

近代日本における死をめぐる経験と現代的諸課題

浅利, 宙

九州大学大学院人間環境学研究院 : 博士後期課程 : 家族社会学, 死別の社会学

<https://doi.org/10.15017/936>

出版情報 : 人間科学共生社会学. 2, pp.63-79, 2002-02-15. 九州大学大学院人間環境学研究院
バージョン :
権利関係 :



近代日本における死をめぐる経験と現代的諸課題

浅 利 宙

要 旨

本稿は、近代日本における諸経験と照らし合わせるという視角のもと、死や死別に関する現代的諸課題を整理する試みである。本稿では、まず、論点整理の基準として、「家族」の統合性をめぐって展開される、村落共同体モデルとその変容、ならびに、国家行政の関与や葬送・医療の関わり方の変容を採用し、その変容経験について概略的に整理した。その上で、このような作業の意義の1つとして、生や死をめぐる関心の社会的高まりとして示されるような今日の状況に対して、現在を秩序づけ、認識するための枠組み、ないしは、道具としてとらえうる点を指摘し、その現代的有効性として、たとえば、現代の高齢者の死をめぐる意識について、戦争時における記憶と、現在、直面している死別（近親者や自分自身）の経験が強く影響していると考えられ、それと連動するなかで、死や死別に対する社会的受け皿の欠落感覚もまた浮上してくる事態などを検討するときに発揮されうることを指摘した。

キーワード：死をめぐる近代的経験、「家族」の統合性、村落共同体モデル

1 問題設定—日本の近代化過程と死の意味秩序の変容への問い¹⁾

P・バーガーとT・ルックマンは、かつて、死の正当化による根本的な不安への適切な対処が、社会秩序の維持にとって不可欠であると述べた。この正当化過程とは、相互行為や社会制度、象徴的世界などを通して、死を「しかるべき位置」に据えることを指しており、そうすると、死を秩序づける「社会」は、意味付与の交錯状況や画一化過程として描かれうると考えられる。

この点で、たとえば、P・アリエスが「タブー視される死」として描いた、20世紀欧米社会において出現したとされる死の態度類型は、ある特定の社会的意味構成によって出現してきた、死の様相としてとらえることができる。ただし、注記しておかなくてはならないのは、こうした画一化をとまなう、社会的意味の構成過程は、おそらくバーガーやアリエス自身が想定している以上に、複数の社会規範、権威、利害、愛情、憎悪などといった、さまざまな社会学的諸要因の作動をとまなっており、さらには、複数の死の意味づけが、必ずしも画一化するのでは

なく、錯綜したまま並存しうるとも考えられる、ということである。

このような錯綜状況への注目は、実は、社会的な意味づけの内容面における変化にとどまらない、「タブー視される死」批判の意義であると考えられる。「タブー視される死」批判としての現代は、死の意味づけの変化とともに、意味づけ自体が錯綜している様相へも目を向けざるを得なくなっている状況であるとまとめることができよう。

本稿は、このようにして特徴づけられるであろう、「タブー視される死」からの転換過程という現状認識のもと、日本の近代化過程における死の取り扱いをめぐる意味付与の交錯状況が変容してゆく局面について、家族（と「家」）の統合性を中心に、村落共同体、国家、葬儀・医療の諸側面から整理する、仮説的な試みである。これらの諸側面に特に注目する理由は、それぞれの側面が強力な画一化の論理をもっており、日本の近代化過程を関連のなかに、さまざまに解釈されてもよいはずの死のあり様を、自らにとって適切な部分に位置づけてゆく、そうした作動系を見出すことができるためである。したがって、以下の諸側面は、それぞれ近代化の過程とともに変化する一方、それ自体はあらかじめ共有されているものとしてではなく、さまざまな解釈の枠組みが並存する可能性のなか、社会的なプロセスを通して表現され、実現化される解釈体系、として位置づけられる。

2 村落共同体モデルの記憶

まず、村落共同体を取り上げる。取り上げる理由は、何よりも、この構想のもとで、葬送儀礼を中心に、死の意味づけをめぐる研究（多くは「日本の伝統社会」や「日本の基層文化」といった問題設定による研究）が深められ、かつ、近代化によって変容していった「対象」と考えられるからである。ただし、以下の議論は、多様な現実という前提のもと、そのうちの特徴的な部分の抽出を目的とした、一種の理念的構成物ゆえに「モデル」であることを強調しておかなくてはならない。

村落共同体とは、『社会学事典』によると「耕地の主要な部分を私的に占有している小家族経営が、それらの耕地を補完して農業経営を成立させる上で不可欠の意味をもつ土地の共有を基盤として形成している共同体」（見田・栗原・田中編 1994：571）であり、特徴として、対外的な封鎖性、成員相互の平等性による階層分化の抑制などが挙げられる。

また、村落共同体では、このような対外的な封鎖性、対内的な平等性とともに、村落的生活様式として取り上げられるような、共同問題の共同解決のために、地域内の相互扶助が不可欠であるという点を指摘しておかなくてはならない。そこからは、たとえ人々の生活の単位が家族であり、家族の独立性がある程度あったとしても、その家族の独立性の保証が地域関係によってなされるという、家族と地域の関係を導出しうる。

このような、人々の生活が家とそれを取り巻く地域を基盤としている点については、福武直が、江戸時代末期では、封鎖的な小宇宙としての家、村、町が個人にとっての生活世界であり、

その中で地域的共同体や身分的拘束に縛られた生活が営まれていたことを指摘している（福武 1986）。ここからは、対内的な同質性としての村落共同体と、対外的な異質性としての身分的拘束に基づく生活様式や生活態度の形成と維持を示すことができ、こうした特徴をもつ村落共同体においては、生活の基盤である地域関係がそのまま儀礼や祭祀の実施の基盤となっているわけであり、死の取り扱い、生活を営む上で欠くことのできない、他の多くの共同作業の1つとしての位置を与えられる（したがって、具体的な内容は地域ごとに異なると考えられる）。村落共同体における死の取り扱いについて具体的にみると、それは祖霊化の過程と穢れへの対応として把握される。赤田光男は、一連の臨終から葬送、追善に至るプロセスを、蘇生儀礼、絶縁儀礼、成仏儀礼、追善儀礼の4つに分類しているが（赤田 1986）、これは同時に、死によって生じる穢れを祓ってゆくプロセスであり、そのプロセスを経て形成される祖霊は、それに関与した人々（遺族、子孫）の生活を守護するものとされている。葬送儀礼は当該家族のみで営むことは不可能であり、地域住民の協力が必要不可欠であった。この協力組織は、葬式組とよばれているが、『日本社会民俗辞典』によると「葬儀の合力を担当機能とする」ものであり、葬儀の内容に関しては、地域ごとに、一定の方式、規格をもっている（日本民族学会編 1952）。

また、死に対して職業的に関わる存在である医療従事者と宗教関係者の役割は、地域社会による臨終から追善に至る葬送儀礼においては、僧侶が死後にまで関わっていたのに対し、医療従事者の役割は臨終以前に終わる。医師が対応不可能であると判断すると、神仏への祈祷に託して立ち去るのである。新村によると、死を確認するのは僧でも医師でもなく、臨終の床に付き添う家族である。家族による確認の後、地域住民も加わって、葬送儀礼が営まれるわけだが、彼によると、すぐに埋葬せずに、蘇生儀礼が存在するのは、死の再確認のためであるという。したがって「死の最終確認以後の肉体は早く片付けられるべきものであっても、息が絶えてから死の再確認までの肉体は蘇生の可能性のあるものとして重視されていた」（新村 1989：282）のであり、この死の再確認は、地域住民によって最終的な死の事実の確認、周知がなされるということを示しているのである。このように、地域共同体や村落共同体で病や死が取り扱われていた場合、宗教関係者や医療関係者といった、死に職業的に関わる人々もまた、こうした地域関係の中に組み込まれていたことがわかる。

赤田の整理した葬送儀礼の流れのなかでは、死や遺体、死者に対する敬意と恐怖、止まってくれという願望と早く成仏してくれという願望といったような正反対の価値づけが指摘できる。死に対する敬意とは、死者を祀ることによって彼らの霊が成仏し、祖霊となる点からのものであり、恐怖とは、死者の発生することによって生じる死の伝染性や死のもたらす災いからのものである。穢れに適切に対応する必要性は、それによって生活が守護されるからである。と、すると、ここでの穢れへの対応は2種類あることがわかる。すなわち、1つは血縁関係者としての立場からの生活の守護であり、もう1つは地縁関係者としての立場からの生活の守護である。

この点については、新谷尚紀が、死を取り扱う際の立場として、血縁的立場、地縁的立場、無縁的立場（僧侶や医師）という縁による3つの立場の違いと、性差による立場の違いを指摘する（新谷 1995）。縁による立場の違いは、穢れとの関連からみることができる。死によって生じる穢れを担うのが血縁的立場であり、その穢れに対して忌みを要求するのが地縁的立場であり、穢れを超越した立場が無縁的立場である。性差による立場の違いとは、葬送儀礼の際に、性別役割があるということである。こうした葬送儀礼は、血縁的立場と地縁的立場の区別が可能な場合、いわば祭祀すべき縁者が明らかな場合であり、この区別が不可能な場合、すなわち祭祀すべき縁者が不明もしくははない場合は「無縁仏」として取り扱われる。祭祀すべき縁者とは子孫のことであり、藤井正雄によると、無縁にはこの意味から、漂流死体や幼児、独身の男女、奉公人などがあてはまる（藤井 1993）。穢れとの関連でいえば、強い場合もあれば、弱い場合もあり、取り扱われ方もさまざまである。

縁による立場の違いを生活の守護という観点から整理した場合、血縁的立場からの守護の享受は、家の祖先祭祀によると考えられる。一方、地縁的立場からの守護の享受は、地域の守護神としての村氏神が挙げられる。

村氏神の成立については、川田稔が、中世以降の大家族制の解体、人口増大に伴った氏族の分裂の後の、複数氏族による村落形成の一般化、そこにおける相互に融合しうる氏神の性格をもった、それぞれの氏神の合同を経た村の氏神の成立を指摘している。そこで「ある家筋の氏神社だけがとくに盛大で、他の家々の祭りを吸収した場合もありましたが、大部分は、計画的にいくつかの神の祭りを共同で合祀統一することがなされました。複数の異なった家筋によって祭られる現在の「村の氏神」はこうして成立したのです」と述べている（川田 1990：154）。死の穢れの排除とは、地域住民としての立場から、村氏神による守護を得るための行為と考えることができるであろう。

こうしてみると、村落共同体での地域関係に基づく死の取り扱いは、家と村の関係のなかに死を位置づけることであるといえる。村の神と家の神の関係については、平山敏治郎によると、両者が相互に深く関連するものであり、それは、村落共同体における家族の統合性の上昇に伴って、村の神、家の神が双方とも変容していったのであるという（平山 1985）。

しかしながら、このようにまとめられる諸関係は、あくまで1つの在り方であり、村の神にも家の神にも、地域によっていろいろな形態があることは否定できない。むしろ、重要な点は、このような違いにかかわらず、村落共同体における死の取り扱い（＝縁や性の違いによる立場の配置やさまざまなタイプの葬送儀礼の実施）は、地域関係を欠くことができないということである。つまり、単に葬送過程の実施にとどまらず、死が穢れを生じさせるとみるのも、その穢れに適切に対応しなくてはならないとみるのも、血縁を穢れの担い手とみるのも、僧侶や医師を穢れから超越しているとみるのも、性別によって葬儀への関わり方が異なるとみるのも、すべて地域関係によって可能となるということである。この場合、死は家族としての死であるとともに、地域住民としての死でもある。村落共同体においては、「家」が地域関係のなかに

その基盤を求めなくてはならないように、家族としての死、地域住民としての死は、双方とも、地域社会という枠によって包摂されているところに特徴を見出せるのである。

歴史的な変容についての研究をみても、地域社会による「家」の包摂を示すものとしては、江戸時代中期における地域社会への仏教の定着による、祖先祭祀の普及が挙げられる（赤田 1986）。この点について、森謙二は、両墓制の解釈について、死者に対する恐怖と穢れによる隔離のための埋葬と、死者尊重による供養のための詣墓の両立という見解に基づいて、祖先崇拝が仏教の影響を受けた新しい現象であることを指摘する（森 1993）。つまり、一方で、地域神としての氏神については、村氏神とよばれ、地域の守護神としての性格をもっており、これは死穢を極度に排除する。他方、祖先崇拝によって、死穢、死者の受容がおこなわれる。森は、この2つが別々のものであることを指摘し、柳田国男らが氏神信仰と祖先崇拝を、遺体を埋める墓と礼拝を行う墓が並立する両墓制の検討から導出した、肉体と靈魂の分離を前提とした祖霊化の過程のもとで同一視していることを批判している。森によると、この2つを同一視することそれ自体が、明治時代の社会的、歴史的産物である（森 1993）。

森の議論にしたがえば、氏神信仰と祖先崇拝は、地域の出来事としての死の取り扱いと、家族（家）の出来事として取り扱いの違いであり、村落共同体モデルにおいては、両者が地域社会によって包摂されている、として整理が可能であろう。死者は地縁的立場からみれば排除されるべきものでありながら、血縁的（＝家族的）立場からみれば崇拝すべきものとなる。ただ、村落共同体の場合、その営みが可能になるのは、家族が地域関係のなかに位置づけられることによる。だから、この限りにおいて、家族の統合性が低くとも高くとも、血縁的立場は、地縁的立場にとって死穢の影響を受けている立場として位置づけられるし、自己をそのように位置づけるのである。村落共同体においては、地域関係を全く無視した形での家族関係の営みの成立は不可能なのであり、可能となったときには、その地域はもはや村落共同体ではないのである。したがって、村落共同体モデルの変容は、祖先祭祀と「家」の結びつきが、地域関係から独立性を高めてゆきつつ、「家族」の統合性を体現してゆく過程のなかで特徴づけられるといえるだろう。

3 近代化による変容モデル1－村落共同体の変容の記憶

村落共同体モデルは、地域社会のなかに埋め込まれていた「家」（家族）という図式で描くことができるが、その近代的変容については、日本の場合、明治政府以降の諸政策による国家管理の浸透という観点から整理することができるだろう。ここでは、産業化政策や教育政策などが展開される一方で、1889年の町村制施行による合併推進と、中央集権化した国家神道による地域神社と仏教寺院の体系化など、地域社会への政策的関与も展開されることになる²⁾。

日本の近代化過程において、国家による管理が顕在化したものとしてとらえられる、明治政府による墓埋政策は、森（1993）によると、当初は日常生活における国家神道の適用の試みと

神道国教化策という観点から推進されたが、その後、しだいに公衆衛生と治安維持の側面から展開されるようになったという。明治政府の墓地観としては、墓地を永久に保存すべきものであると規定する点や、改葬の禁止が挙げられるが、このような明治政府による墓埋行政は1884年の墓地及埋葬取締規則で到達点を迎え、死亡届、埋葬許認証、墓銘碑の建設許可制など、公衆衛生と治安維持を目的とした国家行政による死の管理をうかがい知ることができる。死の国家管理の意義は、森がいうように「民俗レベルでの多様な墓制の統一化・平準化がおこなわれたことであり、遺体尊重政策を前提として遺体（遺骨）・墳墓・墓地を共通の枠組みでとらえたことは、墳墓を家督相続の特権として位置づける明治民法にとっても、きわめて好都合な背景でもあったことである」（森 1993：172）。

その後、1898年に制定された明治民法では、家制度を前提とした祭祀形態を法制化しており（第987条）、墓が祖先祭祀の対象として位置づけられた。そもそも、家の継承が重要な問題になったのは17世紀後半以降、幕藩体制の末端を安定して担う必要性によるという。だから、家の統合性の上昇はともかく、その確立には、もともと、国家行政の介入が寄与しているわけである。その具体的な展開は、「家墓」という形態の登場と普及であり、この形態は、墳墓の継承が家督相続の特権となることと連動しているのである。もちろん、実態はさまざまであるだろうが、国家行政によって特定のあるべき姿、標準形が作られること、そして、それによって強力に生と死が秩序づけられることが重要なのである。

ところで、家族の歴史社会学的研究による評価があるように、家制度は明治政府によって制度化された近代的な家族制度としての側面をもつ（井上ほか編 1997）。そのとき念頭におかれているのは、そうした家族制度が、近代的市場、近代国家の確立と連動しているということである。また、小笠原（1994）は、「家」とそれに関連する諸観念である経営家族主義、立身出世主義の価値体系が日本の近代化に寄与しており、それが第二次大戦後、家制度が廃止されたにもかかわらず存続し、高度経済成長期以降に至って、急速に崩壊してきていることと、「国」に関連する諸観念である、国家主義、民族主義、国民主義の総合として把握されるナショナリズムと、国家への奉仕という倫理が、日本の近代化に貢献したことから、日本の近代化を推進させた精神的支柱として、「家、国の共同体成員」としての外面的規範に基づく禁欲的精神を指摘できるという（小笠原 1994）。

このような村落共同体モデルの変容とともに、死の社会的意味づけもまた、それまで村落共同体で活用されていたものが、家族（＝家）と国家の双方で活用されるという方向で、大きく変容してくることになる。すなわち、それまで地域成員としての死であったものが、家族（＝「家」の成員）としての死であり、国民としての死でありうるようになったということである。一方で、地域社会は、家族と国家を媒介する位置づけを与えられるようになる。この点については、玉城哲が、戦前の農村の特徴として、幕藩時代から存在した地主－小作関係が貨幣経済の進展に伴って一層、顕著な形でみられるようになったこと、したがって、そこから、こうした身分的序列的關係と集団主義を特徴とする「慣習法的社会を「近代」以前に確立してしまっ

ていた」といいうること、さらには、私有財産制と慣習法的秩序の両方の維持のために種々の中間組織が成立し、それらが全員加入・全員一致の原則、脱退者に対する排斥行動といったような運営をおこなっていたことと、この中間組織が「おかみ」への協力組織であったことを指摘している（玉城 1978）。この地域社会に基づいて成立した中間組織こそ、家族と国家を媒介する具体的な組織の形態として位置づけられる。

村落共同体モデルの国家管理による変容と表裏をなすであろう、「家」の重要性の変容については、柳田国男編『明治文化史』による、明治時代以降、遺骨重視と死穢観念の衰退が連動して生じていることの指摘から探ることができる。それまでは、死体や遺骨は穢れを帯びているために隔離されるべきものであり、祖先祭祀を執り行う場合も、その点については変わらなかったのだが、しかし、しだいに、祖先祭祀に遺骨が重視されるようになり、柳田は、ここに、死穢観念の衰退を読み取ったのである。

また、死穢観念の衰退は、忌み籠りの生活の衰退、服喪期間の短縮、近親者に限定されていた出棺の際の共食の範囲の拡大、近親者に限定されていた喪服の着用範囲の参加者全員への拡大、葬式の見世物化などにみられるという。さらに彼は、明治時代の特徴として、火葬の普及を指摘するが、これは、都市部における土葬の困難化と、故郷の墓への埋葬の願望を実現させるための方法であったという（柳田編 1979）。

われわれは、このような遺骨重視と死穢観念の衰退の背景について、家族の統合性の上昇と地域関係の変容を読み取る必要がある。大正期の末にかけて、しだいに確立してきたと考えられる「家」の重要性の認識について、鈴木正幸は、1923年の兵庫県工業懇談会が全国3500人の労働者に対して実施した「労働者の思想に対する調査」を取り上げて、「仏壇・神棚のある者は94パーセントに達し、朝夕またはそのいずれかにそこに向かって祈る者は74パーセント、そして祖先や父母の霊を祭ったり拝んだりすべきだとした者も93パーセントに達していた。ようやく安定的に世帯を形成した労働者の大部分が、祖先崇拜をあるべき社会の規範だと認識しているのである」（鈴木 1993：75）と述べている。ここからは、系譜的連続を重視する「家」という家族制度への肯定感を垣間見ることができるだろう。

もちろん、この傾向は、特に、都市部においてみられるものであり、農村部ではその傾向は緩やかであったと推察される。したがって、戦前における地域を介した死の取り扱いの変貌とは、都市部と農村部で、異なる死の取り扱いが併存していくことを示していると考えられる。一方の極としては、地域的な結びつきの強いなかでの生活の延長として、死の取り扱いも位置づけられ、それゆえに、地域による死の扱いは決定的に重要なものである。その際、死は一方では地域成員の死として解釈され、他方では家族（＝家の）成員の死として解釈される。留意しなくてはならないのは、この場合、前者はもちろん、後者もまた地域関係によって成立しているということである。

もう一方の極としては、明治以降の近代国家と近代的市場の確立にともなって、それと連動するような家族制度として「家」が明示的に制度化され、そうした「家」の統合性が強化され

てゆくなかで展開される死の取り扱い方である。もちろん、近代日本の家族制度としての「家」の統合性が成立しうるのは、政治と経済の単位として家族（＝家）が確立してゆくこと、そしてまた、日々の生活の基盤を地域ではなく家族（＝家）におくことが可能となることが重要である。もはや、地域関係は日々の生活にとって必要なものであったとしても、不可欠なものではなく、実質的な重要性を失ってゆく。そして死もまた家族（この場合「家」）にとっての死として取り扱うことが重要になるのである。

このように、死穢の衰退と遺体尊重の考え方の浸透は、その背景として、地域による「家」の包摂状況を表現していた地域共同体モデルが、家族と「家」との統合性を上昇させてゆきながら、国家との連結の政策的導入によって、変容に直面していったことを示唆しているのである。

4 近代化による変容モデル 2－戦争の記憶

明治以降、確立してきた「家」による祖先祭祀の実施と継承が、国家統合の精神的支柱としての位置づけを実質的に獲得するためには、両者を媒介する論理が必要であるが、森謙二によると、それが祖霊化の過程、祖先祭祀のもとで連結された家祭祀、氏神祭祀、国家祭祀である（森 1993）。上述したように、森が、柳田国男らの議論が明治時代の社会的歴史的産物、すなわち、家と国家を支えるイデオロギーを正当化するのに寄与していると指摘する理由はここにあるのであり、そうした「家」と「国家」の結びつきは、一連の戦争において最も極端な形で顕在化してきたと考えられる。先に取り上げた、柳田国男編『明治文化史』では、日清、日露戦争の戦没者の墓に石碑を建てることの流行とそれが一般の人の場合にまで普及してきたことが指摘されている（柳田編 1979）。柳田は、石碑を建てることが遺体尊重観念の発達と死穢の衰退を示すものであるというが、同時に、こうした戦没者の取り扱いが国家の死者として取り扱われてゆくことと並行しているという点に注目する必要があるだろう。

村上重良は、明治以降に国家政策として出現した、家の祖先崇拜、氏神信仰、皇室崇拜への連続性の付与について、1890年の教育勅語によって国家神道が事実上の教典となったこと、その内容として「天皇を中心とする国体を教育の基本理念とし、『臣民』にたいする命令の形式で、天皇への忠誠を最重要の徳目として定めていた」ことと、「親への孝と祖先崇拜は、神を敬い崇敬することと一体であるとされた」（村上 1988：338）こと、そして「神社参拝は宗教行為ではなく忠誠心の表現であるから、いかなる宗教上の理由によっても参拝を拒否することはできない」（村上 1988：341）という1932年の文部省の公式見解が、国家神道の宗教を超えるものとしての位置づけを示すものであることを指摘している。明治初期に実施された、国家神道のもとでの仏教寺院や地域の氏神信仰の体系化は、こうした国民教化の前提作業として位置づけられよう。国民教化は、国家への忠誠を目的とするのであるが、明治政府は国家への忠誠を、皇室崇拜と家の祖先崇拜とを連結させることによって実施しようとしたわけである。

このようにして、祖先祭祀に基づく家族（＝家）の統合性の上昇は、国家の統合性の上昇と関連づけられてゆく。ところが、しだいに、家にとっての死は、国のための死と同一化されることになり、さらには、国のための死が「自然なもの」とみなされてゆくようになる。この点について、角田三郎は、「予科士官学校時、自分が一番熱中していたものは『死生の間処する工夫』であったこと、これはなんの誇張もない事実でした。それは一言でいえば『天皇の命を受けて皇国に殉ずることが短い自分の生と死の意義であり、その死自体は、自然死のように落ち着いて受ける』ということでした」と述べている（角田 1977：139）。

国のための死をより「自然なこと」と位置づけるための倫理規範については、大西赤人が、主君や国家のために如何にして死んで役に立つかという思想が武士道精神に発し、軍人精神に姿を変えたこと、そこに生に対する侮辱がみられることを指摘している（大西 1980）。また、加藤周一らによれば、武士道は、戦死に備える思想が徳川時代を通じて共同体に対する責任行為（切腹）の思想へと変化したものであるが、それが武士における良い死に方の姿であり、そうした思想が明治以降、教育を通じて全体社会的に普及していったという。加藤らは「武士社会での『良い死に方』は徳川時代を通じ、また明治以後の教育を通じて、大衆の中に拡散された。こうして近代日本の文化のなかでは『死んでおわびをする』習慣が生じ、当事者一人が、そうしなければ解決しがたい小集団（たとえば三角関係）の秩序を維持するために、自殺する習慣が生じた。このような『日本的』自殺も、当人の側からみれば、儀式を伴わない『死の把握』の例である。『死の把握』としての自殺の一型は、『エリート』支配層が生み出した価値および慣習が大衆のなかへ浸透したものにはほかならない」と述べている（加藤ほか 1977）。ここで指摘しておきたいことは、こうした明治以降の武士道精神（極端な形としては軍人精神）が、一般的には日本人の倫理規範として表現されていること、そして、その表現は同時に、軍人精神や倫理規範を取り扱う、軍隊内（軍人と軍人）の関係性、軍人と非軍人の関係性、非軍人と非軍人の関係性を創出し、規定しつづけたということである。

もちろん、こうした形での家族（＝家）と国家の同一視は唯一の形ではない。多くの場合は、森岡清美が「決死の世代」と名づけた人びと（戦没者）の手記の分析から、「大義という死に甲斐がなくなっても、もっとも親しい人々を守るためという意味づけは、きわめて理解しやすくまたもっとも根強い死に甲斐であった。父母弟妹の求生還願望に応じえない状況に追い込まれた若者にとって、彼らを護るために死ぬという意味づけは、一種の免罪符にもなったことだろう。（中略）大義は戦争終結の瀬戸際では国体の語に集約もしくは拘り替えられ、戦争指導の権力の座にある人々は国体の名において天皇制の護持にこだわったが、多くの若者が命を賭して守ろうとしたのは、果たして天皇制、とりわけ戦時体制下で機能したような天皇制であったのだろうか」（森岡 1993：147）と述べているように、家と国家の同一視ではなく、家族にとっての死が国家にとっての死と結びつけられたり、並存していたりするという、そうした複数性をもっていと考えられる。

また、家族（＝家）と国家の同一視が唯一ではないと同時に、成立しやすいかどうかは別と

して、論理的には、それ以外の形態もまた成立する余地がある。すなわち、それは友人にとっての死であったり、死にゆく当人自身にとっての死ということである。そうした多様な生と死の連関の成立の余地を残しながらも、家族（＝家）と国家の精神的連結（同一視）に基づく生と死の連関が国民教化策として実施され、この連結が戦争の際に最も顕在化していたのである。戦後に至って、国家行政上、祖先崇拜と皇室崇拜を用いた国家と家族の精神的連結は、国民教化という観点からは廃止される。だが、こうした連結をよび起こす、死の取り扱い自体は、戦後にもみることができる。先に取り上げた角田三郎は、戦没者に対する経費をかけた慰霊祭の実施や慰霊碑の建設と、戦災横死者に対する祀りの欠如を対比させ、以下のように述べている。

「英霊の怒りを説く人々に顕著なことは、武器を執った荒魂にだけ慰霊・鎮魂の必要性を認めること、あるいはその叫ぶことをゆるすことです。そして逆に、針金に縛られ、飢え凍え、撲殺され、藪に埋められ、坑に投げ棄てられた和魂に対しては、全く思いも及んでいないということなのです。（中略）横死者たちは、どんなに非業な最期をとげても、荒魂として扱われません。侵略者であり、加害者である者は、その精神的靈的な世界でも、そのおかし尽くした者の死に一顧もあたえず、怨霊の出る余地がないまでに無視しきります。これが、帝国主義的国家神道における慰霊の実態です」（角田 1977：20-21）。

ここで、和魂とは怨霊の恐れを意識させない魂、荒魂を怨霊の恐れを意識させる魂のことであり、彼はそれを皮肉を込めて使用しているわけだが（なぜなら、和魂とは、魂への恐れや穢れを儀礼によって静めた後の魂だから）、このような一定の形式が課題となり続ける限り、戦争をめぐる死の位置づけは、多くの場合、家族や親族といった近親者や友人、知人、さらには多くの同時代人を亡くした体験とともに、今後もお、問われ続けてゆくだろう。角田の指摘はその一例であり、問題提起のきっかけの1つとして（ゆえに、これ以外の表現形態も多数あるが）、国家と家族、個人の精神的連結をよび起こす諸記憶は位置づけられるといえよう。

5 近代化による変容モデル3－葬送・医療の近代的体験

5.1. 葬送の近代的体験

死をめぐる現代的課題を探るとき、職業としての葬儀が成立してきたという感覚もまた見逃すことができない。以下では、この観点から整理してみたい。

井上章一は、近代的な葬儀の様相とも深く関連すると考えられる、霊柩車の誕生過程を整理しているが、彼によると、まず、明治時代に、長大な葬列にみられるように、葬儀が全般的に派手になり、貧民が葬送におしかけるようになったことから、この当時の葬送が「世間に対して見栄をはるための儀式」（井上 1990：83）であり、「見世物、スペクタクルとしての属性をそなえたものだった」（井上 1990：109）という。そして、こうした葬儀を支えるものとして、1888年（明治20年）頃に葬儀一切を引き受けるサービス業が成立し、拡張したこと（ただし、

何らかの形で葬儀を生業とする者自体は江戸時代初期に出現していた)が挙げられる。

ところが、大正時代以降は、明治時代とは逆に、葬列の衰退、夜間の密葬の増加にみられるように、葬儀は質素なものとなっていったという。葬列の衰退の要因としては、交通機関の発達(特に路面電車の出現、自動車の出現)と、煤煙や悪臭に対する地域住民の反発による葬祭場の郊外化が、葬列の実施を現実的に困難にさせたことと、明治以降、引き続く「聖性の衰弱」(死穢観念の衰退)が挙げられる。こうした状況のもと、大正時代に、遺体を運ぶ車である霊柩自動車が登場してくるのであり、井上は、宮型霊柩車にみられる独特の形態に、葬列に利用された道具の表面化を読み取っている(井上 1990)。

この議論から指摘しておかなくてはならないのは、葬儀がしだいに家族単位の独自性をもつようになる傾向と同時に、地域関係にとらわれない葬送儀礼の実施が可能になってきたこと、そして、このような葬送儀礼の際に、その取り扱いを職業とする葬儀業者が次第に利用されだしたということであろう。

先に、柳田国男の議論をたたき台にしながら、遺体尊重・遺骨尊重が家族統合の上昇を示し、死穢観念の衰退が地域関係の統合の低下を示していることを指摘したが、この点からみるならば、たとえば、戦後、顕著になってくる、火葬を経て骨を墓ないしは納骨堂に収める方式の浸透は、土地問題や公衆衛生といった、他の要因が並存していたであろうにもかかわらず、こうした家族統合の方向性を具体的に示すものであるといえるだろう。火葬率の上昇は、1940、50、60、70、80、90年でそれぞれ、55.7、63.1、79.2、91.1、97.1%と上昇しており、現在はほとんどが火葬である³⁾。火葬率の上昇とともに、焼骨の埋蔵もまた一般化している。

ただし、家族単位といっても、その現実的単位は、「家」であることが多かった(ゆえに家族(=家)となる)。民法改正によって、法制度上は家制度が廃止されたが、祭祀条項は残っている(第897条)。森謙二は、この条項が学説や裁判のレベルでは空文化していても、行政機関の規範としては、「家の祖先祭祀」の枠組みの中で取り扱われている点を、80年代後半に出された「東京都霊園埋葬場使用者の承継について」という通達から指摘する(森 1993)。それは承継優先順位に関して、血族優先、傍系よりも直径優先、尊属より卑属の優先、女子よりも男子の優先、長子の優先、代襲に関しては直流(本家筋)に優先といったものであり、井上治代は、この通達に対して、「人々の生き方が多様化し、後継ぎを持たない人が増加したり、子供の数の減少によって長男長女時代が到来した後継ぎ難時代に、どうも「家」の墓や承継システムは、差別を生み出す根源になっている」と批判を加えている(井上 1991:243)。

こうしてみると、戦後の長期間、そして少なくとも80年代までは、行政の暗黙の前提があったのであり、それとともに、葬儀業、さらには、仏教、寺院との結びつきも「家の精神的結合の中核としての祖先祭祀」を維持するときに、効果的に活用されてきたものといえるだろう。この点で興味深い世論調査の結果として、1952年の「読売新聞社世論調査」がある⁴⁾。この調査では、「自分の信仰する宗教」とともに「家の宗教」という形での質問項目が設定されている。結果をみても「家の宗教」に仏教を挙げている人が89.3%であり、それに対して「自

分の信仰する宗教」の場合は同じ仏教で54.4%にとどまっている。ここからは、家という単位によって、仏教、ないしは寺院と結びついていることを指摘できるだろう。この点について、藤井正雄は、都市への移住などによって、菩提寺との関係が途絶えた「宗教浮動人口」と定義される人々が、新たな移住地で新たな寺との関係を形成していること（多くは葬送を営むためのみの関係）を指摘しており（藤井 1976）、本稿の観点からいえば、それは、地域関係を介さない形で家族と仏教、寺院との結びつきが維持、再形成されていることを示している。

こうして、戦前に出現し、戦後も主流であり続けた家単位の墓、僧侶や葬儀業者を介した死の取り扱いではあったが、一方で、藤井が「墓の慰霊形態は、現在では次第に家墓としての性格をかえ、故人を追憶し、故人の思い出と共に生きるための情緒的な側面が強調された、いわば記念碑としての墓所が次第に増えてきている傾向が窺われる」（藤井 1993：537）と述べているように、家族関係の変容（家制度的な家族像から情緒的結びつきを重視した家族像への移行）にともない、祖先祭祀から情緒的側面の重視への移行と、家族と家の分裂傾向、さらには、家族と個人の分裂可能性を読み取ることができる。

その結果、看過できなくなっていることは、「家」が葬送や追悼への効果を失ってゆくことを背景としながら、葬送過程自体に、死への意味付与に対するリアリティがなくなっているのではないか、という点であろう。澁谷基周は、葬儀産業による葬儀料や僧侶に対する戒名料に関し、遺族に対して「しきたり」をちらつかせる例を紹介しているが（澁谷 1993）、慣習であるとか、伝統というものをを用いて自らのやり方を正統と位置づけようとする試みは、現代的な死への感覚のもとでは、少なくとも、与件とすることはできなくなっているといえるだろう。その一方で、近年の散骨への関心の高まりなど、多様な祭祀の形態が可能になる傾向もみられるようになってきている。このとき、葬儀をめぐる社会的課題は、むしろ、家族と個人の間の問いとしての性格が強まってくると考えられる。

5.2. 医療の近代的体験

もう一方の、死に職業的に関わる医療従事者の社会的配置もまた、明治以降の積極的な西洋医学の国策レベルでの導入によって、技術的、役割的に大きな変容を開始した。

日本の場合、国家行政との関係のなかで、近代医療が制度的に採用され、病院が近代医療の中心地として位置づけられることになるが、その性格として、医療活動の場所としての面とともに、社会統制の装置としての面が指摘されている（美馬 1995）。社会統制という場合、それは社会に適合的な人間を形成してゆく様子を含意している。美馬は、病院が国家行政との関わりによってその社会的位置づけを付与されてゆくなかで、「人々は『病人』としては平等となり、『啓蒙』された市民として近代西洋医学を受け入れ、よき労働者・兵士として富国強兵に奉仕する」ようになっていったと述べる（美馬 1995：76-77）。

しかしながら、それでも、戦前は診療可能な人々が限られていた。新村によると、1933年

(昭和8年)頃、医療を受けられる階層は35%、非受療階層は65%だった。これは経済力による差なのだが、後者の中でも特に貧困層の場合、医師は埋葬に必要な死亡診断書の作成のために、死に際に立ち会うときにだけ顔をみせたという(新村 1989)。ここからは、戦前の段階における医師による死の判定は、死者を看取る家族にとって、国家行政による管理の必要性に応じる限りで意味があることを指摘しうるだろう。ただ、基本的には、死を判定するのは医療従事者であり、家族はそれを追認するという形をとることになる。医療従事者による死の判定の特徴は、これまでの死の判定が、村落共同体モデルのように、時間的に相当な幅をもっていたのに対し、死が身体のある特定の状態であることを厳密に規定しようとする方向性、死亡時刻の特定という方向性をもっているという点にある。このような死の判定を行う医療従事者への信頼性は、国家による保証を伴った、専門性の行使とみなされることによって確保されるようになり、特に、戦後、国民皆保険の実施(1961年)によって、全国民を直接対象化し、普及・浸透していったと考えられる。

こうした背景をもちながら、戦後、死と医療の関係は以下のような結びつきを示すようになる。まず、死亡する場所が、自宅から医療施設へと急速へ移っており、『人口動態統計』によると、施設内(病院、診療所、老人保健施設、助産所)死亡率は、1960、70、80、90、95、99年について、それぞれ21.9、37.5、57.0、75.0、78.8、82.1%と、上昇の一途をたどっている(厚生労働省大臣官房統計情報部編 2001)。この上昇の要因としては、国民皆保険体制の実現による医療費の軽減とともに、森岡清美が、1935、55、73年の死因群別死亡分布の比較から、死因が感染性疾患から成人病への変化しており、比較的短期間の疾患で死亡した状態から長患いの末死亡する状態へと推移していることを指摘しているように、医療施設での長期療養の必要の上昇を挙げることができる。また、森岡は、1935、55、75年の年齢別死亡分布の比較と死者が全年齢層に分布していたものが老年層へと集中していることも指摘しており、ここからは、死が老年期の問題として特化していくという状況を示すことができる(森岡 1984)。

死亡する場所の病院への移行は、「死の病院化」とよばれている。死の病院化とは、死亡場所が病院へと移行することによって、死の判定を専門的に、かつ職業的になしうる、そうした人々として医療従事者がみなされ、彼らに信頼を帰属していく様式が強化されてくることを示しているのである。そこでは、専門知識を動員する医療現場の在り方が、死の取り扱いの際に決定的に重要になってくる。以下の記述は、その1つの例である。

精神科医である柴田二郎は、医療現場における医師と患者、患者の家族との関係について、自分の両親の死(ともにガンが原因)の際の経験から次のように述べる。

父親の場合は、死に至るまで父親本人に病状を知らせなかったのだが、「車で片道二時間かかって週に一回は病院に顔を出したが、なんとも親子が白々しい芝居を打っているような気持ちになることが多く、週末に見舞いに行くのは甚だ気の重い仕事であった」という(柴田 1992: 113)。

母親の場合は、末期でありながらも病院の課すさまざまな検査のために呼吸が辛そうになっ

ているのを見て、病院に検査を一切中止するように頼み、その約3週間後に死に至る。彼は「ここで問題なのは、こういった担当の医者からみれば実に凶々しい、我侷な申し出が通ったことである。それは多分、筆者が医者であり、かつ院長以下とは旧知の間柄であったからできたことであって、通常の患者さんの家族からの申し出であったらどうなったであろうかということである。多分普通の患者さんの場合は、『何を生意気を吐かすか』と一蹴されたのではないかと思うのである」と述べている(柴田 1992:114-115)。

柴田の文章からは、死の取り扱いが医療・看護スタッフへと移行している状況下における、医師、患者、患者の家族の三者関係を垣間見ることができるだろう。その中心は、専門性に対する信頼の成立であるが、その信頼は、医師に対する患者やその家族の信頼だけではなく、医療機関、さらには近代医学、近代医療への信頼も含まれる。医療機関、近代医学、近代医療への信頼は、ときには、現在、「パターンリズム」とよばれるときに含意されているような、専門職主義による当事者の意向の抑圧を帰結する場合がある。ただ、当事者の意向を押さえつけるのは、別に医療従事者に限ったことではない。高橋繁行が「家族も本人も家で診てほしいと決まっても、見舞いにきた親戚のだれかが、病院にも入れないで何をやると怒りだし、無理やり再入院させられたケースもある。世間体を気にすることが家で看取ることの大きな障害になっている」(高橋 1993:116)と述べているように、社会的場面には、世間体や親族、家族、さらには、患者本人も、加わるのである。それゆえに、医療における死をめぐる問題は、関わる人たちの意向がズレたり、合意を求めたりする社会的プロセスの問題として位置づけられるだろう⁵⁾。

近年、インフォームド・コンセントや自己決定権が提唱され、導入されているが、この問題自体は実は、変わらないのであり、単に死への関心や、医者-患者関係の見直しが高まったという評価だけではなく、近代医療自体への信頼性の変容可能性や、死に関わる人たちの意向のズレや一致といった諸論点を、もはや避けられない問いとして表面化させている動向として評価しなくてはならないだろう。このとき、家族と個人の関係もまた問われてくるという点で、葬儀と同じ課題をもっている。

6 おわりに

以上のように、本稿では、村落共同体モデルを出発点にして、村落共同体の変容の記憶、戦争の記憶、葬送・医療の近代的体験を「日本社会における死(death)と死別(bereavement)に関する社会的経験の変容」としてとらえ、諸論点について整理してきた。こうした、死や死別に関する近代化の経験や近代の記憶は、たとえば、荻野昌弘のいう「追憶の秩序」から「個人・社会二元論的認識枠組にもとづく秩序」または「相互関係論的な認識枠組にもとづく秩序」への変容として整理できる点に議論する意義を見出すことができるかもしれないが(荻野 1998)、本稿ではむしろ、生や死をめぐる関心の社会的高まりとして示されるような今日的状況に対し

て、現在を秩序づけ、認識するための枠組みの1つ、道具の1つとしてとらえうる点に意義があると考えられる。たとえば、現代の高齢者の死をめぐる意識には、戦争時における記憶と、現在、直面している死別（近親者や自分自身）の経験が強く影響していると考えられ、それと連動するなかで、死や死別に対する社会的受け皿の欠落感（＝村落共同体の欠落感）もまた浮上してくる、といったように（もちろん、それぞれの体験に付与される意味づけの様相は多様性をもっている⁶⁾）。その点では、アリエスによって示された「タブー視される死」の背後図式を検討することの今日的意義と同様であろう。ただ、これらの枠組みについて、行為と意味づけという2つの観点からみても、「家族の統合性への問い」が共通して設定されている一方で、アリエスらの議論に導かれた欧米社会の検討の場合は、開示－隠蔽の作動形態に示されるように、「行為（＝態度）」の変容がキーポイントであるのに対し（浅利 2001a）、本稿の日本社会の検討では、開示するとか隠蔽するとかよりも、むしろ、同じような行為様式（たとえば、看取りの過程や葬送の過程）に対して、さまざまな異なる対象が対応し、その対象に意味や重要度（重視－軽視）が付与される「意味づけ」の変容がキーポイントとなっている（それゆえに、家族と個人の間の問い自体が、非常に重みをもつことになる）。これらの違いが、単に視点の違いによるのか、または、着目した局面や段階の違いによるのか、それとも、何かそれ以外の社会的要因（たとえば、コミュニケーションの構造的特性の違い）によるものなのか。この点は、さまざまな社会的場面における、数多くの社会的相互作用を通してみられるであろう、リアリティの交錯や統合、並存や画一化に関する実証的研究とともに、今後の検討課題としたい⁷⁾。

注

- 1) 本稿は、1997年度に九州大学大学院文学研究科へ提出した修士論文「死の社会学－近代性の変容－」の一部をもとに、加筆・修正を施したものである。
- 2) この点については村上（1988）参照。
- 3) 火葬率の数値については、1970年までが浅香・八木澤（1983：154）、1980年が厚生省編（1991：283）、1990年が厚生統計協会編（1994：313）によるものである。
- 4) この調査については、清水幾太郎編（1966：120-122）に所収
- 5) この点に関連するものとして、告知や延命治療といった意識に対する自分自身の場合と家族の場合で意見が異なるということがある。浅利（2001b）では、これらの意識項目について、医療従事者と一般人の職種間の違いとともに、一般人の間でも、性別や年齢によって結果が異なっており、また、特に家族に関する項目の場合にそれが顕著に表れていることから、今後、告知や延命治療は、医療問題とともに、家族問題としての側面をこれまで以上に、強くもつ可能性を指摘している。
- 6) 高齢期における配偶者との死別によって生じた、生活上の諸課題などについての議論とし

ては、岡村（2001）を参照。

7) 死をめぐるリアリティの交錯については、株本（2001）で取り上げられており、本稿の問題意識とは若干、異なるものの、重要な先行研究と位置づけることができる。

参考文献

- 赤田光男、1986、『葬送儀礼と他界観』人文書院。
- 浅香勝輔・八木澤壮一、1983、『火葬場』大明堂。
- 浅利宙、2001a、「現代社会における『死の社会学』－『タブー視される死』の再構成をとおして－」九州大学大学院人間環境学研究院『人間科学 共生社会学』No.1。
- 浅利宙、2001b、「告知・延命治療に対する意識」友枝敏雄・鈴木讓編『規範意識に関する社会学的研究（平成11～12年度科学研究費補助金研究成果報告書）』九州大学文学部社会学研究室。
- 藤井正雄、1976、『現代人の信仰構造』評論社。
- 藤井正雄、1993、『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』弘文堂。
- 福武直、1986、「日本社会の構造」『福武直著作集第11巻』東京大学出版会。
- 平山敏治郎、1985、「家の神と村の神－氏神の系譜」『日本民俗学体系第8巻：信仰と民俗』平凡社。
- 井上治代、1991、「墓から差別される女性たち」『仏教15：特集＝差別』法蔵館。
- 井上章一、1990、『霊柩車の誕生』朝日新聞社。
- 井上俊ほか編、1997、『〈家族〉の社会学』岩波書店。
- 株本千鶴、2001、「看病と死別の物語－ガンで亡くなったある中年女性の死をめぐる－」副田義也編『死の社会学』岩波書店。
- 角田三郎、1977、『靖国と鎮魂』三一書房。
- 加藤周一・R. J. リフトンほか、1977、『日本人の死生観』岩波書店。
- 川田稔、1990、『「意味の地平へ－レヴィ＝ストロース、柳田国男、デュルケム」』未来社。
- 厚生労働省大臣官房統計情報部編、2001、『平成11年 人口動態統計上巻』厚生統計協会。
- 厚生統計協会編、1994、『国民衛生の動向』厚生統計協会。
- 厚生省編、1991、『平成2年版 厚生白書』ぎょうせい。
- 日本民族学会編、1952、『日本社会民俗辞典』誠文堂新光社。
- 美馬達哉、1995、「病院」黒田浩一郎編『現代医療の社会学』世界思想社。
- 見田宗介・栗原彬・田中義久編、1994『社会学事典』弘文堂。
- 森謙二、1993、『葬送と墓の社会史』講談社。
- 森岡清美、1984、『家の変貌と先祖の祭』日本基督教団出版局。
- 森岡清美、1993、『決死の世代と遺書－太平洋戦争末期の若者の生と死』吉川弘文館。

- 村上重良、1988、『日本宗教事典』講談社。
- 小笠原真、1994、『近代化と宗教』世界思想社。
- 荻野昌弘、1998、『資本主義と他者』関西学院大学出版会。
- 岡村清子、2000、「高齢期夫婦と配偶者喪失」染谷倭子編『老いと家族－変貌する高齢者と家族』ミネルヴァ書房。
- 清水幾太郎編、1966、『資料・戦後二十年史：社会編』日本評論社。
- 鈴木正幸、1993、『皇室制度－明治から戦後まで』岩波書店。
- 高橋繁行、1993、『読まずに死ねるか！お葬式の研究』大月書店。
- 玉城哲、1978、『むら社会と現代』毎日新聞社。
- 佐藤純一、1995、「医学」黒田浩一郎編『現代医療の社会学』世界思想社。
- 柴田二郎、1992、『医者のおんね』新潮社。
- 澁谷基周、1993、『あなたの葬式、あなたのお墓』三一書房。
- 新村拓、1989、『死と病と看護の社会史』法政大学出版局。
- 柳田国男編、1979、『明治文化史13：風俗』原書房。