

中国ホスピスへの伝統文化の導入について

張 長 安

はじめに

ホスピス (hospice) はラテン語のhospitiumという語源から出ており、hospitality, hospital, hotelなどと同じ語源で歓待、宿所の意味である。終末期患者のケアを専門とする小施設をホスピスと呼んだのは19世紀からである。中国語ではホスピスを「臨終關懷」（終末期患者に関心を寄せる）、或いは「安憩所」（安らかに休む場所）と表現している。実にホスピスの本質は治癒できない患者の精神的ケアをすることであり、終末期患者の生存期間の延長を目的とするのではなく、患者の終末期の生命の質を高めることを宗旨とするものである。終末期患者に対する生活の配慮、痛みの緩和治療、苦痛と死の恐怖の軽減と終末期患者の尊厳と安逸等に重点を置き、またその家族の心理、生理及びその他のことに関心を寄せる。

近代的なホスピスは1967年に、イギリスのロンドン郊外に建てられたセント・クリストファ・ホスピスに始まると言われる。現在、世界中に70カ国の地域がホスピス施設を持っている。ホスピスと関わる研究者や専門職が迅速に増え、社会全体の関心が高まりつつある。

中国で二千年余りに建てられた「庇護所」、その後の「養病房」、「安濟房」、「普善堂」、「救濟院」などはすべて善意から病人・高齢者に関心を寄せ、思いやるという意味が含まれている。二十世紀80年代から現代的意味でのホスピスが中国に取り入れられ、1988年からホスピス施設が建てられ始め、北京松堂ホスピス院、天津医科大学ホスピス研究センター、上海市定年職員看護病院、北京朝陽門病院第二病区などが相次ぎ建てられ、また同年、北京、天津などでホスピス国際シンポジウムを開催したことによって、ホスピスの研究者・専門職も増えてきた。

一方、ホスピスが中国に入って10数年しか経っていないので、ホスピスは国民ないし一部の医療関係者においても詳しく知られていない概念であり、多くの人々はホスピスの意義を正しく理解していない。その上、数千年来の伝統的な死生文化が国民の死生観にも大きな影響を与えている。また、ホスピス施設や専門医療者が少ないこと、医療規範がほとんどなく、臨床に任意性が大きいこと、大きな病院でもほとんどホスピス病棟を設立していないこと、伝統文化の影響でホスピスが家庭内に限られていること、終末期患者の自殺や医療者の「殺人」或は自殺への協力のケースも少なくないことなど、多くの問題が挙げられる。

開放して20年間余りも経ったが、数千年の歴史や伝統文化をもつ中国にとっては、欧米

流のホスピスをすべて受け入れることは容易ではないし、すべて受け入れたとしても、スムーズに発展できるとはかぎらない。ホスピスケアには文化の要素が多く含んでいるからこそ、中国ホスピスの発展には、ギャップが大きく感じられる外来文化ではなく、中国の伝統文化をいかに活用するかが、鍵となるだろう。

2003年10月に天津で行われた「中国医学倫理学会第12回全国大会」で、私は「中国伝統文化をホスピスに活用すべきである」と提言した。実はこの話題は数年前から盛り上がっていたが、これに関する論著は見られなかったところなので、専門家たちの賛同を得、アドバイスを頂いた。

中国の伝統文化とは、大きな概念であり、教科書に詳しくは掲載されておらず、古文の文献が読みにくいこともあり、ほとんどの中国人ははっきりとは理解していない。私自身も現代ホスピスと関わりのある伝統文化を発掘することは容易ではなかった。数年をかけた歴史や古代思想、哲学、古代医学などの専門家からの指導を頂き、図書館、博物館での資料収集によって研究をようやく進めることができた。

中国の伝統思想は主に儒家、道家、墨家、仏教思想であり、現代中国社会の隅々まで影響を与えている。そのすばらしい思想を死の認識と死への準備教育で活用するならば、大きなプラスになるだろうし、ホスピスケアで活用したら、医療側、患者と家族側、さらに社会側にも受け入れやすく、倍の成果が挙げられるのでは、と思った。

漢方については、漢方薬や針灸のことを知っていても、漢方思想を知っている人は中国人でも多くないだろう。漢方思想は昔の漢方に関する著作で多く見られるように、治療の方針であり、医療関係者の自律準則であり、医患関係の準則でもある。周知のとおり、漢方は効果は遅いが、副作用が少なく、全体のバランスを取ることを大事にしているため、高齢者患者や終末期患者にとって最も適切では、と思う。

現代中国のホスピス発展の障害の一つは経済発展によるモラルの崩壊である。例えば、「赤い包み」（患者が便宜を図ってもらうために医療関係者に贈るお金）、「大処方」（高価で大量の薬の処方）、病状の告知などの問題が挙げられる。これらを是正するためにも、漢方思想を活用することは誠に重要であり、一日も早くホスピスケアなどに取り入れる必要があると思う。

家庭構造、社会人間関係、国民の精神を支えるものはなんと言っても伝統文化である。それらは時代が変わり、国民の生活様式が変わっても、変わらないのではないだろうか。上記の着想と経緯のもとに、以下の構想で論文の作成に励んできた。

第一章 中国現代ホスピスの現状

1. 中国現代ホスピスの経緯

現代中国でのホスピス事情について、近年のホスピスに関する著書、学会誌と新聞など（参考資料）による文献調査を行った。その結果を以下で概観してみよう。

1987年中国人李 偉はホスピス院を創立しようとしたが、開業審査のとき、ホスピスという中国語単語がなかったため、予定開業日が延期された。

1988年天津医科大学が中国初のホスピス研究センターを設立して、1990年ホスピス院が開業され、終末期患者数人が利用し始めた。

その後、上海市南匯護理院（ホスピス院）や北京市松堂病院（ホスピス院）のようなホスピス院、ホスピス病棟が安徽省、西安市、寧夏回族自治区、成都市、浙江省、広州市などにも相次ぎ出現した。

1988年の中国初のホスピス研究センターの設立から今日まで、中国のホスピスの発展には三つの段階がある。即ち、ホスピス理論の導入と研究段階、宣伝と普及段階、専門家の養成と実践段階である。

1991年3月ホスピス研究センターは「全国ホスピス研究と養成クラス」を設置し、イギリスやアメリカなどを含む国内外の専門家を招いて、天津、北京、西安、武漢、唐山、青島、煙台、廬山などで医療、看護、心理などの従事者と関係者2000人余りを対象にホスピスの専門知識などを教えた。

1993年5月、山東省煙台市で「中国心理衛生協会ホスピス専門委員会」が設立され、1995年5月、桂林市で「全国ホスピスシンポジウム」が開催され、1996年3月昆明で「全国死生教育とホスピスシンポジウム」が開催された。また、『ホスピス誌』が発行された。臨床から言えば、チベットを除いて、全国すべての直轄市、省、自治区がホスピス施設を設けた。主に次のとおりである。

天津はホスピス研究センター付属ホスピス病棟のほか、腫瘍病院、肺臓専門病院、民族病院、靖江病院などの付属ホスピス院と付属ホスピスアパートがある。

北京のホスピスは、最も有名なのが朝陽門病院のホスピス病棟と松堂病院である。朝陽門病院のホスピス病棟は国営で、40のベッドを持ち、脳血管や癌などの終末期患者が多い。松堂病院は民営で、すべての病室に一人の介護師が患者と同居しているのが特徴である。また大学生ボランティアや宗教関係者のサービスもある。

上海のホスピスは数十カ所もあるが、そのうち、南匯護理院がもっとも有名で、80のベッドを持っている大規模なホスピス院である。

南京鼓楼安懷病院は民営のホスピス院である。終末期患者に対する心理ケアを重視し、死者の葬儀などにも協力している。

浙江省義烏市関懷護理病院は民間人の出資でできた施設である。ホスピスを主として、中期、末期がん患者が多いが、痴呆症高齢者、自立できない身体障害者及び寝たきり患者もいる。

瀋陽では中国医科大学付属中心病院ホスピス病棟が最も有名である。設立最初の二年間だけで、900人近くの患者を収容した。

香港では、1982年香港天主教病院が初めて末期癌患者を対象にホスピスケアのサービスを開始した。1987年香港ホスピス会が設立され、その後、ホスピス研究と実践が盛んになってきた。アジアで見ると、香港のホスピスの展開は日本に次いで早かった。1997年の統計によると、ホスピスケアを受けた終末期患者の九割が癌患者であり、癌でなくなった病人の約半分がホスピスケアのサービスを受けたことがある。ホスピスに従事する看護師・介

護師が「握手看護師・介護師」や「握手お嬢さん」と称され、尊敬されている。

台湾では、1990年3月台北馬偕病院が台湾初のホスピス病棟を院内に設立した。その後、ホスピスに関する検討会やホスピス院の設立も相次いであった。

現在、中国では、ホスピス臨床実践サービスが全面的に発展しつつある。全国にはホスピス施設は100カ所を超え、ホスピスの従事者は数千人にも上る。また医療・看護及び衛生健康系大学の臨床医学専攻、看護専攻、公共衛生専攻及び在職の医療関係者の継続教育機関などにホスピス科目を設置している。また、「中華医学護理学」、「中国医学倫理学」、「ホスピスケア」などの学会誌を通じて専門家のみならず社会全体がホスピスケアに対する関心を高めつつある。

2. 中国現代ホスピスの問題点

最近の新聞各紙の調査記事からホスピスに対する中国一般世論の動向の一端を探ってみたい。

①『北京青年報』2002年9月1日記事：北京腫瘍（癌）病院にある寧養院（ホスピス）は香港の実業家の基金で建てられたもので、薬を含むすべての治療が無料である。しかし、入院希望者はほとんどいない。その病院の責任者の話によると、一つは患者の医療への期待が高すぎ、自分の病気は治らないことではないと思うため、ホスピス入院に抵抗感がある。もう一つは経済優先の影響で、無料で治療することは信じない。「ただで治療することは自分を実験台とするつもりだろう」という人もあった。

②『江南時報』2000年12月18日記事：南京市初めてのホスピス院は入院患者が少なすぎて、倒産寸前で、もうひとつの40のベッドを持つホスピス院も入居患者は半分にも満たない。江西省の高齢者病院ホスピス病棟は経営赤字で倒産した。最初は人気があつて、予約しないと入れなかったが、最近は徐々に難航し始めた。ホスピス施設にいても最先端の治療を期待する患者と家族が多く、病院より先端機器が不備であることや介護費用などの経済負担にこだわっているようである。もうひとつの原因として、終末期患者の家族は心理的に終末期に入った事実を受け止めたくないことがあげられる。

③武漢市第三病院ホスピス病棟に入院しているある患者は末期肺癌であるが、数回もこっそり帰宅し、家族に家で死を迎えたいと言った。自宅で家族が見守る中で死にたいという人は少なくないようである（『揚子晩報』より）。

④2002年のアンケート調査：「北京にはホスピス病院があることを知っていますか」に対して、北京の若者の65%は知らないと答え、「あなたはホスピス院をどう思いますか」には、「死に臨む人と暮らすことはこわい、不治の病になっても行かない、普通の病院で死を迎えたい」等とほとんどがホスピスに対して消極的な回答であった（『北京娯楽情報』2002年4月3日の調査）。

社会経済が日進月歩に進む中、生活様式が複雑高度化してきた。さらに少子高齢化社会の進展を迎え、多くの人々にとって病人の世話をする時間や体力がないし、経済面にも大きな負担となる。病院のベッド数が不足している状況において、ホスピスは新しい選択

肢であり、理想的なところと言ってもいいだろう。しかし、松堂病院創立以来、全国には数百のホスピス施設が建てられたが、上で見たように、その多くは入院者数が少なすぎ、経営赤字に陥り、難航している。その主な原因として次の三つが考えられる。

①中国人の観念が古くて固い。多くの患者は「終末期」に抵抗感があり、終末期は患者や家族に死を思わせ、残酷でたまらない。

『北京娯楽信報』2002年4月3日の調査によると、70%の老人がむしろ自宅で死を迎えたいとしている。親をホスピスに送ることは「親孝行していない」と親戚や同僚、隣人に言われる。

②経費不足。多くのホスピスが創立時に資金が少なく、設備も充実したものが備えられない。しかも、収益となる治療費用は普通の病院より低目になっている。(注1)

例えば、北京松堂病院は善意と公益の意味を持つ施設であるにも関わらず、中国老年基金会、「中国老年報」社と1992年から共同で行った「夕陽工程」（高齢者を助けるプロジェクト）は3年間で募金したところ、9726人民元（約14万円）しかなかった。

日本では、ほとんどのホスピスが国民健康保険の形式で経営されており、特別ルーム料金を加え、普通の病院と共同で経営され、寄付金も多い。しかし、中国のホスピスの多くは医療保険対象に認定されておらず、寄付金もほとんどない。途上国の中国にとって、国からの財政支援はほとんど不可能である。

③迷信意識の存在。『北京娯楽信報』2002年4月3日記事によると、中国初のホスピス病院——北京松堂病院は14年間に6回も引越しを余儀なくされ、現在も次の引越しに迫られている。なぜなら、新しい住所を決め移ると、きまって近くの住民が反対するからである。住民が反対するのは、終末期の患者や死者と隣接することを不吉と思う人が多いからである。さらに北京松堂医院の玄関に示したように、英語で「hospice」（ホスピス）を書いているが、中国語文字の表現は「松堂医院」である。「ホスピス」の中国語訳は「臨終關懷」であるが、その文字、また近い意味の文字はまったく見られなかった。一般病院のイメージしか表現しないことも「終末期」という言葉や死を忌み嫌うためだと考えられる。

3. 関係する専門家の声

「ホスピス院は終末期患者に対する生活の配慮、痛みの緩和治療、心理的ケアを通して、終末期患者が尊厳的、安逸的に生命を終わらせるところである。」と北京朝陽門病院第二病区ホスピス院郭浩明院長が語った。しかし、現実にはそうではない。現在、養老院などの福祉施設や国営の大型病院、小型診療所、さらに個人経営の診療所までホスピスを行っている。これに対して、郭浩明院長は「これらホスピス院の現状は収容所ではないが、養老院、福祉施設でもない。その多くは経済利益のために運営されている。決して生命の質を重視するホスピスではない。」と指摘した。

天津医科大学ホスピス研究センター長の石宝欣研究員は次の見方を示している。「中国のホスピス院は病院、看護院、養老院と組んでいるケースがほとんどであるが、看護院や養老院にもホスピスのサービス内容があるといっても、本質上に区別があるので、現在、中

国大陸には本当の意味のホスピス院は一箇所もない。ホスピス院は医療保険が効かないなどの医療体制が主な要因である。」

現存のホスピス院は難航している一方、新しいホスピス院が続々と誕生しているのはなぜなのか、これに対して、北京松堂ホスピス院李偉院長は「病院は経済優先で、儲かりそうなものは他人に譲りたくない。また、医療行政部門がホスピス院を認定するとき、施設、医療水準、従業員の資格などで明確な基準がないので、現在中国のホスピス院はよいのがあれば、よくないのもあることが事実である。これは中国ホスピスの発展にとって大きな支障となっている。」と語った。

国家衛生部門はホスピス院の合法的存在を認めたものの、ホスピス院に明確な定義と基準を決めなかった。即ち、ホスピス院はどんなところであろうか、どのような機構がホスピス院であろうか、などの問題を明確にしなかったのである。上記の郭浩明院長は「はっきりしないことが一番大きな支障である。」と述べている。

現在、中国において、ほとんどのホスピス院は独立法人として運営する施設ではなく、ある組織や病院の付属施設、或いは下部組織として運営している。例えば、北京朝陽門病院第二病区ホスピス院は北京朝陽門病院の下組織で、北京松堂ホスピス院は中国老齡委員会の下部組織である。両者は名義上のほかは、ほとんど関係ないにもかかわらず、毎年、下部組織はその上部組織に管理費として数十万か数百万人民元を納付しなければならない。なぜ、独立法人としてのホスピス院を設立しないのだろうか、ホスピス院の責任者らの話によると、免許の手続き、またその他の制限が多すぎることが要因だとのことである。

国家衛生部行政処張副処長は「ホスピス院の設立基準、優遇政策が決まらないかぎり、中国のホスピス事業は依然として厳しい。」と語った。

ホスピス院は病院なのか、という疑問は関係者に残されたままである。普通、病院は治療率や病床の使用率などの指標で評価されるが、現在病院として管理されているホスピス院は治療率が0であるため、病院でありながら、治療率を求めることができない狭間におかれている。

これに対して、中国ホスピスの父と言われる崔以泰教授は「団地病院（診療所）のサービス範囲を拡大して、ホスピス院をそちらに所属させるべきである。」と提案したが、基準認定、関係政策制定、発展保障などの中国現状から見れば、まだまだ遠いようである^(注2)。

以上のように、中国でのホスピス事情にはまだまだ問題点が多いことがわかる。これらを克服し、一層の発展を促すことが課題である。そのための方策の一つとして、中国ホスピスへの伝統文化の導入について論じておきたい。

第二章 中国古代の死生観

1. 儒家の死生観

中国の伝統文化は儒家を主体としている。その影響力は二千余年にわたって、今日に至ってもなお人々に影響を与え続けている。とりわけ、その死に関する観点は現代中国人の死生観にも大きな影響を与えている。

儒家は春秋時代の末期に孔子が創立した学派であり、孟子、荀子がそれを継承し、発展して、前漢時代の董仲舒（B.C176ごろ～B.C104ごろ）が公羊学を修め、天人相関説を唱えた。武帝に仕えて儒学による思想統一を強調し、儒学が国教化されるに至った。六朝、隋唐時代の仏教・道教の興隆を経て、宋明時代の儒学体系化、思弁化を経て、中国伝統文化の主流となり、思想界を圧倒する力を誇った。

西安碑林博物館の陳列室の玄闕には玄宗皇帝自らが書いた「石台孝経」という最も大きな石碑がある。その内容は主に『孝経』を解釈したものである。中には「身体発膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也。」（身体髪膚、之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは、孝の始めなり『孝経・第一』）というように、人の生命は神聖なものであって、けっして人為的に壊したり、傷つけたりしてはならないのである。儒家の死に対する態度としては、以下の言説に表れている。例えば、「死生有命、富貴在天」（死生命有り、富貴天に在り『論語・顔淵』）、「不知命、無以為君子」（命を知らざれば、以て君子たること無きなり『論語・堯曰』）、孟子は「莫非命也、順受其正」（命に非ざる莫きなり、其の正を順受すべし『孟子・尽心上』）とある。このような「天命論」は人の生死は外来の力——自然規律に束縛されるので、生きている限りは死のことを考えない処世しかできない。現代人の死に対する認識、特に死の本質に対する見方とは根本的な違いがある。これは儒家死生観の第一の特徴である。第二の特徴としては死を恐れず、専念で身を修めることを訓育することである。孔子は「衆生必死、死必帰土」（衆生必ず死す、死すれば必ず土に帰る『礼記・祭』）、「朝聞道、夕死可矣」（朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり『論語・里仁』）と言う。人間が生きているうちに身を修め、人格を磨き、修養を積み、仁愛し、礼儀正しく、孝行をすれば、死とその後のことを考えなくてもいい、と言う。第三の特徴として儒家は、仁義で献身することを主張する。「舎生取義」（生を捨てて義を取らん『孟子・告子上』）があり、董仲舒は「君子生以辱、不如死以榮」（君子として生きて以て辱しめらるるは、死して榮るに如かず『春秋繁露・竹林』）という。

儒家は死の本体論から出発して、死は必至だという現実主義的態度を取っている。儒家が表現した死生観によると、儒家は生命の全過程の道徳的価値の実現を最も大事にし、個人が全体の徳に近づくことと、生命の有限を生命の無限に進めることを通して、生命が死を超越する目的に達する可能性があると考えている。社会実践において、儒家は自らが認定した道義と道徳価値を「生と死」の上に置き、「生」は道義のための努力であり、「死」は道義のための献身であるとした。その意味で、儒家にとって死とは苦痛的な個体の壊滅ではなく、むしろ道義の最終的実現なのである。

それから、儒家の現実主義的死生観は「樂知天命、故不憂」（天を楽しみ命を知る、故に憂えず）として『易経・系辞上』に集中的に表現される。このような死生観によれば、人間は生まれてから死ぬまでのプロセスはひとつの自然の変化であり、必然の道理であり、天地の発展変化や人間社会に沿った法則であるとされる。宇宙の理論と自然の変化を知り抜くことによって生と死を納得し、貧困、富裕、長寿、夭折などの変化にも穏やかな態度で直面し、天命に身を任せて憂慮をなくす必要がある、と唱えている。

このような観念はある程度は宗教に抵抗する働きもある。宗教の誕生はまず死の存在があるからであり、死の存在は宗教やさまざまな民間信仰や俗世迷信の誕生の与件である。儒者の張載（1020～1077）はその明示から出立し、その死生観から、死は人間の自然と必然の帰着点であると指摘した。彼が『正蒙・乾称』で言うように、人間は「存、吾順事；没、吾寧也。」（生きていれば自然に従い、死せれば安らぐはずだ）という態度をとっている。即ち生きているとき我々は自然の道に従い、死に臨むとき我々は冷静に受け止める心境を持つべきであるという。このような死生観のメリットとしては、人間が宗教や道徳を通して靈魂の不朽や肉体が仙人になることを求める宗教の誤りから避けられることであり、ある程度に人間の宗教意欲を抑制したのである。

「樂知天命、故不憂」の死生観の前提としては人間がかなりの文化素養と道徳水準を持つことである。即ち真に「生」と「死」の共通性を理解し人間の生と死は宇宙によるものだと理解するためには、高い文化的素養と道徳水準がなければならない。そうして「樂知天命、故不憂」の死生観を受け止めるなら、どのような生と死に対しても、冷静な態度をとり、我慢できるのである。

儒家は、個人の高德は後世に伝えられ高評され、個人の功績が民衆の幸福に繋がり、個人の透徹した言論が永久不変な価値がある、と説教した。いわば「立德、立功、立言」はいずれも人間が個体としての人間の短い生命の制限からと解き放され、不朽が図られる。それが正に、孔子の言う「君子疾没世而名不称焉」（君子は世を没するまで、名の称せられざるを疾む『論語・衛霊公』）。即ち、「君子」が亡くなる時僂ぶ人さえないなければ、厄介なことで、気まずい。「名称」とは、死を超え、「不朽」に達することである。

明代学者の羅倫（1431-1478）は「生而必死、聖賢無異於衆人也。死而不亡、与天地並久、日月並明、其惟聖賢乎！」（生して必ず死す、聖賢民衆に異なる無きや。死して滅びず、天地と並びて久し、日月と並びて明し、其れ惟聖人ならん）と唱道している。聖人が「死而不亡」というのは、彼らの生命のすべてが道徳をめぐって展開し、その思想、人格、功績が後世に伝えられてはじめて「死而不亡」という境地に到達できる。だから人間は生きているときに功績を積むからこそ「不朽」に達し、そこから楽しみ、慰められるわけである。

上述のように、儒家の死への超越に対する基本観念をまとめてみたい。その第一は、生命プロセス中の道徳的価値を掘り出し、個体としての人と、全体としての徳の合致を求め、有限から無限に進み、さらに死をも超越することである。「殺身成仁」（身を殺して仁をなす『論語・衛霊公』）という言葉からみると、儒家は道徳的価値の実現が、人間が死生の問題を解決する鍵だとしている。個人の肉体と特有の精神意識は最終的に腐って消えていくが、努力によって徳を積み、手柄を立て、著述し、特に死に臨むときも信仰と道徳のために一身を犠牲にし、その功績や名声が後世に伝えられ、よい評判が永久に残されることは、生命の死に対する超越であるとする。第二は、「天」と「天命」の存在を固く信じ、個体としての生命がそれに融合することである。個人生命が道徳に融合すれば、自分の思想言動がさらに神聖性を持ち、尊い使命感と何ものをも恐れない精神が生まれ、死に直面し

たときも穏やかな態度で死に臨むことができる。第三は、真理と道徳を「生」と「死」の上に置き、生きてるとき、道義のために努力し、死ぬときも道義の実現のために堂々と死に向かうことである。儒家は、生の価値は、真理と道徳の価値に比べれば儂いもので、人間は夢や道義のために躊躇なく献身する必要があるとされる。

「儒家の考えでは、人間は他の生物とは違った特別な価値のある存在である。あるいは価値を実現するために生きる存在である^(注3)」と金谷治が言ったように、儒家の主題が現実的な人間の生き方の問題に集中するのは、そのためであった。しかし、道家の人々はそうではなかった。彼らは人間を生物一般、或いは自然物としての次元で考えていた。孔子では死の問題は直接取りあげなかったが、それと対照的に、老荘道家の思想ではそれをむしろ重要な問題とされた。

2. 道家の死生観

先秦時代の道家は老子と荘子を代表とする思想の学派であるが、道教は後漢中後期に創立した「宗教」であり、老子を教主とした。

老子の代表作は『道德経』であり、荘子は『荘子』である。老子は生まれることと死ぬことは自然の変化に過ぎず、生死変化は人間だけでなく、万物にも「生と死」の変化があるので、この自然の変化に従い受け容れる必要があると考えた。『道德経』によると、死を拒んでもまったく意味がないし、一方的に生を求めることも不可能であるとされる。

『荘子』において、人生がもっとも困惑しているのは「悦生惡死」の心理であり、それに対して、生は人の悦びによるものではなく、人の嫌いによるものでもない。「生也、死之徒、死也、生之始」（生や死の徒、死や生の始『知北遊』）、「生之来不能却、其去不能止」（生の来るや却くること能はず、其の去るや止むること能はず『達生』）とされる。

「道」は老荘哲学の最高範疇であり宗教的道教とまったく同じではない。道教は道家哲学思想を基礎として神仙家と仏教の影響を加えて形成された宗教である。道家の「生死斉一」の観念は生と死を大自然の変遷のひとつの形式であると見なしている。「生」は自然によるもので、「死」もまた自然によるものであるので、生によって喜び死によって悲しむ必要はないし、「生」に執着したり「死」を一日も早く求める必要もない。老子の「死而不亡」（死して亡びざる『道德経第三十三』）と荘子の『逍遙遊』も生死を超えたもので、個人の精神世界の大きな自由を求め、「大道」を悟ることから両方を忘れ、天地と共存して不朽に至る。

道家は死と生は、表面上は異なるが、本質から言えばいずれも自然（大道）変化の段階であると見なしている。死と生はひとつの永久不変な自然現象であり、人間は主観的、あるいは客観的に変化を与えることができない。そのため死の本質は人間の生理生命の喪失であり、個別の人間の生命にとって大きな変化であるが、しかしそれ自身は永久不変な現象である。

荘子は生命を考えると、人が生命を持つ前に形体はなく、人になるその「氣」もなかったが、その後、無為にする「道」の働きによって生命の源が現れ、人の形体と生命が

出来上がったと察知した。それはひとつの双方共通性のある「生」から「死」まで、そして「死」から「生」までのプロセスであり、四季の変化のような自然的なものである。そのため、彼の妻が亡くなったとき悲しい気持ちがあったが、まもなく静かになったのは、人は死んだら天と地の間に安眠したようなことで、生者は悲しくて泣く必要はないと悟ったからである。「道」の観念から見れば、死は確かに人生の束縛からの解放であり、ひとつの還元であり、無形から有形へ、また有形から無形への変化である。荘子の思想によると、人間は生を喜びとし、死を悲しみとする観念を排除すべきであるという。生きる者は生を喜びとすれば、死者は死を安らぎとするし、生を悦ぶ者は死を嫌う必要はなく、死を嫌う者は生を悦ぶ必要はない。

道家が求める究極的目標とは人間の「死而不亡」の実現ということである。ここでの「不亡」は生理上の不死を指すのではない。その意義からみれば、人間が真に「道」に従い生まれるときに死ぬときにあたり、精神は「道」と一体になるため、永久不変な「道」を通して不朽に達するのである。道家学者によると、実物の世界や生理上の生と死はいずれも極まりない変化の中の一時的な状態である。そのため、生命意義の解放は精神の世界で行うことしかできない。そこで世の人間は様々な欲望の束縛から脱出し、様々な得失の精神の苦痛から解放され、生命の絶対自由な「逍遙」という境界に達しようと努力し、「死生斉一」という完全な自然の快楽を体験する、という。人間は人間の生と死を容認するばかりでなく、さらに人間と物の生と死も容認する必要がある。

道家死生観の究極的目標としては変転きわまりない世界の外側と上側に、永久不変な「道」があることを人間に体験してもらいたいという期待がある。精神がそれと一体になれば、生死を超えられ、「死而不亡」になるというのである。『老子』のなかで「死しても亡びないものが寿しだ」と言われるように、この固体の死はあっても、道と共にあるものは亡びないのである。そして、その境地に達したものがこそが本当の寿者だといえるだろう。それが道家的な死生観の極致であろう。

中国の伝統的死生観は上記の儒家と道家のほか、仏教、法家、墨家の死生観も民衆に影響を与えていた。

3. 他の死生観

仏教は紀元前6世紀～5世紀ごろインドで創立され、紀元1世紀ごろ（前漢末か後漢初め）中国に伝来した。その後全国に次第に広まり現在も民衆に大きな影響を与えている。

仏教は、死について因果の報いと輪廻転生説を唱えている。つまり、人間が活着しているとき、靈魂はこの人の肉体にあるが、死後は別人の肉体に転生する。魂の「前世」の行為は「因」であり、「人世」でそれに相応しい「果」が報われる。同じく「現世」の行為は来世の因となる。「前世」で善行を積めば財産と地位の善の報いがあり、死後は「天国」に行ける。「前世」で悪行を積めば出身や身分が低い悪の報いがあり、死後は「地獄」に行く。人生は苦しみで、人世は真の楽しみがなく、来世に天国に行き、輪廻転生することしか楽しみと幸せがない。こうして、人間は生死問題から解脱されると説かれる（注4）。

法家の死生観は主として韓非子の著作に代表されている。人間は自身の心のありようによって、死を恐れずにいることができると判断する。法家の死生観によれば、人間が死を避け災いを除去する様々な方策の探求に重点を置き、人間が必然性を遵守する上で、死に対する認識を人間の正しい行動の準則に転化して、苦しく険しい現実社会で一人前になり、楽しく生き、平静に死に向かうことによって、死の回避と生の幸福の目的に達すると期待する。この目標に達するには、まず物事の規律を遵守しなければならない。ひとつは人間の自身の生命力の保護と蓄積を意味し、もうひとつは人間の全ての行動が物事の発展変化の規律をきちんと守ることを指している。それにより早死も災禍も免れることができる。「神不淫於外則身全」（神外に淫せずば則ち身全からむ『韓非子・解老』）。名声や利益を求めるとしてもルールに従うべきで、そうしないと精神や命の障害を招く。法家の死に対する見方は「性悪」の観点に繋がっている。法家は「賞刑明、則民尽死」（賞刑明かならば、則ち民死を尽さむ『韓非子・飾邪』）という原則を提唱した。人々が死を避けたがっているからこそ、賞と罰でそれを規範化し利用することができる。

下層民衆の思想を現わしている墨家の死生観は、儒家の「命定観」に反対し、苦勞を厭わず、他人のために身を捨てる「摩頂放踵利天下、為之」（頂を摩して踵に放るも、天下を利するは、之を為す『孟子・尽心上』）という救世精神で、ひとつの実用的な経験主義的方法を取り入れるところが多い。死の効率性の考察を行うことを重んじ、「死」に対して純理性的な態度を取り、積極的に有為の死生観を崇拝する。この死生観は、儒家の倫理道徳をコアとする「殺身成仁」とは異なり、天下の生命に実際利益のある「義」を価値としている。「義」は「身」より高く、義のために物惜しまずに死に向かえる。このような強い功利主義的の死生観は今日まで下層の民衆に大きな影響を与えている。

墨家の多くは「下層人」出身で、長い間下層民衆と共に暮らし、普通の人間の生、老、病、死、楽しみと悲しみ、追求と期待、苦痛と幸福などに対しては、他の学派より切実な理解をもっているため、人間が死ぬときの悲しさを十分理解している。しかし墨家たちはこの段階で留まらず、人間の功利主義的立場に立って「生則見愛、死則見哀」（生けるときは則ち愛を見、死せるときは則ち哀を見る『墨子・卷一』）という死に対する感情的な悲しみを理性的で冷静な判断に昇華したことは墨家死生観のひとつの特徴でもある。

前述のように、中国人が最も望むもの、即ち楽しいこの世にいつまでも長く生きていくことができることを、さらに現実的に主張したのが道教であった。「彼らは儒教の招魂再生、仏教の輪廻転生に対して不老長生を唱えたのである」と加地伸行の『沈黙の宗教一儒教』で見られる。この三者の死生観を比べると、意図するものが異なる。仏教は輪廻転生という「苦しみの連続」から解脱して、仏となることを目的とする。道教は不老長生という死生観自身が目的となっており、それを達成できたものが、たとえば仙人である。しかし儒教は、死生観としては招魂再生であるが、それが目的ではない。そういう考え方を基礎として、現実に生きてあるうちに到達しようとする目標は聖人である。言い換えれば、仏教は生死を越えて仏に成ろうとする。道教は生死を一体化して、仙人に成ろうとする。儒教は生きてあるときに聖人に成ろうとし、死後は祖先祭祀によって生の世界に回帰する^(注5)。

第三章 中国の伝統文化とホスピス

現代ホスピスは中国にとって新しい事業である。しかし終末期患者のケアに配慮する思想と実践活動については、むしろ中国は悠久の歴史を持っていると言ってもよいだろう。現代ホスピス観念に内包された「生命の尊重」や「QOL (quality of life) 即ち終末期患者の生命の質」の重視などの社会倫理的価値及び「死を受け入れる」唯物主義の死生観などは、中国の長い文明の中にその源流を見ることができると言える。儒、道、仏の思想と中国古代医学はそれぞれに終末期ケア的な特徴ある思想を持っている。

1. 儒家の終末期ケア思想

孔子、孟子を代表とする儒家とその流派は創立初めから人間の終末期と関わっていた。古代社会初期では、富と名誉に恵まれた家の葬儀を営む人を「儒」と称し、近代社会でも富豪名人が死去した場合、現地で有名な文文学者を招き死者の「牌位」に名前を書いてもらっていた。儒教の死生観から生まれてきた祖先崇拝に基づく祖先祭祀の風習が今も中国で普遍的である。儒家は死生問題への思考をその思想体系固有の主題としていた。孔子は「仁」、「礼」をよく言い、「死」をあまり言わなかったが、「未知生、焉知死」（いまだ生を知らず、いづくぞ死を知らん『論語・先進』）、「未能事人、焉能事鬼」（未だ人に事ふる能はず、焉んぞ能く鬼に事へん『論語・先進』）というように、「これは死に対する自覚であるし、生に対する自覚でもある^(註6)」と李沢厚が語った。即ち生は意義と価値があれば、固体の生命を自然に終わらせ、恐怖や悲しむ必要がない。儒家思想の核である仁、孝、礼などの観念に間接的に死に対する見方や終末期ケアの意識が含まれている。儒家倫理観の基本的な道德範疇に、仁、義、礼、信、恕、忠、孝などが含まれ、「仁」が最高の道德的基準とされる。孔子曰く「志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁」（志士仁人は、生を求めて、仁を害すること無く、身を殺して、以て仁を成すこと有り『論語・衛霊公』）。即ち、仁人有志が死に臨むとき、もっとも追求すべきことは道義、信念、事業の成功である。孟子曰く「生、亦我所欲也。義、亦我所欲也。二者不可得兼、舎生而取義也」（生も亦我が欲する所あり、死生も亦我が欲する所あり、二者兼ぬることを得可からずんば、生を捨てて義を取る者なり『孟子・告子』）。孔子と孟子の観点によれば、死は生命の価値を作り出せる意義がある。孔子曰く「朝聞道、夕死可矣」（朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり『論語・里仁』）の意義は生命の長さより生命の価値の方が重要視されているのである。儒者の立場としては、第一の目的は道義を貫徹することであって、道義の前では生命も軽いのである。

儒家の終末期ケア思想は「孝悌」に集中して表現されている。近世儒家思想の集大成者である朱熹（1130—1200）の解釈によると、よく父母に仕える事は「孝」であり、よく兄弟に仕える事は「悌」である。儒家思想の「孝悌」は幅広い意味を持つ。父母、兄弟に仕える礼儀、扶養、終末期の気遣いを含み、葬儀期間の礼儀風習も含んでいる。病氣や身体障害と特別な原因のほか、普通は他人の世話は要らない。特に配慮すべき人は終末期者だけなのでここで「孝悌」はもっとも重要な意義を持つ。孟子曰く「養生不足以当大事、惟

送死可以当大事」(生を養ふは、以て大事に当つるに足らず、惟死を送るは以て大事に当つ可し『離婁篇』)。「死を送る」とは、つまり「終末期を送る」なのである。「終末期を送る」は終末期に配慮することを意味する。中国民間には「養子防老」(子を養いて老後に備える)という言葉があるが、ここでの「老」には「死」の意味もあり、実は終末期に面倒を見てくれる人がいないことを防ぐというわけである。また、「多子多福」(子供が多ければ福も多い)という言葉があるが、要するに、終末期に多くの子供が世話をしてくれることを期待できるということだ。その期待が実現できれば「福」であると考えられている。中国の歴史から見れば、皇帝から庶民までどちらも終末期者への配慮をもって、「孝行」とみなされていることがわかる。

儒家の終末期ケア思想は葬儀にも特別な気遣いを払っている。死、その不安や恐怖を和らげる説明として、儒教は招魂再生を説いた。今日流に言えば、慰霊である。孔子によると、葬儀は最も重要な儀礼である。孔子曰く「生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼」(生けるには之に事ふるに礼を以てし、死せるには之を葬るに礼を以てし、之を祭るに礼を以てす『論語・為政』)。「礼者、謹於治生死者也。生、人之始也；死、人之終也；終始俱善、人道畢矣。故君子敬始而慎終。終始如一。……故死之為道也、一而不可得再復也。」(礼なる者は生死を治むるに謹む者なり、生は人の始にして、死は人の終なり。終始俱に善なれば、人道畢る。故に君子は始を敬みて終を慎み、終始一の如し。……故に死の道たるや一にして再復することを得可からざるなり『荀子・礼論』)。死は生命の「不可得再復」であるため、葬儀を盛大に行う必要があると強調していたが、そもそも、生者が死者に対するあるべき態度の表しである。しかし、孔子は葬儀を重視していたが節度があった。弟子の顔回が亡くなったとき学友たちは盛大に葬ろうとしたが孔子に阻止されたという。盛大な葬儀を行うと彼の家族に大きな経済的負担になるし彼の名声にもマイナスになると判断したわけである。本質的な面から見ればこれは儒家思想の、死者の名声や死者家族への気遣いであろう。

2. 道家の終末期ケア思想

老子、莊子を代表とする道家は、人間の生と死は自然規律だと見る。生と死は環状に繋がりを繰り返して回り、絶対的な本体意義を持つ。老子曰く「出生入死」(出でて生き入りて死す『老子・第五十』)。また、「生乃徭役也、而死乃休息也」(生は乃ち徭役にして、死は乃ち休息なる『淮南子・精神訓』)。莊子曰く「夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死」(夫れ大塊は我を載するに形を以てし、我を勞するに生を以てし、我を佚するに老を以てし、我を息するに死を以てす『大宗師・第六』)。これらは共に「生勞死憩」を表現している。即ち、生きている間は忙しく働き、死ぬときは徹底的に休む。この観点から莊子は「悦生惡死」の伝統を否定し「惡生悦死」を主張した。一般的な死を恐れる感情を克服する必要がある。死後の世界は案外に楽しいものかもしれないと考えてみることである。「死無君於上、無臣於下、亦無四時之事。雖南面王樂、不能過也。」(死すれば、上に君無く、下に臣無く、亦た四時の事無し。南面の王の楽しみと、雖も過ぐる能わず『莊

子・至楽篇。』) という告白もある。

死が避けられないものであるからには、それを当然に来るべきものとして虚心に迎えるというのは、もう一つの立場であろう。「生也、死之徒；死也、生之始」（生とは死の徒、死とは生の始め『莊子・知北遊』）、「死生終始將為晝夜」（死生終始、將に晝夜と為らんとす『莊子・田子方篇』）を述べ、生死相続の規律を悟っていた。人はその運命の前ではただそれにつれて随順していくよりほかはない。来るものは拒まず、去るものは追わず、淡々とした心境で人生を送ることになる。

金谷治が指摘したように、「この境涯はもちろん、あきらめとか敗北とかいうこととは無縁である（注7）」。むしろ、大きな平安と喜びをひらく積極的な意味があるのである。「知天樂者、其生也天行、其死也物化」（天樂を知る者は、其の生くる天行し、其の死するや物化する『莊子・天道篇』）。いわば、天の楽しみを知る者は、生きているときは天行（自然のままのふるまい）、死ぬときは物化（物と共に変化する）。さらに、『淮南子・精神訓』の「夫悲樂者徳之邪也、而喜怒者道之過也、好憎者心之累也」（夫れ、悲樂は徳の邪なり、喜怒は道の過なり、好憎は心の累なり）ということは、この言葉の解釈であろう。

道家の死生観は非常に明解で達観したものである。この死生観は人々を、宇宙の観点から個人の生と死を見極める方向に導いている。その旨としては、宇宙的尺度で見ると個人の生命は儂いもので、長生きかどうかは宇宙にとってみればまったく影響がない。このような自然死生観は人に生の安らぎを持たせ、死に従わせることによって、死に臨む際の苦痛と悲しみから解放し、生存の難関を乗り越えることを可能にする。そのため長い封建社会において老莊道家の死生観は幅広く死生教育の役割を果たしてきた。終末期患者の生と死の激しい落差による精神的苦痛をある程度和らげ、または取り除く。終末期患者本人或いは家族が、自分だけでなく、誰もがいつか死ぬということを認識すれば、終末期の心身的苦痛が軽減される。ここをもつて終末期ケアの内包と意義は一目瞭然であろう。

道家的養生は、道家的帝王が無為の治を成就するための、いわば「修身」としての意味を持つものである。いまこれを平易な教訓として示せば、寡欲、心の安静、官能の抑制というような趣旨に帰するであろう。「老子河上公注によると、その養生説が主として養神をいうものであることは否定し難いようである（注8）」と楠山春樹が言うように、例えば、その六章の注に「谷とは養なり、人、神を養えば則ち死せず」とあり、五十四章の注に「道を修め、気を愛しみ神を養えば、壽を益し年を延ばす」とあるように、養神と長生不死の関係の説くものであり、九章の注に「嗜欲は神を傷け、財多ければ身を累わす」とあるのは嗜欲が養神の妨げとなることをいうのである。二十六章の注に「治身重からざれば則ち神を失う」、「治身静ならざれば則ち身危し」とあるのは、軽躁が養神に害あることを説くようである。『淮南子・精神訓』には「人大怒破陰、大喜墮陽、大憂内崩、大怖生狂」（人は大いに怒れば陰を破り、大いに喜べば陽を墮とし、大いに憂ふれば内に崩れ、大いに怖れれば狂を生ず）という語りがあり、さらに「輕天下則神無累矣、細万物則心不惑矣、斉死生則志不懼矣」（天下を軽しとすれば則ち神累ひ無く、万物を細とすれば則ち心惑はず、死生を斉しとすれば則ち志懼れず）という語りもある。

一方、道家哲学思想を元に、神仙家と仏教の影響を受け入れることによってできた道教的養生は文字通り長生不死そのものを目的とするものであり、また、そのための術が用いられる。「我命在我、不属天地」（我が命は我れに在りて、天地に属せず『老子西昇経』）、また、東晋の葛洪（283～363）の『抱朴子・内熱篇』には「我命在我不在天、還丹成億億万年」（我が命は我れに在りて、天に在らず、丹を還して金と成さば、億万年ならん）と云う。即ち、貝原益軒（1630—1714）の『養生訓』に書いたように「人の命は、もとより天にうけて生れつきたれども、養生よくすれば長し。養生せざれば短かし。然れば長命ならんも短命ならむも我心のままなり。身つよく長命に生れつきたる人も養生の術なければ早世す。虚弱にて短命なるべきと見ゆる人も、保養よくすれば命長し。是皆人のしわざなれば、天にあらざるといへり。もし、すぐれて天年みじかく生れつきたる事、顔子などのごとくなる人にあらざれば、わが養のちからによりて長生する理なり。たとへば火をうづめて爐中に養へば久しく消えず。風吹く所には置けば忽きゆ。蜜橘をあらはに置けば、年の内をもたもたず。もし深くかくし、よく養へば、夏まで保つがごとし。」である。天命を信じないという主張はある程度は積極的だが、生命は失われず仙人になれるという思想は自然に反するものであろう。しかし、中後期になると道教は「肉体不死」という主旨から徐々に離れ、「有衛生之道而無長生之薬」（衛生の道有って、長生の薬無し）という観点を掲げ、道教文化より生まれた養命術、気功術、保健薬もごまかしやからくりを退けてゆき、中国漢方の発展に大きな影響を与えた。終末期ケアにとって苦痛を軽減すること、心のバランスをとること、生命の質を高めること及び生存期間を延長すること、といった面に大きな参考価値と実践的価値を持っていることは否定できないであろう。

3. 仏教の終末期ケア思想

仏教によると、人生は苦難の底にあり、地獄のような苦しい境遇にある。死は世の中でもっとも悲しく苦しいことである。しかし「平時に功德や善を積んでおけば、終末期に親戚や友人が配慮してくれるし、「往生西天」（天国に行き生まれ変わる）の可能性がありうる。そうでない場合は「墜入地獄」（地獄に陥る）の可能性もある。また、人間の生と死には全て「情」がある。即ち生は「本有」、終末の瞬間は「死有」、死後は「中有」であり、再び輪廻した生の瞬間は「生有」であると見なしている。この四つの「有」の輪廻は絶えず循環している。そのため仏教の概念では、人間の死は途切れず続いた生死輪廻の一つの段階であるに過ぎず、人間は因縁に従って死に臨むべきであるとしている。

仏教は念仏を唱えることを重視している。平時に念仏を唱え敬虔な姿で仏教を信仰する人こそ、死後は仏の力で「極楽世界」（天国）に行き生まれ変われるとされる。平時に仏教を信仰せず念仏も唱えない人でも終末期に悟ることができれば遅くはない。悟りに間に合わなくても、親戚や友人たちが「臨終助念」（念仏を助け、協力する）をすれば死者の「往生西天」のプラスになる、とされる。「臨終助念」は仏教用語で、終末期者が他人に念仏をしてもらうことを指す。仏教の信仰者から見れば、終末期者にとって最高のケアは「臨終助念」だろう。しかもこのようなケアは終末期だけではなくて死後八時間以内にも

できるという。死後八時間と決められているのは、人間は心臓が止まった八時間以内は大脳が潜在意識を持っていて身体から完全に離れていないので、勝手に遺体を動かしたり大声で泣いたりしたら、逆に死者の意識活動を妨害し死者の怨恨の念を起こすことがあるとされるからである。「臨終助念」は、死に臨む者或いは死んだばかりの者の最後の一念を念仏に帰着させる。これは明らかにひとつの超自然的な「終末期ケア」であるといえる。

4. 気功と終末期ケア

気功とは、中国独特の医療と保健を目的とした運動療法又は訓練法で、東洋医学を基本にしたシステムで構成されており、東洋医学の最終目標である不老長生と健康回復の為の養生法又は技術のことである。

中国古代文明の爛熟期の秦漢時代にはすでに導引行気と称する気功の母体となった養生法が文献に残っているが、本格的に気功として盛んになったのは1950年代に始まる。その後文化大革命期（1966～1976）に禁止されたが、改革開放の時代になって、再びその研究と実践が行われになった。

癌の初期に現代医学の療養とともに現代医学（漢方医学も含めて）を併用した新気功を施せば効果は絶大だという。このため、現代医学を過信せず医者任せにしないで自分で新気功を始めるのがベストでは無かろうか、という言い方は中国でよく耳にする。

気功は中国独特の医療と保健を目的とした運動療法であり、長い歴史をもっているため流派も多いようである。高齢者や終末期患者の健康に効果があることは疑う必要がない。しかし何故効果があるかに関しては、これから、科学的に解明し、さらに活用するかを、明らかにしなければならない。

5. 漢方と終末期ケア

秦の医和は人の生存は気と関係があると考え、陰、陽、風、雨、晦、明という天の乱れによって人の身体的精神的疾患が起こると考えた。気は外界の自然現象と人体の内的現象とを貫く一連のものとして考え、自然界に充満して流れている気が、絶えず変化して人間の体内をもめぐるという考えである。この自然学的考察は、やがて中国医学の伝統として発展していくことになった^(注9)。石田秀実が『中国医学思想史』で書いたように、中国の伝統医学は、医学のまなざしを保持しているさまざまな医学のうちでも、とりわけ豊かなシステムと現実的有効性を持っている。

二千年前から漢方医学者たちは「望、聞、問、切」の四つの診断法で病状の特徴をまとめている。例えば終末期患者にとって「目暗睛迷」、「循衣摸床」、「撮空理線」、「撒手遺尿」などは「失神」であり、間もなく死に至る。また、「仮神」（仮の元気）は重篤の者が突然元気になり、声がきれいになり、食欲が増し、顔に朱がさすことを指し、「回光返照」とも言う。これにより死の直前だと判断でき、家族に知らせ葬式などの準備をしてもらい、家族は最後のケアをすることができる。その他、「経紇聽息法」は綿を鼻の前に置いて呼吸を観察して死の確認をすることを指す。さらに「三日後而殮」（三日経ってから棺に納

めること)を守り死の診断ミスで蘇生することを防がなければならない。

漢方医学は、「聖人治未病、不治已病」(聖人というのは已病を治さず、未病を治す)を主張する。未病の意味は「聖人春夏養陽、秋冬養陰」(聖人は春夏は陽を養い秋冬は陰を養う)ということで病気になる前の養生法を言っている。

「肝熱病者、左頬先赤。心熱病者、顔先赤。脾熱病者、鼻先赤。肺熱病者、右頬先赤。腎熱病者、頤先赤。病雖未発見赤色者刺之。名曰治未病。」(『黄帝内経・刺熱篇』)。

熱病にかかった場合には、その症状がはっきり出る前に、その顔色によってどこの臓器が病んでいるのかを鑑別して治療すること、すなわち早期治療を施すことを、未病を治すと表現している。

『金匱要略』の「臟腑経絡先後病脈証」には次の条文がある。「問曰、上工治未病、何也。師曰、夫治未病者、見肝之病、知肝伝脾、当先実脾、四季脾旺不受邪、即勿補之、中工不晓相伝、見肝之病、不解実脾、惟治肝也。」

ここには発病してから病の転帰をあらかじめ見極め、先に手を打つ方法が書かれている。やはりこれも早期治療といえるだろう。

『史記・扁鵲倉公列伝』によると、扁鵲は齊桓侯が病気を患っていることに気づき、養生するよう再三にわたって勧めたが聞いてくれなかった。最後に骨髓にまで広がった重篤な病状を見て、何も言わずに帰ったという。

『宋史・扈安時伝』にはこのような記載がある。「為人治病、率十癒八九。踵門求診者、為避邸舍居之、親視釘粥、薬物、必癒而後遣；其不可為者、必実告之、不復為治」。これは現代ホスピスの、無意味な治療を行わない思想が含まれていることが明らかである。

漢方医学に含まれた終末期ケア思想の多くは医学倫理道徳分野の著述にある。漢方医学を代表する「医の聖人」唐の孫思邈(581-682)が書いた『備急千金要方』(註10)には以下のように書かれている。もう少し詳しく述べてみたい。

「凡太醫治病。必當安心定志。無欲無求。先發大慈惻隱之心。誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者。不得問其貴賤貧富。長幼極癩。怨親善友。華夷愚智。普同一等。皆如至親之想。」この中から、医者が終末期患者を含むすべての患者を一様に迎えることを明確にしていたことがわかる。

「亦不得瞻前顧後。自慮吉凶。護惜身命。見彼苦惱。若己有之。深心悽愴。勿避嶮几。晝夜。寒暑。飢渴。疲勞。一心赴救。無作功夫形迹之心。如此可為蒼生太醫。反此則是含靈巨賊。」これは医者 of 倫理道徳を語っているが、終末期患者を含む病人の治療にあたり、自分の得失禍福を案ずることをせず、精一杯取り組むことが、医者のあるべき姿である。

「其有患瘡痍。下痢。臭穢不可瞻視。人所惡見者。但發慙愧凄憐憂恤之意。不得起一念芥芥之心。是吾之志也。」終末期患者のほうがむしろ瘡痍、下痢、臭穢のような汚い病気が多いが、医者を初め、看護師、介護士などの関係者はその患者を軽蔑してはいけなし、彼らの苦しみを理解する必要がある。

「夫大醫之體。欲得澄神内視。望之儼然。寬裕汪汪。不皎不昧。省病診疾。至意深心。詳

察形候。纖毫勿失。」普通の患者、特に終末期患者は、礼儀正しくやさしく真剣で知識と技術の高い医療関係者を期待していることだろう。

「又到病家。縦綺羅滿目。勿左右顧筋。絲竹淒耳。無得似有所弊。珍羞迭薦。食如無味。巾綺兼陳。看有若無。所以爾者。夫壹人向隅。滿堂不樂。而況病人苦楚。不離斯須。而醫者安然權勢。傲然自得。茲乃人神之所共耻。至人之所不爲。斯蓋醫之本意也。」

この段落はおそらく高齢者、寝たきり者や終末期患者を対象に在宅治療・介護を行うことを指すのであり、医療関係者の道徳規範とも言えよう。

「所以醫人不得恃己所長。專心經略財物。但作救苦之心。於冥運道中。自感多福者耳。又不得以彼富貴。處以珍貴之藥。令彼難求。」終末期ケアの対象は高齢者や病弱者であるが、当事者はもちろんのことその家族にとっても心身共に大変な悲しみで、苦しく経済的にも大きな負担になっているはずである。お金のために医療関係、特に終末期ケアの仕事をすることは戒めるべきだと説得している。

他に、明の龔廷賢（1522-1619）が書いた『万病回春』には「医家十要」と「病家十要」がある。「医家十要」とは、「一存仁心、二通儒道、三通脈理、四識病原、五知運氣、六明經絡、七職藥性、八会炮製、九莫嫉妬、十勿重利」である。その第四条は「四識病原、生死敢言、医家至此、始称専門」であるが、終末期患者に思い切って病状や生死の実情を告知することを強調している。

「病家十要」とは、「一択名医、二肯服藥、三宜早治、四絶空房、五戒惱怒、六息妄想、七節飲食、八慎起居、九莫信邪、十勿惜費。」である。これは、病気になったらどうしたらいいか、また治療中の注意点と病後のリハビリについて語ったものであるが、終末期患者にとって精神の安定はもっとも重要で、苦痛の軽減にも繋がっている。

また、明の陳実功（1555-1636）が書いた『外科正宗』には「医家五戒十要」がある。医療者の五つの戒めとは、「一戒重富嫌貧、二戒行?不俟、三戒凶財貪利、四戒玩忽職守、五戒輕浮虛偽」である。即ち、①愛富嫌貧、②不良行為、③金銭要求、④汚職、⑤虚偽のこれら行為を戒める。

「十の要」とは、①儒と医の理、②藥草・藥劑の知識、③謙遜と真剣の態度、④治療の適当さ、⑤使命感と責任感、⑥友情の重視、⑦貧困者の救済、⑧節約生活、⑨医療器具と医療知識の更新、⑩権力濫用の防止である。

さらに、清の黄凱鈞（1752年-1820年）が書いた『友漁齋医話』には「不輕忽臨危病人」、「不厭惡穢惡病人」という語がある。即ち、「終末期患者を軽んじはしない」、「悪病や汚れた病人を嫌わない」ことである。

その他、同書には次の記載もある。作者の祖父が晩期の病気にかかかってからほとんど食事していなかったため、長生きの92歳まで生きられた。また、清の詩人、書画家である曹廷棟（1699年-1785年）はバランスが取れた少食家で、夜は食事をしないため90歳も超えることができた。大学士の張公玉は年を取ってから毎日ほとんど食事をしていなかったため、100歳近くまで生きていた。即ち、高齢者が満腹になるまで食事をすれば、胃袋は気が通れなくて働きにくくなり病気にかかりやすく体調が悪化しやすくなるわけである。

おわりに

終末期患者のケアに関する中国の伝統的な考え方は儒教、仏教、道教及び伝統的倫理道徳を背景として成立したもので、典型的な東方文化の内包がある。中華民族はもともと歴史のある民族であり、長い歴史のなか、延命のために様々な試みと努力をしてきたが、戦争や自然災害が頻繁に発生したため延命ができなかった上、逆に死亡率が高くなった。秦代の諸侯割拠によって戦争が頻繁に行われ、階級、階層の利益の衝突や対抗が益々激化し、「礼崩楽壞」（礼が崩れ、楽が壊れる）、「天下無道」（天下に道はなし）の混乱した局面に陥った。そのため死への対抗と現実の生存環境の改善、現実政治と社会倫理秩序の連携等、生命問題の焦点を現実意義に置くニーズが強くなった。しかし鬼・神の信仰や神話はある程度死への恐怖を軽減したので、人間にとって安定が肝要であり、人間関係を改善することを文化の軸として社会、政治、道徳、生活の青写真を描いた儒家の死生観が誕生した。

前述のように、儒家学説の創始者である孔子は「衆生必死、死必歸土」（『礼記・祭義』）と言った。儒家のもう一人の著名な人物である荀子は「生、人之始也、死、人之終也」（生は人の始にして、死は人の終なり『荀子・礼論』）と言った。死の問題に対する儒家の死生観ははっきりした理性的内容を持っていたと言ってもいいだろう。

他のほとんどの宗教はこの問題に対して、死の終極性を否定する立場を取る。例えば西洋のキリスト教では「靈魂不滅」で死の終極意義を否定し、人が死んでも知覚、意識が残り、さらにより美しく完璧な世界——「天国」さえも存在しているとする。

儒学のホスピスケア理論の獨創性は、個体生命の終極の不可知性を集団生命の無限な存在の可知理論にうまく移転したことである。数千年の間、中国人は「不孝有三、無後為大」（不孝に三有り、後無きを大なりと為す『孟子・離婁篇』）をよく理解しているが、生命の質を理解するのは科学の進歩と生存環境の改善によるものである。

人が暮らす環境は人の思想を反映する。人が危険と悪環境中に生存している時には、生理的な要望を最優先にせざるを得ない。逆に好環境では生命の最高段階の要望が生まれ、さらに満足する方法を求めていく。

現代人は益々良好な環境に生存しているため、人の要望は益々高度になっている。ホスピスケアの理論研究に様々な異なる生活経歴、文化素養、宗教信仰の人からその本当の要望を探し出し、終末期者により科学的で正しい周密なサービスを提供することを中心としないといけない。人は終末期に臨むと、生活自立能力が極端に弱くなるので、生命終結の環境と生命の尊厳・価値の保護にプラスになる雰囲気及び生命の質を高めることを社会に対して期待するようになる。

現代科学は存在の本質を明らかに示しているが、しかし科学にも不可知、或いは十分解明できないところがあるため、人は宗教を信仰するのが常である。信仰を尊重することは人間を尊重していることである。

上記から見れば、いずれも今日の、とりわけ中国のホスピス、ホスピスを展開する指導理論、指導思想、ホスピス経営者、医療関係者、終末期患者及び家族にとって、大きな参考価値があるにちがいないし、それをもっと活用して人類の幸福やホスピスの発展に貢献

できるようにしなければならないと思う。

[本稿は、2005年9月、弘前大学大学院博士課程地域社会研究科修了に際し、学位取得を認定された博士論文「少子高齢化社会のホスピスに関する研究—中国ホスピスへの伝統文化の導入を焦点に一」の一部である。]

注

- 1 「誰來関懐臨終関懐」 趙璠 『人民画報』2001年第9期
- 2 「臨終関懐：最後の晚霞也燦爛」 趙欣 『中国老年』2003年第11期
- 3 金谷治『中国思想を考える』、中央公論新社、2003年5月11版、176頁
- 4 阿部吉雄ほか『中国の哲学』、明德出版社、昭和61年4月
- 5 加地伸行『沈黙の宗教—儒教』、築摩書房、1994年7月、48頁
- 6 康韻梅『中国古代死亡観之探究』、台湾大学出版委員会、1994年6月、222頁
- 7 金谷治『中国思想を考える』、中央公論新社、2003年5月11版、181頁
- 8 楠山春樹『老子伝説の研究』、創文社、昭和54年2月、24頁
- 9 加納喜光『中国医学の誕生』、東京大学出版社、1994年4月
- 10 30巻は、医学道德の規範、臨床知識、婦人・小児・内・外科それぞれの病証と解毒・救急・食治・養生・平脈・針灸・孔穴主治・導引などを述べている。232門に別れ、五千三百の方を収めた。唐代以前の医薬学の集大成という。

(中国西安交通大学日本語科)