

『南山神学』38号（2015年3月）pp.189-206.

## 無神論論争とキリスト教哲学論争

—戦間期フランス知識人における「世俗化」の一断面—

佐藤 啓介

### はじめに

近年、ポスト世俗化というフレーズのもと、「世俗」なるものと「宗教」との関係が改めて問われている。かつての世俗化理解——近代においていわゆる政教分離の原則が確立し、宗教が公的・社会的には衰退し、私事化するプロセス——の妥当性について、宗教研究においてしばらく前から争われつつけているのは周知のとおりである。だが、昨今のイスラームに関連する諸事件（2015年1月のフランスにおけるシャルリ・エブド社襲撃事件など）が日本を含めた非イスラーム社会に与えた動揺は、「私たちの近代社会が世俗的社会であり宗教とは無縁である」というまどろみに私たちの多くがまだ浸っていたという事実をあぶりだしたように思われる。正しくいえば、「世俗」なるものがどのような意味合いをもっているかすら十分理解しないままに、世俗社会のありようを自明視していたのではないだろうか。

本論文では、そうした世俗と宗教の関係の再考、という大きすぎる課題を視野に入れつつも、その再考のささやかな一歩として、近代末期のフランスの哲学・思想の領域に場を絞り、そこで世俗と宗教との関係にどのような変化が生じていたのかを明らかにしたいと思う。

具体的には、第一次世界大戦と第二次世界大戦に挟まれた戦間期のフランス、特に1930年前後に、哲学界およびキリスト教思想界のなかで起こった二つの論

争——無神論論争とキリスト教哲学論争——に着目し、知識人層のあいだでキリスト教（厳密にはキリスト教哲学）と「世俗的」と称する哲学とがどのような接点を保っていたのか、そしてその接点がどのように失われていったのか、その一断面を示すことを以下で目指したい。その際の方法として、フランス特有のライシテ（政教分離）原則が確立された後の20世紀前半のフランス思想界において、徐々にその「世俗化」が進行していった姿を、そのライシテを一つの「解釈モデル」として用いながら描き出すことを試みたい。

キリスト教にかかわるこれら二つの哲学的論争は、それ自体先行研究が少なく、思想史のなかで埋もれた出来事であるといっても過言ではない。また、言及されるにしても、フランス哲学史のごく小さな一コマとして扱われるか、主としてカトリック神学のなかで、キリスト教哲学の存否を事柄として考える素材として取り上げられる程度であった<sup>1</sup>。だが、本研究では、近年の宗教研究で焦点となっている（ポスト）世俗化という観点から、宗教現象の思想史・社会的現象としてこれらの論争の意味を考察していきたい。

## 1. 論争の土壌——20世紀前半のフランス知識人の社会環境

よく知られているように、現在までつづくフランスのライシテ（政教分離）の原則を大きく規定しているのは、1905年の政教分離法である。

19世紀以降、すでにフランスではカトリックが、いわゆる「宗教」というよりは市民道徳ならびに社会团体（アソシエーション）へと変容しつつあったが、教権主義と反教権主義との争いにフランスは揺れつづけてきた。だが、1904年、フランスとヴァチカンの国交が断絶したことをきっかけに、フランスは政教分離原則の策定へ大きく踏み出した。ボベロや伊達の研究によれば、この原則の策定によりフランスでは、単に政治と宗教が分離されたのみならず、カトリッ

---

<sup>1</sup> こうした点で、国内での充実した事典項目として以下を参照。稲垣良典「キリスト教哲学」『新カトリック大事典』2（新カトリック大事典編纂委員会編）、研究社、1998年。

クは「私的なもの」となることで、それまでの社会道徳全般を担うものとしての地位すら失い、良心の自由と礼拝の自由（だけ）が確立する。一見、それはたしかに信教の自由の確立であるが同時に、信教の「拒否」の自由の確立でもあり、カトリックが「単なる内面における一オプション」へと格下げされ、いわば「リベラルな封じ込め」を受けたことをも意味する<sup>2</sup>。本稿で扱う 1930 年前後の知識人たちも、こうした「内面の自由」を生きていた。

論争の主役たちが属する思想界により詳しく目を向けても、こうした「カトリックのリベラルな封じ込め」に似た、カトリックと世俗との思想的拮抗が起きていた。1879 年、教皇レオ 13 世が、近代主義に対する譲歩もみせつつ、リベラルな近代哲学ではなく、「信仰の卓越さに完全に対応し、かつ同時に人間科学の尊厳とも調和するであろう哲学」として、トマス哲学を採用したキリスト教哲学の再興を宣言した<sup>3</sup>。これに伴い、いわゆるネオ・トミストと呼ばれる一

<sup>2</sup> Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, PUF, 2007, p. 89ff. ジャン・ボベロ（三浦信孝・伊達聖伸訳）『フランスにおける脱宗敎性（ライシテ）の歴史』、白水社、2009 年。伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗敎学——もうひとつの 19 世紀フランス宗敎史』、勁草書房、2010 年、219-231 頁。

<sup>3</sup> Leo XIII, *Aeterni Patris: Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy*, 1879, sec. 1. [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_0408187\\_9\\_aeterni-patris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0408187_9_aeterni-patris_en.html) ネドンセルによれば、「キリスト敎哲学」という概念が本格的に用いられるのは 19 世紀になってからであり、その概念の批判的検討に着手したのが 1825 年の Chr. J. ブラニスの著作（Christophilus Julius Branis, *De notione philosophiae christianae*）であり、その後、1841 年の H. リッターの著作（Heinrich Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*）と 19 世紀中葉の F. オザナムの一連の著作がキリスト敎哲学概念の正当化の先鞭をつけた。その点で、レオ 13 世によるキリスト敎哲学の再興宣言は先進的なものであり、また後述する 1931 年のキリスト敎哲学論争も、決して単なる中世復古的な論争というわけではない。Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Librairie arthème Fayard, 1956, p. 65. モーリス・ネドンセル（片山輝彦訳）『キリスト敎哲学は存在するか』、ドン・ボスコ社、1964 年。

また、キリスト敎哲学の概念史については、ジルソンが『中世哲学の精神』（初版 1932 年）の第二版（1943 年）において、かなり詳細な文献案内をおこなっており、大いに参考になる。Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, PUF, 1943<sup>2</sup>, p. 413ff. エティエンヌ・ジルソン（服部英次郎訳）『中世哲学の精神（上）（下）』、筑摩書房、1974-1975 年。ただし、邦訳ではこの文献案内が省略されている。

群が活動をはじめ。つづく教皇ピオ 10 世は、レオ 13 世のような近代主義に対する融和的姿勢を示さず、近代主義を厳しく批判し、近代哲学の方法をカトリック神学が採用すること自体を検閲的に禁止する<sup>4</sup>（そもそも、ピウス 10 世がカトリックによる近代主義への反動を強めたことが、フランスとヴァチカンとの国交断絶の一因である）。

20 世紀前半のフランス哲学界を生きたルイ・ラヴェルが報告しているように、こうしたカトリックの動向を受けて 20 世紀初頭には、「信仰と理性」という古典的対立図式が、カトリックと近代主義の相克というかたちでフランスのカトリック周辺で復活しつつあった<sup>5</sup>。そうしたなか、保守化するカトリック教会に反発しつつ宗教を論じようとする哲学者たちは、その対立を理性の側から解消する合理主義か、信仰の側から解消するフィデイズムか、そのいずれかに立つ傾向がみられた。前者は、デカルト以来の、特に 19 世紀に台頭した主知主義的スピリチュアリズム（唯心論）の系譜に属する合理主義の立場から、理性以外に真理の源泉は存在しないと考え、キリスト教的神秘も理性的に把握しようとみなす。この合理主義は、「理性」という「公共的なもの」の地平においては私的な宗教経験や宗教的真理を語ることを認めない点で、フランスのライシテと軌を一にするものであった（後述するように、この合理主義が、無神論論争やキリスト教哲学論争でも一方の陣営を支える考え方となる）。

近年、いわゆる「世俗化」という概念はその妥当性が大きく争われており、必ずしも近代諸国において、世俗化の内実としての「宗教の衰退」「社会の構造分化」（政教の分離）、「宗教の私事化」という三つの現象が必然的に起こるとは限らないとカサノヴァらは指摘している<sup>6</sup>。特に、宗教の私事化は、取りうる一

<sup>4</sup> Pius X, *Pascende dominici gregis: Encyclical of Pope Pius X on the Doctrines of Modernists*, 1907. [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_en.html)

<sup>5</sup> Louis Lavelle, *La philosophie française: Entre les deux guerres*, Aubier, 1942, p.124.

<sup>6</sup> ホセ・カサノヴァ（津城寛文訳）『近代世界の公共宗教』、玉川大学出版部、1997 年。カサノヴァの主張に対する近年の宗教学の受容と評価については、以下を参照。上村岳

つのオプションでしかないという。だが、20世紀前半のフランス思想界に限ってみれば、そうしたオプションが現実化し、宗教の理性化という形態のもと、宗教の私事化に近い現象が起こっていたことは否定できない。近年の宗教研究では、古典的にイメージされる世俗化は、近代世界にとって必然的・普遍的な現象ではないことが強調される傾向にある。だが、フランス思想界というローカルな文脈に限定すれば、いわゆる世俗化が全く起きなかったわけではないことも確かである。哲学、そして公共的理性という場から宗教は撤退し、信仰という私的領域へと内閉していく傾向にあった。

そして、こうした哲学の世俗化という文脈のなかで、フランス思想界においてキリスト教が公然と攻撃的な主張を受けることになる。それが無神論論争とキリスト教哲学論争である。

## 2. 第一の論争——無神論論争

無神論論争とは、1928年3月24日のフランス哲学会での哲学者レオン・ブランシュヴィク（1869-1944）の講演をきっかけに、彼が、当時のカトリック哲学者の代表エティエンヌ・ジルソン（1884-1978）やキリスト教実存主義者ガブリエル・マルセル（1889-1973）らと争った論争を指す<sup>7</sup>。

ユダヤ人でもありスピノザ主義者を自認するブランシュヴィクは、現在ではパスカル『パンセ』の編集者としてその名が知られるのみである。だが、彼は当時のフランス思想界の筆頭格とでもいうべき人物であり、また1930年代以降に台頭する、若きサルトルら実存主義者たちの世代からみれば、理性のみを偏重し、人間の実存やそれを取り巻く社会的現実を一切考慮しない「ブルジョワ

---

生「「公共宗教」論の射程——現代社会における宗教の位置」『現代宗教2011』、秋山書店、2011年。

<sup>7</sup> この論争を扱った数少ない日本語文献として、以下が挙げられる。ポール・リーチ（福嶋瑞江ほか訳）「哲学的転換と宗教的回心——ブランシュヴィクの神とマルセルの神」『神を問う思想家たち』、みすず書房、1983年。

思想」を振りかざす「ソルボンヌの番犬」として唾棄すべき講壇哲学世代の象徴的存在でもあった<sup>8</sup>。このブランシュヴィクこそが、先に述べた宗教の「リベラルな封じ込め」の主張を率先しておこなった人物でもある。

ブランシュヴィクにとって、理性によって把握できる現実と、そこから導かれる真理（その筆頭は数学的真理である）こそが哲学的に思惟すべき対象のすべてであり（そのため彼は、自らの立場を合理主義的レアリズムと称する）、無神論論争の発端となる講演においても、自身のもつ神概念を「精神 (esprit) と真理のうちにはしか存在しない神」であると主張している<sup>9</sup>。「哲学者たちの神とアブラハム・イサク・ヤコブの神」という区別を述べ、前者の神を拒否したのは言うまでもなくパスカルだが、そのパスカルの編者であったブランシュヴィクが、この二つの神の区別を侵犯し、二つの神の一致を説いたのである<sup>10</sup>。そして、伝統的なカトリックの超自然的要素をことごとく批判し、自らの考える宗教とは「啓示も、象徴も、典礼も、歴史もない、純粋な精神性 (spiritualité pure) のうちに保たれた、ロゴスの一つの宗教 (une Religion)」であって、こうした宗教のうちには「摂理への信仰や、将来の生での救済の希望のための場所は存在しない」と断言している<sup>11</sup>。

<sup>8</sup> 「ブルジョワ思想を振りかざすソルボンヌの番犬」という評価は、サルトルの盟友であったポール・ニザンが1932年に刊行した『番犬たち』によるものであり、こうしたイデオロギー的な評価とともにブランシュヴィクの名は20世紀後半、忘却されていった。ポール・ニザン（海老坂武訳）『番犬たち ポール・ニザン著作集2』、晶文社、1967年。

<sup>9</sup> Léon Brunschvicg et al., “La querelle de l’athéisme” *De la vraie et de la fausse conversion*, PUF, 1950, p. 210. この発言自体は、1928年5月のフランス哲学会での講演のもの。この講演の抄録が1930年、『形而上学道德雑誌』に掲載されている。なお、本稿では、ブランシュヴィクの死後に刊行された『正しい回心と誤った回心について』の付録として一括して再録された、彼の無神論論争に関する一連のテキストを用いている。

<sup>10</sup> Jacques Natanson, *La mort de dieu: Essai sur l’athéisme moderne*, PUF, 1971, p. 213. 侵犯という自覚はないが、ブランシュヴィク自身も当然この区別を意識しており、講演の冒頭で取り上げている。Brunschvicg et al., “La querelle de l’athéisme”, p.207.

<sup>11</sup> Léon Brunschvicg, “Surnaturel ou spirituel?” *Union pour la vérité* 36, 1928, p. 94. なお、spiritualité という語は、「靈性」を意味する場合もあるが、ブランシュヴィクの文脈においては「精神性」と訳すのが適切であろう。

ブランシュヴィクにとっての西洋的-近代的理性は、歴史を通じてそのような理性の状態へと発展したものであり、歴史において「精神が自らの永遠の現実性という認識を獲得したのは、自然かつ必然的」なこととされた<sup>12</sup>。こうした発展史観のもと、ブランシュヴィクは、人類普遍に共通する「精神的共通性」の原理にもとづき、自我中心主義を克服した知性の運動に従う無私無欲の「愛」へと人類の精神が移行すべきことを説いた。そして彼はそうした移行を、個別的な宗教から純粋な精神への「改宗／転換」(conversion)と呼び、哲学者・神学者双方にその改宗を呼びかけたのである<sup>13</sup>。彼の思想を換言するならば、知性によって真理を探究し、その真理探究から導かれる内在的精神を土台とする愛の道徳の確立を目指す思想である。ブランシュヴィクがこのような主張をおこなった背景には、19世紀末のドレフュス事件に際して、彼を中心として結成された知的サークルがその批判的精神ゆえにフランス社会で大きな役割を果たしたという自負や<sup>14</sup>、第一次世界大戦に勝利したフランス的(そして人類普遍の)理性への確信があるとされる<sup>15</sup>。

<sup>12</sup> Brunshvicg et al., “La querelle de l’athéisme”, p. 225.

<sup>13</sup> ブランシュヴィクにおける conversion という語の使用法については、特に以下を参照。リーチ「哲学的転換と宗教的回心」, p. 68ff. 知性的改宗(ないし回心)という概念は、ブランシュヴィクのみならず、アランとブロンデルという当時の哲学者も共通して用いる概念である。ただし、残り二人は、この概念がもつ行為的性格や躰きとしての性格の前面に出すのに対し、ブランシュヴィクは、科学によって導かれる精神の必然的な成り行きを強調するという違いがある。Bertrand Saint-Sernin, “L’idée conversion intellectuelle selon Alain, Brunshvicg et Blondel” *Le moment 1900 en philosophie: Une hypothèse d’ensemble et sa mise à l’épreuve* (Frédéric Worms éd.), Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 61ff.

<sup>14</sup> 佐藤紀子「諸科学と哲学の交流地点『形而上学・倫理学雑誌』」『宗教と文化』30号, 聖心女子大学キリスト教文化研究所, 2014年, 138頁以下。

<sup>15</sup> ブランシュヴィクは若きレヴィナスに次のように述べたと、レヴィナスはエッセイ「ブランシュヴィクの手記」にて綴っている。「私の世代の人間は二つの勝利を経験しました。ドレフュス事件と1918年〔の第一次世界大戦の終戦〕です」。Emmanuel Lévinas, “L’Agenda de Léon Brunshvicg” *Difficile liberté*, Alvin Michel (Livre de Poche), 1976, p. 68. エマニュエル・レヴィナス(合田正人監訳, 三浦直希訳)『困難な自由 増補版・定本全訳』, 法政大学出版局, 2008年。レヴィナスはそれを受けて、次のように述べている。「全世界の重荷を引き受ける「私たち」とは誰だろうか。それは、ユダヤ人ではな

他方、マルセルはブランシュヴィックに反論し、彼の知性主義の宗教は端的に「靈性 (spiritualité) の欠如」であり、存在の神秘への畏敬を欠いていると批判した。マルセルはブランシュヴィックの哲学が「精神的なもの」(le spirituel) を原理としているのに対し、自らの哲学は「超自然的なもの」(le surnaturel) を目指すものだとし、その違いを次のように述べている。

……宗教的現実なき宗教は存在しない。つまり、そのものとして肯定された超自然的なもの、私たちが一般的に経験している観念を深く刷新し変容させることを求める超自然的なものない宗教は存在しない。ブランシュヴィックの「精神的なもの」と私〔マルセル〕の「超自然的なもの」とのあいだで、私はためらわず後者を選ぶ。いやむしろ、後者のためには前者を犠牲にすると言おう。両者は異なった、階層化された平面に置かれている。だが……〔精神的なものという〕劣った側を照らし出し、それを位置づけてくれるのは〔超自然的なものという〕卓越した側なのである。<sup>16</sup>

マルセルがここで「宗教的現実」という語を用いているが、キリスト教実存主義に属する彼が念頭においているのは、自身の信仰に深く根ざした具体的現実であって、マルセルによれば、「宗教的問題が存在するのは、欲望し受苦する仕方で現実的な者として自己を肯定すると同時に、有限で依存的な者として自己を肯定するような個人にとってのみ、すなわちこの一つのモナドにとっての

---

い。ドレフュス事件と1914年の戦争に勝利した人間である。つまり、一つの理性、一つの良心である」(ibid.)。レヴィナスとブランシュヴィックの関係については以下も参照。馬場智一「レヴィナスにおけるブランシュヴィック受容——「無神論」と「成年者の宗教」」『フランス語フランス文学研究』100, 日本フランス語フランス文学会, 2012年。ユダヤ人としてのブランシュヴィックの経歴やその自己意識についての考察も、この論文に多くを負っている。

<sup>16</sup> Gabriel Marcel, "A la recherche d'un «Concret» religieux" *Union pour la vérité* 36, p. 112.



みである」<sup>17</sup>。公共的理性としての精神性を称揚するブランシュヴィクと、信仰的個人にとって働く超自然性を重視するマルセルの立場が相容れないのは、容易に理解できるだろう。

また、トミストとして活躍するジルソンもまた、ブランシュヴィクの哲学がそもそも、自然（本性）を科学に還元し、さらに科学を精神へと還元する二重の還元によって成立したものであり、そうした還元の妥当性自体を問わずして宗教を論じることの是非を批判している<sup>18</sup>。

この論争は翌 1929 年には沈静化し、ブランシュヴィクとマルセルは、以後、直接この主題をめぐる論じ合うことはなかった。ブランシュヴィクはその後、全イスラエル同盟中央委員会に名を連ね、晩年はナチの手を逃れて身を隠すことになる。だが、そうした社会状況においても彼は自らの思想を変節させることはなく、純粋な精神への改宗を説き続けた。

さて、私たちは、無神論論争におけるブランシュヴィクの姿勢のうちに、世俗化をめぐるどのような哲学的態度を読み取ることができるだろうか。それは、宗教的諸問題を、哲学にとって異質なものとみなすのではなく、批判的理性という基準に合致するものとして解釈し、すべてをそこへ同化させる、という戦略である。ここには、批判的理性という「公共的基準」のみが許される（というより、その基準でもって、すべての問題を論じるのに十分だとされる）哲学的言説空間への信頼が強く働いている。そして、ブランシュヴィクの議論は、当時の知識人による哲学の世俗化戦略の一つのタイプを示している。それは、批判的理性という公共的基準へ、宗教的言説を統合ないし同化させて封じ込めるといふ、ある種の同化主義的手法であり、本稿ではこれを哲学の世俗化の「同

<sup>17</sup> Brunshvieg et al., "La querelle de l'athéisme", p. 249. このマリタンの発言は、1928年のフランス哲学会でのブランシュヴィクの講演につづいておこなわれた討論でのもの。

<sup>18</sup> Ibid., p. 219. このジルソンの発言も前注のマルセルの発言同様、フランス哲学会でのブランシュヴィクの講演につづいておこなわれた討論でのもの。もともと無神論論争は、主にブランシュヴィクとジルソンとで争われたものであり、当初は哲学的色彩の強いものだった。

化」モデルと呼んでおこう。

### 3. 第二の論争——キリスト教哲学論争

無神論論争の当事者、ブランシュヴィクやジルソンらも巻き込んで起こった第二の論争が、キリスト教哲学論争である<sup>19</sup>。この論争は、1928年に哲学史家エミール・ブレイエ（1876-1952）がベルギー高等研究所において連続講演をおこない、それを原稿化した1931年の論文「キリスト教哲学は存在するか」がきっかけとなって勃発した。ブレイエは、無神論論争の舞台でもあったフランス哲学会に招聘され、この場で「キリスト教哲学など存在しない」と主張し、トマス主義者のジルソンやジャック・マリタン（1882-1973）らが強く反発して討論がおこなわれた。そして、キリスト教哲学論争は、無神論論争よりも多くの思想家を巻き込み、注目を集めることになる。

ブレイエによれば、中世から当時の哲学に至るまで、たしかにキリスト教は自らの教義を説明し体系化するうえで哲学を利用してきた。だが、キリスト教が哲学と完全に同化したわけではない。哲学を遂行する方法としてギリシャ哲学（特にアリストテレス哲学）を模範するブレイエは、手続き的な方法による理性の行使を哲学の根幹とみなしていた。そして、トマスらが哲学をするときも、キリスト教的方法によって哲学を遂行しているのではなく、アリストテレスの方法に依拠してキリスト教的主题を論じているにすぎず、また、そこで解明される事柄も存在やロゴスなど哲学一般の真理にかかわるものであって、「キリスト教数学やキリスト教物理学というものを語るができないのと同様、

---

<sup>19</sup> キリスト教哲学論争については、筆者は以前、20世紀フランス宗教哲学の形成と連続性という思想史的視点から論じたことがあり、そこでは、キリスト教哲学論争が論争後にどのような宗教哲学の萌芽をフランス思想に残したのかを明らかにした。拙稿「〈キリスト教的哲学〉論争再読——20世紀フランス宗教哲学の一水脈」『フランス哲学・思想研究』第13号、日仏哲学会、2008年。この論文とは異なり、本研究では、フランスの社会的状況や無神論論争との連続性など、知識人のコンテキストからこの論争を解釈することに力点を置いている。

キリスト教哲学も語ることはできない」と結論づけた<sup>20</sup>。

このブレイエの主張に賛同したのが、無神論論争から一貫してキリスト教の理性化を唱えるブランシュヴィクである。彼は、キリスト教哲学はありうるかもしれないが、それは、医者がたまたまキリスト者である場合と同じ意味で、哲学者がたまたまキリスト者である偶然にすぎないという<sup>21</sup>。つまり、哲学を遂行している者がキリスト者であることは哲学の本性に何の影響もない、と主張している。理性還元論者であるブランシュヴィクにとって、キリスト教哲学なる固有の哲学の存在は、もともと認められるものではなかったのである。

ただし、同じ否定派であっても、ブレイエとブランシュヴィクでは、立場に違いがあることにも注意したい。啓示された真理を「神学」がどのような方法で扱うべきかについて、ブレイエは、トマスらが哲学的な方法によってその真理を哲学的真理として扱ってきたという事実を述べるのみで、神学独自の方法の存否についてはそれ以上何の態度も示していない。これに対し、先に「同化」モデルと呼んだように、無神論論争でもキリスト教哲学論争でもブランシュヴィクは、宗教的真理は、超自然的な要素を排除しつつ、純粹に理知的な哲学によって包摂し同化しようと考えていた。

そのため、ブレイエによるキリスト教哲学の否定は、ブランシュヴィクとはやや異なった世俗化戦略にもとづいている。ブランシュヴィクが哲学とキリスト教の二つの分野を同化させることで、哲学一般の普遍性を維持しようとしたのに対し、ブレイエは哲学的方法を神学的方法から分離し、超自然的な要素の存否については判断を保留しつつ、そうした要素を哲学には一切持ち込まないことで哲学の純粹さ・自律性を固守している。こうした身ぶりは、よくいえば

<sup>20</sup> Emile Bréhier, "Y a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de métaphysique et de morale* 38, 1931, p. 162.

<sup>21</sup> Emile Bréhier et al., "La notion de philosophie chrétienne" *Bulletin de la société française de philosophie* 31, 1931, p. 74. このテキストは、ブレイエ、ジルソンの主張につづき、彼らとブランシュヴィク、マリタンらがおこなった討論を収録したものである。

哲学的禁欲の態度、より端的には、純粹かつ普遍的であるべき哲学からキリスト教的要素を「排除」する態度である<sup>22</sup>。これはちょうど、当時のフランスの国立大学で神学部が禁止され、また政教分離によって公的領域（たとえば公教育）にカトリックが登場することを禁止する世俗化の一形態とも並行している。理性に即して公的に宗教全体を語ろうとした（そして語りうると信じた）ブランシュヴィクとは異なり、ブレイエは、理性によっては語りえないかもしれない啓示や超自然的要素は公的な場面から排除し、哲学が哲学としての地位を保ったままでキリスト教的主題をキリスト教的方法によって論じることを禁止したのである。これを、「同化」と並ぶもう一つの哲学の世俗化のタイプとして、「排除」モデルと呼ぶことができるだろう。

これに対して、キリスト教哲学の存在を主張したのがジルソンとマリタンである。ジルソンの名著『中世哲学の精神』（初版 1932 年）はもともと、「観念としてのキリスト教哲学の可能性」を示すことを意図した著作であった<sup>23</sup>。ジルソンの主張は、大別すると三つの論点がある。第一に、歴史的事実として、西欧の哲学史においてキリスト教が大きな役割を果たし、それ抜きには現在の哲学体系もありえなかったこと。第二に、そうした歴史的事実が可能になる条件として、キリスト教の啓示は、一人の哲学者の内面において、必然的に哲学的な真理探求の遂行を促し、さらには「恩寵は自然を完成させる」と同様、「啓示は哲学者に哲学を完成させる」こと。この第二の意味で、ジルソンはキリスト教哲学をこう定義する。

もしある哲学がキリスト教哲学という名に値するためには、超自然的なも

---

<sup>22</sup> こうした哲学の自律性を強く主張する論者はトミストの側にも存在しており、必ずしもトミストも一枚岩ではなかった。たとえばステーンベルゲンは、キリスト教は「真の哲学」に対して間接的な影響しか与えることができないとし、哲学の純粹さを擁護している。F. van Steenberghe, "La II<sup>e</sup> Journée d'études de la société thomiste et la notion de «philosophie chrétienne»" *Revue neo-scholastique de philosophie* 35, 1933, p. 546ff.

<sup>23</sup> Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p.vii.

のは、哲学の組織体系のなかにではなく——それでは矛盾となってしまうだろう——、哲学を構築するという作業 (*œuvre*) のなかに、構成要素として降りてこなければならない。したがって私は、〔啓示と理性という〕二つの秩序を形式的には区別したままにしつつも、キリスト教の啓示を、理性に不可欠な補助とみなすようなすべての哲学を、キリスト教哲学と呼ぶのである。<sup>24</sup>

だが、啓示が哲学的作業を促すためには、哲学とキリスト教の根底に何らかの共通性が必要とされる。そこで第三の論点としてジルソンは、アリストテレスの存在論と同内容のことが、『出エジプト記』3章14節（いわゆる「ありてある者」）において語られている、つまり、同一の事柄を明らかにしている、ゆえに、啓示が理性を触発することができる、と考えた<sup>25</sup>。

このようにジルソンはブレイエに三つの論点で反発しているのだが、興味深いことに、ブレイエもジルソンも、ともに「哲学とキリスト教は、同じ主題（存在やロゴス）を考えてきた」と認める点では一致している<sup>26</sup>。両者が異なるのは、その真理を扱う方法、ないし思惟する者の思惟の実践をどう理解するか、である。ジルソンは、啓示が理性の補助になるとすることで、哲学の実践という場にキリスト教哲学の成立根拠を求めたのである。

同様の争点は、ジルソンと共同戦線を張ったマリタンにも読み取れる<sup>27</sup>。マ

<sup>24</sup> Ibid., pp. 32-33.

<sup>25</sup> ジルソンの立場をこのように三つの階層に分けて整理する点で、マリオンの研究は非常に示唆的である。Jean-Luc Marion, "La «philosophie chrétienne»: Herméneutique ou heuristique?" *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005, p. 101ff. ただし、ジルソンを含め、数々のキリスト教哲学者を「解釈学的キリスト教哲学」へと一括して分類するマリオンの手法には、筆者としては同意しがたい点が残る。

<sup>26</sup> Emile Bréhier et al., "La notion de philosophie chrétienne", pp. 50-51.

<sup>27</sup> この時期、ジルソンとマリタンはキリスト教哲学概念をめぐって、数通の書簡をやりとりしている。Etienne Gilson et Jacques Maritain, *Deux approches de l'être: Correspondance 1923-1971*, J. Vrin, 1991. それ以前から両者の書簡のやりとりはあったが、1931年2月24日付のジルソンからブレイエ宛の書簡 (Lettre 11) で、初めて Monsieur という敬称に加

リタンは1933年の著書『キリスト教哲学について』において、この概念について問われるべきは、哲学の「本性」(nature)ではなく、哲学者の「状態」(état)であるとした<sup>28</sup>。哲学が理性的に、自立して自由に営まれるという本性は、たとえ神や啓示について思惟する場合であっても、決して揺るがすべきではない。だが、キリスト者がそうした主題について考察するとき、「信仰は、哲学の自律性を損なうことなく導く星ノヨウニ (veluti stella rectrix) 哲学を導き、方向づける」という<sup>29</sup>。啓示は、第一に、哲学がそれまで明確に概念化できなかった事柄に形象を与え、第二に、知性に対して真理への確信を与え、第三に、真理

えて cher ami という親称が用いられ (p. 44, n. 1)、この時期二人は緊密な関係となった。直接ブレイエの名前とともにこの論争が書簡内で言及されるのも、まさにその書簡である。

その後、ブレイエの「キリスト教哲学は存在するか」が活字化されて刊行された直後、1931年6月21日付のジルソンからマリタン宛の書簡 (Lettre 20) で「ブレイエの論文が刊行されたが、私はあれはやや単純だと思う」と断じているなど (p.70)、ジルソンはマリタンがまだ論争に本格的に関わる前から、自身の態度をマリタンにはっきりと告げている。マリタンは、その直後の返答では「手元にはあるが、まだブレイエの論文を読んでいない」と答えているものの、その後のマリタンの態度は、本稿で論じたとおりである。ただ、書簡では、ブレイエやブランシュヴィクの議論それ自体は「相手にされていない」というのが率直な印象であり、むしろキリスト教哲学論争をきっかけに、カトリック哲学を宣言するブロンデルの立場をめぐる理解や、トマスのアリストテレス解釈に関する意見交換、『中世哲学の精神』刊行後のマリタンの感想や質問、そして、キリスト教哲学概念をめぐる実質的なやりとりなどへと論点が深められている。いずれにせよ、両者がこうした書簡の交流を、それぞれの著作『中世哲学の精神』と『キリスト教哲学について』に役立てていたことがうかがえる。

なお、キリスト教哲学概念の重要性と可能性という点で同意した二人は、この概念を扱う共同研究プロジェクトの実施を計画したが(マリタンからジルソン宛1932年6月21日前後の書簡 Lettre 31、ジルソンからマリタン宛1932年6月21日書簡 Lettre 32)、書簡注釈者のブルヴオストが記すように、実現はしなかった (p.99, n. 2)。

<sup>28</sup> Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne, Œuvres complètes V*, Edition Universitaires fribourg, 1982, p. 240ff. この1933年の著作のうち、巻頭の長論文「キリスト教哲学について」は、1932年に先行して雑誌でほぼそのままのかたちで発表されている。“De la philosophie chrétienne” *Revue néo-scholastique de philosophie* 34, 1932.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 254. この論争での「純粋な哲学」という概念の意義を指摘したマツキナーも参照。Ralph McInerny, “Reflections on Christian Philosophy” *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards* (Victor B. Brezik ed.), Center for Thomistic Studies, 1981, p. 67ff.

へと向かおうとするインスピレーションを知性に与える、という多様な仕方でも、啓示信仰は哲学を導くというのである。マリタンは、そのように啓示信仰によって「状態が変えられた」哲学をキリスト教哲学と呼んだ<sup>30</sup>。

こうしてみると、キリスト教哲学の本質的な構成要素を、哲学的真理の体系ではなく哲学するという「作業」や「状態」という場に求めたマリタンとジルソンの戦略は、超自然的なものの存在自体を否定し、キリスト教を哲学へと同化させるブランシュヴィクと、超自然的なものと哲学との関係を断ち切り、哲学からキリスト教を排除するブレイエという、二つの「哲学の世俗化」に抵抗するための二正面作戦だったといえる。マリタンとジルソンは、哲学的体系という理性による「公共的」構築物のなかに超自然的なキリスト教的要素の存在を認めるのではなく——ジルソン自身がそれを「矛盾」と形容していた——、哲学するという「私的」作業ないし「私的」空間にそれを認めることで、同化と排除の二つのモデルへの対抗軸を示そうとしたのである。

こうしてマリタンとジルソンは、哲学とキリスト教が、真理の内実という点では一致することを認めつつ、その真理を思惟する方法や思惟する者の状態という点において、両者を「分離」(séparation)ではなく「区別」(distinction)し<sup>31</sup>、かつ、その両者のあいだにインスピレーションという関係を確保しようとした。戦後、彼らのこのような思考の特徴を鋭く見抜いた、意外な思想家がいる。それは、メルロ＝ポンティである。彼は、キリスト教哲学論争の争点が哲学の本質をめぐるものではないと考えている点で、的確にブレイエとジルソン、マリタンの共通点を見抜いていた。そして、マリタンのいう「思惟する者の状態」を「実存」と呼びかえただけで、「キリスト教哲学をめぐる論争の根底にあ

<sup>30</sup> 近年、この論争を研究したブリュニエ＝クーランが、ジルソンとマリタンのキリスト教哲学概念の核心を「キリスト教的インスピレーション」に看取したのは、この点で正しい理解である。Claude Brunier-Coulin, *Y a-t-il une philosophie chrétienne? Maritain, Blondel, Gilson*, Edition franciscaine, 2013, p. 9.

<sup>31</sup> Maritain, *De la philosophie chrétienne*, p. 253.

る本当の問題は、本質と実存との関係の問題である」と喝破している<sup>32</sup>。まさに、理性によって営まれる哲学の本質という「公共的」な領域ではなく、実存という「私的」な領域において、ジルソンとマリタン（そして無神論論争におけるマルセル）は、同化と排除による世俗化に抵抗していたのである。

### 結論——戦間期フランス知識人層の「世俗化」

第二次世界大戦を数年後に控えたフランスにおいて、二つの論争を通して、哲学者たちがどのように哲学を世俗化させ、またカトリック知識人たちがその哲学の世俗化にどう対峙したかが明らかになっただろう。これは、ライシテ原則が確立した当時のフランスの社会的コンテキスト、そして、カトリック内部での近代主義との葛藤という宗教的・教義的コンテキストにおいてこそ発生した現象であるとみなすことができよう。

だが、ここで重要なのは、後者のキリスト教哲学論争において、ジルソンらが、ブランシュヴィクのような立場を容認しなかったことは皮肉にも、無神論論争で開きはじめたキリスト教と世俗的哲学の分断をより一層広げ、フランス思想界の「世俗化」を結果として後押しすることになった、とみることもできる点である。すなわち、ブランシュヴィクとジルソン・マリタンとの決裂の結果、カトリシズム内部に限定されない広い意味での「キリスト教についての哲学的考察」を推進する土壌の形成が絶たれてしまったのである。しかも、彼らの考えるキリスト教哲学が存在できる場所——哲学の体系ではなく、哲学者個人の状態——は、まさにライシテ原則が宗教の場としてわずかに容認した「個人の内面」に合致するものであった。事実、キリスト教哲学論争の行く末がこうした事態を象徴的に示している。キリスト教哲学論争は、ブレイエが早々に身を引き、1932年以降はカトリック内部での論争となり、1936年頃にはすでに

---

<sup>32</sup> Maurice Merleau-Ponty, "Partout et nulle part" *Eloge de la philosophie*, Gallimard (Collection *folio*), 1989, p. 168. モーリス・メルロ＝ポンティ (滝浦静雄訳) 「どこにもありどこにもない」『哲学者とその影』, みすず書房, 2001年。



沈静化をみせている<sup>33</sup>。そして、1930年代後半の第二次大戦直前の社会情勢、ならびに公然と無神論を主張する若き実存主義者たちの台頭とともに、フランス思想界でキリスト教について哲学的に考察する機運は途絶えてしまう。

そうした機運がフランス語圏で復活するのは、第二次世界大戦後にキリスト教哲学論争を回顧したネドンセルが指摘するように、ドイツ哲学を摂取した戦後の哲学者たち（特に、ポール・リクールやロジェ・メールなどプロテスタント系知識人）が、宗教的言説を、哲学的言説にとつての異言のようなもの、すなわち「他者」(autre)として位置づけるようになってからであると思われる<sup>34</sup>。宗教的言説をめぐる戦後の哲学的言説には、キリスト教を「同化」(ブランシュヴィク)するのでも「排除」(ブレイエ)するのでもなく、「他者として尊重しつつ学ぶ」という、世俗化のいくぶん「寛容」なモデル、こういってよければ「多元的」モデル——複数の言説の共存を認めるという点で多元的である——を読み取ることができる。こうした宗教的言説の理解は、戦後、レヴィナスらのユダヤ系哲学の展開とともに、20世紀後半にフランスを中心に特異に展開する大陸系宗教哲学——キリスト教哲学ではなく——の新たな水脈に連なっていくのである。

こうした戦後フランスの言説はより緻密に読み解く必要があるため、ここでこの詳述は避け別稿を期さざるをえないが、本稿では、ライセンス原則の確立を一つの解釈モデルとしながら、二つの論争をあわせて読み解くことで、戦間期フ

<sup>33</sup> Henri de Lubac, "Sur la philosophie chrétienne: Réflexions à la suite d'un débat" *Nouvelle revue théologique* 63, 1936, p. 225.

<sup>34</sup> Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, p. 82ff. また、筆者はかつて、ネドンセルやリクールを手がかりとして、戦後のフランス宗教哲学に対するキリスト教哲学論争の影響を検討し、「哲学的言説にとつての他者としての宗教的言説」という理解（本文中でいう世俗化の多元的モデル）が浮上してくる展開をたどった。詳しくは以下を参照。拙稿「〈キリスト教的哲学〉論争再読」、91頁以下。

戦後のプロテスタント系哲学者によるキリスト教哲学の再検討は、以下の論文集が重要である。Jean Boisset et al., *Le problème de la philosophie chrétienne*, PUF, 1949.

ランス知識人層における世俗化の一断面を明らかにした<sup>35</sup>。すなわち、(1) キリスト教を公共的な理性の領域へと全面的に同化させるか、理性の領域たる純粋な哲学から排除しようとする二種類の世俗化の進行、(2) これに対するカトリック哲学者によるカトリック言説内への、そして「個人の内面への自己限定」という、やはり世俗化に反しないしかたで採用された一種の戦略。それらが、戦間期フランスの知識人たちが経験し、自らの手で遂行させた世俗化の一つの姿だったのである。

[付記] 本研究は、キリスト教史学会第 65 回大会 (2014 年 9 月 19 日, 同志社大学) において、「無神論論争とキリスト教哲学論争——戦間期フランス知識人における「世俗化」の様相」と題しておこなった研究発表に加筆修正をおこなったものである。また、JSPS 科研費 (課題番号 25370026, 研究代表者・佐藤啓介) および (課題番号 25370083, 研究代表者・森川輝一) の助成を受けたものである。同様に、2014 年度南山大学パツへ研究奨励金 I-A-2 の成果である。

---

<sup>35</sup> ただ、この論争に付随して、検討できなかった課題がある。それは、二つの論争にも紙上参加したカトリック哲学者ブロンデルの議論の位置づけである。キリスト教哲学論争の最中に刊行された彼の『カトリック哲学の問題』(1932 年)を中心として、本稿での問題意識のもとでブロンデルの思想を論じることは、今後の課題としたい。