

心理学的死生観の臨界点

——キューブラー・ロスをめぐって

堀江宗正

本論考は、死生学の先駆者として影響力のあるキューブラー・ロスを取り上げ、その思想を、心理学者による代替宗教的な思想の一つとして特徴づけることを目指すものである。まず、主著『死とその過程について』の死の過程の五段階説の意義を、否認と受容の葛藤の分節化に求め、そのような葛藤が問題になる背景として医療の高度化と死期の延長と葛藤の可視化を指摘する。そして、エリクソンとヒルマンの老いについての議論を参照しながら、心理学的死生観の枠組では、解消不可能な葛藤は最後の成長として意味づけられ、価値づけられるものであることを確認する。続いて、『死とその過程について』における宗教的信仰の扱いを再検討し、後の死後生肯定を導く三つの要因として、否認と受容のパラドクス、真正性の倫理、看取りと分かち合いの共同体の再構築を指摘する。宗教的死生観を否認と断定する立場から、自己欺瞞的でない信仰なら問題はないと

いう相対主義的な立場を経て、死を受容するための共同体として宗教的伝統を再評価する立場に至り、患者の臨死体験の受容から、死後生の肯定に「回心」したという道筋を明らかにする。そして、この最後の立場を、實在論的だが個人の内的確信の立場にとどまるスピリチュアルな死生観として特徴づける。

はじめに

筆者はこれまで、宗教を論じる心理学者の代替宗教的な思想について研究してきた。心理学者および精神科医が宗教的な問題を取り上げ、対象化し、分析するなかで、宗教と競合するような独自の思想が練り上げられているというのが筆者の見方である。

ところで、世俗的な人においても、広い意味での宗教性をもっとも現れやすい場面とは、死と生をめぐる問題である。そこでは自己の存在の意味が問われ、死後のヴィジョンが想像される。このようなテーマについて心理学者が展開した代替宗教的な思想を見てゆきたい。これが本稿の目的である。

筆者はすでに別稿（堀江2006）において、フロイトとユングとフランクを取り上げ、彼らが、宗教的死生観とニヒリズム的死生観に対して提示した死生観を「心理学的死生観」と呼んだ。宗教的死生観は、永遠の生命を肯定し、死にまつわる否定的な感情を押し殺そうとする。ニヒリズム的死生観は、死によってすべてが消滅するのだから生は無意味だとする。それに対して、心理学的死生観は、死の現実性を前にして起こる、否定的な感情を直視し、それでいてなお生の意味や価値を肯定し、心的現実としての死と死後生を心理学的用語によって再記述しようとするものである。

本稿では、心理学的死生観のその後の展開を、この分野でもっとも影響力の大きいキューブラー・ロスに即

して見てゆく。まず、その主著『死とその過程について』（1969）を取り上げ、有名な死の過程の五段階説の意義を、否認と受容の葛藤の分節化に求め、そのような葛藤が問題になる背景として医療の高度化があることを指摘する。そして、エリクソンとヒルマンの老いについての議論を参照しながら、そこに直線的ではない成長・発達観の観念を読み取る。すなわち、自らの正の側面と負の側面が死を前にして同時に高まりゆき、やがて個人性が集合的なものに解消されるとするようなどらえ方である。

最後に、キューブラー＝ロスが『死とその過程について』以後、死後生の観念を死の否認とする立場から、死後生の实在性を肯定する立場に転じたことについて考える。そのために、『死とその過程』における信仰の取り扱いを再検討し、否認と受容のパラドクス、真正性の倫理、看取りと分かち合いの共同体がキューブラー＝ロスの理論と実践を特徴づけることを確認し、それが、死後生肯定への「回心」の背景にあったとする。そして、「回心」後のキューブラー＝ロスの思想は、宗教的死生観と心理学的死生観の間にあるスピリチュアルな死生観として特徴づけられると結論づける。

一 キューブラー＝ロス『死とその過程』——死の否認と受容

E・キューブラー＝ロス (Elisabeth Kubler-Ross, 1926-2004) はスイス生まれの精神科医で、渡米後、大学病院勤務、そしてマジックミラー越しに末期患者へインタビューをおこない、それについて聴講者と議論するという独自のセミナーをおこない、その成果を『死とその過程』（1969）にまとめて出版し、その後のターミナル・ケアの実践や思想に多大な影響を及ぼした。彼女が『死とその過程』でとくに強調しているのは、死の否認 denial の問題性である。フロイトと同様に彼女は、人間が無意識において自分は死なないと思っていると

する。その上で、死を真正面から見ようとしない、死について語ろうとしない医者や病院の姿勢、そして伝統的な宗教の死生観を、徹底的に批判する。たとえば、病院側は末期患者に死について語らせることは、生きる意欲を減退させ、死期を早めることだと考えている。それに対して、彼女は、むしろ患者のほうが積極的に死について語りたがっている、あるいは誰かに聞いてもらいたがっているということを示した。また、死を否認するような態度は、いずれ避けることのできない死を、患者本人にとっても、またその家族にとっても、受け入れがたいものにするということを示した。

死の否認の批判に加えて、理論的に有名なのが、死に向かう患者の心理を五段階に分けて記述したことである。それは、否認と孤立の段階、怒りの段階、取り引きの段階、抑鬱の段階、受容 *acceptance* の段階の五段階である。患者は、自分の死を認めようとしなかったり、周囲から孤立してしまったりする。次に、死を認めた上で、それに対する怒りをあらわにする。そして、死への抵抗のかわりに、「死ぬのは仕方ないが、せめてそのかわりに……であってほしい」という形の取り引きをしようとする。それすら虚しくなると、喪失感が増し、無気力な抑鬱の段階に達する。そして最後に、死を受容する段階に到達する。それは、かつての抑鬱や怒りなどの否定的感情を認められるようになり、喪失を悲しみつつも、来るべき死について静かに考えられるような段階である (1969: 123-4=192)。これは著作によって記述のトーンがやや変わる段階であるが、『死とその過程』においては、「受容を幸せな段階だと誤解してはならない」(124=193)、とある。それは抑鬱のようなあきらめではないとしても、感情豊かとも言えず、むしろ感覚の欠如に特徴づけられる。たしかに恐怖や死への闘争心はなく、平安と尊厳に満たされているが、同時に、患者の関心の範囲は著しく狭くなっている、眠る時間は長くなっている (124=192-3)。

以上の五段階説の妥当性については、少し思いつくだけでも、いくつか疑問をあげることができる。それぞ

れの段階の記述は適切か、すべての患者がこの段階を通過すると言えるのか、順番もこの通りなのか、などである。しかし、死にゆく患者の臨床に関わっていない筆者は、それを検証するだけの材料もないし、また検証への関心もない。それよりも、キューブラー・ロスがこのような理論を必要としたことそれ自体の意義について考えたい。

筆者は、五段階説は、死の否認の批判という全体的モチーフとの関連で理解すべきだと考える。そのような目で見直してみると、五段階説は否認の極と受容の極をもつ連続体のなかに、死に対するさまざまな反応のパターンを位置づけたもの、として見えてくる。それぞれの段階は、死に対する否定的態度と肯定的態度との混合合として見るができる。より適切に言えば相反する傾向性の葛藤である。この五つのパターンはただの類型ではなく、プロセスをなすものであり、一段階ずつ進むごとに、死を迎え入れるような態度が強まる。逆に、生への執着は次第に薄れていく。

このような理論構成から、キューブラー・ロスの問題関心のあり方が見えてくる。死をめぐる問題とは何よりも、死を否認するか、受容するかという問題に還元される。ここで問題となっているのは、宗教的死生観とニヒリズム的死生観の対立のような世界観をめぐる対立ではない。死をどのような心理的態度で受け止めるか、という問題設定のなかで生じる葛藤である。つまり、心理学的死生観の平面上での葛藤なのである。

キューブラー・ロス自身の宗教的死生観に対する態度は、『死とその過程』の時点では明らかに否定的である。死後生の観念はそれ自体で否認とされる(§§§§)。死後生の信仰が薄れたために、われわれの社会では「宗教的否認」は力を失ったけれど、それによつて否認の態度だけが残ってしまった。解決策としては信仰の回復という選択肢も存在するはずだが、キューブラー・ロスはそれを度外視して、世俗的なセラピーによる死の受容を目指している。なお、この時点のキューブラー・ロスにとって、ニヒリズムは、問題となっていない。

そのような世界観をめぐる問題よりも、社会のなかで現実に力を持っている死の否認こそ問題とされる。

死後生の実在そのものを問題とせず、死を否認することなく受け止めようとする心理学的死生観の問題構成のなかで、否認から受容までのスペクトルを分節化するというのが、当時のキューブラー・ロスの問題関心だった。そして、死を前にした人間が死に対する否定的態度と肯定的態度によって引き裂かれ、葛藤を経験するということを明らかにした。それによって心理学的死生観は、単に、個人個人の死のイメージの記述の支援などという形式的な課題の提示にとどまらず、そこで起こる葛藤の明確化とそれに対する対処というより具体的な実践的目標の提起に至ったのである。

一一 死期の延長と葛藤の可視化——エリクソンの老年期論から

実を言えば、キューブラー・ロスは『死とその過程』の後、死後生を肯定する立場に急速に「回心」し、心理学的死生観の枠からは逸脱してしまう。だが、ここで議論を混乱させないために、後の死後生をめぐる思想の発展を置いておいて、『死とその過程』が切り開いた否認と受容の葛藤という空間が、他の現代の心理学者（宗教を強く意識した）にも共有されていることを示しておきたい。

死が差し迫っているとは限らないが確実であることを実感している老年期に関するE・H・エリクソンの議論は、さまざまな点でキューブラー・ロスの議論とパラレルな様相を見せる。

エリクソンは、死を前にした老人は「統合対絶望」という葛藤を経験するとした。統合（性） integrity とは、自らの唯一のライフサイクルを、そうでなければならなかったものとして、取り換えのきかないものとして受容することである（1950: 268-345）。それに対して、絶望とは、人生をやり直すのはもう遅すぎるとい

感情である (369=346)。言い換えれば、統合とは生きられた生の全体を受け入れ、残りの人生に向かおうとする傾向性であり、絶望とは、生きられなかった過去の一部分を取り返しのつかないこととして悔やみ、残りの人生への希望を失うという傾向性である。このような危機を経験するなかで、英知という徳が要請される。英知とは「死そのものに向きあいながら、生そのものに向けられる、見識はある informed が執着のない detached 関心」である (Erikson 1982: 63=79)。それは心身の衰えにもかかわらず、経験の統合性を維持し、伝えようとする (1964: 133=132)。生きた経験に裏付けされてはいるが、生々しい利害関心を超越している英知を、その存在そのものによって伝達するという課題は、長寿に恵まれた少数の「長老 elders」の伝統的な義務であった。しかしながら、今日の高齢化する社会において、長老というエリートは、急増する大衆としての「年配者 elders」に取って代わられてしまった。かくして引き延ばされた老年期が「発見」され、その再定義が必要になった (1982: 12=34)。問題は、大量の老人たちが、後続する世代との生きた関わりを失い、持続的な停滞感に悩んでいるということである (68=69)。そこで「統合」を共同体に広げる可能性、そして必要性をエリクソンは示唆する。統合された生き方を共同的に理解し、またそれを理解している人の言葉を「傾聴」しようとする、いわば共同的な統合性が、現代社会の課題として提示されるのである (69=66)。

以上の言葉からわれわれは何を学べるだろうか。とくに、エリクソンの晩年の著作『ライフサイクル、その完結』(1982)や、その後の(実質的には執筆に関わっていないかかったと思われる) J・M・エリクソンと H・Q・キヴニツクとの共著である『老年期における生き生きとしたかわりあい』(1986)を見ると、医療の高度化や生活環境の改善によって、人間の死が引き延ばされ、そのために死に向きあう時間が長くなったということ、そしてそのような条件下で、死を前にした人間の内的葛藤が問題として認識されるようになったということが分かる。キューブラー・ロスの関わった末期患者は老人に限らない。しかし、若い難病患者の場合でも、

医療が高度化すれば、死に至るまでの期間はのびる。医療の進歩によって、治療や長生への期待はかつてよりも高まった。だが、いくら寿命が伸びても、死を回避することはできない。こうして、現代人は、長生や難病治療への期待を持たされながら、最終的には死という壁にぶつからざるをえない。つまり、エリクソンらの関わった老人であれ、キューブラー・ロスも取り上げている若い末期患者であれ、その期待と断念による落胆とのギャップが、かつてないほど著しいものになっているのである。

もちろん、両者の提示した葛藤の内容は、必ずしも一致するものではない。キューブラー・ロスにおいては、差し迫った死を受容できるかどうかの問題となっていたのに対して、エリクソンにおいては、生の全体を受容できるかどうかの問題となっているからである。しかし、両者の議論の文脈の違いを置いておいて、形式的に論理的に考えるならば、死を前にして生を受容できないということは、死を否定的なものとしてしか見る事ができないということであり、逆に、死を前にしてなお生を意味あるものとして受容できるということは、死を必ずしも生を抹消する否定的なものとしてのみ見るようなことはしないということである。このように考えれば、両者の議論の違いとは、死の切迫性の度合いの違いに起因する、葛藤の焦点の違いに過ぎないことが分かるだろう。

三 引き裂かれた老年期——発達のための退行、両義性、バランス

エリクソンの老年期をめぐる議論は、そのライフサイクル論の一環であり、そしてライフサイクル論は生涯発達などとの関わりで理解されることが多い。しかしながら、上述のような境遇を単純に発達ととらえることはできない。人生を統合し、英知を発揮している点ばかり強調して、それを老年期の発達とするならば、エリ

クソンがあげている負の心理状態を無視することになり、思想や理論の理解としては一面的になってしまいうだろう。

エリクソン自身、西欧の心理学は人間の全生涯を、死によって突然中断される「成熟への一方通行」としてしかとらえてこなかったと批判する。それに対して、自分は、ライフサイクルを文字通り循環としてとらえるのだとする。これには二つの意味がある。

一つは、老人個人において、老人が再び子どものように無力な存在に戻るという意味である。しかし、単なる子どもっぽさか、英知をもった子どもらしさか、二つの可能性がある。老人のライフサイクルが、個人レベルでの循環にとどまらず、第二の意味での世代から世代への循環となるなら、英知を伝える存在として、次世代の子どもに関わっていかなければならない (1964: 1333-1331)。それが成功した場合、子どもは老人との出会いによって思慮深さを学ぶ。老人には、いわば「祖父母としての生殖機能 grand-generative function」がある (1982: 63=81-2)。

循環が首尾よく完成されるならば、次世代への英知の伝達は、人生の最高の到達点として栄光化されるに違いない。しかし、エリクソンの、晩年の著作を丁寧を追うと、単なる幼児性に転落する危険性はどこまでもつきまとうことが分かる。老人の幼児性は、あくまで両義的であり、肯定的な現れと否定的な現れのどちらにも開かれているのである。

負の側面にあらためて注目してみよう。統合は失敗すれば、絶望に帰着する。統合が絶望かの危機のなかで、英知に到達する可能性がある一方で、老境の惨めさに対する侮蔑という不調和的傾向に陥る可能性もある。また、他者との相互作用の構造の形成 (『儀礼化』) が、「英知を愛する」 (哲学的) という特徴をもつ可能性もあるが、絶望から自我を防衛するために過去を神話化して正統性を威圧的に誇示するような疑似統合

pseudointegrity の強迫的な提示（＝儀礼主義）に陥る危険性もある（64＝84）。このように、エリクソンの描く老年期は、発達 の頂点にもなりうるが、同時に悪発達の終着点ともなりうるものなのである。

しかし、老年期の症状として現れるような否定的態度は、単なる退行ではない。エリクソンはそれを「発達のための退行」として特徴づける。症状として現れているものは、過去の未解決の課題が、死の恐怖によって新たな価値を帯びて現れたものであるが、同時にそれは最後の解決の試みでもある（65＝85）。

夫人らとの共著であり、老年者へのインタビュー調査にもとづく『老年期における生き生きとしたかわりあい』では、頑固さと寛容さの二つの特徴が同時に観察され、何人かの人は、はっきりと自らの矛盾を感じている（Erikson, Erikson, and Kivnick 1986: 61＝64）。頑固さは統合性と紙一重であり、そして、自己の統合性を認めることは他者の統合性を認めることにも開かれているのだから、それは寛容と紙一重である、したがってそれは矛盾ではない、ということが著者たちによって言われる。彼らによれば、最終的には、自分の受け入れがたい負の側面に対する絶望と統合性とのバランスをとるしかない。そのようなバランスをとるなかで、絶望が意識される。絶望の意識化を通して、絶望そのものが老年期の構成要素として統合されなければならない（72＝76）。つまり、絶望の統合という課題である。しかしながら、インタビューのような場面で現れる統合は疑似統合である可能性がある、という冷徹な指摘もなされている（70＝74）。

まとめるなら、エリクソンの言う老年期における発達とは、決して直線的な進歩の頂点ではなく、死を前にして、人格のなかの葛藤や、過去の未解決の問題が退行として浮上し、その解決を迫ってくるような段階として考えられる。このような葛藤や退行は統合を脅かし、絶望や嫌悪を引き起こすものであるが、統合対絶望の危機は、結局のところ解消されることがなく、それに耐え、バランスをとり続けるしかないものである。老人が発揮する英知、つまり「経験に裏付けられた執着のない生への関心」とは、負の側面を組み入れるなら

ば、苦悩を刻み込まれ、あきらめを漂わせながらも、なお次世代の生に向けられる関心であるとも、言い換えられるであろう。上述の葛藤や退行や危機を超越したものであるというよりは、むしろそれらをベースとしてはじめて沸き起こるようなものかもしれない。前述の『老年期』に登場する老人たちの発言や、エリクソンの伝記 (Friedman 1999) に見られる最晩年の様子からは、そのような状況がたしかに読み取られる。

四 ヒルマンにおける老い——負の側面も含むキャラクターの顕現として

同じような状況を、異なる観点から、よりラディカルに論じているのが (ポスト) ユング派の J・ヒルマン (1989) である。ヒルマンは、西洋心理学に見られる「成長」や「成熟」としての老いという観念を否定する。むしろ、老いとは、善かれ悪しかれその人のキャラクター (性格、登場人物) の力が強まることである。ヒルマンはユング派の人格の統合という観念を念頭に置きながら、「老人はだらしなく不節制で気まぐれであり、統合された人格という観念が示唆する穏やかで研ぎ澄まされた英知よりも、むしろ混沌に近い存在」だとしている (3370)。ここで批判されている「統合」と「英知」という観念は、先に見たエリクソンの議論に登場するものと重なる。統合に関して言えば、ユングの独立したコンプレクスの自己における統合も、エリクソンにおける唯一のライフサイクルの受容としての統合も、どちらも異質な要素を含んだ人生全体を自分自身のものとして認めること、として理解できる。英知は、ユングの老賢者という元型的イメージと関連させられるだろう。

しかし、内的葛藤を抱える老人というヒルマンのヴィジョンは、前節からも分かるように、むしろエリクソンの老人像に近い。われわれの文脈においては、ヒルマンは、エリクソンが明らかにした老年期の問題を、独

自の心理学的な用語によって別の角度から説明し直していると見なすことができる。

ユング心理学の影響を受けつつユングの「自己の「神教」を退け、多神教的心理学を打ち立てようとするヒルマンによれば(1975)、われわれの心は統一的なものではなく、複数の独立したキャラクターによって構成されるものである。したがって、死を前にして、葛藤が際立つというよりは、最初から自己のなかに分裂した状態で並び立っていたキャラクターが、年を取るにつれて、強くなるのだ、という説明が可能となる。

また、ヒルマンにとって、老いることは、負の側面も含めたキャラクターを強め、生き続けること／持ちこたえること *lasting* であり、それに対して、死ぬことは、そのようなキャラクターを残して逝くこと *leaving* である。強調点は、「執着」から「手放すこと」へ、「今どう生きるか」から「これから何を遺して逝くのか」へ、「完璧な人間になること」から「独自のキャラクターであること」へと移る(1999: Ch. 4)。そして、ユングも気づいていた通り(とヒルマンは指摘する)、こうして遺されたキャラクターは、私たちが現実はこの世を去っても、物語を生み出す源となる(2011: 78)。

人間心理を集合的な神話的イメージとの関係で理解するヒルマン心理学の前提からすれば、キャラクターの顕現とは、悪や否定的なものも含めた神話的なキャラクターの顕現を意味するだろう。つまり、過去の神話の集合的なキャラクター(登場人物)が個人の心のなかのキャラクター(性格)として姿を表し、老いるにつれてその特徴を強化し、いわば「管財人」(それとも「宿主」であろうか)であるわれわれがそれを遺して逝くことによって、キャラクターは再び、集合的な神話的イメージに合流するのである。

人間の心が集合的なものから出て、そこに帰っていくというイメージは、前稿で見たように、ユングとフランク、そしてエロス論も含めるならフロイトにも共通するものであるが、それをエリクソンとヒルマンも共有していることが確認されたといえる。しかし、先行する世代と異なるのは、その直前に、負の側面も含めた、

その人の人格の全体性、魂の全体性、しかも葛藤に満ちた全体性が顕著になるということである。

他方、ヒルマンは、「晩年は、それまでの人生を振り返り、改心し、宇宙について思索し、記憶に空想を織り交ぜながら物語を紡ぎ、この世界を彩るイメージを感じて楽しみ、幽霊や祖先と親しくなるための貴重な時期である」(「Illin」)と述べている。死と死後生に関するイメージを、神話的、宗教的イメージの助けを借りながら描くという、ユング的な心理学的死生観を、ヒルマンも共有しているということが確認される。

五 「発達」概念に分節化された心理学的死生観の空間

ヒルマンは表面的には、発達や成長や成熟という観念(以下、成長や成熟を含んだ一般概念として「発達」という言葉を用いる)に真つ向から異議を唱えるが、彼の記述する老いることと死ぬことも、発達の一つの型であるとすることは可能である。結局は、発達概念の定義問題に帰着する。青年期までの発達心理学における発達は、心身の機能や能力の増大とされる。成人期以降に関するユングやエリクソンの理論では、人格的魅力や統合の度合いの増大である。同様に、キャラクターの強化や深化を発達と定義するなら、ヒルマンの老いもまた発達になる。葛藤を深め、周囲の人に迷惑であるような性格特徴をまき散らすこともまた発達の一面となる。

このようなことを指摘するのは、発達概念の弁護のためではない。結局ヒルマンも発達心理学に還元されるので、生涯発達の考えそのものは温存されるということを言いたいのではない。そうではなくて、発達とは絶対的なものではなく、相対的なものであり、発達の基準次第で、あるものを発達とすることかが変わるということを強調したいのである。

「発達」という判断の相対性、流動性、一時性という限界、あるいは「発達」そのものの多義性や多面性を自覚しなければ、死を前にした老人と同様、老年期の「評価」は千々に乱れ、混乱せざるをえないだろう。

つまるところ、「発達」という物差しへのこだわり（賛否の両方を含む）は、社会的生活における生産性によって人間を統一的基準から評価しようとするような近代社会の要請の大きさとリアリティを物語っている。ヒルマンのようにそれにあからさまに反対しようとする者であっても、暗黙のうちに隠された発達概念を前提してしまっているのである。

死に向かう過程は発達の一環なのか、死を前にした人間の心理的態度は病的なものなのか健康なものなのか、このような学問的関心は、私の人生は満足に行くものであったかどうかと問う生活者の関心と平行する。いずれにせよ、心理社会的な生活上の有意義性や価値によって人間を評価する人生観と、それを完全に否定する死とのコントラストに由来している。そして、いずれ死によって否定されてしまう老人や病人の生の意味や価値を、「発達」が続いているということを示すことによって、具体的には生の領域に属するような意味体系や価値観（たとえば病的か健康か、残された者が何を学べるかなど）に依拠することによって、何とかして救い出せないかという死に物狂いの努力が、表現されているのである。

このような「発達」概念に分節化された心理学的死生観の空間とは、死に接してはいるがなお生の領域に内在し、心理学的用語によって意味づけられ価値づけられた空間である。そのなかで、心理学的死生観は、発達が続く生の領域と、発達が止まる死の領域とを峻別した上で、死を前に、「病的」とされる態度と達観を行き来するような葛藤に耐える姿や、死を否認しつつもやがて受容せざるをえなくなる過程を、発達や成長や成熟という心理学的観点から記述するのである。

キューブラー・ロスが『死、それは成長の最終段階』（1975）と断言したとき、彼女は、心理学的死生観か

ら宗教的死生観に向かう臨界点の手前に立っていたと言うことができる。それはユングやフランクフルが「死は人格の完成・成就」と言明した地点でもあった。老人だけでなく死にゆく子どもの臨床に向かったことも、死を前にした子どものほうが大人よりもはるかに成熟しているのだと示すことで、死はむしろ人間を成長させるということを伝えたかったからに違いない。

そして「死は存在しない」と断言し、死後生の実在性を肯定することで、キューブラー・ロスは上述のように限界づけられた心理学的死生観の枠を踏み越えた。死ぬ前の苦しみは繭の状態で、死ぬことは蝶になることだというイメージは、死そのものを生物学的な発達のメタファーでとらえていることを示す (ibid.)。

六 再び『死とその過程』——「回心」前の宗教観をさぐる

キューブラー・ロスの死後生肯定について論じることは、心理学的死生観の特徴を記述するという本稿の目的からは大きく逸脱するものである。なぜならそれは宗教的死生観の範疇に入っているからである。しかし、彼女がいかにして心理学的死生観の臨界を超えたのかを、心理学的死生観の内的論理の発展の一つとして見ることは本論考の仕事に属する。

自伝『生命の輪』(1997)に数多く記載されている霊的体験や霊的探求は、列記するにとどめよう。すなわち、臨死体験を繰り返すシュワルツ夫人との出会い、臨死体験の報告の収集、夫人の死後におけるその霊との邂逅、ポラロイド写真に妖精が写ったこと、守護霊の写った写真、Bというチャネラーを介しての霊との交流、霊との直接的接触、死後生について伝えるという使命の伝達、体外離脱体験、モンロー研究所における人為的な体外離脱体験、看取ってきた患者の死をすべて再体験する恐怖と苦痛と悲しみの体験(千回の死の体験)、

それを通り抜けたあとすべてを「イエス」と受け入れ、光と一体化し神を認めるに至った体験、毒グモに刺された後イエスの肖像の前で「生きます」と誓い、光につつまれ奇跡的に治癒したこと、などである。

もちろん、これらの体験の物的真実性については検討することができない。また、キューブラー・ロスにおける死後生否定から肯定への転換を一連の個人的体験のみで説明することは、議論を人物研究に切り詰めることになる。心理学的死生観の展開を追うことを本論考の目的とするなら、キューブラー・ロスのたどった道から、心理学的死生観がその臨界点を経て宗教的死生観に達する一つの型を抽出すべきである。

ここで改めて、死後生肯定に「回心」する直前の、『死とその過程』における患者の宗教的死生観の扱いを検討してみよう。まずは、本の最初のほうで、宗教的信仰は否認だとする言明があったことを思い出しておきたい。その他、取り引きの段階における神との約束の背後には罪悪感や処罰欲求が隠されている、とある。キューブラー・ロスは、そうしたものから患者が解放されるまで、とことん話し合いを続けるという対応をとる、とのことである(1969:95=144)。別の個所で、患者の死後、遺族に神の愛を語ることは残酷だし不適当だとし、怒りや絶望の感情を表現させなければならない、としている(1934=289)。祈祷書や聖書を読み上げただけで意思の疎通が図れると考える聖職者の多さを嘆いている個所もある(255=176)。いずれも宗教的信仰が死の直視を妨げるという見解に通じる言葉である。

実際、信仰治療を信じて自らの病気を否認するK夫人のケースなどは(291=52)、文字通り信仰が否認に通じているものである。しかし、これ以外に、『死とその過程』において信仰が死の否認につながっていることを明らかにできるような事例はない。

信仰活動が盛んではあるが、母親としての役割ゆえに死を直視できないC夫人の場合、死の否認は、信仰ではなく母親役割に起因する。C夫人によれば、病苦は信仰を弱めることはなく、何があっても物事を投げ出さ

ずに神を信じ続けるが、その一方で、自分が死んで、醜い顔をみんなに見られるのはいやだと言う。結局、死後の子どもについての心配が解消されると死を受容することができるようになる (219-231 = 362-74)。

シスターIは、母親の望む「よい娘」になるために修道女になった。そのことへの隠された怒りが、同僚や看護婦への怒りとなっている。インタビューで怒ってもよいと言われ、怒りを理解されることで、彼女の対応は変わった。また、無神論者からの問い掛けによって、自分の信仰が「本物」ではなく、他人の信仰を語っていたに過ぎなかったということに気づいた。そして、患者の望むことに応えるよう努力すると約束したキューブラー・ロスに、死を間近に控えて、頼みごととして聖書を読ませる。キューブラー・ロスには戸惑いながらも読む。数日後の訪問のときに、シスターは安らぎを見いだしていた。キューブラー・ロスによれば「彼女は死の数カ月前にして、ついに自分があれば望んでいたもの、すなわち他の人との違いを保ちながら、愛され、受け入れられる人になったのだった」(92-137)。この事例は、信仰の背後に怒りの感情が隠されていることを明らかにするものだったが、「本物の信仰」に目覚めることと受容は、直接的にはないが、その怒りの感情の自覚とともに運動して生じることになる。つまり、信仰は否認とは関係なく、むしろ信仰は受容と両立している。

次にあげるいくつかの例は、キューブラー・ロスが、信仰の影に死の否認がないかと疑うが、しつぱを捕まえないという例である。

自分はしっかりと信じた信仰があるので死は怖くないと話すH氏に対して、キューブラー・ロスは、本当に怖くないし、受け入れられるのかと畳みかける。しかし、それ以上に追求できない。むしろ同席のチャブレン（病院つき牧師）が妻とのコミュニケーションの問題が中核的であることを明らかにしていく (115 = 176-7)。

信仰心の篤い歯科医のG氏は、正直なところ死に恐怖を感じたことはなく、神に召されることを心待ちにし

ている、と言う。そこへキューブラー・ロスは、それなのに治療に希望をかけているではないか、と畳みかける。すると、神にも治癒を願っているが、それは聖書にそれが可能だと書いてあるからで、その一方で神の意思が下されることも望んでいる、と答える。チャブレンはイエスの言葉を引用してG氏をサポートする(135, 6=211-3)。そして、G氏にとって、信仰が良いことも悪いことも受容するのに役立っているということを、キューブラー・ロスは最終的には認めるのである(146=230)。

病気によって神を身近に感じるようになり、死ぬことは怖くないと話すS夫人に対して、キューブラー・ロスは、死ぬことが怖くないのか、と問い掛ける。しかし、以後インタビュのイニシアティブはチャブレンにゆだねられ、キューブラー・ロスの発言は目立たなくなる(198-9=315-7)。

一七才の少女は、病気になって以前よりも信仰が深くなった、と言う。キューブラー・ロスは、信仰を持っている人であたのように死を直視できる人は少ない、と言ひ、健康な人への憎しみや怒りがないか念を押す。ないという答えが来る。彼女によれば、死んだら天国に行くのであり、それは幸せなことである。その母親はインタビュのなかで次のように述べている。「泣きたい？ 泣けばいいのよ、みんなそうしているわ、と私が言う、ううん、泣くことなんかないわ、と娘は気丈なのです。こうやって彼女は死を受け入れ、私たちも受け入れたんです」。母親は、子どもたちとも死について包み隠さず話していると話し、娘の病気に対して罪悪感がないか尋ねられると、あるけれど、医者は育て方に原因はないというし、神に召されることは神の意思だと答える。だからといって、もちろん、希望を捨てているわけではない(204-19=327-52)。キューブラー・ロスの質問は、主に隠蔽や否認を確かめるものであるが、それらは少なくとも表面的にはすべてクリアされてしまうのである。

以上のやり取りから分かるのは、キューブラー・ロスが信仰を持つている患者に対して、それが死の否認に

つながっていないか疑うという態度を基本的に持っているということである。しかし、信仰が否認に直接つながっているケースはほとんどない。否定的感情は、信仰以外の原因によるものであった。そして、信仰深い患者への対応としては、恐怖や葛藤がないかを確認したあとは、協力者であるチャブレン（ゲインズ牧師、後にアフリカ名ムワリム・イマラを名乗る。cf. 1997: ch. 20, ch. 25）にインタビュのイニシアティヴを渡している。実際、彼女は、自分が一連のインタビュとセミナーを始めるにあたって、このチャブレンの存在が大きかったと述べている（1969: 255=415）。

だが、上の例を見ても、信仰篤い人が本当にそれによつて死を受容できているのかどうかは、断定できない。泣きそうになっても泣こうとしない一七才の少女は、悲しみの感情を押さえつけている。しかし、天国に行くことをかたくなに信じることで死を受容するに至るのである。これは死に対する感情の否認が死そのものの受容につながっていることを示唆している。

キューブラー・ロスは、結論的には次のように述べている。信仰の有無は影響を与えない。しかし、真に信仰篤い人はごくわずかである。ほとんどの人は、何らかの信仰を持っているが、心の葛藤や恐怖を軽減できるほどではない（266=432）。

『死とその過程』における信仰の扱いを再読して分かるのは、キューブラー・ロスの「宗教は否認だ」という前提が先走っているということである。そして、実際の患者のインタビュを通して、キューブラー・ロスは、欺瞞性のない真の信仰ならよい、という立場に傾いているということである。しかしながら、ケースを吟味するならば、信仰が死を否認しているか、それとも死の受容に寄与しているかは、結局のところ判断が困難であるということである。

七 死後生の肯定へ——スピリチュアルな死生觀の誕生

以上の死後生肯定への「回心」前の宗教觀と、「回心」以後の個人的體驗とを総合して、筆者は、「回心」の背景的要因として、否認と受容のパラドクス、真正性の倫理、看取りと分かち合いの共同体の構築の三つをあげたい。

否認と受容のパラドクスとは、否認のなかに受容があり、受容のなかに否認があるような概念構造を指している。一方で、否認は、死をあるものと見なして受け止めるという意味での受容一般の一つの特殊な形である。たとえば、ある面から見たら否認であるような宗教的死生觀によって死の受容が可能になる。他方、人間が死そのものを経験しえない以上、どのような死の受容も、ある特定の死のイメージを介しての間接的な受容であり、多かれ少なかれ死の現実を否認するものであらざるをえない。たとえば、「死の受容」を進めようとするキューブラー・ロスの運動も、死の恐怖に対する新種の防衛であるかもしれない。要するに、死の恐怖を無化するという点において、否認と受容は一致している。

いずれにせよ、宗教的信仰の扱いにおいて、否認と受容の厳密な区別の企ては失敗している。死生觀の内容だけから、否認か受容かを決定することはできない。結局、この二つの違いとは、欺瞞的な隠蔽がないかどうかである。このような基準は、真正性の倫理と呼べるようなものである。

『死とその過程についての質疑応答』(1974)では、信仰者は死を受容しやすいかという質問に対し、その人が嘘偽りのない誠の人間であり、信仰を精神の一部にしているなら、という条件を付けている。そして、ほとんどの患者は誠実な心の底からの信仰を持っておらず、死後の罰への恐れ、信仰に対する後悔や罪悪感などを感じている、と述べる。本当の意味での信仰者は、死と平静に向き合うが、そういう人たちは問題を抱えてい

ないので、自分たちの助けを必要としておらず、したがってあまり会うこともない、としている。そして、四人しか見たことのない真正正銘の無神論者は、驚くほど安らかな「受容」のうちに死んだとする (Ch. 12)。

したがって、何を信じているかは重要ではなく、どのように信じているかが重要である。宗教的信仰が隠された感情を偽るならば否認であり、そのような偽りがなければ受容に資する。キューブラー・ロスは、『死とその過程』の冒頭では、宗教的死生観をそれだけでにべも無く「否認」としていたのに、数多くのケースを経ることによって、死の現実性を直視する宗教的死生観なら問題はないという見解に傾いたのだろう。

そして、実際に、死に向きあう宗教的伝統として、アラスカ・インディアン、ユダヤ人、仏教とヒンドゥー教を例としたりサーチが紹介される (1976)。それを通して、現代社会における死の否認の一番の問題点は、死にゆく者の孤独であることがはつきりする。自伝や講演などでしばしば語られるのが、彼女が幼少期に体験した、両親の友人の男性の「良き死」である。自らの死を悟り、病院から自宅に戻って家族に囲まれ、別れを告げてから息を引き取るという死に方である (1997: 39-44)。死の受容は、このような看取りと分かち合いの共同体があつてはじめて容易なものとなることが示唆される。

かくして、宗教的死生観は、死の否認どころか、死に共同で向き合うための受け皿として再評価される。キューブラー・ロスが目指すべきは、このような看取りと分かち合いの共同体を現代において再構築することとなる。それは後の「シャンティ・ニラヤ」(安らぎの終の住み処) の創設につながるであろう。

キューブラー・ロスは、しばしば、人間の心のなかにはヒトラーとマザー・テレサの両方がいると言う。それは破壊的側面と愛の側面を指している。破壊性は条件付きの愛で服従を強要されることで育まれ、真の愛は無条件の愛で受容されることで育まれる。恐怖の対象となる死の否定的な側面は、この破壊的側面の投影だと考えられる。死そのものは単なる生の終了であり、恐れるべきものはない。そうではなく、恐怖心が恐ろ

しいから、死も恐れられるのである。そして、この破壊的な死のイメージを解かすためには、無条件の愛で死にゆくものを受容するようなケアが必要である。それによってその人の心のなかの愛の部分が再び現れる。そこから逆に、ケアするものは愛することを学ぶのである (cf 1982)。

死を前にした患者は、自らの生の否定的側面と肯定的側面の葛藤に悩まされるが、結局のところ、それを解消するのは、患者の話に耳を傾ける聞き手、患者のニーズに応え、その存在を受容するケアの担い手、その最後の成長を分かち合う学び手の存在である。このような人々が形成する共同体は、宗教的伝統に見られる看取りと分かち合いの共同体を再構築したものである。それは、受容と共感の態度を特徴とし、患者個人個人の死と死後生のイメージを共同で育む受け皿となるであろう。また、前出のエリクソンが現代社会の課題としていた、共同の統合性、老人の「長老」としての尊厳の回復を実現しようとするものであるだろう。このような雰囲気を持つ共同体は一種の信仰共同体に似たものとなるに違いない。キューブラー・ロスが患者の臨死体験をまじめに取り上げるべきだと考え、死後生の実在性を肯定する伝道師に転じるのも、このような環境においてであった。

以上、受容と否認のパラドクスから宗教的死生観は否認であるという前提が成り立たなくなり、真正性の倫理が宗教的死生観を評価する基準として残り、死を直視し、かつ死にゆく人を孤独にしない宗教的伝統が再評価され、看取りと分かち合いの共同体の再構築が試みられたということが、患者による臨死体験の報告という直接的きつかけと相まって、死後生の実在性を肯定するに至る要因として背景にあったことを指摘した。こうした道筋は、キューブラー・ロス以外の心理学者や精神科医やセラピストなどの臨床家が、心理学的死生観の枠内から、実在論的な立場に向かう際の一つのモデルとして理解することができるだろう。

しかしながら、キューブラー・ロスが獲得した死生観を宗教的死生観と呼ぶことに、筆者は少々のためらい

を感じる。なぜなら、真正性の倫理は最晩年の自伝に至ってもなお保持されているからである。それゆえ、死後生の實在や、守護霊などのスピリットの存在、輪廻転生などの観念は、他人に押し付けられるような教義というよりは、個人個人の内的確信にとどまっている。その意味で、「回心」後の立場はそれ以前の真正性の倫理を包摂するものである。

このように、スピリットの実在性を肯定しつつも、教団組織を形成したり、それを教義として押し付けたりせず、あくまで個人の内的確信の問題とする立場は、心理学的死生観の臨界点を超えつつも、宗教的死生観の一手手前で踏みとどまる。このような立場を、集団の宗教性と個人のスピリチュアリティとを対比させるような昨今の用語法に基づいて、「スピリチュアルな死生観」とすることもできるだろう。それは死後生や霊への信念を基盤としつつも、特定の宗教的死生観とは同一化せず、個人の内的確信にとどまるような死生観である。その実践形態は今日でもスピリチュアル・ケアと呼ばれるものにつながっている。

しかしながら、死生観を伝達することが運動として展開したとき、そこには必ず自己欺瞞に陥る危険性があるということ、キューブラー＝ロスの理論から内在的に批判することは可能である。ニューエイジ的な死後生観念は、キリスト教的な死後生観念と同様、依然として死の否認のために利用されうる。それはいかなる死生観の外在化と教示にも伴う問題であろう。キューブラー＝ロスがしつこく子どもの死に付き添ったのは、外在化された信仰の学習が未熟であるがゆえに、素朴だが純粹な死の受容の態度を救い出すことができると考えたからかもしれない。だが、それもまた死に関する教育として他の子どもへ応用されたとき、強制と自己欺瞞の問題を必然的にはらむことになるであろう。

結論

以上、キューブラー・ロスの歩みを通して、心理学的死生観がスピリチュアルな死生観へと変容する様を追ってきた。

当初、キューブラー・ロスの立場は、筆者が「心理学的死生観」と呼ぶ立場の典型とも言えるものであった。すなわち、死の現実性を直視してなお、生の意味や価値を認め、その人なりの死のイメージの形成を助けるというものである。彼女はとくに、死を否認せず、段階的に受容へと至る道筋を明らかにした。その背景には、医療の高度化と死期の延長と死に至るまでの葛藤の可視化という状況の変化があった。彼女は当初、死後生については否定的であり、宗教的死生観を否認の一種と考えていた。しかしながら、彼女の否認の基準とは、自己欺瞞や隠蔽の有無であり、死後生の実在性に直接関わるものではなく、実際、宗教的死生観による否認の痕跡を信仰ある患者に認めることは難しかった。その結果、誠実な信仰であればよいという相対主義を経て、宗教的伝統を、死に行く者の孤独を癒してその存在を受容するような看取りと分かち合いの共同体として再評価し、それを再構築するようなセラピー的実践を目指すに至った。そして、個人的な霊的体験を直接的な契機として、死後生の実在性を肯定する立場へと転換——「回心」——するに至ったのである。しかしながら、それは宗教的死生観そのものというよりは、個人の内的確信にとどまり、教義化することがなく、否認や欺瞞をあくまでも避けようとするようなスピリチュアルな死生観と言える。

キューブラー・ロスの例は、心理学者による代替宗教的な言説の形成を見るのにもっとも適した例の一つであると言える。死後生の肯定にもっとも傾いたように見られるユングでさえ、それを心的現実として扱うという態度をあくまでも保っている。宗教を論じるような心理学者の多くは、宗教とのあいだになお一線を引こう

とするものである。それを越えて、かつ宗教的死生観に限りなく近づいたのがキューブラー・ロスである。もちろん、キューブラー・ロスの例を現代の心理学者や現代人全般の死生観にも当てはまるものと見ることはできない。だが、高度医療化社会のなかで、死期の延長と、希望と絶望の両極端を生きる人々にとって、存在論的安心感をもたらす死後生の観念は、脱宗教的な外観をまとうている限りにおいて、ある一定の魅力を持ったものとして映ることになるであろう。

参考文献

- Erikson, Erik H. 1950. *Childhood and Society* (N. Y.: Norton, 1963). 仁科弥生訳『幼児期と社会1』（みすず書房、一九七七年）。
- . 1964. *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight* (N.Y.: Norton, 1994). 鍾幹八郎訳『洞察と責任』——精神分析の臨床と倫理』（誠信書房、一九七一年）。
- . 1982. *The Life Cycle Completed: Extended Version* (N.Y.: Norton, 1998). 村瀬孝雄・近藤邦夫訳『ライフサイクル、その完結』（みすず書房、一九八九年）。
- Erikson, Erik H., Erikson, Joan M., and Kivnick, Helen Q. 1986. *Vital Involvement in Old Age* (N.Y.: Norton). 朝長正徳・朝長梨枝子訳『老年期——生き生きしたかわりあい』（みすず書房、一九九〇年）。
- Friedman, Lawrence J. 1999. *Identity's Architect: A Biography of Erik H. Erikson* (N.Y.: Scribner). やまだようじ・西平直監訳・鈴木真理子・三宅真季子訳『エリクソンの人生——アイデンティティの探究者』（新曜社、二〇〇三年）。
- Hillman, James. 1975. *Re-Visioning Psychology* (N.Y.: Norton). 入江良平訳『魂の心理学』（青土社、一九九七年）。
- . 1999. *The Force of Character and the Lasting Life* (N.Y.: Ballantine, 2000). 鏡リュウジ訳『老いることで分かる性格の力』（河出書房新社、二〇〇〇年）。

- Kubler-Ross, Elisabeth. 1969. *On Death and Dying* (N.Y.: Touchstone, 1997). 鈴木晶訳『死とその過程について』（中央公論新社、二〇〇一年）。
- . 1974. *Questions and Answers on Death and Dying* (N.Y.: Touchstone, 1997). 鈴木晶訳『「死ぬ瞬間」をめぐる質疑応答』（中央公論新社、2005年）。
- . 1975. *Death: The Final Stage of Growth* (N.Y.: Touchstone, 1986). 鈴木晶訳『死、それは成長の最終段階』（中央公論新社、二〇〇一年）。
- . 1982. "Healing in Our Time," *The Tunnel and the Light: Essential Insights on Living and Dying* (N.Y.: Marlowe, 1999). 鈴木晶訳「現代における癒し」「死ぬ瞬間」と死後の生』（中央公論新社、二〇〇一年）。
- . 1991. *On Life After Death* (Berkeley: Celestial Arts). 伊藤ちづる訳『死後の真実』（日本教文社、一九九五年）。
- . 1997. *The Wheel of Life: The Memoir of Living and Dying* (N.Y.: Touchstone). 上野圭一訳『人生は回る輪のよう』（角川書店、一九九八年）。
- 堀江宗正。二〇〇六年。「心理学的死生観の問題構成——フロイト・ユング・フランクルの思想から」、『死生学研究』第七号（二〇〇六年春号）。

（ほりえ・のりちか 聖心女子大学専任講師）

Critical Point of Psychological view on Life and Death: On Kübler-Ross

Norichika Horie

This article is an attempt to characterize as a psychological alternative to religion the thought of Kübler-Ross, an influential pioneer of thanatology. First, significance of the five stages theory of dying process in her major work *On Death and Dying* shall be recognized as an articulation of conflict between denial and acceptance of death. In the background of it lies advance of medical treatment, prolongation of time of death, and visualization of the conflict before death. Next, in reference to Erikson and Hilman, it is made clear that the psychological framework on life and death gives some meanings and values to the unsolvable conflicts and appreciates them as the final growth. Then I shall reconsider the treatment of religious faith in *On Death and Dying* and point out the three factors leading to the later affirmation of afterlife: paradox of denial and acceptance, ethic of authenticity, and reconstruction of caring and sharing community. She started from the initial position of rejection of religious view on death as a denial, proceeded to the relativistic position tolerating non-self-deceptive faith, then to the position reevaluating religious tradition's communal acceptance of death, and finally "converted" to the realistic affirmation of afterlife via the reports of near death experiences by the patients. One might call the final position the spiritual view on life and death, in the sense that it is a realism but still remains to be a personal conviction.