

# 死に向かって生きる—死の害悪、有限性、意味、不確実性 に関する省察

アンドリュー・オバーグ

## I. 私のことではない

私たちはほぼ毎日のように死に関するニュースを見聞きしているが、それにも関わらず死というものは私たちが最も忘れてしまいがちなトピックのひとつである。問題は、私たちの耳目に入ってくるそれらの死、そして死に関する無味乾燥な統計値や死に方といった情報は常に他の誰かについての事々であり、有難いことに大概の場合は自分には何か遠いこと、そして全くもってよく分からないものになっているということである。私たちは自分に直接的な影響が及ばないことは無視できる。そして、自分に影響が及ぶ段になればその影響を最小限にとどめようとする。無論、私たちはみな死に向かって生きているのであるが、この努力は私たちがついに死に至り、死に思い悩まされる必要がなくなるときまで続く。大抵はそのような流れであろう。しかし、ことによると現在のゾンビ好きな大衆文化を反映しているのかもしれないが、近年、学問の世界においても哲学の題材としての「死」は復活の様相を見せている。過去数年間、エピクロス主義や、古典世界におけるその類縁、さらには近代におけるその遠い子孫とも言えるような議論を展開する論文が急激に増加しているのである。これらの文献の多くは、死に関わる害悪の問題、死は害悪なのか否か、害悪であるならばどのような範囲でどのように影響を及ぼしてくるのかといった題材を中心に扱っている。

本稿では、主に本主題について私たちが抱いている直観的感覚を示すためにまずこうした考え方を概括・解説した後、死の研究において余りに見過ごされてきた、あるいはさらに関心を向けられるべきだと筆者が考える3つの領域について述べる。第一に、「生まれてきたことは良いことである」という私たちの直観に対する反出生主義の強烈な反論、および人が「生まない」ことを選択した命に価値を見いだすことの意味について検討する。次に有限性について検討する。ここでは、あらゆる死のなかで最も恐ろしい死、すなわち「自分自身の死」と折り合いをつけるために有限性が果たす中心的な役割、さらには、有限性からいかに生と死の意味（死に向き合って生きることの意味）を見いだすことができるかについて論じる。最後に、私たちが見過ごしがちな人生の不確実性という事実との関連において意味と有限性を検討し、人間が持つこの普遍的欠陥がいかに意志決定の心理に関係しているかを見ていく。この一連の議論全体を導く中心的な問いは、「私たちは私たち自身に将来おとずれる個人的な死をどのように捉えるべきなのか」という問いである。ただし、上記のように中心となる主題を絞ってはいるものの、死は依然として広範なトピックでありその議論は骨太かつ多角的なアプローチから行なわざるを得ない。従って以下の内容には幾分まとまりに欠ける感があるかもしれないが、それぞれの章において上記の問いに対する部分的な回答を示しているつもりである。本質的に未知の事柄を理解するということの限界を考慮すれば、おそらくこれが最善であろう。

人が生まれた瞬間に唯一保証されていることは死である。だからこそ、死を認識・省察し、死に備え、死を受け入れることには意味があるのだ。私たちは片方の目で死を見つめることでよりよく生きられるのではないか。このことを念頭に、本研究では専ら私たちがどのように自らの死を考えることができるかを扱うこととし、近い人間・知人・他人の死や、死の具象（物理的な死体）と抽象（一般的な死の考え方）の問題、医学的な死の定義に関わる議論、死の方法に関わる問題については検討しない。

## II. 害悪—喪失、不死、悪の問題

死は悪であるという私たちの常識的感覚に対するエピクロスの反論は「メノイケウスへの手紙」に見られる。以下はその抜粋である。

それゆえに、死は、もろもろの悪いもののうちで最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。そこで、死は、生きているものにも、すでに死んだものにも、かわりがない。なぜなら、生きているものところには、死は現に存しないのであり、他方、死んだものはもはや存しないからである。<sup>1</sup>（『エピクロス：教説と手紙』出隆、岩崎允胤訳、岩波書店）

エピクロスのこの主張の要点は、私たちは生きているときは死んでいないのであるから死について考える必要はなく、死んでしまっただけに私たちは存在していないのであるから死について考えることはできないというものである。Stephen Rosenbaum は正しくもこうした乱暴な「死」の扱いは適切ではないと指摘している<sup>2</sup>。なぜなら、ここでは状態としての死と、私たちが生きている間に経験するプロセスとしての死が区別されていないからだ。私たちが後者のプロセスとしての死について恐らく考えるべきであるし、実際に考えてもいるのである。私たちが自分自身を死んでいる状態、すなわちかつて「私たち」であったものがすっかり存在するのを止めてしまった状態（魂の存在を信じる人々にとっても同様である。私たちが私たちの肉体以上の何かであろうとなかろうと、現在それが宿っている肉体というものは確かに私たちが「自分」と認識するものの一部であるのだ）にあると考えるとき、私たちはそれを苦痛に満ちた状態としてイメージしにくくなる。死後の苦しみがあると考えるとすれば、その苦しみは私たちの魂や、現在の私たちの一部であり引き続き私たちにとって意味を持つ何か（人によっては名声という者もある）に対するものであり、生きている私たち全体に課せられるものではない。私たちが魂を信じず、また自分自身の一部が死後にも何らかの意味あるものとして残り続けると信じないのであれば、エピクロスの言葉は最も直接的に響くであろう。私たちが存在することを止めるのであり、死は（そしてすべては）何物でもない。

しかしながら、死という状態を考えるときに私たちに害悪をもたらす得ることが少なくとも2つある。すなわち死のプロセスと、未来の不在である。前者については、家族に長い苦痛を伴う病気を患ったものがある場合には特に、（それに取り付かれるとまではいかずとも）自分がどのように死ぬのかについて不安を感じるのはまったくやむを得ないことのように思える。人が死ぬまでには多くの恐ろしい道程が考えられ、例えそれが非道の行いに対する報いであったとしても誰かにそのような死に方を願うことすら残酷なほど惨いものもある。一例としては、脳卒中・脳出血・怪我・薬物の過剰摂取・特定の疾病（ルー・ゲーリック病、多発硬化症）が原因で発症する閉じ込め症候群が挙げられよう<sup>3</sup>。この状態にある患者は、認知機能は完全に正常だが意志の伝達ができず、眼球運動を除いて随意筋を一切動かすことができない（眼筋も麻痺してしまう完全閉じ込め症候群の場合を除く）。約90パーセントの患者は発症後4ヶ月以内に死亡<sup>4</sup>するが、多くの人はいずれもこれをむしろ救いと考えよう。ほんのわずかでも自分がこうした死に方をすると考える理由があるならば、それによる精神的苦痛は明らかな害悪である。また、ガン、HIV・AIDS、結核で長期間苦しみながら死ぬことや、長期にわたり自尊心、自由、尊厳が著しく剥奪された状態で老齢に達した後死にことを考えた場合も同様であろう。

自らの死について考えることが害悪となり得るもうひとつの要因は未来の不在である。Samuel Scheffler は、何かに価値を置くという行為は必然的に未来を指向した行為であり、従ってその主体の完全な停止を伴う死は価値に対する脅威であると述べている。死んだ時点で守ることも働きかけることも（あるいは一切何かを行なうことも）できない物事に対して、私たちは本当に価値を置くことができるのだろうか<sup>5</sup>。自分の人生はいつか終り、遅かれ早かれ忘れ去られることが分かっている、どのように人は自らの人生に価値を置くことができるのだろうか。通常、人は個人が死んでも存続し、個々人が価値を置くものに対して共通の関心を持つコミュニティや伝統を構築することでこの問題を克服する<sup>6</sup>。これは人生の有形資産（および儀式、活動、思想、生き方といった一部の無形資

産) に関してはよい方法だが、自分自身の死、すなわち必然的な未来の不在に直面して生きる意味を見いだすうえで役には立たない。Amia Srinivasan は Scheffler の著書の論評のなかで次のように述べている。自己は死後も存続するという宗教上の信念を抱いていた頃には死への恐れを遠ざけることが可能だったが、「いまや私は死 [つまり自己の完全な終結] を信じており、そのことについて考えるとき、死への恐怖は私を弱らせる」<sup>7</sup>。多くの人はこの感覚をよく理解できるだろう。この避けることのできない個人の有限性を前にして生きる意味を見いだすという実に重要な問題については、本稿の第4章で再び述べることにする。

以上のことから、死は私たちが生きている間にも私たちを苦しめる。状態としての死そのものは害悪ではないとするエピクロス的主張が正しいとしても、死に向かって進むその過程において死は私たちに影響を及ぼすのである。また死は、私たちが (通常は) 素晴らしい物だと思っているもの、つまり命そのものを奪うことによって私たちに害悪をなすものだと考えられている。Thomas Nagel は「しかし死が悪であるならば、それは死んでいるという状態、存在しないという状態、または意識が存在しないという状態をもって悪なのではなく『命の喪失』だからである」と述べている<sup>8</sup>。Rosenbaum はこの考えに対し、誰かにとって何かが悪いものになるにはそれが経験可能である必要があるが、必ずしもその人物によって経験される必要はないと答えている<sup>9</sup>。これは興味深い反論である。これが正しいとすれば、善を奪い去ることをもって死を害悪であるとする論理の道筋そのものに大きな風穴が空く可能性がある。しかし、存在しなくなった者が経験することになる「命の喪失」は経験可能なものかと言えるのだろうか。

この経験可能性に基づく Rosenbaum の反論が精密な吟味に耐えるものであるかどうかを見てみるため、ここで死に関する文献で頻繁に登場するもうひとつの概念を紹介したい。それは不死性である。Mikel Burley は不死性の望ましさに関する議論のなかで、死は価値ある営み (これらの営みは有意味であり、意味を生み出しもする) の妨害であり、従って悪と考えるべきであるとする Timothy Chappell (2007 online; print 2009) および Bernard Williams (1993 [1973]) の観点を紹介している<sup>10</sup>。この説明に従えば、死は、それさえなければ終わることなく続くはずの善に終りをもたらすことによって悪とされる (我々の営みの終り)。しかし次のことを指摘しなければならない。すなわち、これら営みの終りが死によってもたらされるのであればその終りは人が経験可能なものではない。また、人が不死であり、それにも関わらずその営みが死以外の何らかの理由によって妨げられた場合、営みを継続することができないこと (またはかかる不可能性の原因) が悪なのであり、死が悪なのではない。Chappell および Williams は、死が生み出した望ましくない結果 (営みの終結) と死がもたらした状態 (死んでいる状態) を結びつけることで死を悪とみなしているのであるが、ここにはおそらく独特の帰結、因果プロセス、最終状態があり、これらが相まってひとつの結論に到達する。つまり、死というものは突如として実にとらえることが難しいものになるのだ。さらに、営みを定義する「始まり、続き、終わる」の流れは多くの者にとって重要だが、誰もが人生の意味を見いだすためにこうしたことを必要としているわけではない (これについては後で述べる)。Rosenbaum の問題にはまだ答えていないが、経験可能性はやはり生に関わっているものと思われ、善の喪失からくる害悪はいずれにせよ死以外の原因にも結びつき得るものである。なお、Roy Sorensen は別の反応を見せている。Sorensen は David Lewis の「個人の時間」の概念をもとに死とは何かについての説明を試みているのだ。この時間は外的なポイントではなく、その時間の対象者、つまり「その時間が属している者」に固定化される<sup>11</sup>。人は死によって個人の時間が奪い取られるように感じるが、不死の人間の場合にはもちろんこれは当てはまらない。個人の時間という考え方はまったく彼らには無関係であるため、時間が奪い去られるということはないのである。では、不死の人間は時間についてどのように考えるのだろうか。私たちがこれを自分のこととして想像することは実に難しいが、彼らにとって経験不可能なことは死だということになりはしないか。ここでも、Rosenbaum の論に対する答えは出ない。私たちが死後を経験することはできないため死は経験不可能であるが、不死の人間は死ぬことができないため彼らにとっても死は経験不可能なのだ。誰かにとって何かが悪いものになるにはそれが経験可能である必要があるとするならば、死すべき人間にとっても、そして (明らかに) 不死身の人間にとっても死は悪ではない。

死はそれがなければ私たちが持ち続けることができるであろう善を奪い取るがために害悪であるという主張は、「生と生」の比較と「生と死」の比較を混同することになる。つまり Harry Silverstein が述べているように、これ

は「実質的に、死を異なる種類の生としてとらえる」ことであり、エピクロスや Rosenbaum を通じてここまで検討してきた「主体不在」の問題<sup>12</sup>への答えにはならない。最後になるが、ストア派・プロティノス派・エピクロス派の思想系統は次のことを思い起こさせる。つまり、喪失の議論においては「長く続くことが良いこととは限らない」ということ、そして未来の幸福は今の自分のものではないということをおぼえてはならない<sup>13</sup>。未来の不幸についても同じである。そして、死ぬことで私たちが逃すものがあるとするならばそれは未来の不確実性である。不確実性は実に複雑な問題だが、これについては本稿の最終章にて検証することとする。よって、ここでは究極的な意味における害悪としての死ではなくむしろ私たちの認識（これは経験可能である）を通じて害悪となる死についての当初の議論に戻ることにする。私たちは Rosenbaum に対し（エピクロスの古典に会釈しつつ）こう言うのだ。「そう、あなたは正しい。」しかし、Fred Feldman が指摘しているように、死はその本質として悪ではないとしてもやはりひとりの人間にとっては概して悪であり得る<sup>14</sup>。いつか死ぬという事実は生きている間に私たちに苦しめる。しかし、これは私たちの人生のなかで何とか対応可能なものでもある。

注意深い読者は、私が現時点でまだルクレティウスの有名なシンメトリー論について触れていないことに気付いているだろう。ルクレティウスの主命題はすでに本稿で述べたより広範な命題に関連付けることができるため、筆者はついでに次のことを述べておくのみで十分であると考えている。つまり、私たちが存在する前の時間に関する懸念は私たちの感情の未来指向性（および上述の価値観の未来指向性）には影響しない<sup>15</sup>。また、いずれにしても私たちは死そのものが害悪であるとは確認しておらず、むしろ死に対する私たちの態度（死のプロセスおよび未来の不在への関わり方）の方が害悪をもたらすことを見てきた。つまり、今生ける者として死をどのように考えるかによって、死が害悪であるように見えてくるのである。それでは、私たちは死をどのように考えればよいのだろうか。それは無なのか。これらの問いについては、まず David Benatar が提唱する反出生主義の主張を検討した後第4章で回帰することとする。

### Ⅲ. 本当に生まれてきた方がよかったのか

David Benatar の著書『Better Never to Have Been（生まれてこなかった方がよかった）』は大きな話題になったとはいえ、おそらくはまだ十分に議論されていない本である<sup>16</sup>。このなかで Benatar は、すべての人間は生まれてこない方が幸せであり、人道的にも人類は絶滅したほうがよいか早めに絶滅するのが望ましいとする反出生主義の立場を取っている。生まれてくることは常に害悪であるとするこの Benatar の議論は、悪が存在しない状況はその善を享受するものがいなかったとしても善であるが、善が存在しない状況はかかる善を喪失する者が存在する場合にのみ負の性質を持つという論理に基づいている。従って Benatar によれば、存在しないことによる悪の不在は、存在しないことによる善の逸失に優る。つまり悪の悪である様は善の善である様よりも強いのである<sup>17</sup>。Benatar は、こうした判断は「生まれてきた者と生まれてこなかった者の（潜在的な）利害を基準としている」<sup>18</sup>と述べている。この善と悪の非対称性は Benatar の著作で最も重要なポイントであり、Benatar はこの主張を受け入れない人々のために補足的な論拠も示している（以下で述べる苦しみに関する主張）。Benatar はさらに、この非対称性により「生まれてくる可能性のある人々の利害」に基づいて「不幸な人々を生み出す行為を回避する」義務は生じるが、同じ条件では「幸福な人々を生み出す」義務は生じないと考えている<sup>19</sup>。

Benatar の議論を検討する際に念頭に置くべき重要なポイントは、上で述べたような、すでに生まれてきた人々、これから生まれてくる人々、今後生まれてこない人々の実際の利害または潜在的利害（つまり「生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害」である。分かりやすくするため、以下 Benatar の論点について述べる際はこの簡略的な表現を用いる）を判断するという視点である。自らの非対称な主張を擁護するため、Benatar はまずすべての人生には一定の喜びと一定の苦しみが存在し、その度合いは人によって異なるという（自然に受け入れられる）仮定からはじめる。そして次に、人が存在する場合に存在する苦しみと喜びと、人が存在しない場合に存在しなくなる苦しみと喜びを比較する。ここでは、X という人物が存在する場合の苦しみの存在を「悪」とし、X が存在しない場合の苦しみの不在を「善」とする。そして X という人物が存在する場合の喜びの存在を「善」とするが、X が存在しない場合の喜びの不在は「悪」ではなく「悪くはない」とする。一見不釣り合いとも思える

Benatar のこの分類（「善」-「悪」ではなく「善」-「悪くはない」）は、喪失に関する Benatar の次のような考え方に由来している。すなわち、人が誰かを生んだこと（そして生まなかったこと）について回顧的に判断するとき、「自分たちの決断によって生まれてきた人のために後悔することはできる」し「不特定だが確かに存在している誰か「遠い所に住んでいる見知らぬ人とでも言おうか」の不幸を悼むこともできるが、決して存在していない誰かのことを悔やむことはできず、子供を持たないことの悲しみは自分自身のための悲しみであって生まれてこなかった子供のための悲しみではない<sup>20</sup>。その後 Benatar は同様に、喪失によって存在しなくなった喜びは「相対的に悪である」という意味で「悪」なのであり、従って（X が存在しないため）そもそも存在していない喜びは「『相対的に悪ではない』という意味において『悪くはない』」のであり、この人物は存在せず喜びは喪失されることがないため「喜びが存在する状態よりも悪であることはない」のだと述べている<sup>21</sup>。

ここで、Benatar と同じ仕方、つまり生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害という観点からもう一度私たちの考えをまとめてみたいと思う。このアプローチを取る場合、筆者は喜びの不在は決して悪ではないなどとは思えない（これは通常の意味での「悪」であり、Benatar のいう「相対的に悪ではない」という意味ではない）。まさに Benatar の議論が示しているように、苦しみが経験されなくなるのと同様に喜びも経験されなくなるのだから。生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害を考慮するならば、私たちは次のように具体的に考える必要がある。ある人が生まれてこないことによって、その人が生まれていれば彼を待ち受けていたであろう善が経験されなくなることは悔やむべきことなのか。私たちはイエスと答えるに違いない。善が経験されないことは不幸なことだ。Benatar はこれに異議を唱え、Jeff McMahan (2002) の「彼の人生に多くの善が含まれるだろうからという理由だけでは、一人の人間を存在せしめるだけの強い道徳的理由にはならない」<sup>22</sup> という言葉を引用し、これこそ広く共有された普遍的な直観であり自らの主張の根っこはここにあると主張している。しかし、生まれてくる可能性のある人々の（潜在的）利害を考慮してその不在を嘆けば人を生み出す理由はより強固になる。生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害を考えたとき、彼らが生まれてくるはずの人々であるとするならば、彼らが実際に存在しなかったことによって彼らは喪失されることになるではないか。このことは私たちに彼らを産む義務があるという意味にはならないが、私たちははっきりとその結果を悔やむであろう。加えて Benatar の「悪くはない」と「相対的に悪ではない」の定義も有効ではない。なぜなら、人が存在しないならば喜びも喜びの不在もまったく何物でもないのであり、生まれてくる可能性のある人々の（潜在的な）利害の観点から言えばその人にとって喜びの不在は実際のところ相対的に悪である。人は存在しない限りいずれも持ち得ないのだから。このように非対称性の問題について確固たる根拠が示されていないことは、そこから派生したすべての結論をも疑念にさすことになる。

しかし Benatar は非対称性をもって彼の主張を退けようとする反対論を予測し、なぜすべての人は生まれて来ない方が良いのかについてももうひとつの議論を用意している。すなわち世界は苦痛に満ちているというのだ。これを例示するため、Benatar は自然災害、飢餓（直接死につながらない栄養不良を含む）、致命的疾病、国や個人の殺人による死者の統計を示し、それぞれの死には遺族があり、それによって苦しむ人々も無数にいると述べている<sup>23</sup>。さらに Benatar は死に至らない苦痛として強姦、暴力、地雷による四肢の喪失、一部の文化圏における女子割礼の風習、奴隷制、「数え切れない形態で行なわれる虐待は言うに及ばず忌避、裏切り、侮辱、脅迫など」を挙げている<sup>24</sup>。

これらは確かにひどく痛ましい出来事だ。直接的な人的措置や考え方・行動の変化によって容易に回避できるものについては特にである。しかし、これらの統計を具体的な苦痛の例やその結果としてではなく抽象的・継続的な苦痛の表れとして扱うのは誤りである。「女子割礼」の慣習を持つ集団に生まれるという不運にあったがために身体を傷つけられ、そのために後の人生においてもさらなる苦痛を味わうことになる非常に不幸な若い女性たちが存在するのは疑いない事実だが、このことは必ずしも彼女たちがその人生すべてを終りのない苦しみだと認識していることを意味しないのだ。事実、Jonathan Haidt は、忌まわしいとしか形容しようのない生活を送るインドの娼婦達を研究した際に、彼女たちの多くが概して幸福であるという事実に驚かされたたと述べている<sup>25</sup>。Benatar が挙げた数々の出来事の被害者らのなかにはその精神的外傷に悩まされ続ける者がいるであろうし、繰返すがそのことは決して軽視すべきではない。しかしこれもまた、彼らが自分自身の存在自体を苦しみと見なしていることを必ず

しも意味しない。

これらのことについて Benatar は、人間に生まれつき備わっている3つの心理的特性（ポリアンナイズム、新たな環境への適応と期待の調整、他者との比較による自己確認<sup>26</sup>）によって人は自らの人生を実情よりも肯定的にとらえているのであり、Haidt が報告したような事実は実にこうした特性の結果であると考えられると述べている。しかし、こうした楽観的傾向は呪いというよりもむしろ恵みではないか。仮に Benatar が述べている快樂主義的な欲望の満足に関する非主観的基準や客観的リスト理論<sup>27</sup>に基づき「私たちの人生は私たちが思っているほど良いものでないかもしれない」と認めるとしても、それは人間の命（さらには Benatar がその論を拡張しているように感覚を有するすべての生物の命）を放棄するべきであるという結論にはつながらない。筆者はむしろそのことはよりよい生に向けてのチャレンジであり、人がよりうまく地球と付き合い、人に備わった楽観性に値する者になるためのチャレンジであると考え。人は日々この地球上のありとあらゆるところで言葉で表せないほどの苦しみを味わっており、筆者はこれに異議を唱えるものではない。しかしながら、すでに示唆してきたように Benatar がこうした苦痛の存在から導き出した反出生主義的結論には根拠がない。以上のことから、個人的に子供を持つか否かについての考え方がどうであれ、生ける者である私たちは生きることによって価値を見いだすことが可能であるし、確かに私たちのほとんどはそのような営みを行なっているのである。

しかし、それならば私たちはその命の終りについてどのように考えるべきなのだろうか。すでに存在するものとされている私たちは、将来訪れる自らの不在についてどのように考えるべきなのか。私たちは Benatar の反出生論の論拠である非対称性を否定してきた。また苦痛に関する Benatar の議論は部分を全体に当てはめるという過ちを犯していることが分かった。従って、私たちは生まれてくることそのものは害悪ではないと認識することができるだろう。また、直観的にとらえている自らの存在を理性的に肯定的に受け止めることが可能であり、このことは私たちの中に（大抵の場合）感謝の念を生じさせる。私たちはいつか死がやってくることを知っているが、Benatar が示唆しているように死を「存在することの苦しみ」の終りとして歓迎するのではなくそれまでに得てきた時間に感謝することができるのだ。そうすれば、私たちは過去（私たちが経験してきた試練をも含む）および現在に対して実に肯定的な光を当てることができるのである。将来訪れる自らの死をどのように受け止めるべきかについて反出生論を否定することから得られる教訓は、「死がまだ訪れていないことを喜ぶ」ということだ。このことそれ自体は心地良いものではないかも知れないが、自らの有限性を受け入れることで得られる意味付けとあわせて考えることで、私たちの死への向き合い方は大きく変わる。次章ではこのことについて論じる。

#### IV. 自らの有限性の中に、そして自らの有限性を通じて（自らの有限性にも関わらず？） 意味を見いだす

第2章で述べた通り、死という状態そのものは私たちにとって害悪ではないがプロセスとしての死および必然的な未来の不在に対する私たち自身の認識によって害悪が生じるのだとすれば、意味付けにおいて主な障害となるのは有限性という現実である。非常に短い人生であった場合や、人生で何も残さなかった場合、あるいは自分に関する記憶はそう長くは残らず良くても数世代しか受け継がれないことが明らかである場合に、人生はどのような意味を持ち得るのだろうか。Simon Critchley は簡潔に次のように述べている。「虚無主義的な現代においては、人生の意味を問うことは人間の有限性に意味を見いだすことと同義になった」<sup>28</sup>。また Critchley は「打ち勝つことのできないものとして人間の有限性を受け入れる必要」という、彼が Stanley Cavell の中心概念と呼んでいる言葉を引用している<sup>29</sup>。この意味するところはキリスト教的な救済でもなくツァラトゥストラの超人とも違う。ここには、実に死について私たちを不安にさせる意味がある。それは死そのものではなく「死にゆく」ということだ。それもまったく文字通りの意味（例えば長きにわたる苦しい闘病を通じて死にゆくこと）ではなく、もっと長期的でひっそりとした意味においてである。この意味において、私たちはいつかの時点で自分自身が「死にゆく存在」であること、私たちが有限であり遅かれ早かれいなくなる存在であることに気付く。そしてそれまで私たちが確かなものだと考えていた自己は、まさにこの（無愛想な）気づきによって脅かされるのである。恐らくこれ以降、私たちがよりよく「生きる」ために重要なのは、早く、そして常に自らの有限性を認識していることではないか。つまり、

死に向かって生きるということである。

しかし、このような認識は不可能であるとされてきた。E.M. Cioran は以下のアフォリズムを残している。

誰もが心の奥底では自分は死なないと感じて—そして信じて—いる。次の瞬間に自分が死ぬことが分かっている、である。私たちはすべてのことを理解し、すべてのことを認識し、すべてのことを悟ることができるが、自らの死についてだけは別だ。そのことをたゆまず常に熟考していたとしても、観念して死に身を任せるときでさえも不可能なのだ。<sup>30</sup>

Critchley は、私たちは自らの有限性を真に理解することはできないとも述べている。それは「根本的に把握不可能」であり、私たちは「死を理解することができず、そこから何かを作り出すことも、それを基盤として人生を肯定することもできず」行き詰まると言うのだ<sup>31</sup>。しかしそれでは、私たちは私たちにできないことをしなければならぬことになる、困ったことになる。Critchley はさらに次のように述べている。「死が単にナマの事実の発現ではないのであれば、死は人が毅然たる決断の産物として自由に想像しなければならない何かということになる」<sup>32</sup>。私たちは死を受け入れ、それをういて私たちの人生を肯定することはできないが、私たちは意志をもってそれを受け取り、死を今そこにあるもの、明白な重要性を持つものとして私たちの眼前に置いてみる必要がある。そうでなければ、それは単に一片の情報にすぎなくなる。では、人がこのような意志をもって扱うことのできないものを活用するにはどうすればよいのか。筆者は、この難題から抜け出す方法があるのではないかと思っている。つまり、私たちは死を「選択され、認められ、受け入れられたもの」として見る必要があるのであるから、死を何か根源的なものとするような仕方をもって、真に死について理解することができないという事実を折り合いを付ける方法があるのではないか。私たちは、死を—それも遠回しな方法で—あるがままに、ナマの事実として、単なる情報として、そして明白な意志決定でもなく探求やロマン主義的空想でもないものとして肯定する必要があるのだ。これは Critchley の言う死に対する「I can」(if I can)<sup>33</sup>でなく、単に「I do」である。私は私がいつか死ぬことを知っている。私は私自身の生物学的事実を認識しているのだ。私はそれを好ましく思っていないことも認めるが、それでも私がこの事実にあらうことはまったくもってできない。私はこのことを毎日思い起こす。一日のうちに数え切れないほど何度も。そして、私たちはそれ以上の何かがあるはずだと異議を唱えなくなる誘惑にかられる。自らの上に覆い被さるかのような死を前に、人は壮大な創造力と、死後も人生が続いて欲しいという深い願望をもって数々の死後の世界を夢に描いている。ことほどさように死というものは巨大なのだ。人は「何か」が存在するかもしれないという期待をもって未知のものに執着するか、それ自体の闇や恐ろしい美をもってこれを飾る。前者の傾向は実に私たちに馴染みのあるものだ。地獄から天国までその描写は幅広い。後者については、Cioran の別のアフォリズムがしみじみも死のロマン主義的空想を例示している。この死後の否定ですら、「I do」の視点、すなわちより平穏な（しかし無理解を認めた）視点から最終的に人を踏み迷わせる結果になる。

生は何物でもない。死はすべてだ。しかし、生と無関係な死は何物でもない。死を普遍的なものとしているのはまさしくこの自律性の欠如、独特な実態である。死そのものに領国は存在せず、死は偏在なのだ。同一性も限界も産物もないすべてのものと同じように。つまりそれは不作法な無限性を持つのである。<sup>34</sup>

シオランの言葉は美しく深みがある。そしてこのことは恐らくその主題に手を貸してもいるだろう。私たちはやはりシオランの言葉のなかにも、冷酷無情なプロセスとしての死、つまり「終り」であり、何物も付与することのできない「無」であり、「無価値」である死を描写できていない様を見いだすのである。私たちは死を通して生を肯定することはできない。なぜなら、それは自分の尻尾を噛もうとするようなものだからである。私たちはいまここに存在し、生きており、そしていつか死ぬ。それ以外に言えることは何もないのである。私たちが有限性を受け入れるのは、私たちの今に感謝し、(まだ) 遭遇していない災難に感謝しつつそうせねばならぬからである。私たちが人生の目標を設定するが、それはその追求のためでありその達成のためではない。もし私たちがあれやこれやの目標を達成することができたならば、私たちは自分自身を実に幸運な者だと考えるだろう。私たちは生まれてく

ることを望んだわけではないが、このような省察のできる存在として生まれてきたことに感謝すべきだ。

Steven Luperはこの点について筆者に異を唱えるだろう。Luperは、人生の意味はまさしくその結果によって得られるのだと述べているのである。いわく「人間の人生は、人がその生涯を投じた目的を自由に、かつ優れて達成したこと、およびその範囲に応じて意味を持つのである。(中略)こうした達成こそが人生の意味なのである」<sup>35</sup>。筆者が思うに、Luperの定義を額面通りに受け取るならば、この「およびその範囲に応じて」という部分は大きな苦悩の種になるだろう。私たちが希望する通りに目標を達成するには、私たちを取り巻く状況や行為の結果・帰結はあまりにも制御不能なものであるばかりか、あまりにも運任せであり手の届かない力の影響を受けやすいのだ。これは重要なポイントであるため最終章であらためて検討・検証する。ここでは、Luperの主張に対して次のことを指摘しておけば十分であろう。すなわち、私たちが及ぼし得る影響の小ささを考えれば、好ましい結果を望みつつも、自ら設定した目標の達成に向けた道程や挑戦に焦点を当てたほうが賢明である。それが実現せずあくまで希望に終わったとしても、である。Luperはこうも述べているのだ。「私たちがやりがいを見いだした物事を達成するために努力することは、副次的な作用として幸福をもたらす」<sup>36</sup>。この副次的作用だけでも、目標追求に向けて努力するのに十分であり、実際の結果にとらわれずともその努力の中から私たちに実現可能な達成や目的を見いだすこともできる。同様に、Noah Lemosは人生の価値、つまりそれが良いものである(であった)かそうでないかを検討するための基準として福祉、「選択妥当性」、倫理的望ましさを挙げている<sup>37</sup>。恐らく私たちは、こうした基準をLuperの達成主義に代わるものとして検討できるのではないだろうか。さらにLuperは、意味は欲望の充足とつながっており、これらの欲望は私たちに生き続けることを強いる無条件の欲望であるとも論じている(条件付きの欲望はこのような性質を持たない)<sup>38</sup>。こうした考えの背後にある裏付け(LuperはWilliamsの「マクドロップス事件」を援用している)にもかかわらず、筆者はこうしたスタンスが私たちを貶めるもののように思えてならない。無条件の欲望は条件付きの欲望よりも私たちの人生に多くの実体をもたらすかもしれないが、筆者はそれらが生き続けるために必須の前提条件とは思わないし、筆者がこれまでに会った人々のほとんども同じだろうと考える。特に思慮深い人々は例外としても、私たちは単純に生きているから生き続けているのであり、可能な限り人生のところどころに喜びを見いだしている。さらに上述のように、こうした欲望の追求においては、私たちの努力の結果は私たちにはまったく制御不能であるという偶発性を受け入れつつ自らにとっての意味を見だし、作り出していくことのほうがより適切である。私たち人間存在は常に畏怖の念を起ささせるこの世界においてそれぞれの人生に迷い込み、実際よりも無数の選択肢があるかのように考えて生きている。つまり、私たちが意志決定の基盤としている諸々の結果は実に不確実性に依拠しているということに気付かず、冷静に分析すればあり得ないであろうほどに自分の人生の主導権を握れていると考えているのである。以下、この点について詳細に論じてゆく。自分の目標を達成し欲望を充足させることは疑いなく私たちにとって肯定的な現象ではあるが、これらのことに私たちの人生の意味を置くことは砂浜に砂の城を築いてそこに引越そうとするようなものだ。これは、ほとんどすべての人にとって良い考えではない。

それでは、有限性を受け入れ、目標の達成ではなくその追求に意味を見いだすことは、「どのように将来訪れる自らの死をより有益に認識することができるのか」という本稿の中心的問いにどう応用できるだろうか。CritchleyとCioranが指摘しているように、私たち自身の有限性は私たちが知性を持って(少なくとも定義として)理解できる概念ではあるが、真に認識することは不可能である。実に不可能なのだ。とはいえそれは私たちが肌で感じなければならないものであり、私たち自身の中核、私たちの日々の生活の中心となる行動を形成するために必要なものでもある。そのため、筆者は単純に生きていることへの感謝の念を育むことを提案したい。日々、自分はいつか死ぬとはいえ、いまこの瞬間この場所で生きているという事実を省察するのだ。これができれば、私たちは現在自分自身が在ることに感謝するようになるはずだ。そうすれば、自ずと日々自分が選択する行動、さらには自ら選んだ目標の追求(その努力の効果のほどは問わず)を通じて人生の意味を確立しやすくなるだろう。死はすぐそこで私たちを待ち受けている。私たちはそれを一深く一認識することができる。そして、「I do」と言い、「not now」と微笑み返すことができるのだ。



## V. 不確実性と意志決定

この最終章では、「有限性における意味」というテーマを人生の不確実性と結びつけて検討する。このために、まずは蓋然性の判断と意志決定に関わる心理的プロセスについて幅広く解説し、これまでに述べてきた議論とあわせて死へと向かう私たちの旅路を理解するための示唆を提供する。人生における不確実性の領域と多くの人がそれに気付かずにいる理由を知り、人間の意志決定プロセスに関するこれまでの研究成果を理解すれば、将来訪れる自らの死をどう捉えるべきかについての思索をより深めることができるだろう。しかしまずは、私たちの人生を特徴付ける不確実性、すなわち人間が作り出す最善の計画にすら疑問をもたらすような不確実性の例をいくつか提示することにする。

『Operation Massacre』<sup>39</sup>のなかでRodolfo Walshは、時勢とまれに見る不運によって想像もできないような事態に陥ってしまった12人の男たちについての記録を時系列でまとめている。彼らは1956年6月9日の夜、ラジオでボクシングの試合を聞くためにブエノスアイレス北部のあるアパートに集まっていたのだが、そこに突然警官が押しかけ、全員を逮捕して身柄を拘束したのだった。彼らのうち2、3人以外は全く知りもしなかったことなのだが（これから説明する事情により正確な情報はそもそも曖昧だが）、その夜、当時発足したばかりだった軍事政権に対してペロン派のクーデターが発生していた。そして警察には、クーデターを主導する2人の指揮官のうちひとりが当夜そのアパートを訪れる、あるいは訪れていたとする情報が入っていたのだ。彼らは正式な裁判に掛けられることなく、暖房のない部屋で定期的に尋問されながら長い夜を過ごした後、バンに載せられ数キロ離れた場所にある開けた荒地（そこはゴミ処理場だったのだが）に連れて行かれた。そこで彼らは行進するよう命じられる。彼ら一人ひとりの後ろにはライフルを装備した監視員が付いていた。自分たちが処刑されることに彼らが気付いたのはこのときだった。彼らはそれぞれ思い思いの方法で反応した。多くは逃走を試み、驚いた警官が発砲すると地面に倒れ込んで死んだふりをした。ひざまずいて命乞いをする者もいた。作戦そのものは初めから終りまで滞りなく実施され、彼らのうち7名が生き残った。そのうち1名は重症を負い、数名が軽症、その他数名に怪我はなかった。生存者のうち法的救済を求めたのは1人のみであったが、この事件は最終的に軍事裁判にかけられ、関与した警官のうち刑法違反で有罪とされた者はいなかった。この事件をどこか遠い場所で起こった悲劇的な出来事のひとつとして見過してしまわないよう、次のことを述べておく必要があるだろう。彼らはアルゼンチンの憲法によって、私たちの多くが現在住んでいる国の憲法によって保護されているのと同じか、ほぼ同じように保護されていたのである。この無実の男たち（彼らのうち全員、またはほぼ全員）に起こったことは、彼らがその夜逮捕された60～90分後に宣言された戒厳令によってそうした保護が解除された結果であった。事実、武装組織による反乱が始まったその夜から、革命派への弾圧によって数十件もの即決処刑が行なわれたのである。彼らは普通の人々であり、自分の身に降りかかった状況をほとんど全く理解できなかった。あなたも私も同じ状況であれば彼らと同じように反応することだろう。

この例は確かに実に多くの人間が関与する非日常的な状況で発生した極端な事例ではあるが、不確実性というものはより個人的な私たちでも私たちの人生に作用してくる。筆者の知人のひとりアウトドア派の活発で健康な人物だったが、突然の脳梗塞により寝たきりになり、私たちが当たり前で考えている生活を送れるようになるため理学・言語療法を必要とするようになった。筆者の場合には、数年前の健康診断で尿蛋白濃度が高いと出たのでその後何度も検査を重ねたところ腎臓病であることが分かった。筆者の知る限り私は健康だったし内臓にも何も問題はないはずだった。治療を重ねて症状は治まってきたが、もし私がいま住んでいる日本ではなく生まれ故郷の米国にいたならば、日本で雇用主が従業員に提供することになっている健康診断（これは多くの場合義務なのだが）を受けていた可能性はかなり低く、私の腎臓の時限爆弾はいつしか爆発してしまっていただろう。つまり、初期の腎不全で死ななかったとしても透析や臓器移植の必要があったはずだ。また、大規模な自然災害にあっては私たちの生死は完全に運任せである。また、平凡な日常のなかでも不確実性が私たちの人生にとてつもない影響を及ぼすことは往々にしてある。例えば、就職面接の成否は履歴書を受け取り面接を行なう担当者の気分や、早く帰りたい、残業しなければならないといった状況次第で決まってしまうかもしれない。また、たまたま某という人物に会って古本屋で此々という興味深い本を買うよう勧められ、完全に自分の考え方を容れられるような作家に出会うとい

うこともあるだろう。善悪の問題ではなく、私たちの人生はこうした偶然に満ちている。

しかし私たちは外的な要因を無視し、私たちの身に起こったことは純粹に自分自身の選択の結果だと思いがちである。そして往々にして、人生において偶然と蓋然性が果たす役割をひどく見誤ってしまうのだ。その原因のひとつには人間の理解の様態がある。Amos Tversky と Daniel Kahneman が行った画期的な研究のなかで、彼らは人が知覚した様々な事象をどのように考え、それらを評価する際にどのようなバイアスがかかるのかを明らかにしている。私たちは類似性または代表性が高いと判断される場合には蓋然性を高く判断し、これが低い場合には蓋然性も低く判断する傾向があるが、事前確率、標本数といった通常は重要となる要因が無視されるため錯誤につながる可能性がある<sup>40</sup>。Tversky と Kahneman は「人は不規則過程によって生成された事象の順序を、例えその順序関係が短いものであったとしてもその過程の本質的特性を表すものと見なしたがる」<sup>41</sup> とし、「局所的に代表性を持つ順序（中略）には多くの別の可能性があるうえに標本が少なすぎる」<sup>42</sup> ために錯誤に至るのだとしている。つまり、人は一部のみを見て全体を理解したと思ってしまうのである。Leonard Mlodinow は数学の原理を用い、次のように問うことでこの現象を説明している。「100 万回連続のゼロとウォール街の伝説的トレーダーの成功はランダムか？」（ちなみに、いずれも答えはイエスである）<sup>43</sup>。例えば何かの等級や類似した事象の例が容易に想起される場合、人は同じことが起こる頻度や確率が高いと考え、本来の事象の確率を十分に検討することなく、連言的事象の発生確率を高く、選言的事象の発生確率を低く見積もってしまう。このことにより人は「計画や事業が成功するだろう」（連言的）という望ましくない楽観主義に至り、ただひとつの重要要素が崩れるだけでもすべてが駄目になってしまうような複雑系の失敗リスク（選言的）を十分に認識しなくなってしまうのである<sup>44</sup>。Tversky と Kahneman はさらに次のように述べている。「一般に偶然というものは、ある方向への逸脱があれば反対方向への逸脱によって均衡を保つというような自己修正過程のように考えられている。実際には偶然の過程は目に見えないため逸脱は『修正』されず、薄められることはほとんどない」<sup>45</sup>。

状況の不明瞭さや外的な力の気まぐれさに対するこうした実に人間的な誤解が私たちの人生を形作っていることを考えるに<sup>46</sup>、私たちはどのような意志決定の傾向を持っているのだろうか。私たちが自らの拠って立つ基盤および進む道筋が実際よりも強固で安定したものと誤って認識してしまっている場合、私たちは自ら制御可能なオプションを最善にはかりに掛けて選択を行なうのであろうか。これについて私たちは「そうだ」と思ってしまうが、この分野の研究では、このような合理的行為者理論はまったく不正確であることが明らかになっている。Kahneman は人間の思考プロセスには2つのシステムがあると述べている。すなわち直観的・即時的（ファスト）・自動的な思考プロセスを通じて知覚表象および思考対象についての印象をもたらす「システム1」と、合理的で遅く（スロー）、熟考型の思考プロセスを通じて常に意識的・明示的に行なわれる「システム2」である<sup>47</sup>。Kahneman は私たちの判断・選択において直観（システム1）が果たしている役割に関する2つの重要な仮説について、次のように述べている。

- 1) 「ほとんどの行為は直観的で熟練しており、問題なく、成功する」
- 2) 「完全にそれらに支配されているとは限らずとも、直観的な印象や意図に基づいて行為がなされることが多い。」<sup>48</sup>

筆者はこれらの仮説について二者択一的な選択をすべきではないと考える。また、関連する文献を読む限り確かにこれらの仮説両方が本質的なプロセスに関わるものであることが分かる。さらに、Kahneman は次のように述べている。私たちの選択は関連する詳細情報、見込み、リスクを包括的に検討してなされているというよりも損得というより狭い観点に基づいている。そしてこの視点はより包括的な心理環境によって生み出されるであろうリスク中立的な視点とはかなり離れており、このことを示すエビデンスは無数に存在すると言うのだ<sup>49</sup>。私たちには（その他の検討材料に比べて）最も分りやすい直接的帰結に意識を向ける傾向があり、それ故に私たちの判断は感情の影響を受けやすいのである<sup>50</sup>。その他の研究者もまた、細部において差異<sup>51</sup>が見られたとしてもこの理論モデルの強固な普遍性が確認される範囲において、人の意志決定の大部分（ほとんど全てとまでは言わずとも）が感情に基づく直観的な判断によりなされているという見方に同調している。おそらくここで起きていることは、特定の刺激によって私たちの中に感情的・直観的反応が生起され、これが直接的に行動反応を導くか、あるいはよりスローなシステム2における分析に大きく影響して特定の意志決定、そしてその後の行為（状況によっては不作為）

につながっていくということであろう。

行為というコンテキストにおいて、Raanan Lipshitz と Orna Strauss は不確実性を「行為を阻む、あるいは行為を遅らせる懐疑の感覚」と定義し、「懐疑」には以下の要素が含まれるとしている。

- 1) 不完全な情報
- 2) 所与の情報にあまりに多くの意味の対立が見られる
- 3) 同等に良い / 悪い選択肢がある<sup>52</sup>

興味深いことに Larissa Tiedens と Susan Linton は、所定の状況における確実性・不確実性の感覚それ自身が感情的基盤を持っており、その基盤は自動的・直観的チャンネル（システム1）を通るか熟慮的・理性的チャンネル（システム2。これもやはりシステム1を経由しており感情的インプットが含まれる）を通るかに関わらず思考プロセスにつながっていると報告している<sup>53</sup>。例えば、幸福と怒りは直観的判断に関わり、悲しみや中立はより合理的判断に基づくものと考えられる。また、前者の場合は（例えば喧嘩の）内容よりも原因に同調されやすいのに対し、後者の場合は内容の質に焦点が当てられるという点も重要である。Tiedens と Linton は、幸福も怒りも確実性に関わるものであるため、この注意の特性は直接的に私たちの確実性・不確実性の感覚に起因していると言う<sup>54</sup>。我々哲学者がシステム2の思考タイプを好み喧嘩の原因よりも内容を重視するということを考えれば、我々が暗く悲しげな人々であることも好ましいことと言えようか。こうした人間の意志決定に関わる心理プロセスを検討することで分かるのは、私たちの住む世界は実に不確実であるにも関わらず、私たちは自分の予期した結果や見込みが確実である、あるいは少なくとも確実である度合いが高いと感じ、そして判断することが多いということだ。このことは必然的に次のことを意味する。すなわち、私たちは自分が置かれた状況の危険性を認識できず、私たちの身に降りかかった幸運に気付くこともできず、概して私たちが進むべき方向を知覚できないのである。

このことは、「私たちはどのように自らの死を認識すべきか」という中心的な問いや、前章までに論じてきたポイントに対してどのように適用できるだろうか。私たちは次のことを認めざるを得ない。私たちは自分が産み落とされたこの世界にあって何を追求しどのように生きるかを選択することはできるが、物事がどのような帰結に至るのかについて確信を持つことはできないし、実際のところ起こり得る結果を予測することは非常に難しいのである。（Mlodinow は根気があれば成功の確率<sup>55</sup>を高めることができると言うが、もちろんその保証はない。）私たちは自分の人生がどのように進展していくかを知ることはできないし、上で述べた心理的システムによって往々にして一歩少なくともある程度は一直観的・感情的に（非常に重要なものを含めて）意志決定を行ってしまう傾向がある。従って私たちは軽いタッチで自分の人生を見つめるべきであり、計画を立て、希望を持ち続けつつも、やはりその時に私たちが懸命に求めるがごとく今そこから意味を見いだすべきなのである。私たちは死がやがて訪れるのを知っている。そして未知のものへの不安ではなく今そこにある喜びに目を向けることで、毎日、「それは今ではない」ことに気付き確認することができる。実際に死ぬそのときにどのように感じ、それがどのようなものであるかは恐らく私たちには理解することも推し量ることもできないが、このことは私たちが死に取り組むことができないうことを意味しない。これもまた有限であることの意味である。また、それを受け入れることは死を私たちの唯一の行き先として認めることでもある。不確実性のもとにあって、私たちは皆「それ」が待っているというとしか知ることができない。いつ、どのように起こるかは分からないのだ。頭ではもちろん理解しているが、私たちはそれを当たり前を受け取っており、「その瞬間」の不安定さに留意せず、何年も先のことだと思い込んでいる。これは私たち自身にとって損失である。死について考えれば日々考えるべきであるが—死の害悪は死そのものに存するのではなく私たちのアプローチ、すなわち死に対する態度にあることが理性的に理解せられるだろう。私たちは、自己は有限であり時間がたてばほぼ確実に忘れ去られる存在（その名と功績が数千年にわたって語り継がれるようなごく一握りの人々でもこの事実は変わらない。自分はこのような少数の人間だと考えることはその誤謬の良い証拠となる）だと認めたとしても、生きていること、今ここに存在することは善であると言うことができる。死は、その時間を超越したすべての側面において、私たちの限られた時間を投じるに値するものである。私たちは一日一日を受け止め、今に感謝し、過去に感謝し、まだ死が訪れていないことを感謝することで、その断固たる「停止」を受け入れるのである。

## 注

- 1 Stephen E. Rosenbaum, 'How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus', *American Philosophical Quarterly* 23:2 (1986), 217-225 より抜粋。
- 2 *ibid.*
- 3 'Locked-in syndrome', *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, [http://en.wikipedia.org/wiki/Locked-in\\_syndrome](http://en.wikipedia.org/wiki/Locked-in_syndrome).
- 4 *ibid.*
- 5 Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, ed. and intro. by Niko Kolodny (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- 6 Scheffler はさらに、間もなく世界が滅亡する、あるいは P.D. James の小説『人類の子供たち』で描かれたように不妊症によって人類が絶滅することが分かったときに人はどのような反応を見せるだろうかと問いかけている。こうしたシナリオから生じる人間の感情は非常に興味深い<sup>1</sup>が、本稿の範疇ではないため言及しない (P.D. James, *The Children of Men* (London: Faber & Faber, 1992))。
- 7 Amia Srinivasan, 'After the Meteor Strike', *London Review of Books* 36:18 (25 September 2014), 13-14 (p. 14).
- 8 Thomas Nagel, 'Death', *Noûs* 4:1 (1970), 73-80 (pp. 74-75).
- 9 Rosenbaum, *op. cit.*
- 10 Mikel Burley, 'Immortality and Meaning: Reflections on the Makropulos Debate', *Philosophy* 84:4 (2009), 529-547; Timothy Chappell, 'Infinity Goes Up on Trial: Must Immortality be Meaningless?', *European Journal of Philosophy* 17:1 (2009), 30-44; Bernard Williams, 'The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality', in *The Metaphysics of Death*, ed. by John Martin Fischer (Stanford: Stanford University Press, 1993), 73-92.
- 11 Roy Sorensen, 'The Cheated God: Death and Personal Time', *Analysis* 65:2 (2005), 119-125; David Lewis, 'The Paradoxes of Time Travel', in *Philosophical Papers: Volume II* (New York: Oxford University Press, 1986), 67-80.
- 12 Harry S. Silverstein, 'The Evil of Death', *The Journal of Philosophy* 77:7 (1980), 401-424 (p. 406).
- 13 Eyjólfur K. Emilsson, 'On the Length of a Good Life', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 118-131 (p. 125).
- 14 Fred Feldman, 'Some Puzzles About the Evil of Death', *The Philosophical Review* 100:2 (1991), 205-227.
- 15 Steven Luper, *The Philosophy of Death* (New York: Cambridge University Press, 2009).
- 16 David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- 17 *ibid.*
- 18 *ibid.*, p. 30; 強調は原文通り。
- 19 *ibid.*, pp. 32-33.
- 20 *ibid.*, pp. 33-34; 強調は原文通り。
- 21 *ibid.*, pp. 41-42.
- 22 *ibid.*, p. 33, note 26; 原典は Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 300.
- 23 *ibid.*
- 24 *ibid.*, p. 91.
- 25 Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* (New York: Basic Books, 2006).
- 26 Benatar, *op. cit.*
- 27 *ibid.*
- 28 Simon Critchley, *Very Little...Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, 2<sup>nd</sup> edn (New York: Routledge, 2004).
- 29 *ibid.*, p. 157; 強調は原文通り。
- 30 E.M. Cioran, *The Trouble With Being Born*, trans. by Richard Howard, fore. by Eugene Thacker (New York: Arcade Publishing, 1976, 2012), p. 159; emphasis in the original.
- 31 Critchley, *op. cit.*, p. 31.
- 32 *ibid.*, p. 79.
- 33 *ibid.*
- 34 Cioran, *op. cit.*, p. 152; 強調は原文通り。
- 35 Steven Luper, 'Life's meaning', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 198-212 (p. 198); 強調は原文通り。
- 36 *ibid.*, p. 207.
- 37 Noah Lemos, 'Assessing lives', in *The Cambridge Companion to Life and Death*, ed. by Steven Luper (New York: Cambridge University Press, 2014), 101-117; Lemos takes the concept of 'choiceworthiness' from T.M. Scanlon's *What We Owe Each*

- Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).
- 38 Luper (2009), *op. cit.*
- 39 Rodolfo Walsh, *Operation Massacre*, trans. by Daniella Gitlin, intro. by Michael Greenberg, after. by Ricardo Piglia (New York: Seven Stories Press, 2013).
- 40 Amos Tversky and Daniel Kahneman, 'Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases', *Science* 185:4157 (1974), 1124-1131.
- 41 *ibid.*, p. 1125.
- 42 *ibid.*, p. 1125.
- 43 Leonard Mlodinow, *The Drunkard's Walk: How Randomness Rules Our Lives* (New York: Vintage Books, 2009); see especially Chapter 9: Illusions of Patterns and Patterns of Illusion, pp. 169-191.
- 44 Tversky and Kahneman *op. cit.*
- 45 *ibid.*, p. 1125.
- 46 つまり、少なくとも直接・間接に対象の問題に関わっている偶発性について重要な情報すべてを知らずにいるという視点からみた場合。もし人が関連するすべての事象を知ることができ、それらがどのように関わっているかをすべて理解でき、これによって将来を予測するために必要なすべての情報が得られるのだとしたら、それでも偶然というものの作用は存在するのかという問題には検討の余地がある。このトピックは非常に興味深い、本稿で扱う問題とは別個のものである（関連してはいるが）。
- 47 Daniel Kahneman, 'A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality', *American Psychologist* 58:9 (2003), 697-720 (本主題に関するさらに包括的な議論については Kahneman's *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011) も参照されたい)
- 48 *ibid.*, p. 717; なお、Kahneman はここで以下の文献も引用している。Gary A. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998); Jonathan Haidt, 'The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment', *Psychological Review* 108:4 (2001), 814-834.
- 49 Kahneman (2003), *op. cit.*
- 50 *ibid.*
- 51 例として次のものがある。Haidt (2001), *op. cit.*; Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon Books, 2012); Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them* (New York: Penguin Press, 2013)
- 52 Raanan Lipshitz and Orna Strauss, 'Coping with Uncertainty: A Naturalistic Decision-Making Analysis', *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 69:2 (1997), 149-163.
- 53 Larissa Z. Tiedens and Susan Linton, 'Judgments Under Emotional Certainty and Uncertainty: The Effects of Specific Emotions on Information Processing', *Journal of Personality and Social Psychology* 81:6 (2001), 973-988.
- 54 *ibid.*
- 55 Mlodinow, *op. cit.*