

死すべきものたちによる対話的探究の試み

——批評へのリプライ

竹之内裕文

はじめに

一冊の本の出版がこれほど豊かな出会いと対話の機会をもたらしてくれるものか。拙著『死とともに生きることを学ぶ——死すべきものたちの哲学』の刊行から2年が経ち、このような感慨を禁じえない。

「たもとの会」（神戸市）では、2020年1月30日から9月6日まで、全9回の読書会で、拙著（以下、「本書」と表記する）を1章ずつ読み進めてくれた¹。筆者も最終回に顔を出した。参加者の大半は市民で、なかには読書経験のほとんどない方もおられた。

「難しいなあ」とこぼしながら、「でも、ちょっとおもしろいなあ」と気持ちを立てなおし、本書を読破してくださった。参加者たちの（実に）率直な声を聴きながら、筆者は「もっと平易に書けたかもしれない」と悔やんだ。

2020年6月13日には、京都生命倫理研究会で、本書の合評会を企画していただいた。企画責任者の浅野幸治氏、評者の菊地建至、冲永隆子、土屋貴志の3氏に、この場を借りて御礼を申し上げる。同年10月には同書を対象に、第14回医学哲学・倫理学会学会賞を受賞した。さらにこの度、本誌で合評会の特集を組んでいただく光栄に浴した。ご多忙のなか、編集の労をとられた浅野氏、真摯な書評を寄せてくださった菊地氏と土屋氏に、衷心より感謝を表したい。今回の特集には、残念ながら、冲永氏に寄稿いただけなかったが、彼女は合評会を機に、筆者の主宰する死生学カフェに参加してくださり、対話を続けている。

これら一連の出来事は、いずれも僥倖というほかない。本書のあとがきに記したように、わたしは「自分がまともな仕事をしている」という確信をもてないまま、約2年にわ

¹ たもとの会の読書会レポートは、次のサイトで読むことができる。<https://note.com/chuco>（2021年6月11日閲覧）

たり、「暗中模索」の「孤独な執筆作業」を続けてきた（307 頁）。確信をもてなかった最大の理由は、本書の独特の執筆スタイルにある。2 人の評者の批評も、共通して、この点に向けられている。

本書は、筆者にとって初めての単著である。にもかかわらず、まるで晩年の作品でもあるかのように、「自伝」と見紛うスタイルで書かれている。土屋氏も批評の冒頭で「自伝的エッセイ」と評する。しかし筆者としては、「自伝」（autobiography）を書いたつもりはない。確認のため、序章から引いておこう。

「死すべき定め」（mortality）をどう受けとめ、どう生きるのか、この問いとともに、わたしは父との死別後、いくつかの出会いへ導かれた。出会った一人ひとりに対して、わたしは「どうして生きてきたのですか？」と問いかけてきたように思う。その回答は時に、わたしの価値観を根底から覆し、わたしは生きなおすことを迫られた。一つひとつの出会いと対話を通して、わたしは「死すべき定め」とともに生きることを学んできたのである。それは「死すべきものたちの哲学」を探究する歩みであった。本書では、その歩みが共有される。

わたしが出会った人たちのうちには、すでにこの世界を去った者たちがいる。その者たちの死後も、時は流れ続け、わたしは歳を重ねる。探究の途上で「経験」を築き上げながら、かつての自分に見えていなかったものと遭遇し、死者たちの前へ連れ戻される。本書はそうした対話的探究の結実であり、また同時に、一人ひとりの死者に対する挽歌でもある。（19～20 頁）

本書の主題は、かけがえのない人たちとの出会いと対話であり、著者自身の生の歩みではない。かといって本書は、出会いと対話のたんなる記録でもない。出会いと対話に感謝し、その一つひとつを記念しながら、本書の著者は、対話的探究の続行ないし再開を試みる。対話的探究には、それを導く問いが欠かせない（292 頁）。本書の場合、各章の個別的な問いと併せて、いわば通奏低音のように、全体を貫く問いがある。「死」という共通の制約・限界をどのように受けとめ、生きるか、という問いである。

あることについて書くとは、さしあたり別のことについては書かないことを意味する。「書かれていること」よりも、「書かれていないこと」の方が圧倒的に多いのだ。2 人の評者の批評の多くは、「書かれていないこと」にむけられているようだ。

以上を確認したうえで、2人の評者の批評に応えていく。

A、菊地建至氏への応答

菊地は本書を丁寧に読み、著者の意図を汲み、そのうえで批判的論点を提示している。論点は整理され、具体的で明確な問いに仕上げられている。その点では、回答しやすいといつてよい。ただしそれは形式上のことである。問いかけそのものは深く、応答者はそれに見合った内省と思索を求められる。「著者との対話を続けたい」という評者の「思い」をありがたく受けとめ、丁寧に回答したい。

1、出会いと対話による制約——論述スタイルに対する疑問に応えて

本書では、具体的な人との出会いと対話というパーソナルな事柄と論述するというパブリックな事柄とが混然一体となっている。どうして両者を切り分けて書かないのか。これが菊地の提起する第1の問いである。

さっそく問いが立ち上がる。そもそも2つの事柄は、どのように区別されるのか。日常生活での出会いと対話は、パーソナルな事柄にとどまる。それに対して、文献から引用し、「調査」と称してインタビューを実施すれば、それは学術書にふさわしいパブリックな性格を帯びる。こういうことだろうか。ほぼ20年前のこと、筆者はこの種の区別に疑問を禁じえず、ある拙稿——本書1章の土台になっている——で新しい探究の方位を提起した²。長くなるが、紹介しておきたい。

筆者は、哲学を専攻する以前から、ささやかながらも臨床の現場に関わり続けてきた。ただしこれまでは、そのボランティアとしての関わり合いについて十分に省察を加えてこなかった。それによって筆者の生は、週の大半の時間を過ごす哲学研究室での理論的な活動と、時折出かけていく臨床の現場での実践的な活動とに、分断されてきた感がある。

一方で、筆者は、哲学のテキストを読み思索を巡らすのに十分な時間を確保したいと切に願ってきたし、実際に、一定の時間をその目的のために確保して

² 拙稿「哲学的な生と臨床の現場——介助の経験を顧みつつ」、『臨床倫理学』No.2、臨床倫理検討システム開発プロジェクト（代表 清水哲郎）編、2002年、86頁。

きた。アリストテレスの区別に依拠すれば、「実践的」(praktikos) 諸活動によって「忙殺される」ことをできる限り回避し、「理論的・観照的」(theōrētikos) 活動のための「閑暇」(scholē) を得ようと努めてきた³。

しかし他方で、思索的な対話に値するのは過去の大哲学者のみと、介助をこととするボランティア活動に見切りをつけることもできなかった。このようにして実践的な活動と哲学的な活動の関係は、ほぼ 10 年にわたって、いわば宙吊り状態に置かれてきた。しかも筆者は、臨床の現場とのこの細々とした関わり合いを哲学・倫理的な言説に載せない、(略) これを私的な経験に留めておくという仕方、知的な潔さを保持しようと考えてきた。

けれども、臨床の現場との関わり合いが歳月を重ねるにつれて、また哲学の専門研究が少しずつ進捗するに応じて、徐々に、実践の事柄と“純粹に”哲学的な課題を二分し、それを是とするような思考スタイルが動揺し始めた。すなわち、哲学的な思惟に特有の普遍的な問題設定と臨床の現場で要求される特殊な事柄への対応とは、おそらく二分法 (dichotomy) を前提にした排他的な関係にあるのではない。むしろ現実の個別的な課題に対処することによって、普遍的な事柄に関わる哲学的な思索が磨かれるし、逆に、哲学的な思索を鍛錬することによって、個々の具体的な諸問題に対する感性が研ぎ澄まされていくのではないか。このような実感が湧き上がってきたのである。

実践的 (パーソナル) な事柄と理論 (学術) 的な事柄を分離しない。これは筆者がこの 20 年ほど、大切にしてきた探究の姿勢である。この前提のもと本書では、大江健三郎とともに「どうして生きてきたのですか？」という問いが提示される。しかしこの問いの説明は、菊地も指摘するように、なるほど簡略である。そこで次に、本書においてこの問いが占める位置について補筆しよう。そこから本書に特有の「制約」が浮かび上がるだろう。

2011 年 4 月から翌年 4 月まで、筆者はスウェーデンの大学で在外研究生活を送った。大学の近くには小さな寿司屋があり、そこに通ううち店主の M さんと親しくなった。家族ぐるみのつきあいが始まり、筆者は家族とともに、彼女の自宅を訪れるようになった。ある日、書棚で大江健三郎の『「自分の木」の下で』(朝日文庫)を見つけ、拝借した。それは大江の作品と出会いなおす機縁となった。

³ *Aristotelis Ethica Nicomachea*, L. Bywater, Oxford University Press, 1894, 1177b1-6.

大江の初期の作品は、高校時代に夢中になって読んでいた。ただ中期以降の作品にはそれほど魅せられなかった。大江の作品に「障害をもつ息子」が登場するようになって、小説の切れ味が鈍ったように感じたのだ。しかし異国の地で、自分自身が「障害をもつ息子」の父となって、大江のエッセイを読むと、異なった光のもとにテキストが照らし出された。共通の課題に直面する先達として、大江の生きた学びから得られるものは大きかった。

「どうして生きてきたのですか？」という大江の問いに導かれて、自身の生の歩みを辿りなおし、ようやく気づいた。自分は父に同じ問いを尋ねたかったのだ。いや、それは父にかぎらない。阿部恭嗣にせよ、岡部健にせよ、だれかと出会い、対話するとき、自分はこの問いに導かれてきたのだ。

2011年9月に家族が帰国し、ひとり残されると、筆者は毎週水曜日、Mさんの店で昼食をとるようになった。Mさんと筆者は、およそ異なる道を歩んできた——彼女は体育大学卒業後、スウェーデンの男性と出会い、結婚してこの街に住むようになった。それが不思議なことに、今、ここで、2人は出会った。互いの生き方とそれを支える選択に関心を寄せながら、2人は互いに聴き、語るようになった。

大江のエッセイから受けた感銘を、筆者はMさんと共有した。おのずと2人の対話は、「どうして生きてきたのですか？」という問いに導かれることになった。対話の時間はすこしずつ延び、やがて水曜日の午後いっぱいを対話に費やすようになった。パートナーに恵まれ、時間を気にかけることなく、問い、考え、沈黙し、語るというプロセスを重ねた。

渡航前に立てた研究計画では、スウェーデン滞在中に単著『生命環境倫理学——土地に根ざした生と死をもとめて』（仮題）を書き上げるはずだった。しかしスウェーデンでは、ついに執筆にとりかかれず、帰国後に同書の序章を書きおろした。水曜日午後の対話を記念して、Mさんに草稿を送った。

しかしその草稿は、彼女を失望させてしまった。「難解な文章で自分には読めない」という返信が届いた。水曜日午後の「対話」とのギャップ、敷居の高さを感じたという。彼女が直面したもの、それは「哲学対話」と「哲学書」の断層といってよいだろう。

筆者はスウェーデン社会に身をおき、「対話を通して他者と出会う」レッスンを積んだ。水曜日の午後だけでなく、職場で、パブで、週末のホームパーティーで、さらには美容室

やタクシーの車中で、筆者は「対話」の実践を重ね、すっかり魅了されてしまった（217頁）。帰国後は、「対話」による社会変革の可能性を信じて、哲学対話の場を創出する準備を進めていた（218頁）。

「対話」と出会う以前に戻るわけにはいかない。本の執筆を断念しないとしたら、「対話」と「哲学書」を融合させるほかない。単著について根本的な再考を迫られ、筆者は「生命環境倫理学」の構想を手放した⁴。そして「対話」を軸に自著を組み立てなおすことにした。それは対話的探究を通して学んだこと、問いなおしたこと、素通りしてしまったことを、今、ここで、捉え返しつつ哲学する試みとなるだろう。

「あなた」との出会いがあつて、故知らず「あなた」との出会いに恵まれて、対話の機会が訪れる。「あなた」との対話的探究を通して、「わたし」はなにかを学んだり、学び損ねたりする。学び損ねたことを、後に学ぶこともある。問いを突きつけられ、それを抱えながら、ずいぶん時が経って、自分なりの回答を探りあてることもある。こうしてみると、「わたし」が純粹に独力で学んだこと、考えたことは少ない。それを、まるで自分一人で学び、考えたかのように書くのは不誠実であるし、欺瞞である。

過去の対話を今、ここで、受けとめなおし、哲学することを試みる場合、相手と自分の発言を現在の視点から評価し、編集するという誘惑に駆られる。対話のパートナーたちが死者となり不在である場合は、なおさらである。しかし対話的探究は「あなた」と「わたし」の共同作業である。共同の所産に対して、「あなた」と「わたし」は共同の責任を負う。

「わたし」は、過去の対話的探究を自由に編集することができない。それが「あなた」の発した言葉であろうと、「わたし」のそれであろうと、事情は基本的に変わらない。「あなた」の言葉を大切に守り続けること、それはかつての対話的探究のパートナーに対する敬意と感謝の表明である。また現在の「わたし」と過去の「わたし」とでは、視点や関心が異なる。両者のあいだには、連続とともに非連続がある。現在の「わたし」が過去の「わたし」を同化・吸収してしまえば、他者性が奪われてしまう。

⁴ 「生命環境倫理学」の構想については、拙稿「生命倫理学から生命環境倫理学へ——生の「現実」に応答する倫理学をもとめて」（『思索』第45号（2）、野家啓一先生御退職記念号、東北大学哲学研究会編、2012年、321～344頁）を参照いただきたい。

かつて対話に臨んだ「あなた」と「わたし」のいずれとの対話を離れても、現在の「わたし」は、対話的探究を遂行することができない。それゆえ現在の「わたし」は、「あなた」に対するのと同様に、過去の「わたし」の他者性に配慮して、「対話」を進めなければならない。

本書は、このような制約のもとで執筆されている。「あなた」と「わたし」の共同作業として、また取り消し得ない事実として、かつての出会いと対話が現在の思考と執筆に制約を課すのだ。

2、問いなおしと生きなおし——「本当に生きる」と「障害は恵みである」をめぐる

「価値観の逆転」や「生きなおし」の経験がなければ、障害ある生を肯定できず、有限な生に希望をもてないのか。これが菊地の提起する第2の問いである。

注意しておきたいことが2つある。ひとつには、本書は一般論を提示していない。上の問いに対する回答を、本書は用意していないのだ。5章では阿部恭嗣との出会いに基づいて、対話的探究を進めている。それを足場に、読者が各自の生における対話と探究に赴き、それぞれの回答を獲得されること、それが著者の願いである。

もうひとつには、「問いなおし」が「価値観の逆転」や「生きなおし」に先立つ。自身の社会的境遇とそれを底支える価値観に対する疑問とともに、「問いなおし」が始まる。「問いなおし」が「価値観の逆転」を生み出す場合も、そこまで到達しない場合もあるだろう。「価値観の逆転」が生起する場合、新しい価値観に従って生きれば、それは自身の生の「生きなおし」の経験となるだろう。

阿部の生の歩みにおいては、「問いなおし」が「価値観の逆転」に結実し、「生きなおし」が生じた。そのプロセスを確認したうえで、問いに応答を試みよう。

病気や障害を「災厄」と見なす発想は、わたしたちの社会に広く深い根を張っている。それはしばしば因果応報の思想と結びつき、病者や障害者を苦しめる。今に始まったことではない。たとえばヨハネ福音書では、当人を目の前にして、弟子たちがイエスに問う——「この人が生まれつき目が見えないのは、だれが罪を犯したからですか。本人ですか。それとも、両親ですか」(9章2節 新共同訳聖書)。阿部の母も、大学病院で検査を受ける幼い息子を前に、「どうか、先生、息子をモルモットにしてでも、この業病を治してく

ださい」と、泣きながら訴えたという⁵。

いずれの場合も、「罪」や「業」という言葉を口にした本人たちに悪意はないだろう。すくなくとも阿部の母は、息子に対する深い愛情から言葉を発したはずだ。しかし思想は言葉によって制約される。「罪」や「業」という表現を用いながら、難病や障害を「業」や「罪」と見なす発想から自由になることは難しい。

病気や障害が「災厄」だとしたら、それに見舞われる者は「不運」「不幸」と見なされる⁶。この支配的な見方が内面化されると、病者や障害者は自らの存在を「災厄」「不幸」と捉えるようになる。それに応じて、自身が災厄や不幸に見舞われるのも仕方ないと自らに言い聞かせる。しかし、こうした自己理解とともに生きることは困難である。小学校6年生の阿部は、仙台市内の病院に入院するため、郷里の新潟を離れるとき、「家族に捨てられる」という思いを抱きながらも、「自分が自分の病気ゆえに、家族と離れて生きねばならない宿命」にあると、自分を「納得」させていた（本書158頁）。

病気や障害を「災厄」「不幸」と見なす価値観は、まるで「オブラート」のようにわたしたちを包んでいる。それだけにこの価値観は見えにくく、距離をとりにくい。内面化されやすい。しかし阿部は、20年間におよぶ西多賀病院の生活を通して、重度障害者の仲間たちと出会い、対話することで、この支配的な価値観から少しずつ距離を取り、疑問を呈するようになる。自己の内面を侵食する既成の価値観を「問いなおす」作業が始まる⁷。

ただ「問いなおし」の作業それ自体はつらく苦しい。それは宙吊り状態が続くことを意味する。新しい足場を見つけられず、立脚点が定まらないかぎり、身動きもとれない。じっさい「問いなおし」だけでは、阿部たちは、自立生活へ踏み出すことができなかっただろう。新たな一步を踏み出すためには、既存の価値に対抗するオルタナティブな価値を見

⁵ 阿部恭嗣著、竹之内裕文編『七転び八起きいのちの証し——クチマウスで綴る筋ジス・自立生活20年』、新教出版社、2010年、12頁。

⁶ 当の「災厄」が自らの身にふりかかる可能性があれば、それをもたらす当人が「災厄」と同定され、排除される。新型コロナウイルス感染症が蔓延する現在の社会では、感染者だけでなく、感染リスクの高い医療従事者が「災厄」と扱われる。

⁷ 本書5章では、十分に光を投げかけることができなかったが、西多賀病院での入院生活の大半は、この作業に費やされた。前掲『七転び八起き寝たきりいのちの証し——クチマウスで綴る筋ジス・自立生活20年』、62～91頁。

つけ、自身の生の足場を獲得する必要がある。障害ある自らの生を受けとめ、「限界づけられた生」に希望を見出すため、阿部は「問いなおし」から「価値観の逆転」と「生きなおし」へ跳躍した。自身の生を生きるため、「本当に生きる」ため、阿部はそうせざるをえなかった。

「本当に生きる」とは、どういうことなのか。阿部の死後、筆者はこの言葉の前に立たされた。阿部自身はこの言葉をどのような意味で使っていたのか。この言葉の意味は、どのような広がりのもとで考究されるべきなのか。考察の手がかりは、なによりも阿部の遺稿に求められた。また探究の途上で、茨木のり子の詩（1頁）と上田閑照のテキスト（166頁）に同じ語を見つけ、これらにも糸口を求めた。

「本当に生きる」と「よく生きる」は、どう違うのだろうか。本書の4章では、農山村を舞台に、「よく生きる」という営みの広がりと継承性に光が投げかけられる。5章では、阿部が遺した「本当に生きる」という言葉が主題化され、「よく生きる」との対比で考究される。

「よく生きる」という試みは、人間の場合、「よく」の耐えざる吟味を要求する。それゆえに暫定性と不完全性を免れない（166頁）。これに対して「本当に生きる」には、「本当」にふれた確信的な響きがある。それは「生きる」ことの限界ないし涯に達し、その極限から「生きる」という課題を捉えなおすことで得られるもののようだ。ここにはものの見方・捉え方の転換、ある種の「魂の向き変え」（periagōgē）がある⁸。

阿部恭嗣と別れて、まもなく息子の光嗣が誕生した。早いもので、彼との生活はほぼ13年間に及ぶ。その間、筆者は多くの「問いなおし」を迫られた。「障害」や「ダウン症」という枠をはめて、彼を理解したつもりにならないこと、むしろ彼を自分の枠から解き放ち、他者として受けとめることを学んだ。「問いなおし」は「価値観の逆転」を生み出し、それに従って生活することで、筆者は「生きなおし」を経験した。「問うこと」（哲学すること）と「生きる」ことを分離しないかぎり、「問いなおし」は「価値観の逆転」と「生きなおし」に結実すると思われる。

阿部との死別後しばらくは、「障害は恵みである」という彼の言葉は逆説であり続けた。

⁸ *Platonis Rem Publicam*, S. R. Slings, Oxford University Press, 2003, 518c, 521c.

病気や障害を「災厄」や「不幸」と見なす価値観に従うかぎり、障害を「恵み」と見なす主張は逆説的である。しかし、ひとたびその前提が崩れしまえば、「障害は恵みである」という言葉は逆説でもなんでもない。

病気や障害を「災厄」や「不幸」と見なす支配的な価値観から、人はいかにして解放されるのか。「問いなおし」だけで自由になることができるのか。それとも「価値観の逆転」まで到達し、それに従って生きることが必要なのか。筆者の見解は、次の通りである。おそらく理論的な問いなおしだけでは、身心ともに解放されるところまでいかない。自由に生きるためには、生の実践（試行錯誤）の積み重ね、つまり問いなおしつつ生きるという態度が欠かせない。

3、一人ひとりのよい生（well-being）と社会保障——「福祉」の理解をめぐって

本書 6 章では「あなた／わたしは、どう生きてきたか／いかに生きるか」という視点から福祉・社会保障制度へのアプローチが試みられる。それを「貴重なもの」と評価しながらも、菊地は疑問を禁じえない。「公共（政策）」の考察と「個人的なこと、個人的な関係」の考察は、「混ぜるな危険」の類いではないかと危惧するのだ。第 3 の問いは、第 1 の問いの延長線上に位置する。

ここでも問いが立ち上がる。公共（政策）的な事柄と個人（関係）的な事柄を「混ぜる」と、なにが、どのように「危険」なのだろうか。個人的な「思い入れに引きずられて」、公共政策に不可欠な「不偏性」(impartiality) や「公正」(fairness) が損なわれるということだろうか。ここで菊地氏は、「ケア」と「正義」の緊張関係を念頭においているのだろうか。

公共（政策）的な事柄と個人（関係）的な事柄は、たしかに区別されなければならない。しかしそれは両者がいかなる接点ももたないということを意味しない。かりにそうだとしたら、いったいだれのための、なんのための公共（政策）なのか。だれのためのものでもない公共（政策）とは、いったいなんなのか。問われるべきは、むしろ公共（政策）的な事柄と個人（関係）的な事柄の望ましい関係であるはずだ。「混ぜる」ことそれ自体ではなく、「混ぜ方」が問われるべきだろう。

6 章で紹介したように、筆者はスウェーデンの教育・福祉現場で、両者を結ぶつける多

種のアイディアと出会った。それがたとえば、各個のニーズに応じた教育カリキュラムであり、リカレント教育、パーソナルアシスタンス、グループホームなどの制度設計である。またこれらの政策的アイディアは、実質的平等、潜在能力の開花、ノーマライゼーション、施設解体、自己決定、介護・育児の社会化などの考え方によって基礎づけられている。さらにこれらの根底には、「人間としてよく生きる」ことを支え合う「包括的福祉の思想」が控えている（215 頁）。

北欧社会では、住まうこと、教育機会を得て自らの潜在能力を発揮すること、社会参加して共同体の一員となることが、すべての人のよい生（well-being）にとって根本的な意味をもつという認識が広く共有されている。それに基づいてすべての市民を対象に、住宅政策、教育政策、男女共同参画社会づくりの政策を統合した「包括的福祉」政策が展開されてきた⁹。よい生（well-being）の実現を図るかぎり、どこに、どのように住まうのか、いかなる環境に身をおき、他者とどのような関係を結ぶのかという問いとともに、人間の具体的なあり方を視野に収めることを要求される。

日本社会の「福祉」理解はどうだろうか。「社会福祉」の歴史的歩みを簡潔にスケッチしながら、確認することにしよう。

「福祉」や「厚生」を表わす英語（welfare）は、19 世紀末から 20 世紀にかけて広く用いられるようになった¹⁰。それは「法に基づく社会福祉」が制度化された時期と重なる。法に基づく社会福祉は、救貧事業から出発した。そこでは「劣等処遇の原則」——救済によって被救済者に許される生活状態は、自活する労働者のうちの最下層の者の生活状態より以下でなければならない——を貫徹するため、親族の扶養義務が広く解釈されて強制され、厳格な資産調査（mean-test）が実施され、私生活に対して干渉が加えられた。また個人の特殊な生活条件を顧慮しないで、一括して施設（救貧院）に収容する「院内救護」の原則が採られた¹¹。福祉・社会保障制度が適用される対象者は「社会的弱者」と色

⁹ スウェーデン社会における福祉・社会保障制度の歴史的な発展については、拙稿「北欧ケアの社会的基盤と思想的抛り所——日本社会におけるケアの再構築のために」（『文化と哲学』第 30 号、静岡大学哲学会、2013 年、1～37 頁）で論じた。

¹⁰ 中里巧『福祉人間学序説』、未知谷、1999 年、95 頁。

¹¹ 岡村重夫『社会福祉原論』、全国社会福祉協議会、1983 年、25～27 頁。

づけられ、「一般国民」から区別された。

それに対して第二次大戦後の「福祉国家」では、「普遍的処遇の原則」が採用される。それとともに福祉サービスは、特殊な境遇と条件にある人びとを対象とする「特殊的サービス」から、すべての国民のニーズに対して機会均等に提供される「一般的サービス」へシフトする。またすべての国民を対象に包括的な福祉サービスを提供するという「包括性」(comprehensiveness)の原則が打ち立てられた¹²。

この歴史的歩みを背景に、スウェーデンと日本の福祉・社会保障制度を対比してみると、両者の違いが浮かび上がる。日本社会では、古典的な「社会福祉」理解が温存され、十分にアップデートされていないように思われる。ただし 6 章の主要な関心は、制度の違いそのものより、むしろ当の制度を生み出す社会・文化的な土壌と思想に向けられている。

北欧と日本のケアを比べた場合、なるほどケア実践に際しての気遣いや配慮のきめ細かさ、あるいは技術的レベルや熟練度という点では、日本のケアは北欧のそれに見劣りしない。見方によっては、凌駕するといってもよいかもしれない。しかし日本社会では、ケアを支える社会的基盤が構築されず、ケアの思想的拠り所が顧みられないまま、ケア従事者の個人的な献身によって、辛うじてケアの質が保持されてきた。

なぜこのような事態が生じるのか。日本社会では、米国をはじめ、社会・文化的背景を異にする先進諸国から、当の背景を捨象するかたちで、多種のケア実践・理論が「輸入」されてきた。それに応じて日本のケア現場では、包括的な枠組みとそれを支える根本思想を欠いたまま、専門職域別に細分化されたケア実践が続けられてきたのだ。

よい生 (well-being) という理念は、日本社会においてケアを再構築する貴重な糸口を与えてくれるだろう。生きることの全体を見すえ、一人ひとりの個別性を尊重する足場を提供するはずだ。よい生 (well-being) について省察し、これを共通理念として、多種のケア実践とケア理論を有機的に結合し、統合していく必要がある。

よい生 (well-being) の探究において、筆者は経済学者の A.センと哲学者の M.ヌスバ

¹² 同書、47～50 頁。

ウムを同伴者としている¹³。センは、各人がよい生 (well-being) を追求する「自由」という尺度を提唱する¹⁴。彼によれば個人の自由は社会的な所産であり、ある社会の豊かさを評価する指標として、その構成員の自由度——「自由の範囲」——を採用することができる。「自由」を「可能力」(capability) と捉えなおし、また同時に、各人が「生を営むに際して、することのできるもの、なることのできるもの」を「機能」(function) と定義すれば、機能の組み合わせ (集合) である「可能力」に照らして、「よい生」(well-being) を評価することができる¹⁵。

ヌスバウムは、WIDER (世界開発経済研究所) でのセンとの共同研究を契機に、独自のケイパビリティ・アプローチを彫琢し、広範な課題に果敢に挑戦してきた。それは『女性と人間開発——ケイパビリティ・アプローチ』(2000 年) や『正義のフロンティア——障害、国籍、種のメンバーシップ』(2006 年) などに見てとられる。

彼女のチャレンジ精神とそれを支える概念的な道具立てから、筆者は少なからぬ影響を受けている。彼女の仕事について、ここで立ち入って論じることは控えるが、菊地の問いかけに応えるべく、2000 年の著書の序章から引用しておきたい。

これ〔本書〕は哲学的なプロジェクトであり、特定のタイプの規範的な哲学理論の発展を目的としている。わたしは実証的 (empirical) 社会学者ではないし、本書も継続的な実証研究の記録を意図したものでない。しかしわたしは、経験的事実やわたしが見てきたものに応答的 (responsive) であろうと努めている。わたしが信じるところによれば、哲学的な理論化には実践・政治的な価値があり、その〔固有の〕位置は、他のより実証的なタイプの研究によって埋め合わせることができない。(略)

(略) 現実のケースや経験的事実にフォーカスすることで、政治理論が拭い去ったり、無視したりすべきでない目立った特徴を突きとめる (identify) ことが

¹³ A.センについては、拙稿「テキストからの展望」(『岩波講座 哲学 8 生命／環境の哲学』、岩波書店、2009 年、253～257 頁) および前掲の拙稿「北欧ケアの社会的基盤と思想的拠り所——日本社会におけるケアの再構築のために」で論じた。

¹⁴ Amartya Sen, “Individual Freedom as Social Commitment,” *India International Centre Quarterly*, Vol. 25/26, Winter 1998 / Spring 1999.

¹⁵ Amartya Sen, “Capability and Well-being,” *The Quality of Life*, edited by Martha C. Nussbaum and Amartya Sen, Oxford University Press, 1993, P. 31.

できるだろう。だからわたしは、わたしの究極の目的が理論的であるにもかかわらず、現実に対して応答する仕方、それによって読者が関連する現実を適切に想像できるように、書くことを心がけた。こういうわけで第4節の論述は、わたしが出会った特定の生に関する2つの記述から始まる。¹⁶

こうしてヌスバウムは、バサンティとジャヤンマという2人の女性の物語とその社会・経済・文化的な諸条件とを参照しつつ、論述を進める。またカントとともに「一人ひとりを目的とする原理」(principle of each person as end)を導入し、これに基づいて「一人ひとりのケイパビリティの原理」(principle of each person's capability)を打ち出す¹⁷。「一人ひとりがそれぞれ尊重に値するものとして扱われ、真に人間的に生きられるような状況に身を置くような社会」を目指して、すべての個人に対してケイパビリティの閾値水準——それ以下では、真に人間的な機能を達成できない最低水準——を保障する政策を提案する¹⁸。

本書の場合、菊地が指摘する通り、出会った諸個人に対する思い入れが強く、しかも前述の「制約」が課せられているため、考察が不十分な点がある。しかし本書の基本的な方位は明確であり、ヌスバウムのそれと重なり合う。かといって筆者が彼女のアプローチに完全に満足しているわけでもない。ヌスバウムの仕事に対する批判的な論点を明確にし、筆者自身の思想的な立脚点から新しい理論を打ち立てること、それが今後の課題となる。

B、土屋貴志氏への応答

冒頭でふれたように、本書の当初の構想は「生命環境倫理学」(environmental bioethics)の構築にあった。その後、対話的探究を軸に組み立てなおし、本書を完成させたが、当初の構想の痕跡が認められるということだろうか。土屋は本書を次のように論評する。「医療倫理学と環境倫理学の根幹に関わる重要なテーマを広く取り上げ、掘り下げて」おり、「医療倫理学と環境倫理学」を横断する「真正の『生命倫理学』」の射程を示した、貴重な

¹⁶ Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000, pp. 10-11.

¹⁷ Ibid, p. 5.

¹⁸ Ibid, pp. 6, 74.

書」である。いつか『生命環境倫理学』を書く機会があるかもしれない。そのときは「グローバル・バイオエシックス」(global bioethics)の展開を踏まえて、考察を進めることになるだろう。

土屋も評するように、本書の守備範囲は広い。土屋からの批判に応えることで、さらにそれが広がってしまうかもしれない。土屋の論点は「死」についてのソクラテスとエピクロスの理解、「農」の営みの本質、都市と農村の関係、ハイデガーの「ロゴス」理解、「食べる」ことの根本理解に及ぶからである。いずれも大きな問題であり、遺漏なく詳述することはできない。過去にとり扱ったテーマも多いので、既発表の論著を紹介しながら、簡潔な回答を心がけたい。

4、もうひとつの対話的探究——引用と参照について

本書の論述スタイルについて、土屋はこう指摘する——「随所に重要な引用や参照が散りばめられているが、そのためにかえって著者自身の思索の展開がわかりにくくなっている」。率直な感想として受けとめたい。あるいは土屋が提案するように、「『なぜそういえるのか?』という著者自身の自問自答を第1に展開し、引用や参照は論拠の説明に欠かせないものだけに絞り込んだほうが、著者の思索内容がより明確に読者に伝わった」かもしれない。しかし本書は、そのような方法をとることができなかった。これも本稿の1で言及した対話的探究の「制約」による。

本書は著者のモノローグではないから、「自問自答」で完結できない。自説を提示し、それを論証するというスタイルをとることができない。本書は、出会った一人ひとりとのダイアログに基づく探究である。

一部の著者たちは、自分たちの著作物について語る際、「わたしの書、わたしの注釈、わたしの物語、等々」と言う。彼らには、街中に邸宅を構えて、いつも「拙宅では」(chez moi)を口にするブルジョワのにおいがする。彼らはむしろ「わたしたちの書、わたしたちの注釈、わたしたちの物語、等々」と言うべきであろう。というのもそこには一般に、彼ら自身の財よりも、他者の財がいつそう多く入っているからである。¹⁹

¹⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, Préface et introduction de Léon Brunschvicg Librairie Générale Française, 1972, section I, 43, p. 51.

本書を貫く主題的な問いと各章の個別的な問いの前に立たされ、著者は対話的探究を試みる。考えあぐね、先人たちの思索に手がかりを求める。「経験」、「生きる」（「よく生きる」と「本当に生きる」）、「驚く」、「考える」、「ケアする」、「間」、「死」、「継承」、「農」、「ロゴス」、「環境」、「世界」、「生態系」、「狩猟」、「いのち」、「ノーマライゼーション」、「自己決定」、「ホーム」、「住まう」、「コミュニティ」、「哲学」、「対話」など、多種の概念について考察する際、無数の思想家や実践者が示唆を与え、方向性を示してくれた。これらの著者たちもまた、対話的探究のパートナーである。本書で名前をあげ、引用したのは、そのうちのごく一部にすぎない。「引用や参照」は、パートナーに対する敬意と感謝のささやかな表明である。またそれは新しい出会いと対話へ読者を導く道標でもある。

5、「死」の共有可能性——ハイデガーと和辻とともに

「究極の可能性」としての「死」が「あなた」と「わたし」の間で「共有可能」であるとはどういうことか。これが土屋の問いである。「死」の共有可能性については、本書の2章と終章で、2段階に分けて論証したつもりである。それゆえ「どういうことか」と問われても、質問の趣旨が掴めない。本書の論証の流れを確認しておきたい。

「究極の可能性」として「死」を捉える着眼は、M.ハイデガーとS.キルケゴール、また「間」における共有という発想は、和辻哲郎に由来する。2章では、在宅緩和ケアの現場での経験に基づいて、「死」が「間」の出来事と捉えられる。

父の〔病院〕死を契機に、わたしは「死」の一面——生のあらゆる可能性を不可能にするという側面——ばかりを凝視してきた。「死」が各個に固有の可能性であり、他のだれも代わりにそれを引き受けられないとすれば、各人は孤独に、この可能性と向き合わなければならない²⁰。すべての生の可能性を不可能にする「究極の可能性」としての「死」をひとり引き受けること、それがわたしの生の第一義的な問題になっていた。

しかし在宅緩和ケアの現場に身をおき、そこから過去の経験を捉え返すことで、身のまわりのもの（者・物）がわたしの眼にとまるようになった。それとと

²⁰ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 250.

もに「死」は「間」の出来事と受けとめられ、わたしは死の実存的な重圧から解放されていった。

これに続けて、和辻の「人間」概念を導きに、論証が試みられる。その一端を紹介しておこう。

「人間」という視角から「死」は、どのように捉えられるだろうか。「人間」の両義性に応じて、「死」は間柄における共同的な課題として、また同時に、各個の実存にかかわる問題として立ち現れるだろう。ただし和辻によれば、各個の実存的な問題であるに先立って、「死」は共同的・公共的な事柄である。じっさい「死」が共同的・公共的なものでないとしたら、わたしたちは「死」について語り合うこともできないだろう。

わたしたちは「死」という言葉の意味を共有しており、それゆえ「死」について語り合うことができる。それどころか、自分たち——あなた、わたし、彼(女)——がいずれ死ぬことを理解している。だからこそ「死」は古来、哲学や宗教の中心課題であり続けてきたのである。なかでも古代ギリシア人は、人間を「死すべきものたち」、つまり「死すべき定め」(mortality)にある者たちと呼び、「死」という可能性のうちに人間の条件を見いだした。これらはいずれも、「死」が共同的・公共的な事柄であることの証左となるだろう。(72～73 頁)

「死の共有可能性」を具体的な場面に即して確認すれば、次のようになる。長くなるが、論証の成否にかかわるため、引用しておく。

「わたし」が「あなた」を看取るという場面を考えてみよう。その場合、今、ここで、死にゆくのは「あなた」であって、「わたし」ではない。「死」という可能性は、さしあたり「わたし」ではなく、「あなた」の生に現実化しようとしている。しかし「あなた」は、「死」という「究極の可能性」と向き合う苦悩を言葉にすることができる。そして「わたし」は、「あなた」の言葉を受けとめ、「あなた」の課題や苦悩を理解することができる。

それはひとつには、「かけがえのない一人と一人として出会い向かい合い話し合う」という「対話」の可能性が人間に開かれているからである²¹。もうひとつ

²¹ 上田閑照『生きるということ——経験と自覚』、人文書院、1991 年、92 頁。

には、自分もいずれ死ぬこと、「死」が自分の生における可能性でもあることを、「わたし」が知っているからである。古代ギリシア人に倣えば、わたしたちはともに「死すべきものたち」なのである。そして「あなた」は、「死」という共通の課題を先立って引き受けるという点で、「わたし」の先駆者なのである。

なるほど今、ここで、死にゆくのは、「あなた」であって、「わたし」ではない。失われようとしているのは、「あなた」の個体的な生であって、「わたし」のそれではない。それゆえ「あなた」の「死」は、「わたし」の生における「究極の可能性」とはいえない。「あなた」の「死」が現実化したからといって、それによってただちに、「わたし」の生の一切の可能性が奪われてしまうわけではない。

しかし、かけがえのない「生」を奪われるという可能性に直面しているという点では、「あなた」と「わたし」は同じである。縁側に腰を掛け、庭を眺める二人のように、「あなた」と「わたし」とでは、座位と視座がすこし異なる。そのすこし異なった視角から、「わたし」は「あなた」の言葉を聴き、「死」にかかわる諸課題を共有する。このような仕方では、「わたし」は、「あなた」の「死」の可能性に共に向き合うことができる。

(略)

以上のように、「死」という可能性は、「あなた」と「わたし」の「間」で共有される。「あなた」の「死」は、「あなた」だけの問題ではなく、「わたし」の問題でもある。これにどのような態度をとるかに応じて、「あなた」と「わたし」それぞれの生き方(死に方)が形づくられていく。「死」は共同的な事柄であり、同時に、各個の実存にかかわる問題なのである。(73～75 頁)

以上を踏まえて終章では、改めて、死の共有とそれに基づく連帯の可能性が探究される(275～281 頁)。その考察は、死の人称性という観点から進められる。「死」は、それがだれのもの(一人称／二人称／三人称)であるかに応じて、まったく異なった仕方では立ち現れるからだ。驚きをもってその差異を受けとめながら、著者は丁寧に論述を運んだつもりである。もしそれに不備があるということならば、批判的論点を具体的に提起していただきたい。

「死は共有可能である」という主張が常識に反することは、筆者もよく承知している。約 7 年前にこの着想を得てから、筆者は時間をかけて、これを育ててきた。さらに精緻な論証を望まれる方は、出版準備中の共著書への寄稿(Hirobumi Takenouchi,

“Heidegger and Watsuji on the Possibility of Sharing in Other’s Death”)を参照いただきたい。

6、「死」をめぐる対話的探究——ソクラテスとエピクロスの位置づけ

ここで土屋は、終章におけるエピクロスとソクラテスの論及に疑義を呈し、反論を展開する。第1に、ここには「エピクロスに関する誤解」が見られるという。第2に、「魂の不死」についてのソクラテスの論証を引きながら、「死」について「思考停止」しているのは、エピクロスではなくソクラテスであると主張する。

終章の論述の運びを確認し、当該箇所のコンテキストを明らかにしておこう。1節では、コンパッションを紐帯にしたコミュニティ運動が紹介され、終末期ケアのモデルチェンジ——専門職によるサービス提供モデルからコミュニティ発展モデルへ——が提案される。2節では、死生の諸課題を共に受けとめ、支え合うコミュニティを形成するという視角から、人称性に照らして、死の共有可能性とそれに基づく連帯可能性が探究される——エピクロスは、一人称の死をめぐる考察に登場する。「死すべきものたち」という複数形の表記が「死」の共有とそれに基づく連帯の可能性を示していること、また二人称の死は、死すべきものたちの連帯の足場であることが確認される。3節では哲学が原義へ引き戻され、「愛知」(philosophia)の営みと捉えられる。また「死」をめぐる対話的探究は、死すべきものたちによる共同の「死の練習」と把捉される。4節では、こうした視角から著者の対話実践とそれを支える思想が紹介される。

ここから明らかなように、「死」に関するエピクロスとソクラテスの理解を同じ土俵に載せて、優劣を明らかにすることは、本書の意図しないところである。エピクロスは、一人称の死がはたして問題になるのかという問いとともに登場する。ソクラテスは、「死」をめぐる対話的探究のパイオニアとして登場する。著者は、「エピクロスかソクラテスカ」と問い、ソクラテスを支持しているのではなく、ソクラテスからなにを、彼の思想のどの部分を受け継ぐか、慎重に選びとっている。本書では、「魂の不死」をめぐるソクラテス-プラトンの論証が言及されないことに、注意いただきたい。それはこの思想的方位を継承しないことを暗に表明している。沈黙もまた答えである。

以上を確認したうえで、2つの批判に応答することにしよう。エピクロスの所説に精細

な検討が加えられず、その扱いが軽いというのは、指摘の通りだろう。前述したように、エピクロスは、一人称の死がはたして問題になるのかという問いとともに登場する。彼の所説には、いわば試金石の役割を担わされている。それに照らして、一人称の死が問題になることが明らかになれば、所期の目標は遂げられるのだ。

次に、本書には「エピクロスに関する誤解」が認められるだろうか。テキストを確認しておこう。

たしかに「わたし」は、自分の「死亡」という出来事とそれに続く「死んだ」状態を経験することができない。経験不可能なもの、それゆえ不可知なものを恐れるというのは、賢明な態度とはいえない。ではわたしたちはエピクロスとともに、「死はなにものでもない」と結論すべきか。そうではないだろう。目の前のグラスが存在するように、「死」は存在するわけではない。眼前に存在するものとは異なった仕方で、「死」は立ち現れるのだ。

(略) しかしそれによって「わたしはいつか死ぬ」という可能性が排除されたわけではない。「わたし」はいつか死ぬかもしれない。いや、いつか死ぬのだろう。「わたしの死」という可能性は、「わたし」をいよいよの不安に駆り立てる。だからこそエピクロスは、「死は恐ろしくない」と何度も〔読み手のメノイケウスに〕強調しなければならないのだ。

不安に見舞われるというのは現在の出来事である。「不安」という情態を介して、「死」は「わたし」の可能性として現在する。「わたしの死」は、「わたし」の存在を不可能にする究極の可能性として、不安を通して開示されるのだ。(278頁)

説明不足かもしれない。しかし「読み手のメノイケウスに」と言葉を補って読めばわかるように、ここで著者は、エピクロス自身にとって「死が恐ろしいものである」と積極的に主張していない。広く「恐ろしいとされる」、つまり書簡の受け手も含めて、大半の人びとにとって「死が恐ろしいものである」からこそ、エピクロスは「死は恐ろしくない」とくり返すのだ——ただしエピクロスその人にとっても、「死」が惹起する情動がアトラクシア（平静不動）の妨げとなることは確かだろう。一人称の死の体験（感覚）不可能性に基づいて、エピクロスは「死はなにものでもない」とくり返す。その種のものについては判断停止——「思考停止」（284頁）という表現は不適切である——するのが賢明であ

ると、知者の賢察を示すのである。

しかし著者は、エピクロスとともに達観を決めこむことができない。「死はわたしたちにとって、なにものでもない」、「生のないところに、なんら恐ろしいものはない」と結論して、事足りるとしない²²。

序章で確認したように、「死の切迫は、平穏な日常の暮らしを土台から覆してしまう。そこでわたしたちはいろいろな事で気を紛らわせて、その究極の可能性と向き合わないようにしている」(2頁)。パスカルはこれを「気散じ」(divertissement)と呼ぶ——「人々は、死、悲惨さ、無知をいやすことができなかったので、幸福になるために、こういうことは考えずにいようと思いついたのだった」²³。

「死はやがてやってくるだろうという予測がわたしたちを苦しめる」と考える者は「愚か者」であるとエピクロスに嘲笑されようが、筆者は、自らを脅かすもの、つまり「いずれ自分が死ぬ」という可能性について判断停止するのではなく、キルケゴールとハイデガーとともに、当の可能性が立ち現れる仕方を究明し、不安／恐怖の正体を突きとめるという道を歩む。

こうして筆者は、不安という情態を通して開示されるもの、つまり己れの存在を不可能にする究極の可能性としての「死」の前に立たされる。エピクロスとともに「知者」(sophos)の立場を享受できず、ソクラテスという愛知者(philosophos)とともに、究極の可能性としての「死」の対話的探究に赴くのである。

7、土地に根ざした暮らし

3章冒頭の論述に対して、土屋は2つの論評を加える。ひとつは、「土」をめぐる記述に「象徴的な言葉遣い」が紛れこんでおり、「誤解を招きやすい」というものである。もうひとつには、「農」に関する筆者の洞察が一般化され、評者の見解が提示される。すなわち、「自分が心血を注いできた『しごと』『はたらき』を、生きている限り果たし続けようとする」のは、なにも「農」にかぎらず、「人間に普遍的なありかた」であるという。

²² Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen, X Buch Epikur*, Griechisch-deutsch, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1968, S. 102f.

²³ *Pensées*, op. cit, p.81.

ここでも、まず論述の運びを確認し、当該箇所のコンテキストを明らかにしておこう。前述の通り、在宅緩和ケアの現場に身をおくことで、筆者は「死」を「間」の出来事と受けとめるようになった(2章)。そこからさらに、「死者と共にある農村との出会い」を通して、「土地における『生』の継承」という事態に眼を開かされていく。3章冒頭では、筆者が「農」へ踏み出す端緒となった出来事が紹介される。

長い間、農業に従事してきた老人たちのうちには、終末期にいたっても農作業に従事する者が少なくない。医療従事者たちは驚嘆を禁じえないが、目の前で生じている出来事の意味を捉え切れない。筆者に相談が持ちかけられ、対話的探究が始まった。

土屋が指摘するように、「芸術家、演芸家、職人、文筆家、教員など、専門的な生業に携わってきた人々」の場合も、同種の事態が生じるのではないか。こうした着想は筆者たちの念頭にもあった。しかしこの仮説を、いったいどのように論証ないし基礎づけるというのか。またかりに証明できたとして、だからどうだというのか。

くり返し確認してきたように、本書では、具体的な出会いのなかで問い、考えたことに基づいて探究が進められる。3章は「農」を営む人びととの出会いと対話から生まれた。かりに別の「専門的な生業」に携わる人たちと出会い、対話していたならば、本書の内容は、筆者の人生の歩みとともに、異なるものになっていただろう。しかし現実には、そのような出会いと対話の機会に筆者は恵まれなかった。予断と憶測に基づいて一般論を提示することはできない。

さらに重要なことに、筆者たちの関心は、当事者である老人たちの個別的な生へむけられている。一人ひとりの老人にとって、各々の営みがどのような意味をもつのか、この現象学的なアプローチとともに、筆者たちは「土」に秘められた特別な力・セラピー的效果を離れ、老人たちがなんとしても足を運び、作業する畑に注目するのだ。

土ならばなんでもよい、というわけではないはずだ。じっさい老人たちは〔病院や福祉施設から〕自宅に帰って、裏の畑の「土」にふれることを望んだ。それは自分が生きてきた土地、世話をしてきた畑の「土」である。

老人たちは若い頃から農業に従事してきた。農業とは、植物や動物を注意深く世話し育てる営みである。それを通して人間は、大地の恵みに与るのである。そのためには所定の技芸・作法(art)が要求される。それを祖父母や父母から

学び、老人たちは作物や野菜を育ててきた。畑一面の実りとそれを可能にする「土」は、世代を跨いだ丹念なケアの結実なのである。

ここで老人たちは、「農」という営みを通して、最後まで「ケアする者」(homo curans) であり続けようとしている。老人たちが最後まで手放すことができないもの、それは「農」という生き方なのである。(88～89 頁)

「畑一面の実りとそれを可能にする『土』は、世代を跨いだ丹念なケアの結実なのである」という 1 文に注目いただきたい。ここで「農」の営みは、土地 (land) と深くかかわるケアと捉えられている。老人たちは、前世代から譲り受けた土地で、土づくり (soil cultivation) を怠らずに、植物や動物を注意深く世話し育ててきた。彼ら、彼女らが身をおき、働きかけ、その恵みを享受してきたのは、目の前のこの畑の、この土なのである。こうした語用のどこに「象徴的な言葉遣い」が紛れこんでいるというのだろうか。

広義のケアには、人を育てる、作品を制作する、技を磨き上げるなどの行為も含まれるだろう。ただ「農」には、これらに還元されない固有な性格が認められる。本書は、「農」の語源を手がかりに、次のようにそれを確認し、対話的探究を導く問いに回答を試みる。

これらの語源から、「農」と「文化」の次のような関係が浮かび上がる。その土地に住み、敬愛の念を抱きつつ、農地を耕し、神々を祀る、こうした農的な営みを通して、「土地」固有の「文化」が形成される。「農」は (少なくとも農耕) 「文化」の基点にあり、「文化」を形づくる役割を担っているのである。

「文化」の形成は、「自然」への介入と表裏一体である。(略)

「農」の営みは、「自然」と「世界」の境界に位置し、両者を橋渡しする役割を担う。それゆえ「農」に携わる者は、自らの「生」と「死」を人間的な「世界」のうちで完結させず、「自然」の営みのうちにおき入れようとする。しかも、冒頭の老人たちは終末期病者である。「死」が迫り、「生」が終焉を迎えようとしていることを十分に自覚している。自身の「生」と「死」を「自然」のうちに置き入れるため、老人たちは最後の力をふり絞って、畑に出るのではないか。(89～90 頁)

8、都市と農村の関係

批評の後半部にいたると、土屋は本書のコンテクストを離れて、自身の意見を直截に表

明するようになる。ここでは、その傾向が特に色濃い。

著者が農村で出会った「土地の文化」(97 頁)、「土地の共同体」(101 頁)、「土地に根ざした『生』」(102 頁)は、「田舎や農村だけでなく、都市部にも見られるはず」だと、土屋は主張する。もし「それらは田舎にはあるが、都市部にはない」と考えるなら、それは「田舎オリエンタリズム」だと断定する。さらに「地方から都会へと流入した住民」の「自戒」が表明され、「都市住民は、田舎に行つて『農援隊』をするより、まず自分が住む『土地』である地域の『まちづくり』に参画すべき」と主張される。

筆致から察するに、土屋には、「田舎」——著者はこの語を一度も使用していない——に対する特別な感情があるようだ。評者がどのような所見を抱こうとも、それは自由だ。筆者はそれらに口を挟むつもりはない。しかし、ここで筆者に与えられた仕事は、「批評」に応えるというものである。これははたして「批評」と呼べるのか。どのように回答したらよいのか、そもそも回答すべきかどうか、筆者にはよくわからない。

そもそも筆者は「地方から都会へと流入した住民」ではない。そのため評者の「自戒」を共有できず、「独白」と受けとめるほかない。また「自分の住んでいる街」と「自分が住んでいない田舎」での活動について、なぜ二者択一が求められるのか、理解できない。

「人様の手伝いをしてる暇があつたら、身の周りことをやれ」と、筆者は説教されているのだろうか。筆者は後述するように、農村と都市それぞれにあるもの/ないものに目をむけながら、都市と農村を跨ぐ、あるいはつなぐかたちで、活動を展開してきた。

本章の主旨は、「死者と共にある農村との出会い」に基づいて、「土地における『生』の継承」という事態を記述することにある。土地における「生」の継承には、祭りや伝統技芸の継承、街並みの保存なども含まれるだろう。その点では、都市は必ずしも除外されない。しかし、都市では得がたいものが農山村にはある。それは自然との広範で密接なかわりであり、また世代を跨ぐ——死者と未出生者を含む——コミュニティである。「土地の文化」(97 頁)と「土地の共同体」(101 頁)という語がおかれたコンテキストで、それは次のように語られる。

〔安倍川上流域の〕この土地では、生活の基本的な営みが「自然とのかかわり」のうちにある。自然との密なかわりから生まれる喜びや楽しみが尽きな

い。技芸や作法の伝承とともに、土地に根ざした生活・生き方が継承され、「土地の文化」——それは主要な生業から遊びまでの広がりをもつ——が花を咲かせるのである。(97 頁、傍点は引用者による。)

現世代は、過去世代から生活と生き方を受け継いでいる。過去世代も、自分たちの生活と生き方が受け継がれることを前提に、「生」を営んできた。じっさい前世代は、次世代が自分たちと同じように山に入り、材木を切り出すと考えて、スギやヒノキを植林したはずである。ひと度この前提が崩れてしまえば、林業という営みそのものが成立しなくなってしまう。

同様に、未来世代は現世代の生活と生き方を受け継ぎ、未完の課題を成就してくれるだろう。土地に根ざした共同体は、この前提のもとに成立している。この共同体は、すでに存在しない者（死者 the dead）だけでなく、未だ存在しない者（未出生者 the unborn）をメンバーとして含むのである。

土地の共同体に帰属するかぎり、その「死」はとても温和である。各人は死者になっても共同体に帰属し続け、後続する世代と共にある。生者と死者は土地に根ざした共同性、それゆえ世代を跨ぐ共同性により結び合わされているのである。(100～101 頁、傍点は引用者。)

本書に「梅ヶ島農援隊」の理念を所収するかどうか、判断に迷ったが、最終的に見合わせることにした。その理念は 1) 新しいコミュニティの形成、2) 集落の壁を越えた「オール・梅ヶ島体制」の構築、3) 農村の多面的な機能の掘り起こし、4) 新たな雇用の創出による安定した収入の確保、から構成される。そのうち 1) を紹介しておこう。問題は農村か都市かの二者択一ではなく、むしろ両者のパートナーシップであり、それを通した新しいコミュニティの創出にある。

農村生活の共同性は、伝統的に、家を基本単位としてきた。しかし高度成長期を境に、農村から都市への人口流出が急増し、農村の家族形態は大きな変化を余儀なくされることになった。それに応じて、「親から子へ」という伝統的な継承の形態を維持することが困難になってきている。したがって、今日の、またこれからの農村の共同性について考える場合、世帯を単位とした継承に囚われることなく、村落外部者もふくめた「新しい継承のかたち」を構想する必要がある。

農村部外者の多数が都市在住者であることを考慮すれば、「新しい継承のかたち」は、都市生活者をふくみ入れたものとなろう。農村に都市生活者が往来し、農村生活者との交流が深められるならば、持続的な農村生活の新たな基盤をつくる端緒が開かれるであろう。そのさい他出者〔当該地域からの転出者〕は、都市住民でありながら農村生活の経験をもつという両義的な立場ゆえに、貴重な役割を果たすと期待される。

そこでわれわれは、都市部への転出者の地域に対する帰属意識を高め、かつ外部者に開かれたかたちで「新たなコミュニティの拠点」を形成するという戦略をとる。集落在住者や集落出身者は、集落外部の人たちとのふれ合いを通して、集落の秘められた魅力を発見し、地域に対する誇りを取り戻すと期待されるからである。

土地に根ざし、かつ外部者に開かれたコミュニティを形成するためには、その土地で在住者・出身者・部外者のいずれもが、「幸福な生」ないし「よき生」を実現できることが不可欠になる。逆にいえば、土地に根ざして「よく生きる」という課題が、農村生活者と都市生活者との間で共有され、継承されていくことが求められる。

その一環として、食の生産現場である農村と都市の食卓を結ぶ試み、他の中山間地域農村とのパートナーシップ、さらに国外の農村や都市との提携が構想されよう。(2011年1月29日)

失敗も含めて、梅ヶ島での経験から学んだことは大きい。筆者は現在、静岡大学未来社会デザイン機構の副機構長（デザイン・事業構想担当）として、①バックキャストの視点・方法、②多種のステークホルダーとのパートナーシップ、③多様性に富んだチーム形成という基本方針に従って、地域づくりのモデル形成に挑戦している²⁴。西伊豆の松崎町——評者のいう「田舎」と「街」の要素をともに含んでいる——で、2030松崎プロジェクトを展開している。対話を通して地域の中学生・高校生たちと10年後の目標を立て、それを核に全世代の住民たちと対話し、2030松崎Goals 1.0（13のゴールから成る）を完成させたところだ。

²⁴ 未来社会デザイン機構については、次のウェブサイトを参照されたい。<https://future.shizuoka.ac.jp/>（2021年6月11日閲覧）

9、ハイデガーのロゴス概念をめぐる

ここで評者は、ハイデガーにおける「ロゴス」(logos) 概念にかかわる問いを提起する。3章で引かれる「ロゴスをもつ動物」(zōion logon echon) という規定(103頁)に見られるように、この概念は、人間と他の動物との区別にかかわる。その点に注意しながら、簡潔に質問に回答しておこう。

「ロゴス」は、古代ギリシア哲学の根本語である。ハイデガーにとってこの語は、存在するものの現出の仕方にかかわる重要な意義をもつ。中期以降のハイデガーは、この語の原義を動詞形(legein)に求め、独自の解釈を提唱する。1951年の講演「ロゴス(ヘラクレイトス、断片50)」では、この解釈が主題的に展開される²⁵。ただ3章では平明な説明を心がけて、1935年の講義草稿に基づく『形而上学入門』を援用した。

なぜハイデガーは「ロゴス」の原義を動詞形に求めるのか。この概念を「ラテン化」から奪還するためである。各種の辞典・事典を引くとわかるように、「ロゴス」というギリシア語は、言語、理由、説明、理性、根拠、関係、比例など、多義的な意味をもつ。しかしハイデガーはここに、真正のギリシア的概念の「ラテン化」とそれに伴う派生的な語義の混入を指摘する。「ロゴス」というギリシア語に相当するラテン語(ratio)は、計算、算定、比例、割合、道理、表、取引などを意味する。「ロゴスをもつ動物」は、「理性的・合理的な動物」(animal rationale)に転じる。

「分節化」(Artikulation, Gliederung)という原義に立ち返れば、「ロゴスをもつ動物」は、「分節化する動物」を意味する。なにによって分節化するのか。人間に固有の言語とそれに基づく思考の力によってである。

古代ギリシアの哲学者たちは、ロゴス(言語・思考)を駆使する能力の有無によって、人間と動物の間に明確な一線を引く。ハイデガーの場合、人間の固有性は「存在」と「世界」とのかかわりのうちに認められる。ただ「存在」と「世界」はいずれも言語と不可分の関係にあるから、人間の固有性は最終的に、言語のあり様に懸かっていることになる。

しかし、まさにこのような解釈とともに、人間以外の動物と植物から、「よく生きる」

²⁵ Heidegger, "Logos (Heraklit, Fragment 50)," in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1954, S. 199-221.

主体としての資格が剥奪されてしまう（104 頁）。人間のロゴスを欠くため「よく生きる」と無縁であるという主張は、人間中心主義の典型ではないか。動物福祉 (animal welfare) の哲学的基礎を固めるためにも、動物が「よく生きる」可能性に光を投げかけ、そこから人間固有の可能性を明らかにしなければならない。

この問題意識に導かれて、3 章後半では、動物種に応じた「環世界」を提唱した生物学者 J・フォン・ユクスキュルと、その影響のもと哲学的人間学を展開し、生物学と哲学とのあいだに相互啓発的な関係を築いた M.シェーラーとの対話が試みられ、そこから人間の生のあり方が「二重世界内存在」として描き出される。

1928 年夏学期講義『論理学』（全集第 21 巻）と 29/30 年冬学期講義『形而上学の根本諸概念 世界、有限性、孤独』（全集第 29/30 巻）に見られるように、ハイデガーその人はシェーラーとユクスキュルから大きな影響を受けている。近刊の『ハイデガー事典』（昭和堂）に「環境思想とハイデガー」という少文を寄せたので、併せて参照いただきたい²⁶。

10、食べることといのち

最後に、2 つの問いかけが提出される。第 1 に、無生物の「いのち」や宇宙的な「いのち」が語り出される理由・根拠が問い質される。第 2 に、胃瘻による栄養摂取という評者の体験に基づいて、「食べるとはどういうことか」と問いが投げかけられる。

第 1 の問いから始めよう。4 章では、2005 年からの白神山地でのフィールドワークに基づいて、「食べる」という視角から生と死の関係が究明される。基本的主張は、次の言葉に集約されるだろう。

「食べる」とは「いのち」を受け継ぐことであり、「食べられる」とは「いのち」を受け渡すことである。死ぬということも、たんに殺されるのではなく、殺されて食べられるならば、「いのち」を受け渡す営みとなるのだ。

食べられることで、「いのち」が受け渡される。しかし食べられないならば、「いのち」はだれにも受け継がれず、その「死」は意味を失ってしまう。(143

²⁶ ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』、昭和堂、2021 年、266～267 頁。

～144 頁)

目屋マタギの工藤光治にとって、白神のブナの森は「いのちの源」である。同様にアラスカのコユーコン族は、植物、魚、シカ、クマとともに、「もっと大きな生命」(the larger life) に与って生き、死ぬ。

「いのち」とはなにをいうのか。これはとても身近な語で、頻繁に使用される。にもかかわらず、語義がはっきりしない。そこで 4 章後半では、語義に関する考察が展開される。語源に照らせば、「いのち」は氣息(呼吸・大気)と不可分の関係にある。この語には、「生=息」という考え方が刻印されている。それはサンスクリット語の「プラーナー」(prāṇa)、古代ギリシア語の「プシュケー」(psychē)、さらに「息」や「風」を表すラテン語(spiritus)の原義に共通する。

わたしたちは、なぜか同じ時代に生まれ落ち、同じ大気(spiritus)に与って生きている。呼吸を通して、大気を体内に取りこみ、呼気を大気に還している。ただ息をしているだけで、わたしたちはいのちに与っている。同じ大気に与るものとして、わたしたちはスピリチュアルな存在なのである。

さらに考えてみると、今こうしてわたしたちが吸い込んでいる大気は、地球の誕生以来、無数の生き物が吐いたり、吸ったりしてきたものである。空間的にも、時間的にも、途方もない広がりの中で、私たちは同じ大気、いのちに与って生きているのだ。(147 頁)

「いのち」はここで、地球の誕生、大気の生成とその後の運動、生物の誕生という宇宙・地球的な広がりの中で捉えられている。なぜここに無生物が含まれるのか。無生物は大気の循環に関与しないではないか。これが土屋の疑問である。

著者の発想はむしろ逆である。「スピリトゥス」、「プシュケー」、「プラーナー」と通底する「いのち」の原義は、前述の通り、宇宙・地球的な視点を与えてくれる。地球の誕生以来、大気を吐いたり、吸ったりしてきた無数の生き物が視野に収められる。しかし「いのち」という日本語の射程は、さらに広い。「もののいのち」という言い回しが示唆するように、生物／無生物という線引きを越境してしまう。

しかし本書では、残念ながら、そこまで論証することができなかった。そこで当該の節(4

章の最終節)で、著者のこうした展望を書きとめておいた。なお食べることといのちの関係については、料理研究家の辰巳芳子の洞察を手引きに、共編著『農と食の新しい倫理』9章で論じている。併せて参照いただきたい²⁷。

第2の問いは壮大である。これに答えるためには、「食べること」の全体を捉えたうえで、そこに「点滴や栄養剤注入」による栄養摂取を位置づけなければならない。ここで「食べること」の全体像を描くことなど、到底できない。それは自身の体験に基づいて、土屋が自ら探究すべき事柄だと思われる。考察の糸口ないし題材を手短に示すにとどめたい。

「食べる」とはどういうことか？ 食べる主体と食べもののあり方を度外視して、この問いに回答することはできない。H.ヨナスとともに、代謝を通した「物質交代」という生命体(有機体)の本質的な特徴に目をむけることにしよう。『生命という原理』5章では、まさにこの視点から「生命」が描き出される²⁸。それは「物質の実際の交換を基礎としながらも、自己を中心とする個性であり、自分以外の世界と対置しつつ、それ自体で存在するものであって、内側と外側の本質的な境界をもつ」²⁹。物質の交代は、生命体(有機体)の可能性(Kann)と必然性(Muß)を同時に表す³⁰。前掲の共編著では、この事態を次のように解説している。

生命であることは、物質であることとの対比において、どのように特徴づけられるのか。物質(material)が絶えず結合と離散を繰り返すのに対して、有機体(organism)には個体としての持続的な統合(integrity)が認められる。統合とともに内部／外部の境界が設けられ、有機体としてのアイデンティティが確立される。それと同時に、内部に空気や栄養を取り込み、外部に不要物を排出する代謝(metabolism)の活動が不可欠になる。生命活動は、摂食・排泄と呼吸を通して外部と関係することで維持されるのである。

有機体ないし生命体には、代謝が欠かせない。代謝を通した外界とのかかわ

²⁷ 秋津元輝・佐藤洋一郎・竹之内裕文編著『農と食の新しい倫理』、昭和堂、2018年、241～245頁。

²⁸ 訳書は『生命の哲学 有機体と自由』(法政大学出版局、2008年)と題されるが、原書の書名は『生命という原理』(Das Prinzip Leben)である。

²⁹ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben*, suhrkamp taschenbuch 2698, 1997, S. 149.

³⁰ Ibid, S. 158.

り、物質の交換が不可欠となる。代謝に支障が生じると、生命活動はやがて停止する。個体としての統合が崩れ、アイデンティティを失い、物質に戻っていく。私たちはそれを「死」と呼ぶ。つまり、生命であるということは、代謝という活動とそれが停止した状態としての「死」を、自らのうちに必然的に含むということである。物質は結合と離散を繰り返すだけで、死ぬことはない、生命であるものだけが〔生き、〕死ぬことができる。³¹

代謝ないし物質交代の一環と捉えれば、「点滴や栄養剤注入」と「口で食べる」ことのあいだに本質的な区別はない。ただし人間が「食べること」には、そのほかにも多くの次元がある。

私たちは、親しい者たちとともに食事に与り、それを通して慣習、規範、儀礼、タブーなどを習得し、自分の味覚 (taste) を養う。したがって、ある種の食べ物を口にするかどうかによって、当人の個人的な志向・関心——たとえば健康志向や栄養学的関心——だけでなく、これを規定する食文化、宗教的価値観、社会階層などが推定されるだろう。食の選択——何を、どこで、いつ、だれと、どのように食べるか——は、社会・文化・宗教的なアイデンティティと不可分の関係をもつのである。³²

ただ評者の関心は、社会・文化・宗教的次元ではなく、口で食べる、味覚を味わう、嚥下する、消化するなど、食べるプロセスにあるようだ。これらについて L.カスは、本書でも引いた著書の 2 章で、直立姿勢、口の位置と形状、歯と顎の働き、味覚と食欲などに着目しながら、興味深い考察を展開している³³。ここからさらに歩を進めて、わたしたちはカント (『判断力批判』) とともに、「おいしいとはどのような判断なのか?」と問うことができるだろう。

辰巳が指摘するように、「食べることは、人間が人間らしくあるための根源的な営み」

³¹ 『農と食の新しい倫理』、243～244 頁。

³² 同書、10～11 頁。

³³ Leon R. Kass, *The Hungry Soul, Eating and the Perfecting of Our Nature*, University of Chicago Press, 1994, pp.57-93 (『飢えたる魂 食の哲学』工藤政司・小澤喬訳、法政大学出版局、2002 年、69～128 頁)。

である³⁴。したがって「よく食べる」ことは、「よく生きる」の成否を左右するといっても過言ではない。「よく生きる」という課題は、その都度のよい実践とともに達成される。それと同様、「よく食べる」ことは、食べるに「よいもの」を思慮し選択するという、その都度の個別的実践に懸かっている。

「いつ、だれを、どのように」殺して食べるかという選択は、どのようにいのちに与るか、人間としていかに生きるかを選択することである。その意味で辰巳の場合、「よく食べる」ことはスープづくりに極まる。スープというものは「食材が持っている一番いいところを、静かーにもらって集めてしまう」という意味で、「すべての食べものの中で、最も洗練された、人間でないとやらない、人間でないとやれない仕事」だからである³⁵。

師のソクラテスとともに、プラトンは「大切にしなければならないのは、ただ生きることではなく、よく生きること (eu zēn) なのだ」と主張する³⁶。これに対して本章の結語は次のようになる——「大切にしなければならないのは、ただ食べるのではなく、よく食べることなのだ」。³⁷

「食べるとはどういうことか？」という大きな問いに導かれて、筆者は現在、『農と食の哲学』という単著を執筆中である。互いの探究が進んだら、この共通の問いのもと、土屋と改めて対話したい。自身の生きた経験に基づく土屋の洞察に耳を傾けながら、対話的探究を試みたい。その日を楽しみにしている。

最後に、長いリプライ論文をここまで読んでくださった読者一人ひとりに、心から感謝を表したい。

³⁴ 辰巳芳子『食といのち』、文春文庫、2014年、79頁。

³⁵ 辰巳芳子『食に生きて——私が大切に思うこと』、新潮社、2015年、131頁。

³⁶ *Platonis Opera, Tomus I*, Joannes Burnet, Oxford University Press, 1900, 48b.

³⁷ 『農と食の新しい倫理』、248頁。