

[研究論文]

岩下壯一思想形成と哲学

輪 倉 一 広

1. はじめに

岩下壯一（司祭）はカトリック思想家であり、晩年の1930（昭和5）年から1940（昭和15）年の10年間にカトリック救癩施設「神山復生病院」の第6代院長（邦人初）としてその事業に携わった¹。岩下は知識階級にカトリシズムを普及することを狙ってもっぱらカトリシズムが依拠する中世キリスト教思想の探求に取り組み、また同時に、救癩活動を通して真の社会哲学とはどのようにあるべきかをカトリシズムと人間の〈生〉の視点から問うたのである。

本論は、岩下がカトリシズムの普及・探求活動と救癩活動という2つの継続的な取り組みを通して結果的に何を、またどのような到達点に至ったのかを、彼の思想形成の視点から明らかにしようとするものである。

筆者のものを除けば岩下についての既往の研究は、おもに彼のカトリシズム理解に局限してその特徴を明らかにしようとするものであった²。他方、筆者は岩下が上述のような社会活動に取り組んだ時代状況や救癩という特殊な事情を考慮に入れて共時的な視点からこれまでいくつかの論考を発表してきた。しかし、岩下の思想をプロテスタント思想との対比をも視野に入れてカトリック思想史の中で通時的にどのように措定するかという視点からは未だ取り組んでいなかった。よって、今回そうした視点から岩下の思想形成を明らかにしたいと思う。

2. 中世思想の探求——信仰理解の方法論

1936（昭和11）年、岩下は6年前から滞っていたジャック・マリタン著『近代思想の先駆者——ルッター・デカルト・ルーソー——』の翻訳をようやく完了することになった³。このことは岩下の思想形成上のエポックとも言えるもので、かねてよりもち続けていた哲学課題——すなわち欧州留学中にヒューゲル（Hegel, Friedrich Feiherr Von : 1852—1925）や、ガリグ＝ラグランジュ（Garrigou-Lagrange, Reginald : 1855—1919）を通して学んだ「信仰（＝宗教）と理性（＝哲学）の総合」という、中世スコラ哲学の信仰理解におけるパースペクティブ——への取り組みが一定の成果を得る機会となったのである⁴。もともと岩下がこの本の翻訳を引き受

受付日 2011. 4. 28

受理日 2011. 6. 29

所 属 福井県立大学看護福祉学部

けたのは、その中のルター論が内村鑑三の一門によるカトリック教会への教義批判に対する反批判材料としてとりわけ有効であると認識していたからであった⁵。それというのも、内村のようなプロテスタント個人主義者は、近世哲学の立場により信仰から理性を分離させ、あわせて「教会権威」——信仰と理性の総合体として〈客観〉的に機能する、とカトリック者には理解されている——をも排除し、理性の代りに〈主観〉的な「個人的意志」を信仰に結びつけることで自立的な信仰を得ると考えていたのである。他方、岩下のようなカトリック者は、教会がトマス・アクィナスの神学・哲学を支持することから、内村とは逆に信仰と理性の統合を図り、併せて教会権威をも承認すると考えていたのである。ただ岩下の思想形成との関係で言えば、実際には、マリタンが著書で述べている近代思想批判としてのルター論の史的信頼性を岩下が確かめようとする中でこの議論が展開されたのである。では、マリタンのルター論とはどのようなもので、また、岩下はそれをどのように見ていたのか。

とくに岩下が関心を寄せた中世思想から近世思想への発生史的なつながりについて、マリタンはルターの神学が文芸復興とデカルトから出発したフランス的な近世思想の潮流と並んで近世思想全体へとつながるひとつの大きな源泉であったと位置づけた上で、それは結果的に「教会の普遍的團體から別離した個人的意志が、獨自に且赤裸々に神とキリストとの面前に立つて己れの信頼により自らの義と救ひを確保」しようと企図するものであった、と評している⁶。もとより、新トマス主義哲学者とされたマリタンの主張の背景にはトマスの理性と信仰についての教説が根付いている。マリタンは、「理性は意思より高貴なものである」と主張している⁷。だから、「理性は信仰に反する」とするルターの主張に対しては、それが自我中心の近代主義の源泉であるとして批判的立場をとったのである⁸。

では、このルター論を岩下はどのように見たのか。彼自身が述べるところによって確かめてみたい。

中世思想史の研究を志す譯者には、かの十三世紀に於ける燦然たる文化の急速なる瓦解と、其近世思想への推移の内面的論理關係が常に一種の疑問であつた。マリタン教授のルッター論は余の抱持せるこの疑問に対して餘りにも都合よき解答を與ふるものなのである。余はこの出色の文字をよんで所謂“missing link”を發見せる進化論者の如き喜びを感じた。乍併一方其深遠なる洞察を感嘆しつつも、他方果してそれが史實によって支持し得らるゝや否やに關して一抹の不安を感ぜざるを得なかつた。原著者は卓越せる思想家ではあるが歴史家ではない。其所論が主にもカトリック側の學者によつてなされた最近のルッター研究の結論に根據してゐるのは脚註を一見すれば明かである。余がマリテン氏の所論に共鳴することの深ければ深い程、これに對する反對者側の權威ある批評をきゝたかつた⁹。

岩下が抱いていた問題関心は、トマス思想に代表される中世思想がそれへの否定を特徴とする近世思想へとどのようにつながっていったのか、という連続ないしは不連続の論理構造そのものにあった。それはエルンスト・トレルチが社会哲学の観点から指摘するように、「教会による社会全体の統括と監督」という必ずしも現実に沿うことのなかった中世的理念の時代からその後期に至って、「自立化した国民国家と国民教会、そして教会の陶冶をもとに成熟した平信徒宗教の主体性と個性が、権力的な〔教会〕組織の大部分を…破壊」し、やがてとりわけ「都市の民主主義的要素が有していた社会的および政治的利害」に支えられたルターの宗教改革運動によって中世的理念が「決定的に爆砕」されていった、と史的に整理される背景をもっていた¹⁰。もとよりトレルチのように社会変動の文脈で外的にとらえることは重要ではあっても、岩下の主たる関心はあくまで推移の内面的な論理関係にあった。それに対して、マリタンのルター論はルター思想の特徴をトマスのそれとの対比において描き出そうとしたもので、岩下にとってはかなりの程度で疑問への解答に迫っていたのである。しかしながら、その切り出し方はあくまでルターの人格的特徴を明らかにしようとするものであった。では、どのような観点から記述されたのかといえば、マリタンによれば、ルター主義の教義は彼の「自我の投影」であり、「永遠の救ひに關する一種の精神療法」として現れたに過ぎず、大異端者に見られるような「ドグマに關する誤謬、正しからぬ教義的見解」をその出発点にしているものではなかったという¹¹。ルターの宗教改革が彼の自我を普遍化して教義を打ち立てたものであるとするマリタンの主張では、確かにカトリックに対する岩下の護教的立場がそれなりに論拠づけられていたのである¹²。しかし、岩下はそれで満足し得なかった。なぜなら、中世思想の宗教観を堅持しようとするカトリック者と近世思想の宗教観に基づくプロテスタント者には当然ながら互いの反目が大きかったし、プロテスタントの聖者として扱われたルター伝等は論外として、ルターの宗教改革への批判は往々にしてカトリック者のもつ護教的な立場を背景にして彼への人格的な攻撃として述べられることが多かったからである¹³。だから、岩下にしてみればこうした論法が史実と照らして真に耐え得るかどうか疑問に思えたのも無理はない。マリタンは自身のルター論において、デニフレとカール・ホル（Holl, Karl : 1866-1926）という敵対的／友好的な両極論を止揚して弁証法的にルター論を構築しようとしたに過ぎなかったが、少なくともその後のホルの皮相的・強弁的な反論によって逆説的ながらマリタンのルター論に一定の意義を与え得ることになった、と岩下には思えたのである。

幸にも其機會はやがて與へられた。…（中略）…非常な期待を以て其一文を讀んだ余は失望した。それは何等問題の核心には觸れぬ文獻的誤謬の揚足取りのほかカトリック神學に對する批判者の造詣の極めて淺薄なるを示す強辯以外の何物でもなかつた。しかもこの一文が恐らくこの有名なるルター研究家の最後に執筆せるものであつたらうことは——彼は其直後に永眠した——一種の悲哀

さへ感ぜしめた。同時に余はこのルター論を邦譯しても、讀者を誤るの譏りは免れ得るだらうとも考へた¹⁴。

では、この間の岩下はその疑問に対してどのように認識していたのか。1932（昭和7）年に書かれた彼の論文「新スコラ哲学」によれば、スコラ哲学の瓦解の原因は「生命を殺し實在から離れた概念偏重の罪」によるという¹⁵。それはまた、換言して「科學の進歩ではなく、智性一般に対する根本的立脚點を放棄せる中世末期の唯名論の跋扈に存した」からであると認識した¹⁶。岩下の探究心は、スコラ哲学のもつ豊かな形而上学的思索を放棄したかのような近世哲学的な解釈では十分な解を得られようはずがないと考えたのである¹⁷。

しかし、こうした理解だけでは結局はマリタンのルター論への消極的な首肯に過ぎなかったわけで、もし岩下が史実すなわち客觀的にも遷移の論理關係を把握できていたならばこのあたりの記述も変わってきたことであろう。ところが、実際は先述のトレルチの史的整理を岩下はその著書からすでに知り得ていた可能性が多分にあった。

教父たちのほうがスコラ學者より近代的だとか何とか、分りもせぬことをケーベル先生の受賣りをして生意氣にもべ立てたのをちつと聞いてゐた先生は、やおら立上つて書架からトレルチの「キリスト教的社會論」を取出してその中のトマスに關する部分を讀んでこいと云つて渡された¹⁸。

岩下がロンドンにヒューゲルを訪ねたのは1920（大正9）年8月のことであつた。トレルチの「キリスト教的社會論」の中のトマスに關する部分とは、おそらく彼の論文「キリスト教の社會哲学」（1911年）の一部を指すものと思われる。この論文には、トマスへの積極的な評価だけでなく先に述べた社會哲学的な評価によるルター論も含まれていたのである¹⁹。ともあれ、岩下にトマス哲学の重要さを伝えたのはヒューゲルであつた。そのヒューゲルがプロテスタントの社會哲學者トレルチのトマス評をもつて岩下にスコラ哲学への再評価を働きかけ、結果、岩下はスコラ哲学と和解することになったのである。この辺の事情は、岩下と親交のあつた杉田栄一郎の岩下追悼文に書かれている。

ヒューゲルのお蔭で、僕 [=岩下] はプロテスタントのトレルチですら、こんなトマスを評価しているのだから、自分のトマス觀をもっと変えなくちゃあいかと気がついた。だから僕のトマスへの傾倒の仲立ちをしてくれたのが、君の好きなヒューゲル先生さ²⁰。

3. 哲学への疑念そして回帰——対象把握の方法論

ルター論の翻譯を終えた1930（昭和5）年11月に、岩下は私立の救癩施設「神山復生病院」

の第6代院長に就任することになった。とりあえずスコラ哲学との和解をもって、岩下は救癩活動に取り組んだのである。救癩施設への赴任は、岩下にとって「觀念の世界から急轉直下眼前の人生の最悲惨なる一面を凝視すべく迫られたことは正に一大事」であった²¹。中世思想の探求を目指す思惟活動は現実の苦悩を伴わない抽象的な概念の世界でのことに過ぎなかったが、癩者への直接的な救済活動では常に社会の強い偏見を伴う不治の病ゆえに肉体的にも精神的にも苦悶する〈生〉を眼前にして個別具体的な対応が求められることになったのである。だから、岩下は経験に依拠しない哲学や思想が、とりわけ人間の〈生〉や〈苦悩〉というやきわめて現実的な問いに有用な解を与え得るのかどうか、疑念を取り払うことができなかつたのである。もとより、〈生〉を中心テーマにしてはいても、キルケゴールが主張するような本質の先在性を否定する実存主義哲学にはキリスト者として与することはできなかつたのである。こうした岩下の哲学への疑念は重い現実に圧倒され、支持を明確にしたはずのスコラ哲学がもつパースペクティブ——すなわち主知主義——を現実事象へ適用するにあたって、対象を明確に捕捉できなかつたことからきたものとみられる²²。岩下自身の記述からみてみよう。

四十歳をすぎる迄學校と書籍の中にばかり生活した余にとっては、觀念の世界から急轉直下眼前の人生の最悲惨なる一面を日夜凝視すべく迫られたことは正に一大事である。現に今余が筆を執りつゝある一室の階下には、「生命の初夜」を以て一躍文壇に認められた北條民雄氏の所謂「人間ではない、生命の塊り」が床を並べて横はつてゐる。しとしとと降る雨の音のたえ間に、余は彼等の呻吟をすら聴取することができる。こゝへきた最初の數年間は、「哲學することが何の役に立たう」と反覆自問自答せざるを得なかつた。併し今や余はこの呻吟こそは最も深き哲學を要求する叫びたるを識るに至つたのである²³。

岩下が哲学の価値を、現実に生きる人間の「生」の中にその要求があると、感情的にだけでなく知性的にも見出したことは、確かに彼の思想が統合されたという意味において大きな進歩ではあったが、それには〈知性の活動〉と〈感覚の作用〉のそれぞれの役割と両者の一体関係について、トマス哲学の真価値性を首肯する立場からア・プリオリな考察が思い巡らされていたのである。そこで、この点に関する岩下の理論的な主張を押えておくことは有用と思われるので、再び論文「新スコラ哲学」から引用してみたい。その中で、岩下は知性と感覚との認識上の決定的な役割の違いについて述べている。

兩者〔智性と感覚〕間の重大なる區別は、智性の對象捕捉に際しては、智性は常に、且必然的に己自身を捕捉するが、感覚に於てはさうではないといふ事である。その起原に於て受動的である感覚が反撥的に常に外面への動向であるのとは異なつて、智性作用における對象捕捉は他者への關係

であると同時に自我の捕捉でもあるのである。しかも此兩作用は渾然として一體をなすものであることは、アリストテレスが夙に云つてゐる。「智性は元來其對象を自己にはらむことによつて自己を認識するものである。智性は他の對象を捕捉することによつて己れ自身對象となる」と。トーマスはこの語をかりて智性と感性との差異を自己反省を可能ならしむる内在性によつて区別せんとするのである。智的作用の程度は結局内在性と對象捕捉作用との深淺によつて決せられ、しかもこの兩者は正比例的に相關聯して離れ得ないものである。感覺に関しては形式論理の取り扱い概念の内包と外延との關係が肯定されるが、智的作用の法則は之と逆行する。即ち前者に於て對象の増加は結局統一を弱め、或は破壊するに至るに反して、後者は對象捕捉の程度深きを加ふるに従つて益々自己把握の力を増すものである²⁴。

また、知性の作用についてはこのように述べている。

智性の作用こそ、吾人を主觀より解放して他者の世界に迄導き入る、ものなのである。智性の活動によつて始めて自我は己れの存在と、其他一切の實在を把握するに至る、而して此作用に於て主觀的の深さと客觀的の廣さとは最高の程度に於て一致する。何となれば智性が他者を捕捉するはある意味に於て他者となる事であり、其他者となる事は同時に、自己の機能の發揮に他ならぬからである²⁵。

岩下はトマス・アクィナスのスコラ哲学を首肯し、それに完全に依拠することで外的な感覺的認識を契機として知性が自己を認識するという過程を経て、自身において統一的な哲學觀を形成し得たのであるが、その一方で皮肉にも彼自身が批判していた近代思想の特徴である主理主義 (rationalism) の罫に知らず知らずのうちに落ちていたのである。それは、ハインリッヒ・ディモリン (Dumoulin, Heinrich: 1905-1995) が鋭く分析して見せたように、岩下が欧州留学中にヒューゲルから指摘された2つの対立概念の内的結合性を十分に理解していなかったことによる。ヒューゲルから岩下にあてた手紙をディモリンは紹介しているので、それを引用しておこう。

あらゆる問題についてどこでもだれでも、ことに学生に、主体と客体、科学における究極の必要と心の本能、倫理における良心の相互作用をみとめさせなければならぬと思う。主觀的なことがらはどこでもある外的客觀的事実によつて結合され刺激され答えられ練られるのである。科学においては数学的に正確な運動、星などの相互索引、倫理においては、家族・種族・国家（これらはみな倫理的本能の具現である）のような大事実、これである。君の疑問の一半は、内的なものと外的なもの、主体と客体との間のあやまつた反立を君がまだ克服しないことからくるのだと思う。……生

活のどの部門でも、ことに各部門の中で最も深い倫理と宗教とにおいて、内的なものとの間に大きな分裂ほど危険なものはない。しかし君の故国の知性や良心の混乱状態のために、君が本当の悲観論や単純な神秘主義又は各種の抽象性に追いやられないように祈ろう。頭と心、分析と総合個人と社会、見えるものと見えないもの、肉体と靈魂、人間と神。これらの「と」は単なる接続詞ではなく、いろいろな相互関係、相互依存、相互生産をあらわしている。人間と神というときだけは、完全な平等な相互関係に対して警戒しなければならない。なぜなら神が私を必要とする方法と程度とは全く比較を絶した方法と程度とにおいて私は神を必要とするからである²⁶。

宗教哲学の泰斗であったヒューゲルの意図は、岩下に「哲学と神学との境界によこたわる宗教の諸問題を徹底的に確実に知」らせようとするものであった²⁷。そこには「信仰と理性」に代表される〈両極〉を媒介する重要なパースペクティブ——すなわち、〈総合〉ないしは〈内的結合〉——への冷徹なまなざしがあった。これは、近代思想が対立概念を短絡的に分離してとらえることの危険に注意を払わなくなったことへの警鐘であったし、ヒューゲルは岩下がそうした近代思想の呪縛から完全に解放されることを期待していたのである。ヒューゲルによれば、たとえばマルクス主義や唯物論が靈魂・神・来世を否定するのに対してカトリシズムが反動的に現世的なものを軽視するという態度ではなく、あくまで「一般文化と均衡のとれた中心的宗教展望の繁榮との密接な相互関係を学び、一時的なものを機会として彼が達成した光の中の永遠なものをつか」もうとする態度に他ならないという²⁸。

ただ、ここで注意すべきことは、岩下がトマス哲学から理解した知性作用とは、実存哲学に依拠した自己の内的・外的にわたる主観から客観への段階的な捕捉を言い、近世思想が名辭的に捕捉する客観——すなわち理性作用——とはまったく異なっていたということである。岩下は、中世思想の「知性」と近世思想の「理性」との違いを主観と客観の認識の観点からこのように述べている。

近世哲学も人間理性に対する無条件な信頼から出発してゐると云はれてゐる。「われ思惟するが故にわれ存在す」との根本體驗から、すべての哲学が幾何學的に演繹せられねばならぬといふ建前は一見極めて堂堂たるものであつたが、一切を疑惑の裡に封じ込んだ後のこの體驗は、自我の外に出る道を失つた。デカルトの「故にわれ存在す」との肯定は、自我を彼の主観圏外の客觀的實在と結付くるに足る根據を提供したであらうか。若し果して然らば、彼は思惟と實在との不可離の關係から出発して、彼の哲学を建設せんと欲した者であると見ることができよう。併しそれならば、彼の「われ思惟するが故にわれ存在す」は、スコラ學徒の所謂「色彩が視覺の對象である如く、智性の對象は有である」との一般的命題を、主觀的體驗の特殊な場合に於て肯定したに過ぎなくなるであらう²⁹。

その意味では、半澤の「経験と絶対双方にわたる客観的世界の实在、人間の観念すなわち言葉によるその实在の認識可能性、この2つは彼の全宗教思想の大前提であり、出発点であった」とする指摘は当を得ているといえよう³⁰。岩下があくまでも「实在」にこだわったことからいえば、彼は徹底したリアリストであったわけである。

結局、翻訳を再開し、完成させた理由も近世思想への批判を根拠づける主観と客観との相互補完の重要性を再認識したことがその契機になったといえよう。院長に就任して患者たちと起居をともした数年の間で岩下が直接に感じたことは、癩が不治であるがゆえに治療の施しようがなく、患者が苦しみに悶えるのを見守るしか術がない現実の前には、そうした現実生活に依拠せず、観念的につくり上げたような既存の哲学は無意味であるという、ある種直感的な認識であった³¹。しかし、そうした岩下の理解こそが現実に依拠しない思い込みであり、むしろ実際は、患者にとっては自身の生のより所を理性的に理解したいという本性的な欲求があって、そこにこそ本来の「哲学」が存する意義があると再認識することになったのである。

では、岩下が理解した哲学の使命とは、より具体的には何であったのか。そして、癩患者たちの求める哲学とはどのようなものであると認識したのか。まず、前者について考えてみると、岩下はアリストテレス政治学が追求した理想国家についての次に示すトマスの注解を引いて、それが真理であると評価している。

「最善の社会組織が如何なるものであるかを確実に探求せんと欲する者は、必ずや先づ第一に人間に最ふさはしき生活が如何なるものたるかを考察しなければならない。……人間にとつて最上の生活の何たるかを知らざる者が、社会の最善な組織を知り得やう筈はない。なぜなれば、社会の中に於てこそ人間は其時々状況に應じて、最も容易にその最善的生活に到達しうものだから」という聖トマスのアリストテレス政治論注釋中の常識的な言葉はいつも眞理たることを失わない³²。

ここから理解できる岩下の政治哲学は、人の生活とその人が属する社会組織とは目的において表裏一体の関係にあり、だからこそ人としての「最上の生活」が考察されなければ「最善の社会組織」が探求され得ないというものである。これは、アリストテレスが「人間は自然に国的動物である」と述べるところの個人と国家との政治的関係を再確認したものといえよう³³。ただ、岩下はこうした常識的な政治哲学が正しくはあっても、それだけで望ましい社会が実現し、維持され得るとは考えなかった。社会と個人との長期にわたる良好で安定的な関係の構築によって文明が作られてきたように、それが長く維持されるためには両者に共通する価値観がどうしても必要であると考えた。一部をアウグスティヌスの『告白』から引用して岩下が続ける次の記述を押えてみたい。

現代は、凡ての文明は特定の文化を、凡ての文化は一の形而上學を——それが非哲學的な唯物論の形に於てであらうとも——背後に要求するものであり、而して宗教なくして其名にふさはしき形而上學が成立するものではないことを忘れた。これを逆に論ずれば、眞の宗教なくしては眞の形而上學なく、眞の形而上學なき處には眞の文化も文明も存在し得ないといふ事になる。如何なる物質的進歩も文化的設備や組織も、「汝に息ゝふまで、我等の心やすきこと能はず」とのアウグスティヌスの一語を抹殺し去ることはできない³⁴。

岩下の護教的なカトリック認識に与して解釈すれば、眞の宗教としてのカトリック、また形而上學としてのカトリシズムが軽視されている現代にあつては、眞のキリスト教文化が定着し得ない³⁵。つまり、時代状況に即して考えれば、国民国家はその体裁こそ整えてはいるが、個人や社会に普遍的に受容されるような安定的な価値観——それは、宗教を介した——は存在せず、それゆえ形而上學的な基盤は脆弱である。だから、アウグスティヌスが言うように国家としても神（引用文では「汝」）への正しい信仰へたち返ることが望まれる、と岩下は考えたわけである³⁶。折しも軍部の専制による全体主義が横溢するファシズム期にあつて、「国民国家」と国民としての「個人」のあるべき関係は、互いの利害の違いはあつても知識階級や民衆にとって現実に問われるべき問題であつたのである。だから岩下は、一般の個人にしても、またすでに社会から排除された癩患者たちにとつても、自らの〈生〉や〈生活〉の問題を国民国家との関係においてより安定的に確立したいと望んでいる、と考えたのである³⁷。

人間が天體の運行と其人間生活に及ぼす影響の豫見に基いて、争闘したという話はまだ聞いた事はないが、唯物史觀に力づけられて、身命を賭して戦つた共產主義者の實例は決して絶無ではない。それ程に人間は將來に對する信念を必要とし、またそれによつて行動する者なのである³⁸。

アリストテレスが、最善の国家には個人としても、また国家自体にも条件として〈徳〉が求められると指摘するように、岩下にあつては国家のあり方を問い、また同時に個人の最善の生活をも問うという形で、両者の望ましい関係を構築するために共通する〈徳〉の思想として日本におけるカトリシズムの主流化を位置づけようとしたものといえよう³⁹。それを補足するように、岩下は君主制国家における「主權者」のあり方について、プラトンの国家編から次のソクラテスの談話を引用して説明している。

哲人が王になるか又は現今王または主權者と呼ばれてゐる者が眞劍に本當のフィロソフィアに没頭するのでなければ、また政治的權力とフィロソフィアと、この両者が一となり、そして専らその一方若しくは他方のみを追求する今の多くの人々が強制的に除外されるのでなければ、親愛なる

グラウコンよ、國家にとつても、思ふに、また人類にとつても、害悪の無くなることはないのだ…
 (中略) …個人にとつても國家にとつても幸福に達すべき途が外に無いことを悟るのは容易ではない⁴⁰。

では改めて後者の問いにもどって、癩患者たちが求めていた哲学とは何であったのか。否、むしろ岩下はそれがどのようなものであると理解したのか。すでに述べたことからわかるように、時どきの「最善的生活」を極大化するような国民国家と個人のあり方を位置づけることこそが彼らの求める「哲学」であったといえよう。しかし、これは癩患者の場合に特化されたものではなく、人間一般に敷衍できる、その意味ではきわめて〈普遍的〉なものであった。北條民雄が「人間ぢやない、生命そのもの」とも「廢兵ではなく、廢人」とも表現した患者たちは、岩下にあつて結局は人間一般へと再定義されたのである⁴¹。

4. おわりに

岩下の思想形成を振り返ってみると、良き師との出会いが彼の信仰基盤を作り上げていったといえよう。本稿ではその一部にしか触れることができなかったが、エック (Heck, Emile : 1868-1943)、ケーベル (Koeber, Raphael von : 1848-1923)、ヒューゲル、ガリグ＝ラグランジュ、そしてマテオ (Mateo, Crawley-Boevey : 1875-1960) などは皆偉大な学問上あるいは信仰上の師であった。岩下は自らの思想形成において、それらの師から実に多くの感化と助言を受けたのである。

これまで検討したように、岩下がカトリシズムを内在化するために理論的な探求を意欲的に進めてきたことは勿論であったが、それと切り離して考えられないのが教父神学への傾注であった⁴²。それはまた、トマスが神学・哲学を探求する姿勢と通じるものであった⁴³。岩下の後輩司祭である伊藤庄治郎は、生前の岩下が〈聖人〉になるためにはどうあるべきかについて常に問い続けていたのではないかと述べている⁴⁴。また、救癩活動のような愛他的行為によって自身の好ましくない性格——たとえば、皮肉屋であった点——が相殺されるのではないかという期待をもっていた、とする伊藤の見立ては同じ司祭の立場からの評価であり、興味深い⁴⁵。なるほど、人が聖化されるためには聖人を模倣して自ら神を愛し、それをさらに他人に対する愛の形として実行することが必要である、と岩下は認識していた⁴⁶。だから、救癩活動も自己の聖化のための重要な要件と理解していたのであろう。それは岩下の後年に秘書的な役割を担った小林が、岩下は「聖人に近くなる」努力を重ねた人であった、と伊藤同様の見立てを述べていることからしても妥当な評価ではないかと思われる⁴⁷。このことは、岩下が学生時代よりアウグスティヌスに傾倒し、その教父神学を高く評価していたこととも関係していると思われる⁴⁸。教父に求められた聖性や著述上の主張における信仰の正統性においてはもとより、教父

神学の発展への貢献という面においてもアウグスティヌスは最も優れたとされる人物であり、それゆえカトリシズムの護教者であろうとした岩下にとっては特別な人格モデルとして存在していたものと考えられる⁴⁹。

こうした意味から、岩下の中では「信と智と愛」とが常に一体となって働いていたという田中耕太郎の評価は積極的な態度という意味においてあながち間違いではないであろうが、本論の検討でとり上げたようなそれを惹き起させるための自己の内部での絶えざる煩悶は彼を真っ向からキリストに向かわせる契機であったといえよう⁵⁰。

注

¹ 「癪」や「救癪」という用語は現代では差別的な用語とされているが、本論では史実に即した時代背景を描写する観点から用いている。

² 学術的な岩下研究としては次の2点がある。半澤孝磨「岩下壮一小論——歴史における人間と教会」『近代日本のカトリシズム——思想史的考察』みすず書房、1993、226-287頁。遠藤興一「日本における社会事業の近代化とカトリシズム——岩下壮一小論」『基督教社会福祉学研究』No.10、1977、19-30頁。また、岩下の伝記として次のものがある。小林珍雄『岩下神父の生涯』中央出版社、1961。

³ Maritain, Jacques (1925) *Trois Reformateurs : Lather-Descartes-Rousseau*, Paris : Plon. (=1936、岩下壮一訳『近代思想の先駆者』同文館)。

⁴ この2人の師について、岩下は「両先生のわたしに及ぼした影響は、2人の思想的立場がかなり懸隔させるにも関わらず、偶然相補足して引離すことのできぬものである」と述べるとともに、2人から学んだことについては、「フォン・ヒューゲル先生によって私はスコラ哲学と和解することが出来た。さうしてガリゲー・ラグランジュ先生のお蔭で聖トマスの精神、スコラ神学の真髓とでも呼びたいものと相觸れることができた様な気がする」と述べている。岩下壮一『キリストに倣ひて』中央出版社、1948、131頁。

⁵ 小林前掲(2)書、247頁。

⁶ 岩下訳前掲(3)書、53-54頁。なお、本稿における中世哲学や近世哲学の概念は、岩下が思想活動を展開した20世紀前半当時の一般的な学問的範疇の中で扱うものであり、西洋哲学といわれるキリスト教哲学に限定している。

⁷ 同上書、54頁。

⁸ 同上書、47-49頁。

⁹ 岩下訳前掲(3)書、訳者の序文、2-3頁。

¹⁰ Troeltsch, Ernst (1925) "Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums", Hrsg.v.Hans Baron ed., *Ernst Troeltsch : Gesammelte Schriften Bd.4,Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen : Mohr. (=1981、住谷一彦、山田正範訳『トロルチ著作集7』ヨルダン社、208,210頁)。

¹¹ 岩下訳前掲(3)書、19-21頁。

¹² 同上書、18頁。

¹³ たとえば、マリタンがルター論においてその主張の対比的根拠として多用したデニフレ(Denifle, Heinrich Seuse : 1844-1905)についてエリクソン(Erikson, E.H. : 1902-1994)は、デニフレがカトリックのルター研究者たちに共通するルター的人格上の道徳的欠陥という基礎的前提を提供していると述べて、彼が「カトリック陣営におけるルター伝に関するひとりの最も過激な代表者」とであると評している。そ

の際のデニフレのルター論についての思想的見解は、「単なる病理的発作も、改革にルターを向かわせた後年の啓示も、神的な干渉とはなんの関連ももっていなかった」とするものであり、ルター主義が「きわめて誤りやすい心の幻想を教義の高さに引き上げようとしてきた」と考えていたのだという。その上でエリクソンは、カトリックに限らずルターに敵対的／友好的いずれの伝記者の中においても、「少なくとも、彼〔ルター〕の馬鹿正直さや、偏った怒りをぶちまける姿」というような性格上の自己中心性ではデニフレが最もルターと共通点をもっていたと指摘している。Erikson, Erik H. (1959) *Young man Luther: a study in psychoanalysis and history*, London: Faber & Faber. (=1974、大沼隆訳『青年ルター——精神分析的・歴史的研究』教文館、46, 55-56頁)。

- 14 岩下前掲(9)序文、3頁。
- 15 岩下壯一『岩波講座 哲学 11 新スコラ哲学』岩波書店、1932、6頁。
- 16 同上書、9頁。
- 17 岩下は「唯名論者の如く、哲学の眞の對象たる實におよび其特性と其関係とが吾人の理性の捕捉圏外にある事を許す瞬間に、哲学が其の王座より墮落して空理空論に墮するは必然である」と述べている。同上。
- 18 岩下前掲(4)書、132頁。
- 19 いずれにしても、岩下がトレルチのルター論を見落としていたとすれば不自然な感は残る。それは、マリタンのルター論を日本のプロテスタントの知識人たちが読むであろうことを意識していたとしたらなおさらである。
- 20 小林前掲(2)書、133頁。
- 21 岩下前掲(9)序文、4頁。
- 22 この点について、岩下は「主観的體驗は如何に手頃で便利であらうとも、餘りにも狭隘な地盤」であるとみて、「究極の實在に就いての究極の知識體系樹立へ向かつての不斷の努力、人間精神の自問自答せねばならぬ最高最深の諸問題の解決は、一朝一夕に成就するものではない」と、癲患者の〈生〉の意味を読み解くことが容易ではないという認識に通じる見解を述べている。岩下前掲(15)書、9-10頁。
- 23 岩下前掲(9)序文、4頁。
- 24 岩下前掲(15)書、18-19頁。
- 25 同上。
- 26 ハインリヒ・ディモリン「岩下師とフォン・ヒューゲルとの出会い」『世紀』2(12)、エンデルレ書店、1950、18-19頁。
- 27 同上論文、16頁。
- 28 同上論文、19頁。
- 29 岩下前掲(15)書、17頁。
- 30 半澤前掲(2)書、240頁。
- 31 岩下前掲(9)序文、4頁。
- 32 同上序文、4-5頁。
- 33 Aristotle (1932) *The Politics*, London: M.A. (=1961、山本光雄訳『政治学』岩波文庫、35頁)。
- 34 岩下前掲(9)序文、5頁。
- 35 そうはいっても岩下のカトリック観を狭い意味で「護教的」と評価するのは本質的に妥当ではない。それは、稲垣良典が解説において「最も包括的な意味での理性と信仰との探求であり、宗教あるいは『超自然』にたいして開かれた哲学の構築であった」と述べるように、岩下の哲学探究の姿勢はあくまでも普遍的なところにあったとみられるからである。岩下壯一『カトリックの信仰』講談社学術文庫、1994、

959頁。

36 アウグスティヌスは、「神の国」を「主権者は勧告しつゝ、臣民は服従しつゝ、相互に愛を以て仕へる」ものと位置づけた。

37 国の隔離政策や都道府県の無癩県運動、さらに療養所長の懲戒検束権等により癩患者が物理的にも精神的にも社会から排除されていったことは良く知られている。

38 岩下壯一『アウグスチヌス神の国』岩波書店、1935、175頁。

39 山本訳前掲（33）書、310頁。

40 岩下前掲（9）序文、6頁。

41 北條民雄「いのちの初夜」『北條民雄全集 上巻』創元社、1938、43頁。

42 岩下はこの点について、「真理の獲得は、単に所與の材料以外に出づる事のできぬ抽象的論理的辯證の道のみによっては不可能であり、これをより根本的な靈的活動に待たねばならない」と、教父神学の必要性についても述べている。岩下壯一『中世哲学思想史研究』岩波書店、1942、77頁。

43 廣松渉ほか編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1998、1184頁。

44 伊藤庄治郎「ユーモアと聖人」『聲』No.781、カトリック中央出版部、1941、52頁。

45 同上記事。これはカトリック神学の教理では「功德の転換性」と呼ばれており、拙稿「ふたりの宗教家にみる功德の転換性の様相」(『福井県立大学論集』No.36、2011、19-32頁)で検討している。

46 岩下前掲（4）書、76-77頁。

47 同上書、298頁。

48 岩下の東京大学文学部哲学科（哲学哲学史専修）における卒業論文は「アウグスチヌス之歴史哲学」(原文はフランス語)であった。また、この論文をもとに1935年には岩波書店から大思想文庫の一巻として『アウグスチヌス神の国』が出版された。

49 そもそもカトリック教会が高徳な人物を列聖し、聖人の列に加える理由は、聖徳の確実な模範を信者に示すことにあった。John A. Hardon (1980) *Modern Catholic Dictionary*, New York: Doubleday (=1982、浜寛五郎訳『現代カトリック辞典』エンデルレ書店、390頁)。

50 田中耕太郎「信と智と愛——岩下壯一師一周忌に際して」『カトリック研究』22(1)、岩波書店、1942、53頁。なお、岩下はトマス・ア・ケンピス (Kempis, à Thomas: 1380-1471) が主張する「己を知りて卑むべきこと」というキリスト者としてもつべき人格的規範を説明して、知識は「結局自らに不足を感じてゐる人間の理性の上に築き上げられるものでありますから、その知識で魂の飢や渴を癒さうとするのは無理である。それよりも、神の光に照らされる謙遜な心構こそ、まことの叡智を得るため、神の智慧に與らして頂くために、大切なのであります」と、神理解における知識の限界を述べている。岩下前掲（4）書、10-11頁。