愛媛大学教育学部紀要　第58巻　209～220　2011

「私の死」と「私たちの可死性」とのあわい

（倫理学・哲学研究室）　寿　　卓　三

Space between My Death and Our Mortality

Takuzou KOTOBUKI

（平成23年６月10日受理）

東北大地震とそれに続く大津波，原発事故は，改めて「死」，「生」，そして「住まう」ということへの私たちの反省を促すこととなった。そこで改めて古代ギリシャのエピクロスの言葉が浮かび上がってくる。〈私は私の死を経験できない，なぜならそのときすでに私は死んでいるのだから〉。確かにその通りであり，私が経験するのは，いつも「他者」の死である。そして，そこから論理必然性をもって帰結することは，「ひと」は可死的存在かもしれないということに過ぎず，ひとは必ず死ぬということではないし，ましてや「私」が死ぬということではない。だからこそ私たちは，現実化することのない「いつか」自分も死ぬだろうときわめて曖昧な形で予感しつつも，うかうかと日々を過ごし，近親者の死に遭遇したときや，自らが大病を患ったときに，自分も可死的存在だということに直面して慌てふためくことになる。私たちは，「私の死」を経験できないだけでなく，そもそも「私たちの可死性」についても，ましてや「私の可死性」についても自覚的に向き合うことは例外的な場合を除いてまずないと言ってよい。小論では，この自明な事態についてドミートリーの叫びを手がかりに少しく考察してみたい。

１　問いの所在―死と誠実さ―

ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』において，長兄ドミートリーは金銭目当ての父親殺しという容疑をかけられ，誤審によって犯人とされ流刑地送りになる。彼が犯人と断定される決め手となるのが，彼が所持していた1500ルーブルという大金の出所である。彼の手元にその大金が突如として出現するほんの３時間前には10ルーブルのお金にも窮していたと供述していたのに，ドミートリーは彼の「両手に突如現れた金の出所をめぐって，わけのわからない，頑固な，ほとんど意固地といってもよい黙秘」（『兄弟』３，447頁）をする。しかし，父親から奪い取ったと思い込んでいる検事や予審判事がドミートリーの無実を知った時，濡れ衣を着せたことを悔いて「自分を責めたりすることがないよう，恥辱を明かす」（同上）決心をする。そして明かされる真実なるものは「さっきの金は，ぼくのものでした」という意外なものであり，父親殺しの告白を予期していた検事や予審判事を失望させる。その大金はカテリーナがドミートリーの誠実さをみこんで預けたお金であり，しかも，ドミートリーが問題にしている「この1500ルーブルを，3000ルーブルから取り分けた」（454頁）という事態の重大さが，彼らにはまったく理解できないのである。そもそもその大金の出所がカテリーナであることは町中のゴシップであり秘密にする必要はない。それにもかかわらず，1500ルーブルを残しておいたことを秘密にすべき重大事だと考え，さらにこの「秘密に，何か得体のしれない恐怖を結びつけ」て，その事実を「告白するぐらいなら流刑地に行ったほうがまし」（454頁）だとさえドミートリーが思い込んでいる理由が彼らに理解できないのは至極当然であろう。

それでは，理解困難なドミートリーの論理とはいかなるものなのか。彼は「泥棒というのは卑怯者より卑劣」（457頁）であるという信念を持っている。それゆえ，カテリーナから預かったお金を使い込んだことを正直に告げていないことで，自分が単なる卑怯者から泥棒に転じてしまうことを恐れているわけである。しかし検事た

ちにはこれだけではやはり，「この程度の秘密を明かすことが，あなたにとってそれほどの苦しみに値するものとは，にわかには信じられない」(454頁)。そこで，検事は，「ニュアンスの問題や，相違点についての争いをすべてひとまず脇に置いて」，「取り分けておいた1500ルーブルを，もともと何に使うおつもりだったのか？」(458頁）という本題に切り込んでいく。ここで明かされる大きな秘密が，検事や予審判事の失笑を買うことになる。なぜ取り分けておいたのか，そしてその理由がなぜそれほどまで秘密にすべきものだと考えられ，さらに，その秘密とされる論理がなぜ検事たちにはまったく理解できなかったのだろうか。

ドミートリーは取り分けていた「目的にこそ，恥辱がひそんでる」(458-9頁）と述べる。検事たちの失笑を買うその目的とは何か，まずはそれを聴くことにしよう。彼は，彼が思いを寄せるグルーシェニカを父親であるフェードルが誘惑していることを知り，彼女が自分と父親との間で心が揺らいでいると誤解していた。そして，彼女が，10コペイカ銀貨２枚しか手持ちがない自分に，「好きなのはあの人じゃなく，あんたよ，地の果てに連れてって」と言い出したら「万事休す」であると思い込んでいた。なぜなら，資産家の囲われ者で贅沢三昧の生活を送っている彼女が，「ぼくの貧乏など許すはずがない」と彼は信じて疑わなかったからである。「そこで，ぼくは卑しくも3000ルーブルから半分をわけ，針で冷静に縫い込んでいった。計算しながら縫い込んでいった」(459頁)。人に知られるくらいなら流刑地へ送られる方がましだとまで考えられていた「恥辱」なるものがこの事実である。そして，この恥辱の意味の理解において彼と検事や予審判事との間におよそ架橋不可能な決定的断絶が生じる。検事たちには、全額散財しないように自分を抑制したことはむしろ賢明で道徳的なことであり，「いったいどこに，そこまで大げさに考える必要があるかっていうこと」がまったく分からない。ドミートリーは一旦は彼らの「ものわかりの悪さに呆れ」(460頁）るのだが，思い直して，グルーシェニカもまた彼のことを愛しているという真実を知って生きる希望が蘇った瞬間に彼に訪れた決定的洞察をついに語り出す。

> ぼくは，朝の５時に夜明けとともにここで死ぬと，自分に宣告したんですよ。《どっちみち同じじゃないか》って思ったんです。《卑怯者のまま死のうが，高潔な男として死のうが同じだ！》ところがどっこい，そうじゃない，同じじゃないってことがわかったんです！みなさん，驚かないでください，今夜ぼくを苦しめていたのは，下男の老人を殺したってことじゃない，シベリア送りの恐ろしさでもない，そうじゃないんです，そのことはそう，ぼくの恋が実って，目のまえにもういちど青空がひろがったときにわかったんです！ああ，ぼくは，恋が実ったことにも苦しみました，でも，それほどじゃなかった。やはり，それほどじゃなかった。胸からついにあの呪わしい金を引きちぎって散財し，それでいまはもう，決定的に泥棒になってしまったっていう，あの呪わしい自覚ほどじゃなかった！…ああ，みなさん，もういちどあなた方に，心臓の血と一緒に吐き出します。今夜ぼくはいろんなことを知ったのです！卑怯者のまま生きることが不可能なだけじゃなく，卑怯者のまま死ぬことも不可能なんだってことを……いいえ，みなさん，死ぬときは誠実でなくちゃいけない！…（461-2頁）

この発言を聴いた検事は，同情にあふれた柔らかな表情となる。しかし，検事は「そういうことというのは，あなたがどう取ろうとご自由ですが，わたしに言わせると，神経に過ぎない……あなたの病的な神経にすぎない，そういうことです」(462頁）と切り捨てる。両者の断絶に絶望したドミートリーは，「ぼくは，あなた方みたいな人たちに告白をしたという恥ずかしさで，死んでしまいそうです！そう，ズドーンと一発やってしまいます！」(466頁）と叫ぶ。

無頼漢に秘められた深い真実の理解をめぐるこのような断絶については，夏目漱石も問題にするところである。漱石は『明暗』のなかで，ロシア文学を一冊も読んだことがない小林と津田との間で次のような会話をさせている。

> 「露西亜の小説，ことにドストエヴスキの小説を読んだものは必ず知ってるはずだ。いかに人間が下賤であろうとも，またいかに無教育であろうとも，時としてその人の口から，涙がこぼれるほどありがたい，そう

して少しも取り繕わない，至純至精の感情が，泉のように流れ出して来る事を誰でも知ってるはずだ。君はあれを虚偽と思うか」
「僕はドストエヴスキを読んだ事がないから知らないよ」
「先生に訊くと，先生はありゃ嘘だと云うんだ。あんな高尚な情操をわざと下劣な器に盛って，感傷的に読者を刺戟する策略に過ぎない，つまりドストエヴスキが中たったために，多くの模倣者が続出して，むやみに安っぽくしてしまった一種の芸術的技巧に過ぎないというんだ。しかし僕はそうは思わない。先生からそんな事を聞くと腹が立つ。先生にドストエヴスキは解らない。いくら年齢を取ったって，先生は書物の上で年齢を取っただけだ。いくら若かろうが僕は……」(『明暗』，98頁)

ここでの先生や津田と小林との断絶は，まさに検事や予審判事とドミートリーとの断絶でもある。なぜドストエフスキーや漱石はこのような断絶を創作するのだろうか。常識的世界とのこの乖離は文学の現実離れあるいは虚構の無意味さを意味するのだろうか，それともこの乖離はより高次の現実性を指し示すものなのか。この点に関して『カラマーゾフの兄弟』の翻訳者である亀山郁夫氏は，ドミートリーについて興味深い解釈を示している。

気高い恥の感覚をもち，それに殉じる誇り高い潔さがあるとはいっても，ドミートリーはやはり罪深い男である。女たちをだまし，親を殴り，「お百姓たち」に迷惑をかけ，そのエゴイズムたるや並みたいていのものではない。

ドストエフスキーのなかに，ドミートリーが抱く父親殺しの願望に対する怒りはなかったと思われるが，その一人よがりのエゴイズムに対しては抑えることのできない何かを感じていたはずである。「誤審」で陪審員が「意地を通し」たのは，その表れでもあったのではないか。しかし，この判決はあくまで再審を念頭に置き，熟慮した末の結論だったはずである。(亀山，248-9頁)

再審を念頭に置いたものであったとはいえ，誤審がとにもかくにも生じた。亀山氏が指摘するドミートリーの「気高い恥の感覚」，「誇り高い潔さ」を検事たちは理解しえず，あるいは理解したとしても受け容れがたいと思ったわけだが，理解を妨げ受け容れることを拒ませたものは何であったか。亀山氏は，それをドミートリーのエゴイズムに対する抑えがたい何かと見るわけだが，はたしてそうだろうか。大地への帰依を説きルソー的な近代の個人主義的で理性主義的な社会観に批判的なドストエフスキーがエゴイズムに対して否定的であることは確かであろう。しかし，誤審を引き起こした最大の理由は，やはり「卑怯者のまま生きることが不可能なだけじゃなく，卑怯者のまま死ぬことも不可能なんだ」というドミートリーの主張の理解困難さに由来するのではなかろうか。ドミートリーの論理と倫理が容易には受け容れがたいことをドストエフスキーは知悉しており，その断絶を誤審という形で示したのではなかろうか。この解釈の当否はともかく，「死ぬ」ためには「誠実」でなければならないとする論理と倫理についてわれわれの解釈を明らかにしなくてはならない。そもそもここに言われる「死」や「誠実さ」とはいかなる意味か。ドミートリーの主張の射程を詳らかにするには，いささか迂路を辿らなくてはならない。

２「私の死」の考察―エピクロスの末裔としてのハイデガーおよびサルトル―

さて，そもそも「死」とは私たちにとっていかなる存在であろうか。医学の発達に伴い臓器移植などに関する実用的で功利主義的な関心が高まり，トゥーリーやエンゲルハートのパーソンをめぐる議論以降，「ヒトである存在者a human being」と「パーソンとしての人a human person」との区別如何，そして「生物学的死biological death」と「パーソンの死」との区別如何が盛んに論じられてきた。こうした流れの中では身体bodyの死と区別されるパーソンの死が主題化されることにもなるのだが，この小論では、パーソン論そのものとは距離を取り，単なる生物学的存在とは異なる存在であるパーソンにとっての死の意味，シューマッハーの言う「生の内なる死death *in* life」(Sch.,p.131.強調原著者）を手がかりに死に関する現象学的考察を試みたい。シューマッハーは，生における死の意味の解明を目指す

彼の「死の現象学」において，現象学や実存主義が展開した現代における「古典」としての死の哲学と，アングロ-サクソン系哲学における死の哲学との断絶を接合することをも目指している（p.215）。

「死の現象学」という試みは，ハイデガーが1925年夏学期のマールブルク講義『時間概念の歴史への序説』において既に表明していた立場でもある（GA20,s.430）。ハイデガーによれば「死一般」ということは存在せず，「私の死としての死，この可能性が私自身なのである」（s.433）。「現存在は本質的にその死である。現存在には，世界内的な何かがさし迫っているbevorstehenのではなく，現存在自身が現存在にさし迫っているのであり，それも任意の存在の可能性においてではなく，そのもはや・現に・あるのではないことNicht-mehr-da-seinにおいてである。現存在が可能的存在として本質的にすでにその死であるかぎり，現存在は現存在としていつもすでに全体である」（s.433）。このように人間の全体性に関わる現象としての「死」が当の本人にどう立ち現れてくるのかということが問われなくてはならないのである。「死という状態（エピクロスの議論の主題）と死すべき者であるという事実the fact of being a mortal」（Sch.,p.138）との間には確かに大きな裂け目があり，死は，単なる植物や動物とは異質な存在であるパーソンにとって特異な相貌をもって立ち現れてくるはずだからである。この問題を考えるに当たって，シューマッハーはエピクロスの「メノケウス宛の手紙」の例の有名な一節に注目する。エピクロスは次のように述べている。

> 死は，もろもろの悪いもののうちでもっと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。（エピクロス，67頁）

生と死の状態との相互排他性，そして死の無意味さを説くエピクロスの立論は，シューマッハーによれば現象学，実存主義，分析哲学など21世紀の哲学的死生学に対して依然として乗り越えがたい壁として立ち塞っている（Sch.,p.123）。シューマッハーによれば，大脳新皮質の死を個体死と見なそうとする論者や「ヒトである存在者human being」とパーソンとの区別を推進する論者は，「パーソンを『脱実体化された者de-substantialized』とするロックの定義」（p.23）に依拠している。「自己についての意識がなければ，パーソンは存在しない」とする根源的に主観主義的なパーソン把握が前提されて初めて，「特定の人体を任意の機械的な機能的対象として知覚する」（p.25）ことが可能となり，「諸々の器官を未成年から取り出すことを許容する」（p.31）道が切り開かれてくるからである。しかし，このような議論には重大な欠落がある。「死はパーソンとしての人の内的な秩序universeを『殺し』，人の多様な部分を物理的な秩序へと還元してしまう。有機体の統一性が不可逆的に解体することthe irreversible failure of the organism’s unityは，パーソンがこの世界から消滅することを含意する」（p.48）。しかし，ヒトとパーソンとの区別の議論においては，この区別の設定ということが主たる関心事であり，統一性をもつ有機体としてのパーソンにとって死がいかなる事態として立ち現れるのかについて主題的に論じられることはない。パーソンがこの世界から消え去るという意味での「死」こそがわれわれにとってまずは問われなくてはならない当の事態のはずであるのに。この問いに現代の哲学はどう応えているのか。まずは，ジンメルやシェーラーの継承者としてのハイデガーの所論を検討し，次いでその批判的継承者としてのサルトル，そしてハイデガーやサルトルの所論から浮かび上がってくるエピクロスの枠組みの規定力を見ていこう。

２－１　ハイデガーの所論―自然な出来事としての死―

シューマッハーによれば，ハイデガー自身は明示的に語らないが，死についてのハイデガーの思索はジンメルやシェーラーという「生の哲学者」の思想から大きな影響を受けている。サルトルやレヴィナスが死を偶発事や災難として捉えるのに対し，シェーラーやジンメルは，「人の生は死の方にさし向けられているdirected toward death」（p.52）として，死を「自然な出来事a natural event」と捉えており，ハイデガーはこの立場を継承するものに他ならないのである。しかし，彼らは，そして彼らに依拠するハイデガーも，証明されていないアプリオリな想定に立脚している。なぜなら，人が一時的な存

在であるという経験的事実は，未来の可能性へとさし向けられた人の存在が，その普遍的な存在体制として終わりを持つ「死にさし向けられた存在Being-towards-death」であるということを直ちに意味するわけではないはずだからである。自分が死すべき者mortality であるという意識は他者の死の経験に媒介されてのみ可能となるものであり，他者は私の同一性を発見するためだけではなく，「自分が死すべき者であると理解するためにも私にとって不可欠」（p.60）である。自分が死すべき者であるという考えは，他者の死の経験に由来するのであり，そのような経験がなければ，自分がさし向けられている未来には終焉があり，この終焉はこの世界へ投げ込まれた瞬間からそこに織り込まれているという認識をもつことはできないというわけである。こうした指摘は妥当なものではあるが，他方ではなおも，死の知識は「後からやってくる」客観的で帰納的な知識ではなく，「構成的なconstitutive」知識であると考えることは可能であり，「すべての人にとって，考えるという当の行為が彼の死の絶対的確実性と結びつけられている」（p.87）ということも否定しがたい事実であろう。

さて，この「自分が死すべき者」であるという認識，さらには「自分の死」の経験について，ハイデガーはどのような立場を取るのだろうか。結論から言えば，死すべき者としての自覚に際し他者の死の経験を媒介することを拒否すると同時に「自分の死」の経験不可能性を説くハイデガーも，現存在が「死に臨む存在」であるとする認識の由来を明示しているわけではない。自分の死の経験不可能性に関しては，ハイデガーは，基本的にはシェーラーやジンメルの立場を踏襲しており，ハイデガーの独自性は，死の様態modalitiesに関する「存在的アプローチ」にではなく，死に関する考察を「存在論的水準」で展開したことにある（p.61）。『存在と時間』は，他者の死について次のように述べている。「共同存在はつねに同一世界内での相互存在を意味する。故人はわれわれの『世界』を放棄して後に遺していったのである。この『世界』の方からならば，遺れる人々はなお彼と共同存在できる」（SZ,s.238）と。故人とかつてこの「世界」を共有し，いまなおこの世界に生き残っている者は，まさにこの世界において故人を喪失した悲嘆にくれる。その意味で，故人はこの世界において依然として鮮やかな思い出として生き続けているとも言える。しかし，このことは，遺された人々の「喪失という受難Erleiden des Verlustes」が，「死んでいく者が『受難する』存在喪失Seinsverlustそのもの」と等置可能だということを意味するわけではない。生者は，「純粋な意味で，他者が死ぬのを経験するのではなく，せいぜい『立ち会ってdabei』いる」(s.239) に過ぎないのである。ハイデガーは，その死生学的考察において愛する者の死に立ち会うことが持つ積極的可能性を排除することで，「人はいつか死ななくてはならない」という死の日常性に対応した「非人称的」局面で死を論ずる。そして，この非本来的様態に本来的様態を対置することで，自由と存在の全体性を現存在の存在体制として開示していくのである。

他者の死という存在的経験の媒介を経ずに，自我egoの土台を構成する「本来的に死ぬこと」の確実性を存在論的分析と時間性の理解だけで確立しようとするハイデガーの試みに対してシューマッハーは批判的である。なぜなら，「未だない存在the not-yet-Being」も「自らに先立つ存在the Being-ahead-of-itself」も，「終焉an End」という事態を必然的に内包しているとは言えず，ましてや「終焉に向かう存在Being-towards-the-end」を，「自己に先立つ存在」のみから導出することは不可能だからである。自己に先立つ存在の未来は必然的に限定されているとは言えず，「終焉に向かう存在」であるということは，現存在の有限性を具体的に示してくれる他者の死の経験から出発することによってのみ想定可能となるのである。「死に臨む存在」という概念は，根源的に有限な時間性に定位する存在論の枠組みで死を捉え，「ここ」をその分析の出発点とするハイデガーの独断的な決定に基づくものに過ぎないということになる。ハイデガーとは別の想定から出発して，「現存在の時間超越的な不可死性という存在論的可能性the ontological possibility of a transtemporal immortality of Dasein」（p.81）に定位する存在論を展開することも可能であり，ブロッホの希望原理，ベルグソンの「生の躍動」はその事例ということになる（p.83）。たとえ人は本質的に死にさし向けられた存在だとしても，同時に「望みを持つdesiring」存在でもある。人は，「自己に先立つ存在に本質的に帰属する実存論的（存在論的）望みによって特徴付けられる。そしてこの自己に先立つ存在は諸々の可

能性の無限大へと向かう」(p.84) こともありうる。「人間的実存のまさに中枢における生と死との弁証法的出会い」こそが人間存在を形成するとシューマッハーは主張する。

「死に臨む存在」という現存在の存在体制の自覚を，他者―たとえそれが愛する他者であろうとも―の死の経験とは独立したものと考えるハイデガーは，愛する他者の死という喪失の経験を重視する間主観的死生学の立場とは明らかに立場を異にする。とはいえ，「可死性mortality」の自覚に際し他者の死の経験が重要な契機だとしても，そのことによって「他者の死」と「私の死」との間に決定的断絶を見るエピクロスやハイデガーの立場，さらには，エピクロスのいう「死＝無」とする命題が直ちに覆されるわけではない。愛する者の死において残された者が体験するのは，「共有された『私たち』というレベルに位置する存在における喪失であって存在の喪失ではないa loss in being-and not of being-located at the level of the shared “we”」(p.139) のであり,「存在における喪失」と「存在の喪失」との間にはやはり大きな乖離が存するのである。一方ではエピクロスと共に「私の死」の経験可能性を否定すると同時に，他方では死を無と捉えるエピクロスと袂を別ち，シューマッハー同様に，人間的実存の中枢において生と死とが弁証法的に出会う可能性を切り開く試みがハイデガーの死の現象学である。しかし,「存在における喪失」を経験する生者が,「存在を喪失」した死者の死と「立ち会いDabeisein」，両者の間で弁証法的な出会いが展開されるときに切り開かれてくる豊かな可能性について更に探求を進めることは存在論的実存論的問題構成に定位するハイデガーの直接の関心事ではないこともまた確かである。その可能性については最後に論ずることにして，ハイデガーに関する考察をひとまず終え，サルトルの所論を辿ることにしよう。

２－２　サルトルの所論―偶然な事実としての死―

サルトルは、本来性への覚醒に際し「私の死」という契機を重視するハイデガーの実存論的「独在論」を批判し、次のように述べる。

> 私の死にのみ特有であるような人格構成能力は，そもそも存在しない。むしろ，まったく反対に，死は、私がすでに私を主観性のペルスペクチヴのなかにおいている場合にしか、*私の*死とはならない。私の死をして，代理のできない主観的なものたらしめるのは，反省以前的なコギトによって規定される私の主観性であって，決して死が，私の対自に，代理のできない自己性を与えるわけではない。この場合，死は，まさにそれが死であるがゆえに，*私の*死として特徴づけられることはできないであろう。したがって，死の本質的構造は，死をして，われわれが*期待*attendreしうるような，人格化され資格づけられたかかる出来事たらしめるに，十分ではない。(『存在と無』，pp.618-9，強調原著者)

死は「一つの偶然的な事実」であり，「私の可能性のそと」にある。他者が存在しその他者が死ぬという経験によって初めて私は「私の」死というものを知りうる。サルトルにおいて他者という契機の重要性はそれだけにとどまらない。「もろもろの意味やしるしの交代を保証する一人の意味づける他者の存在という事実」は，私の死において「私に対する他者の凱歌」を決定的なものにする。「対自と世界との，主観的なものと対象的なものとの，意味づけるものとすべての意味との，同時的な消失」である私の死によって，私は他者に忘れ去られ世界のそとへと失墜するか，他者の記憶の中で生き続けるかという岐路に立たされることになる (pp.629-630)。私の死に関するサルトルの主張は，対自・対他に関する彼固有の把握を色濃く反映するものである。それゆえ，対自，対他に関する彼の考察を確認し，「私に対する他者の凱歌」という発言の詳細を見定めておこう。

「私の根源的な失墜ma chute originelleとは，他者の存在である」(p.321) と断じるサルトルの対自存在相互の有り様に関する考察は，なにげない事態の記述から始まる。私は，いま，公園の中にいる。少し離れたところに芝生があり，芝生沿いのベンチのそばをひとりの男が通る。私はその男を見る。私は彼を「一つの対象un objetとしてと同時にひとりの人間un hommeとしてとらえる」(p.311)。この記述の直後に，彼は，「私がこの対象について,『*彼はひとりの人間である*』と認めるとき，私は何を言おうとしているのか？」(同上，強調原著者)

と自問し,「まなざしregard」の反転可能性に根ざした特異な論理が展開される。私が「他者を見ているvoir-autrui」ということは，実は私が「他者によって見られているetre-vu-par-autrui」(p.315) ということでもある。そして，他者のまなざしの前で恥じる私は，自分が「超越であらぬもの」であることに気づかされ,「私の超越」は，それを承認してくれる他者の存在に依存していることを思い知らされる。私の超越なるものは，他者によって「確認された超越であり，与えられた超越」(p.321) にすぎないのである。この他者は, ハイデガーの言う「世人」であり，彼が何者であるか，私とどのような関係にあるか，どこにいるかなどが問われることはなく，その場限りのまったく偶然にすれちがっただけの者でかまわない。とにかく私は他者の存在という「一つの外部」を持つのであり，その外部としての他者によって超越を与えられることで初めて私は,「一つの個性naure」を持つようになる (p.321)。サルトルにおいては, 他者は「私の根源失墜」,「私の羞恥の存在そのもの」(p.331) として, 私にとって還元不可能な存在なのである。「かりにわれわれが，コギトによって，純粋意識に到達したとして，この純粋意識が，羞恥（であることについての）意識でしかないにしても，他者の側の意識は，とらえがたい現前として, やはりこの羞恥意識につきまとうであろうし，それゆえにあらゆる還元から脱出する」(pp.331-2)。こうして私の「他有化aliénation」という事態が生じる。「他者のまなざしのもとでは，私は，世界のただなかに凝固したものとして、危険にひんしたものとして，療されがたいものとして，私は生きる。けれども，私は，私がいかなるものであるかを知らないし，世界のなかでの私の位置がいかなるものであるかを知らないし，私のいるこの世界が，いかなる面を他者に方に向けているかを知らない」(p.327，強調原著者）のである。

他者の圧倒的優位を説く対他存在に関するこの原理的考察とはいささか趣を異にする論理が,「死者であるとは，生者たちの餌食an proie aux vivantsになることである」(p.628) とする自由と死をめぐる考察では展開されている。私は生きている限り，他者を「超越される-超越」へと変容させることで, 他者が私について発見し,「他者にとってそれであるところのもの」としての私の個性を否認して,「私が私自身をして私のあるところのもの」として再生させることが可能だと語られるのである。もちろん，対他存在間での相互の超越をめぐる戦いにおいて，私の再生は絶えず他者によって捉え返され乗り越えられていく。しかしこの戦いでは, 原則として「決定的な勝利がいずれか一方のありかたに帰する」ことはなく，この自他の反転運動は終わることなく継続する。生者同士の原理的に対等な戦いと異なり，私の死によって戦闘者の一方が突如抹殺されるとき，生者としての他者は死者としての私に対し勝ち鬨をあげ戦いに終止符が打たれるのである。

サルトルもハイデガー同様に人間の有限性を強調する。しかし，死の偶然性，そして生者相互間の超越をめぐる反転運動を説くサルトルでは，対自存在の有限性は人間の死に由来するのではなく，むしろわれわれの自由な行為に由来することになる。通常，死と有限性とは一つに結びつけられるが，サルトルは両者を根本的に切り離すべきだと主張するのである。彼によれば,「死は事実性に属する一つの偶然的な事実」であり，かりに人間が不死であったとしても，依然として有限であり得る。人間の有限性は，人間が死すべき存在だということにではなく,「自己を人間的なものとして選ぶ」という行為に由来するからである。われわれは，あまたある可能性の中から，その他のもろもろの可能性を排除して，ある特定の可能性を自由に選択しその実現に向かって自らを企投することで自分をかくかくしかじかの者として形成していく。それゆえ,「自由の行為そのものは、有限性を引き受けることであるとともに有限性を創造することである。私が私をつくるならば，私は私を有限ならしめる。この事実からして、私の人生は唯一のものである」(p.631)。有限性の意味について，ハイデガーとサルトルの立場は明らかに異なる。ハイデガーが死と有限性を結びつけるとき，そこでの有限性は「神々しき者」と対比された人間存在の特質を意味する。これに対し，サルトルは，人間の選択可能性がそもそも有限か否かという次元ではなく，たとえ有限であろうとも多様な選択が可能であり，その多様な選択肢から特定のものを選択することでしか，私は私になり得ないという次元で有限性を論じているのである。また，世界内存在という現存在の被投性についても,「責任」と密接に結びつく独自の見解を示す。「私は，私がその全責任を担っている一つ

の世界のなかに，ただひとり，助けもなく，拘束されている私自身を，突然見いだすのであって，私が何をしようと、私はこの責任から一瞬たりとも私を引き離すことができない，という意味である。なぜなら，責任をのがれたいという私の欲求そのものについても，私は責任者であるから」(p.641)。かくして，サルトルにおいては，ハイデガーと異なり，死は「私の存在の存在論的な構造」ではなく，「事実性の或る面，対他存在の或る面」，「所与」に外ならないことになる（p.631)。私の死は，「対自存在」としての私の「自由を根拠としてあらわれるのではないから」，私の「人生を終結させる」ことはできず，「あらゆる意味を人生から除き去ることしかできない」(p.623.強調原著者)。サルトルにとっては，「自殺は，私の人生を不条理なものの中に沈没させる一つの不条理absurde」(p.624) だということになる。なぜなら，自殺は，将来に向けた私の企投，「私の人生の行為」であり，「将来のみがこれに与えることのできる一つの意味を必要とする」はずである。しかし，「私の人生の最後の行為」である自殺は，「そのような将来を自分に拒む」選択に他ならないからである。

ハイデガーとサルトルにおいても，エピクロス同様，私の死と他者の死との間には決定的断絶が置かれ，私の死そのものは，ヴェールに覆われすべての感覚経験から解釈学的に遮断されたままである。哲学的思索は総じて，宗教と異なり，主体はその死とともに消滅するという想定の下に展開されるとすれば，「もはや存在せず死を経験し得ない者にとって死が悪であるといかにして主張できるのか」(Sch.,p.148) という難問が依然として残される。シューマッハーは，死を悪とする可能性を「剥奪としての悪」という視点から展開するのだが，節を改めてその所論を明らかにしよう。

3「剥奪としての死an Evil as Privation」の広袤

シューマッハーは，エピクロスを乗り越えるに先立って，エピクロスの基本的立場を，唯物論materialism、快楽主義hedonism，経験主義experientialismと捉え (p.151)，その基軸としての経験主義を３点から批判し，「剥奪としての悪」という「死」のとらえ方を提示する。その論旨を跡づけておこう。シューマッハーは，エピクロスの議論の核心を次の６点にまとめる（pp.154-5)。

1　Nという主体の死の状態the state of death（S）が，生きているNにとって善ないしは悪であるためには，生きているNが特定の瞬間（M-1)，特定の場所（P-1）で，死を，すなわち，彼が死によって襲われ触れられていることを経験する必要がある。

2　第１の論点は，NがM-1，P-1においてAを経験できるならば，Aという事態はNにとって悪ないしは善であるという前提に基づいている（経験主義)。経験主義はエピクロスの快楽主義を基礎づけるものである。

3　第２の論点は，NはAという事態が「彼の」死以前に生じたのでなければ，M-1，P-1においてAという事態を経験できないということを前提とする。この主張は，Nは彼の死後には何ものによっても影響されないということを含意する（主体の必要性)。

4　Sが現前化するとき，Nはもはや存在しない，別言すれば，Nの存命中にはSは立ち現れていないならば，SはNにとって悪でもなければ善でもなく，無である。

5　「我々にとって無」であることを恐れるのは不合理である。

6　死の状態を恐れることは，合理的な基礎を欠いている。

「死は無nothingness of death」であるというエピクロスの主張基盤は，「経験主義」と「主体の必要性the need for a subject」ということに帰着する。そこで，シューマッハーは経験主義を３つの観点から反駁する。

まず第１に，悪は，苦痛の経験にだけ由来するのではなく，事故などによって自然な成長において可能であった可能性や希望が「奪われることprivation」にも由来するという論点である。Nにとって死が悪とされるのは，彼が生きていたら享受できたであろう可能性や希望が死によって奪われることにあるというわけである (p.173)。しかし，この論点は，彼自身も認めるようにあまり説得的だとは言えない。なぜなら，生前と死後という２つの事態を比較衡量し死を悪と判断できるのは，生き残っている他者であり，当のNではないからである。エピクロ

スが問題にしているのは，生者としてのNではなく，死者としてのNにとってどうなのかということであり，Nが死んでしまえば，死者Nは享受できない可能性を悔やむことはできないのである。

次に，Nが，実際に彼に生じている裏切りや悲劇的事件を生存中に知ることなく，自分は幸せな人生を送っていると思い込んだまま死んだ事例がエピクロスの経験主義への反駁として出される（p.174）。しかしこれもまた，やはりこの事態を悪と判断するのは他者であり，当のNのあずかり知らぬことなのだから，生存中にNが経験していないことをNの不幸と見なすのはエピクロスの同意するところではあるまい。

第３の反駁では，「死に先立ってある人は幸福だとその人について語ることはできるだろうか」というソロンの問いへの返答に際し，古代に既に提起されていた「死後の悪posthumous evil」という論点がとりあげられる（p.175）。シューマッハーは，その際，ファインバーグの立論に依拠する。ファインバーグは，欲望wantを「完成への欲求the desire to accomplishと満足への欲求the desire for satisfaction」とに区別する（pp.176-7）。

望みが実現されないときに味わう欲求不満自体は何らかの形で解消可能であり，さしたる問題ではない。これに対し，欲望が実現されるか否かということはNにとって主たる関心事であり，完成されなければ敗北感にうちひしがれることになる。それゆえ，死者としてもはやなんら苦痛を感じないとしても，「死は，Nが自分で設定した目標を彼が実現するのを妨げるがゆえに，Nにとって悪」（p.177）となりうるのである。ファインバーグはこの欲望の敗北という論点を直接的な経験の外部や将来にまで広げようと試みている。この試みに呼応して，シューマッハーは，死がもたらす悪を被る主体ないしは客体が「誰who」なのかということが問題ではなく，「悪が存在するために，はたして或る主体が存在する必要があるのか？」という問いこそが真に問われるべきであると主張する（pp.180-1）。彼によれば，死を剥奪とするとき，「死は，主体から何を奪うのか」，そして，「死はあらゆる場合において悪なのか」という問いが生じる（pp.183-4）。そこで，死を無とするエピクロスの枠組みを克服すべく，悪を「善ないしは主体の関心の剥奪a privation of the goods or the interests of a subject」（p.181）として再構成し，経験主義や主体の必要性という想定なしに悪を論ずる可能性を切り開こうと試みる。

まず第１の問いに対する最初の回答の試みとして，「Nの死の悪は，Nが存命中に所有していたと言われる快楽と善の量によって測定可能である」（p.184）という主張がなされる。もちろん，幸福とは心配事の不在としてのアタラクシアataraxiaであると考えるエピクロスは，幸福を喜びの量や，部分的快楽の総計と見なす考えは受け容れないであろう。また，幸福に到達した者は，その持続にも無関心であろう。しかし，だからといってエピクロス流の賢人といえども，彼にも大きな価値を持つ行為を選択する可能性や，それ自体として貴重なものを死は彼から奪い取ってしまうということは否定できないだろうと言われる（pp.184-6）。

第１の問いへの第２の試みは，まず，欲求を２つに区分することから出発する。Nが存命中であるということを前提にする「仮言的ないしは条件付きの欲求*hypothetical or conditional* desires」と，自分が生きているか否かに関わりなくその実現をNが望む「定言的欲求*categorical* desires」（p.186.強調原著者）との２種類である。死はNから定言的欲求の実現に貢献する可能性を奪い取ってしまうから悪だということになる。もちろん，Nがもはや存在せず，定言的欲求であったとしてもそれを抱きえないとすれば，死はもはやNにとって悪とは言えないのではないかという原理的問いが依然として残る。シューマッハーは，この問いに対し，その実現への満足がNの生死に依存する「個人的欲求」と，その実現がNの生死に関わりなくNの満足をもたらす「超越的欲求」とを区別し，この超越的な目標や欲求を実現するために貢献する機会を死がNから奪ったとすれば，やはりNの死は，Nにとって悪だと考える（p.187）。それだけにとどまらず，死は，主体からあらゆる可能性を，とりわけ，自己になる可能性を奪うから（p.189），別言すれば，「人生の善の機会の喪失lossだからではなく，意識的実存それ自身の可能性の欠落lack」（p.191）だから悪だとされる。エピクロスは，生と死とを相互に排他的なものと捉え，生と断絶した死の状態にあるNにとって，生の世界の出来事はもはや関心事にはなり得ないと主張する。これに対し，シューマッハーは，エピクロスが主張するように，たとえ生と死とが相互排他的であり，死

者Nにとってもはや生の世界の出来事が関心事になりえないとしても，生者Nは，自己の生死を超えた次元の希望や目標を抱きうることに注目する。確かに自己の生死を超えた次元への関与如何はわれわれの生にとって決定的意味を持つであろう。

では，死はそもそもいかなる状況にあっても悪なのかという第２の問いに対してはどう応えるのか。シューマッハーによればこの問いへの回答には２様態がある。一つは，生の主観的価値を死の時期と関連づけたり，偶発的な死と自然死とに区分したりして環境との相関関係に基づいて功利主義的に計算した上で死を悪とするかどうかを判断する立場である（pp.192-204)。いま一つは，死は存在自体を奪うがゆえに悪そのものだと端的に捉える立場である（p.204-6)。いずれにしろ死は，剥奪という視点から悪とされるのだが，シューマッハーによれば，この視点には有力な反論が可能である。もしも死の状態が剥奪であり悪だとすれば，これから生まれて来る生命が妊娠以前には不在であることも剥奪であり悪であるということになるのではないかという問いである。しかし，常識的には妊娠前の不在を剥奪であり悪だと見なすことはない。では，この常識的理解はいかなる論理に依拠しているのだろうか。妊娠以前の不在と死後の不在とに関するこの非対称性はどこに由来するのか。シューマッハーによれば，前者の場合は，主体が出現する「可能性」が常に開かれているのに対して，後者の場合は，「既に実在する人間の喪失にして破壊」であることに由来する（p.212)。

こうして，経験主義と主体の必要性に立脚して死の無意味性を説くエピクロスに抗して，死が死んだ当人にとっても悪である可能性が切り開かれることになる。ところで，死が剥奪としての悪だとすれば，死はその重さを保持しつつも，死の持つ悪という契機を希釈する可能性が切り開かれるのではなかろうか。というのも，他者や未来へと開かれることによってNの希望がNの死後も生き残るとすれば，他者や未来を介してNの望みは生命を保ち，現世での生がたとえほんの一時的なものに過ぎず道半ばにしてこの世を去ることが死すべき者の定めだとしても，Nの生は有意味なものとなり得るからである。死ぬ時には誠実でなければならないというドミートリーの叫びは，実はこの「私の死」と「私たちの可死性」と間の機微を暗示していたのでなかろうか。最後に節を改めてそのことを考察しよう。

４　ドミートリーの叫びの意味の解明―田辺元の所論を手がかりに―

先に見たように，「卑怯者のまま死のうが，高潔な男として死のうが同じだ！」という信念で生きてきたドミートリーは，グルーシェニカへの思いが通じた瞬間，「卑怯者のまま生きることが不可能なだけじゃなく，卑怯者のまま死ぬことも不可能なんだ」，「死ぬときは誠実でなくちゃいけない！」という洞察を得る。死ぬことは卑怯者には不可能であり誠実さを必要とするとは，いかなる意味であろうか。そして，死のもたらす剥奪という悪は，誠実さのなかでの死においてはどうなるのか。最後にこのことを明らかにしなくてはならない。

この解明に際し，これまでの考察に加えて，「死復活」という田辺元の思想が多くの示唆を与えてくれる。田辺は，その「死復活」という発想を碧巌集第55節の道吾一家弔慰の則から得ている（田辺，18頁，290頁)。禅の公案を考え抜くことで，「死が生の否定媒介としてその緊張動力となる」（291頁）という「死復活」，「実存協同」という思想に到達するのである。「本質的なる死」を「生そのものに対立する超越的否定力」（301頁）と捉える田辺は，哲学の課題を次のように定義する。「死を生の聯関において自覚しながら，しかも死を生に内在せしめ従属せしめず，あたかも運命の尖端として生の外からこれに対立し，生を否定する力を有するものとして死を自覚すること」（300頁）であると。シューマッハーは，死は生者にとっても死者にとっても無であるとするエピクロスの主張は，生にとって死が持つ重みを消去し，さらには「殺される」ことの悲劇性も消し去ってしまうとして，倫理学的探求として死生学の再構築を目指す（Sch.,p.219）のであるが，その点においてシューマッハーの死生学は田辺の哲学観と相呼応するものだと言えよう。では，生に対して死がもつ重みに定位する倫理学的探求としての死生学，田辺の言う死を生に内在，従属させずになおも生を否定する力としての死を生との聯関において自覚するとはいかなる事態であろうか。まずは，田辺の言を確認しておこう。

死復活というのは死者その人に直接起こる客観的事件ではなく，愛によって結ばれその死者によってはたらかれることを，自己において信証するところの生者に対して，間接的に自覚せられる交互媒介事態たるのである。(田辺，22頁)

自己の復活は他人の愛を通じて実現せられる。自己のかくあらんことを生前に希って居た死者の，生者にとってその死後にまで不断に新にせられる愛が，死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき，愛の交互的なる実存協同として，死復活を行ぜしめるのである。その根源は存在と思考とを超える両者の弁証法的同一（即非同一）に外ならない。(293頁)

田辺によれば，ハイデガー的な同一性論理に固執する観念論においては，死への先駆的覚悟性が語られ，秘蔵としての死，つまり論理によって測りえない次元が語られたとしても「自己中心の美的観念論的遊戯三昧」の域を出ることはできない。これに対し「弁証法の観念実在論的死復活の自覚」によって，自己完結的なエゴという「旧人」としての有り様を乗り越え「新人に復活」するならば，この実存者が，幽明界を異にしつつも，死者の沈黙の声に耳を傾け，その声に応えることによって，死者はその死後も生者を介して復活することが可能となる。逆に言えば，死者の声，愛という媒介があって初めて生者は旧人としては一旦死に，新人として復活しうるのである。ここに生者と死者との交互媒介によって両者は絶対的他性を有しつつも同一となる関係を切り結ぶ可能性が拓かれてくる（246-7頁）。このような死復活という実存協同の可能性に対して「希望」を持つ力をわれわれに与えるものが「忍」である。これは「消極的諦念」ではなく，理性的道徳をその限界まで徹底させることで「存在の根源悪的非合理的根柢」をわれわれに思い知らせるものである。しかし，忍の力はこれに尽きるのではない。このような根源悪の告知で終わってしまえば，それはわれわれを絶望させ自殺という自己矛盾に追い込みかねない。そうではなく，忍はこの絶対否定をさらに絶対肯定へと転じさせ，「苦悩の底に自他協同的解脱の歓喜」，つまり死復活の歓喜の可能性が開かれていることを自覚させる力を宿すものなのである（249頁）。

ところで，この生者と死者との相互媒介，死復活の自覚は一足飛びに達成できるわけではなく，螺旋的弁証法的な運動を通して現実化される。そこで田辺は，キルケゴールの「反復＝永遠」という概念に注目する。

過去の持続と永遠の創造とが現在において交互に否定し合い，両者一たび無に没落しつつその否定緊張が終末的媒介動力となって，革新行為が未来に向い実現せられるのである。あるいはこれを空間の無時間的全体性に対する否定契機として，各現在の同時性が終末即創始の微分的振動において捉えられ，反復重積せられて積分的協同態にまで組織せられる（253頁）

われわれの実存の各瞬間は，これまでの有り様を保持し持続させようとする保守的契機が未来を新たに創造しようする革新的契機によって否定されると同時に，未来に対する空虚な願望が，これまでの基盤と結びついて実現可能なものとなるべく修正される瞬間である。過去と未来がまさに今ここで出会って相互にぶつかり合い，そのぶつかり合いを通して総合へと止揚される。このような微分的かつ積分的運動のただ中で，生者と死者とはその絶対的他性を保持しながらも実存協同態を組織し，両者の死復活が現実のものとなっていくのである。

愛する者の死において残された者が体験するのは,「共有された『私たち』というレベルに位置する存在における喪失であって存在の喪失ではない」(Sch.,p.139）とシューマッハーは主張していた。存在の喪失に着目するこの発言は，一見すれば田辺の言う「死復活」とは相容れないように思われるのだが，剥奪という悪としての「死」は，共有された「私たち」という過去形を現在形や未来形に変容させる「死復活」によって，その重みを保持しつつ，しかも剥奪という契機を緩和しうるのではなかろうか。シューマッハーも，真の問題は死がもたらす悪の主体ないしは客体が「誰who」なのかということではないとして，「悪が存在するためにはたして或る主体が存在することが必要なのか」(pp.180-1）と問うていた。これはまさに田辺が，実存協同，死復活として論じたことと呼応するものであろう。

「卑怯者のまま死のうが，高潔な男として死のうが同じだ！」という思い込みから，「卑怯者のまま生きるこ

とが不可能なだけじゃなく，卑怯者のまま死ぬことも不可能」という洞察へとドミートリーを改心させたものについてわれわれの最終的回答を出すことがようやく可能となった。われわれは，実存の個別性や独自性が唯一無二なものであり，代替不可能であるという思いから，しばしば人間存在を単独で孤立した存在だと見なしがちである。それゆえ，生の現実の不条理な側面を前にして人間の根本悪を嘆き，絶望に陥ることも珍しいことではない。しかし，そのような孤独な者同士が排他的敵対性のうちで苦悩していたとしても，ある瞬間に愛敵によってその敵対性が受容的利他性へと変容する可能性を宿している。そのとき，まったく無意味で無価値に思えた相互の存在が，この上もなくかけがえのないものとなる可能性を宿したものとして立ち現れることになる。ドミートリーは，グルーシェニカの愛を確信した瞬間に，誠実さが死復活への道を開き，自分の無頼な生も聖化しうることを洞察したのではなかろうか。もちろん，これは言語化しがたいことであり，容易に余人に伝達しうることではない。だからこそ，ドミートリーは誤った審判を下され流刑地へと送られることになる。ただしそれはもはや無頼の徒，エゴイストとしてではなく，田辺の言う新人としてである。これが，ドミートリーに対する誤審の真相に関するわれわれの最終回答である。死は可能性の剥奪として悪でありつつも，否，だからこそ，生者と死者との呼応関係の有り様によってわれわれの生に別様の光をもたらし，その悪性を緩和しうる可能性を宿すものでもある。そのことを確認してこの小論を閉じることにしよう。

注　主な参考文献は以下の通りである。

Heidegger,Martin,*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*,Gesamtausgabe,Band20,1979,Vittorio Klostermann.〔GA20と略記〕

―*Sein und Zeit*〔SZと略記〕

Sartre,J.P, *L'Être et le néant:Essai d'ontologie phénomenologique*,Gallimard, 1943.(『存在と無』と略記)

Schumacher,Bernard N.,*Death and Mortality in Contemporary Philosophy*〔Sch.と略記〕, Cambridge University Press,2011.

エピクロス「メノイケウス宛の手紙」〔エピクロスと略記〕,『エピクロス―教説と手紙―』所収，出隆・岩崎允胤，岩波文庫，1971年.

亀山郁夫『『カラマーゾフの兄弟』続編を空想する』〔亀山と略記〕，光文社新書，2007年.

田辺　元『死の哲学　田辺元哲学選Ⅳ』〔田辺と略記〕，岩波文庫，2010年.

ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』〔『兄弟』と略記〕，亀山郁夫訳，光文社文庫，2007年.

夏目漱石『明暗』，岩波文庫，1990年.