

ジャン＝ポール・サルトルと滝沢克己（上）

富 吉 建 周

1.

どの様な縁で、^{えにし}ほぼ同時代のJ. -P. サルトル (1905-1980) に、滝沢克己 (1909-1984) が出会ったのかは詳らかではない。考えられることは、師カール・バルトの『教会教義学』(III/2 1948; III/3 1950)¹⁾——そのデカルト研究に大いに示唆を与えられたごとく、そこでの師のサルトル研究——を通してか。或は『平和はどこから来るか——史的唯物論と実存主義——』(1949年)の延長線上の「実存主義」の研究としてか。或は戦後特に注目されたサルトルの小説や戯曲を読まれることを通してか、であろう。瞠目すべき1950年の『デカルト「省察録」研究(上)』、『現代哲学の課題』そして『仏教とキリスト教——久松真一博士『無神論』にちなみて——』の三著作にはサルトルの名前はでてこない。滝沢克己のサルトル研究は、1951年の「実存哲学批判」²⁾を嚆矢とする。そこでは『実在主義はヒューマニズムである』の英訳 Existentialism (translated by Bernard Frechtman, 1947) を典拠にして論じている。従って、その邂逅は、「デカルト『省察録』研究(中)」(1951年1月執筆, 三月刊行)の後、「実存哲学批判」の執筆前、この間ということになる。さらに L'être et le néant に関しては、1950年12月の九州大学図書館の蔵印のあるものを所持し用いており、また1951年の秋の講演「二つのヒューマニズムと今日の日本」³⁾では、その『存在と無』に拠ってサルトルのヒューマニズム論をすでに展開している。従って、1951年には、先にあげた英訳と同じ頃に、それを読んでいることになる。さらに L'existentialisme est un humanisme に関しては、1955年の秋の講演「デカルトとサルトル」で詳細に論じているので、それ以前に取り組んでいることになる。因みにこの講演を後に論文化した1974年の「デカルトとサルトル」が滝沢克己のサルトル論の白眉である。⁴⁾「壁」, 「汚れた手」, 「水いらず」, 「出口なし」, 「嘔吐」⁵⁾などの小説や戯曲に関しては、ひょっとすると哲学のものよりも先に読まれたかもしれない。それから『想像力の問題』は1966年以前に『方法の問題』と『弁証法的理性批判』は講演「デカルトとサルトル」を論文としてまとめられた頃に、読まれている⁶⁾。最後に La transcendance de l'ego (「自我の超越」)も1965年に出版されて⁷⁾から読まれている。上記の外に滝沢克己のサルトルに触れたもので注目すべきものは、1965年の「夏目漱石の「則天去私」について」⁸⁾

や1967年の「神学における新しき思惟と旧き思惟——八木誠一著『聖書のキリストと実存』をめぐって⁹⁾」及び1973年の講演「近代主義の超克——西田哲学とバルト神学——」¹⁰⁾がある。とにかく滝沢克己にとってサルトルは、『『水入らず』とか『壁』とかいう作品に接して以来、サルトルは、できるならその全作品、全著作を詳しく読んでみたいという思いをわたくしのなかに惹き起こす稀な人たちの一人で¹¹⁾あるのだ。

2.

まず、師西田幾多郎の知らなかったJ. -P. サルトルを発見した滝沢克己にとって、サルトル哲学は、どのようなものと受けとめられていたのかについて、概観する。最初のサルトル論である「実存哲学批判」——ドイツの実存哲学者よりもサルトルを評価し、かれを中心として、その『実在主義はヒューマニズムである』に拠って、論じられたもの——において、滝沢克己はサルトル発見を次の如く述べる。「わたくしは、サルトルにおいて始めて、デカルトの《Cogito, ergo sum.》についての、アランのそれにもまさる正確な解釈に遭いえたように思う¹²⁾と。もちろん、このことは、単にデカルトの「コギト」の解釈のことが問題であるだけでなく、デカルト哲学の基本的な志向の問題に関わりあることなのだ。従ってまず、「サルトルの哲学は、デカルトの『我思う、ゆえに我在り』《Cogito, ergo sum.》が、その後単なる意識の哲学・内在主義的な袋路へ落ちていったその誤りを清算して、ふたたびデカルトに還ったもの、こんどは右のような近代主義の陥穽を用心しながら、というよりもそれには眼もくれずに、積極的に行動し、客観的に研究しようという決意だといってよいであろう¹³⁾と。さらに哲学の歴史を視野に入れて言うならば、「古来東洋の学問は何よりもまず第一に、己れの身を修めること、自己そのものを徹底的に究明することを目ざした。仏教も儒教も、それぞれの仕方においてそうであった。東洋のみならず西洋においても遠くソクラテスから、アウグスチヌス、デカルトを経て、近くはJ. - P.サルトルに至るまで、自己そのものの精確な把握は、真にその名に値する哲学の根本的な課題であった¹⁴⁾とサルトル哲学の根本的志向を鋭く指適して哲学の正統を歩むもの、デカルト哲学が「自己そのもの」の問題に取り組んだもの、サルトル哲学も同じ問題にデカルトにならって格闘したものであると位置づける。従って「サルトルの思想の焦点を明らかにしますと、それをとおして、デカルト哲学、ひいてはフランスないしヨーロッパの近代思想 [カント、ヘーゲル、キルケゴール、フォイエルバッハ、マルクス、フッサール、ベルグソンなど] の強みも弱みも、かなりあざやかに現れてくるように思う。……サルトルこそデカルト以来のフランス哲学の正統を継ぐもの、近代の入口にデカルトが立っていたのに対して、サルトルはまさにその出口を発見した、少なくともその「出口のない」現代の闇に射し入る真実の光を予告しているように思われるのである¹⁵⁾とサ

ルトルの思想を高く評価する。勿論、かかる位置づけができるのは滝沢克己自身、哲学の根本問題である「自己そのもの」の問題に長く苦しみ、西田哲学及びバルト神学・聖書によってすでに解決することができているので⁵⁾、従って、それらのものにサルトルの思想を・その不徹底を超えるものを見ているので、その評価が可能となっているのである。

その場合に、滝沢克己は、その根本的問題意識を同じくするデカルトとサルトルにおいてサルトル哲学のどこを踏えてデカルト哲学から「決定的な一歩を進めている」と語るのか。彼は、まず第一の点として「デカルトの弱点を清算しつつ、かれの《Cogito, ergo sum.》の積極的なものを現代に新しく生かした。……サルトルは、自己の存在 (existence) をデカルトのように思惟 [cogito] のうちから見るかわりに、逆に自己の存在の方から思惟をとらえています」⁶⁾と指適する。なるほど、デカルトは《Ego sum, ego existo.》（「わたくしはある、わたくしは事実存在する」⁷⁾）を《cogito》に拠らないものとして最初に確認し、次いで「思惟」を本質的制約とする《cogito》がそれから切り離しえないものと認識して、「わたくしは思惟するものとして存在する」《Sum res cogitans.》をまず確立することになった。これがデカルトの《Cogito, ergo sum.》と言い表わされた事柄、人間の本質像・真相である。滝沢克己はデカルト哲学を近代主義の哲学・意識による内在主義的な哲学から区別する積極的な点を《Ego sum, ego existo.》にあると見るのだ。しかし、サルトルは、その《Ego sum, ego existo.》を更に注視した。デカルトは《cogito》に拠らない、それから断たれている《Ego sum, ego existo.》を発見し、それによって《cogito》が限界づけられ、成り立たせられていることを直覚しているのであるが、さらにその《Ego sum, ego existo.》をそこで問うということはなかった、つまり「思惟のうちから」《Ego sum, ego existo.》を見るにとどまった。さらに《Ego sum, ego existo.》を注意深く見ることによって、サルトルは《cogito》が断たれ、そこで消滅する、しかもそれを踏まえることなしには《cogito》が成立しない、そこからしか湧出してこない「自己の存在」(existence) 即ち「実存」(「事実存在」)——サルトルはそれを定義して「即自存在」(l'être-en-soi) と言う——を発見したのである。サルトルは、デカルトよりもさらによくよく《Ego sum, ego existo.》を見つめて、そこに「即自存在」を洞察し、それに基づいてそれとの必然的関わりに於て、しかしそれとは区別される独自の存在として《cogito》(意識・「対自存在」(l'être-pour-soi))が成立していることを洞察した。「対自存在」は、「世界＝内＝存在」であり、「意識は何ものかについての意識である」と言うことができた。つまりサルトルは、デカルトを一歩進めて「自己の存在の方から思惟〔対自存在＝《cogito》〕をとらえる」ことができたと言われる所以である。

かくして、滝沢克己は、デカルトの《Ego sum, ego existo.》において、「事実存在」という彼にとっての哲学の出発点に関わる重要な概念を取り出したのであるが、さらにサルトルの「即自存在」において、自からの使用するこの言葉「事実存在」のさし示す「事実」に近いものを見たのである。デカルトよりも、サルトルの方が「自己存在の事実そのものの重み」⁸⁾を痛切に感じていると受けとめたのである。従って滝沢克己は、サルトルのその「即自存在」について次の如く語る、「サルトルの場合、それには一切の主体性・実体性が欠けている。したがって動きも、自他へのかかわりも何もない、ただ単純に事実あるということができるだけ的事実的存在を意味する。——サルトルが《l'être-en-soi》というのは、[ヘーゲルの《das reine Sein》(純粹存在)の如き] 人間的自覚の高低とは全然別な事実存在、一般に人間的意識《le pour-poi》が意識として湧出、生起することが、ただそれを踏えてのみ可能な基盤(はつきりいって「物質的基盤」)を意味する」⁹⁾と。即ちこの《l'être-en-soi》をサルトルの別の表現でいえば「人間は最初は何ものでもない《L'homme n'est d'abord rien.》」¹⁰⁾ということであり、人間の本質的な虚しさをはつきりと踏えていることであり、「絶対に人間の自由を許さないところの人間的存在の根本的な制約」・「先験的な限界」(a universal human condition or a priori limits which outline man's fundamental situation in the universe)¹¹⁾を明晰に見ているというところに、この「単純な事実存在」を率直に承認しているところに、無神論者サルトルが、滝沢克己は、決定的にデカルトを一步進めたと認めるのである。この点で滝沢克己は、その師神学者カール・バルトがこの人間の根源的な制約を、歴史のイエスの出現とその十字架の死によって始めて生じたものであると、理由づけようとするのは、「単純な事実存在」を率直に認めないものとして、この単純な事実存在に堅く立って、つまり、カール・バルトの神学や聖書を通して学んだ滝沢哲学の出発点であるから、神学者カール・バの不徹底を批判するのである。¹²⁾

次いで、滝沢克己がサルトル哲学はデカルト哲学を決定的に一步進めていると見なしていること——それは、最初に問題にした点と関係のあることであるが、サルトルが《Cogito ergo sum.》に於て、自己そのものを「事実存在がすなわち絶対に自由に選択することである」¹³⁾と矛盾する関係・弁証法的な関係において把握していることである。つまり、人間存在を「絶対に人間の自由を許さないところの人間的存在の根本的な制約のなかで」しかも「絶対に自由に選択すること」が決定されているものとして、換言すれば「即自存在」であると同時に「対自存在」であるものとして、人間存在の真実相・二重性を見ていることである。即ち「デカルトさえ、その包括的な関心にもかかわらず、一面なお当時の自然科学に特有な物体の機械論的観念に支配せられ、

したがって他面精神の通俗的な実体化の残滓に禍いせられて、人間的自己の存在を一旦は物質界から切り離して抽象的に考えることを免れなかった。その結果かれは一面では、自己存在の一点は事実物質的自然界の一点であり、したがって物質そのものが機械的なそれを超えて微妙な、しかしそれ自身に独自の法則を含む運動をなす場合の実際にあることを人間の肉体において十分に承知しながら、他面ではいつも精神としての自己がいかにして物的な身体に結合するかという問題に悩まされて、しばしばデカルトにもふさわしからぬ形而上学的仮説を捏造せざるをえなかった。これに反して、サルトルは、いっそう端的に、事実存在する自己そのものに眼をとめている。かれが自然科学的にも社会科学にも把え得ない心の動きを、ただちに肉体そのものの動きとしての的確に表現しえたのは、決して単なる偶然ではない¹⁴⁾のだ。それは「サルトルが人間においては、「その存在 (existence) が本質 (essence) に先立つ [事実存在することがすなわち絶対に自由に選択することである]」と言うとき……それはむしろ唯物論者の意味において、人間についての「観念論的」な見方から、「唯物論的」な見方への転回、「存在が意識に先立つ」という唯物論的根本命題の単に人間の経済的生産へではなく、人間の自己そのものへの適用であると云ってよい。彼の実存主義が憚りなく「無神論」を標榜する¹⁵⁾のも理由のあることである。

実際に、デカルトでは、まず《Ego sum, ego existo.》に於て成り立っている、「思惟」を本質的制約とする「思惟するもの (res cogitans)」(要するに具体的には《cogito》である自己) を先立てて、次いでその《cogito》に内在する観念の「客観的実在性」を手懸にして「神の存在」を証明し、さらにその「神の無辺の力」とその「誠実性」を根拠として、《cogito》に内在する物体の観念の「客観的実在性」を手懸にして、「延長」を本質的制約とする「物体 (身体)」の存在を証明し、その「身体」と「思惟するもの」とが「一体」をなしているとして、ここに全体的な人間存在の認識に至っているのであるが——サルトルの場合はこれと逆である、即ち「事実存在 (即自存在)」が先で「意識 (対自存在)」は後である、のみならずさらに「対自存在」は「即自存在」を踏えることなしには成り立たないものとして両者が同時的な・弁証的な関係にあるものとして、《Cogito ergo sum.》という出発点のところで、全体的な人間存在が把握されているのである。この「人間的・世界的な根本的 Element として事実存在する自己そのものの普遍的・本質的・真実的理解」¹⁶⁾という「サルトルのこのようなものの見方は、元来きわめて当然のことであるにもかかわらず、哲学の歴史において今日までほとんどその類を見ないものである」¹⁷⁾のだ。従って、『旧約聖書』の「創世記」第一章から第三章に語られている人間創造の記述を、人間存在の真実相を的確に伝えるものとして大いに評価する滝沢克己であるが、それに即してサルトル哲学の言葉をたとえば、

サルトルの「即自存在」が「土のちり」に、その「対自存在」が「神の肖像」つまり自由に「生き物に名をつけること」に相当するごとくであり、またサルトルの「即自かつ対自存在」が「土のちりから人間を生き物に名をつけるものとして創造した神」に相当するごとくであり、この意味でもサルトルの人間存在論を、大いに注目するのである。つまり「聖書からまったく独立に、あるいはむしろ聖書に抗して語ろうとしたハイデッガーやサルトルが事柄の真実に迫まるにつれて、知らず識らずのうちに、いかに聖書の表現に呼応する——世の哲学者たちが単に「詩的」ないし「神話的」として斥ける——言い方を新しく選ばざるをえなかったか——すべてこれらのことを、われわれはよくよく思いみるべきであろう」¹⁸⁾と。

第三のサルトル哲学とデカルト哲学とを画期する点は、デカルトの「思惟するもの」と「神」と「物体（身体）」とのこの三者の関係が、サルトルの「即自」と「対自」と「即自かつ対自」とのこの三者の関係の比較に関するものである。即ち「サルトルは自己の存在 (existence) をデカルトのように思惟のうちから見るかわりに、逆に自己の存在の方から思惟をとらえています。自覚的な自己を、それだけで存在する実体として孤立的に想定する誘惑に引き入れられることなく、むしろ反対に、絶対にそれ自身でないものをそれ自身の成立に含む存在 (un être qui est son propre néant) ¹⁹⁾として、真に主体的に、すなわち客観的・科学的に、自己自身を表現しました。かれにとって一つの事実的存在がそれ自身を自覚する、それ自身の主体であるということは、「単なる事実的存在」(l'être-en-soi)の世界の内部から起ることではなく、かえってその内部からは絶対に説明できないように、その意味ではまったく何らの理由なしに、したがってわたくしども人間にとってはただこれを承認するほかないように、この世界のただなかに湧き出してくる (surgir) 驚くべき事実であります。それは元来、この世界に事実存在するものにとってはいわば根本的にその分を超えたこととして、ただ与えられるまま、定められたままに受けとられるほかないことなのです。しかも事実存在するそのものは、たとえ自覚するもの、知るもの、選ぶもの、作り出すものとしてどこまで主体的になっても、単に事実に存在するものとしてのそのもともとの性格を捨てざることはできない。かえってそれが主体的となるということは、自己が自己の存在の基礎になるということとは反対に、ただ自己の無の基礎になるということ、砕いて申しますといわば存在から墮ちる (dégrader) ということ、すなわち、自己の思いからはまったく独立に定まっている他の存在に不断にその基礎とその支えを求めて進むことなしには事実上それとして存在しえないものになるということにほかなりません。かかるものとして人間は、その生誕と同時に自己の意識からは独立に存在するものとしてかれ自身の緊張を要求する「価値」(valeur) の支配のもとにあります。

言いかえると生きるにも死ぬにも自分の思いを、一般に人間の業を超えて、人間を招き、励まし、かつ導くところの、超越的批判のもとにあります。最後にかかる超越的批判を受けつつ生きかつ死するものとして人間は必然的に言いのがれるすべなく (sans aucune justification) 自己批判的・相互批判的に、それ自身の現実を超えて移りゆくもの、すなわち、歴史的時間的に、社会的空間的に動くものであります。絶対に自己自身でないものであるべく湧き出でたもの——そこに不断に新しい人間存在の慰めがあるとともに、それだけにいよいよ深くつつしまなければならない人間生活の危機があります。ただ絶対に回避すべからざる「人間存在のこの根本的法則」(la loi originelle de la réalité humaine) に目覚めて、それにしたがって考えかつ作ること、そこにサルトルの提唱する現代のモラル、かれのいわゆる真実の「自由の道」があるのでありましょう²⁰⁾と。かくの如く三者の関係をサルトルはとらえている。

換言すると、「[「即自」《l'en-soi》から「対自」《le pour-soi》は絶対に出て来ない。にもかかわらず、事実上前者に即して後者は湧出する。現実の人生・歴史とは、一面その間に生ずる葛藤の謂である。しかし、それならば人間的な《pour-soi》は、結局において、そもそもどこから生じ、どこへ向かうのか。《le pour-soi》が湧出する瞬間、すでにそこに、《l'en-soi》を克服しつつした・というよりもむしろそれじたいで完全に自足している・大いなる《Pour-soi》ふつうにいう《pour-soi》がいわば《l'en-soi》という堅いスクリーンに映し出されたその反射に過ぎないような《L'Être-en-soi-pour-soi》との独特の関係が帰属しているのではないか。人間的な《pour-soi》をその具体的・全体的な構造・生ける脈搏において把えようとすれば、それは最初から最後までそのような《L'Être-en-soi-pour-soi》との根源的なかわりにおいて《l'en-soi》の世界に湧出した《pour-soi》として把えなくてはならないのではないか。——ここでもまたサルトルは《cogito》・《res cogitans》に即して「神の存在」を証明しようとしたデカルト正統の弟子である。ただ、かれのばあい、《l'être-en-soi》と《l'être-pour-soi》と《L'Être-en-soi-pour-soi》の関係は、デカルトの「延長」と「思惟(意識)」と「神」に見られるよりも、さらに根源的かつ端的である。三者の関係も区別も、一段と尖鋭にして密接、切実にして躍動的である。……しかし残念なことに、サルトルもまたデカルトに比して決定的な一歩を進めているとはいえ、やはりかれの関心の焦点は、徹頭徹尾人間の《pour-soi》にある。そこに、かれの現象学ないし存在論が、カール・バルトや最近のハイデッガーに及びがたいゆえんがある²¹⁾のだ。

この三者の関係をさらに積極的に、あるがままにとらえるためには《Ego sum, ego existo.》をさらによく見つめなければならない。デカルトは、「思惟のうちから²²⁾」、サルトルはそれを超えて「自己の存在の方から²³⁾」それを見つめた。しかしながら「たし

かにあの深淵〔「われは我なり」「我は存在す」〕は、われわれがこの比類なき・もう一つの深淵〔「主があなたと共におられます」〕の前に、すなわち、神の恵みの深淵の前に、ひとたび立ったときに、そこから初めて実際に洞察することができるのである²⁴⁾とカール・バルトが言う如く、かれらを超えて、さらに《Ego sum, ego existo.》を見つめる必要がある、それが可能でなければならない。三者の関係を真実ありのままにとらえるためには、サルトルの出発点である「即自存在」を、「人間は最初は何ものでもない」と語った「先験的条件」を、さらに問題にしなければならない。なぜならば、もしもその「私の存在の根本」が「虚無」であれば、椎名麟三が長くそれに苦しめられたように、人間は生きられないからであり²⁵⁾、そこがそうではなくて真実の「無」——この世界の内側にある一切の存在と本質の源泉——であるかどうか、不問に付すわけにはいかないからである。

この問いに関して、滝沢克己は、サルトルを批判する、そのためにカール・バルトとJ.-P.サルトルとの比較を次の如く行っている。「バルト自身の²⁶⁾自己認識、あるいは一般に人間とこの世界にかかわる感じ方、観方のなかに、サルトルの哲学に含まれている積極的なものは、いささかの損傷をこうむることなく保たれている……。しかもそれだけではなく、そこでは、人間存在の根もとについて、サルトルのまったく不問に付していた——悪しき形而上学を斥けるという口実のもとに結局は逃げている——さまざまな問題が、恐れるところなく徹底的に処理されています。人間が事実存在するアルキメデス的な一点にかんして、サルトルがせいぜい消極的にしか言えなかったことが、積極的に、明晰な言葉をもって語られているのです。例えば、サルトルが「それ自身における存在」(l'être-en-soi)と名づけたものは、バルトにおいては、被造物(creatum)として絶対の創造者(Creator)において在るものとして明らかにされます。現実の人間はサルトルによれば「それ自身の無である一存在」にすぎませんが、バルトに聴けば、つねに背き、迷い、かつ誤る被造物でありながら、それにもかかわらず、どこまでも神の物、神の大切な器として神の栄光を輝かすべく定められた——真実の主の愛をこの地上に反映し表現するべく祝福された——存在であります。と同時にしかし、「それ自身の無である存在」という規定もまた、サルトルの夢にも思いえがけなかった新しい意味を得てまいります。すなわちそれは、かならずしも人間のみならず特有な物の性格ではなく、実に事実存在する物それ自身の、かれのいわゆる《l'être-en-soi》そのものの根本的な規定なのです。すなわちそれは、creatumがCreatorにおいてでなければ絶対に存在しえない——言いかえるとかならずCreatorにおいて存在する——とともに、絶対にCreatorではないし、Creatorたりえない、creatumはどこまでもただcreatumとして、他のcreatumによって、このcreatumの世界

に、Creator を表現するべく定められているという、永遠に現実的でしかも創造的な、物それ自身の限界（根本的な約束あるいは法則）にほかなりません。人間もまた、この約束の内部において、物そのものの取る一形態にすぎません。ただそれは他のさまざまな物とちがって、自覚的にこの約束に服従するべく産み出されたもの、語の完き意味において神を代表するべく、すなわち物を作りかつ考えるべく定められたもの——『創世記』にいわゆる「神の肖像 (Imago Dei)」——なのです。その本来の定めを背いて、いつもくりかえしてみずから「神のごとく善悪を知」ろうとする罪人として、現実の人は日夜不安のうちに生きています。しかし罪は神において、しかも今ここで、人間自身の処で、すでに永遠に克服されているがゆえに、この勝利のよき音づれ (Evangelium) を聞き分ける瞬間、人間の不安は必然的に、けっして破れない括弧のなかに入れられるばかりか、かえって、無限に現実的な、歴史的・社会的建設と闘いへの勇氣に転化するのです。サルトルの「不安」(angoisse) というものも、かれ自身、かれの立場の楽天的強靱性 (optimistic toughness) を強調するとおり、単に消極的な、思わせぶりの深刻さ（聖書にいう「悲しき面もち」）ではなく、むしろデカルトが《Meditationes》（『省察録』）の終りで、真理の基礎に対する堅い信頼において語った「人間の弱さ」の告白に通じるものであります。しかし「それ自身の無である存在」とか「それ自身でないものとなるべくあるもの」とかいう、その無の正体が単に消極的に無規定のままに、とどまるかぎり、かれの《optimistic toughness》も、やはりまだ問題を最後の最後まで突きつめることを避けることによって獲得された漠然たる感情、したがってまた無理に気を張りつめることによってやっとなたれている頑固な主張にすぎないといわなくてはなりません。なぜなら実際には、「それ自身の無である存在」といい、「それ自身でないものであるべくある」という、まさにその一点において、けっして人間とは呼びえない真実の存在とそれ自身はけっして人間の現実的形態とならない単なる虚無とが触れている、そうしてそのゆえにまた人間にとってはそこから、生命に至る細い道と亡びに至る広い道とが、刻一刻分かたれてくるのですから、この点を見分けないかぎり、サルトルのオプティミズムも、なおほんとうの Humor ——「汝ら神のごとくなくて世々限りなく生きん」という蛇の言葉をそのままくりかえして、アダムとイヴを楽園から追放した²⁷⁾という、神のフモール——を解しないもの、したがってなお一抹の「悲しき面もち」を残すものといわなくてはなりません²⁸⁾と。かくて、サルトルの哲学において《Ego sum, ego existo.》の把握において問題を残しているのも、彼の「即自」・「対自」・「即自＝対自」の関係も、デカルトの「物体」・「思惟するもの」・「神」との関係を、さらに超えて「一段と尖鋭にして密接、切実にして躍動的である」としても、滝沢克己は、いまだ真実の自己認識＝神認

識ではないと批判する。

第四のサルトル哲学の画期的な点は、彼が人間存在（意識）を、「自己の存在の方から」「人間というものをその成立の根柢から存在論的に把握した」というその学問的方法が、換言すれば、人間存在を「絶対にそれ自身でないものをそれ自身の成立の根柢に含む存在」或は「事実存在することがすなわち絶対に自由に選択することである」という「人間的存在の根本的な制約」との関わりにおいて把握したというその実証的・科学的な方法が——尤も前項第三のサルトル批判が克服されてのことであるが——現実の社会の認識（歴史科学・社会科学）に関わる真実の学問的方法（デカルト的・二元論的方法）に寄与するものであることである。即ち「サルトルは、……人間において事実存在することがすなわち選択することである。人間の事は、歴史も社会もすべて、その中のことであるという、デカルト以来の直観に到達した。しかし事実存在することと、選択し行為するというそのことが、どこからどうして起ってくるかについては、まだ何事も語らない。したがってかれの Existentialisme は、技術的たると経済的たると論理的たるとを問わず、あらゆる人間的問題の処理にあたって、必ずそこに成立している制約を、単に一般的に叙述しただけであって、すべてそれらの働きが、事実存在する人間において、いかに必然的に分化してくるか、また相互に関係してくるかについては、何ら積極的に明らかにしていない。そのかぎりせつかくの、かれのいわゆる「人間存在の法則」(la loi de la réalité humaine) ないし「人間存在の普遍的条件」(la condition universelle) も、何ら積極的に規定せられた人生と歴史の約束(学問と実践の方法)を示すことなく、かえってただ irrational な勸にのみたよる行きあたりばったりの、行動への誘惑をひそめるものとならざるをえない」²⁹⁾と。或は「サルトルは、意識現象のユニークな二重性、いいかえると「それ自身の無（逆）である人間存在の根源的法則」を精確に分析把握して、デカルトの弱点を克服した。しかしかれのいわゆる「人間存在の根源的法則」は、理論としてなお甚しく抽象的・一般的であって、とうてい歴史的・社会的な全面的な分析の、学問的方法として役立たない。せいぜいのところそれは二十世紀のフォイエルバッハにすぎない（ただしそのかぎりでは、それはたしかに、マルクスとキルケゴールのあとにどうしてももう一度出て来なくてはならなかった新しい人間学である。最近のかれが Kommunismus に近づいたということも、決して単なる偶然ではないであろう」³⁰⁾と。

それにしても社会科学・歴史科学におけるフォイエルバッハ及びマルクスとキルケゴールについての滝沢克己の位置づけは次のごとくである。即ち「むかしデカルトのいみじくもいったように、人間の現実を正しく理解し処理するためには、それがその総合的成果として現成してくる物質と精神の両極にまで、当の現実を分析しつくさね

ばならぬ。一見迂遠なこの手続きを経ることなしに現実を把握し処理しようとするれば、まったく通俗的な臆説とたんにイデオロギー的な強引に落ち込むばかりである。³¹⁾しかし人間精神を誤って実体化したかぎり、デカルトのこの方法的着眼は、ほとんど何らの科学的成果をもたらさなかった。フォイエルバッハに至って、人間存在は始めて、自然即人間・個即類として真に総体的・哲学的に把握せられた。しかしデカルトの卓抜な着眼が特殊な科学〔技術・経済の場と宗教・倫理の場は、実人生の相互に相反する両極として、それぞれ他から独立な Struktur=Dynamik をもつが、人生全体の隠れたる原点をとおして、そこに支配する唯一の生ける関係を映して、刻一刻相互に影響しあう。〕の方法として実を結ぶには、マルクスの『資本論』を俟たなくてはならなかった。（……キエルケゴールの『死に至る病』は、まさに精神面に打ち開かれたその対極といってよい）³²⁾と。

従って、サルトル哲学の、人間存在の弁証法的な関係としての把握（「事実存在することがすなわち絶対に自由に選択することである」或は「対自は即自を踏えて成り立ってくる」——このような二重性としての把握）が、なるほど自己成立の根底から人間存在を把握したものでありながらも、「事実存在する人間の内側から」それが見られたものとして、どうしてもこの弁証的な関係・二重性が、真に積極的なものになっていない——カール・バルトにおいてみたごとく、積極的な根拠に基づいて、両者はそこから分岐し、そこにおいて相関係するということ——、ここにサルトルの人間存在の把握の根本的な問題がある。しかし「サルトルの「実存主義」(Existentialisme) はたしかに、すぐれて客観的・科学的な現代の哲学です。いわば歴史的世界の《Elementarform》(要素的形態)としての人間の本質を積極的かつ根本的に把握したものとして、十九世紀において哲学の正統をつぐヘーゲルよりも現実的、キエルケゴールよりも普遍的に人間の世界を受けとるものであり、真に実証的かつ包括的な歴史科学・社会科学への新しい道を開くもの——少くもその萌芽を含むもの——といってよいであろう」³³⁾と滝沢克己はサルトルの自己自身の認識の方法が社会科学の方法へ寄与すべきものを含んでいると、評価を下す。

最後に、西田哲学や久松真一の禅学に親炙してきた滝沢克己にとって、サルトルの哲学は、東洋のそれとの対話を切り開くものであると受けとめられている。例えば「不安と恐慌 覚え書」において、「不安」について、「人間は絶対に主体ではない一個の客体として絶対主体に関係する⁴⁾。かれがいかに主体的になり、主観的になっても、かれは絶対に客観的なこの関係・支配を脱することができない。技術・経済も、宗教・道徳も、個人の事も、社会の事も、人間の事はすべてただ、人間の方からはいかに逆立ちしても一指も触れることの出来ない、絶対に客体的な・根源的に物質的な・この

関係の内部のことにすぎない。ただ厳密な意味でのモラルの問題すなわち「不安」は、まさに直接にこの根本的關係そのものにかかわる。そのかぎり、「不安」はかえって、この世界の絶対の「外」から来る出来事だといってよいのである。」³⁴⁾というこの本文の「絶対主体」に注(4))して滝沢克己は、次のようにサルトルについて語る。「『絶対主体』などという、ひとはすぐに、前科学的な形而上学への逆戻りと考える。しかし自他ともに認める「無神論者」J.-P.サルトルさえ《la liason originelle entre l'être du pour soi et l'être de l'en-soi》³⁵⁾（「即自存在と対自存在のあいだの根源的な結びつき」砕いていうと、ただ単純に事実在ることと、みずからのために在ることとの、不一不二ともいうべき根源的統一）、ないしは、その《pour-soi》《conscience》に「絶対に内在的たると同時に絶対に超越的」な何かの存在《la transcendence absolue dans l'immanence absolue》³⁶⁾、普通の言葉でいうと、個々の人間的主体の成立の根柢において、この主体と絶対に区別されながら直ちに一なる唯一主体——久松真一博士の用語を借りるなら「真実の自己」——を、絶対に明証的な事実として承認せざるをえなかった《Et rien ne peut valoir contre cette vérité d'évidence.》³⁷⁾（L'Être et le Néant, II. 3. 《Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur》）。そこから「第三者において基礎づけられたそれみずからに關係する關係」というケルケゴールの人間的主体性の把握（『死に至る病』第一編一）までは、ただ一步であろう。むろん生命そのものの秘義にかかわるこのような問題においては、一步の差はただちに、天地もただならぬ隔たりを意味しうるであろう。しかし、デカルトの《attention》を受けて、サルトルが事あるごとに「しかし、その点をもっとよく見きわめよう《Mais regardons-y mieux.》（p.15, p.22, p.128 etc）というとおりに、肝要なことは、「人か神か」、「物質か精神か」等々、現代既成の觀念に囚われることなく、人間存在の根柢に事実在ること、起こっていることを、より眼を据えて見きわめることにある……。」³⁸⁾と。

また滝沢克己の『仏教とキリスト教』における検討の対象となった「無神論」の著者久松真一は、サルトルが日本に来た時に³⁹⁾、「サルトルというのは不思議な人ですね。同じ座談会の日本の『文化人』たちよりも、日本のことがよく分かっている。……」⁴⁰⁾と語っている。このような意味でサルトルの哲学は、西田哲学や久松真一の禅学と対話を可能にするものである、と滝沢克己は、サルトル哲学を評価する。また「神学における新しき思惟と旧き思惟」⁴¹⁾において、滝沢克己は、八木誠一の出発点である「純粹直観——そこにはまだ主客の別も、自他の別も、神人の別さえもない、いわば[原]素材ともいうべき純粹直観の事実」「無心の境地」⁴²⁾——をめぐる論争において、それをいまだ初期西田哲学の「純粹經驗」の立場でしかないと受けとめている滝沢克己は、

その「純粹直観」が意識（ある時不意に八木自身に生起する一つの独特な体験、自覚）であるのか、事実（その主体のあらゆる思いに先立ってすでに帰属してくる全人生の基点）であるかをはっきりさせようとして、サルトル哲学の「事実的ということと意識的（自覚的）ということとは絶対に非通約的である」⁴³⁾ということに、即ち「即自」と「対自」の絶対的区別に拠って、さらに「即自かつ対自（L'Être-en-soi-pour-soi）をサルトルの場合よりもさらに積極的に聖書のイエスの「父なる神」として援用してその事柄の解明につとめている。もちろん「私は便宜上サルトルの用語を借りた」とことわってあるが、サルトルの哲学が初期西田哲学の立場とされる「純粹直観」の解明にも有効であることの証拠であろう。

[2006. 1 .18]

参考文献

(1)

- ①J.-P. Sartre; L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, 1943 (1968)
J.-P. サルトル『存在と無——現象学的存在論の試み』全三冊、松浪信三郎訳、人文書院 1956年－1960年。
- ②J.-P. Sartre; L'EXISTENTIALISME est un humanisme. Nagel, 1946 (1967)
J.-P. サルトル『実存主義とは何か——実存主義はヒューマニズムである』伊吹武彦訳、人文書院 1955, 1989年（改訂重版）
- ③J.-P. Sartre; La transcendance le l'ego, Vrin, 1966.
J.-P. サルトル『哲学論文集』（「自我の超越」（竹内芳郎訳）「想像力」（平井啓之訳）人文書院 1957年）
- ④J.-P. Sartre; Situations, I, essais critiques, Gallimard 1947.
J.-P. サルトル『シチュアション I』（「フッサールの現象学の根本理念——志向性——」（白井健三郎訳）「デカルトの自由」（野田又夫訳）人文書院 1965年（改訂初版）
- ⑤J.-P. Sartre; Oeuvres romanesques, Gallimard(Bibliothèque De La Pléiade) 1981.
J.-P. サルトル『壁』伊吹武彦訳 人文書院 1950年 『嘔吐』白井浩司訳 人文書院 1951年
- ⑥J.-P. Sartre; Les mains sales. Gallimard 1948年
J.-P. サルトル『汚れた手』（白井浩司訳）人文書院 1951年
- ⑦J.-P. サルトル『恭しき娼婦』（「出口なし」（伊吹武彦記））人文書院 1952年

(2)

- ①滝沢克己 著作集 全10巻 法蔵館 1972年～1975年
- ②滝沢克己『新訂増補 現代哲学の課題』創言社 2004年
- ③滝沢克己『デカルトとサルトル』創言社 1980年
- ④滝沢克己『自由の原点・インマヌエル』新教出版社 1969年
- ⑤滝沢克己『わが思索と闘争』三一書房 1975年
- ⑥滝沢克己『日本人の精神構造』三一書房 1982年

- ⑦滝沢克己『純粹神人学序説』創言社 1988年
- ⑧滝沢克己『読解の座標』創言社 1987年
- (3)
- ①Karl Barth; Die Kirchliche Dogmatik.III,2 (§47) Theologischer Verlag, 1948
『カール・バルト 教会教義学 創造論 II/3』(菅岡吉・吉永正義訳)新教出版社 1974年
- ②Karl Barth; Die Kirchliche Dogmatik.III,3 (§50) Theologischer Verlag,1950
『カール・バルト 教会教義学 創造論 III/2』吉永正義訳 新教出版社 1985年
- ③Karl Barth; Vier Bibelstunden über Lukas 1, Chr. Kaiser verlag, 1935;
Karl Barth; Gesamtausgabe, 31 Bd. Predigten 1921-1935, Theologischer Verlag, 1998.
カール・バルト『降誕』新教出版社 1962年
カール・バルト説教選集 第8巻 日本基督教団出版局 1992年
- ④カール・バルト『ヒューマニズム』成瀬治訳 新教出版社 1951年
- ⑤Francis Jeanson; Sartre dans sa vie. Seuil, 1974.
フランシス・ジャンソン『伝記サルトル——実生活におけるサルトル』権寧訳 筑摩書房 1976年
- ⑥フランシス・ジャンソン『サルトル』伊吹武彦訳 人文書院 1957年
- ⑦Francis Jeanson; Sartre —— Les écrivains devant Dieu. Desclée De Brouwer, 1966.
フランシス・ジャンソン『もう一人のサルトル』海老坂武訳 昌文社 1971年
- ⑧シモーヌ・ド・ボヴォワール『ある女の回想 女ざかり(上・下)』朝吹登水子・二宮フサ訳 紀伊国屋書店 1963年
- ⑨シモーヌ・ド・ボヴォワール『ある女の回想 或る戦後(上・下)』朝吹登水子・二宮フサ訳 紀伊国屋書店 1965年
- ⑩鈴木・海老坂・浦野編『サルトルとその時代』人文書院 1971年
- ⑪ヴァルター・ビーメル『サルトル』理想社 1969年
- ⑫竹内芳郎『サルトル哲学序説』盛田書店 1966年(1956年)
- ⑬鈴木道彦・竹内芳郎編『サルトルの全体像』新泉社 1969年
- ⑭加藤周一『サルトル』講談社 1984年
- ⑮現代詩手帖特集版『いま, サルトル——サルトル再入門』思潮社 1991年
- ⑯末次弘『サルトル哲学とは何か』理想社 2002年
- ⑰海老坂武『サルトル——「人間」の思想の可能性——』岩波書店 2005年
- ⑱『理想』1980年8月号 No.567
- ⑲『現代思想』1980年7月号
- ⑳『実存主義』1985年7月 第89号

註

1.

- 1) Karl Barth; Die Kirchliche Dogmatik, III/2, Zehntes Kapitel, §47, p.736; Die Kirchliche Dogmatik, III/3, Elftes Kapitel, §50, pp.383-402. カール・バルト; 『教会教義学 創造論 II/3 造られたもの 下』 p.384。『新約聖書』における「イエス・キリストの十字架の死」が問題となっているところで、「人間の現実存在が墮落していることを教えようとするいかなる教師も、そしてまた人間が当然値している時間的な、あるいは永遠的な、地獄についてのどれほど空想力豊かな詩人も、人間がまさにこのところからしておびやかされているように、あれほど徹底して彼をおびやかすことはできない。確かにこれらすべての悔改めとおびやかしの説教にとっては、否のもとに隠されている深い神的な然りが——すなわち、実際にあの否定の力となっており、したがってまさにそれこそが、人間が自分の道に関しても、自分の目標に関しても、聞かなければならないところの本当に強力な否のとなっているところの(否のもとに隠されている)深い神的な然りが欠けている。確かにすべての律法の説教者の口を通して語られる否はいつも、(そのような律法の説教者にまたハイデッガーやサルトルなども属しているのであるが)、あまりに人間的な否であり、それに対して自己防衛的に身を守ろうとすることはまたあまりに人間的であるところの否でしかないのである。人間的な生は死に値しており、人間的な生に対して死において、全くふさわしいことが身に及ぶだけであるということを宣告する新約聖書の否は、すべて似たように見える、おそらくははるかに強力そうに見える人間的な否と比べてまさに次のことを通して——すなわち、その否が実際に語られ、実際に聞かれるところでは、人はどうしてもそれから身をひくことができないということを通して——区別されているのである。」(菅岡吉・吉永正義訳) とある。『教会教義学 創造論 II/2 創造者とその被造物<下>』 pp.94-124。ここでは「五十節 神と虚無的なもの」の「三 虚無的なものの認識」の注において、M.ハイデッガーの『形而上学とは何か』及びJ. P. サルトルの『実存主義はヒューマニズムである』がそれぞれの主著『存在と時間』及び『存在と無』についての著者自身による注解として詳しくとりあげられ論評されている。
- 2) 『理想』 第220号, 昭和26年9月。この論文は『新訂増補 現代哲学の課題』(創言社 2004年)に収録された。
- 3) 最初『哲学年報』(九州大学哲学研究会 第13輯 昭和27年2月発行)に発表され、その後著作集第6巻に収録される。
- 4) 滝沢克己著作集 第6巻, (法蔵館, 1974年)に於て、はじめてこの講演を論文化したものの「デカルトとサルトル」は収録された。その後、1980年に創言社より、単行本『デカルトとサルトル』が刊行され、さらに1992年には同社よりの『朝のことば』に収録された。
- 5) 『嘔吐』については『滝沢克己講演集』(創言社 1980年)に簡略な記述がある。「ですから、人間の事実存在も、他の動物とちがって自由意志的だということも、自分の内部から出ないことで、神において神によって定められてそうなのですね。このことをあのJ. P. サルトルは「人は自由であるべく宣告されている」と言いました。しかしサルトルは、人間の成り立ちの一番もとのことを直接、まず第一に考えるというところまでいきませんでした。そうではなくて、事実存在というものは手に負えないものだ、ということから出発したんですね。近代の非常な知識人、自由主義者、文化主義者ですけれども、そういう人が、あるとき、木の根っこをみていた。それは木の根っこと思って今まで安心してきたけれども、それがものすごいものに見えて、何ともいえない名づけようのないものに見えてきて、まるで深い淵の上に、いきなり立たされたようなふうで、「わあー」と吐き気をもよおした——『嘔吐』という小説がありますね。それは、そういう小説です。それがまあサルトルの哲学の出発点ですけれども、そういう事実存

在というものから出立して、そして、そこを踏まえた上で、人間が生きているということ、考えるとか意識するとかいうことは、どういうことかを、一所懸命つきとめようと思って努力した人ですね。ですからサルトルの場合には、自由であるということは、そういう偶発的な——コンテイングントな——存在だということ、そういう意味で、いつどうなるかわからない存在だということで、なんとか、そういうことは乗り越えなければ、人間が本当に主体として安心して生きられないという気が、サルトルにありました。ところが、そんなことは人間にはできません。人間の事実存在ということは人間にとって越えられない、越える必要のないことなんです。だから、それをただ、ネガティブにうけとって、それを越えるということが、意識あるいは人間の主体だということの本質に属するということだ、という風に考えていけば、それは越えることのできないもの、越える必要のないものを越えようとしているんですから、そういう意志が一番はじめにあれば、働けばですね、それはどうしたって、存在している、人間がいるということの不合理だということになってくるから、自分で自分をこわしてしまいたい、こんなものはこわしてしまいたいということが一つ出てくる。他方には、何も相手は自分に対しては悪いことはしなくても、事実存在するということが、できないものを越えようとするようにできていると思ったら、それはもう、しゃくにさわるわけですね。だからどうしても人間というものは、本質的にサディスティックになるか、あるいはその逆にマゾヒスティックに、嗜虐的になるか、どちらかだというのがサルトルの一応の結論みたいだったわけですね。しかし、それはサルトルが、はじめにその事実存在というものを、ただ、それだけで考えたからそういうことになるんです。実は有限の事実存在というものは、今言ったように、真実無限で、絶対に無限で本当に自由自在な生命の主・光・力において、それを表現すべくある、ということです。それが事実存在ということの意味なんです。そういう意味がサルトルには、とうとう、本当にはっきりとはわからなかったですね。しかし実際はそうなんです。」(pp.223-225)と。

- 6) 「デカルトとサルトル」の追記。⑥ p.540
- 7) J.-P. Sartre; La transcendance de l'ego, J.Vrin, 1965.
- 8) 久山康編集 雑誌「兄弟」1965年1月号, 112号。この論稿は、その雑誌以外にはない、未刊行のもの。
- 9) 「福音と世界」(新教出版社) 1969年10月号-12月号に掲載、そして、『自由の原点・インマヌエル』(新教出版社 1969年)に収録された。
- 10) 1972年(昭和47年)6月7日、故西田幾多郎先生の第27回忌にあたり、金沢市公会堂でなされた講演。翌48年10月「西田幾多郎先生頌徳会」から「第27回記念講演集」として刊行。次で『わが思索と闘争』(三一書房 1975年)に、さらに『日本人の精神構造』(三一書房 1982年)再録された。
- 11) 『デカルトとサルトル』⑥ p.474 なお「水いらず」「壁」は1946年に世界文学社より、サルトル全集第5巻『壁』(「水いらず」,「壁」)は1950年に刊行されている。同全集第2巻『嘔吐』は1951年に刊行されている(白井浩司訳の初版 青磁社 1947年)。

2.

- 1) 『新訂増補 現代哲学の課題』(創言社 2004年) p.161 (「実存哲学批判」は他の単行本には収録されていないので、以下この本で引用する。)
- 2) 「漱石における結婚と人生」④ p.206
- 3) 「万人の事としての哲学」⑤ pp.202-203
- 4) 「デカルトとサルトル」⑥ pp.474-475
- 5) 滝沢克己の若き頃の根本問題及びその解決の次第に関しては、『現代における人間の問題』(三一書房 1984年)の「I. 現代における人間の問題」或は『宗教を問う』(三一書房 1976年)の「IV. 何をいかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」など参照のこと。

- 6) 「二つのヒューマニズムと今日の日本」⑥ p.148
- 7) 『デカルト「省察録」研究』⑥ pp.258-259。なお「事実存在する」は《ego existo》の滝沢克己の独自の訳語。デカルト哲学の研究を通して獲得されたもので、滝沢哲学の出発点に関わる重要な言葉である。サルトルの「実存」についても「事実存在」と言い換えられるのだ。
- 8) 「近代主義の超克——西田哲学とバルト神学——」三一書房版 『日本人の精神構造』 p.183
- 9) 「神学における新しき思惟と旧き思惟」『自由の原点・インマヌエル』 pp.133-134
- 10) L'Existentialisme est un humanisme. Nagel. p.22
- 11) 「実存哲学批判」 p.157
- 12) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.158-161
- 13) 「実存哲学批判」 p.155
- 14) 「実存哲学批判」 p.160
- 15) 「実存哲学批判」 pp.161-162
- 16) 「実存哲学批判」 p.164
- 17) 「実存哲学批判」 p.168
- 18) 「神学における新しき思惟……」 p.22
- 19) L'Être et le néant. p.83
- 20) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.148-150
- 21) 「神学における新しき思惟……」 pp.134-135
- 22) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.148
- 23) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.148
- 24) Karl Barth; Gesamtausgabe 3lbd. pp.499-500
カール・バルト 『降誕』 新教出版社 pp.35-36
- 25) 椎名麟三著『私の聖書物語』（中央公論社文庫）「復活」と私」（椎名麟三全集 第20巻 冬樹社 p.259）。椎名麟三のサルトルの『存在と無』に対する批判は、『私の聖書物語』（p.154）を参照のこと。なお、富吉建周著『聖書のイエスと椎名麟三』（創言社 2005年）の第一章の第一節・第二節を参照して頂ければ幸いである。
- 26) カール・バルト『ヒューマニズム』（新教出版社 1951年）には Humanismus (1950), Die Aktualität der christlichen Botschaft (1950), Die Wirklichkeit des neuen Menschen (1950) が訳出されている。
- 27) 『旧約聖書』の「創世記」（特に第2, 3章）参照のこと
- 28) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.156-158
- 29) 「社会主義社会における自由の問題」⑨ p.281
- 30) 「現代人における自由の問題」⑧ pp.124-125
- 31) いわゆるデカルトの「二元論的方法」ということであるが、特にこのようなことを述べたテキストがあるわけではなく、『省察』全体で実際に行使されている方法である。また『第二答弁』（特に「第一」に関わる答弁 白水社版デカルト著作集第2巻 pp.159-164）なども参考になる。なお『あなたはどこにいるのか』（三一書房, 1983年）pp.195-196の注（10）を参照のこと。
- 32) 「万人の事としての哲学」⑤ pp.241-242。なお []の中の引用はp.240より。
- 33) 「二つのヒューマニズム……」⑥ pp.150-151
- 34) 「不安と恐慌 覚え書」⑨ pp.212-213
- 35) L'être et le néant. p.128

- 36) L'être et le néant. p.134
- 37) L'être et le néant. p.134
- 38) 「不安と恐慌 覚え書」⑨ pp.232-233
- 39) 1966年9月18日 S.ボーヴォワールとともに来日し、10月16日まで滞在。
- 40) 滝沢克己『読解の座標』（創言社 1987年），p.376
- 41) 「神学における新しき思惟と旧き思惟——八木誠一著『聖書のキリストと実存』をめぐって」の「二「純粹直観」について」を参照のこと。
- 42) 「神学における新しき思惟……」 p.118
- 43) 「神学における新しき思惟……」 p.134

(以上)

本論稿は日本学術振興会の科学研究補助金（基礎研究（C） 15520033）による研究成果の一部である。