

死の世界性、その先に問うべきこと

張江洋直 (稚内北星学園大学)

1. 死をめぐり、これまでの拙稿に関して 死の世界性 概念の整理

- 張江洋直 1997a 「死の社会性と現代社会」張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『ソシオロジカル・クエスト』白菁社：242-258 .
- 1997b 「死の社会性をめぐり前編 「死の社会学」基礎論のために」竹田純郎・森秀樹編『死生学 入門』ナカニシヤ出版：98-121 .
- 2000 「死生論と世界の超越 「死の社会学」基礎論のために」『情況』2000年 8 月号別冊 情況出版：201-217 .
- 2002 世界の超越 という課題 (日本現象学・社会科学会第 19 回大会 一般報告 2 / 2002 年 12 月 07 日 / 会場：東京大学教養部)

01. 死の世界性の概要

上記の拙稿における 死 への基本的な構えは、私たちの 死の先行理解 を如何に記述し言語化するか、というものである。

そのさい、死の先行理解 を二層に描いている。その表層を近代的な 几帳面な死 に象徴化させることができる。それに比して、その基層を 死の世界性 と呼んでいる。本報告では、この二層の内包と関係をより明確化させたいとおもう。なお、これらをそれぞれに 信念された知 と 生きられた知 と呼ぶことができる。

02. 生きられた知 と 信念された知 二層性の機制

こうした二層性は、たとえば地動説と天動説の現代的な関係に端的にみることができる。周知のように、前者は現代人であれば、だれでも首肯し依拠する学理である。ここで「誰でも」とは、「目覚めている成人」(Schütz)を指示している。では、後者はどうだろうか。それは、前者が歴史的に登場する以前に社会的に成立していた、宗教に潤色された 科学以前の学理 を意味するのだろうか。むろん、こうした了解は常識に属す事柄であるが、ここでは、それを直接的に含意するのではなく、むしろ、私たちが日常的に、そのように為している 生きられた知 としての天動説を指示している。たとえば私たちが「日が昇る」「月がでた」などと日常的に語る場合に、そのような言語表現はたんに慣用句によって制度的に拘束されているのではないだろう。むしろ私たちは、まさに そのように感じている はずであろう。そうであれば、そこに 生きられた天動説 をみることができる。こうした現代人は、共同的に信念された地動説と無矛盾的に、この天動説を 生きている といえよう。

これが 信念された知 と 生きられた知 との関係である。むろん両者は並列的なものではない。前者はひろく共同的に信念されるだけであるが、後者はすでにつねに生きられている。両者を個体発生的にみても、後者が先行し、前者が成立後も、それが凌駕され

ることなく基底的に生き生きとはたらいっているといえるだろう。

これと同等の事態が 死 についてもいえると考えている。

03. 常識知 と 科学知

こうした 知の二層性 は、現代社会にあっては 科学知 と 常識知 として顕れている より厳密に言えば、常識知 の準位に位置する 死の先行理解 は、科学知 が 常識知 へと還流することによって構成される、より表層の 信念される知 と、より基底的な相にみられる 生きられた知 とから成る 。むろん、こうした 科学知 と 常識知 として顕れる 知の二層性 そのものは、現代に固有なものではなく、歴史的に遡及可能な事態と考えてよいだろう。簡略化して言えば、それは社会的分業の成立と相即的である。この場合は、K・マルクスが『ドイツ・イデオロギー』で指示しているように、社会的分業の端緒は「精神労働」の分離と考えられよう。つまり、そこにみられる 世界解釈の専門家 の史的登場をもって 知の二層性 成立の端緒であるとみなすことができるだろう。

すでに述べたように、こうした 知の二層性 は、現代社会にあって 科学知 と 常識知 として現出している。村上陽一郎は 20 世紀中葉以降の科学を「社会化された科学」[村上, 2000 : 34]と呼び、それとの対比で現代社会を「科学化された社会」[村上, 2005 : 3]と呼ぶ。拙稿において 死 をめぐり「脳死臓器移植問題」を理路の通路として設定してあるのは、この問題系がまさに現代社会における 常識知 によるテクノロジーの受容と変容という問題系としても端的な通路であるからである。なお、この問題系に関しては情報技術との関連で不十分ながら触れられているので、拙稿[張江 : 2004b]を、また 科学知 と 常識知 とに関しては拙稿[張江 2000 ; 2002]、さらにシュッツ科学論との関連では拙稿[張江 : 2004 a]を参照していただきたい。

また、現代の科学論的文脈でこの問題系を考えるうえでは、[Beck, 1986 = 1998]・[Fuller , 1997=2000] [平川 , 1999 ; 2001 ; 2002]が参考になる。

04 . 先行理解(Vorverständnis)

ここで 先行理解 について簡単に補記しておきたい。この概念は「前理解」とも訳されている。周知のように、この概念をはじめに用いたのは M・ハイデガーであるが、拙稿では、それよりもややひろい外延をもつものとして使用する F・キュンメルに論拠して用いている。かれはこの概念が示す事柄を「人間にとって、自己の存在および世界は、認識しようとする以前に既に何らかの仕方では明らかになっている、ということ」[Kümmel : 1965=1985 , 50]と定式化し、次のように語る。

ハイデガーは、これ〔先行理解〕を存在論的な開示性という意味で考えているが、しかしこの概念は、それに留まらず、もっと一般的に妥当するであろう。例えば人は、その中で成長する言葉や共同生活、事物との交渉等を通していつも既に理解と既知の領域の中に入り込んでおり、それ故に世界は、人間にとって親密なものになるのである。人間は、前提なしにいわばタブラ・ラサ(白紙)として現実に向かうのではない。いつも既に何らかの理解を持って現実に出会うのである。その理解は、

明瞭に意識される必要はないが、それでもどんな関わりや能力や行為にも先立ち、それらを導くのである。……このような前理解が、いつもなんらかの仕方でもって存していることは明白であろう。[Kümmel : ibid . 50-51]

05 . 死の自然性 几帳面な死 と 死の世界性

さて、死の先行理解 の理路へと戻ろう。問題は、几帳面な死 と 死の自然性 死の世界性 との関係それぞれにどのように把握するかである。かつて、拙稿[張江 : 1997 b]では 死の自然性 を次のように描写している。

死 という現象はだれにでも やってくる 。その不可避性は自明なことだ。それゆえ、こうした事態は文化を超えた普遍的なものではないのだろうか。こうした推論による基本了解が 死の自然性 を構成する論理的な根拠といえるだろう。たしかに人びとの 死 のイメージを潤色するさまざまな意匠は、それぞれの文化が示す多様にそのまま対応している……。それは経験的な事実である。だが、そうした相対性の感覚を支える多様な 死 のイメージの基盤となるもっとも基底的な 死 のイメージを、私たちは時代や文化を越えてもっているのではないか。死 の本質的な契機ともいえる確固たる 死 のイメージ、その根柢に位置するのが 死の自然性 である。そこでは生物の死と人間的な 死 とに基本的な差異はない。…… 死 の本質を 自然性 に求めるこうしたイメージは、身体を基点にしているために私たちの経験的な了解にもよく対応している。あるいはそれを 死 の先行理解といっても同じことである。そのために、こうした了解は不可避的な説得力をもっているようにみえる。だが、こうした 死の自然性 を 死 の本質的な契機とすることに何の問題もないのだろうか。あるいは私たちの 死 の先行理解とはこれに尽きるものなのだろうか。[張江 : 1997 b , 104-5]

ややもすると 死 の本質を自然性に求める了解は、その土台の上に 死 の社会性や文化性を構築する議論になりがちである。だが、それは論理的に倒錯している。いい換えれば、それは理念の構成過程を逆転させているとおもえる。

近代的な 几帳面な死 が 死の自然性 を強度に表象させる。そして、いったん成立した 死の自然性 が 死の世界性 という表象を要請する。これは、「自由・平等・博愛」を掲げた ヒューマンな時代 とされる近代が 暗黒の中世 という表象を必要としたのと類似している。

ここで 几帳面な死 とは、J.ボドリアールによって定式化された近代 = 現代における 死 の特徴づけに拠っている。

生物学的な死の不可逆性、その客観的で几帳面な性格は、近代の科学的事実である。それはわれわれの文化に特有なものである。他のもろもろの文化では、死は死以前に始まり、生は生の後でも持続し、生と死を差別することは不可能である。[Baudrillard : 1976=1992 , 374]

ここで描かれる 死のイメージ は「死の瞬間」と対応している。医師による「死の宣告」を受け容れがたくただ佇むしかない「親しき者」にとって、そこに居る 死者 は多くの場合 まだ生きている と実感される。この明らかな齟齬は何を意味しているのだろうか。一方では、死を司る専門家 による「死の時点(瞬間)」の宣告があり、他方には、そこにある死体が まだ生きている とする実感が ここに 存立している。こうした体験は、むろん稀有なものではないはずである。

加藤尚武によれば、そもそも、死の時点を決定的に明らかにすることは客観的にできるものではなく、「現実的には死とは複合的、連続的な過程であって、単純な瞬間ではない。死の瞬間を決めることは、昼と夜の限界を決めるのに似ている」[加藤：1991，61]。M. フーコーによる『臨床医学の誕生』で明確に指摘された、こうした 過程としての死 と 几帳面な死 とは対立する。しかし、これら両者を共に支える地平的な位相に 地の世界性 がすでにつねに成立している。

06 . 死の世界性 [張江：1997 b , 111-114]

かつて H . アレンとは 生と死 の本質的な構造を世界との関連の内に……語った。

自然にも、また自然がすべての生あるものを投げ込む循環運動にも、私たちが理解しているような生や死はない。人間の生と死は、単純な自然の出来事ではない。それは、ユニークで、他のものと取り換えることのできない、そして繰り返しのきかない実体である個人が、その中で現われ、そしてそこから去ってゆく世界に係わっている。
[Arendt : 1958 = 1994 , 152]

「人間の生と死」は「耐久性をもち、相対的な永続性をもっている」この世界を前提としている。そこは……すでに常に組織化され - 解釈されたそのはじめから われわれ の相互主観的な世界である。……人間は「ユニークで、他のものと取り換えることのできない、そして繰り返しのきかない実体である個人」として相互主観的な世界に産み落とされる。これが生誕 = 人生のはじまりだ。この世界において 死 ははじめて意味をもつ。端的にいて、死 とは彼 / 彼女がこの世界から「去ってゆく」ことに他ならない。

07 . 死の自然性 は 死の世界性 の理念的な疎外態である .

死 の本質的な契機は 世界性 にある。それゆえ、「生 とは《身体をもって生きる》この個体として世界の内に在ること」であり、死 とは《身体をもって生きるこの個体がこの世界から去ってゆくことと》である」[張江：1997 b , 114]。この基底的な了解が

絶対的なここ を捨象させ抽象化されることで、死とは世界から去ること へと理念的に移行されるとき、死の自然性 の原基が構成されたとみることができる。いい換えれば、人間的生にとって 世界性 との乖離は生そのものの凋落を結果させるのと同様に、この世界 は謂わば《世界一般なるもの》へと疎外されることで、その生への意義を霧散させる。具体性から一般性への知の必然的な運動がこうした方途を推進するが、この必然性は、あくまでも一定的方法的な態度性においてのみ可能であり、また妥当でもある。この点が忘れ去られる とき、死の自然性 が実態的な基準として君臨し、死 の了解の基底

へと自らの変態を完了する。

08. 死 と物語[張江：1997 b , 114-118]

「几帳面な死 が示す「進化論的思考」を成立可能にしているのも、実はこうした「世界における完全に直線的な運動」として理解される 生 - 死 の輪郭づけられた期間がすでに常に物語の枠組みとして与えられ、それを基礎づけているからである」[ibid .]。

人間的な生命の出現と消滅が世界の出来事を構成するのであるが、その主要な特徴は、人間の生命が、出来事に満ちており、その出来事は、最後に物語として語ることでできるものであり、評伝を作り上げることのできるものであるという点にある。
[Arendt : 153]

厳密に言えば、人間事象の領域は、人間が共生しているところではどこにも存在している人間関係の網の目から成り立っている。……生から死に至る個体の生命は、いずれも最終的には、「始まり」と終わりをもつ物語として語るすることができる。それを行うことができるということは、「始まり」も終わりもない大きな物語である歴史の前政治的、前歴史的な条件である。[Arendt : 298-9]

09. 死体 の存在論

『死体からの臓器摘出に麻酔?』守田憲二

<http://www6.plala.or.jp/brainx/index.htm>

拙稿[張江：2000 , 205-6]

かれ は生命維持装置を装着している。むろん かれ は生きている。「脳死」判定がくだされ、ドナーカードへの記載事項や家族の同意などの手続きが為される。その結果 かれ はドナー(donor)となる。かれ は臓器提供者である。だが、この時点でもはや かれ はいない。なぜか。そこにあるのは 死体 だからである。むろん、死体はその定義上、生きてはいない。生きていない かれ はもはや かれ のままではいられない。そして、死体 に装着された 生命維持装置 がただ稼動しているだけだ。ところで、かれ はいったいどこへ行ったのだろうか。むろん、かれ は 逝った にせよ、どこへも行きはしない。かれ は空間的に移動したのでも、むろん、蒸発したのでも霧散したのでもないだろう。かれ は そこ に いる いる いる のだから。そうであるにも拘わらず、かれ は そこ にはもはやいない。なぜか。むろん、そこにある のは 死体 だからだ。かれ は それ へと 変身 を遂げたのだ。

私たちはこうした過程を、空間的移動に類比させて社会的カテゴリーの移動と呼ぶことができる。そして、こうした事態は、社会学にあってはかつてレイベリング論が呈示した、視線と権力との問題系を喚起させずにはおかないようにおもえる(佐野、1990 ; 1991)。というのも、この過程で基本的に問われなければならないのは、社会的カテゴリーの移動を遂行する、まさに「"まなざす側"を議論の俎上にのせること」(佐

野, 1999 : 285)にあるとおもえるからなのだ

10. 死 の人称性

拙稿[張江 : 2000 , 210-11]

まず、体験との関連で 死 の人称性の問題系を考えてみよう。もちろん 私 は 第一人称の死 を体験できない。それはまさしく 私の死 なのだから。ここから 死 の不可知論が招来されるのだが、しかし、体験不可能性を基軸にするのであれば、汝の死もまた 私 が体験できない点で変わりはないだろう。私 と 汝 とはそもそも代替不能なものと想定されているはずなのだから。だが、両者の 死 はむろん同じではない。

第二人称の死 は 私 を根柢から撃つ。それは悲しみをも越えた、謂わば感情の渦であるのかもしれない。そこで私たちは 死 を目撃し、死体 に直面する。この点で 第二人称の死 は 彼らの死 とは根本的に異なっている。

第三人称の死 はすでにつねに類型化され匿名的である。たとえば、新聞の社会欄はいつもなんらかの死亡記事で溢れているようにさえみえる。そうであるにも拘わらず、私たちは通常その情報をもってただちに不安にさいなまれることはないだろう。だが、それはなぜなのだろうか。おそらくその答えは単純にして明解なものだ。第三人称の死 はあまりにもありふれているのだ。それは「この世でもっとも陳腐な現象」(Jankelevitch , 1994=1995 : 13)のひとつとってよいのかもしれない。匿名的で類型化された 死 は代替可能である。だが、それだけではない。第三人称の死 は 私の世界 をなんら揺るがしはしないのだ。私 が典型的にもつ 死 との関係はすでにつねに同質的で反復可能である。そうであれば、注視しなければならないのは、むろん 第二人称の死 であろう。

第一人称の死 が 死 の不可知論を招来し、第三人称の死 が代替可能性としてしか経験されないのであれば、私たちは 第二人称の死 を体験することのなかから 死 の確信 を構成しているにちがいないのだから。

2. その先に問うべきこと

01. 課題の整理

* **死の世界性** 世界の超越性 の構成分析 / この課題の直接的な対応ではないが、[角田 ,2003a ; b]では社会性という超越性が経験的な事象の連鎖から説明する可能モデルを呈示 .

* **死の自然性** 脳死臓器移植問題への批判 / 林 [2004]・守田憲二・小松美彦 / この表象の成立と倒錯された実体化・「理念の衣」(Husserl)への批判はさらに徹底化されるべきだろう。

* **死の社会性** 現代における 死 の個人化 / 死 の隠蔽 から共同的な関心事へ

なお、この問題系と関連して伊藤雅之による以下の指摘に注視したい。

「大衆文化の領域においても、超越的次元と関わる可能性の高い「死」への関心がテレビや映画で見られる。たとえば、テレビドラマ「僕の生きる道」(2003年1～3月放映)では、20代後半の主人公男性が余命1年のガン告知を受けてから残りの月日をどのように積極的に生きていくのかを主題としている。映画「黄泉がえり」(2003年劇場公開)では、主人公女性の死んだ恋人をはじめ、多くの死者たちが当時のままの姿で一時的にこの世に蘇り、近親者との絆の再確認をおこなう様子が描かれている。このようなテーマが過去になかったわけではないが、いずれも主要なメディアで扱われ、視聴率、

観客動員数の点で好結果を出している。こうした傾向は、近代において死は隠ぺいされ、暴力や事故などの特殊な死のみがクローズアップされるという「死のポルノグラフィ化」[Goerer, 1965=1986] から脱却し、「生の参照点」としての死を扱うという、まさに「生と死」のつながりを重視するスピリチュアルな領域に踏み込んだ文化現象として理解できるだろう。」[伊藤：2005, 47]

02. 加藤恵介「死と共同性 「共鳴する死」の手前で」『倫理学年報』50, 日本倫理学会：93-107. (<http://www2.ipcku.kansai-u.ac.jp/~tsina/kubes/kato01.htm>)

加藤恵介はハイデガーに依拠しつつ、小松美彦『死は共鳴する』(勁草書房, 1996) への批判、さらに J. デリダ、E. レヴィナス、V. ジャンケレヴィチ、J-L. ナンシーなどの所論の吟味をつうじて 死と共同性 との問題系を問う。ちなみに、小松の近著も注目すべきものだろう(小松美彦『脳死・臓器移植の本当の話』PHP 新書)。(以下は、加藤論文のノート。)

小松美彦は、『死は共鳴する』において、脳死・臓器移植問題を批判的に考察しながら、むしろその根底にある死の理解そのものを問題化しようとした。彼は……「心臓死を選ぶか、脳死を選ぶか」の「選択の自由論」の基本にある主張を、「死の自己決定権」(148)として特徴づける。その根底にある「われわれが日常的に自明のこととして受け入れている死の把握の仕方」とは、死を(さらには生を)「私のもの」として、個人に内属するものとする理解、すなわち「個人閉塞した死」(148)である。彼は、死を個人に属するものとする視点自体が近代医学によって構成されたものであると主張し、それに対して、それ以前に……存在し、現在でも生き続けている死の様態を、「共鳴する死」と呼ぶ。それは、「人々がひとつの死をとともに生きる道行き」、「死が死にゆく者に閉じこめられずに周囲の人々と分かち合われている、そのような死」(209-10)である。

死と共同性 に関する 1 つの典型が、小松美彦が呈示する 共鳴する死 である。なお、「個人閉塞した死」は「尊厳死問題」などの論理的な地平でもある。林真理はこの点に触れ、次のような論点を提出している。

尊厳死は「苦痛を継続させるに過ぎない延命措置を中止することによって生命を短縮する行為」と認識され、積極的に死を選ぶのではなく延命措置を拒否するという消極的な手法であるという点で安楽死と区別される。また自ら選ぶという点に注目して患者の自己決定権の行使と見なされる。こういった見方が、尊厳死の実行を正当化する立場からなされる。/ 他方でそれに対する批判もある。……本来なら「よりよい生」を選べるはずの人々が死を選ぶことになっている現実を問題にする。/ ここで問題を指摘されているのは、「生命の質」という見方であり、また「死を選ぶ自由」という考え方である。/ 「生命の質」の概念は、ある固有の身体条件下で生きる患者の生活の改善を考える際の尺度として有用である一方、価値ある生命と価値のない生命……を区別するという機能を持ちうる。……こういった「生命の質」の考え方を持つこと、およびそれに従った生き方を自ら選ぶことは自由であるとし、生の押しつけを防ぐために「死を選ぶ自由」の考え方が出てくる。尊厳死の選択は、あくまでも本人の自発的意思に基づくものであり、……むしろそれを認めないことが権利の侵害であるという考え方である。これに対する問題点は……見かけ上の自

己決定が本当に自らの真意に基づくものといえるだろうか、……選び取られる自己決定になっていないのかどうかというものである。生の押しつけは死の権利のもとに拒否されるが、死の押しつけは知らず知らずに私たちに迫ってくるかも知れない……。[林、123-4] 小松が「個人閉塞した死」の代表例として挙げるのはハイデガーの『存在と時間』における死の分析論である。……ハイデガーの実存論的分析に「他者」が、あるいは共同性が欠落している、という批判は多くの論者によって繰り返されてきた。小松の批判も、その系譜に連なる……。/ハイデガーにおいて「死一般は存在しない」。死を規定するのは、互いに共約不可能な各私性 (Jemeinigkeit) であり、「死は各々に固有の死としてのみある」(SZ265)。死は代理不可能であり、「われわれは純正な意味では他者の死亡を経験することはない」(239) がゆえに、分析においては「最も固有の可能性」としての「私の死」のみが取り上げられる。そして死の切迫において現存在は単独化され、「他の現存在との全ての関係は解消されている」(250)。/このようなハイデガーの分析に対して「他者の不在」や「共同性の不在」が批判されるとき……「各々私のもの」という各私性と、他者と共約不可能な「私の死」の単独性に批判が向けられている。つまり、死において私と他者が何らかの同一性を共有することが、あるいは私の死と他者の死が「同じ」死であることが、主張される。同一化的思考の批判を唱えるアドルノにおいてさえ、ハイデガーは「人は死亡するものだ」という言い方が表現している「正当なもの」、すなわち「死は他我をも自我をも包括する普遍的な規定である」ということを「無視し歪めている」と批判されている。……/しかし、われわれが「死亡する者が「こうむる」存在喪失そのものに近づくわけにはゆかない」(239) のは、否定できないように思われる。他者の「死そのもの」が、私によって共有されるとすることは、他者を私との同一性によって捉えることにおいて、他者を他者たらしめている他者性 (他性) を否定するものではないだろうか。……ここで考えたいのは、死を他者との共同性において捉えるためには、必ずしも「各私性」や単独性が否定されねばならないのだろうか、ということである。各々の実存の特異性と、死の各私性を否定することなく、つまり他者と私の死を同一化することなく、死を他者との共同性において捉える可能性が問われなければならない。

拙稿において 死 の 各私性 と単独性は立論の前梯として立論してきた心算である。留意すべきは 死の各私性 や単独性において描かれる 死の相貌 がただちに「個人閉塞した死」を含意しないことである。この要諦において、加藤の小松への批判は正鵠を射た妥当なものだといえるだろう。

レヴィナスは『時間と他者』において死の「絶対的な他者性」を指摘する。ここで考えねばならないのは、「死」が絶対的な他者性をもつとしたら、この他者性は、死が「われわれ」のあいだで「分かち合われる」としても解消されず、個人だけではなく共同体にも内属しえないのではないかと、ということである。小松は「死」を共同体に内属するものとしていないだろうか。同様の問題は、ジャンケレヴィッチの「二人称の死」についても成り立つだろう。ここで、一人称は「私」に、二人称は近親者に、三人称は他人に結びつけられる。しかし、人称の違いと親しさの違いは、本来は別のものである。人称の違いが、ある共同体の範囲と結びつけられている。そして、一人称の死が「未来」、二人称の死が「現

在」、三人称の死が「過去」と結びつけられるとき、二人称の死は「未来」の性格をもたないものとなる。身近な他者の「可能性としての死」、すなわち「二人称」の「未来」について語られることはない。さらにいえば、身近な他者についても、その他者性は無視しえないのではないだろうか。……彼のいう「共鳴する死」は、死にゆく者と、それを看取る者の「共感の共同体」において閉じていないだろうか。それはジャンケレヴィッチの「二人称の死」についてもあてはまるだろう。

ここで加藤が焦点化しているのは、ジャンケレヴィッチが語る「第二人称の死」の時制が「現在」であること、くわえてそれが「身近な他者」による「死の共有」を志向するあまり、「共同体の範囲と結びつけられ」、死をそこに「内属」させてしまう倒錯であろう。だが、ジャンケレヴィッチによる「死の分類」は「死と世界の超越」を考えるうえで重要な手がかりを与えてくれている。とはいえ、「第二人称の死」が現在に氷結させられているとする加藤と指摘は首肯されなければならないだろう。たしかに、「第二人称の死」は暗黙裡に現在性において措定されている。だが、この問題は、すでにジャンケレヴィッチの論点を離れ、さらに深化されるべき問いへと転轍されなければならないのではないか。

つまり、私たちは通常、日常性において「死」という問題系に対して「私も汝も含めた」括弧入れを遂行していること、これが問われなければならないのではないだろうか。この点を確認するために、先の引用から留意すべき箇所を再び確認しておきたい。

同一化的思考の批判を唱えるアドルノにおいてさえ、ハイデガーは「人は死亡するものだ」という言い方が表現している「正当なもの」、すなわち「死は他我をも自我をも包括する普遍的な規定である」ということを「無視し歪めている」と批判されている。

これは加藤がまとめているアドルノによるハイデガー批判である。「死は他我をも自我をも包括する普遍的な規定である」。アドルノが明示するように、この命題は「正当なもの」である。同一の指摘は、人間を「死ぬもの」[Fink, 1979=1985: 93]と本質規定する E. フィンクにもみることができる。だが、この普遍言明はなぜ「正当なもの」と規定可能なのだろうか。周知のように、K. ポパーによって帰納的推論の妥当性は否定しつつされている。単称言明から普遍言明へと進む推論の結論を正当化することはできない[Popper, 1959=1971: 30]。つまり、「死」は経験的事実と見做されているが、それは経験的累計によって構成されるのではない。経験的事実の集積化によって「死」が構成されるのではないとすれば、そこには必ず「帰納の飛躍」が存立するはずであり、私たちはそれを「世界の超越」の構成過程にみている。

さて、この了解を前にして、まず問うべきは、なぜ、こうした自明なことと見做されている「事実性」があえて語られなければならないか、ではないだろうか。いい換えれば、こうした自明な事実性をあえて「語る」という事象の地平に、何が成立しているかである。むろん、それは生にとって特異な事態ではない。すでに確認してあるように、「死」とは《身体をもって生きるこの個体がこの世界から去ってゆくこと》である[張江, 1997b: 117]。だが、それは日常的に自覚化されているのではない。ここが要諦である。周知のように、ハイデガーはここから日常性における「現存在の凋落」をみた。だが、そこに非本

来性をみる前に、死 が謂わば 隠蔽されている機制 それ自体が問われなければならないのではあるまいか。もしもそうであれば、日常性において 死の隠蔽 が遂行されているがゆえに、まして近代以降においては 死 が非日常的であるがゆえに、現在時制における 汝の死 が衝撃を与え、死との関係 を問う契機となりうる、といわなければならないのだろう。ここで私たちは、日常性における 死の隠蔽の機制 という問題系とともに、新たに 死との関係性 という問題系に直面することになる。

ハイデガーの用語法において、自らの死に臨む存在が「死亡」であるのに対して、他者の死については「落命」の経験しか与えられない。したがって他者の「死亡」自体に対して自らの「死亡」を優先しているわけではない。ハイデガーに従えば「落命における他者の死についての私の経験」を抛り所にするのができないとしても、「共存と死に臨む存在の共-根源性」によって、死の各私性に基づいて、死を共同の可能性として示す可能性がある。デリダによれば、それは、人間が自らの「死そのもの」との関係をもちえないことによっている。「死がまさに、不可能なものの可能性であるとするなら、……人間、あるいは Dasein としての人間の方もまた、死そのものへの関係など決してもっておらず、単に終焉すること、落命することへの関係を、そして他者ならぬ他者の死への関係をもっているにすぎない。他者の死はこうして再び、喪の経験、私の私自身への関係を創設し……あらゆる Jemeinigkeit [各私性] を構成する喪の経験として、「第一の」ものに、常に第一のものになる」(336/149)。私の「死に臨む存在」において自分の「死そのもの」が到達不可能であるとしたら、むしろ私にとって共有されえないものとしての他者の死が、「第一の死」として、代理不可能なものとしてはじめて死の「各私性」を構成しているのではない。「もし Jemeinigkeit が……その自己性において、ある根源的な喪から出発して構成されているとしたら、そのときには、この自己への関係は……他者を前提していることになる。」「かくして、死への関係あるいは死の確実さが創設されるのは自分自身の死から出発してなのか、それとも他人の死から出発してなのかを知るといふ問いには、そもそものはじめから限られた妥当性しかないということがわかる」(331/122)。つまり、死の各私性の根底に「第一の死」として他人の死があるとしたら、各私性は他者との関係のために否定されるべきものではなく、またそもそも、「どちらが第一か」という問いも意味を失う。ここでは、各私性を否定して「ひとつの死」を共有するのではなく、私の「死そのもの」の到達不可能性と、他者の死によって構成される各私性に基づいて、ハイデガーを越えて、死を他者との共同性のうちに位置づける可能性が示されている。

J. Derrida, *Apories*, in *Passages des frontières*, Galilée, 1994. = 2000, 港道隆訳『アポリア』人文書院.

おそらく「根本的な不安」[Schütz]はそれ自体として 在る のではなく、デリダが明示するように「他者の落命」を契機として構成されるのではないだろうか。くわえて、シュッツが幾度となく指示するように、世界現出の二重性は「この身体」という仕方で前景化される「各私性」が、「私の「死そのもの」の到達不可能性と、他者の死によって構成される」とすれば、そこに 死 がそれゆえ 世界の超越 が構成される場面を凝視する途が拓けるようにおもわれる。とはいえ、「各私性に基づいて……死を他者との共同性のうち

に位置づける可能性」は、加藤が自らの考察の最後に明示するように、「死においていかにして共同性が回復されるのか、この問題はさらなる考察を必要とするように思われる。」

文献

- Baudrillard, J.
1975 *L'echange symbolique et la mort*, Gallimard. = [1992] 今村仁司・塚原史
訳『象徴交換と死』ちくま学芸文庫.
- Beck, U. 1986 *Risikogesellschaft*, Suhrkamp. = 1998, 東廉・伊藤美登里訳、『危険社会』法
政大学出版.
- Fink, E. 1979 *Grundpheedomene des menschlichen Daseins*, Alber. = 1982, 千田義光訳
『人間存在の根本現象』哲書房.
- Fuller, S. 1997 *Science*, Open Univ. Press. = 2000 小林傳司ほか訳『科学が問われ
ている』産業図書.
- 張江洋直 2000 「A.シュッツの方法論と 現在」, 現代社会理論研究会編『現代社会理
論研究』10 人間の科学新社 341-357.
2002 「A.シュッツという磁場」, 『年報社会学論集』15 関東社会学会 44-57.
2004 a 「シュッツ科学論の二重性へ」, 『年報社会科学基礎論研究』3 社会科学基
礎論研究会編, ハーベスト社 148-165.
2004 b 「情報社会の夢と現実」, 西原和久・宇都宮京子編『クリティークとしての
社会学』東信堂 203-228.
- 林 真里 2002 「脳死臓器移植問題の社会的側面」, 『思想』973 岩波書店 104-128.
- 平川秀幸 1999 「リスク社会における科学と政治の条件」, 『科学』1999 年 3 月号, 岩波書
店 211-218.
2001 「科学・技術と公共空間」, 『現代思想 30-11』29-10, 青土社 195-207.
2002 「われわれの科学」を作るには『現代思想 30-11』30-11, 青土社 165-171.
- 伊藤雅之 2005 「スピリチュアリティ研究の射程と応用可能性」, 『年報社会科学基礎論研究』
4 社会科学基礎論研究会編 ハーベスト社 40-56.
- Jankelevitch, V.
1994 *Penser la mort ?*, Editions Liana Levi. = 1995 原章二訳『死とはなにか』青弓社.
- 加藤恵介 2001 「死と共同性」, 『倫理学年報』50 日本倫理学会 93-107.
- 村上陽一郎 2000 『科学の現在を問う』講談社現代新書.
2004 「科学の変容と社会」, 『思想』973 岩波書店 2-4.
- Popper, K. 1959 *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson. = 1971 / 1972 大森
義一・森博訳『科学的発見の論理』上・下 岩波書店.
- 佐野正彦 1991 「逸脱へのまなざし」, 西原和久・張江洋直・佐野朝彦編『社会学理論のリ
アリティ』八千代出版 177-195.
1999 「逸脱論」, 『情況』12 月号別冊、情況出版 274-287.
- 角田幹夫 2003 a 「社会はいつはじまるのか」, 『東洋大学大学院紀要』39 147-156.
2003 b 「社会的世界の想像を巡って」, 『現代社会理論研究』13 119-130.