

滝沢神学から見た死と無常

— シュトルム、フランクフル、小林秀雄と関連させて —

芝田 豊彦

一 主体性絶無の象徴としての死

滝沢神学の核心は、インマヌエルの原事実、すなわち、人が存在する限り支配される神と人のあいだの根元的な関係（Ⅱ不可分・不可同・不可逆な関係）の指摘にある。この関係における神と人のあいだには何もかも介在できず、両者は「直接無媒介的に一つ」であるとされる。インマヌエル（神われらとともに在す）とは、滝沢にとって、絶対異なる神と人が直接無媒介的に一つであるという「神の福音」（二）そのものであった。

「直接無媒介的に一つ」であることを、滝沢はいわゆる神秘的合一という意味に解さない。いわゆる神秘的合一が、人間的主体の特殊な能力や体

が引き起こされるのである。人間は原理的に一個の物（Ⅱ被造物）以上になることができないのみならず、そのような必要さえないということ——このことも滝沢によって「神の福音」と呼ばれる。なぜなら、人間の真のしあわせはこのことに由來するからである。

ところで人間は死ぬことによって主体性を失い、文字通り一個の物となる。そういう意味で「死」は、もともと一個の物以上ではないという人間の存在規定を象徴する現象である。しかし原罪の一つの典型的な徴候として、死があたかも「最後決定的」な出来事であるかのように人間は極度に死を恐れ、死から逃れようとする。このような死の形態を聖書は「死の刺」と呼ぶ。死は、本来、神と人の間に置かれた単なる虚無にすぎないのに、悪魔的力をもって人間を呪縛するのである。人間は自らの側からこの呪縛を解くことができない。それにもかかわらず、インマヌエルの原事実という神の福音において、すでに悪魔は根底的に克服され、死はその刺を抜かれている。インマヌエルの原事実への開眼によって、死はもとの

験によって神と人の合一が遂行されることだとすると、神と人との一性が人間の主体的働きに還元されてしまうからである。「直接無媒介的に一つ」である神と人の原関係においては、むしろ人間の主体性が単純に断たれるのであり、人間は神によって「そのつど絶対決定されている一箇の物としてのみ」存在するのである（三）。そこでは人間の他の存在物に対する優位は撥無され、人間は物にすぎないことが滝沢によって強調される。人間は真の主体、絶対的主体（Ⅱ神）ではなく、客体的主体にすぎないのである。しかしこのことは何ら悲しむべきことではなく、むしろ人間が一個の物（Ⅱ被造物）以上になろうとすることがキリスト教では原罪と呼ばれ、そこからすべての悲劇

単なる虚無に還帰する。滝沢は著作「インマヌエル」（一九六九年）でこのあたりの事情を次のように言っている。「ふつうにいう身体の死という現象は、人間がもともと主体的絶無の事実的存在だという根源的事実、またそれで十分だという神の福音の、最も端的な徴である。それゆえに、私たち人間が、神の福音に依拠して生きるかぎり、その他の仕方では何かの酔（情念の昂奮、それを持続するためのもの）の『理論』や『組織』なしにどうしても打ち克ちえない『死の刺』は抜かれる」（三）。死を「神の福音」の徴と言いつつところに、また「神の福音」によって単純に「死の刺」が抜かれると言いつつところに、滝沢のすごさがある。上の滝沢の言葉は、死を徹頭徹尾即物的に考察した思索の極地であるとともに、その思索がインマヌエルの原事実そのものに導かれていることを示しているであろう。もし、死別の悲しさという人情の機微も分らない観念論者を滝沢に見ようとするならば、それはまったく的外れである。滝沢ほど、愛しあう者同士を引き裂く死の残酷な面を知悉し、その悲しみに共感を示すことが

できた人は稀である^(四)。しかし他方で彼は、そのような死もけつして「最後決定的な出来事」ではあり得ないことを断固として主張することができたのである^(五)。

二 死者の不死性

おもに滝沢のキリスト教的な著作において、神と人が「直接無媒介的に一つ」であることは、同時に神と人のあいだに「絶対の媒介者」があることだとされる。正確を期するために、著作「インマヌエル」からそのまま引用したい。「創造の主なる神御自身とこの罪深き私自身が、絶対に渡るべからざるその区別と、翻えすべからざる上下の秩序のままに、直接無媒介に一つだということが、すなわち、聖なる神と罪なる私・永遠の生と死のあいだに、私の救いのため、私を新しく生かすために血を流す絶対の媒介者、イエスとして呼びかけたもうキリストが立っているということなのだ」^(六)。(傍点滝沢)

上に引用した文章は誤解を招く恐れがある。神

が、上の引用を分かりにくくしているのである。しかし注意すべき点がさらに三つある。第一は、上の引用が田辺哲学的な「絶対媒介」という用語を用いながら、田辺哲学を批判する内容になっている点である。田辺においては、「直接無媒介的に一つ」ということを排除して、「絶対媒介」の弁証法が展開されるからである^(九)。第二は、「絶対の媒介者」が「イエスとして呼びかけたもうキリスト」とされる点である。「媒介者」という表現が使われているからといって、この媒介者を単純に「イエス・キリスト」とし、キリスト教唯一絶対主義と結び付ける口実を与えてしまうならば、滝沢の真意を歪めてしまうことになるであろう。この媒介(者)は場所的媒介ないし媒介的場所であり、正確には、イエスとは区別されたキリストと呼ばれるべきである。実際「福音宣教」と日本の現情況」という著作では、「イエスとしてのもの言いたもうキリスト」は、「私たち各自の脚下に厳存する神人の唯一絶対的な関係」という表現によって同格的・説明的に置き換えられている^(一〇)。

と人とは「直接無媒介的に一つ」だと言われる場合の「媒介」とは、世界内部的ないし歴史内部的なものによる媒介を意味し、滝沢によれば、そのような物や出来事は神と人をけつして媒介することができないのである。したがって滝沢神学によれば、あの時あの所で起こったイエスの十字架の出来事さえも、神と人を媒介することはできない。それに対して、神と人のあいだの「絶対の媒介者」あるいは「絶対媒介」^(七)と言われる場合の「媒介」とは、そのような世界内部的・歴史内部的な媒介を意味するのではない。もしそうであるなら、「絶対」とは言われないであろう。この媒介は、西田哲学的な意味における場所的媒介を意味しているはずである。西田哲学における「場所」は、絶対者(神)と相対者(人)を自己矛盾的に媒介するからである^(八)。神と人のあいだの関係が不可分・不可同・不可逆であるということ自体、「場所」的論理において初めて言われ得ることであり、上の引用ではその「場所」が「絶対の媒介者」と呼ばれているのである。

このように「媒介」の意味が異なっていること

第三は、「無媒介」という否定的表現から「絶対媒介」という肯定的表現へ転じている点である。この「絶対媒介」がさらに「キリスト」と呼ばれることによって、(あくまで場所的な有という意味においてであるが)有的なニュアンスがいつそう増す。この媒介的場所は後に「神の空間」とも呼ばれ、場合によっては「永遠の生命の空間」という表現さえ用いられる^(二)。また『滝沢克己講演集』では、この神の空間は、「神様の御子キリストの支配していらつしやる空間」であり、「私達を案じて、天使が飛び交うている空間」とも表現される^(三)。このような表現は、西田哲学をカトリック神学的に継承する小野寺功が、西田の無の場所を「聖霊の遍満する場所」と解釈していることにも符合する^(三)。仏教的に言うならば、真空妙有、すなわち、真の空がそのまま妙なる有へ転ずることに対応するであろう。

媒介的場所の文脈では、「死」についても肯定的表現で語られるようになることに注意すべきである。死が無の相ではなく、有の相で語られるようになるのである。仏教的に言えば、不生が不滅

の視点から語られる。滝沢の最晩年の著作では、人は死んだとしても「神人の原関係の主なる神の空間」(二四)の外に出て行くことはできず、「その生涯の体・業は神の空間の中にまったくそのままに保たれて神の審きを受けないわけにはいかないのである。その意味においては、死んだ人、過去の人も現に生きているのだ」(二五)とされる。このように媒介的場所(神の空間)という文脈において、いわゆる靈魂の不滅ではないが、死者の不死性とでも言い得るような視点が獲得されるのである。そして「幽明境を異にする」生者たちと死者たちのあいだでも「互いに関係・交流することはできる」、いやむしろ、「私たちの知らぬあいだにもその共鳴や反撥は不断におこりつつある」とさえ言われるのである。

じつは先の「インマヌエル」という著作でもすでに、死者を含む生者たちの交流に言及されている。すなわち、インマヌエルの原事実を自覚的に生きる者たちの間には、「その奥底から通いあう一つの奇しき交わりが生まれざるをえない」とされるが、さらに「そのような交わり、生命と生命

ないし「無常性」という観点から見ていきたい。

三 無常性への不安(シュトルム)

「無常性への不安」ないし「死の刺」との関連で、まずシュトルム(一八一七—一八八八年)に目を向きたい。シュトルムは、『みずうみ』等の珠玉の短編で日本でも馴染みの深い詩人である。彼の育った家庭や地域はキリスト教に疎遠であった。彼は学校時代の宗教教育を通して聖書やキリスト教について詳しい知識を得るようになり、また形式的には洗礼や堅信礼を受けているが、実質的にはキリスト教に距離を置いていた。それどころか「制度としての教会」に対するシュトルムの批判は激しく、聖書において伝承された「救済者と和解者」としてのキリスト像も拒否するのであった。十字架のイエス像は、彼にとって「恐ろしい像」であり、神と人間が和解されないということの象徴でしかなかった。キリスト教における死後の生の約束は、シュトルムの見解によれば、「死の不安が人間の頭脳に産み出した色鮮やかな

の呼応関係は、互いに見知らぬ二人のあいだにも、千年の時万里の処を隔てて、いな『幽冥境を異にして』さえ、事実としてはすでに起こっている」(二六)と言われるのである。小野寺功が、真の自己が実現する時には、その人格には「宇宙的な響き」が伴うようになると言っていることも連想されるであろう(二七)。

また同じ著作の注記においてであるが、「絶対媒介」、「イエスとしても言いたもうみ子キリスト」を受けて、「それはいうまでもなく徹底的な『オペティミズム』、底抜けの朗らかさを、私自身に惹き起こす」(二八)と滝沢が続けていることも興味深い。場所的媒介という文脈で、オペティミズムがより顕著になってくるように思われるのである。しかしながら樂觀主義は、すでにインマヌエルの原事実そのものにおいて胎動しているであろう。そうでなければ、滝沢がインマヌエルを神の福音と呼ぶことはないからである。

ここまでではおもに滝沢神学における「死」の捉え方について見てきた。これを踏まえて、以下ではシュトルム、フランクフル、小林の思想を、「死」

形象」にすぎなかった。結局、フオイエルバッハの影響のもとで、キリスト教を換骨奪胎した「愛の宗教」ないし「愛の聖性」が、シュトルムにおいてキリスト教に取って代わったのである。

しかしそのシュトルムに危機が襲った。それは妻コンスタンツェの死である。彼において宗教に代わる位置を占める愛、最愛の妻を失ったシュトルムは、不死性の思いを抱き、「もし信ずることができれば」という言葉がしばしば発せられたことを彼の娘が伝えている。メーリケ宛ての書簡では、「孤独と、苦しめる死の謎とは、ふたつの恐ろしいことであり、私はそれらとの静かではあるが絶えざる闘いを今や始めた」と記している。しかし教会の復活信仰は、やはり彼にとって上記のような「色鮮やかな形象」でしかなく、とても理性的に認めることはできなかった。彼にとって「死」は、「最終的な終わり、深淵、無」なのであった。しかしシュトルムはこのような認識に勇敢に抵抗し、ゲートに倣い、「気高く美しく生きよ」をモットーにした。愛を実践し、生を愛し、仕事に自らの使命を見出したのである。ラーゲはこれを

「生の樂觀主義」と呼んでいる。かくして妻コンスタンツェの死後の時期は、彼の創作活動で最も多産な時期のひとつとなる。

しかしシュトルムにとつて、死が「無」であり「深淵」であるという思いは背後にあつて彼から離れることはなかった。ラーゲはこれを「過ぎ去り（無常性）への不安」と呼ぶ。「テオドル・シュトルムと宗教」という副題を持つラーゲの著作（^二）では、その第八章は「（生の樂觀主義）」と「過ぎ去りへの不安」のあいだ」と題されている。妻死後の時期はこの二つの葛藤の時期でもあつた。彼の短編の多くに、この相反する二つの感情が共存しているのを我々は見出すことができるであろう。

過ぎ去り（無常性）への不安にもかかわらず、彼が生（生の樂觀主義）を持つことができたということは、インマヌエルの神が彼と共にいまし、彼を支えていたからに他ならない。インマヌエルの原事実は、それを認めようと認めまいと、人が存在する限り服さざるを得ない根源的な事実である。シュトルムの樂觀主義は、彼がインマヌエルの原

たのは、そのような信仰の決断をする以前にすでに神がともにいますという絶対無償の恵みの発見であつた。詩人という天職や聖なる愛はすばらしいものであるが、そのような人間的なものによつてはけつして「死の刺」は抜かれ得ないことを、シュトルムの苦悩は示していないであらうか。シュトルムの生の樂觀主義は十分に根拠づけられたものではなく、そういう意味では「死の刺」を覆い隠すものでしかなかったのだ。

四 無常性の克服（フランクル）

フランクル（一九〇五—一九九七年）の場合は、心理療法家として、「過ぎ去り（無常性）の克服」（^三）をクライエントになさしめることが重大な責務となる。その際、「精神の不死性」とならんで「過去存在の永遠性」がフランクルの依拠する思想となる。フランクルによれば、時とともに我々が為した行為や体験も過ぎ去るが、過ぎ去つてなくなるのではなく、過ぎ去つて在る、すなわち過去存在（Vergangensein）として（あえて言う

事実に対して無意識ながら正しく反応できたことに由来しているであらう。しかし彼に対して死はその刺を抜くことはなかった、と言つてよいであらう。彼にとつて死は「謎」であり続け、無常性に対する恐れは根底において取り除かれることはなかった。あるいは、死はすでに根底において刺を抜かれているという神の福音に対して盲目であつた、と言つた方が正確であるかもしれない。たしかに死は無であるが、けつして深淵でも、最終的な終わりでもない。滝沢によれば、死は単なる虚無として神と人の間に置かれたものであり、人間が喜んで従うべき制約であり、けつして呪うべきものなどではない。シュトルムは自分自身に誠実であり、理性に反してイエスを救い主と信じこんだり、教会のケリユグマに盲従したりすることはなかった。しかし、自己存在の空洞を埋めようとするそのような「信仰の決断」がけつして真の解決にはならないことは、滝沢の指摘する通りである（^四）。したがつて詩人シュトルムがそのような信仰の決断をしなかったことは、むしろ評価すべきことであらう。シュトルムに欠けてい

ならば神のうちに）永遠に保存されるのである。このフランクルの過去存在の思想は、先に紹介した「過去の人」ないし「過去の世界」（^五）という滝沢の思想に酷似しているであらう。

フランクルは難解な思想を分かりやすくするために比喩を用いることが多いが、その比喩がまた絶妙なのである。ここでは「無常性の克服」に関連する三つの比喩（^三）を紹介したい。まず第一は、「ラジウム」の比喩である。ラジウムという放射性物質は時とともに放射性エネルギーに変換され、ついにはもとの物質はなくなってしまう。しかし変換されたエネルギーは不滅なのである。同じように、「我々が世界へ『放射する』もの、すなわち我々の存在から発出する『波動』——これも我々のうちで残るものである」とフランクルは言う。ラジウムが放射性エネルギーに変換されるように、人間という物質は「精神的エネルギー」（^二）に変換される。ルーカスの注釈によれば、その「波動」は「世界のリズムにおいて振動し続ける」のである。すでに紹介した死に対する滝沢の

肯定的表現は、伝統的な靈魂の不死ということではなかったが、真実在の世界ないし場所的世界における死者の不死性として、フランクルのラジウムの比喩に呼応しているのではなからうか。

次は「日めくりカレンダー」の比喩である。日めくりカレンダーがだんだん薄くなっていくのと同じように、人生の残りの日々が少なくなっていくことに戦慄を覚える人がいる。しかし、「或る世界観が、現存在の過ぎ去りをその視野の内に保持したとしても、かならずしもその世界観が悲観的なものになる必要はない」とフランクルは言う。楽観的に生きることのできる人は次のような人に似ている。切り離していった日々のカレンダーをきれいにためており、その裏にはその日に為したことがメモのように書かれている。そのように我々の人生の日々も生きられて確定して保存されるのである。過ぎ去り（無常性）にもかかわらず、過去存在の永遠性に目を留めることによって、「悲観主義から楽観主義へ」の「転換」が行われるのである（二五）。これも滝沢の楽観主義に通じるであろう。滝沢の楽観主義は、死から目を

は、けつして存在的・空間的な言表ではなく、したがって幽霊が生者のそばにいうようなことではなく、（存在的・空間的な次元を越えた）存在論的な言表なのである。ここでは詳しい説明は省くが、フランクルにおいては、存在論的な意味で他の存在者の「もとに・在る」（*Bei-sein*）ことが、人間の精神の本質的特徴を成しているのである（二六）。

ルーカスはさらに続ける。あなたがたとえ死んでも、「彼らの思い出や夢や、彼らの写真や形見において彼らは再びあなたに出会うのであり、彼らの愛のうちあなたは生き続ける。死においてあなたは、生きている間と比べるとより間接的（*mittelbarer*）であるが、世界に対して与えられており、世界はあなたと接触を保つ『手段』（*Mittel*）を有している。あなたはあなたの声という音媒体を残さなかったとしても、きつと別の痕跡を残したであろう——あなたの家族やあなたの友人たちのこころの中に。彼らは何らかの仕方、墓を越えてあなたをみずからのもつに（*bei sich*）持っている」。簡潔に言えば、物質的なもの

そむけるのではなく、むしろ死についての徹底した即物的理解と表裏をなすインマヌエルの原事実への開眼から生じるのである。

フランクルによれば、人間の精神的な人格そのものは、身体性と感覚性の彼岸に在る。したがって或る人間が死んでも、生前と同じように、その人自身が感覚的なものを通して間接的に我々に「与えられる」のである。ここで「レコードによる再現」という比喩が用いられる。例えば、今は亡き歌手のレコードを聞く時、我々は音波を聞いているのではなくて、歌手自身を聞いている、とフランクルは言う。フランクルによれば、感覚印象的なものを越えて、「感覚印象を作り出すことによつて自らを表現する精神的な人格それ自身」を、我々はいつもすでに「持っている」のである。

ルーカスは、このレコードの比喩に対して、「死者は『そこ』において、『彼（レコードを聴いている人）の近く』において、『彼のもと』に在る」と注釈している。ルーカスはとくに断っているわけではないが、引用符を用いてフランクルの言葉遣いを再現しているのである。ルーカスのこの注釈

ないし心的なものに仲介されて、死者の精神が生者の「もとに・在る」ということである。あるいは死者の精神と生者の精神が感応するのである。滝沢における生者と死者の関係・交流という事態が、フランクルの視点からより具体的・日常的に述べられているであろう。上であえて「感応する」というような表現を用いたが、フランクルの言う「精神」（*Geist*）とは、知性とか論理的思考とかいうようなことではなく、むしろ情意的な行為と関連する（二七）。滝沢は心身を越える精神を認めないので、滝沢とフランクルの人間像はたしかに異なるが、両者の世界像は不思議と一致する、と言うこともできるのではなからうか。

五 常なるもの（小林秀雄）

小林秀雄（一九〇二—一九八三年）は、文芸批評を文学の域にまで高め、近代批評を確立したことにより、日本近代文学史において独自の光芒を放っている。筆者も学生時代に愛読して影響を受けたが、最後に、滝沢とフランクルの視点から小

林の思想を見てみたい。

小林秀雄はパスカルの有名な「考へる葦」についてのエッセイで(二八)、次のように言っている。

「パスカルは、人間は恰も脆弱な蘆が考へる様に考へねばならぬと言つたのである。人間に考へるといふ能力があるお蔭で、人間が蘆でなくなる筈はない。従つて、考へを進めて行くにつれて、人間がだんだん蘆でなくなつて来る様な気がしてくる、さういふ考え方は、全く不正であり、愚鈍である、パスカルはさう言つたのだ」。

パスカルの「考へる葦」は、ふつうは、人間は蘆のごとき脆弱な存在であるが、考へることによつて人間の偉大さが与えられるというように解釈されている。それに対して、人間はいくら考へても蘆でなくなるはずはないという小林の解釈は、このような通俗的な解釈をまさに転倒させているのであつて、きわめてユニークな解釈と言わざるを得ない。しかしこの小林の解釈は、神人の原関係において人間の主体性がまったく断たれる、あるいは人間は究極において一つの物にすぎないという滝沢の思想に通じる。小林の解釈はた

とえ強引であつたとしても、必ずしも一笑に付すことはできず、我々に考えるヒントを与えてくれるであらう。

また「無常といふこと」という文章(二九)で、小林は川端康成に次のように言つたことを記している。「生きてゐる人間などといふものは、どうも仕方のない代物だな。何を考へてゐるのやら、何を言ひ出すのやら、仕出来すのやら、自分の事にせよ他人事にせよ、解つた例しがあつたのか。觀賞にも觀察にも堪へない。其処に行くと死んでしまつた人間といふものは大したものだ。何故、あゝはつきりとしつかりとして来るんだらう。まさに人間の形をしてゐるよ。してみると、生きてゐる人間とは、人間になりつゝある一種の動物かな」。これなどは、フランクフルや滝沢の過去存在の思想に通じるものがある。「歴史には死人だけしか現れて来ない。従つて退つ引きならぬ人間の相しか現れぬし、動じない美しい形しか現れぬ」とも小林は言っている。「死人」が過去の人として神の空間にそのままに保存されているというのが滝沢の思想であつたが、それと同種の思想が小

林流に描かれているわけである。

これと関連して「歴史」の見方も問題となる。歴史家が一種の動物にとどまるのは、「頭を記憶で一杯にしている」からで、「心を虚しくして思ひ出す」ことができないからである、と小林は続けている。「歴史と文学」という文章(三〇)では、「子供に死なれた母親」が引き合いにだされ、「かけ代へのない命が、取返しがつかず失はれて了つたといふ感情」が伴わなければ、歴史事実もその意味を失うというようなことが述べられていた。フランクフルの観点から言えば、「記憶」とは心的な能力にすぎないのに対して、「思ひ出す」とは情緒的行為であり、精神的な能力である。また心は動物と共通であるが、精神は人間に特有である。したがつて動物的能力としての記憶、人間的能力としての思ひ出すという小林の対比的主張は、フランクフルの思想から直截的に導き出すことができる。

以上見てきたように、小林の思想は深く、文学的にも秀れたものである。このことは認めよう。しかし小林の思想に対して言うべきことがある。

例えば、「無常といふ事」という文章を、小林は次のように結んでいる。「現代人には、鎌倉時代の何処かのなま女房ほどにも、無常といふことがわかつてゐない。常なるものを見失つたからである」。ここで「常なるもの」とは何であるのか——筆者も学生時代に上のような文章に出会つて頭を悩ましたひとりであつた。読者をけむに巻く高踏的な表現であると言へば、言いすぎであらうか。もし滝沢克己先生ならこのような曖昧な表現はせずに、はつきりと示してくれたであらう。「常なるもの」とは、インマヌエルの原事実のことである、と。

注

(一) 滝沢克己『自由の現在』三一書房、一九七九年、二三五頁。

(二) 『滝沢克己著作集 第七卷』法蔵館、一九七三年、一一頁参照。

(三) 『自由の現在』二五五頁。

(四) 例えば、次の箇所を参照せよ。「過日私は、

一人のまだ若く、親しい同志を失った。『お父さん、起きてちょうだい、お父さん起きてちょうだい!』——そう、子供のように言って奥さんは泣いた。だが、どんな言葉をもって、この一人の女をほんとうに慰めうるか、この世界のいかなる力が、この仮借なく開く溝を埋めることができるか(滝沢克己『歎異抄』と現代』三一書房、一九七七年、二二三頁)。

(五) 同上。

(六) 『自由の現在』二四四頁。なお、日本基督教学会近畿支部会(二〇〇九年三月)での金珍熙氏の研究発表「滝沢神学におけるイエス・キリストの媒介性」によって、筆者の関心が「媒介性」に向けられたことを記しておきたい。

(七) 『自由の現在』二五四頁。

(八) 鈴木亨『西田幾多郎の世界』頸草書房、一九八五年、一八七—八八頁参照。また小野寺功の次のような表現を参照のこと。「西田哲学でいう〈場所〉とは「…」元来が絶対者と相対者を包括する〈無の場所〉を指す」(小野寺功『大地の神学 聖霊論』行路社、一九九二年、九一

頁)、「西田はこういう場合に、しばしば世界という語を用いるが、世界とは絶対者の場所的有を表わし、結局西田の場合、それが勝義の絶対者を指すのである。何故なら、その同一の場に、神・人(自己)性が、矛盾的自己同一的に射映するからである」(小野寺、九二—三頁)。

(九) 例えば、田辺哲学を論ずる文章の中で、滝沢は次のように言っている。「田辺博士が『種の論理』をまた『絶対媒介の弁証法』と呼び、これによって『直接無媒介』の『同一性的』思考法を排除することこそ、フアシズム克服の必須条件であると主張された」(…)『滝沢克己著作集 第一巻』法蔵館、一九七二年、四六四—五頁)。

(一〇) 『自由の現在』一五三頁。

(一一) 滝沢克己『聖書入門—マタイ福音書講義 第五巻』三一書房、一九八八年、二七三頁。また滝沢克己「人のいのちは持ち物に拠らず」(一九七一年講演)、『思想のひろば』二二一号、滝沢克己協会、二〇一〇年、三〇頁参照。

(一二) 『滝沢克己講演集』創言社、一九九〇

年、八八—九頁。

(一三) 小野寺、一四一頁。

(一四) 滝沢克己『現代の医療と宗教』創言社、一九九五年、二一六頁。

(一五) 『現代の医療と宗教』一五一頁。

(一六) 『自由の現在』二四七頁。

(一七) 小野寺、一四一頁。

(一八) 『自由の現在』二五四頁。

(一九) Laage, Karl Ernst: „Wenn ich doch glauben könnte!“, Theodor Storm und die Religion, Heide (Boyens) 2010. なお、シムトルムに関する記述は主としてこの書によったが、引用頁は省略した。

(二〇) 『自由の現在』二二八—九頁参照。

(二一) Der Seele Heimat ist der Sinn, Logotherapie in Gleichnissen von Viktor E. Frankl, zusammengestellt und kommentiert von Elisabeth Lukas, München 2009, S. 173. 以下 Lukas と略す。

なお、「過ぎ去り(無常性)」と訳した言葉の原語は「Vergänglichkeit」である。

(二二) 「この主なる神に包まれた世界の一部、現在に對する過去の世界」(『現代の医療と宗教』一五六頁)。

(二三) Lukas, S. 174-176, 176-177, 181-2.

(二四) ビラーによる注釈的説明。Vgl.

Biller, Karlheinz u.a.: Wörterbuch der

Logotherapie und Existenzanalyse bei Viktor E. Frankl, Wien 2008, S. 664.

(二五) Lukas, S. 178.

(二六) Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Existenzanalyse, Weinheim u. Basel 2002, S. 73. (二七) 「精神」(Geist) に関しては、次を参照せよ。Zsok, Otto: Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl, St. Ottilien 2005, S. 71-4.

(二八) 「パスカルの『パンセ』について」『新訂 小林秀雄全集 第七巻』新潮社、一九七八年、特に三三三頁。

(二九) 「無常といふ事」、『新訂 小林秀雄全集 第八巻』新潮社、一九七八年、特に一九頁。

(三〇) 「歴史と文学」、『新訂 小林秀雄全集 第七巻』新潮社、一九七八年、特に二〇六頁。