

論文

尊厳死の物語として読む「榎山節考」

寿 台 順 誠

アブストラクト：「榎山節考」は尊厳死の議論においてよく言及される作品であるが、これがどのような意味で尊厳死の物語なのかについて厳密な検討はない。本稿ではまずこの作品と伝統的な棄老伝説及び老人介護文学との比較を通して、これを尊厳死の物語として読むことの妥当性を検討する。次にその妥当性を補強する意味で、これが深沢七郎の亡き母への鎮魂歌として書かれた経緯を確認する。そして最後にこの作品における尊厳のありかを考える。この作品の解釈としては、自ら榎山参りを決定したおりんの姿（自律）に尊厳性を見て高評する立場と、その姿がむしろ「自己決定」の名の下に死を強制するのを利用して批判する立場に分かれるが、本稿では尊厳を人間相互の関係概念として捉える立場から、苦悩しながらおりんを背負って榎山参りに同行する辰平とおりんの関係性に尊厳を見るべきであるという見解を提示する。

はじめに

深沢七郎の「榎山節考」（『中央公論』71巻12号、1956年＝1957年刊行の単行本『榎山節考』に所収）⁽¹⁾は、安楽死・尊厳死の議論においてよく引き合いに出される作品である。例えば養老孟司は森岡正博との対話において、以下のよう

死の問題に関してはおもしろい話がいろいろあって、僕は『榎山節考』も大変好きだけれど、あるとき乗ったタクシーの運転手が、「うちの村では、年寄りが脳卒中になったら飯食わせないんですよ」というんだね。これも立派な安楽死、尊厳死ですよ。農家では要

するに体が動かないとどうしようもないんで、貧乏なところは榎山節考の世界なんです。脳卒中を起こしたら飯を食わせないというのは、はなはだもっともな解決法であったわけです。日本はたぶんあちこちで、実際にそういうことをやってるんですよ。（養老・森岡 1995：112-113）

ただこのような形で「榎山節考」が用いられる場合には喩え話の域を出ないもので、厳密に安楽死・尊厳死問題が考えられているわけではないことが多い⁽²⁾。そもそもこの作品では、死

(1) 作品の後の（ ）は初出の雑誌又は出版社、出版年を示す。

(2) 実際、この養老の発言は「放言」に近いものなので、これに対して森岡は次のようにたしなめている。「いま養老さんがいわれたようなことは、尊厳死協会がいつているような意味での尊厳死ではないわけですよ。本人の事前の意思表示と事前指示にもとづいて代理執行しているわけではない。

期が迫った不治の病者の疼痛緩和や無益な延命治療の打ち切りが問題になっているわけではないから、それも当然かもしれない。

しかし、「楢山節考」は森鷗外の「高瀬舟」(『中央公論』31年1号, 1916年)⁽³⁾と並んで、よく安楽死・尊厳死に関する日本文化のあり方を表すものと言われる作品であり、日本人にとっていわば「よき死の文化的脚本(cultural scripts)」の一つと言ってもよいほどのものである。よき死の文化的脚本とは、それによって死にゆく人とその人を取り巻く人々が文化的に適切な決定をなし得るような、行動・思考及び相互関係についての象徴的な物語のことである(Long 2005: 205)。が、「楢山節考」がそのような意味をもつものであるならば、それは単なる喩え話にとどめるのではなく、どのような意味において「尊厳死の物語」と言えるのかを厳密に検討すべきであろう。従来こうした検討はほとんどなされてこなかった。

そこで本稿では、以下まず伝統的な「棄老伝説」や「老人介護文学」との関係において、「楢山節考」を尊厳死物語として読むことの妥当性について検討し、次にその妥当性を補強する意味で、この作品がガンで亡くなった深沢七郎の母への「鎮魂歌」として書かれたとされていることの意味を確認する。そして最後に、この作品を尊厳死物語として読む場合の基本的な争点の確認を通して、どこに尊厳が認められるのかという問題について考えてみたい。

本人の意思はわからないから、家族と担当医師が、あうんの呼吸でやっている。こういうのを肯定すべきかどうかはすごく難しいですよ。」

(3) 「森鷗外の安楽死観」については、寿台 2016, 2017 参照。

なお、「楢山節考」は、主人公・おりんが苦からの解放(安楽)を求めるというよりも、老醜を晒す前に自らの意思でお山に行くことを決定する物語であるという意味において、「安楽死」よりも「尊厳死」と言う方が適している。従って、本稿のタイトルには「尊厳死」を用いることにするが、以下では文脈に応じて適宜「尊厳死」「安楽死」「安楽死・尊厳死」等の表現を使い分けることにする⁽⁴⁾。

1 「楢山節考」はどのような意味において尊厳死の物語なのか？

ここではまず伝統的な「棄老伝説」の系譜における「楢山節考」の位置を確認し、次に他の「老人介護文学」との比較において、この作品のもつ意味を明らかにしておきたい。

1-1 「棄老伝説」の系譜における「楢山節考」の位置

最初に「棄老伝説」という言葉について説明しておきたい。というのは、「姨捨伝説」或いは「姥捨伝説」と言う方が一般的かもしれないからである。しかし、「姨」と「姥」では、前者に「老女」と「伯母」、後者に「祖母」と「乳母」の意味があって違いがあるものの、いずれ

(4) 日本では一般に、終末期の患者に薬物を投与するなどして死に至らしめる「積極的安楽死」に対し、延命治療の不開始又は中止によって死ぬに任せる「消極的安楽死」だけが「尊厳死」と呼ばれているが、欧米諸国では動機が尊厳に基づくものであれば、積極的安楽死や医師による自殺介助も「尊厳死」と呼ばれていることを付記しておきたい(寿台 2015: 56)。

も女性であることに変わりはない。が、伝説の中には男性（祖父）が棄てられるものもあるので、「棄老伝説」の方が正確であろう。従って、本稿ではこの言葉を用いることにする。

さて、古くから伝えられてきた棄老伝説には、次の四つの系譜のものとされる（大島 2001：2-3；工藤 2005：9-23；佐々木 2015：7；柳田 1962）。すなわち、①棄老の習慣のあった国において親を棄てられない孝行息子に匿われた老人が、「灰で縄をなえ」等のいくつかの難題を解いて、それらが解けなければ攻め込むという他国から国を護ったことで、結局棄老の習慣は廃止されたという「難題型」と呼ばれるインド起源の話、②楚の原谷（げんこく）の父が原谷の祖父（父の父）を輿に乗せて山に行き、輿ごと捨てようとしたが、原谷が自分も父を棄てるときに必要なからと言って輿を持ち帰ろうとしたところ、それによって父がやがては自分も棄てられる恐れがあることに気づいて、祖父も一緒に連れ帰ったという「親棄畚型」と呼ばれる中国起源の話、③信濃国更級に住む一人の男が老いた伯母を嫌う妻に言われて山に一旦棄てるが、その山に照る月を見て悲しくなって歌を詠み、伯母を連れ戻すという話などに表された、妻と伯母（姑）の争いを基調とする「鬭争型（葛藤型）」と呼ばれる話、④棄老の習慣の中で子が親を背負って山に捨てに行く道すがら、子が帰り道に迷わぬようにと親が枝折をして目印を付けていることに感動した子が親を連れ帰ったという「枝折型」と呼ばれる話である。

柳田国男は以上の四つの型の各々に検討を加えて③④が「日本で出来た昔話」だとしているが、①②も含めた「棄老伝説」全般の性格について、「親棄山とはけしからぬ話、聴くも耳の

穢れと思ふ人もあらうが、是はさういふ驚くやうな話題を出して、先づ聴く者の注意を引き寄せようとする手だてであつて、實際は人に孝行を勧める話なのである」（柳田 1962：294）と言っている。もともと棄老伝説は親孝行のための一種の教訓だったのである。

ところが、戦後の文学に現われた棄老伝説は、親が子に対して自分を棄てろと要求して子を困惑させるものになるわけで、その代表が「楢山節考」である（工藤 2005：180-181）。深沢自身、この作品は「姥捨山の長楽寺にまつわる伝承をもとにしたもの」（深沢 1981）だとして、長楽寺（長野県千曲市のJR姥捨駅近くにある天台宗寺院）で聞いた話を、中上健次との対談で以下のように述べている。

あの姥捨山の長楽寺に行ったとき、「あんな、姥捨てといっても山の中に置いて来たんじゃないんですよ」といわれた。突き落としただって。崖の下にでっかい岩があって、捨てられた人はその岩に頭をぶつけて死ぬ。（深沢 1978：24-25）

長楽寺にまつわる棄老伝説は一般には上記③の話とされるものであるが、しかし実際に深沢がここで聞いた話は単なる親孝行話ではなかったのである。この話は「楢山節考」では、楢山に行く途中の崖で落とされる「又やんの死にざまに直接投影している」（相馬 2000：13-14；深沢 1956：231）と言われている。

また、別の見方をするならば、一口に「親孝行」と言っても、かつての伝説の中では親を棄てずに連れ帰ることだったものが、高齢化が進行する現代ではむしろ本人の意思に従って本当

に山に棄ててくることになってしまうほど、その内容が変わったということを「楢山節考」は表しているのかもしれない。いずれにせよ、この作品は伝統的な棄老伝説とは違って、単純に親孝行物語とは読めない。従って、おりんが共同体存続のために自らの意思でお山に行くことで究極的な解決（死）を描いたという意味において、この作品を尊厳死の物語として読むことは決して的外れなことではないであろう⁽⁵⁾。

1-2 「老人介護文学」と「楢山節考」

日本における「老人文学」には「老境文学」と「老人介護文学」の二つがあると言われている（上野 2003：65）。後者が老人（介護問題）を対象として描くものであるのに対して、前者は老人自身（主として老いた作家）が私小説的に老いの心境を描くものである（例えば、谷崎潤一郎『瘋癲老人日記』『中央公論』76巻11号-77巻6号、1961-1962年）。「楢山節考」は老いをただ否定すべきものとしてしか扱わないから「老境文学」と比較する意味はないが、「老人介護文学」とは縁が深い。実際、この系譜に属する比較的新しい作品である佐江衆一の「黄落」（『新潮』92巻4号、1995年）において、絶食して自死を選んだ主人公の母親は「平成のおりん」（上野 2003：110）と言われている。そ

こでこの系譜の主な作品との関係で「楢山節考」のもつ意味を検討してみたい。

この系譜の最初期のものは丹羽文雄の「厭がらせの年齢」（『改造』28巻2号、1947年）である。ものを盗んだり、厭がらせをしたりする癖のある86歳の老女（うめ女）の面倒を見る責任を、孫娘たちが押しつけあう物語であるが、この作品は老女を「一日生きておれば、一日だけ子供や孫に迷惑をかける存在、——もうあとには死ぬことだけが残されている存在、……永生きすればするだけ悪口を叩かれ、憎まれ、永い生涯中のもつとも分の悪い記憶だけを残すにすぎない存在！」「ごはんを食べる化物」（丹羽 1947：90）等、ありとあらゆる言葉で醜悪に描いた上で、「人間の生命といふものは、美しいとか、正しいとか、大切だとか、有意義だとか……さういふ観念で割り切れるものではなくて、何か、もつと他の、思ひがけないものの正體のやうな気がする」（丹羽 1947：106）という人間論にまで至っている。日本が、65歳以上の高齢者が総人口の7～14%を占める「高齢化社会（aging society）」に入ったのは1970年、高齢者が14～21%を占める「高齢社会（aged society）」に入ったのが1995年、高齢者が21%を超えた「超高齢社会（super-aged society）」に入ったのが2007年という高齢化の流れを見ると、戦後すぐにきれいごとではない老人介護の大変さを描いた「厭がらせの年齢」が、いかに先駆的な作品であるかが分かるであろう。

それから、有吉佐和子の『恍惚の人』（新潮社、1972年）はどうしても外せない作品である。これは日本において（世界的に見ても）いち早く認知症の問題を正面から扱ったものとして、出版当時大変な反響を呼びベストセラーと

(5) 深沢によれば、『楢山節考』は二通り書いたわけですよ。あの山に捨てられた母さんが帰ってくる。すると孫が生まれている……。でも、どうもおもしろくなくて、いま出ているほうを出したんです」（深沢 1978：154）という。もし母が帰ってくる方の話を出していたら、それは伝統的な棄老伝説と変わらぬ親孝行物語に終わり、後に安楽死・尊厳死の議論で引き合いに出されることにはならなかったであろう。

なった。この作品には、いつ終わるとも知れない認知症の舅（茂造）の介護を一手に引き受ける嫁（昭子）が、以下のように自問する箇所がある。

人間は死ぬものだという事は知っていたけれど、自分の人生の行く末に、死よりもずっと手前にこういう悪魔の陥穽とでも呼ぶべきものが待ちかまえていようとは、若いときには考えも及ばなかった。歳を取るのか、私も。どういふ婆さんになるのか、私は。（有吉 1972：176）

この作品ではまだ、2004年に厚労省の用語検討会によって採用された「認知症」ではなく、「呆け」「痴呆」という言葉が使われていたこと、共働きであるにもかかわらず老父の介護を嫁だけが当然の如くに引き受けていたことや、介護の制度や施設が整っていなかったこと等の限界は見受けられるが、上の言葉は現代における老苦の本質を表す言葉だと言える。つまり、一言で「老病死の苦」などと言うと、何か人間はいとも簡単に「老いて、病んで、死ぬ」と言われているような気がするが、実は高齢化が進む現代では、人はそれほど簡単に死ぬことさえできず、その「手前に……悪魔の陥穽とでも呼ぶべき」大変な状態があるということを、日本社会がちょうど「高齢化社会」に入った頃に、『恍惚の人』は初めて白日の下に晒した作品だと言えるのである。

さらに、上記の「黄落」は還暦間近の夫妻が92歳の父（舅）と87歳の母（姑）を介護する物語であるが、この作品には認知症を発症した母が絶食により自ら命を絶った後、父の介護が残

され、既に一人では歩くことさえできなくなった父について、この作品の語り手である「私」（夫）が「父にとって死に時はいつだったのだろう」として父の人生を振り返るくだりがある。そして、「時おり母と喧嘩はしても、息子が庭先につくった枝豆で母とビールを飲み、時には母と連れ立って駅前へ鰻を食べに行き、一人でパチンコも楽しみ、杖をひいて海岸まで散歩をして喫茶店に入り、老人の将棋相手もいて、俳句を自慢していたあのころ、思いもせずポックリ死ねていたら、父にとって幸せだったろう」（佐江 1995：164-165）と思いを巡らしている。「死に時」を逸してしまった父と、そうなる前に自ら決着をつけて死んでいった母のコントラストが、この作品のモチーフの一つになっている。この母が上記のように「平成のおりん」と言われているのである。

以上、「老人介護文学」の諸作品においては、老人や老いが「一日生きておれば、一日だけ子供や孫に迷惑をかける存在」として、「死よりもずっと手前に」ある「悪魔の陥穽」として、また「死に時」を逸した存在として極めて醜く描かれているが、まだ丈夫な歯を敢えて折ることによって檣山参りを急ぐ「檣山節考」のおりんの生き方・死に方は、老醜を晒す前にそれを事前回避するものだと言えるであろう。その姿が「黄落」の母親の姿と重なるのである。従って、「檣山節考」をその後の老人介護文学の中に時として登場する尊厳死のモデルを提示した物語として読むことは、筋の通ったことであろう。

2 亡き母への鎮魂歌としての「楢山節考」

ところで、「楢山節考」は深沢七郎自身の亡き母（さとじ）への「鎮魂の……物語」（浜野 2000：165）であると言われており、このことはこの作品を尊厳死の物語として読むことの妥当性を補強すると思われる。そこで以下、このことのもつ意味を確認したい。

深沢七郎にとって母親は、「いろいろな思い出の多い女が随分あるが、一番思い出多い女はおッ母さんだ」と言うぐらい大切な存在で、彼は「馬の子のようにいつも母親のそばにくっついている」ので、「とうねっ子」（馬の子）というあだ名をつけられていたという（深沢 1975：37）。その大切な母が肝臓ガンで亡くなった。1949年、母73歳、七郎35歳、「楢山節考」が出る7年前のことである。「楢山節考」の由来については深沢自身が、「なんでこんなもの書いたってよく言われるんですけど、要するにあの小説はおふくろの死ぬころから、ちょっと構想とか、ああいうものができあがっていたんですね」（深沢 1971：85）と述べている⁽⁶⁾。従って「『楢山節考』は、何よりもまず《母の死》という原体験を姥捨伝説の構図へと転換することによって成立した作品である」（天沢 1976：52）と言われている。それはまた母への「鎮魂歌」と言ってもよいものであろう。

(6) 他にも深沢は「楢山節考」のヒントは何だったかを尋ねられ、「自分のおふくろのことですね。今は〔現代では「楢山節考」のように〕捨てられるんじゃないけど、ガンでもう見放されちゃってね」（深沢 1971：55＝〔 〕内は筆者の補足。以下、引用文の中の〔 〕は同様）と答えている。

母の死（10月6日）の直前（9月18日）のことであるが、深沢七郎は芽が出てきた菜の種を母が見たいと言うので、母を背負って庭に出た。その時のことについて、深沢本人が以下のように記している。

縁側から私の背におぶさって菜のところまで行ったが、私の背中は火をおぶっているように熱かった。

「おっかさん、苦しくないけ」

と云って、苦しいのを我慢していると思ったので帰ろうとすると、母は背の方から私の目の前に見せるように手を出して、前へ＼／と手を振った。こんな苦しい思いをしても見たいのかと指図されるままに私はもっと前へ＼／と進んだ。

こんなことを書くのは、なんだか恥ずかしいけど、楢山節考で、山へ行ったりおりんがものも云わず前へ＼／と手を振るところはあの時のおっかさんと同じだ。（深沢 1975：43-44）

辰平がおりんを背負ってお山に行く「楢山節考」の場面が、ここに由来しているのは明らかである。また、深沢は母の死後のことについても以下のように言っている。

私の郷里では人が死ぬと、そのあとの七日のうちに雨が降らなければその人は天命で死んだのではないと言われていた。だから、死んだあとの七日間に雨が降れば「あゝ、あの人は寿命がなかったのだ」とあきらめるのである。母の葬式の日には快晴だったがその夕方から雨が降り出した。私は雨をあんなに美しいと思ったことはなかった。（深沢 1975：46-47）

辰平がおりんを山に残して帰途につくと雪が降り始めたので、敢えて檜山参りの作法を破っておりんのところに戻り、「おつかあ、ふんとに雪が降つたなア」などと声をかけてしまう「檜山節考」終盤の場面（深沢 1956：230-231）を想起す。

また深沢の弟・貞造は母の死と「檜山節考」の関わりについて、以下のように述べている。

あとで思い当たった事です、兄が「人間の死」ということに対して深く考えたのは母の死に直面してからではないかと思ひます。息を取り直る直前まで、自分の葬式の事まで気を配った母、水も受け付けなくなり舌がもつれて会話が不可能になってからは筆談までした気丈な母。

癌にかかったことを〔母が〕自分で気が付いたのが「檜山参り」を決心した「おりん」〔のモデル〕であったことに私が気付いたのは小説を読んでからかなり経ってからでした。（深沢貞造 1968：4）

そして、そのように「気丈な母」の最期は断食によるものだったともいう。「七郎は母が病気で食べられなくなったのではなく、自分自らの意思で死におもむくために餓死しようとしているのだと思った。泣きごと一つ言わないのだった。そのかわり病気回復のための気休め一つ言わず死を覚悟して受け入れようとしているさとじにはこわさを感じるほどだった」（浜野 2000：70）⁽⁷⁾ というのである。このような死に

方は尊厳死のモデルとして考えられるだろう。このことから「檜山節考」を尊厳死の物語として読む意味はあると思うのである⁽⁸⁾。

確かに「虚構」の部分もあるとのことである（だから『小説』と題されているのだと思われる）が、そうした部分はほとんど嵐山光三郎『桃仙人——小説 深沢七郎——』（1995）に依るものと断つてある（浜野 2000：181）。ここに引用した箇所は「虚構」とされている部分ではないので、浜野が深沢から直に聞いたことを記したものだと考えられる。

- (8) 深沢自身が母の死を「尊厳死」と考えていたかどうかについては、「檜山節考」が発表された1956年にはまだ日本に「尊厳死」という言葉自体がなかったため確定的なことは言えないが（1976年に設立された「日本安楽死協会」が「日本尊厳死協会」に改称されたのは1983年）、彼はそれにつながる問題意識は早くから持っていたと思われる。というのは、深沢は1963年に「枕経」（『文芸』2巻1号）という安楽死を主題とする小説を発表しているからである。これは医師が「朱色の塔の手下」と称して「朱泥の液体を吸い込んだ」注射をすることで末期がんの患者を楽に死なせる「治療」を描いた作品で、文脈から「朱泥の液体」とは致死量のモルヒネのことだと推測される。この1963年は、日本における安楽死運動を牽引した太田典礼の最初の関連論文（太田 1963）が発表された年である。また、深沢は1984年にも「極楽まくらおとし図」（『すばる』6巻1号）という、「アタマのなかの血のクダが破れて、寝込んで」苦しむ老人自身の頼みで、枕を首に押しつけて楽にする（絶命させる）内容の作品を発表している。このように深沢は明確に安楽死を主題とする作品を書いているから、後に「尊厳死」と呼ばれることになる事柄に対しても問題意識をもっていたと考えることはできるであろう。但し、「枕経」及び「極楽まくらおとし図」の二作品は、「朱色の塔の手下」や「まくらおとし」を何の疑いもなく当然の処置として描くもので、単なる「殺人肯定の物語」とも言えるほど（積極的）安楽死肯定に偏った作品だと

(7) 本書は『伝記小説 深沢七郎』と題されているが、浜野は早くから深沢文学の研究に打ち込み（浜野 1973は大学の卒業論文）、また長期にわたって深沢と直に交流をもった人である。本書には

それにしても亡き母への鎮魂のために、なぜ「檀山参り」という舞台設定が必要なのであるうか。母の最期をありのままに描くだけでは不十分なのだろうか。この疑問を解くには信仰問題について考えざるを得ない。深沢の母は（父も）身延山（日蓮宗）の熱心な信者だったことから、その最期は次のようにも描かれている。

「み、み……」と言うので水が飲みたいのかとスイノミで水を飲ませようとするけど飲み口を拒否して水がこぼれた。……「みのぶ（身延）」だった。……「死んで身延の山の神さんに召されるのだからありがたいことだ。身延山の安住坊に連絡してくれ」と言うのである。……母はすすんで死の山への旅立ちを決めたのだ。その死出の路案内を安住坊に頼もうというのである。母の、死に対する毅然たる態度に七郎は心を打たれた。電報を打つとすぐ安住坊は身延からかけつけてきてくれた。安住坊は母の往生促進のため蟬のような声をしばって経を読みはじめた。……昭和二十四年十月六日のその日。……「よかったなァ」と七郎は母の死骸に向かって言ってしまった。進んで死をのぞんだ母は人生の大仕事をなし遂げたような気がしてそう言ってしまったのだった。顔におおわれた白布に白髪。遺体の上には南無妙法蓮華経とお曼荼羅の書かれた白絹の半羽織が白々と薄明かりに浮かんで見え、まるで雪をかぶった母の死体だと思った。七郎は母が聖なるものに化身し

て行くような荘厳さに打たれた。……成仏したのだ、寿命で母は天に昇ったのだと思った。（浜野 2000：74-78）⁽⁷⁾

このような母の鎮魂のためには、どうしても「檀山参り」というシンボリックな宗教的表象が必要だったと言えるのではないだろうか。また、尊厳死の議論では死の選択に関する自己決定の是非ばかりが問題にされがちであるが、真に「尊厳ある死」が成り立つためには、それを支える死生観・宗教観について考える必要があるということを、「檀山節考」は示しているのではないだろうか⁽⁹⁾。

3 「檀山節考」における尊厳のありか

それでは最後に、「檀山節考」の解釈をめぐる基本的な対立を通して、この作品における尊厳のありかを探ってみたい。この作品が安楽死・尊厳死の議論において引き合いに出される場合、そこには日本にも死の選択に関する自律・自己決定の文化的伝統があることを示すという意図があり、おりんが自らの意思でお山に行く姿に尊厳性があると見るのが一般的であるが、それをめぐって賛否両論がある。そこで以下まず肯定的な見解、次いで否定的な見解を確

(9) 筆者は、深沢七郎の宗教観は極めて重層信仰的（syncretic）なものではあるが、その基調にあるのは仏教的なものだと考えており、その意味では「檀山節考」は母への「鎮魂歌」よりも「供養」と言った方がよいと思っている。しかし、これを説明するにはさらに長い議論を要するので、本稿では取り上げないことにする。なお、深沢の信仰全般に関しては、相馬 2000：197-206（第二部第四章 信仰について）参照。

いう印象を受ける（「極楽まくらおとし図」の批判として松本 1986：151-153参照）。従って、これらの作品と「檀山節考」の詳細な比較検討が必要になるが、それは今後の課題としたい。

認しておきたい。そしてその上で本稿では、この物語における尊厳は、おりん一人の生き方・死に方にあるのではなく、おりんと辰平の関係性にこそあるという見解を提示してみたい。

3-1 死に関する自律・自己決定の物語としての「楢山節考」

「楢山節考」が自律・自己決定の物語であることは、この作品が世に出た当初からあった見方である。これを『中央公論』の第1回新人賞に選んだ選考委員の「新人賞選後評」において、武田泰淳は次のように評している。

この老婆が早く死にたがっている、早く楢山に登りたがっているという考え方、それがこの小説を美しくしているのであつて、もしあれが泣き叫ぶような側に立っていたら、この小説は全然成立できなかつた。つまり人間の美しさというものが、今非常にあいまいになつてきている、そういうことを肯定的に書くことがほとんど不可能になつてきている。この作品では早く楢山に登りたいということ素直に主張する人物を出すことによって、それに成功している。(伊藤他 1956: 201-202)

武田泰淳自身は特に安楽死の問題を意識していたわけではないだろうが、この「人間の美しさ」という言葉は「人間の尊厳」に置き換えることもできるであろう。また、同じく選考委員だった伊藤整も以下のように述べている。

ぼくらの二、三代前までは何でもなし、當り前のこととして行われていたこと、それが明治以後ヨーロッパ的な人間の考え方を取り入

れ、ぼくらは忘れていたのだけれど、この作品を読むと、ああこれがほんとうの日本人だつたという感じがする。……つまり近代文學の中での、人間の考え方ばかりが、必ずしもほんとうの人間の考え方とは限らないということです。僕ら日本人が何千年の間續けてきた生き方がこの中にはある。(伊藤他 1956: 202)

このように、「楢山節考」は当初から、日本にも死の選択に関する自律・自己決定の伝統があることを示す作品として読まれていたと言える。従って、後年、日本における安楽死・尊厳死運動が始まって、その中でこの作品がよく引き合いに出されることになるのは、ごく自然なことであろう。

1976年に日本安楽死協会を設立し運動を牽引した太田典礼はしばしば「楢山節考」に言及しているが、彼にとってこの作品は「集団生存のための倫理」を示すものだった⁽¹⁰⁾。太田は、「原始社会または未開社会にあっては、広義の意味における安楽死が行われた。不治の病人や老人や赤子までも儀式化して、あるいは集団構成員の義務として死に導いたのであった。……日本でも同様の行為が行なわれてきたのはあまりにも有名で、老人を山にすてた姥すて山の風習等があり、深沢七郎の「楢山節考」……の文学となっている」(太田編 1974: 60-61)と言っている⁽¹¹⁾。

(10) 太田の思想全般に関して、大谷 2005参照。

(11) 但し、民俗学では棄老の習俗は実在しないという解釈が定説となっており、例えば埋め墓と詣り墓を別にする両墓制の埋め墓の跡から白骨化した遺体が見つかることがあるので、それが誤って棄老の習俗の跡だと捉えられたのではないかなどと言われていた(大島 2001: 4; 佐々木 2015: 2, 5)。

晩年、太田は自らの思想をより自由に表現できる手段として、『老人島』（太田出版、1984年）という短編小説集を出しており、この本の帯には「昭和版「檜山節考」」「物語に託して高齢化社会が抱えるテーマが縦横に語られる現代人必読の書！」とある。この短編集の中心は書名と同じ「老人島」（太田 1984：5-101）という作品であり、それは老子（無為自然）の考えの下に集まった老人たちが近くの無人島に移住して、俗界を離れた自由な理想郷を建設しようとする物語である。そこには痛みや死の不安から解放されるためにケシの実からできた「老子丸」という名の秘薬（阿片丸）があり、老人たちは自らの意思でそれを飲んで、老子像が建てられた「函谷関」をくぐって聖地（洞穴）に赴くことで、（残された者が「自殺幇助罪」に問われることを回避して）「行方不明」になって最期を迎えられるという設定がなされている。

それにしても、この作品を「昭和版「檜山節考」」と表すのはおかしいことである。「檜山節考」自体が「昭和」に書かれたものだからである。だから、これは正しくは「昭和版「棄老伝説」」とでもすべきところであるが、このような表現がなされているところには、「檜山節考」が書かれて30年余りで既に「棄老伝説」の代名詞となっていたことが表れている。或いは、「檜山節考」の舞台は前近代に設定されていたので、それを「昭和」に移したという意味が『老人島』の帯の宣伝文句にはあるのかもしれない。その意味において「老人島」は舞台を現代に置き直して「檜山節考」のテーマを引き継いだものであるが、そこでは自律・自己決定の要素がより純化されている。「老人島」では、そこに行くことができる人の資格が、老子の教

えを信奉していること、月々収入（一定の生活費）があること、応分の出資金を出すことや死ぬまで島を去らない覚悟があること等、厳格に制限されているので、「檜山節考」の又やんが檜山参りを拒むようには、函谷関をくぐって聖地に赴くことを拒むような人は存在しない。「檜山節考」では、おりんが自らお山に行ったと言っても、それは集団存続のために運命を受け容れるという意味だったが、「老人島」にはそういう要素はなく、純粹に個人の意思だけでそこに赴く設定になっているのである。

ともあれ、以上のように「檜山節考」はその後の安楽死・尊厳死運動の中で、日本にも死に関する自律・自己決定の伝統があることを示す作品として引き合いに出されてきたのである。

3-2 尊厳死を強いる物語としての「檜山節考」

ところが他方で、「檜山節考」にはまさに以上のような意味があるからこそ、むしろこれが「自己決定」の名の下に死を「強制」することに利用されるという批判がある。例えば、大谷いづみは、『檜山節考』は老いた親を捨てに行く話ですが、うまくできていることに、息子は反対するのに老いた母が自ら檜山に出向く。ほかに間引きや切腹など、日本の生命倫理学、死生学は、これらを伝統の名の下に正当化することになるのでしょうか（大谷 2008：40）と疑問を呈している⁽¹²⁾。また、上記のように「黄落」において自死した母親を「平成のおりん」に喩えた上野千鶴子も劇団民藝の舞台「黄落」（北

(12) この「疑問」は、大谷の優生思想批判（大谷 2005）と考え合わせると、むしろ「檜山節考」を用いて尊厳死を正当化することへの「批判」として受け取ってよいものであろう。

林谷栄脚本)を見て、「こうやって〔「檜山節考」→「黄落」の系譜において〕美化された母親の自死に、わたしは落ちつかない気持ちで周囲の白髪頭を見回さないではいられない。たとえばこの〔「黄落」の〕老母のエピソードが実話であったとしても、そしてそのことにどんな厳粛な気持ちを息子夫婦が抱き、母親への敬愛を深めたとしても、それをこのように描くことで原作者はひそかに、そして脚本家はもっとあからさまなかたちで、潔癖な「自死へのすすめ」を、高齢者に説くことにならないだろうか」(上野 2003: 111)と批判的な見解を提示している。

それならばなぜ自律・自己決定が強制(他律)という反対物へと転化してしまうのかというと、そこには優生思想の問題があるであろう。日本における安楽死運動の提唱者である太田典礼にとって「よき死」とは「グッド・デスの確保、苦しまない平和な死。植物人間化して、見苦しい生きざまをさらしたくない。つまり品位ある死を望む、ということ」(太田 1977)であるが、こうした考えの帰結として、「植物人間」のみならず「本人の意思表示ができないような重症な障害者」「老人ぼけがひどくなって意識が表明できない」人などは、「生きてる限り、むやみに治療を打ち切ることはできない」としても、「できるだけ少なくするのが理想」だということになる(太田 1973: 137, 1982: 39-41)。そして太田は、「老人ボケ」「精神薄弱者やひどい精神病者」のような「半人間」の場合には、「人権の過剰保護にならないように民主主義の立場から、人権審議委員会のようなものをつくって、公民権の一時停止処分などを規定すべきではないか」(太田 1982: 130-131)ということまで提案している。このように、一方

で自律・自己決定能力によって基礎づけられた「よき死」(安楽死・尊厳死)を求めることが、他方ではそうした能力を失った高齢者や障害者を差別・排除することにつながるのである。

安楽死・尊厳死をめぐる欧米諸国の一般的傾向としても、1990年代以降、延命治療の中止をめぐり「治療拒否権」から「死ぬ権利」へと尊厳死の概念が変容し、本人の自己決定こそが核心であるという傾向が強まるにつれて、「死ぬ権利」と「自殺する権利」の区別が難しくなり、また不治で末期の患者や植物状態の人だけでなく、神経難病や精神的苦痛をもつ人にも尊厳死の適用範囲が拡大するという傾向があるという(霜田 2006)。そして、従来は死の自己決定には消極的だった日本でも「死ぬ権利」の容認に向かう力学が顕在化しつつあって、認知症高齢者なども「生きるに値しない生」と見なす傾向が出てくる恐れがあるというのである。「檜山節考」には、このような一般的傾向に拍車をかけるのに利用される面があることは認識しておくべきであろう。

以上、人の自律性や自己決定能力に尊厳の根拠を置く限り、そうした性質や能力を失った高齢者や障害者が、尊厳を有しないものとして排除される恐れがあることは否めない。「檜山節考」においては、自らの意思でお山に行ったおりの美しい生き方・死に方には尊厳があるが、その対極として檜山参りを決断できない又やんの生き方・死に方は醜く、そこには尊厳は認められないということになる。しかし、「尊厳死の物語」であるというのがそれだけの意味にすぎないのであれば、「檜山節考」は単なる差別小説になりかねない。それならば、それを乗り越える道はどこにあるのだろうか。

3-3 関係性における尊厳

「楢山節考」における尊厳概念をめぐる以上のような対立を乗り越えようとするならば、この物語における尊厳のありかを、ただおりんの自律性や自己決定能力だけに置くことはできないであろう。そこで、近年有力な議論として、尊厳を人間相互の関係性に求める考え方が打ち出されていることが鍵になる。

例えば、基本法第1条に「人間の尊厳 (Würde des Menschen) は不可侵である。これを尊重し、および保護することは、すべての国家権力の義務である」と規定されているドイツにおいて、近年「人間の尊厳」を人間相互の関係性として捉える学説が提唱されている (押久保 2013)。すなわち、尊厳を、第一に神からの贈り物だと見るキリスト教や、人間の有する理性や自律性によって基礎づけるカント哲学の「賦与理論」、第二に尊厳を人間が本来的に有するものではなく、獲得されるものだとする「能力理論」に加え、新しい「第三の定義」として、尊厳を人と人との関係において相互に承認するものとして捉える「コミュニケーション理論」が提唱されており、この考え方によるならば、例えば精神病のために倫理的自己決定ができない人を貶めることは、相互承認の約束によって禁じられることになるというのである⁽¹³⁾。

そこで、このように尊厳を関係概念とする考え方に立って「楢山節考」における尊厳のありかを捉え直すならば、次のように言えるであろう。すなわち、おりんの選択に尊厳性があるのは、ただ彼女が自らの意思で楢山参りを決定し

ただからだけではなく、本心はその決定に反対である息子の辰平が、それでもなお母の意思を尊重して、しかしやはり泣いて苦悩しながら母を背負って楢山に同行する、という関係があるからではないかということである。そして逆に、隣家・銭屋の又やんの死に方に尊厳性がないのは、単に彼が優柔不断で自ら楢山参りを決定できないからだけでなく、さほど苦しむこともなく銭屋の倅が又やんを谷底に突き落としてしまうというような関係の中での死だからではないだろうか。さらに、辰平がおりんの楢山参りに最後まで同行するというところには、死出の旅路に極限まで付き添って看取りをするという意味があると思われるが、又やんが途中の七谷で突き落とされてしまうところには、又やんは満足に看取られることさえなく「殺された」ということが表現されているのではないだろうか。

但し、このように「楢山節考」における尊厳のありかはコミュニケーション理論に基づき登場人物の関係性に求めることができるとしても、これには以下の二点の問題について補足を加えておく必要がある。

第一に、「関係性における尊厳」という概念のもつ意義についての問題であるが、それは従来の賦与理論や能力理論に基づく自律性や自己決定能力と対立するものではなくて、むしろそうした属性や能力をそれとして生かす基盤こそが人間相互のコミュニケーションである、という意味をもつものである。例えば、尊厳が関係性の中で意味をもつものであるからと言って、たとえ銭屋の倅が又やんを谷底に突き落す際に、辰平と同じように苦悩の涙にくれるような情け深い関係性を又やんと持っていたとしても、又やんの死が尊厳あるものになるわけでは

(13) 尊厳を関係性に求める議論として、他に Glahn 2009；寿台 2013 参照。

ない。その意味では、尊厳死が成立するためにはやはり本人の意思が不可欠である。が、かと言って、もし泣きながらおりんを背負っていく辰平という存在がなく、けさ吉のように山へ行くのは「早い方がいいよ、早い方が」（深沢 1956：220）と急き立てるだけの冷たい関係しかないならば、おりんの死は「尊厳ある死」とは言えないだろう。そして、それを尊厳死と言うならば、それは単に死を強いるものとしてしか機能していないことになる。従って、おりんの自律的な檜山参りが「尊厳ある死」として成立するためには、辰平との関係性が不可欠である。その意味において、自己決定を支える関係性こそが尊厳死をして文字通り「尊厳ある死」たらしめる基盤だと言えるのである⁽¹⁴⁾。

(14) ここで「尊厳」概念についてさらなる補足をしておきたい。「人間の尊厳」は「自律の尊重」(respect for autonomy)に還元してしまえる「無用な概念」だとする主張もあるが(Macklin 2003)、しかし尊厳を「公平」(equity)として捉える見方もある(Harris and Sulston 2004)。従って、尊厳は自律にも公平にも還元できるものではなくて、むしろそれらの「共通の根拠」を示す概念だと言える(Sulmasy 2007：9-10)。つまり、「自律」も「公平」も、どちらもその主張の根拠に「尊厳」を置くことができるのであるが、そのように「多くの道徳的伝統の中に存在しているという事実によって、人間の尊厳という考えは特に役立つ〈二次的概念〉(second-level concept)——どのような一次的な倫理の用語(first-order ethical vocabulary)が、最もうまく人間が尊重に値するものである理由を説明できるか、について〔考え方が〕異なっているような人々の間の道徳的合意を表現する概念——となる」(Weithman 2008：437)わけで、従ってそれは競合する諸立場の行き過ぎを抑制しながら、相互の対話を促すものになると考えられるのである(寿台 2013：19)。「尊厳」概念のこうした性質からも、それはコミュニ

第二に、尊厳を関係性において捉える場合には、関係から排除される存在を生み出す恐れがあるという問題がある。例えば、出生前の生命や死者は排除される可能性のある存在である(押久保 2013：21-27)。が、同じく関係から排除されると言っても、出生前の生命はまだその関係の中に入っていない分、そもそも存在自体が認められにくい(「胎児の尊厳」という概念自体が成立しがたい)のに比べて、かつてはその関係に属していたがゆえに遺された者の記憶に残る分だけ、「死者の尊厳」は比較的語りやすい概念だと言える。「檜山節考」で言えば、おりんが山に行くのを「早い方がいいよ、早い方が」と言って急き立てるけさ吉に反対して、「おそい方がいいよ、おそい方が」（深沢 1956：220）と引き留める優しさをもった玉やん(辰平の後妻)でも、(おりんが山へ行くのを遅らせる口減らしのために)「いいよ、ねずみつ子〔おりんの曾孫〕が生れたら、わしが裏山の谷へ行行って捨ててくるから」（深沢 1956：224）と言ひ、それどころかその胎児の親であるけさ吉や松やん(けさ吉の嫁)でさえが平気で生れてくる子を捨てることを肯定しているところには、今までその関係の中で生きてきたおりんを排除することには争いがあっても、まだ関係が生じていない胎児には存在自体が認められていないことが窺われるのである。

但し、このように「生まれ」に対する配慮がないことは、「老い」を主題とする「檜山節考」という物語の構成上、致し方のないことではあろう。深沢自身は決して「生まれ」に対する問

ケーション理論において基礎づける方が適していると言えるであろう。

題意識を欠いた作家ではなかった。それどころか、東北のある隔離された村で密かに行われていた「間引き」を描いた作品である「みちのくの人形たち」(『中央公論』94巻6号, 1979年)で深沢は、実は誰でもが間引かれたかもしれない存在であるという強い痛みをもって、生まれてすぐに葬られた生命に対する眼差しを向けている。すなわち、その村では間引きをした場合「逆さ屏風」を立てて暗にそれを示し、またそれへの贖罪からこけし(子消し)のような人形が作られるようになったのであるが、東京からその村を訪れた「私」(小説の語り手)がそのことを知った後、帰路のバスで乗り合わせた乗客たちが「人形」に見えてきて、「このひとたちは、あの逆さ屏風で消されなかった。が、消されたかもしれないのだ。バスの席で、いま人形になってその姿を現わしているのだ」(深沢1979: 303)と思い至る、という極めて印象的なシーンでこの小説は閉じられているのである。

このように従来はある関係の中では認められなかった存在も、主題が変われば別の関係においては認められるようになりうることを説明するのに、「関係性における尊厳」という概念は有効ではないかと思われる。この概念は、以前は排除されていた存在を、問題意識の広がりによって視野に収めることを可能にする柔軟な構造をもっている。そもそも現代において「胎児の権利」がリアルなものとして主張され始めたことの一因としては、生殖医療技術の発展により出生前の存在が映像化され「生命」として認識されるようになったことが考えられる一方、それであるがゆえに、胎児にまで権利を拡大するのを防ぐために、「自己意識をもった理性的存在者」のみを権利主体として「人格(person)」

と見なす「パーソン論」を主張し、中絶を正当化しようとする議論もあって(蔵田1999)、「胎児の権利」と「産む・産まぬの女性の権利」は激しく対立してきた。賦与理論(自律性)や能力理論(自己決定能力)に基づく尊厳論では一方的に「パーソン論」に加担することにしかつながらないと思われるが、コミュニケーション理論に基づく尊厳論には、一方に偏することなく関係の進展・拡大に応じて、従来は尊厳を認められなかった存在もその中に含みこんでいく余地があると思われるのである。

おわりに

本稿においてはまず、「楢山節考」が「棄老伝説」の系譜においてどのような位置を占めているのか、また「老人介護文学」に属する諸作品とどう関係しているのかを検討した。この検討においては、この作品が単に伝説に描かれたような親孝行物語に終わらず、老醜を晒す手前で老いの問題を解決することを示しているという意味において、「尊厳死の物語」だと言えることが確認された。

次に、以上のことを補強する意味で、「楢山節考」が深沢七郎の亡き母への鎮魂の意味をもっていることを確かめた。ここでは、真に「尊厳ある死」が成立するためには、それを支える象徴的な宗教表象が必要であること(自己決定論ばかりでなく死生観・宗教観の議論も重要であること)を指摘した。

最後に、自らの意思で楢山参りを決定したおりんをめぐって、その姿に尊厳性があると肯定的に評価する見解と、むしろその姿こそが「自己決定」の名の下に死を強制することに利用さ

れるとする批判的な見解の対立があることを確認した。そこでこの対立を克服するためには、尊厳を人間相互の関係性において捉える必要があるという考え方を紹介した上で、「檜山節考」では、おりんを背負って檜山参りに最後まで同行する辰平と彼女の関係性にこそ尊厳があると考えるべきだという見解を提示した。

以上、本稿において明らかにしたことを要約した上で、以下、尊厳を関係概念として捉えることに潜む人間観の問題に触れておきたい。

パスカルは、「人間はひとくきの葦にすぎない。自然のなかで最も弱いものである。だが、それは考える葦である」という有名な言葉に続き、「われわれの尊厳のすべては、考えることのなかにある」と言っている（パスカル 1966：204）。「考えること」を基礎に置く人間とは「知性人（Homo sapiens）」のことだと言ってよいであろう。しかし、この人間観に立つ限り、「考えること」のできない人には尊厳は認められないことになる。そこでこれを克服できる人間観としては、ヴィクトール・フランクルの「苦悩する人間（Homo patiens）」（フランクル 2004）が一つの候補に挙げられるであろう。彼は強制収容所での自分自身の体験について、以下のように述べている。

〔強制収容所にあっても〕典型的な「被収容者」になるか、あるいは収容所にいてもなお人間として踏みとどまり、おのれの尊厳を守る人間になるかは、自分自身が決めることなのだ。かつてドストエフスキーはこう言った。「わたしが恐れるのはただひとつ、わたしがわたしの苦悩に値しない人間になることだ」……彼ら〔被収容者〕は、まっとうに苦

しむことは、それだけでも精神的になにごとかをなしとげることだ、ということを証していた。……およそ生きることそのものに意味があるとすれば、苦しむことにも意味があるはずだ。……苦悩と、そして死があつてこそ、人間という存在は初めて完全なものになるのだ。（フランクル 2002：111-113）

ここには「苦悩」にこそ尊厳があるという考えが語られている。「patients」は英語の“patient（病人・患者／忍耐強い）”の語源だという。「知性人」を人間の模範とする人間観に立つ限り、「病人・患者」はそこから逸脱した者として尊厳が認められなくなる恐れがあるが、「苦悩人」という人間観に立つならば、人は誰でも「病人・患者」になって苦悩する可能性のある者として、あらゆる人に尊厳を認めることができるようになるであろう。

最後に一言加えるならば、「苦悩（suffering）」というものが人間相互の関係において生ずるものである以上、それは「共苦（co-suffering）」でなければならない。おりんの自律的な姿だけに尊厳性を見るのではなく、おりんと辰平の共苦の関係にこそ尊厳がある。「檜山節考」の主題は「自律から共苦へ」（寿台 2014）と読み替える方がよい。これが共苦の物語であると読むとき、正宗白鳥がこの作品を「人生永遠の書」（正宗 1968：90）と評したことが納得できるのである。

〔投稿受理日2017.9.18／掲載決定日2018.10.1〕

引用文献

- 天沢退二郎 (1976) 「深沢七郎における〈母の死〉」『国文学——解釈と教材の研究——』21 (8) : 52-57.
- 嵐山光三郎 (1995) 『桃仙人——小説 深沢七郎——』メタローグ.
- 有吉佐和子 (1972) 『恍惚の人』新潮社.
- 伊藤整・武田泰淳・三島由紀夫「新人賞選後評」(1956) 『中央公論』71 (12) : 201-207.
- 上野千鶴子 (2003) 『上野千鶴子が文学を社会学する』朝日新聞社.
- 大島建彦 (2001) 「姥捨ての伝承」『日本文学文化』1 : 2-18.
- 太田典礼 (1963) 「安楽死の新しい解釈とその合法化」『思想の科学』[第5次] 17 : 72-80.
- 太田典礼 (1973) 『安楽死のすすめ——死ぬ権利の回復——』三一書房.
- 太田典礼編 (1974) 『安楽死』刊行堂出版社〔増補二版〕.
- 太田典礼 (1977) 「インタビュー 望み得るか『品位ある死』」『朝日新聞』8月26日夕刊.
- 太田典礼 (1982) 『死はタブーか——日本人の死生観を問い直す——』人間の科学社.
- 太田てんれい (1984) 『老人島——短編集——』太田出版.
- 太谷いづみ (2005) 「太田典礼小論——安楽死思想の彼岸と此岸——」『死生学研究』5 : 99-122.
- 太谷いづみ (2008) 「「尊厳ある死」という思想の生成と「いのちの教育」」関口グローバル研究会『SGRA レポート』41 : 36-48.
- 押久保倫夫 (2013) 「関係概念としての「人間の尊厳」」『東海法學』46 : 13-64.
- 工藤茂 (2005) 『姥捨ての系譜』おうふう.
- 蔵田信雄 (1999) 「パーソン論——概念の説明——」加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社〔3版〕 : 97-108.
- 佐江衆一 (1995) 「黄落」『新潮』92 (4) : 6-170.
- 佐々木陽子 (2015) 「「棄老研究」の系譜 (I) ——民俗学的アプローチと文学的アプローチを中心に——」『鹿児島国際大学福祉社会学部論集』34 (3) : 2-14.
- 霜田求 (2006) 「尊厳死と安楽死——問題点の整理——」『麻酔』55 : S84-92.
- 寿台順誠 (2013) 「死別の倫理——グリーンワークと喪の儀礼——」『生命倫理』23 (1) : 14-22.
- 寿台順誠 (2014) 「自律から共苦へ——日本における「安楽死・尊厳死」裁判の再検討——」『生命倫理』24 (1) : 116-125.
- 寿台順誠 (2015) 「安楽死の比較文化論を構想する——小野清一郎の安楽死論の検討を通して——」『生命倫理』25 (1) : 48-56.
- 寿台順誠 (2016) 「「諦め」としての安楽死——森鷗外の安楽死観——」『生命倫理』26 (1) : 15-25.
- 寿台順誠 (2017) 「安楽死論事始め——森鷗外「甘暎の説」の意義と問題点——」『生命倫理』27 (1) : 4-16.
- 相馬庸郎 (2000) 『深沢七郎——この面妖なる魅力——』勉誠出版.
- 丹羽文雄 (1947) 「厭がらせの年齢」『改造』28 (2) : 85-111.
- 浜野茂則 (1973) 『深沢七郎論』浪漫主義文学研究会.
- 浜野茂則 (2000) 『伝記小説 深沢七郎』近代文芸社.
- パスカル (1966) 前田陽一・由木康訳『パンセ』中央公論社.
- 深沢七郎 (1956) 「植山節考」『中央公論』71 (12) : 208-233.
- 深沢七郎 (1963) 「枕経」『文芸』2 (1) : 66-81.
- 深沢七郎 (1971) 『盲滅法——深沢七郎対談集——』創樹社.
- 深沢七郎 (1975) 『人間滅亡の唄』新潮社.
- 深沢七郎 (1978) 『たったそれだけの人生——深沢七郎対談集——』集英社.
- 深沢七郎 (1979) 「みちのくの人形たち」『中央公論』94 (6) : 284-303.
- 深沢七郎 (1981) 「信濃の野の友たち」『信濃毎日新聞』4月8日.
- 深沢七郎 (1984) 「極楽まくらおとし図」『すばる』6 (1) : 62-71.
- 深沢貞造 (1968) 「亡き母と植山節」『深沢七郎選集 2』大和書房. 付属の月報2 : 3-4.
- フランクフルト, V.E. (2002) 池田香代子訳『夜と霧 新版』みすず書房.
- フランクフルト, V.E. (2004) 山田邦男・松田美佳訳『苦悩する人間』春秋社.
- 正宗白鳥 (1968) 『懷疑と信仰』講談社.
- 松本鶴雄 (1986) 『深沢七郎論——民衆とは何か——』林道舎.
- 柳田國男 (1962) 「親棄山」『定本柳田國男集第

- 二十一卷』筑摩書房：294-305.
- 養老孟司・森岡正博（1995）『対話 生命・科学・未来』ジャストシステム.
- Glahn, Julia Apollonia (2009) "Dignity of the Dead?," Dennis R Cooley and Lloyd Steffen eds. , *Re-Imaging Death and Dying: Global Interdisciplinary Perspectives*, Inter-Disciplinary Press: 33-42.
- Harris, John and Sulston, John (2004) "Genetic Equity," *Nature Reviews Genetics* 5: 796-800.
- Long, Susan Orpett (2005) *Final Days: Japanese Culture and Choice at the End of Life*, University of Hawai'i Press.
- Macklin, Ruth (2003) "Dignity is a Useless Concept," *British Medical Journal* 327 (7429): 1419-1420.
- Sulmasy, Daniel P. (2007) "Human Dignity and Human Worth," Malpas, Jeff and Lickiss, Norelle eds. , *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Springer: 9-18.
- Weithman, Paul (2008) "Two Arguments from Human Dignity," President's Council on Bioethics (U.S.), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, US Independent Agencies and Commissions: 435-467.