

田辺元の「死の哲学」から現代日本の「死の哲学」へ

浜 渦 辰 二

概要：晩年の田辺元は、ハイデガーの「生の存在学」に「死の弁証法」を対置し、死者と生者の間の「実存協同」によって「死の哲学」を構想した。『死の哲学』（岩波文庫）の編者・藤田正勝はそこに7年前の妻（ちよ）の死が深く関わっているとみて「二人称の死」を読み込んだ。浅見洋は『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』において、ノンフィクション作家・柳田邦男が現代医療の問題のなかで「二人称の死」を論じていることを踏まえ、石川県出身の三人の哲学者の哲学的な思索が立ち現れるのにそれぞれの「二人称の死」がきっかけになったことを跡づけ、最終章では、田辺の「実存協同」の考えが現代のターミナル・ケアにおける悲嘆の癒しに一石を投じると論じた。筆者は、これらの「二人称の死」についての考察を踏まえつつも、さらに「一人称の死」「三人称の死」も考慮しながら、そもそも「死の人称性」という広い視点から、厚生労働省の「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」の根底に、三つの人称性が出会い対話を重ねる必要がある、という理念を読み込むことで、現代日本における「死の哲学」の可能性を考察した。

キーワード：死の哲学、実存協同、二人称の死、死の人称性、人生の最終段階

はじめに

田辺元は、1958年5月に論文「メメント・モリ」¹を発表した。第二次世界大戦終結前からすでにつば競り合いが始まっていた東西冷戦は、戦後ますます世界全

¹ 藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』（岩波文庫、2010年）所収。引用箇所は、本文中括弧内にその頁数を示す。

体に広がり、朝鮮半島で 38 度線を挟んで勃発した朝鮮戦争は 1950 年代前半で収まったものの、1958 年には台湾海峡を挟んで中国共産党率いる中華人民共和国と中国国民党率いる中華民国の間で軍事的緊張が高まった。ともにソ連と米国という核兵器による軍拡競争をする二大国の代理戦争の様相を呈し、日本にもいつ飛び火してくるか分からない時代であった。そのような時代背景のなか、同論文の冒頭で田辺は、「今日のいわゆる原子力時代は、まさに文字通り『死の時代』であって、『われらの日をかぞえる』どころではなく、極端に言えば明日 1 日の生存さえも期しがたいのである」(p.13) と書いた。それから 31 年後の 1989 年にベルリンの壁が崩壊し、さらに 2 年後の 1991 年にはソ連が崩壊し、東西冷戦の時代は終わったかに見えたが、東欧革命によって多くの東欧諸国が西側に移っていったあと、2022 年のいま、ウクライナがロシアと西側諸国の対立の最前線となっており、南北朝鮮の対立も中台の対立も一向に終息せず、中台間ではむしろ一触即発の気配さえ感じさせられている。そんな国際情勢のかたわら、日本国内では 2007 年には全人口に占める高齢者の割合が 21% を超える超高齢社会となり、それに比例するように、2004 年には年間の死亡者数が 100 万人を超えて、2040 年には 170 万人に迫ろうと推計されている。「多死社会」と言われる所以であり、現代の日本は、田辺がそう呼んだのとは別の意味で「死の時代」と呼ばれてもおかしくない。そのような時代のなかで、田辺が考えたのとは別の意味で「死の哲学」が必要とされているように思われる。小論では、田辺の「死の哲学」を確認したうえで、現代日本における「死の哲学」を「死の人称性」という観点から構想することにしたい。

1 田辺元の『死の哲学』から

西田幾多郎は、『善の研究』出版と同じ年に発表した論文「認識論における純論理派の主張について」(1911 年)²で初めて日本にフッサールを(純論理派に属

² 西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」(『思索と体験』岩波文庫、1980 年、所収)

するとしてではあれ) 紹介し、続く論文「現代の哲学」(1916年)³では新カント学派とは区別して「現象学研究 (Phänomenologie)」として紹介した。その後、田辺は1922～23年にフライブルクに留学し、フッサールの講義を聴講しただけでなく、ハイデガーの23年夏学期の講義「オントロギー (事実性の解釈学)」も聴講し、とりわけ後者に感銘を受け、帰国後まもなく、論文「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」(1924年)⁴を発表した。それは、フッサールの現象学を「厳密なる学としての哲学」という「所謂『学の哲学』と『生の哲学』との両極を統一する」(p.19)ことを目指すものとして評価する一方で、「真に我々が接近の途を有する具体的なる体験に於て完成せられ、我々のそれに対する交渉の仕方相対的に意味を有する意識の志向性を明にし、それ自身が意識そのものの自覚的發展として認められるような現象学を要求せられる」(p.24)としつつ、ハイデガーの「生の現象学」ないし「解釈的現象学」が「この要求に応ぜんとするもの」で、こちらの方を「ハイデガーが現象学の方法に与えようとする新しい転向」(p.25)として評価した。とりわけ、論文末尾で、「逃れんとして逃るることの出来ぬものとして、之に対し配慮する仕方が現実存在の存在性を形造るのであるから、寧ろ確実なる死を、進んで覚悟する所にこそ生が自覚的に顕現するというべきである」(p.34)と述べていることは、やがて3年後に発表される『存在と時間』の「死に至る存在」や「先駆的覚悟性」というハイデガー哲学を日本の読者に先取りして伝えるものとなった。しかし、それとともに、同論文は、多くの日本の読者の関心を〈フッサールからハイデガーへ〉と導くものとなった⁵。

さて、敗戦を目前にした1945年7月に、田辺は妻(ちよ)とともに北軽井沢の山荘に移ってから、『懺悔道としての哲学』(1946年)をはじめとする数々の著

³ 同「現代の哲学」(同上、所収)

⁴ 田辺元「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」(『田辺元全集』第四卷、筑摩書房、1972年、所収)

⁵ 以上については、拙稿「日本哲学史形成期におけるフッサール現象学の受容」(廖欽彬・伊東貴之ほか編『東アジアにおける哲学の生成と発展—間文化の視点から』法政大学出版局、2022年、所収)参照。

作を発表していったが、1951年に妻が亡くなったことは田辺に大きな悲しみをもたらし、それが晩年の「死の哲学」を構想するきっかけになったと思われる。そんななかでも、『数理の歴史主義的展開——数学基礎論覚書』（1954年）を書き上げたが、そののち、ハイデッガー古希記念論文集への寄稿を依頼され、長らく温めてきたハイデッガーとの対決も込めて「死の哲学」を展開しようとして書かれたのが、論文「生の存在学か死の弁証法か」（1958年9月執筆）⁶であった。その冒頭近くで田辺は、前述のフライブルク留学時代のことを振り返りながら、次のように述べている。

私が1922-1923年の1年間フライブルク大学に留学して、当時私講師で居られたハイデッガー教授の講義を聴く機会を得るに及び、教授の哲学において死の自覚がその中心的根本支柱となって居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道があると思わないわけにはゆかなかった。かくして私は教授に依り、始めて哲学する道を教えられたのである。（同、p.222）

しかし、もともと科学哲学・数理哲学に関心を持ち、『数理哲学研究』で博士号を取得し、ドイツ留学から帰国後も、『カントの目的論』（1924年）、『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932年）を発表し、『種の論理』に収録された諸論考（1934-37年）、そして、戦後の『懺悔道としての哲学』（1946年）や『数理の歴史主義的展開——数学基礎論覚書』（1954年）まで、田辺がここに「死の自覚がその中心的根本支柱となって居ることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道がある」と書いていた道を辿って来たとは思えない。ハイデッガー古希記念論文集への寄稿を依頼され改めて、最初にハイデッガーから受けたインパクトが、「死の自覚」としての「先駆的覚悟性」であったことを思い出したように私には思われるのである。

⁶ 田辺元「生の存在学か死の弁証法か」（前掲『死の哲学』、所収）

そうだとしても、同論文で田辺は続けて、「ただハイデッガー教授に依って教えられた『死の哲学』の方法は、その後の私自身の思索において更に徹底を要求することいかんともしがたい」と批判の矛先を向け始め、次のように述べる。

教授の哲学はあくまで存在学であって、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まるから、現実なる死そのものが哲学の契機として、観念実在論的に自覚せられるということはない。単に可能性を表す極限的観念として要請せられるばかりである。（同、p.223）

確かに、『存在と時間』の論述の流れを見ると、第一部「時間性へと向けた現存在の解釈と、存在への問いの超越論的地平としての時間の解明」⁷のなかの（そもそも第一部だけしか発表されなかったが）、第一編「現存在の予備的な基礎的分析」に続く第二編「現存在と時間性」のなかの（第二編までで終わっている）、第一章「現存在の可能な全体的存在と、死へと関わる存在（das Sein zum Tode）」と第二章「本来的な存在可能の現存在によるあかしと、決意性（Entschlossenheit）」において、前述の「死の自覚」としての「先駆的決意性」が語られている。ところが、その後は、第三章「現存在の本来的な全体的存在可能と、気づかい（Sorge）の存在論的な意味としての時間性」、第四章「時間性と日常性」、第五章「時間性と歴史性」、第六章「時間性、ならびに通俗的な時間概念の根源としての時間内部性」と続いていき、「時間そのものが、存在の地平としてあらわになるのであろうか」（四、p.464）という問いへと収斂していく。つまり、第五章第72節の冒頭付近で、「誕生と死とのあいだの『生の連関』（Zusammenhang des Lebens zwischen Geburt und Tod）」（同、p.556）として「死」がわずかに言及されるものの、第三章以下では、「死の自覚」としての

⁷ ハイデッガー（熊野純彦訳）『存在と時間』（一）～（四）（岩波文庫、2013年）。同書の和訳は数多くあり、どれを使うか迷うところであるが、いま最も入手しやすいものとして熊野訳を使い、小論ではその訳語に従うことにする。引用箇所は、本文中括弧内に、その巻数と頁数を示す。

「先駆的決意性」⁸はもはやまったく論じられなくなっている。田辺の言うように、全体としては「存在への問い (Seinsfrage)」、つまり田辺の言う「存在学」(Ontologie) へと向かっていると云わざるをえない。そこで田辺は、ハイデッガーのように「生の存在学」に向かうのではなく、いまは「死の哲学」にとどまる必要があると考える。しかも、田辺はかつてはハイデッガー哲学の「中心的根本支柱となって居る」と評価していた「死の自覚」について、「死そのものが直接現実に自覚せられるということは不可能でなければならぬ」(同、p.223)と批判する。

それでは、「死の自覚」とは、どのように現れてくるのか、田辺は次のように述べている。

相互否定的に対立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覚せられ、特に実在者の協同態 (カトリックのいわゆる「聖徒の交わり」communication sanctorum) において、生者を媒介とし死が復活的に自覚せられることは否定できないと思われる。これは死の決断を生を媒介において間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法に属する。その限り、ハイデッガー教授の自覚存在論が、決断的死の可能性を観念的標識として、その媒介に依り生の存在自覚をば言語解釈において、分析論的に展開するのと対蹠的である。(同、p.223f.)

そこから更に、こう述べる。

今日「死の時代」ともいべき歴史の危機に臨んで、生の存在学が二律背反の行詰まりに陥ること避け難き際、もし我々を救う哲学があるとするならば、それは死の弁証法でなければならぬこと否定できまい。(同、p.224)

⁸ 先には、これまで多く使われてきた「先駆的覚悟性」という訳語を使ったが、ここでは熊野訳に従って、「先駆的決意性」としておく。

こうして、同論文のタイトルのように、「生の存在学」（ハイデッガー）に「死の弁証法」（田辺）を対比させようとするのだが、これだけでは、「生者を媒介とし死が復活的に自覚せられる」といい、「死の決断を生をの媒介において間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法」へと向かうという、ハイデッガーの「死の自覚」批判の行方は分かりにくい。それを補うのは、冒頭に触れた、ほぼ同時期に執筆された論文「メメント モリ」の次のようなくだりであろう。

それぞれに自己に固有の真実を自覚する主体（すなわちいわゆる実存）が、個別的にしてしかも普遍的なる真実に対応してモナドロジー的に実存協同を形造る……。自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施 {えせ} ⁹のためにはたらくそのはたらきにより、自己の生死を超える実存協同において復活し、永遠に参ずることが、外ならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。（同、p.22）

ここで田辺は、「実存協同」の例として、「出会いに依って結ばれた生ける師弟の間で、実践的に行ぜられた所を師から学びつつ自ら悟ることに依ってのみ、伝えられる」ような「生ける個別的人格の交通」（同、p.21）を挙げ、更にその「実存協同」は、「生ける師弟」同士の間のみならず、「死者」と「生者」の間にも、「愛に依って結ばれその死者によってはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態」（同、p.22）としての「死者復活」としても現れるという。「生死交徹して両者の切り結ぶ点に発生する」のが「死復活の自覚」（同、p.27）なのである。こうして、同論文末尾では、次のように述べられる。

⁹ { } 内は引用者の補足（以下、同様）。「回施」とは「阿弥陀仏が成就した、往生成仏の涅槃のさとの「業因」である功德の名号を、衆生に等しく回向し施して下さること」（WikiArc : <http://labo.wikiidharma.org/index.php/機無・円成・回施・成一による>）。

ただ「生の哲学」の行詰まりに徹しその限界を悟って「死の哲学」に転ぜられたものが、さきの実存協同と名づけた復活者の交わり（キリスト教にいわゆる「聖徒の交わり」）において、互いに自己の真実を学び悟ると共に、他の衆生に回施しそれぞれにその真実を学び悟らせるとき、新しき「死の哲学」が菩薩道を現代的に復興創造するわけである。（同、p.28）

ここで、「生ける師弟」同士および「死者」と「生者」の間の「実存協同」によって構想された「死の哲学」のうちに、『死の哲学 田辺元哲学選IV』（岩波文庫、2010年）の編者・藤田正勝は「解説」において「二人称の死」を読みとり、次のように述べている。

田辺は「死」の問題を、ただ単に「私」の死の問題として扱っていない。田辺にとって死の問題は、二人称の死、つまり「汝」の死に深く関わるものであった。しかも単なる「汝」の死ではなく、私と汝との関わりの問題として死の問題が問われた。（同、p.438）

そして、藤田は、そこに7年前の妻（ちよ）の死（1951年）が「深く関わっている」という。藤田は、論文「生の存在学か死の弁証法か」のなかから、次のくぐりを引用している。

自己のかくあらんことを生前に希って居た死者の、生者にとってその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。（同、p.293）

筆者としては、大変刺激的で興味深い、おそらく田辺『死の哲学』の新しい読み方であろうと大いに評価したいと思いつつ、「生ける師弟」同士や「聖徒の交わり」を例として説き始められ、「死者」と「生者」の間の「実存協同」によって構想された「死の哲学」の議論のなかに、妻（ちよ）死をきっかけにした「私の死」と「汝の死」や「二人称の死」という、田辺自身は使わなかった用語を持ち込んで解釈することには躊躇を覚えるところもある。そこで、本稿では、田辺が「生の存在論」あるいは「生の哲学」であると批判したハイデッガーなりの「死の哲学」を振り返りつつ、「二人称の死」ひいては「死の人称性」についての考察を深めることで、その読み方をもう少し大きな文脈に置くことを試みることにしたい。

2 ハイデガーの「死の哲学」

ハイデガー『存在と時間』が「死」について論じ始める第47節「他者の死が経験できること（*Erfahrbarkeit des Todes des Anderen*）」と、ひとつの現存在を全体として把握する可能性」を振り返っておこう。ハイデガーはこの節を、次のように始めている。

現存在（*Dasein*）は死においてその全額に到達する。それは同時に、〈現（*Da*）〉の喪失である。もはや現存在しないことへと移行することによって、現存在からは、まさにこの移行を経験し、またそれを経験されたこととして理解する可能性が奪われてしまう。そうしたことは、そのときどきの現存在にとって、じぶん自身にかんしてはともあれ拒まれていることだろう。それだけにますます、他者の死がやはり迫ってくるのである。現存在の終結ということが、そこで「客観的に」接近可能となるからだ。現存在は、ましてその本質にそくして他者たちとの共同存在（*Mitsein mit Anderen*）であるがゆえに、そこでこそ死の経験を獲得することができる。（三、p.82）

要するに、じぶん（私）の死は経験できないが、他者の死は「経験できる」ないし「客観的に接近可能の」なので、そこから「他者との共同存在」であるじぶん（私）も「死の経験を獲得できる」というのである。とはいいながらも、「私たちは、純正な意味では他者たちが死ぬことを経験することがない。むしろせいぜい『その場に居あわせて (dabei) 』いるだけである」（同、p.88）と注意する。そして、「その場に居あわせて、他者たちが死にゆくことを『心理学的』に明瞭にすることが、可能でありかつまた許容されたことだとしても」、それはハイデガーの課題とすることではなく、「問題は、そのような、死にゆく者が死ぬことが有する存在論的な意味を問うこと」（同上）なのであるという。したがって、「他者たちが死ぬのを補完する主題とし代理する」ことはできず、「だれも他者から、その者が死ぬことを取りのぞくことはできない」（同、p.92）ので、「死ぬことは、それぞれの現存在がそのときどきにみずからじぶんで引きうけざるをえないものである。死はそれが『存在する』かぎりその本質からいってそのつど私のもの (je der meine) なのである」（同上）ということになる。ここでは、「他者の死」と「私の死」が対比され、「私の死」が経験できないのに対し、「他者の死」は「客観的に」経験可能であり、それといわば類比的に「私の死」もそれなりに経験が得られると思われがちであるが、ハイデガーの求める「死の存在論的な意味」はそこからは得られない、というのも、死は本質的にそれぞれ「私の死」だから、というわけである。

ところが、興味深いことに、この「他者の死」を論じる文脈の中でハイデガーは、或る固有の「他者の死」を次のように語っている。

「故人 (Verstorbene) 」とは、死人 {一般} (Gestorbene) とはことなつて「遺族 (Hinterbliebene) 」から引きはなされたものであり、故人は、葬式、埋葬、墓参といった様式で「配慮的な気づかい (Besorgen) 」の対象である。……「故人」の元に哀悼と追憶の念とともに (trauend-gedenkend) 故人のもとで佇むとき、遺族は、敬虔な顧慮的気づかい (Fürsorge) という様態において故人とともに存在している。（同、p.86）

ここで「死人一般」と区別された「故人」によって考えられているのは身近な人・身内の死であろう。「死一般」という言わば「三人称の死」とは違って、大切な人を奪い去られ残された人が葬式・埋葬・墓参によってその死を悼み偲んでそのもとにしばし佇むというのは、言わば「汝の死」「二人称の死」のことであるだろう。冒頭で触れられた「他者の死」は、「私の死」という「一人称の死」と対比されていたが、ここでは、「他者の死」のうちに、「三人称の死」とは区別される「二人称の死」が考えられているように見える。ところが、ハイデガーは、この「二人称の死」というテーマにこれ以上関わることなく、一般的な「他者の死」というテーマに戻っていく。

その上で、この節ではさらに、「現存在の死」を生物学的な意味での「死」と対比させて、次のように述べている。

現存在が死ぬ（Sterben）という意味で世界の外にたち去ることは、たんに生きているだけのものが世界の外にたち去ることとは区別されなければならない……。生きているものがおわることを、術語的に〈生きおわること（Verenden）〉ととらえておこう。（同、95f.）

同じことは、第49節「死の実存論的分析を、当の現象について他に可能な解釈に対して境界づけること」においても、繰り返されている。

生命あるものがおわることを、私たちは〈生きおわること（Verenden）〉と名づけた。……死ぬこと（Sterben）をこれに対して、現存在がその死にかかわりながら存在している存在様式を示す名称としておこう。これに従って、現存在はけっして生きおわるのではない、と語るべきである。（同、p.121）

生物（植物・動物）が「生きおわる」ことはあっても「死ぬ」ことはないのに対して、現存在は「死ぬ」ことはあっても「生きおわる」ことはない、あるいは、現存在が「生物学的・生理学的に生きおわる」ことと、「現存在として死ぬ」こととは異なると言うべきだろうか¹⁰。何よりも、「現存在がその死にかかわりながら存在している」ということがここでの要点であろう。

もう一つ、この第 49 節で興味深いのは、先の第 47 節で「故人」について論じた際に、「故人は私たちの『世界』をたち去り、その『世界』をあとに遺していた。この世界のほうからすれば、遺された者たちはなお故人とともに存在していることができるのである」（同、p.86）と述べていたことに関わって、「故人はそれではどこに行ったのか」という問いについて、ハイデガーは次のように述べている。

死が、現存在の、つまりは世界内存在の「おわり」と規定されるとはいつでも、そのことによって—「死後に」なおもうひとつべつの、より高次あるいは低次の存在が可能であるかどうか、現存在は「生きつづける」のか、あるいはさらにじぶんを「超えて存え」「不死である」のか、といったことについて—なんらかの存在的な決定がなされているわけではない。

（同、p.124f.）

このことは、「彼岸」と「此岸」（同上）とも言われ、死者と生者の関係に関わることであり、前述の「二人称の死」にも関わることであろうが、ハイデガーは

¹⁰ ここで「生きおわること」と「死ぬ」ことの区別として語られていることは、現代の死生学において「生物学的 (biological) 生命」と「人生の物語としての (biographical) 生命」との対比（清水哲郎「生物学的死生と物語られる死生」、清水哲郎・島蘭進編『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ、2010年）や、現代イタリアの哲学者・アガンベンが「ゾーエー (zoe)：生きているもの全ての存在に共通の、生きている、という単なる事実」と「ビオス (bios)：それぞれの個体や集団に特有の生きる形式、生きかた」との対比を論ずることにも繋がってくるだろう。

ここでも、「この件についてここでは未決定なままにしておく」（同、p.125）として、これ以上関わろうとはしない¹¹。

そのうえで、第50節「死の実存論的かつ存在論的な構造の素描」では、「他者の死」に頼ることなく、「死の自覚」への道が辿られることになり、ハイデガーは、次のように述べる。

死は、もつとも固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない可能性（*die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*）であることが露呈される。……死の内へ投げこまれていること（*Geworfenheit in den Tod*）が、現存在にとってより根源的に、またより切実に露呈するのは、不安という情態性（*Befindlichkeit der Angst*）においてなのである。死をまえにしての不安は、もつとも固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない存在可能「をまえに」しての不安である。（同、p.135f.）

この「最も固有な、関連を欠いた、追いこすことのできない」をどう理解すべきかは議論のあるところかもしれないが、これまでの流れからすると、やはり「他者の死」に媒介されることがないし代理されることもないと理解するのが妥当であろう。つまり、この「根源的な不安という情態性」は、「私の死」と「他者の死」の相互的關係の中で生まれるものではなく、「関連を欠いた」つまりは「他者の死」に媒介されることがなく、「私の死」のうちに生まれて「死の自覚」へ導くことになるのである。

さらに続けて、「しかし、死へとかかわる存在（*Sein zum Tode*）は根源的に、また本質からして現存在の存在にぞくしている。そうであるなら、死へとかかわる存在はまた—さしあたり非非本来的（*uneigentlich*）にはあるにせよ—日常性（*Alltäglichkeit*）のうちでも提示されうるものでなければならない」（同、

¹¹ この「魂の不死」と「死後の世界」というテーマは、キリスト教が始まる以前の古代ギリシアにおいてプラトンが『国家』の末尾において（藤沢令夫訳『国家』岩波文庫、1979年、p.355ff.）かなりの紙幅を割いて臨死体験者の話を紹介した「エル物語（*mythos*）」以来、多くの哲学者たちが議論に加わってきたテーマであることは言うまでもない。

p.141) と述べたあと、第51節「死へとかかわる存在と、現存在の日常性」では、日常性における死の現れ方を、すでに第1編の第四章「共同存在と自己存在としての世界=内=存在、『ひと』」において論じられていた「ひと (das Man)」を振り返りながら、次のように述べる。

日常的な共同相互的なありかたにぞくしている公共性は、死をたえず現前する事件として、「死亡事例 (Todesfall)」として「見知って」いる。あれこれの身近な人、あるいは疎遠な者が「死ぬ」。見知らぬひとびとが日々、また刻々と「死んでゆく」。「死」は、世界内部的に現前する、熟知されたできごととして出あわれる。(同、p.144)

「ひとは死ぬ」……死は、そのような語りにあって未規定ななにごとかとして理解されている。そのなにごとかは、なにより、どこからか入りこんでくるにちがいないものであるにしても、さしあたりはしかし、じぶん自身にとってはなお目のまえに存在しておらず、だから脅かすものではないのである。……死ぬのはそのつど、ほかならぬ私ではない、この〈ひと〉とはだれでもない者 (Niemand) だからである。……死ぬことは、その本質からして、代理不可能なしかたで私が死ぬこと (das meine) である。その死ぬことが、公共的に出来するできごとへと転倒されて、〈ひと〉〔のみ〕が出会うものとなる。(同、p.145)

つまり、日常性においては、「ひとは死ぬ」という「三人称の死」の蔓延のなかで「私が死ぬ」という「一人称の死」は覆い隠され避けられる。いわば、気晴らしと気休めのなかで、触れてはならないタブーとして蓋をされる。それゆえ、ハイデガーはこう述べる。

死をこのように覆いかくしながら回避することは、日常性を執拗に支配している。そのけっか互いに共に在る「もつとも身近なひとたち」は、まさに

「死にゆく者」に対してこそしばしばなお、死をまぬがれて、ほどなくもう一度、その者が配慮的に気づかうあの安らかな日常性のうちへ戻ることができよう、と言いきかせる。そうして「顧慮的な気づかい (Fürsorge)」は、「死にゆく者」をそのことで「慰さめて」いるつもりでさえあるものなのである。(同、p.148)

つまり、「身近な人」が「死んでいく」という「二人称の死」が近づいている場面でも、その死を覆い隠し避けることによって「慰さめる」ような「気休め」が行われることになる。

このように「死をまえにしながらかそこから日常的に頹落しつつ回避する」ことをハイデガーは、「死へと関わる非本来的な存在」(同、p.173)のあり方だと断じ、そこから反転して、第53節「死へとかわる本来的な存在の実存論的投企 (Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode)」へと向かうべく、こう述べる。

死へとかわる存在は、その存在のしかたが先駆すること (Vorlaufen) そのものである。当の存在者が有する存在可能への先駆である。……先駆するは、もっとも固有でもっとも極端な存在可能を理解するということの可能性、つまり本来的実存 (Existenz) の可能性であることが証示される。(同、p.188)

そして、この「本来的実存の可能性」については、次のように述べる。

死とは現存在のもっとも固有な可能性である。……もっとも固有な可能性は、関連を欠いた可能性である。……死は、現存在を単独な (einzelnes) 現存在として要求する。先駆にあつて理解された、死の連関を欠いたありかたによって、現存在は現存在自身へと単独化 (vereinzeln) される。(同、190f.)

ここでも、死は「私の死」と「他者の死」の間においてではなく、「単独化された現存在」（それぞれの私）において考えられているように思われる。

そして、ここから、第二章「本来の存在可能の現存在によるあかしと、決意性」に入っていく、第62節「先駆的決意性としての、現存在の実存的に本来の全体的存在可能」において、よく知られている「先駆的決意性〔覚悟性〕」（同、p.370）が語られることなる。いまはもはや逐一追跡する余裕はないが、こうした流れからすれば、この「先駆的決意性」というのは、これまで見てきたように、「三人称の死」あるいは「二人称の死」と対比させられながら語られる「一人称の死」のうちに、本来的な「死にかかわる存在」としての現存在における「死の自覚」が語られている、とすることができよう。しかも、『存在と時間』はこのあと第三章「現存在の本来の全体的存在可能と、気づかい（Sorge）の存在論的意味としての時間性」において、「先駆性」を手がかりにしながら「時間性」の議論へと進んでいくことになるが、そこでは、これまで見てきた第二編第一章および第二章で展開された、ハイデガーなりの「死の哲学」はそれ以上展開されることなく、放置されてしまうように見えるのである。田辺が、「生の存在学」（ハイデガー）に対して「死の弁証法」（田辺）を展開しようとする構想を抱いたのも無理からぬことであつたし、その田辺の構想のなかに「二人称の死」を読み込もうとした藤田の解釈も説得力のあるものだった。

3 西田幾多郎における「二人称の死」と田辺元の「実存協同」

田辺の「死の弁証法」のなかに「二人称の死」を読み込もうとした藤田正勝は、編者として田辺の『死の哲学 田辺哲学選IV』（2010年）を発表した10年後に『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（2020年）¹²を発表した。その第七章「『場所』の思想と悲哀の人生」において、西田が多くの家族や身近な人を亡く

¹² 藤田正勝『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（岩波書店、2020年）

したことに触れている。家族に限って挙げても、西田が13歳の年に次姉（尚）をチフスで亡くし、34歳で弟（憑次）を戦死で亡くし¹³、37歳の年に自らの4歳の次女（幽子）を気管支炎で亡くし、同じ年に生まれたばかりの五女（愛子）を亡くし、48歳の年に母（寅三）を亡くし、翌年に脳溢血で倒れ病臥に伏していた妻（寿美）を5年後に亡くし、50歳の年に長男（謙）を急死で亡くしている。それを藤田は、「悲哀にいろどられた人生」と呼び、西田の論文「場所の自己限定としての意識作用」（『無の自覚的限定』所収、1930年）からよく引用される箇所であるが、「哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」（全集、五巻、p.92）という箇所を引用している（p.192）。また、妻の死について西田が友人の山本良吉に宛てた手紙（1921年）から、次の箇所も引用している（p.189）。

人間といふものは時の上にあるのだ。過去といふものがあるのだ。過去が現存してゐるといふことが又その人の未来を構成しているのだ。七八年前家内が突然倒れた時は私は実に此感を深くした。自分の過去といふものを構成してみた重要な要素が一時になくなると共に自分の未来というものもなくなった様に思はれた。喜ぶべきものがあったても共に喜ぶものもない。悲むべきものがあったても共に悲むものもない。¹⁴

この文面には、田辺が「生の存在学か死の弁証法か」（1958年）のなかで7年前の妻（ちよ）の死が「深く関わっている」として藤田が引用していた先の箇所が二重写しになってくる。先の田辺の言葉をもう一度、引用しておこう。

自己のかくあらんことを生前に希って居た死者の、生者にとってその死後にまで不断に新にせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずは

¹³ この弟のことを藤田は触れていないが、補足しておく。

¹⁴ 藤田正勝編『西田幾多郎書簡集』（岩波文庫、2020年）

たらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。

(同、p.293)

しかし、藤田は、西田を論ずるこの文脈では、もはや「二人称の死」や「汝の死」という用語は使っていない。

西田の先の論文「場所の自己限定としての意識作用」と同じく『無の自覚的限定』に収められた論文「私と汝」（1932年）で、藤田によれば「これまで西田の視野のなかに入っていなかった『汝』ないし『他者』の問題が考察の対象とされている」（p.204）といい、西田の論点を次のようにまとめている。

一方において私と汝とは「絶対に他なるもの」である。しかし他方、私は「自己の中に絶対の他を見る」とともに、「絶対の他の中に自己を見る」。……私を私たらしめるのは汝であり、汝を汝たらしめるのは私である。

(p.205)

ここでは、「私と汝」という、言うなれば、一人称と二人称との関係が問われているが、それは「二人称の死」ないし「汝の死」という問題と結びつけて論じられてはいない。西田の論文「私と汝」のなかには、「永遠の今と考えられるものは、一面においては絶対に時を否定する死の面と考えられるとともに、一面においては絶対に時を肯定する生の面と考えられねばならない」（p.266）とか、「真の生命というべきものは、ベルグソンの創造的進化という如き単に連続的なる内的発展ではなくして、非連続の連続でなければならぬ。死して生まれるということではなければならぬ」（p.281）とか、「絶対の死即生である絶対否定の弁証法においては、一と他の間に何らの媒介するものがあってはならない」（p.306）とかいった「死」についての言及がありはするが、「私の死」「一人称の死」と「汝の死」「二人称の死」という問題設定の考察は見られない。

藤田の同書に先だって、「二人称の死」の問題を西田のなかに、そして田辺のなかに読み込んだのは、筆者の知る限りでは、浅見洋『二人称の死——西田・大

拙・西谷の思想をめぐって』(2003年)¹⁵であった。浅見はその「まえがき」で、「二人称の死」を「身近な、親しき人々の死」としたうえで、「二人称の死」に着目した哲学者として、ヴィラディミール〔ウラジミール〕・ジャンケレビッチと田辺を挙げている。さらに、この言葉が近年わが国において一般的に使われ認知されるようになったのは、ノンフィクション作家・柳田邦男の『犠牲わが息子・脳死の11日』(1994年、『文藝春秋』1000号記念号)¹⁶以来であるという。柳田は、「『二人称(あなた)の死』は、連れ合い、親子、兄弟姉妹、恋人の死である。人生と生活を分かち合った肉親あるいは、恋人が死にゆくとき、どのように対応するかという、辛くきびしい試練に直面することになる」(p.204)と書いていたが、浅見はそれを引用したのち、自らの言葉で次のように述べている。

人生を共有してきた愛する者の死、それは一人称の死(自分の死)や三人称の死(他人の死、医療現場における患者の死をも含む)とは明らかに異なる。二人称の死の最も大きな特徴は、残された者に大きな〈喪失感〉と〈悲嘆〉が伴うということである。……柳田は次男の脳死という事実体験から〈脳死判定〉、〈臓器移植〉、〈Grief Work(悲嘆の癒しの作業)〉など、現代医療や生命倫理の問題を考察する新たな視点として〈二人称の死〉という言葉を提唱している。……二人称の死の自覚とともに〈自己の死〉の自覚が生まれ、その自覚から〈ひとはどこから来てどこへいくのか〉、〈私は何のために生きるのか〉という哲学的な思索が立ち現れる。(p.4f.)

そのようにして「哲学的な思索が立ち現れる」のを、浅見と同じく石川県(加賀・能登)の出身である三人の思想家(西田幾多郎、鈴木大拙、西谷啓治)の中に辿ろうとするのが、本書の狙いであり、終章では、「そこにある種大きな生命

¹⁵ 浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』(春風社、2003年)

¹⁶ その翌年、柳田邦男『犠牲 サクリファイス わが息子・脳死の11日』(文藝春秋、1995年)として刊行。

の流れ」の一つのまとまった表現を、「田辺元の〈死の哲学〉に見出すことができる」(p.9)というのである。

浅見は西田について、「この哲学者ほど肉親の死にたびたび遭遇し、愛別離苦の悲しみと喪われた個々人のかけがえのなさをじかに体験した人も少ないのではなかろうか」(p.52)と述べ、「西田は生前、家族としては両親を、八人の子供のうち五人を、四人の兄弟姉妹のうち三人を亡くして」おり、「また、その生涯において多くの親しい人々を喪っている」(ibid.)という。そして、「〈二人称の死〉は、われわれ人間存在に対し、〈自己と生命〉の問題を提起し、人をして〈自覚的な思索〉へと導かずにはおかないのである」(p.60)という。そして、初期西田『善の研究』のなかの「純粹経験」についても次のように述べる。

〈二人称の死〉によって体験された宗教経験が〈主客未分の意識の統一である純粹経験〉の一つの典型であることは確かである。西田の純粹経験論は〈わが子の死〉の経験から開けてきた〈宗教的体験〉が大きなきっかけとなって立ち現れてきたと言える。(p.77)

こうして「二人称の死」の体験が西田の哲学的思索を導いていったと浅見は読み解き、同じようなきっかけが鈴木にも西谷にも見られることを跡付け、そして終章「田辺元における死の理解」では「二人称の死」の体験が「実存協同」の思想へと結実すると結論づける。

終章冒頭で浅見は、田辺の「生の存在論か、死の弁証法か」のなかから、前述の藤田が引用したのと同じような内容だが別の箇所を引用する。

死者生者相互の交互愛における共同感応を通じ、生者の自己浄化によるのではなく、それに先立ち死者の清浄に感応することにより、生者もその限り媒介的に浄化せられて、死者生者ともに聖化せられ浄き道交に入るといふ、生死を超ゆる実存協同こそは、キリスト教の古き信仰に属したいわゆる「聖徒の

「交わり」を神話性から洗い浄めたものに外なるまい。（全集、13巻、p.576）

ここに浅見は、「自己の死（一人称の死）の自覚とともに、他者の死、特に近親者の死（二人称の死）が考察の対象になっており、『懺悔道の哲学』で強調された自己の死復活が、二人称の死に媒介されてより弁証法的に捉えられている」（p.224）のであり、そこでは「実存協同はそれまでのように生者の交わりではなく、生者と死者との交流する〈生死交徹的自他相入の交互態〉として表現される」（p.227）という。そのうえで、「序論」において現代の医療の発達のみならず「死の風景の変化」（p.43）に触れ、「愛する人々に看取られ、愛する人を看取るという〈二人称の死〉の風景は、西田や大拙の時代に比べて確実に減少している」（p.47）と述べていた浅見は、田辺の「死の哲学」が現代医療に示唆を与えてくれるとして、次のように述べている。

晩年の田辺にみられる死者と生者の弁証法的関係理解は、ターミナル・ケアにおける悲嘆の癒しに一石を投ずるのではないかと思う。死にいく者には生者の記憶の中に永遠に残り得るという希望、残された者には愛する人が蘇り、それと共存できるという確信を与える可能性である。日本思想史における癒しは単なる〈諦め〉以外の何物でもなかった、しかし、田辺の〈死の哲学〉には、ある種の希望をもった死の受容の可能性が開かれている。……田辺の生者と死者の弁証法的関係においては、悲嘆の中においてさえ、死者と生者が関係を失うことのない、新しい〈喪の仕事〉が立ち上がる可能性があるように思う。（p.234f.）

西田・田辺における「二人称の死」の体験とそれに基づく「死の哲学」を、柳田邦男の「二人称の死」の考察へと繋ぎ、現代日本における医療とケアの問題に繋げて見せてくれたことは、浅見のこの書の大きな功績であると筆者は評価したい。そのうえで、以下小論では、浅見がこの書を発表した2003年から数年後して

大きく変わってきた現代日本の医療とケアの問題に、これまでの「二人称の死」についての考察を踏まえつつも、さらに「一人称の死」「三人称の死」も考慮しながら、そもそも「死の人称性」という広い視点から考察し直すことにしたい。まずは、そもそも「死の人称性」という考えの出どころを探っておこう。

4 死の人称性

筆者の研究背景は「現象学」の創始者であるフッサールの「間主観性（Intersubjektivität）」の問題にあった。「現象学」というのは、「現象（現れ）についての学」であるが、「何かが現れる」という時、「誰かにとって」という要素を欠くことはできない。「誰かにとって何かが現れている」というのは、「その誰かが何を見て、何を聞いて、何を好み、何を大切にしているか」、言い換えれば、「その誰かがどんな世界に生きているか」ということでもある。それをフッサールは、「生活世界（Lebenswelt）」と呼んだ。フッサールは、「現れる」という場面を純粋に取り上げるために、まずは、「何かが私にとって現れる」場面を際立たせ、そしてそこから、「何かが他者にとって現れる」場面をあぶり出そうとした。すると、「何かが私にとって現れる」現れ方と「それ〔同じもの〕が他者にとって現れる」現れ方に差異（違い・ずれ）があることが問題になる。「生活世界」という語を使えば、「私が生きている生活世界」と「他者が生きている生活世界」には差異（違い・ずれ）があるということだ。そして、「私にとって現れているもの」と「他者にとって現れているもの」とが、現れ方が違うのに、なぜ「同じものが現れている」と言うことができるか、と問うていくことになる。その問いが、フッサールにとって「間主観性」という問題になっていった。もう少し詳しく見ると、「私」が「主観」で「他者」が「客観（対象）」であれば、それは「私」と「もの」との関係になってしまうが、「他者」は「もの」ではなく、もう一つの（別の）「主観」である。そういう「主観」と

しての「私」と（別の）同じく「主観」としての「他者」との関係はどう考えるのか、これが「間主観性」の問題だった¹⁷。

このように、フッサールは、「私と他者」との関係として「間主観性」の問題を考察し始めたが、途中から、その問題の一部を、「私と汝〔あなた、君〕」（Ich und Du）の関係として考えるようになった¹⁸。つまり、「私」という一人称に対する「他者」の問題のなかには、「汝」という二人称の「他者」と「彼・彼女・それ」という三人称の「他者」という二つの問題が区別されることになる。しかし、フッサール自身は、この二人称と三人称の違いという問題をそれ以上に問い進めることはなかった¹⁹。また、フッサールなりに「死」の問題に言及することもあったが、それを人称性の違いと関連づけて論じることもなかった。人称性の違いを「死」の問題のなか初めて考えようとしたのは、現象学の伝統に立っていたわけではないが、浅見が言及していたフランスの哲学者・ジャンケレヴィッチだった。彼は『死（La Mort）』（1966年）という本のなかで、「一人称の死（私の死）」「二人称の死（あなたの死）」「三人称の死（彼／彼女／その死）」を次のように区別した。

私自身の死は、誰かの死ではなく、世界を転覆させてしまう死であり、他の死とは似ていない独特の死である。……三人称の死は、死一般であり、抽象的で匿名の死である。……三人称の死の匿名性と一人称の死の悲劇的主観性の間に、中間にあってなんらかの特別なケースとして二人称の死がある。離れて無関心な他者の死と私たちの存在そのものである自分の死との間に、近

¹⁷ このような基本的なアイデアについては、次の拙著を参照。浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』（創文社、1995年）および同『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』（晃洋書房、2018年）。

¹⁸ フッサールは1914年の草稿ですでに、ブーバー『我と汝』（1923年）からの影響なしに、「我は汝との対比のなかで初めて構成される」と書き、1920年代にはあちこちで「我-汝関係」という表現を使っている。西田幾多郎もまた、おそらくブーバー『我と汝』からの影響なしに、論文「私と汝」（1932年）と発表している。興味深い同時代性というべきであろうか。

¹⁹ この辺りの論点については、拙稿「ケアの現象学と人称性」（前掲『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』所収）を参照。

い親族の死がある。……親密な存在の死は、ほとんど私たちの死のようであり、私たちの死のように心を悲痛にする。父や母の死は、ほとんど私たちの死であり、或る仕方ではほとんど私たちの死である。(pp.25-29)

この三つの異なる人称における死の差異化は、とても印象的であるにもかかわらず、ジャンケレヴィッチはこの書の中でこの論点をこれ以上に展開しているようには思えない。この区別がどういう意味をもつのかを現代医療の場面に持ち込み具体的に考えていったのは、浅見の言及していたノンフィクション作家・柳田邦男だった。改めて、前述の『犠牲サクリファイス わが息子・脳死の 11 日』（1995 年）のなかから、少々長くなるが引用しておこう。

生まれた子を喪う親のグリーフワークのあり方について、このように思索するうちに、ハッと気づいたのは、「二人称の死」という視点の重要性についてだった。／われわれは人の死というものを考えるとき、自分の死も他人の死もいっしょくたにしていることが多い。しかし、死というものには、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」があり、それぞれにまったく異質である。／「一人称（私）の死」では、自分はどのような死を望むかという、事前の意思決定が重要になる。多くの人々は、自分の死に無頓着で、ガンの末期になったとき延命治療を望むのか拒否するのか、脳死状態になったとき臓器提供をするのか断るのかといった意思表示を、きちんと文書で用意している人は少ない。それでも 1991 年に東海大学医学部付属病院で、“安楽死事件”が起きてからは、市民団体である日本尊厳死協会に「リビングウィル（生前の意思）」の手続きをする人が増えている。／「二人称（あなた）の死」は、連れ合い、親子、兄弟姉妹、恋人の死である。人生と生活を分かち合った肉親（あるいは恋人）が死にゆくとき、どのように対応するのかという、辛くきびしい試練に直面することになる。／「三人称（彼・彼女、ヒト一般）の死」は、第三者の立場から冷静に見ることのできる死である。交通事故で若者が 5 人即死しようとアフリカで百万人が餓死しようと、われわ

れは夜眠れなくなることもないし、昨日と今日の生活が変わることもない。医師にとって患者の死は、いかに熱心に治療を試みた患者であっても、やはり「三人称の死」の次元である。人生と生活を分かち合った肉親と死別したときの喪失感や悲嘆は、そこにはない。(p.203f.)

柳田邦男の関心は、これら三つの「死の人称性」を区別した上で、「三人称の死」となりがちな医療従事者に「二人称の死」に向き合う家族のことを配慮してほしいということだった²⁰。しかし、小論では、そこから一步進めて「二人称の死」だけに焦点を当てるのではなく、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」という、三つの「死の人称性」が出会う場面を考察することにしたい。現代の医療の場面を論ずるにあたり、この「死の人称性」という考えが受け入れられるようになってきている²¹。筆者自身、脳死・臓器移植の問題²²、認知症ケアの問題²³について、「死の人称性」という考えを導入しながら論じてきた。小論では、終末期医療・ケアの問題について同様に、厚生労働省の「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」(2018年改訂版)²⁴の根底にある理念のなかに、三つの「死の人称性」が出会う場面を読み取ることにしたい²⁵。

5 現代の医療・ケアのなかでの「死の哲学」

²⁰ のちに柳田は、或る講演(1999年)のなかで、「死の人称性」を語ったのちに、医療者を含む専門的な職業に対して「二・五人称の視点」という提案を行った。柳田邦男『緊急発言のちへ』(講談社、2000年)

²¹ この辺りの動向については、拙稿「現代日本における死をめぐる状況」(拙著『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』晃洋書房、2019年、所収)を参照。

²² 拙稿「臓器移植法から脳死を考える」(『保健の科学』Vol.63、2021年2月、pp.81-85)参照。

²³ 拙稿「文系研究者からみた感染対策と認知症ケア」(『日本認知症ケア学会誌』20(2)、2021年8月、pp.242-251)参照。

²⁴ 厚生労働省のサイト「「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」の改訂について」(<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000197665.html>)を参照。

²⁵ これについては、すでに拙稿「社会的世界の間人格的構成——フッサーとシュツ：再考」(『フッサー研究』第17号、2020年3月、pp.70-86)でも論じておいた。以下は、そこでの議論と重複するところがあることをお断りして、ご了承いただきたい。

上記の柳田の議論にしたがって言えば、死に行く本人にとって自分の死を「一人称の死」とすると、その死は家族等（法的関係に制約されない広い意味で）にとっては「二人称の死」であり、医療・ケア従事者にとっては「三人称の死」であると言えよう。同じ一人の「人生の最終段階（エンド・オブ・ライフ）」にある人のやがて訪れる死が、それぞれの人称（パースペクティブ／視点）によって異なる仕方で現れる。厚生労働省の前掲「ガイドライン」の根底にあるのは、「本人、家族等、医療・ケアチーム」という、三つの異なるパースペクティブから「医療・ケア」についてどう考えるかを「繰り返し話し合うこと」によって「合意」をめざすべきだ（共同意思決定）、という理念だと言える。その意味で、「ガイドライン」の「解説編」では、「人生の最終段階における医療・ケア」について「患者 {一人称}、家族等 {二人称}、医療・ケアチーム {三人称} の間で、話し合いを繰り返し……合意形成に努めることが必要です」（{ } 内は引用者の補足）と述べられている。

この「ガイドライン」の発端になったのは、2006年3月、富山県の射水市民病院で、がんなどの末期患者7人の人工呼吸器が担当の外科部長によって外されたことが発表されたことだった。そこで浮かび上がってきた問題点は、次の四つだった。

- ①患者本人の意向について確認していないケースがほとんどだった。 {一人称の問題}
- ②家族の意向について書面はないが、「阿吽（あうん）の呼吸」で同意していたと、当の外科部長のみならず、家族も言っていた。 {二人称の問題}
- ③この外科部長が他の医療スタッフとは相談しないまま、単独で決断した可能性が高かった。 {三人称の問題}
- ④そこで、病院や国で終末期医療のあり方についてルールを作るべきだという声が高まった。

これら問題点を踏まえて、さまざまなガイドラインや提言が発表されたが、最も重要なのはその翌年 2007 年 5 月に厚生労働省が発表した「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」だった。その要点は、きちんとした決定プロセスを踏みさえすれば、「終末期医療における医療行為の開始・不開始、医療内容の変更、医療行為の中止等」も選択肢としてありうる、という姿勢が示されたことである。ここで言う「医療行為」のなかにはいわゆる「延命措置」も含まれ、その「不開始」「中止」は、これまで曖昧に「尊厳死」と呼ばれてきたものを含むと考えられる²⁶。このガイドラインが、2015 年には「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」と名称のみが変更された。さらに、2018 年には「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」と名称が変更されただけでなく、内容も改訂された。その間に、各医学系学会も、この厚労省「ガイドライン」に沿うような形でそれぞれのガイドラインや提言を発表してきたので、簡単に見ておく。

2012 年、日本老年医学会が「高齢者ケアの意思決定プロセスに関するガイドライン—人工的水分・栄養補給の導入を中心として」を発表して、適切な意思決定プロセスがあれば、「人工的水分・栄養補給の減量・中止」という選択肢もありうる、という姿勢が示された。2014 年、日本透析医学会による「維持血液透析の開始と継続に関する意思決定プロセスについての提言」が発表され、患者や家族と医療チームが共同して意思決定を行うなかで、「人生の最終段階」における「透析の見合わせ」という選択肢があることが示された。2016 年、日本心不全学会は「高齢心不全患者の治療に関するステートメント」を発表し、終末期に入院して強心剤を使い続ける治療を見直し、「個人の人生観や希望を取り入れた緩和医療を循環器領域でも推進する」とする指針が盛り込まれた。2017 年 4 月、日本呼吸器学会は「成人肺炎診療ガイドライン」を発表し、老衰状態の患者などには、肺炎治療の基本となる抗生物質を積極的に使うよりも、苦しみを取る緩和医療を優先する選択肢を新たに加えた。2017 年 4 月、日本臨床救急医学会は、蘇生

²⁶ 拙稿「尊厳死を法制化すると、何をすることなのか？」（前掲『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』所収）参照。

を望んでいない終末期の患者が心停止になって周囲の人が 119 番して救急隊員がかけつけた場合も、本人書面と主治医の指示により心肺蘇生を中止できる提言を公表した。

ここで「ガイドライン」の基本理念を振り返っておくと、「1 人生の最終段階における医療・ケアの在り方」として、次のように述べている（引用者なりの要約で、{ } 内は引用者の補足である）。

①医師等の医療従事者から適切な情報の提供と説明がなされ、それに基づいて医療・ケアを受ける本人が多専門職種（医療・介護従事者）から構成される医療・ケアチームと十分な話し合いを行い、本人による意思決定を基本としたうえで、人生の最終段階における医療・ケアを進めることが最も重要な原則である。……

さらに、本人が自らの意思を伝えられない状態になる可能性があることから、家族等の信頼できる者も含めて、本人との話し合いが繰り返し行われることが重要である。この話し合いに先立ち、本人は特定の家族等を自らの意思を推定する者として前もって定めておくことも重要である。

{ 「家族等」については、「患者が拒まない限り、決定内容を家族にも知らせることが望ましい」としているが、それは「医療従事者とともに患者を支えるのは、通常、家族だからです」と注記されている。とは言っても、「家族とは、患者が信頼を寄せ、人生の最終段階の患者を支える存在であるという趣旨ですから、法的な意味での親族関係のみを意味せず、より広い範囲の人を含みます」と解説の注で付け加えられて、そこで、「家族等」という表記がされる。}

②人生の最終段階における医療・ケアについて、医療・ケア行為の開始・不開始、医療・ケア内容の変更、医療・ケア行為の中止等は、医療・ケアチームによって、医学的妥当性と適切性を基に慎重に判断すべきである。

{ 前述のように、「医学的妥当性と適切性を基に慎重に判断すべき」ことではあるが、「医療・ケア行為」〔いわゆる「延命措置」も含まれる〕の「不開

始」「変更」「中止」〔これまで「尊厳死」と呼ばれてきたもの〕という選択肢もありうること〔その選択肢をとらねばならないということではない〕が示されたと言える。}

③医療・ケアチームにより、可能な限り疼痛やその他の不快な症状を十分に緩和し、本人・家族等の精神的・社会的な援助も含めた総合的な医療・ケアを行うことが必要である。

{ここで、「総合的な医療・ケア」と言われているのは、シシリー・ソンドースが提起した「トータル・ペイン」の考え方に基づく、WHOの緩和ケアの定義でも使われる「身体的・心理社会的・スピリチュアル（physical, psychosocial and spiritual）な問題」に対する「トータル・ケア」が想定されているだろう。}

④生命を短縮させる意図をもつ積極的安楽死は、本ガイドラインでは対象としない。

{明言されてはいないが、「医師による自殺幫助（Physician Assisted Suicide）」についても「生命を短縮させる」という意図においては同様と考えられる。}

2018年のガイドラインの「主な改訂のポイント」は、次のようなところにあった。

高齢多死社会の進展に伴い、地域包括ケアの構築に対応する必要があることや、英米諸国を中心としてACP（アドバンス・ケア・プランニング）の概念を踏まえた研究・取組が普及してきていることなどを踏まえ、以下の点について改訂を行った。

①病院における延命治療への対応を想定した内容だけではなく、在宅医療・介護の現場で活用できるよう、次のような見直しを実施。

{「医療モデル」から「生活モデル」への転換と言える。}

- ・「人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスに関するガイドライン」に名称を変更
- ・医療・ケアチームの対象に介護従事者が含まれることを明確化
〔旧版で使われた「患者」を「（医療・ケアを受ける）本人」に変更〕
- ②心身の状態の変化等に応じて、本人の意思は変化しうるものであり、医療・ケアの方針や、どのような生き方を望むか等を、日頃から繰り返し話し合うこと（＝ACPの取組）の重要性を強調
- ③本人が自らの意思を伝えられない状態になる前に、本人の意思を推定する者について、家族等の信頼できる者を前もって定めておくことの重要性を記載
- ④今後、単身世帯が増えることを踏まえ、③の信頼できる者の対象を、家族から家族等（親しい友人等）に拡大
- ⑤繰り返し話し合った内容をその都度文書にまとめておき、本人、家族等と医療・ケアチームで共有することの重要性について記載

以上のようなポイントを踏まえて、この改訂（しかも、その「解説編」）において、「ACP（アドバンス・ケア・プランニング：人生の最終段階の医療・ケアについて、本人が家族等や医療・ケアチームと事前に繰り返し話し合うプロセス）」が強調された。そして、このことに歩調を合わせるかのように、日本医師会は『終末期医療——アドバンス・ケア・プランニング（ACP）から考える』（2018年3月）というパンフレットを発行した。ACPというのは、もともと1995年頃から欧米で始まり、患者・家族双方にとって有益なものとして広まっていた。それ以前から始まっていた「リビングウィル」や「事前指示書（アドバンス・ディレクティブ）」が、定形の文書によって行われていたのに対して、患者と家族の思いを引き出し支え、医療者との関係性の中で考えていくという、プロセスを重視するものとして、注目されてきた。国内では、2014年度から厚生労働省の「人生の最終段階の医療にかかる医療体制整備事業」が始まり、その研修では、ACPの要素が多く取り入れられてきた。一般的には、本人、家族等、医療・

ケアチームの「話し合いのプロセス」と解釈されていて、本人の希望や価値観に沿った、将来の医療・ケアを具体化することを目標にしている。本人、家族等、医療・ケアチームが共に話し合い、患者の希望に沿った医療のゴールを目指すという、様式が固定していた従来の「リビングウィル」や「事前指示書」では補いきれなかった部分に力点が置かれている。そして、2019年11月30日、厚生労働省は、ACPの愛称を「人生会議」に決定した、と発表した。

ACPは、終末期（人生の最終段階）だけでなく、その前からの包括的なケアを考えようとしている点、本人だけでなく家族等の思いも大切にしようとしている点は、評価することができる。他方、ACPは、もともと医療・ケアチームの主導でケア・プランとして考えられていたもので、患者・家族とのコミュニケーションを大切にするとはいえ、へたすると本人・家族等が置いてきぼりになる恐れもある。「本人の意思は変化しうる」という点も、十分考慮する必要がある（とりわけ、認知症の患者の場合、意思を確認することは困難で、努力を要する）。「話し合いを繰り返す」というのは、何らかのゴール（決定）にたどり着くことよりも、そこまでのプロセスが大切だ、という意味である。そうしたなか、医療・ケアチームが本人・家族等を誘導することにならないか、という点をACPはクリアすることができるかが、課題となろう。

しかし、基本的な理念としては、世界医師会が発表した「リスボン宣言」（1981年）の「自己決定」の考えから、「モンテビデオ宣言」（2011年）の「共同意思決定」の考えへの次のような変化に従ったものとも言える〔いずれも要点のみを上げる〕。

「患者の権利に関するリスボン宣言」（1981年）は、次のような条項からなっていた。

- 1) 良質の医療を受ける権利
- 2) 選択の自由の権利
- 3) 自己決定（self-determination）の権利
- 4) 意識のない患者
- 5) 法的無能力の患者（以下省略）

それに対し、「終末期医療に関するモンテビデオ宣言」（2011年）は、次のような条項からなる²⁷。

- 1) 苦痛と症状の管理
- 2) 対話と同意 (communication and consent) : 倫理と価値
- 3) 患者、その家族および医療ケアチームの間で情報を共有し話し合うこと
(Information and communication among the patient, their family and members of the healthcare team)
- 4) 患者の自律と共同の意思決定を促し (promote patient autonomy and shared decision-making) 、患者とその家族の価値観を尊重する

「合意形成に努める」と言われるものの、もちろん、個々のケースによっては、「一人称」（本人の意思）が欠けたり、「二人称」（家族等の意思）が欠けたり、「三人称」がそれらとすれ違ったりすることもあるし、複数の「二人称」や複数の「三人称」はいずれも一枚岩ではなく、それぞれがまともになかったりすることもある。家族等といっても本人の味方もあれば敵もあるし、多職種からなる医療・ケアチームもそれぞれの立場によって考えが大きく異なることは少なくない。もともと「一人称」「二人称」「三人称」それぞれにとっての事態の見え方は違っているのが出発点であり、それでも、理想（目標）としてはそれらの間で「合意形成に努める」べきだというのが、理念である。その意味で、「解説編」では、人生の最終段階における医療・ケアの決定プロセスにおいては、「本人、家族等、医療・ケアチームの間で、話し合いを繰り返し……合意形成に努めることが必要です」と述べられているのだ。それは、本人が一人で自己決定することでもなく、家族等が本人の意思を無視して決定することでもなく、医療・ケアチームが本人・家族等の意思を誘導して決定することでもなく、三者が「話し

²⁷ ともに、『世界医師会 WMA 医の倫理マニュアル』（日本医事新報社、第二刷、2016年）に収録されている。

合いを繰り返し、合意形成に努める」ことなのだ。特に警戒すべきは、ACP をマニュアル化してしまい、医療・ケアチームが主導して本人・家族等を誘導するという形にならないようにすることだろう。

以上は、筆者が「厚労省ガイドラインと ACP（人生会議）の理念」と考えるものである²⁸。もちろん、「理念」というのは、あくまで「理想」「目標」「モットー」「大きな絵」に過ぎない。実際の臨床現場では、そんなものは「絵に描いた餅」に過ぎず、「理想」通りには行かない、と言われる方も多いであろう。しかし、実際の現場で、その場その場でやみくもに右往左往していたのでは、何を目指しているのか、どこに行こうとしているのか、分からなくなる。海が荒れて方角も分からなくなった小舟が頼りにするのは、暗闇のなかにかすかに光る灯台のあかりであるように、「理念」は、どこに向かって進むべきかを示してくれる「灯台のあかり」になるのではないだろうか。筆者は哲学を学んできた者として、いまは「理念」を語り続けるのが役割だと考えている²⁹。

おわりに

小論では、田辺元の「死の哲学」から始めて、現代の医療・ケアにおける「死の哲学」を構想してきた。浅見・藤田が西田・田辺の哲学の源泉として「二人称の死」を発掘してくれたことを評価しつつ、また、浅見がそれを柳田の議論を通じて現代医療の問題へと架橋してくれたことを評価しつつ、小論では、「二人称の死」だけを強調するのではなく、「一人称の死」「二人称の死」「三人称の死」がそれぞれに重要な視点（パースペクティブ）を表しており、医療・ケアの

²⁸ 拙稿「日本における終末期ケアの現状」（前掲『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』所収）参照。

²⁹ 田辺が「死の哲学」を構想した頃（1950年代）と比べると、浅見が指摘していたように（p.44）、1970年代には自宅死と病院死の割合が逆転し、2000年代には、病院死が八割を超えた。のみならず、そういう日本の死をめぐる状況と並行するようになり、1960年代から、英国・米国を中心に「死生学（thanatology, death studies）」が盛んになり、現代では、医学・看護学・心理学・精神医学・社会学・福祉学・歴史学・文化人類学・民俗学・哲学・倫理学・宗教学等々に広がる学際的な学問分野として発達してきており、小論での「死の哲学」の考察もそのような文脈に置かれねばならないだろう。

問題に「死の人称性」という考えを導き入れることによって、それぞれ三者間での「話し合い」すなわち「対話」を繰り返すことこそ大事であるということを厚生労働省のガイドラインの根底にある理念として浮かび上がらせた。しかし、厚生労働省がこのような「死の人称性」を考慮しながらこのガイドラインを作成したとは思えないし、このガイドラインを厚生労働省と日本医師会が音頭をとって広めようとしているが、現場の医療・ケア従事者には必ずしも浸透してはおらず、むしろ、「人生の最終段階」において「不開始または中止」によって医療を拒否することへと誘導し、それによって無益な医療費の削減を狙った政策として批判する声もある。しかし、「死」は一個人に起きる出来事ではなく、人と人の間の出来事なのであって、生物学的医学だけが決定するような「三人称の死」でもなければ、「迷惑をかけたくない」と家族等に委ねたり家族等だけで決定するような「二人称の死」でもなければ、患者・本人の自己決定と自己責任に委ねられるような「一人称の死」でもなく、それぞれの人称（視点・パースペクティブ）の間での対話によって、それぞれが納得できるような合意を求めるための努力のなかにこそ、いわば「落とし所」を見出すことができるのだろう。田辺元は、冒頭で引用した「メメント モリ」を「国際間の緊張もこれによって始めて和らぐであろうか」と締めくくっていたが、それから50年以上経ったいま、異なる立場の間での「対話」にこそ、同じ期待を抱くほかないように思われるのである。

参考文献

- 浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』春風社、2003年。
厚生労働省「「人生の最終段階における医療の決定プロセスに関するガイドライン」の改訂について」(<https://www.mhlw.go.jp/stf/houdou/0000197665.html>)。
清水哲郎「生物学的死生と物語られる死生」(清水哲郎・島菌進編『ケア従事者のための死生学』ヌーヴェルヒロカワ、2010年、所収)。

世界医師会『世界医師会 WMA 医の倫理マニュアル』（日本医事新報社、第二刷、2016年）。

田辺元「現象学における新しき転向——ハイデガーの生の現象学」（『田辺元全集』第四巻、筑摩書房、1972年、所収）。

——「メメント・モリ」（藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、2010年所収）。

——「生の存在学か死の弁証法か」（藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、2010年所収）。

西田幾多郎「認識論における純論理派の主張について」（『思索と体験』岩波文庫、1980年、所収）。

——「現代の哲学」（『思索と体験』岩波文庫、1980年、所収）。

日本医師会『終末期医療——アドバンス・ケア・プランニング（ACP）から考える』（2018年3月）。

ハイデガー（熊野純彦訳）『存在と時間』（一）～（四）（岩波文庫、2013年）。

浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』（創文社、1995年）。

——『可能性としてのフッサール現象学——他者とともに生きるために』（晃洋書房、2018年）。

——『ケアの臨床哲学への道——生老病死とともに生きる』（晃洋書房、2019年）。

——「社会的世界の間人格的構成——フッサールとシュッツ：再考」（『フッサール研究』第17号、2020年3月、pp. 70-86）。

——「臓器移植法から脳死を考える」（『保健の科学』Vol.63、2021年2月）。

——「文系研究者からみた感染対策と認知症ケア」（『日本認知症ケア学会誌』20(2)、2021年8月、pp. 242-251）。

——「日本哲学史形成期におけるフッサール現象学の受容」（廖欽彬・伊東貴之ほか編『東アジアにおける哲学の生成と発展—間文化の視点から』法政大学出版局、2022年、所収）。

藤田正勝『人間・西田幾多郎——未完の哲学』（岩波書店、2020年）。

——編『西田幾多郎書簡集』（岩波文庫、2020年）。

プラトン（藤沢令夫訳）『国家』岩波文庫、1979年。

柳田邦男『犠牲 わが息子・脳死の11日』（1994年、『文藝春秋』1000号記念号）。

——『犠牲 サクリファイス わが息子・脳死の11日』（文藝春秋、1995年）。

——『緊急発言いのちへI』（講談社、2000年）。

（はまうず しんじ

上智大学グリーンケア研究所・特任教授）