

死の社会学・序説

—— 「他界」に関する試論 ——

市野川容孝

今日「死」はおそらく最も饒舌に語られるべきなものかになってきている。本稿は、「死とは何か」という問いに対して一つの暫定的な視座を提供しつつ、その視座から、死をめぐる原初的社会的二つの機構（「他界」という表象と不死なる存在としての「王」）の解明を試みる。そして最後に、この原初的社会的機構に対比させながら、近代（現代）社会における死の位相について若干の示唆を与えたいと思う。

本稿は、次の三つを課題としている。

まず第一に、「死を知っている」という人間学的事実の意味について分析を加えることによって、死に対する考察の暫定的な出発点を設定すること（→1. 〈差異〉の経験としての死）。第二に、その視座から、原初的（elementar）社会に見られる死の諸機構に考察を加えること（→2. 他界の存立機制, 3. 王の身体）。そして、最後に、この原初的社会的機構に対比させながら、近代（現代）社会における死の位相に若干の示唆を与えること（→4. 結語：近代という場所へ）。

1. 〈差異〉の経験としての死

【1】「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周知の言明は、「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と思われる。

吉本隆明は、このエピキュロスの言明を次のように言い換えている。「〈人が死ぬ〉という

個別的な命題はありうるが、〈人は死ぬ〉という一般命題はほんとうは、ありえないということとをひとびとは見落としていく。〈人は死ぬ〉という一般命題が成り立たないのは、わたしたちが歴史の時間のすべてと、現在の視野のとどくかぎりの空間にたくさんの他者の〈死〉を視ることができるのに、じぶんの〈死〉を視たものも感覚したものも、決して存在し得なかったという理由によっている。」（吉本〔1976〕）確かに、私を除くすべての他者が死ぬことを経験的に立証することは可能だ。しかし、私を含むすべての人間が必ず死ぬという命題は成り立たない。なぜなら、当の命題を確認する私は常にその命題の外にいるからだ。私の死は私にとって不可能なものとして存在する。これをさらに言い換えるならば、「死」という事象において差し当たって確認されるべきことは、「私」の「私の死」に対する関係ではなく、「私」と死にゆく「他者」の間のある種の関係性なのだということになる。⁽¹⁾

だが、問題が自己と他者との関係性であるとしても、死を媒介とするその関係性はある特異な様相を呈しているように思われる。

【2】ハイデガーは、人間(=現存在)の存在機構として「他者」との「共存在」(Mitsein)なるものを提示しつつ次のように述べていた。

「『他者たち』(die Anderen)とは、私自身を除去した(sich herausheben)後にも残っている私以外の残余の人々の全体を意味しているわけではない。むしろ、他者たちとは、たいいてい人が自分と区別することのない人々であり、人もまたその一員である人々のことである。」(Heidegger [1927 → 1984:118]) ハイデガーがここで強調してやまないのは、「孤立した自我(das isoliertes Ich)というものが多くの他者なしに与えられているわけではない」[同書:116]ということ、つまり孤立した〈われ〉ではなく、自己と他者とを共に含んだ〈われわれ〉という共同の視座が〈われ〉に先行して措定されているという事実である。

メルロ＝ポンティは、次のような興味深い事例を紹介しながら⁽²⁾ハイデガーが提示するこの「共存在」の機構を幼児の発育過程に即して後づけしている。「それは小さな女の子の話なのですが、彼女はその家の女中ともうひとりの女の子のそばに座りながら、何か不安そうな様子をしているうちに、やがて不意に隣の女の子に平手打ちを食わせ、そしてその理由を聞かれた時、意地悪で自分をたたいたのはあの子だからと答えました。[……]その子は、挑発されなくても人をたたき、しかもそのすぐ後に、自分をぶったのはあの子だと説明して、明らかに他人の領分に侵出しているわけです。」(Merleau-Ponty [1962=1966:181])これは、精神分析において「転嫁」ないし「投射」と呼ばれる現象だが、こうした現象がそもそも可能になるためには、自己は常に一すでに他者の視点を先行的に奪取していなければならない。この女の子は、他者の身体=視座との隔たりを奪

取しながら他者の位置へと自らを配していたからこそ、自分の加えた平手打ちをあたかも自分に加えられたものとして受けとめることができたのである。⁽³⁾

この事例からもわかるように、「他者たちとはたいいてい人が自分と区別することのない人々である」(=自己と他者の混同)というハイデガーの命題は、他者の視座=身体と自己のそれとを相互に交換可能なものとして、すなわち「代替可能」(vertretbar)なものとして措定する機構を含意しているとも言えるだろう。つまり、ハイデガーが「共存在」という言葉で表現した人間の存在機構は、差し当たって、自己と他者を相互に対称的なものとして把握する機構を意味している。自己と他者との関係性を通常支えているのは、この対称性の原理である。

【3】ところが、死を媒介とした自己と他者の関係性を特徴づけているのは、この対称性原理そのものの失効という事態である。

「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(Zuendegekommensein)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『その傍らにいる』(dabei)にすぎない。」(Heidegger [同書:238-9])あるいは「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。確かに、誰かが『他者の代わりに死んでやる』ことは可能だ。[……]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。」[同書:240]

「共存在」とは、相互にパースペクティブを置換することによって他者と自己の間に経験の「代替可能性」(Vertretbarkeit)を成立させる機構を意味していた。しかし、ハイデガーが上のように述べることで明らかにしているのは、他者の死(おそらくこれが唯一可能な死の経験である)が、「共存在」によって含意されたこの「代替可能性」の不可能性を告知することなのだ。「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。事態は、次のようにも言い換えられる。自己と他者が相互に異なる身体を有する以上、両者の間には常に「差異」が設定される。だが、同時に、上のような身体の機制そのものによって視座の交換=代替が生じ、両者の間に「同一性」が提供されてもいる。しかし、死は、この交換=代替の機制そのものを失効させることによって、自己と他者との間に乗り越え不可能な絶対的〈差異〉を最強度に顕在化させる、と。⁽⁴⁾

しかし、ここで注意しなければならないのは、死によって他者が「非対称」な存在に書き換えられるとしても、そこにはなおある種の共存在=関係性が残存しているという点である。死は自己と他者間に最強度の〈差異〉を設定するが、そこには、この差異そのものが誘発する牽引力が存在する。代替可能性や対称性の原理に支えられた言わばポジティブな「共存在」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〈差異〉によってのみ結ばれるにすぎないようなネガティブな〈共存在〉というものが、他者の死によって顕現する。

われわれの考察の出発点は、この絶対的な〈差異〉の経験としての死である。だが、考察を開始する前に、この経験がどのようなものではないのか、あるいは、どのようなロジックが

この経験を隠蔽してしまうのかについて若干の注意を促しておきたい。

【4】死を契機として露呈する非対称な(代替不可能な)他者との関係性を提示した後、ハイデガーは次のように考察を進める。「死にゆくことは、各々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。」(Heidegger [同書:240] 傍点引用者)ここでのハイデガーの推論は次のようなものだ。——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。それゆえ、死は徹底して私的(meinig)な現象である。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。

だが、ハイデガーのこの推論にはある振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」が問題なのだ。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

ことはできなかつた。しかし、この事態の意味は、「代替」(Vertreten)を自明視する「共存在」の機構が瓦解し、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つた。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に対し再導入することによって、この非対称な他者(との共存在)という問題へ至る道を遮断し、死を個別化された(vereinzelt)現存在の私的空間に閉じ込め、死の私性(Meinigkeit)なるものを導出しているのである。

エマニュエル・レヴィナスは、ハイデガーのこうした振れをおそらくは察知して、次のような興味深い指摘をおこなっている。「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かと、他者性〔他性〕(alterite)を備えている何ものかと、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=1986:65] 傍点引用者)ハイデガーは、他者の死に際して自身棄却したはずの「代替」という対称性の原理を密かに再導入することによって、死を軸に「私の孤独」を「確認」する。これに反して、レヴィナスは、死が自己と他者の対称性を根底から瓦解させるというハイデガー自身の指摘を忠実に継承しつつ、非対称な形で現出する死者という他者への回路を開くとともに、死を軸とした自閉化の回路すなわち「私の孤独」を「断ち切る」。

【5】われわれがレヴィナスと共有する認識は、他方で、死に関するヘーゲルの次のような見解をも斥けるだろう。

「生きた個別者は支配力としての普遍のうちで滅亡する。〔……〕生ある者は死ぬ。なぜなら、それは即自的には普遍者であり、類でありながら、直接態においてはただ個としてのみ現存するという矛盾だからである。死において類が、直接的な個を支配する力であることが証示される。」(Hegel [1817→1928=1978・下:221])ヘーゲルは、死を、個別者が自らの殻(=有限性)を破って普遍者へ回帰することとして把握している。「類」であるにもかかわらず「個」であることの矛盾を「死」が解消するというわけだ。

だが、このヘーゲルの見解は、われわれが先に死を語り始める地点として定めた場所から大きくずれている。われわれは、死を、絶対的な差異で区切られた他者と自己とのネガティブな関係性の水準で捉えた。しかし、ヘーゲルは問題を有限な自己と「類」との関係にスライドさせているのである。ヘーゲルにとって「類」とは、自己と(すべての)他者が共に帰属する(zusammengehören)ところの同一者=全体性であり、死とはこの同一者への個体の融解である。これに反して、われわれが確認したところの死とは、そうした同一性そのものに亀裂を生じせしめる絶対的差異の経験であつた。レヴィナスの言葉を再び用いるならば、死とは「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」ではない、絶対的な他者性が開示される経験なのである。

【6】確認しておこう。

われわれの考察の出発点となる〈差異〉の経験としての「死」の水準は、非対称な形で現出する他者との徹底したネガティブな関係性であり、それは、「私」の「私の死」に対する自閉した関係の水準にも、自己と他者のすべてを包含する同一性の水準にもない。

2. 他界の存立機制

【1】以下において、われわれは、以上に提示してきた死に関する視座から、原初的 (elementar) な社会を対象として、そこ見られる「他界」という表象とそれに関連する葬送儀礼について分析を加えてみたい。

まず、文化人類学の知見をもとに、原初的な社会における葬送儀礼の諸特徴を概観することにしてしよう。

ヴァン・ヘネップは、原初的な社会における葬送儀礼を「通過儀礼」の一種と見なし、次のように述べている。「葬礼のすべての儀礼の中で最も念入りな構成を持ち、最も重要と見なされているのは、死者を死者の世界へと合体させる儀礼である。」(Van Genep [1909=1971:159]) つまり、葬送儀礼の中心課題は、死者を生者の世界から排斥するというネガティブな営み (= 分離儀礼) であるばかりでなく、それ以上に死者を生者の世界から死者の世界すなわち「他界」へと送り届けるというポジティブな営みでもあるわけだ。

また、ロバート・エルツは、この「通過儀礼」としての葬送を「二重埋葬」(double obésque) として描出している (Herz [1907=1985])。エルツによれば、多くの原初的な社会では、生から死への移行は少なくとも二つの段階に分けられているという⁽⁵⁾。一つは、死亡の瞬間から死体が腐敗しきって骨になるまでの期間で、この間、遺体は「仮の墓場」に安置され、人々は死体の分解が完了するのを待つ。この期間は、また、死者の魂がその肉体から分離する過程でもある。第二の段階では、骨となった死体 (= 純粋な魂へと浄化した死者) を先祖の霊が住むとされる他界に送り出す「本葬」の儀礼がとり行

われる。インドネシアのオロ・ガジェ族では、死の瞬間から本葬までの期間は短くて七、八ヶ月、長くて二年ほどだという。本葬では、一定期間内に死亡した部族内の人間すべてが一緒に葬られるので、葬儀には部族全員が参加する。

また、本葬ではしばしば参列者によって葬礼歌が唱われるが、それは、死者の霊魂が生者の世界から死者の世界へと赴く「旅」の過程を表現しているという。内堀基光が伝えるところによると、ボルネオのイバン族の葬礼歌は次のようなものである (内堀・山下 [1986:102-5])。死霊の「旅」はロングハウス (= イバン族の集住家屋) を出て人間世界の土地を歩き越えて行くところから始まり、彼らは一步一步生者の世界を後にしていく。途中、様々な神が住む場所に立ち寄りながら、最後には細い丸木橋が一本かかっている谷に行き着く。この丸木橋は「恐怖の橋」(Titi Rawan) と呼ばれ、橋の下の谷にはワニが口を開けて待っている。この橋を無事渡り終えると、死霊の一行は「大地の戸」に辿り着く。様々な努力の末、この扉は番人であるミミズの精によって開けられ、死霊たちは先祖の霊が住む世界に参入していく。⁽⁶⁾

さらに、エルツは、本葬に見られる特徴として、それが生者たちの連帯を強化するように働く点に注意を促している。「最終の儀式 [= 本葬] は、いつもはっきり集会的な性格を表している。それは社会全体のそれ自身への集中を想定している。[……] 死者たちを合わせることで、いろいろな血縁集団がより高次の統一を形成する。彼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のである。死者の《社会》をつくることで生者の《社会》が規則的に再生産されていくのである。」(Herz [同書:103-4] 傍点引用者) また、デュルケームも、喪の儀礼が「これに参加する人々

に沸騰の状態をもたらす」機能を果たしている点に注目していた。「喪の起源にあるのは、集団が成員の一人を失った際に痛感する衰弱の印象である。しかし、この印象そのものが、個人を互いに接近させ、より密接な関連の下におき、同じ魂の状態に結びつけ、しかも、そうすることによって、原本の衰弱を償う助力の感覚を引き出す結果を招来する」(Durkheim [1912=1975・下:293])

【2】以上のような特徴を有する原初的社会的葬送儀礼に関しては、二つの問いが設定されるだろう。

原初的社会に見られる葬送儀礼の多くが「他界」へと至る「通過儀礼」と解釈できるならば、何よりもまずこの「他界」なるものの起源が解明される必要がある。他界のリアリティーが損なわれれば、上に見たような葬送儀礼全体もおそらく意味を失ってしまう。したがって、第一の問いは、この「他界」なるものがいかなる機制によって生成するのかというものである。

(→【3】【4】【5】)

第二の問いは、葬送儀礼がエルツやデュルケームの指摘するような特性を有しているのは何故か、言い換えれば、葬送儀礼は死者をめぐる儀礼であるにもかかわらず生者の社会を「沸騰」させるのは何故かというものである。(→【6】)

【3】「他界」が要請される理由は、一見単純であるように思える。つまり、他界という「虚構」が捏造されるのは、人が、死によって課される自己の有限性を否定し、自己を不死・不滅のものとして確信するためだ、と。「あらゆる宗教教義の中心問題は、死によって個人の主体がそのまま滅びてしまうことを否定することである。けれども、もし『私』が死んで後も何らかの『別の存在』として生き続けるべきものならば、その時この『別の存在』は〔現世とは〕

『別の時間』、『別の世界』に見出されねばならない。」(Leach [1976=1981:147])

しかしながら、「他界」の存在を「死の拒絶」(Becker [1973=1989])として説明することにはいくつかの問題点がある。

まず第一に、「拒絶」されるべき「死」を「私の死」と考え、他界なるものを私の有限性を隠蔽するイデオロギー装置として解釈してみよう。この解釈が正当であるためには、他界を思念する当の諸個人が自己の生の有限性を、すなわち自己の死の不可避性を認識していなければならない。ところが、他界を思念する原初的社会的な人々に欠けているのは、まさに、この自己の生の有限性、自己の死の不可避性に関する認識なのだ。仮に人が死ぬとしても、それは何らかの悪意に満ちた呪術あるいはタブーの侵犯の結果による偶然のものであって、こうした妨害が無い限り人間は不死であると考えられている(→Mauss [1968=1976・II:52])。そうだとすれば、他界は、原初的社会的な人々にとって実に無意味な虚構であることになる。なぜなら、死の不可避性という認識が欠如している以上、彼らは、自己の不死性を直接=無媒介に手に入れているのであって、わざわざ他界という虚構へ迂回する必要はないからだ。

次のような反論が提出されるかもしれない。すなわち、原初的社会的な人々は、自己の死の必然性を無意識において認めているが、彼らはそうした認識を抑圧しているのだ、と。しかし、フロイトの指摘が正しいとすれば、死の必然性を否認しているのはまさに無意識の方なのだ。フロイトは、第一次大戦中、死の危険をかえりみることなく多くの人間が戦場に向かうのは、彼らが実のところ死の必然性を全く信用していないからではないかとの疑念を抱きつつ、「われわれの無意識は自己自身の死を信ぜず、

あたかも自分が不死であるかのように振舞う」と述べていた (Freud [1971:409])。そうすると、原初的社會の人々が自己の死の必然性という認識を抑圧しているとの反論も斥けられてしまう。

【4】では、「他界」が「私の死」を拒絶するための虚構でないとする、それは「他者の死」を拒絶するためのものなのだろうか。

確かに、原初的社會では、死者が生者のもとに留まり、生者と共に暮らす時期が設定されている。他者の死はある期間中否認されるのだ。

「(遺体の) 仮の葬儀が続いているあいだ、魂は去ったばかりのこの世に、まだ多少でも属している。とともに生者たちには、この魂にお供えをする義務が課せられる。オロ・マニアン族は、最終の儀礼まで、日に二回、しきたりどおり食事を魂に与える。〔……〕つまり、この期間は、死者はまだ地上の暮らしをすっかり終わっていないものと見なされる。」(Herz [同書: 47-8])

しかし、この他者の死の拒絶が「仮りの葬儀」の期間に限定されていることに注意しよう。生者から供物を要求し、生者と共に生活できるのは、いわば他界の手前に留まっている死者たちなのである。

他方で、「本葬」はこうした死者たちを「他界」に編入させ、彼らを生者の世界から完全に分離することを目的としている。イバン族の社會では、死者たちは、他界へと送り出される本葬儀に際し、さまざまな生産用具を持たされることになっているが、それは、死者たちがそれ以降生者に供物を要求することなく、死霊の世界で自らの生計を営むということを象徴的に表現している (内堀・山下 [同書:113-4])。内堀にならって言えば、死者を他界へと送り出す本葬は、「死霊の生活の自足性」と「死霊の

世界の自己完結性」を確認し、生者の世界とは異なる世界として「他界」を分節化する儀礼でもあるのだ。

以上の事実は、他界の存立が「他者の死」の「拒絶」そのものによって動機づけられているわけではないということを物語っている。確かに、本葬の後「他界」に赴いた死者たちがそこで生き続けると考える可能性は排除されていない。しかし、他者の死は「他界」の手前においても否認されているのだ。したがって、「他者の死」の「拒絶」という動機は「他界」の存立を十分に説明するものではない。確かに、他界が存在することで、他者の死は否認される。しかし、逆に、他者の死を否認する動機があれば他界が成立するとは必ずしも言えないのである。

葬送儀礼がヴァン・ヘネップの言うように一種の「通過儀礼」(=横断)である以上、そこには、此岸/彼岸という相異なる二つの領域が先行的に設定されていなければならない。だが、「死の拒絶」説は、その拒絶の対象が「私の死」であれ「他者の死」であれ、「他界」を生と死の差異を撤廃する虚構として解釈し、葬送儀礼がそもその前提とする此岸/彼岸という差異がなぜ設定されるのかという問題を等閑に付している。死者が生き続けるとしても、最終的にその場所は「他界」であって「此岸」ではないのは何故か。原初的社會に生きる人々は、なぜ本葬によって死者を生者の世界から「他界」へと放擲するのか。その理由は未だ明らかにされていない。

【5】むしろ次のように考えるべきではないだろうか。「他界」のリアリティーは、死を「拒絶」する営みではなく、逆に、死を「承認」する営みである、と。前節において、われわれは、死が差し当たって〈差異〉の経験として把握されるべきこと、死は自己にとって対称的な他者

を非対称な他者に書き換え、自己と他者の間に絶対的な差異を設定するものであることを確認しておいた。「他界」と呼ばれるリアリティーは、死が開示するこの根源的な〈差異〉によって基礎づけられ、この〈差異〉にいわば「加工」を施す機制に由来しているのではないだろうか。

マルクスの貨幣論 (Marx-Engels [1962=1968①:47-112]) は、この機制を解明するためのヒントを与えてくれているように思われる。

商品の一つの矛盾を抱えている。商品交換が、 $A=A$ というトートロジーではなく、 A とは異なる B を等号で結ぶ一種の「総合判断」($A=B$)である以上、交換される商品は互いに異なる「使用価値」を有していなければならない。しかし、他方で、任意の交換によって置換される(すなわち等号で結ばれる)ようになるためには、各商品はすべての商品に通底する何かしらの同一性を共有しなければならない。マルクスは、相異なる商品が互いに「反発」しあう状況の中から、それらに同一性を付与する「牽引力」(=一般的価値形態)が現出する過程を、次のように表現していたと理解できる。すなわち、諸々の相異なる商品群(上着・茶・コーヒー・小麦)が同一性を付与されるようになるのは、それらがある特定の商品(リンネル→貨幣)ではないという単一の否定的規定(=差異)を共有するようになるからである、と。言い換えれば、諸々の商品間の〈差異〉が「貨幣」とそうでないものという一つの大きな〈差異〉に縮減されることになって、「貨幣」を除く商品間に〈同一性〉が確保されるのである。

貨幣を言及の対象としながら、マルクスは、諸々の〈差異〉をある一つの〈差異〉に集約することによって残りの〈差異〉を隠蔽し〈同一性〉をもたらす機制を明らかにしている。われわれの提案は、この機制によって「他界」の存

立もまた説明できるのではないかというものである。

デュルケームは、集団の構成員が死ぬことによって集団が「衰弱」と述べていた。だが、死が招き寄せるこの集団の「衰弱」は、構成員が死ぬことで集団に「欠損」がもたらされるといふ事態を意味するだけには止まらないだろう。構成員の誰かが死ぬことによって露呈する自己と他者の間の絶対的な〈差異〉が集団の構成員の間すべてに波及することで、集団が強度に〈弛緩〉すると考えることはできないだろうか。網目の一つのほつれが網目全体を解きほぐしてしまうのではないか。この意味で、集団は極度に「衰弱」するのではないか。

「他界」という表象は、構成員の死によって露呈する社会内のこうした諸々の〈差異〉が一つの大きな〈差異〉へといわば「積分」されることによって成立すると考えられる。「本葬」の特徴を振り返ってみよう。本葬は、一定期間中に死亡した死者たちの共同葬儀である。つまり、死者たちは共に他界へ旅立つのだ。また、葬礼歌に見られた「橋と扉」(ジンメル)を通過した後に彼らが到達する「他界」は、すでに死んでいった先祖の霊が集う場でもあった。他界をめぐるこれらの表象は、個別的に離散する死者たちを一つの大きな「他者」へと統合する機能を果たしていると解釈することができる。諸差異が一つの差異に縮減されるのだ。

【6】「他界」の存立を以上のような機制によって理解するならば、先に提示された第二の問い、すなわち葬送儀礼は生者の社会を「沸騰」させるのは何故かという問いに対する答えも、その延長線上に見出せる。

葬送儀礼の集合化作用を、デュルケームは、集合意識に向けられた否定的な作用に対する、集合意識の側からの反作用として説明している。

「社会感情が痛ましくも挫かれるときには、普通よりもいっそう大きな力で反応する。〔……〕このエネルギーの過剰は、始源において生じた損傷の結果を、できるだけ完全に消去する。しかも、こうして、死がそれとともに至るところにもたらした冷寒の感じが消失する。集団は、力がしだいに戻ってくるのを感じず。」(Durkheim [同書:297])

しかし、喪の連帯化作用はもっと別の仕方でも理解されるべきだろう。

大澤真幸(1988)は、スペンサー・ブラウンが提示する「指し示し」(indication)の算法に準拠しながら、「区別=差異」(distinction)がはじめて特定の存在者をそれとして有らしめると説いている。ある存在者がそれとして指し示されるためには、それを括り込む「囲い」が要請されるのであり、さらに、その囲いを出来させるためには、空間内にある分割=差異が導入されなければならない。共同体の集合感情を強化する営みは、共同体を一つの同一物として指し示すことに等しい。だが、それが一つの指し示しである以上、そこにはある区別=差異が設定されなければならない。「他界」という表象は、この指し示しに必要な区別=差異を提供していると考えられる。つまり、喪の儀礼は、生者の共同体とは異なる「他界」の領域を分節化しつつ、それとの区別=差異を参照することで、生者の共同体が自らを指し示す作業として解釈することができるのである。それは、また、諸商品が「貨幣」でないという単一の否定的規定を共有することで同一性を獲得するのとおそらくは同型の機制でもある。

【7】われわれの結論は次のようなものだ。――他界は、死を否認ないし「拒絶」する心性に由来するものではない。それは、死が開示する自己と他者との根源的〈差異〉に基礎づけら

れながら、それをある大きな〈差異〉へと縮減する機制によって生ずる。そして、生者たちは、この大きな「区別=差異」を利用することによって、自らの集合の即自的な同一性を対他的一対自的に「指し示す」。

だが、次の点を見落としてはなるまい。他界は、確かに死が開示する〈差異〉に由来するものだとしても、それは同時に、この〈差異〉そのものがもたらす牽引力によって生者と死者とを繋ぎとめる。人々は、死者を他界へと放擲すると同時に、他界という表象を把持することで死者との関係を忘却の淵から救うのである。

「この時期〔=本葬〕を過ぎると支配してくるのは、もう排斥と嫌悪の情ではない。むしろ畏敬的な信頼の念となってくる。骨の山は、好意的な力を発して、村を不幸から守ってくれるとともに、生者たちの営みを助けてくれる、と人々は信じている。」(Herz [同書:81-2])

3. 王の身体

【1】これまでに見てきた原初的社会的葬送儀礼は、死者をすべて「平等」に扱うかのような印象を与える。だが、そうした光景にのみ目を奪われるならば、死をめぐる原初的社会的機構をより正確に把握することはできない。

エルツは、死者の間に存在する「不平等」というものに注意を促している〔同書:68-69, 111-113〕。すなわち、他所者や奴隷や子供の死は無視されるに等しい一方で、「酋長や高位の人」が死ぬと恐怖が社会全体を襲ってしまうというのである。その理由をエルツは次のように説明している。「社会はその成員に対して、社会は永遠に続くものであることを伝えようとする。社会は、みずから不死であると感じ、またそうなることを望んでいる。だから社会は、

その成員、とりわけ社会が化身し、その社会と一体のように見られる成員が死ぬなどということは、とても信ずることができない。」そして、酋長が死んだ場合、人々はその事実を隠す習慣を持っているという。

こうした現象はなぜ生じるのだろうか。

【2】葬送儀礼は、死者の場である「他界」という外部を参照しながら、生者の共同体が自らを対他の—対自的に同定する営みとして、すなわち集合感情を「沸騰」させる営みとして理解することができた。しかし、そうした営みが可能であるためには、生者の世界と死者の世界（他界）とが厳密に区別されていなければならない。もし、このような「区別＝差異」が無化されるならば、そこにはいかなる「指し示し」も存在しないことになる。此岸／彼岸という差異の撤廃は、喪の儀礼が担う重要な機能を失効させてしまうわけだ。

ところで、複数の生者たちの間に、その相互の差異が隠蔽されて、強度の同一性が確認されるようになるならば、この同一性を一身に担う特異な生者が出現する可能性が見出されるだろう。このようにして、生者の社会全体がある一人の人間を依り代として代表的に具現されるとき、われわれはこの人間を「王」と呼ぶことにしよう。⁽⁷⁾

すると、この「王」の死が他の誰の死にもまして恐れられる理由は次のようなものだと考えられる。すなわち、王は生者の社会を一身に体現する存在であるがゆえに、この人間が死ぬとすれば、それは生者の社会そのものの死滅を意味し、その結果、生者の世界／死者の世界という弁別差異そのものが消失してしまうからである、と。よく知られているように、王の死は社会を極度の無秩序と混乱の状態に陥れる（例えば Balandier [1980=1982]）のであり、他の

社会構成員の死が生者の社会を強化する場合とは様相を異にする。また、エルツは、アフリカのカフィル族が王の死に際して村全体を捨てて退散する風習を持っていることを伝えている（Herz [同書:111]）が、王の死に伴うこうした移動は、カフィル族の社会そのものが王の死と共に破壊されたことを意味している。彼らは、別の場所で社会を無から作りなおさなければならないのだ。

【3】しかし、カフィル族のように社会を王の死の度ごとにゼロから作りなおすという風習は究めて珍しいケースであるように思われる。原初的社会の多くは、王の死を徹底して「否認」ないし「拒絶」することによって、つまり「不死なる王」という虚構を用いることによって、生者の社会を王の死の後にも存続させようとする。

内堀基光は、イバン族に見られる次のような風習を報告している。「サリバスやスクラン地方のイバンのあいだではごく稀な特殊例ではあるが、死霊とはならない死者がいる。こうした死者の霊魂は死後も死霊の世界に移り住むことなく、半永久的に生者のいるこの世にとどまるとされる。[……] 多くの場合、彼らのために特別の小屋が作られ、こうした霊魂の住居とみなされることになる。」（内堀・山下 [1986:130] 傍線引用者）この特別の小屋は「ルンボン」（lumbong）と呼ばれるが、こうした小屋が死後あてがわれるのは、ロングハウス共同体のとりわけ優れた指導者、あるいは戦争（首狩り戦）の指導において卓越した者に限られているという。これらの人物はいずれも共同体を代表的に具現する「王」と見なせるだろう。イバンの人々は、この「王」たちをいわば生者の世界に留まり続ける〈不死の人〉と見なし、彼らを死者の世界に対置することによって、生者の世界と死

者の世界という区別=差異を保持しようとして
いると考えられるだろう。この不死なる王とい
う虚構は、人は死後「他界」に赴くというイバ
ン族の通常の観念に真向から対立する。その意
味で、内堀は、後者の観念を「中心イデオロギー」
と呼び、前者をそれに拮抗する「対抗イデオロ
ギー」と呼んでいる。

【4】しかし、王が不死なる存在と見なされる
にしても、そうした虚構は次のような矛盾を抱
えている。すなわち、かつて一つの具体的な
(つまり他の身体と同様に可死的な)身体をもっ
て人々の前に現前した王と、今やその身体を離
脱して不死となった王との間に生じるずれの問
題である。不死の存在となるために王は自らの
具体的な=可死的な身体を喪失しなければならないが、しかし、王が王として承認されたのは、
彼が一つの具体的=可視的な身体を有しながら
人々の前に現前していたからにほかならない。

こうした矛盾を解決するために、不死なる王
という虚構は次のような展開をたどる。すなわ
ち、王は、可死的な身体である(を持つ)と同
時に、不可死の(=他界に移行することのない)
実体を身に帯びているという虚構へと発展する
のである。この時、可死的で可視的な王の具体
的な身体は、不可死の実体にとってのいわば
「容器」となる。王の身体に独特の二重化が施
されるわけだ。

ハンティンソンとメトカーフ(Huntington
& Metcalf [1979=1985])は、スーダンのシル
ック族の王について、次のように述べている。
シルック族の王は「レス」(reth)と呼ばれる
が、シルックの人々は、実際に君臨しているの
は彼ではなく、シルック族の不死の英雄で何百
年も前に国を創設した「ニカング」(Nyikang)
であると考えている。ニカングは個々の後継者
の身を借りながらシルック族を統治しつづけて

おり、したがって彼の後継者は唯一の王たるこ
のニカングの単なる「器」にすぎない。「死ぬ
のはニカングではなく統治者たる彼の器となる
王である。王が死ぬと直ちに彼の屍体は小屋の
壁に数ヶ月間塗り込められる。後になって、彼
の骨は生まれ故郷の居留地に埋め直されるが、
埋葬、遺体発掘、再埋葬は、家族や同族の行事
として、私的にほとんど内密裡に行われる。」

〔同書:223〕他方で、前王の死から新しい王
が即位するまでの空位期間中、死した王に宿っ
ていたニカングは、王の在位期間中、神殿内に
秘匿されていたニカングの肖像に憑依するとさ
れる。そして、新しい王の即位儀礼は、この肖
像に宿ったニカングが、模擬戦闘の後、新しい
王の身体に再び宿るという形をとり、肖像は、
この儀礼の後に神殿に戻され、そこで新しい王
の死を待つ。

王の死に際して、一方では、王の可死性を露
呈してしまうその遺体は、小屋の壁に塗り込ま
れることによって衆目から隠蔽され、他方で、
不死なる者としてのニカングは可死的な王の身
体を離れてニカングの肖像に移る。こうした二
つの操作は、王の身体の不死性を保証するた
めに同時に要請されるものだろう。

【5】かつてジェームス・フレイザーは、原初
的社会における王の殺害という奇妙な風習につ
いて語っていた(Frazer [1925=1966])。

フレイザーは、王の起源を共同体の守護者
としての呪術師に求めつつ、この風習の由来を次
のように説明していた〔同書(二):226-59〕。
すなわち、この呪術師としての王が殺害される
のは、王の身体の衰弱や死滅にともなって、彼
が有するところの呪術力そのものが消失し、生
者の共同体が災厄に見舞われることを人々が何
よりも恐れるからであり、人々は衰弱した王を
殺すことによって逆に彼の呪術力を彼の身体から

救い出すためである、と。

だが、王の殺害がこのような理由によるものだとしても、それによって救い出されるべき「呪術力」にはある種の限定が加えられなければならないだろう。呪術力一般は、呪いによってある人間を殺すような破壊や死滅に通ずるネガティブなものと、作物を豊穰にしたり病人を治癒するような繁栄や生命に通ずるポジティブなものに区別できるが、王の殺害によって救い出されるべき「呪術力」とは、専ら後者に帰属するものであると考えられる。それは、王が〈死者の社会〉ではなく〈生者の社会〉を代表的に具現する存在であるというわれわれの仮説によっても容易に推察できるだろう。フレイザーは、上に述べたシルック族の王もまた殺害されていたと主張しているが、その際、王の殺害が迫られていることを人々に告げる「不吉な前兆」は、王が「その妻の性欲を満足させてやる力」を喪失することであったと述べている〔同書(二):231〕。また、ヨーロッパ中世において、王は、不治の病と言われた「瘰癧」を病人に触れるだけで癒すと考えられていた(Sigerist [1943=1973・上:190], Hocart [1927=1986:44-60])。これらの事実は、王の有する呪術力が、過剰な生のエネルギーに通ずるポジティブなものであることを物語っている。

王の殺害という奇妙な風習は、王が〈生の社会〉を代表的に具現する不死の存在であることの逆説的な帰結なのである。【4】で見たような王の死の「隠蔽」が王の不死性を保証するための消極的な操作であるとするならば、王の「殺害」は同様に王を不死たらしめるための積極的な操作であるとも言えるだろう。

【6】「他界」が死を（正確には死が開示する〈差異〉を）「承認」することによって成立していたのに対し、「王」の身体の特異な位置価

は、その死を徹底して「拒否」する機制によってもたらされる。この意味で、両者は極めて対照的だ。

しかし同時に、「他界」と「王」との間には密接な共犯関係があることも、これまでの考察から明らかだろう。「王」が不死である（であらねばならない）のは、「他界」の分節化によって生じた生者の社会と死者の社会の間の「区別=差異」を無化することなく、言葉の深い意味で「止揚=保存する」(aufheben) ためなのではないか。⁽⁸⁾

4. 結語：近代という場所へ

【1】われわれが構想する「死の社会学」はその最初の一步を踏み出したにすぎない。当然のことながら、本稿の主題とした原初的の社会と、われわれがそこへと生みおとされている近代社会との間には大きな隔たりが介在している。「死の社会学」は、その間隙に見出されるであろう変容過程を辿りつつ、近代社会に生きるわれわれが一体「何者」であるのか、いや「何者」でしかないのかを明らかにしていかなければならないだろう。そのためには、さらに多大な考察の努力を必要とする。

しかし、近代社会において死がいかなる位相のもとに立ち現れているのかに関して、若干の示唆がこの場でも可能だろう。⁽⁹⁾

【2】ジェフリー・ゴラーの「死のポルノグラフィ化」というテーゼ(Gorer [1965=1986])を筆頭として、「死の抑圧」という仮説が近代（現代）社会に対して投げ掛けられてきた。確かに、われわれの社会は死を公共の空間から締め出してきており、この点にわれわれの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、ゴラーのこ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」〔同書:205〕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」〔同書:176〕ものとして諸個人の秘私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。このことを見落としてはならない。

近代（現代）社会に見られる、死をめぐるこの二重の事態は何を意味しているのだろうか。

【3】近代社会に働く原理を純粋化すれば、それはおそらく、原初的な社会に見出した「他界」の表象ならびに「王」なる存在、この相方の抹消に帰着するだろう。政治的な意味での近代の到来は、市民革命の最中での王の処刑によって告知され、また、思想的な意味での近代は、ニーチェが看破していたように、現世を超えた背後世界なるものを徹底的に否認する「ニヒリズム」の充溢として展開されてきた。

まず第一に、「王」なる存在の抹消とはいかなる事態を意味しているのだろうか。

王の処刑と同時に、社会＝国家を構成する人々の生を気遣い、彼らを死から防衛し、彼らの生を増大・増殖させるという動きが開始される。フーコーは、こうした一連の動向を「生－権力」(bio-pouvoir)として定式化している(Foucault [1976=1986] [1986=1987])が、この権力技術は、もはやきらびやかな王の身体にではなく、それまで闇にとどまっていた王の臣下たちの身体にまなざしを向けさせる。今や不死であるべく気遣われる対象は「王」ではなく、社会を構成する人間一人一人の方なのだ。「生－権力」が社会を貫通していく過程で、それまで大仰に叫ばれていた「死の舞踏」や「メント・モリ」の喧騒も次第にかき消されていくだろう。死は公共の空間から締め出されるの

である。と同時に、そうした気遣いの集積として、国民の総体としての「人口」が、民族が、「類」としての人間が不死なるものとして表象されるようになる。⁽¹⁰⁾

他方で、「他界」の消滅(＝ニヒリズム)は何ももたらすのだろうか。

ある哲学者は次のように述べている。「古人は常世を海の彼方や山の彼方に想定した。だが、私はそれが海を渡った向こうにも山を越えた先にも、空にも地下にも、もはや常世の地理学が成立しないことを知っている。常世が存在するのは、死を意識する者にとってのみであり、その存在の根底においてのみであろう。〔……〕個体としての私の存在の深みにおいてこそ、いま常世が問題であり、私の生と切り離しえない主体的真実としての死が問題である。」(久野昭

[1985:132-3] 傍点引用者)まず第一に、この哲学者が見出す他界(＝常世)は高度に抽象的なものである。それは、具体的な場所を持たない。しかし、それ以上に重要なのは、他界が何よりもまず「わが内なる常世」として、自己の内部に引き渡されているという点である。と同時に、死も、自己と死にゆく他者との関係性の水準にはもはやなく、「主体的真実としての死」として、つまり「私」の「私の死」に対する関係の水準において見出されている。自己の死をまなざすことによって成立するような特異な〈主体〉の生成。

【4】ここには、互いに背反する二つの項が存在しているように見える。死に沈黙を課すことによって浮上してくるような、不死なる全体性。その反対に、自己の可死性を饒舌に語ることによって出現するような主体＝個人。しかし、この両者は相互に切り離されてはおらず、むしろ一方から他方への循環を繰り返していると言うべきではないだろうか。

かつてボーヴォワールは、個人の可死性を前にしながら、強い口調で次のように述べていた。「人類 (humanité) は消滅するであろうなどとわれわれが断言するのを、何ものといえども許しません。人はおのおの死にますが、人類は死ぬべきものでないことをわれわれは知っています。」(Beauvoir [1944=1955:52]) ここでボーヴォワールは、死を折り返し点としながら、個人から人類へと向かう道筋を提示している。可死的で有限な個人の生は、不死なる全体性としての人類に接続されることによって意味を獲得するというわけだ。

しかし、他方で、死を折り目としながら全く逆の展開を辿る道筋も見出される。「何もかもがレディー・メイドになっていく。人間はどこからかやって来て、一つの生活を見つけ出す。できあいの生活。ただ人間はそのできあいの服に手を通せばよいのだ。[……] [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 (または感じて) いたにちがいない。」(Rilke [1904-10=1973:13-4]) 個人を「大衆」(Masse) の中に埋没させる都市の生活に抗して、個人の個人たる所以を最大限に開花させる場として死を設定すること。死を起点として主体を代替不可能な存在たらしめること。……「おお主よ、各人に固有の死を与え給え」(『時祷集』) という願いとともに、リルケが死に込めた意味はまさにそのようなものだった。人は可死的であることにおいて、すべてを均質化する全体性の領野から、自己を析出するというわけだ。

リルケとボーヴォワールの言説は、互いに他が語り終えた地点から語り始め、その終点において他に出発点を与えるという循環を構成して

いると言えるだろう。

【5】「王」と「他界」が消滅した後に現れる、死をめぐるこの二重の、しかも相互に循環する言説は、われわれが第一節(【4】【5】)において斥けた二つのロジックに近似しているように思われる。

そうだとすれば、次のような推察が成り立つだろう。すなわち、近代(現代)社会が死をめぐる何ごとかを「抑圧」しているとするれば、それは、われわれがまさに考察の出発点とした(死者という)他者と自己との非対称な関係性の問題ではないのか、と。

本稿は、近代(現代)社会が死をめぐる何を語っていないのかを示唆することをもって、差し当たり考察を中断する。

註

- (1) マックス・シェラーは、われわれの考察の出発点に向向から対立する形で、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は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=1977:296]) しかし、シェラーのこの死の「本質直観」説は、それ自体シェラーの「直観」として提示されているだけで、何の根拠も提示されていないがゆえに、承認できない。「私」の「私の死」に対する関係を第一次的なものとするこうした見解は、おそらく近代社会を特徴づけるものだろう。しかし、われわれは、この見解を考察の出発点とするのではなく、逆に、その出現過程を説明されるべき対象として設定する。そのために

も、考察の出発点は、「私」の「私の死」に対する関係とは異なる別の場所に見出されなければならない。

- (2) 大澤真幸は、この事例に言及しながら、身体の「求心化-遠心化作用」なるものを提示している(大澤〔1987〕〔1988〕など)。このモデルは、ハイデガーの「共存在」をより精密に定式化したものとして理解できるだろう。しかし、大澤のこのモデルは、共存在が死に対置されるときに顕現する(とわれわれが考える)絶対的な他者性ないし差異を、すでに内に有している。
- (3) この現象は、フッサールの用語を用いて《Ent-fremdung》(脱他化作用)(Husserl〔1954=1974:266〕)としても表現できるだろう。このドイツ語は、通常「疎外」あるいは「疎遠」(すなわち自己を相手から遠ざけること、自己と他者の間に隔たりを設けること)という意味で使われるが、フッサールは、この言葉を全く逆に用いている。つまり、他者が自己にとって「他である」(fremd)であることを「脱する」(ent-)営みを指す言葉として用いているのである。
- (4) ここでは、「差異」と〈差異〉を次のように区別する。交換=代替可能性や対称性に支えられ、何らかの「同一性」を有した差異を「差異」と表記し、そうした「同一性」を全く持たない差異を〈差異〉と表記する。
- (5) 柳田国男も「葬制の沿革について」という論文の中で、墓地には「葬地」と呼ぶべきものと、「祭地」と呼ぶべきものの二つがあると述べている(柳田〔1990:618-48〕)。前者の「葬地」は古くは「三味」あるいは「乱塔場」と呼ばれたもので、共同体の死者はすべてここに無造作に打ち捨てられたという。柳田自身の故郷である中国地方東部の村人は、自分たちが「三味」のどこに死者を置いたかもはっきり認識しておらず、せいぜい、そこに植わっている松の木を目安に「これから南

へ二十間位の処であったとか、いや今少し西へふっていたとか」言うぐらいであった。これに対して、「祭地」は、葬地の近くに設けられ、個々の死者の家の者がそこに死者のための石碑を立て、定期的な墓参の際に訪れる場所であったという。日本のこうした風習は(柳田自身そう解しているように)「二重埋葬」の特殊形態であると思われる。

- (6) 図らずも、ここでわれわれは、かつてジンメルが注目した「橋と扉」の象徴的意義を見出す。一般に、ある二つのものをわれわれが分割するとき、われわれは意識の中ですでにそれらを互いに関連づけている。逆に、われわれが二つのものを結合する際には、われわれはそれらをすでに分割している。ジンメルは、人間を「結合をめざしながらもつねに分割をおこなわざるをえず、分割せずには結合することもしえない存在者」として規定しながら、ある二つの場所を統合すると同時に分割する「橋と扉」を「人間固有の作業」の結果生まれるものとした(Simmel〔1957=1976:35-42〕)。「橋と扉」の果てにある「他界」もまた、こうした両義的な機能を果たしているように思われる。つまり、他界は、死者と生者の絶対的差異に基礎づけられていると同時に、その差異そのものが誘発するネガティブな関係性を死者と生者の間に残存させるのである。
- (7) 当然のことながら「王」という特異な存在の出現に関しては、さらに考察が加えられなければならない。「王」なる存在が生者の社会を一身に具現するのは何故か——この点に関する説明は課題として残されている。
- (8) かつてヘーゲルは、その『精神現象学』の「序論」で、死の由来を「分割」(scheiden)という働きの内に見出しながら、次のように述べていた。「死を忌避し、破壊から免れてであろうとする生ではなく、死に耐え死の中で自己を維持する(sich erhalten)生が精神の生である。」(Hegel〔1807

→1981:36) われわれがこれまでに見てきた、死をめぐる原初的社会的機構は、まさにこの意味で「精神の生」(das Leben des Geistes)の一形態であると言うことができよう。しかし、「精神の生」は、非対称な支配-被支配の関係(王-臣下)を必然的に随伴させるのだろうか。もっと別な形態はありえないのだろうか。ありうるとすれば、それはどのようなものなのだろうか。

(9) 近代(現代)社会における死の位相については、別の場(市野川 [1990][1991])でも考察を加え

た。参照されたい。

(10) 王によって行使される古典的な権力形態(処刑=死の恐怖を人々にうえつけることによって行使される権力)から、人々の生を強化し増殖させることによって機能する「生-権力」への移行は、しかし、王の身体そのものの変容によって媒介されている点にも注意しなければならない。この王の身体そのものの変容についてはカントロピッツの研究が非常に示唆的である(Kantrowicz(1957))。

文献

- Balandier, G. 1980 *Le pouvoir sur scenes.* =1982『舞台の上の権力——政治のドラマツルギー——』(渡辺公三訳)平凡社
- Beauvoir, S.de. 1944 *Phrrhus et cinéas.*=1955『人間について』(青柳瑞穂訳)新潮文庫
- Becker, E. 1973 *The Denial of Death.*=1989『死の拒絶』(今防人訳)平凡社
- Durkheim, E. 1912 *Les formes elementaires de la vie religieuse.*=1975『宗教生活の原初形態』上・下(古野清人訳)岩波文庫
- Foucault, M. 1976 *La volonté du savoir.*=1986『性の歴史 I——知への意志』(渡辺守章訳)新潮社
- 1986 'Omnes et singulatim : Vers une critique de la raison politique' in *Le cahiers du chemin.* no27=1987「全体的かつ個別的に——政治理性批判をめざして」(田村俣訳)『現代思想』1987-3
- Frazer, J. 1925 *The Golden Bough : A Studyf in Magic and Religion (Abridged Edition).*=1966『金枝篇』(一)~(五)(永橋卓介訳)岩波文庫
- Freud, S. 1971『フロイト著作集・第五巻』(高橋義孝他訳)人文書院
- Gorer, J. 1965 *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain.*=1986『死と悲しみの社会学』(宇都宮輝夫訳)ヨルダン社
- Hegel, F. 1928 *System der Philosophie (erster Teil) : Die Logik.* =1978『小論理学』上・下(松村一人訳)岩波文庫
- 1807 → 1981 *Phaenomenologie des Geistes.* Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1927 → 1984 *Sein und Zeit.* Max Neimeyer.
- Herz, R. 1907 "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" in *Annee sociologique.* =1985「死の宗教社会学」『右手の優越』(吉田禎吾他訳)垣内出版
- Hocart, A.M. 1927 *Kingship.* =1986『王権』(橋本和也訳)人文書院
- Huntington, R. & Metcalf, P. 1979 *Celebration of Death : The Anthropology of Mortuaty Ritual.*=1985『死の儀

- 礼——葬送習俗の人類学的研究』(池上良正他訳) 未来社
- Husserl, E. 1954 *Die Krisis der europaeschen Wissenschaft und die transzendente Phaenomenologie.* =1974
『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫・木田元訳) 中央公論社
- 市野川容孝 1990 「現代社会における死の位相——死の社会学的考察に向けて——」(第63回日本社会学会。一般研究報告)
- 1991 「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
- Kantrowicz, E. 1957 *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology.* Princeton University Press.
- 久野昭 1985 『鏡の研究』南窓社
- Leach, E. 1976 *Culture and Communication.*=1981『文化とコミュニケーション——構造人類学入門』(青木保他訳) 紀伊国屋書店
- Lévinas, E. 1983 *Le temp et l'autre.* =1986『時間と他者』(原田佳彦訳) 法政大学出版局
- Marx, K. & Engels, F. 1962 *Das Kapital : Kritik der politischen Oekonomie.* =1968『資本論』(マルクス=エンゲルス全集刊行委員会) ①~⑤大月書店
- Mauss, M. 1968 *Sociologie et anthropologie.*=1973 (I) 1976 (II) 『社会学と人類学』(有地亨他訳) 弘文堂
- Merleau-Ponty, M. 1962 *Les relations avec autrui chez l'enfant.*=1966「幼児の対人関係」『眼と精神』(木田元他訳) みすず書房
- 大澤真幸 1987 「まれびと考」『現代思想』15-4
- 1988 『行為の代数学』青土社
- Rilke, R.M. 1904-10 *Die aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge.* =1973『マルテの手記』(望月市恵訳) 岩波文庫
- Scheler, M. 1933 'Tod und Fortleben' in *Schriften aus dem Nachlass* (Bd.1)=1977「死と永生」『人間における永遠なるもの』(上) 白水社
- Sigerist, H.E. 1943 *Civilization and Disease.* =1973『文明と病気』上・下。(松藤元訳) 岩波新書
- Simmel, G. 1957 *Bruecke und Tuer.* =1976『橋と扉』(ジンメル著作集12)(酒田健一他訳) 白水社
- 内堀基光・山下晋司 1986 『死の人類学』弘文堂
- Van Gennep, A. 1909 *Les rites de passage : étude systematique des rites.*=1977『通過儀礼』(秋山さと子他訳) 思索社
- 柳田国男 1990 「葬制の沿革について」『柳田国男全集・12』ちくま文庫
- 吉本隆明 1971 「〈死〉はなぜあるか」『現代思想』1976-11

(いちのかわ やすたか)