



Title	<翻訳>洪, 如玉 「東アジア諸国における死生觀と教育觀—東西思想の比較—」
Author(s)	林, 宮玉; 小川, 竜汎; 稲見, 佑太 他
Citation	大阪大学教育学年報. 2019, 24, p. 111-121
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/71379
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

東アジア諸国における死生観と教育観 —東西思想の比較—

洪如玉

(翻訳 林 宮玉 小川竜汎 稲見佑太 西澤ありさ)⁽¹⁾

指導教官：岡部美香准教授

和文要旨

本論は、2017年6月15日に大阪大学・人間科学研究科において行われた洪如玉氏（台湾国立嘉義大学・教授）の講演を翻訳したものである。今日の学校教育において、死は単なる生物学の概念としてしか教えられておらず、死が誰でも必ず経験することであり、常に私たちの生と共にあるという現実については、ほとんど考えられていない。このような現状のもとで、死と向き合うことが持つうる教育的な可能性を示唆するために、本論では、孔子・莊子・ハイデガー・リンギスという四人の思想家の死生観と人間観に依拠しつつ、死という問題を次の四つの観点から論じている。すなわち、(1)生者はどのように死者を弔うのか(2)生者はどのように死にゆく人を看取るのか(3)生者はどのように自分の死を考えるのか(4)生者は死に向かう自らの生をどう思うのか、である。

はじめに

生と死をいかに教えるのかは、教育者にとってもっとも重要な課題の一つである。生の美しさを教えるのはよくあることだが、死というテーマはほとんどの場合、痛み、苦しみ、苦難などの問題を伴う。そのため、死について詳細に論じるのは難しいかもしれない。しかし、生と死は確かに切り離せない。大抵の大人は死について語ることも、死を子どもと語ることもしたがらない。では、私たちはどのように子どもと共に生と死の問題に直面すればよいのだろうか。また、教師はどのように生と死について教えられるだろうか。

人間が死ぬところに立ち会うことを教育活動の一部とすることは教育者として適切なのだろうか、それとも不適切だろうか。人間の死あるいは葬式に立ち会うことは教育的なのだろうか。見知らぬ人、友人、家族、あるいは最愛の人の葬式で、歌ったり踊ったりするのは人間として許されることなのだろうか。本論では、東洋と西洋の思想家からの示唆を通して、死の意味と、死が生の教育に示すものを探っていきたい。

1. 一般的な死の解釈

死とは何か。Wikipediaでは、以下のように定義されている。

死とは、生命体を維持しているすべての生物学的機能が停止することである。一般に死をもたらす現象には、生物学的な加齢、〔動物の場合は〕食べられること、栄養失調、疾病、自殺、殺人、飢餓、脱水、致命傷につながる事故ないしトラウマがある。⁽²⁾

〔引用文の〕一文目では、科学的かつ生物学的な意味における死が定義されている。他方、二文目では、有機体の生物学的機能が停止することにつながりうる原因について言及されている。だが、この死の定義では、死とはどのような事実を指すのか、何が死をもたらしうるのかについて述べられているにすぎない。学校において死は、否定できない事実として、生活・自然科学・科技⁽³⁾の授業で生物のライフサイクルについて学ぶときに必ず教えられる。ここで問題となるのは、死を誰にでも起こりうる事実として教えることだけで十分なのかということである。およそ人間が経験しうるものなかで、死はもっとも異様なものである。一度死を経験すれば、二度と生き返ることはない。死とは常に他の誰かが経験することであり、私が経験することではない。死は、他者の死を見ることでしか研究や探求ができないような事実にすぎないのである。だが、死の経験のこのような不確かさにもかかわらず、死はなお私に影響を与える。なぜなら、私の身近な人々の死は私にとって問題だからである。さらに、私自身もいつかは死ぬと考えることは、もっとも恐ろしく悩ましいことの一つである。概して、死の意味とは複雑で複合的なものなのである。

死に関する教育とは、死そのものを分析したり理解したりするものではなく、生の教育である。私見では、死の問題は以下の四つに分けて考えることができる。

- (1)生者は死者をどのように弔うか。
- (2)生者は死にゆく者をどのように看取るか。
- (3)生者は自らの死をどのように考えるか。
- (4)生者は死へと向かう自らの生をどのように思い描くか。

死について考察することによって、死に関する倫理のありようと生の教育の内実が明らかになるだろう。ただし、死後の生に関しては、宗教の範疇にあるので、本論では割愛する。

2. 儒教の死生觀

私たちの文化は儒教の影響を受け継いでいる。そこで、まず儒教における伝統的な死生觀について議論しよう。儒教では、死の問題を二つの異なる方法で論じている。まず、孔子（B. C. 552-B. C. 479）は死についてあえて語ろうとしない。他方で、儒教においては伝統的に、儀礼のなかで死者と向き合ってきた。もう少し詳しく見てみると、儒教では伝統的に、生者は、死にゆく者をどう看取るかではなく死者とどのように向き合うのかということに関心を寄せてきたし、有限な生ではなく不死の生に、より関心が向けられてきたことがわかるだろう。

第一に、『論語』には死に関する議論がほとんどない。死にもっとも関連する一節を以下に引用してみよう。

季路（子路）が鬼神への仕えかたを質問した。先生は言られた。「生きている人間に仕えることもできないのに、どうして鬼（死者の靈魂）に仕えることができようか」。（子路がさらに）果敢にも死について質問した。（先生は）言られた。「生きている間のこともわからないのに、どうして死んだあとのことがわかるか」。（『完訛論語』、2016, pp.311-312.）

上記の引用からわかるように、孔子にとって生の問題は死の問題よりも重要である、と主張する人は多い。さらに、孔子の死生觀には死の問題が論じられていないと解釈されている。たとえば、宋明理学の思想家である朱熹（1130-1200）と程頤（1033-1107）は、〔引用文の〕逸話を次のように解釈している。「生の道を知るときは、死の道を知る。人に事うるの道を尽くすときは、鬼に事うるの道を尽くす。死生人鬼は、一にし

て二、二にして一なる者だ。」(『二程全書』, 2016, p.382.) この程頤と朱熹の解釈は、儒教の主流の死生観を端的に表している。「生もわからないのに、どうして死がわかるのか。」という一文は、次のような意味で解釈されている。すなわち、今生きているということが死よりもはるかに重要であり、したがって、生者が世俗的な事柄に懸命に取り組むことは、死に関する事柄に働きかけるということにもなる。また、同じくこの逸話は、季路が発した問い合わせに対する孔子の答えを次のように考えるべきだということを示唆している。季路は、死者の魂に仕えることをめぐって孔子に質問したのだが、孔子は、現実の問題のほうが死後の世界よりも価値があると考えていた。「生きている人間に仕えることもできないのに、どうして鬼（死者の靈魂）に仕えることができるのか。」生者に仕えることは、死者に仕えることにもなる。死者に特別な配慮をする必要はない。なぜなら、生者に関する事柄のなかに死者に関する事柄が含まれているからだ。しかしながら、程頤と朱熹による解釈にはたしかに論理的な誤謬がある。『論語』の原典によると、孔子は、生についてわからないならば、死についてもわからない、と述べているに過ぎない。逆に、生についてわかるためには死をわかっていなければならぬ。死について知ることは、生について知ることにもなるが、その逆は成り立たない。

このように孔子の言葉が正しく理解されていようがいまいが、死の意味や死にゆく人を看取ることの倫理的な意味について、『論語』ではほとんど議論されていないということは確かである。他方、儒教では伝統的に、死者の弔い方や悼み方、埋葬の仕方について議論されている。

儒教では、葬儀において、厳密に規定された手順で死者と向き合う。古典『礼記』の少なくとも七篇では、周王朝 (B. C. 1046-B. C. 256) における追悼の儀式や葬式での慰靈のための奉仕について書かれている。『礼記』では、服装や行為の規則、葬場の配置などを含む弔いの儀式、通夜の儀式、不寢番の儀式、祖靈崇拝の儀式、そして生贊の祭礼について詳しく決められている。たとえば、「喪服小記」の篇には次のように記されている。

父の喪には斬衰を着て、髪を麻紐で括る。母の喪にも髪を麻紐で括るが、麻布で覆う。女性は、母の喪のために斎衰を着て、粗末な笄で髪を巻き、その形を変えずに喪を終える。⁽³⁾ (『礼記中』, 1977, p.495.)

『礼記』には、会葬者の衣類の型や素材についても、非常に詳細で綿密な規則が示されている。会葬者が着る服は、彼らの社会的地位および死者との関係によって決まる。さらに、嘆き哀しむ時間の長さや作法、食べる物までも決められている。「君主が亡くなると、まず喪主となる者が啼泣し、兄弟は哭泣し、親族の女性たちは哭踊する。」(『礼記中』, 1977, pp.661-662.) さらに、『礼記』によると、両親が死んだならば、哀悼の儀礼を最低でも3年続けなければならない。

だから3年を最高とし、総麻（三か月）と小功（五か月）を最低とし、期〔一年〕と九か月を中間とした。上は天時の運行を象り、下は大地の変化にのっとり、中間は人情の厚薄にのっとっている。(『礼記下』, 1979, pp.886-887.)

この古典において死者は、尊敬され、評価され、仕えられ、挙まれ、悼まれ、そして遠ざけられるべき主体である。興味深いことに、Colin Davis (2007) によると、埋葬を正しく行うことで、死者を安らかに眠らせ、生者から遠ざけることができる。このように考えると、『礼記』のもっとも重要な目的の一つは、死者を生者の世界とは切り離された適切な領域に位置づけることであるといえるのではないだろうか。

儒教では伝統的に、死を葬儀や哀悼の儀礼と関連付けて注意深く扱ってきた。非常に注意深く詳細に決められた手順を遂行することで、私たち生者は死に関する行事が重要であることを確認するとともに、自分たちから死を切り離す。儒者にとって重要なことは、死者を遠ざけることによって日常の生活秩序を維持することである。葬儀や哀悼の儀礼における一連の厳格な手順を遂行することで死者を生者の世界から送り出すことは、〔生者の日常生活の秩序を〕維持することである。儒教で描かれる死者とは、不可侵で聖なる存在である。彼らは生者の世界の外にいる。儀礼を正しく行うことで、死者が戻ってきて生者に憑かないことが保証される。規範化され制度化された儒教の儀礼によって、死を規制し、統制し、隔離し、生者の領域から遠ざけることができると考えられているのである。

しかしながら、儒教の死生観では、死にゆく人の声やイメージ、そして死にゆく人のそばにいる人の証言について十分に言及されていない。死は、他者の死として描かれている。たとえ家族や友人の死であっても、専制君主や被支配者の死であっても、それらは他者の死である。儒者にとって、「私」が死ぬことは決してないだろう。『礼記』は、生者にふさわしい服装や振る舞いを教えてくれる。その服装や振る舞いは、死者の地位や、死者と生者との関係によって異なっている。『礼記』において、死者とは、最愛の家族や尊敬できる上司、もしくは専制君主であるかもしれないが、決して「私」ではない。『礼記』の読者にとって、死は決して「私」に訪れない。死は常に他人事である。このように考えると、「私」は死に向かう存在ではなく、永遠に生きる存在である。「私」は悼み、泣き叫び、寝ずに通夜をする。それは「私」でない誰かが死ぬからである。この儀礼をすべて終えて、「私」は再び規範通りの生活を始めるのだ。

儒教の死生観を検討することを通して、死に関する二つの考え方方が明らかになった。第一に、葬儀が生者の生活を秩序正しく保つためにあること。第二に、死が常に別の誰かのものであり、「私」のものではないということである。儀礼と伝統に基づいて、残された人々は、死者を悼み、哀しむことができる。生者は、儀礼によって、人間の死すべき運命は不死のものになり、一般的で漠然としたものになる。こうして、自分自身が死ぬということに対する怖れや不安は乗り越えられ、拭い去られ、忘れられる。死は忘却される。このため、儒教の議論には、自分自身の死を想像することに関するものがほとんどない。死にゆく人を看取ったり、死にゆく人に寄り添ったりすることに関する議論もほとんど見られない。なぜなら、看取ったり、寄り添ったりすることで、自分自身の死が想起されてしまうからである。このような理由で、生と死に関する孔子の教えは、死者の道 (the Dao) よりもむしろ生者の道 (the Dao) として、また、死者に関する出来事よりもむしろ生者の世界を重視する訓戒として解釈されているのである。死へと向かう生というテーマは、儒教では伝統的に究明されてこなかったように思われる。儒教の伝統に基づいて私たちは、自分自身を不死ととらえており、それゆえ死に関する不安や恐れから逃れているのである。

儒教における理想的な人格（君子）が、穏やかで冷静な存在として描かれているのは、以上の理由によるのだろうか。「先生は言われた。『子曰く、君子はおだやかにのびのびしている。小人はいつまでたってもこせこせしている。』」（『完訳論語』、2016、p.211。）君子が落ち着いているのは、死を忘れているからなのだろうか。君子は実存的な恐れや不安、死への不安や絶望を経験しないのだろうか。反対に卑しい人（小人）は常に動搖している。何が彼を動搖させるのだろうか。何が彼を平穏や平静から遠ざけているのか。それは死なのだろうか。〔だが、〕もしそうなら、小人は常に死を念頭においているということになり、自分の目の前にある死の恐怖を意識しているということになるのではないのだろうか。Heidegger (1962) の考えに基づくと、小人は、死の可能性、すなわち現存在 (Dasein) の絶対的な不可能性という可能性を意識しているという意味で、むしろ有徳な存在であるといえる。孔子の考えによると、君子は死を忘れているために、自分

が死すべき運命のなかにいる不安定な存在であるということに気づいていないが、その一方で、小人は自分が、死者について議論すること以上に重要だという、上に述べた点と共鳴している。儒教の教えによると、小人は問う必要のない問題にばかりに気をとられている。孔子や孔子に学んだ人々は、規範的な手順に基づいて、また第三者の問題として、死を扱う。だから彼らは、一連の儀礼を通して、自分自身の死に関する不安を和らげ、恐怖を取り除くことができる。君子は穏やかで平穏であると考えられているが、それはすなわち有徳な人間は死を恐れないということである。死に煩わされず、その不安を乗り越えることができるという意味において、君子は他の平凡な人々より優れているのだ。この意味で、儒教の君子は不死なのである。しかしながら、このことは君子が人間味のない、あるいは人間性を失った人格であることを意味しうるのではないだろうか。

3. 莊子：自然である（自然になる）こと

死に直面したとき、莊子〔生没年不詳〕は不安や恐れを見せない。他の学者〔孔子に学んだ人々〕とは異なり、莊子はその恐れに打ち勝つために死を忘れようとはしなかった。彼の死に対する向き合い方は孔子の向き合い方とは異なる。生と死を分けることはできない。というのも、どちらも自然の過程の一部をなすからである。

莊子の妻が死んだ。惠子（名家の思想家）が弔問に出かけて行ったところ、莊子は折しも両足を投げ出してだらしなく座り、盆を叩いて歌っていた。

驚いた惠子が言った。「夫婦となって連れ添い、一緒に子どもを育て、年を重ねた仲だろう。死んで哭泣しないというだけでも非礼なのに、その上盆を叩いて歌うとは、ひどすぎるのではないかね。」

莊子は言った。「いや、そうではない。これ〔妻〕が死んだしばらくの間は、私だって胸にぐっと来ないではおれなかった。しかし、気を取り直して、これの始まりというものをつらつら考えてみると、もともと生命はなかった。いや、生命がなかったばかりではない、もともと身体もなかった。いや、身体がなかっただけではない、もともと氣（身体を形作る元素）すらなかったのだよ。もともとは何か暗々ほんやりとした得体の知れない物のなかに、一切が混じりあっていたのだが、そこに変化が起こってこれの気が生まれ、気に変化が起こってこれの身体が生まれ、身体に変化が起こってこれの生命が生まれた。そして、今までこれに変化が起こって死に赴いたというわけだ。これらは春夏秋冬の四季のめぐりと同じことを、互いに繰り返しているだけのこと。この人が宇宙という巨大な部屋でやすやすと眠ろうとしている、ちょうどその時、私が取りすがっておんおんと哭泣の葬礼を行うというのでは、我ながら命（世界の必然律）に暗いことだと思われて、それで止めてしまったのだよ。」（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、pp.405-406。）

儒者たちは儀式によって死への不安や恐れを取り除くが、莊子は儀式や儀礼こそが人間を惑わすことを明らかにする。彼は、終末、つまり死を含む生命の過程を、自然の過程として考える。誕生と死は自然の一部であり、それゆえ誕生の祝典と死の哀悼のどちらも余計なことなのである。老子の死への哀悼に関する別の話のなかで、莊子は次のように書いていている。

あの先生がたまたま生まれて来たのは、生まれるべきときに合ったのであり、たまたま立ち去ったのも、死すべき順番に当たったにすぎない。そこで、生死すべきときの道理に、安らかに身を委ねていれば、哀しいとか楽しいとかの感情が入りこむ隙はないはずだ。古くはこの境地のことを、天帝（世界を支配する最高神）が人類に下した逆さ吊りの苦刑からの解放、と呼んでいた。（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、pp.105-106。）

生命の出現と消滅は、莊子も述べるように、自然に生じる自発的なものである。誰も自然の成り行きや法に抵抗することはできないし、無視することもできない。なぜならば、誰もが自然の一部だからである。すなわち、自然に挑戦しようとするとは自身と対立することであり、それゆえ苦しみに終わる。「自己の心に仕える者は親子関係・君臣関係のなかに身を置きつつ、喜怒哀樂の感情を次から次へと変えることがなく、命〔子として親を愛すること〕と義〔臣下として君主に仕えること〕が人間の力ではどうすることもできないものだと心得て、心安らかにそれらに従うのですが、これこそ最上の徳ではありませんか。」（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、p.120。）自分の本心に従うことは自然に従うことである。自然に従えば過度で余計な感情から遠ざかることができる。それによって、困難にあたり、苦惱することもしくはあがくことなく、莊子の妻の死もしくは老子の死のようなあらゆる状況に、不自由なくかつ容易に適応することができる。莊子によれば、このような安らぎの状態が最上の徳である。それゆえ莊子は「真人」を「生を喜ぶべきこととも思わず、死を憎むべきこととも」（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、p.158。）知らない者として描いたのである。

莊子によれば、生と死は「昼間と夜の不变の移り変わり」と同じように当然のことである。莊子の言葉を用いれば、どちらも天によって定められた自然の現象である。莊子は彼の著作のなかで何度も死について述べている。『大宗師篇』のなかでは次のような話で死について述べている。子犁が彼の友人で重い病気であった子来を訪ねると、子来の妻と子どもが泣いていた。子犁は彼らを泣きやませ、こう言った。「しっ、下がりなさい。造化の働き（死による転生）を妨げないように。」（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、p.170。）子犁は子来のほうを向いて次のように言った。「何と偉大なものよ、造化（転化を生み出す実在）たる道は、さらに君を何にするつもりなのだろう、君をどこに連れてゆくつもりなのだろう。鼠の肝にでもするつもりだろうか、それとも虫の腕にでもするつもりだろうか。」（『莊子 全現代語訳（上）』、2017、p.170。）別の段落では、莊子は、子桑戸の死について書いている。子桑戸の親友である孟子反と子琴張は葬儀で悲しまなかつた。むしろ彼らは死体のそばで歌い、楽器を演奏し踊っていた。孟子反と子琴張が歌った子桑戸への賛辞は興味深いものであった。

あわれ桑戸や、
あいや桑戸や。
真の道に汝早入れるも、
我らなお仮り寝の夢に嘆く旅人。
(『莊子 全現代語訳（上）』、2017、p.173。)

莊子の態度は儒者の態度とは正反対である。莊子は、死者を真に本来的な存在の状態に戻る者として描いているが、一方で生者は生きている人間のままでいつづける者として描いている。彼によれば、生きているという状態は、重要というわけでも真に本来的な存在の状態というわけでもない。むしろ、生きていること

は全体との調和のなかにいることなのである。

より興味深いことに、莊子は君子と小人の意味に疑問を呈する。彼は「天から見た小人は、人から見れば君子であり、人から見た君子は天から見れば小人である」(『莊子 全現代語訳(上)』, 2017, p.175)と書いている。莊子による君子と小人という価値序列の転換は、儒教の倫理と存在論に異議を唱えるものである。さらに、孔子が死を忘却するのとは違って、莊子は死に対して心配や恐れなしに直接向き合う。彼は死に立ち会う十分な覚悟ができており、死に向かう生を思い描いている。

4. リンギス：共に死にゆくこと

莊子が述べているように、死は人間を真に本来的な状態にする。こうした莊子の存在論は、プラトンとソクラテスの形而上学と似ている (Lingis, 2000a)。ソクラテスは平然と死ぬ覚悟をしたが、彼は生きることが病気であり、それを治癒するものが死であると言った。ただし、ソクラテスと莊子は異なる。この二人のもっとも顕著な違いは次の点にある。すなわち、ソクラテスが肉体は腐敗しやすいが魂は不滅であるという心身二元論を信じていたのに対して、莊子は身体と心を区別しなかった。このような莊子とソクラテスの違いは置いておくとして、莊子とリンギスとの間には、死に関するある興味深い共通点を見出すことができる。それは、死を受け入れるということである。死を受け入れるとは、死の到来を待ち、受け入れることである。

他人の死の目撃者として死を受け入れることは、人間が死にゆく場面において、それを見て、聴いて、嗅いで、触ること、つまり人間の死のあらゆる面を感受することである。それは死の場面を細かく調べて観察するような客観的で無関心で第三者的な態度ではなく、死を深く体験する態度である。リンギスが指摘するように、どの瞬間においても死は私たちにその訪れを予告している。死すべき運命は、人生のあらゆる、だが思いがけない瞬間に告げられるものであり、疲労、疲弊、痛み、苦しみ、負傷、傷跡、感染病、慢性疾患といったさまざまなもので現れる (Lingis, 1998a, 1998b, 2009)。次のリンギスの言葉が示唆的である。「傷だけではなく、月経にも見られる血を流すという強烈な経験はもちろん、人体が排出するガス、膣分泌液、精液、体液の排出、排せつも、私がいつか死体になることを私に示している。」(Lingis, 2009, p.72) 人間は生命活動を行う内に死体になっていく。人間は成長し、老化し、病気になり、そして死んでいく。リンギスは、時間の流れにおける私たちの身体の変化、たとえば、病気、感染、老化がいかにして私たちの姿を変え、私たちの感覚を鈍くするのかを鮮明に描写している。この変容の過程を見届け、待ち、そして受け入れることは、倫理的かつ実存的に他者の生と繋がる過程である。

人間が死んでいくのに立ち会うことは苦しい。だが、死を受け入れるためには死に立ち会わなければならない。人生における一つの大きな不幸とは、友人、身内、家族、最愛の人が死ぬとき、彼(女)のそばにいられないことである。自分にとって大切な人が衰弱と忍耐のなかで最期を待ちながら死んでいくとき、私たちは彼(女)と共にいなければならぬ。リンギスは次のように述べている。「友人が一人孤独に死ぬということがないよう、自分が彼(女)のそばにいなければならぬという衝動に呼びかけられていることに、私たちは気づく。」(Lingis, 1998b, p.160) この抑えられない衝動には、同情や勇敢さといった感情が含まれている。この衝動から倫理観が培われる。私たちは、身内や家族、友人が孤独に死ぬことだけではなく、見知らぬ人の孤独死にも耐えられない。この耐えられなさは、共同体や社会の連帯感を育む。死に立ち会うことと、人間が「病死、溺死、工場での事故死、栄光なき死、弟子に悼まれない死、本人の意思が尊重されない死、そして、永遠を信じる知性ですら取り除けない苦痛をもつ死に対処する」(Lingis, 1998a, p.156) 勇気が高められる。このような勇気は死の不安と恐怖を和らげる。それゆえに、この点においてリンギスは莊子

と共に鳴している。リンギスは「動物的な勇気」(animal courage) という用語を使って、人間が恐怖することなく、絶望することなく死に直面し、死に立ち会うという生得的な勇気 (inborn bravery) を持っていることを説明する。このことは、莊子が示唆するように、人間は生まれつき恐れを持たず、勇敢であり、「私たちを臆病者にするのは人間の想像力と思考」(Lingis, 1998a, p.156) であるということを意味する。戦略的で緻密な思考こそが私たちを混乱させ、立ち止まらせ、怯えさせ、脅すのである。死に直面するとき、人間は弱くなり、怯えてしまう。なぜなら、人間は考えすぎるからである。とはいって、死を前にして人間が弱くて傷つきやすいのは疑いなくその通りなのである。

リンギスは、ハイデガーが死を予期するよう主張するゆえに、ハイデガーの現存在を死に向かう存在 (being-toward-death) と同一視しているように思われる。だが、現存在と死に向かう存在には違いがある。ハイデガーにとって、死んだ他者はもはや私たちのそばにいない。一方、リンギスにとって、死んだ他者は常に私たちのそばにいて、私たちのなかにいる。ハイデガーは次のように書いている。「現存在は死においてその全体性に到達する。それは同時に、<現>の存在の喪失である。もはや現存在しないことへと移行することによって、現存在からは、まさにこの移行を経験し、またそれを経験されたこととして理解する可能性が奪われてしまう。…現存在の終結ということは、そこで『客観的に』接近可能となるからだ。」(Heidegger, 1962, p.281/ハイデガー, 2013, p.82.) ハイデガーによれば、現存在にとって、死者は完全に異質なものであり、まったくの客体であり、不可能である。「私たちは、純正な意味では他者が死ぬことを経験することがない。むしろせいぜいのところ、常にただ『その場に居合わせて』いるだけである。」(Heidegger, 1962, p.282/ハイデガー, 2013, p.88.) ハイデガーによれば、私たちは自分の死を想像することによって死の意味を「心理学的に」把握することはできるが、それでも死は常に人間の経験と理解を超えている。死は置き換えることもできないし、代わってもらうこともできない。ハイデガーは次のように述べている。「誰も他者から、その他者が死ぬことを取り除くことはできない。」(Heidegger, 1962, p.284/ハイデガー, 2013, p.92.) この言葉の意味を完全に実感することはできない。死は「各自性 (mineness)」の本当の意味を提示する——それは人間の実存の唯一で、かけがえのない特殊性である。

これに対して、リンギスは死者（と死にゆく人）を「生きていた人 (lived)」として提示する。人間は疲労、困憊、負傷、痛み、老化、病気、感染などに悩まされる。これらの経験は私たちが死ぬことを予告する。死は常に私たちと共にいる。死は私たちが生まれたときから常に私たちを招いている。苦しむという経験あるいは苦しみに立ち会う経験は死の一部である。

苦しむことは死ぬことの予告であり、そして苦しみ自体を死ぬことまで引き延ばす。死ぬには時間がかかる。苦しむことと死ぬことは、人間が何もできない、耐え忍ぶしかない期間を引き延ばす。(Lingis, 1998a, p.153.)

ハイデガーにとって、死は近づくことができず、耐えられないものであるが、リンギスにとっては、死は常にそこにあり、私たちと共に、私たちの内にある。両者の違いはここにある。リンギスによれば、死ぬ運命が定められている以上、私たちは全身全霊でそれを感受する。苦しむ瞬間を全身全霊で受け入れることは、私たちのなかにある勇気を呼びますだろう。この無上の勇気は、死を自然の一部として受け入れる勇気なのである。

この自然を、内なるものも外にあるものも、十分に心から受け入れることができたとき、人間は恐れながらも、安らかに喜んで死に直面し、辛抱し、それを抱擁するのである。死は自然の一部として、そして生と

死のプロセスにおけるさまざまな変化を意味する自然界の一部として、死に立ち会う予告とその不安に対する慰めを私たちに与えるのである (Lingis, 2009)。リンギスは次のように鋭く述べている。

私たちが森や草地、山や氷河にいくとき、私たちが海のサンゴ礁へと潜り込むとき、私たちが雲の動きをじっと見つめるとき、私たちは、自分がハイデガー的な「世界」、つまり道具と事物、径路と障害の「世界」にいるのではなく、自然のなかにいることに気づく……私たちは自然のなかに沈み込んでいく。(Lingis, 2009, pp.70-71.)

これはまさに「死の予告（自然のなかで死ぬ、死んで自然になる）」(Lingis, 2009, p.71) という経験である。では、どのように自然の経験が死の予告になるのだろうか。自然を経験することで、ある真実を私たちは確認する。つまり、私たちは有機体であり、生命の一つの形である以上、死ぬ運命にある。人間は死に向かう主体である (Lingis, 1989)。この見方は私たちに莊子を連想させる。

「至楽」すなわち至妙の音楽は、先ず人の世の事柄を用いて、天の理に順う。つまり、「五徳」すなわち仁・義・礼・知・信の五つのモラルに従って演奏し、天地自然の理法にそのまま一致するようにし、このようにして四季の運行を正しく秩序づけ、万物を偉大なる調和のなかにいこわせることができるのである。四季が代わる代わる起こって、万物が次から次へと生まれ、栄えたり衰えたりの繰り返しのなかにも、文の和らぎと武の厳しさが正しく整い、陰陽の二氣も清んだり濁ったりして、ほどよくその動きが調和したものである。私がこの調べをあたり一面に流してみたところ、冬ごもりの生物たちが土のなかから出でて来た。そこで私は、雷の轟きを鳴り響かせて驚かせてやったことだ。ところで、この咸池の樂というものは、どこで終わるということもなく、どこから始まるということもない永遠の存在で、しかもそこには、死ぬ物あり生まれる物あり、倒れる物あり起き上がる物あり、一切の万物が常に千変万化して、どれ一つとして頼りにできない、そういう世界なのだよ。⁽⁵⁾(『莊子 全現代語訳(上)』, 2017, pp.330-331.)

自然の一部であることを深く理解することで、人間は自分自身の最期を受け入れ、また、死にゆく人の苦しみと向き合う。死は自然の一部である。莊子の言葉では、死は「物化」と呼ばれている。「物」は物体や無生物を意味する。「化」はなること、変容、変化することを意味する。ときに、変容は分解であり、ときに、生成である。死は物体や無生物、自然の一部になることであり、それらへと変容することである。人間の死はこの変容を生じさせる。莊子は「人間に死があり生があるのは、避けられない運命であり、それが朝夕の移り変わりのように規則性があるのは、変更できない天(訳者註:自然)である」(『莊子 全現代語訳(上)』, 2017, p.161) と明瞭に示している。自然に従うことは生と死を目撃する方法であり、それは人間が避けられない運命として死と向き合い、死を受け入れることを手助けする。人間は死に向かう自分の生と向き合うことができる。その場合、死はもはや怖れるものではなくなり、私たちはさまざまな種類の強烈な感情や苦難から真に自由になることができる。これが恵子の「人間は感情から自由になることができるのか」という問い合わせに対して、莊子が「そうだ」と答えた理由である。人間の身体と生は自然によって、自然のなかで、自然を基に、自然から作られている。もし自然の方法と同様に道(the dao)に従うことができれば、人間は欲望や感情、憤り、熱情、苦しみ、憂鬱、苦痛、不安、恐れ、悲嘆などから自由になることができるだろう。そのような平和で穏やかな状態にあってはじめて、喜びのなかで安らぐことができる。

人間が天地の間に生を営むのは、あたかも白い若駒の如き日の光が戸の隙間を駆け抜けるのに似て、またたく間のことだ。誰もがみな溢れ出る水のように激しくこの世に注ぎ込まれて来ては、なめらかに静かに流れ出していく。一度ある物から転化して人間として生まれた者も、また死を迎えて他の物へと転化するのだ。生命ある存在にとって死は哀しみであり、人間にとて異類への転化は悲しみである。しかし、死というものの実相は、天が私に与えた袋の如き束縛が解かれ、包みの如き戒めがほどけて、散り散りになりながら、魂魄が飛び去って行こうとし、ついには身体もそれに従って、やがて根源の道に大いなる復帰を遂げることなのではなかろうか。(『莊子 全現代語訳(下)』, 2017, p.108.)

まとめ

生の教育は死の教育である。なぜなら、生は死に向かう過程だからである。生の過程は、成長、老化、死というさまざまな時期を含んでいる。孔子、莊子、ハイデガーとリンギスは、似たような、もしくは異なる濃淡と色合いがある四つの死の描写をそれぞれ私たちに示した。死という課題に関する四つの次元について、四人の哲学者はそれぞれ異なる答えを提示した。違いがあるとはいえ、彼らの見方は示唆に富むものである。

孔子と孔子に学んだ人々にとって、死に関して重要なことは、儀礼における正式で複雑な一連の手順を実践することによって、死者を埋葬し追い払うことである。死を忘れることができるのは、生が不死だと思い、恐れを覚えないからなのだ。

莊子は葬式の儀礼に関心を持たない。彼は死に対して恐れを見せず、家族、友人と身内が亡くなることに哀しむこともない。というのも、生と死はまったく一体だからである。生と死は自然の循環の一部である。生は死に向かっており、逆もまた同様である。死すべき運命にあることは不死であることに関係している。

これらとは対照的に、西洋の思想家、ハイデガーとリンギスは、人間の心の奥深くには死と死すべき運命に対する恐怖と不安があることを指摘する。だが、ハイデガーは死にゆく人と死者をいかに扱うかについては言及していない。彼にとって、死にゆく人、死んだ人、そして死そのものは、本当の意味で自分のこととして経験することのできない他者なのである。死にゆく瞬間は、現存在が「もはやそこに存在しないこと (no-longer-Dasein)」になる瞬間である。死は終わりである。存在の意味は生におけるもっとも重要な問題である。このようにハイデガーは、非常に理性的で落ち着いた態度で、現存在の実存的な意味をとらえている。

リンギスは、死にゆく人、苦しんでいる人、そして痛みを抱えている人を思いやることを考える。人間が苦しんでいるところを見るのは残酷なことである。とはいって、彼にとって苦しんで死んでいく人を見捨てるのはさらに残酷なことなのである。リンギスは、死の知覚的・感情的・実践的次元にまで視野を広げ、考察しているといえる。

本論文は、2017年6月15日に大阪大学に行われた講義の原稿に加筆したものである。本論をもとに刺激的な議論を交わすことができたことを、岡部美香先生をはじめとする受講者の方々への感謝の意としてここに表したい。

なお、本文中の引用文は、原文を参照しながらもその一部に変更を加えたものである。また、訳文中の丸括弧内は、参照した訳文にもともと付されていた注であり、亀甲括弧内は、訳者が適宜補足した注である。

訳者註

(1) 本翻訳における訳者の担当箇所は次の通りである。

〔はじめに (林宮玉)、第1節 (林宮玉・小川竜汎・稻見佑太・西澤ありさ)、第2節 (林宮玉・小川竜汎・稻

- 見佑太・西澤ありさ)、第3節(小川竜洋)、第4節(林宮玉・小川竜洋)、まとめ(林宮玉)】
- (2) "Death is the cessation of all biological functions that sustain a living organism. Phenomena which commonly bring about death include aging, predation, malnutrition, disease, suicide, homicide, starvation, dehydration, and accidents or major trauma resulting in terminal injury." ('Death' <<https://en.wikipedia.org/wiki/Death>>、2018年11月16日最終アクセス。)
- (3) 台湾の小中学校における教育科目で、日本の生活科・理科に相当する。
- (4) 斬衰と斎衰は中国の葬式で着る五等の喪服(斬衰・斎衰・大功・小功・縗麻)の一つである(新村2008, p.1047)。
- (5) ここではさらに、『莊子 外篇』朝日新聞、1966, pp.284-285も参照した。

著者引用・参考文献

- Creel, H. G. (1953). *Chinese thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, C. (2007). *Haunted subjects: Deconstruction, psychoanalysis, and the return of the dead*. New York: Palgrave MacMillan.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. John Macquarrie and Edward Robinson, trans. New York: Harper & Row. (ハイデガー (2013)『存在と時間』(熊野純彦訳) 岩波文庫)
- Legge, J. (1861). *The Chinese Classics, volume 1: The Analects*. <http://ctext.org/analects>
- Legge, J. (1885). *Sacred Books of the East, volume 28, part 4: The Li Ki*. <http://ctext.org/liji>
- Legge, J. (1891). *The Writings of Chuang Tzu*. <http://ctext.org/zhuangzi>
- Lingis, A. (1989). *Deathbound Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingis, A. (1991). "We mortals." *Philosophy Today*, Vol.35, No.2, pp.119-126.
- Lingis, A. (1998a). "The summons of death." *The imperative*, Bloomington: Indiana University Press, pp.151-158.
- Lingis, A. (1998b). "The death of strangers." *The imperative*, Bloomington: Indiana University Press, pp.159-164.
- Lingis, A. (2000a). "To die with others." *Diacritics*, Vol.30, No.3, pp.106-113.
- Lingis, A. (2000b). "Joy in dying." *Dangerous Emotions*, Berkeley: University of California Press, pp.159-172.
- Lingis, A. (2009). "Experience of mortality: Phenomenology and anthropology." *The Pluralist* Vol.4, No.3, pp.69-75.

訳者引用・参考文献

- 新村出編 (2008)『広辞苑』第六版 岩波書店
- 『莊子 全現代語訳(上)』(池田知久訳) 講談社, 2017
- 『莊子 全現代語訳(下)』(池田知久訳) 講談社, 2017
- 『完訣論語』(井波律子訳) 岩波書店, 2016
- 『礼記下』(竹内照夫訳) 明治書院, 1979
- 『礼記中』(竹内照夫訳) 明治書院, 1983
- 『二程全書』(野口豊太訳) ブレイズソリューション, 2016
- 『莊子 外篇』(福永光司訳) 朝日新聞, 1966