

Discussion Paper No. 22
Toyota Technological Institute

特集
『死とともに生きることを学ぶ』

Discussion Paper No. 22
Toyota Technological Institute

特集
『死とともに生きることを学ぶ』

豊田工業大学

目次

まえがき		1
批評対象本の簡単な紹介	浅野幸治	3
『死とともに生きることを学ぶ』へのコメント		
——どうして生きてきたのですか?	菊地建至	5
『死とともに生きることを学ぶ』へのコメント	土屋貴志	13
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	23
稲葉振一郎『社会倫理学講義』の書評	浅野幸治	55

まえがき

2020年6月13日（土）に開催した京都生命倫理研究会では、竹之内裕文『死とともに生きることを学ぶ——死すべきものたちの哲学』（ポラーノ出版、2019年）を取りあげて合評会を行いました。合評会では、菊地建至さんと冲永隆子さんと土屋貴志さんが批評を行い、竹之内さんが応答しました。その中から今回は、菊地さんと土屋さんと竹之内さんに寄稿してもらうことができました。今回の『豊田工業大学ディスカッション・ペーパー』は、その合評会特集です。

特集に加えて最後に、稲葉振一郎さんが最近『社会倫理学講義』（有斐閣、2021年3月）を出されたので、私がおその本の書評を書きました。

浅野幸治

批評対象本の簡単な紹介

浅野幸治

今回の合評会特集で取りあげて批評の対象とするのは、竹之内裕文『死とともに生きることを学ぶ——死すべきものたちの哲学』（ポラーノ出版、2019年）である。ここでは、この批評対象本をまだ読んでいない人のために、この本を簡単に紹介する。

まず、著者について述べよう。著者である竹之内裕文は、1967年に生まれ、1986年に東北大学理学部に入学する。1988年に筋ジストロフィー患者の阿部恭嗣と出会い、阿部の介助支援に取り組みはじめる。1991年に理学部を卒業後、文学部哲学科に学士編入し、そこで岩田靖夫からハイデッガーの手ほどきを受ける。1993年に文学部を卒業後、大学院に進み、2002年に書き上げた博士論文の題目は「ハイデッガー哲学とキリスト教——初期の「宗教現象学研究」を手がかりにして」というものである。同年秋に竹之内は、在宅緩和ケア医である岡部健に出会い、翌2003年から死生学の研究を始める。2006年に竹之内は、静岡大学農学部就職する。農学部での所属は、人間環境科学科環境哲学研究室であった。その研究室は、現在、生物資源科学科農食コミュニティデザインコース哲学研究室となっている。編著書として『どう生き、どう死ぬか——現場から考える死生学』（岡部健・竹之内裕文編著、弓箭書院、2009年）、『七転び八起き寝たきりいのちの証——クチマウスで綴る筋ジス・自立生活20年』（阿部恭嗣著、竹之内裕文編、新教出版社、2010年）、『喪失とともに生きる——対話する死生学』（竹之内裕文・浅原聡子編著、ポラーノ出版、2016年）、『農と食の新しい倫理』（秋津元輝・佐藤洋一郎・竹之内裕文編著、昭和堂、2018年）の4冊がある。

さて、本書の簡単な紹介に入ろう。本書の章立ては、次のようである。

序章 どうして生きてきたのですか？——父との別れと出会い

第1章 介助することと哲学すること——「自立ホーム」で学んだこと

第2章 「人間」の出来事としての死——在宅緩和ケアの現場で考えたこと

第3章 土地における「生」の継承——死者と共にある農村との出会い

第4章 いのちに与って生き、死ぬ——マタギの背中を追いながら考えたこと

第5章 限界づけられた生の希望——共に生きること、本当に生きること

第6章 森と湖の国の「福祉」——他者と共に生きるためのレッスン

第7章 人間の生の拠り所としての「ホーム」——ホスピス運動の源流から展望する

終章 死すべきものたちの哲学——死とともに生きるための実践

竹之内は、「死とともに生きる知恵を学んできた」と述べる（4頁）。それは探究の過程であり、探究を導くのは問いである。それは、「どう生きるのか」という問いである。経験から問いが生まれ、問いの探究が経験をとおして深まっていく。かくして本書は、自伝的に語られていく。竹之内が目指すのは、死すべきものたちの哲学である。ここで「哲学」は、教説を意味するのではなくして、「哲学する」という行いを意味する。したがって、「死すべきものたちの哲学」は「死すべきものたちが哲学する」ということであり、これが哲学対話の実践になる。詳しくは、『死とともに生きることを学ぶ』を読んでいただくしかない。

批評対象本を読む前に、また読んだ後で、読者が以下の批評や著者応答を参考にしていただければ幸いである。

『死とともに生きることを学ぶ』へのコメント

——どうして生きてきたのですか？

菊地建至

はじめに

『死とともに生きることを学ぶ——死すべきものたちの哲学』の著者、竹之内裕文は「どうして生きてきたのですか？」という人生の切実な問いに、本書の中で幾度も立ち返る。「どうして生きてきたのですか？」という問題との継続的で生半可でない関わりから、そしてその問いで対話する他者との関わりから、人生と社会について、知的探究について、人は何を学べるのか。本書はこの課題に取り組む意欲的な哲学書である。

評者が評するのはおもに本書の第5章「限界づけられた生の希望——共に生きること、本当に生きること」、第6章「森と湖の国の「福祉」——他者と共に生きるためのレッスン」、序章「どうして生きてきたのですか？——父との別れと出会い」である。それらのなかでも「どうして生きてきたのですか？」の対話や経験の解釈から考察が展開される。

「限界づけられた生の希望」(第5章)と「どうして生きてきたか」「どうして生きるか」の結びつきはわかるとして、第6章の福祉制度・社会保障制度という公共政策の考察に個人に向ける「どうして生きてきたか」「どうして生きるか」という問いを接続するのは一見すると無理筋にも感じられるが、本書はこれにも取り組んでいる。

本書を貫いているのは、大学1年生の秋に著者に訪れた父との死別、そして「どうして生きてきたのですか？」を父ともっと対話したかったという思いである。また、第5章の主要人物は著者の友人、阿部恭嗣(1955～2008)である。阿部恭嗣さんと著者の出会いは、人生のなかに「デュシェンヌ型の進行性筋ジストロフィー症」(26頁)がある阿部恭嗣さんが地域社会で自立生活を営み始めて間もないころ、著者が大学3年生のことだった。著者は介助ボランティアの一員になり、「ありのまま舎での自立生活(十八年四カ月)、ありのまま舎退去後の再入院生活(二年九カ月)」(27頁)の大半の時期、2人は関わった。第6章の主要人物は引き続き阿部恭嗣、さらに著者の「ダウン症を抱えて生きる息子」(172頁)の竹之内光嗣、スウェーデン社会の人たちである。

本書の率直な読後感を言えば、評者には2つの思いが生じた。一方で、「それはさしあ

たり、わたしの経験に基づき、わたしの探求の歩みであるが、あなたの探求に糸口を与えるかもしれない。あなたがあなた自身の「経験」を築き上げる機縁となるかもしれない。」

(6頁) という著者の言葉どおり、本書の読書は、評者が我が身を振り返り、経験とその知を深めることに誘われるものであった。他方で、本書の読書を通して、評者には本書についていけない、難しい、そういう思いが終始あった。

「1、本書の論じ方について」と「2、価値観の転換や生きなおしの経験は不可欠か」では、上記の後者の感覚がどういうことかを取り上げる。「3、社会保障と「どうして生きてきたのですか？」」では、個人の生き方の考察だけでなく社会保障制度の考察にさえパーソナルな「どうして生きてきたか」という問いを重視する本書の試みの意義を取り上げる。本書評は通常の意味での学術論文の評とは異なり、著者との対話を続けたいという思いから、また、読者への本書の案内の一環として、各節のおわりに著者への質問を置く。

1、本書の論じ方について

出会った他者に「どうして生きてきたのですか？」を尋ね、そして「どうして生きてきたのですか？」を自分自身問う。一貫してそういう対話で考える著者は、しかし本書で「どうして生きてきたのですか？」の意味を整理し、それぞれの意味の先行研究を順に検討するということはしない。本書では、キーワードの意味についての検討や議論で明確になったことが整理して示され、それをふまえ次の論が展開されるということはないのである。

そうはいつでも、著者の「どうして生きてきたのですか？」の意味理解の一端は記されている。

「なぜ生きるのか」と質問したとき、小学生のわたしは、「人はなぜ生きるのか」の一般解を求めていた。「いかに生きる」と無関係に、「なぜ生きる」の解が得られると考えていた。それに対して父は、「それを知るために生きる」と答えた。「わたしはいかに生きる」、「あなたはいかに生きる」と、主語を補ってみると明らかになるように、「いかに生きるか」は個別的な生の課題である。当時のわたしは気づかなかったが、父の回答とともに、問題は「人はなぜ生きるか」から、「わたしはいかに生きるか」に転換されていたのである。」(16頁)

また、このような叙述もある。

それはたんなる体験談や生の履歴ではなく、かといって、生き方を離れた一般的考察（「なぜ」）でもなかった。むしろわたしは、おそらくこう尋ねたかったのだ——「あなたは自身の人生で、何に躓き、どんな問いを抱えながら、その都度、どのような選択を下してきたのですか」、つまり「どうして生きてきたのですか？」。「生きる」という課題について、胸襟を開いて、父ともっと語り合いたかった。父の生の声を聞きたかった。それがわたしの率直な思いだった。（19頁）

そして「生きる」という課題から出発するかぎり、「なぜ生きるのか」と「いかに生きるのか」という二つの問いは、不可分かつ相補的な関係にある。（17頁）

著者にとっては「どうして生きてきたのですか？」と一挙に問う理由として、これで十分だということなのかもしれない。しかし、「わたしは、あなたは、いかに生きるか」と「なぜ生きるか」が不可分なものであるからといって、それらを別々には論じられないということが導かれるわけではない。

「わたしは、あなたは、いかに生きてきたか」「わたしは、あなたは、いかに生きるか」という問題意識をけっして離れず人生や社会のあり方について考えることはそれ自体どうということなのか。そして、そう考えることが端的に「どうして生きてきたか」を考えることにもなるというのほどのようにしてなのか。いったん問いを分解し、主題を区別して考え、さらにそれらの関係を考えて書く。それは無理なことなのか。また、そういう考察と書き方、論じ方のほうが、他者に理解しやすいということがありはしないか。

評者が本書についていくのが難しい理由の1つは、本書のこの論じ方への抵抗である。たしかに、それは著者が本書で目指すことに適したスタイルで書いてそうなのだから、評価を云々する重点ではない。しかし、具体的な人との「どうして生きてきたのですか？」の対話とそこからの思考というパーソナルなあり方と、人生や社会に関する分析やそれらについて読者も段階的に理解できるように論じて書くこととは、けっして両立しないということではないだろう。そうだとすると著者はなぜ本書でそうしなかったのか。

「なぜ人は生きるのか」と問うのではない仕方で問い、対話し、考え、考察を読者につ

なぐ。そのことが本書で重視されていることは明らかである。そのうえで、著者に尋ねたい。なぜ本書の論じ方がベストだと判断しましたか。評者が上に示したような論じ方では損なわれる重要な何かがあるということですか。

2、価値観の転換や生きなおしの経験は不可欠か

「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。」(19頁) このような著者の経験とそこからの知的探究が本書には詰まっている。それが、本書の読書が読者にとってかけがえのない体験となる一因でもあるだろう。

他方で、著者のいうように人生のなかにそうした価値観の転換や逆説を見出すこと、生きなおしの経験がなければ、この社会で障害のある生を肯定することや有限な生に希望をもつことに関与できないのか、という疑問が評者にはある。

父の「死」は、「生」の有限性を照らし出した。「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」を探求する歩みであった。本書では、その歩みが共有される。(19～20頁)

阿部はその半生を賭けて、「共に生きること」と「本当に生きること」を探求した。他者とともに生きることと、自身の生を本当に生きることは、阿部にとって、いずれも不可欠であり、しかも不可分の関係にあった。共に生き、本当に生きるという挑戦の途上で、阿部は「障害を恵みに変える」という課題に直面した。「障害を恵みに変える」ことで、「限界づけられた生」のうちに「希望」を見いだしていったのである。(156頁)

著者の語りに過度の重さや大仰さを見るとするのは感覚的なことにすぎないとしても、

価値観の転換や生きなおしというほどの実感のない読者には（評者もその1人だと自覚している）本書の「どうして生きてきたのですか？」の実質は理解できないものなのか。人生や社会制度のあり方について探究することはできないか。この問題は、個々人の実感の違いや共感の有無の問題にとどまらない、探究にとって重要な問題である。

ただし、著者と評者が同席した合評会で、評者からの、人生のなかに価値観の転換、逆説を見出すこと、生きなおしというほどのことがなければ、この社会で障害のある生を肯定することや有限な生に希望を見出すことはできないかという問いかけに、著者は「現在はそうは思っていない」「自分にある前提に気づいた」と答えた。「光嗣が生まれてしばらくは障害がなかったらどういう人生になっていたかなあと感じていたが、現在のわたしは、馴染むというのかな、いまのわたしはダウン症とともに生きている息子がぴったりで、障害は恵みということ逆説とはまったく思っていない」と著者が語ったことも印象深い。

ここでは、読者のために、著者にあらためて尋ねたい。「自分にある前提に気づいた」というのはどのような前提であり、その前提と著者の思考及び生は現在どういう関係にありますか。

そして、価値観の転換というほどの人生経験がない評者自身の現在の関心から、著者に再度尋ねたい。よき生とそれを支えるものについて、また人生や社会制度のあり方について考えぬくために、人生において価値観の転換や生きなおしという理解があったほうがよいのはどういうことに関してですか。

3、社会保障と「どうして生きてきたのですか？」

本書第6章「森と湖の国の「福祉」——他者と共に生きるためのレッスン」は、スウェーデンの社会の仕組みや社会保障制度の実際を記し、その評価を論じる章である。また、その福祉の価値や理念を考察し、著者がそこに探りあてた、生涯森と共にある暮らし、他者と共に生きる社会、それらを基礎にした福祉のあり方について解明する章である。なかでも「パーソナルアシスタンス」という制度とその基礎の思想として著者が見出したものが詳述される。（195～216頁参照）

それでは、このような社会保障論が、パーソナルな「わたしは、あなたは、いかに生き

るか」「どうして生きてきたのですか？」という問いとどのように結ばれるのか。

著者によるスウェーデンの社会保障の考察・叙述の大半は、現地の特定の人の生き様やその人と著者の関わりの叙述の中でなされている。また、どういう社会であれば阿部恭嗣さんがいかに生きるか、どういう社会であれば竹之内光嗣さんがいかに生きるか、そのことのケアが本章の底流にある。合評会でも著者は、「在外研究でスウェーデンに行って驚いたのは、阿部さんが日本の社会や制度の中で願っていたものがことごとくあった」ということを強調して語っていた。

大きな学びのチャンスは、息子が三歳の春に訪れた。二〇一一年四月から一年間、わたしは家族とともに、スウェーデンで生活することになったのである。スウェーデンは「福祉の国」として知られる。そこで家族とともに生活することで、障害をもつ息子と共に生きる希望が見つかるのではないか。そのような予感と期待に駆られて、わたしたちはスウェーデンへ出かけた。待ち受けていたのは、障害者と共に生きる社会だった。いや、「障害者」だけでない。スウェーデン社会は「子ども」、「女性」、「移民」を「他者」として受け入れ、これらの者たちと共に生きることに挑戦していた。それは「他者」と共に生きる社会だった。前章で紹介したように、阿部恭嗣は生涯をかけて、共に生きること、本当に生きることに挑戦した。阿部に背中を押され、わたしは光嗣と共に生きることを決めた。スウェーデンで暮らしてみると、そこには阿部たちが願った社会生活があった。福祉や教育の現場を訪れるたび、わたしは驚嘆し、その光景を阿部と共有したいと思った。(183～184頁)

スウェーデンのホスピスで、老人福祉施設で、自宅で、わたしは高齢者や終末期病者との対話を重ねた。それを通してわたしが実感したこと、それは森とともにある生活は豊かな自然観を育み、同時に、各人の死生観に土台を提供しているということである。(190頁)

今後の社会で福祉制度・社会保障制度の公共政策がどうあるのがよいか。そのことに関心のある本書の読者も少なくないのではないだろうか。評者もそういう関心をもつ1人である。そして、そういう読者からすると、「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、そういうものではないかという疑問も出てくるだ

ろう。

しかし、本書は、パーソナルな「わたしは、あなたは、いかに生きるか」「どうして生きてきたのですか？」という問題意識とその対話から考えることの観点から福祉・社会保障の研究にも着手している。

社会制度を論じる際、具体的な、自分にとってのあの人が、ここで生きる、そのことを望むか。この社会を肯定できるか。そういう問いに根を下ろし、徹底してそこから地域や国の社会保障のあり方を考える。もしかするとそれは生活者には当然のことであり、研究者には容易でない、そのような難しさのあることなのかもしれないが、著者のそうした試みは福祉制度・社会保障研究にとっても貴重なものであると言えよう。

とはいえ、方向性はそうだと、これに関して実際に本書でなされたことには拙速と思われたり、個人的な思い入れに引きずられて検討が十分に至らなかったように思われたりする、気になる箇所もある。1つ挙げると、著者が「ノーマライゼーション」という思想(213頁)、「当事者管理」という思想(213～214頁)、スウェーデン社会の「包括的福祉」(215頁)などを賛美し、それとの対照で、「日本社会において「福祉」は、特殊な課題を抱える社会構成員のための特殊な問題と位置づけられる。」(214頁)という認識のもとに「社会福祉」批判を展開するところは(203～216頁参照)、荒い議論に思われる。

著者に尋ねたい。こうした視角からの著者の社会保障研究の今後の見通しはどのようなものですか。また、こうした視角からの社会保障論の難点があるとすればそれはどのようなことだと著者は考えていますか。

『死とともに生きることを学ぶ』へのコメント

土屋貴志

本書は、自伝的エッセイの形で、さまざまな出会いに導かれつつ深められてきた著者の思索について語ることにより、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、掘り下げている。一般的なテキストや論集等とは異なり、著者の一貫した視点から、医療倫理学と環境倫理学の両者を含む真正の「生命倫理学」の射程を示した、貴重な書である。以下では私が少しばかり違和感を覚えた点について論じるが、それは本書の価値を損なうものではまったくない。

まず、書籍全体とそれに関わる終章について若干の批判を記す。次いで、コメンテーター間で調整し私が分担することになった第3章と第4章についてコメントする。

1、書籍全体について

記述のスタイルに関して

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箇所がある。その一部については後述するが、「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ただろう。

「死とともに生きる」に関して

この言葉は書名にも掲げられており本書の基本思想といえるが、ここでいう「死」とは《死別》ないし《死ぬ可能性》のことであり、けっして《死そのもの》ではない¹。「死ん

¹ このコメントの背景となっている、生や死などについての私自身の考えについては、
<http://www.lit.osaka-cu.ac.jp/user/tsuchiya/gyoseki/etc/Lambarene201231.pdf>
<http://www.lit.osaka-cu.ac.jp/user/tsuchiya/gyoseki/presentation/190922philosophyOCU.pdf>
http://www.lit.osaka-cu.ac.jp/user/tsuchiya/gyoseki/presentation/191207_JAB_health.pdf
などを参照されたい。

でいる」とは「生きていない」ということだから、「死とともに生きる」と言うのは、字義通りに受け取るなら矛盾表現である。

「わたしの死」つまり自分が死んだこと自体は、誰も経験できない。死んだ時には、経験する主体そのものがなくなっているからだ。著者も、「わたしの死」という「一人称の死は経験不可能である」（277 頁）と述べている。私たちが経験できるのは、「あなたの死」という「二人称の死」か、あるいは「彼／彼女／その死」という「三人称の死」だけである。

終章第 2 節で著者は、

「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）

そのすこし異なった視覚から、「あなた」は「わたし」に語り、言葉を通して「あなた」の究極の可能性を「わたし」と共有することができる。それによって「わたし」は「あなた」の「死」の可能性と向き合うことができる。可能性としての「死」は、共有可能なのだ。（279～280 頁）

と書く。このように、「死とともに生きる」とは、「死別（ないし可能性としての死）とともに生きる」ということの省略表現ないし隠喩的表現にほかならない。

だが、「究極の可能性」である「死」が、「わたし」と「あなた」の間で「共有可能」であるとは、どういうことなのか。それは、要するに、《「わたし」や「あなた」が存在しなくなる（どこにもいなくなる）ということの予測》を、「わたし」と「あなた」がともに行う、ということだろうか。しかし、その際、「わたし」が死ぬことの予測と、「あなた」が死ぬことの予測は、両者それぞれにとって内容が異なる。にもかかわらず、それらが「共有可能」であるとは、どういう意味か。

2、終章について

第 2 節に関して

著者は、「死は、もろもろの悪いもののうちでもっとも恐ろしいものとされるが、実はわたしたちにとって、なにものでもないのである。というのも、わたしたちが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわたしたちは存しないからである」というエピクロスのを引用（277頁）した上で、

「わたしの死」という可能性は、「わたし」をいよいよのない不安に駆り立てる。だからこそエピクロスは、「死は恐ろしくない」と何度も強調しなければならないのだ。（278頁）

と書いている。しかし、ここにはエピクロスに関する誤解がある。

なぜなら、引用された文章でエピクロスは、「もっとも恐ろしいものとされる」と、死に関する人々の一般的通念を記述しているだけであり、彼自身にとって「恐ろしいもの」とは述べていないからだ。また、以下に掲げるエピクロスのテキストを見ればわかるように、彼が死を「なにものでもない」とするのは、そもそも私たちが死を体験しようがないからであって、死への不安に駆り立てられているからではない。まして、死の恐ろしさを躍起になって否定しているわけでもない。

死はわれわれにとって何ものでもない、と考えることに慣れるべきである。というのは、善いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如だからである。（「メノイケウス宛の手紙」、エピクロス『エピクロス——教説と手紙』岩波文庫、67頁）

それゆえ、死がわれわれにとって何ものでもない、ということを正しく認識すれば、その認識は、この可死的な生を、かえって楽しいものとしてくれるのである。というのは、その認識は、不死へのむなしい願いを取り除いてくれるからである。なぜなら、生のないところには何ら恐ろしいものがないことをほんとうに理解した人にとっては、生きることに何ら恐ろしいものがないからである。（同上）

現に存するとき煩わすことのないものは、予期されることによってわれわれを悩ますとしても、何の根拠もなしに悩ましているにすぎない（同上）

〈知者は、生を逃れようとすることもなく、生のなくなることを恐れもしない。なぜなら、かれにとっては、生は何らの煩らいともならず、また、生なくなるのが、何か悪いものであると思われてもいないからである。(同書、68頁)

第3節に関して

しかも、こうしたエピクロスに対する誤解に基づいて、著者は、

ソクラテスは、「死はなにものでもない」と、「死」について思考停止するのではない。(284頁)

と書く。だが、死を恐れ「思考停止」しているのは、体験しようがない「わたしの死」(一人称の死)について「なにものでもない」と端的に記述するエピクロスよりも、むしろ「魂の不死」の論証を試みるソクラテス(ないし『パイドン』の登場人物としてソクラテスをそのように描くプラトン)のほうである。

なぜなら、「魂」とは心や精神つまり「わたし」のことであり、「魂の不死」とは「魂である『わたし』は死なない」ということを意味するからだ。そして「魂(『わたし』)は死なない」と考える(考えたい)のは、実のところ、魂(「わたし」)が死ぬことを恐れているからだろう。

もし魂が死なないことを論証できれば、身体は死んでも、魂(「わたし」)は永遠に生き続けるといえる。死とは単に身体が死ぬことにすぎなくなる。魂は永遠に死なないのだから、「魂の死」すなわち「わたしの死」(一人称の死)はありえない。ならば、それについて考える必要もなく、「思考停止」できる。「わたしの死」は体験できないから恐れるに値しないと考えたエピクロスとは異なり、ソクラテス(ないしプラトン)は、「わたしの死」をそもそも存在しないことにしようとしている。

このように、魂の不死を論証しようとするのは「死からの逃避」にすぎず、けっして「死の練習」にはならない。

3、第3章について

第1節に関して

70代の終末期患者が自宅に戻り、「裏庭に出て土にふれた。それから驚異的な回復を見せ、農作業に従事するようになったという」(87頁)。「病状がかなり進行し体力も衰えていた」80代の患者は「家族の制止をふり切り、手押し車を押しながら、裏の畑へ出ていった」(88頁)。著者はこれらのエピソードをめぐって「土」に着目し、

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。[中略]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。(同上)

と書く。

だが、ここで「土」という言葉は、単に「裏の畑の土」という物質を指しているのではなく、「若い頃から」「従事してきた」「丹念なケア」の象徴として用いられていることに注意する必要がある。そのことは、

老人たちが最後まで手放すことのできないもの、それは「農」という生き方なのである。(89頁)

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。(90頁)

という記述からも窺われる。ただし、著者のこうした象徴的な言葉遣いは、誤読を招きやすうとはいえる。

また、上記のような「終末期患者」の「驚異的な回復」は、「土」に親しんできた農業従事者だけに見られる現象ではけっしてない。その人「固有」の「しごと」「はたらき」にとりかかると、それに心が集中して、身体の不調や苦痛に注意が向かなくなり、不調や苦痛を覚えないということは、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に広く見られる。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、むしろ人間に普遍的なありかたであろう。

第2節から第4節に関して

著者のいう「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である。とくに、地方都市の市街地など、何十年何百年と人々が定住している「まち」には当然存在するはずだし、そこには「マイナー・サブシステム」もあるはずだ。

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」とでも呼ぶべき、憧れと侮蔑が入り混じった眼差しゆえであろう。

自戒を込めて言うが、地方から都会へと流入した住民は、自分が住んでいる街の「土地の文化」や「土地の共同体」や「マイナー・サブシステム」に目を向けず、町内会・自治会・管理組合などの地域活動はもとより、自分の子どもが通う学校のPTA活動にすら、できるだけ参加せず、インフラの維持も自治体任せにする傾向がある。自分が住んでいる街の「土地」や「共同体」は煩わしがらるくせに、自分が住んでいない田舎の「土地」や「共同体」を賛美する。それは、心の奥底に、自分が「土地」や「共同体」を捨ててきたことに対する後ろめたさがあるからかもしれない。

都市部の「文化」や「共同体」も、いまやその担い手が減少し維持するのが難しくなっている。都市住民は、田舎に行って「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」に参画すべきではないか。

第5節に関して

著者は、ハイデガーの『形而上学入門』に依拠して、「ロゴス」(logos)の原義は「『拾い集める』という意味をもつ動詞(legein)に求められる」とし、「なにかを拾い集める(legein)とき、人は特定の関心のもと、眼前の集積に切れ目を入れ、分節化している」という。つまり「ロゴスの原義は『分節化』にある」。そして「この意味での『ロゴス』の機能であれば、人間に限定されない。それぞれの動物は、種に応じて独自に分節化(Artikulation, Gliederung)された世界に住みこんでいるからである」とする(以上の引用はすべて105頁)。

しかしながらこの議論は、あくまでも「ロゴス」の原義を「分節化」に限定した上で成り立っている。著者自身、ロゴスは「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」（同上）と述べており、しかも西洋思想でこれらは伝統的に人間に固有な事柄とされてきた。現にハイデガーは『存在と時間』序論第2章第7節B「ロゴスの概念」では「ロゴスの第一義的機能」として「話」について論を展開し、「分節化」に関しては何も述べていない。にもかかわらず、著者が『形而上学入門』の記述のみに依拠するのはなぜか。また、『形而上学入門』と『存在と時間』における「ロゴス」の取り扱いの違いは、何に起因するのだろうか。

4、第4章について

第4節および第5節に関して

著者は、第1に、『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（143頁）と書く。また第2に、「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」と述べ、立川昭二の「生＝息という考え」を紹介する（146頁）。さらに第3に、『もののいのち』という言いまわしを踏まえれば、『いのち』の概念的な広がり、無生物にまで及ぶ（147頁）、[『生』と『死』の]この循環運動が継続するためには、人間が『もののいのち』に随順しなければならない（148頁）、「むしろ『自分をすててその宇宙的に循環する物の大きないのちにあずかる』（同上〔上田1991、52頁〕）という態度が求められる」（同上）という。

だが、『わたしたちは生き物を「食べる」ことで「いのち」を受け継ぐ』ということと、『生き物は息をしており、息がいのちである』ということから、一足飛びに『無生物の「いのち」や宇宙の「大きないのち」』にまで話が広がるのはなぜか。

あるいは、大気も「息」だからだろうか。また、生態系は生物だけでなく、環境としての無生物も構成要素に含むからだろうか。しかし、無生物は「息」をしないし、人間の食物に占める割合も少ない。

食べるとはどういうことか

なお、著者は「食べる」という行為そのものに関して詳しく分析してはいないが、食べ

るとは、そもそもどういう行為なのだろう。

食べることは、著者も描いているように、単なる栄養摂取ではなく、儀式や儀礼としての要素を含む、文化的な営みでもある。しかし、食べるとは、口から咀嚼して飲み込むことだけを意味するのだろうか。また、生き物を殺すことを必ず伴うのだろうか。

というのは、私自身、2016年4月2日に発症した延髄梗塞により嚥下障害を起こし、6月中旬まで約2か月半の間、唾液を含む一切のものを飲み込むことができなかったからである。入院して最初の約1週間は腕の静脈へ持続的点滴を受け、次の約10日間は鼻から通したチューブで液状の栄養剤を1日3回ほど胃に入れていた。さらに、入院20日目に胃瘻造設術を受け、それから約2ヶ月間、1日4回ほど、胃瘻につないだチューブからゲル状の栄養剤を胃に直接注入していた。こうした処置により私は栄養失調に陥らずに済んだ（9キロ減量できたが）。

この期間の私に限らず、相当数の人々が、口から食べることなく、点滴や栄養剤注入によって生命をつないでいる。こうした人々は、「食べて」いるといえるのだろうか。また、例えばゲル状栄養剤の原材料のうち生き物を殺して得られたものは植物油と魚油と寒天と昆布抽出物と酵母くらいだが、栄養剤を胃に注入すれば、それらの「いのち」を受け継ぐのだろうか。

もっとも私自身は、約2ヶ月にわたり言語療法士の指導の下にリハビリテーションを続け、再び口から食事が摂れるようになった。口で食べるということは、

- (1) 食物を歯で噛みちぎり、
- (2) 口の中でさらに噛み砕きながら唾液と混ぜ、飲み込むのにちょうどよい大きさと粘度の塊にし、
- (3) それを舌の上に置き、舌の中程で口腔の奥に押し込むと同時に、気管への弁は閉じ、食道に蓋をしている弁を開いて、食道に食物を入れる

という、意識的な動作に反射を伴わせる、複雑な作業である。私の場合、とくに(3)の飲み込む段階を、約2ヶ月かけて少しずつ訓練し、反射と共に再習得しなければならなかった。今でも、延髄梗塞発症前のように無意識的には食べられず、時間をかけて咀嚼し、意識して注意深く飲み込んでいる。

もちろん、「口で食べる」ことは、食物を味わえる点で、点滴や栄養剤注入とは大きく

異なる。点滴や栄養剤注入には、味も満腹感も伴わず、儀礼的な意味合いを持たせることも難しい。

こうした微細な事柄も踏まえると、「食べる」ことについてどのように考えられるのか、著者に伺ってみたい。

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下さり、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（トビ）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、各章の個別の問いと併せて、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、回答しやすいとあってよい。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答えて

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つた。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でも、知的な潔さを保持しようと努めてきた。

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依りて、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」が浮かびがらう。

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に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す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とる、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つただろう。新たな一歩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、それをもたらす本人が「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つたが、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。また個人の特異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つた。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「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、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」と把握される。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、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か」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」をいよいよのない不安に駆り立てる。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タラクシア（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、事足れりとしな²²い。

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つたので、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つた」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進む。

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・セラピー的効果を離れ、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」の営みの中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、田舎に行って『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って

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」(prāna)、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かで捉えられている。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つた。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」の全体を捉えたいうえで、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。

稲葉振一郎『社会倫理学講義』の書評

浅野幸治

ここでは、稲葉振一郎『社会倫理学講義』（有斐閣、2021年）を批評する。本書は、稲葉が「まえがき」で述べているように、「社会倫理学」の講義というよりも、社会科学系の大学生のために書かれた「倫理学講義」である。したがって本書の講義内容は、社会倫理学に特化しているわけではない。それでも本書は、わざわざ社会科学系の学生のために書かれているので、社会科学系の学生の関心に応えるように、いくらか倫理学の社会的側面に重点をおいている。

本書の特徴

それでは次に、本書の特徴を述べていこう。第1に本書は、包括的である。すなわち本書は、規範倫理学とメタ倫理学と応用倫理学のすべてを取り扱い、倫理学の全貌を提示しようとする。

第2に本書は、今述べたすべての話題を266頁で述べようとするので、叙述が簡潔である。ここで本書の章立てを見ておこう。

- 第1回 倫理学とは何か？
- 第2回 規範倫理学Ⅰ 功利主義
- 第3回 規範倫理学Ⅱ 権利論
- 第4回 規範倫理学Ⅲ 徳倫理学
- 第5回 メタ倫理学Ⅰ 表出主義
- 第6回 メタ倫理学Ⅱ 実在論
- 第7回 メタ倫理学Ⅲ 錯誤説と逆転説
- 第8回 現代倫理学のコンテクスト
- 第9回 政治哲学

- 第 10 回 応用倫理学 I 生命医療倫理学
- 第 11 回 応用倫理学 II 環境倫理学
- 第 12 回 応用倫理学 III 動物倫理学
- 第 13 回 応用倫理学 IV AI 倫理学
- 最終回 人間とはどのようなものか？

今見たように、各章は「章」というよりも「第何回の講義」という体裁になっている。全 14 回の講義を 266 頁で述べるので、各回は平均 19 頁である。この平均値を基準にして、どの回が短くて、どの回が長いかを見ておこう。第 1 回から第 5 回までの講義と第 12 回の講義は短く、特に簡潔である。第 6 回と第 8 回と第 11 回の講義は平均前後の頁数である。少し長いのが第 7 回と第 10 回と第 13 回であり、はっきりと長いのが第 9 回と最終回である。第 9 回が長いのは、そこに稲葉が重点をおいているからだろう。最終回が 1 番長いのは、そこに稲葉の思い入れがあるからだろう。ただし残念ながら、最終回の講義は例外的に分かりにくい。

章立てを見ればすぐに分かるように、本書は主に 3 つの部分からなる。つまり、第 1 部が第 2 回から第 4 回までの規範倫理学であり、第 2 部が第 5 回から第 7 回までのメタ倫理学であり、第 3 部が第 10 回から第 13 回までの応用倫理学である。これら 3 つの部分は、歴史的順序でもある。つまり規範倫理学は 19 世紀までの倫理学、メタ倫理学は 20 世紀の 1960 年代までの倫理学、応用倫理学は 1970 年代以降の倫理学というように見ることができる。その意味で、本書は倫理学史の講義にもなっている。これが本書の第 3 の特徴である。

ただし細かく見ると、第 3 回の講義の中にジョン・ロールズが含まれている。その意味で第 3 回の講義は歴史だけではなく、現代の権利論も含んでいる。同じことは第 4 回の講義についても言える。第 4 回の講義は、昔の徳倫理学というよりも現代における徳倫理学の復興について述べている。とはいえ、それはあくまで「復興」であって、徳倫理学という考え方は歴史的部分に属する。

すでに述べたように、本書は主に3つの部分からなるけれども、実は3つの部分に収まらない部分がある。第8回と第9回の講義である。この2回の講義が、第1部・第2部と第3部をつないでいる。第8回の講義は、「現代倫理学のコンテキスト」と題されている。この題名を手がかりとすれば、第1部と第2部はどちらも倫理学の歴史に属する。すなわち、第1部は19世紀までの歴史、第2部は20世紀の歴史である。それに対して、第9回以降は現代倫理学ということになる。ということは、現代倫理学には、応用倫理学だけではなくて政治哲学も含まれるということである。実は応用倫理学よりも政治哲学のほうが、存在感が大きい。その意味でも、また本書が社会科学系の学生のために書かれたという意味でも、稲葉が第9回政治哲学を現代倫理学の最初にもってきて多くの頁数を使っているのは適切である。

本書が倫理学史でもあるという第3の特徴は、第4の特徴につながっている。稲葉は、倫理学の変遷を内的論理によってというよりも、社会状況から説明する。倫理学の流行をその社会的背景から説明してくれる。こうした外在的な説明が分かりやすい。例えば、どうして近代になって功利主義や権利論になったのか。稲葉は次のように説明する。

[17世紀の思想家たちは、]前世紀の宗教改革とそれに引き続く内戦を通じての、ヨーロッパにおける主権国家体制の確立のなかで、政教分離をふまえて、宗教、神学とは切り離された営みとしての哲学、政治についての思考を始めた……。 (39頁)³⁹

大規模で複雑な文明社会……においては、個人レベルで人々が自らの生において追求する価値は、あまりにも多種多様であり、しばしば互いに比較不能である。それゆえ人々を共存させる公共社会の基本枠組みは、具体的に人の生を導く実質的な価値（善）ではありえない。複数ある価値（善）のうちでどの価値が最も優先されるべきか、について万人の合意はほとんど得られそうにならない。現代の公共社会の基本枠組みはもっと抽象的で形式的な「正義」であるしかない。もちろんそれは生き方を導く具体的、かつ積極的な価値ではなく、そうした価値の追求にあたって人々が服さなければならない、どちらかといえ

³⁹ 頁数は、稲葉『社会倫理学講義』の頁数である。[]は、引用者（浅野幸治）が補った。

ば消極的な制約である。(40 頁)

また 20 世紀におけるメタ倫理学の興隆の背景には、論理実証主義——「哲学と実証科学との役割分担への意識の先鋭化」(107 頁)——がある。稲葉は次のように述べる。

科学革命の時代に神学から自立した西洋哲学は、同時並行して科学との分離の緒にもついていた。そして 18 世紀末から 19 世紀のはじめには、現実世界のありさまを認識し理解する主役は実証的な科学となり、哲学の任務はその批判的吟味・点検である、という分業関係ができてくる(カント哲学の「批判」にはそのような含意がある)。(108 頁)

哲学が「世界の客観的な現実の認識」(108 頁)には関わらないので、哲学の一部たる倫理学も「世界の客観的な現実の認識」には関わらないのである。メタ倫理学の背後には論理実証主義がある——このことは、考えてみれば歴史的事実として当たり前のことである。にもかかわらず、その当たり前のことを案外忘れがちなので、このことの指摘は的を得ている。同時に社会科学の発展という事情についても、稲葉は次のように述べる。

よりよい社会、正しい政策についての研究は、哲学ではなく、経済学などを中心とする実証的社会科学の領分と見なされるようになる。(10 頁)

さらに現代倫理学への転回については、稲葉は次のように述べる。

なぜロールズ『正義論』の登場がかくも状況を大きく変えたのかは必ずしも明らかではない。たしかにそれは「立派な哲学者はメタ倫理学をやるべき、規範倫理学なんて哲学的には無意味」という英語圏での風潮を劇的に変えはしたが、それは「規範倫理学なんて哲学的には無意味」という偏見を論理的に反駁したわけではない。むしろ「臆面もなく規範倫理学をやってみたら、案外おもしろくて哲学業界をはるかに超える反響があったから、あとはどうでもよい」という感じである。「こんなふうやっていいんだ」という模範演技となって、

以降（批判者も含めた）追隨者が続出して新時代となった、というわけで、「これまでのやり方は間違っていた！」と旧時代を終わらせたわけではない。（11頁）

とくに政治哲学の活況については、稲葉は次のように説明する。

そもそも、福祉国家的リベラリズムと最小国家論のリバタリアニズムとの対立の先鋭化も、共通敵であったマルクス主義の凋落と無関係ではないだろう。……1970年代以降は経済成長が鈍化する一方で、資本主義のオルタナティブだったはずの社会主義の失調も明らかとなり、福祉国家路線の是非をめぐるイデオロギー対立が先鋭化する。ロールズ以降の政治哲学における論争の活発化には、こうした背景がある。（137～138頁）

こうした外在的な説明の例としては、規範倫理学と政治哲学の違い、法哲学と政治哲学の違いについての説明も挙げられる。稲葉は、「倫理学は哲学科・倫理学科卒の、政治哲学は政治学科・法学科卒の研究者が名乗ることが多い」と説明し、「判例が少しは読めるのが法哲学者、読めないのが政治哲学者」と説明する。

第5の特徴として——これはすでに本稿の最初でも示唆したことだけれども——本書はやはり社会倫理学に重点をおいている。それは第9回の講義が政治哲学であることに最も強く現れている。第10回からの応用倫理学もすべて個人倫理というよりも政策課題という側面が強い。第2回の規範倫理学Ⅱで紹介されるカントの思想も、通常のように「義務論」と題されるのではなくて、「権利論」と題されている。これは、稲葉がカント倫理学の法論部分を中心に考えているからである。そうであるから、ここにロールズも入ってくる。

稲葉の立ち位置

では、このようにさまざまな倫理学説を紹介する稲葉自身の立ち位置はどこにあるのか。稲葉自身は、どのような倫理学説を唱導し、どのような視点から本書を書いている

のか。まず稲葉は徳倫理学をあまり評価しない。これは、稲葉が「徳倫理学がはらむ差別」を指摘し、「徳倫理学の難点」を挙げる点で明らかである（43～45頁）。

では、功利主義と権利論の対立に関しては、どうか。第9回政治哲学では、「カントからリベラリズムへ」という思想動向が中心に据えられていて、稲葉は次のように述べる。

カント的なヴィジョンからは、自由な市場経済と、リベラル・デモクラシーの組み合わせという政治経済体制が、望ましいものとして導き出されてくる（128頁）

そしてリベラリズムとの対比で、稲葉は功利主義や徳倫理学、マルクス主義を位置づけ、徳倫理学とマルクス主義を退ける。かくして稲葉は、規範倫理的にはカント的権利論＝リベラリズムの立場に立つようである。

次にメタ倫理学に関しては、どうか。稲葉は、ディモックとフィッシャーに倣って、実在論か反実在論か、認知主義か非認知主義かという2つの対立軸によってメタ倫理学上の立場を4つに分類する。すなわち第1に認知主義的実在論、第2に認知主義的実在論、第3に非認知主義的実在論、第4に非認知主義的実在論である。まず稲葉は、認知主義的実在論の1つである G. E. ムーアの直観主義を退ける。次に非認知主義的実在論の中では、情動主義を退け、ブラックバーンの準実在論も退けるように見えるのに対して、ヘアの指令主義には共感的と思われる。たしかに稲葉がカント的権利論の立場に立つことを考えれば、稲葉の思考が、普遍妥当性を重視する指令主義と親近的であっても不思議ではない。ただし稲葉の真意はどうもそこにないらしい。

稲葉は、直観主義ではない認知主義的実在論である「自然主義的徳的実在論の方向で私論を」（69頁）述べる。ここで徳的実在論とは、徳的価値が実在するということであり、実在するとされる徳的価値とは、ものごとの機能ないし利用価値のことである（69頁）。さらに、何にとつての利用価値かと言えば、合理的主体間のコミュニケーションと共存にとつての利用価値である（71頁）。ごく簡単に言ってしまうと、徳

的価値とは、人間のコミュニケーションと共存にとっての利用価値ということになる。これが実在論であることの眼目は、何が人間のコミュニケーションと共存にとって利用価値があるかは、人間が恣意的に決められることなくして、客観的世界の側に根拠があるということである。

さて上で述べた稲葉の2つの立場、すなわち規範倫理学上のカント的権利論とメタ倫理学上の自然主義的道的実在論は、実は相性がよくない。というのも、稲葉が述べるように、「カント主義者の場合には、反実在論的傾向が強く、道徳を合意に基づく構築物とすることが多い」(106頁)、「カント的な倫理学にコミットする論者はどちらかというところ、メタ倫理学においては道徳についての反実在論に親近感を持つことが多い」(110頁)からである。これが自然な結びつきである。では稲葉は、自らのカント的権利論と自然主義的道的実在論をどのように整合させるのか。これが興味のあるところだけれども、稲葉はこの問いには答えていないように思われる。

すでに規範倫理学に関して述べたように、稲葉はリベラリズムの立場に立つ。リベラリズムの枠内での主要な対立軸は、福祉国家型リベラリズムか最小国家型リベラリズムかである。この対立軸に関しては、稲葉は自らの立場を明らかにしない。「同じ道徳原理のもとにおいても、場合によってはひとつの正しい解答が必ず出てくるとはかぎらない」と述べ(118～119頁)、福祉国家型リベラリズムと最小国家型リベラリズムの両方がありうると述べるのみである。

同じことは、グローバル正義論の論争点である、世界政府論か主権国家の連邦制かに関しても、現代戦争論の争点である、無差別戦争観か戦争違法化論かに関しても、言える。稲葉はリベラリズムの観点から一応、両方の可能性を認める。しかしながら、低強度紛争(=国家間戦争以外の武力紛争)からリベラリズムを守るためには、稲葉は次のように述べて、戦争違法化論=世界政府論に傾くようである。

これ(低強度紛争)をリベラリズムのもとに抑え込むには、リベラルな世界帝国の樹立によって、あらゆる武力行使を違法行為、犯罪とし、世界政府によるその鎮圧のみ例外と区分する以外にはないように思われる。(147頁)

この方向性が、リベラルでない国からリベラリズムを守るためにも示唆されている(149頁)。

次に応用倫理学に移ろう。脳死に関して稲葉の立場は不明である。尊厳死に関しては、稲葉の立場は否定的な印象を受ける。稲葉は次のように述べている。

医療・福祉システムによる「常識」の押しつけによって、優生学的見地からの遺伝病患者・障害者への強制的断種処置やさらには強制的「安楽死」が行われてきた……このような隠れた常識・通念の洗い直しがなされないままでの「尊厳死」の権利の拙速な導入は、こうした通念・常識への体制順応を強いる言い訳に「自己決定権の尊重」が用いられかねないのではないかと、という懸念は否定できない。(159～160頁)

ただし、稲葉のこの慎重な言葉遣いは、隠れた常識・通念の洗い直しを行ったうえで尊厳死の権利を導入するべきだという意味にもとれる。

人工妊娠中絶に関しては、稲葉は基本的に女性の「産む権利／産まない権利」を肯定する。これはリベラリストとして当然である。ただし稲葉は、「リベラルな優生学」に対して障害者の懸念が正当であることも認める。したがって両者を調停する理論はない。できるのはそのときどきの妥協であり、具体的には次のような方策である。

障害を持った子どもを産んでも保護養育者の負担がそれほどひどくなく、また障害を持った当事者も適切な医療福祉サービスや制度的支援によってよく社会参加し、幸福になれる社会環境を作って、「産む／産まない」の選択に直面した母親や養育者の決断の負担を軽くする(167頁)

道徳的配慮の対象たるパーソンの存在それ自体がよいことか悪いことか、という厄介な問題に関して、稲葉は、「よくも悪くもない」という答え方と「よいことだ」という答え方の両方を認める。「悪いことだ」という答え方は理論的可能性としてだけ検討しているようである。

次に環境倫理学に移ろう。環境倫理学での主要な争点である世代間正義の問題について、稲葉は問題の難しさを指摘するに留まる。もう1つの争点である脱人間中心主義についても、稲葉の立場は明確でない。

次に動物倫理学である。動物権利論か動物福祉論かという対立軸に関して、稲葉はどちらを採るでもなく、どちらにも一長一短があるという見方のようなものである。

最後のAI倫理学についても、稲葉は、このような問題がありうるということを紹介するのみである。これら応用倫理学の諸問題については、稲葉が「原理的に解くことができないような難問があるのかもしれない」と書いているとおりで（119頁）。

本書に書かれていないこと

最後に、私が本書になくて惜しいと感じる点をいくつか述べたい。第1に、ジョン・ロックのことが述べられていない。ロックについて述べるとすれば、第3回規範倫理学II 権利論のところにおいてである。そこで稲葉はジョン・ロールズの思想的淵源をカントに求めている。けれども、ロールズの『正義論』はロックの社会契約説の復興でもある。ロックの社会契約説をロールズが現代的に改訂したという説明のほうが、分かりやすいのではないか。

第2に、稲葉はカントの思想を権利論としてまとめている。しかし、そのために、カントの義務論の中で重要な要素が見失われている。それは、『人倫の形而上学の基礎づけ』の初めに述べられる「われわれが無制限に善とみとめうるものとしては、この世界の内にもまた外にも、ただ善なる意志しか考えられない」という思想である⁴⁰。他のさまざまな善いものは、善なる意志がなければ悪用されうるし、行為の結果は、必ずしも行為者の自由にならず、他の偶然的要因によって左右されるからである。この善なる意志だけが唯一絶対的に善いものだという思想を出発点として、カントは道徳的命令の探究に向かうのである。カント思想のこの側面が割愛されるのは惜しまれる。

⁴⁰ カント『プロレゴメナ 人倫の形而上学の基礎づけ』（土岐／観山／野田訳、中公クラシックス、2005年）、240頁。

第3に、ロールズに関しても、重要な側面が省略されている。稲葉も述べるように、正義の第2原理は、「社会経済的不平等は、そのなかで最も恵まれない人々の利益を最大とするかぎり許容される」というものである(30頁)。この原理は「格差原理」と呼ばれ、格差を許容するための原理である。言い換えると、格差が導入される前の初期状態は社会経済的財の平等配分である。それは、ロールズによれば、社会という協働事業で生産された財の生産は全員によって成し遂げられたものであり、どの1人が欠けてもその財は完成しなかったと考えられるからである。たしかに、人によって社会的生産への貢献に大きい小さいの違いがあるかもしれない。しかし、そうした各人の社会的貢献の基にある、各人の持って生まれた才能は、各人の選択や功績によってではなく、各人に偶然に与えられたものにすぎない。かくしてロールズは、人々の才能を社会共同の財産と見なす。社会的に成功した人が成功できたのは、よい才能、さらにはよい家庭やよい教師、よい出会い等に恵まれたからにすぎない。こうしたよいものはすべて偶然の産物であり、道徳的観点からは恣意的である。したがって、仮に誰かの社会的貢献が大きかったとしても、その人がその貢献に値するわけではない。そのような思想が、社会経済的財の初期配分が平等配分だという想定を支えている。この点が省略されているために、格差原理と平均効用原理と「どちらが合理的か、は必ずしも明らかではない」(34頁)ということになるのではないか。

第4に、リベラリズムの中でも、稲葉はロールズ流の左派リベラリズムとロバート・ノージックに代表される右派リベラリズムの対立を紹介している。けれどもそこで稲葉は、ノージックの思想を最小国家論だと述べるのみで、ノージックがどのような論理で個人の権利から最小国家論に行くのかを説明していない。この点を説明しなければ、読者は、どうして最小国家よりも大きな国家が正当でないのかを理解できないだろう。この点も、私は重要だと思うので、書いてないのがいささか残念である。

執筆者紹介

- 菊地建至 金沢医科大学一般教育機構講師
土屋貴志 大阪市立大学大学院文学研究科准教授
竹之内裕文 静岡大学未来社会デザイン機構・農学部教授
浅野幸治 本学特任准教授

豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第22号

発行日 2021年7月6日

編集・発行 豊田工業大学人文科学研究室

連絡先 〒468-8511 名古屋市天白区久方2丁目12-1

豊田工業大学 浅野幸治

Tel. 052-809-1754

E-mail: asano@toyota-ti.ac.jp

Discussion Paper No. 22
Toyota Technological Institute

Feature Issue
Learning to Live with Death

Edited by K. Asano