

現代死生観について

1. 死生観の歴史

1-1 古代死生観

- ・ 肉体的生命の存続・回帰を願うもの ミイラ、ピラミッド、古墳
- ・ 肉体を越えて生きることを願うもの 輪廻

死は避けがたいもの、忌むべきもの（穢れ、塩を撒くべき対象）であったが、同時に生きることも苦しみであった。ヒトは個体の消滅を考えることができなかつたために輪廻すると考えたが、同時に生きる苦しみから抜け出したいと救済（あるいは解脱）を望んだ。宗教は、生きる苦しみと生への執着の葛藤の中から生まれたと云える。

1-2 宗教の死生観¹

- ・ 多くの宗教は来世（神の国）を想定している。
ユダヤ教・キリスト教・イスラム教：
神、天国・地獄と預言者（或いは神の子キリスト）
世俗仏教： 極楽・地獄と阿弥陀仏
（仏教の始祖ゴータマ・シッダルタの死生観は別項）
- ・ 宗教では、個体の死後の問題を出発点として、「生命の永遠性」が希求される。

1-3 自然哲学における死生観

- ・ エピクロス² 魂はモナドとして存在する。魂は肉体の内にある間は諸々の感覚を所有するが、肉体を離れて後は空間に飛散する。
- ・ ピタゴラス 輪廻転生思想と数学のオカルト的結合³
- ・ ヘラクレイトス 「万物は流転する⁴」
- ・ 孔子 死や神について語ることを避け⁵、天命を知ることがを説いた。
- ・ 老子 虚無自然・無為が道（Tao）であり、死生にこだわらない。
- ・ 荘子⁶ 「胡蝶の夢」（自分は蝶となった夢を見ているのか、あるいは蝶である自分がこの世の夢を見ているのか）

¹ When one person suffers from a delusion, it is called insanity. When many people suffer from a delusion it is called Religion. (Robert M. Pirsig, author of Zen and the Art of Motorcycle Maintenance). 『神は妄想である』（R. ドーキンス）

² 「死はもろもろの悪いものの中でもっとも恐ろしいものとされているが、実は我々にとって何物でもないのである。なぜかといえば、我々が存する限り死は存せず、死が現に存するときにはもはや我々は存しないからである。」（『メノイケウス宛の手紙』より）

³ （犬を打っている人に向かって）「よせっ打つな。それはまさしく私の友人の魂なんだから。鳴声を聞いてそうとわかったのだ」（ギリシャ哲学者列伝）“ピタゴラスの魂は216年ごとに転生した。なぜなら魂を生みだす数である6の立方が最初の周期まで一巡する・・・”

⁴ 万物は流転することで同一＝生も死も同一。「不死なる者が死すべき者であり、死すべき者が不死なる者である。かの者の死をこの者が生き、かの者の生をこの者が死している」（「自然について」）

⁵ 「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」、「君子怪力乱神を語らず」（論語）

⁶ 「気が集合したものが生、離散したものが死、故に生死は同じもの」

- ・ ソクラテス⁷ 「無知の知」を唱えた一方で、自分は神霊（ダイモン）の教えに導かれていると云った。（理性と信仰の未分化）
- ・ プラトン 死後の魂を確信していたが、疑念も持っていた⁸。

1-4 近世哲学（近代的理性による、一神教から汎神論への昇華）

- ・ デカルト デカルト的「コギト」。身体は死ぬが、考える主体である精神は死なない⁹。
- ・ パスカル 卓越した科学者であったが、同時にキリスト教に深く囚われていたパスカルにとって、科学は生きることの意味・死の恐怖に答えを与えてくれるものではなかった。彼にとって死後生命の有無と神の存在とは同じ問題であった。そして「神が在る方に賭ける」¹⁰
- ・ スピノザ 幾何学的演繹体系による論理展開で一元論的汎神論（精神と物質のあらゆる存在を唯一の実態である神の様態であるとする）。個人の自己性や魂の不死性はどうでもよいこと¹¹。
- ・ カント 感性によって認識されるこの世の生は、認識不可能な「物自体」（存在そのもの）の単なる現れに過ぎない¹²。
- ・ ヘーゲル 存在があるから無がある、存在と無は同じことである（抽象的普遍性）¹³。ヘーゲルにおいては、有限である生命（私）が死後永遠の生命を獲得するというそれまでのキリスト教を汎神論的に乗り越えて、永遠であるものが今たまたま私という有限な生命として現象しているという反転理解が為されている。
- ・ キルケゴール 人が神の高みに達したかのようなヘーゲルの体系を嫌ったが、抽象的普遍性ということでは同じ境地に達している¹⁴。
- ・ ニーチェ キリスト教的な来世を否定。「生きている」ということ以外には存在についての表象を何も持っていない人間にとって、「生」しか存在しない。「死」

⁷ 「死ぬと云うことは次の二つの内のどちらかだ。それは完全な無であって、死者は何も感じないか、あるいは人の云うように、この世からあの世への靈魂の移転であるか」（「ソクラテスの弁明」）

⁸ 魂は転生を繰り返す。しかし今生を最後の転生として「自分」は消滅するのではないか？（パイドン）

⁹ そうだとしても、デカルトという個体は死ぬ。コギト＝デカルト個人の精神と短絡してよいのか？

¹⁰ 「神はあるか、ないか？ 理性はここでは何も決定できない。表が出るか裏が出るか、君はどちらに賭けるのか？」（神に賭けた方がよい）（『パンセ』 断章 233、略訳）

¹¹ 「自由な人間（理性的な人間）は何よりも死について考えることが無い。彼の知恵は、死についての省察ではなく、生きることについての省察である」（『エティカ』）

¹² 「およそ生は、本来全く仮想的なものであっていささかも時間的变化を蒙ることがない。出生によって始まったものでもなければ、死によって終わるものでもない。」（純粋理性批判）デカルトと同じく、カントにおいても死の主語があいまいである。現象としてのカントは生きて死ぬが、「死自体」というものはないということか？

¹³ 百ターレルの喩： 百ターレルが財産に対してどのような量的関係を持つと、その在る無しはどうでもよい。人の存在と非存在は百ターレルの差でしかない。その人が有限的生命の中に在ることと無いことはどうでもよいこととする境地に自分を高めることを心がけるべきである。

¹⁴ 「キリスト教的な意味では、死でさえも「死に至る病」ではない…キリスト教は、死をも含めて、一切の地上的なものについて超然と考えることを教えてきた。人間が普通不幸と考えているもの…全てに対しかくも誇らかに超然としていられる…」（『死に至る病』より）

というものは存在しない¹⁵。この存在の中で「生存」するということは如何ほどのことなのか？…そして永劫回帰の概念へとつなげていく¹⁶。

こうして近代哲学は、死の個性性を蔑視する。しかし哲学が「抽象的普遍性」の高みに登った（深みにハマった？）としても、実践的には死の個性性の問題は解決されていない。個体の側に強くある「自我」が抽象的普遍性を観念的に得心することを妨げている中で、近代哲学はヒトヒトの死生の問題を救済しているようには思われない。

1-5 釈迦の死生観（空、無常）

釈迦は死後の世界¹⁷や輪廻転生¹⁸を語らなかつた。しかし死に対処する方法は明確だった。「つねによく気をつけ、自我に固執する見解を打ち破って、世界を空なりと観ぜよ。そうすれば死を乗り越えられるであろう¹⁹」。空とは「諸々の生存状態のうちに堅固なものを見出さない²⁰」という意味である。全ての事象は一時的なうたかた（無常）であり、物質は流転して実体が無いという理解である。この空の概念は現代物理学からみてもよく理解できる。私達が“在る”と観るものは、原子分子が結合して形を作り機能を持つようになったものであるが、それが実態でない証拠に、形も機能も消滅する²¹（空に帰する）。

般若心経の「色即是空」はこのことを言っているが、その逆「空即是色」は“実体のないものは物質化する”という意味になって、観念的な遊びに陥っている²²。同じく般若心経の「諸法空相 不生不滅 不垢不淨 不増不減」も言葉の遊びである。諸法空相は色即是空と同じ意味であるが、次の3つ、生まれもせず滅もしない、汚れることも清らかになることもない、増えも減りもしない、は意味がない。全てのものに堅固な実体はないけれども、現象として現れている限りでは、生まれて変化して朽ちていく。現代物理学的にも素直に理解できるこのような考えこそ釈迦の空観に合理的に通じるものであり、大乘仏教が般若心経で一切無という形に空観を弄んでいるのはよろしくない。

ヒトは無常を悟り、自我を捨て、名称と形態に関する妄執を断ち切って²³解脱することを

¹⁵ 「真の生に入るとは、普遍的な生を生きることによって、おのれの個人性を死から救うことである」（『ツアラトウストウラかく語りき』ニーチェより）。

¹⁶ 「今私は死んでいく、そして消滅する」とあなたはそのとき云うだろう。「そしてたちまち私は無になる。魂も肉体も滅びる…。だが私が絡みこまれていた諸々の原因の網目は、再び私を作りだすだろう。私自身が永劫回帰のなかの原因のひとつなのだ」（『ツアラトウストウラかく語りき』より）。

¹⁷ 釈迦は、あの世、地獄という言葉を使っていた。「嘘を言う人は地獄に落ちる。実際にしておきながら私はしませんでと言う人も…と言う人も…死後にはあの世で同じような運命を受ける」（『スッタニパータ』661）。これは当時の民間宗教の言葉を借りた話法と考えられている。

¹⁸ 釈迦は再生を語ったが輪廻を否定した。魂と転生はあるのかというミリンダ王の問いにナーガセーナ（紀元前2世紀のインドの僧）は「灯火から灯火に火を移しても転生と云わないように、子供が教師から詩句を習っても転生と云わないように、魂の転生はない」と答えた。（『ブッダのダンマ』アンベードカルより）

¹⁹ 『スッタニパータ』1119

²⁰ 『スッタニパータ』5

²¹ 釈迦は「名称と形態から解脱する」ことを説く。名称と形態はウパニシャッドでは「現象界」のことであり、漢訳では「名色」。

²² 『般若心経は間違い?』（アルボムツレ・スマナサーラ、宝島社新書）

²³ 『スッタニパータ』355

自力でやるしかない²⁴。良寛の死生観²⁵はこのような解脱によって初めて可能である。

仏教の空の概念は、ヒトより大きなもの(存在)の一部あるいは一現象であるという大枠の理解において近代西洋哲学(カント、ヘーゲル、キルケゴール、ニーチェ)にも影響を与えているように見える。

1-7 日本人の死生観

1-7-1 神話的民俗学的死生観

日本神話に、島々や諸物の神を産み落としたイザナミは最後に火の神を産み落として陰部を焼かれて死に、黄泉の国に往き、そこを支配することになる。そこは暗く、死者たちの霊が棲む場所で、生きている者にとっては忌むべき場所であるが、死んだ時にはいかなくてもはならない逃れることのできないところである。死者の棲む場所がどこかにあるという話は世界各地の言い伝えにあり、日本固有のものではない。日本ではこの黄泉の国談に民間宗教も結合して、柳田國男の「幽冥談」に描かれているような民話的な死生観が近年まで深く人々の心に根ざしていた²⁶。『風の又三郎』などの宮沢賢治の物語は、死の世界はすぐ隣にあり、死者の世界を感じ取れるという民俗学的死生観を表現している。今でも、お迎えが来るといふ云い方や、死出の装束をするなどに民俗学的死生観の片鱗が残っている。

このレベルの死生観は民俗学の記録としての価値を持っているが、今の私達の死生観にはなり得ないものではないだろうか？

1-7-2 鎌倉期以降の宗教的深化

鎌倉期日本人は深い宗教的な体験を迫られ、(禅の影響を受けた)武士階級の死生観と(浄土教の影響を受けた)庶民階級の死生観²⁷が形成された(鈴木大拙の説)。武士階級の死生観は儒教や陽明学の影響をも受けつつ武士道へと結晶していく。浄土教の阿弥陀仏信仰は現世利益を求めのお賽銭宗教として現在に生き延びている。

1-7-3 武士道

武士道は日本人の死生観に独特の形を与えてきた。武士という社会的な階層を主君への忠義に向って束ねるために、儒教の仁・義・孝、朱子学の云う共同体(今の場合藩)への義務などの倫理規範を以て理論武装したものであるが、その中に高潔な人格・道徳性が織

²⁴ 「ドーカよ、私はいかなる惑えるものも解脱させないであろう。ただそなたが最上の真理を得るならば、それによってそなたはこの煩惱の激流を渡るであろう」『スッタニパータ』1064(自力解脱の教え)

²⁵ 「災難に逢う時節には災難に逢がよ候。死ぬ時節には死ぬがよ候。是ハこれ災難のがるる妙法にて候。」(良寛、地震のお見舞いを受けたときの返信)

²⁶ 柳田國男の『遠野物語』は死者、祀られる神、妖怪などの物語を集めたものである。

²⁷ 「我やさき人やさき、けふともしらず、あすともしらず、されば朝には紅顔ありて夕には白骨となれる身なり」(蓮如)

り込まれていた²⁸。たとえば、共同体（藩）の異分子を排除する手段であった“腹切り”に武士の潔い責任の取り方という美学が仕組まれ、自尊心~主体性のためには死ぬことも厭わない武士の意地が醸成された²⁹。このような武士道の美学は、桜の花の潔い散り際と連想させて、日本人の中に広く根をおろしてきた³⁰。それは明治時代以降忠君愛国の精神と抱き合わせて育まれ³¹、太平洋戦争末期における特攻隊の、国のため天皇のために散る精神美学となった。

1-7-4 文芸哲学的な死生観

1903年、第一高等学校の学生藤村操が華厳の滝で投身自殺した。彼が華厳の滝の樹木に彫りつけた「厳頭之感」と題された一文³²は、自殺の哲学的な動機を示すものとして世を驚かせた。彼は自殺直前に失恋しており、また英語教師（夏目漱石）に英文学の解釈のことで叱責を受けていたなどの事情もあって、彼の自決は哲学的な理由なのか、厭世あるいは恥をそそぐものか議論がある。しかし、日露戦争の前年、大国の力の前に奮い立つ当時の日本人の心情に訴えるものがあり、華厳の滝での自殺が相次いだ。その意味で、日本人の精神史を語るときに出てくる重要なエピソードである。

「厳頭之感」は「既に厳頭に立つに及んで、胸中何らの不安あるなし。初めて知る大なる悲観は大なる楽観に一致するを」と結ばれている。この煩悶の美学としての死生観は知識人・文学者に受け継がれていく。小林秀雄は『無常ということ』（1942）の中で、「死こそが人間を完結させる」と述べている。この潮流は戦後の吉本隆明へとつながっていく。

²⁸ 新渡戸稲造は武士道のこのような構造を理解しつつも、その道德性の部分を強調した。今世界に広まっている“サムライ”像はこの道德性の部分に依っていることが多い。

²⁹ やくざの指切りは武士の腹切りに通じるものがある。

³⁰ 「身の死するを恐れず、ただ心の死するを恐るるなり」（大塩平八郎）。「死は恐るべきでも憎むべきものでもない。生きて大業をなす見込みがあれば、いつまでも生きればいい。死して不朽の見込みがあれば、いつ死んでもいいのである」（吉田松陰）

³¹ 明治天皇に殉死した乃木希典に忠君愛国と武士道の結合を観ることができる。「乃木大将の死は、ある不健全なる時が自然を悪用して作りあげたる思想にはぐくまれた人の不健全な理性のみが、賛美することを許せる行為である」（武者小路実篤）「乃木さんが自殺したというのを…聞いた時、馬鹿な奴だと云う気が、ちょうど下女が何かが無考えに何かした時感ずる心持と同じような感じ方で感じた」（志賀直哉）

³² 「悠々たる哉天壤、遼々たる哉古今……、万有の真相は唯一言にして悉す、曰く「不可解」。我この恨みをもって煩悶終に死を決す。…」

2 現代の死生観

2-1 死生観への科学の影響

科学は近世哲学³³や宗教³⁴に大きな影響を与えた。デカルト的な物心二元論を主張することは今では殆どない³⁵。脳科学の進歩の結果、霊・魂は超自然的なものとして退けられ、“二元論”は、意識の現象的な側面（主観的な体験）は現代の物理学の枠内では理解できない、あるいは物理学の基本概念に精神意識に関する概念を付け加えるべきだ、という自然主義的二元論に変化してきている³⁶。

物心二元論が崩壊している中で、“彼岸”（あの世）や神はますます希薄で信じがたいものになっている。しかし、それに代わって死んでいくべき“よすが”があるかということ、それもない。科学は“彼岸”の幻想を打ち砕いたまま、死生の問題を放り出してしまったと云える。

医学は生きることへの積極的な姿勢を貫くことで進歩してきた。臓器移植・人工臓器の技術は身体の部品に欠陥や損傷のある人が健康に生きるための機能や代替部品を提供する。人工授精・体外受精から始まった受胎への介入は代理母へと進み、子孫を残せない人に希望を与えている。これらのことは生きることへの人の渴望に沿う一方で、生への執着を強めることになる。

一方で、科学は“死ぬ”ことをますます苦痛の大きいものにしていく。“死ぬ”ということは、生理学的には個体の生命を維持する活動（体内のエネルギー代謝・ホメオスタシス・免疫など）がいろいろな外からの攻撃（気温などの環境変化・ストレス・ウイルスなど）に負けて機能を継続することを止めることである。昔は外からの攻撃に抗する障壁は低かった。老衰などで体力の低下した個体はそこそこの攻撃に負けることができ“大往生できた”。今、生活と栄養のレベルが向上したことによって個体の生命活動が高まっており、加えて医学の介入によって外からの攻撃に相当抵抗できるようになっている。その結果生命力に対する多少の攻撃に抗して生きながらえ寿命が延びている。それによって死の要因としてガンなど攻撃性の強い疾患の割合が増えるので、高度の治療が追求されて副作用などの苦痛を増大させる。あるいは老衰に対して“延命”という医学介入を行い、当人の苦痛を延長させつつ、ホスピスや終末医療の必要を発生させ、介護をする側の精神的・肉体的・

³³ ニーチェの永劫回帰論は、科学の成果である物質保存則を背景にしている。これに時間が無限であることを重ねると、世界は時間円環的にならざるを得ないというわけ。科学を生半可に思弁に結びつけた例の一つだろう。

³⁴ 近世、宗教が人間を束縛していることが明らかにされていく。「神は死んだ」（ニーチェ）、「宗教の本質は人間の本質なのである。ところが人間は宗教をつくり、神をつくりあげることにより、逆にそれに支配され、その奴隷となる。」（マルクス）

³⁵ “最後の二元論者”と呼ばれるジョン・エックルズ（1903-1997、オーストラリア）は、物質世界と精神世界があり、精神世界は脳に備わった接続部を通して物質世界と繋がっていると云う（『自我と脳』1977）が、批判が多い。また死ぬことおよび臨死体験について研究をし、死にゆく人を愛の言葉で励まし力づけることに力を注いだ精神科医エリザベス・キューブラー・ロス（1926-2004）は、キリスト教的な天国の存在を明言していた。彼女の言葉はオカルト的な死生観を信ずる人たちに歓迎され息づいている。

³⁶ 心の哲学者デーヴィッド・チャーメーズは、物質としての脳の情報処理過程に付随する現象的意識やクオリアとは何なのか？ それは現在の物理学が提示するモデルのどこに位置づけられるのか？と問い、これを物理学が精神を解明する際の“hard problem”であると示した。

経済的な負担も増すことになっている。

このように生への執着を強めて死を遠ざけ、希薄になった死生観のまま長生きしているのが現代の状態ではないだろうか³⁷？容易に死ねないために、介護が厚く長期に行われなくてはならず、それを行う社会部門（病院以外に老人ホーム・ホスピス）が必要となる。老人ホームは事実上現代の（合法的な）姥捨て山である。ここに入居した人はたちどころに活力を失い、食べて寝るだけの生活に縛り付けられ、足腰が弱くなり、車椅子から離れられなくなり、死なせないための無理やりの食事をさせられ、自分で食事を取ることが出来なくなると点滴漬けにされ、点滴のための静脈の余地が無くなると経鼻チューブ、中心静脈栄養や胃瘻へと進んで、死ぬ思いで生きることを続けさせられる³⁸。これは介護・治療という名の下に行う人権と尊厳の侵害であると共に、家族にとって物理的・精神的・経済的な負担を強いるものであり、社会の福祉政策にとっても大きな負荷となっている。「在宅看護」はそのような社会の負荷を個々人の家庭に差し戻す政策であるが、個人レベルで耐えられない負担になっている証拠に、介護する側はされる側を殺すほどまで追いつめられることが頻繁に起きている。

これまで医学は、人を現世に引き止めること、死なせないことのみを追求してきたと言って過言でない。“生”については考えたが“死”を考えなかったので、死生観と呼ぶべきものは民話的なものに留まったまま進歩せず、人々はその世についての幻想的な古い物語に気持ちを紛らわせ、しかしあの世というものはどうやら無さそうだと薄々感じながら、漫然と生きている。

しかしこのような中で、死生観は徐々に変容しつつある。墓や遺骨に執着することが少なくなり³⁹、散骨も行われるようになってきている。映画「お葬式」や「おくりびと」は死者を穢れ・忌むべきものとするのではない、現代の弔いの姿を描いている。これは、医学が死を遠ざけてきたことおよび核家族化によって世代間の距離が広がってきたことで生者と死者が切り離されてきたことの、修復が図られているように見える。

2-2 自死ということ

須原一秀は現代の死のこのような状況に自死を持って向き合おうとした（『自死という生き方―覚悟して逝った哲学者―』）。氏は衰えの予感を起点として、「人生とはどのようなものか（人生の高）^{たか}」、「自分はどの程度のものか（自分の高）」を見定めて自死を決定・決行しなくてはならないと決意して、65歳で自死を実践した。須原の自死はキプロスのゼノンの

³⁷ これを“死なせてもらえない老人たち”（久坂部羊『日本人の死にかた』幻冬舎）と表現している。

³⁸ 延命治療が尊厳を損ねている現状を改善すべく、「尊厳死法制化を考える議員連盟」は終末期の患者が延命措置を望まない意思を文書などで明らかにしている場合には、延命治療を開始しなくても医師は責任を問われないことの法制化をしようとしている（2012年4月現在）。しかしいったん開始した延命治療については、これまでどおり“途中で止める”ことはできない。医療訴訟になる可能性があるからである。医師に死の責任を取らせる誤りを取り除かないとこの問題は解決しないだろう。

³⁹ 中世期、魂は遺骨に止まらず「あの世」に逝ってしまうと考えられ、墓参りの習慣がなかった。死者の魂が遺骨・お墓に止まっているという信仰は江戸時代以降のものであるという。（佐藤弘夫『死者のゆくえ』、岩田書店）

自死⁴⁰を思わせるところがあり、実際彼はソクラテスが毒ニンジンの刑を従容として受けたのは“自らの不愉快な老衰過程を避けるために刑死を自分に招き寄せ、そのような質の低下した生活を避け得たことをうれしく思い、したがって喜んで死んで行った”のだという自説を披露している。三島由紀夫の自決についても“衰えていく自分を認めることができずに自殺した”という説を取り、伊丹十三の飛び降り自殺も“日頃からどの辺りで死のうかなあと考えていたところに…女性スキャンダルが舞い込んできたのであっさり自殺した”と云う。ギリシャの哲学者たちや宗教者たちの多くにとって死=生の終わりではなかったのに比べ、須原は現代の哲学者であるからして、“魂の不滅”とか“阿弥陀様の本願”とかを信じることができない。彼にとって死とは、「老醜」「病氣と老衰と自然死」の苦からの脱却であり、そのために自死が選択されている⁴¹。

自死の動機はともかく、自死は怖いものではないのだろうか？須原は“「老醜と自然死を避ける」ことを本気で考え、それを本気でなんとかしようと思った人間は、それ以外のことはあまり気にならなくなり、自己への配慮が低下する”と云う。身体に元々備わっている生理現象として、死の苦痛や恐怖や不安が忘却されてしまうような興奮状態を惹起させ、自死を容易にしてくれることがあるという認識を彼は持っている。これはあながち嘘ではないかもしれない。実際、交通事故などの突発危機に出あったとき、脳にエンドルフィン（モルヒネ様物質）が分泌されると云う。危機的な状況でエンドルフィンが増加する生理的な機構は哺乳動物やそれ以外の動物にも備わっているとされ、進化論的な意味があると考えられている。しかしそれは突発時のことだ。精神の力で覚悟をもって肉体に死を強制するような行為にもそのような麻痺的な救済があるのだろうか？ 大きな苦痛が伴うのではないだろうか？

2-3 自然死パラダイムへ

しかし、なぜ自死の話になってしまうのだろうか？ 科学が介入して老人たちを“容易に死なせず”苦痛を強いているからであり、それによって尊厳を損なうことになり、周囲の負担にもなるなど負の面が著しく大きくなるからだ。とは云え、老化の訪れに自死をもって対峙するのは、問題の立て方が正しくないと思われる。むしろ、今医学が生命の尊厳を冒していることをどうするかと考えるべきである。そういう方向では“自然死”が見直されている。

老衰などで生命力が低下したとき、身体は自然にその方向に沿うという。食べる力が衰えると「飢餓」の状態になるが、老衰の飢餓では脳内にエンドルフィンが分泌されて苦痛を緩和させる。水が飲めなくなって「脱水」状態になると、血液の濃度が高くなって意識レベルが低下する。呼吸状態が悪くなると、酸欠状態になり炭酸ガスが体内に溜まるが、酸欠状態ではエンドルフィンが分泌され、炭酸ガスには麻酔作用があるとされる。このよ

⁴⁰ キプロスのゼノン（ストア学派の祖）は、70歳を過ぎたある日講義から帰る途中転んで足の骨を折ってしまった。その時彼はこれが死に時と覚悟し、自ら息を止めて死んでいったという。

⁴¹ これは1990年代に若者たちに流行した自殺と違うのかどうか吟味が必要と思われる。息苦しい世の中、自殺は悪いことだという風潮に一石を投ずるものとして『完全自殺マニュアル』（鶴見済、1993）が出版されたが、須原は自分の自死はその老人版ではないと主張する。十分に豊かな人生を過ごし満喫したからこそ、死を積極的に迎えることができるという。本当にそう考えているのか強がりか、分からない。

うに、老衰死は痛み・苦しみ・恐怖を伴うものではなく、まどろみの内に生命の火が静まって行くものならば、死の過程は苦痛ではない。このまどろみの状態（傾眠状態）では通常7~10日で亡くなると云う。これが自然死である。日頃、いずれは死ぬのだという覚悟さえ持っていれば、このプロセスは本人も家族も素直に受け入れることのできるものになる筈である。北欧では、本人が自力で食べる事が出来なくなっても点滴や胃ろうで延命をはかることはないので“寝たきり老人”というものはなく、寝たきりになる前に亡くなってしまおうと云う。三宅島の言い伝えでは、栄養を取らずに横たわる人を、水だけ与えて静かに看取ると云う（石飛幸三『平穩死のすすめ』より）。

ヒトがいずれは死ぬ存在であるならば、医学の力で死に介入して、苦しみをもたらすことは余計な処置である。ヒトはいずれは“空に帰する”ことを納得するならば、老衰の一定の段階に立ち至ったら安らかに看取って欲しいと思うはずである。生命の火は揺らぎながら減衰していくから、“看取りに入るべき段階”をどこで判断するかは難しい。そういうことは今後の問題としておくことにして、とりあえずは無理の強い介入はしないとするだけでも、相当大きな解決になるだろう。

2.4 意識と自我と魂

死生観の問題は人に特有のものであって、人以外の動物は死の予感に恐れおののくことはないと考えられている。これは人に備わった高度の意識と自我が関与している。「意識」がどのように働いているかについて脳科学的なレベルで理解することは現代の大きな課題であるが、意識は、生物が環境あるいは外部からの侵害を検知して応答するという原始的な感覚力的な段階から芽生えて進化してきたものと考えられる。この外部の侵害を検知する働きの中で、守るべき“自分”と“自分の外”との境界が認識されて、認識の原点は当然“自分”に置かれる。多くの動物がもつ距離感や縄張り意識はこのようにして醸成されてきたものであろう。

“自分”についての意識は人において格別高度に発展した。自らが感知した情報を合成して、自らの脳の中に世界と自分についての関係性を認識することができるようになったとき、それは個体及び種の保存に極めて有利に働いた筈であり、それ故にこの認識力は飛躍的に進化していく流れになり、人はその感覚から取り込んだ情報を自らの脳の認識の場に投影して、自分と自分の外（環境）の関係についての「物語り」を紡ぎだすまでになる。この「物語り」の作者はその人自らであり、観客もその人自ら（その人だけ）である。自作自演して自ら鑑賞している「劇場」の中で展開しているものが、私たちが「意識」と呼んでいるものに違いない⁴²。

「自我」はこの意識が自分という原点に結晶化したものであろう。すべての「欲望」のベクトルはこの原点に向かって誘引され、かつ更に多くの欲望が生み出される。この「自我」と「欲望」が協同的に働く時、人は活性化して“生きている実感”が満たされる。そ

⁴² この論考の基礎はニコラス・ハンフリーの『ソウルダスト-- 意識 という魅惑の幻想』から得ている。ハンフリーは意識は脳の中で演じられるマジックショーであると云っている。

れはその人個人をだけでなく種と社会をも高めるので、生まれ落ちた赤子は「自我」を持つように育てられる。社会にあって「自我」は賞賛のことばであり、自我の弱い個体は社会で成功しない。

しかし、意識や自我が、それを自作自演する自分のためだけの劇場でしかないとしたら、それは「空」である。私という「空」の存在の中に入れ子になってバーチャルに存在している二次的な「空」である。「諸々の生存状態のうちに堅固なものを見出さず…形も機能も消滅する」という釈迦の言葉どおり、劇場のオーナーである自分が消滅すれば、意識や自我も消滅する道理である。

そのような二次的な「空」が生み出されたのは何故か？死生観で思い悩むことになるにも関わらず「意識」や「自我」を生み出す理由はあるのだろうか？…「意識」や「自我」が生み出された原因やその機構はわからないが、「意識」や「自我」が高まることによってより強く「欲望」し、この欲望を充足させる方向に努力を傾けることになった筈であり、その進化論的な意味合いは大きかったに違いない。人は欲望を持ち、その欲望を充足させることに強い関心があるという自分の状態を強く意識し、かつそのような「意識」を持っていることを楽しむ。そうしている内にこの関係性が逆転してより一層の「意識」や「自我」を持つことを「欲望」するようになったのではないか。そしておそらくこれが人の行う種々のパフォーマンス（芸術や宗教や科学）の源であろう。人は「意識」や「自我」が開花している状態（=自作自演劇場での上演）を幻想だとは思うことができないので、何か実体のある掛け替えのないモノが自分の中にあると錯覚していることになる。

私たちが「魂」と呼んでいるモノ、あたかも天から与えられたかのように思われて個体の死後も有り続けると期待されているモノは、実はこの劇場で演じられているモノである可能性が高い。それすなわち幻想である。

意識・自我・魂をこのように観じた時、この世に常なるモノはやはり無いのだということ、魂のレベルにまで立ち至って、人は改めて認識し、無常観は一層堅固なものとなる。原始的で素朴な宗教観で自らを欺くことができなくなる。それは淋しいことのように思える。しかし釈迦が2500年も前に悟りによって得た真理を、私たちは今科学的な認識を持って遅まきながら体得しようとしているだけのことなのだ⁴³。

しかし、「空」を観ること⁴⁴は世の中や自分を空虚と見ることではない。絶望したり、中世の隠遁者のように厭世的になってしまう方向を取る必要はない。

私たちをも含めてこの世のモノ全ては、結局は「空」=泡であるものの、泡として存在している間でも、生きることを謳歌して美しく花開くように進化をしてきたからこそ、今が

⁴³ この論考はプラトンの「イデア論」やカントの「物自体」論にやや似ている。しかし、意識や自我の源泉はその人自身の中にあることを釈迦は既に見抜いていた。「貪欲と嫌悪とは自身から生ずる。好きと嫌いとの身の毛のよだつこととは、自身から生ずる。諸々の妄想は自身から生じて心をなげうつ」(『スッタニパータ』271)「それらは愛執から起こり、自身から現れる」(『スッタニパータ』272)

⁴⁴ 「つねによく気をつけ、自我に固執する見解を打ち破って、世界を空なりと観ぜよ」(『スッタニパータ』1119)

ある。だから、泡である間は泡である状態を謳歌してよいし、すべきなのである。そうでなくては、この深遠な生命の営み、自然の仕組みを良く理解しかつ享受しているとは言えないではないか。

花も蜜蜂も泡でしかなくて「空」に帰する存在である。だが彼らはありったけの力を出して美しい花を咲かせ、あるいは飛び回る。この泡は、泡である間は十分に意味があって存在し活動しているのである。上手な比喻ではないが、それはあたかも、粒子の相互作用の中で記述されるバーチャルな光子や中間子のようなものである。空に帰するモノ、バーチャルなモノがあるからこそ、物質世界の動きがあり、それを豊かにしていることになる。

3. 結語

今の高齢者の死生観の問題は、端的に云えば、死ぬということを観ないようにしてきた過ちに原因が求められる。科学は神、あの世、阿弥陀様の本願などの偽りのベールを剥ぎとってしまったが、それに代わる死生観を提供できないばかりか、生命に対する介入を強めて（少なくとも高齢者に）苦痛をもたらしている。

ヒトは釈迦が言うように“空”、あるいはヘーゲルを含む近代哲学が表現するように⁴⁵より大きな普遍的なものが現象したモノでしかないと達観するしかないであろう。そのような大きなものの部分的なうたかた（泡沫）として自らを認識することが“悟り”だったのではないかと憶測するのである。

“空”を観ずることは容易でないと思われているが、それは般若心経がミスリードしたためである。現代物理学的にも哲学的にも“空”は分かり易いものである。私達、そして全てのモノは、“泡”として現象しているのである。万物は現象しているが“泡”でしかない。

この世で現象していることはすべて空=泡であり、私も空であり、「魂」はその空の中の二次的な空である。それらは私たちの脳の中で演じられている劇場であり、バーチャルな世界であるが、その泡の世界が芸術・宗教・哲学・科学・・・を生み出したのである。その限りで、泡である間の私にとっても世界にとっても、私自身もその「魂」も大きな存在意味がある。「魂」という、人にしか開かれていない「劇場」で演じられている稀有の出しモノを楽しまない法はない。泡である機会を与えられたことを感謝し謳歌しなくてはならない。・・・そして、時間がきたらサバサバと空に帰するのである。

自我を強く持つべく教育されてきた私たちにとって、自分は“泡”でしかないと観ずることは、素直に受け入れにくい。しかしそれが釈迦の云う涅槃への道のようなのだ。

ほとんど全ての行動が欲望によって動機付けをされているヒト社会の中、欲望を剥き出しにして恥じない現代資本主義社会の中に居てさえも、あるいはそれだからこそ、空観は私達の心の深淵に響く。“空”は私たちの本来の姿、私達の故郷なのだから。

⁴⁵ ヘーゲルの哲学は端的に云えばキリスト教を哲学的に論理づけるものであるが、彼を含め近代哲学の多くが空の概念に近づいていることを観ることは重要である。

そして、私達は本質的に“空=無常”であると観じたら、静かな哀しみや達観と共に、万物に対する慈しみの心が湧くように思う。

しっかりとした死生観を培うことによって、淡々と健やかに楽しく生き、穏やかに逝く。その実践の努力をしていくべきと思う。

4-1 (補足-1) “空”である身の哀しみと潔さ

本稿では高齢者の死生観に焦点を当て、若年者の病死、事故死などには触れていない。3.11 東日本大地震・津波で失われた多くの命、世界の多くの紛争地域で失われている民間人や兵士たちの命のことを思うと、死は高齢者だけの問題ではない。しかし、私達の存在は空=泡の現象であり、津波でさえも泡であるならば、私たちの在りようは縁~宿命の中で起こっていること、若年者の死も究極のところそのように観じなくてはならない。それが良寛(脚注25)の死生観である。

とは云え、最愛の家族などを失ったとき、ヒトは空と観じてやり過ごすことは到底できない。“利己的な遺伝子⁴⁶”の為せるところに依って人の心には強い“愛の絆”があるからである。しかし釈迦は“愛(渴愛・愛欲)”は“=捉われの心”であり、解脱の妨げになると断じている⁴⁷。

たとえ愛するが故に家族を捨てなかったとしても、死は私達を無情に引き裂くのだ。私の生みの母を考えてごらん。私と母上とは何処でどうなっているのだろう⁴⁸。鳥が巣に戻り去ってゆくように、雲が集まり散ってゆくように、生きとし生けるものには出会いと別離があるものなのだ。この世は移り変わるのに、定かならぬ結びつきの中で何でも自分のものと思うのは間違っている。それ故チャンナよ、悲しまず行くがよい。(シッダルタ 29 歳にして修行に立出た時、家族の愛を説いて思い止まらせようとした従者チャンナにシッダルタが言った言葉として、アンベードカルが『ブッダのダンマ』に記述したものだ。アンベードカルの創作であろうが、釈迦の“(渴)愛”に対する姿勢が良く表現されている。)

釈迦は“愛=捉われの心”を脱却してユニヴァーサルな“慈しみ”の心をこそ育めと言う。

“泡”として現象している煩惱の私は誰それを愛するが、自分も相手も泡なのであり、結局“名称と形態”(現象界)は無くなる他ない。そういう無常のこととして観ずるしかない。釈迦の心は極めてクールなのである。

科学が民俗学的・宗教的な幻影を取りはらってしまった以上、私達は過去の民俗学的・宗教的な幻影に浸っていることはできないだろう。科学的な死生観を求めていかななくてはならないが、今のところ、“空”観は(般若心経のようなお遊びを排除して)十分適用に耐える。そこから出発することが建設的ではないかと思う。

⁴⁶ リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』(1989)

⁴⁷ 「愛情にしたがってこの苦しみが起る。愛情から禍いの生ずることを観察して、犀の角のようにただ独り歩め」(『スッタニパータ』36)。釈迦は自分の息子をラーフラと命名したが、ラーフラは“束縛・障害”あるいは“悪魔の子”という意味であるとされる。しかし釈迦は一般的に愛を拒んだのではない。捉われの愛を批判したのである。「父母につかえること、妻子を愛し護ること、仕事に秩序あり混乱せぬこと、これがよなき幸せである。」(『スッタニパータ』262)。

⁴⁸ シッダルタの母マハーマヤーはシッダルタを生んだ直後に亡くなった。

時あたかも、3.11 東日本大震災・津波で二万人近くもの命が失われた。この大災害を契機に、生きることの意味、そして死生観を、否応なく考えなくてはならなくなっている。無常観が呼び起こされたかに見える状況がほんの一時期あったように思われる。しかし復興への力強い掛け声は、無常感に浸っている暇を吹き飛ばすかのようだ。ヒトは“空=泡”ではあっても泡である間は生きなくてはならない、それが DNA の要求する所だ・・・しかし本質は“空”なのだという事を心底理解すべきだと思う。そうすれば、慈悲の心を獲得し、簡素にかつ豊かに生きる社会になるのではないだろうか？

4-2 (補足-2) 肩ひじ張らない死生観

肩ひじ張ることなく、素直な死生観を表現しているものに、絵本『葉っぱのフレディ』がある。大きな木の枝に生まれた一枚の葉っぱのフレディは、周りの多くの葉っぱの仲間と元気に盛りを過ごします。・・秋になって紅葉し、霜と冷たい風にさらされて運命の予感に恐怖します・・・

ぼくはいやだ！ぼくはここに居る！とフレディは大声で叫びました・・・
死ぬというのも変わるの一つなのだよ・・・
いつかは死ぬさ、でも“いのち”は永遠に生きているのだよ
と仲間の葉っぱに云われて納得し、冬の雪の上に落ちていきます・・・
大自然の設計図は寸分の狂いもなく“いのち”を変化させ続けているのです。・・・また春がめぐってきました。



この物語には難しい哲学も、あやしげな宗教もありません。淡々とした生命の営みの連鎖の中の葉っぱのフレディが描かれているだけです。フレディはあなたですよと云いたいのでしょうか。

あなたが生まれてきた時、あなたは泣いて、周りの人は笑っていたでしょう。
だから、死ぬ時は周りの人が泣いてあなたが笑っているような、人生を送りなさい。

アメリカン・ネイティブの言葉

引用図書

1. 『人生は愉快だ』池田晶子（毎日新聞社 2008）
（自然哲学、近代哲学における死生観は本書からの引用が多い）
2. 『ブッダのことば - スッタニパータ--』中村元訳（岩波文庫）
3. 『般若心経は間違い？』 アルボムツレ・スマナサーラ（宝島社新書 2007）
4. 『日本人の死生観を読む』島蘭進（朝日選書 2012）
5. 『自死という生き方 -覚悟して逝った哲学者--』須原一秀（双葉社 2008）
6. 『大往生したけりや医者とかかわるな（自然死のすすめ）』中村仁一（幻冬舎新書、2012）
7. 『平穏死のすすめ』石飛幸三（講談社、2010）
8. 『ブッダのダンマ』アンベードカル（光文社新書、2004）
9. 『葉っぱのフレディ』レオ・バ斯卡ーリア（童話社）
10. 『ソウルダスト 意識 という魅惑の幻想』ニコラス・ハンフリー（柴田裕之訳 紀伊国屋書店 2012/5）