



Title	<死>の象徴論的考察
Author(s)	長谷, 正人
Citation	年報人間科学. 1987, 8, p. 97-112
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/12116
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

大阪大学人間科学部（一九八七年二月）

『年報人間科学』第八号九七頁—一二頁

〈死〉の象徴論的考察

長谷正人

〈死〉の象徴論的考察

1

人間は生物であり、動物たちと同じような生存条件を持って生きている。呼吸をし、他の生物を食べることで身体活動を維持しているし、生殖を行なうことで種を存続させる代りに個体は死んでゆく。こうした意味では人間は完全に生物の一種である。

しかし、「人間は生物である」とは言っても他の動物たちとは少しばかり異なった存在であることは間違いない。人間以外の動物は、それぞれ種に固有の世界を持っている。それはほぼ本能的構造によって決定された世界である。ところが人間という種に固有な世界は、本能によって決定されていない世界なのである。何らかの理由で、人間は本能が壊れてしまった(岸田 秀)「ために、みずからが世界を構築しなければならなかったのだ。これが文化であり、社会である。人間は社会を媒介とすることによって、回りの環境と相互作用を行なうのだ。つまり、人間とは、社会的・文化的存在なのであって、みずからの生物的部分でさえ本能的・無媒介的なものとしては存在しえず、必ず何らかの社会的意味を帯びざるをえないのである。

簡単な例を挙げよう。動物にとって生殖行為は、種を存続させるための行為にすぎない。彼らは本能的にセックスをするだけのことであって、それ以上の意味を持ちえない。しかしわれわれ人間は、生殖を行なう生物学的条件は同じように持っているても、それを動物のように種の存続のためだけに効率的に使うことができないのである。どんなセックスにも必ず社会的な意味づけが忍び込んでしまう。逆にそうした社会的な意味づけがうまくいかないと、性欲を發揮することができなくさえなってしまう。そして意味づけさえできれば、どんなものともセックスをする。他の動物とでも、同性とでも、想像上のもの(例えば神)とでもできるのである。それらのセックスはただ生物学的機能である生殖という裏づけを持たないだけであって、社会的存在としての人間にとっては生殖のためのセックスと等価なものである。

したがって、人間は生物的条件を持ちながらそこから逸脱して、特異な社会生活を営んでいる存在ということになる。こうした考え方は、M・シェーラーやA・ゲーレンらの哲学的人間学からP・L・バークを経て社会学へと導入されている。この考え方を土台にしてバークは、社会が人間の所産であり、人間が社会の所産であると

いう、人間と社会との弁証法的関係を主張する⁽²⁾。しかし、この関係の中では人間の生物性はあまり重要性を与えられていない。つまり、ここでの「人間」とは「社会的に構成された人間」、すなわち自我やアイデンティティのことであって、生物としての人間ではない。結果として、ここでは社会的存在でありながら、個人的存在であるような人間の両義性が中心の問題とされることになる。われわれはむしろ、人間学的な前提に戻って、生物的存在でありながら社会的存在であるような人間の両義性を中心にして考えていこうと思う。

死は、このような人間の生物性の一つとして存在する。したがって、われわれは死を人間にとって絶対的な何かとして捉えてここに取り挙げるのではない。死は、誕生・成長・病氣・老化などと共に人間の自然性を構成している。われわれが注目するのは、この人間の自然性と社会秩序との関連である。人間の自然的側面は、人間社会の外にそれと対立するものとしてあるのでもなく、かと言って社会に完全に馴染みされているわけでもなく、社会との間に極めて複雑な連関を持っていることを明らかにしつつ、人間社会の成立の奇妙さに触れてみたいと思う。

2

さし当って、われわれは死を象徴論的な視角から捉えたいと思う。つまり、社会の側が人間の生物的側面としての死をどのように意味づけ、その周囲にどのような行為を布置させているかを問題とした

い。

記号論では、ある単語の意味は、その語が何を指し示しているかということによってではなく、その語が何でないかということによってネガティブに決定されていると考える⁽³⁾。「犬」という語の意味は、それが「猫」でも「豚」でもないということによって初めて決まるのである。これと同様に考えれば、「死」という概念の意味も、この語の対概念である「生」ではないということによって決定されていると言ふことができるだろう。「死」は「生」ではないから「死」なのであり、「生」は「死」でないから「生」なのだ。そして、われわれはあらゆる人間をこの「生」か「死」のどちらかのカテゴリーに分類しようとする。

以上のように、「死」の記号論とは「生」と「死」の二元論の考察になる。しかし、われわれの二元論は、「死」に否定的な意味を、「生」に肯定的な意味を与える通俗的の二元論であってはならない。なぜならば、われわれの二元論には「生」と「死」の分類が定かにはいかなない曖昧な領域が存在するからだ。その人が生きているのか死んでいるのか、そこで使われる社会的カテゴリーでは曖昧になってしまうような状況が、どの社会にも必ず存在する。これは何も、道端で見知らぬ人が血を流して倒れている、というような特殊な状況だけを指しているのではない。それは社会に遍在しているのだ。例えば、未開社会の葬儀の最中では、死者は現世から離れているにもかかわらず、まだ死者の国に到達していないという意味で「生」と「死」の中間的領域にいると考えられるだろう。

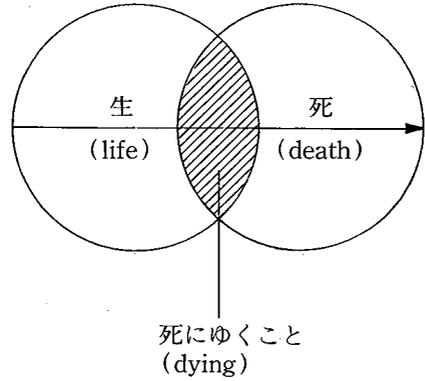


図. 1

以上のことから、ここにあるような図を考えることができる。ここでは、人間の一生を「生」のカテゴリーから「死」のカテゴリーへと移行するプロセスとして考える。すると両者の中間に、「生」と「死」の両義的な領域が存在することになる。これをわれわれは、「死」deathに對する「死にゆくこと」=「dying」の状況と名づけることにしよう。実は、この「death」と「dying」の差異こそ、われわれの分析のポイントになるのである。つまり、「dying」に否定的な意味が与えられるのに対して、「death」には肯定的な意味が与えられるという違いが存在する。したがって、通俗的二元論の言うように「死」が否定的な意味を担うのは自明であるということは、決してないのである。

そこでわれわれは、「死にゆくこと」の否定性と「死」の肯定性の両方を一挙に説明してくれるような考察を求めなければならない。これを提供してくれるのは『汚穢と禁忌』のM・ダグラスである。ダグラスによれば、不浄や汚れは衛生的観念ではなく象徴論的観念である。つまり、それは「我々の正常な分類図式」からはみ出たもののことなのだ。例えば、排泄物はそれが自己の身体と外界との分類を混乱させるために不浄視されるのだ。したがって「死にゆくこと」の状況もまた、それが「生」と「死」という分類を混乱させるために不浄視されるのだと言うことができるだろう。これに対して、明確に分類された「死」に関しては、このような不浄視は存在しないのである。

3

われわれは、この死に對する象徴論的視角によって、具体的な社会制度を分析することにしよう。死を扱う社会制度としては、葬儀（死者儀礼）と医療を考えることができる。ここでは、まず葬儀の構造を分析することによって、象徴論的視角の有効性を確かめることにしたい。

葬儀の分析としては、われわれはA・ファン・ヘネップの通過儀礼論に注目することができよう。ヘネップの通過儀礼論は、われわれの図式に重ね合わせることができるからである。ヘネップによれば、葬儀はイニシエーションや結婚式などと共に通過儀礼の一種

である。そして通過儀礼の目的は「個人をある特定のステータスから別の、やはり特定のステータスへと通過させること」にある。例えばイニシエーションは「子供」という社会的地位から「大人」という社会的地位への通過である。同様に、葬儀は「生者」から「死者」への通過だと言えよう。しかもここで注目すべきなのは、彼が二つの地位の中間に「過渡期」の存在を見出していることである。つまり通過儀礼は、(1)最初の地位からの分離儀礼、(2)過渡期、(3)新しい地位への統合儀礼、の三つの部分から成立っているのである。これをわれわれの図式に重ね合せて言えば、葬儀とは、ある人が現世（「生」の秩序）に所属する「生者」という社会的地位から分離されて過渡期（「死にゆく」ことの状態）に入り、その後に来世（「死」の秩序）に所属する「死者」という社会的地位へと統合される儀礼だと言えるだろう。

ホルネオ島のベラワン族の葬儀を例にとつて、このような通過儀礼的構造をみていくことにしよう。ここではまず第一の儀礼（分離儀礼）が、死者の出た後直ちに始められる。死体は一日か二日間ほど特別席に坐らされて近親者に示された後、棺に納められる。それから四日から一〇日して、その棺は仮の貯蔵所に運ばれて生活空間から切り離されることになる。ここから過渡期が始まる。この過渡期は少なくとも八ヶ月、長い時には五年にもなるという。そしてこの後に第二の儀礼（統合儀礼）が行なわれる。仮の貯蔵所は壊されて、棺は住居の方へと戻され、夕方ごとに棺の回りで騒々しいパーティーを四日から一〇日ほど続けて開くことになる。これがエル

ツのいう「大祭宴」に当るのだ。

この長期間にわたつての葬儀における、さまざまな小儀礼や社会的慣習を観察することによつて、R・ハンティントンとP・メトカーフはベラワン族の人々の死者観念を明らかにしていく。彼らの分析をわれわれなりに敷衍して言うと、ベラワン族の人々は葬儀の中で死者の魂、死体、遺族の三者が平行関係をもつて地位の移行を行なっていると考えていることになる。つまり、図2のように、魂は「生者」から「死者」へと移行し、身体は「生体」から「死体」へと移行し、配偶者は「夫人」から「未亡人」へとその地位を移行させているのである。そして、その各々が過渡期においては危険視されていることが観察されている。まず、死者の魂はまだ死者の地へ到り着いていないので、不安定にあたりをさまよい、生者に危害を与えかねないような危険な状態にあるとみなされている。したがつて、死者にはタバコや食物を与えたり、賑やかなパーティーをして死者の霊をなぐさめるようなことが過渡期に行なわれる。次に、未亡人もまたこの過渡期には不浄で危険な存在とみなされているため、汚ない小屋に閉じ込められ、さまざまなタブーに服さなければならぬのである。そして死体もまた、不浄視されているから、共同体から切り離された小屋に閉じ込められるのである。ベラワン族の人々は、この過渡期の死体に、さまざまに忍び込んで怪物となることを恐れているという。

過渡期に対するこのような危険視は、象徴論的視角によつて、より普遍的な説明を与えてやることができる。例えば、腐敗する死体

	〈生〉	〈dying〉	〈死〉
ファン・ヘネップ の通過儀礼	地位 (生者)	過渡期 分離	地位 (死者) 統合
ベラワン族	生者の魂 生体 夫人	さまよう魂 腐敗 服喪	神聖な魂 死体 未亡人
マダカスカル島		〈反秩序的表象〉 ○過剰なセクシュアリティ ○過剰な浪費	〈秩序的表象〉 ○社会的にコントロールされた豊饒 ○祖先の秩序
	[世俗的秩序] ノモス	[穢れ] ケガレ (マイナスのカオス)	[超越的秩序] コスモス

図. 2

への不浄視は、即自的に生れるものではもちろんないが、怪物となることへの恐れからだというような観念論的説明に頼る必要もない。腐敗する死体は、一方の生体や他方の骨や灰のような一つの確固としたまとまりを持たずに変容し続けるものであるために、われわれの分類体系からはみ出すものとして不浄視されるのである。過渡期としての〈死にゆくこと〉においては、この論理によって、身体、遺族の三者が同時に危険なものに変貌させられてしまうわけだ。しかし、ファン・ヘネップの通過儀礼論を取り挙げることの利点はこれだけではない。この議論は、先述した人間の自然性の問題と関わってくるのである。つまり、通過儀礼の対象となっているのは、いずれも人間の生物的側面に関する事象である。例えば、イニシエーションは成長に対する、結婚式は性交に対する、葬儀は死に対する儀礼となっている。だから、通過儀礼とは、人々が生物的変容の後押しによって通過せざるをえないような、社会的地位から地位への移行を社会的に管理するものなのだ。そして、過渡期における不安定さ、つまりは分類体系に収まりきれないものとは、まさに人間の生物的側面であることがわかるだろう。逆に言えば、人間の自然性は、必ず社会秩序をはみ出してしまふ。それを上手に収め直すものとして通過儀礼があるのだ。

だが、この通過儀礼論だけではどうしても説明しきれない部分が葬儀にはある。この分析では、過渡期を経たものは新たな地位に安定して統合されているだけである。だが、〈死者〉という地位は、〈生者〉が所有することのできない神聖さ・超越性を担っているのでは

る。この神聖さがどこから生れてくるのかを考えるために、われわれはM・ブロックとJ・パリーのイデオロギー的儀礼論の助けを借りることにしたい^②。

ブロックとパリーによれば、葬儀とは永続的な超越的秩序をイデオロギーとして産出し、表象する装置である。そして、この超越的秩序の表象は過渡期の否定的表象によって弁証法的に生み出され、過渡期によって正当化されている。例えばマダカスカル島では、葬儀の過渡期には“Gathering”という浪費的・集合沸騰的な激しい祭りが行なわれる。ここでは、ラム酒や食物などの大盤振舞いによって富の見せびらかしが行なわれ、さらには女性達がそのセクシュアリティを示し、姦通やインセストまで起してしまうのである。しかしこれらは、ハンティントンとメトカーフの言うような肯定的な〈生〉の記号の沸騰ではない^③。これらは、最終的に肯定されるべき永続的秩序の表象や社会にコントロールされた豊饒性に対する否定的な媒体として演じられているにすぎないのである。したがって、こうした性的な放蕩の後には、男性たちによって過剰なセクシュアリティの抑制が演じられることになるわけだ。

しばしば死の象徴論は、この肯定的な表象と否定的な表象とを混同してしまう。本当は一方には社会秩序にとって危険な過渡期の過剰なセクシュアリティがあり、もう一方に葬儀の最後に表象される秩序の豊饒性があるのだ。例えば、ハンティントンとメトカーフがこの誤まりを犯している。彼らはマダカスカルの人々が“Gathering”における〈抑制しないこと、過剰性、破壊的生命力〉という特徴を

危険なものであると捉えていることを指摘しておきながら、葬儀とは〈生〉の記号による〈死〉の記号の圧倒であるという単純な結論に落着いてしまうのである^④。しかし葬儀は全体を通して、死のみならず過剰な自然の力に対する超越的秩序の勝利が演じられているのである。

これをノモス・コスモス・カオス^⑤という用語を使って言い表わすと次のようになるだろう。最初、人々はノモス（俗なる秩序）の中で暮している。そこへ、死というノモスを越えた自然力、すなわちカオスが現れる。人々はこれをケガレたものとして否定的に演じ、表象することで、これと正反対のコスモス（聖なる秩序）を生み出す。これと同じような弁証法的構造は、別の視点からも見出すことができる。それは、たいていの未開社会に存在している〈良い死／悪い死〉の二元論的構造においてである^⑥。ここで〈悪い死〉というのは事故などによる偶発的で突然の死、すなわち社会的コントロールなしに起きた死である。これに対して〈良い死〉はむろん、社会的にコントロールされた死、すなわち社会的に決められた適当な時、場所、様式による死だということができる。しかし、この〈悪い死〉にはまるで存在価値がないわけではない。むしろ、それは〈良い死〉を正当化するという重要な役割を担っている。〈良い死〉は〈悪い死〉の反対だからこそ〈良い死〉となるのだ。例えばロチ島では、〈悪い死〉による死者の魂は、正常な魂が逆立ちした状態にあると考えられているから、その葬儀を行なう場合には、遺体の取扱いはすべて普通の逆向きに行なわなければならないのである。逆に言

えば、普通の遺体の取扱い方の正しさは、それが「悪い死」の魂のときの逆だからということで説明できる¹¹⁾。

もう一度確認しておけば、象徴秩序（分類体系）の兩義的領域には、その秩序をはみ出してしまふような人間の生物性・自然性が露わになる。通過儀礼は、この人間の自然性を否定し、排除するものとして存在している。そしてこの自然性の否定が、イデオロギーとしての永続的秩序を表象として産出する。社会は、このようなかたちで自然性と関わっているのである。そして、それは超越的な社会秩序を幻想的に生み出すという意味で、権力と結びついているのだと言えよう。エルツはこう言っている。

「そこでこの〔死者たちを社会的な融合に再統合させる〕引用者〔注〕行為は、以後、政治的な意味を帯びてくる。死者たちを合わせることで、いろいろな血縁集団や地縁集団がより高次の統一を形成する。かれらは連帯感を意識して、これによって結ばれ、お互いに助けあおうとする。死者の《社会》をつくることで、生者の《社会》が規則的に再生されていくのである¹²⁾。」

葬儀の統合儀礼を経て、死体は各々が孤立していた仮の貯蔵所から集合的な墓地へと移される。また死者の魂も、個々にさまよっている状態から祖先たちの魂が集合的に暮す死者の国へと統合される。したがって、これらと平行的な関係にある遺族たちも、社会に再統合されることが、共同体全体の統合性によって確認されることになるのである。

この社会全体の統合性が王の身体によって表象される社会¹³⁾では、

王の葬儀が社会秩序の統合にとって最も重要な儀礼となるはずである。つまり、王の死後の過渡期とは、王位が前王から新王へと継承される途中にあつて、誰が王であるのかはつきりせず社会秩序全体が曖昧で危険な状態に陥入っているのである。例えばタイ王国では¹⁴⁾、この過渡期には王位のマイナーなメンバーも王位を強奪する可能性を持つ。前王の死体を火葬に付し、その骨を廟へと納めた者ならば、正統な継承者の嫡子でなくとも新王になれるからである。この王位の不安定さは、そのまま社会秩序の不安定さでもある。したがってこの（骨を廟に納める）統合儀礼は、豪華で華やかな葬列やたくさんの出店、そして演芸の行なわれる祭りとなつて、王位に人々の注意を向けさせようとするものでなければならぬ。つまり、集合的に王位の継承を確認することで、社会秩序の統合¹⁵⁾王の権力を確認しなければならぬ。

ここでは、王は人間の生物性を利用することで永続的な権力を手に入れている。つまりこうだ。王は、その権力の永続性を主張して人々を支配したい。だが実際には、個々の王は普通の人々と同様に生物学的個体として死んでいかざるをえない。両者には矛盾が存在している。だが、ここに詐術が働く。王的権力のイデオロギーは、その生物性¹⁶⁾脆弱性の露呈という危機的局面において、それを管理し否定的に捉えることで、より高次の絶対性を獲得するのである。個々の王の死去にも動揺せず、それらを超越した永続性を持つものとしての王権が、ここにこそ出現するのである。王の権力は、人間の生物性を否定することで、より高次の統合力を獲得するという論

理を持つ。普通の人々の葬儀の論理もまた、この論理の反復としての弁証法的構造を持つことは、先程確認したとおりである。

4

これまで、われわれは未開社会や前近代社会の葬儀を例にとつて、社会秩序と人間の自然性（つまりは死）との関連について検討してきた。だが近代社会の葬儀について考えてみると、それが社会の中心的位置を占めているように見えないのである。例えば、前近代社会の秩序にとつて王の葬儀は決定的な役割を果たしていたが、近代社会の秩序が権力者の葬儀から生れてくるとは考えにくいだろう。むしろ、近代社会でも権力者の葬儀は重要な演出の場である。だがそこで王権の秩序の持つ永続性・超越性が生み出されることはない。これは、ごく普通の人々の葬儀に関しても言えることである。近代社会の葬儀は、超越的秩序を表象として作り出すような機能を持っていない。それは「一つの個体の終りを終りとして肯定的に演出する」¹⁸だけの役割しか持っていないのだ。したがって、過渡期におけるセクシュアリティや浪費などの表象も存在していない。これらのことは次のことを意味している。すなわち、近代社会では「生」と「死」の過渡期としての「*in-between*」が葬儀の中にあると考えられていないのである。ここに現れるのが医療である。近代社会では、医療によって死が宣告されてしまえば「死にゆくこと」の状態は終り、そこにはもう「死」という一つの静止した秩序があると象徴論的に

捉えるのである。

例えば、アメリカ合衆国では、埋葬の前に遺体に防腐処置が施され¹⁹、化粧した上で人々に展示されることになっている。だがここで問題とされるべき事柄を、しばしば言われる「死のタブー視」とか「死の隠蔽」といった言葉に還元すべきではないだろう²⁰。死者に対して文化的記号を与えてやることは、世界的に見られる事例である。問題は、その記号の内容の方なのだ。もし遺体が、通過儀礼の過渡期にあるものとしてみなされているならば、それは秩序の隙間にある自然性として危険視されるはずである。例えば、先述のペラワン族の場合も死者にアメやタバコを与えたり、高価な着物を着せたり、飾りつけをしてやったりすることによって死者の霊を慰め、危険を回避しようとしている²¹。遺体は不安定で危険な存在として捉えられ、そこには過剰な記号が与えられている。言わば、それは徴づけられるのである。ところがアメリカの場合、遺体は危険な存在ではなく、すでに「死」の秩序にある安定した存在である。だから、遺体はまるで眠っているだけであるかのように化粧を施され、「安楽」と「充足」の記号を与えられる²²。そこでは徴づけとしての過剰な飾りつけは排除されているのである。

つまり、近代社会では「生」と「死」の過渡期としての「死にゆくこと」の状態は、医療制度の領域に移っているのだ。そのため、医療によって死を宣告され、医療の手を離れた遺体は、過渡期を経て静止したものとみなされるのである。したがって、近代社会における死の扱いや死の意味づけを考えると、われわれは当然医療

との関わりの中で死を捉えなければならぬだろう。

医療が過渡期を自分の側へ移行させることに成功したのは、それが死体に対して特別なまなざしを持っていたからである。M・フーコーは、このまなざしを持つ医学を「解剖学」臨床医学」と呼んでいる²⁰。フーコーによれば、それは死体に対する解剖学的知見と、病に対する臨床医学的観察という二つの別々のまなざしを結びつけた特異なものであり、フランスでは一九世紀の初頭に成立したものである。「解剖学臨床医学」は、解剖によって暴かれた死体内部の諸組織の損傷状態こそ、生きていたときの病の諸症状の意味を説明するものだと考へる。死体こそ、生命を解読する真実であり、生命に対する絶対的視点を持つ。生体は、その内部を隠しているため、医師のまなざしから病気の真実を覆い隠してしまうばかりだ。病の真実は、解剖された死体が初めて明らかにしてくれるのである。

ここで注目すべきなのは、医療が死体を静止した秩序を持つものとして捉えていることである。ところがフーコーも指摘しているように、死体の損傷状態には死それ自体の作用も及んでいるはずなのだ²¹。したがって、解剖された死体には、病気の残した痕跡と死による痕跡の両方が混在していることになる。この混在を防ぐには、まず病(生)の最後の瞬間が死体の最初の瞬間と一致していなければならぬ(過渡期の生前への移行)。そして次に、死体は時間の経過と共に変容することのない空間的な指標となつてなければならぬだろう(静止の秩序の死体への付与)。つまり、近代医療は変容するもの(腐敗)としての死体を隠蔽することによって成立してい

るのである。医療は、みずからが死の判定を下した後には、「生」と「死」の過渡期を認めない。死の判定が下された瞬間、人間は「死」の秩序の中にとみなされ、身体は今やただの物と化しているのだからに解剖に付されうると考へるのだ。しかも、それが腐敗し変容しつつあることを隠しながら。

この無時間的指標としての死体に対する知覚が、生前の諸症状と結びつけられることで、「死」の記号は「生」の時空間に分散しているものになる。つまり、「死」が生体の生きるプロセスそのものの中に位置づけられるわけだ。したがって、病気は「先取りされた死」と見られるのである²²。生体内の不可視の病の運動は、生命の営みであると同時に、死への運動となつてしまう。医療においては「生」は「死」の諸構造を通してみられるため、医療の扱う生体は、「生」と「死」の中間にあるような過渡期的なものになるのである。

つまり、医療はその対象を死と関連づけて捉えようとする。しかし、これは奇妙な事だと言えよう。なぜなら、医療とは病気を治療することによって死を排除し、死を遅延させようとするもののはずであるからだ。ところが医療は一方で死を排除しておきながら、他方で死を自分の側へ引き寄せてしまうのである。これは、医療が死を判定する時点を早めようとする傾向を持つことからわかる。

D・サドナウは、これを病院組織における死の扱いの観察の中から明らかにしている。サドナウによれば、病院では死が多元的に定義づけられているのであり、死の定義は概ね次の三つの視角から捉

えられているという²⁶⁾。

1、生物学的死・細胞活動の停止

2、臨床的死・診断によって死の判定が為されたもの

3、社会的死・生者としての社会的取扱いの停止

このうち、生物学的死は理念的な死の捉え方であつて、現実には問題とならないだろう。現在の医療・科学技術の力では、全ての細胞活動が停止した時点を確認することなど不可能だからだ。むしろこの生物学的死は、そこに至るのが確実であるような時点としての臨床的死を確定するために、医療が使うのである。ということは、医療による現実的な死の判定（臨床的死）は必ず理念的な死よりも早められざるをえないことは明らかである。ここに、医療が死の時点を早めてしまう傾向があるのである。むしろ患者が死んでいるのに医療の側が気付かなかつた場合、この傾向は逆転するが、それはあくまで事故によって起きるのであつて、医療にとってはそのような事は起きてはならない事なのだ。

現在問題とされている「脳死」の問題もこの傾向において考えることができる。これまで医療では、いわゆる三徴候死（呼吸停止、心拍停止、瞳孔散大）によって死を判定してきた。つまり、肺、心臓、脳の三器官の機能停止によって死を決定してきたのである。これに対して、脳死は脳機能の停止のみで死の判定を行なえるのだから、より死の時点を早めると言えよう。しかし、この問題はそういう単純なものではない。脳死は人工呼吸器の発達によって初めて生み出された問題である。つまり、脳の機能が見られなくとも人工呼

吸器によって呼吸や血液循環が可能であるからこそ、人間は生きていられるのである。この意味では、医療の発達が死の時点が遅らせていることもまた事実なのである。ところが、一方で命を延ばすために技術を発達させておきながら、結局はそこで死のより早い判定を行なおうとしてしまうのだ。これもやはり、医療の中に死を手前の側へ引き寄せようとする潜在性があることを示しているとみなすべきだろう。

さて、サドナウの定義に戻れば、彼は臨床的死だけではなく社会的死にも同様の傾向があることを見出している。病院職員たちは、ルーティン化した職務の中で、医者や診断よりも早く患者の死を予想し、その患者を死体として処理する準備を始めてしまうという事実がそれだ²⁷⁾。その方が職員たちにとっては仕事をスムーズに進めやすいのである。これは同じ社会的な死の扱いでも葬儀とはまるで逆の傾向を持っていると言えるだろう。二重葬儀の例でわかるように、葬儀においては死者の扱いは死の方向へ向けて延長されていく構造になっている。だが医療組織は、それを生の側へ引き寄せてしまう構造を持つのだ。

このように、サドナウは臨床的死や社会的死が、死を「へ生」の側へ侵入させることを明らかにしているが、われわれにとってより興味深いのは、彼が「Dying」という概念を使って行なっている分析である。この「Dying」は、われわれの過渡期としてのそれとほぼ同じように使われていると考えてよいだろう。サドナウの定義では、それは予言的言語であつて、ある時間内で死の起こる高い可能性を示

しており、次のようなものが挙げられる²⁸⁾。

1、平均寿命による死の予測

2、診断による死の予測

3、実存主義的死亡…人間は常に死につつあるのだという認識

つまり、「Dying」とはもともと死とは関係のなかったはずの状況にある人間に対して、死の予測をし、死と関連づけてしまう結果起る状況である。この三つのうちで特に医療と関わりを持つのはもちろん、診断による死の予測である。例えば、末期癌のようにほとんど不治の病を発見することは、患者に対する死の予告となってしまう。しかも医療は、癌の種類や進行度によって、その患者の余命がどれくらいであるかということまで統計的に予測しているのである。考えてみればこれも奇妙な事だと言えよう。死を引き延ばそうとしていないはずの医療が、逆に死の正確な予知を統計によってでも行なうと目指しているのである。医療は死の判定よりも一足早く、死の予言まで行なうことで「へ生」を死に関わるものに変えているわけだ。この傾向が極限までいけば、医療の発展とはあらゆる人の中に不治の病を見つけ、その死期を予言できることだということになり²⁹⁾、

3の実存主義的認識に近付くのである。

つまり、医療はその手に触れるものを全て過渡期的存在に変えてしまうのだ。だから医療にとって「へ生」とは常に危機的なものとしてしか見えてこない。そしてこの論理が進められると、「へ生」とは医療によって初めて可能なものだと信じられることになる。そこでは人間は生れたときから死につつある過渡期的存在であり、医療の救

済なくしては生きていけない他律的なものなのだ。こうした信仰こそI・イリイチの言う社会的医原病である³⁰⁾。この信仰の中では、

医学的証明書が学校、職場、軍隊に必要なものとなり、人生とは医療によって計画され作られなければならないものとなるのである。

ここに、医療は一つの社会秩序を作りあげる力を得、権力とも結びつくことになるのだ。だが、医療的権力は人々を死への恐れによって支配するのではない。むしろ人々を生かす工夫を様々に「へ生」を生み出す根拠となることで人々を操作・管理するのである。人々の「へ生」を管理するこの医療³¹⁾を、われわれは「生活管理の医療」と呼ぶことができるだろう。この医療のまなざしは、身体に対してだけでなく、人々の行為・生活全体に対して過渡期性を見出しにくからである。つまり「Dying」が時間的に「へ生」の側へと拡大されることをこれまで見てきたが、それは同時に空間的にも拡大されるわけだ。

例えば、癌の疫学的研究をこの例として挙げることができるだろう。国立ガンセンター疫学部長の平山雄は、癌の原因を発癌物質(タバコや塩蔵品に含まれる)であると考え、これを体内に採り入れさせなければ癌になる可能性が極めて低くなることを統計的に確かめようとしている³²⁾。彼は全国二七万人のライフスタイルを①喫煙②飲酒、③肉食、④緑黄色野菜の摂取、の四つの習慣の有無の組合せにおいて捉え、どのようなライフスタイルが発癌率の低いものかを調べるのだ。それによると、非節制型の生活者(喫煙、飲酒、肉食を毎日し、緑黄色野菜を毎日採らない)の発癌率は、節制型の生

活者（先の逆）のそれの二倍以上になるといふ。

ここでは、医療的思考の対象が単なる身体の生理学的プロセスの枠組を越えて、人々の行為・生活の次元にまで及んでいることがわかると思う。平山氏は癌をどう治療するか、その原因は何かといったところに着目せず、それが不治であることを前提とした上で人々の生活様式と結びつけて考えている。つまり、人々の生活習慣を全て死と結びつけ死の原因となる可能性があるものとして捉えることで、生活の中に死の記号を持ち込んでいるわけだ。医療的思考は、人々の身体だけでなく行為までも、死を通して見る傾向を持っている。

死と結びつけられた過渡期的生活は、医療の力を借りつつ「へ生」の秩序に変容させなければならない。医療の作り出すべきこの「へ生」の秩序の極端な形態を、われわれはホスピスに見出すことができる。ホスピスの対象となる患者は、まさに死を目前に控えた過渡期的存在である。ホスピスはこうした患者に安らかに人間らしく死んでもらうために、①明るく、②広い部屋で、③カーペットを敷きつめて音の出ないようにした静かな、④しかも人間的な暖かさ（看護）を伴った、環境を用意する³³。ホスピスの患者は、死んでゆくことさえも医療の助けを借りなければ為しえないような受動的存在とみなされている。ホスピスは、こうした弱い存在を暖かく包み込む母性的空間を作るのである。この母性的空間こそ医療の作り出すべき「へ生」の秩序のモデルではないだろうか。それは、人々が医療の助けを受け入れながら安らかに死んでゆけるような空間である。

この母性的空間がそのまま実現されることは不可能であるかもしれないが、現実に対するイデオロギーとして理想的な秩序を示していることは見逃せない。例えば、先述した疫学的思想の場合でも、人々は癌による死を回避するために酒、タバコ、肉食をできるだけ控えた「節制的生活」をすることを望まれている。しかも、それは医療によって人々に押しつけられるのではなく、人々が幸福になるためには従った方が良くであろう一つの理想として示されている。そして逆に理想に照し合わされることで、人々の生活は秩序づけなければならぬ負のものとみなされることになるのだ。この意味では、医療は「良い人生」という規範を提示する宗教のようなものになつていると言えよう³⁴。

5

以上のように、医療は、葬儀が「へ生」の秩序とみなしていたものを「へ生」と「死」の過渡期に変容させて管理する。つまり、医療も葬儀と同様に、過渡期に現れる人間の自然性を対象にした制度なのである。両者に差異があるとすれば、葬儀はこの自然性を否定的媒介とすることで超越的秩序を生み出していたが、医療は自然性を排除すべき不浄のものとはみなしていないことだ。医療はその対象である人々の過渡期的生活を救うべきものとして捉え、これに対して理想的な「へ生」の秩序を提示する。そして、この理想に即して人々の生活を管理するのである。医療にとって人間の自然性は操作の対

象であり、なだめられるべきものと言えよう。P・アリエスは、中世西欧社会は死をなだめていたと述べているが、近代社会は医療を通して生をなだめるのである³⁵⁾。

しかし、医療と葬儀にはこのような差異があるにせよ、人間の自然性に対して負の意味づけを行なっている点では同じである。両者は共に、象徴秩序の両義的領域である「死にゆくこと」を否定すべきものとみなしている。象徴論の論理の最大の問題点がここにある。それは象徴秩序に収まりきれないものを、排除するにせよ、管理するにせよ、反 \parallel 秩序的なものとみなす権力的な視線を持つのである。確かに、われわれは象徴論的な視角をとることで、葬儀や医療が権力と結びつくことを明らかにすることができた。しかし、ここでは権力から逃れ去るような視角が獲得できていない。

V・ターナーは、コムニタス論において象徴論的視角をとりつつ、このことを試みている。ターナーによれば、過渡期は通常の社会生活を支配する規範や価値から一時的に解放される時空間であるから、「それが発生する文化にある中心的な価値や原理の再検討も可能な時期³⁶⁾」なのである。つまり、ターナーは過渡期に反 \parallel 秩序的な性格を認め、これが秩序を相対化し、時には秩序へ反撃する根拠となる可能性をみている。ただ、ターナーの議論は葬儀的権力に基づいたものであるため、近代の医療的権力には当てはまらない部分があるように思われる。葬儀では、象徴秩序に収まりきれないものを排除しようとするから、排除された劣位のものから秩序を否定することができた。ところが、医療はより巧妙に、人間の自然性をな

だめつつ秩序に回収しようとする。だからここでは、反 \parallel 秩序の根拠となるべき過渡期的領域が逆に秩序の根拠とされているのである。

それでは、われわれが近代社会の管理を問題にしようとするとき、どうすれば権力的な意味づけから逃れることができるのだろうか。

その答はおそらく、本稿のとった象徴論的視角からだけでは不可能なものである。だが、象徴論的視角からでも一つのヒントを提示することはできる。生活管理の医療が負のものとしてみなす過渡期的生活に肯定的な正の意味を与えてやれば良いということだ。つまり <living>とは同時に <living>でもあることを明らかにすれば良いのである。それはターナーの場合のように、<生>という秩序に対抗して肯定されるべき過渡期性ではない。そもそもわれわれの人生 \parallel 生活は、生れたときから<生>と<死>の過渡期を不断に死につつ(=生きつつ)あるものだから、もともと人間には <living=living>しかないのである。従って、われわれの<生>を肯定するには、その過渡期性を肯定しなければならぬだろう。W・アーネイとB・パーゲン³⁷⁾は、過渡期を肯定しうる社会とは「病氣や死を打ち負かすことを望むのではなく、それらと闘いつつ共存する³⁸⁾」ことのできる社会だと言っている。こうした社会の可能性を探るには、また別の考察が必要とされよう。

注

- (1) 岸田秀『ものぐさ精神分析』中公文庫、一九八二年。
- (2) P・L・ハーガー―T・ルックマン、山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、一九七七年。
- (3) 丸山圭三郎『ソニエールの思想』岩波書店、一九八一年、九二―九七頁を参照せよ。
- (4) E・リーチ、青木保他訳『文化とコミュニケーション』紀伊國屋書店、一九八一年、七六頁を参照せよ。
- (5) M・タグラス、塚本利明訳『汚穢と禁忌』思潮社、一九八五年。
- (6) A・ファン・ヘネップ、綾部恒雄他訳『通過儀礼』弘文堂、一九七七年。
- (7) 同書 三頁。
- (8) R. Huntington, and P. Metcalf, *Celebrations of Death*, Cambridge U. P., 1979, pp. 68-81
- (9) M. Block, and J. Parry, "Introduction", *Death and Regeneration of Life*, Cambridge U. P., 1982.
- (10) R. Huntington, and P. Metcalf, *op. cit.*, p2.
- (11) *Ibid.*, pp105-6.
- (12) 上野千鶴子「カオス・コスモス・ノモス」『思想』一九七七年一〇月号を参照せよ。
- (13) L. Prior, "The Good, the Bad and the Unnatural: A Study of Coroners' Decisions in Northern Ireland", *Sociological Review*, 33-1, 1985, pp. 64-90.
- (14) J. Fox, "On Bad Death and the Left Hand" in R. Needham(ed.) *Right and Left*, University of Chicago Press, pp.342-68
- (15) R・ホルン、吉田植吾訳『右手の優越』垣内出版、一九八〇年、一〇三―四頁
- (16) M. Foucault, *Power/Knowledge*, Harvester press, 1980.
- (17) R. Huntington, and P. Metcalf, *op. cit.*, pp. 124-30
- (18) 松浦寿輝「映画 死者を欠いた葬礼」『現代思想』一九八四年九月号、一九二―二〇五頁。

- (19) 言わゆる embalming であり、血液とキ酸アルブミンが交換される。次を参照せよ。B. Becker, N. Hanson, and N. Russell, *Death and Dying*, John Wiley & sons, 1982, p.236.
- (20) P・アリエス、伊藤晃他訳『死と歴史』みすず書房、一九八三年。
- (21) R. Huntington, and P. Metcalf, *op. cit.*, pp. 74-5.
- (22) *Ibid.*, pp. 204-5.
- (23) M・フーコー、神谷美恵子訳『臨床医学の誕生』みすず書房、一九六九年、第八章、第九章。
- (24) 同書、一八七頁。
- (25) 同書、二二七頁。
- (26) D. Sudnow, *Passing On*, Prentice-Hall, 1967, p. 74
- (27) *Ibid.*, pp.82-4.
- (28) *Ibid.*, pp.61-72.
- (29) *Ibid.*, p.67
- (30) Illlich, *Limits to Medicine*, Penguin Books, 1977
- (31) W. Arney, and B. Bergen, *Medicine and the Management of Living*, The University of Chicago Press, 1984
- (32) 平山雄「がん予防のメドはついた」『中央公論』一九八五年一月号
- (33) 柏木哲夫「淀川キリスト教病院のホスピス・ケアの展望」池見西次郎他編『日本のターミナルケア』誠信書房、一九八四年所収。
- (34) 医療の宗教性に関する批判「分析」としては、次を参照せよ。
B. S. Turner, *The Body & Society*, Basil Blackwell, 1984.
I. K. Zola, "Medicine as an Institution of Social Control", *Sociological Review*, vol. 120, no. 4, 1972, pp. 487-509.
- (35) W. Arney & B. Bergen, *op. cit.*, p. 163.
- (36) V・ターナー、富倉光雄訳『儀礼の過程』思索社、一九七六年、二二六頁。
- (37) W. Arney, and B. Bergen, *op. cit.*, p. 172.