

実践における死生

——田辺元の「死の哲学」と慈済の宗教的世界

廖欽彬

台湾国立中山大学日本研究センター研究員

はじめに

二〇一一年七月から、筆者は日本交流協会招聘活動の研究助成金で、京都で一ヶ月にわたる短期研究を行った。在日期間中、もつとも気にかけていたのは、東日本大震災後の復興状況、原発、放射性物質の拡散及びそれが人や環境に与える影響などといった深刻な問題であった。筆者はたびたび日本の友人にこう質問した。今回の大震災を体験して、人生観にどのような変化があったと思いますか、と。その返答をまとめると、以下の通りである。「被災者のために何かしたい」、「被災者と同じような気持ちで毎日を過ごしたい」、「震災で生活態度がもっと積極的になった」、「今回のような天災と人災に見舞われたのもしかたがない」、「今回の大震災はあまり私には関係ない、これまでの生活を続けていくしかない」、「形だけの思いやりがいかなるものか、私にはわからない」、「今回の震災を経験したからといって、人生のいちいちを気にする必要はない」、「好きなよう



廖欽彬氏

なに生きればいい、人生は短いだから」、「死が身近にあるとは知らなかった」、「死と生は大した違いがない」等等。

筆者の日本での滞在は短かったが、心境においても人生観においても、次第に日本人と同じような感覚を持つようになっていった。しかしながら、そうした気持ちは帰国後、徐々に薄れていった。

人間が予測不可能、あるいは不安や危険な状況に置かれると、改めて自らの人生観と価値観を顧みるのが普通である。これによって、心がよりいっそう広くなったり、生きる知恵をもつようになったりする人もいれば、革新どころかさらに保守的になる人もいる。こうした状況に直面して、筆者は、人生とは何か、死生とは何か、人間はいかに生きるべきか、永遠なる価値や理念とは何かという、死生学、倫理学、あるいは宗教や哲学などといった諸問題を考え直さざるを得ないのである。これらの問題を意識しながら、筆者は改めて、学問と現実との繋がりはいかなるものであるのかという問題を考え直すことになった。

本稿は上述した諸問題を考えると同時に、日本近代の哲学者・田辺元（1885-1966）が晩年に提出した「死の哲学」と台湾当代の宗教団体・慈濟基金会（以下は慈済と略称）の宗教的实践を基礎として、実践知と実践における死生観を探究しようという試みである。

一・「行死」の哲学

今回の大震災がもたらした結果と影響を見ればわかるように、われわれ人間が天災や人災に遭遇すると、とくすぐさまわれわれに被害をもたらした自分たちの過失を反省して検討し、災害を未然に防ぐ行動パターンや施策を求めがちである。しかし、人間の計算は遥かに天意に及ばず、合理的判断（必然）もまた偶然に勝ることができない。世界のさまざまな事象は、人間自身の知や力に頼るばかりでは、必ずしも円満に解決できるとは限らないのである。

また一方で、さまざまな慈善団体や宗教団体、あるいは政府や民間機構は、震災後の心身や物資に対する種々の援助、復興のための活動や事業や施策などといった震災後のケアや処置に悩むことになる。そしてその一番の理由は、それらの活動や施策が適切か必ずしも明らかではないということにある。

しかしながら、空間・時間を問わず、どこであっても普遍的に通用する人間の行動というものはあるのであろうか。田辺元はその「行死」の哲学（つまり、彼の「死の哲学」）において、われわれにこの問題を探究する手がかりを提供してくれている。

周知のように、田辺は終戦直前に、自らの独特な宗教哲学を展開している。その哲学の発展を見通せばわかるように、後期田辺哲学は「懺悔道」の哲学を発端とし、キリスト教の歴史的発展を弁証することによって、最後に「死の哲学」に行き着く。絶対他力に促された懺悔（自我否定の行）は、その哲学の核心的な価値であるといえよう。これは、パスカル（Blaise Pascal, 1623-63）が「無知の知」を人間知識の最高価値であるとし、このような自覚思想こそ人間の偉大さを表すものであるとする、自力に重きを置いた自己肯定の行為とは大いに異なっている（T9、『懺悔道としての哲学』第六章を参照）。懺悔は田辺自身及び絶対的危機に臨んでいる

理性哲学に一縷の生の望みをもたらしているのみならず、日本の伝統的な仏教（ここでは真宗を指す）の教義に理性的な思惟を注ぎ込み、それが神秘主義に陥らないように導いている（すなわち脱神話化である）。理性哲学はかくして他力の恩寵を通して、自己否定から自我肯定に転じる。他力宗教もまた、自我限定を行い、哲学を否定媒介とすることによって自らの存在を現している。懺悔とは、過去の誤りを後悔することを意味しているのではなく、絶対他力の恩寵を受けて行われた自己否定即肯定の転換行である。

懺悔という自己否定即肯定の実践概念は、田辺哲学の弁証法的な展開に従ってその形を変え、悔い改め、懺悔、死などといった概念に変貌しているが、他力によってもたらされた自己否定即肯定の転換は依然として、田辺哲学の基本的な姿勢である。その変貌は田辺哲学の開放的、実践的な性格を現している。イエス・キリストの悔い改めについて、田辺は以下のように説明している。

キリストの福音は、この神の国が既に近づき、彼の出現に於てその端緒が兆し始めたことを告げて、それに対する準備のために、悔改を行うべきことを勧め教える……従ってその準備として勧告せられる悔改も、一応表面的には神の国へ入れられるための条件として、赦罪宥和を齎すための手段であるかの如くに見えるけれども、真実には、それが神の恩寵により催起されたものとして、それ自身が神の国の発端であり兆しなのである。すなわち、未来の神国は既に開始された。それが悔改に於て姿を現わし、これに参加せしめるのである。（T10、『キリスト教の弁証』、九十五〜九十六頁）

この引用で明らかのように、人間は自力で自らの罪惡を悔い改めて神の国に入ることができない。悔い改めは神の慈愛によってのみ喚起される。したがって、悔い改めは懺悔と同じように、自力によるものではなく、

絶対者の慈愛に促されて現れているのである。未だ来ない神の国は、絶対者の慈愛と相対者の悔い改めによって始めて、現在において現れるものである。ルカの福音書(17:21)の「神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ」が成り立つには、神の愛と人間の悔い改めの相互の否定媒介関係によらなければならない。このような悔い改めは罪を赦す条件に止まっているだけではない。それが神の恩寵によるものである限り、また同時に神が罪を赦す証でもある。それこそ神の愛の露呈である。つまり、悔い改めは単に一個人の自己犠牲即救済のみならず、イエス・キリストの十字架における死復活の絶対転換を、さらに他者あるいは異民族とともにに行った自己犠牲即復活の転換行を意味しているのである。これがキリスト教のいわゆる隣人愛である。イエス・キリストは神の福音によって、自己と自らの民族の原罪を背負いつつ、徹底的に自己犠牲の悔い改めを行い、かえって他者とともに神の恩寵に包摂され、彼らとともに神の愛を信証するに至っている。

われわれはここに「神⇄イエス・キリスト⇄人間」における「神の愛」「神への愛」「隣人愛」という三つの愛の絶対媒介関係を見出すことができる(T9、『実存と愛と実践』第一章第四節を参照)。田辺は、そうした愛の三一的構造がまさにキリスト教の核的な価値であると考ええる。田辺の絶対媒介の論理はかくして、彼のキリスト教の歴史的展開についての弁証において、さらに浮き彫りにされているのである。

しかし、これは決して同一の哲学論理によって、あらゆる宗教を扱った結果ではない。田辺の言ったように、それは絶対媒介の弁証法として、否定の働きを持っていると同時に、また自己を破壊の境地に導かなければならない(T7、『種の論理の弁証法』第一、二章を参照)。したがって、懺悔道哲学の論理は他力の恩寵によって、またキリスト教を否定媒介として、自己否定即肯定の転換運動を行わなければならない。哲学はただこうしてのみ哲学でありうるのである。これはプラトン(Plato, 425BC-347BC)『パイドン』において、ソクラテス(Socrates, 469BC-399BC)が死の前に、弟子たちに向かって「真の哲学者は死を行ずる」と説いたのに似てい

る。なぜなら、田辺は、哲学は徹底した自己肯定の「生の哲学」ではなく、絶えず自己否定即肯定の転換を行う「死の哲学」でなければならぬと考えているからである（T9、『実存と愛と実践』第三章第一節を参照）。

田辺のいわゆる「行死」は、決して自殺あるいは命を絶つことや終結、消滅を意味してはいない。それは物理的・生理的な消滅ないし死生にかかわりのない、一種の自己同一性に対する否定行である。これもまた一種の、他力の絶対還相行とともに形成された絶対否定態である。さらに言うならば、「死を行ずる」とことと「生を現す」とことは密接不可分の関係にあるのである。このような「行死即現生」の転換運動、つまり自己否定即肯定の宗教哲学的実践は、田辺が晩年ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) 哲学と対決するのに使ったものである。ハイデッガーの「生の存在学」に対して、田辺は自らの哲学を「死の弁証法」あるいは「死の哲学」と称し、ハイデッガーの死はただ生の可能性（生の延長）であり、生の自己同一態（すなわち自己肯定、執著態）であり、他力恩寵なき自力救済にすぎないと考えている。それに対して、田辺の死はかえって愛の表現である。なぜなら、田辺によれば、真の愛は自己犠牲的でなければならぬからである。死と愛は相即不離にして、ただ哲学をして死を行じさせることこそ、真に哲学を愛することである（T13、「生の存在学が死の弁証法か」を参照）。こうした「死即愛」の実践の仕方もまた、田辺が考えているもっとも具体的な道德倫理である。

以上からわかるように、「死の哲学」はまさに田辺の宗教哲学的な実践論理（田辺は「死の哲学」は未来の哲学の発展形態であると宣言した）である。この論理は西洋哲学と東洋哲学の特色とともに備え、哲学、宗教、人間の行動を弁証するプロセスの中で、絶えず「死即生、生即死」の転換状態を表している。

死生とは何か、人間はいかに行動すればよいのかという問題は、後期田辺哲学の展開の中に、その探究の手がかりを見つけることができるであろう。田辺からすれば、一切のものはただ絶対他力に喚起されて精神にお

ける徹底した自己否定即肯定（死即生）の転換運動を行って始めて、自己自身を存続させることができるのである。いかなるものであろうと、自己同一の仕方で自己自身を存続させることができない。たとえ真理やいかなる価値であつても、そこから逃れることはできない。田辺にとつて、いわゆる死生は、ただ人間の行動においてのみ表現されうる人生観や価値観である。ここには死生の固定したイメージや、それにかかわる学問が存在しているわけではない。

そうだとすれば、今回の東日本大震災後の復興状況を顧みるとき、日本政府や民間団体、あるいはいかなる国内外の慈善団体もみな、今後の復興に力を入れないものではなく、すべてはできる限りの貢献をしようとしているのである。しかし、もつとも普遍的で適切な行動とは何か。もしあらゆる団体や組織が被災者のために自らの立場や理念を捨てることができたなら、震災後の復興状況がこれまでとは異なる光景を出しているはずである。しかし、残念ながら、現実はそうではない。そうであるならば、このようなことは、どうすれば可能になるのであろうか。これに関する論述は第三節に譲りたい。

二・ 慈済の宗教的実践と献体

慈済の前身は「仏教克難慈済功德会」であり、一九六六年、証嚴法師（1937）の「仏教のため、衆生のため」という理念のもとで成立した。その推進事業は、「四大事業」である慈善、医療、教育、文化のほか、骨髄バンク支援、エコ活動、地域ボランティア、国際支援などをも含んでいる。慈済の慈善事業の規模は非常に幅広く、ここではその詳細を説明する余裕はない。本節は慈済の社会的実践の精神である「大愛」と、献体に関する事業を紹介することで、その死生観を検討してみたい。

証嚴法師は印順法師（1906-2005）を師として仰ぎ、師の「人間仏教」の理念を継承して、人間の現実生活に活かそうとし、それまでの、寺院から出ない、あるいは世間のことを顧みない仏教のイメージを変えようとした。慈濟は証嚴法師の指導のもとで、「人間を慈愛し救済せよ」という宗教的な実践をモットーに、原始仏教の本来の姿をわれわれの日常生活に再現しようとしている。その宗教的実践の範囲は台湾本土から世界各地に広まりつつある。証嚴法師の社会的実践は主として『無量義經』を出発点とし、その「經を行ずる」行為は慈濟が諸々の菩薩とともに現実世界に戻って衆生を救済しようとする慈悲の精神を完全に表している。この精神はまさに菩薩道の精神である。

法師は衆生を救うために、絶えず過去、現在、未来の無数の仏や菩薩とともに自己を犠牲にする愛、つまり「大愛」という宗教的実践によって、あらゆる衆生の行動規範と修行を貫こうとしている。これは、法師が無数の仏や菩薩とともに慈濟の人々を導き、「まだ救われていない人が一人でもいたら、決して仏にはならない」という大愛の精神（平等愛の精神）を、現実世界に実現する慈悲行にほかならない。

慈濟の社会実践の教えに関して、法師は「やればいい」と提唱した。「やればいい」というのははたしていつ、どこで、誰が誰に対していかなることをするのか、あるいは誰のためにするのか。仏教の立場から見れば「やればいい」というのは、特定の時間や空間を指しているわけではない。やること自体は始まりもなければ終わりもなく、至る所にあるのである。誰というのも、別に決まった誰かを指しているわけでもなく、広く言えば三世の諸々の仏である。いかなることをするのかと言えば、まさしく法師のいうように、物の命と生命を慈しみ、大切にするのである。慈濟の「やればいい」とは、実は一種の三世の諸々の仏が絶えず交互の「自己犠牲即自他成就」の運動を行うことである。こうした運動は「大愛」にほかならない。「やればいい」は単なるスローガンでもなければ理念でもなく、一種の宗教的実践（慈悲行）の現実世界での現れでなければなら

ない。「大愛」は他者のために自己を犠牲にし、自己を捧げる宗教的実践であるともいえる。

キリスト教の世界では、「最大の戒命」が二つある。第一の戒命は神を愛すること、第二の戒命は隣人を愛することである（マタイの福音書第二十二章三十四～四十節）。田辺によれば、両者には前後の順序があるにもかかわらず、後者もまた前者と同じように重要であるというのは一種の矛盾にほかならないという。彼は、両者を統合できるのはただ神の愛だけであると言っている（T9、『実存と愛と実践』、三三八頁を参照）。

田辺は仏教の空や無の思想を基礎として、キリスト教の神を空化（ケノシス化）しようとし、神が人間同士の愛を媒介として自らを有化し（無から有に転じて）、人間の罪を赦し愛していると主張していた。人間は神の恩寵に恩返ししようとして神を愛し、それと同時にまた神とともに未だ救われていない人を救う。これがいわゆる隣人愛である。田辺はそうした神の愛、神への愛、隣人愛を三一的な同時存在であると見なしている（T10、『キリスト教の弁証』、三六〇～三六一頁を参照）。彼が描いたそのようなキリスト教世界の三位一体の愛は、実に東洋仏教の菩薩道という慈悲行、あるいは慈済の「大愛」に相通ずるところがある。

もし田辺の「愛の三一的」構造から慈済の「大愛」の構造を見れば、以下のようにまとめることができる。仏は本来、慈悲を本懐とし、衆生同士の愛を媒介として、自らを現すことで衆生を救済する（すなわち苦しみを取り去り、樂しみを与える）。証嚴法師は衆生が苦しんでいるのを見かねて、仏に恩返しするために仏の無量なる慈悲を請け負って無数の仏や菩薩とともに菩薩道を行い、世間において未だ救われていない衆生を導き、彼らを教化して菩薩道を行わせているのである。法師のこうした絶えず他者を救済するために自己を犠牲にする「大愛」は、まさに無数の過去の仏と未来の仏の「大愛」と同時に存在している。ここから、三世の仏の「愛の三一的」結合は必然的に「大非」という自己犠牲の行為と表裏の関係を形成していることが看取できる。換言すれば、愛と自己犠牲は同時相即の宗教的実践でなければならない。したがって、三世の仏が絶えず「自

己犠牲即自他成就」という交互の運動を行うことは、一種の無限なる「大非即大愛、大愛即大非」の転換運動なのである。このような運動はもとよりただ一つの法に由来する。そしてそのただ一つの法とは、形を持たないもの、つまり無相である。世間の一切物はただ三世の諸々の仏の「大非即大愛、大愛即大非」の宗教的实践においてのみ現れうるのであり、実相がないのである。簡潔に言えば、慈濟の「大愛」精神の現れは、「自己犠牲即愛」の宗教的实践によらなければならないのである。

慈濟の「大愛」精神がその各事業において実現されたとき、もともと顕著な形でその死生観を現しているのは、献体事業である。この事業が成立した背景は、以下の通りである。台湾において、人々は孝道を重んじており、身体から髪や皮膚に至るまで父母からもらったものと考えているため、それを傷付けたり、きちんと手入れをしていないでいると、大不孝になる。また、人が死んでも全うした遺体を保留して、それを火葬するのが慣わしである。こうした儒教的思惟の影響のため、台湾人（特に漢民族）は献体に対してあまり積極的ではない。したがって、献体不足は台湾の医療関係の団体で、大きな問題となっていた。慈濟医学院も成立後、また同じような問題に悩まされていた。当時、献体の出所はほとんど死刑囚や無縁仏の遺体であった。そこで、法師は「われわれには人生の使用権があるのみ。所有権なし」と呼びかけて、問題を解決しようとした。さらに、『無量義経』の「徳行品」から「能捨一切諸難捨、財寶妻子及國城、於法内外無所悋、頭目隨腦悉施人（諸々の捨て難いもの、たとえば財産、妻子、国を捨て、法の内外を問わず、惜しいものは一切なく、自らの頭、目、脳など、つまり身体を悉く他人に施す）」（『無量義経』、一七三頁）を引用して、献体を寄付した家族に礼を述べ、その無私なる行為を讃えたのである。

慈濟が献体を扱う過程はおおよそ、以下の通りである。法律の規定によって献体を検査してから四年間保存し、その後解剖や医療などに使う。解剖実習の場合、受講生は必ず事前に親族との親交の場を持ち、「献体先

生」の生涯を思い偲ぶのである。そして正式に解剖する前に、荘厳な儀式を行う。解剖に入ると、敬虔な態度で遺体を取り扱い、すべての作業が終わった後で、再び解剖した部分を元の状態に戻す。最後に、納棺して告別式を行い、献体を荼毘に付してから遺骨を慈済の「大捨堂」に納めて供養する。尼僧は毎日「大捨堂」に来て読経し、その魂の安らぎを祈る。

この過程はごく普通の作業に見えるが、実際は大愛精神をたしかに実現しているだけではなく、われわれにある種の死生観をも提示してくれている。慈済は献体を「無言良師」と称している。「良師」は具体的な身体と無形なる大愛精神をもって、解剖に携わる教師、学生、関係者に菩薩道を行うよう指導し教化している。

われわれはここに、教師や学生、あるいは関係者との間に行われる霊的な交流によって出現した「死生無間」の状況や、死と生が「自己を犠牲にして他者を成就させる」という実践を通じて互いに触れ合う境地を見てとることができる。このような、他者を成就させるために自己を犠牲にし、自己を棄却して無にする行動こそ、自己の考え方や立場、あるいは自己の身体に執着しないことの、具体的な表徴である。こうした菩薩精神の実現は、献体の行動や教師や学生との間の霊的な触れ合いと、密接不可分な関係にあるのである。このような実践における死生観もまた、田辺の「死の哲学」に現れている死生観、人生観あるいは価値観に相通ずるところがある。

しかし注意すべきは、慈済と田辺の死生観はいずれも社会的実践に基づいているものの、両者には決定的な違いがある、ということである。前者は現実世界での奉仕を出発点とし、「実践即死生観」の意味合いを強く出している。それに対して、後者は論理的に宗教の人間社会での奉仕を主張しているほか、哲学の実践をも強調している。簡潔に言えば、慈済が表している「実践における死生」に対して、田辺が言うのは、「実践知における死生」である。前者は現場での実践を重んじているが、後者は実践と実践論理との間にある問題を正視

している。

三．実践知と実践との間における死生

田辺はその晩年において宗教の社会的実践を強調し、宗教のために実践の論理を提供した。それはいわゆる「死の哲学」である。「死の哲学」は、田辺が東洋と西洋の宗教と哲学を弁証した結果であるともいえる。ここでは、「死の哲学」が未来における哲学の発展形態としてはたして普遍性を持つているのかどうかを確認しておきたい。

それが標榜している「倫理、宗教、哲学」の三つの関係は、宗教的实践に対する知的な反省や批判を意味しているだけではなく、同時にまた宗教と哲学の实践性をも強調している。このような主張はある意味では、慈済の实践の欠点を補っている。なぜなら、慈済の实践に欠けているのはまさに实践に対する知的な反省や批判だからである。田辺の言い方を借りて言えば、慈済の实践には「行死」（徹底した自己否定）の知的な論述が欠けているのである。

一方では、田辺は晩年、自らの哲学を愚者凡夫の哲学と称しているにもかかわらず、堅苦しくて読みづらい哲学の著作を著し、知識人や哲学がわからない一般人を遠ざけたのである。そうすると、その哲学と实践性は、いかにして誰もがそれを理解し実現するという普遍的な境地に達することができるのだろうか。このことで、易行道を標榜する田辺の他力哲学はかえって、哲学の知的、批判的な、ないし反省の働きのために、難行道の自力哲学になってしまったのである。そうだとすれば、田辺のいう实践はたして普遍化されるのか。この問題は、そうした実践知における死生観、人生観、価値観が、あまりにも現実的ではない印象を与えるもので

あることを示している。だが、このようになったのも、田辺が自らの哲学を「觀念實在論」(T13、「生の存在学か死の弁証法」か、五四一〜五四二頁を参照されたい)と定義したからではないだろうか。

翻つて、慈済が証嚴法師の指導のもとで、「やればいい」というスローガンをもって、「他者を成就するために自己を犠牲にする」という菩薩道の精神を実現することを見れば、このような易行道は十分な実践力を持っており、すぐさま現実世界に成果や利益をもたらすことに気づく。ここには觀念論の苦しみが存在しておらず、あるのは現世利益がもたらす快楽のみである。一方の「死の哲学」は、その哲学の抽象性のために、一般人や無学の人々によつて推進されることが不可能となる。こうした知的な反省や批判を通じて自らを存続させる「死の哲学」は、再び自らを、推進されえない矛盾の渦中に陥らせざるを得ないのである。このことは、慈済の死生観、人生観、価値観が、それ自身の社会的実践に従つて生まれたものであることを示している。むしろ、これらは慈済の発展とともに伸展し、より普遍性を持つようになるのである。

しかしながら、慈済のような知的な反省や批判を欠いている社会的実践は、はたして至る所で普遍的に通用しうるのだろうか。慈済の現在における台湾内外の活動ぶりを見れば、その社会的実践が至る所で通用することが期待されるであらう。なぜなら、人々は他人を助けるために自己を犠牲にすることを楽しんでゐるからである。しかしながら、この他人を助けるために自己を犠牲にすることが楽しいという絶対至上の理念は、その社会的実践において、未曾有の困難に直面することとなつたのである。

慈済がその自然災害の支援事業において直面した最大の困難は、異文化(種族、宗教、政治理念などの違い)における人生観、行動観、価値観あるいは世界観の衝突である。ここでは、近年の台湾八八水害(二〇〇九年八月、台風第八号モーラコットの災害)を例に取り上げよう。被災地域は南台湾に集中しており、特に山や川原に住んでいる原住民(ポリネシア系の民族)の被災状況は、もつとも深刻であつた。台湾政府は一刻も

早く人心を慰めるために、慈済に永久の家屋（「大愛屋」）の建設を委託したのである。慈済は大愛の精神を貫いて、被災者のために家を建設し（世間でいう「大愛村」）、心身ともに困憊している被災者を慰めようとした。しかし、他人を助けるために自己を犠牲にするのが楽しいという絶対至上の理念はかえって、被災者の生のメカニズムとの間に大きな齟齬を生じていたのである。ここでは、漢民族と原住民との間にある人生観、価値観あるいは世界観の相違が顕著に現れた。たとえば、美意識（建築の様式、村落のデザイン、色彩）、生活習慣、自然観、世界観、信仰などである。外来の団体は原住民に善行を施し美をもたらそうとしても、それが必ずしも彼らの生を維持する唯一の価値とは限らない。もし我意を押し通そうとするならば、受ける側の原住民は逆にその生命力を失いかねない。このことは善行を行う団体にも挫折をもたらし、不安定な状態に追い込みかねない。

慈済の社会的実践は普遍性を持っているが、改めてこのような問題を考えなければならない。つまり、人を助けたり、手伝ったりするという善行がなぜ拒否反応を引き起こしたり不満を買ってしまったりするのか、という問題である。この事例を契機として、われわれはより抽象的で知的な反省や批判の角度から考える必要があるのではないだろうか。普遍性とは何か。宗教の社会的実践はもともと普遍的でありうるのか。多元文化における宗教的实践はいかなる形で現れるべきか。宗教には内外からの反対意見が必要であるのか。宗教的实践は自己批判を行わずに自らを存続させることができるのか。ここでは紙幅の関係で、これらの反省点を実際の状況に一々合わせて論述する余裕がない。

田辺の「死の哲学」の場合、たとえば彼が宗教、哲学、倫理（実際の行動）を語るにしても、徹底した自己否定の立場を採っている。ただ自己否定によつてはじめて自らを存続させようという、一見矛盾するような言い方は、一般人に受け入れられ、承認されるものではないが、田辺は終始、われわれ人間がただ行死（徹底し

た自我否定)を通じてはじめて、精神的な生命と物理的な生命の転換を実現しようと考えている。その哲学が表す現実的、あるいは非現実的な成果や利益はしばらく措いておくが、その矛盾するような言い方は奇妙であるうとも、田辺のいう絶対否定媒介の論理において(すなわち一切のものを存続させるために、それらの自我否定即肯定の転換運動を行わせる論理)、逆に矛盾なき言い方になるのである。これを可能にするのは、絶対他力の恩寵にほかならない。しかし、もしわれわれが宗教信仰を持たず、哲学の知識を知らない場合、はたしていかにして「死の哲学」を活用し、あらゆる人や事物、あるいは自己の生命を顧みることができるだろうか。その哲学の主張は、あくまで実践知における人生観や死生観にすぎないのである。

このように見てきて、われわれは実践知と実践における死生をいかに考えるべきであろうか。もし慈済の社会的実践から生を見るならば、人の為に己を捨てるというその「大愛」の精神がもたらす、「死生無間」の霊的な触れ合いに気づくはずである。しかし、そこには客観的、知的な反省や自己批判が欠落しているため、生命あるいは自らの組織や団体をより発展させるどころか、かえってそれを枯渇させてしまいかねない。そうだとすれば、実践における死生観は、固定観念ともいえるような死生観だということになってしまう。だが、こうした固定した死生観は、はたして世間に望まれているものであろうか。

一方では、「死の哲学」は実践知と実践における死生観を示しているが、その哲学的反省的な性格が、現実世界における社会的実践より勝っている。これを慈済の易行道と比較すると、より実践論理における死生観という色あいが濃くなっているのではないだろうか。こうした実践知における死生観は論理上、あるいは理念上自己批判の度合いが強く、そこに伏在している死生観や行動観のために、その「完全性」を排除している。田辺の死生観や行動観は観念の上で、「完全即未完全」の循環態をあきらかにしている。このことは死生観や行動観に不確定性や不完全性をもたらしているとはいえ、それら自体を存続させることにもなる。しかし、自己

否定によつてはじめて自らを存続させようという、矛盾する論理は前述のように、どこまでも抽象的な段階に止まっているだけであり、「死の哲学」を現実世界において実現するには、知的な側面を棄却して、直ちに「やればいい」という現実的な行動を採らなければならないのである。

むすびにかえて

以上の論述を整理すると、以下のような展望が得られよう。田辺の「死の哲学」と慈濟の社会的実践との間の弁証法的な関係は、死生観に関する議論をさらに広めてくれている。死生観は決して何かの地域や種族、文化などによつて規定されたものではない。それは論理と現実との交渉によつて、実践知と実践の間を往来している。もしわれわれが実践知や実践論理を顧みずに、「やればいい」というスローガンで実際に社会のために無私なる行動を採つたら、確かに現実世界に実質的な効果をもたらすことができる。これもまた、もつとも適切で普遍的な行動とされよう。しかし、もしわれわれが多元文化によるさまざまな衝突や対立に直面したならば、さらなる抽象的な段階に立つて、いかなる言論や行動が最適であるのかを反省しなければならない。「死の哲学」はわれわれに、このうえなく完全で、人を安心させるような言説や行動がないことを教えてくれた。つまり、ただ絶えず己を死の深淵に擲つて（自己を否定して）はじめて、一縷の希望が現れるというのである。このような田辺的な行動観が示そうとしているのは、論理が先んずる死生観、価値観あるいは世界観である。試みにわれわれ自身に問うてみよう。現実世界に生きているわれわれは、どうしてこのような空虚でつかめない死生観を受け入れることができるのであろうか。

本論は、意図的に上述のような矛盾の循環を作り出したわけではない。われわれの日常生活で、実践知と実

践との間にある苦しみがあまりにも溢れているからこそ、このような論述にならざるをえなかったのである。しかして、「死の哲学」が証明しているように、ただ実践知と実践の間を往来してはじめて、われわれの生を照らす一縷の光が現れてくるのである。以上の論述を出発点として、この度の東日本大震災がいかなる死生観をもたらしのかという問題を考え直せば、人災がなせ起こってしまったのかということは、必ずしもわれわれの主要な関心点になるとは限らないことに気づくはずである。もっとも重要なのは、日本人が自然、文明、科学技術などを取り扱うときに、いかなる態度を採るべきかという問題である。もし日本人が常に慈済の大愛精神を實踐して、勇猛なる心をもつて現実において他人のために奉仕しながら、客観的知的な反省や自己批判の精神によつて絶えず自らを戒めることができたなら、自然、文明、科学技術などによる脅威も、それほど大きなものにはならないはずである。このような死復活（精神上の克己再生）による死生観は、必ずや日本を、否、人類を明るい未来に導いてくれると思われる。

〔註記〕

『田辺元全集』（筑摩書房、第二版）からの引用に際して、（丁巻号、著作、頁数）と略記し、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

〔参考文献〕

- 田辺元『田辺元全集』、全十五巻、東京・筑摩書房、一九六三～四年
伊藤益『愛と死の哲学―田辺元―』、東京・北樹出版、二〇〇五年
何日生『慈済実践美学（上）―生命美学―』、台北・立緒・静思文化、二〇〇八年。

何日生『慈濟實踐美学（下）——情境美学』、台北・立緒・靜思文化、二〇〇八年。
釈証嚴『無量義經』、台北・靜思文化、二〇〇八年。

釈証嚴『真実之路——慈濟年輪与宗門——』、台北・靜思文化、二〇〇八年。

花蓮慈濟医学中心・慈濟大学合著『当医生的老師』、台北・原水文化、二〇〇八年

慈濟大学人文室編著『無語良師95』、台北・慈濟文化、二〇〇八年