

いのちと身体

——「からだとしての身体」から考える安楽死の条件——

河 見 誠

〔キーワード〕 生命、身体、安楽死、近代、人間

一 はじめに——安楽死における身体

安楽死の是非については激しく議論が戦わされるところであるが、安楽死を是認する立場においても、何らかの条件が課されるのが通常である。ナチス・ドイツなどによる安楽死の反省から、少なくとも二次大戦後においては、本人の同意を抜きにした安楽死肯定論は、まず考慮の対象とすらなり得ないであろう。しかし、諸外国における安楽死を許容する法律や日本における判例の中で挙げられる安楽死の要件は、本人の同意だけでなく、回避不可能な激痛、末期状態にあること、も含んでいる。いかに真摯な囑託や同意があったとしても、死にたい、殺してほしいという「意思」だけでは違法性は阻却されず、単なる囑託（同意）殺人罪の処罰対象となりうるのである。

もちろん、そのような複数の条件づけは自己決定権の侵害であり、原理的には本人の「意思」だけを条件にすべきである、という議論も可能である。しかし、安楽死を厳格な条件づけのもとにしか認めようとしないうる諸国の法律や判例は、またさらには安楽死を全面的に否定する諸国や諸理論も、本人の「意思」によって左右されてはならない事柄

が存在するのだ、ということ的前提としている。

以上の点に鑑みて、安楽死における議論の対立を、安楽死それ自体の是非でなく、本人の「意思」以外の条件づけの是非ということに基づいて捉え直すことも可能であろう。さて、それでは、「意思」によって左右されてはならない事柄として想定されているのはどんなものであろうか。

一つは「尊厳を持って生きること」と言えよう。逆に言えば、尊厳を持って生きることができない極限的状态に至って初めて、生死に関する自己決定の余地が発生する、ということになる。「尊厳」の有無を個人の主観的判断に委ねるほど、限りなく自己決定のみを条件とする立場に近づくことになるが、私見では、尊厳の毀損状態とは肉体的激痛等により「人間的に苦悩することすらできない状態」に限られると考えている。⁽¹⁾

もう一つは「身体」である。安楽死正当化条件としてしばしば挙げられるものに「末期状態」があるが、この条件を認めるということは、いかに死にたいという本人の意思があろうと、またいかに尊厳を損なった状態にあるように思われても、「身体」が生きようとしている状態にある限りは死を積極的に選択することは許されない、ということの意味する。すなわち、この条件の背後に想定されている、「意思」によって左右されてはならない事柄は、一言で言えば「身体」である。この場合でも、確かに、どの程度の身体の状態を末期状態とするかによって、安楽死の許容範囲は大幅に異なるであろう。例えば末期ガンで根治治療が不可能と診断された段階を指定するならば、数ヶ月から数年の範囲で安楽死が肯定されることになるかも知れないし、また、最期の最期まで身体は生きようとしているという解釈をするならば安楽死否定論に至りうる。しかし、いずれにせよ、「身体」を基準にした条件を提示しようとする点で共通している。そしてこの条件づけは、上述の「尊厳ある生」の中に、「身体の尊厳」といったようなものをさらに含ましめるものと考えられることもできる。ともあれ、「意思」のみを条件にすべきとする立場からすれば、「末期状態」という条件づけは、回避不可能な激痛等といった条件づけよりも、さらに歩み寄りの困難なものであると言える。

そもそも、医療における自己決定権論は、ナチズム等への反省を契機にしつつ（＝同意によらないパターンナリスティックな生命剥奪への抵抗）、同時に皮肉なことにその反省の帰結でもあるところの生命の絶対的尊重への批判（＝同意によらないパターンナリスティックな生命維持への抵抗）でもあった。そして「一分一秒でも」という言葉に代表される医療の「身体」的生命維持の姿勢が、トータルな人間の尊厳に反する事態を生み出したというのは、生命を生物学的にしか見ようとしなない近代主義的医療の姿勢に対する正しい批判であろう。しかし、「意思」の絶対化というのも、人間のトータルな存在性を主観的意思判断の中に閉じこめてしまう人間観として、同じく批判の対象とされるのではないだろうか。「身体」的条件を「意思」に対して提示しようとする根強い動きは、「意思」の絶対化によりもたらされる直接間接の非人間的帰結への恐れの反映であると考えられる。とはいえ、生物学的レベルでの「身体」を「意思」の対抗要件として提示するだけならば、両者の関係は平行線を辿るだけで、人間は二つに引き裂かれたような状態に置かれたままである。そこで本稿では、安楽死のような議論において人々が身体的条件にこだわらざるを得ない背後にある、意思の絶対化に対する恐れ、危惧の由来を明らかにすると共に、その議論を元にしながらトータルな人間の存在性の回復につながる、新たな身体的位置づけを模索してみたい。

二 「肉体」としての身体と「からだ」としての身体

丘沢静也は「小市民の正しい教養」と題する論文で、「肉体の教養」から解放されて「からだの教養」を身に付けるべきであると論じる。⁽²⁾ 身体を「肉体」としてでなく「からだ」と位置づける捉え方が求められる、と言っているのである。ここでは、丘沢の論述を追いつつ、近代主義的な「身体」の捉え方の特徴と、それに代わる「身体」の捉え方を探ってみよう。

まず、「肉体」としての身体とはどのようなものであるのか。丘沢は「肉体」として身体を位置づける捉え方、すなわち「肉体の教養」を次のようなものと述べる。「肉体の教養は、絵になることを求める。自分が主人公の物語を夢見る。ギリシャ彫刻のような『肉体』を世界に刻印しようと考え、限界ぎりぎりまで歯を食いしばってがんばってトレーニングし、究極の苦しみで陶酔する。……肉体の教養は、他人の視線を前提にして、『汗と涙の結晶』を絵に仕立てようとする。」⁽³⁾つまり、「肉体」としての身体は、自己を他者にアピールするため、がんばって作り上げられる絵や彫刻の如きものである。

丘沢の考えに従えば、この肉体的身体観の問題点の第一は、「自分病」の一形態であることと見える。「自分史」ブーム、「自分探し」や「自己実現」が盛んに叫ばれる現代を、丘沢は「自分病の時代」と名付け、ハッカーを引用しつつ、次のように批判する。「現代では、全ての人が『自分はなにがしかの意味ある存在であり、他の人とは違った価値を持つ個性だ』と信じこまされている」が、現代社会では「ほとんどの人は『誰でもいい者』として扱われざるをえない。」しかし、「多くの人が『何者か』であろうとして、わずかな差異や新しさにあくせくする。個性がなければ生きる資格がないと若者は思いつめている。」⁽⁴⁾「肉体の教養」は、「自分が主人公の物語」を身体において展開しようとする、「自分病」の一つの発症形態と解することができるのである。

第二の問題点は、「ガンバリズム」をモラルにすることである。「肉体の教養」では、身体活動のモデルは「競技スポーツ」となる。「常人の能力を超えたプレーは、絵になりやすい」し、「凡庸なプレーやゲームでも、記録や勝敗を小道具にすれば、手軽に物語やドラマに仕立てることができる。」というわけで、数字のほしいマスメディアは競技スポーツに飛びつくことになり、そういった「見世物に観客は感情を同化させ」、やがて「競技スポーツを語る言葉で、全てのスポーツがながめられるようになる。」競技スポーツの基本構造は、「記録や勝敗」という設定された目標に向かって、「カール・ルイスのように『より高く、より速く、より強く』をめざす」ことであり、「がんばる」こ

とである。これは「競争社会のモラル」そのものであり、その意味で、競技スポーツの論理やモラルが人間の身体活動全てに一般化されていくことは、人間の全領域にわたる競争社会化をもたらす。と同時に、「競技スポーツは、一〇〇分の一秒の差のために、必死になって力を出し切る。だから一流のアスリートは、たいてい故障や古傷を抱えている。」⁽⁵⁾つまり、ガンバリズムに基づき「肉体」を鍛え上げるほど、身体を「壊す」方向に向かうのである。

従って第三に、身体という視点から見た場合、「肉体の教養」の問題点は、「自分」という存在から「身体」を切り離して「肉体」と位置づけ、それを「自分」としての手段として支配下に置こうとすること、そしてその結果、「身体」を苦しめることになり、最終的には身体を壊し滅ぼすことになってしまう、ということである。「肉体の教養」をめざした典型として三島由紀夫をあげる中で、丘沢は「ボディビルをはじめとして、彼のやっていた運動は基本的に無酸素運動である」と指摘する。⁽⁶⁾無酸素の中で負荷を与えて筋肉を鍛錬する運動は、確かに身体を「自分」の思い通りの形に作り上げようとするので、その運動は身体に酸素を供給せず苦しめることであると言えよう。この観点からすれば、例えば、自分を美しく見せるためのダイエットを試みることも、「肉体の教養」の世界に含まれよう。現存の身体を自分の美意識にふさわしくないものとして自分の外側に置き、それを単にカロリー計算等によりコントロールしうる、またコントロールすべき客体として支配下に置こうとするが、それが本来身体が必要とするエネルギーや栄養のバランスや量を欠くときには身体を苦しめることになり、極端な場合には拒食症、過食症となって身体を壊し滅ぼすことになってしまふのである。単に痩せるためだけのダイエットというのは、身体破壊に向かうための知識作法、すなわち「肉体の教養」の典型と言えよう。

これに対し、「からだ」としての身体とはどのようなものであるのか。丘沢は「からだの教養は小心だから、陶酔や感動を避けようとする。ちょっと気持ちよければそれでいい。目標などない。私の走りや泳ぎは、どう転んでも絵

にはならないだろう。『筋肉の力を抜いて、意思の馬具をはずして』、単調なくり返しに小さな喜びを感じるだけ。『結果を出す』なんて下品なことは考えない。」「私の走りや泳ぎ」とは、「毎朝、五十分くらい犬といっしょにだらだら走り、週に数回プールで一時間ほどカメラみたいに泳いでいる。十数年前から、十年一日のごとく、同じような運動をつづけている。記録を伸ばそうとか、記録の積立貯金をしようという下心があるからではない。気持ちがいいからだ。精確にいうと、ちょっとだけ気持ちがいい」といった「だらだら走り、かめ泳ぎ」である。⁽⁷⁾この「からだの教養」における身体とは、非日常的な「陶醉や感動」の世界ではなく、極めて日常的な「マンネリズム」の世界を構成するものであり、従って意識的な目標のための手段的な構築物でなく、むしろ日常の中に入り込むようにして潜在しているものと言えよう。

思うに、この「からだ」としての身体は、独自の存在意義を持つ。まず第一に、「だらだら走りやカメ泳ぎ」においては、身体はほとんど無意識的なルーティーンの動きに組み込まれていると同時に、それが毎日なさなければならぬ義務でもない。そういう運動をするかどうかは、「身体が決めること」なのである。今日も運動をするとするならば、それは本人の意思と関係なく、身体が慣性的に求めるからであらうし、今日は運動をしないとすれば、それは身体の調子あるいは気分が運動を求めないからである。いわば、「身体の自己決定」が存在すると言えるかも知れない。

第二に、「ちょっとだけ」気持ちがいいということは、ただ何となく理由なく、身体を動かすことそれ自体が「自分」の存在にとって心地よく、居心地がよいということであらう。しかも「ちょっとだけ」ということは、その気持ちよさが喜怒哀楽という感情のレベル、意識化されるレベルにまで至るものでない、身体そのものの喜びと解することのできるのではないだろうか。いわば、「身体の感情」といったものがあるとか喩的に言えるのかも知れない。この場合には、「からだ」としての身体が、「意思」(さらには心に抱かれる感情)とは無関係に「自分」私」にとって

意味を持つ存在となっている。「からだ」としての身体には、「意思」とは別個独立に、「私」にとって積極的な存在意義があるということである。

第三に、「私」内部に身体の独立領域があり、それが「私」自身にとって積極的な存在意義があるということに加えて、「からだ」としての身体は私を自己完結的な内部にとどめずに外部の世界に開いていくという存在意義を持つ。岡沢曰く「たとえば三十分間、のんびり走り続けると、ちょっとだけ気持ちがよくなる。自分と世界の境界が、ちょっとだけぼやけてくる。世界と対立するわけでもなく、世界の中に溶けてしまうのでもない。この中途半端な『私』の感覚こそ、マンネリズムの醍醐味である。」⁽⁸⁾「肉体」としての身体は、「私」が世界から身を守るための防具であり、あるいは世界に挑戦し支配対決するための武器である。しかし、「からだ」としての身体は、「自分と世界の境界」を「ぼやけ」させるもの、すなわち「私」と世界を独立、対立させない緩衝領域、あるいは二つの領域が混じり合った混合領域と位置づけることができる。「からだ」は「自分」が世界なしには生きられないだけでなく、世界の一部分であることを教えてくれ、また世界は自分と無関係に存在するのではなく、自分の働きかけの影響を受ける存在であることを実感させてくれる。この意味では、競技スポーツではなく「だからからだを動かす」運動が、「いのち」及び「環境」教育の原点となりうるとも言えるかも知れない。私たちは、身体を通して自分と世界を理解し、コミュニケーションし、「身のほど」を身に付けていくということである。

三 「肉体」は「からだ」の一部

丘沢は、このような「肉体の教養」と「からだの教養」を、「読み書きソロバンの教養」と「専門バカにならないための作法としての教養」、「仕事」と「暮らし」に対比させている。「歴史の教養、数学の教養、外国語の教養、コ

ンピューターの教養、政治の教養、音楽の教養……。こういう『読み書きソロバン』的教養が質量ともに充実していれば、何か問題があったときでも、柔軟に対処できる。」この「読み書きソロバンの教養」は元々エリートのものであるが、それは「世間を見下ろすハイカルチャーの椅子に腰かけて、自分が世界の中心に位置し、力のある裁判官のようにふるま」う形で問題に対処する姿勢とされる。この姿勢の問題点は、「自分が世界の中心」にいて、何か問題があったとき、自分ではなくて世界の方を変えること（あるいは世界から超然としていること）で解決を見いだそうとし、そういった世界の支配管理（あるいは世界からの超然性確保）のために用いるための知識として「読み書きソロバン」を身に付けて「世界の中心」の座を守ろうとする点にあると言えよう。

この姿勢が一部の者にとどまっているならば問題はなお小さいが、「今日では、エリートが全てを仕切っているわけではないし、大衆もローカルな存在ではない」。大衆が上述のような「読み書きソロバン」的な教養を身に付け、しかも各々が自分の「専門」という看板のもとに勝手にその教養を発揮するとき、結果は甚大である。大衆社会においては「一人一人の存在や行動が、そのまま環境問題や人類のサバイバルに結びついている」からである。「専門」に基づく「仕事を暮らしに優先させることによって、いろんな意味で『環境』汚染が加速されてきた。『仕事だから』という古風な口実は、免罪符にはならない。専門が仕事にかかわるなら、教養は暮らしにかかわる。これからは専門の時代ではなく、教養の時代なのだ。」⁽⁹⁾

それでは、そのような「読み書きソロバン」的でない、「専門バカにならないための作法としての」教養とはどのようなものか。仕事は、専門的知識を用いて人間が世界を支配管理することと言えようが、それは人間の日常的な営みであるところの「暮らしの一部にすぎない。」従って、「専門バカにならないための作法」とは、仕事が暮らしの中心であるかのような考え方を覆すための作法であり、「身のほど」を知る作法であると言えよう。しかし、自分を世界の中心に据えようとする「自分病はそもそも病気ではなく、人間である以上、当然抱えている『障害』にすぎな

い」ため、「根本的な治療法はない。」しかし「対症療法によって症状を軽くすることはできる。」そこで丘沢によって提示される作法が「からだを動かすこと」である。これは「民間療法だから、万人に有効というわけではない。しかし『筋肉の力を抜いて、意思の馬具をはずして』というポイントさえ押さえれば、靈驗あらたかなはずである」とされる。⁽¹⁰⁾

「暮らし」を「仕事」に優先させる「専門バカにならないための教養」の内容、作法の一つは、「身体を動かすこと」とされるが、そこで言う身体は「肉体」ではなく「からだ」であり、従って「からだの教養」とは、(仕事が暮らしの一部であるのと同様) 肉体はからだの一部であるという「身のほど」を知ることであると言ひ換えることができる。ここで、「からだの教養」は、近代主義批判に結びつくことになる。すなわち、「自分が世界の中心」であるという基本姿勢が「人間が世界の中心」であると外的に展開されるとき、人間以外の存在である自然の排除、周辺化が生じ、更に「理性や意識が自分の中心」であると内的に展開されるとき、理性や意識活動以外の身体の排除、周辺化(すなわち身体的肉体化)が生じる。「肉体の教養」に支配された身体において「からだ」を取り戻すことは、この近代主義的自己中心の傲慢と対峙する一つの契機なのである。

四 「からだの取り戻し」——人工物としての身体から自然物としての身体へ

「からだの取り戻し」が近代主義的自己中心との対立構造の中で展開されるべきことは、「自然物」として生死、身体を位置づけ直そうとする養老猛司の議論にも裏付けられよう。

養老は、「人工と自然」、「人工物」と「自然物」という区分をもって、現代社会を読み解こうとする。この二者の区分のメルクマールを、池田清彦を参考にしつつ、「自然物は相手がいかに変化しようと、名前が変化しない」とい

う点に求め、例えば「人工物である私の灰皿は、きれいに洗って果物を乗せて客に出せばただの皿になる。カッと怒って、それで家内を殴ったら、今度は『凶器』になる。粉々に碎けば、ガラスの破片になるかも知れない。ところが、死体は自然物である。だから、あれはいくら壊しても、やはり『人間の一部分』なのである」とする。なぜ人工物の場合には名前が変わるかというところ、「人工物は、それを用いる人間の設定した枠組みの中で、名が定まる。人工物は、たとえモノに見えても、ほとんど『はたらき』によって命名されている」からである。⁽¹⁾

さて、「死体は自然物である」と養老は考え、また例えば日本においては一般的にも「死体をモノ扱いしてはならない」という規範意識が存するに思われるが、⁽¹²⁾しかし同時に「死んだら、モノになる」という考えも広く普及しているようである。養老が指摘するように、脳死臨調の少数意見でも「脳死を死と認めたら、脳死と宣告された瞬間に人間は物となるのである」と述べられており、このような叙述が全く「氣にとめられ」ずに表現されているということは、脳死に賛成反対にかかわらず、「死と宣告された瞬間に人間は物」になるという考えが、識者の間にもまた一般的にも、少なくとも違和感のなき考えになっていると言いうことができよう。⁽¹³⁾

なぜ、一方では死体は「自然物」であると考えられつつも、他方では「モノ」すなわち「人工物」であるかのよう⁽¹⁴⁾に語られるのか。養老によれば、『『実感としては、死体はモノではない。だから『死んだらモノ』とは、感性から直接に発した表現ではない。それがまさしく『観念』であろう。』養老の枠組みに従うならば、「観念」化は「脳化」社会への途であり、事物の人工化につながっていく傾向性を本来的に持つということになるが、より具体的に言えば、一つには、事物を人工物として捉える「考えかたに慣れすぎたため」、その思考習慣が自然物にまで及ぶようになってしまった、という説明が可能である。もう一つは、習慣の無意識的拡大というよりも、むしろ意図的に死体を利用しようとして、人工物と位置づけようとする者達もいることによる。どちらにせよ、あらゆる事物を「人工物」として捉えるようになってきているのは、「現代社会は、ほとんど人工社会であり、徹底的に人工化を目指して」お

り、「自然現象をどんな排除している」からである。これは、「対象全体が客観的に論理化できる、という誤解にもとづく。」しかし、「自然現象は、部分的にしか『客観的』『論理的』には理解できない。……ところが、もっぱら人工物にばかり囲まれて暮らしているから、自然がもともと『わからない』ものだということを忘れて、『わかるはずだ』と思いこむ」のである。そのような自然現象、例えば生死のようなものを、無理に論理化すなわち「言語化すれば、対象である生死の側の特性ではなく、方法である言語の側の特性が最終的に出てきてしまう。たとえば、生と死とがどこかの瞬間で『切れる』という誤解がそれである。これはもちろん、分節化という言語の性質から生じたことである。生も死も自然現象であって、それにもともと切れ目はない。」⁽¹⁴⁾

「自然」とは「人間が意図して設計したものではない」ということであり、養老によれば、死体に限らず、「身体」それ自体も、予測できず、統御できない自然に属する。⁽¹⁵⁾ 生老病死が「人生なのであ」り、「放っておいても、人は生老病死である。だから、これが『自然』なのである。われわれは、わけもわからず生まれ、……老い、……病を得、……死ぬ。」そして「生老病死の舞台は、身体である。」しかし「心はそれを無視することができる」。それ故、自然物である死体を、同時に人工物として考え、扱うことが可能となるのである。⁽¹⁶⁾

そして「生老病死の舞台」である身体への関わり方は、生老病死に我々がどのように関わろうとしているか、どの程度「人工物」として関わろうとしているのかを表している。その意味で、「身体」は社会や文化の「物差し」となりうる。「身体とは、だれでも持つものである。だから、それで世界を測る」ことができるのである。養老は、「物差しそのものは、ほとんど役に立たない」とし、「私の普遍主義は、物差し普遍主義である」と述べる。しかし、「身体」は社会や文化を測るだけで、批判を展開し得ない物差しではないと思われる。たとえば、心が身体を無視する（江戸以降の）文化を「非難するつもりはない」と言っても、物差しで測るということは、その目盛りからのずれ（本来自然物である身体の世界が人工物として扱われていること）を明らかにすることを意味し、その明示化自体が測定された

対象である社会や文化の批判そのものにならざるを得ないであろう。もちろん、目盛りからのずれが生じても「しやうがない」又は「誤差の範囲内である」と許容し、あるいはあるところではずれていても別のところで合致しているので一概に否定し得ず、非難することをしないということは可能であるが、「ずれ」という現象自体が場合によっては非難につながりうる「批判」を意味するということは、普遍主義に立脚する以上、避けることができないのではないだろうか。⁽¹⁷⁾

それでは、「身体」という尺度から現代日本社会は、どのように見えてくるのであろうか。「身体を実用に使うことを、人はしだいにやめて来た。肉体労働とは、歓迎されない仕事の別名である。」「肉体労働が、基本的な人間性に反するという意見は、多くの社会に存在する。それが少ないのは、むしろ日本であらう。……なぜ、日本だけは、手先の仕事を重視するか。その理由はよくわからない。こういう面を見れば、日本に身体はないというのは、間違いではないか。だから言うのである。この国は、江戸以来身体をなくした。しかし、それは体制思想がそうなのであって、庶民まで下りれば、わかりはしない。……体制とは、たてまえである。」そのたてまえが庶民レベルまで下りてきて、ほとんど本音に転化してしまいつつあるのが現代社会の現状と考えることもできる。それでもなお、「身体」を取り戻そうとする抵抗が存在する、というのが養老の考えである。例えば「献体運動もまた、一種の身体思想であらう。」「この社会体制は身体を排除する。それだけではない。老人を排除する。だから、献体運動の人たちは『身をもって』運動に参加するのである。私の身体ですら、無意味ではないのだ、と」⁽¹⁸⁾もし、「身体」を消滅させようとする体制に対し、「身体」を取り戻そうとする庶民的抵抗こそが、人間の尊厳回復に必要であるということであるならば、身体を「自然物」とみなす「からだの取り戻し」を単なる抵抗レベルだけでなく、意識的に実質的に展開することの方が、より望ましいように思われる。⁽¹⁹⁾

このようにして、「からだの取り戻し」は、近代主義的自己中心との対峙の一つの契機であると同時に、重要な契機であると言える。なぜなら、身体は自然物の中でも最も意図的に支配できない、人工物として扱うのが困難なものであるからである。身体は不条理の典型である病、そして不条理の究極である死を人間にもたらす。近代西洋医学は、病を回避克服するために、身体を徹底的に制御支配する術を探索してきた。それは一定の成果を上げてきたが、身体の「肉体化」という犠牲の上に成り立った成果である。しかしそれでも今なお不治の病が存在すると同時に、死だけは回避しえない。肉体の死は、近代主義的自己中心の絶対的限界であると言えるが、その壁は逆に、すべてを人工物にしようとする傲慢に対する反省の突破口ともなりうるのである。

このように見てくると、安楽死（自殺も同様である）において本人の意思のみに基づく死の選択を求めることは、思い通りにならない自己の人生あるいは「人工物」になりえない自己の身体に対して、身体を消滅させるという究極の手段を用いることで、自己の支配統御能力を確認し誇示しようとする、不条理に対する近代主義的自己の逆襲であると考えられよう。この点に鑑みるならば、安楽死の条件として本人の「意思」だけでよしとするのではなく、「身体」の状態を加えることは、近代主義的自己中心から「からだ」を取り戻し、ひいては「人間」を取り戻すという、思想的意義が存するのではないかと思われる。²⁰

五 法的規制と「からだの倫理」

しかし、安楽死を求める者にそれを許さない根拠として、身体の独立独自性を持ち出し、法的に安楽死を厳しく規制するとしても、それだけで、からだを取り戻され、近代主義的自己中心が消滅するとは思えない。そのためには、身体への「関わり方」それ自体が転換する必要がある。そうしない限り、いくら身体を保護対象にして「身体が末期

状態でない限り安楽死は認められない」としても、かえって肉体としての身体性を強く維持することにとどまってしまうかも知れない。身体を重要視する関わり方が、単に「一分一秒でも」という形で「肉体」の維持へと収束していく関わり方ではなく、身体を通して患者の生き方さらには周囲の者達の生き方へと広がっていく関わり方になる必要がある。換言すれば、身体が生き方の周辺に置かれて、状態がよければ生き方を支える道具となり、状態が悪ければ生き方の妨害となり修理対象となるというだけの身体の位置づけではなく、逆に身体は状態がよくても悪くても人間の生き方の基盤であり、むしろ身体を不可欠な前提としながら人間の生き方は形成されていくという身体の位置づけの転換がなければ、「からだの取り戻し」は実現されない。少なくとも、患者及び患者に直接関わる者達が、そういった身体の位置づけ、身体への関わり方の姿勢を持たない限り、身体を根拠とした安楽死の法的制約は、かえって身体の「肉体」化をもたらす恐れがあるのである。患者の「意思」だけでは足りず「身体」の末期状態性も条件とする安楽死の法的規制が、「意思」も「身体」も絶対化することなく、患者の生き方を支えるための法的規制となるためには、一分一秒でもという言葉で表されるような「肉体の倫理」ではなく、身体を生き方に不可欠な前提とする「からだの倫理」を、少なくとも患者及び患者に関わる者達が共有していなければ、実りをもたらさないであろう。

近代医療に特徴的な身体の診断（病気診断あるいは健康診断）は、例えば血液検査などに典型的なように、数値による判断であり、「健康状態を示す『正常値』から量的に多くても少なくとも逸脱すると『病気』だと判断する⁽²¹⁾」数値で表される正常「値」に肉体の状態を近づけることが、「肉体の倫理」が求めることである。従って、末期医療に関しても、平均寿命あるいは寿命の長さという数量が、規範的意味を持つことになるのである。

しかし正常「値」は「健康」や「病気」を必ずしも意味しない。第一に「肉体」レベルだけを考えても、正常「値」は多くの人の統計的データから導き出される全体的傾向性を表すだけで、ある特定の個人がその正常「値」から逸脱

していたとしても、その個人の肉体的特性からして、全く肉体的に「病氣」ではないということがあり得る。このことは、欧米人と日本人の肉体的相違が必ずしも日本人の病氣を表すわけではない、ということを考えても明らかである。「肉体」も個別具体的に独自性を持つのである。さらに言えば、この肉体の個別具体性は社会との関連の中で見いだされるものであり、そもそも肉体の状態が「正常」かどうかは、全く価値中立的ではない。「この身体そのもの」として何が正常なものであり、何が異常なものなのかを評価するために、身体を超えたところにまで、注目しなくてはならない。乱視や近視のような身体欠陥についても、農業や牧畜の社会では正常だろう。しかし航海や航空では異常とされる」とカンギレムが述べるとおりである。⁽²²⁾にもかかわらず、「肉体の倫理」は、肉体の個別具体性を看過するとともに、正常かどうかの基準を当該社会の一般的風潮によらしめながら、無批判にあたかも価値中立的普遍的前提のように措定し、その措定された正常さを表す生理学的病理状態のみの視点から「肉体」を管理しようとする、という一面性を持つために、個々人の「肉体」自体に対しても抑圧的に働く恐れがある。その意味だけでも、身体の個別具体的独自性を前提として尊重し、身体を肉体の世界から外に開こうとする身体への関わり方、すなわち「からだの倫理」が必要であると言える。

さらに第二に、もし正常「値」からの逸脱が肉体的な「病氣」を意味しているとしても、そのことは当該患者が「人間」として「健康」でなく「病氣」であるということを必ずしも意味しない。カンギレムによれば「健康とは、環境の不正確さを許容する幅である」。⁽²³⁾つまり肉体的に病氣の状態になってもそれを自分にとっての「できごと」としてしっかり受け止め、向き合い、対処の姿勢をとることができるならば、それは「環境の不正確さを許容」し得ているということであり、人間として健康である、ということになる。このカンギレムの主張を、森村修は次のように要約する。すなわち『健康』というのは、環境が激変したとき、肉体的にも心理的にも、そしておそらくはスピリチュアルにも耐えられる能力のことであり、『病氣』というのは、それらの変化に耐えきれなくなることだ。」そして

カンギレムの「生(活)」とは、生物にとって、単調に演繹された結果でもなければ、直線的な動きでもない。それは幾何学的な厳密さも知らない。生(活)は、逃走や、落とし穴や、回避や、そして思いがけない抵抗などが存在する環境との、論争もしくは話し合いである」という叙述を引用し、「〈生〉とは、私たちが『主観的』に自覚しているものでなくても、環境との『対決』であり、『話し合い』である。〈健康に生きる〉ということは、環境と環境が与えてくるさまざまな変化に対応し、適応していく能力が高いことを意味する」と述べる⁽²⁵⁾。

この健康観に基づくならば、肉体的病氣に対して向き合う姿勢を持ち、その状況に適応して生きていくとする時、患者は人間としては健康なのであり、その健康な生を展開する場が「からだ」ということになる。すなわち、「からだ」において患者は肉体的病氣に由来する「できごと」に出会い、また「からだ」においてそのできごとと「論争」し「話し合う」のである。たとえ不治の病であっても、その肉体的病氣に適応し向き合うことができるとするならば、その状況においては、肉体的には不治の病氣を抱えた身体が、現状において人間として健康に生きていくのに相応しい「からだ」なのであって、その患者個人の生を展開するために、逆になくはならぬ不可欠の積極的存在意義を持つことになる。このように、人間としての健康の可能性がたとえ不治の病であるとしても開かれているとするならば、「環境との論争もしくは話し合い」の場である「からだ」としての身体は、少なくともその身体自体が死の過程に具体的に突入するまでは、人間としての生き方の可能性を開くものとして喪失されてはならない、と積極的に主張することが可能になろう。

このような主張が「からだの倫理」の骨子であるが、それは更に具体的には次のような内容を含むことになる。すなわち、患者は、人間としての健康な生を展開しうる可能性がある限り、自分の生を展開する場としての身体、すなわち「からだ」としての身体を放棄してはならない。また、患者に関わる者達は、肉体的病氣によってたらされる環境の激変が誰にとっても「人間としての健康」にとつての危機であるという意味で患者の苦しみを理解すべきであ

ると同時に、新たな健康な生き方への援助と支援、すなわちケアの関わりをなすべきである。患者及び患者に関わる者達がともにこのような「からだの倫理」の内容を担うことによって、「意思」のみならず（肉体としての）「身体」の絶対化にもつながらない、人間の生き方を支えるための安楽死の法的規制の意義が出てくるのである。

六 おわりに——「からだの尊厳」と人間の生と安楽死

「からだ」としての身体は、独自の存在意義を持ち、それは自然物として扱われるべきで、「モノ」であるかのように意図的設計対象にしてはならない。このような考えは「からだの尊厳」性を認める立場と言うことができるが、それは身体を人間から切り離れた位置に置くことを意味するのではなく、逆に人間が生を切り開いていき豊かに展開するために身体が人間にとって不可欠で不可分なものと位置づけることの表明である。従って、「からだの尊厳」の尊重とは、「からだ」としての身体がトータルな人間存在の尊厳を支えていることを認め、それを自由な処分対象とするのではなく逆に前置されたものとして扱う、ということの意味しよう。

それ故、もし「からだ」としての身体が、もはや人間としての生を切り開き、展開していきける状態でなくなった場合、人間としての死の過程に突入しているということであり、その状態においてどのような死を辿るかを「意思」により決定しても、それは既に始まっている死の辿り方に関する一つの選択であり、全体としての人間の生の尊重に反するとは言えないと思われる。⁽²⁵⁾ それ故、「からだ」全体として死の過程に突入しているにもかかわらず、「一分一秒でも」長く「肉体」を生かそうとすることは、むしろ「からだの尊厳」ひいてはトータルな人間存在としての尊厳を無視して、「肉体」のみに尊厳を矮小化している恐れがあることを意味する。しかし逆に、「からだ」が生きようとしているにもかかわらず、生命を放棄することは、「からだ」を含めてのトータルな人間存在としての尊厳を無視して、

個人の意思のみに尊厳を矮小化していることを意味する。このようにして、「からだ」としての身体の位置づけを持ち出すことにより、肉体的生命の絶対化でもなく、意思の絶対化でもなく、両者が人間の生の中で適切に位置づけられる道筋が見えてくるのではないかと思われる。

注

(1) 拙稿「苦痛と苦悩と安楽死——重度の身体障害者ケリー・ナイルズの事例を手がかりに——」(青山学院女子短期大学紀要第五四輯、二〇〇〇年、九三—一五頁)参照。苦痛それ自体が安楽死の根拠となるのではなく、苦しまなければならぬ不条理の中で苦悩しつつその意味を模索するという極めて人間的な営みが可能な限り、その生は「尊厳ある生」と位置づけられるべきと考えられる。そういった「苦悩」すらできない状態にある(例えば回避不能な肉体的激痛の中にあるとき)ということが、安楽死容認の可能性を開く、ということである。この考えからすれば、オランダにおける安楽死のように、「精神的苦痛」を正当化条件とすることは認められないであろう。なお、「苦悩すらできない状態」には脳死状態患者や遷延性植物状態患者も含まれると言いうことができるが、特に後者に関しては、単にその状態にあるだけで安楽死の対象とすることは許されないということを強調しておく必要がある。注(25)を参照。

(2) 丘沢静也「小市民の正しい教養」(大航海三八号、二〇〇一年)三四頁以下。

(3) 前掲三九頁。

(4) 前掲三七頁。小さな差異の中に個性を求めるのが現代人であるという理解は、デイヴィッド・リスマンの「他人志向型」という現代人の分析と合致する(『孤独な群衆』(加藤秀俊訳)みすず書房、一九六四年)。

(5) 前掲三六頁。もっとも、カール・ルイスに代表されるような競技スポーツには、近代的な「自分病」を突き抜けて、新たな生き方や世界が展開される可能性も秘めているように思われる。例えば速く走るための理論と技術を手に入れ、その完全な遂行へと努力することは、肉体の完全なマシン化という意味で肉体の抑圧かも知れないが、それを極限まで突き詰めることで、逆に人間の肉体の「自然との調和」の世界を作り上げることができよう。速さの限界に挑戦するためには、外なる自然の物理法則と、内なる自然の生理法則を理解し、何度も練習することで体得して、肉体の中に自然を完全に取り込むことが必要なのである。また、精神統一の中での競技という「肉体と精神の調和」、アリーナ内での競技における「観客との一致」という新たな調和の世界も開かれる。「自分病」も極限まで突き詰めれば、「自分」を超えた「人間の美しさ」や「人

間の可能性」、すなわち「自然や他者との調和や新たな関係性への展開」へと突き抜けていく可能性があるような気もしてくるのである。

しかしそのような「自分」を超えた世界を発見、経験できるとしても、それは、ごく一部の天才的アスリートのみが、厳しい練習の中で獲得できるに過ぎないのではないかと思われる。一般の「小市民」にとって利用可能な方法ではないし、中途半端に終わる場合にはやはりガンバリズムに基づき一生の間自分病の夢を見続ける、という結果に終わるであろう。そして最も重要な矛盾点は、厳しい練習をすればするほど、新たな生き方や世界を見いだす前に身体を壊してしまう恐れが大きく、その代償は大き過ぎるということである。

(6) 前掲三八頁。

(7) 前掲三九、三八頁。

(8) 前掲三八頁。

(9) 前掲三五頁。

(10) 前掲三五、三七頁。

(11) 養老猛司『日本人の身体観の歴史』（法蔵館、一九九六年）三三―三三頁。

(12) 例えば、飛行機墜落事故や海難事故における日本人遺族の遺体への執着はこのことをあらわしていると言えよう（波平恵美子『脳死・臓器移植・がん告知』『福武書店、一九八八年』、朝日新聞二〇〇一年二月九日夕刊「日本人はなぜ捜索にこだわる」という潜水艦と衝突したえひめ丸の引き上げに関する記事」参照）。

(13) 養老・前掲書一〇―一一頁。

(14) 前掲書三二―三四頁。

(15) 前掲書三一、三三頁。

(16) 前掲書六三頁。

(17) 前掲書六三―六四頁。

(18) 前掲書六四―六六頁。そして上述の丘沢の場合は、「だらだら走り、かめ泳ぎ」がその抵抗ということになる。

(19) この場合、臓器移植について、微妙な立場に立たざるを得ない。確かに臓器を「モノ」のように扱い、「脳」中心の人間観における道具として扱うことは、身体の人化物としての位置づけ以外の何者でもない。しかしそれは受け手や医療側のスキャンズであって、ドナー側から見るときに、養老が「献体運動もまた、一種の身体思想であろう」と言うように、反対の

結論が出てくる可能性がある。身体排除、身体的人工化の趨勢があるが故に、それに対して死に瀕した者の身体を利用しなければ身体人工化が成り立ち得ない、身体によってしか身体排除や身体人工化の考えが成り立たない、というパラドクスを「身をもって」示す、献体や臓器提供に、身体の自然化のための抵抗運動としての意味があると考えられるからである。このパラドクスを解きほぐすことができない限り、臓器移植を法的に全面禁止にすることはできないように思われる。ただし、その場合でも、臓器提供者の善意を無駄にするな、といった単純な正当化では足りないということは言えるであろう。

(20) 「からだの取り戻し」は、人間存在を一つの側面(意思、肉体、個的存在性等々)に還元することなく、人間特有のトータルな存在性の回復をめざす「人間の取り戻し」につながる試みであると言えよう。例えば前田英樹の語る「武術の求める自然」は、同じ文脈でとらえることができるように思われる。

「スポーツでも自然を尊ぶようなことはよく言いますが、ああいう自然というのは必ずしも自然じゃない。いい汗かいて気持ちいい、というようなものです。人間は動物的な自然というものをもう失っている。二本足になった段階で失っているのだらうと思いますが、その結果、人体にとって日常的なことというのは必ずしも自然ではなくなりました。では、武術は自然というものを求めないのかというと、武術は武術なりに自然というものを尊重します。自然的でなければならぬと考える。でもその自然は日常的なものとは違うんです。かといって、四本足の脊椎動物がやっているような動きに返るのかというと、そうでもない。いわゆる動物的なものでもなく日常的なものでもない自然、日常の生活の目には見えないところを流れている自然というものがあって、そういう自然こそ武術が求めているほんとうの自然であり、そこに自己を立て直そうとすることが武術の出発点だと思います。」(甲野義紀・前田英樹「身体」の武術的転換のために)『越境する知 1 身体・よみがえる』(栗原彬他編、東京大学出版会、二〇〇〇年)一七八頁。)

このように、武術の求めているものは、近代主義的な身体を使い方や競技スポーツの世界から「からだ」の世界を回復することであり、それは人間離れた領域への到達ではなく、あくまで「人間特有」の世界を奥深く掘っていくことに向かっているのである。ここから考えると、養老の述べる「自然物」が人間の身体を内容とするときは、意図的に設計し得えずただ受け入れて従うしかない、というよりももっと積極的な意味を持ちうるように思われる。人間の身体を自然物として認めるということは、実は「人間特有」の世界を受け入れてそれに従うということであり、その受容服従は人間の限界や敗北というよりもむしろ逆に「人間特有」の奥深い世界へ開かれていく可能性を保证するチャンスと捉えることができるのではないだろうか。

(21) 森村修『ケアの倫理』(大修館書店、二〇〇〇年)一九頁。

(22) ジョルジュ・カンギレム『正常と病理』(滝沢武久訳、法政大学出版局、一九八七年)一八〇頁。

(23) 前掲書一七六頁。「環境の不正確さ」で言う環境とは、自然科学的分析対象としての自然環境ではなく、生活すなわち「できごと」の「生成」「歴史」の総体のことである(一七七頁)。従って、環境の不正確さとは、自然科学的な予測不可能性を意味するのではなく、毎日の生活は具体的レベルでは日々異なった歴史的・一回性の事柄であるということの意味するのだと思われる。

(24) 森村・前掲書三一二四頁。

(25) 「からだ」としての身体が、人間としての生を切り開き、展開していく状態でなくなった場合とは、身体全体として機能停止の段階に入りつつある状態、すなわち身体としての末期状態を意味する。「人間としての生」とは決して思考や意識に閉じこめられたものではない。従って、例えば植物状態になって思考それ自体が不可能と予測される状態であっても、身体全体として「生きよう」とする方向に向かっているならば、身体はなおその個人のトータルな人間としての生を切り開こうとしていると思われる。現段階における思考や意識が停止してしまっているとしても、過去においてその人が形成してきた人生の物語は存在するのであり、その物語の担い手がトータルな人間としてのその人であったとするならば、その人が意識なき状態にあるとしても何らかの形で存在しようとし続けている限り、なお人生の物語の担い手として、(他者の手を通してであっても)過去の自分の物語を新たに展開させることが可能であり、また他者との新たな関係性を展開させていくことで他者に影響を与えることができる。これは、過去を背負ったかけがえのない一個の「人間」の身体であるからこそ成立する、からだを通してのコミュニケーションの可能性であり、単なる「モノ」においてはそのようなコミュニケーションは擬似的にしか可能ではないであろう。

