

【司会】 それではこれから第二部を始めたいと思います。第二部の司会は、国立中山大学の教養教育センター準教授の越建東先生にお願いいたします。

【越建東（台湾国立中山大学通識教育中心準教授）】 みなさまこんにちは。この第二部は、三名の台湾の学者による、二本の論文のご発表になります。この三名は、台湾の死生学研究領域の代表的な研究者です。「代表的」という理由のひとつは、この方々の研究が、台湾の民間文化の深部に関わるものであるということにあります。二つめには、この方々の研究が、具体的事例の調査と理論的な面のどちらも兼ね備えているものだということです。

ひとつめのご発表は、「台湾における生死学の文化的思考」というタイトルです。これはお二人の研究者の協力によって書かれたものです。余徳慧先生と林耀盛先生は、台湾屈指の研究者です。心理学を専門に研究していらつしやいますが、特に宗教的ないやしなどについて、たいへん詳細な知識を持っていらつしやいます。論文を読んでいただければわかると思いますが、お二人の論文はオリジナリティがあり、またたいへん示唆的です。土着的なものを十分に理解しつつ、同時に欧米の理論にも造詣が深い。このお二人が協力して論文を書くというのは、とても得がたいことであると思います。今回は、林耀盛先生にご発表いただきます。林先生は臨床心理学のご専門で、特に実践面では、台湾大地震の際の心理的なケアについても深い研究をされていらつしやいます。それでは林先生に発表していただきたいと思います。

【林耀盛（台湾国立政治大学心理学系教授）】 みなさま、こんにちは。余徳慧先生は所用があり、今日はこの場にいらつしやることできませんので、私の方から論文を報告させていただきます。

台湾における生死学の文化的思考

余德慧

慈濟大學宗教與文化研究所教授

林耀盛

台灣國立政治大學心理學系教授

摘要

本稿では、まず台湾の生死学がどのように展開してきたのかを紹介し、次に死の闇を開くさまざまな方法について述べてみたい。続いて、出版や文化産業における議論に目を向け、生死学に対する台湾人のあいまいな態度を指摘したい。その後、宗教者のリードする生死学、道證の生死学、臨床生死学の現場という順に台湾の生死学の特徴を理解してゆく。本稿では、台湾の生死学はグローバル文化の流れにおける一つの文化現象だと考える。それは生死に対する悟りを開くことを本質とするものではなく、あくまで生死学に関する人々の読書であり、読書文化の新潮流として解釈すべきものである。もちろん、目に見えない死の不安は、押し寄せる巨大な波であるかもしれないが、それは全人類に共通の心理であり、決して台湾独自の現象ではない。

ただ、生死の現場に目を移せば、台湾人の間にも、文化的思考において、生死学を生み出す伏線となるよう



林耀盛氏

な態度が見られる。本稿では、以下の議論と具体例の提示を通して、段階的に台湾の人々の心理的な特質を分析してゆく。そして、最後に「九二一」（一九九九年九月二十一日の台湾大地震）の事例によって、もう一步踏み込んで、次のことを明らかにしたい。すなわち、人は死という出来事を通して、永遠に把握することのできない、永遠に不可能な、永遠に謎に満ちた、未来における新たな関係を見出す。私たちはただ謙虚に生命を尊重するという選択をもって、それに応じるしかないのである。

一．台湾における生死学のはじまり

「生死学」という講座は、二十年前に現在の台湾大学心理系の一般教養課程にはじめて設けられた。それ以前には、アメリカの大学の「タナトロジー」が傳偉勲教授によって台湾に紹介されていた。当時、傳教授はガンを患っており、余命いくばくもなかったが、彼の台湾大時代の旧友・楊国枢教授は、生死問題の心における重要性を深く実感し、同僚の余德慧教授を誘って共に「生死学」の講座を開いた。そして、台湾の社会学者や民俗礼儀学者、哲学者を招いて、オムニバス形式で学生たちに授業を行なった。台湾のメディアがはじめて「生死学」という言葉を伝えてから二十年、いまでは台湾の多くの大学が生死学の講座を置くに至り、生死学を専門とする学科まで作られた。たとえば、南華大学生死学系および研究所、台北看護学院生死教育指導研究

所および生死カウンセリングセンターなどである。台湾カウンセリング学会も、生死カウンセリングセンターを正式に専門の指導機関として認めている。

しかし、こうした表面的な社会現象は、生死学についての台湾人の考えを本当に反映したものではない。人の生死に関する複雑な問題を学術的に検討したところで、台湾社会の生死問題に対する態度やその文化的意義がわかるわけではない。せいぜい、大学でも生死問題の教育価値が認められた、ということを経済できるくらいである。そこで本稿では、生死学が台湾の社会・文化・心理レベルにおいて、どのような意義をもっているのかを広汎な角度から検討し、あわせて台湾文化によって発展してきた生死学の意義についても指摘したい。

日本には広島への原爆投下の暗い影が、中国本土には文化大革命という時代背景があり、それによって「生死学」を生み出す伏線が敷かれた。それに対し、台湾社会における「生死学」は、じつのところ一九八〇年代に傳教授が「生死学」という言葉を提唱した後に、ようやく胎動をはじめた。「九二」地震のほかに、台湾にどのような文化的・社会的背景が存在するかは、さらに一歩進んだ調査を行なってみる必要がある。私たちが思うに、たとえば大災害が発生したとしても、台湾の生死学の生成を促すにはまだ不十分である。厳密に言えば、現在の台湾の生死学はグローバル化の流れのなかの一つの文化現象である。その意義は生死に対する悟りを開くことにあるのではなく、少数の提唱者のリードの下に、台湾の多くの読み手・聞き手たちに新たな視野を提供することにある。とりわけ、作家たちが深遠に描く死に臨む人の心理は、いとも簡単に大衆の共感を呼び起こす。言い換えれば、こうした生死学に関する読書は、読書文化の新潮流として解釈すべきものである。もちろん、目に見えない死の不安は、押し寄せる巨大な波であるかもしれない。しかし、それは全人類に共通の心理であり、台湾独自の特徴があることを指摘するのは難しい。ただ、だからといって台湾生死学の文化的思考（読書文化）の背後に、生死学そのものの形成を促す伏線となるような情況がないわけではない。

約二十年前に、台湾の大学にはじめて生死学の講座が設けられたが、当時のことを振り返って言うと、私たちはそこから何の社会・文化・心理的意義を得ることもできなかった。しかしながら、そうした講座がその後二十年以上にわたって発展してきた結果、私たちはいま少なくとも、学术界や高等教育界が生死問題についてどういう考えを持っているのかを窺い知ることができる。かりに生死学の社会・文化的意義がいまいであり、今後さらに発展を遂げる必要があるのなら、その講座の教育内容は現在も模索中であると言ってよい。そこで次のことに目を向けてみたい。宗教系の大学で講じられている生死学は、その宗教に影響されている。たとえば、仏教系の大学では仏教の教義で生死の意義を説く。キリスト教系の大学ではキリスト教の生死観に傾いている。また、医科大学ではホスピスケアや安楽死と自殺の問題への偏りが見られる。一方、総合大学では、各分野においてそれぞれの関心にもとづく議論が行なわれている。以下のようなものである。宗教学・儒仏道の生死観、葬儀。哲学・生命哲学の存在 (existence)。社会心理学・死の文化や臨終の孤独、社会の死に対する処置。医学・安楽死やホスピスケア (医療コントロールの倫理問題に偏る)、死亡生理学。看護学・臨終の際の配慮。

たしかに言えることは、これらの講座の発展形態が、生死学の新興課程としての多様な側面を示していることである。いわゆる「生死学の核心」と言うべき脈絡などは存在せず、既存のさまざまな学科の議論を利用してコラーージュを行なっているのである。この現象は、台湾の生死学が「其の可なるを知らず」の段階にあることをも反映している。しかし、人の生死に関する知識を生み出す源泉たる生死学の研究については、いまのところほとんど進展がない。その議論の多くは、書斎での文献学的な考察や哲学的な論述に留まっている。

じつのところ、生死学の本質は、死を通して生 (存在) の意義を明らかにすることにある。存在の意義が明らかにされることによって、私たちは生活世界そのものに闇が含まれていることや、普通の人の生には存在

の意味がないことを知る。そして、日常生活の裂け目（たとえば、災難・事故・病気で家族を失う、あるいは死の接近に直面するなど）において、ただ驚きと恐怖、悲痛な気持ちでもってその運命を受け入れねばならなくなる。そこで、私たちは生きてゆく過程で必ず自ら闇を開くことを学ばねばならない。それによって、私たちは心置きなく死に向かって生きることができるようになる。これが生死学の意味である。しかし、闇を開く方法は不確かであるうえに、信頼できる決まったルートがあるわけでもない。人生という道の途中には、誰も通ったことのないような荒れ果てた静かな小道がたくさんある。

二・闇を開くさまざまな方法

台湾社会の文化伝統では、闇を開く方法を宗教によって論じることが多い。なかでも、民間宗教における自我の宗教的变化が最もよく知られている。まず私たちは、宗教信仰と生死学との違いを区別しておきたい。前者は宗教教義を帰依の対象とするもの、つまりただ教義に従ってその言うことを真理と見なしさえすれば、「途に迷いて返るを知る」ということになる。一方の生死学は、特定の教義に依拠することなく闇を開くかどうかを決定し、闇を開くこと自体を目的とする。宗教教義を頼りにする場合と違って、生死学においては何も決まっていない状態に立ち返って、果てしない探求を行なう必要がある。この探求そのものが生死の鍛錬なのである。もし、辛酸をなめることもせず、さかしくも誰かが作った筋書きに依存しようものなら、それはもはや生死学の本質を失ったものだと言える。しかし、私たちは次のことにも注意しておきたい。宗教を奉じる多くの人たちは、その実践過程において、ただお決まりの「法のイカダ」に気楽に坐っているのではない。彼らにとって、それはあまたの苦難に見舞われる過程なのである。たとえば、家族の急逝、重い病にかかる、事業

が破綻するなどの人生の辛い出来事である。台湾の民間宗教では、信徒はみんな「魔考」という概念によって、自分が被った不運を解釈し直す。「魔考」とは、魔鬼による拷問のことである。それはつまり、天が人に災難の苦しみを通して罪惡を消すこと求めている、ということである。人は災難という試練を経て、なおも信心を失うことがなければ、一步一步円満なる生命へと向かって行くことができる。

これらの研究から、私たちは次のことを見出せる。いわゆる「闇を開くこと」は、決して一度に達成できるものではなく、そこには多くの段階がある。「闇を開くこと」とは、それ以後の自分が以前の自分よりも少しくリアになったことを意味するだけであり、明らかな悟りではない。ある宗教を頼りに生死の問題を探索する道に入ることは、決してそのすべてが間違いないというわけではなく、逆にそのわりと気楽なスタート地点なのである。実際の調査データがあるわけではないが、中華民国期以前に生まれた台湾人で、わずかな教育しか受けてずに地元で過ごしてきた人たちは、民間宗教というルートによって「死に向かって生きる」日々をきちんと過ごしたものと想像できる。この点に関しては、間接的な証拠がたくさんある。

第一に、台湾では一貫して神仏堂の増加率がとても高いことである。大部分は個人が建てたものであり、その規模は小さい。多くの神仏像を自分の部屋に置くことさえある。これら個人的な神仏堂は、民間宗教信徒の心の転変（夢のお告げや冥界とのやり取り、運命の変化、厄運を避ける、祈福、あるいは優れた人による教示などを含む）と多少なりとも関係している。

第二に、過去に私たちは民間教徒の宗教的变化をいくらか軽視し、彼らはただ一時的な感覚または「靈感」「夢のお告げ」にもとづいて、いろいろな仙仏に関する連想や憶測による行ないをしているに過ぎないと思っていた。しかし、最近の台湾の人類学研究によると、台湾各地には民間の宗教小団体の数が多いというものである。その典型的な形は、一群の信徒が一人の師父につき従って共に修行するというものである。たとえば、

台湾の新興宗教慈惠堂は、一つの総堂と二千あまりの分堂があるが、総堂と分堂にはいかなる実質的關係もなく、ただ母娘（ムーニャン）を抛り所とする精神的な帰属關係が存在するだけである。言い換えれば、ある人が慈惠堂を立ち上げたいと思えば、それでよいのである。それはある場合は夢のお告げ（母娘が夢のなかに降臨し、神壇を建てることを要求する）により、ある場合は身近な信徒の求めによる。分堂の堂主は母娘に代わり、神を身に降ろすことで信徒のために解厄消災を行なう。そして、癒しのコミュニティを形成する。信徒は受難した場合に、堂主を通して神の加護に預かることができる。ただ、それは実際のところ、他の信徒の協力を得られるというだけである。事實上、宗教の看板があるうと、名もなき共同の修行団体に過ぎなからうと、そこでは晩年における死の恐怖を解消する試みがなされている。

私たちにもわかる事例をもって説明すれば、さらにこの点をはっきりさせることができよう。ある事業順調な中年男性が、五十才のときに突然パニック症の症状を呈した。それによって、彼は事業への興味を失ってしまった。いかに医療の助けを求めようと、彼の死に対する不安を消すことはできなかった。彼は死を目前にして、一切が意義なきものにならってしまったように思っていた。ところが、縁あって、ある師父に出会った。師父は、彼に入堂して修行するように勧めた。そして、何度も儀式による治療を施した。修行五年後にインタビューを受けた際、その男性は、自分の人生に根本的な転変があったことを認めた。彼は以前のように事業を行なっていたが、もはや成功のみを狙うことはなく、事業の力によって弱者を助けたいと願っていた。彼は自分がただ善事をなしているに過ぎないと思っているのではなく、自分がこの世に生きることの使命を理解していた。

第三に、台湾の民間宗教は「帰円」神話の原型を色濃く伝えている。それぞれの宗派が、自分たちの見解を用いてこの神話を繰り返し語っている。この神話の基調となっているのは、次のような話である。人はもと

もと宇宙に散らばる粒子であったが、あるとき宇宙の母体たる母娘から人の世に流されてきた。世俗世界においてその使命を完遂するまでは、母体に返って帰円することができない。すなわち、人は死ぬまで母体に返ることができないのである。この神話は、ほとんど世界中に遍在している。各地の土着の宗教で似たような根を下ろし、信徒の精神的変化を通して、彼らを内面的に充実させる役割を果たしてきた。そこでは、信徒それぞれの境遇と個人的な資質に応じて、さまざまな鍛錬法が指導されている。それは一種の「心靈錬金術」である。この過程を自分の生死に対する「闇を開くこと」の一形式として捉えるならば、それは土着の自発的な生死学だと言えよう。

三・生死学の基盤としての台湾の文字メディア

台湾の主要な出版社は、どこもかつて「生死学」のシリーズ叢書を書店に並べていた。人々に幅広く影響を及ぼすのは「臨淵の書」、すなわち死を目前に控えた人が他の人に託して書いてもらった体験談である。ベストセラーの一つに、『モリー先生との火曜日』（別宮貞徳訳、日本放送出版協会、一九九八年）がある。これは作家ミッチ・アルボムが多発性退化症のモリー先生との対話を書いたものである。台湾のネット上には、この本を読んだ感想が十四万件も書き込まれた。多くの読者が次のことを認めた。死はとても暗く、たいへん怖ろしいので、これまではあえてこのたぐいの本を読む気になれなかった。ところが、友人の影響のもとに読みはじめてみると、さまざまな思いが湧き出てきた、と。ネット上に感想を書いた人たちの結論は、年齢と経験、感受性の違いによって千差万別であった。「希望いっぱい生きていこう」から「人のためによく一生を尽くそう」あるいは「死ねば何もなくなる」まで、ほかにまだまだたくさんある。

ベストセラーはすべてが深遠な生死の書というわけではない。台湾では十五年前にホスピスケアが現われ、主だったホスピスケア団体が次から次へと設立された。なかでも、蓮花基金会が最も規模の大きいものである。それは主に医療スタッフたちが発起人となり、宗教界と結び付いて成立した。このホスピスケア団体に参加しているメンバーには、病人の家族やホスピスケアボランティアおよび医療スタッフがいる。メンバーは生死学の本をよく読み込んでおり、そこから深い影響を受けている。

ある生死学の読書会における討論を例に挙げよう。日本の医師山崎章郎の『病院で死ぬということ』は、かつて幅広い議論を巻き起こした。とくに、日本では一般的に患者にガンを告知をするのであるが、その際のさまざまな言動のあり方に対しては、台湾においても同じアジア文化として共感する声があった。日本の評論家江藤淳の『妻と私』（文藝春秋、一九九九年。台湾訳：『摯愛——妻與我』麥田出版社、二〇〇〇年）の「生と死の時間」も以前話題になったことがある。その内容は、ある日、著者が病院で昏睡状態の妻を看病していると、突然、現実世界の秩序ある時間を見失い、時間の結晶である記憶が混在する秩序なき時間に入り込む、というものである。この本は多くのボランティアを深く感動させ、学術的な検討対象にもなった。また、アメリカのホスピスケア医師キューブラー・ロスの影響も大きい。このほか、アメリカの索甲仁波切（Gogyal Rinpoche）の『西藏生死書』も一時ベストセラーになった。ただ、簡単な調査してみると、多くの人はこれらの本をまったく読まずに、単に買ってきて本棚に積んでいるだけのようだ。ここに一つの意味深長なメッセージがある。すなわち、意識の奥底では生死が一大事であることを知りながら、かえってそれに近づくことを怖れるのである。

言葉は、ある事柄の一面を明るみに出すが、逆にまた他の一面を閉ざすものでもある。言葉のこの種の特徴は、一般人にとってはたいへんありがたい。それによって、一方では深刻にならず、わりと簡単に気持ちのよ

い暮らしができるし、またもう一方では死は遙か遠くにあつて、先のことを考える必要はないという気にもなる。静かな病室で瀕死の状態にある病人であつても、明日の太陽が見られると待ち望む。生死の問題はあまりに重い。気楽に日々を過ごすことができる人にとつて、深刻さを追求するのは、自らめんどろを背負い込むことだと言える。

しかしながら、台湾の小説家は、ノンフィクション文学を通して生死の問題を扱い、その側面から生死学の雰囲気を引き出した。なかでも、蘇偉貞の『時光隊伍』は、彼女の夫が入院して世を去るまでの過程を描き、死の過程から具体的な人間模様——医療の取り組み、友人関係、夫婦関係および死の計り知れなさ、死に対するヒロイズムを浮かび上がらせた。

四. あいまいな生死学

ところが、私たちは深刻に考えさせられる二つの情況にぶつかった。

一つは、余德慧教授による生死学の公開講演の場合、聴衆が大学生の若者である場合、彼らは往々にしてまったく集中力に欠け、こんな遙か遠くのことを取り上げるのは無駄なことだと思つてゐるようなのだ。しかし、聴衆が四十才以上であれば、みんな懸命に聴講し、ときには彼らの低い声がひきつづけているのを聞くこともある。おそらく、先人が逝去したときのことを思い出しているのだろう。密かな恐れは、夜に忍び寄る暗い影のようなものである。

もう一つの場合は、余教授の大学の同僚たちが彼に告げたことである。彼らは肉親の逝去に付き添う過程ではじめて生死学の本を読み、余教授が書いたいくつかの本もその時はじめて読んでくれたという。⁴ ある同僚は

次のように言った。「あのとき茫然自失して、自分の存在についても危険と不安を感じた。深夜に病気の親に付き添いながら、涙が流れて止まなかった」と。また、ある四十才の同僚は、集中治療室に入った父親を待っているときに、突然震えがきて「無常（時は流れ、人生は常に変化し続ける）を見る」ことを体験したそうである。こうした瞬間的洞察は、ハイデガーのいわゆる「瞬視」のようなものと言える。

これは注意すべきことである。人生についての悟りそのものは、まさに黒い雲のなかに突然差し込んだ陽光のように、すぐに消え去ってしまう。そして、黒い雲が依然として太陽を覆っている。生命に対する闇を開くことは、ほとんどシーシュポスの神話に似て、それは達成しようのない仕事である。生死が永遠に石を山頂に運ぶ過程のただ中にあることは明らかである。しかし、だからといって、この神話のように人生の習慣的な繰り返しに対し、突き放した醒めた意識をもつことは、私たちには受け入れ難い。私たちの人生経験のうちには、悩みや苦しみ、病気もあれば、人との交際もあり、また生涯の選択という倫理的判断を下さねばならないときもある。ただ、私たちは傷を負ったときに、しばらく立ち止まるということを知る。いわゆる「人生のロスタイム」である。たとえば、シーシュポスが巨石を押し転がす話では、その仕事は単調で骨折り損にも見えるが、「夜」の休息と「日の出」とともにはじまる石転がしの任務が、無味乾燥な仕事に一息の「休養」と「目標」、そして「変化」への希望をもたらす。ただ、ときに私たちは生命という巨石の車輪をあまりにはやく回し過ぎてしまい、休息を取り忘れたり、初心を忘れ去ったりする。たとえて言うならば、私たちは深い谷に落下して、激しく翻弄されるかもしれない。そして、そこで変化のない日常に裂け目が生じるかもしれないのだ。

人々は長らく明確な死のイメージあるいはプランを求めてきた。古代の宗教はそのイメージを生み出したばかりでなく、その作法をも示した。しかしながら、こうした対象化された死のイメージは、すぐさま個人的な意義を失う。なぜなら、それは身にしみる体験へと人を引き込む力に欠けた、表面的なものだからである。死

は経験することができない。だから、死そのものは人を突き動かす強い力にならない。私たちは他者の死に近づいてこそ、はじめて日常生活の断裂を感じ取る。そして、死はその裂け目から、あたかも悟りのように、稲妻のように、とたんに閃いては消えるのである。

悟りそのものは一つの謎である。それぞれの文化にはそれぞれの謎がある。そこで、台湾の現象を皮切りに見てゆくと、私たちは「化迷転悟（迷いを化して悟りに転ずる）」の過程に、いくらかおぼろげな部分があることに気づく。台湾の民間宗教や新興宗教では、信仰上の精神的変化を説明する際に、「啓悟（悟りを啓く）」という言葉を用いる。ただし、これはあくまで説明の言葉であり、その実際の内容は夢啓と神啓である。夢啓とは夢のなかの思いから悟りをもたらすこと、神啓とは神ト（うらない）を通して正しい道を教えることである。この二つの啓悟は、何のきつかけもなく、偶然によつてもたらされる。人々はその結果を自分の理性の奥底にあるものとして受け止めるのではなく、むしろ心を落ち着けるための薬くらいい見ている。

言い換えれば、民間における啓悟は、卓越した理性や奥深い哲学などではない。それは「私は〜したい」という感情であり、人生の一大事における決断を後押しする手段のようなものである。このように、台湾文化は悟りについての理性的説明をたいへんおろそかにしている。一九九五年に台湾で中国語版『清貧の思想』（中野孝二著、一九九二年に日本で出版）が出版された⁵。この本は精神的変化の細部を極めて丁寧に描いており、とくに良寛和尚についての描写が台湾人読者の大いなる共感を呼んだ。中国近代の弘一法師はかなり良寛に近いが、弘一について書いた多くの中国語の記述は、弘一という現象を深く描写できておらず、出来事を中心とする表面的なものに終始している。本来、この両者の伝記の内容を比較することにはたいした意義はないが、文化的な観点から分析すれば、精神性の啓発法が各文化の文化レベルにに応じて発展していることを明らかにできる。台湾にいる私がとくに気づいたのは、『清貧の思想』では感情の描写が主要な位置を占めており、言葉づ

かいがうまく工夫されてあのような感性の流動に達していることである。この点が中国の描写にはかなり欠けている。歴史的事件の細かい描写は十分豊富であるのに。

もし、最も感性的なものこそが生死学の本当の核心であるならば、生死学の最もよい表現方法は、奥深い宗教の經典や論書あるいは哲学的言論ではなく、生死に触れた詩歌や吟唱、音楽、芸術だということになる。台湾のよく知られた哀悼の歌は、ほとんどすべて日本植民地時代に由来する。台湾の民衆が覚えている哀歌は、大部分が韓国と日本の映画のものである。自分たちで生み出したのは悲怨の歌であるが、それも日本植民地時代の演歌を踏襲している。たとえば、今年（二〇一一年）台湾のある金融持株会社のトップが、山登りの際に足を滑らせて亡くなったが、その追悼の歌は日本植民地時代の映画の主題歌「サヨンの歌」だった。中国大陆から伝わった哀歌に至ってはほとんどない。弘一法師が西洋の歌曲を再編した告別の歌が、わずかに知られるのみである。

生死学の文化的省察として、私は台湾文化と他の文化の生産能力の違いを比較する気はまったくない。ただ次のことを説明したいだけである。もし私たちが生死学を多方面、多段階にわたる多元体と見なすならば、生死についての感受性はその骨髄にあたると言える。この部分は大学の一般教養教育の生死学では伝えようがない。それは日常生活が断裂するときにはじめて現われるものである。台湾映画「父後七日」（父の初七日）と日本映画「おくりびと」について、両者は文化的コントラストをなすものだ、という論評がある。「父の初七日」の表向きの基調はユーモラスなものであるが、その背後には悲哀が隠されている。たとえば、父の死後七日間はいささか冗談めいたカットが主要なシーンを占めている。しかし、父の死後三カ月経って、娘が日本出張から帰ってくる際、彼女は飛行場の免税店で父の好きなタバコを見かけ、直感的にそれを買うのであるが、飛行場から出て父がもうこの世にいないことを思い出し、悲しみを堪えきれずに涙を流すのである。

これに対し、「おくりびと」は一貫して低く沈んだ灰色がかったトーンで展開されるが、ゆつくりと一種の象徴性によって円満してゆく（たとえば、火葬炉の脇の旧友や、父の手のなかの小石）。この度のシンポジウム（「東アジアの生死学へ」）で論文発表を行なった楊洛襄教授は、「父の初七日」と「おくりびと」について分析し、その結論において、前者の死に対する態度は「叙事的」であるが、後者は深く「哲学」に富んでいると述べられた。しかし本稿では、東方（アジア）の死に対する態度は「叙事的」であると言うよりも、むしろ「反哲学的」であると言ったほうがよいと考える。プラトンの『パイドン』で説かれるように、哲学が死の練習にほかならないとすれば、私たちの日常生活は事実上、死の「練習」を避け、生死という哲学的な大問題を探求していない。けれども、実践と行動のなかで、私たちはかえってはずきりと死との暗黙の関係を見ている。たとえば、法事はある意味で故人があたかも存在するかのように感じることに、死してなおも生きているというつながりである。ただ、儀式が終わって一段落すると、死はすぐに閉ざされた経験となる。「非日常」から「日常に戻る」に至って、日常の秩序がすぐにまた生死を二分する世界を取り戻す。そして、ふとしたことが心に引っかかりでもしない限り、死者との微妙な関係が揺り起こされることはない。

ハイデガーの現存在（Dasein）が「死に向かって生きる」ことを説き、田邊元の『死の哲学』が「愛に向かつて死ぬ」ことを提唱したとすれば、生死に関する無数の観点に対し、私たちがはつきりと「生の哲学」を唱えることは難しく、また「死の哲学」に到達することも無理であるように思われる。台湾人が生死という一大事に向き合う態度は「やればそれでよい」である。つまり、ただ実践的な行動があるだけで、実践的な知識（哲学）による批判や反省が欠けている。行動は一種のスローガンと化し、同じことの繰り返しとなるだけである。このような生死に対する態度が、世界に通じる人文学的な深い省察になるわけではない。それでは、災難の後に現われては布施をする「博愛」の精神と何ら変わらない。「博愛」は、さまざまな文化による衝突と対

立に直面した際に、より高い次元の抽象的な内省に立つて、どんな言葉、どんな行動が最もよいのかを哲学的に考え理解することができない。それは、ただ黙認という「反哲学」的な行動に出るだけである。生死という一大事に対する態度の違いを、たとえば葬儀の盛大さなどによって表現することは、かえって地位や身分の区別となるだけであり、細やかな深い省察に欠けている。

本稿では、生死の文化的意義は偶然によるものではないと考える。台湾は近年、対外的には断交と差別視、対内的には多くのもつれた政治問題に直面してきた。しかし、正面からのまじめな政策討論が行なわれたことはほとんどない。逆に一種のクソ (Kuso) なやり方で重要なことが閑却されてきた。実際、一般国民の心の中には焦りと不安が隠れており、たまにある台湾人が国際舞台において、ちよつとしたパフォーマンスを行なうことがあると、いつも過剰な賞賛が行なわれる。あたかも過剰な賞賛によって、台湾を卑小なものとなす自分たちの意識を押し殺したいかのよう。

これはある意味、台湾人が生死に向き合う態度にも似ている。年をとるにつれ、自分の死がもうすぐやって来ることがわかる。しかし、人々はその事実を直視することができず、無頓着とも言える態度をもって日々を過ごす。台湾人は、日本人が人生を桜の花が咲いて散るまでの短い時間にたとえることを知っているが、そのような美学は台湾文化においてあまり称賛されることがない。台湾では普通、輪廻転生を信じているのであれば、科学的虚無主義によって生死に向き合う。前者は、経懺儀式（経典を唱えて懺悔する儀式）が盛んに行なわれる背景となつている。晩年に山と川に囲まれて暮らしたいという台湾人の願いは、いまだかつて失われたことがない。だから、台湾では年老いた後に宗教に帰依するという現象が多く見られる。

最近、ある二人の登山ファンが亡くなった。私たちはその出来事を通して、台湾人の死の美学が、やはり東アジア的なものであったことを知ることができる。蘇文政医師は台湾大医科の首席合格者、林克孝は台湾大

経済系の優等生だった。この二人のエリートは、人生の絶頂期に谷に落ちて亡くなった。蘇文政は、登山仲間が山で行方不明になったのではないかと心配し、一人で山に登って捜している際にうっかり足を滑らした（二〇〇九年）。林克孝は、自ら小さなルートを切り開くことが好きだったが、山間を越える際に誤って朽木につかまって谷に落ちた（二〇一一年）。蘇文政の死後、林克孝によって追悼の言葉が捧げられた。

私もときに一人で山に登ると、どんな安全な場所であっても、不注意に転んで、誰にも気づかれない場所に滑り落ちてしまうかもしれない、と思うことがある。だから、もしそんな苦境に陥ったら、自分はどう思うだろうか、かみしめてみるのである。……私は家族がとても恋しくなるだろう。私は山の上で大声で彼らを愛している、と叫ぶだろう。私はみんなが私のミスを許してくれることを願うだろう。私はみんなが私の限りある命と私たちの団欒の時を、みんなの想像のなかの一生に無限に延長してくれることを願う。……山に登る前の短い別れのようなものだ。私はまだ登ったことのない、ある山に登る旅に出かけるのだ！

林克孝はこの短い言葉で懺悔を果たした。ここで私たちが注目したいのは、人々が彼の死をどう受け止めたかである。ネット上の反応の多くは、辛くて言葉も出ないというものだったが、なかには「死すべきところで死んだ」という「仁を求めて仁を得たる」の美学を見出す人もいた。すなわち、この言葉を「私は山を愛している。最大の幸福はその懷に抱かれて死ぬことだ」と捉える解釈である。ただ、この種の美学の台湾における特徴は、あくまで泣いているうちに悲しみを反転させることである。それは西洋の理性的な意志論とは異なる。悲しみの反転は逆説的な現象である。人々は生死の苦しみから逃れようとするのではなく、逆にそこに最も

深く身を投じることによって解放される。これはある意味、ロジックによっては成り立たない、古代ギリシアの哲学者エンペドクレス式の死の処し方である。

五・宗教者のリードする生死学

台湾の宗教指導者たちは、いずれも生死について自らの見解を発表している。法鼓山・聖嚴法師の『歡喜看生死』、慈濟・證嚴法師の『生死皆自在』、仏光山・星雲法師の『仏教的生死学』、キリスト教カトリック教会・単国璽枢機主教の『生命告別之旅』などである。彼らはたくさんの信徒を抱えており、とりわけ単国璽はガンにかかった後、全島各地を回って死に向き合う信仰の経験の人々に語り、かなり広汎に影響を及ぼした。

しかしながら、宗教による生死学の議論の多くは、死を対象として捉えることに偏り、宗教の観点を利用して観念的な要求を行なう。たとえば、「死は怖くないものだ、あなたが善事を行ないさえすれば」などというものである。そして、ちよつとした儀式や治療などを指導する。これらの宗教的議論は、個体化と具体化あるいは過程への視点に欠けている。そして、いつもお決まりの簡単な結論をその到達点とし、あまりにはやく探求の扉を閉ざしてしまう。こうしたやり方は、一般信徒にとつては十分なのかもしれないし、その次の段階で「まじめに念仏し」、「敬虔な心で祈り」さえすればそれでよいのだろう。これは最もたやすいルートである。人々は何もトルストイのようになる必要はない。彼は五十才のときに大きな疑問を抱き、その後、哲学者や神学者のもとを訪れては議論し、最終的に何の成果もなく戻って来ると、田野に下つて農夫となり、農村に回帰するほかなかった。台湾では、中国（老実念仏（誠心誠意の念仏）など）と日本の伝統（念仏者など）を受け継ぎ、さらに最も簡便な説法（輪廻や業力など）を取り入れ、老人たちを祈祷と念仏のうちに死へと旅立たせ

てきた。

生死に向き合う際のこの単純なやり方から見た場合、生死学のような探求は、そもそも行なう必要があると言えるだろうか。自分の存在という問題は、認識論のまぼろしのようなものではないだろうか。私の考えでは、この問題は人の主体形成の形態という点から検討しなければならない。そこでまず、基礎的存在論の要点を以下に示しておきたい。人の存在 (existence) と、人がこの世に存在すること (being-in-the-world) との関係は非常にあいまいである。したがって、人はこの世に生きている自分と、自分が存在することとの関係をはっきり意識することができない。しかし、人はこの世に生きている間に、その主体形態 (constellation of subjectivity) を形成し、それを一定の期間における推論的な存在者 (discursive existent)、あるいは一定の期間における自我感および事物を理解する際の立場と見なすことができる。

生死学の言う「闇を開くこと」は、この主体形態の変化にかかわっている。たしかに言えるのは、それによって古い主体形態が断裂し、新しい主体形態が生み出されることである。たとえば、災難によって寄る辺を失ったり、世の中における結び付きが断たれたりした場合、一般人にとっては、どうやって主体形態を維持し、変化させずに済ませるかが重要となる。これはいわゆる世俗生活の自然な態度である。また、古いへの最も落ちついた対応は、主体形態を変化させずに、寿命が来るまで安らかに過ごすことである。世に知られている宗教の一般信徒は、往々にしてこの簡単な法門に入る。一方、敬虔な信徒は主体形態の変化を選ぶのである。

単国霊主教は、ガンに侵された自らの心境をもって、生きることがどういふことを詳しく説いた。彼は「ガンは医者に差し出し、命は神さまにお願いする」という理性的な原則を立てた。そして、いくつもの生命の悟りの法則をまとめた。その内容は、同じくガンを患っていたアメリカ人教授ランディ・パウシュの¹⁰『最後の授業 ぼくの命があるうちに』(矢野薫訳、武田ランダムハウスジャパン、二〇〇八年)にも通じるとこ

ろがある。

六、道證の生死学

しかしながら、こうした体験談であつても、それは依然として自分自身のことではない。あくまで、他の人による記述である。もし生死学の神髄に触れようとするのなら、道證の生死学こそが、近年の台湾における最も心を打つ実例である。

道證法師の生死学が台湾に現われたのは、約二十年前のことである。そこには彼女の深い敬虔さが示されている。この女法師はかつて腫瘍科の医師だったが、自身もまたガンを患っていた。そこで、たいへん恭しく阿弥陀仏を信仰し、奥深い生活を送った。彼女はたくさんの本を出版したが、それらはすべて無料で寄贈された。その行間には信仰の真摯さが満ち、彼女の立ち居振る舞いも、また神話のように人々の心を動かした。彼女の存在と遺風は、台湾における最も深遠な生死学だと言える。ただ残念なことに、台湾の群衆文化のなかに、道證の生死学が広まる余地はなかった。道證の生死学は、あたかも一滴の極めて濃い墨汁のように、無言のままカンバスの片隅に存在している。

道證の生死学の価値は、台湾社会の無知なる人々にわかるはずがない。彼女の生死学は本物の生死学である。それはどんな瞬間においても、常に存在の格闘なのである。そこには、ひとくくりにできるような成果もなければ、見渡すことのできる全体像もない。それは言葉にはできるが、その言葉は道證が生きていたあの短い時間の内実に、永遠に到達することができない。道證の生死学の鍵は時間である。それは人がどれだけ生きたかという年月の時間ではなく、ベルクソンが示した「持続」(duration)、すなわち精神が生み出す内在的な時間

のことであり、存在者はまさに目の前で起こっている戦いに身を投ずるのである。

最後の一息で、私は心を込めて阿弥陀仏を唱えよう。……最後の微笑みで、弥陀の微笑みに溶け込みたい。あの永遠の呼びかけに、無尽の奥妙なる微笑みに溶け込みたい。最後の呼吸で、弥陀の鼻息を吸い込みたい。極楽国土の光明より湧き出る、百千もの音楽を奏でるそよ吹く清風になりたい。（道證『日落之歌』）

「阿弥陀仏」が道證の生死学の基盤である。道證は宗教的な観点から、「阿弥陀仏」に不可思議な力が宿っていると考える。しかし、「阿弥陀仏」には実体がない。その力は「阿弥陀仏」の経文に説かれているものではなく、道證その人によってもたらされる。道證の神秘の時間においては、息を一つ吐くことも吸うことも、すなわち「阿弥陀仏」なのである。そこには道證の阿弥陀仏の美学と詩的な感情が宿っている。

道證の生死学の神髄は、生命（＝時間）の一瞬ごとに与えられる時間（＝生命）の内容にある。時間は一瞬ごとに現われては消えるものであるが、重要なのは現われて消えるまでの間の内容が真摯なものだ、ということである。道證のガンがもたらす身体の痛みは物理的なものであったけれども、道證の時間は決して物理的な時間と同じではなかった。道證は病に抵抗しようとあがいたりせず、逆にその時間を阿弥陀仏の世界に捧げ、念仏や礼仏、画仏、仏のための労働など仏を体感する行動に出た。すると、彼女の敬虔な心がその内部に彼女の生命（＝時間）を宿したのである。ベルクソンの持続の理論によつて言うならば、道證の瞬間の二重構造とは次のようなものである。すなわち、彼女は現実世界では、仏のための労働者であり、病軀を引きずる受難者でもあるが、潜在性（the virtual）のレベルでは、普通に言うような追憶や記憶、歴史感覚を超えて、彼女自身がまさに一身に帰依する阿弥陀仏そのものである。つまり、このような阿弥陀仏とのつながりこそ

が、彼女の生命（＝時間）の内実なのである。私たちが一人で過ごす時間は、自我の記憶とこの一瞬の現実とによって構成されている。一方、道證の構造形式（念仏の現実と阿弥陀仏という潜在的あり方）は、人生を振り返った際の悲嘆を大きく和らげた。そして、それによってユートピアのような未来と希望が雲を割って現われ、彼女の存在に、ある一筋の道が見えるようになったのである。

道證の生死学も、生死に関する重要な問題は、「百般の説法皆な中たらず」という苦境のなかにあることを示した。しかし、台湾の追悼の場における弔辞や追悼詩などは、いずれも空虚なものである。人々は追悼文が読み上げられるのを聞くと、たいいていの場合、追悼される死者ではなく、その書き手に対して共感を示す。そうして、自分にもやがて死が訪れるという緊迫感をそらしてしまう。ユング派の学者は、人は意識と無意識との間の断裂によって、自己に対する深い認識を見落とすものだと言った。けれども多くの人は、他者の経験を自分自身で正しく認識して生死について知る、ということができない。また、どんな強烈な主知主義をもつても、人は生死の臨場感に近づくことができないだろう。

死は生の不可能性として、誰もが経験せざるを得ない。人は死に臨む気持ちをもつて、たった一人でそれを体感するしかない。身体止めようのない衰えによって、死の接近を知ることができる。しかし、依然どんな文化も、生存の単独性（*existing solitude*）という存在の絶対性を乗り越えることはできない。つまり、どんな文化であろうと、すべては主体によって構築された外在的なものである。主体というものは、他者を見ること、そしてさらに主体をも他者と見なすことの上に成り立っている。これはレヴィナスが「私の生存」（*my existing*）を「どうある」と私は絶対に私に属するもの」としたこととは、まったく異なる秩序にある。彼は「……が存在して、*mon existence*」（*existing*）を存在の原形質に還元した。そこでは世界と連帯するいかなる関係も存在せず、さらにはいかなる多様性をも拒否する。¹² 生死学の神髄は、まさにレヴィナスの言うように「単独で

生存すること」を根本基調とするものである。したがって、外在的な文化表現としての生死学では、生死学の神髄にまったく触れることができない。文化表現としての生死学は、神髄に触れないという欠点をいずれば克服する必要がある。たとえば、もし大きな災難がそのきつかけを与えたとするなら、生死学はその存在論的な出来事 (ontological events) を通して、私たちが単独の主体者として「存在していること」を意識できるような場を作らねばならない。

七、臨床生死学

一九九九年九月二十一日の明け方、台湾でマグニチュード七・三の地震（アメリカの地質調査局はモーメントマグニチュード七・六を計測）が発生した。これにより、台湾は存在論的な出来事に足を踏み入れることになった。そのとき、台湾人の心はあたかも水と油の二層に分かれた液体のようだった。上に浮いた油は不断に寄付金を出し、物資を送り、追悼し嘆息したが、下層の本体は無言で涙を流し、目に触れる光景に驚いた。その状態は次の年の政治事件（総統選挙）まで続いた。そしてその後、まるで何事もなかったかのように、心的外傷後ストレス障害と呼ばれるいくらかの遺物だけが残った。

世俗的时间を切断して本当の時間を露わにするこうした受難の境地は、人生の臨床現場だと言える。私たちの生命は、死の接近に直面して極めて大きな震えを感じる。現実社会の存在は、どこまでも真実だというわけではない。逆に、名付けようもないものが闇夜のごとく襲来する。しかし、災難は唯一の恐怖ではない。ガン病棟やホスピス病棟では、日常的に生と死の選択が行なわれており、生きる苦痛（挿管・気管切開・人工肛門など）と死の恐怖との間で、多くの倫理的決断がなされている。リチャード・ゼイナーというアメリカの現象学

者は、病院倫理委員会に勤め、数々のこうした臨床倫理の問題に対応してきた。彼のこの方面に関する最初の著作 *The trouble voices* が出版されると、¹³ すぐさま台湾の哲学者や医療専門家、心理学者から注目を浴びた。彼は、当時中山大学哲学研究所長だった蔡錚雲教授と高雄医科大学看護学院の許敏桃教授の招待により、何度か台湾に来て臨床倫理師制度の設立に協力した。

ガン病棟は生死の場である。そこには当事者自身の思いがあるだけで、それを何かしらの原則によって説明することはできない。いわゆる「臨床生死学」によって明らかになったのは、人が死に臨む特殊な境地において、当事者だろうと、その家族だろうと、みんなが大いに辛酸をなめることである。二〇一一年八月、台湾大病院にてエイズに侵された器官が移植されるという事件が起こった。そこで苦痛を味わったのは、移植を受けた患者とその家族である。彼らの心のなかで起こったことは、テレビや新聞の報道からはわからない。患者とその家族は、自分たちの気持ちに法律・医療・社会の喧噪と違う場所にあることに黙って耐えた。一般的に言えば、それは覆われた心のなかの苦しみである。しかし、覆われたものが、心のなかでまったく動きをもたないわけではない。逆に何か欠けているという潜在的な意識が原動力となり、一寸先は闇という苦境が生死学の生成の地にも変わることもある。

私たちは臨床生死学の概念を人文臨床学の観点から導き出した。それは死の哲学とはまったく異なるものである。臨床生死学は、具体的な死の出来事をいろいろな角度から検討すべきこと、そして人文学や社会学、心理学が、臨床現場にもっと積極的かつさまざまなにかかわるべきことを主張する。生死学が十分に発展していない現状では、臨床生死学のもつ潜在的な力をまだ目のあたりにすることはできないだろう。ただ、数々の兆候から知られるように、伝統的に生死問題の上で活躍していた宗教や哲学の言論は、もはや衰えた。それに対し、無意識のうちに生死学の領域に踏み入った医師（たとえばキューブラー・ロス）や作家、患者、患者の家族や友

人、あるいは弁護士など、多方面にわたる多くの人たちが、身の回りで起きた死の出来事をたどり、事実にしてその多様な側面を検討している。いまでは、死の出来事が言論による臨床現場でも扱われるようになった。彼らは壮大な観念を語ったり、深刻さを求めたりすることはないが、死というものを多角的に捉えている。

事実、複合型の災難に直面した今日、私たちは同舟相救う人生の途上にいる。つまり、暴風雨をしのぐことができたからといって、次の台風の襲来を避けられるとは限らないし、台風の襲来を避けられたからといって、さらなる津波の脅威から逃れられる保証があるわけではない。ただ、対立と衝突の泥沼のなかから抜け出し、同時に東洋、アジア、さらには「東アジア」における「生と死の問題に向き合うための知識コミュニティ」の組織的な発展を促進し、そのうえで人文的な意味の深い反省に立ち返ってこそ、はじめてグローバル化の後の困惑と矛盾に満ちた社会や、自己と他者との関係を修復することができるだろう。

八．小結語

死を露わにすることは、この時代の個人の「アキレス腱」にダメージを与える。死は人の健康や活力にとつて、将来的な脅威となる弱点である。それはどこにでもあるが、死に直面する痛みをいかに和らげるか、という過去の世界が残した課題については、後期近代の社会に生きる私たちも依然として多くのことを知らない。また、依拠するに足る原則などもほとんどない。こうして死は、不確かな時空のなかで、しばしば一種のタブーとなる。本稿では、台湾における生死学の出現という文脈から説き起こし、続いて死の闇を開くさまざまな方法について説明した。そして次に、出版や文化産業についての議論を通して、生死に対する台湾人のあいまいな態度を指摘した。その後、宗教のリードする生死学、道證の生死学を経て、臨床生死学の具体的情況に

注目するという形で、台湾の生死学の特質を理解してきた。死は、私たちにとって避けることのできない「創傷を負った顔」であるかもしれないが、その「創」傷という言葉には「創」造の意味も含まれている。あらゆる災難の闇は、じきにそのとばりを開くだろう。人がひとこと口を開けば、そこに光が生まれる。そこに言葉があれば、手をさしのべ、耳を傾け、答えてくれる人がいる。死者を追悼した後のこうした倫理的カウンセリングについては、別にさらに深い個人的な省察と臨床的な実践の技術がある。

死という出来事を通して、人々が何かを得られるとすれば、それは創傷（＝死）の場に身を置くという感覚だろう。その感覚を言葉にするのは不可能であるが、言葉にしないのもまた不可能である。それゆえ、言葉にして語ることを拒むのは、決して残酷な事実を否認しているのではない。それはある意味、創傷がまだ言葉にできるに至っていないことを、しだいに認識し理解している途中の段階なのである。だから、豊かな言葉でそれを説明することができない。生きている者にとって、創傷という出来事の真理は、それが起きたまさにその時にあり、事後の単純な理解を拒絶するものである。

死は永遠に把握することのできない、永遠に不可能な、永遠に謎に満ちた、未来における新たな関係を築く。私たちは、ただ謙虚に生命を尊重するという選択でもって、それに応じるしかない。本稿では最後に、「九二一」（一九九九年九月二十一日の台湾大地震）で家族を亡くした二人の人物が、どのように再起したかを例に挙げ、一歩進んで、生命の苦痛の物語が単純化された解釈を拒否し、きめ細かい聴き方を必要とすること、そしてこれらがいまの社会に欠けているものであることを指摘したい。

一人は、不幸にも「九二一」で夫を亡くした私の友人である。彼女は最近、もとの場所に新居を再建したが、入居する際には、喜びよりも恩を感じることのほうが多かったという。新居のロビーを突きあつた壁の左上には、小窓が一つ開けられている。地震前、この壁のちょうど後ろの部分には階段があった。あの夜、夫は

階段を駆け上がった子どもを助けに行こうとしたが、運悪く半分まで来たところで圧死した。当時彼が犠牲になった場所に、いまはその窓がある。彼女は言う、窓に留めているのは、ある種の記憶であり思いであり、夫がこの新しい家を訪れ、子どもの成長を見守ることができるようになっているのだ、と。彼女は悲しみがまるで一つの合わせ鏡のようなものであることを、はつきり知っている。あなたが切り立つ崖の深淵の一端を見たら、崖の深淵も同様にあなたを見るのだ。もしかすると、創傷を消滅と生存の間に介在するある不可思議なものとなしなしてこそ、私たちは創傷という経験の、まだ理解されていない一部分に気づくことができるのかもしれない。

もう一人も、震災で夫を亡くした女性である。彼女は、目の前の景色が心の傷を刺激しないように、場所を移して家を再建することにした。その新居は、震災前の住まいとはまったく違う形である。けれども、彼女は夫が生前にお茶を飲んでいたテーブルと茶具一式をそのまま残しており、毎晩その茶具を拭いている。親友たちは、彼女が悲しみの暗い影から抜け出せないことをずっと心配している。なかには、彼女は夫が亡くなった事実を受け入れることができないのだろうと言う人もいる。私たちは、彼女が否認を選んだ心理的メカニズムは、傷の痛みによるものだという解釈に陥りやすい。しかし彼女は、こうした習慣を続けることが、自分と夫とのある種の目に見えない結び付きを維持するやり方なのだと考えている。運よく生き残った者は、簡単な儀式を通して、日常生活のなかに以前と同じような状態を作り出し、それによって自らの同一性を維持することができる。生き残った者と犠牲になった者の関係のこうした象徴的变化は、相手を失ったという事実によって逆に新しく生じたものである。それは故人があたかも存在するかのように感じる力であり、個人の成長を促す源でもある。

以上のように、人間性の苦難の境地は、照魔鏡（悪魔の本性を映し出すという鏡）のごとく、友情も親情も

倫理も記憶のもつれをも限なく映し出す。人々はそのなかで心理的な孤立と集団的な苛立ちを感じる。その記憶は苦しみと恐怖に満ちたものであるが、一方でそれは人類にとつての貴重な試練でもある。なぜなら、その経験を通して、私たちは時と共に叡智を蓄積してゆくことができるからである。苦難の境地は、この意味で私たちに對する謎かけのようなものである。

本稿の論述を通して、私たちは生死学が現代および未来の人類をリードして、新しい宇宙観を發展させるであらうことを一歩ずつ理解してきた。初期の宇宙観は、すでに時代遅れとなったが、現代科学の發展のもと、とくに内宇宙（ミクロな分子レベル）と外宇宙（地球と太陽系の関係）の研究分野の進歩により、私たちはいずれ人文学の思索を根本的に変えることになるだろう。また、とくに地質・天文の研究分野において、私たちが地球の生成と消滅を理解し、ますます多くの真実を目撃するようになると、それによって人類の危機意識が表面に浮かび上がってくるだろう。人類は深刻でどうしようもない状況下において、何らかの変化を生み出すそれは深層的な変化であるかもしれないし、あるいは自我の放棄であるかもしれない。いずれにせよ、それらは未来の生死学が真剣に向き合わねばならない未完の課題なのである。

〔註〕

- 1 余徳慧（二〇一〇年）：「台灣民間教徒的「他界」修行」（『台灣宗教研究』第九卷第一期、pp. 89-110）
- 2 台湾でベストセラーとなった生死学の書籍は以下：『最後星期二的十四堂課』 Mitch Albom 著、白裕承訳、大塊文化。『西藏生死書』索甲仁波切著、鄭正煌訳、張老師文化。『一起面對生死』山崎章郎著、林真美訳、圓神。キューブラー・ロス（Kubler-Ross）に代表される一連の作品。

- 3 夏淑怡（二〇〇五年）：『臨終病床陪伴者的療癒經驗探討』第四章、慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。
- 4 これらの著作には『生死無盡』（二〇〇六年）、『生命史學』（二〇〇四年）、『生死學十四講』（二〇〇五年）、『觀山觀雲觀生死』（一九九五年）があり、いずれも一般向けに書いた生死学の小品文である。
- 5 この本には二種類の中国語訳がある。一つは、一九九五年に台湾大学歴史系の教授が翻訳したもの、台北の張老師文化から出版された。もう一つは、一九九七年に邵宇達が翻訳したもの、北京三聯書店から出版された。
- 6 法鼓文化、二〇〇九年。
- 7 慈濟文化、二〇〇二年。
- 8 星雲法師講座、佛弟子網 online, 二〇一一年。
- 9 天下文化、二〇〇八年。
- 10 Randy Pausch, Jeffrey Zaslow, 台北：方智、二〇〇八年。
- 11 群眾文化とは山頭主義（派閥の縄張り主義）を指す。道證は台湾の重要な宗教山門に属さなかった。だから、各宗門の信徒は、道證の影響をほとんど受けていない。よって、道證の生死学を深く認識している者はごくわずかなのである。
- 12 Levinas, E. *Time and Other* trans. Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982, P.43.
- 13 Richard Zaner 著、蔡錚雲／龔卓軍訳『醫院裡的危機時刻』台北：心靈工坊、二〇〇四年。同著、譚家瑜訳『醫院裡的哲學家』台北：心靈工坊、二〇〇二年。同著、蔡錚雲訳『臨床倫理師的身影』台北：政大出版社、二〇〇八年。

（翻訳 廣瀬直記）