

死はいかにして教えられるのか

—「死への準備教育」を考える—

山崎 亮

はじめに

死について語ることが流行現象のようになってからすでに久しい。たとえば「自然葬」運動や共同墓に代表されるような現代の墓制のあり方をめぐる議論、阪神大震災による多数の犠牲者とその遺族をめぐる問題、脳死・臓器移植問題⁽¹⁾、死に直面した終末期のターミナル・ケアや死別した遺族の悲嘆のケア(グリーフ・ワーク)の問題等々、この種の話は枚挙にいとまがない。それらの話題の根底に、死をめぐる切実で抜き差しならない現実が伏在していることはもちろんであるが、他方でそこには一種の強迫観念が作用しているようにも思われる。すなわち、急速に高齢化が進みながらも、死亡者の八割以上が医療施設で死を迎える日本社会の現状において、日常生活のなかでもすれば忘れない、とする強迫観念である。さらに想起し見詰め直さなければならぬ、とする強迫観念である。小論では、死をめぐる現代日本社会に氾濫する多彩な言説のなかでも、とりわけ哲学者アルフォンス・デーケンが提唱する「死へ

の準備教育」—彼はデス・エデュケーション(death education)に独自の意味を込めてこのように訳すのである—に着目して、若干の考察を試みたい。というのもデーケンは、デス・エデュケーションの日本における第一人者と目されてマスコミにしばしば登場し、なおかつ一九八二年以来「生と死を考える会」を主催して、死別体験者の集いや死を考える学習会など全国各地の市民運動にも大きな影響を及ぼしているからである。彼の議論のなかには、現代日本社会における死の問題を考える際の手掛かりがいくつか隠されているように思われるのである。

ところで、本題に入る前にあらかじめ断っておかなければならない点がある。一つは「死への準備教育」の「死」に関わる事柄であるが、小論での考察は、死に関する観念的な議論に終始しているという点である。幸いにも私は、死に関して当事者の立場—自身が死に直面しているという意味でも、かけがえのない親しい他者の死に立ち会ったという意味でも—に身を置いたことはない。あるいはまた病院やホスピスなどで、日々否応なしに他者の死に接する職業に就いているわけでもない。なんらかの意味で死に直面しなけ

れば、死の問題をリアルに考えることはできないと批判されるならば、それはあえて甘受しなければならぬまい。しかしながら、たとえばに観念的であろうとも、小論の試みは死に対するひとつのアプローチたり得るだろうし、それなりの意味を担い得るであろう。というのも人間の死こそは、生理学的レベルから哲学や宗教のレベルにいたるまで多種多様な観点から考察さるべき複雑多岐な現象として立ち現われるからである。なかば開き直りに聞こえるかもしれないが、死の現実には、観念的で冷ややかなスタンスからでなければ見えてこない側面も存在するはずなのである。

第二には「死への準備教育」の「教育」に関わる事柄であるが、小論での考察は、いわゆる「教育」が問題になるとしても、それは、という点である。たまたま「教育」が問題になるとしても、それは、「死への準備教育」の提唱者であるデーケンが死を何よりもまず「教育」の問題として取り扱おうとしているからにすぎない。私自身には、たとえば「学校教育現場において死をどう教えるべきか」といった教育実践の問題に口を出す資格はないし、また口を出すつもりもない。むしろ私が専門とする宗教学の視点から、現代日本社会における死の問題を考えるための素材のひとつとして、デーケンの「死への準備教育」論を取り上げ、これを批判的に吟味しようとするのである。この点、小論の表題だけを見て誤解することのないよう、くれぐれもお願ひしておきたい。

一、デーケンによる「死への準備教育」

いうまでもなく、デス・エデュケーションということば自体は、デーケンの造語ではない。たとえば一九九五年に第二版が出版された *Encyclopedia of Bioethics* の death education の項目によると、学校教育における「フォーマルなデス・エデュケーション」は、一九六〇

年代以降、アメリカ合衆国を中心に、大学における社会学や心理学、さらには哲学のプログラムの一環として登場してきたが、現在では初等・中等教育にまで拡がりを見せているとされる。それは現実には多様な形で展開されているが、共通項を取り出すとするならば、死が自然なライフサイクルの一部であるということの子供に理解させ、死に関連する不安感を取り除くとともに、死別による悲嘆のプロセスや死に関わる文化的差異をも理解させることを主な目的にしている、という⁽²⁾。

デーケンが提唱する「死への準備教育」も基本的にはこのようなデス・エデュケーション一般のカテゴリーに属するものと言えるが、しかしその言説を仔細に吟味していくと、さまざまな問題点が浮かび上がってくるのである。まずはデーケンの立論に沿った形で、その主張の大枠を整理してみたい。その際、彼の論文「死への準備教育の意義―生涯教育として捉える」(デーケン編『叢書』死への準備教育第一巻 死を教える)メヂカルフレンド社、一九八六年、所収。以下『死を教える』と略記する)を中心に取り上げることにする。というのも、この論文のなかで彼の主張が最も包括的かつ理論的に展開されているからであり、「死への準備教育」に関して彼が今なお量産し続けている膨大な文章はほとんどすべて、ある意味ではこの論文の主旨をくり返し敷衍するものにすぎないからである⁽³⁾。

デーケン自身の「死への準備教育」のモチーフは、この論文の冒頭にある以下の文言に明らかである。

死そのものを前もって個人的に体験することはできないが、死を身近な問題として考え、生と死の意義を探究し、自覚をもつて自己と他者の死に備えての心構えを習得することはできし、また必要でもある。これが死への準備教育(デス・エデュ

ケーション)の主な目的である。また、人生全体の意義は究極的には死をもって決定づけられ、完成されるものであるから、死への準備教育は同時によりよく生きるための教育でもある。(『死を教える』、二頁)

ここでは、死がタブー化されている現代社会において、死に対する心構えをあらかじめ準備する教育の必要性が説かれているのであるが、むしろ注目すべきは、死が「人生全体の意義」を決定し完成するほどの重要性を担うというデーケンの認識—あるいはそれ自体が彼の死生観の一端といえるかもしれない—である。右の文言から直接読み取れることは難しいかもしれないが、彼にあっては死は人生の最終的な目標への唯一の契機なのであり、だからこそ「死への準備教育」は同時に「よりよく生きるための教育」ともなり得るのであって、その重要性がことさらに強調されるのである。この点に関してはまだ後で立ち返ることになるだろう。

それはともかくとしてデーケンによれば、このような「死への準備教育」はアメリカ合州国や彼の母国ドイツではかなり普及しているが、日本ではほとんど行なわれていない。けれども「たとえば末期患者を何の心構えもないまま死に向かわせるのは、社会の態度として残酷ではないだろうか。…死への準備教育に対する社会一般の潜在的ニーズはわが国でもかなり大きいように見受けられる。死への準備教育の普及、とりわけ生涯教育講座としての実現は、社会的な急務と思われる」(『死を教える』、三頁)として、とくに日本では、学校教育よりもむしろ「生涯教育」レベルにおける「死への準備教育」の取り組みの必要性が指摘されるのである。

さて、デーケンはこの「死への準備教育」を、死に関わる知識(サナトロジーすなわち「死生学」)、価値観、感情、技術(スキル・トレーニング)の四つのレベルに分けた上で、これら四つのレベル

を取り混ぜた「死への準備教育の一五の目標」を掲げている。とりあえずそのすべてを列挙しておこう。

- 一「死へのプロセス、ならびに死にゆく患者の抱える多様な問題とニーズについての理解を促すこと」(『死を教える』、六頁)
- 二「生涯を通じて自分自身の死を準備し、自分だけのかけがえない死を全うできるように、死についてのより深い思索を促すこと」(同書、一〇頁)
- 三「悲嘆教育(グリーフ・エデュケーション)である。身近な人の死に続いて体験される悲嘆のプロセス…の一二段階について理解することを目指す」(同書、一二頁以下)
- 四「極端な死への恐怖を和らげ、無用の心理的負担を取り除くこと」(同書、一四頁)
- 五「死にまつわるタブーを取り除くこと」(同頁)
- 六「自殺を考えている人の心理について理解を深めること、またいかにして自殺を予防するかを教えること」(同書、一六頁)
- 七「告知と末期癌患者の知る権利についての認識を徹底させること」(同書、二三頁)
- 八「死と死へのプロセスをめぐる倫理的な問題への認識を促すことである(例として、植物人間、人工的な延命、消極的・積極的安楽死などが挙げられる)」(同書、二七頁)
- 九「医学と法律に関わる諸問題についての理解を深めることである(例として、死の定義と死の判定、脳死、臓器移植、医学研究のための献体、腎臓の遺贈、アイ・バンク、遺言の作成、死後の家族援助などが挙げられる)」(同書、三〇頁)
- 一〇「葬儀の役割についての理解を深め、自身の葬儀の方法を選択して準備するための助けとすること」(同書、三三頁)
- 一一「時間の貴重さを発見し、人間の創造的次元を刺激し、価

値観の見直しと再評価を促すこと」(同書、三八頁)

一二「死の芸術(アルス・モリエンデイ)を積極的に習得させ、第三の人生を豊かなものとする」(同書、四〇頁)

一三「個人的な死の哲学の探究」(同書、四三頁)

一四「宗教における死のさまざまな解釈を探ること」(同書、四四頁)

一五「死後の生命の可能性について積極的に考察するよう促すこと」(同書、四五頁)

しかしながらこれら一五の目標の二々を吟味するいとまはないし、またその必要もないだろう。というのも一見して明らかによろしく、それらの目標には、重複しているもの—たとえば二番目の目標としてあげられる「死についてのより深い思索を促すこと」と一三番目の目標である「個人的な死の哲学の探究」との相違はいつた

何であろうか—が含まれていたり、あるいは論理的ないし意味的レベルがまったく異なった目標—たとえば哲学や心理学や宗教の領域に属する問題が示されるかと思えば、遺言の必要性や葬儀の仕方といった死への実際的な対処の問題が取り上げられる—がただ漫然と並べられているだけだからである。どのような選択基準によつて一五の目標が選出されたのか、さらにその配列にどのような意味連関があるのか、デーケン自身まったく何の根拠も提示しておらず、またそれを読み取ることも不可能である。いいかえれば、「死への準備教育」の目標がなぜこの一五の項目でなければならぬのか、説得的な論理構築の手續きが欠落しているのである⁽⁴⁾。したがってここではデーケンの提示する一五の目標を全体として取り上げることがせず、それらのなかでもとくに問題をはらむと思われる二、三の論点に焦点を絞って検討を加えていこう。

二、「死後の永遠の生命」をめぐる

前節で見たように、デーケンは「死への準備教育」の第一の目標として「死へのプロセス、ならびに死にゆく患者の抱える多様な問題とニーズについての理解を促すこと」(『死を教える』、六頁)をあげている。そして彼はこの場合の「死へのプロセス」として、キューブラー・ロスによる有名な死の受容の五段階説—死を告知された終末期の患者は否認(denial)、怒り(anger)、取引(bargaining)、抑鬱(depression)、受容(acceptance)の五段階を経て死にいたる—⁽⁵⁾を受け入れた上で、さらに「期待と希望(expectation and hope)」の段階を付け加えて、死の受容の六段階説を主張するのである。彼は次のように述べる。

死後の永遠の生命を信ずる人の場合、しばしば「受容」の段階に止まらずに、永遠の未来を積極的に待ち望んで、希望に満ちた明るい態度をとるようになる。とりわけ多いのは、死後の世界で愛する人に再会するという期待である。この段階では、人は死に近づくことを通り越して、死後の永遠の生命に近づくようになり、明るい晴れやかな態度で死を迎えるのである。死後の生命への期待は、生と死の意義を解明する重大な鍵でもある。(同書、九頁)

もとよりこの第六段階は、「死後の永遠の生命を信ずる人」にかぎって適用される段階のほゞであるが、一方でそれはデーケン自身の確固とした信念でもある。だからこそ、彼は「死への準備教育」の最後の目標として、再びこれを取り上げるのである。

死への準備教育の第一五の目標は死後の生命の可能性について積極的に考察するよう促すことである。その際、根源的希望が現在の生活に占める重要な役割を理解する。…世界各国で臨死患者と接した私の体験によれば、死を控えた人々の多くは、死後の生命に希望を託すことで大きな救いを得ているようだ。(同書、四五頁)

このような「死後の永遠の生命」への確信が、デーケン自身のカトリックの信仰に基づくものであることは言うまでもない。彼は次のように述べる。「私は哲学者として死後の生命の存在を確信しており、さらにカトリック信者として、死が天国での永遠の生命に到る門だとも信じている」(同書、三六頁以下)。要はカトリックの教義による靈魂不滅と天国での永遠の生命を、デーケンは信じているのである。もとよりデーケン個人の信仰の内実に関してとやかく言う筋合いのものではないだろう。けれども問題は、「死への準備教育」における「死後の永遠の生命」の位置づけにあるとは言えないだろうか。デーケンが掲げる一五の目標の最初と最後にこれが置かれているという事実は、「死後の永遠の生命」の信仰への促しが彼の「死への準備教育」の核心の一つであることを物語っているように思われる。実際、デーケンはこのテーマを執拗に追求しているのである。

たとえば、先の引用文の前段にあった「哲学者として死後の生命の存在を確信」という議論は、デーケンのいわゆる「蓋然性の収斂」というアプローチによって敷衍される。彼によれば、死後の生命に対する信仰は人類史上普遍的であって、多くの宗教が来世信仰を説いてきたのであり、また哲学史上でも、ソクラテス、プラトン、ウイリアム・ジェイムズ、カント、ガブリエル・マルセルなど、死後の生命を論証しようとしてきた多くの思想家が存在してきた、

とされる⁶⁾。その上でデーケンは次のように述べるのである。

このように死後の生命の存在を説明する方法は数多くあるが、そのいずれにも共通するのは「死後の生命が存在する可能性がある」という認識である。諸説の蓋然性はこの一点に向けて収斂していき、より高度の蓋然性を形成する。すなわち「死後の生命が存在する蓋然性は大きい」のである。このことを無視して死後の生命を闇雲に否定してしまうのは、かえって非理性的な態度ではないだろうか。『死を教える』(四七頁)

たしかに、死後の生命の存在を積極的に否定する理由はないかもしれない。しかしだからといって、死後の生命の存在を積極的に肯定する理由も見あたらない。今まで多くの人間が死後の生命の存在を論証しようとしてきたという事実があったとしても、それはデーケンの言うようにあくまで蓋然性の議論でしかない。いくら収斂したとしても蓋然性は蓋然性のままであって、必然性に転化することは論理的には決してあり得ない。

仮に百歩譲って、デーケンが言うように蓋然性の収斂が論証力を持ち得るとしてみても、彼の議論は論点先取の疑いが濃厚である。というのも彼が引き合いに出したソクラテス、プラトンは、キリスト教思想—たとえば靈魂二元論—の成立に大きな影響を与えたとされる哲学者であり、逆にそれ以外の人々はいずれもキリスト教を背景として展開してきた西欧哲学の著名な思想家たちだからである。とりわけ、デーケンの師でもあるマルセルは、カトリックの立場に立つフランスの実存哲学者として有名である。いずれにせよ彼らの「死後の生命」に関する思想とキリスト教的な「死後の永遠の生命」の信仰との間に密接な関連性が存在していたことは、すでに自明の事柄であろう。デーケンが、偉大な哲学者たちによる「死後の生命」

の論証を、「蓋然性の収斂」の有力な例証として新たに数え上げようとするのは、いささか勇み足と言わねばならない⁽⁷⁾。

要するに死後の生命が存在するとも存在しないとも、確実に論証することは不可能なのであるから、それを認めるか否かは、各人の信仰の問題、あるいは実存的決断の次元に属する事柄でしかない。

たとえば、死後の生命を信ずることが、死への恐怖を和らげ、安らかに死を迎える上で大きな効果を持つとしても、だからといって、万人が「死後の永遠の生命」の信仰を持つべきだとは言えないだろう。もしも「死後の永遠の生命」の信仰への促しを、万人に妥当するはずの「死への準備教育」の目標とするならば、それはある種の押しつけ、あるいは「よけいなお節介」となってしまうのではないだろうか。とりわけ、昔日の力を失ったとはいえ、キリスト教が背景となつてゐる欧米社会―過度の単純化と言われればそれまでだが―とは異なつて、そのような宗教的背景が希薄な―むしろ異質などと言つた方がよいかもしれない―日本社会においては、よりいっそう、「よけいなお節介」に帰着する可能性が高いように思われる。

第一節でも触れたように、デーケン「人生全体の意義は究極的には死をもつて決定づけられ、完成されるものである」(『死を教える』、二頁)と述べていた。その含意はすでに明白であろう。すなわち人生の意義は、「死後の永遠の生命」によつて完成されるのであり、さらに突き詰めるならば、現世の生活は、「死後の永遠の生命」のための準備段階として位置づけられるのである。だからこそ、デーケンは *death education* を「死への準備教育」とことさらに訳すのであろう⁽⁸⁾。このことは彼の以下のことばによつても裏付けられる。

文章の意味が句点を打つて初めて決定されるように、人生全体の意義も死によつて最終的に決定される。もしも死によつてす

べてが無に帰すなら、生の営みも結局は不条理と考えざるをえないが、死を新たな生への入口と考えるなら、人生のあらゆる労苦も決して無駄にはならない。死後の生命を信ずるとは、現在の生に意義を見出すことでもある。(同書、四五頁)

もちろんデーケンは、たとえばかつて欧米列強による帝国主義的侵略の尖兵となつた一部の宣教師たちのように、意図的にキリスト教的な死生観を日本人に強制しようとしているわけではないだろう⁽⁹⁾。しかしながらむしろ問題は、本人にそれと自覚されない、いわば「隠蔽された強要」にあるとは言えないだろうか。次には、デーケンの「死への準備教育」がもつ、パターンリスティックな性格について、もう少し検討を進めたい。

三、「死への準備教育」のパターナリズム

パターナリズム (*paternalism*) とは、そもそも父親を指すラテン語の *pater* を語源とし、通常「父権主義」とか「後見的干渉主義」などと訳される。近年ではバイオエシックスの議論において、医師のパターナリズムと患者の自己決定権との軋轢という脈絡で多用されるようになつてきた概念である。要は、父親が子供のためによかれと思つて行なう規制ないしは干渉が、当の子供本人にとっては煩わしいお節介のようにしか感じられない場合があるように、他者の利益になるだろうと思われれることをその当人の思想や意志とは無関係に押しつけるのが、ここでいうパターナリズムである。手っとり早く言つてしまえば「善意によるよけいなお節介主義」とでもなるだろうか。

デーケン自身は、一見したところ、そのようなパターナリズムとは無縁の立場に立っているかのようである。たとえば彼は次のよう

に述べる。

そもそも教育なるものの目的は、人間が現実を批判的に吟味し、問題の多様な局面を考慮した上で自分なりの信念や基本的態度を自ら身につけられるよう導くことである。したがって教育には、たまたま与えられた環境の影響から人間を解放し、自由な自己決定に導くという使命も存在している。

死への準備教育は、生と死について、自分の属する時代・文化・哲学・宗教によるものだけでない、多種多様な理解や解釈を提示し、私たちが比較と熟考の上で自分自身の死生観を手に入れることができるよう助けるのである。（『死を教える』、四四頁）

要するにデーケンによれば教育とは、人間が自主的な判断力を獲得して自由な自己決定を確保するよう導くための営みであり、「死への準備教育」もまた同様に、各自が自己の置かれた状況を相対化しつつ自律的にみずからの死生観を確立する手助けに徹するはずなのである。ところが、この引用文の直前に置かれた一文は、まさにデーケンのこの教育観を裏切るものにほかならない。

死についての考え方は、社会的・心理的・文化的・宗教的・イデオロギー的などさまざまな要因によって規定される。私たちが直接に身近な死を体験する機会に限られているし、家族や周囲の人々が死に対して見せる反応は、私たちに少なからぬ影響を及ぼすのである。だが、そうした周囲の人々の考え方が時として偏向していたり、誤っていたりすることがあるにもかかわらず、私たちの多くは、自分が生まれた地域と時代の文化において支配的な死についての解釈を無批判に受け入れてしまう。

死への準備教育がなければ、偶然的外的要因によって与えられ、あるいは強制された没個性的な死生観がはびこることになるだろう。（同書、四三頁以下。傍点は引用者による）

みずから生まれた地域と時代における死の考え方が「偏向していたり誤っていたりすることがある」というデーケンのことばの裏側には、そのような誤ったローカルな死生観の対極に、普遍的で健全な正しい死生観が存在しているとする発想が隠されているのではないだろうか。彼の提唱する「死への準備教育」こそは、そのような誤った死生観を無批判に受け入れている無知蒙昧の人々を、健全で正しい死生観へと導くものにほかならない。「死への準備教育」によって各人が自律的に確立すべき死生観とは、実は既定の普遍的な正しい死生観でなければならぬのである。そしてそれが、前節で見たような「死後の永遠の生命」を信じるキリスト教的死生観でなければならぬ、という結論にたどり着くにはあとほんの一步で十分であろう。とりわけ日本においては「死への準備教育」が「生涯教育」のレベルで推進されるべきだとするデーケンの主張も、合点がいくというものである。日本人の大多数は、大人になっても依然として、正しい死生観を身につけていない無知蒙昧の状態——もとよりデーケンの立場から見ても——に止まっているからである。

いささかうがった見方に偏してしまっただけかもしれないが、少なくともデーケンが述べるような、「誤った死生観」という発想が私には理解できない。死生観とは、死について、あるいは死を通して生について、個々人が漠然たりとも抱いている感覚、感情、観念、さらには価値観の総体であろう。もとよりそれは文化的・社会的に規定される側面も大きいだろうが、しかしそのように規定される側面をも含めて本来各人それぞれに個別的なものとは言えないだろうか。そのような個別的な死生観に対置されるものとして、普遍的で

正しい死生観を云々しても意味がないように思われるのである。デーケンがおそらくは「正しい死生観」と確信しているであろうキリスト教的死生観も、ローカルな死生観の一つにすぎないことは、言うまでもないだろう。

デーケンのこのような発想の背景には、おそらく、彼が長年研究してきたマックス・シェーラー—二〇世紀初頭に活躍したドイツの哲学者で、フッサールを始祖とする現象学運動の代表的思想家の一人、同時にカトリック的な立場にも近かった—の倫理学思想が伏在している。たとえば日本倫理学会でのデイスカッションの席上で、デーケンは脳死状態からの臓器移植を肯定する根拠としてシェーラーの *hierarchy of values* の説を引き合いに出している。すなわち価値にはア・プリオリな序列が存在するのであって、「これはマックス・シェーラーの倫理学ですけれども、……もちろん死体に対する尊敬は大切ですが、もし私たちが臓器を提供することによって人を助けることができれば、その連帯性、愛はもっと大切、もっと高い価値であるという結論」（日本倫理学会編『いま「人間」とは—人間観の再検討—』慶應通信、一九九五年、一九〇頁）に達するというのである⁽⁹⁾。私には、シェーラーの思想それ自体について語る資格はないが、デーケンによるシェーラー研究の主著（阿内正弘訳『人間性の価値を求めて—マックス・シェーラーの倫理思想—』春秋社、一九九五年、原著は一九七四年の出版）を見るかぎり、ア・プリオリな序列—最底辺の快価値から、生命的価値、精神的価値へと上昇し、聖価値において頂点に達する—を持つ絶対的な価値界の客観的存在を強調し、その根拠を「無限の人格的精神としての神」（同書、一八頁）に置くシェーラーの倫理学思想は、デーケン自身の思想の土台をなしているように思われる。そしてこのような「歴史的なすべての変化を超えて存在する絶対的価値界」（同書、七〇頁）の存在への確信に基づいて、デーケンは、普遍的な正しい死生

観という発想を維持することができるのであろう。けれども、この楽観的な確信を共有できない者にとっては当然のことながら、客観的な絶対的価値に裏打ちされた正しい死生観という発想もまた、そのままの形で受け容れることは困難である。

以上で見てきたように、デーケンの「死への準備教育」の問題点は、ほぼ明らかに思ったと思う。ともすれば死が隠蔽されがちな現代日本社会の現状において、いまだ一度死の問題に目を向けることの重要性を指摘し、デス・エデュケーションを積極的かつ献身的に推進しようとした彼の試み自体は、称賛に値しよう。しかしながらその試みが、デーケン自身の「死後の永遠の生命」の信仰ならびに絶対的な価値界の客観的存在への信念に基づく「死への準備教育」という内実を備えてしまったところに、最大の問題があるように思われる。デーケン自身は、個性的な死生観を各人に自律的に準備させるものとして、「死への準備教育」を位置づけようとしているのだろうが、しかし彼はおそらく自覚しないままに、「正しい死生観」の押しつけを行なってしまうのである。それはまさに、「善意によるよけいなお節介主義」としてのパターナリズムの典型例と言える⁽¹⁰⁾。

だからこそ、一九八二年以来デーケンが主催してきた「生と死を考える会」が、一九九九年五月に事実上分裂するという事態も生じたのであろう。新聞報道（一九九九年六月五日付朝日新聞大阪本社版紙面）によれば、「死は教えられないものではないし、準備もできない。ともに考えようという姿勢が大事」という意見が会の執行部のなかにも現われるようになり、これに対してデーケンは退会届を出して新たに「東京・生と死を考える会」を結成したという。彼は「会を批判する気はない。ただ、準備教育は私の信念。それを否定されてまで残る気はなかった」というコメントを残している。たし

かに、彼の信念と善意とを否定することはできない。ただ問題は、デーケンの「死への準備教育」が、一見したところ死に関する普遍かつ客観的な教育内容を提供するように装いながら、その実、暗黙のうちに特定の死生観を「正しい死生観」として押しつける危険性をはらんでいるという点なのである。

おわりに

たしかに、現代の日本社会に生きるわれわれにとっても、死について考えていくことは必要だろう。そして死について考えるための素材を提供するデス・エデュケーションの必要性もまた否定できないだろう。けれどもそれは、デーケンのパターナリティックな「死への準備教育」のように、特定の死生観の隠蔽された押しつけであったりしてはならないだろうし、あるいは文部科学省が作成する学習指導要領のなかに死についての学習内容を明示すべきだ⁽¹²⁾といった形式的な問題でもなからう。死そのものを「教える」ことはできない—というのも死の過程を実際に体験してこれを「教える」ことのできる人間など生者のなかには誰もいないから—のと同様、「いかに死すべきか」といった本人にとつての死生観の問題も「教える」ことはできない。自己の死生観を確立するには、結局のところ各人がみずからの問題として、しかも生者の側から手探りで考えていくしか方途はないはずなのである。「死を教える」ことの重要性を強調するよりも、何よりもまず自分なりに「死を考える」ことの重要性を認識すべきであろう⁽¹³⁾。

ところでデーケンの「死への準備教育」論が彼のカトリック信仰というデリケートな問題と連動していることは見てきた通りだが、最後に、死をめぐる宗教性の問題について簡単に触れておきたい。いうまでもなく死は、長きにわたって宗教と密接に関わる現象と

してとらえられてきた。ここでその歴史を俯瞰するいとまはないが、とりわけ近年では、ターミナル・ケアの場面において、死の宗教性が強調される場合が多い。すでに、一九六七年にセント・クリストファー・ホスピスを創設して現代ホスピス・ムーブメントの生みの親となったシシリー・ソーンダースは、中世のキリスト教慈善運動にまで遡るホスピスの歴史を回顧しているのみならず、現代のホスピスにおける「霊的次元(a spiritual dimension)」の重要性を強調している⁽¹⁴⁾。終末期の患者に襲いかかるさまざまな苦痛のなかでも、実存的なレベルでの苦悩—「私が生きてきた意味とは何であつたのか」あるいは「死んだら私はどうなるのか」といった—が、欧米では「霊的苦痛(spiritual pain)」と呼ばれ、チャプレン(chaplain)—医療施設付属の神父や牧師—による「霊的ケア(spiritual care)」の対象とされてきたのである。そしてこのような「霊的苦痛」への対処に、デーケンのような「死後の永遠の生命」への信仰や、あるいは個々の実存を支える絶対者としての神といったキリスト教的観念が結びつきやすいだろうことも想像に難くない。しかし聖職者によるこのような「霊的ケア」は、既成宗教が個々人の人生の問題に積極的にコミットメントするキリスト教的背景のもとでの現象であり、現代日本のターミナル・ケアの場面にもそのままの形で妥当するものとは言えないだろう。

もちろん、日本のホスピス—厚生労働省による正式名称は「緩和ケア病棟」であり、二〇〇〇年二月一日現在、全国で八三施設(一五三七床)が認可を受け、あるいは届出が受理されている—のなかにはキリスト教系の医療法人の占める割合が高く、また一方ではピハラーという形で、仏教的基盤—とりわけ浄土真宗—に基づくターミナル・ケアの取り組みも試みられている⁽¹⁵⁾。しかしながら、特定のキリスト教教派や仏教宗派の教義に依拠するケアには、特定宗

教の自覚的信仰をもたない大多数の現代日本人—どこかの寺の檀家であったり、どこかの神社の氏子であったりしても—にとつて、なかなか受け容れにくい面があることも否定できないだろう⁽¹⁶⁾。一般に宗教というと、キリスト教や仏教あるいは神道といった既成宗教がイメージされがちであるが、日本的な宗教性はむしろそのような既成宗教の枠組みに収まりきらない重層的かつ動態的な構造をもっているように思われるのである⁽¹⁷⁾。少なくとも、宗教というこゝとばで特定の既成宗教をただちにイメージしてしまうわれわれの感覚—それは「日本人は無宗教」という一般的な言説の根底をなす感覚でもある—は、再考されねばならないだろう⁽¹⁸⁾。そしてそれは、「宗教」概念の再検討、すなわちキリスト教をモデルにした近代西欧出自の「宗教」概念そのものの相対化という、近年の宗教学の動向⁽¹⁹⁾に連なっていく作業ともなるはずである。

註

- (1) 脳死・臓器移植問題に関しては、私も若干の検討を試みたことがある。拙稿「先端医療と死—脳死と臓器移植—」(渡辺喜勝・諸岡道比古・渡辺義嗣編『死のエコロジー』金港堂、一九九四年、所収)、「脳死・臓器移植問題の文化論的地位相—現代日本における死生観の一断面—」(島根大学教育学部社会科学教育研究室『社会科学研究』二三、一九九八年)を参照されたい。
- (2) John D. Morgan, "Death education", in *Encyclopedia of Bioethics*, 2nd edition, vol. 1, Macmillan, 1995, pp. 588-591.
- (3) たとえば、デーケンによる最近の啓蒙書である『死とどう向き合うか』(NHKライブラリー、一九九六年)にしても、また日本倫理学会での課題研究発表をもとにした論考「人間

・生命—死生観をめぐる考察—」(日本倫理学会編『いま「人間」とは—人間観の再検討—』慶應通信、一九九五年、所収)にしても、その基本的骨格は一九八六年のこの論文を下敷きにしている。

しかもこの論文が巻頭に掲載された『叢書』死への準備教育』全三巻—デーケンが編纂し、医療関係者や心理学者などが多数参画して、いずれも一九八六年に出版されている—は、「今でも、わが国の死の準備教育のバイブル的な役割を担っている」(種村エイ子『「死」を学ぶ子どもたち—知りたがりやのガン患者が語る「生と死」の授業—』教育史料出版会、一九九八年、三五頁)とされるほど、大きな影響力を持つているらしい。この事実がデーケンの自負ともなっていることは、彼自身の以下の発言からも明らかであろう。「私は…一九八六年に日本の文化史の大きな転換が行なわれたと思います。つまり、死のタブー化の時代から死への準備教育の時代への転換期です…」(日本倫理学会編前掲書、一八七頁)。

- (4) これら「一五の目標」のみならず、デーケンは、たとえば悲嘆のプロセスの一二段階(デーケン「悲嘆のプロセス—残された家族へのケア」)、「デーケン編『叢書』死への準備教育第二巻 死を看取る」メヂカルフレンド社、一九八六年、所収)、死への恐怖の九つの形態(デーケン「死の恐怖」)、「デーケン編『叢書』死への準備教育第三巻 死を考える」メヂカルフレンド社、一九八六年、所収)といったようなカテゴリー化をよく試みるが、一二とか九といった数字に何の根拠も論理的必然性もなく、単に思いつきだけの恣意的な羅列に止まることが多い。

- (5) 川口正吉訳『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話—』(読売

- (6) デーケン『死とどう向き合うか』(NHKライブラリー、一九九六年)の最終章「死後の生命への希望」でも、同様にこの「蓋然性の収斂」の議論が展開されているが、そこではさらにゲーテ、パスカル、ユングといった思想家まで登場している。
- (7) しかしながら西欧哲学やキリスト教についての予備知識を持ち合わせない日本人の一般読者にとっては、名前だけではどこかで聞いたことのある有名な哲学者たち—深遠で難解な普遍的真理を探究していたと思われる—が引き合いに出されることで、ある種の権威付けの役割は十分果たすであろう。その意味でデーケンは巧まざる戦略家と言えるかもしれない。
- (8) この点に関しては、すでに倫理学者森岡正博が同様の指摘を行なっている(日本倫理学会編前掲書、一三四頁)。
- (9) たとえば先の森岡の指摘に対して、デーケンは次のように答えている。「ボランテアとして、ドイツとイギリスとアメリカの病院、ホスピスで働いたのですが、私は何百人の病人の死を看取ったんです。そしてやはり、最後の、とくに再会の希望、つまりキリスト教の場合は、天国でまた会おうということ、大変大きな精神的なエネルギーになったということ、何を何回も体験したのです。ですから、そういう意味で、もしそういう精神的なエネルギーがあれば、もちろんそれらは励ましたほうがいいと思いますけれども、もしそうでなかったら、もちろん宗教などを押しつけては絶対いけないと思います」(日本倫理学会編前掲書、一八八頁、傍点は引用者による)。

- (10) この発言には、脳死者の身体が死体である、すなわち脳死が人間の死であるという前提が含まれている。これはすでに一九八六年の時点からのデーケンの変わらぬ確信であった。たとえば彼は次のように述べる。「脳死の正確な意味と脳死をめぐるさまざまな議論についても十分な情報が提供されねばならない。家族の一員が脳死の状態を迎えた時、心臓は拍動を続け、触れればまだ温かい体を前にして、身近な愛する人の死を認め、臓器の摘出に同意するのは多くの人にとって感情的に容易なことではない。したがって患者の身内の人々に脳死を正しく理解してもらえよう、積極的な教育活動が欠かせない。特に注意すべきは脳死と植物状態の違いである」(『死を教える』、三一頁、傍点は引用者による)。要するに、脳死が人間の死であるという正しい理解を積極的に教育することが不可欠であるとされるのである。ここにも、本文で指摘したようなデーケンのパターンナリスティックな発想を読み取ることができよう。脳死を人間の死と認めることこそが正しい科学的理解なのであり、これを一般国民に啓蒙すべきであるとするこのようなナイーブな発想の問題点については、拙稿「脳死・臓器移植問題の文化論的位相—現代日本における死生観の一断面—」(島根大学社会科学教育研究室『社会科学研究』二三、一九九八年)を参照されたい。
- (11) 小論の考察の範囲をいささかのみ出ることになるかもしれないが、このようなパターンナリスティックな発想は、ターミナル・ケア、とりわけホスピス・ムーブメントのなかにも指摘できる場合が多いように思われる。というのも、そこには、

ある共通の傾向―安らかに死を受け容れていくのが、万人にとって望ましい尊厳に満ちた死に方であるとらえ、それ以外の死の方を「非人間的」なものとして暗黙のうちに排除しようとする傾向―が見られるからである。この点については、たとえば黒田浩一郎「ホスピス」(黒田浩一郎・佐藤純一編『医療神話の社会学』世界思想社、一九九八年、所収)がすでに同様の指摘を行なっている。ただ黒田の論考は、「科学的」に実証不可能な主張はすべて「神話」として批判するという単純な問題設定に依拠している点で同意しかねる。「社会科学」の視点によってのみ事実は論証され得るとする立場それ自体も、ある意味では一つの「神話」であるほかはないのである。

むしろ、近年のホスピスブームに対する着実な批判的視点としては、早坂裕子『ホスピスの真実を問う―イギリスからのレポート―』(文眞堂、一九九五年)や額田勲『終末期医療はいま―豊かな社会の生と死―』(ちくま新書、一九九五年)をあげることができる。前者は本場イギリスのホスピスでのボランティア体験から出発して、その現状を医療社会学的に冷静に分析しているし、後者は終末期医療に実際に携わっている医師の立場から、日本におけるその現状をリアルに考察している。欧米流のホスピス・ムーブメントを単に礼賛するのではなく、その文化的・社会的背景にまで踏み込んだ冷静な眼差しは、今後の日本のターミナル・ケアの問題を考えていく上で不可欠の視点と言えよう。

- (12) これは、たとえば得丸定子「学校で「死」を教える」(カール・ベッカー編『生と死のケアを考える』法蔵館、二〇〇〇年、所収)の主張である。

- (13) たとえば鳥山敏子『いのちに触れる―生と性と死の授業―』

(太郎次郎社、一九八五年)を参照されたい。鳥山はみずからが担任する四年生の児童を対象に、鶏を実際に殺して食べるという、いささか衝撃的な体験授業を行う。彼女はその意図について次のように述べている。「生きるということとは、ほかの生きもののいのちをとりいれることである。…奪いどつたいのちは、自分のからだのなかで自分のいのちとしてよみがえっている―自分の生がいま、こうして営みをつづけるまでに、どれだけ多くのいのちを奪ってきたことか。どれだけたくさんの植物や動物たちのいのちを食べつづけてきたことか」(同書、一六頁)。「自分の手ではつきりと他のいのちを奪い、それを口にしたことがないということが、ほんとうのいのちの尊さをわかりにくくしているのだ。殺されていくものが、どんな苦しみ方をしているのか、あるいは、どんなにあつさりとそのいのちを投げだすか、それを体験すること。ここから自分のいのち、人のいのち、生きもののいのちの尊さに気づかせてみよう」(同書、一八頁)。鳥山は、鶏を殺す体験を通じて、死のリアリティと、その裏側にある生のリアリティとを子供たちに突きつけ、これを契機として「生きること」がもっているさまざまな側面に眼を開かせていこうとしたのであった。それは、ことさらに「死を教える」のではなく、死を考え、それを通じて生を考えさせようとする試みであったといえるだろう。

- (14) Dame Cicely Saunders, "The evolution of the hospices", in *Free Inquiry* 12-1, 1991, pp.22f. [original text in Mann, R.D.(eds.), *The history of the Management of Pain*, Parthenon Publishing Group, 1988.]

- (15) 田代俊孝『仏教とビハラー運動―死生学入門―』(法蔵館、一九九九年)。

- (16) 中村隆子「患者のこころを支えるために―ホスピスとビハ

(17)

ーラにおける宗教的援助の試みー」(カール・ベツカー編前掲書)は、ホスピスやビハーラにおける聞き取り調査に基づいて、既成宗教ではない「日本人の宗教的感覚に配慮したターミナルケア」(同書、二六六頁)の必要性を指摘している。既成宗教の枠組みに収まりきらない、死をめぐる日本の宗教性的一端は、不十分ながら拙稿「隠岐島前の墓上施設ー「スヤ」の現象学に向けてー」(『山陰民俗研究』五、二〇〇一年)において、若干の報告と考察を試みている。

(18)

この点に関連して、いささか使い古された観もあるが、宗教学者岸本英夫の死生観を取り上げておきたい。周知のように岸本は、客員教授として渡米した際に見つかったガンとの壮絶な闘病生活のなかで、独自の死生観に達している(『死を見つめる心ーガンとたたかった十年間ー』講談社、一九六四年)。「死後の生命」をどうしても信ずることができなかった岸本は、いわゆる「生命飢餓状態」ー死に直面して激しい生命への執着に苛まれた状態ーにあって、死の問題の解決に苦悶しなければならなかった。その結果たどり着いたのは、一方では「死は別れのときである」という自覚と、他方では与えられた生命をよく生きることがそのまま死に対する解決でもあるとする信念であった。彼は述べている。

人間にとつては、きわめて身近にある自分の仕事の中に、意味を発見して、それに打ち込んでゆくことに、人生の本当の幸福がある、ということであります。死に直面しながら、死後の生命というものをたよりにしない私にとつての、人間の問題の鍵は、このようなところにあるのであります。これが、私の宗教であり、これが、私が、毎日生きてゆこうとしている気持ちであります。

(『死を見つめる心』講談社文庫版、四七頁、傍点は引用者による)

ここで岸本は、最終的にたどりついたみずからの死生観を「私の宗教」と表現している。死後の生命を信じることができず、呻吟の末にたどりついた死への覚悟のあり方、意味づけの仕方がそのまま「宗教」と表現されるのである。

もちろんこのような表現には、宗教学者として既成宗教にとらわれずに宗教現象をとらえようとする岸本独自の宗教観が前提となっている。彼は、宗教の果たす役割をさまざまに「人間の問題」の解決に求め、その特質を宗教的な「心のかまえ(attitude)」ー「その人がかならず有効と信ずる問題解決の方式が心のなかにそなわっている」(同書、一七三頁)状態ーの確立に置いていたのである(このような宗教観の集大成が岸本の名著『宗教学』「大明堂、一九六一年」であった)。あるいは、そのような岸本独自の宗教観が、彼自身の自由主義的信仰や、さらにはアメリカのプラグマティズムの哲学者、ジョン・デューイの合理主義的な宗教観(岸本は、デューイの宗教論 *Common Faith* を『誰れでもの信仰』「春秋社、一九五一年」として訳出している)に強く影響されていることも、しばしば指摘されるとおりである。

けれども岸本のこの死生観は、自己の問題として死後の世界をリアルに思い浮かべることができない大多数の日本人の感覚に通底するものとは言えないだろうか。死をめぐる日本的な宗教性を、既成宗教の枠組みから離れて考える上で、岸本の死生観は今なお一つの手掛かりを提示しているように思われるのである。

なお、岸本の死生観に関わる近年の宗教学的観点からの論

考としては、諸岡道比古「死生觀の諸相」（渡辺喜勝・諸岡道比古・渡辺義嗣編『死のエコロジー』金港堂、一九九四年、所収）、脇本平也『死の比較宗教学』（岩波書店、一九九七年）などをあげることができる。

(19)

たとえば、磯前順一「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況―欧米と日本の研究のり・ロケーション―」（『現代思想』二八卷九号、二〇〇〇年）などを参照されたい。