

## 「噫！ 自然死」

“Weh, der natürliche Tod !”

圓 増 治 之  
Haruyuki Enzô

(I)

近年の医療のテクノロジーの瞠目すべき進歩に伴い、1960年代後半からアメリカを中心に「バイオエシックス」（生命倫理）の研究がさかんになってきたときく。体外受精・人工妊娠中絶に始まり、臓器移植・人工臓器の問題、病名告知の問題、そして尊厳死の問題と、人間の誕生から死にいたるまで、それは人間の生死に深くかかわった深刻な問題を多くかかえこんでいる。ともすればこのようなバイオエシックスの議論は、先端的な医療技術にかかわるところで、華々しく論じられる傾向がある。これに対しては、いまのところ対象者があまりいないテーマを論じて、「うば捨て病院」など対象者が何十万人もいる問題を等閑して<sup>(1)</sup>いるのはいかなものであろうか、との意見もある。なるほどもちろん対象者が何十万人もいるような問題を等閑することは問題ではあるが、しかし先端技術にかかわる倫理はいまのところはたとえ対象者が少なくても、にもかかわらず先取的にいくら華々しく論じておいたとしても、論じすぎということにはならないであろう。それほど今日先端技術の進歩の速度は速く、この問題を等閑しては間にあわないし、また問題も大きい。ただ問題なのは、死生観を問題にすることなしに、尖端の医療技術とのかかわりだけで、生と死の問題が論じられることである。とくに、今日の医学がある特定の死生観のもとで発達してきたのだとしたら、生や死をいまどう考えるかを改めて問い直していくことは緊要の問題ではないだろうか。

(II)

はるか昔に見てほとんど忘れてしまっていた映画が、なにかのきっかけでふと鮮明に記憶のなかに甦ってくることがある。それもその映画を見た当時に理解したのとはまた異なった意味をになって。おそらくそれはその映画を見た当時とは異なった歴史的・社会的状況のコンテキストのなかで甦ってくるからにちがいない。

あれはたしか昭和40年代後半だったと思う。「ジョニーは戦場へ行った」というアメリカ映画とある場末の映画館で見たことがあった。終って暗い映画館から太陽が燦々とふりそそぐ街に出て、なおいい知れぬ暗鬱な気分ひきこまれてあったことを憶えている。当時ベトナム戦争たけなわという時節がら、この映画も反戦映画の一つとして日本で紹介され、また私も当時そのように受け取っていたのだが、今ふり返ってみると、この映画の最後のシーンでかたく閉ざされた部屋の暗闇のなかで主人公のジョニーが空しくくり返す「死なせてくれ —、死なせてくれ —」という叫びは、単にベトナム反戦につきないメッセージを私たちに投げかけているように、思えてならない。その叫びには、人間の生の深く暗い奥底から発し、私たちの魂をその根底から揺振るような響きがある。それは私たち人間の生の根底に深くかかわる問題を訴えかけているからではないだろうか。だからこそ表面では忘れ去られたようにみえても、潜在意識の奥にかえって深く刻みこまれ、なにかの折に意識の表面に浮びあがってくるのではないだろうか。

当時はかなりの話題作であったが、もう10年以上もたった今では詳しいストーリーも忘れさられているかとも思われるので、概略を紹介しておきたい。もちろんそのディテールについては私も覚束ない点もあるので、当時の映画雑誌の紹介文なども参照して、ここに記しておく。<sup>(2)</sup>

第1次世界大戦下のことである。主人公ジョー・ボナムは平凡なアメリカ青年であった。彼はコロラド州の片田舎から勇躍ヨーロッパ西部戦線へと馳せ参じたのであったが、ドイツ軍の砲弾を浴び、体を吹き飛ばされて、今は軍事病院に収容されている。両手、両足を失い、そのうえ額から下の顔は焼けただれて目も、鼻も、口も、耳も失い、何も見ることも、聞くことも、嗅ぐことも、そして話すこともできず、「姓名不詳重傷兵第407号」として軍事病院の一室でベットに横たわっていた。瀕死の重傷にもかかわらず、奇蹟的に心臓は動き続けていたのであった。陸軍病院はこのようにただの肉体の塊のようになった彼をどこまで生き続けることができるのか研究材料として生かして置くことにした。

しかしやがて、彼の意識は甦り、有りし日々のことを次々と思い出していた。故郷の美しい湖。老いた父のこと。出征の朝の恋人との哀しい別れ、等々……。そして、しだいに自分の周りのことを知覚するようになってくる。窓から陽の光がさしこむと、明るさと暖かさを感じる。ある親切な看護婦が彼の肌に手をふれた時は心地よく感じた。その看護婦がクリスマスの日に彼の胸に「メリー・クリスマス」と指で書いてくれた。なんとうれしいことか。しかし、どのようにすればその気持ちを伝えることができるのか。

やがて或る日彼はモールス信号によって意思伝達することを思いつく。頭を枕にあるいは強くあるいは弱く打ちつけることによって、モールス信号を送ろうというのである。最初は痙攣と誤認されて鎮静剤を注射されていたが、ついにその意味が理解された。軍医たちが彼の枕もとに集まる。彼は語る。「ぼくをサーカスに出して皆に見せてくれ」。戦争の恐しさを多くの人に訴えたかったのである。しかし軍当局の答えはノー。「さもないければ、死なせてくれ」というジョーの訴えに対

しても軍は「407号」を窓を閉め錠をかけた部屋に閉じ込めて生きられるだけ生かしてみろという措置をとったのであった。

暗い闇のなかでジョーの肉体はただ空しく哀しく一つの訴えをくり返しつつける。

— SOS ヘルプ ミー、

SOS ヘルプ ミー —

この映画の原題は、“Johney Got His Gun”である。それは1946年に映画化もされた有名なミュージカルのタイトル“Annie Get Your Gun”を私たちに連想させる。このミュージカルは、アニー・オークリーという実在の女性をモデルにしたものである。彼女は射撃の名手で、1885年以来17年間「ワイルド・ウエスト・ショー」でその妙技をみせて、人気を博していたが、1901年に列車事故で重傷を負い、体の一部が麻痺してショーから退いた。しかし死の間際まですぐれた射撃の腕前を披露しつつけた、という<sup>(3)</sup>

このように、喝采の日々を送り、不幸に見舞われて体の一部が麻痺したにもかかわらず生々と一生を送ることができたアニーに比べて、ジョーの場合はどうであったか。負傷の程度、麻痺の程度のちがいはあるにせよ、同様に体が麻痺しながらまことに対照的な後半生を送ったといわざるをえないであろう。そもそもジョーの場合のその後は、後半「生」といえるような代物であったか。アニーに対して彼女を二人称として“Annie Get Your Gun”という呼びかけがあった。それは生への生きた鼓舞である。これに対し、ジョーの場合は生きながらにしてすでに“Johney Got His Gun”と三人称を用いて過去の出来事として表現されている。映画の最後のシーンでも彼はまだ死んでいない、「死なせてくれ」を訴えつつけている。しかるに映画のタイトルは冷たくつきはなして、三人称過去形を用いている。彼の魂の底からふりしぼるような訴えの声も、過去へと葬りざられ、永遠のうつろのなかで空しく響いているようである。まことに無惨、無情としかいいようがない。

無惨、無情にも、彼の「ぼくをサーカスに出して皆に見せてくれ」という意志も、のみならず「死なせてくれ」という意志も無視されて、生かされつつけるのである。「サーカスに出して皆に見

てもらふこと、それは、いや今となつてはそれだけが、彼が生きていることを意味あらしめるものであった。それができないのなら生きていても意味がない。したがって、かなわぬのなら当然「死なせてくれ」ということになるだろう。しかるに意味もなく生かされつづけたのである。しかも彼の唯一のコミュニケーションの手段をも断ちきり闇のなかで。それはある意味で、彼が戦争によって瀕死の重傷を負つたこと、さらには死亡してしまうことにも増して無惨・非情なことである。

ジョーの場合はあるいは一つの極端な場合なのかもしれない。戦争は、非合理的・狂信的に措定された目的が極めて純粋に、従つて冷徹なまで目的合理的に追求される極限的場面である。その場面のうちへ人間はそれぞれ目的遂行のための一つの道具として強制的に動員され、死ねば別の人間によって補充される。それ故そこでは個人の「生き方」、すなわち「死に方」についての個人の意志などもともと問題外であった。そこまで極端でないにしても、しかし目的合理性が支配する晚期資本主義のもとで生きている我々もやはり同様に自分の死に方が自分の意のままにならないのではないだろうか。

今日、自分の家で家族に看取られながら死んでいく人は、少ない。老人の場合であると実に70%以上の方が病院で死を迎えるという。「完全看護」の名のもとに病人は近親の家族から隔絶されて病院に収容される。交通事故などで救急車で運び込まれた場合などでは典型的であるが、本人の選択の余地なぞまったくない。彼の意志の如何を問わずに、輸血、点滴、人工呼吸器の装着、強心剤の注射、腹腔灌流など、あらゆる延命のための医療技術が駆使され、口といわず鼻といわずチューブをさしこまれて人工的に死期が遅らされ、生かされつづける。重傷者、重病者は「完全看護」の病院に「完全」に譲渡 (alienate) され、親しい者とのコミュニケーションもないまま、よそよそしい環境のもと病院のベッドで死を迎えることになる。現代人は生きている間の「労働」からばかりでなく、自分の「死」からも疎外 (alienate) されて、生きかつ死んでいく。

現代の医療体制のもとでは、階級の別なくすべての人間は、彼が欲すると否とにかかわらず、あ

らゆる延命医療の手を加えられた上でなければ死を迎えることはできない。延命措置こそ、「神なき」現代における、念仏に代わる「死」へのイニシエーション (加入儀礼) といえないだろうか。

テクノロジーの時代のなかで、埋立てや防波堤によって自然の海岸線が姿を消し、ダム建設や護岸工事によって自然の流水河川が失われようとしているように、我々の生からも「自然」の死が失われようとしている。「自然死」という言葉自体が死語になりつつある。その結果「自然死」は全く問題にされないようになる。それに代わつて、延命措置を前提とした上で、改めて「尊厳死」が、「脳死」がにぎやかに論じられることになる。してみれば、もしかすると、自分自身の「生」からも「死」からも疎外されつづけて、生かされつづけるジョーの場合は、テクノロジー支配の今日の、そして将来の人間の生と死の問題を先取りに提起していたのかもしれない。

### (III)

今となつてはもう我々には「自然死」については失われた故郷に対するような郷愁をもって語るほかはないのだろうか。しかし、「自然死」について郷愁をもってふりかえつてながめることは今の我々にとって無意味なことであろうか。ドイツの詩人ノヴァーリスは、あらゆる哲学は郷愁 (Heimweh) であるといっている。失われた「自然死」を、甘たるいノスタルジアといった感傷ではなく、「ハイムヴェー」という肺腑を剝るような痛みをもってふり返りたい。今もし田辺元のいう「死の哲学」<sup>(4)</sup> といったものが可能だとしたら、ハイマートロースな現代人にとって「自然死」に対するハイムヴェーこそすぐれて「死の哲学」になるのではないだろうか。

死んでしまえば、死について何の恐怖も不安も悲しみも、何の感慨も思いもない。死について考えるということ、いかに死ぬかについて考えるということは、死にではなく生に属する。しかも、死をいかに考えるかによっていかに生きるかも決ってくる。いかに死するかといかに生きるかとは表裏一体をなしている。「自然死」についての考

え、ハイムヴェーもいつの日か新たなる生を生みだす陣痛 (Wehe) となるであろう。

文明は、なかんづく今日の産業文明は自然を破壊しつづけてきたが、しかし決して自然を殲滅することはできない。自然を抑圧するだけである。抑圧されたものは地下に潜み、反撃の機会をうかがう。やがていつの日か自然によって文明が減ぼされるかもしれない。過去へとふり返る視線は反転して未来へと向うものである。単に前だけを、未来だけを馬車馬のように見つめる眼よりも、過去から反転して未来を見る眼の方が一層深く先を見ることができる。失われた故郷を求める痛みの叫びこそ、はるか未来の解放の叫びとなるであろう。

#### (Ⅳ)

近代ヨーロッパ文明に於いて伝統的に、「生」を起源から衝き動かす原動力は「自己保存」の努力であるとみなされてきた。とくに、「(最)適者生存 (survival of the fittest)<sup>(5)</sup>」を進化の原理として説く進化論も、そのことに於いてすでに「生存競争」を、生の「自己保存」への努力を生を根本努力として前提していた。進化論が産業資本主義の発展期のヨーロッパ人の世界観・人生観・社会観に与えた影響は甚大で、その影響下人々の努力はひたすら、生の「自己保存」へ、「生き延びる」ことへ、向けられるようになる。このような努力こそ、以後の産業資本主義、いや広くは産業文明の「進歩(?)」を駆り立てる原動力となり、今日では、単なるヨーロッパという枠を越えて世界文明を駆り立てる原動力となっている。そしてこの時代動向のなかで、人間の関心はさらに強く、生の自己保存、「生き延びる」こと、つまり「死」を出来る限り彼方へ、できることなら、忘却の彼方へとおしやることに努めることになる。「死」を出来る限り忘れるよう努められることになるのである。

しかし、元来古くからヨーロッパには「メモント・モリノ (memento mori!)」、つまり「死を忘れるなノ」という警句があった。髑髏を彫った象牙の装身具などにこの句を刻みこんで、これ

を常に身近に携えたという。常に死を忘れず生きようとしたのであろう。死すべき運命にある者として、常に「死をその裏面としてこれと相即する」<sup>(6)</sup>生を生きたのである。そして、このように死と相即して生きるところに、古来キリスト教のみならず多くの宗教、哲学が、古代ギリシア文明が、仏教文明が生み出されてきたのである。

ところが、17世紀デカルトが「コギト・エルゴ・スム」の命題をもって、思惟する「われ」の存在を立て、もって近代合理主義の基礎を開いた時、その「われ」は、死と相即して生きる「生きた」「われ」ではなかった。それは「不死 (immortal)」な精神としての「われ」であり、従ってそれは「死」することがないが故に「生」もないただの「存在」であった。そしてデカルトは精神から物質的な性格を完全に排除して精神を「思惟するもの」として立てる一方で、物質からは一切の精神的な性格を排除して物質の本性を「延長 (extension)」と規定した。「延長」、すなわち空間的な「拡がり」は厳密に測定することが可能であり、量的に表示することができる。かくして物質の本性を「延長」とすることによって、物質的自然は量的に把えることが可能となり、すなわち数学的厳密さをもって認識することができるようになる。そして自然の法則を認識し、その自然の法則に服することによって、かえって逆に「思惟するもの」としての人間は自然を支配することができるようになる。そこでデカルトは高らかに宣言する。彼の打ち立てんとする哲学は人間をして「自然の主人にして所有者」のごときものとなしうる、と。<sup>(7)</sup>

ところで、思惟する自我と延長する物質というデカルトの二元論では、人間の身体はもちろん延長する物質の方に属する。そこで、思惟するものとしての人間は、その思惟の働きを通して、「延長」としての身体をコントロールし、時間的に「延長」することも可能であると見通すことになる。『方法叙説』でデカルトは言う。「もしそれらの原因についての十分な知識と自然が我々に用意したすべての治療法についての十分な知識とをもつなら、人は肉体と精神との無数の病気から、そしておそらくは老衰からさえも免れうるであろうことも確かである」<sup>(8)</sup>、と。この見通しの上に立ってデカルトは『方法叙説』の最後のところでその後

の彼のプランとして、「現在まで持たれたものよりもっと確実な医学のための規則を導き出すことのできるような、自然に関する認識を獲得することのみ私の余生を用いたい」、と述べている。より長く生きるために、残りの人生を生きようというのである。デカルトにとって医学こそ「知恵の木」<sup>(9)</sup>がその実を結ぶところの枝なのであった。

延長を本質とする身体を時間的に延長せんとするデカルト的な「幾何学的精神」に対し、それとともに「繊細の精神」をもあわせ持ったパスカルは「メメント モリノ」とさげふ。しかしパスカルの狂おしいばかりの叫びにもかかわらず、デカルト的な努力こそヨーロッパの思想の主流となっていた。

デカルト的な「幾何学的精神」を受け継いだスピノザは幾何学的論証の方法によって『エチカ』（倫理学）を展開したが、そのなかで生の自己保存への努力こそが生の根源的志向と明確に表明されている。すなわち、その第4部22系に曰く、「自己保存の努力（コナトゥス）は徳の第一且つ唯一の基礎である」、と。そして、感覚から理性へと認識が高まるに対応して、自己保存力が増大し、認識の頂点たる「神に対する知的な愛」<sup>(10)</sup>に於いて「魂の不死」が達成される、とされたのである。スピノザは「神に酔える人」といわれている。まさに彼は神に酔って、死をも忘れて生きたともいえるのではないか。

では、「神の死せる」現代に於いて人は酔いから醒めたであろうか。否。神に代わる何かに酔って、死を忘れて生きている、あるいは死を忘れようと何か酔えるものを求めて生きている。テクノロジーこそ、現代人がそれに酔い痴れているところのフェティシスティックな神ではないのか。

すでにデカルト的自我は、延長的自然から区別されることによって、単に区別されるにとどまらず、延長的自然をある意味で超越していた。その後の哲学の歩みのなかで、人間の「自我」、「理性」はさらに超越の道を歩みつけ、自然に対する法則附与的な「超越論的」主体、「論理的」主体へと昇華していった。「超越論的」主体となった人間の理性は自然に対し、そこから法則を認識するだけでなく、それに法則を附与するようになるのである。近代科学、テクノロジーもたしかに

かかる法則附与的な「超越論的」主体の一つではあったが、一つでしかなかった。しかるに科学、テクノロジーの「進歩」のなかで、今日それは唯一の「超越論的」主体となってしまっている。現代では我々人間に対してはもはや非人格的なテクノロジーだけが非人称的(impersonal)な主体、すなわち主語、「エス」として法則を、命令を、指示を与えるようになっている。

これに対し、我々個々人の人格的理性は、超越を失い、それ故また主体性を失って、ただなべてだれもがテクノロジーの与える一元的秩序に服するのである。個々の理性はもはやそれぞれ自ら自分に対して法則、命令、指示を与えないし、また与える必要もない。テクノロジーが与えるテクノロジー的に整序された秩序にフィットしさえすれば、よいのである。さすれば、テクノロジーの一元的支配のもとで、結構快適に「生きのびる」ことができるのである。個々の理性が自ら指示を与えることは必要でないどころか、むしろ余計なことでさえある。かくして、テクノロジーの非人格的に整序された秩序、世界のもとで、個々人はそれぞれの超越性を失い、固有の名称を失なって、anonymous なものとなる。ちょうどジョーが自分の名前を失い、「第407号」と序数によって呼ばれて、病院のベットに横たわるように。まさにテクノロジーを世界に、個々の理性も序数詞化することによって、フィットし、特定の位置を占めることができ、サバイブしつづけることができるのである。

人間の平均寿命を延長させること、物質的な生活水準を向上させること、これにテクノロジーの「進歩」は向けられてきた。それは、身体の本性を「延長」とし、「生」の本能的意志を「自己保存」とする近代の物質観と生命観の必然的帰結である。そして、テクノロジーの進歩はそれはそれでその成果を今日まであげてきた。現に見られる如くである。しかしそれが人間の生の充実をもたらしたであろうか。否。これまた現に見られる如くである。80才にしる90才にしるとにかくただ生きながらえただけで死ぬことと、充実した生活の後に「自然死」することの間には本質的な差異がある。生きている限り死が避けえないものである限りは、後者のような「死に方」＝「生き方」

こそが求められて然るべきである。しかるに「科学」、「テクノロジー」の進歩は決してそのような「死に方」＝「生き方」を我々にもたらしはしなかったし、これらもしないだろう。ただ死を遅延させるだけなのである。

#### (V)

すでに前世紀の初め、近代自然科学とテクノロジーのめざましい進歩発達のなかで哲学も一般的に多分にオプティミスティックであった時代の風潮のなかであって、ショーペンハウアーは例外的にペシミズムの哲学を唱え、異彩を放った。しかしその彼とてやはり、現実の世界を支配し、我々の生を根底から駆り立てているのは生の「自己保存」の意志、すなわちショーペンハウアーの術語を用いれば、盲目的な「生への意志」であったとしたのであった。その上で、ショーペンハウアーはこの世界をあらゆる可能な世界のうちで最悪(pessimus)の世界であるとしたのである。すなわち、――

世界におけるただ一つの意志である「生への意志」は、時間・空間という個別化の原理によって無数の個体となって現象する。我々人間の生もその一つである。個別的な生はそれぞれ自分自身の自己だけをいくぶんでも長く保存しようとして他の個体と衝突する。個々の生の意志が常に互いに衝突し、阻害され、満たされない限り、あらゆる生の努力は苦しみとなる。たとえ目的が達せられ満足がえられたとしても、「あらゆる満足、あるいは一般に幸福と呼ばれるものは、もともと本質的に常に消極的であるにすぎず、決して積極的ではない」<sup>(12)</sup>。それ故持続する満足や幸福というものはありません。常にただ苦痛とか欠乏とかから一時的に救いだされただけであり、その後には、新たな苦痛が続くか、そうでなければ、もの憂さ、むなしい憧れ、退屈が続くだけである。かくして人生の苦しみは重々無尽限りがないのである。

ショーペンハウアーはこのような苦悩から解脱するためには「生への意志」を否定することが必要であると説き、このような意志の否定を仏教の「涅槃」のうちにとめたのであった。しかしその後の人間の歴史の歩みは、そのような欲求を否

定するどころか、むしろ肯定し積極的に欲求を満足するような様々のテクノロジカルな方法を考案していく方向へと進んでいき、そこにまたテクノロジーの進歩があった。

ショーペンハウアーの時代にもまして、大量生産・大量消費の現代こそまさに飽くことなき我々の生の欲求が明白に自分を追求している時代である。食足りて節度を知るところか、食足りて欲望はますますさかん、今度は珍しい味を求め、あれこれのものを喰いちらし、ここかしこを漁りまわるのである。空しく膨張しつづけるシャボン玉のように、いずれは破れる不安に悩まされ、苦しみながら、とどまるところを知らないのである。

仏教の「涅槃」以外に、「自殺」もまた「生への意志」の否定だといえるのではないか。いや、ショーペンハウアーによれば、「自殺」は「生への意志」の否定どころか、意志の強い肯定の現われであるという。すなわち、「自殺者は生を意欲しているのであり、ただ生が自分のものになっている条件に不満をいだけているだけなのである」<sup>(13)</sup>、という。そして、極めて皮肉っぽくこう語る。「自殺はまったくのところ一つの実験、すなわち自然に対して立てて解答を強要せんと意志するところの問いとみなされうる。すなわち、死によって人間の現存在と認識が如何なる変容を蒙るかという実験である。しかしこの実験は不手際なものである。なぜなら、答を受けとるべきはずの意識の同一性をこの実験は破棄してしまうからである」<sup>(14)</sup>、と。

かつてカントは『純粋理性批判』の第2版の序文で、人間の理性が一方の手に理性原理を、他方の手に実験をもって自然に向かい、自然に自分の問いに答えさせるように強要しなければならないことに気づいたことによって、自然科学は確実な歩みにもたらされた、といている<sup>(15)</sup>。自然科学の進歩の背後にカントは、自然に対し自分の問いに答えさせようと強要する人間の意志を看取したのである。先のショーペンハウアーの「自殺」についての言も、このカントの『純粋理性批判』の序文の言を受けたものと思われる。「自然に強要して自分の問いに答えさせんと意志」するところの意志の延長線上で、自殺もまたかかる意志による実験であるというのである。

ところで今日、「超越論的主体」として「自然に強要して自分の問いに答えさせんと意志」するのは、人格的主体としての我々個人人の理性ではなく、それに代って、「非人称的主語」としての科学、テクノロジーの意志である。科学、テクノロジーが「超越論的主体」である場合、ショーペンハウアーの言う「自殺」の場合とは異なり、たとえ個々の人間の生が実験に供せられ死んだとしても、科学、テクノロジーとしての「超越論的主体」の「超越論的意識」の同一性は破棄されることにはならない。今日生きている人間は、もはや自然のうちではなく、テクノロジーがプロジェクトする或るひとつの世界のうちで、生きている。ジョーが研究材料として生かされたように、現代の地球上のすべての人が、何かテクノロジーのプロジェクトする世界のなかで実験動物となって生きているようにみえないか。

テクノロジーが自然に強制して引き出そうとする答えは、もはやかつての自然科学のように認識的、理論的問いに対する答えではない。それは人間のテクノロジカルな可能性の要求に対する答えであり、そのためにテクノロジーは諸々の可能性を先行企投し、プロジェクトを立てる。我々はテクノロジーがプロジェクトする世界にフィットしさえすれば、イージーな生活が保証される。スイッチ一つでセントラルヒーティングが部屋を暖め、ワンタッチで暖かい食事を用意される。

しかし、テクノロジーがプロジェクトするのは、或る一つの世界、つまり無限に可能な世界のうちの一つの世界にすぎない。しかし可能な世界のうちの一つの世界をプロジェクトし、先取することによって、テクノロジーは他の諸々の可能な世界、可能な生活形態を予め排除してしまう。我々が無批判にその世界を甘受する限りは、イージーな生活を享受することができるかもしれないが、それと引き換えに、我々個人人の理性は超越性を失い、自分から可能性をプロジェクトする能力を失ってしまう。しかし、イージーな（安楽な）生活を保持すること自体が今日、人間の、いや地球上の生きとし生けるものの生そのものを破壊しかねない危険をはらんでいる。テクノロジーがプロジェクトしたある一つの世界を、あたかも唯一の世界であるかのように固執することが、世界そのものを

破壊しかねないのである。イージー（安楽）な生活にイージーに身をまかせるのは、余りにもイージーゴーイングな生き方である。今となってはもう成り行きにまかせて生きることは、自然にまかせて生きるということにはならない。テクノロジーがプロジェクトした可能性が、歴史的にすでに我々の生活のアプリオリな条件になっている。したがって、テクノロジーがプロジェクトした我々の生活条件を我々が勝手に身から振り解こうとしても、振り解くことができない。

しかるに、自然な生がないところに自然な死はない。やがていつの日か、すべての死因が人為的なそれとなる日がくるかもしれない。いや、その日も近い。それまで我々は惰眠をむさぼるか、それとも悪夢にうなされるかしかないのだろうか。それとも、ジョーのように、ただ悪夢から醒めるためだけに、「死なせてくれ —、死なせてくれ —」と乞いながら生きながらえるしかないのだろうか。

#### (11)

我々が普通一般に安らかな「自然死」としてイメージするのは、史実はどうであれ<sup>10</sup>、やはり釈迦の「涅槃」の姿であろう。この釈迦の死を、近代ヨーロッパの思想になお色濃く影響をおよぼし続けるキリスト教のイエスの死と比べてみよう。イエスの死の姿はどうであったか。イエスは十字架にかけられて死んだ。架上イエスは垂直のまま死んだ。その姿は古来キリスト教美術のなかで好んで題材とされ、数多くの磔刑図が描かれてきた。さらにまた、一旦十字架から降されたイエスの遺体を抱いて聖母マリアが悲嘆にくれている場面も、「ピエタ」と称し古来さかんに絵画に彫刻にと描かれてきた。「ピエタ」ではイエスの遺体はマリアの膝の上に抱きあげられているのである。ひとは何にせよ何かを抱きあげるとき、それをより高く抱きあげようとする意志が働くものである。ミケランジェロは多くのピエタ像を残したことで有名であるが、若い頃の作である聖ピエトロ大聖堂の『ピエタ』（図1、1499）では、イエスはマリアの膝の上で比較的水平に近い姿勢で横たわって



← 図1 ピエタ 1498～99  
ローマ、聖ピエトロ大聖堂

∟ 図2 ピエタ 1547 着手  
フィレンツェ大聖堂

↓ 図3 ロンダニーニのピエタ 1555 着手  
ミラノ、スフォルツァ城市立博物館

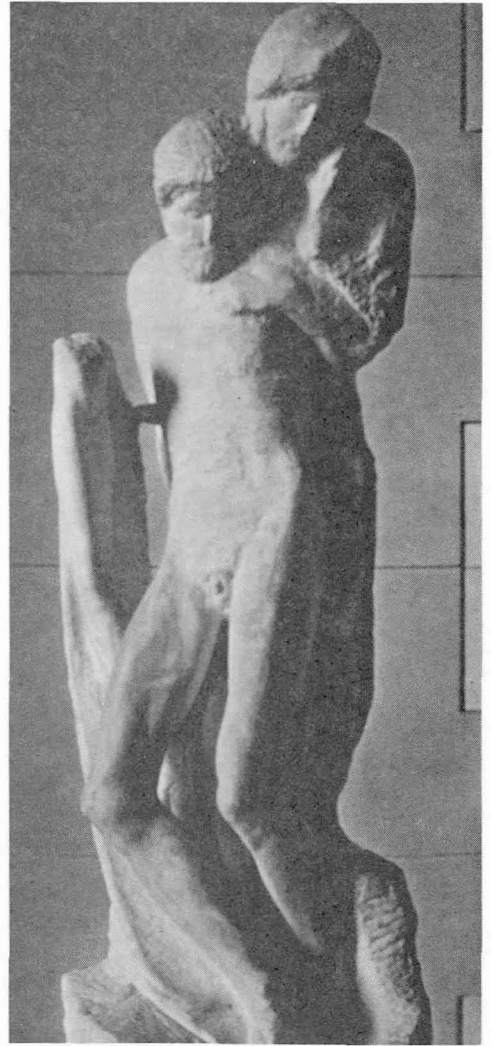






図4 仏涅槃図 金剛峯寺

いるのに対し、晩年のフィレンツェ大聖堂の『ピエタ』（図2、1547着手）、さらにロンダニーニの『ピエタ』（図3、1555着手）としないでマリアの膝の上のキリストはより垂直に近い姿勢へと近づいていく。これもまた上のような意志の現われであろうか。これに対し、釈迦の涅槃図はどうか。図4をご覧ください。嘆き悲しむ多くの人たちにかこまれて、長々と水平に身を横たえている。その顔にはなすべきことをなしたげた満足感に安らかな笑みすら浮ぶようでもある。それはまさしく円満具足の表情である。

梅原猛氏は『仏教の思想』のなかで、死に臨んだ釈迦が、ヴェサリ城を去るにあたって、ヴェサリ城を見て、これが最後の見納めだと思って笑ったという『大般涅槃経』の話を紹介して、この笑いの意味を問い、次のように推測している。

「釈迦の死を、一つの諦めの目で見ることではできない。生きるものはたしかに死ぬかもしれない。存在するものはたしかに無常かもしれない。しかしそれがなんであろう。しかし、滅びゆくものがそのままに、もっとも愛すべきものである、もっとも喜ぶべきものであるのではないか、それが釈迦の最後の笑いかもしれない<sup>(17)</sup>」。

たとえば軍靴によって踏みじらをして弊れ、軍靴の底をしか見納めることができない者は、この

世に怨みを残しながら死んでいくであろう。あとに何にせよ、思い残すものがある者が、死に臨んで、どうして笑えようか。死に臨んで笑える者は、あとに何も思い残すことが無い者である。その笑いは生自体に対する満足の笑みである。それは或る特定の何かに対する満足ではない。何か特定のものに対する満足なら、ショーペンハウアーの言うように、それが達せられるや、また別のものに対する欲求が生まれ、生きている限り、何かを果てしなく欲求する。死に臨んでの最期の笑いは、単に生きている間の諸々の笑いのうちの最後の笑いというだけではない。それは生の最期に於いて生の全体に対する無条件的な肯定の大いなる笑いである。笑って死んでこそ、それは「よき生」であり、「よき死」である。

「安楽死」を意味する英語の「ユータナジア」(euthanasia)、ドイツ語の「オイタナジー」(Euthanasie) という語は、ギリシア語の「エウタナトス」、つまりeu(よい) + thanathos(死)、に由来するが、「よき死」とは、薬を使いイーージーに死ぬことではないであろう。イーージーな死は、イーージーな生活を求めてきた延長線上で求められるにすぎない。

哲学という学問を開基したソクラテスは「ただ生きるということではなくて、よく生きる(エウゼーン)ことが大切である」という<sup>(18)</sup>。我々人間は単に生きているだけではなく、「よく生きる」ということを求めて生きている。人間の生の根源的欲求であるエロス、いやしくもそれが人間の生の欲求である限り、もともと「よく生きる」ことに向けられている。本来、人間は単によりイーージーな生活の可能性をテクノロジカルにプロジェクトしていくのではなく、「よき」生を問い求めて生きていくべきである。ところで、笑って死ぬときにはじめて、その「生」はよしと無条件的に肯定されうる。後期フロイトは生の衝動としてエロスの他に、これと対立させて「死の本能」としての「タナトス」を立てる<sup>(19)</sup>。なるほど、生のエロスの衝動は、単に自己保存的に死の遅延をめざすのみならず、生に内属する「死への下降」に反抗し生の自己上昇をめざすことはたしかであるが、しかし生のエロスの上昇の頂極(アクメ)に於いては生と死とは一致する。単なる生と単なる死とは

相互にあい容れない。生きているか死んでいるかどちらかである。しかし、「よく生きる」と「よく死ぬ」とは一致するのである。

しかし死は一定期間生きた後になってはじめてやってくるものではない。「人が生まれ落ちるや否や、直ぐ彼は死ぬに充分なだけ齢をとっている」。人は生きている瞬間、瞬間に常に死に臨んで生きているのである。「よく生きる」者はまさにその「よく生きている」その瞬間において同時に「よく死ぬ」ことができる。

かつては「エウタナトス」は釈迦の涅槃にみられるような「自然死」のうちにみとめることができたかもしれないが、今日ではそうはいかない。そもそも、「自然死」といった「死」は今の産業文明の社会のどこにみいだすことができるだろうか。それでは「エウタナトス」としての「死」はもはや不可能なのだろうか。それは自然には、つまり成りゆきに自由にまかせておいては、もとより不可能である。自然のまま放任しては、決して「笑って死ぬ」ことはできないし、これからもいよいよもって不可能であろう。なぜなら、テクノロジーが予め立てた可能性が、我々の生のアプリアリな条件に歴史的になってしまっているのだから。テクノロジーなしに我々は一日たりとも生き延びることはできないであろう。「エウタナトス」が可能するためには、「よく生きる」ことを意志する強靱なエロスの意志こそ必要である。

#### (IV)

ニーチェは『悦ばしき知識』第四書の第324番のアフォリズムで「人生の真中において！(In media vita!)」と題して、次のように言っている。「大なる解放者が、つまり生は認識する者の実験であってもいいというあの思想が私を襲った日以来、生は私にとって一層豊かで、一層好ましく、一層密儀に満ちたものになった……(中略)……私にとって認識とは、そこに於いて英雄的感情ですらその舞踏場にして戦場にするとところの危険と勝利との世界である。『人生は認識の手段』——この根本命題を胸に抱いてひとはただ勇敢にだけでなく悦ばしく生きかつ悦ばしく笑うことさ

えできるのである」。

生きている限り、いつ死ぬか判らない。生きている限り、人は常に死に臨んで生きているのである。死に臨まないで生きるということがありえようか。人は常に死の可能性に曝され、いくら逃れようとしても死の可能性から逃れることができず、常に死の不安につきまわられて生きていくことになる。しかしむしろ逆に進んで積極的に敢えて自分の生を死に曝し、生死を賭して認識のための実験として生きる時、その生は、死に曝されたままで悦ばしく生きられる。ショーペンハウアーが「自殺」を「不手際な実験」と言った時、それは生を端的に不可能とするからであった。しかし、ニーチェが実験として生きるという時、それは死に向って自分の存在を投げ棄てることを意味するのではなく、自己の生の諸々の可能性に向って自己を企投することを意味しているのである。そしてその諸々の自己の可能性のうちには死の可能性もふくまれているのである。したがって、認識のための実験としての自己企投には決死の覚悟が必要なのである。

ニーチェにとって認識、科学とは、単に自分の研究室や書斎のなかで一定の研究時間に行うといった仕事ではなく、自分の生の全体を賭して生きるところの決死の業なのである。しかし、斯く生きることによって、生は「悦ばしく生きかつ悦ばしく笑うことさえできるのである」と、ニーチェは言う。それと同時に、斯く生きられた「科学」もまた、「悦ばしい科学」となる。ニーチェは、一定期間生きた後に言うなれば「人生の終わりにおいて」笑うのではなく、自分の生を実験として生きるその「人生の中において」悦ばしく笑うのである。その笑いは、みずから謎として生の深淵のなかに身を投じ、みずから死に身を曝し、危険な生き方をすることによって、その深淵のうちから湧き上ってくる底抜けの笑いである。

このようなニーチェの笑いは涅槃に臨む釈迦の生死無常の悟りに由来する静かな笑いとは異なる。もっと積極的に生と死とに臨む者の笑いである。生死無常の理というニヒリズムの「黒く重い蛇の頭」を噛み切り、「轉身した者、圓光に耀く者」の笑いである。この笑いについてニーチェは、「未だかつて、この地上に、彼が笑ったような笑いを

した人間は一人もいなかった」、という。<sup>(21)</sup>

今までの歴史的にアプリアリな生の条件のなかで単に生かされて生きているような生き方から転じて、自ら新たな生の条件を未来に向けて企投し、変容する者のみがかく笑うことができるのである。しかしテクノロジーの時代の今日だけがそのような企投をなしえようか。そのような企投を企てること自体今日もはや狂気のおざななのであろうか。それとも、これまでの生の条件のもとで便々と生きながらえていくことの方が狂気のおざなのであろうか。

(1989. 3. 10 受理)

## 註

- (1) たとえば、1989年1月16日の朝日新聞社説『生命倫理はつまみ食いではなく』の意見。
- (2) 猪俣勝人著『世界映画名作全史(戦後編)』、社会思想社、現代教養文庫、1974、P 297 ff. その他を参考にした。
- (3) 『カラー・アンカー英語大辞典』(1984年、学習研究社刊) 583頁、“Oakley”の項を参照した。
- (4) 田辺元、『メメント モリ』(筑摩書房版 田辺元全集第13巻)、175頁。
- (5) ダーウィンの進化論の根幹をなす概念であるが、この語を造語したのはダーウィン自身ではなく、彼と同時代の哲学者スペンサー(1820~1903)である。
- (6) 田辺元、『メメント モリ』、174頁。
- (7) Descartes “Discours de la Méthode” sixième partie, (Bibliothèque de la Pléiade) P. 168.
- (8) Ibid. P. 169.
- (9) Ibid. P. 179.
- (10) Descartes “Les Principes de la Philosophie”, Lettre de l’auteur à celui qui a traduit le livre, (Bibliothèque de la Pléiade), P. 566.
- (11) Spinoza, “Ethica” Pars V. Propos 32.
- (12) Schopenhauer, “Die Welt als Wille und Vorstellung” Viertes Buch, § 58, Diogenes Taschenbuch, 140 / II. S. 399.
- (13) Ibid. § 69, S. 492.
- (14) Schopenhauer, “Parerga und Paralipomena” II. Kap. 160, Diogenes Taschenbuch, 140 / IX, S. 337 f.
- (15) Kant, “Kritik der reinen Vernunft” B XIII.
- (16) 原始仏教聖典『大パリニッパーナ経』によると、釈迦は鍛冶工チュンダが用意したキノコの料理を食べ、その毒にあたって、重い病いに罹り、死んだ。(中村元編『原始仏典』筑摩書房、1974年、51頁)
- (17) 梅原猛、『仏教の思想』(角川書店、昭和55年刊) 上巻、41頁。
- (18) Platon, “Crito” 48 B.
- (19) 「いってみれば、生命体を維持して、たえずもっと大きな単位にまとめようとする衝動のほか、これと対立する別の衝動がなければならぬということ、しかも、この衝動は、その単位を解消して、一ばんはじめの無機物的状態に復帰させようと努めるものであるということである。したがって、エロスのほか、死の衝動がなくてはならぬことになり、この二つのものの共同作用や、相互作用によって、生命現象が説明されるにいたった」。(フロイド『文化の不安』日本教文社版 フロイド選集 第6巻 96頁)
- (20) Vgl. Heidegger, “Sein und Zeit”. S. 245.
- (21) Nietzsche, “Also sprach Zarathustra”, Dritter Teil, ‘Vom Gesicht und Rätsel’, (Kröners Taschenausgabe), S. 175 f.