

応用研究部門 萌芽的公募研究（個人研究）

死生学における倫理性

日 高 悠 登

1. 緒 言

本稿の目的は、死生学に係る倫理性について死の言説を中心に論じることにより当学問の可能性追求を目的とする。

2. 死の解釈と歴史性

本来、時代変化とは認識困難であり、新旧の対比により徐々に実感するものである。わが国固有の例では、令和への改元が該当するが改元を行なっても未だ平成時代は終焉を迎えていないと、日常の端々で認識することは至極当然である。改元に限らず新技術の登場、新製品の販売、新サービスの流通から生じるパラダイムシフトは時間的な浅さに左右されるだけで、生活圏内に登場さえすれば、戸惑いを伴いつつも現実味を帯びながら徐々に認識されていく。新旧の対比とは、まさにここにある。過去の事柄を語る際は通常、現在という時間軸に立脚しており、これは語るまでに俯瞰的視点を示す努力が自然に行なわれたゆえに可能になると言い換えられる。

時代変化は恩恵をもたらすものばかりではない。逆に、時代変化により生じてきた問題は数多く、時に長期にわたり解決困難なまま今日まで至った例が多数認められる。テロリズム、民族衝突、宗教問題の数例でさえ時代変化を直に反映し、各個に性質が異なるも人々の生活圏に及んだ問題群として国際的認識の枠組みが共有される。端的に言えば、当時の社会的状況における選択、延いては国家の主導者を含め、社会を形成してきた人々の選択に要因が求められるが、各々の自覚は乏しいことも常なるものである。さらには個人による選択の集合が想定外の連鎖を生むこともまた珍しくない。

その上、何よりもまずその者の人生に分かち難く結び付く大きな問題が控えている。それは死である。死に関した問題は本来、個人の死生観を第一に、それ以外の複数の事柄とも濃厚な関わりがあるゆえに複雑さが際立つ。とりわけ、時代変化と死がいかなる関係性を有しているか。現在の世界的動向を見れば、既にコロナ禍を中心とした生活変化は至極当前となっており、この件

に言及しない日が無い程である。私もコロナ禍の状況を踏まえて以下の論考を行なった。

国際化が引き起こした弊害の一つとして疫病があることを鮮烈に意識させたのが、2020 年に中国に端を発した新型コロナウイルス感染症の世界的流行である。日本政府による「緊急事態宣言」発令は生活全体が脅威に晒されていることを国民により自覚させ事態の重大さを再認識させた。感染者数と並行した回復者数の報道は恐怖心を多少和らげるものであるが、ワクチン開発と普及が成功するまでは依然として不安がつきまとうものには変わらない。この恐怖心と不安を明確に述べれば感染が進行したことにより待ち受ける症状の重篤化、そして死亡という紛れもない可能性の高さにある。新型コロナウイルス感染症は、老若男女問わず未感染者も含めて最も意識せざるを得ないものとなったが、〈死は見えない隣人〉として普遍的に存在することを実感させた。¹⁾

コロナ禍は“感染防止を主とする著しい生活の変化”などという、単調な表現形式では済まされない。新型コロナウイルス人工説が真相かどうか不明だとしても、今世紀の災害の中では影響力が際立って強烈で、突発的に引き起こされた時代変化であったと言える。ワクチンの大規模接種が現在進行形で行なわれている現在でさえ、変異ウイルスの局所的発生と世界的拡大は、新たな脅威となって時代変化の飽和状態を維持させる要素として追加され、かつての生活を偲ばせるには十分過ぎる。

少し立ち返って問えば、死はどのように表現し得るか。つまり、死は概念の一つである為、不可算名詞である。その死を現前する象徴的存在に置き換えれば亡骸となり、これは可算名詞へと置き換わる。亡骸を一個体につき一体として数え上げることで、客観的かつ無機質的な見方が加えられる。しかし、死とは個数の問題を超え、亡骸という事実を前にして悲しみに暮れる感情の問題であり、死が可算名詞か不可算名詞かなど、実際のところは非常に些末に過ぎない。そして、“亡くなった”という、本来言葉以上の意味を有する死は、それが他者であれ隠しようの無い事実には変わらない。血縁者に限らず自分と強く関わってきた存在ならば、古典的な表現ではあるが“かけがえのない存在を失なった”と呼び習わす。悲しみは他の感情とは異なり、記憶の中に暗い影を落として一生にわたって尾を引くことから、特別な意味を持つことに気付かされる。哲学者アルフォンソ・リングスは語る。「嘆きや悲しみは、私たちが他者の痛みや死に対して開いていく能動的な道であり、私たちが自分のことを越えて嘆き悲しむことができるとすれば、それは、いつも自分が通る道を越えたその向こうに、他者の嘆きや悲しみに通じる道を切り開くことによってである」²⁾。

一方、当然ながら、死は無差別に悲しまれてはいない。社会感情に焦点を当てると、具体的な成り行きを随所に確かめることが可能である。某刑事事件の顛末には、被害者への同情が悲しみを増幅させるのとは対照的に、加害者には強い憤慨と苛烈な非難が直に向けられ、経緯と結果の

いずれに対しても社会的関心が表れ易い。後の加害者の死刑判決の公表、及び死刑執行の続報は、暗い色調を伴った言い表せない安堵があり、悲しみの対象としての死とは明確な線引きが行なわれる。

わが国では従来、一個人の命を以って償うことを暗黙に、だが公然と刑法に規定することで被害者を主とし、その背後に連なる不特定多数という名の社会感情の緩和に努めてきた。それは加害者の死により償わせる以上の代替案が無かったからこそ、死刑が最高刑として位置付けられた所以をここに見ることになり、死が個人に対して与える絶対的効力を公的に認めたさまを認識させられる。このような死の顛末を中心にその周辺を見渡せば、臆しながら接近する者、無関心を装う者、あるいは真に関心を示した者、これら多数により構成された社会模様が瞭然と見えてくるのである。

3. 死に関する言説の検討

死へ視点を向ける理由の一つは、死の内実に接近する為の研究対象でもあり、これは盛んに論じられてきた。本節では死に関する著名な言説も含めて検討を試みたい。例えば、ボードリヤールは『象徴交換と死』において死者論を展開している。

未開社会から近代社会へとすすむ進化は不可逆的である。少しずつ死者たちは実在しなくなる。死者たちは集団の象徴的循環の外へと追放される。彼らはもはや独立の存在、交換にふさわしい当事者ではない。死者たちは生者たちの集団からますます遠くへ、家庭的親密さから墓場へと追放されるが、そのことで右の事態は瞭然となる。[中略] 本当のところは、人びとは死をどう扱っていいのかわからなくなっているのだ。なぜなら今日では死者であることは正常ではないからである。これこそ新しい事実である。死者であることは考えようもない異常なことであって、これに比べれば他のすべてのことは無害なものだ。³⁾ (傍点原著、下線部引用者)

ボードリヤールの指摘を基にすれば、時代変化を遂げる中において「死者」を「異常」と見做して駆逐してきた人間の態度こそ、むしろ誤算であり、近代化の弊害であったと言える。従って、生活の一部であった死が、かつての時代の誰もが想像のつかない変容を遂げており、それが現在でも続いていると捉えられる。

また内田は「人類の歴史においてその人間性を画期づけた重要な契機も、死を特別なカテゴリーとして定式化したこと、つまり死者という象徴的な存在を発見したことにある」⁴⁾と述べた。内田は人間が「死者」をいかにして「発見」したか、その起源について具体的に触れてはいない。補足するとすれば、現在でも私達は、人間が文化を築く過程において発生した死を前提とする宗

教文化、延いては葬送文化を生活の中で紐解くことが可能であり、死との関わりを絶った人間の歴史もまた存在しなかったと言えるのである。

死の捉え方は様々である。ゴーラーは「死のボルノグラフィー」という有名な論題において、「性の神秘」と「死の神秘」には「好奇心をそそる空想」が共通点としてあるが、両者には語彙力の低さゆえの「興奮」が作用するのみで、「行為」に付随するはずの「愛あるいは悲しみ」が度外視されていることを指摘する⁵⁾。その上で、「現代における死のボルノグラフィー」に対して忌避的態度を取るならば、「自然死」への「葬送のパレード」の再承認という「公開性」を再付与し、「死別の悲嘆と哀悼」を再承認する必要性を訴える⁶⁾。「死のボルノグラフィー」という表現は一見皮肉ではあるが、ゴーラー自身はむしろこの語を好意的に用いることにより、現代社会における死の状態異常が続くことへの懸念を大胆に表現する。

アリエスは「死」へ親近感を寄せ、ありふれたものとする過去の構えを「飼いならされた死」と称したのに対して、「死」を異様に恐れ、言葉にすることも憚る現在の構えを「野生のもの」と呼んだ⁷⁾。このアリエスの言説では、「死」に対する受け止め方の時代的变化を動物に見立てた比喩表現から試みているが、では可能性として、いつしかこの「飼いならされた死」という時代は呼び戻せるのか、そのような風潮を望む声はどこから最初に上がるのか、幾つかの問いが生じる表現ではある。

末木の場合は「死者は公共的な形で対話することも不可能」なこと、「通常の意味でのケアの枠」に収まらないことから、「近代の思想は死者の問題を排除」することに加えて隠蔽を行なうも、「死者の問題」は健在であったとした⁸⁾。末木は「近代の思想」の具体例にこそ触れてはいないものの、ここでも同様に近代化の弊害を指摘していると解釈出来る。

ここまで挙げた彼ら研究者が生き、あるいは生きる20世紀以降に至ってもなお、当然、社会は死との関係を回復出来ていない。以上のような死との関係性の清算とも受け取れる試みが歴史的にあったが、実際は、近代化以前から人々は清算や排除の機会を何らかの形で志向していたのであり、突発的に生じたものではないであろう。死とは悲しみの対象としての要素を確かに保持しながら、人間が考える以上に異なった次元の問題を突き付けるゆえに、煩わしい存在と捉えられてきたのである。遺体であればその処理方法は万全でも、死自体と向き合う不備の時代を経てきたのであり、これはある意味、“原状回復”の機会を失った状態にある。本来であれば、この“原状回復”の機会も人類の経験という歴史から見出せるはずであるが、時代という枠組みに限定して見直すことも不十分と考えられる。すなわち、歴史が常に負の部分を持続しつつ繰り返してきたことも反省的に受け止めながら、倫理的に立脚して検証する姿勢が求められる。その為には、死生学の協力を仰がなくてはならないと言っても過言ではない。

4. 死生学の性質の検討

死に関する一つの仮定的状況を設定してみたい。数々の宗教が説いてきた他界である天国、ヴァルハラ、極楽浄土、ニライカナイ等々の存在が科学により証明され、あらゆる葛藤を乗り越えて、世間にまで公表されたとする。無論、この成果は限りなく疑問と共に迎えられるが、その社会的影響が絶大ともなろう。宗教が説いてきた世界観が認められる一方、科学の絶対性も認められるのであり、むしろ科学に宗教の座を明け渡せば良いとも考える人々は増加しよう。これらの世界への望みから死への関心を徒に深め、先に逝った死者への再会を待望して死の受容は格段に高まり、実存的課題を放棄する人間の増加に収まらず、自死者の著しい増加という社会現象も発生させる。しかし、その出来事も束の間、今度は地獄の存在が同じく実証され、公表されたとすれば、その成果も人々は同じく認めるであろうか。成果を否定する真逆の動向を見せながら、宗教への信心を深める者がいよいよ続出しよう。いずれの成果も伝統宗教が守ってきた教義解釈を巡って論争が巻き起こり、さらにはその間隙を縫って成果を利用する者達も現れ、著しい混乱が起きると考えられる。

以上の二つの成果は、死生観の強固な補強に当たらないどころか、取り返しがつかない大きな失敗である。そして、ここまで提示した私の仮定が一笑に付せるのは、当然このような事態が現時点では絶対起こらないからである。しかしながら、死は強い想像力を掻き立てさせることもまた見逃せない。宗教が試練や命題として捉え、それでも膨大な歳月を費やして幾度も失敗を重ねてきた死は、その内容の濃淡さに拘わらず、今という時間を生きる中において解決不可という認識を示唆し、ある種の問いとして人々へ投げ掛けもする。それを受けて、人々は既に生活に息づいた宗教文化を生きながら、宗教に対し改めてこの難問を差し出し、あるいは直接的な意思表示に当たる敬虔な信仰生活により、当面の安寧を享受してきた歴史を見逃すことは出来ない。

宗教が世俗化を経た一方で、学問に視点を移してみると学術的観点に基づく死生学も登場したことで、特定の宗教世界を生きなくとも、その世界や宗教思想を客観的に参照し、その中で解釈された死に対する観察も可能となった。これはまた宗教学と同様でもある。まずは、この学問がどのような性質を有するのかを見たい。『生命倫理事典』では、「(サナトロジーが) 日本語で主に死生学と訳されるのは、死を探求することによって同時に生への態度を探求していくという考え方からである。このことから分かるように、死生学は死を現象としてのみ扱うのではなく、人間を全人的に捉える学問である」⁹⁾ (括弧内引用者) と解説される。概説的な理解はともかくとして、研究の方向性を決定付ける意味においても、邦訳は検討要素として十分である。

わが国では「Thanatology」、「Death Studies」の邦訳として「死生学」が使用されたのは1970年代であり、「医療やケアの現場に密接に関わる新たな知の様態」であったと島藺は指摘する¹⁰⁾。特に、邦訳が「死学」ではなく「死生学」とされた事情として、「死生観」を度々議論してきた背景がある¹¹⁾。既存の語に倣い、新出語に対しても一貫性を持たせることは自然であることから、

この島蘭の指摘は概ね正しい。邦訳一つを見ても、わが国の死生学の特徴を示す例とも言える。

イギリスにおいては、「死についての学問」は19世紀末から20世紀初頭に重視されたが、これは欧州社会でも同様の動きがあり、第一次世界大戦による犠牲者数の「衝撃」に対する初期反応の時期に該当している¹²⁾。なお、「死生学」と「生命倫理学」を比較した際、両者は「比較的新しい知の様式」として共通点はあるが、前者に関しては複数の英訳もあり「領域」が不確定である¹³⁾。死生学与生命倫理学が検討する対象の重複は度々見られるが、これは研究対象として手掛かりとなるべき生と死に関する範囲や事象が限られており、自ずと近接する理由が考えられる。また、相互に批判せず対立を起こしていないのも両学問の特徴であろう。いわゆる類縁の関係にあるだけでなく、お互いを映し出す鏡のような存在とも言い換えられる。

5. 死生学の課題的側面

本節では死生観の課題的側面として「死生観」、「倫理性」、「医療」の3点について論じてゆきたい。

5.1. 死生観との関係

死生観の問題は医学では捉えきれない領域であることから、死生学が扱ってきた一部である。まずは島蘭の論考を再び参照してみたい。

生命現象のすべてが死生学の対象に入るわけではないが、死との関わりにおいて理解されるような生命観の局面は、死生学の対象に含まれることになる。／このように理解される死生学の範囲は、欧米で理解されている死生学よりも広いものとなる。日本で考えられている死生学が欧米よりも広い範囲のものになるのは、何よりもまず、人類の死生観というものが多様で複雑であり、十分に比較研究に値するものだという認識が、日本では早くから分けもたれていたことによる。¹⁴⁾

島蘭は海外と比較することで特徴を挙げているが、少なくともわが国の死生観事情は近隣諸国と比較しても独自であることから、一概に答えが導き出し難い側面が強いと考えられる。

では、わが国における死生観とは何か。柳田国男は『先祖の話』の中で、日本人の死生観として「死後の世界」への親近感の特徴について言及した¹⁵⁾。それは、①「霊」は近くに存在していること、②現世と他界の往来が活発ゆえに「春秋の定期の祭」に限らず比較的双方の来訪が可能なこと、③臨終における生者の願いは成就すること、④この願いを見越して「子孫」に託した上で、自身も幾度も生まれ変わり「同じ事業」を継続出来ると考えた者が多数いたこと、以上の四つである¹⁶⁾。ただし、これはあくまで柳田による一つの見立てに過ぎない¹⁷⁾。おそらく現在にお

いて、これら四つの各死生観のいずれをも一致させる者が少ないにしても、類似している者はまだ存在すると推測される。

ところで、「死後の生」に希望を見出す者と長寿を望む者との死生観は隔絶しており、特に「他界移住」が「死」への恐怖感の緩衝にはなるが、寿命を全うすることは推奨しないことから、今生における「希望のよすが」には相当しないとの見方もある¹⁸⁾。このことから、死生観の捉え方自体が不一致である際には、誰しもが特定の者の死生観を代弁することは不可能であり、理解を図る綿密な対話という作業が要されるも、受け手の理解でさえも若干のズレが生じることも予想される。

死生観の問題は幅広い。池上は「(親近感ある存在という説に対して) 死者たちがこの世に残したと想定される激しい未練・怨念・執着などに対する気がかりや配慮も、根強い持続力を失っていない。死者の遺念余執を解消することは、系譜的關係にある親族や、遺された生者たちの義務であるという感覚も、依然として健在といえる」¹⁹⁾ (括弧内引用者) とした。ここで池上は、「死者」に対する先入観を排する上で重要な点を指摘している。実際、日本史上において怨霊として祟りを起こしたことで、その存在が恐れられ、祀り鎮められている人物は多く、現在でも菅原道真公・平将門公・崇徳天皇は怨霊の代表格に数えられる。無論、これらの人物に限ったことではない。無名の者でさえ怨霊として特定の誰かを祟ることさえあった為、人々は恐れた。つまり、「系譜的關係にある親族や、遺された生者達の義務であるという感覚」という部分に関して、大方その通りであろう。これは彼らを鎮めつつ同様の者を生み出さないよう万全の注意を払う行為として、結果的に、後世の人々の結束形成に貢献していった副次的作用が生じた可能性さえある。

堀江の論においては、死生観と死生学者との関係から導いている。

当然、日本人の死生観を考える際に死後観、靈魂観は重要になるはずだが、死生学者はこうした問題には踏み込もうとしない。研究者としては「あるかないかはわからない」という不可知論押し通せばよいし、この不可知論が靈魂を信じる人への寛容さに結びつくなら問題ない。現在の死生学——とくにケア実践において——では、死後観を押しつけてはならないことになっている。だが、死後観を迂回することが、死後観を突き詰めて考えるのを暗に妨げることにつながる可能性もある。²⁰⁾

死後存在をあらゆる側面から接近していく態度が不足しているという、堀江の指摘は正しい部分もある。特に、死後世界について語ることの難しさを前提とする上では、研究者個人の死生観が確立していない事も考えられる。だが、それでも死後について触れたり、語ったり出来ないのは、それがやはり検証不可の世界をテーマにしているのであり、断言出来ない話題である為で、ともすれば絵空事を論じる危険性を孕むことへの戸惑いがあると言える。こうした話題を避ける

のが常であることに加え、個人の死生観に基づけば議論が左右されるという、相手との関係性の問題も浮き彫りになる。例えば、死後について語り合えるようならば、互いの関係も良好であると捉えられよう。

リングスは「敵や侵入者のことを知りたいという、暴力のもつ抑えがたい渴望以上に、死を知りたいという強い渴望がある。わたしたちを魅了するのは他人の死ばかりではない。自分自身の死もわたしたちを魅了する」²¹⁾と述べた。だからこそ、死生観とは非常に不可思議な概念で、ある意味では現象学的でもあり、死の間際に取り換えられ、あるいは特定の人物や特定の思想に出会い影響を受けて、拠り所のようにしている場合さえある。その為、特定の死生観を押し付けたところで、死生観を受容するどころか、死の克服や死の受容に対して効力を発揮することなど、あり得ないのは明らかである。

死生観を身に付ける確かな方法は特にはない。死生観を有さなくとも現代の公序良俗に反すると批判されることもなく、批判されて無理に身に付けられるものでもないことから、限りなく私的事柄として認識される。また、死生観という束縛がないという意味においては、現代において死生観それ自体が特殊な時代を迎えているとも読み取れる。ただ、死生観を有さないことを特殊と見做さない社会の態度自体を是正していくことは、死生学の役割であると言える。

5.2. 倫理性との関係

これまで死の課題的側面について述べたが、より倫理性との関係について見てゆきたい。まずは安芸の論にも注目しておくべきであろう。

あらゆる研究に先んじて重要なのは、死の研究である。なぜなら己の存在の終わりをどう考えるのが一人一人に問われているからであり、己の全面否定という事態をどう捕えるのか^(原文ママ)によって、生の意味も変化するからである。それは人間のあり方への問いでもある。人は死と向かわなければならない。死の問題から遠ざかって生きてゆくことが、人間の根源性に対する問いを避けてしまうことになる。²²⁾

安芸の主張は「死の研究」、つまり死生学を主要研究とすべき重要性を語る中において、死生観との向き合い方に対して投げ掛けを行ない、「死」から逃れられないゆえに「人間の根源性に対する問い」に正面から臨むことを暗に強調していると解釈出来る。

死生学の性質をより考える際、総体的に言えば、死に関する諸問題の解決を成果として、あるいは思想の蓄積に貢献するという意味では、この学問には自明的な存在意義があり、大きな使命を負っている印象を与えやすい。さらには、ある種の社会的要求を満たすのではないかという、過大な要望も込められ易い名称である面に着目する必要性が生じる。加えて、死生学という役割を創ったことにより、研究成果は社会の発展に“直ちに”寄与するであろう、という先入観も並

立し易い。一見、矛盾とも見做される課題に取り組むが、人間の文化的・思想的発展性を追求する点においては、挑戦的という魅力が潜む面もまた捨て切れない。死の否定という前提に立脚した死生学が存在しないように、死を個別の、しかも、不定型の事例として捉える性質を備えているという側面を鑑みるに、現代学問の中でも研究成果の直接的伝達も含めて、殊更に高度な取り組みとして要請されることは確かである。

死は個々人が向き合わなければならない苦痛が主体である。その主体に触れざるを得ない死生学とは可能な限り接触を避けたいものであり、それ以前に死にも接触する機会が無い人々には、どこまでも無縁の産物に過ぎない。そうした死と向き合うことへの抵抗感を示すとしても、その姿勢自体が人間であるという一つの証明にもなっている。

次いで、死の何をどのように語れば良いのかという、最初の手掛かりを得るまでの難しさも生じる。難しいということは、一般的にはそれだけで気力を失わせるに十分であり、諦めに繋がり、最後に沈黙に置き変わる。死にも増して重要なのは終えるべき仕事、学業、食事、娯楽、消化すべき目のルーチンワーク化した日常の数々である。到底、真剣に取り合っなどいられないという事実の方が比重としては大きい。率直に言えば、死生学者に死生学が論じきれない点に、こうした“難しさ”が横たわっている。

一方では、前節冒頭で掲げた他界の証明という仮定的状況において、死生学は自律性を失わず副次的に産出された問題群に対し、冷静に洞察していく姿勢が求められる。そして「死の研究」においては、「死の問題」へ臨む真摯な姿勢が「救いとなる何か」の発見に繋がるのではないかという「期待」は禁物である²³⁾。さらには「人間の要請や期待」、あるいは死にゆく者に対する「偏見」を払拭することに加え、「人を喜ばせ、救済するような前提」に立脚することへの否定も重要である²⁴⁾。

中岡は臨床哲学論を展開する中において、死生学を以下のように評する。

「死生」についての「学」には独特のディレンマがつきまとうように思われる。およそ学というものは、対象を「捉え」、理論的に支配しようと、「強い」態度をとらざるをえない。しかるに、死生という対象は、われわれのコントロールを逃れて独自のリズムや生起をもつという意味で、「弱さ」をその本質とする。〔中略〕さらにまた、死生の問題には最終的には独我論的な解決が見込めないことも洞察できるだろう。なぜなら、死生について自分の認識と覚悟だけでは対処しきることはできず、さまざまな形で他者との媒介を受け入れることが求められるという事情があるからだ。²⁵⁾ (下線部引用者)

中岡は死生学の性質をよく言い当てており、「独特のディレンマがつきまとう」と述べるように脆弱性を正体として、半ば強引にでも牽引していく姿勢を貫く立場にあるとも言い換えられる。いわゆる義務的な性格でもあるのは、学問自体に課した倫理性がそこに健在だからであろう。ま

た「他者との媒介」とは、言わば、写し鏡として認識を深めていく必要性が生じており、内省的で在り続けなければならないことを意味する。

近藤は次のような、より批判的視点を提示している。

死学（死生学）は、ある意味で皮肉な産物である。〈死の状況〉が一種の擬似環境の中でリアリティをもつにすぎなくなった現在になって、ようやく〈死の状況〉における人びとの方法の発見が求められている。しかしこうした考え方の登場によって、人びとは限られた教育や医療の機会の中で〈死の状況〉を体験することが可能になったといえる。[中略] 死学（死生学）が私たちに提供するものは、人びとを恐れや悲嘆から回避させる技術に限定された知識ではなく、私たちがより〈死の状況〉を経験していくための方法に関する知識なのである。²⁶⁾（下線部及び丸括弧内引用者）

近藤が死生学の批判を直に展開している点は見逃せないが、また逆に再評価している点にも注目しなければならない。これは現代における死の見え難さ、それがある意味特殊と認められる領域ゆえに、死生学の存在を際立たせていると捉えられる。

この他にも、死の教育的側面の問題で言えば、「死の準備教育」は人々が「死」について認識し、かつ誰かに教示し得るという条件の下に成立していること、さらに後者は「死の周辺部をなす知」に限定されているという批判がある²⁷⁾。この批判は当然と考えられ、そして何よりも「死の準備教育」に限らない。あらゆる学問に依拠しても、死を完全に把握することなど不可能という結論に行き着く。脳死問題は、そうした典型である。安芸は「脳死」を論じる中で、「死」は複数要素により成立する「公認された慣例」、「人為的な産物」ゆえに複数解釈が行なえるとした²⁸⁾。脳死問題は狭義的には医療問題であり、広義的には哲学問題であったと言える。また立花は「死に行く者の内的意識の問題は、脳死者に限らず、一般的に不明である。死の過程のどこで内的意識が消えるのか。消える最後の瞬間のプロセスはどうなっているのか。[中略] これらのいずれの問いにも、人間は永遠に答えることができない」²⁹⁾としている。この問題が死生学でも確信を以って回答を提示することが不可能なのは、死の解釈を含めた不完全性を体現しているからであると考えられる。

人類史上、幾度となく対面してきたはずの死は概念の枠を飛び越えようとしても、この枠に絡み取られながら歩んで来た。死の問題は、死の概念の認識以前のものとしては人類史以上に根深く、むしろ、人間のみが死に抗っているかのように錯覚させ、確かな意図を以って死を把握する試みさえ誤りと思わせる程に、死の重厚な、しかも高過ぎる壁が立ち上る。つまりは「死」が「魔力を持つ謎である」ことから、「形而上学」や「哲学的主題」にする「領域」が存続してきた歴史がある³⁰⁾。従って、実際には漠然とした問いに向き合う為の方策として、死生学などが意義を以って迎えられたと考えられる。特に島蘭が述べるように、「死生学はまた死生に関わり

つつ、宗教文化や美意識、価値意識など文化の相違に注目し、相互理解を深めていくことを目指すという点で、比較文明研究や宗教間対話、あるいは文明間の対話の試みにも相通じるところがある。活発な国際交流を志向することで、死生学のこうした側面も一定の成果を生み出しつつある」³¹⁾。これも倫理性を紐解く上で、重要な点を指摘していると考えられる。互いが判り合えていない部分を共有すること、つまり、生と死という概念を一つの立場と設定して共有することで、人間同士の理解をより巨視的視野から促していくことが、生と死の深層に潜む倫理性を読み解く上での手掛かりとなるとも理解され得るのである。

5.3. 医療との関係

死生学が扱う具体的な問題をさらに考えた際、現代社会において死者、遺体との接点をどこよりも多く持つ医療にも焦点を当てなければならない。これは死生学が論じる領域には、生と死に直接対峙する領域として医療等の問題が含まれていることにある。

事実、人間と医療の関係は深過ぎると言っても過言ではない。先進諸国の人間であれば医療機関を受診しなかった経験の方が少なく、医療の恩恵を受けられたことで健康的な日常生活を送り、危篤状態から一命を取り留めた例は枚挙に暇がない。発展途上国においても同様、赤十字社を先駆けに、国連、国境なき医師団を中心とする国際的医療支援活動によって、QOL 向上、疾患治療という解決へ導く医療を重視するその国際的認識は強い。

こうした一方で、医療化は臨床と個人の二項対立に収まりきらない問題を抱える。『生命倫理事典』では、「医療化」を「医療制度化の確立ならびに医療技術の高度化に伴い、従来は医療の領域外にあった様々な事象が医療の対象とみなされていくことを指す。したがって医療化概念には現代医療のあり方を相対化し、また批判的に再検討しようとする視座が含まれている」と解説する³²⁾。なお、市野川の場合は「医療化とは、従来、他の社会領域（宗教、家族、法など）に属するとされていた事象が、医学の管轄下に置かれていること」³³⁾とも定義している。例えば「ホスピス」にしても、患者より「技術優先」、「業績優先」、「利益優先の医療」が表面化したことへの「直接的な社会的反応」である³⁴⁾。これも医療化に反した明白な例であり、医療現場では生きた人間を扱うゆえの特殊性が認められる。

パーソンズによれば「近代の科学的に合理化された医療は、かくて『生という贈り物』を守るための手段と手続きの特別な集合」³⁵⁾である。然るに、「近代医療」とは「死の改善可能」とする部分に対して、「その手段を強力に専門化する」ことから、それ以前に存在した「死の衝撃」の制御とは異なる³⁶⁾。人間に対する「根源的問いかけ」が「医療」を介して行なわれている状態は「死の身体化」であり、死亡後も祖霊などと共に存在していることは迷信と見做され、「死とは身体の上へののみ生じ観察されうる現象」になった³⁷⁾。この「死の身体化」とは医療化の代替表現とも換言出来るが、同等かそれ以上に断絶あるいは崩壊した死生観の影響の深さが、この指摘の中には見え隠れしている。

そもそも「身体」とは把握不可な為、「〈身体〉観念や〈像〉を媒介」とすることにより「解釈された身体」、「〈像〉としての身体」を「所有」するに過ぎない³⁸⁾。要は、自己の身体感覚は自己意識下において成立しており、無意識でも持続可能であるが、主観ゆえに実に曖昧ということになる。この他にも、「個人的死」が「病院」に隠匿されることで、「死への恐怖」を逃れるのみならず、「生」に対する衝撃からも逃れてしまっている³⁹⁾。尤も、アリエスは病院死を「チューブを林立させた」と形容して、「虫に食われた死骸」や「死骸趣味的レトリックの骸骨」を超えて、恐怖感が増幅したものと捉えた⁴⁰⁾。このようにアリエスは情緒的表現により病院死を批判するが、これは同時に医療化のおぞましさをとも掻き立てている。「死を遠ざけてきた現代文化の欠陥」こそ「病院」を通して可視化されるようになったのであり、「現代社会全体が死生学的な素養を必要としている」とも考えられている⁴¹⁾。

鷺田は医療を次のように説く。

病院でひとの身体は匿名の「病体」として取り扱われる。医療空間は人称的ニュートラルな空間、人称的に無記の（indifferent）空間であり、そこで死はだれのものでもない。いいかえると、輸血、人工臓器、臓器移植、胎児診断、CT スキャンによる検査、遺伝子組み換え操作などといった医療技術の装置のなかに、身体がいよいよ深く挿入されてきており、生そのものが死のモザイクのようになってきている。避妊、堕胎から蘇生術、延命治療、出生前診断、安楽死まで、医療テクノロジーはひとの生死に深く介入する。⁴²⁾

鷺田はこのように「病院」における「死」の所有性という問題に言及する。すなわち、「病院」では人間を等しく扱うように見せて、実際は「医療技術の装置」を受ける下準備を施して、初めて医療者側が想定する患者と成るというもので、そこには人格を優先する配慮が見当たらないということになる。

飛躍的に発展した「医学技術」は延命を助力し、「生と死の境界」も変更して「身体空間」の把握を困難とさせたが、「問題の核心」には「技術的構造」、「身体空間の構成に関与する医学技術の論理」が存在している⁴³⁾。つまり、「四苦が生の不変の条件であるとすれば、科学技術はすぐれて今日的な生の制約である。病院とは、かくして、人間の生死、科学技術、倫理的言説の三者が交錯しうる現場」⁴⁴⁾である。

医療化に対する批判において重要なのは、当然の事ながら医療の専門性を直接的に剥ぐことにあるのではない。医療内部に孕んだ問題点を明らかにすることで、言い習わされた表現であるが“より良い医療”の在り方を検討する為に、目標を打ち立てるだけでは何ら変化は生じない。なぜなら医療化は現代社会に生きる私達の日常に、より遡ればこの世に生を受ける以前から関与していた概念であることから、何を以って批判とすべきか不明なまま麻痺に等しい感覚を生じさせる。

なお、医療技術の代名詞である先端科学技術とは、単に先端自体であるという認識は誤りと考えられ、幅が無い針の先端部分につま先立ちになっている状態を指すものと考えられる。この為、この状態を倫理が補強するか、あるいは中止させるかの措置を講じて均衡を取らせる必要があるが、それは社会的意思を以ってしても限りなく不可の事柄でもある。

時に、生命と科学の関係において、生命を創ることが言い慣わされただけでなく、死を解決することが、あたかも命題として引き合いに出される。生命に関与する先端科学技術は私達に投げ掛けはしているが、そもそも、この投げ掛けが不要で煩わしい問いでさえある。では、そもそも死を解決するとは、一体どういった状態を指すのか。それが何を以って解決であると思し得るか、その指標を立てるところから始める必要がある。それが明確にならない限り、人間が死を解決するとは言えないが、この試みを以ってしても、人間が生物界の頂点に立つ要素であるわけではない。すなわち、人間が生物の中でも知的という前提があるのならば、解決すべき課題は、倫理という一形式により思考を整理化して、死に対する知的活動を活性化することであり、その着手すべき時期は既に達していると言えよう。

6. 考察——〈コロナ禍の死生学〉において

ここまで死生学の中でも死の概念、死者、医療化の議論と続けて行ってきたが、再びコロナ禍の状況に視点を移してみたい。各製薬会社により開発されたワクチンの供給と選択はその効果を懸念事項として社会的関心が表出してきた。この見方も、時と共に古い情報の一部として認識されればなおさら良いが、時として目にする「ポストコロナ」は、時期尚早であることが現在の懸念事項でもある。ゆえに、私はコロナ禍という現実を通して、再び死生学を論じる必要があるものとする。

感染への不安を受けた宗教界の反応としては新型コロナウイルス終息祈願の神事・仏事が執り行なわれ、人々の不安を解消する為の宗教行為が各地で実施された。危機的状況に陥ったことによる神仏への祈願といった宗教的事柄の数々が不安の解消として見直されたことは事実であり、今後も同様の社会不安を起因とする度に見直されることが予想される。社会、科学、宗教、文化の相関関係もあるが、今回のような緊迫状況下に置かれた不安な状態を覆そうと人類共通の目標が生じた点を鑑みれば、科学も宗教も目指すところは変わりなく、それらを基として生きる人間も同様であることを示した。⁴⁵⁾

コロナ禍の状況を受け入れ、いずれの事柄も密接な関係性が生じた為か、立ち現れた各界の行動の一つ一つを見ても、人々の死生観は徐々に、だが確実に変化は起きてきたと解釈出来る。

死生学を〈生き方学〉、〈死に方学〉、あるいは両者の融合学と呼べるかと言えば、それは誤り

である。つまり、死生学者は〈生の専門家〉でもなければ、〈死の専門家〉でもないという最大の理由による。死生学研究に積極的に取り組む、あるいは積極的に学ぶことに一定の意義を見出そうとすれば、これまでの人生観、生命観、倫理観に対して見識を深める契機を得られる場合であろう。ただし、それは死生学に特別限った話ではなく、全学問がそうした出会いを含んでいるに他ならない。

死生学は学問としての歴史は確かにまだ浅く、研究の意義に関しては社会的背景があるも、それは単に発展途上という理由に収まらない。死の周辺を構成する要素の問題を直に認識しなければならぬことから、死が織り成す複雑な要素に自ずと取り組まざるを得ない過酷さも持ち合わせている。その上、場合としては視点を固定したり、あるいは様々に動かしたりすることも必要となる為、これにより死の周辺状況ばかりか生の周辺状況も、より正確に捉えられなくなるという大きな懸念が研究の外周を覆っている。死生学は断定に対する慎重さを守り、躓きながらも語るという倫理的試みであると同時に、先見的な試みであるとも考えられる。

7. 結 論

生は死から与えられた猶予期間であり、有史以前より交わされた変更不可の約束である。その死について最も懸念すべきは、未来に進むに従い、死との向き合い方を社会全体が忘れ去ることである。たとえ、死後世界が実証されたとしても、今を生きる私達の生についての種々雑多の問題解決をそこへ抱えて逝くことは不可能である。それは死後が現世の問題はなくなっているのであって、憂いも、怒りも、楽しみも、悲しみも、全ては現世に置き去りにしてゆかなければならない。その中で、死後に希望を託して安心して死ぬとなれば状況的にも矛盾が生じる。

死生学に限界は訪れない。人間が死にゆく存在という生物上の特性が、どこまでも地続きであること、それを否定しようとする度、死は追い縋り、覆い被さる。逆に、認識を疎かにせず、死を刮目して見えても同様である。コロナ禍という現在の状況が、まさしくそうである。その都度、死生学に加えて、死に関する言説も再注目されなければならないが、その再注目の前に疑義を以って迎えられよう。そこには従来の言説の再参照の機会が設けられ、古典的研究に対する吟味の繰り返しと死への態度が硬化した社会状況への考察がなされるはずである。

この繰り返しこそ、人間がこれまでに延命への欲求などと共に見逃そうとしてきた死、それを一部に黙認してきた社会、あるいは先端科学技術を援用した医療、それらの融合により生じた歪みの産物に対しての問題化である。この作業は死生学のみでは完結出来ない可能性があり、生命倫理学との協力、関係学問の視野を意欲的に導入しながら、倫理性に対する視野をより広げる方向性をも意識することであるが、倫理性の急なる希求は学問自体の急な舵きりに等しく転覆すらあり得る。あるいは倫理学、医療倫理学、生命倫理学との相違を明確に出来ないまま、これら学問へと吸収される可能性すらある。従って、死生学はより広範に目配せしながら緩やかに、だが

着実に、その学問的独自性を打ち出すことにも注力しなければならない。

註

- 1) 日高悠登「スピリチュアリティの死生論 ―思想と作品の交差から―」『Co*Design』第9号、2021. 1、p. 84。
本稿は昨年度の論考につき、既に古くなった情報が含まれている。
- 2) リンギス、アルフォンソ著・中村裕子訳『汝の敵を愛せ：Dangerous Emotions』洛北出版2004、p. 116。
- 3) ボードリヤール、ジャン著・今村仁司・塚原史訳『象徴交換と死』（ちくま学芸文庫）筑摩書房1992、p. 305。
- 4) 内田隆三『消費社会と権力』岩波書店1987、p. 283。
- 5) ゴーラー、ジェフリー著・宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』ヨルダン社1986、pp. 209-210。
- 6) 同上、p. 211。
- 7) アリエス、フィリップ著・伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史：西洋中世から現代へ』みすず書房1983、p. 25。
- 8) 末木文美士『仏教のアクチュアリティ——伝統思想をどう捉え直すか』、大澤真幸編『宗教とこころの新時代』（岩波講座現代6）岩波書店2016、p. 135。
- 9) 岩崎大「死生学」、酒井明夫（他）編集委員『新版増補 生命倫理事典』太陽出版2010、p. 380。
- 10) 島蘭進「1章 死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて」、島蘭進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』東京大学出版会2008、p. 9。
- 11) 島蘭進『日本人の死生観を読む：明治武士道から「おくりびと」へ』（朝日選書885）朝日新聞出版2012、p. 51。
- 12) ハワース、グレンス著・伊達聖伸・伊達史恵訳「5章 英国における死生学の展開——回顧と現状」、島蘭進・竹内整一編、前掲書、2008、p. 107。
- 13) 安藤泰至「2章 死生学と生命倫理——「よい死」をめぐる言説を中心に」、島蘭進・竹内整一編、前掲書、2008、p. 31。
- 14) 島蘭、前掲論文、2008、p. 21。
- 15) 柳田国男『先祖の話』（角川文庫18022）角川学芸出版2020（23版）、p. 181。
- 16) 同上、p. 181。
- 17) 同上、pp. 181-182。
- 18) 清水哲郎「6章 時の流れを越えた場に向かって——死に直面する人間の希望」、熊野純彦・下田正弘編『死生学2 死と他界が照らす生』東京大学出版会2008、p. 124。
- 19) 池上良正「日本における「死者の身近さ」をめぐる言説を中心に：民俗・民衆宗教研究の視角から」『死生学研究』（8）、2006. 11、p. 334。
- 20) 堀江宗正「霊といのち：現代日本仏教における霊魂観と生命主義」『死生学・応用倫理研究＝Journal of death and life studies and practical ethics』（20）、2015. 3、p. 195。
- 21) リンギス、アルフォンソ著・水野友美子・金子遊・小林耕二訳『暴力と輝き』（人類学の転回叢書）水声社2019、p. 213。
- 22) 安芸都司雄『死の体験：自己の他者性を生きる』世界書院2000、pp. 16-17。
- 23) 同上、p. 26。
- 24) 同上、p. 28。
- 25) 中岡成文「弱さの構築——死生の臨床哲学へ」『死生学研究』11（S1）、2009. 3、p. 178。
- 26) 近藤功行「第6章 しぬ——生きることと死ぬこと」、山本慶裕・元田彦彦編『ライフロング・ソシオロジー』東海大学出版会1991、p. 236。
- 27) 新山喜嗣「第2章 われわれは死を克服することが可能なのだろうか——「死への準備教育」

と「スピリチュアルケア」への疑問」、渡辺恒夫・三浦俊彦・新山喜嗣編著『人文死生学宣言：私の死の謎』春秋社2017、pp. 18-19。

- 28) 安芸、前掲書、2000、p. 66。
- 29) 立花隆『脳死』（中公文庫）中央公論社1996（9版）、p. 346。
- 30) 一ノ瀬正樹『死の所有：死刑・殺人・動物利用に向きあう哲学』東京大学出版会2011、p. 121。
- 31) 島蘭、前掲論文、2008、p. 28。
- 32) 長尾真理「医療化」、酒井明夫（他）編集委員、前掲書、2010、p. 82。
- 33) 市野川容孝『身体／生命』（思考のフロンティア）岩波書店2000、p. 47。
- 34) 田口宏明『病気と医療の社会学』世界思想社2001、p. 157。
- 35) パーソンズ、タルコット著・徳安彰（他）訳『宗教の社会学：行為理論と人間の条件第三部』勁草書房2002、p. 202。
- 36) 同上、p. 204。
- 37) 波平恵美子「死と葬送」、新谷尚紀・波平恵美子・湯川洋司編『暮らしの中の民俗学3（一生）』吉川弘文館2003、pp. 173-174。
- 38) 鷺田清一『〈ひと〉の現象学』（ちくま学芸文庫）筑摩書房2020、p. 265。
- 39) 浅田淳一「第9章 欲望の爆発は防げるか?」、シリーズ生命倫理学編集委員会編・栗屋剛・金森修責任編集『生命倫理のフロンティア』（シリーズ生命倫理学20）丸善出版2013、p. 157。
- 40) アリエス、フィリップ著・成瀬駒男訳『死を前にした人間』みすず書房1990、p. 552。
- 41) 島蘭進『スピリチュアリティの興隆：新霊性文化とその周辺』岩波書店2007、p. 35。
- 42) 鷺田、前掲書、2020、p. 265。
- 43) 内田、前掲書、1987、pp. 255-256。
- 44) 熊野純彦「生死・時間・身体 ——生命倫理のいくつかの論点によせて——」、川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換：二正面作戦のためのガイドライン』（叢書 倫理学のフロンティアⅡ）ナカニシヤ出版2000、p. 26。
- 45) 日高、前掲論文、2021、p. 85。

文献一覧（五十音順）

- 安芸都司雄『死の体験：自己の他者性を生きる』世界書院2000。
- 浅田淳一「第9章 欲望の爆発は防げるか?」、シリーズ生命倫理学編集委員会編・栗屋剛・金森修責任編集『生命倫理のフロンティア』（シリーズ生命倫理学20）丸善出版2013、pp. 152-170。
- アリエス、フィリップ著・伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史：西洋中世から現代へ』みすず書房1983。
- 著・成瀬駒男訳『死を前にした人間』みすず書房1990。
- 安藤泰至「2章 死生学と生命倫理——「よい死」をめぐる言説を中心に」、島蘭進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』東京大学出版会2008、pp. 31-51。
- 池上良正「日本における「死者の身近さ」をめぐる：民俗・民衆宗教研究の視点から」『死生学研究』（8）、2006. 11、pp. 332-341。
- <http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/records/41804>（2021年6月14日入手）
- 市野川容孝『身体／生命』（思考のフロンティア）岩波書店2000。
- 一ノ瀬正樹『死の所有：死刑・殺人・動物利用に向きあう哲学』東京大学出版会2011。
- 岩崎大「死生学」、酒井明夫（他）編集委員『新版増補 生命倫理事典』太陽出版2010、pp. 380-381。
- 内田隆三『消費社会と権力』岩波書店1987。
- 熊野純彦「生死・時間・身体 ——生命倫理のいくつかの論点によせて——」、川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換：二正面作戦のためのガイドライン』（叢書 倫理学のフロンティアⅡ）ナカニシヤ出版2000、pp. 22-52。
- ゴラー、ジェフリー著・宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』ヨルダン社1986。

- 近藤功行「第6章 しぬ——生きることと死ぬこと」、山本慶裕・元田州彦編『ライフロング・ソシオロジー』東海大学出版会1991、pp. 207-239。
- 島蘭進『スピリチュアリティの興隆：新霊性文化とその周辺』岩波書店2007。
- 「1章 死生学とは何か——日本での形成過程を顧みて」、島蘭進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』東京大学出版会2008、pp. 9-30。
- 『日本人の死生観を読む：明治武士道から「おくりびと」へ』（朝日選書885）朝日新聞出版2012。
- 清水哲郎「6章 時の流れを越えた場に向かって——死に直面する人間の希望」、熊野純彦・下田正弘編『死生学2 死と他界が照らす生』東京大学出版会2008、pp. 115-136。
- 末本文美士「仏教のアクチュアリティ——伝統思想をどう捉え直すか」、大澤真幸編『宗教とところの新時代』（岩波講座現代6）岩波書店2016、pp. 119-142。
- 田口宏明『病気と医療の社会学』世界思想社2001。
- 立花隆『脳死』（中公文庫）中央公論社1996（9版）。
- 長尾真理「医療化」、酒井明夫（他）編集委員『新版増補 生命倫理事典』太陽出版2010、pp. 82-83。
- 中岡成文「弱さの構築——死生の臨床哲学へ」『死生学研究』11（S1）、2009. 3、pp. 178-192。
<http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/records/41571>（2021年6月16日入手）
- 波平恵美子「死と葬送」、新谷尚紀・波平恵美子・湯川洋司編『暮らしの中の民俗学3（一生）』吉川弘文館2003、pp. 172-199。
- 新山喜嗣「第2章 われわれは死を克服することが可能なのだろうか——「死への準備教育」と「スピリチュアルケア」への疑問」、渡辺恒夫・三浦俊彦・新山喜嗣編著『人文死生学宣言：私の死の謎』春秋社2017、pp. 17-43。
- パーソンズ、タルコット著・徳安彰（他）訳『宗教の社会学：行為理論と人間の条件第三部』勁草書房2002。
- ハワース、グレニス著・伊達聖伸・伊達史恵訳「5章 英国における死生学の展開——回顧と現状」、島蘭進・竹内整一編『死生学1 死生学とは何か』東京大学出版会2008、pp. 105-134。
- 日高悠登「スピリチュアリティの死生論——思想と作品の交差から——」『Co*Design』第9号、2021. 1、pp. 79-95。
- ボードリヤール、ジャン著・今村仁司・塚原史訳『象徴交換と死』（ちくま学芸文庫）筑摩書房1992。
- 堀江宗正「霊といのち：現代日本仏教における霊魂観と生命主義」『死生学・応用倫理研究 = Journal of death and life studies and practical ethics』（20）、2015. 3、pp. 195-235。
<http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/records/26776>（2021年6月14日入手）
- 柳田国男『先祖の話』（角川文庫18022）角川学芸出版2020（23版）。
- リングス、アルフォンソ著・中村裕子訳『汝の敵を愛せ：Dangerous Emotions』洛北出版2004。
- 著・水野友美子・金子遊・小林耕二訳『暴力と輝き』（人類学の転回叢書）水声社2019。
- 鷺田清一『〈ひと〉の現象学』（ちくま学芸文庫）筑摩書房2020。