近代の根本悪は「人間中心」の思想にある」と断言する⁽²³⁾。人間はまさに神との関係の中で実存性を有するのである。文化においても、人間そのものの自然的可能性を超越せる神的實在、超自然的恩寵世界への可能性として、宗教的絶対者である神へと方向づけがなければならない。

吉満は師であるジャック・マリタンの「充足的ヒューマニズム」を引用し、この立場から人間性を考察する⁽²⁴⁾。これは神の恩寵と摂理に対して根源的に開かれたヒューマニズムであり、吉満の文明批評および文芸評論活動においてよりどころとしていたものである⁽²⁵⁾。吉満は近代以降の人間中心的ヒューマニズムがかえって人間疎外に至るという認識のもと、神の恩寵と摂理に対して根源的に開かれたヒューマニズムである「充足的ヒューマニズム」に立ち返ること以外に真の人間性の回復は望めない、という新たな現実を提示しているのである。

Ⅲ. 恩寵と自然

では、吉満において、恩寵と自然はどのような関係にあるのであろうか。神中心的なヒューマニズムである充足的ヒューマニズムは人間本来の超自然的恩寵生命へと秩序づけられている⁽²⁶⁾。この「超自然的恩寵生命」とはいかなる生命なのであろうか。

人間性と神との関係性について、吉満は創造という概念から「神の超自然的生命への直接的なつながり」や「人間の超自然的な永遠の生命への参与を意味する」ものではなく、「創造の秩序にプラスされた、神の全く自由なる愛に基づく恩恵の賜」でなければならないと考えている⁽²⁷⁾。恩恵とは、それによって人間を超自然本性的な仕方で人間を完成させるところのものである。そのため、「神の超自然的生命への直接的なつながり」や「人間の超自然的な永遠生命の参与」としても捉えられるが、恩恵にもとづく人間と神との関係は、「創造の秩序にプラスされた」ものとして解され、「恩恵の賜」は「創造の秩序」による人間の自然本性的な状態に加えられる超自然本性的な完成であり、それは何ら必要性に起因するものではなく、「神の全く自由なる愛に」由来している。

真のキリスト教的意義として、具体的な歴史的存在として人間は「自然的人間としての神への宗教的可能性の限界の彼方に、神自らの超自然ないし恩寵の秩序」を持っており⁽²⁸⁾、人間の存在はかかる秩序において捉えられなければならない。人間の自然本性的な限界を超えた超自然本性的な秩序においてこそ、人間は人間としての意味を有するのである。

人間の自然的精神可能性それ自身も、具体的な歴史的存在としての人間においては、超自然的な関係との生きた根源的な関係が成立しなければ真の全き生命の実現をなし得ないということの意味するので、具体的な歴史的人間の営みにおいては、結局は超自然的な恩寵の生命への内的関係において、初めてあるべき姿の真の実現がなされるのである⁽²⁹⁾。

たしかに、人間は現実の世界において具体的な歴史的存在であり、今ここで一人の人間としてこの世的な生死の中で存在している。しかし、吉満によると、そこにキリスト教のヒューマニズムから捉えられた「超自然的な関係との生きた根源的な関係」や「恩寵の生命への内的関係」がなければ人間は「あるべき姿の真の実現」がなされないのである。

さらに、「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」とされている⁽³⁰⁾。自然と超自然とは、自然が「創造の秩序」において捉えられ、「超自然」が「全く自由なる愛に基づく恩恵の賜物」としての「救済の秩序」を意味している。両者は概念的には区別されるが、現実には恩恵が全くないような生の自然などはありえない。

吉満はしばしばトマス・アクィナスの「恩寵は自然を破壊せずかえってこれを予想し完成する」という言葉を多用している⁽³¹⁾。吉満によると、「自然は合理的人間の思うよりもはるかに深いもの」であり、「自然」とは「人間の精神可能性存在可能性を含めての世界存在一般」を意味し、それはまた文化とのかかわりで捉えられ⁽³²⁾、そのうえで「カトリシズムに従えば、自然はそれ自身において自己完結するものではなく、やがて恩寵すなわち超自然によって完成されるべきもの」となる⁽³³⁾。

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完成へと導く。自然と超自然とは概念的に区別はされるが、

本来的に対立しているわけではなく、超自然が自然を完成するという仕方では両者ははたらき合う。このことは、人間側からの努力等によって達成されることではなく、ただ、「神の全く自由なる愛に基づく恩恵の賜物」として実現する⁽³⁴⁾。

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は、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起こっていることになる。稲垣良典は、この言葉をトマスの信仰と理性との関係を説明する原則として、次のように説明している。

恩寵たる信仰は自然本性である理性（的探求）の上に、いわば互いに侵さず・侵されずという仕方では積み重ねられるのではない。むしろ、恩寵たる信仰は、恩寵にたいして開かれ、それを受給することの可能であるような (capax gratiae) 自然本性を予想するのであり、そのような自然本性たる理性にたいしてのみ授けられるのである。そして恩寵が授けられるということは、それを授けられたものが固有の限界を超えて高められることであり、完成されることにほかならない⁽³⁵⁾。

恩寵たる信仰は自然、自然本性を破壊するものではなく、また、お互い侵さず、侵されずという仕方では積み重ねられるのではない。「これを予想し完成する」のであるから、恩寵にたいして開かれた、恩寵を受け入れられることができる自然本性を予想し、授けられるのである。そこで恩恵を受けたものは「固有の限界」を超える「理性の自己超越性」を認めることができる⁽³⁶⁾。このような自己超越性を可能にしているのが、自然の側からは恩恵に対して開かれている自然本性であり、超自然の側からは「神の全く自由なる愛」なのである。

IV. 神秘的歓喜

昭和18年12月から19年2月にかけて、吉満は『日本カトリック新聞』に「神秘的歓喜」と題してそれぞれの副題のもと5回寄稿している。当時戦局が悪化をたどる中、「近代人間は久しく「幸福の断念」に慣らされて、「懐疑の柔らかき枕」に眠り、われと自らを虐んで、悲劇的宿命性に身を投じ、死の蔭の神秘に「黒き魔術」を求めんとするのであろうか」と当時の人々の心情を問い⁽³⁷⁾、近代の人々が彼ら自身の「幸福への意思」をさらに真剣に素直に取り上げる必要性を問う⁽³⁸⁾。中世の神中心的世界観では、人間は至福である神へと秩序づけられるという仕方では、人間は自らの主体性と超越性のもとに、神を求めるという幸福追求を現実のものとしていた。これに対して、人間中心的世界観では、神が中心にないので、何が正しいのかは明確ではないから「懐疑の柔らかき枕に眠」ることとなり、「人間性そのものを神化せねばならない悲劇的な自己矛盾」の中、「われと自らを虐んで、悲劇的宿命性に身を投じ、死の蔭の神秘に黒き魔術を求め」ることになる。

吉満は、キリスト教のアポロジは「幸福」への「歓喜」への郷愁が人類の魂の歴史を貫いていることにあり⁽³⁹⁾、幸福と歓喜とが生命実存の本質に属するとして⁽⁴⁰⁾、さらに次のように

言っている。

自然的生命の神秘と精神的実存の神秘とを通じて、生命の生命なる者の客体的讚美と実存的讚美とが、所詮自然生命的歡喜と人間的歡喜と天使的歡喜とを通じて、一つの超自然的恩寵愛の死することなき生命の歡喜を指示しているとすれば、それは所詮「死は勝利に吞まれたり」と『黙示録』に宣言せるかの「神の仔羊」の犠牲に贖われた全宇宙の「復活の歡喜」に向かってはほかならないのである⁽⁴¹⁾。

「恩寵は自然を破壊せずかえってこれを予想しこれを完成する」ということは、人間の自然本性が恩恵によって超自然本性的な仕方で完成させられることであり、そこに人間の幸福が成立している。そのため、「幸福への歡喜への郷愁が人類の魂の歴史を貫いている」のであり、人間の全存在はかかる根源的な幸福と歡喜に向かって秩序づけられている。そのように、「自然生命の神秘と精神的実存の神秘とを通じて、生命の生命なる者の客体的讚美と実存的讚美とが、所詮自然生命的歡喜と人間的歡喜と天使的歡喜とを通じて、一つの超自然的恩寵愛の死することなき生命の歡喜を指示している」わけであり、このことがキリストの十字架上での贖罪と復活による死への勝利によって実現することから、その方向性は「神の仔羊の犠牲に贖われた全宇宙の復活の歡喜に向か」うものにほかならない。

生命の歡喜は「一切存在生命の創造的根源者自ら (Ipsum Esse) の永遠歡喜に参与せしめられるところの、本質的に宇宙的歡喜」であり⁽⁴²⁾、「復活の歡喜」でもある。吉満は、声高々に生命と歡喜の自然生命的な歡喜から、超越的恩寵より超自然的神秘的歡喜、宇宙的歡喜を告げるのである。

ここで吉満が昭和11年『創造』に寄稿した「新しき歌」をとりあげよう。これはほとんど類例のない文体である⁽⁴³⁾。「新しき歌！新しき歌！形式ではない、魂だ。本質ではない実存だ」と強い文体で感情的に書かれている⁽⁴⁴⁾。ここで歌われているものは人間の単なる内面性や感情をあつかった詩ではなく、魂そのものの叫びであろう。「人間だ！人間だ！人間からだけ自然を見たまえ、徹底的に人間を見つめたまえ！」⁽⁴⁵⁾。その自然はむろん人間が知りえない超自然である。吉満はさらに次のように言っている。

自然としての人間ではなく、神の子らとしての形而上学的な存在としての人間性のロゴスを構想し得ねばならぬと言っているのだ。形而上学の青空から塵埃のわれわれの質量世界を空襲せよというのだ。飛行機の翼はそれ故新しき歌のように英雄的な決意を、そして細心な知的な注意と爽快な開拓者の自由とをもって空いっぱい自らの野獣のような呻りをもって冷静に悠々と下界を俯瞰するのだ⁽⁴⁶⁾。

まさに生命の歡喜を吉満は歌おうとしているかのように、文章はリズムカルに訴えかける。また、戦時下において、その惨禍にいる吉満自身へのエールではなからうか。じっさい、形而上学とは目に見えない世界の探求であり、そこから存在そのものの意味が明らかにされる一方、目に見える世界に生きざるをない人間にとって、そのような知的営みは「飛行機」のように目

に見える世界から離陸して、「細心な知的な注意と爽快な開拓者の自由とをもって空いっぱい
に自らの野獣のような呻りをもって冷静に悠々と下界を俯瞰する」ことを意味している。

しかしまた「この形而上学は人間の知的獲得としての機能である限り、また飛行機のように不安なもの、本質的に人間的な脆弱さと不安をもって、その不安の上に構成されている」ことから、「新しき歌はそれ故にただ「瞬間」のロゴスとしてここに実存する」のであり、「瞬間」の「不安」の「実存」から「永遠」に切り抜けていく通路が開けたら、そのとき「新しき歌」は永遠の「歓喜」と化する」のである⁽⁴⁷⁾。神秘的歓喜は自ら「永遠」の中で、永遠の歓喜として歌われる。そこに人間は、本質的に人間的な脆弱さや「不安」から解放され、「歓喜」へとつつまれる。この「瞬間」においてこそ、この世における様々な苦痛や悲惨の鎖が断ち切られ、「永遠に切り抜けていく通路」が開かれ、「永遠の歓喜」に至るのである。

吉満にとり、ポエジー、「詩」は「本質的に形而上学的存在論的に否な神学的に理解されねばならぬもの」である⁽⁴⁸⁾。「新しき高き実存の発見としてその栄光の「視」として天使の歓喜と祝福をかいまみる「詩」的創造の瞬間でなければならない⁽⁴⁹⁾。それゆえに「詩人」は「形而上学的な実在発見者」、「実在探検者」でなければならない。「詩」は「現代の時代への救いとして現代の憂鬱の解放」でなければならないのである⁽⁵⁰⁾。

すなわち、吉満にとって詩は感覚的な美的感傷ではなく、実存的な人間の救いへの「行動」となる。そのため、「本質的に形而上学的存在論的に否な神学的に理解され」る必要がある。そして、「神の子らとしての形而上学的な存在としての人間性のロゴス」がそこで構想されなければならない。さらに、「永遠に切り抜けていく通路」によって「永遠の歓喜と化する」ために、そこでは何より「現代の時代への救いとして現代の憂鬱の解放」が求められる。そのため、詩人は「形而上学的な実在発見者」であり「実在探検者」でなければならない。

また、「もとより作品なる限りにおいての詩は行動」ではなく、それは「真なる実在の嗅出し」である。すなわち、「より真なる霊的な（何処より来たり、何処へ行くのかを知らぬ自由なる息吹！）レアリテを放射せしめること」であり、「時間の変貌」として「最もその本性的相似者としての恩寵のミスチックに存在的に相似る」とみなされる⁽⁵¹⁾。

吉満において「詩」は「視」として「新しき高き実存の発見」となる。そこで問われているのは栄光の「視」として天使の歓喜と祝福をかいまみる「詩」的創造の瞬間である。それは「形而上学的存在論的」な、「神学的」な理解とつながる。「詩」は人間の超自然本性的な幸福に至る歓喜であり、それゆえに、詩は「現代の時代への救いとして現代の憂鬱の解放」という救済論的な超越性を有することになる。それゆえに、吉満にとって「詩」はたんに作品としての「詩」ではなく実存的人間の救いへの「行動」なのである。「真の実存」であり、「真なる霊的なレアリテ」、「恩恵のミスチック」と存在的に類似するものとなる。その結果、詩は「神聖なる祝祭のごときもの」として位置づけられる⁽⁵²⁾。そこにおいて、「新しき高き実存の発見としてその栄光の視として天使の歓喜と祝福をかいまみる」ことができる「神聖なる祝祭」こそ、詩による実存的な人間の救いへの行動となるのである。

おわりに

以上のように、吉満の思想は、人間を常に神聖なるものの現前において、神の実存的現前において捉えようとするものであり、人間は「創造主なる父なるものへの対話的立場に立つもの」にほかならない。文化にしても「人間そのものの自然的可能性を超越せる神的實在、超自然的恩寵世界への開放ないし高揚として、宗教的絶対者のそれ自身としての實在に向かい、それにつながるという意味」をもつものとして解されている。しかしながら、近代日本の形成という視点から批判も受けている。武田清子は次のように言っている。

満州事変から太平洋戦争にいたる軍国主義的超国家主義時代の日本人の思想、日本人の生み出している文化そのものを対象として考察し、その質のいずこに「否」を言い、何を砕き、どの方向へ再建するのか。(中略) そうした歴史に内在し、文化・思想の次元でキリスト者が日本民族の文化形成にかかわる方向づけは、キリスト者の群れから力強く打ち出されたとはい難いのではないかと思うのである⁽⁵³⁾。

武田が言いたいのは、吉満の思想が西洋思想の理論等を援用して論じているために、「日本人の思想、日本人の生み出している文化そのものを対象として考察」してはいない、「文化・思想の次元でキリスト者が日本民族の文化形成にかかわる方向づけ」を「力強く打ち出」してもいないということであろう。しかし、はたしてそう断言できるのであるか。加藤がいみじくも言い得ているように、吉満の関心は「永遠の今」であり、「具体的な「人間」——決して「日本人」でなくて、普遍的な「人間」——において、歴史的であると同時に超越的な存在の構造として、統一的に提示」することにほかならなかった。吉満にとって、歴史的な人間のこの世的な時間概念を超えたところでの議論なのである。加藤は次のように言っている。

私の精神または知的活動は、いうまでもないことだが、私自身の生活の範囲を超える。そのとき、私には、吉満義彦、あるいは彼を通してのカトリシズム、あるいはもっと一般的にいて、自己と世界の全体との相互超越的關係を中心とする思想的営みのすべてが、大きな意味をもつようにみえてくるのである⁽⁵⁴⁾。

加藤が「自己と世界の全体との相互超越的關係」に注目したように、吉満の思想は日本に限った救済思想ではない。また、吉満にとって「近代の抱える問題」は、「神の似姿」の本質的徴表である自由を乱用しがちな、人間にとって普遍的な問題にある。近代文化の性格と、またその課題の核は「神の喪失」であり、その再発見こそが重要となる。そのため吉満も「自らもまた不可避免的に近代に生きる一人であるとの強い意識から、むしろそうした近代性の意識を内側から描きつつ批判するという方向」をとり⁽⁵⁵⁾、「人間中心的なヒューマンイズムは、結局人間性の真実の姿を捉えたものではなく、これはやがて人間性そのものを神化せねばやまない悲劇的な自己矛盾に陥る」として、「近代の根本悪は「人間中心」の思想にある」と指弾している。そして、吉満はカトリック神学者として、その使命を「神の似姿」の究明へ向かったわけである。

吉満はすぐれた理解力と数々の洞察力を示しつつも、独自の思想体系をつくるには至っていないことが指摘される。稲垣は、吉満についてキリスト教思想史、精神史的研究を、吉満にとり最も緊急と思われた歴史的、実存的な問題の考察と解明に向けて傾注し、展開したことにその特徴を認めている。そして、信仰者として生涯通じて格闘した根本問題が「まさしく救いの問題」にみる。吉満の現代批評は「単なる外部からの評論あるいは審判ではなく、まさしく時代の子として、自らの救いをあえぎ求める叫びにほかならなかった」のである⁽⁵⁶⁾。この「あえぎ求める叫び」の中から「新しき歌」が生まれる。「人間だ！人間だ！人間からだけ自然を見たまえ、徹底的に人間を見つめたまえ！」。そして、「新しき歌は永遠の歓喜と化する」。吉満は永遠の今に生きる一人の人間として、かかる歓喜へと至ったのである。

さて、現代のわれわれはどうであろうか。吉満の叫びは何と聞こえ、どう答えなければならないのだろうか。吉満は人間の実存を超時間的に永遠にかかわる中に、恩恵の秩序のもとに見いだした。もちろん、それは決して現世逃避ではない。

吉満の死の5年前、昭和15(1940)年吉満の師である岩下壮一も亡くなっている。小山宙丸は、吉満と岩下という2人のカトリック哲学者について「かれらのまいた種が、戦後美しく開花して、戦後の日本の中世哲学の深化と拡大という、めざましい成果が生れたというべきだろう」と言っている⁽⁵⁷⁾。

現代のように真偽が判断しかねる形で日常に流れ込み、物質と精神、動物と人間、機械と人間、身体と魂、自然と超自然、現実と空想、善意と悪意、それらが混沌として分かちがたい混乱の中にある。人生に意味があるのか、人間の幸福とは何か、そもそも私は何のために生まれ、生きているのか、これらの問いが問いとしての意味を失いかけている危機的な状況が目の前に広がっている。私たちは何を求め、何を信じればいいのか。人間が生きる根拠は何なのか。それとも、そのような根拠は普遍性を持たない単なる偶然にすぎないのか。

現代はまた、ウィズコロナの時代にある。パンデミックという事実は、今ここでの科学技術、人間の能力の限界、その範囲の再確認を求めている。これからの世界は、人間拡張、ポストヒューマン、メタバースでのアバターなど人間とAI技術や脳科学の進歩という輝かしい未来なのだろうか。今こそ「形而上学の青空から塵埃のわれわれの質量的世界を空襲せよ」と叫ぶ吉満義彦の思想は、現代においてもその問題点の根幹に同質性を持ち合わせている。

すなわち、それは神学、人間と超越性との関係の考察としてである。この神学とは、学者やキリスト者と呼ばれる信者の裡にある範疇のものではない。また、布教や一般教養のためだけではなからう。神学は世の東西に限らず、人間と神との関係を問う。この試みは、キリスト教に限定されない。

「万法に証せられる」とは道元の言葉である。これは「人間が悟るのではなく、悟らしめられるのであり、証するのでなく、証せられるのだという、あるいは証せられることが証することであるような、何か自分を越えた者が自分を包んで自分を引き上げるという、しかもその中で自分が無くなってしまふのではなくてあくまでも自分が証するのである」という、これはある意味において道元の世界はキリスト教の恩恵の世界に通ずるといわれる⁽⁵⁸⁾。

人間の実存を失うことなく、悟るのではなく悟らしめられる、証せられながらも証するということは、キリスト教の言語で説明するなら、恩恵が人間の自然本性そのものを超自然本性的

な仕方と完成へと導くということであろう。その意味で、道元思想はまさに恩恵論に、そして、吉満の実存的問い、その救いと超越性への歓喜を希求した声に通じている。その意味で、吉満思想は、現代において、これからの日本の神学を考える上で、一つの指針となるであろう。

註

- (1) 若松2014, 319-332頁。
- (2) https://warp.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/9990748/www5.cao.go.jp/seikatsu/whitepaper/h20/10_pdf/01_honpen/pdf/08sh_0103_02.pdf (平成20年版国民生活白書)
- (3) 塩谷2003, 77頁 (社会の「制度」のあり方と人間の「存在」のあり方とが広義の「幸福」に貢献すると考えられる。公正な「制度」の保障がなく、卓越した人間「存在」への努力が認められないとき、いかに物質的豊富が達成された社会においても人々は幸福であるとは言えない。) 幸福とは何かを客観的に示すことは難しい。アキナスの場合は、人間が自らの主としてなす人間的行為はすべて至福である究極目的のために成立しており、至福とは神であるから、人間は何らかの仕方と神を認識しているが、しかし、何が至福であるかは人によって異なっている。佐々木2022参照。少なくとも物質的な豊かさが人の幸福に直結するわけではない。
- (4) 河上・竹内1979, 184-185頁。佐々木2021, 26-27頁参照。
- (5) 加藤1985, 469-470頁。
- (6) 加藤1985, 475頁。
- (7) 加藤1985, 480-481頁。加藤は大正8 (1919) 年生まれである。昭和18 (1943) 年に東京帝国大学医学部を繰り上げ卒業している。ただし、加藤が吉満から受けた影響に関しては、不明な点も多い。
- (8) 吉澤2012, 69頁。
- (9) 加藤1979, 180頁。
- (10) 加藤1985, 481頁。
- (11) 加藤1985, 481頁。
- (12) 加藤1985, 482-483頁。太平洋戦争において昭和18年、学徒出陣の壮行会で東条英機首相は「諸君が悠久の大義に生きる唯一の道」と訓示している。加藤は「悠久の大義」に疑問を呈する。加藤にとって「悠久の大義」は「悠久」という情緒的な言葉によって、また「大儀」というあいまいな言葉によって作り出されたものでしかすぎず。それは思考停止であった。
- (13) 加藤1985, 484頁。
- (14) 加藤1985, 484頁。
- (15) 吉満1985 a, 16頁。
- (16) 吉満1985 d, 372頁。
- (17) 吉満1985 a, 16頁。
- (18) 吉満1984 a, 22頁。

- (19) 詳しくは、佐々木2005と佐々木2019を参照。
- (20) 稲垣1982, 606頁。
- (21) 吉満1984 a, 22頁。
- (22) 吉満1984 a, 22頁。
- (23) 吉満1985 f, 394頁。
- (24) 吉満1984 b, 203頁；佐々木2021, 23-25頁。
- (25) 稲垣1982, 606-607頁。
- (26) 吉満1984 b, 203頁。
- (27) 吉満1984 a, 23頁。
- (28) 吉満1984 a, 23頁。
- (29) 吉満1984 a, 24頁。
- (30) 吉満1984 a, 28頁。
- (31) 吉満1984 c, 194頁他。
- (32) 吉満1984 a, 26頁。
- (33) 半澤1993, 15頁。
- (34) 詳しくは、佐々木2021の第5章参照。
- (35) 稲垣1979, 51頁。
- (36) 稲垣1979, 51頁。
- (37) 吉満1985 h, 459頁。
- (38) 吉満1985 h, 460頁。
- (39) 吉満1985 h, 460頁。
- (40) 吉満1985 h, 461頁。
- (41) 吉満1985 h, 465頁。
- (42) 吉満1985 h, 465頁。
- (43) 若松2014, 220頁。『創造』は吉満と吉満の弟義敏と山之内一郎が中心となってはじめた雑誌である（若松2014, 284頁）。
- (44) 吉満1985 e, 388頁。
- (45) 吉満1985 e, 388頁。
- (46) 吉満1985 e, 388-389頁。
- (47) 吉満1985 e, 389頁。
- (48) 吉満1985 g, 457頁。文学は「現実の倫理性の捕捉の問題であり、実存的実践の分析であり告白」であり、「文学すること自らが一つの実践すること」を意味する。そのため、「歴史的行動の「瞬間」と「苦悩」の告白と展開とは「救い」の所在を問うこと」になる。（吉満1985 c, 342-343頁）。吉満は文学を現実的な倫理と実存的な実践から捉えようとしており、そこで求められることは、「歴史的行動の瞬間と苦悩の告白と展開」を通じて明らかにされる「救いの所在」なのである。このような、「文学すること自らが一つの実践すること」という姿勢は、現代の文学そのものに対しても、一石を投ずるものであるように思われる。

- (49) 吉満1985 a, 17頁。
- (50) 吉満1985 b, 21-22頁。
- (51) 吉満1985 c, 351頁。
- (52) 吉満1985 g, 456頁。
- (53) 武田1964, 53頁。
- (54) 加藤1985, 491頁。
- (55) 半澤1993, 16-17頁。
- (56) 稲垣1982, 606頁。
- (57) 小山1982, 68頁。
- (58) 山田1995, 180頁。

文献表

稲垣1979	稲垣良典『トマス・アクィナス』(思想学説全書), 勁草書房。
稲垣1982	稲垣良典(吉満義彦の項), (編者)伊藤友信ほか, (監修)中村元ほか『近代日本哲学思想辞典』, 東京書籍出版社, 605-607頁。
加藤1979	加藤周一『加藤周一著作集14 羊の歌』, 平凡社。
加藤1985	加藤周一「吉満義彦覚書-『詩と愛と実存』をめぐって」(解説), 吉満義彦『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 469-491頁。
小山1982	小山宙丸(岩下壮一の項), (編者)伊藤友信ほか, (監修)中村元ほか『近代日本哲学思想辞典』, 東京書籍出版社, 67-68頁。
塩野谷2003	塩野谷祐一「幸福のパラドックス」, 『季刊 家計経済研究』59, 76-77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2005	佐々木亘『トマス・アクィナスの人間論-個としての人間の超越性-』知泉書館。
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って-』教友社。
佐々木2021	佐々木亘・恵子「吉満義彦における神秘論の可能性-近代の超克とアクィナス, そしてAI-」, 『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』51, 2021, 19-37頁。
佐々木2022	佐々木亘「神認識と人間的行為-アクィナスの「聖なる教え」について-」, 『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』52, 2022, 1-9頁。
半澤1993	半澤孝磨『近代日本のカトリシズム』, みすず書房。
武田1964	武田清子「解説 地の塩-キリスト教と近代日本の形成」, 武田清子編『現代日本思想体系6 キリスト教』, 筑摩書房。
山田1995	山田晶『アウグスティヌス講話』, 講談社学術文庫, 講談社。

- 吉澤2012 吉澤昇「親の宗教と子と信仰の」, 『東京大学大学院教育学研究科基礎教育研究科 研究紀要』38, 63-74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「カトリック教会の倫理思想」, 『吉満義彦全集第2巻 中世精神史研究』, 講談社, 145-210頁。
- 吉満1985 a 吉満義彦「詩と愛と実存」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 9-20頁。
- 吉満1985 b 吉満義彦「詩人の友に与える手紙」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 21-32頁。
- 吉満1985 c 吉満義彦「時間の変貌－歴史と詩と行動－」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 342-353頁。
- 吉満1985 d 吉満義彦「政治と真理」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 366-378頁。
- 吉満1985 e 吉満義彦「新しき歌－あるエッセイへのフラグメント」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 387-390頁。
- 吉満1985 f 吉満義彦「倫理性の定位」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 391-396頁。
- 吉満1985 g 吉満義彦「ポエジーについて」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 451-458頁。
- 吉満1985 h 吉満義彦「神秘的歓喜」, 『吉満義彦全集第5巻 詩と愛と実存』, 講談社, 459-467頁。
- 若松2014 若松英輔『吉満善彦－詩と天使と形而上学』, 岩波書店。

