

死の形而上学

久保田 顕 二

目次

はじめに

1. 倫理問題の根底に潜む形而上学
2. 心身二元論の形而上学
3. エピクロス主義的な死の形而上学

おわりに

はじめに

古来、哲学という知的営為は死に関する思索を連綿として展開してきた。それは、「死」という人生における不可解な出来事が、われわれの哲学的疑問を喚起する、おそらくは最大の機会の一つだからである。たとえば、ソクラテスは獄中で自らの死を前にして、死後における魂の不死を証明するための議論を延々と展開しており、その様子はプラトンの著書『パイドン』の中に詳細に描かれるとおりであるし、より端的な形では、「哲学をするとは死を学ぶことである」との、モンテーニュの『エッセー』における有名な文言もある。ただ、これらの思索は、「死」および「死の恐怖」の克服という「高遠な」目的はもつものの、特に何か実際的な問題に対する効用を念頭に置いたものではない。他方、今日の哲学では、このような純粹に理論的で、ある意味、深遠な問題への目配りにばかりではなく、実際的な問題の考察にも、少なからぬ時間と労力が傾注されるのが普通である。その場面でも、もとより「死」にかかわる問題は登場してくる。たとえば、哲学および倫理学の研

究者の多くが携わる生命倫理学の領域では、安楽死、尊厳死、脳死の問題等、まさにわれわれが「死」に直接向き合わなければならない類いの問題が続出する。にもかかわらず、そこでの議論においては、「死」の問題に関して過去の哲学が蓄積してきた成果はあまり活かされていないのが実情であるように思われる。結果として、同じ研究者の中で、哲学プロバーの研究と、副業的なもう一つの実際的な研究とが、互いにそれほど緊密な連絡をとり合わずに並行して進む、というスタイルが現出することになる。

しかし、考えてみればこのことはやや不思議なことである。人間の「生」や「死」とは、そもそも森羅万象の中でいかなる位置や意味をもつ現象であるのか、死とは、われわれが「科学的」見方を標榜する際に自らがそう考えていると言い立てるように、本当に、われわれの精神も自我も「無に帰する」ことであるのか、「死」とは果たして、われわれにとっての「悪」の最たるものであるのか——こういった形而上学的疑問は、本来、現実の具体的な状況の中で、生を選ぶべきか死を選ぶべきかの決定をする際にも深くかかわってきて然るべきものだからである。しかし、若干方向を変えて眺めてみるなら、もしかするとこういった問題に関して、われわれの中にはすでにある程度確立した見方があるのかもしれない。そして実際には、それが実際の問題へのわれわれの取り組み方にも大なり小なり隠然とした影響を及ぼしているのかもしれない。にもかかわらず、その見方がわれわれの心の中にもあまりにも深く根を下ろしてしまっているために、それをそれとして自覚することが困難で、結果的にそうした影響に気づかれずに済まされているだけなのかもしれない。もしもそうだとすると、ここで一つの課題が浮かび上がってくる。それは、われわれが無意識のうちに抱いていると思われる形而上学的見方を顕在化させることであり、かつ、場合によっては、哲学的な分析の作業をおしてそれを洗練し、そのあいまいさや矛盾を取り去って、より批判に耐えるものへと鍛え上げていくことである。そうして得られる成果は、今後、生命倫理の問題と取り組む上でも何らかの手がかりを与えてくれるに相違ない。したがって、もしもそういった課題があるとしたなら、それを遂行する

ことは、それ自体で意義を有するばかりでなく、今後の生命倫理学のあり方にとっても決して無意味なことではないように思われる。本稿は、このような予想のもとに、過去の哲学的成果のほんの一端を踏まえつつ、「死の形而上学」を展開してみようとするささやかな試みである^(注1)。

1. 倫理問題の根底に潜む形而上学

(1) ロングフルライフ訴訟

最初に、何らかの生命倫理問題が提起される背後には、時として、ある形而上学的な暗黙の前提が潜んでいて、それが当の倫理問題への対処の仕方に隠然とした影響を与えている可能性があるということを、ある具体的な問題を例にとって確認しておくことにしたい。それは、「ロングフルライフ (wrongful life)」訴訟と呼ばれる、障害児の誕生にかかわる、やや特異な生命倫理問題である。重度の障害児が生まれてくる場合、親が事前に承知の上でその誕生が迎え入れられるということももちろんあるが、しかし時によっては、医療者が、障害児が生まれる可能性が高いとの情報を適切な時期に与えない等によって、中絶の機会を提供するのを怠ったがために、親や当人には納得のゆかない形で障害児が生まれる、ということもある。ロングフルライフ訴訟とは、そのような情報提供の不備等による過失を理由に、損害の賠償を求めて医療者に対して起こされる訴訟である。もちろん、実際には障害児本人は、概してそういった裁判手続きを踏むことができない状態に置かれているのであるから、通常は一連の手続きを踏むのは親であって、本人はあくまでも名義人としてそこに登場してくるにすぎない。しかし、いずれにしてもこうした事案は、ある人が、自分自身の「存在しなかった」可能性を考慮した上でなされる問題提起であり、したがってそれは、現に「存在する」自分が、自分の「存在しなかった」状況を想定しているという意味においてある種の自己矛盾を犯しているかのように見える。なお、この訴訟は、「ロングフルバース (wrongful birth)」訴訟と呼ばれる、これと一見類似し

た訴訟とは区別して考えられなければならない。後者は、障害児自身ではなく、障害児の養育によって著しい負担を被っている親が、同じく情報提供の不備等とそれによる損害とを理由にし、自らが名義人となって起こす訴訟であり、その場合にはもちろん、前者の場合のような自家撞着的と見える事態は起こらない。

これは確かに特異な裁判事例ではあるが、しかし考えてみれば、この訴訟が提起する類いの哲学めいた問題提起のあり方は、健常者にとっても決して無縁なものではない。多くの人は、たとえ障害者ではなくとも、一度ならず、自分など生まれてこないほうがよかったと考えたり、自分を生んだとの理由で親を難詰する気持ちになったり、といった経験をもっているものであるが、このような疑念や反感も、基本的にはロングフルライフ訴訟で問われている事態と同根であると言ってよい。確たる事実として現に今ここにおり、そしてそれなしにはその問いそのものが成立しえないところの、まさにその自分の存在を、自分自身が問い、さらにはその非存在を思ってしまうしそちらをよしとする、そのような態度が、こういった事例のすべてには共通している。それは言うなれば、自分で自分に足払いをかけ、立っている自分を倒そうとする行為のようなものである。

今日、ロングフルライフ訴訟が提起されようとしたとき、これは意味をなさない訴訟であるとして、訴訟の成立そのものを否定する見方がとられるのが一般的であり、そして、裁判所もそのような理由のもとにこれを退けるのがむしろ普通であると言われる。そしてその際、それが意味をなさないことの根拠としては、「非存在」と比べるということ自体が不可能である、との指摘がなされる。すなわち、当面の問題における「損害」の査定のためには、自分が現に存在している状況と、自分が存在しなかったもう一つの状況とを比較するという手続きに訴えることが必要となるが、しかしこの場合は、比較される他方の項目とは、「存在しない」当人とその状況なのであるから、それを「存在する」当人と比較するということはそもそも意味をなさない、というのである。しかし、こうした見方の妥当性を認めざるをえない一方で、

訴訟提起者も含め、われわれの多くはおそらく、こうした訴えや、一般に、自分が生まれたこと自体や自分が存在すること自体に不満をもつような疑念のもち方に、どこか否定できない一面もある、との実感を捨てきれないのでなかろうか。もしそうであるとしたら、それは一体なぜであろうか。

この問いを考える前に、まず、「損害」の訴えというものは一般にどういった条件のもとでなされるのか、ということ振り返っておきたい。先にもほのめかしたとおり、それはある一定の比較の手続きがとられることによってである。すなわち、当事者が置かれている現実の状況と、問題となる出来事が仮に起こっていなかったとしたら同じ当事者が現在置かれていたであろうもう一つの状況とを比較してみる、という手続きである。そして、もし後者の状況が前者の状況に比して、相当程度に「善い」状況であることが高い確率で推測されるようなものであれば、われわれは前者の状況を「悪い」と見なし、その上で、それを生起させるきっかけとなった出来事を「損害」の原因であるとして同定しつつ、その出来事に因果的に決定的に関与した人物の責任を問う、という仕儀となる。自分が障害者として生まれたことによって甚大な「損害」を受けたと見なし、その結果に関与した医療者の責任を問うという場合も、とられている手続きはこれと全く同じである。こういった損害査定の方法は広く一般に使われるものであるし、逸失利益の査定などの場面でもわれわれにはなじみの深いものである。そのような損失（利得）査定の方法は、目前の状況が「それ自体として」悪い（善い）か否か、ということではなく、むしろ、目前の状況における悪さ（善さ）が、他の状況におけるそれらとどの程度の差をもつか、ということに着眼する。したがって、仮にある人が現在の状況には何の不满もたずに暮らしていたとしても、条件次第ではその人についてその被った「損害」や「害悪」を語る、ということはあることではない。こうした害悪査定の方法をめぐる疑問については、本稿のあとのほうで、別の問題との関連から再度取り上げることになるかと思う。

(2) 別の身体で生まれることも可能だった「当人」

さて、すでに見たように、ロングフルライフ訴訟の場合には、「損害」が問題となる通常の事例におけるとは異なって、もう一つの状況に置かれていたであろう「当人」なるものは存在しない、とされるのが一般的である。しかし、われわれは果たして、本当にそのような見方だけに徹することができるであろうか。むしろ、そうした見方を受け入れる一方で、われわれの多くは、本来、論理的にそれとは相容れないはずの別の見方にも共鳴している、というのが実情ではなからうか。その別の見方とは、現実に障害児として生まれた「当人」には、障害のない健常者の身体で——あるいは、少なくとも、同程度の重度の障害からは解放された身体で——生まれてくることも可能であった、という見方である。そして、もしもそのように考えうるとしたら、われわれには、現実の当人の状況と、少なくとも同じ程度の障害は負っていないかった当人のもう一つの状況とを比較することが可能となり、その結果として、障害をもったことによる「損害」を語ることもできることになる。われわれがロングフルライフ訴訟を、一方では不合理なものと思いつつも、他方でそこに何か納得のゆくものと感じとるのは、実のところ、われわれがこうした見方を暗に受け入れているためではないかと推測される。それは、言い換えれば、この「われわれ」を——より正確には、われわれの「アイデンティティー」を——なすところのものは、この「身体」にあるではなくして、むしろ、われわれが内面的に把握する、このわれわれの「心」、「精神」、「意識」にある、とする見方である（もちろん、誕生以前には、すでに成立しているとされるそのアイデンティティーには、いまだ国籍や性別といった属性すらないのであるが）。この見方を受け入れる際、われわれは、その「心」とは、今ここにあって現実には生涯を通じて携えていくことになるこの身体からは、原理的に独立したものであり、したがってそれは、仮にこの身体がなかったとしても存在することがありえたし、また、仮に自分が別の親から生まれていたとしたら、今とは違う身体を携えて生きていたであろう、とも同時に考えている。こうした見方は、古来、哲学者の多くが支持してきた「心

身二元論 (mind-body dualism)」的な形而上学に連なるものである。

このような二元論は、もちろん、今日「科学的」だとされる見方とは相容れない。言うまでもなく、現代科学は、物理的な自然現象だけに限らず、生命現象や心理現象も含めた一切の現象の根底に物質的な過程を想定する、「唯物論」的な——ないしは「物理主義 (physicalism)」的な——前提に立っている。物理主義的に考えるなら、われわれの「心」もまた、基本は物質的な過程である身体的な諸条件に依存して出現するのであって、この自分のアイデンティティーというのも、まさにこの身体と——特に脳内で生起する諸過程と——必然的に結びついている。すると、われわれの個性やアイデンティティーも含め、われわれの固有性にかかわるものは、すべて、歴史的に今ここにしか存在しえなかったところの、まさしくこの身体およびその諸機能へと——また、そこへとさまざまな形で影響した環境的な諸条件へと——還元されることになる。したがってまた、この考え方に立つならば、別の身体をもって生まれてくることもできたような「われわれ」などというものは、そもそも考えることすらできないことになる。ロングフル訴訟を不合理だとする意見の背後にも、このような科学的・物理主義的な見方が潜んでいることは疑いを入れない。

しかし、われわれの多くは、今日の科学的な見方を支持することを公言する一方で、実際上は、無自覚のうちにも、内心、密かに二元論の見方にも与しているのではないかと思われる。そのことは、われわれが時に何気なく口から漏らす言葉の端々からもうかがわれるところである。たとえば、「日本人に生まれてよかった」とか「この時代に生まれてよかった」とかの言い方はごく普通に使われるし、母親に向けて「お母さんの子供でよかった」といった感謝の気持ちが表明されることも珍しくはない。あるいは、社会的格差の問題の深刻さなどに注意喚起をしようとする際、われわれは、経済状態も含めた人の一生の生存条件が、どの地域や家庭に生まれるかによってあらかじめ決まってしまうのは不公平で受け入れがたい、といった言い方に好んで訴える。これらの言い方は、いずれも次のことを前提としない限りは意味をな

さない。すなわち、われわれ自身は、この身体を携えて、この時代にこの親から生まれてくる以前に、それらのこととは独立にすでに確立されていたアイデンティティーをもった特定の個人として存在していた——したがってまた、われわれは現実のこの身体と、必然的ではなく偶然的に結びついている——、という前提である。かつ、このようなものの言い方は、思うところ、決して単に説得的な効果を狙った表現上の技巧の問題であったり、メタファーの問題であったりするわけではなく、むしろ反対に、形而上学にコミットするような、非常に根の深い世界観的な信念の表明であるように思われる。

物理主義的な見方に立てば、「私」とは、さまざまな遺伝的な諸条件や環境的な諸条件の積み重ねの結果としてはじめて出現した存在なのであって、言うなれば、それら諸条件の関数とも表現しうるものである。「私」や「私のアイデンティティー」とは、誕生以前にあらかじめ確立していたものなのではなく、あくまでも、この特定の身体が出現し、それがさまざまな条件にさらされることによって始めて生じえたものである。それゆえに、「私」が、実際の親とは違う親から誕生しえたということや、実際に生まれた国や時代とは違う国や時代に生まれえたということは、そこでは原理的に考えられない。そしてまた、私のアイデンティティーがこの特定の身体と必然的に結合している以上、その身体が消滅してしまえば、そのあとにはわれわれは文字どおり無に帰するのであって、死とは、当人のそれまでの生の完全な消滅を意味する。死後における生まれ変わりや、死後に続くべき来世での生などは、もとよりありえず、死んだあとには「私」を構成していた諸々のものが文字どおり消失する。これが、少なくともわれわれが科学的な見方を信奉する限りは受け入れざるをえない考え方である。

しかしその一方で、われわれの多くは、自分自身を自分の身体とは独立した「心」や「意識」に求める二元論的な見方も、捨てがたく心のうちに抱懐しているように思われる。そして、われわれの見方うちにある、こうした矛盾をはらんだ事態が、まさにロングフルライフ訴訟のような問題では露呈するのではないかと推測される。このような矛盾が露わになった場合、もちろ

ん、二元論のほうを今日の科学の時代にはそぐわないものとして退けるとい
うことが、一つの筋の通った態度としては考えられるであろう。だが、そう
するとわれわれは、論理的な首尾一貫性を求める限り、格差のような社会的
不正を論難する際にわれわれを援護してくれる強力な後ろ楯をも同時に手放
すことにならざるをえない。だとすると、われわれは、こうしたわれわれの
内部にある形而上学的見解の齟齬を、問題含みであることは認めつつも、当
面、虚心に受け入れていく以外にはないのではなからうか。したがってまた、
ロングフルライフ訴訟の場合でも、それを提起する側の言い分を一笑に付す
ことをせず、むしろわれわれはそれを、当事者の真実の切なる思いを吐露
したものとして、それに真剣に耳を傾けていく必要があるのではなからうか。

2. 心身二元論の形而上学

(1) 自分の「死後」における世界の情景

前章では、自分自身は誕生以前において非存在であったのではなく、むしろ、たとえ単なる意識や自己意識にすぎなかったにせよ、ともかくも最低限のアイデンティティーを備えたものとしてはすでに存在していた、という信念が、われわれの意識の根底に潜んでいるという事実を確認した。すると次に疑問になるのは、当然、われわれは同じような信念を自らの死後へ向けても拡張してはいないであろうか、ということである。言い換えれば、われわれは、自らの「死」と称される出来事のあとにも、まさにこの同じアイデンティティーをもった自分自身が存続することを信じてはいないであろうか、少なくとも自分自身の最深・最奥の部分だけは不死であることを信じてはいないであろうか、ということである。そのような見方は、実のところ、単に宗教的信仰をもつ人々によってのみではなく、時に冷徹な科学者を自認する人の口からも発せられることがある。たとえば、精神分析学の創始者フロイトもそのような見方を開陳したことで知られている。彼は、われわれは自分自身の死を想像することはできず、いかに想像しようと努力してみても、そ

の情景からは自分自身の存在を抹消することができない、という事実には訴えつつ、結局、われわれは誰一人として自らが本当に死ぬとは信じていないのである、と断定する。

けっきょく、自分自身の死は想像しようがなく、想像しようとするたびに、自分が傍観者として本当は生き延びていることが見て取れる。したがって、精神分析の学派では、あえて断言できるだろう。心の奥底では誰一人として自分が死ぬとは信じていない、と。あるいは、同じことなのだが、無意識の中で、私たちの誰もが自分は不滅だと確信している、と。^(注2)

もちろん、このような言明に接すれば、多くの人々はただちに、自分がないこと、いなくなることの想像はいとも簡単である、との反論を試みるであろう。単純な話が、たとえば、未来に行われるはずの自分自身の葬式の情景を思い浮かべてみればよい。そこに自分の姿が認められるとしても、それは横たえられた自分自身の遺体にすぎず、自分の本体とも言うべき、自分の心、意識、人格はそこから跡形もなく消え失せている。さらにまた、数百年後のこの地上の姿を想像してみるならば、その情景の中には、もはや生命活動を停止した自分の遺体すら登場してこず、そこでは、自分自身は完全に無に帰っていて後世の子孫たちだけが暮らす世界の姿が現出する。

とはいえ、こういった「想像」が行われる状況を多少とも注意深く反省してみるなら、これは決して自分自身が無に帰している情景の想像だとは言いきれない、という事実が明らかとなる。というのも、自分が「いない」と称せられるその情景の中に、われわれは必ず「自分自身」をこっそりと忍び込ませているからである。すなわち、そうした情景を思い浮かべるとき、われわれはどうしてもそれを、「自分自身が」どこかからそれを「覗き込んでいる」という形で想像しないわけにはいかない。われわれは、あたかも自らがその葬式の場にいるかのようにして、あるいは、自分の見知る参列者の一人に自分の心が宿り、その人の目を通して情景を眺めているかのようにして、それ

を想像せざるをえない。あるいは、自分がいないはずの数百年後の地上の姿を想像するとき、実際にやっているのは、上空のどこかにこっそりと穴をあけ、その穴をとおして下界を覗き見ているような仕方です。それを想像している、ということである。つまり、何らかの「ずるい」方法によって、自分自身の視点や視線を、あるいは自分自身の意識を、どこかに忍び込ませるという仕方に訴える以外には、われわれは問題の情景を思い浮かべることができないわけである。

自分の死の想像が不可能であるとの言明によってフロイトが言おうとしたのも、まさにこのことであるように思われる。そしてまた、以上の「思考実験」によって明らかになるのは、自らの死の想像を試みるときにわれわれが想像不可能だと認めるのは、自らの身体が「ない」ことではなく、むしろ、自らの視線が「ない」こと、あるいは自分の心や意識が「ない」ことである、ということである。だとすると、われわれには、自分自身の「身体」が存在しないことの想像はできても、自分自身の「心」や「意識」が存在しないことの想像はできないことになる（自分の身体が「ない」ことの想像が可能であることは、上記の思考実験の中でも如実に示されている）。そしてこのことは、われわれが自分のアイデンティティーの在処を、実際には、自分の身体や、身体の一部である脳に置いてはおらず、むしろ、身体的諸条件からは独立していると考えられるところの、「心」なり「精神」なり「意識」なりに置いている、ということの意味しているように思われる。さらにまた、われわれは時に、このようなことを根拠にして、自らの身体が滅んでも、それとは独立の精神はその後も存続するのでは、との推理や期待へと誘われるのだと思われる。実際、文豪ゲーテなどは、自分自身の死が想像不可能であることが、われわれが不死であることの確たる証拠となる、と考えていたと伝えられる^(注3)。こうして、われわれは自らの身体の「誕生」以前にすでに存在していたとの信念が強固であると同様、われわれは自ら身体の解体である、いわゆる「死」のあとにも存続するであろうとの信念もまた、私たちの心に深く根を下ろしているということが知られる。

(2) 心身二元論へと至るデカルトの思考プロセス

ところで、哲学においてもまた、以上と同趣旨の思索が、さらに論理的で、かつ、さらに首尾一貫した仕方において展開されることがある。その代表的な例は言うまでもなく、「われ思うわれあり (cogito ergo sum.)」というかの有名な命題を提示し、そしてこの命題を吟味することをとおして、自分自身の本性は身体にではなく、身体とは独立の精神に存する、と断言したデカルトである。そこで、当面の問題に関係する限りで、彼の思索のあとを簡単にたどっておくことにしたい。

デカルトは、学問全体を一個の有機的な体系として再構成するべく、そのための礎として、絶対に疑いえない真理を発見しようと試みる。そして、これを発見するのに有効であると期待される方法として、「懐疑」という、古来多用されてきた方法を、その趣旨を変えつつ採用する。それは、ほんのわずかでも疑う理由のあるものをすべて「偽」であるとして退け、そして最後に絶対疑いえない何かが残るとしたら、それを、あらゆる学問の基礎となるべき第一の真理として受け入れる、という方法である。そして彼は、この方法に則りつつ、これまでに自らが「知っている」と仮定してきた対象の全体を大きくくり分割して、その一つひとつを「懐疑の可能性」という基準によって吟味していく。詳細はすでに広く知られるとおりであるが、まずは、感覚がしばしばわれわれを欺くことから、感覚によって知られたと彼がこれまで思ってきたことの一切に疑念を向け、さらに、いわゆる現実と称されるものはすべて夢ではないかと疑うことも可能であることから、いわゆる外部の物的な世界全体が幻想である可能性を考慮し、そして最後は、そうした疑いにとどめを刺す形で、何か邪悪で強い力をもった霊的な存在が絶えず自分自身を欺いているという可能性に思いを致す。

こうして彼は、普通にはわれわれが、何の疑問もなく真として受け入れているものを次々と退けていくが、この一連のプロセスの最後に、そうして疑っている自分自身の存在にもその疑いを押し広げ、それをも疑いの網の中に絡めとろうと試みる。すなわち、いわゆる外部世界、客観的世界についてすら、

それが存在しないのではないかと疑いえたのであるから、その延長としては、そのように疑っている自分自身の存在もまた疑いうるのではないか、もしかしたら自分は本当には存在せず、ただ存在するかのような錯覚に陥っているだけなのではないか、と。ところが、それを疑うことを試みた途端、彼は、自分自身の存在だけは絶対に疑いを受けつけえない、ということを見出す。そのように疑っている限り、その疑っている当の「私」自身が存在することは絶対に確実だからである。これは、底知れぬと思われた懐疑が、それを自らの存在へと向けようとした途端、一転して強固な確信へと転換する、非常に印象深い場面である。「われ思うゆえにわれあり」という、かの有名な命題は、突如としてたどり着いたこの確信と、それによって打ち立てたと彼が見なしたところの「絶対確実な」真理を表明するものにほかならない。

デカルトはこれを第一の真理として受け入れつつ、そしてそのあとさらに、その「存在」が疑いえないことがとりあえずは見いだされたところの、この「私」の「本性」を見出そうと試みる。そして、自分の身体を含む物質的な外部世界は疑いえたのに対して、「私」の存在は疑いを受けつけえないということを——すなわち、「身体」の非存在は考えうるのに対して「私」そのものの非存在は考ええないということを——最も根本的な理由として、「私」とは私の「身体」からは本質的に区別されたものであって、それは「精神 (esprit)」と考えるほかはない、と結論する。こうした議論のプロセスを経て、デカルトは自らの二元論を徐々に肉づけしていく。それは、森羅万象は、それぞれ「思惟 (pensée)」および「延長 (extension)」を本性 (属性) とし、互いに共通性質の全くない、「精神」と「物体 (corps)」という二つの「実体 (substances)」から成っており、両者が結合するのはただ人間の場合においてのみである、とする彼の形而上学である。この二元論へと至る彼の思考プロセスの中核部分は、『方法序説』第四部では次のような形で簡潔に表現されている。

しかしながら、そうするとただちに、私は気づいた、私がこのように、す

べては偽である、と考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかでなければならぬ、と。そして「私は考える、ゆえに私はある」*Je pense, donc je suis.* というこの真理は、懷疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固な確実なものであることを、私は認めたから、私はこの真理を、私の求めていた哲学の第一原理として、もはや安心して受け入れることができる、と判断した。次いで、私がなんであるかを注意深く吟味し、次の(二つの)ことを認めた。すなわち、私は、私が身体をもたず、世界というものも存在せず、私のいる場所というものもない、と仮想することはできるが、しかし、だからといって、私が存在せぬ、とは仮想することができず、それどころか反対に、私が他のものの真理性を疑おうと考えること自体から、きわめて明証的にきわめて確実に、私があるということが帰結する、ということ。逆にまた、もし私が考えることだけをやめたとしたら、たとえそれまで私が想像したすべての他のもの(私の身体や世界)が真であったとしても、だからといって私がその間存在していた、と信ずべきなんの理由もない、ということ。さて、これらのことから私は次のことを知った、すなわち、私は一つの実体であって、その本質あるいは本性はただ、考えるということ以外の何ものでもなく、存在するためになんらの場所をも要せず、いかなる物質的なものにも依存しない、ということ。したがって、この「私」というもの、すなわち、私をして私たらしめるところの「精神」は、物体から全然分かたれているものであり、さらにまた、精神は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、精神は、それがあるところのものであることをやめないであろう、ということ。^(注4)

自らの「心」の存在と、それが「身体」とは区別される本性をもつものであることを発見するに至る、この一連のデカルト的な思索の探究姿勢は、とりわけ以下の二点によって特徴づけられるものと言ってよい。第一に、それは、「三人称的視点 (the third-person perspective)」からの考察とは対照

されるところの、「一人称的視点 (the first person perspective)」からの考察である。デカルトは、その中に彼や彼女が登場し、自らもその一員である、そのような世界の有り様を問う視点に立っているのではない。そうではなく、あくまでも彼一人の視点から、森羅万象がどのような姿を現出させているかを把握しようとする視点に立っている。それはある意味、徹底してプライベートで、かつ孤独な探究である。またその視点は、「外的な視点」に対するところの「内的な視点」と呼ばれてもよい。彼が、外的世界の存在や、自分自身の「身体」の存在にすら疑念を抱きうるのは、彼が、諸物を外側から感覚をとおして観察する視点にではなく、自らの心をとおして内面的にそれらを吟味する視点に立つがゆえにほかならない。そこでは、何が実際に感覚をとおして目に見えてくるのかではなく、何が明証性をもったものとして心の内面に——言わば「心の目」をとおして——映ってくるのが決定的に重要である。デカルトはこういった内的明証性を伴った認識については、「直観 (intuitio 羅)」とか「自然の光 (lumen naturale 羅)」とかの言葉によってそれを表現することを好む。こうして、彼は自らの思索においてはひたすら内面へと沈潜してゆくのであって、その意味でもそれは孤独な探究である。

彼が懐疑の最終局面で、自分自身の存在を確実なものとして発見するに至るのも、まさしく、心の視線を方向転換させ、疑っている当の自分自身にそれを向け直す、という手続きを経てのことである。したがって、「われ思うゆえにわれあり」という命題は、あくまでも「内省的な」仕方で立てられるものであるということが注意されなければならない。それを立てる際に働いているのは、対象に向かう「意識」であるよりも、むしろ、自分の意識を意識するところの「メタ意識」、「自己意識」であると言ってよい。したがってまた、デカルト自身が何度か指摘するように、その命題は、「考えるものはすべて存在する」とか、「考えるということがそもそも可能であるためには存在することが必要である」とかの、ある種の三人称的な視点から立てられる一般的な命題を媒介とした推理によって導出されるものではない。

第二に、彼の考察は、認識論において「経験論」とは対比される「合理論」

の側に与する仕方でのものである。経験論者では、後述するバークリーのようなごく少数の例外はあるものの、一般的にはまず、客観的で、かつ物質的でもある、心の外の「外的な世界」が存在することが前提とされる。そしてその「世界」は、外的で物質的であるとされるがゆえに、それを把握すべきわれわれの能力としてはまずは「感覚」に期待がかけられ、世界とは、感覚を介した経験によって認識されるべきものであると見なされることになる。経験論では、こうした基本的な諸前提の下で知識の本性が吟味され、それを獲得するための諸条件が析出される。これに対して合理論では、感覚に頼るのではなく、あくまでも合理的な思惟を貫くことをとおして实在の真の姿を明らに出すことが試みられる。そこでは、何が感覚をとおして観察されるかは、せいぜいのところ二義的な意義を有するにすぎず、むしろ、何が合理的に思惟されうるかということが、真理発見のための最大の手がかりとなる。したがって、合理論では一般に感覚には信が置かれず、むしろ感覚は真理の認識の妨げになるものとして軽視される傾向がある。デカルトが感覚的に認識されるもの全般を疑い、さらには、われわれの日常生活にとっての、あるいは科学的研究にとっての、基本的な足場である公共的な世界へも疑いを向けえたのも、まさに彼がこうした合理論的な研究態度をとるがためにほかならない。

さらに、合理論者は概して、われわれの思惟が合理的でありうるとの信念を抱くばかりでなく、それによって把握されるべき世界そのものが合理的に構成されているはずであるとの信念も抱く。彼らが、合理的思惟の徹底した遂行によって世界のあり方を知らうとする姿勢を貫くのは、「合理的秩序」という点での「思惟」と「存在」との一致という、このような信念が彼らの中にあるためであると言ってよい。また、さらにもっと遡るなら、こうした信念の背後には、人間の知性とはもともと、万物の創造主たる神の被造物の一部として、神の知性に参与しそれを分有するものである、とする暗黙の前提も横たわっているように思われる。彼らが人間の「理性」ないし「知性」を信じ切る背景には、そういった形而上学的な、ないしは神学的な前提があ

るものと推測される。デカルトの場合でも、彼の中には一方では、完全な存在である神を前にした人間知性の不完全さと無力さを認め、われわれが神や世界の完全な理解には到達しえないことを虚心に受け入れる謙虚さがあるものの、しかし他方では、その同じ彼の中に、そのような神の存在によって支えられるものとしての人間知性の不可謬性を信じる、ある種の自負と自信が間違いなくあるように思われる。(もちろん、彼の学問の公式的なあり方としては、そうした「神」は最初から「前提」として置かれるのではなく、その存在は、彼が自らの学問を構築していく際の一連の証明プロセスの中ではじめて明言されるのではあるが。)

(3) 二元論に基づく「私」の存在

すでに明らかなように、われわれの多くが死について抱いている信念は、デカルトの哲学が打ち立てた諸テーゼと多くのものを共有している。そこで、彼の哲学の主張をよりどころにしながら、われわれが自分の存在や自分の死について抱いている信念をもう少し細心に吟味し、この信念には、すでに述べたことのほかにどういったことが含意されるのかを取り出してみることにしたい。

第一に、自分自身の非存在を思うことが不可能であることを見いだすとき、われわれは、自分の「心」と自分の「身体」とをきっぱり分けて考えている、ということが再度確認される。われわれが自分のいないはずの死後の世界を想像しようと試み、その結果として、その世界をどこかから眺めている自分自身の存在をどうしてもそこに持ち込まざるをえないことを発見するとき、われわれが、抹消することのできないものとして見いだすのは、決して自分の「身体」の存在なのではない。そうではなく、それは、世界の姿をどこかから覗いている単なる「視線」であったり、その視線を向ける認識主観としての「心」であったりする。デカルトにそくして言うなら、これは、自分の身体が「ない」ことは考えることができるが自分の心や意識が「ない」ことは考えることができないという、彼の心身二元論の一つの根拠となった事態

を、別の仕方によって確認するものにほかならない。

われわれは、自分が真には死なないとの信念を抱くとき、決して、この現在の身体がそのまま死後にも存続すると信じているわけではない。そうではなく、基本的には、心と体とを相互に独立したものとして切り離す二元論の立場に帰依しており、存続するのはあくまでも心や精神や魂であると考えている。もちろん、死後の生存を主張する二元論にはさまざまな形態のものがあり、われわれの生が身体的な諸特徴をほぼそのままに保って存続することを信じる不死の信仰も少なからず存在する。しかし、少なくとも二元論を純化させて信奉しようとする限りにおいては、われわれは、死後に存続するはずのものから、身体的諸特徴を極力排除することを余儀なくされるように思われる。そうすると、われわれは結局のところ、死後にも存続すると推測され期待される「私」とは、生前に蓄積された記憶すら伴うことのない、単なる「意識」や「自己意識」にすぎない、との結論を受け入れざるをえないように思われる。

なお、この点との関連で言えば、デカルトが自らの「非存在」を「思っ」てみようとする際、彼は厳密には、フロイトやわれわれの場合とは異なって、それを「想像し」ようと試みるのではない。それは、彼が「想像」という心の働きに認識的な価値を認めていないという事情によっているが、それを彼が認めない理由は、想像というものがそもそも「延長する」ものを思うことを伴っており、したがってそれが「感覚」に依拠していて、結局は物質的・身体的条件による制約を免れてはいない、ということにある。それは、彼の頼る「理性」や「直観」や「自然の光」とは違い、精神による純粋な認識と呼ばれるには程遠いものである。そこで、もしわれわれが、不死や死後の存続をより純化させて考えようとするなら、われわれもまた、死後に存続するはずのものから身体的諸条件を極力除外して考えることが避けられないように思われる。

第二に、われわれは自分自身の存在を決して「偶然的な」ものと考えてはおらず、むしろ反対に、そもそも存在しないなどということのありえなかつ

た「必然的な」ものと考えている、ということが言いうるかと思われる。すなわち、幾多の条件が整ってこの世にたまたま出現したもの、出現しない可能性も大いにあったし、むしろ出現しないほうが確率的にははるかに大きかったもの、として考えているのでは決してない、ということである。デカルトにそくして言えば、われわれには自分自身を、存在しない可能性のあったものとしては、どうしても合理的に考えることができない。確かにわれわれは、時として、自分の存在の「偶然性」に深く感じ入り、驚異の念に撃たれて、しばしの間ため息をつく、ということもないわけではない。実際のところ、仮に両親の偶然の出会いがなかったとすれば、自分の存在はなかったはずであるし、たとえ同じ出会いがあったとしても、この今の自分の設計図となっている染色体の組み合わせは、無数にありえた組み合わせの中のたった一つにすぎない。さらに言えば、地球上における生命の誕生そのものが、あるいは生命がこれまで幾度となく絶滅の危機を逃れてきたことが、おそらくは全くの偶然にすぎなかったのであろうということは、現代科学が日々、懇切丁寧に教えてくれるとおりである。このように考えれば、「私」とは、これまでに生起した偶然的な出来事の偶然的な積み重ねの結果、その末端に、かろうじてはかない存在を得たものにすぎない。その出現はほとんど「奇跡」とも呼んでよいような出来事である。しかしよく注意してみると、われわれがそこで「偶然」と考えているのは、実のところは自分のもつこの「身体」の出現の偶然性であるにすぎない。そこに宿っているこの心、この意識については、「ない」などということのそもそもありえなかったものとして、これを考えている。したがってそれは、仮にこの身体で生きていなかったとしても、どこかで生まれ、誰か別の名前をもつ人物として、しかしそれでも、今と同じ「私」という意識だけは抱えつつ、生きていたはずである、とわれわれは考える。「お母さんの子供でよかった」とか「日本人に生まれてよかった」とかの、時に何げなく発せられる言葉は、そのような内心の信念を吐露したものだと考えられる。

第三に、われわれは自分自身を、無限に広がるこの宇宙の中で、空間的に

ほんの小さな領域だけを占め、時間的にほんの一瞬間だけを生きるちっぽけな存在だとは考えていない、ということが言えるかと思う。確かに、科学的な見方や、その見方を踏まえた今日の常識的な見方に立つなら、自分の存在とは、そのようなちっぽけな存在だと見なされないわけにはいかない。自分自身だけでなく他の誰もが、永遠の時間の流れの中のどこかある一点に出現し、そして数十年を経てその流れから完全に消え去っていく。一個人によって生きられるほんのわずかの時間の幅を除けば、その前後には、当人にとっては自分の「存在しない」無限の時間が延々と広がっている。しかし、ここでもやはり認めなければならないのは、そのような「限定された」自分は、あくまでも「身体」として存在する自分にすぎない、ということである。それとは区別されて存在しうると信じられている「心」としての自分には、当然、そのような限界は想定されていない。そのような自分は、言うなれば、物質的なこの宇宙とは別の次元に、時間を超越して、そしておそらくは物理的な空間をも超越して存在している、と考えられている。デカルトにそくして言えば、このことは、「心」、「精神」には、身体を含めた「物体」とは異なってそもそも空間的な規定が全く当てはまらない、ということの意味している。それはただ「思惟 (pensée)」だけを本質とするところの、物体とは根本から区別され、物体とは性質を一つも共有しない、もう一つの「実体」であり、したがって物体とは対照的に、それには所在の場所もなければ大きさもない。確かに、日常生活や科学においては、われわれは「心」やその「状態」を空間の中に位置づけ、何の疑問もなく、手足のどこそこが痛むとか、心が広かったり狭かったりするとかいった言い方を好んで使う。しかしデカルトによれば、これは事柄そのものにそくした正確な言い方ではなく、単に、事柄をわかりやすく表現するための便法にすぎない。

第四に、その「非存在」を考えることができない、それが完全に「いなくなること」を考えることができないという信念は、一次的には他人には当てはまらず、ただ自分にのみ当てはまる信念であり、かつ、自分が自分の存在を内省して把握したときにのみ到達しうる信念である、ということである。

このことは、デカルト的な一人称的・内的視点のもとでは、人の精神やその諸状態については、そこへと至る特権的な通路をもっているのは独り本人だけであって、それ以外のすべての人は、いかに近親者であれ、いかによき本人の理解者であれ、その通路の外側に置かれるほかはない、という事情と関連している。人が感じる「痛み」についても、それを内省的に直接に知ることができるのは本人だけに限られるのであって、周囲の他人には、本人の身体やその動作を外側から観察し、その観察をとおしてその痛みの存在を推理する、という以外にはそれを知る手立てがない、とされる。この視点の下では、他人の心やその諸状態を知る場合にのみ、身体を観察することが決定的に重要な意味をもつ。すると、他人の「死」や「非存在」についても、それはその身体の観察を手がかりとしてのみ判断される、ということが言いかんと思われる。すなわち、われわれは周囲の人が、その身体の死とともに永久に姿を消していくことを確たる事実として経験するわけであるから、そうした経験により、われわれは他人が死ぬことを確認し、それが無に帰しうることを納得するわけである。この意味でデカルト的視点の下では、死や非存在については、自分自身の場合と他人の場合との間に決定的な懸隔が横たわっている。そしてまた、そうだとすると、われわれが自らの不死の信念を抱く一方で、同時にもっていると思われる「自分が死ぬ」という信念とは、実のところ、われわれ自身が内的な視点に立って一次的・原初的に手に入れたものではない、との推測が可能になる。むしろそれは、他人の死を観察し、それが永久に消え去るという事実を確認した上で、そのあとそれを類比的に自分にも適用する、という二次的な推論によってもたらされたものであるように思われる。したがって、仮にわれわれが内的な視点に徹し、自分の存在を内側から自己意識的にのみ観察し続けるとすれば、その限り、自分もいずれは死ぬであろうとの信念は、われわれにとっては永久に到達の不可能なものであるのかもしれない。

このような考え方にうさん臭さを感じる人が多いであろうということは否定できない。科学的な見方を信奉する人の目から見れば、身体の解体のあと

に「心」や「意識」に類する何かが存続するなどというのは、時代遅れで荒唐無稽な因習的錯覚にすぎない。実際、われわれは、自分の死後に「自分のいない」この世界に残される家族を気遣えばこそ、生命保険に加入もすれば車の慎重な運転を心がけもするわけである。こういった振る舞いは、自分が出現して消える存在であると、すなわち、無限の宇宙の中の一点にすぎない存在であると、信じない限りは成り立つものではない。しかし、その一方でわれわれが認めなければならないのは、われわれの多くが抱懐する二元論的な立場の側に身を置くなら、「自分がいない」というのは、あくまでも他人と同じ平面上に存在して生きているところの、自分の「身体」にかかわる事柄にすぎない、ということである。そのような立場では、自分の本体とも言うべき、自分の意識、自分の心は、それとは別次元において存在を続けると考えられている。

また、自分の死を想像するのは不可能であるという主張を退けるべく、それを導くための論法を論駁することが試みられることもある。たとえば次のような論駁である。人が一人も写っていない風景写真、誰も被写体になっていない風景写真を自分が眺めている情景を想像してみるとよい。確かに、事実として、それを想像するときには、その写真を眺めている自分の姿をどうしても同時に想像しないわけにはいかない。しかし、だからといってそのことは、写真そのものの中に自分が被写体として写っていることを意味するわけではない。自分の死やその非存在を想像するという事例についてもこれと同じことが言える。自分がすでに死んでいると称され、そこにはもはやいないと称されるところの光景を想像しているとき、われわれがその光景を眺めている自分自身を同時に思わざるをえない、というのはそのとおりである。だが、それは、その光景そのものの中に自分がいるということではなく、したがってまた、思い描かれている当の「世界そのもの」の中に自分がいるということではない。とすれば、自分の死や非存在を想像するということはやはり可能なのでなければならない、と^(注5)。しかし、再度確認しておけば、そのような議論を展開する者は、まず、自分自身がその一部をなし、他の人々

も自分と同一平面上に並んで居住している、そのような「客観的な世界」の存在を仮定してかかっている。そのような仮定のもとでは、自分とは、他人と並んで写真の中に収まりうるような大勢の中の一人にすぎない。そしてそのような仮定に立った上は、自分が他の人々と同様に問題の場面に登場しない限り、そこでは自分というものは全く存在しないことになる。このことはあまりに自明で多言を要しない。したがって、そうした仮定に立つ限りは、死の想像の不可能性を導くための論法を覆すということは、赤子の手をひねるがごとくにたやすい。とはいえわれわれは、こういった論駁はその最初の仮定を共有しない者には通用しない類いの議論である、ということにも同時に思いを致す必要がある。

(4) 死の恐怖に対する二元論の緩和効果

本章の最後に、上記のような二元論的な形而上学は、われわれ誰しもの心を乱す「死への恐怖」に対してどのような意義を有するのか、という問いを提起してみたい。一見したところ、心身二元論はこの場合、われわれにとっての実にありがたい救世主になってくれるように思われる。なぜなら、われわれが抱く死に対する恐怖のうち、その最大の部分を占めるのは、自分自身が確実に「無に帰する」ことへの恐怖だと思われるからである。もし、人生の最後には完全な空虚、空白が控えていて、われわれの誰もがそれを避けえない宿命にあるのだとすれば、そのことを心底理解して、それでも平然としていられる人はそう多くはないはずである。したがって、まさにこの「空白」、「虚無」を打ち消してくれる二元論こそは、われわれに大きな安堵を与える救いの源泉なのではないかと、とりあえずは考えられる。古来、不死信仰、来世信仰が重宝されてきたことの大きな理由の一つもこのことにあったであろうことは疑いない。ところが、今日われわれの多くが共鳴する科学的・物理主義的な見方は、このことについては非常に冷淡である。その見方は、いかに合理的なものであろうとも、こと死に関しては、物質の対象としての身体にほかならないわれわれは、身体の解体に伴って生ずる「完全な消滅」を

免れることはできない、という以外の解答を用意することはできない。したがって、もしわれわれが二元論に帰依して、自分自身の不死を心底信じていることができるとすれば、たとえその信念が、現在もつこの身体のままの存続までは保証しないとしても、われわれの死の恐怖の大きな部分を消失させたり緩和したりしてくれるであろうことは間違いないように思われる。しかし、こう断定する前に、少しの間立ち止まり、われわれがここで問題にしようとする「死」や「死の恐怖」が一体何を意味するのかを、もう少し慎重に吟味しておくことにしたい。

恐怖の対象となる限りでの「死 (death)」には、実のところ、たった一つの意味だけがあるのではなく、そこには少なくとも三つの意味が区別できるように思われる^(注6)。一つは「死にゆくこと (dying)」, いま一つは狭義の「死 (death)」, そして最後の一つは「死の状態 (the state of death)」である。第一の「死にゆくこと」とは、われわれが死を迎える際にたどる、長短さまざまなプロセスである。それは、実際には「生」の最終局面であって、厳密に言えば「死」の領域に属するよりも「生」の領域に属している。そしてそのプロセスには大概の場合、肉体的・精神的な激しい苦痛や苦悩が伴っているのであるから、そのことの予想はそれに先立って恐怖の念を掻き立てずにはおかない。第二の「死の状態」とは、われわれが(ないしは、われわれの心や魂が)死後に置かれるはずの状態である。そしてその状態は、それについて生前には確実な情報が何一つ得られないという意味で、大きな不安の対象となりうる。また、それがもし、唯物論的な観点から、「状態」と呼べるかすら疑わしい「無」であるとして想念されるとしたら、われわれをこの先、待ち受けているのは空白や虚無であることになり、そのことはわれわれをさらなる不安と苦悩へと陥れるように思われる。第三の「狭義の死」とは、第一の意味での死とは対照的に「プロセス」ではなく、むしろ、生起する時間的・空間的な位置を指定しうるような何らかの出来事、「イヴェント(event)」である。それは、われわれが生の状態から死の状態へと移行する瞬間であり、概念上、時間的な幅をほとんどもたないものとして想念される。そしてこれ

もまた、自らが必ず経過するものでありながら、少なくとも生きている間は理解を超えているという意味で、十分恐怖の対象となりうる。

また、死の恐怖を考えるに際しては、自分自身だけを顧慮して抱かれる恐怖と、周囲の他者を顧慮して抱かれる恐怖とを分けて考えることも必要である。それは、死に伴う苦痛、苦悩には、単に、死ぬ本人が経験するものばかりでなく、本人を愛する周囲の者が経験するもの——たとえば、本人の死を告げられたときに抱く驚愕の念や、本人の「死にゆく」場や「死」の場に居合わせて経験する苦しみや、さらには本人の死後に、遺されることによって味わう喪失感、孤独感、寂寥感など——も含まれるからである。死の苦しみとは、確かに一次的にはつねに、死ぬ本人自身が経験する苦しみであり、したがって死の恐怖も、本人自身が舐めるであろう苦痛・苦悩の予想に基づいて起こす恐怖である。しかしそれと同時に、死に対する恐怖の中には、他者が経験する以上のような苦しみを、本人があらかじめ予想することによって抱く恐怖の念も、少なからず混入してくることが認められなければならない。場合によっては、他者をおもんばかっての恐怖や不安のほうが一次的であって、よりいっそう大きい、ということもあるかもしれない。とはいえ、われわれが当面それに沿って議論を進めている「一人称的視点」からの問題提起との関連で言えば、まず取り上げるべきは、本人が一次的に受ける苦痛や苦悩と、本人がそれを予想して抱く恐怖であろうし、したがってまた、死の諸学説がそうした恐怖へと及ぼしうる緩和効果如何、ということであろう。それにまた、他者が経験する苦悩の一部は、本人は苦しんでいる（苦しんだ）のでは、との推測に基づくものでありうるから、そうだとすれば、苦しむかもしれない他者は、本人は実際には何らかの見方による緩和効果によって恐怖や不安から解放されている（いた）、ということを知るに至れば、自らの苦悩をもある程度は和らげることができようし、さらに本人自身も、他者の側での苦悩の緩和を反照的に知ったり予想したりし、それによって最初の苦悩からよりいっそう解放される、ということも期待できるかもしれない。

以上のことを踏まえると、二元論というものほどの程度、死の恐怖への緩

和的効果を發揮するものと推量されるであろうか。第一に、「死にゆくこと」への恐怖に関しては、二元論の立場に立ったとしても、物理主義に立つ場合と基本的には何も変わらないであろう。なぜなら、二元論においても、精神がはまだ身体と結合して「死にゆく」のプロセスの途上にある間は、当の精神は、身体の衰弱に伴って生ずる苦痛や煩悶を免れることはできない、とされるからである。しかしながら、第二に、「死の状態」や「狭義の死」に関しては、両者の間には、少なくとも精神的な苦悩の点では大きな違いがあるように思われる。先ほども示唆したように、もし、死の恐怖の大きな部分をなすのが、死後における完全な「空白」、「虚無」への恐怖であるとするれば、物理主義的な形而上学とはまさに、その空白を躊躇なくわれわれに説き示し、われわれを恐怖の状態のままに放置するものにほかならない。他方、われわれが二元論の形而上学に立ち、死後に、何であれ自らが経験しうところの「状態」があることを確信できるとすれば、その確信は間違いなくわれわれに何ほどこかの安堵を与えてくれるように思われる。

ただ、先ほども触れたように、「心身二元論」なるものを純化させて考えた場合は、そこで言いうる死後の生存とは、決して、この姿かたちをした身体での生存ではなく、おそらくは生前に蓄えた記憶すら保持しないであろうところの、単なる「私」という意識——「自己意識」——の存続にすぎない。そしてその場合、仮にその二元論に「再生」への信念も付加されうとしても、新たな身体を得て再生するはずの「私」とは、この今の自分と「同一」と言えるかも若干疑わしい「希薄な」存在であるにすぎない。そうであるとすれば、再生する「私」と称されるものについては、それは結局のところ、この私が完全に消滅して別人が新たに出現するのと何ら変わらない、との応答もありうるし、あるいはまた、たとえ自己意識（だけ）が存続するにしても、そのことは、われわれにとって重要であり関心のある事柄ではない、との応答もありうる^(注7)。しかしそれでも、もし「この私」という意識なり自己意識なりが死後にも消滅せずに存続するのだとしたら、そのことは決してどうでもよいわけではない、というのが実情であるように思われる。われわ

れは少なくとも、底知れぬ虚無や奈落がわれわれを待ち受けているという恐怖からは、幾分かは解放されるであろうと期待されるからである。

二元論が死への懸念に対して及ぼす影響を考慮するに当たっては、さらに加えて、その緩和効果とは逆の効果のことも念頭に置いておく必要がある。それは、死後に経験される「状態」なるものは、必ずしも、多くの人が期待するように平安で幸福な状態として想念されうるとは限らないからである。地獄に落ちる、そこで業火に焼かれる、などの予想が典型的なものであるが、自分の「死後における生存」や「靈魂の不死性」を信じるのが、心に平静・平安をもたらすどころか、皮肉にもかえって恐怖と不安の種を蒔く、ということも決してないわけではない。むしろ、そうした予想をもつがゆえに、死後の空白を予想するよりもかえって大きな苦悩を抱える人もある、というのが事実である。そこで、次に章を変えて、死後の生存への信念の危険性に鑑みつつ、そうした生存を断固として打ち消す見方を取り上げ、これを吟味にかけてみることにしたい。そのような見方をとる代表的人物は、よく知られるように、ヘレニズム時代の哲学者エピクロスならびに、その弟子を自認するローマ時代の詩人哲学者ルクレティウスである。死の恐怖への対処を一つの目的とする彼らの哲学は、今日でもなお、たびたび議論の俎上に載せられるが、彼らの議論にはそれほどのインパクトがあり、かつわれわれを説得する一面がある。

3. エピクロス主義的な死の形而上学

(1) 「死の恐怖」への合理的対処

エピクロス主義 (epicureanism) とは、周知のように、「善き生」を追求するところの実践を旨とする哲学である。その理想とする境地は、精神的苦痛から完全に解放された、心の乱れない平静な境地、いわゆる「アタラクシア (ataraxia)」である。もとより、その哲学は決して、今日用いられる「エピキュリアン (epicurean)」という言葉から連想されるような、快楽の積極

的な追求を是とする享樂主義的な学説なのではない。そうではなく、エピクロス主義者の求めるのは、あくまでも苦痛から解放されたという消極的な状態にすぎない。彼らによれば、積極的な意味での快樂は、必ずあととにそれを相殺して余りある苦痛を伴うものであり、よって、われわれはそもそも快樂など求めるべきではなく、ただ苦痛の除去だけを目指すべきである。すると、われわれにとって到達しうる最も快適な心の状態とは、通常「心地よい」と表現されているような状態ではなく、むしろ単に、心身の苦痛が全くない状態、そこから完全に解放された状態であるにすぎない。と言うよりも、そのような状態にこそ、本来「心地よい」という表現はふさわしい、と彼らは考える。

「死の恐怖」への対処とその克服という、エピクロスがその哲学の中で解決を意図する課題は、こうした倫理的目標を達成する上での作業の一環にはほかならない。それは、われわれの精神を攪乱し、われわれの幸福を妨げうるものの大きな部分はほかならぬ「死の恐怖」が占めている、と彼が考えるためである。そしてその際、彼は、「死後の生」への信念や、死後にも何らかの「体験」「経験」があるとの信念を、その恐怖の中核をなすものとして同定する。彼によれば、そういった信念は、一見そう思われるところには反して、有用であるどころか、むしろわれわれを苦悩へと陥れる元凶そのものである。「死後の経験」や「死後の状態」なるものは、えてして、暗黒の中をさまようとか、拷問にかけられるとかいった、苦悶の体験として想念されることを免れないからである。彼は、われわれを苦しめる「不合理な」信念として、ほかに、人間へと絶えず働きかけてくる「神々」の存在を認める類いの、因襲的なものも含めた宗教的信仰を挙げている。

死の恐怖の克服という、こうした課題の追求をとおして、彼は結局、おそらくは当時、常識的な人々の意表を突いたと思われる仕方で、「死」とは実のところわれわれが全滅することにほかならず、かつ、まさにそうした真実を心底理解することこそが、死の恐怖を払拭し、われわれをそこから解放し放つ最も効果的な方法である、との見解を打ち出す。こうした彼の見解は、一

見、明らかにわれわれの通念には反し、それどころか、われわれのうちの多くの者の神経を逆なでするものとすら見えることから、古来、これを一顧にも値しないたわごととして軽視する人々が、少なからず存在した。しかしその一方で、これが同時に、よく検討してみても真実らしい印象も与えることから、一部の論者によっては真剣に受け止められ、これまでたびたび慎重な議論に付されてきた。そしてまた、最近でも再びこれが哲学者らの興味の対象として注目されているということは、一部の人々の知るところである。そこでは、「死」に関する彼の所説の核心は、「死は死ぬ当人にとっての悪ではない」というテーゼにあるとされ、そしてそのテーゼをめぐる、基本的な立場を異にするさまざまな哲学者らが賛否両論の盛んな論争を繰り広げている^(注8)。そしてその際、注目されるのは、その議論に参加する主要なメンバーの多くが、議論の厳密さを求める、英語圏の「分析」系に属する哲学者である、という事実である。

彼の議論の内実の検討に入る前に、エピクロス主義者や他の多くの哲学者たちが、死の「恐怖」に取り組む際に展開する議論の特徴的なあり方について一言、言及しておきたい。それは彼らが、死の恐怖の生起という「事実」を第一義的に問題にするのではない、ということである。確かに死に関する問題は、哲学的問題として提起される場合であっても、その発生の時間的順序としては、まず死に対する恐怖という心理的な事実が先行し、そしてそのあと、それに応じるべき哲学の見解が追求される、という順序をたどる。しかし、哲学者が問題を哲学の議論の俎上に載せるや、重点は、事実を直視することから、「合理的」だと見なされうる見解を確立することのほうへと移行する。すなわち、「死」とはそもそもどのようなことであるのか、「死後の状態」とはどのようなものとして想念されるべきなのか（事実としてどのように想念されているのか、ではなく）、死は当人にとっての「悪」であるのか、等々に関する一定の見解である。そのような見解が確立されたのち、最後になってはじめて、死の恐怖という事実への立ち戻りが行われ、そして、そうして立てられた哲学の見解が、さまざまな見方や態度を判定するための、言

わば「基準」として用いられつつ、死やそれへの恐怖に対する、あるべき姿勢が説かれることになる。

エピクロスやルクレティウスの場合でも事情は同じである^(注9)。彼らもまた、彼らが「合理的」で「正しい」と考える哲学的見解をまず打ち出し、それに照らして死の恐怖の「合理性」如何について判定を下す、という路線をとる。彼らは、そのような手順を踏めば、死の恐怖が、誤った仮定に立った「不合理な」ものであることは一目瞭然となるはずであるから、まずは「正しい」見解を導くことが先決であって、それが果たされれば、少なくとも健全な判断力のある人々にとっては、その見解を信奉することが死の恐怖を鎮める有効な療法として機能するはずである、と考える。こうして彼らは、本来は心理的・感情的な問題であるはずの死の恐怖に対しても「理解」や「知性」を優先させて対処するという姿勢を貫くのであって、その意味において彼らの姿勢は「主知主義的な (intellectualistic)」ものと言われてよい。この点は、エピクロス主義に異を唱える論者の場合でも基本的に変わらないと考えられる。たとえば、本稿のあとで取り上げる現代の哲学者ネイゲル (Thomas Nagel) は、「死の恐怖」という心理的事実の原初性・根源性を強調するよりも、むしろ、それが何らかの哲学的見方によって左右されるべき性格のものであることをほのめかす。彼は、死の恐怖が、とりわけわれわれの善悪の「価値判断」に依存することを強調し、そして、「死はそれが恐ろしいから悪なのではなく、死が悪だからそれは恐ろしいのである」との趣旨のことを述べている^(注10)。

(2) エピクロス主義の哲学説

死に関するエピクロスの主張は次の一節の中に集約されていると言ってよい。

また、死はわれわれにとって何ものでもない、と考えることに慣れるべきである。というのは、善いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は

感覚の欠如だからである。それゆえ、死がわれわれにとって何ものでもないことを正しく認識すれば、その認識はこの可死的な生を、かえって楽しいものとしてくれるのである。というのは、その認識は、この生にたいし限りない時間を付け加えるのではなく、不死へのむなしい願いを取り除いてくれるからである。なぜなら、生のないところには何ら恐ろしいものがないことをほんとうに理解した人にとっては、生きることにも何ら恐ろしいものがないからである。それゆえに、死は恐ろしいと言ひ、死は、それが現に存在するときわれわれを悩ますであろうからではなく、むしろ、やがて来るものとして今われわれを悩ましているがゆえに、恐ろしいのである、と言う人は、愚かである。なぜなら、現に存するとき煩わすことのないものは、予期されることによってわれわれを悩ますとしても、何の根拠もなしに悩ましているにすぎないからである。それゆえに、死は、もろもろの悪いもののうちでも最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。^(注11)

この一節の中に込められているエピクロスの——ないしは、ルクレティウス等も含むエピクロス主義者の——いくつかの哲学的主張を顕在化させてみると、それは大きく分けて、形而上学的な（ないしは自然学的な）主張、認識論的な主張、価値論的な主張の三つに区分されうるように思われる。第一に、形而上学の面では、彼らはよく知られるとおり、レウキッポスとデモクリトスに由来する古代の「原子論」を取り入れる。それは、森羅万象を、それ以上に分割できない原子と、原子が運動する場である空虚とから成るものと考え、すべての現象を、それらの原子の配列や運動によって説明しようとする唯物論的な考え方である。この考え方では、自然現象はもとより、精神的な現象も含めた、われわれ人間の展開するさまざまな現象や振る舞いも、すべて原子の離合集散によって説明される。したがってそこでは、肉体とは

独立に存在しうるような、非物質的な実体としての「魂」には存在が認められない。とはいえ、エピクロス主義者は、人間をなすところの組織体の一部が「魂」によって構成されるということまでは否定しない。しかし、彼らの言う「魂」とは徹頭徹尾「物的な」ものであって、他のどの物的存在とも等しく、諸原子によって構成されている。ただ、それを構成する諸原子が、組織体の残りの部分である「肉体」を構成する諸原子よりも、よりいっそう微細であるというにすぎない。そしてそれら微細な諸原子は、人間が生存している間は、肉体の中に行き渡り、その中に分散して存在している。「感覚」のような、いわゆる精神機能が生起するのは、そのように分散する微細な諸原子が、それ自ら肉体の中で運動すると同時に、肉体を構成する諸原子との間で、然るべく相互作用を保つがゆえにほかならない。しかし、肉体の死によって肉体が解体してしまえば、それに伴って、魂を構成する諸原子も四方八方に拡散することを余儀なくされる。したがって、通常「死」と呼ばれる現象が生起した後は、実体的な魂が存続しないことはもとより、ほんのわずかの精神機能ですら残存しない。こうして「死」とは、われわれが、何の感覚も経験もない状態へと——感覚や経験をもつべき「主体」そのものが消失した状態へと——移行することにほかならず、われわれは死後には文字どおり「完全な無」に帰する。

第二に認識論に関しては、エピクロス主義者は、「合理論」と対比される「経験論」の側に与するような数々の見解を提示する。確かに、彼らの哲学は、その主知主義的な姿勢も含め、一面においては非常に合理論的——ないしは合理主義的——である。彼らが「原子」という、われわれにとって感覚不可能・経験不可能なものの存在を認めるのも、それを仮定することがわれわれの身の回りの経験的な事実と「矛盾しない」という理由によっている。また彼らは、原子レベルの物質的構造なり、同じく感覚の届かない「天体」なりに関して個々の所説を導く際には、しばしば、それらと感覚される現象世界との「論理的な」アナロジーに訴えたり、さらには、デカルト的な流儀で、考案される仮説が「矛盾なく考える」ものであるということ、その真理

性の根拠としたりもする。しかし、上記のことからも示唆されるとおり、彼らにおいて真理の基準となるのは、やはり究極的には「感覚的な」所与なのであって、彼らは、経験論者が一般にそうであるように、認識における感覚や経験の決定的な役割を主張する。のみならず、彼らにおいては「感覚」には、そもそも「偽」である可能性のないものとしての認識的な身分が与えられ、そして、われわれが誤るのはただ感覚に付加されるわれわれの解釈や判断のゆえにすぎない、とされる^(註12)。

彼らが死の問題にかかわる際にも、その経験論的な認識論の見方が、彼らの独特な主張を導く上での基本的な前提として援用される。そこではまずもって、死はそもそも死ぬ本人にとって経験可能なものであるか、ということが問われる。一般に経験論においては、ある現象の認識的な意義を決めるのは、それがどのように経験され、経験の対象となりうるかということだからである。ところが、彼らの形而上学によってすでに示されるところにより、死後にはそれを経験するべき当の「主体」そのものが存在しなくなる。すると、その主体が自らの死を経験するということがありえず、したがって当然、死ぬ本人が、死のあとに自らの死のゆえに苦しみ苛まれるということもありえない。だとすれば、「死」とは、死ぬ本人自身にはそれを感覚し経験するための通路の全くない、本人に無関係な出来事ないしは状態なのでなければならぬ。

経験論に基づく彼らの主張は、単に、知識獲得にとっては感覚的経験が不可欠であるとの主張にはとどまらず、ある意味で「存在」の問題にもコミットするものでもある、と言うことができる。なぜなら、この場面で「死は何ものでもない」と述べられる際、そこで強調されるのは、死は知覚されず経験されないからそれは「知識」の対象とはなりえないということではなく、むしろ、死は経験されえないものであるから「存在」すらしない、ということであるように思われるからである。そのような彼らの経験論的発言は、「存在するとは知覚されることである (esse est percipi.)」^(註13)と述べ、認識論としての経験論を介して存在論へもコミットしたパークリーを連想させるもの

である。加えて、彼らが当該の場面で問題にする「知覚」,「経験」も、パークリーの場合と同様、一人称的な視点に立って内面的に得られる限りでのそれらである（もっとも、パークリーの場合では、「神による知覚」が持ち出されることにより、最終的には知覚の「客観性」や「公共性」が保証されるし、またエピクロス主義者の場合でも、死への対処という固有の問題場面を離れば、知覚や経験についてはその主観性によりも、むしろその客観性のほうに力点が置かれる）。つまり、彼らは、死を死ぬ当人の「一人称的な」視点から捉えようとする限り、その死は決して当人の経験の範囲内には入ってこない、と述べているわけである。彼らは、「死」をあくまでも個人の内面の視点から問うのであり、その意味では、この問題に向かう彼らの態度は、第2章の二元論とも通じ合うものをもっている。以上の諸点を踏まえると、彼らの哲学は、合理論と経験論の混在であるとともに、また客観主義と主観主義の混在でもある、とすることができるように思われる。

第三に、価値論的な面では、彼らの立場は、認識論における経験論とは相性のよい「快樂主義 (hedonism)」である。快樂主義とは、われわれがじかに感じ、経験する心理的状态に価値の根拠を求め、そして「善」を「快樂」と、「悪」を「苦痛」と等置するものである。それは、究極的に善いものはただ快樂のみであって、他の善いものはすべて、快樂をもたらすがゆえにのみ、つまり道具的な意味でのみ、善いにすぎない、とする。もし何かに「善い」と呼ばれうる理由があるとすれば、それはただ、そのものがそれ自体快樂であるからか、それとも、それが快樂を導くからかにすぎない。ところが、彼らの「形而上学」や「認識論」からすれば、われわれは、たとえ他人の死によって苦痛を経験することはあっても、自らの死によっては——自らの死による他人の苦しみ（への懸念）を介して、自らへと跳ね返ってくる間接的な苦痛を別とすれば——少なくとも直接的な仕方では、決して苦痛を経験することがない。すると「死」は、エピクロスによれば、一般には「悪」の最たるものとされるが、実のところ、少なくとも死ぬ当人にとっては悪ではない。

以上のことに鑑みれば、「死はわれわれにとって何ものでもない」という、死に関するエピクロス主義の中心テーゼには、その力点に応じて三つの異なる言い回しが区別できるように思われる。第一は、形而上学・存在論的な観点からの言い回しであって、死に際しての「主体の不在」を説くものである。「われわれが存在する限り死はわれわれとともにではなく、死がやってくる時にはわれわれが存在しない」という、上記の引用箇所における文言はこの言い回しに対応している。第二は、認識論的観点からの言い回しであって、死の「経験不可能性」に着眼するものである。そこで言われるのは、死は経験されず、当人にはいかなる苦痛も苦悩も感じさせることはないからそれは懸念には値しない、ということである。これはたとえば、「分解したものは感覚をもたない、しかるに、感覚をもたないものはわれわれにとって何ものでもない」^(註14)といった、「主要教説」における文言に対応している。第三は、価値論的な観点からの言い回しであって、死は「悪」ではないから恐れるには値しない、ということを主張するものである。「善いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如だからである」という、上記の引用箇所における文言はこれに対応している。なお、形而上学的な言い回しでも認識論的な言い回しでも、主眼は同じく、「主体は死を経験しない」ということにある。ただ、前者では、死後には「主体自体が存在しない」ということに強調点があるのに対して、後者では、主体が死を「経験しない」ということのほうに強調点がある。その点で両者の間には若干のニュアンスの相違があると言うことができる。

(3) 死の恐怖の緩和

エピクロス主義が死の恐怖に対して有すると想像される緩和効果について、節を改めて簡単に触れておきたい。まず、「死にゆくこと」への恐怖に対しては、それは、現代の物理主義の見方に比しても、心身二元論に比しても、特段、より好ましい効果をもたらすことはない。その立場においても、死のプロセスの途上にある当人は、魂と肉体との結合によって起こる感覚的

な精神的機能を保持している限りは、心身両面での苦しみを免れることができないからである。彼らの立場がとりわけその力を発揮すると思われるのは、彼らが当初からその克服を狙う、「死の状態」への予期から生ずるところの恐怖に対してである。実際、少なくとも、合理的な態度を貫くだけの精神力のある人にとっては、その人に同時に死の状態を過酷なものと思像する傾向がある限りにおいて、彼らの立場を信奉することは大きな安堵の効果をもたらすに相違ない。

また、「狭義の死」についても、「死」の「無」なることを主張する彼らの立場に立てば、次のようなことも併せて言いうるかもしれない。それは、ここでは、イヴェントとしての「死」、「生」の終結地点としての「死」もまた経験の外に置かれ、したがってそれもまた恐怖の対象からは除かれる可能性がある、ということである。もしエピクロス主義者の考えが正しいとすれば、われわれは、自分の死後の「状態」を経験できないだけでなく、死の「瞬間」そのものをも、少なくとも、「これが真に自分の終わりなのだ」という正しい理解を伴いつつは経験できないことになる。なぜなら、「終結」というものを正確に知るためには、われわれは、その終結へと向かうプロセスの内部に目を向けるだけでなく、そのプロセスの外側にも同時に目を向ける必要があるからである。それは、たとえば、鐘を打って時刻を告げる時計が6回音を鳴らしたのを聞いて、それが6時を告げる知らせであることを知るのには、6回目が鳴る瞬間まで耳を傾けていれば十分なのではなく、もう少しだけ待って7回目が打たれなかったことまでも確認する必要がある、というのと同じである。自分の生が本当に終わったのだということを経験的に知るためには、われわれは、死の瞬間のあとにくる「時」をもほんの少しは経験しなければならぬ。ところが、まさに、そうした死後の「時」など本人にとっては全く存在しない、というのがエピクロス主義の考え方である。すると、われわれは誰しも、自らの生が終結する瞬間について、少なくとも「終結」という自覚を伴った経験はできないことになる^(註15)。こうして、もし彼らの考え方が「死の状態」への恐怖を緩和する効果をもつのだとすれば、同じ理

由から、われわれはそれに、「狭義の死」を経験することに対する恐怖をも併せて緩和してくれる効果を期待してもよいのかもしれない。

このような、エピクロス主義者による死への対処法は、とりわけ死の恐怖を徹底して「事実」レベルで扱おうとする人々からは、間違いなく疑念の目をもって見られるであろう。そのような人々からすれば、死の恐怖とはそもそも、合理的な議論に基づいて査定されえたり変更されえたりする類いの人間心理なのではない。それは言うなれば、われわれの生体メカニズムそのものの中に組み込まれたハードウェアが生み出すところの根源的な心理なのであり、したがってそれを根絶するというのはほとんど不可能に近いことである。それどころか、やや見方を変えれば、死の恐怖とは有害なものであるどころか、むしろそれがあればこそ、われわれは危険を避け、自らの生存を保ち、そして子孫を残すことができるようになるわけである。だとすると、死の恐怖を取り除くというのは、不可能事というよりも、より正しくは方向を見誤った人生指針であることになる。このような反論は、確かにもっともなものではあるが、しかし、ここではただ、こういった反論が、エピクロス主義者の構想する「善き生」や生きる目的とは根本的から噛み合わないものである、ということだけを述べておくにとどめたい。

(4) ネイゲルの反論

先ほど言及したネイゲルは、「死は死ぬ当人にとっての悪ではない」とするエピクロス主義的テーゼに対して真っ向からの反論を試みる。彼は最終的に、死とは悪である（ないしは、悪でありうる）との結論に到達するが、それを導く彼の一連の議論は、その説得性のゆえに、今日、当該の問題が取り上げられる際には、必ずと言ってよいほど引証されるか、少なくとも、周知の了解事項として議論の下地に置かれるかする。彼がその異論を展開した「死」という題名の論文^(注16)は、今日、すでに古典的とも呼ばれるべき地位を獲得している（ただし、彼はエピクロス主義の思想内容を扱ってはいるものの、論文中にエピクロスの名前を出してはいない）。そこで、次にネイゲ

ルの反論を瞥見し、それを通じて、当面の問題におけるエピクロス主義の考え方を、これまでとはやや異なる観点から吟味してみることにはしたい。

ネイゲルは反論の提示に当って、最初に、彼が議論の諸前提の多くをエピクロス主義者と共有するということを公言する。第一に、彼は、死とはわれわれの存在の絶対的で、かつ永遠の終結であって、決して死後に続く生への移行でないとする点で、彼らと意見を同じくすることを認める。第二に、彼もまた、生や死がそれらを経験する本人にとって有する価値（反価値）のみを問うのであって、死によって他者が被る害悪のことは当面度外視するという姿勢をとる。第三に、彼は、「快樂主義的な」価値論を正面切って拒否することをせず、むしろ、生や死のもたらす諸善や諸悪は快樂主義に立っても部分的には説明可能であることを承認する。こうして、エピクロス主義の基本的な諸前提の多くを受け入れ、言わば彼らと同じ土俵に立った上で、それでも彼は、死が悪ではないとのエピクロス主義のテーゼには欠陥があることを示そうとする。彼によれば、たとえ死後には快苦の経験がなく、死を経験する主体そのものがないとしても、それでもやはりそれは一個の「喪失」であり、「剥奪」であることに変わりはなく、そしてそうである以上、それは本人にとってのれっきとした「悪」であると言わなければならない。こういった趣旨の考え方は、今日、死の「剥奪説（deprivation account, deprivation approach）」と呼ばれている^(注17)。

ネイゲルによれば、本人にとって知覚されず経験されないものは本人にとっての悪ではありえない、というのは誤りである。確かに、われわれはよく、人は自分が知らないものによっては害されることがないと語ったり、知れば苦しまねばならないような出来事や事実から目を背け、それを「ない」ことにして害悪を避けようとしたりすることがある。しかし現実問題として、本人の知らないことが本人を害することもある、ということは認められなければならない。たとえば、人が自らの知らぬ場で、信頼する友人たちからの裏切りにあっていたり、背後で嘲笑されていたり、面前では礼儀正しく振舞う人々によって実際には軽蔑されていたりする、といった場合である。その

ような場合、たとえ本人が問題の事実を知らず、それによって何の苦痛も苦悩も感じる事がなくとも、客観的な事態そのものとして、間違いなく本人は害されていると言わなければならない。さらにまた、被害を経験すべき「主体」そのものの存続に疑念がもたれるような場合でも、その主体が害悪から解放されているとは断定できない。たとえば、ある人が事故で脳に甚大な損傷を受け、かろうじて幼児レベルの精神を保ちえたにすぎないといったケースでは、たとえ本人に事故の記憶がなく、自分が害を受けたという認識すらなくとも、さらには本人が今の状態に完全に満足しきって暮らしているとしても、その人が害悪と無縁であるとは決して言えない。

「死」についても、おそらくこれらと類比的に考えるのが妥当であるように思われる。すなわち、死は、仮にそれが死ぬ本人に全く苦痛を与えないとしても、本人から価値ある何かを奪うことによって確実に本人に害悪を及ぼすのである、と。確かに、上記のような事例では、本人が、当座においては裏切られ嘲笑されたことを知らなくともいずれそのことを知る機会に遭遇する、ということはあるし、また、本人が奇跡的に脳損傷から回復し、その結果、自分に降りかかった災難を知るに至って改めて苦悩する、という可能性もないわけではない。エピクロス主義者であれば、このような場合、「経験」そのものだけでなくその「可能性」までも視野に入れるなら、これらにおいても「悪」を「苦痛」の経験によって定義する道はなおも閉ざされていない、と応答するであろう。とはいえ、そうした応答に対しては、即座に、経験の可能性すら排除された場合でも——したがってまた、本人が生存をやめている場合でも——同じことは言いうる、とする反論が向けられる。そのことを示す事例として、ある論者は次のような事例を挙げている^(注18)。ある作家が、自分のライフワークを完成させてそれを出版社に届け、そのあと、すぐには連絡のとれない遠方の地で静養をとっている間、そのライフワークが破棄されてしまい、さらにそのことの連絡を受ける直前にその作家自身が大不慮の事故で命を落としてしまう、といった例である。その作家は、仮に幸福に一生を終えたとしても、自らのライフワークの破棄という出来事によっ

て間違いなく害悪を被っているのであり、だとすると、当人によって経験される可能性の全くない出来事や事態であってもそれは依然として悪でありうる、と。

これらの諸事情を考慮すると、害悪なり悪なりの判定や査定においては、結局のところ、快樂主義では全く考慮されていない次のような手続きなり見方なりが必要であることが判明する。第一に、われわれは、ある人が害悪を被ったか否かを判定する際、ただ眼前の特定の状況だけに注意を向けているわけではない。そうではなく、もし問題の出来事が起こっていなかったとすればどうなっていたであろうかを想像し、その想像される状況と現実の状況とを比較した上で、現実の害悪如何を判定している。言い換えれば、「仮に問題の出来事が起こらなかったとすれば、当人はかくかくの諸善・諸悪や機会を得ていた（失っていた）であろう」とか、あるいは、「当人は、仮にあの時死ななかったとすれば、かくかくであったであろう」といった「反事実的条件文」を介在させることによって、当面の状況の把握をするという手続きを踏んでいる。

第二に、利得や害悪のこうした判定方法は、快樂主義者のように、ある人が現実にとどる人生行路の内部にのみ視線を向け、その中のある特定の時点で生起する快樂なり苦痛なりだけを問う、という視点だけからでは処理することができない。ネイゲルによれば、利得や害悪、諸善や諸悪とは、そもそも、それ自体において規定される非関係的な諸特徴なのではない。そうではなく、それは、周辺のさまざまな事情との関係づけによってはじめて規定される「関係的な諸特徴 (relational characteristics)」である。だとすると、ある人に帰せられる利得や害悪——あるいは、それを起こす出来事——とは、その人が実際にとどる、時間的に限定された人生行路の内部にのみ限定して考えられる必要はなく、むしろ、それをはみ出し、それを超えて遠くにまで及ぶことがありうる。死後になって、当人自身も生前は気づいていなかったある事実が明るみに出、その結果として当人に名誉が与えられたり不名誉が帰せられたりするといった事態も、このような見方に立ったときにはじめて

可能となる。確かに、このような仕方での評価は、一見すると、未来が過去に影響することを認めるものであって、因果関係の本質を根本から見誤っているようにも見えなくはない。しかし、この場合注意すべきは、こうした評価において問題になるのは、ある人の生涯のある時点に生起する、何か特定の心理状態（たとえば快樂や苦痛）なり出来事なりではなく、むしろ、時間的な限定をある程度離れて語られうる当人の「生の全体性」である、ということである。

このような仕方での得失の判定が行われることは、現実社会において稀ではなく、それどころか、特に名誉や不名誉にかかわる評価に際してはこのような仕方での評価がむしろ理にかなったものであるし、また逸失利益の査定などにおいて用いられるのも基本的にはこういった方法と何ら変わらない。

「剥奪説」とは、こうした判定方法に依拠しつつ、快樂主義的な説に対抗して「死は悪である」——ないしは「死は悪でありうる」——との見方を打ち出す説にほかならない（後者の言い方はもちろん、死が「悪でない」ケースもありうることを考慮した言い方であり、そのケースとは、たとえば、回復の見込みのない致死的状态にあって、死によって奪われる諸善や機会がもはや何もない、といった人のケースである）。その説は、死は、もし死ななかったとしたら当人が手に入れたであろう諸善や機会を当人から奪うのであるから、死によって当人が苦痛を経験するか否かにはかかわりなく、それは一個のれっきとした悪である、と唱える。そこでは、死が「悪」であるのは、苦痛のような何か積極的な特徴のゆえではなく、むしろ、それが価値あるもの、望ましいものをわれわれから奪い去るという消極的な特徴のゆえである。

このような害悪の捉え方に対しては、しかしながら、それがある面倒な問題を惹起するとの指摘がなされることがある。それは、ある人が存在をやめる「死後 (*post mortem*)」について語りうることは、そのまま、その人がまだ存在していなかった「出生以前 (*prenatal*)」についても語りうるのではないかと思われるからである。すなわち、もしもある人が死によって——より正確には、もっと遅くにではなく、まさに現実に生起した、その時点にお

ける死によって——、仮にそうでなかったとしたら手に入れたであろうところの諸善や機会を奪われた、と語りうるのだとしたら、われわれは、全く同じ論理によって、その人は、もっと早くの出生ではなく、まさに現実に生じたその時点における出生によって、仮にもっと早くに生まれていたとしたら手に入れたであろうところの諸善や機会を奪われた、と語らなければならない。すると、われわれは一般に、もっとあとの時点で死なないことによって諸善と機会を喪失し、それによって害悪を被るのと全く同様に、もっと前の時点で生まれなかったことによって、付加されていたと推測される一定の時間内に得られたであろう諸善や機会を失ったのでなければならない。したがってわれわれは、本来なら、自らの死を嘆くのと全く同様に、自らのより遅い出生をも嘆かなければならないことになる。ところが、このような理由によって自らのより遅い出生を嘆くということは明らかに不合理であるし、実際上もそのような嘆きを口にする人は一人もいない。にもかかわらず、自分の生に付加されえたのに逃した時間である、という点では、出生以前の一定の時間と、死後の一定の時間との間に、何か本質的な違いを認めるのは困難である。とすると、結局われわれは原点に立ち返って、害悪の判定方法そのものに、すなわち、反事実的な状況を仮定し、それと現実の状況とを比較することを介して、利得や損失を、したがってまた死の悪なることを語り、死の悪なることを「剥奪による喪失」のうちに認める、という手続きそのものに、そもそも欠点を求めなければならない——これが問題の指摘である。ネイゲルの論文では、この疑問についても一つの解答を与える試みがなされている。

出生以前の非存在と死後における非存在とを「対称的な」と見なし、その対称性を根拠として、両者にかかわる害悪の類似性を導こうとする議論は、よく知られるように、エピクロスの弟子を自認するローマの詩人哲学者、ルクレティウスに由来する。それは、「死は何ものでもなく、恐れるに当たらない」との師の主張を補強するべく、彼が新たに考案した論法だとされる。ただ、ルクレティウスの論法は、同じく「対称性」に依拠するものではあつ

でも、上記の指摘とは異なって、出生以前にわれわれが喪失を被ったことを、したがってわれわれが出生以前のことを嘆くべきであることを、結論するものではない（もちろん、上記の指摘は、出生以前の「喪失」を嘆く必要があることを示す狙いのものではなく、その主眼はあくまでも、「対称性」を手がかりとして剥奪説の問題点を暴き出すことにある）。むしろルクレティウスの論法は、出生以前の自分自身の非存在を嘆く人がいないこと、および、その非存在が、死後の非存在を映す、言わばその鏡であることに基づいて、死後の非存在についてもそれを嘆くことは妥当でない、との主張を行うことにある。彼は次のように言う。

ふり返って我々が生まれる以前の永遠の過去の時代が、如何に我々とは無関係なものであるかを悟りたまえ。であるから、これは自然が我々の為に見せてくれる鏡であって、我々がやがて死に去った後の時代を示してくれるものなのだ。そこに何か恐ろしいと思うべきものが一体あるだろうか、何の陰気なものが見られよう、如何なる眠りよりも安らかなものがあるのではないか？^(注19)

こうした対称性論法に対して、ネイゲルはここで「対称性」とされるものは実際には成り立たない、との論を展開する。そしてそのために、彼は、伝統的に「人格の同一性 (personal identity)」の問題として知られる問題に目を向け、同一人格、同一人であるための条件を提示しようとする。そこで彼がとる立場は、先ほども触れた物理主義的なものである。物理主義的な見方に従えば、われわれは必然的な存在として出生したのではなく、むしろ、これまでの諸事象の連鎖の結果、たまたまある特定の時点で出生した偶然的な存在にすぎない。ネイゲルもまた、基本的にこれと同じ枠組みの中で同一性の問題を考える。彼によれば、同じ人の出生に最終段階で寄与したものは、二つの特定の生殖細胞の結合である。したがって、ある一人の特定の人は、一定の遺伝情報をもつ二つの特定の生殖細胞が、ある特定の時点で結合したこ

とによる結果として出現したのであり、したがって、仮に同じ両親由来の生殖細胞であったとしても、実際とはわずかでも遺伝情報の異なる生殖細胞同士との結合であったとすれば、それによって出生したのはその人とは別人だったと言わなければならない。もちろん、現在では受精卵の凍結といった特別な技術もあり、それを使えば、同じ人がより遅くに出生するという可能性もないわけではない。しかし、それを例外とすれば、実際に、ある特定の二つの生殖細胞が結合して受精卵が形成され、それが出生へと到る、まさにその機会以外には、「同じ人」が出現する機会はない。そうであるとすれば、まさしくその「同じ人」が、実際に生まれたよりももっと早くに生まれていたということはありえない。他方、死については同じことは言えない。もっと遅くに死んだとしても、同じ人が死んだことには変わりがないからである。こうして、「出生」の時点は人のアイデンティティーを構成するその不可欠の一要素となるが、「死」の時点はそうではない。また、この同一性に関する見方では、時間的な方向性というものが決定的に重要である。そこでは、現在の同じ人が、現在から未来に向けて多数の経路に枝分かれしていく、ということは可能であるが、しかし、同じ人について現在仮想されうるさまざまな経路が、現在から過去に向けて実際に同じ人へと収束していく、ということはない。もしこのようなことが言えるとしたら、「より早い死」による害悪はありうるが、「より遅い出生」による害悪はありえないことになる。

おわりに

害悪についてエピクロス主義的に考えるか、それとも剥奪説的に考えるかということは、ある場面での生命倫理問題にも深くかかわってくるように思われる。それはたとえば次のような場面である。昨今、終末期に対処するための事前指示書（advance directives）の作成ということが注目されるが、人によっては、自らが重度の認知症に陥った場合に備えてこれを作成してお

くということがある。それは当人が、そのような状態に陥ったときの自らの生は自らにとって意義を有しないと判断し、かつ、実際にその状態になったときには自らはすでに判断能力を失っていて、無理な治療を拒否する決断ができなくなっていることを懸念するためである。ところが、場合によっては、いざ実際にその状態に置かれてみると、当人は、確かに判断能力を失い、かつての意思表示を完全に忘却してはいるものの、判断能力があったときの予期には反して、はた目から見て幸福としか言いようのないような生活を送るようになる、ということがありうる^(注20)。そういった事態が起これば、当然、当人の今の「幸せ」を重視してかつての意思を無視し、治療を続けるべきなのか、それとも、やはりかつての意思に従って事前指示書の内容どおりに対応すべきなのか、ということが問われることになる。その際、もしわれわれがエピクロス主義的観点に立って、実際に生きられる人生内部におけるそのつどの局面だけに着眼するとしたら、認知症発症後の当人の生存様態も十分当人にとって意義あるものであるとの見方に至り、結果的に、事前指示書は無視されるべきだという判断を下すかもしれない。他方、もしわれわれが剥奪説的な観点に立ってその同じ事態を評価するとしたら、当人の認知症症状は当人にとって価値あるものを奪っており、したがってそれは紛れもなく当人にとっての害悪であるから、かつての当人の意思に沿って、やはり治療の続行は控えるべきである、との判断を下すかもしれない。前者においては、当人の人生の内部で起こる、生起の時点を指定できるような個々の局面が重視されるのに対して、後者においては、一人の人の生の「全体性」、その生涯を通しての「成就」、健全なときの判断能力を基準としたその「自律」、といったことが最も重視される。

その他、二元論をとるか、それとも科学的な物理主義をとるかといった対立も、すでに述べたのとは別の倫理問題とのかかわりで問われる可能性があるように思われる。たとえば、安楽死や自殺の場合である。というのも、安楽死を肯定したり自殺を執行したりする人の心理の奥底には、もしかすると何らかの形の二元論的な見方が隠れているのかもしれないと思われるからで

ある。生命を意図的に断つという、強い倫理規範に反することまでして死を選ぼうとするこの目的は、もちろん、当人を死によって「楽にする」こと、ないしは苦痛や苦悩から「解放すること」である。しかし、もし、このことを字義どおりに解するとしたら、そうした目的意識の背後には、当人は死後には楽な状態を「経験する」はずである、との暗黙の前提が隠れているのでなければならない。なぜなら、最低限の意識であれ、素朴な安堵の気持ちであれ、ともかくも何か精神状態と言いうるものが死後にも存続するという仮定なくしては、そもそも「楽になる」であろうとの推定は成り立たないはずだからである。だとすれば、死後には本当にただ空白だけが待ち受けているのか、それともそこでは何かの精神状態が残存するのか——あるいは、われわれがそれらの点に関して、心底ではどう考えているのか——といった、広い意味での形而上学的な問いは、そういった場でもどうしても問われなければならないように思われる。

注

1. 死に関する総覧的・概括的な文献としては以下のものを参照。Scherer (1988) は、哲学的な体裁で「死の哲学」を扱ったもの、Schumacher (2005)は、特に「現代哲学」に焦点を当てて死にかかわる哲学の諸説を紹介・論評したもの、Wittwer (hrsg.) (2010)は、哲学のみでなく、死の現象を対象とする他分野をも包括的に扱う学際的なハンドブック。
2. Freud (1915) (2012), S.27 (邦訳, 151頁)。ただし本稿では、当面の文脈に鑑みてより取りまりがよいように思われる、当該箇所英訳を引用する次の文献の邦訳を掲げた。Kagan (2012), p.190 (邦訳, 71頁)。
3. この点に関しては次のものに言及がある。Edwards (1967), p.416。
4. Descartes (1637), AT VI, p.32 (邦訳, 188-189頁), cf. *Idem*, AT VII, pp.25-28 (邦訳, 245-247頁)。
5. Kagan (2012), pp.190-194 (邦訳, 72-74頁)。次のものも別の観点からのフロイト批判を試みる、Edwards (1967), pp.416-417。もっとも、もしもこうした論駁が、フロイトの学説そのものへの批判として試みられるとしたら、それは彼への批判としてはやや的外れているように思われる。なぜなら、フロイト自身は、われわれは自らの死を信じないという主張を、その論理的な妥当性が吟味されるべき「哲学的な」主張としては提示していないからである。そうではなく、彼はその主張を、無意識に関する自らの「心理学的な」学説の一環として行っ

- ているのであって、それを踏まえれば、当該の主張の要点はほぼ次のことにあると言ってよい。すなわち、人間心理の根底たる「無意識」とは、ただひたすら「肯定する」ことを特徴とする欲動的な力であるから、それはそもそも自らの「否定」を認めるようには出来ておらず、そのゆえに、われわれ人間は太古の昔から自分自身の消滅や死を考慮することができないよう、言わば運命づけられてきたのである、と。参照、Freud (1915) (2012), S.38 (邦訳, 161頁)。
6. この区別は次のものによる。Rosenbaum (1993), pp.120-121, なお、恐怖の対象となりうる「死」としては、このほかにも「早すぎる死 (premature death)」というものが追加されることがある。すなわち、もしも人の一生を、必ずたどるべき一連の「諸段階」から構成されるものと考えたり、「ナラティブ的な」一定の筋道をもつべきものと考えたりするとしたら、その完遂や成就には至らずして、「やり残したままで」死を遂げるということも、別の意味でもう一つの恐怖の対象となりうる、というのである。この点に関しては次を参照、Warren (2004), pp.109-159.
 7. われわれが、同じ人格性も性格も記憶も携えずに、ただ「生き残る (survive)」ことがあるとしても、それはわれわれにとって重要なこと (what matters), われわれに関心のあることではない、とする意見もある。次を参照、Parfit (1984); Kagan (2012), pp.162-169, 174-175.
 8. 次の文献はいずれも、現代的な視点からエピクロス主義を扱う論考を、その主要な部分として編まれた論文集である。Fischer (1993) (ed.); *Idem* (2009); Bradley, et al. (2013); Luper (2014).
 9. この点については次を参照、Warren (2004), pp.6-16, 218-221.
 10. ネイゲルに関するこの辺りの記述は次のものに依拠する。Schumacher (2005), p.208.
 11. Epicurus (邦訳, 67-68頁)。
 12. これらの点に関しては次を参照。Epicurus (2012), Introduction by George K. Strodach, pp.27-35; Asmis (2009), esp. pp.93-104.
 13. Berkeley (1710) (1998), Part I, Sect.3 (邦訳, 46頁)。
 14. Epicurus (邦訳, 75頁)。
 15. 背景となる理論的枠組の相違を無視すれば、ウイトゲンシュタインの次の言明も類似の内容を言い表すものと言ってよい。「死は人生のできごとではない。ひとは死を経験しない。……視野のうちに視野の限界は現れないように、生もまた、終わりをもたない。」Wittgenstein (1921) (1963), 6.4311 (邦訳, 146頁)。
 16. Nagel (1979).
 17. ネイゲルのもの以外にも剥奪説を支持する所論は多数あるが、その一部は、たとえば、McMahan (1993); Feldman (1992); Kegan (2012); Broome (2013)などである。その一方、一見形勢不利となったかに見えるエピクロス主義を擁護し、その延命を何とか図ろうとする議論もある。たとえば、Rosenbaum (1993); Mitsis (2013)など。
 18. McMahan (1993), p.235.
 19. Lucretius (邦訳, 152-153頁)。
 20. 事前指示書の形で表明される「自律」との関連でこの問題を扱ったものとして次を参照されたい。拙稿「事前指示書と先立つ自律」『生命倫理資料集』Ⅷ 富山大学大学院医学薬学研究部医療基礎学域哲学研究室, 2014年2月。

参考文献

- Asmis, Elizabeth (2009) 'Epicurean Empiricism,' in Warren (ed.), pp.84-104.
- Berkeley, George (1710) *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Jonathan Dancy (ed.) (Oxford University Press, 1998). 邦訳：大槻春彦訳『人知原理論』（岩波文庫，1958年）。
- Bradley, Ben et al. (ed.) (2013) *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (Oxford University Press).
- Broome, John (2013) 'The Badness of Death and the Goodness of Life,' in Bradley et al. (ed.), pp.218-232.
- Descartes, René (1637) *Discours de la méthode*, C. Adam et P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes* (Vrin/CNRS, 1964-76), vol.VI (=AT VI). 邦訳：野田又夫訳『方法序説』（中央公論新社，「世界の名著27」『デカルト』，1978年，161-222頁）。
- (1641) *Meditationes de prima philosophia*, C. Adam et P. Tannery (eds.), vol.VII (=AT VII). 邦訳：井上庄七・森啓訳『省察』（前掲書，1978年，223-307頁）。
- Edwards, Paul (1967) 'My Death,' in *Idem* (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan), vol.5, pp.416-419.
- Epicurus (2012) *Epicurus: The Art of Happiness*, Translated with an Introduction and Commentary by George K. Strodach, Penguin Books. 邦訳：出 隆・岩崎允胤訳『エピクロス——教説と手紙——』（岩波文庫，1959年）。
- Feldman, Fred (1992) *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death* (Oxford University Press).
- Fischer, John Martin (ed.) (1993) *The Metaphysics of Death* (Stanford University Press).
- (2009) *Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will* (Oxford University Press).
- Freud, Sigmund (1915) 'ZeitgemäÙes über Krieg und Tod,' *Warum Krieg: Zwei Schriften*, Hans-Martin Lohmann (hrsg.) (Universal-Bibliothek, Reclam, 2012). 邦訳：「戦争と死についての時評」『フロイト全集』第14巻，133-166頁，（岩波書店，2010年）。
- Kagan, Shelly (2012) *Death* (Yale University Press). 邦訳：柴田裕之訳『「死」とは何か』（文響社，2018年）。
- Lucretius, T. C. (1961) *De Rerum Natura*. 邦訳：ルクレーティウス著，樋口勝彦訳『物の本質について』（岩波文庫）。
- Luper, Steven (2009) *The Philosophy of Death* (Cambridge University Press).
- (ed.) (2014) *The Cambridge Companion to Life and Death* (Cambridge University Press).
- McMahan, Jeff (1993) 'Death and the Value of Life,' in Fischer (ed.) (1993), pp.233-266.
- Mitsis, Philipp (2013) 'When Death Is There, We Are Not: Epicurus on Pleasure and Death,' in Bradley et al. (ed.), pp.200-217.
- Nagel, Thomas (1979) 'Death,' in *Idem*, *Mortal Questions* (Cambridge University Press), reprinted in Fischer (ed.) (1993), pp.61-69.

- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons* (Clarendon Press: Oxford).
- Rosenbaum, Stephen E. (1993) 'How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus,' in Fischer (ed.) (1993), pp.119-134.
- Scherer, Georg (1988) *Das Problem des Todes in der Philosophie* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Schumacher, Bernard N. (2005) *Death and Mortality in Contemporary Philosophy* (Cambridge University Press).
- Silverstein, Harry S. (1993) 'The Evil of Death,' in Fischer (ed.) (1993), pp.95-116.
- Sorensen, Roy (2013) 'The Symmetry Problem,' in Bradley et al. (ed.), pp.234-254.
- Warren, James (2004) *Facing Death: Epicurus and his Critics* (Oxford University Press).
- (ed.) (2009) *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge University Press).
- Wittgenstein, Ludwig (1921) (1963) *Tractatus Logico-Philosophicus*, German text with a new translation by David F. Pears and Brian F. McGuinness, 2nd.ed. (Routledge and Kegan Paul). 邦訳：ウイトゲンシュタイン著，野矢茂樹訳『論理哲学論考』（岩波文庫，2003年）。
- Wittwer, Héctor et al. (hrsg.) (2010) *Sterben und Tod: Ein interdisziplinäres Handbuch* (J.B. Metzler).

本稿は科研費補助金（基盤研究（B）（一般）No.18H00606）の助成によるものである。