

## 老年期にある浄土真宗僧侶のライフストーリーにみる死の意味づけ

川島大輔 国立精神・神経センター精神保健研究所

Daisuke Kawashima National Institute of Mental Health, National Center of Neurology and Psychiatry

### 要約

従来の質問紙による研究において高齢者の死の意味づけと宗教性の間には単純な相関が示されてきたが、その質的な側面、すなわち意味の豊かさや宗教との複雑な関係性は十分に把握されてきたとは言い難い。本研究は老年期にある浄土真宗僧侶が、宗教教義の提供する聖なる物語をどのように引用することで死の意味づけを構築しているのかを、ライフストーリーのテーマと意味の源泉から明らかにしようとするものである。10名の老年期にある浄土真宗僧侶を対象として、インタビューガイドを用いた半構造化インタビューを実施した。結果、ライフストーリーのテーマから「教義ストーリー」、「私ストーリー」、そして「双義ストーリー」の3つの類型が見出された。また意味の源泉として浄土真宗との教育的関わり、家族との死別体験、門徒や友人との関わり、重篤な病や事故の経験、そして自己の死の意味づけの5つが同定され、それらと類型との関係性が明らかとなった。さらに本研究で得られた結果を、物語構造や生成継承性との関連において検討した。

### キーワード

死の意味づけ、ライフストーリー、老年期にある浄土真宗僧侶、テーマ、意味の源泉

### Title

**The Meanings of Death in the Life Stories of Elderly Jodo Shinshu Monks**

### Abstract

Although empirical studies using questionnaire-based methods have shown simple correlations between the meanings of death and the religiosity of elderly people, the qualitative aspects of these relationships, which include the ideas of fruitfulness and multiplicity with respect to these meanings, have not been sufficiently considered. This study sheds light on the ways of constructing such meanings by quoting the sacred narratives of Shin Buddhism and by analyzing themes and sources of meaning as narrated in the life stories of elderly Jodo Shinshu monks. Semi-structured interviews were conducted with 10 elderly Jodo Shinshu monks. It was found that themes were represented by three types of life story: the Doctrinal, I, and Dual stories. Moreover, five sources of meaning were found: educational relationships with religion throughout their lives, religious relationships with laymen and friends, experience of the death of persons close to them, experience of life-threatening illness and accidents, and the meaning of their own death. The results obtained from the interviews are discussed in the context of narrative structure and generativity.

### Key words

meanings of death, life story, elderly Jodo Shinshu monks, theme, sources of meaning

## 問題と目的

わが国は超高齢化社会の到来を間近に控え、高齢者を取り巻く数多くの社会的問題に対し取り組むことを余儀なくされている。とくにターミナルケアや尊厳死など、高齢者の死を巡る問題についての議論はますます活発化してきている。このような状況にあって、とくに実践に先立ち必要不可欠である基礎的知見、つまり高齢者自身が自らの死をどのように意味づけているのかについての実証的知見を明らかにすることができる心理学に対して、医療従事者や宗教家から寄せられる期待は少なくない。しかしそのような要請にもかかわらず、十分な実証研究の積み重ねがなされてきたとは言いがたく、確かな情報が驚くほど欠落している (e.g. 河合・下仲・中里, 1996; 黒田・青木・井上・久泉・山田・秋山, 1994; レビューとして川島, 2005)。

### 1 老年期における死の問題と宗教

老年期を生きる個人は、死のすぐ傍で、死の呼ぶ声がすぐ聞こえるところで生きている。そしてこの人生における発達の最終段階を生きる個人は、エリクソン (Erikson, 1977/1950) が述べるように、統合対絶望という危機の解決を通じて、死に折り合いをつけなければならぬ。

また、人間は自らの存在の統合的な部分として意味を創造することに従事するという実存的観点に基づけば、死の予期は十全たる存在の発達と真の存在のための状況を生み出すものである一方で、死への恐怖とはすなわち生と死に対する個人的意味発見の失敗から生じるといえる (e.g. Frankl, 1957/1946; Wong, Reker, & Gesser, 1994)。これは、人生の最終的結合において、死はその恐怖を失うが、一方で積み重ねられた自我の統合が欠如し、あるいは失われると、死の恐怖が頭をもたげるというエリクソンの見解と一致するものである (Erikson, 1977/1950)。

さらに人間は意味を創造することに従事する一方で、その文脈において生物学的、社会的構造、あるいは文

化的な影響を免れることはできない (Kenyon, 2000)。つまり意味を共同構築する社会文化的文脈が存在するのである。そして今日までその機能を果たしてきたのは他ならぬ宗教である。より詳細に述べれば、岸本 (1973) が述べるように、死の不可避性から逃れるため人類の歴史を通じてもっとも広く行われた工夫は、人間の死後に理想世界を描き出すことであり、またその根源的問題に対する解決策として死後の理想世界についての物語の提供を行ってきたのが宗教なのである。とくに仏教はわが国の死生観に多大な影響を及ぼしており、幼少より生活のあらゆる場面において、素朴で豊かな信仰の中に育ってきた現在の高齢者が死の意味づけを構築する際に受ける影響は少なくない。

それでは老年期の死の意味づけと宗教との関係性はこれまで如何に扱われてきたのであろうか。

### 2 先行研究における知見と問題点

欧米においては、高齢者の死の意味づけや死への恐怖とキリスト教との関係性について多くの研究知見が集積されてきており、概ね宗教に対する親和性あるいは傾倒が、死後世界への信念や低い死への恐怖、そして死の積極的な受容と相関することが報告されている (e.g. Ardel, 2003; Cicirelli, 2002; Falkenhain & Handal, 2003; Thorson & Powell, 1990, 1994, 2000; レビューとして川島, 2005)。

わが国ではたとえば金児 (1997) が、宗派に関係なく信徒は非信徒よりも来世信仰が強いと述べている。また高齢者に焦点化された研究ではないものの、隈部 (2003) は、熱心に信仰している個人や僧侶は有意に死への恐怖が低いことを報告している。一方で、信仰と幸福な死後の世界を信じる態度と間には相関があるものの、信仰への期待は非常に弱く、天国や死後の世界といった宗教的信念は強い支えとはなっていないとの報告も見られ (e.g. 伊藤・永崎・一柳, 1991; 伊藤・松岡, 1993; 河合・下仲・中里, 1996)、研究量の乏しさにもかかわらず一致した見解が得られていない。さらに欧米諸国におけるキリスト教との関係性についての膨大な研究量と比して、わが国の死生観に顕著な影響を及ぼしている仏教との関係性についての検討は、金児 (1995, 1997) らごく少数を除き非常に乏

しい (川島, 2005)。

さらにより重篤な問題として、質問紙偏重の現状においては死の意味づけの豊かさを十分に掬い得ていないという方法論的問題が存在する (e.g. Kastenbaum, 2004 ; 川島, 2005 ; Neimeyer, 1997-98)。それは死への態度や死生観の研究の多くが多様な死の意味づけのヴァリエーションを報告する一方で、意味づける行為の当事者、すなわち高齢者自身にとってそれらがどのような意味を持つのかについては明らかにしてこなかったという問題である。実際、死の意味づけは死への恐怖の不在を意味するとは限らず、両者はより不安定な形態で共存しているとも考えられる (Feifel, 1990)。それにもかかわらずこれまでの研究の多くは肯定的な死の意味づけが死への恐怖を緩和するという単純な因果図式を当てはめることで、意味づけの豊かさを掬い得ていなかった。

また多くの研究が高齢者の宗教に対する関わりを信仰の有無や参拝回数といった指標を用いて捉えているため、宗教との主体的な関わり、つまり如何なる宗教とどのように関わっているのか、そしてその宗教教義が提供する死についての聖なる物語をどのように引用しながら、死の意味づけを構築しているのかは明らかとなっていない。換言すれば、死の意味づけの構築に必要な不可欠であるはずの宗教という社会文化的文脈をこれまでの研究では十分に考慮してこなかったのである (川島, 2005)。

### 3 物語 (ナラティブ) という視点の導入

#### (1) ナラティブ アプローチの有効性

本研究では高齢者の物語 (ナラティブ) に迫ることで、既述の諸問題の解決を図る。

物語は、経験を組織化し意味づける「意味の行為」 (Bruner, 1999/1990)、あるいは2つ以上の出来事をむすびつけて筋立てる行為 (やまだ, 2000a) と定義される。ここからもわかるように、意味はどの物語にとっても不可欠で、どの物語の把握にも関係してくる条件である (Bruner, 1999/1990)。また物語が求められ語り直されるのは、自己と他者の亀裂や出来事間の裂け目を結び合わせようとするとき (やまだ, 2000b)、あるいはそれまで暗黙裡に想定されていた世界が不測

の事態によって大きく覆され、意味が再構成されるとき (Neimeyer, 2000) である。そしてそれが最も顕著にあらわれるのは、近しいものや自己の「死」に直面したときに他ならない。

それではナラティブ・アプローチ<sup>1)</sup>によって既述の問題点をいかに解決することができるのか。

まず物語は唯一の真理に支配されるのではなく、多数の筋立てや複数の物語を許容するものである (やまだ, 2000a)。またブルナー (Bruner, 1998/1986) は人間の認識形態を論理実証モードと物語モードに区別しているが、物語モードでは出来事をどのように認識し、どのように感じ意味づけるかが問題となる。そのため、矛盾する解釈、たとえば「悲しみ」と「裏切り」の共存がありえる。これより物語によるアプローチは、死の意味づけの多様性およびアンビバレンスを掬うことを可能とする。

また個人の物語は文化の物語と深く関連している。つまり意味そのものは我々自身が埋め込まれた社会あるいは文化によって構築されるものであり (Kenyon, 2000 ; やまだ, 2000a)、さらに物語とは「文化の物語を原典にして、それを引用しながら、私ヴァージョンに語りなおす作業」 (やまだ, 2006, p.46) である。ゆえに聖なる物語をどのように引用しながら死の意味づけを構築しているのかを明らかにする最良の方法は物語への接近において他にない。

#### (2) ライフストーリーのテーマと意味の源泉

老年期における死の意味づけを明らかにするためには、当然人生における様々な出来事や関わりのものであり、どのように聖なる物語を引用し、死の意味づけを構築しているのか、その発達プロセスに着目しなければならない。

ただしライフストーリー<sup>2)</sup>は無秩序にただ散漫と繰り返されるのではない。つまり人は自分のストーリーを語ることで、喪失やトラウマによって破壊されてしまった人生のプロットを再構成し、混沌とした一連の出来事を秩序づけているのである (Neimeyer, 2006/2002)。したがって個々の出来事や関わりに対する意味づけとともに、ストーリーとストーリーを結びつけ、出来事の数々を束ねることでライフストーリーを秩序づけている要素、すなわちテーマを明らかにす

ることが必要である。

またテーマはどのような意味の源泉を重視するのかわによって大きく異なる。意味の源泉とは、ライフストーリーを生成する上で有意義な文脈を提供する重要な要素であり (Kaufman, 1988/1986), 社会文化的文脈や発達の段階によって大きく異なるといわれている (e.g. Kaufman, 1988/1986; O'Connor & Chamberlain, 1996; Reker & Wong, 1988)。とくに老年期の死を意味づける際の源泉としては先行研究において関連が指摘されている出来事や関わり, つまり近親者の死や重篤な病の経験, あるいは特定の他者との宗教的な関わりなどが想定され, それらの何を重視してテーマへの文脈を提供しているのかを同定しなければならない。

#### 4 対象の選択

質的研究においては, 研究の問いを明らかにする特徴的で典型的なサンプリングを実施することが必要である (能智, 2004)。したがって対象者は, 宗教が提供する死についての聖なる物語をどのように引用することで死の意味づけを構築するのかを語り得る存在でなくてはならない。そこで本研究では, 以下の理由から老年期にある浄土真宗僧侶を対象とする。

まず浄土真宗に焦点化する理由としては, 西方極楽浄土の思想を通じ日本人の心性に深く影響していること, そして往生浄土<sup>3)</sup>や俱会一処<sup>4)</sup>といった死についての聖なる物語が豊かに見られることが挙げられる。さらに煩惱から離れることのできない存在として人間を位置づけていることから, 単純な教義についての解釈を超えて, 教義とは相反する感情や聖なる物語を素直に受け入れることができない葛藤といった多様な語りにも迫ることができるとの判断も焦点化の理由である。

また僧侶への焦点化は, 浄土真宗における聖なる物語と死の意味づけの関係を明示的に語り得るとの想定からである。つまり老年期にある僧侶は特定の宗教教義に対する公的な教育を受けることでその宗教性を発達させ, その宗教との自覚的関わりの中で死の意味を獲得していく存在であり, さらに他者に対し繰り返し「語り直す」(restoring; Kenyon & Randall, 1997) ことにより明示的に意味の再構築を行ってきていると考えられる。それゆえ, 老年期にある僧侶は一般的

高齢者と比較して, かけがえの無い自分が死んでしまうという生々しさを伴った死を, 宗教との豊かな関係性の中で明示的に語り得る, 最適な対象であるといえる。

さらに僧侶のライフストーリーを通じて典型的に見られる「意味再構成」(meaning reconstruction; Neimeyer, 2000, 2006/2002) の有様を明らかにすることで, 宗教的ケアの現場, とくにビハーラ<sup>5)</sup>運動など死に密接に関連した現場に関わるものに実践的示唆を提供しうることも重要な理由の一つである。

#### 5 目的

本研究の目的は, 老年期にある浄土真宗僧侶のライフストーリーのテーマと意味の源泉に着目することで, 浄土真宗教義において説かれる死についての聖なる物語をどのように引用することで死の意味づけを構築しているのかについて, そして死の意味づけの生涯にわたる発達プロセスについて明らかにすることである。

### 方法

#### 1 調査方法

現場への参入に先立ち, 仏教, 特に浄土真宗に関する文献の収集を行った。ただしデータや資料を集める作業とそれらを分析する作業は同時並行的に行われた。つまり問い, データ収集, そしてデータ分析の方法が互いに依存しあっていた (Willig, 2003/2001)。一定の文献収集を終えた段階で現場への参入を開始した。具体的にはまず本願寺国際部および伝道部の協力を得て調査協力者を募った。またインタビューを終えた対象者に紹介を依頼した。

インタビューの実施に際しては, あらかじめ作成されたインタビュー・ガイド (表1参照) を用いた半構造化インタビューを採用した。ただし個人が語る流れに沿って聞き手は適宜質問を投げかけることを心がけ, インタビュー場面での語りには自由度を持たせた。インタビュー内容は1件 (Eさん) を除き, 全てMDレコ

表1 老年期における浄土真宗僧侶の死の意味づけを探るインタビュー・ガイド

質問のカテゴリ	質問の観点
(1) 宗教との関わり	<ul style="list-style-type: none"> <li>これまでの人生における宗教との関わり</li> <li>僧侶となった経緯</li> </ul>
(2) 他者の死の意味づけ	<ul style="list-style-type: none"> <li>死別の悲嘆に暮れる遺族にいかに関わっているか</li> <li>死の恐怖や不安を語る門徒や友人へいかに関わっているか</li> </ul>
(3) 近い人の死の意味づけ	<ul style="list-style-type: none"> <li>身近な人との死別経験はあるか</li> <li>近いものとの死別に際しても教義で説かれる意味づけを採用するのか</li> </ul>
(4) 自己の死の意味づけ	
自己の死を強く意識した経験	<ul style="list-style-type: none"> <li>これまで自らの死を強く意識するような重篤な病や事故、戦争の経験はあるか。そのとき死をどのように見つめたのか</li> </ul>
死の恐怖	<ul style="list-style-type: none"> <li>死に対する恐怖はあるか</li> </ul>
最期のあり方	<ul style="list-style-type: none"> <li>自己が望む最期のあり方とはどのようなものか</li> <li>最期のときには誰に傍にいてもらいたいのか</li> <li>終末に向けて具体的な準備などを行っているか</li> </ul>
死に逝く過程への不安	<ul style="list-style-type: none"> <li>自己が望むあり方が叶えられるかどうかに対する不安はあるか</li> </ul>
自己の死が他者にとってもつ意味	<ul style="list-style-type: none"> <li>自己の死が残されたものにとってどのような影響をもつと思うか</li> </ul>
死後の世界	<ul style="list-style-type: none"> <li>死後の世界についてはどう思っているか</li> </ul>
(5) 人生のパースペクティブ	<ul style="list-style-type: none"> <li>これまでの人生をどのように意味づけているか</li> <li>今後の人生の意味づけ</li> </ul>

ーダーを用いて録音された。またインタビューの録音内容に、よりリアリティーを加えるため、全てのインタビューにおいて対象者の表情や動作、周囲の環境などについて可能な限り書きとめ、ノートを作成した。

## 2 対象者の属性

本研究の対象者は近畿圏内在住の老年期にある浄土真宗僧侶である（表2参照）。対象者は合計10名であり、うち男性が9名を占める。女性の対象者は住職ではなく坊守として寺を守る立場にあるが法事をはじめとする様々な行事を通じ日常的に門徒に関わっており、他の男性僧侶と比較して問いを明らかにすることへの不都合はないことから、調査対象者として妥当であると判断した。

対象者の平均年齢は78.4歳（range, 72-85）であった。また全ての対象者は僧籍を有しており、現在も住職として活動している方は4名である。その他は既に引退しているが、引退している方も時折法事などに出席す

るなどして門信徒との関係性は維持されている。居住区域に関しては兵庫県1名、大阪府5名、京都府3名、福井県1名である。インタビュー時間および回数はそれぞれ平均3.6時間、1.4回である。なお本研究の問いを明らかにするために必要な情報が十分得られたと判断した時点でインタビューを終了しているため、インタビューの実施時間および回数は統制されていない。

## 3 分析方法

分析は、KJ法（川喜田、1967）を参照しつつ、やまだ（2003）に準じた一連の手順で行った。なお本研究では、全ての分析は理論的背景および本研究の問いに照らし合わせ、筆者一人で行った。それは従来の数量的研究において妥当性の指標として用いられるような、異なる研究者による解釈との一致度では本研究の質を十分に掬うことができないとの判断からである。しかし結果の妥当性を確保するために分析手順を明示化することは必要であると判断し、具体的手順を表3

表2 対象者の属性<sup>注1</sup>

	性別	年齢	立場	時間	回数
A	男	72	住職	1.5	1
B	男	76	前住職	2.5	1
C	男	82	前住職	3	1
D	男	78	前住職	4	2
E	男	79	住職	4.5	2
F	男	80	前住職	1.5	1
G	男	85	前住職	2	1
H	男	78	住職	2.5	1
I	女	80	坊守 <sup>注2</sup>	9.5	2
J	男	74	住職	5	2

注1：対象者の属性は調査実施時のもの。

注2：坊守とは寺を守る人という意味であり、住職の配偶者のことである。

表3 分析の手順

分析の大まかな段階	各分析段階の具体的内容
1次データの作成	・ 録音記録、フィールドノーツからのトランスクリプトの作成
2次データへの加工	・ リサーチクエッションに基づき、1次データから意味の語幹単位ごとに区切りをつける
カード化	・ 抽出された2次データおよび、インタビューの実施年月日、話し手番号およびインタビュー回数を盛り込んだカードの作成
対象者ごとの意味関連図の作成	・ KJ法に倣い、下位ラベル・中位ラベル・上位ラベルの同定、カードの関連に着目した空間配置、カードの展開、記号の記入という一連の手順で図解化
意味関連図の再構成	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 教義の多様な引用の仕方を捉えるため操作的に教義ストーリーと私ストーリーという軸および時間軸を設け、意味づけを布置する空間を構成する</li> <li>・ 個人ごとに意味関連図の上位ラベルを抽出し、出来事や事件の内容、年月とともに布置する</li> <li>・ テーマと意味の源泉を同定する</li> </ul>

に示した。

まずインタビューで録音された内容をテキスト、すなわち文字記録に変換することで1次データの作成を行った。1次データをどの程度精緻なものにするかは研究目的によって異なるが、本研究では語り口や抑揚などよりも意味内容に着目しているため、主として内容の把握が平易なものを目指した。

次に1次データから2次データへの加工を行った。この際、語りの文脈をより深く理解するために最低3度、通読するよう努めた。なお2次データへの加工は、1つの発話の読点ごとに区切り、通し番号をつけたもので

ある。ただし読点による区切りでは意味が読み取れない場合やいくつかの文が同じ意味を有している場合はそれらを1つのまとまりとした。

そして本研究の問いに関連すると思われる意味づけ、すなわち教義に説かれる聖なる物語と死の意味づけの関わりについて言及されている語りを抽出し、カードに変換する作業を行った。

さらに抽出されたカードは一枚の模造紙上に並べられ、意味のまとまりを成すもの同士で集めた。7割程度のまとまりが得られたところで個々の意味づけを反映したラベル、つまり加工された意味づけを作成した。

これらの手順を繰り返し、下位ラベル、中位ラベル、上位ラベルそれぞれの作成を行うことで意味のまとまりを得た。その上でラベルの位置を決め、中身を展開し、模造紙上に貼り付ける作業を行った。さらに線や矢印で意味づけ間の相関関係および因果関係を表すことで、対象者それぞれの意味連関図を作成した。

この段階にいたる過程、すなわちインタビューおよび個人々の意味連関図作成を通じて、全ての対象者は僧侶という第三者に対して教義を説く立場にあるが、死についての典型的な聖なる物語を全く引用しない意味づけも豊かに語られることが徐々に明らかとなってきた。

そこで他者との死別や重篤な病を経験した際、その死の意味づけの方略として浄土や仏の存在が語られ、安心や喜びという感情が生起するという、浄土真宗において最も典型的な聖なる物語を引用した語りを教義ストーリーとし、そしてそうした僧侶にとってドミナントな物語を引用することなく、卑近な自らの体験と結びついた叙事的物語によって死の意味を構築している語りを私<sup>6)</sup>ストーリーとして操作的に設定した。この2つのストーリーを軸として囲まれた空間に各対象者の語りやどのように配置されるのか、そしてそこに展開される意味づけが生涯にわたりどのような軌跡を辿るのかに着目し、意味連関図の再構成を行った<sup>7)</sup>。さらに空間上に配置された個々のストーリーのうち、ライフストーリーを通じて繰り返し現れる語りを中核的ストーリー、そしてそのストーリーによって構成される意味づけをテーマとした。

## 結果と考察

対象者ごとに作成した意味連関図に配置された個々のストーリーの傾向から、浄土真宗の死にまつわる聖なる物語の引用の仕方には大きく3つの類型があることが明らかとなった。すなわち「教義ストーリー」「私ストーリー」「双義ストーリー」である<sup>8)</sup>。

また死の意味づけに深く関連するものとして、浄土真宗との教育的関わり、門徒や友人への関わり、家族との死別体験、重篤な病や事故の経験、そして自己の

死の意味づけという5つの意味の源泉が見出された。

以下、ライフストーリーの類型化とテーマ、および意味の源泉について具体的に考察する。

### 1 ライフストーリーの類型化とテーマ

各ストーリーの典型例<sup>9)</sup>として3名の対象者の意味連関図を図1～3に示した。また類型化の基準を明確にするため、全ての対象者の意味連関図を簡略化し図4に示した。各図から明らかなように、多くの事例はその内部に揺らぎや矛盾を包含している一方で、「双義ストーリー」以外の類型においては、特定の中核的ストーリーによってライフストーリーに秩序と一貫性がもたらされている。なお「教義ストーリー」が7名、「私ストーリー」が2名、そして「双義ストーリー」が1名である。

各類型の特徴を典型例とあわせて見ると、I型の「教義ストーリー」は図1に見られるように往生浄土あるいは俱会一処といった浄土真宗における聖なる物語を一貫して引用することで、死の意味づけを構築している。II型の「私ストーリー」は図2に見られるように、教義に説かれる聖なる物語の引用は部分的なものにとどめ、ライフストーリーの中心では人間の死に逝く過程に対する叙事的な意味づけが配置されている。一方III型の「双義ストーリー」は、ほかの2つの類型とは異なり教義ストーリーと私ストーリーのいずれにおいても多数の中核的ストーリーが配置され、一貫した意味づけがみられない。またアンビバレントな感情や矛盾する意味づけが非常に豊かに語られている。

ここではとくに各類型の典型例の語りを詳細に取り上げ、解説することで、その特徴と差異を明らかにする。

#### (1) 「教義ストーリー」

「教義ストーリー」の代表的語りとして、Bさんの事例(図1)を詳しく取り上げる。Bさんは「借りている命をお返しする」をテーマとした死の意味づけを、明示的な発達プロセスとともに語っている。

つまり調査当時76歳になるBさんは、日々の勤行などを通じて聖なる物語と幼少から日常的に接して育つが、やがてそれまで暗黙裡に接してきた浄土真宗の

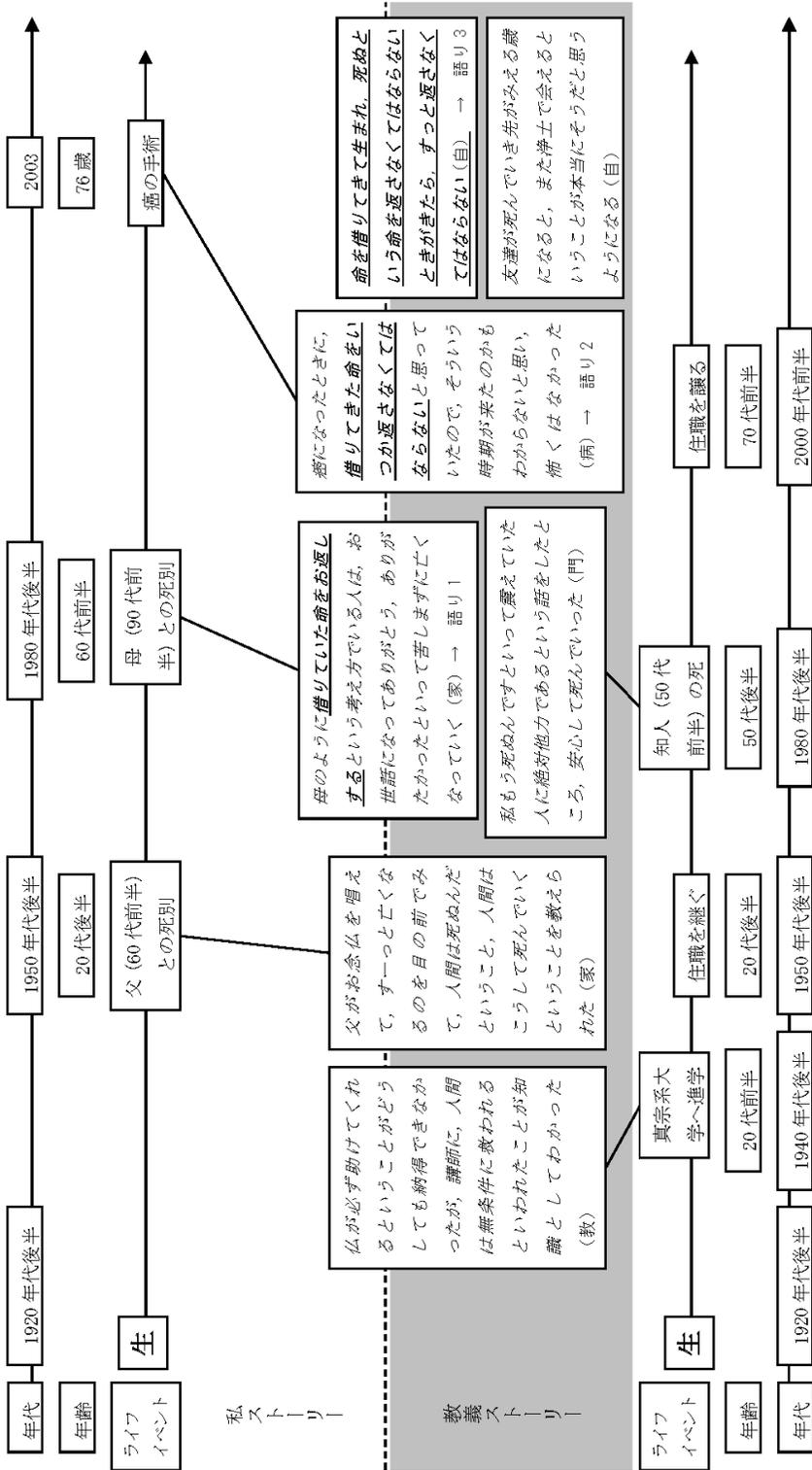


図1 意味連関(B) 「借りている命をお返しする」

注: 表中では、テーマを構成する意味づけを下線とボールド体で、ライフストーリーの類型を網目で表している。また(教)(家)(門)(病)(自)はそれぞれ「浄土真宗との教育的関わり」「家族との死別体験」「門徒や友人との関わり」「重篤な病や事故の経験」「自己の死の意味づけ」を表している。

教義に対する疑念が生じる。その疑念は大学での浄土真宗についての専門教育を通じて知識的に理解されるが、ここで B さんが構築していた死の意味づけ、つまり「仏はかならず助けに来てくれる」という意味づけはあくまで知的な理解の水準に留まっている。それが体験に根ざしたものとなるのは、父親との死別経験において、一つの人生の「終幕」の生きた事例 (Erikson, 1971, p.132/1964) を見ることを通じて、すなわち「人間は必ず死ぬ」が「仏に救われていく」ということを「教えられた」後のことである。

こうして構築された意味づけは他者との関わりにおいても現れるようになる。とくにここで B さんは「絶対他力」という言葉を用いて、人間の生死が絶対的に阿弥陀如来のはたらき (他力) によるものであると意味づけしており、それは死の恐怖に苦しむ友人に対し「人間は死ぬ」こと、そして「絶対他力である」ことを語ることで、その恐怖が和らいだという体験を通じてより確かなものに再構築されている<sup>10)</sup>。

その後 B さんはこれまでの人生において構築してきたストーリーを下敷きとして、往生浄土の聖なる物語を引用しながら、人間の生死を仏から命を借り、そして返すというストーリーを構築していく。とくに母親の死は、B さんの死の意味づけと深く関連しており、「借りている命をお返すする」という意味づけが、死に際しても苦しむことなく、ありがたいと感謝するための必要条件であるとする根拠として語られている。

### 語り 1 「教義ストーリー」での母の死

- B; その (亡くなる) 人がねー、あの一、命を借りてたのをお返ししますと、返すんだってそういうような考え方でおる人はね、苦しみませんわ。
- K; あ一。返すんだって考えて、思ってたっしやる方は苦しめない。
- B; 苦しまない、そんなに。うん。ああ一、色々お世話になってありがたういうてですね。私の母親でも、そういいましたよ。(中略) ほんまにあなたには世話になったって。ほんまにありがたかった言うてねー。

注: Kは調査者

さらに癌の手術の際には驚きも怖さも感じなかった

とする背景には、母親の死において見られた「借りている命をお返すする」という意味づけがあるとも語られている。

### 語り 2 「教義ストーリー」での癌の手術

- B; 私はやっぱり、そないに意識はしてなかったですけどねー。今度は無意識の中でねー
- K; 無意識の中。
- B; うん。無意識の中でね、もう私は、命はいつか返さなくちゃならんのだと。
- K; はあああ。
- B; うん。そやからそういう時期が来たんかも分からんという気があったんですよ。うん、そやから怖くなかった。まあ、そういうようなことでねー、私はまあ癌になりましたけどね、あー、これも一つの命をまた続けさせていただける、頂いてる、預からしてもらってありがたいことやな、と、まあ、私は思ってるんですよ、うん。

加えて「やっぱり人間は、ある程度は年ですなー。」と語っているように、老年期に至り、同世代の友人の死や体力的な衰えなどから死が最早そう遠いものではないと感じることで、それまでむしろ他者の死に対して構築してきた意味づけを自らの死を含んだものへと再構築している。

### 語り 3 「教義ストーリー」での自己の死

- B; 私の把握してるのはですね、結局生まれてくるということ、そして死んでいくということ、これは生死というて、ね、あってですね。これはね、命を借りてくるということ、生まれるちゅうことは。
- K; 命を借りてくる。
- B; うん。ご先祖様か、そのお母さんか、と言うて、その色々の言い方がありますがけれど、これはやはり大きな、大宇宙というかね、そういう中からですね、命を借りてくる。そしてその何が、借りて人生を送っていった、その最終的には、そら平均年齢がなんやかんやて言うたというけれども、返さなくちゃならない、借りたものは。と、そういうものが人間の生死というもの。死ぬちゅうことは命を返すっていうこと。(中略) でそういう、やっぱり借りる、どっか

らか命を借りるっていうようなそういうものが何かっていうことを考える。それが仏さんだと考えたら、我々はほんまに仏さんに(命を)お返しをするということ。

そしてこの往生浄土の聖なる物語を引用した意味づけによって、先に逝ったものとまた浄土で会えると確信しているのである。

要約すると B さんの死の意味づけの発達プロセスは、往生浄土という聖なる物語の引用の仕方、つまり教義の単なる解釈としての知的理解から、両親との死別や老いを経験することで自らの死の意味づけへと再構築していく過程である。また同時に、「仏はかならず助けに来てくれる」「絶対他力」「借りている命をお返しする」という、生涯を通じた浄土真宗との関わりあいにおいて構築、再構築される意味の変容過程である。

## (2) 「私ストーリー」

「私ストーリー」の代表的語りとして G さん(図 2)を取り上げる。G さんは「自然に眠るように死ぬ」というテーマを中核に、死についてのライフストーリーを展開している。つまり様々な出来事や体験に関連した意味づけにおいては、極楽浄土や倶会一処といった物語が引用されることなくその体験が描写されている。

たとえば両親と子どもの死についての語りでは、「教義ストーリー」のように往生浄土の物語を引用することで死別の悲しみを和らげるのではなく、自然に「眠るように死んだ」ことを強調することで死を納得しようとする姿が見られる。そしてこの語りが、自己の死においても同様の意味づけが構築されるための根拠として語られている。

### 語り 4 「私ストーリー」での両親の死

G; だんだん、もの食べるようになってほんとに眠るように死にました。お医者さんも病名付けようがなかったんか分かりませんね。  
 K; ああー。では割と苦しむことなくー  
 G; なく。はいはいはい。眠るように。私の母親も眠るように。そういうなに見てるから私自身も、あ、そういうふう人間終わるのかなーと

思ってますけども。

とくに子どもとの死別という想定世界に大きな亀裂を生じさせる出来事においても、G さんは、極楽浄土に往生したのだから悲しくはなくむしろ喜ばしいことなのだとする、浄土真宗における最も典型的な聖なる物語を引用することなく、両親の死と同じ自然で眠るような死であったことを確認しようとしている。

### 語り 5 「私ストーリー」での子どもの死

G; 僕もびっくりしまして、なんか、そのときは、なんていうかな、私自身が惚けてしまって。どうしたらいいか分からん。安心しきってましたからねー。ちょっと私惚けましたけど。ええ、あんま可哀想やから暫らく考えんといてやろうと、後のことはね。その頃のときはちょっといささかびっくりしたんだけど、それでも悲惨な姿ではなかった。ずーっと寝てるだけの姿見ましたからねー。で、くも膜下であんまり苦しまんと死んでるみたいです。

また門徒との関わりでも教義的な物語を引用して語ることはない。これは家族の死についての意味づけと一貫したものである。また G さんが関わりを持つ門徒の多くが死の恐怖や不安を語らず、むしろ自らの死後残された家族や家のことを憂慮しているという現実も、死についての教義的な物語を引用しない根拠として語られている。ところで G さんは過去、結核などの様々な病気にかかっていたにもかかわらず 85 歳まで生きられたことに対し、運が良かったと語っている。つまりここでは病気や怪我、そして戦争体験はとくに死の意味づけを構築、再構築する契機とはなっておらず、またこうした経験は仏のおかげだという物語が採用されることもないのである。

ただし教義ストーリーが全く語られないわけではない。つまり浄土真宗との教育的関わりでは幼少から浄土真宗の物語に絶えず触れてきたことが違和感なく語られており、また自らの死を考えた際には「あんまり深く考えていない」としながら先に往生したものが待っているとの思いもあると語っている。しかしこうした教義ストーリーにもかかわらず、ライフストーリーの中核に位置づけられるのは、家族との死別体験や自

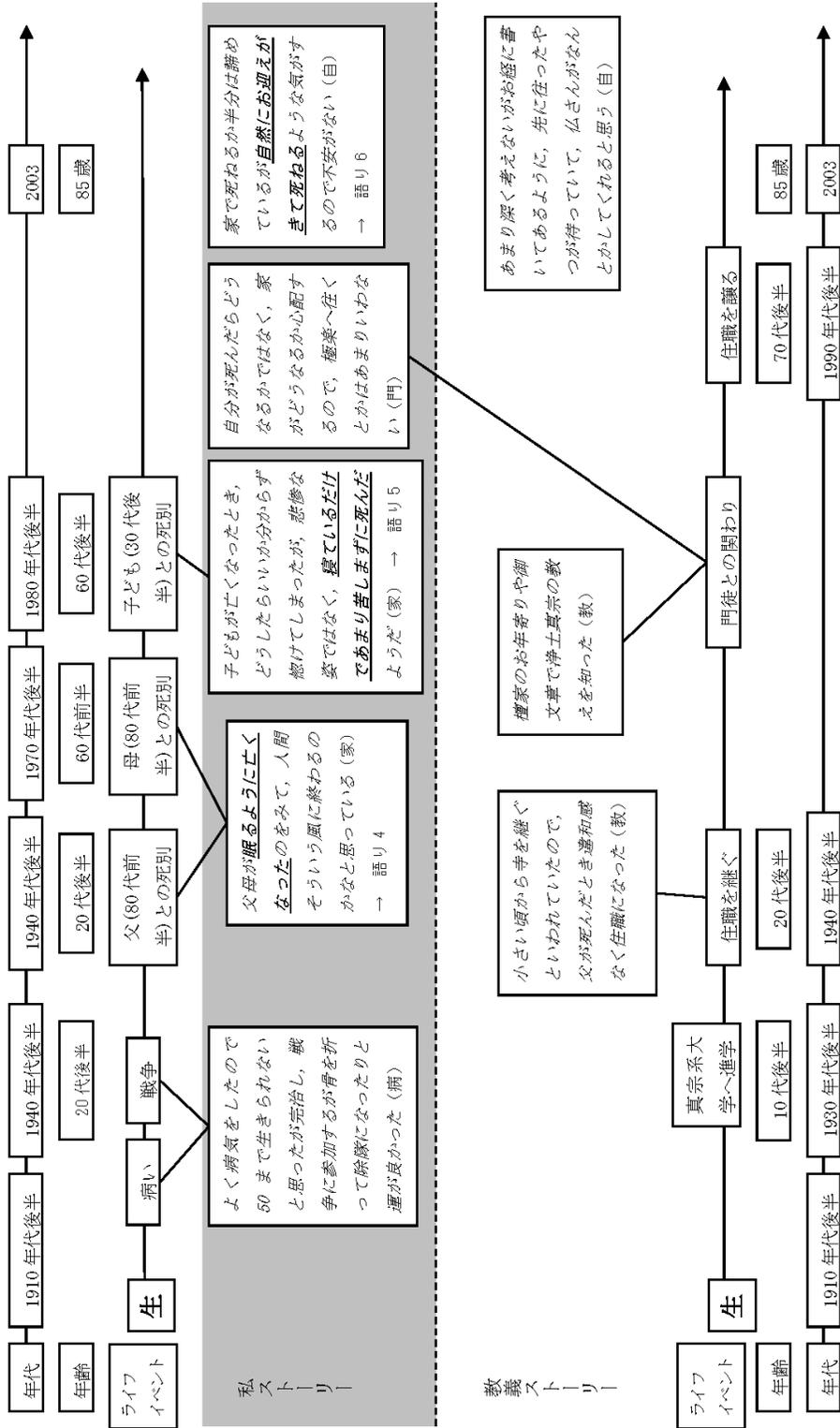


図2 意味連関 (G) 「自然に眠るように死ぬ」

己の死の意味づけにおいて採用された「自然に眠るように死ぬ」という意味づけなのであり、教義的な物語はむしろその周辺に位置づけられているのである。

### 語り6 「私ストーリー」での自己の死

G; (両親や子どもの自然な死に方を見ているから) 私もなんか自然に死ねるような気がしてしまうんじゃないかな、ええ。ま、だいたいそんなことしてばたばたばたばた。自分の将来のこと考えてる間がないの、とこありますね。そうこうしてる間にお迎えが来るのやろうと思ってるんですけども。私は今んところ全然不安、ほんとに自然に思ってますね。もうこれでいい加減なところでお迎えが来ててもこんでいいなと。

K; やっぱりでできればご両親と同じようなー

G; ああ、そういう道をとってもらいたいけど、こういう時代やから私は家で死ねるかどうか、病院行って知らん間に死んでるかもわからへんなとか思うたり、しますけど、これはもうしゃーない、仏さんの思召しやと思うて。そういうと何でも諦めが肝心みたいな言い方なってますけども、半分は諦めてる面もありますね。

K; そうですねー。半分諦め、半分そうあったらいいなと。

G; そうそう、願望とね。

### (3) 「双義ストーリー」

「双義ストーリー」は、ライフストーリーの一貫性が乏しく、いずれかのストーリーに統合されることなく教義ストーリーと私ストーリーが幾重にも折り重なり構成されている。ここでは代表的語りとしてJさん(図3)を取り上げ、考察を行う。Jさんのライフストーリーのテーマは「仏さんが抱きかかえてくれる。浄土に還れる。この世の方が楽しい。」であるが、これはその一貫性の欠落からテーマとなり得るのかにはやや疑問が残る。

Jさんは、Bさんの「教義ストーリー」と類似した発達プロセスを語っている。つまりそれまで暗黙裡に接してきた教義について専門的な教育を受けることで知識的な理解を得るようになり、その後両親との死別を通じて経験的な意味づけを構築している。ただしJさんの死の意味づけは私ストーリーと教義ストーリーの双方の極を行き来しながら発達している点で大きく

異なっている。つまり母親が病に伏して死を意識した際には、それまで暗黙裡に想定してきた教義に説かれる浄土の世界に対する意味づけとは異なり、死は怖く嫌なものとして捉えたと語っている。この亀裂を結ぶためにJさんは仏教についての本格的な勉強をはじめ、その後仏が自分を抱きかかえてくれるとの体験をすることで、教義ストーリーが安定したものとなったかにみえたが、母親との死別経験ではその想定世界がまた壊されることになる。つまり知識として理解している、そして仏に抱かれていると体験しているにもかかわらず、母親が浄土に往くとは思えないのである。

### 語り7 「双義ストーリー」での母の死

J; 仏法的な今のような話でうちの母との別れはしたとは思えないですね。やっぱり家族という悲しみが、先行しておいて、で御浄土がどうか、そんなことは思わない。ただ、こういう世界、お寺の世界で育ってますから。あ、御浄土に往ったんやろなーと、言われたことを鸚鵡返しに、そう考えるだけでね。御浄土に、往くと言われる、言われていることは、自分の知識としてあるけどもねー。母が往くと。これが往く姿とは、もう、正直言って思えないですね。

ここで知識と体験との間に亀裂が生じた往生浄土という意味づけは、自身が病気にかかり手術をした際、再度仏に抱きかかえられていることを再体験することで再構築されている。そしてこの再構築された意味づけによって父親との死別においては間違いなく浄土に往っていると思え、悲しみも寂しさも感じなかったと語っている。

### 語り8 「双義ストーリー」での父の死

J; 念仏もなんも、口からこぼれて出へんな。だけど、これはもうすでに出来上がった世界だから間違いなしに還っていく。で、そんなときは、慌てるとか、寂しいとか、悲しいとか起こらない。悲しいとも、声を出して大きい声で呼びかけようとも、なんもなかったですね。でもそこにある、魂はないやろーけど、魂あるとは言わないけども、仏教では、あの一、父は間違いなしに浄土へ往ってるな一、という。まあ、一方ではありますよね。

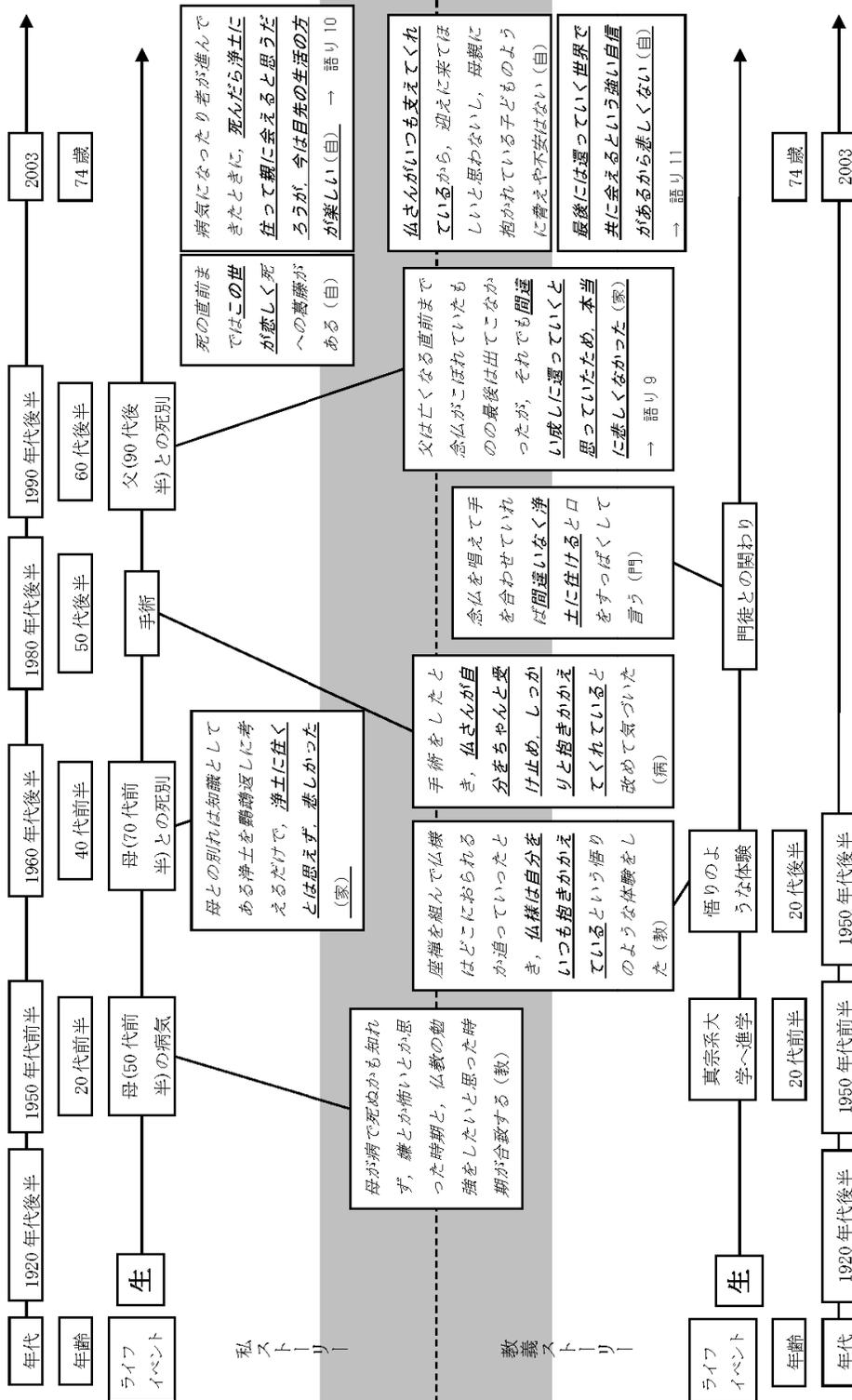


図3 意味連関(J) 「仏さんが抱きかかえてくれている。浄土に還れる。この世の方が楽しい。」

K; あー。

J; うん。ほんまにねー、あの、悲しくなかったんよ、正直言って。

ただし母親の死に対しては、悲しみや寂しさは薄れてきたものの、いまだ往生浄土の物語は採用されておらず、家族の死別体験は一つの意味づけに統合されていない。こうした未統合の意味づけは自己の死についての語りにおいても見られる。つまり一方では、仏に抱きかかえられていることを納得しているため、死に対する不安や脅えはなく、最後には浄土に選っていけるという強い自信が語られる。

語り9 「双義ストーリー」での自己の死(1)

J; (選っていくことに対して) これすごくね、強い自信なんです。

K; 自信。あー。やはりそれは実感としてあるんですよ。

J; 実感として。で、すぐにそこに、あの、選っていける。(中略) これはすごく私には嬉しい。

K; 嬉しい。

J; うん。嬉しい世界。仏さんの世界で何ですか、と問われても、よう上手に答えんけども、うん、ほんとに、安堵できる世界、が、あーやっぱり私にとっては、あるというか、そこに、ま、最後は至る事ができるというか、うん。ま、あるんですよ。あんまり言うたくないんやけども。(中略) あれ、悲しいと思うのは、やっぱりほんまに別れてまうと思ってるんでしょね。

K; あー、そうですねー。

J; うん。で、選ってくる世界がもう確信できたら、また出会える世界があるということですよ。あの、阿弥陀経中に、あの一、俱会一処という言葉しつとってですね。あれと一緒に。共に一つのところで出会えるということが書いてん。

もう一方では、現在もっとも重要なのは日々の生活であり、死の問題がそれほど顕著となっていない今は死について多くを語ることはできず、それゆえ死の後には先立ったものと再び浄土で出会えるとは語らない。

語り10 「双義ストーリー」での自己の死(2)

K; お浄土に往けば、色々な人に、亡くなった人に会えるというー

J; その思いはね、今私はまだ元気ですから、まあ自分自身に語ればそういうことになるでしょうね。今自分の身边が、そういう語ることへの縁が薄いというかね。例えば病気になったとか、老が進んできたとか、なったときに、わしの命が終わって親とも出会えるという風には、思えるでしょうね。思うだろうとは、想像できるけれども。今はそんなことよりも、やっぱり目の生活の方が楽しい。

さらにJさんは、浄土に還ることは嬉しい一方で、この世にはまだ未練があり、死が迫ると心細く思うとも語っている。加えて死の直前まではこの世が恋しいため、死を受け入れることへの葛藤があり、「やっぱり生きたいということの方に、がんばろうとします」とも語っている。

こうした語りは「教義ストーリー」における死の意味づけとは異なるものの、別の解釈からすれば、こうしたアンビバレントなストーリーこそが浄土真宗の要諦であるともいえる。つまり歎異抄第九条に記されているように、往生が決定しても踊躍歡喜のところが沸き起こってこないのは煩惱の仕業であり、逆説的ではあるが、そうであるからこそ、そのような煩惱具足の凡夫を救うという阿弥陀如来の本願によって往生は間違いないと思うのである(教学伝道研究センター, 2004, pp.836-837)。そうすると「双義ストーリー」が教義的な物語を統合的に引用しない、あるいはできないことそのものが、生死を超えた仏との結びつきを確信した、新たな聖なる物語を生成するために必要不可欠な要件となっているとも考えられる。この観点から再度テーマを見てみると、「仏さんが抱きかかえてくれている」というストーリーは後者の「浄土に還れる」「この世の方が楽しい」ストーリーとは独立しており、むしろ前者のテーマが後者の2つの意味づけを包摂してライフストーリーを秩序立てているとも考えられる。

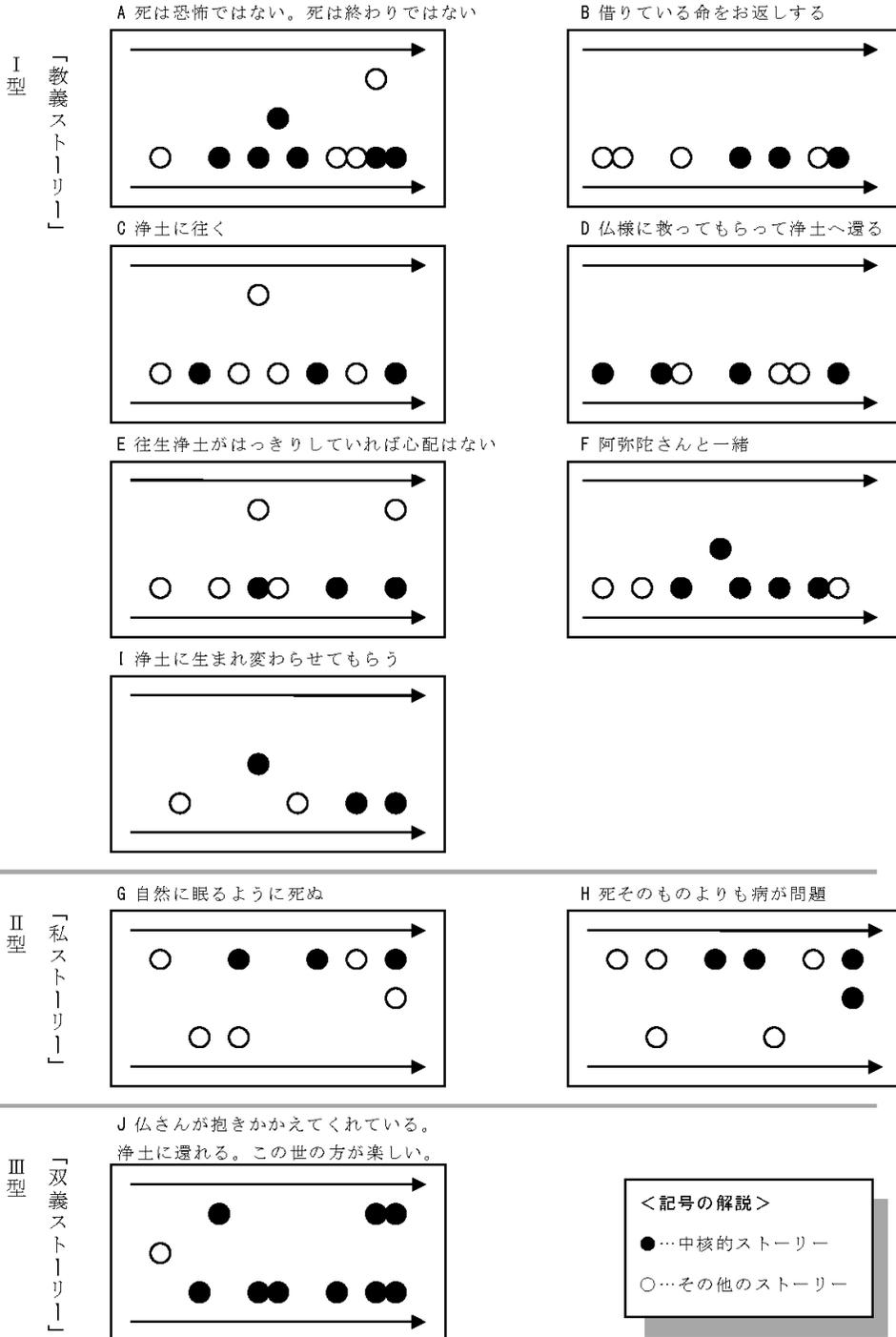


図4 各対象者の意味関連図概略とテーマ

注:各図の縦軸は中央より上部が私ストーリー,下部が教義ストーリーを表している。

## 2 死の意味づけの源泉

表4はそれぞれの意味の源泉においてどのような語り、とくに中核的ストーリーが見られたのかをライフストーリーの類型別にまとめたものである。以下、具体的に考察する。

### (1) 浄土真宗との教育的関わり

本研究の全ての対象者が、幼少より家庭や学校において浄土真宗の教義と日常的に深く関わっている。そうした関わりは後の人生の土台となることで、生死の問題にも大きな影響を与えていると多くの方が語っている。しかしそうした語りの中で、この意味の源泉を中核的ストーリーとして語っている方は他の源泉、たとえば「家族との死別体験」や「自己の死の意味づけ」と比べ極めて少ない。

そのうち「教義ストーリー」においてはFさんが、激しい身体的苦痛にもかかわらず、常に南無阿弥陀仏と念仏を喜んでいて、尊敬する師の姿を繰り返し物語ることで、「阿弥陀さんと一緒」というテーマを構築している。また「双義ストーリー」のJさんはすでに解説したように、仏に抱きかかえられるような経験をしたことを、大きな人生の転機として語っている。これらの語りは、前者が浄土真宗の聖なる物語を他者の行為を通じて引用しているのに対し、後者は自己の体験を通じて引用しようとしている点において異なっているものの、積極的に教義ストーリーを構築している点においては違いがない。一方で、「私ストーリー」においては、Hさんが教義についての知識と母親の影響により醸成してきた宗教に対する構えを明確に峻別し、むしろ後者を重視することで現世利益的な物語を引用している。

### (2) 家族との死別体験

家族との死別体験として、きょうだいとのそれを語る個人も少なからず存在したが、全ての対象者に言及され、かつ豊かな描写がなされていた両親の死は、死の意味づけにとつてとくに重要な意味の源泉である。また子どもとの死別体験は両親とのそれと同等、あるいはそれ以上に重篤な出来事であると考えられる。

「教義ストーリー」ではいかに両親が信仰とともに生き、そして死んでいったかが強調され語られる。たとえばAさんは、父親の最後の有様が死の意味づけに大きな影響を与えたものだと、その最後の姿を克明に語っている。またこの類型に属する全ての方が、「死ぬことは浄土に生まれ変わるのだ。」と喜んで死んでいく姿を詳細に語っている。ただし、対象者の全てがはじめから「浄土に往生したから死は悲しくない。喜ばしい。」と意味づけるわけではなく、たとえばIさんのように、つらく悲しく、即座には喜ばなかったとの語りもまた多く見られる。しかしストーリーの終わりには、必ず往生浄土や俱会一処といった教義的な物語が採用されており、そこには死別による悲しみを教義的な物語を積極的に取り入れることで、喜びに変え、納得しようとするプロセスが見られる。

一方、「私ストーリー」では死に逝く姿についての客観的な描写や個人が体験した情動が豊かに語られており、往生浄土が現実だから安心であるとの意味づけはなされない。ただしGさんは中核的ストーリーとして家族の死を「自然で苦しみのない死」と意味づけ、受け入れようとしているのに対し、Hさんは家族の死別体験についての意味づけを自らのテーマに取り入れず、ただ悲しいものは悲しいとだけ語っており、両者の意味づけは異なっている。

「双義ストーリー」では、すでに述べたように往生浄土の物語が引用される意味づけと、そうでない意味づけが混在している。つまり死別による悲しみを納得するという、教義ストーリーにおいて典型的に見られたプロットの締結に至っていないのである。ただしこれが最終的には納得に至る過程の途上にあることを意味するものなのか、あるいは最後まで未完のままであるのかは不明である。

### (3) 門徒や友人との関わり

門徒や友人との関わりについては、その対象によって実際の関わり方は異なるが、大きくは教義的な物語を媒介した関わりとそうでない関わりとに区別することができる(川島, 2004)。

実際に近親者以外の臨終に立ち会った経験を語った方は4名であり、全て「教義ストーリー」に類型化された対象者であった。さらにその全ての語りは、不安

表4 ライフストーリーの類型別にみる意味の源泉と中核的ストーリー

(1) 浄土真宗との教育的関わり	
I型 「教義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>心の父であった師は、リウマチの痛みにもかかわらず、一言も愚痴を言わず、いつも南無阿弥陀仏と仰っていた (F)</li> </ul>
II型 「私」	<ul style="list-style-type: none"> <li>現世に利益を受けるものの方が宗教ではないかという母親の影響の方が、(教義についての)知識よりも強い (H)</li> </ul>
III型 「双義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>座禅を組んで仏様はどこにおられるか追っていったとき、仏様は自分をいつも抱きかかえているという悟りのような体験をした (J)</li> </ul>
(2) 家族との死別体験	
I型 「教義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>強い信心に支えられていたため、死期が近いことを知った父は、死の恐怖なく、自ら葬式を挙げて亡くなった (A)</li> <li>信心があったのか分からないが、痴呆だったので死の不安なく死んでいった母親を見て、死は恐怖ではないと思った (A)</li> <li>母のように借りていた命をお返しするという考え方でいる人は、お世話になってありがとう、ありがたかったといて苦しまずに亡くなっていく (B)</li> <li>(姉は) 膵癌で亡くなったが、喜んでお浄土へ帰らせてもらった (C)</li> <li>この世のことで忙しく、泣いていられなかったが、父も母も浄土に迎えてもらっていることに間違いなから心配はなにもしなかった (C)</li> <li>兄は、母親が言って聞かせたように、死んだらまんまんちゃん(仏様)のところへ往くから心配なくていいよと言って亡くなった (D)</li> <li>祖母の影響で信仰深かった母は、平生から先へ往ったら還ってくるのを待っていると行って浄土へ還ることは分かっていたため、亡くなった時に改めて言うようなことはない (D)</li> <li>後で会えるとは特に思わなかったが、往生したということには何も心配はなかったため、良かったな一という感じだった (E)</li> <li>肉親の場合は、辛く悲しいが、本人が喜んで死んでいくので、南無阿弥陀仏としか言いようがない (F)</li> <li>夫と二度と会えないと泣いていたときに、姑に仏様の所へ還ることを喜んであげないといけないと怒られ、吹っ切れたように元気になった (I)</li> </ul>
II型 「私」	<ul style="list-style-type: none"> <li>父母が眠るように亡くなったのを見て、人間そういう風に終わるのかなと思っている (G)</li> <li>子どもが亡くなったとき、どうしたらいいか分からず惚けてしまったが、悲惨な姿ではなく、寝ているだけであまり苦しまずに死んだようだ (G)</li> </ul>
III型 「双義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>母との別れは知識としてある浄土を鸚鵡返しに考えるだけで、浄土に往くとは思えず、悲しかった (J)</li> <li>父は亡くなる直前まで念仏がこぼれていたものの最後は出てこなかったが、それでも間違い成しに還っていくと思っていたため、本当に悲しくなかった (J)</li> </ul>
(3) 門徒や友人との関わり	
I型 「教義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>平生聴聞されない方が亡くなる時は、非常に不安がるがお念仏を唱えると頷いてくれる (A)</li> <li>よく聴聞される方はあまり死の不安なく死んでいる (A)</li> <li>仏とともにという気持ちで臨終に立ち会った人はなんまんだーと喜んで死んでいった (F)</li> <li>死にたくないともが友人の手をとり、阿弥陀様と一緒にだと言ったら、泣きながら念仏を唱えた (F)</li> </ul>

Ⅱ型 「私」	<この意味の源泉についての中核的ストーリーはない>
Ⅲ型 「双義」	・ 念仏を唱えて手を合わせていれば間違いなく浄土に往けると口をすっぱくして言う (J)
<b>(4) 重篤な病や事故の経験</b>	
Ⅰ型 「教義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 癌になったときに、借りてきた命をいつか返さなくてはならないと思っていたので、そういう時期が来たのかもわからないと思い、怖くはなかった (B)</li> <li>・ 一人で死んでいくことがこんな辛いものかと思い、本当に助けてもらえるかと疑ったが、必ず親の様な仏様が助けてくださると思った (D)</li> <li>・ 最後になると思ったとき、これで仏様と一緒になれると、ありがたくて手を合わせた。(F)</li> </ul>
Ⅱ型 「私」	・ 父の結核がうつり、青年時代を病で寝て過ごしたことで、死と言うものは人間の精神的な成長を遂げるもので、健康でいれることは幸せだと思った (H)
Ⅲ型 「双義」	・ 手術をしたとき、仏さんが自分をちゃんと受け止め、しっかりと抱きかかえてくれていると改めて気づいた (J)
<b>(5) 自己の死の意味づけ</b>	
Ⅰ型 「教義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ ばらばらではあるけれどもどこかで繋がっていて、許しあえる世界がある (A)</li> <li>・ 肉体は自然へ還っていくが、死は終わりではなく、還っていく (A)</li> <li>・ 命を借りてきて生まれ、死ぬという命を返さなくてはならないときがきたら、ずっと返さなくてはならない (B)</li> <li>・ どう往けるかを心配していたらキリが無いが、如来様にお任せすれば心配せずともうまく往ける (C)</li> <li>・ 仏様に救ってもらっているから、最後がどうだとか、死の不安はなく、いつ死んでもいいと思っている (D)</li> <li>・ 往生浄土の問題は仏様にお任せだから、この世のことは自分で努力し、少しでも命を永らえてがんならなければならない (E)</li> <li>・ 平素から仏法にたしなみ、往生浄土ということがはっきりしていて、家族も安心ができていれば、どんな死に様だろうがどうということはない (E)</li> <li>・ 夫が死んだとき、姑に言われた、死んだら(浄土に)生まれ変わらせてもらって、必ず会わせていただくということがこの頃ようやく分かってきた気がする (I)</li> <li>・ 残り惜しいことがないように与えられた人生をよりよく過ごし、仏様が守っていてくださるから、そのときがきたら、心安らかに親のところに生まれ変わらせてもらう (I)</li> </ul>
Ⅱ型 「私」	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 家で死ぬるか半分は諦めているが自然にお迎えがきて死ぬような気がするので不安がない (G)</li> <li>・ 死そのものは死んでみないと分からないから、死に至るまでの病や痛みが一番の問題 (H)</li> <li>・ 死にたくない最後まで諦めず、生に執着するからこそ、救われていかなきゃならない (H)</li> </ul>
Ⅲ型 「双義」	<ul style="list-style-type: none"> <li>・ 最後には還っていく世界で共に会えるという強い自信があるから悲しくない (J)</li> <li>・ 仏さんがいつも支えてくれているから、迎えるに来てほしいと思わないし、母親に抱かれている子どものように脅えや不安はない (J)</li> <li>・ 死の直前まではこの世が恋しく死への葛藤がある (J)</li> <li>・ 病気になったり老が進んできたときに、死んだら親に会えると思うだろうが、この世の方が楽しい (J)</li> </ul>

がる門徒や友人を前にして念仏を唱える、あるいは死の意味を語るにより、彼らの恐怖が和らぎ、安らかに死んでいくという一連の流れを有していた。このストーリーに見られるプロットは家族との死別体験での語りと非常に類似したものであるが、家族との死別体験においては対象者自身が物語の受け手として語られる一方で、門徒や友人との関わりにおいては対象者自身が物語の送り手あるいは提供者として語られている。また「双義ストーリー」でもその日々の関わり方は「教義ストーリー」と同様である。

一方、「私ストーリー」において、たとえば H さんは現実生活に対する関わりにおいて信仰の重要性を語る一方で、死に対する関わりにおいては語っていない。換言すれば「私ストーリー」における死の意味構築において、この源泉は重篤なものとしては位置づけられていないのである。

#### （４）重篤な病や事故の経験

自己の死を強く意識させる大病や手術の経験は、自己の死の意味づけや家族との死別体験における意味づけとともに老年期の死の意味づけの重要な意味の源泉となっている。

「教義ストーリー」では、重篤な病や事故によってそれまで構築してきた意味づけが揺らぎ、再構築されるというプロットによって構成される語りと、客観的にみれば重篤と思われる病や事故の経験をそれほど重篤なものとは意味づけず、それまで構築してきた意味づけと容易く結びつける語りが見られる。前者として、戦争で瀕死の重傷を負った D さんのストーリーは、これまで暗黙裡に想定してきた死に対する教義的な物語を受け入れることができるかどうかという葛藤を経験し、最終的に往生浄土や俱会一処といった聖なる物語を受け入れるという形で締結している。一方後者として、F さんは突然の病で倒れ死の淵をさ迷ったときに、この世と別れることへの一抹の寂しさを感じながらも、これで仏と一緒になれると喜んだと語っている。このような意味の再構成プロセスは「双義ストーリー」においても顕著に見られるものであり、J さんは手術をした際に仏がしっかりと自分を抱きかかえてくれているという思いを再確認している。

一方、「私ストーリー」ではやはり教義的な物語が

その経験に対して採用されることはなく、たとえば H さんは結核にかかり長い病床生活を経験したことを振り返り、病や死を意識することは人間の成長にとって必要なものであり、また健康であることは幸せだと思ったと語っている。

#### （５）自己の死の意味づけ

自己の死の意味づけは、老年期の死の意味づけにおいて、家族との死別体験とともに、もともと豊かに語られている意味の源泉である。

「教義ストーリー」では、死は仏の世界に還ること、浄土に生まれ変わることを意味するため、そこには恐怖や不安は存在しない。また I さんのように浄土において先立った夫に再び会う事ができると語る方もいる。こうした往生浄土や俱会一処の物語を自己の死の意味づける際に引用することは、自己の連続性や一貫性の維持を可能にするとともに、先立った家族と死に逝く自ら、そして遺される家族を結びつけることで死の恐怖や悲しみを和らげる（川島、2007）。また死に逝く過程における苦痛や、自宅で家族に見守られながら死を迎えたいとの願いが叶わないだろうとの思いに対しては、死に様は往生浄土の要件ではないとして、その重要性を低下させることで対処している。

一方、「私ストーリー」においては、他者に対する意味づけと同様、浄土へ還るということは依然として括弧に括られている。つまり教義に説かれる聖なる物語は自己の死を意味づける際に引用されないものである。それどころか H さんのように、死そのものは分からないとして自らの死について語らず、その瞬間までいかに生きるかを豊かに語る方もいる。

「双義ストーリー」は自己の死の意味づけにおいて最もその性質が顕著となる。すなわち浄土への往生に強い確信がある一方で、まだ語るべき時期に来ていないという。また「教義ストーリー」では死者と生者が往生浄土や俱会一処の物語によって結びつけられているのに対し、ここでは先立った両親と自らはいまだ結びつけられていない。すなわち他者の死と自己の死が未統合のままなのである。

## 総括的考察

### 1 総括と先行研究との関連

#### (1) まとめ

死の意味づけを構築する際の、浄土真宗教義の提供する死についての聖なる物語の引用の仕方として大きく3つの類型が見出された。すなわち友人や家族との死別体験、そして自己の死まで浄土真宗の教義ストーリーを一貫して語ることでテーマを構成している「教義ストーリー」、教義ストーリーを語ることなく死の意味づけが構築されており、ライフストーリーを通じて個人の体験についての叙事的描写が強調される「私ストーリー」、そして個々の意味づけが明確なテーマに収斂されず、意味づけや感情のアンビバレンスが顕著に見られる「双義ストーリー」である。

さらに死の意味づけの源泉が同定され、それらとライフストーリーの類型との関係性、そして意味づけの生涯にわたる発達プロセスが明らかとなった。とくに家族との死別体験、重篤な病や事故の経験、そして自己の死の意味づけは相互に関連しながら、老年期における死の意味づけの大部を構成している。ただし「双義ストーリー」においては、「教義ストーリー」や「私ストーリー」のようにそれぞれの源泉が結びつけられるのではなく、未統合なまま語られていた。

ところで金児・渡部(2003)は、聖職者は宗教行動と死が直結しているのに対し、一般の人々は自己や近親者の重篤な病でもない限り死の問題と関係のないところでなされていると述べているが、本研究の結果からは浄土真宗の僧侶であっても、その意味づけの源泉、すなわち対象者本人が死の意味づけに重要であった出来事や関わりは、家族との死別、そして自己の重篤な病や事故の経験であることが明らかとなった。

#### (2) 物語構造とライフストーリーの類型

「教義ストーリー」や「私ストーリー」は引用する物語こそ違え、そのプロットは共通している。一つには、原因とそれに伴う結果によって秩序づけられたものである。これはたとえばCさんのように「喜んで

往生した」から「心配ない」との語りや、Gさんの「親や子どもが自然に眠るよう死んだ」から「自分も自然に眠るように死ぬる」との因果関係を含んだ物語構造を持つ。もう一つは、物語の「始め、中間、終わり」の調和的秩序によって特徴づけられる(Ricoeur, 1987/1983)。これはたとえばIさんの語りにおいて見られるように「夫が死んだとき二度と会えないと泣いていた(始め)」「姑に仏様の所へ還ることを喜んであげないといけないと怒られ(中間)」「吹っ切れたように元気になった(終わり)」という調和的な秩序によって構成されている。

一方「双義ストーリー」ではこうした物語構造を含みながらも、ライフストーリー全体においては今後書き直される可能性を含んだ未完結の物語であるといえる。ただ既述のとおり物語の一貫性の欠落そのものを包摂し秩序立てるテーマは存在しているとも考えられることから、他のストーリーと同じく、そこには入れ子構造になったテーマによる調和的秩序があるとも考えられる。今後調査を継続していくことでさらに詳しく検討していくことが必要である。

#### (3) 死と死に逝く過程についての恐怖と宗教との関連

死の意味づけが異なるいずれの類型においても、死の恐怖は語られていない。一方、死に至る過程、すなわち介護や痛みについての不安は全ての類型において少なからず語られており、自宅での自然死を願う方も多い。しかしながら全ての対象者は、その願いが叶えられないであろう現実を悔やむことなく、その受け入れの方略は様々であるが、過去への回想や未来への期待に囚われることなく一日一日を無事に過ごすことを志向している。こうした諦観的態度はいずれの類型においても見られたことから、教義に説かれる聖なる物語の引用の仕方と死への恐怖との間には明確な関連はなく、むしろ何らかの物語を生成する行為自体に意味があるようにも思える。一方、複数の未統合の意味づけが見られる「双義ストーリー」では、仏に抱きかかえられている確信を得ているからこそ生への執着が死への恐怖を引き起こさず、むしろ阿弥陀如来への感謝と日々の生活をより良く生きようとする意志を醸成していると思われる。つまりそのような確信がなければ、

生への執着は著しい死への恐怖を引き起こし、不適応をもたらすかも知れないのである。このことからこうしたライフストーリーにおいては生死を超えた物語を引用することができるかどうかの方がより重要であると思われる。したがって死と死に逝く過程への恐怖と宗教との関係性を問う際には、死についての物語のみならず、生についての物語、ひいては生死を超えた物語を含めた検討が必要であろう。

やまだ (2006) は身近な親密な人の死に向き合うときにはいくつもの多様な喪失ストーリーが必要ではないかと述べているが、この主張は自己の死に対しても当てはまるものである。今後はより多様な聖なる物語のヴァリエーションを同定し、それらと死への恐怖がどのように関連しているかを明らかにしていくことが必要である。

#### (4) 浄土真宗の聖なる物語と壮大ないのちの物語

本稿では浄土真宗の教義において説かれる聖なる物語に着目して論を展開してきたが、往生浄土の物語は、やまだ (2000c) のいう「大きな生命体のなかの人の生死」という、より大きな文化の物語に入れ込まれているとも考えられる。

すなわちたとえば B さんのテーマである「借りて命をお返す」という意味づけは往生浄土と絶対他力という浄土真宗の聖なる物語を引用して構築されたものであり、本稿では B さんがその聖なる物語を咀嚼し自らの言葉で意味づけていったプロセスに着目し、「教義ストーリー」の典型例として紹介した。しかしこのテーマは、個々の人間は「自然の大きな生命体」の一部にすぎず、そこから生まれ、そしてそこへ還っていくという、浄土真宗教義に限定されない、広く日本文化に通底する死生観、生命観であるという解釈の余地を残している。

これと類似して、たとえば鍋島 (2006) は、癌で亡くなった寺の坊主であった平野恵子の手記を紹介し、無量寿の世界という生きとし生けるもの達の「いのちの故郷」より生まれ、そこに帰ってゆくとの意味づけが、彼女の死後、自己の生命が自然のあらゆるいのちと一体となり、限りないいのちとなって子どもたちと一緒に生きていく希望をもたらしているとして、そこに壮大な縁起の生命観を読み取っている。

こうした特定教義における聖なる物語を包含した、より大きな文化の物語との関わりについても、今後幅広い対象への継続的調査を実施していくことで明らかにしていかななくてはならないだろう。

#### (5) 生成継承性と実践への示唆

家族との死別体験と自己の死の意味づけの結びつきから、両親などの近いものの死に逝く姿が、老年期の死の意味づけに深い影響を及ぼしていたことが明らかとなった。とくに両親との死別体験において死の物語を受け取った遺されるものは、門徒や友人にその物語を語りつぎ、さらには自らの死を意味づける際のモデルとしている。この死に逝くものと遺されるものと世代を超えた物語の継承プロセスは、まさにエリクソンが生成継承性 (generativity; Erikson, Erikson, & Kivnick, 1990/1986; やまだ, 2000a, 2000b) と名付けたものに他ならない。これにより、金児・渡部 (2003) によって自己の死への態度は他者の死を通じて形成されるであろうとされながら、具体的には言及されていなかった両者の関係性を明らかにすることができたといえる。

また本研究で明らかとなった生成継承的サイクルは、ケア提供者自らがどのように聖なる物語を引用し、かつ他者に提供しているのかという具体的なメカニズムを示すことで、浄土真宗僧侶に対して、自らの関わりを省察する材料となり得る。さらにこうした生成継承的サイクルを明らかにすることは、僧侶の関わりを通じて意味づけを構築する門信徒や、死に逝く過程に対し何らかの関わりを行おうとする医療従事者、そして広く一般の高齢者に対しても、死についての実践的示唆を提供するものである。それは家族との死別を通じてどのように聖なる物語が語り継がれるのか、そして他者と自己のいのちをどのように結ぶのかを明らかにすることで、本研究で得られた生成継承的サイクルが、死に逝くことを運命づけられている人間存在全てにとっての一つの生き方、死に方のモデルとして機能し得るからである。つまり先人からの贈り物を語り継ぐ本研究そのものが、「生み出し、はぐくみ、解き放つ」(やまだ, 2000c, p.57) ケアの働きを担っているといえる。

## 2 今後の課題

まず本研究で得られた語りはインタビューに答え得るだけの健康状態にある高齢者の語りである。つまり実際に死の床にある高齢者がどのような意味づけを行うのかについては明らかとなっていない。本研究の限界である。

また研究では死の意味づけの宗教との関係性を明らかにしてきたが、その中で図らずも生の意味づけについても触れてきた。また往生浄土や倶会一処とは異なる聖なる物語を引用した、生死を超えた仏との関わりについての語りも見られた。これらは、死の意味づけを扱う際に生の意味づけあるいは生死を包含した「いのち」の意味づけまでを扱わなければならないことを示唆している。今後の課題である。

さらに本研究では僧侶という所謂宗教について公的な教育を受けてきた高齢者を対象としたが、自身が公的な宗教教育を受けることはないものの、僧侶との積極的な関わりを通じて生と死に関わる聖なる物語に触れる門信徒や、これまで特定宗教との自覚的関わりをまったく有してこなかった高齢者についても今後研究を展開していくことで、物語の多様な引用の仕方と意味づけのヴァリエーションを同定していくことが必要である。

### 注

- 1) ナラティブ・アプローチには物語や語りをどのように位置づけ用いるかによって様々な立場があるが、徳田(2000)に基づけば本研究のアプローチは、実存的意味へのアプローチ(e.g. Kenyon, 2000)とライフストーリー・アプローチ(e.g. Bruner, 1999/1990; やまだ, 2000a)の中間に位置するように思われる。
- 2) 物語, 語り, ストーリーをほぼ同義のものとして用いているが、ここでのライフストーリーとは、とくに人生の様々な出来事や関わりを通じた、死の意味づけについて語られた物語を意味している。
- 3) 阿弥陀仏の浄土に往生生まれること。
- 4) 死は終わりではなく浄土に往生生まれることであり、死別の後もまた出会える世界があること。またそのことへの確信。
- 5) 我が国独自のホスピスをと提唱された概念。ビハー

- ラはサンスクリット語で「休養の場所」を意味する。
- 6) 意味を創造することに従事する、意味を求める存在の中核に位置づくものを、ここでは「私(I)」と呼びたい。それはエリクソンが自己や自我ではなく「私(I)」という言葉を用いて説明しようとした事柄、つまり私自身を意識するために絶対に必要な、「個人の中心的覚知としての「私(I)」という感覚」(Erikson & Erikson, 2001, p.119/1997)である。
  - 7) 既述の「私」の扱いとあわせて考えれば、教義ストーリーと私ストーリーはたんに「教義的か、教義的でないか」を表しているのではなく(もちろんそれも包含するが)、私と教義のどのような「間」において意味が生成されるのかを表している。
  - 8) 本研究では、死に対する個々のストーリーの形態を、たとえば教義ストーリーと表し、ライフストーリーの類型については「教義ストーリー」と括弧で括ることで区別している。
  - 9) 典型例の選択においては、本研究の主眼である、生涯にわたる意味構築のプロセスおよびライフストーリーのテーマを生き生きと語っており、また同時にその意味構築に深く関連する全ての意味の源泉に言及していることが必要であると判断し、最終的にそれらの要件をもっともよく満たしているBさん、Gさん、Jさんの事例を採用した。
  - 10) 往生浄土の思想と他力との関係性について、内藤は「往生浄土の思想は、迷いから悟りへと歩む能力の乏しい(それは浄土に生まれてゆく能力が乏しいということでもある)存在のために提示された道であり、それゆえ浄土に生まれるためには、他より来たる力が必要であり、その浄土が阿弥陀仏の浄土であるならば、阿弥陀仏の力としての他力に依るのであり、その他力とは迷いの世界で苦しむ生きとし生けるもの全てを救おうとする、阿弥陀仏の根本的な願い(本願=いわゆる魏訳『大経』の第十八願)に基づく力であるから、本願力とよばれる。」(内藤, 2006, p.18)と述べている。

### 引用文献

- Ardelt, M. (2003). Effects of religion and purpose in life on elders' subjective well-being and attitudes toward death. *Journal of Religious Gerontology, 14*(4), 55-77.
- ブルーナー, J. S. (1998). 可能世界の心理(田中一彦, 訳). 東京: みすず書房. (Bruner, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard University Press.)
- ブルーナー, J. S. (1999). 意味の復権——フォークサイコ

- ロジーに向けて (岡本夏木・仲渡一美・吉村啓子, 訳). 京都: ミネルヴァ書房. (Bruner, J. S. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.)
- Cicirelli, V. G. (2002). *Older adults' views on death*. New York: Springer Publishing Company.
- エリクソン, E. H. (1977, 1980). 幼児期と社会 1・2 (仁科弥生, 訳). 東京: みすず書房. (Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York: W. W. Norton & Company.)
- エリクソン, E. H. (1971). 洞察と責任——精神分析の臨床と倫理 (鏝幹八郎, 訳). 東京: 誠信書房. (Erikson, E. H. (1964). *Insight and responsibility*. New York: W. W. Norton & Company.)
- エリクソン, E. H., & エリクソン, J. M. (2001). ライフサイクル、その完結 (増補版) (村瀬孝雄・近藤邦夫, 訳) 東京: みすず書房. (Erikson, E. H., & Erikson, J. M. (1997). *The life cycle completed: A review expanded edition*. New York: W. W. Norton & Company Inc.)
- エリクソン, E. H., エリクソン, J. M., & キヴニック, H. Q. (1990). 老年期——生き生きしたかかわりあい (朝長正徳・朝長梨枝子, 訳) 東京: みすず書房. (Erikson, E. H., Erikson, J. M., & Kivnick, H. Q. (1986). *Vital involvement in old age*. New York: W. W. Norton & Company.)
- Falkenhain, M., & Handal, P. J. (2003). Religion, death attitudes, and belief in afterlife in the elderly: untangling the relationships. *Journal of Religion and Health*, 42(1), 67-76.
- Feifel, H. (1990). Psychology and death: Meaningful rediscovery. *American Psychologist*, 45(4), 537-543.
- フランクル, V. E. (1957). 死と愛——実存分析入門 (霜山徳爾, 訳). 東京: みすず書房. (Frankl, V. E. (1946). *Aerztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien: Deuticke)
- 伊藤孝治・松岡広子. (1993). 愛知県在住の老人と看護婦の死生観. 愛知県立看護短期大学雑誌, 25, 29-34.
- 伊藤孝治・永崎和美・一柳美稚子. (1991). 老人の死生観の傾向. 愛知県立看護短期大学雑誌, 23, 101-111.
- 金児曉嗣. (1995). 高齢者の宗教観と死生観——宗教は死を和らげるのか. 平成5年度ジェロントロジー研究報告, 51-64.
- 金児曉嗣. (1997). 日本人の宗教性——オカゲとタタリの社会心理学. 東京: 新曜社.
- 金児曉嗣・渡部美穂子. (2003). 宗教観と死への態度. 人文研究 大阪市立大学大学院研究科紀要, 54(3), 85-109.
- Kastenbaum, R. (2004). *Death, Society, and the Human Experience (8th edition)*. Boston: Pearson A and B.
- カウフマン, S. R. (1988). エイジレス・セルフ——老いの自己発見 (幾島幸子, 訳). 東京: 筑摩書房. (Kaufman, S. R. (1986). *The ageless self: Sources of meaning in late life*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.)
- 河合千恵子・下仲順子・中里克治. (1996). 老年期における死に対する態度. 老年社会科学, 17(2), 107-116.
- 川喜田二郎. (1967). 発想法——創造性開発のために. 東京: 中央公論社 (中公新書).
- 川島大輔. (2004). 終末期への宗教的関わりの実際——浄土真宗僧侶のライフストーリーからの探索. 教育方法の探求 (京都大学大学院教育学研究科教育方法学講座紀要), 7, 39-47.
- 川島大輔. (2005). 老年期の死の意味づけを巡る研究知見と課題. 京都大学大学院教育学研究科紀要, 51, 247-261.
- 川島大輔. (2007). 死者と生者を結ぶ物語——「浄土でまた会える」という意味づけを巡って. 京都大学大学院教育学研究科紀要, 53, 150-165.
- Kenyon, G. M. (2000). Philosophical Foundations of Existential Meaning In G. T. Reker, & K. Chamberlain (Eds.), *Exploring Existential Meaning* (pp.7-22). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Kenyon, G. M. & Randall, W. (1997). *Restoring our lives: Personal growth through autobiographical reflection*. Westport, CT: Praeger.
- 岸本英夫. (1973). 死を見つめる心——ガンとたたかった十年間. 東京: 講談社 (講談社文庫).
- 隈部知更. (2003). DAP-R 日本語版の内容的妥当性——死への態度と信仰の関係. 心理臨床学研究, 20(6), 601-607.
- 黒田研二・青木信雄・井上学・久泉広子・山田尋志・秋山正子. (1994). 老人の死生観とその関連要因. 老年社会科学, 15(2), 166-174.
- 教学伝道研究センター (編). (2004). 浄土真宗聖典 (註釈版) (第二版). 京都: 本願寺出版社.
- 鍋島直樹. (2006). 仏教からみた死と慈愛——源信・法然・親鸞における超越. 鍋島直樹 (編著). 死を超えた願い——黄金の言葉 (龍谷パドマ 7) (pp.25-43). 京都: 龍谷大学 人間・科学・宗教 オープン・リサーチ・センター.
- 内藤友康. (2006). 親鸞の往生思想. 鍋島直樹 (編著), 死を超えた願い——黄金の言葉 (龍谷パドマ 7) (pp.17-24). 京都: 龍谷大学 人間・科学・宗教 オープン・リサーチ・センター.
- Neimeyer, R. A. (1997-98). Special article: Death anxiety research: The state of the art. *Omega*, 36(2), 97-120.

- Neimeyer, R. A. (2000). Search for the meaning of meaning: Grief therapy and the process of reconstruction. *Death Studies*, 24(6), 541-558.
- ニーメヤー, R. A. (2006). 〈大切なもの〉を失ったあなたに——喪失をのりこえるガイド (鈴木剛子, 訳). 東京: 春秋社. (Neimeyer, R. A. (2002). *Lessons of Loss: A guide to coping (2nd Edition)*. New York: Brunner-Routledge.)
- 能智正博. (2004). 理論的なサンプリング——質的研究ではデータをどのように選択するのか. 無藤隆・やまだようこ・南博文・麻生武・サトウタツヤ (編著), 質的心理学——創造的に活用するコツ (pp.78-83). 東京: 新曜社.
- O'Connor, K., & Chamberlain, K. (1996). Dimensions of life meaning: A qualitative investigation at mid-life. *British Journal of Psychology*, 87(3), 467-477.
- Reker, G. T., & Wong, P. T. P. (1988). Aging as individual process: Toward a theory of personal meaning. In J. E. Birren, & V. L. Bengtson (Eds.), *Emergent theories of aging* (pp.214-246). New York: Springer Publishing Company.
- リクール, P. (1987). 時間と物語 I ——物語と時間性の循環・歴史と物語 (久米博, 訳). 東京: 新曜社. (Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit Tome1: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.)
- 徳田治子. (2000). 「生きる意味」の心理学: ナラティブ・アプローチの成果と課題. 人間文化論叢, 3, 123-131.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1990). Meaning of death and intrinsic religiosity. *Journal of Clinical Psychology*, 46(4), 379-91.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1994). A Revised Death Anxiety Scale. In Neimeyer, R. A. (Ed.), *Death anxiety handbook: Research, instrumentation, and application* (pp.31-43). Washington DC: Taylor & Francis.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (2000). Death anxiety in younger and older adults. In Tomer, A. (Ed.), *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications* (pp.123-136). New York: Brunner-Routledge.
- ウィリッグ, C. (2003). 心理学のための質的研究入門——創造的な探求に向けて (上淵寿・大家まゆみ・小松孝至, 訳). 東京: 培風館. (Willig, C. (2001). *Introducing qualitative research in psychology: Adventures in theory and method*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.)
- Wong, P. T. P., Reker, G. T., & Gesser, G. (1994). The Death Attitude Profile-Revised: Multidimensional measure of attitude towards death. In Neimeyer, R. A. (Ed.), *Death anxiety handbook: Research, instrumentation, and application* (pp.121-148). Washington DC: Taylor & Francis.
- やまだようこ. (2000a). 人生を物語ることの意味——ライフストーリーの心理学. やまだようこ (編著), 人生を物語る——生成のライフストーリー (pp.1-38). 京都: ミネルヴァ書房.
- やまだようこ. (2000b). 喪失と生成のライフストーリー. やまだようこ (編著), 人生を物語る——生成のライフストーリー (pp.77-108). 京都: ミネルヴァ書房.
- やまだようこ. (2000c). 死にゆく過程と人生の物語. C. ベッカー (編著), 生と死のケアを考える. (pp.45-65). 京都: 法蔵館.
- やまだようこ. (2003). フィールドワークと質的研究法の基礎演習現場 (フィールド) ——インタビューと語りから学ぶ「京都における伝統の継承と生成」. 京都大学大学院教育学研究科紀要, 49, 22-45.
- やまだようこ. (2006). 喪失といのちのライフストーリー. 日本保健医療行動科学学会年報, 21, 34-48.

## 付 記

本論文は、平成16年に京都大学大学院教育学研究科に修士論文として提出したものの一部を加筆・修正したものである。

## 謝 辞

本研究に快く応じて下さり、貴重な時間を割いていただいた10名の対象者の方々に心よりお礼申し上げます。また浄土真宗本願寺派の協力者の方々からいただきました惜しめない援助なくして、本研究は成し得ませんでした。記してお礼申し上げます。さらに本論文の作成に際し適切なご指導をいただきました、京都大学大学院教育学研究科のやまだようこ教授、ならびに遠藤利彦准教授にも厚く御礼申し上げます。最後になりましたが、丁寧かつ確かなコメントを賜りました審査者の先生方にも、この場をお借りしてお礼申し上げます。

(2006.2.6 受稿, 2007.10.11 受理)