ハイデガー・フォーラム第 18 回大会
2023 年 9 月 24 日

「死」は共有可能か？――ハイデガーと和辻との対話

竹之内裕文（静岡大学）

発表者は父との死別を契機に哲学を志し、卒業論文では『存在と時間』における「死」の考察を主題化した。修士課程と博士課程では研究テーマを変更したものの、一貫してハイデガーと対話してきた。博士論文を提出した年（2002 年）に在宅ホスピス医と出会い、死にゆく人たちやその家族・遺族と対話を重ねてきた。2015 年には死生学カフェを立ち上げ、さらに広範な層の参加者たちと対話的探究を続けてきた。そのなかで本発表の問いが芽生え、育ってきた。以下では、ハイデガーおよび和辻との対話的探究を通して、この問いに回答を試みたい。

人は自らの「死」を経験することができない。経験が可能である間、死は到来しない。死が訪れるとき、人はそれを経験する能力を失っている。自身の死は、いつか現実化する「可能性」として経験されるほかない。

その可能性を他者と共有することはできるだろうか。一例として、ある老夫婦を思い浮かべてみよう。長年連れ添った妻が死へ赴こうとしている。今、ここで死にゆくのは妻であって、夫ではない。にもかかわらず夫は、妻とともに、差し迫った可能性を引き受けようとする。他人事でない可能性として死を共有する。夫は妻の死に立ち会い、死別後も故人とともに生きるだろう。そして彼自身、やがて死へ赴く。他者の死は共有可能であるように思われる。

しかし M. ハイデガーによれば、各人は自らの死を経験するように、他者の死を経験することができない。死とは「もはや現存在しえないという可能性」を意味する[1]。この可能性は、現存在する一人ひとりによって引き受けられるほかない。可能性を共有する余地はないのだ。他者にできること、それはもっぱら立ち会い、目撃することだけである。「死は存在論的にそのつど私のものであること（Jemeinichkeit）と実存によって構成される」（SZ240）から、現存在はもっぱら各自の死を引き受けるほかない。

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 15. Auflage, 1979, S. 250. 同書からの引用は、SZ の略号に頁数を付して略記する。ハイデガー全集（Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main）からの引用は、GA に巻数と頁数を付記して略記する。

この見解は、ハイデガーと同年代の日本の哲学者、和辻哲郎によって批判される。和辻その人は、「人間」――人と人の間柄――という視角から、「死」へアプローチする[2]。誕生や結婚は人間の出来事であり、他者が参与できるものである。それと同様に、死は人間の出来事であり、他者はこれに参与できる。和辻によれば「死は万人の参与し得る最も公共的な現象である」（倫理学（上）332頁）。

「死」ははたして共有可能なのか。その可能性をめぐって、二人の哲学者の所見は鋭く対立する。見解の相違はなにに由来するのか。そもそも「死」という語で、両者は同じ事象を指示しているのか。これらの問いに導かれて、本発表では二人の哲学者から回答を引き出し、対話的探究を進める。

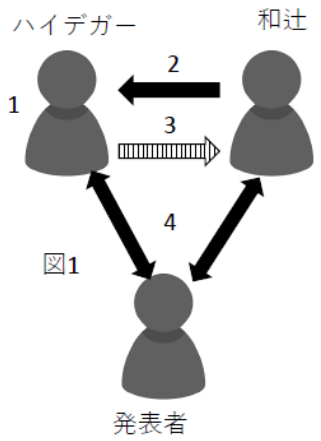


図1

はじめに『存在と時間』における「死」の記述を確認しておこう（1）。そこでは「死」が各個の実存の可能性と捉えられる。和辻はこれに手厳しい批判を加える（2）。ハイデガーはそれにどう応えるだろうか。この問いを携えて、私たちは「死」の実存論的概念を精査する。それとともに「死」（Tod）と「死亡」（Ableben）が明確に区別される。この概念的区別を踏まえずに、和辻はハイデガーの「死」の理解を批判しており、『存在と時間』の正確な読解に失敗している（3）。和辻のハイデガー批判に対しては、しばしばこのような論評が加えられる[3]。なるほどそうかもしれない。しかし、かりにそうだとしても、それは「死」という現象の解明において、和辻には寄与するところがないということを意味しない。むしろ和辻の洞察は、ハイデガーの解釈の「隠された前提」に光を投げかける。

ひとつには、だれが死ぬのかという問題である。「死」について考究する際、ハイデガーと和辻は異なった存在者――それぞれ「現存在」と「人間」――を想定している。もうひとつには、ハイデガーは死にゆく者とその近親者の関係のうちに、公共性の支配を認め、各自が死ぬ可能性の隠蔽を指摘する。しかしこれは少なくとも、事柄の半面にすぎない。臨終、通夜、葬儀、法要は参列者に、自分自身の「死」を受けとめる機会を提供する

[2] 和辻哲郎『倫理学　上巻』岩波書店、改版、1965 年、12 頁。同書からの引用に際しては、倫理学（上）という略号に頁数を付して略記する。
[3] 一例として、城田純平「ハイデガーにおける死と公共性の問題――和辻によるハイデガー批判の検討」、『名古屋大学哲学論集』特別号、2018 年、55-68 頁。

かもしれないからだ。

各自のもっとも固有な可能性を覆い隠すことなく、かといって公共的な言説に終始することなく、「死」を共有する可能性があるのではないか。それを追究することは、『存在と時間』では十分に展開されていない「共存在」の本来的な可能性に光を投げかけることでもある。最後にこうした視角から、二人の哲学者の所見を踏まえて、かつ死の人称性に注意を払いながら、「死」と「死亡」の共有可能性について総合的に考察する（4）。

1. 『存在と時間』における「死」

「死」の実存論的分析は、『存在と時間』第 2 編の冒頭（第 46-53 節）で展開される。それは現存在分析が「日常性」ないし「非本来性」から「本来性」へシフトする局面にあたる。

「死」は『存在と時間』において、もっとも重要であるが、もっとも理解されていない概念のひとつである[4]。この概念が重要であるのは、それが現存在の（本来的な）可能性を開披するからである。現存在はさしあたり、たいてい、「ひと」（das Man）――それはすべての人をいうが、実のところだれでもない――に倣い、そこから自己を捉えている。しかし自らの「死」と向き合うことで、現存在は自らの固有な（本来の）可能性から、自己を捉えるようになる。「本来性」へ到達するためには、「死」を避けて通ることができないのだ。その意味で「死」は、ハイデガーの存在論的な構想を支える支柱のひとつといえる。にもかかわらず『存在と時間』の「死」について理解することは、それほど容易ではない。常識的な理解に沿うように見えて、実のところこれに反するからだ。しかも「死」（death）、「死亡」（demise）、「終焉」（perishing）など、煩雑で「混乱を招く用語」が駆使される[5]。

これらは『存在と時間』に固有の問題というだけでなく、「死」という事象そのものに由来するところが大きい。「死」の矛盾した性格については、エピクロスもよく知られた書簡で言及している。

> 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るが、私たちにとってはなんでもないのだ。なぜかといえば、私たちが存在するかぎり、死は現在せず、

---

[4] Williams Blattner, The Concept of Death in Being and Time, *Man and World 27*, 1994, p. 49.

[5] Ian Thomson, Heidegger's Phenomenology of Death in Being and Time, *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed Mark Wrathall, Cambridge University Press, 2013, pp. 260-1.

死が立ち現れるときには、私たちが存在しないからだ。[6]

「この〔現存在という〕存在者は、実存するものとして、そもそもその全体存在（Ganzsein）において接近可能となりうるか」と問うとき、ハイデガーはこの言葉を意識し、自らの考察に組み入れようとしている（SZ236）。エピクロスの洞察をハイデガー流に翻訳すれば、「現存在のうちには、現存在自身の存在可能（Seinkönnen）として、未だ「現実的となっていないなにものかが常に、なお未済となっている」となる（ibid.）。

ここで、エピクロスが指摘する「死」の矛盾した性格は、可能的な存在の「未済」（Ausstand）という視角から捉え直されている。現存在をその全体存在において捉えようとする『存在と時間』の考究は、この未済という問題によって妨げられる。

> しかし、もはやなにひとつ現存在に未済がないという仕方で、現存在が「実存する」やいなや、それと軌を一にして、現存在はもはや現に存在しないことになってしまっている。存在の未済を取りのぞくことは、現存在の存在を絶滅させることを意味する。現存在が存在者として存在するかぎり、現存在はけっして自身の「全額」（Gänze）を手にできない。全額を獲得するとき、それは世界内存在の端的な喪失となる。そのとき存在者としての現存在は、もはや経験可能ではない。（ibid.）

そこでハイデガーは問う――「存在論的な存在全体性を現存在において読みとろうとすることは、見込みのない企てであり続けるのか？」（ibid.）。「現存在を全体として把捉する可能性」を探し求めて、ハイデガーの考察は、まず「他者の死を経験する可能性」へ、次いで「もっとも固有な可能性」としての「死」へ向かう。

現存在は「本質的に他者と共にある共存在（Mit-sein）である」から、自分自身の死が経験不可能であるかぎり、「終わりに達した他者の現存在」を代替的な主題とすることは、妥当な方策といってよい（ibid.237-8）。ではこのやり方で、はたして所定の目標に到達することができるのか。ハイデガーの答えは「否」である。

故人や死者とともにある共存在について、ハイデガーは印象的な言葉を記している――「哀悼と追憶を携えて故人のもとに佇むとき、遺族は、敬虔な顧慮的気づかい（Fürsorge）

---

[6] Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, translated by Pamela Mensch, Edited by James Miller, Oxford University Press, 2018, p. 534, section 125

という様態で、故人とともに在る」(ibid.238)。しかし厳密にいえば、このような共存在においてさえ、故人が終わりへ達したことは経験されていない。なるほど死は遺された者たちにとって喪失である。しかし遺された者たちは、死にゆく者が被るのと同じ喪失、つまり存在そのものの喪失を身に被るわけではない。こうしてハイデガーは、次のような結論に達する。私たちは他者の「死」を経験していない。せいぜいのところ、その場に立ち会って、見届けるだけである（ibid.239)。

死は、他の現存在によって「代理される可能性」(Vertretbarkeit）もない。「死にゆく者の存在の存在可能性」(ibid.）は、たとえば会議への出席やプロジェクトへの参画など、世界内部の物事と関わり合う日常的な場面での代理・代行可能性と異なり、他のいかなる人によっても代理されえないのだ。

死を取り除く（abnehmen）可能性もない。「ある他者に代わって死へ赴く」ことはできるだろう（ibid.240)。しかし「代わりに死ぬこと」は、当人から「死」を取り除くことを意味しない。「死」はたんなる「出来事」(Begebenheit）ではなく、各個の「存在可能性」であり、「現存在はそのつど、自らこれを引き受けなければならない」(ibid.240,250)。他の現存在や世界との一切の関係を離れて、自らのもっとも固有な可能性と独り向き合うほかない。しかも現存在は、この可能性を素通りすることも、避けて通ることもできない。現存在は常に、すでに、自らの可能性のうちへ投げ込まれているのである。

こうして私たちは、よく知られた「死」の記述に到達する。すなわち「死」は、「もっとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性」(die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit）である（ibid.250)。「死」という究極の可能性――現存在することの不可能性という可能性――が各個にもっとも固有で、他者や世界との関係を離れたものであるとしたら、それを共有する余地はどこにもない。

2. 和辻哲郎による批判

人間は個人および社会的存在者として、時間と空間のうちに存在する。それゆえ「人間を真に根本的に把捉する」ためには、時間と空間を関連づけ、「人間」の個人的・社会的あり方を全体として視野に収めなければならない。にもかかわらず『存在と時間』では、もっぱら人間存在の「時間性」が強調される。ここに和辻は「個人意識の底にのみ人間存在を発見する」という一面性を見てとる。「人間」という概念は、たんなる「人」（anthrōpos, homo, homme, man, Mensch）ではなく、同時に「人々の結合あるいは共同

態としての社会」を指示する[7]。『存在と時間』には、後者の契機に対する視点が欠けているというのだ。

『倫理学』の冒頭では、「倫理学を『人間』の学として規定」し、「倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却する」という根本モチーフが示され（倫理学（上）11 頁）、第 2 章で『存在と時間』における「死」の理解が俎上に載せられる。

近代の社会と思想にあっては人間存在の全体性、人間の二重性が見失われ、それとともに倫理が個人の意識へ還元される傾向にある。しかし「倫理問題」の所在は「孤立的個人の意識」にではなく、「人と人の間柄」――親と子、兄弟姉妹、夫と妻、教師と生徒、味方と敵の間――にある（同書 12 頁）。にもかかわらず『存在と時間』では、「人間存在」ではなく、「個人存在」の「死」に関心が寄せられる。

> 死によって全体性を表す存在は、あくまでも個人存在であって人間存在ではない。彼［ハイデガー］自身も人間の死の現象としてただ個人の死のみを取り扱い得た。人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼はこれらをすべて捨象するのである。しからば死の現象を媒介として把捉せられた全体性は個人存在の全体性に過ぎない。(同書 233 頁)

ここに和辻は、「個人意識の分析に終始」する「現象学の立場」の制約を指摘する。たしかにハイデガーは「意識」から「存在」へ進むが、それは「個人存在」にとどまっているというのだ。和辻の見るところ、ハイデガーは「自他の間の主体的な張り」を視野に入れることなく、「死の現象」のうちに「自」の全体存在可能を読みとっている（同書 236 頁）。しかし「死の覚悟は、自他の連関の中において初めてその真義を発揮する」（同書 238 頁）。それを踏まえて和辻は、自身の「死」の理解を次のように打ち出す。

> 死といえども他者の参与し得るものである。運命をともにするということが言われ得ると同じ意味において、我々は「死をともにする」ことができる。死は本来誕生や結婚とともに人間の出来事であって、孤立的個人の事ではない。（略）。死があくまでも公共性を欠いた独自のものであるならば、人々は死について語り合うこともできぬ

[7] 和辻哲郎『風土　人間学的考察』岩波書店、1935 年、14-15 頁。

のである。むしろ死は万人の参与し得る最も公共的な現象であるというべきであろう。人を一般的に規定して「死すべき者」と為すのは、まさしくこの事態の表現である。それにもかかわらず死が我に最も固有な、他の何人も参与し得ない現象であるとせらるるのは、この公共的な現象を我れのみの立場から孤立的に見なおしたがゆえにほかならない（同書 332-3 頁）。

「死」は、和辻が主張する通り、「万人の参与し得る最も公共的な現象」であるのか。それとも『存在と時間』で定式化されるように、「もっとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性」であるのか。対立する二つの見解を架橋するため、問題を整理しておこう。（特定の他者と）共有可能であることは、（万人にとって参与可能な）公共的な現象であることから区別される。また、各自にとってもっとも固有な可能性であり、追い越すことのできない可能性であることは、他者との共有可能性をただちに排除しない。だとすると、ここで問われるべきは、次のことになる。はたして死は「関係を欠いた」、つまり他者や世界との一切の関係から切り離された可能性であり、共有不可能なのか。

3. 「死」と「死亡」の区別

『存在と時間』の「死」の解釈をめぐって論争が続いている。トムソンの見立てによれば、状況は二極化の様相を呈しており、二次文献も二種に大別される[8]。一方の陣営は大所帯で、大半の思想家・研究者が属する――ここに和辻も加えられるだろう。この陣営では「死亡」や「死去」の日常的な語義と重ね合わせて、「死」の概念が解釈される。しかし、このような常識的な意味合いを前提とするかぎり、『存在と時間』の「死」について明確で首尾一貫した解釈を打ち立てることができない。そこで他方の、ごく小さな陣営に属する研究者たちは、『存在と時間』の「死」を、人間の生の終わりに生じる「死亡」という出来事から区別しようと試みる。それは本発表の方位とも一致する。

『存在と時間』において「死」（Tod）は、「実存一般の不可能性」という究極の可能性を意味する。私たちが日常的に「死」と呼ぶ現象――生の終焉という出来事――はこれと区別され、「死亡」（Ableben）と言い表される。なぜハイデガーは、日常的な理解に反して、このような特異な現象を「死」と命名するのか。それによって先のエピクロスの

[8] Thomson, op. cit. p. 263.

逆説を乗り越えるためである。逆説はもっぱら「死亡」の経験にかかわる。それに対して現象学的存在論では、死という可能性への先駆とともに、現存在がその全体において把捉され、存在の全体性が獲得される。「死」の実存論的概念は逆説を免れるのだ。

もっとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性としての「死」へ先駆するとき、「自己は、通常はそこから自分を理解している世界から一時的に切り離されて、自らが徹底的に独りで、ただ自身とともにあることを発見する」[9]。この「単独化」（Vereinzelung）とともに、現存在は自らの全体性について、透徹した理解を手に入れる（SZ263）。別言すれば、現存在の全体性は、自己を限界づける「死」の経験とともに、「限界状況」において獲得される（ibid.308,349）。1925年4月の講義では、その事態が次のように記述される。

> それ〔死への先駆〕とともに世界は撤退し、無へ崩れ落ちる。死の可能性とは、いつか私が世界から退去すること、いつか世界がいうべきことをもはやなにももたなくなること、私が依拠し、関心を惹かれ、気づかうものすべてが黙し、私をまったく助けないということを意味する。そこにはもはや、私たちが生きる拠り所とすることのできる世界は存在しないのだ。(GA80.1,144)

ひとり「死」へ先駆し、自己と向き合うのか、それとも日常の「世界」にとどまり、そこから自他を理解するのか、人はここで「あれか、これか」(Entweder / Oder)」の選択を迫られる[10]。ただし、かりに後者を選択し、「死」から逃走を図ったとしても、当の可能性そのものを免れるわけではない。「自らの死へとかかわって存在する」かぎり、現存在は「死亡」を迎えるまで、「事実的に、不断に死ぬ」からだ（SZ259）。後年のハイデガーはそれを端的に表現する――「死すべきものたちは、生のなかで死を死ぬ」(GA4, 165)。

可能性としての「死」は、出来事としての「死亡」から明確に区別される。二つはそれぞれ独立した事象である。たとえば突然死（事故死や心臓発作）などの場合、（自らの死を）「死ぬこと」なく、「死亡する」かもしれない。ただしそのような場合でも、現存在

---

9 ibid. 266.

10 ここでハイデガーは、キリスト教的な枠組みを徹底的に世俗化しつつも、キェルケゴールの洞察に依拠して、「死」の概念を練り上げている。Adam Buben, Heidegger's Reception of Kierkegaard: The Existential Philosophy of Death, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 5, 2013, pp. 967-988.

が現存在であるかぎり、「他の生き物のように終焉することはない」（SZ247）。「死亡」は、（自らの死を）「死ぬこと」（Sterben）と（生命活動の）「終焉」（Verenden）との間に、いわば中間的現象として位置づけられる。

「死」はそのつど私のものであり、私にとってもっとも固有な可能性である。それに反して「死亡」は「なるほど現存在にかかわるものの、だれかに固有に帰属するわけではない」（ibid.253）。死亡するのは、どこかのだれか（das Man）であり、ほかならぬ私ではない。それに応じて死亡は、「世界内部に出来する周知の出来事」や「不断に出現する事件」として経験される。「死」は、その基本性格を覆い隠されることで、「水平化され」、「死亡」という「公共的に出来する出来事へ転倒される」のである。

「死」はさしあたり、たいてい、「死亡」として経験される。そこでは「死へとかかわる、もっとも固有な存在」が覆い隠される。そのためもっとも近親な者たちでさえ、今まさに「死にゆく者」に対して、しばしば次のような慰安の言葉をかける――「あなたは死をまぬがれ、世界の安らかな日常性のうちへ、ほどなく再び戻るだろう」。葬儀の場でも、人は「空談」にふけり、自分が死ぬ可能性を覆い隠す。H.アレントがハイデガーとともに語るように、「公共性の光は、すべてを暗くする」のである[11]。公共的な理解に欠落しているもの、それは「死」を自己のもっとも固有な可能性として引き受ける真摯な態度――S. キェルケゴールはそれを「死の真剣な思想」と呼ぶ[12]――である。

以上の通り、ハイデガーは「死」と「死亡」を明確に区別する。臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌など、「死」の事例として和辻が挙げる出来事は、ことごとく「死亡」へ分類される。和辻のいう「万人の参与し得る最も公共的な現象」は、「死」ではなく「死亡」に相当するのだ。和辻の批判は、「死」と「死亡」の概念的区別を看過している。そのかぎりでハイデガーの考察は、和辻の批判を免れていると思われる。

『存在と時間』の解釈としては、このような結論が妥当だろう。しかし「死」そのものの考察としてはどうだろうか。ハイデガーの考察のうちに、和辻その人は、現象学と実存主義に由来する暗黙の前提を指摘する。じっさい『存在と時間』では、公共的・大衆的なもの（the public）に対するハイデガーの根深い不信により、他者との本来的な「共存在」――和辻の言葉でいえば「自他の間の主体的な張り」――の展開が妨げられている。

---

[11] Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1968, p. ix.

[12] Søren Kierkegaard, *Three Discourses on Imagined Occasions, Kierkegaard's Writings X,* edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna Hong, Princeton University Press 2009, p. 73.

「死の覚悟」は本来、「自他の連関の中において初めてその真義を発揮」し、「人間」の「本来の面目を開示する」にもかかわらず。

「人間」において、「死」はどのように立ち現れるのか。私たちの日常的な生の経験に即して、簡潔にスケッチしておこう。そこから和辻による「現存在」批判の論点が浮き彫りにされるだろう。

私たちの生は、常に、すでに、他の存在者――家族、友人、隣人、ペット、食卓・椅子、庭の草花など――との関係において営まれている。これらの関係において、私たちの生は形づくられる。これらの関係を離れては、（かりに生物学的な生命活動は可能だとしても）人間の生は成り立たない。他なるものとの「間」でこそ、人間の生は育まれ、確立されるのだ。

このように私たちは「間」に生まれつき、「間」で育つ。食べ物、睡眠、安全、ケアなどの「基礎的ニーズ」は、他者の手によって満たされる[13]。ニーズに応答する習慣は、人びと、動物、植物、物、思想とのかかわりを通して学ばれ、これらに向けられるようになる[14]。生まれ、育つとき、やがて老い、病み、死にゆくとき、私たちは家族、友人、隣人、その他の人たちの世話を受ける。私たちは「人間」として生まれ、成長し、齢を重ね、病をえて、死んでいく。すべての営みは「間」で生起する。

こうした意味での「人間」へ接近を図る場合、「ポリス的動物」（zōion politikon）――「社会的動物」や「政治的動物」と翻訳されてきた――というアリストテレスによる人間の定義が手がかりを与えてくれるだろう[15]。和辻その人も、「人間」の概念を究明する件で、「人が本来社会的動物であるのならば、間柄とか社会とかいうものは人から引き離さるべきではない」（倫理学（上）16頁、傍点は引用者）と主張する。とはいえ和辻は社会的動物の「動物性」について、立ち入った解釈を示さない。対してM・C・ヌスバウムは、アリストテレスの「政治的動物」という概念に注目し、次のように指摘する。

> アリストテレス的な構想では、人間は「政治的動物」――たんに道徳的・政治的な存在者であるだけでなく、動物の身体をもつもの、その人間としての尊厳は、この

---

13 Nel Noddings, *Starting at Home, Caring and Social Policy*, University of California Press, 2002, p. 251.

14 ibid. p. 175.

15 Aristoteles, *Politica*, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1957, 1253a9-10.

> 動物としての性質に対立するのでなく、むしろ動物の身体とこれが時間的に辿る軌道のうちに内在しているもの――と捉えられている。ニーズに満ちた乳児から、人間はゆっくりと成長し、成長とともにたくさんのケアを必要とする。（略）人間はまた、事故や病気に起因する別のニーズをもつかもしれないし、それによって短期間ないし長期間、非対称的な依存関係に身を置くことになるかもしれない。老年まで生きるとすれば、再びたくさんのケアを必要とするのが常であるし、身体的ないし知的な障害、あるいは両方の障害に直面するだろう[16]。

ハイデガーによれば「死とは、ひとつの存在の仕方であり、現存在は存在するやいなや、これを引き受ける」(SZ245 傍点は引用者)。ここで現存在は、人間と異なり、時間とともに成長すると想定されていない。しかし、「現存在」と呼ばれる存在者たるためには、感情を育み言語を習得して、「存在」理解を身につけなければならない。現存在はいつ、どのように誕生するのか。そもそも現存在は誕生するのか。誕生しないものに、「死」はかかわりがないはずだ。

いずれにせよ『存在と時間』では、人間ではなく現存在の死が主題化される。それに応じてその「死」からは、人間性に内包される動物性が排除される。現存在は動物のように（生命活動を）終えない」（ibid.247）という主張は、「現存在」の定義から直接に導き出されるのだ。

以上の通り、「死」について考察する際、ハイデガーと和辻は異なった存在者を想定している。ハイデガーは、動物や人間から区別して、もっぱら「現存在」について論じる。対して和辻は、アリストテレスの「ポリス的動物」を視野に入れ、「人間」を主題化する。『存在と時間』の基礎存在論的な枠組みを離れ、人間性に内在する動物性に注目することで、私たちは和辻の「人間」を批判的に発展させることができるだろう。

ただしその際、「死」と「死亡」の区別を支えるハイデガーの洞察にも、十分に留意しておきたい。同じ事象でも、それがどのような視角から、どのように受けとめられるかに応じて、別様に現出する。「死」は、それが自らの可能性と受けとめられるときに、生の究極の可能性として立ち現れる。それが自らの切実な可能性と受けとめられないとき、どこかのだれかをいつか見舞う出来事として、「死亡」が立ち現れる。

---

[16] Martha C. Nussbaum, *Frontier of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 87-8. 傍点は引用者による。

ハイデガーが指摘する通り、「死」はたんなる「出来事」にとどまらない。むしろ各人の「固有の可能性」という視角から、照らし出される必要がある。しかし当の可能性は、はたして他者や世界との一切の関係から切り離された可能性であり、共有不可能なのか。すでに確認しておいたように、ハイデガーは死にゆく者とその近親者の関係のうちに公共性の支配を認め、自他が死ぬ可能性の隠蔽を指摘する。しかしこれは少なくとも、事態の半面にすぎないだろう。看取りや見舞の場面で、互いが死ぬ可能性が共に受けとめられることはある。葬儀は、キェルケゴールが想定したように、参列者が各自の「死」を受けとめる「真剣さの好機」となるかもしれない。「死」という可能性に共に与ることは可能であり、だからこそ和辻は、また後年のハイデガーは、人間を「死すべきものたち」（die Sterbliche）と捉えるのだろう。

4. 「死」と「死亡」の共有可能性

各人のもっとも固有な可能性という基本性格を覆い隠すことなく、かといって公共的な言説に終始することなく、「死」を共有する可能性があるのではないか。二人の哲学者の所見を踏まえて、総合的に考察する段である。ここで「死」と「死亡」を区別しよう。また死の人称性――1人称、2人称、3人称の別――に注意を払うことにしよう[17]。「死」と「死亡」の共有可能性は、それがだれのものであるかに応じて、また逝く者とそれに立ち会う者の関係次第で大きく異なると考えられるからである。1）3人称の死、2）1人称の死を素描したうえで、「我のみの立場」（倫理学（上）333頁）を離れて、3）2人称の死の考察へ向かうことにしよう。

1）3人称の死

病気、事故、自殺、テロ・戦争など、死因は多様であるが、新聞、テレビ、インターネット上では、毎日のように訃報が伝えられる。これに接した瞬間はショックを受けるものの、数時間、数日、ないし数週間も経つと、たいていは忘失してしまう。それは自分の家族、友人、同僚、隣人ではなく、ましてや自分自身ではなく、ほかのだれかにかかわる出来事にすぎないからだ。

「死亡」の可能性は公共的に共有されている。しかしこの瞬間、一人ひとりにかかわる可能性としてではない。むしろそうした可能性が見失われているからこそ、だれも「自

[17] Vladimir Jankélèvitch, *La Mort*, Flammarion, 1977, pp. 24-35.

分が死ぬ」とは思わず、ただ「ひとが死ぬ」と考えるのだ。たしかにいつかはみな死ぬ。それはいうまでもない。けれどもそれは今ではないし、私でもないというわけだ。

「死亡」は、「3人称の死」がそうであるように、当事者の生の可能性が度外視され、いわば外側から見られた出来事である。日常的・非本来的な存在様態では、死亡と3人称の死は重なり合うのだ。各自の「死」は隠蔽され、公共的な「死亡」の出来事が喧伝される（倫理学（上）228頁）。

2）1人称の死

「私の死」（1人称の死）は、外から客観的に見てとられるのでなく、自己のうちに開披示される。それは私の実存の不可能性という究極の可能性として、不安という情態を通して、私自身に開示される。

3）2人称の死

2人称の死（「あなたの死」）は、3人称の死と1人称の死の中間に位置する。一方で、2人称の死は、3人称の死のように代替可能ではない。2人称の死は、両親、兄弟姉妹、配偶者、子、親友など、かけがえのない、それこそ代替不可能な人にかかわる。しかし他方で、「あなたの死」は私自身の死ではない。ただちに「私の死」を引き起こすわけではない。現実化されるのはあなたの究極の可能性であって、私のそれではない。「あなた」というかけがえのない人が死にゆくという事態に直面して、私はあなたの代わりに死ぬこともできず、あなたから死を取り去ることもできない。

2人称の死の場合、死にゆくのは「あなた」である。死という究極の可能性へ先駆するか、それともその可能性を否認してほかのだれかに帰すのか、それはあなたの選択に委ねられている。同様に「私」は、かけがえのない人の究極の可能性へ先駆するか、それともあなたが死ぬことを否認するか、という選択を迫られる。あなたは、あなたの死を受け入れるかもしれないし、否認するかもしれない。私はあなたの死を受け入れるかもしれないし、否認するかもしれない。そこで以下の通り、四つの組み合わせが考えられる。

(a) あなたも私も、あなたの死を否認する場合、あなたと私は、当の可能性を話題にすることがない。ハイデガーが描き出す「もっとも近親な者たち」と同じく、「あなたは死をまぬがれ、世界の安らかな日常性のうちへ、ほどなく再び戻るだろう」と自他に言い聞かせるだろう（SZ253）。

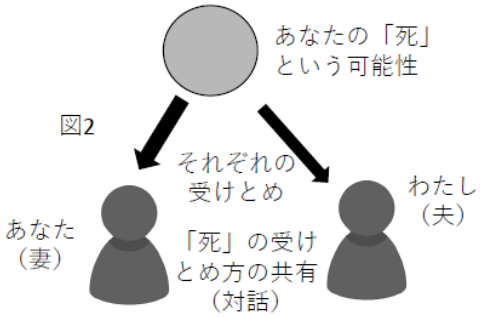
(b) あなたが死にゆくことを、あなたは受け入れ、私は否認する場合、かりにあなたが「死」について語ろうとしても、私はそれを拒み、あなたの死の可能性を分かち合おうとしないだろう。あなたの周囲の人たちが私と同じ態度をとるならば、あなたは孤独のうちに「関係を欠いた」死を死なねばならないだろう。

(c) あなたと私がいずれも究極の可能性に対して開かれている場合、二人はあなたの死を共に受けとめるだろう。あなたはかつて人生の途上で私と出会い、以来あなたと私は、互いのかけがえのない人生を（部分的に）共有してきた。そして今、死に面してどのような思いを抱き、いかなる不安や恐れに駆られているのか、やり残したことは何なのか、あなたは私に語ってくれる。私はそれに耳を傾ける。なるほどあなたと私は立場と視座を異にするから、二人の経験の仕方には違いが見られるだろう。それにもかかわらず私はあなたの傍らで、あなたと究極の可能性を分かち合い、あなたが人生で経験したことや達成できなかったことを共有する――老夫婦や古い友人たちが縁側に腰をかけて、庭先に共に目をやるように。

(d) 最後に、あなたが死にゆくことをあなたが否認し、私が受け入れる場合、私は「本来的および非本来的顧慮的な気づかい（Fürsorge）」という「二つの究極の可能性」の間で選択を迫られる（GA21,224）。あなたは、あなた自身のもっとも固有な可能性と向き合わずに、依然として世界から自分を理解している。私は、あなたと同じ仕方で、つまりあなたが配慮的に気づかっているものに基づいて、あなたを理解するという誘惑に駆られる。私はその場合、たとえばあなたの仕事を代わりに引き受ける、あなたの代理を務めるという仕方で、助けの手を差し伸べようとする（ibid.223）。あたかもあなたの死が不在であるかのように、日常会話が続行される。たとえあなたが致死的な疾患を抱えていたとしても、あなたの死は隠し続けられ、共有されることがない。

非本来的な顧慮的気づかいに際して、私はこのように、あなたが配慮的に気づかっている事柄のうちへ飛びこむ（einspringen）。それに対して本来的な顧慮的気づかいの場合、私は注意深く、あなたに先だって飛ぶ（vorspringen）。すなわち私自身の死という究極の可能性へ先駆し、そこから自身の生を、また二人が共にある「今、ここ」を掴み直す。沈黙を縫うように、私はその経験を言葉にし、あなたはそれに耳を傾ける。このような対話を通して、「自らのもっとも固有な存在可能」に対して、あなたが「第一義的に、また本来的に開かれていること」が浮かびがってくる（SZ163）。思慮深い問いかけと応答を通して、死という共通の可能性が分かち合われ、あなたはあなた自身の死に開かれ、自由になる。死すべきものたちの「本来的な連帯」（eigentliche Verbundenheit）を足場に、あなたと私はあなたの死を分かち合う（teilen）ことができ

図2



るのだ（ibid.122,162）。

私はあなたの死の可能性を共有できるのか。私が当の可能性に開かれているかぎり――すなわち(c)および(d)の本来的な顧慮的気づかいの場合――、それは可能である。「死亡」した状態を共有することはできないが、他者の「死」を共有することはできる。

共有可能性は、あなたと私のあいだ（2人称の死）に限定されるのか。この疑問には、次のように回答しておこう。私たちは日常生活の様々な場面で、どこかのだれか（3人称）の死にふれる。それを代替可能な死亡という出来事にとどめることもできるが、究極の可能性へ先駆することで、それをかけがえのない（2人称の）「死」へ転換することもできる。3人称の死は 2 人称の死に転化する可能性に開かれているのだ。他者とどのように出会い、その「死」を受けとめるか、私たちはその都度、選択を迫られている。

ここに「死すべきものたち」（brotoi, thnētoi）と呼ばれる人間の可能性がある。複数形の表記は、死を共にし分かち合う、つまり共有する可能性とともに、死すべきものたちの連帯を表している。この連帯は、本来的な顧慮的気づかい（2人称の死の経験）を通じて増強されるだろう。

今、ここで死んでいくのは、あなたかもしれない。しかし死は私の可能性でもある。あなたと私は、それぞれの死を死ぬため、そのようにして死すべき生を全うするため、互いに助け合い、互いから学びあうことができる。そのためには死すべきものたちの知恵を探究する「対話」の場が欠かせないだろう。1942年夏学期講義でハイデガーが詩人のヘルダーリンとともに指摘する通り、各人に「固有なもの」は、「異他的な者との［違いをそのままに和していく］対決」を経て、またそのような者を「客人として歓待する対話」を通して、ようやく修得されるのである（GA53, 177）。本発表ではハイデガーと和辻を客人として、そのような対話を試みたつもりである。