

# ハイデッガーの『存在と時間』に基づく生と死の理論

丸山文隆

## 一 導入

本稿の目的は、マルティン・ハイデッガーがその主著『存在と時間』において展開した議論のなかから生と死の形而上学を再構成することである。<sup>1</sup>知られているとおり、『存在と時間』それ自体は、生と死に関する形而上学的理論ではない。『存在と時間』は、一九二七年に公刊された際、「前半部」と題されており、この「前半部」は、「後半部」で予定されていた「存在の意味への問いの仕上げ」の準備作業として位置づけられていた。「存在の意味への問いの仕上げ」は、すべての存在者それぞれの存在に関する統一的な理論の構築という巨大な課題である。それゆえ、『存在と時間』「前半部」においてわれわれ「現存在 (Dasein)」<sup>2</sup>の存在を分析する際、彼は、こうした分析はあくまで「暫定的な」ものであつて、現存在以外のものも含めた存在者一般の存在を包括的に問うことこそが目下最優先の課題であると繰り返し強調していたのであつた。ハイデッガーは

結局その後「後半部」を完成させることはなかったが、われわれは既に——丸山文隆博士論文「ハイデッガーの超越論的な思惟の道」<sup>3</sup>において——、『存在と時間』はその公刊部に存する何らかの内的な瑕疵のゆえに完結されなかつたわけではないということを明らかにした。すなわち、『存在と時間』公刊部には本質的な欠陥は見出されないから、ここに萌芽的に見られるさまざまな思惟の契機をわれわれは継承し、発展させていくことができる。そうした試みの一つとして、本稿は、『存在と時間』公刊部における現存在の分析論を、特に英語圏の現代哲学の文脈のなかで再構成することを目指す。

生や死に対する『存在と時間』の分析は非凡なものであるが、それでもこうした分析は現代哲学の諸分野にとつて疎遠なままであつた。『存在と時間』執筆時のハイデッガーは、当時の彼の視野に入るかぎりの哲学のすべての分野に対して関心を示していたが、その後この著作を完結させることを断念するようになってからは、彼は自身とそれ以外のほとんどの思想家とのあいだの決定的な断絶を強調するようになっていった。特にドイツ語圏や日本語圏において、大部分のハイデッガー研究者はこうした後年のハイデッガーの態度を重視しており、それゆえハイデッガー研究は現代哲学の議論との接点を見つけ出すことにあまり積極的ではなかつたと言えるだろう。<sup>4</sup>これに対し、先に挙げた博士論文は、すべてのハイデッガー研究が後年のハイデッガーの立場に定位すべきであるというわけではないということを明らかにした。このことにより、新たな探究の領野が切り開かれることになる。すなわち、われわれはこれから、『存在と時間』に存するさまざまな洞察を、現代哲学の諸分野における議論と接続させることによって展開し直すことができるのである。

しかしながら、こうした課題には特有の難しさが伴う。概して前世紀以来の英語圏の哲学の伝統において、探究は明確に課題を限定した比較的短い論文によって漸次に取り組まれるべきとされている。それゆえ、英語圏における現代形而上学の諸理論と比較した際、ハイデッガーの企図はあまりにも巨大であり、直接的な比較

には困難がある。ハイデッガーの目標は存在者の存在に関するそれまでの理論を根本的に刷新することであつたから、彼がわれわれの生と死を分析する際、その議論は——可能性と現実性、個別者と普遍者、行為と認識、未来、過去、そして現在といった——、形而上学の諸カテゴリーの大規模な再編の提案と不可分なのである。それゆえわれわれは、これからハイデッガーの生と死に関する理論を再構成するにあたり、時には思い切つて議論を大きく省略し、可能なかぎり単純な仕方での彼の洞察を定式化しなくてはならないだろう。

本稿は以下次のように進行する。第二節において、まずは『存在と時間』における「企投」の概念を確認したうえで、この概念に基づいて展開されるハイデッガーの死の分析の要点をまとめる。第三節では、死の分析をふまえ、自己性に関するハイデッガーの理論を再構成する。続く第四節において、このハイデッガーの理論を自己同一性に関するアレク・パーフィットの理論と対比することによつて特徴づける。パーフィットは現代の英語圏の形而上学において特色ある立場をとっているから、ハイデッガーの議論が彼の理論と多くの共通点をもっていることを示すことにより、ハイデッガーの自己性概念を英語圏の形而上学の文脈のなかで位置づけるという本稿の目的は果たされるであろう。

## 二 企投の概念と死の分析

まずは『存在と時間』の鍵概念の一つである「企投 (Entwurf)」のポイントを確認しよう。<sup>5</sup> ハイデッガーによれば、「現存在は了解としておのれの存在を諸可能性へと企投する」(SZ, 148)。<sup>6</sup> 現存在がおのれの存在を諸可能性へと企投するとは、われわれが自身の存在を了解する際、そうした了解は各自がどう在りうるかという一定の見通しに基づいているということである。

われわれは常に何らかの仕方自身で自身の存在を了解している。自らの存在を了解しているとは、自らの存在を何らかの仕方知っているということであり、「あなたの存在はどのようなものですか」といった問いに対して——「どのほど明瞭な仕方か」ともかく——その都度何らかの応答が可能だということである。

ハイデッガーによれば、われわれはその都度われわれの可能性に基づいて自身の存在を了解しているのである。こうしたわれわれの可能性はさしあたり大抵、社会的に偶然的な仕方定まっている。私にとって、私であるとはどのようなことだろうか——こうした問いに対してわれわれがただちに思い浮かべる答えは、たとえば社会や組織などの人間関係において一定の位置をもっていることだったりするだろう。或いは、私にとつて、私はいまどのように存在するだろうか。私はたとえば「なかなかいい調子だ」とか、「このごろはいまひとつばつとしない日々だ」などと答えることができるだろう。それでは、こうした私の応答はどのような基準に基づいているのだろうか。おそらくここでも、社会や組織において私に期待される役割——よい教師であるとか、或いはよい配偶者であるとか——が基準になつており、この基準に基づいて私の現在の状態（体調等も含め）が評価されているのではないだろうか。この構造は、「人生の目標」のような「遠い」可能性についてもそうであり、或いはずっと「身近な」可能性についても成り立っているだろう。たとえば、私がスピーチを行う際、私はその都度の自分の調子を、理想的なスピーチのイメージと比較しつつ、気にしているだろう。場合によつては、自分がどのほど無様なスピーチをすることがありうるかを想像することによつて変に緊張してしまい、実際にそのようになつてしまうこともあるだろう。われわれの自己了解は、このように自身の可能性の了解に規定されているのであり、しかもそれは、単に認識のうえで規定しているという以上に、実践的な規定なのである。

ハイデッガーの死の分析は、こうした企投の構造を前提して進められる。彼によれば、死は「現存在の、

もつとも固有な、係累のない、確実な、そしてそれとして無規定な、追い越しえない可能性」(SZ, 258f.) である。このうち、「もつとも固有な」「追い越しえない可能性」という規定がさしあたり重要である。すなわちハイデッガーによれば、死は、われわれ各自の本質的な、「もつとも外側の (außerbis)」「可能性なのである。われわれ現存在は、現存在であるかぎり、誰もが自らの可能性として死の可能性を知っているものであり、しかもこの可能性は、本質的に他のあらゆる可能性をその内側に含んでいるような可能性なのである。ハイデッガーによれば、われわれは死をおのれの死として常に既に知っているものであり、こうした死の可能性に基づいておのれの存在を了解することこそが、われわれの「本来的な (eigentlich)」「自己」了解なのである。日常的な自己了解がその都度の偶然的な可能性に基づいており、それゆえ自らの存在を「何らかの社会的役割を満たしていること」として表示するのみであるのに対し、死の可能性に基づく自己了解は自身の存在の全体を開示する、すなわち、「自分はどの瞬間においても存在しなくなる」ことが可能であるようなあり方をしていいるのだが、いま自分は存在していないのではなく、存在している」ということを全体的に明らかにするのである。

ハイデッガーのこの主張は、伝統的な形而上学との対比のなかで理解されるべきである。伝統的な形而上学は、われわれの生に対して外から降りかかってくるような何らかの事態として死を扱う。これに対し、ハイデッガーは死を、われわれの生の本質的な構成要素として位置づけているのである。

伝統的形而上学にとって死は常に説明しがたい事象として見られていたし、おそらくそれは現代の形而上学にとつてもそうである。死の奇妙さはエピクロスのものとして知られる、「死はわれわれにとつて何ものでもない」という主張によつてしばしば説明される。それはすなわち、「われわれが存するかぎり、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からである」<sup>7</sup>。したがって、私の死は結局私にとつて存在しないのと同じなのであつて、私が私の死を気にするのは愚かなことなのである。この議論をただちに

拒絶することは難しい。だが、多くの場合われわれは自身の死を「何ものでもないもの」として理解してはいない。われわれは多くの場合、死は——周囲の人々だけでなく——死ぬ本人にとって悪いこととして理解しており、生きているひとは死ぬことによって害を被ると考えている。しかし、病气や怪我などのその他の多くの害とは異なつて、死が本人に害をもたらすとすればその害は、本人が不愉快なものとしてそれを経験することによって由来する害ではありえない。死という事態が生じているならば、まさにその死の主体はそこに不在なのであり、この主体は不在のまま害を被ることはできないとも考えられるのである。現代形而上学の多くの論者は、本人が不在であつても被りうる害というものが存在すると主張するなどの仕方である。こうした難問に挑戦している。

ハイデッガー的な観点からすれば、こうした難問は、伝統的形而上学が存在を現前性として理解していることとの帰結として生じている。私の死は私が自らの可能性として予期しうるものであるが、存在する私が実際にそれを体験することはありえない。すなわち、私の死は構造上私に現前することはない。このことをもつて、エピクロスは私の死は「何ものでもない」と結論している。ここには、私に現前しうるもののみが私にとつて本来的に存在するという前提がはたらいっている。一般に、〈それがどのような場合にわれわれに現前しうるか〉ということからして或るものの存在を説明するという存在論の方針がある。こうした姿勢はきわめて一般的であり、また多くの哲学理論の根底に存している。だがハイデッガーは『存在と時間』において、存在を現前性として理解するというこの伝統的な枠組みに挑戦しているのである。ハイデッガーは、死という例外的な事象にむしろたらかない場面として、死の現象に注目しているのである。ハイデッガーは、死という例外的な事象にむしろ定位して、ここからしてあらたな存在論を展開し直そうとしているのである。

ハイデッガーは、死を何らかの独立的な対象や事態としてではなく、われわれの生の本質的な要素として理

解する。したがって、死は孤立した現象としてではなく、生の一部として理解されねばならない。ハイデッガーによれば、われわれの存在（生）は、その非存在の可能性へと本質的に関わるという独特の性格をもっているのである。ハイデッガーは、われわれの存在を「実存一般の不可能性の可能性」(SZ, 262)としての死の可能性へと本質的に関わっているものとして特徴づける。この可能性は「もつとも固有」な可能性であり、係累のないものである。すなわち、私の死は私の生に固有であつて、他人とやり取りできるような代替可能な可能性ではない。このことは、私の存在が部分的な仕方でも——たとえば「教師であること」として——了解されているかぎり代替可能であるのに対し、私の存在が私の死に基づいて全体として捉えられたならば、もはや他人の生と取り換えうるものとして現れてこないという事情に関連しているだろう。私の死はほかならぬ私の生の全体の不可能性の可能性であるがゆえに、私の固有な諸可能性のなかでもとりわけ固有の可能性なのである。

また、この可能性は確実な可能性であるが、同時に未規定である。すなわち、死は必ず訪れるものとして理解されているが、しかしそれがいつのことなのかは常に不確定である。われわれは大抵、死について、とりあえずまだしばらくは自分と関係のないものとして理解している。だが、ここでわれわれの本質的な可能性として存在論的に考察されたかぎりでの死は、いつ訪れたとしてもまったくおかしくはないような可能性である。いや、このことは、われわれが「死」と呼んでいる有機的統合の消失が、どの時点においても可能であるという以上のことを意味している。すなわち、われわれの日々の生において、われわれは、自身の存在を、本当は何によつてもその存続を保証されているわけではない、不確かなものとして既に理解してしまっているということなのである。

このような死の可能性へと本質的に関わるわれわれの存在の構造をふまえるならば、エピクロスに反対して、われわれは自らの死を現在において経験することはないとはいえ、それでも可能性としての死に対して現に関

わっているのだと言わなくてはならない。しかしまた、こうした死の可能性は他の可能性と異なつてわれわれの生に常に伴う本質的な可能性であるがゆえに、エピクロスの本意が「不死へのむなしい願を取り除く」ことにあるかぎりは彼に同意して、死について不必要に悩むことを戒めるべきかもしれない。

### 三 自己性に関するハイデッガーの理論

前節で述べたとおり、ハイデッガーの死の分析は、死をわれわれの存在の構成要素として位置づける。それゆえ、さらに彼がわれわれの〈自己であること〉の本質的な性格を分析する際、こうした死の分析の成果がふまえられているのである。本節において、われわれは自己同一性或いは「自己性」に関するハイデッガーの理論を、『存在と時間』第二篇第三章「現存在の本来的な全体存在可能と気遣いの存在論的意味としての時間性」に基づいて簡潔に再構成しよう。この理論を最小限のポイントでまとめらば、以下のような六つの主張になるだろう。<sup>10</sup>

ハイデッガーによれば、われわれ現存在のあり方は他の存在者のあり方とはまったく異なっているがゆえに、われわれの同一性もまた他の存在者の同一性とは大きく異なる。彼は現存在の同一性を「実存する自己の『自立性 (Selbständigkeit)』ないし「自己性 (Selbstheit)」と呼び (SZ, 303, 320) 、これを「常に既に眼前にあるものの同等性や持続性 (die Selbstigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen)」 (SZ, 320) として理解してはならないと主張する。現存在は、同等であるとか持続しているとかいったものとは異なる仕方で自己と同じなのである。

われわれが現存在でない存在者の同一性について語る際、そうした同一性の基準は「同等性と持続性」であ



ろう。たとえば私がペンを昨日自分がそれを置いたのと同じところに見つけて、そのペスが昨日と変わりのない様子だったなら、大抵の場合私はそのペスが昨日のペンと同一であることを疑わないだろう。その後、何かの違いに気づくならば、私はこのペンは実は同じペンでないのかもしれないと疑うかもしれない。だが、何らかの違いがないかぎりはそうした疑いは動機づけられないだろう。これに対し、人格の同一性が問題であるならば、「同等性」はそれほど重要ではない。たとえば私がいまあなたに、私の五歳のころの写真を見せたとしても、「これは私です。」五歳の少年がそこに写っている。彼はいまの私とあまり似ていないかもしれない。彼はいまの私に比べてずっと背が低く、体重も大きく異なる。場合によっては性格もかなり違っているかもしれない。それでも、彼はかつての私である。数十年のあいだにどれだけの体細胞が存続し続けるものか私は知らないが、仮にそうした細胞は一つもないと言われてもそれほど驚かないだろう。また、私が五歳のときに記憶し意識していたのとまったく同じ要素は、私の今の意識状態のなかにひとかけらも見出されないかもしれない。したがって、五歳の私と今の私のあいだに、変わらないままである要素はまったく見つけ出せないかもしれない。しかし、そうだったとしても、私は「彼」が私である、ということ疑われないし、特にほかに理由がないかぎり、あなたもそれを信じるだろう。

したがって、われわれの自己性は物の同一性とは大きく異なるのである。ハイデッガーによれば、われわれはこうした区別を無意識に知ってはいるものの、しかし多くの場合明瞭に気づいてはいない。むしろ、われわれはわれわれ自身を、これら両者を混同した概念に基づいて理解しているのであり、そしてまた西洋哲学の伝統もまた、こうした混同に基づいているのである。ハイデッガーはそうしたわけで、われわれの日常において隠されている本来的自己性の概念を提示しようとするのである。

ハイデッガーによれば、われわれの自己了解は大抵の場合冷静なものではなく、その都度の実践的関心と連

動しているのだが、特に、われわれは自らを不滅の実体として了解することにより安心を求める傾向がある。この傾向があまりに強いために、哲学者たちを含めた多くの人々は、自己性に関する混乱した概念を使い続けているのである。われわれの日常生活において、現存在は「おのれ自身に直面して」(SN, 322) 逃れ去ろうとするという存在論的傾向のゆえに、「おのれがそれ自身であるような存在者のあり方に即して自らを見ることが失敗している」(SN, 321)。かくしてハイデッガーの理論の第一のポイントは、不変の実体としての自己という概念が幻想であるというものである。

『存在と時間』には、「到来 (Zukunft)」、「既存性 (Gewesenheit)」、「現在 (Gegenwart)」という三つの「脱自態 (Ekstasen)」なる奇妙な概念が登場するが、われわれはこれらを、シュテファン・コイファーの指摘にしたがって、自己の基礎的な規定として理解する。すなわち、これら三者は自己であることの三つの異なる仕方——おのれの可能性に関わること、おのれの存在を引き受けること、他の存在者を自分に出会わせること——を意味しているのである。第三の脱自態（現在）が、他の存在者が経験されるための自己の機能を表示するのに対し、第一と第二の脱自態はわれわれの自己同一性に関わっている。「到来」と「既存性」という二つの仕方でも、現存在は自己自身なのである。

到来は「自らを自らへと到来せしめること」(SN, 325) を意味する。私は私自身へと到来する——、この表現が意味するのは、現存在は自分の可能性に対して本質的な仕方に関係しているということである。すなわち、現存在は自分の可能性なのである。「現存在はその都度おのれの可能性なのであり、この可能性を『もっている』のだが、しかしそれは或る眼前のものを性質的にのみもっているということではないのである。」(SN, 32) ここで語られていることは、先に述べた企投の構造にほかならない。現存在は常に自身の可能性からしておのれの存在を了解しているのであり、それゆえ或る意味ではこうした可能性は現存在それ自体なのである。

第二のポイントは、現存在は自分の可能性に関わるという仕方において自己自身である、というものである。

そして、前節でみたとおり、現存在の自己了解が本来的である際、現存在はおのれの死の可能性である。死という「実存一般の可能性の可能性」へとおのれの存在を企投することにより、現存在はおのれの全体であることができる。日常性においてわれわれがそこから逃避しようとしていた本来的自己とは、こうした可能性にほかならない。したがって第三のポイントとして、私が、私がそれでありうるものであるという仕方は、形而上学的実体としての継続ではなく、むしろ不安定なあり方であり、われわれを不安にさせる。

第四のポイントは、私は私が引き受けるものである、ということである。私がそれであったものであるとは、おのれの「既在」であるということである。「現存在はその都度おのれの事実的な存在において、おのれが既にそうあったとおりにあり、おのれが既にそれであったところのものである。明示的であるかどうかはともかく、現存在はおのれの過去なのである。」(SZ, 20) さらに、ハイデッガーは現存在がおのれの過去であるのは「被投性の引き受け (Übernahme der Geworfenheit)」においてであると言っている。<sup>12</sup> 「被投性」とは、「剥き出しの『現存在がある』であり、あらねばならないということ」という事実を意味する (SZ, 134)。それゆえ、現存在がおのれの過去と関わる仕方はおのれの存在の事実を引き受けることだということになる。その際、非本来的な既在性が「忘却」と称されていることに注意しよう。

現存在はおのれのもつとも固有な被投的な存在可能において自らを忘却してしまっている (……)。こうした忘却は (……) 既在性の或る固有の「積極的な」脱自的な状態である。忘却の脱自態 (抜け出すこと) は、(……) もつとも固有な既在を前にして逃走することという性格をもっている。(……) 想起は忘却に基づいてはじめて可能なのであって、その逆ではない。(SZ, 339)

この引用は、想起が忘却に基づいているのであってその逆ではないと述べている。そしてさらに、忘却は「もつとも固有な存在」に基づいている。それゆえ、ハイデッガーによれば、忘却されたもののみをわれわれは想起しうるのだが、われわれは何かを忘却するためには、あらかじめそれは「もつとも固有な存在」に含まれているのでなければならぬ。常に既に、私は多くのものを引き受けている。そして私は日常生活においてそのうちのほとんどの物事を忘れてしまっている。そして、私はそうしたもののうちいくつかを再び想起することができる。以上の主張を受け入れるならば、本来的な存在性において私が引き受けねばならないものは、私が覚えていないものごとのみに限られるわけではないと言わねばならない。私は、私が思い出せないような過去をも引き受けねばならない。したがって、第五のポイントは、われわれの存在の継続にとつて記憶は直接的に重要ではないということである。<sup>13</sup>

さらに、私が引き受けるべきことは、私が忘れたことのあるものごとに制限されるわけでもない。すなわち、私は私の過去のみを引き受ければいいのでもない。というのは、ハイデッガーは「おのれの固有の過去とは常におのれの『世代 (Generation)』の過去を意味する」(SZ, 20)と述べているからである。むしろ、本来性における現存在は「現存在した (dagewesen) 実存の可能性に応答する」(SZ, 386)とされる。すなわち、本来的な自己了解において私は自身の過去のすべてを引き受けるのだが、それにとどまらず、同時にわれわれの過去のすべてをも引き受けなくてはならないのである。それゆえ第六のポイントとして、私の過去は他者の過去と連続的である。

かくして、ハイデッガーの自己性についての理論は以下の六つのポイントとして再構成される。

- (一) 不変の実体としての自己という概念は幻想である。
- (二) 現存在は自分の可能性に関わるという仕方において自己自身である。
- (三) 私が、私がそれでありうるものであるという仕方は、形而上学的実体としての継続ではなく、むしろ不安定なあり方であり、われわれを不安にさせる。
- (四) 私は私が引き受けるものである。
- (五) 記憶は、われわれの存在の継続にとつて直接的に重要ではない。
- (六) 私の過去は他者の過去と連続的である。

#### 四 ハイデッガーとパーフィットの理論を対比する

われわれがここで示すべきなのは、以上の六点すべてがパーフィットの理論と両立可能であり、しかもそのうち複数の点がパーフィットの理論と同様の洞察を表現しているということであるが、これは特筆すべきことである。なぜなら、人格の同一性に関するパーフィットの理論はかなり風変わりなものであつて、他の論者のほとんどは彼の主要な主張のいずれかに反対しているからである。

ハイデッガーとパーフィット、両者の理論の根底にある同一の思想は、不変の実体としての自己という概念は幻想にすぎないというものである(第一のポイント)。彼らがこの思想を共有しているのは単なる偶然ではない。パーフィットはこの考えをデイヴィッド・ヒュームから受け継いでいるのだが、ハイデッガーはイマヌエル・カントが——『純粹理性批判』『純粹理性の誤謬推理』において——「自我を或る実体へと存在者的に還元することの不可能性を見ていた」(SZ, 319f.) ということを高く評価しており、そしてこのカントの洞察

はヒュームに由来しているだろうからである。パーフィットは「人格は国 (nation) やクラブや政党のようなものである」(RP. 217) / 邦訳: 三八二頁) というヒュームの見解を肯定する。

パーフィットは人格の同一性を「R 関係」から区別する。「R 関係」とは「正しい種類の原因を持った、心理的連結性および／あるいは心理的継続性 (psychological connectedness and/or continuity with the right kind of cause) のことである」(RP. 215) / 邦訳: 二九九頁)。そして「人格の同一性は推移的な関係である」(RP. 206) / 邦訳: 二八八頁) のに対し、R 関係はそうではない。これは、R 関係は分岐的な形状をもちうるということである。私が私自身であるということのために、分岐的な形状でないということは重要ではない。人格の同一性が推移的關係であるがゆえに、幾つかのケースにおいては、私と R 関係にある或る人物は私と同一ではありえない。

「私の分割」のケースを参照しよう。

私の身体は致命傷を負った。私の二人の兄弟の脳も同様である。私の脳は分割され、それぞれの半分は成功裏に私の兄弟の身体に移植された。その結果生じた人の各人は、自分が私だと信じていて、私の生を生きたことを記憶していて、私の性格を持っていて、他のあらゆる仕方でも私と心理的に継続している。また彼は私とそっくりの身体を持っている。(RP. 254) / 邦訳: 三五二頁)

私の脳の半分のそれぞれが、私の二人の兄弟の身体に成功裏に移植されたのが昨日だったとしよう。「その結果として生ずる」二人の人物のうちの片方が私である。そしてもう一人は私の隣のベッドに寝ている。私は昨日の私と「心理学的に十分継続している」のだが、私の隣の人物もまたそれと同様に、昨日の私と十分継続

している。

この事例において、まず人格の同一性について考えよう。現在の私（Bとしよう）が昨日の私（Aとしよう）と同一であり、またいま私の隣に寝ている人物（Cとする）もまた昨日の私（A）と同一であるならば——同一性が推移的関係である以上は——、このとき私（B）は彼（C）と同一でなければならぬ。それゆえ、私（B）が彼（C）と別の人物であると言うためには、私（B）または彼（C）のどちらかが昨日の私（A）と同一ではないと言わねばならない。だが、私（B）と彼（C）のどちらが昨日の私（A）と同じであると認められるべきであるかについて、外見上どの点においても手がかりが見出されないということはありうる。これに対し、R関係は推移的関係ではないから、私（B）が昨日の私（A）とR関係にあり、彼（C）も昨日の私（A）とR関係にあるが、私（B）と彼（C）はR関係にない、と言うことに問題はない。

パーフィットにとつて、人格の同一性は推移的関係でなければならず、また、誰かが誰かと同一であるかどうかについては定まった答えがなくてはならない。だが、パーフィットによれば、われわれは人格の同一性についての客観的基準を見出すことに常に成功するとはかぎらない。「……」「或る種のもの」の同一性が、全く人を当惑させないような仕方では、不確定（indeterminate）だ、と信ずるような場合がありうる。」（RP, 213 / 邦訳・二九七頁）私（B）がおり、彼（C）がいる。このうち昨日の私（A）と「同一」なのはどちらだろうかとわれわれは問うことができるし、それについて話し合うことができる。だがその答えは重要ではない。話し合わないかぎり私と彼のどちらが「同一」なのかについて決めることはできないだろう。だがこのとき、重要なことすべてについてわれわれは既に知っているのであり、いまだ定まっていないのは重要でないことだけである。パーフィットによれば、私（B）が昨日の私（A）であるという主張も、彼（C）が昨日の私（A）であるという主張も、「同一」の結果の異なった記述にすぎない。われわれはこの結果が何であるかを知ってい

る」(RP 259 / 邦訳：三五八頁)。

当然、もしもこうした移植手術が一般的になったならば、裁判所や議会によって人格の同一性に関する理論と基準が作られねばならないだろう。誰がどんなときに誰と「同一」かは、日常的にも法律的にも「重要な」ことであろう。また、こうした基準は或る一般的な意味において「客観的な」基準と呼ばれるべきものだろう。それゆえ、われわれはパーフィットの「人格の同一性は重要ではない」(RP 215 / 邦訳：二九九頁)という主張を、人格の同一性は哲学的または存在論的に重要ではない、という意味で理解すべきである。すなわち、経験科学的事象や世界観ではなく哲学的議論が問題であるかぎりにおいて、人格の同一性に客観的基準を見出すことはできないのである。

パーフィットのこうした議論は、ハイデッガーの第二点および第四点と完全に両立可能である。パーフィットの「R関係」がそうであるように、ハイデッガーの自己性概念のなかには、分岐的な形状をとることを禁止するようにならないものも見出されない。「私の分割」のケースにおいて、昨日の私(A)は自らの存在を今日の二人の「彼」(BおよびC)の可能性からして了解することができただろう。たとえば彼(A)は、自己自身を、翌日にはフランスにいるだろう人(B)として了解すると同時に、翌日日本にいるだろう人(C)として了解するということがありうる。たしかに、こうした自己理解はあまり一般的ではないため想像しがたいかもされないが、しかし何も不可能だったり説明不能だったりする要素はないように思われる。パーフィットの言うとおり、われわれはそうした際にどういったことが起こるはずであるかについて完全に理解することができる。すなわち、このケースのどのような点についても「実際にそういうことが起こってみないとういうことになるか分からない」と言う必要はない。同様に、私(B)は昨日の私(A)を引き受け、彼(C)もまた昨日の私(A)を引き受けるだろう。ハイデッガーのポイントは、私が私であるとは、「同じ」であると



いうこととはまったく異なる、ということであるのだが、その際は彼はパーフィットのように、後者は推移的であり、前者はそうではないと言いうこともできたのである。

ハイデッガーとパーフィットが共有しているもう一つの洞察は、私が私であるのは形而上学的実体であるという仕方ではなく、不安になるような不安定な仕方においてだということである（第三のポイント）。『理由と人格』から「遠隔輸送」のストーリーを参照しよう。

（……）（スキヤナー）が私の脳と身体を破壊する。私の青写真が火星にビームされ、そこで別の機械が私の有機的な（レプリカ）を作る。私の（レプリカ）は自分が私であると考える。また彼は私が「遠隔輸送機」ボタンを押した時までの私の生を生きたことを記憶しているようである。他のあらゆる点で、物理的にも心理的にも、私の（レプリカ）は私そっくりである。もし彼が地球に帰ったならば、誰もが彼を私だと思っただろう。（RP200／邦訳：二八一頁）

明らかにこの「遠隔輸送」はわれわれを不安にさせるものを含んでいる。それゆえ、もし火星に行かねばならないとしたら、ほとんどのひとはこの方法ではなく通常の宇宙船によって行きたいと思うだろう。ところが、パーフィットはこの反応は迷信のようなものと主張するのである。

「パーフィットの立場」によれば、私が継続して存在するということが含んでいるのは、物理的・心理的継続性だけである。「パーフィットと対立する立場」によれば、それはさらなる事実を含んでいる。（……）私が継続して存在するということは、このさらなる事実を含まない。それがわかるようになると、私は「遠隔輸

送〕の代わりに「宇宙船旅行の方を選ぶ理由を失う。しかし私の以前の信念の観点から見れば、これは〔遠隔輸送〕が通常の生存と大体同じくらいよいからではなくて、通常の生存が〔遠隔輸送〕と大体同じくらい悪い、あるいはそれよりも大してよくないからである。通常の生存は、破壊され〔レプリカ化〕されるのと大体同じくらい悪いのである。(RP, 279f. / 邦訳: 三三五頁)

多くの人はおそらく自らの生命を持続する線のようにイメージしており、「遠隔輸送」によってこの線が途切れてしまうと考えるために、「遠隔輸送」は恐ろしいもののように感じられるだろう。これに対し、パーフィットは、「遠隔輸送」によつて線が途切れることはない」と主張するのではなく、われわれの通常の日々の暮らしが既にして「遠隔輸送」と同様の不連続を含んでいると主張するのである。

こうした主張は、われわれが第二節で見た、死の可能性に常に関わるものとしてのわれわれの存在というハイデッガーの洞察と極めて近いものではないだろうか。ハイデッガーによれば、われわれの存在は常に、次の瞬間にも存在しなくなるという可能性を伴っている。われわれの存在はいかなる場合においても存続を保証されておらず、いつも単に偶然的にのみ存続している。それとまったく同様に、パーフィットの主張によれば、私が〔遠隔輸送〕を用いる際、私の身体と記憶は完全に破壊され、それと別の場所に——たまたま——私の記憶を継続しているとみなされる身体が存在しはじめるわけだが、こうした不確かさはわれわれの通常の生存においても同様である。すなわち、私がいつもと同様に就寝する際、この記憶を引き継ぐものとして翌朝の私が目覚ますだろうというこの私の期待は何ものにも保証されていないのだし、そうした不確かさは昼間の私醒時においても常に同じなのである。

ハイデッガーの第五のポイントは、記憶はわれわれの存在の継続にとつて直接的には重要ではないというも

のであり、第六のポイントは、私の過去は他者の過去と連続的なものでありうるというものである。われわれはこうした主張と類似の議論を簡単に『理由と人格』のなかに見出すことができる。ここでは一つの印象的な事例を引用しよう。

〔睡眠薬〕ある現実の睡眠薬は後退的記憶喪失をひきおこす。もし私がそのような薬を飲むと、私はそれから一時間は起きていますが、一晚眠つたあとではその一時間の後半の記憶を何も持っていない、ということがありうる。／私は実際にそのような薬を飲んだことがあり、その結果が次のようなものであることがわかった。私がそのような薬を約一時間前に飲んだとしよう。私のベッドの中であす目覚める人物は、今の私と心理的に継続していかないだろう。彼は約半時間前の私とは心理的に継続しているだろう。私は今心理的分岐線の上において、その線は私がもうすぐ眠るときに終わるのである。この半時間の間、私は過去の私自身と心理的に継続している。しかし今の私は、未来の私自身とは心理的に継続していない。私はこの半時間の間にしたり考えたり感じたりすることを、決して後から思い出さないだろう。このことは、明日の私との私の関係は部分的には他人との関係のようなものであるということの意味する。／たとえば私が何かの実際的な問題で悩んでいたとしてみよう。今や私には結論がわかった。私がすべきことは明らかだから、私は固い決意をする。私の以後の生涯のためには、この決意をするだけで十分である。しかし私がこの心理的分岐線の上にいる場合は、それだけでは足りない。私は今決心したことを後になつて覚えていないだろうし、私が今した決意とともに目覚めもしないだろう。それゆえ私はあたかも誰か別人に伝達するようにして明日の私に伝達しなければならぬ。私は私の決定と新しい意図を述べる手紙を書かなければならない。そして私が明日気がつくに違いない場所にこの手紙を置いておかなければならない。／私は

自分がそのような決定をして手紙を書いた記憶を、実際には何も持っていない。しかし一度私は剃刀の下にそのような手紙を見つけたことがある。(RP, 287f / 邦訳: 三九五～三九六頁)

パーティットがここで紹介している事象は作り話のように聞こえる要素を含まないから、或る意味でそれほど奇妙でもない、日常的ともいえる現象だろう。そしてこうした事象において、明らかに、私は記憶の継続を伴わない仕方でも私自身に関わることができるのであり、そうした場合において私自身は私にとつて他人と極めて類似した仕方でも出会われるのである。パーティットも別の箇所でも述べているとおり、私が未来の私のために行為する際、その気遣いは他者のための世代を超えた善行と同様のものでありうる。また、かなり長い年月を挟むならば、私自身が他人のように見えるということはしばしばあることだろう。たとえば、自分自身の努力によつて恵まれた地位を獲得したということであっても、そのときから十年以上の時間が経てば、「たまたま良い地位に生まれた幸運」のようなことと大差なく思えて、誇らしい気持ちは薄れ、偶然の所与のように感じられることもあるだろう。或いはまた、私がかかり以前に、誰かに約束をしたという場合、或いは誰かに悪いことをしたという場合について考えよう。その場合、今ではそうした約束や行為をしたときの気持ちをまったく理解できないと感じているにもかかわらず、自分がした約束を守ったり、或いは自分のしたことについて誰かに謝つたりすることがありうるだろう。そして、こうしたことと極めて類似している事象として、たとえば私が生まれるより前に私の属する国家や民族がなしたことについて、私が自らを責任ある者として見出したとしても何もおかしいことはないだろう。ハイデッガーの言うとおり、私は私が記憶しているか否かに関わらず、「引き受ける」という仕方でも私の過去と関わっているのだが、そうした関わりにおいて、私の過去はわれわれの過去と連続的なものである。

以上に見てきたとおり、ハイデッガーの『存在と時間』のなかには生と死に関する形而上学の理論を見出すことができ、それはパーフィットの『理由と人格』における議論と多くの点で共通している。両者は——同様にヒュームの洞察を継承する者であるとは言え——議論の文脈においてかなり疎遠な位置にあるから、本稿で指摘された類似性は注目し値するものである。なお、パーフィットの議論に対し、クリスティーン・コースガードが行った批判はよく知られている。<sup>14</sup> すなわちコースガードは、人格が不変の実体として存続するわけではないとするパーフィットの主張をおおむね受け入れたうえで、しかしわれわれは行為に対する責任や、約束といった規範的場面において人格というなかなばフィクショナルな実体にコミットメントをもつと主張する。それゆえ、パーフィットがわれわれの自己を *nation* のようなものとしているのに対し、コースガードはむしろ *satz* のようなものと呼んでいるのである。コースガードのこうした議論もまた、ハイデッガーの議論と幾つかの類似性をもっているように思われるから、われわれは稿を改めてさらに追求していくことができるだろう。

#### ■略号一覧

SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2001<sup>18</sup>.

RP: Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, 1984. (邦訳：パーフィット『理由と人格』、森村進訳、勁草書房、一九九八年。)

#### ■註

1 本稿は、二〇一九年十一月二十四日に岡山大学で行われた日本現象学会第四十一回研究大会において「The Unimportance of Personal Identity for Heidegger」という表題のもと発表された原稿を基に、大幅な加筆修正を経て成立した。発表に対してコメントをくださった多くの方、とりわけ神谷健氏に感謝申し上げる。

- 2 現存在とは、「われわれ」がそれであるような存在者である。
- 3 二〇二二年に東京大学大学院人文社会系研究科に提出された。
- 4 たとえば植村玄輝、八重樫徹、吉川孝編著『ワードマップ 現代現象学・経験から始める哲学入門』（新曜社、二〇一七年）という近年の注目作において、ハイデッガーに由来する議論の紹介の割合は（E・フッサールやM・メルロ＝ポンティのそれと比して）かなり小さなものであったが、それも理由のないことではないだろう。
- 5 本節におけるハイデッガー解釈はすべて丸山文隆の博士論文「ハイデッガーの超越論的な思惟の道」第一章のなかで正当化されたものである。また、そうした正当化は、比較的簡素なかたちではあるが、丸山文隆「ハイデッガー『存在と時間』における死への先駆の役割について」（『哲学の探求』第四十六号、一九九〇―一九九一年）においても提示された。
- 6 以下、本書からの引用はすべて引用者の訳による。なお、一部の強調は省略した。
- 7 エピクロス『エピクロス…教説と手紙』、出隆、岩崎允胤訳、岩波文庫、一九五九年、六七頁。
- 8 代表的なものとして次を参照せよ。トマス・ネーゲル「死」、『コウモリであるとはどのようなことか』（永井均訳、勁草書房、一九八九年）所収、一〇一―一〇六頁、および、鈴木生郎「死の害の形而上学」、『科学基礎論研究』第三十九巻、第一号、二〇一一年、一三―二四頁。
- 9 エピクロス、同箇所。また、死について悩むことが無意義であるということについては次をも見よ。Jeffie G. Murphy, "Rationality and the Fear of Death", in *The Metaphysics of Death*, edited by John Martin Fischer, Stanford University Press, 1993, pp. 41-58.
- 10 本節におけるハイデッガー解釈について詳しくは、博士論文「ハイデッガーの超越論的な思惟の道」第二章を参照せよ。
- 11 これらは「時間性 (Zeitlichkeit)」の三契機であるから、「時間」の構成要素として解釈されることがほとんどである。これに対し、コイファアは「脱自態」が「時間」に関わる概念ではないと主張するわけではないが、しかし「脱自態」は「時間」の根源である以前にまずもって「自己」のあり方を構成する概念として導入されているのだと主張せよ。

- 張しつゝ<sup>18</sup>。 Cf. Stefan Küfer, "Temporality as the Ontological Sense of Care", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, edited by Mark A. Wrathall, Cambridge University Press, 2013, p. 353.
- 12 次の文を見よ。「到来的な現存在がおのれのもつとも固有な『それがその都度既にどう在ったか』で、すなわちおのれの『既在』であり、うるといふようにしてのみ、被投性の引き受けは可能である。」(SZ, 323f.)
- 13 Cf. Stefan Küfer, "Heidegger on Mineness and Memory", *Annals Philosophici* 2, 2011, pp. 51–65.
- 14 Cf. Christine M. Korsgaard, "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit", in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, pp. 363–398.

(まるやま・ふみたか 東京大学大学院人文社会系研究科特任研究員)

---

## A Theory of Life and Death Based on Heidegger's *Being and Time*

Fumitaka Maruyama

This paper aims to reconstruct the metaphysics of death and life from the arguments presented by Martin Heidegger in *Being and Time* (1927).

Heidegger sees death as a unique human possibility. Conventional metaphysics sees our lives as independent of death, and death as an event that befalls us. However, Heidegger considers us inseparable from death in the first place. Death is a mysterious phenomenon in traditional metaphysics, typically expressed by the claims of Epicurus. According to him, it is absurd to fear death because it is nothing to us. As, for traditional ontology, to be means to be present, what cannot be present for you is the same as not existing for you. In contrast, Heidegger believes that death is not a kind of object, state of affairs, or entity, but an essential component of our life. Death is the possibility that we are always afraid of, but cannot escape.

Perhaps the best way to explain Heidegger's theory of life is to point out the ideas that it shares with the theory of the identity of personality in Derek Parfit's *Reasons and Persons* (1984). They share the same insight that personal identity is not what matters. For Heidegger, identity of the self is far different from that of the other entities. The identity of the self—'selfhood'—stands for the way we are ourselves, which is not to be the 'same' or to remain unchanged. If one accepts Parfit's claim that every identity must be a transitive relation, and stops calling



Heidegger's concept of 'selfhood' a kind of 'identity', then one can say that not only for Parfit but also for Heidegger, personal identity is ontologically insignificant. Parfit's viewpoints also agree with several of Heidegger's ideas, such as the view that memory is not directly relevant to the continuity of our being. I am who I was not because I remember the past, but because I can bear the responsibility of what I was even if I cannot remember it. This sense of 'taking over' is relevant for selfhood, which Heidegger discusses in more detail than Parfit.