

## ロバート・リフトンにおける死の現在

池澤優

### 一 はじめに

最近、筆者は死生学におけるいわゆる「古典」の再評価を行う論稿を連続で本誌で発表している。今回はロバート・リフトン（一九二六〜）を扱いたい。リフトンに関してはあらためて紹介するまでもないであろう。死生学がまさに興起しつつある一九六〇年代に *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (1968) などの大作によって survivor's guilt の概念を発展させた心理学者である。リフトンは存命であり、二〇〇〇年代に入ってから著作もあるが、多くの研究は一九六〇〜七〇年代になされており、今から約半世紀前の彼の業績が現在の死生学にいかなる意味を有しているかを考えることが本稿の目的である。分析の対象としたのは以下の四つの翻訳である。

- ① *Death in life: the Survivors of Hiroshima*, Random House, 1968. (榎井迪夫・湯浅信之・越智道雄・松田誠思訳『ヒロシマを生き抜く——精神的考察』、岩波書店、二〇〇九年。)
- ② *History and Human Survival: Essays on the Young and the Old, Survivors and the Dead, Peace and War, and on Contemporary Psychology*, Vintage Books, 1971. (小野泰博・吉松和哉訳『終わりになき現代史の課題——死と不死のシンボルの体験』、誠信書房、一九七四年。)
- ③ *The Life of the Self: Toward a New Psychology*, Deborah Rogers, 1976. (渡辺牧・水野節夫訳『現代<sup>レ</sup>、死にふれて生きる——精神分析から自己形成パラダイムへ』、有信堂、一九八九年。)
- ④ 加藤周一・Michael Reichとの共著、矢島翠訳『日本人の死生観』、岩波書店、一九七七年。

引用においては、例えば①二三頁のように記載する。なお、①④は共に上下二巻から成り、①上、④下のよう  
に記載する。

本論に入るに先立ち、なぜ筆者が死生学の「古典」の再評価に関心を持ったかを説明しておきたい。その  
ことに関しては拙稿「死生学再考——フランクとベッカーを軸にして」(『死生学・応用倫理研究』第二五号、  
二〇二〇。以下、前稿と称する)に述べておいた。ここではその要旨だけを簡単に再録するにとどめる。

今さら言うまでもないが、死生学(サナトロジー)は一九六〇〜七〇年代の「死の認知運動」の中から興  
起した。「死の認知運動」は死をタブー視する二〇世紀前半の傾向に対する反省として現れ、死を直視した上  
でそれを乗り越え、前向きに生きるという指向性を持つていた。そのため、初期の死生学は人間には(無意  
識であっても)死を忌避する心性があるとする「死の不安/恐怖」というテーマに関心が集中した。前稿で  
指摘したのは、その関心は初期の死生学が先行研究を正しく理解する妨げになっていたのではないか——つま

り、現代人は死を恐れているのか、死を受容できるのかに関心を集中させるあまり、先行研究もその線に沿って読み、より重要な論題が提起されている場合でも、それを看過されたのではないか——ということであった。死の不安／恐怖というテーマについて、死生学の中ではアーネスト・ベッカーに由来するとされる「恐怖管理理論」(terror management theory, TMT)、ヴィクトール・フランクルに由来するとされる「意味管理理論」(meaning management theory, MMT)、ジョン・ボウルビーの「愛着理論」(attachment theory, AT)があり、死生学は恐怖管理理論が先行して存在し、後からそれに対する批判として意味管理理論が現れるという構図であるとされる(イーリヤ・ムスリン『近年の北米心理学理論における死と宗教——宗教学・死生学の立場から』、二〇一四年に人文社会系研究科に提出された学位論文による)。

しかし実際にベッカーとフランクルの議論を検討した結果、筆者は両者の対立は存在しないという結論に達した。そもそもベッカーの説は人間には無意識の死に対する恐怖があり、それに対抗するために文化や宗教を創造したとしたものとして紹介されるが、ベッカーにおいて死の恐怖が文字通りの意味で用いられているとは思えない。彼は、人間は自らの生を有意義なものにする類い希な能力を持つ一方で、その能力は病み衰える身体に宿っている点で卑小であり、そのような人間のあり方を喩えるメタファーとして死の恐怖という語を用いたのである。だから、「恐怖管理理論」の論者たちが試みているような、死の恐怖が実際に存在するかどうかが実験により証明するといった試みにはベッカーは殆ど関心を示していない。

ベッカーの最も中心的なメッセージは死の恐怖ではなく、卑小さとユニークさの間で引き裂かれている人間が自分の生を意味づけるためには、たとえ架空のものであったとしても、文化的・宗教的な価値観が必要なものであり、現代においては自らの創造性を信じて個々人が孤独に新しい価値観の創造を行っていかなければならないということであった。死生学の中では死の恐怖という概念にとらわれるあまり、そのメッセージが全く看

過されたように思える。筆者が死生学の『古典』の再評価に関心を持ったのは、通説を鵜呑みにすることなく、論者たちが主張していたことを自ら検討する必要があると考えたからである。

## 二 ロバート・ジェイ・リフトン (Robert Jay Lifton)

リフトンは一九二六年にニューヨークのブルックリンで生まれた。両親はロシア系ユダヤ人の移民のアメリカ生まれの第一世代であり、父は実業家として成功し、能力次第で出世が可能なアメリカの制度を信奉して、自分が獲得できなかった地位に息子をつけようとした。教育熱心な両親の期待に堪えてリフトンの成績は良く、飛び級によって十六歳でコーネル大学に入学し、一九四八年にはニューヨーク医科大学を卒業、二十三歳の若さで精神科の研修医師として勤務する(②九三〜五頁)。その後、コーネル大学大学院で生物学を専攻して医学博士号を取得、一九五一年からアメリカ空軍に医師として勤務し、来日した。その後、ハーバード大学、イェール大学、ニューヨーク市立大学、コロンビア大学などで教鞭を執った。

彼は大学ではフロイト派の教育を受けたが、フロイトにはあまり感銘を受けなかったそうである(なお彼はフロイトの理論には否定的だが、その洞察力を深く尊敬している)。彼が最も影響を受けたのはエリック・エリクソンであり(彼は自分の個人HP上でエリクソンを mentor と表現する。 <https://robertjaylor.com/about/>)、一九五六年にエリクソンの論文を読んだのをきっかけに面会し、一九六五年には共同の研究会を組織した。一九四五〜五五年の当時、リフトンは中華人民共和国の「思想改造」を研究しており(その成果が *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China, 1961* と *Revolutionary Immortality: Mao Tse-Tung and the Chinese Cultural Revolution, 1968*)、エリクソンのアイデンティティ理論が中国人の自己改革を解釈する方法を

示唆したのである（以上、③序文による）。②の書の第三・四章ではフロイトとエリクソンを対置し、それに対し自分を位置づけるという形で、エリクソンの後継者を以て任じていたことを示している。彼が最初に日本に派遣されたのは一九五二年のことで、一九六〇年代初頭に日本の若者に関する研究を始め、「プロテウスの生き方」の概念を提出する。プロテウスとは古代ギリシャ神話に登場するポセイドンの従者であり、変身の術にたけていたと言われる。プロテウスの生き方とは、社会の変化の中で伝統的なものと新しいものを自由に組み合わせ、斬新な「イメージ」を作り出すことである。近代の日本人は西洋化の中でそれを伝統的文化といかに接合させるかを課題にしているというのが彼の見方であり、④の書でも六人の近代知識人が伝統と近代を接合させるべく苦闘した様を描き出した。急激な変革の中で生きる戦後日本の若者は伝統的な生き方と新しい考え方をうまく接合させることができず、変幻自在のアイデンティティ（もしくはアイデンティティの混乱）を獲得した（それが「プロテウスの生き方」に他ならない）が、一九六〇～七〇年代の社会変動（公民権運動、ベトナム反戦、学生運動、環境運動、フェミニズム運動など）の中で固定的アイデンティティの廃棄が世界的に一般化しているというのがリフトンの見立てである（③第一～四、十五章）。一九六二年からは彼は広島の被爆者の研究を始め、その成果が名著と言われる①の書である（一九六九年全国科学図書賞を受賞した）が、彼によるとそれは一人のユダヤ人として収容所体験に近づこうとする試みであった（②九五頁）。一九七〇年代初頭にはリフトンは反戦活動を行うベトナム退役軍人の研究を行った。それは心理学者として対象を研究するのではなく、退役軍人の一種のピア・サポート・グループに参入して、共に反戦活動を行うというもので、新しい心理学の方法論——自らの主観＝政治的思想を自覚し深化させることで時代に参加していくという方法——を開拓すると共に、新しい「共同体」——専門家と一般市民が協働する共同体——を作るための闘いであった（②第七章、*Home from the War: Vietnam Veterans? Neighbor Victims nor Executioners*, 1973）。その後もリフ

トンはナチスドイツにおける精神科医 (*The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, 1986)、『スリーマイル島事故の体験者 (*The Future of Immortality and Other Essays for a Nuclear Age*, 1987)』、オーム真理教 (*Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*, 2000)』、九・一一に対するアメリカの反応 (*Superpower Syndrome: America's Apocalyptic Confrontation With the World*, 2003) などの研究を行っており、一貫して社会と歴史の変化の中に置かれた人間が生きるスタイルを模索する様を描こうと試みてきたと言える。その他の著者は *Boundaries: Psychological Mean in Revolution*, 1970. *The Life of the Self: Toward a New Psychology*, 1976. *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, 1979. *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, 1993 (『死生学』、二〇二〇年現在、さすがにリフトンは論文を発表しなくなっているが、それでも個人HPで論稿を公開している。現在確認できたのは、二〇二〇年一月二三日の「癒やすために殺す」(Killing to heal) であり、それはドナルド・トランプがヒトラーと同じメンタリテイであることを主張するものであった (<https://robertjaylifton.com/2020/10/23/killing-to-heel/>)。

### 三 自己形成的パラダイム

上述の業績が示すように、リフトンの研究対象は広島の大規模被災者、ナチの強制収容所の体験者、ベトナム戦争の退役軍人など、戦争や大災害を生き延びた「生存者」(survivors)である。但し、リフトンは「生存者」を特殊な死別を体験した者として囲い込むのではなく、人間は誰もが「生存者」であるとして、人間の心理一般のモデルとするのが基本的な視点である。我々は他の誰かよりも必ず長く生き延びる。特に現代のように急激な変化の時代には過ぎ去った過去の生き方は「死」として知覚され、それが我々の心理に影響を与えるが、

その中で自らの生に意味を与えようとする我々の営為が時代を変えていく。リフトンは人間心理を固定的なメカニズムとして捉えるのではなく、「歴史によって影響されると共に、歴史に影響を及ぼす人々」という心理史的 (psychohistorical) なパースペクティブをこころ (②三八、四五、一一〇、一二七～三〇頁)。彼の基本的視点は、人間は現象をパラダイム (文化により共有された価値観・視点) を通して理解するのであり、確かに人間心理には生物体としての普遍的構造が存在しており、フロイトの心理学はそれを科学的に把握しようとしたのだが、その心理学は時代的な限定を受けた特定の間観に基づいており、人間観は歴史と共に変わっていく (リフトンはフロイトの時代には性が抑圧されていたから彼はそれを主題にしたが、現代ではむしろ死が抑圧されていると指摘する)。だから、心理学者は歴史の限定を受けた自らの主観を認識した上で、それを深化させなければならないとする (②第一章)。

リフトンは自分自身のパラダイムを自己形成的 formative パラダイム、〈死〉と〈生の連続性〉、象徴化のプロセス、象徴的不死など、多様な言葉で表現している。「自己形成的」「プロセス」という語は、フロイトのように人間心理を固定的な欲動 (本能、意識/無意識など) により構成されるものと理解するのではなく、流動的で無定型な過程として理解するものだと言えるだろう。人間は自らの生全体を何らかの形で意義づけることで、過去・未来とのつながり、他者とのつながりを維持し、生き生きとした感覚 (生命力) を獲得することができるのであり、人間とは〈死〉に対抗して〈生の連続性〉を維持するべく闘う存在であるというのが彼の人間観である。

これは生に対する意味づけという意味で究極的レベルとされる (②四九頁)。それに対し、より基盤的レベルの死の感覚は〈死〉のイメージと呼ばれる。但し、この〈死〉は必ずしも生物体の死を意味しているわけではない。というのは、死は人間には経験不可能であるため (経験したら戻ってこられない)、人間はそれを

幼い時から有する「原型的イメージ」を通して把握すると彼は考え、そのイメージは三つあるとする。第一は別離であり、幼児期の母に対する愛着に起源があり、愛着対象から分離されることが死とイメージされる（その逆は結合であり、それが生き生きとした感覚をもたらす）。第二は分断であり、起源的には肉体の損傷のイメージであるが、それが統合された自己の感覚（アイデンティティ）の崩壊のイメージに発展する（その逆は統合）。第三は静止であり、原初的には身体を拘束されることであるが、それが停滞、退歩のイメージに展開する（その逆は活動・進歩）（①下四〇七〜九頁、②三三〜三六頁）。

先述のように、リフトンは人間とは生物的心理メカニズムと歴史・文化のインターフェイスであるという心理Ⅱ歴史のパースペクティヴに立つが、これは〈生の連続性〉（生き生きとした感覚）を求める闘いも〈死〉の基盤的イメージ（個人の心理）と究極的な象徴的不死（文化）の両方で進行することを意味している。彼は、人間は現象をそのまま受容するのではなく、イメージ化し、その全体の中で内的に再創造することで受容するのだとする（③七九〜八一頁）。これは知覚対象が知覚者にとって無意味なままでは心象の中に場を持つことができず、必ず本人にとって何らかの意味を持つものとして「物語化」される必要がある、個々の知覚対象のイメージの意味は全体的な価値観（象徴的不死）の中で決定されるし、逆に個々のイメージの布置関係が全体的価値観を形成することを意味するものだ」と解釈できるだろう。リフトンはこの象徴的不死（即ち生の意義づけ）には五つの類型があるとする。

(1) 生物的…生物的な連鎖の感覚であり、最も身近なところでは子をもうけることであるが、家族は民族、国家にも拡張が可能で、究極的には人類全体の永続性の中に不死性の感覚を得ることも可能である。

(2) 神学的…死後の生、来世という宗教的観念のことであるが、リフトンは全ての宗教が死後の靈魂を強調

するわけではなく、何らかの形で死を超越する霊的・精神的な生命を提示する宗教も多いことに注意を促している。

(3) 創造的：創造的な業績や活動により、死を越える永遠の存在になることができるという感覚のことである。

(4) 自然的：自然は永遠に存続し、個人は死んでそこに回帰するという感覚である。自然を聖なるものと見る感覚はいかなる文化にも存在し（ヨーロッパの伝統ではロマン主義など）、その場合は自然と人間の生の連続性が主張されることが多い。

(5) 体験的：極度の心的統合や集中により生死を超越した感覚に至ること。他の類型と違って、この類型はやや分かりにくいだが、十分に生き生きとした感覚、あるいは宇宙や他者との一体化、エクスタシー的な体験を通して死を越える生（「再生」）を知覚するものと言える（②二六～二九頁、③一五八～六〇頁、④上一三～二四頁）。後述するように、体験的不死は結合・統合の要素を含んでいることによって他の類型よりも根源的であるとリフトンは考えている。

これらの象徴的不死の類型はいかなる文化にも多かれ少なかれ併存するが、それがどのような配置になるかは文化により違いがあるし、歴史の変化の中で時代的にも変動する。日本文化の場合、個人レベルでの不死性を希求する傾向（②神学的）は薄弱であり、永続的な集団の一部であるという感覚（①生物的）、死によって自然・宇宙に回帰するとする感覚（④自然的）が強く、生と死を対立と捉えず、死を不可避の運命として受容する傾向が濃厚である（④下二二六～二〇頁）。象徴的不死の歴史的变化については後述するが、伝統的価値観の解体と喪失に伴い、今まで人間の生を意味つけてきた象徴的不死の多くは信頼性を失い、体験的超越

の比重が高まりつつあるとリフトンは見ている。

#### 四 中心化・脱中心化・基礎づけ

以上がリフトンが象徴的不死、自己形成プロセスと呼ぶものの大枠であり、一言でまとめらるなら、人間は特定の文化的価値観により生を意味づけ、それにより〈死〉のイメージ（別離、分断、静止）に抗し、生き生きとした感覚を獲得しようとすると言えるであろう。だが、この自己形成プロセスはある種の脆弱性（欠点）を内包している。自己形成プロセスは自分の生を意味あるものにする事で、自分のアイデンティティを確立し、その周囲に時間・空間・情動の諸レベルのイメージを配置すること——つまり世界全体を自分にとって意義を有するコスモスとして秩序づけること——であり（このプロセスは「中心化」と呼ばれる）、それがなければ世界は支離滅裂なものになってしまう。当然、人間はそれを避けるために、生に意味を与える基盤である文化的価値観に固執しようとするが、それが度を過ぎるなら、盲信の状態になり、他の価値観を拒絶し、時代の変化に対応した自己変容は不可能になる。そのような状態に陥らないためには自分を相対化し客観視する「脱中心化」の能力が必要になる。中心化を行った上で、それを脱中心化し、更に再中心化（新しい価値観の獲得）のプロセスをたどることで、自己を刷新し変化していくこと——要するにバランスをとること——が可能になる。そのためには、環境や歴史を冷静に評価し、自分をその中に適度に位置づける「基礎づけ」の能力が必要になってくる。

リフトンは何らかの要因により基礎づけの能力が阻害されることが精神的な病理となると考える。例えば、情動的な面で中心化が阻害されるなら、自己を犠牲にして非現実的な理念に盲従する状態を生み出すであろう

し、時間的な面での脱中心化が阻礙されるなら、古いものに固執し、未来的な展望を失う状態になるであろう。リフトンにとって、自己のアイデンティティは固定的なものではなく、中心化↓脱中心化↓再中心化のプロセスを通して絶えず更新される流動的なものであるし、また更新されるべきなのである。

〈死〉のイメージ（分離・解体・停滞）が中心化↓脱中心化↓再中心化プロセスに与える影響は両義的である。次項に述べるような大量死の体験の場合、〈死〉のイメージが強すぎて現実を冷静に把握することができなくなり、基礎づけ能力の喪失をもたらす可能性が高い。しかし、〈死〉のイメージは現実（結合・統合・活動から乖離した状態）に対する懷疑や抗議を生み、既存の価値観を相対化することで根本的な変革の動因になる可能性もある（以上、②七四～八八頁）。

## 五 大量死の「生存者」の心理 —— 心理的締め出しと罪の意識

冒頭で述べたように、リフトンが最も専門とするのは戦争や大災害における大量死とその死を生き残った生存者の心理である。それに対するリフトンの立場を最も良く表すのは広島の被爆者を扱った①の書であろう。それは無作為に選ばれた三十一名の被爆者と原爆の問題に対し強い主張を持つ四十二名の知識人に対するインタビューに基づき、先ず時系列順に状況を再構成し（第二・三章）、次に原爆症（第四章）、被爆者であることの意味（第五章）、原爆運動（第六章）、被爆者の間に潜在する対立（第七章）、アメリカに対する意識（第八章）とテーマごとに論じていき、最後に被爆者の心理に関するリフトンの分析（第九章）とそれが人間心理の普遍的構造に対する意味を考える（第十章）という構成である。かなりの大著であるので、ここでは被爆者の心理に対する彼の解釈を中心に再構成して要約することにする。

原爆の場合、その死は突然でかつ不条理であったため、被爆者がそれまで有していた生の意義づけは崩壊した。それまで当たり前前に享受していた世界の倫理的秩序は崩壊し（例えば、学校の教師は生徒のことを忘れ、我先に川に飛び込んだ）、それに対する信頼感は失われ、被爆者は絶えざる不安の状態に置かれる。むきだしの死との遭遇は人間には耐えられない体験であり、被爆者は急速に心を閉ざし、何も感じず、反応しなくなる状態に陥る。リフトンはその状態を（心理的締め出し）と呼ぶ（それが慢性的な状態になったものを（心的感覚麻痺）と呼ぶ）。それは心を守ろうとする防衛手段なのであるが、完全に被爆者を守ることができない。助けることができなかつた死者の眼や声は長く記憶に残り、被爆者を苦しめる。道徳的秩序の喪失に対する内なる羞恥心や罪意識は残り（例えば、それまで自分の仲間として扱っていた人の遺体を今やモノであるかのように淡々と処分することなど）、生き残ったことを正当化しなければならぬ気持ちが生じる。原爆での生死を分けたのは全くの偶然だから、被爆者もし自分が死んでいたら他の人が助かったと考えざるを得ない。もちろん生き残ったことには密かな喜びがあるのだが、それが死者に対する（罪の意識）に転化する。生存者は（心的感覚麻痺）と（罪の意識）の間で引き裂かれる状態に陥るわけである。死に対して心を閉ざし、生きようとすることは死者に対する罪悪感を強めるため、生存者は死者と一体化し、死者のように考え判断しようとする。

死者への罪悪感、真に純粋なのは死者だけであり、被爆者に対する保護も、その保護を受けている自分たちも不純であるという「見せかけの保護」に対する不信感となる。内心では保護に対する渴望があるが、保護は自らの弱さに対する不安をかき立てるため、保護に敵意を示す攻撃的な姿勢が醸成される。真に純粋なのは死者だけであると感ずるため、死者が全ての道徳的判断の基準とされ、あらゆる言動はそれが死者に敬意を表しているか否かにより判断され、それ以外には懐疑的になる。例えば、死者のように考え行動するという志向

性からは当然、反原爆・平和運動が生まれることになるが、それが成功して有名になると、「原爆を売り物にしている」という批判が出ることになる。厄介なのは平和運動に従事している本人が自分は純粹であるのかについて（つまり死者を利用しているのではないかという）不安を感じていることである。

要約するなら、大量死は既存の社会／道徳秩序を破壊することで、〈生の連続性〉に対する不信をもたらし、故に生存者は常に〈死〉のイメージにつきまとわれると言えるだろう。それに対しては〈死〉から目を背けて生きようとする〈心的感覚麻痺〉と、死者とのつながりを維持して道徳的秩序を再構築しようとする〈罪の意識〉という、相反する二つの力が働くわけである。ここで重要なことは、〈心的感覚麻痺〉も〈罪の意識〉も共に両義的であることである。〈心的感覚麻痺〉は〈死〉から離れ、前向きに生きようとする力を表しているが、死者（他者）との断絶を志向する点で利己的である。一方、〈罪の意識〉は死者との一体化を志向するため、生命力の欠如（死んだように生きる）、自己懲罰、生への疑惑に至る可能性があるが、大量死の意味を問いい、その原因と対決することで、自らを再秩序化、再生させるだけでなく、大量死をもたらした構造を变革し、歴史を刷新する原動力となる可能性もある。反原爆運動の指導者たちは死者への罪意識を生るモチベーションにしていたのであり（死に取り憑かれることで死を超越する）、リフトンは死者との一体化と共存できるように象徴的不死性を獲得することで、被爆者の精神的再形成（renewal）は可能になると考える。

但し、ここで留保をつけておかなければならないのは、精神的再形成はプロセスであつて、ゴールではなく、再形成に向かう生き方が他者から共感や納得を得られるとは限らないということである。たとえ死者との一体化に基づく象徴的不死（生の意義づけ）を獲得できたとしても、死の不安や罪の意識は払拭できない。そもそも何が正しい生き方なのか、正解はない以上、誰もが葛藤を抱えつつ生きるしかない。葛藤を抱えつつも、生き生きとした感覚を求める闘いが精神的再形成というプロセスなのであつて、リフトンは死別の悲嘆を正常の

心理から区別し、前者から後者に回帰するとするような考え方はしていない。

①の第六章で扱われる原爆運動の指導者の例を幾つか挙げるなら、ある大学の倫理学教授の場合、戦前、軍国主義を賛美し教え子を戦場に送り出した罪の意識から平和運動にかかわることになった。しかし、彼はもともと復古主義的な思考傾向を有していたため、物質（西洋）に対する精神（日本）の優位を主張し、平和を訴えるために平和公園で座禅を行うという活動になってしまった。あるとき若い少女から坐るだけで原爆を止められるかと聞かれ、悩んだ末に「できる」（精神だけで核を止めてみせる）という結論に達した。当然、彼の考えは人々に広く受け入れられなかった。

六十代の住職の場合、被爆直後の神も仏もない状況の下で、生きようとする気力だけで被災者を励まし続け、多くの人に慕われた。しかし、自分が生き残ったのは何か大きな力のはからいであると感じ、それを仏教の教義に結びつけて、人々の心の無明が原爆を生んだのだと主張した結果、説得力を失ってしまった。それは抽象的な宗教の教義では原爆という〈死〉のイメージを消化することはできないことを示している。

先述のようにリフトンが挙げる象徴的不死の類型の一つは宗教によるもの（②神学的）であるが、宗教が精神的再形成に果たす役割に関しては、彼の評価はあまり高くない。確かに、宗教の教義が象徴的不死を形成する可能性はあるのだが、総じてそれは教義が当人の感覚にフィットした場合（既に感じていることを明瞭に言語化した場合）のみであると考えている。例えば、被爆後に自暴自棄になって性的に放逸な生活を送っていた女性は、心の中の醜いもの（罪の意識）をご本尊様に吐き出せばいいと言われて創価学会に入信し、死別した父との精神的な融和を成し遂げた。死のイメージと建設的な生活への願望の葛藤に対する信仰の有効性には限界があるが、それでも更なる精神崩壊から女性を守る働きをしているとリフトンは評価している。また、あ

る朝鮮人の女性は自身が全身ケロイドで覆われているだけでなく、六人の子どものうち、五人を原爆で失う壮絶な体験をし、子を守ることができなかつたという罪の意識に苦しんでいたが、牧師に罪は全てイエス様が背負ってくれると言われ洗礼を受けた。一方で、ある被爆したヨーロッパ人神父は自分は死後の世界を信じているから不安がないと述べるが、それを縷々として説くことで、その信仰が常に死の不安に蝕まれていることを如実に示しているという例もリフトンは挙げている（この三つの事例は第九章所載）。宗教の教義が表面的な思想のレベルにとどまっている限り、その精神的再形成の働きはあまり有効ではないと彼は考えているようである。

リフトンが「原爆熱狂聖者」と名づける三十四歳の日雇い労務者のケースは、宗教的イメージがどのような形で精神的再形成に向かつて機能するかを示す格好の事例になっている。彼はペルー出身の日系人で、もともとキリスト教の信者であったが、全てを信仰に帰して原爆の問題を「丸く収めてしまおう」教会のやり方には反発していた。彼がキリスト教に魅せられたのは教義ではなく、その中の人間の絆、特にキリストが示した人々への愛情と献身であった。彼がキリストに強烈な一体感を抱き、子どもたちに奉仕する活動を行った。それは原爆への怒りを愛と平和運動に転化したものだが、死者との一体感が余りにも強烈であるため、余人には真似のできない無私的行為となつてしまい、追隨者は多くない。

## 六 心理歴史的 psycho-historical とびょう視点

特徴的なことは、リフトンが〈罪の意識〉と〈心的感覚麻痺〉を大量死の生存者だけでなく、人間の普遍的心理構造として述べていることである。既に述べたように、いかなる人も他の多くの人々よりも長生きする点で「生

「存者」なのであり、人間は誰でも大量死に遭遇し生き残り、その体験と対決して変化していく存在である。そして、大量死は現代という時代の産物であり、我々は誰でも否応なく時代に影響され巻き込まれつつ、それに適応して自らを再構築するとともに、時代に働きかけ変革しようとする。自己形成プロセスとは既存のイメージを組み合わせて新しい自己と理念（象徴的不死）を創造する過程であると言えるだろう。

〈心的感覚麻痺〉は他者を排除するあり方（死んだのは私ではないのだから関係ない）である。自分が生き生きとした感覚を持つためには、自分の願望を大事にする必要があるのだから、〈心的感覚麻痺〉は生きていくためには必要である。一方、〈罪の意識〉は他者に共感し、つながろうとするあり方である。それがあることによつて、人間は孤独ではなく、世界との連続性を感じることが可能になる。リフトンは、人間とはこの二つの矛盾する志向性の間で引き裂かれている存在であると捉えているのであり、この葛藤が被害者から目を背ける（冷淡に扱う）態度と被害者への共感の両方を生み出すことになる。それはこれらの矛盾する方向性のどちらかが悪いというのではない。どちらの方向性であっても良い点とリスクの両方を持つのである（例えば、死者との一体化は人間どうしのつながりの感情に根ざすが、それが固定化すると生命感が失われるであろうし、憎悪は道徳的秩序を回復しようとする感情から起きるが、それが固定化すると破壊的になつてしまう）、それらのどちらかにとらわれるのではなく、「開かれた」あり方を求めるべきであると主張しているのである。自分がそのような矛盾する方向性の葛藤の中に置かれていることを自覚するならば、絶えず自省して今の自分のあり方とは別のあり方を求めることが可能になるであろう。ただ、ここでリフトンは、現代は〈心的感覚麻痺〉が一般化しているという時代認識を示し、それ故に被爆者が示した罪意識、死者との一体化の感情は人間の中につながりを求める感情が普遍的に存在することを再認識させる上で貴重であると考えている。

リフトンの見るところ、現代の時代性は、既に生じた大量虐殺の記憶、およびこれから生じる大量虐殺の予

見（世界の終わりのイメージ）、急激な社会変動、歴史的連続性の喪失の感覚（やはり一種の〈死〉のイメージ）、科学技術、大量生産、および官僚制による分断と引きこもりを特徴とする。時代の変化に応じて、象徴的不死にも変容が生じている。例えば、

(1) 生物的…既に我々にとって伝統的な家族や国家が帰属可能な唯一の社会制度ではなく、それらに代わる新しい共同体の試みが様々になされている。

(2) 神学的…伝統的な宗教だけではなく、東洋の思想・宗教やスピリチュアルなものへの関心が高まり、選択肢は増えている。但し、新しい宗教の隆盛に対しては防衛的な原理主義の傾向も生むであろう。

(3) 創造的…もはや真に意義ある仕事は何であるかは自明なものではなくなっている。

(4) 自然的…死んで自然に回帰するという感覚は自然の永遠性を前提にしていたが、既に自然は永遠とは言えない（かもしれない）という危機感が存在し、それに伴い自然との関係性を再構築する運動が起きている。

(5) 体験的…象徴的不死の他の類型の有効性が低下する中で、体験的不死が明らかに中心になりつつある。先述のように、体験的超越はエクスタシーや歓喜（大洋感情）——宇宙との神秘的一体感——であるが、そのような新たな生に向かって自己を開くためには、既存の価値観にとらわれた自分が死ななければならぬ。体験的超越の本質は他者や宇宙とのつながりの感覚であるから、象徴的不死の基準線であり、〈心的感覚麻痺〉に抗する力があると見ることができると（以上、②第六章）。

リフトンはジェノサイド、原爆、ベトナム戦争の犠牲を直視しないのも〈心的感覚麻痺〉の現れであり、現代の機械化・官僚制化の下でそれが広範囲に浸潤する危険性があると指摘する。そのことを具体的な場面に即して示したのが②第七章になる。この章はベトナム戦争の退役軍人で反戦運動を行っている若者のグループに対

する参与観察を行った研究なのであるが、そのグループは今で言うところのピア・サポート・グループであり（若者たちはベトナム戦争を生き残った経験を共に乗り越える必要があった）、研究者も被験者（若者たち）と同じレベルで討論し、現代に取り憑く〈死〉のイメージを乗り越えようとした。研究者（精神科医）も新たな再生が必要であったのは、現実的に精神医学が戦争（人殺し）のために利用されている構造があったからである。退役軍人たちは従軍チャプレンと精神科医に特別の怒りと疑惑を抱いていたが、それは彼らが人殺しに対する道徳的嫌悪と罪悪感を保持していた状況の中で、チャプレンはもつと殺せとあおり立てたからである（ソニミ村での虐殺事件では村人全てを殺せという指揮官の命令をチャプレンは正当化した）。精神科医も殺人を日常的に遂行するようにと「援助」していた。精神科医も人間であり、機構の中で出世したい、アメリカの潮流に乗って華々しく世間を渡っていきたいという強い誘惑にさらされている。それは一種の悪魔との契約——人間心理は自由に研究しても良いが、学問を人殺しのために使うという制度的枠組みには口を出さないという取り引き——なのである。

リフトンによれば、専門職 *profession* という語はもともと宗教上の信仰を宣言することと関係していたが、社会の世俗化に伴い、社会的に適用可能な知識や技術を持つ集団という意味に変化してきた。その中で価値観にかかわる問題は殆ど無視され、学問は中立性という罫に陥り、結果的に技術至上主義に陥ってしまった。その結果、技術をいかなる目的に対しても、誰に対しても提供することになってしまったのである。リフトンは技術を何のために用いるべきかを認識する「倫理的専門家」のモデルが必要であるとし、そのためには研究者には人間がいかに生きるべきであるのかに関する広い意味での政治的洞察が求められると論じる。

リフトンは戯曲家サミュエル・ベケットの「クラブの最後のテープ」を引用する（日本語訳は安堂信也・高橋康也訳『勝負の終わり／クラブの最後のテープ』、白水社、二〇〇八年）。その中で主人公は三十年前の

テープを繰り返し聞き続けるが、それは時代から目を背けて死んだように生きること他ならない(③一五〇頁)。(心的感覚麻痺)は単に(死)のイメージから目をそらすことだけを指すのではなく、既成の制度や生き方に安住して生き生きとした感覚を求める闘いを放棄することを含むのである。生を更新する洞察と生命力を獲得するためには、(死)のイメージに近づく必要がある、そのためには大量虐殺の「生存者」の体験(罪の意識)に触れることが有効であるとするわけである。

## 七 おわりに — つながりの死生学へ

おそらくリフトンの議論を死生学の中に位置づけるならば、象徴的不死の概念は生の意味づけということに他ならないから、意味管理理論に近いことになるのであろう。しかし、彼の最も強調した部分はそこではなく、時代(歴史)の認識という点であるように思われる。人間に他者を排除する方向性と他者とならうとする方向性が共存しているのは普遍的な心理構造であるが、その構造は人間関係の分断と閉塞化という歴史状況の中に埋め込まれているのであり、故に他者とのつながりを回復して、歴史の変革につなげていくべきであること、そのためには他者を想像する能力が必要であるとした部分が、彼の最も特徴的な点であると思われる。一九六〇〜七〇年代のリフトンの研究は、時代認識としては古い部分があることは否めないが、他者・宇宙とのつながりの感覚を主張した点は現在でも傾聴に値するであろう。

主体と対象、精神と肉体の二分法を挙げてもなく、分断は近代の思考法の特徴であるが、その中でも最も根源的な分断が生と死の対立であろう。あるいはジャン・ボードリヤールが言うように、近代社会は生死の分断をメタファーとして経済性、効率性、理性などの価値観を表現してきたと言うべきなのかもしれない

（ポードリヤール、今村仁司ほか訳『象徴交換と死』、筑摩書房、一九九二年、一九七六年原刊、第五部）。おそらく初期サナトロジの考え方（死の不安／恐怖）の最大の問題点は生と死を対立として捉え、死を乗り越える↓前向きな生という図式を作ってしまった点にある。リフトンが繰り返し指摘するように、その考え方の淵源はフロイトの近代科学的思考（事象を構成要素に分断し、その対立の関係として理解する）にあつたと言えるだろう。それに対し、リフトンは心理をエロスとタナトスの対立ではなく、流動的な連続のプロセスとして理解しようとしたのであり、それは死を乗り越えることではなく、「死に近づくことで生きる」ことを志向するものであつた。彼には人間には無意識的な死の忌避／恐怖があるのではないかといった問題関心もほぼなく、むしろ「死に魅せられている」印象を受ける。それはジェノサイドと原爆によつて（人類絶滅を含めて）大量死がリアルな可能性として立ちはだかつている時代状況を反映していることは疑いない。

あらゆる存在の間（生と死、主体と他者、精神と肉体、人間と自然など）に分断を持ち込む圧力はますます強くなっている。そのような時代状況を踏まえ、死に臨みつついかに生きるかを考え、そしてそれを時代の変革につなげようとして点で、リフトンの死生学は我々が目指すべき死生学と親和性がある。これからの死生学の課題は、生死をつながりとして捉えた上で、死／死者とつながるための想像力をいかに養うかを考えることになるであろう。

（いけざわ・まさる 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター長）