今日における死の問題

Problems of Death, Today

市野川容孝

ICHINOKAWA Yasutaka

Problems of death were once never separated from the war (World War II). And it seems that after the end of war people have kept some silence about death. But nowadays death has become once again one of the most crucial issues and the stage is now medicine rather than war. Faced with the problems such as brain-death, organ transplantation and dignity of death, people are coming back to the question 'What is death?'

Responding to this situation of today, this paper intends to describe the ongoing arguments about death and at the same time to indicate what is missed or *not* discussed concerning death.

1. 場面(scene) の姿容

かつて死の問題は、何よりも「戦争」という場面の中で語られていたように思われる。

ロジェ・カイヨワは、各国民の主権を保障する民主主義の確立と、各国民に兵役の義務を強いる皆兵制度の浸透という近代の二つの事象の間に存在する、奇妙な、しかしある意味で必然的な並行関係に注意を促していた(Caillois, 1963)が、近代戦争の本質的な特徴の一つは、すべての国民を政治の舞台に立たせる近代民主主義と同様に、戦闘を担う特定の集団・階層のみならず、非戦闘員を含む国民全体を包摂するという点に求められるだろう。わが国においても、十五年戦争は国民一人一人に死の陰影を投げ掛け、「戦中派」世代はこの戦争という状況の中で「死の前に立たされる」という共通の体験を有していたと言える。戦争を媒介としながら、人々は死を切実に問い、死に対して意味づけをおこなってきた。⁽¹⁾そして、敗戦を契機に戦争の脅威が薄れていくにしたがって、死は人々の意識の中から次第に遠のいていったように思われる。井上俊は、「戦後派」あるいは「戦無派」世代が共有する意識の特質を、「戦中派」のそれと対照させながら、「死にがいの喪失」という言葉で表現した(井上, 1973)が、確かに、戦後のわれわれの社会は、個人の生命と平和に至高の価値を見出していく——戦争との対比からすれば、それは決して非難されるべきことではないだろう——と同時に、他方で、死について語ることを何かしら不健全なものと思なしつつ、死の上に不自然な沈黙を広げていったように思われる。戦争という場面に幕が下ろされると同時に、死という名の役者も舞台から姿を消していったかのようだ。

しかし、今日再び「死」は、それが登場する場面と情景を変えながら、おそらく最も饒舌に語られるべきなものになってきている。戦争の脅威が全く消失したわけではない

（それは中東をめぐる昨今の国際情勢を省みれば明らかだろう）けれども、今日死をめぐる活発な議論が展開されているのは、戦争という場面においてではもはやなく、脳死・臓器移植・尊厳死といった問題群を噴出させている医療の現場においてである。従来の生死の有り方を動揺させる医療技術の進展を前にして、人々は、困惑と苛立ちを覚えながら「死とは何か」という問いに回帰しているように思われる。

本稿は、こうした場面の変容に呼応しながら、医療の領域において今日提出されてきている諸議論の一つの手がかりとして、現代社会における死の現実的な位相を描出すると同時に、今日死をめぐる何が語られていないのかを明らかにすることを課題とする。

2. 脳死をめぐる議論

(1) 脳死はなぜ「問題」なのか？

周知のように、医療技術の高度化は、従来の伝統的な死の判定基準（心拍停止・呼吸停止・瞳孔散大からなる三徴候死）を逸脱する脳死現象を産み出したが、この現象によって明らかとなったのは、生と死を非連続的に切断する境界というものがある存在せず、生と死はある連続した直線によって結びつけられているという事態である。⁽²⁾ こうした事態は、すでに、フーコーが描出した19世紀初頭の臨床医学の誕生によって告知されていたことだが⁽³⁾ 現代医学はこの「生と死の対立の零度にある空間」（内田，1987，p. 256）をさらに増幅させていく。

しかし、こうした両義的な領域を拡大させいく現代医学の動向は、おそらくそれ自体では何ら「問題」ではない。医学の本来の課題が人間の死の到来を可能な限り遅延させることである以上、医学は、身体内のある器官の機能停止が他の器官の機能停止へと伝播する運動を限りなく微分し、生から死への飛躍の瞬間を無限に引き延ばす。脳死は、医学の「暴走」の産物であるどころか、その正常な展開の帰結としてもたらされるのである。

脳死が一つの「問題」たりうるのは、医学という科学的世界の動向が、それとは異なる規範原理に支えられた空間によって包囲され、その審級を受けているからではないだろうか。そうだとすれば、この別種の空間こそが、現象学のタームを借用して表現すれば、現代社会の「生活世界」とでも言うべきものに他ならないだろう。したがって、脳死をめぐる議論の舞台は、人々によって自明視された生活世界において死を包囲している〈言葉〉が、自らを対他的一対自的に顕現させる場として把握される必要がある。われわれの課題は、この場面において今日いかなる言説が提出されているのかを検討しながら、現代社会における死の現実的な位相を描出することにある。

脳死問題に関して、竹内一夫は次のように述べている（竹内，1987，pp. 75-76）。脳死状態の患者はやがて三徴候死へと至るのだから、脳死をもって人の死とすることは本来不必要な営みである、にもかかわらず、それが要請されるのは、①脳死患者の臓器を移植手術に利用しようとする利害関心、②「不自然」な延命措置を排し人間としての尊厳を失わない「自然死」を患者に迎えさせようというヒューマニズムの配慮、この二つの要素が作用しているからである、と。

われわれは、この二つの言説を検討することにしよう。

(2)臓器移植の論理

新しい臓器を用いた置換以外に延命の見込みのない重篤な臓器疾患の患者に対しては、「人工臓器」を用いることも考えられる。しかし、複雑な有機化学反応を機能として担う肝臓や長期間の拍動に莫大なエネルギーを必要とする心臓に匹敵する人工臓器を開発することは、今日の医療技術でもきわめて困難な状況にある（日本人工臓器学会，1989）。また、人工透析によって代替可能な腎臓も、透析にかかる巨額の費用や患者の社会生活への完全な復帰といった問題を考慮すれば、他の人体からの移植、しかも心臓が停止する以前の脳死状態も含めた「生きた」人体からの移植がより望ましいとされている。こうした現状において、生体臓器は稀少な医療資源として位置づけられている。

ジョン・ハリスの「サバイバル・ロタリー」という提案は、臓器移植を支えるこうした論理の本質を最も純化した形で提示しているように思われる（Harris, 1980）。ハリスは、重症の臓器疾患にある二人の人物が、一人の健康な人間を犠牲にしてその臓器を一つずつ自分たちに提供してほしいと申し出た場合、われわれはこの二人の要請を退けることができるか否かというシミュレーションを提示しながら議論を進めている。「最大多数の人命の存続の可能性を保証すべき義務」という観点から、ハリスは、この二人の要請を原則的に正当なものとして認め、臓器提供者を社会構成員からランダムに選出するという制度を構想する。そして、脳死患者からの臓器摘出を、こうした制度の最も「控え目」な提案として提示している。このハリスのシミュレーションにおいては、脳死患者の臓器を稀少な資源として捉え、この資源をある全体的功利の視点から最適に配分することが議論の眼目となっている。この視座は、諸個人が自己の死に対峙する際に生じる厚みを射程から除外し、逆に、諸個人の死を超えて存続すべきある全体性、そこにおいては諸個人の生死が偶有的なものでしかないようなある全体性の水準に定位していると言える。⁽⁴⁾

(3)尊厳死の論理

これに対して、尊厳死の論理は、臓器移植の論理に潜むこうした全体的功利主義に対して警鐘をならしつつ、自己の生死に対する個人の主体性＝自己決定権を最大限に留保する形で議論を進めていく。確かに、安楽死・慈悲殺(mercy killing)の段階に止まる尊厳死の論理は、ナチズムにおけるように社会的に無価値な生命を抹殺する全体主義の論理に横滑りしていく危険性を有している(Alexander, 1949)。しかし、米本昌平も指摘するように（米本，1988），第二次大戦後今日に至るまでのヨーロッパやアメリカの尊厳死運動の軌跡は、医療システムの個人に対する過剰な介入を拒否し、生死に関して自己決定を行っていく患者の権利の確立に沿ったものだった。

イヴァン・イリイチは、個人の生に過剰な介入をおこなうことによって、個人の主体性や自立性を剥奪する医療システムの肥大化に対して警告を発していた(Illich, 1976)が、「死ぬ権利」を掲げるこの尊厳死の運動は、そうした医療システムに対して異議申し立てをおこなう一つの「新しい社会運動」（トゥレーヌ）として位置づけることもできるだろう。^{(5) (6)}

尊厳死の論理は、全体的功利主義に支えられた臓器移植の論理とはきわめて対照的なものだと言えるだろう。尊厳死に見られる自己決定の論理によれば、死は、いかなる他者も立ち入ることのできない私秘的な閉域であり、諸個人は、臓器移植の論理によって捨象された、この自己の死との間に生まれる厚みの中で、その主体性と自立性を最大限に発現させることになる。

しかし、同時に、この尊厳死の論理からも、全体的功利主義に支えられた臓器移植の論理と同様、脳死をもって人の死とすべきだとの結論が引き出されうることには充分注意が必要だ。⁽⁷⁾

3. 現代社会における死の位相——1904年という年

脳死をめぐる提出された以上の二つのタイプの言説を差し当たっての手引きとして、現代社会における死の現実的な位相を描出すれば、次のようになるだろう。

臓器移植の論理は、諸個人の死を越えて存続すべきある全体性に定位した功利主義に支えられている。この論理は、全体的功利という輪郭線に沿って、脳死という両義的空間を切り取っていく。ハリスの「控え目」な提案は、脳死状態にある個人に死を宣告するが、個人は、この死を折り目として（＝臓器提供者となることで）全体性の領野へと編入されていく。これに対して、尊厳死の論理は、臓器移植が定位する全体性に対抗しつつ、死を個別性すなわち個人の主体性＝自己決定性の水準に引き戻そうとする。それは、個人を自身に固有な死に直面させると同時に、死を私秘的な閉域として設定する。

われわれは一つの「ルービンの盃」を手にもっているとも言えるだろう。全体性に定位した臓器移植の論理は、死によって定められる諸個人の生の有限性を越えたところに自らの形象を浮かび上がらせる。他方で、徹底した個別性原理に支えられた尊厳死の論理は、全体性原理に拮抗しながら、その輪郭を明らかにする。互いが他を「地」としつつ、自らを「図」として浮かび上がらせているわけだ。従来の生死の弁別基準を逸脱した脳死という曖昧な領域は、さしずめ、向かい合った人の顔とも盃ともとれる線画に準えることができるだろう。

われわれは、死をめぐる今日の状況を出発点として考察を進めてきた。しかし、死をキャンバスとして描き出されるこの反転図形は、昨今の脳死問題をめぐる議論においてのみ見出せるものではないように思われる。むしろ、死をめぐるこの言説の布置連関は、現代社会において常に反復されてきたと言うべきではないだろうか。

(1) リルケ

1904年 2月リルケはパリで『マルテ・ラウリッツ・ブリッゲの手記』の執筆を開始するが、その冒頭の部分には次のように書かれていた。「この有名な市民病院は非常に古いもので、すでにクロービス王の時代から、その幾つかのベッドで患者が死んでいったのである。しかし、今ではベッドの数も五百九十九にふえ、まるで工場か何かのような様子になってしまった。いうまでもなく大量生産の死だ。この法外な量産では、一つ一つの死も、うまく仕上げられたものではない。だが、そんなことは問題ではない、数が問題なのだ。

〔中略〕個性に富んだ(eigen)死に方を願うことは、しだいに流行らなくなり始めた。もう少しすれば、自分自身の生と同じように自分自身に固有な死も稀なものとなるだろう。ああ何もかもがレディー・メイドになってゆく。〔中略〕しかし、今はもう誰一人知るべもない故郷のことを思い出すと、僕は昔はそうでなかったと思うのだ。昔は誰でも、果実が種を秘めているように、自分の内部に死を秘めているのを意識していたに違いない。」(Rilke, 1904-1910, 邦訳 pp.12-14)

かつてジンメルは、大都市が貨幣経済の発展を促す場であることに言及しながら、あらゆる商品を均質化する「恐るべき平準器」としての貨幣と同様に、大都市が、各個人の個性を消失させる場として機能することに注意を促していた(Simmel, 1903)が、その大都市の直中で、リルケは「自分だけの死を持っていた」故郷の人々の生活を回想しながら、個人を「ひと」として非人称化する都市空間の「レディー・メイド」の生活から脱却する道を模索する。自己の死の内に比類なき自己の個性を見出すこと。自己の自己たる所以を発現させる場として死を設定すること。そうした契機を自己から奪い去るものとしての「大量生産の死」。

(2)優生学運動

しかし、他方で、リルケが『マルテの手記』において「自分自身の死」の奪回を説く同じ1904年に、ヨーロッパ各国で「優生学」(Eugenics)運動が開始される。ロンドンで開催された「社会学会」(Sociological Society)において、フランシス・ゴルトンは「優生学：その定義、射程、目的」と題する講演をおこなっている。⁽⁸⁾ また、ドイツではアルフレッド・プレッツを中心として『人種生物学および社会生物学雑誌』が発刊されている。その「序言(われわれの声明)」において、プレッツは「人種」(Rasse)という概念を次のように説明している。「人種という言葉は、形態学的な差異と同じ意味で関係づけられるのではなく、不可欠で協力的な類似の個体の統合によって形成されるところの、むしろ生理学的な持続する統一体の概念として特徴づけられる。孤立した生命は死に絶えるものであり、持続する生命は、増殖における個体の相互協力を通して、あるいは、外界の影響による死滅においてその逆のものが補充されることを通して、はじめて成立するのである。」(米本, 1989, pp.69-70より)

リルケは、己の死を折り目として代替不可能な主体の個別性＝単独性へと立ち帰ることを説いていたが、プレッツがここで照準しているのは明らかにそれとは正反対のものだ。死に絶える「孤立した生命」ではなく、それを超えて「持続する生命統一体」。外界の影響に起因する淘汰のメカニズムによって少なからぬ個別的生命が死滅するだろう。だが、それは「人種」という全体的な生命の進化にとって不可欠のモメントなのだ。そして、優生学の目標は、そうした淘汰のメカニズムを自然に委ねるのではなく、それを人為的なものにするにあった。

こうした優生学のプログラムは、「人間の国有化」(Haffner, 1978, 邦訳 p.45)を掲げたナチズムにおいて最悪の実を結ぶことになる。そこでは、人種＝社会にとって一種の生物学的危険であることを根拠とした「合法的」な「大量生産の死」が遂行された。⁽⁹⁾ リルケにとって、それは、個々人の個性ではなく「数」のみが問題となる死、「自分の死」

(ein eigener Tod) ではない「見知らぬ死」(ein fremder Tod) として位置づけられたであろう。

しかし、死に関するリルケの言説を正当化しつつ、優生学のプログラムを断罪するだけに止まるとすれば、それは、この歴史的事態に対する慎重な配慮を欠くことなるだろう。

「おお、主よ、すべてのものに自己自身の死を与えたまえ」(『時禱集』)というリルケの言説と、諸個人の死を取るに足らぬものとする「人種」という概念に定位した優生学の言説——この両者を繋ぎとめる共時性というものに、充分留意しなければならない。自らの死において個人の主体性＝自立性を確認しようとする尊厳死の論理と、その反対に、そうした個々人の生死を超えた全体性の水準で人々の生と死を管理しようとする臓器移植の論理が、脳死を人の死と承認する点で奇妙な一致を見せる可能性を有していたのと同様に、この二つの言説は、ある前提を共有した共犯関係を取り結んでいるのではないだろうか。

4. 死をめぐる考察——ハイデガー批判

死を前にした個別化の言説と、それとは対照的な全体化の言説とを、より子細に検討するために、われわれ自身「死とは何か」という問いに今一度、回帰しながら考察を進めていくことにしよう。⁽¹⁰⁾ この二つの言説は、共に、死について何か重要なことを見落とししていないだろうか。

「私が存する限り死は存在せず、死が現に存するときにはもはや私は存在しない」というエピキュロスの言明は、「死を知っている」という人間学的事実の意味を明らかにしようとする際の唯一可能な出発点であるように思われる。つまり、このエピキュロスの言明は、独我論的視座に執着する限り、死の問題は射程に収められないということ、逆に言えば、死の問題を考察の対象とする以上は、独我論的視座を棄却しなければならないということを明らかにしている。マックス・シェラーのように、いかなる経験(＝他者の死)によっても媒介されない死に関する「本質直観」なるもの⁽¹¹⁾を提示する考察もあるが、それはかなり特殊な(おそらくは承認しがたい)前提の上に成り立っていると言わねばなるまい。

ハイデガーにならって言い換えるならば、われわれの考察の出発点は次のようなものになる。すなわち、死を知りうるためには、自己と他者の視点を共に含みつつ、両者の交換＝代替を可能とするような間主観的な存在機構すなわち「共存在」(Mitsein)の機構が前提とされなければならないということ、これである。ハイデガーは、『存在と時間』の中で次のように述べている。「現存在は、それが本質的に他者との共存在であるということから、死の経験を手に入れることができるのである。」(Heidegger, 1927, S. 237)人〔＝現存在〕は、自己の死を知ることができない。というのも、何事かを知るためには生きていることが必要条件として要請され、そして、生きている限り、死は、何事かを知る当人を襲うことはできないからである。しかし、人は、他者の視点へと常に一すでに身を置くことによって、いまだ自分を襲っていないが、すでに他者を襲っている死というものを知るに至るのである。この時、人は、自己の死を他者の死に「代替」させながら考察を始める。

しかし、自己の死を他者の死に代替させながら考察していても、そこで明らかになるのは次のような事態である。「故人がもはや現に存在しないという事態を現象的により適切に捉えれば捉えるほど、ますます明らかとなってくるのは、死者とのそうした共存在が終わりに達してあること(Zuendegekommenensein)という死者にとって本来的な事態を全く経験していないということである。〔……………〕われわれは純粹な意味で、他者の死にゆくことを経験しているのではなく、常にせいぜい『それに立ち会っている』(dabei)にすぎない。」(ibid, SS. 238-239)

「共存在」という存在機構は、他者の視点を先行的に奪取することによって、自己には帰属しない他者の経験をも自己のものとして感じとることを可能にさせる。しかし、死という経験の特異性は、「共存在」に基礎づけられながらも、他者が身に引き受けた死を自己に引き移すことがどこまでいっても不可能だという点にある。「他者から彼の死にゆくことを取り除いてやることは誰にもできない。誰かが『他者の代わりに死んでやる』ことなら、たしかにできはする。〔……………〕だが、このように誰かの代わりに死んでやるということが意味するのは、そのおかげで他者からその死がほんの少しでも取り除かれたということでは決してありえない。」(ibid, S. 240)

「死を知っている」という事態の逆説性がここにある。

死を知るために、人は、自己と他者の視点を先行的に混同させながら、〈われわれ〉という共同の視座を常に一すでに獲得しておかなければならない。エピキュロスの言明が明らかにしていたように、死は、孤立的主観の領域には決して入り込むことがないからだ。そして、この「共存在」の機構は、自己は他者の経験を経験でき、他者もまた自己の経験を経験できるという、経験の「代替可能性」(Vertretbarkeit)を含意している。しかし、他者の死に直面する時、人は、「共存在」が含意するこの「代替可能性」がもはや不可能であることを思い知らされる。「代替可能性」すなわち自己と他者の対称性は崩れさり、他者は自己にとって全く非対称な形で現出する。あるいは、自己と他者との間に乗り越え不可能な絶対的差異が刻みこまれるといってもよいだろう。

しかし、ここで注意しなければならないのは、死にゆくことによって他者が「非対称」な存在に書き換えられるとしても、その他者は自己に対して何かしらの形で(例えば記憶という回路を経て)「現出」する以上、そこにはある種の共存在＝関係性が残存しているということである。代替可能性や対称性の原理に支えられた「共存在」＝「関係性」とは別の、そして、それらの原理に支えられることなく、ただ「痕跡」によってのみ察知されるにすぎないような他者との〈共存在〉＝〈関係性〉といったものが、他者の死を経てもなお存続しうる。

しかし、ハイデガーは、こうした〈共存在〉の位相を飛び越えて、次のように考察を進めてしまう。「死にゆくことは、それぞれの現存在がそのつど自らに引き受けなければならないものなのである。死は、それが『存在する』かぎり、本質的にそのつど私のものなのである。〔……………〕死にゆくことで明らかとなるのは、死が、そのつど私のものであるということ(Jemeinigkeit)と実存(Existenz)によって存在論的に構成されているということである。」(ibid, S. 240)

ハイデガーの推論の過程は明らかである。——私は、他者の死にゆくことに取って代わることはできない。だから、他者もまた、私の死にゆくことに取って代わることはでき

ないだろう。したがって、死はあくまで私的な現象であり、私の死は私にとってのみ問題となる現象である。言い換えれば、死は、現存在を「ひと」(das Man)の「公共性」(Öffentlichkeit)から引き離しつつ、現存在を単独者＝個別者(Einzel)として召還するというわけだ。このことから、ハイデガーは、死の特性として、「最も固有である」(eigenst)こと、および「没関係的である」(unbezüglich)ことをあげるに至る(ibid, S. 263)。第一に、死は、諸個人にとって「最も固有なもの」である。つまり、死は、いかなる他者によっても奪いとられることなく、諸個人に対して私秘的に配分されている。第二に、死は「没関係的なもの」である。つまり、死によって、自己と他者との結び目は解きはぐされ現存在は各々個別化される(vereinzelt)。

だが、ハイデガーのこの推論にはある振じれが生じているように思われる。

私は他者の死にゆくことに取って代わることはできない。だから、他者もまた私の死にゆくことに取って代わることはできないだろう。———この「だから」が曲者なのだ。こうした推論が可能になるのは、「私は他者の死にゆくことに取って代われない」ということが、私によって(と同時に他者によって)暗黙のうちに取って代わられているからにほかならない。つまり、奇妙なことに、「取って代われない」ということが「取って代わられている」のである。

確かに、私は、他者の死にゆくことに取って代わることはできなかった。だが、このことの意味は、「代替」(Vertreten)を自明視する「共存在」の機構が挫折し、他者が私にとって全く非対称な形で現出するということであった。にもかかわらず、ハイデガーは、「代替」という対称性の原理を、なおも他者の死という経験に対して人知れず適用することによって、死の私性(Meinigkeit)を導出しているのである。

と同時に、他方で、ハイデガーの次のような思考の道筋にも注意を払う必要がある。死の私秘化を促すこの振じれた「代替」原理は、他者の死を前にして挫折するそれに比して相対的に高次のものである。この高次の「代替」原理＝「共存在」(先に述べた非対称な他者との〈共存在〉ではない!)は、死を前にしての現存在の個別化を促すと同時に、次のような形で、ある全体性の領野を切り開くことになる。「宿命的(schicksalhaft)な現存在は、世界内存在として本質上他者と共なる共存在において実存する以上、そうした現存在の生起は、共生起(Mitgeschehen)であって、運命(Geschick)として規定されている。この運命でもってわれわれが表示するのは、共同体の、民族(Volk)の生起なのである。」(ibid, S. 384)ここでハイデガーが提示している「共同体」や「民族」の「生起」が歴史的に何を意味していたかについて、新めて多くを語る必要はないだろう。しかし、多くの生命を「民族」にとって無価値なもの、有害なものとして抹消したナチズムの論理と決して無関係ではなかったという点は、充分確認されなければならない。

われわれにとって重要なのは次の二点である。まず第一に、これまで見てきたハイデガーの考察の中に、われわれが現代社会における死の現事実的な位相として描出してきた、全体化と個別化の原理が同時に見出せるということ。そして、第二に、ハイデガーの考察の中で語られていなかったものが何であったのかということ。結論として、われわれは次のように言うことができるだろう。すわなち、ハイデガーの哲学が現代社会における現事実的な位相を的確に反映しているとすれば、ハイデガーが語らなかったことにこそ、現代社会が看過してきた死の位相が見出せるはずである、と。

ハイデガーが語らなかったことは、「代替」という対称性の原理によってはもはや支えられることのない非対称な他者との〈共存〉という問題であった。エマニュエル・レヴィナスは、次のような興味深い指摘をおこなっている。「死とは、投企を持つことの不可能性なのだ。このような死の接近は、われわれが、絶対的に他なるものである何ものと、他者性〔他性〕(altérité)を備えている何ものと、とはいえ、われわれが享受を通して同化しようとする一時的な規定としての他者性を備えた何ものかではなくて、その実存そのものが他者性からなっているような何ものかと関係している、ということを示している。したがって、私の孤独は死によって確認されるのではない、死によって断ち切られるのだ。(Lévinas, 1983, 邦訳 p.65 傍線引用者)

ハイデガーによれば、死は、現存在を「ひと」の「公共性」から引き離しつつ孤独へと召還するものであった。しかし、そうした召還が可能になるのは、すでに見たように、ハイデガー自身によって棄却されたはずの「代替」という対称性の原理を暗黙の内に再導入することによってである。これに反して、レヴィナスが強調するのは、他者の死という経験がそうした対称性の原理をその根底から挫折させるということであり、さらに重要なことは、そこから生まれる自己と他者の非対称性こそが、死者あるいは死にゆく他者との関係性を見失わせないということなのである。死を前にしての個別化とは、つまるところ、同一者(le même)が、自己の死という虚構を折り目としながら自己自身に折れ返ることによって、死者という他者(l'autre)を排斥することにほかならない。死を知るという根源的経験は、それに反して、そうした同一者の自己回帰の回路すなわち「私の孤独」を断ち切る。と同時に、それは、全体性の暴力へと至る回路をすりぬけつつ、非対称な形で存在する〈他者〉との間に構築されるべき〈倫理〉という領域に辿り着くに相違ない。

5. 結語

ゴラーの「死のポルノグラフィー化」というテーゼ(Gorer, 1965)を筆頭として、「死の抑圧」という仮説が現代社会に対して投げ掛けられてきた。

確かに、現代社会は死を公共の空間から締め出してきており、この点に現代社会の一つの特異性を見てとることができるだろう。しかし、ゴラーのテーゼにおいて決定的に重要なことは、死が公的な空間から排斥されていると同時に、死が「一人でこっそり楽しむもの」あるいは「マスターベーションと同じように一人でこっそり耽ればよい」ものとして諸個人の私密的空間に配分されているという二重の事態を的確に表現している点にある。死の「抑圧」を告発しながら「私の死」(私密的な死)の「解放」を掲げることは、告発の対象である現代社会の状況を何ら異化するものでなく、逆に、死をめぐる当の規範的状況を再生産する結果に終わるだろう。そればかりか、安易に安楽死・尊厳死を推進することは、ニュールンベルグ裁判の直後、L・アレキサンダーがナチスの医療犯罪に反省を加えながら警鐘を発していたように、社会的に無価値な生命の抹消という暴力へと横滑りしていく危険性を常に有している。

現代社会が死をめぐる何ごとかを「抑圧」しているとすれば、それは、生者と死者あるいは死にゆく者との間の非対称な関係性の問題であるように思われる。今日の社会学的課題の一つは、この非対称な関係性という問題を視点に組み込みつつ、死に対して考察を

おこなっていくことであろう。〈倫理〉なるものがこの非対称な他者との間に構築されるべきものである（レヴィナス）とすれば、今日活発に論議されている生命「倫理」の場においてもこの問題は避けて通れないはずである。

註

- (1)作田啓一は、戦犯受刑者の残した遺書（『世紀の遺書』）を手掛かりとして、こうした意味づけの実態を子細に検討している（作田，1967，1972）。また、戦争がもたらした死に対する意味づけを考える上で、「靖国」信仰が「国家のイデオロギー装置」（アルチュセール）として果たした役割も無視できない（松浦，1988など）。
- (2)次のような言明が脳死問題をめぐって再三繰り返される。「死は出来事 an event ではなくて、過程 a processであり、生命の継続を支えている種々の臓器やシステムが、次々と異なる時点でだめにあっていき、最後には全く機能を停止することである。」（塩貝・竹内，1986）「結局、死というのは、あらゆる意味においてプロセスなのである。工場の電源のスイッチを切ると、工場すべての機械が一斉にストップするような形で死が訪れるわけではないのだ。」（立花，1986，p.103）
- (3)フーコーは次のように述べている。「ビシャは死の概念を相対化し、それが分割不可能の、決定的な、そして回復不可能な事件のように見えていた絶対的な地位から、これを失墜させた。彼は死を気化させ、こまかな死、部分的な死、進行的な死、死そのもののかたでやっと終結するようなゆっくりした死などという形で、死を生の中に配分したのである。」（Foucault，1963，邦訳 p.199）
- (4)こうした全体性の水準に依拠しているがゆえに、臓器移植に対しては、それが脳死患者個人の人権を蹂躪する「殺人」行為であるとの批判が提出される。（東大PRC企画委員会，1985などを参照されたい。）
- (5)梶田孝道は、従来の社会運動とトゥレーヌが提示する「新しい社会運動」との相違を、前者においては、私的生活領域を一旦括弧でくくった上で、公的な場におけるブルジョアジー／プロレタリアートといった拮抗関係に闘争の賭金を支払われていたのに対して後者においては、諸個人の私的生活領域そのものを闘争の場としつつ、その実に微細で個別的な視点からシステムの合理性に拒否権を発動し、システムによって浸食された自立性＝主体性の奪還が掲げられているという点に見出しながら、尊厳死運動を後者の現れの一つと見なしている（梶田，1985）。
- (6)「エホバの証人」の信者による輸血拒否事件も、こうした異議申し立ての一つと解釈することができるかもしれない。（市野川，1991a を参照されたい。）
- (7)事実、脳死に対して社会的な合意が得られず、臓器移植に大きな歯止めがかかっている現状において、患者の自己決定権に準拠しながら、脳死＝臓器移植を推進しようとする動きが見られる。加藤一郎は次のように述べている。「医療について患者の自己決定権を尊重すべきことが承認されつつあるが、脳死についても、とりあえず自己決定権の中に含めて、個人の意志を尊重するというのが、現状において脳死の判定を推進する方法だと思われる。」（厚生省健康政策局医事課，1985，p.228）

- (8)このゴルトンの講演に対して、サリーヴィ(C.W. Saleeby)は「優生学 ——新しい科学的愛国主義」と題した記事を新聞に寄せている。「愛国主義の新しい理想が、20世紀の若者に対して新しい福音書説くために生き永らえてきた19世紀のこの偉大なる生物学者〔＝ゴルトン〕の夢から生まれてくるだろう。命を投げ出すよりも良いことが故国のために成しうるということ、故国を救うためには軍服を着たり海を渡ったりする必要はないということが理解されていくだろう。多くのソネットが捧げられることはないだろうが、自分が価値ある子供の父たりえないことを自覚するが故に、親になりたいとの望みを捨て去る、そういう人々が、真の愛国者として認められていくだろう。その時、彼らは個人として死んでいくのではない。人種として死んでいくのである。」(Galton, 1905, pp. 82-84)
- (9)この点については、フーコーが「生－権力」(bio-pouvoir)という概念を提示しながら言及している(Foucault, 1976, 邦訳 pp. 171-203)。
- (10)この点については、別の場でも同様の考察をおこなった。(市野川, 1991b を参照されたい。)
- (11)シェラーは次のように述べている。「人は、もしかりに彼が地上の唯一人の生物であると仮定しても、死が彼を襲うということを何らかの形で知っているであろうし、また彼は他の生物が結局死体という現象に至るような変化を受けるのを決して見なかったとしても、そのことを知っているであろう。」(Scheler, 1933, 邦訳 p. 296)

文献

- Alexander, L. 1949, "Medical science under dictatorship" in *New England Journal of Medicine*. vol. 241.
- Caillois, R. 1963, *BELLONE ou la pente de la guerre*. [秋枝茂夫訳『戦争論』, 法政大学出版局, 1974]
- Foucault, M. 1963, *Naissance de la clinique*. [神谷美恵子訳『臨床医学の誕生』, みすず書房, 1969]
- , 1976, *La volonté du savoir*. [渡辺守章訳『性の歴史Ⅰ——知への意志』, 新潮社, 1986]
- Galton, F. (ed.) 1905, *Sociological Papers*.
- Gorer, J. 1965, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*. [宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』, ヨルダン社, 1986]
- Haffner, S. 1978, *Anmerkungen zu Hitler*. [赤羽龍夫訳『ヒトラーとは何か』, 草思社 1979]
- Harris, J. 1980 "The Survival Lottery" in his *Violence and Responsibility*. [新田章訳「臓器移植の必要性」加藤尚武・飯田旦之(編)『バイオエシックスの基礎』, 東海大学出版会, 1988]
- Heidegger, M. 1927→1984, *Sein und Zeit* (15 Aufl.), Max Niemeyer.
- 市野川容孝, 1991a, 「死の位相——信仰は医療に優越するか?」吉田民人(編)『現代の

- しくみ』（仮題），新曜社。
- ，1991b，「死の社会学・序説」『ソシオロギス』No.15.
- Illich, I. 1976, *Limits to Medicine : Medical Nemesis*. 〔金子嗣郎訳『脱病院化社会』，晶文社，1979〕
- 井上俊，1973，『死にがいの喪失』，筑摩書房。
- 梶田孝道，1985，「新しい社会運動：A・トゥレーヌの問題提示をうけて」『思想』1985-4
- 厚生省健康政策局医事課，1985，『生命と倫理について考える——生命と倫理に関する懇談会報告』，医学書院。
- Lévinas, E. 1983, *Le temps et l'autre*. 〔原田佳彦訳，『時間と他者』，法政大学出版局，1986〕
- 松浦玲，1988，「靖国の英霊——日本近代の戦争と死」山川偉也（編）『人間——その生死の位相』，世界思想社。
- 日本人工臓器学会，1989，『臓器移植と意識変革』朝日ブックレット94，朝日新聞社。
- Rilke, R.M. 1904-1910, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. 〔望月市恵訳『マルテの手記』，岩波文庫，1973〕
- 作田啓一，1967，『恥の文化再考』，筑摩書房。
- ，1972，『価値の社会学』，岩波書店。
- Scheler, M. 1933, "Tod und Fortleben" in *Schriften aus dem Nachlass* (Bd.1).
〔「死と永生」『人間における永遠なるもの（上）』シェラー著作集6，白水社，1977〕
- 塩見敏之・竹内一夫，1986，「脳死の定義と発生頻度」日本尊厳死協会（編）『脳死をめぐって』，人間の科学社。
- Simmel, G. 1903→1957, "Die Großstädte und das Geistesleben" in *Bruecke und Tuer* (hrsg. von M. Susmann und M. Landmann) 〔酒田健一他訳「大都市と精神生活」『橋と扉』ジンメル著作集12，白水社，1976〕
- 立花隆，1986，『脳死』，中央公論社
- 竹内一夫，1987，『脳死とは何か』，講談社
- 東大PRC企画委員会，1986，『脳死』，技術と人間。
- 内田隆三，1987，『消費社会と権力』，岩波書店。
- 米本昌平，1988，『先端医療革命』，中公新書
- ，1989，『遺伝管理社会』，弘文堂

※付記）本稿は，第63回日本社会学会大会（1991年11月3日／於京都大学）一般研究報告「基礎理論Ⅶ」部会における発表（「現代社会における死の位相——死の社会学的考察に向けて——」）に大幅な加筆・修正を加えたものである。作田啓一氏，内田隆三氏を始め，拙稿（考）に貴重なコメントをくださった部会参加者の方々に，この場を借りて御礼申し上げたい。