

脳死論議と日本人の身体観

－日本人の身体観・身体思想（その一）

種 村 完 司*

(2008年10月30日 受理)

Brain Death and Japanese Ideas of Body

TANEMURA Kanji

要約

近年の脳死－臓器移植をめぐる論議の中で、「脳死＝人の死」を否定する論拠の一つとして、身体にも独自の生命を認めてきた、日本人の伝統的な身体観を挙げる論者がある。また、国民の中にも、死者の遺体を毀損することへの抵抗感から臓器提供や献体を躊躇する意識がある。身体についてのこうした観念や意識が、古来から日本人の中でどのように形成され、今日それをどう受けとめたらよいか、を論究するのが本論の目的である。

日本では心身一元論が支配的であった、との主張もあるが、葬送儀礼である「もがり（アラキ）」や伝統的な「盆」の慣習にあっても、魂と肉体の二元性という観念はかなり根強い。しかし、死者の遺体や骨がなんらかの意志や感情をもつという観念もあり、「意志する死骸」と「抜け殻としての死骸」の両観念をどう統一的にとらえるかが、重要である。

さらに、日本人は古くから「生」と「死」、「この世」と「あの世」を連続的にとらえる傾向が強いが、その今日的な影響が青少年にどうあらわれているか、に注目すべきである。また、古代日本人が「植物的死生観」・「人間存在の植物的性格」観念を有していた、という主張があるが、それは正しいか。むしろ『古事記』には人間の性的・身体的・活動的性格が、換言すれば、動物的性格が多面的に記述されていることを、本論は明らかにする。

キーワード： 脳死、日本人の身体観、心身二元論、死骸観念、植物的死生観

* 鹿児島大学教育学部 教授

— 目次 —

1. 脳死—臓器移植をめぐる論議の中で
 - 1) 「脳死臨調答申」における少数意見の身体観
 - 2) 臓器提供や献体への躊躇とその社会的意識
2. 「こころ」と「からだ」
 - 1) 心身一元論か、心身二元論か
 - 2) 「殯（もがり）」の中の二元論
 - 3) 心身二元論的観念の普遍性
3. 日本人の死骸にたいする観念
 - 1) 「境界領域」の存在としての死骸
 - 2) 異常な死と死骸・骨
 - 3) 「意志する死骸」と「抜け殻としての死骸」
4. 日本人の死生観と身体観
 - 1) 生死連続観
 - 2) 今日の青少年における「生と死」の境界の薄さ
 - 3) 「植物的死生観」なるもの

1. 脳死—臓器移植をめぐる論議の中で

1) 「脳死臨調答申」における少数意見の身体観

欧米諸国と比べて、わが日本では、その是非・善悪はいま問わないとして、臓器移植はそれほどすすんでいるとはいえない。その理由として、和田心臓移植事件以降十分には払拭されていない国民の移植医療への不信、脳死—臓器移植論議が国民的レベルで展開されなかったことによる多数国民の無理解・無関心、それと関連しての社会的な扶助意識の薄さやボランティア精神の未成熟などを挙げることができるだろう。さらに、これらと並んでしばしば取り上げられるものに、日本人の伝統的な身体観・死者観がある。

いわゆる臓器移植法の前提となった1992年1月の「脳死及び臓器移植に関する重要事項について（答申）」（いわゆる脳死臨調答申）は、脳死を人の死とするかしないかで、意見が対立し、多数派と少数派の見解を併記したことで有名である。ことに少数意見が、脳死は人の死ではない、とする論拠の一つとして、魂が死者の体に戻ることを願った「もがり（アラキ）」の慣習を挙げて、日本古代からの生命観・死者観を重視し、「脳死＝人の死」説は「「脳死」者から新鮮なる臓器を

※ 本文中の氏名については、日本名・外国名を問わず、すべて敬称を略させていただいたこととお断りする。

取り出そうとするがために、死の判定をできるだけ早くしようとするものであり、この人間の太古からのゆかしい風習にもとるものである」¹と論難した、ということもよく知られている。

この少数意見の主たる執筆者であった（といわれる）梅原猛は、臓器移植推進論者に見られる脳中心主義にもとづく近代理性主義や人間機械論に異議を唱え、結論的に「人間の身体を精神と同様に独自の個性的生命の宿るものとして重視」²すべきだと主張したが、今日の時点で、われわれは、この主張をどう評価したらよいかであろうか。

私自身は、これまでの身体論、心身関係論の研究をとおして、人間の身体は、自然的・生理的性格と社会的・文化的性格とを併せもつユニークな実在であり、中枢神経系を内部に備えているかぎりでは精神（ないし精神的機能）をもつ存在である、と考えている。「こころ」「魂」「意識」「精神」等々は、この人間身体から独立している、あるいは分離されうるものではなく、身体に依存する観念的実在であり、身体（とくに中枢神経系）の瓦解・消滅にともなって無に帰する有限的存在だ、という理解にたつ。「こころ」と「からだ」の関係については、「自然的かつ文化的な身体を軸とする心身一元論」、これが私の立場である。³

したがって、私は、身体を離れて「たましい」が浮遊し活動する（例えば、体外離脱がありうる）とか、人間の死後も魂が不死・不滅である（あるいは、魂は持続して次々に別生命に生まれ変わる）とか、という意見に賛成しない。われわれが生きかつ死ぬこの現実世界とは別に、魂ないし靈魂が存続し動き回る「靈界」または異次元の神秘的な世界があるとか、死後、現世・此岸から「あの世」ないし「彼岸」（それを極楽・浄土・天国・地獄など、どう呼ぼうと）へ行くのだ、という諸主張も、信仰ないし実践的ドグマとしてなら認めるけれども、理論的に正しいとは考えない⁴。気の遠くなるような生物進化と人間進化の長い歴史的営みの中でこそ、意識の発生および精神の形成がありえたのであり、それゆえ私は、意識や精神の機能・本質を、感覚器官、神経伝導路、（大脳を核とする）中枢神経系の成立と発展にもとづいて説明する、進化論的かつ実在論的理解こそ最も合理的だと考えているからである。

私のこの見地から、先の梅原猛の主張を捉え直してみれば、脳中心主義にもとづく近代理性主義や人間機械論への彼の批判には、半ば賛成することができる。「脳死」は人間の個体死に至る途上の死の概念であって、医療の高度化や臓器移植が問題の焦点にならなければ注目されることもなかったであろう、特異な一つの存在状態である。「脳死＝人の死」は、今日の医療・社会状況のもとではじめて成立するものであり、私もその規定の普遍妥当性には強い疑問をもつ。しか

注1 立花隆『脳死臨調批判』（中央公論社）1992年【参考資料】p.273

2 同上 p.278

3 拙著『心―身のリアリズム』（青木書店）1998年、冒頭の「心身論へのインビテーション」や後半部のP.203～205を参照されたい。

4 イマヌエル・カントが、人間の魂の不死や自然界を超越する絶対者を理論的には証明できないと考えた（それが主著『純粹理性批判』の重要な結論の一つであった）立場を、私も支持し継承する。だが、それらの存在を信仰することは、各個人の内面的自由に属することであって、それを私はけっして非難するつもりはない。

も、脳死に陥った、脳死と判定された、からといって、ただちに人間の尊厳が完全に消失する、と私は考えないからである⁵。

脳死は人の死でない、とする梅原の見解や論拠を支持するとしても、彼が、自然的かつ社会的進化の中で形成された人間身体のもつ固有の組織や機能、身体における中枢神経系の画期的な意義についてどれほど深く把握しているかは、きわめて疑わしい。「人間の身体を精神と同様に独自の個性的生命の宿るものとして重視する」という場合、そこではすでに、身体と精神とが分離された上で、それぞれに独自の個性的生命が付与されている。精神は身体内部の中枢神経系の働きとは別ものであるかのようなのである。デカルトの主張を理性主義と人間機械論（それゆえ心身二元論）として批判しながら、自ら別タイプの二元論的把握に陥っている、という非難を免れえない見解になっている。彼の主張に対して半ばの賛成にとどまらざるをえないのは、ここに根拠がある。

以上のように私は、身体を重視する実在的な心身一元論の立場から、身体を離れた魂や精神の存在、死後の「あの世」の存在には否定的である。だからといって、日本人が古代から「こころ」や「たましい」の独立性・不死性、「黄泉の国」「あの世」を信じてきた事実、現代でもそれを趣旨とした神道的儀式や仏教的儀式が人々に受け入れられている事実を、私はいささかも否定しない。また、安易に否定してはならないと思う。それらの事実には、重い社会的歴史的な含意がある。もちろん、そうした事実の存在することが、ただちに上記の諸観念は真理である、ということにはならないであろう。しかし、それらの事実への注目と分析は、日本人の生活と文化をその社会的宗教的意識の面から考察し理解する上で、それにもまして、そもそも人間の生と死を考える上で、無視できない思想的意義をもっていると考えられる。これが、日本人の身体観を死生観と関連させながら歴史的かつ哲学的に解明してみたい、と思う理由である。

2) 臓器提供や献体への躊躇とその社会的意識

臓器移植法案が1997年6月に国会で可決され、同年10月に施行されてから、すでに12年になる。2009年1月現在、国内では、これまで79例の脳死臓器移植が実施された（年平均6～7例ということになる）。これを多いとみるか少ないとみるかは見解の分かれるところだが、毎年数百例以上も実施されている欧米諸国と比べると⁶、どうみても極端に少ない、と評価する方が正しいであろう。

なぜこれほど少ないのか。その理由はたしかに、上で挙げた、移植医療への懐疑・不信、無関心・無理解にもとづくドナーカードの普及の不十分さ、等々のうちにあり、そして、臓器摘出の基準の厳しさも挙げうるかもしれない。これらに加えて、なお広汎な日本人にみられる「自分の

5 拙著『コミュニケーションと関係の倫理』（青木書店）2007年、の第2部第2章「人間の尊厳」と現代」p.150～152を参照のこと。

6 （社）日本臓器移植ネットワーク／臓器移植解説集 <http://www.jotnw.or.jp/studying/24.html> を参照。

身体を他人に切り刻まれたくない」という心情の存在も、重要な理由の一つとして注目されてよいだろう。

死んでしまったあとに、感覚も意識も喪失した死者が「切り刻まれたくない」と思うはずはないのだから、この場合、生者が死後の自らの身体に対する取り扱い方に思いを馳せている、ないし死後の身体に感情移入している、と見ることができる。自分の遺体ないし死骸にも尊厳があり、ゆえに尊厳をもって扱ってほしい、という願望の現われというべきであろう。身体を切り刻まれたくない、という思いは、「臓器提供」への逡巡・躊躇となり、また解剖学の教育・研究のための「献体」への躊躇にもつながる。

日本での献体希望者の少なさ、献体への家族の反対の多さに直面して、その背景や日本の国民感情を探りつづけた医学者の星野一正は、その原因として、1) 羞恥心と憐憫、2) ある種の権威主義的感覚、3) 死後の尊厳、4) 孤独の寂しさ、5) 人の目を気にすること、6) ホルマリンタンクにぷかぷか浮かされることの嫌さ、という6つを挙げた⁷。これらの原因は関連し重複しあっていて彼の整理が十全だとも思えないが、この星野説は概ね、今日でも一般的な日本人の社会的意識の説明になっていることは認められてよいように思う。

2) の「権威主義的感覚」とは、献体行為をプライドや品位をそこない、自分の恥、家の恥とみなす感情・観念であり、5) の「人の目を気にする」とは、世間でなお一般的なものになっていない献体行為が「目立ちたがり」や「自己の売り込み」とみられる風潮があり、そうした他者の目を気にして躊躇し断念すること、を意味している。ところが、1) 3) 4) 6) という他の4つの原因は、この2つの原因とは明らかに違う。死後の遺体そのものの感情、または遺体の感情を思いやる家族の感情がその基底にある。すなわち、死んだ後に、人間身体は無機質のたんなる物体になってしまうのではなく、死骸といえども個人の遺体には（生体ほどではないにせよ）なんらかの意志や感情が存在する、と理解されていることである。

とはいえ、今言ったことと矛盾するようだが、日本には古来から、死んだ直後、魂はからだを離れて黄泉の国に向かう、つまり魂がからだの中に居住しているのが生であり、からだから離れて外に存在するようになるのが死である、とみる観念もあった。日本思想研究者の伊藤益が主張したように、「古代の日本人は、タマがカラダに宿ることによって、人間は全き姿をとることができると考え、そして、その全き姿をミ（身）という語を以てとらえた」⁸というのが正しいとすれば、魂が離れ去ってしまった亡骸（なきがら）は単なる殻（から）でしかないのである。魂と身体のご統合としての「身」とくらべれば、明らかに意志も感情もない物体、内実を失った空虚な器にほかならないことになる。この場合、遺体ないし死骸には意志や感情がある、とはみられていない。

7 星野一正『医療の倫理』（岩波書店）1991年、P.136～148

8 伊藤益『日本人の死－日本的死生観への視角－』（北樹出版）1999年、P.49

どちらが正しいのであろうか。遺体は意志をもたぬ外殻という観念は古代だけのものであり、遺体が意志をもつというのはなお現代のものである、という区別でよいのであろうか。それとも、日本人はいずれの観念ももっていて、時と場合に応じて、適宜使い分けているだけなのであろうか。

日本人の身体観を理解し説明していくにあたっては、過去や現在の具体的諸事例にふみこみつつ、こうした基本的な疑問にも回答していくことが求められるであろう。

2. 「こころ」と「からだ」

1) 心身一元論か、心身二元論か

「こころ」と「からだ」の関係をめぐって、欧米では、両者を分離・独立しているとみなす心身二元論が主流であり、わが日本では、両者を統合・融和しているとみなす心身一元論が支配的である、という通説がある。いや、俗説というべきかもしれない。

たとえば、脳死臨調の少数意見を代表した梅原猛は、多数派の意見が、デカルト哲学によって相補的に確立された二つの命題、すなわち「人間の生命の中心が有機的統合を司る脳にあり、理性にあること。(理性主義)」「人間の体は脳を除いては機械であり、交換可能であること。(人間機械論)」を含んでいることを指摘した⁹。つまり、「脳＝理性」と「身体＝機械」という二元的把握を批判し、その把握をデカルトに淵源しているとみるのである。これに対して、彼は「体が決して機械ではなく、比喩的にいえばそれ自身魂をもつものである」¹⁰と主張して、魂を内在させた「身」という理解と同じ見方に立っている。この見方を日本に固有の見方だとまでは言っていないが、西欧主義への批判の脈絡のなかで、日本の思想的伝統を心身一元論に位置づけようとする彼の志向をうかがい知ることができる。

免疫学者として名高い多田富雄は、ある編著書のはしがきで、梅原よりももっと直截にこう述べている。「脳死移植が日常的に行なわれている西欧の学者、ことに生命科学の研究者に意見を聞いても、必ずしも肯定的な答えは返ってこない。その多くは、すでに基本的な議論は終わったことを認めながら uncomfortable であることを隠そうとしない。心身二元論を受け入れ、その上で、脳死移植を容認した西欧諸国でも、判断停止をしたままで残された問題があることを示している。(中略) これまでに精神と肉体という二元論を持ったことのない日本人にとって、問題はますます難しい。また、脳死の可否を考えるための方法も、西欧的論理だけで済むというものでもないだろう」¹¹と。

脳死移植が盛んな西欧諸国でもなお、移植容認の論拠に関して決着がついていないこと、心身

9 前掲『脳死臨調批判』【参考資料】P.276

10 同上 p.278

11 多田富雄・河合隼雄編『生と死の様式 脳死時代を迎える日本人の死生観』(誠信書房)1991年、「はしがき」P. iiiを参照。

二元論的思考（これをただちに西欧的論理と等値するには抵抗があるが）だけでは脳死の可否を決められないこと、等の多田の見解にはとくに私も異存はない。だが、上記の論述には明らかに、西欧的論理は心身二元論であり、日本的論理は心身一元論である、という図式的な思いこみ、ないし根拠のうすい断定がある。

西洋では、哲学史上、意識ないし精神を重視する観念論的な心身一元論や、物質ないし自然を重視する唯物論的な心身一元論の伝統もある。心身二元論だけが大手をふって闊歩していたわけではない。とはいえ、デカルトの物心二元論が西洋の近現代思想に大きな影響をもちつづけ、とりわけ近代医学にも重大な理論的前提を与えてきたことを斟酌するならば、百歩譲って主たる西欧的論理が二元論であったことを黙認することにしよう。それでもなお、多田が不用意にも「これまでに精神と肉体との二元論をもったことのない日本人」と語っている点は、不正確という以上に、誤謬に他ならない、と私には思われる。

日本には、ほんとうに魂と肉体の二元論、つまり心身二元論は存在しなかったのか。一元論的な観念だけに日本人は支配されていたのであろうか。

日本人の死生観や身体観を改めてとらえ直しながら、この問いにできるだけ正確に答える努力をしてみよう。

2) 「殯（もがり）」の中の二元論

愛する人、親しき人の死は、古来から人間にとって深い悲しみであり、打撃であった。その死を受容できず、なお共に生きつづけてほしいと思うほどの人であれば、残された人々は、当の死者の蘇生ないし復活への強い願いを捨てきれない。日本古代では、呼吸が止まり動かなくなってしまった死骸を一定期間横たえておき、タマヨバヒ（招魂）の儀式などによって死者の魂を呼び戻そうとした、と伝えられている。この一連の葬送儀礼を「あらき」（後に「殯（もがり）」）と呼んだ。¹² この「もがり」については、上述したように、死者への思いを断ち切れない家族や近親者たちが、死者の再生を願うという目的のもとに行なわれる、という説と、さらに、死んだ者が現世への未練を残さず黄泉の国へと旅立っていけるように、という鎮魂の目的で行なわれる、との説を、日本中世史家の勝俣鎮夫が紹介している¹³。目的に関する二つの説があるにせよ、「もがり」はどちらか一方の説に帰着するのではなく、勝俣が言うように、再生と鎮魂の両側面を当初からもつものであったにちがいない。

死後埋葬するまで遺体を一定期間そのままにしたというが、その期間たるや、貴人であれば約半年から一年の間、庶民の場合でも十日前後だったというから¹⁴、防腐剤もなければ冷凍技術も

12 タマヨバヒやアラキ（もがり）については、勝俣鎮夫「日本人の死骸観念」『東京大学教養講座 10 生と死Ⅱ』（東京大学出版会 1984年）所収、p.60～62、波平恵美子『脳死・臓器移植・がん告知』（福武書店）1990年、p.57～63、および前掲の伊藤益『日本人の死』P.49～52、の記述が参考になる。

13 勝俣鎮夫前掲論文 p.62

14 伊藤益前掲書 p.52 を参照。

ない時代では死骸の腐食・崩壊は著しく、また急速であったろう。死骸の骨化は、だれによっても確認できたはずである。肉体の消失と残された骨、という事実は、死者がもはや以前の肉体を回復しえないことを生者に納得させる。この事実の確認と心理的な受諾の後に、あるいはそれと並行して、生者は、「この世」から「あの世」への死者の安らかな上昇・移行を祈願する。「もがり」では、死者の再生への祈りが、こうして死者の鎮魂と結びついている。「死者再生への祈り→死者の肉体の腐食、骨化→死者の鎮魂への祈り」というプロセスは必然的であり、肉体の腐食と骨化（およびその確認）が、再生への祈りと鎮魂への祈りを媒介するのである。二つの目的は別のものではなく、「もがり」という葬送儀礼の不可欠の二側面であり、時系列的には先行するものと後続するもの、ということになる。

「もがり」の含意や目的を以上のように確認した上で、そこに表されている「こころ」と「からだ」の関係の問題に立ち戻ることしよう。

「もがり」儀礼をとおして読み取ることができるのは、人間は死ぬと、身体から魂が抜け出してしまうこと、生者の祈願によって魂を呼びもどすことができ、いったん死んだ者も蘇生することがあること、しかし、それが実現できなければ、死体は腐食・崩壊し、魂はこの世とあの世の境界を彷徨するか、あの世へと旅立っていくこと、等々である。タマ（魂）とカラダ（身体）は死を契機にして分離する（魂は身体から独立する）のであり、タマは不死なるもの、かつ無限的な性格をもつものである一方、カラダは死すべきもの、かつ有限的性格にすぎないものである。この点に着目するかぎり、古代日本人は、そして現代でも（類似したイメージや観念をもつ）少なくない日本人は、明らかに心身二元論者なのである。

3) 心身二元論的観念の普遍性

西洋でも、デカルトに先立つことはるか千数百年前、古代ギリシアの哲学者プラトンは、すでに明快な心身二元論を提示していた。よく引き合いに出される彼の『パイドン』は、その証である。プラトンは、ソクラテスに、「死」とはいかなるものかという問いのもとに、こう答えさせている。「ほかでもなくそれは、魂が、肉体から離れ別れることではないだろうか。すなわち、死をむかえたということは、一方では、魂から分離されて、からだがまさしくからだだけのものになりおえることであり、他方では、魂が、からだから分離されて、まさに魂だけのもの、となることではないだろうか」¹⁵と。死は、魂と肉体の分離であり、魂の肉体からの独立である。さらに言えば、死によってはじめて、魂は肉体から解放されるのであり、肉体の呪縛を断ち切ることができるのである。

プラトンが魂の肉体からの解放を強調するとき、真の知を求める者（哲学者）にとってそもそも肉体は知的探求の障害物である、という認識が表明されている。「この、魂の肉体からの解放

15 『プラトン全集1』（岩波書店）「パイドン」（松永雄二訳）1975年、p.178

と分離こそが、そっくりそのまま、知を求める者の不断の心掛けであったのだ」¹⁶と彼はソクラテスに語らせる。このことによって示されるのは、「魂の、肉体からの解放と分離」である「死」が、けっして恐怖され忌避されるべきものではないということ、それはむしろ、魂にとって真の自由への一歩であり、心から受容され歓迎されるべきものなのだ、ということである。生き延びるために脱獄を勧める友人や弟子たちに反対して、ソクラテスが自らあえて死地に赴くことを選んだ積極的な理由として、「自由と解放としての死＝肉体からの魂の分離・独立」という根本的価値観があったことがわかる。それは、あきらかに心身二元論にもとづく生死観である。

「死」の理解は以上のようなものだとして、反対に、「生」あるいは誕生についての理解はどうであろうか。

プラトンでは、不死なる魂という観念のもとに、肉体への魂の到来こそ「生」である、という理解と主張がくり返し表明されている。「いやたしかに、よみがえるという過程があることも、死んでいる者から生きている者が生じるということも、そして死者たちの魂が存在することも、本当なのである」¹⁷と。生きている者と死んでいる者とは、魂が有るか無いかの違いであり、魂が人間の身体に宿ることがなければ、誕生も蘇生もありえない。これが可能であるのは、魂が死後も存在するからであり、死者たちの魂が存在するからである。こうして「すべて生あるものは死せるものから生じる」¹⁸という命題も真だとされるのである。

「死＝身体からの魂の脱出、生＝身体への魂の到来」というプラトンの生死観は、まぎれもなく身体（からだ）と魂（こころ）の本質的な差異にもとづく二元論を、その根本前提としている。私があえてやや長々とプラトンの心身二元論を紹介したのは、上述の日本古来からの心身観ときわめて類似した心身観（ひいては人間観や世界観）が古代ギリシアにあったことに注意を促したいからである。プラトンの心身観は、知的対話形式のもとでの体系的体裁をそなえたみごとな哲学的論述になっているが、彼だけが唱えた独創的思想というわけではない。それは、身体に対する魂の優位を信じる民衆の一般的な社会通念とは別ものでなく、むしろその概念化・論理化だったとみることができる。ギリシアの心身観のうちに日本古来の心身観との深い共通性があるということは、地域や民族の制約を超えた、人間や世界に関する一般的表象が成立していたということであろう。世界のどの地域にも、魂の転生や不滅の観念が神話・宗教や民間説話を通じて存続し継承されていること¹⁹は、それを証拠だてている。

じっさい、肉体ないし身体は、個体の死を契機にして崩れ滅びゆくのであり、それは感覚的明証的にだれによっても確認されうる。消滅は身体の宿命である。ところが、魂の方は、個体の死

16 同上 p.188

17 同上 p.205

18 同上 p.222

19 山折哲雄『霊と肉』（講談社学術文庫）1998年、で紹介されている、インドやモンゴルにおける祖先崇拝や霊魂観も、われわれの参考になる。同書のP.246～254を参照のこと。

にさいして消滅か不滅かを感覚的に確認できるような物理的存在ではない。消滅か不滅かの決定困難こそが魂の本質というべきであろう。生者の死者にたいする思いや愛情が深ければ深いほど、死者の魂の持続・不滅への期待が大きくなる。不滅への願望は魂の自立・転生・往還の物語とむすびつく。自立とは、身体の囚われからの魂の解放であり、転生とは、ある生命から別の生命への変転であり、往還とは、この世とあの世との間での行き来を意味する。

魂重視の二元論的発想は、古代だけのものではない。日本における伝統的な「盆」(正確には「盂蘭盆」)の慣習・行事は、死後、身体を離れた祖先の靈魂をあの世からこの世に迎え、そして一定期間の後あの世に送る一種の鎮魂儀礼であり、魂がこの世とあの世とを往還することへの信仰表現である。この点に関して、加藤周一は「盆」に現われた大衆の意識が、死後の存在の継続を望むことはたしかだが(象徴的不死性の宗教的態様)、その継続は永遠ではない。キリスト教や仏教のある形体における象徴的不死性にくらべれば、これは弱められた不死性と呼ぶことができるだろう。「盆」の圧倒的な大衆性は、日本の大衆感情における弱められた象徴的不死性を示すのである」²⁰と指摘している。ここで言われる「象徴的不死性」観念は、消滅を本質とする身体に対して、持続と不滅を本質とする魂のイメージである。日本の場合、祖先の靈魂といっても、父母、祖父母の靈魂が中心であり、さらに遡るにしても、曾祖父母の靈魂がせいぜいであろう。現世の自分たちに関係した祖先、脳裡に記憶がのこっている祖先に限られる傾向が強い。加藤の言うように、キリスト教などと違って、魂の永遠性の観念はかなり弱いとみてよい。とはいえ、弱いながらも、この「不死性」観念が今なお大衆意識の基層にあることは承認されてよいだろう。

以上、「精神と肉体の二元論を日本人は持ったことがない」という俗説に対して、魂優位の二元論は古代から存在し、現在なお一般の日本人の社会的意識の底に流れていることを論じてきた。その限りで、私は、「ミのもとでのタマとカラダとの一元的統合という観念は、タマとカラダとの厳然たる区別を前提として成立している。したがって、日本人の死生観が西欧的な二元論と全面的に相容れないと説くことは、短絡でしかない。むしろ、心身二元論的な思考を日本は西欧とともに共有しているとさえいえるのではないかと思われる」²¹という伊藤益の見解に賛成である。理性主義的な心身二元論ではないだろうが、魂と体の区別に立つ素朴な心身二元論は日本にもあったし、今なお存在する。二元論ではなく、一元論に立つから臓器移植に人々は賛成しないのだ、という論拠は成り立たない。あるいは、きわめて薄弱である。

3. 日本人の死骸にたいする観念

1) 「境界領域」の存在としての死骸

日本人のうちにも心身二元論的な観念があることを説明するために、私は、魂と身体とのかな

20 加藤周一、M. ライシュ、R. J. リフトン『日本人の死生観 下』(岩波新書)1977年、p.198

21 伊藤益前掲書、p.66～67

り純然たる区別を強調しすぎたかもしれない。だが、両者の区別・分離の観念ではすまないような、未分化的靈魂観・身体観なるものも日本に存在しつづけていることを併せて紹介する必要がある。上述の1.1)で、献体を嫌がる日本人の心情として星野一正が注目し指摘したように、死後の遺体はなおなんらかの意志や感情をもっている、とみなす社会的意識の問題である。

呼吸がなくなり心臓が鼓動をやめた時、死骸からただちに魂が完全に抜けきったと考えれば、死骸なり遺体は、ただの抜け殻でしかない。だが、日本各地には、残された死骸をなお大切に保存し取り扱おうとする習慣があり、死骸を切り刻むとか傷つけることを忌避する傾向も根強く残っている。勝俣鎮夫は、「死骸というのは生でもないし、死でもない、その境界領域、境界の状態というふうに意識されている」²²と言う。完全に死に切ってはいない死骸だからこそ、完全な死を確認するまでの間、そして無事あの世へと魂を送り届けるために、丁重に処遇しなければならない、ということになる。

死骸がなんらかの意志もつとみなす場合、その理由の一つとして、意志の主体である魂が全部抜けきってしまわないで、魂の一部は死骸に残っているからだ、という見方を挙げることができる。もう一つは、魂は死んだ肉体から離れ去ってしまうが、そもそも身体は死後にあっても、魂とは別のなんらかの意志力を発揮できる、という見方もできる。二つの見方のいずれが正しいのか、あるいはこれ以外の見方があるのか、今の私には結論が出せない。この点を直接に論じている文献には出会っていないし、また、民間信仰の実態についての調査とその結果も寡聞にして私は知らないからである。ともあれ、死後の身体がたんなる空虚な物理的器・抜け殻ではなく、意志・要求・希望をもつ生死の境界的存在である、という民衆の観念はなお重要な文化的意味をもっており、そのことは、ここで改めて確認されてよいことであろう。

この点に関して、文化人類学者の波平恵美子が、1985年8月に起きた群馬県御巢鷹山での日本航空ジャンボ機墜落事故のあとで多くの遺族がとった言動を詳しく紹介し、彼女なりの分析を加えているが、その主張から読み取ることのできる内容や意味には看過できない重いものがある。

波平は、航空機事故にさいして遺族や死者の身近な人々が示す行動から、以下の三点を推察できるとした。論述を要約して示せば、その一つは、日本人には身体と靈魂とを対立的にとらえる考え方がないか、あるいは弱い。肉体を靈魂より劣るものとする考え方も弱いか曖昧である。死体の処置を含む儀礼が行なわれなければ、死者の魂を弔うことができないと考える。二つには、人が死ぬさいには、多くの身近な人に看取ってもらうことが重要であり、定められた処置（埋葬など）がすむまでは、見守られなければならない、と考える。伝統的には、死体はそれなりの希望や欲求をもち、その実現を要求する権利があると考える。三つ目には、事故死はとくに不幸の度合いが強く、事故によって死んだ人の霊は手厚く弔われなければならない、と考える。²³

22 勝俣鎮夫前掲論文 p.60

23 波平恵美子前掲書、p.22～24

第一の推察は、「宗教学の分野などでは」という条件がつけられているが、それにしても、身体と靈魂を対立的にとらえる考え方がないか弱い、および、肉体を靈魂よりも劣るものとする考え方も弱いか曖昧である、という主張をほぼ無条件に肯定している波平の推察を、私は正しいとは考えない。プラトンが提示したような純然たる靈肉二元論ではないにせよ、身体の瓦解性・有限性に対して靈魂の永続性・不死性を信ずる意識は、弱いながらも日本人に脈々と流れつづけてきており、盆の慣習などをつうじて示す祖先の靈への丁重な態度は、やはりその証というべきだからである。

とはいえ、死者の魂を弔うために近親者がとり行なう、死体の処置に関する葬送儀礼の重要性、死体はなお希望・欲求・権利をもつ存在であるという認識、事故死や異常死にたいして抱かれる特別な感情、それゆえにこそ不可欠だとされる手厚い弔い、等々の指摘は、傾聴に値するものであろう。もっとも、日本だけに当てはまる観念や儀式だとはいえないだろうが、これらは今日でもなお広く見聞できる諸現象であり、歴史的に継承されてきた日本人の習俗や宗教的観念の特徴でもある。

近親者に残された死骸(ないし遺体)がじっさいに命令し要求することはありえない。しかし、近親者は、死骸はひとり放置されると孤独を感じるにちがいないと思い、切り刻まれると不快や苦痛、侮辱や悲哀を感じるかのように思う。呼吸も脈も止まり冷たくなった死骸だとはいえ、なお姿・かたちをもつ存在であることが、近親者に死骸をたんなるモノと感じさせず、モノと同等に扱うことをためらわせる。死骸が姿・かたちを保有するかぎり、死骸はなんらかの意志・感情をもっているとみなす観念は、理性主義的な人間観からすると、迷信に近い不条理な観念だが、別の角度からすると、生物的機能を失った身体になお意味や価値を認めようとする観念である。

しかしまた、この観念はそれ以上に、近親者自身の心情や願望の投影だ、ということが出来る。死骸の孤独は、死骸の立場で想像された生者の孤独であり、死骸の苦痛や侮辱は、死んだ後に自分に加えられる暴力を厭う、生者の想像上の苦痛や侮辱である。死者を丁重に弔うのは、生者が自らも死後丁重に弔ってもらいたいからであり、死骸を傷つけ切り取ることを忌み嫌うのは、生者自身が死んだ後も遺体の毀損や切除をしてもらいたくないからである。人間は自らに対して願うことを他者に対して願い、自ら欲することを他者も欲すると考える。こうした自己と他者の関係は、生者と死者の関係にそのまま妥当する。意志ある生者は意志なき死者に感情を移入し、自らの意志を死者に語らせるのである。だが、これをもつばら生者のエゴイズムとみるのは酷というものだろう。むしろそれは、社会的なレベルにまで昇華された人間的本性の発露であり、死者と生者における願望の一致を土台にして共同体の存続をはかろうとした人類の経験則だとみていいのではないか。

2) 異常な死と死骸・骨

さて、事故死や異常死とみなされる死骸にたいする日本人の感情や態度のうちにも、波平が上

で指摘したように、魂や身体に関する特徴的な日本人の観念が表われる。²⁴ 航空機事故、列車事故、自動車事故などによる死、地震、火災、洪水などによる死は、屋内での畳の上での普通死ではなく、一般に異常で特殊な死とみなされる。すべてとはいえないまでも、多くの遺族や近親者は、遺体と対面して死骸状況を確認するよう努め、死骸が発見できなければ時間と労力を惜しまず発見のために奔走する。そして、このような不幸な死に方、異常な死に方をした人は、丁重な弔いをしてあげなければ、いわゆる「浮かばれない」「あの世に往生できない」、と人々は考える。ここでも、死者の無念さ・口惜しさ、この世への心残りが、生者によって想像され、死者の魂に移し入れられる。無念であろう、心残りにちがいない、という生者自身の死者への思い入れが、遺体の発見や鎮魂の弔いへと向かわせる。

第二次大戦後、日本列島から遠く離れた島々で戦死した兵士たちの遺骨収集に努力しつづけている遺族たちの意識についても、同じことがいえる。もはや遺体の発見は望むべくもないが、せめて遺骨なりとも発見し持ち帰りたい、という願いには、極限状況の中で戦死した（つまり異常死した）兵士たちの霊魂がいまなお癒され鎮められていない、という認識がある。遺族にとっては、肉体が剥落した骨でさえも、ただの物体ではないであろう。無念さや悲しさを訴えかける霊魂物に近いものであるにちがいない。

上方落語の中に「骨つり」という噺がある。異常な死に方をした結果の遺体や骨にたいして、庶民がどう反応しどんな意識を示したかの、興味深い内容を提供してくれている。本稿とも関係があるので、噺の筋を要約して紹介してみよう。

ある日、若旦那や芸妓たちと木津川で魚釣りをしていた太鼓持ちの繁八は、ひよんなことで骸骨を釣り上げる。気味悪がって、繁八は川の中に投げ捨てようとするが、若旦那に止められる。こんな所で死んだ以上はまともな死に方ではない、お前の針に引っ掛かったのは縁があるからだ、持って帰って回向でも供養でもしてやれ、と。繁八は不承不承その骸骨を持ち帰り、近所のお寺で回向をしてもらう。すると、その夜中、美しい女の幽霊が繁八の家を訪ねてくる。回向してくれたお礼だという。女は流行り病で父母を失い、心に染まぬ縁談を押しつけられて、悔しさ情けなさのあまり木津川に身を投げた、という不幸な身の上を語って聞かせる。得心した繁八は、幽霊と盃を交わし、寝てしまう。翌日、繁八は隣りに住む喜六に、骸骨を釣り上げ、それを回向した結果、美しい女幽霊が訪ねてきたことを打ち明ける。それを羨ましく思った喜六は、やったこともない魚釣りをするために木津川に出かける。なかなかお目当ての骨は引っ掛からないが、最後に運よく砂地に半分埋まっていた立派な骸骨を発見する。喜んで同じように近所のお寺で回向をしてもらう。その夜中、はたして期待した通り幽霊がやってくる。分厚い衣をまとい、太刀をもって、ノッシノッシと家に入ってきた。聞いてみると、京都の三条河原で処刑され、流れ流れて大川の中洲に軀を晒していた、大男の石川五右衛門だった。[最後

24 波平恵美子前掲書、p.43～48を参照こと。

に、回向のお礼に「閻中のおとぎなと仕らん」と五右衛門に言わせている（男色を匂わせている）点にこの落語のオチがある。]²⁵

死骸は生者による心からの弔い・供養を必要としている。不幸な死、異常な死によって誰にも発見されない死骸や骸骨には、とくにその傾向が強い。異常死の結果の人骨は、十分な回向を望んでいる。回向や供養がなければ、この世をいつまでも彷徨するしかなく、あの世に行けないからである。回向されて死者はめでたく成仏することができ、鎮められた死者の霊は回向してくれた生者に幸いや利益をもたらす。まさに「情けは人のためならず」は、生者どうしの関係だけでなく、生者と死者の間にも当てはまる。こうしたことが、この噺の中から読み取ることのできる内実である。この落語は、同時に、異常死に対する一般民衆の特別な心情や「からだ・たましい」観をもさりげなく表現しているとみることができよう。

3) 「意志する死骸」と「抜け殻としての死骸」

今日でも、死者の遺体は、近親者にとって単なる抜け殻とか空虚なモノとは考えられていない。遺体ないし死骸は、生者が示す意志と違うとはいえ、なんらかの意志・要求をもつ存在とみなされている。とくに異常死した死骸や骨は、手厚い弔い、回向による鎮魂を望んでいる存在とされる。とすると、身体に関するこの観念と、死んだあとと魂がからだから抜け出してあの世に行き、この世とあの世の間を往復する、という心身二元論的な観念とは、日本人の中でどう調和・統一されているのであろうか。あるいは、特別な理由なく、単に併存しているだけなのであろうか。

死んだ（心臓死した）直後の死体は、顔・胴体・四肢などの姿から、生前とのつながりをもつ存在として受けとめられる傾向がある。残された者にとって、意志・感情がまったく消失してしまっただけの物理的存在とはな理解しがたい。遺体は丁重に扱ってほしいと願っている、と生者が感じるのは、冷たくなり顔色に変化したにせよ、遺体がお人間的な姿を保持しているからだ、というのが第一の理由であろう。そこには、死せる姿態の生ける者に対する（正確には、生者が死せる姿態から無意識的に感じとる）独特な心理的威圧がある。さらに、生者は死後の自らの遺体に思いを馳せ、自分も丁重に扱ってもらいたいと欲する。その欲求や願いが今まさに自らが対面している遺体への思い入れとなる。生者の願望の死者に対する投影こそが、第二の理由である。

しかし、その反面、呼吸も脈も止まり、周囲の呼びかけにも全く応答しなくなった遺体は、やはり生者がもっている自発的な意志や感情を失った存在だとも実感される。旧習として今なお残るタマヨバヒが熱心に執り行われても、結局なんの効果もなければ、生者のその実感は強い確信となる。魂じたいがからだを去った、と解するのである。それでも納得できなければ、さらに時間がたち、死体が腐朽し崩壊し、やがては骨化するという事態が重い意味をもつ。この過程で、おそらくほとんどの人が、遺体に帰せられていたある種の意志や感情も消失していくとみるであ

25 『桂米朝上方落語大全集 第二期』（東芝EMI株式会社）2006年、第十五集「骨つり」p.138～150

ろう。なお死者がなんらかの要求や願いをもつと考えるのであれば、それは、死んで瓦解していく身体ではなく、身体を離れた魂なのだ、という観念や解釈にもとづくのであると思われる。遺体が生前の姿・かたちを保持できなくなればなるほど、意志的身体という観念は衰微し消滅していく。遺体から分離・独立していく魂こそが主役となり、死者の意志・感情は、不定形の目に見えない魂だけによって担われることになる。

このように、「意志する死骸」と「抜け殻としての死骸」は、残された近親者のうちに発生する、遺体に対する矛盾した観念である。両者は、遺体の変容・崩壊過程で生者に抱かれる両義的な実感でもある。前者は生者の願望をより反映し、後者は生者による事実の受容を意味している。前者と後者は併存することも多いが、時間系列的には、概して前者から後者への移行が、周囲の者によって認識され納得されていくのである。

異常死した死骸や骨については、どうであろうか。事故や災難で人知れず亡くなった人々に対する思いは、残された者にとってとりわけ強く激しいものがある。死を覚悟せず、屋外で不慮の死にいたった人々に対して、「無念だったにちがいない」「孤独で哀れだ」という思い入れが発生する。断片的なものであれ、遺体や遺骨は、そうした生者の思い入れの代弁者となる。事故や災難が悲惨で劇的なものであればあるほど、遺体や遺骨は単なるモノを超えた意味存在となる。さらに、自分自身がかもし異常死の主体であれば、近親者に探してほしい、発見してほしい、丁寧に弔い埋葬してほしい、という生者の本源的な欲求があり、それが想像力を介して、死者へと移し入れられる。遺体や遺骨が意志をもつわけではない。この場合でも、生者が遺体や遺骨に意志を付与するのである。

死者の弔い、死者への哀悼は、それがそのつど誠意をもっておこなわれ堅固な社会的慣習になりつづければ、生者自身の死後にあっても、弔いと哀悼が約束される。それは、生命のつながりの意識を形成する。祖先崇拜、祖霊への尊重は、こうして共同体における世代間の絆の意識を強める。遺体や遺骨になんらかの意志や感情を認め、切除や損壊を避けようとしたのは、生者の願望の投影という側面もさることながら、死者への哀悼という伝統をつうじて、共同体的秩序をより永続的に維持していこうとした日本人の知恵であったと考えられる。

4. 日本人の死生観と身体観

1) 生死連続観

日本人の死生観をとり上げ論じている論者の多くが、日本人は古来から「生」と「死」を、そして「この世」と「あの世」を連続的にとらえる傾向が強いことを指摘している。日本倫理思想史家の相良亨は、それを、日本人における「顕と幽との交流」への信仰と言い²⁶、心理学者の河合隼雄は、日本人の意識における「生死の隔壁の薄さ」と言う²⁷。

26 相良亨『日本人の死生観』（べりかん社）1984年、p.15

27 河合隼雄『日本人の死生観』（前掲書『生と死の様式』所収）p.249、p.251

古代日本人の生死連続観を示すものとして、しばしば取り上げられてきたものに、『古事記』の中の、イザナギによる黄泉の国への訪問説話がある。要約してみよう。

愛妻イザナミの命(みこと)を亡くしたイザナギの命(みこと)は、イザナミの後を追って黄泉の国へと行き、彼女と出会うことができる。現世に連れて帰りたいとの願いを伝えるが、しかし、イザナミはすでに黄泉の国に属する存在になっており、イザナミは「黄泉の国の神に相談をするから、待っている間、私をご覧になるな」という禁止のことばを言い残す。だが、イザナギは、あまりの待ち遠さに耐えかねて、禁令を破って火をともし周囲を見てみると、イザナミはからだ全体に恐るべき八種の雷を具えた化け物になっていることがわかり、驚いたイザナギは必死の思いで黄泉の国から逃げ出す。黄泉の国の魔物や雷の神、最後にはイザナミにさえ追いかけるが、イザナギはこの世とあの世の境である黄泉比良坂を大きな岩石で塞ぐことによって、なんとか逃げのびることができる。²⁸——こういう説話である。

この話の中身を見るかぎり、イザナギが死んだイザナミに会うために黄泉の国を訪問するときも、身の危険を感じて黄泉の国から必死でこの世に戻ってくる時も、現世と黄泉の国との間に、それほど断絶が想定されていない。あの世はたしかに、この世では見られない悪鬼妖怪のたぐいの魔物の世界ととらえられてはいるが、この世と連続し、往来の比較的容易な世界だ、との認識が表われている。この世とあの世が繋がっていることは、人の「生」と人の「死」も連続していることの別表現でもある。死は生のはるか彼方にあるのではなく、生のすぐ裏側にあり、生死は表裏一体だと観念が一般的になっている。

こうした観念は、死への親しみを助長し、生の充実を希薄化するというデメリットを生む危険性がある。むしろ生は一回限りのものだ、死によって生は確実に終焉する、という認識の方が、現世での自己実現や願望成就への志向を強めるにちがいない。しかし、現世の生活に希望が見いだせないとき、生が耐え難い苦痛に満ちているとき、死や来世こそが希望となり、生と死の連続の観念こそが個々人にとって救済となる。生死連続観は、こうした社会的歴史的意味をもっていたのではあるまいか。

この世とあの世の連続、生と死の連続という観念は、必ずしも過去のものではなく、現代の日本人の中にも無自覚的に継承され、生き続けているように思われる。

われわれを取り巻くこの「大自然ないし宇宙」との関連で人間の死を語るとすれば、加藤周一が要約しているような一連の特徴を挙げることができるだろう。「死の哲学的イメージは、「宇宙」のなかへ入って行き、そこにしばらくとどまり、次第に融けながら消えてゆくことである。(中略)「宇宙」へ入ってゆく死のイメージは、個人差を排除する。人間の死に介入する超越的な権威はないから、最後の審判はない。(中略)一般に日本人の死に対する態度は、感情的には「宇宙」の秩序の、知的には自然の秩序の、あきらめをもった受け入れということになる」²⁹と。これ

28 『古事記』武田祐吉訳注(角川文庫)1956年、p.23～26 / p.206～208

29 加藤周一ほか前掲書 p.211～214

は、主に近代日本の知識人たちに見られる特徴として加藤が挙げたものだが、死後の宇宙の中への参入そして融解、という理解にも、生死の断絶意識はみられない。生の延長として死を受容しようとする態度が濃厚である。これに対して、ごく一般的な庶民にあっては、「宇宙」や「大自然」の観念の代わりに、あるいはそれと併存して、「あの世」の観念が抱かれ続けている。「冥土からお迎えが来た」とか、「あの世でまた会いましょう」とか、ある種の希望をもって死者の世界が語られる。「冥土」や「あの世」は、無ないし虚空ではなく、死者が生活する場なのである。このイメージは（私自身は信じていないが）、現代の日本人からなお消えてはいない。

2) 今日の青少年における「生と死」の境界の薄さ

私が日本人のうちにある生死連続観をとくに重視するのは、以下の理由があるからである。

1980年代および90年代、日本各地で少年少女のいじめ自殺が多発したとき、学校や地域でのいじめ現象が執拗で陰湿になっているという深刻な実態が指摘されるとともに、自殺する子どもたちの意識に「生と死の境界」の希薄化・揺らぎが生じている、ということが専門家たちによって指摘された。その中で、いじめ自殺をした子どもたちの遺書を紹介し、それを分析した評論家の芹沢俊介の仕事は、とりわけ注目されてよいものだ。紹介されているのは、たとえば、「皆さんごめんなさい。先に天に登ります。」（静岡県／中2男子）、「好きなマンガの本を棺に入れて下さい。」（茨城県／中2女子）、「弟二人をよろしく。先に行って待ってます。」（鹿児島県／小5女子）、「このはんとし、いじめられた。ちょっと、むこうにいつてくる。」（北海道／小6男子）、「おじいちゃん、おばあちゃんが呼んでいる。近くにいける。死のうかと思っている。」（北海道／中1女子）、「僕は旅立ちます。でも、いつか必ずあえる日がきます。その時には、また、楽しくくらしましょう。」（愛知県／中2男子）等々の遺書である。

芹沢は、さまざまな認識の違いと同時に、これらの遺書に共通している点として、「向こう側にはこちらと別の生の形態があり、新たな生活が待っている。そこではまたマンガを読んだり、祖父母と生活できたり、やがて家族が集ってともに楽しく暮らせる場所だというように考えられている」ことを挙げ、子どもたちの中に「生と死の間の敷居が低いこと」「死は死にきりではなく、永遠の生に入ること」という認識があることに注意を促したのである。³⁰

「生と死の境界の揺らぎ」現象は、いわば「あの世」信仰、「この世—あの世」連続の観念に支えられている。私は、その当時、子どもや青年たちのこうした意識や観念について、テレビゲームやVDT機器との過剰な接触をつうじて、容易に死んだり生き返ったりする視聴覚イメージにさらされていること、輪廻転生の物語や霊的体験の事例をくり返し掲載し喧伝する青少年対象のオカルト雑誌や幻想アニメなどによって触発・喚起されていること、等に主たる理由を求めた。³¹ 青少年を取り巻く今日的なメディア・文化現象からの影響はたしかにある。無視できない強さ・

30 芹沢俊介『子どもたちはなぜ暴力に走るのか』（岩波書店）1998年、p.62

大きさであろう。しかし、じつは、子ども・若ものに対する文化伝達者としての親や大人の影響力の大きさにもっと注意を向ける必要があったのではないか。この論稿で日本人の死生観や「この世—あの世」観をとりあげ吟味するにしたがって、とりわけ生死連続観の根強さを実感することによって、私はしだいにそうした反省の念を強く抱くようになった。

子どもたちは、ヴァーチャル性の濃い今日的な文化と並行して、いやそれとの接触以前から、両親や祖父母、周囲の大人たちから、「あの世」や「この世—あの世」関係の話聞かされる。大人たちは、必ずしも意図的にイデオロギー教育や信仰の押しつけをしているわけではない。ときには、しつけや処世の知恵の一環として、願いや慰めの一助として、必要に応じて地獄の恐ろしさや天国の幸福を、目に見えない超自然的なものの威力や神秘を語り伝える。民話や童話を通して、日常生活行為やコミュニケーションを通して、大人の信念や宗教的観念は子どもにごく自然に滑らかに移行し定着していく。子どもたちの中にある生死の連続や「この世—あの世」の連続を信じる心情は、他ならぬ大人の心情の反映であり結果である。それは、非意図的であるだけに最も自然な、あまりにも日常的であるだけに最も強力な文化伝達の証なのである。子どもたちの素朴な「あの世」観、生死連続の意識の背後に、またはその周囲に、それをたえず醸成し再生産する日本人の伝統的「あの世」観、生死連続の意識が存続しつづけている。それを改めて確認することは、今日の子どもたちの意識の表層と基層を的確にとらえる上で欠かせないであろう。

3) 「植物的死生観」なるもの

日本古来から一般民衆の中に生き続ける「生死連続観」の基底に「植物的死生観」があることを主張する論者がいる。既出の日本思想研究者、伊藤益である。

伊藤は、「人間を植物的存在ととらえる考え方は日本人の精神史のかなり古層に属するものであった」³²という自分の主張を裏づけるものとして、日本書紀や万葉集の中の歌を引き合いに出すとともに、「古事記」中のニニギの命(みこと)の婚姻話を引用している。

ニニギの命は、笠沙の御崎で美しい乙女、木の花の咲くや姫に出会い、結婚したいと申し出る。その依頼をうけた父、オオヤマツミの神は、大いに喜び、多くの品々とともに姉の石長姫を添えて献上した。しかし、その姉はたいへん醜かったので、ニニギは姉を返し送って、木の花の咲くや姫とだけ一夜を共にする。オオヤマツミの神は、それをひじょうに恥じて返事を送るのだが、その中身は「石長姫を用いれば長寿が約束され、木の花の咲くや姫を用いれば一時的な繁栄をえるようにとの誓言をして献上したゆえに、御子が石長姫を返し木の花の咲くや姫のみを留めたので、御子の寿命は木の花のように脆いものとなられよう」というものだった。今日に至るまで天

31 前掲拙著『コミュニケーションと関係の倫理』p.80を参照されたい。もちろん、子どもたちにおける「生死の境界の揺らぎ」という視点は重要ではあるが、それだけを強調することの危うさも、私は同時に指摘しておいた。

32 伊藤益前掲書 p.42

皇の寿命が長くないのはそのためだ、と。³³——これが当の神話の要約である。

このように天皇の寿命の限界を桜花のはかなさになぞらえているこの説話を重視して、伊藤は、「人間存在を植物的存在ととらえる発想が、神話形成の古層にまで遡ることを明示している」と断定した。さらに彼は、身体の部位を表わす日本語の名称を取り上げ、鼻、目、頬、身は、それぞれ花、芽、穂、実に由来し、歯茎の茎は草木の茎に、カラダの「から」は草木の幹に対応する、という説なども自説の補強として用いている。³⁴

いろいろな文献からかなりアトランダムに集められたこれらの例によって、古代の日本人における「人間存在＝植物的存在」および「人間の身体性＝植物的なもの」という把握が、ほんとうに正当化されるのであろうか。私には疑問である。

人間の生命の脆さ・はかなさを植物に、とくに散りゆく桜花にたとえることは、日本古来からの伝統といってよい。たしかに人間の身体の部位を類比的に植物に対応させる考え方もあったにちがいない。しかし、それらをもって、人間を植物的存在とみなし、身体性を植物的なものとなしていた、というのは早計であり強引すぎるのではあるまいか。

私のこの評価の妥当性を裏づけるために、このさい、『古事記』の中で描写された人間像にこだわり、その主な諸特性を明らかにしてみよう。

『古事記』全編から浮かび上がってくる人間性の特徴は、まず第一に、かなり濃厚な「性的存在」という性格である。

国土の起源は、イザナギの命とイザナミの命との結婚＝性的結合に求められている。イザナギの「成り余れる処」をイザナミの「成り合わぬ処」に刺し塞ぐことによって国土づくり（＝子の出産）を始めた、との記述がある。³⁵子どもを次々に産むことが同時に日本国の島々を連続的に生成させるという神話と一体となって、男性器と女性器を用いた両者の性交の重要性が、素朴におおらかに、かつ開けっ広げに語られている。新たなものの生誕にとって、言い換えれば、無から有の生成にさいして、男女の性的結合が不可欠であるという認識と表現が、ここにはある。

それ以外にも、男女の性的関係（キナシノカルの太子の歌³⁶）や女性の生理（ミヤズ姫の応答歌³⁷）の記述があり、妊娠・出産の話も数多く、人間身体を植物的なものとなす考え方からはとても理解できない内容が『古事記』には満ち満ちている。

第二に、人間は「血肉を具えた身体的存在」という把握がしばしば登場することである。イザナギがイザナミを追って黄泉の国を訪ね、イザナミの禁令を破って彼女の変わり果てた化け物のような姿を見てしまったとき、そのからだはすでに腐敗して蛆がわいていたことが記されて

33 前掲『古事記』p.63～64／p.243～244

34 伊藤益前掲書 p.45

35 前掲『古事記』p.19～20／p.202～203

36 同上 P.160～161／p.342～343

37 同上 P.113～114／p.291～292

いる。身体が肉塊であるからこそ、腐食し蛆がわき、そして崩壊もするのである。伊藤はこの説話を「腐食する死屍を克明に描いている点から見て、アラキでの体験を反映するものと推測される」³⁸と述べているが、この推測は、身体性が植物的なものにとらえられているという彼自身の立論を、自分の手によって根底から覆す厳しい反論になっているというべきだろう。

イザナギは黄泉の国から帰って、自分が穢れたことを実感し、筑紫のアハギ原で「禊（みそぎ）」を行なうことにするが、³⁹その禊とは、水によってからだの污垢を洗い流すこと（浄化）であり、生身の肉体を前提しないで理解できることではない。さらに、天照大神が射た矢が天若日子の胸に当たって日子が死にいたった、という説話、⁴⁰ヤマトタケルの命が太刀を抜いてイズモタケルを打ち殺した、との説話も、⁴¹人間存在の植物的性格よりも、むしろ荒々しい動物的性格をより明瞭に語っている。

第三に、人間は、「欲求し期待し、喜び悲しむ、感性的感情的存在」とみなされていることである。男ないし男神は、美しき乙女と遭遇して結婚したいと望み、妻ないし女神は、情を通じ合った夫の行動に苦悩し嫉妬し（スセリ姫の命の歌⁴²）、西征と東征を目的にして闘い続ける勇者は、自らに対する天皇の不信感に憂い嘆き（ヤマトタケルの命の東征⁴³）、天皇は美しい娘を得て大いに喜び、酒を愛し酒に浮かれ酒に酔い（応神天皇とヤガハエ姫、および髪長姫⁴⁴）、天皇に声をかけられたため期待を抱いて80年も待ち続けた女は、容貌もやせ衰えて老婆となる（引田部の赤猪子の物語⁴⁵）。現代のわれわれとそれほど変わらない、欲望の身体を具えた老若男女が登場し、彼らによって演じられ表出される、飾らない素朴な身体的感情的言動が、今なお読む者の心を打つのである。

男女の性的結合と妊娠・出産、生身の肉体の変容や浄化、欲望・嫉妬・憂い・悲喜の表出など、古代にあっても、自然的生理的な身体は無視されてはいない。それどころか、あらゆる場面、あらゆる事件の基層であった。そのことは、血肉をそなえ欲情し闘い合い動き回る動物たちと共通する、「動物的な身体性」にしっかりと目がすえられていたことを告げるものであり、そのかぎり、古代人によって主に「植物的な身体性」の観念が抱かれていたという解釈は、十分には的を射ていないことを知らされる。

最後に一言付け加えるとすれば、「生命のはかなさ」は、けっして植物（ないし植物的存在）の専売特許ではないであろう。⁴⁶動物の死、生身の肉体をもつ人間の死も、植物の散華や枯死と

38 伊藤益前掲書 p.51

39 前掲『古事記』P.27 / p.209

40 同上 P.54 / p.236

41 同上 p.109 ~ 110 / p.287 ~ 288

42 同上 p.46 ~ 49 / p.227 ~ 230

43 同上 p.110 / p.289

44 同上 p.129 ~ 131 / p.308 ~ 310、p.131 ~ 133 / p.310 ~ 312

45 同上 p.172 ~ 173 / p.355 ~ 356

いう現象以上に、生きとし生けるものの限界や「はかなさ」「もろさ」の感覚を生じさせる。生き生きと活動していた動物や人間が、事故であれ災害であれ病いであれ不慮の致命的打撃をうけて、あっという間に心臓の鼓動を止め静まりかえってしまう。きのう見られた姿がきょうはすではない。この断絶、この落差は、生命の一時性・脆弱性をなにもまして人々に強く実感させ受容させる。活動するものこそ、死を契機とした動から静への転化を、劇的かつ瞬時的に理解させてくれる——まさにこの意味で、人間身体を植物的なものにとらえるより、むしろ動物的なものにとらえる方が、「生のはかなさ」感・「生のもろさ」感はいっそう説得力をもつもののように私には思われる。

46 伊藤益は、一方で「植物のはかなさ」を強調したが、他方で、植物の「発芽→生長→結実→枯死」が無限の周期で反復されるという点で「種」としての植物が恒常性を示している（古来日本人がこの視点から生死連続観に立っていた）、と主張した。この両面を指摘している彼の正確な主張をここに紹介することは、公正を期す上でも必要なことであろう。