

滝沢克己における哲学と宗教

富 吉 建 周

(一)

昏迷を極めた現代の思想状況にあつて、つまり「近代主義」のなかで躊躇^{きよくせき}するほかなすべを知らないそれにあつて、哲学者滝沢克己の存在は際立ったものである。近・現代の哲学の根本的な欠陥である「近代主義」をつとに指摘し、デカルト的な「近代精神」¹⁾に立ち帰ること、換言すれば、哲学の本来の問題である「自己そのもの」の問題を解明することを、幸にして西田哲学²⁾との格闘を通して哲学本来の対象に撞着しその問題を解決した立場より、機会あるごとに示唆し、従つてまた、現代の緊急な課題である、哲学と宗教との³⁾、仏教とキリスト教との⁴⁾、マルクス主義との実存主義との⁵⁾、神学と新

約学⁶⁾との、哲学と科学との対話に関して、人間存在の事実の根底からの理解を通して、つまり自己成立の事実の解明を通して、原理的にその可能性の道を掘鑿^{くつき}することができた。

その初期思想は、西田幾多郎(一八七〇—一九四五)の哲学との取組とカール・バルト(一八八六—一九六八)のキリスト教神学との親炙と対決を通して形成され、専ら人間存在の成立構造つまり神と人間との根源的関係のダイナミックの解明に全力が傾注され、またその例証のために自己そのもの問題を問いつづけた作家夏目漱石(一八六七—一九一六)⁸⁾の文芸の批評がものされた。その中期思想は、その師西田幾多郎の死後、つまり戦後に始まる。R・デカルト⁹⁾、I・カント¹⁰⁾、S・キルケゴール、G・W・F・ヘーゲル¹¹⁾、さらにJ・P・サルトル等¹²⁾の哲学の研究によつて、また禅者久松真一¹³⁾との対話を通して禅仏教への理解を深めることによつて、そしてマルクス経済学の宇野弘蔵¹⁴⁾との折衝を通してK・マルクスの『資本論』の研究を深め、またその経済学の方法論(原理論・段階論・現状分析)を学びとることによつて、人間存在の根源的な事実に基づいて成り立ってくる人間の二重性、或いは同じく国家・共同体における相補的な二極性について独自の思索を展開した。そして後期思想は、『競技・芸術・人生』或いは「現代の精神的状況」¹⁵⁾(一九六一)において、人間存

在及び国家・共同体の原理論の一応の完成を待つて、人間存在・国家の二重性・二極性のそれぞれの領域における歴史性の解明に、つまり相補的な・相対的に独立な二領域における段階論・現状分析に関する研究に積極的な展開がなされる。大学問題についての発言、¹⁶⁾或いは新約学者（八木誠一、田川建三）との対話。日本文化論（西田哲学のそのの批判的継承）、¹⁷⁾新興宗教の「晴明教」との対話。¹⁸⁾そして『聖書を読む――マタイ福音書講解――』¹⁹⁾においてその思想の集大成がなされ、最晩年にあつては包括的な学問の方法論として、「純粹神人学」²⁰⁾を構想する。

滝沢克己は、明治四二年（一九〇九）栃木県宇都宮市に、長野県の本曾^{きそ}の出身である漆器商人を両親として生まれ、郷里の小学校・中学校を終えて、東京の第一高等学校を出て、東京大学（法学部）を半年で辞め、「哲学」を勉強するために九州大学（哲学科）に入学し、西洋最先端の哲学を学び卒業する。続いて助手としてその研究室に残り西田哲学の研究に没頭し、昭和八年（一九三三、二十三歳）「哲学の対象」に逢着する。同年ドイツに渡り、翌年ボン大学神学部でカール・バルトに師事し、さらにマールブルク大学神学部でルドルフ・ブルトマンに学ぶ。帰国して翌年『西田哲学の根本問題』²¹⁾を刊行。昭和十二年（一九三七）より山口高等商業学校にほ

ぼ十年間、そして戦後まもない昭和二十二年（一九四七）より九州大学文学部に二十四年余り奉職する。その間昭和三十三年（一九五八）、福岡市のキリスト教教会にて受洗。²²⁾退官後は、著作活動に専心、またドイツの諸大学へ客員教授として三度招かれる。昭和五十九年（一九八四）、渡独の直前に病を得て急逝。享年七十五歳。福岡市の平尾霊園内の社家町教会の墓地に埋葬。

本稿は、滝沢克己の初期思想の形成期について、つまりその哲学の出立点について、論ずる。まず、その幼い日における哲学の根本的な問題に襲われ、しだいに解決をせまられるに至ったこと、次で、西洋最先端の哲学を学ぶも満たされず、ようやく西田哲学に出会い、二年近く専念研究し、その根本的問題の解決を得たこと、つまり人間存在の根源的事実に覚醒したこと、そして最後に、カール・バルトの下でその哲学と『新約聖書』の研究を通して、それが同じく人間存在の根源的事実を指し示していることを洞察するも、そのことはカール・バルトのなかなか認めるところとならなかったこと、を論ずることとする。

(二)

周知の如く、自然科学や社会科学では、自然や歴史的社會を対象とし、人間がそれらによって限界づけられ、物的或いは社会的存在として自覚されるところに、それらは科学として成立する。つまり、それらについての思惟が理性的となる。ところが哲学では、自然や歴史的社會が人間を限界づけるといつても、それは相対的にであり、人間はそれらを超えた存在であるので、それらを前提にすることはできず、人間を絶對的に限界づけるものを見出すことなしには科学として成立しない。つまり、哲学の対象も不明であり、それについての思惟も理性的となりようはない。故に徹底した懷疑でもって自然科学や社会科学の前提を否定し、さらに「自己そのもの」「自己の存在」を問い、自己が絶対者(神)によって限界づけられていること、つまり神の子的存在として自覚されるところに、ようやく哲学は独自の対象を持った科学となる。

——ここに哲学の出発点の問題があり、他の科学と異なった哲学の困難さがある。

近代の哲学の創始者R・デカルト(一五九六—一六五〇)は典型的である。その精神的遍歴は、「人生に役立つ、確実な知識」と称するものを大いなる熱意で以て学んだが、学業の

終る頃にそのような知識は何も得られなかったという思惟ぬ事態に陥った時に始まる。やむなく自からの「理性」を不安ながらも唯一の頼りとして世間に出て、求める学問の手懸りを得ようと努めたが確信を得るものを見い出せなかった、ただ段々とその理性が信頼できるものとなったが。ところがそのような困惑のなかで幸いなことに、彼二十三歳の冬に、渴望せる学問の基礎がほかならぬその理性そのもの(自己そのもの)を研究することにあることを直覚した。だがこの問題は、ただちに取り組むにはあまりにも困難なそれであり、何の方法も手段も見通しもなかった。九年の準備期間に於て、解析幾何学やスネルの法則等画期的発見をしながらもまだその根本問題にかかる自信はなく、その自己そのものが、その根底に於て「虚無」のなかに漂っているのではとの疑いは解けようもなかった。しかしついに三十二歳の頃独りオランダに移住し、理性そのものを真に限るものの探究を決意した。徹底した懷疑の敢行によって、自然や社会や自己を超えて、自己そのものを絶對的に限界づけるものを追求し、ようやく「虚無」の闇を貫いて輝き出た「私は思う、故に私は存在する」という絶對的事実に撞着した。そして、デカルトはこの事実において、自己の存在と本質とを絶對的に限る「神」を、その働きである神の觀念を手懸りにしての論証を通して、「私

は思う、故に私は存在する」という事実を存立させる神を発見した。

滝沢克己の場合に、哲学を学ぼうとする根本的な動機は、五十六歳頃の回想によると、次のような幼き日の思いも懸けない経験であった。

「私自身も似たような経験を致しました。それは私がまだ幼なくて、十一歳を少し過ぎた頃でした。私の町から遠く離れた田舎にあつた学校「宇都宮中学校」からの帰り道、ある日私は、じゃが芋を洗うために裸足で小さな水車を踏んでいる年老いたお百姓を見かけました。日本の夏の終りがいつもそうであるように、暑い午後でした。そしてあたりはすべて見馴れた風景でした。それにもかかわらず、突然、ある奇妙な思いが、——「あの老人は結局のところ何のために、あんなふうに彼の仕事を続けているのだろうか」という奇妙な疑いが、私の胸に浮かんだのです。太陽は明るく輝き、家路はいつもの道でした。それにもかかわらず、私はまるで、(どうしてか)分りませんでした(見知らぬ、深い森の中に移しおかれ、濃い霧に包まれて、たった独りでそこにいるかのように感じたのです。しばらくして私は、また家路を辿り始めました。そのとき私は、その奇妙な瞬間を、それと意識して長く心にとめようと思つたわけではありませんでした。しかし、

その出来事の余韻は、その後私から消えるどころか、時とともにもますます大きくなって、とうとう私は次のような問いから、もはやどうしても逃れることができなくなったのです。

——『この私はそもそもどこにいるのか。私はいつたどこから来たのか。私は結局のところどこへ行くのであろうか。』その時から私にとって生活は、いわばその実在性と意味を喪失しました。』¹⁾

滝沢克己は、幼くしていきなり存在の問題を経験している。勿論このような経験は誰にでもあることであり、その意味するところなどわかりようもなく、いつの間にか忘れられてしまふのであろうが、滝沢克己の場合、「どう気を紛らしてみても、もはやこの問いの低い無気味な響から逃がられな」²⁾く²⁾なって、久しくこの問題に苦しめられて、かかる問題を扱っているのは「哲学」であろうと考えて、ようやくそのことが哲学の根本的な問題であろうと意識された。そしてこの問題の解決を決意し、あたかもR・デカルトの如く、「できるだけ独りでいるために、そして全く新しく私の研究を始めるために、」³⁾東京を離れ、遠く福岡市の九州大学に籍を置いた。「自己の存在」の問題を解決するために、H・コーヘンを始め西洋最先端の哲学を学んだが、その問題と取り組んでいるものを見い出せなかつた。その困惑のなかで、はじめて西田幾多

郎の論文に接した。そしてそれらの「哲学」とは異質な、従ってとっつきようのないこの哲学に、滝沢克己は、「自己そのもの」の問題を解く手懸りが秘められているのではと直感した。かくて、「存在の問題」に捕らえられて以来ほぼ十年の後に哲学の本来の問題と対決している哲学にようやく邂逅することができた。

(三)

西田哲学との最初の出会いは、後に『無の自覚的限定』¹⁾に収められた論文「場所の自己限定としての意識作用」であった。それまでの「哲学」の修練にもかかわらず、「驚いたことに、ただの一行も理解することができ」²⁾なかったが「そこにわたしを助けて解きたいあの問題の本当の解決に至らせるなにかがあるにちがいないと予感した」³⁾滝沢克己は、卒業論文を提出後「全身の注意を傾けて読み始め」⁴⁾た。西田幾多郎は、「何かこうじつと見て、書いており」、「じつと自覚しているもの」「哲学の対象」を見つめて、見えてくるものを非常に苦心して表現しようとしている⁵⁾。それ故その著作を読みかつそれに「導かれて考え」⁶⁾て行くと、その読者は自ずとその対象が「自分自身の事」⁷⁾となつて来る。それによって自分自

身が、段々と先入見・偏見から空しくされて、ついにその対象そのものによって自分自身が限界づけられていることを「肯がわ」⁸⁾ざるをえなくなる。かくて「二年位」⁹⁾このような困難な作業のあげくに、「昭和八年(一九三三年)の早春、『一般者の自覚的體系』その他西田先生の論文に導かれて、私はついに、それまで久しいあいだ闇中に模索していた一つの事実——哲学がしたがってまた他の一切の学問と生活とが、ただそこにのみ基づくべき絶対の場所——に撞着した」¹⁰⁾と、或いは「こうして約二年、窒息しそうな苦しい思索の後に、ある日、突然西田幾多郎の悪戦苦闘と前代未聞の言い表わしが確かにすべてそれに関係している一つの点¹¹⁾が、ほのかながら私に明らかにした」¹¹⁾と語ることができた。そして「大きな喜びをもって『何か人の言葉ではない確かな事実が自分のところにちゃんと在る』¹²⁾それをまとめてみよう、更に西田哲学を読みかえして、『西田哲学、かれの根本志向と思想にかんする一つの小さな論文』¹³⁾が出来た。「一般概念と個物」である。それが雑誌『思想』(昭和八年八月号)に載ると、それを読んだ西田幾多郎当人よりの「始めて本当の理解者を得たことを喜ぶ」¹⁴⁾という手紙によって、その著者は驚かされた。

滝沢克己は、I・カントや新カント学派のW・ヴィンデルバント、H・コーヘンそしてW・デイルタイ、H・ベルグソ

ン、E・フッサール、M・ハイデッガー等のものを学んだが、「自己そのもの」の問題に近づけなかったと語っているが、一方では、それらの「哲学」がそれとして問題であることつまり優れた先達が見つからなかったと言うことであるが、他方では、滝沢克己の思惟そのものが全然限定を受け取っていなかったたので積極的・理性的になりようはなかったということであり、従って「自己の存在」の問題が忘れられていた、その自己自身の根本は依然として虚無でしかなかったのだ。つまり彼の立場は次の如きものであった。「それ」人間存在の根本規定」から離れては、わたくしは何事も確かに知ることができない。わたくしが「思うもの (res cogitans)」としていまここに存在するということさえも、わたくしにとって確かではありえない。なぜならかの唯一無二の根本的規定なしには、わたくしの自己意識のいわゆる「明証性」はわたくしにとって何の援けにもならない。それなしには、わたくしの生の、いわゆる「確実な基礎」そのものが、たちまち一つの空虚な淵に転化せざるをえない……からである」¹⁵⁾つまり自己自身の「根本的規定」の発見以前の立場、即ち「自己意識のいわゆる明証性」によって「わたくしが思うものとしていまここに存在する」ということが「わたくしの生のいわゆる確実な基礎である」という立場である。虚無を前提にして「思

うもの」が恣ほしいままに指定されたものとして虚無の恐しさを知らない立場である。

改めて滝沢克己は、西田哲学によって、この抽象的立場つまり真実の哲学の出発点に至らない立場の転換を、虚無の問題の根本的解決即ち「存在の問題」の究明をせまられたのだ。このような事情の故に、その根本問題の解決の時点で、あたかも『福音書』のイエスの悪魔による誘惑物語を髣髴させる様な言葉を刻さざるをえなかった。「ある時——その時もまた息詰まるような一日が、わたくしの背後にありました——まるで稲妻の閃くように、突如としてわたくしにとって、この哲学がその独特な用語と文章によって表現しようとしているものの何であるか、この著者のばあいすべてが何に懸かっているかが明らかになりました。するとそのとき——とくにそれを意志したというのではないのに——わたくしは発見しました。十三年前のある午後突然にわたくしを閉じ込めて以来、かつて一度もわたくしを自由にしなかった、あの深い無気味な霧が、残りなく消えてしまっていることと」¹⁶⁾と。この滝沢克己の「近代主義的」哲学の克服、「自己の存在」の問題（「悪魔」の克服のそれ）が、実質的にどのような過程であったかは不明であるが、「近代精神」の体現者であるR・デカルトの主著の注解即ち『デカルト「省察録」研究」¹⁷⁾において、

それを窺うことができると思われる。

滝沢克己の思惟の根本的な転回の過程を辿って見ると、彼は、西田哲学に出会う以前、「自己意識のいわゆる明証性」に拠り「思うもの」としての「自己の存在」を自明の前提にして生きかつ考えてきた。幸いに幼き頃の奇妙な体験により「存在の問題」の契機を与えられ、それに苦しめられながらも、またその解決を期して「哲学」を学び「H・コーヘンの哲学」¹⁸⁾に関する大部の卒業論文をまとめながらも、「個々の人間主体の事実存在するところが結局のところどこなのか」¹⁹⁾を考えてみようともしなかった。自己の存在の根本の虚無が消えることも、その生活とを思惟とが積極的なもの充実したものになることもなかった。改めて退つ引きならなくなったこの問題を、埋められた熾おきの如くいまだ苦しめることを熄やめない幼い頃の経験のおかげで、西田哲学を手懸りとして問うことになった。「自己の存在」は、自明のことではなく、「自己意識のいわゆる明証性」に基づく「思うもの」としての自己の存在の立場は、更に問うことが出来る。先達西田幾多郎は、徹底した懷疑による自覚を方法として、「自己意識のいわゆる明証性」が「自己の内にての直証の事実」にすぎないとして、それを超えた立場である「自己成立の事実」²⁰⁾を次の如く指し示す。即ち自己(思うもの)・個物は、虚無のなかにそれ自身だけで

「存在」している如きものではなく、その成り立ちの根元において、この世界の内側にある一切の形あるものを超えた、それ自身で実在する「絶対無の場所」(神)によって直接的・絶対的に限界づけられたものとして始めて存在することができるし、その絶対者の自己表現を映すもの・「思うもの」(本質)としてあり、またそのようなものとして真にありのままに理解されることが可能になる、と。西田幾多郎は、彼自身の自己の成り立ちの根底で、虚無を排除し、その自己を存在させ・本質的たらしめる「その根底でつかまえているもの」(神)を「直覚」しており、その根源的事実を「論理的な言葉」で表現し、指示している。その指し示しを導きとして滝沢克己は自己の存在の問題に生死を賭して立ち向う。成る程「思うもの」それ自身は、いまだ真に根拠づけられていないとしても、つまりその出処が不明だとしても、その原因を少なくともこの世界の内側にある一切のものに求めることができなない、それらに依存しないものとして驚くべきものである。しかし、そのことは、その積極的原因・出処がない、その積極的な限界がないということではない、一切の実在的なものから切り離されて虚無のなかにさ迷うほかなき主観的なものでもない。ここに「存在の問題」がある。「思うもの」(本質)に魅せられて、虚無のなかにまず措定し、それを出発点とし

たところに事柄そのものの認識の順序の倒錯を犯していたのだ。従って、「自己の存在」は、その立場を固執する限り、つまり「私のはたらきや持ちもの」「自己意識」によってこれをつかもう、保とうとすると、私そのものは私にとって永久の闇、底なしの空虚な淵になる。ただ単に何だかわからない真つ暗なもの——奇怪極まる大きなX（エックス）になるほかはない²¹⁾のだ。しかし、この空虚の淵を恐れることなく見据え、その善きものである「思うもの」から手を放す大度を持たねばならぬ、ここに「思うもの」の生死が懸っているのだから。事柄そのものの順序として、さらに「思うもの」の「存在」を何よりも先に問わねばならない。

まず「自己の存在」は、自分の身体や感覚に依存しているか。否、存在することなしには、自己は身体や感覚を持つことはできない。次に、それは、天地万物（両親も含めて）に依存するか。否、存在することなしには、自己はそれら一切のものとの関係にはいることはできない。最後に、それは、自分の「思うこと」に依存するか。否、存在することなしには、自己は「思うこと」も出来ないし、「思うもの」でもありえない。——かくして虚無と思われ、恐れられた深い暗い淵を透して、自分自身を啓き示してきた「自己の存在」の驚くべき事実こそ、真に不可疑の・真に確実な絶対的事実で

ある。もつとも「自己の存在」の事実と言うが、我々の「自己」は、「存在そのもの」によって限界づけられ支えられたものとしてそれと直接に一つであるが、しかし「存在そのもの（光であり、生命であるもの）」に比較するならば、それ自身では何ものでもないもの、「何ものか (quelque chose)」である、「存在そのもの」によって存在せしめられたものとして身体でも感覚でもさまざまな物との関係においてあるものでも思惟でもないものである。従って、この「何ものか」ではない「自己」とそれを存在せしめる「存在そのもの」との根源的關係において虚無は決して介入できないし、むしろそこでは排除されている。この「自己」と「存在そのもの」との次元の相違を注視するならば「自己」は「実体」ではありえないことは言うまでもないことである。——「自己」と「存在そのもの」との關係である「自己の存在」は、自己を成り立たしめる、自己を絶対的に限る、自然や社会を超えた根源的事実である。

次いで、事柄そのものの順序に即して「本質の問題」が、つまり存在することが確認されたその「自己」は何人であるかが問われねばならぬ。ここに先に最後まで残った、そして誤って確実なものとして虚無のなかに定立された「思うこと」が、改めて「自己の存在」から切り離すことのできないもの、

「考えることだけは何ものも私からこれを奪うことはできない」²²⁾ものとして、虚無の暗闇を透して輝き出てくる、存在する「自己」に属する唯一の「本質」として確実不可疑の事実として確認される。なぜならば、「自己意識のいわゆる明証性」に基づくつまり自己の思惟の内側から基礎づけられた抽象的・主観的な「思うこと」とは本質的に異なった、「自己の存在」によって、積極的に言えば「存在そのもの」によって限界づけられたつまり自己の思惟の外からその思惟が基礎づけられた具体的・客観的「思うこと」でそれはあるからである。「思うこと」がそれに属することなしには「自己の存在」は確認の仕様はなく、「思うこと」が「自己の存在」によって限界づけられることによって始めて積極的なもの・理性的と成ることができたからである。かくして、存在する「自己」の本質である「思うこと」は、決して身体でも、様々な思惟の様態（感覚、想像力、悟性、意志）でもなく、いわゆる「存在そのもの」である「実体」に本質的に属する「属性」としてのそれである。従って、「何ものか」ではない「自己」の唯一の「本質」である「思うこと」は、「存在そのもの」(実体)に堅く結ばれたものとして、その「実体」とともに働くもの、「存在そのもの」を通して「自己」のなかにその働きを貫いて来ておられる「神」の働きを映し出すもの、「思うこと」

のなかに「神の観念」を含んだものとして働くものである。また「存在そのもの」に局限され、そこを通して働く神の働きを映し出すものとして、「思うこと」は、さまざまな思惟様態をその内に含んだものとしてありうるのだ。

従って、「自己の存在」という絶対的事実において、「自己」と「存在そのもの」との根源的な関係において、そこに成立している「自己」は、「何ものか」ではないものとして「思うもの」であり、その「自己」を限定する「存在そのもの」は、消極的にはその「自己」の身体や感覚や「思うこと」にも、天地万物にも依存しないものであり、積極的には少くとも「自己」を存在させ、本質的なものとする、生命そのもの・光そのもの・力そのものである「神」が臨在しておられるところであり、さらに天地万物が存在するならばそれらと「自己」との関係を成り立たしめる「神」が関わってきておられるところである。

かくて滝沢克己は、時満ちて、自己成立の絶対的事実に、その事実そのものから根底的に震撼させられることによって、或いはその事実そのものが虚無の暗闇を透して輝き出していくことによって、撞着した。「自分というものを、その成り立ちの根底でつかまえているもの」²³⁾をそこに「直覚」したのである。即ち「私が」事実存在するということは、こちら側の

ものとしては、見ることも、つかまえることも、考えることさえできない、「絶対の無」とでも言うほかないけれども、しかしたんなる虚無ではない、実際に永遠普遍なるもの、真にそれ自体で在りかつ生きているものにつかまれている、そこに初めて私というものはいる²⁴⁾と。

この「自己の存在」という根源的事実こそ哲学の真実の「対象」であり、またそれによって「思うこと」が積極的なものとなるのであるから哲学の真実の出発点である。滝沢克己は「西田哲学は絶対の主たる神の直覚に基く哲学である²⁵⁾」とその性格を語っているが、彼自身が、西田哲学の導きによって、「近代主義的」な思惟を、彼の存在において「神」を「直覚」することによって転回することができたのである。

なるほど西田哲学はその根本において「神の直覚」に基くものであるとしても、その表現はどこまでも論理的である。その哲学の発展は、「知るということ」を深く反省することによって、具体的に言えば、「判断」を手懸りにして、それを深く分析することによって、どのように判断において一般概念と個物とが結びつくのかを問うていくことによってなされてきた。従って後に「絶対矛盾的自己同一」と表現されるようになる人間と「絶対の無」との根源的關係から西田哲学の解明をなすよりも、そこに到りつくようにつまり「一般概念と

個物」との関わりの問題の分析の深まりのなかでそこに撞着するようになり、西田哲学を総括するほうが好都合と思われる。事実、「一般概念と個物の問題が、西田哲学の発展において二つの大きな時期を画す手懸りとなった²⁶⁾」と指摘されているので、その発展の相において理解するためにそのほうが適当である。しかしながら滝沢克己の視点はどこまでも「神」と「人」との「原本的事実＝根源的關係²⁷⁾」つまり彼自身のところで、西田哲学の導きによって発見したものに置かれている故に、この相違が西田哲学の解説を行ないながらも、例えば『西田哲学の根本問題』(K・バルトの神学や『新約聖書』の研究の影響も加わる)に於て顕著なように、著者独自の言葉使いとして出てこざるをえない。

さて「判断」とは、「赤は色である」の如く「一般と特殊」の關係であり、「主語と述語」との関わりであり、何らかの直覚された「個物」について「一般概念」で述語づけられているのである。しかし「個物」が真に述語づけられる・限定されるためには、「個物」を限定する「場所——個物の於てある一般者——」との關係の問題に、さらにはこの「一般者」は自然や歴史的社會の如き相対的限定者ではなく絶対的に限定するものでなければならぬが、その絶対者との關係の問題に帰着する。その關係に基づいて、根源的・絶対的な場所的限

定を映して「一般概念」による「個物」に対する抽象的限定が積極的な意義を持つてくる、つまり「判断」が成立する、我々がほんとうに「個物」をその成り立ちの根元から知ることができる。即ち「判断は、先ず場所「絶対の無」がそれに於てある個物を限定し、かくの如く限定せられた個物が抽象的一般者に於て自己自身を限定することによって成立する」ということができる。これを個物と個物との関係より言えば、場所に於て直接に相媒介せられた個物と個物とが、抽象的一般者において間接的に相媒介せられることによって判断が成立するのである。判断とはかかる媒介作用を意味するものに外ならない²⁸⁾と。この「場所」の概念が、西田哲学の発展において、抽象的なものから、段々と具体的、根底的に深められてくるのであり、まず「判断的一般者」、「推論的一般者」、そして「表現的一般者」である「絶対無の場所」に至ることによって、西田哲学の根本的立場が成立するのである。

(四)

以上によって滝沢克己の西田哲学を導としての「哲学の対象」の発見とその思惟の「根本的な転回」を見てきた。「判断」の問題に即して、その発見された事柄を表わせば次の如くで

ある。「個物は、それが「赤い」とか「硬い」とかさまざまな一般概念によって述語され限定されるに先立って、まず第一に、それらの述語とはまったく次元の違う普遍的なものによって限定されていなくてはならない。いわば「述語となって主語とならない、超越的な述語面に於てあるもの」として、初めて事実存在する（「主語となって述語とならない」）個物である。真の一般者は、「赤」とか「色」とかいう述語（概念）を次第に一般化していったその果てに現われるというようなものではない。逆に真の一般者＝普遍者が絶対にそれではない個物と直接に一である——個物とそのこちら側に現われるものを「有」というなら「無」というほかない一般者（「絶対無の場所」においてビシツと限定されている——ということに基づいて初めて、ふつうの意味で「個物に述語する」、「個物は「主語となつて述語とならないもの」だということも起こってくる¹⁾」のである。さらに事柄そのものに即して右のことを具体的には次のようにも言われる。「自己存在の事実そのものは、私のはたらきによってこれを得ることはできない。……本当にそれ自体で在りかつ生きている無相無限の主体——それ自体永遠の生命であり、愛であり、光であり、力である（何ものか）——が私をつかんでいる。それ自身の表現点として刻々に私を設定する。そのほかに私がいるということはない。

……私はただ絶対不可視・真実無限のこの生命、その愛と光とをこの世界に表現・体現すべく、一日一日全力を尽くしさえすればよいので」²⁾ある、と。滝沢克己も、西田哲学によって、自己自身の根底に直接的に臨在する「神」を「直覚」し、それを西田哲学の用語でもって表現したのである。

かくて滝沢克己は、西田幾多郎の勧めで、ボンにてK・バルトの下で、その神学と『新約聖書』を学ぶことになった。その頃、K・バルトは、講義において「処女受胎」を即ち「キリスト論」の問題を取り扱っていた(『教会教義学』第一巻第二分冊§15、『ルカ福音書第一章についての四つの聖書研究』及び『降誕』³⁾)。ところでその数ヶ月前滝沢克己はベルリンの下宿でバルトの『ローマ書』を読んでみて次のような不思議な経験をしていた。即ち「当時私は未だパウロの誰であるかをさえ全く知らなかった。況してバルトの『ローマ書』を直ぐに理解することが出来ようなどとは思いがけないことであった。——カール・バルトが使徒パウロと共にそこを指し示す「イエス・キリスト」の一点は、そのような私にとつてもまた、この身から移すべからざる、動かすべからざる明白な事実であった。異国語の頑固な壁を透して、私はその光の言い難く微妙に輝くのを見た。……遠く故国を離れた危い孤独の中に、私はその力の常に私と偕に在って私を支え、鞭打ち、

励ましてくれる歓びを覚えた」⁴⁾と。

そして、その後バルトの講義に接して、さらにその歓ばしい経験が確認されたのである。即ち「わたくしの無知と言葉のうへの困難にもかかわらず、「聖霊によって生まれ、処女マリアより生れ……」という信仰告白についてのかれの説明はわたくしに何の異和感も覚えさせませんでした。それどころか、まったく直接にわたくし自身に、わたくしの存在そのものに関わるもののように、明瞭かつ親密でした。……生まれて始めて福音書を読み、しかもよく理解することが出来る。

——その時のわたくしにとつて、それは何という喜びだったことでしょう」⁵⁾と。この講義をよく理解しているということは、K・バルトも認めるところであった。どうしてこのような事態が生じたのか。

それは、滝沢克己が、バルト神学の指し示す「イエス・キリスト」において、先に西田哲学によって覚醒した根源的人間の事実と「実質的にはまったく同じ洞察——実人生の究極始原の根基・根源にかかわる信賴」を見てとつたからである。つまりK・バルトは「それを聖書の言葉でImmanuel(「神われらと共に在す」と表現「した。」絶対の人ではない(聖なる)神が、絶対に神ではない(罪なる)人と共にいますということなしに人がいるということはない、ということ」であ

る」。……人は人でない神において、人として存在・活動するべく有無を言わず決定されたものとしてのみ自己決定的である。絶対的決定即自己決定ということが人間存在の真相である。……これを抜かして人間が自由な主体であろうとすれば忽ち底なしの淵に転落する。——このようなのが、バルト先生の「インマヌエルの原事実」で⁶⁾ある、と。更に、滝沢克己は、バルト神学と西田哲学がさし示すものを次のようにも言っている。「一年前のわたしに、いわばその名を秘して出会ったかの一つの事実(Factum)のなかに、どのように輝かしい数々の奇蹟が含まれているかが「イエス・キリストという名を通して」日ごとに少しずつ明らかになってくることにわたくしは言いがたい喜びを覚えた⁷⁾と。

しかしながら、滝沢克己にとってこの喜ばしい経験は、つまりバルト神学において西田哲学と「実質的にまったく同じ洞察」が見られるということは、K・バルトにとって全くフレムトなことであり、「一つの汎神論もしくは理想主義哲学」⁸⁾と思われざるをえなかった。即ち、K・バルトは、一方において滝沢克己がその講義を「よく理解していること」を認めつつ、他方では滝沢克己のその「よく理解していること」の積極的な原因を次のように認めようとしないのである。「かれ「バルト」の場合すべてがそれに懸かっている神の福音、

インマヌエルの原事実は、その講義の最初の時間から、わたくしにとってまったく無縁のものではなかった、西田哲学をとおしてわたくしがかつて発見したものは、たしかに同じ一つの實在点にかかわっている、という意味のことを、わたくしが話しますと、先生はふたたびひどく驚き怪まれた。キリスト教の宣教、イエス・キリストを証している聖書の外で、同じ真実の救いに会うということは「原理的には可能だが、事実にには不可能である」——それが先生の意見でした⁹⁾と。要するに、一つには、キリスト教・聖書の外で、同じ「イエス・キリスト」に出会うということは考えられないということ、二つには、西田哲学或は一般に哲学についての彼の理解の問題である。前者は、キリスト論の問題、「イエス・キリスト」におけるペソソナの区別と統一の問題に関わる事柄であるから、後に触れるとしてここでは後者について問題にする。K・バルト自身、周知の如くI・カントやG・W・F・ヘーゲルに深く親しんでいる人である。従って「哲学」についての意見はそれによつていえるといえようし、それと「キリスト教神学」とを区別している。しかし、滝沢克己はI・カント以降、G・W・F・ヘーゲルさらには最新のH・コーヘン、E・フッサール、M・ハイデッガーのものを学んで、「自己そのもの」の問題に触れないものと判断し、それらの「哲学」

を「近代主義的」なそれと做し、明確に西田哲学とは區別した。K・バルトも「近代精神」（ルター、カルヴァン）と「近代主義」（シュライエルマッハー以降）とを區別するが、滝沢克己の如くに、哲学に於いても同様な區別——「近代精神」（デカルト、スピノザ）と「近代主義（カント以降）」とを區別する——を認めないのであろうか。西田哲学は、「近代精神」に属し、近代のI・カント以降の主観主義的哲学とは一線を画している。従つて、滝沢克己は、K・バルトのそのような「意見」に承服することはできなかった。何故ならば「私をしてそう主張せしめたかの事実そのものが、その「違ふ」ことを、私がそのように彼の『ローマ書』を読み違ひはしなかつたことを、はつきりと告げていたから¹¹⁾」である。

とにかくK・バルトは、滝沢克己によつて「ローマ書」が「一つの汎神論もしくは理想主義哲学」と「誤解」されたと受けとめて、それを避けるために『ローマ書』よりもむしろ最近の『教義学』を読むことを望みたい。何よりも『聖書』そのものを、出来るならば原書で読まなくてはいけない¹²⁾と滝沢克己へ勧告した。それを容れて、彼の『教義学』と『新約聖書』を読んで改めてK・バルトの「意見」を求めることにした。ところが、滝沢克己は、それによつて次のような事態をその身に経験した。「一日、また一日、わたくしは新しく

発見しました。——あの唯一の点IIインマヌエルの原事実、いかに多くの、まだわたしの気づかなかつたことが含まれているか、また同じ原事実が聖書において、ナザレのイエスの言葉と業において、いかに明らかにそれ自身を告げ知らせているか、さらには、いかなるロゴスが、一々の人間存在に、然り、このわたくしという測りがたく罪深い自己そのものに、まったく隠れてはいるが絶対に揺るがしがたく、直屬現在しているか、を。しかしまた同時に、わたくしにとつて、わたくしがまだ日本にいたとき、哲学者西田幾多郎の諸著をとおして逢着したものは、神学者カール・バルトが聖書にしたがつて「インマヌエル」と言い、「神の子・キリスト」と呼んでいる根源的事実と、けつしてたんに別のものではないということが、時とともにいよいよ明らかになつて来た¹³⁾のである。従つて、改めて滝沢克己は、「バルトと私との間の障壁¹⁴⁾」を問題とせざるをえなくなつた。それが先程の「イエス・キリストにおけるペルソナの區別と統一」の問題、つまりK・バルトにおける「キリスト論」の根本的問題として追求されることになる。それは、K・バルトがこの問題について、自からの「意見」を撤回するまで¹⁵⁾執拗に問いつづけられる契機となつた。

そのことは、まず「処女受胎」の解釈の対立として露わに

なる。自分自身のところにおいて絶対的な限界を、神による支えとうながしを、その根源的な事実を通して働く神の啓示によつて発見した滝沢克己にとつて、「処女受胎」或は「言が肉となった」ということは次のこと以外のなにもでもなかつた。「彼」人の子イエスがもと太初から神の子であると共に終りまで人の子として止まること（インマヌエル！）、人の子が神の子と成ることは永遠に出来ないこと、決して神の子と成ることを要しないこと、夢にも神の子と成ろうとしてはならないこと、人は始めも、今も、終りも、徹頭徹尾人たるべきこと、そうしてただそのことの中にのみ本来インマヌエルなる人の幸福、永遠の生命のあるであろうこと——それが、そしてただそれのみが、真の神なる真の人、即ち聖霊によつて処女マリヤから生れたダビデの子イエスが、その生前の言葉と奇蹟とによつて予め教え、その十字架の死と復活とによつて決定的に示したことであつた。——ヨハネ伝福音書の第一章に「神の言が肉体と成つた」というのは、神の言そのものの何らかの生成や変化ではなくして、むしろただその奇蹟的な誕生とその大いなる言葉と業にも拘わらず、至高者の子、神の子と称えられたにも拘わらず、最後まで人として生きぬくことが出来た（それはただ本来神の子である者にとつてのみ可能なことである）、一つの肉体の生成を意味するので

なくてはならない。……そうしてこの啓示と信仰とは、両つながらただ、神がもとインマヌエルなる神なるが故に、神がもと婢女マリヤと偕に在した神なるが故に、歴史的に可能であり、現実となるのだといわなくてはならない¹⁶⁾と。

ところが、同じ事態をK・バルトは次のように解釈していると、滝沢克己は言う。「彼にとつて「言が肉体と成つた」とは……それは唯イエスが何処までも我々と同じ肉であり罪なる人でありながら何処までも聖なる神である——更に正確には本来神の子たる者があの時あの処にマリヤに於て新たに我々と同じ肉体を取つた *annehmen* という福音の事実であつた。ただししかし彼は、神の子がそのように「肉・体・を・取・つ・た」ということを、全く文字通りには、我々の赤児が我々の妻からおぎやあと生まれるのと全く同じように生れたのだとは解釈しようとはしなかつた。そうではなくて、「神われらと偕に在す」というインマヌエルの事実そのものがその時その処に始めて発生したのだと考へた¹⁷⁾と。

——しかしながら、K・バルトの言う「インマヌエルの事実の生成とは、いつたい如なる生成であるか」と滝沢克己は問題にする。K・バルトは、この生成について「信ずる者はもはやかく問うことが出来ないしましたその必要を認めない¹⁸⁾」と答えるが、しかしそこに「生成」の原因と結果との混同が

あると滝沢克己は指摘する。即ち「ナザレのイエスの一点に於て神即ち人なるインマヌエルの事実の存在したことは、いふまでもなく真実である。そうしてそこに存在したこの事実そのものについて、我々がその「何処から何処へ」、その「何故に」、その「如何にして」等を問うことは全く無意味であり、この間に答えることは全く不可能である。何故なら、この事実の背後には元来全く何物もないのだから。この事実こそ凡て理由とか原因とかいうことがそれに基づいて始めて正當に語られ得る根底なのだから。それはただそれ自身に於て在り、それ自身に由つて活き、それ自身に因つて働くところの、永遠の勝利たる事実であり、真理であるのだから」と、¹⁹⁾

「インマヌエルの事実」に基づいて、人の子イエスの生成が可能になったのであり、人の子イエスの生成と共に「インマヌエルの事実」が生成したのではないと、滝沢克己は批判する。そして「未だインマヌエルでなかつた神とはいつた如何なる神であるか。インマヌエルの事実を離れた人間の存在とはいつた如何なる存在であるか」と、その「インマヌエルの事実」の生成論を、「聖書の全くあざかり知らないところである」と拒絶する。²¹⁾「はつきり言えば、イエスの誕生によつてインマヌエルの事実が始めて発生したのではない。インマヌエルがもとエバの子なる処女マリアに於ても事実であつた

が故に、彼女自身の驚愕と悲嘆にも拘わらず、彼女を始め我々をしてこの事実の幸福さいわいを知らしめんがためにイエスはあのようにして生まれることが出来たのである」と。²²⁾かくて滝沢克己は、この「処女受胎」に関わるバルト神学の「勝利と危機」とを次のように指摘する。「幸いにして、カール・バルトにとつて、インマヌエルの事実の生成の迷信とそれについての尤もらしい思弁ではなく、彼自身と偕にある神、聖霊に於て彼自身に臨んでいるインマヌエルの事実そのものが先であつた。虚しく社会的キリスト教の運動に疲れ果てて、幻滅の谿に彷徨いつつあつた或る日、或る時、彼は突如として、「めでたし、恵まるる者よ、主なんじと偕に在せり」という御使の挨拶を聞いた——今始めて聞くが如き驚愕と讚美とを以てはつきりと聞いたのであつた」と。²³⁾

そして、「処女受胎」に関する右のような解釈の相違が「イエス・キリストのペルソナの問題にかかわる両者の相違として、つまり『新約聖書』に基づくキリスト論であるか否かとして現われてこざるをえない。K・バルトは「処女受胎」において「インマヌエルの事実」の「生成」を見るのであるから、「御言の受肉を實質ザッハ「神の言」と呼び、処女降誕を微と名づける」²⁴⁾のであるが、それに対して滝沢克己は「御言の受肉（「神の言が肉と成つた」とは、聖霊によつてその時その処に

古今東西のために唯一度起こったところの、神の永遠の御言が徹頭徹尾その主体そのペルソナである・一つの現実的な・「アダムの墮罪後」の・肉（一人の現実に生きている人間）の生成である」と。²⁵⁾つまり誕生した人イエスは、「インマヌエルの事実」に徹頭徹尾即して、自分の持ち物や生命よりも何よりもつまり「自分を捨てて自分の十字架を負って」「神の言||神の子・キリスト」を「主体」とされた、その根源的な事実に含まれている絶対的な区別・限界を踏まえて、そこに臨在しておられる「父なる神」の働きをありありと体现された人である。従って「人イエス」と「父なる神」との「神の子・キリスト」に於ける統一において、「人イエス」と「父なる神」との区別は絶対的であり、その統一において明確に区別されなければならぬ。「人イエス」は自からの人性をゼロにすることによって、「父なる神」を完全に表現された、従って「人イエス」において「神の言・神の子キリスト」の根源的な二重性が完璧に顕現していると言える。「インマヌエル」なる根源的事実に基づいて、「父なる神」の働きである「聖霊」がその「主体」である、その限り「人イエス」の人性は「チリ」の如きものである、そのような肉が成立しているのであり、この絶対的な順序を逆にしてはならないし、「人イエス」の如くどこまでも徹底してそれを先だてなければ、「聖書」に描き

出された如き言葉と行動において真に自由な生き方はできないのだ。つまり「イエス・キリストは、その人性にしたがえば、即ちその諸々の言葉、奇蹟及び受難にしたがえば、神の述語である。そしてこのことは（御言としての）彼の・従って彼の父の・霊である聖霊によって可能にせられる。御言と肉との統一という意味に於けるイエス・キリストのペルソナの統一は主語（主体）としての御言と述語としての肉との聖霊による統一である」。²⁶⁾

要するに「イエス・キリストのペルソナの統一に於て御言と肉との区別を明らかに見、逆にこの区別においてこのペルソナの統一を堅く守るということ」²⁷⁾によってはじめて正確に「イエス・キリストの主体、イエス・キリストのペルソナは御言即ち神の永遠の御子である」²⁸⁾と語ることができる。これに即することによってのみ聖書における、人イエスの聖霊による処女マリアからの誕生、その言葉と行、十字架の死、そして復活及び昇天ということが即事的に理解されることになる。かくして、K・バルトとは袂を分かつて、滝沢克己は「キリスト論の核心を次のように語る。「イエス・キリストのペルソナの統一は、単に一樣な統一ではなく、区別の統一である。而も二重の意味でそうなのである。即ち——第一に、それは神の言の、聖霊による、肉体との統一であり、第二に、それ

は神の言と神の言との父に於ける統一——即ち父と子との、従つてまた父と子と聖霊との統一である。そうして第二の意味の統一が第一の意味の統一の根底であるといわなくてはならない。しかし三一の神は、この寛容の中に、罪に堕ちた人間が生きているところの創造者である。「我らは神の中に生き、動き又在るなり」²⁹⁾。一つの被造物の在る処、そこには常に神の永遠の言がある」と。

この「イエス・キリストにおけるペルソナの統一における区別」つまり「父なる神」と「人イエス(肉)」との「神の子・キリスト」における絶対不可逆的な関係が明晰になることが、滝沢克己とK・バルトとの「聖書の外」における神認識の可能性の見解のわかれるところの根本的な両者の相違であり、キリスト教神学者K・バルトのその「神学」の根本的な問題となるのである。これが滝沢克己によって師K・バルトに対して「ただ一つの疑問」³⁰⁾として生涯をかけて問われつづけることになる。

(五)

以上において、滝沢克己の思想的遍歴に即して、まず幼い頃の哲学の根本問題の出会いと、西田哲学を通しての近代主

義的哲学の克服、つまり哲学の本来の対象の発見、さらには
えば自己自身の根底において、生きて働いておられる「神」
との直接的結びつきの直覚、人間の思惟の根本的な限界——
しかも人間を支え生かすそれ——の発見、次いでK・バルト
の神学と『新約聖書』を学ぶことによって、そこに西田哲学
を通して発見した人間存在の根源的事実と「まったく実質的
に同じ事態」を、人間イエスの根底に実在している「父なる
神」との「神の子・キリスト」における接触を見て驚き喜ん
だ。そしてそれによって逆に後に「絶対矛盾的自己同一」と
いう言葉でもって表現されるようになる「絶対無」との直接
的な結びつきが「神の子・キリスト」であるということによ
つて、西田哲学において十分に表現されなかった豊かな内容
を学ぶことができたのである。即ち「一九三五年の秋、故国
へ向う船の上で私は、……『西田幾多郎の』御近著『哲学の
根本問題』上下を繕き……ところが驚いたことに、その二年
の間バルト神学に専念していたにもかかわらず、まだ神学も
知らなかった以前よりはるかに明晰判明に先生の御本を理解
することだできたのです。その驚きと喜びとはほとんど、バ
ルト先生の最初の講義で私が覚えたそれよりも大きかったと
言つてよいほどでした」¹⁾と。

かくて「帰郷の後私東と西の二人の偉大な先生から多

くのことを学びましたし、今も「一九六五年」なお学んで「いる」。もし私がバルト先生に出会わなかったとしたならば、おそらく私は西田哲学になお欠けている一つの決定的な点にきずかなかつたでありましょう。しかしながら、もし私が西田哲学を通してバルト神学へ赴いたのでなかつたら、私がバルト先生のもとで直ちにそれほど決定的な影響を受け得たかどうか、……バルト神学を誤解しなかつたかどうか、甚だ疑わしい」と。この「西田哲学になお欠けている一つの決定的な点」とは、「西田幾多郎」かれが禅の修業と哲学的思索を通してそこに目覚めた根源的な一点には、「絶対矛盾的自己同一」というかれの定義をもつては十分に明らかに、というよりもむしろ全然、表現されえないところの、一つの決定的に重大な関係が、事実含まれています。インマヌエルの原事実における神と人、創造者と被造物とのあいだの、絶対に不可逆的な関係がそれで「ある。」このユニークな関係こそ、わたくしがカール・バルトをとおして始めて発見したものの、それ以前には西田哲学のなかにも明確な表現を見いだすことのできなかつたもので「ある。」³⁾と言われているものである。ともあれ、滝沢克己が、西田哲学について「この哲学に関するかぎり、余りに早まって宗教と哲学との間の伝統的な区別をなすことは許されない」と⁴⁾いつている事柄は、バルトの

神学において、カール・バルト自身それを認めるかどうかはおくとして、神学と哲学との伝統的な区別をなすことは許されないということが言えるのではなかるうか。西田哲学とバルト神学は、共にそれぞれに即して真に普遍的な事実、人間存在の根源的事実を説明している、そしてそこから自由にされている哲学であり神学であるからである。

「一九九九、二、二九、」

参考文献

一、滝沢克己の著作

- (1) 『滝沢克己著作集』全十巻 法蔵館
- (2) 著作集刊行後の著作(二十四冊)について
『滝沢克己著作年譜』(坂口博編)を参照のこと。さらに左記のものあり。

- (3) 『滝沢克己講演集』(創言社 一九九〇年)
- (4) 『現代の医療と宗教』(創言社 一九九一年)
- (5) 『聖書を読む―マタイ福音書講解―』(全八冊既刊六冊創言社 一九九三年より)

二、滝沢克己に関する文献

- (1) 『滝沢克己著作年譜』坂口博編(創言社 一九八九年)
- (2) 『畢竟』滝沢克己、星野元豊、鈴木亨、飯島宗亨、元浜清海編(法蔵館 一九七四年)
- (3) 『神はどこで見出されるか』滝沢克己、八木誠一、秋月龍珉、中村悦也

共著(三一)書房 一九七七年)

- (4) 『仏教とキリスト教―滝沢克己との対話を求めて―』八木誠一編(三一)書房 一九八一年)
- (5) 『野の花・空の鳥―滝沢克己先生の思い出―』星野元豊、三島淑臣編(創言社 一九八六年)
- (6) 『滝沢克己―人と思想―』滝沢克己追悼記念論文集発刊委員会編(新教出版社 一九八六年)
- (7) 『滝沢克己―哲学者の生涯―』前田保著(創言社 一九九九年)

註

(一)

- 1) 「近代精神と近代主義」(一九五〇年) 滝沢克己著作集 第六巻所収。
- 2) 『西田哲学の根本問題』(一九三六年) 『哲学と神学との間(上)』(一九四八年)
- 3) 『カール・バルト研究』(一九四一年)
- 4) 『仏教とキリスト教』(一九五〇年)
- 5) 『平和はどこから来るか』(一九四九年)
- 6) 『聖書のイエスと現代の思惟』(一九六五年) 『聖書のイエスと現代の人間』(一九八一年)
- 7) 『物と人と物理学』(『純粋神人学序説』一九八八年)
- 8) 『夏目漱石』(一九四六年) 『漱石の「こころ」と福音書』(一九五六年) 『漱石文学における結婚と人生』(一九五六年) 『人間の原点とは何か』(一九七〇年)
- 9) 『デカルト『省察録』研究(上)』(一九五〇年) 『同(中)』(一九五二年)
- 10) 『現代哲学の課題』(一九五〇年)
- 11) 『キリスト教の精神とその運命』(G・W・F・ヘーゲル著、木村毅訳 現

代思潮社 一九六九年)の序文

- 12) 『デカルトとサルトル』(一九八〇年)
 - 13) 『仏教とキリスト教』(一九五〇年)、『歎異抄』と現代』(一九七四年) 『宗教を問う』(一九七六年) 『続仏教とキリスト教』(一九七九年) 『あなたはどこにいるのか』(一九八三年) なお久松真一(二八八九年―一九八〇年)は西田幾多郎の高弟、京都大学で教える。『東洋的無』『絶対主体道』等の著者。
 - 14) 『現代』への哲学的思惟』(一九六九年) 『バルトとマルクス』(一九八一年) なお、宇野弘蔵(二八九七年―一九七七年)、『宇野弘蔵著作集』全十巻 別巻一。
 - 15) 「現代の精神的状況」一九六一年四月。「現代の事としての宗教」(一九六九年) 所収。
 - 16) 『大学革命の原点を求めて』(一九六九年) 『人間の「原点」とは何か』(一九七〇年) 『私の大学闘争』(一九七二年) 『わが思索と闘争』(一九七五年)
 - 17) 『日本人の精神構造』(一九七三年)
 - 18) 『現代の医療と宗教』(一九九一年)
 - 19) 『聖書入門』 全五巻 一九七六年―一九八八年(三一書房) 『聖書を読む―マタイ福音書講解―』 全八冊 一九九三年(創言社)
 - 20) 『純粋神人学序説』(一九八八年)
 - 21) 滝沢克己著作集 第一巻
 - 22) 洗礼に関しては『仏教とキリスト教』所収の「バルト神学になお残るた一つの疑問」及び「カール・バルトへの手紙」参照
- (二)
- 1) 滝沢克己著作集 第七巻 三六七頁―三六八頁
 - 2) 同 三六八頁

3) 同 三七〇頁

(三)

- 1) 西田幾多郎全集 第六卷 岩波書店 単行本初版 一九三二年刊。
- 2) 『現代における人間の問題』 一七頁
- 3) 『宗教を問う』 八六頁
- 4) 『現代における人間の問題』 一八頁
- 5) 同 一八頁
- 6) 同 一八頁
- 7) 同 一六頁
- 8) 『大学革命の原点を求めて』 四一九頁
- 9) 『現代における人間の問題』 一八頁
- 10) 『哲学と神学との間』 上巻「序」の冒頭。
- 11) 滝沢克己著作集 第七卷 三七二頁、『現代の事としての宗教』 二二五頁
- 12) 『現代における人間の問題』 一九頁
- 13) 同 一九頁
- 14) 『宗教を問う』 八七頁、西田幾多郎全集 第十八卷、四七三頁(岩波書店)
- 15) 『仏教とキリスト教』 二二六頁―二二七頁
- 16) 『宗教を問う』 八六頁―八七頁
- 17) 『デカルト『省察録』研究(上)』(乾元社 一九五〇年)、『デカルト『省察録』研究(中)』(九州大学『哲学年報』 第八輯 一九五〇年)、『デカルト『省察録』研究(下)』(九州大学『哲学年報』 第十一輯 一九五一年)
- 18) 『滝沢克己著作年譜』(坂口博編) 一四六頁、星野・三島編『野の花・空の鳥―滝沢克己先生の思い出』 六六頁

19) 『現代における人間の問題』 二二頁

20) 西田幾多郎の言葉、例えば、西田幾多郎全集 第十一卷「デカルト哲学について」 一六二頁

- 21) 『現代における人間の問題』 二二頁
- 22) 『デカルト『省察録』研究』著作集 第六卷 二七七頁
- 23) 『現代における人間の問題』 二二頁
- 24) 同 二二頁
- 25) 『西田哲学の根本問題』滝沢克己著作集 第一卷 一八二頁
- 26) 『一般概念と個物』滝沢克己著作集 第一卷 一九七頁
- 27) 『現代における人間の問題』 二二頁
- 28) 『一般概念と個物』滝沢克己著作集 第一卷 二〇四頁

(四)

- 1) 『現代における人間の問題』 二二頁
- 2) 同 二二頁
- 3) 滝沢克己著作集第二卷 三三八頁
- 4) 同 第二卷 四頁
- 5) 『宗教を問う』 八九頁
- 6) 『現代における人間の問題』 二四頁
- 7) 『仏教とキリスト教』 二三五頁
- 8) 滝沢克己著作集 第二卷 五頁
- 9) 『宗教を問う』 九〇頁
- 10) 滝沢克己著作集 第六卷 一七三頁
- 11) 同 第二卷 五頁
- 12) 同 第二卷 五頁
- 13) 『宗教を問う』 九〇頁―九二頁

- 14) 滝沢克己著作集 第二卷 五頁
『宗教を問う』 一〇〇頁以下参照
- 15) 滝沢克己著作集 第二卷 三三四頁—三三五頁
- 16) 同 第二卷 三三九頁
- 17) 同 第二卷 三四〇頁
- 18) 同 第二卷 三四〇頁
- 19) 同 第二卷 三四〇頁
- 20) 同 第二卷 三四〇頁
- 21) 同 第二卷 三四二頁
- 22) 同 第二卷 三四二頁
- 23) 同 第二卷 三四三頁
- 24) 同 第二卷 一九〇頁
- 25) 同 第二卷 一八三頁
- 26) 同 第二卷 一九一頁
- 27) 同 第二卷 二一四頁
- 28) 同 第二卷 一九一頁
- 29) 同 第二卷 二四六頁
- 30) 『仏教とキリスト教』所収 「バルト神学になお残るただ一つの疑問」
参照

(五)

- 1) 滝沢克己著作集 第七卷 三七四頁—三七五頁 なお西田幾多郎の著作の発刊は、『哲学の根本問題』（一九三三年）、『哲学の根本問題続編』（一九三四年）である。
- 2) 同 第七卷 三七五頁
- 3) 『宗教を問う』 九八頁—九九頁
- 4) 滝沢克己著作集 第七卷 三七三頁

(終り)