



RIETI Policy Discussion Paper Series 18-P-020

# 多死社会の到来による価値変容に応じたシステム構築の必要性

藤 和彦  
経済産業研究所



Research Institute of Economy, Trade & Industry, IAA

独立行政法人経済産業研究所

<https://www.rieti.go.jp/jp/>

## 多死社会の到来による価値変容に応じたシステム構築の必要性\*

藤 和彦（経済産業研究所）

### 要 旨

日本は近い将来「多死社会（年間150万人以上が病老死する社会）」に突入するのが確実な情勢である。戦後の日本では病院死の比率が8割以上となったが、今後自宅などで看取るケースが増加することが見込まれている。戦後の日本では「死」は病院などで隠蔽されてきたが、その「死」が再び社会に回帰してきており、「望ましい死」とは何かについての関心が高まりつつある。

海外で実施されている安楽死を求める声が日本でもあがっている。安楽死の実情に詳しい宮下洋一氏は「集団的な温もりがある日本では安楽死は必要ない」と主張するが、日本では家族のシェルター機能の弱体化が著しく、介護、看取りなどの担い手が「血縁」から「結縁」に徐々にシフトしつつある。

在宅医療の先駆けである山崎章郎氏が担当する地域では看取り経験のある遺族が現在進行形の看取りをサポートする「看取りのネットワーク」が形成されつつある。身寄りのない終末期の患者を家庭的な雰囲気の下でケアする仕組みも生まれつつある。

「古い」や「死」についての（マイナス）の価値が変わる兆しも出始めている。

岸見一郎氏が「高齢者は介護される側の良きモデルを目指そう」と主張するように、社会の価値観が「効率重視」から「関係性重視」へと変わっていく可能性がある。

小浜逸郎氏が「家族の共同性は構成員の死を看取るためのものである」と主張するように、看取りまで視野に入れば「独身が良い」とする若者たちの考え方も変わるだろう。

AI時代の到来も「死」の価値を高めるかもしれない。

浅田稔氏は「人間のような身体を有しないAIは死を理解できない」と主張するが、「命に限りがある」と認識する（死を意識する）からこそ人間は他者が感動するものを創造することが出来る。

正村俊之氏が「貨幣の起源は供犠という神と人をつなぐ聖なる儀式における価値尺度となった聖なる牛に由来している」と主張するように、通貨の「信用」の源は宗教的な信仰に遡る。ベルナルド・リエター氏は「通貨は歴史的に見て陽の通貨（遠隔貿易に利用）と陰の通貨（共同体内で利用）に大別される」としているが、筆者はブロックチェーン技術を活用して新たな陰の通貨の構築を提案したい。

筆者が考える陰の通貨は、看取りや葬送の分野で「結縁」のネットワーク構築に資するものである。「望ましい死」を体現する「幸齢者」のことを「聖なる」ものとみなせば、これを基点として新たな貨幣システムが創造できると考えているからである。

このように多死社会の到来をチャンスに変えるため、新たな価値観に基づき社会を再構築しておこうではないか。

キーワード：多死社会、看取り、介護、ブロックチェーン、陰の通貨

JEL classification: J00, P00

RIETI ポリシー・ディスカッション・ペーパーは、RIETI の研究に関連して作成され、政策をめぐる議論にタイムリーに貢献することを目的としています。論文に述べられている見解は執筆者個人の責任で発表するものであり、所属する組織及び（独）経済産業研究所としての見解を示すものではありません。

\*本稿は、独立行政法人経済産業研究所における研究成果の一部である。

## 多死社会の到来による価値変容に応じたシステム構築の必要性

### ・はじめに

終末医療や介護関係者の中で「2025年問題」が懸念され始めている。

2025年までに約800万人と言われる団塊の世代が75歳以上となり、後期高齢者の数が1691万人（2016年）から2180万人にまで増加する（厚生労働省予測）からである。国民の5人に1人が後期高齢者となる社会（超高齢社会）は、構成する相当数の人々が死を意識せざるを得なくなる。

多死社会の到来である。

2017年の日本の年間死亡者数は134万人となり、1980年と比べると50万人以上増加した。2025年には150万人を超え、ピークは2040年の168万人になるとの予測がある。今後20年間さらに40万人増えることになる。

人口1000人当たりの死亡率は、1982年の6.0が最低だったが、その後1990年（6.7）から上昇に転じ、2016年には10.5と倍近くになった。今後も上昇し、やがて1940年代の戦後の死亡率に戻るとされている。

死者数を年代別に見てみると、その90%が高齢者であり、その比率は30年後には95%になると予測されている。日本人の3人に1人は現在がんで亡くなっているが、2025年には2人に1人ががんで死ぬと言われている。

団塊の世代が一斉に後期高齢者となる2025年には、老化に伴うがんや慢性疾患、認知症、老衰などで死に直面する人が急増する（注1）が、病院などの収容が追いつかず、死にゆく者をどこで誰が看取るのかが大きな問題になっている。

超高齢社会を迎えた日本では、「突然の死」よりも「長くて緩慢な死」が多数を占める時代になったことで老いの問題は個人の生き方の問題としてだけでは片付けられなくなっている。生きる上で必要な機能を失っていく過程では、自分だけで尊厳を守ることが困難であり、看取りをサポートしてくれる人が欠かせないからである。

人生の終末期を生きる人を病院から「地域」にかえす動きが出ているが、医療関係者だけの問題ではすまされない。戦後の日本ではサニタイゼーション（死の病院への囲い込み）が進み、「死」を隠蔽し、近代合理主義的な価値観に基づき社会システムを構築してきたが、多死社会の到来で隠蔽されてきた「死」が回帰することでパラダイムシフトが生じる可能性がある。

多死社会への円滑な移行のためにどのような手立てが必要だろうか。

（注1）山崎章郎「『在宅ホスピス』という仕組み」新潮社、2018年、15頁

### 1. 「死に場所難民」の出現

日本における「病院死」の比率は約80%と諸外国に比べて高い。戦後日本では「面倒な在宅死よりも最期まで治療を続けた」という家族の安堵感などから、「病院死」の比率が上昇し、「在宅死」の比率を上回ったのは1977年である。

だが今後多くの死者が発生するという理由で新たな入院施設を整備することは財政上の制約などで困難である。政府は病床数を減らし、特別養護老人ホームへの入所基準を厳しくし、医療介護制度の病院・施設から地域・在宅への転換に踏み出そうとしている。

厚生労働省が在宅死の比率を上昇させようとしているのは、病院医療に比べて在宅医療にかかる経費が圧倒的に少ないからである。30日間の入院を在宅医療に替えれば（在宅療養を開始して約半数の患者が30日以内に死亡している）、1人当たり最大50万円のコスト減になるとの試算がある（注2）。

政府は住み慣れた地域（自宅）で最期の時を迎える人々が急増することに備え、医療・介護・生活支援を一体的に提供できる「地域包括ケアシステム」の構築を進めている。地域の医師会、行政が中心となって、医療・介護連携推進協議会などを立ち上げ全国で活動が始まっているが、「かけ声倒れ」に終わってしまうと全国で「死に場所」に困る国民が大量に発生する事態になりかねない。

厚生労働省は2038年までに「在宅死+施設死」の比率を40%に引き上げる方針を示したが、目標が達成できないと「2030年に約47万人の『看取り難民』が発生する」と懸念している。

政府は2006年に地域で連携して活動する在宅医療支援診療所の仕組みを創設し、2014年時点で全国で約2万3000ヶ所整備され、患者数は月に延べ約65万人となっている。だが地域によって普及の度合いにばらつきがあり、総合的なプライマリー・ケアに取り組む医療人材の育成が急務である。

日本における「在宅ホスピス」導入の先駆者である山崎章郎氏は「在宅死の普及の先行きは明るくない」と嘆いている（注3）。

山崎氏は在宅ホスピスケアの日本での導入のパイオニアだが、在宅ホスピスケアとは終末期の患者を住み慣れた住宅で天寿を全うできるように痛みの緩和や栄養補給、心のサポートなどを行うなどのケアを行うことである。日本の在宅ホスピス緩和ケア病棟は340以上、ベット数も5000を超えた（2017年時点）が、在宅ホスピスについては普及に向けて動き出したばかりである。米国には約4000のホスピスがあるが、90%以上が在宅ホスピスである。

日本のホスピスは身体面でのケアが充実しているが、死生観の問題を含む魂のケア（スピリチュアルケア）が不十分であるとの指摘もある。

医療を提供する側の問題に加えて、看取る側の家族にも延命治療の是非が判断できないなどの問題もある。多死社会の到来により、死の「現場」は病院や施設内に収まらず、日常生活の場へとあふれ出ていかざるを得ないが、病院死が一般的になって既に40年が経ち、自分や家族がいずれは死ぬという実感がなくなり、自宅で病人を看取る記憶が失われている。家族のシェルター機能の弱体化などから、死にゆく者が放置され、家族の親身な援助を受けることなく「孤独な死」を余儀なくされるケースも多くなっている。

最近の内閣府の調査によれば、現在55%の高齢者が在宅死を希望しているが、そのうち8割は「家族に負担がかかるため難しい」と考えている。

「自分のことが自分では出来なくなった情けなさや周囲に迷惑をかけている」と自分を責め、「その状況は生きるに値しない」考える高齢者も少なくない（注4）。

現在の高齢者は、生活意識という点で言えば「戦後派」である。若くして敗戦による価値観の転換を強いられ、成人した後は戦後の混乱の中から這い上がるようにしてマイホーム（核家族）を作ってきた世代である。自分たちは郷里の長男などに老親などを預け、都会に出てきた者達だから、「子が親の世話をするのが当たり前」とは考えない。

悲しいことに日本では家族と同居する老人の方が独居老人に自殺率が高い。その理由は「邪魔者扱いされている感じが高まり迷惑をかけてすまない」という気持ちからである。

(注2) 山崎章郎前掲書、227頁

(注3) 山崎章郎前掲書、23頁

(注4) 山崎章郎前掲書、45頁

## 2. 安楽死で死なせてください

このような世相を反映してか、「おしん」「渡る世間は鬼ばかり」などで有名な脚本家橋田壽賀子氏（92歳）が2017年8月に出版した著書（安楽死で死なせてください）が話題を呼んでいる。

本の出だしから「もしも『安楽死させてあげる』って言われたら、『ありがとうございます』と答えていますぐ死にます。生きていたって、もう人の役に立ちませんもの」と始まり、尊厳死でさえ法制化できない日本で安楽死が認められることは当然認められそうにないことを慨嘆し「だから私はスイスにいくつもりです」と締めくくっている（注5）。

「安楽死を遂げるまで」の著者である宮沢洋一氏はこのような風潮に対し、「安楽死や尊厳死の言葉の違いがほとんど理解されないまま、日本では『周りに迷惑をかけたくない』とって一種のブームのように語られている」と否定的である（注6）。

日本では安楽死と尊厳死などの言葉の違いがほとんど理解されていないが、宮沢氏によれば、「安楽死」と呼ばれるものには以下の4種類の区分に分かれる。

### ①積極的安楽死

医師が何らかの致死量の薬を静脈注射することで患者を死に至らせるものであり、オランダやベルギーで実施されている。

2001年に安楽死法を制定されたオランダでは、安楽死はオランダ全体の死亡者の4%を占める。認知症患者も対象となっている。

医師は患者に睡眠剤を含ませた後、筋弛緩薬を打って患者を死に至らしめる。その後警察に報告するだけで足りる。

オランダでは「かかりつけ医」制度が確立されており、患者と医者間で信頼関係が築かれているため、地域のホームドクターが「積極的安楽死」の任を負う。ホームドクターは数週間から数ヶ月かけて入念な対話を繰り返した後に、患者が本当に「耐えられない痛み」に悩み、その原因である病気が「回復の見込みが全くない」ことを確認した上で安楽死を実行する。

### ②自殺幫助

医師から与えられた致死薬で患者自らが命を絶つものである。

スイスや米国のいくつかの州（ニューメキシコ、カリフォルニア、ワシントン、オレゴン、モンタナ、バーモント）、カナダなどで実施されている。

スイスでは「幫助」の名が示すとおり、医師は致死薬を入れた点滴瓶を用意し、血管を確保するまで、医師はその場に立ち会うものの点滴のストッパーを開くのは患者本人である。点滴を開始してから臨終に至る模様をビデオ撮影し、そのフィルムを検死に訪れる警察官に殺人ではないことの証拠として呈示することが課されている。安楽死の現場に居合わせた宮沢氏は「犯行現場に居合わせている気分が襲われた」と述べている。

スイスで安楽死を引き受ける幫助団体は、デグニタス、エグジッド、ライフサークルの3つである。外国人を受け付けているのはデグニタス、ライフサークルだが、世界中からほとんど毎日のように電話がかかってきて、予約待ちの状況だという。

米国では、医師は直接手を出さず、致死薬を処方した後は患者の自由意志に任せ、患者がそれを服薬する現場に立ち会わない。ドイツが優生思想のもとで実施した「安楽死プログラム（20万人の障害者が殺害された）に対する拒絶感から、「安楽死」ではなく「尊厳死」と呼ばれている。

### ③消極的安楽死

延命治療措置の手控えや中止するものである（日本では「尊厳死」と呼ばれている）

日本では1976年に尊厳死協会が設立され、現在会員数は11万人超である。会員の80%以上が65歳以上であり、女性の比率は男性の2倍である。尊厳死を認める法律は制定されていないが、その代わりに尊厳死の指針となっているのは厚生労働省が2007年に発表した「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」である（2015年に「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」と改訂された）。

### ④セデーション（終末期鎮静）

終末期の患者に緩和ケア用の薬物を投与するものであり、日本でも多くのホスピス病棟で実施されている。

以上が安楽死の定義だが、宮沢氏は「安楽死をする人たちには4Wという特徴がある」と指摘する。

4Wとは、①白人（white）②裕福（wealthy）③心配性（worry）④高学歴（well-educated）であり、日本を始め先進国は世の中が忙しすぎて看病してくれる人が見つからないという事情を示している（注7）。

宮沢氏はさらに「死を自らで決定しようとする欧米と違い、日本では『家族に看病してもらうのは申し訳ない』というように『死』が自らの意思というより家族に向けられている感覚がある」と指摘した上で、「日本では精神的な苦しみを重視する傾向があり、安楽死が法制化されれば、多くの認知症やうつ病の患者が安楽死を希望し、歯止めがきかなくなる恐れがある」と警鐘を鳴らしている（注8）。

18歳から海外を飛び回り西洋的な価値観を十分身につけた宮沢氏だが、意外にも「集団に執着する日本には、日常の息苦しさがあるが、一方で温もりがある。この国で安楽死は必要ない」と述べている（注9）。

（注5）大鐘稔彦「安楽死か、尊厳死か」デイスカヴァートウエンティワン、2018年、210頁

（注6）宮下洋一「安楽死を遂げるまで」小学館、2017年、344頁

（注7）宮下洋一前掲書、199～200頁

（注8）宮下洋一前掲書、344頁

（注9）宮下洋一前掲書、345頁

## 3. 「死は不幸」という概念で良いのか

日本では近世以降、「イエ」が介護・看取りの中心的な役割を果たしてきた。伝統的な看取りや葬儀では、最期の顔を見るのが大事だった。江戸時代の医療技術は貧弱だったが、死

を皆で抱え込み、互いに慰め合うことで、病人は安らかな死を迎えること（看取り）が出来たとされている。

明治から戦前にかけて、高等女学校や農村女子青年団では、家事教育の一環として看取りが教えられていた。死を間近にした人に安らかな最期を迎えてもらうためにどうすればいいのか、どのような状態になったら死と判定するのかということも学んでいた。

戦前の日本人は「自らを永遠に続く駅伝競走のバトン（いのち）を受け継ぐランナーのように捉え、その生命観は自然秩序と深く結ばれていた」という指摘がある。規模の大小や血縁の有無に関係なく本人が自己と密接な関係を持つと意識する集団や共同体と強く結ばれているという生命観である（注10）。

1970年代半ば以降「病院死」が当たり前になってしまった現在、看取りの文化が絶滅の危機にあるが、地域の在宅ケアの取組みをきっかけに看取りの文化が復活する兆しが生まれている。

場所は東京都の多摩地区北部にある小平市。山崎氏は在宅専門診療所「ケアタウン小平クリニック」を2005年10月に開設した。医師は山崎氏を含めて3人、半径3～4kmの圏内の患者の訪問診療を実施しているが、ガン患者の在宅死の比率は8割を超えるようになった。

ケアタウン小平では終末期の患者をサポートするためのホスピスボランティアという制度がある（注11）。登録ボランティアは95名で、その2割は遺族である。山崎氏が以前勤めていた聖ヨハネホスピスでは「さくら会」と称する遺族会が組織され、毎年5～6月頃に死後1年を経過した遺族を対象にした懇談会を開催し、秋に一泊二日の旅行を行っていた（注12）。

これを参考にしてケアタウン小平でも在宅遺族会「ケアの木」を組織し交流を進めることで、在宅ホスピスケアを通して地域の絆が深まっている（注13）。

山崎氏が当初想定しなかった副次効果も現れている。看取りの経験をした遺族が今まさに看取りを経験しようとしている家族をサポートする動きが出てきているのだ。ケアタウン小平の周辺地域では病院によって奪われてしまった看取りの文化が復活しつつある。

山崎氏は「迷惑という言葉には、生産性がなくなった自分のために、家族のこれからの未来の時間を費やしてもらってまで自分は家にいたいとは思わないという意味合いがあり、安楽死を望む人はスピリチュアルペインのただ中にいる」と指摘する（注14）。

スピリチュアルペインとは「その状況における自己のありようが肯定できない状態から生ずる苦痛」であるが、終末期に入り急激に日常生活が困難となった患者は絶望的なほどに苦しいと感ずることだろう。

人は死と向き合わなければならなくなったとき「いったい自分が生きてきたのは何のためだったのか」という問いが出てくる。「自分がどこから来てどこへ行くのか」という問いは身体はもとより精神や社会の次元での回答では満たされない、すぐれてスピリチュアルな性質のものである。スピリチュアルペインの段階になると医療はお手上げである。

「これまで多くの患者は自分らしく生きることができず、苦痛と不信と孤独の中で最期の時を迎えていた」と山崎氏は後悔するが、自身の経験から「どんな状況でも自分が納得いくような方向に考え方を換えられれば、人生を肯定でき、苦悩も変容する」と指摘する（注15）。

山崎氏は「スピリチュアルペインを癒やすためには真の拠り所となる他者が必要となる」と主張する(注16)が、最期の場面まで誰かと関係性を保つことができれば、「この状態でも生きて良いんだ」とポジティブな気持ちに変わりうる。死を迎える場面で1人の人間として納得して生きられたという受け止め方ができれば、老化や死は嘆くものではなくなるのかもしれない。

山崎氏は「肉体はなくなっても、人の生きた証(精神性、心)は大切に思ってくれた人の心の中で生き続ける」という「死後生」の考え方が大事だとしている(注17)。

「死後生」は、残された人々の人生を豊かに膨らませるほどの力を持つからである。

山崎氏は「自分はどのような「死後生」を残せるかを意識し、その「死後生」をより良いものにするために、いかに「今」を生きるのかが問われている」と主張する。

「1人でも多くの人に納得した人生を生きていただきたい」「われわれも応援しますから、最期まで一緒に生きていきましょう」というメッセージを発する山崎氏は、死を前提とした場面で「さようなら」ではなく「また会いましょう」というようになった(注18)。「あの世」の存在を信じるようになった山崎氏にとって、患者にとっての死はこの世からあの世への通過点である。山崎氏が繰り出す言葉はホスピス医というより宗教家に近いと感じると言ったら言い過ぎだろうか。

山崎氏を始めとして、社会から一方的に「死」を押しつけられた医療現場で「死は不幸という概念でいいのか」という疑問が上がり始めている。

「『死ぬとき幸福な人』に共通する7つのこと」の著者である在宅ホスピス医の小澤竹俊氏も「人は、人生を終える最後の瞬間まで輝くことが出来る」という信念から、「ダイグニティセラピー」を実践している(注19)。ダイグニティセラピーとは「人生において最も輝いていたことはいつ頃でその時あなたは何をしていましたか」といった人生の振り返りを通して、患者に誇りを取り戻させ、自身が果たしてきた役割を再確認させる手法であり、終末期の患者の答えをもとに患者から大切な人へのメッセージを手紙にまとめる手伝いを行っている。自分のしてきたことが何らの形で人の心に残っていくと信じることができれば、人は死を超えたところに希望を抱くこともできるからである。

(注10) 細見博志「生と死を考える」北國新聞社、2004年、92、94頁

(注11) 山崎章郎前掲書、89頁

(注12) 山崎章郎前掲書、97～98頁

(注13) 山崎章郎前掲書、126頁

(注14) 山崎章郎「『そのとき』までをどう生きるのか」春秋社、2018年、156頁

(注15) 山崎章郎前掲書、172頁

(注16) 山崎章郎前掲書、189頁

(注17) 山崎章郎前掲書、195頁

(注18) 山崎章郎前掲書、196頁

(注19) 小澤竹俊「『死ぬとき幸福な人』に共通する7つのこと」アスコム、2018年、22～25頁

#### 4. シスター達の看取り

日本ではエビデンスベースドメディスン（EBM、科学的根拠に基づく医療）は有名だが、海外でEBMとペアで語られることが多いナラティブベースドメディスン（NBM、物語に基づく医療）はあまり知られていない。NBMとは病気になった理由、経緯、病気そのものについてどのように考えるかから、患者が抱える問題を全人的（身体的、心理的、社会的）に把握し解決方法を模索する臨床手法のことであり、患者との対話と信頼関係を重視し、サイエンスとしての医学と人間同士のふれあいのギャップを埋めることを目的としている。

山崎氏や小澤氏はNBMにおいても日本のパイオニアと言えるだろう。

看護師の間でも臨床の床にある人に向かって「がんばって」という以外の言葉を持たない精神の貧しさを問題視する動きがある。在宅ホスピスの分野で活躍する看護師達は、生・死と向かい合い、大きな悲しみと感謝の心に触れることで、感性が揺さぶられ、人間として成長する。「死＝終わり」ではなく「死＝始まり」だとの気づきが生まれつつある。

医療現場で死がタブー視されていた時代は過去のものになりつつある。

看護師という仕事ができる前、戦争などで傷ついた人々に寄り添うのはシスターの仕事だったが、看取りの分野で彼女たちの活躍は注目すべきものがある。

煉獄支援会のシスター高木慶子氏は1995年の阪神淡路大震災の遺族会を支援するなど日本のグリーフケア（喪失の痛みを手当てする）の先駆者だが、現在その実践と研究の場を上智大学に移し、東京と大阪で傾聴者の育成活動を進めている。

看取りの場を数多く経験してきた高木氏は自らの役目を1人1人の渇きや飢えに答える「寄り添い人」だと位置づけ、「日本人は『死んだら無になる』と考えている人が多いが、おそらく死と向き合いたくないから自分の死について深く考えたくないからではないか」と指摘する（注20）。

このような風潮に対し高木氏は「人生の秋、年齢で言えば55歳を超えた頃から、自分の死、すなわち人生の冬を迎える準備をし、年を取った時に周りの人から『自分もああいう人になりたい』と想われるようにしよう」と呼びかけている（注21）。

高木氏は「死について考えることは生きていく上でプラスになる」と主張するが、死があるから一日一日を大切に過ごそうとし、我慢してでも人との関係を大事にしようとするからである（注22）。

「人生の意味は生きている限り理解できない」とする高木氏は「『ありがとう』と行って死のう」と提唱しているが、「ありがとう」と言って死ぬるために自制心を磨き一日一日を感謝して生きることにより肉体は衰えても精神性は上がっていくような人生を送ることが必要である（注23）。

日本の多くの病院では祈る場所がない。世界的に珍しいことだが、長崎市の聖フランシスコ病院のホスピス病棟の看護部長であるシスター・ヒロ子氏は日々祈りを捧げている。

ヒロ子氏は深刻になりがちな患者や家族に笑いをもたらすことでホスピス病棟にゆったりとした穏やかな空気を包まれるように配慮している。

「シスター・ヒロ子の看取りのレッスン」の著者である小出美樹氏は、逝去した母親の姿は「生きている人よりずっと神々しかった」という体験から、「看取るとは看取られる人の人生を輝かせることだ」と指摘する（注24）。

「天国の言葉は生きている人には模様のようにしか見えないけれど、死んでいく人には読める。訳の分からないことではなく私たちの理解を超えた正しいことを言っている。天国

に近い人は私たちと違う世界にいるんだから、こちらが周波数を合わせないといけない。死んでいく人は残される人へ向けてたくさんの贈り物をしている、目の前の贈り物に気づくことが死んでいく人に出来る最大の事だ」というヒロ子氏の言葉から、小出氏は「大切な人を失うと残された者にはたくさんの優しさが降り注ぎ、亡くなった人は残された者の心の中でずっと元気な姿で生き続ける」ことを痛感したという。

(注20) 高木慶子「『ありがとう』とって死のう」幻冬舎、2017年、54頁

(注21) 高木慶子前掲書、31頁

(注22) 高木慶子前掲書、57頁

(注23) 高木慶子前掲書、8頁

(注24) 小出美樹「シスター・ヒロ子の看取りのレッスン」KADOKAWA、2018年、124頁

(注25) 小出美樹前掲書、167～168頁

## 5. 死のタブー化と死生学の誕生

世界的に見ても20世紀に入ると死をタブー視する現象が広がった。

モダニズムは死から眼をそらすことによって成り立っており、それに触れないことで物質的な豊かさを追求することができた。社会の価値観は「命が永遠に続く」という前提と結びついている。幸福であることを責務とする社会にとって、「死」は無作法なもの、汚れたもの、そして恥とされるようになってしまったのである。

死のタブー化の傾向に対して「閉ざされた人間関係が顕著に現れる病院での死は回避しなければならない。死にゆく者とその周囲の者は、死をタブー視することなく、感情をありのままに吐露しあい、他者との関係の中で生きる意味を見出す過程を取り戻す必要がある」との問題意識から、死生学という学問が20世紀初頭に誕生した。

死についての探究は、哲学や宗教学のみならず、生物学、医学、法学、工学等の様々な分野で独自に行われてきたが、死生学はこれらの範疇にこだわることなくあるがままの現実の死を考察するものである。

死生学とは死にまつわる現象を照準し、その考察や解明を通して生を捉え直す学問である。生にまつわる現象に注目した過程や結果として間接的に死に注目するのではなく、生はあくまでも死への照準から逆照射的に捉えられるという点で、既存の学問分野と一線を画している。

死生学では、死のみに照準し考究するのではなく、死と生を密接に関連し合った対と見なしている。特に日本の死生学では、死と生を同じ比重で重視することを意識し、現代社会における死のタブー視や医療など特定領域による囲い込みとその裏腹にある生への過剰な価値付けを問い直すといった指向性を有している(注26)。

死はかつて私たちの日常の中に感覚的な実質として宿っていたが、私たちの身边から生身の身体が完璧に隠されるようになったのは戦後のことである。戦争が終わってから半世紀の間に感覚的な生々しい死のイメージから次第に遠ざかるようになったが、その背景には乳児死亡率が下がり、伝染病の危険もほとんどなくなり、飢餓の恐れが後退したことがある。地縁・親族関係も希薄になりこれらの関係の中での死に濃密に反応する必要がなくなった。

技術の進歩に伴い、死の瞬間や死にゆく過程を神や自然に任せるのではなく、医療が決定する事態になり、病院はもはや治療するためのものではなく、まさしく死ぬために行くところとなり、「死の医療化」によって人は非日常の空間である病院で死ぬことが当たり前になったのである。

核家族が進行し、病院死が一般的になった日本では、死の実感の喪失に対する不安から強迫的に駆り立てられることになった。その典型がメディアの「死体隠し」がある。

関東大震災の時は死体を記録に残して公表することは当たり前の形で行われたが、阪神大震災では遺体の映像は写されなかった。東日本大震災でも同様であった。

メディアの「死体隠し」という自主規制は、残酷なものを見ないようにという心理機制のあらわれであり、共同体が死についての説得力ある物語を提供できなくなったことが関係しているのではないだろうか。

日本で死生学という言葉が輸入されたのは1970年代である。1977年に医療従事者を中心とした「日本死の臨床研究会」が組織化され、医療従事者を中心とする「日本臨床死生学会」は1995年に設立された。「日本臨床死生学会」と「日本死の臨床研究会」とも名称に「臨床」が含まれているが、日本の死生学は主に臨床医療にかかわる者たちによって牽引されてきたことを物語っている（注27）。

（注26）石丸昌彦・山崎浩司「死生学のフィールド」放送大学教育振興会、2018年、12頁

（注27）石丸昌彦・山崎浩司前掲書、14頁

## 6. 死生観を忘れた日本人

「もともと日本人は死ぬことばかり考えてきた。『武士道と云ふは死ぬ事と見つけたり』という言葉があった。戦争中は、死ぬことばかり考える悪い時代の典型だった。戦後はその反動で、生きる方へ振れた。日本人はますます伝統を忘れ、死を考えない珍しい時代が続いた」

河合隼雄氏が1996年6月に日本人の死生観の変遷を語っている（注28）が、「死生観」という言葉を初めて使ったのは加藤咄堂という仏教学者である。加藤は1904年に「死生観」と題する書籍を出版したが、日清戦争や日露戦争など対外戦争が恒常化してきたことや新しい時代にふさわしい国民道徳を創出・実践しようとする修養主義の隆盛がその背景にあった。西洋文明との接触で未知なる生き様や死に様と出会った日本人が、近代的自我の要請から死生観を必要としたのである。

この死生観が過剰に溢れたのが日中戦争とこれに続く第二次世界大戦中である。

若者たちが死地に赴くのを覚悟させるうえで死生観は「死にがい付与システム」の一部として大いに動員されたが、内心の自由が強く禁圧される中で個人の内発的な決断にかかわるはずの死生観は外部から強要されるものとなってしまった。

300万人を超える死者を出した末全面的な敗北を喫した日本では、戦後は国土の荒廃と古い心の傷が残され、その後遺症は日本人の死生観にも及んだ。

GHQの主導する戦後改革の中で軍国主義の復活につながるものは徹底的に排除されたが、命じられるまでもなく日本人自身が価値観の押しつけや内面の禁圧はこりごりだっただろう。戦後の日本では古い死生観から解放されたが、自由な立場から人の生と死を改めて

考えるのではなく、死について考えることや死生観について論じること自体を回避する傾向が顕著であった。死生観に関する一種の空白状態が生じたのである。

敗戦後の混乱と停滞は1950年に起きた朝鮮戦争をきっかけに様相を変じ、1950年代後半から高度経済成長期に突入する。高度掲載成長期の中で育ちこれを支えた「団塊世代」について次のような述懐がある（注29）。

「団塊の世代と呼ばれる世代前後の人々になると、戦争直後の物質的な欠乏の時代の感覚をベースにもちつつ、まさに経済成長をゴールに、かつ圧倒的な「欧米志向」（日本的なもの、伝統的なものに対する否定的な感覚）のもとで突っ走るといふ時代に育ってきた分、「死とは要するに『無』であり、死についてそれ以上あれこれ考えても意味のないことで、ともかく生の充実を図ることこそがすべてなのだ（もちろん個人差が大きいのだが）」

心理学では、強い喪失体験に引き続いて気分が沈むのではなく、逆に高揚し過剰なほど活動的になる現象が知られ、「躁的防衛」と呼ばれている。喪失体験に打ちのめされまいとする心の代償作用であるが、しばしば行き過ぎて現実の認識を誤らせ、適応に失敗する。文化人類学者で精神分析にも詳しいアーネスト・ベッカーは「人間の活動は死の宿命を避け、なんらかの方法で死が人間にとって最期の運命であることを否定して死を克服するために企図されたものである」と指摘しているが、戦後の日本人の心のありようは集団レベルでの躁的防衛だったのだろう。

その後1970年代に入り高度経済成長に陰りが見え始めると、次第に生活の質や人生の意味により関心が向けられるようになった。高齢社会の到来で残された時間について考えることを余儀なくされるなど「老・病・死」にどう向き合うかが国民的な課題として急速に浮上してきた（注30）。

病院死の増加、医療技術の革新、死の日常からの隠蔽、葬祭や既成宗教の形骸化とスピリチュアリテイの勃興などを背景に死生観が問い直されてきたが、2011年3月11日に起きた東日本大震災は、日本は常に天災の危険に晒されており、人の生が死と隣り合わせであることを改めて私たちに想起させた。

敗戦という巨大な喪失体験に対する否認と躁的防衛が高度経済成長であったとすれば、経済成長の終焉とともに否認と躁的防衛は終息に向かい、震災はこれに終止符を打ったのである。英語の **depression** という単語は精神病理的な「抑鬱」の意味とともに、経済的な「不況」の意味を併せ持っているが、平成の時代はバブル崩壊後の長引く経済不況により精神的にも躁から鬱に転じたことに特徴がある。日本の社会はようやく生死の問題についてじっくりと考える機運が整ったのではないだろうか。

（注28）石丸昌彦・山崎浩司前掲書、59頁

（注29）石丸昌彦・山崎浩司前掲書、60頁

（注30）石丸昌彦・山崎浩司前掲書、61頁

## 7. 私は看取り士

「1人1人が普段から様々な人と信頼し合える人間関係を築くことが最高の『終活』である」と考える小澤氏は、2025年までに看取りに関わることができる人材を育成するためにエンドオブライフ・ケア協会を設立した（注31）が、医療従事者や宗教関係者以外でも「看取り」の重要性を認識する動きが出てきている。

一般社団法人「日本看取り士会」の代表である柴田久美子氏は、20歳で日本マクドナルドに入り、社長秘書を振り出しに店長から店舗オーナーとなり、社長賞をはじめ社内表彰も数回受賞するなどの輝かしい業績を挙げたが、その結果行き着いたのは自殺未遂と離婚、2人の息子との離別、破滅寸前の柴田氏が流れ着いたのは隠岐の島の知夫里島だった（注32）。知夫里島は、人口600人の半農半漁の島であり、高齢化率は43%だったが、在宅死の比率は75%だった。知夫里島に13年暮らし、島の内外で合計50人以上を看取った柴田氏は「死はものすごい量のエネルギーを放出するものであり、その人の人生にとって最も大きな愛に溢れたイベントである。旅立つ人の周りはパワースポットである」ことを実感した。

「最期のときは楽しく死ぬるようにね、いつ死んでも『ありがとう』って言えるように練習している」「笑って死ぬように稽古しとったわい。遺影を準備するのもええが、わしは一番いい顔で死のうと思ちょう」という島の高齢者の言葉に触れ、80～90年と齢を重ねて死を目前にしても悲観せず、むしろ謙虚に自分を整えようとする姿勢を見て、高齢者は「幸齢者」だと考えるようになった（注33）。

その体験が元になって出来たのは「看取り士」である。団体の理念は「すべての人が愛されていると感じて旅立てる社会づくり」である。

看取り士は生前から逝去後数日後の人の顔から背中までを家族が触ったり抱きしめたりしながら、まだ温かい身体を通していのちのエネルギーを受け取り、「ありがとう」や「愛している」と伝えるように促して、温かくて幸せな時間を作り出すことがその任務である（時給は5000円）。全国で350人以上が活躍しており、看取り士をサポートし家族の負担を減らすためのエンゼルチームも組織されている（全国386支部）（注34）。

最期の1ヶ月（余命告知）を目安に看取る体制をとり、エンゼルチームのボランティアが中心となって1日3時間を限度に介護中の家族が食事や入浴、買い物に出かけられるよう、終末期の人に寄り添っている（終末期の1人につき10人のエンゼルチームを組むのが理想とされている）。看取り士は生前から逝去数時間後（納棺前）の人の顔や背中などを家族が触ったり抱きしめたりすることで、温かくて幸せな時間を作り出している。

逝く人のぬくもりを感じることで、遺族のグリーフケアにも資する。

幸せに看取るためのポイントは①肌の触れ合いを持つ（皮膚は露出した脳、温もりで相手に安心感を与える）②傾聴・反復・沈黙（言葉に出来ない不安や恐怖を共有）を繰り返す③大丈夫と声をかける④呼吸を合わせる（自分の呼吸のリズムが他人と共有されると相手に自身の存在が受け入れられているという自己肯定感が生まれる）である（注35）。

「人が死ぬ」という事実を心と身体の両方で感じることで、その場の空気が変わりその場にいる人たちが清められる。「いのちのバトン（逝かれる方から受け取るエネルギー）」を受け取ることで前向きな死生観が育まれる。

「中高年で元気な人たちが死の問題から逃げているが、看取りの体験は特に自己否定の感情が強い男性に大きな変化をもたらし、人生の優先順位が変わるはずである」「社会的な成功によって得た資産などが逆に看取りに際して足かせになる場合が多い。資産を守ろうと周囲に対して疑心暗鬼になり孤独感を募らせるからだ。幸せに死ぬにはむしろ余計なものを持たない方が身軽で良い」という柴田氏の指摘（注36）にははっとさせられる。

このような一連の行為を通じて「死は怖い、忌むべきものではなく、喜びであり、感動で

ある」という考え方に変わるのである。

マザーテレサはかつて「人生の99%が不幸でも残りの1%が幸せならば、その人の人生は幸せなものに変わる」と語ったが、「1人住まいの高齢者でも看取り士との交流の中で前向きな死生観が持てれば孤独死にならない」と柴田氏は強調する（注37）。

「病院での死は冷たい。孤独死と言っても過言でないケースがある」と患者の意思より病院の都合が優先される風潮に嫌気が指し、誰もいのちの責任を取りたがらない医療現場で働いてきた看護師が看取り士の姿勢に感銘を受けるようになっている

看取り士の資格者の6割が看護師であり、病院と調整が付けば自宅以外でも「いのちのバトン」は受け取ることができるようになりつつある。

かつて死の瞬間は周囲の者達と共有される神聖な体験だった。衰弱していく身体とそこから離れていく霊魂、その霊魂はどのようなものかという想像力の中で人間の死というものへの厳粛さとリアリティがあった。

柴田氏は「看取りの家（わがままハウス）を地域包括ケアシステムに組み込みたい」との希望を抱いている（注38）が、これにより医療関係者と看取り士との相互理解が進み、地域の人々を幸せにする「死の質（QOD）」の向上に資するものになる。

（注31）小澤竹俊前掲書、184頁

（注32）荒川龍「抱きしめて看取る理由」ワニブックス、2017年、230頁

（注33）荒川龍前掲書、233～235頁

（注34）柴田久美子「私は、看取り士」佼成出版社、2018年、251頁

（注35）荒川龍前掲書、132頁

（注36）荒川龍前掲書、244～245頁

（注37）荒川龍前掲書、29頁

（注38）柴田久美子前掲書、284頁

## 8. なぜ高齢者を介護するのか

やたらと延命治療を行うのではなく、安らかな最期の実現をQOD（死の質）が重要であるという考え方が世界的に広がっている。

日本では政府が2013年にQODを高める医療のあり方を考えていく必要性を示したが、欧米では20年ほど前から患者にとって「望ましい死」とは何か議論されてきた。

死の質の高さを国別に評価した「QODランキング」第1位の英国では、施設のスタッフは入居者と同じ目線で会話をするなどケアしているという印象は薄いですが、月に一度入居者に対し「終末期をどうしたいか」を確かめる面談を実施している（注39）。

その背景には2002年に「人生の最終段階を支えるケアシステム」を立ち上げたことがある。本システムのモットーは「死は負けではない。安らかに死ねないのが負け」「死を受け容れると残りの日々を幸せに暮らすことができるから人生のクオリティが向上する」などである（注40）。

スウェーデンでも死をタブー視しない。医療従事者が患者の予後が長くないと判断したとき、本人やその家族に真実を伝え「治すための医療」から「安らかな最期を迎えるための医療」にシフトする動きが広まっている（注41）。

日本では「助けが必要な高齢者の世話は主に誰が担うべきか」という問いに対し60%の

人が「家族」と答え、「政府や自治体」とする割合は21%に過ぎないが、スウェーデンでは「家族」と回答した割合は10%に過ぎず、84%が「政府や自治体」としている（注42）。

スウェーデンは日本に比べて労働分配率や社会保障比率が高いことは知られているが、高齢者支援の責任分担についてなぜこのような発想が生まれたのだろうか。

スウェーデンは老人の介護を家族ではなくできるだけ社会や国家が担うという方向に進んだが、日本では公的サービスが家の中に入りこむことを拒否する意識（本来介護は身内の者がすべきだ）がいまだに根強い。

家族のシェルター機能が弱体化しているのに、家族が求められることが多すぎる。いわゆる「家族主義」が社会に対し救いを求めることを阻害しているのではないだろうか。

「スウェーデンでも20世紀初めまで老人と子供の間同居や扶養の規範があったが、スウェーデンの「家」には開放性があった」（注43）

このように指摘するのは「なぜ老人を介護するのか」の著者である大岡頼光氏である。

「自分と縁のある高齢者だけが貴い」というのが現在の日本の一般的な考え方であるが、スウェーデンでは「家」はもともと外部に対して開かれており、血縁を擬制しなくても外部の人間を受け入れる開放性を持っている。

スウェーデンでは20世紀初めまで「隠居契約」という相続と引き替えに高齢者の生活を保証する契約が親子世代間で結ばれていた。特に借地農民の間で非親族間で隠居契約が結ばれるのは一般的だったが、非親族が「家」に受け入れられる場合、親族関係を擬制する手続きは必要とされなかった（注44）。

日本の「家」もかつては非血縁の奉公人を含むなど血縁を突破する一種の開放性をもっていた。大正生まれのコラムニスト山本夏彦は「戦前には家に他人がいた」とたびたび書いている。親戚が居候したり、住み込みの女中さんがいたり、まったくの他人に空き部屋を貸して家賃を取る「間貸し」も普通だったように、日本でも家族形態は多様だった。

江戸時代は現在の住民票に相当する人別帳があったが、実子か養子の区別はなかった。養子を取ることは極めて一般的な慣習であり、血のつながりをさほど重視していなかった。

だが明治以降戸籍という制度が出来たことで全国民が「家」に所属することが定められ、「子供は生みの親が育てるべきだ」という考えが、大正・昭和と時代を経るとともに強まっていった。

戦後の西側世界では福祉国家制度が導入されたが、その前提には「国家全体の効率性を高める」という要請がある。従来の福祉国家という考え方では公的財源で高齢者介護が行うことが正当化されるのは高齢者を介護する就業可能な家族がいる場合のみであり、国家に労働力を提供できない判断された高齢者介護を正当化する論理にはならない（注45）。

にもかかわらずスウェーデンが日本と同様の家族共同体のイメージを福祉国家という国家共同体のイメージ（国民の家）に拡大させることができたが、「『国民の家』の論理はその出発点に『人格崇拜』の論理がある」と大岡氏は指摘する（注46）。

人格崇拜とはデュルケムが主張した概念で、「すべての人（高齢者）に『聖なるもの』が宿っている」というものである。

成果を生み出す潜在的能力すらも失った高齢者への介護は効率性や生産性によって根拠づけられなければ、「聖なるものへの儀礼」として位置続けるしかないのかもしれない。

少子化と未婚化が進み、介護する家族のいない無縁の高齢者が増えていく日本では「自分と縁がなくてもすべての高齢者は貴い」という人格崇拜のような考えがないと超高齢社会を乗り切っていけないのではないだろうか。

(注39) NHKスペシャル取材班「老衰死」講談社、2016年、234～235頁

(注40) NHKスペシャル取材班前掲書、236～240頁

(注41) NHKスペシャル取材班前掲書、224～225頁

(注42) 難波功士「広告で社会学」弘文堂、2018年

(注43) 大岡頼光「なぜ老人を介護するのか」勁草書房、2004年、vi頁

(注44) 大岡頼光前掲書、98頁

(注45) 大岡頼光前掲書、36頁

(注46) 大岡頼光前掲書、123頁

## 9. 共同墓の普及

高福祉高負担で日本でも有名なスウェーデンだが、1960年代以降高齢者介護サービスの充実と並行して共同墓が浸透したことはあまり知られていない。

スウェーデンが死者と生者の縁を絶つような共同墓を認められたのは1957年の埋葬法の制定からだが、同年に「高齢者への責任は家族ではなくコミュニン（市町村に当たる）」とする社会援助法が発効している。このことについて大岡氏は「すべての死者は『無縁』であるという考えがあって初めてスウェーデンのような公共的な福祉サービスを創り出すことができたのではないか」と推測する（注47）。

スウェーデンの共同墓はミネスルンド（追憶の木立）と呼ばれる。共同墓への納骨や散骨は墓地の職員が行い、遺族や友人が立ち会うことはない。遺族らは遺骨や墓標にとらわれずに花壇や十字架などのシンボルの前で故人だけにではなく共同墓全体に向かって祈りを捧げることになる。家族や資産の有無、生前の功績に関係なく徹底的に死者の平等性を重んじたスタイルである。

ミネスルンドは1980年代から急速に普及し、現在500カ所以上設立されている。2005年には全死亡者数（約9万2000人）のうち1万3000人がミネスルンドに埋葬されている（注48）。中でもストックホルム郊外にある「森の墓地」は有名であり、20世紀以降の建築作品としては最初の世界遺産に登録された。

ミネスルンドを選ぶ理由としては「遺族に迷惑をかけたくない」「自分の墓の手入れがされなくなる事態を避けたい」などである（注49）。

スウェーデンでは12世紀に「生者が死者の冥福に関与できない」と考えるキリスト教の浸透により「祖先崇拜」という風習は廃れたと言われている。ミネスルンドへの散灰について、当初キリスト教関係者は「死後の魂が自然に溶け込んでいくという異教の考えである」として反対していた。だがスウェーデンでもキリスト教の復活を信じる人は少なく、より多くの人々が「魂は新しい人間の体へ生まれ変わる」と信じるようになっており、キリスト教関係者の反対にもかかわらず「主イエスも含む大いなる自然に人間が帰っていく」という生命観が定着しつつある（注50）。

キリスト教により禁止された「死者の冥福に対する生者の取りなしの祈り」も復活しており、ミネスルンドでも同様の行為が広がりつつあるという。

ミネスルンド導入当初には想定されていなかった「私的追憶」も盛んになりつつある。私的追憶とは自身が知っている死者を個人的な情愛から墓参りを行うものである。最近のスウェーデンでは万聖節（11月1日、キリスト教ですべての聖人を崇敬する祝日）での「死者への灯火」という形で私的追憶が一般的になりつつある。私的追憶では、私に関わる死者の霊は、血縁でなくても親族でなくても、すべて供養の対象となりうる。つまり、私的追憶には、血縁と親族という枠を超えていく契機がある。墓はその社会に特有な人間の聖性への信仰のあり方を象徴する（注51）。

日本でも死者を追憶し交流することでアンデテイテイを再構築する行為が広まり、「墓の共同化（生前に無縁だった人々が一つの共同の墓に入る）」の動きが盛んになっている。スウェーデンでは国民全体で葬儀にかかる費用を負担しようとする趣旨で税金を徴収しているが、日本でも高齢の生活保護受給者の増加により多くの自治体で葬祭扶助費が増加傾向にある。

ここで日本の葬送分野での変化について見てみたい。

（注47）大岡頼光前掲書、v i i i 頁

（注48）大岡頼光前掲書、179頁

（注49）大岡頼光前掲書、217頁

（注50）大岡頼光前掲書、207頁

（注51）大岡頼光前掲書、178頁

#### 10. 「家族」の枠から外れつつある埋葬形態

日本でも葬儀のあり方が大きく変わっている。

戦前までの葬儀は村が主体となって構成員を送り出す儀礼だったが、戦後に関係者が遺族を弔問する儀礼に変わり、平成以降は亡くなる人自身の最後の自己表現の儀礼へと変わりつつある。

最近の葬儀の主流は家族葬（直系の遺族とそのほか親しい仲間で執り行われる葬儀、数人から数十人規模）となり、21世紀に入ると首都圏を中心に直葬（通夜・告別式をせずに火葬のみを行う）も流行するようになった。

思い返せばバブル期までの日本は死を考えるにはまぶしすぎる時代だった。社会が豊かになれば墓や葬儀に金がかげられるようになると人々が「人並み」の葬儀を志向し、立派な葬儀を出すようになったが、戦時中又は敗戦直後の混乱期に死者をまともに弔うことが出来なかったことへの悔いがあったのかもしれない。

高度成長期以降の日本の葬儀は、目に見えない社会のルールにより縛られ、一番悲しいときに悲しめない様式になってしまい、弔いの本質からほど遠いものだったと言えよう。

その反動から平成に入り死を受け止める文化装置である葬式は、社会的コンセンサスを急速に失いつつある。

現在一般化している「家墓」という形態は明治民法の導入以降流行したものであり、戦後イコ制度がなくなったにもかかわらず変わらず続いてきたものに過ぎない。庶民がお墓を持つようになったのは江戸時代だが、個人単位や夫婦単位で作られた小型の石塔が多かった。

継承者を前提とする現在のお墓のシステムは制度的に破綻を迎えており、全国で無縁墓

が急増している。官報に告示して1年以内に管理者からの申し出がない場合には無縁とし、墓の区画は整理され、遺骨は無縁仏を集めた供養塔などに合祀されるが、熊本県人吉市が2013年に実施した調査によれば、市有墓地の7割、民有地の墓地の4割が無縁墓だった。横須賀市では33人に1人が無縁仏となっている（注52）。

日本全体で年間約10万件的遺骨の引っ越し（改葬）が起きている。

「これからの『葬儀』の話をしよう」の著者である瀧野隆浩氏は「葬送の担い手が地域社会→会社→家族（個人）へと移行した。現在起きている現象は『無形化』『有期限化』『共同化』だ」と指摘する（注53）。

まず「共同化」の動きから見てみたい。

一般的に「共同墓」と呼ばれるものは「合葬式墓地（仏教寺院では永代供養墓）」のことであり、不特定多数の他人の燃骨を預かり共同で燃骨を埋蔵又は収蔵する施設又は埋蔵地（墓地）のことを指す。日本では戦後1989年に誕生し（合葬式共同墓「安穩廟」、都市型合葬式共同墓「もやいの碑」）、その後1992年に墨田区多聞寺で「映画人の共同墓（映画を愛し平和と民主主義を支えた人々の墓碑の会）」が、2013年に千葉県市川市でNPO法人市川ガンバの会が中心となり「路上生活者のための共同墓」が設立された。全国で700基以上の共同墓が建立されている（2014年時点）（注54）。

共同墓には樹木墓も含まれる。樹林墓とは墓地として許可された区域に樹木を植え、その区域に遺骨を埋蔵する墓地のことである。日本で最初の樹木葬は1999年に岩手県一関市の祥雲寺が実施したが、その後東京都は2013年小平霊園内に死者の個別性を放棄し遺骨を自然に還るように設計した樹林墓を創設し、現在1万體以上が眠っている。

筆者が注目しているのは認定NPO法人エンディングセンター（井上治代理事長）が進めている「桜葬」である（注55）。

夫に先立たれた妻達が夫とは別の墓に入りたいという希望の増加がその背景にある。

「離婚は良くない」とされてきた時代に生きてきた女性達が漠然とした夫への不満から「夫婦別墓」という意識に向かわせている。

日本にはかつて夫婦が共に老い死んだ後は同じ墓に葬られるという「偕老同穴」という考え方があったが今や風前の灯火であると言っても過言ではない。

桜葬とは桜をシンボルとした樹木葬（墓石の代わりに樹木を墓標とする墓）の一種である。エンディングセンターは2005年に東京都町田市の町田いずみ浄苑、2011年に大阪府高槻市の神峯寺境内に桜葬墓地を開設した。その特徴は①遺骨を土に還すという「自然志向」であること②跡継ぎを必要としない非継承墓であり集合墓であること③会員制をとり、会員同士の生前の活動を重視し、家族機能に代替するサポートシステムを備えていることなどが挙げられる。③については、エンディングセンターが桜葬墓地から10分ぐらいのところに「もう一つの我が家」と名付けた一軒家を設け、会員皆が食材を持ち寄り料理をして食べて、歌って楽しむという「墓友」活動を支援している。

「晩年は家族は頼れず、自分の最期を自分で選んで決めなければならない」社会の到来に備え、理事長の井上氏は「介護・看取り・死後の祭祀は、家族を含むけれども第三者と縁を結ぶことによる相互扶助が重要になってくる」と指摘する。キーワードは「血縁」から「結縁」である（注56）。

井上氏はさらに「樹木葬は先祖祭祀に代わるスピリチュアルケアになる」と主張する。

「家」の先祖として祀られるということで死後の生も続くという発想から「死んだら桜になって毎年桜の花が咲く頃咲き誇る」に変わる。家族の永遠性から自然の永遠性への移行である（注57）。

「死後もつながりたい」というニーズは各地で高まっている。1999年に設立された兵庫県高齢者生活協同組合が2014年に民間霊園の一角に共同墓地を建立したり、高齢者住宅でも同様の動きが出ている。

一方、高度成長期に盛んだった「企業墓」は衰退している。高野山の奥の院にある霊園は企業墓のメッカだったが、日本的経営が下火となるにつれて無縁墓が急増している。

海洋散骨もさかんである。

海洋散骨の業界団体である日本海洋散骨協会の初代表理事で現在は広報担当の代表副理事を務める村田ますみ氏によれば「現在年間1万件程度の散骨が行われている」という（注58）。

日本で初めて海洋散骨が行われたのは1991年である。NPO法人「葬送の自由をすすめる会」が「死者を弔う方法はもっと自由であるべきで死者を墓に入れて祀るという明治からの画一的葬法から自由な葬法を選べるようにすべきである。死後は海や山などの自然の大きな循環の中に還るということは、土地造成による環境破壊を防ぐ葬法であり、日本人が本来持ってきた自然との一体感を望む死生観が根底にある」と訴え、同年10月に相模灘で第1回目の海洋散骨を実施した。これに対し政府は「葬送のための祭祀で節度をもって行われる限り問題はない」との見解を出したことにより、海洋散骨は違法ではなくなったことから、海洋散骨が一気に広がりを見せた。

2008年に散骨を始めた島根県海士町のカズラ島には慰霊所が設置されているように海洋散骨にも「私的追憶」の要素が含まれている。

民間の調査によれば「海洋散骨を希望する」人の割合は25%に上っている。

最近では「墓じまい（墓を撤去し墓石などを処分すること）」のために海洋散骨を選ぶケースも増加しているが、法律で明確に規定されておらず、実態が先行しているのが現状である（昭和23年に制定された墓地埋葬法は公衆衛生上の観点から埋蔵と焼骨の埋蔵について規制しているのみである）。

陸上散骨については周辺住民とのトラブルなどが発生したことから、自治体が条例で規制するケースが多いが、海洋散骨についてもガイドラインや指針を設定されることがある。

2014年に設立された日本海洋散骨協会では海洋散骨の適正な執行を担保することを目的としており、2017年には「海洋散骨アドバイザー検定」を開始した（注59）。

共同墓や散骨に加え、骨仏という納骨形態も静かなブームである。骨仏とは寺に納められた遺骨を集めて粉にした後、セメントや土などの固化剤で固めて作った仏像のことを指すが、明治20年に大阪市天王寺区の一心寺で「遺骨を作って大仏を作り、永代供養した」ことが最初とされ、現在では毎年2万件近くの納骨依頼が全国各地の寺院に寄せられている。2007年に造られた13体目は1997年から2006年までに集まった16万體以上の遺骨が納められ、2017年に14体目が完成した（注60）。

亡き人の遺骨灰を墓に入れずに手元に置く「手元供養」も広がっている。

鎌倉新書の2017年の調査によれば、購入した墓のタイプは「一般墓」が47%、樹木葬が25%だった。今や半数以上が一般墓ではない形式を選ぶ時代になったのである

2006年に「千の風になって」という歌が大ヒットしたように、「墓から自由になりたい」「自分の死後は自然に帰りたい」と感じる人は今後ますます増加するだろう。

(注52) 瀧野隆浩「これからの『葬儀』の話をしよう」毎日新聞出版、2018年、67頁

(注53) 瀧野隆浩前掲書、81頁

(注54) 森謙二「墓と葬送のゆくえ」吉川弘文館、2014年、166頁

(注55) 浅見昇吾「『終活』を考える」ぎょうせい、2017年、63頁

(注56) 浅見昇吾前掲書、64頁

(注57) 浅見昇吾前掲書、80頁

(注58) 「変わる葬送、『海洋散骨』が静かに広がる事情」2018年10月7日付東洋経済オンライン

(注59) 村田ますみ「海へ還る」啓文堂書房、2018年、51頁

(注60) 小谷みどり「<ひとり死>時代のお葬式とお墓」岩波書店、2017年、125頁

### 1.1. 縄文人の死生観

日本でも「人は死ぬとその個的存在を超越する自然霊体の中に融合回帰していく」という考えが広がっているが、世界全体を眺めても「生を終えて自然に還る」というあり方は宗教を超えて広く人々の共感を呼んでいる。

「昨今の死をめぐるさまざまな小説や映画、「千の風になって」「もののけ姫」「黄泉がえり」などのように、生と死のあり方を「回帰・再生・循環」という、いわば縄文的死生観のモチーフに基づきながら展開するものが多く見られる」(注61)

このように指摘するのは「老人と子供の考古学」の著者である山田康弘氏だが、縄文時代の人々は、死者を日常から切り離すことはせず、自分たちの生活空間の中に取り込んでおり、あの世に送られた人やモノは、再生の儀式や儀礼、お祀りによって、やがてこの世に回帰してくるという死生観が主流だった。

弥生時代になると、墓が生活空間から切り離され、住居内への埋蔵もほぼ皆無となり、自身の歴史的立ち位置を直線的に捉える「系譜的死生観」が強くなった。その後近代国家が誕生していく過程で国民を統制する観点からイエ制度が確立されるようになると、「系譜的死生観」一色となったが、「死後は自然に還るという発想のほうが根源的である」と山田氏は主張する(注62)。

山田氏は海洋散骨や樹木葬などの自然葬の流行について「何らかの精神的な拠り所が希求されており、その受け皿として「回帰・再生・循環」という縄文的死生観が機能し始めているのだろう。個人主義が台頭した現在、ホモサピエンスが最も古くから親しんできた回帰再生を基本とする縄文的な死生観が脚光を浴びるのは自然である。

注目すべきは縄文時代後期初頭の時期に関東地方において多数合葬・複葬例(いったんは個々の墓に埋葬した遺体を再び掘り起こし何十体もの遺体を一箇所墓に再埋葬したもの)が行われたことである。この現象が発生したのは、気候変動の影響で集落が一旦小規模した後に再度大型の集落が形成されるようになった時期に当たっている。

この現象について山田氏は「集落が新規に開設される際に、伝統的な血縁関係者同士の墓

をいったん棄却し、異なる血縁の人々と同じ墓に再埋葬することによって、生前の関係性を撤廃し新規に関係性を再構築するものであり、集団構造を直接的な血縁関係に基づくものから地縁的な関係性に基づくものへと再構成する行為であったと理解できる」としており（注63）、生者のネットワークを再編するために死者のネットワークを再編するという行為は極めて示唆的である。

死は事実ではなく概念であり、葬儀や遺体の処理の仕方は社会や文化によって大きな違いがあるが、現在の日本人の埋葬行為が縄文人のそれと類似点が生じているのは興味深いことである。

（注61）山田康弘「老人と子供の考古学」吉川弘文館、2014年、242頁

（注62）山田康弘前掲書、247頁

（注63）山田康弘前掲書、245頁

## 1.2. 現代の日本人の死生観

2010年に朝日新聞が実施した死生観調査によれば、「自分の葬儀をしてほしい」という人の割合は20代と70歳以上で6割を超えるが、20代では「宗教色を抜いた形式にしてほしい」という希望が強い。「自然葬」に関心がある人は20代で54%と比較的高いが、70歳以上は25%と低くなる（注64）。

戦後間もない日本人は「あの世」を信じている人がずっと少なく、特に若い世代に「信じていない」傾向が圧倒的に多かった。第2次世界大戦中、日本の指導者は極端な精神主義を国民に強いたが、その結果は惨敗であり、多くの国民は精神主義の限界を思い知らされた。1945年以降の日本は経済至上主義で蔓延するとともに、マルクス主義のような唯物論が我が物顔で闊歩するようになった。

だが人間はそもそも聖なるものに引きつけられる生き物である。「聖なるもの」に魅力を感じ、心の支えや励ましを受け取っている。

2000年代からは組織を嫌う個人主義者によって「宗教」との差別化を強く意識した新しいスピリチュアリティが台頭しているが、スピリチュアル・ブームを牽引しているのは団塊ジュニア世代である（注65）。

この世代が抱く死後の世界は現世よりも明るく、死ぬと多くは浄化コースをたどり、十分に休息を取ってから先祖にはならず生まれ変わるというイメージである。

その現象を象徴するのは、2013年8月23日に放送された「NHKスペシャル 東日本大震災 亡き人との再会～被災地 三度目の夏に～」というテレビ番組である。亡き人は幽霊ではなく、あくまで身近な死者の個人的に実感される気配で、普通の体験だと広く認識されていることがわかる。番組の中で精神科医が「自分たちよりも死者の力の方が遺族をケアしている」と語り、「霊の存在は別としても、亡き人が人の心の中に生き続けていること、亡き人が今を生きる人の生を支えることはありうる」として精神病理などとして科学的に説明するのではなく、死別を体験した人が生きる支えとする「死者の力」を個人的な物語として尊重し、傾聴するという態度が印象的だった（注66）。

「しししのはなし」の著者である正木晃氏は「東日本大震災では怖くない幽霊、家族を優しく見守る幽霊、とにかく会えてうれしいと思わせるような幽霊が登場したが、優しい幽霊の出現は近代化の末路がはっきり見えてきた今、日本人の心に何か新しい感性が生まれつ

つあることを示唆している」と指摘する（注67）。

「お葬式」の著者である新谷尚紀氏は「死者はあの世で寒さにふるえ飢餓に苦しみ衣食を求めような存在ではなく、死後の人々はこの世と同じ快適な衣食住を得られる存在であり、相手のいないさみしさを互いに分かち合えるヴァーチャルながらもフレンドシップを共有し合える関係になってきている」と同様の考えを示している（注68）。

死者はかつてのように崇りをもたらず存在ではなく、親愛なる故人として「そこにいてほしい」と思われる存在に変わったのである。

「毎日の暮らしの中で普通に思い出して会話にも登場させることが自分にとって一番納得できる亡くなった家族との付き合い方である」という訳である。

医療やケアの領域でスピリチュアリティ（聖なるものに触れる資質・経験）の役割が大きいことが認識されるようになってきていることは既に述べたが、現在の日本人の供養の範囲が生前の記憶がある身近な死者に限られる傾向（メモリアリズム）があり、生者と死者の情緒的交流が普通のものとして捉えられ幅広い共感が寄せられるという「スピリチュアリズム的死生観」なのかもしれない（注69）。

「供養を経てホトケとなりさらに浄化され個性をなくして先祖や土地の神となる」というかつて主流だったいわゆる「葬式仏教的死生観」は賞味期限切れとなり、葬送を巡る領域で無縁化が進んでいる日本だが、かつてのスウェーデンのように「国民の家」構想を実現するためにはどうすればよいのだろうか。

（注64）堀江宗正他著「現代日本の宗教事情〈国内編1〉」岩波書店、2018年、148頁

（注65）堀江宗正他前掲書、157頁

（注66）堀江宗正他前掲書、159～161頁

（注67）正木晃「しししのはなし」CCCメディアハウス、2018年、132頁

（注68）新谷尚紀「お葬式」2009年、164頁

（注69）堀江宗正他前掲書、162～163頁

### 13. 「死にがい」の復権

戦後の日本は、身近であったはずの死を社会全体で見えないようにフタをしているうちに、本当に見えなくなってしまった。人の死をそばで見守ることもなくなり、いのちの境界線で人が宿す表情や体温、空気を感じるものが少なくなった。死が見えなくなったために死がとても恐ろしいものになった。

全員が獲得できるかわからない「不確かな健康」には関心が高いが、全員に確実に訪れる「確かな死」についてはよく知らないという有り様である。

戦後生まれの団塊世代は高齢化し、終末を意識する時期を迎えており、人生の最期を生前に自ら向き合う人は増えており、日本人の多くは独り暮らしをしながら、今死というものを少しずつ身近なものに感じ始めている。

死んでそれっきりと思うのはあまりにも辛くて納得できないから、みなそれなりの工夫を始めている。なんとか自分なりの死生観をもつことで死の恐怖や死によってもたらされる断絶感に対処しようとしている。日本中がそういう努力をしている最中である。

自らの死を前もって用意された「メタフィジカルな体系（死にがい）」に位置づけられて

いれば、人は死を「生の兄弟」として容易に受け入れることができ、アイデンティティの構成要素（生きがい）になることも可能である（注70）。

長く緩慢な死が大多数を占めるようになった現在、「死にがい」は、行為として意味づけるのではなく、これまでの人生や存在に意味を与えて死を納得するタイプのものになる。

人生の最期をどう迎えるかは個々の価値観に関わる難しいテーマである。

死に対する悩みはさまざまな恐怖（苦痛や尊厳の喪失など）や不安（人生が不完全なまま終わってしまうことや家族や社会の負担になることなど）が複雑に入り交じっている。

だが日常生活の延長線上にある最終地点が死であり、死を日常と切り離すのは不自然だ。

近代以降、宗教的な物語の力に全面的に頼るのではなく、1人1人で生の有限性に向き合うことが要請されるようになったが、「人生全体には意味も目的もないが、生に対する本能的な執着や情熱がある限り、人は何らかの物語に己を託して生きていかなければならない。死が生を規定する構造として自然な形で入り込んでいるという理解は、現代に生きる私たちの身の丈に合った新しい『生の物語』を開く可能性となる」（注71）

このように指摘するのは「癒やしとしての死の哲学」の著者である小浜氏だが、多死社会を迎える日本は、これまでよりもさばさばと「死」について語り、行動をとるようになり、若い頃から人生をどう終えるかという「死にがい」を考えるのが当たり前にならなければならない。

山崎氏が「人生の先輩が、自らの変化してゆく姿をしっかりと子供に示すことが大切であり、最大のデス・エデュケーション（死への準備教育）となる」と主張している（注72）ように、自分自身の死を通して残された者に「こうやって死ぬのだ」「こうやって死んではいけない」という2つを教えることができる。「自身の『ペイン』を次世代の『ゲイン』に繋げて死を全うする」と考えれば、自分の死は大切な人に残すかけがえのない贈り物になる。

柴田氏も「自分のエネルギーが『いのちのバトン』として家族にも受け継がれ、自分も家族の心の中に生き続ける。自分が望む死に方ができるのだから、終末期を迎えた人たちには『大丈夫ですよ』という言葉がふさわしい。死は「残念な敗北」から「人生の大切な締めくくり」や「人生の大切な締めくくり」へと前向きな死生観に誘うことができる」と主張する（注73）。

日本には昔からあらゆる人には仏性が宿っているという考え方があるが、「ヒトガミ信仰の系譜」の著者である佐藤弘夫氏は「あらゆる人々に内在する聖性の発見は1人1人の人間が本来有する尊厳と主体性の自覚だった。近代化の進展の一方で、草木国土にも広く聖性を認める思想が失われることはなかった」（注74）と指摘する。

3世紀に始まる前方後円墳を巡る祭祀儀礼に人をカミとする発想が生まれて以来、中世にはヒトガミは万人が例外なくそれぞれの心中に究極の聖性（仏性）を持っているというヒトガミ信仰が生まれた。だが江戸時代になると義民信仰（我が身を犠牲にして人々の苦難を救った人物を神として崇める現象）が各地で広く見られるようになり、人には仏性があるものの修行をしなければそれは表出してこないと考えるようになっていく。

「国民の家」構想の実現のためには、高齢者に対する「人格崇拜」が欠かせない。

「望ましい死」を遂げる幸齢者はスピリチュアルな存在だが、すべての高齢者がそうなれる訳ではない。

(注70) 奥村隆「反転と残余」弘文堂、2018年、295頁

(注71) 小浜逸郎「癒やしとしての死の哲学」洋泉社、2009年、141頁

(注72) 山崎章郎「『そのとき』までをどう生きるのか」 154～155頁

(注73) 柴田久美子前掲書、247頁

(注74) 佐藤弘夫「ヒトガミ信仰の系譜」岩田書院、2012年、206頁

#### 14. 老いる勇氣

高齢となった者にとってこれまではいかに死すべきかが問われてきたが、死に至るプロセスが飛躍的に延長された現代においては、いかに老いるべきかも大問題である。

人間のあり方を「何かを生み出すことが出来る」という能力の観点で見ている限り、「老い」は負でしかない。老いがいったん負として捉えられると、歳をとるにつれてその負は雪だるまのように大きくなる。

私たちは自分の価値や生きることの意味を「生産性」で考えてしまいがちだが、「老いる勇氣」の著者である岸見一郎氏は「生産性に自分の価値を見出さなくても良いと思えるようになる」と、どんな状況でも自分に価値があると思える」と指摘する(注75)。

自らの闘病体験の中で「自分が生きているだけで家族が大きな喜びを感じていた」ことを例に挙げ「助けてもらうことで助けている人が『貢献感を持つ』ことに貢献している」ことに気付いたからである(注76)。

他者の役に立っているという「貢献感」は幸福の基礎であり、生きる力となるのであるとわかれば、今の自分にできることを活かし、自分がどんな状態であっても、そこにいてだけで生きているだけで他者に貢献できる。働ける人が働くときに働く。何も出来なくてもそれを「申し訳ない」と思う必要はなくなる。それがわかれば老いへの恐怖も和らぐ。

「楽しそう」「介護を受けるのも悪くない」と周囲が思えるような人生を送ればそれも他者への貢献である。老いることの幸福を若い人に伝える役割があるのだ。

亡くなった後も家族があなたの思いに応えることが出来たと胸を張って生きていけるようにしてあげることも大切な役割である。

「仏教に「福田」という発想がある」(注77)

このように指摘するのは「人は人を救えないが、『癒やす』ことはできる」の著者である谷山洋三氏だが、福田とは功德を生む田のことであり、病人や貧しい人のことを敬い大切にすべき存在だと考え奉仕することで人は功德を積むことができるのである。高齢者は人の世話になることで相手に功德を積ませてあげるのだと考えることができるし、死に際になっても誰もが通る「死」という道を先輩として示すことができる。

「人間をあくまでも関係の中で考えよう」という発想がある。人間を関係の中の個体として見れば、個体としての能力が下降したとしても、その人の関係が豊かなものであれば、個体×関係としての人間は豊かであり続ける」(注78)

このように指摘するのは「傍らにあること」の著者である池上哲司氏だが、歳をとることによる能力の下降は避けがたいが、傍らに在り続けてくれる他者に数多く恵まれていれば、日ごとに豊かになりうるし、ひとは美しく老いたと言える。

「死ぬときはみな独りだ」という嘆きは、自分が死にかけているときに他の人々に囲まれているにもかかわらず、孤独を感じているに過ぎないのかもしれない。

(注75) 岸見一郎「老いる勇氣」PHP研究所、2018年、34頁

(注76) 岸見一郎前掲書、45頁

(注77) 谷山洋三「人は人を救えないが、『癒やす』ことはできる」河出書房新社、2018年、91～92頁

(注78) 池上哲司「傍らにあること」筑摩書房、2014年、161頁

## 15. 態度価値

日本で著名な精神分析学者と言え、フロイトやユング、最近ではアドラーが挙げられるが、超高齢社会の日本でヴィクトール・フランクルがもっと注目されるべきである。

ナチスの強制収容所を生き延びた体験記である「夜と霧」は世界的ベストセラーになったが、その時の体験を元にフランクル氏は「ロゴセラピー」という独自理論を提唱し、「生きる意味」に悩む多くの人々を救い続けた。

強制収容所という過酷な環境でも自分のことではなく仲間のことを想う高潔な態度によって自らの生をより意味深いものにする姿を目撃したフランクル氏は「人生は最後の息を引き取るときまで意味のあるものに形づくることができる」と主張したが、彼の考える価値は3種類ある(注79)。

①創造価値：何かを行うこと、活動したり創造したりすること、自分の仕事を実現することによって生まれる価値

②体験価値：自然、芸術、人間を愛することによって生まれる価値

③態度価値：自分の可能性が制約されているということが避けられない事実であっても、その事実に対してどんな態度をとるか、その事実に対してどうふるまうかによって生まれる価値

③の「態度価値」はフランクル氏が独自に考え出したものである。

具体例として人生の最後の数時間にまだ周りの医療スタッフの業務を妨げずにと気を配った患者の行為などをフランクル氏は挙げているが、変えることのできない過酷な現実に対して肯定的な態度をとることで態度価値が生まれるのである。

いかなる状況にも人間がどんな態度をとるか自由であり、その態度こそが重要であると認識すれば、人生はどんな状況でも意味があり、「苦しみや死さえ意味がある」とフランクル氏は主張する(注80)。このように態度価値を価値のカテゴリーの領域の中に入れて、人間の実存はけっして無意味になりえないだろう。

現在の日本でも寝たきりになっても毎日世界の平和を祈っている高齢者が存在する。

「生きる意味は探し求めるまでもなく、日々直面している人生のそれぞれの状況の中に潜んでおり、人間がそれを発見し実現するのを待っている」「人生を意味あるものに変えるのに遅すぎることはない」と述べるフランクル氏は「高齢者にとって重要なのは、自分がまだ役に立てると思えること、誰かのために生きているという感情を目覚めさせることである」と指摘する(注81)。

「死の直前であっても態度選択の自由は保障されており、悪魔になるか天使になるかは最後の自分自身の意志であり選択である」というフランクル氏のメッセージは(注82)、人生を諦めかけ絶望しかけた人々の魂を揺さぶる力を持っている。

フランクル氏は「ユーモアはまた自己維持のための闘いにおける心の武器である。笑うこ

と、さらに自分をも笑えることで自己との適切な距離が保てる」(注83)として自らの人生に希望を失わず楽観的であることを重視している。

(注79) ヴィクトール・フランクル「それでも人生にイエスと言う」春秋社、1993年、73頁

(注80) 諸富詳彦「『夜と霧』ビクトール・フランクルの言葉」コスモスライブラリー、2012年、21頁

(注81) 諸富詳彦前掲書、134頁

(注82) 松山淳「君が生きる意味」ダイヤモンド社、2018年、170頁

(注83) 松山淳前掲書、191頁

## 16. 老いを笑い飛ばす

有史以来最も長い人生を謳歌してゆっくりした老いた後に死ぬ人の数が増えた日本、長いシニア期とその先で迎える死は国の形を変えてしまうほどの威力を持つだろう。

上手に歳を取り愛されるべき高齢者になることは簡単ではないが、「すごい葬式」の著者である小向敦子氏は、江戸時代の「すごい葬式」を例に挙げて「超高齢社会を生き抜くためにはユーモアや笑いが最も大切な要素である」と主張する(注84)。

たしかに老化現象はネタの宝庫である。不健康になった自分を笑い、これを自虐にネタまで昇華させれば、シニア世代は怖いもの知らず・恥知らずに笑いを操る側にまわることができる。「ボケて死ぬのではなく死ぬ前にボケをかます」という逆転の発想は、死を意識せざるを得ない立場に立った本人にとって笑いは一つの大きな救いになり、笑いを通じて死がゆるやかに近づき、晩年は落ち着いたものになるだろう(注85)。

笑いは周りを楽しく、一緒に楽しむ人たちの心も通じ合わせる魔法である。

伝えるべきことを面白く伝えて相手に大切なことを気付かせてあげられるシニアになれば、家族や周囲とユーモアあふれるコミュニケーションを図ることに価値を見出すことができ、それを「老い甲斐」にすることができる。

上手に歳を取り愛されるべき高齢者になることは簡単なことではないが、高齢者には若くして死んだ人にはできなかった「死にっぷり」があるはずで、世界に先駆けてその姿を見せていくことは日本のシニアの使命ではないだろうか。

マッキンゼーが2018年9月に公表した世界28市場で20～79歳の回答者約24000人を対象にしたアンケート調査の結果では「年配の方をととても尊敬している」と回答した日本の20代の割合が57%と世界平均(88%)に比べて低い(注86)。

死への恐怖が相対的に小さくなる高齢者は、世界的に知恵や経験が増えていく「ゲイン」の方が気力や体力が失われる「ロス」よりも大きいとする傾向があるが、日本の場合「ゲイン」が24%、「ロス」は49%となっている。

「お金をもっていて仕事をしなくて元気に闊歩する高齢者は『能力は低くて親しみを感じない』という最も共感しない外集団とみなされている」という調査結果もある(注87)。高齢者が若い世代と交流する機会が設定されているには保育園と幼稚園くらいしかない現代の日本において、高齢者を自分以下の人間であるとみなす「非人間化」が無意識のうちに進んでいるとしたら、恐ろしいことである。

マッキンゼーの調査により、死を最も恐れているのは高齢者ではなく20代であること

も判明した。世界の20代の53%が「自分が死んだ後、皆に忘れられることを心配している」と回答している。

自己意識の水準が急速に高まる青年期では、個体としての孤立の意識が際立ち、「自分の存在がどうあるべきか」を最も気にするために死に対する感受性が高まるのだろう。

50代は死の意識が高まり人生において不安が最も高まるとの指摘もある。人生の後半戦を意識するようになれば、人生の終着点も考えるようになり、他の年齢とは違うなんとも言えない「漠然とした不安」がまとわりつくことが多い。

中高年世代になってからやってくる「人は何のために生きるのか」という問いには「自分はどのように老いて死んでいったらよいのか」という不安が潜んでいる。

日本の社会は非常に息苦しい空気が漂っている。しばしば指摘されることだが、日本人は他人になにか頼んでやってもらうことを「恥」だと考えるだけでなく、頼まれていないのに見知らぬ他人に手を貸すことも「恥」だと考えるようになっている。

人間はそもそも周囲から「かわいそう」とは思われたくないという誇りがあるが、今の日本社会では「助けて」と声を上げるためのハードルが高すぎる。日本人は我慢を美德とする文化があるので、困窮しても隠し続ける人が多いと思われるが、あまりにも援けを求めにくい社会は日本の病理ではないだろうか。

この重苦しい空気を追い払うためには、「高齢者の『愛される欠陥』や『許され力』が有効である」という指摘がある(注88)。歳を重ねることで衰えるのではなく成長している部分はどこか、老人しか持ち合わせない能力は何かを考えた場合、歳を重ねることをポジティブに捉えることが出来る能力は「ボケ力」しかないという訳である。

「3枚目を目指して奮闘するシニアが示すショーマンシップが若者を突き動かせば、自らが輝かずに笑われ役を選ぶシニアに若者は本気で惚れ、惚れる」と小谷氏はエールを送る。「ワイズフル」の勧めである(注89)。

(注84) 小向敦子「すごい葬式」朝日新聞出版、2018年、5頁

(注85) 小向敦子前掲書、4頁

(注86) 2018年3月7日付日経ビジネスオンライン

(注87) 河合伸幸「凶暴老人」小学館、2018年、206頁

(注88) 西野亮廣「革命のファンファーレ」幻冬舎、2017年、254頁

(注89) 小向敦子前掲書、227頁

## 17. 認知症という恐怖

老いに対する恐怖の中で最も懸念されているのは「認知症になって周りに迷惑をかけたくない」ことだろう。

昭和30年代までは「長生きすればボケることもあるもんだ」で笑ってすませれるほど認知症を取り巻く環境は穏やかなものだったが、高度経済成長が始まり効率優先の価値観が蔓延するようになると認知症が社会問題になっていった。「認知症が怖い」というイメージを決定的にしたのは有吉佐和子氏の「恍惚の人」だった。認知症になると「暴れて危害を加えたりするようになり寝たきりになって死んでいく」という認知症観が社会で共有されたのである。1970年代当時は早期発見の検査方法がなかったことから、家族の手に負えなくなって医療機関に駆け込むというパターンが多かった。その後認知症に対する医学的知

見が高まったにもかかわらず、誤解と偏見は残ったままである。

2015年時点で500万人超となった日本の認知症患者が今後も増加することは必至である。2020年に600万人以上、2025年には最大730万人に達すると予想され、高齢者の5人の1人が認知症患者となる。

2014年時点で認知症に関する医療費は1.9兆円、介護費用や家族の負担を含めたコストの総額は14.5兆円となり、2025年には28兆円に拡大するとの試算がある。

岸見氏は認知症の父親を介護した経験から、「過去に囚われずに未来を案じない、『今ここ』を生きている親は人間として理想の生き方をしているのではないか」と述べている（注90）が、どういうことだろうか。

「自分が高齢になるということ」の著者である和田秀樹氏も「ボケには幸せな側面もあるから恐れることはない。「うつ」になるよりも認知症になるほうが本人にとって幸せだ。」と指摘する（注91）。

85歳を過ぎるとほぼ全員の脳にアルツハイマー型の変化が起き、約半数に認知症の症状が現れるが、歳をとってからうつ病になるとそれまでの人生がどんなに輝いていても思い出すのは嫌なことや不幸なことばかりになってしまい、それまでの自分のすべて否定するようになってしまいがちになるからである。頭がしっかりしていれば幸せなわけではないのだ。

一方、ボケても元気な人は自分の残存能力を十分に活かしており、ゆっくりとボケていく人には新しい人生が始まるようだ。認知症は高齢者のそれまでの人生を幸せなものに塗り変えてしまう力が秘めており、過去の嫌なことをすべて忘れてしまい、今は幸せそうな笑顔を浮かべたり穏やかに過ごしている人が多い。人に頼るのは悪いことではないと思えるようになり、無邪気になれるのは老いの特権である。

面目や威厳にこだわらなくなった高齢者がボケてから可愛くなったケースがある一方、プライドが高いと良いボケ方はしないという（注92）。

認知症患者が多数発生する事態を前にして和田氏は、「『どうすればボケを防げるか』ではなく『どうすれば幸せなボケになれるか』という新しいボケ観が必要である」と和田氏は力説する（注93）。

認知症は病気ではなく脳の進化、脳は加齢に伴ってより効率的かつ省エネ型になり生きていくために必要なことは忘れない一方、不必要なことや嫌なことは積極的に忘れることである。高齢になってボケるのは、慌ただしかった人生の最後に用意された「安息の時間」であり、ゆっくり着地するためのプログラムである。

どんなにボケても本人ができることを楽しんでいる限り、傍目にはゆったりとのんびりしていて幸せそうに見える。その様子を見て、家族や周囲の人が「ボケてもいいんだな」と思えたときに、自分が高齢になることへの不安は薄れていく。介護する側も幸せそうなおじいちゃんや穏やかな眼をしているおばあちゃんに癒やされる時間があり、お互いに相手を必要としているのである。愛されるボケには、周りの人を幸せにする力がある。

愛されるボケになろうと決めてしまえば人生は楽になるのではないだろうか。

（注90）岸見一郎前掲書、107頁

（注91）和田秀樹「自分が高齢になるということ」新講社、2018年、3頁

（注92）和田秀樹前掲書、78頁

(注93) 和田秀樹前掲書、105頁

#### 18. 認知症が指し示す新たな人間の価値

「人は以前出来たことができなくなったら、それは『その人らしさ』を失うことになるのか。その人の記憶こそがはたして『その人らしさ』をつくっているのか」(注94)

このような問いを投げかけるのは「脳科学者の母が認知症になる」の著者である恩蔵絢子氏である。

アルツハイマー型認知症を患うと海馬などの機能が低下するため言語的記憶は失われるが、感情記憶などの非言語的記憶は最期まで維持される。

感情記憶は身体の反応から生まれ、持続性がある。家族の顔がわからなくなっても、過去に良い時間を過ごした記憶は残り、「この人はいい人だ」という感情は残る。認知症患者は言葉ではなく身体的な反応により「体に積もっていく学習」を行っている可能性が高いのである。

最新の脳科学では「感情がないと理性的に行動できない」ことが常識になりつつある。感情がなければ人間は価値判断ができないからである。

感情的判断は地球に生物が誕生して以来、生き残る経験を生物が代々積み重ねて進化してきたものであり、理性だけでは対応できないような不確実な状況でなんとか人間を動かしてくれるシステムである。もともと生物は大脳皮質などの機能なしに、状況を判断して行動を選択するようにできている(注95)。

ガードナーの多重知能理論では人間が有する8つの知能のうち「対人的知能」があるように、感情もりっぱな知能である。

好き嫌いという感情は生まれた瞬間から個人によって違うように、感情も個性である。

脳科学の最近の知見によれば、人間の「こころ」は情動や報酬を得ようとする欲求、困難を成し遂げようとする意志力、他人に共感する力、社会で適切な役割を果たす力などで構成されているが、その本質に深くかかわっているものは「情動」である。

情動は脳で生成されるが、全身の器官も脳に情報をフィードバックして情動を修飾し、変化させるが、感情はこの情動を前頭前野を含む大脳皮質が認知することによって、生まれるものである。人間の感情はもともと身体的反応から生まれるものである。

恩蔵氏は「認知機能の作る『その人らしさ』ともっと根本的な感情の作る『その人らしさ』というように2つの『その人らしさ』があるのではないか」と主張する(注96)が、記憶が保持できないという機能の低下はあっても、自尊心、怒り、虚栄心、喜び、嫉妬といった人間に備わっている根源的な部分は全く変わらない。

現在の私たちは心の存在を当然だと思っているが、心という「概念」が発明されたのは歴史的に見てかなり最近のこと、紀元前5世紀ぐらいだったようだ。ジュリアン・ジェインズの「神々の沈黙」やステイブン・ミズンの「心の先史時代」などの進化心理学によれば、古代人の意識のありようは現代人とだいぶ違っていた(注97)。

心という概念が存在する以前は、「怒り」や「悲しみ」という感情は実体として存在したわけではなく、もっと曖昧でどろどろと不定形的で身体感覚と混ざり合った生々しいものだったのである。

過酷な状況に置かれた人類は、生き延びるために今まで食べられなかったものを食べ、分

かち合うことを覚え、コミュニケーションを発達させて、共同生活をするという選択をした。複雑なコミュニケーションを可能にするために可塑性の高い知性が必要となり、脳内に認知的流動性という機能が生み出された。

認知的流動性を得たことであらゆる場面に汎用できる心の働きが生じるようになり、心理状態の分節線を増やしていったのである。複雑な感情はもともと人間に備わっていた訳ではないのである。

認知的流動性を獲得することで人間だけが自然とシンクロする以外の領域、自然を逸脱する領域を持つようになった。心が発見されたほぼ同時期にユダヤ教、仏教、儒教といった今に伝わる商況体系が成立したが、この間には何らかの関係があるのだろう。

誤解を恐れずに言えば、認知症となった人は2500年以前の人類に逆戻りしただけであり、人としての価値はいささかも減るわけではない。

病院では体も動かさず意識もない男性患者が看護師にとって癒やしの場所になっているケースが少なからず見られるという。じっと座っていたり、居眠りをしたり、返事がないのにプライベートな相談をしている看護師もいたという（注98）。誰にも言えない話の聞き相手だったのだろう。

人は何に役に立っていないようでも見えないところで大事な役割を果たしている。

（注94）恩蔵絢子「脳科学者の母が認知症になる」河出書房新社、2018年、11頁

（注95）恩蔵絢子前掲書、185頁

（注96）恩蔵絢子前掲書、159頁

（注97）内田樹他「日本霊性論」NHK出版、2014年、53頁

（注98）谷山洋三前掲書、78頁

## 19. AI化の進展でわかってきた人間の強み

多死社会が到来する日本で大きなインパクトを与えるとされているのはAI化の進展である。相変わらずマスコミ等ではAIの話題でもちきりだが、AIを万能視する風潮を疑問視する声も出始めている。

「人工知能の歴史は錯覚の歴史だった、2018年現在、現場レベルでは既に錯覚から覚めている」（注99）

このように指摘するのは「人口知能はなぜ椅子に座れないのか」の著者である松田雄馬氏である。膨大なデータを集めることで環境の変化をすべて予測するという力技によって支えられているのが現在の第三次人口知能ブームだが、AIを構成する理論的な背景（ニューラルネットワーク）は第1次ブームからほとんど変化はない。

ニューラルネットワークの学習の仕組みは人間の脳の学習の仕組みと同じかどうかはわかっておらず、あくまで「仮説」に基づいて設計されたものである。人間の脳はデータを学習するだけのニューラルのように単純ではない。大脳や小脳、感情の形成にかかわる扁桃体やそれを支える脳幹を軸にしたさまざまな部位からなり、脳幹の神経細胞は脊髄・延髄を通過して、体中に神経のネットワークを張り巡らせている。そして体中の神経は外部の環境と相互作用しており、相互作用という繋がりが社会を形成している。

現在のAI技術が可能なのは画像解析や音声解析などである。自然言語解析についてはあらかじめ与えられた構文のどれに近いかを判定して対応するだけで依然としてAIは言

葉を理解できないでいる。

ものを見るという行為一つをとっても、単に画像を処理するだけではなく身体による豊かな経験に基づかないとその目標を達成できない。「世界」は自ら能動的に働きかけを行うことによってはじめて認識できるものであり、身体を持たず経験を伴わないニューラルネットワークにとって物事を理解することは不可能なのである（注100）。

「クリエイティブは日常に溢れている。クリエイティブであるためには体感に耳を澄ましそれに向き合って身体の発露として臨機応変に対応することである」（注101）

このように指摘するのは「身体が生み出すクリエイティブ」の著者である諏訪正樹氏だが、日常生活に潜在する身体知（身体の発露として生じる知）が大事である。

クリエイティブの肝は、身体が直に感じていること、すなわち体感にしっかりと向き合っており、身体への反応として新しいものごとに着眼し、自分独自の解釈を与えることである。クリエイティブの源は身体ごと世界に没入して世界に触れる心持ちになって、感情と情動の身体中枢機構を働かせることにあり、その身体への反応として新しいものごとに着眼し自分独自の解釈を与えることである。

現在のAIロボットには感情や情動を司る本能的な身体機構は装備されておらず、「閉じていない世界」で推論をしたり意志決定をするときには、常に認識枠を柔軟に広げたり狭めたりできなくてはならない。このフレーム問題を人は臨機応変に処理できるが、AIにはいまだ越えられない壁である（注102）。

このような現状から諏訪氏は「感情や情動の中核機構を基盤とする想定外の物事に着眼する能力なしに機械の知が人の知を圧倒的に凌駕することは想像できない。AIロボットは高齢社会に対処する有力な策にはなりえない」と主張する（注103）。

知能にとって身体は不可欠なものであり、身体があって初めて脳は成長する。ロボットの身体が人間のように自律神経を備え時間とともに変化しなければ、人間が有する意識を獲得することは不可能なのである。

脳と身体との相互作用についての研究も始まっている（注104）。

電気通信大学の長井隆行教授は、知能と体、関係性の要素を融合しながらAIロボットの開発を進めている。具体的にはまっさらに近い状態のロボットを実環境で人間とやりとりさせ、そのコミュニケーションを通じて視覚や聴覚、触覚などにかかわる概念や言語を獲得させ、最終的には「本質的に人間に似た」自律ロボットを実現しようとしている。

現在行っている実験は、0～1歳の赤ちゃんが母親など大人とかわるくことにより次第に他人というものを理解していくプロセスをロボットに体験させているものであるが、人間のように多様な能力を持つロボットが誕生するのは早くても2030年以降になると言われている。

現在実用化されているのは特定用途に対応する「弱いAI」だが、今後人間のような意識を持ち汎用型のタスクに対応できる「強いAI」は誕生するのだろうか。

「ロボットという思想」の著者である浅田稔氏は「死の認識が自我の発生に不可欠だから、AIが意識を持つためには自らの死を理解できることが必要である」（注105）と指摘する。時間という概念が出てこない限り、自我は発生しないが、時間意識は個体が発生してから死に至るまでの過程を通じて初めて獲得されるものだからである。

「ロボットが死を意識するようになるためには人間のように身体が朽ちていかなければ

ならない」(注106)と浅田氏はしているが、技術的に可能であっても脆弱な身体を有するロボットは合理的とは言えないだろう。

強いAI誕生に不可欠な「死」の認識。人間はいつからこれを持つようになったか。

「人類は4万年前以降、自伝的記憶(自分を過去だけでなく将来にも投影する能力)をものにした。これにより将来を予測して将来の計画をうまく立てられるようになったが、死は自分という存在の終わりなのだということがよくわかるようになった」(注107)

このように指摘するのは「神は脳がつくった」の著者であるフラー・トリー氏である。

人の記憶は短期記憶と長期記憶に分かれ、長期記憶の一つである「自伝的記憶」が死の認識と関係している。

子供の自伝的記憶の発達に関する研究から、6歳未満の子供のほとんどは死についてまったくわかっておらず、9歳を過ぎてからその認識が深まり始めることがわかっている。過去と将来の次元が同時に発達して認知的に統合され、過去と将来が合わさって「時間的自己意識」を形成することで、人は過去を利用して未来を把握することが出来るようになる(注108)。死に気づくことは内省的自己意識(自己が存在することに気付く能力)と時間的自己意識という並外れた進化上の強みをもたらした能力の必然的な副産物であることから、死に対する不安は最も基本的で最も普遍的で逃れられないものようである。

人の意識は何か他のことにとらわれていないと常に自分自身の死のことを巡らせる状態になってしまう。人には未来を想像する力があるから、容易に絶望したりするが、問題解決の展望が開かれるなら、反対に希望が生まれる。想像力により「世界を仮構する力」を有するようになったとも言えよう。

人は賢く、自らを意識し、思いやりがあり、自分を省みることができ、将来について思いをめぐらせ過去を振り返ることができる「自伝的記憶」を持っていることで「宗教」に束縛されるようになる(注109)。

死ぬことはつらいことだが、「有限な人生」という意識が自分の人生の内部を固有の物語で彩っていくという意欲の源泉になることもまた事実である。ずっとこのまま生きるのだとすれば、「やっておくべきこと」とか「会っておくべき人」というような発想は生まれなくてこないし、企画力とか約束の能力などはけっして育たないだろう。

宿命を引き受ける構造があるからこそ、眼前に広がった有限の視界としての生をなるべく充実した創造的なものにしようという計画性や意図が生まれてくるのであり、死があるからこそ、人間の生には意味が与えられるのである。

人間が死なないということを想像するとむしろ怖くなる。それは桃源郷であることよりも世代交代による新陳代謝のない世界である。死のない状態は意味がなく、退屈ごと恐ろしいものはない。死があるからこそ、人間の生に意味が与えられるのである。

新谷氏は「死の恐怖がどれだけ精神の刺激になったか、生きがい、やりがいのある人生にするためにということで、相当の脳内刺激がホモサピエンスに与えられた、死の発見は偉大である」と主張する(注110)が、愛する者の死は今まで心の奥底にあって一度も表現したことの無い気持ちを引き出し、残された者に決意や絆が生まれるのだろう。

(注99) 松田雄馬「人口知能はなぜ椅子に座れないのか」新潮社、2018年、16頁

(注100) 松田雄馬前掲書、122頁

(注101) 諏訪正樹「身体が生み出すクリエイティブ」筑摩書房、2018年、9頁

- (注102) 諏訪正樹前掲書、169頁
- (注103) 諏訪正樹前掲書、175頁
- (注104) 電気通信大学長井隆行教授ホームページ
- (注105) 浅田稔「ロボットという思想」NHK出版、2010年、156頁
- (注106) 浅田稔前掲書、157頁
- (注107) フラー・トリー「神は脳がつくれた」ダイヤモンド社、2018年、5頁
- (注108) フラー・トリー前掲書、155頁
- (注109) フラー・トリー前掲書、290頁
- (注110) 新谷尚紀前掲書、35頁

## 20. AI時代で重要となる仕事とは

「『AIで仕事がなくなる』論のウソ」の著者である海老原嗣雄氏は「パソコンで完結する職務から機械代替が始まるが、機械のやらないこまごまとした「すき間」を埋める作業を人間を担い続けることになる」と主張する(注111)。

例えば10の作業工程からなる仕事を自動化するのは間尺に合わないから、企業は1番付加価値の高い1~2個の作業だけをAIで自動化する。その結果残った仕事(すき間労働)は誰でもできる簡単なものだけになり、熟練が不要になる。10ある作業のうち1~2を自動化するだけだから仕事の総量は変わらない。少子高齢化が進む日本では人手不足が続くことから、企業は自動化により増える収益で給与アップを図り、人材確保に乗り出す。働き手は単純な仕事をやるだけで今よりも給与は格段に良くなる。AI化の進展により仕事は簡単なものばかり残り人々はつらい修業から解放されるが、努力して勝ち取る成長の喜びを体験できなくなり、労働に価値を見出さなくなる。人間は仕事から解放されるが、逆に人生の意味を失ってしまうのではないか。これが海老沢氏の見通しである。

AIの導入で失われる仕事は時代にニーズに合致しないものが多いのかもしれない。

「どうでもいい仕事」の著者であるデヴィッド・グレーバー氏「Bullshit Jobs (どうでもいい仕事)が世界中で増えている」と指摘する(注112)

グレーバー氏は英国調査会社の結果(英国の労働者の37%が社会に対して意味のある貢献をしているとは思っていない)と回答をもとに「テクノロジーが無意味な仕事を作り出す方向に使われている可能性がある」と主張する。

グレーバー氏はさらに「自動化が進めば進むほど、忍耐のいる仕事が必要となってくる。ケアの提供という要素は今後労働における主要な要素として捉えることが重要である」とした上で「『何か役に立つことをしていればそれほど高い給料を払わなくてもいい』という間違った考えが広まり、社会に貢献している人ほど賃金が低いという理不尽な事態が発生している」と現状を嘆いている。

国際労働機関(ILO)が「ディーセント・ワーク(働きがいのある、人間らしい仕事)」の必要性を訴えて久しいが、人間としての働きがいのある仕事とは何だろうか。

「人を幸福にするのは物質ではなく感性、この感性は日本人の強みでもあったはず、ちょっとしたしかし奇想天外な工夫で日常を豊かにする」(注113)

このように指摘するのは「失われゆく日本」の著者であるエバレット・ケネディ・ブラウン氏だが、例えば、優れた寿司職人というのは、客が入ってきた瞬間、その客の雰囲気

知し、すかさず欲しいネタを出す、馴染みの客ともなればその人の顔色を見ただけで身体のコンディションまで感じ取り、包丁の入れ具合からシャリの量、握り方まで微妙に変えることができる。

プロフェッショナルとは素人には見えない「未来」や「人の心」が見え、人の心という見えない世界を繊細に感じ取り、直感で相手を喜ばせる人のことである。

細かい仕草やちょっとした表情の変化などを皮膚感覚で感じ取る、それが阿吽の呼吸であり、本来の日本文化の身体感覚だった。

日本人は、見えないものを心で感じる美意識や感性を本来持っており視覚だけでなく五感のすべてで対象を感じている。

「主客未分」という概念は武道の技術的な工夫の結果から出てきたものであり、極めて身体的な実感のある言葉である。長期にわたって身体の中にすり込んでいってそれが蓄積して発酵して化学変化が起きて初めてわかるという「身体知」の典型である。

ブラウン氏は「『和魂洋才』で文明開化に臨んだことが間違いだった」と悔しがる（注114）が、精神性や感性というのは、それだけで独立して存在するものではなくて、必ずモノとセットになっている。精神性や感性とはモノを生活の中で調和させる人間の工夫の知恵であり、モノが変われば感性も変わってしまう。

日本人が精神性や感性を発揮する場面はモノからコトへと軸足を移すべき時期に来ているのかもしれない。

「時代に合った付加価値を見つけ出せば今は単純労働と見られていることにむしろ高い価値を見出す人が出てくるはずである」（注115）

このように指摘するのは「人間は『心が折れる』からこそ価値がある」の著者である苦米地英人氏だが、高付加価値人間になるためには「自分の感情に正直にして自分の感性を大切にしよう」（注116）と主張する。

「体力や命の限りがあるからこそ感動や幸福感が味わえることができる。身体性は人間の能力の限界などの弱点を示すものであるが同時に強みでもある」（注117）

このように指摘するのは「13の未来地図」の著者である角田陽一郎氏だが、「情報革命によってデジタル化が進めば進むほど知識ではなく、人の感覚や感情を重んじる傾向が強まる」と主張する。

デジタル技術の発展とともに人が身体を使うシーンは減ることで逆に身体で感じるものが貴重となり、人間の五感や感情に価値が出てくるからだ。満足感はもちろん、痛みでも苦しきさであってもとにかく身体で感じる体験に価値が生まれてくる（注118）。

身体（欲求）を持たないAIには人間的な深い共感ができない。AIには出来ない人間的な深い共感こそが世界を変革する原動力である。

AI社会の到来で仕事の多くが人の手から離れていくと言われているが、それでもAIで代替できない部分は何か。まず思いつくのは人としての魅力を伝えるジャンルである。人間にしか表現できないもので芸術に限ったことではない。AI時代は人を感動させるような情熱やコミュニケーション力、そして人の心をつかむセンスなど人間としての総合的な力が試される時代になるだろう。

瀬古利彦氏が「いくら練習を積んでマラソンが速くなっても、結局自転車にも及ばない。でも見ている人はランナーの強い思いを感じるから感動する」と指摘したように、小手先の

知識に惑わされず、どんな時代も乗り越える「人間力」を磨くことが大切である。

人間は「役に立たないこと」を中心に生きていく時代に入ったようだ。芸術の世界では最も役に立たない現代芸術が注目され、評論ではAIができない文系の分野に可能性を感じる。人間はもっとアバンギャルドを志向するだろうし、サイケデリックのような無秩序で未完成なもの、荒々しさが見直されるだろう。

角田氏は「人が熱情を込めるときというのはその人が一番避けたいテーマだったりする場合がほとんどである。嫌という感情に至るものこそその人が最も大切にしていることとつながっていたりするからである」（注119）としているが、そのテーマとは「老い」や「死」が関係しているのではないだろうか。

（注111）海老原嗣生「『AIで仕事なくなる』論のウソ」イースト・プレス、2018年、7～8頁

（注112）Voice 2018年12月号

（注113）エバレット・ケネディ・ブラウン「失われゆく日本」小学館、2018年、103頁

（注114）エバレット・ケネディ・ブラウン前掲書、109頁

（注115）苔米地英人「人間は『心が折れる』からこそ価値がある」PHP研究所、2015年、154頁

（注116）苔米地英人前掲書、188頁

（注117）角田陽一郎「13の未来地図」ぴあ、2018年、179頁

（注118）角田陽一郎前掲書、180頁

（注119）角田陽一郎前掲書、200頁

## 21. 介護はクリエイティブな仕事

現在約180万人が介護の現場で働いているが、2025年には253万人の介護職員が必要とされており、毎年約10万人のペースで増やしていかなければならない。

介護保険制度からの介護給付費は現在約10兆円であり、2028年には約20兆円になると予測されている。20兆円という規模は電力業界と同規模であり、周辺産業を含めると2025年時点の市場規模は約100兆円にまで成長すると言われている。

だが「3K仕事」というイメージが定着しているため、介護のニーズの急増に担い手が追いつかず、2025年に約38万人の介護職が足りなくなるという予測がある。

「介護は多種多様なありとあらゆる人生と価値観を背負っている人たちに対して、どのパターンにも適応しながらケアをデザインしていく高度に知的な作業である」（注120）

このように指摘するのは「介護再編」の著者である藤田英明氏である。

介護施設に100人の入居者がいたら、100人それぞれに違うサービスをしなければいけないという非常にやりがいのある仕事である。

初対面の人の心理的な壁を除去する必要がある、カウンセラーや精神科医と同じような能力が求められる。エモーショナルな仕事のように本当は科学的であり、かつコミュニケーション能力が高くなければいけないという非常にハイレベルで知的な仕事である。頭で冷静に考えつつ肉体労働し、自分のメンタルをコントロールすることが求められる。

奥が深くて人の幸せに直接貢献できる素晴らしい仕事である。だが、暗黙知が多いがゆえ

に能力が非常に測りにくいという面がある（注1 2 1）。

介護とは一方的な行為であり、片方がもう片方に施すものだと思われがちだが、実際に微細な動作を観察していくとそうではない。介護は介護職員と認知症高齢者の双方が身体をそれぞれのやり方で動かすことで初めて達成される相互行為である。

「介護するからだ」の著者である細馬宏通氏は「私たちは誰かと共同して何かを達成しようとするとき、お互いの身体を調整すべく開いている。高齢者を単に一方的な介助の相手としてではなく介護行動のパートナーとして見直すことになる、介護とは介護する側が自分の身体の使い方を問い直すことであり、身体がどんな時間と空間を潰かって動いているかを点検し直すこと、その答えを教えてくれるのは当の相手の高齢者である」と指摘している（注1 2 2）。

知性・感性・コミュニケーション能力のすべてを動員し、人間の自立と尊厳を担うという介護ほど人間的な仕事はないが、日本人の特異なきめ細やかさ、目配り気配りが活かされる領域である。極めて情緒的な能力が求められる仕事である。

「誰も書かなかった老人ホーム」の著者であり小嶋勝利氏が「高齢者介護の目的は死に向かって生きている人に対し元気を与え、前向きに死なせてあげることだ」と主張する（注1 2 3）とおおり、介護は「人間がどう生き、逝くのか」という深遠なテーマに向き合う仕事である。

介護の仕事にとって重要なのは、要介護の人たちの身体的に出来ないことを物理的に世話するだけではなく、「どう生きたいか、何をしたいのか」という気持ちのサポートをすることである。

（注1 2 0）武内和久・藤田英明「介護再編」ディスカバー・トゥエンティワン、2018年、92頁

（注1 2 1）武内和久・藤田英明前掲書、125頁

（注1 2 2）細馬宏通「介護するからだ」医学書院、2016年、275頁

（注1 2 3）小嶋勝利「誰も書かなかった老人ホーム」祥伝社、2018年、99頁

## 2.2. 介護分野のイノベーション

「望ましい死」を実現するに当たって中心的な役割を果たすのは介護従事者である。

介護の仕事でセンサーネットワークにするためのテクノロジーの導入が始まっている。

「汚い」については例えば「トイレの失敗」が介護職の悩みの最たるものであるが、便意を催す前に機械が察知して知らせてくれる「排泄予知デバイス」という製品が登場した（注1 2 4）。腰にセンサー機器をつけておき、膀胱に超音波を当てた反応によって小便がたまっているかどうか分かる。これをAIを組み合わせると「この人はここまで溜まっている段階ですよ」が解析によってわかるようになり、漏らしてしまう前にトイレに連れていくことができる。この精度がどんどん高まっていけば、下の世話についての「汚い」は解消される。トイレの失敗の処理が介護職には相当な体力的負担にもなっていることから、「きつい」についても相当程度軽減できる。

認知症の人には不快の感情があるから、漏らしていると本人にとってもストレスにもなり、機嫌が悪くなったり、怒ったり、暴力を振るったりする。トイレの失敗がなくなればストレスが軽減されて落ち着いて過ごせるようになり、オムツをせずに生活することができ

るようになるので、高齢者の尊厳が保たれ、同時に床ずれにもならなくなるだろう。

藤田氏は「介護職のサービスの質を評価するために動画解析の技術が活用できる」（注125）と主張するが、介護現場を定点観測で動画撮影することによって、「入居者の立ち上がり方がスムーズになった」とか「歩行速度が上がってきた」などケアがどのように成果につながっているかがビッグデータを活用することでわかってくる。

動画を解析することで介護ロジックが確立され、学術的にも体系化することが可能となり、介護を曖昧とした概念論から技術論に進歩させることができるだろう（注125）

介護に関するテクノロジーについて整理すると機能的には①感知系と②対応系とに分けることができる（注126）。

感知系とは感知センサーを応用したもので、異常察知、見守り、予測などがある。

対応系は腰の負担を軽くするといったパワーアシストのようなものや省人化を目的としたものがある。例えば食事、入浴、排泄、移動という具合に介護職の手間や負担を軽減させる目的のものである。話題となっているコミュニケーションロボットは対応系の中の会話補助という位置づけになる。

様々な介護のシーンで使えるものを開発されているが、対応系についてテクノロジーが代替できることは限られており、ロボットが施設の中を闊歩して部屋の中に利用者とロボットとモニターしかないとこの光景は現実的ではないようだが、一方感知系の方は導入が進むと考えられている。人の作業の隙間を埋めてくれる部分にこそテクノロジーの出番が大きいからだ（注127）。

人の目で始終見守るのは限界があり、次の展開を予測する機器の需要は大きい、イメージとしては介護施設にカメラが設置され、食事や入浴、排泄や移動の介助として対応系が少し入り、裏の见えないところで感知系がフルに稼働しているという状態である。

現状はテクノロジーを開発するメーカー側が介護の現場のニーズをわかっておらず、現場がニーズを伝え切れていないという状況が多いが、相互の共同作業なしでは介護現場の改善は望めない。

テクノロジー導入によって生み出された時間と気力で対人ケアの部分を充実できるようにすれば、介護の仕事はデーセント・ワークになる。

（注124）武内和久・藤田英明前掲書、178～179頁

（注125）武内和久・藤田英明前掲書、181頁

（注126）武内和久・藤田英明前掲書、185頁

（注127）武内和久・藤田英明前掲書、186～187頁

### 2.3. 介護分野の効率化とは

人手不足に苦しむ介護の現場では業務の「効率化」が進み、「利用者のことを知る時間がとれない」との悩みの声が聞かれるが、認知症に関していえば、顔の見える介護の方が「効率的だ」ということがわかってきた（注128）。

顔の見える介護は手がかかる高コストの戦略に思えるが、認知症対策を含めてこの方式を採用したところ、最も効率的な方法であることが判明した。

被介護者との関係が構築し施設内に落ち着いた穏やかな文化が全体的に広がれば、転倒したり床ずれをする被介護者が減る。被介護者の生活の質が高まるとともに介護士の仕事

が楽になり短時間でこなせるようになり、システム全体がうまく回り始める。

1人1人に合わせた顔の見える介護は、介護従事者のビジョンとも見事に噛み合う。各利用者を1人の人間として理解するよう奨励されれば、介護従事者の燃え尽きやストレスが減り、目的意識が高まる。

認知症介護の「効率性」は局所的な文脈に依存するものであり、一般化して大規模に適用するのは不可能なのである。大規模で適用することを前提とした知識ではなく特定の個人について掘り下げた知識が効率性を生み出すという事実はビッグデータ解析の限界を明らかにしている。

AIやロボットの登場によって介護の仕事も徐々に代替されていくが、人間どうしの関わり合いの箇所が残ることは間違いない。「尊厳を維持する」という介護の根本的な部分は人間がやってほしいというニーズはなくなるからだ。

コミュニケーション・ロボットが介護現場で普及し始めているが、まだまだ課題が多い。適当な返事をして単に会話の相手をするのなら今でも相当程度できるが、相手の意をくみ取るのは無理であり、認知症の高齢者との会話となるとお手上げである（注129）。

AIロボットが人に寄り添うように日常生活に入り込むには、身体がもたらすクリエイティブであることが要求されるからである。

最良の介護とは社会的文脈の中で1人1人の利用者を知り、その人のニーズに最適な方針を打ち出すことであるが、「絶妙なタイミング、絶妙な方法で絶妙な言葉をかける」ことがその要諦である。

コンピューター・アルゴリズムにはさまざまな可能性があるが、関心を持つという行為はできない。関心を寄せ、気遣いをするために人は存在するのである。

（注128）クリスチャン・マスビアウ「センスメイキング」プレジデント社、2018年、347～352頁

（注129）武内和久・藤田英明前掲書、185頁

#### 2.4. 人と人との関係を築く介護

「世界中で高齢者を対象にした『無意識下の人間性の否定』が起きている」（注130）

このように指摘するのは「ユマニチュード（フランス語で「人間らしさ」）」という画期的なケアの技術を世界に提唱しているイヴ・ジネスト氏である。

人間を能力でのみ評価している限り、介護の場面は対等の関係とはなりえない。

介護・介護されるという関係を人と人の関係に変えるにはどうすればいいのだろうか。

欧州でケアを最初に始めたのは修道院であったため、「ケアの本質は奉仕である」との認識が強く、ケアを通して自らが喜びを感じることは長らくタブーとされてきた。日本の看護文化も自己犠牲の精神がいまだに根強い（注131）。

「あなたは私と同じ価値を持っています」と自分の感情を正直に表現しやさしさを伝えることで相手は「自分は尊重されている」と感じることで強い関係性が結ばれるが、「それを実際に実現させる技術を習得することが重要である」（注132）とジネスト氏は指摘する。

ユマニチュードに込められている技術は、ケアの知恵であるばかりでなく、感覚や認知の異なる者どうしがつきあうための知恵でもある。「相手に自分と同じ心はない」「相手は何

もわかっていないのだ」と思ってしまうと相手を見捨てたり、つい情け容赦のない態度をとってしまう。

ケアのテクニックは自分で体験して初めてわかるものであり、感情と優しさはケアにとって力であり、親密な関係でないとその効果が発揮できない。

日本でも介護民俗学という興味深い取り組みがなされている。

介護民俗学とは民俗学で培われてきたものの見方や聞き書きによって、介護現場のお年寄り達の歩んできた人生に真摯に向き合うことで、人が生きることの意味や人間の営みの豊かさについて考えていくための方法である。

「介護現場で聞き書きを行うことで、お年寄りの生き方が立体的に浮かび上がり、お年寄りとスタッフとの関係性が逆転する。さらに社会において価値を失って無用のものとみなされてしまった『老い』に再び価値を見出すことができる」（注133）

このように指摘するのは「介護民俗学という希望」の著者である六車由美氏だが、介護施設の高齢者と接することで「何の躊躇も気兼ねもなく屈託なくただ笑うことができるようになり、それまで自分を守るのに必死だった私が、様々な人たちとかかわりながらどんどん変わっていくことを楽しめるようになった」（注134）という。

かつての日本では、現役から退いても長年培ってきた経験知によって、高齢者達は現役世代から意見を求められ、それによって高齢者も自らの役割を果たしながら共に社会を作っていた。だが現在では「老い」は厄介ものとしてしかとられなくなり、老いにより1人で出来ないことが増えた高齢者達は、一方的に介護され保護されるしかなくなっている。

介護という仕事は「技術」としてマニュアル化され、技術の習得においては問題解決のための対処法に重点が置かれ、「老いとは何か」「人間はどう生きるべきか」といった哲学的な問いや葛藤は求められない。老いは対処すべき課題と捉えられ、クリアすべき目標のみが設定されるのである。

介護の現場でも医療現場と同様、死はタブーである（注135）。

介護の現場では、老いは対処すべき課題とみなされ、クリアすべき目標が掲げられるが、「いかに死に向かって穏やかに下っていくことができるのか」という人生最大の課題はなおざりである。

老いが厄介者でしかない社会では、高齢者が悲惨なばかりでなく、若者達もどんな希望を持って歳を重ねていけば良いのかわからない状況になっている。「老い」や「経験」が意味を失った社会では若者が大人になることに意味を見いだせないのは当たり前である。六車氏は「介護現場はその縮図である、介護職の離職率が高いのは給与が低いのも一つの要因だが、「老い」と向き合う自分の仕事に希望が持てないことの方が影響が大きい」とした（注136）上で「お年寄りとともに『老い』に向き合い、たとえそれが後ろ向きに見えようとも、穏やかに希望をもって人生を下りきることができるまで寄り添い続けることが必要とされる支援ではないか」と主張する（注137）。

地域包括ケアシステムなど要介護状態となった人たちがいかに地域でケアしていくかという仕組みが考えられているが、要介護状態となった人たちも1人の人間として地域において存在価値を持ち、互いに支え合って地域社会を形づくっていくという発想は乏しいのではないだろうか。

（注130）イヴ・ジネスト「『ユマニチュード』という革命」誠文堂新光社、2016

年、39頁

(注131) イヴ・ジネスト前掲書、63～64頁

(注132) イヴ・ジネスト前掲書、172頁

(注133) 六車由美「介護民俗学という希望」新潮社、2018年、339頁

(注134) 六車由美前掲書、10頁

(注135) 六車由美前掲書、130頁

(注136) 六車由美前掲書、334頁

(注137) 六車由美前掲書、337頁

## 25. 超ソロ社会

多死社会の到来とともに日本で確実に到来することが見込まれるのが「超ソロ社会」である。「超ソロ社会」の著者である荒川和久氏は「2035年、人口の半分が独身という国に日本はなり、独り暮らしが4割になる」と指摘する(注138)。

25～29歳という出産適齢年齢の未婚率が急激に上昇するのが1975年前後であり、生涯未婚率が5%を超えたのは男性が1990年、女性が1995年である。

2015年の国勢調査によれば、生涯未婚率(50歳まで一度も結婚したことがない人の割合)男性は約23%、女性は約14%に上昇したが、2035年にはそれぞれ約29%、約19%となるとの予測がある(平成27年度版厚生労働白書)。

総世帯数に占める単身世帯の割合は1980年は90万人だったが、1990年代から上昇し、2015年の国勢調査では34%を上回っている。1人暮らしの高齢者は約600万人(うち400万人が女性)、2025年には700万人になるとの予測がある。

さらに衝撃的なのは国立社会保障・人口問題研究所が2012年に公表した配偶関係別人口推計である。2035年に15歳以上全人口の5割が独身者となり(約4800万人)、高齢者人口(約3740万人)を上回るという。独身とは未婚だけを指すのではない。配偶者との離別・死別による独身もありうるわけで、結婚した人にとっても独身に戻るリスクがある。結婚しようがしまいが、誰もが「独身で生きる」ことを真剣に考えなければならない時期に来ていると言っても過言ではない。

日本の単身世帯数は世界の第3位となっている。

現在の日本では家族の絆を求めながら真逆の現象が起きているのである。

1929年から1955年まで家族の構成員数は5人程度とほぼ横ばいだったが、その後核家族化、出生率の低下などで急激に減少した。経済的格差が拡大し「家族を作れる人」と「作れない人」が日本社会を二分するという現象も進んでいる。

「5割以上の独身者は来世でも『おひとり様』の人生を望んでいる」

葬式の総合情報サイト「いい葬儀」などを運営する鎌倉新書は2018年6月、独身男女40歳以上の死生観に関する意識調査結果を公表したが、52.5%が「現在の生活に満足している」ことを理由に「来世も配偶者なしでいい」と回答したという。

独身者がマジョリティーになる社会(超ソロ社会)では「孤独死」の数が飛躍的に増加するのは言うまでもない。2005年9月のNHKスペシャル「ひとり 団地の一室で」が放映されたことを契機に「孤独死」に対する社会的な関心が高まった。

2016年版の高齢社会白書によれば、1人暮らしの4割以上が「孤独死を身近な問題と

感じている」と回答している。

「霊や死後の世界を信じる」と半分以上の若者が考えるようになったと既に述べたが、何らかの共同体的な精神に支えられた確固たるものに見えない。正木氏は「死んでも誰も悲しんでくれないのは惨め、そうならないためにまだ元気なうちに何をすべきか、考えて行動しておくべきだ」と主張する（注139）が、「来世も配偶者なしでいい」と回答した独身男女は、自らの「臨終」をどうするのだろうか。

（注138）荒川和久「超ソロ社会」PHP研究所、2017年、5頁

（注139）正木晃前掲書、164頁

## 26. 団塊ジュニア世代の老後をどうするか

日本の総人口の中央年齢が46.35歳と世界1位である。

45歳前後の年齢の人と言えば、団塊の世代とともに人口のボリュームゾーンを成している団塊ジュニアの世代である。

団塊ジュニアとは1971年から74年までに生まれた世代を指すが、生まれた子供の人数のピークは1973年の210万人であり、第二次ベビーブームとも呼ばれた。

団塊ジュニアの親の世代は1947年から1949年までに生まれた世代)で1949年に270万人の子供が生まれている。

第1次ベビーブーム、第2次ベビーブームというこれまで通りの結婚や出産のパターンであれば、第3次ベビーブームが起こるはずだったが、団塊ジュニア世代の未婚率の上昇によって第3次ベビーブームは起こらず、日本の少子化はとどまることなく進み、2017年には出生数が94.6万人と2年連続で100万人を割り込んでしまった。

団塊世代の女性は30代前半ではほとんど結婚していたが、団塊ジュニア世代では3分の1が未婚である。40代前半では団塊世代は5.8%だったが、団塊ジュニア世代は19.3%と5人に1人が未婚である。

団塊ジュニアはバブル崩壊以前は新たな消費のターゲットとみなされていたが、大学受験でもっとも高い倍率を経験したのにもかかわらず、就職を迎える時期にバブルが崩壊し、就職氷河期に遭遇した。自らの希望する職に就くことができなかった人が圧倒的に多い世代と言われている。

プレ氷河期に比べ、団塊ジュニア世代は正規職に就けなかった人が多いだけでなく、正規になった人でも賃金がそれ以前の世代より低い。10年以上にわたり安定した雇用に就けなかったことでその後の結婚や子育てなどを行う余裕がなかったことが団塊ジュニアが子供を産めなかった要因である。

総務省によれば、2016年時点で親と同居する35～44歳の壮年未婚者は288万人おり、うち基本的な生活を親に依存している人が約52万人である。親が死亡した場合、彼らは深刻な生活難に陥る可能性がある。

団塊ジュニア世代は50歳が近づき、その先の老後が視野に入りつつある。

団塊ジュニア世代が抱える問題の一つ目は親の介護である。介護離職はできれば避けたいところである。

次は老後に年金はいくらもらえるか（年金保険料に対して生涯受け取る年金額は1.3倍、団塊世代は2.4倍）。

そして自らの介護、恐れているのは認知症であるが、対策として考えられるのは、貯金、そして健康維持である。

団塊世代が全員後期高齢者となる2025年には1.8人の現役で1人の高齢者を支えることになるが、この比率は高齢化の進展とともに下がり続け、団塊ジュニア世代が全員高齢者となる2040年には高齢者1人に対して現役は1.4人しかいない。

団塊ジュニアが戦後最も割を食う世代と言っても過言ではない。

総務省は2018年7月「自治体戦略2040構想研究会」報告書を公表したが、「団塊ジュニアの老後に初めて光を当てた」として注目を集めた。

2040年は人口減少と高齢者人口のピークにより行政の運営が一番厳しくなる年である。2008年に人口が1億2800万人、人口減少の速度は毎年加速し、2040年頃には毎年90万人程度減少、人口は1億1000万人になる見込みである。

収入が少なく老後の蓄えが十分とはいえない団塊ジュニア世代、政策の失敗が引き起こした被害を被った世代にどのような保障を政府は与えられるのだろうか。

団塊ジュニアを巡る環境は過酷で個人の努力でどうにかなる団塊を超えてしまっており、これまでの家族のあり方や社会保障制度などあらゆるシステムが変わらざるを得なくなっているだろう。

## 27. 家族の役割は何か

「孤独のまま死へ向かっていくことに耐えられる人だけが結婚しない選択をする、家族を形成して子供を産み育てることは誰も看取るものがない孤独なあり方のまま死んでいく事態に対する防衛の意味がある」（注140）

このように指摘するのは「人はなぜ死ななければならないのか」の著者である小浜逸郎氏だが、ヘーゲルの考えに基づいて家族の「共同性」の根拠を主張する。

ヘーゲルは「精神現象学」の中でソフォクレスの悲劇「アンティゴネ」を題材にして「家族の使命は死者を適切に埋葬することである。家族とは死者を手厚く葬ることによって不滅の個人態として死者を復権させる使命があり、それが家族が有する共同性たるゆえんである」としている（注141）。

結婚をして家庭を持つことは、これから見込まれる自らの生涯を誰と共に過ごすのかについて具体的なイメージを与えることである。私たちは普通に家族生活を楽しみながらそのことを通して死者を手厚く葬るための準備をしているのであり、人間は家族の中で互いに自分たちが緩慢に死んでいくプロセスを日々看取りながら生きていると言っても過言ではない。個人の運命の行き着く先は「死」であるから、家族の共同性とはその成員の死を看取る共同性なのである。

2016年の内閣府の調査によれば「インターネット上における他者やコミュニティが困ったときに助けてくれる」と考えているには22%に過ぎない。これに対して「家族・親族」は78%、「友人」は65%である。孤立を防ぐためにはリアルな人間関係に頼るほかないようである。

「何人も他人の死を自ら死ぬことはできないからそれは不可知な出来事である」と一般に言われているが、小浜氏は「人は死を日常的に経験している『別れ』と称する状態の究極の姿として捉えている」（注142）とした上で「一見逆説的に聞こえるが、『彼も私もし

つか必ず死ぬ』という確信が、人間の自覚的・情緒的な同胞意識の基盤をなしている。個別的に死ぬという根源的な寂しさが人をして互いに寄り集まらせるのである」と結論づける（注143）。

人は昔から死が何であるかについて共通の潜在意識を持っていたと言うわけである

人と人との間の情緒的な関係の最たる例は母と乳幼児との間で働く一体感である。幼児は3～6歳までの間に「人間はいつか死ぬものである」という自覚をはっきりと持つようになるが、この頃から、子供の情緒的な表現、つまり心的な世界は急速に豊かなものになっていくという。身体的な接触の関係が心的な接触の関係に徐々に置き換えられていくことで、人間は互いに同類として認め、相互に交流を可能にするような心身の構えを具備していくようになるのである。

「私を含めて人はすべてばらばらに死ぬ」という共通の確信があるからこそ、生きて共にある間はずもに何かをしようという必要性の感覚と情緒的な共感能力が育つのである。

「悲しみを梃子にして強く生きていこう」というメッセージからわかるように、人間が人間であることの基本条件は有限性の自覚であり、共同態的な関係を存立させている原理は、人間に共通の「情緒」的なあり方である。

在宅での看取りをきっかけにして「バラバラだった家族の気持ちが一つになり、家族の絆が深まった」「多くのことを学び、成長のきっかけになった」と介護体験をプラスに捉える家族が増加している（注144）ことも示唆的である。

結婚しない若者が増えている合理的な理由として①結婚の社会的重要度の低下②性欲の低下③女性労働参加の拡大④家庭内労働力の必要性低下⑤勤労者所得の伸び悩みと専業主婦家庭の呪縛⑥育児コストの上昇を指摘する（注145）向きもあるが、看取りの共同性を考慮に入れば、その答えは違ってくるのではないだろうか。

（注140）小浜逸郎「人はなぜ死ななければならないのか」洋泉社、2007年、223頁

（注141）小浜逸郎「癒やしとしての死の哲学」、137頁

（注142）小浜逸郎「人はなぜ死ななければならないのか」188頁

（注143）小浜逸郎「人はなぜ死ななければならないのか」190頁

（注144）加藤豊「医者が教える幸せな死のかたち」幻冬舎、2015年、220頁

（注145）2018年8月22日付ダイヤモンドオンライン

## 28. 新しい家族のかたち

戦後の翌年に「先祖の話」を出版した柳田国男は、子孫を残さずに亡くなった戦死者が不祈の死霊をとることを忌避するとともに自身も先祖となることで安心した老後が確保されることを切望し、その解決策として「イエの存続」を声高に叫んでいた。だが戦後の民法が定着すればやがてイエの括りは弱くなると確信した柳田は戦後を「イエの寿命」の時代と位置づけたことはあまり知られていない（注146）。

柳田が強調した「イエが死者を守る」という構造は江戸時代に既に綻びを見せており、明治に入ると政府がイエに属さない人々（死者）を切り捨てられていた。

イエに取って代わるものとして柳田は「群」を掲げ、「友だち」と呼ばれる同齡者集団の可能性に注目し、人生の最後に至るまでその実現のあり方を模索していた。現在の「墓友」

の動きを見たら柳田は「我が意を得たり」と思うかもしれない。

ウルグアイの元大統領であるホセ・ムヒカ氏は日本の若者に講演した際「ぜひ家族を持ってください。家族というものは単純に血の繋がった家族ではない。同じように考える人を『家族』と考えるという意味です。人生をひとりで歩まないでください」と語りかけた（注147）が、誠に適切なメッセージではないだろうか。

「家族範囲は主観的に決まる、家族は血縁、役割、形態で決められるのではなく、親しい友人や知人、人間ではないペットやパソコンまで『自分が家族だと思えば』それは立派な家族である」という指摘もある（注148）。2011年に放映された新しい家族の形（疑似家族）を描いたドラマ「まるものおきて」の主人公は亡くなった親友の子供と迷い犬と同居する男性である。

「家族という制度がぐらつく中で友情の重要性は増しつつある。人生の時間の延長と関連して人間の一生の中で家族が担うべき役割が相対的に小さくなっており、友情は高齢者にとってこそ魅力的で興味深い人間関係である」（注149）

このように指摘するのは「友情の哲学」の著者である藤野寛氏だが、アリストテレスの主張を参考にしながら友情とは①他者に惹かれること（時を共に過ごし互いに喜ぶ）であり②相手のために良かれと願うことであると主張する（注150）。

藤野氏はさらに「友情は青年の特権のように思われているが、高齢者こそ友人が必要である。老後のケアを期待しての友情関係は不純だからといって切り捨てるべきではない。自律する人間同士の間で友情からケアを必要とする者たちの友情となってもよいのではないか」と主張する（注151）。

「パートナーも子供もない人は友だちのことを真剣に考えるべきである。血が繋がってなくても一定の時間生活を共にしたという事実が家族の本質になる」と考える藤野氏は自身も「ゆる友」の確保に努めている（注152）。

漫画「うつヌケ（うつから抜け出した人たちの体験談）」の作者である田中圭一氏も「自分に属性が近いと思える友だちをたくさん持って積極的に交流した方が良い。自分の考えに賛同してくれる人が1人いるだけで全然違う」と指摘する（注153）。

山崎氏もケアタウン小平の取り組みを通して「血のつながりはなくてもその人を取り囲む人が最期を見送れば良いのではないか。いざというときに傍らにいてほしい人のリスク（5人分）を準備しておけば大丈夫だ」と指摘する（注154）。

小澤氏も「今後の日本社会においては、人間関係こそが1人1人を守る『強力なライフライン』になる。血のつながりがあるとなかろうと、縁あってこの世で『家族』となった相手はかけがえのない特別な存在である」と主張する（注155）。

（注146） 鈴木岩弓・森謙二「現代日本の葬送と墓制」吉川弘文館、2018年、6頁

（注147） 荒川和久前掲書、269頁

（注148） 米澤結「お墓、どうしますか？」デイスカヴァリー・トリエンティワン、2018年、72頁

（注149） 藤野寛「友情の哲学」作品社、2018年、11頁

（注150） 藤野寛前掲書、43頁

（注151） 藤野寛前掲書、156頁

（注152） 藤野寛前掲書、165頁

(注153) 山崎章郎「『そのとき』までをどう生きるのか」、190頁

(注154) 小澤竹俊前掲書、174頁

## 2.9. 超ソロ社会を生き抜くために

前述のケアタウン小平には介護支援施設に加え、一人暮らしを対象としたアパート(いっぶく荘)が併設されているが、山崎氏が推奨するのは「ホームホスピス」である(注155)。ホームホスピスとは、住宅地の中の空き民家を改修し、終末期のガン患者や認知症で独り暮らしが困難になった人々が「終の棲家」として共同生活を営む取り組みである。1990年代後半に宮崎市で活動が始まった。介護や食事などの支援を24時間対応で行っているが、ありふれた日常の生活音や匂いが漂っており、病気の話はしない。その形態は小さな「疑似家族(5人ほど)」といえるものである。運動の主導者である市原美穂氏は宮崎のホームホスピスを「かあさんの家」と称している。

2011年12月にはホームホスピスの質を担保する目的で一般社団法人全国ホームホスピス協会が設立された。協会正会員施設は全国に33軒あり(2018年1月時点)、今後さらに増加する見込みである(注156)。

介護施設とホームホスピスの違いは、ホームホスピスの目的は生活支援もさることながら、生活の場での看取りを前提にした「尊厳ある生と死」の実現を目的としていることである。この取り組みは地域住民に対し、自宅ではないが住み慣れた地域で人生の最期まで暮らし続けられる安心を提供するばかりではない。地域の空き民家を活用するため家主には家賃が入るとともに、そこで働く支援スタッフなど新たな雇用を生み出すなどの地域経済へのメリットも期待できる。

都会はハードもソフトも整備されてお金さえあればライフスタイルに合わせて選ぶことが出来るが、地方は訪問介護ステーションの数が少ないなどの問題がある。

病院はなく介護施設も十分に足りているとは言えない滋賀県の山間部にある永源寺地域(人口5400人、高齢化率34%)に2000年から派遣された花戸貴司氏は、自然と暮らす永源寺地域の人々と接するうちに「安定した人生こそが元気な暮らしにつながっている」と感じるようになった(注157)

「田舎ならではの「煩わしさ」の積み重ねがあるから、医療や介護が十分ではなくても安心して暮らしていける。煩わしさの積み重ねは将来その地域から返ってくる蓄えとなり、お金とは違う「地域のつながり」や「お互いさん」というかたちでの貯金(きずな貯金)のようなものである。」とする花戸氏は都会の人々に向けて「皆さんが住んできた地域、長らく付き合ってきた友人や同僚、同じ趣味を持つサークルの仲間など自分が『きずな貯金』を蓄えられる人たちとのつながりをつくろう。その蓄えこそが老後を安心して過ごすことが出来る一番大きな備えである」と主張する(注158)。

幸福度の調査から、世間並み以上に経済的に恵まれていることは幸福度の上昇に直結しない一方、「近所に信頼できる人がいる」「社会やまわりの人たちの役に立っている」と思えることが幸福度を上げることがわかっている。

生きている間に備えがなければ、みんなが安心して死んでいける社会は実現しない。

超ソロ社会は、「困ったときに頼れるのは家族ではなく、近くの他人」という社会である。必要に迫られ試行錯誤しながら、血縁のない者同士が助け合い、趣味サークルの仲間の中で

看取り合うという「看取りの互助社会」を形成しなくてはならない。

(注155) 山崎章郎「『在宅ホスピス』という仕組み」、163頁

(注156) 山崎章郎「『在宅ホスピス』という仕組み」、166頁

(注157) 花戸貴司「最後まで笑顔で」朝日新聞出版、2018年、17頁

(注158) 花戸貴司前掲書、183頁

### 30. ソサエティ5.0とは何か

ソサエティ5.0は、2016年1月に政府が「第5期科学技術基本計画」において提唱した「来たるべき社会」の名称であり、「狩猟社会、農耕社会、工業社会、情報社会に続くような新たな社会を生み出す変革を科学技術イノベーションが先導していく」という意味が込められている。

5.0とは、狩猟採集社会(1.0)、農耕社会(2.0)、工業社会(3.0)、情報社会(4.0)に続くモノとして定義されたものである。

ソサエティ5.0の基本となる仕組みは、現実の世界からデータを集め、それを計算機の中で処理し、その出力を社会で活用するというものである。

ソサエティ5.0はIoTで集めたデータが情報や知識に変換され、現実世界を動かすという「データ駆動型社会」とも言われる(注159)が、具体的な名前がついていないことからわかるように、その内実はいまだに曖昧であり、ソサエティ5.0は標語のようなものにとどまっている。AIを始めとする技術の進歩により「みんなが平等で幸せに暮らせる社会」「人間中心の住みやすい社会」がどのように結びつくのだろうか。

ソサエティ5.0の発想は、あらゆる知の中で自然科学の知識に突出した価値を置く考え方である。何ごとも技術が解決してくれる、そして解決策は必ずや革命的なものになるという楽観的な発想である。

たしかにアルゴリズム(コンピュータの処理手順)は精度や厳密さ、一貫性の点で優れており、関係者の多くは「データが多ければ気づきやひらめきが多くなる」と信じている。

しかしビッグデータ解析は我々が意識して実行した諸々の出来事だけを捉えようとしているが、人の脳は意味や能力が重なり合うさまざまな世界が密接に絡み合ったものである。私たちの意識は数え切れないほどの対象と関係から生まれるものであり、身体の記憶に基づいて行動することもしばしばである。事実は常に社会的な文脈の中に存在するものであって、そうした事実を個別のデータポイントに切り刻んでしまっただけは無意味で不完全なものになるだけである。

アルゴリズム思考は固有性を削ぎ落とされたデータを分析するものにすぎなくこのような手法のみでは人間を読み解く手法としては不十分である。

未来学者のアルビン・トフラーは「未来の衝撃」の中で「世の中が大きく変わるときに私たちは得てして過去の考えから抜け出せず、直線的なものごとを考える傾向がある」と述べているが、「とりわけ今エビデンスに基づく判断や評価の重要性が謳われる中であってこの傾向はさらに強まっている」との指摘がある(注160)。

ソサエティ5.0が新たな社会を構想するなら、来たるべき社会のあり方そのものを考える必要がある。そしてそこで起こりうる価値観の転換を理解しなければ、社会を適切な方向に変化させられない。

日本は世界一の高齢化先進国であり、2050年には65歳以上の高齢者率が40%近くになることが予測されている。年齢に応じた要介護者の発生比率が2010年と同様のまま続くとすれば、日本の要介護者1人当たりの生産年齢人口数は、2010年では20人で1人を支えていたものが、2030年には10人で1人、2060年には5人で1人を支えることになる。

現在、日本の要介護認定者数は約660万人である。660万人分のデータ（要介護度、男女、年齢、身体的機能、精神的機能、家族の状況、認知機能など）が集積可能であり、その人達にどのようなケアをどれだけの期間実施した結果、どうなったかというビッグデータを得ることが可能である（注161）。

要介護認定にかかる事務コストは概算で年間約1兆円に上るが、すべての介護施設にカメラを設置し、動画を蓄積し、それを解析していくことで、要介護認定はすべてコンピューター上で行うことができるようになり、大幅なコスト削減ができる（注162）。

多死社会の到来で多くの人々が求める「望ましい死」にソサエティ5.0はどのような処方箋を呈示してくれるのだろうか。

（注159）日立東大ラボ「Society 5.0」日本経済新聞出版社、2018年、35頁

（注160）日立東大ラボ前掲書、216頁

（注161）藤田英明・武内和久前掲書、45頁

（注162）藤田英明・武内和久前掲書、180頁

### 31. 認知症フレンドリー社会

「認知症というのは、病気そのものの名前ではなく、さまざまな病気が原因となって、生活などに支障をきたした状態を指す。アルツハイマー病は原因となる病気の一つだが、他にもさまざまな種類の病気がある。総体としての認知症というのは、認知症であるその人と周囲の環境との間に起きる現象、社会現象でもある」（注163）

このように指摘するのは「認知症フレンドリー社会」の著者である徳田雄人氏だが、認知症についてメディアや人々の世間話に登場するのは、物語として消費されやすい介護者を軸にした「介護が大変」というものに偏りがちであり、こうした物語が蓄積して「認知症になると何もわからなくなる」というイメージが出来てしまった。

感情面のケアを適切に行えば、できないことが増えても攻撃性を和らげることができ、人間として尊重される状態をつくることができることから、最近急速に増えている認知症の問題は、病気と言うより自分の存在価値を認めてもらえないストレスに対する高齢者の自己防衛反応の要素が強い。

認知症の場合、実際にはさまざまな人がいるにもかかわらず、認知症であるというだけで、共通の性質を持つグループとして扱われてしまっている。

ケアの現場の実例から、重度の認知症で言葉によるコミュニケーションが困難な人であっても、認知症の人の想いを理解し、コミュニケーションをとることが十分可能であることがわかってきており、認知症の人自身の視点に立った接し方や環境づくりが大事だという認識が広がりつつある。

人間にとって重要なのは他者との関係であり、人とつながってこそ人間らしさが生まれ、

生き生きする。認知症になってもそれは同じである。

都会に比べて「時間」の流れが緩やかな農村で認知機能が低下しても農業を続けて近所の人々とも仲良く楽しい生活を送り続けている人が多いように、認知症がごく少数で特別な時代だった社会から、高齢化が進み認知症の人が普通にいる社会へ移行する中で、社会の側こそが変わらないといけない。

徳田氏は「好むと好まざるとにかかわらず、社会全体を、認知症対応に”アップデート”する必要がでてきている」と主張する（注164）が、興味深い事例を紹介したい。

理性的な能力を重視したとされるカントは非常に社交的で会話の達人だった。そのカントも老化現象には勝てず晩年認知症となったが、その劇的な変化を周りの人々は馬鹿にしたり責めたりすることはなかったことから、カントには攻撃性や徘徊などの「周辺症状」がほとんど出なかったと言われている。周りから崇められる神さまのような存在として最期まで穏やかさを保ち、幸せに暮らしたカントの例から、能力が落ちても周りの尊敬によってその人のあり方はいかようにも変わることがわかる（注165）。

北海道のアイヌ民族はかつて村の長老が呆けて言葉が通じなくなったとき「神用語を話すようになった」と考えた。自分とは言葉を通わせることができない神さまのような存在になったと考えることでこれまでどおり仲良く暮らす術としていた（注166）。

米国先住民の間では病を得ると人の名前が変わると言われている。病を得ると人格も変わるから、名前を変え、初めて会う人のようにその人に接するからである。先住民の間では認知症になった人のことを「より高次元に近づいた人」と呼んだ（注167）。

- （注163）徳田雄人「認知症フレンドリー社会」岩波書店、2018年、v i i i 頁
- （注164）徳田雄人前掲書、x i i i 頁
- （注165）恩田絢子前掲書、151頁
- （注166）恩田絢子前掲書、152頁
- （注167）小出美樹前掲書、110～111頁

### 3.2. 多死社会の中核をなすスピリチュアリティ

多死社会の到来に備えるために最も必要なのは、社会が「老いる」ことを理解し、「死ぬ」ことを受け入れ、自分にとって、家族にとって、そして社会にとって「望ましい死」とは何かを思いを致すことである。

死に至るまでの長い過程を経る中で、介護されるというのは決して特別なことではなく、人間にとって誰しものが迎える普遍的なことである。自分もそうなるのだ」という想像力を持ち、「介護を積極的に引き受けていく」覚悟が必須になりつつある。

近年、社会全体のソロ化が進み、高齢者の孤立が進み、自らの死を準備することが困難な人が増え、公的及び民間支援が必要となっている。誰でも死ぬときは1人だが、必ず最期まで寄り添ってくれる誰かがいることが大切である。1人で老後を迎える人にとっても安心して暮らし、安心して死ぬる社会の仕組みが求められている。

これからの日本は「不完全な自分、不完全な他人を認められる社会」になっていかなければならないが、そのために不可欠なのは「人の力を借りる覚悟を決める」「人は誰でもそこに存在しているだけで誰かの支えになることができる」という心得である。

「膨大なものに依存しているのに私は何にも依存していないと錯覚することが許されて

いる状態が『自立』である」（注168）

このように指摘する「社会を希望で満たす働きかた」の著者である今中博之氏だが、依存することのできる多くのモノや人に囲まれて、自ら能動的に選択し、自己決定できるといように「自立」についての認識を変えていかなければならない。

社会保険の原型は中世の欧州都市で誕生したギルドの互助制度（養老制度）と言われている。同業者の集まりであるギルドは、同じ職業という社会的関係と同じ守護聖人をもつなど宗教的關係によって結ばれていた。ギルドの構成員は祭事や埋葬に参加し、相互扶助の義務（怪我人や病気をケアし、高齢者や構成員の遺族の生活を支える）を負っていた。

弟子達がマイスター（師匠）の老後の面倒を見る行為を繰り返してきたのであるが、今中氏は「現代は上意下達を徹底したマイスターと弟子のような関係ではなく、もっと緩やかな仲間のような集団が望ましい」と主張する（注169）。

日本で「人が貧困に陥るのはその人の努力が足りないからだ」という考え方が定着したのは江戸時代の後半からだとされているが、戦前まで「禁欲的頑張る主義」だけでやってこれたのは集団を基本に社会が形成されていたからである（例えば、江戸時代の「村請制」や戦時中の「隣保班」）。

高度経済成長以降、世の中は「非効率」又は「生産性が低い」といった理由で、高齢者や障害者、又は子育て中の人たちを排除してきた。これまでは排除される人々の割合が少なかったので「効率的な」人々が儲けたお金を税という仕組みで再配分することで賄ってきたが、多死社会の到来で従来のやり方は大きく変容を余儀なくされる。

あらゆる社会集団は成員の中の最も弱い者が快適に自尊感情を維持しつつ生きられるように制度設計されている。集団を存続させようと思ったら成員中の最も弱い者でも支援できる制度にする必要がある。

今中氏は「社会資本のマキシマムな数は150人であり、それを言葉によってつながっているのではなく、過去に何かを一緒にした記憶によって結びついている」とした上で「経済のグローバル化の波に侵食され数値化されたエビデンスに絡め取られている私たちは、論理的な言語ではなく非言語、作為ではなく無作為の現象に意味を見出すのは困難だが、スピリチュアル性が社会のエトス起動の重要ポイントである」と主張する（注170）

「認知症患者は認知的自己を失っても、感性的自己が残り、それを失っても最後に霊的自己が残る」との指摘もある（注171）。

霊性（スピリチュアル）とは、人の心の奥底にある永遠性や超越性へのあこがれ、善良さ・美しさに対する希求、人生の意味や目的などにかかわるものであり、個々人の体験に焦点を置き、手の届かない不可知の存在と神秘的なつながりを得て自己が高められるという感覚を持つことでもある。日本語の「厳粛」という意味が一番近い。

霊性は受動的であり、あるがままに任せるという態度である。主体と客体が未分であり、他に何のノイズもない状況、私とあなたの境目さえない感覚である。「自分」というものがボキッと折れるという体験なしに霊性が立ち上がらない。

霊性とは誰もが内蔵している共鳴盤みたいなものである。共鳴するからこそ共同性の契機になるのである。

（注168）今中博之「社会を希望で満たす働きかた」朝日新聞出版、2018年、31頁

(注169) 今中博之前掲書、119頁

(注170) 今中博之前掲書、197頁

(注171) 松田雄馬前掲書、176頁

### 3.3. データ駆動型社会における貨幣

ビッグデータ時代の到来で貨幣の世界でも新たな動きが生まれている。

ブロックチェーン技術を基盤とした仮想通貨がビットコインを始めとして一定の経済的価値を有するようになってきている。

仮想通貨の仮想には「実際にはないが仮にあると想定すること」という意味があるが、仮想通貨は実在している。ただネット上で電子データのやりとりがなされるだけでコインや紙幣が発行されていないので目に見えないだけである。

現実世界でビットコインが初めて使われたのは2010年5月だと言われる。1ビットコインが1セント以下のレートだった当時、ビットコイン開発者の1人がピザを1万ビットコインで購入したという。

従来の通貨は国の威信を基盤とする法定通貨であるのに対し、仮想通貨は特定の国の後ろ盾を有しないので別の方法で信用を確保する必要がある。

通貨の価値について、法定通貨の場合、例えば円では政府と日本銀行が景気状況を勘案して、法定通貨の発行量を調整・管理しているが、代表的な仮想通貨であるビットコインの場合は、プログラムによりあらかじめ発行量の上限が決められ、量が増えすぎることによる価値の下落を防いでいる。

法定通貨の信用の源泉が中央銀行であったように、従来は発行元の権威により貨幣は信用付けされていたが、仮想通貨に信用を付与しているのが秘密鍵、公開鍵、ハッシュ関数といった暗号技術であり、総称してブロックチェーン技術と呼ばれている。

法定通貨の場合、銀行が預金残高や決済を管理しており、その取引データは各入力端末ではなくサーバー等で集中管理する形式となっているが、仮想通貨では取引データを格納するためのサーバーは存在せず、代わりにブロックチェーン技術を利用し、ブロックチェーン・ネットワークと言われる環境に参加する各端末(ノード)に取引データを分散して持たせる構成としている。ノードには過去に発生したすべての取引データが格納されている。新たに取引データを確定する都度、すべてのノードにその取引データがコピーされるため、常に同じ取引データを全ノードで保有し合うこととなる。こうしたことが中央の管理者が存在しない中でできるのがブロックチェーンの特徴である。

ブロックチェーン・ネットワークに送信された取引データは発生した他の取引データとともに一定間隔で一定量のデータのかたまり(ブロック)にまとめられ、ブロックチェーン・ネットワークに配信される。配信されたブロックはネットワークの参加者全員により検証され、正しければ承認される。その後正しいと認められたブロックをネットワーク参加者全員で持ち合うことになる。

仮想通貨の取引が確定する手続きとして、送金したい人から送信された取引データをネットワーク参加者がまとめた上で配信し、参加者全員で承認し持ち合うという流れとなる。

ブロックチェーンでは各ノードにて最初のブロックから最新のブロックまでの一連のブロックの束(台帳)を保持することになっている。すべてのノードに同じ台帳を分散して持

たせることから、ブロックチェーンを含むこうしたしくみは「分散型台帳」と呼ばれている。このように発行元の権威に頼らずとも「取引そのもの」が信用を勝ち得ていることが革命的だとされている。

「貨幣は記憶のテクノロジーだった」（注172）

このように指摘するには「ビットコインはチグリス川を漂う」の著者であるデイヴィッド・バーチ氏だが、古代バビロニアの粘土板への記帳とブロックチェーン型分散台帳、脱中央集権、分散型、財務情報を共有する点で相通じるものがある。

親族集団内でのやりとりで完結していれば「誰が誰にどんな債務を負っているか」を覚えておくのは簡単だったが、集団の単位が部族や氏族からコミュニティや王国へと推移していくにつれ、記憶を増強する技術が必要になってきた。人間の記憶を外部化して補強する最も原始的な装置が貨幣だったのだ。その後も人間の記憶を補強するテクノロジーが次々と開発されたが、ブロックチェーン技術の登場により貨幣が取引情報（記憶）のテクノロジーであることが再認識されている。

（注172）デイヴィッド・バーチ「ビットコインはチグリス川を漂う」みすず書房、2018年、24～25頁

#### 3.4. 貨幣とは何か

「貨幣は物々交換をより効率的で便利にするものというより、その存在自体が物と物との交換を初めて可能にする」（注173）

このように指摘するのは「貨幣の謎」の著者である西部忠氏だが、ケインズの先生であるマーシャルもかつて「経済は機械仕掛けの精密な装置のように動き、変化するものではなく、いろいろな器官が有機的につながり、成長したり、発展したりする生物のようなものとして考えることがより真実に近い」と述べていた（注174）。

実際の人間社会は、その動きが個々の構成要素間の複雑な相互作用を観察することによって初めて理解できる生命体のようなものなのである。

このように経済社会を理解する西部氏は「貨幣の構造・動態と人間の直接的・間接的欲望は総合に規定し合う循環構造を形成しながら共進化するものだから、制度設計は最善かつ最適な制度を一挙に構築するというものにはなりえない、むしろ、外部ルールである貨幣制度を実際に微調整しながら、望ましい方向性が得られるよう試行錯誤を繰り返していくというような進化的性質のものになる」とした上で「多様な貨幣が共存しながら質を巡る競争をすることで貨幣が進化する」と主張する（注175）。

お金とは慣習や伝統、信念や観念に支えられた、人と人との社会的な関係を表す情報だが、現在の貨幣システムは、近代工業時代の世界観に強く裏打ちされており、貨幣の機能が現状に合わなくなってきたのではないだろうか。

ビットコインを始めとする仮想通貨の出現により、「新しい貨幣は新たな価値を含んでいなければ意味がない」との論調が高まり、「これからの世界を考えると、すべてのものにトークンで価値付けを行って、その価値を信用する人だけで成立するトークンエコノミーが通貨制度になる」との主張が目立つようになったが、新たな貨幣の価値の源泉をどうやって生み出すのだろうか。

「資本主義が考える価値と世の中の人の考える価値あるもの間に大きな溝ができてい

る」(注176)

このように指摘するのは「お金2.0」の著者である佐藤航陽氏は「世界を変えるとは、前の時代に塗り固められた社会の共同幻想を壊して、そこに新しい共同幻想を上書きしなければならない」と主張する(注177)。

草創期のビットコインユーザーはビットコイン教の信者のような熱心さを持っていたものの、現在のビットコインの主な使われ方は主に投機対象としてであり、決済手段として広く使われているわけではない。「ビットコインのマイニングは10万回振って1回当たりが出るさいころのようなものに過ぎない」と揶揄される始末である。

(注173) 西部忠「貨幣という謎」NHK出版、2014年、65頁

(注174) 西部忠前掲書、15頁

(注175) 西部忠前掲書、79頁

(注176) 佐藤航陽「お金2.0」幻冬舎、2017年、154頁

(注177) 佐藤航陽前掲書、60頁

### 3.5. 聖なるものに裏打ちされた貨幣

現存する日本最古の紙幣は羽書(はがき)と呼ばれ、伊勢国で江戸時代初期に発行された。伊勢の御師が発行した銀の預かり証は伊勢神宮の権威により流通したというが、ここで貨幣と聖なるものの関係について考えてみたい。

新谷氏は「貨幣というものの本質が発生したのは人類による死の発見とともにあった」と指摘する(注178)が、日本では神社や寺院で自らの穢れを祓え清めるためにお賽銭を投げるようにお金は人々の穢れや災厄を磁石のように引きつけるものとみなされていた。貨幣は死(穢れ)に密着している道具なのである。

新興宗教が喜捨により悪魔による穢れを祓うことができると教える場合があるように、お金には社会的責務を返済するという「祓い」の役割がある。

「原始貨幣は社会的・政治的・宗教的次元を含む債権・債務関係を媒介する働きを持っていた」(注179)

このように指摘するのは「変貌する資本主義と現代社会」の著者である正村俊之氏は、「貨幣は市場よりも社会にとって根源的な存在であり、交換手段よりも支払い手段の方がより根源的な機能である」と主張する(注180)。

原始貨幣の本源的性質は計算可能性であり、聖なる意味を担った債務を清算する支払い手段が貨幣の本源的形態だった。貨幣が最初に誕生したとされている古代ギリシャ地域では共同体の結束力を高める機能を持った宗教的儀礼(供犠、農地の肥沃を祈った)が族長や神官が管理する聖なる場所で執り行われていた。供犠では家畜などが聖なる供物として神に捧げられ、その後供物が共同体の成員に分け与えられる。

神に雄牛を生け贄として捧げその肉を焼き同じ部位を部族の集会で分け合うことで部族の男たちは全員が等しく社会的価値を持つとともに、共同体全体に等しく責任を負うことを形であらわした。生け贄を共食することで共同体は生け贄の聖なる力を取り込み、神の庇護の下に成員相互の連帯を回復し、生け贄を神聖化することで成員による無制限の衝動的な暴力を断念させる効果を生じさせていた。そもそも生け贄は人間であったが、しだいに動物の、さらには植物、しまいには象徴的なものに置き換えられていった。

神の前で部族の結束を示す儀式はるか昔のインド・ヨーロッパ語族の時代から受け継がれたものであるが、ギリシャにおいては生け贄の儀式から普遍的な価値という概念が生まれた。これにより原始貨幣が誕生した。

供犠において神官達による供物の品定めに使われたのが聖なる犠牲獣「牛」であったことから、「牛」は象徴的供物の価値を評価するための計算貨幣の役割を果たしていた。儀礼の過程で「牛」が殺されると聖なる力が解き放たれ、聖なる力は「牛」から祭司や祭主に転移する。供物の破壊は世俗的な意味での死であると同時に聖なるものとしての復活を意味する。聖なるものの根底には、否定的なもの（不浄、穢れ、脅威等）を代価を払って肯定的で有益なものに変えるという認識がある。聖なる貨幣となった「牛」は不可視なものを可視化し、計算不可能なものを計算可能にしたのである。

古代社会では家畜を数の計算単位として利用し、事実上のお金として使っていた。p e c u n i a r y（金銭上の）という単語はラテン語で雌牛を表すp e c u n i aからきており、f e e（料金）はドイツ語で牛を表すv i e hが転化したものである。インドの通貨ルピーもサンスクリット語で家畜の頭を意味するr u p aに由来し、c a p i t a l（資本）という単語もラテン語のc a p u s（頭を意味する）から派生したものである。

このように原始貨幣の計算機能は商品交換のための機能ではなく、神に捧げられる供物の等価性を表現したり、多様な危害に対する損害賠償の程度を評定する機能だったのである。原始貨幣による支払いは、神々の法によって規定された責務を決済するための支払いであり、宗教的な性質を帯び、人間と人間、神と人間の間に成立する交換形式だった。

歴史的に見て非経済的損害に対する贖罪手段として登場した貨幣の用途は贖罪手段から結納金、税などに拡大されたが、異質な社会集団や社会階層を結びつける媒介機能は宗教的な信仰（聖なる死）に支えられていた（注180）。

（注178）新谷尚紀前掲書、32頁

（注179）正村俊之「変貌する資本主義と現代社会」有斐閣、2014年、67頁

（注180）正村俊之前掲書、74頁

### 36. 陽の通貨、陰の通貨

貨幣への「信用」とはもともと「聖なるもの」への「信仰」であったが、「死」が日常に回帰する「多死社会」にあって、「聖なるもの」への信仰をベースにした貨幣の創造が再び可能になってきているのではないだろうか。

古代中国で生まれた自然哲学の基礎概念に「陰陽論」というものがある。万物には陰と陽という背反する二つの側面が必ず存在しているという考え方であり、外へ外へと拡大していく動きを陽、内へ内へと入ってくる受動的な性質を陰と名付けている。相反する二つの要素が混じっていることで価値を持ち、相反する要素を成り立たせ、矛盾を解決するという発想である。

西洋思想は「外側」に関心の中心が置かれ、普遍性を重視し、モジュール化に適している陽の要素が強いが、東洋思想は「自分の心の中」に関心が向けられる、精神性に富む陰の要素が強い。

近代以降、西洋世界が中心となって陽の経済が世界を発展させてきたが、そろそろ限界に達している可能性が高いのではないだろうか。

世界経済の成長を牽引しているのはSNSや検索エンジンなど情報通信技術の発達だが、これらによってもたらされるサービスに共通する特徴が「価格ゼロ」であることから、資本主義経済全体が今後行き詰まってしまうとの懸念がある（注181）。

グーグルの試算によれば同社のサービスがもたらす効用は1500億ドルであるのに対し実際の広告収入は360億ドルに過ぎない。ユーザー数が7000万人と言われるLINEが得ている収入もユーザーの評価額に比べて桁違いに小さいようだ（注182）。

「陰極まれば陽となる、陽極まれば陰となる」

陰陽の一つの側面が永遠に続くことなどありえない。

コミュニティ通貨の世界的権威であるベルナルド・リエター氏が「お金とは、あるコミュニティにおいて、ある『何か』を交換の媒体として使おうという、一つの取り決めである」と指摘する（注183）が、貨幣はそもそもコミュニティ内で流通するものだった。人間はもともとローカルな領域で自分の価値や関心で切り取られた知識や情報に基づいて判断し、各種コミュニティに属して暮らす動物であり、血縁・地縁や近隣・仲間・友人に加え、生活、労働、趣味や言語、価値、関心を共有する様々なコミュニティーを形成してきた。このことから通常の間人が日々の暮らしを営んでいくために欠かせない貨幣こそ良貨であることがわかる。

コミュニティ通貨とは、参加者全体が形成するコミュニティへの信頼（全く知らない人と会ったときでもまずは相手を信じることから始めるといった開放的な倫理態度）を基盤として成立する貨幣のことであり、信頼の基盤はコミュニティー内の評判である

バーチ氏も「ブロックチェーン技術の出現が人々がコミュニティにとっての価値を志向しやすくなったことで未来ですべてのマネーが局所的になる」と予測する（注184）。

その具体例としてイスラム教徒の離散のための黄金で裏付けられた通貨や環境保護活動のための再生可能エネルギー通貨などを挙げているが、将来異なる価値観を包含する複数のお金が出現するようになり、その価値を守れるような履歴がない限り利用を許してくれないような貨幣が登場するかもしれない。

リエター氏は「道教の陰陽の考え方を経済システムに投影させて通貨は陽の通貨と陰の通貨に分けることができる」と提案している（注185）。

リエター氏によれば陰陽の秩序は神や宇宙の捉え方から日常生活の些細なことまで違がある。陽性の世界とは超越的な神の存在の下に理性的、競争・技術などが中心の概念を占め、その目標は物質的な豊かさである。一方陰性の世界は、内なる神性という共通理解の下に感情移入、協働・対人関係能力が中心の概念を占め、その象徴は「死を心静かに受け入れる」ことを意味するグレートマザーである（注186）。

「牛」が持つ元型的意味はグレートマザーであることからわかるように、陰の通貨は原始貨幣的な性格を有していることになる。

陰の経済ではこれまで見過ごされてきた自然資本（透き通った空気や水、生物の多様性）や社会資本（家族や集団の団結、平和、生活の質など）が尊重される。

陽の通貨が遠方との取引で使われたのに対し、陰の通貨は地域でのやりとりで使用されるのがメインだった。

リエター氏が提唱する陽の通貨と陰の通貨は経済人類学上の「内部貨幣」と「外部貨幣」に相当する。内部貨幣は「人と人をつなげる道具」として考案され、共同体内部の社会的責

務を果たすための支払い手段として発生したが、共同体の外では無価値（それぞれの社会の価値体系が異なっているから）であり、商品の交換手段として想定されていなかった。このため、共同体間の取引に使用するために「外部貨幣」が利用されるようになったが、各共同体内の社会的価値とは無縁であることから、共同体内での支払い手段としては通用しなかった。内部貨幣と外部貨幣の棲み分けは20世紀まで存在していた。

貨幣は言語と同様に人と人を媒介する機能を有しているが、言語に比べて複雑な価値を扱うことができないことから、人間関係が経済的な売買関係のみに還元されるという弊害が生じてしまう。この弊害を回避するため、近代以前の社会では「価値尺度」「交換」「価値の保有」毎に別々の貨幣が使用され、多様な決済方法が併用されてきた。

例えば18世紀の米国の入植地では、海で拾った貝殻を交換の手段、計算単位はイギリスポンド、支払い繰り延べの手段を金塊という形で使い分けていた。

日本でも江戸時代に発行された貨幣は1万8000種類に上り、そのうち7割は私札（神社仏閣、商人、庄屋などが発行）だった。様々な地域・組織が異なった評価軸に基づき貨幣を発行することで地域やコミュニティの自立が図られていた。

（注181）日立東大ラボ前掲書、226頁

（注182）日立東大ラボ前掲書、227頁

（注183）ベルナルド・リエター「マネー崩壊」日本経済評論社、2000年、57頁

（注184）デイヴィッド・バーチ前掲書、250頁

（注185）ベルナルド・リエター「マネー」ダイヤモンド社、2001年、116頁

（注186）ベルナルド・リエター「マネー」、248頁

### 37. スタートアップ企業の沖縄県大宜味村での取り組み

仮想通貨を活用して地域創生につなげようとするスタートアップ企業がある。

27歳に起業しITを活用した地方創生の新たなシステムの構築を目指していた中西康展氏が沖縄県本島北部にある大宜味村を知ったのは2014年のことだった。きれいな海と手付かずの自然に囲まれた人口3000人ほどの「長寿の里」の宮城村長から「村の発展に協力してもらいたい」と言われたことがきっかけであり、世界自然遺産の候補地である大宜味村の自然を維持したまま人々が豊かで幸せに暮らせるコミュニティづくりをテーマに社団法人を立ち上げ運営を行っている。

大宜味村での活動を続けている中で中西氏は「村民同士が日常交わす価値の交換や村民と村の魅力を感じて訪れる観光客との交流に『円』という貨幣は合っていない」と思うようになり、大宜味村の人々の豊かさや幸せに見合った新しい価値交換のシステムの必要性を痛感したという。

「その国、その時、その時代によって人の持つ価値観が大きく変わる。豊かさと幸せを一つに決定づけることはできない」と考える中西氏は、大宜味村の価値の新たな評価方法としてブロックチェーン技術の活用を思いつく。村民や村を愛するすべての人たちの思いや記憶をブロックチェーンに書き込めば、貨幣的価値を以外のすべての価値を正しく評価できる可能性があるからだ。

価値あるものを多くの人たちと共有できれば、その価値を高めることができる。これらをベースに独自の地域通貨で決済できるシステムを構築し、地域通貨の流動性が高まれば

地域の応援につながる仕組みが可能となる。

手始めに2019年1月から村民（幸齢者）が生産している特産品（シークアーサージュース）を仮想通貨を活用して国内外に広く販売促進することとしているが、中西氏は「これにより生産者への利益還元を通じた地域創生に貢献したい」と抱負を語る。

中西氏は「結い」という「人々を結ぶきっかけを創る」という意味を込めてYUIX社をエストニア共和国で設立、2018年11月に仮想通貨取引所のライセンスを取得して、世界中の地域とネットワークを構築し、地方創生の懸け橋となる会社を目指している。

「貿易による生産者の利益が護られれば、地域が豊かになる」という中西氏の取り組みは、江戸時代末に藩札を発行して地域経済を活性化させ、福井藩の財政を再建した由利公正を連想させる。

1829年に福井藩士の子として生まれた三岡石五郎、後の由利公正は西洋流砲術を学び武器調達に従事したことからその基礎となる財政の重要性に目覚め、また熊本藩出身で福井藩の政治顧問に招かれた思想家・横井小楠に師事することにより、儒教倫理の至誠を踏まえた経世済民を実践した（乱れた世を整え、苦しんでいる民を救う）。

具体的には、藩で紙幣を発行しこれを生糸生産者に貸し付けて養蚕事業を興隆させ、増産した生糸を適正な対価で買いあげ長崎から海外に輸出して外貨を稼ぎ、福井藩に莫大な富をもたらした。

由利公正は常識や慣習にとらわれることなく物事の本質を鋭く捉え、世の理を深く理解し、それに基づいた新たな仕組みを考え、それを実行する力に長けていた。

### 38. 新たな貨幣の価値の源泉

「これからの仮想通貨は実需で買わなければならない。できるだけ多くの人々が幸せになれるツールにならなければ存在価値はない」（注187）

このように指摘するのは「いい人がお金に困らない仮想通貨」の著者である松田元氏だが、「仮想通貨を活用しながら医療に関する事業などを今までにない形に変革することができる」と主張する（注188）。

日本を始め世界の資本主義諸国では資産も立場も属性も異なる人々のニーズの違いを切り捨てて一つの通貨で全員を束ねてきたが、松田氏はさらに「トークンのやりとりを通じた相互扶助により墓場まで人々の暮らしを支えるためのコミュニティを形成できる」と主張する（注189）。

国家のメリットを活かしつつも、新たな経済圏が人々の福祉に貢献するような役割分担を行うことが時代の要請である。

「ブロックチェーン技術の特性は寄付との親和性が極めて高い」（注190）

このように指摘する「善意立国論」の著者である川崎貴聖氏だが、ブロックチェーン技術を活用すれば、寄付された仮想通貨がいつ、どのように、誰に渡っていったかなどがすべて透明化され、記録として永遠に残るからである。

日本人の慈善団体への信頼度は調査国中最も低く、周囲の人を助けてしあわせにすることが大切とする価値観も日本人の支持率は最低である。

日本の2016年の個人寄付総額は7756億円（GDP比は0.14%）と米国の30兆6664億円（同1.44%）や英国の1兆5035億円（同0.54%）に比べて低調

である。

金銭に換算できない「小さな親切」は経済学の世界では「関係財」と呼ばれているが、交換や恩返しといった関係財は外部性を生み出すことから、関係財（例えば友情）を消費（利用）すればするほどもっと消費（利用）したくなるとされている。

現在寄付の分野でクラウドファンディングが盛んになりつつあるが、その特徴は従来の社会的なルールの枠組みを出てまったく新しい市場を創造するようなメカニズムが働くことにある。

クラウドファンディングで関係財と見なされる寄付型と購入型（出資者が出資金額に応じて金銭以外の対価を得るタイプ）があるが、購入型については会員権型トークン（トークンを保有している人が特別な割引や優待が受けられる、トークンを所有している間は特別な優待が受けることができる）として活用することもできる。

「都会の人は老後が心配だからって、お金をためる。本当はお金じゃなくて、まわりの人々との共感や信頼をためるべきである」との指摘があるが、ブロックチェーン技術を活用すればエージェンシー問題（情報の非対称性に起因する性悪説）を払拭し、価値観を共にする人々が集まってつくられるオープンで関係性を重視した共同体を構築できるのではないだろうか。

（注187）松田元「いい人がお金に困らない仮想通貨」KKロングセラーズ、2018年、18頁

（注188）松田元前掲書、73頁

（注189）松田元前掲書、92頁

（注190）川崎貴聖「善意立国論」創藝社、2018年、97頁

### 39. ふれあい通貨2.0

ボランテニア経済を活性化する貨幣を自分たちの目的に応じて設計するという発想が大事である。今後は「どのように経済圏を作って回していくか」というノウハウこそが重要な時代になるだろう。

多死社会に突入しようとしている日本で「神と人」の関係を介して「人と人」の関係をとり結ぶ役割を果たす「聖なるもの」は、「望ましい死」を遂げる幸齢者である。供犠に当たる儀式が看取りの場だとすればそれをサポートする人たちがかつての祭司者の役割を担うことになる。

リエター氏が注目したのはさわやか財団が実施している「ふれあい切符」である。ふれあい切符は介護・家事援助・精神的援助を行った場合、その行った時間又はこれに相当する点数を特定の団体に登録することによって、預託者本人、その両親その他一定の者が介護等を必要とするとき、預託した時間又は点数を用いて、介護等を受けることができる制度である（注191）。

1970年代から90年代にかけて急激な高齢化や核家族化のため家族だけで介護を担うことが難しくなり、公的な福祉サービスへのニーズが高まった。しかし行政はこれに則対応することができなかったことから、地域で高齢者を支えていこうという市民の間で高齢者を在宅で支援する団体が増えていった。これらの団体は継続的に生活支援や介護などのサービスを行うため、無償で行うのは難しい。サービスを受ける高齢者も無償では負い目が

生ずる。このため対等にサービスを受けることを目的に謝礼金（一時間数百円から1000円程度）を支払う仕組み、いわゆる有償ボランティアが全国各地に広がっていった。しかし有償ボランティア団体の担い手の中には謝礼をもらうのが目的でなく、「困っている人の助けになりたい」という気持ちを持った人も多く、そういった人たちは謝礼を受け取らず、活動した時間を預託し、いずれ必要なときにサービスを受けるという時間預託制度を取り入れる団体が次第に増えていった。誰もが持っている能力を活かしながら地域のコミュニティをもう一度つくりあげようという目的で日本以外にも米国や英国でも広がっている。

「ふれあい切符」の原型は日本で生まれたのは1973年に大阪の篤志家である水島照子氏が始めた「ボランティア労力銀行（現・NPO法人ボランティア労力ネットワーク）」である。出産育児、病気や事故などの非常時にお互いに助け合おうというのが始まりである。1時間を1点とした「愛の通貨」で労力を交換、血縁に関係なくお互いに助け合い、信頼関係をつくっていく仕組みである。その後1980年代に労力銀行の影響を受けて、時間預託制度が始まる。東京都では「暮らしのお手伝い協会」が、香川県では「日本ケアシステム協会」が設立され、設立まもないさわやか福祉財団が1992年に「ふれあい切符研究会」を開始し、普及啓発活動を行う。各地でふれあいボランティア団体（高齢者などの家事援助、送迎、給食などの生活支援や介護などを行うボランティアグループ）を立ち上げることを目的に研修会を開催し、マニュアルの作成などにも取り組んだ。ふれあい切符の仕組みはサービスとサービスの時間を単位として交換するものであり、2つの特徴がある。1つは有償ボランティアと一体化しているため国の通貨と互換性を持っていること。もう一つはサービスとサービスの交換がサービス提供者が介護などを必要とする状況になるという相当遠い将来の時点で行われるということ。この特徴から時間預託をタテ型時間通貨と呼んでいる。

ふれあい切符研究会を開催した結果、約140の団体が時間預託制度を取り入れたが、2000年に介護保険制度ができたことから、人々の将来への不安がかなり解消されたことから時間預託の持つインセンティブが失われ、ふれあい切符採用団体の伸びは横ばいになった。ふれあいボランティア団体の活動も生活支援や介護以外のサービス、つまり、精神的な満足（話し相手になる等）を主たる目的とする活動を行うようになっていった。

ブロックチェーン技術を活用して全国各地の「幸齢者」をアンカーとする貨幣を発行すれば、この貨幣の保有者は「結縁」のネットワークに参画することにより、セイフティネットを確保することができるのではないだろうか。

（注191）西部忠「地域通貨」ミネルヴァ書房、2014年、202～206頁

#### 40. 熊野飛鳥むすびの里

2018年11月4日、国際共生創成協会「熊野飛鳥むすびの里」（以下「むすびの里」）の開所式が行われたが、代表である荒谷卓氏は元陸上自衛官1等陸佐（陸上自衛隊特殊作戦群初代郡長）で武道家（自衛隊退官後明治神宮至誠館館長に就任）である。むすびの里の「むすび」とは日本の神道の中心的な考え方である「産霊」のことを指すが、「すべての人は死ぬば神の国に行き、残った者たちの幸福のために尽くしてくれる」という教えである。

むすびの里の活動の目的は、①共に生きる（美しい自然と長い歴史のある熊野の地で、土

地の人々と自然と、そして神々と一緒に生きる)②仲間を増やす(国内外の多くの人々と「むすび」の縁を作るため、共助共生のルールの下で皆さんの訪問滞在(仲間入り)を広く受け入れる。同じような趣旨で活動しているグループとの縁も築く)などである。

施設としては①保食の館(100名が同時に食事が摂れる厨房付き食堂)②道場(鹿島の太刀、合気道等の講習を実施)③キャンプ・屋外フィールド④農園などがある。

「激変する世界のその先に素晴らしい人間と自然の共同体をつくりたい」と考える荒谷氏は、「熊野の神々の力としか言いようがない土地(三重県熊野市)」の中で仲間とともに生きる実践経験の中から、個々人の奥底に眠っているタフな人間力を目覚めさせる共同体ネットワークを築く活動にとりかかった。

荒谷氏は「仲間の種類を①家族型(定住して一緒に生きていく仲間)②親族型(たまにやってくる一緒に生活する仲間)③同胞型(それぞれの場所から共助し合える仲間)に分けて活動を広げていきたい。自然の中で仲間とともに生きる実践経験の中から、個々人の奥底に眠っているタフな人間力を目覚めさせる共同体ネットワークを構築していきたい」としているが、都会の日常生活では得がたい「仲間との一体感」を実感できる人間研修の場になってほしいものである。

若者の関心はモノからコトへ、さらには人の生き方や物語へと変わりつつあると言われているが、「陸上自衛隊に特殊作戦部隊をつくりたい」という一心から、40歳を過ぎて米陸軍特殊部隊群(グリーンベレー)に留学し「生死をさまよう体験」をした荒谷氏は言行一致、本物(カリスマ)である。

荒谷氏が始めた活動を鑑みるに筆者はかつての山伏を彷彿してしまうのを禁じ得ない。

明治初期に日本全体で15万人いたとされる山伏、日本人の男性の120人に1人が山伏だった計算になる。

山伏は教師、技術者、医師、仲裁人、芸術家、祭りの主催者であり、聖と俗をつなぐ役目だった。山と里をつないでいた山伏は1872年の修験禁止令で強制的に還俗させられて以来、衰退の一途を辿ってきたが、最近山伏修行が若者の間で人気となっている。

例えば出羽三山の山伏修行は、二泊三日で険しい山道を歩いたり、冷たい滝に打たれたり、法螺貝を吹いたりして、心と身体を鍛える(リセットする)のである。

「普段の忙しい生活のリズムを一旦忘れ自然を全身で感じることで鈍っていた感覚がよみがえってくる」で山伏修行の体験に特に若者達が多く参加しているが半数は女性である。

「山伏は日本の父だった」と主張する(注192)が、荒谷氏のむすびの里での肩書きは「おやじ」である。

荒谷氏は「志を共にするコミュニティとの連携を図りたい」としているが、その活動を少しでも多くの若者に知ってもらうと同時に、活動資金を捻出するために新たな貨幣を利用するのが良いのではないだろうか。

前述の由利公正は坂本龍馬から財政手腕を評価され、明治政府に参与として招かれ経済財政を担当したが、財政的に逼迫する新政府の国家予算を調達するため、由利公正は太政官札(政府が発行した日本で最初の全国紙幣)300万両の発行を提言した。太政官札による資金調達を成功させるためには民衆からの信用を確立することが不可欠であると考えた由利は「新政府の大義を明らかにし方針を示すべき」と思い至り、「五箇条の御誓文」の草案となる「議事之体大意」を起草する。

「国民が政府を信用していさえすれば、政府の発行する札が、たとえ、紙であろうと木であろうと、それは有価物として十分に尊重される」と確信していた由利が現在に生まれ変わったら、ブロックチェーン技術を活用して王道経営（仁と徳によって、民を愛し、世界に誇るべき政治や行政を行うこと）」の実現に向けて邁進したことだろう。

荒谷氏も自らの目的（幾世代もの人々の経験と知恵によって伝承され形成されてきた共助共生共栄の文化の作興）を達成するためにブロックチェーン技術を活用して独自の通貨を発行し（円との交換を想定しない）、理想とする経済圏を構築すべきではないだろうか。（注192）エバレット・ケネディ・ブラウン前掲書、152頁

#### 41. 大阪万博 いのち輝く未来社会

2018年11月24日、2025年の国際博覧会（万博）の開催が大阪市に決まった。

大阪湾の人口島・夢洲で広さ約155ヘクタールの敷地に会場を整備、人口知能や仮想現実などの先端技術を駆使する「未来社会の実験場」とし、来場者1人1人が望む生き方や可能性を追求できる展示やイベントを検討する。

メインテーマは「いのち輝く未来社会」である。AIで最適な介護計画を示したり、IPS細胞などの先端医療を紹介するとしているが、皮肉なことに2025年は多死社会到来の年でもある。

これまで描かれてきた未来社会に欠けているのは、人間が根底的に変容するという可能性である。人の生き方はその時々のお社会のあり方を前提としている。そこで人はどのように価値を置き、どのような意味での幸福や豊かさを求めるのか。

高度な社会性を獲得したヒトという動物種は、現在も絶え間なく変化している。現代社会における「恐怖」は、自然の驚異や捕食者に殺傷されることなどではなく、この社会の中で自分の地位を獲得できないこと、存在を無視されることなどに変化している。そして集団の中で自分の存在を認められたいという承認欲求が報酬系を駆動する大きな要因になっている（注193）。

日本人は生者と死者との交流を大事にしてきた民族だと言われている。死者がこの世に戻ってきて生者とつかの間の時間を過ごすお盆の習慣がある。文化的には日本では「人は死なない」のである。西洋人の死生観が「絆」だとすれば、日本人の死生観は「続く絆」である。自分という存在が「いのちといのちをつないでいる存在」だと受け止めれば、他者への優しさにもつながる。

死者に対する最大の供養というのは「その人が生きていたらするであろうふるまいを繰り返すこと」である。自分が死んだ後も自分が今しているような日々の営みを誰かが継いでくれると思えたら、最大の慰めになるからである。

多死社会における承認要求の重点は「生きがい」から「死にがい」に移り、生活の質（QOL）から死の質（QOD）へと価値の軸がシフトしていき、（友情、信頼、平穏など）の価値の重要性が高まっていくだろう。

世界的に「健康都市」運動が盛んになってきているが、多くの人々が体験する自らの死や大切な人との死別といった困難に直面しても社会的に孤立することがないように環境を整えていくという視点が入っていない。

死別体験者が必要な支援を十分に得られず、日常生活を送る地域社会の中で孤立してし

まうケースが多いことから、「共感都市」という考え方が生まれてきている。

同じコミュニティに住む人々の苦境や悲しみに共感することはコミュニティの成員全員が健やかに生きるために欠かせない倫理であると捉え、コミュニティの目的を大切な人と死別するといった人生の大きな困難に直面しても、安心して愛着をもって暮らし続けられるような地域社会を構築するというコンセプトである。

コミュニティとは一定の地理的範囲内で生活を営む人々の集まりであり、①同じ空間にいるという地域性②同じ目的や利害があるという共同性③ほかと我々は違うという地域社会感情などを要件とする場合が多いが、現在の日本では伝統的な村落共同体のように地域・目的・感情の共有を成員に強いる集合体というニュアンスは薄れてきている。むしろ個を保ちつつ自由意思に基づいて人々がつながる協同性(アソシエーション)をベースに社会的孤立を解消したいといった問題状況の共有を図る親密な集合体という意味合いが強まっている。

滋賀県近江八幡市が「死に甲斐のあるまちづくり」をモットーに掲げているように、日本でも欧米のように自治体が市民の「死」に関する諸々を支える時代になっているのではないだろうか。

経済とは、頭の中にある理論の実行ではなく、国民1人1人の足元の生活の観察の中から出てきたものだけが、本物になりうる。多死社会における人々の生活の変化がそれに適した政策を立案すべきである。

「善と悪の経済学」の著者であるトーマス・セドラチェック氏が「資本主義の推進力がわれわれの倫理的感情とぴったりと合えば、資本主義は完璧になる」と主張するように、ソサエティ5.0は「陽の経済」と「陰の経済」が車の両輪としてバランス良く回っていく社会にすべきではないだろうか。

最後に筆者の政策的提言を述べると以下の通りである。

- ①「看取り」に関する公的な資格を策定した上で、地域包括ケアシステムに「看取り」機能を付与する。
- ②「看取り」を始めとする対人ケアに特化できるよう、介護分野の労働環境を抜本的に改善する。
- ③まちづくりに「死にがい」と「グリーンケア」の視点を導入し、ソサエティ5.0の取り組みを「共感社会」の実現につなげる。
- ④「看取りの互助社会」の形成に資する「陰の通貨」を構築・普及(ふれあい通貨2.0や看取り士育成のための寄付等)に努める民間組織を支援することを通じて日本版「国民の家」構想を実現する。

(注193) 櫻井武「『こころ』はいかにして生まれるのか」講談社、2018年、214頁

(注194) 石丸昌彦・山崎浩司前掲書、262～263頁

おわりに

人口学の分野でホメオスタス理論がある。

ホメオスタシスとは、生体が外的な環境変化に対して生存を確保するために生体内の環境を一定の状態に維持することを示す生理学や生物学で用いられる用語であるが、近年広

く社会分析などでも転用され、人口学においても「人口増加を一定の水準に収束させるメカニズム」という捉え方がなされている。

ホメオスタシスの考え方にしたがえば、出生行動は個々人の行動の集合というよりは、ヒトという種全体の自己維持かつ生き残りに起因することになり、その実例として、長い人類史において人口増加が低成長であったことが、人口規模と資源との間に均衡をもたらしていたことが挙げられる。

人口学では人口転換理論が有力な仮説である。人口動態の変化が経済社会の発展に伴い、多産多死から多産少死を経て、やがて少産少死に至るというものである。

「乳幼児の死亡率低下、すなわち生存率の上昇が少子化を招き、死の意識を弱めることになった（死の隠蔽化が進んだ）」と指摘する増田氏は「近年の死亡数の増加は再び死に対する意識が高まり、人口減少の危機感の高まりを通じて人々の意識を変化させることにより、死亡数の増加が出生数を促進させるのではないかと予測する。

死に対する恐れは40代、50代の死に対する恐れは強く、多死社会が進めば、40～50代の死に対する意識はますます高まると考えられる。

戦後日本は死の隠蔽が進んだ時代だったが、死の瞬間が医療に委ねられるようになると家族もその瞬間にかかわる度合いが少なくなり、前進することが良しとされていた高度成長の社会にあっては、死は隠蔽されるべき対象だった、多死社会の到来により社会が死を受け入れる素地ができつつあり、死はより身近となり、高齢世代以外の世代の死生観もそれにより変容する可能性がある。

英国では20世紀初頭に出生率が大きく低下した時期があり、政府や研究機関は17の人口予測を策定したが、実際の人口は予測をはるかに上回って増加した。米国の出生率も1920年代に低下し始めて1930年代まで下がり続けた、この事態を受けて1935年に発表された人口予測では1965年には米国の人口は3分の2まで減少するだろうとされたが、第2次世界大戦が始まると急に結婚率が高まり、それにつれて出生率が大幅に上昇した結果、1965年には人口が減少するどころか、逆にベビーブームが到来した（注195）。

英米の例は死亡数の増加が出世数の増加をもたらしたと考えられるが、ホメオスタシスに影響を与える条件として増田氏は「世紀末の閉塞感から抜け出し、社会に清新の気が張ること」を挙げている。

少子化は経済成長の結果であり、日本の家族形態は変化の途上にあり、安定的な段階に至ってはいない。

「日本これまで数回、人口減少の時代を経験した。それは気候変動や戦争、災害といった不幸に伴う出来事ではなく、『文明の成熟化』に付随する必然的な歴史現象だった。現在の少子化は人々は半ば無意識のうちに先の見えない将来へ子孫を送り込むことに不安を感じた結果である」（注196）

このように指摘する「2100年、人口3分の1の日本」の著者である鬼頭宏氏は「今までのやり方では社会が維持できないとわかって初めて、人は必死に工夫し、新しい文明システムへと転換していけば人口増加に転じる」と予測する。

人間は不安なときに意思決定が出来ない。迷って選択できないからよけい不安になる、選択ができないということは行動が起こせない。だから内向きになる。だが現状がこれ以上ど

うにもならないほど悪い状況になった場合、人間は喜んでリスクを取る。ストーリー（エピソード）の方が感情に訴えることができるからエビデンスよりも影響力を持つ。

「菊と刀」の著者であるルーズ・ベネディクトは「日本人が持っている実力を十分に発揮することができるのは、どんなに困難な状況でも『これは自分たちにとってあらかじめわかっていた、あるいは計画されていたことである』と考えることができる場合である」（注197）と指摘しているように、日本人は日々身近に生じる様々な出来事、すなわち、生活のコンテキストを自分の生き方の重要な要素として取り入れており、今後の人生について具体的なこまごましたことまで事前に定まっていないと持ち前の能力を発揮できないようだ。

未来というものは予測するよりも、むしろそれをビジョンとして思い描くものである。

多死社会の価値変容に応じた新たな文明システムへの転換がなされれば、日本に再び多産多死に戻ると筆者は期待している。

（注195）山口周「武器になる哲学」KADOKAWA、2018年、348～349頁

（注196）鬼頭宏「2100年、人口3分の1の日本」メディア・ファクトリー、2011年、31頁

（注197）鬼頭宏前掲書、47頁

（注198）森貞彦「『菊と刀』の読み方」東京図書出版、2015年、30頁