

## 死 (Ⅲ)

### 五 ルクレティウスと対称説<sup>(1)</sup>

安 西 和 博

**ルクレティウスの対称説** 死の恐怖に苛まれば、狼狽のすえに理性を失って哲学者たる矜持を失いかねない。死の恐怖を癒す処方箋がもしあるなら、その処方箋は、論理を至上とする哲学者にとっては、死の恐怖を不合理なものとし、いやしくも哲学者たることを標榜するかぎり抱くも愚かなものであることを示してくれるものでなければならない。死をまったく恐れない者の癒し難い鈍感さは問題外として、そうした処方箋を求める者は、恐らくひと一倍死の恐怖に怯えてもいよう。エピクロスの忠実な後継者であった紀元前一世紀の哲学者ルクレティウスは、死の恐怖を不合理だとして、次のように述べている。

私たちの生まれる以前に過ぎ去った無窮の過去をふり返るとき、それが私たちにとってまったくの無であるとみなされることに注意しよう。それゆえ、自然は私たちの前に鏡を置き、私たちの死後の時間をどのように見たらよいかをそこに示してくれているのである。そこになにか恐ろしいもの、気を滅入らせるものが見えるだろうか。むしろ、深い眠りよりももっと安らかなものではないだろうか<sup>(2)</sup>。

人生は、誕生と死の両端で限られている。誕生以前に私たちは存在しなかった。死後にも、私たちは存在しない。私たちが生まれる以前に無窮の時間が経過した。そして誕生以後、私たちは束の間の生を享受し続けてきている。死後にも、同じく私たちの存在しない期間がとこしえに続くことだろう。誕生以前と死後のこのふたつの果てしない期間を対比するとき、それぞれは私たちの存在しない期間であり、この点でなんら変わるところがない。前後の非存在は、私たちの存在を挟んで、対称的である。そうであるなら、過去をふりむいて見出される生前の非存在は、誕生の時点に置いた鏡のなかでそのようなものに見えているだけで、じつは私たちの背後(未来)にあるために鏡のなかで前方(過去)の方向)に映っている死後の非存在ではないのか。鏡に映った像を、誤って実像、すなわち自分が存在しなかった期間、誕生以前の自分の非存在と見るときには恐怖を覚えないのなら、その虚像の実物、すなわち死後の非存在を見て、なぜこれに恐怖を覚えるのか。死とは私たちが非存在に移行することであるなら、過去の自分の非存在を恐れないのに、どうして未来の自分の非存在を恐れるのだろうか。なぜ人生の一方の端(誕生)を恐れないのに他方の端(死)を恐れるのだろうか。それは不合理で愚かな態度ではなからうか。ルクレティウスの説に賛同するローゼンボー

ム<sup>(3)</sup>を参考に、さしあたりルクレティウス説を次のように整理しよう。

A

- (1) 誕生以前の自分の非存在を恐れるひとはいない(大多数のひとの心理に関する事実)。
- (2) 誕生以前の私たちの非存在は、死後における未来の私たちの非存在としかるべき点でなんら変わるところがない。
- (3) ふたつのものがしかるべき仕方と異なると思わずに足る理由がないのに、恐れていない一方のものと同等のものを恐れるのは不合理である。

ゆえに、自分の未来の非存在、自分の死を恐れることは、不合理である。

両者が等しいものであるなら、一方だけを恐れて他方を恐れないという非対称的な態度をとることはたしかに不合理である。ルクレティウスはこの対称説(The Symmetry Argument)<sup>(4)</sup>によって、死の恐怖を不合理だと論証できたと考えていた。この説は、セネカやキケロなどのストア派の哲学者、後にはモンテーニュ、ヒューム、ショペンハウアーなどにも影響を与えている。現在でも、この説に賛同する哲学者は少なくない。

**逆の対称説** 異なる二つのものには異なる態度、同じものには同じ態度をとるのが合理的である。異なる態度をとるからには、両者の間に違いがなければならない。これは、否定できない。生前と死後とで違いがないとき、生前の非存在を恐れないのなら、死後の非存在を恐れる理由もないはずだ。この議論を逆転させると、死後の非存在を恐れるのなら、生前の非存在を恐れてもいいはずだということにもなる。

B

- (1) だれもが死後の自分の非存在を恐れる(大多数のひとの心理に関する事実)。
- (2) 誕生以前の私たちの非存在は、死後における未来の私たちの非存在としかるべき点でなんら変わるところがない。
- (3) ふたつのものがしかるべき仕方と異なると思わずに足る理由がないのに、恐れている一方のものと同等のものを恐れないのは不合理である。

ゆえに、自分の過去(生前)の非存在を恐れないのは不合理である。

この「逆の対称説」は、みでの通り、両者の非存在の同等を前提に、死後の非存在に対する恐怖を当然のこととしたうえで、誕生前の非存在に対する私たちの無関心を不合理だとする。

双方の非存在が対称でなければ、いずれの対称説も成り立たない。そこで、さしあたり 双方が非存在として同等であると仮定しよう。すると、ルクレティウスの主張するように、死後の非存在をも恐れてはならないのか。それとも死の恐怖を当然のことと前提して、「逆の対称説」の述べるように、誕生前の非存在を恐れるべきなのか。かりに対称である場合、どちらの対称説が正しいかは、私たちの恐怖の対象がなんであり、それが恐怖の対象として相応しいものであるかどうかを判定しなければ決着がつかない。それでは、ひとびとが死の禍いとみなしているにもかかわらず、ルクレティウスが、禍いではないゆえに恐怖の対象とすべきはないとしているものはなんであるのか。そしてそれは、私たちが実際に恐れているものとはたして一致しているのだろうか。

**ルクレティウスの対称説の対象** 私たちの結論からすれば、両者は対称ではない。それ以前に、私たちが実際に恐れているものは、ルクレティウスが恐れるべきではないとしているものとも一致していない。つまり、彼が恐れるべきではないと主張しているものを、私たちはもとより恐れてはおらず、私たちの恐怖の対象はそれとは異なるものである。ルクレティウスの主張は、的を外している。それでは、ルクレティウスはなにを以て死を恐れるべきでないと言っているのか。

死んでから墓穴のなかで朽ちたり、炎に焼かれたり、猛獣の餌食になるのではないかと恐れているひとがいたら、彼の言っていることはどうも本当のことではないようだと考えてよろしい。自分の死後にも感覚的な経験があるなどという信念を彼がはっきり否認していても、彼は内心では密かな恐怖におののいているのである。彼は自分では口に出してははっきりと認めているつもりでいることも、またその根拠も実際には容認してはいないのだということが私には確信できるのである。彼は自分の命を無いものだとし、これを根絶やしにし、そこから出ていくのだと本当のところ思っておらず、それと知らずに自分の一部が依然として生き続けていくと思っている。生前に、死後には自分の身体が鳥につつかれ獣に齧られることになるのだと想い至るとき、彼の心はそうした自分に対する哀れみでいっぱいになる。彼はその光景から自分を消去しておらず、自分と自分の遺した死骸とをはっきり区別していないのである。彼はそれが自分自身なのだと思像しながら、同時に傍観者としてそのかたわらに立って自分の感情をそれにくわえる。だから彼は、死すべき身に生まれたことを悲しむのだ。実際に死んだら、生きて自分の死を嘆くもう一人の自分、ずたずたに引き裂かれたり火葬の炎に焼かれたりするときの苦しみに怖じ気づくもう一人の自分などいないのだということが彼にはわからないのだ<sup>(5)</sup>。

死を恐れるべきでない理由としてこれ以外の箇所でも結局同様のことが言われるが、こうしたことが彼の主張したかったことであるなら、ルクレティウスはエピクロス説になにも新しいものを加えてはいないことになる。死後に私の身になにがあっても、それを恐ろしいと思う私がかはやいないのだから、生きている今の私にとっても恐れるべきことはなにもない。この点に関しては、私た

ちにも異論がない。しかるに彼が、そしてエピクロス派のひとつが論証したかったのは、死後の状態、死後の私たちの非存在を死後の私たちが恐れること（そして今から、生きている私たちがこれを恐れること）は不合理だということであったのか、それとも、死ぬこと、私たちの非存在への移行を生きている今の私たちが恐れることが不合理だということであったのか。これは異なることである。エピクロスもルクレティウスも両方を論証したかったはずであるし、また両方を論証すべきであった。しかるに、彼らは前者を論証できれば、後者をも示したことになるかと速断してしまった。死んでいる状態を死んでいるひとが恐れることは不合理だから（そのとおりである）、生きているひとが、（死んでいる状態ではなく）死ぬことを恐れるのも不合理だとエピクロス派のひとつは主張するのである。エピクロスやルクレティウスにかぎらず、彼らの追隨者も両者の混同ないすり替えによって、前者を恐れることが不合理であるならば、後者を恐れることも同様だとしてしまった。しかし、もし両者が異なるものであるなら、前者を恐れずに後者を恐れることは必ずしも不合理ではない。

死とは、これ以降私が存在しなくなることである。これが私たちの恐れる対象である。他方、これとは異なる事態、すなわち私たちがすでに死んでいるという将来可能な事態なら、死後の私たちはもとよりのこと、今の私たちがこれを恐れることはない。私たちは、死後の非存在そのものを恐れているのではなく、死んで存在しなくなることを恐れているのである。非存在を恐れることがあるとすれば、私たちが非存在になることを恐れるがゆえに、死ぬことの結果ないし死を反映したものととしてそれを恐れるのである。

ルクレティウスの対称説は、生前と死後のふたつの非存在が対称であるかどうかの問題以前に、以上にみるように、恐怖の対象をとり違えてしまっている。彼の対称説のアイディアは、こうした錯誤から生まれたいわば怪我の巧妙である。彼の対称説を批判するだけなら、これだけでも充分であるが、対称説は死の禍いを考察するうえでいくつか興味ある事実を示唆してくれる。

なぜエピクロス派のひとつとは、死後の非存在の事態と死ぬこと（非存在への移行）とを混同したのだろうか。推測するに、私たちが生きている間のことであれば、ある状態への移行とその後の状態とを区別する必要はない。それが楽しい状態であれば、それに入っていくことも同じく（あるいはそれ以上に）楽しく、それと知ってこれから苦しい状態に入っていくこと自身も、苦しい状態にあることと同様に悲しいことである（火事で焼け出されてなにもかも失ってしまっていることはつらいことであるが、いのちに別条がなくても火事そのものも恐ろしいことである）。だが死とは、これを体験する私たち自身が存在しなくなることであり、この種の類推はあてはまらない。あるいは彼らの混同の理由をこのようにも推察できよう。エピクロス派のひとつがこうした類推をしたのは、彼らが死後の非存在の側（死の出来事以降の、未来に延びる半直線の時間軸上の任意の時点）から生と死を見ていたためではなかろうか。死んでいる状態は、快苦いずれでもない。と言うよりも、快苦について語るができない。それならば、その状態に入ってくること（死ぬこと）をなぜ恐れるのか。これに対し、私たちは、生きて存在している今の時点から非存在への移行（死ぬ

こと)を見る。単純に言えば、生きていることは楽しい。その生が死とも終わってしまうのだから恐ろしいと。もし生と死を、エピクロス派のひとつひとつのように、非存在の側から見ようとするなら、自身の言に反して、自分の非存在に気づくもうひとりの自分をそこにこっそり忍び込ませていることにならないだろうか。

**誕生前の非存在と死後の非存在** 誕生前の過去の非存在と死後の未来の非存在は、非存在という点だけに着目すれば同等であり、現時点からみれば対称である。それにしても、非存在、欠如とは、なにかの非存在、なにかの欠如、なにかの否定であり、そのなにかが欠如に先立つ。存在するものを前提にして、その欠如がある。非存在そのもの、欠如それ自体といったものを考えることはできない。存在が無に先立つのであって、その逆の、無が存在に先立つことはない。時間の向きに注意すれば、今の私たちから見て、誕生前の非存在とは、肯定すべき私の存在をいわば予定し、これに移行する以前の私の非存在、喜ばしき私の存在(誕生)によって打破され終止符を打たれた非存在である。死後の非存在は、私の存在に続く私の非存在である。前者は充実に先立ちこれをはらむ欠如、後者は充実のあとの私の欠如、私の存在を否定し、これをのみ込む空虚である。そのようにみれば、ふたつの非存在は対称ではない。すなわち、私たちの恐怖の対象は私たちの非存在であるとしたところで、ルクレティウスの対称説は成り立たないのである。

こうしてエピクロス派のひとつとは、死の恐怖の対象をとり違えただけでなく、さらに二点で誤った。彼らが誤って死の恐怖の対象とみなした非存在を、あたかもそれ自身として独立して存在するものとし、これを比較の対象としようしたのである。しかし、前後にあるのは、特定のものの具体的・個別的な非存在、すなわち私の非存在であった。そこで、この誤りに引きずられて、彼らは、生前と死後の非存在を対称的と見誤ったのである。死後の時点以降(あるいは誕生以前)では、なるほどなにかを恐れる私たちがいないから、その限りでは、私の恐怖を語ることは無意味である。しかし、死後の非存在が、誕生前の非存在と異なり、今の私の非存在への移行と解すれば、これは恐ろしい事態ではなからうか。

私たちは先に、「生まれてきてよかった」とか「生まれてこなければよかった」の発言、あるいは「死んだほうがまだ」、「いや、なにかがあっても生きているほうがいい」などの発言の性質を検討し、そこでは決して私の存在と私の非存在とが比較されているのではないことをみてきた。比較できるのは、人生の内部に存在している特定のあるものとあるものである。お金の有ることとお金の無いことを比較することはできる。両者は裕福と貧窮の状態として、ともに積極的になにかである状態であり、それゆえに両者を経験しそれぞれの特徴のゆえにその得失を比較できるのである。これに対し、生と死、私の存在と私の非存在とは、私という人物、私の生活の有る事態とそれの欠如した事態であって、後者は私が経験したうえで比較の対象とすることなどできようはずのないものである。

**もうひとつの対称説** 生前の非存在は、死後の非存在とともに、以下のように解釈すると、私にとって対称的な禍いになるようにみえる。私は $t_1$ の時点で実際に生まれたが、それより早く $t_2$ の時点で生まれていたら、今の私にとってもっとよかったのではないか。 $t_1$ から $t_2$ の私の非存在の期間は、私が実際には $t_1$ の時点で誕生してしまったことで、生きることを逸してしまった期間である。同じく、もし私が $t_1$ の時点で実際に死ぬとして、それよりも後の $t_3$ の時点で死ぬことができたなら、その期間だけもっと長く生き続けるのだから、今の私にとって望ましく、 $t_1$ から $t_3$ に至る私の非存在のその期間は、私が存在しそこなう期間となろう。

死が禍いであるとき、この禍いを免れるには、不死の身となるよりほかにない。老いにつきまとうさまざまな禍いを背負い込むことがなければ、私たちは不死を願い続けるに違いない。現実には、死の禍いすらそれと比較すればまだましな禍いとなるほどに過大な禍いが老いの身に(限らないが)負わされることがある。もしそれが治癒不可能、すなわち生き続けるかぎり負うべき病苦であるとき、「死んだほうがましだ」、「死にたい」と思うこともあろう。しかし、死ねば、その禍いから解放されることにならない。解放される当人がいなくなるからである。最善はむろん、生きてその病苦から解放されることである。禍いがひとたび除去されれば、だれもがもはや死にたいとは思わなくなるに違いない。そこで選択肢はふたつである。そうした禍いを負ってそのまま生き続けるか、不死の願いを撤回し、生きることを断念し、死の禍いを甘受するか。選択は、生の内部でどちらの禍いをましなものとするかにかかっている。こうして、死の禍いがまだしもの禍いとなるまでに至るとき、私たちは死を望む。しかし、それは、文字どおりの意味で死を望み欲するのではない。自殺者も含めて、死を欲するひとはいない。迫られてやむを得ず、どちらかましな禍いを人生の内部で選択させられるのである。

私たちはいま、早死にする損失に注目する。あまりに早く死を迎えざるを得なければ、無念である。老いの禍いさえなければ、どれほど長く生きても早死にであるのだが、これを勘定に入れてさえ、人生の途上で人生を未完のままにして終えざるを得ないという悲劇がここで浮き彫りになる。たとえ死(の禍い)を容認しても、死の訪れる時期が遅ければ遅いほど望ましい。早死にとは、死の禍いに加えて、死を前提したあり得べき生存期間の削減でもある。そうであれば誕生も、逆の方向での生存期間の削減とみることができないだろうか。もし私が実際よりも早く生まれていたら、生まれたそのひとが今の私と異なる人物であったかもしれないという点で、この想定には問題が残るが、このことはいまは不問に付しておくことにする。

無限の過去と未来のうち、私たちが早死にないし遅く生まれ過ぎて、どれほどの期間だけ生存を逸したか、その長さは任意に想定できるが、これを十年とすると、例えば次のようになる。

いまが一九八五年だとして、あなたは八十年の生涯を生きることになっているとする。あなたは、一九六五年に生まれて二〇四五年に死ぬか、一九七五年に生まれて二〇五五年に死ぬかの選択ができるものとする。どちらの場合にも、あなたの人生には同じだけの量の快苦

が含まれ、時間的に平均して配分されているとする。あなたが二番目を選択するのは、明らかである。あなたは善い経験を未来にしようと思うからである。一九六五年以前と二〇五五年以降の時間は、どちらを選んでも、「経験上の空白」である。前者を選ぶと、二〇四五年から二〇五五年までは「これを選んだための」空白であり、後者を選ぶと、一九六五年から一九七五年まではこれを選んだための空白である。そこでもし、十年のこの経験上の空白に焦点を当て、その空白が過去と未来のどちらにあったほうがいいのかと問われれば、考えるまでもないことだろう<sup>(6)</sup>。

それではなぜ、未来の死を恐れるのに、同じく生存期間の削減でもあり得るところの、過去の(遅すぎた)誕生に私たちは無関心の態度をとるのだろうか。これには説明が必要であろう。

**未来に対する偏向** 私たちが死を恐れるのは、私たちの非存在そのもののゆえではなく、私たちが存在しなくなることによって現在の私たちが死以降の生存とそこでの貴重ななにかを失うことによっている。このことを認めたくえて<sup>(7)</sup>、D. パーフィットは、現実の誕生による禍い(ここではかりにこれをひとつの禍いとしておく)を恐れない理由の説明として、次のような独創的な例をつくった。この病院でこの手術をうける患者は、手術の前後にかかわらず睡眠薬を与えられ、前日の記憶の一部を失って、翌日目覚めることになっている。

私はある病院に入院し、ある手術をうけることになっている。この手術はまったく安全で、これまで失敗例がない。私は結果をまったく心配していない。手術は短時間で終わる場合もあれば、長時間かかることもある。手術に協力しなくてはいけないので、麻酔をされるわけにいかない。以前にも一度私はこの手術をうけたことがあり、そのときの激痛は、忘れようにも忘れることのできないほどのものであった。そこで新たな方針として、患者は術後、その記憶を失うよう処置されることになっている。ある薬によって、数時間前の記憶が消し去られるのである。

私は目を覚ました。いつ眠ったのか覚えていない。私の手術はいつ行われ、どれくらい時間のかかるものなのか、看護婦に聞いてみる。彼女が言うには、患者は私の他にもう一人いて、双方に関する事実は知っているが、どちらの事実がどちらの患者に当てはまるのかわからないようだ。ただ、以下のことだけは本当だと、彼女は私に告げた。すなわち、私は昨日手術をうけた患者であるかもしれない。その場合には、私のうけた手術は十時間という、これまでで最長のものであった。さもなければ、私は後日、短時間の手術をうけるほうの患者であることになる。私は、すでに十時間の長きにわたって手術をうけた患者であるか、それともこれから一時間だけ手術をうけることになっている患者であるかのどちらかであるというのである。

私はどちらの患者なのか、看護婦に聞いてみようとしたが、彼女はもう立ち去っていた。どちらであったほうがよいか、私には明らかである。もし前者であれば、私は断然、たすかったと思うことだろう<sup>(9)</sup>。

十時間の長きにわたる激痛と短時間の苦痛を、それだけで比較すれば、後者のほうがましに決まっている。しかし、もし前者の経験を過去に、後者を未来に置くと、そのどちらを選ぶかと問われるならば、私たちは前者を選ぶだろうとパーフィットは言う。まして同程度の苦痛であれば、それは未来にあるよりも過去にあったほうがよいと思うのは決して不合理ではない。パーフィットは、禍いは過去に福は未来にあるあるほうを選ぶ態度を「未来に対する偏向 (the bias toward the future)」と名づける。

パーフィットは未来に対する偏向をもたないひとを想像し、これを「無時間人 (Timeless)」と名づける。無時間人は、禍福が過去と未来のいずれの側にあっても等価とみるひとである。彼は、快苦が過去と未来のどちらにあっても同じように喜び悲しむから、手術の選択にあたって過去と未来のどちら側にあっても、苦痛の少ない短い方の手術を望む。対称を公平に成り立たせるために、彼は『創世記』のアダムのように、存在し始めたとき、死を目前にするひとと同じく、すでに十分な知識と能力をそなえた成人であるとする。ただ無時間人も私たちと同様にいずれ死ぬ。彼は人生の終りに臨んで、前方にはなにもないことをみて悲しむが、後ろには自分の人生全体があることをみて喜ぶ。人生の発端では、後方にはなにもないことをみて悲しむが、前途には人生全体があることをみて喜ぶ。歳をとるにつれて、私たちと同様に彼にとっても、前途に見出すものが少なくなるが、その反面、ふりかえって過去に見出されるものが増えることで自分を慰める。彼は死を前にして、なぜもっと長く生きられないのかと残念に思う。誕生時の彼も、昨日まで自分が存在しなかったことそれ自身を悲しむことはないだろう。彼が悔やむのは、なぜもっと早く生まれなかったのか、ということである。彼の苦痛の種は、人生がその両端で等しく非存在に終り、両方向に有限であることである。無時間人にとっても、私たち同様に、非存在そのものが心痛の種ではない。もし私が無時間人であるなら、とパーフィットは言う。

私たちが残念に思う理由は、善きものの多くを私たちが過去に失っているということであろう。私という人間はいまのままであるとして、私が一七〇〇年頃に少数の特権階級のひとりとして生まれていたとしよう。私は、実際には一九四二年に生まれてしまったことをきわめて痛恨に思っている。私は断然実際とは異なり、ヒュームやバイロンやチェホフやニーチェやシジウィックを友人にくわえてこれまでの二世紀半を生きて来れたらと思うことだろう<sup>(9)</sup>。

無時間人は、死によって未来の善きものを失うことを悲しみ、誕生によって過去の善きものを失っ



たことを悔やむだろう。未来の喪失にこころを痛め、過去の喪失に悲嘆 (regret) するとき、過去と未来に対する無時間人の態度は対称的である。そこで、私たちがかりに無時間人であるなら、対称説が成り立つことになる。ただしその対称説は、ルクレティウス流の対称説ではない。私たちは、誕生と死を等しく悔やみ悲しむからである。私たちが無時間人でなく、いまのように未来に対する偏向をもつなら、いずれの対称説も成り立たないとパーフィットは主張する。

この偏向をもつゆえに、かつて苦しんだということを知っただけでは、私たちは今にしてこころを乱されることはない。しかし、私たちが平静にこれをうけとめるからといって、過去の苦しみが禍いでなくなるわけではない。同じことは、私たちの過去の非存在についてもあてはまる。それゆえ、エピクロス論証の説得力をもつのは、未来に対する偏向を欠き、しかも過去の非存在を残念に思わないひとに対してだけである。そういうひとはいないから、この論証はだれをも納得させることはない<sup>160</sup>。

出来事は、それにもし遭遇しなかったならばあり得たであろうと想定される私たちの生活と、この出来事が実際に起こってしまって以降の私たちの現実の生活との比較によって禍福いずれかとなる。したがって、苦痛の経験は、その苦痛の程度もさることながら、経験する私たちの側のそれまでの実生活のありかたも禍い (とその程度) を決定する要因となる。そこで、ふたつの同程度の苦痛の経験も、時点が異なれば、同様の禍いとなるわけでは必ずしもない。そのような意味で、それがどのような出来事であったかということとならんで、それがどれほどの禍福であったかということも、客観的な事実となる。それゆえ、出来事が過去にまわることで、あるいはその苦痛の記憶が薄らぐことで、禍いとしてのその度合いを減らすわけではない。しかし、目下の場合、苦痛を被る出来事は、病院内のこととして、人生の経歴に関係しないと想定される。過去にあっても未来にあっても、それが禍いたることに関して、また禍いとしてのその程度において変わるところがないことが仮定されている。したがって、未来に対する偏向は、禍福とは離れて説明されなければならない。

未来に対する偏向にかんしてひとつ留意すべきことがある。私たちのこうした非対称的な態度は、その対象が自分自身の禍福である場合に限られる。他人の禍福に対しては私たちが対称的な態度をとることをパーフィットは次の例で示している。

私はある国からの亡命者で、故国に母をひとり残してきた。私は母のことをふかく気にかけているが、たまにしかたよりがない。あるとき、彼女が病気で余命いくばくもないことを私は知った。今また私に新たな事実を知らせるひとがいて、それによれば、母の病気にはやがてひどい苦痛がともない、それには薬も効かないというのである。そうだとすれば死ぬまでのこれからの数か月、母は恐ろしい苦痛にさらされることになる。死が迫っていることを私はすでに覚悟しているが、これから私の母がたえなくてはならない苦痛を思うとき、

私はひどく胸がいたむ。

これを知った翌日、私は私の得た情報が部分的に間違っていることを教えるひがあった。事実に違いはなかったが、時日に間違いがあったのである。母は実際に数ヶ月苦しんだが、すでに亡くなっていたのである。<sup>(11)</sup>

私は、母がこれから苦悶に満ちた死を迎えることになるを知って胸をいためたが、翌日、それがすでに過去のことになっていることを知った。しかし、母の苦しみがすでに過去のものとなっていて知っても、私の悲しみがいくらでも軽減するわけではない。愛する母親であれ赤の他人であれ、他人の苦痛の場合には、それが未来にあらうと過去にあらうと、それに対する私の態度は対称的である。私の関心事は、愛する者がその死に臨んで苦しんだかどうか、言いかえれば、その生涯の時期を問わず苦痛に満ちた数か月があったかどうかということであり、そうであれば私のころはいたむのである。しかし、先の例を少し変更し、母は数ヶ月苦しんだが、死の直前一ヶ月の間にせよ苦痛から癒された期間があって、このことを私が知るとするとき、事情が変わってくる。母は、いつか自分でも苦痛を過去のものとし、その苦痛についての苦い記憶を除けば、過去の苦痛に対して無関心の態度で回顧する時期があったことになる。すなわち、その苦痛に対する彼女自身の非対称的な態度が、彼女の苦痛に対する私の態度にも影響するのである。

**過去の苦痛と未来の苦痛** 身近なところでは、私たちは嫌なことは先に片づけ、楽しいことを後にとって置きたいと思う。苦痛を必ず一度は経験しなければならないとしたら、これを未来にまわすよりも、すでに過去のものとしているほうを望む。これが、未来に対する偏向の典型的な例であった。過去が変更不能であるのに対し、未来は不確定であるという理由は、この前提からして未来に対する偏向を説明しない。同様に、不確定な未来に対する不安を以てしても未来に対する偏向は説明できない。未来の苦痛も確定している。また、苦痛が未来にあれば、生々しい経験が待ちうけていることになるが、それは未来にあるために未だ経験していないだけであり、苦痛が過去のものになっていけば、もはや経験する必要はないかわりにすでにじかに経験済みなのである。過去の出来事は、やがてその記憶が薄れていく。私たちは過去と未来を対等にみようにも、無時間人と異なり、自分の過去を逐一詳細に記憶できない。しかし、たとえ驚異的な記憶力をもつに至っても、私たちは未来に対する偏向をもち続けよう。過去の劇痛の記憶はやがて薄れるといっても、記憶に残る。これに対し、死の直前の未来の苦痛は、死後には記憶がなくなる（記憶について語り得なくなる）からといって、これを今から知ったなら、やはりおおいに恐れよう<sup>(12)</sup>。また、あの手術の場合、苦痛の悪夢を抹消するために、手術が終わるとその記憶が完全に消されることになっていた。記憶の有無や内容のいかんは、未来に対する偏向と無関係である。出来事が同じく過去ないし未来にあっても、現在からの距離にそれぞれ遠近の差がある。だが、手術の記憶が消されると、手術がすでに終わっているかどうかとも目覚めた時点ではわからない。記憶が消されているので、手術が過

去のことであれば、それはつい一時間前のことであったのかそれとも数日前のことであったのかもわからない。それゆえ、手術がまだ終わっていない場合にも、そのことすらわからず、ましてごく近い未来に予定されているのかそれとも当分先のことなのか、いずれも私にはわからない。わかっているのは、過去か未来に必ず一度は、苦痛に満ちた手術があるということだけである。しかし、現時点からのそれぞれの手術の遠近にかかわらず、手術が過去のことになっていると知れば、「助かった！」と思うのである。手術が過去にあるか未来にあるかで、私におよぼす心理的効果に違いを生ずるかもしれない。それはひとによって、またそのときどきの精神状態によっても異なるだろう。過去の追憶にだけ生きて、未来に希望をもたないひとには、苦痛は未来にあったほうがよいと思えるかもしれない。しかし、未来に対する偏向は、そうした個人差や選択時の心理状態のいかんにかかわらず、ほとんどのひとがもちあわせている。それが過去にあったか未来にあるかという、ただそれだけのことによって、私たちは未来の苦痛よりも過去の苦痛を選択する。あの手術の苦痛の代りに快楽を入れて思考実験をしてみれば、快楽は逆に未来にあるほうが望ましいだろう。

未来に対する偏向をもつことは、不合理なことであろうか。大多数のひとびとは、不合理だとは答えないだろう。これが、パーフィットが不合理ではないとしている理由であるようにみえる<sup>10)</sup>。むろんそれだけでは、説得力ある理由になっていない。私たちはそこで、なぜ不合理ではないかの理由、未来に対する偏向をもつ理由を探さなければならない。これによって、無時間人にとってはなぜ死が不運な出来事にはなっても、私たちほどに重大な禍いとならないのか、言い換えれば、なぜ私たちにとってだけ死が禍いとなるのか、つまりなぜ対称説が成り立たないのかが説明されよう。

結論を先に述べれば、未来に対する偏向は、現時点からみでの過去と未来の非対称から、それゆえ現在に立って過去と未来を見る一人称の観点からのみ説明できるものでなければならない。私たちは、過去と未来とに対して非対称的な態度をとる。これに対して、無時間人は、過去と未来に対して対称的な態度をとる。死を恐れて現実の誕生を無念に思わない理由は、ここにある。その相違は、無時間人と私たちとで、人生を生きるその姿勢そのものに違いにあるからである。

**無時間人の「人生」と私たちの人生** 無時間人ならざる私たちは明日の空腹に今日飢える。同じ空腹でも、明日の空腹の予想は、今日の空腹の実感よりも忍び難い。反対に、明日の満腹が約束されるなら、今日の空腹にも耐えられる。明日に希望がかなうのであれば、そしてその希望が昨日までの過去あってこそその希望であったなら、悲惨な過去も懐かしいものになる。希望のない明日、今日よりも悪くなる明日ならば、その明日を導く今日と昨日は色褪せる。今日を生きる意味は明日にある。過去と現在を犠牲にしてまで未来の改善を求めたこうした姿勢は、それだけをとってみれば必ずしも合理的でないが、明日をも知れぬ苛酷な生存条件を生き抜くには有利であったらうから、不確定な未来を生き抜くために私たちが進化の過程で身につけてきたものであろう。これは、明日の糧をすでに十分に確保している文明社会に生きる私たちにとっても、生涯を貫く主旋律なのであ

る。

他方、無時間人にはこうした未来優先の姿勢が欠けている。彼の生きる時間は、未来と過去が等価であるような客観的・等質的な時間である。彼は、同じ空腹であれば、明日の空腹の回避のために今日の空腹を我慢しようとは思わない。快楽であれ苦痛であれ、それらが彼の人生のどの時点に位置しようと、等価とみる。快楽ならば、それが彼の人生のどの時点で経験されようと、彼にとって等しく望ましい。むしろ、今日の投資が明日に二倍の収益を生むのであれば、彼は明日のために今日を犠牲にしよう。だが、投資額と利益が同じであるなら、今日を明日のために投資する理由はない。

明日のために今日を生きる未来志向・未来優先の積み重ねの足跡として、私たちは背後に経歴を残す。ふり返ってもし明日を切り拓くための日々のいとなみが、一貫した経歴として概してこれまでのところ順調に推移してきているなら、特別な事情のないかぎりこの経歴は未来の経歴をも約束していることになる。それならば私たちは、現在までの自分の人生経歴を幸福なもの、満足すべきものとみるだろう。順調な経歴とは、より善い明日を目指して生きてきたこれまでの足取りの積み重ねとして次第に善くなってきた前進・上昇の軌跡であり、不調な経歴とは、次第に悪化してきた衰頹・下降の経過である。人生の善し悪しは、含まれる快楽と苦痛の総量の差額によらない。過去の禍いや失敗も、それ以降の経歴の、なにかなく今後の経歴の好ましい見通しに不可欠な仕方で貢献しているなら、いまからみれば禍いや失敗であるどころか、それ以降の経歴のために通過しなくてはならなかった一里塚、幸運や教訓、投資、当然の代価、「成功の素」とみえてくる。逆に、過去の幸運や成功も、それがために以降の経歴がだいなしになっているなら、幸運や成功であるどころか、むしろなければよかったもの、禍いや転落のきっかけ、「失敗の素」となる。一生に含まれる快楽と苦痛の量が同じであっても、「先憂後楽」の経歴は成功の、「先楽後憂」の足跡は失敗の人生である。こうして過去は現在を変数として、過去と現在は未来ないし未来への見通しを変数として評価され、その逆ではない。丸太小屋に生まれて大統領になれば、アメリカン・ドリームのお手本となる。同じく首相になっても、大政治家の二世が首相になると、それだけではその出自はかえって経歴上のマイナスになろう。大富豪の子に生まれて貧窮のうちに死ねば零落の見本になり、大富豪の家に生まれたことはかえって不運となる。

無時間人には、こうした人生ないし人生の経歴に対する視点が欠けている。彼は、つねに今のみを生きる。やがて来る今と過ぎ去った今は現在の今と同等であり、その意味で彼は常に永遠の今を生きる。彼の「人生」はそうした今の集積である。無時間人には「人生の経歴」がないから、こうした「人生」の善し悪しは、快苦の配置にかかわらず、一生を通じての快楽の量ないし快楽から苦痛を差引いた差額の多寡で決まてこよう。一生が、過去と未来のいずれの方向であっても長ければ長いほどより多くの快楽を含むのであれば、もちろんそのほうが望ましい。しかし、含まれる快楽の量が一定であれば、長い人生に広く薄く快楽が配置されていようと、短く凝縮されて配置されていようと、あるいは均等に配列されていよとなかろうと、選ぶところがないだろう。

私たちは未来のために現在を生き、その積み重ねとして過去を経歴として紡いでいく。私たちが生きるそのときどきの現在は、短期的にも長期的にもなにかに向かっての途上にある。その途上で斃れば、それまでの足跡が無念にも徒労に帰す。死は、そのようにして私たちの被る禍いのうちの最たるもののひとつとなる(死ななくても「廃人」になってしまえば、それまでである)。これに対し、無時間人もその死によって、なるほど未来に予想された善き経験を惜しくも失う。しかし、彼はなにかに至る途上を歩んでいるのではない。彼は人生の観客、傍観者である。死ななければ予想通りに、あるいは予期せずに未来のその時点で出会うことになったはずの善き経験を、無時間人はその死によって失う。彼の不運は、善きものを逸することにより、それ以上の域を出ない。無時間人は、悲運に泣き、悲命に斃れることはない。つねになにかに向かっての途上にある人生にだけ、死が禍いとなるのである。老人でなくてもよいが、効成り名を遂げて身を退いたひとは、もはやこれまでの自らの経歴をさらに積み上げていく意欲をもたない。今の、そして今後の時間は余生である。彼は、こうして無時間人に近づく。老人が死を恐れなくなる理由のひとつがここにある。

**無時間人の失うもの** もっと早く生まれていたら、いまの私と同じひとであり得たかどうかの人物の同一性の問題を、私たちは棚上げにしている。死を恐れて誕生を恐れない理由、対称説の成り立たない理由を、私たちは別のところに求めているからである。

出来事が禍いとなるかどうか、またどの程度の禍いとなるかは、出来事そのものの性質もさることながら、それを禍いとして被る私たちの側のありかたにも依存している。もしその出来事が起こらなかったならば、私たちの生活はいまなおどうなっていたかの仮想の事態とそれが起こっている現実の事態との比較によって、禍福が生まれる。その場合、比較の対象は、その出来事が起こらなかったならば現在に至るまでにたどったであろうと想定される経歴と、その出来事によって不本意な仕方方向を変えられてしまったこれまでの現実の経歴である。軽度の後遺症であっても、それまで一貫して記録の更新を目指してきた彼にとっては、もしそれがなかったならば今なお彼がどのような経歴を積み重ねていただろうかという想定のもとでは、その怪我はスポーツ選手にとっては著しい禍いとなろう。そこで、もし無時間人のように自身の経歴に対する視点がないときには、あるいは人生を生きて生涯を形成することがないときには、そのときどきに会える出来事は、好ましかったり不快であったりする事態、幸運ないし不運な出来事とはなっても、彼の人生(経歴)にとっての痛手、本来の意味での禍福とはならない。人生をもたない無時間人には、運不運はあっても禍福はないのである。

私たちが過去の経歴に今後の経歴を継いでいこうとするとき、過去はそのための基礎となる。過去は確定し、未来は不確定である。しかし、そのために対称説が成り立たないのではない。「塞翁が馬」の例にあるように、確定した過去の出来事は未来の出来事によってその意味を変え、禍いにも福にもなる。

$t_1$ ではなく $t_2$ の時点で生まれていれば、私の人生はもっと長かったことになる。しかし、「な

ぜもっと早く生まれていなかったのか」と嘆くとき、とにかくそれは、 $t_2$ の時点で私が生まれていればのことである。生まれていなければ、そのように悔やむこともなかった。さらに、私のように悔やむとき、それは、私がこれまでの人生をふり返って、「生まれてきてよかった」、「生きていてよかった」と、それまでの人生を肯定的に見ているからに他ならない。それまでの経歴で辛酸をなめ尽くしたひとなら、もうこれ以上はまっぴらだと思うだろう。ところがそのように肯定される人生とは、 $t_2$ の時点以降に私が生きてきた人生なのである。こうして、もっと早く生まれていたらという願いは、 $t_2$ の時点で生まれて以降の幸福な人生の軌跡、あるいはこれを実際に生きてきた私あってのものであってみれば、この前提に矛盾している。幸福な人生を生きてきたひとは、そのように願うことはないのである。

人生をもたない無時間人の場合には、事情は異なる。彼の「人生」は、さまざまな出来事の経験の並列的連続であり、彼にとっての善き「人生」とは、そこに含まれる善き経験の量に還元される。そこで、そうした意味で善き「人生」を生きてきたなら、 $t_1$ から $t_2$ までの部分は、 $t_2$ 以後の現実の「人生」をさらに善くしてくれたはずの追加給付・ボーナスであり、彼は $t_2$ で生まれたことで惜しくもこれを逸したのである。つまり、すでにある程度持てる者がそれ以上を望んで、それを逸したのである。遅く生まれたことで無時間人の被ったのは、この種の損失である。このような損失であれば、第一に、逆方向で死にも適用できる。死もたかだか、そうした意味での善き「人生」のその善さの削減であり、善い「人生」をさらに善いものとするを妨げるものとなる。そのため第二に、死は恐ろしいものではなく、もっと善かったはずのものその善さの程度を減ずるもの、残念なものになる。したがって、私は例えば、なぜ私の「人生」だけでなく、あなたの「人生」についても、もっと早く生まれていれば、あなたの「人生」ももっと善かったはずであったのにと、残念に思うことができる。未来に対する偏向をもたない無時間人は、こうして自身のみならず他者の「人生」に対しても、対称的な態度をとるだろう。無時間人は、誕生と死とで、同等の損失を被るのである。

遅く生まれ過ぎたためにヒュームやシジウィックを友人にすることができなかったことで、無時間人はなにを逸したのか。彼には自身の人生の経歴に対する視点がないから、そのとき限りの善き経験、これが彼の失ったものである。五十歳を過ぎて初めてゴルフを始め、こんなに面白いものをなぜもっと早くから始めていなかったのだろうと悔むひともあろう。この種の善き経験は、誕生のみならず、さまざまな事情で私たちも逸する。私たちは、たまたまその場に居合わせなかったために、あるいはそのとき眠り込んでいたために、そうとは知らなかったために、不注意であったために不運にも善き経験を逸してしまったことがあるだろう。彼ら不出世の天才たちとの出会いを逸したことは、この種の取り戻し不可能な不運と同列である。無時間人が被り嘆くのは、この種の残念な出来事、不運なエピソードである。この種の不運は、そのときそのときで完結してその後の彼の人生に波及しない。だから、ヒュームやシジウィックを友人にすることができなかったことで逸したものは、哲学についてのその場かぎりの楽しい談話の類いとなるのである。

私たちにしても、そうした経験を逸したこと、遅すぎで生まれたことは、ときに無時間人同様に残念に思うこともあるかもしれない。しかし、それは、既述のように、悲嘆すべき禍いにはならないし、所詮とりとめない一時の気紛れにとどまる。なぜなら、たとえ私たちがこれまで哲学者として生きてきたとしても、その経歴は現実の誕生以降のものであり、なにかが禍いになったり福になったりするのには、実際に生きてきたその経歴にとってのことではなければならないからである。たとえ哲学に強い関心があっても、そもそも私たちは、それを残念がりそのように願うことすらない。それは、自身の経歴を大筋納得のゆくものとみているからであって、過去に帰ることが不可能であるからではない。これに対し、ピタゴラス派のひとつとは、2の平方根が有理数でないことを知って、おおいに悔しく残念に思ったことだろう。これも同じく論理的な事実であり、覆しようがない<sup>96</sup>。それを承知の上でも、これを知ったことは、万物を自然数の比で説明できるとする説を信奉してきた彼らの人生を取り返しのつかない仕方徒勞に帰し、それと知らずにいたこの上ない禍いに初めて直面させたことであろう。

**死の禍いと対称説** 他人(母もそのひとりである)の快苦に関して私たちがなぜ未来に対する偏向をもたないのかは、すでに説明するまでもない。いかに親しくあろうとも、私たちは他人の人生を生きることはないからである。もし私たちが他人の観点に立ってそこから彼の人生をみれば、むしろ未来に対する偏向が現れよう。

それがあれば後に懐かしい追憶の対象となったかもしれないような経験も、現実の遅すぎた誕生によって逸したものに含まれよう。こうしたものを逸したことが無時間人にとって悔いとなる。私たちにしてもこれは残念なこととはなるが、これは死のような無念の禍いとはならない。なぜなら第一に、未来があるかぎり、過去の不運を福に転じる可能性はしばしば残されている。もっと早く生まれていれば、歴史家である彼は現存資料の欠落部分を補ったはずの実地の経験をするのができたかもしれない。これから書こうとしている歴史書の内容ももっと善くなっていたことだろう。これは残念なことであるが、しかし歴史家としての彼の人生が取り返し不可能な仕方損なわれたわけではない。禍いは、彼の人生のなかで遭遇するものでなければならず、それゆえ彼の現実の経歴、したがって彼の実際の誕生を前提する。第二に、私たちの過去の経歴がそのまま肯定されるのも未来との関係においてのことであるが、もしそのように過去が無条件で肯定されるならば、過去は当然「もし……であったなら」という想定の対象から外される。言いかえれば、もはや私たちの誕生は遅すぎても早すぎてもおらず、そのままよかったのである。その時点で現実に生まれ、その時点でゼロからスタートしたことを含めて、過去の現実が全体としてそのまま禍福の区別を超えて肯定される。第三に、当然のことながら、全体としてそのまま肯定されるかぎり、これまでの経歴をそのまま無限に未来に延長したいと思う。肯定すべきものは、不朽に存在し続けなければならない。以上三つはすべて、未来があることを前提している。死は、その未来を私たちから奪うのである。

無時間人のように自分の「人生」を傍観者として「客観的・理性的」に眺めるならば、誕生によって喪失したものと死によって失うものは対等であり、死を恐れなくなる代わりに誕生と死を対等に悔やむことだろう。他方、対称的態度を採ることに代償がある。私たちは理性を得る代わりに人生を失う。逆に、過去と未来に対する非対称的態度を身につけて人生を手に入れると、その人生の途絶としての死に対して恐れ戦くことになる。

手術が過去のことであることを知ったとき、「助かった!」と思う。過去にある限り、それは未来との関係で取り返し不可能な禍いではなく、未来に影響しない過去のひとつのエピソードである。これに対し、未来に苦痛があれば、その苦痛は、それを回避しようとする現在以降のあらゆる試みを嘲笑する。座してこれを待たねばならないのなら、現在のいとなみと現在までの経歴は、この点に関し未来に対してまったく無益となるのである。

青年のように未来に踏み入っていくのではなく、待っていれば未来がおのずと現在に流れ込んでくる。明日を思い煩うことなく、未来から流れて来る善き経験をそのときどきの現在において享受する。これが無時間人の境涯である。そうしていられる時間も残り少なくなる。それが、彼のとっての残念の種である。だが、懐かしい過去の追憶はいっぱいある。年齢にかかわらず、昔話を好むようになるとき、ひとは老人になる。老人こそ、無時間人である。老人が関心をいさぐ未来は、生き長らえることができればやがて現在になって善き経験を提供してくれる穏やかな未来である。それがやがて現在になれば、それが提供してくれる善きものを受動的に享受すればいい。過去と現在、未来のための足場でなくなる。こうして一方で、死は無念な禍いではなく、せいぜい無いに越したことの無いものとなる。無時間人は、死を残念には思うが、恐怖をいさぐことがない。他方、回顧される経験に善いもの、懐かしいものが増え、それにつれて自分の過去が善きものにみえてくる。しかしそこにあるのは、すでに完結した自身の経歴とそれに付随する善きエピソード、懐かしい出来事の連続である。人生を完結させた者にとっては、過去の失敗の記憶は苦いばかりで、今後役に立てようがなく、思い起こす必要もない。彼は、自身の生涯形成の作業、人生を生きることから引退しているからである。これに対し、死を恐れるひとは、途上にあるひと、いまだその生涯を形成しつつある者であり、その意味で未成熟な若者である。死を恐れるうちは、無時間人ではないし、それゆえ老人でもない。だが、ひとはやがて、たいていのところ老人になる。死を恐れる若者の一部は、その恐怖から逃げようとして哲学者になる。だが、それは誤った選択ではなかったろうか。哲学者にならなくても、死の恐怖は、幸運に恵まれて老いることができればやがておのずと癒されるのだから。死について哲学する必要はもとよりなかったのである。 (未完)

## 註

(1) 本稿は、同じ題目で前年に本年報に掲載された拙論に続くものである。数数の制約により、ここには第五章のみを掲載し、残りは次の機会を待つことにした。しかし、本稿を独立したものとしてお読みいただいても、さほど不都合はないのではないかとひそかに思っている。



- (2) Lucretius, *De Rerum Natura*, Ⅲ, 972-77. 訳にあたっては、W. H. D. Rouse (*Lucretius. De Rerum Natura*, the Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1975) および R. E. Latham ならびに John Godwin (*Lucretius. On the Nature of the Universe*, Penguin Books, 1994) の英訳を参照した。
- (3) Stephan E. Rosenbaum, "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, No. 2, December 1989, pp.353-73.
- (4) Ibid, pp. 359-60.
- (5) Lucretius, III, 870-888.
- (6) Anthony L. Brueckner and John Martin Fischer, "Why Is Death Bad?", in *The Metaphysics of Death*, edited, with an Introduction, by John Martin Fischer, Stanford University Press, 1993, p.228.
- (7) Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Clarendon Press, 1987, p. 176.
- (8) Ibid, pp. 165-6.      (9) Ibid, p. 176.      (10) Ibid, p. 175.      (11) Ibid, p. 181.
- (12) Ibid, p. 166.      (13) Ibid, p. 167.      (14) Ibid, p. 172.

## Death (Ⅲ)

Kazuhiro ANZAI

In his *De Rerum Natura* Lucretius urged on us the irrationality of fearing death. His assertion exactly mirrors the famous expression of Epicurus that death is nothing to us. In his attempt to convince us of this thesis, Lucretius proposed us to make some sort of comparison between the time before we existed and the time after our existence, assuming that each time is a period of our nonexistence and taking it for granted that both period is in no respect different. He argues that we normally don't fear the former period, therefore we should not fear the latter, that is, our death. This is well known as his famous and today much-discussed symmetry argument, that has since then been considered and used as the most powerful weapon that could refute any argument for the rationality of death anxiety.

In this essay I dispute this symmetry argument by pointing out the fallacy of his supposition that both nonexistence be similar to each other and then by elucidating that nonexistence or not being logically presupposes existence or being. It is not our nonexistence itself but the transition of our being into nonexistence that we fear when confronted with death.

In contrast to Lucretius, Derek Parfit, in his *Reasons and Persons*, tried to show our fear of death to be reasonable and rationalized our asymmetrical attitude towards death and birth by our having bias towards the future, with which we prefer pains or evils to be in our pasts rather than in our futures. But he didn't explain why we have such a preference. I give some explanations of the reasons we have the asymmetrical attitude towards death and birth in terms of our fundamental attitude or time-consciousness towards futures and pasts that enables us to form our lifelong history.