

経験と論理

黒田敏夫

—

2005年4月に開設された梅光学院大学子ども学部子ども未来学科の授業、子ども未来学集中プログラム（ディベート）の一つを担当する教員として、人間が如何にして、人間にとって重要な知識に触れ、それを身につけることができるかを哲学的ないしは宗教哲学的思考の中で考察してみたい。これは論理的なものを経験のなかから学んでいく側面と、論理的なものが経験を作り上げていくという両面を考えていくことになる。また、このことは個別な経験と普遍的な経験の関係の問題といえるかもしれない。この問題は哲学史を眺めてみると、西洋思想において、より自覚的に行われた思索である。これらを三人の日本の思想家の論述から学んでみたい。

人は取り組むべき事柄の本質に直接触れることによって（体験、経験）、その本質を知ることができ、さらにそのリアリティーを強く感じることができる。しかし、私たちはすべてを経験することはできない。経験的な知識には限界と飛躍があるのである。人間の認識（Erkenntnis）は経験を内容（Inhalt）として、論理を形式（Form）として成立するといえる。人間の理性能力の一つ悟性が論理をつかさどっているといえるが、感性、悟性、理性などは広い意味での知性という言葉でいい表すことができる。学校教育が知育偏重であると批判されることがあるが、ここでいわれている知は本来の意味の知ではない。本来の意味の知はソクラテスが知っているように、「真に善なるものについて」の知、「どのようにしたら魂を善なる状態にすることができるか」についての知である。また同時に「善なるものを知る」魂は善なる魂なのである。知・徳は一つなのである。さらに、善なるものを知ろうと欲し、よりよく生きること、そのことが幸福に値するとされる。このように本来の知はトータルな意味の知であり、人間が獲得すべき最も重要な知の一つであり、本来の教育が目指すところのものである。

広い意味での知や理性は感覚的なものと論理的なものをどのように結びつけるかを課題としてきた。この論理的なものないしは論理そのものについては東洋の思想よりも西洋の思想が真剣に取り組んできたといえる。デカルト以来の近代的な知や近代科学の発達によって、人間の生活は大きく変わっていった。そして現代においては、科学の発達は本当に人間を幸せにしたのかとい

う反省がなされている。同時に近代的自我や近代的知についても、さまざまな角度から反省と批判が加えられている。これらの近代的知についての批判が間違っているとはいえないが、デカルト以来の西洋思想における近代的知の理解が十分であるとはいえない。むしろ誤解の方が多いと思われる。そこで西洋思想が培ってきた経験と論理の思想は日本人にとって十分理解されているとはいえない、という視点で以下述べていくことになる。

東洋的な伝統の中で育ってきた私たちにとって、特に普遍的真理を探究してきた「哲学」の意義や西洋思想の中で築かれ培われてきた西洋の知恵についての理解はまだ不十分である。以下、野田又夫氏、森有正氏からは論理的思考の意義と西洋の経験と思想の意義について、武藤一雄氏からはキリスト教信仰のあり方を考えるなかで、(信仰的)経験と(神学的)論理がどのように統合されるべきかを新しい宗教哲学のあり方から学び、考察してみたい。

二

哲学的思考は、神話的表現の批判と反省から生まれてきた。古代ギリシャ人の神話の時代では自然は神々の支配する自然、神的な力の宿る自然であった。ギリシャの自然哲学者たちは、生きた自然、神的な力が宿るとされた自然の中に一つの根源を求め、一つの原理から自然現象を説明していったのである。このことをもう少し詳しく野田又夫氏の著書『哲学の三つの伝統』(筑摩書房)をてがかりにして考えてみよう。神話とは「神々や世界の始まりや人間の誕生についての劇的な構想であった、人間の宇宙的運命を表現しているもの」¹であり、このような神話的思考を批判する形で哲学的思考が生まれてきた。氏によると哲学的思考の諸型は、紀元前六、七世紀以降のギリシャないし東地中海、同じ時期の北インドのガンジス河地方、そして中国の黄河の流域の三つの場所に出現したとされる。

哲学的思考とは理性的思考のことであるが、どのようにして神話的思考を超えていったかという点、第一に人間世界を一つの普遍的秩序において捉えようとしたことである。例えばギリシャの思想家の考えた「正義」やインド思想における「法」、中国思想における「道」という概念がそれである。このような普遍的秩序において考えることによって、それぞれの仕方で神話的思考を超えていったのである。

哲学的思考の第二の特徴は自由な思考である。ほぼ同時期にギリシャと北インドと中国に、自由な思想がさまざまな学派として現れたのである。例えば古代インドの諸学派(仏教、ジャイナ教その他)、中国の諸子百家、ギリシャ哲学の諸学派であり、そこには人間のもつほぼ全ての世界観が示された。ここに神話を超えた自由な反省がみられるのである。

哲学的思考の誕生とその特徴は以上であるが、ここで注意しておかなければならないことがある。それは東洋の哲学とギリシャの哲学の大きな違いである。それはどちらかが優れているとい

う問題ではないが、ギリシャ哲学や西洋哲学は哲学的思考の中に論理的・数学的思考を方法として、また基準となるように目指していったのである。この点が東洋哲学に全くなかったというのではないが、西洋哲学は論理的・数学的思考を緊張感をもって取り入れていったのに対し、その要求が弱かったといえる。このことをソクラテスとプラトンにおいて眺めてみよう。ソクラテスやプラトンは、哲学の論理としてのディアレクティケ（問答法、弁証法）と弁論術すなわちレトリケとを厳しく分けたのである。² ディアレクティケとは「問答法」ないし「弁証法」と呼ばれるもので、問答を繰り返しながら問答の相手の無知を暴露し、無知を自覚させるものである。問答の相手の論理的前提が、その主張の結果が自己矛盾に陥ることを示し、他の普遍的な命題と矛盾しないかを吟味し、論理的矛盾や論理のすりかえを暴露するのである。「論点のすりかえ」を最近の例で説明すれば、小泉首相の「この郵政民営化法案に反対するものは郵便局の民営化に反対するものがある」という主張がそうである。具体的な一法案の矛盾や欠陥に対して異論を述べ反対することが郵政民営化反対の立場であるという決めつけは「論点のすりかえ」、「一般論への還元」であるといえる。

ところでプラトンは、このディアレクティケを更に展開させ、数学的厳密性をもって真の存在（イデア）や善の存在を求めていった。同一律や矛盾律などの論理的原理に従った論証や演繹的推論が確実な論理的推論と考えられた。さらに矛盾を暴露する問答法（弁証法）も、確実性を求め矛盾を認めない精神である。ソクラテスもプラトンもアリストテレスも哲学はレトリケ（弁論術、修辞学）によるべきではなく論理によるべきだと考える。これはギリシャ哲学が神話を超えようとしたときに意識的におこなったことである。もちろん、レトリケが無意味だということではなく哲学的思考は論理的なものへの要求が強かったということである。

西洋の哲学的思考やキリスト教の文化は後に実験的精神を生み出し、近代科学を成立させていったのである。西洋思想が探求し自覚していった普遍的真理に対する哲学的思考が科学的思考を生み出していくのである。

三

西洋において発達していった普遍的真理を探究する哲学的思考の意義を西洋と日本の文化を比較しながら「経験」と「思想」について深い洞察をしているのが森有正氏の『経験と思想』である。人間に関する哲学的普遍性の問題は科学的普遍性とは異なったものであるが西洋思想と東洋思想の間には、根本的と思えるような違いがある。明治以降、日本は近代化＝西洋化を試みたのであるが、技術面における近代化は成功したといえるが、思想においてはうまくいったとはいえない。つまり、日本人は論理的思考の普遍性の重要性について十分に気付くことができなかったし、自らの課題として取り組むことができなかったのである。

森有正氏は思想の問題を「人間が人間として人間らしく生きて行く殆ど第一条件である」³、「経験と思想とは言いがたいもの、しかもそれでいて、我々の個人性と普遍性とがそれをまっとうて現われて来る根源」⁴だと述べている。そこで、氏の表現を借りれば「経験」とは「一箇の人生全体を具体的に定義するもの」⁵であり、私たちの具体的な存在のあり方である。また、「思想」とは「一つの社会に普遍的に用いられる言葉が、その同じものに定義されたもの」⁶と述べており、一つの文化と深い関わりをもつことがわかる。「経験」と「思想」の問題は様々な形で西洋哲学においては、その結びつきについて自覚的に考察されてきた。例えばカントは『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft)で認識は理性と経験によって成り立つと考えた。このことはカントが経験を超越論的観念論の哲学で基礎付けた試みである。

森有正氏は、あるとき自分の「経験」ということに決定的に気がついたと述べる。それは「自分の生きているこの現実そのもの、そこにある凡ゆる客観的なもの、主観的なもの、そういうものを凡て含んで、この現実そのものが一つの経験なのだ」⁷という発見だったと述べる。世界の歴史の中に生きる私、私の個別の歴史の中の私、この現実そのものということであろうか。普通、経験の自覚は私の個別経験から生じてきそうであるが、氏の場合、経験は「私の」経験という形では問題にならなかった。彼にとって「経験」は発見であり、「経験」そのものが、「わたくし」という言葉を定義する、ものであった。「経験」と「体験」を比較してみると、「経験」は客観的な意味をもち、「体験」は主観的である。「経験」から「わたくし」が生まれてくるのに対し、「体験」は「わたくし」から生まれる。「わたくし」は「経験」から生まれるが、その時、実に不思議な、鋭い「歓喜」が、湧き出してきたという。それは「ある一つの鋭い、胸の中心がしめつけられるような、あのドストエーフスキーの作中人物が、これから遂行しようとする殺人の直前、いよいよ実行にとり掛る決意がなされた瞬間、に感じるような、あるいは、もう確実に、性行為の直前に感じるような、充実した何かを私を貫いた。あることと自分との間にある幕が突然とり去られたのである」⁸という「歓喜」である。古い経験が、この「歓喜」を伴う新しい「経験」と結びつくとき、「私の知っている幾千、幾万の使いふるされた語が、その古い殻を脱ぎすて、今新しく生まれた蟬のように、《経験》に向ってとび立ってくるのが見える気がした」⁹と「わたくし」の発見について述べる。哲学者 森有正が自己探求を「わたくし」の自覚ではなく「わたくし」の発見であると述べているのは興味深いところである。「わたくし」の発見を生み出す「経験」を「内的促し」と氏は呼んでいる。そしてこの「内的促し」の起源を、氏は「《経験の地平で》で探してみたいと思っている。私は、究極的にはこの《経験の地平》を一步も離れないように心掛けるつもりである。それを離れることによって明快な説明がえられるように思っても、少しでもそれを離れてしまう危険が感ぜられる限りそれをしないつもりである。」¹⁰と述べ、安易な宗教的な解釈を拒んでいる。

ところで、次に森有正氏の考える「思想」について考えてみよう。氏はあらためてヨーロッパ

的な思想の歴史の意義を見直している。日本の近代化はヨーロッパの文明を取り入れたが、ヨーロッパの思想と十分な対決をしてこなかったので受容もできていない。氏が指摘するところを眺めてみよう。その原因は日本語という特殊な言語に問題があるのかも知れないと氏は指摘する。ヨーロッパの思想は命題によって表されるが、それに対し日本語では《語》によって表される。ここからヨーロッパの思想と日本の思想の違いが生じる。ヨーロッパで語られてきた「経験」や「思想」は個人がもっている性質的な何かではなく、人間存在そのものなのである。それは「デカルトの《コギト・エルゴ・スム》が明らかにしたところである。私に求められているのは、その《特殊な》かたちを離脱することである。」¹¹このようにヨーロッパの「経験」は普遍化され「思想」となっていく。ヨーロッパ的な思考は主-客の構造が常に根本にあるといわれ、対象化、客観化の問題が批判されることがあるが、《わたくし》の問題はそのような単純なものではない。デカルトのコギト・エルゴ・スムによる我の存在の証明も「経験と思想」の論及に大きな意味をもっている。我思う、我は意思する……、という経験が「我」を生み出し、哲学の第一原理の発見に至るのである。それは哲学的、論理的確実性を伴うものでなければならず、デカルトは哲学における明証性の問題、普遍性の問題に真剣に取り組んだのである。これらはヨーロッパの思想を形成していくギリシャ哲学やある種のキリスト教の哲学、西洋哲学が真剣に取り組んできたことがらである。

東洋思想においては、とりわけ日本語を使用する日本人の思想においては、「経験」や「思想」の考えにおいて大きな限界が生じる。その日本語のもつ閉鎖性の特徴を森有正氏は「二項方式」という言葉で表し、それを「二人の人間が内密な関係を経験において構成し、その関係そのものが二人の人間の一人一人を基礎づけるという結合の仕方」¹²と説明している。これは日本人の「島国根性」とか「村意識」と呼ばれるものの根幹になっているものである。氏は「経験」は、人間が幾億いようと一つである、と確信し、「思想」とは、「経験」が組織されて現実と等価値になるところまでその密度が高まるところに生まれると考える。

しかし、「日本人」においては「経験」は複数を、さらに端的には二人の人間（あるいはその関係）を定義している、「経験」と呼ぶものが、自分一箇の「経験」にまで分析されえない、凡ての「経験」において、それをもつ主体がどうしても「自己」というものを定義しない……、「日本人」においては、「汝」に対立するものは「我」ではないということ、対立するものも亦相手にとっての「汝」である。日本人においては一つの経験がないということと、一人の経験の主体となる我も存在しないのである。親子という日本語について考えてみると、親を「汝」とすると子が「我」になるのだが、子は自分に存在の根拠をもつ「我」でなく、「汝」である親の「汝」としての自分を経験する。いわゆる親、子はそれぞれの個以前に親-子-の関係が先行するのである。それは日本語における縁起観や関係性の一義性などは深い自覚を示しているが、親と子が、独立した一人の人間として向きあうことを難しくしているといえる。以上、森有正氏は「二項方

式)、「二項関係」の親密性や直接性の特徴に続いて、「二項関係」の「上下関係」、「垂直関係」の特徴について述べる。日本語が儒教や仏教的なものの影響を強く受けているからであろうか、人間関係を対等な水平な関係ではなく、君一臣、雇用者一使用人、師匠一弟子などの既成の社会秩序や上下関係の中で二項関係を持つのである。このように日本人は全体の秩序に規定され、直接かつ上下的な「二項関係」にあり、日本人の「経験」をするのである。これはあくまで普遍性を求め、普遍的な「経験」によって「私」が規定されるヨーロッパ的な「経験」とは大きな根本的な違いである。更に日本的な「経験」における真理は秘伝的に伝えられるが、ヨーロッパ的な「経験」の普遍性は凡ての人に開かれ明らかにされるのである。

明白な普遍性を求める哲学的、論理的思考を大切にしてきたヨーロッパ的な伝統自体が人間形成において重大な意味を持ち続けていると思う。西洋的な近代化の思想はニーチェ以来批判の対象にされてきているのであるが、野田又夫氏や森有正氏らはギリシャ哲学、キリスト教哲学、ヨーロッパ哲学を形成してきた「経験」と「思想」に大きな意義を認めた。日本人である私たちが学ばなければならない課題である。

四

西洋哲学に学び、西洋哲学と格闘しながら禅に基づく独自の哲学を構築した日本を代表する哲学者西田幾多郎の「純粹経験」も独自の意味をもっている。氏が述べるこの「経験」はそれ自体生きて働いて発展してゆき、その自発自展のうちにすべてがあらわれてくるものである。さらに、この「経験」は統合的な全体であり、「経験」が先ずあり、「経験」から個人が生まれるという。しかし、これは自覚の深化の過程の中で起こる事柄である。西田幾多郎は「経験」は能動的根源化であり、「純粹経験」は根源的経験であるという。「純粹経験」とは「例えば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるという判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其の対象とが全く合一している。」¹³という主客未分の現前をいう。「主客未分」の「純粹経験」は二種類ある。知識と対象が分離を経験する前の合一「主客いまだ未分」の自己意識と、意識化を経たあとの合一「主客すでに未分」の自己意識である。西田哲学が探求し到達した境地は東洋哲学の深さを示すものであるが、ヨーロッパの哲学が求めてきた普遍性と明証性とは異質の問題意識があり、求める方向が異なっているといえる。

最後に、西田哲学や田辺哲学の伝統を受け止めながらキリスト教的宗教哲学の新たな展開を探求した武藤一雄氏の哲学について学んでみたい。氏は西洋思想における「宗教的経験」と東洋思想における「宗教的経験」の中に共通の構造を認める。特に、氏はキリスト教的宗教哲学をあく

までもキリスト教（個別宗教）の独自性を保ちながら探求していくのである。そこには、仏教思想に最大の敬意を払いながら、西洋思想の普遍性と明証性を尊重する立場が貫かれていると思われる。

仏教などの世界宗教が存在するなかで、一宗教としてのキリスト教が宣べる真理の普遍性をどのように捉えていくべきか、私のような未熟な信仰をもって生きていくものにとって、それは学生時代からの大きな課題であった。仏教は神という絶対者を信仰の対象にもたない「覚の宗教」であるので、キリスト教でも仏教でもない根源に大胆に踏み出すことができる。八木誠一氏のようなキリスト教の神学者は、宗教の本質をキリスト教でも仏教でもない実存の「根柢」に根拠を置いた「統合への規定に生かされる宗教的実存の立場」¹⁴に立とうとした。しかし、このようなキリスト教的宗教哲学の立場には「なぜ、キリスト教でなければならないのか」という問いが、いつも突きつけられた。八木氏とは直接関係はないが、ロマンティックな普遍性を想定し、そこから特殊なものを説明しようとする立場はオカルト的な超自然的真理を根拠に置きたいと願う似非科学の説と同じ構造をもっていることを付言しておく。

八木誠一氏とは違って宗教性Bの立場を堅持しながらキリスト教的宗教哲学を求めていったのが武藤一雄氏である。これは特殊な個別の宗教的経験と普遍的な経験を私たちがどのように捉えていくべきかの問題に関係する。さらにキリスト教主義大学で教えるものにとっては、キリスト教信仰とキリスト教主義の精神に基づく教育が日本の大学教育の中で何を担うべきかという課題と関係する。

次に人間にとって究極的な関心事である宗教的経験について考えてみたい。人間理性が世界の原因として宇宙論的証明によって推論する神やあらゆるものの完全性の根拠として推論する神は「自然の神」、「哲学者の神」と呼ばれた。また宗教性や神の観念はあらゆる人間の心の中に刻み込まれていると考えられていた。例えば、新約聖書のローマの信徒への手紙 1章 20節には「世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現われており、これを通して神を知ることができます。」とある。イエス・キリストを通して知られる神はイエスという特殊啓示を通してのみ知られる神である。しかし、パウロはすべての人の心に刻み込まれている神観念は異邦人もイエス・キリストの神を信じることができる可能性として人間の心に備えられていると考え、異邦人伝道の可能性の根拠と考えたのである。このようにすべての人に内在する普遍的宗教性を、キルケゴールは宗教性A (Religiosität A) と呼んでいる。私たちは、絶対的真理や人間の力や自然の力を超えた力をもつ存在について考える。これが哲学的な思索であり宗教的な思索だと考える人もいる。この場合、深い哲学的思索や宗教哲学的思索につながることもあるが、単なるオカルト的な論理的飛躍に終始する場合もある。それに対し、キリスト教におけるイエス・キリストのような一回的な歴史的啓示において明らかにされる宗教的真理は宗教性B (Religiosität B) と呼ばれる。私たちが宗教的なものに関わって生活し

ていく場合、葬式などを除いては、日常は主に宗教性Aと関わって生活しているか、常に具体的な宗教性Bにおいて宗教的真理と関わっていくかのどちらかであると思う。ここでは、「人はいかにして宗教的生を生きるべきか」ではなく、「キリスト者としての私がいかにして宗教的真理を明らかにし、宗教的生を生きるべきか」を考えていくことになる。

キルケゴールの哲学は、この宗教性Aと宗教性Bを単に類比されているだけではなく「BのBたることをあくまで堅持しながら、なお宗教哲学の新たな可能性を見失わない」¹⁵新たな宗教哲学の道を示していると武藤一雄氏は考える。二つの宗教性、つまり「AとBとの間の否定的断絶が強調されるとともに、なんらかの意味で、両者のつながり、または媒介、或いは逆説的な統合が求められ企図されている」¹⁶と考えた。氏は自らが目指す宗教哲学を「神学的宗教哲学」と名づける。これは神学的であっても、神学ではなく、宗教哲学であり哲学である。宗教哲学であるのでなんらかの意味でAの立場を標榜するが、BをAに還元したり、根拠づけるものではなく、単にBの立場に立つのではなく、Bの立場を堅持しつつ新しい意味でのAが探求されるものであると考える。

「神学的宗教哲学」に対して「哲学的宗教哲学」が分類される。後者は19世紀的宗教哲学の主流的伝統であり、B的性格をもった諸宗教をAに還元したり、Aに根拠づけるものである。宗教哲学である限り、なんらかの意味でAの立場を標榜しなければならないということは、西洋の思想史を眺めてみるとわかるように、キリスト教は中世においては、スコラ哲学に根拠づけられ、近世・近代においては理性的なものによる根拠づけがあったといえる。そして、19世紀の「宗教主義」(Religionismus)は人間の内の自然的素質としての宗教性に基づく(宗教性Aに基づく)哲学的宗教哲学と呼ばれるものになったのである。武藤一雄氏は自らの立場を神学的宗教哲学という場合、なんらかの宗教性Aを標榜しなければならないと考え、「そのAそのものが、大いなる疑問符に化しているということが、予め自覚されなければならない」¹⁷と述べる。最後に氏の主張する宗教哲学の概略とコメントを以下に記しておく。

1. 神学的宗教哲学の主張。キリスト教の立場から考える場合、BをAに還元するという考え方ではなく、あくまでBのBたることを堅持しながら、なんらかの意味でBとAの間に、「内的有機的な結びつき」を求めなければならない。
2. 信仰神秘主義¹⁸の主張。ブルトマン神学の非神話化の徹底は新約聖書の宣教の内実を見失わせてしまうというキリスト教信仰の「躓き」に行き着いてしまう。つまり、非神話化の徹底は神話論の必然性に行き着く。A・ダイスマンはこの問題を打開するためには従来の「合一神秘主義」(unio-Mystik)ではなく「交わりの神秘主義」(communion-Mystik)という語を規定した。しかし、武藤一雄氏の信仰神秘主義は unio-communio-Mystik と規定されるべきだと主張される。教育の現場においても同様な問題に直面する。つまり、直接的経験(認識)によるリアリティーの体験の必要性和間接的経験(認識)による論理化の習得の必

要性の問題である。これらは車の両輪であり、共に克服されるべき課題である。

3. Homologos¹⁹の追求。それぞれB的性格をもつ諸宗教間の Dialogos をとおしての Homologos の追求として宗教哲学の新しい可能性。キリスト教と仏教の間の我—汝関係にふさわしい「対話」(Dialogos)が必要。Dialogosの根底にはBがどこまでもBとなる方向が含まれていると同時に、それをおしてA(?)へという方向が不可避的に含まれる。Dialogosの根底には、不可測な Homologos があり、そこに我と汝との絶対矛盾的自己同一がある。簡単にいうとキリスト教と仏教が互いの違いを認めつつ友として対話していける関係に立つことである。
4. 内在的超越²⁰という構造。仏教における信心は心のなかに内在的に存在するといわれる。それに対してキリスト教の信仰は心に内在するものではなく神から与えられるものだといわれる。そのような意味でも人の心に対し超越的である。人間における「宗教心」は内在と超越の対立を超えたものであるといえる。内在的でありながら、しかも内在的なものを全く内に超えたもの、しかもそれは超越的なものがそれ自身を超えて真に内在的になったもの、という「内在的超越」という意味をもつのである。

以上、西洋思想における「経験」と「論理」の問題への取り組みかたの再評価と吟味を試みた。これは西洋思想が東洋思想より優れているということではない。野田又夫氏や森有生氏、武藤一雄氏の論述から学んできたように、西洋思想において、普遍性や明証性を求める精神は常に開かれたものであるということが分かる。それは批判精神と呼んでいいが、批判を向けるときも、批判を受けるときも常に開かれているものである。教育や研究の現場でもっとも必要とされている精神であり、「経験」と「論理」の根底に存在するものである。

註

- 1 野田又夫、『哲学の三つの伝統』、筑摩書房、1975年、75頁
- 2 前掲書、77頁
- 3 森有生、『経験と思想』、岩波書店、1977年、3頁
- 4 前掲書、8頁
- 5 前掲書、10頁
- 6 前掲書、10頁
- 7 前掲書、18頁
- 8 前掲書、20頁
- 9 前掲書、22頁
- 10 前掲書、25頁
- 11 前掲書、32頁

- ¹² 前掲書、102 頁
- ¹³ 西田幾多郎、『善の研究』、岩波書店、1947 年、9 頁
- ¹⁴ 八木誠一、『キリストとイエス』、講談社現代新書、1969 年、202 頁
- ¹⁵ 武藤一雄、『宗教哲学の新しい可能性』、創文社、1984 年、7 頁
- ¹⁶ 前掲書、7 頁
- ¹⁷ 前掲書、9 頁
- ¹⁸ 武藤一雄、『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961 年、366 頁以下
- ¹⁹ 武藤一雄、『宗教哲学の新しい可能性』、創文社、1984 年、19 頁—24 頁
- ²⁰ 前掲書、24 頁、131 頁—150 頁