

「私」の身体の可能性：緩和ケアへの応用(1)

著者	塚田 澄代
雑誌名	鹿児島大学歯学部紀要
巻	30
ページ	33-44
発行年	2010
別言語のタイトル	The potentiality of "my" body : application to palliative care (1)
URL	http://hdl.handle.net/10232/17030

「私」の身体の可能性

— 緩和ケアへの応用(1) —

塚田 澄代

鹿児島大学大学院医歯学総合研究科 健康科学専攻
社会・行動医学講座 心身歯科学分野

The potentiality of “my” body : application to palliative care (1)

Sumiyo Tsukada

Department of Psychosomatic Dentistry, Field of Social and Behavioral Medicine, Health Research Course,
Kagoshima University Graduate School of Medical and Dental Sciences
8-35-1 Sakuragaoka, Kagoshima 890-8544, Japan

Abstract

The aim of this article is to create a text to address certain inadequacies in the recently developed spiritual care aspect of palliative care. The focus is not on supporting patients to live with hope in their lives until death despite the importance of this attitude. My purpose is rather to reveal another hope - that for eternal life - through the philosophy of Gabriel Marcel.

For that purpose, firstly, I tried to grasp a typical contemporary Japanese view of death, the idea that we may merge into the cosmos after death. I show that this view is one born from a compromise between materialism, which implies the disappearance of our individuality and the spirit after death and animism which includes the concept that our spirits will exist in the cosmic sphere.

Marcel argues against materialism, asserting conscience can't be pinpointed as a visible object body. He asserts all objective thinking, despite its indispensability, leads to the representation of the disappearance of conscience after our death. Such thinking represents time as calendar time leading, finally, to a time of destruction.

The hunger for life corresponds to a resistance against death as absolute meaningless annihilation. According to Marcel, it is in the exigence of being, profound experiences, memory and intersubjective love where we catch a glimpse of eternity in this world. These phenomena could be interpreted, despite their different stages, as our participation in the symphonic unity of full being, in communion with other beings, where our subject body subsists after death as an irreplaceable member.

Key words: palliative care, spiritual care, subject body, hope in eternal life, cosmic life after death

I. はじめに

15世紀ヨーロッパに始まったホスピスは、1970年代に英国をさきがけとして現在のような緩和ケアの形で広がり、1980年代にわが国で実施を見たが、近年国内外において病棟や在宅ケアが急増している。そこでは、緩和ケア医師・精神科医師・看護師・歯科医師・薬剤師・臨床心理士・社会福祉士・管理栄養士・ボランティア活動家たちがチームを組み患者やその家族のケアに邁進していることは言うまでもない。

本稿は、従来の緩和ケアの実践方法の中で、特にスピリチュアルケアにおいて比較的手薄になっていると考えられる点を補えるようなテキストを作成することを目的とする。これまでの緩和ケアの研究は、「その人らしい生のまっとうの援助」を目標に患者の種々のケアの臨床マニュアル、心理的カウンセリング療法などを紹介したものが大半である。特に患者が残された生を精一杯生きる希望をもつ援助のためにスタッフの患者の心理の共感的「傾聴」、患者の希望をかなえる「共感」に重点を置く現状が見て取れる。勿論患者の気持ちにじっくりと耳を傾け、受けとめる、こうした傾聴・共感には患者が「死の不安・恐怖・絶望を感じつつも、安らぎ・安心・平安を回復してくる」¹⁾という点で不可欠・重要であることは言うまでもない。ただ他方それ以外の方法を選けるという現在の傾向の背景には、人は生きたように死んでいくとして患者の自己決定権を絶対的なものと見なす考えが前提にあると思われる。しかし本稿で目指しているのは、患者に考えを押し付けてはいけないという配慮からケアスタッフの側から、何も語らず、ひたすら患者が希望している療養生活を送ることができるように支援するためのノウハウではない。それは、死に瀕する患者・家族に対し、スタッフが、機会があれば更に踏み込み、精神的苦痛：死への不安・怖れを死の積極的な意味の解釈の伝達、人間の意識は絶対的に消失するものではなく、死の行き止まりを乗り越える永生の希望があるという積極的なメッセージによって和らげ、より良いスピリチュアルケアが実現できるような準備的なテキストを提示することである。それは、希望に満ちた死生観をまずケアスタッフに提示し、心の転換を図って貰う機会を得ることである。というのは、終末期の患者や家族の関心は、療養生活の在り方自体よりも、死の不安や残される家族などに心がとらわれる傾向があるからである。また彼らは意識下に覆い隠されていた生きる意味や目的を問うようになるとの指摘もされている。また自分なりの死後の世界のイメージをもっており、

また「故人との再会の希望が患者を支えることもある」¹⁾からである。またこのテキストの提示によって、スタッフの死を看取る不安をも緩和できたと願う。というのは、医療者側の精神的ケア不足の問題の原因として、毎日の多忙な処置的な業務に追われ、他は後回しになってしまうという事実があるからである。自身の死生観が確立していないがゆえに、末期患者との対話を無意識的に避けようとするケースが指摘されているからである。つまり、「医療者自身の死を否定する気持ちや、死へのつよいおそれが関係し、『あの患者はひとりであるのを望んでいる』『だれともいまは話したくないのだ』などの合理化といった防衛機制を働かせ、患者との接触を避けることを正当化してしまう場合がある」¹⁾からである。従って、現代ホスピスの基礎を作ったシシリー・ソングダースの理念を継いで、患者やその家族の肉体的・精神的苦痛をやわらげるスピリチュアルケアのさらなる実現のためには、まずスタッフの死生観の確立のヒントとなるような論を展開することを試みる。「ケアする者の生き方を通して、患者が生きる根拠や意味・価値を発見することもある」¹⁾からである。

以上の目標達成のために、方法論としては、幼児期に母を亡くするという実体験から、死者はどうなるのだろうという問題にとりつかれ哲学的思索を始め、さらに妻を亡くするという体験にも後押しされて、永生の希望について終生考え抜いた、20世紀の哲学者ガブリエル・マルセルの思想を参考にする。マルセルは、死生学という概念を確立した死への準備教育等に関する著者であるアルフォンス・デーケンが師とあおぎ、著書でも言及している²⁾哲学者である。マルセルは伝統的な哲学体系の枠内で考察せず、自分の体験、特に他者の死、愛する人の死を背景にして考察したゆえに、説得力があると考えられる。

その前に既存の死生観を検討することが必要であると思われる。その分類は『よき死の作法』³⁾のなかで中山将が指摘しているように、これまでのところ岸本英夫の『死をみつめる心 ガンとたたかった十年間』⁴⁾の以下の分類を採用するのが当を得ていると思われる。現代人の新傾向として指摘される態度は、「(イ) 死と共に普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでゆくという考え、(ロ) 肉体的生命が諸元素に帰るとともに、精神活動はすべて消失するという唯物論的な考え、(ハ) 不可知は不可知のままにしておこうとする態度」である。次いで永遠の生探求の立場から、次の4つのタイプの既存の死生観が指摘されている。「肉体的

生命の存続を希求するもの、死後の生命の永存を信ずるもの、自己の生命をそれに代わる限りない生命に託すもの、有限な現実生活の中に永遠の生命を感じ得るもの」。

ただ、本稿においては、研究(1)として、上記(イ)に関する現代人の考えについて分析する。ついでその考えに対して、マルセルの考えを対比させて考察するにとどめる。

II. 死と共に普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでゆくという死生観

A. 現代的思考の典型例

この考えは、「自然科学のみかたが死生観に反映して、生命機能の終わりとともに、人は自然ないし宇宙の生成連鎖の中に溶け込み(帰融)、そこに何らかの意味での『やすが』『依りしろ』を残すとみる⁵⁾」というものである。「死んで星になるというのも、大河の一滴となるのも、火葬が大気と大地に融合させるとみるのも[この]表れ」である。中山将によれば、「宇宙の霊にかえって、永遠の休息に入る」のもこの考えに属するとする⁵⁾。この最後の考えは、上記の岸本英夫が宗教学者であるにもかかわらず死後の生命の存続を信じない立場を取っていたが、51歳の時、余命わずかかと癌による死を宣告されてから、死の問題との格闘の結果、7年目に達した死に対する見方の転機となった境地でもある。初めのうちは、肉体的生命の終わりによって、この自分の意識がなくなることの知的確信と、この自分がその個体意識をいつまでも持ち続けてほしいという生命への執着の自己分裂に引き裂かれる。死によって呼吸・心臓が停止し、個体としての生命機能活動を行わなくなり、肉体が崩壊する。肉体は腐敗するか焼かれて、自然的要素に分解してしまう。従って死んで自己の意識がなくなるとこの世界もなくなってしまうので、無になってしまう死に対する恐怖から逃れられなかった。しかし、転機となったのは、この世に別れを告げるという考えに目覚めたことで、死によって、この世はなくなってしまわないが、自分個人の生命力は大きな宇宙の生命力にだけ込んでしまう、という考えに達したことであり、と述べている。これによって岸本は、生きることは別れることの心の準備であるとし、心が落ち着き、死は出会いというものであると死にある親しみを感じたという。そして死を前に与えられた生命を絶対的に肯定して最後までよく生きていくことを新たな出発点とする。しかし、依然として生命飢餓感が残ることを認めている⁶⁾。

B. A.の分析とそれに対する疑問

従って、現代日本人の新傾向として、この死と共に普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでゆくという日本古来の死生観が再び現れたのは、死が間近に迫ったとき、天国や浄土を信じなくなったが自己の意識の存続はなんとか確かめられればと願う現代人が、死を自然科学的な見地から見た延長として認めることができる一種のやすらぎの場を見つけるためであると思われる。つまり、死によって肉体が崩壊すると、感覚器官や神経系統、脳細胞も消滅するにしても、宇宙に帰ると考えることは可能であると自分を慰めるのである。これによって、「経験したことの無い死後の世界を無理に考えようとするから、わからないで煩悶してしまう⁷⁾」ことからは少なくとも免れうる。

この死に安らぎを見ようとする考え方は、はたして現代の日本人の思いに当てはまるであろうか。1996年に発表された「現代社会における日本人の死生観」についてのアンケート調査(対象:18~48歳の大学生、社会人118名(男29名、女89名)、平均年齢22.5歳)によれば、「宇宙や闇に帰る、自然のなりゆき」などの伝統的態度が61.1%であった。死ということばのもつ印象は、「悲しい、寂しいもの」が66.9%、「怖い、恐ろしいもの」42.4%であった。死の不安、恐怖の内容では、「悔しさ、残念さ」「自己消滅の悲しさ、怖さ」がともに32.2%であった⁸⁾。ただこれらのアンケートの対象者は、日本人のなかでも比較的若年でおそらく心理的に「まだ死が遠い」世代のもつ死生観を捉えようという意図のもとに実施されたものである。彼らの大半64.4%が死を時々考えるものとしてしか捉えていないので、本稿の死に直面した人間の観点からの考察にはあまり参考にならないと考える。

われわれの観点からは、前述した岸本英夫の死に直面した態度を掘り下げることに見義を見出す。彼の表現や言外の思いの中に身近に迫った死に対する現代の代表的な切実な考えがあると思われるからである。岸本にとっては、差し迫る死は、自己意識、自分という個人の消滅であり、無への恐怖であった。死後の存続や、自分の肉体を離れた靈魂の存在が信じられなかったからである。さらに岸本の分析によれば、恐怖と同時に、その裏返しにある生への執着、「生命欲に圧倒され、無理に、死後の世界があると自分にいいきかせて、なぐさめようとする、しかしどうしても疑いがおこってきて、煩悶するようになる⁹⁾」。ただ葛藤のうちに、次第に2つのことが分かってくる。1つは、人間は意識が全くなくなってしまうことについて、概念

として考えることはできても、実感としては考えられないということ。実感できるのは、「自分が生きて生活しているということだけである」⁹⁾。2つ目は、「その考えられないこと [無] を人間は死にむすびつけて、無理に考えようとする」がゆえに、恐怖が生まれてくることである。この自己分裂から逃れるために、彼は死後の世界はない、と決めて迷わない覚悟をする。死の覚悟とは、周知のように、日本の伝統の中では武士の生き方である。この覚悟は、無常の世界の結果として、悲しみを伴う諦めによる死の受容とも、おおらかなのんきに宇宙の大生命に任せきった悟りの境地とも違う。和辻哲郎が言うように、まだ自分の命にこだわっている段階である¹⁰⁾。つまり、岸本も例外ではない。この段階で、死の恐怖に打ち勝つためにできることとして、残された時間を生命の充実感あふれるような生き方をしようと決意し、がむしゃらに働く。しかし後になって、この態度は恐怖をごまかすため、死から目を背ける方法であったと振り返る。7年間の死の問題との闘いが経過した後、死と直面して死を見ることができ、この激しい恐怖感から逃れる転機となったのは、彼自身が述べているように、まず自分の生命力が死後宇宙の生命力にとけ込んでしまうことを思い至ったからではなかったと思われる。むしろ自分の愛する人々・家族との別れがたい愛着に心が占められていることに注意を止め、死をその人たちとの別れの時であると感じたことである。彼は「自分の生きてきた世界に、後ろ髪をひかれるからこそ、最後まで気が狂わないで死んでゆくことができるのではないか」¹¹⁾と思う。

与えられた生を生きる支えとなったのは、この、家族との強い絆である。死を彼らとの別れと考える時、相変わらず死後の自分の存続は信じられないが、せいぜい信じられるのは、無ではなく、自分の死後も続くと思われるこの世の世界、宇宙であり、愛する人々と別れた死後は、自分はその宇宙で霊にかえって永遠の休息に入ることである。岸本は、これによって、心が落ち着き、死を親しみやすいものにし得たと感じる。死の2年半前には、生きることは別れることの心の準備であるとし、ただがむしゃらに働くことではなく、静かに人生を味わいつつ暮らしていく方が本当の人生ではないかと考えるようになる。しかしその1年後には、自分の生きがいと生きる目標であるが、逆に大切な命を捨ててもいいと思われるような使命としての仕事に打ち込むことこそ、新に幸福、命の充足感があると述べている。死の3か月前には、生命を絶対的

に肯定したこと、与えられた命を最後までよく生きていくことが新たな出発点となったことを確認する。

しかしここで留意に値すると考えられるのは、やはり生命飢餓状態の苦しみは残るということである。それは生き続けたいという欲求であり、死は親しいものではなく、自分を愛する者から別れさせるものであり、また死後の理想世界を信じたいが、それができないが故の苦しみでもある。やはり依然として葛藤・自己分裂から免れてはいないであろう。宇宙で永遠に休息という考えは、彼の自然科学の実証主義的な自然現象の法則にしたがった死の見方と自らの実体験をごまかさずに観察した上でなんとか死後の生を見つけようとしてたどり着いた妥協点としての死生観にすぎないと思われる。言い換えれば、個人は死んで無くなるという点で唯物論的であるが、宇宙の霊になって休息するという点ではアニミズム的であり、一貫しないように思われる。

III. マルセルの死生観

以上の岸本の死生観に対し、死の意味・永生の可能性を述べたマルセルの死生観を示すことは有意義に思われる。ただ確かに岸本が指摘するように、「現代人にとっては、死の問題は、死後の生と結びつくから重大なのではない。人間の生存を阻止するものだから、無視することができないのである」¹²⁾ことは認められよう。マルセルの死に対する考えは、更に一層生きるための必要なステップである。

マルセルの永遠の生についての考察には様々なアプローチの仕方が見られる。ここでは、いくつかのテーマに従って論を展開する。

A. 死後意識の消滅に対する反論

死後、目に見える身体が分解し、機能なくなると同時に意識が完全に消滅することを事実として扱うことはできない、とマルセルは考える。逆にそれを主張するのは、唯物論である。われわれは、自分の死について、死後意識があるかないかを確かめることはできない。死後の生について想像できるのは、私より生き延びる他の人の立場に立った場合だけである。それは私の死ではなくて第三者の死である¹³⁾。ただ、われわれが観察できるのは、目の前の死にかけている他者の意識が消失してゆきつつあること、「死はひとつの沈黙である」¹⁴⁾ ことだけである。マルセルは、この意識がもはや感知できなくなっても消滅したということは言いきれないと考える。それは科学的では検証できな

いが、見えない存在として可能であるということである。意識が生命の表れだとしても、われわれはその原理を知ることにはできないのである¹⁴⁾。

意識の性質についていえることは、第一に、意識は、唯物論が主張するように、「この物」として指し示すことができるものではない、ということである。指示できるのは、目に見える私の身体である。それは内側から生きられた身体ではなく、対象として他人と自分の目の前に置かれて、見たり触れたりすることのできる対象化された身体である。いわば傍観者として見た身体である。マルセルはそれを「客体身体」と呼ぶ。それはまた「科学的に認識されることができ、同時に衛生学から外科学にいたる、きわめて多様な技術の総合に応ずるものである」¹⁵⁾また生物学という有機体にも該当する。日常生活において食べさせたり、手入れをしたりする身体という見方もこれに当たる。もちろんこれらの客観的な見方は、生きていく上に不可欠で、生活に有用であることは言うまでもない。われわれは幼少期からこの様な見方をしている。たとえば立方体のそれぞれの辺と面積は等しいとか、面の角度は90度であるとかである。物を外から距離をおいて、空間の中に位置付けてみる見方である。しかし、この見方からは、死と同時に我々の生は終わるという結論しか出てこないのである。マルセルの思考方法は、次の通りである。これらの客観的思考や既成の意見を自発的に行っているとして、第一の反省と名づける。次いでこの第一の反省が含んでいる矛盾やそれが生きられる経験にこうむらせている歪みを明るみに出し、一層真の経験とその経験が含んでいるものについての自覚を促すことである。それが第二の反省という哲学的思考の役割である。

B. 時間の三様相

マルセルは、生を消費・消耗される巨大な部分と見ると、そこに死後の生など認められないと考えたいとする要素、誘惑があると看する¹⁶⁾。それは、われわれの生の条件の悲劇的な面である。しかし、「死後に生命がないと宣言すれば、死という崩壊の絶対的な無意味さ」¹⁷⁾を認めることであり、その崩壊に行き着くわれわれの生を無意味なもの、精神的な実在ではないとして生の存在の価値を下げてしまうことではないかと危惧する。このように死後の生を否定するのは、われわれが時を生きる生き方と関連があると看する。マルセル研究者のジャンヌ・パラン＝ヴィアルは、マルセルには少なくとも3つの形態の時間経験があると述べる。

1つは、「考えられた時間」である。それは、非時間的な意識によって考えられた時間である。というのは、その意識は、現在の瞬間ごとに、自分の思い出や未来の行動の意図を、この現在や、これまで獲得した知識や、自分ではどうにもならない出来事に関する予測との関連で分類するからである。これはマルセルが「調節できる時間」と呼んだもので、物理学が取り扱う時間はその一面である。それは、持つ時間でもある。2つ目は、「荒涼とした時間」、「底なしの時間」である。これはわれわれには無に通じているように思われる継起する時間の秘かな要因である。3つ目は、創造・観想・愛の持続であり、生き生きと統一した時間である¹⁸⁾。

1. カレンダーの時間・持つ時間

一つ目の時間は、時計の時間・カレンダーの時間・日常生活の時間ともいえ、単に観念的な時間ではなく、われわれの日常の経験や技術活動にも当てはまる。またこの時間は、私が持っている時間とも言える。日常生活で私は時間がある、と表現されるような時間である。

マルセルは、この日常生活で持つ時間が二様に墮落しうると言う。1つは、多少とも自動的に日々の仕事を片づける、といったことにある。同じ瞬間が繰り返すというイメージの時間である。この時間の過ごし方とその結末は次のようになる。「私の毎日は、『…する』ということで過ぎていく」¹⁹⁾。2つ目は、連続ドラマのように展開する出来事に対する興味として扱われる時間である¹⁹⁾。この場合、いろいろな出来事が自分の目の前でフィルムのように展開し、そのイメージは互いに追いかけて、入れ替わる。

本当の生は「内的に体験される限り、物語として話されることも映像化されることも不可能である」²⁰⁾とマルセルは言う。逆にイメージが次々と入れ替わる時間は、自分の生を生き生きと創造的に生きているのではなく、外から眺めていることになる。さらにその出来事を観客のように見ている自分が極度の疲労状態にあるか、または、ただ単に完全に気の緩んだ弛緩状態にいるなら、私は岸辺で川の流れを見ているように、それらのイメージが自分の前を通り過ぎるままにしておく。

いずれの場合も、そのような時間は、真の私の時間といえるものではない。このどちらの場合も自分の生が無意味なもの、何かが欠けていると感じさせる時間であり、このような時間は、倦怠の感情を生むことがあ

る。それはまた日常の平凡さへの抵抗の印であるが、抵抗しようとする力もない状態に陥る危険性がある²¹⁾。それは絶望に紙一重で落ちかねない時間である。マルセルはこのような日常の時間と持つ時間を同一視しているように思われるが、厳密には、持つ時間のほうが日常生活の時間よりももっと広い意味がある。持つ時間は、量として表象される時間である。

2. 破壊の時間

持つ時間は、自分が人生で持っている時間として描くと、破壊の時間、死によって制限される時間につながる。「私の一日一日は、あたかも等質の単位のようにつぎつぎと或る奈落の底に落ちていき、いま私に残されているのはもはや、それがすっかり無くなるその瞬間、つまり私にとっての『一卷の終り』の瞬間まで消費すべき、未知で有限な日々だけであるということを感じるやいなや、ただちに絶望が私を襲ってくる」²²⁾。われわれの生は、因果関係に従っている世界の存在に結びついており、その時間は不可逆的に流れ、不可避的に老化と死へ向かうものであると思う。つまり1つ目の調整できる時間、持つ時間は、2つ目の破壊の時間、生の消滅へと移行するのである。その時間を生きる私は実のところ自分の時間を生きているのではなく、生から死に至ると考える線上の時間を通過する空間として時間を表象しているのである²³⁾。

これに対してマルセルは、時間の起源は現在にしかないし、生きられる前に与えられている時間があるかのように考えるのは錯覚だ、と主張する²³⁾。ただ、彼は、このような時間の見方からくる苦しみ、「自分が時間へ引き渡されていることを感ずる苦悩」²⁴⁾、あらゆるものの消滅や愛する人の死による苦しみ、後悔、孤独感、絶望は実際のつらい経験であることは深く認識している。マルセル自身、母の死によって幼い頃から既に心的外傷を受けた人格を自分の中に作り上げたことと回想している。そして、自分の一生や心の遍歴は、他人の死によって全面的に運命づけられた、と断言するほどである。「われわれは絶望に取り囲われている」²⁵⁾と言う。

われわれが生きている時間は、瞬間の繰り返しや、次から次へと入れ替わるイメージが通り過ぎるものではなかった。それは、「厚みのある現在」と言えるもので、注意が持続する間、分割されない時間を生きているのである。ある一つのメロディーを生きるように。ただこの持続はいつまでも続くわけではない。この注意が断ち切られるのは、われわれの苦しみや悲しみな

どの断絶の時間によってである。この時間は、たとえば愛する人とのかつての幸福な時を引き裂かれたり、突然の事故によって健康を奪われ障害者になったりする時間で、これを単に注意の弱さのせいにする事ができないほど苦しく辛いものである。これは人間の有限性という性格につながる時間である。

3. この世での永遠の予感の体験

このような破壊と消滅の時間に対して、それとは別の時間があることをマルセルは示す。それが永遠である。死を超える永遠は、われわれの生きる時間より凝縮した時間である、とマルセルは考える。われわれの過去・現在・未来が統一して失われることなく回復する完全な時である²⁶⁾。そしてその時間をわれわれはこの世においても永遠の始まりの予感として経験できるとする。それは、喜び・記憶・愛・予感・深い経験・希望・創造などの経験である。喜びは、生き生きとした平和の感じられる、分散せずに統一した、救いの経験である。これらの経験について、まず人工的ではあるが便宜的な必要のために、過去・現在・未来の経験に分けて述べる。人工的というのは、われわれの生きる時間は、実際は、この3次元が統一し相互に働きかけあうことさえする時間であるからである。

a. 過去の経験：記憶

マルセルによれば、記憶は、人間存在の一貫性あるいは不滅性の証である。亡くなった人のことを思うことは、単にその人についてのイメージを持つことに留まらない。その人と共にいることであり、死という空間において実現される最も徹底的な別れの否定である²⁷⁾とする。思い出という思考が思っている人間存在の一貫性をひきだすのである。思い出は、リルケが語るように「見えるものを見えないものへと移行させる本来詩的な働き」²⁸⁾である。思い出は過去と現在の対立を超える。なぜなら、われわれの生きる時間性とは別の非時間的實在に思い出が不完全ながら参与しているからである。思い出は過去と永遠を結びつける。不完全な参与というのは、個人的な記憶がいくら完璧になっても、永遠を直接知ることはできないからである。それは永遠の予感にすぎない。またこの思い出は愛と不可分である。言い換えれば、「愛が存続しさえすれば、この世界はみずからを墮落させようとするいかなる傾向にも打ち勝つのであり、死は結局において決定的に屈服させられるしかない、ということである」²⁹⁾。

b. 現在の経験：深い経験

深い経験とは、起っては消える出来事の単なる連続である日常の時間とは対照的である。われわれの深い感情は、「たとえば一つの肉体的な快・苦を体験するときのように、瞬間的にそれを感じるのではない」³⁰⁾。そこから生の異なる持続の時間があるという考えに導かれるとする。持続の凝縮の程度が違う時間である。それらはわれわれの注意のあり方にもよる。注意すると、単に瞬間的ではなく、一つの行為が持続する時間に凝縮することができる。それらは、ある語や音、ある文章の全体などを一つのものとして把握する時間である。この時間は時計の時間になると、次第に長くなっていく時間である。一つの文あるいはメロディーは、それらを構成する語や音の連続を超えている。それを一つの統一として理解することは、すでに、創造的行為であると考え³¹⁾。それは「働意意識」の時間である³²⁾。その行為には、科学的発見・芸術活動・農作業・「創造的誠実」と名づける他者を裏切らないで愛する行為など多様である。これらの行為は目に見えない真・善・美の普遍的な本質に参与しているとマルセルは考える。これらの行為に意味を与え、統一し破壊から救うのは、目に見えない普遍的な本質である。彼が本質という価値観念に導かれたのは、われわれの行為の意味と、音楽作品とその解釈の多様性について考察することによってであった。一つの作品が深ければ深いほどそこにみ尽くせないほど親密な経験が含まれている。そうすればそうするだけ時間の中でなされる特定の演奏ではその作品のある部分的な面しか明かされない³³⁾。一つの作品に当たるのが普遍的な本質で、各演奏はわれわれのこの世での行いである。本質が思考、われわれの深く創造的な経験を統一するのである。普遍的な本質は、神と呼べる超越的な存在のあり方であり、その本質の仲介によって、各人は永遠の存在とながっている、とマルセルは解釈する³⁴⁾。

ただ神を信じない人でも、一つの文にはそれぞれの単語を超えた目に見えない意味、つまり本質があることは認めなければならないであろう。

また深い思考としてわれわれに与えられる思考とは、遠いところへ道を半ば開きかけているように思われる思考である。つまり「ここ」と「よそ」の空間的区別が乗り越えられたものとして感じられる。われわれの存在条件を考えると、自分が生きている「ここ」と合致できない自分を見出す。この世界は完全ではなく、苦しみは私たちが完全な充実の世界からの亡命者と感

じさせる。深い経験は、郷愁によって思い浮かべられる失った祖国を垣間見る³⁵⁾。それがマルセルにとり、死後の世界である。

c. 未来の経験：予感

マルセルは、未来は、普通の人々にとっては予見不可能であるが、われわれとは違って、特別の時間の持続の構造を与えられている存在にとっては、予見可能である、と考える。預言者・透視力のある人・聖人たちである。こうした人たちは現在と未来の対立を超えた凝縮した持続の中に生きているといえる。彼らが歴史の時間を一つの全体として見ることはありうるとする。予言は未来と永遠を結びつけるのである。

C. 充実した永遠の生・存在の要求

Bで述べた、持つ時間が破壊時間に至るという死の不安で悲痛な感情の経験を最終的なものとして認めたくないという抵抗する感情が湧きあがってくるのは、死に対して、ごくあたりまえという心理や論理で受け止めてしまわない限りにおいてである、とマルセルは指摘する。日本人の死に対する伝統的な諦めもこれに入るであろう。これに対して、前述の岸本が常に死に処する覚悟をしても、生命飢餓感・生命欲が残ると言っているが、これが死への抵抗感に該当するといえよう。この感情は、死という崩壊の絶対的な無意味さを認めるとそれに行き着くわれわれの生をも無意味なものに追いやってしまう錯覚に対する反抗でもあることが哲学的反省で明らかになる。この抵抗は、充実した生・完全な生が永遠に存在するという要求でもあり、彼はそれを「存在への要求」と呼ぶ。それは人生の意味づけの要求である。それを彼は次のように表現する。「不安定な存在の見かけの戯れや、シェークスピアがいう馬鹿ものどものくどくどとした無駄話などで、説明し尽くせない存在があるはずだ、あるいはあらねばならないだろう」³⁶⁾。この存在への要求の体験は、苦しみ・悲しみ・絶望などの悲観的な経験を生きることから起るものであっても、それを拒否し、充実した生の経験に憧れるという点で、その充実し完全な生を、初歩的であるにせよ、生きていることだと、マルセルは解釈する。存在の要求は、現状への不満足から自己を乗り越える要求へと私達を導くものである。この自己超越の要求は、自己を超えた存在に参与しているから起こると解釈するのである。この要求は前述した永遠の予感の経験としての喜び・創造・愛の体験などと比べると、その存在への参与の実感が薄く、いわ

ばその度合いが低い。しかしこれも永遠の生を肯定する行為である。

D. 永遠の生の希望

前項で、真の人間経験は、現状への不満足から自己を乗り越える要求へと私達を導くものであった、と述べた。この要求は、人間の終末期には、自己の破壊という思いに囚われるのを超え、存在の充実近づき、与る希望という形を取る、ということマルセルは示す。存在の充実として、この世で病人が求めるものは、健康、完全さの回復、人との心の交わりの一体感、自由である。しかし、この世においては、その充実は間欠的でしかない。終末期の病人が真の存在の充実近づくには、死を通過しなければならない。

死には浄化の意味があり、それにより今まで失われた時を回復し、充実した交わりの世界に参与できる希望があると考える。ここでは希望の本質の特徴を3つ挙げて述べる。

1. 自由と開かれた時間

マルセルの希望論に対するすべての反論に共通するのは、われわれの直面する困難さ、健康の回復などの希望を現実の世界だけに解決を求めることである。もちろん現実の世界で「人間の生命とのあいだの婚姻的な絆」³⁷⁾を結びなおすことは重要なことである。病人は、現在かかっている病を治すことを希望することは当然である。しかし、希望の本質は、現実の世界にその源をもつものではない。自分の病気を治そうと努力している医師に一身を託しながらも、現状を一つの道として、別の希望を持つことは、恵まれた瞬間にはできる、とする³⁸⁾。「希望するということは、本質的に言って、[何かを欲するように、]『何かを希望する』ことではない」³⁹⁾。希望は常に囚われの状態に対する積極的な反動である。自分の病気は自分を廃品としようというイメージからおこる絶望の幻惑を拒否すること、それによって自己の本来性を保つことである。しかし、その態度は、強迫観念から自己を守るために内面を強固にし、こわばらせるストイックなものではない。

希望は、このように絶望の幻惑を受け入れないという点で、「非・受容」性という性格を持つ。しかし、それは単なる反抗ではない。というのは、希望には、現在の時間とはまた別の時間が自分の前には開かれているとして時間の多様性を自分に指示してやる忍耐と、それによって自分が成熟することへの積極的な信頼が

含まれているからである。言い換えれば、希望は、それによって現状を超越する要求である。希望を持つとは、現在与えられている悲劇的状况を一つの試練、自分自身に必要な欠くべからざる部分として確信し、自己の置かれた状況を精神の自由な活動によって、創造的に解釈することである⁴⁰⁾。したがって、希望は精神の次元である自由を表し、生命に襲いかかる破壊力に協力することを拒むのである。むしろ、出来事との親密性を保つようにするのである。それによって、人間は、物と同じような運命をたどらず、回復の見込みのない病人も、すべてが終わってしまった訳ではない。希望とその核心にある自由は、創造と刷新の可能な「開かれた時間」を含む。こうして希望の可能性は、科学で打ち立てられる瞬間の並置であるような時間乗り越えることを示す。

2. 希望と相互主観性

希望は、開かれた時間のみではなく、存在する人々へ心を開くことも含む。亡くなった人のことを思う記憶は愛と不可分である、と前述した。希望は、「或る人を愛するとは、あなたは決して死ぬことはないであろう」⁴¹⁾という予言的確信とも切り離せない。愛する他者の死の否定である。

これに反して、その人を私の対象として私の眼差しの前において見、彼と彼女とが三人称で扱い、判断を下すときは、その人は物と同じように扱われ、破壊していくことを認めることである。私が相手愛することによって精神的に結びつき、その絆によって事物の運命から逃れられると考える。それは、絆の不滅性の確信である。もっと正確には、次のように言い表せる。「私の目のまえでおこった変化がどんなものであれ、あなたと私という形でわれわれは一体である。そこにおこった偶然性の次元に属する出来事もわれわれの愛の中に含まれている永遠の約束を無効にすることはできない」⁴²⁾。この表現は、愛する人の死の不在に打ち勝ち、その人の現存の希望を信じることは、自力のみでは実現できず、自己を超えた存在に信頼し祈願することに自然に向かうというマルセルの考えを示している。マルセルは、あなたと私の愛する絆で結ばれ、それぞれ相手の中に生き、相手によって生きる、つまり、われわれという共同主観的結合の運命は、エゴイズムや絶望に陥り自己を閉じてしまう可能性のある自分や他の人間によっては保証されないと考える。二人という共同体も、二人のナルシズムという各自、自分に集中し、自己満足に陥る場合は、その一組の運命

については、死以外のものはないのである。共同主観的絆の成功した最高の形態が愛である。それを保証するのは私を包んでいると同時に私を超える神秘的で、神聖な存在である神であると考え。ただ神を汎神論的に考えると、自然全体と同一視され、精神的なものには適用されないで、その保証はできないのである⁴²⁾。

また自己の死を乗り越えるようとする態度に関しては、マルセルはストア派の処し方の偉大さを認めている。不治の病と宣告されたとき、避けられないものを受け入れ、しかも全力でそれを先取りするのを拒否することによって、内面を強固にし、運命を無限に乗り越えようとする点である。しかしストア派は、自己自身にしか責任をもたず、自己に閉じこもっている点で、同意できないのである⁴³⁾。

希望の本質は、私は、われわれのために絶対的な「あなた」に希望を託すということである。希望は自己中心的ではない。希望の内容は、次のようなものである。あなたと呼ぶ人との心の交わりが、この世における以上に充実し、自己を自己自身に、ある人を他の人に、ある人々を他の人々にというように、われわれには一つの統一した交流があり、それを絶対的あなたである神が保証してくれることを信頼して待つことである。このように、マルセルは、彼岸は眠りではなく、この世では得られなかった十全なコミュニケーション回復がある可能性を示す。

神を信じられない人も、少なくとも、目の前に眼に見える形で存在している人であっても心が通わなければ死者と同然であるが、死んで眼には見えなくなっても共にいると感じられるならば、その人は残像として生きて続けているのではなく、私達の中に現存し、本質的には死んでいないのだ、ということは支持できるであろう。

3. 永生の希望と検証不可能性

前述したように、希望を認めようとしなないのは、この世の目に見えるものだけが、客観的に検証可能で、目に見えない希望はそれに該当しないからという理由であった。検証不可能というのは、軽蔑的に、錯覚が主観的な心理状態・楽観主義という意味で使われる。

しかし、希望は、既成の経験で構成された目録を土台にしてなされた予見可能性の計算にはそぐわない。希望は、実現のための誰にでも納得できる客観的な条件を整えて、いかにしてそれに達するか予見しうる技術の問題とは無関係である⁴⁴⁾。希望は錯覚や楽観主義

ではなく、生きられる経験である。人間の本質が自己を超えることであるなら、死を超えてなお自己や他者が存在することを希望するのは、人間にとって不可思議なことではない。マルセルは、希望に対する反論に答えることによって、希望の探求においては、検証不可能ではあるが、哲学的反省としての厳密さを目指すことによって、たんに独断的な思い込みではないことを示す。

ただ、おそらく希望は、有限な人間の希望と真の希望とを混同する心理的過ちを免れえないのかもしれないことを、マルセルは認める。理性の名において希望に反対する人は、当てにしていた出来事が起こらなかったという過去の失望経験を避けるためである態度を示すとする。これは、契約の履行の権利を要求する態度である。しかしわれわれは、失望を先取りする権利はないのである。そのような結果を「当てにする」、「権利を請求する」⁴⁵⁾態度は希望が墮落したものである。しかしこの墮落は不可避であるといえるかもしれない。なぜなら、精神の真の表れと、その墮落したもの、それを模倣したものととの客観的な基準はないからである。失望の経験も恐らく真の希望とそうでないものとの違いを内的確信の次元で経験するために必要かもしれない、とバラン＝ヴィアルは指摘する⁴⁶⁾。

真の希望は、自分の存在は自分が作り出したものではなく、自己の一切をそこから受けている無限の存在に対する応答であり、その愛に制限を課すとつまずき、裏切りになるのである。絶望することは、その無限の存在である神が自己から手を引いたと宣言することである。この応答による希望は、一切の人間的な特定の希望の廢墟の上に築かれるが、ただ未来を受け身の姿勢で仕方ないと無気力、あきらめて受け入れるものではない。それは、勇気ある行為である。マルセルは希望の本質として次のような例をあげている。母国が隷属状態に陥った愛国者の例である。その愛国者は、自分が祖国の解放の証人になる機会は全くないと認めているにしても、その可能性を疑うことは、その機会を減じ、祖国と自分との絆を裏切ることになると考えるのである。希望は、自分と自分の運命の絆を強めるものであり、絶望はそれを弛緩させるものである。自分自身の生存を考えて恐怖にとらえられるのは、ただ自己保存本能の要求に屈しているのかもしれない、とマルセルは指摘する。だから自己が死に瀕しているときに、なおこの世における脱出・解決を求めようとするある種の有機体的といえる執着を希望と呼ぶのが妥当であるかどうかは疑わしい、と考える⁴⁷⁾。

このように考えると、計算する理性を超えて希望できるということは、自由な精神を持っていることであり、そういう恵みをえていると考えられる。

F. 死後も存続する主体身体

マルセルによれば、われわれの身体の本質は、「主体身体」であり、われわれが現実にあるものとして見ている客体身体は、正確には、主体身体を対象化したものをまとめる概念である。主体身体という表現は、マルセルに実存の確信、物ではなくかけがえのない存在として世界に存在しているという確信を表現するのに役立つ。身体主体は行為として考えることが適切である。「主体身体はわれわれの行為の歴史を指す」⁴⁸⁾とも言われる。その行為は感覚、別の次元では、美の鑑賞、創造、愛、祈りなどがある。

感覚は、常識や科学においては、対象物から出た波動、光子の刺激という情報が脳に伝達され、脳で意識の言葉、感覚の質的表象に翻訳され、転換される、と考えられている。たとえば、匂いや色を感じる時、われわれが感じるのは、脳内の神経伝達物質の生理学的振動の化学反応が意識に変換するメカニズムではない。マルセルは脳科学者茂木健一郎氏のように、感覚の質は脳の神経細胞から発生するとは考えない⁴⁹⁾。つまり科学的知識では、脳のメカニズムを知ることではできても、そのメカニズムあるいは化学反応が意識にどのようにして転換するのかわかりえないのである⁵⁰⁾。

そこから、まず、感覚を科学的に説明する以前に感じるという、私たちが世界と一体化し、世界に参与しているということを教えてくれる統一的な行為があることが分かる。マルセルが強調するのは、感覚において身体は私の身体、主体身体であることが分かる、ということである。つまり、私の身体は、感覚作用の道具ではない。感じるということは、私という身体を通じて目に見えたと同時に目に見えない存在と目に見え世界との合一、相互主観的行為である。

更に、われわれのこの共存・相互主観的行為は、感覚にとどまらない。自然の美しさ、時には経験する聖なる感情は、自然が見えない意味を持っていることを思いつかせてくれる。また、一人の人がもう一人の心に生きているということは、二つの目に見えないものの合一であり、その人が、そばにいて見える間だけではない、つまり生きている間だけではない。見えるものは、見えないものの印であり、見えないものに参与しているのである⁵¹⁾。

われわれの主体身体も同様である。感覚作用におい

ては、「私の」身体として生きられる主体身体は、道具・機能ではなく、その本質は見えないものであり、われわれの有機・精神的構造よりも無限に大きな力があり、死後も存続する可能性を示す。マルセルは亡くなる少し前に、それを次のように語る。「主体身体には、時間が組み込まれている。…突き止めるのが非常に困難な状況の中で、またおそらく客観的な科学の可能性を超える状況において、われわれが生きるにつれて客体身体に内在するが、別の本質でそれより生き延び他の領域に移行することができる身体が造られるのではないか」⁵²⁾。ただ、主体身体は、客体身体と二元論的に、空間的に区別して描くことはできないとする。主体身体は、身体と分離している純粋に精神、霊ではない。ここにマルセルの考えの独創性がある。またこの主体身体をマルセルは個人とは呼ばない。なぜなら個人という概念は、匿名の人であって、かけがえのない人格ではないからである。また個人は他に人々とつながりを持たない、孤立し、断片的な人でもある⁵³⁾。主体身体が個として生き続けることが重要なのではなく、充実して完全な存在のシンフォニーの統一に近づき、その一員となる絆を回復することこそ重要なのである。

おわりに

以上、緩和ケアにおけるスピリチュアルケアの実現のためには、現在実施されている、終りまで生きる希望とは別の方向の、死の行き止まりを乗り越える永生という希望を、それを生涯のテーマにしたマルセルの哲学を通じて理解してもらおうと試みた。そのために、まず現代日本人の死生観のうちの一つで代表的なもの、死と共に普遍的な宇宙生命の中に溶け込んでゆくという考えを把握し、その結論は、個・精神はなくなる唯物論と宇宙の霊になって休息する日本古来のアニミズムとの折衷である妥協点としての死生観であることを示した。

これに対して、マルセルとわれわれの見解をまとめると以下ようになる。日常生活の維持や科学・技術の対象となる有用不可欠な客観的思考は、死によって無になる表象へと必然的に至る。それはカレンダーの時間・持つ時間・死によって物と同然になる目に見える有機体としての客体身体の表象となる。反対に、記憶・希望・相互主観的愛などの経験は、空間における別れを否定し、充実した永遠の存在の世界を垣間見させた。音楽などの本質の把握は、統一した時間はこの世にないという考えに導いた。感覚の道具ではなく

「私の」身体として親密に生きられる目に見えない「主体身体」としての意識は、生き残る可能性を示した。

マルセルの存在の要求は、生命飢餓感と同じ感情の次元のものではあるが、前者は存在の充実した死後の生への憧れである。それがあるのは、その世界に初歩的でも、現にわれわれが参与しているからだという解釈を展開した。死はその世界に行くための清めであり、従って、死にも積極的な意味がある。生命飢餓感にとっては、死は無意味なものではない。

希望は、科学的検証の対象とは別の次元の精神的原理に属するものである。人間の本質は、生きている今に不満足を感じ、自己を超えることであるから、この世を完全な世界からの亡命として、そこに帰り、この世で失われた時を回復し、この世では出来ない心の交わりを実現する希望を持つことは、正当なことと思われる。

現にケアの現場で、客観的事実よりも患者の実存的事実、心象の世界を大事にし、患者の心を支えるケアが実践されている⁵⁴⁾。死に直面した患者やその家族が自己の苦しみからの真の解放を求めているなら、このことを一層理解し、科学的予見と無知の中間に検証不可能ではあるが、生と死の意義、死後の世界の光のメッセージを単なる理想としてではなく、誰でもできる経験の解釈として受け入れられることも可能と思われる。

今後の課題として、本論をさらに深め、文頭に述べた現代人の新傾向として指摘される他の2つの態度および永遠の生探求の立場からの4つのタイプの既存の死生観についても詳しく分析し、マルセルの思想と対比することが残されている。

参考文献

- 1) 川野由美：系統看護学講座 別巻10, 柏木哲夫, 藤腹明子編, 137, 168-169, 医学書院, 東京, 2000
- 2) デーケン, A.: 死を教える 死の準備教育, メチカルフレンド社, 東京, 1986
- 3) 中山将: よき死の作法, 高橋隆雄, 田口宏昭編, 56-57, 九州大学出版会, 福岡, 2003
- 4) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 講談社文庫, 東京, 2008
- 5) 中山将: よき死の作法, 高橋隆雄, 田口宏昭編, 35, 56 注12), 九州大学出版会, 福岡, 2003
- 6) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 38, 33, 23, 講談社文庫, 東京, 2008
- 7) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 32, 講談社文庫, 東京, 2008
- 8) 青山みどり, 西方毅: 現代社会における日本人の死生観: アンケート調査にあらわれた実態, 日本心理学会総会発表論文集, 38, 18, 1996
- 9) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 28, 講談社文庫, 東京, 2008
- 10) 相良亨: 日本人の心, 178, 東京大学出版会, 東京, 2009
- 11) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 32-33, 講談社文庫, 東京, 2008
- 12) 岸本英夫: 死を見つめる心 ガンとたたかった十年間, 167, 講談社文庫, 東京, 2008
- 13) Marcel, G.: Pour une sagesse tragique et son au-delà, 183, Plon, Paris, 1968
- 14) Marcel, G.: Homo Viator, 195-196, Aubier, Paris, 1944. 白井健三郎, 伊藤晃訳: 旅する人間, 192, 春秋社, 東京, 1977
- 15) Marcel, G.: Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère, 119-120, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 113, 春秋社, 東京, 1977
- 16) Marcel, G.: Présence et immortalité, 44, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001.
- 17) Marcel, G.: Du refus à l'invocation, 126, Gallimard, Paris, 1940. 竹下敬次, 伊藤晃訳: 拒絶から祈願へ, 105, 春秋社, 東京, 1968
- 18) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel Colloque organisé par la Bibliothèque Nationale et l'association «Présence de Gabriel Marcel», 290, Bibliothèque Nationale, Paris, 1989
- 19) Marcel, G.: Présence et immortalité, 36-37, 113, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001. 信田正三, 伊藤晃他訳: 現存と不滅, 297, 387, 春秋社, 東京, 1978
- 20) Marcel, G.: Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère, 205, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 194, 春秋社, 東京, 1977
- 21) Marcel, G.: L'esthétique musicale de Gabriel Marcel, Cahier de l' Association Présence de Gabriel Marcel, 2-3, 58, Paris, 1980
- 22) Marcel, G.: Présence et immortalité, 113, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001.: 信田正三, 伊藤晃, 渡辺秀, 三島唯義訳, 現存と不滅, 387, 春秋社, 東京, 1978
- 23) Marcel, G.: Journal métaphysique, 129, Gallimard,

- Paris, 1927
- 24) Marcel, G.: Être et avoir, 106, Aubier, Paris, 1935. 渡辺秀, 広瀬京一郎訳: 存在と所有, 71, 春秋社, 東京, 1978
- 25) Marcel G.: Présence et immortalité, 181, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001. 信田正三, 伊藤晃, 渡辺秀, 三島唯義訳: 現存と不滅, 471, 春秋社, 東京, 1978
- 26) Parain-Vial, J.: Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel, plourde, S. 503, Du Cerf, Paris.
- 27) Marcel, G.: Être et avoir, 42, Aubier, Paris, 1935.
- 28) Marcel, G.: Le mystère de l'être. II. Foi et réalité, 31, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 春秋社, 東京, 1977
- 29) Marcel, G.: Présence et immortalité, 182, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001. 信田正三, 伊藤晃, 渡辺秀, 三島唯義訳: 現存と不滅, 473, 春秋社, 東京, 1978
- 30) Marcel, G.: Journal métaphysique, 195, Gallimard, Paris, 1927. 三島唯義訳: 形而上学的日記, 297, 春秋社, 東京, 1973
- 31) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur, 125, 153, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989
- 32) Marcel, G.: Homo Viator, Aubier, Paris, 1944. 191
- 33) Marcel, G.: L'esthétique musicale de Gabriel Marcel, Cahier de l' Association Présence de Gabriel Marcel, 2-3, 53, Paris, 1980
- 34) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur, 125, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989
- 35) Le mystère de l'être. I. Réflexion et mystère, 208, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 196-197, 春秋社, 東京, 1977
- 36) Gabriel Marcel interrogé par Pierre. Boutang, 125, 1977. 三雲夏生訳: 技術時代における聖なるもの, 208, 春秋社, 東京, 1973
- 37) Marcel, G.: Homo Viator, 154, Aubier, Paris, 1944. : 山崎庸一郎訳, 旅する人間, 153, 春秋社, 東京, 1977
- 38) Marcel, G.: Les hommes contre l'humain, 95, Fayard, Paris, 1968. 小島威彦訳, 102-103, 春秋社, 東京, 1976
- 39) Marcel, G.: Le mystère de l'être. II. Foi et réalité, 163, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 378, 春秋社, 東京, 1977
- 40) Marcel, G.: Homo Viator, 49-50, Aubier, Paris, 1944. : 旅する人間, 山崎庸一郎訳, 49-50, 春秋社, 東京, 1977
- 41) Marcel, G.: Le mystère de l'être. II. Foi et réalité, 154, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 369, 春秋社, 東京, 1977
- 42) Marcel, G.: Le mystère de l'être. II. Foi et réalité, 155-156, Aubier, Paris, 1963. 松浪信三郎, 掛下栄一郎訳: 存在の神秘, 371-372, 春秋社, 東京, 1977
- 43) Marcel, G.: Homo Viator, 48-49, Aubier, Paris, 1944
- 44) Marcel, G.: Homo Viator, 65-66, Aubier, Paris, 1944
- 45) Marcel, G.: Homo Viator, 71, Aubier, Paris, 1944. 山崎庸一郎訳: 旅する人間, 72, 春秋社, 東京, 1977
- 46) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur, 89, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989
- 47) Marcel, G.: Homo Viator, 60-63, Aubier, Paris, 1944.: 旅する人間, 山崎庸一郎訳, 60-63, 春秋社, 東京, 1977
- 48) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur, 210, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989
- 49) 茂木健一郎: 脳とクオリア, 日経サイエンス社, 25, 東京, 1999
- 50) Parain-Vial, J.: Tendances nouvelles de la philosophie, 177, Centurion, Paris, 1978
- 51) Parain-Vial, J.: Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur, 39-40, 173, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989
- 52) Marcel, G.: Revue de Métaphysique et de la Morale, 79-3, 386-387, 1974
- 53) Marcel, G.: Du refus à l'invocation, 146, 151, Gallimard, Paris, 1940. 竹下敬次, 伊藤晃訳: 拒絶から祈願へ, 122, 125, 春秋社, 東京, 1968
- 54) 川野由美: 系統看護学講座 別巻10, 柏木哲夫, 藤腹明子編, 169, 医学書院, 東京, 2000