

## 西田幾多郎とM・ハイデッガーにおける「死の自覚」について

——グリーンフケアの視座を求めて——

浅見 洋

西田幾多郎の実質的な遺稿論文「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五)における宗教と宗教的世界の考察は〈死の自覚〉から始まる。そして《宗教問題とは……、われわれの自己とは何であるか、それは何処にあるのであるか、自己そのものの本体の問題、その在所の問題である》(⑩四一二)とあるように、〈死の自覚〉は同時に人間存在の根源的事実を説明する端緒でもある。こうした〈死の自覚〉から本来の実存 (die eigentliche Existenz) を捉えようとする哲学的作業が、M・ハイデッガー『存在と時間』(一九二六)第二編「現存在と時間性」の〈現存在の準備的基礎分析 (die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins)〉に端を発することは、現代哲学史の共通認識に属する。本稿の目的は、そうした両者の〈死の自覚〉の内実を比較思想的に考察することにある。

紙幅の制約もあって、ここで考察の俎上にのせるのは後期西田と前期ハイデッガーの思索、すなわち〈場所論的転回〉後の西田哲学と〈転回 (Kehre)〉以前のハイデッガー哲学である。<sup>1)</sup> そのためここでの比較はある種バランスを欠いた作業である。ハイデッガーの転回後の著作が西田の没後に紹介されたことを念頭におくと、西田哲学に軸足を置いてなされる両者の比較が、ハイデッガー研究者からは一面的というそりを免れないのは、歴史的運命に起因するともいえる。

西田の影響を受けた日本人哲学者たちが、こぞつてといつてよいほどに留学先として選んだハイデッガーに関する言及は、西田の著述では驚くほど少なく、かつ批判的な色彩が濃い。特に引用された著作が最後まで『存在と時間』のみに限定されているために、西田のハイデッガー批判の鋒先はその方法論である解釈学的

現象学とそれによってなされた〈存在了解 (Verstehen)〉に向けられている。

### 一 死の自覚と人間存在

『場所的論理と宗教的世界観』(以下、宗教論と記す)において『宗教を論ずるものは、少なくとも自己の心霊上の事実として宗教的意識を有つものでなければならぬ』(⑩三七三)とあるように、論じるに先だつて宗教は〈心霊上の事実〉と規定される。また、『哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明しなければならない』ともあるように、自己の心霊上の事実としての宗教意識を場所的論理によつて説明すること、それが宗教論で西田が自己に課した課題である。宗教を理念や理想ではなく、また道徳的意識の要請でもなく、〈心霊上の事実〉ないしは〈心霊的経験の事実〉(①一八八)と解するのは、『善の研究』以前からの宗教理解である。さらに、『宗教心と云ふものは、如何なる場合に、意識せられるのであるか。……我々が、我々の自己の根底に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。しかし多くの人は深くこの事実を見詰めていない。何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起つて来なければ

ばならないのである』(⑩三九三)と記されるように、〈人生の悲哀〉の事実を見つめ、徹底して自己が矛盾的存在であると自覚した時、宗教の問題と同時に〈自己存在の問題〉が生い立つのである。さらに続けて『我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実、死の自覚にあると考えるものである』(⑩三九四)とあるように、見つめられるべき〈人生の悲哀〉とは〈死の自覚〉に他ならない。宗教問題は、死という自己存在の確実で、不可避な事実の自覚から生起するのであり、それゆへ〈心霊上の事実〉といわれるのである。

『存在と時間』における基礎的存在論の準備作業もまた〈死の現在分析〉から始まる。ハイデッガーは、現存在 (Dasein) が〈死への存在 (das Sein zum Tode)〉であり、かつ死が現存在の生の全体を完結する終末であるがゆへに、現存在全体の把握可能性は死の自覚によつて開かれると考えた。『死は端的な現存在不可能性 (Daseinsunmöglichkeit) という可能性』(S. 250) と規定されているように、〈もはや—現存在であることが—できない (Nicht-mehr-Dasein-können) という可能性〉であるが、同時に実存論的な意味では〈現存在の存在を開示する可能性〉でもある。

しかし、先の西田の引用文(傍線 a)に『人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である』とあるように、〈人は死すべきもの〉ということは、きまり文句になるほど

に人々に周知されている事実ではあるが、《しかし多くの人は深くこの事実を見詰めていない》。こうした事態はハイデッガーにとっても同様で、世界内存在である日常の人間存在は《ひとはいつかはきつと死ぬ、しかし今すぐというわけではない》というように世間話の次元で死を受け止めて生活している。日常性においては死の確実性 (Gewissheit) と無規定性 (Unbestimmtheit) の自覚が欠如している。日常的現存在<sup>11</sup>とは、死の確実性と無規定性を覆い隠している現存在の頹落態である。ハイデッガーにとって死の確実性とは《老少不定》である人間の生のはかなさという事実を覚悟することである。《若きも老いたるも死ぬるは人生の常である》(④一七)とは、わが子の死に遭遇し、悲嘆の内において自己の現実を見つめた西田が記した言葉であるが、これは《言旧された常套語》から紡ぎだされた言葉ではない。

ハイデッガーにとって死への先駆的覚悟 (vorlaufende Entschlossenheit) は不安 (Angst) のうちに生起するが、西田にとっては悲哀の感情とともに生じる。不安は《現存在が現存在の無 (Nichts) という事実性にとらえられるときにわきたつ気分》とされるが、《現存在の無》とは死に他ならず、その死は《本質的に、そのつと私の死 (der meine Tod) である》(S. 240)。《我々が厳密な意味で他者の死を経験することはないのであって、たかだかその場にいあわせる (dabei) にすぎない》(S. 239) とあるように、二人称の死であれ三人称の死であれ、他者

の死の経験は実存論的分析を可能にする死ではない。死は代理不可能 (Vertretbarkeit) である。対して、人生を悲哀となす西田の把握は、愛別離苦という事実経験に裏打ちされている。不安は一人称の死という可能性の先駆によって生じるが、悲哀は二人称の死という事実経験から生じる。ハイデッガーが《経験的事実である他者の死は死の確実性を隠蔽する》という時の死は、西田がその生涯で幾度となく出会ったような強い悲嘆をともなう二人称の死ではなく、日々報道されるような事故死、死亡広告欄に登場するような死である。(S. 252-3)

田辺元が「生の存在学か死の弁証法か」において記したように、『存在と時間』において登場する死は、比喩的な死でも、他者の死でもなく、文字通りの自己の死であるが、それは現実に体験されることのない、観念上の死にすぎない。田辺の最晩年の構想であった《死の哲学》は夫人の死という愛別離苦を契機とした。そこから田辺の死に対する思索の基軸は一人称の死から二人称の死に移行し、汝という死者と私という生者との実存協同が語られ、新たな宗教的世界が開示された。西田における絶対矛盾的自己同一という定式化は「私と汝」という論文から始まるのであり、自己存在の矛盾的事実や個の自覚は他者の存在に媒介されている。人間存在は《自己の死》を体験できないのであり、それゆえにハイデッガーにとっての死は究極の可能性、先駆的投企の対象となるのである。

西田は悲哀に依拠し、リアルに二人称の死を体験し、そこから人間存在の自覚をもち続けた。特に『国文学史講話』の序<sup>7</sup>では、わが子との死別経験という徹底した悲嘆の中から、矛盾的自己存在の自覚とともに〈心霊上の事実〉としての宗教心が湧出してくる様子が次のように記されている。〈わが子の死といふ如きことに対しては、……我々がかかる場合において、深く己の無力を知り、己を棄てて絶大の力に帰依する時……無限の新生生命に接することができる。〉<sup>①四二〇</sup> 個物の相互限定即一般者の自己限定、一般者の個物的限定即個物の相互限定となした弁証法的世界の構造は、〈死の自覚〉から開示される自己の自覚の構造の中にも依然として存在するのである。

## 二 死の自覚の内実

《死せざるものは、一度的なものではない。繰り返されるもの、一度的ならざるものは、個ではない。永遠の否定に面することによって、我々の自己は、真に自己の一度的なることを知るのである。故に我々は自己の永遠の死を知る時、始めて真に自覚するのである》<sup>①三九五</sup>とあるように、西田において〈永遠の死〉は絶対否定に面することによって自覚される。また、永遠の死を知ることが自己の生の一回性（繰り返し不可能性）を知ること、つまり〈個の自覚〉である。<sup>7</sup>さらに、死の自覚の矛盾的構造について西田は次のようにも記している。

《自己自身の死を知らないものは、自己を有つものではない。そこにはいまだ自己というものはないのである。自己のないものは死というものはない、……死とは、自己が永遠の無に入ることである。この故に自己は一度的である、自己は唯一である、個であるのである。しかも自己自身の死を知るとは、死を越えることである、しかも単に死を越えたものは生あるものでもない。自己自身の死を知るということは、無にして有ということである。絶対の無にして有ということは、自己矛盾の極致でなければならぬ。しかもそこに我々の真の自覚的自己があるのである。》<sup>①四〇八―四〇九</sup>

死の自覚とは死を知ることであり、同時に死を越えることである。しかし、そのように死を越えるとは、自己が永遠の無に入る者であり、かつ一度的である生を生きているということを知るということでもある。死を越えることによってますます死の自覚が深まり、死の自覚によってますます死を越えるという矛盾、死生ないしは無有の矛盾的自己同一が死の自覚的構造であり、個の本質である。

ハイデッガーにとって、死は〈現存在不可能性という可能性〉であるが、その〈現存在不可能性〉を本質直観によって実存論的に分析して、まず第二章五〇節で〈死の実存論的——存在論的な構造の先行的輪郭づけ (Vorzeichnung)〉が試みられ、死は〈最も自己的 (eigens)〉、無関連な (unbezüglich) 追いつき得な

い (unbertholbar) 可能性》(S. 250) として分節化される。さらに、五二節では《最も自己的な、無関連な、確実な (Gewiß)》としてそのようにして無規定的な (unbestimmt)、追い越すことのできない可能性》(S. 258) として概念化されている。この五二節で一見新たに付け加えられたかにもえる確実性と無規定性こそが、おそらく死の最も根源的な性格規定である。

日常性においては、死はまさに日常的に出会われる出来事として、目立たぬものになっている。そこでは《人は結局はいつかは死亡するものだが、差しあたっては自分自身には関係がない》(S. 253)、あるいは《当分はまだだ (noch nicht)》(S. 255) という形で、死の確実性は隠蔽され、規定性を与えられている。しかし、死への先駆的覚悟によって、死がやってくるかは無規定であることが確実である、という分析が帰結する。また、《死は現在存在を単独の現存在 (einzelnes Dasein) として要求する》(S. 263) とあるように、自己の固有な死への先駆的覚悟性が現存在に了解させるものは、自己の個なること、すなわち単独者としての自己である。

両者にとって、確実で、無規定的な死の自覚は個の自覚をもたらすものである。そしてそれは同時に個の根拠の虚無、ないしは無の場所を開示する契機である。

### 三 生死の根底

宗教論において、死の自覚は矛盾的自己同一的存在としての自己の自覚に他ならないが、そうした自己存在の成立根拠について次のような記述がある。

《我々の自己は自己否定に於て自己を有つと云ふことができる。主語的方向に於ても、述語的方向に於ても有とは考へられない。絶対の無に於て自己自身を有つと云ふことができる。かかる自己矛盾的存在が成立するには、その根底に絶対矛盾的自己同一なるものがなければならぬ。何処までも否定即肯定、肯定即否定的に、即ち矛盾的自己同一的に、創造的なものがなければならぬ。》(④四一四～四一五)

自己矛盾的存在の根底には絶対矛盾的自己同一的に創造的なものが存在するという理解は、《我々の自己の奥底には、何処までも歴史的に自己自身を形成するものがあるのである。我々の自己は、そこから生れ、そこから働き、そこに死にいくと云ふことができる》(④四一六) とも表現される。そのように自己の生死の根底にある矛盾的自己同一的なもの、歴史的に自己自身を形成するものとは、西田にとつての絶対者である。さらに《絶対は何処までも自己否定において自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである。真の絶対的は一は個物的多において自己自身を有つのである。神はどこまでも自己否定的に此の世界に於てあるのである》(④三九八) とあるごとく、絶対者は絶対の自己否定において個物的多に翻るのであり、そのよう

に個物的多を成立せしめることにおいて絶対者（神）なのである。

また、『我々の自己は……絶対的の一者の個物的多的自己否定の極限として成立すると云ふことができる。』（④四二〇）とあるように、われわれの自己は絶対的の一者の個物的多的自己否定の極限として成立する。死の自覚とは、そうした自己と自己の存在根拠である絶対者の自己矛盾的同一的構造の自覚でもある。さらに『世界の個物的多として、我々の自己の一人が、自己自身の世界を限定する唯一の個として、絶対的の一者を表現するとともに、逆に絶対的の一者の自己表現として、一者の自己射影点となる。創造的世界の創造的要素として、創造的世界を形成して行くのである。』（④四四七、四四八）とあるように、個と絶対者は創造者と表現点という関係においてあり、自己は歴史的世界において（作られて作る）主体、行為的直観の主体である。

自己と絶対者の矛盾的自己同一の関係は〈逆対応〉と規定されているが、こうした〈死の自覚〉から宗教論に至り、場所的論理的に宗教と宗教的世界が語られるところに、後期西田の宗教論の最も大きな特色がある。それは、『我々の自己の根底には何処までも意識的自己を超えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人も此に気づかなければならない』（④四一六）とあるように、意識的自己の立場、対象論理の立場ではない。

西田の著作の中でハイデッガー批判が頻繁に見いだされるのは、

『無の自覚的限定』と『哲学の根本問題』（一九三三年）所収の諸論文においてである。この時期は、個人的自己の自覚から〈世界が自覚する〉という立場への移行期であり、自覚内容が深化拡大し、社会や歴史が主題的に論じられ始めた時期である。大橋良介氏はこの移行を西田の哲学における〈場所論的転回〉と呼ぶが、そうした転回直後の著述には、次のようなハイデッガー批判が見いだされる。

『歴史的世界は我々の了解の対象界たるのみならず、我々の行為を限定するものでなければならぬ。我々は歴史に於て生まれ歴史に於て死にゆくのである。ハイデッゲルの存在の哲学といえども、その世界といふのは尚了解の世界であつて、我々の行為を限定する世界ではない。我々がそれに於て無限の重荷を負ふと共に企画的であると云つても、我々がそれから生まれる世界ではない。それは個物を限定する世界ではない。私と汝を包む世界ではない。自己自身を限定することによって我々を限定する世界ではない。故にハイデッゲルの世界は弁証法的ではない、単に解釈学的現象学に過ぎない。』（⑦一七ハ―一八〇）

ここでの西田の批判は、ハイデッガーの〈世界〉理解が弁証法的世界、自己限定によって個物を創造する世界ではないという点に向けられている。極論すれば、ハイデッガーは西田の語る創造の世界、宗教的世界へと至っていないのである。その原因は『存在と時間』の哲学者がフッサールの現象学の影響下にあつて、後

期西田の〈世界の自覚〉、ないしは〈場所的限定〉の立場にいまだ至っていないことにある。こうした西田の批判は、『了解とは不完全なる自覚である』(⑥一六八)という転回以前からのハイデッガーの了解 (Verstehen) 批判とある種同一線上にある。ハイデッガーにとって事実存在はあくまで了解の対象として捉えられていたにすぎず、〈絶対無の自己限定〉という消息にまで届いていなかったということである。そうした事態は〈ハイデッゲルの了解といふのは一種の行為的限定と考へることができ、それは自覚を失つた行為である、了解の世界といふのは現在を有せない単に可能なる時の世界たるに過ぎない〉(⑥一六五)とも記されている。ハイデッガーにとっての存在了解は死への先駆的覚悟によつて可能になる。その場合、死は人間存在を本来的な実存へと投げ返す〈実存可能性〉としての死である。対して西田にとつて死の自覚は自己存在の自覚であり、かつ、世界の自覚である。

しかし、こうした西田の批判は公刊された『存在と時間』が基礎的存在論の準備作業に過ぎないという事情にも由来する。基礎的存在論の本来の目的は〈存在一般〉を捉えることであつたが、刊行された『存在と時間』はその準備作業の段階で終わつて<sup>(10)</sup>いる。ただし、ハイデッガーにとつて〈死の自覚〉から紡ぎだされる西田の宗教的世界観は、一種の〈死の形而上学 (eine Metaphysik des Todes)〉として、批判的に解されるであらう。

ハイデッガーにおいて〈死への存在〉の自覚へと呼び覚ますも

のは〈良心 (Gewissen) の呼び声〉であり、その呼び声が開示するのは〈無〉である。しかし、〈存在の意味の解明〉の準備作業にすぎない『存在と時間』においては存在者の根拠である〈無〉自体は語られていない。対して、西田では〈我々の自己の根源に、かかる神の呼び声がある〉(④四二二)と記しているように、〈神の呼び声〉によつて、われわれは生死の根底を知るのである。そこでも両者の方法論の差異が(解釈学的現象学と場所的論理)にあることが鮮明になる。

#### 四 結 語

近年「死生観とケア」という公開研究会を開催し、〈死の見取り〉を行つている医療関係者や宗教者から話を聴いてきた。そこから形成されたのは、何らかの自覚的な死生観をもつ人々、あるいは死の看取りの経験をもつ人々には、自己の死であれ、他者の死であれ、〈死の受容〉が可能であるという臆見である。さらにそこから、<sup>(11)</sup>Grief Care (悲嘆の癒し) として最も有効な作業は〈死の準備教育 (Death Education)〉であるという結果が導出された。

死と関わる <sup>(12)</sup>Spiritual Pain (霊的痛み) の諸相を詳細に考察する紙幅はないが、それは、①自己の死に対する恐怖と不安、②愛するものと離別する苦しみと不安の二つに集約できるのではないかと考へる。森岡正博氏が『死の受容』とは、「死がもたらす恐

怖と愛おしさのセット」を受容することである<sup>(11)</sup>と記すように、死の受容とは、二つのペインの解消でなく〈死への存在〉であることを覚悟することに伴う恐怖・不安と喪失されるもの（自己存在、他者、環境、世界とそこでの出来事など）への愛おしさ、大切さをもち続けながら今を生きることであろう。しかしながら、森岡氏は（ハイデガーは、先駆的な覚悟について語ってはいるが、それは死がほかならぬこの私にやってくるというそのことから目を背けずに、引き受け、覚悟し、決意するということであって、死の恐怖を覚悟することではない。ハイデガーは死の恐怖に対して冷淡である。私はハイデガーから袂を分かつたならばならぬ）と語る<sup>(12)</sup>。確かに『存在と時間』では、存在論的な問いとその準備作業への集中のゆえに〈死の恐怖〉の問題は背後に退いている。そして〈死に対する不安は、落命 (Ableben) に対する恐怖と混同されてはならない〉(p. 251) としばしば語っている。しかし、ハイデガーの不安とは（現存在の無という事実性に捉えられたときにわきたつ気分）であり、死への先駆的覚悟とともに生まれる気分である。とすれば、ハイデガーの〈死への存在〉への覚悟は、森岡氏がいふ《死の恐怖、特に「永遠の無」の恐怖》を直視することと解することはできないだろうか。死の先駆的覚悟における現存在の不安も頽落態における恐怖も現存在にとっては避け難い心境であって、決して克服や解消の対象ではないのである。

では、死によって喪失される存在への愛おしさはどこに由来するのであろうか。西田の場所的論理にスタンスを置くならば、それは自己という個が歴史的世界の表現点、絶対無の自己限定であり、かつ自己ならぬ他者との相互限定においてあるということに由来するとはいえないか。西田における自己の死の自覚は二人称の死の体験を背景に持つと指摘したが、そうした背景を念頭に置くと、個物の相互限定は生者間のみならず、生者と死者の間でも成立し得ると考えられるであろう。そうであれば、西田の場所的宗教論は自己の死に対するグリーフケアだけではなく、遺族ケアといわれるグリーフケアにも一石を投ずるのではないかと考える。フロイトによれば、死者との情緒的関係 (attachment) をたち切り、そこから回復 (recover) し、新しい関係 (new relationship) に向かつていくことがグリーフ・プロセスであり、現在の遺族ケアは、精神医学や臨床心理の現場ではほぼこの線上で実践されている。しかし、西田は（我が子の死）に際して、それは不人情である、と語った。晩年の田辺が語ったような生者と死者との実存協同関係においてこそ、悲嘆の中においても死者と生者が関係を失うことのないグリーフケアの可能性が生まれてくるように思われる。

死に近くもの不安は（自分が永久に忘れ去られることだ）と P・ティリッヒは述べている<sup>(13)</sup>。そして（永世とは自分が永遠に見捨てられていないということの確信だ）とも語っている。そうし

た確信と現代的な〈死の直視〉という態度は、総じて場所的論理から立ち上る可能性があると思われる。

\*1 文中の①二三という表記は『西田幾多郎全集(第四刷)』(岩波書店)第一巻三三三ページからの引用を示す。

\*2 文中のS. 45はMartin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001の四五頁からの引用を示す。

- (1) 大橋良介「西田とハイデッガー」、『西田幾多郎の世界 あるいは哲学の転回』筑摩書房、一九九五年五月、一七九―一九八頁参照。
- (2) 大嶺顯「西田哲学とハイデッガー」第一節、「西田哲学を学ぶ人」のために「世界思想社、一九九六年など参照。
- (3) 『善の研究』第四編「宗教」では、詩人テニスの〈心靈的経験〉に言及した箇所に必要な記述がある。

〔氏〕が静かに自分の名を唱えて居ると、自分の個人的意識の深き底から、自分の個人が溶解して無限の実在となる、而も意識は決して朦朧たるのではなく最も明晰である。此時死とは笑うべき不可能事である。個人の死といふ事が真の生であると感ぜられるといつて居る。〕

①一八八

ただし、ここでの個人の死は、自己否定ないしは禪的な小我に死すという意味合いが強く、宗教論のように悲哀をもたらす〈事実上の死〉は背後に退いている。

(4) 『存在と時間』の第一編では世界内存在として、平均的日常生活を生きる現存在の全体的構造が関心(Sorge)として解釈されているが、日常性とは〈誕生と死の間(zwischen)〉の不定の時ではない。

く、現存在の全体(「始まり」から「終わり」まで)を現象学的な視野に入れることができないとされる。

(5) 上田閑照「死の哲学」と絶対無「田辺哲学と西田哲学―」、『宗教への思索』創文社、一九九七年一月参照。

(6) 拙書『二人称の死 西田・大拙・西谷の思想をめぐって』春風社、二〇〇四年五月の第一章「西田幾多郎」を参照のこと。

(7) 竹村牧男「西田幾多郎と仏教」大東出版社、二〇〇二年、第三章「逆対応」の宗教哲学―西田幾多郎における「絶対者」と自己―」参照。

(8) 小野真「ハイデッガー研究―詩の言葉と思索―」京都大学学術出版会、二〇〇二年一月、第三章「死と語り」一九三―二一九頁参照。

(9) 西田の無は、場所として個、世界を生み出す創造的な無であるが、初期のハイデッガーの無は不安によって開示されるネガティブなものである。一九三〇年二月の和辻寛書簡の(ハイデッゲルには死に行く所はあるが生まれ出る所がない)(⑬四〇二)はこうした事態を指示しているのであろう。

(10) 木田元編著「ハイデッガー『存在と時間』の構築」岩波現代文庫、二〇〇一年一月、序章「『存在と時間』という本」などを参照。

(11) 森岡正博「無痛文明論」トランスビュー、二〇〇三年一月、第七章「私の死」と無痛文明論」、三三〇頁。

平山洋氏は「思想の結節点としての西田哲学」『比較思想研究』第二九号で、西田によるハイデッガー批判の(一つは)、『存在と時間』が現存在としての人間のもつ不安や恐れを鮮やかに分析し描き出しながら、そこから脱却する解決策をならんやと与えていない、ということにある(二四四頁)と記しておられる。この指摘は評価できるが、その論拠は西田のテキストのどこにあるのだろうか。ご教示いただきたい。

- (12) 『無痛文明論』、三二四頁。
- (13) 『無痛文明論』、三三四頁。
- (14) Sigmund Freud, Trauer und Melancholie, 1917, 加藤正昭訳「悲哀とメランコリー」、『不安の問題（選集第一〇巻）』日本教文社、一九六九、一一三三、一四六頁。
- (15) Paul Tillich, Systematic Theology, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 191.
- あさみ・ひろし、宗教哲学・比較思想

石川県立看護大学教授