

# 後期近代における「死にゆく過程」と東西の文化的自己

村 川 治 彦

## Social and Cultural Aspects of the Japanese Attitudes towards Dying Process in the Late Modernity

MURAKAWA Haruhiko

This paper explores the significance of dying process for Japanese people living in the late modernity, which urges us to question the fundamental presuppositions of modernity. For this purpose, the paper is divided into two parts. In the first part, depending on the research of two sociologists, Yasutsugu Ogura and Shimon Tashiro, it is examined how the progress of super aging is revealing some characteristics of Japanese dying process which might not be well understood by Western thanatology and death studies.

In the latter part, two different construal of self, independent and interdependent, as cultural psychologists propose, are employed for a framework to further understand the cultural aspects of dying process. Then, as examples of independent self and interdependent self, an attitude of Socrates towards death and that of Buddha are compared. While Socrates's attitude towards death was a completion of his self-realization but missed the responsiveness of ethics to others, Buddha reflected on his attitudes towards death and developed the way for others to get out of the attachment to life and death. In conclusion, the dying process can be taken as a chance to further the reflectivity in the late modernity and go beyond the standardized way of life in the Japanese modern society.

キーワード：死にゆく過程 (dying process), 後期近代 (late modernity), 高齢社会 (aging society), 文化心理学 (cultural psychology)

## 1 後期近代の日本社会における死にゆく過程の発見

1970年代から欧米の thanatology や death studies に対応するものとして、日本においても「死生学」という言葉が用いられるようになった(島菌 2008)<sup>1)</sup>。それは、西洋近代医学による死にゆく過程の医療化への反省として始まったホスピス運動が日本でも認知されるようになり、死のケアが医療者の関心を呼び起こした時と重なる。80年代以降、ホスピス運動だけでなく脳死による臓器移植の問題などにも触発され広がった死生学への関心は、この30年に大きな広がりを見せている。この事態を島菌(2008)は、「医療化の進展により死生に関わる実践や観念が患者自身のものから医療システムの側へと奪われてきたと感じられている。そこで、それをどのように患者の側に取り戻すか、あるいは患者の側が納得がいくものに変えていくかという関心が強まっているということでもある」と述べている。

この背景には、「死の経験」(島菌(2008)はこれを「自己や他者の死に面しながら生きる経験」とよぶ)に関して、戦後70年間に日本社会に生じた大きな変化がある。統計がとられるようになった1951年には、自宅で亡くなる人が82.5%であったのに対し、病院で亡くなる人は11.7%に過ぎなかった。しかし、高度経済成長期から病院で死ぬ人の割合は増え続け、1977年に病院死が自宅死を上回り、2005年には病院死が82.3%に達した<sup>2)</sup>。その後厚生労働省の施策によって病院死の割合は少しずつ減少しつつあるが、この70年間で自宅ではなく病院で死を迎えることが常態化し、これまで日常生活の一部であった死にゆく過程が医療の管理下におかれ、専門の医療者に委ねられてきた。しかし、病を治療し人を生かす技術として発展してきた西洋近代医学にとって「死にゆく過程」という概念はそもそも範疇外である。その一方で医療者以外の人々は、死にゆく過程を身近に経験することが減り、死にゆく人にどのように寄り添えばよいか、また自分自身が死をどのように迎えば良いかを学ぶ機会を持てないままできた。

こうした医療化の進展による死生に関わる問題の剥奪は、もちろん日本に限ったことではない。死の社会学の第一人者であるトニー・ウォルター(2014)は「死にゆくこと、東と西と」と題した講演のなかで、「すべての近代社会、高度に産業化した社会にかなり共通する事柄がいくつかあり、それらが、われわれがどのように死ぬのか、どのような原因で死ぬのか、死や死にゆくことをどう管理するのかに、重大な影響を与えている」(p.9)と指摘している。こうし

1) 欧米で「死」だけを主題としてデス・スタディーズとよばれて発展してきたものが、東アジアでは「死生学」とか「生死学」というように、「死」と「生」をセットにして主題とすべきだと考えられてきた。(島菌 2008, p.25)

2) 平成24年版高齢社会白書より

た共通する事柄の最大のものが西洋近代医学であることはいうまでもない。先に示した病院死の増加は世界的潮流であり、欧米の thanatology や日本の「死生学」の興隆の要因ともなった。しかしウォルターが指摘しているように、こうした近代社会に共通な要因がある一方で、それぞれの社会には固有の状況があり、それが「死にゆくパターン」に影響を与えている。日本の場合その固有の状況の最たるものが世界に類例を見ないペースで進む高齢化の進展であろう。

日本では戦後の第一次ベビーブームで生まれた団塊の世代が後期高齢者となる2025年には、3人に一人が65歳以上、そして5人に一人が75歳以上というかつてない超高齢社会に突入する。社会学者小倉康嗣（2013）は、A・ギデンズやU・ベックらの再帰的近代化論をベースに、高齢化がたんに「人々の寿命が伸び長生きする人が増えた社会」における「高齢者」という特定の人びとの限られた問題ではなく、「私たち一人ひとり（全世代）の『生き方』の問題」であることを次のように指摘している。

第一の近代化の成功によって、生活水準や医療水準が向上し、壮年期以降の平均寿命が急速に伸張し、恵まれた人だけではなくだれもが長生きできるようになった。だが、このような人生後半期の出現には、たんに人生時間が長くなったということ（量的変化）だけではない、深い意味（質的变化）がある。なぜならば人生後半期は、定年退職後や子育て役割終了後の時間の増大（いわゆる「役割無き役割（roleless role）」と呼ばれる期間の長期化）といった具体的な経験から、「老」「病」「死」、さらに抽象的には「下降」「有限性」「喪失」「依存」「弱さ」「非合理性」といった経験に満ちみちているからである。それをここでは〈人生後半の意味地平〉と呼んでおこう。その地平は、人間の生（life）への新たな意味づけの生成契機をはらんではいないが、それは少なくとも、第一の近代化を推し進めた進歩・成長といった一本槍の物語では受けとめきれない地平である。この〈人生後半の意味地平〉が普遍化した社会、それが高齢社会なのである。<sup>3)</sup>

後期近代における高齢社会では、前期近代化のなかで無批判（無反省）に捉えられてきた諸前提を問い直す〈より深い次元での再帰性〉が働く。その結果、小倉のいう〈人生後半の意味地平〉において「人間の生（life）への新たな意味づけの生成契機」が浮上する。こうした後期近代が要求する再帰性は、たんなる自己反省やグローバルな市場経済の展開を背景とする新自由主義的思潮・政策のような表層的なレベルにとどまらない。なぜなら、そうした表層的な再帰

---

3) 小倉康嗣（2013）p.4

性はたんに前期近代の前提の拡張に過ぎないからだ。後期近代においては、そうした表層的な再帰性を超えて近代化の諸前提自体を根本的に問い直す〈より深い次元での再帰性〉が要請されると小倉は主張する。

団塊の世代前後の4人の中年層へのインタビューを行った小倉(2006)は、そうした〈より深い次元での再帰性〉による「人間の生への新たな意味づけ」の具体的な事例に共通した「生産性に中心的価値をおく機能合理的な人間観」そのものを問い直すライフストーリーを次のようにまとめている。

(彼らの)その経験は、それまでの自己(そして社会)にとっては異質(=非自己)な経験でありゆらぎであるけれども、それを自然(じねん)的な意味地平に取り込み、新たな自己(そして社会)の源泉として捉えなおしていくような生の営みがそこにはあった。それは、機能合理的な一貫性というよりも、「非合理」なゆらぎの連続によって、文字どおり「生成」「完成」や「定着」ではなく)していく人間存在のありようであった。<sup>4)</sup>

しかし、こうした近代社会の機能合理的な価値観では否定的な扱いを被る「下降」「有限性」「喪失」「依存」「弱さ」「非合理性」を取り込み、「新たな自己(そして社会)の源泉として捉えなおしていくような生の営み」を人生後半期に向かうプロセスにおいて遂行するのは、現実には容易ではない。なぜなら、そこにはギデنزがいう近代化を推進してきた「経験の隔離」が浸透しているからだ。人間の生をより豊かにする「消費社会システム(たとえばアンチ・エイジング産業)や専門化された科学技術(たとえば医療技術や福祉技術)」は、その強力な働き故に「『生き方』や『生の意味』を問う機会となる病気や死、セクシュアリティや自然、逸脱といった経験を日常生活から制度的に隔離してしまい、生の「道徳的・実存的意味」を抑圧してしまう。」<sup>5)</sup>

一方、このように後期近代の日本社会において高齢化がさらに進展すれば、「多くの人間が、いずれ自らの死が近いことを認識しながらゆっくりと歩む時間」(田代 2016)をもつことになる。それは多くの人に「遠くない将来に死を意識して生きる時間がくる」ことでもあり、「現代的な『死にゆく過程』の誕生」を引き起こしている。その新たな「死にゆく過程」では、「生産性/生殖性に依拠した『大きな物語』による『存在論的安心感』は絶えず揺さぶられ」(p.20)その結果「社会での一般的な『成功』を測る尺度はおろか、近代社会が前提とする直線的な時

4) 小倉 (2013) p. 12

5) 小倉 (2013) p. 7

間意識さえ揺らぎ始める。』<sup>6)</sup>

つまり、「経験の隔離」を推し進める近代の消費社会システムは、それがもたらす高齢化によって「自分の死が近いことを認識している人間が、残された生をどう生きるべきかと思悩むという実存的な課題」(p.17)を先鋭化する新たな「死にゆく過程」を生み出しているとも言えるのだ。

この現代的な「死にゆく過程」で生じる生き方の変化を、社会学者田代志門(2016)は主に日本の緩和ケア病棟や在宅ホスピスでの終末期ガン患者の経験に即して描きだした。そのなかで田代は、死を一連の『プロセス』として捉えることの重要性を指摘したうえで「そのプロセスが同時並行的に複数のシナリオとして進行していること、さらにはそのプロセスのなかで、死にゆく者と遺される者との相互行為のみならず、死者との相互行為が重要な意味をもつ」(p.163)と述べ、「死にゆく過程」をとらえる①プロセスとしての死、②死にゆく過程の多層性、③関係性としての死、の3つの視点を提示している。

#### ① プロセスとしての死

病院死が通常となった日本の医療現場では、しばしば家族が臨終の瞬間に立ち会えるかどうか強調されるが、こうした「『死ぬ瞬間』への過剰なこだわりは、死が病院化され、死にゆくプロセスを十分に共有しにくくなった時代にこそ生じる現象」(p.159)であり、「死とは点ではなく、プロセスである」ことが忘れられている。「『死にゆく過程』はけっして『瞬間』ではなく、一連のプロセスであり、それはある程度の『幅』や『流れ』を持つものとして捉える必要がある」ことを田代は強調している。

#### ② 死にゆく過程の多層性

このように死を瞬間ではなく生における一連のプロセスとして捉えることで、患者にとっての死にゆく過程が、死を意識して生きるだけの単純なものではなく、また生と死が二項対立ではなく重層的に絡み合っていることをあらためて想起させることができる。さらには、「自分の存在が、『死にゆく人』という一つの自己のあり方に追い込まれていくことへの違和感」(p.103)を表明する患者の言葉からは、「自己というものがそもそも首尾一貫した整合性のあるものではなく、その『成り立ちが個々の場面に依存し、多元的である』」(p.102)といった自己観が浮かび上がってくる。田代はそれを次のように描写している。

もちろん、死を意識せざるをえない状況にあることはいうまでもない。しかしそれは同時

---

6) 田代(2016) p.164

に、最後まで奇跡が起こるかもしれないという期待を保持し続ける過程であり、病気を忘れて家族や友人と良い時間を過ごす過程であり、時には何の目的もなくただいたずらに時間を浪費する過程でもある。そのそれぞれの局面において自己のあり方は多様であり、それは決して均一なものではない。<sup>7)</sup>

死にゆく人々とのフィールドワークのなかで田代は、「同じエピソードが細部を変えて繰り返されたり、時にはまったく別の解釈を伴って提示されたりする場面に出会う<sup>8)</sup>」という。患者が表明するこうした多面的な自己は、ケアする側に「患者自身による個人史理解の可変性に着目することの重要性」(p.160)を求める。それは「患者個人の固有性に配慮した看取りケアの実践は、その都度新たな本人理解に開かれている必要がある」(p.160)といったこれまでの死のケアの教科書的な理解とは異なる、臨床現場の現実即した人間理解へと導くことになる。

### ③ 関係性として死を捉える

死にゆく過程にある患者が表現する自己が状況や相手によって変化するということは、それが根本的に関係的なものであることを示している。田代はそうした関係性を「死にゆく者と遺される者との関係性」「死にゆく者と死者との関係性」の二つに分け、それぞれが死にゆく過程において重要であることを次のように指摘している。

まず「自らの死に直面した人間にとって、病気の進行や死の不安だけではなく、『後に遺される者との関係』が主たる関心事となりえる」(p.115)。特に「誰かが自分の『意思』を継いでくれること」は死にゆく人にとって重要な意味をもつことになるが、その際『受け継がれるもの』の意味は多義的であること、さらには継承の問題は遺す側と受け取る側の相互行為としてしか成立しえない」(p.161-162)ことが問題となる。すなわち「『遺すこと』は時として『目下の生』を手段化し、将来にわたって他者をコントロールしようとする方向へと展開していくことがある」のだ。死にゆく者は、自分が亡き後も自分の意思が実現されるように様々な努力をするが、「そもそも多世代同居や職業・信仰の世襲を前提とすることができないような社会環境において、何であれ世代を超えた継承関係自体が危機的状況にある」(p.108)時代において、そうした努力が必ず実を結ぶ保証はない。そこで、「継承性には、『受け継いでほしい』という願いとともに、『受け継ぐ側に委ねること』の承認という働きが含まれる」(p.125)。このことを受け入れ、最終的には「継承されるに値する生を生きる」ことを選択することで、「『目下の生』こそが主題化され、将来の他者による継承は、もはや遺す側の『関知するところ』ではなくな

7) 田代 (2016) pp. 103-104

8) 田代 (2016) p. 101

る」(p.125)。こうした「継承に関する理解の成熟」は死にゆく者と遺される者の関係性を深めることを要求することになる。

一方、「死にゆく者と死者との関係性」として田代が注目するのが「お迎え」現象である。西洋近代医学のパラダイムにおいては非科学的現象として一顧だにされないであろう「お迎え」は、清藤ら(2002)の調査でも明らかにされたように、日本人にとっては身近な現象でもある。田代(2016)は、こうしたお迎え現象を「『あの世』の有無や様子がわからなくとも、死が近づいたときに、自分にとって近い人が『向こう側』から手を差し伸べてくれることが、死にゆく者にとっては大きな慰めとなる」(p.162)と積極的に評価している。

「『お迎え』という用語を使用することは、たとえ個としての自分が消滅したとしても、自分もその一部である『家』が生き続ける、といった信念を強化しうる」(p.150)ことにもなり、「死者との再会を『お迎え』と名付けることによって、死に関する強力な文化的資源とリンクすることが可能になっている」のだ。また、お迎えが「到来するものとしての死」であることから「自分の死をコントロールしようとする発想を緩和する働きを生み出している」(p.153)ことも田代は強調している。このように「お迎え」現象は日本人にとっては、「死にゆく過程の核となる経験が、この世の仲間と別れ、先に亡くなった仲間の列に加わる、という『人間関係の組み替え』として生じている」(p.163)ことを田代は示唆している。

西洋近代医学の普及に伴い戦後長らく病院死が常態化してきた日本人の死の現場では、高齢化が進展することで、それが「一見相矛盾するような価値観によって支えられている」ことが露呈してきた。そうした一種矛盾した状況を田代(2016)は、死の新たな意味づけが浮上する契機としてむしろポジティブにとらえ次のように述べている。

それは大前提として、死にゆく過程を当事者が主体的に生きることを要請しており、可能なかぎり本人の決定に委ねる、ということを一方で称揚している。ところが、実際の患者の体験を子細にみていくと、その過程では終局に向かえば向かうほど、本人が決定しえないことが多く立ち現れてくる。しかも、そうした『決められなさ』は単にネガティブな意味合いを持つものだけではない。そこには、ある意味では死の意味づけに関する「成熟」や「価値の転換」とも思えるような側面も含まれている。(p.168)

田代がいうように近代化の進展した状況で生じているこうした矛盾は、これまでの近代医学を支えてきた価値観だけでなく、欧米の死生観や緩和ケア的ホスピスに基づく知見には収まりきらない日本の独自の死にゆく過程をあぶり出している。そこでは後期近代の〈より深い次元

での再帰性)が働き、死にゆく過程が「生き方」や「生の意味」を問う機会となって「新たな自己(そして社会)の源泉として捉えなおしていくような生の営み」が進行しているとも考えられる。

田代が示す「死にゆく過程」をとらえる3つの視点①プロセスとしての死、②死にゆく過程の多層性、③関係性としての死は、これまでの欧米の死に関する臨床研究で語られてきた言説、例えばキューブラー・ロスの死の受容の五段階の前提となっている死生観とは明らかに異なるものである。この点を考えるうえで、臨床医として長年看取りに取り組んできた大井玄(2008)が、文化心理学でいう「相互独立的自己」と「相互協調的自己」の違いに基づき、「死に対する関係は、自己を他者と切り離された存在と感ずるかつながった存在と認識しているかによって異なる」と指摘していることは示唆的である。

そこで、この論考の後半では、小倉がいう「人生後半期に向かうプロセスのなかで、『下降』『有限性』『喪失』『依存』『弱さ』『非合理生』を感受する葛藤経験や挫折経験、病や身体のままならなさの経験をとおして、機能合理化した社会から外れていく生を経験し、より深い次元での再帰性が進むことで、文化心理学のふたつの文化的自己観が示しうる欧米とは異なる日本社会の死にゆく過程のあり方がどの様に展開しうるかについて考察する。

## 2 文化的自己の二つのあり方

1990年代から文化心理学者たち(ニスベット 2004, 北山 1999, Marcus & Kitayama 1991)は、西洋心理学における文化的前提の無反省さへの根本的かつ系統だった批判を展開し、これまでの発達心理学や人格心理学、認知科学の諸理論が、欧米の文化的特徴によって大きな偏りをもったものであることを実証的研究によって明らかにしてきた。北山・宮本(2000)によれば、文化心理学とは「人の心の様々な側面を社会的産物として定式化することにより、現代の欧米中心の心理学理論の文化的相対化を図り、人の心のより包括的理解に迫ろうとする試み」(p.59)である。文化心理学者たちは、啓蒙思想期以降の西洋で主流をなしてきた思想、特に「心的装置と外的環境とを別個に指定する二元的前提のもとで行動を説明しようとする」心理学諸分野に対して、「心性の潜在的多様性を前提にした上で問題の定式化を図ろうとする。こうした文化心理学の前提に基づき、Markusと北山(1991)は、欧米の白人中流階級の文化と東アジア特に日本、韓国、台湾、香港などの文化との巨視的比較を通じて、欧米は個人志向的あるいは相互独立的、東アジアは関係志向的あるいは相互協調的であることを実証的な研究によっ



で確かめた<sup>9)</sup>。そのうえで北山（1999）はそれぞれの文化における自己観やそれを超越したあり方についての伝統的考え方を文化心理学の観点から捉え直す可能性を言及している。

北山と宮本（2000）によれば「相互独立的自己」と「相互協調的自己」の特徴は次のように表現される。すなわち、欧米における「相互独立的自己」では、

行動とは自己の内的属性により制御され、それに基づいて外界を変えようとするものである、つまり、外界に影響を与えようとするものであるという前提に基づいて主体のシステムが構成されている。こうして構成される主体システムにとっては、他者から切り離され、独立した自己の内部に様々な特性を見つけだし、それらを積極的に肯定し、それに基づいて行動を選択し、自らの世界を作り上げていくことこそが自己実現につながる。(p.66)

一方東アジア文化圏における「相互協調的自己」においては、

行動とは、関係性の性質、特に人間関係内の様々な要素の力学的布置により制御され、それによって自分自身を制御しようとするものであるという前提に基づいて主体のシステムは構成されている。こうして構成される主体システムにおいては、自己を周囲の他者と結びつき、依存、協調したものとして定位し、確認し、それに基づいて行動を調節し、自らを周囲の世界の中の意味ある一部として作り上げていくことこそが自己実現につながる。(p.66)

このように文化心理学によれば、文化や環境に応じて対象物の知覚のしかただけでなく行動や認知の違いも生じる。そうした自己観の違いは、必然的に自己実現のあり方や死に対する態度の違いを生み出す。

相互独立的自己と相互協調的自己に関する北山（1999）の知見によれば、前者に基づく文化においては、「自己の内に誇るに足る属性、自己ができることを見だし、それを確認し、外に表現することが自己定義そのものに関与して」(p.145) あり、「自らの内に望ましい属性がある

---

9) 北山（2000）らによれば、「心性単一性の仮定の最大の問題点は、ある特定の文化や時代において同定された心理的プロセスや構造が人類に普遍的なものと措定され、他の文化や時代の研究の出発点になってしまうことにある。このような研究への志向性の結果、心理プロセスや構造の文化・社会・時代的依存性は、たとえそれが正しい場合においても、解明することが非常に難しくなってしまう」(P.61)「文化心理学の理論は、生き方やものの考え方といった心のプロセスに関して文化の間にみられる差異や、文化の中に存在する個人差を説明しようとするものであるが、それと同時に、このような心のプロセスについての様々な哲学的論考、特に西洋と東洋の観知を統合するところに位置づけられる」

ことを確認するという自己高揚が、欧米文化における自己実現の主要な要素」になっている。一方、後者に力点が置かれる文化では、「自己がそこに主体的にかかわることが可能な人間関係を見いだすこと」が自己定義に関与しており、「自らの望ましくない特性に心理的チューニングがあって」おり、そうした望ましくない特性を見いだすことは「自らの欠けている点を矯正し、しばしば暗黙の内にある社会的な期待に沿うよう行動するように努める自己向上のプロセスの一部として肯定的意味を有している。」(p.146)

こうした東西の自己観における相互独立的自己と相互協調的自己の違いは、それぞれの自己における望ましい方向性=自己実現のあり方の違いも引き出す。そうした違いを北山(1999)は、「欧米における自己実現は、自己の中に何らかの望ましい恒常的、永続的属性があることを確認することにより達成される比較的スタティックなプロセスであるのに対して、東洋における自己実現は、自己が生まれ育つ中で望ましくない点、欠点、足りない点を正して『人』として成長していくという、継時的、かつダイナミックなものである」と述べている。(p.147)

では、このような自己の望ましい状態への方向性の違いは、死に対する態度においてどのような違いを生むのだろう。その点を考えるために、相互独立的自己の典型としてソクラテスを相互協調的自己の典型として仏陀をあげ、それぞれの死に対する態度の違いを比較してみる。

### 3 死に対する態度と文化的自己観

ソクラテスの死に様について考察した医療倫理学者の松島哲久(2014)は、ソクラテスが哲学者として自ら死を選んだことを「ソクラテスは自らに死を与えることによって、死の哲学的意味を自己のものとして死んでいった」という。ソクラテスは、哲学するとは「死の修練をすること」すなわち「よく死ぬこと」であると教えていたために、弟子たちが彼を逃そうとしても敢えて自ら死を選ぶことによって自らの哲学を完遂することを選択したからである。しかしこのソクラテスの死には「他者への応答性の倫理」が欠如していると松島はいう。なぜなら、ソクラテスは自らに死を与えることによって、「死の哲学的意味を自己のものとして死んで」いき、「永遠の生へと飛翔して行った」かもしれないが、残された者たちの悲しみを慰めることはできず、その苦しみがその後続くことになったからである。哲学者であるソクラテスは自己の死に固執したままであり、他者が死の執着から脱却する道を示しえていない。その意味でこのソクラテスの死の態度は、「他者から切り離され、独立した自己の内部に様々な特性を見つけだし、それらを積極的に肯定し、それに基づいて行動を選択し、自らの世界を作り上げていく」という「相互独立的自己」に基づく死の態度の典型と言えるだろう。

では、「相互協調的自己」に基づく死の態度とはいかなるものだろう。松島は、「私の心と身

体がその相互性において一体的であることを通して、私の心と身体もまた一体的に相互的關係性の内にある」という<sup>10)</sup>。この見方によれば「私と他者とは根源的に一体的存在」であり、「他者の死を看取る私は、同時にその他者の死を私の死として引き受けている」（松島 2014, p.43）。それゆえに死にゆく人のケアにおいて「他者と私は死を同時に与えあって」おり、それが「根源的に死に立ち会う関係性」だと松島はいう。そうした死に立ち会う関係性においては、ソクラテスのような「相互独立的自己」において欠落していた「他者の死を看取り、その死を自らに引き受けることができる他者への応答性」こそが重要になる<sup>11)</sup>。

そこで、次にそうした他者への応答として死に向かう例として、仏陀の四門出遊における老病死との出会いについて武内義範（1974）の考察に従って検討していく。

#### 4 相互協調的自己としての仏陀の死との出会い

仏陀は若き王子として「若く青春と健康と生存の誇りにみちていたとき」に葬列と出会い、死を嫌悪する自分の心に対し、「自分自身は死すべき存在であって死をまぬがれていない。その死を超克していない者が、他人の死とかそういう死の現象を回避しようとしていることは理に合わない<sup>12)</sup>」と考えた。仏陀にとって死は「無明の問題」すなわち「人間は無常で苦である存在

10) こうした心身の相互的關係性は、以下のような生物学的な視点で理解することができる。文化心理学の「相互独立的自己」と「相互協調的自己」の違いは、この身体と自己意識のいずれに重きを置くかによるものと考えられる。

生物は生きていく限り環境との不断の相互作用（interaction）（これをE・ジェンドリンにならって「身体」と呼ぶ）によって自己と環境の境界を維持し、自己を生成し続ける。生物である人間も、生きていく限り環境との相互作用を絶やすことはありえない。相互作用を絶やすことは、自己の生成が止まることであり、即ち死である。それゆえに、生物として環境と関わりながら自己の境界を生みだし続ける限り、人間にとって「死」は問題になりえない。相互作用は継続されるか中止されるかしかなく、相互作用が中止された状態すなわち死は、自己ではなく環境によってしか把握されえないからである。

しかし人間は、この生物として生成する自己の境界内に自己自身を映し出す自己意識を備えるまでに進化（変容）した。この自己意識によって自己の「内」に投影される「自己」にとっての「環境」あるいは「他者」は、環境や他者そのものではなく自己の内に映し出された投影でしかない。それゆえに「自己」は環境に対して閉ざされており、この自己意識が外に対して閉ざされているという人間の事態は（それが人間に特有かどうかはひとまず置いて）、同時に相互作用が中止された「死」の状態をも（もっぱら他者の死を通して）自己の内に映し出すことを可能にした。そして自己の内に意識の働きによって映し出された自己の「死」に怯え、恐怖、不安を生み出す。

11) しかし現実には「絶えず他者の死を自らに引き受けること」は困難であり、「その関係性の中に居続けることは不可能」であるとき松島はいう。彼自身は他者のための死としてのイエスの死が「人間の苛酷な運命をその根底から慰めてくれる絶対的存在者の、私たち人間との根源的関わり」であるというキリスト者としての信仰をオルタナティブとして提示する。しかし、こうした絶対的存在者との根源的関わりは、「他者のための死、他者に代わっての身代わりの死、愛のための死」であっても、松島のいう「他者の死を自己の死として受け止める」ことにはならないであろう。なぜならキリスト教の根底には「死は罪のむくい」という回路が残っており、神という超越者の媒介が必然的に求められるからである。

12) 武内（1974）p. 91-92

である」ことを覚っていない問題として捉えられ、その解決を希求する心が仏教を生み出したと武内は言う。

このように、仏教においては「死の問題が根本にあって、死の問題とそこに根付いている執着性とを回避して、死の問題をその本来の在り方で把えないでいるところに、人間の錯誤と罪悪がある」と考える。他者の死との出会いから、自らを深く反省する方向へと進んだ仏陀の道行きを武内（1974）は次のように述べている。

人間が分別心を起して対象の世界を客観的にあるものと考え、そして自分自身をもまたいつまでも存続する存在だと考えて、そしてその無常な生死の世界のなかにある存在のなかで、主観の方にも客観の方にも間違った恒常性の考え方をする。間違った仕方では自己自身や、物自体を把える。しかし現実はそのような間違ったかたちを許さないような流転の世界で、一切は一瞬ごとに転変してゆくから、その人間の執着性と事態そのものの転変性が激突したところに、人間の苦があり、また苦の本質をきわめないところに、人間の怯懦な態度、驕慢な態度、業欲な態度、そういうものが出てくる。そこに煩惱というものの基礎が無明であるという考え方を取る理由がある。したがって死の問題から罪の問題に入ってゆく。<sup>13)</sup>

このように、仏教では「自己の有限性の自覚が、外に向かって無限に自己を超越する方向」に進むのではなく、内に向かってその有限性を深めている。その根底にあるのは、「有限者の自覚を乗り越えるには、『苦を深く見つめ、それを自らに担う』ことが唯一の道であるという見方」である。釈尊が明らかにした仏教の縁起説は「自己の存在の根源に向けて掘り下げてゆく反省」という一種の「転換の論理」であり、その発端である釈尊の動機は、自己の内に見いだされる「驕慢の反省」である。この死を契機とする驕慢は、「自己の存在の奥深くの無意識の次元にその根を秘めている」ものであり、「それゆえ、それを自己に相応しくないとして退けようとする思いは、自己の存在の根源に向けて掘り下げてゆく反省とならざるをえない」<sup>14)</sup>。

さらにこうした人間の生命の根幹に潜む否定的な自己の驕慢への反省を、釈尊はたんなる個人的な自己のあり方ではなく、具体的な人間関係のなかで開こうとした。この点こそが、同じように死を契機に自己反省を深めるハイデガーやキェルケゴールと異なる点であると武内は言う。他者の死を嫌悪する心に潜む、自らの生命活動と一つになった己の驕慢にこそ罪障性の根

13) 武内（1974）p.99-100

14) 長谷（2005）p.292

源を見出した釈尊のあり方は、相互協調的自己として他者との関係性に深く根ざしたものであり、ハイデガーやキェルケゴールにみられる相互独立的自己に基づく反省や自覚とは質を異にする。

ハイデガーやキェルケゴールにおいてその反省が自己主張と自己絶対化の方向をもつのに対して、釈尊は自己否定と自己滅却へと向かうということである。その違いは、釈尊の反省が驕慢という人間存在のうちに潜むもっとも現実的なものに向けられていることによる。釈尊の反省は、死の先駆的決断によって非本来的な自己を断ち切るというような直線的で抽象的なものではない。驕慢を悪の根源として、それを自己の内に深く見つめ、その根を自己の内に掘り起こして、それを乗り越えてゆこうとするものである。反省はそこでは驕慢という自己に深く根差した罪障性に関わっているので、空虚な反省が陥りがちな、自己意識の絶対化に反転することはない。そこにあるのは、「われわれの自己意識を解体してゆく運動」である。<sup>15)</sup>

文化心理学が示した相互協調的自己がその世界や他者との「協調」を超越していく方向に向かう時、それは限りなく協調を拡大する方向に進むのではなく、むしろ、自己の有限性の自覚に向かう。そしてこの自己の有限性の自覚は、無限から遠ざかる方向に進まざるを得ない。しかし、釈尊が示したように、生老病死を苦として捉え、その「苦を掘り下げてその原因を人間存在の底に潜む自執性に見出すとき、人間の有限性の自覚は自己の罪障性の自覚となる。」つまり、相互協調的自己が進む方向においては、「自己自身が煩惱具足の凡夫であり、その底に深い罪業の根を抱えた存在であることを、自己が真実心をもたない存在であることの自覚のなかで確証する」(p.305) のである。

いずれの自己においても、生物として生きている限り（そして必然的に死すべき存在であるかぎり）「人間というものが根源的な罪障性と有限性をもっている」という出発点から、それを乗り越える方向性を模索することにおいてはおそらく違いはない。しかし、「相互協調的自己」においては自己の有限性の自覚を掘り下げる。この方向性での死との関わりにおいては、生命の根源的な働きとしての自己生成に淵源する「性的実存」と「権力志向」が問題になる。この二つの根源的課題は、自己意識の根源の暗闇に蠢く生命の働きそのものの探求によってのみ解決できる。

---

15) 長谷 (2005) p. 293

そのためにはまず自己の罪障性と有限性の自覚を深め、自己の根底にある自愛と驕慢の心を滅し尽くさねばならない。そのための第一歩は、自らが閉じられた存在であることを自覚することである。それは、生命がその根源的な働きである環境との不断の相互作用の働きによって自己と環境の境界を作り、自己を生成し続けていることへの信頼のうえにたって、原理的にまた根本的に世界も他者も意識的自己の働きによって自己に映し出されたものでしかないという事実をそのままに受け入れることである。

そして、釈尊が示したように、こうした「人間の生命の根幹に潜む否定的な自己の驕慢への反省」は、具体的な人間関係のなかで開かれる。この自己の驕慢への反省の契機となる具体的な人間関係を考えるうえで、田辺元（2000）の「実存協同」という考え方は重要な示唆を与えてくれる。

相互協調的自己が関係性において自己の驕慢への反省を深めていく時、この時私たちの自己の転換の契機となる関係は、必ずしも現在生きて関わる人々に限定される必要はない。田辺が示したように、死者や自然をも含めた他者との関わりが、自己の驕慢への反省となって実存の深みへの反省の契機としてとらえ返される。こうした実存協同のあり方を田辺（2000）は次のようにまとめている。

自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、ほかならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。死復活というのは死者その人に直接起こる客観的事件ではなく、愛に依って結ばれその死者によってはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の遺した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍即個別なるものとして後進に回施するのが、すなわち実存協同にほかならない。<sup>16)</sup>

このように田辺が示した死者を含んだ実存協同によって私たちは、「生者の世界を超えて死者にまで連なり、限りない死者が生者の世界に出現してきているものとされるとき、生者の世界における実存協同に一種の転調が生じる。そこには、それまでとは違った色調が現れてくる。人と人との関わりのうちにこの世を超えた永遠ともいべき次元が開かれてくる。」<sup>17)</sup> 田代が描

16) 田辺（2000）p. 383

17) 長谷（2005）p. 232

く死の臨床現場における「お迎え現象」は、その一つの事例とも考えられる。後期近代の日本社会において、〈より深い次元での再帰性〉が進み、小倉がいう「人生後半期に向かうプロセス」のなかで、「下降」「有限性」「喪失」「依存」「弱さ」「非合理生」を感受する葛藤経験や挫折経験、病や身体のままならなさの経験をとおして、機能合理化した社会から外れていく生を経験する人が増えていけば、こうした人の生の深みが垣間みられるのかもしれない。

#### 引用参考文献

- ウォルター, トニー (2014) 「死にゆくこと, 東と西と」『死生学応用倫理研究』21号
- 大井玄 (2009) 『環境世界と自己の系譜』みすず書房
- 小倉康嗣 (2013) 「エイジングの再発見と『生きる意味』: 第二の近代のなかで」三田社会学 No.18, p.3-23.
- 小倉康嗣 (2006) 『高齢化社会と日本人の生き方』, 慶應義塾大学出版会
- 北山忍 (1999) 『自己と感情』共立出版株式会社
- 北山忍・宮本百合 (2000) 「文化心理学と洋の東西の巨視的比較」『心理学評論』43(1), p.57-81.
- 島菌進・竹内整一編 (2008) 『死生学 I 死生学とは何か』東京大学出版会
- 清藤大輔, 板橋政子, 岡部健 2002 「仙台近郊圏における「お迎え」現象の示唆するもの一在宅ホスピス実践の場から——」『緩和医療学』4: 1.
- 武内義範 (1974) 『親鸞と現代』中公新書
- 田辺元 (2000) 『懺悔道としての哲学・死の哲学』京都哲学選書第3巻 燈影舎
- 田代志門 (2016) 『死にゆく過程を生きる—終末期がん患者の経験の社会学』世界思想社
- ニスベット, R. (2004) 『木を見る西洋人 森を見る東洋人思考の違いはいかにして生まれるか』ダイヤモンド社
- 長谷正當 (2005) 『心に映る無限——空のイメージ化』法蔵館
- Marcus, H. & Kitayama S. (1991) Culture and Self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review* 35, p.63-78.
- 松島哲久 (1981) 「死と超越: 身体において, 死と再生はいかなることとして了解されるか」『実践哲学研究』3-4, p.43-64
- 松島哲久 (2014) 「哲学することから応答の倫理へ: 死を受容すること」『大阪薬科大学紀要』8, p.39-50

