

## 「提題」「死の哲学」再考

### ——田辺哲学に学ぶ

はじめに

只今、ご紹介を頂いた原島正です。最初にお断りしなければなりません。私は田辺元先生について学び、研究しているものではありません。本日のお話のタイトルの副題に「田辺哲学に学ぶ」としたのは、「・・・について学ぶ」「ことと」「・・・に学ぶ」、この二つを区別したいがためです。区別は、決して分離ではありません。二つは結びついていますが、区別することは出来ます。どのように区別が出来るでしょうか。「・・・について学ぶ」ときは、研究する主体を出来るだけ「かっこ」に入れて、対象に即して研究します。テキストを読み、テキストに即して語ることが主たる仕事になります。それに対して、「・・・に学ぶ」ときは、学ぶ主体が問われ、研究対象ではなく、研究主体の考え方、広義の思想が問われます。「君

はどう考えるのか」が問われます。もちろん、その研究する主体は、多かれ少かれ研究している対象に影響を受けています。そうでなければ、「・・・に学ぶ」意味はありません。今回のテーマについて申しますと、田辺元先生に学びつつ、私の思索を深めていく、そのことが今回の私の方法です。どこまで深められるかは判りませんが・・・。まず自己紹介をさせていただきます。

### 自己紹介

私は研究者です。私の専門は広くは思想史、狭くはキリスト教思想史、近代日本キリスト教思想史、特に「内村鑑三の宗教思想」を長年研究して今日に至っています。いまだ途上にあります。私の研究の目的は、キリスト教思想の特色の解明です。

原 島 正

私は求道者です。「それによって生き、そして死ぬことの出来る理念（キルケゴール）の探究です。研究者としての私は、「客観的真理の研究」をします。同時に求道者としての私は、「主体的真理の探究」をします。この「研究」と「探究」は、どのように関連するのでしょうか。

三つの立場があります。第一の立場は、「研究」即「探究」、「探究」即「研究」という立場です。哲学者は、まさにその立場です。自分が信ずるその内容を深める神学者もそうです。私は、基督者ですが、神学者ではありません。第二は、「研究」と「探究」は違うという立場です。「研究」はどこまでも「研究」であって、「探究」とは違う。どこまでも対象に即して研究する立場です。日本の哲学者研究者は、その立場を取る人が多いと言ってよいでしょう。私は先に申しましたように内村鑑三の宗教思想を研究しております。けれども、私は内村によって始まった「無教会主義」の信者ではありません。第三の立場は、「研究」はどこまでも「研究」であり、「探究」はどこまでも「探究」です。しかし、その二つは分離しません。交錯します。重なり合います。その重なりは、研究上の「行詰まり」に示されます。研究にとって「行詰まり」は避けられません。不可避です。私も内村研究において「行詰まり」を経験しました。私の恩師の一人である武藤一雄先生は「行詰まることは、良いことであ

る」と言われました。私にとつての「行詰まり」は、研究対象に關しての行詰まりでしたが、同時に私の思索そのものの、行詰まりでした。したがって行詰まりからの脱出は、私の思索そのものに新たな視点が示されたことになりました。本日のテーマに関連していますので、このことに関して少し述べます。

私の内村鑑三研究のキーワードの一つは「内と外」でした。「内と外」は、内村鑑三の思想の解明を通して見つけたものであり、同時にその「内と外」から内村の思想を再構築する、それが私の研究でした。けれども、「内と外」では、二項対立になり、それでは駄目であるとの指摘を受けました。それではどうするか。「行詰まり」を経験しました。そこでひらめいたのは、「と」でした。その「と」は私の思索の方法となりました。

私は「基督者」（クリスチャン）です。高校三年の秋、家の近くのプロテスタント教会に行きました。そして翌年の三月の復活節に洗礼を受け、教会員となりました。とくに抵抗はありませんでした。きわめて自然であつたと記憶しております。ところが、大学生になり、判らなくなつてしまいました。そのことが、二五歳になつてから、京都大学で「基督教学」を学ぶきっかけになりました。その後のことは、ここでは述べません。今でも同じ教会の礼拝に出席しております。しかしながら、誤解を恐れず申しますと、「私は基督者

ではありません。それ故に、私は基督教者です」。このことは、私が基督教者であるのは、私が基督教者でないから、逆に言えば私が基督教者ではないのは、私が基督教者であるから、ということになります。「……である」と「……でない」ことが、同時に成立し、相互に、その根拠となっています。このことと関連しますが、「信じます、信仰なき私を助けてください」とは、二十世紀の最大の神学者と言われているK・バルト、そして田辺元先生の「信仰告白」です。私も同じです。信じている信仰者の私、同時に信ずることの出来ない不信仰者の私という二人の私があります。この二人の私の救いの問題です。それが私の「探究」テーマです。信じる者が救われて、信じない者、あるいは信じられない者は救われないのか、というのが私の探究テーマです。不信仰者の救いの問題です。答えはYesであり、Noです。肯定と否定の「と」に立ち尽くすこと、そこに私の探究の出発点、そしておそらく終着点があるだろう、というのが、私の思索です。その場合、肯定即否定、否定即肯定ではありません。さらには、肯定は否定を媒介して、より高次の肯定へと発展するのではありません。どこまでも肯定は肯定であり、否定は否定です。同時に、肯定であり、否定なのです。そして肯定と否定の緊張が私の実存です。以上が私の自己紹介です。

## 実存協同

次に何故「田辺哲学」なのかについてお話いたします。田辺元先生は私にとって大師匠―先生の先生です。私は先に申しましたように、思想史を専門としています。思想の歴史は思想の継承です。非連続の連続として思想は継承されていきます。私には田辺哲学を継承するつもりは全くありません。その能力もありません。けれども私の恩師の一人である武藤一雄先生がこよなく尊敬されておられたのが田辺先生です。これまで私が書きました論文は、そのすべてが武藤先生に読んで頂きたいと思つて執筆したものです。先生に提出する単位レポートなのです。レポート提出の期限はとくに過ぎていません。先生は故人ですが、先生に読んで頂きたいのです。無視されても叱られてもいいのです。こんな論文を書きましたことを報告したいのです。それが先生からの学恩への感謝であり、「実存協同」です。武藤先生を理解するためには、田辺先生について学ばなければなりません。田辺先生によれば、思想の継承は個別的人格を通じてなされます。先生の文章を読みます。

生ける個別的人格の交通なくして、絶対的真理は学ぶことも悟ることもできない。従つて絶対無即愛も、生ける師の愛を

通じて媒介実現せられるのである。『田辺元全集』十三卷一七〇頁。）

第二は何故、「死の哲学」なのかです。プラトン以来、哲学の主要課題は「死の訓練」です。

「死の訓練」をするものが哲学者だとすれば、私は哲学者です。私は幼いときから病弱でした。小学校三年のときに結核となり、それ以後卒業するまで体育の授業での出席が許されず、いつも教室で居残りです。さらに父も私の幼いときから、結核それも重患者でした。父は死ぬことを受容できなく、死ぬ、死ぬと家族に叫んでいました。父親の死を日々覚えることを強いられました。親しきものが、死ぬのではないかと思わされることは、辛いことでした。父は五四歳で急逝しました。くも膜下出血でした。京都にいましたその日の朝、父の具合が良くないから、出来たら帰ってこないかとの電話を母から受け、帰りましたら、死後でした。葬儀の準備が始まっていた。父の顔は、大変穏やかでした。あんなに怖がっていた死がこんなにあらかなものだとはと、驚いたことを覚えています。死の恐怖は観念です。実際の「死」は、父に関しては穏やかであるというのが私の印象です。とすれば、あの死への恐怖はなんだったのか、徒労だったのではないか。少なくとも父にとって、自分の死を覚え

ることは、生きることそのことを辛くさせ、かつ家族にも嫌な思いをさせたことは事実です。「メモント モリ」にたいして私は、どうしても違和感を覚えざるを得ないのは父とのがあるからです。もうひとつ個人的なことを語ることをお許しください。もう三〇年ほど前のことです。親友の死に直面しました。それ以来、新たに親しい友人を作ること躊躇するようになってしまいました。親しき者との、この世での別れに堪えられないからです。私にとって「死を覚えること」は、肉親であれ、親しき友であれ、「死者を覚えること」です。そして辛い思い以外のなものでもありません。けれどもひとりの人の死は、その人と生前より深い関係に入ることになります。「実存協同」です。「実存協同」は、田辺先生の「死の哲学」の大事な造語です。田辺先生の文章を引用します。

自己は死んでも、互に愛によつて結ばれた実存は、他に於て回旋のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を越ゆる実存協同に於て復活し、永遠に参することが、外ならぬその回施を受けた実存によつて信証せられるのである。『田辺元全集』十三卷、一七〇―一七一頁。）

「死の哲学」は、田辺哲学の最後の研究テーマでした。私は「死

の哲学」を自分なりに根本から、考えてみたいと思います。その再考には、私の経験が当然、裏打ちされます。たとえば、「メモントモリ」について、その意義は理解するにしても、私は否定的です。

さらに「死」を考えることは、よりよく生きることを可能にするという言い方には、違和感を覚えます。「死」は、私たちの「生」を阻害することになりかねません。すべて死で終わるとすれば、すべてが空しい。親しき者の死を思うことは、辛さそのものであり、茫然自失の日々を送らざるを得なくなります。「喪の仕事」を必要とする所以です。死者との別れから、立ち上がることは、容易ではありません。その場合「死」は、「愛」の思索とともになされます。「死と愛」の問題を考えざるを得ません。「死と愛」が「実存協同」につながることは、前記の田辺先生の文章から判ります。

「実存協同」は、「社会的協同」とは違います。「実存協同」は霊的ですが、目に見えない、より深い協同です。「死」を通しての協同です。しかし「社会的協同」と無関係ではありません。生前の「社会的協同」、たとえば、夫妻という関係は、一方の死によって生前にすでに実現していた「実存協同」がより深まります。生前そして死後の協同の根底にあるものを「愛」と名付けることが出来ます。森有正によれば、「愛」という言葉が先にあるのでありません。それを「愛」としか名付けるしか出来ない事実を「愛」と定義する

のです。その「愛」は、死によって終わりません。「死」が、その愛をより深める、それが「実存協同」です。そこで次に「死」について考察します。

### 死の諸相——次元的思考

私は「死」を考えるときに、次元的な思考を提唱したいと思っています。「死」をどの次元で考察するかによって死の様相は違ってきます。もちろんその次元は相互に関連しています。一つの事実に関する次元の違いです。「死」に関する次元の第一は、生物の次元です。この次元の「死」の自己主張の終焉です。自己主張はすべての生物の根本的な特質です。赤ちゃんが泣くのは自己主張です。生きんとする意味は、自己主張です。そして「死」は生物として生きることの終わりです。この次元での「死」の思索にとって大事なことは、よく言われますように「死の人称性」です。第三者としての「死」、「三人称の死」は、一般化されており、他人事として「死」は受けとられます。問題は「一人称の死」、「汝」と呼びかける親しき者の死です。「死」が深刻な問題になるのは、「一人称の死」です。私にとってもそうです。次に「一人称の死」です。この死は存在しないとの考えもあります。エピクロスによれば、生きているとき、生き

ているのですから「死」は不在です。死んでしまえば、「死」は存在しません。いずれにしても「一人称の死」は無いのです。無いものについて思い煩う必要はない、というのがエピクロスの考えです。たしかに生きている者にとつては、「死」は不在です。けれども「死」についての思いは、存在します。とくに余命がいくばくもないことを知らされたとき、「死」への思いは、切羽詰まったものになります。遺された人生をどう考えるかです。岸本英夫がアメリカで教えていたときガンを宣告されたときに実感した「生命の飢餓状態」となります。その結果、生きることの意欲そのものを喪失することになりかねません。そこで、次に文化の次元の死を考えてみましょう。文化の次元での「死」は、自己実現の終焉です。よく生きること、生きがいの喪失です。生きることの空しさの自覚です。その次元での死から如何にして、解放されるかを問わざるを得ません。そこで問われるのが宗教の次元での「死」です。宗教は、文化の営みの「行詰まり」ないしは、「挫折」から始まります。キルケゴールによれば、絶望こそが「死に至る病」です。そして「絶望は罪」です。絶望とは、それが自分であれ、他者であれ、その存在を受容することが出来なくなることです。自己受容の終焉、生かされて生きていることへの絶望です。「死」は、この宗教の次元において最も深刻になるとともに、「死」の思いからの根源的な救済へと導かれること

になります。その救済は、生物として生きていることの歎びとなります。さらに文化的な生への受けとり直し、すなわち新たな生きがいの発見となり、その生を全うすることになります。文化から宗教へ、そして宗教から文化です。宗教は文化形成の原動力となります。その意味では「宗教」と「文化」は、一つであると言えます。しかし、そこには違い、根本的な違いがあります。そのことは、「自己」をとのよう考えるかです。生物の次元の「自己」そして文化の次元の「自己」は、どちらも、その「自己」は前提とされています。自己の同一性です。自己を主張するか、自己を実現するかの違いです。主張も実現も自己そのものは問題となりません。宗教の次元の自己は、自己そのものが、問題となります。自己を受容することが出来ません。自己の否定です。その意味で「自己の死」が希求されます。あるときは、生物の次元での「死」を自ら選ぶことにもなります。自己実現にひたすら励むことに空しさを覚えて「出家」し、求道の生活を始めます。実現すべき自己が問題です。したがって自己の否定から始まります。そして自己の肯定に至ります。それが自己受容です。その受容は「それにもかかわらず」*in spite of*です。受容できない自己の受容です。自力での受容ではありません。他者による受容です。他者は、私にとって異質です。私は、他者にとって異質です。異質なものによる受容です。その受容は自己同一

性によるものではありません。もし、自己同一性にもとづくものであれば、その他者は自己の延長にあります。しかし「愛とは異質性の相互受容である」というのが、愛についての私の定義です。問題は、そうした受容は如何にして可能かということです。愛は不可能の可能性です。そこで次に「愛の諸相」についてお話いたします。

## 愛の諸相

愛の諸相をアウグスチヌスによる「愛の秩序」により考えてみます。「愛の秩序」とは「神の愛」「神への愛」「隣人への愛」です。

この三つの愛の特色と、相互関係について私なりに考察したところをお話いたします。

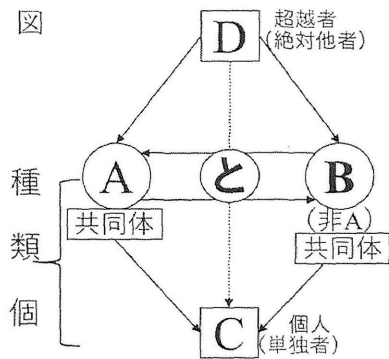
まず「神の愛」です。「神は愛である」。神が愛の主体です。神は愛そのものです。けれども「愛は神である」ではありません。「神は愛である」とは、「神とは何か」の問いの答えです。神が前提とされ、その神とは何かが問われています。「愛が神である」は、「愛とは何か」の問いへの答えです。愛の本質が問われています。愛が人格化されていると言えます。そしてあらゆるものが神となる可能性があります。それにたいして「神は愛である」とは、神とは何かという問いです。この「神は愛である」と「愛は神である」の違い

をガスリー著『ギリシア哲学者たち』（式部久・澄田宏訳 理想社）によつて学びました。ガスリーによれば、キリスト教徒は「神は愛である」というが、ギリシア人は「愛はテオスである」と言う、とのことです。同書二十頁。

問題は、神の愛と私たちとの関係です。対応と逆対応の関係にあります。対応は、神と私たちとの同質性が前提とされています。愛は自己と同じものを愛する。対等の関係という性格を持ちます。けれども、私たちは神とは違います。同一性がないのが、神と私たちの関係の特色です。神の愛は、異質性を特色とする私たちへの愛です。つまり神と私たちは逆対応の関係にあります。この「逆対応」は西田幾多郎の最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」から学びました。

愛の秩序の第二は「神への愛」です。神は、私たちが愛する対象なのですが、私たちはどうしたら神を愛せるかが問われます。不可能ではないでしょうか。そこで、神への愛は、隣人への愛として実現されます。このことを私は、田辺先生から学びました。愛の主体である神に愛され、その応答としての私たちの愛は、「隣人への愛」として具体化されます。神への愛と隣人への愛は一つです。

以上述べたことを図式してみたいと思います。図を参照してください。



私たちはある集団 (A) に属しています。家族、地域、あるいは他の集団です。自ら選んだというより、自覚以前に属していた集団です。生涯その集団で過ごす場合もあります。しかしどうしてもその集団にな

じむことが出来なく、別の集団 (B) を探します。こんどは、自覚的にそれまでとは違う集団 (B || 非 A) に所属することを願い、可能ならば移ります。ところがその集団 (B) にも、なじめないことになったらしみましょうか。最初の集団 (A) に戻ることを考えても、それは無理です。別の集団を探しても無理でしょう。私 (C) は、どの集団に属することが出来ません。"belonging nowhere"です。居場所なしです。孤独とはどこにも属することのないこと、「ひとりである」を知らされることです。私たちはその孤独に耐えることは不可能です。「ひとりである」ことは、自立するための第一歩です。しかし「ひとりである」ことに耐えられず、別の生き方を模索します。そしてあるときは、「ひとりである」ことを放棄して「集

団」の一員としてその集団に埋没して「ひとりであること」から逃げようとしています。しかし不可能です。そうしたとき私たちは、いかなる他者とは根本的にことなる「絶対他者」ともいうべき存在 (D) を求めます。しかし私たちの側から「絶対他者」への通路はありません。絶対と相対が違ふことは当然です。したがって絶対が絶対にとどまっている限り、相対とは無関係です。絶対は、相対は認めません。絶対は、もし絶対が、相対の存在を認めるとすれば、絶対であることを放棄することになるからです。愛とは、前述のように「異質な存在」の受容であり、「神は愛である」とすれば、絶対他者である神は、異質の存在である私たちへの愛の実践として「みずからの立場に固執することなく、私たちと同じ相対的な存在となられました。イエス・キリストの存在がそうであるというのが、聖書の新約の立場です。私たちの神への愛はイエスへの愛として可能になります。そしてイエスが「この小さき者にしたことは、私にしたことである」と言われたことは、私たちの隣人への愛がイエス・キリストへの愛であり、ひいては神の愛ということになります。神への愛は、隣人への愛として実現されることになります。

ここで、この A・B・C・D を「類・種・個」に当てはめてみましょう。C は「個」です。A と B は「種」です。問題は「類」です。D は「類」ではありません。A・B・C の総体が「類」です。それ



では、Dはどのような意味を持つのでしょうか。CとA、あるいはCとB、すなわち私たちの個と種との関係が「類」へと開かれるためには、CとA、あるいはCとBの延長から離れなければなりません。私たちの関係は「種」に閉ざされています。ベルグソンの「閉じられた社会」です。それが「開かれた社会」である「類」となるために必要なのがDです。CとDの関係が「類」を可能にします。そして集団（A）も集団（B）ともに絶対他者であるDのもとにあります。Dにとっては、A集団、B集団ともに同等です。ともに愛をもつて関わります。私たちにとって味方、敵であっても、Dには敵も味方ありません。Dは「類」の可能根拠です。

## 「生と死」の問題

次に「生と死」の問題、特にこの二つをどのような関係で思索するかについて、その方法を列举します。第一は *Entweder - oder* 「生か、死か」という「か」です。選択・決断が求められます。第二は *Sowohl - als - auch* 「生も、死も」という「も」です。包括し、統合しようします。第三は *Weder - noch* 「生でもない、死でもない」という「ない」です。空の立場といっても良いでしょう。生も否定し、死も否定します。けれども、生と死を媒介され、より高

次の地平へと統合されます。田辺先生の思索です。第四は *Und* 「生と死」という「と」です。私はこの思索です。「生と死」は緊張の関係にあります。決して対立するのでも、包括されるものでも、否定媒介されるものではありません。問題は「生と死」の「と」です。私はかつて「と」を「即」、「生即死」「死即生」と考え、「生と死」が、ともに可能となる根拠を問いました。しかし、「即」と「と」は違うことに気がつきました。たしかに「と」を「即」と考えることが出来ます。先生の文章を引用します。

その能動がすなわち受動へ、また被限定がすなわち同時に能限定へ転ずるといふこと、従つてその否定即肯定の転換に対する媒介としての無の立場といふものが、自と他、絶対と相對、或は有と無といふものを、即といふ関係で繋ぐのでなければなりません。（『田辺元全集』十一卷五六六頁。）

私は「と」と「即」は、違うと考えます。それでは、その二つはどのように違うのでしょうか。私の思索の課題です。次にその課題についての私の思索を語ります。さらに「生から死へ、死から生へ」という転換ないし復活も考えなければなりません。その「死から生」への「復活」は「死即復活」なのか、それとも「死と復活」なのか

です。

## 「即」と「と」の違い

「即」は、矛盾する二つが今ここで、一つです。同時に不二であることを悟る世界です。

「と」は、現実には二つであり矛盾しています。将来一つになることを信じ、祈る世界です。

私は「矛盾的自己同一」と「自己同一的矛盾」を分けてみました。強調の違いかもしれません。「同質」か「相違」そのどちらを大切にするかです。先に申しましたように「愛とは、相違性の相互受容」です。もちろん愛する者、愛される者に「同一」「同質」なものがあることは言うまでもありません。けれども「愛」は、相互の「相違」「異質」をそのまま受容することです。そうした「愛」は不可能なのかもしれません。「愛」は「不可能の可能性」です。私たちを越えたものから「恵み」として付与されるものです。「神は愛です」。「愛」は私たちに内在するものではありません。

もう一つ、「二項対立の解消」と「二項対立の解決」について考えてみましょう。「解消」は既に成就しています。もともと「二項対立」は存在しないのです。存在すると考えることは私たちの「無

明」に由来します。もともと不在のものを存在する「思い違い」を自覚することが悟りです。けれども「解決」は未だ成就していないことの自覚です。その「解決」は将来の出来事です。「解決」するのを待ちます。私たちは、希望に生きます。

## 最後に

三人の言葉を紹介して終わりにします。

「生きて帰って来てください。」父が出征する同僚に語った言葉です。死ぬことが名譽なことで「死」が求められていた時代の言葉です。こっそり語ったことであつたと思います。勇気のいる語りでした。

「愛は、愛する人のために生きることであつて、死ぬことではない。」これは、ゼミで学生が語った言葉です。当時、「愛は、その人のために死ぬことである。あなたは愛する人のために死ぬことが出来ますか」、という問いが話題になっていました。その問いに答えたのが、学生のこの発言でした。私は、その通りだと思いました。コメントはしませんでした。とても記憶に残っています。

「非常に大切な話をしてしまったが、皆さん自身でひとつよくお考えになつて私の考えに拘泥することなく、

御自身の考えをどこまでもお伸ばしになるように特にお願ひ申しておきます。」田辺先生が『哲学入門』最後に言われたことです。私も自分の考えを伸ばしてみた次第です。まことに拙い思索です。ご清聴ありがとうございました。

※論文ですと敬称は略するのが通常です。けれども講演ですので先生と申しました。なおこの講演は、私が東洋英和女学院大学に勤務していたとき、同大学の死生学研究所の研究員として「日本人基督者の死生観」のテーマで研究しました成果にもとづくもの一部です。研究会のメンバーの皆様、そして大学から研究助成金を与えられたことに感謝いたします。

(はらしま ただし)

東洋英和女学院大学名誉教授

## 参考文献

伊藤益『愛と死の哲学―田辺元』北樹出版、二〇〇五年。  
上田閑照『死の哲学』へ『哲学コレクションⅠ 宗教』岩波書店、二〇〇七年。

末本文美士「死者の発見―田辺元の〈死の哲学〉と現代」『他者／死者／私』岩波書店、二〇〇七年。

原島正「内村鑑三における『内と外』の論理」『基督教教学研究』十三号、京都大学基督教学会編、一九九二年。

原島正「私の内村鑑三研究について―『内と外』を中心に」『内村鑑三研究』三十号、内村鑑三研究会編、一九九四年。

原島正「生きるも死ぬるも―私の死生観」『生と死』第六号、東洋英和女学院大学大学院人間科学(死生学)修了生の会編、二〇〇四年。

原島正「日本人基督者の死生観―内村鑑三研の死生観」『死生学年報』創刊号、東洋英和女学院大学死生学研究所編、二〇〇五年

原島正「キリスト教思想の特色の一考察―仏教との対比」『東洋英和大学院紀要』五号、東洋英和女学院大学大学院編、二〇〇九年。

原島正『と』の神学』再考―内村鑑三の宗教思想を中心に』『基督教教学研究』三十一号、二〇一一年。

原島正『と』に生きた人・内村鑑三―思想的考察』『内村鑑三研究』四六号、京都大学基督教学会編、二〇一三年。

伴博「田辺元とヤスパース―思想批判と比較思想」『比較思想の展開』、北樹出版、一九九四年。

村上嘉隆『田辺元―ある自己救済の軌跡』ダブリュネット、二〇〇〇年。  
長谷正富「死の哲学と実存協同の思想―田辺の晩年の思想」『懺悔道として

の哲学・死の哲学』、燈影舎、二〇〇〇年。

藤田正勝『種の論理』はどのようにして成立したのか―田辺哲学の成立の道』『思想』、一〇九三号、岩波書店、二〇一五年。

細谷昌志『田辺哲学と京都学派』昭和堂、二〇〇八年。

武藤一雄『解説』『キリスト教の辯證』、『田邊元全集』十巻、筑摩書房、一九六三年。

武藤一雄『無即愛―田辺哲学とキリスト教』『神学的・宗教哲学的論集 II』、創文社、一九八六年。

武藤一雄『政治・社会―田辺博士の社会民主主義の哲学』、『田辺哲学とは』、燈影舎、一九九一年。

武藤一雄『田辺哲学とキリスト教』『神学的・宗教哲学的論集 III』、創文社、一九九三年。

武藤一雄『種の論理』と『非神話化』論―田辺哲学とブルトマン』『神学的・宗教哲学的論集 III』、創文社、一九九二年。

※講演後、田口茂「田辺 元―媒介の哲学 第五章「死の哲学」とリアリティの核心」『思想』一二三三号、岩波書店、

二〇一七年十一月を読み、教えられるところ多くありました。学びを続けます。