

哲学的な生と臨床の現場

——介助の経験を顧みつつ——

竹之内 裕文*

第一節 本稿の出発点——「応用倫理学」への違和感をめぐって——

「応用倫理学」と呼ばれる学的な営みに対して、筆者はこれまで、少なからぬ違和感を覚えてきた。そしてその違和感は、今でもなお完全には払拭されていない。むしろ筆者は、この違和感を携えながら、それでも「応用倫理学」に関わり合っていこうと考えている。そこでまずは筆者の抱く違和感を、二つの論点に絞って提示しておくことにしたい。それによって筆者の問題意識がある程度、明確になるであろう。またそれとともに、本稿の課題も浮き彫りにされよう。

「応用倫理学」と総称される学的な営みには、「生命倫理学 bioethics」と「環境倫理学 environmental ethics」を代表格とする多種多様な取り組みが包括される。「環境倫理学」と「生命倫理学」をとり挙げてみただけでも、そこで論及される諸問題は、すでに一望に収まらないほど広範にわたっている。それに対して、「応用倫理学 applied ethics」という学的な営みは、その名称からしてすでに、これらの多岐にわたる諸課題が一括的に捉えられることを前提にしている。すなわちそこでは暗黙のうちに、普遍的な (universal) 哲学的・倫理的理論を特殊な (specific) 個々の事例に適用する (apply) という考察の指針が打ち出されているのである。ここから

透けて見えてくるのは、第一に、哲学・倫理学研究者の生き残りを賭けた打算、つまり職域拡大という戦略である。

たとえば「全人的」(なケア・医療) という主張をめぐって、立岩真也は次のような警句を吐く¹。すなわち、「リハビリテーション」という言葉が「単に身体的な機能の回復ではなく、「全人的な回復」だと主張されることがある²。その際「全人的」云々は、ある部分、業者の言葉として用いられる。「全人」を対象とする仕事であるなら、それが包括する範囲は広いから、その分仕事は増えるのだし、全体を掌握(しようと)する分、その職域と権能を拡大しもするのである³。これと同様のことは、哲学・倫理研究者による「応用倫理学」の取り組みにもいえるのではないだろうか。実際に、少なからぬ哲学・倫理学の「OD」(オーバードクター)は、「非常勤先の大学・専門学校で医療・看護や環境問題を題材に使うため準備に手間をかけるかたわら、専攻領域の論文とは別に「応用倫理学」モノを一本書いておくと就職に役立つだろうとの計算」を働かせる⁴。ただしここで、定職を得ようとしているオーバードクターだけを槍玉にあげるのはフェアなやり方ではないだろう。というのは哲学・倫理学の

* 尚綱女学院短期大学非常勤講師

¹ 立岩真也、「遠離・遭遇——介助について——」、『弱くある自由——自己決定・介護・生死の技術』所収、2000年、青土社、250頁。

² 同書、同頁

³ 同書、251頁。

⁴ 川本隆史、「応用倫理学への／からの転換——序論に代えて」(『応用倫理学の転換——二正面作戦のためのガイドライン——』所収、川本隆史・高橋久一郎編、2000年、ナカニシヤ出版、5頁)。

⁵ 同書、同頁。

“業界”全般が、「応用倫理学」への職域拡大を焦点にした「二極分解」⁵の様相を呈しているからである。すなわち一方に、「改革のあおりで業務上そんなニューモードを装わざるを得なくなったけれども、自分の専門は別途研究できると割り切れる研究者」がいる⁶。ならばしかし、他方で、「そう器用な真似ができない研究者」⁷は、その学問的な“誠実さ”ないしは情動的な“純粋さ”ゆえに、いかなる批判も免れているのだろうか。

後者の研究者は、もしかりに彼（ら）が高等教育における哲学・倫理の生き残りといった“不純な”動機から「応用倫理」にコミットしているのではない、したがって、たとえば「ケア」や「贈与」といった言葉を好んで口にする場合も、それによって知的な遊戯に興じているのではないと主張するのであれば、これらの言葉を、自らの生における生きた経験——たとえば具体的な他者との出会い——に即して語り出すことを要求されよう。ここで問題にされているのは、個々の具体的な問題をめぐって日々格闘する現場に出て行って（あるいはそれすら怠って）、哲学的・倫理的な“ネタ”を収集するという研究態度そのものである。「応用倫理」に関して何らかの発言をする者は、その情動的な純粋さ（無邪気さ）の如何を問わず、いずれにしても、その言葉がそこから紡ぎ出される自らの生活の場への省察を迫られるのである。

このようにして第二に、「応用倫理そのもののいわば「倫理性」にかかわる反省、ないしは「応用倫理学」の「学としての言説の倫理性」という問題が浮かび上がってくる⁸。すなわち「応用倫理学」に携わる者には、「十分な自己吟味」を尽くすことによって「自らの思考を練り上げ」ていくという「責任」が課せられている⁹。ところが「応用倫理学」という学的な営みにおいては、少なからぬ場合、この責任が投げ出されてしまっている。それに応じてそれらの言説は、「できあいの枠組み」のな

かでのいわば「パズル解き」に熱中することになる¹⁰。そこでは、各人を多様な仕方できちんと具体的な問題が、パズルを構成する一片のピース、既成の哲学的・倫理的な問題組織におけるサンプル事例と位置づけられるのである。そこでは、生活の場で出会われる他者からの呼びかけは黙殺される。したがって、この呼びかけに「応える response」という「責任 responsibility」が顧みられることもない。さらに、この二重の意味での「責任」への感覚が麻痺したところでは、何らかの「専門家」という肩書き——「医者」や「施設職員」であれ、「哲学者」ないしは「倫理学者」であれ——を携えて実践（臨床）の場に関与するといった振る舞いそのものに付き纏う問題が看過されることになる。すなわち、そのような思考と言説は、「知一無知」、「教える一教えられる」という「権力的な非対称的關係」に安住する危険、さらにはこれに依拠した「解釈枠組み」によって「そこ〔臨床の現場〕で行われていることのリアリティーを変容してしまう」という危険に対して、無自覚なままであり続けることになるのである¹¹。

以上のように「応用倫理学」の主潮流からは、哲学・倫理学の職域拡大と「倫理性」の欠落という、相互に密接な関係をもつ二つの問題が見てとられる。「応用倫理学」に携わる際に「十分な自己吟味」を尽くさない者、「自らの思考を練り上げ」る代わりに「できあいの枠組み」のなかで「パズル解き」に熱中するような者にあっては、「応用倫理学」に関わり合う自らの動機について省察するという課題が素通りされる。おそらくそのような者は、そもそも哲学的・倫理的な思惟活動に従事する自らの動機を根本から再考することもないだろう。哲学・倫理学の職域を拡大するという戦略と容易に結びつくのは、このような学的態度なのである。

ただしこのような問題を指摘する際、筆者は、それをいわば対岸の火として眺めているわけではない。というのも筆者はまさに、非常勤先の大学で

⁶ 同書、同頁。

⁷ 同書、同頁。

⁸ 熊野純彦、「生死・時間・身体——生命倫理のいくつかの論点によせて——」、前掲『応用倫理学の転換——二正面作戦のためのガイドライン——』所収、27、28頁。

⁹ 同論文、28、29頁。

¹⁰ 同論文、29頁。

¹¹ 岡原正幸、「コンフリクトへの自由——介助関係の模索」、『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』所収、増補改訂版、藤原書店、2000年、128頁。この非対称的な関係に無自覚なまま実践の場に関わり合う者は、大概の場合、自らの「解釈枠組み」を見直すという課題を、現場の実践家たちから突きつけられずに済む。それによって、自らの言説が前提する諸概念や問題設定をより精緻なものに彫琢し直すという哲学的な課題も、自らの生活の場を改めて反省するという倫理的な課題も、等閑に付されることになる。あるいは逆に、実践の現場に対する引け目から、現場の言動に対して限りなく追認的な態度をとる可能性もある。いずれにしてもこれらの場合、実践の現場で生きる人々と哲学・倫理学研究者とのあいだには、互いへの批判を通じて啓発的な関係が構築されることはない。

「生命倫理学」の講義を担当する、哲学専攻のオーバードクターだからである。その限りで筆者も、哲学・倫理学の“業界”全般を巻き込んだ戦略的な打算に一枚加わっているというべきだろう。そしてそれゆえにこそ筆者は、上述した「応用倫理そのもの」の「倫理性」にかかわる「反省」を、自らの課題として引き受けざるを得ない。

また筆者は、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。すなわち一方で、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きた。アリストテレスの言を借りれば、「実践的 *praktikos*」な諸活動によって「忙殺される」ことをできる限り回避し、「理論的・観照的 *theōrētikos*」な活動のための「閑暇 *scholē*」を得ようと努めてきたわけである¹²。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断じ、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とのあいだの関係は、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的・倫理的な言説に載せない、つまり、戦略的な打算の道具とせず、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生きてきた。

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のに応じて、徐々に、実践の事柄と“純粋に”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。むしろ現実的な個々の問題に対処するこ

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。

本稿では、この実感を具体的に検証するというかたちで、哲学的な思惟と臨床的な実践活動との関わり合いを主題化することにしたい。もし臨床倫理学の課題が、臨床の現場で生じる諸々の問題に対して、その都度の解決策や解決の指針を具体的に提供することにあるとしたならば、本稿は、その要件を満たしていない。というのも本稿の関心は、先に確認しておいた通り、臨床倫理学とそれに携わる者の「倫理性」に、あるいはむしろそれに先立って、臨床の現場における「人間の別の人間に対する振る舞いや態度」としての「エートス *ēthos*」に向けられているからである¹³。その限りで本稿は、「臨床倫理学」の一步手前で提起される試論という性格をもつ。

論述の具体的な手順としては、まず臨床の現場との筆者の関わり合いを振り返ることから始めたい。というのも臨床の現場におけるある人間の別の人間に対する振る舞いや態度に注目する限り、しかもその際、哲学的・倫理的な“ネタ”を収集するというさもし研究姿勢を慎もうとする限りで、本稿は、臨床の場から発せられる具体的な呼びかけへの「応答」、あるいは自らの臨床的な実践についての「自己吟味」から出発することを要請されるからである(次節)。そして臨床倫理的な言説が哲学的な視座から紡ぎ出される場合には、当然、その言説を紡ぎ出す者自身の哲学的な生の在り方について省察することが求められる。そこで次に、臨床的な実践活動との関係を焦点にして、哲学的な生の在り方について吟味することにした。それにあたっては、まず、いくつかの哲学のテキストから哲学的な生の自己理解を引き出し(第三節)、次に、それらに批判的な考察を加えるという仕方、筆者自身の哲学理解を提示する(第四節)。そして最後に、これらの論究を踏まえて、筆者の今後の取り組みの方向性を示すことにしよう(第五節)。

¹² *Ethica Nicomachea*, 1177b1-6. (『ニコマコス倫理学(下)』、高田三郎訳、岩波文庫、1990年、175頁。)

¹³ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann Verl., Bd. 21, S. 1. (『ハイデガー全集』第21巻、創文社、1997年、4頁。) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Texts, 1103a17-18. (『ニコマコス倫理学(上)』、高田三郎訳、岩波文庫、1990年、55頁。)

第二節 臨床的な実践の経験をめぐって

本節では、筆者の臨床的な実践、具体的にはボランティアとしての「介助」¹⁴の経験を振り返る。それにあたっては、可能な限り具体的に論述を進めることにしたい。というのもそれによって、介助する人、それを受ける人、さらには両者の関係のうちに認められる多様な在り方を無造作に一般化するという危険が、ある程度、回避されうると考えられるからである。介助という行為を仲立ちとした両者は、いうまでもなくそれぞれの生活基盤、ならびにそれによって規定される生活スタイル、さらには性格(character)等の個性を異にしており、それに応じて両者の関係も多様な形態をとる。さらに、介助を必要とする人の「障害」¹⁵の種別——いわゆる身体障害、知的障害、精神障害等の種別とそれらの軽重の度合い——も、この多様性のうちに確実に反映している。さしあたってこのことを確認したうえで、具体的な論述に移ることにしよう。

「ありのまま舎」(仙台市)という身体障害者自立ホームを最初に訪れたのは、14年前のことになる。重い障害や難病をもつ人たちの「地域社会での自立」という理念を掲げて創設された「ありのまま舎」は、開設2年目を迎えていた。その訪問の際に初めて、筆者は阿部恭嗣さんという人に出会った¹⁶。阿部さんは、小学校入学の頃から走力が衰え、三年時に「進行性筋ジストロフィーの疑いあり」という診断を受けた。その2年後、小学五年生の子どもの日々学校に送迎する役割を担っていた父親が不帰の客となる。それを受けて父の死の翌年、彼は、国立療養所西多賀病院(仙台市)の筋ジストロフィー専門病棟に入院することになる——10歳の少年は「家族から捨てられる」という思いを抱いたという。それ以来、20年と30日の間、彼はこの病棟で生活を送る。その生活が「ありのまま舎」への

入居によって終止符を打たれるまで。

最初の訪問の折り、阿部さんは電動式の車椅子に座っていた。デュシェンヌ型の進行性筋ジストロフィーを抱える、当時33歳の彼の身体においては、筋肉組織の破壊と萎縮が相当に進んでおり、肢体はすでにほとんど自由にならない状態にあった——根本的な治療法の確立していないこの難病にあっては、20歳前後で死亡するケースが多いという。その笑顔と深い眼差しに魅せられるようにして、まもなく筆者は、週に一度の「泊まりのボランティア」に加わるようになり、やがて週に二回の入浴のうち、その一回を介助することにもなる——入浴の介助からは2年ほどで退いた。

西多賀病院の筋ジストロフィー専門病棟に全国から集められた10代の若者たちは、死の翳に脅かされる毎日を送っていたという。年長の仲間が次々に死を迎え、肢体は日増しに自由度を制限されていく。そのような生活のなかで、深刻な問題として自分たちの生の意味が問われていく。病棟に隔離されたまま死を迎える匿名の生について、疑問が沸き起こる。このようにして、筋ジストロフィー専門病棟の一部の若者たちは、医療的・福祉的な配慮と引き換えの病院への隔離、その「(一見、やさしく暖かい配慮や愛情も含めた)管理と統制に服することを拒絶し」、むしろ「地域の人々に介助を依頼して、みずからの責任において日常生活を設計し管理していく」ことを選びとっていく¹⁷。彼らは、自立ホームにおける新たな生活の基盤を整えるために——毎日の介助者を得るといふ生活のための最低限の要件を満たすためだけでも——、心身ともに相当の労力を費やしたはずである。しかし筆者は、自立生活の出発点におけるこのような奮闘に立ち会っていない。筆者の訪れた時点ではすでに、食事作り、洗

¹⁴ 岡原正幸(前掲論文、122頁)の指摘によれば、「介護」という用語は一般的ではあるが、「弱き者を護る」という観念が潜在しているため、多くの障害者は「介護」の代わりに「介助」を用いている。また筆者自身にも、自分の臨床的な実践を通して「弱き者を護っている」という実感はない。むしろ筆者はこの実践活動を、互いに手助けし、手助けされる日常的な相互関係の一環として捉えている。そこで本稿でも、「介護」ではなく「介助」という表現を用いることにする。

¹⁵ 立岩真也(「一九七〇年——闘争×遊行の始点——」、前掲『弱くある自由へ——自己決定・介護・生死の技術』所収、89頁)の分類によれば、このような表現によって本稿は、「身体的な損傷」によって「障害」が生じ、その結果社会的な「不利」が生じる」とする「疾病モデル」「医療モデル」に定位していることになる。そしてこれには、たとえば「手を動かせないこと」が問題になる(本人にとっては不利になる)こと自体が「社会的」な文脈の中で初めて問題になる」という「社会モデル」が対置される(同論文、同頁)。ただし本稿は「疾病モデル」や「医療モデル」に積極的にコミットしているわけではなく、上の表現も議論の出発点における暫定的なものにすぎない。かといって筆者は、逆に「社会モデル」に一元的に定位するほどの確信にも到達していない。立岩も指摘する通り、「障害」という言葉をめぐる語法は、この言葉によって指示される現象をいかなる観点から把握するかという問いとともに、大きく揺れ動いてきた(同論文、92-94頁)。この問題をめぐる考察は、今後の課題とせざるを得ない。

¹⁶ 『産経新聞』(2002年4月30日、宮城版)は、「筋ジストロフィーの若者たち」と題する記事のなかで、「ありのまま舎」の歴史の概要に触れ、阿部恭嗣氏の日常生活についても紹介している。

¹⁷ 岡原正幸、前掲論文、122、125頁。

濯、掃除などを担当する「昼のボランティア」と、就寝から起床までの介助を行う「泊まりのボランティア」とのローテーションは、大枠において確立していた。

空腹のままありのまま舎に着き、阿部さんの個室に入ると、昼のボランティアが用意した手作りの夕食が待っている。この夕食を共にすることから、泊まりのボランティアの活動は始まる。時計が9時をまわると、車椅子のうえで服を着替えて、ベッドに就く――ボランティアにとってここが最初の「体力測定」の機会となる。尿器で小便を済ませ、注意深く足元に枕を配置するなどして、就寝の準備を整える――数年前から阿部さんは、消灯前に呼吸器を装着し始めた。日記を代筆し、一時の会話を楽しんだ後、消灯する。夜中に数度の「体位交換」が行われる。寝返りの必要となったときに、阿部さんがボランティアに声をかけ、からだの向きや肢体の位置等を変えるわけである――その回数は阿部さんの体調に応じて異なる。やがて朝となり、ボランティアの出発時間から逆算した時刻に起床する――平均して出発の2時間前、手際の悪い筆者の場合は約3時間前。

小便を済まし、ボランティアの布団を畳んだら、車椅子に移動する。タオルで顔を清拭し、うがい、髭剃り、整髪等を済ませる――抵抗力が落ちていること、また入浴の機会が限られていることから、うがいと髪のブラッシングは欠かせない。冷蔵庫から料理を取り出し、電子レンジで温めて、朝食をともにする。朝食が済めば、トイレの時間となる。十畳ほどの居室の片隅にある、アコーディオン・カーテンで仕切られたトイレは、電動式車椅子が入り込めるほど広くない。また車椅子は、排泄に適した形状を具備していない。そこでトイレ専用の車輪付きの椅子（簡素な木製の椅子）に乗り替える。この椅子は機動性をもつが、その代わりに、阿部さんの身体を支えるのに十分なものではない。座る位置に細心の注意を払わなければ、阿部さんの身体は崩れ落ちてしまうので、ある程度の熟練が必要になる――不器用な筆者はここでかなり緊張する。排泄後に肛門を水で洗い流し、その水分をトイレットペーパーで拭きとる。これらを終えたら、トイレから移動し、再びベッドにあがる。身体の汚れやすい部位を清拭し、そこに布切れを挟みこんだ後、服に着替える。

最終的に電動式車椅子に移動したら、その日の生活で必要となる用具（携帯用の電話、電子手帳、それらを操作するために口に銜える30センチほどの長さの棒など）を付随テーブルの所定の位置に配置する。そして自立ホームを後にする¹⁸。

筆者が携わってきた「泊まりのボランティア」活動は、およそこのように進行する。この介助の経験を通して、筆者は何よりも、「人間が身体的な存在である」というごく当たり前の事実、身をもって気づかされることになった。十分な腹筋と背筋がなければ、人は座っていることも儘ならないし、脚筋があるからこそ寝返りをうつこともできる。また介助する側とそれを受ける側はともに、その都度の身体的な状態によって多分に気分づけられている。たとえば「体位交換」の回数が4度、5度と多くなれば、ボランティアは、眠いという生理的な反応から不機嫌になり、無愛想にもなる。また介助を受ける側も、ボランティアの遅刻等によって日常生活のペースが攪乱されれば、あるいは体調が悪くて熟睡できなかった翌朝は、当然、それについて憂慮するし、不機嫌にもなる。さらに筆者の場合、食事を共にする際の身体的なリズムを体得するのに、長い時間を要した。すなわち、自分のペースで食事をすることの快適さは、しばらくのあいだ動かし難かった。食事を共にする相手の口と自分の口に交互に食べ物を運ぶというリズムを幾ばくか身につけ、また咀嚼のリズムを共有することに心地よさを感じるようになったのは、ごく最近のことである¹⁹。

ただしここで、次の点に注意を払っておく必要がある。すなわち、介助という行為を仲立ちとした両者のあいだには、その都度の身体的な快苦や気分を発露あるいは抑制する仕方に、差異が認められるように思われる。そしてこれには、両者の関係に付き纏うある種の非対称性が大きく作用しているのではないか。介助を受ける側は、介助者がやって来なければ、日常生活を営むのに支障をきたす。それに応じて介助を受ける側は、自らの日常生活を維持するという喫緊の課題ゆえに、自らの不快感の表明にしばしば抑制をかけるであろう。また介助を受ける人の身体は、介助を行う側に「悪意」が働いている場合はいわんや、介助者が「善意」から行動しているつもりであっても、そこに必要とされる配慮や注意深さが欠けている場合には、たやすく傷つけられて

¹⁸ これまで概観してきた介助の流れは、いうまでもなく、阿部さんの体調と季節に応じて部分的に変更される。

¹⁹ 竹内敏晴ならばおそらくこれを、「からだの共生性」、「共生態」の回復と呼ぶであろう（『子どものからだことば』、昌文社、1988年、とりわけ18-26頁）。

しまう。この非対称的な関係のうちでは、「ひとが身をもって生きていること、その身体は残酷な行為によっていとも簡単に傷つけられてしまうこと、ひとはそのような傷を受け、苦しみを抱く存在であること」²⁰ が、切実な問題として浮かび上がってくるのである。

このような関係の非対称性を踏まえたうえで、今度は逆に、介助者側に目を向けてみることにしよう。介助者は、ボランティアとして介助に携わるに際して、次のような問題に直面する可能性がある。

第一に、介助を必要とする人は、介助という行為を、自らの生のその都度の目的・手段の連関のうち円滑に組み込もうとする。たとえば朝食後に歯を磨くのは、虫歯を予防するためであろうし、それによって治療に出かける労力と時間を浪費しないため、無駄な出費や痛み等を回避するためであろう。そしておそらく歯磨きという行為は、これらの目的を成就するための手段として以外には、何ら積極的な意味をほとんどもちあわせていない。だとすればこの種の行為は、それとして意識されることなく行われるのが望ましいし、実際に、たとえばテレビを見ながら「無意識のうちに」この行為を完了させてしまう人もいようであろう。その限りで介助者は、本来、きわめて精巧な機器が行うであろうように、この行為を円滑に完了することを求められる。介助者は、介助を受ける人の文字通りに手足となること、また理想的な機器によって代替可能な道具としての働きを担うことを要求されるのである。自らの生の目的・手段連関をさしあたって括弧のうちに括り入れ、自らの行為をその都度、介助として捉え返すこと、それによって他者の目的・手段連関のうち道具的な役割に徹すること、ここで介助者の生は、多

かれ少なかれ苦痛を味わうことになる。

これと密接に関係して、第二に、定期的に介助に携わるボランティアの動機づけが問題となろう。実際に少なからぬ人々は、上述した介助の局面で自らの「主体性」の発露をできる限り抑制すること、それによって「無色」な存在であらんと努めることに耐え切れず、介助の場を去っていく²¹。さらにボランティア活動を継続していくためには、「時間と（その時間を有償の労働に費やさなくてもすむだけの）お金」が必要になる²²。これらのうち筆者は、冒頭でも触れた通り、主として哲学研究のために時間を確保するという問題に突きあたった。実際にこれに呼応するかたちで、ありのまま舎でのボランティア活動に対する筆者の関与形態は、一定の時間の経過とともに、変化してきている。

もちろんその背景には、一方で、阿部さんの自立生活が軌道にのったという事情もある。自立生活の当初は8人のボランティアによって担われていた毎晩の介助も、徐々により多くの人たちによって分担されるようになってきた。そして現在では、約半数のボランティアが二週に一回のペースで、残りのボランティアが月一回のペースで介助に携わっている――筆者は現在、後者のグループに属している。けれども他方で、哲学専攻に転じ、修士課程を経て博士課程へと進むにつれて、哲学研究のための時間を少しでも長く確保したい、そのために他の諸々の用務を極力切り詰めたいという欲求も強まっていった。こうして筆者のもとに、ボランティア活動への従事と哲学研究という自らの生における二つの局面の関係を明確に見定める、それによって実践的な活動と理論的な活動双方の動機を再確認するという課題が立ち現れてきたのである。

第三節 哲学的な活動と臨床的な実践活動とのあいだの三つの対立図式

筆者が週の大半の時間を費やす哲学的な活動は、どのように特徴づけられるのだろうか。そしてその哲学理解によれば哲学的な活動は、臨床の場における実践的な活動とどのような関係をもちうるのだろうか。この問いに着手するにあたっては、さしあたって古典期ギリシャの哲学者たちの言説に注目し、これを手がかりにして哲学的な知の特質を輪郭

づけることにしたい。

これらの愛知者たち (philosophoi) は哲学の黎明期において、哲学的な知の対象を創設するという困難な課題に真正面から取り組んだ。それに応じて彼らの哲学理解においては、哲学的な思惟の固有性が強調される。すなわち哲学的な思惟活動は、その他の実践的な諸活動との鋭い対立において特徴づけら

²⁰ 大川正彦、『正義』（思考のフロンティアシリーズ）、岩波書店、2001年、40 - 41頁。

²¹ 立岩真也、前掲論文「遠離・遭遇――介助について――」、246頁。

²² 同論文、240頁。

れるのである。けれどもこのような哲学理解に定位する限り、臨床的な実践活動は、哲学的な活動との対立的な関係において把握されることになる。実際に本節の考察においてわれわれは、哲学的な活動と臨床的な実践活動とのあいだの三つの対立関係に直面することになる。ただしそれと同時に、古典期ギリシャ哲学、とりわけアリストテレスの実践哲学のうちには、哲学的な活動を実践的な諸活動との相互連関において捉える視座も見出される。そして次節の考察は、この視座を糸口にして、上の三つの対立的な関係図式を解きほぐしていくことになる。

哲学的な活動と臨床的な実践活動とのあいだの対立的な関係は、第一に、哲学の主体的な性格と介助の要件としての服従とのうちに見出される。前節で確認しておいたように、介助という行為にあたって介助者は、他者の目的—手段連関のうちで道具的な役割に徹すること、それと相即して自らの生の目的—手段連関について判断を停止することを求められる。ここで、大概の人は苦痛を味わうことになる。とりわけ哲学的な主体にとっては、自らの生の目的—手段連関についての判断停止、そのような仕方での自らの「主体性」の抑制は、耐えがたいものとなる。というのも哲学的な生の目的—手段連関においては、さしあたって、「問うこと」が「目的」の位置を占めると考えられるからである。哲学的な生における「目的」とは、たとえば真理とは何か、善とは何かをめぐって「問うこと」として捉えられるのである。それに応じて、徹底した哲学的な生においては、より良好な健康状態を確保すること、よき友人をもつこと、周囲の人々の理解に恵まれること、ある程度の金銭を確保することさえも、よりよく問うための要件——強靱な思考に耐えうるだけの肉体をもつこと、問いへのよき同伴者を得ること、過重な労働に時間を奪われることを回避すること——、総じて、「目的」を遂行するための「手段」と位置づけられることになる。

そもそも人間的な生は、否応なしに、その都度の行為の「目的」を主体的に選ぶとることを迫られる。そしてその選択に応じて、その都度の「目的」を実現するのに適当な諸手段が考量される。これを踏まえれば、ある「人間的な生」は、その都度の選択にあたって「問うこと」が「目的」の位置を占める場合にのみ、「哲学的な生」となるわけである。

逆にいえば、ある人の生においてその都度の行為の「目的」として「問うこと」が選ばれていないならば、たとえその人が世間的に哲学者と呼ばれる人であっても、そこでは哲学的な生が生きられていないことになる。それに反して、介助という行為の特徴は、他者のニーズに服すること、そのためにたとえば介助を受ける人からの指示に従って行為することにある。哲学的な生は、それがその都度の行為の「目的」を主体的に問うことのうちに見定めるといふ点において、介助という実践的な活動と鋭く対立するのである。

古代以来の伝統的な哲学理解に照らしても、哲学的な主体 (subject) の特質は、在るものの実体・本質 (ousia, substantia) について考究すること、それによって在るものを根拠づけるという仕方、諸々の在るものを自らの思惟に服属 (subject) させることにある。だからこそたとえばプラトンは、「この天と地を支配する王者が思惟 (noūs) である」こと、したがって「思惟と思慮 noeîn kai phroneîn」に基づく「生活 bios」が「あらゆる生活のうちで一番神に近い生活である」ことを、「すべての知者 (sophoi)」とともに主張するのである²³。

哲学的な生の主体性と介助の要件としての服従性とのあいだの対立は、第二に、哲学的な主体の際立った能動性と介助の要件である受動性とのあいだの抗争として捉え返すことができる。そのためにまず確認しておきたいのは、介助者が介助という行為に際して、介助を受ける人の要請や指示への聴従、総じて、他者のニーズに対する受身的な姿勢を求められるということである。

すでに確認しておいた通り、介助者と介助を受ける人とのあいだには、「権力的な非対称関係」が潜んでいる。そして介助者がこの関係の非対称性に無批判に立脚した場合には、そこには次のような戦慄すべき事態が容易に生じうる。すなわち、介助を受ける人が自らのニーズに基づいて掲げる要求は、それが本当に「必要」なのかどうか、介助者によって悉く問い質されるということが起こりうる。ニーズを訴える者に対して、「力ある者」が「威圧的な視線で」「その理由の説明をもとめる」という事態が出来るのである²⁴。なるほど時には、介助を受ける人が下す、彼自身の「必要」についての判断に対して、周りの人間は、口を挟みたくなることもあ

²³ Philebus, 28c6sq.~,33b2sq. (『ピレボス』、『プラトン全集4』所収、田中美知太郎訳、岩波書店、218、231、232頁。)

²⁴ マイケル・イグナティエフ、『ニーズ・オブ・ストレンジャーズ』、添谷育志・金田耕一訳、風行社、1999年、42頁 (M. Ignatieff, *The Needs of Strangers*, London: Chatto and Windus, 1994.)。

ろう。しかし、だからといって介助者は、王位を退いたリア王を娘のリーガンが叱責したように、「あなたのことをご自分以上によくわかっておられるかたがたの、分別ある指図に従っていただかないと困ります。」²⁵ と言い放つわけにはいかない。そのような言動によって、介助という行為の土台が掘り崩されてしまうからである。だとすれば介助にあたって介助者は、「一個の人間存在がもう一個の人間存在に対して掲げる、意味も限界も定かでない要求」²⁶ に聴き従うことを求められるのである。

このように介助にあたって介助者は、介助を受ける人が掲げるニーズの当否を本人に成り代わって判断するといった振る舞いを厳に慎まねばならない。介助者はむしろ、提示された要請や指示に可能な限りで聴き従うという受動的な姿勢を求められるのである。それに対して、たとえばプラトンの描き出すソクラテスは、裁判の被告として、アテナイ人たちに次のように語りかける。すなわちソクラテスによれば、「知を愛し求めながら生きる *philosophōntazēn*」ことは、「死や何か他の事柄を恐れる」といった受身の在り方を克服して、「死の危険」さえ顧みずに、能動的に遂行される必要がある²⁷。

東洋の伝統において死は、四苦（生老病死）の一つとして、人間的な生の受動的な条件のうちに数え入れられてきた。逆にいえば、死を回避したり能動的に克服したりしようとする試みそのものが、人間の生の条件についての倒錯した判断のうえに成り立っていると考えられてきたのである。ソクラテス以前に遡る古代ギリシャの伝統的な人間観にあっても、人間は「死すべきもの」として捉えられ、それによって「不死の者たち」としての神々から峻別されていた。それに反して、ソクラテスの哲学的な生は、知 (*sophia*) への愛 (*philos*) から、人間がそれに対して徹底的に受身であらざるをえない死の不安さえも克服してしまう。実際にソクラテスは、善と正義について自らの哲学的な見解に基づいて、有罪判決を受けて拘留された牢獄のうちで自死するのである。哲学的な生にこれほどの能動性が求められるとするならば、哲学者はどうして、介助とい

う受動的な実践活動に甘んじることができようか。ソクラテスは、ポリスの公務を顧みず、家庭も投げ出して、さらには街の城外に散策に出かける暇さえも惜しんで、毎日のように哲学的な問答を繰り広げた。この哲学的な生き方に倣って哲学的な生を完遂しようとするれば、やはり臨床的な実践に費やす時間さえ惜しいことになるのではないか。

さて第三に、介助という実践的な活動と哲学的な活動とは、両者が対象とする事柄に注目した場合、相反的な関係にある。というのも介助という実践的な活動においては、介助を受ける人から発せられる個別的な要請や指示に対応することが求められるのに対して、哲学的な問いの一般的な特徴は、その普遍的な問題設定のうちに認められるからである。古代の哲学者たちは、個々の善き行為、正しい判断、美しい事物、真なる事柄を発見し、それらを楽しむことでは満足しなかった。彼らは、これらの個別的な物事を足がかりにして、すなわちこれらを超えて、そもそも「善とは何か」、「正しさとは何か」、「美しさとは何か」、「真なるものは何か」といった壮大な問いへと臆することなく歩を進めていった。プラトンの描き出すソクラテスにおいて、哲学的な思惟がポリスや家庭における実践的な諸活動と対立的に捉えられているのも、おそらくこの壮大な問題設定と関係している。アリストテレスによれば、なるほど哲学的な思惟は、他の人々が見過ごすであろうような「ごく身近な事柄」に「驚嘆する *thaumazein*」ことから始まった²⁸。けれどもまもなく「哲学」は、特定の事物ではなく在るもの一般に眼差しを向け、それらの「第一原理や原因を研究する理論的な学」²⁹ として仕上げられていく。このようにして哲学的な知は、「個別的なものの世界を離れ、一般的に (*generally*) 意味あるようなものの探求へと旅立つ。思考は常に一般化し、多くの個別的なものをかき分けて進む」³⁰。それに応じて哲学的な生は、「普遍的なもの (*universals*)、見えない本質 (*invisible essences*) のうちを運動する」ことになる³¹。

このような動向を踏まえるならば、ソクラテスに

²⁵ 『リア王』、『シェイクスピア全集』所収、小田島雄志訳、白水社、1983年、97頁。

²⁶ マイケル・イグナティエフ、前掲書、41頁。

²⁷ *Apologia*, 28e-29a. (『ソクラテスの弁明』、『プラトン1』所収、世界の名著、中央公論社、435頁。)

²⁸ *Aristotelis Metaphysica*, Oxford Classical Texts, 982b13sq. (アリストテレス、『形而上学(上)』、出隆訳、岩波文庫、1996年、28頁。)

²⁹ *ibid.*, 982b9sq. (同書、同頁。)

³⁰ H. Arendt, *The life of Mind*, one-volume ed., Harcourt Brace & Company, 1978, p. 199. (ハンナ・アレント、『精神の生活(上)』、佐藤和夫訳、岩波書店、230頁、ただし訳語は一部替えてある。)

³¹ *ibid.* (同書、同頁、ただし訳語は替えてある。)

おける哲学的な思惟と実践的な活動との区別は、それぞれの活動に固有な対象の区別、つまり具体的で個別的なものと普遍的なものとの区別に対応していると考えられる。だとすれば、しかし、「哲学する者として〔臨床の場に他者と〕居合わせながら、しかもその他者にとって「だれ」という特定の顔をもった個人としてそこにいる」という主張そのものが、自家撞着に陥ってしまうのではないか³²。なぜならば「個別的なものの世界」に拘泥する限り、「普遍的なもの、見えない本質」に向かったの哲学的な探求に旅立つことはできないであろうから。

このように、哲学的な思惟と臨床的な実践とのあいだには、三種の対立関係が認められる。これを前にしては哲学する者も、「臨床の場においては一人の人間として立たざるをえない」と告白することを余儀なくされるのだろうか³³。なるほどこのような見解には、ある種の潔さが認められる。またこの所感においては、臨床の場に立たされた哲学者の戸惑いが率直に吐露されていると思われる。けれども、もしこのような発言が字義通りに受け取られるならば、臨床の場に哲学する者として立つことには、何の意味も残らないことになってしまう。

それに対して筆者は、まず哲学的な思惟活動それ自体を日常的な生の在り方に引き戻して捉え返しておく必要があると考える。たとえば臨床の現場には、様々な人たちがボランティアとして関わり合っている。彼らの職種は多岐にわたるし、そのなかには自らの職業に生きがいを見出す人も、そうではない人もいるだろう。彼らはおそらく、異なった信条、価値観、趣味をもつであろうし、その家庭背景も多様であろう。しかし、これらの差異にも関わらず、彼らには、その都度、ボランティアとしての活動を選びとって臨床の現場に出かけているという共通点、その活動のために自らの有限な生の一定の時間を費やしているという共通点が認められる。彼らは臨床的な実践活動のうちに、各自の生の多様性に応じた何らかの意味を見出すからこそ、臨床の現場に出かけ、ボランティア活動に携わるのであろう。

そしてこれと同様のことは、日常的に哲学研究に従事する者にも妥当するのではないだろうか。

哲学者が臨床的な実践に関わり合う場合であっても、かりにその動機が冒頭で触れた戦略的なものによって汲み尽くされないとしたならば、各々の哲学者はそれぞれ多様な仕方、その実践的な活動のうちに何らかの意味を見出しているはずである。臨床の現場に関わり合う哲学研究者は、ある時間を研究室でのテキスト講読に費やすか、それとも臨床の場に出かけるかという選択を迫られることがある。あるいはまた同じ時間を、帰宅して家族とともに過ごすことも可能である。各自の生は、諸々の可能性を前にして、その都度、それらのうちの一つを選択するという仕方、活動している。そしてこの選択に際して哲学者が哲学するという活動に重きをおくのは、それによってよき生が実現されると考えるからではないか。実際にソクラテス・プラトンの哲学的な活動は、「よく生きる」という問題によって突き動かされていた。それと同様に、アリストテレスの実践哲学も、「よく生きること *eu zēn*」ないしは「よく実践すること *eu prattein*」から出発し、しかもこれを「我々の達成しうるあらゆる善のうちの最上のもの」と位置づける³⁴。これらの哲学者において哲学的な活動は、よき生を生きるという実践的なテロス（目標）とともに遂行されていたわけである。これを踏まえれば、先述した第三の対立図式、すなわち個別に関わる実践的な活動と普遍に向かう哲学的な思惟活動との相反的な関係は、それぞれの活動において前提されている「よき生」についての先行的な理解の差異から捉え返される、という見通しが立つ。だとすればさらに、それに先立って提示した二つの対立図式についても、「よき生」の成立基盤へと眼差しを向けることによって、その硬直した対立関係を解きほぐすことが可能になるのではないだろうか。次節では、このような視座から、三つの対立図式に改めて吟味を加えていくことにしよう。

³² 鷺田清一、『「聴く」ことのカー—臨床哲学試論』、TBS プリタニカ、2000年、53頁。

³³ 日本倫理学会 50 回大会（1999 年、大阪大学）で筆者は、「臨床哲学というプロジェクト」（発表者、鷺田清一氏・中岡成文氏）と題する研究発表を拝聴した。筆者は、この共同研究発表にいくつかの疑問を抱き、質疑応答の折りに発言した。ただその発言には舌足らずの感があったので、懇親会の席上で改めて、同じ疑問を中岡氏に呈示した。筆者の記憶に誤りがなければ、その際に中岡氏から頂戴したのがこのコメントであった。

³⁴ *Ethica Nicomachea*, 1095a14-20. (前掲『ニコマコス倫理学 (上)』、20 頁。)

第四節 人間的な生についての自己解釈としての哲学——三つの対立図式の解体を通して——

第一の問題、すなわち、哲学することの主体的な性格と介助の要件である服従との関係から、再検討を開始することにしよう。まず、介助を受ける人からの指示に従って行為することは、何らかの規則、たとえば交通ルールを遵守することから区別されよう。というも当の指示は介助者に対して、目の前にいる具体的な他者からの語りかけとして現出するからである。前節で触れた「体位交換」の例でいえば、暗闇のなかで阿部さんは、肢体の痛みから声をあげる。彼のか細い声は、時に介助者の名前を呼び間違える。そして介助者は、時に深い眠りのなかで、その呼びかけを聴き損なう。ここに見られるのはさしあたって、呼びかけ、呼びかけ損ない、それを聴き、聴き損なうといった、言語を媒介にした日常的な生の相互関係である。

ただしここにも、先に確認しておいた関係の非対称性が介在している。阿部さんは、介助者が呼びかけに応じてくれるだろうという信に基づいて、呼びかける。その呼びかけが聴き届けられない限り、阿部さんは痛みから解放されない。呼びかけが聴き届けられなかった場合の“つけ”は、一方的に阿部さんに回ってくるのである。このような事態が回避されるべきであるならば、ここで介助者に求められるのは、他者の困窮 (needs) に服すること、他者への注意や心遣い (curare, care) であって、知を愛する (philosophia) という仕方で自らの魂を気遣うこと (curare, care)、徹底的な問いを通して自己を探求するというソクラテス的な召命に従うことではない。

けれども、他者の困窮に徹底的に服することは、はたして可能であろうか。たとえば渴く者に飲み物を与え続け、空腹の者に食物を提供し続けたならば、己れの生命を維持する糧すらもたなくなってしまうだろう。しかも、自らの生命を支える当の食物も、己れが直接に手を下したにせよ、見知らぬ誰かがどこかでそれを代行したにしろ、他の生命を奪うという仕方で確保されたものである。わたしたちの生命はそもそも、他の生命体からその生命を剥奪し、それを食糧とすることによって、また飢え渴く

者に提供することも可能な当の食糧を自分の身体に摂取するという仕方で、維持されているのである。さらに、他者のニーズに服することが無条件に称揚される場合には、「人が自分を「ケア役割」に集約していくことの怖さ」が看過されることになる³⁵。もし「自分の思慮や行為の適否が、専らケアを受ける相手が満足したか否か」によって「評価される」としたら、そこには、「自分の精神を他者に預けてしまう」という「悲惨」な事態が生じることになる³⁶。他者をケアするないしは他者のニーズに応えるといった行為は、そもそも、ある人の生における諸々の可能性のうちからその都度選択された行為であって、その限りで、その選択に際してはすでに、「よく生きること」についての何らかの自的的な判断が働いているのである。

ただし、他面から考えれば人は、ある程度の健康に恵まれて初めて、自らの魂を気遣うことができる。そしてわたしたちの健康を支える日々の糧は、他者のニーズに服する多くの人々の労働（家事労働も含めて）を通して、かつそれを必要とする別の人々の困窮と引き換えにして、わたしたちの食卓の上に並べられる。これを踏まえればソクラテス的な自己の探求は、直接的と間接的とを問わず、他者のニーズに服する多くの行為に支えられて、あるいは互いのニーズに応え合う日常的な相互関係のうえに、成立しているといえよう。だからこそアリストテレスは、「よく生きること」と「幸福」が「同じものである」という前提のもとに、「幸福な人」が「身体的な善、外的な善、偶運という善を加えあわせて必要とする」という見解を提示するのである³⁷。すなわち「よき生」の探求は、心身の健康を支える諸条件に恵まれてこそ、また周囲の人々の理解が得られてこそ、さらにはある程度の財をもつことによって、初めて可能となるわけである。逆にいえば、これらの条件が満たされない場合には、「よき生」の探求は困難を極める。またこれまで「よき生」を生きてきた人であっても、その人が何らかの不運に突如見舞われるならば、「よき生」はその人のもとから、いとも簡単に離れ去ってしまう。そ

³⁵ 内藤和美、「セクシズムに関する一考察」、『学苑』617号所収、昭和女子大学近代文化研究所編、1991年、126頁。

³⁶ 同論文、同頁。

³⁷ *Aristotelis Ethica Eudemia*, 1219a40-b2, *Ethica Nicomachea*, 1153b16-21. (『エウデモス倫理学』、『アリストテレス全集14』所収、岩波書店、210頁、前掲『ニコマコス倫理学(上)』、58頁。)

の意味で、よき生、つまり「幸福は、傷つきやすい (fragile)」のである³⁸。

以上の考察を通して、自己の可能性を探求するという生の主体的な在り方と他者のニーズに服するという生の献身的な在り方は、実のところ相互依拠的な関係にあることが明らかにされた。そして哲学的な思惟活動と介助行為は、それぞれ、前者の主体的な在り方と後者の献身的な在り方の一形態として捉えられる。その限りで、哲学的な思惟活動と介助活動とのあいだにも、相互依拠的な関係が伏在していると考えられる。そして上の考察に鑑みるならば、この二つの活動の基底には、人間の生の身体性という問題が控えているという見通しが立つ。そこで次に、人間の生における身体の位置を見据えながら、能動性と受動性という第二の対立図式を解きほぐすという仕方で、哲学的な思惟活動と介助活動との相互的な関係をより明確に見定めていくことにしよう。それは、自らの死の可能性さえも雄々しく引き受ける哲学的な生の能動性と介助活動を特徴づける受動性との相反的な関係であった。

第一の問題をめぐる考察を通して明らかにされたように、ソクラテス的な自己の探求と他者の困窮への服属とは、両者の成立基盤に目を向けるならば、相補的な関係のうちにある。すなわち前述の通り、人が他者を心遣う際、その人はそもそも、自らの生の諸可能性のうちから当の行為を選択したのであって、その限りでそこにはすでに、「よく生きること」についての判断が働いている。そしてこれもすでに確認しておいた通り、古典期ギリシャの哲学者たちは、「よく生きる」という目的のもとに哲学的な活動を遂行していた。その限りで両者の活動はともに、「よく生きる」という課題を共有しているのである。だとすれば実践的な活動と哲学的な活動とのあいだには、「よく」の内実やそれを実現する具体的な方途をめぐる相互啓発的な議論が繰り広げられる余地がある。実際にソクラテスは、実践的な活動に従事する政治家や職人、さらには悲劇作家のもとを訪れ、彼らとの対話 (問答) を通して自らの哲

学的な知を吟味する³⁹。

もっともソクラテスは、彼らの実践知のうちに真に傾聴すべき点を見出さない。そしてそこには、少なくともその原因の一つとして、「よき生」の追求から身体的な次元を排去する、それによって心身を分離するという前提が作用していると思われる。というのもソクラテスの確信によれば、若者であっても、あるいは老人であっても、人は「魂が最善のものとなるように配慮すべきであって、それ以上に優先してか、それとも同じように、身体や金のことや評判を配慮すべきではない」(強調は引用者による)からであり、ソクラテスはそのような配慮を、政治家、悲劇作家、職人のうちに認めなかったからである⁴⁰。

ソクラテスのこの主張は、逆に、哲学的な活動の能動的な性格と介助という実践活動の受動的な性格という関係規定のうち隠された別の側面へと、われわれの目を向けさせる。そもそも人は、「だれでもまず生まれて、言葉を喋りはじめる前に、泣きわめいて不快感や欠落感を訴える。それでミルクを与えられたり、オシメを替えてもらったり、「じぶんの」からだの世話を他人にしてもらおう」⁴¹。そして「ふつうに歳をとって、病気にもなり怪我もして、いよいよ〈からだ〉がいうことをきかなくなると、もう一度「じぶんの」からだの世話をだれかに頼まなければならなくなる」⁴²。もちろん哲学的な生もその例外ではなく、「生まれ [落ち]、時とともに老い、やがて病をえて、死んでゆく」という生の根本的な受動相を能動的に克服することなどできないのである⁴³。

「よき生」を身をもって生きようとする限り、したがって「よき生」の追求にあたって人間の生に付き纏う受動的な側面を捨象しない限り、その追求は、普遍的な事柄と個別的な事柄双方に関する知を要請する。卑近な例をあげれば、人は、身体によい食品を摂取することによって健康の増進を図る場合でさえ、「軽い肉が消化によく健康によい」ということについても、「いかなる肉が軽いか」に関して

³⁸ マーサ、C. ヌスバウム、「幸福な生の傷つきやすさ」、高橋久一郎訳、『現代思想8』所収、青土社、1999年、190-211頁。

³⁹ *Apologia*, 21b-22e. (『ソクラテスの弁明』、前掲『プラトン1』所収、418-421頁。)

⁴⁰ *ibid.*, 30a7-b2. (同書、435頁、ただし訳語は一部かえてある。)

⁴¹ 熊野純彦、「世界と身体のイメージを織りなすこと——〈所有〉ということばをめぐる——」、『理戦』65所収、2001年、82-95頁。

⁴² 同論文。

⁴³ 熊野純彦、前掲「生死・時間・身体——生命倫理のいくつかの論点によせて——」、22頁。ただし、生命科学と生命技術が高度に発展した現代の「医療空間」においては、「死すべきもの」という伝統的な人間規定が相当程度、動揺している。それによって現代の「医療空間」は、熊野も指摘する通り、「すぐれて現代的な技術の先端と、古来変わらない、生の最低限の受動的条件とが出会う場」となっている (同論文、24頁)。

⁴⁴ *Ethica Nicomachea*, 1141b18-21. (前掲『ニコマコス倫理学 (上)』、230頁。)

も、ともに知っていなければならない⁴⁴。これを踏まえれば、上述の事態、つまり哲学的な生における自らの身体的な次元の忘却とでも呼ぶべき事態は、先に挙げておいた第三の問題と少なからぬ関係をもっているのではないか。その問題とは、普遍的な事柄をめぐる理論的な活動と個別的な事柄に関わる実践的な活動との二分的な区分であった。しかもそこでは、前者が優位におかれたうえで、哲学的な知の「本質」が普遍的な理論知のうちに見定められていた。

なるほど、これまで引き合いに出してきた哲学者のうちでもアリストテレスは、在るもの一般の原理や原因を探求する知としてのソフィア（智慧）と並んで、フロネーシス（賢慮）という実践的な知の固有性に光をあてている。しかし当のアリストテレスも、最終的には、フロネーシスという実践的な知に、「ソフィアの成立を準備する」という副次的な位置を与える⁴⁵。たとえば「医術は、健康を支配したり使用したりするのではなく、健康が生じるように配慮する」⁴⁶。それと同様に「フロネーシスは、ソフィアを支配するものでもなければ、魂におけるいっそうすぐれた部分を支配するものでもない」⁴⁷。むしろフロネーシスは、「パトス〔情動〕に惑乱されて動揺する人間の生活に秩序と平静を与えることにより、わずかの間でも純粹理性〔思惟〕が十全に活動しうるように準備する」のであり、そのような仕方でソフィアが「実現されるように配慮する」ものなのである⁴⁸。アリストテレスにあって「生の究極の意味」は、結局のところ「理論的（観想的）な生活」のうちに見出されているのである⁴⁹。

改めて確認しておけば、古典期ギリシャの哲学者たちは、哲学的な知を基礎づけるという壮大な課題をめぐって奮闘した。しかし、これに深い敬意を払いながらも、彼らが大枠において共有するヒエラルキー、つまり実践的な知の理論的な知への服属という枠組みを、そのまま踏襲することはできない。と

いうのも、たとえば前掲のアリストテレスの見解によれば、身体によさ（健康）についての配慮、身体の状態と密接な関わりをもつ情動といった問題は、哲学的な生における主要な問題ではなく、むしろ準備的な役割を担う実践的な問題と位置づけられるからである。さらに、理論的な活動として規定された哲学が辿るその後の歩みを眼差しのうちに収めるならば、実践的な知を理論的な知への服属から解放するという課題は、その切実さを増すことになる。

古典期ギリシャのポリス共同体やヨーロッパ中世の宗教的共同体の崩壊を経た近代に至って、本節の冒頭で触れた哲学的な「主体」は、身体を備えた「自己」と純粹な哲学的「自我」へと分離されていく。この時代を代表する哲学者であるデカルトは、「自分にはどんな体もなく、またどんな世界も、自分がいるどんな場所もない」と「仮想 *feindre*」しうようになる⁵⁰。それに応じてこの哲学者は、実際には「大勢の群集に立ち混じって」いながらも、「世界のはての荒野にいるのと同じように、ただ一人引き籠もって (*solitaire et retiré*) 暮らす」ことができる⁵¹。デカルト哲学にとっての最大の関心事は、「感覚知覚の錯覚を受け付けないような現実性をもったもの——思考する自我 (*thinking ego*)、彼の用語でいえば「思考するもの *la chose pensante*」——を見出すことにある⁵²。身体から分離された哲学的な自我は、「厳密にいえばどこにも存在しない」⁵³。というのも「思考する自我」は、それが寄り添う「本質的なもの」——たとえば定義に即した厳密な意味での三角形——と同様に、「いたるところで適用可能 (*applicable everywhere*) であり」、しかも「空間的にいえばどこにもない *spatially nowhere*」からである⁵⁴。かくしてこの哲学的自我は、自らの身体を所有する「ミニ領主」⁵⁵として、あるいは物的な世界に意のままに君臨する「僭主、暴君」⁵⁶として振舞うことになるのである。

デカルトの「仮想」から如実に見てとられるよう

⁴⁵ 岩田靖夫、「アリストテレスのフロネーシスとギリシャの伝統」、『現代思想 3』臨時増刊号所収、青土社、1982年、33頁。

⁴⁶ 同論文、同頁。

⁴⁷ *Ethica Nicomachea*, 1145a6sq. (前掲『ニコマコス倫理学(上)』、248頁。)

⁴⁸ *ibid.*, 1145a8sq. (同書、同頁。)

⁴⁹ *ibid.*, 1095b19, 1096a4. (同書、22-23頁。)

⁵⁰ Descartes, *Discours de la Méthode, Oeuvre de Descartes VI, publiées par Ch. Adam & P. Tannery*, p. 32. (『方法序説』、『デカルト著作集1』所収、三宅徳嘉・小池健男訳、白水社、1973年、39頁。)

⁵¹ *ibid.*, p. 31. (同書、37頁。)

⁵² H. Arendt, *op. cit.*, p. 48. (ハンナ・アレント、前掲『精神の生活(上)』、57頁。)

⁵³ *ibid.*, p. 199. (同書、230頁。)

⁵⁴ *ibid.* (同書、229-230頁。)

⁵⁵ 大庭健、「所有というナウイ神話」、『所有のエチカ』所収、ナカニシヤ出版、2000年、208-212頁。)

⁵⁶ 大川正彦、前掲『正義』、34-36頁。

に、近代の哲学的な生は、自らの生から身体的な契機を除外することによって、「世界から退きこもる withdraw from the world」という「奇異」な在り方をするようになる⁵⁷。そしてこれは裏を返せば、おそらく歴史的な事実の一断面、すなわち、ある程度の身体的なよさ（健康）に恵まれ、疎外的な労働に身を費やさずとも済んだ者——スコレー（閑暇）を確保できた者——だけが理論的な活動としての哲学に従事してきたという事実を物語っている。健康に恵まれているとき、人は、自らが身体的な存在であることを切実に感じない。むしろそれが切実な問題になるのは、身体的存在であることそれ自体が重荷になるようなとき——たとえば歯や胃の痛みに苦しむとき、極度の疲労状態にあるとき、身体を休めるために眠る場所をもたないとき、十分な食物や飲み物をもたないとき——であろう。身体的な存在の根底には、「人間が飢え乾く存在である」、「つねに欠落、欠如を抱えている存在」であるという事実が潜んでいるのである⁵⁸。そして直接的にせよ、間接的にせよ、「その欠落ゆえに、身体である私はどうしても他者と繋がってしまう」のではないだろうか⁵⁹。

介助の経験を通して筆者が身をもって知ることになったのは、まさにこのような問題であった。暗闇のなかから阿部さんの声が届き、身を起こして「体位交換」をする。阿部さんが呼び声を発するのは、肢体の痺れによって安眠を妨げられるからであろう。安眠できないという欠如の経験のなかで、寝返りをうつという行為の必要性が浮かび上がる。そしてそこから、隣で眠る者へと向けられた呼びかけが言葉として発せられる。介助者の方は、眠気ゆえに不機嫌な情態で、それでもその呼びかけに応えるかたちで、無愛想に「体位交換」を行う。ここで両者は、身体的な存在、それによって規定された情態的な存在として繋がっている。そして両者は、相手のそのような言動を受け止めること——安眠を妨げる呼びかけを聴くこと、無愛想な介助に身を預けること——を通して、嫌でも、生の受動的な諸条件に直面させられることになる。それによって二人は、同時に、お互いを身体的・情態的な存在として受け止めるという課題を突きつけられることにもなる。

このように人間の生には、思考するという理性的な側面やよきことを為そうとする意志的な側面のみならず、理性や意志によっては制御されない身体的な側面や情動的な側面が認められる。しかもこれらの諸側面は、相互に有機的に結び合わされるかたちで、人間的な生を構成している。さらに人は、自らの身体的な欠落を通して、他の人と繋がらざるをえない。哲学的な活動は、それが「よく生きる」という目的のもとに遂行される限り、この当たり前の事実から出発する必要がある。というのもわたしたちが「いかに実際に世界を知なのか」という認識論的な問題は、わたしたちが「身体によって状況づけられた存在である」という人間の在り方に関わる存在論的な問題から切り離すことができないからである⁶⁰。

だとすれば一方で、哲学的な知そのものが、当の知の担い手の身体性や情態性によって規定されているわけである。哲学する者が「汝自身を知れ」という呼びかけに応えようとする限り、身体性や情態性によって状況づけられた哲学的な「自己」についての省察を余儀なくされるのである。また他方で、「よき生」を実現しようとする者は、これを構成する二つの契機、すなわち「よさ」と「生」とについての理解を、予め携えていなければならない。そして「よさ」についての何らか特定の理念を外側から持ち込むことに対して、禁欲的な態度を保持するならば、生の「よさ」は、ひたすら生それ自身の具体的な在り方から析出されなければならない。

この二つの洞察に基づく限り、哲学的な活動は、多様かつ具体的な生との出会いを通して人間的な生の一般的な特質を改めて究明するという方途をとることになる。またその際、個々の生を歪曲することなく理解しようとするならば、人間的な生についてのこの探求は、人間的な生の身体的な側面や情態的な側面、さらにはこれらの側面を介して浮かび上がる、他者とともに在るといふ共—存在的な側面を考慮に入れることを要求される。そして哲学的な知がこのように人間的な生の在り方についての包括的な自己解釈として捉え返されることによって、特殊に関わる実践的な知と普遍をめぐる理論的な知とのあいだの硬直した対立関係は解体されるのである。

⁵⁷ H. Arendt, *op. cit.*, p. 199. (ハンナ・アレント、前掲書、229頁。)

⁵⁸ 熊野純彦、前掲論文「世界と身体のイメージを織りなすこと——〈所有〉ということばめぐって——」。

⁵⁹ 同論文。

⁶⁰ チャールズ・テイラー、「多文化主義・承認・ヘーゲル」、『思想 865号』所収、岩波書店、1996年、21頁。

第五節 結びにかえて——残された課題と今後の展望——

第三節では、筆者が介助の経験を通して直面することになった問題、哲学的な活動と実践的な活動とのあいだの三つの対立関係を、提示した。そして前節では、これらの関係規定のうちに潜む暗黙の前提を切開するという仕方で、これらの問題の解体を行った。この解体的な考察の途上で、哲学的な活動は、「よく生きる」というその動機源泉へと引き戻され、それによって人間的な生の在り方に関する自己省察として捉え返されることになった。さらに前節の考察は、この自己解釈的な知に定位することで、個別的な事例に普遍的な理論を適用するという「応用倫理学」の方法論に、多様かつ具体的なな生に定位しながら人間的な生の一般的な特質を規定し直すという解釈学的な方途を対置するに至った。

とはいってももちろん、後者の方途も、ある種の循環、「解釈学的な循環」と類比的な循環のうちに巻き込まれている。たとえば本稿は、筆者の介助の経験を顧みるという仕方で、介助という行為を仲立ちにしたある特定の相互関係に定位して考察を進めてきた。しかしいうまでもなく、この特定の相互関係は、同じく介助を仲立ちにした他の多様な相互関係、あるいは、わたしたちが日常的に関与している別種の多くの相互関係との対比においてこそ、その個性・独自性が明らかにされる。そもそも人間関係についての何らかの先行的な理解を欠いては、ある相互関係を人間的な関係の一形態として捉えることすらできない。個別的なものは、それが包摂される普遍への眼差しとともに、まさに個別的なものとして浮かび上がってくるのである。その限りで、実践的な知と理論知とのあいだの硬直した対立関係の解体は、特殊と普遍とのあいだの相互規定的な関係そのものの消去を意味するものではない。

ただしこの循環には、上述の普遍から特殊へという行程のみならず、特殊から普遍へと向かうもうひとつの行程が属している。普遍的なものは、諸々の特殊なもの、個別的なものを包括するからである。けれどもそれに反して、今日に至るまでの人類の歩みに鑑みれば明らかなように、たとえば「人間的なものである」という概念は、「男性、健常者、文明人といった特殊な一部分の普遍化」によって彫琢されてきた⁶¹。この〈普遍〉的な概念からは、「女性、障

害者、被抑圧民族」⁶²が排除されてきたのである。普遍的な概念のうちに認められるこの種の歪みは、言語を媒介にしたわたしたちの日常的な認識活動、「命名し、区分し、整理して知識の体系に組み入れる」という認識の過程⁶³のうちに深い影を落としている。それだからこそ、普遍の外部に除外された具体的で個別的な生と出会い直すこと、それによって多様な生をまさに具体的で個別的な生として理解し直すことが喫緊の課題となる。ここを起点にして、普遍的なものについての伝統的な把握、たとえば「人間的なもの」をめぐる伝統的な規定を編み直すという道が拓かれるのである。

哲学的な活動は、この循環を踏破するという仕方で、他の実践的な諸活動とのあいだに相互作用的な関係を築くことができる。一方で、ある概念のうちに潜む歪みを歪みとして看取する問題意識は、普遍の外部に除外された具体的な生との出会いによって培われる。このような問題意識を獲得するにあたって、日々の実践的な活動は、無比の重みをもつことになる。たとえば筆者を本稿の考察へと駆り立てた動因は、介助という実践的な活動から得られたものである。また他方で、ある概念規定のうちに歪みを見出し、これを矯正するためには、当の概念が規定されてきた歴史、つまり概念史を知悉していなければならない。さらには、「人間的な」生に固有な認識の構造を、身体ならびに情動との関係において解明する必要がある。この課題を前にしたとき、哲学的なテキストとの真摯な取り組みは、大きな意義をもつことになる。実際に本稿は、「哲学的な活動」に関する古典期ギリシャの哲学者たちの概念規定を手がかりとすることによって、曲がりなりにも考察を進めてくることができた。

生の自己解釈を紐帯にして哲学的な活動と臨床的な実践活動とを有機的に関係づけようとする試みは、多様かつ具体的な在り方をする個別的な生に定位するのであり、それに応じて、個別的な生のおかれた状況を多角的な視座から分節化するという課題を引き受けることになる。したがってこの歩みにおいては、介助を始めとする臨床的な実践活動は、「ミクロな相互作用の場面」からだけではなく、その相互関係を包摂する社会（共同体）のあり様、さ

⁶¹ 花崎皋平『アイデンティティと共生の哲学』、平凡社ライブラリー、2001年、216頁。

⁶² 同書、236頁。

⁶³ 同書、255頁。

らには、「社会運動・運動の歴史的な過程・政策・政策への対応」といった「場面」からも考察されなければならない⁶⁴。こうした社会学的・社会史的な、あるいは政治学的・政治史的な視座を欠如した場合には、人間的な生についての解釈学的な探求は、冒頭でも触れた通り、他者ととともに在るといふ共一存在的な側面のうちに潜む「権力的な非対称的關係」に対して無自覚になり、それによって、権力的な磁場によって守られたこの非対称的關係に立脚した「解釈枠組み」に安住することになってしまうからである。

この種の危険は、哲学的な活動と実践的な諸活動とのあいだに相互作用的な関係を構築することを意欲的に試みる哲学者たちにも付き纏う。たとえばある哲学者たちは、「臨床カウンセリング」を範例にし、「聴く」という行為に定位しながら、臨床の現場に立とうとする。それによって彼らは、「患者」を社会に適合させること（「社会復帰」）を当面の目的とする医療現場の医師に、自分たちの役割を重ね合わせることになる。けれども、「なにもかも受け入れる」こと、「あるいは聴くことに徹する」ことを旨とする「ある種のカウンセリング」⁶⁵は、やはり上述の「権力的な非対称的關係」に安住することによって、可能となっているのではないか。立岩も指摘する通り、「すべてを肯定すること、受け入れることなどできないし、するべきでもない。むしろ抗弁したり、批判したり、軽蔑したりすればよいのだし、それを控えるのは礼を失しているかもしれない。あらかじめの了解と規則があるから、その特

別な関係も成立しうる」のである⁶⁶。

また本稿が対話の相手としてきたアリストテレスの実践哲学のうちにも、「権力的な非対称的關係」に立脚した「解釈枠組み」が認められる。たとえばアリストテレスは、ペリクレスに代表される「優れた政治家や共同体の統率者」を「賢慮ある者」と見なす⁶⁷。その理由は彼らが「自分自身にとって善いもの、および人間にとって善いものを考察することができるからである」⁶⁸。これを踏まえれば、アリストテレスのいう「自分自身にとって善いもの」とは、「必ずしも自分一個人だけのための善を意味しているわけではない」⁶⁹。むしろそれは広義には、「自分を含めた共同体全体としてのポリスの善」にも対応している⁷⁰。しかしこの共同体においては、外国人（バラバラ喋る者たち）、奴隷、女性といった人々が排除されている。

生の自己理解を基とする解釈学的な試みは、これらの実践哲学が立脚する「権力的な非対称的關係」をしかと見定める必要があるし、この非対称的關係に基づいた「解釈枠組み」を白日のもとに晒し、これを乗り越えていかなければならない。そしてこのような課題に取り組むにあたっては、多様かつ具体的な在り方をする個別的な生への定位、ならびに政治学・社会学を始めとする哲学以外の諸学との対話が欠かせない。それに鑑みれば本稿は、ようやくこの大きな課題に取りかかる端緒を開いたにすぎない。このことを確認したうえで、この考察をひとまず閉じることにしたい。

⁶⁴ 前掲『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学——』、7 - 8 頁。

⁶⁵ 立岩真也、前掲論文「遠離・遭遇——介助について——」、313 頁。

⁶⁶ 同論文、同頁。

⁶⁷ 岩田靖夫、前掲論文、26 頁。

⁶⁸ *Ethica Nicomachea*, 1140b7-10. (前掲『ニコマコス倫理学(上)』、225 頁。)

⁶⁹ 岩田靖夫、前掲論文、26 頁。

⁷⁰ 同論文、同頁。