

死という悪に死者は抗議できるのか

——神義論の宗教哲学への基礎的考察——

佐藤 啓介

一 問題の背景

二十世紀、そして二十一世紀に起こった数々の災厄や災害、そして人為的惨事に真摯に向き合おうとするならば、一神教的な宗教思想の分野においては、悪（すなわち、非人為的な自然悪と、人為的な道德悪）の存在に対して、世界を創造した神の善性を擁護しようとする「神義論」(Theodicy)は、その力をすっかり失ってしまったように思える。

思想史家S・ニーマンは、リスボン地震以降の近代哲学の発展の背後に、「悪」というライトモチーフが存在していたと指摘したが^①、二つの世界大戦をはじめ、二十世紀の数々の出来事は、その悪を思索するにはあまりにも巨大であった。そして、E・レヴィナスが指摘するように、二十世紀の数々の出来事とともに、道德悪に対する神義論は終焉を迎えたといえる^②。また、自然悪に対する神義論については、自然悪の「存在理由」(なぜそれが起こったのか)を問う思考は、自然災害の「原因」(どのようにそれが起こったのか)を明らかにする自然科学的研究にとってかわられ、そうした神義論的思考の意義自体が失われたといえよう^③。仮にそうした神義論的思考の役割が論じられるとしても、

古くはルソーにもその論じ方の典型が見られるだろうが、二十一世紀の自然災害をめぐる宗教的言説を分析した藤原の言葉を借りれば、その役割は「災害という自然現象を、倫理的な問題に置き換えるために、神義論的問いが要請された」場合がほとんどであるように思われる。¹⁾

悪の存在に抗して、その悪を創造した神を正当化することを第一目標とする神義論を「狭義の神義論」と呼ぶとするなら、確かにその役割は非常に弱まっている。そうした狭義の神義論は、創造論や神の全能性など、数多くの論理的な前提のもとではじめて成立する議論であり、キリスト教的神学言説の普遍性が自明視できず、それらの前提の一つひとつに検証が必要となった現代においては、神義論の直接的な意義を論じることがあまりに困難であろう。

しかし、他方において、私たちは時に悪に直面したとき、もはやその問いがほとんど無意味であるにもかかわらず、「なぜこんなことが？」という「嘆き」の声、あるいは、誰に向けてよいのかすらわからない、宛て先のない「抗議」の声をあげてしまうことがある。²⁾ そのような、悪の存在に対する宛て先すらわからない抗議の声にはじまる思索を、「広義の神義論」と呼ぶことができるならば、そうした思索の端緒はなお根強く私たちの感情に埋もれているのではないだろうか。しかも、それは悪による苦しみを、「今後、このような悲しい事態が起こらないように注意しよう」といった、何らかの「教訓」として有効活用させるような思索ではない（レヴィナスが神義論を批判したとき念頭にあったのも、こうした「有用性」の議論であった。そうした議論は、悪による被害者たちの苦しみを、他の者たちのための「道徳的な糧」へと転化させ、その死を活用してしまうという意味で、死者たちの徹底的な収奪ないし搾取である）。そのように悪の道徳的・教訓的な目的を問うわけでもなく、さらには、悪の存在理由を問うのですらない「なぜ悪が？」という問い、あるいは「抗議」(protest)のもつ力は、なお一考に価すると筆者は考えている。³⁾ 世俗社会の

「セラピー的転回」(Ch・テイラー)によってもなお癒され^⑦ない、「正当化しえない悪」や「耐えがたい悪」の存在に対する「抗議の神義論」の役割は、二十一世紀においても宗教哲学の大きな主題であらう。^⑧

しかし、そうした抗議の神義論について考えようとするとき、筆者には、一つ大きな困難が存在すると思われる。それは、悪(自然悪、道徳悪)によって「死」を被った者の存在である。なるほど、他者に死をもたらすような出来事は、まさに「悪」にはかななるまい。それこそが、考えるべき悪であろう。だが、その悪に、死者は「抗議」できるのだろうか？ 生きている側は、悪に抗議の声を挙げられる。だが、そうして抗議しているのは、結局、生きている私たちだけではないだろうか？ では、死者は？ 本稿で考察したいのは、この「死者による悪への抗議は可能か？」という問題である。

二 悪への抗議と死者

近年の宗教哲学においては、「死者」と私たちとの倫理的・存在論的關係をどう考えるかが、大きなテーマとなっている。^⑩ 通常の倫理学においては考察から外れるような死者を、記憶の彼方へ忘れ去ったり、単に葬られるべき存在として考えるのではなく、ある種の「他者」として位置づけ、いかに私たちの生と関係を切り結んでいる存在として考察できるか。先にふれた「死者による悪への抗議は可能か？」という問いは、こうした現代の宗教哲学の問題圏において、一定の意義を有するのではないかと思われる。

だが、当然ながら、死者が何らかの言葉やメッセージを残していない場合、死者自身の声で悪に抗議することは

きない。そこで、たいいていの場合、生きている側がその記憶を引き継ぎ、その声を代弁することになる。しかし、ここで困難が発生する。悪を被ったことによる自らの死を、死者がどのように考えていたのかは、私たちには結局のところわからない。よって、死者が徹底して他者であるとするなら、私たちは、死者の記憶を引き継ぐなど、とうていなしえないはずである。であるとするなら、死を引き起こした悪への抗議とは、生者の側が、死者に成り代わり、死者の立場を占有する行為と同義ではないのか。¹¹ 死者が自らを死に追いやったその悪（自然悪であれ道徳悪であれ）をどう理解し、それにどう向き合ったのか（抗議したのか、受け入れたのか、赦したのか、など）を、死者とは異なる存在者である私たちがうかがい知ることにはできない。そこには、死を挟んだ決定的な断絶がある。端的に言えば、そうした断絶を乗り越えて死者に「代わって」悪に抗議することは、死者を他者として尊重しない裏切りではないのだろうか。

ここに逆説が発生する。人に死をもたらすほどの悪は、まさに抗議すべき悪である。ところが、その悪に直接抗議できる死者はもはや存在しないため、生者が代わって抗議することが、死者を裏切ることになってしまう。自分自身が被った悪、すなわち自分に死をもたらさない程度の悪であれば、その害に対して自身が正当に抗議できるのに、その悪の大きさが死をもたらすものとなると、逆に抗議する「資格」「権利」すらも奪われてしまうのである。

こうした場合、既存の宗教文化においては、文化的想像力を活用することで、死者自身の（ものとされる）抗議の声を救い上げようとすることも可能であろう（たとえば、降霊などの儀礼を想起せよ）。また、レヴィナスやデリダのように、徹底して死者としての他者の思考を練り上げ、それに対する倫理的責任が発生する原初へと立ち戻る宗教哲学的考察もありえよう。しかし、以下では、そうした回路とは異なる仕方、死者自身による悪への抗議が可能にな

るとすれば、どのような方法があるのか、その基礎的な考察をしてみたい。その手がかりとなるのが、近年、分析哲学において一つの潮流をなしつつある「死の害の哲学」(philosophy of the harm of death)である。

三 生の剝奪としての死の害

分析哲学における「死の害の哲学」は、一九七〇年代のTh・ネーゲルによる考察が、その出発点となっている。¹³ネーゲルの立てた問題は、次のように定式化できる。私たちの直観においては、死は悪いことであり、死は人に害をもたらすものである。その意味で、死は不幸である。しかし、死を被った死者は、もはや存在しない。つまり、死の害を帰属させるべき主体が存在しないという意味で、死は害ですらなくなってしまう。¹⁴この直観と背馳する事態を、どう考えたらよいか。

ここで問われているのは、「死という害」を考察する以前に、そもそも「死は害である」とどのようにしていいうるのか、そしてそれが害であるとした場合、それを誰が被るのか、という問題である。確かに、その問題をクリアできないなら、「死をもたらす悪に対する死者の抗議」といった宗教哲学的課題も、当然問えないであろう。多くの哲学者たちは(そして、おそらく一般の人々の多くも)、死は恐るべきものであり、避けたいもの、あつて欲しくないものだと考え、それが「人に襲ってくる害(ないし悪)」であるといメージしてきた。そして、死への不安を語ってきた。しかし、そもそも本当に、死は害なのだろうか。どうしてそういいうるのだろうか。

この問題をどう考えればいいのか。一番簡単なのは、死の害を被る主体を、生きている側へと限定することである。

あの人が死んで（生きている側である）私は悲しい、だから、死は害である、と。おそらく、こうした死の経験は、それはそれで私たちの死の害の直観の一部をなしているであろう。そして、私たちの日常的な経験に即しても、死についての最も身近な経験であることは疑いようもない。死は存在していた他者を非存在へと変えるから、だからその他者を失った「私たちにとって」死は害である、と考えるのは極めて自然な議論である。だが、死者自身による悪への抗議を問いたい私たちは、そうした解決法をとることはできない。「死者にとって」の害を、「私たちにとって」の害へと限定して変換することは、先にみた「記憶の占有」という裏切りに連なりかねないからである。私が悲しいからといって、死を被った死者自身がその自らの死を憤り、それに傷ついたとする根拠はどこにもない。繰り返すが、他者が存在しなくなることは、私たちにとって害であり、そのことは否定しない。だが、死が害である根拠を、そのことだけに限定し、死者自身にとつての害であると規定しないことが問題なのである。

死者にとつての死が害であることを論じるにあたり、次に簡単な方法とは、私たちの直観に逆らい、死は死者にとつて害ではない、としてみよう。事実、こうした思考をおこなった古代の代表者が、エピクロスであった¹⁵。エピクロスによれば、私たちが生きているかぎり、死は被らない。だが、死を被るとき、私たちは存在しない。だから、死は、生前の私たちにとつては幸でも不幸でもない（つまり害ではない）、ということになる。彼の『主要教説』から引用してみよう。「死はわれわれにとつて何ものでもない。なぜなら、「死は生物の原子的要素への分解であるが」分解したものは感覚をもたない、しかるに、感覚をもたないものはわれわれにとつて何ものでもないからである¹⁶」。

直観に反するエピクロスの立場にも立つことなく、「死が害である」というためには、どうしたらいいのか。さらに思いつく一つの方法は、「死は人の存在を無に帰すから、害である」と主張することである。ネーゲルは、死が人を無

に帰すという見込みが、積極的な仕方では人に恐れ・不安をもたらすことは認めている。しかし、そのことを直接、死の害だとは考えない。そう考えるならば、人が無に帰すときにもうその人は存在しない、というエピクロスの難問からいつまでも抜けられないからである。また、そもそもそうした主張の前提には、「存在 \parallel 善」という等式がストレートに持ち込まれており、その点も、直ちに首肯できることではないだろう（ただし、次にみるように、「存在 \parallel 善」ということをネーゲルも最終的には認めざるをえないと考えている）。

そこでネーゲルは、死を存在と無という問題から慎重に切り離したうえで、生きている人が受ける危害と、死という害（不幸といつてもいい）とは、区別すべきだと考える。そして、後者が害ないし不幸と呼びうるすれば、それは、肉体的・精神的に直接的危害を被ったというよりも（それを被る時点で、その人は存在しない）、将来得られたはずの幸福が死によって奪われたから、消極的な意味において、害ないし不幸なのだ、と主張する。「死ぬことは悪いことである、という見解の意味するところを理解するためには、生は善であり死はその善の剝奪あるいは喪失である、ということ根拠にせざるをえない。死が悪であるのは、死のもつ積極的な特質によってではなく、死が奪い去るものの望ましきによってである」⁽¹⁾。死をめぐるこのようなネーゲルの主張は、一般に「剝奪説」(deprivation theory)とも呼ばれている。一見、常識的な指摘にも思えるが、このネーゲルの考察は、大きな意味をもっている。それは、死を「消極的な害」として位置づけることで、死の特異性を特徴づけつつ、なお、死を生者ではなく死者自身にとっての害として説明する道が開かれた、ということである。

四 死は死者から何を奪うのか

しかし、ネーゲルの考察に対しても、批判はある。それは、死がその後の生の可能性の剝奪という意味において害であるとして、その害を「いつ」「誰」が被るのか、という点がネーゲルにおいては、まだ定かではないという批判である。

こうした問題に対しては、さまざまな修正案・代替案が提出されている。「いつ」害を被るか、という点については、生前にさかのぼって被るとする立場もあれば（フラインバーグ）、⁽¹⁸⁾ 死の害は死後も存続し、死後において被るとする立場もある（福間）。⁽¹⁹⁾ 前者は、死が人の欲求充足を妨げるため、生きる者は死ぬ前の時点ですでに死の害を被っている、とする主張である。この考えに立つならば、人は生を送っている時点でつねにすでに死の害を被っていることになり、いわば生そのものが死の害に覆われたものとして描かれることとなる。こうした議論は、実存的カテゴリーとしての「不安」の問題と結びつけて考えることもできるかもしれない。後者については、死者は過去のある時点において存在しなくなったとしても、死者についての後世の人々による語り、評価はその後も変化する。そうした「語られた者」と「生きている人々」との間に発生する「関係の変化」において、死の害は「関係的に」存続しうる、という考え方が提起されている。こうした考え方は、死者を高度に不可知的に他者化するのではなく、生者と死者とを関係的に捉え、そのなかから死者への悪をつむごうとする宗教的・文化的想像力と近い位置にあるだろう。

また、「誰」が害を被るのか、という点に関していえば、生前とか死後とかいったある時点における個人を想定するのではなく、その人生を全体として生きた人にとつての害であると考える立場や（フェルドマン、⁽²⁰⁾ 金杉）、死者を、生

まれていない者や可能世界、過去や未来同様の「非存在の対象」(non-existent object)として、つまり、「存在する対象」(an existing object)ではないが「対象がある」(being an object)ものとして位置づけ、死者を形而上学的な仕方での害の主体とみなす立場もある(ニアグロ²¹)。後者についていえば、非存在の対象をめぐる形而上学にもとづく宗教哲学的考察への道も開かれうるが、前者の害を被る立場を「全体としての人生」として捉えるだけでも、死の害の「誰」を議論することは可能であろう。

こうした死の害を被る「いつ」、そして死の害の主体としての「誰」という問題は、今後さらに精緻に考察すべき問題である。⁽²²⁾ その詳細な検討は今後の課題とせざるをえないが、ここでは、大筋としてネーゲルの剝奪説に依拠しつつ、「死者による死の害への抗議」を考える土台を、もう少し具体的に考えてみたい。

その主題を考えるにあたって、立ち止まって考えなければいけない問題がある。それは、ネーゲルの議論の前提にある「死によって奪われる幸福」という箇所である。繰り返せば、死は、本来人が享受しえたかもしれない幸福を奪うから、消極的な意味で害である、というのがネーゲルの主張であり、まさにその「幸福の剝奪」という箇所が死を害とみなす根拠とされていた。だが、この点には慎重を要するだろう。ここを無批判に受け入れることは、「存在 \parallel 善」という古典的な等式の代わりに「生 \parallel 幸福」という等式を置き換えたに等しくなってしまう、その場合、幸福の剝奪説は、「存在 \parallel 善」説から導き出される「死は存在を無に帰すから悪」という主張に対する本質的な優位が失われてしまう。ネーゲルもまたその点は慎重で、死が幸福を奪う消極的な悪であるケースとは逆に、死が不幸を減らす消極的な善でありうるかもしれないケースにも言及している。⁽²³⁾ つまり、幸福を減らす死(という害)だけでなく、不幸を減らす死(という善)もありうる、というのである。ネーゲルがもちだすのは、次のような事例である。ある人が火事

のビルに閉じ込められてしまったとき、その人の頭上から石材がおちてきて、その人は即死してしまった。その場合、火事で苦しむ苦痛という積極的な害を減らしたという意味で、この死は消極的な善（ないし幸福）と言いうるとネーゲルは考えている。

しかし、当然、そうしたケースを想定することは、安易に安楽死や自殺を容認しかねないリスクを負うことにもなる。何より、そうした倫理的判断の以前の問題として、そもそも、死が奪う幸福（不幸）の「量」を当て込んだ仕方で死の害を論じることには、無理があるのではないだろうか。というのも、当然ながら、死がなかった場合に得られる（ないし減少する）幸福や不幸の量など、容易に計算できるものではない。また、人は長く生きること、自身が経験した過去の出来事の解釈について物語的に捉え返し、その意味を受け取り直していく⁽²⁾。そのなかで、過去の出来事とその後の幸福や不幸の源泉として、新たに役割を果たしていくこともある。つまり、死の後に起こるであろう出来事が幸福（不幸）の量の根拠となるだけでなく、死の前にすでに起こっていた出来事もまた、死の後の幸福（不幸）の量の変化を生む要因なのである。こうした複雑な構造にあり、計算などほぼ見込みがたい生の幸福（不幸）の「量」次第で、その人にとつての死が害になったりならなかったりするのには、死の性格づけを未決定にしてしまう。

それでは、そうした幸福（不幸）の「量」に依拠しない、よりニュートラルな仕方での死の害の論じ方はありうるだろうか。いいかえれば、死は人から「何」を奪うのだろうか？ ここでは、フラインバーグや吉沢が挙げる「欲求」ないし「願望」の実現の可能性が、その一つの解決法となりうるだろう⁽³⁾。人は、その内容を問わず、さまざまな欲求や願望をもって生き、その実現を願っている。死は、それら生前の欲求や願望に見合う物事と実際に出合う将来の可能性を奪う。その意味において、死は害であるといえる。

また、吉沢は、もう一つ死が奪うものとして「能力」を挙げている。筆者には、この「能力の剝奪」として死の害を規定する方法こそが、もつとも適切な規定であると感じられる。死は、あらゆる身体的・精神的な能力を働かせる可能性を失わせる。人間の根本的なあり方を「なしうる人間」(l'homme capable)と形容したのはリクールであるが、人間から行為し意志するあらゆる能力を剝奪する死は、まさにその人間の本源的な「何かをなしうる可能性」を損なうという意味において、害であるといえるのではないだろうか。

なぜ、「幸福の剝奪」よりも「能力の剝奪」こそが、死が害である根拠の最も適切な規定だといえるのか。その理由は、本稿の最終的な目的である「死者による死への抗議」という点にも関係する。単純にいえば、死は、死者自身はその死に抗議する「能力」を奪うから、害なのである。もちろん、この理由づけは、そもそも死が抗議すべきものである(つまり、害である)という前提から出発している以上、循環論法でしかない。死に抗議しない死者のあり方もありうるだろう。死の容認、甘受、受容、場合によっては感謝……、さまざまな死に対する死者の反応の仕方がありうる。しかし、そのいずれの反応であっても、そうする能力、そうする可能性を死は奪うのである。死は、死がなければ人がおこなうことができたさまざまな行為の能力を奪う。これだけでも十分に「害」であるといえるだろうが、のみならず、特にそうした行為のなかでも、死という直近の出来事に対しておこないえた反応(ここには、具体的な身体的動作のみならず、意志や思惟なども含まれる)のための能力が奪われるという点において、害なのである。通常の危害(他人に殴られる、罵倒される、など)であれば、私たちはそれに何らかの反応をすることで、その危害状況を少しでも改善したり、減少した自己評価を回復させたりすることができるが、死は、そうした機会を奪ってしまう。すなわち、死は、単純な害の一回的被害とは異なる、「被った状態の固定化」にこそ、その害たるゆえんがあると

いえるだろう。

こうした死への反応能力の剝奪という概念は、ネーゲルが規定したような剝奪される「幸福の量」とは関係なく論じることが可能である。先にみたように、ネーゲルの議論では、死が人の幸福を奪うのではなく、(あまり多くはないだろうが)死が人の不幸を減少させるような場合、死が害ではなくなる。確かにそのような場合もあるだろうが、幸福(不幸)の量の計算が害か否かの判断基準となつては、死が害であるといいうるかどうかが未決定となつてしまふのだった。そうではなく、確かに死が人の不幸を減少させるような場合であつても、つまり、死が当人にとつての「幸福」となりうるような場合が仮にあつたとしても、それでも、そうした幸福(不幸)の総量とは別に、やはり死は、当人がその死後に何かをなすことができなくなり、またその死そのものに反応することができなくなるという点においては、害であるといえるのである。

五 再び、死をもたらす悪に対する抗議を考える

「死者による悪への抗議は可能か」という問いが、本稿の出発点であつた。ネーゲルにはじまる死の害の哲学に沿うならば、次のような三つの主張をする点までは、道筋がたどれただろう。

- (一) 死は、死者自身にとつて、少なくともその生前において(場合によつては死後においても)害である。
- (二) なぜならば、死は、その人が願つていた欲求の充足の可能性や、その人がその後さまざまな能力を行使する可能性を奪うからである。

(三) そして、死は、その人が死に対する反応（ここには、死への抗議も含まれる）をする能力を奪うという点において、特に有害である。

特に(三)の主張を鑑みるならば、次のような二つの暫定的結論を導くことができるはずである。

結論A 死は、生者にとってではなく、死者本人にとって、行為する能力を剝奪するから害である。よって、死が害であると主張することは、死者に対する生者の代理的主張ではなく、死者本人の立場に即した主張たりうる。言い換えれば、死をもたらす出来事が、その本人にとって「不幸」であり、その意味において「悪」であったと述べることは、その本人以外の人であっても可能である。

結論B しかし、そこで剝奪される能力には、死に対する抗議の能力も含まれるため、死者は、自身にとって害であるはずの死に抗議ができない。

こうした二つの結論A、Bを通してみえてくるのは、本稿の表題でもある「死という悪に死者は抗議できるのか」という問いには、二つの局面が含まれていた、ということであり、さらに、遅まきながら、その二つの局面の区別をする必要がある、ということである。それは、「死者本人にとって死が害（ないし悪）である」と主張すること、「死者本人が死という害に抗議すること」の可能性を考える、という二つの局面である。本稿は、その出発点においてこの二つの局面を明確に分けないままに筆を進めたが、ネーゲルの剝奪説に対する考察（特に、何が剝奪されるのかという問題の考察）を通して、その区別が明確になったことは、ささやかながらも一つの成果であろう。これは、神義論的問題の宗教哲学的考察にとつて、予備的ながらも基礎となる知見である。

しかし、同時に明らかになったのは、死という事象の害（ないし悪）たる根拠の根深さである。本稿の出発点は、

死をもたらさない害であれば本人が抗議できるのに、死をもたらす害には本人が抗議できないことの不条理なまでの不均衡への不満にあった。だが、死が害である根拠を掘り下げること、まさにその不均衡は、死が害であることの本質に直接起因することが明らかになった。「死者は死という害に抗議できない」というよりは、「死者が死に抗議できないから、死は害である」のだ。

であるとすれば、結局、私たちは死者たちのために、害であることは確かである死に対し、死者に代わって抗議すべきなのか。それとも、そうした代理表象をおこなわずに、死が害であることのみを確言し、抗議といった反応を控えるべきなのか。はたまた、そのいずれとも異なり、死者自身による死への抗議という法外なあり方を何らかの仕方でも追求していくべきなのか。死への抗議をめぐって、私たちが宗教哲学的に考察すべき次なる課題の所在は、そうした問いにあるだろう。

註

- (1) Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton U. P., 2002.
- (2) Emmanuel Lévinas, "La souffrance inutile", *Entre nous: Essais sur le penser-à-autre*, Grasset, 1991. トマリテ エル・レヴァナス、合田正人ほか訳「われわれのあいだで——他者に向けて思考すること」をめぐる試論 法政大学出版局、一九九三年。
- (3) Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005. シャン・ピエール・デュピュエイ、嶋崎正樹訳「ツナミの小形而上学」岩波書店、二〇一一年。
- (4) 藤原聖子「大震災は〈神義論〉を引き起こしたか」『現代宗教二〇一二 特集 大災害と文明の転換』秋山書店、二〇一二年。
- (5) このように神義論を「悪に対する嘆きや抗議の声」の形態として捉える視座は、リクールの論文に多くを負っている。Paul Ricoeur, "Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie", *Lectures 3: Aux frontières de la philoso-*

pine, Seuil, 1994. ポール・リクール、久米博訳「悪——哲学と神学への挑戦」『物語神学へ——ポールリクール聖書論集 三』新教出版社、二〇〇八年。ただし、リクールはそうした嘆きや抗議を、最終的には、心理学的・精神分析的・牧会的なセラピー的次元と、悪の克服という行動・実践の次元へと送り込むことで「宥和」させる道を選ぶのだが（というのも、悪の存在の問いは本質的にアポリアであり、どこにも帰着しえないとリクールは考えるためである）、本稿は、そうした解決法を取らない。

(6) その考察については、以下にて発表したので、ここでは繰り返さない。佐藤啓介「自然悪の苦しみと宗教哲学——神義論的問題の再編成に向けて」『宗教研究』第三七三号、日本宗教学会、二〇一二年。

(7) Charles Taylor, *Secular Age*, Harvard U. P., 2007, p. 618ff.

(8) こういふ「抗議の神義論」とは、ロスを念頭において J. K. Roth, "A Theodicy of Protest", *Encountering Evil: Live Options in Theodicy: A New Edition* (Stephen T. Davis ed), Westminster John Knox Press, 2001. スティーブン・デイヴィス編、本多峰子訳「神は悪の問題に答えられるか——神義論をめぐる五つの答え」教文館、二〇〇二年。抗議の神義論については、以下も参照。小笠原史樹「抗議と沈黙——神義論批判の二類型」『倫理学

年報』第六〇号、日本倫理学会、二〇一一年。

(9) なお、筆者が考える現代における宗教哲学の課題とは、「宗教概念を捨て去るのではなく、宗教概念やそれに準じる諸概念が召還される（ないし召還されてきた）であろう人間経験において、なぜそうした希求が起こるのか、その構造は何か、一体何を求めているのか、そうした問いを宗教的言説と哲学的言説の双方を参照しながら考察すること」と定義しておきたい。

(10) その代表的な例を一つ挙げるならば、以下を参照。末木文美士「他者／死者／私——哲学と宗教のレッスン」岩波書店、二〇〇七年。

(11) 詳述は省くが、「死者の記憶の占有」という主題については、「以前、「復讐」という主題をめぐって考察したことがあるので、参照いただきたい。佐藤啓介「暗い記憶の行き場——復讐から宗教と倫理を考える」『宗教と倫理』第五号、宗教倫理学会、二〇〇五年。

(12) 我が国におけるそうした文化的想像力を描いた研究として、以下を参照。池上良正『死者の救済史——供養と憑依の宗教学』角川書店、二〇〇三年。

(13) Thomas Nagel, "Death", *Mortal Questions*, Cambridge U. P., 1979. トーマス・ネーゲル、永井均訳「コウモリであるとはどのようなことか」勁草書房、一九八九年。Idem, "Death", *What Does It All Mean? A Very Short Intro-*

- diction to Philosophy*, Oxford U. P., 1987. 同、岡本裕一朗ほか訳「哲学ってどんなこと。——ととても短い哲学入門」昭和堂、一九九三年。
- (14) 死の害の哲学については以下のような研究も参照した。Joel Reiberger, "Puzzling Cases" *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford U. P., 1984. John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford U. P., 1993. Ben Bradley, *Well-Being and Death*, Oxford U. P., 2011. 金杉武司「死は(なぜ)不幸なことなのか」『高千穂論叢』第四〇巻第三号、高千穂大学、二〇〇六年。福岡聡「死者に鞭打つことは可能か——死者に対する危害に関する一考察」『死生学研究』第二二号、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇九年。吉沢文武「死によって誰が害を被るのか——剣奪説を批判する——」『哲学の探求』第三六号、哲学若手研究者フォーラム、二〇〇九年。同「終焉テーゼの二つの解釈」『千葉大学人文社会科学研究所』第二〇号、千葉大学大学院人文社会科学研究所、二〇一〇年。鈴木生郎「死の害の形而上学」『科学基礎論研究』第三九巻第一号、科学基礎論学会、二〇一一年。
- (15) 出隆・岩崎武雄訳「エピクロス——教説と手紙」岩波文庫、一九五九年。
- (16) 前掲書、七五頁。()による補足は邦訳書記述のまま。
- (17) Nagel 1979, p. 4. 邦訳、六頁。
- (18) Feinberg 1984, pp. 79-83.
- (19) 福岡、二〇〇九年、一三五頁以下。
- (20) Fred Feldman, "Some Puzzles about the Evil of Death" in Fischer 1993. 金杉、二〇〇六年。
- (21) Palle Yourgrau, "The Dead" in Fischer 1993, esp. pp. 141-142.
- (22) ただし、吉沢の「たつ」と「誰」という問題を考察した結果、たとえ剣奪説に立つとしても、死者自身が害を被るといふ考えそのものが成り立たないと主張する立場もある。吉沢、二〇〇九年、吉沢、二〇一〇年。
- (23) Nagel 1987, p. 92.
- (24) こうした物語的な(ないし解釈学的な)死の捉え方については、福岡の考察が参考になった。福岡、二〇〇九年。
- (25) Feinberg 1984, p. 84ff. 吉沢、二〇〇九年、一三七—一三八頁。
- (26) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990. 久米博訳「他者のような自己自身」法政大学出版局、一九九六年。

付記 本研究は、JSPS科研費「幸福概念の理論的基盤の再構築——その文化的多様性と歴史的重層性の批判的検討を通じて」(課題番号 25370026、研究代表者・佐藤啓介)および「幸福と時間性に関する比較思想的的研究」(課題番号 25370083)

研究代表者・森川輝一)の助成を受けたものである。また、本研究は、日本宗教学会第七二回学術大会(二〇一三年九月、國學院大學)での研究発表「死と抗議と神義論——宗教哲学的考察」に加筆・修正を加えたものである。会場にて鋭い批判を寄せていただいた堀江宗正氏(東京大学)に、特に感謝したい。