

2014年度

# 死と生の形而上学

——存在と非存在をめぐる二つの直観について——

千葉大学大学院  
人文社会科学研究所  
博士後期課程  
吉沢 文武



# 目次

## 序 死に関する二つの直観

第1章 死の害と死者	1
1.1 終焉テーゼ	1
1.2 剥奪説	3
1.3 死の害を被る時間	5
1.4 非存在の価値	9
1.5 剥奪以外の死の害悪	17
1.6 新マイノング主義	22
1.7 永久主義的四次元主義	23
1.8 永久主義的三次元主義	24
第2章 死は何ものでもない	27
2.1 エピクロス主義	27
2.2 死の悪を否定することの帰結	41
2.3 死に関する第二の直観	45
2.4 死と不死と人生の意味	84
2.5 第二の直観と生に対する真剣さ	97
第3章 死者の形而上学	99
3.1 存在と時間	99
3.2 死者の性質	104
3.3 対象の持続と時間	106
3.4 新マイノング主義の擁護	115
3.5 新マイノング主義と三次元主義	134
3.6 裸の個体としての死者	136
結論	143
参考文献	147



## 序 死に関する二つの直観

人生にはいずれ終わりがくる。どんな人もいつかは死に、存在しなくなる。それなりに充実した日々を送ることのできている幸運な人は、自分や他人がいつか死ぬということを忘れがちになるかもしれない。そんな人にも死はおとずれる。死についていつも考えたり思い悩んだりしている人にも、もちろん死はおとずれる。あなたが人生のなかで出会い、深い関わりをもった人たちも死んでいく。その人たちの死をあなたは悲しむだろう。その悲しみはあなたの人生に深く刻まれるかもしれないし、ひょっとすると案外あなたはすぐに忘れてしまうかもしれない。どちらにしても、そのようないくつもの悲しみに彩られた人生も、彩られていない人生も、いずれは終わる。もちろん人生を彩るのは悲しいことばかりではない。あなたの人生は、素敵な人たちに囲まれ、暖かく、立派で、意味のあるものだったかもしれない。そのような人の存在も、死によって終焉を迎える。

たしかに、死はすべての終わりではないという考えも、他方ではあるだろう。死後にもなお愛され思い出される人たちや、その意思が死後に一層尊重される人たちもいる。そのことをもって、その人たちはまだ生き続けていると言いたくなることさえある。だが、もちろんそれは比喻である。それはおそらく、その人たちのことをその死後にも真面目に受けとっており、たとえば、その人たちとの関係が終わっていないということを表現する比喻であろう。だが、それでもやはり、死は重要な意味で人の存在の終焉である。すくなくとも、死は人にとって重要な多くのことを終わらせる。魂の不死性を信じる人でさえ、そのことを受け入れるだろう。

おそらく多くの人にとって、死は心を乱す話題である。死を好ましく思っている人はあまりいない。いずれおとずれるものだと納得していても、すぐには来てほしくないし、来ないでくれるのならそれに越したことはないといっている人は思っている。私自身も、死は悪いという考えに強い確信をもっている。哲学的探究のなかには、死の恐怖を克服するための考え方を提示しようと試みるものもあるが、本論文にはそういった狙いはない。本論文の主要な狙いの一つは、死は悪く、適切な恐怖の対象だという考えに対して確かな理論的基礎を示すことである。

死は災いである。だが他方で、死は悪いものではないという、死に対する無視できない別の考えもあると私には思われる。じっさい、死を好ましくは思わないにせよ、あまり気にしないという人たちがいる。そのなかの一部の人は、単に死がすぐに自分に起こるとは思っていないため、さしあたり気にしないのかもしれない。そういう人も、よくよく考えれば死が恐ろしいのかもしれない。しかしながら、私の見るところ、よくよく考えたときにすら、死に対する人々の態度や考えや価値づけは特徴的な仕方ですくみにくく、まったく相容れないとさえ思われる複数の考えを一人の人がもつことさえある。単純に、うまく自分自身の考えを捉えられていないという場合もあるだろう。しかし、考えをよく整理し洗練してもなお、われわれには死に関する複数の考えが残ると思われるのである。そうした死に関する二つの相容れないように見える理解があるという

ことは、死の害悪をめぐる近年の議論の始まりであるトマス・ネーゲルの論文「死」の冒頭において言及されている。

一方には、死をひどく恐ろしいものとする人々がいる。だが他方には、自分自身の死が早すぎたり苦痛をとまなうものであったりすることは望まないとはいえ、死ぬことそれ自体には格別の不満はない、という人々もいる。[……] 一方から言えば、生こそがわれわれの持っているすべてなのだから、それを失うことはわれわれが被りうる最大の損失であると、言える。しかし他方から言えば、死とはまさしくこの想定された損失からそれを被る主体を除去することなのだ、という反論が可能である。さらにまた、[……] 死が、肯定的にせよ否定的にせよ、いっさいの価値を持ちえないことが理解されよう、と反論することもできる<sup>1</sup>。

前者の理解はなじみ深いものだ。私の考えでは、「死は何ものでもない」と表現可能な後者の理解は、しばしば誤解されているか、ほとんど無視されている。(ネーゲルからのこの引用に対しても、そうした懸念を感じないわけではない。) 本論文全体の狙いは、死に関してわれわれがもつ、相容れないように見える二つの直観とその含意を明らかにすることである。

この二つの直観は、どちらも「人が存在しなくなること」についてのものである。**第一の直観**は、死は死ぬ当人にとって不幸だ、というものである。その直観のもとでは、死は、死によって死ぬ当人が非存在になるからこそ悪なのだと言われる。他方の**第二の直観**によれば、死は悪ではない。それどころか、その理解によれば、死はわれわれにとって何ものでもない。それは、死んでしまったその人の幸不幸について語ることにすら意味をなさなくなるというような、そういう死の捉え方である。こちらでもまた、死によって死ぬ当人が非存在になるからこそ幸せだとか不幸だとかということが意味をなさなくなると言われているのである。問題は、それらの異なる理解が、どちらも同じ一つの死についての理解だということである。それらは正確にはどのような理解なのか。これが本論文のテーマである。

私の考えでは、死に関する第二の直観はこれまであまり明示的には論じられずにきた。あるいは、それが言及される場合にも、第一の直観との関係において、適切な位置づけを与えられずにきた。第二の直観がどうして容易に捉えそこなわれてしまうのか、大筋の事情は以下のようなものではないかと思う。まず、第一の直観はさしあたり次のように表現してよいだろう。

(1) 死は死ぬ当人にとって悪い。

死について、この(1)のように思う人は、ひょっとすると、死ぬときに苦痛が伴うと考えるからそう思うのかもしれない。あるいは、死によって自身の計画や欲求が挫折すると考えるから、

<sup>1</sup> Nagel (1979), p. 1 [邦訳書 1 頁、[] 内は引用者による補足] . Nagel (1979) の第 1 章 “Death” (pp. 1-10 [邦訳書 1-16 頁]) は Nagel (1970), “Death”, *Noûs* 4 (1), 73-80 の修正再録版である。

死が悪いと思う人もいるだろう。しかしここで注目したいのは、死の悪についての次のような存在論的な理解である。

(2) 死が悪いのは、死によって死ぬ本人が存在しなくなるからである。

このような仕方でも、死が悪いとわれわれはたしかに考えていると思われる。したがって、なぜ死が悪いのかという理由を示した(2)のようなものを、ここではとくに第一の直観の表現とみなすことにしよう。他方で、死に関する次のような理解もある。

(3) 死は人の存在の終わりであり、死んだ人にとって死が悪いということはありません。

この(3)は、「死は何ものでもない」とする第二の直観の表現だということができる。私が指摘したいのは、これがかならずしも適切には受けとられてこなかったということである。おそらく(3)からは、死は悪でない論じるエピクロスの名論証を思い出されるだろう。さらに、(3)を洗練したものこそが、エピクロスの論証だと思われるかもしれない。しかし、その見方は適当でないと私は考える。

エピクロスの論証は、死が人の存在の終わりであることを、(1)の意味で死が悪だという考えに対して困難を突きつける条件や制約として捉える。死が悪い理由として(2)では述べられているものを、逆に、死が悪くない理由として主張するのである。たしかに、(1)や(2)と(3)は衝突するだろう。なぜなら、一方は死が悪いと告げ、他方は死が悪くないと告げるのだから。だが、エピクロスの論証は、(1)を退ける議論を経て、死は何ものでもないから、恐れる必要はなく、気にしなくてよいと結論する。私が指摘したいのは、これは(3)を洗練する仕方として不適切だということである。私の考えでは、(3)の適切な理解とは、死とは、よいことも悪いことも本当に何もなくなってしまふ、ぞっとするような「恐ろしい」ことなのだ、というものである。

エピクロスの論証からなぜ不適切な結論が導かれてしまうのかは、本論文の第2章で詳しく論じることになる。簡単に述べればそれは、エピクロスの論証が、価値に関する狭い見解に基づいているからである。以上のような事情で、(3)で表現しようとするような、第一の直観とは別の、しかし同様に否定しがたく原初的であるはずの、死に関する第二の直観は、私の考えでは、これまでずっと捉えそなわれてきた。本論文の第1章と第2章では、それぞれ、第一と第二の直観に対して明確な姿を与えることを試みる。そこでは、それぞれの直観に照らして、死に関するどのような理解が正しいのか、あるいは、価値に関するどのような見解が適切なかが精査されることになるが、その評価は、第3章で行なうように、形而上学的枠組みの選択によって最終的にはなされる。そして、筆者が最も有力だと思う枠組みとして、死者を非存在の対象として位置づける「新マイノング主義」を提案したい。死と価値をめぐるこうした議論は、本来、形而上学の議論

なのである。

本論文の構成は次のようになる。第1章のテーマは、死に関する第一の直観である。人は死ねば存在しなくなる。死は人の存在の終焉である。われわれは「終焉テーゼ」と呼べるような、こうした死に関する基本的な理解をもつ。だがこの理解は、死が死ぬ本人にとって害悪であるといった死に関する別の一群の理解（「第一の直観」）と衝突するように見える。それは、死が人の存在の終焉だとすれば、害を被るはずのその人は死によって存在しなくなるはずだからである。第1章では、それらの衝突が正確にどのようなものかを三つの**死者の問題**として明確化し、それらを解決しうるいくつかの形而上学的枠組みの候補を見る。それらの枠組みのうちどれが優れているかということの精査は、第2章の議論を踏まえたうえで、第3章において行なわれる。

第2章のテーマは、「死は何ものでもない」という死に関する第二の直観である。第2章の前半では、死の害悪を否定するエピクロス主義の主張が、どこまで擁護可能かを批判的に検討する。その議論を経て、後半では、死は害悪ではありえないといった、終焉テーゼをむしろ支持するような死に関する別の直観（「第二の直観」）について論じる。その直観は、人にとっての善や悪といった福利の価値だけでなく、人生の意味という価値に関していっそうなじみ深いものである。それらの議論を通して、死に関する第二の直観および、第一と第二の直観の関係を明らかにする。

第3章では、死に関する第一の直観だけでなく、第二の直観をも自然な仕方で説明する枠組みとして、第1章で見たいくつかの形而上学的枠組みを比較する。そして、死者を非存在の対象として扱う「新マイノング主義」が、生前と死後とのコントラストをうまく表現し、二つの死の直観に沿う枠組みだということを示す。

# 第1章 死の害と死者

人は死ねば存在しなくなる。われわれは、「終焉テーゼ」と呼べるこうした死に関する基本的な理解をもつ。しかしながらこの理解は、死が悪であるといった死に関する別の一群の理解——死に関する**第一の直観**——と衝突するように見える。なぜなら、死が存在の終わりだとすれば、死によって害を被るはずのその人はまさに死によって存在しなくなるからである。本章では、そうした死に関する諸理解の衝突に由来する**死者の問題**を明確化し、その解決のための課題を整理する。本章で明らかにした課題は第3章において最終的に解決されることになる。

## 1.1 終焉テーゼ

次のテーゼは、われわれがもつ死についての基本的な理解の一つを表していると思われる。

終焉テーゼ：人は死ねば存在しなくなる<sup>1</sup>。

死とは「われわれの存在の絶対的かつ永久的な終焉 (end)」<sup>2</sup>であり、死とは存在しなくなることである。あたかも死者が死後にもなおどこかに存在しているかのように述べる人もいるだろう。だがそのような語り方の多くは、悲しさを帯びたものにちがいない。というのも、そのように言う人はきっと、死んでしまった人が存在していないことを本当は理解しているからである<sup>3</sup>。

死者はすでに存在しない。そこから次のことが導かれると思われる。死者には身体も意識もなく、死者が怪我をしていたり痛みを感じていたりといった内在的状态をもつことはない。それゆえ内在的状态の変化を被ることもない。このような考えは、われわれ自身の死についての理解を、終焉テーゼのような明示的な形で反省したとき、自然に認められるものだろう。しかしこれから見るように、この考えを額面通りに受け入れるのはそう容易ではない。

われわれには、終焉テーゼと一見して相容れない死についての諸理解がある。たとえば、死は

---

<sup>1</sup> 「終焉テーゼ (Termination Thesis)」という名称は Feldman (2000b) による。

<sup>2</sup> Nagel (1979), p. 1 [邦訳書 1 頁] .

<sup>3</sup> フレッド・フェルドマン自身は、人が死後も死体として文字通り存続するとして、終焉テーゼを拒否する (Feldman 2000b)。私はこの考えに反対であるが、いずれにせよ、本論文で論じる死者は死体のことではない。死体の残らないような死のケースでも本論文の議論が成り立つ点に注意されたい。とりわけ、人が死体として存続することを認めたとしても、人が死後にも福利をもちうるかという問いへの答えが左右されることはないだろう。死体が存在していることを理由に、死後に主体に福利を帰属させることができる人はいない。もちろん、人は自身の死体の扱いなどについて生前に欲求をもつことがありうるし、それがその人の福利に影響すると考えるのは自然だろう (本章第5節 A で引いた例も参照されたい)。しかしそれは、人として存続する死体が幸せだとか不幸だとかということとはまったく異なる。人が死体として存在し続けるという「存在」の意味がもしあるとしても、死によって存在しなくなるという「存在」の意味も明らかにある。本論文で問題にしているのは後者の意味である。

死んだ当人にとって不幸なことだと通常考えられている。われわれの不幸のなかで自分の死ほどの不幸はないとさえ言われる。また、死者のなかには死後にも生前と変わらずに愛される人がいる。死者に対してだけ向けられる追悼のような態度もある。そして、死者の名前は指示対象をもつ有意な名前に思える。われわれはそのように、死者のことを真面目に受けとっている。

前段落の一群もまた死者についてのわれわれの常識的な理解を構成している。だが終焉テーゼを思い出してみよう。存在しない対象が指示され、愛され追悼される。これはどういうことなのだろうか。死んだ人が存在しなくなるとは、われわれに指示され愛され追悼されるまさにそのような対象が存在しなくなるということではないのか。つまり、指示を行ない態度を向けることができなくなるということではないのか。存在しないものが害を被るとはどういうことなのだろうか。それは、まさに害を被る当の主体が存在しないということではないのか。つまり、害を被ることなどないということではないのか<sup>4</sup>。

以上のように終焉テーゼは、同様に常識的なわれわれの諸理解と衝突するように見える。こうした図式を基本的に共有したうえで、死者をめぐる問題について主に英語圏の分析哲学において盛んに議論がなされてきた。そして、私の考えでは、これらの理解の衝突を調停するためには形而上学の枠組みの提出が不可欠である<sup>5</sup>。

まずここで、以降の議論のポイントを掴みやすくするために、終焉テーゼと他の諸理解の衝突から生じる問題を次の三つに整理したい。

- (1) 死の害を被ると思われる主体が死後には存在しない。
- (2) 生きている人と関係に立つと思われる対象が死後には存在しない。
- (3) 有意であるように思われる名前の指示対象が死後には存在しない。

これら三つの**死者の問題**に込められるかどうか注目することで、主要ないくつかの見解を検討する。第2節で、「剥奪説 (Deprivation Account)」という死の害に関する代表的な見解を見る。そのうえで、剥奪説は単独では上記の三つの問題について説明しないことを確認する。その理由は、その見解が、特定の形而上学の枠組みに対して中立的なことにある<sup>6</sup>。第3節から第5節では、三つの問題が正確にどのようなものなのか明らかにし、その解決のための課題を特定する。それら

<sup>4</sup> この衝突は、対象と性質に関する次のような考えを前提とするだけで生じる。つまり、ある性質を何かがあるためには、その担い手となる何かがないと認めなければならない、という（おそらく自明な）考えである。

<sup>5</sup> ここで言う形而上学的枠組みとは、とりわけ、人の存在と時間との関係について系統的な説明を与える一般理論のことである。

<sup>6</sup> 特定の形而上学的枠組みの不可欠さは自明であると言われるかもしれない。だが実際のところこの点はそれほど理解されていないように思われる。たとえば一ノ瀬 (2011) の第5章第8節のように、死の害についての見解である剥奪説が、形而上学的な枠組み（一ノ瀬の呼び方では「存在論的対応」）と同列に主張可能な学説であるかのように語られることもある。死をめぐる議論が倫理学や価値論の文脈で主に論じられてきたという経緯を考えれば（たとえば *Midwest Studies in Philosophy* 24 を見られたい）、形而上学的枠組みの不可欠さを強調することは依然として価値があると私には思われる。じっさいパレ・ユアグローも、死者の存在論的な身分の解明の重要性に対して多くの論者が無自覚である点を、多くの分量を割いて論じている (Yourgrau 2000)。

の問題を解決するには形而上学的枠組みが必要であり、第 6 節から第 8 節では、そのような形而上学的枠組みとして「新マイノング主義」、「永久主義的四次元主義」、「永久主義的三次元主義」を見る。どの枠組みが最も有力であるかは、第 2 章の議論を踏まえたうえで、最終的には第 3 章で論じることになる。

## 1.2 剥奪説

剥奪説は、トマス・ネーゲルをはじめ複数の論者によって明示的に支持されている見解であり<sup>7</sup>、死の悪の本質を可能的な善の剥奪として説明する。剥奪説による死の悪の説明は次のようなものである。死は死ぬ当人にとって不幸なことであり、死者は死の害を被ると考えられている。その死の害とは「死ななければ得られていたであろう善」が死によって剥奪されることで被る害である。たとえば、ある人が当選している宝くじを不注意にも捨ててしまったとしよう。もちろんそれに気づいた場合、その人はひどく落ち込むにちがいない。だが、その人はついにそのことに気づかなかつたとしよう。それでもその人が害を被っていると、われわれは言いたいだろう。気づいたときにその人が落ち込むのは、害を被っていたことに気づいたからであり、落ち込みという心的状態（これもまた害である）がここで問題とされている害なのではない。その人が被った害は「当たりくじを捨てていなければなされていたであろう大金の獲得」という善を得る機会を失ったことによる害である。死によっても多くの可能的な善がその意味で「奪われる」と考えられるため、そのような善の剥奪は、死が死者に害を与えるということを説明するように見える。

この「剥奪」のアイデアは、ある事柄の価値が、それが起こらなかった場合にありえた状況との比較に依存しているという、より一般的なアイデアに基づいている。その考えはたとえば次のように表すことができるだろう。

---

<sup>7</sup> Nagel (1979). 剥奪説の支持者には、Williams (1973), Marquis (1989), McMahan (2002), Feldman (1991, 1992), Grey (1999), Broome (1999), Feit (2002, forthcoming), Bradley (2004, 2009), Luper (2009a, 2009b)らがいる。そのなかで、ジョン・ブルームは「剥奪が悪でないことはありえない。なぜならそれは、定義により、ありえた別の仕方より人のあり方を悪くするからだ」と述べ、エピクロスが（ネーゲルも）論じるまでもない「あたりまえの (simple)」ことを見失っていると述べる。彼らがあたりまえのことを見失っている理由は、ブルームによれば、比較に基づかない「絶対的な善悪 (absolute good and bad)」という哲学者がおちいりがちな考えに魅了されているからである。(Broome 1999, p. 173.) なお、ネーゲルによるオリジナルの「剥奪説」は、すぐあとで述べる CCA に基づくような、いまや標準的となった剥奪説と特徴的な違いをもつ。ネーゲルは次のように述べる。「それが起こることで人生がよいものになるような要因が存在し、逆に、それが起こることで人生が悪いものになるような要因も存在する。しかし、これら二種の要因を取り去ったとき、後には単に価値中立的なものが残るわけではない。残るのはあくまでも積極的な価値をもったものなのである。」(Nagel 1979, p. 2. [邦訳書 3 頁、強調は原文。訳文は邦訳書に従う。]) CCA のもとでは、人生に含まれる善と悪の要因の価値は互いに互いを上回りうるようなものとして扱われ、死によって奪われる善が悪よりも大きい場合のみ死は総合的に害だとされる。それに対してネーゲルは、死によって奪われるものが、「幸福の条件であると同時に不幸の条件でもある」(Nagel 1979, p. 2 [邦訳書 2 頁、訳文は邦訳書に従う]) ような生そのものの価値（あるいは体験自体の価値）だと主張する。私の考えでは、こうした生の価値に関する主張と、次章の第 3.3.2 節 A で取りあげる主観性・客観性と死の関係をめぐるネーゲルの見解のあいだには、密接な関係がある。

CCA：世界  $w$  における主体  $s$  にとっての出来事  $E$  の総合的価値は、 $w$  が  $s$  に対してもつ内在的価値から、 $E$  が起こらない  $w$  の最近接世界が  $s$  に対してもつ内在的価値を引いたものである<sup>8</sup>。

ここで言及されている主体にとっての内在的価値 (intrinsic value) とは、「福利 (well-being/welfare)」や「自愛の思慮 (prudence)」と呼ばれる価値である<sup>9</sup>。たとえば、快樂説が正しいとすれば、主体に快樂が生じることは内在的に——つまりそれ自体として——その主体にとってよいことであり、苦痛が生じることは内在的に悪いことである。だが、主体にとってよいことや悪いことは、そうした内在的な価値だけではない。先に挙げた宝くじの例のように、起こるはずだったよいことが起こらないのは悪いことであり、また逆に、起こるはずだった悪いことが起こらないのは——食生活の管理により病気を防ぐことなどは——よいことである。このように、得られたはずの内在的価値を考慮に入れて評価されるのが、出来事のもつ「総合的価値 (overall value)」である。「剥奪」の悪とはつまり、ある出来事が起こらない反事実的な状況において主体が得ていたはずの内在的善が現実には得られないことの総合的な悪である。反事実的状況との比較に訴えるこの総合的価値に関する一般的な見解は、「反事実条件的比較説 (Counterfactual Comparative Account)」とも呼ばれる。その見解に従えば、現実のように死なずにしばらく生きていた場合に得られたはずの善の分だけ、主体におとずれる現実の死は悪いということになる。内在的価値と総合的価値というこの区別は、次章以降の議論においても重要になってくる。

主体にとっての内在的価値という考えを、さらにもうすこし正確な言葉遣いでも導入しておこう。本論文では、標準的な見解に従い、福利の価値の担い手を「事態 (state of affairs)」やその複合物だと前提する<sup>10</sup>。人にとっての価値が快と痛みに存するという考えを採るとすれば、ある主

<sup>8</sup> Cf. Bradley (2009), p. 50. ベン・ブラッドリーはこの定義を DMP (Difference-Making Principle) と呼ぶ。なお、記号は本論文全体の統一のために変更している。問題となっている出来事の価値が「総合的」価値であることを明記し、また、ブラッドリーの定式化において言及されている、諸世界のあいだの類似性関係は省略している。ここで言われている  $w$  の最近接世界 (closest world) とは、 $E$  が起こらないということとそれによる諸々の帰結だけが異なる  $w$  に最も類似した世界のことである。注意が必要なのは、出来事  $E$  を現実世界で起こる私の脚の骨折だとすれば、私の脚の骨折が起こっていない最近接  $\neg E$  世界は (「 $\neg$ 」は否定を表す)、脚の骨折が起こっていないという点だけが現実と異なりその後も私が通常通りに生活を送っているような世界ではないことだ。脚の骨折にもかかわらず、たとえば、それによる痛みもまったく生じず時速 10 キロでジョギングができるような世界は、生物学的な法則などの自然法則までも異なる現実世界からかなり遠い世界であるだろう。出来事  $E$  が起こらない最近接  $\neg E$  世界は、その出来事  $E$  によって起こる帰結に関しても現実世界と異なり、さまざまな点で現実世界と異なる世界である。なお、この定式化のように、比較されるそれぞれの項を世界の内在的価値に限定する必要はないかもしれないが、その点には立ち入らない。死が悪でありうることを説明するためには、可能世界のあいだの内在的価値が比較できることだけで十分である。また、総合的価値はかならずしも出来事についてだけ問題になるわけではなく、次章第 1・2 節では、事態の総合的価値について論じる。可能世界を用いた反事実条件文の分析については、Lewis (1973), Stalnaker (1984) を参照。

<sup>9</sup> 本論文では“well-being”と“welfare”を区別しない。前者に「福利」という訳が、後者に「福祉」という訳が当てられることがあるが、ここでは「福利」を用いる。あるいはたとえば、次章第 4 節で論じる「人生の意味 (meaning of life)」という価値も“well-being”の下位区分として“well-being”と“welfare”を区別するという用語法もまた理に適ったものであるだろう。

<sup>10</sup> 価値の最小単位である価値原子 (value atom) となる事態とその価値を定め、それに基づいて、時点や期間や世

体  $s$  にとって善であるのは「 $s$  に快が生じていること」という事態であり、 $s$  にとって悪であるのは「 $s$  に痛みが生じていること」という事態である。われわれはまた、快苦が生じることのような単純な事態に加えて、事態の複合物の価値として、人生全体の時間をもつ価値や、ある特定の時間や期間をもつ価値——「状況」の価値——についても気にする。たとえばある人の人生が全体としてよいかどうかや、幼少期や老年期、今日や今年といったある一定の期間の価値に対してもわれわれは関心をもつ。そうした時間や人生全体の価値も、基本的な事態とその価値を用いて定義可能である。たとえば、ある世界がある時間  $t$  においてもつ  $s$  にとっての価値は、その世界においてその時間  $t$  に成立する事態がもつ  $s$  にとっての価値の総和だというように考えることができる<sup>11</sup>。

### 1.3 死の害を被る時間

終焉テーゼに示されているように、人はその死によって存在しなくなる。そのような人の不在とは、価値の観点から見れば——生き続ければよい生を送っただろうという楽観的な見通しがある場合には——未来に得られたはずの善の不在である。そして剥奪説のもとでは、その不在こそが死の害であると説明される。しかし、剥奪説は死がいつ害であるのかについて主張しないため、次の問題が残る。多くの哲学者たちがもっともなものとして前提してきた一般原理によれば、災厄が人に対して当の害を与えるのは、その災厄の発生以降である。この一般原理に従うなら、死による害もまた死後に被るのでなければならない<sup>12</sup>。だが、死の害についてそのように述べるのは困難である。終焉テーゼによれば死とは存在しなくなることであり、害を被っていると性質を帰属させられる人は死後には存在しないからである。これが先述の**死者の問題（1）**である。死者の不在は死の害がどのように悪いのかという説明にとって本質的だが、他方で、その害を主体が被りうるかというもっとも基本的な事柄の説明に対して困難をもたらすように見える。エピクロスの有名な論証は、まさにこうした議論によって死の悪を退けていると理解できる。なお、このような議論こそが「死は何ものでもない」という死に関する「第二の直観」を洗練する仕方

---

界といった事態の複合物の価値を定めることになる。また、福利の理論は、正確には基礎的内在的価値 (*basic intrinsic value*) について定めなければならない。それは、価値を二重に数えてしまうことを回避するためである。基礎的内在的価値については Feldman (2000a), esp. pp. 319–325 を参照。

<sup>11</sup> Cf. Bradley (2009), pp. 89–90. 主体  $s$  の人生全体のもつ内在的価値は、世界において成立するすべての事態が  $s$  に対してもつ内在的価値の合計と等しいと考えることができる。事態と世界の価値の関係については Bradley (2009), pp. 4–8 を参照。事態についての理解は基本的にロダリック・M・チザムの見解 (Chisholm 1976, esp. pp. 114–125 [邦訳書 187–209 頁]) に従う。事態は個別化規準がきめの細かな (*fine-grained*) 存在者であり、たとえば、〈ジョンが殺されること〉という事態と〈ジョンがマークに殺されること〉という事態は別々の事態である。また本論文では「状況」という語を、ある時間の世界 (いわば世界の時間的な部分) という意味でもっぱら用いる。

<sup>12</sup> Feit (2002), esp. p. 359. 次章の第2節で見るエピクロスの有名な論証も、この一般原理を前提としている。またたとえばスティーヴン・ルーパーは、人は死の害を生前に被るという見解を主張しながらも、この一般原理に従うような害を被る時間に関する考え自体は「害 (*harm*)」の日常言語の用法に適うもっともなものだと述べる (Luper 2007, p. 242)。

だと思われるかもしれないが、私の考えでは、そのように捉えることは適切でない。この点については次章で明確にしたい。

**死者の問題（１）**は、われわれは死の害を死後に被るという見解（死後説 [subsequentism]）<sup>13</sup>を採るときに生じる。かりに死の害を被る時間が死後以外であると主張できれば、その（１）の問題には一定の答えを与えることができるだろう。すぐに確認するように、じっさいネーゲル自身は死者が害を被る時間と場所について「不確定」であると答える（不確定説 [indefinism]）。また、生前に死の害を被るとする立場（生前説 [priorism]）や、死の害を被るのは死が起こると同時だという見解もある（同時説 [concurrentism]）。あるいは、人生全体の幸福と別様にありえた（可能的な）幸福との比較によって「人生全体」に害は帰属し、そのことは無時間的な事実だと考える論者もいる（無時間説 [atemporalism]）。

死後説は、それを主張する困難がないかぎり、最も自然で無理のない見解である。そのことを確認するために、死の害を被る場合とは逆の、死を回避する状況について考えてほしい。あなたは事故に巻き込まれそうであったが、間一髪で回避することができた。そのあと、あなたは内在的によい生を送るとする。剥奪説——正しくはその利益に関する対応物か、あるいは CCA——によれば、死を回避することはあなたにとって非常に大きな利益である<sup>14</sup>。ではその利益を得るのは死を回避する前だろうか。死を回避するその時だけだろうか。どの時間にもないだろうか。自然な答えが、死を回避した後によりよい生を送っている時間だ、というものであるのは明白ではないだろうか。死を回避したあなたは「あのとき事故に巻きこまれていたらこの生活もなかった」と、死を回避した後の時間に、幸せをかみしめ、害を被っていないことに対して安堵するはずだ。死の害については、他に理由がないかぎり、ちょうど裏返しのこと成り立つと考えるべきだろう。あとで論じるように、死後説が抱えるとされている困難は、適切な形而上学的枠組みの選択によって最終的に解決可能である。死後説を擁護する議論を以下で段階的に行なっていくことになるが、ここではまず死後説以外の見解の問題点を確認しておきたい。

初めに不確定説について。ネーゲルがこの見解を主張しているとみなされることがある。つまり、「[死という] 損失を被った個人の時間空間的な位置は十分に明確であっても、不幸それ自体はそうかんたんには位置づけられない」<sup>15</sup>というネーゲルの主張を、死ぬ人が死の害を被る期間の境界が曖昧だという見解として理解するわけである<sup>16</sup>。そうだとすれば、この見解は無時間説を除く他の立場と組み合わせられてはじめて意味がある見解だということになるだろう<sup>17</sup>。曖昧であるとしても、生前や死後などのある時間に害を被ることにかわりはないからである。

<sup>13</sup> この見解を採る論者には Yourgrau (1987), Grey (1999), Feit (2002), Bradley (2004, 2009)らがいる。

<sup>14</sup> 死を回避することの総合的価値は、とくに快樂説のもとでは、その後の生において手にする内在的価値の総計と一致する大きな利益である。

<sup>15</sup> Nagel (1979), p. 7. [邦訳書 11 頁、訳文は邦訳書に従う。[] は引用者による補足。]

<sup>16</sup> Grey (1999), p. 363. なおグレイは、不確定説と死後説を組み合わせる (ibid., p. 364)。

<sup>17</sup> Bradley (2009), p. 84 fn. 20, Luper (2009a), pp. 137–138. ただし「永遠」には境界がないため、不確定説はフェルドマンが採っていたとされる永遠説（本章注 23 を参照）とは両立しないかもしれない (Luper 2009a, p. 138)。

次に生前説について。この説はもともとジョージ・ピッチャーやジョエル・ファインバーグら<sup>18</sup> 欲求充足説——人にとっての内在的価値はその人がもつ欲求の充足と挫折に存するとする見解——の支持者によって主張された立場である。ところで、欲求充足説は内在的価値に関する見解であり、総合的価値に関する見解である剥奪説と組み合わせることが可能である。すなわち、生きていれば欲求が充足して得られたはずの内在的価値が、死によって得られないという総合的な悪として、死の悪を説明することができる。それに対して、生前説の支持者は、剥奪説を利用せずに内在的な悪として死の悪を説明する。つまり、死によって諸々の欲求が挫折することが死の悪だと主張するのである。しかし問題は、そのような非剥奪説的欲求充足説では死の悪を説明するのに十分でないように見えることである。たとえば、酷い抑鬱状態で、これから自分に起こりうることに對し何ら欲求をもっていない人がいるとしよう。そのような状態で死んでしまったとすれば、その見解によれば、その人の欲求は何ら挫折することがなく、死は悪くないことになる。さらに、その人がそのとき死ななければ、後に抑鬱状態は治り楽しい生を送っていたとすればどうか。その死はその人自身にとって悪だと思われるが、欲求充足説だけではその悪を説明できない<sup>19</sup>。死ななければ主体が未来に新たにもっていたはずの欲求の充足や挫折について、それらを主体の福利に影響を及ぼすものとみなすためには、剥奪説が必要である。以上から、生前説は、死の害を被る時間の問題に一つの解決を与えること以外に、魅力のある立場ではないと結論できるだろう。ただし、この見解は本章第5節で振り返ることになる。

同時説<sup>20</sup>によれば、死は死が起こるその時間に、死ぬ当人にとって害である。しかし、この見解が答えている問いは、「ある主体の死がその主体にとっていつ悪いのか」ではなく、「死という悪い出来事がいつ起こるのか」というものだと思えるのがもっともだろう<sup>21</sup>。もちろん、出来事が起こるのが出来事の起こる時間なのは当然である。またわれわれは、総合的に悪である他の出来事について、それが悪である時間をそれが起こる時間だけだとは考えない<sup>22</sup>。たとえば、一週間あなたに不便な生活をもたらすあなたの脚の怪我の害について、怪我をするという出来事が起こる時間にだけそれが悪いとは考えないだろう。

最後に、無時間説<sup>23</sup>の問題点は、死後説を採用できないということ以外にこの見解を採用する

<sup>18</sup> Pitcher (1984), Feinberg (1984).

<sup>19</sup> Bradley (2012a), p. 512, Harman (2011), p. 730 にも同様の例が挙げられている。

<sup>20</sup> Lamont (1998).

<sup>21</sup> Bradley (2009), p. 86, Johansson (2012), p. 261, cf. Broome (2012), p. 220. ルーパーは、死という出来事が起こる時間は、死ぬ人に対して害を与えるには短すぎる、という論点も挙げる (Luper 2009a, p. 134)。

<sup>22</sup> ブラッドリーは次の例を挙げる。二人の人 A と B が同じように怪我をし、ある能力を同じように一時的に破壊されるとする。A は 5 秒で回復するが、B は 1 年と 5 秒後に回復する。このとき、まず、B の被る害の方がずっと悪いことは明らかだろう。(そうだとすれば、この怪我の害には剥奪の害が含まれると考えることがもっともである。)そしてこのケースについては、A と B のどちらの人にとっても怪我の起こるまさにその時間にだけ怪我が悪い(そして程度が異なる)と考えるより、B の方が長く害を被っていると考える方が無理がない。(Bradley 2009, p. 86.)

<sup>23</sup> 無時間説は Luper (2009a), esp. pp. 86–88, 124–126, Broome (2012), esp. pp. 221–222, Johansson (2012), esp. pp. 266–270 などによって支持されている。フェルドマンは「死者は死の害をいつ被るか」という問いに対し、明示的には「永遠 (eternally) に」と答えている (Feldman 1991, p. 221) が、後に無時間説に立場を変更しているよう

理由がないように見えることである。また、ニール・ファイトは次のように無時間説の問題点を指摘する。剥奪説によれば、たとえば人が怪我をすることの害は、怪我をしていなければ得られていた善が奪われるということによる総合的な害として説明される。その怪我の害が、ある時間において悪いと考えるのは自然だろう。そして、その害は「 $x$  は  $y$  にとって  $t$  に悪い」という、怪我という出来事、人、時間のあいだの関係として表される。しかし無時間説によれば、同様に剥奪説によって説明されるはずの死の害が、「 $x$  は  $y$  にとって悪い」という別の形式をもつ別種の害ということになってしまう<sup>24</sup>。

以上から、死後説以外の選択肢が考慮に値するのは、死後説を退ける十分な理由がある場合だけだと結論したい。死後説に抵抗を感じさせるものが何かについては次節以降で論じるとして、ここでは、死後説を擁護する場合に何が要求されているのかを明らかにしておこう。それは第一に、害を被っているという性質を死者に帰属させることができなければならないということである。そしてここでいう害とは、先に述べた CCA によって理解されるような剥奪の害である。その CCA 自体は、死者がいつ害を被るのかについての主張を含んでいない。他方で、死がいつ悪いのかに答える次の定義は、死後に死者がどのような性質をもつことが要求されるのかも示唆している。

CCAT: 世界  $w$  と時間  $t$  における主体  $s$  にとっての出来事  $E$  の総合的価値は、 $w$  において  $t$  が  $s$  に対してもつ内在的価値から、 $E$  が起こらない  $w$  の最近接世界において  $t$  が  $s$  に対してもつ内在的価値を引いたものである<sup>25</sup>。

つまり、出来事  $E$  が害であるのは、 $E$  が起こった世界の内在的価値が、 $E$  が起こらなかった場合より低い時間  $t$  においてである。ここでいう時間  $t$  の価値とは、それぞれの世界で時間  $t$  に成立する諸事態のもつ、 $s$  にとっての内在的価値の総和である。そのため、CCAT のもとで、 $s$  が死によって死後に害を被っているという主張が成り立つためには、 $s$  の死後の時間  $t$  について、死んだ  $s$  にとっての世界  $w$  における  $t$  の内在的価値が定まるという主張が意味をなす必要がある。そのことはまた、ある定まった水準の福利が、死んだ主体に対して死後の時間  $t$  に帰属可能でなければならぬということの意味するだろう。たとえば快樂説のもとでは、死は体験の空白であるため、

---

である (Bradley 2009, pp. 84–85 fn. 23)。フェルドマンの見解の解釈をめぐっては Johansson (2012), pp. 258–260 も参照されたい。またベン・ブランブルは、人生全体をよくする影響を与えるものだけが福利の価値をもつとする生全体福利説 (whole-life welfarism) に基づいて、無時間説を擁護する (Bramble 2014)。なお、死が死ぬ当人にとって悪である時間について「答えはない (no answer)」と主張するハリー・シルバースタインの立場 (Silverstein 2000, pp. 131–132 n. 6, Silverstein 2010, p. 284) は、無時間説とは区別する方がよいかもしれない。いつ死が悪であるかについてシルバースタインが「答えはない」と問いを退けるのに対して、無時間説は「どの時間でもない (at no time)」と答えるからである (cf. Johansson 2012, p. 266)。金杉武司も死の悪は人生全体にとっての悪だと論じ、「人は死の不幸をいつ被るのか」という問いは「ナンセンス」だと主張する (金杉 2006, 97 頁)。

<sup>24</sup> Feit (2002), p. 361.

<sup>25</sup> Bradley (2009), p. 90. 記号は本論文全体の統一のために変更している。ただしブラッドリーは DMP (本章注 8) の時間版ということで、この定義を DMPT と呼ぶ。Bradley (2004), p. 9 も参照。

死後の時間に死者の福利が定まった水準をもつとすれば、それをゼロだとするのが最も自然な見解ということになる。そのように特定の値をもつのでなければ、ありえた可能的な福利の水準と現実の福利の水準とのあいだの比較は成り立たない。CCAT に沿う別の言い方をすれば、ゼロであれ何であれ、特定の値をもたないものから何らかの値を引くことはできないのである。

まとめよう。死後説を擁護するには、存在しない死者が特定の水準の福利を死後にもつということにいかにして意味を与えるかという問題に答える必要がある。この価値論的な問題を「非存在の価値の問題」と呼び、次節で検討していく。だがじつのところ、この問題は**死者の問題**（1）の全部ではない。それに答えたとしても、福利であれ何であれ、存在しない時間においてそもそも人が性質をもちうるかという存在論的な問題がなお残る。その問題および、他の二つの**死者の問題**に答える枠組みの候補は、本章の第6～8節で取りあげる。そこでは、それぞれの枠組みによる解決の基本的な方針だけを確認し、詳細は第3章で論じることになる。

## 1.4 非存在の価値

剥奪説に基づいて、死者が死後に死の害（つまり、死の総合的な悪）を被ると説明するには、「非存在の価値の問題」を解決する必要がある。剥奪説のもとでは、主体が痛みを感じているとか怪我をしているとかといった内在的性質をもつことは、その主体が死の害を被るための要件ではない。死者がそのような内在的性質をもちえないということは、死者が死による剥奪の害を被りうるということと両立しうる。だがそうだとすると、その死者が非存在でありながら定まった水準の福利をもちうるかという点には、なお疑問を呈しうるのである。主体が生き続ける可能的状況のもつ主体  $s$  にとっての価値が、正の値（あるいは不幸な人生であれば負の値）だというのはよい。しかし、 $s$  が死んでしまった現実において、 $s$  は何らかの定まった値の福利をもつのだろうか。快樂説を前提するとしても、主体にとっての死の内在的価値がゼロであるという考えに疑わしい点がないわけではないかもしれない。たとえば次のように言う人がいるとすればどうか。すなわち、福利の理論として快樂説が正しいとすると、主体にとって価値がゼロである事態とは、その主体によくも悪くもない体験が生じているという事態である、と。あるいは、それはすくなくともその主体が存在していて体験が生じていないという事態であり、そのようなゼロの価値をもつ事態と、死によってそもそも一切の体験が主体に生じえないという事態のあいだには違いがあるのだ、と。ここで問題になっているのは、次の二つの立場である。

ゼロ説：主体  $s$  の死後の時点  $t$  に  $s$  はゼロの福利をもつ。

無規定説：主体  $s$  の死後の時点  $t$  に  $s$  には福利が帰属しない。

つまり、死の害を剥奪説によって説明するためには、無規定説ではなくゼロ説が正しいのでなければならない。

以下では、ゼロ説に対して価値論的観点から擁護を行なう。ここで、主体の死後に福利の水準が定まった値をとるといふ、より一般的な見解ではなく、ゼロ説を問題にするのは、第一に、死後説に反対する既存の議論が基本的にゼロ説に照準を定めているからである。もちろん、たとえば欲求充足説が正しければ、遺された  $s$  の家族が幸せに暮らす（あるいは不幸になる）といった主体  $s$  の死後に生起する事態が、 $s$  にとってゼロ以外の値すらもつと考える理由があるだろう。他方で、快樂説のもとでは、死後の福利が特定の値をとりうるとすれば、ゼロ説が自然な見解ということになる。いずれにせよ問題は、 $s$  の存在しない事態が  $s$  にとって、ゼロであれ何であれ、定まった値をもちうるかということである。他の福利理論が正しいとしても、以下の議論のポイントは変わらない。（なお、価値論的観点に基づいたゼロ説に対するさらなる擁護を、次章の第 3.3.5 節でも行なう。）

ゼロ説と無規定説の対立をもうすこし明確にしておこう。すでに見たように、ある時点  $t$  における主体  $s$  の福利は、 $t$  に生起している諸事態がもつ  $s$  にとっての内在的価値を合計したものによって定めることができる。快樂説のもとで、死後の時点  $t$  に  $s$  がゼロの水準の福利をもつということは、 $s$  が存在しない  $t$  のいずれの事態も  $s$  にとってゼロの内在的価値をもつということを意味する<sup>26</sup>。その点を踏まえたうえでゼロ説に対して向けられうる無規定説からの疑問は、次のようなものになると考えられる。快樂説を仮定すれば、 $s$  が存在し快が生じているという事態は  $s$  にとって正の価値をもち、 $s$  が存在し苦痛が生じているという事態は  $s$  にとって負の価値をもつ。 $s$  が存在し快も苦も生じていない事態はゼロの価値をもつ。ここまでではよい。では、 $s$  が存在せずそれゆえ  $s$  の快も苦も生じていない事態は、 $s$  にとってどのような価値をもつのだろうか。その値はゼロと考えてよいのか。ゼロではなく定義できないとすべきではないのか、と。

主体が死後に非存在でありながら福利をもつこと——より正確には、ある世界で  $s$  が非存在である時間にその世界において  $s$  が特定の水準の福利をもつこと——はありえないと主張する論者はすくなくない<sup>27</sup>。もちろん次の区別があることはたしかだろう。非存在というのは、快樂や苦痛が単に生じないことではなく、それらが生じたり生じなかつたりしないことである。それはそうだが、この指摘は重要な点を捉えていない。問題は、存在して快苦が生じないことと、快苦が生じたり生じなかつたりしないことのあいだに、人にとっての価値の観点から違いがあるかどうかということである。

ある主体  $s$  が生きている時間に生起しうる諸事態を見ても、 $s$  を構成要素に含まないような事

<sup>26</sup> もちろん、正と負の値の差し引きでゼロであるような場合もありうるが、快樂説のもとで死後の時間にそのようなことはないと考えてよい。

<sup>27</sup> 死者に関しては、たとえばシルバースタイン (Silverstein 1980, p. 410, Silverstein 2000, p. 119, Silverstein 2010, p. 290) ジョン・ビゲロー、ジョン・キャンベル、ロバート・パーゲッター (Bigelow, Campbell, & Pargetter 1990, p. 120) やカイ・ドレイパー (Draper 2004, p. 95, ただし Draper 1999, p. 404 ではもうすこし慎重な態度をとる)、ルーパー (Luper 2007, p. 247, Luper 2009a, p. 125)、デイヴィッド・ハーシェノフ (Hershenov 2007, p. 174)、マシュー・ハンサー (Hanser 2008, p. 437) らがいる。生まれてくることのない非存在の者の福利に関しては、デレク・パーフィット (Parfit 1984, p. 489 [邦訳書 661 頁])、デイヴィッド・ハイド (Heyd 1992, esp. p. 122)、ブルーム (Broome 1999, p. 168) らがいる。生まれてくることのない者については、第 3 章第 4 節の論点 E として論じる。

態はありふれているように見える。福利の理論として欲求充足説や客観的リスト説<sup>28</sup>——主体にとっての善悪は、その主体がそれを欲するかどうかに依存しないとする説——が正しいとすれば、むしろ無規定説に反対したい理由があることになるかもしれない。それは、主体が生きているあいだに生起するかどうかにかかわらず、それらの立場のもとで価値をもつとされる事態には  $s$  を含まないものが多くあるだろうからである。たとえば、離れて暮らす家族の幸せやアフリカ象の乱獲の根絶などが  $s$  にとって価値をもつために、その当の事態に  $s$  が含まれる必要はないと考えられる。主体の存在と主体にとっての価値のあいだの関係が切り離せないようなものかどうかは、まったく明らかでないように思われる。では、無規定説の支持者は、ゼロ説の主張のどのような点にさらに反対するのだろうか。

本質的に福利が帰属しえない対象と死者との類比に訴える、次のようなタイプの批判が考えられるだろう。たとえば、数の 5 は温度をもたない。それは数が分子も分子の運動エネルギーももたないからである。そしてそのことは数がゼロの温度をもつこととは区別されるはずである。死者が福利をいっさいもたないのもそれと同様である、と。これに対して、ゼロ説の支持者は次のように応答できるだろう。数の 5 はどの時間にもどの世界でも温度をもつことがない（抽象者である数はそもそも時間のなかに存在しないかもしれない）。対照的に、死者は別の時間や別の世界で福利をもつ。この違いは重要である、と<sup>29</sup>。

なお、福利をもちえない対象でも、別の価値ならもつことがあるだろう。たとえば、絵画の価値と福利の価値を類比させることによって、ゼロ説に対する一定の支持を与えられるかもしれない。絵画に傷がつけばその価値は損なわれる。絵画が存在しなくなったとき、その価値はゼロなのではなく、それには何ら価値が帰属しないと意図することは理解できる。たしかに絵画がもつ内在的な価値についてはそうかもしれない。だが、絵画が価値をもつのはそのような仕方によってだけではない。その絵画がもつ、鑑賞する人に感動を与えることの価値について考えてみよう。その絵画が焼失したとする。焼失してしまった絵画について、われわれは、燃えて無くならなければ多くの人に感動を与えたのにと、その焼失について残念に思うだろう。そのことは、失われなければまだあったはずの価値と、現実の消失した絵画の価値の比較が意味をなすことを

<sup>28</sup> Parfit (1984), pp. 4, 493, 499 [邦訳書 4, 667, 675–676 頁] .

<sup>29</sup> Cf. Bradley (2009), p. 104. ブラッドリーは（本論文のすぐあとで説明する）「反応性」について次の条件を主張する。「人  $s$  が  $t$  において反応的であるのは、 $s$  が正または負のある水準の福利を  $\langle w, t_n \rangle$  でもつような世界  $w$  と時間  $t_n$  が存在するときにかぎる。」(Bradley 2009, p. 104. ただし記号は本論文内での統一のため変更した。) 数や靴はこの条件を満たさない。さらにこの条件に、痛みを感じているとか快を感じているとかといった特定の性質をもたないという事実とを合わせることで、死後に人がゼロの福利をもつことは説明されるとブラッドリーは主張する (Bradley 2009, p. 106)。私の考えでは、ゼロ説に対するここで取りあげたタイプの反論は、ある特定の種や特定の能力をもつグループに属する対象がそもそも福利や利害の主体か（それゆえに、たとえば倫理的配慮の対象か）ということと、その対象にとって何かが価値をもつか（それゆえに、その何かをもたらすことが倫理的是非を問われるか）ということのあいだの重要な区別を無視してしまうため問題含みである。われわれは人や動物やロボットや靴が、あるいは、有感生物や無機物や人工物が一般に利害の主体か（それゆえに配慮の対象か）ということを問うが、この反論者はそれを問うことができないように見える。

示唆している<sup>30</sup>。そしてそのような比較が成り立つためには、「すでに消失した絵画の価値」は焼失した後の時点において定まった値(すなわちゼロ)をとるのでなければならぬと考えられる。

次に、福利をもつためのある一般的な条件から死者が福利をもちえないことが帰結する、と論じるタイプの批判を取りあげる。以下では、ゼロ説に対するそのような批判として、スティーヴン・ルーパーの主張を中心に見る。ルーパーは、福利に対する「反応性 (responsiveness)」という概念に訴えてゼロ説および死後説を批判し、無時間説を擁護する。ルーパーによれば、ある対象が害を被りうるためには、その対象はある性質をもっていなければならない。その性質が反応性であり、人を含む生物が時間  $t$  に害を被りうるのは、生物が  $t$  に反応性をもつときだけである。そして、「生物が  $t$  において“反応的”なのは、その生物の福利が  $t$  に影響されるときであり、そのときにかぎる」<sup>31</sup>とルーパーは主張する。つまり、ルーパーによれば、死後の人は反応性を欠くため、ゼロであれ何であれ、福利の水準をもちえないというわけである。

この特徴づけにはいくつかの明白な問題があると私には思われる。第一に、上の特徴づけはほとんど何も述べていないように見える。たしかに、主体が利益を受けたり害を被ったりしうるための何らかの条件が存在することは否定できないだろう。それを反応性と呼ぶこともその言葉の意味として適切かもしれない。しかしながら、利益や害を受けるということは、まさに福利が影響されるという意味だろう。そうだとすれば、反応性をもつということ、すなわち、利益や害を受けうる条件が、福利が影響されうる条件であるのは当たり前である。第二に、ゼロ説の是非を検討するという文脈では、この特徴づけは死者の問題にあまり関係がないと思われる。ゼロ説の支持者は、死者が死後に剥奪の害を被るとは主張しない。死者は死によって害を被っているのであり、福利の変化が起こるという意味で死の害を被るのが死後だという主張として死後説を理解する必要はない。第三に、第二の点と関連して、ルーパーの言う「福利が影響される」というのは時間的な変化——つまり、ある時点の前後で状態が異なるという普通の意味での変化——のことではないだろうか。その意味で死後に福利が変化するには、ひょっとすると、ルーパーの主張する反応性のような条件が成り立つ必要があるかもしれない。他方、死後説を採用する剥奪説の支持者が「 $t$  に害を被っている (harmed)」ということの意味しているのは、 $t$  における現実の福利と、同じ  $t$  における別のありえた福利の水準とを比較したときに、現実の福利の水準がより低いということである。死後説に対する批判として問題にするべきなのは、利益や害を受けうる条件ではなく、(ゼロの) 福利をもちうる条件であろう<sup>32</sup>。

ルーパーは後に次のように自身の主張を言い換える。

<sup>30</sup> 絵画は〈もはや誰も鑑賞することができない〉という性質を焼失したあとにもつ。

<sup>31</sup> Luper (2007), p. 244.

<sup>32</sup> ルーパーは次のようにも述べる。「主体  $s$  が時間  $t$  に害されるには、 $s$  が  $t$  に顕著 (salient) な善  $g$  をもたないということでは十分でない。 $s$  は  $t$  に反応的でなければならないのである。」(Luper 2007, p. 245. 記号は本論文内での統一のため変更した。) だが、反応的であるということが福利に影響を受けうるという意味であれば、この主張もほとんど何も述べていないのではないだろうか。害されるとは、福利に(負の) 影響を受けるという意味だからである。繰り返すが、問題にするべきなのはある特定の福利の水準をもちうるための条件である。

主体  $s$  が  $t$  に福利の水準をもちうるのは、 $s$  が  $t$  に内在的な善と悪を得る能力をもつときであり、そのときだけである<sup>33</sup>。

この条件は福利をもちうるかどうかについて定められており、福利が影響を受けうるかについて述べた先の条件よりは満足いくものかもしれない。だが、このような条件の要求に対して、ゼロ説の支持者は次のように再度応えられるだろう。たしかに、主体が正と負の福利の水準を獲得することによって、内在的な善と悪を得る能力をもつことは必要条件かもしれないし、十分条件でもあるかもしれない。加えて、そのような能力をもつには、たとえば、脳や神経系が活動していることが必要だということまでも認められるとしよう。だが、中性的な（つまりゼロの）福利を一定してもち続けることによって、なぜこのような能力をもつことが必要なのか。さらに、ゼロ説の支持者は次のように続けることができるだろう。快樂説を仮定すれば、内在的な善と悪というのは、ようするに、それぞれ快樂と苦痛を経験することである。そしてここで議論すべきなのは、快樂と苦痛を経験する能力のない、言い換えれば、内在的な善と悪を得る能力のない死者が福利をもちうるのか、ということである。したがって、ルーパーの条件は明らかな論点先取である、と。またさらに、ゼロ説の支持者は次のように応じることもできよう。もちろん、数などの抽象者、絵画や靴などの無生物はそうした能力をもたない。そして、それらに対して福利を帰属させることはできない。こうしたことは、福利をもたないと言える典型的な種であるそれらの例についてどちらも成り立つ。しかし、死者は福利をもつ能力に関してそうした対象とはまったく異なる特徴をもつ。最初に検討した批判への応答の繰り返しになるが、数や無生物が問題の能力を一度たりとももたないのに対し、死者はかつてその能力をもっていたのである。この点が重要だというゼロ説の主張に対して、批判者が優位な仕方でも再度応じることは難しいだろう。

ブラッドリーはカイ・ドレイパーの議論を拡張する形でさらに一步議論を進めている。私はこの議論が決定的だと考える。まず、ドレイパーは、福利の水準を死者がもつということをはかりに否定するとしても、たとえば、生物学的に死ぬ人と不可逆的に意識を失った状態のまま生き続ける人とを比較するとき、後者が利益や害を受けるとすれば、前者についても利益や害を受けると認めない理由はないと述べる<sup>34</sup>。ブラッドリーはこの議論を受ける形で、次のように、死者が特定の水準の福利をもちうると論じる。

人が昏睡状態のときにはその福利の水準はゼロであるとする。[……] イシャーニが明日ク

<sup>33</sup> Luper (2009c). ただし記号は本論文内での統一のために変更している。また、Luper (2012), p. 320 も参照。

<sup>34</sup> Draper (1999), pp. 404–405. ドレイパーはここで死者が福利の水準をもちかどうかについて、自身の立場を明言していない。またドレイパーは、ユアグロー（本章第6節を参照）の主張するような、非存在者に対する性質帰属を可能にする形而上学的枠組みすら、人が死後に定まった水準の福利をもちうるために必要ではないとしている。本論文の第3章の議論は、この意見に反対するものということになる。第3章注19とその注を付けた箇所の議論も見られたい。

リスの頭に金床を落とすとしよう。二つのありうるクリスの可能な未来を考えてほしい。一つの未来  $F_1$  ではクリスはすぐに死んでしまう。もう一つの未来  $F_2$  ではクリスは昏睡状態におちいり、意識は戻ることなく、10年で死んでしまう。クリス自身の福利に関するかぎりでは、彼は二つの未来のいずれかに対してより強い関心をもつようなことはない (indifferent) はずだ。一方を他方よりも選好する自己利益に基づく理由をクリスはもたない。私は、この事実から次のように結論づけることが理に適っていると考える。すなわち、クリスは昏睡状態であることで、存在していない場合のあり方と正確に同じ程度のあり方をしている。よって、クリスが死んでいる時間にクリスに対して福利の水準を帰属させることが意味をなすのでなければならない<sup>35</sup>。

ドレイパーの主張は、主体に福利が帰属しなくてもその主体は害されうるというものである。だがその主張のポイントは、ブラッドリーが論じるように、自己利益や自愛の思慮の観点から評価すれば、意識がもはや回復しない状態と死のあいだに違いはないという点にこそあり、両論者の主張に実質的な違いはないと思われる<sup>36</sup>。そして、ここまで見てきたように、死者に福利の水準を帰属させることに反対する理由はないように見える。そのため、一方の昏睡状態がゼロの福利の値をとるならば他方の死もゼロの値をとる、という結論を導くことは妥当であると思われる。

このブラッドリーの議論に対してルーパーは、ブラッドリーが重要な区別を無視していると見て、次のように批判する。

ブラッドリーの述べるように、われわれは  $F_1$  と  $F_2$  が起こるそれぞれの時間の内在的価値を評価することはできる。そのいずれの時間においても、クリスは内在的な善も悪も手にしない。そして、そのことによって、その時間をもつクリスにとっての内在的価値がゼロであるということは意味をなす。だがそのことから、クリスがその時間に福利の水準をもつということは帰結しない。t の間にクリスが得た内在的な善と悪によって評価されたクリスにとっての価値を時間 t がもつことは、時間 t にクリスが福利の水準をもつことを含意しない。〔……〕ある時間における福利の水準と、われわれがその時間に得る内在的な善と悪によって評価されるその時間のもつわれわれにとっての価値とのあいだには、密接な関係がある。われわれが存在し、そして福利の水準をもつかぎりは、二つは一致する。しかし、われわれが t に福利の水準をもつことと、われわれが t に得る内在的な善と悪によって評価される価値を t がもつことを同一視はできない<sup>37</sup>。

<sup>35</sup> Bradley (2009), p. 108. 強調は原文。[] は引用者による補足。

<sup>36</sup> ネーゲルも次のように述べる。「人生そのものの価値も人生の個々の内容のもつ価値も、単に生物として生き延びることには伴わない〔……〕。たとえば、即死の場合と昏睡状態が二十年続いてから死ぬ場合とを（他の条件は等しいものとして）比較していただきたい。ほとんどの人にとって、そこにたいした違いは認められないであろう。」(Nagel 1979, p. 2. [邦訳書 3 頁、訳文は邦訳書に従う。[] は引用者による補足。])

<sup>37</sup> Luper (2012), pp. 320–321. 強調と [] は引用者による補足、記号は適宜変えている。またルーパーは別の場所

すなわち、主体  $s$  が  $t$  において非存在であるという事態は  $s$  に対してゼロの価値をもつが、そのことは、その事態が実現することで  $s$  が  $t$  にゼロの福利の水準をもつことを意味しないのである。そうルーパーは主張している。たしかにこの区別自体は意味をなす。たとえば、 $t$  の事態が  $s$  にとっての価値をもつことによって  $s$  の  $t$  における福利——すなわち  $t$  における一時的な福利 (temporal welfare) ——がよくなるとする立場もありうるし、 $t$  の事態がもつ価値によって  $s$  の福利——すなわち  $s$  の生全体の福利 (whole life welfare) ——がよくなるとする立場もありうる。つまり、 $t$  の事態の価値が  $s$  の  $t$  の福利に寄与すると考える必要は、たしかにかならずしもないのである。だが、いまのケースにおいて時間  $t$  に  $s$  が福利の水準をもつことを否定するよい理由はあるだろうか。イシャーニについて時間  $t$  にゼロの福利の水準をもつことを認めるなら、価値の評価の観点から、クリスについてもそのことを認めない理由はないだろう。さらに言えば、ルーパーがこの主張を退けたい理由は、おそらく、 $s$  は生前には反応性をもつが死後の時間には反応性をもたないというものだろう。だが、 $s$  が非存在であることの価値に対する  $s$  の反応性とは何だろうか。ルーパーは、 $s$  の非存在という事態が  $s$  にとって価値をもつことを認めているのである。そして反応性を、ある特定の時間に主体がもつものだと考えているのである。何かに対する反応性とは、その何かによって主体が何らかの水準の福利をもつための条件のことであろう。 $t$  に非存在であることのためにまさに非存在であることによって福利をもつことができなくなるのであれば、そのような条件の方が誤りではないか。

無規定説に残されているのは、存在と非存在の区別自体に訴えることくらいかもしれない。存在することは極めて重要であり、存在しなければいっさいの福利をもつことはできないとする直観（「第二の直観」）をわれわれはたしかにもっているように思われる。それについては次章で詳しく論じる。しかしそこで論じるように、死と存在に関するその理解は、ゼロ説を退けるためにルーパーが利用できるものではない。われわれがもつそうした理解は、死の害について語ることにすらできなくなるというような死の理解である。

ゼロ説を支持するブラッドリーは、次のように論じる。主体が非存在であることを理由に主体の死後の事態にゼロの内在的価値を帰属させることができないとする主張は、単なる存在に価値論的な重みを置きすぎている。ブラッドリーは、合理的熟慮 (rational deliberation) の概念に訴えることもできるとして「未来の非存在は、ゼロの福利をもつ未来の存在と同じに扱われるし、扱われなければならない」<sup>38</sup>と述べる。そして、福利に言及する代わりに次のようなフレーズを用いて剥奪説——より正確には CCAT——を定式化し直すことも可能だと主張する。すなわち、「時

---

で次のようにも述べる。「[……]  $s$  の善と悪によって評価される  $s$  にとって価値を  $t$  がもつという事実は、 $s$  が  $t$  に福利の水準をもつという主張と等しいわけでも、そのような主張を含意するわけでもない（残念なことに、この点について私自身の過去の著作において常に明確には書いていなかった）。任意の  $t$  について、 $t$  において靴がもつ善と悪によって評価される私の靴にとっての  $t$  がもつ価値は、常にゼロである。だが、靴は福利の水準をもつことはない。」(Luper 2009c. 記号は適宜変えている。□ は引用者による補足。)

<sup>38</sup> Bradley (2009), p. 110. 強調は原文。

間tについて、主体sにとってEが起こらないことを選好する方が合理的である<sup>39</sup>というように。これを福利と呼ぶか呼ばないかは、言葉遣いの問題にすぎないように私には思われる。またこの点と関係する次の困難を無規定説に対して指摘することもできよう。無規定説を採りながら剥奪説を主張する場合、ルーパーがそうするように、無時間説を採ることがありうる道筋ということになるだろう。だが、死の悪を被る時間に関するその見解は、われわれの関心が未来向きであるという直観を捉えそこねている<sup>40</sup>。福利の概念は、未来をよりよいものにしたいというわれわれの関心を説明するという役割を果たすものであるべきだろう。他方のゼロ説のもとでは、未来におとずれる死が問題となる場面においても、福利の概念はその役割を担うことができる。

次章の後半（とくに第3.3.5節）では、この福利についてのブラッドリーの主張と方向を同じくするアイデアを、「生に対する真剣さ」として捉えてさらに展開することで、ゼロ説を支持する、より積極的な議論を示すつもりである。そこでは、本章で論じてきた死が悪だとする「第一の直観」と、死は何ものでもないとする「第二の直観」を対比するさいに、生に対する真剣さを挫くような死の理解である第二の直観の特徴づけのためにこそ、無規定の概念を用いる必要があると論じる。しかしながらここまでの議論から次のことが結論できると考える。すなわち、ゼロ説（および死後説）は他の剥奪の害と死の害について、統一的な仕方で説明を与えることを可能にし、常識的理解にも沿う見解である。そして、ゼロ説に反対する特別な理由は存在しないと思われる。

前節の最後で述べたように、死後説を採用するときに生じるように見える「非存在の価値の問題」を解決しても、**死者の問題（1）**に答えることは完全にはできない。なぜなら、死者がそもそも死後に性質をもちうるかという問題がなお残るからである。ところで、この**死者の問題（1）**は、死が害であるその時点にそれを被るはずの主体が存在しないという意味で、「主体の不在の問題（no subject problem）」<sup>41</sup>と表現することもできるだろう。しかしながらさらに、それとは区別できるが同様に「主体の不在の問題」と呼びうる別の問題があるように見える。それらは区別されないこともあるが、それらが別々の問題だということは、死後説以外の見解を採用する場合にも残る次の困難があることを見れば分かる。すなわち、もしそれらの見解が正しければ、死によって害を被る死者aについて、たとえば死後述べられる「aは無時間的に害を被る」や「aはその人生のあいだずっと害を被っていた」、「aは生前に死の害を被った」、「aは死と同時に死の害を被った」は真である。だが終焉テーゼによれば、死んだ人は死後には存在しない。そうだとすれば、名前「a」は何ら存在者を指示しないことになるのではないか。剥奪説および、死の害を被る時間の問題に関するどの見解も、それらの言明がどのような意味で真だと言えるのかについてそれ自体説明を与えるものではない。これこそが**死者の問題（3）**であり、第3章において詳しく論じられることになる。

<sup>39</sup> Bradley (2009), p. 110.

<sup>40</sup> Cf. Bradley (2013), pp. 47–48.

<sup>41</sup> Cf. Silverstein (1980), p. 406.

## 1.5 剥奪以外の死の害悪

剥奪説によれば、死の害は、他の剥奪の害とその悪の程度が異なるだけで——とりわけ早く死ぬ場合は甚だしく悪い——、それらと異なる種類の害というわけではない。だが、剥奪の害以外にも死が（死ぬ当人にとって）悪いという側面がありうるのではないだろうか。あるいは、剥奪の害では説明が尽くされないような死の「悪」の側面があるのではないか。ひょっとしたら、たとえば酷い痛みのなかで生き続けることと比較して、死を選ぶ方がずっとよいと言えるような場合ですら、依然として死が悪だと言いたくなる側面が死にはあるのではないか。本節では、そうした悪の候補のいくつかを手短かに取りあげる。そのような悪の候補としては、すくなくとも三つが考えられる。それは、「遡及的な悪」、「限界づけの悪」、「人生全体にとっての悪」である。これらの「死の悪」について確認することで、剥奪の悪こそが死の悪の主要な部分を成すということがより明確になると思われる。

### A 遡及的な悪

ピッチャー＝ファインバーグ説（以下 PF 説）によれば、死や死後の出来事によって主体は「遡及的（retroactively）」な仕方で害を被る。PF 説はピッチャーとファインバーグによって主張された見解であり<sup>42</sup>、その見解のもとで、死の害は、欲求や利害関心とその充足に基づいて説明される。一般にわれわれは、ある出来事や事態の生起に対して欲求をもつ。また、ある人のもつ欲求の充足と挫折がその人の幸不幸に対して影響をもつと常識的に考える。死は、ある事業を自分で完成させたいという欲求や、生まれてくる子供の顔をこの目で見るといった欲求など、その人が生前にもつ多くの欲求を挫いてしまう。その意味で、死は死者に対して害を与えるというわけである。ピッチャーとファインバーグは、すでに本章第3節で見たように、内在的な価値に関する見解である欲求充足説に基づいてこの見解を主張している。同じくそこで述べたように、欲求充足説自体は剥奪説と組み合わせることが可能であるが、そうしないことで、この見解によって説明される「死の害」は、次のような特徴をもつことになる。その特徴とは、第一に、PF 説の主張する「死の害」が欲求の挫折による害であるため、それが死ぬ当人にとっての内在的な福利に対して影響を与えるというものである。そして第二に、主体はその悪を遡及的に被るというものである。前者については本章第3節ですでに詳しく述べたため、ここでは後者の特徴について説明しよう。

PF 説（欲求充足説）は、死の害を被る主体が「生前の人（*antemortem person*）」であると説明

<sup>42</sup> ピッチャー＝ファインバーグ説の論者には Pitcher (1984), Feinberg (1984), Bigelow, Campbell, & Pargetter (1990), Scarre (1997, 2007), Luper (2004, 2007) らがいる。『ニコマコス倫理学』(1100a)においてアリストテレスが同様の見解を示していると、しばしば指摘される。アリストテレスの見解に関する詳細な議論は Scott (2000), esp. pp. 217–220 を参照。ドミニク・スコットによれば、死後の出来事の影響は人の幸福 (*eudaimonia*) に対するものではなく運不運 (*tyche*) に対するものだ、というのがアリストテレスの見解である。

する。それゆえ PF 説は死の害に関する「生前説」とも呼ばれる<sup>43</sup>。ファインバーグは次のように述べる。「死における害の主体は、彼の利害関心が挫かれる生前の生きている人である。人の死という事実は、彼の生前の利害関心が挫折させられることになっていたということを“真にする”のであり、その意味で、彼に差し迫る死はまだ彼に知られてはいなかったにもかかわらず、生前の人もその死によって害されていたのである。」<sup>44</sup>つまり生前説によれば、死によってある欲求を挫折させられる時間ではなく、当該の欲求をもっていた時間に害が帰属させられるのである。さらに PF 説のもとでは、死の害と同じ仕方で、主体の死後に起こる出来事による「死後の害 (posthumous harm)」が説明される。「死者に対してなされたいかなる悪事 (wrong) も生前の彼ら自身に対してなされるのである。若きブラウンが彼の父の遺体を医学部に売るとき、彼が父の死ぬ前に父にした約束を、彼は破る。そのようにして息子の行動によって裏切られるのは、生きているブラウン氏である。」<sup>45</sup>つまり、遡及的な害というのは、時間的に後の死後の出来事によって時間的に前の生前の福利が (負の仕方で) 定まるという意味である。ただし「遡及的」の意味を因果的な意味で受けとってはならない。正しい理解はむしろ、未来に起こることによってその出来事が起こる前にすでに主体は不幸であった、というものである。

PF 説によって、死が害であることの一つの側面は説明されるかもしれない。たとえば死が迫っている人が抱く無念な気持ちは、PF 説のような見解によってこそ説明されるかもしれない。だがすでに述べたように、剥奪説なしでは、PF 説 (欲求充足説) によって死の害の全体像が示されることはないだろう。それは、死ななければ未来にもつはずだった欲求の充足 (挫折) の価値を説明するには剥奪説が必要だからである<sup>46</sup>。ファインバーグは、「死も死後の出来事も、どちらも害を与えうるかどちらも害を与えないかのいずれかである」<sup>47</sup>と述べるが、一方の死の害は総合的な悪として、他方の死後の害は内在的な悪として、異なる仕方で説明されうる。一方を認め他方を認めないことも可能である<sup>48</sup>。

---

<sup>43</sup> Cf. Luper (2009a), pp. 134–136.

<sup>44</sup> Feinberg (1984), p. 93.

<sup>45</sup> Pitcher (1984), p. 161. ただし、欲求の挫折が死ではない出来事によってなされるケースを考えると、害を被る時間を欲求をもつ時間だと考えることには問題があるだろう。われわれは、たとえば、子供のころにもっていた欲求の対象が実現しても、それが遡及的に子供のころの欲求を挫折させる (挫折させられていたことにする) とは考えない。デイヴィッド・ヴェルマンはこの点に関して次のように述べる。「われわれは、逆境のなかで育った人について、後の人生において若いころの願いが最終的に叶ったというまさにそのことによって、その人の若いころは結局のところ悪くなかったのだ、とは言わない。その人のそのような大人の時代は、不幸な若い時代を相殺したとは言うだろう。だが、そのように願いが叶ったことは、その人の若いころをよりよいものにしたとは言わない。」(Velleman 2000, p. 68.) そして、死によって挫折させられる欲求についてだけ生前にその悪を被るとするのはアドホックだろう。

<sup>46</sup> たとえば、死によってさまざまな能力を失うことに死の害は存するという見解も検討に値するだろうが、これと同様の困難を抱えると思われる。その見解のもとでは、能力を得たり回復したりする機会を失うことの害を説明することができない。

<sup>47</sup> Feinberg (1984), p. 82.

<sup>48</sup> Bradley (2009), esp. pp. 43–44. また Soll (1998), esp. p. 30 も参照。

## B 限界づけの悪

スティーヴン・ブラッティによれば、人は死によって剥奪の害とは別に「死ぬ人の自律性 (autonomy) に対するある種の制限 (restriction)、ないし制約 (constraint)」による害を被る<sup>49</sup>。自律性とは、行為者が自分の意志に基づき、自身の心身や周囲の環境の一部をコントロールする能力である。ブラッティによれば、この制限の害は「主体の自律性の働きがその主体の死によって<sup>50</sup>可能的に挫折させられている」<sup>50</sup>ことに存するのであり、この制限は自律性を剥奪されることの害なのではなく、内在的な害である<sup>51</sup>。このように説明される「死の害」と死の剥奪の害とのあいだには特徴的な違いがいくつかある。まず、主体が死ぬときにその主体が死によって剥奪の害を被るかどうかは偶然的だが、自律性をもつ存在者が (いずれ) 死ぬ場合には、その死によって自律性の制限による害を被ることは必然的である。また、ブラッティによれば、この「死の害」を被る時間は人が自律性をもつ生前のすべての時間である<sup>52</sup>。ブラッティの考えは次のようにまとめることができるだろう。われわれは生きているあいだに自律性を働かせている。生前にもつその自律性 (を働かせているという性質) は、「死によって制限されうる」という高階の性質をもつのである。そのことによって、自律性もち、かつ死ぬ運命にあるわれわれ人は、不幸なのである。

ブラッティによれば、自律性は死以外によっても可能的に制限される。たとえば奴隷になることによって (外側から)、あるいは、認知症になることによって (内側から)、主体の自律性は可能的に制限される。しかし、死だけが、死すべき存在であることと自律性をもつこと<sup>53</sup>だけによって、そのような存在を必然的に制限するのである<sup>53</sup>。またブラッティによれば、人がもし不死であれば、このような制限の害は被らない。そしてそのことは、不死が望ましいものだということに懐疑的な人々<sup>54</sup>にとっても、われわれの寿命が限定されていること自体がある程度までの (*pro tanto*) 害であることを受けいれるべき理由になる<sup>55</sup>。

このブラッティの考えには不明瞭な点がある。まず、奴隷であることや認知症であることによって人のもつ自己決定する能力である自律性は制限されるとブラッティは述べる。だが、二つのケースの場合、自律性の制限が害であるのはまさに奴隷状態にある時間であり、認知症である時間だと考えるのが自然だろう。それと並行的に考えれば、死によって自律性が制限される時間も、死後の死んでいる時間だということになるのではないか。逆に、ブラッティが説明するように、死によって自律性が制限されることの害を主体が生前に被るとすると、並行的に、未来に奴隷になりうることや、認知症になりうることによって、そのような状態でないときにも主体は自

<sup>49</sup> Blatti (2012), p. 323.

<sup>50</sup> Blatti (2012), p. 323. 強調は引用者。

<sup>51</sup> Blatti (2012), p. 324.

<sup>52</sup> Blatti (2012), p. 324.

<sup>53</sup> Blatti (2012), pp. 324–325.

<sup>54</sup> たとえば Williams (1973).

<sup>55</sup> Blatti (2012), pp. 325–326.

律性の制限による害を被っているということになるだろう。さらに、限界づけの悪が何かの制限による悪だとするなら、それは何か正の価値をもつものの制限だと考えることがもっともだと思われる。そうだとすれば、その制限の悪は内在的な悪ではないことになる。限界づけの悪というアイデアにはどのように意味を与えることができるだろうか。

私の考えでは、限界づけられる悪は、おそらく次のように拡張してより一般的に理解することができる（おそらくブラッティの主張のポイントを外すことにはならないと思われる）。われわれ人にとって（あるいは一部の動物にとっても）、限界づけられることは害である。身体的能力はさまざまな物理的制約を（いわば空間的に）受けるし、死によって時間的にも限界づけられている。石やテーブルもまた限界づけられてはいるが、そのことは害ではない。われわれにとって限界づけられることが害であり、石やテーブルにとって害でないのは、われわれは自律性といった自己決定する能力やさまざまな体験を可能にする意識をもつからである。ネーゲルが述べるように、そうした「自分自身の体験に関して人間が抱いている感覚には、この自然的限界という観念が備わっていない」<sup>56</sup>。もしわれわれが不死であり、物理的ないし身体的な制限などをもたなければ、自律性や意識は、われわれの感覚の通り、「本質的に限界のない」<sup>57</sup>ものかもしれない。しかし現実には、奴隷状態や認知症や死などによって空間的にも時間的にもわれわれは限界づけられる。そのことはわれわれが限界づけられている生前の時間に、その身体のある場所で、われわれにとって害である。その害は、ありえた別の（制限の程度において異なる）あり方との比較によって総合的に害なのではなく、どのように限界づけられていても、内在的に害なのである。

## C 人生全体にとっての悪

人にとっての一時的な価値のみによっては決まらない無時間的 (timeless) な人生全体の価値に対しても、死は影響を与えると考えることができるだろう。たとえば、人生には「物語的な構造 (narrative structure)」があり、その価値は人生のなかの特定の諸時間のもつ価値の総量には還元されないと考えることができるかもしれない<sup>58</sup>。あるいは、たとえば、早世してしまうことによって人生の形 (shape) は損なわれ、人生全体の価値に負の影響を与えられる、というように考えることもできよう<sup>59</sup>。このような「死の害」があるとすれば、それは人生にとっての内在的な悪であり、剥奪の害とは区別される<sup>60</sup>。

主体の死によってその主体の人生全体の価値が負の影響（場合によっては正の影響）を受けるとして、その悪は、人生に対して無時間的に帰属すると考えることができるだろう。注意すべき

<sup>56</sup> Nagel 1979, pp. 9–10 [邦訳書 15 頁、訳文は邦訳書に従う] .

<sup>57</sup> Nagel 1979, p. 10 [邦訳書 15 頁] .

<sup>58</sup> Cf. Bigelow, Campbell & Pargetter (1990), Velleman (2000).

<sup>59</sup> このような見解は、フランツ・ブレンターノに遡ることができるとされる (Chisholm 1986, p. 71, cf. Lewis 1955, p. 68)。

<sup>60</sup> Cf. Bradley (2012a), esp. p. 512. このような人生全体の価値が、人生全体という広い (global) 事実によって決まり、その部分である狭い (local) 事実には還元されないという見解は自然なものだろう。

なのは、この見解が、本章第3節で見た、死による剥奪の害が人に対して無時間的に帰属するとする無時間説の主張とは異なるという点である。第一に、前者の害は内在的な悪であり、後者の害は総合的な悪である。また、後者の剥奪の害は、人生のなかで起こる死以外のさまざまな出来事による剥奪の害と同じ種類の害であり、それらと同様に人の一時的な福利に対して影響を与えると考えるのが自然である。無時間説の難点は、非存在の価値の問題を避けるために、さまざまな出来事による剥奪の害を統一的に扱うのを諦めなければならないことにあった<sup>61</sup>。他方、ここで論じている人生全体に帰属する悪は、人生の内部で起こる出来事による剥奪の害とは種類が異なる。

この人生全体にとっての悪がどのようなカテゴリーの価値であるかは、実際のところ議論の余地があるように思われる。そのカテゴリーを福利だと考えるのがおそらく主流であるものの、「意味 (meaning)」や「意義 (significance)」だと示唆する論者もいる<sup>62</sup>。そうだとすれば、それによって死の害を説明することは難しいだろう。いずれにせよ、以上で見てきた欲求充足の価値、自律性や意識の価値、人生全体の価値のそれぞれは、死の悪の一部を説明するものにすぎない。それらの諸価値は、死による剥奪の悪に説明を与える総合的価値の概念に取って代わるようなものではない。そして剥奪の悪が、本質的に、ありえた可能性との比較に基づく悪である以上、それこそがわれわれが死を避ける主な理由であり、死が悪であることの主要な理由であるだろう。

以上、本章では、剥奪説および、害に関する他の諸説を見てきた。それにより、それらの害の理論が単独では、本章冒頭でまとめた三つの問題をすべて解決することはできないということも確認した。ここでそれらの**死者の問題**を再度挙げておこう。

- (1) 死の害を被ると思われる主体が死後には存在しない。
- (2) 生きている人と関係に立つと思われる対象が死後には存在しない。
- (3) 有意味であるように思われる名前の指示対象が死後には存在しない。

以下、本章の残り、三つの問題に答えるための代表的な形而上学的枠組みとして、新マイノリティ主義、永久主義的四次元主義、永久主義的三次元主義のそれぞれを見る。どの枠組みが最も

---

<sup>61</sup> なお、一時的な福利というアイデアを捨て、死による剥奪の害だけでなく、(快苦や欲求の充足・挫折といった)人生の内部で起こる出来事もまた人生全体の福利にのみ影響を与えるという見解を採れば、剥奪の害一般について統一性のある説明ができるだろう。ブランブルは「生全体福利説」を主張する (Bramble 2014, 本章注 23 も参照)。だが、その見解のもとでは、「不幸な幼少期を送ったが後に幸福になった」のような福利の時間的変化に関するわれわれの語り方を扱うことに困難が生じるだろう。それはあまり魅力のある選択肢とは思えない。

<sup>62</sup> Smuts (2012), esp. pp. 218–219. アーロン・スマッツは、人 (person) である「私 (me)」と「私の人生 (my life)」を区別するシェリー・ケイガン (Kagan 1994, pp. 314–318) の見解をそこで参照している。ケイガンは、人にとっての価値である福利と、人生にとっての価値を区別する。ケイガンによれば、人の福利が変化するにはその人の内在的性質に変化がなければならないが、人生に関する価値にはそのような条件がない。ただしケイガンは、人生に関する価値がどのようなカテゴリーかについては述べていない。このケイガンの見解は次章第 3.3.1 節で取りあげる。

優れているかは、第2章の議論を踏まえたうえで、第3章において詳細に論じる。

## 1.6 新マイノング主義

パレ・ユアグローは、死者を非存在の対象として扱いうる「新マイノング主義」の枠組み<sup>63</sup>を援用することで死者の問題の解決を試みる。ユアグローは、対象であることを量子「ヨ」や「有る (there is)」を用いて表現し、存在 (existence) を述語「E!」を使って表す<sup>64</sup>。つまり、「存在 (exist) する」を原始的な述語とし、量化の対象であること、すなわち「有ること (being)」と区別する。たとえばソクラテスはかつて生きていてかつて存在したが、現在もはや存在しない。死者は、存在しない（「存在する」という性質をもたない）が、しかし有るような対象である。人は——ソクラテスもちろん——たとえ死んでも非存在の対象として何らかの意味で有るのであり、「“消滅する” つまり無になることはない」<sup>65</sup>。それゆえ死者は害を被りうるような形で死後も有るのである。

まず(1)について。非存在対象に訴えることで、死の害の帰属時間に関する困難はなくなり、生前に被っていたという説明も、死後に被るという説明も可能である。そしてユアグロー自身は次のように説明する。死の害はまさに、非存在の状態にある死者に対して死後に帰属させられる。死者には身体も意識もないため、死者が被りうる害とは内在的状态を必要としない「純粹に关系的な害悪」である。（さらにユアグローによれば、死の害悪を説明するものとは「死者が拒まれている生であり、生が前提条件となっているような全てのものを享受する可能性である」。ユアグロ

---

<sup>63</sup> 「新マイノング主義 (neo-Meinongianism)」は、非存在対象を認めるアレクシウス・マイノングの対象論から基本的発想を得て、現代の論理学や形而上学の道具立てを背景に（新しく復活し）発展した一群の見解の総称である。新マイノング主義的体系は複数存在し、いずれもマイノングのアイデアと共通点をもつものの、それらの主張する諸見解をマイノングに帰することが正かかはかならずしも明らかでない。ユアグローも、自身の立場を「(新)マイノング主義」と呼ぶことはあまり適切だと考えてはいないようである (Yourgrau 1987, p. 91 [邦訳 198 頁], cf. Yourgrau 2000, p. 51)。

<sup>64</sup> Yourgrau (1987), pp. 89–90 [邦訳 196–197 頁]。以上の記法はテレンス・パーソンズの新マイノング主義的な対象の理論に従ったものとユアグローは述べている。だがどのような対象を非存在対象と考えるかに関して両者は見解を異にする。パーソンズはペガサスのような架空の対象を非存在対象の例とし、死者をその例とは考えない (Parsons 1980, p. 11)。他方でユアグローは、架空の対象について、それらは「無 (nothing)」であるとし、無ではない非存在対象である死者と対比している。ユアグローは「(a) 生まれていない者 (unborn)、(b) (単なる) 可能世界、(c) 過去や未来自体」(Yourgrau 1987, p. 88 [邦訳 196 頁、訳は議論の文脈に合わせて適宜変更を加えている]) を認めざるをえない非存在対象として挙げている。ユアグローの言う“unborn”には、まだ生まれていない人だけでなく、結局生まれてこない人も含まれる (Yourgrau 2000, p. 63)。

<sup>65</sup> Yourgrau (1987), p. 90 [邦訳 197 頁、訳は議論の文脈に合わせて適宜変更を加えている]。別の箇所でユアグローは「あなたの死はあなたの存在を消し去るのであって、あなたの『有』を消し去るのではない。死でさえ（そして何ものも）あなたが存在するようになる可能性を消し去ることはできない」(Yourgrau 2000, p. 50) と述べる。またユアグローの擁護する新マイノング主義は、次節で取りあげるシルバースタインの立場と対比して正確に述べれば、時間的部分を認めない「三次元主義」と、時間と存在に関する「現在主義」と、非存在の対象を認める「新マイノング主義」を組み合わせた見解である。この点については第3章（とくに第4節の始め）で詳しく見る。

一のこの見解は、剥奪説の一種として理解することもできるだろう。) <sup>66</sup>

(2) についても、生きていて人によって態度を向けられる対象は非存在の死者であると説明される。たとえば死後にも愛されている人は、死によって非存在にはなったが有るような、生きていたときに愛されていた人と同じ対象である<sup>67</sup>。追悼は生きていた人と同じ対象に対して、その対象が非存在の場合にだけ正しくもつことのできる関係である。(3) については次のように説明される。名前が与えられるのは量化される対象に対してである。その範囲は存在者という狭い領域に限定されるものではない。死者の名前は存在していないが有るような対象を指示する<sup>68</sup>。

## 1.7 永久主義的四次元主義

ハリー・シルバースタインは「永久主義的四次元主義」を援用することで**死者の問題**の解決を試みている。この枠組みは、時間に関する永久主義と対象の持続に関する四次元主義を組み合わせたものである。一般に永久主義のもとでは、現在の対象が存在するのと同じ意味で過去と未来の対象が存在する。というのも永久主義のもとで、時間は、空間的諸次元とそれ自体では区別されない第四の次元にすぎないからである（たとえばかつて存在していたソクラテスも、ここに存在しない人がどこか他の場所に存在するというのと同じ意味で、「無時間的に」存在する）<sup>69</sup>。さらに永久主義的四次元主義は、四次元主義を採用することで、人のような時間的に持続する対象が、現在の人部分や一年前の人部分といった時間的諸部分の総和であるとも主張する<sup>70</sup>。以下では誤解が生じない場合には、この永久主義的四次元主義を単に「四次元主義」と呼ぶことにする。

四次元主義者は(1)の問題をたとえば次のように説明できるだろう。すなわち、ある時点で性質をもつことは、四次元的対象にとって、ある時点の時間的部分が性質をもつことにほかならない。人は死後の時間的部分を端的にもたないが、無時間的に存在する生前の時間的部分に性質を帰属させることは可能である。(2)についても同様に、無時間的に存在する人々の時間的諸部分の順序対によって関係は定義できる。(3)については次のように説明可能であろう。四次元主義の量化の対象領域には、過去、現在、未来の存在者が含まれ、死者の名前は適切な時間的部分（おそらくは最大部分すなわち人生全体）を指示することになる。たとえば「ソクラテスは哲学

<sup>66</sup> Yourgrau (1987) からの引用はそれぞれ p. 86 と p. 87 [邦訳 195 頁、訳は議論の文脈に合わせて適宜変更を加えている]。

<sup>67</sup> ここで重要なのは死者がかつての生者と「同一」の対象であるという点である。その論点は明らかに固有の哲学的問題を含むが、それについては第3章第6節で論じる。

<sup>68</sup> ユアグローの主張の力点は、もはや存在しないものについての言明の有意性や真理性の説明にあるように見える。ユアグローは、「存在しない」と述べてつ（存在と有の区別などに訴えずに）量化を行なうことを繰り返し批判している。

<sup>69</sup> シルバースタイン自身は「四次元主義（四次元枠組み）」という用語によって、時間と存在に関する立場である「永久主義」をも主張している。「四次元主義」と「永久主義」は多くの文脈において区別する必要があるだろう。

<sup>70</sup> 四次元主義には、日常的な持続物を時間的部分の和と同一視するワーム説と、時間的部分と同一視する段階説（stage theory）がある。本論文ではワーム説を前提するが、その議論は、必要な変更を加えれば段階説に対しても成り立つと思われる。

者であった」という言明は、その発話の時点より前に存在するソクラテス全体のうちのある時間的部分が、哲学者だという性質をもつことによって真である。

シルバースタイン自身の見解により沿う形でも（１）について述べておこう。四次元的対象がある時点に性質をもつとは、その対象の存在するある時間的部分が性質をもつことであり、害についても「生前に」被るとするのが（上に示したように）一つの自然な説明であると思われる。だがシルバースタインは次のように、被る時点が特定されない害があると主張する。怪我をすることや言葉によって心理的に傷つけられることで被る通常の害は、害を被る人の内在的状態の変化を必要とする。そのような害は、害を被る当人のパースペクティブ（シルバースタインの言う「零次的枠組み」）において説明される。他方、陰で中傷をされたり自宅が火事になっていたりすることによる害は、害を被る当人がそのことに気づかなくとも被ると考えられる害である。シルバースタインによれば、われわれはこのような害を、同時に存在しているということ（「三次元的枠組み」）から主張するが、それらが「どこで」起こっているのかと問うても答えはない。同様に、時間を空間と類比的に扱う四次元的枠組みに基づいて、「いつ」起こっているのかという問いに対する答えが存在しないような害があると考えることができる。例化する地点が特定されない性質があれば、例化する時点が特定されない性質も認めるべきである。そうシルバースタインは主張するのである<sup>71</sup>。

害を被る時間に関するシルバースタインの上記の見解を受けいれるかどうかはともかく、時間を空間と同様に考えることで死者が「無時間的に」存在していると主張する点に四次元主義の眼目がある。つまり、それによって、いずれにせよ死者に対して有意味に性質を帰属させることができるのである。

## 1.8 永久主義的三次元主義

「永久主義的三次元主義」は永久主義的次元主義と同様、時間に関して永久主義の立場を採る。それらの違いは、対象の持続に関する見解にある。永久主義的三次元主義は、三次元主義を採用することで、具体的対象は時間的部分をもたず、数的同一性を保ちながらその対象が存在するあらゆる時点に余すところなく現れる（wholly present）と主張する。この永久主義的三次元主義は、いくつかの重要な点で新マイノング主義と似ている。まず、対象の持続に関して、三次元主義は四次元主義よりも標準的と言える見解であり、ユアグローの新マイノング主義もその立場を採用している。次に、永久主義的三次元主義は原始的な存在概念を二種類もつ。つまり、端的で無時制的な「存在する」という概念と、時間  $t$  に相対的な「時間  $t$  に存在する」という概念である。形式的には、無時制的な存在は、（存在を背負わされた、すなわち通常の）量子子で表され、

<sup>71</sup> Silverstein (2000), pp. 133–134 n. 13. シルバースタインはこのような害を「無時間的 (atemporal)」な害と呼ぶが、私の考えでは、それは、時間と空間が類比的であるという（この節の最初に述べた）意味での「無時間的」と区別しなければならない。この点については第3章第3.3.2節で詳しく論じる。

時間に相対的な存在は、対象と時点を項とする二項述語「…は…に存在する」として表される。この二項述語を「 $E!(x, t)$ 」と表すこともできるだろう。存在概念に関するこうした区別は新マイノング主義の「有」と「存在」の区別と並行的である<sup>72</sup>。以下では、誤解が生じない場合にはこの永久主義的三次元主義を単に「三次元主義」と呼ぶ。

三次元主義者は次のように(1)の問題に答えることができるだろう。この枠組みにおいて、対象は性質を端的にもつのではなく、時点との関係としてもつ。一般的に、「 $a$ は時刻 $t$ に $F$ である」といった時間的述定は「 $F(a, t)$ 」の形で表現することができる<sup>73</sup>。この道具立てにより、害を被るという性質について、 $t$ を生前の時点とすることで、生前に害を被っていたということが表現可能であるし、 $t$ を死後の時点とすることで、死後に害を被っているということが表現可能である。また、 $t$ を人生の開始から終わりまでの期間とすれば、人生においてずっと害を被っていたということや、 $t$ を指定せずに端的に害を被るということも、その道具立ての拡張によって表現できると考えられる。(2)についても、二つの対象と時点 $t$ による三項関係を考えることが可能である。 $t$ を死後の時間とすることで、死者と生者のあいだに時刻 $t$ において関係が成り立つということが表現できるだろう。(3)についても、量化の対象領域には無時間的に存在する存在者が含まれ、死者の名前はそうした存在者を指示することになる。

以上で、終焉テーゼと死に関する一群の理解(第一の直観)の衝突に由来する三つの死者の問題と、さらにそれを解決するための形而上学的枠組みの候補を確認した。次の第2章では、本章で論じたそれらの諸理解とは異なる、死に関する第二の直観を明確化する。その後、第3章では、死に関する第一の直観をめぐるそれらの死者の問題に解決を与えるだけでなく、第二の直観にも自然な説明を与える枠組みとして、新マイノング主義の優位性を示すことを試みる。

---

<sup>72</sup> なお、四次元主義のもとでは、「ある時間 $t$ に存在する」という時間に相対的な存在概念は、 $t$ の時間的部分が端的に(無時間的に)存在することとして定義できるため不要である。

<sup>73</sup> 以上の説明は、Ruben (1988), esp. pp. 215–222, Ruben (2003), Chapter 1 と鈴木 (2011) のとくに 16–17 頁を参考にした。つまり、永久主義的三次元主義のもとで、対象が性質を時間との関係で例化するとき、多くの場合次のことも伴う。すなわち、対象はその時点に存在し、その時点に位置し、その時点に余すところなく現れる。だが、こうしたことは、性質によってはかならずしも成り立たない。ここで検討している永久主義的三次元主義者はそう主張する。これは、存在することと性質をもつことが独立だとするマイノングの「独立性原理」(第3章第6節も参照)と並行的な主張である。



## 第2章 死は何ものでもない

前章の主題は、「死は死ぬ当人にとって悪である」という考えであった。そしてその悪について、生き続けていれば得られたはずの可能的な善が死によって「奪われる」ことに存するとする剥奪説を擁護した。そこではまた、死が悪だという理解をはじめとする死に関する**第一の直観**と、死によって人は存在しなくなるという終焉テーゼとの衝突に由来する**死者の問題**を整理し、その解決の方針を確認した（最終的な解決は第3章でなされる）。

本章の主題は「死は死ぬ当人にとって何ものでもない」という考えである。そのような死に関する直観をもまた、われわれはもっているように思われる。われわれがもつ、死の悪を否定しなくなるこの傾向の由来を、死に関する**第二の直観**と呼ぶことにしたい。死に関するこの第二の直観は、伝統的には、死の悪を否定するエピクロスの有名な論証に結びつけられてきた。しかしながら本章で私は、エピクロスの論証はその直観を洗練化する適切な仕方ではないということを示そうと思う。本章の前半では、第一の直観を否定することで死の悪を否定するエピクロスの見解を批判的に検討する。ここでは、そうした見解は維持可能ではあるものの魅力的であるかは疑わしいという示唆を行なう。後半では、死に関する第二の直観を明確にすることを試みる。ここでは、第一と第二の直観は、生に対する真剣さについての異なる理解として対比されると論じる。それらの議論を通して、第一と第二の直観を死に関するそれぞれ独立の理解として特徴づけることを目指す。またその議論からは、死者の福利の水準がゼロではなく無規定だとする前章第4節で批判的に論じた見解が、通常考えられているのとは異なる役割をもつという結論が示唆される。

### 2.1 エピクロス主義

死は死ぬ当人にとって悪であるか。よく知られているように、古代ギリシアの哲学者エピクロスは、この問いに対して否定的に答えるある論証を提示した。死の害悪や死者の存在論的身分に関する現代の議論は、このエピクロスの論証をめぐって展開してきたと言っても言い過ぎではないだろう<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 本論文の関心は、エピクロス自身の見解やその文献の正確な解釈にあるのではなく、もっぱら、現代英語圏の死に関する議論で用いられる広い意味での「エピクロス主義」の検討にある。エピクロスの狙いは、第一義的には、死が悪かどうかを論じるのではなく、死を恐れることが適切かどうか、合理的かどうかについて論じることにあると理解するのがもっともだろう。エピクロスの論証をそのテキストに忠実に基づいて再構成する議論としては、Warren (2004), esp. pp. 18–23 を見られたい。ただし、エピクロスが死に対する態度について論じたのだとしても、その態度の適切さについては、その態度の対象がどのような価値をもつのかに依存すると考えるのが自然だろう。なお、死を不安に思うことや恐れることが適切だとしてもそうでないとしても、負の感情を伴うそうした態度をもつこと自体が（とりわけ快樂説に従えば）主体の福利を損ねるため、そのような態度をもつことは合理的でなく、そうした態度を抱かずに死を避ける方がよりよいということになるだろう。このことから分かるように、態度の適切さと合理性は別々の事柄である。この点には本章第2節の最後でも触れる。また、エピクロスが快樂説を強調し、内在的な意味での死の悪を否定することで目指していたのは、当時の人々が恐れていた神の裁

エピクロスによる有名な論証は、「メノイケウス宛の手紙」のなかの次の一節において述べられている。

死は、もろもろの災厄のなかでも最も恐ろしいものとされてはいるが、実は、われわれにとっては何ものでもないのである。なぜなら、われわれが現に生きて存在しているときには、死はわれわれのところにはないし、死が実際にわれわれのところへやってきたときには、われわれはもはや存在していないからである<sup>2</sup>。

次のものは、このエピクロスの論証を定式化する一つの理に適った仕方だと思われる<sup>3</sup>。

- (1) 人にとって悪であるものは、その人にとって特定の時間に悪でなければならない。
- (2) 人の死は、それが起こる前に、その人にとって悪ではありえない。
- (3) 人の死は、それが起こった時間以降に、その人にとって悪ではありえない。
- (4) よって、人の死がその人にとって悪でありうるような時間は存在しない。
- (5) したがって、死ぬ人にとって死が悪であることはありえない。

死が悪でありうる時間はないというこの議論には、強い快樂説が前提されている。つまり、人の福利に影響を与えるものは快苦だけだとする見解である<sup>4</sup>。死んでしまえば苦痛は（快樂も）生じえず、苦痛が生じえないのであれば、その見解によれば、死んだ人は害悪の主体ではありえない

---

きによる苦しみや冥界における酷いあり方——それらは、ありうるとすれば内在的な悪である——だったとも考えられる (cf. Draper 2013, p. 79)。

<sup>2</sup> 『ギリシア哲学者列伝 (下)』、301 頁。

<sup>3</sup> Cf. Feit (2002), p. 359, Bradley (2009), p. 73. この定式化はファイトの定式化に前提 (1) を加えたものである。あるいは、ブラッドリーの定式化の二つの前提 (と一つの結論) を四つの前提 (と一つの結論) に詳述し直したものである。エピクロスは (1) の前提を明示していない。またこの定式化は、とりわけエピクロスが論証の背景に想定していると考えられる価値論的前提を明示していない。その前提とは、出来事が時間  $t$  に主体にとって価値をもつには  $t$  に主体に体験が生じていなければならないとする「体験要件 (Experience Requirement)」(cf. McMahan 1988, esp. p. 33) と、 $t$  に主体が存在する必要があるとする「存在要件 (Existence Requirement)」(cf. *ibid.*, Li 2002, esp. p. 6) である。前者 (および、すぐあとで述べる体験主義) は、後者の要件を含意すると考えられる。ジェイムズ・ステイシー・テイラーは、それぞれの前提を明示してエピクロスの論証を体験バージョン (快樂説バージョン) と存在バージョンに区別して定式化する (Taylor 2012, pp. 70–71)。しかしテイラーによれば、結局のところ、存在バージョンは体験要件を暗に前提している (*ibid.*, pp. 72–73)。この観察は、本章後半で行なう、エピクロス主義の主張と第二の直観の違いの明確化にとっても重要である。本章第 3 節までの議論をすこし先取りして述べておこう。テイラーの指摘からも分かるように、エピクロス主義のもとで、主体の非存在を理由に死の悪を否定する場合、快樂説といった特定の福利理論に内在する条件として存在は言及される。つまり、このとき存在は、価値の担い手とされる快苦の条件にすぎないのである。他方で、第二の直観に含まれるのは、どのような福利理論を前提するかにかかわらず、主体が存在しないこと自体を理由に、死後の主体に福利が帰属しないとする存在の理解である。

<sup>4</sup> 上記の一節のすこし前の箇所、次のように述べられている。「死はわれわれにとって何ものでもないと考えることに慣れるようにしたまえ。というのは、善いことや悪いことはすべて感覚にぞくすることであるが、死とはまさにその感覚が失われることだからである。」(『ギリシア哲学者列伝 (下)』、300 頁。)

というわけである。より正確に言えば、この論証にとって重要なのは、強い快樂説が含意する「体験主義 (experientialism)」<sup>5</sup>とでも呼ぶことのできる次のような価値論的見解である。

体験主義：人にとっての価値の担い手は、その人の体験——ある人がよい体験をしているという事態や悪い体験をしているという事態——だけである。

体験主義は、ある人が死んでいることというその人の死後に成立する事態<sup>6</sup>が、その人にとって善でも悪でもないということを保証するよう見える<sup>7</sup>。まず、体験は特定の時間において生じるため、悪であるものは特定の時間に生じるものだけである (前提 (1))。そして、悪が体験の悪に存ずるとして、死が起こる前に死の体験は生じない——そのようなものはそもそもない (前提 (2))。さらに、死は体験の空白であり、死後には悪い体験もよい体験も生じない (前提 (3))。よって、死が悪である時間はない (前提 (2) と前提 (3) により、前提 (4))。したがって、死は悪ではありえない (前提 (1) と前提 (4) より、結論 (5))。このように、体験主義に基づき死後のいっさいの内在的状态を否定することで死の悪を否定する立場を「エピクロス主義」として特徴づけることができるだろう。これに対して、前章の第2節で見たように、剥奪説の支持者は、人にとって善や悪であるものは体験のみではないと主張するわけである。その見解によれば、あらゆる善や悪が、主体の体験が生じる時間に位置しなければならないと考える必要はない。

多くの人はエピクロスの論証の結論に反対したいだろう。死ぬまで苦痛だけが続くなどの状況を措くとすれば、死はわれわれ生きる者にとって最も酷い不幸ではないか。それはどんなことよりも避けたい災厄であり、死が不幸でないとするばいったい何が不幸だというのだろうか、と。先に引いた一節から分かるように、エピクロスは、死が悪だという考えが広く受け入れられた常

<sup>5</sup> 「体験主義」という呼称はアイヴァン・ソル (Soll 1998) およびベルナルト・シューマッハ (Schumacher 2010) に従う。ただしソルは、動機に関する含意をもつ見解を体験主義と呼んでいる。ソルによれば、人にとっての価値と動機に関する見解は「われわれが達成しようと努力する真の目標 (goal) はある種の体験であると主張するものと、世界のなかの事態だと主張するもの」の二つに分けられる。(Soll 1998, p. 23. 強調は原文。) ソルは、前者を「体験主義 (experientialism/experiential theory)」と、後者を「非体験主義 (non-experiential theory)」あるいは「事態説 (state of affairs theory)」と呼ぶ (Soll 1998, p. 24)。ソルはまた、体験主義を「それ自体で望ましいものや望ましくないものとは、その体験の善と悪を決めるものが何であれ、何らかの体験だけである」とも表現し、その主張から、死はわれわれにとって何ものでもないという見解が導かれると述べる (Soll 1998, p. 26)。シューマッハは「あらゆる害悪 (evil) も善も感覚に、すなわち、(善の場合には) 快の体験と (害悪の場合には) 痛みにある」(Schumacher 2010, p. 169) とする立場を体験主義と呼ぶ。

<sup>6</sup> 本節ではもっぱら、出来事の価値ではなく、ある主体がしかじかの状態にあるといった「事態」の価値を問題にする。それは、エピクロス主義をめぐる最終的な争点となるのが、主体が非存在であるという事態が主体にとって何らかの内在的価値をもつかどうかという点だからである。じっさい、維持可能なエピクロス主義的見解として本節で最終的に検討するのは、ある人にとってその人が死んでいるという事態がいっさいの内在的価値をもたず、それゆえ死は悪くない (よくもない) と主張する立場になる。もちろん前章第2節 (とくに CCA の定義) で見たように、出来事や事態の総合的価値はそれによってもたらされる諸事態の内在的価値に基づいて評価される。

<sup>7</sup> Cf. Soll (1998), p. 26. 体験主義のもっともらしさを示すことでエピクロス主義を擁護するものに Rosenbaum (1986) がある。なおエピクロス主義と快 (あるいは欲求の充足) が善だとする主張の不整合を指摘する路線の議論に Miller (1976), p. 171, Warren (2004), pp. 199–212, Draper (2004), p. 104, Olson (2013), esp. pp. 73–74 がある。

識的なものだということを認めたとえ、シンプルな諸前提からなる論証によってその考えを退けようとする。そのようなエピクロスの挑戦的な議論は、哲学者の心を強く魅了するものだろう。さらに別の観点からもこの論証は魅力的である。哲学的議論によって死が悪でないことが明らかになるとすれば、哲学はわれわれの実践的な生に大きな貢献を果たすかもしれない。われわれは、いずれおとずれる死を避けられないとしても、死が悪でない（エピクロスによれば）正しく理解することで、自分自身の死への恐怖を取り去り、心を平穩にすることができるかもしれないからだ。じっさいエピクロス自身の狙いはそのようなものであったと理解できる。現代でも、そうした理由からエピクロスの論証を支持する哲学者がいる<sup>8</sup>。

そうはいっても、死がよくも悪くもないというエピクロス主義の主張の意味をあまり低く見積もってはいけない。それは、死ぬことがどうでもよいということの意味するように見える。だが、事故などによる死の危険が迫っていても、それを恐れることはおろか、避けることもしない人がいるとすればどうだろう。死がどうでもよいと考える人は、他人を殺すことにも特段の躊躇をしないかもしれない。エピクロス主義がそのような態度を正当化するような見解だとすれば、それはとうてい受け入れることのできるものではない。

エピクロス主義の主張はそうした帰結までもつものだろうか。以降、本章の第1・2節では、エピクロス主義がどこまで擁護可能かを検討する。エピクロス主義者は、先に定式化したような論証によって死の悪を否定する。それに対しては、体験以外の善悪の存在に訴えることでその論証の前提を退け、死が悪であると再び論じる道がありうる。前章で擁護した剥奪説は、そういった議論を支える見解として理解できる。以下でもエピクロス主義と対立するものとしてそうした議論の一部触れるが、本章の以降における中心的関心は、死が悪だとする議論の是非やその議論が依拠する剥奪説の是非にはない。すなわちここでは、エピクロス主義者が、剥奪説に対して再度反論できるかを精査するのではなく、死が悪だとする剥奪説の主張を単純に受け入れないという選択肢の可能性を検討する。

そうした可能性として二つの方向が考えられる。一つは、剥奪説が主張するような CCA で定義された総合的な悪——つまり前章第2節で明確にした、ありえた反事実的状况よりも悪いという意味での比較的な悪——という考えを一般に拒否する方針である。二つめは、総合的な悪という考え自体は受けいれつつ、死が関係する場合には価値の比較が成り立たないとする方針である。後者のものは、前章の第4節で支持したゼロ説——非存在の価値はゼロである——を拒否し、そこで批判した無規定説——非存在の価値は定まらない——を主張する立場である。いずれかの仕方エピクロス主義を擁護することは可能だろうか。あらかじめ結論を述べれば、エピクロス主義は考えられているほど反直観的な見解ではないとみなす余地がある。そして、エピクロス主義からは、福利と理由に関するある特徴的な見解が示唆されるように見える。しかしながら、最終的には、そのような特徴を明確化したエピクロス主義は、もともとの魅力を失った見解になる。

<sup>8</sup> たとえば Rosenbaum (1986), Nussbaum (1994), Suits (2001), Taylor (2012), Smuts (2012) らがいる。他方で、エピクロスの論証についてメアリ・マザーシルは「古代の詭弁」と述べる。(Mothersill 1971, p. 377. 強調は原文。)

その議論を経て、さらに本章の第3節以降では、エピクロス主義とは異なる仕方で死の悪を否定する道筋を見る。そこでは、死の悪を主張する剥奪説の支持者によっては、そしておそらくは死の悪を否定するエピクロス主義者によっても十分に捉えられていない、「死は何ものでもない」という重要な考え——死に関する「第二の直観」——を明確にする。

## 2.1.1 準備

議論に入る前に、いくつかの基本的な確認をしておきたい。まず、エピクロス主義が「馬鹿げている」と思ってしまうありうるいくつかの誤解を退けておこう。エピクロス主義の主張を適切に理解するには、第一に、「死ぬこと (dying)」と「死んでいること (being dead)」を区別する必要がある。死ぬこととは、生のなかの最後の期間のことであり、死んでいることとは生が終わった後の期間のことである<sup>9</sup>。エピクロス主義は、死に至る過程に何ら悪いことが伴わないという主張ではない。エピクロス主義者は、たとえば、病死の場合に伴う病気による痛みや苦しみを悪だと考える。「死は悪い」と言われる通常の多くの状況について、エピクロス主義者も死に向かう過程や経過が悪いということを認める。だがその場合、問題となっている一連の過程に伴うあれやこれやの痛みなどの体験について悪いと言うのである。また、エピクロス主義者は人の死によって、死ぬ本人以外の人に悲しみや苦痛といった悪が生じることを否定しない。エピクロス主義者が否定するのは、死そのもの (*death per se*) の悪、つまり、死んでいることが死ぬ本人にとって悪いということである。

エピクロス主義を次のように理解する人がいるかもしれない。エピクロス主義は、ちょっとした痛みよりも死の方がよりよいと考える馬鹿げた見解だ、と。たとえば、短期間続く腹痛のような（それゆえ悪い）体験が、痛みの伴わない（それゆえ悪くない）死よりも悪いと主張する立場だ、というように。だがあとで見ると、まずエピクロス主義は、そもそもそのような死と生の比較を認めない立場として理解しよう。あるいはエピクロス主義が、そのような死と生の比較自体を認める立場であるとしても、この「馬鹿げた」比較は、死と比較すべき対象を単純に取り違えている。たとえば、近い未来の時刻  $t$  から 10 分間、ある人に強い腹痛が続くとする。別の可能性として、その人は  $t$  に死ぬとする。エピクロス主義によれば、死は正の価値も負の価値ももたないため、腹痛が続く 10 分間についてだけ言えば、その腹痛はその期間のあいだ「死んでいること」よりも悪いことになる。しかしながら、もちろん死は単に 10 分間だけ続く意識のない状態などではない。時刻  $t$  においてある人が死ぬことと比較される他方の項として適切なのは、腹痛が続く 10 分間とそれ以降の残りのすべての人生である。残りの人生が全体として負の価値をも

<sup>9</sup> 死ぬことと死んでいることの境界を「死 (death)」と定義することもできるだろう (cf. Rosenbaum 1986, pp. 217–218)。しかしながら、死ぬことと死んでいることのあいだに、境界ではなくある段階があると仮定する必要はないし、実際にそのような仮定には問題がある。この点については Li (2002), pp. 13–16 を参照。前章ではもっぱら「死」ということで生が終わるという出来事を指していたが、文脈から明らかな場合、本章では死んでいることを指すためにも「死」という語を用いる。

つような場合には、それが死よりも悪いとする判断は、馬鹿げたものではないだろう。

生きていることと死んでいることとを適切に比較すれば、多くの場合において、生きていることのほうがよりよい (*better*)。このような比較を拒否するエピクロス主義者もいる。他方、そのような比較自体は認めたくえて、死は悪くないと主張するエピクロス主義者もいる。ただし後者のようなエピクロス主義者は、生きていることがよりよく、死んでいることがよさについて劣る (*less good*) ということによっては、死が悪 (*bad*) だということにはならないと主張する。以下ではエピクロス主義が採りうるそれらの二つの方針について詳しく見ていく。

## 2.1.2 エピクロス主義の二つのアプローチ

以上の準備を踏まえて、エピクロス主義者が採りうる二つのアプローチを次のように区別する。第一のものは、総合的な悪という考えを一般的に拒否することで、剥奪説に基づく死の悪の主張を受け入れない立場である。第二のものは、そうした総合的な悪の存在自体は認めながら、死が関係する場合には価値の反事実的な比較が成り立たないとする事で剥奪としての死の悪という考えを受け入れない立場である。

まずは第一の立場から検討しよう。この立場は、死んでいること (すなわち、死後の非存在) が死ぬ当人にとってよくも悪くもないと主張する。それは、死が死ぬ人にとってゼロの内在的価値をもつという意味である。そして、この立場は、生き続けることが——生き続けた場合の見通しが明らかならば——正の内在的価値をもつということを認める。さらに、死と生の比較をするとき、死が生よりも悪いことを認める。しかしながら、そのような比較的な評価によっては、死が悪であることにはならないとこの立場は主張する。

この見解を精査する前に、死がゼロの価値をもつという主張がどのようなものなのかをすこし詳しく確認しておきたい。前章第2節で見たように、まず、人にとっての内在的価値をもつのはさまざまな事態であると考えることができる。快樂説のもとでは、主体  $s$  に快が生じているという事態が  $s$  にとって正の内在的価値をもち、痛みが生じているという事態が負の内在的価値をもつ。そして、死は体験の終わりであり、死後には  $s$  には快も苦も生じないため、快苦のいずれもが生じない死後の時間に成立する事態は、 $s$  にとってゼロの価値をもつ。死んでいるという事態がゼロの価値をもつというのはそういう意味である。また、死んでいることという事態が内在的に悪くないという主張——ゼロの価値をもつとさらに主張するかは措くとして——をもってその立場をエピクロス主義と呼ぶことは単純に誤りである。その主張は、快樂説を仮定する場合、剥奪説の支持者も認めるのである。主体  $s$  の死が害かどうかを問うときに最終的に問題にすべきなのは、 $s$  が死んでいるという事態や生きているという事態のもつ内在的な価値ではない。(あるいは第1章で行なったように、事態ではなく出来事の価値を問題にしてもよいが、いずれにせよ問題にすべきなのはその内在的な価値ではない。) そうではなく、問題にすべきなのは、第一に、事態が次の意味でもつ外在的価値である。すなわち、それらの事態が起こる場合に世界がもつ  $s$  に

とっての内在的価値（あるいはその世界の特定の時間をもつ s にとっての内在的価値）によって定まる、その事態の派生的な外在的価値である。第二に、それらの事態が起こらない場合に世界をもつ s にとっての内在的価値によって定まる、その事態の否定をもつ外在的価値である。そして、それらを比較して求まるのが、ここで最終的に問題にすべき、事態をもつ総合的価値である。これが第 1 章第 2 節で見た剥奪説（あるいは CCA）の依拠する考えであった。

エピクロス主義の第一のアプローチは、死後の非存在の価値がゼロであることを認め、さらに価値の反事実的な比較が成立することを認めたいうえで、そうした比較に基づいた総合的な善や悪を否定する。たとえばアロン・スマッツは、剥奪説が「単によさが劣ることを悪であることと混同している」<sup>10</sup>として剥奪説を拒否し、内在的な悪と、内在的な悪に導くものだけが悪であると主張する<sup>11</sup>。

スマッツは次のような例を挙げる<sup>12</sup>。ショーケースに入った二つのチョコチップクッキーがある。左の方が右のものよりチョコチップがすくない。左のクッキーを食べることは右のクッキーを食べることに比べチョコチップがすくない分よさが劣る。剥奪説によれば、これは総合的に悪い事態である。しかしながら、あくまでこの例はよい事態の例であると言いたいのではないだろうか。左のクッキーは十分においしく、あなたによい体験をもたらすのである。悪い事態どうしの比較に関しても同様であり、たとえば強烈な痛みとすこしだけ弱い依然強烈な痛みの比較においても、後者をよいとは言いたくないだろう。剥奪説——正確にはその利益に関する対応物や CCA——によれば、それは総合的によい事態であることになるが、「最善の選択肢がよい選択肢であるほど世界は素晴らしい場所ではないのである」<sup>13</sup>。スマッツの批判の要点は、剥奪説は、直観的には害でないと思われるものを害だとしてしまう、ということである。

私の考えでは、剥奪説はこの批判に応答できる。クッキーの事例について、死の悪と同じ意味で悪だというのは、たしかにためらわれるかもしれない。しかし死の悪との違いは、たとえば単純に、著しい程度の違いとして十分に説明できるのではないか。チョコチップがすくないことが死と同じ意味で剥奪の悪だとして、死の悪は程度が甚だしいのだ、というように。そのケースでも、「損をした」とか「残念だった」とかと表現されるような悪や害と言える側面はあるだろう。

<sup>10</sup> Smuts (2012), p. 198.

<sup>11</sup> Smuts (2012), p. 198. デイヴィッド・スーツ (Suits 2001, esp. pp. 72–73) も同様の見解を主張する。スーツは「純粹に關係的に、よりよいあり方をしていないこと (purely relationally not-as-well-off)」(ibid., p. 73) は真正の害ではないとして、次のように述べる。「人が、そのあり方が向上することやよりよくなること（あるいはすくなくともより悪くならないこと）について理に適った普通の仕方期待を抱いている場合にだけ、そしてそのような期待が打ち砕かれたり挫かれたり妨げられたりしたときに、その人は剥奪されている。」(ibid., p. 72.) ここでスーツは、期待の挫折ということで、実際に苦痛が生じるような負の心的変化が伴う状態を意味している。

<sup>12</sup> スマッツの例を簡略化した (Smuts 2012, p. 208)。スマッツは別の例も挙げる。ある富豪の気まぐれにより、現金が詰まった二つの鞆のどちらかを手に入れる機会にあなたが突然遭遇したとする。あなたが獲得した右の鞆には十万ドルが入っており、あなたは非常に喜んだとしよう。あなたはあなたが選ばなかった他方の鞆に一億ドルが入っていたことを知ることはない。剥奪説によれば、あなたが十万ドルの入った右の鞆を選んだことは総合的に悪いということになる。だがスマッツによれば、その事態はあなたにとって、よさについて劣る (less good) としても、けっして悪いものではない。(Smuts 2012, pp. 205–206.)

<sup>13</sup> Smuts (2012), p. 209.

だが、剥奪説なしにそれを説明することは困難である。また、前章第4節後半でブラッドリーの見解として触れたように、剥奪説に基づいて言われる「悪」が、「避けることが合理的」とか「他方の選択肢を選好することが合理的」とかということをもっぱら意味するとすれば、剥奪説の主張にスマッツの言うような直観に反する含意はない。

ただし、じつのところ、剥奪説に対して問題点があるという指摘は他にもなされている<sup>14</sup>。とりわけ、「先回り (preemption)」の問題と「不作為 (omission)」の問題が深刻な困難だとみなされている。先回りの問題とは、剥奪説のもとで、ある出来事  $E_1$  によって死ななければ別の出来事  $E_2$  によって死んでいたようなケースにおいて、 $E_1$  による死が害だと評価できないように見えるという問題である。なぜなら、そのようなケースでは、 $E_1$  を主体  $s$  にとっての剥奪の害だと説明するために真でなければならない「 $E_1$  が起こっていなければ  $s$  はより幸せに生きていただろう」という文が真にならないからである。不作為の問題とは、剥奪説のもとでは、他人に対して単に利益を与えないことが、その他人に対して害を与えることになってしまうという問題である。

二つの困難の指摘から剥奪説を護るための議論にここで立ち入ることはしない。それらの問題にはさまざまな解決方法が提案されており、私の見立てではその見通しは暗くない<sup>15</sup>。しかし、かりにこれらを理由に、あるいはともかくも、エピクロス主義者が剥奪説を拒否するとしよう。そして、単なる可能的な善の剥奪を害とみなすことはできないと主張するとしよう。それが正しければ、死が害だということは説明されないことになる。ところで、剥奪説を受けいれないこと

---

<sup>14</sup> 害や利益を反事実条件的に理解することは問題があるという指摘としては Holtug (2002), Hanser (2008), Bradley (2012b) を参照。

<sup>15</sup> とくに先回りの問題に対する提案としては、ファイトの見解が有力だと考える。ファイトは「複数説 (plural theory)」という反事実条件的比較説の一バージョンを主張する (Feit forthcoming)。それは、複数の出来事によって害は構成されるというもので、基本的なアイデアは次のようになる。「PH: 出来事  $E$  が  $s$  を害するのは次のときであり、そのときにかぎる。すなわち  $E$  が、いずれの出来事も起こらなければ  $s$  がよりよいあり方をしていたような諸出来事の、最小の複数の出来事 (plurality of events) であるときである。」(Feit forthcoming, p. 11. 記号は本論文全体での統一のため変えてある。) この見解によれば、文脈主義的な方針を採らずに先回り多重決定の問題を回避することができる。(文脈主義とは、比較される反事実的状況は発話の文脈によって変わるとする立場であり、先回りのケースについても、死が悪だとするような反事実的状況を比較の対象として指定する文脈が存在すると主張できる。だが、この立場に対しては、害することを端的に禁止するような道徳的原理が意味をなさなくなるという問題が指摘されている。Bradley 2012b, p. 408 を参照。) 多重決定のケースについての説明は分かりやすい。それはすでにパーフィットによって示唆されていたものであり、二人の人の撃った弾が同時に着弾するケースについて、「彼らは一緒になって私を害する。なぜならもし両者が別の行動をすれば、私は死なないだろうからである。」(Parfit 1984, p. 71. [邦訳書 98 頁、訳文は邦訳書に従う。強調は原文 (邦訳書ではゴシック体。)] と説明する (ただしパーフィットはそこで害ではなく不正について論じている)。因果性の反事実条件的分析における先回りケースの解決として、この複数説と基本的な方向性を共有するものに、谷川 (2005) がある。谷川卓は、出来事を時空領域の性質とみなすデイヴィッド・ルイスの出来事理論 (Lewis 1986b) を利用することで、先回りの問題を解決する。私の考えでは、その枠組みに依拠する方が、ファイトの提案においては不明瞭な出来事間の関係が明確化できるという利点がある。ファイトはさらに、不作為についても次の提案をしている。ある行為者  $s$  の行為について、その行為が客体  $o$  を害するということから、 $s$  が  $o$  を害することは帰結しないことができるかもしれない (Feit forthcoming, p. 25)。たとえば、 $s$  が  $o$  に贈り物をあげる予定だったのを、 $s$  が気持ちを変えてあげないことにしたとする。そうした場合について、 $s$  が贈り物をあげないことが  $o$  を害するということから、 $s$  が  $o$  を害するということが帰結しないとするわけである。

で生じる最も大きな問題は、複数の論者が主張するように<sup>16</sup>、まさに死の害を説明できないことかもしれない。そうだとすれば、その点についてエピクロス主義者はその帰結を単純に受けいれるのであり、死の害を説明できないこと自体はエピクロス主義の難点ではない。剥奪としての死の悪を拒否することで受けいれがたい困難が生じるのでないかぎり、いくら常識的理解に反するとしても、そのような方針は検討に値する。

死の悪を拒否することの帰結を評価する前に、エピクロス主義者が採りうる二つめの方針を見ておこう。二つ目の方針は、前章第4節で無規定説と呼んだ見解を支持するものである。このアプローチによれば、死後には主体にいつさいの福利が帰属しないため、死んでいることと生き続けることのあいだの価値の比較は成り立たない。死がより悪いということはないし、他方で、死なずに生き続ける別の選択肢が死よりもよいということもない。そうだとすると、このアプローチを採るエピクロス主義者は死なないことはよいと主張する。この第二の方針は、死の悪を否定するという点に関しては第一の方針と結論を共有する。このアプローチを評価するためのポイントは、第一のアプローチと同じく、死の悪を否定することで死の悪を説明できないこと以外の問題が生じるか、ということである。無規定説に基づいて死の悪を否定する議論は、剥奪説に基づく総合的な害という考えに対する一般的な反論ではなく、第1章第4節で見た「非存在の価値の問題」に訴えるものになるだろう。つまり、総合的な価値の存在を認めたとしても、死の場合には比較が成立しないとすると次のような形をとると考えられる。死は体験の空白であり、死んでいることはよい体験でも悪い体験でもない。だがそれは、よくも悪くもない価値のない体験とも、体験が単に生じていないこととも区別しなければならない。死んだ人はもはや存在しないのであり、たとえゼロという値であっても、その人の死後の事態にその人にとっての価値を帰属させることはできない——あるいはその事態の価値は定まらない。そして、価値を帰属させることができないのであれば、他の事態の価値との比較も成立しない。さらに存在論的な観点から述べれば、ある人の死後にその人に対して、ある水準の福利をもつという性質を帰属させることはできない。それは、存在しない者は性質をもちえないからである、と。第1章第4節の最後では、合理的な熟慮の概念に訴えることで非存在の価値の問題は解消すると論じた。あとで確認するように、まさしく合理的な熟慮に関する代替的な描像こそが、このエピクロス主義のアプローチを特徴づける候補となる。

以上を踏まえれば、死のもつ比較的な総合的な悪という考えを単に受けいれないものとして、エピクロス主義をさらに押し進める（どちらかと言えば穏当なものにする）ことは可能であるように見える。繰り返すが、以降の議論のポイントは、そのように死の悪を否定することで受けいれがたい反直観的な帰結が生じるかどうかにある。

---

<sup>16</sup> Bradley (2012b), p. 401, Feit (forthcoming), p. 9, cf. McMahan (2009), p. 56.

### 2.1.3 理由

第一のアプローチとして総合的な価値の存在を否定するとすれば、死は死ぬ当人にとって悪でないことになる。また他にも、善の獲得を阻止されることを悪だとすることができなくなる。しかしそれは実質的にはどういうことなのか。そうした比較的な総合的な価値はわれわれにとってどのような意味で重要性をもつのだろうか。次のような「比較」を考えられたい。ともに2ヶ月齢の1キログラムの子猫チョコビーと0.5キログラムの子猫チャビについて、子猫チョコビーはチャビより重い——いわば外在的に重い。しかし、だから何だというのか。チョコビーは健康でチャビは健康でない。だがチョコビーが健康であることは、1キログラムであるおかげであり、より重いことのおかげではない。このような比較は、猫がしかじかの体重であることや健康であることといった内在的な性質——内在的な価値と類比的である——に加えてさらなる実質的な重要性をもたない。前節で取りあげたスマッツの議論の主要なポイントの一つは、こうした主張と類比させることができるかもしれない。つまり、われわれにとっては、快苦などの体験に存するような内在的な価値だけが重要なのである、と。

しかしながら、剥奪説における価値の比較には、上記のような比較とは異なる重要性がある。それは、そうした比較が、それぞれの主体の自分自身にとっての価値の比較だということである。それは他人よりも幸せ（健康）であるとかないとかというような比較ではない。比較されているのは、いずれも自分自身のあり方として実現しうる未来である。自分に実現する能力がある場合は、その選択肢を選ぶことが合理的であるような可能性である。そうした比較は、未来が複数の可能性に開かれているという事実を背景にして自分自身の福利がどのようになるのかを気にするという、われわれにとって極めて当然のことにとって不可欠のように見える。

エピクロス主義者はそうした比較が重要性をもつことを否定するだろうか<sup>17</sup>。反事実的状况と現実との価値の比較が（すくなくとも多くの場合に）可能であること自体は、素直に考えれば認められることである。第一のタイプのエピクロス主義者もまたそれを認めると考えることができる。そしてさらに、そうした比較の重要性を否定する必要はないとして、エピクロス主義者は次のように考えるかもしれない。一対の選択肢の価値を比較すれば、より悪い方を避けることは重要だ。だがそれは、その選択肢が「悪」や「害」だからではないのである。そうした選択肢のうちのある選択肢を避けるべきなのは、単純に、その内在的な価値が他の選択肢より低いからである、と。このように考えるとすれば、ゼロ説を認めるエピクロス主義者であれば、死を悪や害だとは言ふことなしにそうした比較の重要性を認められるのではないか。ゼロ説を採るエピクロス主義者は、次の見解を認めることができると主張するかもしれない。

---

<sup>17</sup> 比較的な価値評価とそれに基づく選択をわれわれが実際に行なっているという点については、スマッツも論じている。スマッツはそこでも、よさが劣ることがその結果が悪いということを意味しないという理由で、比較的な価値評価は重要でないと結論づけている（Smuts 2012, pp. 207–209）。

(理由1) 生き続けるシナリオは正の価値をもつ。死ぬシナリオはゼロの価値をもつ。それゆえ、生き続けるシナリオがよりよく、死ぬシナリオはより悪い。よって、そのような場合、生き続ける方を選ぶべき理由があり、死ぬ方を避けるべき理由がある。

エピクロス主義者は次のように主張できるかもしれない。死は悪ではないが、より悪いものではあり、避けるべきものである、と。この見解は理解可能であるし、そしてこれを認めることは、死が総合的な悪であると主張することとは異なる、と。たしかにそれらの主張のあいだに違いはある。しかしながらその違いは微妙なものであり、実際のところ、実質的でない言葉上の違いにすぎないだろう。それはすなわち、より悪いということを総合的な悪や害と呼ぶか呼ばないかの違いであるように私には思われる。ここで再び、総合的な価値という考えのポイントを思い出してほしい。剥奪説の支持者も、ある事態や出来事が起こるかどうかに応じて実現する諸々のシナリオが、主体にとっての内在的価値をもつことをもちろん認める。だが、事態や出来事の価値はそれだけでは十分に定まらないとして、反事実的な比較に基づく総合的価値という考えに訴える。そして、われわれにとって最終的に重要なのは後者の価値だと主張する。ここで見たエピクロス主義のアプローチは、こうした考えと実質的な違いがないように見える。それは結局のところ、このエピクロス主義者も、事態や出来事を最終的にもたらしめべきかどうかについて、反事実的な比較に基づいて主張するからである。すくなくともその見解は、死の悪を否定し死は恐れるものではないというスローガン掲げるエピクロス主義の主張として、ほとんど興味深いものではないと思われる。

以上のように、ゼロ説を採用する第一のアプローチはうまくいかないように見える。他方、第二のアプローチとして無規定説を採るエピクロス主義者には、別の方針がありうるかもしれない。デイヴィッド・ハーシェノフは、死者はいかなる水準の福利ももたないと主張したうえで<sup>18</sup>、善の獲得を阻止されること (prevention) と害を被ることとを区別する。ハーシェノフは、殺人が道徳的に悪であるという常識的見解とエピクロス主義が衝突するわけではないと論じる文脈で次のように述べる。

死が人々にとって悪いと言うことは意味をなさない [……] が、その人々が [死ななければ] 利益を得るときに存在することになるだろうからより長い生はその人々にとってよいものであろう、と言うことはまったくもったもなことである。そして、誰かを殺す人は、酷く道徳的に間違っただけのことをしている。その不正は、死んだ人を害することにあるのではなく、その人がより長い生を享受するのを阻止すること (preventing) にある<sup>19</sup>。

つまりハーシェノフによれば、生き続けていれば得られたはずの善の獲得を死は阻止してしまう

<sup>18</sup> Hershenov (2007), p. 174.

<sup>19</sup> Hershenov (2007), p. 177. 強調は原文、[] は引用者による補足。

ため、相手の死を引き起こす行為を他人に対してなしてはならない。しかしそれは、人を殺すことが相手に害を与えるということとも、害を与えるがゆえにそうした行為が不正であるということとも違うのである。

私の考えでは、無規定説の支持者が、死に関して善の獲得の「阻止」という概念に訴えることができるかは疑わしい。それは、阻止の概念が価値の反事実的な比較を暗に含んでいると思われるからである。たとえば、二つのシナリオ A と B のどちらでも+10 の値の善を得られるようなケースを考えられたい。善の獲得の「阻止」が、正の価値をもつシナリオが単に現実にならないことを意味するとすれば、そのケースにおいて A を選んだ場合にも B が含む善の獲得は「阻止」されていることになる。しかし、普通はそのことを善の獲得が阻止されたとは言わない。そうではなく、あるシナリオが実現して得られる価値が、実現しないシナリオで得られる価値よりもすくないことや低いことを善の獲得の阻止と呼ぶのが適切であろう。さて、無規定説のもとでは、生と死のシナリオの価値は比較できないため、死のシナリオの実現は、善を含む他方のシナリオが単に現実にならないこと以上のものではない。そのため、ハーシェノフが「阻止」と呼ぶものは、善の獲得の阻止と呼ばれるための条件を満たさない。もし阻止という概念にこだわるのであれば、ハーシェノフの見解は、無規定説ではなくむしろゼロ説に基づいて（理由 1）を認めるものとみなすのがもっともだろう。そしてそれは、すでに見たように、エピクロス主義として興味深い主張ではない。

しかしながらハーシェノフの基本的な考えからは、阻止の概念に訴えない仕方で、無規定説的エピクロス主義者が採りうる固有の主張を引き出すことができるように見える。ハーシェノフは次のようにも述べる。

より長い生は楽しいものになるため、生きている人々には、そうした目的のための手段を求める強い理由がある。そのことは、死のせいでそれを達成できないことがその人々にとって悪でないとしてもかわらない<sup>20</sup>。

生のシナリオを求める理由があるとは述べられているが、死を避けるべきかどうかについて、ここで明言されてはいない。だがその点こそがおそらく重要なのである。このハーシェノフの見解から（理由 1）と異なる次の考えを引き出すことは可能だろう。

（理由 2）生き続けるシナリオは正の価値をもつ。死ぬシナリオの価値は定まらない。よって、生き続けることを好む理由があり、死ぬことに賛成する理由も反対する理由もない。

つまり、死のシナリオは単純に（福利に基づいた）いかなる理由も提供しないのである。この考

---

<sup>20</sup> Hershenov (2007), p. 177.

えに基づいて、無規定説的エピクロス主義者は次のように言うかもしれない。二つの選択肢のうち、一方の選択肢 A を実現する理由があり他方の選択肢 B を実現する理由がないことは、理由のない選択肢 B に反対したり B を避けたりする理由があることをかならずしも意味しない。死が関係するときに価値の比較が成り立たないとしても、行為者は選択にとっての十分な理由を得ることが可能である。死が避ける理由を何ら提供しないとしても、生き続けるという別の選択肢がそれを求める十分な理由を提供するのであれば、人は生き続けることを合理的に選ぶことができるのだ、と<sup>21</sup>。そして首尾よく事が進んだ場合には、その行為の結果は、比較的な価値の評価に基づいて実現すべきとされるものとも一致する。

このような非比較的な理由のアイデアについて、ジェイムズ・ステイシー・テイラーも、次のように類似の指摘をする。自分が手にできる二つの選択肢がそれぞれ自分にとってどれだけよいか悪いかを比較するうえで、よりよい方を選び行為することが合理的だと考えるのは、たしかに自然である。だが、このような比較的评价に基づかなくとも行為の理由を手にすることはありうる。たとえば、人が二つの選択肢のうち的一方を選ぶとき、その二つの選択肢のそれぞれによって得ることのできる価値が相互に共約不可能 (incommensurable) な場合でも、一方を選ぶ理由はありうるだろう。テイラーはそうした場面の例として、ある人がカトリックの司祭になるか、結婚し家族をもつか、いずれの選択肢にも強い欲求をもつケースを挙げる。それぞれを選んだ結果送ることになる二つの人生の価値は共約不可能である。このような状況で司祭になる未来を選ぶ場合、行為の理由は次のようになる。その人は、自分が手にできる他の選択肢とは独立に、司祭になる十分な理由をもっている (と信じている) のである。この理由が、一方の選択肢の方が他方よりよいという比較的な理由である必要はない<sup>22</sup>。さらにテイラーは安楽死の事例について、非比較的な理由に基づいた行為が可能だとして、次のように論じる。

ある人について、苦しんでいるという事実と、自分のその苦しみを終わらせたいという欲求が合わされば、その苦しみを終わらせるように行う非比較的な理由をその人に与えるのである。その理由は、その人が考慮するどんな他の選択肢とも独立に存在する<sup>23</sup>。

まず、エピクロス主義の第一のアプローチとの対比を明確にするには、「苦しみを終わらせるように行う」という表現は曖昧に見える。それは単に「死を選ぶ」ということを意味しているよ

<sup>21</sup> 価値の比較に基づかない実践的推論の正当化可能性に関する肯定的な議論は、Chan (2010) を参照。なお、主体について「(何かを実現する) 理由がある」や「理由をもつ」のように言うことで、その主体がその理由に気づいている必要があるとはここでは想定していない。そのような「理由 (reason)」の用法としては Parfit (1984), p. 505 n. 2 [邦訳書 683 頁] を参照。

<sup>22</sup> Taylor (2012), pp. 107–108.

<sup>23</sup> Taylor (2012), p. 108. ハーシェノフも安楽死について次のように述べる。「[……] より早い死が死ぬ人にとってよいと言うことはできないが、より長い生がその人にとって悪いと言うことはできる。後者のことは、死が死ぬ人にとって [反事実に基づいて] よいという主張と同じように、その人の死を早めることを正当化する。」(Hershenov 2007, p. 179 n. 13. [] は引用者による補足。)

うにも理解できてしまう<sup>24</sup>。無規定説のもとでは、こうした状況について、次のように描くのがより正確だろう。たとえば、回復の見込みのない酷い苦痛のなかにいる人がいるとしよう。その人が、治療を止め、薬によってその生を終わらせるという選択肢を医師から提示されたとする。その人には、苦痛が続く未来 A と、死という未来 B の二つがある。自愛の思慮の観点からすれば、無規定説的エピクロス主義者が行為するかしないかを定めることのできる未来は、苦痛が続く未来 A の方だけである。死ぬ方の未来 B は無規定説的エピクロス主義者にとって「何ものでもない」。未来 A は負の内在的価値をもつため、無規定説的エピクロス主義者は未来 A を避ける。そして、その未来を避ける方法が、テイラーも述べるように、薬を摂取し結果として死ぬことなのである<sup>25</sup>。しかしながらテイラーは、「自分の生を終わらせるという非比較的な理由があると信じているがゆえにそのように行為する」<sup>26</sup>のであれば、エピクロス主義者にとってもその行為を行なうことは合理的だと述べる。テイラーのこの説明もまた正確でないと思う。この第二のタイプのエピクロス主義に従えば、そうした状況のもとで手にできるのは、「生を終わらせる」B を好む理由ではなく、A に反対する理由だけである。このときエピクロス主義者は、あくまで死ぬという未来 B を選ぶわけではない。すなわち、エピクロス主義者は苦痛を避けているのであり、死を直接的に選択しているのではない、ということである。

理由に関する以上のような描像が意味をなすものであれば、エピクロス主義が極端に受けいれがたい見解になってしまうことは避けられるだろう。そしてそのように描いたエピクロス主義には、一見したところ生き方としての魅力もあると思えるかもしれない。このタイプのエピクロス主義者は自分の死に対して無関心だが、生きることは求めるのである。そうすることで結果的には、生き続けることで善の獲得が期待できる場合には、常に死は避けられ、エピクロス主義的な生を寿命までまっとうすることもできるだろう。もちろんこのように理解したエピクロス主義からは、死が悪くないなら死んだ方がよい、という帰結は導かれない。エピクロス主義者は、死んだ方がよいということも否定する。たとえば、エピクロス主義者が突然犯罪組織に捕らえられ、痛みの伴わない死を提案されたとしても、エピクロス主義者にはそのような提案を受け入れる理由はまったくない。死ではない選択肢において、内在的な悪を上回る内在的な善を手にするこ

---

<sup>24</sup> 私の見解では、死についてよくなされる「苦しみを終わらせる」のような表現は、こうした表現が用いられる場面が本来別の可能性との比較を含むということを見えにくくしてしまうため、その不明瞭さは問題含みである。つまり、苦しみを終わらせると言うときに、「苦しみ」はこれまで続いてきた苦しみを指すように理解できてしまう。しかしその苦しみはこうした場面で問題になっているものではない。こうした場面で考えるべきなのは未来の可能的な苦しみである。すなわち、「終わらせる」は不明瞭な言い方であり、「可能的な未来の苦しみを避け、別の可能的選択肢を選ぶ」とでも述べるのが正確である。だがそのように理解するとき、テイラーの表現はエピクロス主義的描像を適切に捉えるものになっていない。

<sup>25</sup> Taylor (2012), p. 108. ここで述べたようなエピクロス主義的説明は、かみ砕けば、「死が起こることを知ってはいるが、直接は意図しておらず、意図しているのは苦しみの緩和だ」というものになるだろう。だがテイラーによれば、だからといって、エピクロス主義者は、自分の死に対して道徳的責任をもちえないという主張にかならずしもコミットするわけではない (Taylor 2012, p. 194 n. 20)。さらにテイラーは、合理性に関するエピクロス主義的分析は、二重結果の原理 (Doctrine of Double Effect) の問題と関係するとそこで示唆している。

<sup>26</sup> Taylor (2012), p. 108. 強調は引用者。

が期待できるなら、エピクロス主義者にとって生き続けることには理由があるのである。そしてそのような理由がないような状況は、エピクロス主義者でなくとも死を選択することが合理的だと判断しうるような状況である。さらに、この見解のもとでは、死に対して嫌悪などの態度を向けるのは適切でないということになるかもしれない<sup>27</sup>。つまり、剥奪説のもとでは、死は害だとされ、このことは、死に対して嫌悪や恐怖の態度を抱くことを正当化すると考えられる。それに対して、エピクロス主義者はあくまで死を悪だとは主張しない。そのため、死に対する否定的態度は正当化されず、まさにエピクロスがもともと主張しようとしていた、死を恐れるべきでないという考えが支持されることになるかもしれない。

だが、理由に関するこのような描像の魅力がどれほどのものかは本当のところは疑わしい。たとえば先の安楽死の例において、苦痛が続く未来 A を避けるが B を選ぶわけではない、ということは、B を選ぶこととどれほど異なるというのだろうか。その状況で二つの選択肢があるのは明白ではないか。エピクロス主義者は、死を選択肢として考慮に入れないための不自然な言い回しや言い換え、選択肢をいわば「見ない振りをする」ような心理的なぎこちなさを必要とするのではないだろうか。理由と価値に関するこの説明自体に利点があるかは、実際はそれほど明らかでないように見える。さらに問題なのは、われわれが死の回避に関して必要な判断が、他方の選択肢をそうすべきだとするものでなければならないと思われる点である。他方の選択肢に理由がないような場合、当の選択肢を選ぶことは合理的だろうが、しかしそれを選ばなかったとしても非合理的とまでは言えないだろう。(司祭になることと結婚することのあいだの選択はそのような例である。) だが、未来の見通しがよい場合に生を選ばないとすれば、それは非合理だとわれわれは言いたいだろう。エピクロス主義者がそれを認めないとすれば、常識的理解に対して好ましくない仕方での改訂的であることになると考えられる。

## 2.2 死の悪を否定することの帰結

以上で見たように（理由 2）にはいくつかの懸念はある。だが、ここではそれが維持できるものだとしよう。そのうえで、死がいかなる意味でも悪でない（善でもない）という見解からどのような帰結が生じうるのかを明らかにしたい。ここで検討するエピクロス主義の第二のアプローチを、以降、単にエピクロス主義と呼ぶことにする。

第一の懸念は、エピクロス主義が正しければ死がよいということもない、という点に関するものである。たとえば、治療可能でない強い痛みが続くことよりも、安楽死の方がよりよく選ぶ理由があるケースがあると言いたい人がいるかもしれない。たしかに前節で述べたように、そのようなケースにおいて、エピクロス主義者には結局のところ死を選ぶ理由がない。しかし、エピクロス主義者には苦痛を避ける理由はあるのである。さらに、事実としても、安楽死はあくまでよ

<sup>27</sup> スマッツは、ある事態を恐れること (fearing) は、より悪いということに基づき正当化されるのではなく、端的な内在的悪に基づいて正当化されると論じる (Smuts 2012, pp. 210–211)。

い選択肢などとは考えられておらず、それを選択することは常にためられるものであるように思われる。そのようなシビアな状況でも死を選ぶことに理由がないとするエピクロス主義の見解は、むしろわれわれの実際の理解に即していると言えるかもしれない<sup>28</sup>。また、エピクロス主義のもとでも死を選ぶ理由がまったくないことになるわけではない。エピクロス主義者は、人の死が他人に対して害や利益でありうることを否定しない。たとえば、自分の苦しむ姿を見せないことで家族の気持ちを乱すのを避けたいという考えは、自分の福利とは異なる観点から死を選ぶ理由になる。あるいは、人が合理的に死を選ぶ典型的な理由ではないが、自分を殺そうとする他人から自分を殺すことの快を奪うために自殺するとか、自分に対する仕打ちを他人に後悔させるために自殺するとかといったことも死を選ぶ理由にはなりうる<sup>29</sup>。さらに、功利主義的な考えに基づき、苦痛の総量がよりすくないよりよい世界を実現するために死ぬという理由もありうる<sup>30</sup>。

第二の懸念として、死が悪でないという点について。このことは、(理由2)のもとで、死には避ける理由がないということの意味する。まず、典型的には、死に至る過程には苦痛などの悪い体験が伴う。本章第1.1節ですでに述べたように、死ぬこと(dying)は典型的には悪である。そのことは、われわれが死を避けたいと典型的には思う傾向をある程度説明するだろう<sup>31</sup>。あるいは、未来に短期間の痛みが予想される状況について、次のような疑問を抱く人もいるかもしれない。すなわち、痛みなどの悪い体験には避ける理由があり、死には選ぶ理由も避ける理由もないのであれば、結局は死を選ぶことが合理的だということにならないのか、と。だが同じ箇所ですでに述べたように、死と対比させるべき選択肢に注意しなければならない。適切な選択肢と比較した場合、前節で述べたように、多くのケースで、求める理由があるような他の生き続ける選択肢があるのである(そうでない場合は安楽死の可能性が考慮されるようなケースである)。本章で検討したエピクロス主義からは、死がありふれた状況で合理的に選択されることになるという反

<sup>28</sup> スマッツは、剥奪説が「ましである(less bad)」だけの安楽死をよいことだとしてしまうと批判する(Smuts 2012, p. 216)。

<sup>29</sup> Taylor (2012), pp. 106–107.

<sup>30</sup> Taylor (2012), p. 107. 他方、剥奪説が常識的な理解に反するわけではないだろう。剥奪説のもとでも、安楽死に伴うためらいを、そうした決断をする人が想定する比較の文脈に訴えて説明できると思われるからである。つまり、そのような人は、安楽死が死ぬ当人にとってよいことだと思える文脈を想定していることもあれば、健康に生き続ける可能性と比較して悪いことだと思える文脈を想定していることもあるだろう。だが、出来事が害であるか利益であるかが文脈に応じて決まるとする見解(本章注15も参照)を採るのでなければ、やはり安楽死は総合的な利益だとすることが剥奪説——正確にはその利益に関する対応物やCCA——に従った説明ということになる。そして、安楽死を選ぶかどうかの決断をするような現実的で具体的な選択は、前者のような文脈を(正しく)想定して、そのことが総合的に利益だという判断に基づいてなされるべきであろう。剥奪説のもとでは、人がそうした決断においてためらいを抱きがちであることは説明されるが、そのためらいが正当化されるわけではない。私はこの説明が満足なものだと考えるが、いずれにせよここでのポイントは、エピクロス主義がこの点に関して剥奪説に劣るわけではないということである。

<sup>31</sup> 痛みなどの悪い体験が伴わない死については、実際に人々の判断は分かれると思われる。ネーゲルが論文「死」の冒頭で述べる次の文をそうした指摘として理解することもできよう。ネーゲルによれば、死に否定的側面があるという理解を自然だとする人々がいる一方で、「自分自身の死が早すぎたり苦痛をとまなうものであったりすることは望まないとはいえ、死ぬことそれ自体には格別の不満はない、という人々もいる。」(Nagel 1979, p. 1. [邦訳書1頁、訳文は邦訳書に従う。])

直観的な帰結は導かれない。

第三の懸念として、エピクロス主義が正しく、死が悪でないとする、他人を殺すことが（通常の状況において）不正であることを説明できない、という指摘がなされることがある。たとえばシルバースタインは次のように述べる。「殺人の道德性の問題は、エピクロスの見解が人に深刻な動揺を与える帰結をもつ〔自愛の思慮に基づく生死の選択という領域とは別の〕もう一つの領域である。」<sup>32</sup>

第一に、剥奪説の支持者であっても、死が悪であるということと、それを他人にもたらずのが道徳的に不正であるということが直ちに結びつくとはかならずしも主張しない。ブラッドリーは剥奪説に基づいて、典型的には、胎児の被る死の害は成人の被る死の害よりも大きいと主張する。なぜなら、より早く死ぬ方が、死によって奪われる未来の善は典型的には多いからである。だがそのことから妊娠中絶が道徳的に間違いだということは導かれないとブラッドリーは示唆する。ある行為が不正かどうかの評価には、たとえば母親の利害といった、場合によっては中絶が道徳的に許容されるようなさまざまな要素が関係するのである<sup>33</sup>。もちろんこのことが正しいとしても、害が道徳的な正不正と関係がないということにはならない。しかしすくなくとも、道徳的な正不正の評価に關係する害とは別の要素がありうることは示唆されており、それが正しければ、エピクロス主義者もそうした要素に訴えることはできるだろう。また、先に見たように、エピクロス主義のもとでも、大抵の場合に生き続けることはよく、それを追求する理由がある。そのためエピクロス主義者も、そうした理由に基づく行為を他人が邪魔することはある程度までの不正だと説明することはできると思われる<sup>34</sup>。

以上から、もし（理由2）を採用することができるのであれば、エピクロス主義は、その帰結を見てもそれほど反直観的な立場というわけではないことになる。しかしながら、その意味でエピクロス主義が維持可能な立場だとしても、「死は何ものでもない」と主張することの実質をもちやあまりもたないだろう。さらに言えば、この立場は自身の主張を正しく表現していないとさえ言えると私には思われる。ここで問題にしている理由というのは、他でもなく福利に基づく理由である。そして行為者は死という選択肢があることを明らかに知っているのであり、自身の福利がどのようになるかという関心のもとでその選択肢を捉えるはずである。そうだとすれば、そこで言われる「理由がない」というのは、理由の強さがゼロだという意味で理解すべきではないの

<sup>32</sup> Silverstein (1980), p. 413 fn. 8. [] 内は引用者による補足。また、pp. 411–413 も参照。

<sup>33</sup> Bradley (2009), pp. 153–154. また Taylor (2012), Chapter 4 および pp. 108–109 も参照。

<sup>34</sup> Taylor (2012), p. 106. また、マイケル・バーリーによれば、人を殺すことの不正は「基礎的な道徳的確實性 (basic moral certainty)」であり、殺すことの不正は害を与えるかどうかには依存しない (Burley 2010)。また、ウォルター・シノット＝アームストロングとフランクリン・G・ミラー (Sinnott-Armstrong & Miller 2013, esp. pp. 3–4) によれば、人を殺す行為が道徳的に間違っているのは、その行為が生命（や意識）の喪失——すなわち、死——を引き起こすからではない。ただし、残存する「すべての能力の欠如 (total disability)」を引き起こすから間違っていると彼らは主張しており、剥奪説のもとでその主張は結局のところ、死による剥奪の害（の一部）が殺すことの不正を説明するというものになるだろう。なぜなら、能力が失われることの害悪は、その能力によって得られたはずの善が得られないことの剥奪の悪と考えるのがもっともだからである。

か。さらにそのような理由の強さは、比較可能な価値の水準に応じて定まると考えるべきではないか。つまり、結局のところ複数の選択肢のあいだで比較可能な、いわばゼロの強さの理由をもつ選択肢は、主体がゼロの福利を得る選択肢だとすべきであると思われる。

以上の議論を踏まえて、エピクロス主義の主要な問題点をまとめよう。それは、言ってしまえば、害（や悪）の概念がどのようなものなのかを適切に理解していないということにある。害の概念には果たすべき役割があるのであり、何かを「害」と単に呼ぶこと自体に意味はない。そうした役割の候補としてまず挙げられるのは、自愛の思慮に関する役割と道徳的な役割である。すなわち、害とはそれを避けるべきであるようなものであり、他人に対して与えるべきでないようなものである。エピクロス主義において害の概念は、本来果たすべきそうした役割と切り離されてしまうように見える。

害の概念が、出来事に対するわれわれの態度の適切さと関係するというのもまたもっともな考えだろう。すでに触れたように、エピクロス主義はこの点に関して、たしかに多少興味深い含意をもつように見えるかもしれない。（理由1）として描いたエピクロス主義の見解は、死は避けるべきではあるが、害ではないため、恐怖を感じるべきでない、とする立場として理解できるだろう。また、（理由2）として描いた無規定説的見解に従えば、死を恐れるべきではないが、死とは別の生き続ける方の選択肢を選ぶ理由が（通常は）あるということになる。素直に理解すれば、死を恐れるべきでないと示すことこそがもともとのエピクロスの狙いだったわけであり、こうした見解をエピクロス主義として主張することは可能であり適切でもあるかもしれない。しかしながら、死に対する態度という論点に関しても、エピクロス主義の魅力は依然として明らかでないと思われる。そもそも剥奪説のもとでも、ある出来事や事態を総合的に悪だと評価することと、その出来事に対して恐怖を感じるべきであることとのあいだに直接の関係があると主張する必要はない。害である出来事に恐怖を感じるのが適切だとしても、それが合理的かどうかは別の問題である。たとえば、人の恐怖を察知して襲ってくる危険な獣がいたとして、その獣に追いつめられたとき、恐怖を感じることは適切だが合理的とは言えない<sup>35</sup>。死を総合的な悪だと主張し、それを避けるべきであるということと、それが恐怖の適切な対象であるということとのそれぞれの自然なつながりを維持しながら、別の意味では、恐怖を感じない方がよいと主張することはできるのである。以上のことから、やはりエピクロス主義を採用する眼目はほとんど明らかでない結論できるだろう。

---

<sup>35</sup> この例はドレイパーによる（Draper 1999, p. 389 fn. 5）。ドレイパーは、こうしたことは、他人のとったある行為を責めることが適切な場合でも、状況によっては責めない方が賢い場合があると類比的だと述べる。

## 2.3 死に関する第二の直観

エピクロス主義の議論は、「死は何ものでもない」として、死が死ぬ当人にとって悪であるという主張を退ける。それは、死が悪だとする**第一の直観**がわれわれに対して訴える力をもつことを認めたいうえで、哲学的な論証によって死についての当の理解を改訂しようとする試みとして捉えることができる。ひょっとすると、エピクロス主義的見解を擁護したくなる人のなかには、価値に関する狭い理解をもつために総合的な悪の存在を否定する（あるいはその存在が考慮から抜け落ちている）人もいるかもしれない。いずれにせよ、ここまでの本論文の議論は、死に関する第一の直観を前提にして理解できるものだった。エピクロス主義に対する批判的検討も、その前提に基づいて行なった。「死は何ものでもない」という主張に対して哲学者たちが提示してきた批判の多くも、そうした前提を共有しているように見える。それらの批判は、「死は何ものでもない」という主張を第一の直観への反対を表明するものとして捉え、その主張を支えるものとして想定される論証が妥当でないことや、その背景にあると考えられる価値に関する素朴な理解の不備を指摘する。そして、死が悪でないとする説得的な理由はないとして、あるいは、価値の概念の洗練化によって、第一の直観を擁護する。だが私の考えでは、そのような議論において捉えることのできない「死は何ものでもない」という死に関する**第二の直観**が存在する。

本章の以降では、そのような第二の直観を明確にすることを試みる。この直観には、死の恐怖から自由になることを目指すようなエピクロス主義の前向きな（あるいは達観した）雰囲気はない。この直観は、死とは、本当に何でもなくなってしまうことであり、死んだその人について幸せだとか不幸だとかと言うことすら無意味にしてしまうものだという酷く陰鬱なものである。エピクロスが述べたのとは異なるそうした「何ものでもない」という死の理解は、ひょっとすると、アリストテレスによる次の一節に見いだすことができるかもしれない。

しかるに、最も恐ろしいことというのは、ほかでもなく死である。なぜなら、死とは、生の限界だからであり、死者にとっては、もはや善いものも悪いものもなく、何もかもなくなってしまうと考えられるからである<sup>36</sup>。

<sup>36</sup> 『ニコマコス倫理学』119頁（1115a）、強調は引用者。オズワルド・ハンフリングはこのアリストテレスの一節を引いて次のように述べる。「このような記述も死の深刻さを描き出している点で優れたものだ。しかし、死がよいこと・悪いことの両方に終焉をもたらすという事実からは、死があらゆる事柄のうちで最も恐ろしいことだ（あるいは殺人があらゆる犯罪のなかで最も悪質だ）という結論は導き出せない。すでにみたように、ルクレティウスも、『死においては何も恐れるものはない』ということを示すのに〔（彼の場合は苦しみの終わりということに注目しながら）〕、同様の前提を用いている。」（Hanfling 1987, pp. 92–93. [邦訳書 151頁、訳文は邦訳書に従うが、訳出されていない文言を〔〕で補足した。]）あとで述べるように、死が「恐ろしい」という表現はたしかに誤解をまねくものだと私も考える。しかしながら、それでもこのアリストテレスの一節からは重要な考えを引き出せると本論文の以降では論じていく。注目すべきなのは、この一節が、悪いものもなくなるということに言及している点である。剥奪説のもとでは、悪いものがなくなることはよいことである。もちろん、「生が全体的にはよいと予想される場合には」といった限定をつければ、この一節は剥奪説と両立する死に関する理解になるだろう。実際はそのような考えを意図したものなのかもしれない。いずれにしても、悪いものがなくなることを

よいものがなくなってしまうから恐ろしい（剥奪説）のではなく、よくも悪くもないから恐ろしくない（エピクロス主義）のでもない。死には、悪いものすらなくなってしまうという「恐ろしさ」があるのである。それが本節の主題である第二の直観である。

ここで、アリストテレスの一節に言及されている「死者にとっては何もかもなくなる」という表現と、「死は何ものでもない」という表現の関係をすこし整理しておく必要があるだろう。それは次のようになると考えられる。前者については、ある人の死によって、その死ぬ当人（つまり死者）にとってよいものも悪いものもなくなる、あるいは、死後には何もかもが**よくも悪くもない**と主張されている。それは、誰かにとって何かがよくかたり悪かたりするその当の誰かが存在しなくなるため、その死後の非存在の期間には何もないからである。そしてそれゆえ、後者の表現によって、死は**よくも悪くもない**という意味で、何ものでもないと主張されている。すなわち、死はよいことも悪いことももたらさないため、何ものでもないのである。とはいえ以上のように整理するかぎりでは、前節までで見てきたエピクロス主義による死の悪の否定とうまく区別することができていないだろう。しかし、非常に素朴な言い方をすれば、両見解の表現として共に用いる「死は何ものでもない」には、それぞれかなり異なる**気分**が伴うはずである。結論を先取りして言えば、それらの違いは「よくも悪くもない」という表現がもちうる複数の意味の違いとして明確にすることができる。その表現は、本章で特徴づける第二の直観のもとで、生に対する真剣さが挫かれるという意味をもつのである。以降の議論を通して、そのことを明らかにしていこう。

議論の本筋に入る前に、エピクロス主義的な死の悪の否定とも第二の直観とも異なるが、「死は何ものでもない」や「死者にとっては何もかもなくなる」と表しうる三つの考えを取りあげておきたい。それらの考えは、最終的に目指す第二の直観の理解の周縁をなぞるような理解ではある。それゆえに、第二の直観に近いものをそれらによって掴むことができるが、その一方で、容易に混同され、第二の直観を明確にすることの妨げになりかねない。そのため、ここでそれらを第二の直観と区別しておくことには意義があるだろう。

## A 生の価値の削減

そのような考えの一つめは、死は自然現象であり、とりたてて悲観するようなものではなく、その意味で「死は何ものでもない」といったものである。こうした考えは理解できないものではない。それは、あらゆる事柄について、いっさいの価値が存在しないようなある種の唯物論的な世界観に基づいて、よくも悪くもないとする考えである。そして死もその一例だというわけである。この考えが正しいかどうかをここで問うことはしないが、いずれにせよそれは第二の直観とは別のものである。なぜならその考えが、人が死ぬということが根拠となって主張されているわ

---

も恐ろしいと明言している点に注目することで、ここではこの一節から、興味深い一つの可能な見解を引き出したいと思う。

けではないからである。とはいえ、ここで言われる「死は何ものでもない」は——すぐあとに述べるように別の捉え方もできるが——、第二の直観に伴う気分を共有するものとして理解できると思われる。すなわち、人が人生のなかでさまざまなことに価値を見だし、それを得るためにさまざまなことに取り組むという、生に対する真剣さを挫くような考えだと捉えることができる。

価値を剥ぎとられたと言えるようなこうした世界観は、死に対する陰鬱な気分を述べるためではなく、死の悪や死の恐怖に対する慰めとして、ときに主張される<sup>37</sup>。つまり、死は通常思われているようには悪いものでも重大なものでもないのだ、というように。そのような死に対する態度は、エピクロスが目指した死に対する態度と通底するものかもしれない。だが、このような考えが死に対する慰めになるというのは、結局のところ誤りだと私は考える。第一に、もし何らかの出来事について、それが単なる自然現象だということによってそれに対する関心をわれわれが失うとすれば、死だけではなく、人生のなかで起こり、われわれが価値を見だしているあらゆる他の出来事についても同じ考えが適用されるはずである<sup>38</sup>。つまり、世界に関するある見方に基づいて、ある出来事に対していかなる（負の価値も含めた）価値も付与できないとするような見方は、世界のなかのあらゆることに関する包括的な見方にならざるをえない<sup>39</sup>。それを死についてだけ局所的に利用することは恣意的である<sup>40</sup>。

ひょっとするとこの考えは、次のように捉えるのが適切なのかもしれない。髪が伸びることや虫歯になることも、それらと比べて大きな変化である死も<sup>41</sup>、どれも自然の変化の一部であり、それゆえ、死の悪は思われているほどには悪くはない、と。すなわち、どのような出来事も価値

<sup>37</sup> エピクロスをはじめとするストア派の思想にこうした考えを見いだすことができるだろう。たとえばマルクス・アウレリウス『自省録』（とくに 30, 34 頁）などを見られたい。ネーゲルも、「死に直面するものの慰めにはならない」としながらも、このような考えに言及している（Nagel 1986, p. 229 [邦訳書 375 頁、訳文は邦訳書に従う]）。慰めにならないのは、ネーゲルによれば、客観的に捉えることで——すなわち「客観的な秩序における出来事」（ibid. [邦訳書 374 頁]）として捉えることで——生に対して真剣な主観的視点において捉えられた死の深刻さがなくなるわけではないからだ、ということになるだろう。ネーゲルの見解は本章第 3.3.2 節 A において再度触れる。

<sup>38</sup> おそらくこのような考えは、伝統的には、魂の不死性という観念と関連づけられてきた。つまり、このような考えは、死後の魂のあり方こそが本当に重要であって、それと比べた場合には現世において起こることは重要でないという見解を背景にしたものだったと思われる。ここでのポイントは、そのような背景なしに、この考えを、死の悪をなくするという狙いに適うような仕方を用いることはできないということでもある。

<sup>39</sup> 「死ぬことは自然だ」という言い方は別の考えを表しているかもしれない。たとえばそれは、「人が死ぬことは生物として正常なことだ」と言い換えてもよいかもしれない。あるいは、人が死ぬという事実は、子供が新たに誕生するといった、よい出来事を可能にする同じ自然の一部であり、死は悪いことだとしても、さまざまなよいことにとって不可欠だという理解もありうる。死が自然だというこうした考えは、たしかに死の悪が理不尽だというような怒りや混乱を沈め、死の悪が自身に降りかかることを受けいれやすくするかもしれない（cf. Hanfling 1987, pp. 63–65 [邦訳書 107–111]）。しかしながら、それは死そのものの悪を減じるものではないだろう。

<sup>40</sup> 死が近づいたときにだけ利用すれば、この考えは役に立つと思われるかもしれない。だが、この考えはもちろん過去の事柄にも適用されるはずである。死の悪がなくなるかわりに、これまでの幸せも不幸も何もかも重要でなかったことになるだろう。

<sup>41</sup> 「大きな」というのはかならずしも価値に関する主張を意味しない。たとえば、火山の噴火は規模の大きな出来事である。一人の生命活動が終わることは、日々の新陳代謝やくしゃみなどと比べれば「大きな」変化だとみなすことができよう。それが価値に関する主張でないかぎり、何か特段意味のある主張ではないという考えはもっともなものだと思われるとしても、意味をなす主張ではある。

がないとまでは言えないが、さほど（正であれ負であれ）価値はないということを、いま問題にしている考えは意味するかもしれない。そうだとすると、その考えは、やはり死に対する慰めにはならないと思われる。死の悪は、死ななければ得られたはずの（正の）価値の大きさによって決まる。死ぬことがさほど悪いことでなくなるためには、生きることによって得られるさまざまな価値も、ほとんどよさをもたないものでなければならない。だが、死が悪いものではなくかわりに、生にも魅力がなくなるのであれば、死の悪が小さくなることに何の意味があるのだろうか。以上のような道筋に従って、死は何ものでもないとして死の悪だけをなくし（あるいは減らし）、他方では生の価値をなくさない（減らさない）ような都合のよい方法はないと思われる。ここで見た「死は何ものでもない」という考えは、生きることに対するわれわれの真剣さを挫くようなものとして理解することが適切だろう。

また、死が悪であることを認めるとしても、それが頻繁に起こる出来事であり、個人の死はとり立てて重要なものではないという考えもありうるかもしれない。だが第一に、死の悪は死ぬ本人にとっての悪であり、その悪の存在や程度に関して、他の出来事のもつ他の人や生物にとっての価値は単純に（第一義的には）関係がない。第二に、この疑いは、価値そのものに関する疑いではないように見える。それは、さまざまな個人の死がもつ負の価値を比較することで問われる相対的重要性（significance）というさらに高階の価値についての疑いであろう。そのためこの疑いが正しいとしても、それによって、それぞれの死という出来事のもつ負の価値がないことにはならない。さらに第三に、この考えがもし意味をなすのであれば、それは生のなかで起こるどんなありふれた出来事についても成り立つため、やはり死に対する慰めにはならない。この考えもまた、死の悪を減らすというよりも、生に対する真剣さを挫くようなものである。

もちろん、生の価値を低くすることは、死の悪を減らすための勧めとしてよく知られているし、実際にその戦略がうまくいく場合もあるだろう。剥奪説のもとでは、生き続けることで得られるだろう価値が減れば、その価値を得られないことの悪は小さくなる。あるいは、前章第5節で見た欲求充足説（あるいはPF説）に従えば、そもそもの欲求を減らすことにより、死によって欲求が挫折することの悪もまた減ることになるだろう<sup>42</sup>。たとえば、平均寿命よりも著しく長く生きることを望んだり、死期が近いのに多大な時間と労力を必要とする叶いそうもない願いをもったりすることは、避けるべきだろう。だがそのような欲求を減らすという方針は、かなり限定的にしか利用できない。十分に叶いうることだったのに欲求を抱かなくすることは、死の悪を減らしているだけでなく、生の価値を減らしている。なぜなら、その欲求をもっていれば実現していた状況と比較して、現実で得られる価値は低いはずだからである。死の悪をすくなくする正攻法は、よい人生になるように努力し、長生きをすることで、死ななければありえた生に含まれる価値と現実の価値の差を小さくすることである。あるいは、自身の死によって挫かれる価値よりも、自分以外のものにより多くの関心を向けることも、死の悪を減らすよい方法かもしれない。いず

---

<sup>42</sup> こうした戦略がうまくいかないという議論としては、Luper(-Foy) (1987), Luper (2013) を参照。

れにせよ、死の悪を減らすために生の価値自体を損なわせることは馬鹿げていると思われる。

## B 何をしてしても無駄だという考え

次に取り上げるのは、死んでしまった人に対して抱きうる考えである。それは、死んだ人に対しては「何をしてしても無駄だ」というものであり、「死者にとっては何もかもなくなる」という表現と自然なつながりを見いだせる考えである。あるいはそれを、その帰結の一つとして理解することもできるだろう。おそらくは、第二の直観のもつ陰鬱な気分も共通している。以下で見るように、じっさいそれは第二の直観の「死者にとっては何もかもなくなる」の帰結として理解できるが、それとは別の考えを表しうるものとしても理解可能である。

次のようなケースを考えられたい。あなたは、遠く離れた故郷に住む祖母が危篤だという連絡を受けた。仕事は忙しいが、帰郷するために調整できないわけではなかった。だが迷っていた。そうこうするうちに、祖母は死んでしまった。一言言葉を交わすために帰ればよかったとあなたは思う。だが、死んでしまったいま、時間を作っても、反省しても、もはや何をしてしても無駄である。このような状況において、あなたがあなたの祖母と一言言葉を交わす（それにより祖母にとってよいことをする）ことを目的として何かに努めているなら、あなたの祖母の死後には、その目的のために何をしてしてもじっさい無駄である。

だが、死者にとってよいこと（あるいは悪いこと）をするという目的をもって行為すること一般については、常識的な考えに従えば、「何をしてしても無駄」は言い過ぎである。そうした行為には無駄なものもあれば、そうでないものもある。死んでしまった祖母と生前に交わした約束をその死後にも守り続けることはできるし、あなたに立派になってほしいという祖母の願いを果たすこともできる。遺言の執行や、故人の意向に沿った葬儀の実施など、死を実現の条件にしている欲求さえある。

ポイントは、ある目的に照らして無駄だという以上のような考慮が、第一の直観に関係するものとして自然に理解しうるということである。祖母の死は、生き続けていればあなたと一言言葉を交わせたであろう状況と比較して、祖母の福利の水準をより低いものにしている。あなたの祖母が死んでしまったいま、あなたはもはや立派になった姿を彼女に見せることはできない。それは死んだ人が何かを見ることができないからである。だが人の死後にもその人のことを真面目に受けとり、その人にとって何らかの重要な違いがもたらされるように行ったり願ったりすることはできる。他方で、死者に対して本当に「何をしてしても無駄だ」という別の理解もあるだろう。それは、死後には死者が幸福だとか不幸だとかということ自体が意味をなさないから、というものである。すなわち、死んでしまったある人について、たとえば自分の行為が、その人にとってよいか悪いかといった考慮をすることは意味をなさなくなり、「死者にとっては何もかもなくなる」のである。このように「何をしてしても無駄」は異なる二つの考えを表しうる。後者のものが、本章で明らかにしようとしている第二の直観である。

さらに、死がそう遠くないまだ生きている人について抱かれることのある、これと関連する考

えも見ておこう。それは、そのような人が未来に得ることが期待される利益について言われうる、もう人生が長くはないから不要だとか「どうせ死ぬのだから無駄だ」とかという考えである。本章の後半において人生の意味の概念との関連で見ると、これは第二の直観の表現でもありうると私は考える。だが、第一の直観に關係する別の考えもまた表しうるように見える。第一の直観に關係するものとしては、そうした考えには、すくなくとも二つの仕方で支持を与えることができると思われる。第一に、問題になっている事柄が、未来に得られる目的であるところの価値に対する手段的な価値をもちうるような場合がある。これから起こる死によって目的を達成できないことがたしかになったときには、手段的な価値をもつと考えられていた事柄を実現することは、もはや無駄である。第二に、それは人物間の比較に基づく考慮である場合がある。たとえば医療資源の配分の重みを、余命が短い人に対しては余命が長い人に対してよりも軽くするという考えは、理解できないものではない。それはたとえば、それまでの人生で得たものに関する平等性に基づく考慮だろう<sup>43</sup>。すなわち、若い人はそれまでに得た利益が、より年をとった人よりもすくない。そのような考えを、いま問題になっている表現を用いて理解することはできなくはないだろう。いずれにせよ、そのような考えを表現する場合、他の人との比較に基づかない「どうせ死ぬのだから無駄だ」という端的な言い方は不正確であり、また「何もかも」というのは大きさである。

## C 死の否定

最後に取りあげるのは、他の二つとは違い、第二の直観と混同されることはあまりないと思われるものだが、「死は何ものでもない」と表現しうる興味深い考えである。それは、ある意味で「人は死なない」ため、とうぜん死は何ものでもないというものだ。ここで、不滅の魂や永遠に海をさまよう呪いや不老不死の妙薬といった話をしたいわけではない。ここで問題にしたいある意味での「人は死なない」という考えは、現実の（すくなくとも現代の）普通の人々について主張される「不死」である。それはじつのところ、「個人の生存はそれほどには重要でない」という本質的に価値に關係する考えである。

デレク・パーフィットは、人の同一性に関する次のような還元主義的見解を支持する。「〈還元主義的見解〉によると、個々の人格の存在が含んでいるのは、脳と身体が存在、ある行為の遂行、ある思念の思考、ある経験の発生などだけである。」<sup>44</sup>パーフィットはこの見解に基づき、異なる時間の自己のあいだのつながりが、われわれが思っているよりも緩やかなものであり、さらにそれゆえに自己と他人の境界も強固なものではないと主張する。パーフィットによれば、人の同一

<sup>43</sup> 金杉は、これと類似した考慮が剥奪説に組み込まれるべきだとして次のように述べる。「同じ量の幸福を剥奪される場合でも、それまでの人生で、普通の人生に十分な程度の幸福を得てきたかどうかで、死の不幸の程度は大きく変わるように思われる」（金杉 2006、96 頁）。たしかに人は、早すぎる死や不遇の人生を「不公平だ」と嘆くこともあるだろう。だが私の考えでは、こうした考慮は、剥奪説の評価の対象である個人にとっての価値に関するものではなく、本質的に、複数の個体のあいだの価値の比較に関する考慮である。

<sup>44</sup> Parfit (1984), p. 211 [邦訳書 294 頁、訳文は邦訳書に従う]。また、pp. 216–217 [邦訳書 301–302 頁] も参照。

性についてのそのような正しい理解をもつことで、自分自身の存続は思われているほどには重要でなく、他人の存続の重要性は思われているより大きくなる<sup>45</sup>。そして死について、パーフィットは次のように述べる。

私は「私は死ぬだろう」と言うかわりに、「これらの現在の経験とある仕方で結びついている未来の経験はないだろう」と言うべきである。この再記述は〔私が死ぬという〕この事実が含んでいることを私に思い出させるから、この事実を前よりも気が滅入らないものにする<sup>46</sup>。

つまりパーフィットによれば、死とは、活動と体験の連鎖が止まることにすぎないのであり、死によって何か確固たる単一の個体が存在しなくなるわけではない。それは、そのような個がそもそもないからである。また、類似点をもつ見解として、サミュエル・シェフラーは、自分自身の死のあとにも人類の誰かが生き続けることによる、いわば「死後の集団的存続 (collective afterlife)」<sup>47</sup>の重要性を主張する。

〔……〕生物学的な死は、最終的で不可逆的な個人の生の終わりを意味すると私は信じている。〔……〕しかしながら同時に、私自身の死のあとも、他の人間が生き続けるということとを当然のことだと思っている。〔……〕私は、次の標準的でない意味において死後の存続 (afterlife) があるということとを当然のことだと考えている。すなわち、他者は私の死後にも生き続けるのである<sup>48</sup>。

シェフラーによれば、人類に対するこのような態度は、われわれのさまざまな価値づけにとって本質的である。たとえば人類が滅びるという想定のもとでは、われわれが行なう多くのことは価値をもたないものになる。そのような理解を (シェフラーによれば) 正しくもつことで、人類の存続がより重要になり、自分自身の死は思われているよりも重要でなくなる<sup>49</sup>。

これらの見解もまた「死は何ものでもない」と表現することは可能だろう。そして、人の同一性に関してわれわれがもつ常識的な考えを反省させ、死の悪を軽減しようとするものとして理解できるだろう。しかしながらこうした見解もまた、ネーゲルが「パーフィットの生存〔*survival*〕

<sup>45</sup> Parfit (1984), pp. 281–282 [邦訳書 387–388 頁] .

<sup>46</sup> Parfit (1984), p. 281. [邦訳書 388 頁、訳文は邦訳書に従う。[] は引用者による補足。]

<sup>47</sup> Scheffler (2013), p. 64.

<sup>48</sup> Scheffler (2013), p. 15. [] は引用者による補足。

<sup>49</sup> Scheffler (2013), esp. pp. 15–16, 26, 72. シェフラーは、死後の集団的存続の重要性を示す思考実験として、(通常の寿命を生きてとして) 自分の死後 30 日で人類が滅亡するというシナリオを描く (ibid., pp. 18–19)。シェフラーによれば、生きているときにこうした予測を知らされた人は、さまざまな取り組みに対する理由や感情の強度を失い、取り組んでいる活動に価値があるという信念を弱めてしまうか失ってしまう (ibid., esp. pp. 23–24)。われわれが自身の死後に起こる人類の滅亡に対して無関心でないことは、すくなくとも、自身の死後に起こることにわれわれが無関心ではないことを意味しており、さらにそのことは、価値に関する非体験主義者 (nonexperientialist) の見解を支持するとシェフラーは論じる (ibid., pp. 19–20)。

の観念に気がめいるのだ」<sup>50</sup>と述べるように、すでにここまで見てきた考えと同じく、自分自身の死の悪を減らすというより、自分自身の生の重要さを——シェフラーの見解においては、より穏当な意味においてだが——損なわせるもののように見える。そしてそれが第二の直観とは異なるものだという事は、いまやいっそう明らかだろう。それは、ここで見た見解が、死によって自身の生の重要さが損なわれるというものではないからである。

以上、第二の直観の理解と密接に関係すると思われるがそれとは異なる三つの理解を見ることで、価値に関する第一の直観と第二の直観の対比がある程度明確になったと思われる。それは、第一の直観が、人の死後にもその人のことを真剣に受けとるというものであるのに対し、第二の直観が、その人の死を理由にしたその真剣さの挫折を意味する、という対比である。次節以降ではさらに、第二の直観がどのような死の理解なのかを第一の直観との対比のもとで詳細に検討していく。

### 2.3.1 消滅

終焉テーゼを思い出してほしい。

終焉テーゼ：人は死ねば存在しなくなる。

このテーゼには、ここまでもつぱら前提としてきた解釈とは別に、もう一つの解釈がありうるように見える。そして本節の主題である第二の直観は、おそらくその第二の解釈に対応している。

第一の解釈については、すでにほとんど明らかだろう。それは前章第4節で論じた「非存在の価値の問題」や「主体の不在の問題」などをもたらすとされてきた解釈であり、エピクロス論証においても前提されているものである。「死の害は死んだ当人が死後に被るように見える。だが、死は存在の終わりであるため、その害が帰属させられるはずのその人は死後には存在しない。そのため人は死によって害を被らない。」このように言われるときの「存在の終わり」を表すのが第一の解釈である。それとは異なる「死者にとっては何もかもなくなる」という「存在の終わり」の意味に対し、ひとまずの輪郭を与えることが本節の目的である。

前章で**死者の問題**（1）——死の害を被ると思われる主体が死後には存在しない——について論じた。死に関する第一の解釈に由来するこの問題は、次の主張を示すことで解決される。すなわち、第一に、主体がもはや存在しない死後の時間においてもその主体にある種の性質を帰属させることが可能だと示すことによって、そして第二に、そうした性質のなかでもとくに、主体が非存在であってもある水準の福利をもちうると示すことによって、である。前者の課題は適切な

<sup>50</sup> Nagel (1986), p. 224. [邦訳書 366 頁、訳文は邦訳書に従う。[] 内は引用者による補足。]

形而上学的枠組み（前章第6～8節）を提示することで果たされ、後者の課題は福利の概念の本性を精査することを通して果たされる（前章第4節）。しかし、そのような解決を受けつけない第二の解釈が終焉テーゼには可能であると思われる。死に関する第一の直観が非存在の死者に対して福利が帰属しうることを含意するのに対して、第二の直観は、それがそもそも意味をなさなくなるということを告げる。このように、死に関する第二の直観は、もう一方の第一の直観と相容れないように見える。さらにその第二の直観は、終焉テーゼをある意味強く支持するものと言ってもよいだろう。すなわち、その直観に従えば、死の害を死後に被ると説明する必要はないか、あるいはむしろ避けるべきかもしれない。ネーゲルは、死が「肯定的にせよ否定的にせよ、いっさいの価値を持ちえない」<sup>51</sup>という考え方に言及している。あるいは、「死んでしまったいま、幸せだとか不幸だとか言うのは無意味だ」といった言い方を耳にすることがあるだろう。こうした第二の直観に従えば、第一の直観と裏返しの仕方ですべて生前と死後の非対称性がある——むしろ生前にこそ害を被ることができ、死後には害を被ることができない——ということになる。そうした死の理解のもとでは、**死者の問題（1）**はそもそも生じない。さらにそれは死者と生者の関係に関する**死者の問題（2）**についても同様だろう。（それでも死者の名前の指示に関する**死者の問題（3）**は生じるかもしれない。なぜなら、幸せだとか不幸だとか言うことが何について無意味だと言われているのかということの問題になるからである。）われわれはこのように、一方で死が死ぬ当人にとって悪だと思い、また、死者に対して死後に追悼などの態度を向けながら、他方で、死者が幸せだとか不幸だとか言うことや、追悼などは無意味だという考えももっている。

死に関するこの第二の直観が支持するような終焉テーゼの第二の解釈を、「終焉 (termination)」と区別して「消滅 (annihilation)」と呼ぶことにしたい<sup>52</sup>。以下では、消滅としての死の理解を明確にすることを試みる。そこで注目するのは、人の福利に関する次の性質である（死に関するそれぞれの直観は、とりわけそうした価値に関する判断において顕著だと思われる）。すなわち、人が正や負の水準の福利をもち、(内在的に) 幸せであったり不幸であったりするには、快や苦——あるいは欲求の充足や挫折など——といった「よくするもの (good-maker)」や「悪くするもの (bad-maker)」と呼びうる何らかの性質をもつことが必要である——正確には、そうした性質を主体がもつという事態の成立が必要である。その性質を「 $W$ 」と表そう<sup>53</sup>。まず、人が  $W$  をもつ

<sup>51</sup> Nagel (1979), p. 1 [邦訳書2頁、訳文は邦訳書に従う]。ただしこれはネーゲルが最終的にコミットする立場ではない。ネーゲルはそこでは、この見解を、終焉テーゼの帰結の一つとして提示しているように見える。

<sup>52</sup> フェルドマンは終焉テーゼにさまざまなバリエーションがあると論じる (Feldman 2000b)。だが、それらはあくまで「終焉」のバリエーションであり、それらのどれもここで問題にしたい「消滅」とは異なる。

<sup>53</sup> このように「 $W$ 」を定義した場合、その否定「 $\neg W$ 」によって「ゼロの水準の福利をもつ」ということを表せるだろう。だが「 $\neg W$ 」によっては、「福利が無規定である」をも表現できると考えることもまた自然に見える。最終的には、「 $\neg W$ 」——すぐあとに挙げる [2] に対応する——によってゼロの福利を表し、それとは別の否定の仕方—— [3] に対応する否定——によって無規定を表すことが適切だと論じることになる。しかしながら、ここではまだ、あらかじめ「 $\neg W$ 」をどちらかの意味に限定することはしない。さらに、本章第3.3.3節以降では、「ある水準の福利をもつ」という性質として「 $W$ 」を定義する（「 $W$ 」と区別して「 $W^c$ 」と表す）。そう定義する場合、ゼロの水準の福利をもつことも「 $W^c$ 」で表され、その否定「 $\neg W^c$ 」は福利の水準が無規定であることを表現すると考えるのが自然である。以上の点については、本章第3.3.3節においても再び触れる。

ということを、

[1]  $W$ をもつようなある人が存在する。

と表現するとしよう。この [1] に対して、 $W$ をもつことを否定する仕方には二通りある。

[2] ある人が存在し、その人は  $W$ をもたない。

[3]  $W$ をもつ当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

このような二つの否定の仕方があるということは、広く述定一般について言えるだろう。たとえば次のように、[4] に対して [5] と [6] の二つの否定が考えられる。

[4] ある車に傷がついている。

[5] ある車に傷がついていない。

[6] 傷がついているような当の車が存在しない。そもそもその車が存在しない。

直前の三つの文に対して想定してほしいのは、それぞれ次のような場面である。[4]については、車庫入れが極端に下手な人の車が傷だらけになってしまったような場面である。[5]は、その車を修理した場面である。[6]は、その車を思いきって廃車にしてしまった場面である。これと並行的なことを [1]、[2]、[3] についても考えることができるだろう。**死者の問題 (1)**に関連して言えば、消滅とは、人が幸せであったり不幸であったりすることが死によって否定されるような存在の否定のことであり、**死者の問題 (2)**に関連して言えば、死ぬ当人と生き続ける他の人との関係の成立が否定されるような存在の否定である。私の考えでは、[3]の形式によって、そのような「存在の否定」を捉えることができる。

以上のものが、「消滅」のとりあえずの特徴づけである。

### 2.3.2 第二の直観とエピクロス主義

第3節の初めの方でも触れたように、エピクロス主義の主張と第二の直観は、死の悪を否定するという点で共通している。それらの違いがどこにあるのかをここで明確にしておこう。そのために、第一の直観と第二の直観の違いを、死の害に関して、初めに簡単に整理しておきたい。まず、第一の直観を次の「死の害」として表すことにする。

[死の害] ある人が死んでおり、その人は死の害を被っている。

これと対応するような第二の直観は、前節の〔3〕を踏まえれば、次を含むものとして表現できるだろう。

〔消滅〕 害を被るその人が存在しない。そもそもその当人が存在しない。

すなわち、その人が害を被っていないのはその人が存在しないからだ、ということである。

第一の直観を表現する〔死の害〕と第二の直観を表現する〔消滅〕は同時には成り立ちえない。それは、〔消滅〕がすくなくとも次を含意するからである。

〔消滅〕 ある人が死んでおり、その人は死の害を被っていない。

ここまでで分かる第一の直観と第二の直観の違いは、簡潔に述べれば、存在概念の重みづけの違いだと言えよう。第一の直観は、存在について、福利などのある種の性質をもったりある種の関係が成り立ったりするための必要条件とまではみなさない理解である。第二の直観は、存在しなければそうした性質をもつことはできないとする理解である。第一の直観に従えば、死は悪であり、他方の第二の直観に従えば、死は悪ではない。そして第二の直観は、すくなくとも〔消滅〕のような理解を伴う。ここまでではよい。しかし、このように整理するだけでは、第二の直観をエピクロス主義の主張から区別することはできないだろう。たしかに二つはどちらも、死者が幸せであったり不幸であったりすることを否定する。だが、ここまでで見てきたように、第二の直観による否定は、エピクロス主義のものよりもっと深いもののはずである。エピクロスは「死は何ものでもない」ということで、われわれが心を乱すようなものではないと主張したわけだが、「死は何ものでもない」とするそれとは別のぞっとするような死の理解があるのである。

さらに、エピクロス主義を批判的に検討した本章第1節（および第2節の最後）の議論を踏まえれば、それらの違いはより明確になるかもしれない。そこでは、エピクロス主義を維持可能なもの——われわれが受けいれて生きることが可能な考え——として理解しようとするとき、その主張は興味深いものではなくなってしまうと論じた。エピクロス主義者はたしかに、主体の死後の時間において、その主体が幸せであったり不幸であったりするということを否定する。それでもエピクロス主義者は、死なずに生き続ければ幸せであったらうということや、生き続ける方のシナリオを選ぶ理由があることを認める。それに対して私は、そうだとすれば、死のシナリオを避けるべきだという主張と実質的な違いがないし、それはさらに、死が害だと認めることと重要な違いがない、という結論を示唆した。その結論が正しいとまでは断言しないとしても、その議論から、第一の直観とエピクロス主義の主張の違いは、死への恐怖を適切だとするかどうかということに（のみ）もっぱらあるということと言えるだろう。第二の直観はそのようなエピクロス主義の主張とは明白に異なる。しかしながら、繰り返すと、それらは「死は何ものでもない」と特徴づけうるという点に関して違いがないのである。第二の直観とエピクロス主義の主張を区

別するには、死者の幸不幸を否定する、異なる二つの仕方を見つけ出さなければならない。

その区別に関係する要素はすくなくとも三つある。第二の直観もエピクロス主義の主張も、死によって次のことが成立すると主張する。つまり、ある対象が非存在になることにより、その対象に対する福利や関係といったある種の述定が否定される。強調を付したこれらの三つの要素のいずれかに二つの異なる意味を与えることができれば、第二の直観とエピクロス主義の主張とを区別し、第二の直観を適切に特徴づけることができるはずである。そしてここまでの議論を踏まえれば、すくなくとも以下の条件を満たすものが第二の直観の特徴づけとして相応しいと考えられる。まず、本章の第3節以降でも何度か確認したように、第二の直観は、われわれにとっての価値に関して第一の直観と対照的な考えを含んでいる。第一の直観は、主体の生を真面目に受けとる理解であり、そのことは主体の死後にも変わらないという理解である。それに対して、第二の直観は、そうした真剣さを挫くような死の理解である。しかしながらやはり、第一の直観と第二の直観はいずれも存在の「否定」を意味する死についての理解なのであり、第二の直観の特徴づけは、どうして二つの理解が一つの死について可能なのかも明らかにするものでなければならない。

### 2.3.3 第二の直観の明確化

以下では、第二の直観が意味する「存在の否定」を明確化するためのいくつかの方針を検討する。じっさい、第一の直観と対比するとき、それぞれの直観に沿った死の理解には、いくつかの形式的な違いをもつ解釈が可能であるように見える。そうした複数の解釈からは、死についてのそれぞれ異なる存在論的な描像が示唆される。一つめの解釈は、対象の違いに訴えるものである（第3.3.1節）。二つめは、内的否定と外的否定という否定の区別に訴える解釈である（第3.3.2節）。三つめのもは、存在述語に着目することで非存在化の区別に訴える（第3.3.3節）。四つめの解釈は、二重の非存在化というアイデアに訴える（第3.3.4節）。最終的には、第三の解釈が最も有望であると論じる。しかし、それ以外の解釈も、第二の直観の特徴づけの周縁をなぞるものであり、それらを検討することは第二の直観の明確化に役立つはずである。

まず次節では、二種類の対象の区別に基づく解釈の可能性を見る。

#### 2.3.3.1 二つの対象——人と人生——

[死の害]において存在しないと言われている対象と、[消滅]において、すなわち第二の直観において存在しないと言われている対象を別々の対象だと考えることができるかもしれない。そうした一対の対象の候補として、「人 (person)」と「人生 (life)」が検討に値するようになる。人は生まれる前には存在していなかったが、誕生することで存在するようになり、死によって存在しなくなる。他方の人生は、始まりと終わりという時間的な境界をもつが、人生自体は——人

の誕生によって存在し始めるのかもしれないが——死によって存在しなくなるわけではない。このように、人の死が関係する対象が二つあるとすることで、次のように考えるわけである。すなわち、第一の直観に沿う仕方では死が悪いものだと考えているときには、それは人生について判断しているのであり、第二の直観に沿う仕方では考えているときには、人について考えている、というように。

シェリー・ケイガンは人——身体と心<sup>54</sup>——にとっての価値である福利と、人生——出来事や事実の連なり<sup>55</sup>——にとっての価値とを区別する。ケイガンによれば、人の福利の変化には、その人の内在的性質の変化が伴わなければならないが、人生に関係する価値の変化は、かならずしも人の内在的变化を必要としない。自分が知らないところで起こる誹謗中傷や裏切りのような、その人にとって「外在的」な事態は、ケイガンによれば、人生に影響を及ぼすのであり、人に対する内在的な影響を与えることでその福利に影響を及ぼすわけではない。そのような外在的な事態の典型例の一つとして、その人の死後に起こる事柄を挙げることもできよう<sup>56</sup>。ケイガンは人生に関する価値がどのようなカテゴリーかについては述べていないが、内在的と外在的というこうした区別は理解できるものだろう。

ケイガンは、死が悪くないとする第二の直観のような考えを扱うためにこの区別を主張したのではない。人が存在している範囲（時間と空間）はわれわれにとって重要な事柄を覆うには狭く、そうした範囲の外部にある事柄を、その人にとって（ある意味で）重要なものとみなすための道具立てとして、人生の概念は導入されている。類似の見解を援用するウォルター・グラノンによれば、人生は、「私が存在しなくなったずっとあとに成立することになったりならなかったりする事態に私が利害をもつという意味で、私の身体が存在しなくなる時点よりも先まで延長するかもしれない。」<sup>57</sup>このような役割を果たす存在者として、人生は用いられているのである<sup>58</sup>。だが、もともとの狙いがどのようなものであれ、この考えを利用することで、第一と第二の直観の対比もまた次のように表せるかもしれない。われわれはある人の人生についてよい人生であるとか悪い人生であるとかと判断する。たとえば、その早すぎる死が悪いものであったということも、何らかの仕方では人生に言及することによって主張できるかもしれない。他方で、その人の死によってその人生を送った当の人は存在しなくなる。その人が存在しなくなっても、その人生のもつ価

<sup>54</sup> Kagan (1994), p. 315. ただしケイガンは、「人」についてのこの見解を、議論のための仮定だとしている。

<sup>55</sup> Kagan (1994), p. 318.

<sup>56</sup> Glannon (2001) や福間 (2009) は人と人生の区別によって「死後の害」を説明しようと試みている。ただし両論者とも、害とは人の福利に対する影響を意味するのであり、人生への影響は「害 (harm)」ではないと主張する (Glannon 2001, esp. p. 130, 福間 2009, 135–137 頁)。

<sup>57</sup> Glannon (2001), p. 130. 私の見解では、前章でも繰り返し述べたように、人の死後にもその人の利害が影響されると主張するためになされなければならないのは次のことである。すなわち、人にとってある範囲（時間や空間）に位置づけられる何かが重要であるためにその人がその範囲に存在している必要はないことを示し、そのような人の概念を適切に扱う形而上学的枠組みを提示することである。

<sup>58</sup> このアプローチは、ある人にとっての抽象的な価値はその人の死後にも問題になるが具体的な価値は死後には問題にならないという、Rosenbaum (2000) などで論じられているようなアイデア（本章注 66 を参照）の存在論的明確化をめざしていると理解することもできるだろう。

値について生き残った人々は語り続けるが、そのことはある面では虚しい。なぜなら、その人生はもはやそれを生きた当人との関わりをもたないからである。すなわち、よいものであったり悪いものであったりするその人生の「持ち主」である人は、死んでしまい、もはやいないのだ。

このアプローチが第二の直観を特徴づけてくれるかどうかは、もちろん人生という存在者をどのようなものとして考えるかによるだろう。ケイガンの言うように、人のもつ内在的な特徴を構成要素とするような事態以外の事態を含む集合として、人生という存在者を考えてみよう。あるいは、そのような事態を表す命題ないし文からなる一冊の本のようなものを考えてもよいかもしれない。すなわち、ある人  $s$  の人生とは、人生がしばしば「物語 (narrative)」や「伝記 (biography)」と呼ばれるように、 $s$  に関する文を集めた本のようなものである。その本には、 $s$  が生きているあいだに  $s$  が直接体験することだけではなく、 $s$  の家族に起こった  $s$  が直接知ることのなかった事柄なども書かれているだろう。ひょっとしたら  $s$  の誕生前や  $s$  の死後のエピソードも書かれているかもしれない。そのような人生という考えは理解できる。そして、そのような人生の概念を用いれば、たとえば、人生にはその人が生前にもった欲求の対象であるどんな事態も含まれるとすることによって、その人がもはや存在しなくなった時間に成立する事態についても、ある意味で  $s$  にとっての価値が問題になる事柄だとすることができるだろう。

ここで扱っている人生という考えは、その概念自体としては、どのような事態がそこに含まれるのか非常に緩やかな規定だけを与えるものであり、はっきりしない。その持ち主である人に言及する事態であれば何であれ含まれると考えてもよいかもしれないし、先に引用したグラノンの見解に示唆されるように、その人が関心をもつものをその構成要素とするのが適切かもしれない。しかしながらいずれにせよ、このアイデアは、それ自体として、第一の直観との対比において第二の直観を特徴づけるようなものではないだろう。人生のなかの描写として含まれる死が、第一の直観に沿った死だとしよう。つまり、早く死んでしまい  $s$  は不幸だ、というようなまさに第一の直観に沿うような評価の対象となる  $s$  の死に関する文が人生のなかに書かれているとしよう。そうだとすれば、それは  $s$  という人の死について書かれている。そして第二の直観は、死によって人生との関係が成り立たなくなるような意味での人の死の理解である。結局のところ、人生と人の区別をするだけでは、人生に描かれるような人の死と、そうではない人の死という二つの意味の人の死という区別を捉えることはできない。

さらに、以上のようなものとして人生を理解すると、人とは別に人生という存在者を指定するこのアプローチは、とても遠回りな仕方であるように見える。つまり、人と人生とが人の死によって関係をもたなくなると説明するよりも、死んでしまった人について語るが無意味になるような死と、そうではない死という仕方で、人について二つの死の意味を明確にしようとする方が単純だと思われるのである。そのようなアプローチは、次節以降で検討することになる。

第一の直観に沿うような死の害の説明に利用できる「人生」は、第一の直観に沿うような人の死という事態や命題をそれ自体で含まないものでなければならない。その条件を満たす人生という考えは、次のようなものになるだろう。すなわち、人生は事態の集合だが、その人の死という

エピソードは、その人が死ぬという事態としてその集合のなかに含まれるわけではない。そうではなく、人生に含まれる事態は、持ち主である人が生きていて存在するということを含意するものだけである。この見解は、第1章第5節で見た人生全体にとっての悪という説が訴える人生の概念と同じものだと考えられる。そのようなものとして人生を捉えれば、第一の直観に従う意味での人の死は、人生を時間的に境界づけ、限定をあたえるものとして理解できる。より正確には、このように理解した主体  $s$  の「終焉」は、人生を構成する  $s$  に関する事態の集合に対して、 $s$  の死の時間以降に成立する事態を含まなくさせる制約として捉えることができる。以上のように考えれば、次のように  $s$  自身の「消滅」と人生の「終焉」とを区別することができるかもしれない。早世した  $s$  の人生は短く、生き続けていれば含んでいただろうさまざまな価値ある事態を欠いており、その意味で悪いものである。あるいは、ありえた別の長い人生と比べてではなく、含まれる事態の成立する順序が内在的に悪いパターンを描いているため、その人生は低い価値をもつと考えることもできよう。この理解に従えば、第一の直観と対照させた第二の直観の表現は、たとえば次のようになるだろう。 $s$  の人生は短く悪いものだった。だが、その  $s$  は死んでしまひもはや存在しない。そうだとすれば、それは誰にとって悪い人生だというのか。そうした評価はある面では非常にむなし。なぜなら、その人生はもはやその「持ち主」である人を失ってしまったのだから。人生は無時間的に存在するが、人である  $s$  はもはや存在しないのだ。

この二番目のアイデアの問題点は、一番目のアイデアとは異なり「人生」と呼ぶには内容が乏しいことにある。この「人生」には、その持ち主の死という事態そのものや、追悼をはじめとする死後の関係<sup>59</sup>といった人生にとって明らかに重要な事態が含まれない。またこの「人生」は、ケイガンの狙いであった死後の害を説明するという目的を果たすようなものでもないだろう。いずれにせよ、第二の直観によって無意味だと言われる典型的な事柄が、この説明からは抜け落ちてしまう。そのため、この見解のもとでは第一の直観によって表現される死の理解は乏しいものになり、それゆえ、二つの直観の対比という点についても、このアプローチは不十分なものということになるだろう。以上から、人と区別される人生という存在者に訴えるアイデアによっては、それだけで第一の直観と第二の直観の区別を明確にすることは十分にはできないと結論づけられるだろう。

### 2.3.3.2 二つの否定——内的否定と外的否定——

第二の直観を特徴づける、より形式的な別の方針がある。[2] と [3] を再度挙げよう。

---

<sup>59</sup> この「消滅」の理解のもとでは、関係に関する第二の直観は次のように説明されるだろう。すなわち、人は死に、存在しなくなるため、生者がその人のことを追悼することや愛することはできなくなる。他方で、この方針のもとでは、第一の直観において言われる死者との関係は、死者の人生との関係ということになる。しかしながら、思い出すなどの態度の対象が人生だというのはよいかもかもしれないが、他の関係がそのようなものとして理解できるかはまったく明らかでないだろう。

[2] ある人が存在し、その人は  $W$  をもたない。

[3]  $W$  をもつ当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

これらの違いは、異なる形式を与えることのできる二つの否定の区別によって理解できるかもしれない。重要なのは、次のものも [3] でなされているのと同じ否定を含む表現だとみなせる点である。

[7]  $W$  をもたない当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

つまりこういうことである。[3] のように、問題の否定は、人が死後に  $W$  をもつことの否定を意味する。しかし他方で、[7] のように、人が死後に  $W$  をもたないということの否定をも意味する。つまりこの否定を用いれば、人の死によって人が  $W$  をもつとかもたないとかということが成り立たなくなる、ということを表すことができる。この否定によって第二の直観を特徴づけられるかどうかを以下で詳しく検討しよう。

ピーター・ギーチは、神による個体の創造について正しく表現するために次の二つの命題を区別することが重要だと述べる<sup>60</sup>。すなわち、量化の変域を存在する対象として、

(I)  $\exists x$  ( $x$  は  $A$  である) ということを神はもたらした。

(II)  $\exists x$  ( $x$  は  $A$  であるということ) を神はもたらした)。

の二つを区別しなければならない。「 $A$  である」は、たとえば、「身体  $b$  に宿る人間の魂である」というような述語だと考えればよい。神による創造を表現するのは (I) である。(II) は、神の創造の前に  $A$  になる何かすでに存在することを前提している。ギーチの主張のポイントは、「神はもたらした」が存在量子の作用域の外だという点にある。これと並行的な仕方で、通常の意味での人の誕生を理解することができるだろう。つまり、 $a$  をある人の名前として、 $\exists x$  ( $x$  は  $a$  である) ということを両親はもたらすのだ、というように。

神による創造に対応する、神による「破壊」とでも呼べるものを次のように表現することもできるだろう。

(III)  $\exists x$  ( $x$  は  $A$  である) ということを神は終わらせた。

---

<sup>60</sup> Geach (1969), p. 83. ユアグローはまさにこのような仕方で誕生を捉えるギーチの見解を批判する (Yourgrau 2000, p. 61)。人の誕生を非存在から存在へへ変化とみなすユアグローの主張は、死を存在から非存在へへ変化だとするユアグローの見解と並行的である。前章で述べたように、ユアグローが新マイノン主義によって説明するのは、本論文において第一の直観と呼ぶ死の理解であり、第二の直観ではない。

さらに、誕生と同様、通常の意味での人の死をこれと並行的に理解することもできよう。すなわち、*a* をある人の名前として、*a* の死によって、 $\exists x$  (*x* は *a* である) ということが終わるのだというように。死と誕生を並行的に考えるこのような理解は、なじみのないものではない。たとえばキャスパー・ヘアは死について次のように表現する。

私の死後にはある種の無 (nothingness) がある。記述するのも想像するのも難しかったある種の不在 (absence) がある。見つけ出すことができた最も近い言葉は、前例に訴えて次のように言うことだ。つまり、物事は私が生まれる前のようになるのだ<sup>61</sup>。

自身がそもそも存在し始めることすらなかったかのような「無」が死によっておとずれるという考えは、理解できるものだろう。第二の直観に対応する存在の意味は、この線で考えることができるかもしれない。つまり主体の消滅とは、そもそもその人が存在しなかったかのような深い意味で存在しなくなることであり、と<sup>62</sup>。なお、ヘアはこの一節をある種の独我論を擁護する文脈で述べているが、ここに述べられているかぎりの理解であれば、そうした文脈に縛られる必要はなく、他人の死に対して適用することは可能だろう。すなわち、死によって「あの人がはじめから存在していなかったかようになってしまう」というように。このような言い方は、たとえば大切な人が死んだときの強い喪失感の表現としても理解できるかもしれない。

このような死の理解のもとでは、人が死後に死によって死の害を被ったりはしないし、死後にその人を他の人が追悼するといったことも意味をなさない。そしてそれは、[7]において内的に否定される「*W*をもたない」のような否定的な述定についてすらそうである。なぜならこの理解が、存在量量子の作用域の内部における *a* に対するいかなる述定に対しても、その外部から否定するということだからである。以上のように理解した場合、*a* の消滅は、次のように表現するこ

<sup>61</sup> Hare (2009), p. 51. ただしヘアはこの一節のあとに次のように続ける。「しかしいまはもう考えが浮かんだ。数百万年ものあいだ、感覚をもつ生物が代々誕生し死に、誕生し死に、そのあいだずっとそんな不在が続いたあと、身体的・心的なあらゆる点についてごく普通の、一体の生物であるC J H [キャスパー・ジョン・ヘア] が誕生して、パーン！ (POW!) 現前 (present) する事物が存在した！ これは驚くべき異様なことではないか。」(Hare 2009, p. 51. [] は引用者による補足。) なお、この説明は次のような文脈でなされる。ヘアによれば、関係的でない (つまりC J Hだけがもつ) 現前という概念に訴えることで、誕生と死が驚くべきことだということが初めて理解できる。それは、自分の誕生が数百万年の不在を終わらせ、死が現前を終わらせるということが驚くべきことだからである。関係的でない単項の現前という概念を擁護することで、ヘアは「自己中心的現前主義 (egocentric presentism)」というある種の独我論を主張している。

<sup>62</sup> 死に関するこのような理解に対応する「生」に関する理解もまたあるように思われる。ネーゲルは次のように述べる (ただしネーゲルはここではあくまで「体験」の価値について述べている)。「それが起こることで人生がよいものになるような要因が存在し、逆に、それが起こることで人生が悪いものになるような要因も存在する。しかし、これら二種の要因を取り去ったとき、後には単に価値中立的なものが残るわけではない。残るのはあくまでも積極的な価値をもったものなのである。」(Nagel 1979, p. 2 [邦訳書3頁、訳文は邦訳書に従う]) ここでネーゲルは、人生のなかで起こりうる不幸を軽く見ているわけでも、人生全体の幸不幸のバランスを考慮していないのでもないだろう。ここで言われているような生の「価値」は、死に関する第二の直観によって、人が死ぬさいに失われると言われ、誕生に関するその対応物によって、誕生するさいにそれが開始すると言われる、福利の価値の埒外にあるようなものだと私は考える。この点については本章第3.3.5節で再度触れる。

とで、その要点がもっとはっきりすると思われる。a の死後には、

(IV)  $\exists x (x \text{ は } a \text{ である})$  ということが成り立たない。

いまや、ここで用いられているような外的否定を含む命題として、先の [3] を考えることができるだろう。すなわち、「 $\exists x (x \text{ は } a \text{ である})$ 」が偽であるなら、 $\mathcal{W}$ を含め、a に対するどんな述定も偽だというように。そのように考えれば、[3] の後半の「そもそもその人が存在しない」は a の指示対象が端的にない（もちろん存在もしない）ということの意味するものとして理解されよう。あるいはこのことは、より形式的には、a の指示対象の存在仮定から自由な論理<sup>63</sup>を用いることで、次のように表現することもできるだろう。

[3\*]  $\neg \exists x (x=a \ \& \ \mathcal{W}(x)) \ \& \ \neg \exists x (x=a)$

やはり否定のかかる箇所が、

[2\*]  $\exists x (x=a \ \& \ \neg \mathcal{W}(x))$

と異なることに注意されたい。ここで形式的な道具立てとして自由論理を用いることの眼目は、そのもとの「a は存在しない」を表す [3\*] の第二連言肢を全体として意味をなすものとしてすることができる点にある。古典論理においては、意味ある名前はどれも量化子の対象領域に含まれる要素を指示するため、この形式の言明は自己矛盾したものということになってしまう<sup>64</sup>。

このように、[3\*] によって、a に対する述定が偽であるのは a の指示対象がないからだ、ということが形式的には表現できる。では、この「消滅」を存在論的にはどのように理解できるだろうか。以下では A と B の二つの候補を検討し、二つめの B がより適切だと論じる。

---

<sup>63</sup> Cf. Lambert (2003). また Priest (2008), Chapter 13 も参照。自由論理 (free logic) の意味論は、一つの単純な方法として、存在する対象からなる対象領域  $D_1$  (内部 [inner] 領域) と、非存在対象からなる対象領域  $D_0$  (外部 [outer] 領域) という互いに素な二つの対象領域をもつモデルによって与えられる。 $D_0$  と  $D_1$  に含まれるどの要素にも (つまり  $D_0 \cup D_1$  のどの要素にも) 名前が割り当てられるが、量化子は  $D_1$  によって定義される。(Lambert 2003, esp. p. 22.) 述語については、まず、 $D_0 \cup D_1$  の諸要素の集合によって定義されとすることで、存在する対象を指示しない名前を含む原子式のいくつかを真であるとすることができる (ポジティブな自由論理)。また、 $D_1$  の諸要素の集合によって述語は定義されと、存在する対象を指示しない名前を含む原子式について、同一性言明も含めてすべて偽であるとすることもできる (ネガティブな自由論理)。ここで「消滅」を表現するために必要なのは、いずれの方針を採るとしても、すくなくとも  $\mathcal{W}$  が  $D_0$  の要素を含まない集合によって定義されることである。なお、以降の議論では、ネガティブな自由論理を前提する。つまり、その体系のもとで、非存在の死者についての単純な述定はすべて偽だと考える。

<sup>64</sup> Nolt (2014), esp. Section 1.2.

## A 客観と主観

外的否定としての「死」——すなわち「消滅」——は、主観と客観の区別に基づいて理解できるかもしれない。つまり、ある人が死ぬとき、死んだその当人の観点から見ればその死の事実や死後の事実は成立しない。それは、死によって死んだ当人が存在しなくなるため、死後にはその人の観点も成り立ちえないからである。たしかにそのような「否定」は、他でもなく死ぬ当人の死によって起こるものとして理解できるだろう。他方で、そうした観点とは中立的に、すなわち客観的には、その人の死後であってもその人が死んだという事実は成立している。そのような区別は理解可能だろう。そして、前者が第二の直観と、後者が第一の直観とそれぞれ対応すると考えることが可能かもしれない。問題になっている特定の人を  $a$  と明示して、

[1']  $W$ をもつような  $a$  が存在する。

この文の全体に「…ということが客観的に成り立つ」という文修飾句をつけた次も意味は変わらないだろう（つまり、そのようなものとして普通の文は理解されている）<sup>65</sup>。

[1'<sup>0</sup>]  $W$ をもつような  $a$  が存在する、ということが客観的に成り立つ。

対照的に、次のように「…ということが  $a$  の観点から成り立つ」という文修飾句をつけると、

[1'<sup>S</sup>]  $W$ をもつような  $a$  が存在する、ということが  $a$  の観点から成り立つ。

となり、これはもとの [1'] と意味が異なる。それは、それらの成立する条件が異なるからである。 $a$  の死後には [1'<sup>0</sup>] は成り立たない。それは「 $W$ をもつような  $a$  が存在する」が偽だからである。他方の [1'<sup>S</sup>] も同様に成り立たないが、それはむしろ、問題の文修飾句がどのような命題についてとしたとしても、その文全体が  $a$  の死後には偽になるからである。このように理解することで、「 $W$ をもつような  $a$  が存在する」という命題が  $a$  の死によって外的に否定されるということが理解可能であるように見える。以上の方針に従うと「消滅」は、

[消滅<sup>S</sup>]  $W$ をもつような  $a$  が存在する、ということが  $a$  の観点からは成立しない。そもそ

---

<sup>65</sup> ただしこの「客観的」の意味は次のようなものではない。つまり、人の死が「客観的な秩序における出来事」であり「宇宙のありきたりの変動の一部」(Nagel 1986, p. 229 [邦訳書 374 頁、訳文は邦訳書に従う]) にすぎないため深刻でない、といった考えを含むようなものではない。そのような極端な「客観的」観点は、本章第3節 A で確認したように、どんな主観的自己についても、その生前も死後も関係なく、人間にとってのいかなる価値も無意味にするような観点である。それは、ある主観のまさに死によって（主観的自己の消滅後も存続するようなものとして）ギャップが明らかになるような客観的観点とは異なる。

も a の観点が存在しない。

という仕方、主体 a が  $W$  をもつことを否定していることとして表現できるだろう。つまり、[消滅<sup>S</sup>]において a が  $W$  をもつことが否定されるのは、a の観点が存在しないからだと考えるわけである。この理解は、a が死後に害を被っているということを、別の意味においては否定しない。それは客観的な観点において言われているのである。以上のような、客観的な意味での死と主観的な意味での死という区別自体は十分理解可能なものだろう。こうした区別が第二の直観を特徴づけてくれるかをさらに検討していこう。

以上の方針にさらなる内実を与えるためには、「…ということが a の観点から成り立つ」が何を意味するのかを明確にしなければならない。a がまだ生きているときに a の陰口が言われるというケースを考えよう。自分の知らないところで悪口が言われていたり自分についての虚偽のうわさが流布していたりすることは、自分に内在的な実害が及ばないかぎり重要でない、というように主張する論者がいる<sup>66</sup>。そうした見解によれば、典型的には、a に対する陰口や誹謗中傷は a に対して最終的には悪い影響を与えるのであり、それらが一般に（実際には悪い影響を与えなかった場合にも）悪だと思いたくなる傾向は、そのような典型例に基づいて形成されているにすぎない、と説明される<sup>67</sup>。そうした考えは理解できないものではない。まさに本章冒頭で見たエピクロス論の論証において前提されていた体験主義は、そうした見解であろう。ここで再度そうした見解の是非を論じることはしない。ここでは、何かが主観的に重要であるということと客観的に重要であるということの区別が可能だという点に注目しよう。さて、問題の修飾句でそのような主観的な重要性という考えが表されるとすれば、「…ということに a は気づく」や「…ということに a が体験する」や「…ということが最終的に a に影響する」などがより特定のその意味の候補になるだろう。これらの表現を用いて、次のように述べることもできよう。すなわち、a から遠く離れたところで起こる出来事に a が気づかないのと同様に、a の死後にはその死後のこと「に a は気づく」ことはないし、死後のこと「を a が体験する」ことはもはやないし、そうしたこと「が最終的に a に影響する」こともない。それは、a の観点が成り立たなくなるからだ。そのように考えるわけである。主観と客観のずれは、実際はすでに生前からあるが、主観的自己の死によって、そのずれは、甚だしいものになるのだ。

なお、ここでいう「主観」と「客観」が価値の基準に関する主観性と客観性を意味するのではない点に注意されたい。裏切りや陰口が悪いことかどうかは個々人がそれをどう評価するかによって異なると考える人は、それが悪かどうかが主観的基準に基づいて決まるとみなしている。そ

<sup>66</sup> スティーヴン・E・ローゼンバウムによれば、人にとっての善の評価方法には二種類ある。すなわち、事物が主体にとって価値をもつには、それが主体に心的・身体的影響を引き起こすことが必要だとする「具体的評価 (concrete valuation)」と、そうしたことをかならずしも必要としない抽象的な「命題的評価 (propositional valuation)」である (Rosenbaum 2000, p. 156)。ローゼンバウムによれば、人にとって何かが重要な価値をもつのは、それに気づいたり体験を伴ったりする場合だけである (ibid., esp. p. 158)。

<sup>67</sup> Cf. Suit (2012), esp. pp. 223–224.

のような立場を、価値の基準に関する主観主義と呼ぶこともできるだろう。他方で、そうした個々人の評価に関係なく裏切りや陰口が悪いとする客観主義的な立場もありうる。本節で論じている「主観」と「客観」はその意味での主観性や客観性とは異なる。ここで問題にしている主観性はむしろ、主観（的体験）の内部という意味であり、客観性はその外部という意味である<sup>68</sup>。

死者と生者の関係についても、同様の方針が理解可能だろう。第二の直観によれば、人の死後にはその人を愛することも追悼することも意味をなさなくなる。死者 a に対して追悼の態度を向ける生者を b として、次の一对の命題を考えられたい。

[関係<sup>o</sup>] b が a に対して関係に立つ、ということが客観的に成り立つ。

[関係<sup>s</sup>] b が a に対して関係に立つ、ということが a の観点から成り立つ。

さまざまな関係について、a の死後にも [関係<sup>o</sup>] が成り立つ (b の観点からも成り立つ) と考えることに (常識的には) 困難はないが、[関係<sup>s</sup>] は成り立たない。後者が成り立たないのは a が死によって存在しなくなるからというよりはむしろ、死によって a の観点が成り立たなくなるからである。前者については、すなわち客観的には、死後にもなお死者と生者との関係は成り立つと考える。そう考えることで初めて、死後の名声が重要なものだといった理解は意味をなすはずである。他方、主観的視点からは、そうした名声のもつ価値を十分に理解することはできないだろう。以上の方針は、死に二つの異なる意味を与えることができているように、一見すると思える。

しかしながら、結局のところ、この方針は重要な点を捉えそこねている。ここで検討していたのは、第二の直観の表現として、[1'] の「*W*をもつような a が存在する」を外的に否定する「…ということが成り立たない」の意味の候補であった。いま検討している方針が正しければ、先に見たように、a の生前になされる陰口や、遠い未来の出来事、自分の知らないところで起こる肉親の不幸といった出来事なども a の観点からは成り立たない。それが生前において成り立たない場合には、それは主体の死によって成り立たないのではなく、問題の出来事と主体のあいだの時間的・空間的な隔たりによって成り立たないのである。第二の直観は、それらと同種の理解なのだろうか。それらが同種のものだとすると、問題なのは、それらのことが a のパースペクティブから成り立たないことによって、むしろその出来事が a にとってどうでもよいという意味で価値のないものになる点である。もちろん、こうした考えもまた理解できないものではない。自分にとって悪いことが起こるとしても、そのことを知らなければ、すくなくとも残念に思うことはない。死についてもそのように考える人はいるかもしれない。だがこれはむしろ、エピクロス主義的な死の捉え方だと言えるだろう。エピクロスの論証が前提する体験主義によれば、主観的な体験の外部で起こることは、何ら価値をもたない——この立場を「主観説 (subjectivism)」と呼ぶ

<sup>68</sup> 第1章第2節で論じた剥奪の悪にも、主観的体験の外部に関わるという意味での客観性がある。繰り返すが、それは何に価値があるかの基準に関する客観性とは異なる。

ことはその語の一つの適切な用法だろう。しかし、ここで捉えようとしていたのは、アリストテレスからの一節に述べられたような、死の何かぞっとするような側面だったはずである。

以上の方針の問題をまとめると次のようになる。すなわち、ある観点から事態 P が成立しないという点について言えば、a の生前に P が成り立たないにせよ、a の死によって P が成り立たないにせよ、それらには違いがないということである。もしそれらに違いがあるとすれば、ある観点から成り立たないということとは別の要素が関係しているはずである。

とはいえ、主観性と客観性の対比に注目すること自体は、依然として第二の直観について重要な何かを捉えているように見える。私の考えでは、以上で見てきた方針に何が足りないのかについて、主観性と客観性の関係をめぐるネーゲルの議論から示唆を得ることができる。主観性と客観性のそれぞれが死と関係する仕方について、次のような考えは理解できるだろう。つまり、われわれにとって、とりわけ自身の死に関して、われわれ自身もつパースペクティブは重要である。ある主体 a が死ぬとき、観点中立的になされる a についての語り方は決定的に変化するわけではないが、他方で、a 本人のパースペクティブからすれば、死は劇的な変化のように思える。すなわち、客観的世界には、ある一つの主観的自己である a が存在している可能性と a がもはや存在しない可能性のいずれもあるが、a 自身の主観的視点にとっては、a の存在する可能性と非存在の可能性の両方があるわけではない。ネーゲルは、主観的視点——ここでは、ようするに自分の意識的体験——から理解されるその主体自身の死について、次のように述べる。

さて、わたしの人生をなりたせる多くの可能性は、わたしには決して実現できない。だが、それらのさまざまな可能性は、わたしの存在次第だ。わたしの存在こそ、これらすべての可能性が依存する現実なのである。[……] 問題なのは、自分を内側から考えると、わたしの存在と非存在という両方の可能性をもつ、より根本的な何かがあり、わたしの存在はその何かもつわたしの存在の可能性の現実化だとされるような何かがあるようには見えないことだ<sup>69</sup>。

一方の客観的視点から見れば、世界のなかに存在する主体の未来には、死と存続の二つの可能性が開かれている——このことは死が剥奪の害であるということを支える事実であろう。他方の主観的自己にとって、自身の存在は、複数の可能性のなかの一つの可能性などではなく、自身にとってのすべてである。そのため、a の主観的視点にとっての a の死は端的な消滅を意味する<sup>70</sup>。主観的自己にとっては、その死後に未来や別の可能性など端的にないのである。そしてそのような主観的自己の消滅について、「死んでしまえば、幸せだとか不幸だとか言うのは無意味だ」とか「死

<sup>69</sup> Nagel (1986), p. 227. [邦訳書 371 頁、訳文は邦訳書に従う。□ は引用者による補足。]

<sup>70</sup> Cf. Nagel (1986), pp. 227–228 [邦訳書 370–372 頁]。ネーゲルによれば、主観的視点は自分の死を自身に起こる可能性として受け入れることができない。そして「これは、自分の死を想像できないというまじがった通念にふくまれる一片の真理だ」(ibid., p. 227 [邦訳書 327 頁、訳文は邦訳書に従う))。

者にとっては何もかもなくなる」と表すこともできるだろう。

前段のものは、自分自身の意識の終わりである死が、驚くべき、ぞっとするようなものだという主観的な感覚——ネーゲルは「無の予期 (expectation of nothingness)」と呼ぶ——についてのネーゲルによる説明の一部である<sup>71</sup>。ネーゲルがもっぱら問題にしている「消滅」とは、主観的自己にとっての内的な世界の消滅のことである<sup>72</sup>。つまりネーゲルはここで、それが未来におとずれるということを意識がどのように理解するかという問いを主題にしており、本論文とは関心が異なる。このネーゲルの主題にさらに立ち入ることはしないでおう<sup>73</sup>。ここでは、ネーゲルが、可能性の剥奪として理解できる死の悪とは別の死の「恐ろしさ」を指摘している点と、その説明のために、ネーゲルが先の引用において、主観的自己の存在自体に言及している点に注目したい。そうすることで、主観と客観の区別が二つの異なる死の理解に関係しているということのポイント

<sup>71</sup> Nagel (1986), pp. 225–226 [邦訳書 368–369 頁]。この「無の予期」は、自分のいない世界が続くといった客観的な死の理解とも、人生が有限であるという主観的な認識とも異なるとして、ネーゲルは次のように述べる。「人生が終わっても世界は変わらずあり続けるとみなす外的な視点か、死のこちら側だけを眺める内側の視点、つまり、予期される未来の意識の有限性しかふくまない視点以外に、自分の死を考える形式などありえないと思えるかもしれない。だが、それは正しくない。無の予期 [expectation of nothingness] とよべるものもある。思考はそこからそれがちだが、この予期はまちがいのない経験であり、いつでも驚きをあたえ、ときにぞっとさせる。これは、人生には限りがあ[る……]といったありきたりの認識とはまったくちがう。」(Nagel 1986, pp. 225–226. [邦訳書 368–369 頁、訳文は基本的に邦訳書に従うが一部訳語を変えた。[] は引用者による補足。]) さらに重要なのは、それが完全な無意識を予期することとも異なる点である。それらが異なるのは、ネーゲルによれば、無意識には経験の可能性の継続が含まれているからである (ibid., p. 226 [邦訳書 370 頁])。

<sup>72</sup> Nagel (1986), p. 228 [邦訳書 372 頁]。そうした消滅は、主観的視点にとって、ありうる可能性の実現ではない。それは、主観的世界が存続することは、それが存在しないことと比較されるような単なる可能性ではないからである (本章注 70 も参照)。ネーゲルによれば、主観的な自己は、未来にもそのような主観的世界が続くという強い感覚をもち、それが途切れるとも途切れぬとも思っていない。それに対して、自分は死ぬという客観的事実が、その主観的な感覚を否定する。そうした主観的認識と客観的認識のギャップが、死を予期することに伴う衝撃の正体だとネーゲルは主張する。このネーゲルの見解と本論文の見解の関係については、次の注を参照されたい。

<sup>73</sup> ネーゲルの主題と本論文の主題である死に関する二つの直観の関係については、さらに込みいった説明の必要がある。ここではその説明のおおまかな見取り図だけを描いておきたい。第二の直観の方から話を組み立てよう。われわれには、死んでしまえば幸せだとか不幸だとかということは意味をなさなくなるという死に関する第二の直観がある。私の考えでは、この直観は、存在自体に関する直観であり、自分自身だけでなく他人の存在についても適用される。ネーゲルによれば、死に関するそうした「感覚」は、自身の死に対して当人がもつ主観的な態度によって第一義的には理解される。(主観的に理解されたものとしては、ネーゲルによる描写に私もおおむね同意する。) ネーゲルは、死に関するこの主観的な感覚と「死の悪」とを結びつける。(おそらくそれが、生に内在する善悪の要素を取り去っても残る生 (あるいは体験) 自体の価値をネーゲルが主張する理由である。第 1 章注 7 も参照。) さらにネーゲルは、そうした感覚を誰もがもつということから、誰の死に関しても、死の重要性は「死ぬ当人の態度によるべきだ」とする方針を (最終的にはうまく行かないとするものの) 示唆する (Nagel 1986, pp. 229–230 [邦訳書 375–376 頁])。私の見解では、死に関するぞっとするような主観的な感覚と死の悪は区別すべきである。死の悪はあくまで未来の可能性の剥奪の悪であり、それは客観的に理解可能である——あるいは少なくとも、そう理解できる死の悪がある。他方で、ネーゲルの言う主観的な「感覚」は、ネーゲル自身が述べるように、そうした可能性の条件自体が消えてしまうことについてのものである。「この [可能性の条件である無条件の] 可能性は実現されないだけではない。消えてしまう [vanish] のだ。」(Nagel 1986, p. 228. [邦訳書 372 頁、訳文は邦訳書に従う。[] 内は引用者の補足。]) 私はさらに、この「感覚」の対象である個々の主体の消滅という事柄もまた、第二の直観として他人についても客観的に理解可能だと考える。またそれを理解するために、「大切な人の死に対してとる態度」についてネーゲルが言うような、「その人の目を通して世界を眺めること (Nagel 1986, p. 224 [邦訳書 365 頁、訳文は邦訳書に従う]) も必要ないと考える。

トをどこに見ればよいのかがよりはっきりすると思われる。ここまで本節で見てきたように、さまざまな事態が a の主観から成り立たないということだけでは、第二の直観を捉えることはできない。注目すべきなのはそこではなく、a の主観にとっての可能性が a の存在にすべて依存しているという点である。第二の直観において問題になっているのは、主観的視点によって捉えられる事態がその観点にとって成り立つか成り立たないかということではなく、その事態が何であれ、当の主観的視点が成立しうるかどうかである。そしてその成立条件は、そのような主観的視点をもつ存在者が存在するかどうかという条件と一致する。つまり、主体が存在するときには、何かを対象とするような主観的視点が成立しうるし、存在しないときには、それは成立しえない。すなわち、結局のところ重要なのは主体の存在自体なのである。次に見るのは、そのような、人の存在自体に注目して第二の直観を特徴づける方針である。

## B 現在主義的直観

主体の存在自体に注目して外的否定を理解する最も素直な方針は、それが非常に真剣な現在主義的理解の表現だと考えるものだろう。すなわち、外的否定によって表される「消滅」は現在主義的な死の理解であり、対比される「終焉」は、現在主義的でないたとえば永久主義的な死の理解であるというように<sup>74</sup>。永久主義によれば、人は、時間に相対的な意味で存在しなくなるとしても無時間的には存在し、その死後においてもその人について語ることは意味をなす。それに対し、純粋な現在主義によれば、存在するものは現在存在するものだけであり、死によって存在しなくなった人について語ることは本当のところは意味をなさない。その見解のもとでは、死によって人は存在しなくなり、いわば、量化の対象領域からいなくなる。このことは、すでに触れたように、形式的には自由論理を用いて表現することが適切だろう。その体系のもとで、もはや存在しない死者の名前は量化が定義される対象領域に含まれるどの要素も指示しないため、死者に対する、内容をもつ述定は成り立たない<sup>75</sup>。つまり、a の死後に「a は W をもつ」が成り立たないのは、a が W をもたないからというより、a が存在しないことによってその命題が外的に否定されるからだ、ということである。

もちろん現在主義にもさまざまな立場がありうる。第1章第6節で見た、新マイノング主義を採用するタイプの現在主義は、対象領域に関するそうした特徴を共有していない。このような仕方での外的否定という意味での「消滅」を説明しうるのは、現在主義のなかでも、現在主義的直観と言えるような理解を素直に反映した最も真剣で純粋なタイプの現在主義ということになるだろう。純粋な形において、現在主義に基づく死の理解と、たとえば永久主義に基づいた死の理解は、

<sup>74</sup> 佐金武は、われわれの言語実践には、現在主義と永久主義の二つの直観が混在しており、死者に関する態度はその二つのあいだで揺れることがありうると示唆している（佐金 2013、59 頁）。

<sup>75</sup> さらに本章注 63 で触れたように、とくにネガティブな自由論理のもとでは、同一性言明すら成り立たない。Priest (2008), p. 297 も参照。

それぞれ明確に区別可能である。そうだとすれば、それらのそれぞれに対応するものとして、死に関する二つの直観を考えることができるかもしれない<sup>76</sup>。

エピクロス主義による死の悪の否定と第二の直観とを再び比較することが、ここで検討したいアイデアの理解に役立つと思われる。ブラッドリーは、時間に関する存在論的枠組みとエピクロス主義との関係について次のように示唆している<sup>77</sup>。現在主義のもとで、人とその人の死という出来事が共に存在する時間はない。それは、エピクロスの論証に述べられているように、死が起こるときにはその人はもはや（端的に）存在しないからである。このことは、エピクロス主義の「人の死がその人にとって悪でありうるような時間は存在しない」という主張を支持するように見える。なぜなら、人とその死という出来事が共に存在するものでなければ「…が…にとって悪い」という関係は成り立ちえないからである。それに対して永久主義によれば、人とその死という出来事は同じ時間に共に存在していなくても、四次元時空に共に存在することが可能である。そのため、その枠組みのもとではエピクロス主義者による先の主張は支持されない<sup>78</sup>。

だが私の考えでは、真剣な現在主義に訴えるとき、エピクロス主義者は求めている以上の帰結を引き受けなければならない。つまり、その存在論的枠組みのもとでは、人の死後には、死の悪だけでなく、内容をもったいかなる性質帰属も、生者との関係の成立も、可能でないのである。さらに言えば、この枠組みのもとでは、人の死後にはその人に関する過去の言明も本当のところ意味をなさない。なぜなら、この枠組みに沿う死の理解とは、死によって何もかもなかつたかのようにするというものだからである。このような死の理解は、死の悪を否定し心の平静を説くエピクロス主義を支持するようなものではないだろう。それはむしろ、生に対する真剣さを挫折させるような第二の直観の一つの表現として理解することが適切なものだと考えられる。次のように言ってもよいだろう。真剣な現在主義が正しければ、死とは、人々が気にしなくてよいものなのではない。そうではなく、死とは、何かを気にするのがよいとか気にしなくてよいとかということが無意味にするようなものなのだ。

第二の直観と真剣な現在主義とを結びつけるのは、もっともであるように見える。しかしそう

---

<sup>76</sup> もちろん、両方の直観がともに一つの世界のあり方を反映しているということではなく、その意味で、それらの理解は両立しえないだろう。ある一人の人が、異なる包括的な形而上学的枠組みのもとでのみ意味をなす別々の二つの考えをもつとしよう。それらの考えが明確に区別でき衝突もしない、ということは可能である。しかし、それらの考えが一つの世界においてどちらも実現するというのではない。それは、異なる包括的な形而上学的枠組みが一つの世界において実現していることがないからである。たとえば「自分が死ねば世界も終わる」という独我論的考えは、ありふれたものである。そしてそのように言う人が、他方で自分の死後も世界が存続するとも思っているということもまた、ありそうなことである。自分自身の死に関する独我論的考えと非独我論的考えは明確に区別されるものとして、それぞれに理解できる。だが、それらの考えがどちらも実際に一つの世界において成立するというのではない。本論文の試みである二つの直観を独立に特徴づけることのために必要なのは、いずれの直観もが世界のあり方として両立しうるということでなく、それらがそれぞれに区別でき意味をなすということだけだと思われる。

<sup>77</sup> ただし、ブラッドリーはこの見解にそれほど説得力があるとは、もはや（Bradley 2009 においては）考えてない。ブラッドリーは Bradley (2004) において、現在主義を退けることで主体の不在の問題が解決できるとしていた（Bradley 2004, p. 16, cf. Bradley 2009, p. 82 fn. 18）。

<sup>78</sup> Bradley (2009), p. 82.

だとしても、現在主義的直観に対比されるものが先に例として挙げた永久主義的な描像だと考える必要はかならずしもないと思われる。別の言い方をすれば、第二の直観を現在主義的直観と呼ぶことがもし適切だとしても、第一の直観が反現在主義的かという、そう考える必要はないのである。第二の直観に沿う枠組みとして必要なのは、そのもとで、ある主体 a の死によってその a に対する性質の帰属が可能でなくなるということである。そしてそれが、死によって a が存在を失うのと同時に量化の対象領域からもいなくなることによってそうだとということである。これは、存在に対する非常に重い理解なのである。他方の第一の直観に沿う枠組みとして必要なのは、死者 a がなおも量化の対象領域にあり、福利といった一群の性質の適用の範囲にあり、その人にとって何がなお重要性をもちうるということだけである。それは先に示唆したように、現在主義的新マイノング主義のもとでも可能である。

以上の方針によって、第二の直観を第一の直観と対照させて特徴づけることができるように見える。第一の直観に沿った「終焉」としての死は、浅い非存在化の理解である。それは、死によって主体が非存在になったとしても、依然としてその主体についてさまざまなことが成り立つというものである。それに対して、第二の直観に沿った「消滅」は、深い非存在化の理解である。それは、価値に関しては、死がその人に対する真剣さを挫くということの意味する。そして、その主体について語ることをすら意味がなくなるということの意味する。そのことは、より形式的には、その名前前の指示対象が端的にないということであり、それゆえあらゆる述定が成り立たないということである。こうした死の理解は、存在論的には、現在主義的な直観と呼べるようなものとして理解できる。そしてそれは、浅い非存在化と対比される。なおここで注意が必要なのは、第一の直観の理解が、人は死によって浅い意味で存在しなくなるが深い意味では存在している、というものではないことである。第一の直観のもとでも、死とは存在しなくなることである。第一の直観と第二の直観は、相容れない別々の存在理解なのである。

もちろん、この第二の死の理解を「非存在化」と呼ぶのは正確でないだろう。なぜなら、あるものの変化には、変化の前後においてそのものに対する言及が含まれるはずだからである。「消滅」という言い方でさえ不正確さは免れないであろう。かつて存在していた何が消滅したのか、ということが問われうるからである。こうしたパラドキシカルな理解と本質的に関わらざるをえないところが、ひょっとすると死の問題の特異性を顕著に示しているのかもしれない。ともあれ、深い非存在化という考えの特徴づけ自体はこれで十分明確になったのではないだろうか。以下でも、終焉と消滅の対比を明確にするために、また、さらに続く二つの節で検討する類似のアイデアとの比較のために、「非存在化」という呼び方を二つの死の理解のどちらに対しても用いることにしたい。

次の二つの節では、深い非存在化を理解するための別の候補を見る。次節では、本節のものと同等のことを異なる形式的道具立てによって表しうるアプローチを取りあげる。第二の直観をあくまで存在述定の否定に基づいて理解するそのアプローチは、そのもとでまさに深い「非存在化」と死を呼ぶことが相応しいものである。その次の節のアプローチは最終的には退けられるが、そ

ここからは、死の理解について興味深い示唆を得ることができる。

### 2.3.3.3 二つの非存在化——浅い非存在化と深い非存在化——

浅い非存在化と深い非存在化の区別は、前節のものとは形式的に異なる道具立てを用いても可能であるように見える。その方針を検討するために、ここで新たに「ある水準の福利をもつ」という性質を表す「 $W^z$ 」という表現を導入しよう（ $W$ との違いはすぐあとで説明する）。死んで存在しなくなった死者が福利をもつことはないとする、第二の直観に沿う深い死の理解は、この $W^z$ を用いることで次のように表すことができるだろう。

[消滅<sup>ER</sup>]  $W^z$ をもつような当人が存在しない。そもそも $W^z$ をもつためには存在している必要がある。

第二の直観に従えば、人が死後に $W^z$ をもたないのは「そもそもその人が存在しない」からであるが、それを、その人に性質 $W^z$ を帰属させるための条件（つまり存在という要件）が満たされていないということを意味するものとして特定するわけである。このことは、形式的には次のように表すことができるだろう。すなわち、量子子を「有る」を表す新マイノング主義的なものとして、

[消滅<sup>ER\*</sup>]  $\exists x (x=a \ \& \ \neg E! (x) \ \& \ \neg W^z (x)) \ \& \ \forall x (W^z (x) \supset E! (x))$

というように。

ここまでで用いてきた $W$ に代えて、新たに「ある水準の福利をもつ」を意味する $W^z$ を用いることの要点を簡単に述べておこう。それは主に、 $W^z$ によって「ゼロの水準の福利をもつ」ということをも表しうることにある。それにより、先の[消滅<sup>ER\*</sup>]の第二連言肢によって、「ゼロを含めたどんな水準であれ、福利をもつためには存在していなければならない」という条件を表現することができる。さらに第一連言肢のなかで用いられた $W^z$ の否定によっては、主体が「いかなる福利の水準ももたない」ということが表せる。 $W$ を用いる場合には、「ゼロの水準の福利をもつ」ということがその否定「 $\neg W$ 」で表されるため（さらにそれは「福利の水準が無規定である」をも意味しうるため）、意図した条件を簡潔に表現できないのである<sup>79</sup>。

前節のアプローチとの最も重要な違いは、このアプローチにおいては、第二の直観が存在量詞ではなく存在述語の意味に関わる事柄だとみなされている点である。つまりこのアプローチのもとで、第二の直観とは、ある主体がゼロの値を含め何らかの水準の福利をもつという性質をもつ

<sup>79</sup>  $W$ の否定がなぜ「ゼロの水準の福利をもつ」を表すかについては、本章注53も参照。

には、存在という性質をもつことを必要とする、という存在の理解だと言える。それはより形式的には、ある種の述定の必要条件としての存在述定というように、諸述語の意味の問題として捉えられている。前節の量化的アプローチにおいて、述定一般のそもそもの条件としての量化に注目して第二の直観が特徴づけられていたのとは異なり、本節のアプローチにおいては、消滅によっていかなる述定も可能でなくなるとまではかならずしも主張されない。前節で見たように、量化的アプローチのもとでは、ある人の死後には、その時間から見て過去であるその人の生前のあり方に関する言明もまた無意味だということになる。他方、存在述定の否定として理解された深い非存在化がそのような過去についての述定をも不可能にするかどうかは、存在述語の意味がどう定められるかに依存する。

では、どちらのアプローチがより適切だろうか。じつのところ、現在主義的新マイノング主義のもとで述定的アプローチを採用する場合には、量化的アプローチと同等の表現が可能であるように見える。まず、いずれのアプローチにおいても、第二の直観と対応する深い存在の否定は、 $\mathcal{W}^x$ をはじめとする性質が主体に帰属するための条件の不成立を意味している。量化的アプローチにおいては、ある対象が存在することは、その対象が存在量化を定義する対象領域に含まれることを意味しており、そのことはまた、その対象に対して  $\mathcal{W}^x$ をはじめとするあらゆる述定がそもそも可能であることの条件になっている<sup>80</sup>。それはもちろん、どの述語も、存在量化の対象領域に含まれる要素からなる諸集合によってそれぞれ定義されるからである。他方の述定的アプローチにおいては、ある対象が存在することは、その対象が存在という述語を定義する要素の集合に含まれることであり、そのことが  $\mathcal{W}^x$ をはじめとする別の一群の述定の必要条件になっている。すなわち、問題の述語を定義する集合はそれぞれ、存在を定義する集合の部分集合である。そのため、述定的アプローチのもとで、いかなる述語を定義する集合も存在するものの集合に含まれると考える場合には、二つのアプローチは、すくなくとも第二の直観の表現として違いをもたないと思えることができるわけである。

ただし先に述べたように、存在述語を他のどの述語の条件として定めるかは、述定的アプローチのもとで開かれた選択肢である。つまり、死者が生きていたころの過去に関する述定さえも成り立たないとするものとして存在の意味を定義することもできるし、死後の福利の帰属だけを不可能にするものとして定義することも可能である。ではどのように定めることが第二の直観の表現として適切なのだろうか。量化的アプローチに沿った「死によって何もかもなかったかのようなになる」というような言い方も、死に関する第二の直観の素直な表明であるように私には思われるが、しかしながら、そうだと断定する根拠まではないだろう。第二の直観について明らかだと言えるのは、ここまでの議論を踏まえれば、死後の福利および生者との関係という、第一の直観と対比される事柄に関してだけであり、第二の直観を特徴づけるにはじっさいそれで十分だと考えられる。このことはさらに、死の理解を表現するのに適切な形而上学的枠組みが何かという本

<sup>80</sup> ここでも、量子子を定義する  $D_1$  の要素の集合によって述語を定義するネガティブな自由論理を前提している。注 63 も参照。

論文の関心に照らして、重要性をもつように見える。もし第二の直観が過去についての述定まで否定するものでないとするれば、述定的アプローチは永久主義にも開かれているように見えるからである。すなわち、[消滅<sup>ER\*</sup>]における量子子を無時制的な存在の意味で捉え、存在述語を時間に相対的な存在の意味で捉えればよいわけである。そのように理解すれば、永久主義のもとでも、 $W^L$ の否定によって、人が存在しなくなった時間にはその人の福利は無規定だということを表現することができるだろう。

以上で見てきたように、前節の量化的アプローチと本節の述定的アプローチには、人の死後にもさまざまな豊かな述定が可能だとするかについて、採りうる選択肢の違いがあることになる。だが、その違いをもってどちらのアプローチがより第二の直観の表現として適切かの判断はできないと思われることは、すでに述べた通りである。ただし、現在主義と永久主義という二つの存在論的枠組みによっても利用可能であることを、述定的アプローチの理論的な優位性とみなすことはできるだろう。なお、次章第4節Fにおいて、第二の直観を説明しうる形而上学的枠組みとして最も適切な枠組みがどれかを精査するが、そこでは、あらかじめ永久主義的枠組みを排除する前節のアプローチではなく、第二の直観の表現を存在述語の意味の問題として捉える本節のアプローチを前提する。

次節では、深い非存在化の理解としてさらに別の候補を見る。そのアプローチは結局のところうまくいかないことが明らかになるが、死に関してわれわれがもつ理解について、その検討からさらにいくらかの示唆を得ることができる。

#### 2.3.3.4 二重の非存在化——非存在と無——

四つめの方針を見よう。それは、先の二つのアプローチとは異なる「深い非存在化」の理解の候補である。第1章第3・4節で論じたように、死の害を被る時間に関する死後説によれば、人が死の害を死後に被るには、その人は死後に何らかの（快樂説のもとではゼロの）水準の福利をもつのでなければならない。そのことを踏まえると、第一の直観に従った死の理解を表す [死の害]——ある人が死んでおり、その人は死の害を被っている——からは、 $a$  の死後の時間に次が成り立つということが帰結する（ここでも前節に続き、「ある水準の福利をもつ」ということを表す  $W^L$  を用いる）。

[死後の福利]  $a$  が死んでおり  $W^L$  をもつ。

それに対して、第二の直観によれば、死によって人は福利などの一群の性質をもつことができなくなる。ところで、死の害自体に対しても、こうした深い非存在化の理解を適用することはできないだろうか。つまり、「死の害を被っているということも無意味になってしまうのだ」というよ

うな言い方も、理解可能な第二の直観の表現であると思われまいだろうか。じっさいすぐに確認するように、興味深いことに、ここで論じている「消滅」の理解は、すくなくとも表現上は、[死後の福利] に対してもさらに適用可能に見えるのである。それは「消滅」が、ある文をその「外側から」否定する外的否定として単純に理解できるからである。すなわち、

[3<sup>4</sup>]  $\mathcal{W}^x$ をもつ当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

でなされる外的否定を、 $\mathcal{W}^x$ の述定だけでなく[死後の福利]における「死んでおり  $\mathcal{W}^x$ をもつ」に対しても適用し、その結果を次のように表現することはできるだろう。特定の人を  $a$  で表して明示し、

[消滅 <sup>34</sup>] 死んでおり  $\mathcal{W}^x$ をもつような  $a$  が存在しない。そもそもその  $a$  が存在しない。

一見したところ、この[消滅 <sup>34</sup>]を理解することは可能に見えるかもしれない。すでに述べたように、意味をなす文に対して単純に外的否定を適用しただけのものであり、ごく普通に起こりうることを表した、車の傷についての[6]とも形は変わらないからだ。しかし、死は存在の終わりだとする終焉テーゼの意味を考えると、この[消滅 <sup>34</sup>]が理解可能なものなのかは疑わしい。まず、第一連言肢の「死んでおり」という表現は、第一の直観に沿って理解される終焉テーゼが意味するところの死を表している。その死の理解に従えば、[死後の福利]と[消滅 <sup>34</sup>]は次のように言い換えられる。

[死後の福利<sup>3</sup>]  $a$  が存在せず  $\mathcal{W}^x$ をもつ。

[消滅 <sup>34</sup>] 存在せず  $\mathcal{W}^x$ をもつような  $a$  が存在しない。そもそも  $a$  が存在しない。

[死後の福利<sup>3</sup>]は[死後の福利]の言い換えとしてもっともなものだろう。いずれも形式的には、量子子を存在を負わない新マイノン主義的なものとして、次のように表現できる。

[死後の福利\*]  $\exists x (x=a \ \& \ \neg E!(x) \ \& \ \mathcal{W}^x(x))$

しかし、他方の[消滅 <sup>34</sup>]は、もともとの第二の直観によって意味されるものではないだろう。

[消滅 <sup>34</sup>]の前半は、単に「ある人  $a$  が存在せず  $\mathcal{W}^x$ をもつ」と述べているだけだからである。別の言い方をすれば、[消滅 <sup>34</sup>]は「存在しない  $a$  が存在しない」ということと「 $a$  が  $\mathcal{W}^x$ をもつ」ということを言っているだけである。だが、先に述べたように[消滅]が外的否定を意味するのだとすれば、形式的には次のように表現できるはずである。

[消滅  $W^*$ ]  $\neg\exists x (x=a \ \& \ \neg E! (x) \ \& \ W^*(x)) \ \& \ \neg\exists x (x=a)$

このように表せば、二つの「存在の否定」は確かに区別されている。この区別を用いて、浅い非存在化と深い非存在化の区別をすることもまた可能であるように、やはり一見すると思われる。しかしながら、その二つの「存在の否定」は何を意味するのか。存在述定に対する否定で表されたものが主体の死としての存在の否定を表すとすれば、このとき外的否定は何を否定しているのだろうか。もちろん、主体  $a$  の存在の否定が成り立つことを否定しているのだが、それが他でもない主体  $a$  の存在の否定によってなされるというのはどういうことなのか。

問題なのは [消滅  $W^*$ ] に現れる外的否定の意味である。その意味を与えるものとして、いくつかの形而上学的道具立てが検討に値するように見える。すなわちそれは、時間に関する永久主義や現在主義的新マイノング主義にそれぞれさらに付け加えることが可能に見える別の存在のカテゴリーである。対比して理解するため、それぞれの枠組みにおいて第一の直観がどのように表現できるかを確認しておこう。まず永久主義のもとで、第一の直観に対応する次のものが表現可能である<sup>81</sup>。

[死後の福利  $E^*$ ] ある人が時点  $t$  に存在せず、その人は  $t$  に  $W^*$  をもつ。

つまり、無時間的に存在するある人について、時間に相対的な意味でその人が存在しない時間に  $W^*$  をもつということが主張されている。そして次のものが、永久主義に「端的な非存在」というカテゴリーを加えることによって表現できる。

[消滅  $E^*$ ]  $t$  に存在せず  $W^*$  をもつような当人が無時間的に端的に存在しない。そもそもその人が無時間的に端的に存在しない。

現在主義的新マイノング主義のもとでは、ある人の死後の時間に次のものが成り立つということが意味をなす。

[死後の福利  $M$ ] ある人が存在せず、その人は  $W^*$  をもつ。

すなわち、存在しないが有るようなある人（つまりある死者）について、その人が  $W^*$  をもつと主張されている。さらに、ある人の死後の時間に次のものが成り立つということが、現在主義的新マイノング主義に「無 (nothing)」というカテゴリーを加えることで意味をなす。

---

<sup>81</sup> ただし四次元主義のもとでは、対象が存在しない時間  $t$  にその対象が性質をもつことは認められないため、[死後の福利  $E^*$ ] は認められないだろう。この点は次章で詳しく論じる。

[消滅<sup>M</sup>] 存在せず  $W^x$  をもつような当人が無い。そもそもその人が無い。

いずれの枠組みにおいても、外的否定は、第一の直観における存在の否定とは異なる「存在の否定」を意味するものとして理解できるように見える。それは、言ってみれば、一方の存在の否定をさらに否定するという「存在の二重の否定」である。

さて、本章第 3.3.2 節で見た量化的アプローチのもとで、外的否定は、名前の指示対象が端的にないということの意味していた。他方、そのような外的否定の作用域のなかに現れる  $a$  に対する存在述定は、一階の性質として理解される存在を意味する。いま検討している方針についても、そのことは変わらない。つまり、外的否定によって表現される「存在の二重の否定」は、第一の直観の表現である  $a$  の存在の否定が成り立たないということの意味しているのである（それが成り立たないのは、 $a$  に対するどんな述定も成り立たないからである）。このように特徴づけた「存在の否定」もまた、深い非存在化と呼ぶことができるかもしれない。すなわち、人は死ぬと存在しなくなるだけでなく——あるいは、時間的に存在しなくなるだけでなく——、完全な無にもなる——あるいは、端的に存在しなくなる——のだ、と。

「存在・非存在・無」や「時間的存在・端的な存在・端的な非存在」というような存在に関する三つのカテゴリーの区別は、じっさい哲学者たちによって（あるいは日常的にすら）しばしば暗黙に、あるいは明示的に用いられている。たとえばユアグローは、死者を非存在対象だと主張する一方で、シャーロック・ホームズやペガサスといった架空のキャラクターを「無」だと主張する<sup>82</sup>。死者が非存在であるという「非存在」よりも、言ってみれば、存在や実在 (reality) の度合いが低い（あるいはまったくない）対象のカテゴリー（あるいは対象でないもののカテゴリー）にそれらを位置づけるのである。現実の非存在よりも実在の度合いが低いとされてきたそうしたもののカテゴリーとしては、「単に可能な者 (mere possibilia)」——ユアグローによればそれらは真正の非存在対象だが——や「単に潜在的な人 (merely potential people)」<sup>83</sup>、「空想の産物 (figment)」<sup>84</sup>、「抽象的对象 (abstract object)」などを例として挙げることができるだろう。そうしたカテゴリーの区別に依拠して表現されうる、不自然とまでは言えない場面として、次のようなものも考えられる。たとえば、あなたがある人から「私の子供は病気で死んでしまった」と深刻そうな顔で聞かされたとする。実際には、その話は同情を引いてあなたを欺そうとするその人の作り話であり、その人には子供などいない。そして、その事実を知っている別の友人に、あなたは真実を告げられる。「その人の子供は病気で死んでなどいない。病気で死んでしまったその人の不幸な子供なんて存在しない。そもそもその人の子供が存在しない」と。立派なあなたはこう言うだろう。「ああよかった。死んでしまって（存在しなくなった）不幸な子供はいないんだ」と。あるいは、次のような状況も考えられる。酷く悲観的な男女のカップルが次のように考えて子供をもうけな

<sup>82</sup> Yourgrau (1987), p. 91 [邦訳 198 頁] .

<sup>83</sup> E.g. Heyd (1992), esp. p. 154.

<sup>84</sup> Quine (1987), p. 75 [邦訳書 133 頁] .

いという決意をしたとする。「死は不幸なことだ。この世に生まれなければそのような不幸を被ることはない。だから子供は作らない。死んでしまい不幸になるような私たちの子供は一度も存在することがない」と。このような言い方は理解可能ではあるだろう<sup>85</sup>。そしてそれらに対する素直な理解は、存在を二重に否定しているというものであろう。

しかし、以上のアナロジーによる特徴づけは、上手いアナロジーだろうか。死に関する第一と第二の直観は、主体の非存在化について、それぞれ異なる理解をわれわれに告げるものである。そして、実在の度合いが低い第三の存在のカテゴリーというアイデア自体は、さほど突飛なものではない。だが、他でもなく死によってそれらの三つの段階が区別されるというのは理解可能だろうか。人の存在と非存在を隔てるものが死だというのはよい。人の存在と無——あるいはユアグローに反して、単に可能的であること——が誕生によって隔てられているというのもよいかもしれない。だからこそ先に本章第3.3.2節で引いたようなヘアによる表現も理解できるのだろう。しかしながらここで必要なのは、非存在と無をどちらも等しく存在から隔てるような「死」の理解なのである。

本節のアプローチは他のものよりずっと理解しがたいものである。このアプローチのもとで、[消滅]において外的に否定されている存在は、時間に相対的な存在を意味しない。そこで否定されているのは、端的な存在か、あるいは有である。そのため、[消滅]がもし成り立つとすれば、時間を超えるような事柄ということになるだろう。だが、もともとの[消滅]の意味は、人が死んでしまう前には成り立たず、死後に成り立つような時間的なもののはずである。このことはどのように理解すればよいのだろうか。ここまで見てきたアプローチにおいて、第一と第二のいずれの直観に沿う死の理解も、それぞれに異なる理解とはいえ、あくまで時間に相対的な意味での存在の否定として捉えられていた。それとは異なる「深い非存在化」をどう理解すればよいのか。

二重の非存在化のどちらの非存在化もともに死として捉えることが困難であることを、時間の経過に沿って見てみよう。aに死がおとずれるとする。深い意味では、それは外的否定として（第二の直観に対応する意味で）理解される。すると、その時間以降に成り立つはずのaに対するどんな内容のある述定も意味をなさないことになる。すなわち、第一の直観に従うようなaに関する死後の述定が成立する時間は存在しない。浅い意味（つまり第一の直観の意味での非存在化）の方から理解すれば、次のようになる。死後の時間にaは $W^c$ をはじめさまざまな性質をもつ。だが、第一の直観に従った死後の述定は、それが成立するはずの時間には深い非存在化による外的否定によって成立できなくなっている。これは、エピクロス論証と同形の議論を構成するかのように見える。死後にもつとされる性質として、死んでいるという性質を例に考えよう。人は生前には、死んでいるという性質をもつことがない。他方で人は、「死」の後の時間にも死んでいるという性質をもつことはない。なぜなら、「死」によっていかなる性質も人には帰属しえなくなるからである、というように。問題は、深い意味での「死」の後の時間ということが意味をなさ

<sup>85</sup> ただしユアグローは、死後において人が非存在であることと、「一度も存在することがない」ことで非存在であることの非存在の意味を区別していない。

ない点である。それは、そこで言われている「死」とは無時間的な存在（あるいは有）の否定だからである。

だが、この深い非存在化を死として理解するために用いることのできる、時間を超える事柄の候補が一つあるように見える。それは、世界の消滅である。まず、世界が存在しないという事実がおおよそ意味をなすとすれば、それは時間を超える事柄であろう。そして、それは同時に主体の存在の否定をも意味する。というのは、世界が消滅すれば、もちろんその内部にいるいかなる主体も存在しなくなるからである。問題は、そのどちらもが同じ一つの主体の死を意味するかという点である。だがじつのところ、世界の消滅を主体の死と一致するものとして理解するやり方はよく知られている。それはいわゆる——おそらくかなり素朴な種類の——独我論的な死の理解である。深い非存在化が世界に関係するものだけということ、二重の非存在化について理解できる先に挙げた例が、フィクションや、現実世界以外の可能世界に関するものだけということからも示唆される。それらの例における二重の非存在化は、浅い方が、ある世界のなかでの存在の否定を意味し、深い方が、現実世界における事実一般の不成立——それは、世界が存在しなくなるからである——を表しているものとして捉えることができるだろう。

この独我論的な「深い非存在化」の理解は、本章第 3.3.2 節で検討した、主客の観点の区別の変種のようなものを考えることで、分かりやすくなるかもしれない。まず、外的否定をある主観的視点（ $a$  の視点とする）の消滅だと理解する点では、先のアプローチと同じである。つまり、外的否定として、死によって幸福であるとか不幸であるとかということが意味をなさないということは、以下のように表現されるものとして理解すればよいだろう。

[消滅<sup>'s</sup>]  $a$  は存在せず  $W^d$  をもつ、ということが  $a$  の観点からは成立しない。そもそも  $a$  の観点が存在しない。

ここで  $a$  の観点について言われている「存在しない」は深い意味での非存在である。独我論的理解においては、この [消滅<sup>'s</sup>] と、

[消滅<sup>'o</sup>]  $a$  は存在せず  $W^d$  をもつ、ということが客観的に成立しない。そもそも世界が存在しない。

が常に一致する。独我論においては、 $a$  の主観的世界こそが世界である。

[消滅<sup>'s</sup>] と [消滅<sup>'o</sup>] のそれぞれにおいて「 $a$  は存在せず  $W^d$  をもつ」と表現される第一の直観は、非独我論的な普通の意味での浅い死の理解、つまり終焉の理解と対応する。それに対する外的否定は、独我論的な「消滅」の理解だと言えるが、それが終焉としての死を否定するというこの意味を、 $a$  よりも先に死ぬ他人  $b$  の死について見ることで、明確にしよう。 $a$  が生きていれば、その生前の時間には次が成立する。

[1<sup>a0</sup>]  $W^x$ をもつような  $a$  が存在する、ということが客観的に成り立つ。

これが成り立つ時間においては、 $a$  よりも先にすでに死んだ  $b$  について、次が成り立つ。

[死後の福利<sup>b0</sup>]  $b$  が存在せず  $W^x$  をもつ、ということが客観的に成り立つ。

ここで言及されている  $b$  の死は、第一の直観に従って理解される。そして、 $a$  が死ぬことで世界も消滅するという場合について、次のものを理解することはできるだろう。

[消滅<sup>b0</sup>]  $b$  が存在せず  $W^x$  をもつ、ということが客観的に成立しない。そもそも世界が存在しない。

すなわち、 $b$  が死んでいるという事実が、 $b$  の死によってではなく、世界が消滅することでその内部のいかなる事実も存在しないということによって、成立しない。さらにそれと同じことが  $a$  に関しても理解できなくはない。それが先の [消滅<sup>b0</sup>] である。「 $a$  は存在せず  $W^x$  をもつ」ということが成り立たないのは、エピクロス主義者の言うような意味で死が「何のものでもない」からなのではない。それが成り立たないのは—— $a$  が死ぬからではあるのだが、むしろ——世界が減びるからである。独我論的世界の中心である  $a$  が死ぬときには、 $a$  は、いわば第一の直観に沿った終焉の意味での死と、第二の直観に対応する消滅の意味での死（世界の消滅による主観的自己の消滅）を、二重に死ぬのである。

さて、独我論的な死の理解にはたどり着くことができたかもしれない。この理解もまた内的否定と外的否定の対比という図式を共有している。死に関して主張されるいくつかの特異な考えが、その共通の図式によって捉えられるとすれば、それは興味深いことであろう。（あるいは、独我論的な死の理解の実質は、このような図式が理解可能なことにもつぱら尽きるのではないか、とも疑いたくなるかもしれない。）とはいえ、この独我論的理解の一番の問題は、本論文の主題である死の理解が、一般に人の死について成り立つはずのものだという点にある。ここで論じた死の理解は、それを許容しないだろう。ひょっとしたら、それぞれの人について二つの死の理解を適用し、他人が死ぬたびに、「そのたびごとに世界は終わる」と言ってみてもいいかもしれないし——それぞれの主観的世界が終わると言うのではなく——、その死んだ人よりも「あとまで生き続ける人は、世界の終わりを生き延びる」と言ってみるのもいいかもしれない。だが、そのような表現は何か深刻だということを仄めかすにはよいかもしれないが、そのように印象的に語るだけで何か理解が進むわけではない。二つの死の理解のいずれをも世界の中心以外の人に適用することができるためには、 $a$  以外の  $b$  についても、世界の内部の事実に関する任意の命題  $P$  について次が成り立ち、

[消滅<sup>S</sup>] Pということがbの観点からは成立しない。

それが次と一致しなければならない。

[消滅<sup>O</sup>] Pということが客観的に成立しない。

bについてであれ、他のどの人についてであれ、その死後には[消滅<sup>S</sup>]と同様のことが成り立つのでなければならないはずだが、それがどれも[消滅<sup>O</sup>]と一致するとは、すなわち、世界の終わりだというのは、どういう意味なのか。ここで検討した独我論的な死の理解が意味をなすとするれば、その意味は外的否定の作用域に現れるどんな命題も偽だというもののはずである。それが人々の死のたびに起こるといえるのは理解しがたいだろう。独我論的な「死」は、まったく正しいことに、一つの主体に関してしか理解することができない。他方、本論文で探していたのは、そのような特殊な死の理解ではなく、一般に成り立ちうる死の理解である。

### 2.3.3.5 ここまでのまとめと無規定説に反対するもう一つの議論

以上、第二の直観について、いくつかの特徴づけの可能性を検討してきた。本章第3.3.1節では、人と人生という二つの対象の区別によって、第一の直観と対比させて第二の直観を特徴づけようとした。この考えは遠回りのものであり、結局のところ、人の存在についての区別が必要であると論じた。すなわち、ある人について、その人が存在しなくなってもその人について語ることに依然として意味があるような理解と、その人について語ることに意味をなさなくなるという理解の区別を考える方が、それらの方針によって捉えられるものをシンプルに表せるということが示唆された。第3.3.2節で扱ったのは、その条件を満たす道具立てである。そこでは、人の死を意味する二つの非存在化の区別として、内的否定と外的否定という区別に訴えるアイデアを検討した。第3.3.3節のアプローチは、その前の節のアプローチが量的アプローチと呼べるのに対して、述定的アプローチとでも呼べるものであった。それは、存在述語の意味の区別によって二つの非存在化を区別するものである。二つのアプローチはどちらも、第一の直観と対照させる形で第二の直観を満足に特徴づけうるものであった。第3.3.4節では二重の非存在化というアイデアを検討した。そこで得られた理解は、独我論的な特殊な死の理解であり、求めていたものではなかった。

以上の議論からさらに何が示唆されるのかを、価値に関する考慮および性質帰属と、存在の概念の関係という観点から整理しよう。そのうえで、第一の直観をめぐる第1章第4節の議論において批判した、死後の福利に関する無規定説に対して、もう一つの議論をここで提示したい。

第一の直観によれば、死は悪である。その考えには、主体の死後にも、その主体にとって何かが重要である——つまり、何ものかである——ということが含まれる。さらに言い換えれば、そ

これは、何であれ何かが誰かにとって重要であるために、その人が存在している必要はないということであり、何も重要でなくなるということや死は意味しないということである。第二の直観によれば、死は何ものでもない。それは、何かが誰かにとって重要であるようなその当の誰かを死は消滅させるからである。第一の直観と第二の直観の対比は、それほど重くはない浅い非存在化と、非常に重い深い非存在化との対比として捉えることができる。それぞれ、死後になされると考えられるある種の述定に関して、前者はその述定が可能だということに、後者はその述定が可能でないということに対応する。このように説明することによって、第二の直観をエピクロス主義の主張から明確に区別できるだろう。エピクロス主義者もまた、死はよくも悪くもなく、何ものでもないと主張する。だがエピクロス主義者は、死が重要でないとは言わないのである。そうではなく、エピクロス主義者によれば、死がよくも悪くもないということが重要なのである。第二の直観は、そうした重要性が死によって挫折すると告げる。私の考えでは、ここにこそ、エピクロス主義の主張ではなく第二の直観を特徴づけるために「無規定」の概念を利用した方がよいと考える理由がある。その理由は単純で、「よくも悪くもない」や「幸せであったり不幸であったりすることがない」という考えを福利の水準として表現するために利用できる候補が、無規定とゼロの二つ（だけ）だからというものである。エピクロス主義の主張と第二の直観が区別されるとすれば、その二つによって「よくも悪くもない」に二つの意味を与えなければならない。無規定の概念を一方に用いれば、他方にはゼロの概念を用いるほかないのである。これと同じ論点が、死後の福利に関する無規定説に対しても指摘できる。さらにその点を敷衍しよう。

死に関するそれぞれの直観に対して、存在と非存在、何かが重要であるかどうか、福利の水準、関連する一群の性質一般 ( $\mathcal{F}$ としよう) の帰属に関する制約といった諸要素がどのように関係するかを表に整理すれば、本論文の提示する立場は次のようになる。

	第一の直観	第二の直観
存在	浅い非存在	深い非存在
	何かが重要である	何も重要でない
	福利の水準をもつ	無規定
	$\mathcal{F}$ の帰属が可能	$\mathcal{F}$ の帰属が不可能

第一の直観によれば、ある人が死んでいる場合にも、死後のその人に、福利をもつことに関する性質 ( $\mathcal{W}$ や  $\mathcal{W}'$ ) をはじめとする性質  $\mathcal{F}$ は帰属しうる。他方の第二の直観によれば、深い意味で死んだ人にとっては、何も重要でないし、性質  $\mathcal{F}$ の帰属は不可能である。

これに対して、第1章第4節で批判した無規定説を採る剥奪説の立場は次の表に整理できる。

	第一の直観	第二の直観
存在	浅い非存在	深い非存在
何かが重要である	何も重要でない	?
福利の水準をもつ	無規定	?
$\mathcal{F}$ の帰属が可能	$\mathcal{F}$ の帰属が不可能	?

無規定説とは、人の死後の時間には、その人にゼロも含めた定まった水準の福利がいつさい帰属しえないという立場であった。しかしその考えに従うと、浅い非存在と深い非存在の区別に訴えたとしても、無規定説は第二の直観を内容ある仕方で特徴づけることができない。それはようするに、福利の水準が無規定であること、主体にとって何も重要でないということ、 $\mathcal{F}$ の帰属が不可能であるといったことを、第二の直観を特徴づけるために利用できないからである。

ただし、ルーパーをはじめとする無規定説の支持者の多くは、死の悪が死後ではなく無時間的に主体に帰属すると主張する。そのことは第1章第4節で確認した。そこではまた、われわれの福利に関する関心が未来向きであるということをやうまく捉えられないという無規定説の困難を指摘した。その点はここでは措くとして、ここでは、無時間的な悪という考えによっても第一の直観に沿うような死の悪の理解は捉えうると考えよう。それでも、そのようなバージョンの無規定説は問題を抱えることになるように見える。その見解によれば、人が死に、時間に相対的な意味で存在しなくなっても、無時間的な意味で存在するのであれば、その人に対して福利の水準をはじめとする性質を帰属させることが可能である。そして、その人の死後の時間にも、その人にとって何かが重要であるということが意味をなす。その見解は、無時間的な存在・非存在と、時間に相対的な存在・非存在を明示的に区別することによって次の表に整理することができる（時間に相対的である場合には「T」を添えて表す）。

		第一の直観	第二の直観
無時間的存在	存在 <sup>T</sup>	非存在 <sup>T</sup>	無時間的非存在
何かが重要である	何かが重要である <sup>T</sup>	何も重要でない <sup>T</sup>	何も重要でない
福利の水準をもつ	福利の水準をもつ <sup>T</sup>	無規定 <sup>T</sup>	無規定
$\mathcal{F}$ の帰属が可能	$\mathcal{F}$ の帰属が可能 <sup>T</sup>	$\mathcal{F}$ の帰属が不可能 <sup>T</sup>	$\mathcal{F}$ の帰属が不可能

先の表とは異なり、こんどは第二の直観を特徴づけることができているように見えるかもしれない。それは、存在や性質を時間に相対化することによって、無時間的な存在や性質を第二の直観の特徴づけに固有に用いることができるためである。つまり第二の直観は、無時間的な意味での人の非存在化を意味する、というわけである。しかしながらこの立場はうまくいかないだろう。それは、まさにその無時間的な意味での非存在化を死として理解することが困難だからである。

ここで取りあげている無規定説は、第一の直観と第二の直観を区別するために、本章第 3.3.4 節で検討した二重の非存在化というアイデアに訴えざるをえない。その見解を理解する方法は、死を世界の消滅として理解するという独我論的なものであり、世界の中心であるような人以外の人に適用できる死の理解ではなかった。二重の非存在化を普通の人の「死」として理解することが困難であったのは、それが結局のところ、無時間的な意味で非存在になるという、普通に理解すれば整合的でない考えを意味するからである。独我論的理解はそれに意味を与える特殊な死の理解であり、それ以外にこの二重の非存在化を「死」として理解する候補があるということは考えにくい。第二の直観を説明できないことは、無規定説を退けるもう一つの論拠になると私は考える。

第 1 章の議論に加えて、無規定説に反対するもう一つの議論を以上で示した。さらに、第二の直観と誕生の関係について別の示唆を行なうことで、ここまでの議論のまとめとしたい。第二の直観に沿った非存在と存在の関係は、誕生についても並行的な仕方である（あるいはより自然に）理解できる。すなわち、ある人の誕生前には、その人にとって何かが重要であることはないが、その人の誕生によってその人がひとたび存在し始めれば、何かが重要であるということが開始する、というように。（他方で、誕生に関して第一の直観に対応する考えも理解可能だと私は思う。すなわち、人は誕生前にもある水準の（ゼロの）福利をもつ、という考えである。それはさらに、生まれることがなく存在することのない人が特定の水準の福利をもつという考えにも素直に拡張可能だろう。そのような考えは、生まれることが利益であるか害であるかといった判断を支えるものでありうる。このような考えに意味を与えられることが新マイノリティ主義の利点とみなせることを、次章第 3.4 節の論点 E において論じる。）

私の考えでは、誕生によって開始する、生まれた存在にとって「何か重要である」ということは、存在自体に価値があるという考えと容易に混同される。それは、死に関する第二の直観が、死によって何か悪いことが主体におとずれるという死の理解として捉えられてしまうことがあるのとおそらく並行的である——アリストテレスが、よいものも悪いものもなくなることを「恐ろしいこと」と表現しているのを思い出されたい。だが、第二の理解における死が目眩を起こすような驚くべきぞっとするようなことであるとしても、それがあくまで悪いことなのではないのと同様に、第二の直観に対応するような誕生の理解も、誕生がよいことだというものではない。ある人の誕生がよいか悪いかということは、そのような判断が可能だとすれば、第一の直観に対応するような事柄であり、それは単純に、福利の水準によって定まるのである。まとめると、死についても誕生についても、次のことに注意しなければならない。すなわち、ある人にとって何か重要であり、その人にとっての価値が問題になるということは、その人が存在すること自体やその人が存在しなくなること自体に何らかの（正や負やゼロの）価値があるということの意味しないのである<sup>86</sup>。

<sup>86</sup> 他方で、このようなものを「価値」と呼ぶ用語法にももちろん正統性があるだろう。その「価値」は、伝統的に、福利の価値とは異なり、正と負のような二つの極をもたないと考えられてきた「価値」である。それはおそらく、「ムーアの内在的価値 (intrinsic value)」に対して、「カント的内在的価値」(あるいは「固有の価値 (inherent

以上、死に関する第一と第二の直観をそれぞれに特徴づけることはできただろう。そしてそれらが、二つの異なる非存在化の対として理解できることは十分に明確になったと思われる。第一の直観は、死が死ぬ主体の福利に負の（ときに正の）影響を及ぼすということを告げる。他方の第二の直観は、人の福利についてそのように語ることが死によって無意味になるということを告げる。注意しなければならないのは、後者が前者を退けるわけではない、ということである。第二の直観はむしろ、死が第一の直観に関係するような価値の範疇にはないことを告げている。そしてそれらは、どちらもわれわれの同じ一つの死についての理解なのである。

## 2.4 死と不死と人生の意味

ここまで論じてきた第二の直観は、福利よりも人生の意味に関する文脈においておそろくなじみ深いものである。本章の以降では、死と不死と人生の意味の関係に関する議論を通して、第二の直観のもつ含意をさらに明確にすることを試みる。

次節でまず、人生の意味に関する諸見解について簡単に説明したうえで、人生の意味と「不死」をめぐるサデウス・メッツの議論に対して検討を行なう。それを経て、メッツ（および現代の議論の多く）が指摘しない人生の意味と不死とのあいだのある関係を明確化することを試みる。私の考えでは、「不死」および「不死性要件（Immortality Requirement, 以下 IR）」——意味ある人生の実現には不死が必要だという考え——についてメッツとは異なる理解が可能である。その理解は、「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ」<sup>87</sup>というニヒリズム的見解——人が死ぬという事実からあらゆる人生の無意味さがただちに帰結するとする見解——に含まれるある種の誤りを明らかにするものであるだろう。

議論は次のように進む。まずメッツによる分類に従い、人生の意味に関する現代の諸見解を簡

---

value)」と呼ぶことのできる価値の概念（Bradley 2006, esp. p. 111）と特徴を共有する。ブラッドリーによれば、哲学者たちが主張してきたカント的内在的価値の基本的な特徴としては、度合いをもたず、総和や最大化がなされず、かならずしもより多ければよりよいということはないことなどが挙げられる（*ibid.*, pp. 119–120）。また、その価値に対しては、典型的には、価値の増進（promote）を目指すのではなく、尊敬（respect）の態度を向けることが適切だとされる（*ibid.*, pp. 120–121）。ここで十分に論じる準備はないが、私は、ネーゲルの言及する体験自体や存在自体の価値（本論文第1章注7）が、この「固有の価値」の概念と密接な関係をもつのではないかと考えている。

<sup>87</sup> トルストイ『懺悔』、とくに31頁（本章第4.3節の引用箇所を参照）。このような主張を行なう哲学者として国内では中島義道がよく知られている。

ほとんど毎日「ああ、大変なことだ」と呟いていた。そして、「どうせ死んでしまう、どうせみんな無くなってしまふのだから、人生は何をしても虚しい」と思っていた（中島 2008、34–35頁）。

「どうせ」はあらゆる人生の営みをなぎ倒すほどの威力を持っている。希望の大学に受かっても、真の友人を見出しても、[……反対に] 性格も暗くて何をしてもうまくいかない男も、「どうせ」死んでしまうのです（中島 2008、文庫版あとがき、193–194頁、[] 内は引用者による補足）。

単に紹介する<sup>88</sup>。そこでは、メッツの分類のもとで、不死への言及を含む見解が「超自然主義」に分類されることを確認する。次に「不死性要件」に関するメッツの議論を整理して吟味する。私の考えでは、不死についてのメッツの議論は、人生を意味あるものにする性質とその持ち主の持続、両者のあいだの時間的な条件の明確化によって、見通しのよいものとなる。さらにそれを踏まえたうえで、人生の意味と不死（および死）の関係について、メッツとは異なる理解が可能であると示す。そして最後に、本章で提示する理解によって、上述のようなニヒリズム的見解を退けられるという示唆を行なう。私の考えでは、そのニヒリズム的見解は第二の直観を不適切な仕方では捉えている。

## 2.4.1 メッツによる分類

メッツは、人生の意味がどのように実現されるかについての見解を「超自然主義」と「自然主義」に分け、さらに超自然主義を「神中心説」と「魂中心説」の二つ、自然主義を「主観主義」と「客観主義」の二つに分類する。超自然主義とは、人生が意味をもつには霊的な超自然的存在者が必要だとする見解であり、神が必要だとする立場が「神中心説」、不死の魂が必要だとする立場が「魂中心説」である。それに対して自然主義とは、人生が意味をもつためにそうした超自然的存在者は必要でなく、物理的な世界だけで十分だとする見解である。自然主義は、ある人の人生の意味の実現にとってその人の特定の賛成的態度が必要かつ十分な条件であるとする「主観主義」と、それだけでは十分でないとする「客観主義」の二つに分けられる<sup>89</sup>。

メッツは、人生の意味の概念が、福利や道徳性といった他の単一の概念には還元できないと主張する<sup>90</sup>。そして人生の意味についての諸々の見解は、超自然主義的なものであれ自然主義的なものであれ、次の問いに答えるという点でのみ統一性をもつ、いわば家族的な類似性によってまとめられた集団なのだという主張を行なっている。その問いとは、(人生の意味の問題が単に福利と道徳性の問題に尽くされないとして)「どのようにして人は人生に目的をもつのか、どのようにして個人は動物的本性を越えた内在的価値と結びつけられるべきか、どのようにして大きな賞賛に値することをするか」<sup>91</sup>という問いである。

メッツによる分類は、福利に関する標準的分類と並行的なものであり、それ自体妥当なもの

---

<sup>88</sup> 英語圏の分析哲学における人生の意味の議論について、1980年から2001年の議論のサーヴェイが Metz (2002) で、2002年から2006年の議論のサーヴェイが Metz (2007) で行なわれている。それ以降の議論も Metz (2013) においてほぼ網羅的に押さえられている。

<sup>89</sup> Metz (2002), pp. 783–801, cf. Metz (2001), pp. 138–140.

<sup>90</sup> Metz (2008), Section 1, cf. Metz (2001), p. 138, Metz (2002), p. 782. 道徳性と人生の意味の密接な関係を論じたものとしてはたとえば Thomas (2005)。

<sup>91</sup> Metz (2001), pp. 150–151. メッツが挙げる、人生の意味と密接に関係する三つの要素——目的をもつこと、自己を超越すること、賞賛（ないし尊敬）に値すること——については、伊勢田 (2005)、182–184 頁に簡潔に紹介されている。

して受け入れてよいと思われる<sup>92</sup>。ここでは不死の扱いについて確認しておきたい。メッツの分類は、それぞれの見解が意味ある人生を実現可能だと主張するか否かに関して、中立的な分類である。たとえば、意味ある人生に不死が必要だという IR を主張しながらその実現が不可能だとも主張するニヒリズムの見解は、超自然主義に分類される。しかしあとで見るように、私の考えでは、人生の意味の条件とその実現の可否についての主張の関係はもっと微妙なものである。とくに不死に関して言えば、自然主義的存在論（魂や神の存在を否定する立場）のもとで IR を主張する見解のすくなくとも一部は、自然主義的に理解することが適切だと考える。

## 2.4.2 不死性要件

意味ある人生には不死であることが必要だというのが、メッツの言う「不死性要件 (IR)」である。メッツによれば、IR は哲学者を含む様々な論者によって支持されてきたが、それら IR を支持する論拠は三つに分類できる。つまり意味ある人生には「完全な正義 (Perfect Justice)」、「究極的結果 (Ultimate Consequence)」または「限界の超越 (Transcending Limits)」が必要であり、それらのいずれもが不死を必要とする、というものである<sup>93</sup>。すなわち、

PJ: 生前に苦しんだ場合には失ったものに対して埋め合わせが、悪いことを行なった場合にはそれに対する処罰が、また正しいことを行なった場合には報酬がなければ、正義は完全に果たされず、人生は意味をもたない。不死は、生前に果たされない「完全な正義」のために必要とされる<sup>94</sup>。

UC: 人生において追求に値するのは、滅びて無くなってしまわないような「究極的結果」を作り出すことだけである。自身が滅びないことを意味する不死が「究極的結果」のために必要とされる。

---

<sup>92</sup> 自然主義の下位分類はパーフィット (Parfit 1984, pp. 4, 493–502 [邦訳書 4, 667–679 頁]) やジェイムズ・グリフィン (Griffin 1986, pp. 7–72) による福利ないし自己利益に関する分類と並行的なものだと言える。パーフィットの用語で言えば、快楽説および欲求充足説が主観主義にあたり、客観的リスト説が客観主義にあたる。パーフィットは主観的基準と客観的基準のどちらにも適うことが必要だとする混成型の見解にも言及するが (Parfit 1984, pp. 501–502 [邦訳書 678–679 頁])、それと並行的にスーザン・ウルフの次の立場を混成説として分類することもできるだろう (cf. Metz 2008, Section 3.2)。「意味は、主観的な魅力と客観的に魅力あるものが合致したときに生じる」(Wolf 1997, p. 211)。また Metz (2013) で主張される「基礎性説 (Fundamentality Theory)」も、ある種の混成説として理解できよう。「基礎性説」とは次のような見解である。すなわち、人間の基礎的な関心事に向かう活動がもつ行為者と独立の価値の実現は、人生が意味あることにとって十分である。だが他方で、そうした価値評価を気にする行為者の態度もまた意味に寄与する。(Metz 2013, esp. Section 12.)

<sup>93</sup> Metz (2013), pp. 124–133 では “realizing justice”, “making a permanent difference,” “transcending limits” と呼び方が変更されているが、メッツの基本的な論点は変わらない。

<sup>94</sup> Metz (2003), pp. 164–170, cf. Metz (2002), pp. 789–790.

メッツによれば、何をしても死によって無になってしまうというトルストイ的見解<sup>95</sup>は、UC のような考えに基づき、それが不可能であるため人生は無意味だと主張するものである<sup>96</sup>。

TL：意味ある人生には、限界の超越や、自分自身を超える価値（や価値をもつもの）とのつながりが必要である。不死は「限界の超越」に必要とされる。というのは、それが人間の時間的限界の超越だからである。

メッツによればこの TL の見解はロバート・ノージックの議論に見出せる<sup>97</sup>。

メッツは、これら既存の論拠がどれも IR を支持するものとしては不十分であると述べる。つまりメッツによれば、完全な正義と究極的結果と限界の超越のいずれからも不死が必要だということは帰結しない。そこでメッツはこれらの論拠が IR を支持するように再構成を行なう。ただしメッツの目的は IR の擁護にあるのではなく、再構成した諸論拠が神中心要件（God-centered Requirement, 以下 GR）——意味ある人生の実現には神が必要だという考え——をも支持することであることを示すことにある<sup>98</sup>。さらに詳しく見ていこう。

メッツが PJ を不十分だとする理由は次のものである。生前に起ることに對する埋め合わせや賞罰が、かりに意味ある人生に必要だとしても、不死は必要でない。それは、有限の人生のなかで何を行なうとしても、それに釣り合う報いを得るには有限の時間で十分だからである（正義が実現可能な世界で有限の期間存続すれば十分である）<sup>99</sup>。あるいは、道徳的に完成するために生前の時間では足りないとしても、永遠の時間は必要ない。たとえば、道徳的完成のあとに死ぬような理想的行為者も考える（ようするに、完成後に死ぬとしても完成はすでに達成されている）<sup>100</sup>。

私の見解では、メッツによる議論は基本的に次の一つのパターンにまとめることができる。何であれ人生を意味あるものにする性質を「 $P$ 」で表そう（人生を意味あるものにするのに部分的にだけ寄与する性質ではないことに注意されたい）。たとえば性質  $P$  の帰属対象は時間のなかで持続する人である<sup>101</sup>。そしてそのような対象に対する  $P$  の帰属の仕方に関しては、時間的な条件

<sup>95</sup> トルストイ『懺悔』、とくに 31 頁。

<sup>96</sup> Metz (2003), pp. 170–173, cf. Metz (2002), pp. 788–789.

<sup>97</sup> Nozick (1981), pp. 594–595 [邦訳書 462–464 頁]。

<sup>98</sup> Metz (2003), esp. pp. 176–177, cf. Metz (2002), pp. 790–792. 私の見るところ、比較的早い時期に書かれたこれらの論文においてメッツの意図は明言されていないと思われるが、人生の意味に関して、IR を支持する独立の（すくなくとも神の存在と独立の）動機がないと示すことにメッツの主眼はある。メッツの最終的な狙いは、Metz (2013), Chapter 8 において論じられているように、魂中心説と神中心説に共通する動機を批判することによって、両者とともに退けることにある。本章注 127 も参照。

<sup>99</sup> Metz (2003), p. 165.

<sup>100</sup> Metz (2003), p. 167. 「最終的には死ぬ道徳的に理想的な行為者」の例として「復活しないイエス (an unresurrected Jesus)」を考えることができるとメッツは述べる。

<sup>101</sup> 意味をもつのは、たしかにある人の「人生」である。しかし、人生が意味あるという性質は「人」がもつ性質である。家族が幸せであるという性質も、作家としての名声をもつという性質も、人生でなく人の性質である。次節以降で論じるトルストイ的ニヒリズムへの批判は、人生と人を区別すべきだという論点によっても可能だと思われるかもしれない。つまり、死によって存在しなくなるのは人であり、意味をもつのは人生であり、人生

がある。メッツの批判はようするに、 $P$ を得るためにその性質の持ち主の存続が永遠のものである必要はない、というものである。それは、 $P$ を獲得するために  $P$  の獲得時に存在していることは必要だが、獲得のあとの存続は必要ないからである。この議論の図式は UC、TL についても同様である。確認しよう。

UC への批判は次のものである。永遠の結果を生み出すために自分自身の永遠の存続は必要ない。ある人の行為によってなされた結果は、自分以外の永遠の存在者に影響をもたらすことやその功績が世代を超え永遠に語り継がれることで、永遠のものになることが可能だからである<sup>102</sup>。これは次のように言い換えられるだろう。ひとたび「永遠に存続する何かに影響を与える」という  $P$  を獲得すれば、それよりあとの持ち主の存続は必要ない。

TL 批判は次のものである。永遠に存続するのであれば、たしかに人は自身の限界を超越すると言える。しかしそれは、時間的な超越という超越の仕方の一つにすぎない。限界の超越は永遠の存続以外によっても、たとえば他者を愛することや芸術作品の創造によってもなされうる<sup>103</sup>。つまり「外部の価値とつながる」という  $P$  の獲得により、自身の限界を超越できるのである。そして  $P$  の獲得よりあとの存続は必要ない。

メッツはこれらの批判に対しそれぞれの論拠を修正する。その修正は、永遠の存続が帰結するような性質を考えるとというものである。そのような性質を以下では「 $P^*$ 」と表す。 $P^*$  はもちろん人生を意味あるものにする性質の一種である。つまり、 $P^*$  によって代表される諸性質の集合は、 $P$  によって代表される諸性質の部分集合である。

PJ の修正は次のようになる。生前に有徳であった人にはその欲求に応じた報酬があるべきであり、それがなされてこそ正義が実現される。良識ある自律的な人<sup>104</sup>は「永遠の至福 (bliss)」<sup>105</sup>や「永遠の理想的開花 (flourishing)」<sup>106</sup>を欲する。この場合の  $P^*$  は「永遠の至福 (開花) に対する欲求が充足する」という性質である。この修正では明示的に言及される形で「永遠」が  $P$  を得るための条件の一部になっている。つまり、不死は「永遠の至福 (開花)」に必要であり、もちろんそれに対する欲求の充足にも必要というわけである。またそのような有徳な人は、神という概念を知ってさえいれば神との関わりをもつことも望む、とメッツは述べる<sup>107</sup>。

UC の修正においても、永遠の存続を必要とする形に再構成が目指される。修正版 UC におい

---

それ自体は死によって存在しなくなるわけではないため、死によって意味を失ったりもしない、と。だが本節が狙いを定めるトルストイ的ニヒリズムの支持者は、こうした論点に対してはおそらく強調点を変えて応じるだけだろう。すなわち、死によって人生もまた存在しなくなるのだとか、私が存在しなくなるのだから、人生が意味をもつことに何ら重要性はない、とかと主張することもできよう。本章の以降の議論は、人生の概念に置き換えて (必要な修正を加えて) 理解すれば、そうした主張にも応えられると思われる。

<sup>102</sup> Metz (2003), p. 171.

<sup>103</sup> Metz (2003), p. 174.

<sup>104</sup> 精神的に健康で、十分な情報に基づき選択し、神経症や脅迫、適応的選好形成の影響を受けない行為者である (cf. Metz 2003, p. 168, Metz 2007, p. 200)。

<sup>105</sup> Metz (2003), p. 169. 強調は引用者。

<sup>106</sup> Metz (2007), p. 200. 強調は引用者。

<sup>107</sup> Metz (2003), p. 169.

て人生を意味あるものにする  $P^*$ は「無限の価値を認識する」ことである<sup>108</sup>。自身の行為の結果が適切な仕方人生の意味に関係するには、その結果の価値を認識することが必要だからである。そのためには永遠の時間、つまり認識主体の永遠の存続が必要である。また、その無限の価値をもつものが何かと問われれば、自然な一つの答えが神である<sup>109</sup>。

TLは次のように修正される。そのさいの  $P^*$ は「動物的自己をはるかに超える内在的価値と最も強い仕方につながる」<sup>110</sup>という性質である。不死の魂にはそれ自体、他の存在者からの独立性や、分解されないという統合性といった、物理的で感覚を有するという動物的本性を越えた内在的価値がある。そしてそれらと適切につながる仕方は「自分が魂をもつと学び、それが墮落しないよう配慮する」<sup>111</sup>ことである。さらに不死以外にそういった内在的価値をもつものは神で、神とつながることも人生を意味あるものにすると考えられる<sup>112</sup>。

私の考えでは、人生の意味と不死の関係についてメッツとは異なる理解が可能である（それについては次節で論じる）。それを措くとすれば、PJ、UC、TLに対するメッツの批判は説得的であると思われる。しかしながら、彼の修正の議論に対しては以下のような懸念を述べたい。まず、修正版PJについて。良識ある自律的な人が「永遠の至福」を求めると考えるのはなぜなのか。至福や開花が望ましいものだという点はよいとして、それがなぜ「永遠」でなければならないのかは説明を要する。すなわち、有徳な人のもつ欲求の対象になぜ正義の実現や道徳的完成だけでなく永遠の至福や永遠の開花といったものを加える必要があるのか。その理由が示されないかぎりそれらの追加はアドホックなものに見える。修正版UCに対しては次のような懸念を述べるのが可能だ。無限の価値を認識することが必要だとしても、そのためになぜ認識主体の永遠の存続が必要なのか。無限の価値の認識を永遠の時間をかけて行なうのではなく、ある時点ですっかり認識するのではなぜいけないのか。ひとたび無限の価値のある時点で認識したのちにその人が消滅するとしても、何も損なわれないのではないか。修正版TLについても同様の指摘が可能である。霊的な魂であり統合性をもち続け、その価値に配慮し最終的に消滅しても、それには依然として価値があるのではないだろうか<sup>113</sup>。

<sup>108</sup> Metz (2003), pp. 172–173.

<sup>109</sup> Metz (2003), p. 173.

<sup>110</sup> Metz (2003), pp. 174–175.

<sup>111</sup> Metz (2003), p. 175.

<sup>112</sup> Metz (2003), p. 175. 修正版TLに関するメッツの議論はすこし不用意なように思われる。それまでの議論では魂の不死を「無限に存続する」という意味で用いるのに対し、TLの修正では「無時間的 (atemporal)」という意味で用いるのである。たしかにMetz (2003)の冒頭p. 163において、永遠の生 (eternal life)には「時間的」と「無時間的」という二つの意味があると述べられてはいる。しかし二つは異なるものであり、すくなくともこの文脈では区別すべきものだろう。たとえば「過去未来の区別がない無時間的領域」(Metz 2003, p. 165)ではどんな変化もなく、現世で得られないどんな性質も新たに得ることはないだろう。さらに不死が「無時間的」を意味するという選択肢が採用できるのであれば、PJはメッツの批判をかわせるのではないか。つまり、PJにはともかくも死後の魂が必要であり、魂になるとは無時間的領域に入ることであり、そこからIRが帰結する、というように。なおMetz (2007)およびMetz (2008)では、魂中心説の有力な論拠は「二つ」とであると述べ、TLを含めていない。

<sup>113</sup> メッツはPJ批判のさい、かならずしも霊的な自己が永遠に存続するわけではないと述べる。「人の同一性が霊的実体によって構成されているとしても、[……] 肉体より長く存続し、ある時点で消滅する靈魂 (spirit) をも

### 2.4.3 トルストイ

前節の議論をまとめよう。PJ と UC と TL の三つの論拠に対するメッツの批判は、 $P$  の獲得よりあとの主体の存続は必要でなく、ましてや永遠の存続も必要ない、というものである<sup>114</sup>。メッツの提案する論拠の修正は、いわば不死帰結的な  $P$  (すなわち  $P^*$ ) を考え出すというものである。その議論は、性質の持ち主の存続に関する主張である IR を  $P$  の要件の一部として再構成するという形になっている。そしてたしかに彼の提案する  $P^*$  は永遠の存続を帰結するものだが、しかしながら、さらなる擁護が示されないかぎりどれも恣意的なものに思われる。(それゆえ論拠の修正の議論に基づく IR と GR との関係に関する議論の正しさもまた、十分には示されてはいないことになるだろう。)

三つの論拠に対するメッツの批判は正しいと思われる。それらの論拠はじつのところ不死性を要請しない。さらに私の見るところ、不死を帰結する形にそれらを修正することは、メッツが考えるほど容易ではない。ひょっとすると、IR における「不死」の意味を弱めることによって、それらの論拠を妥当なものとして理解することができるかもしれない。この選択肢はメッツ自身が示唆している<sup>115</sup>。じっさい PJ と TL に関してはそうした選択肢もありうると思われる。その場合、PJ において言及される「不死」は、ある形の「死後の存続 (afterlife)」と解釈することが PJ の自然な理解だろう。TL に関しても、たとえばある計画や願望の実現に対して短すぎる生 (時間的限界) を補う形のある程度の存続として「不死」を解釈することは無理のない理解であろう。以上のように解釈するなら、PJ と TL は、依然として超自然主義的な主張かもしれない。だがその場合それらは文字通りの永遠の存続に関する主張ではない。

しかしながら、メッツが UC を引き出すトルストイの主張には、人生の意味と死との強い関係が明示的に含まれているように見える。そしてそれは PJ と UC と TL のいずれのものとも異なる。トルストイは次のように述べる。

今日、でなければ明日、疾病が、死が、私の愛する人々の上へ、また私の上へ、襲いかかって来るであろう、(現にいくどか襲いかかって来たのである!) そして、腐敗の悪臭と蛆虫のほか、何物も残らなくなってしまうのだ。私の行為は、それがどのような行為であろうとも、早晚すべて忘れられてしまい、この私というものは、完全になくなってしまうのだ<sup>116</sup>。

もちろんこの一節には、自身もたらした結果が (忘れられることで) 無になるという考え、つ

---

つと考えることが可能である」(Metz 2003, p. 166)。

<sup>114</sup> 獲得した  $P$  を失うような場合は  $P$  の再獲得が問題となりうる。だが、 $P$  の獲得とまったく同様のことが  $P$  の再獲得について言うことができ、いずれにせよ永遠の存続は必要ない。

<sup>115</sup> Metz (2002), p. 792.

<sup>116</sup> トルストイ『懺悔』、31 頁。

まり UC も含まれている。そしてメッツの指摘する通り、その考えは誤りである。ずっと語り継がれることも可能であるし、永遠の存在者に影響を残すことも可能である。そしてそのために不死は必要ではない。だがこの一節には、死によって人生がただちに無意味になるという、裏返せば、人生の意味には不死が不可欠だという、不死と人生の意味との端的な結びつきが示されている。PJ と TL および UC において、不死が、あくまで人生を意味あるものにする諸性質の獲得のための一条件として登場するのは対照的である。以上のことから、トルストイの主張には UC と異なる考えが含まれると私は考える (IR との関係について言えば、IR にはメッツの取りあげるものとは別の論拠がありうる、ということである)。

#### 2.4.4 不死に関するもう一つの解釈

以下では、トルストイの主張に含まれるメッツが触れていない考えを明確にしたい。まず、人生が意味をもつ条件に関する一般的な図式を確認する必要がある。この図式は、本章第 3.1 節で導入した、正や負の水準の福利をもつために必要な  $W$  という性質 (あるいは、第 3.3.3 節で導入した、ある水準の福利をもつという  $W^L$  という性質) について論じたのと並行的なものである。ある時間にある人の人生に意味があるとは、その時間に

[1]  $P$  をもつようなある人が存在する。

ということと同値である。人が  $P$  をもつには一つの形式しかないが、他方  $P$  をもたないという場合には二つの形式がある。すなわち、

[2] ある人が存在し、その人は  $P$  をもたない。

[3]  $P$  をもつ当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

の二つである。[2] が表すのは、ある存在する人について、その人が  $P$  をもたないということである。つまりその人の人生が  $P$  に関して有意味になっていないということである (それゆえもし  $P$  がその人の人生に有意味さをもたらす唯一の性質であるならば、[2] によってその人の人生の無意味さを表現することができる)。[3] で念頭においているのは、死者の不在という現象である。つまり、 $P$  をもつのであれもたないのであれ、死によってそのような人がもはや存在しないこと、すなわち人生が終わったということである。私の考えではトルストイが主張する「人生の無意味さ」には [3] が含まれる (またこれが「死んでしまうなら人生は無意味だ」といったニヒリズム的見解において「無意味さ」と呼ばれているものの条件であるが、それについては次節で論じる)。詳しく説明しよう。

まず、福利について問題にしていた  $W$  (あるいは  $W^L$ ) と  $P$  との違いについて確認しておこ

う。 $W$ は正や負のある水準の福利をもつために必要な性質（ $W$ はまさに、ある水準の福利をもつという性質）であり、 $P$ は人生を意味あるものにする性質である。人生の意味に関して  $P$  のような性質を問題にするのは、第一に、意味については、水準をもつような価値だということが福利ほど明白ではないからである。ただし、ある人生が他の人生より意味があるという言い方は許容できると思われるため、意味についても、比較可能な水準をもつようなものだと理解すべきかもしれない。そうだとすると、第二に、すくなくとも人生の意味が、福利のように正や負の値を取りうる双極的な構造を備えているということはほとんど明らかでない。とりわけ、人生が負の意味をもちうるという考えは、すくなくとも自然なものではない<sup>117</sup>。以上のことが、意味に関しては、端的にある性質をもつかもたないかということがもつばら問題になる性質として  $P$  を定める理由である。正や負の水準をとりうるものとして人生の意味を理解するという選択肢については、あとで簡単に取りあげよう。また、この性質  $P$  をもつためには存在していることが必要であるということをひとまず前提しているが、この前提を採らない場合にも論点は大きく変わらないことをあとで確認する。

ある人がある時点  $t_1$  に  $P$  を獲得するとする。 $P$  は道徳的完成でもよいし、家族との信頼や、もっとありふれたものでもよいだろう。（再度注意してほしいのは、ここで想定しているのは、単に人生を意味あるものにするのにいくらか寄与するだけの性質ではなく、それをもつ場合には常にその人の人生が意味あるものであるような性質である。何かの偉業の達成などを考えるとより分かりやすいだろう<sup>118</sup>。）その性質の獲得によって、その人の人生は意味あるものになっている。その人が  $t_1$  より後の時点  $t_2$  にその  $P$  を失う仕方を考えよう。その人はそれを恐れている。その人が  $t_2$  以降も生き続ける場合、 $t_2$  以降その人の人生は [2] の意味で  $P$  をもたない。これが一つの仕方である。だが別の場合も考えられる。 $P$  をもつある人が  $t_2$  に死を迎え、死後の存続もないとしよう。その場合は [3] の意味で  $t_2$  以降  $P$  を「もたない」と言うこともある意味ではできる。

さて、時点  $t_2$  にその人が  $P$  を失わないにはどうすればよいか。 $P$  を失わない仕方には、[2] に関して「 $P$  をもたない（意味がない）」を否定する仕方と、[3] に関して「存在しない」を否

<sup>117</sup> メッツは Metz (2013), esp. pp. 63–64 において、人生が負の意味——メッツはそれを“anti-matter”と呼ぶ——をもちうると主張する。メッツは、普通の英語の言葉遣いからは意味が単極的な価値の概念だということが示唆されると認めながらも、次のように論じる。すなわち、意味の“アンチマター”がなければ、たとえば「スフィンクスを面白半分に爆破すること」が「寝過ごすこと」よりもずっと悪いということは説明できず、どちらもゼロの水準で無意味な行為ということになってしまう (ibid., p. 64)。この議論は説得的でないと思う。まず、二つのケースに対する評価が意味に関して異なるとするのが適切かどうかについて、それほど直観的に明らかというわけではないだろう。面白半分にスフィンクスを爆破することもまた、何ら眼目のない単なる時間の無駄だと言いたい人は多いだろう。さらに、二つのケースの違いは、意味以外の価値の違いとして十分に説明できるように思われる。スフィンクスの爆破は、寝過ごすこととは異なり、歴史的な価値や美的価値を損なわせる行為である。ただし、いずれにせよ、意味が負の値をとりうるという選択肢にもあとで簡単に触れる。

<sup>118</sup> 偉業を達成したあとに、たとえば(家庭を顧みなかったために)家族が不幸であるなどの性質を獲得する場合、その人の人生は意味あるものでなくなる場合もある、と言いたい人がいるかもしれない。より正確には、 $P$  として、〈偉業を達成しており家族が不幸でない〉というような性質をここでは想定していると考えられたい。(実際に家族が不幸であれば意味ある人生ではないような人を想定しているのだから、これは恣意的な補足などではなく、必要な詳細の明示化である。)  $P$  を獲得しても、後に家族が不幸になれば、その性質は失われる。

定する仕方がある。前者は〔1〕の意味での（普通の意味での）人生の意味の維持である。後者は死の否定であり、この考えこそトルストイの主張に含まれていると私が考えるものである。それはとくに、前掲のような嘆きに基づき不死を求める主張の一つの自然な解釈であると思われる<sup>119</sup>。前掲の引用箇所からは、トルストイにとっての  $\mathcal{P}$  が、家族の幸せであると示唆される。トルストイは〔2〕の意味でも人生が無意味になるのを恐れていたかもしれない。たとえば自身より先に家族を亡くすとき、彼は〔2〕の意味で  $\mathcal{P}$  を失う。またもちろん、自身もたらした結果を忘れ去られることに対する、UC と関係する恐れも彼にはあるだろう<sup>120</sup>。だが前掲の一節に次の恐れが表現されていることもまた、いまや明白だと私は思う。つまり、死によって  $\mathcal{P}$  を失うこと、すなわち〔3〕の仕方で人生の意味を失うことへの恐れである。私の考えでは、トルストイ的な見解に見いだすべき不死に関する UC と別の考えとは、〔3〕を否定するために不死を求めるというものである。

ただし注意が必要である。不死はたしかに〔3〕の否定を意味する。しかし、上述のようなトルストイの見解の解釈のもとでは、メッツが論じた PJ や UC や TL におけるのとは異なり、不死自体を「永遠の価値」といった種類の性質の獲得の条件として考えるべきではない。あくまで、獲得のために不死を必要としないような人生の意味<sup>121</sup>を〔3〕の仕方で失うことを望まないというのが、そのように捉えたトルストイ的な考えの率直な表現である。さらに言えば、家族の幸せといった自然主義的に獲得しうる性質こそが人生に意味を与える性質だとするのが、トルストイの考えの一つの自然な解釈ではないだろうか。もしそうならば、不死への言及があるにもかかわらずそれは、超自然主義には分類されず、むしろ意味ある人生の実現それ自体にとっては不死は必要でないとするような考えである。ようするに「不死」は、永遠に存続する霊的な魂ではなく、端的な死の否定を意味しうるとも解釈すべきなのである。もちろん、たしかに不死によって死の否定は実現されるが、そのことによって人生が意味あるものになるのではない。人生を意味あるものにする性質はこの場合あくまで、家族が幸せであるといった性質である。

#### 2.4.5 消滅とニヒリズム

ここまでで、メッツの議論を検討することを通し、人生の意味と不死および死の関係を明確にすることを試みた。ところで、〔2〕と〔3〕が区別され、〔2〕によって無意味さを表せることは明らかであるが、それでは〔3〕はどうだろうか。つまり死によって  $\mathcal{P}$  のような性質を“失う”

<sup>119</sup> この考えをトルストイに帰することができると断言するつもりはない。ひょっとすると私によるトルストイの理解は誤っているかもしれない。本稿の目的はトルストイの解釈ではなく、論理的に可能な一つの見解を明確化することである。

<sup>120</sup> さらに、人生をかけた計画が志半ばで他でもない死によって頓挫することによっても、 $\mathcal{P}$  を失いうる。そしてそれは〔3〕の仕方で  $\mathcal{P}$  を失うこととはあくまで区別される。

<sup>121</sup> そこには、メッツが取りあげる「完全な正義」、「究極的結果」、「限界の超越」といった概念とそもそも結びつけて論じる必要がないような  $\mathcal{P}$  および人生の意味が含まれる。

ことが、本当に人生を無意味にするかどうか、という疑問である。これに答えて人生の意味をめぐる議論を終えることにしたい。

私の考えはこうである。〔3〕は無意味さを表していない<sup>122</sup>。目の前のテーブルに赤いリンゴがあるとしよう。そのリンゴも時間が経てば傷んで茶色くなる。変色したそのリンゴは赤くない。変色する前、赤いうちにリンゴを食べればそのリンゴはなくなる。このとき、食べてなくなってしまったリンゴについて、そのリンゴが赤くないとは言わない。そのリンゴは赤くないのではなく、存在しないのである。前者が〔2〕と、後者が〔3〕と対応する。存在しないリンゴを赤くないとは言わないのと同様に、〔3〕を  $\mathcal{P}$  の「喪失」と呼ぶのも、それゆえ「無意味さ」と呼ぶのも不適切だろう。私の考えでは、これが「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ」という前述のニヒリズム的な考えが犯している誤りである<sup>123</sup>。また〔2〕と〔3〕のそれぞれの否定につ

---

<sup>122</sup> 二つの種類の意味（無意味さ）があるという主張もある。リチャード・テイラーは客観的意味と主観的意味とを両立可能なものとして区別する。すなわち、ある人について、その人の人生が客観的に無意味であり、かつ、主観的に意味があるということが可能である。なお、Taylor (1970) の見解は通常、主観主義と理解される (cf. Metz 2002, p. 795)。Taylor (1970) の議論の詳細な検討は Feinberg (1992) を、テイラーの主観主義への批判は Singer (1997), chapter. 10, 11 を参照。また、長門 (2014) も参照。長門裕介はそこで、主体の心的状態によってのみ人生の価値が決まるというテイラーの主観主義が、人生全体の価値の算出方法として、人生に含まれる心的状態に関する諸事態がもつ価値の単純な総和だとする選択肢しかもたない——そうでなければ人生に関する価値評価を放棄するかのどちらかだ——と前提している (長門 2014, 149 頁)。しかし、心的状態説的主観主義の主張は、ある基礎的な単位の時間をもつ価値（価値原子）が心的状態によって決まるという主張であって、それらの基礎的な価値をもとに人生全体の価値がどのように決まるかについては開かれているはずである。たとえば、上昇傾向にある人生がよいとするブレタノー的な「善き向上 (*bonum progressionis*)」の原理 (cf. Lewis 1955, p. 68, Chisholm 1986, p. 71) を組み合わせることも可能だろう。これはまさに、Velleman (2000) を引いて長門自身が検討する高階の価値の概念を用いたアイデアであると思われる (長門 2014, 150 頁を参照)。人生の意味は時間性に注目して論じるべきだとする長門の指摘は、主観主義の是非とは独立だろう。なお、テイラーはのちに Taylor (1987) で見解を変えている。

またノージックは、限定された文脈における通常の意味での人生の意味と、究極的な意味とを区別する (Nozick 1981, p. 618 [邦訳書 492–493 頁])。しかし、〔2〕と〔3〕（およびその否定）の区別は、これらの区別とは異なる。このような二種類の意味・無意味さを認めた上でも、本稿の区別はそれとは独立に成り立つ。たとえば、客観的に無意味で主観的に意味ある人生についても〔2〕または〔3〕の両方が成り立ちうるのである。二種類の意味があるというテイラーやノージックの見解自体には、本論文はとくに反対しない。人類そのものの存在の意味を問題にする論者もいるが、その概念もここでの主題である個人の生の意味とは異なる。Metz (2013), p. 3 も参照。

<sup>123</sup> 次のように言う人がいるかもしれない。リンゴが変色しすぐにその鮮やかな赤さを失うとき、その赤さについて、「はかない」と表現することができる。このはかなさと類比的な意味で「人生が無意味である」と述べることもあり、「 $\mathcal{P}$ は失われやすい」それゆえ「人生の意味は失われやすい」といった意味で「人生が無意味である」という言い方もまた自然な言葉遣いである。そして、およそ自然主義的な  $\mathcal{P}$  が果物の色と同様失われやすくはかないものだとすれば、自然主義的な世界において、人生は無意味でありニヒリズムは正しいのだ。こう指摘する人がいるかもしれない。（この指摘の可能性は本章のもととなった論文の匿名の査読者によって示唆された。）このような指摘には次のように応えたいと思う。第一に、そのような「はかなさ」は、あくまでリンゴが存在するかぎりでの性質の喪失について述べるのが、通常の用法だと思われる。リンゴが赤いうちに存在しなくなるとき「はかない」と言われるとすれば、はかないのはその赤さではなく、その存在である（人が若くして死ぬときも、はかないのはその若さではなくその存在である）。よって第二に、かりに自然主義的に獲得しうる  $\mathcal{P}$  が一般にはかなく、その意味での「ニヒリズム」が正しいとしても、それは本章の議論が反対する「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ」と表現しうるニヒリズムではない。第三に、自然主義的な  $\mathcal{P}$  が一般にはかないかということ、それは疑わしいと思われる。たとえば家族の幸せや計画の達成は、相当の努力や幸運を必要とするにしても、自然主義的世界のなかで獲得でき満足な仕方では維持しうると思われる。

いて言えば、先に見たように、[2]の否定はたしかに、人生の意味を主張することである。しかし[3]の否定は、人生の意味を主張することではなく、人生の終わりを否定することである<sup>124</sup>。

性質  $P$  とそれを主体がもつ時間の関係について、もうすこし詳細に見ておこう。ここまで、 $P$  については、リンゴの赤さと同様に、それをもつために存在している必要があるような性質だと考えてきた。この前提のもとでは、意味ある人生を送っているということを実現する性質として  $P$  を理解すれば、その特徴はよりはっきりするだろう。その場合 [3] は、生前に  $P$  を失うということを表す [2] とは明確に区別される。人が死後には  $P$  をもたないとしても、それはただその時に意味ある生を送っていないというだけである。そして [2] の仕方で意味を——おそらくは、人生の十分に長い期間のあいだ——失わなかった人は、死後に「意味ある人生を送った」と言われることになるだろう。これこそが、人生が結局のところ意味あるものなのかについて気にすべきことだと思われる。

他方で、死の害に関する死後説のもとで性質  $W^c$  について—— $W$  に関しては、すくなくとも  $\neg W$  について——主張したのと同様に、 $P$  を ( $\neg P$  も) 死後に主体がもち続けうる性質だと考えることもできよう。この見解に従えば、 $P$  を獲得することで、ひとたびその人の人生が意味あるものになれば (そしてさらに [2] の仕方で  $P$  を失うことがなければ)、 $P$  をもち続けるその人の人生は、死後にも意味があるのである<sup>125</sup>。このように考える場合、ニヒリストへの批判は二段階になる。第一段階として、まず、福利と同様に、単純にその性質は死によって失われるとはかぎらないと指摘することができるだろう<sup>126</sup>。ここでは、人の死後にもその人にとって重要なこと

<sup>124</sup> ウルフも、ネーゲル (およびトルストイやカミュ) のニヒリズムが主張する「無意味さ」と、真正の人生の無意味さを区別しなければならぬ、と述べている (Wolf 1997, pp. 214–215)。だが、ウルフが真正の意味での無意味さと区別するのは、宇宙の中での人間の存在の卑小さによる「無意味さ」であり (Wolf 1997, p. 215)、[2] に対して [3] を区別するのではない。また、存在の卑小さによる無意味さという考えに対してガイ・カヘイン (Kahane 2014) は説得的な批判を行なっている (ただしそこでカヘインは「意味 (meaning)」ではなく「相対的重要性 (significance)」について論じている)。

<sup>125</sup> 意味ある人生を送ったとか、意味ある人生だったとかというように、過去形で表現されないことに違和感を覚える人がいるかもしれない。そのような表現が可能なものとして  $P$  を定義してもよいだろう。いずれにせよ、「人生に意味がある人だ」という表現と「人生に意味がある人だった」という表現を区別しなければならない。ここで考えている見解は、死後から見て過去に人が  $P$  をもったというのではなく、死後の時間に  $P$  をもつというものである。なお、人生に意味があるという性質は人が無時間的にもつ性質ではないだろう。それは獲得したり失ったりすることができる。

<sup>126</sup> もちろん志半ばで死んでしまうことによって  $P$  を獲得できないということもあるだろう。それでも、それは死によって  $P$  が失われることとは異なる。だが、 $P$  を死後にももちうる性質だと考えることは、ひょっとすると好ましくない一歩を踏みだしているかもしれない。ニヒリストは、死によって人生が無意味になるというのは次のような考えだ、と応じるかもしれない。人生を意味あるものにする性質には、すくなくとも、偉業の達成のような種類の性質と平穏な暮らしというような種類の性質の二種類がある。前者のような性質については、ひとたび偉業を達成すればそれを達成したことが変わることはない。そのため、いったん  $P$  を獲得すれば、死後にもそれをもち続けることができる。だが、後者の種類の性質をもち続けるには、その性質をもち続けるために維持しなければならない状態 (すなわち平穏な暮らし) がある。ニヒリストはそうした性質について、死によってその状態が維持されなくなるのであれば、死によって人生は無意味になるのだ、と主張するかもしれない。しかしまず、われわれになじみのある実際の人生の例は、そのような考えが誤りであることを示唆しているだろう。平穏な暮らしは、生きていく限りでそれまで (おおよそ) 維持してきたことによって人生を意味あるものにするというのが普通の理解ではないだろうか。そうした人生を生ききった人は、死後にもその人生について「意味がある」

があるとする死に関する第一の直観が問題になっているとすることができるだろう。それでもなお死によって意味を失うと主張するニヒリストは、第二の直観を問題にしているとみなすことができる。そのようなニヒリストに対しては、[2]と[3]が異なることを指摘すればよい。つまり、死後に $P$ をもたないことと、 $P$ をもつのももたないのでもないことは異なるのであり、[3]は[2]で表される真正の無意味さを表していない、というように。

さらに前節で言及したように、ある水準の意味を人生がもつという性質として $P$ を考えることもできる。その性質を「 $P^{\wedge}$ 」と表そう。その場合にも、死と無意味さを結びつけるニヒリストの主張は、第二の直観を、すなわち「消滅」を指摘していると理解できるだろう。つまりそれは、死によってゼロ（や負）の意味を人生がもつ（それゆえ $P^{\wedge}$ をもつ）のではなく、死によって人は $P^{\wedge}$ をいっさいもたなくなるという指摘であり、人生に意味があるとかないとかということが死によって問題でなくなるという指摘である。そしてそれはやはり、第一の直観に基づいて言われるような、人生に意味がないという主張とは異なるのである。

ニヒリズム的見解は誤りであると私は考える。人生は、消滅によっては無意味にならない。だが他方で、ニヒリズム的見解は人生の意味のもつある重要な側面を捉えているとも思う。メッツが前提するように不死を超自然主義的に考えるとしよう。その場合、不死と人生の意味との関係に関する説明は（通常われわれが想定する）自然主義的存在論のもとで一般に次のようなものになるだろう。すなわち、不死によってしか得られないような「最上級の価値」<sup>127</sup>といったすばらしい性質があるのだが、われわれはそれを手にすることができない。なぜなら人は死ぬからであり、だとすれば人生は無意味である、と。だが自然な説明の順序は逆ではないだろうか。われわれはすでにわれわれの生のなかに善きものを見いだしている。だが人は死に、存在しなくなってしまふ。そのことに気づくからこそ人生の「無意味さ」が主張される。そしてその「無意味さ」を否定ないし克服するために、不死（またはそれより弱い形の死後の存続）を求めるのではないのだろうか。死を嘆くニヒリズム的見解は、われわれの生にすでに内在している人生の意味を適切に捉えていると言える。とはいえやはり、次の点を再度強調しておきたい。このような仕方で死を人生の無意味さに結びつけるべきではない。すべての意味ある人生が最後には終わるとして、それが目眩を起こさせるような大変なことに思えるとしても、それによって人生が無意味になるわけではない。消滅は、人生の意味や福利といった価値の埒外なのである。

---

と言われるだろう。では、死によって[2]の意味で失われるような $P$ があるとニヒリストが主張するとすればどうか。（そのような性質があるというのは疑わしいが）それが正しいとしても、死ぬから人生は無意味だというような一般的な主張を認める理由はないだろう。

<sup>127</sup> Metz (2003), p. 177. メッツによれば、魂と神の概念の共通性を説明するのが「最上級の価値」の概念である。なお、魂中心説と神中心説を主張する共通の動機となる見解を、メッツは後に「完全テーゼ (perfection thesis)」と呼んでいる (Metz 2013, esp. p. 138)。完全テーゼとは、人生の意味の実現には「最大限に認識可能な価値 (maximally conceivable value)」に關与することを必要とする、という主張である (ibid.)。

## 2.5 第二の直観と生に対する真剣さ

第一の直観と第二の直観のどちらが正しいのかについて、本論文は開いたままである。私の考えでは、それらは人生のなかで代わる代わる現れ、どちらも捨てることのできない、われわれにとっていずれも重要な死に関する直観である。その二つの直観をどのように受けとればよいのだろうか。とりわけ、第二の直観に従った死の理解とわれわれはどのように付き合えばよいのだろうか。第二の直観が、それが死に関する唯一の直観でないとしても、ともかくも正しいものなのだとすれば、生に対して真剣であることは結局のところ馬鹿げているということになるのではないか。

本章第3節において、世界から一切の価値を剥ぎとるような観点と第二の直観が、その気分を共有しているということ述べた。ネーゲルによれば、われわれ人は、自分自身の生に対して真剣である観点とそうした真剣さを挫くような一步退いた観点のどちらからも逃れることができない。そうしたわれわれの状況に対してネーゲルが勧める対処法は、アイロニーである<sup>128</sup>。基本的には、このネーゲルの考えに従うのがよいと私は考える。そのさい重要なのは次の点である。真剣さを挫く観点に対してそれを避ける努力をする必要はない。その観点は、何かを避けるべきであるということ告げることもない。その観点は、そのような真剣さを挫くような、何も重要なことなどない告げような観点なのであり、その観点に従ってわれわれが何かを真剣にすることはできない。そして第一の真剣な観点からもまたわれわれは逃れられないのだから、その第一の観点とともにあるときに真剣であればよいのである。それ以外に手立てはない。

ただし、第二の直観とネーゲルの言う一步退いた観点には、それが死によってもたらされるかどうかという点に由来する違いがある。まず、第二の直観は、個々の個体について局所的に問題にすることができるが、他方の後退した観点は、包括的にあらゆる事柄に対して適用される。次に、第二の直観が主体の死後についての限定的な観点であるのに対して、ネーゲルの言う観点にはそうした時間的な限定がない。第二の直観は、他人に関しては、その対象である死の時間がおとずれるまでは何もする必要はないし、ひとたびその時間がおとずれば、その観点を避けることもまた重要でない。第二の直観に従うとき、葬儀といった死者に対する儀式や行為は無意味なものに思われるだろう。だが、おそらく多くの人はその感覚に留り続けるわけではなく、すくなくともときどき、第一の直観に連れ戻されるはずである。第二の直観に従い、しめやかに執り行なわれる葬儀に違和感を覚えたとしても、それを馬鹿げているなどと言うのは、その直観の正し

---

<sup>128</sup> Nagel (1979), pp. 20, 23 [邦訳書 33, 38 頁]。ネーゲルもまた、死と人生のばかばかしさを結びつける見解 (Nagel 1979, p. 12 [邦訳書 19 頁]) について論じている。そしてそれが、自分自身を一步引いて見ることの (不正確な) メタファーだと主張する (Nagel 1979, p. 21 [邦訳書 34 頁])。しかしながら、死についてネーゲルがそこで問題にしているのは、行為のもつ価値やその理由の正当化の連鎖が人間の (時間的な) 限界によって途切れてしまうという認識論的なアイデアであり、それは本論文で論じてきた第二の直観とは異なる。本論文が死との関係において問題にしているのは、ネーゲルの中心的関心である価値の正当化や重要性ではなく、そうした価値の存在自体である。

い理解に照らして過剰な（誤った）反応である。それらのことはただ虚しいだけなのだ。そして、いずれおとずれる自分自身の死については、その観点の対象である時間が自分におとずれることはない。生前にはそのような時間がおとずれることを気にすることにも、第二の直観から逃れようとするということにもまた、何ら重要性はないのである。われわれはいつか来る自身の消滅に対して、驚きうろたえ、ぞっとするだけである。

## 第3章 死者の形而上学

第1章の主題は、死は死ぬ本人にとって悪であるという考えとその周辺の理解からなる、死に関する**第一の直観**であった。そこでは、その第一の直観と、死は人の存在の終わりであるとする「終焉テーゼ」との衝突に由来する三つの問題とその含意を明らかにした。まず、**死者の問題(1)**として、剥奪説に基づいて死の害を説明するためには、死者が死後の時間に定まった水準の福利をもつという考えが意味をなす必要があることを明確にした。さらにその考えが意味をなすためには、特定の水準の福利をもつという性質を含めて、そもそも死者が性質をもつことが可能でなければならないという問題があった。前者については、第1章第4節において解決を与えた。残る後者の問題と、死者と生者の関係に関する**死者の問題(2)**、死者の名前の指示に関する**死者の問題(3)**のすべてを解決するには、形而上学的枠組みが不可欠である。そうした枠組みの候補として「新マイノング主義」(第1章第6節)、「永久主義的四次元主義」(第1章第7節)、「永久主義的三次元主義」(第1章第8節)による解決の方針をそれぞれ簡単に確認した。

第2章では、「死は何ものでもない」と表しうる、死に関する**第二の直観**について論じた。ここではまず、エピクロス主義を批判的に検討したあと、第一の直観と対比させる形で、第二の直観の明確化を行なった。第一の直観とは、死者をリアルなものとして受けとり、人の死後にもその人に対する真剣さは保たれるという死の理解であり、第二の直観とは、その真剣さを挫くような死の理解である。

死者は、時間のなかでかつて存在しもはや存在しない対象である。本章の最初では、そのような死者について適切な説明を与える候補となる三つの形而上学的枠組みに対し、さらに詳細な検討を加える。まず、**死者の問題(3)**の「指示の問題」が現在主義において生じる問題だということを確認したあと、新マイノング主義を組み合わせることで、その問題が解決されることを確認する。続いて、**死者の問題(1)**と**(2)**として、死後の性質帰属一般に関するいくつかの論点について、三つの枠組みの比較を行なう。それらの議論を経て、新マイノング主義が死に関する第一の直観だけでなく第二の直観をも自然に説明する枠組みであることが最終的には示される。またその議論を通して、新マイノング主義のもとで、死者がどのような本性をもつ対象であるのかが明らかになる。

### 3.1 存在と時間

本節で論じるのは、人がもはや存在しなくなった時間においてどのような存在論的身分をもつのかという、死者をめぐる対象の持続と時間に関する形而上学の問題である。本節ではまず、時間に関する主要な二つの存在論的見解である、現在主義と永久主義の基本的な主張を再度確認する。それにより、**死者の問題(3)**が現在主義において生じる問題であることを明確にしたあと、

新マイノング主義を援用することでその問題が解決することを明らかにする。

### 3.1.1 現在主義と永久主義

時間に関する存在論的見解には、「現在主義 (presentism)」と「永久主義 (eternalism)」という二つの大きく対立する立場がある。現在主義とは、存在するものは現在の時間と現在存在するものだけだという見解である。永久主義とは、過去、現在、未来の時間とその時間に存在するものすべてが同じ意味で存在するという見解である。現在主義が「存在する」という概念を一つしかもたない——あるいは、存在の意味は「現在存在する」と等しいとする——のに対して、永久主義は端的で無時制的な「存在」と、時点に相対的な「ある時点に存在する (exist at a time)」——あるいは「ある時点に現れる (be present at a time)」——という二つの存在概念をもつ<sup>1</sup>。永久主義の用いる「ある時点に存在する」という概念は「ある地点に存在する」という概念と類比的である。前者は対象と時点のあいだに成り立つ「…は…に位置する」という関係であり、後者は対象と地点のあいだに成り立つ「…は…に位置する」という関係である。現在主義によれば、ソクラテスはもはや存在しない。永久主義によれば、ソクラテスは（端的には）存在するが、現在は存在しない<sup>2</sup>。

第1章の冒頭で取りあげた、人は死ねば存在しなくなるという終焉テーゼは、死に関するわれわれの前理論的理解を表現するテーゼである。そのため、終焉テーゼにおいて言及される「存在」は、現在主義と永久主義のどちらの存在概念に照らしても理解可能であるべきであり、またそれはじっさい可能に見える。現在主義によれば、ソクラテスは現在存在せず、それゆえ端的にも存在しない。永久主義によれば、ソクラテスは端的には（無時制的には）存在するが、時点に相対的な意味で、現在存在しない。このようにいずれの見解のもとでも、死者であるソクラテスが現在存在しないということは理解可能である。

### 3.1.2 死者に関する真理と新マイノング主義

**死者の問題 (1)** ——死の害を被ると思われる主体が死後には存在しない——は、第一には、主体がもはや存在しない死後の時間においてもその主体は定まった水準の福利をもちうるか、という問題であった。すでに第1章第3節で確認したように、その問題にはさらに、主体が死後の

<sup>1</sup> ただし永久主義的四次元主義のもとで、時点に相対的な後者の存在概念は、無時制的な前者の存在概念と時間的部分によって定義することができる。第1章注72も参照。

<sup>2</sup> 現在主義と永久主義の他にも、たとえば、成長ブロック宇宙説 (growing block universe view) という見解も提案されている。それは時間の経過とともに宇宙は成長するという見解であり、そのもとで、過去と現在が存在し、未来は存在しないと主張される。ただしこの立場は、未来については現在主義の立場と変わらず、過去については永久主義の立場と変わらず、現在についてはどちらの立場とも変わらないと考えられるため、以下では考慮しない。

時間にそもそも何らかの性質をもつことが可能か、という問題を含んでいた。それらは「主体の不在の問題」とでも呼びうる問題であったが、同じその名前呼びうる、さらにそれとは区別される**死者の問題（3）**——有意味であるように思われる名前の指示対象が死後には存在しない——があることも第1章第4節で確認した。以下で詳しく見るように、それはシンプルな現在主義のもとで生じる問題である。

現在主義によれば、存在する（すくなくとも具体的な）対象は現在存在する対象だけである。1980年に凶弾に倒れたジョンと2014年現在にもまだ存命のその妻ヨーコという二人の人について考えよう。素直に考えれば、現在主義のもとで、「ジョン」といった、もはや存在しない人の名前は指示対象もたないことになるだろう。そうだとすると、「ジョンはヨーコと結婚した」などの「ジョン」という名前を含んだ言明は真ではありえないことになるのではないか。あるいは**死者の問題（1）**に関して言えば、「ジョンは死の害を被っている」や「ジョンは若くして凶弾に倒れ不幸である」といった死の害についての言明もまた、意味をなさないことになるだろう。他方で、2014年に存在するヨーコについて言われる「ヨーコもいずれ死の害を被るだろう」といった未来時制の言明については、たしかにそのような問題は生じないと考えられる<sup>3</sup>。だがそれも気休めに過ぎないだろう。ヨーコがいずれ死に存在しなくなれば、その時には名前「ヨーコ」にはもはや指示対象がないため、現在主義のもと、その名前を含む単称言明は真ではありえないことになってしまうのではないか。

さらに現在主義は、**死者の問題（2）**に関係する次のような問題にも直面するように見える。2014年に発話される「ヨーコはジョンを愛している」という言明を考えよう。ヨーコは2014年のある時間にある特定の心的態度をもつ。ジョンは1980年に死んでおり、2014年には存在しない。「愛する」のような関係の関係項のどれかが存在しない場合に、関係に関する言明をどう扱えばよいのか、現在主義は困難を抱えるように見える。

現在主義の抱えるこうした問題に対して、新マイノング主義は解決を与えることができる<sup>4</sup>。以下では、その他の既存の提案にもいくつか触れながら、それらよりも優れた新マイノング主義による解決方法を確認する。例としてまず、2014年において真であることが意図されている次の二つの文を考えられたい。

- (1) ジョンは存在しない。
- (2) ヨーコはジョンを愛している。

終焉テーゼが正しければ、ジョンはすでに存在しない。そのため、(1)と(2)に現れる名前「ジ

---

<sup>3</sup> Cf. Bradley (2009), pp. 83–84.

<sup>4</sup> この解決方法は、死者に関する言明に限定されず、ペガサスやシャーロック・ホームズといった架空の対象に関する言明にも適用しうるものである。じっさい新マイノング主義はそういったフィクションや神話に関する言明をめぐる議論において主に用いられてきた。

ジョン」は存在する対象を指示しない。まず、(1) のような否定単称言明の問題には、新マイノング主義の枠組みに依らない解決方法も提案されている。代表的なものは、バートランド・ラッセルに帰される固有名に関する記述理論<sup>5</sup>を用いたものである。その見解によれば、「ジョン」のような名前は、「世界的に有名なバンドでヴォーカルとギターを主に担当したりヴァプール出身の右利きのメンバー」といった確定記述の短縮形として分析することが可能である。その説のもとで、たとえば、死者であり存在しないジョンに関する「ジョンは存在しない」という文は、ジョンを一意に選び出す述語を「J」と表すとして、次が偽であることとして分析されることになる（「ヨ」は存在を負荷された普通の存在量子として読まれたい）。

$$(1^*) \exists x (Jx \ \& \ \forall y (Jy \supset x=y))$$

だがこの戦略を一般的に採ることができないのは明白であろう。なぜならこの戦略は、現在主義のもとで、もはや存在しない死者に関する真なる言明を扱うことができないからである。

また、時間を隔てた対象どうしの関係について述べる (2) のような文を扱うことは、現在主義のもとで、一層困難である。そのことを確認するために、別の例を先に見よう。次の (3) のような言明については、新マイノング主義を利用しない (3\*) として分析する方法が提案されている。

(3) ジョンはミュージシャンであった。

(3\*) P (ジョンはミュージシャンである)。

「P」は「…ということが過去に事実であった (It was the case in the past that...）」という過去時制演算子である。この演算子は「…と信じられている (It is believed that...）」と同じく内包的演算子であり、その作用域のなかに現れる名前は指示対象の存在を含意しないものと考えうる<sup>6</sup>。つまり (3\*) は、

---

<sup>5</sup> Russell (1905).

<sup>6</sup> これは「シャーロック・ホームズ」のようなフィクションのキャラクターの名前が登場する文を「物語 S によれば… (According to the story S...）」といった物語演算子を用いて分析する戦略と並行的である。この戦略には、次のような明らかに真であるように見える文に適用できないという問題が指摘されている。

(5) シャーロック・ホームズは探偵小説のキャラクターである。

このような文を、コナン・ドイルが書き 1887 年から 1927 年に発表された一連の探偵小説の物語を  $S^D$  として、

(5\*) 物語  $S^D$  によれば (シャーロック・ホームズは探偵小説のキャラクターである)。

と分析するわけにはいかない。ホームズは物語のなかではロンドンに住みさまざまな事件を解決する探偵であり、物語のなかで小説のキャラクターなのではない。

(3\*\*)  $\exists x (x \text{ はミュージシャンであるということが過去に事実であった})$ 。

を含意しないと考えることができる（ここでも「 $\exists$ 」は存在量子として読まれたい）。だが、この戦略もまたそれほど訳には立たないだろう。再度 (2) の例を見られたい。そこに登場するジョンが過去にだけ存在する 2014 年に非存在の対象であるのに対して、ヨーコは 2014 年に存在する対象である。そのため、(2) を次のように、

(2\*)  $P$  (ヨーコはジョンを愛している)。

と分析することはできない。(2\*) は「ヨーコはジョンを愛していた」を意味し、(2) を意味しないからである。もちろん、同じ時間に共に存在していたことのあるジョンとポールについて述べられるような、彼らが共に存在していた時間に成り立つ言明「ジョンはポールと同じバンドのメンバーであった」であれば、この方針に従い、過去時制演算子を用いて適切に表現可能であろう。だが、この方針を利用できない時間を隔てた関係はありふれている。

さて、死者の名前を含む言明に対して新マイノング主義の道具立てがどのように機能するかを確認しよう。第 1 章第 6 節で見たように、新マイノング主義は、「存在 (existence)」ではなく「有 (being)」を表す、存在を負荷されていない量子と存在述語「E!」を用いることで、非存在の対象に関する文を有意味なものとして扱うことができる<sup>7</sup>。以下で用いる「 $\exists$ 」は、対象の存在にコミットしないそのような量子として読まれたい。名前「ジョン」を「j」、名前「ヨーコ」を「o」、「愛する」という関係を「L」、「ミュージシャンであった」という過去時制の性質を「M」とすると、新マイノング主義のもとで先の (1)、(2)、(3) は次のように表現される。

(1\*\*)  $\exists x (x=j \ \& \ \neg E!x)$

(2\*\*)  $\exists x \exists y (x=o \ \& \ y=j \ \& \ E!x \ \& \ \neg E!y \ \& \ xLy)$

(3\*\*)  $\exists x (x=j \ \& \ \neg E!x \ \& \ Mx)$

また、「ジョンは死後に害を被っている」についても、「害を被っている」を「H」として、次のように表すことができる。

(4)  $\exists x (x=j \ \& \ \neg E!x \ \& \ Hx)$

ジョンは 1980 年に凶弾に倒れていなければ 2014 年の現在まで生きて活躍していたかもしれない。

<sup>7</sup> Yourgrau (1987), pp. 89–90 [邦訳 196–197 頁], Yourgrau (2000), p. 50, Hinchliff (1988), esp. pp. 102–108. マーク・ヒンクリフは存在量子「E」と特称 (particular) 量子「P」を区別し、「存在する」という述語「E!」を導入しないが、存在文 “ExFx” と特称文 “Px (Fx and x exists)” を同値だとしている (Hinchliff 1988, p. 106)。

剥奪説によれば（そしてふつうの会話の文脈において）、(4) は真だろう。

以上のように、死者の名前の指示に関する**死者の問題（3）**は、新マイノング主義によって解決することができる。だが、死者に関するさまざまな文を以上のように形式的な道具立てによって分析することが可能だとしても、それによって存在論として何が意味されているかというさらなる問いがもちろん問われうるだろう。以下では**死者の問題（1）**および**死者の問題（2）**も併せて、死者の存在論的身分の解明をさらに進めていく。

## 3.2 死者の性質

第1章第3・4節で論じたように、人は死によって死の害を死後に被るという見解（死後説）を擁護するには、人が死後にもある定まった水準の福利をもつという見解——快樂説を前提した場合にはゼロ説——が正しい必要があった。そこでは、福利という性質の本性に照らして、非存在の死者が特定の値の福利を死後にもつと考えることは可能であるし、適切でもあると論じた。しかしそれは説明すべきことのすべてではない。問題の性質もちろん性質の一種なのであり、その性質をもつためには、死者に対してそもそも性質を帰属させることが可能でなければならない。さらに福利以外にも、関連するさまざまな性質を死者はもつと考えられる。たとえば、 $t_1$ に死んだ主体  $s$  は  $t_2$ に〈 $t_1$ に死んでいなければまだ生きていただろう〉という性質をもつ。この性質も字義通りに受けとれば、 $s$ が死後の時間に非存在でありながらもつ性質である（他のいくつかの性質については本章第6節で取りあげる）。こういった死者の性質についてどのように考えればよいのだろうか。

### 3.2.1 関係的性質と関係

もはや存在しない人が死の害を被りうるということ、人が死後にもちうると考えることがもつともな他の性質の例を挙げることで示そうとする試みが、しばしばなされる。そうした性質の代表例は〈誰かに尊敬される〉といった関係的性質である。なお、〈誰かに誹謗中傷される〉といった性質が、内在的変化を伴わずに主体が被りうる死の害と類比させる目的で言及されることがある。しかし、第1章第2節で導入した内在的価値と総合的価値の区別に基づけば、前者が害だとすればそれは、反事実的な比較に基づくわけではないという意味で内在的な害であり、後者はそうした比較に基づくという意味で総合的な害であり、害としては類比的でない。むしろそうした例は、素直に、主体が死後に性質をもちうるということの例証のために用いるのが適切だろう。

そのような例証の議論は、たとえば次のようになるだろう。前理論的な理解に関して言えば、性質一般について「ある時間に性質をもつためにその時間に存在していなければならない」という制約を課すのはもっともらしくない。ナポレオンがもつ〈2014年に多くの人々に賞賛される〉といった性質がそのことを示す例である。そういった性質を対象に帰属させる言明を、われわれ

は日常的な営みにおいて、真であることを意図して用いている。こうした議論は、ある程度の説得力をもつだろう。

ところで、ある対象が〈2014年に多くの人々に賞賛される〉という性質を獲得するといった変化は、「単なるケンブリッジ変化」と呼ばれることがある。これはギーチによって提案されよく知られることとなった概念である<sup>8</sup>。ギーチは変化を本当 (real) の変化——あるいは真正 (genuine) の変化——と「単なる“ケンブリッジ”変化 (mere “Cambridge” change)」の二つに区別する<sup>9</sup>。ギーチによれば、ラッセルやマクタガートらケンブリッジの哲学者による、変化に関する「ケンブリッジ規準」とは、ある性質 F と対象 x、異なる時間 t と t<sub>1</sub> について、x が変化するのは、「『t において F(x)である』が真であり、「t<sub>1</sub> において F(x)である」が偽であるときである」<sup>10</sup>というものである。ギーチによれば、この規準によって変化として記述されるもの（つまりケンブリッジ変化）のなかには、本当の変化とこの規準を満たすだけの単なる“ケンブリッジ”変化がある（そして、どの変化もいずれかの種類の変化である）。ギーチは、哲学科の新入生がソクラテスを尊敬するたびにソクラテスに起こる変化<sup>11</sup>を単なるケンブリッジ変化の例として挙げる。死者がもつ性質は、より一般的に、こうした変化に関係している性質であるとみなせるだろう。じっさい何人かの哲学者<sup>12</sup>は、とりわけ死後の害について論じる文脈でこの概念を援用する。

次のような疑問をもつ人がいるかもしれない。単なるケンブリッジ変化は本当の変化ではないのだから、それによって死者が本当に害を被るということを説明するというのはどういふつもりなのか、と。「単なるケンブリッジ的」と区別される「本当の」がどのような意味なのか重要である。ここで言われる本当の変化とは、「変化」する当の対象が被る内在的变化のことであり、もっぱら因果的作用を伴う変化のことが意図されている<sup>13</sup>。対照的に、単なるケンブリッジ変化とは、当の対象に内在的变化が起こらない、典型的には、当の対象とは別の対象に起こる内在的变化の帰結として起こる（ないし含意される）純粋に関係的な変化のことである。死にまつわる害の議論においてギーチのこの概念が用いられるのは、本当の内在的变化とそうでない変化を区別するという当初の目的から離れ、死者が被りうるような、内在的变化を伴わない変化が理解可能であることを示すためである。

単なるケンブリッジ変化のもつ特徴のうち、次のものはとくに重要である。その変化は因果関係の成立を含意しないため、ある対象 a に真正の内在的变化が起こり、それによって別の対象 b に単なるケンブリッジ変化が起こる場合、それらの二つの変化が起こる時間的順番に関する制約

<sup>8</sup> Geach (1969), esp. pp. 70–73, Geach (1972), esp. pp. 321–322. 「単なるケンブリッジ変化」を単に「ケンブリッジ変化」と呼ぶ論者もいる (e.g., Ruben 1988, esp. p. 223, Scarre 2007, esp. p. 105)。だが本当の変化も「ケンブリッジ規準」を満たしはするのであり、そうした呼び方は適切でないだろう。また、「単なるケンブリッジ変化」に対して「本当の変化」を「オックスフォード変化 (Oxford change)」と呼ぶこともあるという (Grey 1999, p. 361, Scarre 2007, p. 160 n. 25)。

<sup>9</sup> Geach (1969), p. 72. 強調は原文。

<sup>10</sup> Geach (1969), pp. 71–72.

<sup>11</sup> Geach (1969), p. 72. 他の例として「5 が誰かの子供の数ではなくなる」をギーチはそこで挙げている。

<sup>12</sup> E.g., Ruben (1988), Grey (1999), Scarre (2007).

<sup>13</sup> E.g., Shoemaker (2003).

がない。それゆえ、(i) 前者の出来事の起こる時間に対して後者の出来事の起こる時間が遡及的でありうるし、(ii) 時間の経過が伴わないこともありうる。さらに、(iii) b の変化に関して、因果的作用が及ぼされるための条件として、b が内在的性質をもつことも必要とされない。第1章第5節で取りあげた PF 説（生前説）は、(i) の特徴を利用できる。つまり、ある主体 b の死後に起こる出来事によって、b がその出来事が起こることに対して生前にもっていた欲求が遡及的に充足されるということが理解可能になる。(ii) は、陰でなされる誹謗中傷などによる害を理解可能なものにする。こうした害の例は、第2章第3.3.2節 A でも取りあげた。そのような害があるとすれば、主体 a と主体 b の空間的距離がどれほど離れていようと、a による誹謗中傷の行為と b が害を被ることは同時である。一般に、ある出来事が別の出来事に因果的影響を及ぼすには、それらの出来事が時間空間的に連続している必要がある。またそのような影響を及ぼすには時間の経過が伴う。それに対して、単なるケンブリッジ変化にはそのような制約がない。(iii) の特徴は、死後に尊敬されることといった、死者が被る性質変化を理解可能なものにする。死者には身体も意識もなく、因果的影響が及ぶために必要であるような内在的性質を死者がもつことはない。とりわけ**死者の問題（2）**との関連で問題となるような死者の性質変化は、こうした関係的变化とみなすことができるだろう。

以上の仕方では、死者が性質を獲得するような「変化」を理解することはできよう。だが、この道具立ての導入によってなされるのは、説明すべきことの全体ではない。ある性質を何かもつには、その何かがなければならぬという主体の不在の問題にはまだ残りがあり、その解決には、繰り返し述べることになるが、形而上学的枠組みが不可欠なのである。

### 3.3 対象の持続と時間

以下、第1章の第6～8節で取りあげた「新マイノング主義」、「永久主義的四次元主義」、「永久主義的三次元主義」のそれぞれに対して、より詳しい検討を加えていく。そこで見たように、後者の二つは、それぞれ、時間に関する存在論的見解である永久主義に対して、対象の持続に関するそれぞれ別々の選択肢を組み合わせたものである。対象の持続に関するそれらの選択肢の違いを再度ごく簡単にまとめれば次のようになる。

四次元主義：四次元主義によれば、具体的対象が時間を通じて持続するのは、その対象が時間的部分を端的にもつことによってである。

三次元主義：三次元主義によれば、具体的対象は時間的部分をもたず、数的同一性を保ちながらその対象が存在するあらゆる時点に余すところなく現れる。

本章の以下第3～6節の流れは次のようになる。まず本節で、永久主義的四次元主義の主張を明

確にしたあと、第4節では主にその枠組みに対する批判を行なう。そのあと第5・6節で（ただし第4節の一部でも）永久主義的三次元主義と新マイノング主義を比較し、新マイノング主義を擁護する。そのような順序で論じるのは、永久主義的三次元主義が新マイノング主義と重要な点でよく似ているためである。以下ではまた、誤解が生じる恐れがないかぎり、永久主義的四次元主義を単に「四次元主義」と、永久主義的三次元主義を単に「三次元主義」と呼ぶことにする。

### 3.3.1 四次元主義と死後の性質帰属

死者が死の害を被るのはいつかという問いに対して、四次元主義者は「生前」か「無時間的」と答えることになるという示唆を第1章第7節では行なった。このことは性質一般についても同様であり、四次元主義のもとで、性質は対象に「生前」か「無時間的」に帰属することになると考えられる。四次元主義によれば、ある男性ジョンの頭といったジョンの空間的部分が空間的領域を占めるのと同様に、たとえば1960年1月1日のジョンの時間的部分が四次元時空の時間的領域を占める。この枠組みのもとでは、ジョンのような、われわれが日常的に人だと考える対象がある時点で性質をもつのは、その対象がその時点の時間的部分を（ある時点で相対的にではなく）端的にもち、その時間的部分が（たとえば重さといった）性質を端的にもつことによってである。一般的な単項の時間的な性質帰属は、 $a$  をある日常的对象、 $a$  の時点  $t$  の時間的部分を  $a_t$  として、四次元主義のもとで次のように分析される<sup>14</sup>。

TP : 時点  $t$  において  $a$  は  $F$  である  $\Leftrightarrow a$  は  $F$  である時間的部分  $a_t$  をもつ。

すなわち、対象がある時点  $t$  に性質をもつことは、 $t$  の時間的部分  $a_t$  が性質をもつこととして分析される。四次元主義のもとで、人のもつ時間的部分とは存在する時間的部分であるため、性質をもつのはその存在する時間的部分ということになる。また、人は生前にしか存在しないため、死の害を被るのも生前の時間的部分にほかならない。あるいは、シルバースタインは死の害を「生前」ではなく「無時間的」に被る害だと説明する<sup>15</sup>。「無時間的な害」とは次のような意味だと理解できる。死の害は人のもつどの時間的真部分をもつのもなく——誕生から死までのどの時間的真部分をもつことによっても分析されず——、人の全体だけが端的にもつ性質である、と。しかしながらそうだとしても、人の全体が被る害はあくまで存在する人の全体がもつ性質であり、特定のある時点ではないにせよ、すくなくとも死後に被る害ではないことになる<sup>16</sup>。

<sup>14</sup> 以下の説明は Sattig (2002), p. 330 を参考にした。またルイスによる様相に関する対応者理論の定式化 (Lewis 1986a, pp. 214–217) も参考にした。

<sup>15</sup> Silverstein (2000), pp. 133–134 n. 13.

<sup>16</sup> もっともシルバースタイン自身は「無時間的」を「答えはない」という意味だと述べるが、シルバースタインの議論を見るかぎり、このような解釈は無理のないものと思われる。シルバースタインの見解は、次節で詳細に検討する。

永久主義的四次元主義は時間に関する永久主義を採用するが、それだけで主体に対する死後の性質帰属が可能になるわけではない。それは、永久主義的四次元主義が、死後の時点にも人の時間的部分が存在するとする見解ではないからである。この点について誤解されることがあるとして、シルバースタインは次のように述べる。すなわち、無時制の存在言明「リンカーンは存在する」は永久に無時間的に真である、という永久主義の見解が、「リンカーンの存在自体が永久のものであることや、時間的境界をもたないということを意味しないのは〔……〕『ジョージ・W・ブッシュが存在する』という文がどこにおいても真であることが、ブッシュの存在それ自体があらゆる空間に延長していることや空間的境界をもたないことを意味しないのと同じである。」<sup>17</sup>現在主義を否定し永久主義を採ることで死後の性質帰属が可能になるとする主張<sup>18</sup>は、このような誤りを犯していると言える。たとえばルーパーは、死が死ぬ当人にとっていつ害であるかという「時間の問題 (timing puzzle)」（第1章第3節）について論じる文脈で、死後説の主張を有意味なものにするためにシルバースタインの四次元主義——ルーパーはもっぱら永久主義を念頭においている——が利用できるとして<sup>19</sup>次のように述べる。

〔永久主義〕の見解によれば、「リンカーンはいま死んでいる (Lincoln is now dead)」のように述べることは意味をなす。「リンカーン」が時間的に完全に過去に位置する人を指示するとしても、われわれはリンカーンを指示することができる。そして彼について、もはや生きていないと言うことができる。同様に、リンカーンの死から数世紀後に起こる出来事によって、2006年に哲学の教室でリンカーンについて議論がなされているということが、リンカーンについて真になる<sup>20</sup>。

このルーパーの主張について、二つの主体の問題（すなわち、死者の名前の指示の問題である**死者の問題（3）**と死後の性質帰属の問題である**死者の問題（1）**）を区別していないと見ることもできるだろう<sup>21</sup>。とくにこの例について言えば、哲学の教室の人たちが〈リンカーンについて論

<sup>17</sup> Silverstein (2010), pp. 285–286. 強調は原文、[] は引用者による補足。

<sup>18</sup> ブラッドリーは Bradley (2004), esp. p. 16 においてこのように主張していると理解できる。ただし Bradley (2009) ではこのような主張はもはや行っていない。シルバースタインはブラッドリーの Bradley (2004) における見解を批判する (Silverstein 2010, pp. 290, 294 n. 6)。

<sup>19</sup> Luper (2007), pp. 242–243, Luper (2009a), pp. 129–130. ドレイパーも、主体がかつて存在したということを根拠に、存在しなくなった後の時間にも主体に対して福利を帰属させようとして、次のように述べる。「死者について、ある水準の福利をもつと語ることは意味をなすのではないかと思う。なぜなら、かつて生きていた人であった人を指示することは可能であるし、そのかつての存在 (past-existent) に対して、いまその人が利益を受けているとか害を被っているとかという明らかに〔時間的に〕限定的な範囲の事柄に基づいて、現在におけるある水準の福利を帰属させることは可能だからだ。」(Draper 1999, p. 404. 強調は原文、[] は引用者による補足。)

<sup>20</sup> Luper (2009a), p. 130. [] は引用者による補足。

<sup>21</sup> ハーシェノフの次の主張も、これらの問題を区別すべきだという指摘として理解できるだろう。「過去が存在し、故人が存在するとしても、その故人は過去において生きていた人として存在している〔……〕。その人を指示できることは、われわれがその人の現在における福利の水準を認められることを意味しない。なぜならその人は現在には存在しないからだ。」(Hershenov 2007, p. 175. 強調は原文、[] は引用者による補足。)

じる) という性質をいつもつかということと、リンカーンが〈哲学の教室で論じられる〉という性質をいつもつかということは区別しなければならない。もし後者の性質をリンカーンが 2006 年にもつと説明したいとすれば、リンカーンがともかくも存在し彼に対する指示が成り立つと示すだけでは十分でない。その説明にとって必要なのは、対象が存在しない時間にも性質をもちうると示すことである。

さらに、この「誤解」と関連するブラッドリーによる主張を取りあげておこう。まず、シルバースタインは「いつ主体 A の死は A にとって悪いか」という問いに、デイヴィッド・ヒーロー・ルーベン<sup>22</sup>による例を挙げて次のように答える。

ナポレオンの問題に対する私の答えは次の通りである。ナポレオンは 1769 年から 1821 年まで生きた。彼は 2000 年に賞賛される。それがこの事例の“いつ”についての真実のすべてである。賞賛されるという性質を“いつ”ナポレオンが例化 (exemplify) するかについてのさらなる問いなどない<sup>23</sup>。

これに対し、ブラッドリーは次のように批判する。

これは問題に対する困惑させる応答だ。シルバースタインは「例化」という語を深刻に考えすぎているにちがいない。なぜなら、彼は、ナポレオンは 2000 年に賞賛されていると述べることに満足しているが、ナポレオンは〈2000 年に賞賛されている〉という性質を例化すると述べることに満足していないからだ。二つの主張の違いは何だというのだろうか<sup>24</sup>。

じっさい、「ナポレオンは 2000 年に賞賛されている」という主張と「ナポレオンは〈2000 年に賞賛されている〉という性質を例化する」という主張は、とりわけ永久主義的四次元主義のもとで区別可能である。この点は、永久主義的四次元主義のもとで、死の害が「無時間的」ないし「生前」に帰属すると説明されるという点と関連している。これについては、シルバースタイン自身の議論に沿いながら、次節でさらに詳しく見ることにする。すくなくともここまでで、永久主義自体によって、問題となっている死後の性質帰属や述定が可能になるわけではないことは明確になったと思われる。

---

<sup>22</sup> Ruben (1988).

<sup>23</sup> Silverstein (2000), pp. 133–134 n. 13. また Silverstein (1980), p. 421 も参照。

<sup>24</sup> Bradley (2009), p. 101, Bradley (2010b), p. 278.

### 3.3.2 シルバースタインと無時間説

ここでは、死の害に関するシルバースタインの「無時間説」を批判的に検討する。まず、死の害に関するシルバースタインの見解は二つの構成要素からなる。一つは永久主義的四次元主義であり、もう一つは「価値は感情に結びつく (Values Connect with Feelings: VCF)」という価値論的見解である。VCF は次のようにまとめられる<sup>25</sup>。ある出来事がある主体に害を及ぼすには、その主体の否定的感情とその出来事に**実際 (actual)** の結びつきがあることは必要でなく、単に**可能的な**結びつきがあれば十分である。また、感情の対象、状態、出来事はその主体の態度の**可能的な対象 (object)** であれば十分であり、**可能的な原因 (cause)** である必要はない<sup>26</sup>。VCF は、主体の心的状態などに**実際の内生的変化**がなくとも——死後の出来事には**気づきえない**——主体が害を被りうることを説明し、さらに**逆向き因果へのコミット**——生前は死後よりも時間的に前である——を避けるための道具立てである。この見解によれば、たとえば、ある男性ダンの死後に起こる彼の妻アンの浮気によってダンに否定的感情は生じないが、ダン**は害を被るのである**。ただしシルバースタインによれば、主体がこの害を被るのは「**無時間的に (atemporally)**」である。この点についてはあとで振り返る。なお、本節の狙いはあくまで性質帰属に関するシルバースタインの見解を検討することであり、VCF の正しさの検討は行なわない。じっさいここで問題となる**関係的性質の帰属**についての説明は、**剥奪の害**や他の性質の帰属についても重要になる。ただし手短に付け加えておくと、私の考えでは、VCF は、**剥奪説**と**組み合わせられない欲求充足説**の一種 (第1章第5節Aも参照) として——あるいはそれと本質的な特徴を共有する見解として——理解することができる。

シルバースタインは「いつ、死は死ぬ人にとって害悪であるか」という問いに「**答えはない (no answer)**」と応じる。シルバースタインの言う「**無時間的**」とはそういう意味である。シルバースタインによる例をもとに、この「**答え**」の意味を詳しく見ることにしよう。ダンの妻アンは50歳の若さで死ぬのであった。シルバースタインによれば「いつ、アンの死はアンにとって害悪であるか」という問いに対する答えは次のものである<sup>27</sup>。

- (1) アンの人生の時間は1951年1月1日正午から2001年1月1日正午までである。
- (2) アンが死んでいる (*is dead*) 時間は2001年1月1日正午に (あるいはその直後に) 始まり、その時点から**無期限 (indefinitely)** に続く。

<sup>25</sup> Silverstein (1980), esp. pp. 413–415, Silverstein (2000), pp. 122–124, Silverstein (2008), pp. 569–575, Silverstein (2010), p. 284.

<sup>26</sup> Silverstein (2010), p. 284. シルバースタインはこの考えについて「発見されていない不貞は疑いをもっていない配偶者にとっても害悪である」(Silverstein 2010, p. 284) という例を挙げ、ネーゲル (Nagel 1979) やバーバラ・パウム・レーベンブック (Levenbook 1984) の見解と同様のものと述べている。

<sup>27</sup> このリストは Silverstein (2010), p. 284 の三つの項目 (本文リスト項目 (1)、(2)、\* (4)) に同論文の p. 291 で加えられる見解 (項目 (3)) を加えて再構成している。同様の (より一般化された) リストは Silverstein (2000), pp. 131–132 n. 6 にも挙げられている。

(3) アンの死がアンの否定的感情の可能的な対象である時間は、アンの人生の範囲内に完全ににおさまる。

\* (4) 上の (1)、(2)、(3) がこのケースにおける時間についての関連する事実のすべてである。

シルバースタインは死の害も死後の害——死後に起こる出来事により被る害——もこの仕方で説明できるとする。それらの害についての時間に関する事実は、時間的に離れた事実である (1) と (2) と (3) で尽くされる。このことから、それらの害が「無時間的」であるとシルバースタインは説明するのである。

シルバースタインは、主体が害を被る時間について (3) の事実に基づいて説明するわけにはいかないのだろうか。つまり、害を被るのは生前の時間である、というように。じっさいシルバースタインは、死の害について次のように述べる。

もし「いつ死は死んだ人にとって害悪であるか」という問いに答えを与えなければならないとすれば、最良の——つまり最も信じられなくはない——答えは〔……〕「人の人生の時間の間」だと私には思われる。それは、その人の死がその人の否定的感情の可能的な対象である時間はこの時間だけだからである<sup>28</sup>。

だが、シルバースタインはあくまで次の主張を譲らない。「しかしながら、上述の〔リストの〕時間についての主張それ自体は、アンの死が彼女にとって害悪である時間を特定しないままであるし、われわれに特定を要求しないままである」<sup>29</sup>。

以上を踏まえ、四次元主義による時間的述定に関する説明に注目することで、シルバースタインの思惑とシルバースタインが採るべき見解を明らかにしたい。シルバースタインの見解のもとで、ある人が害を被るということはどのように説明されるのか。たとえば頭を強打される例は単純である。時点  $t_0$  にダンの頭が強打されたことによってダンが被る痛みなどの害は、ダンの  $t_0$  の時間的部分（およびその後の一定の時間的領域を占める時間的部分）に性質が帰属することとして説明される。そして、浮気によって死後に被る（シルバースタインによるところの）「無時間的」な害は、次のように説明されるはずである。時点  $t_1$  にダンはシアトルにおいてアンの愛を信じているとする。さらに、 $t_2$  にダンはシアトルで死に、 $t_3$  にスポーケンでアンはヴァンと浮気するとする。この状況をリストにすれば次のようになる。

(1)  $t_1$  にダンはシアトルにおいてアンの愛に関する欲求をもつ。

(そして、 $t_2$  にダンはシアトルで死ぬ。)

<sup>28</sup> Silverstein (2010), pp. 290–291. 強調は原文、[] 内は引用者による補足。

<sup>29</sup> Silverstein (2010), p. 291. [] 内は引用者による補足。

- (2)  $t_3$ にアン（とヴァン）による浮気がスポークンでなされる。
- (3) アンの浮気によりダンが苦しむのは  $t_1$ にシアトルにおいてである。
- \* (4) 上の (1)、(2)、(3) がこのケースにおける場所と時間についての関連する事実のすべてである。

(3) の事実は (1) を構成要素ないし必要条件として含むだろう。ここで、先に見た TP を思い出されたい。

TP : 時点  $t$  において  $a$  は  $F$  である  $\Leftrightarrow a$  は  $F$  である時間的部分  $a_t$  をもつ。

(2) と (3) には次のように TP を適用することができる。

- (2)  $\Leftrightarrow$  アンは、〈スポークンに位置し浮気する〉という性質をもつ時間的部分アン  $a_3$  をもつ。
- (3)  $\Leftrightarrow$  ダンは、〈シアトルに位置しアンの浮気によって苦しむ〉という性質をもつ時間的部分ダン  $d_1$  をもつ。

問題は「アンの浮気によって害を被る」という性質をダンが「いつ」もつかである。シルバースタインは (2) と (3) の事実に基づいて「無時間的に」と答える。「 $t_1$ に」でも「 $t_3$ に」でもないのである。

事情は次のようになっていると思われる。「 $a$ 」と「 $b$ 」をある特定の日常的対象の名前として、 $a$  が  $b$  を害するという二項関係について考えよう。この二項関係に関する一つの文は、区別できる二つの単項性質に関する二つの文として表現することができる。形式的には演算子  $\lambda$  を用いて、

- [A]  $aHb$  :  $a$  が  $b$  を害する。
- [B]  $\lambda x[xHb](a)$  :  $b$  を害するという性質を  $a$  がもつ。
- [C]  $\lambda y[aHy](b)$  :  $a$  に害されるという性質を  $b$  がもつ。

というように、[B] と [C] を区別して表現できる。アンが  $t_3$ に〈ダンを害する〉という関係的性質をもつことと、ダンが  $t_1$ に〈アンによって害される〉という関係的性質をもつこととは、二つの単項の性質に関する事実だと表現することもできる。だが、それは「アンはダンを害する」というアンとダンの関係についての一つの事実である。このように見ることで、次のように推測できる。シルバースタインが「無時間的な害」として考えているのは「アンはダンを害する」という一つの事実について、それが起こるのが  $t_1$ か  $t_3$ かをどちらか一つに特定できないということだろう。そしておそらくこれは次のこととも対応する。上述の TP にならって、時間的な二項関

係 R の帰属は次のように一般に分析されると言いたくなる。つまり、

TPR: 時点 t において a は b に対して R である  $\Leftrightarrow$  a は時間的部分  $a_t$  をもつ & b は時間的部分  $b_t$  をもつ &  $a_t$  は  $b_t$  に対して R である。

である。ところで時間を隔てた「アンがダンを害する」に関しても TPR の右辺と同様の形で、

アンは時間的部分アン<sub>B</sub>をもつ & ダンは時間的部分ダン<sub>H</sub>をもつ & アン<sub>B</sub>はダン<sub>H</sub>に対して H である。

と表すことができ関係に関する一つの事実として分析がなされると言いたくなるかもしれない。だが、分析の右辺となるべき箇所に時間情報が二つ現れており、アンとダンのケースに TPR は適用できない。TPR を時間的な二項関係の述定に関する（唯一の）分析と呼ぶのであれば、TPR が適用されないアンとダンのケースは時間的な事実ではなく、その意味で「無時間的」な事実だと言える。さらにこの例からは、二項関係は一般には TPR の形で分析されないということが分かる。

しかし、事情はもうすこし複雑であるように見える。アンがダンを害するという一つの無時間的な事実に関する日常的な言い回しは、「時刻  $t_3$  にアンがダンを害する」といった、一方の対象が位置する時間情報だけを含むものだろう。たとえば「2010年4月1日に哲学講座の新入生はソクラテスを賞賛する」という文は自然な表現だろう（他方で「紀元前469-399年にソクラテスが哲学講座の新入生に賞賛される」は正しく事態を記述する仕方ではないだろう）。そのため、こうした日常的表現にも TPR が素直に適用されるように見えてしまうかもしれない。だがこれらの表現に対しそのまま TPR が適用されると、ダンの時刻  $t_3$  における時間的部分ダン<sub>B</sub>やソクラテスの2010年の時間的部分が存在することになってしまう<sup>30</sup>。ではどうすべきか。もしかすると、時間的事実を表すと日常的に考えられている文のいくつかに対して TP と並行的に見える TPR が適用されないことは、四次元主義の魅力を損ないうるかもしれない。だが、諦めるべきなのが関係一般について TPR の形で分析を与えることなのは、明らかだと思われる。一つの代案として次のように考えることができるだろう。一般に二項関係は、暗黙に含まれる時間的情報を明らかにしたうえで、[B] と [C] のように二つの単項の性質帰属の事実に区別され、そのあとでそれぞれの文に TP が適用可能となる、というように。

さて、以上は害について、時間的部分のあいだに「x は y を害する」という関係が成立することとして考えた場合に成り立つ議論である。浮気の害は害関係と見ることが自然だと思われる例である。ソクラテスへの賞賛の例（害の例ではない）はまさに関係の例である。それらの関係は無時間的に成り立つと言える。だが、シルバースタインが無時間的だと述べるのはあくまで〈ア

<sup>30</sup> 永久主義的四次元主義は主体の死後の時点にもその主体の時間的部分が存在するという見解ではない、という前節で挙げたシルバースタインの論点を思い出されたい。

ンの浮気による害を被る)といった(関係的とはいえ)単項の性質についてである。本節のここまでの議論を踏まえると、シルバースタインの「無時間説」に対する私の評価は否定的なものになる。すなわち、そのような性質が主体に無時間的に帰属すると主張する必要はない。まず〈アンの浮気による害を被る〉という性質はもちろん、ダンにとって外部の対象であるアンの浮気がなければもたない関係的性質であり、たしかにそれはダンの内在的状态に還元はされないだろう。しかしそれは、

(3') 〈シアトルに位置しアンの浮気によって苦しむる〉という性質をダンがもつ。

に関する事実がダンの内在的状态に還元されないのと同じ意味においてである。シルバースタインは、この性質をダンがもつことを、 $t_1$ の時間的事実として認めている。つまりこの性質については、ダンのもつ物理的な状態などに還元されるにせよされないにせよ、いずれにしてもダンの $t_1$ の時間的部分がもつ単項の性質であることをシルバースタインも認めるはずである。他方、無時間的なのはアンとダンのあいだに成り立つ何らかの関係——おそらくそれがVCFであろう——なのであり、無時間的な性質をここで認める必要はない。「・・・は害を被る」という述語が四次元主義のもとで適切に時間的部分によって分析されることは理論の統一性の観点から好ましいだろう。この性質に関しては、四次元主義のもとで、存在する時間的部分によって分析され、その意味で「無時間的」にではなく「生前」にもつ性質だと説明されるとする方が、シルバースタインの全体的な立場にも沿うように思われる。無時間的と呼びうるのは関係的性質ではなく関係である。シルバースタインはその区別をしていないように見える。

ただし、無時間的な性質という考えについて、四次元主義者には説明の方針がもう一つありうると思われる。たとえば「2010年4月1日に哲学講座の新入生はソクラテスを賞賛する」という文について、賞賛関係に立つ二つの項を、新入生の2010年4月1日の時間的部分とソクラテス全体(ソクラテスの四次元ワーム)とする文だと四次元主義者は考えることができるかもしれない。つまり、ソクラテスの四次元ワームが〈新入生の2010年4月1日部分に賞賛される〉という性質をもつのだ、というように。まず、ソクラテスワームが賞賛されることと、紀元前469-399年の間ずっとソクラテスが賞賛されることは次のように区別できるだろう。すなわち、前者は、ソクラテスのどの時間的真部分が〈新入生の2010年4月1日部分に賞賛される〉という性質をもつでもなくソクラテスワームだけがもつということとして理解できる。後者は、どのソクラテスの時間的部分も〈新入生の2010年4月1日部分に賞賛される〉という性質をもつということとして理解できる。このように考えれば、前者の仕方について、性質を「無時間的にもつ」と述べることは適切だろう。もしかすると四次元主義者は、このようなアイデアを死の害についても用いることができるかもしれない。すなわち、死の害は死者の四次元ワーム(最大部分)に帰属するのであり、どの時間的真部分がもつこととしても分析されない、というように。

以上から、第1章第7節で述べたのと同様、死の害を被る時間について四次元主義者が採りう

る選択肢は「生前」と「無時間的」であり、このことはシルバースタイン自身の見解にも沿うと結論できるだろう。次節では、二つの可能性のどちらをも考慮に入れて、新マイノング主義と四次元主義とを比較し（一部の論点では三次元主義とも比較し）、そのうえで、新マイノング主義を擁護する。

### 3.4 新マイノング主義の擁護

新マイノング主義それ自体は、時間に関する理論でも対象の持続に関する理論でもない。じっさい、死者をめぐる問題を論じる文脈において新マイノング主義を擁護するユアグロー<sup>31</sup>は、新マイノング主義を現在主義および三次元主義と組み合わせている<sup>32</sup>。私の考えでは、死者の問題に関してはどの組み合わせを採ることにも相応の眼目があり、時間と対象の持続に関する理論の選択は、それぞれ独立の動機によってなされてよい。マーク・ヒンクリフが新マイノング主義を擁護するのは、現在主義を擁護することを動機としている。新マイノング主義と永久主義を組み合わせる場合には、本章第 1.2 節で扱ったような、すでに存在しない者に関する言明の多くに新マイノング主義的解決方法は利用できなくなるが、それでも新マイノング主義を採用する眼目はある。その眼目とは、対象が非存在である時間に性質をもつという主張が文字通りに可能になることである。

ここで、現在主義的新マイノング主義は永久主義と違いがないとする次のような指摘を退けておこう。現在主義的新マイノング主義の最も包括的な（会話の文脈により制限されない）量化の対象領域には、過去、現在、未来の対象が含まれる<sup>33</sup>。永久主義のもつ対象領域にも、過去、現在、未来の対象が含まれる。永久主義のもとで「存在する」対象が現在主義的新マイノング主義のもとでは「有る」とされ、永久主義のもとで「現在の」対象が現在主義的新マイノング主義のもとでは「存在する」とされる。また永久主義のもとでも、死者は問題になっている現在より前の時間にのみ位置づけられるという意味で「現在存在しない」。このように考えれば、現在主義的

<sup>31</sup> Yourgrau (1987, 2000).

<sup>32</sup> ニール・コノリーも同様である (Connolly 2011)。ヒンクリフは、死者をめぐる問題を論じる文脈ではなくもっと一般的な時間に関する形而上学的議論の文脈において、ユアグローとコノリーと同じ組み合わせで新マイノング主義を擁護する (Hinchliff 1988)。他方、フィクションのキャラクターなどを含む非存在対象一般について論じる新マイノング主義者のうち、パーソンズ (Parsons 1980, p. 11) とグレアム・プリースト (Priest 2005, p. 134 fn. 2 [邦訳書 173 頁]) は永久主義を前提しており、死者のような時間的对象 (偶然的非存在者) の不在を新マイノング主義の枠組みで扱うことはしない。ただしプリーストは自身の著書の献辞において、死者を非存在対象とみなすような記述もしている。「リチャード(1936–1996)に捧げる——君はもう非存在対象かもしれないが、君の *Sosein* はいまでも私たちと共にある。」[訳文は邦訳書に従う。] 他方でリチャード・ラウトリー (Routley 1980) は新マイノング主義と現在主義と三次元主義を組み合わせている。また、プリーストと同じ様相マイノング主義——可能世界の枠組みを用いる新マイノング主義——の支持者であるフランチェスコ・ベルトは、死者と生まれぬ者——22 世紀に最初に生まれる男性といった未来の人とウィトゲンシュタインの息子のような単に可能的な人——を非存在者の例をして挙げる (Berto 2012, x–xi)。マリア・レイヒャーも、現在存在しない過去と未来の対象を非存在者の例として挙げる (Reicher 2012, Section 3.3)。

<sup>33</sup> Cf. Hinchliff (1988), Chapter 3.

新マイノング主義と永久主義のあいだには用語上の違いがあるだけで、存在論上の対立はないことにならないか、というわけである<sup>34</sup>。この指摘に対する応答はすでに述べたことの繰り返しになる。すなわち、もはや存在しない時間における文字通りの性質帰属が可能であるかどうかという点に、すくなくとも両見解の違いがありうる。それは永久主義的四次元主義には可能でない。そのため、このような評価は妥当でない。

さて、ここまで第1章の冒頭で整理した**死者の問題**に答えるためのアプローチを見てきた。剥奪説などの害の理論だけでは(1)、(2)、(3)の三つの問題のすべてを解決することはできないことは第1章で確認した。その理由は簡単である。その理論が形而上学の枠組みに対し中立的だからである。剥奪説などの害の理論は、新マイノング主義、永久主義的四次元主義、永久主義的三次元主義のいずれとも、それぞれ組み合わせ可能である<sup>35</sup>。またさらに、考慮すべきなのは死が悪であるという考えをはじめとする第一の直観だけではない。第2章で見たように、死は何ものでもないとする第二の直観もまた、われわれにとって重要な死に関する理解である。死者について説明を与える枠組みは、後者の直観にも沿いうるものであることが望ましい。それでは、われわれはどの枠組みを採用すればよいのだろうか。以下で私は、死に関するわれわれの直観について、それぞれの形而上学的枠組みがどのような固有の帰結をもつのかを検討し、それらの枠組みを比較しようと思う。ただしここでもまた、新マイノング主義と四次元主義の比較を中心的に行なうことにする。その理由はすでに述べたように、新マイノング主義と永久主義的三次元主義の帰結がよく似ているからである。その検討と比較は主として六つの論点AからFについて行なわれる。五つめの論点Eにおいては、三次元主義に対する新マイノング主義の優位性を示す議論が中心的になる。また、AからEの論点は第一の直観に関するものであり、Fの論点は第二の直観に関するものである。

<sup>34</sup> サイモン・ケラー (Kellor 2004, pp. 89–91) は Hinchliff (1988) を参照し、このような趣旨の批判を行なっている。この観察はルイスの様相実在論における「可能的／現実的」の区別と「有る／存在する」の区別が単に用語上のものであると指摘する議論と(ただし、不完全な対象と不可能な対象を問題にしないという条件つきで、すなわち、完全に可能な対象に量化の範囲を制限することで)並行的だろう。Linsky & Zalta (1991) を参照。

<sup>35</sup> たとえば剥奪説を採るフェルドマンは、自身の見解がシルバースタインの説と親和的であるという主張を行なう (Feldman 1991, p. 220)。剥奪説を採るブラッドリーは〈ゼロの水準の福利をもつ〉という性質を死者が死後にもつという主張を行なっている (Bradley 2009, pp. 98–111)。ブラッドリー自身そう述べるわけではないが、このような死後の性質帰属は新マイノング主義を採用することによって可能になる。また、たとえば、死の悪を被る時間が生前だとする生前説も、どの枠組みとも組み合わせ可能である。生前説を採るルーパーもシルバースタインの見解と整合的だと述べる (Luper 2007, pp. 250–251。ただしルーパーは Luper 2009a, esp. pp. 123–124 において剥奪説を擁護し、害を被る時間を特定する必要はないという見解を——しかし、「人生全体として」ないし「現在および私が存在する他の時間すべてにおいて」という意味で「無時間的に (timelessly)」被るという見解として——示唆する)。他方、生前説と新マイノング主義の組み合わせも可能である。ただしその場合、死後に性質帰属が可能であるという新マイノング主義の利点は**死者の問題**(1)の衝突の解決に活かされない。あるいは Baber (2010) のように、欲求充足に基づく死の害の説明を行ないながら、その見解のもつ理論的な自然さを捨て、害の帰属時間を死の時間(つまり欲求を挫く事態の生起する時間)とする提案もある。このような主張も新マイノング主義によって可能となるだろう。

## A 非存在

まず一点目。ユアグローは次のように四次元主義を批判する。四次元主義において「存在」とは「どこかにいつか存在している」という意味であり、これはそもそも終焉テーゼを放棄していることになる<sup>36</sup>。だがこの批判が公平なものであるかは明らかではない。というのも、四次元主義者は次のように主張できるからである。四次元的対象として永存 (perdure) する存在者にとって、ある時間においてすでに死んでいるということは、その時間を占めるその人の時間的部分が端的に存在しないということにほかならない。それが終焉テーゼの意味するところである、と。新マイノング主義の行なう「存在する」と「有る」とのあいだの理論的区別と比較して、四次元主義者のそのような理論的言い換えがことさら死についての常識的理解からかけ離れているとは言えないのではないか。本章の冒頭第 1.1 節でも見たように、終焉テーゼは形而上学的枠組みに中立的に表現が可能であるように見える。ユアグローのようなタイプの批判は、新マイノング主義の利点を示すものとしてときに主張される<sup>37</sup>。だがそこまでの評価はできないというのが私の考えである<sup>38</sup>。

この批判は、四次元主義というよりも永久主義に対する批判であり、三次元主義に対しても向けられる。しかし三次元主義者も同様に、ある時間にある人が死んでいるということは、無時間的に存在するその人が、その時間において（時間に相対的な意味で）存在しないことにほかならないと主張できるだろう。

## B 剥奪としての死の害

第一の直観に従えば、死は死ぬ人に害を与える。すでに指摘したように、死の害がまさに死の害であるのは、死んだ人が死によってそれまでに被っていなかった害を被るからである<sup>39</sup>。頭が痛くなってはじめてわれわれは頭痛の害を被るように、害とは一般にそのようなものではないだろうか<sup>40</sup>。すでに第 1 章第 3 節で指摘したように、害に関する一般原理に従えば、死の害とは、

<sup>36</sup> Yourgrau (1987), p. 87 [邦訳 195 頁] .

<sup>37</sup> たとえばレーベンブックもまた、次のようにシルバースタインを批判する。シルバースタインの四次元枠組みは「それによれば人が無時間的 (atemporally) に存在し、あらゆる出来事と永久に共に存在する」という見解であり、「彼の見解はある人の死がその人の存在の終わりであるということを拒否している」(Levenbook 1984, p. 416 fn. 8)。

<sup>38</sup> ただし論点 F において触れるように、終焉テーゼといかなる意味でも衝突しない第二の直観に従う極端な語り方が新マイノング主義によってこそ可能になることを考えれば、論点 A が新マイノング主義の利点を示すという主張には正当性があるだろう。論点 A の評価において私が強調したいのは、四次元主義や三次元主義がただちに終焉テーゼと衝突するわけではないという点である。

<sup>39</sup> 死の害（および死後の害）がパラドキシカルな問題としてそもそも理解されるのは、死後に死の害を被るという理解が共有されているからであると私は考える（解決としてさまざまな見解があるにせよ）。死の害を退けるエピクロス論証（第 2 章第 1 節）も、害に関する一般原理「災厄は起こってはじめて災厄である」を前提としている。

<sup>40</sup> 頭痛が起こることに対する不安は頭痛より前に生じうるが、その不安は当の頭痛の害ではない。あらかじめ頭

生前にはまだ被っておらず死後にはじめて被るような（それゆえ時間的に被るような）害であることになる。言い換えると、ある人に対して死の害を帰属させることの可否が、生前と死後とで非対称的なのである。死者（死の害）に関する以上の語り方に従うなら、四次元主義は死の害を適切に説明していないことになる。というのもここまで見てきたように、四次元主義者は、死の害を——剥奪の害としてであれ別の害としてであれ——、人の存在する部分が生前に被るか、もしくは無時間的に被るような害として説明するからである。他方、新マイノング主義にとっては、主体がもはや存在しない死後のある時間において害を被ると説明する点に困難はない。この論点に関しては、三次元主義もそうした困難を抱えることはないだろう。

この指摘に対して、四次元主義者は次のように応じるかもしれない。すなわち、福利をもつということが主体の「性質」であるということをも真面目に考えすぎてはいけない。ある時間に死んだ主体  $s$  とその死後の時点  $t$  について考えよう。その時死ななければ  $s$  は時点  $t$  にも幸せに生きていたとしよう。その場合、 $s$  の  $t$  の時間的部分は現実世界には存在しないが、現実世界と比較される可能世界においては、 $s$  の  $t$  における幸福な時間的部分は存在する。そしてその可能世界に存在する  $s$  の時間的部分と、現実世界において  $s$  の時間的部分が  $t$  を占めていないという事実との関係によって害は説明されるのだ。そう四次元主義者は主張するかもしれない。しかしながら、いま挙げた要素だけでは、 $t$  において  $s$  の福利の度合いがありえたより低いということを現実の  $s$  について主張するために必要なものが明らかに足りない。必要なのはもちろん、現実の  $s$  である。可能世界に幸福な  $s$  の  $t$  の時間的部分が存在することによって、「 $s$  が実際の死んだときに死ななければ、 $s$  は時間  $t$  に幸福だったかもしれない」はたしかに真であろう。だが、 $t$  において  $s$  の福利がより低くそれゆえ現実  $t$  に  $s$  が害を被っているという主張には、現実の  $s$  に対して福利を帰属させることが伴う。

さらに四次元主義者は、自身の応答を次のように補足するかもしれない。現実世界に主体  $s$  の  $t$  における時間的部分は存在しないが、そのかわりに、現実世界の  $s$  のワーム（つまり無時間的に存在する  $s$  の最大の時間的部分）を説明に用いればよい。そして、 $s$  のワームによって問題の害の帰属が説明されるということは、その害が無時間的な害であることや生前に被る害であるということもかならずしも意味しない、と。第1章第2節で確認したように、剥奪説（あるいはCCA）のもとで、ある時点に主体にとってのゼロの価値をもつものは、その時点に成立する諸事態だと考えることができる。そうだとすれば、主体がある水準の福利をその時点にもつということは、 $s$  とそれらの諸事態との関係にほかならない<sup>41</sup>。 $s$  が時点  $t$  に福利をもつということは、新マイノング主義のもとで、その時点  $t$  の  $s$  と時点  $t$  に成立する事態との関係によって説明され、三次元主義においては、無時間的に存在する  $s$  と時点  $t$  に成立する事態と時点  $t$  との関係によって説明される

---

痛薬を飲むなどして頭痛を回避できれば、頭痛による害は被らない。しかしとうぜん、それによって不安が無かったことになりはしない。

<sup>41</sup> ブラッドリーは、福利を個体もつ内在的性質ではなく、個体と世界、時点のあいだに成り立つ関係だと主張する（Bradley 2013, p. 47）。

だろう。そして、四次元主義者は次のように主張するかもしれない。すなわち、四次元主義のもとでは、もちろん  $s$  の  $t$  の時間的部分は存在しないが、時点  $t$  に成立する事態と、 $s$  のワームのあいだの関係として  $s$  が  $t$  に福利をもつことは説明できるのだ、と。

だがこの説明もまたうまくいかないだろう。すでに第1章第4節でも触れたように、ある時点  $t$  に成立する事態と主体  $s$  の福利の関係には二種類ある。たとえば、快樂説を前提すれば、次のように考えるのが素直だろう。すなわち、 $s$  に快が生じているという時点  $t$  に成立する事態は、同じその時点  $t$  の  $s$  の福利に寄与するのであり、価値をもつ事態の成立する時点と福利が帰属する主体の位置する時点は一致する、というように。だが、これとは別の仕方でも  $t$  の事態が  $s$  の福利に影響すると考えることはできる。つまり、時点  $t$  に成立する事態は、 $s$  の  $t$  における福利に影響するのではなく、 $s$  の福利に、つまり  $s$  の生全体としての福利に影響するという立場がありうる<sup>42</sup>。先に述べた害に関する一般原理とも整合し、死後説の主張に関係があるのは前者の立場である。他方、前段落で述べたワームに訴える四次元主義者の主張は、後者に関するものである。まず、四次元主義のもとでも、事態の価値と福利の関係に関する二つの見解は区別される。そして、ここで必要な一時的福利に関する主張は、四次元主義のもとで、 $t$  に成立する事態の価値が  $s$  の  $t$  の時間的部分の福利に影響するという見解として理解される。しかしながら、死後の福利については、四次元主義者がこの見解を利用することはできない。それは、その枠組みのもとで、死後の時間の時間的部分など端的に存在しないからである。それに対して新マイノング主義者と三次元主義者にとって、死後の  $t$  における  $s$  の一時的福利を説明することに困難はないだろう。 $s$  が  $t$  に〈福利の水準をもつ〉という性質をもつことは、新マイノング主義のもとでは、〈 $t$  に成立する事態が・・・にとってよい〉という関係的性質を  $s$  が  $t$  にもつことである。三次元主義のもとでそれは、 $t$  に成立する事態と  $s$  と時点  $t$  のあいだの関係として説明される。

$s$  にとっての価値をもつ事態がどの時点に位置するかということと、それがどの時点の  $s$  の福利に寄与するかということが異なるという点について、さらに補足しておこう。ベン・ブランブルによる次の二つの立場の区別は、その違いを反映している。

時間福利説 (at-a-time welfarism) : 何か(がよい(悪い) )のは、それがある特定の時間に何らかの仕方で誰かをよりよく(より悪く)するとき——つまり、何らかの仕方でその誰かの一時的な (momentary) 福利を増加(減少)させるとき——だけである。

<sup>42</sup> この立場は、ブラッドリーが内在的価値に課せられる要件として主張する次の内在主義 (Internalism) とも両立する。すなわち、「ある時間 [つまり、ある時間に成立する事態の集合] のある人にとっての内在的価値は、その時間に成立する価値原子によって完全に決まる。」(Bradley 2009, p. 18. [] 内は引用者による補足。) ポイントは、この原理が、主体の福利 (主体の生全体の福利であれある時点の福利であれ) についてではなく、事態などの、主体にとって内在的価値をもつものについて述べられている点である。つまり、ある時間に成立する事態の価値が、主体のどの時間の福利に寄与するかについて、とくにこの原理は述べていない。ブラッドリーによれば、この原理はムーア的な「物事の内在的価値はその内在的性質のみによって決まる」(Bradley 2009, p. 19) という原理によって支持される。

生全体福利説 (whole-life welfarism) : 何かがよい (悪い) のは、それが全体として考慮した生において何らかの仕方で誰かをよりよく (より悪く) するとき——つまり、何らかの仕方でその誰かの生涯の (lifetime) 福利を増加 (減少) させるとき——だけである<sup>43</sup>。

何かが主体  $s$  にとって内在的によい時間と、それが  $s$  の福利に影響する時間のあいだに不一致がありうることは、福利の理論として欲求充足説を考えればよりはっきりするだろう。欲求充足説によれば、主体  $s$  にとっての内在的価値をもつものは欲求の充足である。すなわち、その見解のもとで、内在的価値の担い手とは、ある時点  $t$  に  $s$  が  $P$  を欲求しておりかつ時点  $t'$  に  $P$  が成立する、という複合的な事態だと考えることができる<sup>44</sup>。欲求をもつ時間とその対象である事態が成立する時間はしばしばずれるため、この複合的事態が成立する時間は、 $t$  か  $t'$  のどちらか一方の時点や連続する一つの期間としてかならずしも特定されるわけではない。その意味で、その事態が成立する時間は「無時間的」とであると言うことも可能かもしれない。さらにその時間とは別に、この事態の成立がいつ  $s$  にとってよいのかということが問題になるわけだが、欲求充足説にはいくつもの選択肢がある。その複合的事態の成立が  $s$  の一時的な福利に影響するという見解としては、 $s$  にとって  $t$  によいとするか<sup>45</sup>、あるいは、 $s$  にとって  $t'$  によいとすの選択肢が考えられる。生全体の福利に影響するという見解としては、その複合的事態が  $s$  にとってよいのは、 $s$  が  $t$  において欲する  $P$  が成立する時点  $t'$  が存在するときである、というような条件を考えることができるかもしれない。このように欲求充足説のもとでは、ある時間に位置する何かが主体にとってよいのが、その時間だとはかぎらないということは、自然に受けいられる見解の一つだと言えよう。

ここまでの議論の要点をまとめよう。次のものを「死の害による非対称性」と呼ぼう。

死の害による非対称性：人は死の害を死ぬ前には被っておらず、死んだ後にはじめて被る。

四次元主義のもとで、死者とは、その人が死ぬより前の過去の特定の時空領域に位置づけられる現実の存在者である。そのため、そのような対象は自身が存在するその時空領域の外に位置する別の存在者や可能世界の存在者との関係によって、自身が存在する当の時空領域において性質をもつことはあっても、その時空領域の外で性質をもつことはない。「死の害による非対称性」を説明するには、結局のところ、生前に対象が存在する時空領域の外においてもその対象が性質をも

<sup>43</sup> Bramble (2014), p. 63. 強調は原文。死の害に関する無時間説は、生全体福利説を死の害に適用した主張だと理解できる。本論文第1章注23も参照。

<sup>44</sup> Cf. Bradley (2009), pp. 14–15. これとは異なる立場として、 $s$  にとっての内在的価値をもつものが  $s$  の欲求の対象である事態だという考えも可能だろう。その事態は特定の一時点  $t'$  に成立する。どちらの見解を採用かは、以降の整理には影響しない。

<sup>45</sup> この見解を採用する場合にも、 $t$  と  $t'$  が一致するという条件を課すか課さないかという選択肢がありうる。その条件を課す場合は、欲求の対象である事態が成立する時間に欲求をもち続けている場合にだけ、その時間に主体の福利に影響するという見解になる。その条件を課さない場合は、欲求する事態が実現する時間ではなく欲求をもつ時間が主体の福利に影響する時間だという見解になる。

つと説明できる枠組みが必要である。

## C 剥奪以外の死の害

論点 B で論じたように、四次元主義者は、死者に対して死による剥奪の害を帰属させることができない。というのも、死んだ人の死後の時間的部分は端的に存在しないからである。だとすると、まさにその特徴によって先述の非対称性を説明できないだろうか。ここまでで明らかになったのは、剥奪説（および死後説）を採る場合に生じる四次元主義者の困難だが、ここではさらに、剥奪説以外の説明の可能性を考慮に入れることにしよう。一つ考えられるのは「限界づけの悪」として説明することだろう。限界づけられることが、一般に、端的に悪いことだという主張自体は理解できる。われわれは自らの存在の小ささを嘆くし、限界があるよりは無い方がよいだろう。人は空間的に限界づけられているが、死によって時間的にも限界づけられている。このことから、たとえば次のように主張されるかもしれない。四次元主義のもとで、人は生きて存在する空間的・時間的部分にだけ性質をもちうる。そのような性質には（典型的には感覚や経験などが可能にする）諸々のよさが含まれる。人が死ぬということは時間的に限界づけられるということであり、死後にはそういった（あらゆる）性質が欠落している。その意味で人はまさに死によって死後に害を被るのである、と。この限界づけの悪を被る条件として、第 1 章第 5 節で述べたように、自律性をもつという性質を挙げることもできるだろう。

だが、この説明はうまくいかないだろう。第一に、人は空間的にも限界づけられているが、そのことはふつう害であるとまでは感じられない。かりにそれが害であるとしても、その害は死についてわれわれが考えるほどの害ではないか、別種の害と考えられるものだろう。第二に、人はたしかに時間的に限界づけられているが、その人が限界づけられていることは、生前の（存在する）時間的部分についての事実である。つまり四次元的対象には、存在しない時間的部分など端的に無く、限界づけられているとすればそれは存在する時間的部分なのである。そのため、限界づけによる害を被っているのであれば、すでに第 1 章第 5 節でブラッティの見解として見たように、それは生前からすでに被っていることになる。あるいはこの説明は、限界づけによる善の欠落という（外在的な）性質を人がもつという主張であるかもしれない。だがそうだとすると、その性質はあくまで生前にのみ存在する時間的部分に帰属するのである。いずれにせよ、限界づけられていること自体は、ここで説明すべき死の害に関する非対称性を説明しない<sup>46</sup>。

人が時間的に限界づけられていること自体は、たしかに問題の非対称性を説明しない。だが、四次元主義者は次のような説明を試みるかもしれない。害を被るとすることは善の剥奪や限界づ

<sup>46</sup> 空間的な限界づけ（善の欠落）も害悪かもしれない。同時に距離の隔たった複数の場所に存在できないために、たとえば、仕事とパーティー（どちらも同程度に好ましい）の一方だけにしか行けないことは害悪であると言えるだろう。だがそのような場合にも、時間的な限界づけと異なり、空間的に限界づけられた外部で（参加していないパーティーの会場において）害を被るとは言わない。興味深いことに空間に関しては非対称性が生じないのである。

けの害といった性質を人がもつことではなく、その人が否定的態度を向けるということに存する、と。しかしそのように考えた場合にも、害という性質の帰属について論じたのと同じように、死後の非存在がいつ  $s$  にとって悪いのかということが問題になる。四次元主義者が主張できる候補は、 $s$  が存在しており否定的態度を向けることができる生前の時間に悪い、というものになるだろう。それはもちろん、 $s$  にとって死後に死が悪いことを説明しない<sup>47</sup>。

だが、四次元主義者は次のように続けるかもしれない。害を被るということが、死ぬ当の本人ではなくもっぱら死者以外の人物が否定的価値を帰属させることに存すると考えてみよう。すなわち、先に死ぬ人は後にも生き続ける人から見て不幸なのであり、それこそが死によって害を被るということの意味である。二人の人  $a$  と  $b$  がいて、 $a$  が先に死ぬとする。生き残った  $b$  は  $a$  に死の害を帰属させる。 $b$  は（すなわち  $b$  のある断片が）、 $a$  の生前には  $a$  が存在する時間の中に位置し、 $a$  が死んだ後には（ $b$  の別の断片が） $a$  の存在する時間の外に位置する。そして、前者の場合には死の害を帰属させず、後者の場合に死の害を帰属させる。非対称性はそのように説明されるのだと。つまり、死者と、その時間的な外部に位置する生きている人の時間的部分との関係によって、時間的限界づけという死の害を説明するわけである。

しかしながら、四次元主義者が第三者的な帰属によって死の害を説明するのは困難であろう。 $b$  は  $a$  の生前に空間的に  $a$  の外にいるが、そのことによって、 $a$  に対し害を帰属させない。そして、四次元主義において空間と時間にそれ自体として本質的な違いはない。そのため、 $b$  は時間的に外にいることによって  $a$  に害を帰属させているのでもない。このように、否定的価値を帰属させる第三者の傾向が害の帰属の非対称性を説明しないとすると、むしろ次の順序で考えるほうが自然ではないだろうか。つまり、害の帰属の時間的非対称性が事実としてまずあり、その事実こそが、非対称的に害を帰属させたいくなるわれわれの傾向を生み出しているのだ、と<sup>48</sup>。

以上のように、死が害であるという第一の直観に基づけば、新マイノング主義の優位性が示されると言えるだろう。ここで示される優位性は、三次元主義も共有するものである。

---

<sup>47</sup> 私はこのような見解が正しいと考えているわけではなく、四次元主義者にとって検討に値する見解としてここで挙げているにすぎない。ただし、三次元主義者と新マイノング主義者には、この見解のもとでも、死ぬ当人にとって死後に死が悪いと説明しうる次の選択肢があるように見える。すなわち、 $s$  にとって  $x$  が  $t$  に悪いのは、 $s$  が存在していたとすれば  $t$  に  $x$  に対して否定的態度をとることが適切な場合であり、かつそのときにかぎる、というように。二つの枠組みのもとでは、この性質を  $s$  自身が非存在である死後の時点  $t$  においてもつと説明できるだろう。

<sup>48</sup> たしかに次のように言えるかもしれない。 $a$  よりも後まで生き残る  $b$  は、 $a$  の死にさいしてはじめて、 $a$  の境界づけを目の当たりにするのだ、と。だがそのとき  $b$  が目の当たりにするその害は、 $a$  が被っているとすれば、 $a$  の生前に帰属する（すなわち  $a$  がかつて被っていた）害のはずである。さらに言えば、時間的な境界づけを目の当たりにするもう一方の場面、つまり誕生にさいしてわれわれは害の帰属を行なわない。いずれにせよ四次元主義によっては説明されない非対称性があると言えるだろう。

## D 死後の関係

新マイノング主義と三次元主義の優位を示す第四の論点を挙げるができる。われわれと死者とのあいだにはさまざまな関係が成り立つ<sup>49</sup>。それらの関係には、愛のようにその対象の生前から成り立つ関係もあれば、追悼や供養のようにその対象の死後にだけ成り立つ関係もある。前者の種類の関係にはその対象が存在しているかどうかに関する含意はないが、後者の種類の関係は、語の本来の意味において、生きていて存在する人と死んで存在しない人とのあいだに成り立つ関係であると思われる。われわれと死者とのあいだにこうした関係が成り立つとする理解は、ここまでの論点においても前提してきた死に関する第一の直観の一部を成すものである。

三つの形而上学的枠組みはこの直観を説明することができるだろうか。まずは新マイノング主義について。第一の直観によれば、われわれと死者とのあいだには愛や追悼などの関係が成立する。新マイノング主義のもとで、それらの態度の対象はいずれも、有るけれどももはや存在しない対象である。そのため、態度の対象が非存在であるという含意をもつ関係についても、そういった含意をもたない関係についても、それらの日常的な語の使用と新マイノング主義が衝突する点はまったくない。三次元主義のもとでも、われわれと死者との関係について、われわれと、時間に相対的な意味で非存在である対象との関係だとする説明が可能だろう。

それでは四次元主義はどうか。時間と空間を同等なものとする四次元主義者にとって、「死者」とは過去に存在する人であり、われわれの態度の対象は過去に存在する時間的部分のうちのどれかである。しかしながら、「追悼」は、その語を自然に理解するなら、ある人が存在しなくなったということに対するわれわれの悲しみの態度と本質的に結びつくものであるだろう。そのような態度はもとより存在しない人に対して向けられるものであり、たとえ過去にであれ存在する人に対しては、本来の意味で「追悼」することはできないと言うべきではないか。したがって、存在しないものに対して追悼や供養といった関係を結びうることを含意する死に関する直観について、四次元主義は自然な仕方です十分な説明を与えられないと思われる<sup>50</sup>。

次のものを「追悼による非対称性」と呼ぼう。

追悼による非対称性：ある二人の人 a と b のうち、b が先に死ぬ。生き残った a は、生きて

<sup>49</sup> 追悼や供養や愛といった関係について、たとえば「ソクラテスを愛する」といった態度を「ソクラテス様 (Socrates-wise) に愛する」といった仕方態度の対象にコミットせずに分析する副詞説などの立場がありうる。本論文ではそのような立場は採らず、関係を諸対象のあいだに成り立つ文字通りの関係として素直に考える。かりに副詞説のような立場が正しいとすれば——第二の直観をどう扱えばよいのか分からないが——、おそらく論点 D の評価に関して新マイノング主義（および三次元主義）と四次元主義は対等になる。しかしながらそうだとすると、総合的な評価として新マイノング主義の優位性がなくなるわけではない。

<sup>50</sup> ある人に対する追悼や供養を「その人の時間的部分はこの（発話の）時間に存在しないが、その人の時間的部分がこの（発話の）時間に存在していたらよかったのに」という態度として、四次元主義者が説明できると思われるかもしれない。だが論点 C で述べたのと同様、空間的に距離を隔てて存在する（生きている）相手に向ける態度と、時間的に距離を隔てて存在する（死んでいる）相手に向ける態度の違いを純粋な四次元主義者が説明するのは困難だと思われる。もちろんわれわれはこの二つの態度を区別している。

いる b を追悼しないが死んでいる b を追悼する。

追悼は非存在の対象にしか向けることのできない態度の代表例だろう。四次元主義のもとで a と b が関係に立つときには常に a と b は存在する対象であり、非存在であることはない。四次元主義のもとでは、「追悼による非対称性」もまた説明されないように見える。そのような非対称性を説明するには対象が非存在でありながら関係の項になることを可能にするアプローチが必要であり、四次元主義はそのような枠組みではないからである。

## E 生まれてくることのない者

しかしながら新マイノング主義は受けいれがたい帰結をもつと言われるかもしれない。ユアグローによれば、非存在対象としての死者を認める以上、過去、現在、未来のどの時間においても存在しない、生まれてこない非存在の人が有るという見解をも受けいれざるをえない<sup>51</sup>。生まれてこない人については特定することも名指すこともできないとしても、そのことから生まれてこない人はいないと考えるのは「存在論を認識論と混ぜこぜにするという過失」<sup>52</sup>である。われわれが対象を有意味に指示できるかどうかとその対象が有るかどうかということは区別しなければならない、とユアグローは述べる。

まず、生まれてこない人について考えることは常識的ですからあると言える。われわれはじっさいに、ある人の誕生や存在がその人自身に及ぼす影響（貧困や資源の枯渇）に配慮し、妊娠を思いとどまったり政策決定を行なったりする<sup>53</sup>。そのように現実に配慮されて生まれなかった「私の七番目のきょうだい」や未来の世代の人は、生まれてこない人である。

それでもやはり、この見解はにわかには受けいれがたい帰結をもつように見えるかもしれない。だが、新マイノング主義者は次のように適切に応じられる。もし新マイノング主義から、生まれてこない対象が存在するという帰結が導かれるのであれば、それは端的に誤っておりそのような帰結を導く理論は拒否すべきだろう——そのようなものがどこに存在するというのか。しかし新マイノング主義者が認めなければならないのはそのような存在者ではなく、せいぜい非存在という仕方である——そのようなものは単に有るだけであり、どこにも存在しない。

誕生に関する倫理学的問題にさらに踏みこめば、生まれてくることのない者を認めることは、四次元主義だけでなく、三次元主義に対する新マイノング主義の利点であると積極的に論じるこ

<sup>51</sup> 第1章注64を参照されたい。ただし、時間の経過とともに単調に増加していく対象領域を考えることは可能であり、生まれてこない人を認める論理的な強制はないと思われる。それが正しいとすれば、新マイノング主義にとってこの帰結を受け入れるかどうかの選択肢は開かれており、受けいれずに批判を避けることも、受けいれて積極的利点とすることも可能である。したがってどちらにせよ、「生まれてこない人」は新マイノング主義の難点にはならないだろう。

<sup>52</sup> Yourgrau (1987), p. 93 [邦訳 199 頁、訳文は邦訳に従う]。

<sup>53</sup> この問題はたとえばパーフィットによって論じられている (Parfit 1984, pp. 351–379 [邦訳書 479–518 頁])。

とができるだろう。第一に、生まれてくることと生まれてくることのないことの比較は、あるタイプの道徳的な評価にとって不可欠であるように見える。剥奪説（正確には CCA）が正しいとすれば、そうした比較を認めない場合、子供をもうけることは、生まれてくるはずのその子供にとって利益でも害でもありえないことになるだろう<sup>54</sup>。新マイノング主義は、剥奪説（正確には CCA）に基づいた誕生の価値に関するこうした評価<sup>55</sup>を、素直な仕方可能にする。すなわち、その枠組みのもとでは、子供が酷い生を送る場合、生まれてくることはその子にとって害であり、生まれてくることのないことはその子にとって利益であり、そうした子供を誕生させるべきでないと言主張することができるのである<sup>56</sup>。

ここまで三次元主義（および四次元主義）について、その存在論のうちに認められるのは、現実存在する——存在したことがある、存在している、存在することになる——対象だけだと想定してきた。つまり、可能世界における存在者として、現実に非存在であるような単に可能的な対象を認めない立場として三次元主義を扱ってきた。三次元主義をそのような見解として理解するかぎりでは、三次元主義が、子供をもうけるという行為に対して適切な道徳的評価を支える理論として役割を果たすことはじっさい困難だろう。まずはその点を確認しておきたい。

次のケースを考えられたい。ある一組の男女が子供をもうけようかどうかを考えているとする。その男女の決定の結果として、不幸な生を送る子供  $c$  が誕生する世界  $w_1$  が実現したとしよう。他方で、 $c$  が誕生しない可能世界を  $w_2$  とする。また、その男女の決定は  $c$  以外の他の誰に対しても、行為の道徳的評価に関連性をもつような影響を及ぼさないと仮定しよう。このとき、新マイノング主義のもとでも三次元主義のもとでも、現実世界において、

<sup>54</sup> そうした帰結は、利益に関してはたしかに直観的なものかもしれない。われわれは、酷く不幸な生を送る子供を誕生させるべきではないが、他方で、幸福な子供を誕生させるべき理由も義務もわれわれはもたない、という非対称的な考えは、多くの人に受けいれられているものだろう（cf. Narveson 1973, p. 80, Narveson 1978, p. 47）。誕生することが利益ではありえないという見解は、そのような常識的な考えを支持するようは一見思えるかもしれない。しかしながら、誕生が利益でありうるだけでなく、害でもありうることもまた認めないのだとすれば、どんなに酷く不幸な生を送る子供の誕生もその子にとって害ではないことになるだろう。そうだとすれば、そのような結果を予測しながらも子供を作るという両親の行為が道徳的に間違っているということもまた主張できなくなるだろう。なお、デイヴィッド・ベネターは、そうした誕生に関する非対称的な直観を説明するためのある別の非対称的な価値評価の見解から、どんな生についても生まれてくることは害だという帰結が導かれると論じている（Benatar 1997, 2006）。このベネターの議論に対してはさまざまな批判がなされているが（主要な批判とベネターによる応答は Benatar 2012, 2013 を参照）、ベネターが主張する価値評価の見解が標準的な「よりよいこと（betterness）」の標準的な定義のどれにも反することを指摘する説得的な批判として、とくに Bradley (2010a) を参照。

<sup>55</sup> 剥奪説（正確には CCA）を採用しながら、誕生のケースに関してとりわけ比較が成り立たないとする方針は、非常に受けいれがたいものに思われる。それは「無よりも悪い」生でさえ悪いと評価する基盤を失ってしまうからである。（Cf. Heyd 1992, pp. 30–33. ただしハイドは、そうしたケースに関してまったく評価することができないとするため、そのような子供を誕生させることが許容されると主張しているわけでもない。Robert 2013, Section 3.1 も参照されたい。）

<sup>56</sup> 剥奪説（正確には CCA）を採る新マイノング主義のもとでは、他の価値論的な見解を組み合わせないかぎり、内在的にゼロよりもよい生を送る場合、子供が誕生することは生まれてくるその子供にとって利益だということになり、その子供を誕生させる理由があるという主張も認めざるをえないだろう。この点には再度、この論点 E の議論の最後で触れる。しかしながらすくなくとも、生まれてくることが害であるようなケースについて適切に説明できないことの方がより深刻である。

(i)  $c$  が誕生したことは、 $c$  にとってより悪い ( $c$  は害を被っている)。

が真でありうる。つまりどちらの枠組みのもとでも、次のように、現実には  $c$  は害を被っていると説明できる。まず、生まれてきて不幸な生を送る  $c$  がもつ負の福利は、現実世界に存在する  $c$  に対して現実世界  $w_1$  がもつ内在的価値の値によって定まる。その事実に加えて (i) は、 $c$  が存在しない可能世界  $w_2$  が  $c$  に対して定まった値の (とくにゼロの) 内在的価値をもつということを必要とする。この可能世界の内在的価値を定めることは、 $c$  がその可能世界にいることを認めることなしにもできる。すでに第 1 章第 4 節や本節の論点 B で確認したように、 $c$  にとっての内在的価値をもつのは諸事態の集合としての時点や世界であり、そうした可能的事態が  $c$  にとっての内在的価値をもつために——主体  $c$  がある水準の福利をもつためにではなく——そこに  $c$  が構成要素として含まれる必要はないからである<sup>57</sup>。他方で、 $c$  が誕生しない世界  $w_2$  が実現する場合には、その現実の  $w_2$  において、「 $c$  が誕生していないことは、 $c$  にとってよりよい」が新マイノリティ主義のもとで成り立つが、三次元主義のもとでは成り立たない。それは、三次元主義の (いま想定している) 枠組みにおいて、 $c$  が現実には存在しない場合には、内在的なものにせよ総合的なものにせよ、福利の価値が問題になるような  $c$  が端的にいないからである<sup>58</sup>。そのため三次元主義のもとでは、 $c$  は存在しないことで利益を得ているわけではないことになる (この結果は一見するとむしろ好ましいと思えるものかもしれない)。

だが、三次元主義のもとで、以上の事実に基づいた道徳的評価を行なうことには問題があるように見える。子供をもうけて  $w_1$  を実現させようとする男女が決めたとしよう。それが実現したときには、(i) が真であり、 $c$  を誕生させ  $w_1$  を実現させるという両親の行為は、 $c$  に害を与える道徳的に間違った行為である。そのことは、その行為をせずに別の  $w_2$  を実現させるべきだということの意味するだろう<sup>59</sup>。ではこんどは、その男女が  $w_2$  を実現させようとしたと考えるみよう。そのときには、その場合の現実世界である  $w_2$  に存在しない  $c$  は、三次元主義のもとでは端的に存在しないため、行為の道徳的評価において考慮されることはない。そうだとすれば、 $w_2$  を選択した場合には、 $w_2$  を実現させることは誰の福利に対しても影響を与えない道徳的に許容される行為ということになる。問題なのは、次の点である。そのことはさらに、その場合の他方の選択肢で

<sup>57</sup> ここで検討している立場が、「 $c$  にとって  $A$  が  $B$  よりよいのは、 $c$  にとって  $B$  が  $A$  より悪いときそのときにかぎる」というもっともな原理と両立することに注意されたい。この原理については Bykvist (2007), p. 348 を参照。

<sup>58</sup> ここで、現実には  $s$  が存在しなくとも「 $s$  が (不幸な生に) 誕生することは、(生まれないことよりも)  $s$  にとってより悪い」ということが成り立つと考える人がいるかもしれない。そのような人は、言ってみれば、様相を超えた (amodal) 事実としてそのことが成り立つと考えているのかもしれない。そうした見解は、ある世界に存在するが他の世界では存在しない対象を含むような、それゆえ非存在であるような対象を含むような、諸世界に応じて可変的でない対象領域があるという考えにコミットするように思われる。私の考えでは、それは新マイノリティ主義と呼ばれるべき主張の一形態である。

<sup>59</sup> このことは、選択肢  $x$  をすべきでないなら、手にできる選択肢のなかで  $x$  以外の選択肢をすべきである、というもっともに思われる原理から導かれるだろう。

ある  $w_1$  を実現することについての評価が、道徳的に許容されるというものになることを意味するはずである<sup>60</sup>。これは  $w_1$  を実際に選択したときと異なる評価である。すなわち、選択肢の道徳的評価がどの行為を実際に行なうかに左右されていることになってしまう<sup>61</sup>。そうだとすれば、三次元主義のもとでは、どの行為を行なうかを定めるために、先にその行為をするかどうかを行為者はあらかじめ知る必要があることになってしまう。しかしながらまた、すでにそのような知識を得てしまったあとには、その行為をしようと思う場合にも、その行為をしないでおこうと思う場合にも、いずれにせよ、行為をするかどうかの決定についてそれ以上考える意味はないことになる。そのような理論は、道徳的な行為の決定に関して訳に立たないように見える。他方の新マイノング主義のもとでは、 $w_1$  が実現すれば  $c$  は害を被るため、その選択肢を選ぶべきでなく、他方の選択肢を選ぶべきである。 $w_2$  が実現すれば  $c$  は利益を得るため、その選択肢を選ぶべきであり、他方の選択肢を選ぶべきでない。すなわち新マイノング主義のもとでは、実際にどう行為するかによって道徳的評価が左右されることはない。

以上のように三次元主義を現実の存在者のみを認める立場として理解する場合、子供をもうけることに関する適切な道徳的評価を導くことは困難だと思われる。しかしながら、三次元主義の枠組みに対してさらに、現実には存在しない単なる可能者を認める道具立てを組み合わせることは可能であろう（四次元主義についても同様である）。そのため、誕生に関する以上の論点は、直ちに時間と持続に関する枠組みとしての新マイノング主義の優位性を示すものではないと思われるかもしれない。

しかしながら、非存在者を認めることと可能的な存在者を認めることの間には実際に違いがある。以下では非存在者を認めずに可能者だけを認める立場を「可能主義」と呼ぶことにする。三次元主義者（および四次元主義者）が可能世界とそこに存在する個体に言及するときには、こうした見解との組み合わせを念頭においていると考えられる。

再度、 $c$  を誕生させるかどうかを迷っている男女のケースを考えよう。その男女が  $c$  の誕生しない  $w_2$  を実現させたとする。可能主義のもとでは、現実世界  $w_2$  に  $c$  がいないとしても、可能世界  $w_1$  に  $c$  が誕生し存在することで、現実世界  $w_2$  おいて次が成り立つ。

(ii) もし  $c$  が誕生したなら、 $c$  にとってより悪い ( $c$  は害を被る)。

これはじっさい、 $w_1$  と  $w_2$  のどちらが実現した場合にも真である。可能主義者は、道徳的評価が (ii) のような仮言的事実によって決まると主張することで、先に見た問題を、こんどは回避できるように見える。(ii) は可能主義のもとで  $w_1$  と  $w_2$  のいずれの世界が実現したとしても成り立つため、道徳的評価が実際にどう行為するかによって左右されることはないからである。この方針のも

<sup>60</sup> この段落における指摘は Roberts (2011), p. 353 の議論を参考に行っている。

<sup>61</sup> 行為の規範的身分はその行為が実行されるかどうかによって依存しないという「規範的不変性 (normative invariance)」と呼ばれる条件については、Bykvist (2007), pp. 350–353 を参照。

とで、子供を誕生させる両親の行為を A として、次のようなものが道徳的な判断を基礎づけていると考えることができるだろう。

(iii) もし A をすれば、c にとってより悪い (c は害を被る)。

つまり、ある行為について、もしその行為をすれば c にとってより悪い (c は害を被る) ということが真である場合、その行為をすることは不正だというわけである。この方針が正しければ、c に対する行為の道徳的評価は、実際に行為がなされた場合に c がどうなったかという事実によってではなく、行為がもしなされた場合に c がどのようになるかという仮言的な事実によって判断されるということになる<sup>62</sup>。

以上の見解が意味をなすとすれば、新マイノング主義と可能主義の違いは、どのような種類の事実が道徳的な責任の根拠になっているのかの違いだと言うこともできよう。新マイノング主義のもとでは、生まれてくることで子供が害を被るという事実に基づいて両親の行為の正不正の評価が決まる。可能主義のもとでは、(iii) のような仮言的な事実に基づいて両親の行為の道徳的是非が決まる。そうだとすれば、その評価はあくまで子供に対する影響に基づいて成されているわけではないことになるかもしれない。そのことが何を意味するのかはさらに問いうるかもしれないが、いずれにせよ、その事実に基づけば一貫した道徳的判断を導くことができそうだと、ここまで見たかぎりでは言えそうである。

しかしながら、別のケースを考慮するとき、可能主義者の方針は結局うまくいかないように見える<sup>63</sup>。ある人 b が、子供をもうけるかどうかに関する二組の男女の決定を左右する立場 (たとえば不妊治療の主治医など) にいるとする。その人 b が行為 B をする場合、 $w_3$  が実現し、一方の男女<sub>1</sub> に不幸な  $c_1$  が生まれ、他方の男女<sub>2</sub> には子供が生まれない。行為 B をしない場合、 $w_4$  が実現し、男女<sub>1</sub> には不幸な  $c_1$  が生まれず、男女<sub>2</sub> に不幸な  $c_2$  が生まれる。可能主義のもとでは、 $w_3$  が実現した場合、

(iv)  $c_1$  が誕生したことは、 $c_1$  にとってより悪い ( $c_1$  は害を被っている)。

(v)  $c_2$  が誕生したことは、 $c_2$  にとってより悪い ( $c_2$  は害を被っている)。

のうち、(iv) は現実世界  $w_3$  において真である。 $w_4$  が実現する場合には、(v) がその場合の現実世界  $w_4$  において真である。なおこのケースにおいては、b の実際の選択はいずれにせよ道徳的に間違っただけのものになるというのが正しい描写だと想定されたい。すなわち、 $w_3$  を実現させることは、 $c_1$  に対する正不正という観点から間違っており、 $w_4$  を実現させることは、 $c_2$  に対する正不正とい

<sup>62</sup> このような見解をイェンス・ヨハンソンが擁護している (Johansson 2010, pp. 300–301)。

<sup>63</sup> クリスター・ビクヴィストによるケースをもとにしている (Bykvist 2007, pp. 351–352)。ただしビクヴィストはそこで、そのケースを、理論が規範的不変性 (本章注 61) を満たすか評価するために用いている。

う観点から間違っている<sup>64</sup>。先ほどと同じように、可能主義においては、(iv) と (v) の事実ではなく、以下のような事実が行為の道徳的評価を決めると考えよう。

(vi) もし  $c_1$  が誕生すれば、 $c_1$  にとってより悪い ( $c_1$  は害を被る)。

(vii) もし  $c_2$  が誕生すれば、 $c_2$  にとってより悪い ( $c_2$  は害を被る)。

これらは  $w_3$  でも  $w_4$  でも真であり、道徳的評価はどちらの選択肢を実際に選ぶかに依存しない。しかしながら行為の評価に関係すると思われる次のような事実は可能主義のもとで成り立たない。

(viii) もし B をすれば、 $c_1$  にとってより悪く ( $c_1$  は害を被り)、 $c_2$  にとってよりよい ( $c_2$  は利益を受ける)。

それは、もし b が行為 B をして  $w_3$  が実現する場合、可能主義のもとでは、 $c_2$  は現実において存在しない (有りもしない) ため、「 $c_2$  にとってよりよい」が成り立たないからである。他方、可能主義のもとでも (viii) ではなく次の対であれば成り立つ。

(ix) もし B をすれば、 $c_1$  にとってより悪い ( $c_1$  は害を被る)。

(x) もし B をしないならば、 $c_2$  にとってより悪い ( $c_2$  は害を被る)。

そのため、B をするという選択の評価と B をしないという選択の評価の対が行為の評価を決めるとすればよいと思われるかもしれない。可能主義のもとで、これらの二つは実際にどちらの世界が実現するかによって左右されずに成り立つからである。だが、この考えもまたうまくいかないように見える。この方針を 1 人だけが誕生する先の例に対して適用すると、次の対が行為の評価を決めることになる。

(iii) もし A をすれば、c にとってより悪い (c は害を被る)。

(iii\*) もし A をしないならば、c にとってよりよいということも c にとってより悪いということも成り立たない (c は害を被ったり利益を得たりしない)。

(iii) からは行為 A をすることが道徳的に間違っているという判断が導かれるだろう。そのことはさらに、行為 A ではない選択肢を選ぶ義務があることを意味するだろう。別の言い方をすれば、

---

<sup>64</sup> どちらの選択をとっても間違っているという困難な状況を、別の基準によって、たとえば個人に対する影響に基づかない (impersonal) 倫理的基準によって回避することはできるだろう。そのことは、そうした基準の必要性を示唆するものかもしれないが、ここでの論点とは関係がない。ここでは、新マイノリティ主義と可能主義が、個人に対する影響に基づく (person-affecting) 倫理的評価を正しく導くことができるのかについて差があるのかを問うている。

不幸な子供を誕生させることが道徳的に間違っているというのは、その選択肢を避け、他方の選択肢を選ぶべきだという意味において道徳的に間違っているような行為だと考えるべきだろう。だが、(iii\*)によれば A をしないことは道徳的にどちらでもよいはずである<sup>65</sup>、<sup>66</sup>。そのため、可能主義は、一つの選択の状況に対して不整合な評価を与えていることになるだろう。他方の新マイノング主義のもとでは (viii)、(ix)、(x) はどれも成り立つ。また (iii\*) ではなく、

(iii\*\*) もし A をしないならば、c にとってよりよい (c は利益を得る)。

が成り立ち、(iii) によって与えられる指針と整合的である。

ひょっとすると、この (iii\*\*) が成り立つことこそが新マイノング主義の困難な含意だと思われるかもしれない。(iii\*\*) は、行為 A がなされず世界  $w_2$  が実現する場合に、存在しない c について、その c が福利に関してよりよいと (つまり c が利益を得ている) と述べている。逆に、c が生まれていれば幸福になるようなケースでは、生まれないことはより悪いため、その場合には、新マイノング主義のもとで、存在しない c が害を被っているということになる。そのような、存在しない対象が利益や害を被っているという主張は奇妙だと考える人がいるかもしれない。しかしながら、そのことは奇妙には聞こえるかもしれないが、新マイノング主義にとってとりわけ不利な帰結をもつわけではない。

まず新マイノング主義のもとでは、その枠組みの素直な帰結として、生まれた場合に幸福な生を送るならば c にとって生まれないことは害であるため、c が誕生しないシナリオを避ける義務が生じることになる。そうだとすれば、幸福な生を子供が送ることが予測されるとき、両親には子供を作る義務があるということになる。そのような帰結を導く見解は受け入れがたい、と言われるかもしれない。だが、実際のところこの帰結自体は可能主義においても生じる。可能主義のもとでも、幸福な c が存在する世界が実現すれば、生まれたことはよりよいという評価は成り立ち、その場合、c が生まれたことは c にとって利益である。このことは、価値に関する別の見解を前提するのではないが、子供を誕生させる道徳的な義務と結びつくと考えられる。この帰結

---

<sup>65</sup> この批判は、総合的な福利の評価に基づく理由が総合的な道徳的理由——言い換えれば、すべてを考慮した (all things considered) 理由——であり、ある程度までの (pro tanto) 理由——すなわち別の (福利に基づいた道徳的) 理由によって乗り越えられうる理由——ではないということを前提している。すなわち、その理由はどの行為すべきかという道徳的評価にとって決定的である。この前提を採らず、総合的な福利の評価に基づく理由がある程度までの道徳的理由だと考える場合については、次の注を参照。

<sup>66</sup> ここで問題にしている道徳的理由をある程度までの理由と考えれば、この指摘は正しくないと言われるかもしれない。つまり、問題の行為をすることは道徳的に悪く、行為をしないことはどちらでもよいだけであり、どちらをすべきかは、ある程度までの力をもつそれらの諸理由に関するさらなる考慮によって決まるのだ、と。だが、そのように考えても望ましい結果をここで得ることはできないだろう。行為をすることが c にとって悪く、行為をしないことが c にとってどちらでもよいのなら、その行為は c に対してせいぜい道義に反する (offensive) 行為なのであり、禁止されまではしないという考えはもっともなものに見えるからだ (Cf. Chisholm & Sosa 1966)。不幸な子供を誕生させるという行為は、(予測できる場合には) 道徳的に避けるべきであり、手にできる別の選択肢があればそれを選ぶべきであるような行為だ、というのが正しい状況の捉え方のはずである。

を防ぐためには、可能主義の道具立てだけでは不十分なのである。それを防ぐためには、たとえば、害は道徳的重みをもつが利益は道徳的重みをもたないといった価値に関する別の非対称的な原理に訴える必要があるだろう。しかしながら、第一に、もしそのような原理を援用できるとすれば、新マイノング主義にもできるはずである。そして第二に、利益が重さをもたないとするそうした原理に訴えたとしても、生まれることで子供が害を被るケースについて、道徳的評価に関する先の不整合が可能主義のもとで解消するわけではないだろう。それは害に関して生じていたのである。

以上の議論が正しければ、誕生をめぐる論点 E に関して、新マイノング主義の優位性が示されていると言えるだろう。ただし、誕生の倫理に関する以上の議論については、評価を留保する必要があるかもしれない。なぜなら、そうしたケースにおける道徳的評価に関して、害や利益に注目する「人物に対する影響に基づいた (person-affecting)」倫理的原理を採用しないで、たとえば世界の幸福の総量を問題にするといった別の方針がありうるからだ<sup>67</sup>。そのような方針のもとでは、行為によって実現した世界に含まれる人々にとっての内在的な価値だけを問題にすればよいことになるだろう。その場合には、誕生の議論に関して可能主義を採用する三次元主義および四次元主義と、新マイノング主義のあいだに重要な違いは生じないかもしれない。ただし、死に関しては、誕生の場合とは異なり、倫理的な文脈においても、そうでない文脈においても、死ぬ本人にとっての価値が明らかに問題になるだろう。死をめぐる問題に関しては、ここまでいくつかの論点で見てきたように、四次元主義は依然困難を抱えている。

## F 第二の直観

ここまで見てきた論点はどれも、死に関する第一の直観を前提したものであった。では、第二の直観に従うとすればどうだろうか。その場合には、死の害を死後に被ることや死後にも生者との関係に立てると説明できることには何ら利点がないどころか、むしろ説明を行なうべきではないことになると考えられる。つまり、第 2 章第 3.3.5 節で論じたように、第二の直観によれば、死者の福利の水準は無規定であり、また、死者は死後に害を被ることなどなく、死者と生者との関係は成り立たないのである。以下では、福利（死者の問題（1））と関係（死者の問題（2））のそれぞれについて、さらに指示（死者の問題（3））については最後に簡単に、新マイノング主義とその他のどの枠組みが第二の直観により沿うものかを検討する。

---

<sup>67</sup> ただし、その見解のもとでは、生まれてきた子供がとりわけ自身の両親を非難できる特別な地位にいるということが説明できなくなる。その見解のもとでは、両親は特定の子供に対して間違った行為をしたのではなく、世界を悪くしたのだから、誰もが等しく両親を非難することができるはずだからである。

## 福利

第二の直観によれば、もはや存在しなくなった死者が死の害を被ることはない。それゆえ、**死者の問題（１）**——死の害を被ると思われる主体が死後には存在しない——は生じないことになる。まず、存在しているということが害を被っていると言えるための必要条件だとする立場——つまり死者は何ら害を被りえないとする立場——自体は、新マイノング主義にも開かれている。それは、問題となっている一群の性質をもつこと条件として存在という性質を定めるかどうかという存在の意味次第であり、新マイノング主義のもとでも、適切に第二の直観に沿う仕方存在述語を定義することは可能である。三次元主義にもこの選択肢は開かれているだろう。その枠組みのもとでも、時間に相対的な存在という性質を、その時間に主体が害を被るための必要条件として定めることは可能である。では、四次元主義はどうか。四次元主義も同様にこの第二の直観に従うことに困難はないと思われる。四次元主義のもとで、人の生前の時間的部分は害を被りうるが、死後の時間的部分はいかなる害も被らない。それは、存在しない時間的部分が端的に無いためである。第一の直観を説明しない時間的な限界づけが、こんどは第二の直観を説明する。死の害を死者が被らないということについて言えば、いずれの見解にも優位性は示されないと見える。

## 関係

第二の直観に従う場合、関係についてはどのような理解が成り立つだろうか。その適切な理解は、次のようなものになるだろう。すなわち、ある人が死によって存在しなくなれば、本当のところ、文字通りには、その人に対して態度を向けることさえできなくなるのだ。「もはやあの人はいないのだ、愛することなど意味がない、追悼などしてもむなしだけだ」というような言い方も、死がわれわれにとって酷く深刻なものだということの意味として理解可能ではあるだろう。つまり、関係に立つはずの一方の人の死によって、その関係は挫折するのである。もしこちらの直観に従うとすれば、人は死後のいかなる時間においても愛されることも追悼されることも厳密にはないし、もちろん供養などについても同様であろう<sup>68</sup>。すなわち、**死者の問題（２）**——生きている人と関係に立つと思われる対象が死後には存在しない——はそもそも生じないことになる。第二の直観に従えば、関係にとってその両項の存在は重要であり、その対象の生前に成立しうる関係も、その対象が死んだ後には真正の意味で成立することはないのである。

では、それぞれの枠組みはこの第二の直観をどのように説明するだろうか。新マイノング主義

---

<sup>68</sup> 第二の直観はまさにこうした追悼や死者への愛の不可能性の表明だとも言える。しかし、「追悼」と呼ばれるわれわれの日常的営みを理論が抑制するかどうかは、また別の問題である。というのも「追悼」や「死者への愛」を、死者の实在性に関わらない形で系統的に扱う道が理論にはあるからである。たとえば追悼は、追悼する側のある種の心的状態によって還元的に説明できるかもしれない。存在しないソクラテスに対する追悼とは、ある固有の感情を伴う「ソクラテス的」な心的状態を追悼する主体がもつことだ、というわけである。あるいは、死者への「追悼」は本当は誤りなのだが、生き残った人の慰めになるという社会的有用性によって、そのように呼ばれる営みは正当化可能だ、とされるかもしれない。

には、福利についての方針と並行的な次の選択肢が開かれているだろう。つまり、関係項が両方とも存在することを真正の関係が成立するための必要条件とする、という選択肢である。すなわち、新マイノング主義のもとで、死者とは存在という性質をもたない対象であり、死者との関係が真正の意味で成立するか否かは、直観に応じて定まる存在という性質の意味づけ（ないし重要性）によって決まるのである。このように新マイノング主義は、第二の直観に沿った仕方ですべて「関係の挫折」を文字通りに語ることもできる。三次元主義も同様に、時間に相対的な意味での存在の重みづけによって、この「関係の挫折」を説明できるだろう。

では四次元主義はどうだろうか。以下では、二つのバージョンの四次元主義を考えることにしたい。一つは、ここまで前提してきた、時間的隔たりと空間的隔たりを同等に考える純粋なタイプの四次元主義である。もう一つは、ある種類の関係に対して「同時存在要件」とでも呼びうる条件を課する四次元主義である。

まず、純粋なタイプの四次元主義によっては、第二の直観に説明を与えることはできないように見える。四次元主義のもとで、死者とは過去に存在する人である。そのため、追悼も（語の本来の意味に沿う仕方でないにせよ）、愛も（対象の生前と区別されることなく）、対象の死後に成立してしまうのである。時間と空間を同等に考える純粋な四次元主義者にとって、死者とのあいだに時間的な隔たりがあることは、死者との関係の成否を左右するようなものではありえない。純粋な四次元主義者は、死者との関係の挫折を意味する第二の直観を説明するための手立てをもたないのである。

だが四次元主義者はこの問題に対して、次のような道具立てを付け加えることで、より柔軟な応答を試みるかもしれない。すなわち、ある時点においてある種類の関係が成立するには、その時点で、関係項である二つの時間的諸部分の両方が存在しなければならない、とする制約条件である。つまり、ある種類の関係の成立にとって関係項のあいだの時間的隔たりは認められないとするわけである。このいわば四次元主義の拡張版によれば、ある種類の関係については同時存在要件を課することが適切であり、別の種類の関係についてはそうではない。たとえば「愛する」にはそうした制約を課することが適切であると考えられるかもしれないし、「思い出す」といった述語にそうした制約は不適切であるだろう。同時存在要件を課された関係が対象の死後の時間において成立することはない。それは、ある人の死後にはその人の時間的部分が端的に存在しないからである。そのため「愛する」という述語に対して同時存在要件をもし課すると、ある人の死後にはその人に対して愛するという関係はいっさい成立しない。「追悼する」に同時存在要件を課すると、追悼の関係は、その言葉の意味からして対象の死後にしか成立しえないにもかかわらず、その時間には追悼の対象の時間的部分が存在しないため、決して成立しない。すなわち、パラドキシカルなことに、追悼の関係は「本来の」意味で成立しえないことになる。このように、拡張された四次元主義は、ここまでの論点で検討した第一の直観に関しては純粋な四次元主義と違わないにしても、第二の直観に関してはそれを尊重する説明を与えることができそうである。つまり、対象の死によるある種の関係の挫折を（関係の成立の不可能性を）たしかにうまく説明

するように見えるのである。

ただし、四次元主義に対する以上の評価は留保付きのものである。あくまでその説明は、同時存在要件という道具立てによる拡張との引きかえによってなされるものであり、さらに同時存在要件は、四次元主義の本来の趣旨からすれば不純かつ後退的な道具立てであると言うことができるだろう。というのも、四次元主義は時間と空間を同等に扱うことにその主要な説明力を負っており、同時存在要件は述語に応じてそれらを同等に扱わない制約を課す条件だからである。またさらに言えば、さまざまな関係のあるものに対してだけアドホックでない仕方でのような制約を加える基準がどのようなものなのかを明示するという課題が、拡張版四次元主義者には残される。対照的に新マイノング主義と三次元主義は、理論に新たな拡張を加えることなく、「存在しなくなる」ということによる生前と死後のコントラストを自然な形でよりうまく表現することができる。

## 指示

第二の直観に従う場合、すくなくとも死後の事柄について、死者に対する内実を伴う性質の帰属はありえないことになる。そのため、ここまででも確認したように（１）と（２）の問題は生じないことになる。しかしながら、なお**死者の問題（３）**——有意味であるように思われる名前の指示対象が死後には存在しない——は生じると考えられる。その理由をごく簡単に述べれば、ようするに、何に対して述定や関係の成立が可能でないのかということが依然として問題になるからである。そして、指示に関する説明は、第二の直観に沿うように存在述語を定義するとしても、そのことに左右されはしない。三つのどの枠組みのもとでも、第一の直観の説明におけるのと同様に、（３）の問題には十分な説明を与えることができるだろう。

以上、A から F の論点を通して、四次元主義に対する新マイノング主義の総合的な優位性が示されたと言えるだろう。新マイノング主義は、第一の直観と第二の直観のいずれの直観をもうまく説明することができる枠組みである。それは、新マイノング主義の枠組みのもとで、存在概念に対してどのような意味や重要性を負わせることができるかが開かれているからである。また、新マイノング主義がもつ以上の優位性の多くは、三次元主義にも共有されるものであるが、誕生の問題にまで考察の範囲を広げるとき、三次元主義に対しても、新マイノング主義が一定の優位性をもつことが示唆されると言えるだろう。

次の二つの節では、新マイノング主義と三次元主義をより詳細に比較する。

## 3.5 新マイノング主義と三次元主義

すでに第 1 章第 8 節で確認したように、三次元主義の枠組みのもとで、人のような具体的対象は性質を端的にもつのではなく時間との関係としてもつことになる。例として再び、1980 年に凶

弾に倒れたジョンという人物について考えよう。まず、量子「 $\exists$ 」によって無時間的な存在を表現し、「 $E!(x, t)$ 」によって時間に相対的な存在を意味する二項述語「 $\dots$ は $\dots$ に存在する」を表すこととする。2014年のある時点をも  $t_1$  とすると、「ジョンは  $t_1$  に存在しない」は、次のように表すことができる。

$$\exists x \exists t (x=j \ \& \ t=t_1 \ \& \ \neg E!(x, t))$$

他にもたとえば、「ジョンは  $t_1$  に害を被っている」のような文は、次のように表現することができるだろう。

$$\exists x \exists t (x=j \ \& \ t=t_1 \ \& \ \neg E!(x, t) \ \& \ H(x, t))$$

なお、このような分析は四次元主義の道具立てによっては可能でない。なぜなら、ジョンの時点  $t$  の時間的部分を「 $j_t$ 」と表すとして、

$$\exists x (x=j_{t1} \ \& \ Hx)$$

は真でないからである。それは、ジョンの死後の時間的部分を意味する「 $j_{t1}$ 」が指示するような存在者が、四次元主義の対象領域には端的に含まれないためである。

このように、三次元主義の道具立ては、死者に対して害を帰属させるような言明を形式的に表現することが可能である。だが、そのような言明が表現可能だとしても、三次元主義の存在論が、そうした言明を真とするかどうかは別の問題である。なぜなら、三次元主義と組み合わせるのがもっともな別の見解や条件が、その可能性を否定するかもしれないからである。たとえば、ジョンの死後の時間  $t_1$  に関する文「ジョンは  $t_1$  に存在する」も三次元主義の道具立てを用いて表現することは可能である。もちろん、新マイノグ主義によってもそれは表現可能である。表現可能ではあるのだが、どちらの枠組みもそのような述定を真にするような存在論を意図したものではないだろう。それはもちろん、どちらの枠組みとも、死が存在の終わりだという死についての主張（つまり終焉テーゼ）を組み合わせることがもっともだからである。私は以下で、「ジョンは  $t_1$  に死の害を被っている」を真だとすることは、三次元主義にとって、はたして好ましいのかという疑問を呈したい。すぐに明らかになるように、この疑問は、対象の通時的同一性をどのように考えるかという論点と関係している。

三次元主義の対象領域には、2014年から見ても過去の存在者であるジョンや、2014年にもジョンを変わずに愛する現在の存在者であるヨーコ、その他の存在者などが含まれる（さらに諸時点自体も含まれる）。それらの対象は、数的同一性を保ちつつ、存在するすべての瞬間とそれらの瞬間において余すところなく現れながら、四次元時空を移動する。それらの対象がジョンに関する

死後の事実について、三次元主義者の認める存在者である。さて、三次元主義者は、ジョンが 2014 年の時空間に現れずに 2014 年に性質をもつということを主張したいだろうか。

ある時点にある対象が余すところなく現れるという考えは、もちろん、その対象が存在する時点において余すところなく現れるということを意味する。そのため、その対象が存在していない時間に性質をもつという主張は、その性質をもつ時間にその対象が現れずに性質をもつということを意味する。その主張自体は、すくなくとも新マイノング主義と比較して、何か問題のあるものではないだろう。だが、対象の通時的同一性について同様のことを問うとすれば話は変わってくるだろう。次の主張は、どの立場でも認めるものだと考えられる。すなわち、ある対象について、他でもなくその対象について、その対象がある時点に性質をもつということは、その時点に通時的同一性を保ちながら性質をもつということを意味する。こうした条件を満たすことは、関係的性質についても、他でもなくその対象がその時点にその性質をもつと主張するためには必要だろう。さらに人は存在しない時間において、すくなくとも内在的性質——まばらな (sparse) 質<sup>69</sup> という意味での性質——をもつことはない。これらの主張と、ある時間に存在せずに何らかの性質をもつということが可能だという主張の組み合わせからは、対象が内在的性質をいっさいもたずに通時的同一性を保つことが可能だという主張が帰結するだろう。

対象が内在的性質をもたずに通時的同一性を維持するという見解を、はたして三次元主義者は受け入れたいだろうか。また、そもそもこの見解は意味をなすだろうか。次節で見るように、この見解に意味を与えることは可能である。それは、ある種の「裸の個体説 (Bare Particular Theory)」によってなされることになる。そして、その立場は三次元主義に沿うものとして理解することも可能である。だが以下で私が主張したいのは、その見解を採用するとすれば、それはむしろ新マイノング主義と呼ぶべきものになるということである。

### 3.6 裸の個体としての死者

対象の個別化と性質例化に関する見解のうち、対象が内在的性質をもたずに通時的同一性を保ちうるとする立場として、あるバージョンの裸の個体説を考えることができる。その見解は死者を非存在対象として扱う新マイノング主義が採りうる一つの立場である。最終的には本節で、その見解のもと、死者がどのような特徴をもつことになるのかを明らかにすることを目指す。

まず、死者がどのような性質をもたないのかを確認しておこう。死者が現実の非存在対象であるとして、そのような死者が内在的性質だと通常考えられている性質のほとんどをもたない、という見解に異論をはさむことは困難だろう。人が死ぬときのことを考えてみてほしい。手足は動かなくなり、腕をふり歩いたりすることはもちろんなくなる。脳の活動も止まり、話したり思考

---

<sup>69</sup> まばらな性質とは、完全な物理学によって明らかになるような、完全に自然な性質のことである。対比されるのは豊富な (abundant) な性質である。(Lewis 1986a, pp. 59–69.)

したりすることもはやなくなる<sup>70</sup>。その身体も、火葬などを経て最終的にはひとまとまりの物体を構成しなくなる。死体がそのような状態になったときには、もはや確信をもって次のように言えるようになるだろう。すなわち、死者は物理的性質や心的性質をもちえない。死体として（すくなくともしばらくのあいだ）物理的性質をもちうると考えたくなるかもしれないが、死体は死者自身ではない。生前の人と同一の対象として不幸になったり死後に愛されたりする対象は死体ではない<sup>71</sup>。以上のことから、生者と死者の同一性が、標準的な、人の同一性に関する心的連続性説と物理的連続性説のどちらによっても説明できないことははっきりしているだろう。それは単純に、死者が心的状態や身体、さらには空間的位置をもたないからである<sup>72</sup>。

このように、死者が物理的・心的な内在的性質をもたないことは、死体が残らない場合にはいっそう明らかである。だがそのような場合において、ともすると死者についてそうした性質をもつと考えてしまうのも、理解できないことではない。それは、物理的・心的な内在的性質をもつ者として思い描かれる死者のイメージが、死者に関する生きていた頃の事実に照らして正しいことはありうるからである。しかしながらここで問題にしているのは、死後の死者のあり方であり、死者を生前の人と混同してはいけない<sup>73</sup>。ひょっとするとあなたは、あなたの死んだおじいさんが髭をはやしていると言いたいかもしれない。たとえばあなたのおじいさんは50歳から死ぬまで髭をはやしていたとしよう。だが、そのおじいさんも子供のころには髭をはやしていない。ある

<sup>70</sup> 「死者は身体を動かせない」といった言い方も正確でない。「身体を動かせない」という性質は、それをもつのに「身体をもつ」という物理的性質をもつことが必要な性質だからだ。「死者は悲しんでいない」など、他にも正確さを欠く死者に対するこれに似た語り方がある。たとえば死者について「あの人もいまごろ笑っているよ」といった言い方があるが、死者が笑っているということはない。笑うには顔をもつことが必要だ（ニヤニヤ笑いだけを残すチェンパ猫のようにはわれわれは人の笑顔を思い浮かべたりしない）。そして、顔をもつには他にもさまざまな物理的性質をもたなければならない。また、もし哲学者であるためには思考しなければならないとすれば、哲学者であるという性質はある脳状態をもつという物理的性質にスーパーヴィーンする性質であることになり、ソクラテスはかつて哲学者であったが現在哲学者ではないことになる。

<sup>71</sup> すでに第1章注3において言及したが、人が死後も死体として存続するという見解もある（Feldman 2000b）。またセオドア・サイダーによれば、死体を人だとする直観がわれわれにあると示唆する例もある。（ただしサイダーは次の例を、人に関するわれわれの語り方が、心的規準と身体的規準も共に支持するという例として挙げている。）われわれは誰かが死ぬとき、たとえば「おじいちゃんはいない（Grandpa is gone）」とも「おじいちゃんはいるよ、棺の中にいる（There's Grandpa, there in the casket）」とも述べる（Sider 2001, p. 196）。私はこうした見解に反対であるが、繰り返しになるが、この立場に好意的な人は死体の残らないようなケースだけを考えてほしい。

<sup>72</sup> 標準的見解ではそれぞれ次のように説明される。たとえば子供のころの私と現在の私は、多くの性質変化を経ているにもかかわらず同一の人である。心的連続性説（e.g., Parfit 1984, esp. pp. 204–209 [邦訳書 286–291 頁]）によれば、子供のころの私と現在の私が同一なのは心的連続性という関係を子供のころの私と現在の私がもつからである（たとえば現在の私が子供のころの私に関する記憶をもつことや、子供のころの私と現在の私の性格に類似性があることなど）。物理的連続性説（e.g., Olson 1997）によれば、現在の私と子供のころの私が同一なのは、どちらも同一の身体（あるいはとくに心的状態を実現する脳など）に属するからである（さらにその身体は時空的連続性や因果的連続性などの規準を満たすだろう）。Sider (2001) を参照のこと。

<sup>73</sup> ある人について考えるさい、その人の過去の姿を思い描くのはよくあることである。たとえば、ずっと会っていなかった高校時代の友人と久々に会うとき、友人があなたの姿を見て違和感をもつとする。あなたの友人は、おそらく、あなたの高校時代の姿を想像していたのだろう。友人の思い描いていた姿はいまのあなたの姿としては誤っている。だがそれは、ある意味ではあなたの姿として正しい。その正しさの基準は、そのような過去の（ある特定の時間の）あなたに関する事実が存在することだろう。死者が内在的性質をもつと見え、それがあつて正しいと思われるのは、単にこのようなケースと同様だと考えられる。

特定の物理的・心的性質を死者がもつと考えたくなくとして、なぜその性質なのか。ある特定の過去の時点の性質を現在の死者がもつとすることは、それが恣意的だという点からも認めがたいだろう<sup>74</sup>。また、とくに心的性質に関して、しばしば死者について「死者は安らかである」や「死者は苦しんでいない」といった言い方を耳にする。しかしそれは、厳密には誤った、すくなくとも不正確な言い方であるだろう。生きているときに感じる苦しみと比較して「死ねば苦しみがなくなる」といった言い方にも同様の不正確さが伴っている。たしかに死者は苦しんではいないが、死者は「苦しんでいる」状態と比較可能な「苦しんでいない」状態にあるのでもない。より正確には、死者は苦しんでいたり苦しんでいなかったりしないと言うべきである。

では死者のもつ性質はどのようなものか。ここまでの考察においても言及してきたように、死者は〈生者によって追悼される〉といった他の対象との関係による外在的性質をもつ。また〈獅子鼻であった〉や〈哲学者であった〉のような過去の性質<sup>75</sup>をもつ。また〈死ななければまだ幸せに暮らしていたかもしれない〉といった様相的性質をもつこともあるだろう。こうした外在的性質を死者がもつという点に関しても、異論はないだろう。死者はまた〈自身と同一である〉や〈個体である〉のような、あらゆる対象が必然的にもつ些末な性質<sup>76</sup>をもつと考えられる。そして、とりわけ本論文において重要なのが、〈ある水準の福利をもつ〉という性質である。繰り返し触れてきたように、この性質を個体のもつ内在的性質だと考える必要はなかった。それは諸事態と主体との関係によって主体がもつ外在的性質だと考えることができる。ここで挙げた性質はどれも、まばらな概念としての質ではない。では、そのような性質をもたない死者をどのような対象として考えることができるだろうか。それに説明を与える候補となるのが、ある種の裸の個体説である。

ナイル・コノリーは、実体(substance)と基体(substratum)を同一視する「同一説(Identity Theory)」<sup>77</sup>と呼べるタイプの裸の個体説を主張する。その見解のもとでは、内在的性質を一切もたない裸の個体という考えに意味を与えることができるように見える。よく知られた標準的な裸の個体説は、基体の同一性を原始的だとし、基体と内在的性質が存在論的に基礎的だとする。その点は同一説も同様である。両見解の違いは次のようになる。標準的な裸の個体説は、内在的性質を実体の構成要素とみなし、潜在的に裸な対象を認めはするが、内在的性質をもたない真正の裸の個体を認めることはない。他方の同一説は、実体と基体を同一視する。同一説も、内在的性質をもた

<sup>74</sup> コノリーも同様の議論を行なう。また、コノリーがさらに付け加えるように、死者は「座っておりかつ横たわっている」ような矛盾対象(不可能[impossible]対象)でもないだろう。(Connolly 2011, p. 94.) ただし、ソクラテスに関して、たとえば〈人である〉や〈男性である〉のように、こうしたタイプの恣意性の生じない性質もあるだろう。

<sup>75</sup> その性質は、過去の自分自身との関係による外在的性質か、あるいは、過去に例化した普遍者との関係による外在的性質だと考えることができよう。コノリーによれば「ソクラテスは哲学者だった」を真にするもの(truthmaker)は、(i) ソクラテスという対象(存在非存在にかかわらず)、(ii) 哲学者であるという性質(普遍者)、(iii) (i) と (ii) のもつ関係(対象がかつて例化していた性質とのあいだに成立する関係)である(Connolly 2011, p. 92)。

<sup>76</sup> Connolly (2011), p. 96. Lewis (1986a), pp. 59ff も参照。

<sup>77</sup> Connolly (2011), Connolly (forthcoming).

ない裸の個体が存在することは否定する<sup>78</sup>。しかし、対象は存在するものに尽くされるのではなく、いくつかの対象は、存在せず内在的性質をもたないが、依然として対象なのだと同説は主張する。この見解は、コノリーも認めるように「(新) マイノング主義」と呼ぶことができるだろう。

ただし、性質例化に関して、内在的性質をもつには存在している必要があるとする点で、この裸の個体説はいくつかの(マイノング自身の見解と照らしておそらくはより正統な)新マイノング主義とは異なる。たとえばテレンス・パーソンズは非存在対象が〈青い〉や〈円い〉のような普通の性質——「核性質(nuclear property)」<sup>79</sup>と呼ばれる性質——をもつことを認めるだけでなく、そうした性質によって対象は個別化されると主張する<sup>80</sup>。つまりパーソンズの新マイノング主義のもとで、対象は必然的に内在的性質をもつのである。ただし、新マイノング主義者であるグレーム・プリーストは、〈円い〉や〈四角い〉といった多くの通常の性質が、存在帰結的(existence-entailing)な性質——つまり、その性質を対象がもつときは必然的にその対象が存在もする性質——だと主張する<sup>81</sup>。そのため、性質例化に関するコノリーの主張をもってその立場を(新)マイノング主義的でないとみなす必要はないだろう。コノリーの立場は、マイノングの立場を最も顕著に特徴づける原理のうち、「独立性原理(Principle of Independence)」——対象が存在することなしに性質をもちうるという原理——を(限定的だが)認め、「特徴づけ原理(Characterization Principle)」——対象が存在しているか存在していないかにかかわらず、任意の特徴づけに対してそれを満たす対象が有るとする原理<sup>82</sup>——を認めない立場である。コノリーは円い四角や黄金の山といった特徴づけについて、現実に〈円い〉や〈山である〉といった内在的性質をもつ対象を認めない。私の見るところ、時間や様相に関する形而上学的議論において新マイノング主義が引き合いに出されるとときに哲学者たちが念頭においているのは、こうしたタイプ

<sup>78</sup> サイダーによれば、真に裸の個体を基礎的な存在論的カテゴリーとして認めることは可能であるし、時空点と数学的对象がその例である(Sider 2006, esp. pp. 392–394)。その見解のもとでは、コノリーの主張とは異なり、時空点や数学的对象は存在者ということになる。

<sup>79</sup> 核性質とは「通常の意味での個体の性質」や「対象を個別化する性質」とされるような、いわゆる普通の性質である(Parsons 1980, pp. 24–26, cf. pp. 22–23, Parsons 1979a, pp. 101–102)。パーソンズによれば核性質には次の特徴がある。辞書にある語で「(i) 具体的対象に適切な述語として自然な仕方です述語論理のなかに表現され、(ii) [……]「核外性質」のカテゴリーに分類されず、(iii) 哲学のテクニカルな用語ではなく、「善い」のような評価語ではなく、比較級でも最上級でもない」。(Parsons 1979b, p. 659。□は引用者による補足。)ユアグローは核性質を「安全であって、矛盾を生成しない」性質と形容するが(Yourgrau 1987, p. 91 [邦訳 198 頁、訳文は邦訳に従う])、適確な表現であろう。

<sup>80</sup> パーソンズは次の原理を主張する。(1) どの(実在または非実在の)二つの対象も正確に同じ核性質をもつことはない。(2) 任意の核性質の集合について、その集合のすべての核性質だけをもち他の核性質をもたない対象がある。(Parsons 1979a, p. 99, Parsons 1980, p. 19。)形式的定義は Parsons (1980), p. 74 を見られたい。パーソンズはこの(2)を「対象に関する“包括原理”」と呼ぶ。あるいは「生成原理(Generating Principle)」とも呼ぶ(Parsons 2011, p. 28)。この見解は、質によって対象を個別化する束説(bundle theory)的な見解とみなすことができるだろう。他方の裸の個体説は、質的には同一であるような別個の対象を認めることができる。

<sup>81</sup> Cf. Priest (2005), esp. pp. 59–60 [邦訳書 76 頁]。Linsky & Zalta (1991), p. 452 も参照。

<sup>82</sup> Cf. Routley (1980), p. 46, Parsons (1980), p. 30。また、Parsons (1979a), p. 99, Parsons (1980), p. 19 を参照。また本章注 80 も参照。

の穏当な新マイノリティ主義であり、それで十分である<sup>83</sup>。

内在的性質の例化に関するこの見解を採用するかどうかは、裸の個体説にとって開かれた選択肢であると私には思われる。だが、コノリーによれば、この見解によって、どうして裸の個体が存在するのではなく非存在なのかについて、一つの説明を手にすることができる。すなわちコノリーによれば、この見解は、「存在」を一階の述語として扱う考えに次のような実質的内容を与えることができる。「〈存在する〉は〈色がついている〉と同様に『確定可能な (determinable)』述語である [……]。〈色がついている〉は何らかの色的質の例化によって適用可能である。〈存在する〉は何らかの質の例化によって適用可能である。それは最高位の確定可能述語なのである。」<sup>84</sup>すなわち、裸の個体は質をいっさいもたず、さらにそれゆえに（最）高位の確定可能性質である存在をもたないというわけである。だが私の考えでは、この見解が採用できることは、それほど強い利点というわけではない。たとえば因果的な影響を受けうるというような、すぐに考えつく（とくに具体的対象にとってもっともな）存在概念の候補は他にもあるからである。

非存在対象が内在的性質をもちえないとする見解は、コノリー自身も述べるように、死者にとって重要なあるタイプの性質について興味深い問題を生じさせる。それについて論じることで、本章を終えることにしよう。死者がもつと考えられる性質の候補の一つに〈人である〉という性質がある。通常の言葉遣いでは、死者とは「死んだ人 (dead person)」のことである。〈人である〉という性質を死者がもつかどうかについては、死者を非存在者だと考える論者のあいだにも見解の不一致がある。たとえばユアグローは、死者が生前と同じ「人 (person)」という種に属すると述べる<sup>85</sup>。コノリーによれば、人は死ぬときに〈人である〉という性質も失い、いかなる種であることをもやめるのであり、われわれは生前から死後までを通して人であるというわけではない<sup>86</sup>。どちらの立場がもっともらしいだろうか。私の考えでは、死者が人だということはそれほど明らかなわけではなく、それを否定することもかならずしも日常的理解と反するわけではない。

さて、次のような議論は正しいだろうか。人は物理的対象である。あるいは、人は心的性質をもつ対象（たとえば思考する対象）である。これらの見解を前提すれば、死者が物理的性質も心的性質ももちえないことから、死者は人でないということが帰結する<sup>87</sup>。あるいは〈人である〉という性質が存在帰結的だと前提すれば、死者が非存在の対象であることから、死者は人でない

<sup>83</sup> ユアグローはたとえば架空のキャラクターを対象として認めない。第1章注64を参照。

<sup>84</sup> Connolly (2011), p. 98. [] は引用者による補足。この見解はジェイムズ・ポーター・モアランド (Moreland 1998, esp. p. 261) が示唆する存在に関する理論をより詳細に展開したものである。存在に関するこの見解によってモアランドは、真に裸の個体が存在する可能性を排除する。そうだとすると、真に裸の個体が有る可能性が排除されると考える必要はないだろう。

<sup>85</sup> Yourgrau (2000), p. 48.

<sup>86</sup> Connolly (2011), p. 84. コノリーがこの見解のヒントを得たとして引く Hinchliff (1996), p. 134 n. 17 に言及されている性質は「赤さ」である。「〈赤い〉という性質を過去の対象に対して帰属させることはその対象の存在を包含する。なぜなら、あるものが赤いのはそれが存在する場合だけだからである。」(ibid.) だがヒンクリフは別の論文 (Hinchliff 1988, p. 116) で、死者が〈人である〉といった「本質的性質」をもつか否かに関して確信がないと述べている。〈人である〉のような性質を赤さと同様に扱うことが自明であるとは私には思われない。

<sup>87</sup> Connolly (2011), p. 95.

ということが帰結する。しかしながら、こうした議論は明らかに論点先取であり、死者に注目することで人の本性を明らかにしたい哲学者にとって魅力的でないだろう。

「死んだ人」というわれわれの通常の言葉遣いは、死者が人であるという見解を支持するように見えるかもしれない。「あの人はもう死んでしまったが、私はいまもあの人を愛している」といった語り方も自然なものだろう<sup>88</sup>。また、福利とは「人にとっての価値」であり、人でなければどうしてそれをもつことができようか。そのように考えることもできるかもしれない。だが、死者が裸の個体であれば「死んだ人」といった表現は厳密には正しくないことになるだろう。コノリーによれば、死者はかつてのあり方によって依然として愛されるに値し、人でなくなるからこそ死は害なのであり、常識に反する点があるとしても、死者が人でないという見解は受けいれがたいものではない<sup>89</sup>。

以上の諸点を踏まえた私の考えはこうである。実際のところ、死んだ人を「人」と呼ぶ言葉遣いはそれほど真剣に受けとる必要はないと思われる。まず、死者を人だと思いたくなるのは、先に述べたように、死者に対してさまざまな心的態度を向けるさいに、生前の人と死者を容易に混同してしまいがちだからかもしれない。あなたは死んだ人の顔を思い浮かべているかもしれないが、それが本当にその人の顔だとすれば、それは死者の過去の顔である。言ってみればそれは、死者が人であったころの顔なのである。また、たとえば「死んだ人」という表現と「偽物のダイヤ」という表現を比べられたい。偽物のダイヤは「偽物でありかつダイヤである」わけではない。それは偽物ではあるが、ダイヤではない。もちろん「有名な俳優」のように「有名でありかつ俳優である」場合もあるが、「死んだ人」もそれと同様に「死んでおりかつ人である」と考える必要はないだろう。ばらばらになった車は、ばらばらだが、それを車と呼ぶことには躊躇するだろう。それはもはや車ではない、かつて車だったものである。

より精確に論じるのであれば、「死んだ人 (dead person)」は「可能的な人 (possible person)」と類比的に扱うことができるだろう。「可能的な F (possible F)」という表現に対しては、述定的 (predicative) な読みと帰属的 (attributive) な読みとを区別することができる。つまり、述定的読みは「x は F であり x は存在していたかもしれない (x is an F and x could have existed)」と対応し、帰属的な読みは「x は F でありえた (x could have been an F)」と対応する<sup>90</sup>。そしてその二つの読みは混同されがちである。「可能的な人」は、とりわけ「単なる可能的な人 (merely possible person)」と言うさいには、後者の帰属的読みで読むべきである。すなわち、現実世界において、

<sup>88</sup> ある人の死後に「(もはや) 人ではない」と明示的に述べられうる対象は死体だろう。たとえば家族の死体を火葬するよう促すさいに「それはもう人ではないのだ」というような言い方がありうるかもしれない。とくに、生きている人に害を及ぼしうる死体——腐敗の進んだ死体や映画に登場する襲ってくる屍体(「哲学的」でないゾンビ)——に対し「それはもうあなたの母親ではない」と言うことは酷く悲惨な状況として想像できる。あるいは、いつまでも愛する人の亡骸のそばから離れない人に、「もう死んでしまったのだ」と言い聞かせるとき、その死体が生前の人ではないと論じていると理解できよう。死体を人とする実践や言い回しは、それに反するもっと積極的な理解もあるため、ほとんど訴える力をもたないだろう。

<sup>89</sup> Connolly (2011), p. 102.

<sup>90</sup> Williamson (2013), pp. 10–11.

単なる可能的な人は、人であるわけではないのである。同様に、「死んだ人」が「かつて存在した人」という意味であれば、「人でありかつ、かつて存在した」というように述定的に理解するのではなく、「かつては人であった」と帰属的に読むことができるだろう。以上のように、「死んだ人」という日常的な言い回しは、死んだ人を人だとする考えをかならずしも支持するわけではないと言えるだろう。

以上、死者を裸の個体だとみなす見解を検討してきた。この見解のもとで、対象の通時的同一性は原始的だということになる。この見解を見ることで、新マイノング主義が死者についてどのようなことを含意する枠組みなのかは明確になったと思われる。そしてもし三次元主義もまたここで論じたタイプの裸の個体説やそれに類する見解を受けいれるとするのであれば、それは新マイノング主義と呼ぶにふさわしいと結論づけたい。

## 結論

本論文の目的は、死に関してわれわれがもつ二つの直観を明確にすること、そしてそのいずれをも説明する形而上学的枠組みを提示することであった。死に関する第一の直観によれば、死は死ぬ当人にとって害である。また、その人の死後にも生き続ける人々は、死者に対して追悼などの関係に立ちうる。第二の直観によれば、死によって人が害を被るということはなく、追悼なども意味をなさない。そして、死に関してわれわれがこのような二つの直観をもつということは、人が死によって存在しなくなるという「非存在化」に二つの意味があることに対応している。本論文は、死の悪や死者に対する態度といった、価値やわれわれの実践に関する事柄と、人の存在と非存在という形而上学的な事柄の関係について明らかにする試みであった。

第1章の始めではまず、死に関する基礎的な理解として、人は死ねば存在しなくなるという「終焉テーゼ」を提示した。第一の直観はその終焉テーゼと衝突するよう見える。それは、死が人の存在の終焉だとすれば、害を被り、生者と関係に立つはずのその人は死によって存在しなくなるはずだからである。第1章では、価値論的観点から、死の害に関する問題に解決を与えた。われわれが気にし、われわれ自身の未来について告げるものであるという福利の概念の本性に照らせば、人が死後の時間に存在しないこと自体が、その時間にその人が定まった水準の（とくにゼロの）福利をもつということを排除すると考える必要はない。存在を失ったからといって、人にとって何か重要であり続けることや、そのようなリアルなものとしてわれわれが死者を受けとるということまでもが終わるわけではない。そうした実在性や真剣さの挫折までも意味しない「非存在化」の理解が一方である。それが死に関する第一の直観である。

第2章の中心的テーマは第二の直観である。第二の直観は「死は何ものでもない」と表現される死の理解である。そのような考えはこれまで、主にエピクロス主義と結びつけられてきた。第2章ではまず、エピクロス主義の主張を、その批判的検討を通して明確にした。エピクロス主義は、人の福利が体験の価値に存するとする体験主義に基づいて、死は死ぬ当人にとって悪であるという第一の直観を否定する。他方で、それとは別の仕方、「死は何ものでもない」という第二の直観を適切に特徴づけることが可能である。第2章の後半では、第一の直観と対比させて第二の直観を明確にすることを試みた。そこでは、死には「終焉」と「消滅」という二つの解釈が可能であるということ整理して示した。死に関する第一の直観と第二の直観は、その二つの解釈に沿って、次のようにいくつかの対の形で理解される。価値に関するものとしては、人の生に対する真剣さとその挫折、福利の水準がゼロであることと無規定であること、というように。存在論的なものとしては、終焉と消滅、浅い非存在化と深い非存在化というように。さらに、存在論的な後者の一群の理解に関しては、その形式的な表現がどのようになるかについて、異なる二つのアプローチがありえた。どちらのアプローチも、ある意味で、述定に対する「内的な否定」と「外的な否定」の区別と呼べるような主張を行なう。すなわち、内的な否定が、単に問題にな

っている述定の否定であるのに対して、外的な否定とは、それが述定されうるための条件が否定されることによって、当の述定が成り立たないとするものである。そのような条件としては、述定される名前の指示対象がそもそも量化の対象領域にないこと（量的アプローチ）と、問題の述定の条件となっている別の述定が否定されること（述定的アプローチ）の二つがある。

第二の直観によれば、死者について幸せであるとか不幸であるとかということは意味をなさない。このような死に関する第二の理解は、福利だけでなく、「人生の意味」という価値に関していっそうなじみのあるものである。第2章の最後の方では、死によって人生が無意味になるという考えが、第二の直観の表現の一つであると論じた。そのような死の理解は、人に対する真剣さを挫くような死の理解である。また第1章と第2章の議論を経て、価値が「無規定」であるというアイデアは第二の直観を特徴づけるためにこそ用いる必要があることを明らかにした。その概念は、人の死後にはその人に価値の水準が帰属しえず、またそれゆえに、獲得しえなくてはならない価値とのいかなる比較も成り立たないとする死の理解としてこそ用いることが適切である。

第3章では、死に関する第一の直観だけでなく、第二の直観をも自然な仕方で説明する見解として、いくつかの形而上学的枠組みを比較し、死者を非存在の対象として扱う「新マイノング主義」が、生前と死後とのコントラストをうまく表現する枠組みだと論じた。まず、新マイノング主義と永久主義的三次元主義は、多くの点を共有しており、それらの枠組みは、死に関する第一の直観自体に関しては違いがない。新マイノング主義と永久主義的三次元主義はどちらも、人が死後の時間にも性質をもつという主張を可能にするからである。他方で、それら二つの枠組みと永久主義的四次元主義は、第一の直観の説明において違いがある。永久主義的四次元主義の困難は、結局のところ、その枠組みのもとで死後の時間の性質帰属が可能でないということに由来する。第二の直観に関しては、現在主義を組み合わせた新マイノング主義のもとでは一つの特異なアイデアが理解可能になる。それは、生前の過去の事実についても含めて、文字通りにいかなる性質をも死者がもつことが可能でなくなるという最も極端な死の理解である。しかし、存在の有無によるある種の述定の制限という考えとしての第二の直観は、永久主義的四次元主義と永久主義的三次元主義のもとでも理解可能である。

新マイノング主義と永久主義的三次元主義の違いは、誕生をめぐる倫理的議論に関して生じうることを明らかにし、その論点について、新マイノング主義に一定の優位性があることを示唆した。さらに、死者と生者の通時的同一性を問題にすると、結局のところ、永久主義的三次元主義は新マイノング主義の一バージョンと呼ぶことが相応しいという示唆を最終的には行なった。

死の害や死者の存在論的身分をめぐる議論は、今日の英語圏を中心とするいわゆる「分析哲学」の領域において非常に盛んになっている。たとえばエリック・オルソンは最近の論文において、この状況を「産業（industry）」と——おそらくすこし揶揄して——呼ぶ<sup>1</sup>。だが私の知るかぎり、

---

<sup>1</sup> Olson (2013), esp. p. 65.

その産業において作り出される製品は、基本的には第一の直観をめぐるものに終始しており、第二の直観のような話題はほとんど明示的に論じられてはいない。もちろん、かならずしも明確化されていない理解や概念を明らかにすること自体には、それが何であれ、意義があるだろうが、死をめぐる現代の分析哲学的議論に関わる場合に重要なのは、やはり第一の直観に沿うような死の理解であるだろう。その事情は単純で、第一の直観は、その直観が告げるように、われわれにとって重要であり、たとえば死に関係するシビアな道徳的問題に関係するのが第一の直観だからである。第二の直観はそうした問題に対して何も告げない。その意味で、第二の直観を明らかにすることは、それほど意義がないと思われるかもしれない。

だが、第二の直観を明らかにすることは、重要な第一の直観を正しく理解するためにも必要である。それらはいずれも一つの死に関する理解であり、それゆえ、それらの理解に関する周辺概念について混乱が起こりうるからである。そうしたことが、とりわけ、死後の福利の水準をめぐる議論においてじっさい起こっているということを本論文では示唆した。本論文の議論が正しければ、第1章第4節で批判した無規定説を採用する剥奪説（あるいは無時間説）および、第2章第1・2節で批判したエピクロス主義の無規定説的アプローチは、そうした混乱を含む主張だったということになる。私がそこで指摘したポイントは、ようするに、福利がゼロであるという考えと無規定であるという考えは、果たすべき役割が異なるということである。そのことは第一の直観を見るだけでは分からない。第一の直観が何でないのか、第一の直観を否定することがどういうことでないのか、それを明確にするには、第二の直観がどういうものかを特定する必要があるのである。

いくつか論じ残したことについて述べて、本論文を終えることにしたい。まず、第一の直観が告げるような「死の害」をめぐる議論は、本論文がフォローした内容を超えてさらに進んでいる。第2章第1.2節においてエピクロス主義を検討する文脈で言及したが、剥奪説——あるいはより一般的に反事実条件的比較説（CCA）——に対してはすでにいくつかの小さな問題点が指摘されている。剥奪説において主張されるような反事実的状況との比較に基づく「害」という概念自体が、そもそも役に立たない不要なものだという議論すら登場している<sup>2</sup>。私自身は、これもまた第2章の同じ箇所と言及したように、そうした害の理論を擁護することの見通しは暗くないと考えているが、本論文においてそうした議論までを行なうことはしなかった。また、本論文はその中心的関心を死に絞ったが、死は人生のもつ両端の一方であり、それだけでは人と（非）存在の関係について論じるべきことの半分である。本論文でも、第3章第4節の論点Eにおいて、剥奪説と新マイノング主義が誕生の価値の評価をめぐる諸問題にも適用できることを、その立場の利点の一つとして挙げた。また、第2章第3.3.5節の最後で、死に関する第二の直観に相当する誕生に関する理解がありうることを簡単に示唆した。しかしながら、誕生や人口、あるいは未来世

---

<sup>2</sup> E.g., Hanser (2008), Bradley (2012b).

代に関する倫理的議論は、もっぱらデレク・パーフィットが整理したいくつかの課題に応える形で<sup>3</sup>、死の悪をめぐる議論と同様に（あるいはそれ以上に）大きく活発な「産業」を築いている。本論文で触れたのは、誕生することが生まれる人にとって利益か害かという価値評価がそもそも可能かどうかに関する、ごく基本的な一部の問題だけである。死に関する本論文の見解が誕生をめぐる他の諸問題の説得的な解決と両立できるかは、本論文で提示した見解の評価のためにも、さらに精査する必要があるだろう。

次に、本論文では、新マイノング主義の体系的な検討までは行なえなかった。本論文の試みは、新マイノング主義がすくなくとも整合的な立場であることを前提したうえで、非存在の対象を認めるというその基本的アイデアを死者の問題に援用する、という域を出ていないかもしれない。もちろん、一時期考えられていたように、（新）マイノング主義が「死んでおり、埋葬され、蘇ることはない」<sup>4</sup>見解だというような評価が不当であることは、今日もはや明らかだろう。リチャード・ラウトリー、テレンス・パーソンズ、エドワード・ザルタらによる、もはや古典と言えるような著作や、最近のものでは、グレアム・プリースト、フランチェスコ・ベルトによるものなど、新マイノング主義の形式的な体系化はいくつもなされている<sup>5</sup>。しかし、死者や生まれぬ者（unborn）を扱うのにどのような体系が最適かについてはまだ明らかにされていない。（ただし、どのような方針を採るべきかということについては、いくつかの示唆は本論文から得られるだろう。たとえば、矛盾対象や不可能な対象までは認めないような穏当な立場で十分であり、任意の記述について何らかの対象がそれを満たすとする包括原理のようなものも必要ないように見える。）また、本論文が死者に関して提示した、その通時的同一性が原始的だとする見解だけでは、人の通時的同一性の説明としてはもちろんまったく不満足なものだということも課題として残るだろう。そのアイデアにさらなる詳細を与えるためにも、新マイノング主義の体系的な考察を経なければならない。

---

<sup>3</sup> 「[……] われわれは善行に関する新しい理論を必要としている。[その新しい]〈理論 X〉は〈非同一性の問題〉を解決し、〈いとわしい結論〉と〈ばかげた結論〉を回避し、〈単純追加のパラドックス〉を解決しなければならない。」(Parfit 1984, p. 443. [邦訳書 601 頁、訳文は邦訳書に従う。[] は引用者による補足。])

<sup>4</sup> Ryle (1972), p. 7.

<sup>5</sup> それぞれ順に、Routley (1980), Parsons (1980), Zalta (1983), Priest (2005), Berto (2012).

## 参考文献

- Baber, H. E. (2010), "Ex Ante Desire and Post Hoc Satisfaction," in Campbell, O'Rourke & Silverstein (2010), pp. 249–267.
- Benatar, D. (1997), "Why It Is Better Never to Come into Existence," *American Philosophical Quarterly*, 34 (3), 345–355.
- Benatar, D. (2006), *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press.
- Benatar, D. (2012), "Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism," *South African Journal of Philosophy*, 31 (1), 128–164.
- Benatar, D. (2013), "Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics," *Journal of Ethics*, 17 (1–2), 121–151.
- Berto, F. (2012), *Existence as a Real Property: The Ontology of Meinongianism*, Springer.
- Bigelow, J., Campbell, J. & Pargetter, R. (1990), "Death and Well-Being," *Pacific Philosophical Quarterly*, 71 (2), 119–140.
- Blatti, S. (2012), "Death's Distinctive Harm," *American Philosophical Quarterly*, 49 (4), 317–330.
- Bradley, B. (2004), "When Is Death Bad for the One Who Dies?," *Noûs*, 38 (1), 1–28.
- Bradley, B. (2006), "Two Concepts of Intrinsic Value," *Ethical Theory and Moral Practice*, 9 (2), 111–130.
- Bradley, B. (2009), *Well-Being and Death*, Oxford University Press.
- Bradley, B. (2010a), "Benatar and the Logic of Betterness," *Journal of Ethics & Social Philosophy*, 1–5.
- Bradley, B. (2010b), "Eternalism and Death's Badness," in Campbell, O'Rourke & Silverstein (2010), pp. 271–281.
- Bradley, B. (2012a), "Fischer on Death and Unexperienced Evils," *Philosophical Studies*, 158 (3), 507–513.
- Bradley, B. (2012b), "Doing Away with Harm," *Philosophy and Phenomenological Research*, 85 (2), 390–412.
- Bradley, B. (2013), "Asymmetries in Benefiting, Harming and Creating," *Journal of Ethics*, 17 (1–2), 37–49.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. eds. (2012), *The Oxford Handbook of Philosophy and Death*, Oxford University Press.
- Bramble, B. (2014), "Whole-Life Welfarism," *American Philosophical Quarterly*, 51 (1), 63–74.
- Broome, J. (1999), "Goodness Is Reducible to Betterness: The Evil of Death Is the Value of Life," in J. Broome, *Ethics out of Economics*, Cambridge University Press, 1999, pp. 162–173.

- Broome, J. (2012), "The Badness of Death and the Goodness of Life," in Bradley, Feldman & Johansson (2012), pp. 218–233.
- Burley, M. (2010), "Epicurus, Death, and the Wrongness of Killing," *Inquiry*, 53 (1), 68–86.
- Bykvist, K. (2007), "The Benefits of Coming into Existence," *Philosophical Studies*, 135 (3), 335–362.
- Campbell, J. K., O'Rourke, M. & Silverstein, H. S. eds. (2010), *Time and Identity*, MIT Press.
- Chan, D. K. (2010), "Reasoning without Comparing," *American Philosophical Quarterly*, 47 (2), 149–160.
- Chisholm, R. M. (1976), *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing. [中堀誠二訳『人と対象——形而上学的研究』、みすず書房、1991年。]
- Chisholm, R. M. (1986), "Organic Unities," in R. M. Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, 1986, pp. 69–89.
- Chisholm, R. M. & Sosa, E. (1966), "Intrinsic Preferability and the Problem of Supererogation," *Synthese* 16 (3–4), 321–331.
- Connolly, N. (2011), "How the Dead Live," *Philosophia*, 39 (1), 83–103.
- Connolly, N. (forthcoming), "Yes: Bare Particulars!," citing advance online publication: *Philosophical Studies*, doi: 10.1007/s11098-014-0353-5, 1–16.
- Draper, K. (1999), "Disappointment, Sadness, and Death," *Philosophical Review*, 108 (3), 387–414.
- Draper, K. (2004), "Epicurean Equanimity towards Death," *Philosophy and Phenomenological Research*, 69 (1), 92–114.
- Draper, K. (2013), "Epicurus on the Value of Death," in Taylor (2013), pp. 71–79.
- Feinberg, J. (1984), *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law Volume 1*, Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1992), "Absurd Self-Fulfillment," in J. Feinberg, *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1992, pp. 297–330.
- Feit, N. (2002), "The Time of Death's Misfortune," *Noûs*, 36 (3), 359–383.
- Feit, N. (forthcoming), "Plural Harm," citing advance online publication: *Philosophy and Phenomenological Research*, doi: 10.1111/phpr.1203, 1–28.
- Feldman, F. (1991), "Some Puzzles About the Evil of Death," *Philosophical Review*, 100 (2), 205–227.
- Feldman, F. (1992), *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press.
- Feldman, F. (2000a), "Basic Intrinsic Value," *Philosophical Studies*, 99 (3), 319–346.
- Feldman, F. (2000b), "The Termination Thesis," *Midwest Studies in Philosophy*, 24, 98–115.
- Geach, P. T. (1969), *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul.
- Geach, P. T. (1972), *Logic Matters*, University of California Press.
- Glannon, W. (2001), "Persons, Lives, and Posthumous Harms," *Journal of Social Philosophy*, 32 (2), 127–142.

- Grey, W. (1999), "Epicurus and the harm of Death," *Australasian Journal of Philosophy*, 77 (3), 358–364.
- Griffin, J. (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press.
- Hanfling, O. (1987), *The Quest for Meaning*, Open University. [良峯徳和訳『意味の探求——人生論の哲学入門』、玉川大学出版部、1992年。]
- Hanser, M. (2008), "The Metaphysics of Harm," *Philosophy and Phenomenological Research*, 77 (2), 421–450.
- Hare, C. (2009), *On Myself, and Other, Less Important Subjects*, Princeton University Press.
- Harman, E. (2011), "The Moral Significance of Animal Pain and Animal Death," in T. L. Beauchamp & R. G. Frey, eds., *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, 2011, pp. 726–737.
- Hershenov, D. B. (2007), "A More Palatable Epicureanism," *American Philosophical Quarterly*, 44 (2), 171–180.
- Heyd, D. (1992), *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*, University of California Press.
- Hinchliff, M. (1988), "A Defense of Presentism," Doctoral Dissertation, Princeton University.
- Hinchliff, M. (1996), "The Puzzle of Change," *Philosophical Perspectives*, 10, 119–136.
- Holtug, N. (2002), "The Harm Principle," *Ethical Theory and Moral Practice*, 5 (4), 357–389.
- Johansson, J. (2010), "Being and Betterness," *Utilitas*, 22 (3), 285–302.
- Johansson, J. (2012), "The Timing Problem," in Bradley, Feldman & Johansson (2012), pp. 255–273.
- Kagan, S. (1994), "Me and My Life," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94, 309–324.
- Kahane, G. (2014), "Our Cosmic Insignificance," *Noûs*, 48 (4), 745–772.
- Keller, S. (2004), "Presentism and Truthmaking," in D. W. Zimmerman, ed., *Oxford Studies in Metaphysics I*, Oxford University Press, 2004, pp. 83–104.
- Lambert, K. (2003), "Existential Import, 'E!' and 'The'," in K. Lambert, *Free Logic: Selected Essays*, Cambridge University Press, 2003, pp. 16–32.
- Lamont, J. (1998), "A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims," *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (2), 198–212.
- Levenbook, B. B. (1984), "Harming Someone after His Death," *Ethics*, 94 (3), 407–419.
- Lewis, C. I. (1955), *The Ground and Nature of the Right*, Columbia University Press.
- Lewis, D. (1973), *Counterfactuals*, Blackwell Publishers. [吉満昭宏訳『反事実的条件法』、勁草書房、2007年。]
- Lewis, D. (1986a), *On the Plurality of Worlds*, Blackwell Publishing.
- Lewis, D. (1986b), "Event," in D. Lewis, *Philosophical Papers Volume II*, Oxford University Press, 1986, pp. 241–269.
- Li, J. (2002), *Can Death Be a Harm to the Person Who Dies?*, Kluwer Academic Publishers.
- Linsky, B. & Zalta, E. N. (1991), "Is Lewis a Meinongian?," *Australasian Journal of Philosophy*, 69 (4), 438–453.

- Luper(-Foy), S. (1987), "Annihilation," *Philosophical Quarterly*, 37 (148), 233–252.
- Luper, S. (2004), "Posthumous Harm," *American Philosophical Quarterly*, 41 (1), 63–72.
- Luper, S. (2007), "Mortal Harm," *Philosophical Quarterly*, 57 (227), 239–251.
- Luper, S. (2009a). *The Philosophy of Death*, Cambridge University Press.
- Luper, S. (2009b), "Death," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), E. N. Zalta, ed., URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/death/>>.
- Luper, S. (2009c), "Review of Ben Bradley, *Well-Being and Death*," *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2009.07.16, URL=<<http://ndpr.nd.edu/news/24085/>>.
- Luper, S. (2012), "Retroactive Harms and Wrongs," in Bradley, Feldman, & Johansson (2012), pp. 317–335.
- Luper, S. (2013), "Adaptation," in Taylor (2013), pp. 100–117.
- Marquis, D. (1989), "Why Abortion Is Immoral," *Journal of Philosophy*, 86 (4), 183–202. [山本圭一郎訳「なぜ妊娠中絶は不道德なのか」、江口聡編監訳『妊娠中絶の生命倫理』所収、185–214 頁、勁草書房、2011 年。]
- McMahan, J. (1988), "Death and the Value of Life," *Ethics*, 99 (1), 32–61.
- McMahan, J. (2002), *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press.
- McMahan, J. (2009), "Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist," in M. A. Roberts & D. T. Wasserman, eds., *Harming Future Persons: Ethics, Genetics, and the Nonidentity Problem*, Springer, 2009, pp. 49–68.
- Metz, T. (2001), "The Concept of a Meaningful Life," *American Philosophical Quarterly*, 38 (2), 137–153.
- Metz, T. (2002), "Recent Work on the Meaning of Life," *Ethics*, 112 (4), 781–814.
- Metz, T. (2003), "The Immortality Requirement for Life's Meaning," *Ratio*, 16 (2), 161–177.
- Metz, T. (2007), "New Developments in the Meaning of Life," *Philosophy Compass*, 2/2, 196–217.
- Metz, T. (2008), "The Meaning of Life," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), E. N. Zalta ed., URL =<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/life-meaning/>>.
- Metz, T. (2013), *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford University Press.
- Miller Jr., F. D. (1976), "Epicurus on the Art of Dying," *Southern Journal of Philosophy*, 14 (2), 169–177.
- Moreland, J. P. (1998), "Theories of Individuation: A Reconsideration of Bare Particulars," *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (3), 251–263.
- Mothersill, M. (1971), "Death," in J. Rachels ed., *Moral Problems*, Harper & Row, 1971, pp. 371–383.
- Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press. [永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』、勁草書房、1989 年。]
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press. [中村昇・山田雅大・岡山敬二・齋藤宣之・新海太郎・鈴木保早訳『どこでもないところからの眺め』、春秋社、2009 年。]

- Narveson, J. (1973), "Moral Problems of Population," *The Monist* 57 (1), 62–86.
- Narveson, J. (1978), "Future People and Us," in Sikora, R. I. & Barry, B. eds., *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, 1978, pp. 38–60.
- Nolt, J. (2014), "Free Logic," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), E. N. Zalta ed., URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/logic-free/>>.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford University Press. [坂本百大・西脇与作・戸田山和久・横山輝雄・柴田正良・服部裕幸・森村進・永井均・若松良樹・高橋文彦・荻野弘之訳『考えることを考える』(上・下)、青土社、1997年。]
- Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press.
- Olson, E. T. (1997), *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press.
- Olson, E. T. (2013), "The Epicurean View of Death," *The Journal of Ethics*, 17 (1–2), 65–78.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press. [森村進訳『理由と人格——非人格性の倫理へ』、勁草書房、1998年。]
- Parsons, T. (1979a), "Referring to Nonexistent Objects," *Theory and Decision*, 11 (1), 95–110.
- Parsons, T. (1979b), "The Methodology of Nonexistence," *Journal of Philosophy*, 76 (11), 649–662.
- Parsons, T. (1980), *Nonexistent Objects*, Yale University Press.
- Parsons, T. (2011), "Fictional Characters and Indeterminate Identity," in F. Lihoreau ed., *Truth in Fiction*, Ontos Verlag, 2011, pp. 27–42.
- Pitcher, G. (1984), "The Misfortunes of the Dead," *American Philosophical Quarterly*, 21 (2), 183–188.
- Priest, G. (2005). *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford University Press. [久木田水生・藤川直也訳『存在しないものに向かって——志向性の論理と形而上学』、勁草書房、2011年。]
- Priest, G. (2008), *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*, Second Edition, Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1987), *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard University Press. [吉田夏彦・野崎昭弘訳『哲学事典——AからZの定義集』、筑摩書房、2007年。]
- Reicher, M. (2012), "Nonexistent Objects," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), E. N. Zalta ed., URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/nonexistent-objects/>>.
- Roberts, M. A. (2011), "The Asymmetry: A Solution," *Theoria*, 77 (4), 333–367.
- Roberts, M. A. (2013), "The Nonidentity Problem," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), E. N. Zalta ed., URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/nonidentity-problem/>>.
- Rosenbaum, S. E. (1986), "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus," *American*

- Philosophical Quarterly*, 23 (2), 217–225.
- Rosenbaum, S. E. (2000), “Appraising Death in Human Life: Two Modes of Valuation,” *Midwest Studies in Philosophy*, 24, 151–171.
- Routley, R. (1980), *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Australian National University.
- Ruben, D-H. (1988), “A Puzzle about Posthumous Predication,” *Philosophical Review*, 97 (2), 211–236.
- Ruben, D-H. (2003), *Action and its Explanation*, Oxford University Press.
- Russell, B. (1905), “On Denoting,” *Mind*, 14 (56), 479–493. [松阪陽一訳「表示について」、松阪陽一編訳『言語哲学重要論文集』所収、59–88 頁、春秋社、2013 年。]
- Ryle, G. (1972), “Intentionality-Theory and the Nature of Thinking,” in R. Haller ed., *Jenseits von Sein und Nichtsein: Beiträge zur Meinong-Forschung*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1972, pp. 7–14.
- Sattig, T. (2002), “Temporal Parts and Complex Predicates,” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102, 329–336.
- Scarre, G. (1997), “Should We Fear Death?,” *European Journal of Philosophy*, 5 (3), 269–282.
- Scarre, G. (2007), *Death*, Acumen Publishing.
- Schumacher, B. N. (2010), *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge University Press.
- Scott, D. (2000), “Aristotle on Posthumous Fortune,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 18, 211–229.
- Sheffler, S. (2013), *Death and the Afterlife*, Oxford University Press.
- Shoemaker, S. (2003), “Causality and Properties,” in S. Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*, Expanded Edition, Oxford University Press, 2003, pp. 206–233.
- Sider, T. (2001), “Criteria of Personal Identity and the Limits of Conceptual Analysis,” *Philosophical Perspectives*, 15, 189–209.
- Sider, T. (2006), “Bare Particulars,” *Philosophical Perspectives*, 20, 387–397.
- Silverstein, H. S. (1980), “The Evil of Death,” *Journal of Philosophy*, 77 (7), 401–424.
- Silverstein, H. S. (2000), “The Evil of Death Revisited,” *Midwest Studies in Philosophy*, 24, 116–134.
- Silverstein, H. S. (2008), “‘The Evil of Death’ Defended: Reply to Burley,” *International Journal of Philosophical Studies*, 16 (4), 569–579.
- Silverstein, H. S. (2010), “The Time of the Evil of Death,” in Campbell, O’Rourke & Silverstein (2010), pp. 283–295.
- Singer, P. (1997), *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, OPUS Edition, Oxford University Press. [山内友三郎監訳『私たちはどう生きるべきか』、筑摩書房、2013 年。]
- Sinnott-Armstrong, W. & Miller, F. G. (2013), “What Makes Killing Wrong?,” *Journal of Medical Ethics*, 39 (1), 3–7.

- Smuts, A. (2012), "Less Good but Not Bad: In Defense of Epicureanism about Death," *Pacific Philosophical Quarterly*, 93 (2), 197–227.
- Soll, I. (1998), "On the Purported Insignificance of Death: Whistling before the Dark?" in J. Malpas, & R. C. Solomon eds., *Death and Philosophy*, Routledge, 1998, pp. 22–38.
- Stalnaker, R. (1984), *Inquiry*, MIT Press.
- Suits, D. B. (2001), "Why Death Is Not Bad for the One Who Died," *American Philosophical Quarterly*, 38 (1), 69–84.
- Suits, D. B. (2012), "Death and Other Nothings," *Philosophical Forum*, 43 (2), 215–230.
- Taylor, J. S. (2012), *Death, Posthumous Harm, and Bioethics*, Routledge.
- Taylor, J. S. ed. (2013), *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*, Oxford University Press.
- Taylor, R. (1970), *Good and Evil: A New Direction*, Macmillan Publishing Company.
- Taylor, R. (1987), "Time and Life's Meaning," *Review of Metaphysics*, 40 (4), 675–686.
- Thomas, L. (2005), "Morality and a Meaningful Life," *Philosophical Papers*, 34 (3), 405–427.
- Velleman, J. D. (2000), "Well-Being and Time," in J. D. Velleman, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford University Press, 2000, pp. 56–84.
- Warren, J. (2004), *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford University Press.
- Williams, B. (1973), "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality," in B. Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*, Cambridge University Press, 1973, pp. 82–100.
- Williamson, T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford University Press.
- Wolf, S. (1997), "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy*, 14 (1), 207–225.
- Yourgrau, P. (1987), "The Dead," *Journal of Philosophy*, 84 (2), 84–101. [村上祐子訳「死者」『現代思想：可能世界／固有な名』第23巻第4号、193–208頁。]
- Yourgrau, P. (2000), "Can the Dead Really Be Buried?" *Midwest Studies in Philosophy*, 24, 46–68.
- Zalta, E. N. (1983), *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, D. Reidel.
- アリストテレス『ニコマコス倫理学』、朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年。
- 伊勢田哲治 (2005)、『哲学思考トレーニング』、筑摩書房。
- 一ノ瀬正樹 (2011)、『死の所有——死刑・殺人・動物利用に向きあう哲学』、東京大学出版会。
- 金杉武司 (2006)、「死は (なぜ) 不幸なことなのか?」、『高千穂論叢』第40巻第3号、87–101頁。
- 佐金武 (2013)、「ソクラテスについての真理——現在主義と基礎づけの問題」、『科学基礎論研究』第41号第1巻、37–61頁。
- 鈴木生郎 (2011)、「死の害の形而上学」、『科学基礎論研究』第39巻第1号、13–24頁。
- 谷川卓 (2005)、「因果的先回りケースにおける原因と結果」、『科学哲学』第38巻第2号、93–107

頁。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（下）』、加来彰俊訳、岩波書店、1994年。

トルストイ『懺悔』、原久一郎訳、岩波書店、1961年改版。

中島義道（2008）、『どうせ死んでしまうのに、なぜいま死んではいけないのか？』、角川書店、2008年。（『どうせ死んでしまう……私は哲学病。』（角川書店、2004年）改題。）

長門裕介（2014）、「実存の哲学と人生の意味の哲学——人生の時間的構造を巡って」、『現代思想：特集キルケゴール』第42巻第2号、146–155頁。

福間聡（2009）、「『死者に鞭打つ』ことは可能か——死者に対する危害に関する一考察」、『死生学研究』第12号、128–148頁。

マルクス・アウレーリウス『自省録』、神谷美恵子訳、岩波書店、2007年改版。

## 謝辞

本論文は、筆者が千葉大学大学院人文社会科学研究所博士後期課程において行なった研究成果をまとめたものである。

まず、主査である田島正樹先生、副査である高橋久一郎先生、内山直樹先生、慶應義塾大学の柏端達也先生に深謝したい。先生方からは、折に触れて研究への助言をいただき、また、哲学に向き合う姿勢を学ばせていただいた。とくに、千葉大学にいらした当時からきめ細かな指導を続けてくださった柏端先生に対しては、どれほど感謝してもしきれない。先生の指導がなければ、本研究にとって不可欠な分析哲学的手法を採用することも、そもそも研究の道へ進むことも叶わなかった。また、昨年度退官されるまで博士後期課程における研究指導チームに加わっていただいた本学名誉教授の嶋津格先生、筆者が千葉大学の学部生のころから研究を見守ってくださった、本学の和泉ちえ先生、忽那敬三先生、日本大学の永井均先生、かつては研究会の先輩として現在では本学の先生としてさまざまな助言をくださった山田圭一先生にもここで感謝の意を表したい。

加えて、学会発表や研究会などにおいて本論文の部分をなす草稿やアイデアに対して重要なコメントをくださった、慶應義塾大学の成田和信先生、シラキュース大学のベン・ブラッドリー先生、カリフォルニア州立大学の八木沢敬先生、諸先輩方、研究仲間である、青山拓央、秋葉剛史、小草泰、壁谷彰慶、久保田さゆり、鈴木生郎、谷川卓、俵邦昭、村山達也の各氏に感謝したい。とくに、本論文のいくつかのテーマに関して筆者と異なる見解に立つ鈴木氏と谷川氏との議論がなければ、本論文は完成しなかっただろう。

また、博士後期課程在籍期間のうち、平成 23 年から平成 25 年にかけて、特別研究員として日本学術振興会から援助を受けた。同会と、採用してくださった審査の先生方に感謝したい。

最後に、長い学生時代を支えてくれた両親ときょうだい達に、心から感謝を述べたい。

