

ルーマニアの農村共同体における

異教的慣行の意義について

——葬送儀礼を中心として——

新 免 光 比 呂

〔論文要旨〕 ルーマニアのいくつかの農村では現在も民衆によって伝統的慣行が維持されている。それらの慣行は、ギリシア正教の影響を多く受けながらも、異教的伝統の存在を示している。支配層のイデオロギーとしてギリシア正教会は、封建領主に保護されると同時にその支配を支え、救済を通じて農民の心性への浸透を図った。第二次大戦後は、ギリシア正教会に代わってマルクス主義が、農村の近代化を図って集団農場化などの政策を強引に行ってきた。だが、大部分の農民は、伝統的な慣行を重んじ、共同体の独自の価値を保持している。それは、たとえば葬送儀礼の過程における様々な慣行の中に見られる。生ける死者であるストリゴイという非キリスト教的な存在は、キリスト教に統合されない共同体の規範の存在を示している。またチャウシュエスクの社会主義政権による伝統的な共同体を解体しようとする試みは挫折した。本稿では、死をめぐる慣行の中の農村共同体の伝統的慣行を支える社会論理と、支配層のイデオロギーに対抗する農村共同体の規範の意義を考察する。

〔キーワード〕 農村共同体、葬送儀礼、死、社会主義イデオロギー、近代化、贈与、心性、ストリゴイ、排除、ギリシア正教

序

一九八九年十二月、ルーマニアのチャウシュエスク政権は崩壊した。それはチャウシュエスク個人崇拜による支配と同

時に、社会主義による近代化政策の挫折をも意味していた。他の東欧諸国同様、第二次大戦後、社会主義国家となったルーマニアでは、計画経済の名のもとに生産が一元化され、また集団化によって農村の近代化が図られてきた。チャウシェスク政権の下では、さらに農村改造計画(sistemizare)によって、伝統的な農村の徹底的な破壊が行われようとしていた。この計画は、各地の農村の住民を新しいコミュニティの集団住宅へと移住させ、経済の効率化を目的としたが、それと同時に伝統的な農村の生活様式を変えようとするものであった。チャウシェスクは、東西対立が厳しい時代から西側資本を導入し工業化を図り、あらゆる機会にその成果を讃えた。ルーマニアがソ連と対立し、中立路線をとるようになったのも、COMECON内での分業政策によるルーマニアの農業国としての位置付けに反対して独自路線をとったことに由来した。工業化に固執するチャウシェスクにとって、ルーマニアの旧態然とした農村は、近代化への大きな障害であった。

たしかにルーマニアには、現在も我々には信じがたいほどの伝統的な生活を残している農村が多く存在する。マスコミヤ交通手段が未発達であるせいであろうが、人々の生活ののどかさや素朴さは、驚くべきものがある。そのような農村の状態は、ルーマニアの歴史的な特殊性に基づくものであるかもしれない。ルーマニア民族の成立は、二世紀のローマ帝国のトラヤヌス帝のダチア征服に始まるといわれる。ローマの影響は、現在も発掘が行われている多くのローマ遺跡や、ルーマニア語がラテン系言語であることから、あきらかである。しかし、ローマ帝国の支配は長くはなく、続く数世紀の間は遊牧民の侵入によって、ルーマニア民族は歴史のなかへと消え、その姿を再び現すのは、十三世紀になってからである。その後、十四世紀にはルーマニア人による国家建設が始まるが、十五世紀には、オスマン・トルコの支配下に入る。トルコによる支配は、他のバルカン諸国とは異なり、ルーマニア人自身による大公選出を認める間接支配であった。このため、他のバルカン諸国が封建的な土地制度をトルコによって破壊されたの

に対して、ルーマニアでは封建的土地所有は近代に至るまで残存し、一九世紀の近代国家建設後も、土地問題が社会的政治的問題であり続けた。その深刻さは、ルーマニアの社会学が、農村の近代化のための農村文化の理解という課題を担って出発したことからもうかがわれる⁽¹⁾。

ところで、そうした農村の歴史を語る場合、キリスト教を無視するわけにはいかない。ルーマニアではギリシア正教が封建領主の手厚い保護をうけ、各地に教会を建て全土に広がっていた。そして農村共同体内の誕生、結婚、死の儀式においても司祭の存在は重要な役割を果たしており、農民の生活に外面的には浸透していた。だが、農村の様々な慣行や伝承のなかには、キリスト教的といたい宗教的な要素も存在している。それ故、キリスト教は農民の内面にどこまで浸透していたか、キリスト教以外の信仰が、農民の生活にどのように影響を与えていたのかも、問う必要があろう。

先に述べたように、近代化を強引にすすめたチャウシェスク政権は個人崇拜を国民に強要し、一族を幹部に据えることで支配を固めていた。その前近代的な権力形態は、社会主義イデオロギーと奇妙な対照をみせている。そしてまた、ルーマニア社会は、贈与を基盤にした人的関係に満ちており、なにごとくコネによって動く社会である。近代ヨーロッパにおいては、キリスト教(特にプロテスタント)が死を通じて絶対的な規範を確立し、古代的な贈与関係をふつきり、公的観念と秩序を形成してきたといわれるが⁽²⁾、ルーマニアでは、公的観念が欠如しているように思われる。こうした点で、ルーマニアは同じキリスト教国ながらヨーロッパ辺境としての特異性を示している。

こうした前近代的なルーマニア社会の特殊性を理解するためには、伝統的な農村文化の理解が必要である。そのためには農村文化を、一方においては、封建的領主に従属したギリシア正教会との関係で、他方では、社会主義イデオロギーとの関係でとらえなくてはならない。以下の論述においては、二〇世紀初頭の社会学調査の資料からその典型⁽³⁾

的な葬送儀礼の紹介をしつつ、死をめぐる様々な慣行と伝承のなかに、農村共同体における農民の心性と共同体との関係を考察する。

葬儀におけるキリスト的祭儀と異教的慣行

死とは、民衆の日常生活にうがたれた亀裂であり、共同体に特殊な時間と空間を形成する。日常的時間はその流れを止め、共同体は死者を通じて一気に異界に直面する。そうした異界への通路を開く死は、突然のものであってはならない。村人には、死に対して準備する時間が必要である。突然の死を恐れる村人は、自然現象のなかに、なんらかの兆候をさがしだそうとする。ルーマニアでは、死に先立って様々な告知があると信じられていた。たとえば、夜空の星々が、人間の連命を表していると考え、星が流れることを人間の死となぞらえた。また夜、家のなかで床がなると人が亡くなるとか、夜のあいだに歯が抜けたり、奥歯を抜いてそれを後悔する夢をみると、近親者がなくなると考えられた。あるいは、動物による予兆、ふくろうが家の近くでなくこと、犬が吠えること、めんどりがおんどりのようになくことなども死の兆しであるとみなされた⁽⁴⁾。

死者の家は突如生じた危険の中心に位置し、異界からの無秩序な力の侵入を防ぐために、様々な儀式が行われる。そしてまた、死によって生じた非日常的な時間と空間をはっきりと示さねばならない。臨終の瞬間から、死者の妻と娘がその髪をほぐしたり、時計をさかさまにするなど⁽⁵⁾、日常的時間とは異なる時間であることを示すような行為がおこなわれる。

死が訪れた家は、その空間の特殊性を示すものが家に置かれた。たとえば、死者がいるしるしとして、家の外の屋

根の軒にハンカチかネッカチーフなど黒い布切れが掛けられることがどこでも行われた。モルダヴィアには、農家の土間の外に死者を引き出し、家の上に柱を立てる習慣があった。一九世紀の終りに、死者が未婚の若者の場合、教会の塔の中に同様に柱が立てられることもあった。また悲しみのあかしとして、家の前にもみの木か樹木の枝が置かれることもあり、輪形のパンやネッカチーフ、松明など小さな様々な物で飾られていた。この樹木は葬送の行列の先頭を進んで墓地まで運ばれて、埋葬後に参列者に配分された。⁽⁶⁾

死者が家のなかに安置されている三日の間に、蠟燭と花を携えて親戚、友人、知人は故人を偲んで泣くためにやってくる。家に入りながら、彼等は「神が彼を赦してくださいますように」と挨拶し、家の者は「神がおきぎくださいますように」と答える。訪問者は死者に近づき、名前を書き、花を死者の頭の回りに置く。蠟燭をもってきていない者は、死者の胸の上に置かれたイコンの上にお金を置く。

こうした埋葬までの三日間は死の伝染ばかりでなく、死者がストリゴイ（生ける死者⁽⁷⁾）への変身を通して生者に害を与える恐怖に満ちた期間であった。そのために行わねばならないしきたりがあった。その一つは、服を着せられた後、故人は木のベンチの上に足をドアに向けて置かれることであり、また、手のなかにそれによって税関で支払いができるよう小銭をにぎらされることであった。故人のそばには、死者が家の外に出されるまでずっと燃やされる明かりが置かれた。⁽⁸⁾ それは死者が他界への旅で、道に迷わないためと思われる。また死者はけっして一人にはされない。それは不幸の原因ともなるし、そのこと自体が罪であるともなされる。というのも、死者の上を猫や鼠が通ると、家の誰かが死ぬと信じられていたからである。⁽⁹⁾ また、死者が家のなかにいるかぎり、誰も櫛で髪をとかないし、部屋の掃除もしなかった。死者が生じたときから埋葬まで家の掃除をしないのは昔からの習慣となっており、もし掃除をすれば、他の誰かが死ぬと信じられていたからである。こうした習慣は、司祭によって否定されたが、民衆はなおも習

慣を守っていた。また四旬節のときに、家の残り物をそとにだしたら、家畜に悪いことが起きると信じられていた。⁽¹⁹⁾

死者の魂は、死の訪れとともにすみやかに旅立つわけではない。魂は四〇日間、死者が誕生した家の近くにとどまる。昼間は、魂は故人が生きていた間に経験したすべての場所をめぐる。そして晩には、魂は休息するために帰ってくる。魂が休息するために人々は、《魂の家》を用意して、家の梁につりさげた。この魂の家は、四〇日が終ると、蠟燭を三日間見守っていた人に施しとして与えられ、彼らはその中に供えられた食物を食べることができると。

埋葬までの三日間のうちで、通夜は特に興味深い。通夜は死と埋葬の間の二夜、死者の身体を危険な事件や影響から護るために夕べから朝まで続けられる。埋葬までの三日間のなかでも、夜は最も死に対する恐怖が強い時間であり、死の伝染が恐れられる。故人がいる部屋には村から様々な年齢の人間が集まり、夜の闇にたちむかう。この通夜は極端に陽気におこなわれる。通夜のこの陽気な性格は、厳粛な死を通して、死の規範化を図り、民衆を管理しようとする教会には、好意的に受け取られなかった。⁽²⁰⁾

この通夜の場面の特徴をなすのは、変化に富んだ仮面劇であった。それは新年の祝祭や、五月のルサーリの祭りに人々が行う劇と似ていた。このルサーリに行われる儀礼は、一種の死者崇拜としての性格をも示し、通夜での陽気な騒ぎを理解するうえでの良い対照をなしている。⁽²¹⁾

仮面の大多数は誇張した老人の姿をしている。それ故、仮面は「老人」という総称で示されていた。別の人は動物の格好をしたり、男が女に変装したり、悪魔の姿をとったり、司祭の真似さえしたりする。仮面は、陽気な外見をとっている。死の世界を暗示している。しばしば嘘やかにかいやユーモアがとびかう会話を即興でおこなうが、通夜に参加したものは、それを十分にたのしんでいた。音楽が始められる。ダンスは始めゆつくりと始められる。そして叫びを伴って次第に早くなる。最初のうちは悲しみを覚えていた通夜に参加している人々も次第に強く活気づけられ

ていく。仮面はふざけながら踊り、そこに出席した人についての辛らつな冗談を言い、笑いをまきおこす。このダンスの合間に、みんなが参加するゲームが行われる。

こうした陽気な通夜の遊びは、葬儀の文脈のなかでは奇異にみえるが、死を遠ざけるための儀式であり、村という共同体の空間を死から笑いという力を借りて解放するものであると考えられよう。現在では通夜の陽気な騒ぎは徐々に消滅し、その結果として過去において持っていた意味と機能が失われてしまっている。通夜で行われたゲームは、ほとんど現在では行われておらず、その遊びの幾つかが農村の夜の集いのゲームの一部として残っているだけである。⁽¹³⁾

埋葬儀礼はたいてい午後に行われる。死者に接した物は、死の伝染を恐れるために、すべて処理しなければならぬ。家に残るものは、死者の清めに用いた壺を庭に持って出て、それを力一杯に地面になげつけ、粉々にする。そして死者が横たわっていた寝台をおので打ち壊す。死者を入れた棺は家から庭へ引き出される。私たちはかたまって泣きながら歩き始める。まず出発するのは、一二―一四歳の男の子によって運ばれる十字架である。それに続いて教会の旗と松明、パンをのせたテーブル、司祭、棺、参列者である。参列者のなかでは、婦人は手に供物にするめんどりを持ち、他の人は手桶やまた棺の蓋をもつ。すべての参列者は無帽である。多くの農村では、いまだに未婚の若者が亡くなった場合に、婚礼に行くかのように付き添いがつき、かざりたてる習慣がのこっている。そうしたところでは若者の墓の上に樹木を置く習慣も残っている。この基礎には結婚していない若者は、他界で現世に連続する生活を送ることができないという信仰がある。このモチーフは、民間伝承のなかで重要な要素をなしている。⁽¹⁴⁾

墓地への行列の途中で、休息と祈りが行われる。それは他界への旅の過程で通らなければならない関所であると共に、衆には考えられている。葬列は死者の他界への旅のメタファーとなっている。まず家から死者とともにでるときに、祈りが行われる。葬送の途中で十字路にぶつかると、立ち止まって休息と祈りを行う。途中で司祭は立ち止まり、祈

りを捧げ、人々はひざまずく。もし墓地が遠すぎたなら、何度も休息と祈りが行われる。

行列は教会へと入っていく、死者は足を祭壇にむけて、頭を東方に向けて横たえられる。そして、パンを盛ったテーブルを地面に降ろし、その傍らに手桶を置き、めんどりも持って入る。もみの木を伴った担架は外に置かれる。棺の両側には火のついた蠟燭を置く。参列者たちには蠟燭が配られ、それはミサの続く間ずっと火が消えないように注意されていた。棺の端には二つの松明が置かれる。ミサの終わりには、司祭はトイアグ（棒）を取り、それを十字の形にして口づけをする。出席者全員がアイコンとトイアグ（棒）に口づけをする。このトイアグ（棒）は、死者が他界で杖として使うといわれている。両親は死者の手に口づけをする。司祭は菓子とブドウ酒の瓶を取り、それらを高く掲げ、ふりまわす。ミサの後で、菓子、パン、果物は祝福されて、教会に残される。棺、水の入った手桶、めんどりは墓地へと持っていかれる。

墓地での司祭によるミサのあと、棺桶は墓の中に降ろされ、それからその上に赤ブドウ酒がふりかけられ、穀物の粒が撒かれ、金属の貨幣が投げこまれる。出席者全員が土の小さな固まりをそれぞれ手に持ち墓穴の中に投げこむ。それによって死者の生前犯したすべての過ちが許されると考えられていた。⁽¹⁵⁾ 棺が覆われる後で、供物として墓の上に、めんどりや故人の衣服が置かれる。墓の上には大抵木の十字架が置かれる。トランシルヴァニアの幾つかの地方では、十字架の代わりに、木の柱かあるいは石を置く慣習が保存されていた。モルダヴィアでは一九世紀の後半まで、太陽と月がその上に刻まれた石が置かれた。⁽¹⁶⁾

埋葬のときには歌が歌われることがある。その内容は死者に他界への旅を促し、この世との関係を忘れるようにと促すものである。⁽¹⁷⁾ また埋葬にさいして、「嘘つき」という儀礼を行うことがある。それは、棺をもちあげる時に、あたかもそれを離したがないかのように儀礼的に振る舞うものである。あるいはこれとは逆に、意識して死者に暴力

を与えるかのように振る舞うことがある。⁽¹⁸⁾これは相矛盾した行為だが、前者は、死者への愛着をしめして死者の心を慰め、後者は、死者を脅かして現世との執着を断ち切ろうとするもので、ともに死者の他界への移行を期待しておこなわれる。

埋葬の後で、故人の親戚は出席者全員を宴会―供物、もしくは幾つかの地方で呼ばれているように言えばコムンダ―レーへと招かれる。宴会ではこの機会のために特に用意された食物が振る舞われる。それらは地方ごとに異なり、またそれぞれの地方の民衆の祭りの食事と似ている。葬儀の過程でおこなわれる供物は、死者への供物であると同時に、共同体内での財の再分配でもあった。葬儀における散財は、死者の経済力に応じて行われた。⁽¹⁹⁾共同体内での不均等を、葬儀の機会に平準化する付加的な機能をもっていたのである。こうした意味で、葬儀は死を通じて共同体秩序の再活性化をはかる祝祭という性格をもっていた。四〇日目には供物がもう一度行われ、葬送儀礼がこれで終了する。モルダヴィアとムンテニアの幾つかの地方では二〇世紀初頭まで、三、五、七年目のいずれかに死者を掘り出し、ワインで死者の骨を洗い、ミサを行い、もう一度埋葬するという習慣があった。この機会に、最後の供物が行われ、それ以後特定の故人を思い出すための特別な供物をそれ以上は行わない。

一連の葬送儀礼が終わった後も、死者は生者との関係が断ち切られるわけではない。故人の追悼は太古からの伝統によって決められており、様々な形態で維持されている。死者の訪れの日はみなが墓へ行き、墓の世話をし、故人の魂のために供物を捧げる日である。その大きな祭りは年に二回、一日だけの日は年に何度もある。夏の祭りは聖霊降臨祭の日曜日から一週間続く。冬には、四旬節の前の一週間に行われる。ムンテニア、オルテニア、バナート、ブコヴィナで、モーシに死者の追悼が行われる。モーシとは民間信仰に基づくもので、聖人の魂が降臨するキリスト教の祝日の前夜のことをいうが、死者の魂の供物として食物と飲み物が与えられる。モーシは数多くあって、年に何度も

行われる。こうした供物を捧げる日々を通して、生者は他界との境界をなす墓地で、死者は繰り返し生者の世界へとたちかえってくる。

キリスト教会は、農村共同体における死者の日を、教会における死者のためのミサを行い、死者の日をもうけることで吸収しようとしたが、民衆は死者への供物の習慣を守り続けた。すなわち、教会は天国と地獄という死後のイメージを設定することで、民衆が信じた他界観念をとりこもうとしたが、それに失敗したのである。

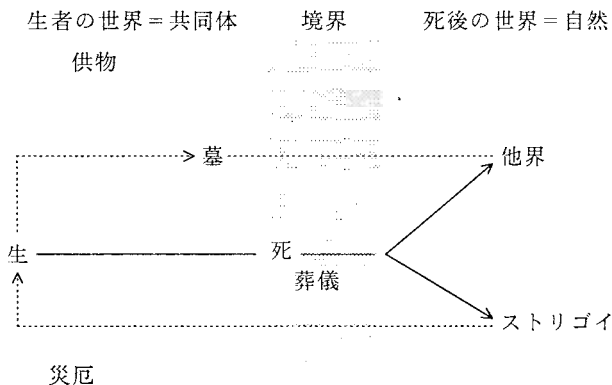
共同体の異教的慣行を支える社会論理としてのストリゴイ

ルーマニアにおける葬儀の過程では、この現世から他界へのすみやかな移行が最も重要であった。葬儀のなかでの民衆がもっとも恐れることは、生者がしきたりをやぶったり、正確に実行しなかった場合に、死者が他界へと移行することに失敗して生者の世界へとたちもどってくることである。正常な移行を完了して他界の住人として住み家を得た死者は恐怖の対象ではなく、一年のなかの決まった日にもどってくるが、供物を捧げられ親しく迎えらる。しかし、他界への移行に失敗したものは、ストリゴイとして人間をおびやかす、家畜に害を与え、共同体の恐怖の対象となる。他界、ストリゴイ、共同体との関係は、以下のように図示される。葬儀の後、死者は他界への移行を無事に済まし、他界Ⅱあの世に住み家を確保するか、あるいは他界へと至らず現世にとどまり、ストリゴイとなる。

この他界の住民であれストリゴイであれともに、象徴的には、共同体（文化）と対立する混沌（自然）に属する。これは、例えばカルシュの儀礼によって人間が働きかけ、コントロールしようとする自然の恐ろしい力、豊穡をもたらすと同時に病をもたらす両義的な世界である。他界の住民は葬儀の完全な執行によって現世との関係を払拭され、現

世には、年になんとかの死者の日に立ちもどるだけで、共同体に対しては安定した関係を保っている。生者は供物を通じて死者の身を案じ、他界で死者が苦しまぬようにすると同時に死者の力が共同体内に氾濫しないようにコントロールする。それに対して、ストリゴイは葬儀の失敗によって、他界への移行がかなわず、現世にとどまってしまった存在なのである。ストリゴイは、現世にとどまり、共同体に回帰してくるので、生者はその力をコントロールする術をもたず、共同体へ様々な災厄を持ち込む。ところでキリスト教は、このような伝統的な慣行に対して、死者の日や死者のためのミサを設定することで、死後の世界をとりこもうとした。しかし、農民が墓へ供物を捧げるのを妨げることはできなかった。ストリゴイ（生ける死者）は、キリスト教の教義にまったく適合しない存在であり、それは後に述べるような意味で共同体の論理を体現しており、キリスト教の論理に優越した規制力を農村では有していた。ストリゴイを生み出す共同体の論理とは以下のようなものである。ストリゴイは共同体全体の秩序とも関わっていない。

[死者と共同体との関係]



た。死者の生前の異常な態度は、死後の変身の兆候であった。すなわち、残酷さの過剰、暴力の過剰、欲望の過剰、喜びの過剰、食欲の過剰などは、死後の変身の原因であり、兆候であると考えられた。²⁰ これら、共同体の秩序からの逸脱者は、共同体に危機をもたらすとみなされたのである。村という小さな共同体は、その存続をもって最高の価値とする。過度な食欲は、食料の危機を招くし、暴力的な性向は、共同体を暴力の危機へとまきこむ恐れがある。ストリゴイを生みだす言説は、村の秩序維持という機能と密接に関わっている。ストリゴイとは、すなわち、共同体の価値と秩序に対して、自己を統合できない者が共同体から排除されて形成される存在なのである。それ故、ストリゴイはその恐怖を通じて、共同体の伝統的慣行の実行を強化するイデオロギーとして機能している。

民衆文化と支配的イデオロギー

歴史的にみると、ルーミアにおいて、支配層のイデオロギーの基盤となったのは、キリスト教とマルクス主義であった。マルクス主義の歴史は、第二次大戦後の数十年にすぎないが、宗教の否定を教条としつつも、終末論的構造と未来での理想社会である共産主義社会の到来を待ちのぞむ点で、キリスト教と同様の構造をもっている。

そもそもルーミアにおけるギリシア正教会は、かつてのビザンツ帝国下の諸ギリシア正教会と同様に、西欧のキリスト教会とは異なる性格をもっていた。西欧では、ローマ教皇の絶対的権威のもとで、かえって世俗権力が自立していったのに対して、ビザンツ帝国では、教会が皇帝を頂点とする中央集権的なヒエラルキーのなかにくみこまれ、世俗権力と教権とが相互補完的關係にあった。キリスト教は本来、強い歴史的終末観をもっていたが、支配的宗教となるにつれて、その終末観を弱めていった。ルーミアにおいても、ギリシア正教会のその性格は、変わらなかつ

た。その上、ルーマニアにはルネサンスの影響は及ばず、また宗教改革の波も届かず、異端審問の必要性もなかった。したがって、ギリシア正教会は、支配層の文化エリートエリートの宗教として、民衆世界から隔絶した場所に位置していたといえる。そればかりではない。ギリシア正教会は、多くの修道院付属の所領を持ち、封建的領主そのものとして、農民を収奪していたのである。

マルクス主義は、唯物史観にもとづいて未来の千年王国を約束する歴史的終末論をその思想の基礎にしている。現世すなわち今ここにある秩序は、否定し変革すべき対象であり、また、現体制である資本主義は、必然的に崩壊し、社会主義、さらには共産主義社会が到来すると信じられた。ユダヤ・キリスト教に由来する同様の宗教的構造をマルクス主義が持っていることは明らかである。かつまた、本来、個人的終末論すなわち死後の運命についての教説をほとんど持たなかったユダヤ・キリスト教と同じくマルクス主義も、個人の死後については語るべきものを持たなかった。しかし、キリスト教は、民俗化する過程で、異教的な死生観をとりこんでいったが、マルクス主義は、そうした手段も持ちえなかった。

第二次大戦後の社会主義体制下でのルーマニアは、チャウシェスクの極端な近代化計画にみられるように、農村の改造を大きな目的としてきた。チャウシェスク政権下において、宗教界が修道院を中心としていわば閉ざされた世界を形成し、権力との対抗勢力となりえず、むしろ近代化の障害として伝統的な農村文化がその標的とされたことは、いままで述べたような、伝統的慣習に示されているような共同体の社会論理の優越を物語っている。歴史的終末論を根底にもちなながらも、支配的体制となり、未来の共産主義社会という千年王国への永遠の過渡的存在としての社会主義という論理でしか矛盾を処理しえない社会主義イデオロギーは、変革への運動エネルギーを喪失し、封建時代の農村収奪の体制と化した。したがって社会主義イデオロギーは農村共同体の心性に浸透することはなく、農村の集団化

さらには農村改造という農村共同体の徹底的破壊をもってしか共同体の伝統に対抗しえなかった。チャウシエスク政権の崩壊は、ルーマニアの農村共同体の心性に対する支配的イデオロギーの敗北といえるかもしれない。

註

- (1) Harry A. Senn, *Were-Wolf and Vampire in Romania*, New York, 1982, pp. 46—7.
- (2) 阿部謹也「死者の社会史」(社会史研究一九八二年一〇月号)参照。
- (3) H.H. Stahl, *Nereji, un village d'une région archaïque*, Bucaresti, 1939. この著作について補足しておく。調査地となったネレージュ村は、現首都ブカレストのほぼ東北東一五〇キロに位置する。かつてヴランチャと呼ばれた地方に属する。この調査の項目は、農村の宇宙論、生物的環境、歴史的環境、心理的環境、生活の精神面、経済面、倫理面を始め、農村の管理運営、家族関係までわたる非常に詳細なものとなっており、二〇世紀初頭のルーマニアの農村を知る重要な資料である。
- (4) H.H. Stahl, op. cit., p. 273.
- (5) Ion Vlăduțiu, *Etnografia Românească*, Bucaresti, 1976, p. 407.
- (6) *Ibid.*, p. 408.
- (7) ストリゴイを訳すと魔女あるいは吸血鬼となるが、それでは誤解を招く恐れがある。ストリゴイはドラキュラのように美女の血を求めてさまようわけではない。ストリゴイは人間と家畜に様々ないたずらや害をもたらす人間の形象をとった超自然的な力の表象である。ルーマニアの民間の信仰によると、葬儀での儀礼の失敗によってストリゴイとなる場合と、生きていゝるときから死後ストリゴイになるといわれる場合とがある。(cf. Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, 1986).
- (8) Ion Vlăduțiu, op. cit., p. 408.
- (9) H.H. Stahl, op. cit., p. 290.
- (10) *Ibid.*, p. 291
- (11) *Ibid.*, p. 293.
- (12) ルサーリは復活祭の五〇日後におなわれる聖霊降臨祭とそれに続く儀礼的期間を意味している。この時期、死者は墓へと

回帰し、生者は供物を捧げて迎える。墓へ供物を捧げ、死者と対話するのは婦人の役目となっている。この期間は死者をもてなす時期であると同時に全ての精霊が日没から夜明けまで活発にうごまわり、悪の力、妖精、悪魔の活動が一年で最も活発になる期間でもある。一時的な禁忌が人々には課せられる。この間、農地で労働すること、身体を洗うこと、家の掃除をすること、木に登ることなどが禁じられる。それを破ると、ルサーリに憑依されて病気になる。この病気に対する唯一の治療はカルシュの儀礼によって行われる。この治療の機能に加えて、儀礼は農夫をルサーリの期間、危険な精霊から守り、また続く一年の豊饒を保証する。カルシュは一連のダンスと呪術的な行為から構成される。ヴァタフと呼ばれる集団の指導者がこれらすべてをとりしきる。ヴァタフが死ぬときには死の床で継承者に直接秘密があかされる秘儀的要素をもっている。最も重要な他の参加者は「へおし」と呼ばれる道化である。彼は儀礼の間、話すことを禁じられ、身振りによって意志をつたえる。彼は滑稽な姿をとり、ヴァタフの否定的存在である。カルシュはその一連の踊りによって、恐怖の対象である自然の力を支配し、あるいは禁忌を破った人間を襲うといわれる病気を治療する。このカルシュの陽気で騒がしい儀礼は、笑いど熱狂によって、ルサーリの恐るべき力をも豊饒へと転換する。(cf. Gaki Kligman, *Catus*, Chicago, 1981).

(13) Ion Vlăduțiu, op. cit., 410.

(14) このモチーフを持つ最もルーマニアで有名なバラードが「ミオリツァ」である。この「ミオリツァ」は、ルーマニア全土で収集されているバラードで、ルーマニア国内とユーゴスラヴィアのルーマニア国境寄りの地域あるいはブルガリアのルーマニア国境寄りの地域のルーマニア人の居住地域に限られている点で、「ミオリツァ」はルーマニア人の民族的叙情詩と比べてよきそうである。この民間伝承詩は一八五一年に詩人アレクサンドリによって収集された。アレクサンドリがこの詩を出版して以来、ルーマニア国内では様々な論争が行われてきた。

「ミオリツァ」の内容は次のように要約される。

小さな雌羊が自分の主人の若き牧人に、仲間の羊飼たちが、彼の持つ羊と犬を妬んで牧人を殺すことをきめたと告げる。しかし、この牧人は、自らを守ろうとはせずに、その小さな雌羊に向かって、自分の最後の意思を伝える。自分が子羊たちの近くにおれるように、また自分の飼犬の吠える声が聞こえるように、自分の囲い地に自分を埋葬してくれ、と頼む、そしてまた、枕下には三本の野笛を置いてくれと頼む、風吹けば、風がそれらを鳴らし、子羊たちが、集まってきて、血の涙を注ぐであろう。そして、牧人を探して涙にくれる一人の老婆をみかけたら特に殺害については話さないで、自分は結婚し、この婚礼の夜に一つの星が流れ月と太陽が自分の王冠をもって、そして大きな山やまが自分の僧侶となり、ブナの木々が立会人になっ

たと伝えるようにと子羊に頼む。彼は「天国の一にある、或る美しい国で、この世の許婚者、比類なき女王」と結婚した、とだけ言うようにした。この遺言という形のバラードはポーランドにおいて、羊ではなく馬に託すという内容で存在しているが、ポーランドでは「ルーマニアよりも、その数は少なく、早い時期に歌われなくなったといわれている。(cf. Petru Caraman, *Studii de folclor* 11, Bucuresti, 1988. 及び拙稿「ルーマニア民間伝承シオリッツァにおける牧人の死をめぐる考察」東京大
学宗教学年報 V 一九八七を参照)。この差異は、カトリックを奉じるポーランドとギリシア正教を奉じるルーマニアの異教
土着信仰に対する差異と言えるかもしれない。

- (15) Ion Vlăduțiu, op. cit., p. 413.
(16) Ibid., p. 413.
(17) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., pp. 46—7.
(18) Ibid., pp. 46—7.
(19) H. H. Stahl, op. cit., p. 215.
(20) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., pp. 48—9.
(21) Harry A. Senn, op. cit., pp. 220—1.
(22) Ioanna Andreescu, Mihaela Bacou, op. cit., p. 215.

現代における死と宗教学的体験の研究

別 華 薫

(Carl Becker)

△論文要旨▽ この論文は宗教的体験を学問的に取り上げ、特に海外での「心」或いは「靈魂」に関する研究を紹介するものである。それは主に(1)「前生の記憶」を持つている子供達の「輪廻」の研究、(2)幽霊・亡霊の研究、(3)「臨死体験」の研究、という三分野にまとめられる。(1)子供が知らない死者の記憶、能力、徳等を持つ場合、「再生」という仮説が考えられるのである。(2)生きている人の「幽霊」は、意識的に投影されるという研究発見から、死んだ人の「亡霊」も意識的に投影されているという仮説も立てられるのであろう。(3)「臨死体験」は、文化、教育等に由らない共通のイメージ、効果、超能力的側面を示しているが、よって死後の他界を一時的に内見する体験である、ということも考えられるのであろう。こういった宗教的体験や死の研究は日本でも昔から知られていた。又最近の生命倫理・医学哲学にも深い関連の可能性を持ち、これから日本でも学問的に取上げられる事が期待されている。

△キーワード▽ 死、宗教的体験、霊、臨死体験、宗教現象学

人間の本質を探求しようとするとき、必ず直面するのは「死」の問題である。特に最近「死」に関する現象が注目されるようになってきている。このことは現代人の死への恐怖や関心を物語っていると言える。このような恐怖や関心を上手に学問化することが出来れば、新しい学問領域や新しい死生観が誕生するかもしれない。また客観的データの収集も進み、現代人の「死」に対する社会的・心理的な態度を分析する機会も得られるかもしれない。その反対

に、死への恐怖や関心を無視すれば死の恐怖にさいなまれる患者への精神的治療を宗教団体のみに委ねることになってしまう。このように考えるとき宗教学における死の研究は大いに期待される。そこでまず、今現在までに行われている研究の内容について紹介した上で、この研究が諸宗教、社会に与える影響や意味について考察してみたい。

あらゆる宗教は個々の死生観や来世観を持っている。仏教には輪廻、極楽浄土、涅槃があり、キリスト教や回教には最後の審判や永遠の天国と地獄がある。また、神道には、黄泉国や常世国がある。ここで注目すべきことは、どの宗教においても死後の世界があると考えられていることである。すなわち、人間の本質は単なる物質ではなく、死後も存続するような「心」あるいは「靈魂」のようなものであるということが、多くの宗教において信じられている。

このような「信仰」についてはすでに宗教学以外の学問領域において研究されている。よってここでは「信仰」を扱うのではなく、そのような信仰の原因となる宗教的体験 (Religious Experience) について分析・考察を試みたい。

人間の肉体は死ぬとすぐに腐る。何かが生き残るとしたら、聴覚・視覚・意識を含むような「霊」としての存在しかない。霊の残存には大きく分けて三つの種類が考えられる。第一に死者の意識が他の新しい肉体に入り、宿るもの (輪廻・再生)、第二に死者の意識が肉体を持たずにこの世に残存するもの (亡霊)、第三には死者の意識が別世界 (天国・浄土など) に行くものが挙げられる。このような霊の残存の話は、古くから中国や日本に伝えられてきた。以下ではこれら三種類の霊の残存に関する研究を簡単にまとめてみよう。

一 輪廻の研究

スリランカ国立大学、米国バージニア州立大学医学部、ブラジル、サン・パウロの研究所などでは、輪廻・再生の

例を集めている。その典型的事例は次に示すような種類のものが多く特に興味深い。⁽¹⁾

(a) 子どもが持っている筈のない情報を持ち、その情報は前世の記憶によるものであると言う。尚、子どもの周囲にはそのような情報を伝える人間もマス・コミも存在しない。

(b) 子どもの語る「前世」での記憶が客観的に立証可能である。たとえばある地方ではその「記憶内容」と一致するような場所や出来事が実際に存在していると報告されている。さらに子どもをその場所へ連れて行くと、より多くのことをまるで思い出話でもするように語り、一度も違ったことのない人や見たことのない建物の名前、位置まで知っている。

(c) 子どもが、これまでに習得する機会がなかった能力（外国語を話す、泳ぐ、楽器を弾くなど）を示してこれらの能力は前世で習得したものであると言う。あるいは子どもの身体にある生まれつきの痣が前世に出来たものであると言う。

(d) 子どもと同じ趣味、才能、記憶、痣などを持っていた別人が、その子どもの生まれる前にこの世に存在していたことを確認出来る。

以上紹介したような現象例が外国で何百も集められているが、これらは日本でも昔からよく知られている現象である。江戸時代の国学者として、また宗教学者としても知られる平田篤胤は「勝五郎転生紀聞」に関して調査し、報告書を転写している。⁽²⁾

「勝五郎転生紀聞」の中では、当時多摩に住んでいた七才の少年勝五郎が前世では程窪で五才のとき病死したと言っている。平田篤胤の調査によって、この少年の前世の記憶は全て正確であるということが明かにされている。勝五郎の話によれば、死ぬときは苦しくなく、身体を離れ自分の葬式などの様子を見るが、この世の人々は肉体から離脱

した自分の存在に全く気づかない。また、白髪を垂った黒衣の老人に花咲く美しい高原に導かれる。夜も暗くなく六年間を瞬く間に過ぎたあと、老人に転生するべき家を教えられ、六日間その家の様子を調べた上で新しく母となる女性の胎内に入ったという。

その他に日本で報告されているものとしては、たとえば天理教教祖中山みきが、亡くなった子どもの生まれ変わる場所について予言し、のちにそれを確認しているという³⁾。また、筑波大学のある学生の知っている家庭では、子どもを事故で亡くしたあと、再び死んだ子どもと同じような傷跡や個性を持つ子どもが生まれてきたという。

このように、死後再生信仰が続いているのみならずその根拠となるような経験の報告もいまだに続いている。このような報告例を学問的に説明するのに再生説が一番適切であるかどうかを追求することはこれからの課題となる。しかし宗教学者にこそこういった例の収集や分析を試みるのが望まれている。但し、たとえ何百もの人間について死後再生したと認められても、このことは必ずしも全ての人間が再生するという証拠にはならない。よって、よりいっそう多方面の研究が要求されるのである。

二 「亡霊・幽霊」の研究

様々な宗教が存在するはるかに前から人間は亡霊や幽霊を見たり恐れたりしてきた。偉人の御霊がこの世に現れないようにするために日本の古墳がつくられたという説はよく知られている。また、亡霊を鎮めるための宗教儀式が今も日本各地に残っている。しかしこのような現象そのものを学問的に研究しようという動きはまだあまり見られない。

オランダのユトレヒト大学、米国のデューク大学、英・米・日本の超心理学会などでは亡霊の研究が何十年も前から盛んに行われている。それらの研究によれば今のところ亡霊は次の二つに分類されている。

(a) 亡霊(死者の霊)：亡霊の現れ方には幾つかの場合がある。中でも死後数時間以内に恋しい人や場所に現れるというケースは特に多い。また客観的(二人以上の目撃者の存在)で三次元的な形態を持つ亡霊が死者しか知らないような情報や意図を伝えることも少なくない。

(b) 幽霊(生きている者のつくりだす霊)：たとえ死んでいなくても、ヨーガ、瞑想訓練、あるいは特殊な夢によって体外離脱する人が実際に存在する。これは一種の超自然現象で、自分の幽霊をつくり体外に送り出したものもある。

(a)の亡霊と(b)の幽霊との比較分析を統計学的に詳しく行った結果、二者はその形態行動などにおいて大変類似していることが明かになっている。(a)の幽霊は明かに人間の意識の働きによって生み出されたものである。もしも(a)と(b)の現れるメカニズムが同様であれば、(a)の亡霊もまた死者の意識の働きによってつくられていることになる。また二人以上の人間によって目撃された亡霊が「事実」を伝えていることでも、死者の意識が働き続けている、すなわち「死後も存続している」という説が裏づけられる。もともと人間の意識が永遠に、あるいはほんの数年間、数分間でも亡霊となった状態で存続することが可能かどうかについてはまだ分かっていない。しかし少なくとも人間の死後何らかの意識が残り得るといふ仮説は、宗教学的体験の調査と分析によって強まりつつある。宗教学的体験を専門とする多くの研究者において、「死後の意識存続」は通説となっている。

日本においては、柳田国男が幽霊の話を多く紹介している他に、この十年の間に人類学者宮田登⁽⁵⁾や児童文学作家松谷みよ子⁽⁶⁾などが亡霊にまつわる話ばかりを集めた本を何冊も出版している。また、防衛大学校教授大谷宗司⁽⁷⁾は、戦争

未亡人が夫の亡霊を見たという例を何百も集めている。さらに筆者の調査によれば、筑波大学敷地内や、筑波山パープル・ライン・ドライブなどで、死んだ学生の亡霊が何人も学生によって目撃されている⁽⁸⁾。また、以下に紹介する例も筑波大学のある学生に聞いた話である。

「一九七六年二月七日、私の祖父が亡くなった時のことである。その頃伯父は仕事でイランのテヘランに長期滞在していた。祖父が亡くなった時、伯父は滞在している宿舍の一室で私の母宛に、大阪の病院に入院している祖父の病状を氣遣う手紙を書いていた。伯父の話によれば、その手紙を書いている最中に背後でドアの開く音がしたので振り返ると、日本の病院にいる筈の祖父が懐かしそうな表情で立っていた。驚いて、「あっ、お父さん!」と思わず叫ぶと祖父はスーッと消えてしまったのだと言う。イランと日本の時差などを考慮して計算した結果、伯父が祖父を見た時刻は、祖父が亡くなった時刻と一致するということが分かった。」

よくありそうな話であるが、研究者にとって問題の焦点となるのは、こういった報告例をどのように分析し、いかに解釈・説明出来るかということである。

三 臨死体験に見る死後の世界

臨死体験 (near death experience) とは死に瀕した人間、あるいは生物学上一度死んでから復活した人間が語る「あの世」の体験である。あの世から戻って来たという人の話は洋の東西を問わずいつの時代にも見られる。たとえば E. B. Tylor は⁽⁹⁾、死者の復活が「原始宗教」において「く普通」に信じられていたと指摘している。また D. Shields は研究した七十程の非西洋社会の全てにおいて何らかの臨死体験が信じられていると報告している⁽¹⁰⁾。さらに、聖書にお

いて死から復活した話が多く見られるように、日本仏教古典となる「日本霊異記」、「日本往生極楽記」、「扶桑略記」などの中でもあの世に行つて来たという臨死体験談が数多く書き残されている。⁽¹¹⁾

一九七〇年代の始めから、米国における臨死体験の研究が盛んになってきた。なかでも Kubler—Ross, Moody, Ring ⁽¹²⁾ などの学者は米国の大規模の病院で多くの臨死体験者を面接しており、現在までにその体験内容において次のような事が共通していると報告されている。

- (1) OBE (幽体離脱)
- (2) トンネル体験
- (3) 光との出会い・融合
- (4) 神・阿弥陀などとの出会い
- (5) 故人(自分よりも先に死んだ親戚など)との再会
- (6) 人生反省・行き止まり
- (7) 氣分的高揚・精神的安定

臨死体験をした患者の何割かが以上のような体験をするということは、すでに十年前から常識とされてきた。しかし臨死体験が起こる原因や、臨死体験内容に見られる普遍性⁽¹³⁾の原因、そして臨死体験研究による死後生存証明の可能性については、幾つかの論争がなされてきた。

まず第一に、臨死体験が起こる原因に関する論争としては、Siegel/Moody 論争が挙げられる。⁽¹⁴⁾ この論争において Siegel は、臨死体験の原因が全て脳の物理的機能に求められるという仮説を立てている。それに対して Moody は、脳の物理的機能以外から来る原因を重視している。今のところ、臨死体験のある部分は脳の機能に関係していると認

められているものの、脳の機能のみによっては説明出来ない部分の方が大きいとされている。

第二に、臨死体験内容の普遍性の原因に関する論争としては、Sagan/Becker 論争が挙げられる。⁽¹⁴⁾ この論争において Sagan は、死ぬときに全ての人間が自分自身の誕生時の記憶を思い出し、母親の胎内から出て来るように、トンネルを経て光の世界に生まれる幻想を見ると提唱した。それに対して Becker は、出産の状況や新生児の視覚機能などを分析し Sagan 説を論破した。それ以来、現在の学者は臨死体験の普遍性の原因を誕生体験に見い出そうとはしなくなった。

第三に、臨死体験研究における死後生存証明の可能性に関して代表的な論争には Rhodes/Blackmore 論争が挙げられる。⁽¹⁵⁾ Rhodes は、臨死体験研究によって、肉体が死んでも霊魂が存続することが証明可能であると主張し、これに対して Blackmore は、たとえ臨死体験研究が進んでも、死後の世界や霊魂の存続は証明不可能であるとする。これはやや哲学的な問題でもあり、解決は難しい。

以上、三つの論争について述べたが、この中で完全に終結しているものは第二の Sagan/Becker 論争のみである。そこで、第一、第三の終結困難な論争を踏まえながら最近行われている臨死体験研究について述べることにする。現在の研究領域は主に内容分析、原因分析、効果分析、客観性分析の四分野に分けられている。

(A) 臨死体験の内容分析

各時代、宗教、文化において内容的に類似した臨死体験が見い出されてきた。たとえば時代について見ると、古代エジプト (Ring)⁽¹⁶⁾、古代ギリシヤ (Grosso)⁽¹⁷⁾、中世ヨーロッパ (Zalesky)⁽¹⁸⁾ の歴史的文献の中に臨死体験と考えられる記録が多く見い出されている。また宗教においては、ヒンズー教 (Parrich)⁽¹⁹⁾、ユダヤ教 (Abramovitch)⁽²⁰⁾、回教 (Giovetti)⁽²¹⁾、キルモン教 (Lundahl)⁽²²⁾、キリスト教に見られる臨死体験が収集されている。文化においては米国における Gallup の千

人以上にも及ぶ、あるいは Kohn⁽²⁴⁾の五百人以上にも及ぶ臨死体験の調査が最も大規模なものであるがその他に、ヨローバ (Priotti)⁽²⁵⁾、オーストラリア (Basterfield)⁽²⁶⁾、ミクロネシア (Counts)⁽²⁷⁾、カリブ海 (Passeron)⁽²⁸⁾ などにおける臨死体験が収集されている。このような、時代、宗教、文化における臨死体験収集とその内容分析は二つのことを明かにしている。第一は、臨死体験内容の細かい部分が、文化あるいは個人の人格によって微妙に異なっていること、そして第二は、たとえ細部において違いはあっても臨死体験内容の全体的構造や本質的性格においては、文化や個人の人格を超える前述のような普遍性、共通性が存在することである。なお、仏教国、共産国、発展途上国そして極東では、今現在、と臨死体験事例の収集・分析があまり進んでいない。

Ring⁽²⁹⁾は、神秘主義者と臨死体験者の双方においてしばしば見られる予言的幻想 (PV = Prophetic Vision) に注目した。⁽²⁹⁾ 一九八四年迄に収集された予言的幻想においては、そのほとんどが一九八八年の世界的危機を予言するものであったが、恐れられた危機は起こらなかった。Ring はこのような臨死体験の予言的幻想を事実としてではなく、あくまでも体験者の深層心理から生じる現象としてとらえている。

臨死体験は薬物服用によって起こるものではないと考えられているが、臨死体験の内容は、麻薬服用によって起こる幻覚に多少類似する部分もある。そこで Hirschman, Rogo, Ring⁽³⁰⁾などの研究者は、麻薬 (ハシッシュ、ケタミン、LSD など) が引き起こす幻覚と臨死体験内容とを比較した。その結果 OBE (幽体離脱)、トンネル体験、光を見る体験は麻薬体験によっても起こり得るが、神との出会い、すでに亡くなっている親戚などとの再会、人生反省などは麻薬体験には見い出せない事が明かになった。また、臨死体験は後述するような深い印象や影響を残し、体験者の人生観を肯定的なものへと変化させる性質を持っているが、それに対して麻薬体験は一時的なものでありそれによって人生観が肯定的になるような可能性は無いということが報告された。

(B) 臨死体験の原因分析

① 光学的原因：最近、臨死における興味深い物理的現象が注目されている。これはどんな生物でも生きている間、極く弱い光を発しているが、死ぬ瞬間に発する光は通常の一千倍にもなるというもので、⁽³¹⁾ Sawinski によって初めて発表されている。Sawinski はこの現象によってトンネル体験や光を見る体験を説明しようとしている。しかしたとえこのような Sawinski の試みが成功しなくても、生物が死ぬ瞬間に発する強い光は、東洋における気功の研究や、西洋で問題とされる死の定義に対して深い意味を持っていると言える。

② 心理的原因：臨死体験の心理的原因を見い出そうとする研究も随分なされてきた。Locke は、一度死んで蘇った経験を持つ患者の大部分が、その臨死体験について語ろうとしない場合が多いという事実に着目して、自分の臨死体験を話す者と話そうとしない者とを比較したが、心理的な違いを見い出すことは出来なかった。また Olson は、⁽³²⁾ 夢の記憶が鮮明な者ほど OBE (幽体離脱) の記憶も鮮明であることを、病院の OBE 研究で発見したが OBE 体験の原因にまでは触れていない。なお、臨死体験が本人の希望、期待、教育などとの相関を全く持たないことは、かなり以前から知られている。

(C) 臨死体験の効果分析

臨死体験は夢と似ているが、夢とは異なり体験者の人生を変えてしまう力を持っている。たとえば、それまで宗教に何の興味も示さなかった者が教会へ行ったり、あるいは逆に何の疑問も持たずに教会に通っていた信者が自分の宗教を疑い出したりする。このような臨死体験の効果について一番深く研究している Flynn によれば、⁽³⁴⁾ 臨死体験者の価値観は臨死体験以前とは全く違うものに変化するという。すなわち、体験以前に執着していた富、名誉、地位などに関心がなくなり、そのかわり、寛容心、愛他的精神が深まるというのである。臨死体験者は、このような人格の変

容を体験後突然起こす為、医者や看護婦あるいは家族や社会の理解が得られず、一種のカルチャーショックを起こすことが多い。⁽³⁵⁾ Penachio⁽³⁶⁾の研究によると、臨死体験は、患者の自我や自己主張を弱めるので、体験後の患者は競争社会を否定しがちになるといふ。また体験後の患者は、自分が深く感じた臨死体験と現実社会の一般常識とを適合させようとして、更に苦しむ事になる。よってその為の新しいカウンセリングの方法が必要とされると同時に、改めて臨死体験者に関する心理学的な統計調査を実施する事も必要とされる。⁽³⁷⁾ (Newson)。

しかしその一方で、臨死体験研究から得る知識が、死にゆく者のためのカウンセリングに大変役立つこともある。死の恐怖感にさいなまれる患者に臨死体験談を聞かせたり読ませたりただけでもその恐怖感はかなり薄れ、精神的に安定した状態で治療を続けられる。さらにこれは自殺防止カウンセリングにも応用出来る。⁽³⁸⁾ 自殺未遂者が臨死体験する場合もあるが、彼らの体験は典型的臨死体験とは違って比較的暗くて淋しいものである。全てから逃げたいと言っている自殺しそうな者に優しく、こういった自殺未遂者の臨死体験について話すことも、時として効果的である。⁽³⁹⁾ (Greyson)。なお死にゆく者へのカウンセリングや自殺防止カウンセリングに臨死体験談を役立てることは、患者に死後の世界の实在や信仰を問わなくても、心理的に好ましい結果を得られるものである。

(D) 臨死体験の客観性分析

臨死体験が本当に死後の世界の体験であるかどうかは、依然として疑問であるが、多くの学者が少しでも臨死体験の「客観性」を調査しようと試みている。OBE (幽体離脱) は、患者がこの世を知覚するという点で、臨死体験に関連した現象の中でも特に研究しやすいものとされている。

患者が死の状態にあると思われる間、患者の視覚や聴覚がOBEによって肉体から離脱し肉体外で光や音波による情報を得ることが出来るという。よってOBEで患者が知覚した情報が、客観的事実と一致しているかどうかを分

析することによって、現象の客観性分析が可能となる。特に Holden⁽⁴⁰⁾ の行なった病院における実験は信頼性のあるものとして高く評価されている。OBEのメカニズムまでは明かになっていないにせよ、こういったOBE体験研究によって、人間の精神の一部分が脳から離れ得るような知覚を持つということが証明されつつある。また Irwin⁽⁴¹⁾ は、盲人患者の臨死体験調査の結果、盲目であっても臨死体験中は物を見る事が出来るといふ興味深い事実を報告している。臨死体験研究は病人の治療にまで間接的に影響を及ぼしている。ある臨死体験研究者はOBEと「死霊との出会い」という現象に基づき、次のような仮説を立てる。すなわちもし患者の言うように死霊がこの世を去らずにさまよっているとすれば、この死霊を慰めて鎮めることによって、患者の肉体的、精神的苦痛が無くなるというものである。この仮説によって、事実治癒する者もいる (Cabrée, Fiore)⁽⁴²⁾。患者を落ち着かせたりあるいは浅い催眠状態に陥らせた⁽⁴³⁾りして、患者を悩ませている死霊にあの世へ行くようにと優しく語りかける。一見これは原始宗教のシャーマンや日本の新宗教、崇教真光的ではあるがたとえ何も宗教を證じていなくても効果があるという。死霊は実際に存在するものなのかそれとも患者の想像によるものなのかは、今の時点では結論出来ないが、実例を多く得られるようになれば、この問題を解決する手がかりを得ることも可能であろう。

四 宗教団体・各学問領域の反応

今まで述べてきたような「死の研究」に対する、欧米の宗教団体の反応は大変興味深い。キリスト教などの宗教団体は、研究初期には「死の研究」によって「死後の霊魂の存続」を証明出来ると考えてこういった研究を寛大に受け入れる姿勢を取っている。しかしあとになってから、臨死体験研究においては、たとえ無神論者でも宗教を持つ者と

同様に極楽的体験をされるとされていることに対して、教会側が否定し始め、「臨死体験は悪魔のつくる幻覚である」とさえ言いだすようになった。しかし今現在では、「死の研究」に案外好意的な反応をする教会も多くなっており、そのことは二つの事実から来ていると考えられる。まず第一は人間はたとえ宗教団体に属していなくても神秘的・宗教的な体験をすることが可能であるという事実であり、第二は、こういった体験を通して初めて宗教に興味を抱いたり、神学や宗教学の勉強を始めたりする者の数が少なくないという事実である。

ユング心理学や人類学の専門家は、人間の本質的性質に何らかの共通性を求めようとする。よって彼らは宗教学や超心理学における「死の研究」を、人間の本质に一種の普遍的現象を発見することが出来るものであるとして大いに歓迎している。特にユングの提唱した光と影、陽と陰、天と水などのイメージが、宗教的体験の中で度々登場するということから、これによって、ユングの Archetype (元型) の仮説はさらに強まるものと思われる。⁽⁴⁴⁾

その反面、多くの生物学者や医者はどのような現象も物理学によって説明出来ると考える傾向がある。従って、前述してきたような宗教的体験を物理学的に説明出来ない場合、体験それ自身の存在さえ否定する態度を示している。しかし生物学者や医者がこのような態度を取ることは、ある意味では当然のことであろう。というのも、脳の機能が停止している状態にあっても、人間の意識が何らかの体験をすることが可能であるという事実は生物学者や医者が、かつて大学で吸収してきた知識とは余りにも異なるからである。このように考えていくと彼らの否定的態度は、何らかの理論的根拠によるものではなくむしろ学んできた学問の根本原理や、個人の心理的背景によるものであると思われる。

自殺防止に努める心理臨床のカウンセラーにおいても、興味深い反応が見られる。「たとえ辛いことがあっても、たった一度の人生なのだから(この現世しか存在しないのだから)投げ出したりせず耐えて生きるしかない。」と言

つて、死にたいと願っている患者を説得しているカウンセラーは、死後の世界も存在すると言わんばかりの宗教的体験を歓迎せず無視しがちである。しかしその一方で、「この体を殺してこの世を逃げだしても、また次の生(再生)は続くかもしれないので、結局自殺しても苦しみから逃れることは出来ない」と言って患者に自殺を思いとどませようとするカウンセラーも存在する。後者のようなカウンセラーの場合は比較的容易にこの新分野の研究を受け入れ、実際に自分の自殺防止カウンセリングにも役立てている。

三十年も前に *Kuhn*⁽⁴⁵⁾ がある科学的革命において証明したように、結局新しい事実とはたゞ経験的証拠があつても承認されるとは限らない訳である。すなわち新しい事実が承認されるか否かは、その時代の各分野の学者達が持っている知識の枠組み、期待、信念によって左右される傾向があるということである。いずれにせよ、生理学系の学者の反応は宗教学者にとって深い意味を持っている。

五 宗教的体験研究の可能性

(A) 宗教的表現の可能性

西洋哲学においては、三十年程前から「宗教的表現の可能性」が重要な問題として取り上げられ、盛んに論争されてきた。その論争の背景に「反証の可能性」という概念があることは無視出来ない。この概念は *Popper*⁽⁴⁶⁾ の説明によると、もしも「X」という言葉の表現する概念が存在しないことを経験的に証明する方法を見い出すことが不可能であるならば「X」は、もはや正とも誤とも言えない無意味な言葉であるという。

また *Flew*, *MacIntyre*, *Wisdom*⁽⁴⁷⁾ などの宗教学者は、眼に見えない神や霊、汚れや罪、来世や再生、そして渾

槃や救済などといった宗教的表現は全て単なる隠喩であり、何の意味も持たないと主張している。しかし、Hick⁽²⁹⁾や間瀬が指摘するように、たとえこの三次元において反証不可能な表現であっても、臨死体験などが出来るような別の次元においてそれらの体験をすることによって反証可能となり得る。従ってここでは宗教的表現が重要な意味を持つことが裏づけられる。

この宗教哲学上の論争において宗教的体験を否定する学者は、あくまでも宗教を社会的連動や人間の心理的構造として理解しようとしている。よってこの場合、宗教の本質や信仰の対象を理解することは難しくなってくると言える。人間が臨死体験のような宗教的体験をしたことによって一つの宗教をつくりだすことがある限り、宗教を研究する際にこのような体験の存在を無視することは出来ないであろう。

(B) 物心二元論の可能性

西洋のキリスト教は二元論に悩まされた長い歴史を持っている。Ayer, Ryle⁽³⁰⁾などの哲学者は二元論において中心となる問題、すなわち「意識と頭脳の関係」を避けるために物質主義一元論によって意識と頭脳が同一であると強調している。この意識・頭脳同一説が正しければ、キリスト教のみならず、全ての宗教における宗教的体験や現象(霊神、救済など)は、頭脳の物理的な働きによってつくりだされた幻想に過ぎなくなる。しかし頭脳が働いていないときでも、人間は何らかの意識体験が出来るということが、前述してきたような宗教的体験の研究によって証明されつつある。このことは宗教哲学に大きな影響を及ぼし、決して無視出来ないものである。二元論はまだ証明されていないが少くとも、物質主義一元論のみによって宗教的体験を説明出来ないことは明確である。従ってこれから、意識と頭脳とを結ぶ次元に関してどのような宗教的仮説が建てられるかということが期待される。

(C) 末期患者の精神的治療への可能性

現代は西洋医学が著しく進歩している一方で、自宅ではなく病院で死亡する患者の数が急増している。患者が苦しんだり昏睡状態にあったりするとき、日本の医者は懸命に肉体の延命のみに努め、言わば命の質よりも量を優先する。また、末期患者を看病する者達には死への恐怖感を和らげる力はない。

しかし本来東洋医学における医者は単なる技術者であるのみならず、患者の精神面での治療者や相談相手でもあった。また日本では自宅において患者の看病をする場合が多かったので宗教関係者や坊主などが、患者や患者を抱える家族の相談相手として出入りすることが容易であった。しかし西洋医学を取り入れて以来、患者の身体治療に関しては進歩したものの、患者や患者の家族に対する精神面でのケアが行き届かなくなった。このことは何も西洋医学が患者の精神的治療を重視していないことから来たのではない。というのも西洋の病院には、多少の分業があり、医者が患者の肉体を治療している間、キリスト教関係の神父や牧師あるいはシスターなどが自由に出入りして、時間をかけて患者の精神面における相談に応じるようなシステムが存在しているからである。

日本は西洋医学を取り入れた時点で、西洋の病院におけるこのようなキリスト教の役割が無視している。よって日本につくられた西洋式の病院では、坊主などが出入りすることは縁起が悪いというのでいやがられるようになり、その結果、患者の精神的な苦悩を理解して取り除くことの出来る相談相手や専門家がほとんどいなくなっている。

「病は氣から」という諺が古くから日本に存在するように、日本の医者も病氣というものが肉体からの原因のみによって持たられるものではないということを知っているが、患者に行く精神面でのカウンセリングは医者にとって専門外となる。しかし何も特別なカウンセリングが出来なくても、たとえば Kubler-Ross⁽⁵⁰⁾ という医者のように、臨死体験の話などを患者に優しく話して聞かせるだけでも患者の沈んでいた気分は高揚して病状は安定してくる。また、

このような話を患者にすることによって、時には患者の方から新しい宗教的体験を得られることもある。医者はこれらのことを軽視しがちであるが患者の語りたことに敬意を持って耳を傾けることは、話し手にも聴き手にも大きな意味を持つものである。何故なら、死にゆくものにとっても、また生き残るものにとっても死ということに直面して生と死の問題について深く考えることは、自分の宗教、哲学信念を見つめるための良い機会となるからである。また、医者が患者の話を良く聴き、患者と共に死について深く考えることによって、患者が人間として尊い命を持った存在であることが、より一層認識することが出来れば幸いである。

参考文献

- (1) I. Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1974); I. Stevenson et al., "Research into the Evidence of Man's Survival After Death," in *Journal of Nervous and Mental Disease*, CLXV (3), 1977, pp. 153~183; F. Story, *Rebirth as Doctrine and Experience*. (Kandy: Buddhist Publication Society, 1975).
- (2) 平田篤胤「勝五郎転生紀聞」、新修平田篤胤全集、第九卷、名著出版、一九七六、六〇九一六四〇頁。
- (3) 天理教本部「橋本・天理教教祖伝」天理教道友社、一九五六。cf. 八島英雄「中山みき研究ノート」立風書房、一九八七。
- (4) F.W.H. Myers *Human Personality and its Survival of Bodily Death* (London: Longmans, 1903); and G.N.M. Tyrrell, *Apparitions*. (London: Duckworth, 1953).
- (5) 宮田 登「神の民俗誌」岩波書店、一九七九。「江戸の小さな神々」青土社、一九八九。
- (6) 松谷みよ子「現代民話考」立風書房、一九八五。
- (7) 大谷宗司「超心理の世界」図書出版、一九八五。
- (8) 綾部恒雄「筑波大学地域研究科長御発言」。
- (9) E.B. Tylor, *Primitive Culture*. (New York: Henry Holt, 1974).
- (10) D. Shiels, "A Cross-cultural Study of Beliefs in Out-of-the Body Experiences, Waking and Sleeping," in *Journal*

of the Society for Psychical Research, II, 1988, pp. 697~741.

- (11) 別華 薫「日本人の死（おきな）」in「仏教」第六巻「特集Ⅱ死を見つめる」法蔵館、一九八九、八九―九二頁。
- (12) キュンラー・ロス、E、「死ぬ瞬間の対話」「死ぬ瞬間」「死ぬ瞬間の子供達」(川口正吉訳)読売新聞社、一九七五、一九七七、一九八二・ムーデー、R、「かいまみた死後の世界」(中山善之訳)評論社、一九七七・リンド、K、「(中村定訳)「いまわの際に見る死の世界」講談社」一九八一。
- (13) J. Gibbs, "Moody's vs. Siegel's Interpretation of the Near-Death Experience," in *Journal of Near-Death Studies*, V, 1987, pp. 67~82.
- (14) cf. C. Sagan, "The Amniotic Universe," and C. Becker, "Why Birth Models Cannot Explain Near-Death Phenomena," in B. Greyson and C.P. Flynn, eds., *The Near-Death Experience: Problems, Prospects, Perspectives*. (Springfield, IL: C.C. Thomas, 1984), pp. 140~160.
- (15) cf. L. Rhodes, "Are OBE's Evidence for Survival?" in *Journal of Near Death Studies*, VII, 1988, pp. 57~61.
- (16) K. Ring, "Ancient Mysteries and the Near-Death Experience," in *Journal of Near-Death Studies*, V, 1987, pp. 3~16.
- (17) M. Grosso, "A Postmodern Mythology of Death," in P. Badham et al, *Perspectives on Death and Dying*, (Philadelphia: Charles Press, 1989), pp. 232~242.
- (18) C. Zalesky, *Otherworld Journeys: Accounts of NDE in Medieval and Modern Times*, (New York: Oxford University Press, 1987).
- (19) S. Pasticha & I. Stevenson, "NDE's in India," in *Journal of Nervous and Mental Disease*, CLXXIV, 3, 1986, pp. 165~170.
- (20) H. Abramovitch, "An Israeli Account of an NDE," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 3, 1988, pp. 175~184, and G.D. Gilmore, *Angels, Angels, Everywhere* (New York: Pilgrim Press, 1982).
- (21) P. Giovetti, "NDE's in Other Cultures," in *Luce y Ombra*, LXXXVII, 3, 1987, pp. 209~213.
- (22) C. Lundahl, "The Perceived Other World in Mormon Near-Death Experiences," in *Omega*, XII, 1982, pp. 319~327.

- (32) G. Gallup Jr., *Adventures in Immortality*, (New York: McGraw Hill, 1982).
- (33) R.L. Kohn, "NDE's, Altered States, and Psi Sensitivity," in *Anabiosis*, III, 1983, p. 2.
- (34) J. Pilotti and K. Wistrand, *Consciousness and Death* (Stockholm, 1984).
- (35) K. Basterfield, "Australian Questionnaire Survey of NDE's," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 3, 1988, pp. 199-201.
- (36) D.A. Counts, "ND and OBE's in a Melanesian Society," in *Anabiosis*, III, 2, 1983, pp. 115-135.
- (37) A. Passeron, "Haiti: Horse-men and the Living Dead," in *Revue Metaphysique*, XVI, 1982, pp. 57-76.
- (38) K. Ring, *Heading Toward Omega* (New York: William Morrow, 1984) and "Prophetic Visions in 1988," in *Journal of Near-Death Studies*, VII, 1, 1988, pp. 3-16.
- (39) D.S. Rogo, "Ketamine and the NDE," in *Anabiosis*, IV, 1, 1984, pp. 87-96, and A. Hirschman & R. Siegel, "Hashish NDE's," in *ibid.*, pp. 69-86.
- (40) J. Slawinski, "Electromagnetic Radiation and the Afterlife," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 2, 1987: pp. 79-94 and 127-133.
- (41) T. Locke and F. Shonts, "Personality Correlates of the NDE," in *Journal of the American Society for Psychological Research*, LXXVII, 4, 1983, pp. 311-318.
- (42) M. Olson, "The Incidence of OBE's in Hospitalized Patients," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 3, 1988, pp. 169-174.
- (43) C. Flynn, *After the Beyond: Human Transformation and the NDE*, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986).
- (44) B. Furn, "Adjustment and the NDE: A Conceptual and Therapeutic Model," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 1, 1987, pp. 4-19; cf. B. Greyson and B. Harris, "Clinical Approaches to the NDE'r," in *ibid.*, pp. 41-52.
- (45) J. Pennachio, "NDE's and Self-Transformation," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 3, 1988, pp. 162-168.
- (46) R. Newson, "Ego, Moral, and Faith Development in NDE'r's," in *Journal of Near-Death Studies*, VII, 1, 1988, pp. 73-105.
- (47) 別華 薫「臨終体験の研究と応用」 in 池見西次郎・永田勝太郎編「日本のターミナルケア」誠信書房、一九八四、一三三

- (38) B. Greyson, "The NDE Scale: Construction, Reliability, and Validity," in *Journal of Nervous and Mental Disease*, CLXXI, 1983, pp. 369—375; "Typology of NDE's," in *American Journal of Psychiatry*, CXLI, 8, 1985, pp. 967—969.
- (39) J.M. Holden, "Rationale and Considerations for Proposed Near-Death Research in the Hospital Setting," in *Journal of Near-Death Studies*, VII, 1, 1988, 19—31, and "Visual Perception During Naturalistic ND OBE's," in *ibid.*, VII, 2, pp. 107—120.
- (40) H. Irwin, "OBE's in the Blind," in *Journal of Near-Death Studies*, VI, 1, 1987, pp. 53—60.
- (41) A. Crabtree, *Multiple Man: Explorations in Possession and Multiple Personality*. (New York: Praeger, 1985); and E. Fiore, *The Unquiet Dead*. (New York: Dolphin/Doubleday, 1987).
- (42) M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964); *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion*. (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- (43) cf. M. Grosso, "Possible Nature of Post-Mortem States," in *Journal of the American Society for Psychological Research*, LXXIV, 4, 1980, pp. 422 ff.; and "Toward an Explanation for Near Death Phenomena," in *ibid.*, LXXV, 1, 1981, pp. 48 ff.
- (44) T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).
- (45) K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper & Row); *The Subtle Connection Between the Theory of Experience and the Logic of Science* (Albuquerque, NM: Foundation for Classical Reprints, 1985).
- (46) cf. A. Flew, ed. *Body, Mind, and Death*. (New York: Macmillan, 1964), "Is there a Case for Disembodied Survival," in *Journal of the American Society for Psychological Research*, LXXVI, 2, 1972, pp. 143 ff.; and T. Penelhum, *Survival and Disembodied Existence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970).
- (47) J. Hick, "Eschatological Verification Reconsidered," in *Religious Studies*, XII, 1977, pp. 191—3.
- (48) cf. A.J. Ayer, *The Concept of a Person*. (New York: St. Martin's Press, 1963), and G. Kyle, *The Concept of Mind*. (New York: Barnes & Noble, 1949).
- (49) キュンラー・ロス「E」「死の床にある患者達」(早坂泰次郎訳)現代社、一九八一。

大正期東京における葬送儀礼の変化と近代化

村上興匡

△要旨▽ 明治以降の東京における葬儀の歴史を見ると大正期に大きな変化が集中して起きている。明治末までの葬儀はにぎやかな葬列を組んでの葬送を中心としたものであったが、大正期になると葬列はなくなり、告別式を中心としたものに変わる。それとともに地域関係者や親族によって担われていた役割の多くが葬祭業者によってかわられるようになってゆく。

これらの変化は、産業化に伴う人口集中と交通手段の発達によって東京の空間構造や社会関係の型に変化が生じたことに、その直接的な要因を求めることができる。また新しい生活形態が確立してくるに伴ってそれに適合する生活意識面での変化がおこり、近代的火葬、公園型霊園など新しい葬法や死の対処法が生み出されてきた。こうした変化によって死は日常の生活空間および時間の中から排除されるようになり、葬儀は共同体的性格をなくしてより個人的なものとなってきている。

△キーワード▽ 葬儀、近代化、祝祭性、共同体性、都市化

はじめに

明治以降の東京における葬儀の歴史を概観してみると、大正期に大きな変化が連続して起こっている。それまで一般的であった葬列を中心とした葬儀が衰退し、かわって告別式が行われるようになった。大正末には近代的な施設を備えた火葬場や公園型墓地がつけられた。現在一般に行われている葬儀様式の原型はいずれもこの時期に生まれてい

る。さらに現在も漸次進行しつつある、地域関係者および血縁者の葬儀への関与の減少と、それに対応する葬祭業者の関与の増大という変化にしても、その端緒は大正期に開かれたと考えることができる。

この小論では東京の一地域からの聞き書きによる調査資料を中心として、その他資料による補助を行いながら大正期東京葬儀に起きた変化の全体の概要をつかみ、諸変化を引き起こした要因とその意味について考察する。特に都市化・近代化に伴う葬儀習慣の変容という視点から諸変化を包括的にとらえ、その相互関係とそれのもつ意味を明らかにしたいと考える。なお、ここでいう葬儀は寺院等で行われる儀礼のみでなく、死が発生してから吊り上げがすむまでの行動の総体を指している。

おもに明治十一年に制定された東京市十五区（旧朱引地区内）相当地域における仏式葬儀を考察の対象とする。⁽¹⁾中心となる聞き書き調査は、東京都文京区本郷にある杉元葬儀店の社長、松下勝太郎氏（明治三十七年生れ）から行なった。氏は大正七年から先代社長であった父の後を継いで杉元社長として葬祭業を営んできた。明治末から大正にかけての東京の葬儀の変化を突見した人である。

一 大正以前の葬儀

大正期の葬儀変化を語るにあたって、まずそれ以前の葬儀がいかなる形で行われていたのか概観する必要がある。明治期東京の仏式葬儀の過程は、細かな儀礼は宗派によって異なるとしても、総じて五つの部分に分けることができる。

(1) 死の発生、葬儀準備、死の伝達

危篤時には直系親族および死者の兄弟ぐらゐまでが立ち会う。亡くなってから喪家の者が二人で近隣に知らせる。どんなに親しくしていても、この挨拶をうけるまで近隣の者は喪家に顔を出さないことになっていた。近隣（向こう三軒両隣）と主だった親戚が集まって、世話役を選出し葬儀のやり様を決める。

東京では葬儀の知らせをする者はハヤツカイと呼ばれ、必ず二人組でいった。寺、役所、葬儀屋へゆく場合も二人で行った。葬儀屋では話がまとまると酒と膳を出した。明治期の葬儀準備での葬儀屋の仕事は、火葬場の手配と棺および飾り付け道具の準備ぐらゐだった。経帷子は喪家および親戚の女性達で縫った。必ず数人で、糸止めをしないよう、ちょうど一反で仕上がるように縫う。こうした縫い方は普段はタブーとされた。

主だった親戚が揃った時点で納棺を行う。納棺のときには必ず酒を飲んだ。納棺の前に喪主が、裸に麻縄だすきといういでたちで、「サカサミズ」を使って湯灌をおこなった。他人に死者の汚れがかかるのを嫌って、基本的に納棺は近親者だけで行うものであったが、死後硬直がきつくてどうしても納められない時には（当時庶民の多くは座棺を用いていた）、町内の納棺上手に依頼して納めて貰うこともあった。納めてくれた人には酒を飲ませ、後で六尺の晒を渡した。

納棺の後、段を枕飾りで飾り、僧が枕経をよむ。この時剃刀に紙をあて、剃髪の所作を行う。これを「お剃刀をいただく」といった。飾り付けが終つてからより離れた関係の親戚知人に通夜および葬儀の知らせを行う。この使いは喪家の者は関わらず、近隣や懇意の知人が行った。電話がある場合でも直接行ったものといふ。

(2) 通夜

通夜は普通、式の前日に式の導師がこれを行う。通夜には誰が来てもよいことになっていたが、實際来るのは親戚およびせいぜい同一町内ぐらゐまでの地域の人々であった。通夜の客には酒食が出されることになっていたので必ず

平服で参加したものと。う。

明治・大正までの通夜は全通夜または丸通夜といって実際に夜を徹して行われた。この通夜に参加するのは、葬列で役のあるような近い親戚、町内では向こう三軒両隣くらいまで、知人では故人から特に恩をうけたといったような、故人もしくは喪家と血縁もしくはつき合いの上で深い関係にある者で、それ以外の人は途中から帰った。これを半通夜といった。通夜に行う法要は宗派によって様々であったが、概して鳴り物が入り、法要の合間に料理や酒をとりながら朝まで続ける形で行われた、酒や鳴り物が入ることもあって、式はしめやかというよりはにぎやかで荒々しいものとなり、通夜ともなれば近隣はうるさくて眠れなかったものとい⁽³⁾う。

通夜が終ると僧は寺に帰って仮眠し、参加者は朝湯に入ってさっぱりとして出棺を待つ。

(3) 出棺、葬列

喪家から葬列を組んで寺院もしくは斎場にゆき葬儀式を行う。出棺は十時頃がもっとも多かった。実際に出発は定刻より遅れるのが普通だった。八時頃から人足達が集まってきたり各々の役割を決める。これを陣立てといった。人足には駕籠や輿を担ぐ「陸尺(ロクシヤク)」と、「蓮華(レンゲ)」(＝紙花)や生花、高張り提灯などをもつ「平人(ヒラビト)」の区別があった。陸尺は皆体格がよく肩の高さが揃っていた。また力ばかりでなく葬列を進める独特の調子や、特殊な技術の取得を必要とした。たとえば、陸尺には手がわりという交代要員がつくが、葬列を人家の前に留めるわけにいけないので、葬列が滞らぬよう、調子を乱さぬよう速やかに交代する必要があった。駕籠なら二人で手がわり一人(駕籠三枚)、座棺をのせる輿なら四人に一人。寝棺であれば必ず輿であり、最低でも十人必要でそのときには手がわりは必要なかった。輿は一般に上流階級のものであったが、大正期に入ると庶民の間でも上げ輿⁽⁴⁾と呼ばれる輿が用いられるようになった。これは蓮台の上に屋根をつけたもので前後に四人づつ手がわりが二人ついた。そ

れに對し平人には特殊な技術もいらず、「老人のような人」がやっていたという。蓮華や提灯は少ない時でも七対、通常十五対ほどついた。こうした人足の溜場が神田三河町、現在の千代田区神田駿河台一丁目あたりにあった。いくつかの組にわかれており、一つの組に一人の親方がいてその下に二十人くらいの人足がいた。人足への賃金は親方への前払いで、人足一人あたり二十五銭から三十銭くらいだったという。

出棺前に役僧が来て読經を行う。これをお迎え僧といった。この儀礼の後、葬列に参加するものは少量の白飯〔出達のご飯〕を食べる。葬列は役僧について寺へ向かう。普通、提灯、蓮華、放鳥⁽⁵⁾、香炉、位牌、棺の順で進む。位牌は野位牌で薄い紗の被いが掛けてあり、跡取り息子がもった。ものをもって歩くのは全て親族の男性であり、女子供は人力車にのった。親族の役としては「棺脇」という役があった。網笠に着物、袴という衣装で棺を隠す様に棺の両脇に並んで進む。衣装はその背に家紋をいれて葬儀屋が貸した。ものをもつ者は「素草鞋(スワラジ)」といって足袋を履かず直接草鞋を履き、紋付袴で正装した。人足達は葬儀屋で制服に着替えた。「看絆(カンバン)」といわれる着物の上にシラゴケの帯を紅殻で染めた「弁天帯」を締め、さらにその上に「上帯(ウオオビ)」という葬儀屋の屋号の入った帯を締める。その他、故人の看病をした看護婦を葬列に従わせることがあったが、体裁を整えるために実際は看病を行っていない看護婦をつける例もあったという。⁽⁶⁾

元々は町内や向こう三軒両隣といった地域の人々も葬列について寺まで歩いたものらしいが、大正のはじめくらいになると途中から市電などに乗って先に寺へ行って葬列を待つ人の方が多くなった。最初は大勢で歩きはじめても途中からぼろぼろと脱落し、最終的には親戚や向こう三軒両隣といった極く親しい人しか残らないのが普通であった。寺院で葬列が到着するのを待つ会葬者のために、煙草盆を用意するのも葬儀屋の仕事だった。煙草盆はマッチ箱二つくらいの大きさで、通常の葬儀でも五十、大きな寺院の場合には百くらい必要であった。これは当時の、葬式に会葬

すると予想されていた数にあたる。

(4) 葬式

寺につくともつてきた位牌、香炉、膳、花などが飾り付けられる。帳場は主に町内の人に任せられ、そこに親戚の者が一人加わった。式では会葬者は親族席、一般会葬者席にわかれて座る。親族以外でも葬列とともに歩いてきたような人は親族席に座る。親族、会葬者の順に焼香する。普通庶民の場合会葬者は三十人から五十人程度であった。

式後会葬者には「ミツグミ」と呼ばれる菓子(7)の折が配られた。これは蓮の花や葉の形をかたどった打ち菓子や羊羹を飾るように詰めたもので、今日作るなら二千円程度はかかるものであった。配る菓子がなくなるのは恥ずかしいこととされていたので、百人来ると思えば百五十折くらい用意しなければならなかった。これは寺にきた人なら誰でも貰うことができ、中には会葬者に混じって菓子(7)を貰い、金に替えるのを生業とするものもあった。そういう菓子を買取業者もいた。

(5) 火葬場

式後、親族の男性と陸尺人足だけで遺体を火葬場に運ぶ、当時火葬場は市外にあり、かなりの距離を歩かなければならなかったためである。大正期には庶民はほとんど火葬で、郊外の寺に大きな墓地をもつ者しか土葬は出来なかった。火葬にする場合寺院から鑑札を貰い、それが火葬許可証の代わりとなった。燃料は薪が主流で火力が弱く、臭気がひどいので夜間に焼いた。棺を籠(籠)にいれ鑑札を預け、扉を紙で結わえて印鑑を押して封印し、翌日親戚だけで収骨した。

火葬場へゆく沿道には乞食がいた。葬儀は喜捨の機会と考えられていたから、大概の人はお金や故人の服などを与えた。なかには立派な体をしているものが働かないのはけしからんというのをやらない人もあったが、こうし

た乞食は拒絶されると「お前さんのとき貰うからいいよ」などと呪詛の言葉を吐いた。それが気味が悪いのものをやるということもあった。こうした乞食は職業的な乞食で、日暮れになって顔を洗い衣服を改めれば普通の人と変わらなかつた。

(6) 式後の供養

帳簿の整理、香典の集計は町内の者が行い、葬儀屋への支払いも喪主ではなく世話役が香典の集計の中から行うのが普通だった。世話役が会計を任されている場合、式当日の飲食の饗応の前に支払いを済ませたがった。喪家が貧しい場合数日支払いが遅れる場合もあったが、大概葬儀屋への支払いはスムーズに行われた。火葬場から戻ると喪家と親戚の者で、会葬してくれた町内に答礼してまわった。この時火の入らない提灯を二つもっていった。また会葬礼状を近隣のものが手伝って書いた。これらが全て終ると火葬場にいった者、葬儀を手伝った者で会食した。これは葬儀で世話になったお礼の意味が強かった。

式後は位牌を卓上に供え燈火、香華を供える。通常七七日をもって埋葬した。

二 大正年間における東京葬儀の変化

東京における葬儀の様式は大正期を通じて大きく変化することになるが、その変化は主に次の四つに集約される。この四つの変化は相互に関連し合っている。

(1) 葬列の廃止

明治期の葬儀においてはもっとも中心的な行事であった葬列が、大正期に入ると徐々に行われなくなってくる。松

下聞き書きによれば、文京区（本郷区）では大正のはじめから数が減りはじめ、大体大正十年頃にはほとんど行われなくなった。関東大震災（十二年）以後になると、遺言で葬列による葬儀を希望しても不可能であったという。棺を担げるだけの人足が容易に集められなくなっており、また葬列を組織できるものももういなくなっていた。⁽⁹⁾

井上章一は大正二年頃を境として新聞の死亡広告に「葬列を廃し」「供物を辞退する」動きが目立って増えてくる⁽¹⁰⁾と述べている。一方松下氏によればすくなくとも大正三、四年くらいまではふつう庶民は葬列を組んで葬儀を行っていた。葬列の廃止は庶民よりは上流階級から始まっている。

(2) 葬儀の告別式化

葬列が行われなくなることについて、「告別式」と呼ばれるやりで方の葬儀が行われるようになってくる。新聞記者秋山安三郎はそのコラム集『下町今昔』の中の「忌中」と題する文章の中で、大正末期あるいは昭和の初期頃から「自宅」で行う「告別式」という新しい形式の葬儀が東京庶民の間に定着していったと述べている。⁽¹¹⁾

大正九年七月から九月までの三カ月に東京朝日新聞に載せられた東京で行なわれた葬儀の死亡広告をみると、全体数一〇二報のうち葬列を組んでの葬儀である事がはつきり記されているのは二つのみで、しかも一つは戦死した海軍中佐の海軍による葬儀であった。そして全体の約半数にあたる五〇報が途中葬列を廃することをうたっており、さらにその三分の一にあたる一七例には「供花放鳥等は勝手ながら辞退」の表現がみられる。この割合は寺院で行なわれているもの、斎場で行なわれているもので異なることはない。

全体の約三分の一にあたる三三報が告別式という用語を使っており、さらにそのほとんど（二七報）が自宅で行なわれている。さらに三二の内、仏式が九、神式が六、キリスト教が二であるが、仏式の約半数にあたる五、キリスト教式のすべては、郷里で本葬を行なう前の仮葬として行なわれている。本葬として告別式を行なっている人の職種を

みてみると、理学、工学博士や検事など高学歴者が多い。葬儀が行なわれている場所をみると告別式の記述のないもの七〇のうち五〇が寺院で、一六が斎場で行なわれており、自宅で行なわれているものはほんのわずかである。

それに対して大正十三年の同じく七月から九月を見ると実際葬列を組んでの葬儀の例はなく、葬列を廢することを記してあるものですら総数八四例中六例（全体の七％）と少なくなっている。逆に告別式という言葉のある広告には六四例（全体の七七％）に昇っている。告別式の行なわれる場所をみるならば、寺院や教会堂など宗教施設で行なわれているものが一八例、自宅で行なわれているものが二八例、斎場で行なわれているものが一八例である。これらそれぞれ一七％（三、五、三例）が供花放鳥等の辞退を行なっている。

これが大正十五年になると、実際に葬列を行なう広告だけでなく、葬列を廢することが記述されている広告も完全になくなってしまふ。大体この頃に東京では葬儀を葬列抜きで行なうことが一般化しているものと考えることができる。さらに大正十五年の七月から九月の東京朝日新聞の葬儀広告四六例中三九例（八四、七％）が告別式という言葉を用いており、葬列の廢止とともに告別式という言葉が、葬列に代って一般的なものとなってきたことがわかる。

明治三十四年十二月に行われた中江兆民の葬儀が告別式の最初であるといわれている。これは兆民自身が無宗教であり、宗教儀礼の省略を遺言したために行われた。大正九年の本葬として告別式を行っている例に、大学関係者や法曹関係など高学歴者が多いのはこのことと関係があると思われる。最初告別式は、伝統的な葬儀に批判的な層から受け入れられて行った。死亡広告から見ると、この頃はまだ一般の認識としての告別式は、東京に寄留している者が故郷で本葬を営む前に東京で行う仮葬ぐらいのものであったと考えられる。一方大正末、あるいは昭和の初めになってやっと告別式が一般に受け入れられるようになるが、このときはもう、必ずしも啓蒙的な思想を含むものではなかったと思われる。

旧来の出棺から葬列、葬儀式までを中心的な儀礼として行い葬儀においては、共同体の外に死者を送り出すことに主眼があり、会葬者はその長短はあっても原則的には、死者を葬場（火葬場もしくは土葬墓地）へ送り出すまでの一定期間連続して葬儀にかかわる形をとっている。それにたいして告別式を中心儀礼とする葬儀では、死者と告別するために一時的に集まる、もしくは喪家の者に弔問することに主眼が移ってくる。告別式は、弔問する側およびされる側の便宜を計るために、一定の日時および場所を設定することにその本来の機能があると考えられる。

(3) 半通夜化

葬儀の告別式化とともに通夜儀礼にも変化が見られる。昭和の初めになると本郷では「丸通夜」は行われなくなり、通夜に近親以外の人々が多く参加するようになった。明治期には通夜といえは「丸通夜」が主で、近親者及び親しい間柄のものだけで行い行事であったが、大正になると「半通夜」の形で近親以外の人の参加が増えはじめる。この「丸通夜」の廃止の動きは、通夜も会葬者が喪家を会葬する儀礼としての性格を強めてきたことを表すものである。

(4) 近親者、及び近隣の葬儀関与の減少と葬儀屋業務の拡大

大正期を通じて葬儀全体の中で近親者が担う宗教習俗的な役割が減少してきている。大正中期になると経帷子も葬儀屋から出来あいのものを買ってきてすませるようになる。こうした動きは忌の觀念の希薄化とも関係している。大正期になると納棺などを葬儀屋に頼むなど、繋がりのない者にも遺体の扱いを許すようになる。それまでは直接遺体に触れる作業は忌のかかった近親者の仕事であった。またこうした呪術宗教的意味をもつものだけでなく、世俗的な意味で重要な、死亡診断書等の役所関係の書類手続きも、大正期には一般に葬儀屋にまかせられるようになってきている。

聞き書きによれば、関東大震災くらいを境に、葬儀への近隣の参与の仕方変わったという。「隣家葬儀に付き本

日休業つかまつる」等と書かれた貼紙は震災以後見られなくなり、隣家の葬儀の手伝いで勤めを休む人もあまりいなくなった。

三 大正期葬儀の諸変化の要因とその意味

(1) 葬儀変化の社会的要因

華美な葬列を組んで葬儀を行うことに対する批判自体は、明治三十年頃から見ることが出来る。この動きはもともと葬儀の「簡素化・合理化」⁽¹³⁾への指向と深く結び付いていた。明治三十五年に出版された『東京風俗志』には、次のような記述がある。⁽¹⁴⁾

造花、籠鳥を列ねて、豪華を衒う風、盛となり、親戚知音よりも香奠の外に、これを贈りて葬儀を盛にすれば、質素を旨とする家にては訃告と共に造花・放鳥の贈物を謝絶する旨通ずるものあるなり。

にもかかわらず、実際に葬列を組まない葬儀がしばしば行われるようになるのは大正に入ってからである。このことは、葬列の廃止の直接的な要因が思潮的な運動によるものではなく、もっと実際的な生活条件の変化によるものであることを示している。

明治初期の東京市内の主要な交通手段は人力車と馬車であったが、十五年に東京馬車鉄道株式会社によってはじめ馬車鉄道が新橋―日本橋間に開通した。明治三十年代以降になると市内の交通は頻繁となり、車馬の衝突事故などが増えたため、三十二年二月に交通安全の為の告示が警視總監から出されている。⁽¹⁵⁾三十六年には所謂三電会社によって路面電車が走るようになり、四十四年には市有となった。⁽¹⁶⁾市有時には車両一〇五四台、一日平均乗車数五十一万

人。これは当時の東京市民のうち四人に一人が市電を利用した計算になるといふ。⁽¹⁷⁾

明治から大正にかけては市内の交通機関の発達、路上交通を混雑させ大きな葬列の進行を不可能にした。また同時に会葬者から長距離歩く習慣を奪う結果となり、葬列に参加する会葬者の数を減らすことになった。聞き書きによれば本郷の明治・大正の葬列においても、かかわりの薄い者は途中電車などに乗って葬列には参加しなくなってきた。こうした傾向はすでに明治三十年頃から見ることが出来る。前掲の『東京風俗志』に、「近來驕侈に流れて会葬する者も徒歩することを厭いて、馬車、人力車に乗りたるままにおくる礼を失りというべし」という記述がある。市内交通の発達が市民の生活空間を広げ、乗物での移動が当り前のものとなってくれば、徒歩で葬列を送ることにかかる抵抗は漸次強いものとなってくる。すなわち交通手段の発達が東京の「空間構造」に変化をあたえ、それによって住民の行動形式に規制を加えたものと解釈することができる。

また葬列の衰微について考察するにあたって、東京の空間構造に注目するのであれば、都市における寺院、および葬場（墓地、火葬場）の位置についても考える必要がある。明治二十四年の警察令第十二号「墓地及埋葬取締細則」以来、一部の例外をのぞいて東京の市街地内（旧朱引地域）での土葬は禁じられた。火葬場も日暮里、三河島、桐ヶ谷、亀戸、砂村、代代幡、落合とみな市外にあったから、明治期に仏式で葬儀を行なう場合、遺骸は必ず一度は市外に出た。当時民間では火葬よりも土葬の方が好まれ、貧者の火葬―座棺、富貴の土葬―寝棺という図式が出来ていた。火葬場に寝棺用の籠は少ししかなく、身分のある者しか使うことは出来なかった。⁽¹⁸⁾土葬にするにも寝棺だとより広い墓地が必要であった。大正期、杉元で扱っていた寝棺を使っていたのは、裕福で市外の寺院に広い墓地を持ち、土と葬を行なうことの出来る人々であった。そしてそういった人々の葬列は、市内の喪家から市外の寺院までの長い行程ならざるをえなかった。そうでなくても交通手段に馴染んだ会葬者が葬列から脱落していく状況の中、市外までの長

距離の葬列に会葬者が参加しなくなつたとしても無理からぬことといわなくてはならない。葬列の廃止や葬儀形式の変化が比較的上流の葬儀から始まつていることの「一因であると思われる。

葬列は基本的に外に見せることを目的としている。より上流で裕福な人々は盛大な葬列を組んで弔いを公にする必要があった。時には途中わざと回り道して練り歩くことさえあった。⁽²⁰⁾ 明治期の葬列が、所謂「スペクタクル化」⁽²¹⁾して華美なものとなつた一因をここにもとめることができる。それが大正期になると、先に述べたような理由で長大な葬列はやりたくてもやれなくなる。そういった関係から、それまでの枕経・通夜・出棺・葬儀式・葬場の五段階のうち、寺院で行なわれる葬儀式の部分に社会的に喪を発する性格が移行してきたものと考えられる。

告別式形式の葬儀が頻繁に行われるようになったのは、葬列の廃止によって密葬が行われるようになったことと関係が深いと考えられる。内輪だけで密葬（葬儀式）を自宅で執り行つた後、喪を社会に表明するために、「告別式」を葬祭場、寺院において、多くは日時も変えて行うという形式のものが最初に一般化⁽²²⁾しはじめた告別式形式の葬儀、自宅告別式の原型であつたと思われる。そして大正末になり、さらに葬儀の簡素化の考え方がひろまり、また葬列を組むことが実際に不可能になつて庶民にも告別式形式の葬儀がとりいられるようになる、会葬者の大部分が同じ地域に住む庶民の場合、葬儀式も告別式も喪家でおこなうほうが「合理的」であつた。聞き書きによれば、当時行われていた自宅告別式は、現在東京で行われている自宅告別式と異なり、喪家の家族が焼香する儀式（葬儀式）と、その他一般の会葬者が焼香する儀式（「一般告別式」）のふたつを、続けて行うものではあつても明確に区別していた。葬列を組む葬儀の死亡広告は「某日某時自宅出棺、何時何々寺院にて葬儀」というふうに書かれた。他地域からの会葬者はまず喪家へゆき、それから寺院まで葬列について歩かねばならない。明治期の五段階式葬儀はもともと他地域からの会葬者にむいておらず、せいぜい同一町内の者が会葬するのにむいた葬儀形式であつた。明治も末期になる

と一般の会葬者は出棺の儀礼に参加せず、寺院で葬列の到着を待つようになる。徐々に、同じ町内でも親しい間柄でなければ葬列に参加せず、先に寺院に行くようになる。このように、すでに大正初期頃寺院で行なわれていた葬儀式は多分に告別式的な性格を含むものとなっていたと考えられる。

「告別式化」および「半通夜化」という儀礼形式の変化は、会葬してかれる人の範囲が広域化し多量化したことを反映している。会葬者に会葬御礼を郵送する習慣が始まるのも大正末期からである。また、葬儀の告別式化や丸通夜の廃止によって今まで会葬を受ける（葬儀を行う主体）側に近かった近い親戚や近隣の人々を会葬する側にまわし、会葬を受ける側を喪家の者だけに限定してゆくことになった。

大正期に地域（町内）の葬儀への関与の度合は、(1)喪家と「つきあい」のある家として故人や遺家族連に「くやみ」をいう（弔問する）という役割と、(2)喪家と同一町内に住むものとして喪家の葬儀を補助するというふたつの役割のどちらの側からみても減少してきている。村の葬儀の場合、この二点は相互に補強しあう関係にある。すなわち「つきあいがあるから補助する」し、「補助してもらうのだから日頃のつきあいを強化する」のである。大正期になると、おなじ町内（地域）の葬儀であっても、自分と関わりがないものと考えられるようになり、参与の仕方も一般会葬者とあまり変わらなくなってくる。

地域関係者の一般会葬者化は、地域社会の紐帯が緩化し、本当に近接した範囲でしか親密なつきあいがなされにくくなっていることを示している。このことは当時の町内会の数の増加に反映していると考えられる。大正年間には町内会の数が激増している。明治四十五年の末には市域十五区に約一六三の町内会があったが、昭和の初期には八〇三に達している。五年ごとの町内会の結成数をみると、明治期にはせいぜい五十前後しか結成されていないのに対し、大正二〜六が八〇、七〜十一が二〇〇。大正十二〜昭和二が三五〇で増加のピークで、昭和三〜八には一八〇に戻って

いる。⁽²³⁾

明治末から大正にかけての時期は産業経済の発達によって多くの人口が東京に集中し、市内の人口が飽和状態となり、溢れた人口が郊外にのびて市の外辺が次々住宅化された時期である。⁽²⁴⁾ 町内会の増加は大正期の都内での定住率の激衰、仕事の場の住居同一コミュニティからの逸脱、人口流入による新東京人の増大等々の所謂都市化の進展によって、「顔見知り範囲」への「新規参入」が増大し、もはや自然な「感染教育」では旧地域共同体の一体性を保持することが困難になった。⁽²⁵⁾ そのため、町内会という組織を外からくくることにより、新規参入者を地域に引き込み、連帯を強め、地域のタガをしめなおそうとした試みのあらわれと解することができる。⁽²⁶⁾

東京にとって大正期というのは都市社会が成熟し、大幅な人口の社会増や居住者の移動性の増大によってつきあい(人間関係)の比重が地域関係者から職場関係者へと移りゆく時代であったと考えられる。地域内での家同士のつきあいが希薄化し、それによって単に同一地域に住むというだけの関係者の、葬儀式の中の地位が平均して下がるということと並行して、葬儀主体としての町内(町内の葬儀)という意味あいもほとんど消失してしまった。

地域の仕事の減少分を取り込むように葬儀屋の取り扱う業務が多くなっている。葬儀に対して町内(地域)の補助が減少したこと、葬儀屋の葬儀執行主体を補助する役割が増大したことは相関している。葬列がなくなったことは葬儀屋からそれまでの仕事の大きな部分をとりあげてしまいう結果となった。そのため大正時代から葬儀屋はその仕事を多様化していく必要があった。それまでは単に供物、祭壇などを供給するだけであったが、大正以後になると納棺の手伝いや、式場(自宅「納棺、通夜」)の設営、準備、死亡届けの提出など、昭和初期になると会葬御礼の印刷等というように、徐々にそれまで町内(地域)がおこなっていた仕事を肩代りしている。地域のみならず、親族がおこなっていた仕事も、葬儀屋が浸食していく。死装束の既製化、死者の取扱の代行等がそれである。

(2) 葬儀の簡素化・合理化と死の対処法の変化

大正期の葬送儀礼の変化は、思潮としては、葬儀の「簡素化」、「合理化」として意識されている。明治の葬儀は、施主に非常な経済的負担をかけるものであり、中産の家が二年の間に父母の二つの葬儀を出すと家産が傾くとまでいわれていた。⁽²⁷⁾ 葬儀を盛大なものとすることは外に対する見栄であるとして否定的に捉えられていたが、同時に当時の葬儀は、いわば「分相応以上」の大きな葬儀を執り行い、物品を配撤して「氣前のよさ」を示さねばならない機会でもあった。これは死者への回向および供養（布施行）という言葉で読みかえられ、葬儀行為の根幹の一つとも考えられていた。

明治三十年頃から新聞や雑誌に葬列を批判する文章がよく見られるようになるが、この頃が葬列を行う葬儀の最盛期であったと思われる。また、二十年から三十年にかけては、盛んに教育、宗教、風俗等の「改良」⁽²⁸⁾が、唱えられた時期であった。そしてその改良とは多分に欧化をふくんでいた。とくに日清戦争直後の明治三十年代以降は、戦勝による大国意識と国債による増税を背景として国民に儉約を求める傾向が見られるようになる。

明治三十年代に葬儀の改革をうったえた人々がまず主張したのは、葬儀に際しての酒食の饗応や、喪家側からの引物および会葬者側からの供花放鳥等の贈答への批判、葬儀屋、花屋など所謂「不祝儀」によって通常以上の利潤を上げているものへの批判であった。すなわち葬儀での散財の習慣を虚礼、見栄のための浪費として戒めること、生産に関わらない消費のための消費を無駄として否定することであった。⁽³⁰⁾ 葬儀の「合理化」とはあくまで、葬儀を行う生者の側からの合理であった。

葬儀を盛大に華々しく執り行い散財することは、葬儀の祝祭的な側面と深く結びついている。蘭田稔は、祭には日常的には実在し得ない独自の経験的地位が存在し、それは社会行動の二つの相反する様式の強調によって実現される

とする。⁽³¹⁾ 一つが日常の規律の厳密な強調によって日常性を越える(超日常)祭儀(Holiday)的行動であり、もう一つが日常の規律を逆転する破壊行動に徹して日常を突破する(反日常)祝祭(Festive)的行動である。祭儀は形式性をその特徴とし、そこにおいては禁欲的犠牲と節度が重んじられ、正装のうちに社会秩序が徹底して表現される。社会的地位の上下によって差別されるが、一般に謹慎生活による聖別行為や精進潔斎による積極的浄化を必要とする。それに対して祝祭は仮装性を特徴とする。異様な服装や化粧が日常の社会的地位を隠蔽し、日常の社会構造が融解して、儀礼における、集団内の役割のみが自分自身となる。祝祭の様相は集団の高揚による交歓である。祝祭は聖犯であり、そこでは濫費、破壊などの放肆が重視される。藪田によれば、この祭儀と祝祭の両者が有機的に相乗作用によって祭の超越的位相がもたらされるという。この祝祭性および祭儀性についての視点は、大正期に起きた葬儀変化の特徴を捉えるためにきわめて有効であると考えられる。

明治期の都内葬儀に当て嵌めてみるなら、忌中の、特に納棺以後の喪家の人々の謹慎や、葬儀式における焼香の序列は葬儀の祭儀的側面を、葬列において葬儀屋から衣装を借りて異装することや、引物菓子を配ることは祝祭的側面をそれぞれ示している。明治における東京の葬儀は祝祭性の強い葬儀であったともいえる。

明治葬儀における祝祭性は飲酒ということに象徴的に現れている。⁽³²⁾ 特に、納棺や通夜など、死者と直接的、間接的に「接し」なくてはならない儀礼においてよく酒が飲まれている。明治期までであった丸通夜は死者が遺体として喪家にいる最後の夜を、遺族や親戚など関係の深い人々(忌のかかった人々)が共に過ごし交わりをもつことで死者を慰めるために行われると説明される。それによって死者の側も葬儀によって死者を完全に死なせるための準備をするのだと考えられる。柳田国男『葬送習俗語彙』によれば、入棺、穴掘、棺かき等に従事した人だけが特別の飲酒を必要とする習慣が各地方にあり、浄め酒とか身洗い酒とか呼ばれているという。⁽³³⁾ 「死穢を払う(抵抗力をつける)ためにハ

レの食物である酒の呪力をかりる」という民俗学における説明は、「一種オルギー的状况をつくることによって、葬儀執行集団が死穢の脅威に対抗する融即状況（コムニタス）を形成している」ことの民俗学用語による読みかえと解することもできる。

明治の通夜が祝祭的性格の強い儀礼であり、それと対照的に葬儀式は祭儀的性格の強いものであるとすれば、その間にくる葬列は祝祭的性格と祭儀的性格の両面をあわせたものであった。異装や膨大な消費は祝祭的な性格を示しているが、「しめやかさ」や厳密な「調子」の保持が要求されることなどは祭儀的性格を示している。明治期の葬儀は、祝祭性の強い儀礼から祭儀性の強い儀礼の順に並んでいる。明治期の葬儀では最初に来る儀礼ほど個人もしくはその家と関係の深い者だけが参加し、徐々に関係の浅い者も参加するようになっていく。参加する者の関係の深さと儀礼の祝祭性の強さは相関している。

「人生最後だから華々しく」という主張は葬儀の祝祭的要素の強調であり、「葬儀はしめやかにすべき」という主張は祭儀的要素の強調である。大正期における葬儀変化は葬儀の祝祭性の否定と祭儀性の強調という形をとってあらわれているともいえる。本当に夜通しで通夜が行なわれることも、派手な葬列が組まれることも、葬式で多量の菓子配られることもなくなり、その結果、通夜にしろ葬式にしろ祭儀性を主とした儀礼行為だけが残っている。葬儀といえば「しめやかさ」がまず主張されるようになってくるのである。⁽³⁴⁾

実際的に生産に関わるもののみが有意味であるとみる見方により、宗教儀礼の祝祭的要素が日本の前近代性に結びつけられ、正当性を失って儀礼の中から排除されていくという動きを想定することができる。そしてそうした動きは知的エリートといわれる階層からひきおこされた。

こうしたことは当時の忌の觀念の希薄化ともかかわっている。大正期には「弔い上げ」まで期間や、遺族の服喪期

間が短縮され、喪家の者が日常生活に復帰するまでの期間が短縮されている。会葬する側から見ても葬儀に関わる時間は減少している。告別式の死亡広告がそれ以前の葬儀式のそれとまず違うのは、前者の場合何時から何時と時間を区切って広告されていることである。昭和のはじめになると告別式でない葬儀の広告でも、儀礼の時間を区切るようになる。こうした葬儀の時間を短く限定してゆく動きにも、「生産中心主義」⁽³⁵⁾のまゝに宗教的な習俗伝統が説得力をもたなくなりつつあったことが示されている。

こうした葬儀への細切れの参加自体が、かつて葬儀に見られた様なコミュニティ的な状態（悲しみの共同体）をつくることを困難にしている。伝統的な村の葬儀において葬送（送り出すこと）が中心的な儀礼であった。これは死によって生じた影響力を喪家の者達から取り去り日常の生活に復帰させる、厄流し的な性格を含んでいたものと考えられる。こうした場合送り出す主体は喪家だけでなく村全体に及んでいたと考えられる。明治まで東京の葬儀も地域（町内）を中心として、ある程度のまとまりをもった送り出しの主体が存在したと考えられるが、大正以後は自分の家の葬儀でもなければ、一定の期間を通して葬儀に参加することはなくなる。葬儀の執行主体となり弔間を受ける（会葬される）範囲が、喪家だけに限定されるようになる。

大正期は死および死からくる圧力への対処法が著しく変化した時期でもあった。それまでのように死と直接対峙し交わることによって克服してゆくのではなく、死を覆い隠し身のまわりから遠ざけることによって対処しようとするようになる。

死穢の概念は死のもつ陰惨さ非衛生性とかかわっていると考えられるが、そうしたものを感じさせる事物が都市空間から排除されていった。⁽³⁶⁾これは都市における衛生と土地の有効利用のという考え方を背景に行われた。前述のごとく明治二十四年以降は警察令「墓地及埋葬取締細則」により市域内での土葬が禁じられた。昭和七年に市域が拡大さ

れると同年同名の警察令が出て、新地域内でも土葬が禁止されている。大正期になると墓地自体市外に出されるようになる。大正八年の「都市計画法」は墓地をも都市計画の対象とし、同十四年五月十二日に「東京都墓地改葬規則」及び「東京都墓地改葬規則施行細則」が、十五年十二月十八日には「特殊納骨設備承認手続」がそれぞれ施行され、市内の墓地は由緒のあるものを残して郊外に移されるか特殊納骨堂に納められた。市域は生者の生活が最優先される空間となり、死者は外に排除されるようになった。

大正頃になると火葬の習慣もほぼ完全に一般化した。⁽³⁷⁾ 火葬の普及も空間および時間の、生者にとつての有効利用という考えを背景としている。それによつて結果的に忌観念を衰微させる要因の一つになっていると考えられる。殊に大正以後の火葬は重油で焼き、遺体を急速に骨化するので死の汚穢感が薄らぐのである。明治期の薪によつて遺体を焼いていた火力の弱い火葬場に対して庶民のもっていたイメージは、その臭気や煙によるばかりでなく、墓地とさほど変わらぬものであった。⁽³⁸⁾ 明治末年から昭和初期にかけての発達した火葬場の様式や公園墓地はこうした陰惨さと非衛生性に相反するイメージを与えるべく工夫されたものといふことができる。⁽³⁹⁾

これは昭和以降の近代的火葬葬儀の本質をよく象徴していると考えられる。死を莊厳し、包み隠し、密閉して、火をもつてケガレを消（焼）去する。極めて短時間のうちに荒々しい生（ナマ）⁽⁴⁰⁾の死は制御可能な加工された死へとかえられる。ここにはかつての丸通夜にみられるように、生と死、浄と不浄という「対立の極限が劇的に融合する」⁽⁴¹⁾ような状況はないが、ほとんどマジカル（奇術的）であるといえるほど手際よく死が処理される。

かつては聖別された死者に近い集団（忌のかかった集団）が死と直接向き合う形でおこなっていた死の処理を、大正以来の近代的なやりかたでは専門家（葬祭業者、僧侶、火葬場の職員等）に任せるようになっていく。専門家達は死に免疫をもち職業的な冷静さをもつて処理をし、処理された後はじめて近親者がかかわるようになっていく。⁽⁴²⁾

ま と め

明治期から大正にかけて東京市域の近代都市としての性格が顕著なものとなり、特に震災以後になると職場と住居が分離するなど居住様式の変化がすすみ、生活形態、および生活意識も変化してくる。大正から昭和にかけての葬儀習慣の変化は直接的にはこうした東京の空間構造の変化や社会関係の型の変化による葬儀への物理的制約に由来している。また新しい生活形態の確立してくるに伴ってそれに適合する生活意識面でも変化が生じ、葬儀や、死の意味付けに変化が起こった。

葬儀を故人の死によって起きた事態の收拾のために行われる行動と捉えるならば、各々の葬儀の儀礼は死者および、喪家の者を社会のあるべき位置に再統合するまでの移行の過程であると考えることが出来る。明治までは死によって影響を被った人々(忌のかかった人々)が、共通の儀礼に参加してゆく中でその死に対処していた。明治葬儀では関わりの濃いもの、すなわち死から受ける影響の大きいものほど、早いうちから葬儀に参加しており、より長い期間をかけて死に対処できるようになっている。

大正期以後になると喪家の者以外は一般の会葬者とあまり変わらなくなり、社会が葬儀において果たす役割は葬送から弔問へと変化した。断片的な葬儀への参加は共同で死に対処することをより困難なものとし、その結果葬儀のあり様は共同体的なものからより個人的のものに変化している。

註

(一) 地域にこのような限定を加えるのは、この小論で問題とする都市化が、近郊農村地域が都市に組み込まれて行くような都

市化ではなく、すでに市街である地域がより高度に都市的な性格をもつようになるという意味での都市化であることによる。明治二年に設定された朱引内地域はほぼ旧江戸市街にあたっており、昭和七年に市域が拡大されるまで、すなわち考察の対象となる明治後期から大正末にかけての期間における東京の市街地域であったと考えられる。

(2) 大正期には郵便葉書での葬儀日時の通知が行なわれるようになっていたという。

(3) 品川区での聞き採りによれば、品川区大井町付近の天台宗寺院では戦後まで丸通夜をやっていた。そのとき法華経八巻をよんだが、一巻よむ度に会葬者全員が総回向(焼香)をし、それがおわるたびに料理と酒が出たという。

(4) 明治四十年十一月に浅草三筋町行われた落語家円遊の葬式に用いられた棺は、「当時民間では最高級の四天の上げ輿」であった。能美金之助『江戸っ子百話』(下)三一書房、一九七三年。一一三頁。

(5) 蓮華、放鳥とも親戚、知人などが一種の贈答として葬儀屋に注文した。現在行われている花輪などと同じやり方である。蓮華には金赤、銀赤の区別があり、対単位で注文を受けた。放鳥は鳩と雀を籠にいれ葬列が寺院にいたら放す。各々羽単位で注文を受けた。おかえり鳩といって鳩は戻ってきたが、雀はその都度捕まえる。

(6) 実際は関わりがないのに葬列に看護婦がつけられる場合、大概は決った人であったそう。葬列専門の看護婦が存在した可能性がある。

(7) 引物の菓子が残ると人足に渡すことが多かった。最初のうち人足は葬儀屋に余った菓子を預け、業者は葬儀屋のところにまとめて菓子を買いとりに来ていたが、後には寺院などで葬儀が終るのを待って直接人足から菓子を買うようになった。買収られた菓子は小さく切られ駄菓子屋の店先に並んだ。

(8) 「世には、フロックコートなどを着用して、細君に送られて我が家を出づる時は、はなはだ立派なる紳士なるにもかかわらず、その行く先を探れば、東郭播間の祭者についてその余を請うに類する者すくならず」堺利彦「風俗改良案」『堺利彦全集』第一巻、法律文化社、一九七一年。八五頁。

(9) 担ぐ人足自体は小數ながらかなり後まで残っていて、鳥越神社の千貫御輿のような常人では担げない大御輿を担ぐ仕事をしていた。

(10) 井上章一『靈柩車の誕生』朝日新聞社、一九八四年。一二九〜三〇頁。

(11) 「寺で配られる折詰のまんじゅう蒸し菓子は段々立派になって、よほどの貧乏人でないかぎり「塩釜」という紙包みの安菓子は配らなかつた。この塩釜さえ廃止して専ら簡素誠実で行こうと「自宅告別式」がはやり始めた頃(今から五十年前)は、

- だから菓子屋がおどろいた。」秋山安三郎「忌中」『下町今昔』永田書房、一九七六年。
- (12) 内田魯庵「ベクダン」『内田魯庵全集』補巻一、ゆまに書房、一九八七年。二〇二頁。
- (13) 明治三十年頃に頻繁に行われた明治期葬儀への批判は、主に葬儀にかかる多大な費用を内実のない、分不相応な見栄によるものとして難じるものであった。これらの批判は啓蒙的な西欧合理主義の観点からばかりでなく、分をまもるという伝統的な庶民道徳の観点からもなされた。明治期の葬儀への批判者が用いた言葉が葬儀の「簡素化」・「合理化」であり、実際大正期におきた変化も一般に「簡素化」・「合理化」として理解されている。
- (14) 平出鏗二郎『東京風俗志』富山房、明治三十五年、「生活の古典双書版」八坂書房、一九七五年。二〇六頁。
- (15) 『東京百年史』第三巻、五七四頁。
- (16) 明治三十六年から三十七年にかけて東京電車鉄道株式会社、東京市街鉄道株式会社、東京電気鉄道株式会社によって、品川―新橋―上野間、数寄屋橋―神田橋間―日比谷―半蔵門間、土橋―御茶ノ水間に市内電車が開通し、三十九年九月に三社統合して東京鉄道株式会社となった。さらに電車利用の高まりから、三十九年十一月に市会が市有を決めたが、財政的な問題からうまく進展せず、ようやく四十四年に市有が実現した。
- 吉原健一郎「東京の都市交通」『明治大正図誌』東京(二)筑摩書房、一九七八年。一三九―四〇頁。
- (17) 東京都交通局『東京電氣局六〇年史』一九七二年。一〇八頁。
- (18) 平出前掲書、二〇八頁。
- (19) 大正七年の松下氏の父親の葬儀のとき、氏は寝棺で葬送してやりたいと世話人に希望したが、火葬場に寝棺用の籠は一つしかなく華族様でもなければ使えないといわれて断念したという。
- (20) 堺利彦「風俗改良案」『堺利彦全集』法律文化社、一九七一年。六五頁。
- (21) 井上前掲書。八二頁。
- (22) 葬儀習俗を改良するという考え方は比較的早くから存在したが、実際にそれが特に積極的な信念をもつ人以外にも広まるためには、従来の習俗に変わることをしてもやむを得ぬと考える条件が整うことが必要であったと考えられる。関東大震災で略式の葬儀を行わなくてはならなかったことなどは、葬儀をより簡素に行う習慣をひろめるためにプラスに働いたと考えられる。
- (23) 『東京百年史』第四巻、二七三頁。
- (24) 「勤め人や学生の住居と職場学校はどんどんきり離され、通勤通学の電車の朝夕はすでに明治四十三年ころラッシュ現象

があらわれるようになった。『東京百年史』第三巻、六五九頁。

大正九年に行われた第一回国勢調査によれば、東京市内の人口は二一七万三二一〇人である。この年都市計画法が制定されたが、郡部を含めての計画地域（後の大東京地域）の人口は全体で三三五万人であり、百万人以上が東京市の外に居住していた。これが大正十四年の第二回国勢調査によれば、市内が約二〇〇万人であったのに対し、郡部は十万人以上も多い二一〇万余人となり構成比率が逆転している。大正十年代の私鉄の創立はこのような状況に対応したものであった。（吉川前掲論文、一四一～二頁。）

(25) 『東京百年史』第四巻、二七四頁。

(26) 松平誠『祭の文化』有斐閣選書、一九八三年、二四九頁。

(27) 野口勝一「葬儀の弊風を改むへし」『風俗画報』第一七二号、一八九八年。

(28) 明治三十一年の『風俗画報』第一七二号に野口勝一が「葬儀の弊風を改むへし」を、一七四号に山下重民が「葬儀論」、方寸舎が「葬式瑣言」という文章を書いている。また『万朝報』の記者であった堺利彦は明治三十二年に「風俗改良案」という続きもののコラムで葬儀風俗の改良を唱え、さらに明治三十六年には「葬式の改良―行列を作つてねりあるくのをやめよ」という文章を書いている。

(29) すでに明治二十年の『団々珍聞』に載せられた「当世改良競」に、生活様式、環境を「改良」してゆくという主張を見ることが出来、風俗改良を東京市民あたりは率先心がけるべきとする声が随所にあがったという。二十四年には土肥正孝の『日本風俗改良論』が刊行され、翌々年には五版を数えるほどの売れゆきを示した。（『東京百年史』第三巻、一八二頁）宗教界を見ても、三十一年に井上円了の『僧弊改良論』が出されており、この中で井上は慈悲の宗教としての仏教を説き、仏教による慈善事業を奨励している。そこには少なからずキリスト教からの影響をみとめることが出来る。板垣退介によって風俗改良を目的とした「同気倶楽部」が創られたのもこの頃である。

(30) 野口前掲書。

(31) 蘭田稔「祭―表象の構造―」『日本祭祀研究集成』第二巻、名著出版、一九七八年、三三八～三〇頁。

(32) 聞き書きによれば、「昔から葬儀に酒はつきものであり、葬儀で世話になる人には必ず酒をだしたものだ」という。

(33) 柳田国男『葬送習俗語彙』国書刊行会、一九七五年版。七八頁。

(34) この変化は近代化にもなってみられる宗教の所謂「道徳宗教化」と関係していると思われる。柳川啓一は戦後の「祭ブ

- ーム)についてふれて、かつては祭の不可分の一要素であった祝祭的な「乱痴気さわぎ(マスカレード)」が、現在の一般に整然とした祭では、探し出すのがなかなか困難な状況となっていること。宗教研究者の多く、また神道神学者でさえそうした要素を日本人の前近代性として冷笑し、批判しており、その根本には生産とつながりのある宗教、世俗内の禁欲主義を近代的宗教の典型とする前提があったことは明らかであることを指摘している。(柳川啓一「祭の宗教学Ⅲ―破壊および陰退―」『季刊現代宗教』1―5ユネス出版、二〇五頁)
- (35) 柳川前掲論文、二〇六頁。
- (36) 当時の公園課長で多摩霊園の企画者でもある井下清は、都市の葬務施設について、「葬務施設が存在が、都市の躍進的思想に反することの対策と、葬地の拡大が華麗なる都市機構に暗澹たる陰影を与えるのみならず、貴重なる活動面積を死灰の都に蚕食される事等が、都市問題の論点となる」と述べている。井下清『都市と緑』東京公園協会、一九七三年。四二二頁。
- (37) 昭和八年調べの東京市における火葬数は七八五九八人で死亡数に対する火葬比は九五%であった。井下前掲書。四三〇頁。
- (38) 「火葬は墓地よりも更に強い感情と陰惨な気分をもたらすのである」 井下前掲書、四一頁。
- (39) 昭和十二年に完工した東京都瑞江葬儀所の建物は、「殊にこれらの建物が陥り易い所謂『霊柩自動車』型と称される醜惡な様式を排して、この現代構法に忠実な然も死者永遠の門出を明るく美しく然も飽く迄静謐嚴肅に見送るに相応しいものとして、在来の火葬場のもつやゝもすれば陰惨な印象を一掃(『浅香勝輔・八木沢荘一共著『火葬場』大明堂、一九八三年、一一九頁。)したものであった。今日近代のかつ荘重なフォルム、明るく衛生的なイメージをもつ火葬場は全国に普及している。
- (40) 遺族による即日収骨が可能となったのは昭和二年六月、東京町屋火葬場に重油炉二基が完成してからである。以後重油炉はすみやかに普及した。
- (41) 藪田前掲論文、三三〇頁。
- (42) これは戦後、家族が自宅で死をみとるといふやりかたを放棄し、臨終のときを病院(医師)にまかせてしまうようになったことと相通する現象であるように思われる。現代では臨死は医師にまかせ、葬式は葬儀屋、僧侶、遺体の処理は火葬場にまかせてしまう。死は遺族からさえ覆い隠され、隔てられたところで専門家の手で処理されて墓に入るのである。こうした現象の端緒を、東京においては、すでに大正後期にみる事ができる。

ターミナルケアにおける人間の問題

吉 村 正 治

只今ご紹介を頂きました吉村でございます。何分にも、日本宗教学会に出席させていただくのは初めてでございますが、お気に召すようなお話が出来るかどうか大変心許ない心境でございますが、このような光栄な機会をお与えいただきました田丸会長、鈴木学術大会会長、それから皆様にあつく御礼申し上げる次第でございます。

今日は、最近世間で話題になっておりますターミナルケアの問題についてお話しをするわけでございますが、日頃私は、生物物理学の分野にも顔を突っ込んでおりまして、その辺のお話しもさせて頂きたいのですが、それにはどうしてもスライドを用いてご説明申し上げないと、なかなか巧く表現できない内容のものもございまして、そのへんは一つご了解頂きたいと存じます。

末期医療に関するケアの在り方の検討報告書 [Slide 1]

只今ご覧に入れておりますものは、本年（平成元年）の6月16日に、厚生省の健康政策局総務課長名で、だいたい全国の主な病院に配付された資料でございますが、その内容はターミナルケアに関する現在の問題について、色々な角度から検討したその現状報告書のようなものでございます。もともとこれは、東大の森岡教授を長とする検討会が厚生省の主催で行われまして、厚生省がその内容報告をほとんどそのままの形で配付されたようです。現在議論されている問題点をほとんど網羅していると思われまますので、これを私なりに、内容の

目次のようにまとめたものとしてご覧いただきたいと思います。

1. 延命医療と Quality of Life
2. 自宅終焉希望とその障碍
3. がん告知の現状と問題点
4. 末期状態告知の条件
5. 延命医療と living will (尊厳死)
6. 末期医療に望ましいケア
7. 必要な末期医療施設 (ホスピス)
8. 在宅末期医療システムの確立 (トームドクター, ホームヘルパー制度, 移動入浴車, 費用負担制)
9. 国民の理解

まず目につきますのは、現在の医療は延命医療になりつつある、つまり、昔のように患者さんの苦痛を和らげようとか、病気を治そうとかいう医療とは、少し違った方向にあるという点でございまして、患者さんの意識がなくなっても、とにかく命だけ永らえようというような方向が出て来ている問題でございまして。植物人間のような状態になっている方が多くなっていることを反映しているわけですがこれは本質とは違っているのではないかと、人生はもっと価値のあるべきものであって、何も分からないのにもかかわらず生きていると言うのはどういうことなのだろうか問われています。その結論は、quality of lifeつまり有意義な人生はどうやって生きるか、と言うことに要約されております。これに関連して、調査資料の中に出てきている問題の一つに、非常に重症で、死を目前にしているような方、そういう方は、(昔からよく云われていることですが) どうせ死ぬならば自宅で死にたいという方が多いという事実があります。しかし現実はどうかと申しますと、現代は家族が零細化して核家族になっているので、色々な障害がたくさん出ております。つまり家族が面倒を見切れないということになってくるわけです。一方そういう死を直前に控えた方の要求というのは、延命医療の結果として、非常に多彩になってきているわけで

す。特にそういうターミナルといわれている状態のうちで、一番多いのは癌の患者さんについてでありますけれども、殆どのドクターは患者さんに「あなたは癌です」と告げることを嫌がります。それには色々な事情もありますけれども、患者さんがショックを受けて、自殺でもされては困るというような端的なものから、説明の煩わしさなど種々の要素が絡んでくるという問題があります。しかし患者さんの側からの知らせてほしいという要求が最近強くなってきている傾向もあります。また家族の方、患者さんの周囲の方なども、この問題を取り上げてくる方が多くなってきております。ご承知のとおり、これまでは患者さんに告知して自殺等なさいますと、けしからんと言うことで家族の方から告訴されるというようなことのほかに、その逆のケースも出てきておりました。そのような事を知らせなかったのは医師の告知義務違反だと、医師が告訴されたりするようなこともあって、この問題は確かに深刻になってきております。つぎに私がとりあげたいのは、延命医療と living-will（本来は生きようとする意思、生きようという希望といった意味になりますけれども、現在では living ということを単に生きるということではなく、非常に意義のある生き方と考えまして、それが保てない時にはもう終わりにしたいと、ですから逆にいえば尊厳死という事になります）の問題です。同じような表現で安楽死というのがありますが、これらをめぐっての問題がやはり一番大きな問題でありましょう。英米など外国においても議論されています。今日はここに焦点を当ててお話しをしたいと考えております。

それから当然の問題ではありますけれども、末期医療に伴うケア。このケアという言葉も問題のある言葉でございまして、従来はお医者さんの世界ではケアというと医療を指すわけです。現在でもターミナルケアといっても医療のことを指す方が多くいらっしゃいます。しかし最近の世界的な趣勢を見ますと、careという言葉は大変広い意味に用いられておまして、精神的・肉体的な介護といえますか、看護と申しましょうか、まあお世話をするという包括的な意味になるわけです。今日では医療という care はケアと呼ばれているわけでありまして、非常に狭い意味になるのですが、翻訳語として適当な言葉がござい

ませんので、ここでもケアとしておきます。さて広義のケアという立場からは末期医療の対策は病院のみに任せておけないということになるわけですが、まあ最近我が国でもよく使われるようになりましたホスピスという言葉がありますが、ホスピスが我が国にどうしても必要であろうという問題になりましょう。厚生省通達でも、どうして我が国にホスピスが欠けているのかという現状についてもいろいろメスを入れておりますが、ホスピスについては最後にやや詳しく述べることに致します。

最初に述べました本来患者さんが希望することが多い自宅終えんというパターンではありますが、それにはいろいろな障害がございますけれども、それを何とか克服するための提案もこの報告書は出してあります。たとえばホームドクターというのがありますが、開業している先生方でもなかなか往診に来ていただけないというのが現状でございますので、どうしてもこういう制度が必要となるわけです。また同じようにホームヘルパーというのがありますけれどもボランティアの方の好意に甘えてばかりいるわけには参りませんので、どうしても制度的にホームヘルパーを養成していくことが必要であろうと。また、よくいわれますが、体の自由がきかなくなると入浴などの問題が生じてきて、そうした施設が必要になります。経済的な問題に移ってきましたが、結局は国費で設備を揃えていくこととなりますが、ご承知のとおり、日本は付加価値税でさえ満足に集められない状況でございますから、提案だけではどうにもならない。結局国民のみなさんの総意でもって実現していきたいというふうにまとめられています。ただしこれはまさしく報告書でございます、お役所への希望をただ羅列しているだけではございません。本来はお役所がすべきことなんでしょうが、国民全体の協力がなければ到底できないという積明の要素も含んでいるものでございます。

こうした問題点全てについて述べると大変な時間がかかりますので、私なりにこの中で現在最も中心的な問題といえるものを拾いまして、さらに詳しくご紹介させていただくとともに、私の考え方なども折りに触れて取り混ぜましてお話しさせていただきたいと思っております。では次のスライドお願い致します。

1. 安楽死 Euthanasia の語源
2. 「良き死」の考え方
 - a. 安楽死 (easy & painless death)
 - b. 大往生 (peaceful death)
 - c. 尊厳死 (death with dignity)
3. 積極的安楽死 (active euthanasia)
 - a. 安死術死 (mercy killing)
 - b. 任意的安楽死 (living will)
4. 「植物状態」と安楽死
 - a. 自然死 (natural death)
 - b. 客観的安楽死 (substituted decision)
5. 消極的安楽死 (timid euthanasia)
 - a. 無痛死 (painless death)
 - b. 自然死 (natural death)
6. 相対的安楽死 (relatively euthanasia)
 - a. 主観的安楽死 (voluntary euthanasia)
 - b. 相対論的安楽死 (relativity euthanasia)

まず現在もっとも盛んに議論されております安楽死の問題から申し上げます。安楽死というのは非常に分かりやすい言葉ではありませんけれども、よく調べてみますとみなさんそれぞれかなり異なった意味で使っておられるようです。比較的最近の論説などを集めて分析してみました、私その内容にいろいろ種類があることに気がつきまして、分類してみました。まずそこからご説明申し上げたいと思います。

歴史的に考えますと、この安楽死という言葉は、ユーサネイジア euthanasia という、ギリシャ語源のことば（ラテン語説もありますけれども）のようで

ざいます。文字の解釈では eu が「良き」thanatos が「死」ということで、「良き死」というような意味になります。歴史的にいろいろな場面で使われてきた言葉であります。

現代の使われ方は大変複雑になっておりますので、その元にもなっている少し前の時代のものを整理致しますと、まず文字通り解釈 easy and painless death, 楽で苦しみのない死, それを安楽死とする流れがございます。スライドのbはさておきまして、三番目の先ほど述べました尊厳死, death with dignity, これとはじめのとを比べてみますと、死に方の面でやや違いがあります。安楽死という時には多分に他力本願的な要素が強いわけであります。楽に死にたい, けれども自分としてはどうしようもないから, だれかの手を借りて楽に死にたいと言うわけで, 逆にこれを受け入れた側にとっては殺人ということが問題になってまいります。尊厳死の場合は, 思想的・宗教的にこういう死に方をしたいという希望があるわけで, それがどうにもならなくなった場合には自殺ということになりやすい, どちらかといえば自力本願的な死に方がございます。もちろん第三者からみて立派な死に方をさせてほしいと頼まれることもあります, 第三者から見て立派な死に方が, 御本人にとって立派な死に方でない場合もあるわけですから, これは御本人の自意識の問題が強く影響する死に方がございます。これについてはまた詳しく後ほど述べたいと思います。

大往生というのは, 英語で言えば peaceful death, これら二つの中間に位置する言葉でございまして, 仏教的に見ますと哲学的な, 大変深い意味を持っていて, むしろ尊厳死と重なると思われませんが, 西洋の peaceful death というのはむしろ安楽死的な要素が強く, 大往生という日本語自体についても考える必要があるかと思われまます。まあ, こういう三つの流れがあるという事でご承知おきください。

さて, 安楽死の中で最も積極的なものは何かと申しますと, さきほど申し上げたとおり殺人罪になってしまう恐れがあるわけですが, 積極的安楽死 active euthanasia というものがございます。刑法から言いますと, いまでこそ安楽死という言葉が使われるようになりましたが, 昔は安死術による死であると, そ

ういうわけで殺人的な要素を含んでいたわけですが、mercy killing という言葉、mercyは慈悲とかあわれみとかいう意味でありますから、非常にヒューマニズム的な意味合いを強く持った言葉でございますから、かわいそうでどうにも見ていられないからいっそ楽に死なしてあげよう。ですから、刑法のうえでは有罪になってしまうとしても、非常に一般には受けている考え方でありませぬ。ヨーロッパで安楽死が強く支持されているのも、このような慈悲とかいった立場からの共感があるわけでありませぬ。しかし刑法の見地からすれば、これを受け入れてしまったら大変な社会混乱を引き起こすことになりますから出来ないと。

積極的安楽死のもう一つの形として、任意的安楽死というのがありますけれども、これがまさに先ほど挙げました、living will とよばれる尊厳死であります。イギリスでの状況で述べますと、イギリスでは上院に何度も安楽死法案があげられながら否決されている経緯がありますが、本人から、これでは人間としての尊厳もないからなんとかしてくれよ、とたのまれた場合には、これは任意的安楽死という事になります。しかしながらこれは、第三者によって生命を終わらせてもらうという意味で、非常に危険な要素を持っているわけだ。

さて、安楽死という言葉がクローズアップされてきた背景には、植物人間という状態、患者さんが意識がなくなって、しかし死んでもいないで横たわっている、そうした状態になってしまった人が、最近大変多くなっていることが挙げられると思います。たとえばアメリカあたりでは、二十数州の州法で認められていることですが、そういう状態になる前の本人の希望があり、また倫理的にも妥当な、自然死に近い死に方ができると言う場合には、死なせてもいいだろうという、消極的致死の考えがあります。つまり natural death と言う形になるならば、そのときには人工的な延命は止めてもいいと、こうした消極的致死の考え方が主としてアメリカ辺りでは広がっています。法的にも多くの州で続々と承認されておりますし、また全体的には大統領もそれを認めるサインがなされておりますが、しかしもう一つ問題が残っております。客観的安楽死、英語で言うと substituted decision 「委託された決定」ということにな

りますが、言葉のとおり本人の意思は全くない、そのときには、家族や近親者が相談してこれは安楽死にしてもいいだろうと決めるわけです。本人の意識がなくなる前に、こうしてくれと言う本人の希望がとれていれば自然死の方向に向かうわけですが、そうではなく、たとえば交通事故によって意識がなくなっただまらずと置かれているような場合など、ある時点で倫理的な判断を行って安楽死を決定するわけで、こうしたものは、大体において消極的安楽死というようなグループに分けることができると思いますがニュアンスはかなり違っております。消極的安楽死というのは、本来は *timid euthansia* ということになります。本質的には植物状態というものに近い対象に対する考えでありますけれども、内容的には少し異なるものでございます。消極的安楽死というのは、積極的な安楽死に対立すべき考えでありますけれども、歴史の中ではこちらが本当の主流派であったと考えられます。*timid* というのは、控え目というよりは、「気弱な」というような意味でありまして、こういう状態になってしまったならもう生命を終わらせてあげるのがいいんじゃないでしょうか、そういう表現のもとに生まれてきた考えでありまして、文字通り無痛死がその典型なのであります。痛んで痛んで、苦しんで苦しみ抜いている患者さんの前で、もうこれは安楽死以外にないのではないのでしょうかというような状況であります。これが *easy and painless death* といわれるもので、いわゆる消極的安楽死の最たるものといわれております。

ホスピスの最初の例と言われております、ロンドン郊外に設立されたセントクリストファーズホスピス。これはスリー・サウンダーズというかたが創設されたものでして、このかたは当初看護の方面のお仕事をされながら、社会改革家のようなお考えを育てられた方ですが、それには医学をきちんと学ばなければならないと思立って女医さんになられまして、医学に欠けている介護を考えていってホスピスという発想を打ち立てられた。それは、治療をしたうえで、もうこれは助けようがないんだと言うことになれば、そこででも治療はしない。せめて苦痛を和らげなるといふしかいんだと、これがホスピスという思想でありまして、やがて世界中に広まったのであります。それがなぜ消極的安楽死に

つながるかと申しますと、麻薬を使うからなのです。どうしようもない痛みを止めるには、これはもう麻薬に頼るしかないわけです（もちろん麻薬でもどうしようもない種類の痛みもありますが）。そのことで確かに痛みは軽減できるのですが、特にガン患者の場合に明らかなことですが、麻薬を使うと死期が早まってしまいます。したがって、延命という目的からは外れ、むしろ寿命を縮めることになるわけですが、それは仕方がないのではないかとということで、自然死にいたらしめる致死と考え、それを消極的安楽死といったわけであります（これを安楽死というべきかについては、私には多少疑問もありますが）。

自然死 natural death と申しまして、現在している延命行為は止めようという立場と、苦痛を和らげるためとかいろいろ名目はありますけれども、なにもしなければ死んでしまうのだから、寿命を縮めることにはならないからといういま述べたような立場と多少の違いはありますけれども、自然死という方向に議論が進んでいく安楽死の流れは共感する人々が多いように見受けられます。心臓を電氣的に刺激し続けるとか、血管に栄養を送り込むとか、人工的な形での延命措置は殆ど行わない、そうすると患者さんはそのまま死んでしまうわけで、いわゆる積極的安楽死とは違うとは云え実はかなり近い。植物状態の場合には、このように積極的と消極的との中間（いくらが消極的よりではありますが）となる安楽死論が生まれるわけであります。

また最近でてきた考え方で、相対的安楽死というのがあります。最近出てきたとはいっても、もちろん歴史的には古くからこの考え方もあったわけで、たとえばみなさん御存知だと思いますが、ソ連の作家で、『真昼の暗黒』などという作品を書いて、体制を激しく批判した人がありました。その作家は捕らえられ、そして拷問されるという結果を恐れたのでございましょう、自殺してしまったという事件がございました。そういう場合には、ご自分で相対的に良いと思われる死に方を選んだ、これはある態味では尊厳死に近いものでございますが、言わば自殺型の安楽死であります。

こうした古典的なものとは違って、現在の相対的安楽死というのはもっと観念的なものとなって、まあアインシュタインの相対性理論とか、そういったも

のに近くなっています。たとえば、患者さんの苦痛は、周囲の人間にはどんなにしたって結局のところ理解できないものなのですが、とにかく本人の主観に基づいた主観的安楽死 voluntary euthanasia といったような立場がございます。これも本質的には御本人の意思に基づいた形での治療や安楽死を考えていこうという立場であります。したがって御本人の意識がない場合には、このような立場はありえないのでありますが、あくまでも主観を中心とした立場に立っていこうという考え方であります。これも先に述べましたような自殺関与罪というような罪に問われる可能性があるわけであります。

なかでも、相対論的安楽死というのは、文字通り相対論的な見方でございます。患者さんの気持は分からない、だから第三者は云々できないという立場に立ったものであります。アインシュタインの相対性理論からは、われわれが光に近い速度で宇宙のかたへ行って帰ってきたとすると、地球上では大変時間がたっていて、われわれの孫の時代になっていたりして、とてつもない時間のずれが起きるといふ浦島太郎のような話が生まれますが、空間を異にすると両者のあいだの時間さえも一致しないということをが分かっています。これは物理学では証明されております。同様に、死に向かっている患者さんが、現在何を思い何を望んでいるか、そうしたことは治して他人に分かるものではない。たとえ応答ができる患者さんであっても、その応答には相手を思いやる気持があったりして、患者さんの本心を反映しているとは限らないが、ではどうすればいいのか。本人の意思のみを是認する考えですから、意識のあるうちは傍観と延命を策するが、意識がなくなれば自然死をもってゆくしかない、とまああこいうことになります。意識のあるうちは、痛いと言えば麻薬を用いよと、いうことにもなります。

安楽死と一口に言ってもこのようないろいろな考え方がございまして、大変状況も複雑多岐になっているのでございますが、こうしたさまざまな考え方が出てくるきっかけには、非常にしっかりした歴史的背景がございますので、それをこれからお話して参りたいと思います。

安楽死論最近の経緯と背景 [Slide 3]

1798	Malthusian theory
1892	メンデルスゾーン (独)
1905	森 鷗外 (金毘羅)
1918	森 鷗外 (高瀬舟)
1936	任意的安楽死法案 (35対14, 英)
1938—1945	Incurable mental patients (独)
1962	名古屋高裁判決
1967	シスリー・サウンダース (センホクリストファーズ, 英)
1969	任意的安楽死法案 (60対41, 英)
1975	カレン・アン・キンラン事件 (米)
1976—1988	自然死法案成立 (22州, 米)
1977	日本安楽死協会東京宣言
1978	スイス医学アカデミー声明 (スイス)
1979	チューリッヒ州民投票 (20万対14万, スイス)

このような種々の安楽死論が生まれてくる背景には、歴史的にその契機となるような事件が沢山あったわけではありますが、今度はそれについて見て参りましょう。

二百年前にトーマス・マルサスという人の、Malthusian theory というのがでまして、これはもちろん安楽死の本ではなく、人口論についての著作なのですが、じつはこれが安楽死の考え方に非常に影響を与えております。たとえば第2次世界大戦中に、ヒトラーは非アーリア系の人びと数十万を大量虐殺しましたし、また精神病患者なども、社会に生きていても何の役にも立たないということで、ヒトラーのいう安楽死をさせられたという、大変な虐殺事件がありました。その理論的背景としてこのマルサスの考えがあったことは間違いないわけでありまして、だからこそヒトラーも自信を持って自分のやったことは安楽

死であると述べているわけです。

マルサスの本でいわれているのは、このままでは人口が増えていって、食べるものがなくなってしまう。また、そうでなくとも、環境汚染などの問題が必ず出てくるから、人口を抑制する政策を取っていかなければならない。けれども、産児制限などでは成功しえないのであって、実際にあるところで産児制限すると別のところで爆発的に人口が増えるというようなことがあって、うまく行かない。その結果、やはり姥捨て山とか、そういった現象が出てきてしまうだろう。そういった内容であります。これがもたらしたサジェスションがヒトラーなどに利用されていくという事になるわけであり。極論すればやはり人類にとって為になる人を残していこう、そのためには足を引っ張ってしまう人にはこの際身を引いてもらうしかないという論になりかねないので、まさしく大量虐殺を生むわけであり。

しかし1892年になりますと、ドイツのベルリン大学のメンデルスゾーンという先生が、安楽死論について非常に見事な系統づけを行い、また新しい議論を展開しています。この当時ちょうどドイツに留学しておりました森鷗外は非常に大きな感銘を受けまして、『金毘羅』とか『高瀬舟』とかいった小説を書いて安楽死の問題を取り上げているわけですが、『金毘羅』の方は大して話題にもならず、取り上げられもしなかったのですけれども、1918年に『高瀬舟』がでますと、これが大変な論争を引き起こすわけです。安楽死をさせるという事は罪になるけれども、それは本当に罪としてしまっているのだろうか、と言う森鷗外の発想は、メンデルスゾーンと同じものであります。

それからまた時代が下がりますけれども、英国で任意的安楽死法案というのが1936年に上院に提議され、このときは35対14で否決されております。圧倒的にこのときは反対の方が多いわけですが、のちに、1969年になりまして、ちょうどこの頃植物状態の患者さんが増えてきたという状況を反映して、理性を失った状態に限って安楽死を認めよという形で、再びこの安楽死法案が上院に提議されました。こんどもやはり60対41で否決はされたのですが、数字でお分かりのとおり賛成の立場を取るパーセンテージはむしろ上がっております。

ちょうどその間になりますけれども、先ほど述べましたように、第2次世界大戦中に、ドイツでは Incurable Mental Patients と言うことで、合計27万5000名の精神病患者が殺されております。戦争が進んでいくうちに食料事情が逼迫してきますが、それでも前線の兵隊さんたちには食料を送らなければならない、自分たちの食べるものもなくなってくるというような時に、治る見込みもないし、何の役にも立たないし、将来ドイツに対して何も貢献しそもないこれらの精神病患者さんたちをなんで生かしておかなければならないのだろうということ、これらの患者さんたちが全て抹殺されたわけでありましたが、その方法は楽に死なせてやれいということで、安楽死という方法が取られたわけでありました。

このような大変な事件があったことで、世界中に安楽死という問題がクローズ・アップされてきたわけでありましたが、日本においては1962年の名古屋高裁判決があります。これは御存じのとおり、病気で苦しむ自分の父親を見るにみかねて殺したというものでありましたが、このとき裁判では、この件は安楽死として認めがたいので有罪だという判決を下しましたこのときに、安楽死に対してある程度の解釈を与えているのでこれが注目されたわけでありました。裁判長は、本人が安楽死を希望しているというのは事実だけれども、本人の希望が合理的であるかという点について疑問がある。頼まれれば何でもやってやればよいというわけでもなかろう。息子は見るにみかねたというけれども、本人がそういう以外に、誰が見てもこれはひどいと思うような傍証に乏しい、そのように述べております。そしてそれらにくわえて3つめに、安楽死の希望をかなえてあげるという行為は、現在のところ医師以外には認めがたい。そして本人は医師ではない。また医師であったとしても、たとえば倫理委員会などの有識者たちも医師と同意見で、それでは先生お願いしますと、そういったような状況がない。他にもいくつか上がっておりますけれども、この裁判ではこのような形でいくつかの基準を上げて、それに基づいてこの件は有罪であるというようにいたしました。さてそれでは、この裁判長のというような条件を全て満たした安楽死が許されるのかという事になります、いまのところそのような判例は起こっておりません。

この裁判官自身、当時の社会的状況、たとえば先程のシスリー・サウンダース等の提言にかなり影響を受けているわけでありましたが、とくに日本においてはこの問題に関してかなり早くから提言がされたわけでありまして、この点からもこの判決は注目されるのであります。

さて、シスリー・サウンダース、この人はセントクリストファーズ・ホスピスを作った人でありますけれども、何をするかと申しますと、麻薬で本人の苦痛を和らげてあげようと、そういうことであります。本人の寿命はそれで縮まることとなりますが、それはしょうがないと、そうしたホスピスの考えはヨーロッパに根強く残っていると同時に現在広まっている考え方であります。こうした背景がありながらもなおイギリスでは安楽死法案が否決され続けているわけでありまして、その後1975年にアメリカで有名なカレン・アン・キンラン事件があったわけでありまして。これは植物状態になった娘がかわいそうだから、呼吸装置を外して欲しいという父親の訴えであります。たいへんな議論のすえ結局この主張は法的に認められます。そして翌1976年から1988年にかけて、米国の各州で自然死法案が成立していくわけでありまして、1988年の段階で22州の州法でこれが認められたこととなります。おなじころ1977年に日本でも安楽死協会が成立しております。これは現在日本尊厳死協会と名前が変わっているようですが、これまで述べてきた安楽死論争の歴史を見ますと、このように安楽死と尊厳死を同じように見るのは抵抗感をなくすためであったとしても、少しおかしいという批判が根強くございます。

ちょうど同じ頃、1978年でございますけれども、世界をゆるがす大事件のもととなりましたスイス医学アカデミーの声明、人間はただ生きているだけではしょうがないから、延命のみを医療の目的とするのは間違っている。やはり尊厳な人生、価値ある人生を見出すことのできないやりかたは、単なる延命を目指すのみであって、それでは医師として落第だと、医師はその人の人生にとって価値ある方向に努力しなければいかんだろうというものであります。そして1979年にスイスのチューリッヒ州で、積極的な安楽死を認める法案に対し州民の投票が行われることになったわけですが、州としてはそういうことをして

もらいたくないわけで、いろいろ制限をしたりしたようですが、しかし投票は行われ、賛成60万対反対14万で可決されました。ただし一つの州でだけ刑法を変えるというわけにいきませんから、連邦議会でも話し合いが行われ、このときは否決されてしまったために、スイスでは刑法上は安楽死が認められておりません。けれども住民の意思は賛成の方が圧倒的に多くなっていたということから、安楽死が世界的な問題になってきたと言えるのであります。

ターミナルケアと安楽死 [Slide 4]

1. Easy & painless death (Euthanasia) と peaceful death (大往生)
2. Euthanasia (安死術) と自殺 (刑法202条自殺関与罪, 積極的安楽死)
3. Active euthanasia
 - a. mercy killing
 - b. convenience euthanasia
 - c. useless eaters (独: 1938—1945: 275,000)
 - d. Malthusian theory
4. Euthanasia と宗教学的批判
 - a. 生命の使用権と処分権
 - b. 苦痛と贖い
 - c. 弱者に対する圧力増大
5. Euthanasia death with dignity (尊厳死)
6. Euthanasia と植物人間

これまでの問題をまとめますと、まず安楽死の語源と内容、それぞれの相違について説明しました。それから刑法上の問題では、安楽死の側からは自殺に関与したという事で有罪とされる可能性があるのですからこれを避けたいわけで、また刑法の側からは、安楽死を認めてしまったら大変なことになってしまうという気持ちがある。それから積極的安楽死は一番理解しやすいあり方ではありますが、しかしまた非常に危険な面も持っていると申し上げました。くわ

えて、convenience euthanasia, これは先程の分類には挙げませんでした、実は獣医さんの方で使われている言葉であります。convenienceというのは「都合のよい」あるいは「ご都合主義的な」という意味であります、ということと申しますと、ペットを飼っているが、止むにやまれぬ事情でマンションを移らなければならなくなった、今度のマンションはペットを飼ってはいけなないので手放さなければいけないけれど、捨てるのはかわいそうだし、だれかにあげてもいじめやしないかと心配だから、いっそ獣医さん殺してください、というような依頼が最近増えているということです。これは本当に御都合主義的な安楽死で、ペットは獣医さんに頼んで安楽死させて自分は罪の意識もなくはいさよなら、そういうやり方に対して獣医さんたちはかなり深刻に考えておられるようでございます。自分たちは屠殺場をやっているのではない、ペットの病気を治して元気にする仕事をしているのだと、それを殺人のような依頼を引き受けなければならないなんてとは思いますが、しかしわれわれがやらなければならない場合もある。このような状態で使われる言葉であります。

こうしたことでも分かりますが、人間の場合でも第三者がいかに真剣な判断で行っても、患者さん御本人から見ると、それほどどこかこうしたご都合主義的な面を持っているわけです。実際に、植物状態の患者さんなどで、最初は少しでも長生きしてほしいと言った家族が、一カ月もすると、もうわれわれにはどうにも面倒がみきれないから、先生何とか終わりにしてください、そんなふうにならなくなって変わってしまう家族が珍しくないわけです。感情で出てくる意見と、感情がさめてから、冷静な打算が働いてくるからなのでしょうが、理性的に判断して出してくる意見とが、180度かわりうるわけですから、最初は慈悲深いことを言っている、いつどうご都合主義の解釈にかわるか分からないわけです。

それから次が useless eaters, これはご都合主義的なものを更に押し進めたものでございますが、たとえば私が先ほどあげましたドイツにおける精神病患者の27万5000人の大量虐殺、食料は国のために戦う兵隊さんに回さなければならないから、役に立たない患者は殺してしまえということであります。こうした

ものを辿っていきますと、最終的にやはり Malthusian theory に行き着くわけでありまして、マルサス自身は人口がそのまま増えたらどうなるかという事しか言っていないわけですが、よくよく読んでみると、姥捨て山のようなものが出てくるのを予言しているわけです。年寄りを殺してしまえと言うことにそのままなるわけではないかもしれませんが、社会的に、人種・職業・あるいは階級などの差別のかたちで、いろんな意味で弱者は排除されていくと言うことになり得るわけですから、そうした点でマルサスは非常に恐ろしいことを予言しているわけであります。

さて、このような流れの中でさまざまな批判を見ていきますと、今日はこうして宗教家の皆さんの前で話しをさせて頂いておりますが、宗教学会から出ている批判というものは大変鋭いものでございます。今回は私はそれをまとめると云うよりも、文献を羅列しておくにすぎないわけですが、よくみていきますと、生命の所有権と処分権とは違うんだという批判があるように思われます。つまり、われわれが神から与えられた生命を使って何かをしていくことはいいけれども、それを自分で始末する、あるいは人に頼んで始末してもらうという事は、果たして許されるのであろうか、そういうことだと思えます。それから苦痛につきましても、ただ単に苦痛を取り除くのが至上命令であっていいものだろうか、苦痛は神がその人に与えたもうた贖罪の機会であって、その苦痛に耐えることによって人はその罪を償うと言う考え方がありますから、それを安易に取り除いてしまうのもどうかということになるのだとおもいます。そしてさきほど述べました弱者に対する圧力増大の問題がありますけれども、宗教の世界に入っていく方というのは、多くの場合弱者でございますから、そうした問題は最終的に宗教が担っていくことになる。ここには論理的な合理性もあると言えるのではないのでしょうか。

まあ、宗教界のみならず、それ以外のさまざまな分野からも、安楽死の問題に関してはいろいろな批判が寄せられております。なかでも尊厳死ということがたいへん大きな問題となるとは思いますが、それについてはこれまでに多少述べてまいりましたので、ここからは、現在一番端的な問題になっております

植物人間の問題について考えてみたいと思います。

植物人間とターミナルケア [Slide 5]

1. 植物人間と安楽死的ヒューマニズム
2. 生命維持装置の停止 (DNA—order)
 - a. 家族の意志
 - b. substituted decision (absence of family consent)
 - c. optimum care comittee
3. 植物人間は人間か
 - a. irreversible coma と death of brain
 - b. human と person
 - c. 人間の死と脳死

植物人間という状態は、ターミナルケア、安楽死の問題との関わりからみる限り、いわゆるヒューマニズムのような立場からこの問題を考えるだけでいいのだろうか、もっと厳しいものなのではないだろうかという観点で、まずいくつかお話ししてみたいと存じます。

アメリカでは、「DNR order」とよばれていますけれど、介護を止めろ、生命維持装置を止めてしまえという命令を誰が出すか、それが大きな問題になってくるわけであります。家族の意思という事もあります。また、本人が植物状態になる前の意思、植物人間になってしまったらこうしてくれ、という事もあります。アメリカの自然死法案というのは、この本人の意思がないと自然死を遂げさせることは出来ない、駄目なわけですが、とはいっても実際に本人が文書にしてサインまでしてという形にならないことも多いわけで、本人はこういっていただけ、などと曖昧な形になってしまうこともございます。そうなりますと家族の意思が非常に尊重されてくることとなりますが、私が先ほど述べましたように家族の意見というのはかなり変わりうるわけです。始めは感情的であっても、後になると冷静になってくる。冷静と云ってもいいことばかりでござ

いませんで、打算的なものもあるわけです。まあそういった問題があるわけですが、しかし形式的にはやはり家族の意思というものが不可欠になってくる。

そして、先ほど述べました substituted decision, まかされた決定というのを誰がやるかという事が問題になってくるわけでありまして。substituted の意味は、家族がいないか、あるいはいてもこない、家族が誰だか分からない、そうした場合にはだれかが決定を下さなければならないわけですが、これは主治医がやるのかどうなのか、たいへん問題になってくるわけでありまして、結局こうしたことは倫理委員会に委ねられるわけです。米国の場合は、この委員会が、「しょうがない、自然死だ」と決定を下すと、停止命令が出るわけです。

さて、この倫理委員会がどのようなメンバーで構成されているかと申しますと、家族がいる場合には、家族の代表がはいることを認めています。そして家族のいない場合にこそこの委員会が大きな役割を果たすわけでありまして、主治医がはいります。その他に医師としては多くの場合脳神経外科の先生が入っている場合が多いようでございます。これはやはり脳死の問題と直接に関わってまいりますので。そして、精神科の先生が入る場合も多いようです。これは精神の問題に関わるからと言うだけではなく、患者さんの精神状態が正常であるか否かという判断に、非常に精神科医の見解が重要視されているようです。このことに限らず、最近では liaison consultation ともしまして、精神科医がさまざまな分野に関わっていくとすることがあるようです。患者さんの精神状態が常に正常かと言いますと、実はある時点で錯乱状態になっていたりする場合があるんですね、そういう意味から常に精神科医は consultation を行っていないかなければならない。

それからドクターだけでは片手落ちなわけで、倫理の方面からいろいろな経験をお持ちの方が入られます。社会福祉の方面の方、哲学者の方、あるいは宗教家の方がはいります。それから、日本ではあまりありませんが、普通の看護婦さんではなく、欧米にはホスピスなどのために特別に訓練された看護婦さんというのがおります。ホスピスワーカーですね。そうした看護婦の代表があげられましょう。日本の場合にはたいてい婦長さんなどが入りますが、欧米では特

別に訓練された人がそこに入って、こうして委員会が形成される。それから法律の専門家、たとえば弁護士さんが入って、刑法上の問題について論議します。

このようにして構成される倫理委員会が、正確な判断をしうるかと申しますと、実際のところこうした専門家の集団がターミナルの問題について十分な判断ができるかどうかという事については、非常に疑問な点がございませう。しかしながら、資格を追求していったばかりでは、結局いつまでたっても委員会が出来ないわけです。そうした面から、この問題に興味を持って勉強しているような、そういう専門家の育成をしていくことが、特に日本の場合非常に重要な課題・社会的義務となってくるわけでありませう。

さて植物人間というのは人間と見てよいだろうかというきわどい問題にこれから入っていきますが、現在は脳死の問題、つまり、脳が死んでいって他が生きていれば人間ではないかという立場と、脳が死んでしまっただけでは理性もなければ人間としての人格もないわけで、後に残ったのは単なる生物に過ぎないのではないかという立場とが、非常に際立って対立しているわけだ。米国では、human と person という区別がありまして、human と言うのは生物学的な意味での人間であります。かたちも人間、行動も人間、考え方も習性も人間であります。person というのは人格を持っている生物でそれは正しく人間であります。ですから、human であっても person でないと言うことがある。しかし person であればそれはかならず human だということになります。これはしかし米国の考えの中で主流を占めているわけではない。むしろ少ないんですけども、これをはっきり言い切れる方が米国にはたくさんいらっしゃる。つまり人格を優先する考え方でありませう。脳が死んでしまっただけでは person ではなく human だということになります。人間でなく単なる生物だ、と言う考え方よりはマイルドだと思ひますが。

次に、人間の死というものは、脳死とどのように区別すべきかという事を、私は生物学的、生物物理学的な観点から申し上げたいと思ひます。

(テープ反転。この間多少欠けている部分があるかもしれない)

……この間米国ではいろいろな議論がありまして、結局大統領が、脳死を人の

死と見なしでもいいという文書にサインをして、法的に認められたことになっております。1985年に日本でも脳死を検討する研究会が厚生省の肝いりで竹内教授を中心として行われてきましたが、まだ白熱した論議にはっきりした結論は出ておりません。脳死というのは脳の機能が非可逆的に止まってしまうことによって代表される、もっと簡単に言えば脳波が止まってしまっ出ない、という状態を脳死と呼ぶわけでありませす。それから最近日本医師会の生命倫理研究会で、竹内研究班の報告よりもう少し詳しい内容の報告書を出しておりますが、そこではやはりこれまでの心死に対して脳死というのがあるんだということを書いております。そして死亡時刻についてもいろいろ言われていますが、その基準として、脳波が止まってから6時間以上立って、やはり脳波が出てこなければ死亡と判断していいと言うことになっています。ただし死亡診断書の時刻というのは2説ありまして、脳死と判定した時刻だ、いやそうではない脳波が止まった時刻だと、こうしたことは財産の相続とか、いろいろな問題と関わりまして、なかなか難しいようでありますけれども、いまのところ日本医師会の方では、脳波が停止した時刻を以て死亡診断書を書くということにしておるようでございます。

それにともなって臓器移植の問題が出てくるわけでございますけれど、これに関しては本日のお話とやや性格の異なった命題でございませすので、省略させていただきます。

それでは、続いて人間の死とは本来どういふものなのか、他の動物の死と区別すべきなのかどうか、そうした問題についてお話ししてみたいと思ひます。

生命と人命 [Slide 6]

- | | |
|-------|--|
| 1. 分類 | (植物ウィルス, 動物ウィルス, バクテリオファージ) |
| 2. 構造 | (蛋白質, 核酸) |
| 3. 機能 | (宿主攻撃→DNA変換→メッセンジャーRNA 新生→蛋白質生合生→新生ウィルス粒子放出) |

つまり生命と人命の問題となります。ただし生命の本質とは何かということをご理解頂かなくては、このお話は根本から成り立ちません。人命だって生命じゃないか、何も区別することはないとお考えの方がいらっしゃるかもしれませんが、これは区別せざるを得ないのであります。そのためにもまず生命体として最も単純な構造を持っておりますウィルスを例にとってみたいと思います。

ウィルスにもいろいろありますが、その中でバクテリオ・ファージ、つまり細菌に取りつきまして自分の必要とする栄養分を作り出すというウィルスを取りあげます。ウィルス全体を構成する蛋白質、そしてその中でも DNA と呼ばれる核酸が重要な役割を果たしております。これはチェーンのような長い構造でアミノ酸がたくさん並んでいるものなのですが、これがあたかも国で言えば政府のような中枢の役割を果たしております。

さて、ウィルスに限らず、生物というものはみんなそうなのですが、まあウィルスについて見ると、これはまさに、他の生物を攻撃するように出来ている。自分で自分を養う力はウィルスにはほとんどない。必ず他の生物を襲って、それで自分を養うように宿命付けられているわけです。人間で考えてみるとそうですね。われわれは動物だの植物だのを取って食べますけれども、そんなことはいけない、生命は尊重しなければならぬから、無機物だけを食べて生きていけと言われても、これはとても無理なわけで、ですから人間もまた同じように、生物を殺してその体を構成する蛋白質を食べて生きていくように宿命付けられているわけです。で、ウィルスの場合にはとくにそれしか方法がない、人間の場合には将来食物を合成したりする望みがありますけれども、ウィルスの場合にはそれが全くないわけです。

そしてその攻撃の仕方ですけれども、ウィルスの核酸のうちでも特に大事な部分、先ほど申し上げた DNA が細菌の中に入り込んできまして、細菌の中の中枢部分である細菌の DNA を追い出す、要するにやっつけちゃう。別の DNA が入り込むわけです。つまり、日本の政府をどこかよその民族が乗っ取って命令を出す、そんな状態になるわけでありまして。その命令というのはメッセージ RNA、これも核酸であります、これが伝えていきまして、細菌のから

だ中のいろいろなところに命令を出します。たとえば細菌は自分の体に必要なものを合成したり代謝させたりしていたわけですが、それが急に命令が変わって、そんなもの作らなくていい、ウィルスの体を作るのに必要な蛋白質だけをつくりなさいというふうになるわけです。そうするとその細菌はもちろん自分の体に必要なものが作れなくなるわけですから死んでしまいますが、それまでにその体の中にはたくさんのウィルスが発生して、これらが更に他の細菌を攻撃するわけです。つまりこのようにして新しく作られたウィルスの粒子が放出されていくわけでありませう。

バクテリオファージの電顕写真 [Slide 7]

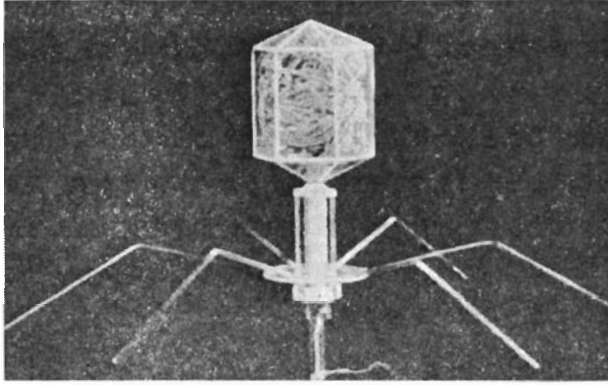
そこで、実例をご覧に入れますと、これはまあバクテリオファージの一例なんですけれども、このように頭の部分と足の部分と尻尾の部分とがある。そしてこの頭の部分に先ほど申し上げました核酸、DNA や RNA が入っている。この部分はとぐろを巻いたようになっています。DNA というのは長い紐のようなものですから、そしてこの突起は蛋白質で出来ておりますが、このぐらいの構成物しかありませんから自分に必要な蛋白質を合成するなどという事は到底できないわけです。そして面白いことに、このバクテリオファージにもいろいろな種類のものがあるのですが、同じ種類のもの同うのです。

士は、細菌を攻撃する際にも、協力しあ



(Kendrew, J.D.: The thread of life. 1966より引用)

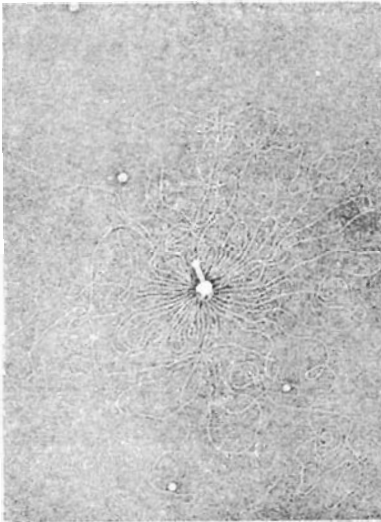
バクテリオファージの標型 [Slide 8]



(Kendrew, J.C.: The thread of life, 1966より引用)

これはバクテリオファージの構造模型でございますが、この頭の中に DNA がいっぱい詰まっております。そして尾部の先の針で細菌を刺すわけですが、栄養を吸うわけではなくて、ここから DNA が細菌の中にどんどん引越して

いきまして、細菌の中核をたたくわけであります。これがまた同じ種類の DNA であった場合には、お互いに協力しあうわけですが、いずれにせよ細菌の中にあった DNA は壊されるか追い出されてしまうわけであります。ですから細菌はこれ以後全くウィルスの命令通りのものしか作らなくなって、やがて死滅するのであります。



(Kendrew, J.C.: The thread of life. 1966より引用)

破裂したバクテリオファージ

[Slide 9]

細菌の中に入ったウィルスはとき

として頭の部分が爆発して、中の DNA がわーっと広がる場合がございます。この意味についてはいま一つよくわからないところもございますけれども、まあこのように電子顕微鏡によってこうしたところまで見ることができるわけです。こうしたウィルスは自分一人で生きていくということはない。始めから他の生物を攻撃することしか頭にない。そのようにプログラムができています。そして本質的にはあらゆる生物が実は全部そうなのであります。人間も他の生物を食べなければ生きていけない。これは食物連鎖を考えればお分かりいただけます。すべての生物は、大体において、この宿命の範ちゅうの中でしか生きていけないということでもあります。

生命に対する生物物理学的アプローチ [Slide 10]

1. 生命と四次元空間論
2. 生命力と生命活動エネルギー
3. 生命と生命保存エネルギー

(註：Appendix 参照)

そこでやはり人命は特殊なものとして扱わないと、人類としての特別な意味はなくなるわけでありまして、大変残念なことですが、人命は尊重しなければいけないけれども、生命は同じように尊重していくわけには行かないと言う点で、区別せざるを得ないのであります。こういうことにたいして、もっとも理論的な体系を出してきたのは生物物理学でありまして、この変遷(Appendix 参照)を簡単にご紹介したいと思います。

生命エネルギーと四次元空間論 [Slide 11]

(註：Appendix 参照)

生命 θ を四次元空間に存在する実体 (体積 V) と考え、この実体と三次元空間におけるその虚像との距たりを 1 とし

$$\theta = V \cdot 1$$

と定義 (よって θ の dimension は cm^4) する理論 (詳細は Appendix 第 4 章参照)。

生物物理学では、生命体を数式で表すために大変苦勞致しましたが、生命の本質は分からないということで、現在まではいささかドグマ的ではありますけれども、スライドのように定義されていました。生きている細胞の中では代謝が行われているわけですが、いまこれが死にますと代謝がとまる。現在はこういう点から生物をとらえているわけであり（Appendix 第2章参照）けれども、その発想の背景過程において、三次元的な発想では間に合わず、四次元的な発想でとらえるべきだといかんがえがありました。ふつう縦かける横かける高さによって、三次元体の体積は cm^3 という形で求められるわけですが、生命は四次元体でこれを cm^4 ということにした（Appendix 第4章参照）。

どのようにしてこれを数式化したかともうしますと、スライドに示したような数式展開で導かれるわけなんです、この説明は少し詳しく申し上げないとお分かり難いと思いますので、別に小刷子にとりまとめて Appendix と致しましたのでこれをごらんいただけますと幸いです（別添 Appendix 「生命に対する生物々理学的アプローチ」参照）。

生命力と生命活動エネルギー [Slide 12]

（註：Appendix 参照）

生物において、生命力を F 、 F による生命現象（たとえば代謝）の加速度が a ならば

$$F = Ma$$

M は生物（生命体）の質量である（詳細は Appendix 第3章参照）

生命力を F とし、生命力のもたらす生命現象（たとえば代謝）の加速度を a 、生命体（生物）の質量を M としますと、 $F = Ma$ とあらわせます。ここでも生命力が失われて零になってしまったとすると、加速度も消失する。脳波というのは脳の細胞の電位変化の加速度を表現している情報なのでありますから、加速度の消失すなわち脳波の停止をもって脳の死と見なすという考え方の理論的根拠となった式がこれでありませう。

生命と生命保存エネルギー [Slide 13]

(註: Appendix 参照)

生命エネルギーをE, 生命体 (生物) の質量をMとすれば, 相対性理論により

$$E=Mc^2+MV^2/2\cdots\cdots\cdots(1)$$

ここにcは光速, vは生命現象 (たとえば代謝) の速度をわらわす (詳細は, Appendix 第2章および第5章参照)

式(1)の右辺第二項は, Newton 力学における運動量つまり運動エネルギー (K) を表現している。

したがって右辺第一項は, 保存エネルギーまたは生命体の内部エネルギー (U)に相当するとみるべく

$$E=U+K\cdots\cdots\cdots(2)$$

ところが, この $F=Ma$ なる式で脳死判定をなすに当り, 一つ具合の悪いことが出てきました。それは何かと申しますと, たとえば金魚などを, 液体窒素などを使いまして, 瞬間的にマイナス二百度くらいまで冷凍します。そしてそれをとかすとまた金魚が動き出すわけです。冷凍しているあいだは生命現象はあきらかに停止しておりまして, 生命現象加速度が零になっております。 $F=Ma$ の式からみて死んでいるはずのものがまた動き出してしまった。従ってこの式は不完全であるということになります。そこで, 生物物理学でも考えまして, これはもともと生命は4次元体という発想でありながらそれをニュートン力学の三次元の方程式で解いているのがおかしいのだということになり, アインシュタインの相対性理論を使って生命エネルギーをスライドのような形で解いた。これも詳しくは Appendix をごらんいただきたいのですが, 光の速度の二乗 (C^2) とか質量Mとかで構成されていまして, この式を展開していきますと(1)式 (Appendix の式 4) になる。(1)式の右辺第二項は, ニュートン力学の運動量に相当し, つまり, 生命エネルギーEのうちの運動のエネルギー (生命現象の運動エネルギーすなわち生命活動の活動のエネルギー, これをKとあらわす)

に相当します。そして右辺第一項は、生命保存のエネルギー（ U とあらわす）に相当するということが分かりました。ですからたとえば凍結実験において生命の運動エネルギー K が零になりましても、生命保存エネルギー U が存在している生命エネルギー E が消滅しない、つまり生物は死んだことにならない、そういう式が導かれたのであります。そうすると脳波が止まったから脳が死んだとは必ずしも言い切れないと言うことになり、脳波消失脳死説がおかしくなつてまいります。もっとも脳の細胞というのは非常にデリケートなものでありまして、金魚なんかだと脳の構造もそんなに複雑ではありませんから、下等動物ほど瞬間冷却などに耐えられて、また動き出すんですが、人間の場合には、かりに体が冷凍に耐えて生きていても、たぶん脳細胞は駄目だろう。つまりそういうストレスに脳は耐えられないだろうという事が、いろいろの方面から、とくに医学の方で、言われております。つまり先程の医師会報告で御説明致しましたように、脳波が停止してから更に6時間待って確認することによって、保存エネルギーも消失したと制度上決めようと言うのであります。この6時間というのが十分な時間なのかという事でございますが、いままで脳波が停止してふたたび現れたという例を追跡してみて、2時間以上待って再び脳波が現れた例はまずほとんどないのでこれで十分だと言うのであります。しかしこんごそうした例が出てくる可能性はあるわけでありまして、6時間では不十分だという事もできるわけでありまして、しかし現在実はそのぐらいの判断方法しかないのも事実でありまして、もっとも鋭敏な加速度情報が得られなくなってしまうたら、われわれにはその脳が生きているか死んでいるかについて簡便に知る方法がなくなってしまうのであります。したがってこの問題はやはりある程度で妥協しなければならないんですけれども、本当は非常に難しい問題なのでございます。

ところで現在の生物物理学では生命についてどういう考え方をしているかと申しますと、四次元体とか言ったようなドグマ的な考え方ではなくて、生命エネルギー E は、エネルギー量子 ε の集合にもとづく輻射エネルギー（生命保存エネルギーに相当）と生命運動エネルギー（生命活動エネルギーに相当）の和と考えられる式（Appendix の式 19）が導かれておりまして、この式から生命

は恐らく生命量子とも呼ぶべき超微粒子の集団であり、その性質は光量子にきわめてよく似たものだろうと推定されております。また生命体（生物）の dimension は 8 つの元の組み合わせで、元数からという八次元体になる。しかしこの元は物理学的な元でありまして、先程申しましたような三次元だとか四次元だとか言った空間の元と違いますから、同じように扱うことは出来ないんですけども、まあとにかく現在では元数としては生命体を八次元体として扱っております (Appendix 参照)。

ターミナルケアにおける相対論 [Slide 14]

1. 自意識をめぐる相対性
 - 1) anguish duration
 - 2) during obscure consciousness
 - 3) fascinate phase
2. 生命尊重と相対的生命論
3. 相対生命論における宗教の意義

今まで述べてきましたように、生命は一応相対性理論で解けたわけですから、すべての問題を相対性理論でとにかく考えてみる必要があるだろうという事は云えそうです。ところで脳が死んでしまっても残った人は人間であると言えるかどうかという問題がありますが、これが以上の如く生物物理学的な観点から申しますと、どうもそのようにはやはり言えないのではないかと思います。たとえば、SF 的ではありますが、私の脳と虎の脳とを移植でとりかえることができるようになったとしますと、どうなるでしょうか。私の中に入った虎の脳は、どんな行動を指示するでしょうか。多分虎の行動を指示し、引っ掻いたり食いついたりするんじゃないでしょうか。虎の方に移植された私の脳は、私の考えそのままの活動をするわけですから、困ったなあ、マッチもすれないなどと、だげど皆に訴えようとして尻尾ぐらい振るんじゃないでしょうか。そうなりますと、この虎は人間なんです。そして一方には私の形をした虎

がいるわけです。こう考えますと、やっぱり人間の脳がなくなってしまったら、人間とは言えなくなってしまうんじゃないでしょうか。もちろん虎の中に入った私の脳は、虎の反射系などの働きでだんだん虎らしい人間になっていくかもしれませんが、とにかく脳は理性を担っているわけでありますから、虎の脳が入った私の体で言えばそこに横たわっているものは人間の構造はしているけれども人間の理性はないということになるかとおもいます。

相対性の考え方というのは、安楽死の考え方にもでて参ります。さきに述べましたように自意識というのは他人には分からない。測定しようにもなにも、本人にしか分からない問題であります。だから人が苦しんでいてどうしようもないという時には、その生命を終わらせてあげるのがヒューマニズムという事でしょうけれど、天国に昇るような気分の時に、「いろいろなものをくっつけられて痛ましい、早く死なせてあげなさい」というのは非常にかわいそうなわけです。しかし植物人間に限らず、意識がないという事は、本人にはなにも分からない、考えも何もない。こうした場合には、やはりその人を人間という意識的存在と判断することが出来ない、これも確かだと思えます。

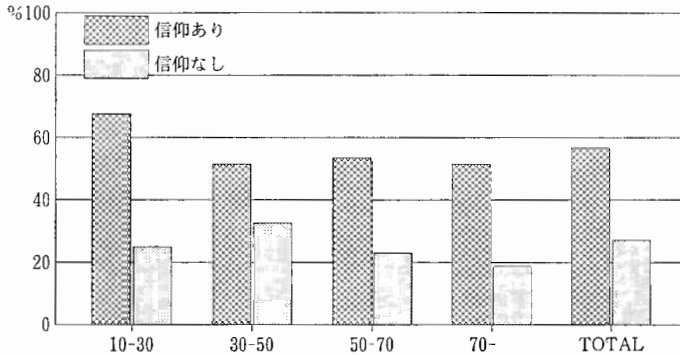
そこで相対的生命論についてまとめますが、その骨子は生命尊重が人命尊重には結果的にはならないということです。人命尊重の立場を取って、他の生命には御遠慮頂くと言うこととなりますと、脳死というのを認めざるを得なくなってくる理論的背景にもなるのだと思えます。

さて、このような状況の中で、宗教というのはどれだけの意味を持つか、これをまとめてご覧に入れたいと思えます。

信仰は死への恐怖を救ってくれるか [Slide 15]

850人ほどの患者さんにご協力頂きましてアンケート調査を行いました。実はこういうタイプのアンケート調査がなかったのでやってみたのでありますが、その中で、信仰をもっている人（これは宗派とか宗教の違いは問いませんが）と、持っていない人との間に、偶然ですがかなりいい比率が出まして、400人对550人という対比になりました。そこで統計をだしてみたいんですけども、

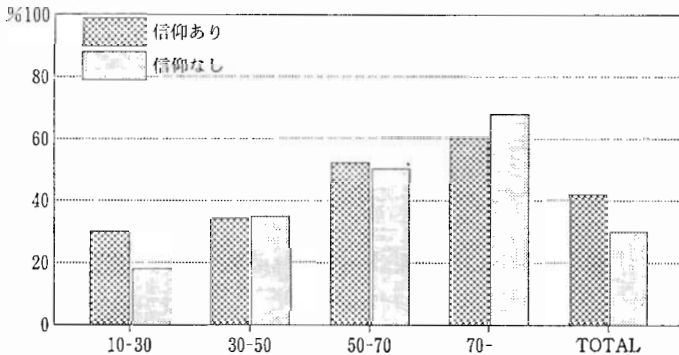
信仰は死への恐怖を救ってくれると思いますか？ 思うと答えた人



信仰は死への恐怖を救ってくれると思うかという問いに、救ってくれると答えたかたは、圧倒的に、どの年代層でも多かったわけです。信仰のない人で死は怖い、しかし信仰は死への恐怖を救ってくれるとは思わないというひとは非常に少ない。全体としてみると、信仰しているひととそうでない人との間に、圧倒的な差があります。

あなたは死に対する恐怖を持っているか [Slide 16]

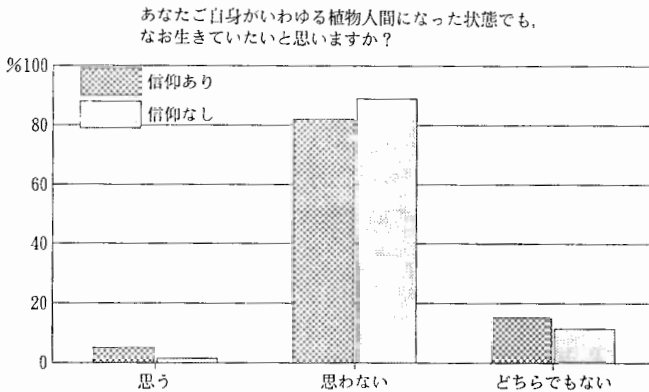
あなたは死に対する恐怖を持っていますか？



しかしそうした、信仰心は死への恐怖を取り除き安楽死の方向に進ませてくれるのかという客観論ではなく、ご自身の立場でどう思うのかという事になりますと、これまた非常に面白い対比が生じます。高齢層になりますと、死に対する恐怖を持っておられる方は信仰を持っていない方が多い、これは統計的に

有意に示されています。若い人は逆に信仰心のあつい人の方が、信仰を持っていない人よりも死に対する不安が大きいという面白い数字が上がっています。やや不思議な結果でありますけれども、逆に言うと死に対する不安が多い人が信仰に入っていく、若い世代ではこういうことも言えると思います。

植物人間になった状態でも生きていたいのか [Slide 17]

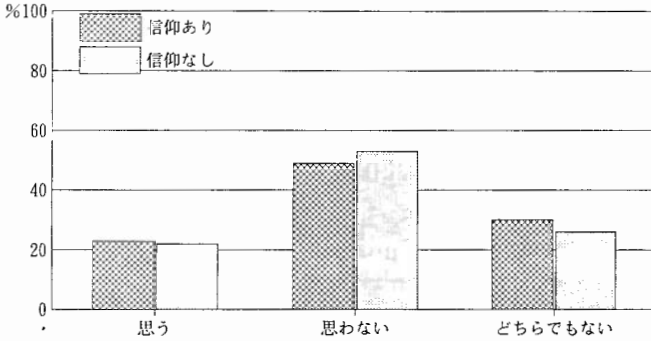


次は、あなた自身が植物人間になってしまったら、それでも生きていたいという質問に対しては、「そういう状態になってしまったらもう生きていたくない。何とか始末してほしい」という意見を取られるかたは、まあ信仰心のない方が多少多いですが、共に多い。そして植物人間になってもなお生きていたいと言う人は非常に少ない。やはり自分が植物人間になってしまったら、適当に始末してくれと思う人は非常に多く、それは信仰のあるなしには関係ないんだと。そういうことがお分かり頂けたと思います。

家族が植物人間になっても生かしておきたいか [Slide 18]

では次に、あなたの家族が植物人間になった時にはかわいそうだと思う、生かしておきたいと思うかという問いに対しては、これは「なお生かしておきたいと思う」という答えが圧倒的に多いです。ご自分の場合に比べるとかなり多いのです。でもやっぱりそんな状態になったら生かしておいてほしくないとい

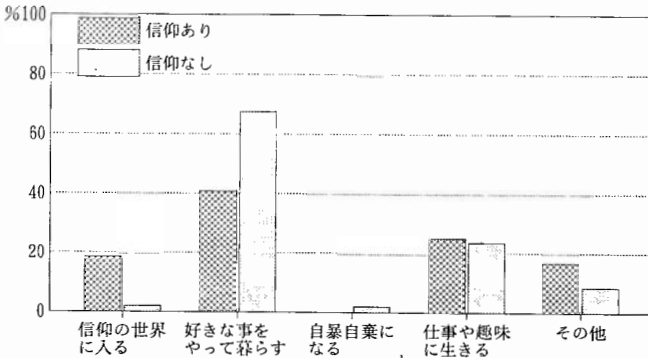
あなたの家族が植物人間になった状態でも、
なお生かしておきたいと思いませんか？



う方も確かに多いのですが、信仰心のあるなしで差はでないようであります。

癌と宣告されたらどんな生活を送るか [Slide 19]

自分が不治の病と宣告された時どんな生活を送りたいですか？



これが大変面白いんですけども、癌のような治らない病気を宣告された場合に、どうい生活を送りたいか、もともと信仰心のある方はすでに信仰の世界に入っているわけですけども、好きなことをやって暮らすんだと言う人がやや少ない。信仰心のない方とかなりコントラストが強い。まあ、どういことが好きなことになるかというのが問題になりますけれども、遊んだりとか、あるいは趣味とか、しかし仕事や趣味に生きるという項目は別に作ってありますので、多分これは遊びのことじゃないかと思いますが、信仰心のない方はこれが非常に多い。仕事熱心に生きるという人の場合は、両者ともあまり差があり

ません、信仰心のある方は、その他の項目にかなりいろいろな答えを出してこられました。ですから遊びではなくてももう少し意義のある、そういう方向へのお考えが強い。一方信仰心のない人は自暴自棄というか、好きなことをやるという事は、裏返して言えばどうしていいか分からないというようにもとれます。

ターミナルケアとホスピスの問題 [Slide 20]

1. ホスピスケアの方式
 - a. 病院付設型
 - b. 訪問ケア型（ホームホスピス）
 - c. 独立施設型
2. ホスピスケアの是非
 - a. 自宅終焉の希望
 - b. 医療との関連性
 - c. Liberty 感覚
 - d. 経済事情と専門スタッフ
 - e. Quality of Life

次にこれまで保留しておきましたホスピスの問題についてのべたいと思います。まあホスピスというのは、中世ヨーロッパにおきまして、お金のない行き倒れのような人を収容したりとか、困っている旅人を木賃宿よりもっと安い値段で泊めてあげたりとか、そうした施設のことを言ったのですが、最近では治療というよりも、病院と言うよりもむしろ延命、そして余生を送る施設となっています。老人ホームとも違います。それは死が間近に迫っているのみでなしに、死の原因である病気を背負っている人のための施設であります。老人ホームは健康な老人がいる場所です。ですからつまりはターミナルステージを迎えた人の収容施設という意味になりますけれども、そのケアはできればホームケアというか、家庭にそういう人を入れるのが一番いい。ホームホスピスですね。ロサンゼルス辺りにもありますが、なかなか難しい問題が多いようです。

たくさんあるのですが、ホスピスにいる方々にも自宅療養の希望が強いという事、医療と組み合わせなければ無理だと言うこと、イギリスなんかは特にそうできて liberty つまり、解放感に欠けるのは困ると言うことがあります。ホスピスでそれこそいたれりつくせりで、王侯貴族のようにされていて、なおかつ患者さんがある日突然狂ったように暴れ出して死にたいと言ったりするのは何故かと言うと、あんまりいろいろやられてしまうので自由というか解放感がなくなってしまって、もうそれは大変な苦しみで発狂したようになってしまうという事できて、イギリスではこのリパティ感覚ということが重要になってきていると言うことであります。

それから経済的基盤の確立、スタッフの育成等はそれぞれ行政その他の面で進めていただくとしても、延命という事態の内容を、quality of life 意義ある人生という事で進めていただくなら大変いいことでございますが、わけの分からない、本人する気がつかない延命というものをどうとらえるべきかと言うのが大きな問題でしょう。こうしていろいろな問題に対処しながらホスピスという課題を処理していかなければならないと思います。

癌告知とターミナルケア [Slide 21]

1. 告知に伴う問題
 - a. 知る権利
 - b. 精神的ショック
 - c. 告知義務
2. 秘匿に伴う問題
 - a. 虚構と信頼
 - b. 秘匿権
 - c. 残存人生の設営
 - d. self-care

さて、最後に癌告知の問題に入ります。皆さん十分ご承知のことと思います

が、まず患者さんには知る権利があると言うことです。教えてしまったら自殺するかもしれないとドクターが考えるのは、ある意味で余計な御世話とも言えるわけです。こうしたことの根底として、医者が患者さんに対して使うpatientという言葉(さんづけでよんだりもしますが)、これはある意味で見下した言葉かもしれませんね。だから patient という言葉でなく client という言い方が必要で、だいたい医者は依頼されなければ診ないんですから。自分から積極的に全部診ているなら patient といってもいいでしょうけど、patient のなかから先生診てくださいと依頼されてみるのですから、契約業務みたいなものでございます。ですからお互いに信頼感がないと成立しない。患者さんは当然知る権利を持っておりますし、医師には告知義務があります。それを怠って、「あなたは自殺しそうだから教えない」というのは、理由としてはどうなんだろう。日本での調査(これは私ではありませんが)によると、若い人は75パーセントくらいが、私は教えてほしいと答える。しかし50歳以上の層になりますと、いや教えてもらいたくないという人が、50パーセントちかくまだ存在していますので、やはり日本の場合事情が少し異なると。したがって医師の方が告知義務違反でも怖くて言えないと言うのも分かるような気がするんですが、私ははやく国民のコンセンサスをつめて何らかの方向を打ち出していかないと、告知義務違反で告訴されたり、逆に告知して自殺してしまって告訴というようなことがこれからどんどん増えていくような気がします。

秘匿について云えば、お医者さんは患者さん本人には何でも教えなくっちゃいけませんけれども、他の人には隠さなければならない秘匿義務を負っているわけです。これを、患者さん御本人の側から見ますと、他の人に教えてご本人に教えないということは、なんとなくそらそらしく、嘘をつくことになりますからあの先生は信頼できないという事になります。また一方で、家族の方から見ますと、あの先生は本人に言はわなかったから、私もし癌だったらあの先生は教えてくれないだろうから、信用できないと、いうことにもなりかねません。

それから秘匿権と言うのは、ある面では義務でございますけれども、義務と

権利とは裏あわせでございまして、この権利を強くしますと、お医者さんは患者さんを支配することになっていくわけですね。ですからこの権利は認めてはいけないという議論の方が私は正当だと思います。第二の人生を設定していくことが何よりもその人にとって重要ですけれども、秘匿されているのはそれは絶対できません。これについては一つ実例をあげてみなさまのお考えをわずらわしたいとおもいます。

私は日本医科大学にいたことがございますが、そのときの教授の前の教授が肺癌で入院されたのです。その当時、今から20数年前ですから、今と違って栄養をいろいろ補給したりするようなことは出来なくて、せいぜい栄養剤をしょっちゅう打つと言うぐらいの時代でありました。先生もドクターでありますから、皆はひた隠しにしておりましたが、暫くして癌だとお気づきになった。するとそれまでは多少痛いとかおっしゃっていたのが、どれほどの苦痛があるか分からないけれども、ご自分ではなにもおっしゃらなくなった。そんなある時、受持ちの医師が注射にうかがったら、「君、もうその注射はいい。長いあいだ御苦労であった」とおっしゃられ、それから間もなくしておなくなりになった。そのとき主治医が私のところへきて、涙をこぼして、「あのおことばを賜った時には、感激と言いますか、申し訳ないと言いか、感極まって泣きました」といってましたね。これはある意味で大変立派な死に方なんですけど、もう一つの事例をお話し申し上げます。これは私の友人なんですけど、熱烈な恋愛で結ばれて結婚したが、7年目で奥さんが癌になった。まだ若いんですね。だんなさんのほうはそれですっかり弱ったわけですが、奥さんの方も、すぐわかってしまった。こういうのは本当にぱっとわかってしまいうらしいですね。それ以来、奥さんは私の恩師の先生と同じですけど、痛いとか苦しいとか一切言われなくなった。わかい、せいぜい28歳ぐらいの奥様がですよ。そしてだんなさんにたいして非常につげんどんに、冷たくなった。これはだんなさんはすぐにわかったらしいんですけど、もう私は死ぬんだから、私を好きだ大事だと思ふ気持ちは止めなさい、もう私を卒業しなさい、もう私なんか相手にしなさんなという、あきらめがいいようにという、相手に対する思いやりなんです

ね。だから同時に七歳になるお子さんに、洗濯やら料理やら奥さんが一生懸命教えるんですね。その熱意にほだされて、年端も行かない娘さんが一生懸命にやるようになるんです。これは、私が死んでもだんなさんが困らないようにって長女に教えてるわけなんですね。

こういうのは、死を超越していく気持ちになっていく。つまり、相手に対する思いやりが、本来思いやりを受けるべき人が、逆にまわりに思いやりを与えていくという状態だと思いますが、こういう死の方に対して、私はこれを self-care セルフケアであると申し上げたいと思います。つまり死というものにたいしてどう考えるかはこの際問いません。結局自分は死ぬんだという事実に対し、残された人生を考えられるように自分自身を仕向けることができるなら、これはもうケアの必要はない、ある意味で最高のケアだと思うのですが、万人だれもかれもがこういう風にはできるとは考えられないですね。だから、何かに夢中になっている、他人の為を思うということでもなく、天下国家のことに夢中になるとか、夢中になることによって自分の死を克服した状態になれる、つまり stand over death, 死を超越した存在となっていくということが、めいめい自身の問題であるし、そうしたセルフケアという事が実は一番重要な問題であるわけですが、そんなことを考える間もないうちに植物人間になってしまいうこともありますし、そんなことを考える余裕のないほど苦しいという事もあるでしょう。したがって、今日、色々と申し上げてきた安楽死論はやはり第三者の立場からも論じ詰めていくべきではなかろうかと思えます。そして、その上で、なおかつセルフケアという概念にわれわれはもっとおおいを致すべきではなかろうかと言うことを申し上げまして、本日の講演を締め括らせていただきたく存じます。本日は長い時間御静聴を賜りまして誠にどうもありがとうございました。

【質 問】

質問は概略のみ記す。私が聞いたかぎりでは、質問に対しては講演の内容を参照してもらえば十分であり、収録する必要は全くないと思う。念のため自分

なりに趣旨をまとめたが。

Q1. 植物人間と脳死との違い。

A. 一応脳波の有無が基準となる。脳波が停止したら脳死。

Q2. 脳波が停止したあとは、心臓などはどの程度動いていることがあるのか。

A. 人工的な器具で、何年間も動かしていた事実がある。

Q.3 生命と人命を対比させる枠組みは不適切。動物の生命でも人間と共存しうるものがある。したがって、生命と人命という対立図式よりも、生命という大きな枠の中に人命や動物などの命が含まれるというように考えるべきでは。

A. 人間は確かに動物と共存できる高等な生物ではある。しかし食物連鎖の枠の中からの動物も抜けていない。その意味では人間もやはり食物連鎖の中にあって、他の生物の犠牲のうえにいきている（もちろんそれだけを強調したわけではないが）。しかしながら自然界で人間の置かれている立場上、人命は他の動物の生命とは異なった意味にとらえられているはずである。

文責：葛西賢太

生命に対する生物物理学的アプローチ

——空間論から量子論への発展——

1. 序 論

生命の実態は何か。この命題は生物物理学においても究極の命題である。生命は確実に存在しているが、その実態の解釈は少なくとも唯物論的立証に欠け、無形の実存とでも表現せねばならぬ存在であった。しかるに相対性理論によって生まれた時空の概念は、Euclid 幾何学的概念で押し得ぬ非 Euclid 空間(四次元空間)の存在を証明した。この故に、生命に対する生物物理学的アプローチも、当然四次元空間論に立脚する理論的構成を以って進められて来た。その結果今日では生命は光粒子と相似の性格を有する生命粒子と呼ぶべき超微量量子の集団組成と考えられるに至り、その数式表現に対する基礎的概念も、空間論から量子論へ発展しつつある。以下にそのあらましを述べる。

2. 生体と生命エネルギー

生物の基本構成は細胞の集団として理解されており、たとえばヒトは、60兆を越える細胞の集団によって構成されている。いま同種の細胞A、Bを考えるに、Aは死亡して生命を失いBは生命を有し生きており、Aは死亡直後にて細胞融解に立ちいらざる状況にあるとすれば、A、B両者の相違を、形態学的諸数値(たとえば体積V)においては求め難く、Aは生命エネルギーEを有せず、BはEを有するとの物理学的差異の観点から数式表現が試みられる、いま生細胞をエネルギーEを有する体積Vなるものと定義すれば

$$\Psi = V \cdot E \dots\dots\dots(1)$$

すなわち(1)において Ψ のdimensionは、 $\text{erg} \cdot \text{cm}^3$ となるべく、また相対性理論によりEは

$$E = Mc^2 / \sqrt{1 - \beta^2} \dots\dots\dots(2)$$

ただし $\beta=v/c$ で、 v は生細胞内にみられる生命現象（たとえば代謝）の速度、 c は光速速度、 M は Ψ の質量である。

(2)式を展開すると

$$E=Mc^2/\sqrt{1-\beta^2}=Mc^2+Mv^2/2+3Mv^4/8c^2+\dots\dots\dots(3)$$

v は c に比べ著るしく小さい値故 (2) 式右辺の第三項以下はほとんど無視し得る程に小さく、生物物理学においては以下

$$E=Mc^2+Mv^2/2\dots\dots\dots(4)$$

と近似して表現する。(4) 式の右辺第二項は、Newton 力学における運動量に相当し、つまり、 E のうちの運動エネルギー K を表現している。したがって右辺第一項は、保存エネルギーまたは生命体 Ψ の内部エネルギー U に相当するとみるべく、当然

$$E=U+K\dots\dots\dots(5)$$

ある関係にある。

以上から (1) は

$$\Psi=VM(c^2+v^2/2)\dots\dots\dots(6)$$

よって生命現象の速度 v を実測すれば Ψ および E は解ける。 c^2 は 8.99×10^{20} cm^2/sec^2 である。

3. 生命力と運動エネルギー

質量 M の物体が速度 v なる時に持つ運動のエネルギー K の値は $Mv^2/2$ にして、前章 (4) 式の右辺第二項に相当する。

$$K=MV^2/2\dots\dots\dots(7)$$

生物（生命体）において、生命力を F 、 F による生命現象たとえば代謝）の加速度が a ならば

$$F=Ma\dots\dots\dots(8)$$

また dt 時間中の生命現象の速度 v の変化 dv は、 $dv=adt$ 故

$$Fdt=Madt=Mdv=d(Mv)\dots\dots\dots(9)$$

Fdt は力積である。すなわち力積 Fdt はその時間中の運動量の変化に等しい。

もし力Fが一定であれば

$$F(t_2 - t_1) = M(v_2 - v_1) \dots \dots \dots (10)$$

かかる関係は、生命現象の加速度 a (または速度変化 dv) の消失を以て生命力 F の消滅とみる解釈の理論的根拠として、これまでもしばしば使用されてきた。たとえば脳細胞の電位変化の加速度として記録される脳波の消失 (したがって a の消失) が、脳組織の F の消滅を示すものとすれば、それは脳死を意味する、などの解釈である。しかしこの解釈は誤りである。たとえば (8) 式の F の消失が生命維持力の消失でも意味しているかは明らかでないし、生命力の喪失と生命エネルギーの消滅とは同義ではない。仮にエネルギーも失われたものと解しても、それは運動エネルギー K の喪失であって、K は生命エネルギー E の一部に過ぎず、K が消失しても、保存エネルギー U の存在する限り E の滅失とはならない。かかる関係は、液体窒素などを用いた、生物の瞬間凍結実験で見事に証明されている。凍結された金魚の生命現象は明らかに停止して見えるが、解凍によって金魚は再び泳いだのである。

4. 生命エネルギーと空間論

今日ではやや古典的の積となったが、非 Euclid 空間 (四次元空間) に存在する物体が、Euclid 空間 (三次元空間) 論では実体のない存在すなわち虚像的存在となり得る (地球からみて、直線的には太陽の裏側に位置する恒星よりの光が、太陽の重力によって曲って地球に到達することは日蝕時の観測で証明されている。このことは光が直進して来たときみる Euclid 空間の概念では、太陽の裏側ではなく可視的範囲にその恒星が存在するかの如くみえ、その三次元空間的位置には恒星は存在しないため虚像となる) ことから、生物を生命エネルギーの存在する空間として捉え、これをブラックホールよろしく四次元空間として表現しようという考えはなお残っている。すなわち三次元的空間では可視的でない生命は四次元空間的存在であるとする解釈である。

生命力 F が生命の存在する空間内においてのみ働く、という概念は、生命力 F を万有引力と同様にとり扱うことであり、相等原理により、慣性力と本質的

には全く同じもので、相対的存在に過ぎぬものとなる。

かかる概念は、さまざまな角度から論じられたが、生命を三次元空間では認識し得ないという現象論的思考を、時間を加えた四次元空間論で説明する試みは特に多かった。たとえば Fujiwara は、線の影は、線の方角（一次元空間）では点であり、面の影は面の座標系（二次元空間）では線、立体の影は立体の座標系（三次元空間）では面となるが、生命を四次元体（四次元空間に存在する実体）とみる限り、その影は時間を加えた四次元座標系（四次元空間）では立体（虚像的三次元体）となるとした。端的な比喻を用いれば、ビトの死は、時間座標軸上に生ずる物理的現象なる故、三次元的虚像として可視的立体像を残し得る。古来幽霊が立体的虚像として描かれているのは誠に妙と云う他はないが、それ故にまた生命を四次元体とみなすには論理的難点がある。

生命を四次元空間に存在する実体とみる考えは、後に量子論に発展するが、この種の理論は、三次元空間論的には虚体であっても生命は実体であるという論証に支えられており、つまり物体（後章に述べるように恐らくは光量子同様質量を有する超微粒子）で、これ（四次元空間内実体）を三次元空間量として記述するに当たり、便宜上 cm^4 単位で表現された。すなわち四次元空間における実体と三次元空間における虚像との距たり（太陽重力場では屈曲角の理論値 $1.74'$ の角度上に位置する恒星虚像と実体との距離に相当、本来は光速度から計算されるもので時間で表わすべきである）を 1 とし、dimension に cm を用い、生命 θ を、 $\theta = V \cdot 1$ と定義した（よって θ と dimension は cm^4 となる）。

いま生命力を F 、生命現象（運動事象）の加速度を a 、生命体（生物）の密度を ρ 、体積を V とするとき、前章 (8) 式より

$$F = Ma, \quad M/V = \rho$$

なる故

$$F = Ma = V\rho a$$

両辺に 1 を掛けると

$$F1 = V1\rho a = \theta\rho a \quad \dots\dots\dots(11)$$

よって

$$\theta = F1/\rho a \dots\dots\dots(12)$$

一般に力Fが働いて距離1だけ動いた際の仕事は F1 であるが、質量Mの物体が速度vなる時に持つ運動エネルギーの値は $Mv^2/2$ (第3章参照) なる故

$$F1 = K = Mv^2/2$$

すなわち(12)式は

$$\theta = Mv^2/2\rho a \dots\dots\dots(13)$$

これによって θ は解けるが、この θ が予想値を遥かに下回ったことは、ここでもまた、用いられた F1 が、生命エネルギーの一部すなわちKに過ぎないことから容易に説明される。

5. 生命保存のエネルギーと量子論

第2章に示した(4)式

$$E = Mc^2 + Mv^2/2$$

の右辺第一項は、生命エネルギーEのうちの生命保存エネルギー(生命体内部エネルギー)Uに該当すると考えられるが、このUは、質量と光の速度によって表わされている。光は波であると共に光量子的現われを取るが、一般に速さvで動く質量Mの粒子は、相対性理論から導かれる固有の振動数 ν 、位相速度uの波(物質波)を伴ない

$$\nu = Mc^2 \sqrt{1-\beta^2}/h \dots\dots\dots(14)$$

$$u = c^2/v \dots\dots\dots(15)$$

また物質波の波長 λ は

$$\lambda = u/\nu \sqrt{1-\beta^2} \dots\dots\dots(16)$$

よって(4)式右辺第一項(U)は

$$U = \nu h / \sqrt{1-\beta^2} \dots\dots\dots(17)$$

と示され、この式から考えるに、生命が超微量子である可能性は頗る大きい。

すなわち、物体はあらゆる温度で温度輻射波を出しており、また他より受ける輻射をある部分吸収しているが、物体の出す輻射エネルギーに伴って物体内

の熱が変り、吸収する輻射は通常物体内の熱となる。輻射体は微細な振動子の集合とみられ、その各々が輻射の授受で変化し得るエネルギーは、或有限微量 ϵ (エネルギー量子) の倍数で表現出来

$$\epsilon = h\nu = hc/\lambda \dots\dots\dots(18)$$

ここに λ は輻射波の波長, ν は振動数, h は Planck 常数 (作用量子, すなわち dimension がエネルギー \times 時間, つまり作用量にあたる) で, 実験的に $h = 6.26 \times 10^{-27} \text{ egr} \cdot \text{sec}$ の値が得られている。したがって(18)より

$$c = \epsilon\lambda/h$$

かくして (4) 式は

$$E = Mc^2 + Mv^2/2 = M\epsilon^2\lambda^2/h^2 + Mv^2/2 \dots\dots\dots(19)$$

以上から, 生命エネルギー E は, エネルギー量子 ϵ の集合にもとずく輻射エネルギーと運動エネルギーの和と考えられ, この故に生命は恐らく生命量子ともよぶべき超微粒子の集団であり, その性質は光量子にきわめて相似 (特定の波長のものより成る示性輻射ではなく, 諸波長のものを連続的に含み連続スペクトルを現わす連続輻射で, つまり原分子が互いに影響し合いつつ一体として発するエネルギー量子) するものと考えてよいであろう。

因みにエネルギー量子 ϵ の生体における総和を U と考えるとき ($U = \sum\epsilon$), U の変化 (dU) に対応するその系のエントロピー S の変化 (dS) は温度 T の函数であり

$$dS/dU = 1/T \dots\dots\dots(20)$$

なる関係にある。したがって脳死判定にこの関係を応用すると, 運動エネルギー K の消滅は生命現象の加速度 a (脳波) の消失で推定出来, 保存エネルギー U の消滅は, 脳組織内の温度下降で判明し得ることが示されている。但し温度はエントロピー変化所産のもの, すなわち脳組織が断熱系としての変化を示す場合でなければならず, したがって血流等を介して他の系よりの温度が干渉している場合には, この判定は容易ではない。

書評と紹介

沼田健哉著

『現代日本の新宗教』

——情報化社会における神々の再生——

笠井正弘

宗教現象を実証的に研究するには、二つの方法が有効であると考えられるし、また実際執られてきた。一つは人類学や民俗学に代表される方法で、近代文明社会とは異なるものとみなされてきた所謂「未開社会」の小さな伝統的共同体の調査研究であり、そして今一つは現代社会の直中で展開している「新宗教」運動の社会学的調査研究である。この両者は、比較的単純な社会構造や儀礼的・象徴的価値体系を有している、という点で実証科学的研究の嗜好の対象となってきたり、分析概念や研究方法を共有してきた。

「現代日本の新宗教」を扱った沼田氏の本書は、理論的には三つの柱から構成されているが、その一つはシャマニズムや修験道に関わる検討であり、それは民俗学者や人類学者の業績抜きには存立し得ないものである。これらは伝統的な制度が残存している農村部の共同体の宗教現象を分析するのに用いられてきた概念であった。しかるにこれらは、現代社会の新宗教にも色濃く観察され、儀礼・象徴・修行方法に脈々と生きていく。

否、我々が新宗教団体の多くを、「宗教」だとみなすのも、当事者が意識的であれ、無意識的であれ、それらを採用しているからである。団体によっては自らを宗教団体ではない、と自負している場合があるが、それは彼らの意識の中で、それらを前近代的迷信¹¹宗教とみなして、自分達はそれらとは無関係だ、と主張しているのであって、それにもかかわらず、彼らの行為を分析すると、アカデミズムの中で確立した「シャマニズム」や「修験道」と言った因子が、団体を存立させていることを、実証できるのである。沼田氏の著作の前半は、まさにこの視点から、「現代の新宗教」を捉えようとした試みで、民俗学や人類学との共有財産があつて始めて可能な研究ではある。

しかし翻つて考えれば、シャマニズムや修験道という概念——特にシャマニズムという概念に顕著である——は、確かにある個別的な共同体の行為にその出自があるにせよ、それが研究上の操作概念へ、そして更に日常語へと抽象されるに及ぶ時、過度の普遍化過程を宿命的に負わされることになる。そしてかつてファシズムや集団ヒステリーといった概念がそうであったように、あらゆる社会に妥当するに至つて無内容化するという危険性を常に孕んでいる。それはある個別の実体（と思われているもの）に根ざした概念の宿命とも言えよう。そしてそれは、本書のごとき近代における都市の新宗教に関する研究に對しても、当てはまる。確かにそこにはシャマニスティックな要素や修験道的なそれを指摘できはするが、それはかつてそれらが伝統的な共同体の中において示していた存在様式とは全く

異なつた意味を有している。我々が解明せねばならないのはまさにその「意味」なのであって、沼田氏の行つた構成自体がその事を雄弁に物語っている。本書のあと二つの理論の柱は、カリスマ論と家族倫理に関する社会学及び心理学的理論であり、それらの考察抜きに、新宗教と言う現象は解明できないのである。新宗教の「意味」は、むしろこれらに深く関わつているとみなされよう。その意味を抽象したレベルで、シャマニズムや修驗道といった概念は妥当しているのである。

沼田氏は、すでに述べた如く、カリスマ論を本書の柱の一つとして据えている。カリスマ現象とは、個人による意味の創造を指して用いられる。本書の根幹をなしている実証的な調査報告（第二編及び第三編）は、具体的な諸教団の教祖達がそれぞれいかなる意味世界を創造したかを、彼らの世界像に則して記述した労作である。この論文を通して我々はそれらの教団の築いた意味世界を、我々に了解可能な表現として知ることができると。その中で、確かに、各教団の世界像に、シャマニズムや修驗道に固有の儀礼や象徴あるいは修行法等が引用されているのを目にする。しかしながら、それらは、個人的カリスマとしての教祖が、言わば辞書項目として引用しているに過ぎず、同じ象徴であっても、教祖によつてその意味内容は大きく異なっており、しかも同じ教祖でも、時期が違い状況が変われば、やはり意味に大きな差が現れている。従つて我々は、抽象化された概念としてのそれらを、要素主義的に分析して切り出すのではなく、それらを引用した教祖の意味付けのコードを捉え、そこ

からそれぞれの教祖に固有の世界像の全体性を支えるものとして、把握して行く必要がある。

その意味で、第三編の「新宗教と修養団体」は、面白い視座を提供してくれる。そこでは、日本の新宗教の信仰内容が、日本人間関係に密接に関わつていことを示している。特にその中心を成すものは家族倫理であり、しっかりと信者を獲得している教団は、それぞれ独自の倫理を確立しており、その事によつて信者の篤い帰依を得ている。実はこの家族倫理にこそ、

近代日本の世界像を解く鍵が隠されているのである。これは一見前近代からの伝統的な制度を受け継いでいるかのように見えるものではあるが、それは要素主義的のみ妥当するものであつて、明治以後の日本が、近代国家として成立して行く過程で西欧から取り入れた、日本独自のナショナリズムによつて醸成されたものであつた。日本の家族はファミリアの翻訳語では決してない。それは、なによりも天皇皇后を御国父御国母に頂く世界像と、固く結びついている。まさにこの世界像が、近代日本の聖意識の原像を提供してきたのであつた。

極めて厳格な家族倫理の実践を説く修養団（本書では第三編において修養団・モラロジー・倫理研究所・実践倫理宏正会〔朝起会〕が扱われている）においては、天皇信仰が顕在的に観察されるが、信者達は、それを通して人間の有るべき秩序を教えられるのである。夫婦・兄弟・姉妹・そしてより一般的には男女の序列が厳しく躰けられる。天皇信仰は、その要に位置しているのだ。世の中の不幸の根源は全てこの自明の秩序を乱し

ていることに起因している、と説かれる。このような世界像に基づいた不幸の解明法は、これらの教団のみならず、個性化された街角の占い師にまで浸透している。勿論その場合、天皇信仰は、潜在化していることが多く、たとえば単に兄弟の序列の間違いが指摘されるに留まる、と言った具合である。しかしそのような場合においても、無意識のうちに近代日本的な意味での家族の枠組みが、確実に強化されて行くことになる。

近代日本の家族を論ずる場合、特に意味的なレベルでそれを捉えようとすれば、抽象的な分析概念としてのニュークリアファミリーが複合したもの、として把握してはならない。それは、日本という意味的世界の全体性の中で、把握されるべきものだからである。とりわけ新宗教のなかでそれが語られる場合、それは人間のあるべき秩序を示しているのである。幸福も不幸もその秩序の中で構築されている。明治以後の近代国家創建の過程でこの独自の世界像は醸成され、国家経営者達の思惑を遙かに超えて生命をもち、「日本人」と言うアイデンティティを確立した。その後国家経営者は、天皇自身を含めて、それをルーツ化してしまつたが、國家に代わつて生命を吹き込んできたのが、様々な形態の新宗教教団であつた。戦前既に政府を公然と批判する団体も出現したが、それは政府の方が、目先の利害に惑わされて、日本を裏切つてるように思えたからであつた。この様な態度は、戦後の天皇制に批判的な団体にも共通する態度である。

さて、沼田氏は、第三編で新宗教に家族倫理が重要な意味を

持っていることを、明らかにした。しかるにそれを、病理学（心理学的・社会的）的視座から分析するという方法を取っているのは、論点をいささか曖昧にするのではあるまいか。なるほど新宗教の信仰の核心に「癒し」があることは確かであり、またその事と関連して教団によっては、積極的に医学的な病理論を教義体系に取り込んだ例もある。これは家族或いは「いえ」の世界像が、「癒し」と密接不離に結びついているからである。ここに西欧社会の人間関係から抽象されて構成されたのに過ぎないニュークリアファミリーと言う概念が、滑り込んでくる余地が生ずる。それは周知の如くあらゆる社会に普遍的に妥当する、実体的単位と見做されている概念であり、現実の社会は、それが複合したものだと言う世界像から成り立っている。まさにこの点において、深層心理学と家族社会学とが交差している。それらは、ニュークリアファミリー内の社会構造の機能要件を前提に、生理と病理とを区分して成立している。氏の引用している社会学者T・パーソンズ等はその典型であり、深層心理学者は、自分達がそれを自明の前提にしているのに、気付いていないだけである。その証拠に、かれらは、治療の枠組みを所謂ニュークリアファミリーに限定し、その中で母子関係・父子関係の正機能化を目標としている。レヴィストロウスが、ラドクリフブラウンやホーマンズを批判しているのはまさにこの点であり、彼によって西欧的なファミリーを不当に普遍化する事が、極めて危険である事があかされたと言うことを忘れてはなるまい。

「いえ」はこのような意味でのファミリーでは決してない。ところがファミリーを家族と辞書的に翻訳できるところに、落とし穴がある。殊に新宗教における「いえ」は、近代日本の世界像の全体性の文脈の中で捉えねばならない世界秩序を、意味している。事態を複雑にしているのは、それが、たとえ要素的には江戸時代以前の間関係を用いているにしても、明治以後の近代国家形成とともに成立して定着し、今や余りにも自明なものとなってしまったために、普遍的な存在だと見做され易いと言うことである。この傾向は日本が近代国家を目指せば目指すほどむしろ強化されるであろう、と言う仮説も立てられよう。少なくとも日本人は、これからも「いえ」や「家族」と言う言葉を通して、世界秩序を了解して行くことになるであろう。実はそれが日本人にとって近代化と言うことであるから。そしてまさにそこに、自分等の家族 \equiv ファミリーと置いてしまいう主因がある。西欧起源のファミリー分析に由来する深層心理学や家族社会学のターミノロジや治療論が、新宗教教団の教義体系に容易に取り込まれてしまうのは、この等号のせいである。

勿論日本の精神分析家達はそのことに気付いていたのも、事実である。土居健夫氏の「甘え」概念を俟つまでもなく、本著に引用されている山村賢明氏や稲村博氏あるいは社会学者の木村汎・望月嵩両氏も日本の「いえ」の歴史的固有性に十分に気付いているが、それにもかかわらず彼らに共通する病理的分析枠組みは、ニュークリアファミリーの機能に準拠したものであ

る。その結果「いえ」の意味内容を構成している文化的諸象徴は、日本文化の全体性との意味関連が断片化されたり、或いは治療すべき病理現象とみなされ、それらの存在が不当に抽象されて了解されることになる。

宗教に見られる「癒し」は、その属する文化の、〈あるべき〉世界秩序の解釈学を手続きの基底として成立しているが、その手続きが有効視されるのは、当該文化の規定している意味体系を、自明のそれ故無意識の前提として受け入れているからである。癒しにおける日本人の「いえ」意識は、従って日本の文化と密接不離に融合した貌で捉えられねばならぬもの、と言えよう。Healはその語根が示す通りまさに *whole* が本義なのだ。

例えば、「水子の祟り」についても、その言葉によって喚起される靈的存在を含んだ理想的な秩序をもった家族の具体相の了解抜きに、癒しの理解は有り得ない。それは他の文化因子、諸象徴・儀礼行動に関しても同様である。それらは、近代日本の文脈の中で新たな意味を付与され互いに密接に絡み合って、近代日本社会を形作っている。丁度現代日本語が現代日本社会と切り離せないと同様である。精神分析や家族社会学は、そのような意味連関の文脈を無機的に切断し抽象した視点からの評価を表現しているに過ぎない。それは新宗教という現象を説明するどころか、かえって分からないものになっている。

沼田氏のこの作品は、他の論集に発表済みの論文を、内容別に三編に纏めて収録したものである。したがって各編間の理論的意味連関が希薄であるのは否めない。しかしそれ以上に、第

三編の理論に精神分析ないしは家族社会学を要請していることに、この希薄さが深く関わっている、と言えよう。ここはやはり、「癒し」と言う現象自体の純粹記述から逆に既存の精神治療諸論を批判的に吟味し、より高度の理論の構築を目指すべきではなかったかと、思われる。

本書は、学術的な視座から教団内の意味的世界をその内的論理に則して捉えようとした意欲作であり、一般の社会学的著作に見られるような教団成員に関する統計等は扱われていない反面、教義内容に深く踏み込んで世界像及びその命ずる行為様式を探究している。その結果われわれは、部外者からは極めて分かり難かった宗教教団に、近づくことが可能となった。そこでは一般に流布している新宗教理解の中に、かなり間違いのあることが指摘されている。例えばいまはメディア時代であり、マスメディアを利用した宗教団体が有利だと言う意見があるが、実際に成功している教団は、秘儀的結社性の強い教団であることが指摘されている。今のところアメリカ合衆国に見られるテレビ伝道のような手段は、日本では馴染みが薄い、などと言うことを知ることができる。

以上の事と関わっているが、本書では、東洋大学の西山茂氏の定義するところの所謂「新新宗教」は、ごく軽くしか取り上げられていない（第二編には、世界真光文明教団、GLAが取り上げられている。）、と言うことも付言しておくべきであろう。特に一九八〇年代以降創唱され成立したミニ教団や、宗教法人への優遇税制に目をつけたのではないか等とジャーナリズ

ムに批判を浴びている企業の宗教法人形成の動き、またテレビタレント化した占い師の流行等々、軽文化、金余り現象等を背景とした新たな動きがみられる。これらは、所謂従来の宗教団体のイメージで捉えられない面を、多分に持っている。国学院大学の井上順孝氏の調査によれば、現在の若者の大多数は、伝統的な宗教に関する知識も語彙も殆ど持っていないと言われ、イベントに参加するような感覚でそれらと関わっていると言われ、教祖の側もその事をよく弁えており、次々と新たなイベントを催し、目新しい語彙の教義や象徴、エキゾチックな修行法などを提供して、新たな需要に応じている。これらの動きは、確かに単に一過性の現象に過ぎないのかもしれないが、およそ宗教とは呼び難い面もない訳ではないが、それでもなお現代日本の宗教の一つの側面を知るために、敢えてそれを本書でも取り上げて、それらを捉えるにはどの様な視座が可能であるか、を示して欲しかった。

『親鸞とルター——信仰の宗教学的考察』

早稲田大学出版部、一九八七年三月発行
A5版、二九一頁、二千六百円

氣多 雅子

本書は、表題が示すように、宗教の最も中心的な要素の一つである「信仰」を宗教学的に明らかにすることを目的として、「ひたすら信仰のみに究極の関心を集約する形態」を典型的に示した二人の宗教者、親鸞とルターの信仰を比較研究したものである。筆者も触れているように、親鸞とルターの思想の類似性については以前から西洋の研究者たちによって（ということ）は一般にキリスト教により深く精通した視点から）指摘されているが、加藤智見氏は親鸞の信の仏教的特質により注意を払いつつ、両者の比較という困難な課題に正面から取り組んでいる。

本書の構成は、〈序説〉、〈一部〉親鸞の信仰と人間性、〈二部〉ルターの信仰と人間性、〈三部〉両「信仰」の類似性と相違性、の四つから成る。

〈序説〉において筆者は具体的な方法論の考察を行い、三つの段階と方法を設定する。第一段階は、価値中立的な態度でまず諸事実に語らせ、その事実自身がもっている固有な意味を聴き取り、そこに内在している秩序を把握していく方法である。

それは実際には、史料に基づいて歴史学的事実を積み重ねてゆき、そこにクレッチェヌマーの氣質の理論やエリクソンの自我同一性の理論、オルポートの信仰の発展段階の分析などを適用して、親鸞とルターの心理的苦悩の類推的再現を試みるというやり方になっている。そして第二段階では、諸事実の内に見出された秩序を成立可能にする根拠を「検証」することが必要とされる。筆者は、親鸞とルターの信仰を、神あるいは仏と人間との人格的な出会いの内で生まれるものと見做す。そこでこの第二段階の方法は、神学、宗学の側からの示唆を得つつ、その出会いにおける「神の側、仏の側の働きかけを、帰納的な諸事実の中に理解し込んでいく操作」となる。この操作とその適用について私には少し疑問を感じる点がある。即ち、筆者はここで神あるいは仏が人間に働きかけて人間の信仰の主体となるという、事実立っている、と思わせるふしがある。しかし宗教学が神学の助けを借りて開示すべきものは、神あるいは仏が私に働きかけ私に信仰を与えているのだと経験される信仰者における、経験の事実である、と私は考える。それは客観的事実ではなく、主体的事実である。本書では微妙な点でこの区別が曖昧であるために、筆者は自らの宗教学的立場を十分に見極めきれないでいるように見える。ただしこの問題は、本論の分析を内容的に損なうに至ってはいない。それから第三の段階として、その出会いの内に生まれる信仰の本質はいかにして考察され得るかを問い質す段階が設定される。それを問い質すに際して、筆者は親鸞の「信知」という概念に手掛かりを求め、一般

に理解される学知とは区別される、信仰に内在する知のあり方を宗教学的な場に組み入れるということを考える。おそらく、従来客観的実証的な研究態度が中心となってきた宗教学の中で、神学・宗学を視野に入れながら信仰の奥深い宗教的意味を理解するために、新しい知や学概念を取り入れて宗教学の射程を深めようという意図であると思われる。ただし、この第三の段階は方法的検討も不十分であるし、本論においてもまだ志に止まる感がある。

以上の方法論の考察は非常に意欲的なものであるが、それに先立って「比較」という方法の考察がこでなされるべきであるように私には思われる。親鸞とルターを比較することの妥当性については序説の前半で本書の主題として若干述べられているが、そのような比較そのものが如何なる視座において可能かということについての方法論的反省は全くなされていない。だが上記の研究方法の三段階は比較の視点の中で動いてゆくものである。筆者にとって比較は宗教学の自明の方法であるのかもしれないが、三段階の方法の検討が宗教学の学問性の根本的反省にまで向かうならば、比較の根拠と必然性は当然論ぜられるべき問題であらう。

このようなことを言うのも、本書が典型的な比較の研究書だからである。本論は三部に分かれるが、親鸞とルターにおける苦悩と信仰の類似性を取り出してゆく（一部）と（二部）が本書の中心であり、量的にも全体の頁数の八割以上を占めている。ここで筆者はまず、親鸞とルターが共に青年期に深い苦悩

を経験することに着目して、各々の生涯をたどってその苦悩の性格を明らかにしようとする。そして両者がよく似た実存的苦悩に陥り、よく似た罪意識をもつと結論する。親鸞は自らの煩惱悪障をいかなる行、修善によっても断ずることができないという思いに苦しむ。ルターもまた、人間は原罪の中に生まれついていて、肉体が死ぬ以外には罪が完全に根絶されることはないと確信する。両者の苦悩の根底にあるのは、観念的に悪を思考する態度ではなく、肉を具し、生き、生死し、存在すると自体を罪であり悪であると感ずる実存的な罪意識であって、これが第一に取り出される親鸞とルターの類似性である。そしてこのような罪意識をもった人間が単独者として向かいあう仏あるいは神は、もはや観念的な存在ではなく人格的な存在となる。なぜならこのような罪の苦悩は、自己の罪の苦悩が法蔵菩薩やキリストの中に既に苦悩されていたことに気づくという仕方、仏あるいは神との出会いが生じるからである。親鸞は、法性法身の一如から自ら方便法身として姿を現わし、法蔵菩薩と名のつて自ら苦悩したという仏の人格的側面に、全関心を集中させる。ルターは最初は義、わざ、キリスト、神等を客体的に考えてゆくのであるが、自らの苦悩の深まりの中で、ルターのために一人苦悩したキリストの人格に全関心を集約させてゆく。従って苦悩する実存が、生きた人格としての仏あるいは神に出会い、人格的な信仰に入ることが、第二の類似性とされる。そしてこの人格的信仰は、親鸞が「本願招喚の勅命」と表現し、ルターが「神の呼びかけ」と言うように、仏、神が

自ら苦悩の主体となつて人間を招き、呼びかけ、その關係において応答を求めていると信ずる信である。信仰の主体が神、如来自身にあり、それを神、如來が人間に促し、廻向し、それを人間が賜ものと信すべきであると感ずる点、さらにそれが神の意志、如來の決定心によるがゆえに強く人間が信の主体にならねばならぬという点に、第三の類似性が見出される。そしてこれらの内的類似性が指摘される中で、端的に人間が信仰する信仰とは異なつた「信仰のみ」「唯信」の内的論理が明らかになつた。以上が〈一部〉と〈二部〉の論述の要点である。

筆者の指摘する三つの類似性は相互に結びついていて、それが信仰の究極的な形態の構造として提示されるわけであるが、この信仰理解の要となるのは人格的信仰という考え方である。そして人格的信仰を親鸞、ルターの中に見出す解釈は、全く異なる文化的歴史的背景をもつ両者を「比較」する視点によつて深く影響されているように私には思われる。キリスト教の歴史に登場した他の優れた信仰者たちと比べた場合、格別にルターの信仰が人格的だと言えるのであろうか。また仏教思想の展開の中で親鸞思想を理解するという視点の下では、阿弥陀仏の人格性はずつと後退するのではなからうか。ルターと親鸞の中に人格的信仰というものがクローズアップされてくるのは、このルターと親鸞という組合せにおける比較が照らし出すからである。比較の視点はルター理解、親鸞理解の内に既に先取され、ルター理解と親鸞理解とは相互に反映し合っている。(親鸞もルターもそれぞれ別の人と比較するならば、当然それぞれ

別の類似点がひきだされるであらう。)しかもここで筆者は、キリスト教の聖書的な人格性と、信における宗教的働きのリアリティとを同一視しており、両者をひっくりかえした概念として「人格性」の語を用いることで、このような解釈が可能になっている。

だがこのように言つたからといって、私は加藤氏の所説を退けようとしているわけではない。むしろ比較の視点が主導的となつて親鸞とルターの中に類似的構造を見出したところにこそ、この書の意義があるように思う。親鸞やルターを思想をそれぞれ固有の歴史的文化的宗教的コンテクストの中で忠実に理解しようとする、あるいはその理解の中で親鸞やルターが伝えようとしていた宗教的真理を学的に解明しようとする、ということとは、確かに宗教の学の最も基本的な努力であるべきである。だが異なる宗教伝統を見渡す比較の視点には、それとはまた別の知的可能性があるように思う。そして筆者はその可能性を、異宗教間の対話に至る糸口を見出すことに向けて考えている。加藤氏はこの諸宗教の「対話」ということをへあとがきでごくナイーブに触れているにすぎないが、比較や対話ということで見えてくる宗教の風景は、一つの宗教伝統の中で理解を深めてゆく場合の風景とは別のものでありうるであらう。そして前者はなかなか鮮明な像を結ぶに至らず、鮮明に見えてくる場合でもしばしば奥行の浅いものに止まることは残念であるが、家族や社会から宗教的伝統を継承していない多くの現代人がいると考えると、比較において見えてくる宗教の風景も一

つの宗教の現実であると言えはしないか。つまり自分の精神世界の根となるような宗教的背景をもたない彼らは、氾濫する宗教情報を前にして、それらをまっず学的ではないにしても「公平に」考察し比較せざるを得ない。親鸞やルターを純粹にその歴史の宗教的コンテクストの中で理解するということは学問の事柄であって、現代の我々が親鸞やルターと宗教的な関わりをもとうとする場合には何らかの程度、比較の場の中にあるのではなからうか。

しかし比較において常に問題であるのは、何と何とを比較するかである。その点に関しては、親鸞とルターの信仰の相似性は以前から指摘されてきただけあって、この本書の組合せは成功しているように思う。本書を読んで、私はあるヨーロッパのキリスト者が「キリスト教の人たちは浄土真宗の人たちは真宗と非常に近い宗教であると考えるが、浄土真宗の人たちは真宗はキリスト教とは違うと主張する」と言っていたことを思い出したが、その事情がよくわかったような気がした。

最後の〈三部〉では、筆者は親鸞とルターの信の相違性に焦点を当てている。そしてその相違性を親鸞の信が「悉有仏性」の人間観を基盤としているところに見出すのであるが、この論究は成功しているとは言いがたい。ただしこのことは筆者の論究の仕方にも不備があるというよりも、比較による有意味な異質性の考察が類似性の考察以上に難しい問題を含んでいることに原因があるように思う。ここでの相違性の考察は、類似性を取り出した後で、それぞれの背景と基盤に存在する相違性をも理

解することでその類似性をより説得的なものにしようという意図からなされる。そこから当然そうなるように、筆者がここで行なったのは、ルターの信仰の中にあるキリスト教の人間観と、親鸞の信心の中の仏教の人間観との比較である。そしてキリスト教と仏教との相違をルターと親鸞との相違として捉え直し、その相違点を親鸞思想の特徴として理解するということをしている。おそらくこれは、異なる宗教基盤に立つ二つの思想の比較を主題とする場合の一つの典型的な相違性の考察の仕方であろう。だがその仕方では比較の視点が支配的になりすぎて事柄を歪めてしまう。そしてそもそも私は、仏教の根底にある人間観を悉有仏性と捉え、親鸞の信もそれによって性格づけられているとする理解の仕方には、賛成できない。

全体として本書は、主観的な比較の学的可能性と問題点を鮮やかに浮かび上がらせた意欲作であると思われる。ただし私自身の関心からこの書評では比較の書とところに力点を置いた読み方をしてしまったが、本書は宗教学研究の立場から信仰の真実に近づきたいという筆者の情熱を真直ぐに受けとめる読み方も可能な書である。そしてそのように読むほうが筆者の意図に添ったものであるかもしれない。だがそのように読むときにも、私には直ちに筆者の宗教学の立場そのものが問題になっってしまう。信仰の事柄がそういう性格のものだからであり、また筆者の論究がそれだけ信仰の事柄に肉迫しているからである。

会報

○「宗教研究」編集委員会

日時 平成二年三月十九日(月) 午後六時

場所 学士会館本郷分館

出席者 井上順孝、宇都宮輝夫、木村清孝、島蘭進、鶴岡

賀雄、林淳、星野英紀

議題

一、「宗教研究」第六十三卷第二輯(二八一号)、同第三輯(二八二号) 刊行報告。

一、「宗教研究」第六十三卷第四輯(二八三号) 刊行予定報告。

一、「宗教研究」第六十四卷第一輯(二八四号)、同第二輯(二八五号)、同第三輯(二八六号) 編集方針。

○常務理事会

日時 平成二年四月二日(土) 一時～二時

場所 神田学士会館三〇七号室

出席者 荒木美智雄、安斎伸、井門富二夫、石田慶和、植田

重雄、金井新二、桜井秀雄、島蘭進、鈴木範久、田

丸徳善、土屋博、華園聰麿、宮家準、脇本平也

議題

一、平成二年度日本宗教学会会長選挙日程の決定

四月二十六日(木) 第一次選挙公示発送

五月二三日(水) 第一次選挙有権者資格締切

五月二四日(木) 第二次選挙公示発送

五月二六日(土) 選挙管理委員会(第一次投票有権者資格認定) 於

定)

五月三一日(木) 第一次投票用紙発送

六月二三日(土) 第二次投票有権者資格締切

六月二三日(土) 第一次投票締切

六月三〇日(土) 選挙管理委員会

(第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定) 於

認定)

七月一八日(水) 第二次投票用紙発送

八月一八日(土) 第二次投票締切

八月二五日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票) 於

一、選挙管理委員長選出

互選により荒木美智雄氏を委員長に選出した。

○理事会

日時 平成二年四年二日(土) 二時～四時半

場所 神田学士会館三〇七号室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、安斎伸、井門富二夫、石田

慶和、植田重雄、大屋憲一、葛西実、金井新二、鎌

田純一、木村清孝、楠正弘、桜井秀雄、島蘭進、鈴

木康治、鈴木範久、芹川博通、蘭田稔、高崎直道、

田丸徳善、土屋博、寺川俊昭、華園聰麿、藤田富

議 題

雄、堀越知巳、宮家準、脇本平也、渡辺宝陽

一、日本宗教学会第四九回學術大会について

九月二八日～三〇日の間、大谷大学において行なわれることが、開催校である大谷大学の寺川俊昭、大屋憲一理事より報告され、了承された。

なお、日程の概要は以下の通りである。

九月二八日（金）公開講演会、理事会

二九日（土）研究発表、評議員会

三〇日（日）研究発表、総会、懇親会

なお、研究発表プログラムのより有機的な構成を可能にするため、従来慣例として行ってきた大会通知の際の発表希望日時の間合せは、取りやめることになった。

一、平成二年度日本宗教学会賞選考委員について

今年度の選考委員として、葛西実、鈴木範久、藺田稔、華園聰磨、宮家準、川本誠作、渡辺宝陽、の七氏が選任された。

一、日本宗教学会運営基金の設定について

去る二月、会員故伊藤真乘氏のご遺族から、学会の事業を援助する趣旨で寄付の申出があったのでこれを受領し、「日本宗教学会運営基金」の名称で保管していることが田丸会長から報告され、諒承された。この基金をさらに充実させる方途、ならびにその有効な利用方法については、引きつづき常務理事会で検討することとなった。

一、日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムについて

同委員会委員藤田富雄理事より、左記の日程で同委員会主催によるシンポジウムが開催されることが報告された。

第一回日本学術会議哲学系シンポジウム

日時 平成二年十一月九日（金）一三時半～一七時

場所 日本学術会議大会議室

（地下鉄千代田線「乃木坂」駅から徒歩三分）

主題 「人間—先端生命科学との関係で」

主旨 これは、わが国において従来たがいほとんど無関係であった哲学系諸学会の間に、あえて共同の広場を設けようとする初めての試みであり、日本哲学会、日本倫理学会、日本印度学仏教学会、日本中国学会、日本宗教学会、美学会からそれぞれ提題者が出ることになっている。

また同シンポジウムを日本宗教学会が他学会と共に後援すること、会議の経費として一万円酌量の賚金を支払うことが承認された。

○日本宗教学会評議員、図書館情報大学教授、小野泰博先生は平成二年六月四日逝去されました。享年六三歳。ここに謹んで哀悼の意を美し、御冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

新免光比呂 東京大学大学院

別華 薫 筑波大学外国人教師

(Carl Becker)

村上興匡 東京大学大学院

吉村正治 独協医科大学教授

笠井正弘 西日本短期大学助教授

気多雅子 金沢大学助教授

会員訃報

報
会
○日本宗教学会理事（元会長）、東京大学名誉教授、国学院大学教授、柳川啓一先生は、平成二年四月三日逝去されました。享年六四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

Transformation and Modernization of Funeral Practices in Tokyo during the Taisho Period

Koukyo MURAKAMI

ABSTRACT: If we take a look at the history of funeral practices in Tokyo since the Meiji Era, a significant transformation can be observed during the Taisho Period. Until the end of the Meiji Era such practices revolved around a lively funeral procession. However, the advent of the Taisho Era saw the end of such processions, with a change toward funeral practices centered on the kokubetsushiki, the ceremony of leave-taking of the deceased. In addition, whereas in the past, area residents and relatives of the deceased performed most of the roles in the funeral practices, these roles were taken over by funeral directors.

The direct cause for these transformations can be found in the changes in the spacial structures and social relationships in Tokyo brought about by the concentration of population and means of transportation accompanying the industrialization of the period. Moreover, with the establishment of new forms of livelihood, corresponding changes in the awareness of life livelihood, corresponding changes in the awareness of life occurred and new funeral rites and ways of dealing with death, such as the modern practice of cremation and cemetery parks, were produced. By means of these changes death came to be removed from the space and time of daily life, and funeral practices lost their communal character, becoming more of a private affair.

English Abstract: Recent Research on Death and Religious Experience

Carl BECKER

ABSTRACT: This thesis discusses religious experiences which might indicate a component of personality or consciousness surviving bodily death, viz.: (1) claimed memories of former lives; (2) apparitions and OBE's (Out-of-Body Experiences) and (3) visions of people or other worlds in NDE's (Near-Death Experiences). (1) Where children claim to be someone who has lived before, exhibiting memories, skills, and birthmarks peculiarly like the deceased's, the hypothesis that consciousness has been reborn into another body might be entertained. (2) The fact that most apparitions of the living correspond to conscious mental processes of those living people perceived leads to the hypothesis that many apparitions of the dead might correspond to conscious mental processes of dead people. (3) Similarity of detail and paranormal knowledge found in deathbed visions in disparate cultures gives rise to the theory that they glimpse another realm experienceable after death.

This study shows the relevance of such research on death and religious experiences to current philosophical and medical problems, and urges further cooperation for the creation of a genuinely Japanese study of religious experience.

A signiticance of the trditional customs in Rumania

Mitsuhiro SHINMEN

ABSTRACT: People in some villages in Rumania has conserved the traditional customs. They have been deeply influenced by the Orthodox church, but stil show the nonchristian tradition. The Orthodox church has been supported by the feuderal rulers, and supported them through the churches in villages. After World War II the Communist Party executed various measures for the the modernization of villages. But most of the farmers respect the traditional customs and conserve the values of the traditional community. It is found especially in the course of the fnneral ceremony. The fear for the strigoi, a living dead, shows the value of the community which is not integrated to the Christian. The regime of Ceausescu who wants to modernize and destroy the traditional community broke down. This paper will show the social rules in the funeral ceremony which support the traditions in the community and the significance of the dominating values in the community.