

『1946・文学的考察』周辺の加藤思想とその実存思想

久保 雄太郎

はじめに

加藤周一が、『1946・文学的考察』^{〔1〕}によつて日本の文学、思想界にデビューしたことに關しては、反論する人間は恐らくないだろう。この著作は、「マチネ・ポエティック」の会員、加藤周一、中村真一郎、福永武彦が同人雑誌『世代』に共同執筆したものであり、これ以降、加藤は「マチネ・ポエティック」派として位置付けられることになる^{〔2〕}。

この企画は、中村真一郎によれば、加藤と雑誌『世代』の編集者であつた遠藤麒一郎が、「焦点は現代日本の現実を、時間は任意の古典を、空間は海外のニユースを、問題の出発点としてとらえ、自由な方法と形式とで、筆者の意見を展開させる」という意図の下、発表されたものである。当時、作者の三人は距離を隔てた場所にいたため、内容の具体的な打ち合わせなどはほとんど行われず、それぞれがそれぞれの書きたいことを自由に書いて、それをまとめた

のが、『1946・文学的考察』（以降『1946』）ということになるという。

加藤は、後年の追記（加藤周一著作集第八卷^{〔3〕}）で、『1946』における自分の文章を「怒りの抒情詩」と評し、その言葉の運用の誤りや社会主義への過度な期待、日本古典に対する評価の粗雑さ、性急さを反省している。文庫版のあとがきでも、加藤は「三〇年前の若書き」として『1946』を表現している。

だが一方で、それは「若気の夢」ともいわれている点で、加藤の思想のスタートラインとして大きな意味を持っていた。

また、一九四六年、一九四七年当時、加藤は『1946』以外の文章も多数発表しており、思想的見地から考察をするならば、『1946』以外の加藤の文章を見る必要が

ある。

したがって、今回は、『1946』周辺の加藤の文章を読み解くことで、加藤の初期思想の構造を分析したい。

まず、第一章で当時の加藤が前提としていた社会主義理解とヒューマニズム思想の内容を示すことで、『1946』が書かれた当時の加藤の思想を大まかに把握し、第二章でそれに加え、加藤が実存主義を強く意識していたことを示す文章を紹介することで、その影響の強さを証明する。第三章では、加藤の実存主義的観点から『1946』を読み解き、『1946』における実存主義の影を追う。第四章では、加藤に実存主義の影響を与えた人物として、吉満義彦を仮定し、その加藤への影響の強さと、吉満／加藤への実存思想の流れがあったことを証明する。そして、最後に加藤の独特の実存主義理解とサルトルとの共通性を述べることで、吉満の実存主義／サルトルの実存主義への流れも示唆したい。これが本論文の基本構成である。

なお、『1946』の底本としては、『1946・文学的考察』講談社文芸文庫 二〇〇六年を使用する。

第一章 前提としてのマルクス主義とヒューマニズム論

加藤は『1946』中に九篇の文章を書いているが、それらに特徴的なのは、政治的ラディカリズムと西洋文献に

対する広い知識、日本の歴史に対するマルクス主義的解釈、ヒューマニズムが挙げられる。

これらを表現した文章として、『1946』以前の文章では、「ジャン・ゲノーと批評」^①、「ヒューマニズム解義」^②があり、それらにおける加藤の社会主義理解とヒューマニズム思想を見て行きたい。

「ジャン・ゲノーと批評」では、ドイツナチズムに対してレジスタンス運動を行った、人道主義的社会主義者、ジャン・ゲノーの思想が紹介される。

加藤は、ゲノーとヴァレリーに理性や、ユマニズムという点で共通点を見る。そして、「合理主義を徹底させることに依ってユマニズムの立場を守り、最後まで平和と文明のために戦ふ勇氣は何に由来し、何に依ってか」という問題を提示する。

加藤にとってその答えは「社会主義」だった。

「この戦争の時代にユマニテを正しく代表し得たものは、總べて、洋の東西を問はず、社会主義」であり、「不幸にして凡ゆる社会主義者がユマニストではなかったが、凡ゆるユマニストは社会主義的であった」という。

これらの文章からは、ユマニズムと社会主義に類似性を見る加藤の姿が伺える。

このようなユマニスト（ヒューマニスト）全てを社会主

義的であるという加藤の理解を一般化することはできないが、加藤のマルクス主義理解やそれへの接近は戦争に対する倫理、道徳的な要請によるものだったと考えられる。

そして、「ユマニスムは寡頭政治と容れ」ないので、マルクス主義、ユマニスム（ヒューマニズム）と民主主義が加藤の中で繋がって理解されていることも文中で明らかになる。ただ、加藤はマルクス主義には人間性（ヒューマニズム）が先行するとしている。

また、「ヒューマニズム解義」では、もともと文献学だったヒューマニズム（人文主義）が、西洋の理性の源泉になり、キリスト教的平等概念と理性がデカルトによって融合されることで、民主主義とマルクス主義の基盤となった、と加藤は指摘する。

したがって、加藤の主張では、民主主義とマルクス主義がユマニスム（人文学）の体現する理性によってつながることになる。そして、人文主義がカトリック的平等と結びついた時に自由、平等、博愛としてのヒューマニズムが登場すると説かれる。

このように加藤がユマニテ、もしくはヒューマニズムの名前で主張しているのは、自由、平等、博愛の精神、及び理性主義や人間の尊厳を重視する概念としてのヒューマニズムであるといえる。

加藤においては、マルクス主義もその意味でのヒューマニズムを前提として成り立っていると考えられていた。これから見て行く実存主義との関係上も、加藤のヒューマニズムを第一に考える姿勢は重要である。

第二章 初期加藤周一と実存思想

加藤周一が終生サルトルの思想から強く影響を受けていたことは周知の事実である。しかしながら、加藤自身が実存主義に近づく時期に関しては今まで言及されてこなかった。そして、その理解の内容もはつきりはしていない。

『1946』周辺の文章の分析から、加藤の実存主義への接近が予想以上に早く、深いことがわかる。論者としては、『1946』も、そこにおいてなされた星叢派批判も実存主義を念頭に考えたと理解しやすくなると考える。さらにいえば、当時の加藤の思想の中心にはむしろ実存主義があったのではないかともいえる。本章ではそれを証明していきたい。

なお、実存とは、哲学一般で具体的、一回的な存在のことであり、加藤の場合、実存的とは、人間存在の具体性を意識する、というような意味で使用される。また、論者の実存主義の定義及び理解に関しては註に記載する。⁷⁾

加藤は、基本的に人生の孤独とは縁が薄い人物である。加藤自身、自己の孤独や不安、絶望などについて書くことはほとんど無かった。だが、戦後直後に出された「ロマン・ロランの肖像」^⑧などには少し違った加藤の姿が垣間見える。加藤は戦中を振り返る。

残忍な滑稽が、いたるところに支配した四年間、だまされてゐた國民と、戦争がはじまつた以上協力するのがあたりまへだと考へてゐた知識階級とのなかで、私は、はじめて徹底的な孤独といふものを味はつた。……私が、私の孤独と、私と周囲とのあひだに掘られた深淵とを忘れたのは、爆撃の直下に、直接に生命の危険を感じたときだけであつた。しかし、あらゆる人間は、結局、ひとりで死ぬのであり、死の恐怖は、またひとつの孤独にほかならない。^⑨

ここには、戦中における加藤の孤独感、周囲との隔絶、死の恐怖が明確に描かれている。この瞬間は、加藤が死を前にした体験であり、ハイデッガーの「死に向かう存在」としての実存を体験した時だろう。当時、加藤は『存在と時間』を既に読んでいた。後に述べるように、加藤は「星堇派」を死や危険を意識していなかったという理由で批判

するが、それは加藤のこのような体験から来るものかもしれない。

この文が示すように、加藤にとつても孤独や死という問題は、彼の周りに絶えず存在していたことがわかる。「ロマン・ロランの肖像」より具体的に加藤が実存主義の影響を覗かせるのは「新しき星堇派について」^⑩においてである。加藤は、リルケの『ドゥイノ悲歌』における孤独を説明し、星堇派の無理解を批判する。

星堇派の模倣したリルケはアイヒェンドルフ的放浪者でなければシュトルムの小児病患者であつた。人間と社会とに関する知識の完全な欠如以外に大した特徴はないものである。避暑地の孤独遊戯と、ミュヅットの有名な孤独との間には何の類似もないし、私は夕方発熱すると云う愚劣な気分的抒情詩と『ドゥイノ悲歌』の悲劇的な象徴主義との間には寸毫の関係もない。^⑪

他にも加藤は『存在と時間』の名前を文中で出し、「意識的な孤独の追求」という実存的態度を星堇派批判に使用する。

また、「革命の文学と文学の革命」^⑫では、「独逸観念哲学」と「極東の民族學的「國民感情」」との不幸な結婚の末に

西田幾多郎の「絶対弁證法」が生みだされたとする。加藤は、西田の哲学や文体は、西田個人の人生における体験に基づいて意識的に作られているという意味で「実存的」であるという。

しかし、加藤は、「サルトルの誤解 無縁の衆生 “実存主義”」で、日本にもフランスにおける実存主義の流行が伝わり、サルトルの『水入らず』が翻訳されたことを述べながら、実存主義の「日本版」を探そうとする動きを批判する。

加藤は、実存の定義をヤスパースから引用し、「超越的なものに対する関係に依て捉へられた人間存在」とする。さらに、日本における超越性の欠如を指摘しながらも、実存主義を中心とする二〇世紀のヨーロッパ思想が今後の戦後日本の問題となることを述べている。なぜならば、ヨーロッパも日本も「社会的危機」や「絶望」という問題を抱えているからである。つまり、加藤は、実存主義が今後の日本にとって重要になると述べていることになる。

加藤は、「才能ある哲学者ならば、正に絶望的な社会的歴史的條件から、キエルケゴールの内在的超歴史的現実の絶望を見出すだろう」と実存主義を説明している。

論者なりに解釈すると、「社会的歴史的條件」は社会的制約を受けた客観的現実（現実的状况）のことであり、「内

在的超歴史的現実」というのは、個人内部で歴史的なものを超える個人の主観的体験という意味だろう。ここで、実存主義は文化圏を超え、「絶望」を人間存在の具体性の裡に見ることと定義できるかもしれない。

また、加藤はヤスパースの「超越的なものに対する関係に依て捉へられた人間存在」という定義を使用しており、加藤における「超越的なもの」とは社会や歴史に超越した個人的なものであると共に、その個人的人間存在からも超越したものという意味になる。

加藤における超越的なものについては第三章で触れる。「サルトル及び実存主義は何処にあるか」で加藤は、サルトルの住むヨーロッパの「精神的風土」について語る。

その精神的風土とは何であるか。何であるにせよ、二〇世紀ヨーロッパ大陸の思想は、その風土に生じ、實存哲学は、最も直接に論理的な形でその風土を表現した。

実存主義は、二〇世紀ヨーロッパ大陸の最も直接的な表現なのである。だが、

現代ヨーロッパに於ける人間探究の實存的態度は、實

存哲學と云ふ有力ではあるが、多くの思潮の中の一つの流れに特有なものではない。むしろ二〇世紀精神そのものが、その實存的態度に依つて最も鮮やかに一九世紀精神から區別されると云つた風のものだ。

したがって、実存主義は、実存「哲学」だけではなく、もっと大きな二〇世紀全体の流れとされる。よつて、カール・バルトの弁証法神学や、新トマス主義、リルケの『マルテの手記』、『ドウィノ悲歌』も実存主義の流れの中で理解される。さらには、『デュアメル』、『モリーヤック』、『ネルヴァル』、『サント・ブーヴ』などの文学者、オルダス・ハクスリー、ヴァレリーなどの批評精神もその流れに含まれるとしている。

また、『1946』を読むと明白なように、これらの小説家、宗教家、哲学者の多くが『1946』に肯定的に登場させられていること、その中で加藤が理想化したヴァレリーや、一つ丸ごと章が書かれたハクスリーもこの「実存主義者」の中で括られていることから、加藤は『1946』を加藤が体得した実存主義的立場で書いていたといえる。

このようなヨーロッパの「精神的風土」は、「超越的精神」と歴史主義と精神主義の業々なヴァリアシオンとに依つて、人間存在の實存的自覺を深める同時代人に共通な態度に由來する」という。

そして、加藤は実存主義という言葉の多義性が誤解を生むとして、「人間探究の實存的態度」と呼ぶべきだとしている。つまり、人間存在を探究する態度が実存主義ということになる。

この定義は、前述の「サルトルの誤解」での定義よりもかなり拡大的な解釈となる。

限界状況に眼を背けずに生きることを主張し、そこに超越者との交わりの可能性を説いたヤスパースの定義とは人間の具体的な存在性に着目する点では類似しても、二〇世紀の様々な文学者を実存主義とする加藤の定義はヤスパースより広すぎる。また、真のキリストとのつながりを主張し、それが人間の絶望から抜け出る唯一の道としたキルケゴールとは、キリスト教という前提がないためにかなり離れる。世界Ⅱ内Ⅱ存在及び現存在としての人間を存在論的に分析することで存在自体を探究しようとしたハイデッガーの哲学とも違う。人間の主体性を中心に据える点を考えるとサルトルの実存主義的ヒューマニズムの見解と近いが、サルトルも加藤のような拡大的な解釈はしていなかっただろう。つまり、加藤は、西洋の「実存哲学」とは別の実存主義の「日本化」を行っているといえる。

また、第三章の最後で述べるように加藤にとつては何か超越的な価値への意識があつたのではないかと論者は考え

るが、サルトル以前の实存哲学の流れを考えた場合、当時の加藤の実存主義が西洋における絶対的超越神の觀念を度外視し、存在の具体性、現実性、一回性に着目して成り立つとして注目するべきだ。

最後に引用するのが、『1946』出版後に書かれた『サルトルと革命の哲学 現代フランス書籍展の印象』である。

この文中で、加藤は、サルトルの「唯物論と革命」を「唯物弁證法を批判しながら、彼自身の革命の哲学を探索した」とする。加藤は、「ゲノー論」から既に公式主義批判の傾向があるが、注目するべきは、加藤が「人間精神の实在的態度は同時に、最も革命的であるという見解」と、「実存主義哲学から行動の原理を導き行動の原理を與へないハイデッガーからサルトル自らを区別する」ところである。

つまり、加藤は、実存主義と革命を一致するものとして考えるサルトルの見解を画期的なものと評価しているのである。

一九四六年の段階では、まだ加藤はサルトルの名前を出した文章を出していない。そして、一九四七年の始めにようやくサルトルの名前を出す、その際サルトルについての詳しい言及はまだされていない。また、サルトルの実存主義定義『実存主義はヒューマニズムである』は一九四五年の講演であり、加藤がいつそれを読んだかはわからない。

したがって、論者としては加藤のサルトルへの接近は『一九四六』の三か月後に書かれた「サルトルと革命の哲学」以降であると推定している。つまり、この頃から加藤はサルトルの実存主義に傾くと考えてよいだろう。加藤のサルトルへの流れは第四章の最後にも述べるが、無神論的で社会主義とも親和性のあるサルトルの実存主義にキリスト教徒ではない加藤が惹かれていったことは必然的なものがある。

基本的に、加藤の『1946』は、政治的ラディカリズム（革命を主張するマルクス主義）とヒューマニズム（大きな特徴とされるが、これまで実存主義に注目して『1946』が考察されたことはない。次章では加藤の実存主義的記述に着目して『1946』を観察していきたい。

第三章 加藤の実存主義思想から読む『1946』

『1946』における加藤の最初の論文は、「新しき星董派について」である。

星董派とは、もともと星を眺め、董にふれて感激し、涙を流すような、与謝野鉄幹が主宰した『明星』などの読者を揶揄した言葉である。¹⁹⁾ 中村真一郎によれば、加藤が批判した星董派とは、堀辰雄の周囲にいた津村信夫、野村英夫などの『四季』、『胡桃』の詩人を指すという。²⁰⁾ 加藤は、「南

京陥落の旗行列と人民戦線大檢舉とに依つて戦争の影響が凡ゆる方面に決定的となつた後に、廿歳に達した知識階級」と述べており、一九四六年当時、二〇～二九歳の間（加藤は二七歳）ということになる。つまり、この文章は、同世代批判の文章であることがわかる。

最初に、星莖派として挙げられるのは、海外の文学、音楽、藝術に通曉した良家の医者である。加藤は、戦争で自分、及び友人が死ぬことを「堪え難い」と話し、その青年に「敗戦主義」のレッテルを貼られたという。加藤は、この青年を様々に批判する。

此処に寸毫の良心の苛責を感じることにしに、最も狂信的な好戦主義から平和主義に変わり得る青年、殆ど総ての良き芸術に可なり深い理解を示しながら、その教養が彼の父親の戦時利得を俟つてはじめて可能であつたと云うことを理解しない青年、かなりの本を読み、相当洗練された感覚と論理とをもちながら、凡そ重大な歴史的社会的現象に対し新聞記事を繰り返す以外一片の批判もなし得ない青年、充分に上品であり、誠実であり、私の如き友人に対してさえ遺憾なく親切でありながら（私もまた彼との接触には出来るだけの親切を以て答えよう）、例えば、彼の父の如き軍国の支配

階級の犬共が搾取し、殺戮し、侮辱した罪なき民衆に対しては、全く無感覚な青年がいる。⁽²⁾

この部分では、星莖派の青年の戦中の態度が強く批判される。この批判内容を詳しく読むと、青年が自分の教養がどこからきているのか理解していないこと、歴史的社会的な現象を自分で把握しようとしなかったこと、苦しめられている民衆に対して無感覚なこと、が大きな批判点となっている。これは、「人間探究の実存的態度」、「人間存在」への意識、を備えていない人間への批判であつた。

この星莖派は、野蛮な社会から「詩と哲学」、「静けさと孤独」に逃避する。

星莖派の持つている思想は、「現実に対して無力な哲学、歴史を判断することの出来ない思想」であり、「安心して『不安の哲学』や『危機の神学』の噂話をしていたにすぎない」のだ。「不安の哲学」とは、加藤に実存主義と呼ばれたキルケゴール、ハイデッガーのものであり、「危機の神学」も「二〇世紀精神」としての実存主義とされたカール・バルトのものである。

星莖派は、「人間に関する知識」に乏しく、詩と哲学を唱えながら、実存主義の書『ドゥイノ悲歌』、『存在と時間』すら読んでいない。

このような加藤の星菫派批判の態度は、『1946』の次作「或る時一冊の亡命詩集の余白に」⁽²⁸⁾でも変わらない。

この文章では、戦中に加藤が読んだ西洋亡命詩人の詩とその想い出、さらには星菫派批判が書かれている。加藤は、冒頭からヘルマン・ナイセの破滅や爆弾、死から逃れる詩、パリでの平和を詠う詩を引用する。これらは不安や死とそこから脱出がモチーフとなっている。また、加藤は、疎開先で亡命詩人の詩を読み、「美しき自然、変わらざる浅間の噴煙と落葉松の森、雲と風と小川のきらめきとに遙かにエリゼーを想う砂漠の人の如く、瑞西山中の平和と文明とを夢見ていた」と述べる。この部分は、星と菫を詠った星菫派と類似しているとも考えられる。

加藤は、ヘルマン・ナイセの「私自身にも 世界にも 不平がないのだ」と平和を謳歌する詩を引用し、カロッサ、ヴィクター、リルケの愛好家（星菫派）とそっくりだと皮肉る。しかしながら、ヘルマン・ナイセの詩はそこから変転し、故郷を捨て、死の恐怖に向かつていく。加藤は「死」を意識する存在、平和の裏にある危機の可能性に対する意識を重要視しており、総じてハイデッガーの日常性概念から脱したような意識に重きを置いている。亡命した西洋詩人、小説家は「死の相の下」に、死や絶望を意識しながら書いたから美しかったのだ、と加藤は述べている。

そして、詩人の苦痛を伴った運命が「その個性を時代の一一般的な体験と融合させたのである」という、トマス・マンの文章に賛同し、そのような生き方こそが普遍性を獲得するのだと加藤は主張している。ここが、加藤と星菫派を分けるポイントだったのだろう。そして、この文章でも、死や不安、危機、苦痛な運命というような具体的、一回的な人間存在の在り方を意識することが重要であるとされている。

次に加藤の実存主義的傾向が『1946』で表現されるのは、「金槐集に就いて」⁽²⁹⁾においてである。

この文章に関しては、立命館大学の『加藤周一青春ノート（以下青春ノート）⁽³⁰⁾』に明確な構想がある。つまり、加藤は『1946』の五年前に金槐集についての文章の構想をしていたことになる。

『青春ノート』時の金槐集論には、「孤独」という文字が登場するものの、その重要度は低い。また、主に加藤は実朝を芸術至上主義者として描いている。『青春ノート』では、実朝は「アリストクラート」で「社会学よりは形而上学或ひは美学」に傾いており、「芸術至上主義者」とされる。当時の加藤は、真淵や子規の実朝観を引き合いに出しながら、実朝を「田園詩人」で「現実のバク露」には興味がなく、「藝術家の魂の孤独」を抱いた「メタフィジーク」

な人物と評している。

それに対し、『1946』版は、実存的な人物として実朝を捉えようとする傾向が強い。

加藤は、実朝が暗殺を「明らかに予期し、危険を前にして、危険を避けることを考える代りに、危険を前にした人間を歌おうと試みた」とする。実朝は逃避を行う前に、危険を前にした人間存在を歌おうとしたのだ。その表現は、「逃れ難い必然と、抗し難い運命との下で、人間の小さな輩が永遠を希っている、悲劇的な世の中」を詠うものだった。ここでは加藤は、実朝に現実逃避性はないと見ている。

死の前兆に至る処に見た人間が、世の中を逃避出来るものだと考えていたはずはあるまい。彼は、政治的現実から逃避したのではなく、却ってそれを直視した。ただ死の相の下に直視したので、政治的行動の相の下に分析しなかっただけである。彼の現実に対する態度からは、何等の行動も、逃避と云う行動さえも、出て来ることが出来なかった。

実朝の「孤独な魂」を社会に表現したものが『金槐集』だったのだ。それは実朝が、「一切の現実をその中心にある在る己の悲劇的存在に要約し」た作品である。

加藤の説明を読む限り、加藤が実朝を、「人間探究の実存的態度」を持った人間として捉えていることは疑いがない。文中で、加藤は、実朝が実存的態度を持っていたことを幾度も説明している。「世の中にある人間精神の孤独、死と共に在る絶対の孤独」、「烈しい孤独の底で、己の悲劇的存在を見つめ、全身の情熱をこめて自らの永遠を捉えようと試み」、という表現は、「新しき星輩派について」や「或る時一冊の亡命詩集の余白に」だけでなく、第二章で挙げた『1946』以外の文献における加藤の実存主義的態度とも一致する。

次は、「オルダス・ハックスリーの回心」である。ハクスリーは、前述の「サルトル及び実存主義は何処にあるか」で実存主義者として挙げられた人物であり、加藤はハクスリーの思想展開を追うことで、ハクスリーが実存主義的人間として絶対主義に傾いたことを説明する。

まず加藤は、ハクスリーの「パスカル論」に注目し、ハクスリーのパスカル批判が、その相対主義的立場ゆえにパスカルの立場を認めてしまったとする。しかし、次第にハクスリーは相対主義から脱し、神秘主義（一つの立場を主張するという意味で絶対主義）に向かう。「肯定か否定かの二者択一が、最終的に要求せられる深淵を前にしては」、相対主義は「破れなければなら」ない。それゆえ、ハクス

リーは絶対主義に向かったとされる。

加藤は、「肯定か否定か」を必要としない日常的原理は、「それを必要とする人間存在の危機的立場乃至原理とは、なり得ない」と断言する。ここでも加藤が「人間存在の危機的立場乃至原理」に着目していることが分かる。

ハクスリーの「パスカル論」から「永遠の哲学」までの一六年間は、彼を「二〇世紀の人間」にしたという。この「二〇世紀の人間」とは、加藤が実存主義者とした人物達のことであろう。

加藤は、「二〇世紀の宿命の集中的表現」を戦争とする。そして、

「ヴァレリーの知性が、神秘主義と隣り合わせ」である世紀、アランが、ベルグソンのなかでただ一つ時代と共に古びた観念は進化 evolution と云う一九世紀的観念であると云った超歴史主義の世紀、ヒトラーの暴力に「余は終末論的に eschatologisch に生きる」の一句を以て応じたバルトと、人間存在の超歴史的構造を嘗てない深さで探求したハイデッガーとの世紀⁽²⁶⁾

の「最も典型的な表現」がハクスリーである、と加藤は主張する。

「サルトル及び実存主義は何処にあるか」における、「二〇世紀精神そのものが、その実存的態度に依つて最も鮮やかに一九世紀精神から區別される」という加藤の言葉をここに当てはめるならば、二〇世紀の実存的態度の典型がハクスリーとして加藤に理解されていることになる。

『1946』の加藤の文章は全部で九つだが、今まで見てきたように、実存主義的思想が根底にあると思われるのは、「新しき星童派について」、「或る時一冊の亡命詩集の余白に」、「金槐集に就いて」、「オルダス・ハックスリーの回心」の四つに及ぶ。

他の五篇では、これまで指摘されてきたように人間性、理性、政治的ラディカリズム、西洋思想、文学の豊富な知識が『1946』の大きな特徴だが、それらと加藤なりの実存主義的思想とは近接して展開していたのである。

勿論、加藤が感じた死や絶望、不安、孤独という戦争体験は、日本の戦争に批判的で、苦しい経験をした人々には共通の体験であり、加藤の実感だけが個性的なものだとはいえないだろう。その意味では、加藤の世代の反戦知識人は実存的問題を抱えていたといえる。

『1946』の共著者中村真一郎も、福永武彦も『1946』でサルトルや実存主義については書いている。例えば、福

永は「文学の交流」⁽²⁷⁾で当時の世界文学で「最も独創的な主流を為」している文学者として、フォークナーとサルトルを挙げ、サルトルの実存主義がフォークナーにもあることを述べている。中村も、「田舎からの手紙」⁽²⁸⁾で実存哲学の名前を出し、「日本に於けるヘルマン・ヘッセ」⁽²⁹⁾では、ヘッセを「人間実存への飽くなき追求」を行った人物と考える青年を主人公にしている。

しかし、加藤は『1946』で、実存主義的見地から「星菫派」批判を行い、他の著作において実存主義から議論展開を起こし、その定義にまで踏み込んでいる。戦後、「実存主義」が流行していたことは加藤も「サルトルの誤解」などで再三述べているが、加藤はその流行とは区別される彼なりの実存主義理解を持っていたのだ。

これまでのまとめとして、『1946』時の加藤の実存主義、ヒューマニズム、社会主義の関連性を加藤の超越への意識によって関連付けたい。

まず、「ジャン・ゲノー論」において、加藤は社会主義を支持しながらもその公式性は否定し、ヒューマニズムが社会主義に先行するということを述べている。次に実存主義と社会主義との関係だが、前掲の「サルトルと革命の哲学 現代フランス書籍展の印象」において、加藤は「カトリシズムと Kommunismus とが現代の最も大きな問題である

が、その何れの場合にも本来実践的な性格行動の原理としての意味が何よりも明らか」として、実践性に重きを置いている。それゆえ、ハイデッガーの実存哲学を「行動の原理を與えない」ものとし、サルトルの革命を伴う実存哲学に画期性を見る。つまり、サルトルを通して、実存哲学と社会主義は相補い合うものとして考えられている。これらはいずれも、ヒューマニズムを前提としている。

ここで、加藤の後年の文章を挙げてこれらの関連性を考察する。『戦争と知識人』⁽³⁰⁾では、戦中日本のイデオロギーに超越した価値観を持ちえた人物は、イギリス民主主義を学んだ人物、フランス革命の思想を学んだ人物、キリスト教の信者、マルクス主義者⁽³¹⁾だったとされている。また、『吉満義彦全集』のあとがき⁽³²⁾では、当時の加藤が軍国主義を否定した理由について「個別的な一文化に固有の基準ではなく、すべての個別的な文化に超越する普遍的な基準をもたなければならぬ、と考えていたから」と述べている。加藤は、絶対的に普遍的なものを「超越的」なものと言い換え、ヒューマニズム、民主主義、マルクス主義、キリスト教を社会的、歴史的状況から超越できる、普遍性をもつ思想と考えていることがわかる。

そして、当時の加藤がこれらの思想全てに共感を持っていたということを考えると、孤独な、加藤という実存的な

状況にいた加藤は、超越的な価値に惹かれていたために、これらの思想に近づいた可能性がある。加藤は、「サルトルの誤解」で日本における超越的なものの欠如を述べており、それへの憧れを加藤は当時から持っていたはずだ。

つまり、当時の加藤は普遍性を希求していたといえる。加藤に実存主義を教えた吉満義彦（詳しくは後述）の実存主義もキリスト教的普遍性からの実存主義を唱えている。

当時の加藤において、実存主義、ヒューマニズム、社会主義はその超越性（絶対的普遍性）という点で類似性を持っていたとはいえ、その中で明確な論理的位置付けはされていなかっただろう（勿論『1946』で説明したように、加藤がその人間存在を強く意識した状態だったことは間違いない）。

それゆえ、加藤の社会主義とヒューマニズムも雑然とした形で一致させられており、社会主義と実存主義を一致させるサルトルに加藤は共感したといえる。ヒューマニズムと実存主義も超越的な価値を持ちうる点で加藤の内部では一致していたのではないか。

また、当時の加藤の見解は、「実存主義はヒューマニズムである」というサルトルの見解との類似性も考えられるが、サルトルにおける実存主義的ヒューマニズムは、

人間を形成するものとしての超越——神は超越的であるという意味においてはなく、乗り越えの意味においての——と、人間は彼自身のなかにとざされているのではなく、人間的世界のなかにつねに現存しているという意味での主体性と、このふたつのものの結合こそ、われわれが実存主義的ヒューマニズムと呼ぶものなのである。⁽²²⁾

であり、加藤のヒューマニズム（自由、平等、博愛、及び理性）とはニュアンスが違ふ。さらに、超越に関しても、サルトルは自己からの不断の超越であるのに対し、加藤は歴史からの超越、個人からの超越としての超越的なもの（普遍的なもの）という意味で使用しており、その定義に差がある。

これまで述べてきたように、『1946』時の加藤の思想は、加藤なりの実存状況における超越的なものへの希求から派生し、ヒューマニズムや社会主義に接近したのだと考えられる。

では、加藤はサルトルを知る以前に、どのように、そして誰の解釈した実存主義から影響を受けたのだろうか。

論者はその人物を、戦後直後に亡くなった、カトリックの哲学者、吉満義彦であると考ええる。次章では、その仮定

の下、吉満の実存主義理解を加藤のものと比較することによってそれを証明し、吉満の加藤への影響力の強さを説明したい。

第四章 吉満義彦の実存主義

加藤は、東京帝国大学、本郷で倫理学の授業を吉満から受けている。加藤は、カトリックの友人、垣花秀武からカトリックの第一人者、岩下壮一を知り、そこからその弟子である吉満義彦の著作集を読んだようだ。

その影響は大きかったようで、『吉満義彦全集』の編集を、加藤は垣花と共にやっている。加藤はその第五巻のあとがきでこう述べている。⁽³³⁾

はじめてそれを読んだときに、私は学生で、かつての自由主義者や社会主義者が大学から追放されたり、沈黙を強いられたりしてゆくのを、暗然と眺め、また多くの著作家たちが「転向」し、迎合し、便乗してゆくのを、不安と軽蔑の混った気持ちでながめていた。私の周囲には知的荒野があった。そのとき、『詩と愛と実存』は、ほとんど救いのようにみえたのである。⁽³⁴⁾

では、加藤を捉えた吉満の実存主義とは如何なるものだったのか。吉満の文章からそれを読み取っていく。

吉満は、「新しき精神の実存可能性の探究」という問題を西欧のみの問題であることを否定し、「普遍人間的根本規定」であるとする。つまり、実存の問題を普遍的に捉えている。

そして、英雄主義とヒロイズムという「二〇世紀ナショナリズム」の時代に、吉満は「二〇世紀のミュトス」の創造を唱える。それは、新しい「モラル」を形成する。

われわれは今日われわれの実存の最も即物的な有限性を身体的本質性を切実に圧迫的に承認させられ、相対性と時間性とのうちに「まさに死の相の下に」死の陰にわれわれの日常性に投げこまれてある姿を自ら英雄的に引き受け担いゆき、そこより運命に身を委ねるミュトスを期待するならば、われわれはキルケゴールの『死に至る病』の分析を今日われわれへの診断的勧告としてうけとりこれにきかねばならないだろう。新しき詩が単なる手法にまた単なる質量に依存せざるごとくに、新しきモラルは単なる戒律の問題ないしは行動の指針の問題ではない。更新さるべきは精神である、思いでありセンスである。新しく生まるべきは「人間そのもの」である。⁽³⁵⁾

「新しきモラル」とは、実存の有限性に絶望せずに、死の相の下に日常性に投げられている人間の存在性を引き受けるような新しい「人間そのもの」であるとされる。

なお、吉満によれば、「実存者の言葉とは福音書の言葉」であり、吉満はキリスト教信者として実存を考えていることが分かる。

新しきモラルのために、吉満は「実存」を問題化する。彼の実存定義を見てみる。

「実存」とは自らを客体化し事物化してとることなく、あくまでも主體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^⑧。

つまり、実存とは、意識によつて客体化、対象化されたものではなく、自身を主体的な人格（人間）として、絶対的なものに対して意識することと定義できる。哲学者らしく、加藤の定義よりはるかに厳密である。

さらに、吉満は、実存的生き方を説明している。

キリスト者の生は、あくまでも歴史的責任性において営まれ引き受けられなければならないとともに、一種

の超越的内在として超歴史的生の終末論的自由さをもたねばならないのである^⑨。

この「超越的内在」と「超歴史的生」という表現は、そのまま加藤の「サルトルの誤解」に登場する。

吉満の実存主義には、一つの目的がある。それは、キリスト者として実存的に生きること、新トマス主義的な充足的ヒューマニズムを完遂させることである。

吉満にとっては、ルネサンス以来の人間中心的人文主義やヒューマニズム、合理主義、実証主義など近代を代表するものは、人間の神喪失、人間の神化の過程であり、二〇世紀ヨーロッパの危機は人間中心主義の限界として映った。それは、「人間性自らの問い」、すなわち「実存の危機」を示すものだった。

これに対する吉満および、その師であるジャック・マリタンの答えが、「神中心のヒューマニズム」としての「充足的ヒューマニズム」である。本来、ヒューマニズムはキリスト教の神の絶対視に対する概念として作られたものであり、絶対的超越神への信仰であるキリスト教の立場から否定すべきものとされる。危機神学のバルトなどは、人間の原罪性を強調し、神に対する人間の積極的役割を否定する。しかし吉満は、不安や絶望という限界状況で、人間

は内在的に神の恩寵を受けることで、その恩寵を神へ返し、またそれを隣人愛につなげるという点に人間の積極的な役割を見出す。つまり、キリスト教とヒューマニズムが両立しうることを主張している。吉満は、神とその似姿としての人間は神とつながっているとする。これが「充足的ヒューマニズム」である。

この「充足的ヒューマニズム」実現の手段として吉満は実存的な生き方を提唱するのだ。

吉満の実存主義の考え方は、既存のキリスト教を批判し、独自の神への向かい方を提唱し、それによって不安や絶望を克服するべきというキルケゴールに近い。また、限界状況に生きるべきとして、そこで超越者と結びつくことができるとするカール・ヤスパースにも近い。そして、あくまでも神からの恩寵が人間より先に来るという意味では前述のバルトラの危機神学とも近いが、バルトラは人間と神を徹底的に隔絶し、人間に積極的な役割を与えない。

吉満自身も述べているが、人間を死に向かう存在 (Sein zum Tode) として人間存在の有限性を示しているハイデッガーの『存在と時間』における主張も、人間の全能性を否定する吉満の意見と一致する部分がある。だが、ハイデッガーは『存在と時間』では神について述べていない。

一方で、サルトルの実存主義では、「実存は本質に先立つ」

として、人間の具体性、主体性、一回性を優先する。「今ここ」に生きること、人間存在の具体的な生に着目する点で吉満と意見が一致するが、サルトルの実存主義は「神が存在してもなんの変わりもない」というものであり、吉満の充足的ヒューマニズムとは一線を画す。

吉満の志向する対象はキリスト信者だけのように思えるが、吉満の意図はそうではなかった。

「私は決して説教する意図はない。私はただキリスト者の解する社会と歴史と人間の問題が単なるキリスト者の問題ではなく全人類の問題である」と吉満は述べる。つまり、キリスト信者の問題である実存主義の問題は全ての人間に当てはまるのである。加藤も実存主義を人間一般に当てはまるものとして考えているが、加藤の場合、キリスト教と実存主義の関係について一定の理解をしているものの、その関係が決定的ではなく、それがサルトルに共感を抱いた大きな要因となっている。

加藤は戦後、実存主義を現代以降の問題とするが、これも吉満から受け取ったものだろう。吉満は、

今日私たちが「歴史」と「世界」また「文化」の根本的問題に根源的な問いを立てさせられているとき、しかもそれが直接具体的な歴史的実存に当面して反省さ

せられるとき、それは私どもにとって純理念的な最普遍的な人間精神性のミステールにかかわって一つの超歴史的な問いとして歴史へのいわば超^④越^⑤的^⑥内^⑦在^⑧の關係となる人間性救済の心理への問いとなるという点なのです。

と現代の問題が実存主義と直結するものであることを述べている。そして、

キリスト者の愛の実現の祈りの対象はまさにこの私たちのおかれている「今ここ」の私たち各々の歴史的社會であり、アダムとともに古くして、やり直しのできぬ一回性のこの歴史的「世界」の外にあり得ず^⑨

というように、人間の人生の一回性が「今ここ」にあるという意味で人間実存は説明される。さらには、

私たちは歴史的人間として真実に行動的人間であり社會的人間でありながら、それと同時に超歴史的な超世界的な「聖靈における聖靈による自由と平和」のうちに永遠の生命を「今ここに」生きるものでなければならず^⑩

として、人間が歴史に規定されるという意味で「歴史的」でありながら、その個人の中（今ここ）で永遠、絶対的、超越的に生きるべきという存在規定がなされている。

この個人が、歴史的であると共に超越的であるという実存理解は直接加藤に影響を与えている。

また、吉満は、古今東西の偉大な人間思想において、「文学と哲学と、心理と思想とは分離」しておらず、モラリストは、「人間性の探究」を行う人間だという。この発想は、加藤の実存主義定義、「人間探究の実存的態度」と非常に近い。そして、吉満は、「モラリストにとっては文学も思想もかかる自己自身のいかんともし難き意識の底の底に彼独りに宿命的な不安と憂愁をもって迫るものの告白にほかならない」と述べ、モラリストが実存主義者の側面を持つことも述べている。

しかし、吉満の実存主義とモラリストはただ近接関係にあるだけではない。吉満にとっては「モラリスト的人間探究そのものがまさに個性に徹して営まれる主体性への倫理実存性の捕捉にほかならない」とされ、モラリズム＝実存主義という理解が成り立つ。

では、吉満の述べる実存主義者として具体的に挙げられているのは誰なのか。

それは、トマス・アクィナス、パスカル、キルケゴール、

ニーチエ、ハイデッガー、リルケ、ゲオルゲ、ジード、ヴァレリー、ドストエフスキーなどである。

特にリルケは、「人間の実存の不安のヒロイズムの哲学的詩人」であるとされ、ハイデッガーの説く「世界―内―存在」の詩人であり、「ハイデッガーなどの実存哲学と同一思想の死への存在としての、不安なる実存者」と呼ばれる。

また、吉満は「二十世紀精神のこれら共同宿命のシンボル」として、ニーチエ、ゲオルゲ、ジード、ヴァレリーを挙げている。ここも加藤の実存主義理解と酷似している。加藤は、「二〇世紀精神そのものが、その実存態度に依つて最も鮮やかに一九世紀精神から區別されると云つた風のものだ」と述べている。

加藤が、戦中に『吉満義彦著作集』を読み込んでいたことを鑑みると、彼が二〇世紀精神を実存主義と見る見方は、モリストの底に実存主義を見る吉満に学んだものといえるのではないか。したがって、吉満―加藤という実存主義の流れが存在したといえる。

だが、この両者の実存主義や思想には大きな違いがあるのも事実である。

まず、吉満における超越的なものはキリスト教の神であり、それ以外ではない。また、吉満は、近代を強く否定し、

彼の理想をトマス・アクィナスなどが存在したルネッサンス以前の中世に置いている。そして、二〇世紀の第一次世界大戦後のヨーロッパの危機を「人間中心的自然主義ないし唯物主義に帰する立場が、広く西洋的な精神史において、無神論的な悲劇的な状況にまで押しつめられ」たせいであるとする。

吉満は、デカルトからの西洋哲学の流れを、カント、ヘーゲル、マルクスの人間の神化過程として捉え、近代哲学の理性主義、人間中心主義、科学実証主義を批判し、加藤が絶対視していた自由、平等、博愛を掲げたフランス革命の精神も人間中心主義の枠に入れる。勿論、唯物論は受け入れない。加藤は、ヒューマニズムを条件に社会主義、マルクス主義にも賛同したが、その点では正反対である。

恐らくこの相違は、吉満がカトリック教徒であつたことが大きな要因だろうが、西洋に留学した後の吉満の批判の焦点が第一次大戦後のヨーロッパにおける精神的危機に重きを置いていたのに対し、加藤の視点は第二次世界大戦中の日本の精神状況に対する強い反発に置かれているという、両者の批判対象の違いからも由来するだろう。

しかしながら、人間の具体性、存在性、限界状況に注目する内在的態度や実存の定義（客体化できない人間の主体性）、最終的には人間愛を求める姿勢、人間に積極性を持

たせる姿勢は二人の間では共通であり、その他にも普遍性を求める態度や二〇世紀精神を実存的とする姿勢、その用語使用の類似性などから、吉満から加藤への実存主義の流れが存在したことは間違いないといえる。

加藤の実存主義に対する意識は『1946』以降も強く、サルトルの実存主義に加藤が近づくのも『1946』からわずか三か月ほどである。そのことを考えると、加藤に実存主義の火をつけた吉満の思想は日本における実存主義受容史、加藤の思想史において重要といえる。

ここで興味深いのが加藤における実存主義の内容である。サルトルがその「実存」対「本質」という図式を用いるまでは、実存主義は絶対的超越神との関係において成り立つものだった。ヤスパースやマルセルも超越者の存在を前提としており、吉満もそれを踏襲している。しかしながら、加藤はそのような受け取り方をせず、ヒューマニズムを超越的なものとして、超越者の存在を抜いた実存主義を唱えているのである。もともとヒューマニズムはキリスト教の神学に対して人間性を重んじる概念であることを考えると、ヒューマニズムを頂点にする加藤の発想はそれまでの実存主義とはかなり離れていることが分かる。無神論的なサルトルでもキリスト教圏において、それを意識して主張している。加藤の実存主義受容は絶対的超越神抜きのも

のという意味で日本の実存主義受容の一例となるだろう。加藤における思想史としては、吉満の実存主義から啓発を受けた加藤がその影響下で実存主義に接近し、『1946』の時点でヒューマニズムを基調にした実存主義や社会主義の立場を表明し、サルトルの実存主義へ接近していくという流れになる。『1946』の時点で、既に加藤が絶対的超越神を想定していなかったことを考えれば、加藤がサルトルのヒューマニズムと無神論的実存主義に急速に接近したのは必然性があったといえる。

まとめ

『1946』時の加藤にとつて、実存主義は非常に大きなものだった。そして、それは大学で教わった吉満義彦からの強い影響を受けていたといえる。だが、この加藤の実存主義に惹かれる意識やその独特の実存主義受容が、他の知識人にも共通のものであるとしたら、当時の加藤の思想はそれを代表するものとして、日本の戦後思想史として大きな意義を持つだろう。

福永武彦の回想^③によれば、当時大学で人気だった講師は渡辺一夫、片山敏彦、吉満義彦であり、中村真一郎も吉満から影響を受けたことを述べている^④。つまり、戦後日本思想のスタート地点ともいえる『1946』に実存主義が大

註

きな影響力を持ったという意味で、戦後日本思想史に実存主義が持つ意義がより大きなものとなる。

また、『1946』当時の加藤思想の構造に関してはもうすでに明らかにしたが、先ほど述べた、加藤におけるヒューマニズム、実存主義、社会主義の関係の展開も注目に値する。

これ以降、加藤は近代主義やマルクス主義から少しずつ離れつつも、絶えず実存主義とサルトルには興味を示す。また、一九四七以降、フランス文学紹介や日本文学評論、医学論文や小説、詩の創作など加藤の文章の幅はさらに広がっていく。

加藤の思想史を考える場合、今後問題となるのは、一九五一年に加藤が渡欧するまでの思想を追うことであろう。この『1946』時の加藤の思想がどのような展開を見せ、どこでどう変わるのかを観察することが論者のさらなる課題となる。それに関しては、次回の論文で明らかにするつもりである。

(1) 加藤周一・中村真一郎・福永武彦『1946・文学的考察』講談社文芸文庫 二〇〇六年

(2) 敢えてこの三人について名称をつけるならば、彼らだけが文章を書いた『カメラ・アイズ』から名をとって『カメラ・アイズ』派と呼ぶべきと論者は考える。

(3) 中村真一郎『戦後文学の回想』増補版 筑摩書房 一九八三年 五七～五八頁

(4) 加藤周一『加藤周一著作集第八巻』所収

(5) 加藤周一『現代フランス文学論Ⅰ』所収 銀杏書房 一九四八年

(6) 同右

(7) 実存主義とは、第一次世界大戦後のヨーロッパで「人間」を置き去りにした近代の理性主義への批判が高まったことで一九三〇年代に登場した思想。現代では、本質(essentia)に対する実存(existentia)を重要視する思想として、人間の具体性、存在性(実存)、一回的体験や現実性を強調する姿勢とされるが、サルトル以前の神から見放された存在に着目する実存主義とサルトル以後の「存在は本質に先立つ」という実存主義には定義に差がある。

(8) 前掲『現代フランス文学論Ⅰ』所収

(9) 同右七〇頁

(10) 現代では、ハイデッガーが自分を実存主義者と考えていなかったことは哲学界では常識となっているが、ハイデッガー

「の『存在と時間』は第一部の現存在分析で断念されており、第一部では人間の実存についての分析が主になされている。また『存在と時間』が長い間人間存在の書として読まれてきたということも事実である。

- (11) 前掲『1946・文学的考察』所収
- (12) 同右一九頁
- (13) 『帝國大學新聞』一九四六年一月二三日号
- (14) 『帝國大學新聞』一九四七年一月一日号
- (15) 『文化ウィークリー』三月三日号
- (16) 同右
- (17) 同右
- (18) 『文化タイムズ』一九四七年八月一日号
- (19) 『現代思想加藤周一追悼号』一九八頁～一九九頁
- (20) 前掲『戦後文学の回想』頁五九、六五
- (21) 前掲『1946・文学的考察』一四頁
- (22) 前掲『1946・文学的考察』所収
- (23) 同右
- (24) <https://re-adeac.tre.co.jp/WJ11C0/WJS02U/2671055100>
- (25) 前掲『1946・文学的考察』一五八頁～一五九頁
- (26) 同右二二六頁～二二七頁
- (27) 同右所収
- (28) 同右所収
- (29) 同右所収
- (30) 加藤周一『加藤周一著作集第七卷』平凡社 所収
- (31) 加藤周一『加藤周一著作集第一八卷』所収『吉満義彦覚書』

- (32) ジャン・ポール・サルトル『実存主義とはなにか』増補版 伊吹武彦他訳 人文書院 一九九六年 八〇頁
- (33) 前掲『加藤周一著作集第一八卷』所収『吉満義彦覚書』
- (34) 同右二二二頁～二三三頁
- (35) 吉満義彦『吉満義彦全集第五卷』一四～一五頁
- (36) 同右一六頁
- (37) 同右二二二頁
- (38) 吉満義彦『吉満義彦全集第一卷』講談社 一九八四年 一六頁
- (39) 前掲『実存主義とはなにか』八一頁
- (40) 前掲『吉満義彦全集第五卷』一三四頁
- (41) 同右一三六頁
- (42) 同右一三八頁
- (43) 福永武彦『福永武彦全集第一五卷』新潮社 一九八七年 二二三頁
- (44) 中村真一郎『愛と美と文学』岩波新書 一九八九年 一二二頁～一二三頁