

On the Harm of Death

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Miura, Kaname メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/37495

死の害悪に関する一考察

三浦 要

はじめに

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ようにしたまえ——。エピクロス（前341-前270）が処方する善き生への秘訣のひとつである。確かに、そのような思考に習熟すれば精神の平静はえられるのであろうが、これを実践するのが困難なことなのはだれの目にも明らかである。死は、もっと長く生きていたならば享受できたかもしれない善きことをすべて死者から奪い取ってしまうものであり、それだけでも死はエピクロスの言うように善悪無記ではなくて、明白な害悪であるように思われるのである。かくして、われわれの直観に反するように見えるエピクロスの幸福の処方箋は、彼の本来の意図とは別に、現代において「死無害説」の範型としてもつぱら批判の対象としてさまざまに取り上げられることになる¹。

だが、この主張を克服して直観を擁護するのは容易なことではない。もし死が死者にとって害悪であるのなら、それはいつの時点においてなのか。もはや存在していないはずの死者を死が害するというのであれば、それはどのようにしてなのか。そしてまた、「死有害説」においては、だれかの死がその人にとっての害悪であるという主張は、ある事態がある人にとって害悪であるという一般的な主張の興味深い一例にすぎないという前提に立っているが²、一般的な害悪と死の害悪とを同列に扱うことがはたして妥当なのか。むしろ、そうすることができないところに死の特殊性が存しているのではないか。本稿では、「死有害説」の側からの典型的な応答をあらためて検討し、「死有害説」の主張の問題点を考察したい。

1.

死を無害とするにせよ有害とするにせよ、まずは、その大前提となる死の規定を確認しておくことが必要だろう。臨死体験や死後の魂の存続といった「特殊」な事例をいま考慮に入れないとすると、生から死への移行は、まったくもって異質なものへの言わば不可逆的で瞬間的な変化である³。フェルドマンの「終焉の命題」(termination thesis)にしたがえば、「人が死ぬとき、その当人は無条件に存在しなくなる」。「無条件に存在しなくなる」とは、「ひと (person) として存在しなくなること」でも、「道徳的に見て考慮すべきものではなくなくなること」でも、「生前そうであったのと同じ種類のものとして存在しなくな

ること」でもない⁴。ただただ何ものとしても存在しなくなることが死なのである。そしてまた、エピクロスの問題提起に沿うならば、その死は可死的存在としての人間一般の死ではなく、また三人称的・二人称的な主体との関係における死でもない。むしろそれは、まずもって一人称的な死である。エピクロスによれば、死とは魂と身体の解体であり、魂が解体すれば快楽も苦痛も知覚できなくなる。つまり快苦を経験する主体が存在しなくなることが死である以上、死者にとってその死は快でも苦でもなく、無である。換言すれば、経験の対象ではない死は、主体にとっていかなる評価の対象でもない。そしていかなる人も絶対的な意味で経験できない死とは、「わたし」の死である。かくして、「われわれにとって死は何ものでもない」(Men. X, 124)のである。じっさい、ジャンクレヴィッチは次のように述べている。

「わたしは自分にとって死ぬことはけっしてない。自分にとっては死はけっして存在しない。ないしはまた、(…)死ぬのはけっしてわたしではなく、つねに他の者だ。エピクロスの知恵は、周知のように、このことから死の悩みがむなしいこと、および、われわれの心を悩ませる問題はいつものもので、問題は存在しないことを結論した。わたしにとってはほんとうにわたしのものである死はない。さらによいことには、わたしはほかの人々にとってしか死なず、わたし自身にとって死ぬことはけっしてなく、また同様にして、わたしの側では、他人が自身知らない他人の死をわたしだけが知る⁵。」

わたしの死はわたしには経験されえない以上、わたしにとって存在しない。それはわたし以外の人びとの経験の対象でしかない。なるほど、わたしの死をわたしは予期したり想像したりすることはできる。しかし、そのときに予期され想像されている「わたしの死」は、わたしによって経験される(あるいは経験された)死ではなく、二人称あるいは三人称によって表現される他者の死の経験が投影されたものにすぎない。

そして、この議論を支えているのは、何かがひとにとって害悪であるならその当人はそれを経験していなくてはならない、という「経験の要件」とでも呼べるものである。エピクロス自身は死が無害であると積極的に主張しているわけではないが、いわゆる「死無害説」はこのようなエピクロスの議論を核としている。たとえばフェルドマンはエピクロスの主張を次のように定式化している⁶。

- (1) だれも自分自身の死を経験しない。
- (2) もしだれも自分自身の死を経験しないならば、死ぬ人にとって自分自身の死は害悪ではない。
- (3) もし死ぬ人にとって自分自身の死が害悪でないならば、だれにとっても自分自身の死を恐れるのは不合理である。
- (4) したがって、だれにとっても自分自身の死を恐れるのは不合理である。

経験の対象でない死は、本人にとって害悪ではないがゆえに、これを恐れることは不合理であることになる。(1) が否定できないのは言うまでもない。そして、(1) を大前提とした推移律によるこの論証は形式的に妥当である。そして、とりわけわれわれの「直観」に反するように思われるのが (2) である。直観を支持するためには、これを反駁して経験の要件を排除しなくてはならない。では (2) を偽にする条件とは何かというと、それは、経験されないけれども死ぬ人にとって害悪であるような死が存在することである。

そこでネーゲルは、経験の要件を排除するために、本人に不快感や苦痛をもたらすことはないが本人にとって明白な害悪である行為や出来事の事例を挙げて、そこから、死についてもそれは経験されないが本人にとって害悪であるということを類比的に示そうとする。たとえば、友人に裏切られていたり、本人がいないところで笑いものにされていたり、あるいは、面と向かっては礼儀正しく遇してくれる人から実は軽蔑されているといった人の事例である。ネーゲルによると、その人がこれらの悪しき事柄に気づかずにいて、しかもそれらが結果として不快なことをもたらしていないとしても、やはりそれらは本人にとって悪なのである。彼は、裏切られているとわかるとわれわれが不幸になるがゆえに裏切りが悪いのではなく、あくまでも裏切られることが悪いことだから、裏切られていたとわかることでわれわれは不幸になるのだ、と主張する⁷。

快楽が善悪の規準であるエピクロスにとっては、もし裏切りが悪であると判断されるとしても、それは、この行為を受けることによって「不快感」(＝苦痛) が生じて、それことになって精神の平静が乱されるためである⁸。そこには主体による直接的な不快の経験が存在しており、害悪の評価は経験を条件として帰結主義的になされるものなのである。これに対して、裏切りも面従後言も、ネーゲルによれば、「被害」者の苦痛や苦悩の直接的経験の有無に関わらず、本人に対する危害であり悪であることになる。ポイントは、これにより不快な経験とは無関係の悪が存在するとする点である。

死も、これらの例と同様に、不快な経験を主体に与えはしないが悪として説明されることになる。では死の害悪とは何か。ネーゲルの主張では、仮にも死が悪であるとするなら、その理由は死の積極的な諸性質にはありえず、むしろただ死がわれわれから奪い取るもののみありうる⁹。そして死が奪い取りすべて終わらせてしまうものとは「人生が内包している善きもの」である。死の害悪とは善の剥奪にある。ネーゲルは、経験に付加されると人生をよりよくする要素もあれば、人生をより悪くする要素もあるが、それらを除いた時に残るのは単に中立的なものではなく、断固として積極的なものであるから、たとえ経験の悪しき要素が多くあり、善き要素があまりにわずかで悪しき要素にまさることがなくても、人生は生きるに値すると述べている。要するに、生きていることがそれだけで善であるとして、生そのものを肯定的に捉える時、そのような生を断ち切ることになる死は、その主体にとって、というよりもむしろあらゆる人にとって、「害悪」以外の何ものでもない。そして、死が結果として生に内包される善きものを奪うから悪であるとすれば、死は言わば本質的な善の剥奪をもたらす付帯的な悪ということになろう¹⁰。こうして、死による剥

奪や喪失に本人は気づきえないけれども、それが結果として善を奪うかぎりでは本人にとって悪しきことである、ということが成り立つとき、経験の要件は否定される。

2.

裏切りや面従後言がなぜ悪なのかというさらなる根拠についてネーゲルは直接説明してはいないが、常識的に考えれば、そうした行為は本人の利益を害するからだと言えよう。では、それらによって利益が阻害されるとした場合、その阻害認定はどのようになされるのかというと、阻害されている本人がその事実を知らない以上、当然、当事者以外の第三者ということになる。第三者的観点から見て、裏切りや面従後言はそれをされている本人に不利益をもたらす悪しきことである¹¹。この場合の「悪」は、あくまでも「その主体にとって」という限定がつくものであり、言わば主体相対的な概念と言えよう。しかし、死の害悪がこれらと類比的に語られるとき、この相対性について問題はないのか。

ネーゲルの「剥奪説」に対して「死無害説」の側からはまず、裏切りや面従後言といった「悪」を、死という「悪」と同列に扱うことはできないという再反論が可能であろう。前者においてはその悪をこうむる主体が現に存在しており、また、それらの悪は、たとえ実際にその主体に気づかれていないとしても、気づかれる可能性がいつかあるのに対して、死の「悪」は、終焉の命題で確認されたようにそれをこうむる主体が端的に存在しておらず、気づく可能性は皆無である。利害の主体が存在していないからには、死の害悪は、他の害悪とは異なって主体相対性を含意しえないように思われる。

この可能性の問題点をもう少し詳しく見てみよう。まず、先の(2)の経験の要件を(エピクロスの本来の意図は別にして)強弱二通りの意味で理解することができるとしたとき、ネーゲルの剥奪説による反論は、強い意味での経験の要件(つまり、(2)「ある出来事が害悪であるためには、主体がそれを現に経験していなくてはならない」)に対しては有効かもしれないが、弱められた経験の要件(2')「ある出来事が害悪であるためには、主体がそれを経験しうるものでなくてはならない」には答えていないことになる。なぜなら、友人の裏切りや陰言は、現に気づかれてはいなくても何らかの機会に気づかれるという可能性は完全には排除できず、その限りでこれらの反例は(2')と両立可能だからである¹²。ところが、死はこれらの裏切りなどとは違い、絶対に経験されえないものであり、それゆえ、依然として死は害悪ではないのである。

そこで剥奪説は、本人が絶対に経験しえないことによっても害されうることの事例として様々なエキセントリックな例を挙げることになる。たとえば、フィッシャーはネーゲルの「友人による裏切り」の事例を、フランクフェルト式の反事実的介入者を想定することで補完する¹³。つまり、あなたを裏切っている友人たちは裏切りの発覚をおそれて、ある人物を手配してあなたを監視させ、つねにあなたに裏切りを気づかせないようにするようになっているとする。実際にあなたが裏切りに気づくことはないので、現実の出来事の経過においてその人物が何らかの役割を果たすことはなく、介入する必要もないのだが、あ

なたが裏切りに気づきうるという反事実的な状況のもとではその人物はいつでも介入してくる。彼は言わば安全装置としての機能をもっているのである。結局、あなたが結果として悪しき経験をするということはあるにない（つまりあなたが気づきえない）にもかかわらず、あなたにとって悪しきことが起こるのである。フィッシャーは、(2') における経験の「可能性」を、単に論理的矛盾を含まないという意味での論理的・形而上学的可能性ではなく——もしそのようなものだとしたら、反事実的介入者を想定しても (2') への反論を構成できない——あくまでも行為をなすことができ、またその能力を行使できるという意味での可能性を意味するものとしている。

フィッシャーのこの反事実的介入者の想定は、もしもエピクロスに対する直接的な批判として提出されているのであれば、そもそも決定論的な立場に立つエピクロスに言わせれば、「あなた」が裏切りに気づきえないのは反事実的介入者の存在によるのではなく、因果的に決定されているからであるということになる。また仮に反事実的介入者を想定するとしても、この介入者ははたして「あなた」の気づきという行為やその能力の行使の可能性を完全に排除できているのか。つまり、介入者が意味をもつためには、たとえ反事実的であっても、「もしあなたが気づきうるならば」という条件を立てなくてはならないが、これを前提としているかぎりにおいて、依然として気づきの可能性を一定のかたちで認めていることになるだろう。

3.

また、ネーゲルは、主体にとっての善き状態と悪しき状態はすべてが時間的に特定可能なものでなくてはならないわけではないと主張する。これはエピクロスの死無害説に読み取ることのできる「時の要件」——これは「経験の要件」と表裏をなす——に対する反論でもある。簡略に定式化すると次のようになる¹⁴。

- (i) 人は死ぬ前にも死んだ後にも自分自身の死によって害されえない（死ぬ前に死は生起せず、死んだ後には主体は存在していないから）。
- (ii) もし (i) が真なら、人が自分自身の死によって害されうるような時点は存在しない。
- (iii) もし自分自身の死によって人が害されうるような時点が存在しないなら、死ぬ人にとってその人自身の死は害悪ではない。
- (iv) もし死ぬ人にとってその人自身の死が害悪でないなら、だれにとっても自分自身の死を恐れるのは不合理である。
- (v) したがって、だれにとっても自分自身の死を恐れるのは不合理である。

この推論も形式として妥当である。時の要件とは、要するに、何か人がにとって害悪でありうるためには、その人がそのことの生起するときに存在していなくてはならないということである。ところが死は、いかなる時においても当の主体を害することはありえない。

よって死は主体にとって何ものでもない。

これに対してネーゲルは、たいていの幸不幸における主体とは、たんにその人がおかれている特定の時の確定的な状態によってというよりもむしろ、その人の経歴と将来性によって同定されるものであると主張する¹⁵。そうしてネーゲルは、人の身に起こることは、その人の生の境界の内部で生起しないことを多く含むうるのであり、害悪でありながらも特定の時に定位することのできないものが存在するとする。こうして経験の要件とともに時の要件も否定する。要するに、「剝奪や喪失が当人の与り知らないことであっても、その人はそれによって、しかも特定の時に限定されることなく、害されうる」のである。

しかしながら、本当にネーゲルの言うように、善と悪は、それをこうむる主体が連続的な時間・空間の中に厳密に位置づけられるのと同様の仕方では必ずしも位置づけられないのだろうか。このことを示すためにネーゲルは、過酷さの点で死に匹敵するという例を挙げる¹⁶。すなわち、知性的であった人物が脳に損傷を受けて、満足した幼児のような精神状態に退行してしまったという事例である。損傷の後も彼に残存している欲求は保護者によって充足されており、結果としてこの人物は何の苦痛も不安も感じてはおらず、あくまでも満ち足りている。もし彼の幸不幸をもつばら今現在の彼の状況から判断すれば、彼は満腹と乾いた襦袢によって快い幸福な状態にあることになる。しかしネーゲルはそうした判断を否定し、眼前の彼だけではなく、かつてそうであったところの過去の彼、そして脳損傷がなければありえたはずの現在の彼のことを考えれば、彼のこの退行状態はまったくもってわかりやすい災厄だと言う。

たしかに、過去の彼、損傷を受けなかった場合の現在と未来の彼のことを考慮することが彼の境遇の善悪の判断には必要である。しかし、それは出来事としての悪あるいは不幸を特定の時間に位置づけることの困難さを示すものではない。もし結果としての悪とそれを惹き起こした原因としての悪を区別することが許容されるなら——剝奪説はそれ自体、帰結主義的である——、この精神退行状態の人物については、脳損傷が文字通り原因としての身体的害悪であり、精神退行は結果としての不幸・害悪と見なすことができるだろう。つまり前者の害悪を受けて退行が生じた時が不幸の始まりで、退行状態の持続期間が不幸の持続期間であり、これらはこの人物の人生の特定部分に対応しているのである。この事例においては、結果として主体から剝奪されたものを時間的に定位することは可能である。そして、そのときこの害悪は、主体が連続的な時間・空間を占めるのと同様に、一定の時間的・空間的「幅」をもつことがあってもかまわないだろう。ただし、これらの害悪や不幸がどのように位置づけられるにしても、それはこの人物の人生の外部に及ぶものではない。そして、この退行事例が死とちがうのは、付帯的害悪も本質的害悪もそれをこうむる主体が現に存在しているのに対して、死では本質的な善きものの剝奪を経験する主体がどこにも存在していない点である。

また、この精神退行の事例から類比的に死の害悪の時間の不確定性を語ることにはもうひとつ無理な点がある。なぜなら、人格の同一性を時間的・空間的連続性として考えるの

でなく心理的連続性として考えるとき、この事例では、たしかに主体は存在しているが、脳に損傷を負う前後の主体では、心理的關係が変質しており、それが同一であると言うのは困難である可能性がある。これを「悲劇」であり明白な災厄であるとする場合、哀れみの眼を向けられるのは損傷前的人格なのだろうか。ネーゲルは、主体の同一性すら剥奪されたことを害悪と考えているのだろうか。しかし、主体の同一性が剥奪されて、かつての人物が失われた（つまり「死んだ」）とすると、この事態が害悪であると主張することは、論点先取の誤謬を犯すことになってしまうだろう。なぜなら、これは死が害悪であることを示すための事例であるから。いずれにしても、精神退行はネーゲルが望んでいる「時の要件」の論駁に有効とは言えないように思われる。

4.

剥奪説を採りながら、しかもネーゲルのように害悪の時を確定困難ないしは無時間的¹⁷としない場合、これに代えて、「死ぬ前」、「死んだ後」、「永遠」と、死の害悪の時が様々に提案されている。たとえば、ファインバーグは「死が死者にとって害悪でありうるのは、当人の死によって全面的にかつ取り返しがつかないほどに無に帰される生前の利益のゆえにである。死における害悪の主体は、その利益が押しつぶされる当の、生前の生きている人である。人の死の事実、その人の生前の利益が無に帰されることになっていて、そのかぎりで生前の人をもまた害されていた——もともと、彼の差し迫った死は未だ彼には知られていなかったが——ということを「真とする」のである」と述べている。しかしこれは、死によって利益が無に帰されるという本質的な害悪を、死ぬ前の主体がこうむるということであり、逆向きの因果関係を認めることになってしまい、決定論でも受け入れないかぎり矛盾は避けがたい¹⁸。

また、ブラッドリーは、実際に死んだときに死んでいなかったらならばずっと幸福に暮らし続けていたか、あるいは生きるに値する生を生き続けていたであろう死後の時点において、死は死者にとって害悪である、とする¹⁹。つまり現実の世界の t_1 における S の死は、 t_1 に死ななかった場合の最近接可能世界における t_2 での本質的価値がゼロより大きい場合にのみ、 t_2 において S にとって害悪となる。ここでも、主体の不在に加えて、もはや存在していない死者の福利のレベルがゼロとされることが問題として残る。

フェルドマンは、死が死者にとって害悪なのはいつかという問いに対する答えは「永遠に」(eternally) であることが明らかだと思われると言う²⁰。 S が t において死ぬとすると、 S が t において死なない最近接可能世界の S にとっての価値が、現実の世界の S にとっての価値より大きければ、 t における S の死は S にとって害悪である。そして、 t において S が死なない世界は、現実の世界よりも S にとってよりよいということはずねに真である。だから、 t における S の死は S にとって永遠に害悪であるとされる。死が死者にとって害悪であるのはいつか、という問いは、フェルドマンによって、死が生起する可能世界が主体にとってもっている価値が、死の起こらない可能世界の価値より低いことが事実である

のはいつか、という問いに変えられる。するとこれは、死が死者にとって害悪である時ではなく、死は死者にとって害悪であるという命題が事実として成立する時を尋ねていることになり、当初の問いへの答えとしてはズレが生じている²¹。

そもそも、死の害悪を死後や生前、あるいは死と同時にといったように特定の時点に定位しようとすることに問題はないか。なるほど、エピクロスの経験主義がまず問題にする害悪は、感覚の対象であるがゆえに基本的には特定時点での「苦痛」(pain)ということになるであろう。だからこそ、死の無害を主張するエピクロスの議論には、ある人にとっての害悪の経験はある特定の時点のことでなければならないという「時の要件」が含まれているのである。しかし、害悪を出来事や行為のままに起こっている時点でのそれとするなら、時の要件はあまりに狭いものとなり現実的とはいえない。じじつ、出来事や行為の価値的評価は、短期的のみになされるのではなく、諸状況も考慮しながら長期的に見てなされるべきであり、何よりもエピクロス自身が快苦の価値的評価について、

「快樂であればどんなものでもわれわれは選び取るというわけではないのである。否、これらの快樂からより多くの不愉快なことが結果としてわれわれに生ずるような場合には、そういった快樂の多くをわれわれは見送ることがあるのである。また、苦痛にしても、それを長い時間堪え忍ぶなら、その結果としてわれわれにより大きな快樂が生じるような場合には、多くの苦痛の方が快樂よりもまさっているとわれわれは見なすのである。」(Men. X, 129)

と述べているのである。一連の行為の善悪は、合理的に評価されなくてはならない。不確定説を採っていたネーゲルは、「生」の主体に対して、「不幸」(misfortune)、「悪」(evil)といった語を用いていることから窺えるように、特定時点での苦痛の評価でなく、人生における害悪を自覚的に問題にしていたかのように思われる。またフェルドマンも、先に見たように実際の死と反事實的な死を比較して、二つの「人生」のいずれが多く価値を含んでいて充実したものとなっているかを検討していた。やはり死の害悪を考えると、これをひとつの総体としての人生のなかに定位していくという基本的な態度は重要であるように思われる。害悪の時を瞬間的なものとして定位すること自体が不合理なのである。しかし、死の害悪を論じるとき、それだけではまだ不十分である。

5.

ネーゲルは、ひとりの人間の生あるいは死が他者に対してもつ価値、つまりその客観的な価値を論じるつもりはなく、生あるいは死がその主体である人間に対してもつ価値のみを論じるつもりだと述べていた²²。しかし、より重要なのはその価値をだれが評価するかという点ではないだろうか。これまで参照してきた研究者たちは、主体にとっての善悪の評価を、主観的でなく客観的な観点から行うことを自明のことと見なしている。ネーゲ

ルの挙げる事例ははじめから論点先取的に否定的な評価を受けうるものであったが、そうした事例の評価にすでに第三者的観点が入っていることが問題なのである。エピクロス（あるいはエピクロス派）もたしかに「他者に対してもつ価値」ではなく「主体である人間に対してもつ価値」を論じているが、ネーゲルと異なるのは、それを評価するのも当の「主体」であって、主体を超えた「われわれ」ではないのである。精神退行の事例では、損傷の後も欲求は充足されており、彼は不安から免れている。ネーゲルは、このような展開は周囲の人間にとってのみならず本人にとっても——いや、なによりもまず本人にとって——過酷な不幸であると広く見なされるであろう、と言い、不幸の主体でありわれわれが哀れむのは、まさにこの知性的（であった）人物にほかならないとする。しかし、このように生のあり方そのものについての評価であればなおさら、「過酷な不幸」であると見なす第三者の判断に先立って、まずその本人が内的にどう感じているのかという点からなされるべきものではないか（むろん、当該の事例ではそれもかなわないが…）。

また、ネーゲルの剝奪説の前提のひとつに、人生とその内容が有する価値はたいていの善きものと同様に時とともに増大しうる、というものがある。その場合、たとえばある人が20歳で死ぬ場合に剝奪される可能的な善は、90歳で死ぬ場合に剝奪される可能的な善よりも相対的に大きいということになる。つまり、20歳の死がもたらす害悪は、そこで死ななかったならば得られたであろう善きもの大きさによって測られる。しかし、そのような善きものの価値を本当に客観的に測ることは困難である。いつを終点にとって測るのか、20歳で死なないということ自体がすでに善きことであるとなぜ言えるのか。あるいはまた、0歳で死ぬ場合と20歳で死ぬ場合とでは、後者の方が剝奪されるものが大きいという直観がある。意欲や関心、認識、期待など、90歳の場合とは異なる要素、評価が入ってくるのである。ブラッドリーなどの快樂主義のように、一定の世界のある時点における快樂（＝善）の量を正確に測定することができ、それをもっとも近接した可能世界における同一主体の有する快樂の量と比較検討できるのであれば、死がもたらす害悪も客観的に測ることができようが、現実はいまだ単純ではない。ネーゲルは、「善きもの」については、たとえば知覚や欲求、活動そして思考のように、きわめて一般的なものとして人間の生を成り立たせているものも含まれているという点以外は、説明の必要はないとしていた。むろんそれは剝奪説にとって必要な作業ではないからだが、しかし、いずれにせよ、善きもの内実は規定するにはあまりにも複雑である。

結局、エピクロスの議論においては、死に関連して問題とされていた「害悪」はそれをこうむる主体にとっての「悪」であり、その主体が意識するかぎりでの「悪」であった。最初に確認した定式化の基礎には感覚を規準とする快樂主義と経験主義が存しているということにあらためて留意する必要がある。主観的な評価が客観的な評価とたまたま一致することがあるとしても、基本的にはやはり問題とされているのは、主体を離れて客観的なものとして評価されるような害悪ではない。そうすると当然のことながら、この枠組みにおいては、あらゆる行為や出来事が自体的に悪であったり善であったりするわけではない

だろう。そして、そうした死の害悪は、いまだ説得的に提示できてはいない。剥奪説はもっぱら善の可能性を問題にしていたが、しかし、死は善も悪も含めて生を構成するものをすべて残らず奪い去る。害悪としての死の特殊性はそのような点にもあるのかもしれない。

(金沢大学人間社会学域人文学類教授)

追記

本稿は、平成 25 年度科学研究費補助金（基盤研究（C）一般：24520084）の研究成果の一部である。

注

- 1 エピクロスの死をめぐる議論についてはすでに三浦（2011）で一度論じた。
- 2 Feldman (1991), pp.212-213.
- 3 三浦（2011）, pp.47ff. なお, Rosenbaum (1993), pp.120ff. も参照。
- 4 Feldman (2000), pp.99-103.
- 5 ジャンケレヴィッチ (1978), p.33.
- 6 Feldman (2013), p.709.
- 7 Nagel (1979), pp.4-5.
- 8 *Men. X*, 128-129. この点については三浦（2010）を参照。
- 9 Nagel (1979), pp.1-2.
- 10 Feldman (1992, pp.133ff.)は「死んでいるということ (being dead) が苦痛に満ちた経験でないなら、死者にとって死んでいるということは悪しきことではない」というエピクロスの死無害説の前提が根本的な混乱に基づいているとし, “extrinsically bad”と“intrinsically bad”とを区別する。快樂主義ではいうまでもなく苦痛が後者の悪となる。また Bradley (2010, p.508)もやはり“instrumentally bad”と“intrinsically bad”という区別を導入している。 Cf. Warren (2004), pp.28ff.
- 11 「裏切り」や「面従後言」という表現からしてすでに否定的評価を含んでいて、その意味で論点先取的とも言える。
- 12 Fischer (1997), pp. 343ff.; cf. Silverstein(1980), pp.414-415; Rosenbaum (1993), pp.121, 126-127.
- 13 Fischer (1997), p.345.
- 14 Feldman (2013), p.710 による定式を簡略化した。
- 15 Nagel (1979), p.5.
- 16 Nagel (1979), pp.5-6.
- 17 Silverstein (1980, p.416)はネーゲルの主張について“*It is the claim that values may be atemporal, of course, which is relevant to the problem of death.*”と述べている。「無時間的」という言葉をネーゲル自身が用いているわけではなく、彼は「不幸自体はそれほど簡単に位置づけることができない」と言っているのだが (p.7), 最近では当然のように“atemporalism”に分類されている。なお、シルヴァー

スタインは、四次元的枠組みに基づいて時間的に離れた出来事存在と空間的に離れた出来事存在を同等に扱うことで、死の害悪は無時間的に死の主体と共存しているとする。

18 Feinberg (1993), p.187; cf. Grey (1999), pp.36-362.

19 Bradley (2004), p.1; cf. Luper (2007).

20 Feldman (1991), p.221.

21 Cf. Bradley (2004), pp.7-8.

22 Nagel (1979), p.2.

参考文献

Bradley, B. (2004), "When Is Death Bad for the One Who Dies?" *NOÛS* 38, pp.1-28.

Bradley, B. (2012), "Fischer on Death and Unexperienced Evils," *Philosophical Studies* 158, pp.507-513.

Feinberg, J. (1993), "Harm to Others," in Fischer (1993), pp.171-190.

Feldman, F. (1991), "Some Puzzles about the Evil of Death," *The Philosophical Review* 100, pp.205-227.

Feldman, F. (1992), *Confrontations with the Reaper*, New York / Oxford.

Feldman, F. (2000), "The Termination Thesis," *Midwest Studies in Philosophy* 24, pp.98-135.

Feldman, F. (2013), "Life, Death, and Ethics," in Skorupski, J. (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, Abingdon.

Fischer, J.M. ed.(1993), *The Metaphysics of Death*, Stanford.

Fischer, J.M. (1997), "Death, Badness, and the Impossibility of Experience," *The Journal of Ethics* 1, pp. 341-353.

Grey, W. (1999), "Epicurus and the Harm of Death," *Australasian Journal of Philosophy* 77, pp.358-364.

Luper, S. (2007), "Mortal Harm," *The Philosophical Quarterly* 57, pp.239-251.

Nagel, T. (1979), "Death," in his *Moral Questions*, Cambridge, pp. 1-10.

Pitcher, G. (1993), "The Misfortunes of the Dead," in Fischer (1993), pp.159-168.

Rosenbaum, S.E. (1993), "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus," in Fischer, J.M. (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford.

Silverstein, H.S. (1980), "The Evil of Death," *The Journal of Philosophy* 77, pp.401-421.

Warren, J. (2004), *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford.

ジャンケレヴィッチ, V. (1978), 『死』(仲沢紀雄訳)みすず書房.

三浦 要 (2010), 「エピクロスにおける感覚と快樂」, 『哲学・人間学論叢』創刊号, pp.39-58.

三浦 要 (2011), 「死は本当にわれわれにとって何ものでもないのか?」, 『哲学・人間学論叢』第2号, pp.43-64.