

論文

現代社会における死生観の再考

— ニコラウス・クザーヌスの思想をてがかりに —

外 村 江里奈*

目次

はじめに

1 生と死のゆらぎ

1.1 現代社会における生死の変容と近代的思考の特質

1.2 死の観点から見る生のあり方——生死の二分法と生の偏重

2 生と死の二分法を超えて——近代的思考の転換

2.1 死と存在——ハイデガーの思想から

2.2 知の限界と可能性——クザーヌスの思想から

2.3 不可視なものの顕れとしての意味連関——〈大きな物語〉と「私の物語」の交錯

3 生と死の交差——受動的な生への転回

3.1 死を契機にした世界の再構成

3.2 「個にして全なる生命観」——「私の物語」と〈大きな物語〉の一致

むすびにかえて

はじめに

近年しばしば、安楽死に関する医療事件が社会問題となっている。これは、科学技術や医療技術の進歩にともない、従来の三兆候死では表しえない「死」が出現し、生物学的な死の規定が揺れ動いていることが一因と考えられる。これまで一般的に、医療現場において人間の身体

は、機械論的な見地から部分的に捉えられてきた。たしかにわれわれの生活は、技術の恩恵を受け成立している。しかし他方で、技術的側面を偏重し、物理的肉体的条件を重視して進んできた医療の反省として、現在改めて「生命の質(QOL)」が問われている。尊厳死や安楽死を望む人が少なくないこともその表れのひとつである。

したがって本稿は、こうした社会問題に表れている現代社会に支配的な死生観を、人々の「意味」の観点から考察する。そのために、まず第1章において、生と死の二分法的解釈と生の偏重を指摘する。さらに共同体や社会の中での死の捉え方、とりわけ「他者(身近な人)の死」は「私」の生と死にどのように入り込んでくるのかという点を明かにする。ついで第2章で、近代的思考の反省の契機を西洋思想史上において見出すために、ハイデガーとニコラウス・クザーヌスの思想に依拠し論をすすめる。最後に第3章では、事例として尊厳死・安楽死問題を取り上げ、自己決定権、第三者の代行判断のあり方、コミュニケーションの問題を検討する。

これらの考察を通じて、われわれが代替不可能な存在であることが明確になる。そして、そ

* 早稲田大学大学院社会科学部 博士後期課程1年(指導教員 田村正勝)

のためには個人の「生命の質」を問うさいも、個人の生死の基盤であり、他者との関係性の現われである「生活（社会）の質」を問い直すことが根本的な課題となる。このような認識を得たうえで、本稿は新たな死生観の視座をひらく可能性を探りたい。

1 生と死のゆらぎ

1.1 現代社会における生死の変容と近代的思考の特質

今日、科学技術や医療技術の急速な発展により、延命治療をはじめ、臓器移植、人工授精、代理母出産、遺伝子操作、出生前診断など、自ら生命の選択をする機会が増えている。科学の進歩に依拠して高度化・専門化した医療技術や医学の多くは、医療技術が対象とする物理的肉体的条件や身体の一部のみを重視する傾向を強めてきた。そこでは、死を敗北とみなし、患者に迫る死をできるだけ回避させることに力が注がれる。今日の延命治療法における人工呼吸器やチューブによる栄養投与などは、その代表的なものと言える。また、植物状態や脳死など、段階的に死へ至ることも少なくない。このような状況下、従来の三徴候死（脈拍停止・呼吸停止・瞳孔の拡大）が絶対的な死の境界線とはならない場合もあり〔成澤 1999: 209〕、現在、生物学的な死の規定は揺れ動いている。

さらに過度に高度化し、専門特化した現代医療は、病気ばかりを対象とし、病人を診るという視点を見失う傾向が強い⁽¹⁾。そのため、「心身一如」というように本来、分かちがたく結びついている肉体的生命（物質的生命）と精神的生命（知的生活）とは、こうした現代医療において共通の視野内に収められることはほぼ期待

できない。これらの結果として今日、精神的な機能を欠いたまま過度な延命治療によって人工的に生き長らえるよりも、尊厳を保ちつつ死に逝きたいと延命治療を拒否し、自ら死を選ぶ人も少なくない。これが「尊厳死（death with dignity）」⁽²⁾であり、死期が迫っていてもなお続けられる「過剰延命への抵抗」、または「自然に死ぬ願望」を現実化するものだ〔甲斐 2005: 151〕。

したがって生を延ばすことに専心してきた現代医学によって、むしろ今日、人々の間で生に対する意味の喪失が惹起されていると考えられる。きわめて不自然な人為的行為により延命治療をし、形式的に生き長らえているのなら、そこで自らすすんで死を迎えるという選択すら、自然な思いであるとも受けとれる⁽³⁾。近代社会におけるこのような死生観の変容に付随して、近年の尊厳死や安楽死をめぐる医療事件などが起きているが⁽⁴⁾、これらは象徴的な事例として、社会的な問題へと発展することが少なくない⁽⁵⁾。そこでは医師と患者、そしてその家族も含め、医療の現場における当事者間の意思疎通の不備に加え、それぞれの「意味」の観点が軽視され看過される傾向にある。

こうした生と死をめぐる現代の状況は、実証科学的な認識ならびに科学的なアプローチ偏重の医療の限界を示している。先述の個々人を画一的・形式的に把握する医療技術や、精神と肉体の相互依存関係を軽視する現代医療の問題の背後には、近代以降の科学的・物理的な人間観・世界観がある。近代科学は、合理的目的論的な思考に傾倒し、発展してきた。この思考方法によって、すべての物事は有用か無用かといった限られた尺度でのみ判別され、判別不可能なものは切り捨てられる。

これは、人間の認識能力である感性 (sensus)・悟性 (ratio)・理性 (intellectus) のうちの悟性認識を重視したものである。悟性の働きによって、認識対象を分割し客観的に比較した上で明晰な把握が可能になる。しかし、総合的な視点が欠けており、相互関係をひとつの全体として把握できない。このことは、現代の医療技術の負の面に対応している。たとえば人間の肉体は、補充し代替が可能であると位置づけ、病人ではなく病気を診ることで満足する点からもうかがえる。

たしかに科学技術の恩恵なしでは、現在のわれわれの生活は考えられない。また、分析的認識に基づき、科学はさまざまな分野の問題解明に貢献してきた。しかし現在、死生観が変容する中で、どれほど技術が進歩しても、われわれは、各人の“生きること”や“死ぬこと”に対する意味や個々人の代替不可能性の根拠を、技術によって問うことはできない。たとえば最愛の人が目の前で亡くなれば、誰も「なぜあの人は死んだのだろう」と問うことがあろう。このとき科学の知は、客観的断定的に「出血多量で」、「呼吸困難で」と因果を説明してくれる。けれども、われわれが求めるものはそうではなく、関係性の中における「私」にとって固有な答えである。「なぜ私の大切な人が」「なぜ私を残して」「なぜ今」と問い、納得しうる答えを探そうとする。

したがって治療のさいに最も重要なことは、人間を物理的肉体的にのみ捉えて、技術的に治療可能か否かではない。“生きること”や“死ぬこと”に直結する個々人の意味の認識が重要である。認識能力の一部にすぎない悟性（分別知）のみでは捉えきれない、意味連関における

考察が現代では要請されているといえる。

1.2 死の観点から見る生のあり方——生死の二分法と生の偏重

先述のように今日では、生命の維持とその可能な限りの延長に最大の価値が置かれる。それが自明の理となっており、生死を思考する基準も必然的に生の側にある。さらにこうした構図では、「生きていること」が十分に問われていない。なぜなら近代的な思考であるわれわれは、悟性認識に過大な信頼をよせ、日常的に了解している対象の意味や存在を自明視しがちである。そのため、生きていることを当たり前と位置づけ、生を改めて問うことはないからである。生のこの自明的な価値とは対照的に、死は、生の欠如や断絶と位置づけられている。死は、負の出来事であり、それに遭遇することは負の体験とされ、できるかぎり回避される。こうした位置づけに呼応するかのようには、今日たとえば、大都市圏においては約80%が病院・医療機関で死を迎えるため「他者の死」を看取することは日常的に少ない〔黒柳 1996: 199〕⁽⁶⁾。それゆえ普段の生活で死に触れる機会は、ほぼない。事実、われわれは死を排除するまでにいたらなくとも、すべての終焉と捉え、そこに積極的な意義を見出しえない。

人間の「死」は、生理学的な見地からすると、誕生の瞬間を厳密に特定できないのと同様に、ひとつの過程である。生命過程は連続的であるため、ある時点をもって生か死かの境界線を引くことは適切とは言えず、そもそも不可能である。それにもかかわらず、誕生や死に対して定義が求められるのは、社会のありようと結びつくからである。「死」を断定することで、亡く

なった人の周囲は「その人の死」を受け入れようとする。この過程に即して、人の「死」は意味をもつ。しかし死それ自体に注目し、取り出そうとすると、死は徹底して無意味であると同時に、認識し表象することは不可能である。死の哲学的定義としては、エピクロスの「われわれが存する限り死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しない」との言明が広く知られている〔萩野 1999: 46〕。このように誰しも自分自身の死は経験できない。だがこのことが、死を把握する試みの放棄を意図しない。むしろそうした試みの開始地点が、逆説的に示される。

つまり、死は、生の側から厳密には捉え得ないが、それを起点に反省的に、死の意味や、さらには意味ある死について問うことができる。このことにより、われわれは近代特有の発想を脱却することとなるが、そのさいは、あらゆる関係性から離れて思考することはできない。それはつねに、私と世界、自己と他者、あるいは生と死といった関わり合いを通して実現される。したがって死それ自体ではなく、関わり合いにおける死にアプローチすること、しかも「生」の側に立たざるをえない点を顧みれば、われわれの「死」への問いは、「死にゆくことの質 (Quality Of Dying)」であると同時に、「生命 (人生) の質 (Quality Of Life)」でもあるその過程に向けられていると理解できる。

一般に「QOL」は、「人間らしく生きるための生活の質」「人生の質」「よりよく生きること」等で定義されている〔大井 1993: 126-127〕。これらは一見、簡明であり、その字義通り率直に、各人の人生の具体的な意味連関を捉えてゆく必要がある。だがそのためには、生における

死の関わり方を明確にすることが前提となる。この前提なくしては、いかに「人生の意味」「私固有の人生」といい「QOL」を問うてみても、その意味をなさない。以上を考えあわせると、「どう生きるか」や「QOL」を問うに先立つ根本的な視点が必要であり、「QOL」だけでなく「QOD」を問わざるをえない。すなわち代替不可能な個人の尊厳ある生死を尊重すべく、“死をいかにして把握することが可能か”という問いを問わざるをえない。さらに、この問いの本質は“死をどのように見据えうるか”である。

したがって本稿の文脈では、尊厳死や安楽死、終末期医療等を考える前提要件として、生と死の可視的な場所、つまり社会や共同体の再考に主眼を置く。

2 生と死の二分法を超えて——近代的思考の転換

2.1 死と存在——ハイデガーの思想から

(1) 死の個別性と不可避性——先駆的覚悟性と時間

先にあげたエピクロスの言葉どおり、生きている限り自己の死は実感できず、死に至った時には、もはや実感をともなう「私」はいない。死とは、さしあたり「無化」という否定的な性質と考えられる。

ハイデガーによれば死は、「ひとごとでない、係累のない、追い越すことのできない、確実な可能性」であり、それゆえ「無規定な可能性である」〔SZ: 89-91〕。死によって「実存の絶対的不可能が可能になる」ため、存在の不可能性である死が、同時に、存在である生を可能にするという〔SZ: 91〕⁽⁷⁾。

つまり生と死とは連続しており、死は生の

系列にあらかじめ属しているということになる。生きること自体が「死へ臨む存在 (Sein zum Tode)」であるという自らの有限性の自覚によって、積極的に己の存在を引き受けられる [SZ: 324]。これを彼は死の「先駆的覚悟性 (vorlaufende Entschlossenheit)」といい、ここにおいては「今」という時も、過去を把持し、未来を予持する。そのため一瞬であると同時に豊かな厚みを有する [SZ: 173-175]。

すなわち、時間は「今、ここ」で毎瞬消滅と同時に生成され保存されてある。この時間の只中で、さまざまな事柄を時に紛れてしまう単なる出来事としないように生きること試みる。こうした刻一刻の時を、どのように刻み、実現してゆくか、という一瞬の、「時」に対する望み方をハイデガーは「時間性 (Zeitlichkeit)」という。その場合、生きることそのままだが、時を紡ぎだすこととなる。全ての可能性を奪われる自分自身の死を何よりもまず引き受け、代替不可能な生および死を生きていく覚悟を決める。そのうえで生成消滅を繰り返す生命のごとき時間を刻む。この「本来的」な現存在の在り方こそが、唯一的かつ一回的な生の密度を高めうる、とハイデガーは述べる [SZ: 214; 218]。

こうした観点から見ると、われわれの最期のあり様は、死 (臨終)、その時のみに現れる特質ではない。日常生活、何気ない日々の暮らし、今まさにこの瞬間が、そっくりそのまま「死のありさま」といえる。瞬く間に過ぎ行くそのつどの生き様が、死に様となる。「死に臨む存在」であるわれわれが、一瞬であり、かつ厚みあるこの時をいかに刻み充実させてゆくか。それが時を熟し生きるということにほかならない。

(2) 契機としての他者の死と「世界－内－存在」

以上のように、ハイデガーによれば、自己の死を先駆的に見つめることができるのは、そもそも他者の死が契機となるからである。そして死への不安は、単なる命の喪失からくる不安でない。共に在るものを思い、関わりの中で存在するしかありえない人間が、生きる意味を喪失し、自己が無意味となることに対する不安であるとされる。事実、われわれは大切な人を亡くすことで、共に在ることを深く自覚させられ、共存在という世界をありありと実感する。あるいは、ひとつのいのちが消滅するにもかかわらず、個人の死後も世界の関係性は無に帰さず社会の連続性は維持されている。

この点についてハイデガーは、「世界－内－存在 (In-der-Welt-Sein)」という在り方であるわれわれが、世界との関わり合いの中で自己のあり方を捉えるためであると特徴づける [SZ: 289-291]。このように考えると世界は、何らかの物質的な事柄ではないと理解される。それは、共同体や社会それ自体の形が目に見えないように、われわれと世界とが織り成す不可視な意味連関を基底として成立している。さらに、ハイデガーによると相互依存的かつ重層的な関係性の束である世界で、「世界－内－存在」＝「共同存在 (Mitsein)」として存在することが、この契機を可能にしている [SZ: 87-88]。つまり、人間は他者と出会い初めて「共同存在」となるのではない。本質的に他者と共に存在しており、他との関わりの中で自らの存在を決定しうる。

したがって、たしかに他者の死を契機に他者との関係性が際立ち、自己の意味連関を見直すことは、意義あることである。しかしわれわれは、いつも・すでに共存在であるから、親しい

者を失ってからではなく、その人と共に関係性を築いている、まさにその時に自身の生の意味を見直すべきではなかろうか。死は不可逆的なもので、死んだ人は二度とは戻らず過去にしか存在しない。同様に、生きているわれわれの時間でさえ、巻き戻すことはできない。あるいは、最も個別的な死でさえ、他者に確認してもらわなければ成立しない。それほど、人間は非力で有限な存在である。

(3) 存在への思惟——自己の有限性の自覚

このように人間は、いつも・すでに他者と共に世界の内へと投げ出されている。ハイデガーが「現存在は、根拠であることにおいて、みずからおのれ自身の無性を存在するのである」[SZ: 132] というように、まず人間が独立して存在し、その時々で世界と関係を持つわけではない。そして人間も含めたすべての存在、在らしめられているものは、変わりゆく、限りあるものである。そのため自分の人生を形成する過程において、自分自身の存在の根拠を自分に置くことはできない。ゆえにわれわれは、これら一切の根源である「存在 (Sein)」の不変的で普遍なるものを問わざるをえない。それは、全存在者に通底する「存在」、つまり存在者を存在者たらしめ、世界を世界たらしめる根拠そのものへの問いである。

同時にこの問いは、つねに自らを問い続けることと直結し、こうした仕方では生きる人間を、ハイデガーは「脱自的 (ekstatische)」存在と呼ぶ [SZ: 286-288]。脱自は、世界から乖離してどこか別の場所に行くことで成就するものではない。人間のうちに遂行されるが、人間の計らいなどを越えた世界全体の運動である。これに

よって存在は顕わになる。つまり、存在自体の姿かたちが全体として現出せずとも、存在が「今ここで」出現する場が、人間を介して出来上がることを意味する。ゆえにハイデガーは、人間を「現存在 (Dasein)」といい、「存在」という視点が設定される場所そのものと捉える。したがって「存在了解は、了解として実存する現存在にぞくしている」[SZ: 427] といわれ、現存在が主体的に視点の設定を行うことのみ、それは現れてくるとされる。

以上のように、人間が存在を問う以外ありえない。しかし世界の中の事物にひとつに過ぎない人間が、「存在」に対するいかなる解釈をし、まして意味付けをしても、それには届かぬものである。にもかかわらず、前期のハイデガーはこれを時間性により捉えようとする。この場合、時間性的変化に呼応して「世界」の構成のされ方も変化せざるをえない。本来的であろうとなかろうと、時間の内で「存在」を問うならば、それは人間の立場にとどまる。けれども「存在」とは、あらゆる現象や存在事物を成立せしめている当のものである。そのため、世界のすべてを包み、かつ時間をも超えた「存在」を人間の時間性によっては捉えられない。したがって、われわれは主体的な相でのみ、“生きる”ことを捉え実現しようとするのではなく、なにものかにいかに、あるいは、何かによって“生かされてある”という受動的な生の捉え方を視野に入れなければならない。つまり個々の生命に先立ち、その前提となる生命を生かす場の再考が必要である。

2.2 知の限界と可能性——クザーヌスの思想から

これまでの考察から、各人の代替不可能な生死を尊厳あるものとするに先立ち、その根拠となる「存在」へと思索を深める必要性が明らかとなった。周知のようにハイデガーは、近代形而上学の批判者と言われている。しかし、とりわけ『存在と時間』を中心とした前期ハイデガーは、人間の主体的な視点設定が世界の全貌を顕わにしようと考え、いまだ近代的思惟に留まっていたとされる。これに対し、クザーヌスにおいては、近代的な認識方法の萌芽が認められるとはいえ、視点を設定する人間それぞれを包含する存在が前提とされている。以下、世界を世界たらしめている基底について、クザーヌスの思想に依拠し考察をすすめる。

(1) 「知ある無知」と「対立の一致」

クザーヌスの思想において広く知られているもののひとつに、「知ある無知（学識ある無知）（docta ignorantia）」という思想がある。これは、人間の特質を認識（思惟）活動にみた彼の根本原理でもある。「知ある無知」とは、通常われわれが“知っている”と思うことが、実は知り得てはいないと知ることを指す。われわれが何かを認識するさい、そのもの自体の真の姿を厳密には捉えられない。まして究極的な真理に対しては、いかなる人間の認識能力であっても到底およばない。よって、どのような認識も結局のところ「臆測（conjectura）」にすぎず、近似的に接近するのみである、とクザーヌスは主張する [doct.ign.: 16-18]。

一般的に臆測は、分からないから止むをえず「当て推量」という消極的な意味合いが

強い。しかし、クザーヌスにおいては認識の断念や放棄を意味せず、知の単なる否定でもない。むしろ「精確な真理は把握され得ない」ことの徹底が、知らない、知り得ないという事態を明らかにし、本質的に「知る」とことと不可分とされる [doct.ign.: 22-24]。たとえば神の探求においても「無知」に立脚し、「有限なるものから無限なるものへはいかなる関係も存在しない」 [doct.ign.: 22] とされ、神と人間は離在する。けれども無知という自覚によって、あるいは無知を自覚してこそ、神を認識しようと限りなく努力する。このことは次の「対立の一致（coincidentia oppositorum）」の思想を見ることでより明確となる。

いわゆる「対立の一致」とは、人間の通常の認識能力において、矛盾・対立し、一致し得ないものが、無限にして絶対である神においては一致するという思想である。いわば「知ある無知」のひとつの形式であり、自らの限界を自覚した知性が新たに確立する認識能力である。悟性的分別知による比較認識では、無限なるものは把握できないと覚知するほかなく、そして同時に、相互に矛盾・対立するものが、元来は一致したものであると悟性が承認せざるを得ないとき、それらを統べられた全体と捉える理性（intellectus）への道がひらける [vis. Dei: 55-57]。

したがって悟性の分別的思惟が、矛盾と捉えるところにこそ真理がある。「背理こそ真理」という實在の真のすがたを端的に言い当てているのが「対立の一致」といえる [難波田 1982: 327-328]。

(2)「神の縮限」としての世界と人間

人間は、以上のような思惟運動をするため、世界の内のひとつの個物にすぎないにもかかわらず、神／神的精神の「写像 (imago)」⁽⁸⁾である、とクザーヌスは説く。それは人間が精神の内に「範型 (exemplar)」として、無限なる神を映していることを意味する〔藺田 1987〕。そして、神は世界の万物をあるがままにあらしめ、それらを包含する「絶対的一性」である。また、人間が「神の写像」であると同様に、世界や宇宙も無限なる神を映すものと見られ、「神の似姿 (similitudo Dei)」とされる。クザーヌスの言葉を借りれば、「宇宙(世界)は、普遍 (universalitas)、すなわち多の一を意味する」〔doct.ign.: 131〕となる。つまり世界は、全体において神の無限を反映し、神自身が見出され、捉えられる場である。それは、無限なるものの類似として、ひとつの無限性であり「欠如的無限者」とも表現される〔doct.ign.: 113〕。

このような世界の存在様式は、彼独自の「縮限 (contraction)」という概念による。「縮限」とは、事物が具体的な姿や形となって現われ出ていることを意味する。すなわち「神の似姿」である世界は「神の縮限」であり、「神は万物を介して万物のうちにある」とされる。同様に「万物が万物を介して神のうちにある」〔doct.ign.: 135〕。つまり神はその姿こそ顕わさないが、いたるところで、個々のあるがままの姿で、それぞれの仕方、その本質を顕わしている。この存在様式が世界の万物に当てはまる。

したがって個物の外側を取り巻くように世界があるのではなく、世界は個物の内にこそ「神の縮限」として在る。それゆえ世界は、縮限的なあらゆるものを含んでいる「縮限的最大

(maximum contractum)」と表現される。無限なる神の「縮限」であるわれわれは、あらゆる複数性・多様性を内包し、万物は各々の仕方、存在する〔藺田 1987: 168-169〕。その複数性・多様性は最小のもの内にも等しく含まれるため、無限性は単なる空間的な広大さでは表現しきれない。よってここでの無限は、一般的に考えられている性格とは明かに質を異にする。

このようにクザーヌスにしたがうと、「神の縮限」によって個物や世界が成立していることは先述のとおりだが、「対立の一致」であり矛盾・対立さえも超絶し、万物を内包する神は、万物を区別・差別しかつ内包するあり方である。よって、矛盾対立を前提せずに予めそれを包含しているということは、矛盾対立を単に等質化したものではなく、それらの差異そのものによって世界は構成されているといえる。すなわち一致といえども、すべてが同化し融合しているのではない。多様性で溢れ、矛盾対立そのものである世界は、同一と差異とが同時に生起するあらゆるものの動的な全体である。そして、その内にいる人間が「ミクロコスモス」として、世界を認識しようとする思惟活動の只中に、世界は現象となって出来する。ゆえに人間は、世界の内で、世界を包み込みながら、同時に世界を超え出るという相矛盾する運動をなし、世界の一部としてその知の運動に組み込まれている。

このことから認識というきわめて外に向かう行為は、実は徹底的に内へいたることだとわかる。もちろん、これによって他者と共に在る世界が崩れ、外界の諸事物と乖離し疎遠なものとなるのではない。むしろ自己の内での思惟が、私と他なるものとの差異を際立たせ、世界を顕

わにする。だがわれわれの認識能力では、これを全体として一眸することは許されない。このような関連体系は、私と私以外のあらゆるものとの相互依存関係の内、そのつど浮かび上がる「意味」として把握するしかない。だからこそ世界は、あらゆるものの共存と、絶え間なく継起する現象の豊かな織物のような構造として、その姿を顕わす。そしてわれわれは、クザーヌスが説いたように「神の縮限」としてマクロコスモスに関係付けられているので、差異も矛盾もあるがまさに包含された宇宙（世界）へと、限りなく接近できる。

(3) いつでも、すでに、いたるところに—— 真理の場所

上述のようにクザーヌスの思想はキリスト教に基づいたものではあるが、彼が単純に神の問題やその展開としての宇宙にのみ関心を寄せていたとは言いきれない [Jasperas 1964=1970]。むしろそれらを思惟することによって、「個」が、人間一人ひとりが、個々の事物が、宇宙それ自体が、あるがままの姿で究極の真理を感じ表現している事実を明らかにした。たしかに、異質なものが、それぞれの在り方で存在している全体の中で、ひとつひとつの生命と関わり、否定や矛盾を内包しながら進んでいくことは容易ではない。しかし、互いに異なる「多（他）」の差異をそれぞれが、「他（多）」と知ることによって、共に一なる真理へと向かう。個別の特殊性を捨て去るのではなく、自身の特殊性を他のそれに達する手段とすることで「多」=「他」と共に一なる真理に絶えず向かう過程にこそ、多なる世界が一として顕れる。以上から、“多様な世界の内、他者によって、

他者を介して、他者と共に、宇宙の総てを推し知ろうとすること”。これが、臆測を駆使しミクロコスモスとしてマクロコスモスを認識することであると考えられる。

そうしてクザーヌスは、「私たちすべてには真理が備わっていて、その真理を、いたるところで発見しうる」[non aliud: 4]⁽⁹⁾というにいたる。これは真理が「いつでも、すでに、いたるところに」あることを意味する。つまり、彼が全生涯をかけて追い求めてきた真理は、何らかの神秘的な体験の暗闇の裡に隠れてあるものでも、決して届かぬ神の超越の彼方にあるものでもなかった。むしろそれは、われわれが日常生活で接している身近な事物、共に在るあらゆるもの、日々の細やかな積み重ね、そして何より自分自身の只中でその輝きを放つものである。

したがって、世界のあらゆる関係性のうちに、またその関係性をなす一人ひとりのうちに、真理は宿っている。それは、二項対立や二者択一のようなものではなく、かといって、対立項を単に寄せ集めて、混ぜ合わせたものでもない。矛盾対立するもの、またそうでないものの総てがありのままの姿で共に在る⁽¹⁰⁾。その事実の内に、様々な出来事、人との出会い、当たり前過ぎる日々がある。どこにでもあるこのことこそが、驚くほど、稀有なことだと感得できるはずだ。なぜなら、彼はこうもいう。

「事物の本質 (quidditas) は存在するものの真理 (veritas)」[doct.ign.: 23] である、と。

2.3 不可視なものの顕われとしての意味連 ——〈大きな物語〉と「私の物語」の 交錯⁽¹¹⁾

これまでハイデガーとクザーヌスにしたが

い、世界の構造や個体を成立させる根拠まで遡り世界の存在様式を考察してきた。「縮限」とは、キリスト教的な神の世界創造を明らかにするためにクザーヌスが導出した概念ではある。さて本稿は、近代的な思考方法である分別知に基づく従来の生死の二分法を見直し、「生きること」は同時に「死にゆくこと」であるというプロセスを問うものである。したがって、われわれは「死」の意義を掘り上げ、それを生の内に刻み込むことによって、個々人の意味連関と世界のそれとを単に同化させ融和させることなく、共存させる必要がある。これらのことは「神の縮限」として相互に矛盾しかつ内包する「対立の一致」を実現しうる知の可能性なしには成就しえない。

(1) 意味、あるいは物語の現出過程

互いに異なるそれぞれの個物や人間が「互いに内にあり、同時に互いに外にある」という仕方方で存在する多中心的な世界は、あらゆるものの差異（化というプロセス）を通じて現前するところの＜総てが共に在る＞世界にはかならない⁽¹²⁾。世界とは、人間の認識作用によって現象として顕われ出るものであり、現に生活している社会そのものである。そして、この世界で生起する様々な事象に対してわれわれがもつ「意味」は、他者と共に形成する関係性の凝縮であり、顕れである。その過程で各人は、自分自身の意味連関である「私の物語（人生）」を紡ぐ。

しかし他方で、そもそも「生」「死」というのは人間が付与した意味に過ぎず、前章までの考察を踏まえれば、本来は人間の生死を超えたものがこれを介して顕れている。人間の計らいなどは超絶した世界の顕われと隠れが、人間を

貫いて起こる。個体の消滅である個人の死は、同時に世界の現れの消滅である。しかしながら、この消滅こそが世界の出現の一端を担い、われわれの生は、重層的な関係性の束において一回的出来事たらしめられる。

概念的に見ると「自己－他者」「生－死」は対立する。しかし、とりわけクザーヌスの「対立の一致」の思想になぞらえると、生とはいかにしても結びつかないところの「死との一致」が察知できる。「私の物語」である刻一刻の生は、毎瞬の絶対無、すなわち死ということになる。だがそれは、生きていても死んでいても同じということでは決してない。なぜなら「対立の一致」は、対立矛盾しているからこそ、一致しているというものだ。私が「私の物語」として、彼が「彼の物語」として描かれるには、生は「生として」、死は「死として」なければ、不可能である。これらの認識が交錯してはじめて、世界は「＜大きな物語＞として」形成されてゆく。

最も個別的と思われる「私の死」でさえ、他者に確認してもらわなければ成立しない。「私の物語」も、私が存在しなくなった時にはじめて完成する。たとえ私なしでも世界の＜大きな物語＞が、途切れることなく続くからこそ、ひとつの消滅である「私の物語」は世界の織り成す物語の1ページに綴られる。世界がこのような構成されているため、私の生命は、死があることで「物語」となり、他者に刻み込まれることで「意味」をなす。ゆえに、われわれの能動的な世界への関与が、自明視される日々の生活や、われわれになじんでいる意味を幾度も問い直す契機となる。

(2) 他者と死と共にある生

世界も人間も、“消えることにより生きるもの”“内が外なるもの”“一即全，全即一”として、生も死も含み、自己も他者も包摂した矛盾それ自体である。世界は幾度も矛盾を生み、矛盾を生きる。生と死を生きる。人間は矛盾や否定性を媒介に、世界と他者と死と共に、＜大きな物語＞を織り成すことができる。たしかに「私の物語」は他者によっては生きられない。同様に、他者の死は、私の死ではない。しかし、ひとつのいのちは、多くのものに分有されて在る。「他者の死」を介して、そのつど生ける自己と世界とが現成する。

つまりハイデガーもいうように、われわれは、「他者の死」によって生の姿を見ている。特に身近な人が命を落とした際には、その人の凝縮された生、共に積み重ねた日々を見る。あるいは「他者の死」が契機となって、自らも死ぬ存在であるという意識へといたる。そうして生の至極として見据えられた自己の死は、積極的に生をかたどる気概を帯びる。このように「他者の死」は「自己の生」の内部に、また「自己の死」は「他者の生」の内部に入り込んでいる。あらゆるいのちの繋がりそれ自体が生命であるから、「私」は、他者と共に同じ時間の中に、記憶として誰かの心の中に在る。さらに、想像を超えた長さの歴史の中で生成消滅を繰り返し途切れずに生命が在るから、今の「私」が在る。

したがって「他者の死」が自分の生命の質に結び付いている個人の「生命の質」は、他者との関係性の場、「生活（社会）の質」と直結している。それは、死の意識のうちに生命それ自体を見ること、他者のうちに私を見出すことである。翻って、自己の死が他者の生のあり方を

方向づけ、何らかの意義を持つことを意味する。この自覚のもと、＜共通＞の世界観——他者と共に形成された意味連関——のなかで、各人の生死をいかに代替不可能な意味連関にしようかが重要であろう。

3 生と死の交差——受動的な生への転回

3.1 死を契機にした世界の再構成——第三者による代行判断と自己決定

本節では具体的事例として、「ナンシー・クルーザン事件（米国 1983年）」をあげ考察する。この事例は患者の生前意思を尊重する「死ぬ権利」の容認を決定付けた事件とされている。また、これは代行判断の限界と可能性を同時に示し、1990年の判決以降、患者の事前の意思を慎重に探ったうえで代行判断を認めるという傾向が固まってきた⁽¹³⁾。

この事件では、彼女の生前意志が明確でないため、最高裁は家族による患者本人の意思代行を否定している。しかし、後にこの判決は覆される。その根拠は、ナンシーの友人が彼女は「真剣に考えてこう言っていた」との証言にある。当初、州の裁判所では、日常的な会話の中での治療拒否の主張のみのため「明白で説得力のある根拠」とは言えないとし、両親の主張は認められない。最高裁もこれを支持していたが、後にナンシーの友人が、たとえば植物状態になった場合は「治療を打ち切ってほしい」という彼女の意向を証言し、治療の打ち切りにいたった〔甲斐 2005: 155-158〕。

すなわち「何気ない日常の会話」が、尊厳死を容認するさいの根拠となった。この事件以降、リビング・ウィルの普及が急速に広まり代

行判断が拡張される。もちろん代行判断については、誰に、どこまで認めるか、また自殺帮助にはあたらないか、など問題をあげればきりが無い。しかし、第三者による代行判断であるかぎり、そのつどの判決でつねに揺れ動かざるをえない。なぜならこのような事件や医療現場においても、また、日常生活でも、われわれが何かを把握するさい、認識対象と認識内容の厳密な一致はありえず、いかなる場合も別の角度から見た可能性がある。たとえそれらが等しく見えたとしても、何らかの差異が存在する。

したがって、本来の＜コミュニケーション＞とは、可變的で多様なもの、矛盾なるものの調和を保つためにある。これは、個体相互間の関係性の顕れと同時に、＜総てが共に在る＞という不可視なものの現出であるから、言うまでもなく、共通の言語内や知りえる範囲内の意思疎通のみでは事足りない⁽¹⁴⁾。言い換えると、一定に固執し硬直した尺度では、可變的で多様に満ちたものは量りえない。それゆえ、われわれは＜コミュニケーション＞の重要性により留意し、自らの使用する言葉に責任をもつ必要がある。意味が形成される過程の只中で、自分のあり方と他者との関係性を幾度も問い直す。それは、＜総てが共に在る＞ことの結晶である日常生活の一瞬一瞬を感得することに直結している。この過程を経てはじめて、いかなる人の意向も慮ることができ、同時に自分自身の価値とその存在をかたどりうる。

医療の現場でも、各人がこの活動を絶えずなすことで、第三者の重みある代行判断が可能となる⁽¹⁵⁾。逆に言うと、たとえ家族による判断といえども、短絡的には認められない。自分の知りえる範囲内のみならず、日々の生活で共に

積み重ねてきたことから思い遣ることが、代行判断における可能性をひらくと考えられる。

これに対して、現行の自己決定権に関しては、主体的かつ能動的に決定を下し、自己責任を果たすような自己が称揚される。この発想でなされる安楽死・尊厳死⁽¹⁶⁾の自己決定は、近代的な思考方法にとどまり、視野の狭隘さを露呈せざるをえない。しかし、むしろ医療現場の弱者たる、患者側の意思の尊重を本意とするならば、自己決定権を十分に表出できないものの選択こそを考慮していかなくてはならない。われわれの存在根拠——世界の成立基盤——は、第2章の考察のとおり、＜総てが共に在る＞ことである。ゆえに、われわれが日常生活のあらゆる場面でなす選択と判断は、自己決定といえども、つねに他者とともに自己を決定していることは明かである。

したがって「自己の生」の意味連関に「他者の死」が位置づけられ、あるいは「他者の生」において「自己の死」が意味を持つことが、死のあり方（死に様）についての自己決定をするさいの根拠となるといえる。この根本的な前提のもと医療現場においては、個人の意志と全体の意味とを、あるいは身体の評価と精神の評価とを、ともに尊び両立させ、ますますその価値を引き立たせることが課題となる。このような自己決定権のもと下された判断は、患者本人とその周囲の人の意向であるから、なんびとも死に様を侵してはならない。逆に、自己決定権といわれながら、社会的弱者に対して「死ねばならぬ」という強迫観念や一種の犠牲的な死の憧れが潜んでいては、尊厳死の意義は皆無である。たとえば、延命治療に高額な医療費がかかり家族に負担をかけるので安楽死や尊厳死を選

扱するといったことは、断じて許されない⁽¹⁷⁾。

3.2 「個にして全なる生命観」——「私の物語」と＜大きな物語＞の一致

(1) 尊厳死と「生命の質」

本稿において、いわゆる死の特例である尊厳死と死一般の議論を同等に扱い混同している、と思われよう。たしかに「どう死ぬか」と「死ぬとはどういったことか」とは、異質な問いである。だが元来、死に特殊も一般もない。尊厳死は、生よりも死が露わとなり見えやすくなっているだけである。あらゆる死が一般であり、あらゆる死が特殊である。よってここにいたり、われわれは、尊厳死の考察を通じて、死、あるいは生の全体をより深く理解することができる。

一般的に尊厳死や安楽死は、個人の自由であり、安らかな死を迎えるための死の受容と捉えられる。しかし、尊厳死や安楽死の問題は、死にゆく本人だけの問題ではない。当然、その家族や医師など周囲の人にとっても切実な問題である。患者本人にとっても、尊厳を保ち死にゆきたいと思うのは、共に生きてきた人々がいるからであろう。人はさまざまな形で日々、死に直面している。事故や急病で思いがけず命を落とす人もいる中で、尊厳死は家族や信頼する人と共に「死にゆくこと」と「生きること」をかたどりうる死である。すなわち尊厳死は生の可能性である。しかしそれは、死を選ぶ権利が効力を持つとき、安心して自分の好む死に方を選び取ることができるということではない。また、自らの死を直視して、自己の生死に対して、いかなる時も合理的な判断が下せるよう自己確立しておくべき、ということでもない。ましてや、死ぬときにだけ尊厳が保たれていれば

よい、ということではなおさらない。

つまり、尊厳死は、安らかな死を迎えるとか、死の受容といった類ではない。最期の瞬間まで、誰かと共に悩み、迷い、右往左往を繰り返し、もがきながらも「今、ここ」で「生と死」を感得できる環境、あるいはプロセスを共につくってゆくことである。それが、いのちの行為であり、「ミクロコスモス」として宇宙を認識する人間の役割である。ゆえに、家族や周りの人と共に形成する意味連関をいかに作り上げるか、というこのプロセスの結晶化が「生命（生活）の質」である。これは同時に、自己の意味連関を一貫したものとするために、自身の「生命の質」を“まっとう”することにほかならない。

(2) 意味の持続と尊厳死——「限りある生」

で＜限りない生命＞を生きる

以上のようにわれわれは、尊厳死を「生の在り様」のひとつの形とすることも、延命治療を「死に様」とすることも選択できてしまう状況にある。問題は、いかなる場合でも、誰もが代替不可能な存在をいかに“まっとう”するかである。ただ生きるなら、過度な延命治療やあらゆる臓器移植も積極的に肯定される。しかし代替不可能な「私の物語」があるのは、＜限りない生命＞に包まれて世界が生滅を繰り返しているからだ。人間の生命を場所にして、人間の情意などはるかに超えた＜生命のはたらき＞が、生きている。そうしてひとつの死は＜総てと共に在る＞ことで生きた証となる。ありとあらゆるいのちが、私を介して“まっとう”しなければならない。

したがって生命を“まっとう”するとは、連

綿と続く宇宙の生命の只中で、自分のいのちの燦然なる輝きのために、それをありのままに生き切ることである。森羅万象という無量無数の繋がりの中で、人間として、私として、「今、ここに、在る」ことを引き受けることである。それは、存在しているので、いずれ死ぬ可能性がある、ということではない。死によって、刻一刻の生が可能になっている。毎瞬、消滅することではしか現れることのできない今、現在に対する臨み方。私の生があるとすれば、「今、ここ」の瞬間である。この死すべき「限りある生」、刻一刻の他者との日々の積み重ね、そのままが、＜限りない生命＞である。もちろん、これは時間的に永遠に生命が延長していくことではない。物語（生命）には長さだけでなく、幅も深さもある。それゆえ、たとえ幼くして命を落としたとしても、いくら何千年間生き長らえたとしても、「生命の質」になんら違いはない。なぜなら、＜総てが共に在る＞ことをありありと感得している者にとって「生命の質」とその長さは比例せずに、「物語」を描ききれる。

以上の観点から、尊厳死とは、私という「意味」が持続し一貫した意味連関となること、つまり「私の物語」の完成として世界の＜大きな物語＞に刻み込まれる決定的瞬間といえる。

生命が、今まさに、私を介して生きている。宇宙（世界）の内で世界を目指し、すべてを含み、すべてに貫かれて在る、「私」自身が矛盾的結合「対立の一致」そのものである。誰もが、自分の「物語」を初めて描き、初めて死にゆく。他者の死の助けを借り、自己の死を見据えうるならば、他者と共に在る何気ない日々も、自分が何かを感受することも、その対象も世界も二度とはないことと悟られる。そうしてはじめ

て、「限りある生」を＜限りない生命＞と共に＜「物語」＞にすることができるに違いない。

むすびにかえて

ここで“死をどのように見据えることが可能か”という問いに帰ろう。われわれは、死はおろか生さえも厳密に把握することはできない。それでも、刻一刻の「生の在り様」であるあらゆるものとの関わり合いが、死をひいては生を明らめることを可能にしてくれる。これまでの考察のとおり医療現場では、しばしば自己決定権が問題となる。患者の意思は流動的であり、真意も量りかねるとされる。しかしすべてを内包した世界は、つねに可変的であり流動的である。だからこそ、互いに異なるものが関わり合い、変わらぬものを共に求められる。ここで、われわれが求めているものは、単なる同類項の寄せ集めや、異質なものを排除した硬直した同等性ではない。古いとか新しいとか、また中世的とか近代的ということにも類しない。いわば時間の内にありながら、時間なき精神である。それは幾多の年月を経て、時代や民族、道徳や倫理等に被われながらも＜大きな物語＞の内で互いに含み合い、同時に貫き合いながら交錯し、相めぐり合ってきたものたちに＜共通＞するものだ。

クザーヌスはいふ。「人間の本性が、現に生存しているものだけでなく、生存しうるにもかかわらず現に生存しないものやこれからも生存しないであろうものをも全て含蓄している」と[doct.ign.: 84]。

つまり、われわれの死生観とは、長い年月のめぐりの果てに、時充ちて、今ここに、顕われているものである。そうしてまた、新たな死生

観、すなわち生命観は、いつでも、すでに、いたるところに、顕われている。

[投稿受理日2009.5.23/掲載決定日2009.6.11]

注

- (1) 岩志 [2005: 170] は、「近代以降、法的に身体と精神は個人の人格権の対象であると位置づけられ、基本的人権としてその不可侵性が保障されてきたにもかかわらず、保護の構造ゆえに、医療の現場では自らの肉体や、あるいは精神に関する患者自身の決定には大きなハードルがあった」と指摘する。
- (2) 「尊厳死」という言葉が使用されるようになったのは、「カレン事件（米国ニュージャージー州1975年）」以降である。この事件の判決は、世界で初めて安楽死（尊厳死）を正式に認め、安楽死の議論から尊厳死の議論への転機となったものである。それまで、患者の苦痛を解放することに主眼を置いて論じられていた安楽死問題は、これを契機に「人間の尊厳」という観点が取り入れられる。
- (3) 日本では、厚生労働省が5年に1度、終末期医療に関する調査を実施。延命治療に対する国民意識は、70%以上の人が自分や家族の単なる延命治療は中止を望むとなっている[「終末期医療に関する調査報告検討会」調査報告 Jul.2004]。
- (4) 死生観といっても、実体があるものではなく各時代を経て結果として現れるものである。そのため厳密に規定はできない。だが、たとえば戦国時代の「死」と現代のその意味するところが異なるように、時代ごとに死に対する感受性がある。
- (5) 「川崎協同病院事件（1998年）」は象徴的である。98年11月16日喘息発作で入院した意識不明の患者（58）に対し、呼吸を助ける気管内チューブを抜いたうえ2種類の鎮静剤と筋弛緩剤を投与して窒息死させたとして川崎協同病院の元主治医が殺人容疑で逮捕された。この事件は、医師の独断で死に直結する行為に至ったことから、チーム医療の必要性およびインフォームド・コンセントの重要性など終末期医療のあり方が浮き彫りになった。
- (6) この要因のひとつに特別養護老人ホームやホスピス等の病院以外の施設が十分でない点が指摘できる。これは尊厳死とも密接に関わり終末期医療におけるターミナルケアの充実など、今後さらに重要性を増すと考えられるが、これらは今後の課題としたい。
- (7) 本章は主に『存在と時間』を中心に前期ハイデガーの思想を考察する。
- (8) この点に関して藺田 [2003: 51] は、人間精神の本質的機能として以下のように明らかにしている。「ひとつの原像の単なる写し（写像）であるにとどまらず、むしろ眼に見えないものを現わし出し、眼に見えるものたらしめるという根本的な機能を帯びたものと見られている」。
- (9) これは『非他なるもの』等にある後期のクザーススの立場である。前期『学識ある無知について』において「真理は深遠な暗闇の内の方がよりよく把握される」としていたにもかかわらず、このように転換した経緯は興味深い。この点は今後さらに考察を深めたい。
- (10) クザーススにおいて多様性 (diversitas) の対義語は、和合・協和 (concordare) となる。よって、多様性 (diversitas) = 多数性 (pluralitas) = 他性 (alteritas) となる。この点は藺田 [2003: 1987] に詳しい。
- (11) 本章では<>と「」を使い分ける。これは<不可視なもの>と「可視的なもの」、<普遍>と「個別性・特殊性」という意味合いで区別している。
- (12) 新田は、この点を「世界とその多極的現出をなす多様性と同一性のパースペクティブ関係」は、「脱パースペクティブ化」を契機とし展開されると指摘する [新田 2001: 50-55]。
- (13) 「1983年1月 ナンシー・クルーザン（米国ミズーリー州、事故当時25歳の女性）は交通事故に遭い、病院に運ばれた。手術で一命を取り止めたが、約20分間の無酸素状態があったため脳細胞が損傷し、植物状態になった。昏睡状態のまま7年が経過し、彼女はフィーディング・チューブで生命維持治療さえ施せば、30年間はほぼ生存するとされた。やっと生かされている状態を看てきた両親が、病院に生命維持装置、経管栄養剤の停止を申し入れたが、拒否されてしまう。やむをえず、両親は法的な解決手段をとる。最高裁は「本人の明白な死への意思がなければ栄養補給は止められない」と判断するも、両親は証人をたて再度申し立てを行った。結果的にこの申し立ては認められ、彼女はホスピスに移され、その約4年後に息をひきとった。」[立山 1998: 20-23]

(14) 「間主観性理論」を主張するハーバーマースにおいても、コミュニケーションによって普遍的な全体へ接近することが目論まれている。しかし彼の主張するそれは、同質的な生活世界のコミュニケーションにすぎず、異質世界の理解は不可能である。それは、「コミュニケーション的に社会化された主体」と主体との合意にすぎず、限定的なパラダイム内のコミュニケーションにとどまる。この点は、田村が透徹な考察をし、批判的社会論の限界を明らかにしている [田村 1995: 130-131]。

(15) 治療中止の検討がされる状況において、現段階では本人の意向をリビング・ウィルとして明確に確認することは少なく、家族が本人の意向を推定し決めねばならない場面がほとんどである [立山 1998]。しかしながら、日頃、本人と家族とが終末期医療や尊厳死に関して話し合う場合も稀であり、家族が「推定」することも容易ではない。

(16) 安楽死が嘱託殺人行為といわれるのに対して尊厳死は、延命治療の拒否権によって延命治療を中止し、十分な鎮静剤を用いてできるだけ自然に安らかな死を迎えるものである。尊厳死の前提には、「過剰医療への抵抗」のもと「自然な死への願望」があり、自然死に近い自死行為である。事前意思 (Living Will) の表明が大前提だが、それがない場合は家族の意思表示による代行判断も許されている。 [黒柳 1996: 188-200]

また1976年にカリフォルニア州で自然死法が立法化され、以後40州で立法化が進んでいる [甲斐 2005: 123; 立山 1998: 31-34]。

(17) この場合は、財政面や保険に関する社会基盤の脆弱性に反省が求められる。日本においては高額医療費の限度額は1ヶ月6万3千円であり、それを越える金額については健康保険より払い戻しがあるため、治療費を理由とする尊厳死の要求は多くはないであろう [立山 1998: 33]。しかし保険制度の見直し等によって、法改正もありえるため予断を許さない。

参考文献

本稿で使用したハイデガーとクザヌスの文献の引用箇所の表記については煩雑さを避けるため以下のように略記する。また、頁数は訳書のものを示す。

(doct. ign.) Cusanus, N., 1932, *De docta ignorantia*, Nicolai

de Cusa Opera omnia, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis I, ediderunt E., Hoffmann et R., Klibansky

in *Aedibus Felicis Meiner*, MCMXXXII (= 1994, 山田桂三訳『学識ある無知について』平凡社, 317pp.)

(vis. Dei) 2000, *De Visione Dei*, A. D. Riemann ed., *Nicolai de Cusa Opera omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita VI. (= 2001, 八巻和彦訳『神を観ることについて』岩波書店, 312pp.)

(non aliud) 1944, *De non aliud*, *Nicolai de Cusa Opera omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, XIII, ediderunt L. Baurt et P. Wilpert, Lipsiae in *Aedibus Felicis Meiner*, MCMXXXI (= 1992, 松山康國訳『非他なるもの』創文社, 228+30pp.)

(SZ) Heidegger, M., 1953, *Sein und Zeit*, Niemeyer. (= 1994, 細谷訳『存在と時間』下, 筑摩書房, 472pp.)

Jaspers, K., 1964, *Nikolaus Cusanus*, München: Pieper. (= 1970, 蘭田坦訳『ニコラウス・クザヌス』理想, 422pp.)

大井玄, 1993, 『終末期医療Ⅱ 死の前のQOL』弘文堂, 203pp.

甲斐克則, 2005, 『安楽死・尊厳死と法』『生命と法』成文堂, 123-165pp.

黒柳弥寿男, 1996, 『尊厳死と安楽死』『医療言論』弘文社, 188-200pp.

蘭田坦, 2003, 『クザヌスと近世哲学』創文社, 258pp.

——, 1987, 『無限の思惟』創文社, 356pp.

立山龍彦, 1998, 『自己決定権と死ぬ権利』東海大学出版会, 171pp.

田村正勝, 1995, 『新時代の社会哲学』早稲田大学出版部, 364+12pp.

難波田春夫, 1982, 『国家と経済 難波田春夫著作集 6』早稲田大学出版部, 357+17pp.

成澤光, 1999, 『脳死臓器移植・プライバシー・生命政策』関根清三編『死生観と生命倫理』東海大学出版会, 204-216pp.

新田義弘, 2001, 『世界と生命』青土社, 261pp.

萩野弘之, 1999, 『古代ギリシャ』関根清三編『死生観と生命倫理』東海大学出版会, 32-48pp.