

主観性(Subjektivität)と身体

—脳死・臓器移植と日本人—

瀬戸口 昌也

はじめに

朝日新聞が平成8年9月に行った「脳死・臓器移植に関する全国世論調査」⁽¹⁾によれば、脳死を人間の死と認める人が全体の53%であるのに対して、人間の死を心臓停止に限るべきだとする人は38%である。この数字は平成4年に行った同様の調査結果と比べれば、前者が6%増、後者が3%減に当たる。また脳死者からの臓器移植に関しては賛成派が56%、反対派が28%であり、この数字は前回の調査と比べるとさほど変わらない。しかし脳死を認める人の中で、臓器移植に賛成する人の数は今回73%であり、この数字は前回の調査に比べて11%減であるとされる。これらの調査結果から言えることは、現在の日本においては脳死を人間個人の死と認めることについては社会的コンセンサスが形成されつつあるが、脳死がたとえ人間の死であっても、脳死後臓器を提供することについては抵抗がある人が増えているということになる。

脳死を人間の死と認め、脳死者からの臓器移植を推奨していこうとする傾向は世界的に見られる。例えばアメリカは大統領特別委員会による脳死の判定基準が1981年に出され、年間2000件以上の心臓移植が行われている(1991年現在)。イギリスやドイツ、フランス、スウェーデンなども何らかの形で脳死を人間の死と認める基準が存在し、脳死者を前提とした臓器移植も認められる傾向にあると言う⁽²⁾。それに対して

日本では、1992年に脳死臨調が脳死を人間の死と認める答申を出してはいるが、しかしこの答申に対して根強い反対意見があることは、同答申に脳死反対論者の意見文が追加された事実を見ても明らかであろう⁽³⁾。このような事実や先の朝日新聞社の調査結果から言えることは、現在日本では一般に脳死を人間個人の死と認める傾向にはあるものの、それに対して西洋諸国に比べると依然根強い反対意見が存在し、さらに脳死状態からの臓器移植については、いまだに強い抵抗があるということである。このことは何を意味するのであろうか。

第一に言えることは、日本人が死ということを考える際、西洋人と比べて自己の身体(遺体)に強い執着を示すということであろう。われわれが自己あるいは他者の死について想像する時、そこに何らかの形で恐れや感情を抱くことは避けられない。アルフォンス・デーケン是这样したわれわれの抱く死への恐れを、キルケゴールにしたがって「恐怖(fear)」と「不安(anxiety)」の二つに分けている⁽⁴⁾。彼によれば、恐怖は特定の対象(病気など)を原因とするものであるのに対して、不安は特定の対象に帰することのできない「漠然とした気分」のようなものとされる。先のわれわれの連関で言えば、死への恐怖は身体がこの世から消滅することへの恐怖と行うことができ、また死への不安は未知の体験である死に対する疑問(死んだらどうなるのか、死後の世界はあるのかなど)から生じる不安であると言える。そしてデーケンによれば、

死への恐れはこの恐怖と不安が複雑に絡まりあって生じてくるものとされる。そうだとすれば、死はわれわれに必然的に自己と身体との関係や、自己と世界（あるいは死後の世界）との関係の反省を迫るものであると言えよう。そしてさらに言えば、死を契機としての自己と身体との関係、あるいは自己と世界との関係の捉え方は、日本人と西洋人とでは違うことが予測できるのではないか。もちろん死生観の違いを、国民性の違いだけで単純に対比させることはできない。しかし異なった死生観を自己の身体とのかかわりから理解していくことは、今後われわれが自分自身の死生観を考えて行く上での示唆を与えることは間違いないであろう。

I 西洋における死生観と身体

西洋思想史を自己と身体とのかかわりという視点で考察した場合、われわれはプラトンにまで遡ることができる。周知のようにプラトンは『パイドン』の中で、死を間近にひかえたソクラテスに死とは不死である魂が身体から分離することだと語らせている⁽⁵⁾。そして身体は快楽を追及し思考を妨げ、魂が存在の「本来的なるもの」を追及することを妨害するものとしている。それゆえプラトンにとって身体は魂を閉じ込めている「牢獄」のようなものであり、この牢獄から魂を解放してやるのが哲学者の使命となる。このように魂を重視し、身体を軽視するという傾向はキリスト教の中では、幾分変化した形で現れる。キリスト教においても魂は不死のものとしてされるが、魂も身体もその創造は造物主である神に委ねられている。人間の死後その魂は神（キリスト）の審判を受けるが、この「最後の審判」の際、すべての死者はその身体とともに「復活」し、生者ととも裁きを受け

るものとされる。このようにキリスト教においては身体は復活の時に取り戻せるものであり、「人を生かすものは霊であって、肉は何の役にも立たない」（ヨハネ伝第6章3節）のである。

このような人間の魂と身体との対立という思想は、近代哲学においてデカルトの思想の中に最も際立って現れる。周知のようにデカルトは「我思う、故に我あり」という有名な命題において、精神と身体、すなわち「思惟するもの(res cogitans)」と「延長するもの(res extensa)」とを決定的に分離した。それではデカルト以来の哲学において、人間精神と身体との関係はどのように捉えられてきたのだろうか。このことを、ワルター・シュルツの『主観性の哲学』⁽⁶⁾を手がかりに考察してみよう。

シュルツはデカルトにとって人間が「思惟する自我」である限り、自我が自分の身体によって屈服されてはならないものであることは自明の前提であったと述べている。そして彼はデカルトに始まり、ハイデガーをもって終わる哲学的時代を「主観性の哲学」と呼んでいる。なぜならこの時代において、主観性ということが哲学の中心的主題とされたからである。シュルツによればデカルトにおいて初めて、主観は反省的なものとして捉えられたのであり、それ以来主観は「意識、自己意識、自我」などと同じ意味で捉えられるようになった。しかしシュルツは、人間の自己反省による主観性の捉え方には、互いに相反する二つの根本傾向が見られると言う。彼はこの二つの根本傾向を、「世界離脱(Weltlosigkeit)」と「世界拘束(Weltbindung)」と呼ぶ。前者は自己反省によって、自分を拘束している現実世界の諸関係を越え出て、自分を自我として世界から脱却させ絶対的なものへ向けようとする超越的な傾向である。それに対して後者は自己をそれが属している現実世界か

ら、そしてこの現実世界を根拠として理解しようとする傾向である。そしてシュルツによれば主観性の捉え方は、常にこの二つの根本傾向の間を揺れ動いているとされ、哲学史においては世界離脱の傾向はカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルらに代表されるドイツ観念論哲学に、そして世界拘束の傾向は観念論以後の時代（とりわけ実存哲学）において顕著に現れているとされる。

シュルツの見解に従えば、死の不安を前にして自己を超越的なもの、あるいは永遠的なもの（神、天国など）へと向かわせることによって充足させようとする傾向は、主観性の世界離脱的傾向と言うことができる。そこでは人間の感情や意志よりも、純粋な思惟が重要な役割を果たし、現実世界から「隔たり」を置くためには身体は余計なものとなる。なぜならわれわれは「身体に制約されたものとして、自然の世界の中へと組み込まれている」（135頁）からである。一方、死の不安を前にして自己の存在の有限性を自覚し、自己が属している現実世界に何らかの意味を見いだそうと努力する傾向は、主観性の世界拘束的傾向と言うことができる。このような傾向においては世界離脱的傾向とは反対に、主観性の反省において人間の思惟よりも身体そのもの、あるいは世界との密接な諸関係の中で生じてくる人間の衝動や感情や意志が重要な役割を果たすのである⁽⁷⁾。そこでは主観性の問題に関連して、身体が重要な問題となってくる。シュルツによれば精神と身体との関係の適切な主題化は、実存哲学と現代の哲学的人間学によって初めて遂行されたとされる。前者は例えばサルトルの身体現象学的分析を、後者はハンス・リップスやプレスナー、ボルノウらの身体人間学的考察を挙げることができよう。例えばボルノウは身体を人間の空間とのかかわ

りにおいて考察しているが、そこでは身体は空間を体験している主観の一部であるとともに、身体それ自体が自己を取り巻く空間の一部として体験される客観の一部でもありと考察されている。すなわち身体は主観と不可分のものとされ、それが純粋な主観に属するのか純粋な客観に属するのか決めることは困難なのである⁽⁸⁾。

このようにシュルツは主観性の問題は、世界離脱と世界拘束の傾向として哲学的に実存哲学まで主要なテーマとなったとしているが、この問題は現在ではとりわけフランスのいわゆる「ポスト・モダン」思想の中で、さらに多様な観点から議論されている⁽⁹⁾。この事実からしても、西洋思想において主観性の問題は依然として未解決のままであり、哲学の中心テーマとなっていることが分かる。そしてこの主観性の問題を考える場合、世界離脱・世界拘束いずれの傾向を取ろうとも身体の問題は避けられないものであり、この問題はとりわけ死への恐れによって人間個人にそれぞれ解決を迫っているものであると言えよう。しかしいずれにせよ言えることは、西洋思想において身体の問題は人間が自己（主観性）を反省することによって初めて提示されるということである。この意味では身体性問題は、主観性が前提とされて初めて成立するのである。

II 日本における死生観と身体

それでは自己と身体、あるいは主観性と身体性との関係は日本の伝統的思想においてはどのように捉えられているのだろうか。先に述べたように、西洋の伝統的思想が身体軽視から出発しているのに対し、日本人の身体観は古代から身体に特別の意味を持たせている。例えば『古事記』の有名なイザナギとイザナミの国生みの

描写を見ると、国土を造るために身体が重要な役割を果たしていることが分かるし、イザナギがイザナミの死因である火の神を殺した後で、その死体から新たにさまざまな神々が生まれたことは、死体にさえも固有の生氣や生産力があることを暗示している⁽¹⁰⁾。

日本人の死生観において身体が特別の意味を持っていることは、日本の伝統的思想である仏教にも現れている。このことを鈴木大拙の『日本的靈性』⁽¹¹⁾を手がかりとして見てみよう。大拙は精神(心)と物質(物)との対立の克服の可能性を、彼の言う「靈性」に求めている。大拙によれば靈性とは、精神の根源に潜在しているある「はたらき」であるが、それは精神とは区別され、精神と物質との対立以前の状態であり、それゆえ主観と客観とがいまだ未分化な心的状態である。そして精神が物質と対立してその克服に悩む時、自らの靈性に触れることによってその対立は自然に解消されると言う。この靈性に目覚めそれを自覚することが、本当の意味での宗教であり、それゆえ靈性は「宗教的意識」と言い換えてもよい。大拙のこのような主張は、人間が死への恐れを前にして考えざるをえない自己と身体あるいは自己と世界との関係を、宗教によって解決しようとする態度と捉えることができよう。

ところで大拙によれば、このような靈性はすべての民族に普遍的に存在するものであるが、それが自覚される様式には各民族で違いがある。それゆえ日本独自の「日本的靈性」なるものが考えられるのである。この日本的靈性が最も純粋な形で現れたものが、日本の浄土系思想と禅であり、とりわけ浄土系思想においては鎌倉時代の法然と親鸞によって、日本的靈性が自覚されるに至ったと大拙は強調する。それでは浄土系思想における日本的靈性の自覚の過程

は、大拙において具体的にどのように捉えられているのだろうか。

大拙は靈性の動きは、現世に対する深い反省から始まるとしている。この反省は仏教的に言えば、人間が「業の重圧」を感じることによって、現世の「因果世界」から離脱して「永遠常住のもの」をつかみたいという願いをもちさせる。この願いが自分の力ではかなえられないことが分かれば、人間は自分を現世から離してくれる「絶対者(阿弥陀仏)」を求めようになる。阿弥陀仏によって浄土に救われるという信仰は、鎌倉時代以前の仏教思想にも見られるものである。しかしそれと法然や親鸞の思想と決定的に違う点は、現世に対する深い反省がなかったという点である。大拙はこの反省を、「現実の否定」とか「自己否定」の経験と呼んでいる。大拙によれば現世や自己を徹底的に反省するためには、それらをいったんすべて否定しなければならない。『『あるがままのある』が否定道をたどって、またもとのところに還る容態に日本的なものがある。これを日本的靈性の超出と言う。それは何かと言うに、絶対者の絶対愛を見つけたことである』(126頁)。ここで大拙の言う「否定道」とは、実際には阿弥陀の力を信じ現世の自己を捨て去るため、一心に念仏を唱える信仰態度となって現れると考えてよいだろう。大拙はまた別の箇所でも、自己意識を念仏で申し尽くすことによって生死の境がなくなり浄土往生の時を迎えると述べているが、このこともまた同じことを意味している。

このような「信仰の生活」「念仏そのものの生活」は、「偽りを入れない生活」であり「真実の生活」である。このような生活を大拙は、「大地の生活」と呼んでいる。大拙は先に日本的靈性の超出を、現世の否定から「もとのところに還る」と表現しているが、このことは日本的靈性

の自覚は、霊性が生じて来た大地へと戻ることによって達成されることを意味している。大拙によれば大地こそ生命の根源であり、日本的霊性が生じる土台なのである。「大地の霊とは、霊の生命ということである。この生命は、必ず固体を根拠として生成する。固体は大地の連続である。大地に根をもって、大地から出て、また大地に還る。固体の奥には、大地の霊が呼吸している。それゆえ固体にはいつも真実が宿っている。」(49頁)。大拙が大地に人間の肉体そのものの意味をも認めていることから、われわれはここで大拙の言う「固体」を「身体」と置き換えても良いように思われる。そうだとすれば身体は、大拙にとって日本的霊性が自覚されるための媒体の役割を果たすものであると言えよう。人間が「大地の霊」を感じるのは身体を通してであり、身体を通して霊性の自覚に至るのである。例えば大拙は農民の阿弥陀仏信仰の真の姿として、農民が鋤で大地をそのつど一心に念仏を唱えながら耕していく様子を引用しているが、この例は大地と身体と霊性とがまさに一体となっているような信仰態度を表していると言えよう。

III 自己の存立基盤としての身体

以上述べてきたような大拙の日本的霊性についての思想は、日本人の伝統的死生観において身体が特別の意味を持っていることを示す一例であると言える。そこでは身体と霊的なものとは、西洋思想とは違って完全に分離できるものではなく、むしろ一体化して捉えられている。このような傾向は、現代の日本人の一般的な死生観の底流をなしているように思われる⁽¹²⁾。西洋においては、魂(精神)と身体との関係は自己反省を出発として対立的に捉えられていた。

そこから主観性の問題が生じ、明確な自己意識や自我という概念が確立してきたのである。そして哲学の長い伝統の後によろやく、主観性と身体性が不可分の関係にあるという見解が出されるようになった。日本においては主観性と身体性とは、もともと不可分のものとして捉えられてきたと言える。しかしその主観性は有限な身体を前提とし、西洋思想に見るような思想上の歴史的吟味に耐えていない分、強固な自己意識や自我の概念は育ちにくかったと言えないだろうか。むしろそれらは、大拙が霊性の自覚のために「自己意識の否定」を主張することからも分かるように、余計なものと考えられてきたのである。

日本人の自己意識や自我が、自己の身体を前提として成立しているのだとすれば、日本人が臓器移植を拒む理由も理解できる。なぜなら身体は自己の存立基盤であり、身体の一部を提供することは自己の一部を失うことになるからである。同様に脳死を人間個人の死と認めることに、今だに根強く反対する人がいることも理解できる。なぜなら脳死は自己の存立基盤である身体が、脳を除いてはまだ明確に生きている状態だからである。このように日本人にとって身体は人間個人の人格の一部を成し、それを形成しているものとして捉えられていると言えよう⁽¹³⁾。

註

- (1)平成8年10月1日朝日新聞朝刊。また朝日新聞総合研究センター『朝日総研リポート』、1996年10月、No.122、112頁以下参照。
- (2)中山研一編著『資料に見る脳死・臓器移植問題』、日本評論社、1992年、249頁以下。
- (3)例えば梅原猛「脳死・安楽死と日本人」(『文

- 芸春秋』, 1996年8月号, 126-134頁)参照。また立花隆『脳死』, 『脳死臨調批判』(中公文庫, 1994年)も参照。
- (4)デーケン編『死を考える』, メヂカルフレンド社, 1993年, 194頁。
- (5)プラトン, 松永雄二訳『パイドン』64C(岩波書店『プラトン全集1』, 1975年, 178頁)。
- (6)シュルツ, 藤田健治監訳『主観性の哲学』, 二玄社, 1986年。以下この書からの引用は本文中に頁数のみ記す。
- (7)われわれは西洋思想における主観性が, 世界離脱的傾向から世界拘束的傾向へと転換した一例を, ドイツ観念論以後の生の哲学を代表するディルタイの精神科学に見い出すことができよう。ディルタイは彼の歴史的理性批判の試みの中で, 精神科学における主観をカントの認識主観を批判して, 最終的に世界理解に基づいた解釈学的なものとして捉えている。このことについては, 拙稿「ディルタイの精神科学における『主体(Subjekt)』の問題について」, 別府大学紀要第38号, 1997年参照。
- (8)ボルノウ, 大塚恵一他訳『人間と空間』, せりか書房, 1994年, 271頁以下。ボルノウはまた, デカルトの命題に代表される認識の前提となる確実な出発点(「アルキメデスの点」)の存在を明確に否定して, 「すでに理解された世界」からの認識の出発を主張している。Bollnow, Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1970, S.12ff.
- (9)例えばジャン=リュック・ナンシー編, 港道隆他訳『主体の後に誰がくるのか?』, 現代企画室, 1996年参照。
- (10)荻原真『日本人はなぜ脳死・臓器移植を拒むのか』, 新曜社, 1992年, 88頁以下参照。また吉田敦彦は日本神話の中には, このような「死体化生」のモチーフが随所に見られることを

- 指摘している(多田富雄・河合隼雄編『生と死の様式』, 誠信書房, 1993年, 217頁以下)。
- (11)鈴木大拙『日本の霊性』, 岩波文庫, 1994年。以下この書物からの引用は本文中に頁数のみ記す。
- (12)養老孟司は彼の「唯脳論」の立場から, 現代日本の哲学は心身一元論の伝統に基づいていることを指摘しているが, その源流は鎌倉時代にまで遡ることができるとしている。彼によれば鎌倉時代は, 「自然としての身体」の観念が登場した時代であると言う(養老孟司『日本人の身体観の歴史』, 法蔵館, 1996年, 213頁以下)。
- (13)われわれ日本人がこのことを最も強く自覚する機会が, 日本の伝統的な葬式の場であったと言える。そこでは死者の身体(遺体)が重要な役割を果たす。遺体は生前の完全な姿をとどめていることが求められ, 遺族や近親の手によって手厚く葬られなければならない。そうすることによって, 故人は遺体を媒介として生者から今度は死者としての人格を与えられ, 祖先霊として供養の対象となるのである。葬式とはこのように, 「人格のこの世における消滅のプロセス」と「あの世での別な人格への転換」という, 共同体による「通過儀礼」としての意味を持っている(櫛島次郎『脳死・臓器移植と日本社会』, 弘文堂, 1991年, 16頁)。