

## 哲学者の眼に映りはじめた日本人の死

— M・シェーラーの比較死生学

宮村悠介

### はじめに

私たちが日本人が死を哲学の問題として考えることには、特有の難しさがあるようにおもわれる。自我や時間など、難解な哲学の問題は他にもあるが、私たちが生きたまま哲学しているかぎり、死だけは体験できない。それゆえ死をめぐる過去の言説や伝統的な考え方を参照せざるをえないが、どのような伝統に依拠して考えるべきかがまた難しい。日本人の死生観が私たちには身近で実感に近いようだが、それだけでは古代ギリシア以来の哲学の伝統との接点が欠け、自分が死について哲学していると言えるのがよく分からないし、哲学に求められる普遍性の要求に応えられるのかも疑問である。日本を含む東洋と西洋哲学の死生観を比較しつつ考えるにしても、その比較検討が精緻になり情報量が増えるほど、はじめに哲学的に知ろうとした死そのものは、ますますどこかに隠れていってしまうようにも感じられる。そこでそうした情報や伝統はいったん「括弧に入

れ」て、死という事象そのものを考えようとする、死は体験できないという振り出しに戻って来ることになる。

あるいは過去の日本人哲学者の思索が参考になるのかもしれない。たとえば和辻哲郎や田辺元は、『存在と時間』で西洋哲学を代表する死の分析を展開した、同時代人のハイデガーを批判しつつ、それぞれ死についての自説を提示していた。つまり、死は「現存在を単独の現存在として要求」し、死が問題であるときには「他者とのあらゆる共存存在はなんの役にも立たない」とする『存在と時間』のハイデガー (SZ 263, §53) に対し、和辻は人間という「死を含む存在」を単独の個人とのみ考えることを批判しつつ、「死は本来誕生や結婚とともに人間の出来事であつて、孤立的個人の事ではない」と主張する。また田辺は、死を生と存在の側から考え、死を現存在の「可能性」や「能力」と定義するハイデガーの議論の観念性を批判しつつ、生と死、生者と死者の實在的な相互媒介を、つまり生者への死者の愛が「死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたら」くという、生者と死者の「愛の交互的な実存協同」を説く。こうした和辻や田辺の議論の背後には明らかに、死をめぐつても人と人の間柄を重く見る日本人の姿勢や、往生した者がこの世に還つて衆生を救う「還相」を説く東洋の宗教的伝統がある。とはいえ和辻も田辺も、あくまで古代ギリシア以来の哲学的思考の伝統を意識しつつ、死という問題自体を考え抜こうとしているから、彼らの死をめぐるハイデガー批判と独自の主張は、死についての哲学たりえていよう。ただ今日の私（たち）が、ハイデガーにも張り合えるほど堅固な日本的・東洋的な伝統のうちに生きているのかと自問すると、どうにも心細い思いがする。

本稿では同じハイデガーの周辺での、もう少し別の思考の枠組みにおける西洋哲学と日本人の死生観の接触を回顧し、そこから何かを学べないものか検討してみたい。ハイデガーの兄弟子であるM・シェーラーの死の哲学が、その接触の舞台である。

なぜシエラーなのか。まずシエラーは、過去の著名な西欧の哲学者としては珍しく、ヨーロッパ中心主義を一貫して退け、アジアなど他文化の世界観や倫理観を参照しつつその哲学と倫理学を展開した。A・デーケン氏の指摘するように、シエラーは「異なる時代や風土、異なる民族や社会集団の中で発展した多様なエートス形式すべての豊かさを、自らの倫理学の中に統合しようとした」のである。さらに二〇世紀前半の哲学者であるシエラーの眼には、ライプニッツが旺盛な関心を寄せた中国やシヨペンハウアーが注視したインドだけでなく、日露戦争を経てこの時代の西欧中心の国際政治のスクリーンに姿を投影しはじめた日本と日本人の姿が、確実に映っている。

そして日本と日本人についての関心と知見は、シエラーの死の哲学にも反映している。シエラーは、弟弟子のハイデガーと同様の精神的状況のなかで死の問題を考えたが、ハイデガーがあくまで存在論の観点から死を論じたのに対し、シエラーの死へのアプローチは人間学的かつ比較文化論的である。主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（一九一三／一六年、以下『形式主義』と略）と同時期に書かれた遺稿『死と永生』（一九一三〜一四年頃執筆）でシエラーは、ヨーロッパ、インド、そして日露戦争前後の日本人の死生観を比較しつつ、死の問題を論じている。これは日本人の死生観が死の哲学のなかで考慮された、和辻や田辺のそれにも先立つごく初期のケースである。この時代の西欧の哲学者の眼に、日本人の死生観はどのように映ったのだろうか。

この西洋哲学と日本人の死生観の初期の接触を、あらためて回顧してみたい。日本や東洋の死生観と西洋のそれを比較する作業は、死をめぐる現代の学問的言説において珍しいものではなく、シエラーの東西の死生観の比較検討は、今日ではあまりに素朴にも見える。ただそうしたいわばプリミティブなころみは、今日では見慣れたものになった死生観の比較研究を通じて、私たちはそもそも何を知らうとし、どのような点で賢く

なろうとしているのか、そうしたことをあらためて考え直すための参照項たりうるはずである。

本稿はこうした問題意識のもと、遺稿「死と永生」を中心に、シェーラーの死の哲学と、日本と西洋の死生観の比較考察、いわば「比較死生学」の先駆的なところみを検討する。まず遺稿「死と永生」の検討の前提として、シェーラーの価値倫理学における「生命」の位置と、比較考察が求められる「世界観」における「死」の位置を確認する(一、二)。そのうえで遺稿「死と永生」の検討に取りかかり、とくにハイデガールの死の哲学との関係に留意しながら、まずシェーラーの死の哲学を概観し(三)、そうした観点から当時の日本人の死生観がどのように理解され評価されたのかを見ていく(四)。

## 一 価値論における「生命」の位置

死のまえに、まず生命がシェーラーにとつてどのような意義を持つ主題であつたのかを、彼のもつとも代表的な業績である倫理学説に即して確認しておきたい。

シェーラーの倫理学は「実質的価値倫理学」と呼ばれる。これはカント倫理学に代表される「形式的倫理学」に対する名称であり、シェーラーは自分の倫理学の立場を、カント倫理学の評価と批判を通じ規定する。シェーラーがカントを評価するのは、国家の安寧や文明の発展など、実現されるべき善きものをまず設定し、その実現への寄与の度合いに応じて倫理的価値は評価されると考えるタイプの倫理学説(シェーラーは「財倫理学」や「目的倫理学」と呼ぶ)を批判した点においてである。倫理的価値がそのように評価されるものなら、この世界での財や目的の実現に関わる偶然的・経験的な要因に、倫理的価値の評価は依存することになり、「倫理学の相対主義」(III 32/1.50)は避けられない。また人格の意図や意志といった主体的なもの、実

現されるべき財や目的に従属した仕方ではしか評価されないことになる。倫理的価値の評価は偶然的な経験から独立したアプリアオリ・絶対的なものでなければならず、またその評価の主要な基準は、財や目的等の主体の外にはなく、人格の意志や心術といった主体的なものの側に求められねばならない。こうした論点において、シェーラーはカントを支持する。

ただカントがその倫理に関するアプリアオリを、義務や道徳法則という形式的なものと同一視した点で、シェーラーはカントを批判する。実質的な価値についても、アプリアオリな秩序や優先関係が成り立つというのである。その価値についてのアプリアオリな関係のなかで、シェーラーがもっとも重要と見なすのが、「価値状態」のあいだの序列である。つまり価値は①有用価値、②快価値、③生命価値、④精神的価値、⑤聖なるものの価値という五つの状態に区分され、①から⑤へ進むほど、より高次の優先されるべき価値となる。有用価値よりも生命価値が優先されるべきであり、ただ生命価値よりは精神的価値が優先されるべきことが、倫理についての「実質的」なアプリアオリなのである。

こうした価値状態の理論で、シェーラーはアリストテレスの価値論を意識している。『形式主義』でシェーラーは、②の快と不快という価値系列の独立性を主張する文脈で、アリストテレス『ニコマコス倫理学』第二巻での、「美しいもの」、「有益なもの」、「快いもの」という選択の対象の区分を引き合いに出す(II.122/1・201)。「形式主義」での言及は簡単なものだが、『形式主義』と同時期の遺稿「典型と指導者」ではより明確に、「アリストテレスがすでに「快いもの」、「有用なもの」、「美しいもの」として規定した根本価値を、私は次のような五つの根本様式へ還元した」として、右の①〜⑤の価値状態が列挙されている(X.268/十五・166)。

さてアリストテレスは『ニコマコス倫理学』の友愛論でも、愛されるものを「善きもの」、「快いもの」、「有

用なもの」に区別し、これらに基づく三種類の友愛の優劣を論じるから、この価値の三分法はアリストテレスの倫理学説の根幹に関わる。また近代ヨーロッパではカントが『基礎づけ』において、「目的の国」における価値を、仕事における熟練や勤勉さなど、有用な性質が持つ「市場価格」と、機知や生氣ある想像力など気に入られるものの「情緒価格」、そして誠実さや分け隔てない好意など倫理的に善い性質の「尊厳」に区分している。<sup>10</sup> シェーラーの価値論が踏まえている、有用性、快、そして善美なるものの卓越した価値という三分法は、西洋倫理思想において基本的なものとすることができるだろう。

この古典的な三分法に、シェーラーは③の生命価値と⑤の聖価値を加える。シェーラーは「カトリックのニーチェ」と呼ばれることがあるが、まず⑤の付加はそのカトリックの立場に関わる。シェーラーによれば①には利益社会、④には文化圏と、①⑤の価値様態にはそれぞれ固有の共同体が対応するが、「聖なるものの価値には教会、という総体人格が対応する」(III.533/III.269)。こうした聖価値に基づく親密な人間関係は、もちろんアリストテレスの与り知らないものである。そして本稿にとつてより重要な、③の生命価値の付加は、シェーラーが「カトリックのニーチェ」であることに関わる。シェーラーによればニーチェは、個々の生命体に付随し、そこから抽象されたものとしての「生命」ではなく、「端的に「生命」について語ることをはじめた人物」(III.314/五・154)であるが、シェーラーも「生命」は個物から抽象された類概念でなく、「ひとつの真正な本質性」であると主張する。またその生命は価値カテゴリーとしても、他の諸価値から独立している。①の有用／有害、②の快／不快と同様、生命価値では高貴／卑俗が基本的な対立軸をなすが、これらは「快適や有用という価値にも、精神的諸価値にも、どうやっても「還元され」えない」。生命価値の独立性を見抜けず、他の諸価値に還元しようとしたことは、「従来の倫理学の諸学説のひとつの根本欠陥」である(以上、III.124/一・2033~04)。

このようにシェーラーは「生命」の本質と価値の独立性を説くが、ただニーチェのように価値を生命に相対的なものと見ることは退ける。「もし価値が生命に相対的であるなら、生命そのものに特定の価値を帰することはさしあたり排除されるであろう」(II 280 / II・191) が、私たちは生命の善し悪しを問題とせざるをえないのである。有用価値や快価値というより低次の価値のために、生命価値を犠牲にすることは倫理的な悪である。だがより高次の精神的価値のために、「生命価値を犠牲にする「べき」である」ことには、シェーラーによれば「はつきりとした明証が存する」(II 124 / I・204)。他の著作での例を参照するなら、生命とその価値はより高次の「精神的・宗教的価値とその財のためには犠牲に供されるべき」であるから、哲学や信仰のための殉教者は、ひとを「驚嘆させる」ことがある。だが科学は、生命価値より低い有用価値に仕えるものすぎないから、科学のための殉教者は「気高いものではなく、むしろ滑稽である」(VIII 15 / 八・191)。

この例も大げさだが、シェーラーの生命価値の位置づけ自体はおおよそ妥当なものでないだろうか。たとえば誰かが自分の生命を削りそれを危険にさらそうとも、創造的な仕事を続けたり宗教的信念を貫いたりしようとする意向は、周囲の人間から尊重されうる。ただいかに本人の強い希望でも、生命と引き換えに過度の飲酒や贅沢な食事がもたらす快楽を得ようとすることは、大抵の場合周囲から受け入れられないだろう。また経済的・社会的な効用のために生命をないがしろにすることは、端的な「悪」という印象を生みひとを憤慨させる。私たちは生命よりも高い価値を持つものが存在しうるが、だが有用価値や快価値を生命価値に優先させてはならないと考えているのである。

## 二 世界観における「死」の位置

さてシェーラーによれば以上のような価値自体の秩序はアプリアリ・絶対的なものであり、時代や文化の違いを超えてつねに妥当する。とはいえもちろん価値評価の実態は、時代や文化によって大きく異なる。こうした価値評価の相対性は、ある文化の歪んだ精神的態度が正しい価値の秩序を見誤つたり、倫理的・宗教的なエリートが正しい価値の秩序を発見・再発見したりすることで生じるとシェーラーは考える。とくに前者の価値の転倒について、その典型例をシェーラーは西欧近代に見ている。西欧近代のもっとも深い倒錯は、産業化・商業化に並行する「生命価値を有用価値より、下位に秩序づけること」(III 131/四・206)である。高貴さや勇敢さといった生命自体に属する徳は、近代化に伴い、計算高さや節約といった有用な性質より軽視されるようになった。だが西欧近代の外部では、古代ギリシアの体育にも中世の騎士道にも、また古代中国の教育や「日本のサムライの修養」にも、生命とその力の充溢の価値は、有用性に関する「何にとつて」や「何のために」といったことの「完全に彼岸にある」という理念が一貫している(III 134/四・211-12)。生命価値の有用価値への従属は、西欧近代に特有の錯誤にすぎないのだ。

このように、価値自体の秩序は絶対的だが、特定の時代と文化圏における価値評価は歪んだものでありうる。また第一次世界大戦の敗戦を経てドイツ国内が混乱を極めるなかで、シェーラーは教育においても様々な世界観を知ることが必要であると説くようになる。大学から独立に国民教育を担当する「成人学校」の構想を展開した、大戦後の論文で、シェーラーは成人学校に「世界観学」という学科が必要であると説く。シェーラーにとつて世界観学とは、歴史上の人物や学問的な事実・法則と関連づけつつ、有力な諸世界観を記述する



学科であるが、この学科を通じ「私たちの国民の様々なグループが自分自身の世界観を熟知し、比較すること、を学び、こうしてこれらの人々のなかにある誤った先入見が粉砕されること」は、重大な意義を持つのだ（VIII 407f. / 十二・331）。

このように現代の市民教育を先取りする場面でも、シェーラーは異なる世界観を比較検討し、自文化の先入見から自由になることが重要だと考えるのだが、その世界観についてシェーラーは、一九二二年の論文「世界観学、社会学、および世界観指定」（以下「世界観」論文と略）で三つの層を区別している。そのもつとも基礎的な層が、歴史学的・社会的に不変の定項である「絶対的に自然的な世界観」であり、他の二層を土台とする最上位の層が、意識的・精神的活動が生み出す「教養的世界観」であるが、ここで重要なのが両者の中間の「相対的に自然的な世界観」である。これは最下層の「絶対的に自然的な世界観」とは異なり、文化圏や民族ごとに異なるが、信念の基礎づけかたの点で「教養的世界観」から区別される。「相対的に自然的な世界観」に属するのは、「集団内において、いかなる証明も必要としないものとして、どんな立証負担もありえない対象として、つまりは完全に「自明なもの」として信じられ感じられているものすべて」である。こうした文化圏の内側では証明の要らない「自明なもの」でありながら、文化圏ごとに異なる世界観の内容の例として挙げられるのは、死と死後の理解である。たとえば仏陀以前のインドでは、「魂の永生 (Fortleben)」は「相対的に自然的な世界観」に属する自明なことであつた。理論や証明は、永生ではなく死の存在を説くために必要であつたのであり、仏陀は「死の発見者」として登場した。対照的に西洋では、死の存在ではなく、死後も生き続ける永生こそが証明されねばならない。永生は西洋では、意識的・知的活動に基づく「教養的世界観」に属しているのだ（以上、この段落の引用箇所は VIII 5f. / 九・233〜25）。

シェーラーはこの論文と同じ論集に収録した、東西のキリスト教を比較する論文でも、西欧のキリスト教徒

の最重要事は罪からの救済であり、「死は罪の報い」であるが、正教においては死と無常性からの救済が最大の関心事であり、「罪は死の報い」である、と指摘している (VI.102/九・162)。このように死生観はシェーラーにとつて、証明など要らない自明なことと見なされるほど、各文化の世界観と信の体系の深いところに位置しながら、異なる文化圏を比較すると大きな違いが浮き彫りになる主題、またそれゆえに比較検討がとりわけ有効な主題であった。ただこうした世界観と死生観の密接な結びつきには、ある特殊な事情がある。前段落で見た「世界観」論文での西洋とインドでの永生と死の立証責任の対照は、これから検討する十年ほど前の遺稿「死と永生」ですでに登場していた。また前者の論文では、科学はすでに衰弱していた伝統の「墓掘り人」ではありえても、伝統そのものの「本来的な死因」ではありえない (VI.16/九・24) と、教養的世界観 (科学) に対する「相対的に自然的な世界観」 (伝統) の堅固さが説かれているが、この論点も右の同じ遺稿で、「科学は宗教の墓掘り人ではありうるが……何らかの宗教の形式の死因では決してない」 (VI.2/六・291) と、科学と宗教の関係として登場する。つまり「死と永生」を主題とする未発表の原稿の論点が、「世界観」を問題とする十年ほどの論文に転用されているのだが、こうした転用が可能であること自体、死生観と世界観の密接な結びつきを示すものだとと言えるかもしれない。そして「世界観」論文には転用されなかったが、遺稿「死と永生」では、西洋とインドの死生観の対照のうちに、日本人の死生観が登場する。西洋ともインドとも異なる日本人の死生観が、以上のような思考の枠組みのなかで取り上げられているのだが、本稿ではまず遺稿「死と永生」でのシェーラー自身の死についての哲学を概観し、そのうえで日本人の死生観の叙述を確認したい。

### 三 「現存在」と「人格」の死

シェーラーが亡くなる前年の一九二七年に、『存在と時間』が刊行されている。最晩年のシェーラーは『存在と時間』の重要性を認め、とくに「現存在、時間性、そして死」のテーマでハイデガーとの対決を計画していたという。<sup>12</sup>このように『存在と時間』の死の考察に関心を寄せたのも、シェーラー自身の死の哲学に、ハイデガーのそれと重なる部分と分かれる部分があつたからであろう。シェーラーの「死と永生」は『存在と時間』の十数年前に書かれ、またこの時期のシェーラーの他の遺稿と同様に、近いうちの印刷・公表が予定されていたものであり、公表されたシェーラーの論考と同程度の完成度を備えている。ゆえに「死と永生」での死の哲学は、『存在と時間』でのそれから独立に成立したものであるのだが、ただ今日では『存在と時間』の議論がよく知られており、またその後には様々な反応・批判を呼び起こしたものでもあるから、以下では議論を見通しやすくするため、「死と永生」での死の分析を、『存在と時間』でのそれと比較しながら見ていくことにしたい。

第一節で確認したように、シェーラーは「生命」を、個物から抽象されたのではない「真正な本質性」であるとし、「生命価値」も他に還元できない価値カテゴリーであると考える。その「生命」は、遺稿「死と永生」では、死と必然的に連関する、死と表裏一体のものとして捉えられている。「すべての生命経験、また私たち自身の生命経験の本質には、それが死への方向を持つことが属している」(X22/六・306)し、「死は生命の過程のあらゆる可能な内的経験のうちにある、必然的で明証的な成分」(X23/六・307)である。「死を死亡する」と(Sterben des Todes)はそれゆえ、生けるものにとつて外的な出来事ではなく、「生けるもの、自身の作用」(Actus des Lebewens selbst)なのだ(X24/六・309)。シェーラーの議論は「生命」一般の次元で

死との結びつきを問題にしており、存在論の観点から「現存在」の死を考察する『存在と時間』のハイデガーとはやや議論の水準が異なる。それでも生と死を表裏一体のものと考えるところでは、「もつとも広い意味での死は、生命のひとつの現象である」(SN 256, § 46)とし、また「自分の死へとかかわって存在しつつ、現存在は事実に、しかも不断に、死亡しつつある」(SN 259, § 52)と説くハイデガーの議論を先取りする要素を、シェーラーの議論に見ることもできるだろう。<sup>13</sup>

ところでその死は、ハイデガーにとつては現存在の「もつとも固有な、没交渉的な、確実な」可能性であるが、日常人は「死は確実にやってくるが、しかし当分はまだやってきはしない」と語り、この「しかし……」で死の確実性を隠蔽する。こうして現存在は死を考えることから解放され、「差しあたってまだ現存在にとつて近づきうるもの、配慮的に気遣いするものである続けているもの」へと、つまり日常の用事へと戻っていく(SN 258f, § 52)。こうした死の隠蔽も、「死と永生」のシェーラーは話題にしている。「死が確実である」ことは、本来「直観的な事実」であるが、これを近代人は「自分は死ぬであろう、という判断的な知識」に引き下げる(×55/六・295)。ただ死を直視しないでおくことは、ある程度までは「人間本性の普遍的で、正常な現象」である。「死についての思考がつねに明晰かつ判明に私たちの意識に現前している」なら、私たちの日常は、「日々の仕事、労働、この世での気遣い」は、真剣に取り組むに値しないだろうからである(×27/六・313)。こうした死の隠蔽を、シェーラーは人間の「形而上学的な軽率」と呼ぶが(×28/六・315)、細々とした用事や心配事や交渉事が織り成す日常世界は、死を敢えて直視しないことよつてのみ成立しうるし、またそのようにしていれば「構成」されるのである。

ただ死生学の分野では、死の隠蔽・抑圧は、現代社会に顕著な現象だと指摘されている。ハイデガーの場合そうした文化論的な観点は目立たないが、シェーラーの議論は死生学の視点を先取りするところがある。適正

範囲を逸脱した死の隠蔽は、西欧近代の病である。第二節で触れたように、シェーラーによれば有用価値に比べ生命価値を軽視するのが、西欧近代の深い錯誤であるが、近代人は生命ばかりか死も直視できない。「近代人はもはや永生 (Fortleben) と永生における死の克服を信じない」が、その原因は科学の進歩ではなく、近代人が「自分の死をもはや直観的に眼前に見ていない」ことにある (XV / 六・295)。「近代、西欧の人間」は、古代人のように「もはや死を恐れず」、この人間を動かす「無制限の労働と獲得への衝動」は、死の明晰で判明な理念を意識の外へ押しやる。死はもはや生命に内在した過程としては体験されず、隠されていた見知らぬものが突然現れる、ひとつの「カ、タ、ス、ト、ロ、フ」として襲いかかるだけである」(以上、X 283 / 六・315 (19))。

このように近代人の死後の生、永生への信仰の衰微の根本原因を、シェーラーは科学ではなくあくまで死の隠蔽に見るのだが、それなら死を直視することで、死後の生のリアリティも回復されるのだろうか。「死と永生」という題からも明らかのように、この遺稿で死という主題は、永生という主題と密接に結びつく。この点でも、自分の存在論的な死の分析は「此岸的 (diesseitig)」であり、その存在論的・此岸的な分析が、「現存在は「生き続ける (fortleben)」のか、それどころか……「不死」であるのか」を問題とする「存在的・彼岸的な思弁」より根源的であるとする (SZ 247f. § 49)、『存在と時間』のハイデガーと、「死と永生」のシェーラーは対照的である。現存在という「世界内存在」に基づき、「此岸的」に死を考察するハイデガーに対し、シェーラーの場合には「人格」が、「永生」を考へる拠り所となる。人格論は価値論と並ぶ『形式主義』の倫理学説の柱であり、そこで人格は、知覚や意欲や愛憎等の諸作用の「本質的な存在統一」であって、諸作用の背後にある実体ではなく「作用を遂行する存在者」としてのみ体験されるが、それでも人格の存在が諸作用を「基礎づける」と規定されていた (III 382ff. / III 333-335)。こうした人格の諸作用に対する超越と内在、また精

神的作用の生命に対する超越が、「死と永生」では永生に結びつく。まず人格は諸作用の単なる集合体ではなく、「個々の諸作用やそれらの総和においては本質的に決して汲みつくしえない」統一体だから、認識や意欲等の諸作用が止んでも、人格が消失するとは限らない。作用の中止と人格の消失は独立した事象であり、諸作用の中止により人格は存在しなくなると説く者の側に、「立証責任」はある(XXVc/六・361)。

また人格が遂行し、そのただなかで人格が体験されうる諸作用のうち、精神的な諸作用は生命から独立した本質や法則を有する。ちようど精神的価値や聖価値が生命価値を超える価値であるように、思惟や愛憎といった諸作用の本質法則は「あらゆる生けるものの本質法則から独立である」(XXVb/六・328)。たとえば「2×2=4」は、生命や身体に相対的ではない永遠の真理であり、また「私は五年後まではあの人を愛する」と語るのが奇妙であるように、人格の人格への愛も「永遠の相の下に」生じる作用である。アプリオリな認識や愛といった人格の諸作用は、生きているあいだも身体や生命を超越しており、「この飛躍、この永続的で、超越的な飛躍」が人格の本質には属する(XXV/六・343)。ただ哲学的に確認しうるのは、この飛躍の体験までであり、死後に本当には何が待っているのかを「証明」することはできない。こうしてシェーラーは、「私は人格が実在し、続けることを信じる」と、永生を信仰の事柄としながらも、「私が信じるこの本質的条件は明らかに満たされている」と主張し(XXV/六・344)、また人格の永生はどこまで及びうるかという問いに対して、「この過剰——精神の生命に対する過剰が及ぶかぎりにおいて、と私は言う。それ以上のことを私は知らない」と答える(XXV/六・345)。

以上のように「死と永生」でシェーラーは、生命も死も永生も直視できない西欧近代の病に光を当てつつ、生命と死と永生の本質的な連関を説く。生命のあらゆる体験には死が内在し、また「永生の信仰」は、科学を捨てて迷信に頼ることによってではなく、「異常なまでに排除された死が、ふたたび現れるとき」に、はじめ

て可能になるのだ (X36/六・327)。そして「永生の信仰」の本質的条件になるのは、人格と精神の本質に属する生命と身体に対する飛躍・剰余であるが、こうした死後の生への信のかたちと対照的なのが、この遺稿の冒頭で論及されていた、シェーラーの眼に映る日本人の死後理解である。この遺稿で描き出される日本人たちは、人格の「飛躍体験」とはまったく別の仕方、死後の「永生」を直観し体験する。またその日常には、シェーラーやハイデガーの考える日常世界とは異なり、死と死者がつねに居合わせているのである。

#### 四 日本人の死と人格の問題

すでに触れたように、この遺稿でシェーラーは、死の存在に証明が必要なインドの死生観と、死後の生に証明が求められる西洋の死生観を比較したうえで、日本人の死生観に説き及ぶ。「今日でもなお日本民族にとつては、亡くなった者の永生は、個人の所持する理論や日本に土着の様々な宗教からは完全に独立した、ひとつの現象」であり、この現象は「感知し感得することができる経験」として、「不死」を基礎づける。ここでは「永生」と「不死」をめぐる論理関係が、西洋のそれとは逆転している。プラトン『パイドン』を典型とするように、西洋人はまず魂の不死を証明し、そのゆえに「私たちは生き続けると信じる」。これに対し日本人は、まず「永生と死後も生き続けているものの働きを、感知し経験していると考える」ゆえに、「自分たちが不死であると信じる」のである (X14/六・293)。

死者が死後も生き続け、生者に働きかけていることは、日本人の体験の事実である。シェーラーはこうした見解の源泉として、日露戦争前後の日本人についてのいくつかの報告を紹介する。日露戦争当時、所属する連隊から切り離された日本軍のある小隊は、遠方で優勢なロシア軍と戦う自分の連隊に「急いで駆けつけること

ができ、彼らの魂は少なくともお共に戦いうる」ために、自決した。また「ミカド」は二か月前に死亡した将軍を「あれこれの勲章や称号で飾」り、庶民もまた、先祖の考えを聞くために「大事な仕事に入る前には、家の祭壇で自分の祖先と語り合う」。これらの態度は、西洋の「故人の永生への信仰」とは別物である。日本人は、目に見えぬものをそれでも信じてるのでなく、また慰霊日等の特別な日にだけ死者を想いかえすのでもない。日本では「日々の仕事が要求する現実的な課題を処理するただなかに、死者が直観的に現前し、働きかけている」のであり、生者は「生き続ける死者によって、つねに現在取り囲まれている」。日本の開国以来の啓蒙も、「こうした日本民族のもっとも中心的な直観、つまりいわゆる祖先崇拜 (Ahnenkultus) の究極的な直観的内容を破ることはできなかった」(以上、X114f/六・293~95)。

こうした日本人の死生観を、「相対的に自然的な世界観」のひとつとして、シェーラーは手放しで受け入れるわけではない。その叙述は何か異様なものを見るようであり、また人格論の観点から批判的に評価してもいい。日本の「祖先の生き残り、(Überleben der Ahnen)」の教えと、カントやゲーテらの「人格の永生 (Fortleben der Person)」の教えは混同されてはならない。前者において死後に生き続けるのは「個体的な人格」ではない。「まだ断絶していない祖先の系列という具象的な生命の連続性」における、「成員」としてのみひとは生き続けるのであり、死後に「新しい人格的な秩序」へ移行することもない。だから誰の先祖でもなくなる「最後の日本人」は、永生に与らず不死でもないだろうし、死者は生者の生活から離れられず、つねに「供え物を、食物を、料理を、飲み物を必要とする」。死のものにも死者は、日常生活や生命活動の条件から解放されず、生命や身体を「超えて飛躍する」ことがない。つまり「人格はここではまだ発見されていないし、また精神の生命に対する過剰という現象も発見されていない」のだ(以上、X49f/六・347~48)。

この人格の未発見という指摘は、死の問題に限られない、シェーラーの一般的な日本文化への診断である。



死生観と世界観が密接に結びつくように、日本人の死生観に見られる人格性の欠落という特徴は、日本文化の他の領域でも指摘される。たとえば「日本人は両性間における本来の個体的な愛を知らず」、結婚に際して個人を体格や毛髪といった諸標識に還元する。性的な愛も「祖先崇拜と連関して」、先祖の愛していた諸標識が愛される者のうちにあることによつて説明される (VII 184/八・303)。また「側室と期間婚 (Zeliche) の体系」は克服したとはいえ、日本の「伝統と風習は女性の人格性の承認に達していない」(VI 180)。死をめぐつても愛に関しても女性においても、日本人はまだ人格という次元を見出すことができていないというのである。

現代の私たちの眼からは、シェーラーは不十分な情報をもとに歪んだ日本人像を描き、それを自分の立場から一方的に裁断しているようにも見える。ただ柳田国男の有名な叙述が伝えるように、明治期以降の日本でも「家永統」は死後の幸福に直結する切実な問題であり、それが個々の成員に多大な犠牲を要求していた。またたとえばシェーラーから一回り年下の詩人萩原朔太郎は、当時の日本の田舎での「祖先の生き残り」の様子を、生理的な恐怖を感じさせる筆致で描き出していた。田舎では「あらゆるすべての生命が、同じ家族の血すぢであつて、冬のさびしい墓地の丘で、かれらの不滅の先祖と共に、一つの靈魂と共に生活してゐる」。個々の住居では、すべての家族が「祖先の煤黒い位牌を飾つた、古びた仏壇の前で臥起して」おり、住居の外でも、道で出会ふすべての村人が縁者であつて、「因襲のつながる「家」の中で、郷党のあらゆる男女が、祖先の幽霊と共に生活してゐる」。人間だけではない。「馬もまた、その暗闇にうづくまつて、先祖と共に眠つてゐるのだ」<sup>18</sup>。

こうした「祖先の生き残り」の描写も、日本人によるものではあれ、田舎嫌いで知られる詩人の独特な感性による歪んだものかもしれない。ただひとつ確かなことは、朔太郎が「ふらんすへ行きたくと思へども／ふら

んすはあまりに遠し」(「旅上」)とうたい、また公園の「一つの共同椅子の上で、全く別別の人間が別別のことを考へながら、互いに何の交渉もなく、一つの同じ空を見てゐる」という近代の都会生活をすでに知り、これを愛したひとであつたことである。シェーラーや朔太郎のような眼の持ち主だからこそ見る事ができた、日本人の死生観の側面もあつたようにおもわれる。また私たちのあり方を顧みるなら、西欧近代の病であるという、労働欲や所有欲の肥大による有用価値の過大視は、現代の日本の、おそらくはシェーラーの時代より深刻な病でもある。また私たちはもはや、公園の椅子を赤の他人と共有しても朔太郎のように驚かないし、詩情をそえられることもない。もし西洋的なものの混じらない、純粋な日本人の死生観なるものがあつたとしても、私たちはそれを彼らよりもなお遠いところから、見ることしかできないのかもしれない。

### おわりに

本稿はシェーラーの思考における「生命」と「死」の位置づけを確認したうえで、遺稿「死と永生」の死の哲学と、日本人の死生観の叙述と評価を見てきた。西欧の哲学者の眼に映りはじめたばかりの日本人の死生観は、今日の私たちの眼には奇妙なものにも見えるが、西欧の哲学者、それも「人格」概念を倫理学説の柱とする哲学者だからこそ、捉ええた日本人の死生観の特色もあつたはずである。また逆に、西洋の科学技術を受容してなお「永生」をリアルに体験し続けている日本人の死生観に照らすことで、シェーラーは西欧近代における永生信仰の衰微を、科学の発達に伴う必然的な帰結ではなく、その文化に特有の傾向として相対化することもできた。西欧人の眼が、日本の外部を知らない者には隠された日本人の死生観の特色を捉え、その日本人の死生観に照らすことで、西欧近代の深い病根も露わになる。そうした思考の手順を、シェーラーはすでに踏ん

でいたのである。

もちろんシェーラーの東西の比較は素朴であり、今日ではより精緻な議論が必要だろう。ただ「日本人の死生観」を学問的に対象化して捉えようとするかぎり、私たちも何ほどかは日本文化に対する他者の眼を持たざるをえない。シェーラーによる、西欧の哲学者というまったく他者の視点からの、隣人として意識されはじめたばかりの日本人の死生観の叙述は、今日の私たちの姿勢を反省するうえで興味深い。また東西の死生観の比較考察が精緻になること自体は大切であろうが、それだけでは何か大切なものが欠けているようにもおもわれる。とくに哲学は、死をめぐってどのような知を求めているのだろうか。

第二節で触れたように、シェーラーにおいて世界観は死生観と密接に関わる。その世界観と哲学の関係を、シェーラーは「世界観」論文で次のように規定していた。様々な世界観を記述し比較する世界観学は、「とても重要で豊かな部門」であり、国民教育を担当する成人学校では「基礎学科ですらある」(VI 26/九・41)が、形而上学としての哲学をその世界観学に解消することはできず、哲学は「形而上学や実質的価値序列論としてどのような世界観学にも先行すべきものである」。形而上学的な真理やアプリオリな価値の秩序を前提としてのみ、諸々の世界観を評価し、それぞれの真理を保持し、また「それぞれの錯誤、一面性、誤謬」を明らかにすることもできるからである (VI 22f./九・35)。

ただその形而上学としての哲学も、シェーラーにとつては何にも拘束されない最上の知の審級などではなく、あくまで「人格」に仕えるべきものである。「世界観」論文と同じ論集に収められたある論文でシェーラーは、宗教と形而上学と実証科学のあいだに進歩のみを見るコントの見解を批判しつつ、これらの三つが目標を異にする独自の知であると説く。実証科学が「自然を操作し支配する」ことを、宗教が「人格と集団の救済 (Heil)」を目標とするのに対し、「形而上学の目標は、知恵による最高の人格の形成 (Personbildung) である」(VI 31

／九・49)。この区別は、知識とは「存在関係」であり、あらゆる知識の目標は「生成」や「他になること」であるとする、晩年の知識社会学のころみでの、世界を作り変えることを目指す「支配知」と、人格が永遠の生成目標に達することを目指す「救済知」、そして両者のあいだに位置し、「知る人格の生成と発展」をもたらし「教養知 (Bildungswissen)」の区別へと受け継がれてゆく (VIII 205 / 十二・31)。世界観・死生観の比較研究には解消しえず、多様な世界観・死生観を評価する基準を提供すべきものとされる、形而上学としての哲学の役割は、人格の形成・教養 (Bildung) にあるのである。

こうした見解には、今日の死生学の観点からも学ぶべき点があるようにおもわれる。多様な死生観の比較検討は重要であるが、死をめぐり私たちが知りたいことはそれだけに尽きず、その剰余に死生学への哲学の貢献の余地もあるのではないか。死の学問的な考察にはつねに、有限な人格としての自己が、死に対してどのような態度を取り、それをどのように迎える人間になろうとしているのか、そうした人間的主体の形成をめぐる人々の関心への考慮を伴わせる必要があるだろう。そして広く世界へと開かれた視点に、自己のあり方や自分が人間として本当に望むことをどこまでも深く掘り下げていく、自己への視点を結びあわせていくところに、哲学に固有の課題のひとつもあるはずである。

「知を愛する (Philosophiein)」という語の最古の用法のひとつが、世界の各地を見物して回ったアテナイのソロンに向けて語られたものであったように、広く世界を見回すことは「知を愛すること」哲学することの本質と無縁ではない。たとえば近代のヨーロッパではデカルトが、各地を旅し宮廷や軍隊を見て回り、「世界という大きな書物」を探索しようとした。ただその探求だけでは、デカルトは真の意味での哲学者たりえなかつただろう。習俗の多様性を示すだけであつた大きな書物の探求のうちに、デカルトは人生の抛り所となる確実なものを求めて、「わたし自身のうちでも研究し、とるべき道を選ぶために自分の精神の全力を傾けよう

と」決心するのであった。<sup>21</sup> 洋の東西で視点を往復させるだけでなく、「世界という大きな書物」の研究と「わたし自身のうちでの研究」を絶えず往復する作業が、今日の学問状況においてあらためて哲学に求められているのではないだろうか。

### ■註

- 1 『存在と時間』からの引用にたいしては、M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen, 1979. の頁数を、略号(S)とともにアラビア数字で本文中に記し、また節番号を記号§とともに添える。
- 2 和辻哲郎『倫理学(二)』(岩波文庫、二〇〇七年) 九〇～九一頁。
- 3 田辺元「生の存在学か死の弁証法か」(藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、二〇一〇年に所収) 二九三頁。
- 4 アルフォンス・デーケン／阿内正弘訳『人間性の価値を求めて マックス・シェーラーの倫理思想』(春秋社、一九九五年) 一〇頁。
- 5 シェーラーの著作・遺稿からの引用にさいしては、本文中に著作集 (Max Scheler · *Geistliche Werke*) の巻数(ローマ数字)と頁数(半角のアラビア数字)を記す。また白水社版『シェーラー著作集』(全十五巻)に邦訳がある場合、その巻数(漢数字)と頁数(全角のアラビア数字)を添える。たとえば(II)12/1・201)は、原文の著作集第二巻一二二頁の箇所を引用し、その邦訳が白水社版『著作集』第一巻二〇一頁にあることを意味する。ただし表現や訳語の点で、白水社版の邦訳にそのまま従っていないこともある。
- 6 ただ①の有用価値を独立の価値カテゴリーとして数え上げるか否かについて、シェーラーの論述に揺れがある(この点については、熊野純彦「シェーラー」(野家啓一編『哲学の歴史10』中央公論新社、二〇〇八年に所収) 二〇〇頁を参照)が、M・フリリングスの指摘するように、シェーラーの人格類型論を視野に入れるなら、有用価値を独立

- の価値様態と考えねばならぬ』(M. S. Frings, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XX, 1966, S. 61 Anm. 15)'. またこれから見れば、シェーラーが踏まえている価値論の枠組みから考えても、有用価値を独立させるのが自然である。
- 7 「選択の対象となるものは三つあり、また回避の対象にも三つのものがあって、前者は美しいもの、有益なもの、快いものであり、他方、後者はそれらと反対のもの、つまり醜いもの、有害なもの、苦しいものである」(アリストテレス／林一功訳『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、二〇〇二年、六四頁：1104b)。
- 8 なおシェーラーは、高貴という③の生命価値が、①の有用価値より高く④の精神的価値よりは低いとする自分の価値論の先例として、ロゴスを駆者に、気概の部分と欲望の部分の良き馬と悪しき馬に見立てる、「プラトンの深い比喩」を持ち出すこともある(IV 45)。
- 9 アリストテレス前掲訳書、三五八―三六七頁(1155b-1157b)。
- 10 カント／熊野純彦訳『実践理性批判／倫理の形而上学の基礎づけ』(作品社、二〇一三年)一七二―一七三頁(Kants Werke (Akademie-Textausgabe), IV, S. 434f.)。
- 11 このシェーラーの「相対的に自然的な世界観」の概念には、かつてA・シュッツが注目し、日常性をめぐる自身の現象学的社会学に転用していた。たとえばA・シュッツ／中野卓監修・桜井厚訳『現象学的社会学の応用』(御茶の水書房、一九八〇年)の「第二章 他所者」、第三章 博識の市民」を参照。またシュッツの指摘するように、「この世界観の「相対的」という修飾語は、これをホップス、ロック、ルソーらの「一般的自然状態 (General State of Nature)」から区別するためのものである(同訳書三二二頁)。
- 12 Vgl. M. S. Frings, *Person und Dasein*, Den Haag, 1969, Einleitung.
- 13 この点でのシェーラーとハイデガーの共通性については、Frings, a. a. O., S. 78, を参照。なおこうした生死を表裏一体のものとして捉える発想は、哲学に限らない当時の一般的な思潮かもしれない。堀江宗正氏によれば、フロイト、ユング、フランクという二〇世紀の心理学者たちは「生のただなかに死へと向かう傾向性が潜んでいる」と考え、「生における死の遍在性」とでもいふべきものを「想定する(堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学』(岩波書店、二〇〇九年)

一八八頁)。ただシェラーの「死と永生」はフロイトの「快感原則の彼岸」(一九二〇年)以前のもので、フロイトからシェラーへのこの点での直接的な影響は考えられず、あくまで平行した動向であろう。なおのちのシェラーの講義「老化と死」(一九二三/二四年)の遺稿には、「近ごろS・フロイトは彼の書『快感原則の彼岸』において、「リビドー」のほかに……「死の欲動」をも導入した」(XII 255)という紹介と、フロイトが「近ごろリビドーのほかに死の欲動を、生命の原事実として取り上げた」ことは、「確実に彼の心理学の顕著な進歩である」という評価が見られる(XII 322)。

14 この点についての簡潔な概観として、中筋由紀子「死と親密圏」(武川正吾・西平直編『死生学3 ライフサイクルと死』東京大学出版会、二〇〇八年、六五〜八五頁)を参照。

15 同様の対照は良心論にも見られ、ハイデガーは自分の良心の分析が「この現象を神の証明や「直接的な」神の意識のために要求すること」とは無縁だと断るが(SZ 269, § 34)、シェラーは良心の活動のうちに「神を顕示する」という機能」を見る(V 29/六・43)。

16 このように「死と永生」でシェラーが人格や精神と身体を分離する背後には、身体は対象化できるが人格や精神は対象化できない、というその人格論の中心的な主張がある。この点については、身体なしに愛などの精神の作用はありうるかという問題も含め、池上哲司「人格と死」『現象学年報II』日本現象学会編、一九九六年、四六〜四八頁を参照。

17 柳田国男「明治大正史 世相篇」(講談社学術文庫、一九九三年)、「第九章 家存続の願い」。またこうした柳田の叙述と葬儀や墓をめぐる現代の動向を対照しつつ、「かつては、だれと個別には定かでない集合的な象徴としての「先祖」の一部となつて祭られていましたが、現代では私たちは、私の個性を記憶にとどめてほしいと願う」と指摘する、中筋由紀子「葬儀とお墓の現代的变化」(清水哲郎・島蘭進編『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ、二〇一〇年、三六三〜三七六頁)を参照(右の引用は三七二頁)。

18 萩原朔太郎「田舎の時計」(萩原朔太郎/清水卓行編『猫町 他十七篇』岩波文庫、一九九五年、五六〜五八頁)。

19 萩原朔太郎「群衆の中に居て」、前掲書六八頁。

- 20 たとえばシェーラーの「死と永生」よりも十年ほど前に書かれた、日本の死生学研究の芽生えとも見なされる加藤咄堂『死生観』（一九〇四年）も、「修養」言説の流行という時代を背景にして、「修養」の語り手によって書かれたものであった。この点については島園進「日本人の死生観を読む」（朝日選書、二〇一二年）五九〜八六頁を参照。
- 21 デカルト／谷川多佳子訳『方法序説』（岩波文庫、一九九七年）一七〜一九頁（*Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery, VI, p. 9f.*）。

（みやむら・ゆうすけ 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター上廣死生学・応用倫理講座特任研究員）



## Der Tod in Japan aus der Sicht eines Philosophen: M. Schelers vergleichende Thanatologie

Yusuke Miyamura

Dieser Artikel untersucht M. Schelers Nachlass „Tod und Fortleben“, um auf eine erste philosophische Annäherung an die vergleichende Thanatologie zurück zu blicken.

Scheler suchte einen philosophischen Ausgleich zwischen Europa und Asien. In dem oben erwähnten Nachlass entwickelte Scheler seine Philosophie des Todes, nachdem er die Sicht auf Leben und Tod in Europa und Japan verglichen hatte. Obwohl sein Verständnis des Todes in Japan etwas seltsam ist, verdient es auch heute noch Aufmerksamkeit.

Dieser Artikel untersucht zuerst die Stelle des „Lebens“ in Schelers Werttheorie, und des „Todes“ in seiner Weltanschauungslehre. Danach befasst er sich mit dem Nachlass Schelers, „Tod und Fortleben“. Der Artikel befasst sich mit Schelers Philosophie des Todes in Hinblick auf seinen Personalismus und vergleicht diese mit Heideggers Analyse des „Sein zum Tode“. Ausserdem wird Schelers Beschreibung und Beurteilung des japanischen „Glaubens an das Fortleben“ und des Ahnenkultus untersucht. Schelers Versuch einer vergleichenden Thanatologie muss als naiv bezeichnet werden, aber ist immer noch als Denkanstoss wertvoll, um Ansatz und Methode der gegenwärtigen philosophischen Thanatologie zu überdenken.