

タナトロジーの根本問題

Some Fundamental Problems of Thanatology

菊 川 忠 夫

昭和六十三年九月二十一日受理

【要旨】

- (1) 死の問題は、〈個体概念〉が強化し、〈種の拘束力〉が弱化した時点で始まる。
- (2) 近代主義は独我論的傾向を促進して、死の問題を尖鋭化させた。近代の〈個人の尊重〉は、同時に〈個の超越〉の原理によって補完されるべきである。
- (3) 〈死自体〉と〈死の意識(現象)〉との区分は、議論の整理に役立つ。だが、その両者の接点に当たる〈臨死体験〉の哲学的考察は重要なヒントを与えるものである。
- (4) 死の概念そのものを流動化し、死は、点(境界)ではなく、分布(の移動)として捉えるべきである。また死の境界は、生と同じ根源的な〈原論理〉の相をもつと見るべきである。(前進即回帰)

はじめに

人間以外の動物でも、死の危険を避けて個体を守る本能はみな具わって居り、その意味では、死の恐怖を漠然と感じとる能力は、脳のない無脊椎動物でさえ、皆無ではあり得ない。また象のように、死や死体に対して特別な行動を示したり、自己の死の予知能力を割合的確に具えていたり、特定の死に場所を選ぶものもあるという。だが、一般的に言えば、われわれ個々の人間にとって、死というほとんど絶対的とも見られる現象も、他の動物にとつては、その種のあり方の一部

に過ぎないように観察される。つまり、人間以外の動物は、その種への強力な適応性を具えるが故に、死への適応性を遙かに多く(人間以上に)含んでいる。これに対し人間の場合は、種に比して個の立場が優越するようになったために、すなわち、個性の自覚に比して種の衰退が顕著であるために、死の問題が初めて深刻な位相を持つのであって、人間はそもそも、根源的に、死に対して不適応であると言える。それ故にこそ、人間は死を問題にする。人間は、死を問題にする唯一の動物であり、本質的に、〈死が問題となる存在〉である。

第一章 歴史的考察

(一)

人類学や考古学が提供している様々な資料によれば、人類は、ほとんどその初期から、死者の埋葬を行ってきた。既にネアンデルタール人（約十五万年前）の中に、死者に葬祭の儀式をほどこした痕跡が見られるという。^{注1} もちろん、その葬礼の仕方は驚くほど多様ではあるが、その多様性を通じて、人間は、死の現存を確認し、死によって激しい感情的衝撃をうける唯一の種である^{注2}ということが浮き彫りになる。人間が生み出してきた様々な呪術や宗教の基体は、既にここにあると言えるであろう。

だが、人間が発展させた社会形態は、種の絶対的拘束力に代わって個体を死に順応させる役割を担ったわけであるが、それは文字通り第一の自然であり、第一の自然とも言うべき種の本能的な強制力に比すべき力は発揮し得ない。こうして人間は、太古より死を問いながら、その死は常に謎に満ちていて、定義の網の目からもれてゆく。その一点において、死と神とは、重要な共通性をもつ^{注3}両者とも永遠に人類の謎であり、永久に課題として止まるだろうからである。

注1 A. Tymbae & others, Death

青柳、他訳『死について』（筑摩書房）六五頁

注2 A. ケゼル著、生月訳『狼に育てられた子』（新教育教会）が参考になる。狼に育てられ、後に発見されて孤児院に入られたカマラとアマラは、狼ながら狂暴で手がつけられず、一切の訓練を拒んだが、アマラが死んだ時、カマラは初めて涙を見せた。

注3 ユンゲル著、蓮見訳『死』（新教出版社）一六頁

(二)

人類学者や考古学者の個々の報告をへどう解釈し、全体的にどう位置づけるか^{注1}ということは誠に容易ではない。何らかの葬礼が、人類の歴史とともに古いということは、いったい、何を意味するであろうか？ それは、第一に、人類は、その発生の初期より、死が現実の重要な出来事（生から死への決定的な様態の変化）であるという認識能力を発達させていたということである。第二に、人間は、死によって激しい感情的打撃をうける程に、感情や情緒の発達をみていたということである。そして第三に、人間において死が問題となったのは、かけ替えのないもの（繰り返し難いもの）という意味で、個体観念が、とも角（不完全ながら）、成立していたということである。

例えば下等動物が死んだような場合、それがその種族のかけ替えのない唯一のもの^{注2}その動物の本質自体が脅かされる^{注3}という意味をもつ時のみ（原理上）深刻となる。そうでない大抵の場合には、死んだものと区別のつかないほど似通った別の子孫が、代わって生き続ける、何事もなかったように。そのような生物は、種としての型の中で、

いわば平然と生き続け得るし、いな、それ以外の仕方は全く与えられていないわけである。社会学者のジンメルがいみじくも指摘するように、個体が区別されない時は、死は問題になり得ないのである。^{注4}

注4 Georg Simmel, Lebensanschauung, S. 126

(III)

さて、葬礼は、極めて多様な仕方で行われる。その多様性の中から、共通の一つの意味を演繹することは、可能であろうか？ ふつうは、死者をいとおしむと同時に、死そのものは忌しいものであるから、死者が何らかの意味で生存者に危害を与えることを防止するための儀礼である、とされる。つまり、二重の意味が付与される。だが、この解釈は、〈死（者）に対する畏敬（尊敬）〉という人間の本質にかかわる第一の意味を稀薄化することにならないだろうか？

たしかに、歴史的にやや詳細に検討するなら、人間の死体を汚物一般のように取り扱っているかのように見える場合がある。だがそのような場合でも、たんなる汚物処理との相違は明瞭である。例えば死体を腐敗するがままに投げ置き、鳥獣に食い尽くさせる仕方は、ゾロアスター教に限らず、世界の各地に見いだされる習俗である。だがそれは、〈死者への畏敬〉が彼らになかったからではなく、土とか火、水といった元素が極度に神聖とされていて、これらの元素が死体に接触すると、死体が汚染され（けがれ）てしまう、という信念と無関係では

ない。^{注5} また、敵方の死者を残酷に扱い、その人肉まで食べるという場合ですら、実は、慢性的食糧難とか、その死者が生きていた時に所有したある種の能力を引き継ぎ得るといふ確信と結び付いている。そもそも、原始社会にあっては、外敵は、〈種族を異にするが同じ人間に属する〉という認識を欠いていたのである。^{注6} 更に、死体が各地に放置されたままになっていたという中世末の西欧は、ペストに対する異常なまでの恐怖や、中世貴族社会の崩壊を前にした恐怖がからんで居り、まさに集団ヒステリーの名に値するであろう。^{注7}

では、世界の各地で神殿に供えられた人身供養は、いったいどう解釈すべきであろうか？ 実はこれも、裏から言えば、犠牲者の死が極めて深刻であることを大前提にしている。貴重な犠牲者の死が重大であるが故に、神の怒りを鎮める方策として、その奉納は神によって受け容れられるのだ、と観念したのであろう。つまり、それは、神への、献身の強さを示す尺度であって、必ずしも人身を軽く見ているという証拠ではない（少なくとも人身供養がもつ本来の趣旨ではない）。

このように見てくると、人間はその発生以来、ほとんど例外なしに、〈死者に対して尊敬を払ってきた動物である〉と言えるであろう。今日の宗教学は、人間の素朴で本質的な（原初的な）この面を軽視するきらいがあるようである。歴史を通じ、死者に対する儀礼を、教義に照らして梓つげようとする試みは、なしくずし、的に弱化する傾向がある。たとえある葬礼の行為が、所属宗派の教義からはずれたり矛盾したり

していようと、実際には、その原理（教義）のいわば別枠と考えられたし、今日でもそうである。^{注8}

注5 トインビー、他『前掲書』六六頁

注6 ギリシア語の外敵（野蛮）にあたる barbaroi の語源（言語能力欠如）はこのことを雄弁に物語っている。

注7 ホイジンガー、堀越訳『中世の秋』（中央公論社）参照。

注8 〈死者への尊敬〉は人類普遍のことであろうが、文化的風土によって若干の強弱の差が現れるのは当然である。強いて言えば、〈死は何らかの浄化（美化）を行う〉という感覚は、特に東洋的生命論の風土で強化されたように思われる。例えば無我を實踐する密の仏教教団で、釈尊の誕生や入滅を記念行事化したり、涅槃図などを作成したりするのは、その教義に照らして矛盾である。儒家の場合は、礼の尊重を重視したが、孔子はまた「死生命あり」とし「怪力乱神を語らず」としていたわけだから、彼の死に際して子弟が心喪三年に服したというのは、やはり矛盾であろう。また『莊子』の中には、死をめぐる理論と人情（心情）のこのような矛盾を指摘した箇所が見えされる。（養生篇、第三）

ところで、今日では情勢は若干変わってきている、と考える識者が少なくないようであるが、筆者は必ずしも同意できない。なるほど、無感動な殺人や死体遺棄は毎日のように新聞をにぎわしているが、葬儀そのものは依然として盛大であり、その防害事件は極めて少ないという（時折目立つやくざ集団の防害なども、葬礼そのものへの反対ではない）。たとえ、ある宗派がその教義上、葬儀の仕方にも一定の枠をはめようとしても、〈葬儀の実際は原則通りではない〉とされ、結局は、「民衆の生活感情を無視してはならない」式の付則を教団側も出さざるを得ない。〈きちんとした葬礼は行わなければならない〉という人間の原初的な義務感、ほとんど公的な強制力なしに、今日でも強力に生き続けているように、筆者には思われる。

(四)

〈死者への畏敬〉と並んで、もう一つ重要なことがある。それは、人間が古くから自己を〈死なねばならぬもの〉と考えてきた、ということである。このことは、例えばユダヤ系の宗教が、神のみを創造者（Creator）とし、人間を含む他の一切のものを被造物（creatures）としたことに比して、はるかに根源的で重大な意義を有するものである。そもそも神は不死であるという規定は、人間が自分たちは死なねばならない存在であると認識したことの反映である。つまり、人間が不死なる神の観念を抱くための先行的条件は、人間は可死であることへの認識であったと見られる。

A・トインビーは、今日でも英語の mortal やドイツ語の Sterbliche (四)……などに見られるように、西欧の古典語において、またイラン系の多くの言語において、人間を表すのに用いられた最も普通の語の一つは、「死すべきもの」（死なねばならぬもの）を意味する語であったことを指摘している。^{注9}人間を意味する頻度数の高い語が、このような語意と語感とを具えているということの意味は重大である——死ぬことが避けられないということを確認することによって、またそのような能力とともに、人間は人間となる。すなわち、死を免れないことを自覚し、死を自問する能力を具えた存在が、人間存在の原定義に外ならない。人間のみが、自覚的であれ、非自覚的であれ、自己の生を死に

対して、顕在的にかつ潜在的に、問いかける。こうして、人間存在にあって、初めて真の意味で、死は生を規定し、様々な影響をそれと与えることになる。死は生の意味を浮上させ、生を質的に拡大したり、逆に歪曲したりする。^{注10}

死はまさに人間に固有な現象＝人間の本質に触れるどころか人間の本質そのものである現象（こよなく人間的な現象）であり、「高級存在のしるし」（ジンメル）である。換言すれば、人間は、本質的に、ハイデガーの言う「終わりへの存在」（Sein zum Ende）であり、「死への存在」（Sein zum Tode）に外ならない。その真意は、人間は単に終わり（死）をもつ存在だということではなく、終わりへと差し向けられ、死の脅かしにおいて生きるところにその本質がある、ということである。生と死とは、ここでは、いわば分離の統一として（対立しながら結合し合い）現実生きる人間性を成立させている。もちろん、ハイデガーも自認するように、人は日常生活に埋没して、死を他人事とし、死からの回避を試みるだろう。だがこのことは、「死への存在」が人間存在に属していない証拠となるのではなく、かえって、人間存在が大抵の場合、最大の深淵を蔽いかくし、それから密かに逃げかくれせねばならぬ程に、緊迫性があるという反証となる。頽落（Vertallen）の現象は、逆説的に、人間のこの本質を暴露している。

注9 ちなみにハイデガーは、Mensch(en)（人間）という語を、必ずと言っていろいろ意識的に避けている。Wir……（私たちは）という表現を使うか、

タナトロジーの根本問題（菊川忠夫）

Dasein ないし Sterbliche(死)を多用する。これは、恐らくハイデガーが、^①死すべきもの＝人間」という語源が持つ深い意味を取り出そうとするからに外なるまい。

注10 かつてフロイトは、人間の狂暴な攻撃欲は、死の衝動が外側に向かったものであるとした。心理学者の岸田秀氏はそれを修正して次のように説明している。「人間の場合は、幻想としての自己保存、いやむしろ安定が問題なのだ。人間の攻撃欲がしばしば必要以上に過剰になるのは、……物欲や権力欲の場合と同じく、死の恐怖にかり立てられているからである」。(岸田秀「死はなぜこわいか」雑誌『現代思想』四一一号、一〇四―一五頁)

第二章 死の境域

(一)

前章で述べた如く、死は人間にとって永遠の問いであり、かつ永遠の謎である。『論語』の中で孔子は「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と言い、怪力乱神を語ることを避けた。^{注12} また徹底的に議論を押し進めるソクラテスでさえ、死とは現生から来生への靈魂の移住か、^{注11} さもなければ永遠の眠りであろう、と語らざるを得なかった。^{注13} 死とは、原理上、いつまで経っても、いかなる研究によっても、説明され得ない謎である。死は、それ自体としては、人間の経験の外部にあり、誰しも経験し得ない。生ある限り死はなく、意識が消失したところに死の体験が存在し得る筈がない。死にゆく本人は、死を目撃する意識を持た

ず、それを他者が外から経験できるわけがない以上、死は絶対的な沈黙であるとしか言いようがない。だからエピクロスのように、「死は何ものでもない。われわれが生きている時は死はないし、また死がある時はもうわれわれは生きていない」^{注14}ということになる。そして、こういうことは、今日においても、たしかに名言の一つであるように思われる。

だが、これらの言葉が名言であるということは、実はそのかくれた裏面（いわゆる「対偶」）もまた意義深いということに通じる。裏面とは、「既に死を知らば何ぞ生を知らざらん……」という深い含蓄ではないだろうか。

注11 「先進」一二

注12 「述而」二〇

注13 『ソクラテスの弁明』三二

注14 『メノイケオスへの手紙』一二五

(11)

現代のタナトロジーは、問題を中途で打ち切らずに、絶えず捉え直し続けねばなるまい。困難な問題は、これを整理し直し、新たな観点からの様々なアプローチを試みなければならない。タナトロジーの問題の整理に当たって、便宜上、(A)〈死それ自体〉(Tod an sich)と(B)〈死の現象〉ないし〈死の意識〉とに大別するのがよいように思う。

前述の如く、永遠の謎と言われ、経験を越えたものとされる場合の

死は、この(A)に当たる。それはいわば死の核(Kernel; core)ないし中心点であり、根本的不可知性の領域である。これに対し(B)の〈死の現象〉や〈死の意識〉は、死の周量(Fringe)ないし周辺領域である。現代の医学は、〈死の現象〉に対し、若干の進歩をみて居り、〈死の意識〉の分析も進められている。加藤茂氏は、ハイデガーとサルトルの議論がかみ合わぬのは、前者が主として死の(B)の面に重点をおくのに対し、後者は(A)に視点を据えているからだ、という趣旨の発言をされている。筆者もその意見に傾斜しているが、ただ一つ気になることがある。それは、加藤氏が(A)と(B)とを厳然と峻別すべきであるとする姿勢である。氏は次のように言う……〈死自体〉は、私たちにとって、いつになっても「核」にはならぬ「周量」、不断の非顕在性にとどまる。〈死自体〉を主題化しようとするのは、暗闇の本性を知ろうとして、それに光を投じるようなものだろう。そのとき私たちが把んでいるのは、暗闇ではなく、光(=死の意識)なのだ。〈死自体〉は、常に謎なのである。^{注15}

右の規定は、あまりに形式論理に傾いているきらいがないであろうか？ つまり加藤氏は〈死自体〉を極限概念(無限極)とする流動的な立場を嫌って、あたかもカントの「物自体」(Ding an sich)の位置に押し上げている。その結果、〈死自体〉の原理上の不透明性、不可知性が浮き彫りにされるわけだ。だが筆者は、(A)と(B)との厳格な区別は、タナトロジーの領域にかえて不毛の論争を呼ぶのではないか、と危

惧する一人である。〈死自体〉を流動的な（無限）極とすることに何らかの問題があるとすれば、その場合の無限の概念が消極化して、有限化しかねない、ということであろう。だからその点に留意することを怠らなければ、〈死自体〉を極限概念にしておいても、何らの支障もないように思う。〈死自体〉に「接近し得ない」というのは、いわば対極の側から見ようとするからであり、人間の側の側から見れば「接近していく」という表現を使用しても真の矛盾とはならないであろう。

注15 加藤茂「生と死の現象学」（雑誌『現代思想』四—一—号、一九二頁）

(三)

人間は誰しも、自己の死を体験できない。今日の医学的水準からは、脳死の段階で人は死んだとされ（生物学的な死^{注16}）、更に、その脳死に心臓死が重なれば、大方の人は（少数の近親者は別として）、死んだと見なすであろう（人間学的な死）。だが、これらの現象が、そのまま〈死自体〉ではない。それらは、〈死自体〉の現れであり、〈死の意識〉は多様である。その場合、死にゆく本人の内的体験と、それを外部から観察して、感情移入（Einführung）によって類推する二次的体験との間に、何らかの一致が保証されているわけではない。むしろ、そこには、かなりの分裂があるのではないか？ となると、死に立ち合う第三者の眼による観察（外部からの観察）には、大きな限界がある、ということになる。

タナトロジーの根本問題（菊川忠夫）

ちょうど原始社会を研究しようとする場合に、現存の未開民族の姿からヒントを得たり、神話の精神分析を手掛かりにするように、タナトロジーの場合も、ほとんど死にかけていながら、奇蹟的に生命をとり戻した人たちの内部体験記録が、一つの示唆を与えてくれるように思う。それは上述の(A)と(B)との中間領域であり、いわば(A)と(B)との接点と見做され得るからである。

ただこのような臨死（near-death）の体験報告は、今のところそう多くはないし、日本ではわずかに吉本隆明氏の著書の付録に収録された「証言・私が見た死の瞬間^{注17}」ほか数篇が数えられるのみである。吉本氏は、そこで報告された三十一の事例に対し、中心的内容をあらわす表題をつけているから、参考までにそれを列記することにしよう。

- ① すごく寂しい世界 ② 宇宙空間をスーッと ③ もう一人の自分を診る ④ すごいスピードで飛ぶ ⑤ “三途の川”に近づく ⑥ 暗闇の穴に落ちていく ⑦ カラフルな世界 ⑧ ラセン階段を降りる ⑨ 極寒の中を飛ぶ ⑩ 真つ暗闇に自分だけ ⑪ お花畑の上をフワッと ⑫ 心臓止まっても意識が ⑬ 目鼻が散っては集まる ⑭ きれいな女が私を呼ぶ ⑮ 半生を走馬燈のように ⑯ 闇の中へ引き戻される ⑰ 記憶が全部蘇る ⑱ 霊安室に放置された思い（筆者改題） ⑲ 墨絵みたいな世界 ⑳ 亡母や兄に会う ㉑ ピカピカ光る川 ㉒ 亡父、兄、姉がベッドのそばに ㉓ よみがえった全記憶 ㉔ 一面、真つ赤な風景 ㉕ 蓮の葉の上にふわっと ㉖ 暗い穴の中へ ㉗ 体

が重くて何も見えない ㉔ 対岸で手招きする ㉕ 脳裏の中の白い鳥
 ㉖ 沖繩の風習通り生き霊払う ㉗ グソー(あの世)の世界はこの世と同じ。

これらの体験事例とその病名(または事故名)との間には、ほとんど因果関係はみられない。つまり、凍死しかけた人が「極寒の中」にいる体験をするわけではないし、交通事故の生存者が「すごいスピードで飛ぶ」体験をするわけではない。わずかに、「一面、真っ赤な風景」の報告者だけが、実際に火事現場から救出された男の内部体験談であるが、これも、赤い山から谷間に降りて水中で泳いだり……様々な体験をしてゆくわけであるから、「赤い風景」は長い体験の中の端緒を示すだけのことに過ぎない(少なくとも彼の臨死体験の核をなすものではない)。また報告者の気質や学歴、職歴、生活の差……などの相関関係も、意外に少ない。報告者とその臨死体験との間に、何らかの相関関係があるとすれば、A・ムーディも示唆しているように、それは性別(男女)によるか、臨死の程度によるものである。むしろ、宗教的瞑想や「死の先駆的覚悟」といったことの方が、相関の可能性を潜めている。

注16 脳死をもって医学的な死の判定を下す根拠は、脳の機能が停止すれば意識作用がなくなること、およびそれが絶対に不可逆的なことであるということに基づいている。だが、脳死は、純学問的な意味で「生物学的な死」だというより、臓器提供との関連その他で、「社会実利的な死」という含意がある。

注17 吉本隆明『死の位相学』(潮出版)付録2
 注18 R・A・ムーディ・Jr『かいまみた死後の世界』(評論社)

(四)

右の証言例を正確に整理することは困難である。だが、ここで重要なことは、おおよそ次のような諸点であろう。

(1) 大雑把に言って、自己外離脱体験(体外脱出)が最も多い。狭い日常的な普通の自我の枠を超えて、更には通常の生活圏をも超えて、そこから逆に自己を見返したり、忘却していた記憶が蘇ったり、何らかの超俗的な体験に出合ったりしている。この点から見る限り、人間の根源層は、誰しも、宗教的であり、神秘的である、と言えるだろう。少なくとも、どの証言も、いわゆる「小我」の枠からはみ出していることは確かである。

(2) 臨死体験は、第三者の客観的観察能力を絶している。つまり、死にゆく過程の一定の段階までは、当事者の体験と観察者の類推体験との間にかんがりの一致があるとしても、その限度を超えた場合は、両者は完全に分裂してしまう。したがって外からは「断末魔の苦しみ」と見られる場合でも、いや、その局面に近づけば近づくほど、当事者自身の内的体験は、例えば「お花畑の上をフワ〜っ」ということであるかも知れない。

(3) (2)で述べたことは、ターミナル・ケア(terminal care)が不用

だとかいう意味ではない。むしろそれは、現代において、へ死はそれほど恐れる必要がない」ということの生きた証言であると言えるだろう。しかし同時に、安易な安楽死待望論には、水をかけることにもなるであろう。というのは、安楽死＝楽な死体験、という短絡的な結びつきは、少なくとも「死自体」に臨接すればするほど、全く保証されていないからである。

(4) 一般に、人は死の前で平等であるといわれる。人は死ぬ時は誰も平等であり、かつ死んでしまえばみな同じだ、と少なからぬ人たちが考えている。だが、臨死体験およびその前後を検討すればするほど、むしろへ人はみな個性的な死に方（死体験）をする」と言うべきであろう。

第三章 哲学としてのタナトロジー

(一)

前章で考察したように、死への恐怖や安楽死への希求は、観察者の側の論理であって、死の当事者の内的な（臨）死体験とは、あまり因果関係がない。では逆に、当事者の死体験に、はつきりと影響を与えられるものは何であろうか？ かつてプラトンは、晩年の大著『国家』の末尾に、当時の臨死体験談「エルの物語」を付した。^{注19}それは恐らく、プ

ラトンが、死の予行演習こそ人生の一大事であり、真の哲学に外ならない、と考えたからに違いない。ふつう言われる業（善行善果）ばかりでなく、死の体験学習によって、人は自己の死体験を左右することが出来るであろう。換言すれば、臨死体験の意味を解説し、霊的な深化を得て、人は初めて死のふまえ方（つまり、生のふまえ方ともなる）の根本的変貌を期することが出来るであろう——われわれはここに、プラトンの思想の忘れられた深い意味が、埋蔵されているように思われる。もしソクラテス＝プラトンが哲学の出発点であるとすれば、タナトロジーこそ、まさにその哲学の本道であり、いな、哲学そのものを意味していたわけだ。

最近、宗教学者の鎌田東二氏は、前述の「証言・私が見た死の瞬間」を、西欧における臨死体験事例とつぎ合わせ、結論として「臨死体験には、民族、人種、年齢、性別を超えた、ある普遍的なパターンがある」と発言している。^{注20}ただし、残念なことに、その普遍的パターンとはどのようなものかについて、あまり説明がされていない。筆者の見限り、主な類似のパターンは、次のようなものである。

- ① 自分自身の物理的肉体から離脱の体験。
- ② 一定の距離を保った場所からの（傍観者としての）自分自身の観察体験。
- ③ それまでの物理的身体とは異質の、極めて特異な能力の所持体験。
- ④ 特異能力による特異空間中の浮遊体験、など。

また鎌田氏によると、臨死体験の普遍的パターンは、前述したプラトンの「エルの物語」に、既に典型的に示されているという。エルとは勇敢な戦士の名であるが、戦場で戦死したと見做された後、奇蹟的に生きかえり、「あの世」で見てきた事柄を居合わせた人たちに物語る。その内容の要点のみを記そう。エルの靈魂の体外離脱——靈界における裁きの法廷（審判）——自己の新たな神靈の選択（新たな運命の選択）——苦難に満ちた「忘却の野」の通過——「放念の河」のほとりでの休息と一切の忘却——新たな誕生への飛散。

さすがに詩人的素質に富むプラトンは、「エルの物語」を見事な筆致で描き出している。それは荘大であり、厳肅であつて、「お花畑の上をフワーと」などという報告例と比べて、雲泥の差がある。だがそれは、報告者の体験そのものの差ということ以上に、報告者の記憶や表現能力の差が大きいのではなからうか。そして、もしこの仮定が正しいならば、鎌田氏の言うように、臨死体験には、表面的な差別を超えて、普遍的なパターンが見られる。極言するなら、それは通時的であると同時に共時的であり、人間の根源相は古今東西にわたって同じである、ということになる。

右に述べたことを近代主義の図式で整理すると、次のようになるであらう。臨死体験は、現象面では差別の相を持つが、本質面では普遍である。つまり、「表層における差別・深層における一致」ということになるであらう。だが筆者は、このような二元論は便宜上の説明に過

ぎないのであつて、現象と本質とを対立させる図式には問題があるように思う。むしろ両者の弁証法的錯綜を、丸ごと認める方が勝っているのではないか——〈普遍的なパターン〉は〈千差万別の個性〉に即しているのだから、差別と一致は、実は、徹底的に不可分である（差別即一致）。したがって、その不可分な矛盾の同一を二分して、差別と一致のどちらか一方のみを強調するのは歪曲ではないか。敢えて言うなら、人間が死の前で平等であるのは、死は不可避で、死に際して人は共通のパターンの死体験を持つから、というのは半面の真実に過ぎない。実相はむしろ、〈死（体験）は真に個性的であるが故に、ふつうの意味の論理を超絶している。そしてその点でこそ死（体験）は普遍に通じている。通常の平等の観念を超えた平等に通じている〉というふうには言えないであらうか。

注19 『プラトンII』（中央公論「世界の名著」7）三九〇—四〇二頁

注20 R・A・ムーディの前掲書、およびマイクル・B・セイボム「〈あの世〉からの帰還——臨死体験の医学的研究」（日本教文社）

注21 鎌田東二「死の境域——臨死体験をめぐって」（『現代思想』一六—一九号、一七七頁）

(11)

かつて西田幾多郎は「意識せられた意識」と「意識する意識」とを区別し、真の意識は後者であり、「意識する意識」は絶対無の場所とも言える、と述べた。^{注22}例えば、死を看取る観察者（医師など）の意識は、

対象化的意識であって、「意識せられた意識」である。そして当事者の（臨）死体験は、対象も作用もともに成立させる根源——絶対無の場所におかれた「意識する意識」に近い。ここでは世界が（時間も空間も論理も）、その根源相において現れているから、客観的な対象論理で説明することは、もはや困難である。ただし、人が臨死体験を他人に語った時点では、説明のための対象論理が混入して来ているであろう。

ところで、いわゆる客観的世界（客観的時間・客観的空間・客観的因果関係……）と言われるものは、決して真に客観的なのではなく、むしろ主観的である。それは主観的な構成であり、正確に言えば、相互主観的な構成である。というのは、客観的に物が見えるということは、人間の内側にその固有の原因があるからである。例えば、最も原始的な生物（アメーバなど）にあつては、自分に適度な環境濃度が、濃厚または稀薄にならないように移動するという、一次的な環境世界が構成されるだけである。上下左右……といった感覚は、人間の身体性に応じて、必要上、現出させた秩序に過ぎない。世界は開示性（ヘイデガー）としてのみ存在し得るのであつて、一切の存在は自体的にあるのではなく、いわばその生命体にとっての相関項としてだけ、現出しているのである。したがつて、（臨）死体験のように、生命体の基本的な要請が崩れるならば（弱化するならば）、世界の開示の仕方も異なってくるのは理の当然である。

したがつて、この意味では、死とは、（生の誕生と同じ）根源層に還

る、ということに外ならない（生死同根）。ただそれは、たんなる退行（逆行）ではなくて、西田の言う「前進即回帰」である。すなわち、現実世界への「巻き戻し転換能力のなにかを（最大限に）」というのが望ましいであろうが、保存しつづ、根源相へ還る、ということである。そしてこの「巻き戻し転換能力」をほとんど完全に喪失した場合が、真の退行の名に値するであろう。

注22 『西田幾多郎全集』（二二）一〇—五頁

（三）

戦時中に獄死した三木清は、死を目前に控えて、次のようなノートを書き留めている…

「私にとって死の恐怖は如何にして薄らいでいったか。自分の親しかった者と死別することが次第に多くなつたためである。もし私が彼らと再会することができる——これが私の最大の希望である——とすれば、それは私の死についてのほかは不可能であろう。」^{注23}

右の文は、哲学の英才三木も、いよいよ自分の死の問題となると、平凡な市井の人と何ら変哲はないではないか、という批評が聞かれる一節である。だが、生涯思索を重ねた三木ほどの思想家が、死んで他の死者たちと、普通の意味で再会できると考えていたとは、筆者には到底思えない。多分、絶対無の大海の中でのある種の邂逅の可能性に、期待をかけたのであろう。実際、可能性としては、高い確率をもつ

て、ある生の終わり（死）は、何らかの新しいものの始まりに通じている（終着即始発）。その場合、終着までの行程における、これまでの（現実的な）意味や論理が、そのまま新しい始発からの行程に引き継がれるわけではない。したがって、三木の右の言葉は、現実の論理においてはではなく、むしろ論理の転換（変容）において、理解さるべきであろう。

注23 三木清『哲学ノート』八一―九頁

(四)

今日まで人々は、多数派とともに死の本質を悲観的（忌しいもの・破滅）に見る場合も、少数派に組して楽観的（なつかしいもの・帰郷）に見る場合も、ともに一つのイメージに取りつかれてきた——すなわち、死のイメージは、物理的な点のようなものである。あたかも生命の糸が決定的な瞬間にブツリと絶ち切られるように、それは一つの境界（線）である、と。前節で紹介した三木の一文にも、そのイメージは表れている。

したがって、西欧流の言いまわしを使うなら、死は「運命の女神」に連れられることであり、東洋流に言うなら、「お召し」が来るといふことであった。だが、あらゆる意味において（科学的にも）、死は決して瞬間や点のようなものではない。死に至る老化現象（死への現象）は、幼少期に既に部分的に始まって、長期にわたって密かに進行する。^{注24} ジ

ンメルは、「人間が最後の瞬間に死ぬと考えるのは間違いである。……死の意味を知るためには、われわれは「運命の女神」という観念から解放されることが必要である」^{注25}と指摘している。すなわち、死は、死期に至って初めて人の生を限界づけるのではなく、死は生の不可欠の要素であって、生のすべての内容を色づけるものである（生死一如）。ちょうど人間の誕生の場合も、その瞬間に既に存在するのではなく、むしろ絶えずわれわれのうちの幾分かが生まれてゆくように、死は、生の各瞬間に幾分か生起して居り、やがてその分布が決定的に移行してゆく——と考える方が遙かに適切である。死は、若干の少数の部分から始まって、次第にその分布の幅を増大させてゆく。死は、決して点ではなく、幅があり入り組んだ分布なのである。^{注26}

もしわれわれが右のような立場に立つなら、死をめぐって行われている現代の様々な論争を整理し直し、新たな角度からのアプローチを可能とするであろう。これまで提示されてきた多くの議論は、いずれも死を点（境界）の如く見做し、その連関から切断して絶対化（固定化）してゆくきらいがある。^{注27}そこで、もしわれわれが死の観念を流動化して、分布の移行として捉えるなら、死は、何よりも、意味や論理の転換（変容）の相の下に理解されねばならないことが、浮き彫りになるであろう。

注24 老年期変化に認められる細胞の色素沈着は、殊に中枢神経系統において、既に幼少期に始まるとされる。

注25 Schimmel, ibid., S. 98

注26 M・フーコーは、死が点ではなく、分布の移行であることを詳述しているが、その要点のみを記しておく。

①空間的な死の移行：A 心臓から始まって脳へという経路

B 肺から心臓へという経路

C その両方の移動の経路

②時間的な死の移行：動物的器官の死（自律神経系、腸……）→感覚器官および脳機能の衰弱→筋肉の死→その他の内臓器官の衰弱→心臓の停止

（M・フーコー「臨床医学の誕生」〔神谷訳〕参照）

注27 死をめぐる論争の若干を記そう。

①死は (A) 私の主観性の比岸にあり、内なる出来事であるのか、それとも (B) 主観性の彼方であって、絶対の沈黙である〈外〉であるのか。

②死は (A) 私の可能性の中の一つののか、それとも (B) あらゆる可能性の終焉なのか。

③死は (A) 人生にその意味を付与するものなのか、それとも (B) 人生からあらゆる意味を除去するものなのか。

④死は (A) 実存の覚醒の契機なのか、それとも (B) 単なる偶然的な無意味な不条理なのか。

⑤死は (A) 私に固有で実存的なものであるのか、それとも (B) 人は死ぬ時は、無人称の単なる「ひと」(on: das man)として死ぬのであるか。など。

ハイデガーは主として(A)の立場に立ったが、現代のポスト構造主義者たち（バタイユやブランショ）は、大体において(B)の立場をとっているようである。

結びにかえて

以上見てきたように、死が問題となるのは、種の拘束力が弱まり、か

タナトロジーの根本問題（菊川忠夫）

け替えない個体という観念が成立した人間においてである。だが、死の問題が深刻な様相を呈するかどうかは、個人意識の発達程度や文化の質によって、若干の開きが生ずる。そこで、個人の意識が低い文化圏にあっては、死が大きな問題とならなかつたであろうことは、容易に想像できる。逆に、個人意識が強まった古代ギリシャで、プラトンが「タナトロジーこそ唯一の哲学である」と考えたとしても、何ら奇異の感はない。^{注28}

注28 今日においても、未開民族の大部分は、死んだ仲間や祖先は、隣の島とか、裏の山などになお精霊として生きて居り、時折、元の部落に舞いもどっては様々なことをしでかす、と考えている。このような場合は、厳密に言って、死の問題は真に成立していない。また、「帝国の栄光」のためとか、「民族の発展」のためとかいった全体主義の価値観が、第一義的に支配する社会の場合も同様である。

ところで、デカルトに始まる近代主義は、要素的・機械論的世界観を打ち出した。この立場は、自我の自立を中心とする個人主義であり、心身二元論を基礎に、身体をたんに物体の如く考える傾向の源泉となった。たしかに、近代主義は、〈個人の尊重〉を押し進めることに成功したが、個人はその基盤から切り離されて独我論的自我となり、ここに死の問題を尖鋭化する役割を演じることになった。

だが、要素的、機械論的な立場は、連続的・有機体的世界観の中に包摂されるべきものである。また、自立した個といえども、空間的連

統性（家族・社会・国家・世界・自然……）と時間的連続性（親・子・孫……）の中で成立しているものであり、相互主観的に構成された生活世界に根ざして生きているわけである。したがって、〈個の尊重〉^{レイベンズ・ウエルト}と並んで、その個の基盤（時間的・空間的連関性）の尊重ということも、同等の権利をもって、重視されねばならない。いまこのことを、仮に〈個の超越〉と呼ぶとすると、〈個の尊重〉と〈個の超越〉とは、いわば車の両輪であって、そのいずれに傾斜しようとも、よい結果は期待できないであろう。したがって、現代社会におけるタナトロジーは、〈個の尊重〉と〈個の超越〉との統一原理に立脚せねばなるまい。何となれば、〈個の超越〉を欠いた時、死は最も悲劇的な様相をもって現れるからだ。

また、近代主義は、機械論的（科学主義的）であるだけではなく、こよなく二元論的（対立図式的）である。主観と客観とか、精神と身体とか、生と死とか……こういった一切を、対立図式的に捉えようとする。そこで、生と死とは、ますます対立として考察され、死は点（境界）の如くに見做される。おまけに人間の身体は、精神から切り離された物体のように考えられてしまうから……物質文明の中で一切は流動性を失って、死の深淵だけが恐怖をもって迫ってくる。この死の恐怖から脱却するには、何よりも、死についてのわれわれの観念を匡正せねばならない。しかし、真にそのことを為すためには、われわれの身体観念も捉え直さねばならないし……そもそもわれわれが前提にし

ている生命観そのものを見直す必要に迫られる……ということになる。

これを要するに、現代のタナトロジーは、狭義の死の問題のみを検討しても、豊饒性は決して期待できないであろう。何故なら、われわれの死の観念は、主観・客観・精神・身体・生・死……という一連のパラダイムの中で成立しているからである。死の概念を真に流動化（点から分布へ）するためには、その他の一連の構図自体が流動化されて、捉え直されねばならない。それは真に大掛かりな論考を必要とするものである。本稿は狭義の死と広義の死の中間領域に視座をおき、その流動化の方向性を模索した一試論に過ぎない。