

〈いのち〉のどこが大切なのか？

——古代ギリシア人の死生観への一瞥——

森 一 郎

一 あるソクラテ斯的反問

「いのちを大切にしよう！」——今日至るところでこの標語を見かけます。たとえば、ある少年が凶悪な犯罪に走ってむごたらしい殺人事件が起こる。すると、世の「識者」や「教育者」たち——こういう「先生」連中のことを、おのれの無知を身に染みて自覚していた「愛知者（フィロソフォス）」たちは、「よくもまあそんな提言ができるほど偉い知恵があったものだ」といぶかしんで「知者（ソフィスト）」という名を贈り、かつ徹底的に批判しました（プラトンの対話篇の大部分はこの作業に当てられています）——がマスコミなどに登場しては、こぞって「こういう事件が起こるのは〈生命の尊さ〉を子供に教えない現代社会に問題があるからだ」とか何とか論評し、この社会問題を解決するための処方箋をご丁寧にも与えてくれたりします。それが、「学校で（あるいは家庭で、あるいは地域で、あるいはテレビで、等々）〈いのちの大切さ〉をしっかりと教えるようにしなければならぬ」という提言であったりするわけです。彼ら良識と温情を備えた先生がたにとっては、どうやら「生命の尊重」こそ、現代において忘れられがちな、とはいえ万人がまずもって立ち返るべき、最重要のモラルであるようです。

ところで、きわめて特徴的なことに、その場合、「いのちのいったいどこがそんなに大切なのか？」という反問はあくまで封じられたままなのです。どういうわけかその手の質問はタブーのようです。いやそれどころか、そんなぶしつけな質問をすること自体、道徳の衰退を助長する反社会的行為と決めつけられかねないのが実状です。

なるほど、社会に貢献することを使命とする（たぶん良心的な）「知識人」には、相応の約束事というものがあり、それを拒否するのは分不相応というものでしょう。しかし、「いったい何が根本において問題なのか」という一事のみを知りたいと欲する（たぶん良識のかけらもない）「愛知者」にとっては、話はおのずと異なります。徹底的に思考することだけを偏愛する彼ら「自由精神」にしてみれば、問うのをどこかで止めてしまうなどというのは、とにかく窮屈でならないのです。偏屈と笑われようと、ひねくれ者と嫌われようと、ソクラテスのような哲学者なら、世の識者たちが「いのちを大切にしよう！」と大合唱しているところに闖入しては、「ぜひ教えてもらいたいのだが、いのちのどこが大切なのかね？」と問い返すにちがいません。

なお、これと同種のソクラテスの反問としては、「地球環境を守ろう、と君たちは絶叫しているが、そもそも環境問題のどこが問題なのかね？」とか、「脳死がどうの、尊厳死がどうの、とすこぶる賑やかだが、人の死をどうしてそう重大視するのかね？」とか、「子供どうしのいじめ問題を大人がまじめに議論しているようだけれども、そんなに大袈裟に取り組むほどのことなのかね？」とか、「国際貢献をするには、などと知恵を絞っている人たちに聞きたいのだが、そんなことにかまけていられるほど自分たちは立派に暮らしていると考えているのかね？」とか、「国民の怒りを政治に反映させよう、と盛んに息巻いているようだが、そうすれば政治がマシになるとでも思っているのかね？」とか、「学生に分かりやすい授業を、などと工夫しているようだが、そんな他愛もないことにうつつをぬかすヒマがあるのかね？」とか、色々と思いつきます。こんなふうには現代人の関心事を疑ってかかるとキリがないし、ウンザリして

聞いている人も多いでしょうから、この位にしておきますが、とにかく、哲学的視点からのんびりと眺めると、世間のまじめ一辺倒の議論がどれもこれも全くちがったふうに見えてくるから不思議です。

というわけで、今回お話ししたいと思うのは、「いのちのどこが大切なのか？」という、ことによると「けしからん！」と叱責されかねない「ソクラテスの反問」の試みです。これをニーチェふうに表示すれば「反時代的考察」ということになります。ついてこれられない人もいるかもしれませんが、その人はおそらく哲学と縁のない、とはいえきつと至極まっとうな「社会人」なのでしょうから、それはそれで仕方ないでしょう。

二 「ヒューマニズム」の起源へ

世の諸賢の診断によれば、現代人は「いのちの大切さ」を忘れているとのことですが、果たして本当でしょうか。ひょっとすると、現代ほど「生命の尊厳」が声高に叫ばれている時代もまれではないのか。世の中は「最高善としての生命」⁽¹⁾を奉ずる諸勢力に満ち満ちてはいないでしょうか。

ここで「いのち」と表示されているのは、さしあたりもちろん、死という可能性を内蔵しているかぎりでの、われわれ人間の「生存(Dasein)」のことです。「死なないでただ生きている状態」と言い換えてもよいでしょう。この「いのち」を最優先させる、現代に特徴的な体制としては、言うまでもなく、近代臨床医学——あるいは「医療技術」——が挙げられます。人々が「何が何でも生き永らえること」をめざすこの体制は、その本質において、「病気の消滅」どころか「死の撲滅」を最終目標とするものです。逆に言えば、患者が死ぬことは、すべて医療側にとって「完敗」を意味するのです。そこで、生存維持のための投薬、手術、検査器具などの技術的手段が総動員され、しかもそれらのテクノロジーはどれも日進月歩で開発され改良され「進歩」していきます。体中に無数のチューブを差し込まれ身体

機能計測装置で日夜監視された、あまたの「臨死の人」が、こうして、「医学の敗北」を少しでも遅らせるために、「医学の奴隷」然と生き延びさせられていくのです。この光景に少しでも思いを馳せれば、誰だって「現代は（人命の尊重）がおろそかにされている」とは口が裂けても言えなくなるはずです。むしろ「お釣りがくるほど「過保護」に、いのちは大切にされている、と言うべきでしょう。その「ツケ」がどこにどのように回ってくるか、には誰もが等しく口を閉ざしたまま。

もちろん、ここでの「いのち」は、それが「ただ生きていくだけの状態」を表わすかぎり、狭義の「ヒトの生命」をはみ出して、「生きとし生けるもの」全般のあり方をも指示しうるのは明らかです。「いのち」のこのような拡大解釈に依りて、動物や植物など生命一般が「尊厳」を帯びるようになります。それどころか、これまで生物学的には「生命体」とは考えられてこなかった森や山、川や海など自然一般が「いのちを孕んだもの」と見なされ、心優しき配慮の対象へと仕立て上げられます。こうして、由緒ある動物愛護運動から昨今の環境保護運動までの慈悲深い「博愛精神」のうねりが、全宇宙に遍く膨れ上がってゆくわけです。しかも、世のひとはこれを、現代思想の課題たる「脱人間中心主義」の動きとしてもろ手を挙げて歓迎しているようです。

しかし果たしてこの「いのちの普遍化」は、本当に「人間中心主義の終焉」をめたくも意味しているのでしょうか。なるほど、「ただ生きていくだけの状態」に「いのちの大切さ」をあてがおうとするなら、その恩恵を人間のみに独占させるのは、どう見ても「不当な寡占」であり「依怙鬲肩」である、と言うほかはありません。「いのちの平等主義」は全人類のあいだで妥当するのみならず、森羅万象がこれにありつく正当な権利を有するのです。とはいえ、この一見「人間中心主義の廃位」と見える事態は、ひょっとすると、人間が人間自身の生命に対して付与する「尊厳」を、ありとあらゆる存在者にそのかけらを適用することを通じて、強行に正当化しているだけの話かもしれないのです。

みずからのいのちの悲惨さに悩んでいるわれわれは、その苦悩の泥沼に他の一切の生き物を引きずり込んで、それらに「同情（＝共に悩むこと）」をおぼえてひそかにウツトリする、といった「自慰行為」に一生懸命はげんでいるだけではないのか。じっさい、ペットがどんどん人間臭くなるのならまだしも、今や地球全体が「かよわくかわいそうな生き物」然と扱われ、次第に「人間化」されつつある、というのが現状ではないでしょうか。

もしそうだとするならば、「（人間のみならず）自然も大切にしよう！」といったたぐいの別種の「へいのちの大切さ」のすすめ」とは、じつは「人間中心主義の貫徹」以外の何ものも意味しない、ということになるでしょう。少なくとも、「いのちの大切さ」という教えが、人間中心主義つまり「ヒューマニズム」の中核をなすドグマにほかならない、ということとはもはや明らかだと思われれます。学校の保健室や病院の集中治療室のみならず、地球のほんの片隅にさえ「弱者への同情」の余地を嗅ぎつけては「ヒューマンなドラマ」を惑星規模で脚色しようとするイデオロギーのお決まりの台本が、「生命の尊厳」と題されているとすればどうでしょうか。

とはいえ、何も私はここで「ヒューマニズム打倒」を訴えるつもりは毛頭ありません。そうではなく、一方で「人間中心主義の克服」を現代思想の課題として勇ましく唱えておきながら、他方で「いのちの大切さ」をさも情け深げに説いてまわる「識者」の主張には、明らかな不整合があることを指摘したいだけです。そしてもう一つ、「いのちの大切さ」をドグマとして——つまり不問の前提として——内蔵しているらしい、われわれの時代の「ヒューマニズム」とは、一体いかなる素性を有するものなのか、を知りたいと思うのみです。ヒューマニズムのもたらす弊害とか社会問題とかをどうすれば解決できるか、といった魂胆や色気は、私にはさしあたり全然ありません。むしろ、「われわれとは何者であるのか？」という反省を事とするもっぱら哲学的関心から、一つの自己省察的な問いを発したいと考えるばかりなのです。そして、その問いこそ、「ヒューマニズムの起源はどこに？」という、それ自体へたをすると行方

不明になりかねないほど、おそろしく呑気な問いなのです。これを、ふたたびニーチェの言葉を借りて表現するなら、「ヒューマニズムの系譜学」⁽²⁾ということになるでしょう。

三 二つの「ヒューマニズム」

ここで、われわれの言葉づかいを若干訂正しなければなりません。上で何気なく「ヒューマニズム」という名称を用いましたが、じつのところ、この語はそう簡単には一括できないような多義性をはらんでいるからです。

なるほど、今日ふつう「ヒューマニズム」と言う場合、この言葉はたいてい、いわゆる「人道主義」——つまりこれまで問題にしてきたような「人命尊重主義」、あるいはその拡大版としての「いのちの博愛主義」——を、指して用いられます。しかし、歴史的に見ると、これはむしろ「後発的」な用法であることがただちに分かります。つまり、かつて「ヒューマニズム」とは、「いのちの大切さ」を説く立場を表わす用語では全くなかったのです。この語義変遷はごく初歩的な確認事項に属することなのですが、現代往々にして看過されがちであり、その結果、多義的はずの「ヒューマニズム」の意味が一緒くたにされて乱暴に論じられているのが実状のようなので、言わずもがなの注釈をあえてここで加えておくことにしたいと思います。⁽³⁾

「ヒューマニティー (humanity, Humanität)」という近代語は、直接的にはラテン語の “humanitas” を語源とするものであり、これを「人間性」と訳すのは必ずしも間違いではないにしろ、元来はそれ以上の含みがあり、キケロなど古代ローマの著作家においては、「文化的に陶冶された人間の能力の完成状態・高いレベルでの人格形成」、ひとくに言えば「教養」のことを指していました。「文化」といえば当時はもっぱらギリシアに範を仰いでおり、キケロはギリシア語の “paideia” の訳語として “humanitas” という言葉をあてたとされます。⁽⁴⁾ ここで重要なことは、古代の

「フマニタス」には「人間の向上」という上昇志向的なニュアンスが顕著に見られ、したがって、「人間がただ生きて
いる状態」とはむしろ正反対の意味であった、という点です。したがって、「フマニタス」から「人間性の謳歌」もし
くは「人間愛」の精神を汲みとることができるとしても——このラテン語に対応するギリシア語の“*philanthropia*”
は、まさしく「人間(*anthropos*)への愛(*philia*)」という意味です——、それは、「ただ人間として生きていくこと」で
はなく「よき人間、優れた人格として生きること」に価値を置いたうえで「人間の力強さの肯定」のことでした。
その場合、生きとし生けるものすべてが有しているような「いのち」などというのは、何ら肯定的価値を与えられて
いませんでした。要するにそれは、畜生なみの、言い換えれば「人間以下」の、低級で下劣な状態と見られていたの
です。

このような古代的「人間主義」が、中世における断絶をくぐりぬけて熱烈に復興されたのが、西洋近代の幕開けと
なる「ルネサンス(＝古代復興)」の時代でした。まさにここにおいて「ヒューマニズム」の精神が新たな装いのもと
に創設され、かつそれが、以後の近代の歩みを導くいしずえとして継承されていったのです。とはいえ、それは当時
あくまでれっきとした「復古運動」であり、基本的には、向上を重んじその結果としての差別化を是とする「古代的」
な人間観が手本とされていました。そのさい、人間の向上をはぐくむ方途として全面的に採用されたのが、古代のそ
れを模範とする「学問文芸」であり、さらには、詩歌や哲学などの古代文献の受容や継承でした。イタリア・ルネサ
ンスの開拓者であったダンテやペトラルカ、ボッカッチョなどはもとより、フィレンツェの新プラトン主義のフィ
チーノやピコ、さらに「ヒューマニスト」の代表格たるエラスムス、モアア、少し下ってはモンテーニュなどにして
も、程度の差こそあれ、すべて「古代文献の尊重」という態度においては変わりなかったのです。彼ら「ルネサンス・
ヒューマニズム」の担い手を等しく「ヒューマニスト」と呼んでよいとすれば、その公分母は「古代学芸愛好」の気

風にあった、と言うべきであり、したがってその訳語としては「人文主義者」が最もふさわしいでしょう。少なくとも、古代を模範とし「古典」と見るこうした運動は「古代（に花開いた高度の学芸）への愛」を特徴とするものでこそあれ、決して、「人間（としてただ生きていること）への愛」ではなかったのです。

このように、ルネサンス以来の「ヒューマニズム」というのは、「生きるって素晴らしいな」式の人命本位的な「人道主義・博愛精神」では元来なく、古代ギリシア・ローマの学芸を「教養」として大切にする「古典愛好精神」を意味し、むしろ「人文主義」と訳すほうがよいということ、また“the humanities”も、「諸人間性」では全然なく、「人文諸科学」と訳すべきであること、このことは、あまりに初歩的な事実確認ではありますが、やはり「ヒューマニズム」の問題を論ずるうえで看過することのできない事柄です。この五、六百年の伝統を持ついわば「元祖ヒューマニズム」との区別において、今日われわれが耳にする「いのちを大切にしよう!」というスローガンを特徴づけるとすれば、後者は新参者にふさわしく正確には“humanitarianism”と表記すべきなのです（ちなみに“Neuhumanismus”と言えば、こちらは、ルネサンスふうの古代愛好精神が遅れてやってきた十八、十九世紀のドイツの「新人文主義」のことを指し、その担い手としては、ヴィンケルマン、レッシング、ヘルダー、ゲーテ、フォンボルトなどが挙げられます）。

それにしても、このような語義説明に一体何の意味があるというのか。われわれにとっての問題である「ヒューマニズム」を「ヒューマニタリアニズム」と呼ぼうが、それと、古色蒼然たる「元祖ヒューマニズム」とを区別しようが、そんなことわれわれにはどうでもいいじゃないか。そう感じる人もきっと多いことでしょう。たしかに、「ルネサンス・ヒューマニズム」と「近代ヒューマニズム」との間には意味のうえで大きな歴史的断層が走っていますし、そのはなはだしさたるや、おたがい同列に論ずることが無意味な「同音異義語」であるかに見えるほどです。しかし、

もしわれわれが「近代ヒューマニズム」の問題をじっくりと再考しようとするのなら、その歴史的「起源」を詳らかにすることは、何といっても回避できない課題となるはずです。しかも、ここに見られる語義変遷は、たんなるズレや移行にとどまらない深刻な断絶性を有しており、そのような「転回」がどのようにして起こったのかは、きわめて興味深い謎を秘めています。というのも、「いのちを大切にしよう!」とのスローガンとまさに正反対のことが、すなわち「〈生命の尊厳〉など笑止千万。ただ生きるなど何の意味もない。それなら死んだほうがまだ」といった全く異質の死生観が、ヒューマニズムの原点には位置していたのですから。これだけ由々しい逆転がどうして可能でありえたのか。——問題の核心はここにあります。

とはいえ、「ヒューマニズムの系譜学」はあまりに壮大な主題群をなすものですから、それをここで逐一展開することはもちろん不可能です。以下では、ごくごく初級的な確認作業を行なうことだけで満足しなければなりません。その作業こそ、「ルネサンス・ヒューマニズム」よろしく、古代人の死生観へ一瞥を投げかける、という「人文主義的」かつ「反—人道主義的」な一作業にほかなりません。そういうわけで、われわれは、「ルネサンスのイタリア」へではなく、「古代のギリシア」へと直行することにしましょう。

四 人文主義者ブルクハルトの見解

さて、ルネサンス・ヒューマニズムの本来のふるさとである古代ギリシアへ「直行」、とは言いましたが、このおどろおどろしい旅路には、やはり、その事情に詳しい堅実な案内人に随行してもらおうのが賢明かもしれません。われわれには、まさにそういう人のことを「ヒューマニスト」と呼んできた、ルネサンス以来何百年にもわたる「人文主義」的伝統の蓄積が与えられているわけで、優秀な先達には事欠かないのは喜ばしいかぎりです。たとえば、私はつねづ

ね、現代思想の起爆剤となったニーチェの著作などは、古代という異境に分け入るさいの有能なガイド役としてうってつけだと思っています。古典文献学の研究から出発した彼こそは、近代ドイツの新人文主義によってはぐくまれ、そこからたっぷりと思索の糧を引き出した、いわば「筋金入りのヒューマニスト」なのですから。とはいえ、「ふさわしいときに死ね!」と説いて「自由な精神」にふさわしいへのちに対する気前のよさ」を高らかに顕揚する一方、「死ぬということになればもったいぶる」ような大多数の「余計な人間ども」などは「生まれてこなければよかったのだ!」と主張してはばからないニーチェを(『ツァラトゥストラ』第一部「自由な死」の章を参照)、のっけから「ヒューマニスト」の典型として選ぶのは、残念ながら、やや穏当さを欠くように見えます。これは見かけ上、つまりわれわれ現代人がどっぷり浸かっている「ヒューマニタリアニズム」の見地からそう見えるだけであり、じつは、まさにかくも勇猛なニーチェこそ、古代の「元祖ヒューマニズム」の申し子のようなものだ、と私自身は確信しているのですが、手堅いガイダンスの必要というわれわれの当面の要請には、鼻血が出そうな彼の煽情的言辞は、やはり少しきつすぎるようにも思います。⁽⁵⁾

というわけで今回は、もう少し受け入れやすそうな、しかしニーチェに優れるとも劣らぬ、もう一人の「人文主義者」を随員員として選ぶことにします。その人物とは、バーゼル大学時代の若きニーチェの年長の同僚であったヤーコプ・ブルクハルト(1818-97)です。

先ほどわれわれは、古代的ヒューマニズムの「復興」としてのルネサンスという時代にふれましたが、じつは、この「ルネサンス」という概念を広く定着させたのは、ほかでもない、ブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』(1860)なのです。そして、この希代の文化史家が、その驚くべき該博さのかぎりを注ぎ込んで彫琢した古代ギリシア研究の集大成こそ、遺著として没後に出版された『ギリシア文化史』にほかなりません。ニーチェがバーゼルに赴任

したところ、ブルクハルトはこの仕事を完成させようとしている最中でした。両者のあいだの影響関係が気になるところですが、ともあれ、われわれはまず、人文主義のこの模範的作品に接することのできる幸運に感謝すべきでしょう。さて、この大著のなかで、われわれの目下の関心に直接かかわってくる箇所は、「ギリシア的生の総決算」と題された第五章⁽⁶⁾だと言ってよいでしょう。そこには、古代ギリシア人にとって〈へのち〉とはいかなるものであったのか、が概括的に記述されており、まことに啓発的です。では「生存(Dasein)の価値」(S. 348: 三一五頁)は当時どのような考えられていたのか。これに対するブルクハルトの見解は一貫しています。つまり「ゼロ以下」であった、というのがその答えなのです。

ブルクハルトは、「十八世紀におけるドイツ人文主義(つまり先ほどふれた「新人文主義」)の偉大な興隆以来」、一般に流布していた楽天的ギリシア理解——古代ギリシア人は「幸福」であった、少なくとも「ペリクレス時代(ギリシア古典古代の絶頂期)のアテナイ人たちは年がら年じゅう歓喜うちに生活していたにちがいない」とする見方——に抗してこう述べます。「これは、歴史判断の、かつて現われた最大の偽造の一つであり」、古代ギリシアの「伝承された文書世界は、神話の時代から人間生活全般を嘆き、かつ貶めているのであるが、人々はこの文書世界全体の発している騒然たる抗議の声を聞き落としたのであった」(S. 348: 三一五—三一六頁)。要するに、一見天真爛漫にこの世の生を謳歌しているかに見え、われわれが高らかな人間肯定の思想をそこから引き出すのを常としてきたギリシア人というのは、じっさいは、骨の髄まで「ペシミズム(厭世観)」に取り憑かれた悲劇的な民族であった、ということです。神々の栄光や英雄たちの雄姿について語るホメロスやヘシオドスの叙事詩などは、どれもこれも徹底的に「ペシミズム」という大文字のモチーフによって染め抜かれている、と見るのが妥当であり、プロメテウス、ヘラクレス、アキレウス、アガ멤ノン、オイディプス、といった登場人物たちが辿る運命はことごとく悲惨のかぎり尽く

しており、生存の無価値に関するギリシア的感受性を証言して余りある、というわけです。

手始めに、ブルクハルトが紹介している『イリアス』の印象的な一節を挙げておきましょう。「この地上で呼吸し、はい廻っているあらゆる生類の中で——とゼウスは心に思う——人間ほど哀れで惨めな者はない」(S. 357: 三三四頁、岩波文庫の松平千秋訳『イリアス』では下巻一七八頁)。これは、神々の王たるゼウスが、人間どもの戦争の巻き添えを食らっている神馬たちを不憫に思っ言うセリフです。神馬とはいえ、馬畜生ごときにもはるかに劣る、と人間の生を神が見下しているのですから、これはもう相当の侮蔑表現と言わざるをえないでしょう。さらに、古代の叙情詩人として名高いピンダロスの次のような詠嘆の言葉もブルクハルトは引いています。「神々は死すべき人間たちに幸福一つ当たりに禍い二つを割り当てる」(S. 357: 三三四頁)。神々が人間に対して「恩寵」どころか、こんな不屈まで邪悪な態度を示すとされていたのでは、救いなどありそうにないのは当然でしょう。ギリシアの神々にとって、栄光を手に入れた人間を妬んで破滅に追いやるなど朝飯前なのです。その一方で神々自身はオリンポスの山上で不死の安楽な生活を送っているのですから、ここに神々と人間との「相克」が生ずることは避けられません。ゼウスに昂然と反逆して人類を救済しようとする巨人プロメテウスや、アポロンの神託に翻弄されたわが運命を呪いしつつも崇高さを失わないオイディプス王が英雄視されるゆえんです(ニーチェ『悲劇の誕生』第九節参照)。その意味では、ギリシア人の「異教」的神観念はたしかに「ヒューマニズム」的と言えるでしょう。そこには「人間の力強さの肯定」があるのですから。

とはいえ、ブルクハルトは「人間の生存についてのギリシア人の一般的な評価」としてあっさりとも言い切っています。「神々の干渉のあるなしにかかわらず、人間はどのみち不幸なのである」(S. 349: 三二六頁)と。また、以上のような「神話とその声である叙事詩の中に表わされているギリシア人の厭世観の前史」(S. 359: 三四〇頁)の概

観を終えるに当たって、彼は駄目押し的にこうも言い添えています。「ヘシオドスの『仕事と日々』にはギリシア的意識が人間の五つの世代という話の形で言い表わされているが、現在と未来についてあれほど徹底的に厭世観的に、かつあれほど完全に絶望的に述べている国民はたぶんほかにいないであろう」(S. 358: 三三六頁)。「仕事と日々」の有名な「パンドラの箱」の逸話が物語っているように、ギリシア人にとって「希望」とは、ゼウスが人間を懲らしめるために贈ったとされる、とっておきの禍患以外の何ものでもなかったのです。つまり、彼らは、苦難のどん底にいる隣人を励ます博愛家よろしく「今は苦しくとも、いつかきつと報われる」というふうには「希望」を抱かせることは、苦しみに満ちた生をいたずらに引き延ばす拷問のようなものだ、と考えていたらしいのです。

こう見てくれば、「われわれがここで特に相手にしているのは、極度におのれの苦悩を感じ、それを意識せずにはいられなかったような民族なのである」(S. 360: 三四一頁)という言い方が、たんなる誇張ではないことに思い至るでしょう。では、それほどまでに「傷つきやすい面」(S. 360: 三四一頁)を持っていたギリシア人が、にもかかわらず人類史上他に類を見ない壮麗な文化を築き上げたのはなぜか。——と問いたくるところですが、おそらくこの問いの立て方は的外れなのです。つまり、この場合「にもかかわらず」は不適切であり、その反対の「まさにそれゆえにこそ」の方が正しい、ということなのです。〈苦悩に対する鋭敏きわまりない感受性を持っていたからこそ、ギリシア人は希有の文化を造り出すことができたのだ〉というのは『悲劇の誕生』でのニーチェの仮説ですが、それと似た考えをブルクハルトもまた抱いていたようです。「これらの人たち〔芸術家、詩人、思想家〕が個人として現世の生活をどれほど悲惨と考えていたにせよ、彼らのエネルギーは、みずからの中に生きているものの自由にして偉大な形象を世界に産み出そうとする意欲を断念することはないのである」(S. 361: 三四三—三四四頁)。

そして、だからこそ、(ニーチェの言う)「ギリシア人とペシミズム」の問題は決してたんなる好事家的トピックに

とどまらない重要性を持つのです。ペシミズムに冒された大昔の民族がそのまま勝手に自滅していった、というのなら話は簡単なのですが、そうは問屋が卸さないのです。古代にひしめいていた、いわば「健やかなペシミスト」たちは、一切のペシミズムを近代ヒューマニズムと相容れない前代の遺物と見なして葬り去ったことを誇る近代人に向かって、ひょっとしてこうささやいているのではないでしょうか。「君たちはへいのちを大切にしよう！」と盛んに絶叫しているらしいが、そのへいのちのどこが大切なのか、をわれわれに示してくれないか。とてもそうは思えなかったからこそ、われわれは苦しみ抜いたすえ、ただ生きていることの無意味さに何とか一矢報いようと、都市国家を築いたり、学問芸術を興したりしたのだが」と。彼らは「民主主義」「科学」といった近代的理念の原点の多くを創設した榮譽に浴しているだけに、この反問には凄味があります。ではいったい、われわれはギリシア人からの問いかけにどう答えるべきでしょうか。「現代人には古代人のあずかり知らぬ心優しき〈博愛精神〉がある」などと言って済ませられるのか。それとも、「万能の〈テクノロジー〉を手に行っている以上われわれの勝ちだ」と居直るべきか。しかし、われわれの誇るこの二つの「近代的発明」は、彼らの高笑いを買うだけかもしれないのです。じっさい、もとはといえば、そうした重装備の鎧兜によって手厚く保護されたへいのちのどこが大切なのか、がどうにも分からないからこそ、われわれは右往左往しているのではなかったでしょうか。

五 古代的死生観の根本命題

上の難問に性急に答えるのはひとまず差し控え、もう少しブルクハルトに同行してギリシア的厭世観に付き合ってみることにしましょう。今度は、神話的世界ではなく、「歴史時代におけるギリシア人の思想」(S. 359: 三四〇頁)が問題となります。

まずはこれまでの確認から。「ギリシア人たちは、人生一般を、またおよそそういった事柄を讚美したり、ましてそれを贈り物と考えて神々に感謝しようなどということを思い付いたことは一度もなかった」(S. 363: 三四七―三四八頁)。「ギリシア人の詩歌や散文において圧倒的な勢いでわれわれに立ち向かってくるのは、民衆のうえに根差す事実としての厭世観であって、しかもそれはまったく反省の結果生じたのではなく、ましてやそこには、われわれの世紀において行なわれたような、多方面にわたる理由付け〔ショーペンハウアーの厭世哲学あたりが念頭に思い浮かべられている〕などは全然なされていなかった」(S. 364: 三四九頁)。古代ギリシアの文献を渉猟して「そこで耳にされるのは、一貫して流れている人生蔑視の声である」(S. 364: 三五〇頁)というわけです。こうしてわれわれは、ギリシア的死生観の、いわば「根本命題」に行き当たります。いわく、「人間は不幸に生まれ付いている、もともと世にいないこと、もしくは早くして死ぬことが最善である」(S. 364: 三五〇頁)。

「この世の生を最悪と観ずる」こうしたペシミズムを、多少の変奏はあれ、どれほど多くの古代の著作家たちが率直に表白していたか、をブルクハルトは列挙してくれていますが、その現世怨嗟のオンパレードたるや、ゾツとするというより、呆れて笑いがこみあげてくるほどです。歴史の父ヘロドトス、大悲劇詩人のソポクレスやエウリピデス、さらには哲学者のプラトンやアリストテレスまでもが、みんな仲良く、「人間にとって生まれないのが最善であり、次善はすみやかに死ぬことだ!」と、へいのちへに對する誹謗中傷の大合唱をうたい上げているのですから。やれやれ、何とまあ不謹慎で不埒で無節操で無責任な人たちか、とおかしくて吹き出してしまうのは、私だけでしょうか。とはいえ、ここまで露骨に言われてしまうと、私も現代人のはしくれとして「いやいや人生そんなに捨てたものではないよ」とか何とか、柄にもなくしおらしく生のことをかばいたくなったりもします。そんなことを言い出そうものなら、口の減らない彼らには、「お前はカエルの仲間か何かか?」と嗤われるのがオチでしょうが。こうなると、何だか自分

がイソップ寓話のなかに入り込んだような気さえしてくるから不思議です。ちなみにブルクハルトによれば、「ギリシアの寓話は、動物を題材とした場合でさえ、かつては生の蔑視を前提としていた」(S.381: 三八六頁)とのことです。「生き物はみんな一生懸命生きている、ボクたちも頑張らねば!」と発奮しては「生の讃歌」をいじましく輪唱するわれわれ現代人とはえらいちがいですね。憶測するに、こんな不真面目な古代人が現代に闖入してきたら、彼らは笑話のタネに事欠かないことでしょう。現代人が深刻な社会問題として受け止めている「地球環境」「脳死」「いじめ」などどれをとっても、彼らの「生の蔑視を前提とする」見方からすれば、大笑いのタネになること必定です。

それはともかく、かの「根本命題」からして、生を終わらせてくれる「死」というのは古代人にとってひどく望ましいものであった、ということに当然なるでしょう。「この世に存在しないほうがこの世に存在しているよりもよく死ぬことができるということはそもそも神々の恩寵であって、高貴な所業に対する高貴な報酬として神々から授けられるのだという考えは、数多くの物語が引き合いに出されながら立証されているものであり、それらの物語はギリシア人の厭世観の真の共有財産となっていた」(S.372: 三六九頁)。また、だからこそ、当時「自発的に死ぬ人たちが」が少なくなかったのであり、「ギリシア人において生命はもろもろの財宝の最高のもものでは全然なかったということは何らかの点によって証明されるとすれば、それはまさにこれ〔自発的な死の事例〕なのである」(S.373: 三六九—三七〇頁)。日本語の「いのち」という言葉には、もともと「一番大切なもの」という含みがあります——「いのちを大切にしよう!」という掛け声が空疎に響くのは、一つにはそれが「同語反復」で何も言っていないからです——が、ここ古代ギリシアでは、生命とは「財宝」どころか「負債・借金」のようなものであり、むしろ、死んでそれを免れることができることの方が、とびきりの「幸運」と見なされていた、というわけです。手持ちの財産を注ぎ込んで宝くじを引き当てるように、「自発的に死ぬ」ことが何やら横行していたらしいのです。

というわけで、ここから話題は「自発的な死」に向かいます。じっさいそうでなかったら、かの「根本命題」はこけおどしになってしまいうでしょう。しかも、「いのちを断つ」ことが完全にタブーになっている現代社会に、古代人の死生観が由々しく抵触してくるとすれば、それはまさにここのことです。われわれの古代探険はいよいよ険しい奥地に入り込むことになりましたが、たぶん「遭難」はしないだろうと私は樂觀しています。

ところで、ここまで来るとさすがに疑念を押さえきれない人も出てくることでしょう。「ギリシア人だって生きることに執着していたのではないか。もしそうでなかったら早々にめでたく民族滅亡と相成ってしまったはずだから」と。この点に関してブルクハルトはこう述べています。「ギリシア人にとっても生への愛着が生れつき具わっていて、大抵の人たちは、他の民族と同様に死を恐れていたことは、事改めて言うまでもない。しかしこの恐怖は公然と嘲笑されたのであり、これと相対立する感情が絶えずまかり通っていたのであった」(S. 373: 三七〇頁)。古代にも「生への愛着」はあるにはあったが、「公然と嘲笑」されたというのです。つまりそれは「人間の尊嚴の証し」どころか、どんな生き物にも付き纏う「卑小さ」や「醜悪さ」のしるしであり、そういう弱みを見破られるのは「恥ずかしいこと」だったのです。

なるほど生き物として存在している以上、ショーペンハウアーの言う「生きんとする意志」が人間にも備わっていることは争えませんが。これは古代ギリシア人だって同じです。しかし、彼らがわれわれ現代人と違うのは、その「自然的欲求」を崇高なものとして尊重したりは決してしなかった、という点です。現代人が気高い「生命の尊重」と見なしているものが、古代人の眼には醜い「生命への執着」と映じていたのです。というのも、「何が何でも生きたい」という本能はどんな生物にも多かれ少なかれ見られるわけで、何もそれを人間は自慢したりはできないはずだからです。それなのに、近代ヒューマニズムは「ただ生きること」にこだわることを「人間らしさ」の証明として重んじ、

ここに「人間の尊厳」を何としても見いだしていますが、しかし、これでは人間をわざわざ動物レベルに貶めることにならないでしょうか。そしてじっさい、その種の生存本能なら自然界を見渡せばどこにでも転がっていますから、当然ながら、心の広い「人道」博愛精神は「動物愛護」から「環境保護」へと拡大していくことになります。

それのみではありません。ただベットの上で生かされているだけの高齢者の人口が増えただけなのに「平均寿命」がまた伸びたと「敬老の日」に喜ばしいニュースとして報じられたり、口が裂けてもおお達者とは言いがたい「長寿者」が無差別に顕彰されたりするのです。いったいそれは、動物園や水族館で飼育される野生動物の延命記録が更新されて喜ぶのと、あるいは、絶滅に瀕した稀少生物を保護してやって生息数が盛り返して喜ぶのと、どこがちがうのでしょうか。こういう動物レベルでの「生命の尊重」は、古代人にはとうてい理解不可能だったでしょう。もっとも人間を「家畜」なみに扱うことなら、古代人も得意としたところではあります。言うまでもなく、「奴隸制」という非情なシステムがそれです。なるほど、老人養護施設などへ行くと、「生命の尊重」という現代社会の超法規におとなく屈従するという「苦役」に就かされているあまたのお年寄りたちを観察することができますし、老人病棟では、手や足を縛られ完全な隷属状態に置かれた「医学の奴隸」の姿を見学できます。そんな感想を素直に口にしたら袋叩きでしょうが。

これに対し、生命への執着を曝け出すことを恥とした古代ギリシア人は、「老年」に関しても相当ストレートに物を言っていました。「青春」の美しさにはあらゆる賞讃を惜しまなかった彼らのあいだでは、しばしば「何の遠慮もなく老年についての悲嘆がきわめて声高に発せられるのを耳にする」(S. 374: 三二二頁)。ここでは、かの「根本命題」は、青春に帰される高い価値のために、若干の変形を蒙ることになります。いわく、「青春が過ぎ去ったならばただちに死ぬのが最善の道であろう」(S. 375: 三二三頁)。愛すべき若さをたたえる一方で、憎むべき老齡をののしる悪口雑言

が、感傷的な詩人のみならず、冷静沈着な哲学者アリストテレスの『弁論術』にも出てくることにブルクハルトは注意を促しますが、⁽⁷⁾ここでは、『ホメロス讃歌』の「アプロディテへの讃歌」の一句のみ引いておきましょう——「神々も老齢を嫌う」(S. 376: 三七六頁、岩波文庫の逸見・片山訳『四つのギリシャ神話』では一七七頁)。

昔から「不老長寿の夢」を人類は思い描いてきました。そして、その宿願を現代の医療テクノロジーは叶えてくれるかの勢いです。たしかに人間は、少なくとも「平均」すると以前よりは「死ななくなった」いや「死ぬのが遅くなった」かもしれませぬ。「何もそこまで長生きしなくても……」とかなり贅沢なことが言えるようになったこと自体、感謝すべきところもあるでしょう。しかし、これをもって「医療技術の勝利」と浮かれられるほどおめでたい人がそういないのはなぜでしょうか。それは一つには、もともと「長寿」とワンセットであったはずの「不老」の願望の方がすっかり置き去りにされているからです。「老練」や「老獪」ならともかく、すっかり老いぼれて「老残」や「老醜」を曝け出すくらいなら、そんな長命など「寿」どころか無間地獄も同然だと、誰だって考えているのです。いわんや、回復の見込みもなくチューブにつながれおむつをされて……といった状態で、誰がおめおめ生きたいと思うでしょうか。にもかかわらず、そうした恥知らずの延命医療が「人命尊重」のイデオロギーの下で、日夜「生き地獄」のテロルを作り出しているのです。この、少し考えれば誰にでも分かることが、どうして口に出して言えないのか。私はこの事態を「へいのち」の全体主義」とでも呼びたい気がします。

繰り返しますが、「長寿」は「不老」と一緒になければ意味をなさないのです。ギリシア人はこの点をしみじみ弁えていただけでなく、一般に若さの持続の方がただ長生きすることよりもはるかに困難であることを知っていたがゆえに、彼らは「老年」には価値を置こうとしなかったのです。現代人は死ぬのが遅くなった一方で、老けるのはむしろどんどん早まっている、とひそかに感じるのは私だけでしょうか。もちろん「老け具合」というのはなかなか「実証

的」には測定できないので、検証はむずかしいでしょう。逆に言うと「老化」は現代医療技術ではとても対応できないものを含んでいるのです。なぜなら、この問題は、「美」という（オリンピックや裸体彫刻を創造した）古代ギリシア人が得意とした高度の観念を前提しているからです。ちなみに私は、「脳死判定」や「臓器移植」の論議などに膨大なエネルギーを使うよりは、「人間の身体美とは何か？」とのんびり思索をめぐらす方が、よほど健全で「ヒューマニズム」的であると思っています。

ところで、ここで一つの疑問が湧いてきます。ギリシア人は青春をたたえ老年をおそれていたようですが、われわれ現代人はどうでしょうか。あからさまに口にするかどうかを別にすれば、事情は何も変わっていないのではないのか。たとえば、ブルクハルトは、すでに古代において、「白髪になりかけている髪を染めるのがよいと考えられていた」ことや、「頭が禿げたとき、それを隠すために天人花の冠をかぶっていた」者があったこと、に言及しています（『375: 二七三頁』）。これが、現代人のケーモー化された風習と酷似しているのは明らかです。しかもこうした抵抗は、もちろん「老年そのものに対する恐怖」（S. 374: 二七二頁）と表裏一体です。とすれば、白髪を染めたりかつらをかぶったりするケナゲな現代人の感受性は、どこか深いところで、古代ギリシア人が抱懐していたようなペシミズムとふれ合っているのではないのでしょうか。もちろんわれわれには、「青春が過ぎ去ったら、ただちに死ぬのが最善だ」とまで言い切る勇氣はさすがにないでしょう。しかし、どんなにどっぷりと「近代ヒューマニズム」に浸かっている、依然としてわれわれには「元祖ヒューマニズム」に近い部分、それを懐かしく感じてしまう感性が備わっているのではないか。しかもこの深部の隣接面は、最終的には、かの「根本命題」にまで及ぶようにも思われます。つまり、われわれの中にはいまだに近代的ならざる部分が残っており、その古層が、古代的死生観という、われわれに全く異質なはずの考えに、かすかに感応しているのではないか。だからこそ、全くの他者のはずの古代ギリシア人のペシミズ

ムが、われわれ現代（日本）人の耳にもどこか懐かしく響くのではないでしょうか。かの「自発的な死」にしても、ひよっとすると事情は同じではないのか。この憶測は、もう少し調べてみる値打ちがありそうです。

さて、先に進むに、一つ「柔軟体操」をして頭をほぐすことにしましょう。

近ごろ一種の「回春剤」が開発され話題を呼んでいます。詳しくは知りませんが、これを使うと発作的に死ぬこともあるとか。もちろん、厚生省などは「人命尊重」を金科玉条として動きますから、その危険性の存否に関して神経を尖らせているようです。しかし、これをもう一つのヒューマニズム、つまり「人間の〈力強さ〉の肯定」の思想から見た場合、どういうことになるでしょうか。服用した男性（女性？）が使用直後に死んだとすれば、ひよっとしてそれは「青春とともに死ぬのが最善」という古代的死生観にかなったものとなるのではないか。つまり、それが「本望」ということではないのか。そこには「弱さ」に甘んじたくない式の生の燃焼のすがたが、そしてその根底には「ただ生きること」を潔しとしない一種のペシミズムが、何やら垣間見られるのではないか。

これは一つの応用問題であって、各人各様に「人文主義」的に考えて答えを見いだせばよいのですが、私見では、この故人は古代ギリシア人の美意識からすれば完全に失格です。いろいろな点でそうなのですが、ごくかいつまんで説明しておく、投薬に依存するような「力強さ」は、超個人的な医療技術一般への礼讃につながりこそすれ、各個人に宿る力量が問題となる古代的な人間礼讃には決して結びつかず、かえってそれは、「人間の〈弱さ〉の肯定」ではないからです（これに対し、古代人の白髪染めやかつらがまだしもあっぱれだったのは、それが檜舞台へ乗り出ささいの身仕度の一部であったからです。とはいえ、悲しいかなそういった小細工は物笑いの種でした）。要するに、あくまで本人の「自立」でなければダメなのです。当たり前前の話ですね。ですからおそらく、薬に頼って精力回復のすえ成仏した亡者も、残念ながらイソップ寓話で嗤われる小動物どまりでしょう。もっとも今度は、カエルというよ

りオタマジャクシといったところでしょうが。

さて、「人文主義」というにはやや下品な話に落ちた、と言われそうですが（とはいえ古代人だって下ネタは大好きでしたし、彼らはそれを隠そうともしなかったのです）、幸いにも、今の例題から一つ重要な「教訓」を引き出すことができそうです。それは、古代人のあっけらかんとした「ペシミズム（最悪観）」と、近代人のこそことした「ニヒリズム（虚無主義）」とは似て非なるものである、という点です。老いの悲惨さを直視しつつ笑い飛ばすのがペシミズムの健やかさなら、老醜を何としても糊塗し隠蔽しようとするのがニヒリズムの病魔なのです。

六 「自発的な死」のかたち（その一）

屈強の人文主義者ブルクハルトは、今見てきたようなギリシア的「老醜嫌悪」を瞥見したのち、今度は、生命の誕生つまり子供をもうけるということについても古代人がかなり消極的な見解を示していた点に注意を促しています。

「今までに立証されてきたような人生評価においては、子供をすることに反対するある種の論理的結論すらときとして述べるのを、どうしても避けるわけにはいかなかった」（S.377; 三七八頁）。「この世に生まれないのが最善」というのですから、生まれてしまった子供に対しては「（自分たちのあやまちで）悪いことをしてしまった」と不憫に思うのが当然で、その新しい生命が背負うことになる呪われた生涯を思うと、親の偽らざる情としては、誕生お祝いをするどころか、お通夜そのけに痛切な「哀悼」の思いを抑えきれない、というわけです。

この発想はわれわれから見ると相当異様な感じがしますが、案外、現代に通じる部分があるような気がします。というのも、昨今問題となっているらしい「少子化現象」には、次の実践的三段論法がどこかではたらいっているように思えるからです。「どうせこれからの世の中ますます悪くなる一方であり、絶望的である。ところで、これから生まれ

てくる子供たちはその災厄を引き受けなければならず、かわいそうである。ゆえに、熟慮と情愛に満ちたわれわれは、子供を作らない（セックスはするが）。少なくとも、そのように自己正当化する「知識人」たちに私は何度も出会ったことがあります。

しかし、いくらニヒリズムに取り憑かれた現代人でも、古代の風習であった悪名高き「捨て子と子殺し」の大義名分に賛同することは憚るのではないでしょうか。「広く行き渡っていた人生についての厭世の見解がすでに、捨て子や子殺しの決意を少なくとも大いに容易にしたということ、すなわち、憐愍の情がそこに共に作用していたということは大いにありそうなことである。それは、自殺をも大いに促進したのと同じ確信から生じた結果であった」(S. 378: 三七九—三八〇頁)。「奇形児は確かに大部分の古代民族においてはただちに殺されることになっていた」(S. 379: 三八一頁)などと聞けば、博愛主義者なら誰でも眉を顰めないではおれないでしょうが、そうした反人道的措置が、少なくともギリシアにおいては、子を思う「憐愍の情・同情(Mitleid)」からなされた形跡がある、ということです。意外な話ですね。

この意外さは、子が非業の死を遂げた場合、古代において称賛された親の対応の仕方を知ればさらに高まることでしょう。「著名な男たちがその息子たちに、それも暴力による死によって先立たれた場合、自分たちは死すべき者を生んでいたことを知っていたのだ、としか言わなかった」(S. 379: 三八三頁)。「彼らは人生の無価値を非常に強く感じていたので、自分たちの息子らが死んだことを幸福だと、喜んで認めたのである」(S. 380: 三八三—三八四頁)。凶悪犯罪に巻き込まれ子供を殺された親が、悲嘆に暮れるどころか、「これでよかったのだ、生きることは無価値なのだから」と言ってしまうのが、立派なふるまいとして語り草となったのです。「お気持ちを一言で」と取材された親御さんたちの号泣する姿をテレビで見るとは同情の涙にむせぶというのが、現代人のモラルであるようですが、古代の

誇り高き人々は「別に何ともない、いや、死ねて本人は幸せだった」とコメントしたのです。もう少し彼らの気持ち
を付度してあげれば、こんなところでしようか——「子供が死んで嘆くなどサルにだってできる、そんな愚かしいこと
が、この私にできるか」と。⁽⁸⁾

ともあれ、古代的死生観の根本命題から、次の見地が生じてくるのは、ごく自然なことだったのです。「生まれた者
は、その者がこれから災厄の中に足を踏み入れるということに嘆き悲しまれ、一方死んで、もろもろの悩みから解き
放たれた者は、幸福だと喜ばしげに讃えられながら家から運び出されるのだ」(S. 381: 三三六頁)。最愛の人には何が
何でも生きていてもらいたい、と手を尽くす現代人の必死の努力は、そしてそれを援助してやまない現代医療の救命
活動というのは、この古代の見地から見た場合、どうやら、本人の僥倖を引き延ばすだけの要らぬお節介ということ
になるようです。

さて、こう見てくれば、「死」という選択肢に対して古代人たちが積極的な態度を示していたことは、もはや明らか
でしょう。かくして、「ギリシア的生の総決算」に関するブルクハルトの考察も、古代的な「自発的な死」のかたちの
紹介をもって締めくくられることになります。「理知に富んだ一つの国民全体が生をかくも悪く考えていたとするな
ら、死は、これを苦勞してもっと間近かに直視するに値するものであった。われわれはギリシア人における自殺の考
察に入っていくことになる」(S. 381: 三三八—三八九頁)。

以下、色々と興味深い故事が挙げられているのですが——たとえば、年老いた老人たちが「自発的に、かつ数人が
いっしょになって死ぬ習慣」があった(S. 383: 三九二頁)とか、娘たちのあいだで自殺が「伝染病」のように広まり、
困った当局がその防止策として「縊死した者たちは裸にして広場(アゴラ)を通して運ばれねばならない」としたの
で「その後この行為はぱったりとやんだ」(S. 386: 三九八頁)とか——、ここでは、われわれの文脈にとって重要と

思われる次の指摘に耳を傾けることにしましょう。「自発的死の厳粛な理由のうちで、古代において、そしてまた古代ローマにおいても、全般にわたって、かつおそらくは全然反対されることなく認められた理由は、あらゆる不治の病であった。そういう病気にかかっている人の生命を医術によって引き延ばすことは、公然と非難された」(S. 387: 三九九頁)。

古代人のこのような延命医療不正論を、ブルクハルトはプラトンの『国家』からの引用で例証していますが、そのプラトンは、アスクレピオスというギリシア神話における医術の神を引き合いに出しながら、こう述べています。「病弱な人たちはそもそも生きるべきではなかったのであり」、「医神アスクレピオスは、一回限りの病気にかかっている、それを癒してもらいたい人たちのために医術を教えたのであり、内部の隅々まで完全に病んでいる身体を注意深く排泄させたり注入したりしながら長いあいだ、惨めに生かしておこうとは試みなかった」(S. 387: 三九九頁、岩波文庫の藤沢令夫訳では上巻二二二頁)。

もっとも、プラトンが憤慨しているとおり、この医神には、「金に目がくらんで、すでに死ぬほかはない金持を治療し、そのために雷に打たれた」(408B-C: 前掲訳書二三五頁、以下同様)という人間の悪い言い伝えが当時帰せられていました。臓器移植に携わる現代の神業師たちが「雷」に打たれることのないよう祈りたいものです。とはいえ、現代社会において医者という商売は、弁護士と並んで、学者以上に「先生」と尊称される職種ですから、そんな心配は無用でしょうが。なおこの点について、プラトンがこう予言しているのは特記すべきでしょう。「一国に放埒と病気がはびこるときは、数多くの裁判所と医療所が開かれ、法廷技術と医療技術とが幅をきかすことになるだろうね——自由人ですら大ぜいの人たちが、ひどくそうした事柄について真剣な関心を寄せるような状況では」(405A: 一一七頁)。アカデメイアの創設者であったプラトンによると、自立をめざすべき市民がこぞって「最高の腕をもつ医者」を

必要としている状況というのは「一国における教育が悪しき恥ずべき状態にあることを告げる証拠」(405A: 一二七頁)にほかならないのです——いわんや、哲学関係者が「脳死論議」ごときにうつつを抜かすなどというのは。

ともかく、プラトンにとって「医術というものに対してとるべき正しい態度」とは、次のようなものでした。「もし長期の療養を命じられて、頭に布切れを巻いたり、それに類したことをいろいろされるようなことがあれば、彼はただちに言うのだ、——自分には病気などしている暇はないし、それに、病気のことには注意を向けて、課せられた仕事をなおざりにしながら生きていても何の甲斐もないのだ、と。……もし彼の身体がそれ〔医者 of 厄介にならずに自分の仕事を果たして生きることに堪えるだけの力がなければ、死んで面倒から解放されるのだ〕(406D-E: 一二三頁)。もちろん、一生「免疫抑制剤」の厄介になっておめおめ生きてゆくなど、プラトンには言語道断だったにちがありません。「一生病気の治療をしながら過ごすような暇は誰にもない」(406C: 一二三〇頁)し、「身体の面で不健全な人々は死んでゆくに任せる」(410A: 一二三九頁)というのが、医術に対するこの理想主義的教育者の公式見解だったのですから。

しかし、われわれは少しプラトンに深入りしすぎたようです。ここまでくると、「プラトンなどという国家社会主義のイデオログ」をひっぱってくるのはけしからん」と憤激する人が出てくるかもしれません。そこでこのさい、もう一人の「聖人」にご登場願うことにしましょう。「医者 of 元祖」として、たぶんアスクレピオスより現代では有名な、ヒポクラテスという伝説的ギリシア人がそれです。

医学部の構内には銅像が立っているくらい、この「医聖」は重んじられてきたようですが(二宮金次郎みtainものか?)、「西洋医学の父」と称され、名のみよく知られたこの古代医師は、「技術について」という題名で伝承されてきたテキストの中で、次のように述べています。これが医術のいわば古典的定義なのです。「まず、医術とは何かにつ

いて、私の定義を述べよう。医術とはおよそ病人から病患を除去し、病患からその苦痛を減じることである。そして病患に征服されてしまった人に治療を施すことは、医術の及ばぬところと知って、これを企てることを断断することである」(『古い医術について』、小川政恭訳、岩波文庫、八七頁)。後半部に注目しましょう。ヒポクラテスもまた、プラトンと同じく、不治の病に冒された病人にまで医療処置を施すことは、医術に悖るとしているのです。またこうも言っています。「医術のおよび得ないことを医術に対して要求し、自然のおよび得ないことを自然に対して要求するこの無知は、無知よりはむしろ狂気に縁に近い」(前掲書九二頁)。この見地からすれば、現代医療技術もまた「狂気の沙汰」と診断されるのではないでしようか。

七 「自発的な死」のかたち(その二)

古代の延命医療不正論の瞥見はこのくらいにして、ブルクハルトの『ギリシア文化史』における「自発的な死」の本筋に戻りましょう。すでに示唆されていたように、「高齢のゆえにこの世を去ることも、ことに病気もしくは老耄が迫っている場合には、まったく当然のことと見なされていた」(S. 387; 四〇〇頁)。しかしこれを以て、古代における「尊厳死」のあり方と受けとるのは、やや早計のようです。なぜなら、ギリシア人にとって、そのような「一身上」の理由で命を断つことは、「威厳をもってみずから死を遂げた」(S. 393; 四一二頁)というふうにはとうてい見なされなかったからです。彼らの「堂々たる死」を遂げたいという願望」(S. 392; 四一一頁)は、重病患者に最後の一押しをしてやることは是か非か(あるいは延命装置を外すべきかどうか)といった低レベルの議論とは異なるものでした。古代人が「自発的な死を遂げる権利、否、義務がどの点において始まるか」という問題について詳細に議論しているとしても、それは——病気や苦悩など私的窮境に耐えられなくて逃げ出そうとする場合などでは毛頭なく——「大き

な、ことに政治的な危険に際会したとき」(S. 391: 四〇九頁)をもっぱら想定しての話だったので。要するに、戦争で敗北したとき自由人としていかに尊厳を保つか、という議論なのです。

古代と現代とでどこが違うかといって、この政治的「自決」の尊厳の問題ほど異なってしまったものはないでしょう。たとえば次のようなブルクハルトの説明をわれわれはどう受け止めるでしょうか。「戦闘に際し、突破された城壁で戦死することができず、敵に征服されてしまったギリシア人は、まず自分たちの妻子を殺したうえで、まだ間に合ううちに、それも集団で自殺を遂げた」(S. 387: 四〇〇頁)。さらに、こういう凄まじい事例も挙げられています。「ある者は自刃し、またある者は女子供を刺し殺して火中に投じ、あるいは絞め殺して貯水槽に突き落とし、そして、みずからは屋根から身を投じて死んだ。彼らにとって生き長らえることは、故国のために死んだ人たちに対する裏切りのように思われたであろう」(S. 389: 四〇三頁)。これまで辛うじて古代人の死生観についてこられた理解力ある人でさえ、この物騒きわまりない「集団自決」にはさすがに眉をひそめるにちがいありません。先の世界大戦における悲惨な事例を思い起こして「軍国主義」の虚妄を力説し始める識者もいるでしょうし、この故事を「戦争の愚かしさと平和の大切さ」を説くうえでの教材として使おうとする教師も出てくることでしょう。

ところが意外なことに、ブルクハルトの評価の仕方はこれと異なっています。彼は今挙げたギリシア人の流儀を「あらゆる民族の感情がこれをよしとせざるをえないもの……あるいは少なくとも、非難しえないもの」(S. 387: 四〇〇頁)だとするのです。もちろん一つには、「征服された男子はこれを殺害し、女子供はこれを奴隷として売却する、という戦時法規」(S. 387: 四〇〇頁)が当時のポリスには存在した、という特殊事情が考慮されるべきなのでしょう。しかしそうはいっても、「これ〔戦時法規〕を考え合わせるとき——上のような行動〔集団自決〕はまったく適切な処置の仕方であって、実際それは一般の承認を受け、驚嘆さえも博したのであった」(S. 387: 四〇〇頁)というブルク

ハルトの平然たる言い方は、われわれの神経を逆撫でするに十分です。世の反戦平和主義者たちはますます声を荒げて、「ブルクハルトも隠れ全体主義者だったのだ、いや、そういうお前こそ……」とか何とか言い出すかもしれません。私は、そのような危惧が抱かれるのは無理からぬことだと思います。かえって、古代人の死に方を現代の政治家や評論家が「愛国心」教育の教材に用いようとするところ、見当外れもはなはだしいと思っています。そう簡単にダブラせるには、古代と現代とはあまりに世界が違うのですから。その断絶たるや、「異文化交流」などとうてい不可能ではないか、と思えてしまうほどです。そして、それと似た意味でもう一つ私が不満に思うのは、現代の古代ギリシア研究者たちの多くが、この恐るべき「文化摩擦」にあまりにも鈍感なことです。プラトンにしろアリストテレスにしろ、かくも勇猛な古代人のはしくれであったことを、彼らの「好意」あふれる「現代的解釈」は素通りしてしまうのです。

それでは、古代と現代とのこの不幸な「すれちがい」から、われわれは何を学ぶことができるのでしょうか。私見によれば、それは「政治的生の原初的条件」なのです。もう少し平明な言い方をすれば、「政治参加の要件」ということになるでしょう。

ブルクハルトは、「自発的な死が政治活動に携わっている人たちに避けがたいものであった」(S. 392-393; 四一頁)という点に注意を促しています。ポリスの自由市民たるとは、おのれの生命を賭してポリスの自主独立を守りぬく戦士たること、を意味していたのです。「自由か死か」の二者択一こそ彼らの誇りであり、征服されて奴隷の境遇に身を落とすことは、誇り高い彼らの選択肢には入っていませんでした。「奴隷の身分は死よりもひどいものであると、古代の人たちは異口同音に言っている」(S. 388; 四〇〇頁)。このハイレベルの戦士モラルには、家族もまた従うことが当然とされていました。「通常ギリシアの女たちは、野蛮で情け容赦のない敵の暴力の手に陥らないために、みずか

ら生命を断たねばならなかった」(S. 390: 四〇七頁)。当時は、「凌辱に対して身を守るための自殺」(S. 390: 四〇七頁)をも辞さないのが、戦士階級の妻女たる要件です。まただからこそ、先に挙げたような凄惨な集団自決がまかり通ったのです。

ここで気づくことは、このような「命がけ」の態度を貫くことのできる人間は、そう多くはなさそうだが、という点です。これまで「古代ギリシア人」というふうに一括りにして話を進めてきましたが、これはやや誤解を招く単純化だったかもしれません。古代ギリシアにだって、たとえ奴隷になろうと生き延びたいと思う人々は数多くいたはずですから。ブルクハルトを案内役としてこれまで見てきた古代の死生観というのは、「自由を奪われるくらいなら死んだほうがまし」という戦士道徳を誇りとした、人類の多数派とは言いがたい「自由市民」に帰せられるべきものだったのです。「生への執着は結局のところ一つの非難にはちがいない」とか、「不幸な中であってなお生に執着している者は、卑怯者か、でなければ鈍感な心の持ち主である」(S. 391: 四〇九頁)とかいった価値判断は、いわば「エリート階層」の——よく言えば高貴な、わるく言えば傲慢な——感受性の表現にはかなりません。そうした峻厳な感受性を共有しうる者のみが、「政治活動」(ポリスにおけるプラクシス)に参加することを許されたのです。「人間は政治的動物である」というアリストテレスの有名な「定義」にしても、この感受性から理解されるべきでしょう。

幸か不幸か、このような「偏った」定義を全人類に普遍化することは全く不可能です。「いのちの博愛主義」が、万人どころか生物一般、いや無生物にさえ適用可能であるのに対して、生命より名誉を重んじるという感受性の点では、人間はあくまで「不平等」に出来ているのです。そしてこの区別こそ、古代人にとって「自由人／奴隷」のメルクマールでした。「通例、生への執着は下劣な特徴として奴婢や奴隷に固有の性質であり、彼らを自由人と区別するものとされている」(S. 391: 四〇九頁)。政治的次元での「強者／弱者」の差別を前提とする、この強烈な「人間の強さの肯定」

の思想に、われわれ現代人がとても付いて行けそうにないのは、その意味ではごく当然なのです——少なくとも、われわれが「万人平等主義」を自明の前提とするかぎりには。

それどころか、現代において古代自由市民の戦士モラルを取り沙汰することは、いかにも耳障りで不謹慎に響きます。そんな差別思想を吹聴するのは無責任だし「暴力的」だ、というわけです。しかし「暴力的」なのはどちらでしょう。古代には現代の「いのちの全体主義」とは断然異なる「ヒューマニズム」が実在した、という事実まで葬り去ってしまうことのほうが、よっぽど乱暴ではないでしょうか。「異文化理解」の重要性をあれほど力説する識者たちが、古代ギリシア市民という「他者」の存在を承認できないようでは、不整合のそしりを免れないのではないのでしょうか。少なくとも、われわれとは異なる「別様の可能性」がかつて現にありえたということは、われわれ自身のパースペクティヴを拡大こそすれ、偏狭な反動思想には必ずしも直結しないはずです。

もう一度だけ、ブルクハルトの紹介する古代戦士の死生観に耳を傾けましょう。「自殺は、それが逃避ではなく、(政治的)行動である場合にのみ正当とされる」(S. 392: 四一〇頁)。自殺の動機といえば、病苦や色恋沙汰、経済破綻ていどの行き詰まりしか思い浮かばない、想像力の貧困な現代人には、この大義名分は縁遠いかもしれませぬ。そうはいっても、文人が憂国の士を気どって割腹自殺という、どこかで聞いたような散り方が、古代人に近いわけでもないでしょう。いわんや、全国民を戦争に徴発する総力戦の時代に、古代戦士階級の猿真似よろしく集団自決を迫るというのでは、笑い話にもなりません。むろん、全人類の存亡を「無差別」に巻き添えにしかねない核戦争の条件下では、貴族趣味的な「自由か死か」の大義名分そのものが完全にナンセンスと化しています。このように、どれをとっても古代と現代との隔たりは明らかであり、その落差は、われわれをして「ヒューマニズムの系譜学」のさらなる問いかけへと促すに十分でしょう。

ただしそのさい、肝に銘じておきたいことがあります。「平和を愛するわれわれ現代人からすれば、好戦的な古代人は〈野蛮〉のきわみであり、死を賭けてまで自由を重んじなければならなかった彼らは〈かわいそう〉の一語に尽きる」などとはそうやすやすと断言してはならない、という点です。現代人がかくも戦争を憎み平和を愛するのは、二十世紀という、核兵器を生み出した「戦争の世紀」を生きてきたからなのであり、もはや戦争全般が完全に無意味化するほど、それほど戦争に取り憑かれてきたからなのです。これを「人類の進歩」と呼ぶことこそ、まさに「野蛮」と言うべきでしょう。また、兵士が軍事テクノロジーに隷属する代替可能な部品にしかなりえない「非人間的」な時代に、古代の自由人が生きたいと願ったはずはありません。彼らはきつと「〈かわいそう〉なのはお前らのほうだ」と言い返すことでしょう。ここで現代人が「人命至上主義」を振りかざすのは、余りにも空しく響きます。そういう「ヒューマニタリアニズム」が、「戦争の世紀」を埋め合わせるべく肥え太ってきた上部構造的なからくりでしかないとなれば。

先に私は、古代人の死生観のうちには現代日本人にも近い部分があるのではないかと、この見通しを述べておきました。とりわけ、前近代のいわゆる「武士道」は、その「切腹」という政治的自決の作法一つとってみても、古代ギリシアの戦士道徳に何やら通ずる部分を持ち合わせているかに見えます。しかし速断は慎みましょう。両者の突き合わせを現代からのたんなるロマン主義的投影に終わらせないためにも、われわれはいっそうするどく「ヒューマニズムの系譜学」を続行させる必要があります。この作業はいまだ半歩も前進——正確には「後退」——していませんから。

ブルクハルト『ギリシア文化史』の「ギリシア的生の総決算」の章には、ほんとうはまだ続きがあります。「哲学者

たちに見られる自発的な死」の概観 (S. 393ff.; 四〇〇頁以下) がそれです。これはこれでじつに面白く、続いて「⁽⁹⁾自発的な死」のかたち (その三)』と行きたいところですが、それは後日のお楽しみということにして、今回は、われわれの多大な課題を再確認したことを以て、ひとまず終わりにしたいと思います。それとも、こんな漫遊に付き合うのは、もうこりこりでしょうか。

注

(1) 「最高善としての生命」と題された『人間の条件』第四四節において、アーレントは次のように述べている。「近代は、世界ではなく生命こそ人間の最高善であるという仮定のもとで動き続けてきた。〔……〕近代性を体現する思想家たちがどれほど明確かつ意識的に伝統を攻撃したにせよ、生命は他の一切に優先するという考え方は、彼らにとって〈自明の真理〉の地位をすでに得ていた。そしてこの生命絶対優先の思想は、われわれの現代世界においてさえ自明の真理として生き延びているのである」(H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 318-319; 志水速雄訳、ちくま学芸文庫、四九四—四九五頁)。「近代性を体現する思想家」としては「死の忌避」を社会構成原理に据えたホッブズが真っ先に挙げられるだろうし、「近代の生の哲学の最も偉大な代表者」としてアーレントが念頭に置いているのは「マルクス、ニーチェ、ベルグソン」である (ibid., p. 313, note 76)。日本のニシダ哲学などもこの亜流に位置づけられよう。前期ハイデガーの「生」や「現存在」の概念とて同断かもしれない。レヴィナス、デリダ、アンリなど、現代思想の名だたる「伝統反逆者」たちにしても、「最高善としての生命」には反逆するどころか、そのイデオログのようなところがある。「生命が最高善であることをあたかも自明の事柄であるかのように」(ibid., p. 312) 考えるのが「近代人」であるとすれば、この基本前提を疑うことが——「神の死」や「哲学の終焉」に同調することよりはるかに——「危険思想」呼ばわりされることは避けられない。しかし、だからこそアーレントの反時代的考察は「近代性」の根源に肉迫しえているのはなからうか。

(2) アーレントとは別に「ヒューマニズムの系譜学」の問題圏に突入したフーコーは、晩年の『性の歴史』第二、三巻において、古代ギリシア・ローマの「生の美学」へと遡っていった。さらにフーコーは、第四巻以降ではキリスト教の勃興に伴

う古代世界の変質を扱う予定であった。それと同じくわれわれの「ヒューマニズムの系譜学」もまた、古代に引証点を求めることになるのだが、本稿ではふれることができなかったキリスト教における生命優先思想、およびそれが近代に生きのびた歴史的事情に関しては、前注に挙げたアーレントの『人間の条件』第四四節にやはり啓発的な指摘が見られる。「近代の究極的な参照軸として生命が自己を主張し、これまでずっと近代社会の最高善にとどまってきた理由は、近代の転倒が、キリスト教社会の構造の内部で行なわれたためである。生命の神聖さに対するこのキリスト教社会の基本的信念は、キリスト教信仰の世俗化と一般的衰退にもかかわらず、これまでずっと存続し、全く微動だにせず残っている。言い換えると、近代の転倒は、キリスト教が古代世界に侵入したときに携えていた最も重大な転倒に従ったままで、それに挑戦しなかった」(The Human Condition, p. 313-314; 邦訳四八九頁)。この問題——ニーチェ的に言えば「主人道徳から奴隸道徳への価値転倒」——の検討は別稿に譲るほかはないが、少なくとも言えることは、日本もまた近代化の受容過程で「キリスト教社会の基本的信念」を受け入れ、かつその生命尊重主義は「キリスト教信仰の一般的衰退にもかかわらず」今日なお「全く微動だにせず残っている」という点である。

(3) 「ヒューマニズム」問題を一気に哲学的思索の水準にまで高めたのは、周知のとおり、「実存主義とはヒューマニズムである」とするサルトルの主張に対する批判的応答として書かれたハイデガーの『「ヒューマニズム」について』であるが、ここでのヒューマニズムの語義説明はこうなっている。「表立ってはっきりとその名のもとで、フーマーニタース〔人間性〕ということが最初に熟慮され、追求されたのは、ローマの共和制の時代においてである。……ローマ人は、ギリシア人たちから引き継いだパイデア〔教養〕を「我が身に摂取吸収」することによって、ローマ的なヴィルトゥース〔有徳性〕を高め、そして高貴にしたのである。……ローマにおいてこそ、私たちは、最初のヒューマニズムに出会うのである」(M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* 《in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe, Bd. 9), Klostermann, 1976, S. 320; ちくま学芸文庫、渡邊二郎訳、三三二頁)。これに対して、「人間の人間性とは、いったい、どこに存するのであるのか」(ibid., S. 319; 邦訳三二二頁)と改めて問うハイデガー自身は「最も極端な意味での「ヒューマニズム」を、つまり「人間の人間性を、存在の近きにもとづいて思索するヒューマニズム」(ibid., S. 342-343; 邦訳八六頁)を提起しようとするのだが、この点についてはこれ以上立ち入らない。ただ注意しておきたいことは、ハイデガーの場合でも、「たんに人間であるかぎりの人間などは、まさに大切な眼目をなさない」(ibid., S. 345; 邦訳九三頁)とされる点である。この問題提起こそ、アーレントや

フリーコーによって受け継がれることになったポイントにはかならず、またハイデガー以降のヒューマニズム批判が総じてニーチェの「超人」思想と響き合う部分でもある。しかしそれを言うなら、ローマにおける「最初のヒューマニズム」にしてもその源泉たるギリシアの「パイディア」にしても、事情は全く同じである。「ヒューマニズム」とは本来、「たんに人間であるかぎりの人間などは、まさに大切な眼目をなさない」という、あくまで「有徳性＝強さ」本位の思想だったのである。

(4) 『キケロー選集7(弁論家について)』、大西英文訳、岩波書店、一九頁、の訳注4を参照。この訳書では“*humanitas*”は、主に「人間的教養」と訳されている。

(5) 前出注1や2で記してきたように、本稿の問題設定は、現代の人文主義者アーレントの『人間の条件』第四四節に向けられている。とりわけ、生命に対する「古代人の態度」として列挙されている以下のスケッチを参照されたい。「労働や出産など、生命が押しつける辛苦に対する異教徒的な侮蔑の念。神々の〈安楽な生活〉に関するうらやましばげな描写。期待しなかった子供を棄てる習慣。健康を欠く生命は生きるに値せず(だから、たとえば医者健康を取り戻せない生命を引きのばした場合、その医者は自分の使命を誤解したものと考えられた)、自殺は重荷になった生命から逃れる高貴なふるまいである、とする信念」(The Human Condition, p. 315; 邦訳四九一頁)。この簡略な記述を敷衍したが、以下の本論全体であると言ってもよい。その意味では、本稿は『人間の条件』の一脚注でしかない。

(6) J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 2 (Gesammelte Werke, Bd. VI), Schwabe & Co, 1978, S. 319ff., besonders S. 348ff.; ちくま学芸文庫、新井靖一訳、第三巻、二四九頁以下、とくに三一五頁以下。以下とくに断わりのないかぎり『ギリシア文化史』からの引用は、本文中のカッコ内に原書頁数と邦訳頁数を示すことにする。なお、以下では、ブルクハルトの豊富な考証のごく一部しか取り上げられなかったし、いわんや、それらを文献的にさらに肉付けする作業は、ほぼ完全に断念せざるをえなかった。ディレクタント丸出しの本論にもし何らかの意味があるとすれば、この程度のもつまみ食いさえ、ヒューマニタリアニズムにどっぷり浸かったわれわれ現代人にはお釣りがくるほどのカルチャーショックを与える可能性があることを実感させる、という一点においてであろう。

(7) 『弁論術』第二巻第一三章の「老人エートス」論はあまりに面白いので、参考のために(?) 抜き書きしておこう(岩波文庫の戸塚七郎訳、二二七頁以下による)。老人は「いつも「恐らく」とか「多分」という言葉を付け足す。つまり万事この

調子で、何一つ確たる言い方をしない。「また、ひがみ根性である」。「さらに、何ごとも信用できないため猜疑心が強い」。「人を激しく愛することも、激しく憎むこともない」。「心が狭い」。「けちである」。「臆病で、何ごとにつけても先々に不安を抱く」。「生への執着心が強い。人生の末期になるとそれが一そう強くなる」。「必要以上に自己中心的である」。「恥知らずである」。「希望よりはむしろ記憶に頼って生きる」。「行動の動機をなしているのは利得だけである」。「品性よりはむしろ損得勘定で生きる」。「彼らが不正行為に手を染めるのは「狭小な」悪意によるのであって、「青年のように」傲慢なためではない」。「さらに、老人もまた憐れみを感じ易いが、しかし青年たちと同じ理由からではない。というのは、青年たちの場合は人間愛によるのであるが、老人の場合は自分の弱さによるからである。つまり、彼らはすべての不幸をわが身につまされて感ずる」。「彼らは愚痴をよくこぼし、洒落をとばすことも笑いを好むということもない」。——現代人がこうした記述を偏見の一語で斥けがちであるのは、古代人よりずっと年老いてしまい、「ひがみ根性」と「猜疑心」と「心の狭さ」を背負っているからではあるまいか。

(8) プラトンも『国家』の詩人批判の文脈で(第三卷、第十卷)同様の見解を述べている。「立派な人物というものは……息子を失うとか、その他何か自分が最も大切にしていてるものを失うとか、そういった運命を身に受けたとき、ほかの誰よりも平静にそれを堪え忍ぶだろう」(603B 岩波文庫の藤沢令夫訳、下巻三二七頁による)。「不幸のうちにあつては、できるだけ平静を保って、感情をたかぶらせないことが最も望ましいのだ。ほかでもない、そうした出来事がほんとうは善いことか悪いことかは、必ずしも明らかではないし、堪えるのをつらがつてみても、前向きに役に立つことは何ひとつないのだし、そもそも世に起こる何ごとも大した真剣な関心に値するものではないのだし、それに、悲しみに耽るといふことは、そのような状況のなかでできるだけ速やかにわれわれに生じてこなければならぬものにとつて、妨げとなるのだから」(604B-C 前掲訳書三二九頁、強調は引用者)。こういうところにもプラトンのペシミズムはよく表われている。彼のホメロス批判・詩人追放論が、同時に「同情批判」であつた点にも留意すべきであろう。

(9) これまでの文脈と関わる、ある哲学者の死に方にだけ、ここで一言しておきたい。ソクラテスの刑死は、古来から「自殺」ではなかったか、と疑われてきた。しかし、これを、老衰のため哲学ができなくなったから死を選ぶ、という意味での「哲学者の自発的な死」と同列に論ずる(クセノフォン以来の)解釈は不十分であろう。プラトンの『ソクラテスの弁明』とりわけ『クリトン』におけるソクラテスの発言は、彼が自己とポリスとの関係において死を受け入れたことを

示唆している。そのかぎりでは、ソクラテスの刑死は「政治的行動」としての「自発的な死」のかたち（その二）に含めて考えることができるのである。ここで思い起こされるのは、新渡戸稲造が『武士道』（一八九九年刊）の「切腹」を論じた章において、ソクラテスの半自殺行為に言及し、その政治的含意を旧日本の公的、自刃の制度と関連させていたという事実である（岩波文庫、矢内原忠雄訳、一〇〇頁）。少なくとも百年前までの日本人は、近代ヨーロッパ人とは全く異なる角度から、ソクラテスの死を解釈する可能性を有していたのである。「大切なのは、ただ生きることではなく、よく生きることだ」とする、この哲学者の「生の美学」全般についても同様であろう。「いのちのどこが大切なのか？」という難問を投げかけてくるのは、何も古代ギリシア人のみではない。もっとも、われわれ現代日本人には、近代以前の日本人の「恥」の觀念さえ、理解不能な「他者」となってしまったのかもしれないが。

付記

本稿は、一九九八年度後期に東京女子大学現代文化学部でなされた総合講座「死を考える——臓器移植問題を糸口として」のために用意した二回分の講義原稿に若干補筆して成ったものである。反則かもしれないが、講義第一回目の一二月三日の朝方、それまで長らく病院で末期医療を受けていた祖母が死去したことを、故人の鎮魂のために記させていた。翌朝の葬儀にさいし茶毘に付す直前に見た死者の面差しは、「拷問」の苦しみを越えて、ひたすら安らかであった。死ねてよかったと思わず声を掛けそうになったことは忘れられない。死が救いになりうることを、われわれ現代人はどうして肯定できないのであろうか。「生き恥を曝すのは耐えられない」という言い分が今日めっきり死語、いや禁句となってしまうのはなぜなのか。いつからわれわれの生は——「宿業」ならともかく——「社会的義務」となり果てたのだろうか。