

8章 生と死の哲学

——バイオエシックス序説——

井上 義彦

1節 宗教における哲学的な生と死

生命とは何か。生命現象を考えると、それが呼吸と密接な関係を有することが分る。このことは、語源的にも指摘ができることである。

日本語の「生きる」は、「息」と同一の語源に由来するとされるが、興味深いことは、「同様に、インド・ゲルマン言語系においても、ドイツ語の Atmen(息)とか atmen(呼吸する)に対応するサンスクリット語の ātman も、呼吸するという意味と同時に生命という意味であったことは明らかです⁽¹⁾」ということである。このことは、インド・ヨーロッパ語系にほぼ等しく当てはまる。英語や仏語の動物(animal)、仏語の靈魂(âme)は、すべてラテン語のアニマ(anima)に由来しており、このアニマは、呼吸(息吹)や空気、風という意味と、生命や靈魂という意味を両方とも保持しているのである。

このように、生命と呼吸とは密接な関係を有しているが、これは哲学的には何を意味しているのか。

前述のサンスクリット語の ātman(アートマン)は、ブラハマンが「宇宙霊」を表わすのに対して、「個人霊」を意味する。岩波の『仏教辞典⁽²⁾』によれば、この「原語のアートマンは、ドイツ語の atmen と同じく、もと氣息、呼吸の息を意味し、生氣・本体・靈魂・自我などを表わす」とある。インドの「バラモン教の奥義は、このアートマンが実はブラハマンと同一なものであるということに悟ることにあるとされています⁽³⁾」。これはアートマンの現われる現実の世界は魔術(マージャー)で生じた幻想・仮象の世界にすぎず、本当の真存在界はブラハマンの世界である、と観念することによって可能となるのである。

「仏教は従来のバラモン教の中から出て、これの改革を企てたものですか

ら⁽⁴⁾、両者には当然類似の思想が見出される。現世を「色即是空」と観ずる見方や、「輪廻観」もそうである。しかしまた両者には反対概念の意味合いもある。仏教の「無我」(anātman)は、ātman(我)に反対する意味である。

仏教古典として有名な『ミリンダ王の問い』(ミリンダ王は、アレキサンダー大王のインド遠征の後にインドに出来たギリシア植民地の王で、仏教に帰依した。)において、仏教の「無我」の教えが、生命を蠟燭の炎に比較して説明されている。——この炎は先刻の炎と同じですかと問われて、王は「いいえ」と応答する。それでは「違う炎ですか」と問われると、王はやはり「いいえ」と答える。この炎の有りがたう方が、形而上学的な意味の「無我」の教えとされている。

普通の形式論理では、ある物はAであるか、non Aであるかである、つまり同じであるか、違うか、いずれかである(いずれでもないものはないが排中律である)とされるが、インドの思考論理は、「排中律」に対する矛盾・否定に立脚する論法であることが興味深い。つまり、それはそのどちらでもないと言わせるのである。それは、どちらでもあるし、どちらでもないし、どちらかであるのでもないし、どちらでもないのでもないという論法である⁽⁵⁾。

これは、今日の哲学用語風に言えば、生命は、「もの」(固定したもの)ではなくて、「こと」であるということの意味する。「炎の喩えは、簡単な言葉でいえば「もの」としての生命観に反対して、「こと」としての生命観を主張したものといえましよう⁽⁶⁾」。

この「炎の比喩」の論証は、我々にヘラクレイトスの有名な言葉を思い出させる。——「万物は火の交換物であり、火は万物の交換物である」。「河は同じだが、同じ河に二度はいることはできない」。「生と死、覚醒と睡眠、若年と老年は、いずれも同一のものとして我々の内にある。このものが転化して、かのものとなり、かのものが転化して、このものになるからだ⁽⁷⁾」。このように、「万物は流転する」(πάντα ῥεῖ)。しかし流転する「もの」は万物であり、流転する「こと」がそれ自身流転するのではない。万物が流転することは「ことわり」であり、「こと」である。「こと」として、それは「もの」ではないのである。

このことは、視点を変えると、形式論理に対する弁証法的論理を捉える見方を与えてくれる。対立物の統一、矛盾の止揚としての弁証法的論理は、「もの」的ではなくて、明らかに「こと」的発想法に近いのである⁽⁸⁾。

だから、生命を「もの」としてでなくて、「こと」として捉える仏教の考え方は、我々に大きな教示を与えるのである。後のデカルトの物心二元論に見られるように、近代以降の科学は万物をすべて物質か精神かのいずれかに分類して捉えるからである。万物は必ず物心のいずれかに還元されるべきと考えられたのである。かかる還元主義を批判的に克服する視点を我々は、「もの」ではなく「こと」としての生命観に見い出しようと思うのである。西洋の合理的な思考は、世界を物心両面で制覇したかも知れないが、それが唯一可能な思考法であるわけではない。このように西洋の思考を相対化する視点を東洋の思想は提示していると考えられよう。

この「炎の比喻」の論証に関して、もう一つ指摘されるべきことは、それが、「無我説は輪廻の観念と矛盾せざるや？」という節の中で、提出されていることである。つまり、「再生したものは<死滅したもの>と同一でありますか、あるいは異なったものでありますか、」と問う王に対して、「それは同一でもなく、また異なったものでもありません」と長老ナーガセーナは答える⁽⁹⁾。

炎が同一の灯火(蠟燭)に依存して燃えつづけるように、無我は同一の私(心身存在)に依存して継続する。「生ずるものと滅びるものとは別のものではあるが、<一方が他方よりも>前のものではないかのごとく、また後のものでもないかのごとく<いわば同時のものとして>継続しているのです。こういうわけで、それは同ならず異ならざるものとして、最後の意識に摂せられるに至るのです⁽¹⁰⁾」。

かくて、無我説は、輪廻説と矛盾しないことが論証されたのである。

そして、「人生の推移についてインド人がいっていた表象内容は、永遠に自己回転する再生の輪、すなわち「輪廻」なのである。このような表象のしかたは、ギリシア哲学においても、時として現われることがあったが、インドにおいては民族全般にわたって普遍的に奉ぜられていたのである⁽¹¹⁾」。

さて、仏教の「輪廻観」は、インド伝来の思想であるが、この輪廻観が、個人の行為に対する倫理的責任という観念を日本人に初めて植えつけたと言われる。輪廻観とは、言うまでもなく、前世の行為の善悪が因縁となって、現世の幸不幸に結果し、現世の行為の善悪が来世の幸不幸を生むという教えである。

これは、身分の貴賤、貧富の差にかかわらず、人皆すべて等しく当てはまるのである。ここに、「輪廻説は、新しい倫理観の確立であるとともに、死生観の確立を意味する。最澄は法華經によって「一切衆生悉有仏性」という平等思想をとらえたが、……空海はさらに進んで、そういう生死輪廻の世界の彼岸を目指すところに仏教の根本的意味を認める⁽¹²⁾」とされる所以がある。生ある者は、解脱しない限り、迷いの世界である三界六道を輪廻せねばならない。生ある者が生死を繰り返すこの「輪廻転生」の鉄鎖の解錠は、1人びとりの懸命な修業や信心による解脱によってのみ可能である。我々は、悟りによって初めて迷妄の輪廻界から超越できるのである。「仏教において説かれる悟りというのは、……再び輪廻の世界にもどることがないことを目標としている⁽¹³⁾」。

空海は、『秘蔵宝鑰』の有名な条において、こう記す。——「三界の狂人は狂せることを知らず。四生の盲者は盲せることを識らず。生まれ生まれ生まれ生まれて生の始めに暗く、死に死に死に死んで死の終りに冥し⁽¹⁴⁾」。

空海の真言宗、即ち「密教は生命の哲学である」という研究がある。「空海は、仏教の中に、深い生死の知恵を見たのである。『空海僧都伝』は、「我の習う所は古人の糟粕なり、目前尚益なし、いはんや身斃るの後をや、この陰、已に朽ちなん、真を仰がんにはしかず」という。彼にとって、古人の糟粕ではない、生きた生の知恵が必要であった。そして死すらも克服する永遠の生の知恵、それを彼は仏教において求めたのである⁽¹⁵⁾」。

我々は、残念ながら空海の生命の哲学を論及することはできない。しかし、我々の論題にとって、次の指摘は傾聴に値する。「凡俗のわれわれも狂人か盲者のごとき存在である。自己の経験できる世界だけを真実と信じ、おのれの生命がどこから来り、どこへ行くのかをまったく知らない。悟りとは、そういう生死輪廻の世界をこえる永遠の彼岸を志向することである。空海は修業の根本的意味をそこに求めた。彼はこの書で「異生 羝羊心」すなわち生死輪廻をとり返し、牡羊のように食欲と性欲にとらわれている生から、「秘密莊嚴心」すなわち宇宙の大生命と一体化した永遠の境地にいたる人間完成の過程を説いている。彼の教えは、哲学とは死のための魂の練習であり、生死輪廻をこえた永遠のイデア界を求めることだと説いたプラトンの教えを想起させるものがある⁽¹⁶⁾」。

2節 古代ギリシアにおける生と死

—ソクラテスの死と倫理—

ギリシア人にとって、幸福とは「善く生きること」である。では、「善く生きること」は如何にして可能なのか。ソクラテスによれば、それは「魂の配慮」(ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) によってである。その魂(ψυχή)とは、「それ次第で、その人が賢とも愚ともなり、善とも悪ともなるようなそれ」である。だから魂の配慮とは、魂ができるだけ善いものになるように面倒をみること、世話をすることである。

このプシュケーは、靈魂、精神という意味のほか、氣息、息吹、空気、生命という意味を有することが注目に値しよう。そして次に重要なことは、ソクラテス、プラトンの思想の中には、アポロン=ホメロスのギリシア文化とは異質の系統に属するディオニュソス=オルフェウスの宗教に由来する要素が見出されることである。つまり、「この宗教思想の根底には、プシュケーの輪廻転生という信仰があり」、「現在われわれの身体のうちに宿っているプシュケーは、本来神的な素性のもので、いまは神々の天からこの地上に墮ちてきているが、いつかは神々のもとに還ることができるという⁽¹⁷⁾」考え方である。

これは、プラトンの有名な「想起説」(アナムネーシス)を考えれば、おのずと明らかである。またこの「想起説」は、後に見るように魂の不死の証明にも利用されているのである。そして更に大切なことは、このプシュケーの輪廻転生を超克する考え方が意外にも仏教の思想と類似していることである。

「プラトンは、ソクラテスをして、〈身体は靈魂の墓標である〉ということばを語らせている。しかしプシュケーを救済する途がないわけではない。オルペウス教の定める秘儀を修し、オルペウス教の戒律を厳守するならば、プシュケーは解放されて故郷なる神々の天へのぼり、神々と同じく不死の生を送ることができる⁽¹⁸⁾」。

毒杯をあおぐソクラテスの胸中に、この想いが、即ち「これで、わしの魂は魂の故郷たる神々の国に帰り、真實在のイデアの国で永遠の生を生きるのだ」という感慨が流れなかったとは考えられない。それは、ソクラテス裁判を描いたプラトンの対話篇『パイドン』の記述から明らかに観取されるところである。

さて、ソクラテスは、「国家の神々を認めない。青年に害悪を与えた」という二つの理由で告発された。堂々たるソクラテスの答弁にも拘らず、罪に問われた。アテナイとスパルタをそれぞれ盟主に立てギリシア全土を二分して戦った、ペロポネソス戦争の敗戦後のアテナイ市民は少し冷静さを欠いていた。彼等は、敗戦のスケイプゴートを無意識の内に求めていたのかも知れない。敗戦の要因の一つにされたのはシシリア島遠征の大敗であった。この作戦を提案し、自ら150隻からなる大艦隊の総司令官になったのは、ソクラテスの愛弟子とされた名門の美青年アルキビアデスである。彼は遠征の失敗で帰国の途中で、瀆神事件の嫌疑をかけられて、身の危険を感じて、あろうことかスパルタ側に寝返ってしまったのである。そこでアテナイは欠席裁判で彼に死刑を宣告した。これに対してアルキビアデスは、アテナイの軍事的弱点を内通助言して対抗した。スパルタは助言通りアテナイの手薄だった軍事要衝に橋頭堡を築き、ためにアテナイは大打撃を蒙った。このアルキビアデスはソクラテスの愛弟子である。ソクラテスは一体若者とどんな対話をかわしていたのか。彼の「問答法」⁽¹⁹⁾ (*διαλεκτική τέχνη*) において「魂の配慮」はどう説かれていたのか。なのにな何故、挙句の果てに、祖国への裏切りという恥知らずの行為がなされたのか。

事件のたび毎に一般市民から抽選で選出される500人の市民裁判官達や一般市民の胸中をこうした無念の思いが去来していたかも知れない。

ソクラテス裁判の様子は、よく知られており、またその様子を描写した三つの対話篇『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、『パイドン』は簡単に入手し通読できるので、これ以上言及しない。

ここで注目したいのは、我々の論題に密接な関係を有するプラトンの思想、即ち「哲学は死の練習である」という『パイドン』で提出された思想である。

哲学とは、*φιλοσοφία* の訳語であり、フィロは愛する、ソフィアは知恵を意味しており、字義通りには知恵を愛することであり、従って愛知である。みずからソフィア（知恵）をもつと称する者がソフォス（知者）、所謂ソフィストである。ソクラテスは、自分はまだソフィアをもたず、ソフィアを愛し求める者（フィロソフォス、愛知者）という。哲学者より愛知者の方が原義に合う。

では、哲学すること、即ち知恵を愛し求めることは、何故に「死の練習」(*μελετή θανάτου*) と同義になるのであろうか。

幸福になることは、善く生きることで可能であり、善く生きることは、魂の配慮によって可能である。では、魂の配慮をして生きることは、真実の知恵を愛し求めること、従って哲学することにほかならない。ここまででは、誰にもすぐ理解できる。しかしこれが何に故に「死の練習」と同義になるのであろうか。

プラトンの考え方を理解するために、以下『パイドン』の叙述を引用する。
 —「さあ、それではいよいよぼくは、君たち裁判官に答えて、真に哲学のうちに一生を過ごした人間は死にのぞんで心くじけず、死んだのちあの世で最大の祝福をかちうるとかたく信じるのが当然だとぼくに思える理由を、説明したいと思う。いったいどうしてそういった態度が可能なのであろうか。シミアスにケベス、それを君たちにわかしてもらうように、及ばずながら努力してみよう。
 —そもそも、真の意味で哲学という営みに従っている人々が実際にはげんでいる仕事は、死に行くことと死を完成すること以外の何ものでもないのだが、おそらくこの事実は、ほかの人たちの気づかぬところだろう。ところで、もしそれが真実だとすれば、全生涯ただそれだけを熱望してきたというのに、いよいよその到来にあたって、ひさしく熱望しはげみつづけてきたことの実現を目の前にして嘆くというようなことは、たしかに奇妙なことというべきではあるまいか⁽²⁰⁾」(64A)。

「もし魂が純粹清浄なままで肉体をはなれるならば、すなわち、その生涯、みずからすすんで肉体と共同しようとしたことのすこしもなかった魂なればこそ、そこをはなれ去るにあたって、いかなる肉体的なものをも一緒に引きずって行くようなことはなく、つねに習いつづけてきたそのままに、肉体をふりきり、自分自身へと結集して魂それ自体になりきるならば、——そして魂がこのことを習いつづけてきたということは、とりもなおさず、本当に知恵を愛し求めてきた(哲学してきた)ということであり、心安んじて文字どおり死を完成することを練習してきたことにほかならないのだが……それともこれは、死の練習だということにならないだろうか⁽²¹⁾」(81A)。

プラトンのこの議論を整理すると、こうなる。「真の意味で哲学の営みに従事する人が実際になしていることは、死に行くことと死を完成することにほかならない⁽²²⁾」(64A)。ところで、「死とは、魂の肉体からの離脱ではないか。つまり死んだということは何を意味するかといえば、肉体が魂から離れて肉体だけ

となり、他方魂は肉体から離れて魂だけとなるということである⁽²³⁾」(64C)。そうすると、「哲学者とは、とくに他の人間たちと違って、自分の魂をできるだけ肉体との結びつきから解放しようとするものだということが、明らかになる⁽²⁴⁾」(65A)。だから、「哲学者の魂は、とりわけ肉体を蔑視してそれからのがれ、純粹に魂そのものだけになりきろうと努めるわけだ⁽²⁵⁾」(65D)。

さて、「浄化(カタルシス)というのは、結局先ほどからこの議論のなかで言われているように、魂をできるだけ肉体から切り離すこと、そして魂が肉体のあらゆる箇所から自己自身のうちに凝集し結集して、いわば肉体という縛めから解放され、現在も将来もできるかぎり、純粹に自己自身だけですまうように習慣づけるということ、この一事に帰着するのではないだろうか。くたしかにそのとおりです)。ところで、まさにそのことこそ、すなわち、魂を肉体から解放し、切り離すということこそは、死と呼ばれるものにほかならないのではないか。くええ、まったく)。しかるに、われわれの主張では、この魂の解放をつねに切望してやまぬのは、とりわけ、というより、ただ真正の哲学者たちだけなのであって、哲学する者の心がける仕事はほかならぬちょうどそのこと——魂を肉体から解放し切り離すことなのだ。そうではないか。く明らかにそうです)。だからして、最初にほくが言っていたように、その生涯、自分の行き方をできるだけ死に近接せしめるように習熟してきた人間が、いざその死がやってきたときに嘆くというのは、おかしな話だということになるのではなからうか。くええ、いかにもおかしな話ですとも)。してみると、シミアス、真正に哲学する人々は死ぬことを練習しているのであって、世に彼等ほど死をおそれない者はいないというのは、本当のことなのだ。次のことから考えてみたまえ。彼らがあるゆる点で肉体と相容れず、魂が純粹に魂だけである状態になりたいと願っているとすれば、その機が到来したときに恐れたり嘆いたりするのは——そう、あの世に至り着けば、一生涯あこがれつづけた『知慧』に行きあうことができ、さらに相争ってきたものとは縁がきれ、ともに在ることから解放されるのぞみがあるというのに、そこへ行くのをよるこばないなんて、ずいぶんわけのわからぬ話ではないだろうか。それとも、うつしみの恋人や、妻や、息子たちに死なれたとき、すすんでそのあとを追ってハデスの国(冥府)へ行こうとした者は数多くいる。それはほかでもない、あの世に行けば、求め

つづけたその人の姿を目にし、一緒になることができるという希望にみちびかれてなのだ。それなのに、ひとが心の底から『知慧』に恋いこがれ、しかもただハデスにおいてのみ、それと心ゆくまで出会えるのだという、まったく同じ希望をつよくもちながら、死のうとするときになって嘆きかなしみ、あの世へ行くのをよろこばないというのか。そんなばかなことが！——いやしくも、君、その人が本当に知を求めてやまぬ哲学者ならねえ。なぜなら、彼こそは、一点曇りなき知慧に到達しようとするなら、それはハデスの国においてでなければかなわぬことだと、特に強く痛感するはずなのだから。そうだとすれば、そのような人間が死をおそれるというのは、ずいぶんわけのわからぬ話ではないだろうか⁽²⁶⁾」(67C, D, E, 68A, B)。

かくして、哲学者、愛知者にとって、従って本来、「人間にとって、生より死が望ましい⁽²⁷⁾」(62A)という思想が出てくることになる。

プラトンは、『パイドン』で魂の不死の証明を四種行なっているが、その論旨は、前記の引用から推察できるであろう⁽²⁸⁾。

破獄をすすめる愛弟子たちの忠告を拒絶して、「悪法といえども、法は法なり。国法に従ってこそ、国法の不正を批判できるのだ」として、ソクラテスは、国法の定め通り毒杯をあおいで従容として死についたのである。

「ソクラテス自身が、その態度において今少し峻厳でなかったなら、恐らくはこの処刑を免れえたであろうが、他面、この処刑は彼の敵手が望んだ結果ではなくて、その反対の結果をもたらしたのであった。アテネの国民が逆に告発者を罰することによって自らその判決を覆したことは、後に作り出された事だが、しかしそれだけに一層歴史は完全にこの判決を否定している。つまり、ソクラテスの死は、彼の訴訟の最高の勝利、彼の生涯の輝かしい最高点、哲学と哲学者の神化なのである⁽²⁹⁾」。

ソクラテスは、死にきることによって、彼の哲学の正しさと深さを証明したのである。以後、知恵を愛し求める人々は、常に彼の死の意味を問いつづけることによって、自己の知(哲学)を吟味することになる。ここに、ソクラテスが西洋倫理学の始祖とされる所以があるのである。

3節 中世における生と死

——ヨーロッパと日本——

西洋中世は、万物の位階制的秩序の上に安定していた。アリストテレス的神学思想に基づくヒエラルキーは、世界をがっちりと秩序づけていた。その限りでは、人間の生活は、従って人間の生と死は神学的に安定しており、その意味では幸福でもあった。しかし人間の世界は決して現状にとどまり安住できなかった。

ルネサンスと宗教改革の嵐が、中世社会の存立土台をゆさぶった。この両者がヨーロッパ中世の崩壊の根本原因であるとされるのが常である。我々もこれに異存はないが、我々はこの要因に加えて、更に疫病の大流行を挙示したい。

欧米語の pest は、ペストと疫病の両方の意味を有するように、疫病の内でも、殊にペストほど人類史上猛威をふるったものはないのである。

1348年ヨーロッパを席捲した「黒死病」は僅かに数年の間に当時の総人口1億人のヨーロッパ全土で3分の1に当たる三千数百万人の人々を死に追いやったのである。3人に1人が死んだことになる。「これに、中国の1,300万人、中近東地方での2,400万人という黒死病者の報告がある⁽³⁰⁾」。更に、記録のないアフリカ、インド、東南アジアなどを考えると、「1348年を中心とする黒死病という惨劇は、数年のあいだに当時の全文明世界で、ざっと6,000万から7,000万の死者を算して幕を閉じたことになる。これほどの一時的な大量死を、人間の歴史はかつて経験したことはない⁽³¹⁾」。当時の全世界の総人口がおよそ6,7億人だったことを思えば、その数の莫大な多さに圧倒されるであろう。

未曾有の大量殺戮戦であった先の第二次世界大戦でさえ、戦死者総数は5,000万人から5,500万人であった。この時の世界の総人口約27億人に比しても、これは明らかであろう。

身分、貧富の差を問わず、老若男女を問わず、何処からともなく忍び寄り、突然襲いかかって絶命させるペストのむごたらしいまでの戦慄的な恐怖感に、中世の人々はなすすべもなく打ちのめされた。おびただしい数の屍体が屋内に、路上に、野外に放置されたままであった。ペストの恐い感染力が、免疫のない人々を肉親の屍体から遠ざけた。それに、どうせ自分も間もなく死ぬのだ。

肉親愛が、隣人愛が、そして人間愛が人々の心の中で冷却し色褪せていった。神は一体何処にいるのか。いや、神はそもそもいたのだろうか。地上が、人間が神の被造物だとするならば、これは一体何を意味しているのか。教会は無力であり、有難い説教は無益な無力な文句にすぎなかった。人々は街の中で、村々で自宅にとじこもり、死が通りすぎるのを息を殺して待っていた。社会の中で人々は孤立していた。孤独が人々を支配した。のちに信仰に関して言われたルターやパスカルの言そのままに、「ひとは独り死ぬだろう」の言葉を実感しつつ、人々はひっそりと人知れず、絶望の底で泣いていた。寄る辺のない孤独感の中で、人間の心胸は空洞化していった。この世に絶対はない、あるのは無常だけだ。自暴自棄になった人々は、殺那的な享楽の中にひと時のうさを晴らすか、ヨーロッパを駆け抜けた「死の舞踊」の列の中に身を投じて踊り狂った。

ボッカチョの『デカメロン』は、フィレンツェを襲ったペストを背景に成立している。『デカメロン』は、フィレンツェを襲った未曾有の事件、その事件では通常の価値観が崩壊し、死の予感のなかで、それぞれの生をあらためて生きることが余儀なくされている、そういう状況を背景としていることだ⁽³²⁾。ボッカチオは、黒死病を背景に、ぎりぎりの限界状況を生きねばならない生身の人間の生き様の種々相を生々しく描写したのである。

オイジンガは、中世の秋を彩る思想の基調を「死のイメージ」であると述べている。——「15世紀という時代におけるほど、人びとの心に死の思想が重くのしかぶり、強烈な印象を与え続けた時代はなかった。「死を想え」(memento mori)の叫びが、生のあらゆる局面に、とぎれることなくひびきわたっていた⁽³³⁾」。そして、「この死のイメージ、これは、およそ死ということに関連して実にたくさんある、さまざまな考えのうち、たったひとつを、すなわち無常の観念を表現するものにすぎなかったのである。あたかも、中世末期の精神は、ただ人生無常との観点からしか、死を考えることを知らなかったかのようなのだ⁽³⁴⁾」。

「神の蝕」。人心は荒廃していった。神は蝕ばまれていった。中世末期から近世初頭にかけて、ヨーロッパを吹き荒れた「魔女狩り」は、その反動であった。「こうした悪疫流行はしばしば魔女の所業に帰せられた⁽³⁵⁾」。

さて、「魔女裁判が終滅するまでに、魔女として処刑された者の総数はどのく

ら이었다か。それについての諸家の推定は、1484年（法皇インノケンティウスの教書発布の年）以後、ヨーロッパ大陸で処刑された魔女30万人とする説（クルツ『教会史』）から、900万人とする説（ガードナー『今日の妖術』）にいたるまで、ほとんど埋めることのできないひらきがある。冷静な研究者ゾルダン（『魔女裁判の歴史』）がきわめて漠然と「数百万人」としかいえなかったのも、この推定の困難さを語るものであろう⁽³⁶⁾。

また、ペストなどの悪疫流行に対して常にユダヤ人がその張本人としてスケイプゴートにされて、ヨーロッパ全土で何度も迫害されたのである。「キリスト教社会がユダヤ人の大量殺戮を運動として組織化するという事態も歴史上何回も起った。しかし黒死病期のそれは、きわめて激甚なものの一つであった⁽³⁷⁾」。ナチスによるユダヤ人のホロコーストも、この迫害の歴史の延長線上で捉えられねばならない。ヨーロッパには、ユダヤ人迫害の長い歴史があり、ナチスの時のドイツ人だけが異常だったのではないのである。

さて、日本の中世における生と死はどうか。日本の中世もやはり華やかな光と影の中にある。11世紀の中頃から「末法」の時期に入ったとして、人々は現世における仏の救済の可能性を否定する「末法思想」にとらわれた。つまり平安中期より、相つぐ戦乱と天災の中で人々は無常感を真底実感した。

『平家物語』の冒頭の有名な文句は、それを端的に示して余りある⁽³⁸⁾。――

祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり。

沙羅雙樹の花の色、盛者必衰の理をあらわす。

奢れる人も久しからず。ただ春の夜の夢の如し。

猛き者も遂には亡びぬ。ひとへに風の前の塵に同じ。

これは、鴨長明の『方丈記』にも通ずる無常観である。――「ゆく河の流れはたえずして、しかももとの水にあらず。よどみに浮ぶうたかたはかつきえかつむすびて、久しくとどまる事なし。世中にある、人と栖すまとかくの如し⁽³⁹⁾」。

この思想は、兼好法師の『徒然草』にも通じている。――「生・老・病・死の移り来る事、またこれに過ぎたり。四季はなほ定まるついであり。死期はついでをまたず。死は前よりしも来らず、かねて後に迫れり。人皆死ある事を知りて、まつこと、しかも急ならざるに、覚えずして来る⁽⁴⁰⁾」。

無常観は両義的である。現世の否定的な無常観と肯定的な無常観とがある。「その無常観は、平家の作者のそれと、本質的なちがいはあるはずはないが、平家物語と『方丈記』は質を異にする⁽⁴¹⁾」。鴨長明は内省的で道徳的であるが、これに対して物語精神の持主としての「平家の作者は、暗い運命観や無常観にとらわれているようにみえて、じつは内乱がくりひろげた人間の生き方の種々相、その悲劇と喜劇が面白くて仕方がなかったのであろう⁽⁴²⁾」。だから、「現世と生の無意味さを説く精神が強まってきているこの内乱時代に、現世と生の面白さ、豊富さ、複雑さを教えた点に、平家物語の価値がある⁽⁴³⁾」。

このことは、『徒然草』にも通ずる思想である。『方丈記』が「詠嘆的無常観」に立つのに対して、『徒然草』はそれを超出して、「自覚的無常観」に立つとされる。「兼好は我国の文学史上の上で、はじめてそれ〔自覚的無常観〕に達した人であるといってよい。『徒然草』の劃期性はそこにある⁽⁴⁴⁾」。

兼好の無常観は、否定的無常観の悲哀感に墮さず、彼にとっては無常は興味でさえあった。「兼好にとって、無常の理は、観想の対象として自立することによって、美的なるものの原理に変質する⁽⁴⁵⁾」。物の滅びを痛み悲しむ否定的無常観に対して、「兼好の無心の無常観は、禪的悟道精神に支えられることで、肯定的無常観にまで空前の深化を遂げている⁽⁴⁶⁾」。

4節 デカルトの物心二元論と生命観

——心身問題と道徳の問題——

デカルトの哲学は、近代哲学の定礎であり、コペルニクス、ガリレイなどの近代科学の哲学的基礎づけである。

デカルトの偉大な独創性は、次の三点にさしあたり要約できよう。

1. 思考法における「無前提主義」
2. 哲学原理 (le principe de la philosophie) としての「我思う、故に我在り」(cogito, ergo sum) の確立。
3. 物心二元論。

デカルトは、「学問の原理はすべて哲学から借りて来ている⁽⁴⁷⁾」(『方法序説』)と考えるから、哲学は諸学の学として、厳密なものでなければならない。従って、どんな既知の知識も、吟味なしで無批判に前提されてはならない。これが

思考法の無前提主義である。この無前提主義の徹底的な貫徹を体現するのが「方法的懐疑」であり、この「方法的懐疑」によって、無前提知としての「哲学の第一原理」が「我思う、故に我在り」として確立されるのである。そしてこの原理を基にして、そこから様々な知識が演繹的に導出されるのである。

コギトにおける私とは、精神的実体としての魂（理性）であり、この実体の本質は思惟である。これに対して物体とは、物質的実体としての物であり、その本質は延長である。これは有名な「蜜蠟^{みつろう}」の比喻によって明らかなように、「物質即ち一般に物体の本性は、固さ・重さ・又は他の感覚的性質にあるのではなく、ただ長さと幅と深さにおける延長にある⁽⁴⁸⁾」（『哲学原理』）。

デカルトにとって、物体は本質上延長であり、延長とは空間である。

「物体即延長の主張の直接的な特殊化的具体化は、まず、原子の否定、空虚〔真空〕の否定、そして宇宙の無限界性の定立、という三つの主張として現われる⁽⁴⁹⁾」。

デカルト自身はこう述べる。——「この〔幾何学者の〕対象を一つの連続した物体（un corps continu）として考えて、長さ、広さ、高さ又は深さにおいて無限定に延び拡がり、様々な形や大きさを取り、またあらゆる仕方で動かされたり置きかえられたり、様々な部分に分割されうるべき、一つの空間（un espace）として考えてみた⁽⁵⁰⁾」（『序説』）。

ここには、明らかに自然界を連続した物体界として、幾何学的空間と解する彼の数学的幾何学的自然観が明白に読み取れるであろう。

さて、我々の精神は思惟を本質とする実体であり、物体は延長を本質とする実体である。従って両者は実体的に区別される。両者の間に「実体的区別」（*distinctio substantialis*）、従って「実在的区別」（*distinctio realis*）が成立する。ここに、「物心二元論」が成立することになる。世界は、精神をアルケーとする精神的世界と物質をアルケーとする物質的世界から成り、そして重要なことは、「等しきものは等しきものによって」、即ち精神現象は精神的なものによって、また物質現象は物質的なものによって必ず説明されるべきであるということである。「合理的思考」とは、論理の飛躍なしに「等しきものが等しきものによって」説明されることであると言ってよい。

デカルト哲学の偉大さは、ギリシア以来のこの思考法を徹底的に貫き通そう

としたことである。精神現象は異質な物質現象によって説明されてはならず、逆もまたしかりである。それ故に、物心二元論は「物心分離」のテーゼであり、物心分離は物心間の「相互作用」あるいは「交互作用」の否定を招来するのである。ここに、存在と思考、存在と意識、客観と主観、物質と精神といった対立し合う両者の媒介・統合の問題が、哲学的課題として鮮やかに浮び上がってくるのである。この問題は、近世以降現代まで哲学全体の根本問題になっているのである。

この問題が人間に当てはめられると、有名な「心身問題」(Mind-Body Problem)が生起してくる。つまり、物心二元論が人間に適用されると、人間における精神(心)と身体(肉体)との「実体的区別」又は「実在的区別」が主張され、そこに人間における物心分離即ち心身分離が成立することになる。

デカルトは言う。——「私をして私であらしめる精神は、身体と全く別個のものである」(『序説』)。あるいは「私がこの身体なしに存在しうることは、確かである⁽⁶¹⁾」(『省察』)。

しかるに他方で、デカルトは、人間が「精神と身体の合成体であること」(『省察』)、即ち「精神が身体と密接に結合されている」(『省察』)こと、従って「精神と身体とが結合して一つになるのはもっと緊密なものである」(『序説』)ことを主張して、いわば心身の「実体的結合」(unio substantialis)、従って「心身結合」を肯定しているのである。

これは、明らかに学説上の矛盾である。その上に、物心間の相互作用が否定されることは、同時に人間の心身間の相互作用も否定されることである。しかしながら周知の事実として、人間の現実においては心身の相互作用は現存している。

では、これは如何に説明すべきか。ここに、「心身問題」が発生して、今日まで解決困難なアポリアとして、哲学の根本課題になっているのである。

「生命」の問題は、この「心身問題」を別の観点から捉えたものと考えられる。このことを伏線にして、デカルトの生命観を以下考察しよう。

デカルトの自然観は、ガリレイや後のニュートンと同じく、自然現象を力学的機械的に捉えるものであり、それは中世以来ヨーロッパを支配していたアリ

ストテレス的自然観と対立するものである。アリストテレスの自然観は、図式的には生物学的でかつ目的論的な思想を中核とするものである。アリストテレスは、万物の営みを広義の生命力（エンテレケイア）の発現的展開として捉え、自然現象のすべての変化や運動が、それぞれある目的を実現するプロセスと解釈するのである。だがデカルトは、この目的論的な観点を排除するのである。

デカルトは、なるほど「神の広大な力によって一切が、予定され決定されている」（『哲学原理』）ことを承認するが、しかし我々有限な人間は神の無限なる意図を^{そんたく}付度できないと考える。「というのは、神の目的を探究しようと思うのは、むこうみずだからです」（『省察』）。

かくして、一般的に言えば、「自然の説明に、目的原因を用いることをやめ運動原因だけを用いるというのが近世の機械的自然学であります⁽⁵²⁾」ということになる。これは、自然現象を全て機械論的に、即ち物理因果的に説明すべきであるという科学哲学的な立場を示しているのである。そして次に大事なことは、かかる目的論を否定して構築された機械的自然観は、自然を支配し利用しうる技術を生み出すこと、だから、そのことによって、「この哲学は、我々を自然界の主人にして所有者のごときものになしうることを私に示してくれる」（『序説』）という哲学的立場を明らかにすることである。

こういう二重の立場から、デカルトは、「生命」を機械をモデルにして機械的に説明しようとするのである。「デカルトの生命論は、生命を機械モデルにより把握したものとして、現代の情報理論にまで、その影響が認められる⁽⁵³⁾」。

この生命の機械的説明が、デカルトの有名な「動物機械」の説である。それによると、「心臓をもつ温血動物を眼中において、生命は熱にほかならぬと考える。そして熱とは物質の微粒子の運動の全体的な効果のことであるから、生命は結局物質粒子の運動の特殊な姿であることとなります⁽⁵⁴⁾」。

デカルトは、「生命」を「熱」と捉えて、この「熱」が「光のない火」と解している。「神は、私がすでに述べた光のない火の一種を、人間の身体の心臓に焚きつけておいた」（『序説』）。

イギリスのハーヴェイの「血液循環説」（1628年）は、当時発見されたばかりの最新の医学説であるが、デカルトはこの血液循環説を換骨奪胎して、自分の生命の動物機械説に利用しているのである。デカルトは、『方法序説』の第五部

で異常なほど長々とハーヴェイの血液循環説を紹介・説明しながら、心臓を熱機関と解釈するために、重要なところでハーヴェイの理論を自己流に都合よく改訳しているのである。

では、何故にデカルトは結果的には誤りとなった改訳を敢えて行なったのであろうか。これは、生命の解釈を通じて、彼自身は未だ自己の学說的矛盾になるとは自覚していなかった「心身問題」を整合的に解決できる方策を探究しようとしていたためと考えられるのである。

つまり、心臓を熱機関と捉えて、生命の機械的運動を説明しようとするデカルトは、「心身問題」の難点たる心身の相互作用を説明するために、心臓による血液循環の営みの中に、心身交流のための神経機能のいわば媒質として、「動物精気」(esprits animaux, spiritus animales)を想定するのである。「これらに関して最も注意せらるべきは、動物精気の発生ということである。これはきわめて微妙な気流、あるいはむしろきわめて純粋できわめて強烈な炎のようなものであって、それは絶えまなく、おどろくべく多量に、心臓から脳へと昇ってゆき、そこから神経を通して筋肉のうちに浸みわたり、身体のあらゆる部分に運動を与える」(『序説』)。

デカルトは、心身の相互作用を説明するために、異質な心身間の媒介を可能にする共通な媒質として「動物精気」を想定するのである。即ち動物性(animales)は身体性に、精気(spiritus)は精神性にてある。「理性を欠いた動物はその身体という点だけでは我々と類似していると思えばよい」(『序説』)。

「動物精気」は、ある意味でそれぞれ心身に等しいものである。それ故に、かかる「動物精気」の運動により、心身間の交互作用は可能になるのである。

デカルトは、この心身の相互作用の交流点を「共通感覚」、「共通感官」(sensus communis)として、捉えている。「私は、精神が身体のすべての部分からではなく、ただ脳髄から、あるいは恐らくそれのみでなく単にその一つの極めて小さい部分、即ちそこに共通感覚が存すると言われる部分から、直接に影響せられるということを、認めるのである」(『省察』)。

この「共通感覚器官」が、有名な「松果腺」(glans pinealis)にほかならない。デカルトは、この「松果腺」を心身交流の場として「精神の座」と考え、

動物精気の統御のコントロール・センターと解するのである。なお、「共通感覚」(sensus communis)とは、アリストテレスに由来する用語で、「五感を貫ぬいてそれらを統合する根源的感覚、いいかえれば、諸感覚に対して共通にかかわるものであった本来の意味での共通感覚⁽⁵⁵⁾」のことである。

かくして、動物は心臓を熱機関とする「自動機械」であることになり、人間の「この身体を一つの機械として」(『省察』)、あるいは『序説』)捉えることが可能になるのである。

人間の「身体」が自動機械であるならば、心身存在者としての「人間」もまた一種の自動機械であるのだろうか。

デカルトは、人間と自動機械(ロボット)とを区別するための「きわめて確実な二つの方法が常にある」(『序説』)と言う。その第一の方法は、人間の言語使用であり、その第二は人間の理性的行動である。そして、「この同じ二つの方法をもって、人間と動物との間の相違を知ることできる」(『序説』)とされるのである。

これは、我々に何を示唆するか。重要なことは、デカルトの生命観に二面性、両義性があると推察されることである。なるほど、生命現象は一面生命体(物体)の現象として、生命体の仕組みは「もの」として物理科学的に解明・説明されうる。この意味では生命は機械的に説明可能な自動機械になる。しかし生命現象は単なるものに尽ない。確かに生命現象は物質的な在り方を有する点で、「もの」である。しかしそのものが生命という「こと」であるわけではない。生命体の基礎は物質であり、それはDNA(遺伝子)であると一応は言える。しかしDNAというものがそのまま生命であるわけではない。この間の微妙な相違は決定的に重要である。「この遺伝子の構造と機能が基本的にわかったからと言って、私たちは生命をすべて知ったということにはならない⁽⁵⁶⁾」。

生命には、「もの」としての在り方とは別に、「こと」としての在り方があるということである。デカルトが、物心二元論的にはまずは生命を機械として物化して捉えながら、人間と機械(動物)と区別するときには、生命を一種精神化して捉えている。ここには、生命の両義性がある。つまり、生命は「もの」としてのみならず、「こと」として存在するということである。「物質と生命との対立よりも一段高い次元で物と心(意識)というのが対立する。デカルトの

場合には、そういうふうを考え、生命を、心に吸収してしまう⁽⁵⁷⁾。生命を物質化する近代科学は、学問の偉大な発展と前進をもたらした。しかし生命はもの化されえない面を有することが、決して忘れられてはならないのである。今日の環境破壊、生態系の地球規模での汚染・破壊はこのことを物語っている。

さて、デカルトは、松果腺において精神が身体と密接に統合していることから、人間の言語使用や理性的行動、あるいは感覚や感情も生起可能になると解釈している。「デカルトは身体の運動を理解するための機械観的生理学説を抱いていた。……かくの如く純粹に機械化された身体は、医学の知識を媒介として、精神によって原理的に支配、指導されるものとなったのである⁽⁵⁸⁾」。

では、これによって、心身問題はすべて解決したことになるのであろうか。

話が、前後することになるが、デカルト哲学に学説的な矛盾として「心身問題」を哲学史上はじめて指摘したのは、エリザベート王女であった。

彼女は、デカルトと文通を始めた最初の書簡でこう質問した。——（動物精気の統御をする松果腺が心身交流を可能にする「精神の座」であるとしても）、物質性を全然もたない精神が身体の運動を決定できる、ということは矛盾ではないか。これは不可解である。もし精神が身体に働きかけうるとすれば、その精神自身もある延長性、即ち物質的存在性を有するものと解すべきではないか⁽⁵⁹⁾、と。

彼女の質問した時には、すでに主著『方法序説』（1637）や『省察』（1641）は出版されており、デカルトも彼女の鋭い質問の正当性を是認する。「心身関係についての質問は、私が今まで出版した書物を読んだ後で、提起されうる最も理由ある問いである。なぜならば、人間精神には二つのこと、一つは精神が思惟すること、他は精神が身体に合一していて、それに能動した受動する（agir et pâtir）こと、が属するが、後者については私は殆んど述べなかったからである⁽⁶⁰⁾」。

デカルトは、心身問題の不備を認めて、これを後者の観点から学説的に補強しようとする。それが、エリザベートとの文通であり、それに伴って書かれた『情念論』（1649）である。

デカルトは同じ手紙の中で、「これから私は、魂と身体との結びつきをどのよ

うに考えるか、また魂はどのようにして肉体を動かす力をもっているのか、」と言って、大略こう述べる。——我々の内には、ある種の本源的な概念が宿っており、それがいわば元になり雛型ひなとなって、他のすべての認識が形づくられる。かかる概念はわずかで、存在・数・時間等々といった、すべてのものに適合する最も一般的な概念のほかには、あと特に身体に関しては、延長の概念と、そこから出てくる形と運動の概念である。魂だけについては、思惟の概念があり、その中には悟性の知覚や意志の傾向も含まれている。最後に、魂と身体とを合わせた場合は、両者の「結合」の概念があり、この概念に、魂が身体を動かしたり、身体が魂に働きかけてその感情や情念を惹き起したりする、力の概念が依存している。……さて、人間の知は、もっぱらこれらの概念を正しく区別し、かつ各々をそれらの属する対象に正しく当てはめるところにこそある。従って、「本源的な概念は、それ自身によってしか理解されえない」から、別の概念によって説明しようとするれば、間違いが生起する。心身問題における誤りも、この種の概念の「混同」にある⁽⁶¹⁾とされる。

エリザベートは、この返信にまだ納得できなかった。そこでデカルトは次便でこう書き送る。——「私はまず、以上三種の概念〔魂、身体、両者の結合〕の間にある、大きな相違に注目したい。つまり魂は、純粋な悟性によってしか理解できないのに対して、身体、即ち延長、形、運動は、悟性のみでも理解できるが、悟性に加えるに想像力の助けをもってすると、ずっとよく理解される。最後に、魂と身体の結合については、これは悟性だけでは、あるいは悟性に想像力の助けを借りた場合でさえ、不分明にしか知りえず、極めて明瞭に知るためには、感覚によるのである。……さて形而上学的な思考は、純粋な悟性を働かせるために、魂の概念を我々に親しいものにするのに役立ちます。また数学の研究は、主として想像力を用いて様々な図形や運動を考察するので、身体に関する極めて判明な概念を作り上げることができるよう、我々の精神を慣らししてくれる。最後に、魂と身体との結合は、ただ日常の生活と日頃の人との交わりを通じて、しかも思索や想像力を必要とする事物の研究を差し控えることによって、はじめて理解できるようになるのです⁽⁶²⁾」。

デカルトの論旨は、それほど明快とは言えないが、それ故にエリザベートはまたこう返信を記す、——「私はまた、心が身体を動かすということを感じに

よって知っていますが、それがどのようにして行なわれるかという仕方を感覚は（むろんのこと、悟性も想像力も）私に教えてはくれないということに気づきます。このことから、あなたの形而上学省察が教えるところを覆すような、私どもには未知の特性が心にあるのではないかと私は考えます⁽⁶³⁾。——

ともかく、心身問題にとって大事なことは、第三の日常的生の次元である。心身結合の一体感や能動受動の交感は、我々の日常生活のレベルで直接的に明らかである。従って心身一体感にある日常的生は、動物精気の統御において可能であり、また心身問題解明のために書かれた『情念論』において、デカルトが、精神は身体から受ける直接的受動である情念を統御することによって、真の道徳を確立せんとしたことは、何を示唆するのか。

「メナールが正しく指摘しているように、道徳の問題は心身合一の問題なのである。心身合一という根源的事実にかえって考えなければ、全体としての人間の生を問題にすることはできない⁽⁶⁴⁾。つまり、「結局のところ、デカルトの心身問題は、彼の学問のみならず彼の生をも含む全サイクル——それが知恵の探究の全体である——において、つまり理論と実践との統一としてとらえられ解かれるのではないかと思います⁽⁶⁵⁾」。

これは換言すると、何を意味しているのか。「形而上学的思索によって精神を身体から引き離すことに努め、自由意志の確立を志す。心身の分離が強調される。そして自己に対する全自然を必然の相において見ようとする。自然学が探究される。しかし必然の相の究明は同時に、自由の実現のための手段の範囲の拡大でもある。みずからの身体をも機械と見てその構造と機能とを明らかにすることは、日常的生に安んじていた場合とはちがった、新たな自己支配の力をうることである。はじめ身体全体に合一していると感じられた精神は、いまや身体の大部分を理性的に統御するすべをうるのである⁽⁶⁶⁾」。

デカルトは、『序説』で、感情や欲望をもつ心身合一としての人間を「真なる人間」(un vrai homme)として把握しているが、日常的生は、心身の合一体において営まれ、それなりによく「生きる」ことが実践されている。しかし本当の哲学的意味で「善く生きること」、従って「真の人間であること」は、自由意志による理性的な統御によってのみ可能であろう。

デカルトは、『序説』において、この日常的生を律する道徳を「暫定的道徳」

として提示して、さらに「善く生きること」を可能にする「決定的道德」の確立を自己の哲学の最終的課題とした。この課題は彼の思いがけない早死により未完のままに終わったが、その根本的な趣旨は、『情念論』やエリザベートやクリスティナ女王宛の書簡集の中に窺われるのである。

デカルトによると、決定的な「道德とは、他の諸学の完全な知識を前提とする究極の知恵であるところの、最高かつ最完全な道德のことである」(『哲学原理』序文)。

デカルトの「決定的道德」(morale définitive)は、「幸福」(bonheur)と「浄福」(béatitude)の区別の上に成立するといえる。人間は誰しも幸せになりたい。幸福な生活を希求する。しかし幸福な生活、即ち「善く生きること」は、如何にしたら可能になるのだろうか。このためには、幸福と浄福の区別がなされねばならない。「幸福」(bonheur)は、我々の力の及ばぬ偶然に左右される「時間」(heure)の「良さ」(bon)という意味で「幸運」である。真の幸福たる「浄福」は、こうした我々の力の及ばぬ外物の中に求められてはならず、又外物に依存するものではないのである。真の幸福は、得るも得ないも我々次第であるような、我々の能力の内にあるものでなければならない。

決定的な道德とは、諸学の完全な知識を前提とする生きる知恵であるから、知性の完成を同時に必要不可欠とする。しかし人間の知性能力は有限であり、我々の努力にも自ずと限界がある。これに対して人間の意志能力は、神の「似姿」とも考えられるように無限である。従ってかかる自由意志の完成が精神の完成であり、精神の完成は「徳」、即ち「最高善」であり、この最高善が「精神の完全な満足」たる真の幸福、「浄福」をもたらすのである。

デカルトは、クリスティナ女王宛の有名な書簡の中でこう言う。——「最善であると判断される全ての事柄を、正しく実行し、かつそれらを正しく認識するため、精神の全力を使用する確固不動の決意を、人が常にもつ場合より以上に、意志をよりよく支配することがありうるとは思われぬのである。そこにのみ、一切の徳が成り立ち、そこにのみ、栄光と賞讃に値するものが存在し、最後に、そこからのみ、人生の最大にして最も強固な満足が結果するのである。かくして、私はそこに、最高善が存すると考えるのである⁽⁶⁷⁾」。

これは、味読すべきデカルトの名言と言えよう。

さて最後に、デカルトの魂の不死の考えについて一言すると、デカルトはプラトンの思想をそのまま引き継いでいると考えられる。プラトンは、『パイドン』の中で、我々が時を超えた永遠の真理を直観する時に、我々の精神はある意味でその永遠性を宿しその永遠真理に感化して永遠不死になると考えた。もしアイデアが現在において既に時を超越しているが故に、永遠不滅であるとすれば、魂がアイデアに与かりアイデアを分有することによって、永遠不滅になると考えられた。デカルトも、感覚的知識を超えて純粋な理性的真理に達する精神は、その限りで永遠不死性に与かると考えた。真理を認識し、徳を実現する限り、かかる有徳な魂は時間の枠を超えて永遠不滅に与かると考えたのである。

だから、デカルトはこう明言する。——「人間と動物との精神の相違を知るとき、我々の精神が身体から全く独立した本性に属すること、従って身体と共に死滅すべきものでないことを立証する理由を一層よく理解し、この精神をうち滅ぼす他の原因を発見せぬ限り、ひとはここから正当にも、精神は不滅であると判断することになるのである」(『序説』)。

なお、最後に我々の論題に関して一言補足せねばならない視点がある。

「ソクラテスの死」、これは我々の魂の問題、倫理・道徳の原点であった。プラトンは、ソクラテスの死を通して、理性の不死性を我々に告知した。このことは裏を返せば、「ソクラテスの死、私はそれを、知性〔理性〕信仰を確立するための象徴的な死と解する⁽⁶⁸⁾」という洞察を可能にするのである。このことの哲学的な意味は、プラトンをそのまま継承したデカルトの思想の帰結の中に、はっきり見出されるのである。

中世における自然観は、西洋であれ、東洋であれ、人間と自然との共生、あるいは両者の調和的共存として、いわば生命的自然観であった。だが、近代の自然観はこれと異なる。「科学的自然観は人間を世界の外につれ出し、これを対象として観察する主体に仕立てあげ、自然的世界のなかから一切の人間的・目的論的なものをしめだしてしまった。人間との生命的交流を失った世界は、無機的、機械論的自然として、人間と冷く対立することとなったのである⁽⁶⁹⁾」。デカルトの物心二元論により、生命は物質化され、自然的世界は生命のない物質界として一元化するところに成立する近代科学は、かくて自然界から生命を追

放してしまったのである。

「デカルトにはじまるヨーロッパ近代哲学において、最初から生命は疎外されていたかに見える⁽⁷⁰⁾」。自然界に存在するすべてのものは、人間に利用されるための一個の物質と化したのである。デカルトの二元論的思考には、人類の偉大な栄光と勝利をもたらした哲学的意義と同時に、その裏側には万物を物質化し手段化する非人間的な側面が存するのである。「デカルトの二元論には、こうした非情さが秘められているのである。しかも、このような非情さが、科学技術文明の運命として、今日、われらの世界の現実となっているのである⁽⁷¹⁾」。

デカルトの二元論の片面的な徹底化は、生命の意味、従って死の意味を世界から抹殺してしまうことになるのである。このことは、人間個人に対してもあてはまる。「デカルトにとって、人間とは考えるものとして、不死であった。後のヨーロッパの近世哲学にとっても、やはり精神は、一種の不死性をおびていた⁽⁷²⁾」。だから、「デカルト哲学において、生の観念は存在しなかった。と同時に、そこには死の観念も存在しなかった⁽⁷³⁾」。この意味で、近代ヨーロッパ文明は、生命の概念が意味を喪失した文明と考えられる、と同時に死の概念の意味を喪失した文明でもあると考えられる。すなわちこの近代ヨーロッパ文明を継承する今日の世界の文明は、同じく生と死の意味を喪失している文明であると考えられるであろう。

ここに、現代の危機を超克する一つの視座が開けてくる。

「私は人間の一人として、この生命の意味を認めない文明が、人間にとっても危険でないかどうかを問題としたいのである。動〔植〕物の生命に対して非情な文明が、人間の生命に対しても非情ではないかが問題である。生命の座をその哲学の根柢にもっていないような哲学に支配される文明が、はたして健康かどうかの問題なのである⁽⁷⁴⁾」。

この問いかけは、現代文明の将来に危機意識を有する心ある人々の共通の設問であろう。今日、「ヒューマニズムの終焉」が語られている。それは、「理性の危機」であり、理性偏重の人間中心主義としての「ヒューマニズムの破綻」である。それは、我々の問題意識と同根に発する危機意識なのである。

註

- (1) 渡辺慧『生命と自由』, 岩波新書, 4頁。
- (2) 『仏教辞典』, 岩波書店, 100頁。
- (3) 渡辺, 同前, 4—5頁。
- (4) 同前, 3頁。
- (5) 『ミリング王の問い』I, 中村・早島訳(東洋文庫)平凡社, 110—13頁。渡辺, 同前, 2—3頁, 中村元『東洋人の思惟方法』I, 春秋社, 中村氏によれば, 「否定的把握にたよろうとする思惟方法にもとづいて, インド人は哲学の方面においても, 無限者・否定者を追求し, 無限思想を高潮する」(40頁)ということである。
- (6) 渡辺, 同前, 5頁。
- (7) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』, 岩波書店, 32—13頁。
- (8) 中村, 同前, それによると, 「『ミリング王の問い』は著しくギリシアの対話(dialogue)の影響を受けている」(216頁)とされている。
- (9) 『ミリング王の問い』I, 110頁。
- (10) 同前, 112頁。定方晟『空と無我』, 講談社現代新書, 35—48頁。
- (11) 中村, 同前, 82頁。
- (12) 湯浅泰雄「古代日本人の生と死」(田村・源編『日本における生と死の思想』所収), 有斐閣, 16頁。
- (13) 花山勝友『輪廻と解脱』, 講談社現代新書, 40頁。
- (14) 空海『秘蔵宝鑰』, 湯浅, 同前, 16頁。
- (15) 梅原猛『生命の海〈空海〉』, 角川書店, 226頁。
- (16) 湯浅, 同前, 16頁。
- (17) 松浪信三郎『死の思索』, 岩波新書, 13頁。
- (18) 同前, 13—14頁。
- (19) 問答法については, 岩崎武雄『辯證法』東大出版会, フールケ『辯証法』白水社など参照。
- (20) 世界古典文学全集『プラトン』I, (藤沢令夫訳)筑摩書房, 58頁。『パイドン』新潮文庫。
- (21) 同前, 77頁。
- (22) 同前, 58頁。
- (23) 同前, 59頁。
- (24) 同前, 59頁。
- (25) 同前, 60頁。
- (26) 同前, 62頁。
- (27) 同前, 56頁。
- (28) 斎藤忍随『プラトン』, 岩波新書, 靈魂の不死の四種の証明が, 191—192頁にかけて要約されており, 参考になる。
- (29) ツェラー『ギリシャ哲学史綱要』(大谷長訳), 未来社, 149頁。
- (30) 立川昭二『死の風景』, 朝日選書, 114頁。
- (31) 同前, 114頁。
- (32) 清水孝純『祝祭空間の想像力』, 講談社学術文庫, 203頁。

- (33) ホイジンガ『中世の秋』(堀越孝一訳), 中央公論社, 268頁。
- (34) 同前, 269頁。
- (35) 森島恒雄『魔女狩り』, 岩波新書, 79頁。
- (36) 同前, 202頁。ミシュレ『魔女』上下, 岩波文庫参照。
- (37) 村上陽一郎『ペスト大流行』, 岩波新書, 140頁。
- (38) 長野尊一『平家物語』, 社会思想社。
- (39) 鴨長明『方丈記』, 岩波文庫, 41頁。
- (40) 吉田兼好『徒然草』, 岩波文庫, 第155段, 120頁。
- (41) 石母田正『平家物語』, 岩波新書, 47頁。
- (42) 同前, 50頁。
- (43) 同前, 50頁。
- (44) 唐木順三『無常』筑摩書房, 252頁, 同『中世の文学』筑摩書房, 122-4頁。
- (45) 佐藤正英『無常の文学』(『日本における生と死の思想』所収), 135頁。
- (46) 西田正好『無常の文学』, 塙新書, 169頁。
- (47) Descartes, Discours de la Méthode, (Pléiade-Oeuvres), p. 140. デカルト『方法序説』, (落合太郎訳), 岩波文庫。
- (48) Descartes, Les Principes de la philosophie, Oeuvres de Descartes (Adam et Tannery) IX-2, p. 65. この全集の引用は, 以後 AT. と略記する。デカルト『哲学原理』(桂寿一訳) 岩波文庫。
- (49) 所雄章『デカルト』II, 勁草書房, 308頁。
- (50) Descartes, Discours de la Méthode, (Pléiade), p. 150. 井上義彦『知の地平』, 法律文化社, 16頁。
- (51) Descartes, Méditations de prima philosophia, AT. VII, p. 78. デカルト『省察』(三木清訳) 岩波文庫。
- (52) 野田又夫『デカルト』, 岩波新書, 147頁。
- (53) 山口信夫『西洋近代の生命観』(三輪正編『生命の哲学』所収, 北樹出版), 94頁。
- (54) 野田, 同前, 150頁。
- (55) 中村雄二郎『術語集』岩波新書, 83-4頁, 同『共通感覚論』岩波書店。
- (56) 本庶佑『遺伝子が語る生命像』講談社ブルーバックス, 170頁。
- (57) 山崎正一『生命科学と哲学』(『生命科学ノート』所収, 東大出版会), 256頁。
- (58) 森有正『デカルトとパスカル』筑摩書房, 93頁。
- (59) Elisabeth à Descartes, 16mai 1643, AT. III, p. 661
- (60) Descartes à Elisabeth, 21mai 1643, AT. III. p. 664
『デカルト著作集』3, 白水社, 290頁。
- (61) Descartes à Elisabeth, 21mai 1643, AT. III. p. 665-6, 『デカルト著作権』3, 291-2頁。
- (62) Descartes à Elisabeth, 28juin 1643, AT. III. p. 690. 『デカルト著作集』3, 294-5頁。
- (63) Elisabeth à Descartes, 1juillet 1643, AT. IV. p. 2
- (64) 伊藤勝彦『デカルトの人間像』勁草書房, 134頁。
cf. Mesnard, Essai sur la Moral de Descartes, p. 224

8章 生と死の哲学

- (65) 野田又夫, 同前, 161頁, 同『デカルト』弘文堂書房, 258頁。
同『デカルトとその時代』筑摩書房, 190頁。
- (66) 同前, 160頁。
- (67) Descartes à Christine de Suède, 20 novembre 1647, AT. V. p. 82—' 3
『デカルト著作集』3, 415頁。
- (68) 梅原猛『哲学の復興』講談社現代新書, 42頁。
- (69) 伊藤, 同前, 62頁。
- (70) 梅原, 同前, 36—' 7 頁。
- (71) 同前, 33頁。
- (72) 同前, 39—40頁。
- (73) 同前, 39頁。
- (74) 同前, 37—' 8 頁。

尚, 本稿は, 学内「特定研究」の課題「心身問題の諸形態とその系譜」の助成に対する研究成果の一部公表を兼ねていることを付記しておきたい。