

終末期の生き方

——宗教・哲学からの発言——

岡 島 秀 隆

はじめに

終末ケアにおける課題の多くは、種々の医学的治療法はもとより、人間関係の構築手段や対応方法なども含めて技術的課題であるように思われている。あるいはそのような技術論的対処法が今日的傾向であるというべきなのだろうか。しかし、宗教や哲学の観点からの関与可能性は軽視されてはならないし、その必要性が益々期待されるのではないかというのが筆者の予測である。なぜならば人生の終末において自分が何を思いかつ如何に振舞うべきかを考える人人間は、それらのことをすでに充分に考えぬいていて、後は予定通りに計画を実行するばかりといった用意周到な

終末期の生き方（岡島）

人物か、あるいは予め考えることを放棄しようと意志決定している人々などを除けばごく稀であつて、多くの普通の人びとは、私自身も含めて、その時が相当に近づいてから狼狽しながらそういう根源的問いを思い出すのであるが、自分自身にそれらへの納得のいく回答が準備されていない限り、他者の生き方や歴史上に残されてきたさまざまな人生訓などといったものに回答の手掛かりを求めたりすると考えられるからである。

本論では特定の宗教の教義や教祖と言われる人物の言葉から終末期のケアへの助言を見つけ出すような試みは行わない。しかし、思惟するものとしての人間が最後の時間などのように受けとめ生きたらよいのかという課題につい

て、幾許かの示唆を与えてくれるのではないかと想われる思想家の考えを紹介してみることにする。それはやがて自分にも必ず訪れるであろう終末を人生の中のドリームタイムにするために、今から考えておいてもいいのではないか、むしろ今だから考えておくべきなのではないかという個人的で漠然とした動機にも少し結びついているのである。

ところで、われわれは議論をする場合、ともすると結論を急ぎ過ぎることがある。確かに終末期の自分を想像してみると、一時一時が遥かに貴重なものと感じられ、わずかでも無駄にできないと思えるだろうから、気をはやるのも止むを得ないのかもしれないが、今はじっくりと考える時間があるのだから着実に議論を重ねるべきであろう。だが、この現時点でもわれわれは議論において誤る恐れがある。というのも、我々は議論の中で相手よりも優れた意見を述べて相手を打ち負かしたいとか凌駕したいと思う傾向もしくは本能を持っており、それができない場合には恥の気持ちや劣等感に陥ることがあるが、議論本来のあり方を考えてみると、むしろ議論がよい方向に絶えず進展してゆ

くことや、それがよい展開かどうかは判断が難しいとしても、何らかの新しい変化が継続していることが意識されるような状態こそ望ましいように思われる。少なくとも相手に良い結論を早急に求めたり、自分にそうした結論を期待しすぎたりすると浅薄な議論になりがちである。議論が未だ過程にあつて自分に暫定的な結論しか用意できていないとしても、またはそれさえ持ち合わせていないとしても何ら恥とはならぬのであつて、むしろそのことを堂々と公言してこれからの議論の経緯に期待するような態度がなければ、建設的な良い議論は成立しないのである。本論の考察もまた決定的結論ではない。むしろ議論の導入部の問題提起である。終末の迎え方はさまざまであるが、その迎え方についての議論もその過程にあるのが実状である。

一 宗教・哲学はどのように関わりを持てるのか

宗教が終末期の人間にどのように関われるかを考えてみるに、欧米では既に宗教家・聖職者が終末・緩和ケアの現場に積極的に関わっていると聞かされることがしばしばある。だが、社会における宗教的影響の度合や位置づけは文

化的地域の伝統などの相違によって多様性が見られるので、一概に欧米型のモデルを受け入れることはできない。

近年の日本社会と日本人の意識傾向をみると、いろいろな意味で「宗教離れ」という用語が当てはまるところがあり、宗教が医療の現場に違和感なく関与していくことは宗教側にも患者や医療従事者の側にも、そして社会全般にもいまだ大きな抵抗があるというのが現状であろう。

しかし、そうした制度的慣習的問題とは別に、人間的情愛（温かみ）や人間的意志力、人間的信頼感を感じさせる宗教的人格が日常生活の種々の場面で精神的支えになることはありえるし、むしろ待望される側面もあるのではなからうか。宗教や宗教関係者に関する負のイメージは多くの現代人の深層心理に強く刻印されており、完全にそれを払拭することはできないが、終末ケアの時期においても本物の人格者との接触は患者に好ましい感化を与えるのではないかと考えられる。彼らはまた、医療従事者とは全く異質な視点を持つ者として、患者の立場に寄り添い、時には医療関係者と対決しながら、終末ケアという場に新鮮さや真摯な雰囲気醸成することもできるのではなからうか。ま

終末期の生き方（岡島）

た、人生の終末に立ち会う者として、患者およびそうした場に関与する全ての人々と共に人生の深みや妙味を創生する役割を担えるのではないだろうか。

だが、一般に著名な宗教者や哲学者はその言動において比類がないのであり、その孤高性や独自性がその人格への崇敬さらに信仰を成立させているところがある。そうすると、その行いはわれわれ一般の人間が見習うことのできる実践可能な指標となりえるのだろうかという疑問が生じてくる。彼らが過去の存在であろうと現在のカリスマ的人物であろうと、いわば近づき難い雰囲気があるところに現われた時、それが大きな壁になって働くことがないとは言えない。さまざまの意味でコミュニケーションはケアの現場の生命線であると考えられるが、宗教的人格の関わりもそうした接点を保持できることが重要な条件となるのである。

宗教的人格の関与の他に、宗教的倫理観や価値観の終末ケアへの影響も重要である。医療従事者の行動理念や患者の生き方の指針として、それらは積極的な役割を果たす可能性を持っている。キリスト教的愛の精神と同様、仏教に

おける慈悲の教えや利他の精神（思いやり）は医療従事者の患者に対する基本的態度を示すものとして有効であろうし、この「誰かのために生きるという生き方」は患者の終末期の生き方のモデルとしても大切な示唆を含んでいる。他にも仏教の教えの中には「ありのままに自然に生きるということ」「潔く生きるということ」「今を生きるということ」「拘りを捨てて生き切ること」などに繋がる箴言が無数に存在し、患者を勇気付け導いてくれる潜勢力を秘めている。

ところで、「生き方」という言葉は広い意味内容を想起させる曖昧さを含んでいる。そして、われわれが生活の中で閉塞した感覚を抱いたときには実に魅力的な魔法の呪文のように聞こえることがあるのだが、われわれが生き死にを真剣に考えなければならぬ状況に立ち至ったときも、この言葉は何か重要なヒントを与えてくれるように思われるのである。しかるに、一步近づき口ずさむごとに、その曖昧模糊とした状態も露わになってきてしまう。とはいえ、われわれが生き方を考えるにあたってこんな自問を試してみるとする。すなわち「われわれは全ての人々に賞賛

される生き方を目指すべきか、誰にも非難されない生き方を求めるべきなのか？」と。前者の実例は過去の聖者たちや偉人たちの生涯に見る事ができるが、それらの偉大な人々が、初めからそういう目標を掲げて人生を送ったかはわからない。むしろそこには大きな人生の転換点があったことではないかと推測する方が自然なのではなからうか。一方、後者は「人様に後ろ指を刺されないように」などと、世間体を気にかけるといった形で、いわば社会倫理・社会道徳のような形式と結びつきながら社会という共同生活に必要な暗黙の契約として語り継がれてきた感がある。ただ、それを実行に移すとすると、両者ともひどく堅苦しく困難な道である。こうした生き方について考えてみることは必要であろうが、終末を生きる人々には重すぎるように思われる。終末期の人々は頻繁にそれまでの人生を振り返る機会があるだろうが、そうしたときの生き方論議が少なからぬ後悔や自責の念を患者に与えるとするならば、果たしてそれは望ましいことであろうか。こうした「生き方論」の示す人間像が理想主義的であればあるほど、その実現は時間が必要となるであろうが、終末期の人

びとには十分な時間の確保こそが困難な問題なのである。宗教的人格や宗教的教示が患者に与える影響を考えてみるとこのような難しさがある。

そこにはまた、宗教についての十分な理解の欠如からくる誤解も加算されることがある。例えば、あまたの宗教の修練や儀礼には過去の自己の生き方を振り返って告白したり懺悔したりという過程がしばしば含まれている。本来それらは単に自責の念を増長させたり後悔の念に捕らわれることを求めているわけではない。むしろ逆に、そうしたネガティブな重荷を捨離することを目的とするのであり、そのうえで新たな心境へ一步を踏み出すこと、つまり人間が一つの人格的飛躍ないしは超越性の獲得に到ることを目指すものであるから実は積極的な意味を持つのであるが、宗教的回心という事態と密接に関連するこれらの事柄は、どこか内向的なものとして受け取られがちである。こうした内向性や堅苦しく深刻で暗いイメージは宗教に付きまといている。終末期の患者の生き方に与えられるさまざまな影響は最終的に患者自身の受けとめ方によるといえるのであれば、こうした誤解を解消しない限り、宗教や宗教家の言葉

に現代社会の終末期の人々の多くが耳を傾けるとは限らないであろう。

二 理性的に死を考える

「考えてしまう存在」としての人間から出発すると、ここで「考える」というのは先ず論理的思考という意味であるが、さらにわれわれが感性的に「感じてしまう」「思ってしまう」というあり方も広義には含むべきだと思うのだが、そうすると人間は「死」という事態についてもどうしても考えてしまう存在なのである。それゆえわれわれは、一度はじっくりと死を理性的に考えるべきである。ただ、そこには真に確実といえる結論というものがなかったのであって、どこまでいってもある種の不可解さが停滞するし、その不可解さはわれわれがそれまでの「生」——過去の生に満足しきつていない未だ未熟な進行形の自分という意識を持ち続ける存在でいる限り、それを考えようとしてしまう傾向が死ぬまで続くことだけは確実であるという皮肉な状況に人間存在は立っているのである。そう考えると、終末期の時期に立ち至った個々の人間にとって、死を考えるとい

うことは、ある意味で、この進行形の意識にどこでどのようにに決着をつけるかということである。この決着には決まった解答があるわけではないが、それを「諦める」という表現で受けとめることも可能である。つまり、掛替えのない自己の生に唐突な幕引きを目論む死への不満をどのようにに解消するかというふうにかけて、それを一種の積極的諦観という心境に導く術が求められるというわけである。

死を理性的に追い詰めることは先人によってさまざまに試みられてきている。ハイデガーは、現存在（人間を表わす彼の用語）のあり方を「終わりへの存在」または「死への存在」と表現し、現存在は「死に向かって存在している」という。われわれにとつて死は他と無関係な追い越せない可能性、つまり個別的で交換不能で、アキレスにとつていつまでも追いつけない亀（ゼノンのパラドクス）のような何かであるという。だが、われわれ人間は、全ての存在者の中で恐らく唯一、死を来るべき将来として客観的に（冷静に）捉えて、それは実際には死を抽象的にしか捉えていないのだが、ある意味で計画的に捉え返すことが

できる種だというのである。それはハイデガーの「死への先駆」という考えである。そして、生まれて死に到る全体性として自己を捉え返して生きることこそ現存在の本来性を回復する契機と考えられているようである。

しかし、死に直面している時点ではむしろ、死はどこまでも突発的に人間存在を襲う非日常的事件、つまり自己の諸々の可能性の外から訪れる全く予見できない偶然性と見做されることもある。それはサルトルの死の捉え方の内にある。両者の捉え方には相違があるが、死を現実の中で即ち実存的なコンテクストで把握しようとしていること、それでもどこかで死という出来事を理屈で取り上げている面があることでは共通しているように思われる。確かにハイデガーとサルトルの死の追い詰め方は、いずれも死の真実の一面を言い当てているといえよう。ただ、終末を自覚する人間には死の訪れを未来に仮定して、のんびりと構えている時間的余裕はないかもしれない。しかし一方で、終末期の人は自己の死を目前に意識しながら、それをじっと待ち受けていなければならない。それは実際には限られた時間であろうが、主観的には永遠に続くような錯覚を起こさ

せるような辛く苦しい時間と感じられることもある。この「なかなかお迎えの来ない苦しさ」を想像するとき、死を意識的に自己の世界に取り込んでしまい、「自己に取り込まれた死」として位置づけようとするハイデガーの思考は終末に直面する人々では妥当性を確保できないかもしれない。むしろ、サルトルの指摘するように、終末期の限られた時間の中であるからこそ、どこまでも自己にとつて想定外の何時訪れるかも知れない「外なるもの」として死は受け取られるのではなからうか。それでは、死が直近に迫った状況の中で、人間はどのように生きればよいのか、ここでは死を理性的に考え抜くという余暇も見出しにくいかもしれないから、われわれは平易な表現でこう助言するしかないのかもしれない。「自分がしたいことのできることをしなさい。その中で心地よいこと、納得できることに時間を使いなさい。それが充実感に充たされた幸福な時間と思える時を過ぎしなさい。そして、それが自分ひとりの時であるか、多くの人がとと共有することで生み出される時であるのかはそれぞれです」と。

それでは、死がわれわれの理性にとつてどこまでも不可

終末期の生き方（岡島）

知のものであるとするならば、我々は死に対して結局受動的であるしかないのであつて、そこで理性による死へのアプローチは終焉を迎えると言わざるをえないのだろうか。ここに新たな出発点を見出した者もいた。彼らはこう考える。「理性によつて死を見つめることは重要であるが、ひよつとするとそれはわれわれを理性による死の探求の未決性の確知へと導くという意味でそうなのである」と。

ジャンケレヴィッチは『死』のなかで、死は「一つの神秘でありながら実際の出来事であり、越経験的ななものかでありながら経験界のただ中で身近に到来する」ものであり、「此岸と彼岸とを隔てる半透明な膜」であり、「越経験な神秘と自然現象との接点」であると述べている。さらに、「死の沈黙」と「神の沈黙」を比較して、それらは暗黒と光明の雑婚・昼と夜の総合・不明白な明白といった表現がどちらでもよく感じられる神秘を前にして現出するというのだが（それらの沈黙とはそれらに対する沈黙と重なり合っている。つまり、死や神そのものの示す沈黙状況と死や神に対した場合の私の沈黙が不可分に現出するということであろう）、両者はまた「なにも言えないもの」と

「筆舌に尽くしえないもの」のような異質の内容を所持するとされる。それは語るべきものが無尽蔵にある故の躊躇の内に現れる表現不可能状態と、そうした「潜勢態」とは正反対の何も表現しえない「欠如態」、尽くせぬ創造の源たる沈黙と死者の最後の吐息のようなもので全く対照的であるという。言葉が存在と生を肯定する一つの形だとする

と死の沈黙はその完璧な否定なのである。また、別の箇所では「声なき答である筆舌に尽くしえない沈黙は、なにか崇高なものをもっているが、なにも言いえない沈黙は、われわれに恐怖と煩悶を吹き込むだけだ」と述べ、「汲めども尽きぬ沈黙の深み」と「虚無の城壁にぶつかる感じ」はまったく異なるとも言われている。

超本質の方へ上昇するにつれ論述の量は減少し魂の高揚が頂点に達するとき論述は究極の一点に到達する。これが筆舌に尽くしえないものであるが、同時にそこは「知識豊かな非知の頂点」「涸れることのない吐露の源」「ことばの流出の出発点たる至上の沈黙の氷河」である。そこには至上の神の座がある。こうした「筆舌に尽くしえないもの」の類型にジャンケレヴィッチは神以外に「自由」と「愛」を

付け加えている。それらはある意味で、全てが詩へ創作（ポエーシス）に関係しているともいわれる。そして、その源たる筆舌に尽くしえないものとは「秘密」であり「暗示」であり「深遠」であり、われわれにとってそれは非合理的なもの、直観による神秘のかいま見の形でしか示唆され受容されないものである。

一方、死の沈黙は直観の対象ですらなく、いかなる比類も絶している。それどころかなにも関与・関係がなく、いかなる有限な経験とも共通の尺度がない。まったくこれでは取りつく島もないものである。また、比類を絶した死は反復することができないゆえに、思い出すことも、それに浸ること味わうことも不可能な非日常的事件といえる。それゆえ、死はいかなる「回顧・回想」、「予見・予測」をも排除する。さらに死の観念は他人へ伝達することが不可能であるばかりか自身で観念を抱くことさえ不可能である。そうした死を表示しようとするときわれわれに立ちほだかる「死の沈黙」とは、まったく筆舌に尽くしえないものと異なる。それは人々を口ごもらせるが、死の沈黙は、「その空虚な単調さによって、むしろ人びとに同じこ

とをくどくど言わしめる」という。

前者が「素材がありあまって選択に困難なことによる喜ばしい金縛り（アポリリア）」であるのに対峙して、後者は「結実の可能性を奪う不毛」であり、「怪物ゴルゴンのように、精神を石と化し、麻痺せしめる」。両者の間には、魅惑と呪縛、神秘と呪術、愛の魅力と死の呪い、魅惑する認識不可能なもの知識豊かな非知と希望なき無知および言うことの絶望といった様々な対比が可能であるとされる。なにも言い得ないもの——死の沈黙は、まったくの欠乏、絶対的な貧困、救いなき不毛さ、反詩の麻痺せしめる魅了なのであり、それゆえ、「死の哲学は停滞する同義語反復に還元されるおそれがある」という表現自体すでに空しい。「死の哲学」はあらゆる展開、弁証法的進展を排除するものとなりかねない。死を問題とするときは α は ω であり、最初のことばはそのまま最後のことばとなる。死は否（ノン）と言う。死は答えない。その否には暗示も陰影もなく希望もない。ただ、それは同範疇反復で非弁証法的で語りえない絶対を示唆しているというわけである。語りえないこと、思考し理解し解釈し認識することが生命力を開示

終末期の生き方（岡島）

することができるとするなら、死の哲学とは、端的純粹な「否定の哲学」である。こうしてみると、死について分析しえることをまとめるならば、死の否は論述に終止符を打ち、弁舌を麻痺し氷結せしめる。範疇という言葉が述語機能の状況補語的形式を示すのであれば、死は神と同じく述語で表現しえないものであり、死は範疇外というわけである。それは生の内にかかる同類も異種（区別しえる他）も持たない。一つの先在する抽象的範疇にも入らず、連続する経験的出来事と共通の尺度もない。抽象的概念と具體的生成との間には、例えば場の概念が具体的な内容で埋められた一空間として、時が生きられた出来事で肉付けされた持続として理解されるように、ある関係を取り結ぶことができるが、死はいかなる生の内ともまったく別の次元・尺度のもとにある。存在に対する虚無、連続に対する停止である死の生に対する関係は正数に対する負数の関係だとされるのである。以上のジャンケレヴィッチの思惟は、サルトルの思惟に類似した点を持つが、死を理性的に追求した場合の一つの帰結を表現するものである。

また、死後の世界についてのソクラテスの見解とされる

ものも、到つて理性的論理的である。プラトンの『ソクラテスの弁明』には、投獄されたソクラテスが自己の死生観を論じる有名な箇所がある。そこでのソクラテスは死後の世界を全く恐れておらず、逆にそれは喜ばしいものと受け取られている。彼は死後の世界を全く感覚のない世界（夢を見ない眠りのようなもの）か、言い伝えのような何らかの転生かのどちらかであると考え、前者の経験は熟睡できた夜のようにもうけ物であろうし、後者の生活は伝説の半神や古の賢者にあうことができ、しかも彼らの中の誰が真の知者かをこころおきなく吟味できる刺激的な別世界の生活だろうと捉えていたと記されている。さらに、『パイドン』のソクラテスは人間の魂が最も望むものは真の知恵であるが、魂が肉体の束縛から解放されて本当の自由を獲得しなければそれを得ることができないのだから、死が魂の肉体からの解放であるならば、純粹な知恵の獲得を目的とした場合、死はむしろ願わしいものであると語っている。材料は如何にも前近代的だが、その論法は仮定法を使用したりして大変論理的である。これもまた理性で考えられた死後の世界の追い詰め方である。だが、見えざる世界への

探求法は理性的推論ばかりではない。

三 幸福とは何かを考える

それでは終末に臨んだ人はどのように過ごしたらよいのだろうか。バートランド・ラッセルは『幸福論』の中で、極めて興味深い分析を行っている。彼は先ず「不幸の原因」に言及している。彼によれば、不幸の原因は「一部は社会制度の中に、一部は個人の心理の中にある」という。そこで彼は個人の心理が多分に社会制度の所産であることを指摘しつつ、個人の心理的側面における不幸の原因について、三つの「自己没頭」のタイプを挙げている。「罪びと」と「ナルシスト」「誇大妄想狂」がそれである。罪びとは自己の内部に罪の意識を持つ者、そうした意識にとり憑かれてゐる者の意で、社会一般に言われる犯罪者のことではない。ナルシストは罪の意識の裏返しに自己自身を賛美し、他人からも大いに賛美されたいと願う習慣を持つ者である。また、誇大妄想狂は「魅力的であるよりも権力を持つことを望み、愛されるよりも恐れられることを求める」ような性質を有する人間であるという。いずれも正常な人

間に内在する心理であるが、それらがしかるべき限度を超える場合が問題とされるのである。そしてどれも、その傾向が突出して人間性の他の要素を全て犠牲にしようほかに膨張してしまうと、そうした心理の所有者は他者に受け入れられなくなるし、内面的にも自己崩壊を来すことになる。如何なる人間も自分に非難を浴びせ続けることはできないし、自己中心的であり続けることも困難であるし、自我の拡大を無制限に継続することに無力感を覚えずにいることも不可能なのであるから、こうした不可能なことを可能にしようと試みる努力の不毛さに気づいてしまうことが心理的に見られた不幸の原因となるというのである（だが、努力の不毛さ、無意味さに気づかなければ幸福だというのなら、自己没頭型の三種のタイプの人は気づかないというは幸せではなからうか）。さらに、ラッセルは心理的志向の極端なアンバランスを不幸の原因の一つと見なしており、中庸の美德を主張する古の見識を評価する。また、こうした自我の極端な拡大や変調以外に、自我の硬化も問題と考えている。そこでは次のように述べられる。

終末期の生き方（岡島）

恋愛は、自我の固い殻を打ちくたくことができる。なぜなら、恋愛は生物学的な協力の一つの形であって、そこでは、めいめいの情感が、お互いの本能的な目的を成就するのに不可欠だからである。

恋愛に限らず、さまざまな形態の愛を知る人びとは人間が「協力」に依存しており、自己の最高の幸福が愛する他の者の幸福と無縁に成立すると考えるような思索には満足できないだろう。そして、このことは幸福がどこかで自己を超越すること、つまり真の自由の獲得を求める人間の本質に関連していることを示唆するものである。この自由の希求は理性をはじめとした人間の諸能力の最大限の発揮とそれに基づいた知の獲得という事態とも密接に関係している。

最も強烈な喜びを味わえるのは、精神が最も活発で、もの忘れの最も少ない瞬間である。これこそ、まさに、幸福の最上の試金石の一つである。どんな種類であれ、陶酔を必要とするような幸福は、いんちきで不満足なものだ。本当に満足できる幸福は、それに伴って、私たちの諸能力が最大限に行使され、私たちの生きていく世界を最大限に理解させてくれ

終末期の生き方（岡島）

るものである。

ラッセルの幸福論はしかし、単純なものではない。それは幸福の捉え方が実に多様であることを彼が明晰に認識していることによる。そのことは彼が「熱意」や「家族」や「仕事」などさまざまな要因を幸福な人生の必須条件に数えていることから容易に推測することができる。さらに、終盤では「幸福な人」の条件がまとめられているが、次のような文が興味を引く。

自己中心的な情念の大きな欠点の一つは、生活にほとんど多様性をもたらさない、という点である。自分自身しか愛さない人は、確かに、愛情において八方美人的であるといって非難されることはない。しかし、熱愛の対象がいつも同じなので、結局は耐えがたい退屈に苦しむにきまっている。罪の意識に悩まされている人は、特殊な自己愛に悩んでいるのである。この広大な宇宙の中で彼にとって最も重要だと思われるのは、彼自身が道徳的であるということだ。こういった特殊な自己没頭を奨励してきたのは、一部の伝統的宗教の重大な欠点である。

幸福な人とは、客観的な生き方をし、自由な愛情と広い興味を持つている人である。また、こういう興味と愛情を通して、そして今度は、それゆえに自分がほかの多くの人のびとの興味と愛情の対象にされるという事実を通して、幸福をしかとつかみとる人である。愛情の受け手になることは、幸福の強い原因である。しかし、愛情を要求する人は、愛情が与えられる人ではない。愛情を受ける人は、大まかに言えば、愛情を与える人でもある。

幸福な人生は、不思議なまでに、よい人生と同じである。職業的な道徳家は、従来、自己否定を重んじすぎてきた。そして、重んじすぎることによって、強調の置きどころをまちがえてきた。意識的な自己否定は、人を自己に没頭させ、自分が犠牲にしたものをまざまざと意識させる。その結果、自己否定は、往々その当面の目的を達成しえないばかりか、必ずといっていいほど究極の目的も達しえない。必要なのは、自己否定ではなく、興味を外へ向けることである。そうすれば、おのずと、自然発生的に、おのれの美点の追及に専念している人なら意識的な自己否定によってはじめて実行できるような行為が可能になるだろう。

また、愛は非利己的であるべきだというが、それも限度を超えて利己的であってはならないといった程度に考える

べきで、「おのれの幸福が愛の成就と固く結びついているといった性質のものでなくてはならない」という。つまり、愛が愛の行為として捉えられている場合に、それが相手のためになされる行為に見えるときでも、そこに自己の打算が入り込んでいるうちは、その行為が純粹な愛の行為と言えないことは当然だが、さらに、相手を思いやる行為が自己に何らかの満足感を伴わなければならないということ、その行為が相手への無償の愛の結果であると同時に、相手への自己の愛の成就に必要な不可欠のワンピースとして、それがあるべき場所に納める行為の最中に覚える充足感を生むものでなければならないというのである。

実は、自己否定の教義に含まれている、自己とその他の世界との対立は、私たちが外部の人びとや物に本物の関心を寄せられるようになると、たちまち、ことごとく消散するのである。そういう関心を通して、人は、自己が生命の流れの一部であって、衝突する以外にはほかの実体と関係を持ちえない、ピリヤードの球のような固い孤立した実体ではない、ということを実感するようになる。すべての不幸は、ある種の分裂あるいは統合の欠如に起因するのである。

終末期の生き方（岡島）

幸福な人とは、こうした統一のどちらにも失敗していない人のことである。……中略……そのような人は、自分は宇宙の市民だと感じ、宇宙が差し出すスペクタクルや、宇宙が与える喜びを存分にエンジョイする。また、自分のあとにくる子孫と自分は本当に別個な存在だとは感じないので、死を思つて悩むこともない。このように、生命の流れと深く本能的に結合しているところに、最も大きな歓喜が見いだされるのである。

ラッセルの言葉には、宗教や職業的道德家への批判が込められているが、その批判の核心は自己否定的生き方に向けられている。そして、この生き方が自己満足的であること、自己完結あるいは自己中心的生き方に組み込まれている場合が問題と考えられているようである。彼はそれらの生き方には否定的である。ただ、宗教的自己否定という考えには、逆に自己中心的あり方からの解放・超越を目指すという志向があるので検討を要する。

いずれにしても、こうした「幸福」に関する分析と助言に耳を傾けることは日常生活においても有意義であるが、終末の生き方にも何らかの指針を与えるように思われる。終末的QOLが問題となる場合、それぞれの人間の

「充実感」が問われる。充実感の所在は各人各様であるが、それは何もかも全てが自己にとつて楽しく、役立っているという感じであったり、あるいは自己の選択した目標をひとつ達成できたという達成感であったりさまざまである。また、そうした充実感是个々の内面の静かな充実であることもあるし、複数の人間関係の中で醸成される「和合」の充実のこともある。さらに、そうした充実感の「極み」はものの見方や人生観の大きな転換によって開顯することがある。それは必ずしも宗教的なものでなくてもよいが、それが何らかの宗教的コンテクストを持つたりする場合があり、その中には「回心」と呼ばれる事態も含まれるであろう。宗教と関わりのない日常的意識や価値観の転換にも、個人的に生じるケースと他者との関わりの中で生じる場合があると考えられるが、それが他者との間で共有される局面を持つ場合はその充実感は一層自覚的となり倍増するよう思われる。一方宗教的回心の場合は、同様の信仰を持つ同朋との間で、そうした充実感の共有が自覚できるといっただけではなく、神仏と共にあるという充足感とともにそれは与えられることがある。人間を超えた完全

で絶対的なものの内に抱かれる充足感とは正に至高のもの
と推定できる。

しかし、至高とまでは行かないとしても、一定の充実感が非宗教的脈絡においても感得できるということは、非宗教的現実の価値観に捉えられて生活する現代人にとつては朗報のひとつであるかもしれない。だが、逆にそのことは宗教的回心の中で、あるいは回心の後に感受される充足感の深さと豊かさこそ充足感の究極なのではないかという憧憬をひそかに抱かせてくれるようにも思われるのである。こうした生の充実感・充足感とは確実に人間の幸福感と重なり合っているが、終末期の限られた時間の中で躊躇なく効率的に幸福な生を全うするために、ラッセルの行ったような幸福についての考察は有用である。

四 根源的な問いかけに再会する

最後に、終末期の人々の心境と人間関係および生き方について、語りえなかつたいくつかの観点について述べておこう。

われわれは全ての状況、全ての個別的時空間で自己の意

志に随っているわけではないし、自己意識の管理下に在るわけでもない。多くの場合、人間は周囲の状況に牽引され、その影響に引き摺られながら生きていく。そのほうが気楽でストレスも少ないと感じており、そうした状況を甘受している感さもある。ところが死を目前にした時、限られた時間の中で、われわれは意識と意志の面で強い自覚的態度に目覚めることがある。すると、世界を再び新鮮に感じ取り思惟することができるようになり、自分という人間がこの世界を初めて感じた時以来忘れてしまっていたような、懐かしくも鮮やかな経験的充足感を味わう機会に恵まれるかもしれない。一方、こうした外部世界との純粹に近い接触以外に、人間は自己の所有する内部世界、そこは時としてわれわれの精神的避難場所となることもあるが、その美しい記憶の内に静かに遊ぶこともできるのである。そして当然、終末期の生き方としてこうした自己の内面への沈潜というのも有力な選択肢であろうが、この場合は記憶の堂々巡りの退屈さを辛抱できるということが条件となるかもしれない。こうは言ってみたものの、終末期に外部世界の純粹経験に充足（生きがい）を求めるか、内部世界

終末期の生き方（岡島）

への潜行に安らぎを感じるかという選択は個々人の気質や人生観によるであろう。いずれにせよ、終末期は人間の一生において最後の自覚的契機を生む可能性を持っている。ここでいう自覚とは、自分や世界に対する見方が変わって文字通りわれわれの意識の質が変化すること、そのことで生き方が変わることを意味する。それはさまざまの宗教や哲学が指摘している人間性や人間の価値観の変容であり、それは人間の本来性の回復とか、あるべき姿への回帰とか、超越とか、生命の飛躍とか、神との合一とか、成仏などと説かれてきた出来事に関連している。結局、死を目前にして自己や世界や存在などといった最も根源的な問いを発してしまうのが人間である。それがそもそもセンチメンタルな感傷にすぎず、結論など出ないものであったとしてもである。そういう自然な衝動を素直に受け入れることは大切である。

次に、終末ケアにおいて「ナラティブ」という言葉が用いられることがある。患者にはそれぞれの刻んできた人生という物語がある。そしてそれに伴ったそれぞれの人生観がある。他方でケアに関わる家族や医療従事者、患者の交

友関係などにも同様に個々の物語がある。終末期にはこうした濃密な人間関係が活発化して複数の物語が交錯する事態の中で、患者の新しい物語が語られていくことになる。それで終末期には複雑な因果連鎖が現実的に濃縮した形で立ち現われるのも事実のようである。そこでは一人の終末期患者に関わる多重的人間関係が相互的因果関係の渦に巻き込まれて行かざるを得ないのであり、さまざまな情緒的連鎖が露呈するのである。最早そうした連鎖は一個人の枠を超えたダイナミズムの中にある。その渦中で麗しい人間関係が現出するように全ての人が努力するというのが理想である。それならば、その重層的物語が質の高い有意義なものとして患者および全ての関与者の心に映し出されるために宗教や哲学を語り問いかける局面が共同のステージの上で起こってしまってもよいのではなからうか。終末期において人が他者との繋がりを意識し、時にはそれを回復して、相互に高めあうことは可能である。

最後に、信仰を持つ者の終末期は幸福である場合が多いという見解について、疑問を呈する人がいる。信仰や信念が相対化されるとともに、そうした信仰・信念に対する科

学的批判や反駁が盛んな現今にあつて、確かに人々にはそうした傾向が増してきている。しかし、それは裏を返せば、現代人が確固とした信仰体験からかけ離れているから抱くことになった当然の気持ちなのだということもできる。われわれ現代の日本社会に暮らす人間には本物の信仰経験が少ないのだ。ひよっとするとそれはわれわれの大きな偏見であり最大の不幸なかもしれない。終末期の時期に何も英雄的行為を行う必要も何かを成し遂げようと焦る必要もないけれど、信仰や信念に対するあの一方的な捉え方のような、多くの先入観から自身を解き放つて、自由に世界を、そして世界と自己の関係を看破することに努めてみるのがいいと思われる。終末期を一切の偏見のない自由の境地を会得するためのチャンスと捉えて卑屈にならずにっこり笑って生きるといいのがよい。

引用および参考文献

- 1 ハイデガー『存在と時間』（中）〈岩波文庫〉一九六一年刊・第二編第一章
- 2 サルトル『存在と無』（Ⅲ）〈ちくま学芸文庫〉二〇〇八年

- 刊・第四部第一章II
- 3 プラトン『ソクラテスの弁明・クリトン・バイドン』(講談社文庫)一九七二年刊・「ソクラテスの弁明」三二章、「バイドン」一一章
 - 4 ジャンケレヴィッチ『死』みず書房 一九七八年刊・第一部第一章
 - 5 バートランド・ラッセル『ラッセル幸福論』(岩波文庫)一九九一年刊・第一部第一章・第二章、第二部第一七章
 - 6 宮坂道夫『医療倫理学の方法 原則・手順・ナラティヴ』医学書院 二〇〇五年刊
 - 7 アルバート・R・ジョンセン、他『臨床倫理学』(第五版)新興医学出版社 二〇〇六年刊
 - 8 伏木信次、他『生命倫理と医療倫理』(改訂二版)金芳堂 二〇〇八年刊
 - 9 實川幹朗、他『心理療法とスピリチュアルな癒し』春秋社 二〇〇七年刊
 - 10 佐藤健『緩和ケアでがんと共に生きる』新潮社 二〇〇八年刊

*本文中のジャンケレヴィッチの引用は文献4、ラッセルの引用は文献5の和訳を使用した。