

生者と死者の人生の意味

—思想的および生物学的観点から—

杉岡 良彦

(和文要旨)

倫理学者の高橋隆雄は「無念の思いをもって亡くなった死者に何ができるのか」と問い、死者が「われわれの生き方の変化や政治・科学・技術の問題解決や予防的行為をもたらす」ことによって、われわれが「死者の生に意義を付加する」という新たな視点を提示した。一方で、人間には無条件に「生きる意味」があると主張した精神科医のV.フランクルは「意味ある人生は過去の中に永遠に保存され、存続し続ける」と考えることで、死に対する悲観的な理解を取り除いた。近年の脳科学は、共感が他者を助ける利他的行為を促すことを示している。高橋の視点は、共感しても手を差し伸べる対象が見いだせないわれわれに、新たな利他的行為のバイパスを提供することで、向社会的行動を遂行させる。フランクルによる死の解釈は、トップダウンのメカニズムで共感を抑制する。両者の理解は全く異なると見えながら、生者と死者に生の意味を与える。

(SUMMARY)

Ethicist Takao Takahashi once asked, “What can we do for the dead who died with regret?” He presented a new perspective suggesting that we can “add meaning to the lives of the dead” by allowing them to “bring about changes in our way of living and problem-solving and preventive actions in politics, science, and technology.” On the contrary, psychiatrist V. Frankl argued that human beings possess an unconditional “meaning of life,” dispelling pessimistic views on death by thinking that “a meaningful life is conserved and continues to exist forever in the past.” Recent findings in neuroscience have revealed that empathy fosters altruistic behaviors, leading individuals to help others. Takahashi’s perspective provides a new bypass or approach to altruistic behaviors enabling us to perform prosocial behaviors in situations in which we feel empathy but

cannot identify to whom we should give aid. However, Frankl's interpretation of death suppresses empathy through a top-down mechanism. Though these two understandings appear completely different, both help in explaining the meaning of life for both the living and the dead.

はじめに

倫理学者の高橋隆雄（1948-2020）は「死者の生に意義を付加する」という視点を提示した。しかし、そもそも死者の生に意義を付加するとは何を意味しているのだろうか。一方で、すべての人間には無条件に「生きる意味」があることを主張した精神科医の V. フランクル（1905-1997）は、人生の意味を見出すのを助けるロゴセラピーという精神療法を確立した。ところで、最近の脳科学は、宗教的心情とも関わりの深い「共感」や人を援助するなどの「向社会的行動」の際に活性化される脳の領域を同定してきている。こうした研究は、進化論的観点からも論じられ、人間だけではなく他の哺乳類にも共感や向社会的行動が認められることを示している。本論文では次のように議論が展開される。まず「死者の生に意義を付加する」という主張の内容を明らかにする。次に、ロゴセラピーの観点から死者の生がどのように論じられるのかを概観する。さらに、これら二つの独立した主張が共感に関わる生物学的観点からどのように理解されるのかを論じる。以上の考察を通じて、あらためて生者と死者の人生の意味を考察する。

1. 高橋隆雄による議論

1. 1. 死者に対する二つの姿勢

高橋の議論（高橋 2013）は、特に東日本大震災を契機とし、「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々に対して、われわれは何ができるのか」（以下では、[問 1] と呼ぶ）という反省から出発している¹。

彼は、死者に対するわれわれの姿勢には二種類あると主張する。一つは「供養」あるいは「慰霊」である。例えば、僧侶や神官による宗教的儀式を通じて死者の魂（あるいは

¹ 死者とわれわれとの関係や死者の尊厳をどのように理解するのかという興味深い論考がいくつか発表されている。例えば、佐藤啓介は「死者に対する倫理的配慮」という問題がこれまで十分問われてこなかったことを指摘し、「死者の尊厳の根拠」を問う。彼は物理的实在のみを認めるのではなく、「死者もまたそれ自体として、その象徴的・物語的・社会的实在に関して、それが生き生きと語られている間は、倫理的配慮の対象と見なされるべきである」（佐藤 2019）と述べ、死者の尊厳の根拠を提示する。この点については注 3 も参照。

は神仏)に感謝と祈りを捧げ、その魂が安らかであることを願う。こうした行為の背景には「死者を死者として存在するものとみなす考え」(同、125頁)があることを彼は指摘する。一方で、これまで哲学や倫理学でほとんど論じられてこなかった視点、つまり「死者の生に意義を与えること、あるいは意義を付加する」(同頁)という姿勢があると高橋は提示する。これについて「死者がみずからの生を生きたことについてのポジティブな意義の付加、高揚である」(同、126頁)とし、前者との違いは「死者の霊の存在を仮定する必要がない」ことであると彼は説明する。

「死者の生に意義を付加する」とは具体的にどのようなことだろうか。高橋は「たとえば大災害の犠牲者になったことが、多くの人々の人生観を変えたり、政治、科学への反省を生じさせるかもしれない。そのことによっても、彼ら死者の生の意義は高まる」(同、132-133頁)と説明する。供養が死者の「無念さ、くやしき、恐れ」や供養する側の「共感、充実感、安堵感」などの心理的なものに関わるとしたら、後者は犠牲になったという事実に影響されて、「どのようにわれわれの生き方や政治が変わり科学・技術への反省」や解決や予防への行為がもたらされるかという「事実と行為の間の因果関係が重要」(同、134頁)なのだと主張する。つまり、「結果である行為が逆に、原因である災害による犠牲に意味を付与するのである」(同頁)。興味深いのは死者の生の意義が貶められる可能性にも言及されている点である。たとえば、逆境を生き抜いたAさんの話を聞くが、自分にはできないと思い、自堕落に徹することで最後に後悔する人がいる可能性を挙げている。このように、「Aさんの生の意義は高められたり貶められたりする」(同、142頁)。

1. 2. 死者の存在の在り方とケンブリッジ変化

通常、「供養」や「慰霊」であれば死後の霊や魂が仮定されているが、高橋は「死者の生に意義を付加する」という文脈において「死者はどのような存在とみなされているのか」と問う。

ここで彼は「ケンブリッジ変化」²という概念を援用する。ケンブリッジ変化とは「主体自体に何らかの実在的な変化がないにもかかわらず、主体と他の存在者との関係や、他者からの評価が変化することで生じる変化」(同、143頁)であると説明される。この

² 高橋(2013)や福間(2009)によれば、ケンブリッジ変化は、哲学者のP. ギーチ(Geach)が1969年の著書の中で、ケンブリッジ大学の哲学者たち(B. ラッセルやJ. M. E. マクタガート)が使用した変化の概念に対して名づけたとされている。

概念では、死後の靈魂の存続の有無は不問であり、あくまでも「主体と他の存在者との関係や、他者からの評価が変化することで生じる変化」が問われている。

ケンブリッジ変化について別の学者による説明を参照したい。福間聡は「G氏は友人のH氏によって裏切られている」という例を提示しつつこの概念を説明する(福間2009、137-140頁)。実際に裏切る行為を行っているH氏において生じている変化は「実質的な変化 real change」である。一方で、G氏がこの裏切り行為を知り、人を信じられなくなったり、体調を崩した場合にはG氏にも実質的な変化が生じているが、G氏がH氏の行動に気づいていなければG氏には実質的な変化は生じていない。しかし、G氏が気付いていなくても「友人に裏切られている」という関係的特性をG氏が新たに獲得することになるためにG氏には「関係的变化 relational change」が生じたとし、これがケンブリッジ変化であると福間は説明している。そして故人の場合には³、死後にその人の信頼を損なうような偽りの事実が流布された場合には、その人に関する記述が変化する(あの人は立派な慈善家ではなく、人をだまして金儲けをしていた、など)ため、ここでもケンブリッジ変化が生じていることになる。ケンブリッジ変化は「われわれが抱くその人に対する信念」が変わることで、その人物についての記述(関係的特性)が変化することである(同、139頁)。故人の場合、実質的な変化は生じないとしても、関係的变化が生じ、その故人はあらたな特性(関係的特性)を獲得しうる(同頁)。

つまり「死者の生に意義を付加する」という高橋の理解において、死後の魂の存在は前提とされていない。しかし、死者はすでに故人であるからわれわれと無関係なのではなく、われわれの人生観や行為が変わることで、死者には新たな関係的特性が付与され、われわれとの間に新たな関係的变化(ケンブリッジ変化)が生じる。

著者には、高橋が無念の思いをもって災害で亡くなった多くの人たちに思いをはせる誠実な学者であると思われる。彼自身も述べているように「誰々の死を無駄にしないように生きる」というのは、日常で語られる当たり前の表現であり(高橋2013、148頁)、われわれに自ら沸き起こる心情である。このように、高橋は[問1]に対して「供養」以外に、「死者の生に意義を付加する」という新たな選択肢を明示した。

ところで、今生きているわれわれの「人生には意味がある」と考えるフランクルの立

³ 故人の生の問題について論じる際に、福間は清水の議論を引用し、「生物学的 biological 生命」と「物語られる biographical いのち」という二つの生概念(清水2005)があると説明する(福間、143頁)。福間自身は、同様の概念を、死によって「心や身体(=生物学的な生 biological life)」は消滅するが、「物語としての生 narrative life」は終わらないと表現する(同、135頁)。こうした生概念の区別は、佐藤(2019)にも引き継がれていると言えよう。

場から、「死者の生の意義」は一体どのように理解されうるのだろうか。

2. 人生の意味と死——ロゴセラピーの観点から——

2. 1. 人生の意味と死の問題

フランクフルはロゴセラピーの創設者としても知られているが、ロゴセラピーは「人生の意味を見出すことを援助する精神療法」である⁴。このセラピーには「すべての人生には意味がある、しかも無条件に」という前提がある。これは、先に取り上げた高橋による「死者の生に意義を付加する」という発想とは対照的である。なぜならフランクフルは精神科医として、目の前の患者がみずからの「生の意味」を見出すことを援助するのであり、その対象は死者ではない。フランクフルの関心は、生きている人間に向けられている。しかし、多くの人間は自らの死や身近な人々の死に直面し、人生のはかなさに思いをはせ、「人生に意味を見出すことができない」と訴える。よって、ロゴセラピーにおいても、死の問題を避けることはできない。それではフランクフルは死の問題をどのように理解したのだろうか。

彼は「人生のはかなさ」に関するロゴセラピー的理解を、砂時計を用いて語る（フランクフル 1999、169-170 頁）。砂時計の上部の砂は狭い通路を介して下部に落ちる。彼は比喩的に、上部の砂は未来をあらわし、下部の砂は過去をあらわすと説明する。下部に落ちた砂は、「過去の中で永久に保存される」（同、170 頁）のだと考える。

上部の砂はあらゆる可能性に開かれた未来である。その可能性を意味あるものとするのは「何かを創造すること」「何かを体験すること」「苦悩すること」であり、彼はそれぞれを「創造価値」「体験価値」「態度価値」と呼んだ（フランクフル 2004、119 頁）。こうして未来の可能性が創造や体験や態度によって、意味あるものとされ、「過去」となる。過去となれば、「何ものもそれを変えることはできないし、また取り除くこともできない」（フランクフル 1999、170 頁）のである。フランクフルはロゴセラピーのこうした理解を、実存主義においてしばしば認められる「現在に対する悲観主義」に対して、「過去に対する楽観主義」と名づけている（同頁）。

⁴ ロゴセラピーの具体的な内容に関しては、フランクフル（2004）、および杉岡（2014）を参照。ロゴセラピーではフロイトによる精神分析とは対照的に、無意識の宗教性も考慮されるなど、宗教にも開かれた態度をもっていた点は特記されるべきである（杉岡 2023、197 - 198 頁、314 - 321 頁を参照）。

2. 2. フランクルが提示する具体例と意味ある人生の完成としての死

具体的に考察したい。フランクルは夫を結婚後1年で亡くした女性の例を挙げる。この女性の人生は、はかなく空しいものであり、彼女の人生には意味がないのだろうか。フランクルは以下のように述べる。「最高の愛の経験が過去の引き出しに大切に収められたなら、彼女の人生は無意味にはなりえない」（同、173頁）。

彼女の「体験価値」は、過去の中にいつまでも留まるのである。しかし、反論も可能だ。つまり、彼女の体験は思い出にすぎず、はかないもの——彼女が死んだあと誰もそれを覚えていない——のではないかという疑問が生じる。この疑問に対してフランクルは以下のように反論する。

「誰かが覚えているかどうかは、存在にとってどうでもいいことではないかと。私たちがそれを見たり考えたりすることとは無関係にそれは現に存在しており、また存在し続ける」（同頁）。

つまり、彼女が夫と過ごした人生の体験は——彼女や人々の記憶にかかわらず——過去の中に永遠に保存され、存在し続ける。だからこそ彼女の人生の意味は永遠に意味あるものとして存在すると考えられている。

また、人生のはかなさを訴える女性との講義中の面接の中で、彼女が尊敬していた医師（故人）についての話題に触れた際に、フランクルはその医師の人生の意味は、「彼の生涯が終わると同時になくなってしまったのではないか」（同、175頁）と、少し意地悪な質問を女性に投げかけた。それに対して女性は「決してそうではない」と答えた。さらにいくつかの質問の後で、その医師の人生の意味を覚えている患者がすべて死んでしまったら彼の人生の意味はなくなるのではないかと質問を彼女に投げかける。それに対し彼女は「それでも、残ります」（同頁）と答えている。フランクルは彼女が抱いているが自覚していなかった答えを彼女から巧みに引き出した。

われわれも身近な人、尊敬する人に関して同じような質問を投げかけられれば、「それでもその人生の意味は残る」と、同様の答えを返すのではなかろうか。つまり、あらゆる人生には無条件に意味があると考えるロゴセラピーにとって、その満たされた人生の意味、つまり業績は——たとえ本人が業績であると気づいていないとしても、またそれを記憶している人々がすべて亡くなったとしても——過去の中に永遠に存在し続けるのである。だれもその意味（業績）を奪い去ることはできないし、その人の人生の意味は他者の記憶とは無関係に、過去の中に存在し続ける。

以上の二つの例からわかるように、フランクルの場合、あくまでも生きている人間の

「人生の意味」に関心が向けられ、高橋が提示するような「死者の生に意義を付加する」という発想がそもそもないと言ってよい。それは彼が「自己は存在するものではなく、成りつつあるものであり、それゆえ自己は、死によって人生が完結する時に、初めて自己自身となる」(Frankl 1978, pp.112-113) と考えるからである。死は、そもそも意味ある人生の完成なのである。それは誰も奪い去ることのできない過去の中に永遠に保存される。よって、何かを付加したり、除去したりできないし、する必要もない。

このようにロゴセラピーの立場に立つならば、そもそも[問1]の疑問そのものがわれわれに浮かぶことはない。しかし、[問1]は、実際のところ多くの人々に生じる問いではなかろうか。ここで[問1]の疑問を以下のように問い直してみたい。

「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々に対して、なぜわれわれは何かをしたいと思うのか」・・・[問2]

つまり、[問1]の前提には「無念の思いをもって亡くなった人々に対して、「何かをしたい」という心情が湧きおこる」という事実がある。だから[問1]の前に、むしろ問うべきは[問2]である。[問2]には多様な角度からの答え方があるだろうが、この問題と関連する最近の脳科学は興味深い事実を示している。

3. なぜわれわれは他者に何かをしたいと思うのか——脳科学と進化の視点——

3. 1. 共感と向社会的行動に関する科学研究

[問2]の出発点には、他者の無念さや痛みへの共感(empathy)がある。そもそも共感はどのように定義されているのだろうか。共感は、「他者と感情(emotion)を分かち合う能力」(Tomova et al.2017)、あるいは「他者の感情を知覚し、その感情を敏感に感じ取るという生まれ持った能力を示しており、共感には他者の幸福(well-being)のために世話をしたいという動機が伴う」(Decety et al.2016)と理解されている。

人を対象とした共感に関する科学研究で明らかにされているのは、例えば「他者が痛みを感じている顔を見る時」「他者の体の一部が傷つけられている写真を見る時」「他者の苦しみを想像する時」などに、それを見ている(あるいは想像している)被験者の脳の活性が機能的磁気共鳴画像法(functional magnetic resonance imaging:fMRI)などを用いて観測され、被験者の脳の前帯状皮質(anterior cingulate cortex:ACC)、前島(anterior insula:AI)、補足運動野(supplementary motor area)、扁桃体(amygdala)などが活性化されることが示されている(Lamm et al.2007, Bellucci et al.2020)。これらの領域は、本人が直接痛みを感じる際に活性化される領域でもある。こうした研究結果は、他者の痛み

を見る時/想像するときに、その人は他者と痛みを「共感」していることを示唆している。

共感が果たす役割として重要であるのは、共感が向社会的行動（利他的行為、協働など）への動機を与えるという点である。つまり、共感に向社会的行動を促すのに決定的な役割を果たしており、他者の苦悩を軽減する手助けとなる（Decety et al.2016）。

興味深いのは、他者を助けること——直接人を助ける行為や寄付行為——は、同時にその人の脳内の中脳辺縁系（mesolimbic system）や側坐核（nucleus accumbens）といった報酬系あるいは動機づけにかかわる領域を活性化するという研究結果である（Moll et al.2006）。報酬系には、ドパミン神経系が関わり、人に快楽をもたらし、強い動機付けを与える（Decety et al.2016）。つまり、利他的行為を行った本人には、喜びや満足感が与えられる。

3. 2. 進化から見た共感と向社会的行動

他者の感情を感じ取ることができる共感という能力は人間固有の能力ではなく、人間以外の動物においても観察されるという研究結果は、共感や向社会的行動へのより深い理解を助ける。

ラットやマウスでは、別のラットやマウスが電気ショックを受けるのを見ただけで、自らは電気ショックを受けていなくても、ストレス反応を示すことが報告されている（Knapska et al.2010）。つまり、人間における共感という能力が人間以外の生物でも観察される。この点について、共感が進化の観点から「子育て」「世話」に起源をもつことが指摘されている（Decety et al.2016）。子育て、あるいは世話をすることは、子供の生存に必要である。子供の脆弱性を感じ取り、子供が何を必要としているのかを理解する能力やコミュニケーション能力は、人間に限らず、生物種を通じて神経学的にも普遍的に保存されている（Decety et al.2016, Paradiso et al.2021）。

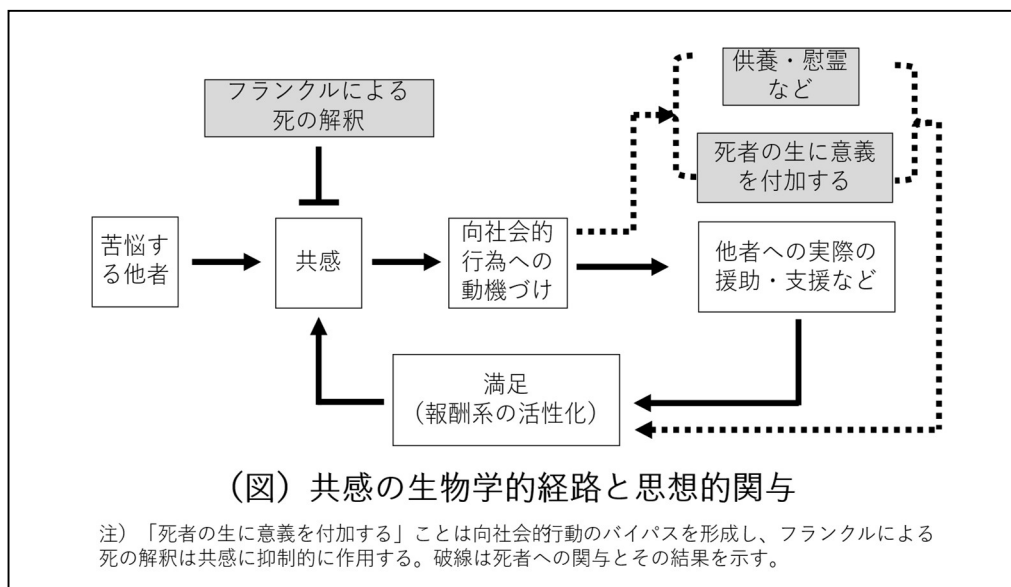
3. 3. [問2] および [問1] に生物学的観点から回答する

以上の脳科学や進化に関する科学的考察から、[問2] に関して以下のように答えることができるだろう。つまり、[問2] は、少なくとも他の哺乳類同様、生物としての人間が子孫や集団の生存のために必要な共感という能力の発露によると答えることができる。共感とは他者の痛みを感じる能力であり、同時に困っている人を助けようという動機を促す。しかし、本稿の出発点である高橋の問題意識が生じた背景にあるのは、手

を差し出そうとする「苦悩の中にある人」が、現在は存在しない——直接その人たちの苦悩を和らげることができない——という事実なのである。

よって、「無念の思いをもって亡くなり、今は声を発することもできない人々」に思いをはせ、あるいは災害時の映像を見て、その人たちの痛みを共感したわれわれに引き起こされる利他的行為は、直接の対象を失う。その戸惑いが、[問1]として提示されたと考えられる。心的エネルギーを用いて比喩的に表現するなら、勢いよく流れてきた心的エネルギーの水流が、突然せき止められたような事態がここでは生じている。

先にみたように、高橋による「死者の生に意義を付加する」具体例的な説明、つまり「大災害の犠牲者になったことが、多くの人の人生観を変えたり、政治、科学への反省を生じさせるかもしれない。そのことによって、彼ら死者の生の意義は高まる」という内容は、生物学的に考えれば、「共感」し、「人生観の変化や政治や科学への反省をもたらした」という「結果」、つまり「直接的ではないにせよ死者に寄与した」という一種の「利他的行為」によって、生きているわれわれに満足をもたらすと考えられる。つまり、高橋の議論は、行き場を失った向社会的行動への動機に、「死者への利他的行為」という新たなバイパスを作り出すことで、せき止められた心的エネルギーを貫流させ、結果として通常の共感同様に、当事者に満足感を与えることで、共感や利他的行為を強化する(図)。そして共感や利他的行為は、われわれ生物の生存にとって、有利に働く。



4. トップダウンのメカニズムとして働く思想・信念

「すべての人生には意味がある」と考えるフランクフルトにとっては、その人生の意味(あるいは業績)が「過去」の中に永遠に保存されると考えることで、「死者に何ができるのか」という問いそのものがわれわれには生じてこない。どのような死に方であれ、生きている間の素晴らしい体験(体験価値)、作り上げた業績(創造価値)、そして避けられない苦悩から逃げずに最後まで勇敢に人生を生ききったという態度(態度価値)は、死と共に完成し、過去の中に永遠に保存される(以下、これを「フランクフルトによる死の解釈」と呼ぶ)。

フランクフルトの議論は、生物学的にはどのように理解できるのだろうか。共感には、人が苦しんでいる場面を見るなどの感覚(知覚情報)に基づいて自動的に引き起こされるボトムアップ(bottom up)のメカニズムと、この自動的な反応を修飾するトップダウン(top down)のメカニズムがあることが知られている。トップダウンは「認知的評価」、「自他の区別」、相手の立場になって考える「他者視点取得」(perspective taking)などのより進化した要素によって、ボトムアップのメカニズムを強化したりあるいは抑制したりする(Tomova et al.2017)。

トップダウンとボトムアップのメカニズムに関わる興味深い実験例として、愛する人が身体的な痛みを受けているのを見た際には、見ず知らずの人が同じ痛みを受けている場合よりも、前述したような前帯状皮質や前島といった共感に関わる脳の領域が優位に活性化されることが報告されている(Cheng et al.2010)。一方で、見ず知らずの人の場合には、右側頭頭頂接合部や上前頭回がより活性化される。特に右側頭頭頂接合部と島はお互いの活性化を抑制する関係にあると考えられている。

つまり、他者の苦悩を見た場合、通常われわれには共感が生じ、共感では他者を助けたいという動機づけを与え、利他的行為などの向社会的行動を促すが、この共感では認知的評価などに依って修飾(強化あるいは抑制)される⁵。こうした事実が生物学的に明らかになっているとすれば、「フランクフルトによる死の解釈」は、おそらくトップダウンとし

⁵ 共感が社会的文脈によって強化されたり抑制されたりすることは、生存という観点からも重要である。例えば火災現場で助けを求めている人がいても、助けられない状況であるならば燃えさかる炎のなかに飛び込むという利他的行為を中止する必要がある。このように、共感ではトップダウンの修飾を受けて適切な行動へと導かれる必要がある(Tomova et al.2017)。しかし一方で、ある種のイデオロギーや宗教的信念のもとでは、本来備わった共感能力が抑制され、敵対する他者を傷つけることやあるいは殺めることさえ、行えるようになると考えられる(Decety et al.2016 参照)。

て機能し、自動的にわれわれに引き起こされる共感を抑制すると考えられる（図）。

フランクフルトによる死の解釈は、共感を抑制するという点では否定的に聞こえるかもしれない。しかし、共感が抑制されることは、われわれに心理的ストレスの軽減作用をもたらすという利点がある。なぜならば、死者に対して引き起こされる共感は、先にみたように、その利他的行為の直接の対象を失い、われわれに「もどかしさ」や「やりきれなさ」という感情を生起させるからである。その一方で、「フランクフルトによる死の解釈」は立派に自らの生を生ききった死者に対する「尊敬」や死者の人生への満足感をわれわれにもたらししてくれる。もちろん、この解釈は、残された遺族や親しい友人に対しても慰めを与えるものである。

5. 「生者と死者の人生の意味」と「共苦」

われわれの人生には様々な苦しみや困難がある。日本でも災害や事故で亡くなる人は毎年何人も何千人もいるし、世界に目を向ければ、戦争や飢餓で、何の罪もない多くの子供たちも亡くなっている。あらためて問う。われわれの人生には意味があるのだろうか。いわんや、無念の思いをもって亡くなった死者の生には意味があったのだろうか。

本稿ではこの疑問に答えようとした高橋の提案、つまり「死者の生に意義を付加する」という理解と、さらにすべての人生には意味があると考えるロゴセラピーの立場から「フランクフルトによる死の解釈」を紹介した。これらは二つの全く異なる解釈であり、両者に接点が見いだせないように思えるが、生物学的（脳科学のおよび進化論的）観点を採用することにより、両者を統一的に理解するスキーマを提示することを試みた⁶。

以上の考察を通じてわれわれがあらためて気づかされるのは「共感」の重要性である。この能力が他の生物種でも保存されているという事実は、進化した——少なくとも哺乳類には見出される——生物の生存にとって不可欠な能力であることを示している。にもかかわらず、現代の社会において、われわれはこの基本的な能力である共感を十分に発

⁶ 本論での脳科学や進化論的観点の導入の意図は、「死者の生に意義を付加する」という主張や「フランクフルトによる死の解釈」に、生物学的観点からそれぞれの見解を再考することで、これらの主張に新たな見方を提示することである。いわゆる生物学者の R. ドーキンス (Richard Dawkins, 1941-) や哲学者の D. デネット (Daniel Dennett, 1942-) などのように、科学主義あるいは自然主義的立場から宗教や哲学的問題を論じる立場を本稿では取らない。V. フランクフルトが次元的人間論で論じたように、科学的理解は人間全体ではなく人間の側面をそれぞれの科学的方法に基づいて明らかにするものであり、そこで得られた科学的発見は基本的に宗教や哲学的主張の理解を助けるものであると考えられる。次元的人間論の解説に関しては杉岡 (2014, 224-231 頁) も参照。脳科学とキリスト教に関する包括的な理解については芦名 (2022) を参照されたい。

揮できていない、あるいは過激な思想・信念を他者と共有することで特定の人々の苦悩への共感をトップダウンの能力を悪用することで脆弱化させている——ヘイトスピーチやネット上の他者への攻撃など——ように思える。ところで、他者と喜びや特定の思想・信念を共感するだけではなく、とりわけ苦悩を共感する場合、それは「共苦 (compassion)」と呼ぶ方がふさわしい。そうであるなら、さまざまな災害や事故、また病気などの苦悩があふれる世界に生きるわれわれに必要なのは、「共苦」の感覚を養うことではなかろうか。共感の一つであるこの感覚は、共感と同じくわれわれの連帯や向社会的行動を強め、生物学的には生存を有利にするように作用すると考えられる⁷。

生者と死者の人生の意味の有無への問いに正解はない。しかし、われわれはこの問いをねばり強く考え、この問いへのさまざまな解釈を提示することはできる。「われわれの生き方や政治が変わり科学・技術への反省や解決や予防への行為をもたらすことで死者の生に意義を付加する」という理解は、死者の生を豊かにすると考えるだけではなく、われわれの人生に「死者のためにも生きる」という一つの目標を提示してくれる。「フランクによる死の解釈」も、われわれに死者への無念さや後悔の思いを軽減させ、苦しみはあっても生ききった死者の人生への敬意や尊敬の念を生じさせる。そして、われわれの苦悩の意味も永遠に残ると考えることで、生きる勇気を与えてくれる。

われわれに求められているのは、死者や生者のさまざまな苦しみから目を逸らすことなく、死者にも生者にも思いをはせ、共苦しながら連帯し、解決を試みることであろう。こうした取り組み一つ一つが足跡となり、過去に保存され、われわれに死者と生者の生の意味を強化してくれる。

文献一覧

Bellucci G. et al., 2020. Neural signatures of prosocial behaviors. *Neurosci Biobehav Rec.* 118: 186-195.

Cheng Y. et al., 2010. Love hurts: an fMRI study. *Neuroimage* 51: 923-929.

⁷ 共苦はとりわけ宗教者や医療者に要請される態度であろう。病院には様々な病いを抱えた患者や回復困難な苦しみの渦中にある人々で満ちている。そして医療者も自らの力の及ばなさに苦しむことも少なくない。フランクは変えられない運命に対して苦悩する能力の価値（態度価値）を示したが、苦悩する人々を支える医療者にも宗教者にも——たどえもはや治療や救いが困難と思える状況でも——彼女たちと共に苦しむ能力、つまり「共苦」する能力は残されている。どのような状況でもわれわれは他者のために共苦できる。「共苦」に関しては杉岡（2023、381-382 頁）を参照されたい。

Decety J. et al., 2016. Empathy as a drive of prosocial behavior: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci.* 371(1686): 20150077.

Geach P., 1969. *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul.

Knapka E. et al., 2010. Social modulation in learning in rats. *Learn. Mem.* 17: 35-42.

Lamm C. et al., 2007. What are you feeling? Using Functional Magnetic Resonance Imaging to Assess the Modulation of Sensory and Affective Responses during Empathy for pain. *PLoS One.* Dec 12;2(12): e1292.

Moll J. et al., 2006. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proc Natl Acad Sci USA* 103(42): 15623-15628.

Paraiso E. et al., 2021. Neural mechanisms necessary for empathy-related phenomena across species. *Curr Opin Neurobiol.* 68: 107-115.

Tomova L. et al., 2017. Increased neural responses to empathy for pain might explain how acute stress increased prosociality. *Soc Cogn Affect Neurosci.* 12(3): 401-408.

芦名定道 (2022) 『脳科学とキリスト教思想——心・人間・倫理』三恵社。

佐藤啓介 (2019) 「〈死者の尊厳〉の根拠——下からの死者倫理の試み」『宗教哲学研究』36、29-43頁。

清水哲郎、伊坂青司 (2005) 『生命と人生の倫理』放送大学教育振興会。

杉岡良彦 (2014) 『哲学としての医学概論——方法論・人間観・スピリチュアリティ』春秋社。

杉岡良彦 (2023) 『共苦する人間——医学哲学から宗教と医学を考える』春秋社。

高橋隆雄 (2013) 「災害犠牲者の生の意義——レクイエムとして」(高橋隆雄『「共災」の論理』九州大学出版会)、121-148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』12号、東京大学大学院人文社会系研究科、128-148頁。

フランク V.E. (1999) 「はかなさと、死すべき運命——存在論的エッセイ」(V.E. フランク、諸富祥彦監訳『〈生きる意味〉を求めて』春秋社、167-186頁。V.E. Frankl, 1978 “Temporality and Mortality: An Ontological Essay”, in *The Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism* (New York: Simon and Schuster), pp.102-113.)

フランク V.E. (2004) 『苦悩する人間』春秋社。

杉岡：生者と死者の人生の意味—思想的および生物学的観点から—

キーワード

死者の生の意味、共感、向社会的行動、脳科学

Keywords

meaning of life for the dead, empathy, prosocial behavior, neuroscience