

自然的な死と倫理の問題

一 自然的な死とは何か

人間のみならずすべての生物は、死すべきものであり、死ぬことはその自然である。したがってすべての死は自然的である。そうすると自然的な死における「自然的」という語は冗語である。しかしながら自然的な死とそうでない死が区別されるなら、自然的な死という言葉は意味を持つことになる。すでにヒュームが『人間本性論』（一七三八—四九年）で論じたように「自然的」という言葉は多義的であるので、どのような意味で「自然的」というのかを検討し、自然的であることが死の問題といかに関係しているのかを明らかにしなければならない。

ヒュームは、まず自然を、キリスト教などの宗教における

西 谷 敬

「奇跡」と対比する。そうすると、「この世で起こったことはすべて自然的である」ということになる。死んだ人が生き返ることとは、奇跡的で、したがって非自然的であるが、実際に起こったかどうかは大いに疑わしい。しかしこの場合、死ぬことはすべて自然的であり、自然的死は冗語的表現ということになる。次にヒュームは、自然は「稀で、普通でないこと」に対比されると指摘している。山で転落したり、奇病にかかったりして、死ぬことは稀にしか生じないので、多くの人はこの意味で自然的に死んでいる。しかし頻繁に生じることと稀なことを区別することは問題である。というのは、この区別は事例の数に依存するが、その数は増大したり、減少したりしてどこにそのあいだの境界を設定したらよいかわからないからである。またヒュームは、自然とは人為と対比されると述べている。たしかに

自然的な死もあれば、人為的な死もある。人為的な死として、自殺や殺人、安楽死、医療過誤などがあげられる。さらに戦争による死もそのなかに含まれる（戦死ということは、英語では killed（殺された）と言う）。一般的に言えば、人為的な死とは人の意図もしくは過失が主要な原因となって生じて死である。そしてヒュームは、自然的とは、市民的（社会的）と対立し、また道徳的（精神的）と対立すると主張する。死は、社会的問題でもあることは確かである。死は他の人々とも関わるので、人間相互の関係の問題である。さらに社会的制度の問題でもある。例えばある人々が餓死したということは、社会のあり方に問題のあることを示している。また死について道徳が問題になることは確かである。殺人、あるいは自殺はあってはならないことであるが、安楽死は道徳的に許容されることがある。しかしこれらは、自然的でない死である。これに対して自然的な死については、誰があるいは何がそれをもたらしか明らかでないから、道徳が問題になることはない。かくして自然的な死について論じることが、社会的問題と道徳の問題を離れて、いわば自然的現象の一環として死の問題を論じることになる。

このように自然的な死とそうでない死はさまざまな視点からを論じられるが、先に述べたように自然的な死と人為的な死の区別は重要であり、この区別は維持されなければならない。しかしながら、自然的ではないが、人為的でもない死があることに注意しなければならない。例えば事故や災害による死がそう

である。これらは、社会的問題としての死であるということができる。したがって、自然的な死と、自然的でないが、人為的でもない死と、人為的な死が区別されることになる。人は、自然的でない死から、何とかして免れたいと望んでいるが、自然的死はやむを得ないこととして受け入れるのが普通である。「神よ、私たちを疫病や饑饉、戦争や殺人、そして突然死から救い出してください」と祈禱書にもある通りである。これに対して自然的でない死、なかならずく人為的死は、なにかある特定の原因によって生じるので、それについて道徳的、社会的非難が生じることになる。

それでは自然的な死とはどのような死に方なのだろうか。一般的な意味での自然的な死とは、「事故、暴力、毒などによるのではなくして、年齢や病気によって引き起こされた死⁽¹⁾」と考えられる。確かにそれは、通常自然的と認められるであろう。事故、暴力、毒などによる死は、自然的でないしは人為的な死である。しかし年齢や病気によって引き起こされるのは、死だけではなく、老衰、障害、不健康である。そして病気といっても長年に渉るものから、一日にして死に至るものもある。昨日まで元気であった人が今日亡くなることは突然死であり、自然的死とは言わないだろう。まず強い意味での自然的死を規定することにしよう。誰でも自然的死と認めるのは、老衰死である。それまで元気であったが、徐々に枯れ木の倒れるように死ぬことである。この場合、その人は、とくに病気ということとは

ないので、医師にかかることもないかもしれない。しかしながらこのように天寿を全うして死ぬ人は滅多にいない。逆に言えば、医者にかかれば、自然死でなくなるといふことになる。自然死を遂げる人は殆どいなくなるし、その人の死亡診断書を書いてもらうのは困難になる。

したがって弱い意味での自然的死が問題になる。先にヒュームは、自然的であることと「稀で普通でないこと」を区別したが、この区別は相対的であつて、どこにその境界を引くかは困難であることを論じた。それでも弱い意味で自然的であると言ふことは、頻繁に生じて、普通であるとみられることを意味する。例えば知っている人に出会つて挨拶をすることは、普通であり、自然的である。通常は自然的と言わないかもしれないが、知っている人に出会つて挨拶をしないことは稀であり、普通ではない。それは、不自然であり、そこに人間関係の問題があることを示唆している。このように考えると、自然的とは慣行として広く行われていて、何も問題がないことを意味する場合がある。どこまでが慣行であり、広く行われているかが明確ではないが、自然的とは、当然のこととして問題にしないことを含んでいる。

自然的な死とは、普通に生じる死ということになるが、それでは余りにも漠然としていて意味がない。そこでもう少し内容に立ち入って規定する必要がある。自然的死を、否定的に規定して、「特定の原因にもとづくのでなく、そして尋常でない手

段に頼ることなく生じた死」であると規定することにしよう。この規定は便宜的であつて、その内容は明確ではないが、ある範囲で生じて来る死を意味するとともに、非自然的な死と人為的な死と区別される死を指示することになる。

この規定において、特定の原因によることなくとは何を意味するのか。例えば殺人、事故などは特定の原因があつて死が生じたことは明らかである。また感染症でも、人がそれに感染したから死に至つたのである。それは不幸なことであるが、感染しないですむことも可能であつた。これに対して癌にかかつて死ぬ人の場合、癌の種類にもよるけれども癌の原因は、不明であつて、どうすれば癌にかからないですむかは明らかでない。癌による死は、不可抗力による死であつて、特定の原因によるのではないから、現在の医療水準からすると、自然的な死ということになる。

自然的な死は、また人工的な延命と対比されて理解されることが多い。集中治療室のなかでありとあらゆる機器、特殊で、高価な薬、またあらゆる手段を用いて、少しでも延命を図ることは、それを求める人がいるから、あるいは医師が一種の使命感からそうするので、擁護されうる面があるが、しかしそれは自然的な死とは言い難い。通常的手段を用いて、死に至つた場合には、自然的な死と考えようというのである。何が通常の治療手段であるかは、技術の発展、人の考え方、社会的習慣などによって変化するから、明確に示されないが、その時、その所

によって標準的と認められる治療手段を指すことになる。

もう一つの問題は、通常の治療手段をとるだけでそれ以上のことをしないことと、消極的な安楽死との違いはどこにあるのかということである。治療手段の選択に関して、ある特別な手段をとらないこと、不作為という点では自然的死と消極的な安楽死との違いはない。しかしその不作為の理由について違いがある。前者では治療の限界があるとして特別な処置はしないことであるが、後者では死をもたらしそうとして治療を止めるからである。ここではどちらが正しいということではなく、自然的死における治療方針について述べているにすぎない。

自然的な死は、また「良い死」であると考えられることがある。人は、無理矢理延命させられ、苦痛を引き延ばすようにさせられるのではなく、「より人間的な、自然な死を専門家に決められるのではなく、自分自身の死を求めている」⁽³⁾。あるいは「自分らしい、人間らしい、尊厳ある死」を人は求め、その死は、「見苦しい、ぶざまな、惨めな生物学的な生」と対比されることになる⁽³⁾。それではまるで、生きていよう死んだ方が立派であると言わなければならぬ。安楽死を主張する人にはそのような意味合いがあった。そこにはもっともな点もあったことは認められなければならない。たしかに死にさいして、苦痛が少ないとか、短いとか、尊厳を維持するというのは、そうでないのよりかは良いことである。しかし根本的に考えれば、その死は相対的に良いのにすぎない。果たして死は人間にとって良

いことなのかどうか、検討される必要がある。

二 死の価値

生と死との関係は、古来からいろいろ論じられてきた。人が生を謳歌し、死を退けるのは普通のことであって、死という未知の世界に対して大抵の人は恐怖を覚えている。しかしその反対に、死は現世よりよい生（彼岸）への道として、生よりよいとする宗教的、形而上学的立場があり、また生物学的視点から個体の死は、種のために善であるとする全体論的立場がある。

しかしわれわれは、現世において、個体として生きており、個体としての自分の生命を維持したいと考えているので、死をなると避けようとする。それでもエビクロスのように、死があるときには、人間は存在しないのであるから、死は人間にとって無関係であって、死を恐れる必要はないとする考えもある。しかしこの議論は余り説得的ではない。というのは、人が恐れるのは、まさに自分が存在しないことなのであるからである。

生の価値と死のそれは相対的であって、両者を比較考量すると、生より死の方がよいという主張もみられる。フェルドマンが述べたように、「私が生き続けたとして、私の送るであろう生涯が全体として、もし私が今死んだとして、送るであろう生涯より悪いものであったとした場合、私は今死ぬのが一番よいことである。この場合に私の死は、私にとって幸福である」⁽⁴⁾。

これは年多ければ恥多しと言う思想であつて、カントにもこのような指摘がある。しかし生きながらえるよりも、今死んだ方がよいとなかなか断言できるものではない。余命一年といつても、そこにより多くの幸福があるかもしれないし、一年以上生きるかもしれないといったことがあるからである。

死は悪であるということの説得力を持つて説明したのは、トーマス・ネーゲルである。彼は、死を生の善と比較考量して悪としたのではなく、死を悪と主張した。というのは、「死は生が内に含んでいるすべての善いものを無に帰してしまふがゆゑに悪である」。そして生における善さは、「人生の体験（5）それ自体が与えてくれるのであり、体験の個々の内容によつて与えられたのではない」と主張している。人間の生命は、限られているにしても、現に生きている人にとっては終局のない可能的未来が開かれている。mors certa, hora incerta.（死は確実であるが、その時は不確実である）というわけである。人間にとって死は、その未来、その可能性が奪ひ取られてしまうのである。突然死、とくに若い人の死は、より多くの可能性、希望を奪うからより悪いということになるけれども、それだからといって老年死を悲しまないということではない。ネーゲルの立場は、フェルドマンが論じたような生の内容、生命の質のレベルの問題ではなくて、むしろ「より根源的な、存在論的なレベル、すなわち、体験、希望、可能性への能力の次元」の問題であると考えられる。それだから彼は、死に方、すなわち、人為的な死、ないし

非自然的な死の問題について論じてはいない。その問題は、突然死と同じように、死は悪であるとして、その悪の程度の問題とみられるかもしれないが、正しくはそうではない。

ここで死は悪であるとした場合の悪について考えなければならぬ。この場合の悪は、道徳的な意味での悪ではなくて、非道徳的な意味での悪である。体験は、知識や自由のように価値があるとみなされる。これらの価値は、外在的でなく、内在的であり、しかも普遍妥当的であるが、それでも道徳的な意味での価値ではない。すなわち、それらの価値は、正義、慈愛のように、それ自体で人やその行為を道徳的にするものではない。しかしそのような非道徳的価値であっても、価値である限りは、それを追求することは、道徳的な義務であり、また道徳的な善である。逆にその価値の実現を妨害し、これを阻止することは、道徳的に否認されるべきことである。それゆゑ、死の問題についても、死を人為的なものたらし、また非自然的な死を引き起こすことは、多くの場合誰かに責任があり、道徳的に非難されるべき事柄である。しかしながら、自然的な死については、道徳的な判断を下すことはできない。というのは、その死は誰かの責任、もしくはある自然のものの作用によつて生じたのではないので、直接的に道徳に関係しない。間接的には道徳に関係するかもしれないが、そのように間接的に道徳に関係するものをあげていくと切りのないことである。死は悪であるとしても、自然的な死は道徳とは（直接には）関係なしに、

やむを得ないこととして生じるのであり、それを人は受け入れざるをえないのである。

しかしバーナード・ウイリアムズやネーゲルが主張したように、本人の手の及ばない「道徳的運⁽⁷⁾」が、行為などを道徳的に判断するさいに考慮される必要があるかもしれない。例えば自動車で歩道に乗り上げても、通行人がいなければ、誰にも害を加えないから、非難されることはない。そのように、いろいろな死の方があるが、自然的な死をとげることは、まさに幸運ということになる。しかしながらこのことが歓迎されても、自然的な死がどれだけの道徳的価値を持っているかは疑わしい。それは、本人の利益になるかもしれないが、功績ではないからである。

生にとって死が意味を持たないということを、別の点から主張したのがサルトルである。「存在と無」(一九四三年)において、初期のサルトルは、死を人間にとって悪とは規定しなかったが、死を生を終わらせる偶然的出来事として捉えている。彼は、老年死と突然の死を区別している。この区別は、自然的な死とそうでない死との区別に対応しているといっている。しかしサルトルはその区別を予期される死かそうでない死かというたんに相対的な区別にしてしまい、しかもその区別をなし崩しに無くしてしまうことになる。というのは、私の死というものはないからである。つまり、対自存在としての私にとって死は存在せず、死者としての私はまったく他者の判断に任されてし

まうことになるのである。⁽⁹⁾そして死は道徳とは関係の無いことになってしまふ。ネーゲルのように死は人間にとって悪であるとか、あるいはサルトルのように死は人間にとって偶然的出来事であり、本人である私には関係の無い事柄であるとする、死について考えることは、どうして必要なのであるうか。

三 死について考えることの意味

古来より *memento mori* (死を忘れるな) という教えがある。これは、人生のはかなさを考えて、過ぎ去りゆく現世の事柄にうつつを抜かしてはいけないという宗教の教えである。来世があるからこそ、現世のことから離れて死を考えなければならぬというわけである。しかし宗教の力がだんだん無くなってきた、来世が信じられなくなると、死を忘れるなという教えもその説得力の半分を失ってしまった。その半分というのは、来世がないとしたら、死の恐怖もいっそう増すから、死を人間存在の最終的喪失として意識せざるをえなくなるからである。このことを踏まえて、ショーペンハウアーは、死が生のもとの見なされるべきであると主張している。

それに対して死を考える必要はないという考えもある。スピノザは、「自由な人間は、死について考えることはない。そして彼の智慧は死についての省察ではなく、生についての省察である⁽¹⁰⁾」と述べている。知性をもつばら働かせる本来の、自由な

人間は、スピノザによると神の愛にしたがって、神と一致、合一するのだから、死は存在しないのである。しかしこの点では彼の形而上学は、哲学の教えというより宗教の教えといった方がよいように思われる。死について考える必要はないという考えは、知識についてスピノザとはまったく別の考え方をとった思想家、ヴィットゲンシュタインから生じている。彼は、「死は人生の出来事ではない、人は死を体験しない」と主張している。体験しないことについて、われわれは語りえないので、それについて沈黙しなければならないとされる。したがって他人の死はともかく、私が体験することのできない、私の死について論じることが、無意味なのである。ここで死とは、人間が死ぬこと、つまり死んでいくという過程を意味するのでなく、また死亡、つまり、人が死んで死体になることを意味しているのではない。ヴィットゲンシュタインの考える死とは、人間が死んだ状態であって、これはかつてエピクロスが論じ、また後にサルトルが論じたように、当の人間とは関係の無いことである。当の人間は死んでしまつて、存在していないし、また死の体験も本人とともに消滅しているからである。しかし彼らが忘れていることは死の恐怖とは、生から死への移行について生じているのである。サルトルが死を出来事と捉え、他方でまた死んだ状態として捉えている点で、死についての彼の考えには不整合が見られる。さて、出来事としての死におけるこの移行、死亡は、暗闇に飛び込むことに喩えられるだろう。未知の世界への

恐れに加えて、そこに非常な苦痛が伴うことが多いから、一層人は死を恐れることになる。

死を忘れるなということとは、人間の(時間的な)有限性を自覚させて、死によって区切られる生の全体が問題になるということの意味するならば、意味のある教えである。しかしこれが死のことばかり考えて、死の醜さ、苦痛、恐ろしさ、自分のいない世界などのことに意識を集中することを意味するならば、生きる氣力を失わせ、生に損害を与えることになる。ショーペンハウアーのように、存在より非存在の方がよいと考えるなら別であるが、大抵の人は死ぬより生きることの方が大切であると考えていて、それはもつともなことである。死は人間にとつてどうしても避けられえない事柄なのであるから、それについて考える必要があるけれども、しかし考えてもどうしようもない事柄であると言える。それだからといって、*memento mori* の代わりに *memento vivere* (生きることを思え) という教えをとるわけにはいかない。スピノザが主張したように、もし死は本来存在しないのであれば、生きることの知恵だけが問題である。しかし事実はそうではない。人は、自分がいずれは死ぬことを知っている。それを意識しながら、生をどう生きたらいいのかを考えている。人間には生きている限り、あらゆる体験の可能性があるから、どのような生を考えたらいいのか限定することはできない。それでも死によってその可能性の範囲は限られてくる。それゆえに、ネーゲルによって死は悪と解されるこ

とになったのである。ここで生は生、死は死として、両者を切り離して生きることは、多くの人が送る現実の生である。人は自分がいつか死ぬことを知っているが、いつ死ぬかははっきりしないし、また死を避けえないことも分かっている。そこで生きる時には精一杯生きて、死ぬことを考えないで、生を楽しむとうとする。memento vivere とは、人生を享楽せよと言うことを意味する。そしていざ死ぬということになったときには、それはその時ことで、やむを得ないとして受け入れようとするのである。

自然的でない死の場合には、別の可能性もあつたのに悔やむ場合もあり、またかくかくのことをすべきであると考えられる。医療技術の発達によって、いかに生かされるかとともに、いかに死ぬかということについて選択の可能性が出てきて、生命の質を維持しながら死ぬという尊厳死が主張されるようになった。生命倫理学において、死は生の延長線上で考えられることになった。そこでは死の倫理が問題である。この問題については、すでにセネカが論じている。彼によると、死は人間にとって重大な問題であり、とくにどのような死を迎えるかは人間の生にとって決定的な事柄である。セネカは、生きている途中にはいろいろ非難される点があつたが、死を落ち着いて、立派な態度で受け入れたことで賞賛されている。彼のように強制された死をそのように受けとめることは普通の人間にとって困難であるが、セネカは自分の思想にしたがつて死んだのであり、その点でも

彼は賞賛されるべきである。しかしセネカの死がそのように評価されるのも、彼が全体として立派な人間だったからである。悪人や軽蔑されるような生き方をした人間が、従容として死んでいったからといって、その人を道徳的に評価することはできない。かえってその人間のふてぶてしさが印象に残ることになることがある。エピクロスとエピクロス派が死を軽視し、ないし無視しようとした。これに対してストア派、とくに後期のローマ時代のストア派は、死を重視しすぎたとの評がなされている。前期のハイデガーの存在論もそのくらいなしとせざるをえない。

肝心なことは、生きることであり、そのなかで社会的に活動することによって、道徳的であることである。死、とくに自然的な死は、道徳とは関係がない、偶然的な出来事として生じる。自然的な死をどのように受け入れるべきかということは、それとして道徳的な問題であるが、これが生にどのように関わっているのが問題である。自然的な避けがたい死があり、しかもその時期が定まっているときであっても、自分の生と死を見つめて、自分の生が全体としてどのような意味を持つのかを理解することは、通常の意味での、つまり、実践としての道徳の問題ではない。というのは、自分の生をさらには、自分の死をどのように処理するのかということではないからである。ここでは、認識の面からの倫理が問題なのである。ここで倫理というのは、行動や習慣が義務づけられたという、強制された道徳とは異なる、人間の希求する態度であり、本人のあり方である。

生と死について自分ではいかんともしがたいことが多いのであるが、そのことを知りながら自分の生と死を正確に把握しようとすることは、人間にとって可能である。「私が求めているのは真実であり、……損害を被るのは自己欺瞞と無知にとどまるものである⁽¹²⁾」とマルクス・アウレリウスは語っている。そのような真実を求めることが理性ある人間にとって必要であり、これに関する徳は誠実と呼ばれるであろう。誠実は、近世ヨーロッパにおいて重視されるようになったが、本来人間にとって重要な徳である。真理に関する徳は、誠実と正確さから成り立っていて、そして誠実は、正確さ⁽¹³⁾(accuracy)にもとづいていると、バーナード・ウィリアムズは主張している。正確さとは、真なる信念を得るために最善を尽くすことであり、誠実とは自分の信じていることを現わし、それを発言することである。このように真実を求め、自分の信念を語ることが人間にとって肝心である。これに反すると、自己欺瞞や希望的観測に陥ることになるが、人間は自分の利害や好みのために容易にそれに陥りがちである。それだけでなしに、自己欺瞞は人間の生活にとって有益であって、むげに非難されるべきでない⁽¹⁴⁾とされる。例えば重病で余命幾ばくもない人であっても、まだ望みがあると考へてがんばることによって、病気が持ち直すことがあるからである。それでも真実を知ることとは、人間の尊厳に関わることである。真理を尊ぶこととしての誠実は、名誉、恥、高潔など⁽¹⁵⁾と結びついており、これらの点において人間の価値を認める貴

族主義の社会で強調されたが、現在においてもその価値を失っているわけではないとウィリアムズは主張している。このような誠実の徳は、誠として日本の武家社会においても尊重されてきた。このような徳は、具体的な機能的な徳、例えば勇氣、節制、自制とは区別されるが、これらとは別の仕方⁽¹⁶⁾で人間の美的なあり方に関わっている。実際、自分をごまかすような生き方は、美しいとは言えないからである。

ウィリアムズが主張した正確さは、単純な事実について問題になる。例えば自分がとれだけの重病であるかについて正確な知識が必要である。しかし人間の死については、それが生と結びついているので死に直面して、自分の人生が全体としてどのような意味があるのが問題である。するとそこでは自分の人生に関する事実をあれこれあげること、つまり正確さだけでは不十分であり、それらの事実を全体として解釈することが必要になる。それゆえ、トドロフは、バフチンの思想にもとづいて、『歴史のモラル』(一九九三年)のなかで、真実の探求のために、正確さ⁽¹⁷⁾ないし *adéquation* (適合性) だけでなしに、洞察の深さないし *dévoilement* (露呈) が必要であると主張している。すなわち、自分の生について、自分が自分をどれだけよく理解しているのかという深さとしての真実が必要なのである。しかしそのことをどのようにして判断したらよいのかは、明瞭ではない。正確さについては、それを判定する材料があり、また、その程度にもよるけれども、その判定の基準もあった。それは現

在までの人生の諸事実について正確さが問題であり、また逆にそれらについて正確でないことも明らかにする。

しかし露呈については、別の問題がある。先に死によって区切られた生ということ述べたが、死を通じて初めて生の全体が意識されるようになる。この生の全体はしかしながら、まだ現実ではない。自分の生涯という場合には、過去から現在に至る現実と、未来の未だ存在しない可能性が含まれている。ある人の生涯またその意味という場合に、事実にもとづいて判断するためには、他者が必要である。本人にはその全体が分からないからである。そして他者の判断と本人の判断が一致するとは限らないし、またどちらの判断が正しいかを決定することは容易ではない。例えばあるスポーツの試合で、試合中の選手の、その試合に対する自分の寄与についての判断（そのなかには試合全体に対する彼の意見も含まれている）と、解説者が試合の後から下す、その選手の働きについての判断は一致しない。全体の結果から見ると、解説者、すなわち、他者の判断が正しいであろう。しかし解説者の知らない選手の意向、選択、望み、感情がある。これらを判断して、自分のなしたこと、なすであろうことを理解することは、選手が試合に寄与することにとどまらず、彼が自分自身をより深く洞察するために必要である。選手と解説者の関係は、自伝を書く歴史的人物とその人物の伝記を書く歴史家の関係について当てはまる。全体的な事実を知るといふ点、また本人が知らなかった事情が分かるという点で歴

史家に有利な点がある。このことは、ウイリアムズの言う正確さにおいて、一般的に歴史家がすぐれている点である。しかしながら露呈という点では、どちらがすぐれているかは判定しがたい。本人よりも、他人の方がその人をよく理解している場合もあれば、本人だけが知っている事情、意向、望みもある。

自分のことは自分が一番よく分かっていると考えないこと、死に至るまでの自分がどのような生を送るかは不明であることなどを意識しながら、自分についての真実を知り、自分の人生を理解すること、そのために自分の生の全体について考えることが、人間の意味ある人生のために必要である。そのために自分の生と死を見つめて生きることが大切である。死によって人間は否応なしに、自分の人生全体に直面させられるので、それを避けることはできない。死は、生を把握するための唯一の道ではないにしても、重要な手がかりであることは確かである。生にもつぱら執着することは醜いし、死だけを考えて生きることとは無気力である。生と死を両方見渡して生きることが必要であるので、*memento mori* も条件付きで重要である。ともかく自分を知ること、は、たんなる知識の問題ではなくして、人間が生きるための意味ある事柄であるので、人間はのために努力しなければならない。そこで成立する誠実の徳は、主観的な徳であると一般に考えられているが、露呈という意味では一層そうである。自分をどれだけ露呈できるかはその人次第である。

注

- (1) The article, "natural", *S.O.D.* 1993.
- (2) 立岩真也「良い死」筑摩書房、二〇〇八年、一七二頁。
- (3) 大谷いずみ「生権力と死をめぐる言説」「死生学 死生学とは何か」島蘭進・竹内整一編、東京大学出版会、二〇〇八年、六五頁。
- (4) Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford U.P., 1992, p. 140.
- (5) Thomas Nagel, "Death" (orig. 1970) *Mortal Questions*, Cambridge U.P., 1979, pp. 1f.
- (6) Bernard N. Schumacher, *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, S. 236.
- (7) Bernard Williams, "Moral Luck" (orig. 1976) *Moral Luck Philosophical Papers 1973-80*, Cambridge U.P., 1981; Thomas Nagel, "Moral Luck" (orig. 1976) *op. cit.*
- (8) Jean-Paul Sartre, *L'être et néant*, nrf, 1943, p. 620.
- (9) Ibid., pp. 630f.
- (10) Baruch Spinoza, *Ethica*, 1677, Pt IV, Prop. 67.
- (11) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1918, 6. 4331.
- (12) Marcus Aurelius, *Meditations*, Vol VI, 21.
- (13) Bernard Williams, *Truth and Truthfulness An Essay in Genealogy*, Princeton U.P., 2002, pp. 11, 44.
- (14) ツヴェタン・トドロフ、「歴史のモラル」(orig. 1991) 大谷尚文訳、法政大学出版局 一九九三年、一八六一九五頁。(にしたに けい)