

[論説]

「私の死」と「時間の二原理」 My Death and Two Principles of Time

入不二 基義
(青山学院大学)

1. はじめに

「死をどのように捉えるか」と「時間をどのように考えるか」、この二つのことは密接に関連している。この結びつきに、ある角度から光をあてることによって、死と時間の双方についての理解をわずかでも深めること。これが、本稿の課題である。

話題を限定しよう。ここでは、「二人称の死」や「三人称の死」ではなく、「一人称の死」すなわち「私自身の死」のみに焦点を絞る⁽¹⁾。

「二人称の死」とは、固有の名で呼ばれるかけがえのない他者の死であり、「三人称の死」とは、(死者〇〇名のように数量的に扱われる) 交換可能な匿名の誰かの死である。前者は、悲痛な別れの経験であるのに対して、後者はそうではない(毎分毎秒、絶えず三人称の死は起こっているはずであるが、私たちは特に注意を向けることさえしない)。二人称の死・三人称の死にも論ずべき問題はいくつもあるが、本稿では立ち入らない。

さらに話題を限定しよう。「私の死」を、「完全に無になること」とみなす方向へと焦点を絞る。

「私の死」を何らかの存在(が残ること)として捉えるか、それとも全くの無(になること)として捉えるかという二つの選択肢を考えてみる。たとえば、「私の死」が、私の肉体が消滅した後に魂(精神・純化した「私

等々、呼び方は問わない)のみが残ることだと考えるならば、前者を選んだことになる(二元論)。肉体の死後も、私は魂という非物理的な存在として残存するのだから⁽²⁾。他方、(肉体は無くなっても)非物理的な仕方ですら私が残存するのであれば、それは「完全な死=無」にならない、と考える方向がありうる。すなわち、完全なる「私の死」とは、肉体が無になるだけでなく、魂としても無になって、私が全く存在しなくなることである、と考える方向である。これが、後者の選択肢である。

もちろん、魂のような非物理的な存在などそもそも認めず、肉体(とその活動)のみを認める場合には、肉体(とその活動)の完全な消滅のみを考えれば、同時にそれが、「私の死=無」となる(物理主義)。二元論を採用するにしても、物理主義を採用するにしても、「私の死」を「全くの無」とみなす方向が可能であることが確認された。

これで、問題場面は絞られた。他者の死ではなく「私の死」を、しかも「完全な無」になることとしての「私の死」を、問題場面としよう。そのような「私の死」は、時間の問題とどのように関係しているだろうか。これが、本稿の問いである。

2. 「私の死＝無」は、思考可能か？思考不可能か？

さっそくアポリアが生じる。「私の死＝無」を問題場面とすると言うが、そもそも「私の死＝無」について考えることは可能なのだろうか。不可能なのではないか。

「完全な無」になることとしての「私の死」は、そもそも思考不可能だという考え方があ。伝統的には、エピクロス「死は経験できない」という考え方にその源流を見ることができる⁽³⁾。エピクロスは、「経験不可能」であることがほんとうに納得できれば、「死」に煩わされることもなくなるだろうと考えている。

死はわれわれにとって何のものでないと思えることに慣れるようにしたまえ。というのは、善いことや悪いことはすべて感覚にぞくすることであるが、死とはまさにその感覚が失われることだからである。それゆえ、死はわれわれにとって何のものでないと正しく認識するなら、その認識は、死すべきものであるこの生を楽しめるものにしてくれるが、それは、この生に無限の時間を付け加えることによってではなく、不死への（虚しい）憧れを取り除くことによってそうするのである。

死は、もろもろの災厄のなかでも最も恐ろしいものとされてはいるが、実は、われわれにとって何のものでないのである。なぜなら、われわれが現に生きて存在しているときには、死はわれわれのところにはないし、死が実際にわれわれのところに来てきたときには、われわれはもはや存在していないからである。したがって、死は、生きていられる人びとにとっても、また死んでし

まった人びとにとっても、何のものでないものである。生きていられる人びとのところには、死はまだ存在していないのだし、死んでしまった人びとは、彼ら自身がもはや存在していないのだから。

要するに、「死」が思考可能である場合には、その思考の主体として私が存在するので、私は完全な無ではないし、思考主体としての私が完全な無になる場合には、こんどは思考する主体が存在しないので、そもそも思考が不可能である。

これは、デカルトのコギトの「裏ヴァージョン」だと見なすこともできる。つまり、「死は思考不可能である」とは、今現に生じているこの思考の存在だけが、確かな「私の生」「私の存在」に他ならないと考えること（*cogito ergo sum*）の裏面なのである。表面は「私の生の必然性」であり、裏面は「私の死の不可能性」である。

他方、「私の死＝無」は思考可能である、という反論があり得る。その反論は次のように主張するだろう⁽⁴⁾。なるほど、「私の無」を、私が無になってしまったまさにその時点で思考することは不可能であろう。しかし、「私の無」を、私が無になる前の（つまり私が存在する）別の時点から思考する（想像する）ことは可能ではないか。いわば、「私の死＝無」は、内的には思考不可能であっても、外的には思考可能である。

この反論の発想を適用できる範囲は、「死」の場面だけに限られない。たとえば、「睡眠」や「意識不明」の状態の場合にも、同じことが言える。熟睡していて自分がまったく思考していない状態を、まさに眠っているその時点で思考することは不可能であっても、眠る前に或いは起きた後に（つまり別の時点か

ら)、私は考えることができる。事故に遭遇して完全に意識不明となった私のことを、まさに意識不明のその時点で思考することは不可能であっても、意識を回復した後に(つまり別の時点から)、「ああ一時間ものあいだ、まったく意識がなかったのだ」と思い出すことは可能である。そして、「私の死=無」に関しても同様のことが言えて、外的には(別の時点からは)思考(想像・推測)可能なのである。

この「思考可能派」の反論(発想)に対して、「思考不可能派」の側は、次のように異を唱える(再反論する)だろう。たしかに、「死」「睡眠」「意識不明」における「私の無」は、外的な思考によって(別の時点から)予想したり、想像したりすることはできるかもしれない⁽⁵⁾。しかし「私の死」についての予想や推測は、「私の完全なる無」を考えていることにはならない。むしろ、私に関わる何ものか(身体や記憶等)の「欠如」や、その欠如を取り巻く周辺状況を考えているだけである。あるいは、「私の完全なる無」を、「何らかの性質や状態(暗黒とか真っ白な紙とか)へと置き換えたうえで、その性質や状態を思考しているだけである。どちらにしても、「私の死=無」そのものは思考されていない。いや、思考され得ない。

「思考可能派」は、さらに次のように再々反論するだろう。外的な思考では「私の無」を思考したことにならないと言うが、しかし、内的な思考によって「私の無」そのものを直接捉える道は、そもそも閉ざされている。ということは、「私の無」に関してできる思考とは、外的な思考(別の時点から間接的に考えること)だけである。それが、唯一可能な思考なのではないか、と。

「思考不可能派」は、さらに再々々反論す

るだろう。いやだからこそ、つまり唯一の方法である外的な思考は「私の無」そのものには届かないし、「私の無」を内的に思考することはそもそも不可能なのだから、結局どちらにしても「私の無」は、ほんとうは思考不可能なのである、と。

しかし、「思考可能派」は、さらに次のように再々々々反論をするだろう。それほどまでに、まったく思考不可能なのだとするならば、そもそも「何」が争点になっているのか、そもそも思考不可能なものが「何」であるのかさえも、不明なはずではないのか。少なくとも、議論が可能になる程度には、「私の死=無」は思考可能でなければならないのではないか、と。

さらに、「思考不可能派」は言うだろう。たしかに、「私の死=無」は、その程度には(このように議論にできる程度には)思考可能なかもしれない。しかし、その程度に思考されている「無」とは、まだ「完全な無」ではないこともまた、確かではないか。いかなる思考であっても、「完全なる無」を捉えることなどできはしない、と。

さらに、「思考可能派」は「思考不可能派」に対して言うだろう。あなたは自己矛盾に陥っているのではないかと。あなた自身は、「完全な無」としての「私の死」はまったく思考不可能であると言いながら、それについて話題にしてしまっている。あなたは、「思考不可能」(と言いながら)かつ「思考可能」(を実践している)という矛盾に陥っているように思える。

そしてさらに、「思考不可能派」は言うだろう。いや、私自身もまた「それについて話題に」などできていないのだ。だから、「思考可能」を実践するどころか、「思考不可能」を実践しているのだ、と。

この「思考可能派」と「思考不可能派」の応酬は、どこまでも続きうる。両者は、対立しているが、互いに依存し合っている。ことば（概念）による「無への接近の試みとその挫折」という運動を、いっしょになって演じている。しかも、その運動は、一度では終わらずに何度も繰り返す。その点で、両者の関係は「シーソー関係」と呼ぶことができる。「シーソー」の遊びは、一方が「上」ならば他方は「下」になり、優位／劣位の対立を示しながらも、両側は一本の棒で結びついていて、互いに依存し合っている。しかも、その依存しつつ対立し合うこと（上がったたり下がったり）を、何度も繰り返す。この意味において、「私の死＝無」は、思考可能でも思考不可能でもある（あるのでなければならない）。

3. 時間の二原理

2節で素描した「私の死＝無」についての「思考不可能派」と「思考可能派」のあいだでの応酬は、「時間」の問題とどのように関係があるのだろうか。「思考可能派」は、時間についての「平等原理（等質原理）」に基づいており、「思考不可能派」は、時間についての「特異点原理（非等質原理）」に基づいているというのが、私の見解である。そして、両派のあいだの「シーソー関係」は、時間の二原理のあいだの「シーソー関係」の反映である。

「私の死＝無」についての「思考不可能派」と「思考可能派」の対立は、実は時間論的な対立である。2節の考察において、「まさにその時点において」という内的思考と、「別の時点から」という外的思考とが対比されていたことに注目するならば、時間論的な意味合いを読み取ることができる⁽⁶⁾。

「思考不可能派」のポイントは、「まさにその時点で」（は思考不可能だ）という点にある。たとえ、「別の時点（私が生きている時点）」から「その時点（私の死＝私の無の時点）」へと言及することはできても、「別の時点」から捉えられた「その時点」と、まさにその時点における「その時点そのもの」とは決定的に違う。この点が強調される。つまり、「その時点」について、二つの異なる相が区別されていることになる。一つは、別の時点との関係の中で捉えられた「その時点」という相であり、もう一つは、別の時点との関係から引き離されて自体化した「その時点そのもの」という相である。この二つの相どうしの相容れなさを強調し、後者の無関係相（単独相）に焦点を合わせることが、「私の死＝無」は思考不可能という主張の背後にある⁽⁷⁾。

一方、「思考可能派」のポイントは、逆である。「別の時点」からの言及は、「その時点」が「その時点」であることの本質を何ら損なうものではない。いやそれどころか、「別の時点」と「その時点」とは時間的に連続しているのだから、「別の時点から」言及される「（予想される）私の死＝無」と、「まさにその時点」における「（実際の）私の死＝無」とは、同じ「私」の同じ「死＝無」であらざるを得ない。たとえ、「まさにその時点」では、その時点の事柄は思考不可能なのだとし、いや、「まさにその時点」では思考不可能なのだとする言えるためにも、その思考不可能な事柄（私の死＝私の無）について、何らかの仕方では（別の時点から外的には）、その事柄の同一性を保持して思考可能でなければならないのである。

前者の「無関係相（単独相）」に焦点を合わせる見方が、時間についての「特異点原理

(非等質原理)」であり、後者の「関係相(連続相)」に焦点を合わせる見方が、時間についての「平等原理(等質原理)」である。

まず、後者の原理について。「その時点」が「別の時点」と関係を持ち連続する場合には、複数の各時点は、どれも基本的に同じ資格を持っていなければならない。たとえ各時点のあいだに何らかの違い(たとえば、過去なのか現在なのか未来なのかという違い)があったとしても、それは相対的な差あるいは一時的な差に過ぎない。過去・現在・未来は移り変わっていくのだから。このように、どの時点もすべて平等で等質的なものとして扱い、そこに連続性を認めるのが、時間についての「平等原理(等質原理)」である。

次に、前者の原理について。「まさにその時点」が、「別の時点」との関係から引き離されて自体化するということは、他の時点とは比較できない特異点として扱うということである。「まさにその時点」は、別の時点と比較(関係)したうえで特殊な性質・内容を持つのではなく、そもそも比較(関係)が成立し得ないのである。「まさにその時点」を、他との等質性が一切ない時点、他と決定的に非連続で単独的な時点として扱うのが、時間についての「特異点原理(非等質原理)」である。

その「特異性」「単独性」とは、何だろうか。それは、「ある時点」を「まさにその時点」にするもの、すなわち「まさに現在」「現に今」に含まれるような「現実性」である。「特異点原理(非等質原理)」とは、時間の中に「まさに」「現に」という原点を穿つ原理である。

この現実性は、「まさにその時点」ではない「別の時点」から言及しようとする、可能的(仮想的)な現実性でしかなくなる。

すなわち、現に働いている現実性ではなくなってしまう。言い換えれば、「別の時点」からの言及ではだめで「まさにその時点」においてのみ、「可能的(仮想的)な」ではなく、現実的な現実性となる。「まさに」「現に」が付く特異点は、その外から迫る(関係する)ことができないからこそ、「無関係相(単独相)」のもとにあり、他と決定的に非連続なのである。

時間の二原理—「平等原理(等質原理)」と「特異点原理(非等質原理)」—は、解消できない仕方で対立しつつも、相互に依存し合っていて、しかもその対立かつ依存を繰り返す。すなわち、「シーソー関係」にある。ちょうど、「私の死=無」についての「思考可能派」と「思考不可能派」が、そうであったのと同じように。

まず、「まさに」「現に」という現実性を、「この時点(今現在)」においてではなく、死んで無になるはずの「その時点」に設定していること自体が、すでにして「特異点原理(非等質原理)」を、「平等原理(等質原理)」の内部(下位)に位置づけることである。言い換えれば、「まさにその時点」という言い方の中には、「まさに」が表そうとする「特異点原理(非等質原理)」と、「その時点」が表してしまう「平等原理(等質原理)」が同居し、前者は後者に依存している。というのも、「その時点」とは、相並ぶ等質的な複数時点の中の一つであり、「まさに」は、その複数点の中から「一つ」を選び出すように働くからである。結局、「まさにその時点」とは、可能的(仮想的)に現実的な時点(未来における今)なのであって、現に現実的な時点(今現在)ではない。こうして、「まさに」「現に」という現実性=特異性は、「平等原理(等質原理)」の内部に飲み込まれる。

しかしながら、完全に飲み込まれてしまうわけではないことにも、注意しよう。たしかに、「まさにその時点」は、「現に現実的な時点」ではなくて「可能的（仮想的）に現実的な時点」へと墜落しているが、しかし、単に「可能的（仮想的）な任意の一時点」にまで落ちきっているわけではない。可能的（仮想的）であろうとも、「任意の一つ」なのではなくて、「現実的な時点」であることに変わりはない。そして、その「現実性」は、「平等原理（等質原理）」がけっして提供することができないものなのである。そこで、「現実性」は、「平等原理（等質原理）」の外部から、すなわち「特異点原理（非等質原理）」によって、注入されるしかない。つまり、「まさに現在」「現に今」の現実性＝特異性を、（変質してしまうことを承知のうえで）「その時点」へと付与し続けるしかない。その意味では、「平等原理（等質原理）」は、「特異点原理（非等質原理）」を完全に包摂しきることはできない。

しかしさらに、注入元（源泉）である「現に働いている現実性」もまた、「平等原理（等質原理）」による包摂（飲み込み）に晒されていないわけではない。この点にも注意しよう。「平等原理（等質原理）」は、「現に働いている現実性」もまた、すべての時点に対して、それぞれ平等に付与されるものと見なそうとする。つまり、可能的（仮想的）な「現に働いている現実性」が、それぞれの時点ごとに複数相並んでいるという描像を提示する。その意味では、「平等原理（等質原理）」は、自らの外部にあるはずの「特異点原理（非等質原理）」をも、自らの内に包摂しようとする。

もちろん、その包摂（飲み込み）もまた、完全に成功することはない。いや、成功して

はならない。もし完全に成功してしまうならば、外部の注入元（源泉）はなくなり、可能的（仮想的）な「現に働いている現実性」も、単なる「可能的（仮想的）な現実性」にすぎなくなり、ついには「現実性」は蒸発し、可能性（仮想性）だけで覆い尽くされてしまう。したがって、「平等原理（等質原理）」による包摂（飲み込み）がどんなに進展しようとも、さらにその外部から「現実性」が補給され続けねばならない。逆に言えば、「まさに現在」「現に今」の現実性＝特異性が、完全には飲み込みえないものとして残り続けるからこそ、それを飲み込もうとする運動も終わらない。

これが、時間の二原理—「平等原理（等質原理）」と「特異点原理（非等質原理）」—のあいだの「シーソー関係」である。「私の死＝無」についての「思考可能派」と「思考不可能派」の応酬と共に働いているのは、このような「時間の原理」であると考えられる。「思考可能派」と「思考不可能派」の、どちらか一方に「軍配」が上がるのではなく、一方が他方を飲み込もうとしながらも、その飲み込みは完結することがなかった。これは、「私の死」について考えるときに依拠する「時間」が、「平等原理（等質原理）」と「特異点原理（非等質原理）」の両方に貫かれざるをえないからなのである。

一つだけ付け加えておこう。「私の死＝無」を思考しようとする運動の中には、「まさにその時点」（未来における現在）の現実性を捉えようとするという不可能なことに加えて、さらにもう一つの不可能なことも埋め込まれている。それは、捉えること自体が不可能なものを、さらに消去しようとする（無にしようとする）という不可能なことである。言い換えれば、「現に」という現実性は、その内にいるならば消去不可能であり、その内

にしなければ把握不可能であるにもかかわらず、「私の死＝無」をめぐる思考は、その二つをいっぺんに満たそうとする。「私の死＝無」をめぐる思考の中には、そのような自乗化した不可能なことが含まれているのである⁽⁸⁾。

4. 「私の死＝無」に価値はない

「私の死＝無」は、どのような、あるいはどのようにして、価値を帯びるのだろうか。それとも、価値を持つことなどありえないのだろうか。

次のように考えられるかもしれない⁽⁹⁾。

「生」に何らかの価値（プラスであろうとマイナスであろうと）があることを前提にして、おいて、「死」はその価値を奪うことによって価値を持つようになる。「死」によって、「生」のプラスの価値が奪われるならば、プラスが無くなることによりマイナスの価値が発生し、「生」のマイナスの価値が奪われるならば、マイナスが無くなることによりプラスの価値が生じる。たとえば、「生」が楽しく素晴らしい等のプラスの価値を持つ場合には、「死」は悲しく惨い等のマイナスの価値を付与され、「生」が不幸と悲惨等のマイナスの価値に満ちたものである場合には、「死」は安らかで平穏等のプラスの価値を付与される。すなわち、「死」は、ネガティブな仕方（＝もともとの価値を奪う・否定するという仕方）で、プラスの価値を持ったりマイナスの価値を持ったりする。

しかし、この価値付与に対しては、次のような反論がありうる。ネガティブな仕方（＝もともとの価値を奪う・否定するという仕方）で付与されるプラスの価値やマイナスの価値を被るべき主体、つまり私は、もう死んで無になってしまっているのだから、もうどんな価値も意味をなさないのではないか。安寧や悲

惨などが意味を持つのは、それを被る主体（私）がいる場合だけであって、死んでしまえば、もう安寧も悲惨も関係ない。「私の死＝無」には、ネガティブな仕方であっても、プラスの価値もマイナスの価値も付与することはできない。「無」自体にどんな価値もあるはずがないではないか。

この両者、つまり「私の死＝無」に価値を見いだす側と否定する側とのあいだには、これまでに見たのと同様の対立構造がある。

「私の死＝無」に、（ネガティブな仕方）でプラスやマイナスの価値を付与することができるのは、時間についての「平等原理（等質原理）」に基づいて時間を連続的に捉え、生と死を貫く同一性を「私」に担わせて、外的に思考する場合である。一方、「私の死＝無」に、価値付与の不可能性を見いだすのは、時間についての「特異点原理（非等質原理）」に基づいて、まさに「無」である時点の特権化して、そこを連続性や同一性が及ばない特異点として思考する場合である。

では、「価値を持つことができない」のならば、「私の死＝無」は「価値がゼロである」「ゼロの価値を持つ」ということになるだろうか。そうではないことに、注意しよう。「私の死＝無」が「価値を持つことができない」とは、「価値とはそもそも無関係である」ということであって、「ゼロという数値の価値を持つ」ということではない。すなわち、「価値無記」という無価値と「価値ゼロ」という無価値は、まったく違う。そもそも数値を与えることができないことと、ゼロという数値は与えることができること、この溝は大きい。

それにもかかわらず、「価値無記」は「価値ゼロ」へと容易に変質する。「プラスであろうとマイナスであろうと、そもそも価値を持たない」ことは、「プラスでもマイナスで

もなければゼロである」へと移行しやすい。そのような変質や移行は、思考不可能なはずの「私の死＝無」が、思考可能な別の何かへと置き換えられてしまうことや、「特異点原理（非等質原理）」も「平等原理（等質原理）」の中へと飲み込まれて位置づけられてしまうこと、これらと同型の事態である。

「価値無記」の「価値ゼロ」への変質とは、価値の領域の外部が価値の領域の内部にむりやり位置づけられてしまうことである。このような「外部の内部化」は、思考不可能な「私の死＝無」を、思考の領域の内部に組み込もうとすることにおいて、すでに働いていた。さらにそれに上書きされるかのように、価値の領域においても「外部の内部化」が進んだことになる。その結果、「私の死＝無」の価値は、プラスでもマイナスでもなくて「ゼロ」であると考えられるようになる。そして、思考の領域や価値の領域での「外部の内部化」の背後にも、時間の二原理—「特異点原理（非等質原理）」と「平等原理（等質原理）」—が働いている。「現に今」という特異点が、複数の平等な時点の一つとして位置づけられてしまうこと、連続性と無縁な現実性が、連続する時間の内部に押し込められること、これもまた「外部の内部化」である。

5. 他人の一人称化

「私の死＝無」へ価値を付与するやり方には三種類あったことを、まず確認しておこう。一つは、プラスの価値を持った「生」が奪われると考える場合であり、「死」に（ネガティブな仕方）でマイナスの価値を付与することになる。二つ目はその逆で、マイナスの価値を持った「生」が奪われると考える場合であり、「死」に（ネガティブな仕方）でプラスの価値を付与することになる。どちらも、

生前と死後とを貫いている何らかの同一性・連続性を想定して使っている。「ネガティブな仕方」での価値付与が可能になるためには、（ポジティブな）価値が奪われる前と奪われた後を繋ぐ何らかの同一性・連続性が、必要とされる。時間を連続的なものと見なすことは、それを提供する。そして三つ目は、そのような同一性・連続性の想定はせず、むしろ「無」の特異点に焦点を合わせようとする。しかしその代わりに（連続性の内部へと組み込む代わりに）、「価値無記」を「価値ゼロ」へと置き換えて、価値の領域の内部へと組み込む。どちらの価値付与のやり方においても、「外部の内部化」が起こっている。

このようにして、「私の死＝無」は、一方で外部として残りつつも（思考不可能なものでありつつも）、他方で内部化される（思考可能なものにされて価値まで付与される）。そして、外／内（不可能／可能）のあいだでの「懸隔」の残存と「架橋」の運動は、こんどは「他人の死」を考える場合にも、類比的に或るギャップ（区別）を発生させる。

「他人の死＝無」の価値を問題にするとき、われわれは二つのことを区別する。一つは、われわれにとつての「他人の死」の価値を考えること、もう一つは、（われわれにとってではなく）その他人自身にとつての「自分の死」（しかし私自身の死ではない）の価値を考えることである。トマス・ネーゲルが挙げた例を引用する。

たとえば、ある男が火事になっている建物の中に閉じこめられていて、建物の梁・桁が頭部に落ちてきたために即死してしまう、と想定しよう。その結果、彼は焼死する苦しみを経験せずに済む。そのような場合には、彼は苦しむことなく死んで幸運だ

ったと言っているように思える。もっとひどい状態を避けられたのだから。その時の死は、ネガティブな仕方でのよいことであった。なぜならば、もし即死しななければ次の5分間で味わうことになった、ポジティブな仕方でのわるいこと【引用者註：焼死の苦痛】から、即死は彼を救ってくれたからである。その男はもう存在しないので、そのネガティブな仕方でのよいことを享受できないからといって、それは彼にとって少しもよいことではない、ということにはならない。その「彼」とは、かつて生きていた人で、もし死んでいなかったとしたら、苦しんでいた人のことを表す⁽¹⁰⁾。

この想定の場合と、「彼が亡くなったことは、有能な人材の喪失であって、大きなマイナスだ」とわれわれが考える場合とを比較してみれば、違いは明らかであろう。

引用例の場合には、われわれにとっての「彼の死」の価値ではなく、彼自身にとっての「自分の死」（しかし私自身の死ではない）の価値が問題になっている。そして、「われわれにとって」ではない「彼自身にとって」を問題にするときに働いているのは、「私の死＝無」を思考可能なものへと変換する場合に（外部の内部化において）働いているのと類似の操作である。それは、「反実仮想による連続性の想定」のところに表れている。ほんとうは「その男はもう存在しない」。しかし、「もし死んでいなかったとしたら」という反実仮想を加えることによって、その男の連続性が、あたかも死後にまで伸びているかのごとく、われわれは思考する。そのうえで、その連続性のうえに乗った「ポジティブな仕方でのマイナス」をさらに除去して、「ネ

ガティブな仕方でのプラス」を浮かび上がらせる。しかも、この操作をしているのは「われわれ」であるにもかかわらず、「ネガティブな仕方でのプラス」は、「われわれにとって」ではなくて、「彼自身にとって」のものである。「われわれ」は、仮想的にであっても、退場しなければならない。

これは、「他人の一人称化」である。「他人の一人称化」においては、「私の死＝無」の場合の「外部」と「内部（あるいは内部化された外部）」との関係、すなわち「思考不可能な死」と「思考可能な死」とのあいだでの「懸隔」の残存と「架橋」の運動が、他人の側において「類比的に」働いている。いわば、
＜内部化された「私の死＝無」：外部にとどまる「私の死＝無」＝われわれにとっての「彼の死＝無」：彼自身にとっての「彼の死＝無」＞という、比例関係（ $X:Y = Z:W$ ）が働いている。この類比の中では、「私の死＝無」が思考不可能であることと、「一人称化された他人の死＝無」も思考可能なこととが、関係しているのである。

6. 死後の無と未生の無

最後に、「私の死＝無」へと話を戻して、内部化に抗する外部性、思考可能になることを拒む思考不可能性という側面に、もう一度注目しておきたい。

この側面へ注目するということは、時間的な連続性の中には取り込めない「死＝無」、言い換えれば「生＝存在」との関係から解放された「死＝無」を、考えようとするのである。「死＝無」を、外部性あるいは思考不可能性の方へと追い込んでいくと、そこに一つの問題が立ち現れてくる。それは、「死後の無」と「未生の無」の差異という問題である。

死んで私は「無」になるが、生まれる前も「無」であった。どちらも、私がまったく存在しないという点では、同じではないのか。しかも、ある意味において（独我論的な意味では）、「私の無」は、世界内の部分の欠如ではなくて、世界全体の無（完全なる無）である。「死後の無」も「未生の無」も、そのような無（完全なる無）としては、何の違もないのではないのか。

時間的な関係（「生」との接続）の中で考える限りは、「死後の無」と「未生の無」との違いは明らかのように思える。「死後の無」は、「生」がいったん成立した「後」で、その「否定」としてやって来る「無」である。それに対して、「未生の無」は、「生」がそもそも成立する「前」であって、「否定」でさえありえない「無」である。しかしながら、いったん「生」との関係から切り離そうとすると（というのも、「死」は「生」との関係からの離脱なのだから）、つまり「無」自体に焦点を合わせようとする、とたんに違いは自明ではなくなる。「死後の無」と「未生の無」は、「生の時間」から解放された「無」としては、何の違もないのではないのか。そのように思えてくる。

さて、「死後の無」と「未生の無」に何か根本的な違いはあるのか、ないのか。あるならば、どのような違いか。両者の違いを捉えようとする試みは、うまくいくのだろうか。

たとえば、次のような試みはどうだろう。私が死んだ後も、生前の私のことを覚えている他者を導入する。たしかに、このような他者が持つ私についての記憶によって、「私の死後」と「私の未生」は明らかに違うものとなるように思われる。「死後の無」とは、この他者の記憶だけは残っていることであり、「未生の無」とは、そのような記憶す

ら存在しないことであるから⁽¹¹⁾。

だが、この他者もいずれは死ぬ。それでも、しばらくは別の他者によって、さらにまた別の他者によって……という風に、私についての記憶は受け継がれるかもしれない。しかし、どんなに受け継がれても、いずれは私についての記憶を持っている他者などまったくいなくなるし、それどころか人類も滅亡するし、この宇宙も消え去るだろう。そこまで徹底して消え去るならば（というのも、「私の死」をまったくの「無」として考えるというのは、そういうことだから）、「死後の無」は、再び「未生の無」に近づくことになる。つまり、「死後の無」は、完全になればなるほど、「未生の無」と区別がつかなくなる。逆に言えば、「死後の無」と「未生の無」を僅かに分かつものがあるとしても、何かが存在する（存在した）ことの無限小の痕跡（さきほどの例では記憶）だけだということになる。

それでは次に、「過去と未来の非対称性」を導入するという試みは、どうだろうか。われわれは、過去と未来は決定的に異なると考える傾向を持っている。たとえば、過去の出来事は確定していて変えようがないが、未来にどのような出来事が起こるかは未確定であり変える余地がある、と考える傾向がある。あるいはまた、既に終わってしまった「激痛」とこれから起ころうとしている「激痛」とでは、どちらがまだ「まし」であると思うだろうか。過去のことになってしまった「激痛」の方を選ぶのではないか。もう終わってしまった激痛よりも、これからやってくる激痛の方が、嫌だし恐ろしいからである。このような「過去と未来の非対称性」に基づいて、「未生の無」と「死後の無」の差異とは、「過去」と「未来」の差異に他ならない、と考えられないだろうか。

しかし、「過去と未来の非対称性」を導入することには、いくつかの問題点がある。まず一つ目。たとえこの非対称性を認めるとしても、それは、「死後の無」と「未生の無」の差異という問題に対しては、結局のところ効力を持たないのではないか。というのは、「未生の無」が過去に位置づけられ、「死後の無」が未来に位置づけられるのは、ほんの一時的なことに過ぎないからである。すなわち、私が生きていくわずかな期間だけは、「未生の無＝過去」「死後の無＝未来」であるが、その期間が過ぎ去ってしまえば(実際、永遠に過ぎ去ってしまうので)、どちらも同じく「過去」のことになってしまう。過去と未来の差異が、「死後の無」と「未生の無」の差異に重なるのは、ほんの短い間(私の生存期間)に過ぎない。しかも、その短い間(私の生存期間)は、永遠の時間との比較の中では、ほとんど「無」に近い無限小になってしまう。

二つ目。そもそも、「死後の無」と「未生の無」の差異という問題に、「過去と未来の非対称性」を導入することには、「論点先取」の疑いがある。問題になっているのは、「死後の無」と「未生の無」の違いは一見自明であるように見えるけれども、よく考えるとそうではなくなっていく、ということであった。そのような問題場面に、「過去と未来の非対称性」という自明視された「常識」を持ち込むことは、結局「死後の無」と「未生の無」の差異を、もう一度自明視するだけになるのではないか。そういう疑いである。

したがって、三つ目。「過去と未来の非対称性」という考え方自体も、「死後の無」と「未生の無」の差異と同様に、自明視すべきではない。たとえば、未来もまた本当は確定していて、変える余地などないと考えるなら

ば、その点では「過去と未来は対称的である」ことになる。また、過去の「激痛」を思い出すことの方が、未来の「激痛」に思い悩むことより、よっぽど恐くて嫌であるという感じ方があるとすれば、非対称性は先ほどのものとは「逆」になる。ということは、たとえ「過去と未来の非対称性」を認めるとしても、その「非対称性」の内実(あり方)は一つではないかもしれない。

結局、「過去と未来の非対称性」を導入するだけでは、「死後の無」と「未生の無」の差異が明らかになるとは言えない。

それでは次に、こう考えるのはどうだろうか。「死後の無」と「未生の無」の差異は、「無」自体の違いなのではなく、「である」と「になる」ことの違いである。すなわち、「ある状態であること」と「ある状態になること」の差、「静性」と「動性」の差、「不変」と「変化」の差、むしろそのような差の方こそが、「死後の無」と「未生の無」に差異を与えるのではないか。「死後の無」と「未生の無」の差異を、「動と静(静と動)」の差異として考えること。このような試みは、どうだろうか。

しかしながら、「死後の無」と「未生の無」の区別と、「である」と「になる」の区別／「静性」と「動性」の区別／「不変」と「変化」の区別とを、一つに重ね合わせようとしてみると、それほど容易でも自明でもないことが分かる。というのも、「死後の無」自体に、「である」という「不変」「静性」の側面と、「なる」という「変化」「動性」の側面の両方があるからであり、「未生の無」自体にも、同じことが言えるからである。

「死後の無」には、存在から無への移行という「変化」「動性」を見いだすこともできれば、いったん死んだら死につばなし(永遠

の無) という「不変」「静性」を見いだすこともできる。同様に、「未生の無」にも、無から存在への移行という「変化」「動性」を読み取ることもできれば、生まれなければ無のまんま(永遠の無)という「不変」「静性」を読み取ることもできる。したがって、「死後の無」と「未生の無」との対比は、「静と動」「動と静」という対比として考えることもできれば、また「(方向性だけが違う) 動と動」や「(同じ永遠性を伴った) 静と静」という対比(類似)としても考えることができる。したがって、「動と静」という対比は、必ずしも「死後の無」と「未生の無」の差異を明確にしてくれるわけではない。

しかも、「動と静」という対比だけならば、円環的な反復する時間表象にも、直線的な反復なしの時間表象にも、等しく見いだすことができる。つまり、「動と静」という対比は、必ずしも直線的な反復なしの時間表象に基づいている必要はない。もし円環的な反復する時間表象の方を採用するならば、「動と静」という対比は残したまま、「死後の無」と「未生の無」の差異という問題を消し去ることができる。というのも、「動から静」と「静から動」は円環を描いて一つに繋がってしまうために、円環全体の中では、「死後」と「未生」の区別は無くなってしまふからである。

まだ他にも、「死後の無」と「未生の無」の差異を明確にしようとする試みは、ありうるだろう。しかし、どんな試みも、同じ運命を辿るように思われる。「同じ運命」とは、直観的には自明に思えた「死後の無」と「未生の無」の差異も、よく考えると不分明になっていくという運命である。もちろん、直観や常識、あるいはそれと同等の何かを再導入すれば、その自明な差異は回復できるだろう。しかし、「私の死」を完全な「無」として考

えようとする方向は、自明な直観や常識を奪う力を発動させるため、その回復は失敗する。回復させようとする方向と回復を挫く方向が、これまた「シーソー関係」を演じる。こうして、「死後の無」と「未生の無」の差異を明確にしようとする試みは、終わらない(終われない)が、同時に失敗し続けることになる。

ここでもまた、「外部の内部化」と「内部化に抗する外部性」の反復が起こっているということである。直観や常識を導入して差異を回復させることが「外部の内部化」にあたり、差異が不分明になっていくことが「内部化に抗する外部性」にあたる。

「死後の無」と「未生の無」の違いが不分明になっていくという方向(内部化に抗する外部性)を、「過去」と「未来」という時間の問題の方に逆適用すると、どうなるだろうか。こんどは、自明と思われていた「過去」と「未来」の違いが、怪しくなっていくだろう。「過去」も「未来」も、共にある意味では「ない」のだが、通常は「もう～ない」と「まだ～ない」として区別されている。しかし、その「なさ」を追い詰めていくと、両者のあいだにあったかに思えた区別が消えていくことになる⁽¹²⁾。

註

* 本稿は、大学での哲学入門の講義において、テキスト(Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1987)のChapter 9 Deathを解説する中で生まれてきた疑問点やアイデアを、展開したものである。よって、ネーゲルのテキストとの「対話」に多くを負っている。また本稿は、2009年3月21日(土)の「時間学特別セミナー」(山口大学時間学研究所)で口頭発表した内容に、修正と加筆を施して作成された。

(1) V. ジャンケレビッチ『死』（仲沢紀男訳、みすず書房、1978年／1986年）、特に pp. 24-36. の「3. 第三人称、第二人称、第一人称態の死」を参照。

(2) 肉体の死後、魂（精神・純化した「私」等々、呼び方は問わない）が残存するという考えは、さらにその先で、二つに分けて考えることが可能である。すなわち、「魂」が永遠に不滅である場合と、（肉体の死後しばらくは残存するが）「魂」もいつかは消滅するという場合の二つである。後者の場合には、「私の死」は、「私の魂」までが完全に消滅すること（完全な無）であると考えることができる。よって、後者の二元論者の場合には、その点においては（死とは完全な無であるという点においては）、物理主義者と手を握ることができる。

(3) 以下のエピクロスの二つの引用文は、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』（下）（加来彰俊訳、岩波文庫、1994年／2007年）、第10巻・第1章の pp. 300 - 301 からの引用である。また、ウイトゲンシュタインの『論理哲学論考』（*Tractatus Logico-Philosophicus*）にも、同様の考え方を見いだすことができる。6. 4311 “Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. (...) Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.” 「死は生における出来事ではない。死は体験されない。（中略）われわれの視野に限りがないのと同じように、われわれの生にも終わりが無い。」

(4) 以下の「反論」は、Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short*

Introduction to Philosophy, Oxford University Press, 1987) Chapter 9 Death, pp. 87-88. に基づいている。

(5) 「思考不可能派」は、「別の時点から」ならば「私の死＝無」は思考（想像・予想）可能であるという考え方にも、反対することができる。すなわち、「まさにその時点で」思考不可能なだけではなく、「別の時点から」も思考不可能である、と。その論理は、次のようなものになる。まず、「睡眠」や「意識不明」の場合とは違って、「死」の場合には後で「醒める」「回復する」ということがない（ありえない）ので、「後の時点から」思考することは不可能である。それでは、「前の時点から」ならば思考することは可能だろうか。たしかに、「睡眠」の場合には、起きているときに「前の時点から」、「今晚熟睡したらかくかくしかじかだろう」という想像をすることができる。しかし、それが可能なのは、すでに何度も「睡眠」の経験があつて、（後の時点から）ふり返つて「熟睡していて意識がない」というのがどうかを、何度も経験済みだからである。一方、「死」の場合には、そもそも一度も経験したことがない。これまでにまったく経験がないものを、「前の時点から」想像・予想しろといわれても、できるはずがない。（睡眠の場合のように）反復があつてこそ、予想や想像も可能になる。したがって、「私の死＝無」を想像しても、せいぜい、的外れな「別の似通ったこと」を、想像・予想することにしかならない。ゆえに、「別の時点から」であっても、「私の死＝無」は思考不可能である。

(6) その対立とは、「まさにその瞬間（時点）」など認識できるか、そもそも存在するか

という問題、あるいは時間の連続性の問題等をめぐっての対立である。なお、「時間の二原理」という考え方については、以下の拙論も参照。「時間のメタ様相と二つの運命論」(青山学院大学文学部『紀要』第49号, pp.177-195. 2008年)

(7) あるいは、「私の死＝無」の思考不可能を主張する側のポイントは、「私の死＝無」の瞬間(まさにその時点)の^そも^そもの不在ということにあるのかもしれない。すなわち、私が生きていて存在している状態か、ただの無の状態かのどちらかしかないのであり、その「境目」としての「私の無」や「私の生から私の死への転換点」など、そもそも存在しない。そのような主張であると考えられることもできる。つまり、「瞬間」は、存在するけれども認識し得ないのではなく、そもそも存在しないという主張である。

(8) これは、デカルトのコギトの困難に、(その裏に相当する)エピクロス的な困難をさらに重ねたような事態である。「コギト」を、思考の一般的な構造に頹落させてしまうことなく、現に働いている思考の現実性として捉えることには、そもそも或る困難が伴う。しかしさらに、「現に働いている現実性」自体を無にしようとするには、すなわち「死を思考しようとする事」には、いつそうの困難(捉えることが困難なものをさらに消去することの困難)が伴っている。

(9) 「ポジティブな仕方」「ネガティブな仕方」の区別については、Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1987, pp.92-93.に基づいている。

(10) Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, 1987, p.92

(11) このような、「二人称の死」の観点の導入による「死後の無」と「未生の無」の区別に関しては、以下の文章も参照。青山拓央「死者の時間と他者の時間」(『PAPER SKY』21号, 2007年, pp.72-73.)

(12) 「過去と未来の区別がなくなっていく」という論点については、不十分ながら、拙著『時間は実在するか』(講談社現代新書, 2002年/2008年)の第五章「もう一つ別の時間論—第四の形而上学的な立場」で展開したことがある。

入不二 基義 いらふじ もとよし
青山学院大学