

原著：秋田大学保健学専攻紀要26(2)：21-32, 2018

自分の死はいかなる非在か — 死の形而上学を精神病理学から問う

新 山 喜 嗣

要 旨

自分は死によって、「完全な非在」となるのか、それとも、「不完全な非在」として残存するかを論点とした。始めに、仮に自分の死が完全な非在になるとしたとき、自分の死を意味する「私はいない」という本来は語用論的に誤りとなるべき語りが、いかにしてわれわれの日常会話の中で成立しうるのかを検討した。この過程において、カプグラ症候群がもつ臨床的特徴から、二人称には「このもの性」を持つときと持たないときの二重性があることを確認した。この二重性は、一人称としての語りである「私はいない」という語りが、あたかも成立するような錯覚をもたらすことになる。結局、「私はいない」という語りは錯覚としてしか成立しえず、自分の完全な非在は実のところ二人称の他者の死を意味するものである。次に、自分の死が不完全な非在であるとしたりするとき、そのような不完全な非在が、他者の死としての他の不完全な非在と融合せずに、独立して存在できるか否かを検討した。この過程において、ドッペルゲンガーが持つ臨床的特徴から、存在者の同一性は原始的な原理であることを確認した。このことから、自分の不完全な非在は、生あるときの単独性を持つ自分と同一性という原始的な原理で連結し、結局、自分の不完全な非在にも単独性という性質がもたらされることになる。よって、自分の死が不完全な非在であるとしたりするとき、その自分の不完全な非在は、死後も独立した個別者として存続することになる。

はじめに

一般に、死がわれわれにとって不安や恐怖の対象となるのは、死に対する次のような理解に由来すると思われる。それは、われわれは死後に完全な無と化し、それが無限にわたって続き、二度と自分がこの世界に出現することはないという理解である。むしろ、不安や恐怖は、本来は経験的世界の出来事に対して持つべきものであり、一方、死は経験的世界とは別個の超越的世界の出来事である。このことから、自分の死は、不安や恐怖とは元来より無縁であると考えられることもできよう。しかし、それでも、人生の最終段階で確実に待ち受けている死という対象は、ひょっとすると、経験的世界の末端に貼り着いており、やはり不安や恐怖は払拭できないと考える人々もいるだろう。

本稿は、第Ⅰ章と第Ⅱ章からなるが、第Ⅰ章では自分の死を完全な非在として捉えたとき、そのような完全な非在は自分にとって成立しえるかという間に答えることを最終的な目標とするつもりである。また、第Ⅱ章では自分の死を不完全な非在として捉えたとき、そのような不完全な非在が独立した個別者として存在できるかという間に答えることを最終的な目標とするつもりである。

今回、死の考察といった迷宮に入るにあたって導きの糸とするのは、意外にも精神病理学の対象となる精神症状である。第Ⅰ章ではカプグラ症候群が登場し、第Ⅱ章の後尾にはドッペルゲンガーが登場する。それらは、たしかに病的な精神症状である。しかし、それらの精神症状はときに、健康者が日常生活の中で隠蔽しているかもしれない形而上学の鋭い直観を、われわ

秋田大学大学院医学系研究科保健学専攻

Key Words: 死
形而上学
精神病理学
カプグラ症候群
ドッペルゲンガー

れに瞭然と示してくれる可能性がある。今回の死に関わる考察に、精神病理学を関与させようとする意図はそこにある。

I. 自分の死は完全な非在か

本章では自分の死を、自分が跡形もなくなる完全な非在として捉えたとき、そのような死について、われわれは語ることができるのか、それとも、語ることができないのかを主題としたい。なぜなら、自分の完全な非在について語ることは是非が、自分の完全な非在が成立しうるか否かという存在論的な問題への糸口になるかもしれないからである。

I-1. 死についての語り方

今、自分の死を現在形で「私はいない」という言葉で語ったとする。たしかに、この語りは私という主語と、いないという述語によって構成されており、統語論的には何の問題も生じない正しい文であろう。しかし、語りの主体との関係も含めた語用論も視野に入ると、現在形で「私はいない」という語りはたちまち誤りとなる。なぜなら、「私はいない」という語りの主体は自分であることから、その主体がいないと語ることは矛盾となり、この語りは端的に誤りとなるしかなないのである。

しかし、われわれが日常で交わされる言葉の中に、たまたま「私はいない」という語りが混入していたとしても、この語りに違和感をもつ者は少ないのではないだろうか。つまり、この語りは、一見すると、「私はいない」ことも「私はいない」こともありうるなかで、「自分はいない」とする有意味な語りであるように見えてしまうのである。このように、本来は誤りとなるべき語りが、その誤りが気付かれずに通用してしまうのはなぜなのだろうか。

この謎を解くための手掛かりとして、いったん、われわれはカプグラ症候群と呼ばれる精神症状に目を向けてみたい。カプグラ症候群を呈した患者は、ある特定の他者について、姿形がそっくりのにせものに入れ替わったと訴える。とくに本症候群の純型と考えられる患者では、にせものとされる他者について、外見のみならず性格や役割を始めとする属性の全てが以前と同一であるとしつつ、それでも別人であると主張する。したがって、患者にとって以前と異なるとされるものは、他者における属性といった人間の述定的要素ではなく、人間の同一性を支える個体原理としての「このもの性 (haecceitas)」であると考えられる。

たしかに、カプグラ症候群は、しばしば何らかの精神疾患に併発して出現し、それ自体は病的な現象であることはまちがいない。しかし、健康者としてのわれわれにおいても、ある人物が誰であるかを問うときには、人物に付帯する述定的要素は単に誰であるかの指標にすぎず、このようなときに核心となるものは、人間の比類のなさや唯一性の基礎となる「このもの性」であろう。実際にわれわれは、例えば立派に成長した若者と再会する場面で、「小さい頃とはすっかり見かけも中味も変わって、誰であるかわからなかった」などと口にすることがあるが、このときには逆に子供の頃から現在に至るまで、一貫して「このもの性」に関する同一性が他者に備わっていることが暗黙のうちに了解されているはずである。このように、カプグラ症候群の存在は、逆説的に、人間が同一であり続けるためには比類のない唯一性を持つ「このもの性」が変わらぬままであることが必要であるという、対象の同一性の根拠といった形而上学の問題に対して一つの回答を示しているように思われる。

今回、本稿においては、カプグラ症候群で認められる一つの臨床的特徴にとくに注目をしたい。その特徴とは、本症候群においては、にせものに入れ替わったとされる対象は、一人か、多くても数人の他者に限定されているという特徴である。すなわち、患者の妄想対象となる他者は、患者が既婚者であれば配偶者であることが多く、患者が未婚者であれば恋愛中の相手であったり、親友であったりする。また、子供が本症候群を呈したときには、入れ替わりの対象は、たいていは両親二人であり、より年少な子供では、母親一人がにせものであると訴える。このように、妄想対象となる他者は発症した時期の日常生活においてもっとも交わりが深い他者であり、おそらく、患者にとって価値の上でももっとも重要なものとされている他者である。

ところで、もしも仮に、カプグラ症候群が一般的な人物誤認の一つにすぎないとすれば、誤認は関係がより希薄な人物において発生しやすいという理屈になるであろう。なぜなら、身近にいない人物の方が、患者にとっては特徴を示す情報量が少なく、誤認が起りやすいものと考えられるからである。しかし、本症候群においては、このような理屈からは真逆となる人物が妄想対象として選ばれるのである。

こういった、カプグラ症候群における妄想対象の人物選定のあり方は、次のことを示していると考えられる。それは、患者にとっては、患者の身近にいる重要な人物にのみ、比類のなさや唯一性の基礎となる「このもの性」が付与されており、一方、身近にいる人間

以外の多くの他者については、「このもの性」は付与されていず、人物に付帯する属性の束がその人物と同値とされているのである。したがって、身近にいる限られた人間以外は、属性が全く同一でありながら異なる人物であるということは原理的に起こりようがなく、このことから、本症候群の妄想対象となりえるのは、「このもの性」が付与されていて属性の束に還元されることがない、患者のごく身近にいる人物に限られるのである。

このようなカプグラ症候群の臨床的特徴は、次のことをわれわれに示唆している可能性がある。それは、カプグラ症候群を呈した患者に限らず、われわれ健康者においても、生活の中で接する周囲の他者について、「このもの性」を保持しうるものとしえないものといったように、他者に異種性を与えているということである。つまり、われわれにとって、日頃から濃厚な関わり合いをもつ他者は、その他者に付帯する様々な属性の集まり以上の存在であり、そのような他者には比類のない唯一の「このもの性」が付与されているのである。一方、われわれにとって、身近にいない疎遠な他者に対しては「このもの性」は付与されておらず、その他者に付帯する種々の属性の束がその人物そのものとなるのである。このことからすれば、カプグラ症候群自体は病的妄想であるとしても、妄想対象の限定性という臨床特徴は、健康な時期にも保持していた他者への「このもの性」付与のあり方に起因すると考えられる。すなわち、健康者がすでに持つ他者に対する「このもの性」付与の限定性を基礎として、いざカプグラ症候群が患者において発症したときに、妄想対象の選別がなされるものと考えられる^{註1)}。

以上、本節でわれわれにおいては他者の中に比類のない唯一の「このもの性」を持つ他者がいることを確認したが、そのような他者は、日常生活における親密な交流の中でわれわれが「あなた」や「おまえ」と呼ぶ二人称としての他者であろう。次節では、この二人称に着目することになるが、その目的は、本節の冒頭で提起した、自分の死をさす「私はいない」という本来は誤りとなるべき語り、誤りでないように通用することの謎を解き明かすことにあるが、それと同時に、われわれにとって自分の死としての完全なる非在が何を意味するかを解き明かすことにある。

I-2. 二人称の秘密

今、われわれにとって、「私が私でないことも可能であった」という一人称に関する言明は、有意味に語れる。なぜなら、この言明は、この自分が今ある属性

とは異なる属性をもつような人間でありえる可能性を述べる有意味な言明であるからである。しかし、これを三人称とした「彼が彼でないことも可能であった」という言明は、とたんに何を意味するのかわからない無意味な言明となる。なぜなら、語る本人にとっての三人称の他者は、その他者が付帯する属性の束そのものだからである。それでは、二人称の「あなたがあなたでないことも可能であった」という言明はどうであろう。この二人称の言明については、無意味な言明となるととき、有意味な言明となるときの二つがありえる。すなわち、無意味な言明となるときは、「あなた」が自分の周囲にいる大勢の一般的他者のひとりであったときで、このときの「あなた」を今後「あなた₁」と呼ぶことにする。一方、有意味な言明となるときは、「あなた」が代替不可能な唯一性を持つ相手であったときであり、このときの「あなた」を今後「あなた₂」と呼ぶことにする。そして、この「あなた₂」こそが、前節で述べたカプグラ症候群においてにせものとなりえる、比類のない唯一の「このもの性」を持つ他者に相当すると考えられる。

ここで確認すれば、カプグラ症候群の妄想対象となりえる他者は、自分である「私」と今まさに対話的相互性を持つか、あるいは、少なくとも対話的相互性が常に潜在的に準備されているような他者である。この対話的相互性は、世界の中に「今」「ここ」という特異点を形成する「私」と、自分がいる場所とは異なる場所にもう一つの「今」「ここ」という特異点を形成する「あなた」によって構成される。この「あなた」こそが、代替不可能な唯一性を持つ「あなた₂」なのである。一方、「あなた₁」は、われわれが初対面の相手などに「あなた」と声をかけるようなときの対象であり、もとよりこの自分が持つような「今」と「ここ」といった特異点は持たず、その限りでは三人称の他者と共通する点を持つ。

このように、二人称の「あなた」は「あなた₁」と「あなた₂」からなる二重性を持つが、この二重性こそが、先述の「私はいない」という自分の死に関する本来は誤りとなるべき語り、有意味な語りであるかのように見えてしまうことの秘密を担うことになる。これは、次によって説明される。

まず、「あなた₁」の死に関する「あなたはいない」という語りは、発話主体である自分との関係を含めた語用論を考慮に入れても、何の問題も生ぜず有意味な語りとなる。これは、新聞の片隅に自分と個人的な関係をもたない著名人の訃報を見つけたときなどがこれにあたるであろう。一方、「あなた₂」の死に関する「あなたはいない」という語りは、語用論を考慮す

るとたちまち誤りとなるしかない。なぜなら、「あなた₂」は発話主体と対話的相互性を持つべき他者であるが、その他者がいないのであれば、対話的相互性自体が成立しなくなるからである。しかし、二人称の二重性は、異なる二人称が明瞭に並置された姿で例示されるような二重性ではない。すなわち、「あなた₁」と「あなた₂」は、二人称の両方の端をなし、われわれが語る「あなた」は、その間を行き来する動的な契機を持つ。このような動性は、「あなたはいない」という語りの有意味性について、われわれに錯視をもたらすことになる。それは、「あなた₂」について、本来は語るべきではない「あなたはいない」という言葉を不用意に語ったとすれば、語り自体が有意味性を獲得しようとする意志によって、いつのまにか「あなた₂」が「あなた₁」についての語りに仮現するという錯視である。そして、このような二人称における死の語りである「あなたはいない」という語りに関する錯視は、次に述べるような一人称における死の語りに関する錯視をも呼びおこすこととなる。

先に、特異点を持つ「私」と同様に特異点を持つ「あなた₂」は、あたかも同一の世界に別々に対峙する二つの対象であるかのように述べた。しかし、実際には、一つの世界に「今」「ここ」という特異点は、原理的に一つしかありえず、「あなた₂」は「私」がいる世界とは異なる可能世界に存在する特異点である^{注2)}。しかし、一方で対話的相互性の形成は、「私」と「あなた₂」が共に同一の世界に存在していることを強く要求する。この要求を無理にでも満たすためには、只一つの特異点に「私」と「あなた₂」が相互乗り入れを行うしかなく、これが「私」と「あなた₂」が互いに合体しようとする挙動を促す。そして、この合体の試みは、「私はいない」という本来は誤りとなるべき語りが、何らかの意味を持つ語りであるかのような、さらなる錯視を生むことになる。すなわち、自分の死についての「私はいない」というわれわれによる語りは、意図されぬまま「あなた₂」に誘導されて、「あなた₁」と「あなた₂」を含む二人称の死である「あなたはいない」に変貌しているのである。

このように、いくつかの錯視を経て現在形での「私はいない」という自分の完全な非在についての語りが、あたかも有意味な語りであるかのような見かけをなすのであるが、この錯視を図1のように示すことも可能であろう。本図では「唯一のあなた」が蝶番として重要な役割を果たすが、この「唯一のあなた」こそ、「あなた₂」であり、カプグラ症候群でにせものとなりうる「このもの性」をもつ他者に相当する。そして、この蝶番の存在に依拠して、非在について語る対象が、

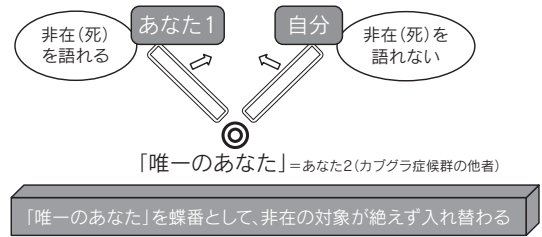


図1. 自分の死について語ること—「唯一のあなた」という蝶番

非在を語れる「あなた₁」と本来は非在を語れない「私」との間で絶えず入れ替わるのである。

しかし、錯視はあくまで錯視に過ぎない。われわれが自分の非在を語るときの一人称としての「私」は、「偽装された二人称」であると言えよう。つまり、「私はいない」という完全な非在としての自分の死は、二人称的他者の擬似的形態を装うことによるのみ語りうるのである。このように、自分の完全な非在は、いったん二人称としての他者の死を迂回することによってこそ語ることができるのであり、別言すれば、自分の完全な非在を自分の内部だけで完結して語ることはできないのである。そして、語りという自然言語の問題が存在論の領域を開示しているとするならば、本章での一連の考察は驚くべき結論を導くことになる。それは、「自分の死は自分の中のどこにもない」という結論である。たしかに、このような結論は、自分の死は自分にとってこそ有意味であるとするわれわれの日常的な信念からするといかにも意外である。しかし、完全な非在としての自分の死を語ったつもりでも、それは他者の死を語ったものであるという本章の帰結は、自分にとっての自分の死を否定するものとならざるをえない。結局、完全な無と化すとする自分の死は、二人称的他者の死が敷衍されたものにすぎないのである。

II. 不完全な非在としての死の存在論

本章では、自分は死によってもわずかの属性を担う「このもの性」として残存し、自分の死は不完全な非在であるとする考え方について議論をする。ここでの論点は、そのような不完全な非在が果たして個別者としての存在資格を持ちえるかという問題であり、このことについての議論は本章の第2節で中心的に試みる予定である。その前に予備的な考察として、人の同一性やそれにかかわる個別者の問題を、第1節で検討しておきたい。なぜなら、死後の自分を、属性を担う「このもの性」として捉えるためには、そもそも人間が個別者としてどのような存在者であるかを確認しておく

必要があるからである。

II-1. 人の同一性と現代普遍論争

自分の死は、自分が生きていた時代に携えていた自分の同一性の終結であると、一般には理解されているように思われる。つまり、幼少期、青年期、老年期と歳を重ねるにつれて、性格、知的能力、記憶の内容といった心理的な特性がいくら変わったとしても、あるいは、顔形、身長や体重、身体臓器の機能といった身体的特徴がいくら変わったとしても、生きている間は人間としての同一性は変わらぬまま維持される。そして、その同一性が死によって消失すると一般に考えられているのである。したがって、死に関わる考察は人の同一性の問題を無視して語ることはできないものと思われる。さらに、人の同一性の問題は、人に限らず事物を含めた対象一般の同一性の問題を考慮する必要がある、それには普遍論争における「個別者」の問題が関わってくるだろう。本節では、始めに、人の同一性に関わるこれまでの議論を概観し、次に、普遍論争の中でもとくに20世紀後半以降の分析哲学における現代普遍論争を概観することにする。このような作業は、次節において人間の死を不完全な非在として議論を進めるときに、そのような不完全な非在のあり方を理解するための伏線となるものである。すなわち、筆者はすでに以前の論考でも¹⁾、死を不完全な非在とする立場を提出したが、そこでは本節で扱う人の同一性や現代普遍論争に関する議論が相当に簡略化されて記載されていたために、本稿でより詳しい説明を補足したのである。

まずは、人の同一性の問題を主題とするが、これについては英語圏の分析哲学の中で、従来から様々な角度から議論がなされてきたが、本節ではこれらの議論を、還元説と非還元説の対立軸として確認してみたい。始めに還元説から入るが、還元説では、人の同一性は、何らかの基本的な存在の同一性に還元されると考えられている^{2,3)}。その基本的な存在としては、古くは身体連続性を主張する身体説や、記憶の連続性を主張する記憶説があった。たしかに、その人が誰かという社会的承認の場面や、法的な同一性を問う場面では、現在でも、身体説や記憶説は社会の中でしばしば有効な基準とされているだろう。しかし、一方で現代のわれわれは、これらの基準が万能でないことも同時に知りえている。なぜなら、身体説にしても、人間の身体組織を作る分子は数年かそこで総入れ替えになるが、われわれは数年ごとに人間を別人とすることはないのである。また、記憶説にしても、近年高齢者では高い

頻度で認知症を患うが、認知症が重度となって遂にはこれまでの人生の記憶をすべて失ったとしても、われわれはその高齢者を別人とすることはないのである。

ただし、近年の英米圏の「心の哲学」における還元主義での身体説では、身体各部分の中でも人の同一性を支える重要な臓器としてとくに脳を考えるようになり、さらに、還元主義での記憶説でも、記憶に限らず、感覚、意欲、判断といった心理的現象全般にも焦点が当てられるようになった。もとより、物質的存在としての脳と心理的現象との間には密接な関係があることから、両者の関係を哲学としてどう扱うかは「心の哲学」の中で主要な課題となるが、心と脳を同一として捉えるような論者にとっては、もはや身体説と記憶説の区別は消滅することになる。本稿では、この心と脳の関係に関する問題については基本的に触れないが、いずれにしても、還元説をとるときには、〈連続性〉に関係する問題が提起されるであろう。たとえば、仮に今、人間の根本は身体を作る物質的構成にあるとする考えに立てば、人の同一性の根拠をそういった物質的対象の時空的連続性や因果関係にもとめることになるだろう。しかし、そういった連続性や因果関係は始めから同一とみなされる対象について成立しうることから、根拠について循環した論法となることが以前から指摘されてきた。また、次のようなアンガー⁴⁾によって提出されたパラドックスも、還元説に困難をもたらす。アンガーのパラドックスは次のような(1)から(3)までの連鎖式からなる。(1)私は存在する。(2)私が存在するのであれば、私の身体は有限個の細胞からなる。(3)私が存在するのであれば、一個だけ細胞を取り除いても別に私が存在しなくなるわけではない。これら3つは同時に成立しそうであるが、そうはいかない。もし、(3)が正しいのであれば、細胞をどんどん取り除いてゆき、ついに最後の一個を取り除いても私は存在することになり、これはパラドックスとなる。アンガーは、このことより連鎖式の(1)を否定し、それだから私は存在しないという結論を引き出す。しかし、われわれにとって私は存在するという(1)を否定することはできないであろう。また、たとえば一片の皮膚細胞の剥離が自分の存在を脅かすかという、そのように考えるものはいないと思われ、(3)も否定できないだろう。あとは、残った(2)に疑義を向けるしかできない。つまり、私の身体については、有限な部分の集まりとはせず、真部分をもたない一個の単体とするしかない^{註3)}。

還元主義における以上のような困難は、人間を物質的対象とせずに心理的現象と捉えても同様に発生する。すなわち、知覚、記憶、判断における連続性や因

果関係を同一性の根拠にしようとしても、そのような連続性や因果関係には人の同一性があらかじめ前提とされるとするならば、この場合にも根拠の循環があるという謬りを免れることができないだろう。また、アングーのパラドックスの件についても、人の心理的現象を要素的な心理的現象の集まりとする限りパラドックスは避けられず、私の心理的現象を部分に分解されない一つの単体と考えるしかない。しかし、人の同一性を支えるために私を、部分を持たない身体や部分をもたない心理現象に還元しようとするのは、決して還元主義者が意図するものではないであろう。ここで、還元主義はついに隘路にはまることになる。

もっとも、還元主義者の中には、人の同一性について、身体の全体と一個の細胞との間で、または、心理現象の全体と一瞬の知覚との間でおだやかに移行するグラデーションを想定し、人が同一性を維持するための条件は、その条件を含むコンテキストに依存しながらこのグラデーションのどこかにそのつど位置すると主張する論者もある²⁾。これは、人の同一性は程度問題であるとする考え方である。しかし、とりわけ人の同一性については、それが程度問題であることはないであろう。すなわち、先の章で紹介したカプグラ症候群の存在は、人は確定的に誰かなのであって程度問題であることは許されないとする、われわれの形而上学的な直観を示唆するものと言えるであろう。

一方、非還元説では、人の同一性が還元説のように物質的対象や心理的現象に還元しつくされることはなく、それら物質的対象や心理的現象を構成する個々の要素はある一つの究極の私に収斂されるべきであり、その一つの究極の私こそ人の同一性を基礎づけるとする考え方である^{5, 6)}。この非還元説の最大の強みは、われわれが人間を一つの独立した人格として捉えるときの常識とよく均衡することである。つまり、一つの人格は一つの身体と対応し、また、一つの人格は一つの心と対応するといったわれわれの常識を裏切ることが少ないように思われる。実際に、この非還元説をとれば、先に還元説で問題となった同一性の根拠に関する循環や、アングーのパラドックスに悩まされる必要がなくなり、どんなときにも後ろに控えている一つの究極の私に依存することになる。この一つの究極の私は、一見すると人の同一性を保証するために要請された架空の存在のようにも見えるが、それが体験の事実性に基づくとする人々もいる。つまり、われわれの個々の体験が自分のものであるとされるのは、そのことを支える私の同一性の存在という論理要請的な構造によるものではなく、そのつどの体験が私の体験であるという事実に基づくという考え方である。

しかし、体験の事実性を根拠にしようとする主張には、それが欺かれている体験かもしれないという反論が常に付きまとうことになる。さらに、私の体験であるという体験自体が二次的に加工された体験であり、原初的な体験には「私」などは伴われていないという主張もあるだろう。つまり、「私」の登場のためには、横に並び合う他者が存在し、その中の一人が自分であるという存在論的な仮定を経由する必要がある。体験にそのような仮定を積極的に付加でもしない限り生の体験に「私」は含まれていないという主張が出てくるかもしれない。こういった問題と平行しながら、非還元説に対しては、よく知られた反実仮想による反論が長らく行く手を阻んできた。その反実仮想とは、ある一人の人間を左右の脳半球を結ぶ脳梁の箇所できっちりと全身を半分に切断し、一つをレフティと呼び、もう一つをライティと呼ぶことにしたとする。そして、レフティとライティは記憶を含めてまったく同じ心理的性質を持っていたとする。このとき、元の人物と同一なのはレフティとライティのどちらとするのか、あるいはどちらも同一であるとするのか、さらには、どちらも同一でないとするのかという問に対し、一つの究極の私に基礎を置く非還元説では回答に窮することになるのである²⁾。

以上、ここまで人の同一性がいかにして保持されるのかを、還元説と非還元説の対立軸とし確認してきたが、ここまで見てきたようにどちらの説にも困難が付きまとい、それらはすぐには解決できそうにないように思われる。そこで、同一性の問題について、思い切って範囲を限定せず、人も含めた「個別者」全般に関する同一性の問題として扱ってみたい。この方策は、確かにここまでの困難な状況を打開しようとする意図があるが、それに加えて、死についての考察を主眼とする本稿ではそれなりの意義を持ちうる。なぜなら、人の同一性の問題は常に生ある個別者が議論の対象であったが、本稿のように人の死までも射程に入れるのであれば、生が付着しない個別者も同時に考慮に入れる必要が出てくるからである。20世紀後半以降の分析哲学は、形而上学をも自らの課題として含むように変貌を遂げたが、個別者の存在論については多様な論点が提出されてきた。それらを、本稿ではアームストロング⁷⁾が示したような、普遍論争の現代版として整理をするような視点に立ちつつ、いくつかの重要な論点を確認してゆきたい。

今、これまで議論の対象としてきた人の同一性に関する還元説と非還元説との対立を、個別者に関する形而上学に移しかえると、個別者を何らかの性質の束とみなす立場と、個別者は何らかの性質(属性)を個別

的な基体が担うものであるとする立場との対立とみなせようである。本稿では、前者を「束説」と呼び、後者を「基体－属性説」と呼ぶことにする。そして、本節では結論として束説を退け、基体－属性説を妥当とする立場に至って、次の最終節の布石とする予定である。ただし、その前に、束説と基体－属性説が共に認める〈性質〉というカテゴリーを対象の内在的性質としてそもそも認めない立場を瞥見することにしたい。なぜなら、この立場は中世の普遍論争の時代から唯名論の名で呼ばれ、現代においても支持する論者は少なくないからである。ここでは、この唯名論の中でも現代普遍論争でもっとも代表的なクラス唯名論に目を向けてみることにする⁸⁾。このクラス唯名論は、性質が普遍者として世界に余すことなくゆきわたる (wholly exist) とする普遍実在論を否定する立場として提起され、そのような普遍者の存在を否定し、個別者のクラスのみが存在すると主張する。たとえば、リンゴには赤い、丸い、甘いといった固有の性質があるように見えるが、リンゴであることはそのような性質に拠るものではなく、個々のリンゴがリンゴというクラスの構成員 (メンバー) として存在し、それがリンゴであることの本態であるとするのである。ここでは、リンゴという性質の普遍者などはどこにも登場しないで済む。ただし、このクラス唯名論にはいくつかの問題点が指摘されている。その一つに、共外延的なクラスを区別できないという問題がある。著明な事例をあげると、「肝臓を持つ」と「腎臓を持つ」というクラスの外延となるメンバーは共通してしまい、二つのクラスに違いがないことになってしまう。確かに、われわれが思いつく大型動物では、常に肝臓と腎臓の両方を持つ。ただし、このような事実は現実世界の大型動物においてたまたま認められる事実であり、ルイス⁹⁾ により可能世界実在論をとって「可能的個体」の存在を認めるような論者にとっては、肝臓だけを持つ、あるいは、腎臓だけを持つ大型動物が可能的個体としてどこかの可能世界には存在するだろうとする反論をもちだすことができるかもしれない。しかし、次の必然的に共外延的なクラスの問題を持ちだすと、可能的個体による反論は効力を失うだろう。これも著明な事例だが、「三つの角をもつ平面図形」と「三つの辺をもつ平面図形」の二つのクラスは同じ三角形のメンバーが外延となることから、二つのクラスを区別できなくなってしまう。このような必然性は、論理的真理として可能世界にも及ぶことから、もはや可能世界実在論によってもクラス唯名論が孕む問題点を擁護することができなくなる。

このように、個別者を完全に外延的に定義すること

には無理が生じ、個別者における内在的性質の役割を認めることは自然なことのように思われる。それでは、懸案であった束説と基体－属性説の対立について見てゆくことにする。はじめに、束説を検討するが、束説では性質以外に基体－属性説のような個別者の基体なるものを要請せずに済むことから、その限りで存在者の種類についての儉約性という利点を持つように見える。しかし、この束説にもいくつかの問題点がこれまで指摘されている。その代表的なものは、全く同じ性質の束からなる個別者が二つあったとしても、それらは区別されずに一つとみなさなければならなくなるという問題である。また、逆に束の中の一つの性質が別になれば、もはやそれは同一の個別者ではなくなることから、個別者における「変化」の問題をうまく扱えないことになる。さらに、束を構成する性質を仮に普遍者とすれば、束を作る前に、あるいは、作ることもない普遍者が独立して存在することを許容することになり、この世界に例化されることのない夥しい数の普遍者を認めることになりかねない。

それでは、基体－属性説はどうであろう。基体－属性説をとれば、束説で問題となった全く同じ性質を持つ二つの個別者についても、その性質を担う基体が別々であれば二つの個別者でありうるだろう。また、一つの個別者において性質が少し異なるようになったとしても基体が同一であれば、一つの個別者における変化をそこに認めることができる。ただし、性質を普遍者とみれば、先の束説でも問題となった例化されることのない普遍者を、同様に認める必要が出てくる。このようなことを避けるために、性質を普遍者として見ずに、個別者一つ一つにおいて存在する個別的性質と考えることもできる。このような個別的性質はトロープの名で呼ばれ^{10, 11)}、同じ「赤さ」という性質も、リンゴ a の赤さとリンゴ b の赤さは別々であり、世界にゆきわたる普遍者としての赤さのように他の対象に転移したり、他の対象において再現することはない。ひょっとすると、性質を世界に余すことなくゆきわたる普遍者と考えるのは哲学者だけであり、われわれは日常生活の中で性質は対象ごとに個別的であるとみなしているふしがある。実際に、眼前にあるリンゴが真っ赤に熟しているのを見た多くの人々は、真っ赤という普遍者がリンゴにおいて実現されたと考えることはなく、まさしく、真っ赤という性質は自分の眼前のリンゴだけにある固有の性質と考えるだろう。

たしかに、性質をこのように個別的なトロープと考えたときにも、性質を普遍者と考えたときと同様に、個別者をトロープの束とみる立場もありえるであろう。そのときは、普遍者における束説の困難の中にあっ

た、個別者における変化についての問題が同様に生じるだろう。つまり、トロープの束において一つのトロープが別のものになれば、それは変化ではなく、もはや別個の個別者になるしかない。したがって、われわれはトロープ説をとるにしても、マーティン¹²⁾のような立場をとることにしたい。その立場とは、基体がトロープを担うとする立場である。すなわち、基体が性質を担うということについては基体-属性説に類似するが、その性質はもはや普遍者ではなく個別者ごとの個々のトロープとする立場である。この立場が、これまで概観してきた現代普遍論争におけるそれぞれの立場に付随する困難な点の一つ一つを、もっとも有効に回避しているように思われる。

ここまで、随分と遠回りをしてきたが、今や、個別者について基体がトロープを担うと考えることは、人間については、人間に付帯する様々なトロープとしての属性を人間の「このもの性」が担うと考えることであり、ここに、人間という存在者のあり方に関する基本的な図式が整ったことになる。そして、この図式こそが、死の非在がどのようなものかを検討する本稿の中心論点を扱う次節への伏線となる。すなわち、次節ではこの図式のもとに、死によって様々な属性が除去された後の、自分における死の非在を考えてゆくことになる。

II-2. 死後の不完全な非在は一つに融合するのか

前節で述べたことから、生きた時代の自分は、生きた時代に自分が付帯する様々なトロープとしての属性と、それら属性を担う「このもの性」からなると捉えることができる。この属性には、自分の身体を構成する形態的特性や機能的特性の全てが含まれるであろうし、自分の精神を構成する記憶内容を始めとする知的特性や性格特性の全てが含まれるであろう。そして、死にあたって自分はこれらのトロープとしての属性を根こそぎ失うのである。ただし、それでも死後の自分は、「このもの性」自体がもつ「個別的である」、「性質の担い手である」、「自己同一的である」といったわずかな属性を持ちながら個別者として残存し、言い換えると、自分における死後の非在は不完全な非在として存続することになる。前述のように、こういった死後の不完全な非在の成り立ちについては、筆者は以前の論考ですでに発表した¹⁾。したがって、本稿では、死後の不完全な非在がいかなる存在資格をもつかという点について、以前の論考では十分に行われなかった検討を試みるつもりである。

この存在資格に関する検討の必要性は、次のことに

由来する。それは、第一に、不完全な非在を支える「個別的である」、「性質の担い手である」、「自己同一的である」といった諸性質は、「このもの性」自体を説明するものであり、真性の性質として認めるわけにはいかないのではないかという疑問がありうるからである。これは、これらの諸性質が個々の個別者に付帯する真のトロープとして認めることができるか、という疑問でもある。もしそのようなものとして認めることができないとすれば、「このもの性」はもはや裸の個体となるしかない。しかし、先の節の普遍論争の結論として、個別者であり続けるためには、「このもの性」が担う何らかの真の性質が必要とされるだろう。第二に、たとえ第一の疑問が留保されたとしても、死後の不完全な非在は、自分のものと他者のものに違いはなく、これら不完全な非在は一つに融合するのではないかという疑いが浮上するのである。素朴な表現をすれば、「われわれは死後に一つとなるのか」という問題である。これは、「個別的である」、「性質の担い手である」、「自己同一的である」という性質は、自分の死後の不完全な非在にも、他者の死後の不完全な非在にも、共通して付帯する性質ではないかという疑いを起点とする。本節での検討の順序として、先に第二の問題である複数の不完全な非在は一つに融合するのかという問題を検討することにしたい。それは、この検討が、死後にも不完全な存在として人間は存続しうるのかという第一の問題の解決の糸口になりそうだからである。

今、われわれにおける死後の不完全な非在が別々の存在であるのか、それとも、一つに纏めあげられるべき存在であるのかを問おうとしたとき、この問いには、同一性、個別性、数多性といった、個別者に関連するカテゴリー群の問題が一挙に付随することをわれわれは気付かされる。ただし、これらのカテゴリーは独立したものではなく、相互に関連し合っていることは明白である。よって、本節では手始めに同一性の問題に注目することにする。ここで確認すれば、われわれが本節で同一性を問題とするとき、それは形式的な論理学上の同一性を問おうとしているのではない。あくまで、世界に存在する存在者の同一性に関して問おうとしているのである。その時にわれわれが気付くことは、存在者の一般的な同一性が、多くの場合に、異なる時間を通しての同一性である通時的同一性に読み換えられているということである。つまり、ある対象が数的に同一であるとするとき、それは、その対象の異なる時点での同一性が意図されているのである。これは、時間が同一性についてある種の特権性を付与されていることを意味するが、こういった特権性の付与は正当

なのであろうか。

ここで、ドッペルゲンガーの名前で呼ばれる、精神病理学での一つの精神症状に注目してみたい。ドッペルゲンガーは、自分の身体が自分のいる場所以外の別の場所にももう一つ存在するといった体験である。このドッペルゲンガーにはいくつかのタイプがあり、もう一つの身体が目に見えるとする「自己像幻視」のことや、あるいは、もう一つの姿が空想されたもののように見えるとする「表象」であることや、視覚像としては体験されないものの、他の場所に自己の身体をありありと感じるという「実体的意識性」に相当することもある。それでも、どのタイプのドッペルゲンガーでも共通することがあり、それは、自身の身体が二つの位置に同時に存在するが、それでも自分は一人のままであるとする点である。つまり、たとえ自分が一つの瞬間に二つの場所に存在したとしても、自分が2個という数をもつ対象に分裂しているのではなく、あくまで自分は1個としての数的同一性を保ったままなのである。したがって、このときに本症状で主張されていることは、一時点で空間的性質を異にする対象の同一性であり、言わば「通空間的同一性」とでも呼べる同一性である。一般に知られているように、ドッペルゲンガーは様々な精神疾患に合併して出現するだけでなく、健康な人々においても、激しい運動の直後や心理的疲労時などでまれに出現することがある。確かに、ドッペルゲンガー自体は誤った知覚や思考であることはまちがいない。しかし、ドッペルゲンガーは、われわれの同一性に関する形而上学的な直観の中に、同一性が常に時間を通しての同一性だけでなく、空間を通しての同一性もありえることが含まれていることを示す精神病理学的な現象なのではないだろうか。

このように、存在者の同一性は、時間の違いを通じての同一性だけでなく、空間の違いを通じての同一性もありえることが示唆されるが、実のところ、同一性のかなめとなるものは、何も時空間だけではなく、様々な性質の違いを通じての同一性がありうるのではないだろうか。次のような例を挙げてみよう。ある1個の熟さない緑色のトマトが、後日に赤色のトマトになったとき、それらが同一のトマトであることを他者から告げられて驚いたとしよう。このとき、一見すると通時的同一性が語られているように見えるが、実際には色という性質の違いを通じての同一性が話者同士で語られており、驚きもそのことに付随しているはずである。あるいは、列車から眺めた三角形の山が、少し移動して眺めた楕円形の山と同じ山であることを知らされたとしよう。このときには、眺める方角による山の形という性質の違いを通じての同一性が語られている

はずである。

ここまで述べたように、世界の存在者の同一性に関するわれわれの言明がトートロジー以上の意味をもつためには、何らかの性質をかなめとして、その性質の差異を含みつつ同一性が語られることが必要である。逆に言えば、世界の存在者についての同一性の方は、常に先決されているのである。たとえば、別々の二つと考えられていた対象について、同一であるための何らかの確証が帰納的に得られ、最終的にそれらの同一性が帰結したといったようなときにおいても、実際には対象の同一性はあらかじめ先決されており、あとから同一性の根拠がいくつか並べられたに過ぎないのである。言葉を換えるならば、同一性はその根拠を他に依存することがない原始的な原理とみなすべきなのである。ここで確認すれば、特定のカテゴリーを原始的な原理とみなすことは、それについての説明を放棄することではない。たしかに、より基礎的なものに還元したり、それが成立する根拠を示すことはそこで不可能となるが、そのカテゴリーの役割や他のカテゴリーとの関係を説明によって示す道は残されている。

このように同一性を原始的な原理とみなすことは、本節の主題である死後の不完全な非在の独立性に根拠を与えるものとなる。図2には、生前の自分と死後における自分の不完全な非在が、同一性という原始的な原理によって連結されていることを示す。本図は同時に、生前の他者と死後における他者の不完全な非在が、これもまた同一性という原始的な原理によって連結されることを示す。ここで注目すべきことは、生前の世界において自分と他者は、互いに異なる個別的なものとして存在しており、非同一であるということである。このことから、今しがた述べた自分と他者のそれぞれにおける死の前後の同一性を經由すれば、次のことが帰結する。それは、自分の死後における不完全な非在と他者の死後における不完全な非在についても、これらは生前と同様に非同一であり、すなわち、自分と他

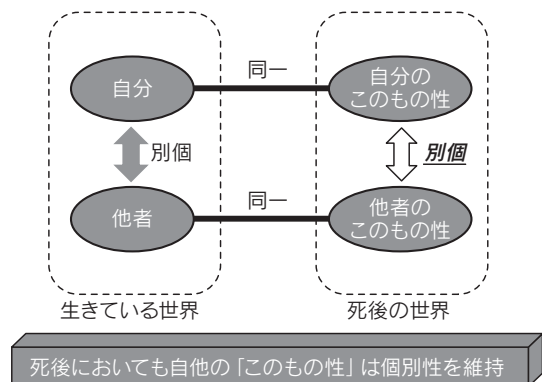


図2. 死後における自分と他者の「このものの性」

者の不完全な非在は互いに異なる個別的なものとして存在するということである。このことから、どの人間における死後の不完全な非在も「個別的である」、「性質の担い手である」、「自己同一的である」といった「このもの性」に常に付帯する性質を共通して持っていたとしても、それら不完全な非在は個々に「個別的である」という性質をもつ個別者であって、決して融合することはないのである。

さらに、この不完全な非在の個別性は、先に第一の問題として提起した、死後の不完全な非在が個別者として十全な存在資格を持ちうるか否かという問いに対しても回答を与えることになる。なぜなら、「このもの性」に付帯するとしてきた性質の中で、今しがたわれわれが検討の対象とした「個別的である」という性質だけは、トロープとしての真性の性質とみなすことができ、不完全な非在が裸の「このもの性」であることを免れうる可能性があるからである。それは、次のことによる。これまでの現代普遍論争の中で、基体が属性としての性質を担うという立場において、その性質がどのような条件を満たせば属性としての真性の性質であるのかという問題が提出されてきた。そして、そのような条件の候補としてその性質がアポステリオリに確かめられるような偶然性をもつことが指摘されてきた。その点からすると、「このもの性」が「性質の担い手である」という性質を持つことは、もしかすると、「このもの性」の定義を与える規約としてのアプリアナ真理であり、「性質の担い手である」という性質自体は偶然性をもたないかもしれない。さらに、「このもの性」が「自己同一的である」という性質をもつことについても、これは論理的な反射的同一性を述べたアプリアナ真理であり、「自己同一的である」という性質自体は偶然性をもたないかもしれない。しかし、死後の不完全な非在がもつ「個別的である」という性質は、アポステリオリにのみ確かめられるような偶然性をもつ性質であると考えられる。なぜなら、この死後の「個別的である」という性質は、先に示した生前と死後の間に結ばれている同一性から、生前の人間における「個別的である」という性質に基礎をおくが、生前の自分が個別的であるのはあくまでアポステリオリな偶然である。すなわち、自分という人間がある時代に存在し、かつ、同じ時代に生きた他の人間達と別個の存在であったことは、あくまで偶然な事柄で

ある。よって、死後の不完全な非在も、アポステリオリで偶然な個別性という性質を持つことになる。このことは、死後の不完全な非在は、「個別的である」というトロープとしての性質に支えられた十全な個別者としての資格を持つことを意味する。さらに、付け加えられるべきことは、その「個別的である」という性質は、死後のどのような時期においてももはや失われることはない。今や、次のことが帰結するだろう。それは、自分における死後の不完全な非在は、「個別的である」という性質を担う「このもの性」からなる個別者として、いつまでも存在し続けるだろうという帰結である。

おわりに

死の形而上学は、とくに本邦においてはまだ始まったばかりである¹³⁾。たしかに、「死の哲学」とされる論考を、われわれはこれまでも多く目にしてきた。しかし、そのほとんどは、死をひかえた自分の人生において、生涯をいかに価値あるように全うするかに主眼が置かれ、死そのものについてはほとんど等閑視されてきたように思われる。あるいは、それらの論考は、死に臨む人々を支えるべく書かれた、二人称や三人称の死に関わるものであったように思われる。もちろん、二人称や三人称の死も、真摯な考察に値する重要なテーマとなろう。しかし、二人称や三人称の死に関する考察も、いったん一人称の死に関する考察を経てこそ、本来の「死の哲学」にふさわしい内容を持ちえると思われる。

このような所信を起点として、本稿は自分自身の死を主題として書かれたものである。第I章と第II章は、死後の非在が完全か不完全かという点でいったん異なる視点から考察されたものである。にもかかわらず、この二つの章は奇しくもある共通の着地点をもつ。それは、人間は死によって無になるという死についての理解を、別々の経路を辿ってではあるものの、どちらの章においても否定している点である。「はじめに」で述べたように、われわれの死に対する不安や恐怖は自己の完全な無化にあると思われる。このことからすると、本稿の二つの章の結論は、そのような不安や恐怖をそれぞれの仕方で緩和するものかもしれない。

注一覧

注1) このことは、カプグラ症候群は何らかの精神疾患に併発して出現する場合だけでなく、他の精神疾患を持たずに本症候群だけが単独で認められる患者の場合にも、妄想対象の限定性が同様に認められるという臨床的事実によっても支持されうると考えられる。すなわち、人物誤認という病的現象と誤認対象の選別という二つは、それぞれ独立した精神病理学上の構成要素と見ることができる。

注2) ここで述べた可能世界は、英米の分析形而上学での可能世界意味論に端を発するものである。著者は以前の論著にて¹⁴⁾、多数の人間のうちの人物が特異点を作るかは世界ごとに異なることを述べた。そし

て、特異点を作る人物が異なっても世界の事象がびったり一致する世界はいくつもあり、それらの世界が重畳することで、一つの世界に複数の特異点が存在するような錯覚をわれわれが共有することを述べた。尚、現在われわれは、可能世界意味論を初心者にもよく理解できるように解説した日本語の書にアクセスできる¹⁵⁾。

注3) 今回は、アンガーに倣ってたまたま人間を細胞の集まりとしたが、それを、細胞内小器官の集まりとしても、分子の集まりとしても、原子の集まりとしても、素粒子の集まりとしても、結論は同じであろう。つまり、人間をそれぞれの基本的な要素において真部分を持たない単体とするしかない、という結論は同じとなる。

参考文献

- 1) 新山喜嗣：人は死によって無と化すのか — 自分における「このもの性」の形而上学— . 秋田大学大学院医学系研究科保健学専攻紀要 25(2) : 35-44, 2017
- 2) Parfit D: *Reasons and Persons*, Oxford UP, Oxford, 1984 (森村進訳：理由と人格：非人格性の倫理へ、勁草書房、東京、1998)
- 3) Shoemaker D: *Personal identity and practical concerns*. *Mind*, 116(462): 317–357, 2007
- 4) Unger P: *I Do Not Exist*. *Perception and Identity: Essays Presented to AJ Ayer with His Replies to Them*. In GF Macdonald ed, Macmillan, New York, 1979, pp 235–251
- 5) Swinburne R: *How to determine which is the true theory of personal identity*. *Personal identity: Complex or simple?* In G Gasser & M Stefan Eds, Cambridge UP, Cambridge, 2012, pp 102–122
- 6) Lowe EJ: *The probable simplicity of personal identity*. *Personal identity: Complex or simple?* In G Gasser & M Stefan Eds, Cambridge UP, Cambridge, 2012, pp 137–155
- 7) Armstrong M: *Universals*. *An Opinionated Introduction*. Westview P, Boulder, 1989 (秋葉剛史訳：現代普遍論争入門(現代哲学への招待). 春秋社, 東京, 2013)
- 8) Quine WVO: *On what there is*, reprinted in *From a Logical Point of View*, 2nd revised edition. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1961
- 9) Lewis D: *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford, 1986 (出口康夫監訳, 佐金武, 小山虎・他訳：世界の複数性について. 名古屋大学出版会, 名古屋, 2016)
- 10) Williams DC : *On the Elements of Being*. *Rev Metaphys* 7(1): 3-18, 1953
- 11) Campbell K : *The Metaphysic of Abstract Particulars*. *Midwest Studies in Philosophy* 6(1): 477-488, 1981
- 12) Martin CB : *Substance Substantiated*. *Australas J Philos* 58: 3-10, 1980
- 13) 渡辺恒夫, 三浦俊彦・他：人文死生学宣言— 私の死の謎 (渡辺恒夫, 三浦俊彦・他 編) 春秋社, 東京, 2017
- 14) 新山喜嗣：ソシアの錯覚—可能世界と他者. 春秋社, 東京, 2011
- 15) 三浦俊彦:改訂版 可能世界の哲学—「存在」と「自己」を考える (二見文庫). 二見書房, 東京, 2017

What kind of nothing is my own death? An approach from psychopathology

Yoshitsugu NIYAMA

Graduate School of Health Sciences Akita University

Is death “complete non-existence” or “incomplete non-existence”? First of all, assuming my own death will be “complete non-existence”, the utterance “that I am not” would be an error from the perspective of pragmatics. In everyday conversation, however, this seems as if it were not a mistake. Let us examine why. In this process, from the viewpoint of the clinical features of Capgras syndrome, the second person has duality; in other words, there are two cases—one where the second person has “haecceity” and one where the second person does not have “haecceity”. This duality creates the illusion that the utterance “that I am not” is established. Ultimately, the utterance “that I am not” cannot be established, and “complete non-existence” in fact means not my own death but the deaths of others. Next, let us assume that my own death will be “incomplete non-existence”. At that time, could the “incomplete non-existence” of my own death exist independently without fusing with the “incomplete non-existence” of others’ deaths? In this process, from the viewpoint of the clinical features of Doppelgänger syndrome, the identity of the existence is confirmed as a fundamental principle. From this, my “incomplete non-existence” would link with my living “uniqueness” by the fundamental principle of identity and this identity brings the property of “uniqueness” to “incomplete non-existence”. Therefore, my “incomplete non-existence” will continue to be a full independent existence after death.