

生と死の現在

——ある過疎の農村から考える——

竹之内 裕 文*

第1節 なぜ農村に向かうのか

——「一社一村しずおか運動」の取り組みから

ほぼ1年前のこと、私は静岡市内のある農村を訪れた。その農村が私の所属する部局と農業環境フィールド教育の提携を結び、最初の体験訪問が企画されたのである。他の教職員や学生たちに交じり、私は、軽い気持ちでその土地を訪れた——着任2年目を迎えた静岡の地で、もしかしたら自分のフィールドを見つけられるのではないかという淡い希望を抱きつつ。静岡市中心街から安倍川沿いに1時間半ほど車を走らせていく。そこで県道に別れを告げ、乗用車1台がなんとか通り抜けられる山道を上っていく。進行方向右手は絶壁で、左手のはるか下方には安倍川の支流が流れ、その上方に二王峠を望む。およそ15分経った頃、突如として視界が開け、急斜面に茶畑が広がる小さな集落が現れた。それが11世帯（現在）の中山間地集落、静岡市葵区梅が島大代地区との出会いであった。

* 静岡大学創造科学技術大学院・農学部准教授

この土地とそこに住む人たちに魅了されるのに、時間がかからなかった。気づいたら、私は、学生たちとともに農作業に打ち込み、土地の住民たちと親しく語り合うようになっていた。盆明けには、1週間ほど泊りこみ、農作業の手伝いをするまでになっていた。しかも話をしてみると、どうやら私のみならず、他の教員や学生たちも、同じようにこの農村に魅せられているらしい。私たちはいったい何に魅せられたのだろうか。

2005年、韓国で広く展開されている「農村愛一社一村運動」に着想を得て、静岡県は「一社一村しずおか運動」という取り組みを開始した。梅が島大代地区と静岡大学農学部との協働関係は、この事業の一環として締結されたものである。農山村地域では、過疎化と高齢化の進行にともなう農林業の担い手不足とともに、農山地が荒廃し、集落機能が低下している。この現状を打開するため、静岡県は、企業（一社）と農村（一村）の協働活動を支援し、それを通して都市と農村の交流人口を増加させるという農山村地域活性化の施策を打ち出したのである。ここからも明らかのように、「一社一村しずおか運動」は企業と農村とのパートナーシップを想定したものであり、そこに静岡大学農学部は「一社」として名乗りを上げたわけである。しかし企業と大学とでは、同じく農村とのパートナーシップを結ぶといっても、その形態はおのずと異なってくる。ならば、その違いはどこにあるのか。まずこの点について考察し、そこから先の問いの解答を手に入れていくことにしよう。

一社一村しずおか運動は、企業と農村の「双方にメリットをもたらす継続性のある企画」を目指している¹。すなわち、「農村は活動のフィールドや地域資源を企業に提供し、企業は人材やアイデア、ネットワークを農村に提供する」ことで、「企業から農村への一方的な物質的支援ではなく、

1 「一社一村しずおか運動」については、静岡県ホームページ (<http://www.pref.shizuoka.jp/kensetsu/ke-610/issyaission/index.html>) を参照。

また、一過性のイベントではなく、継続的に、企業に勤める人と農村に住む人との交流によって、新たな可能性を生み出すことができる活動」を企図しているわけである。しかし、「一社」として大学が参画し、「一村」と手を結ぶ場合、企業と同じように、成熟した「人材」や「アイデア」を農村に提供することは難しい。そもそも年6回ほど学生と教員が訪問し、農作業を援助しても、人手という意味ではたかが知れている。また大学は、地域資源を活かす経済的な活動主体としても、土地の農産物を買上げる大口の顧客としても、はなはだ心もとない。農村に提供しうる「ネットワーク」という点でも、企業と大学との間には、その量と質において少なからぬ差異がある。

それでも地区の住民は、これまでの発言を聞くかぎり、学生たちの訪問をまるで「自分たちの息子たち、娘たちが来てくれた」ように喜んでくれる。また彼（女）らは、学生や教員たちが将来的にこの地区から離れていくことをけっして否定しない。むしろその場合に、「この土地で学んだことを思い起こし、自分たちの生活の場で活かしてほしい」と考えている。つまり、土地の人々の所願は、「こういう土地にこんなふうに生活している人間がいることを知ってほしい」ということにある。なかには「大代地区のような過疎の農村が変われば、日本の農業が変わる」という大望を抱いている人もいる。このように地域の住民は、必ずしも、経済的な活性化や集落機能の向上にのみ関心をむけているわけではない。むしろ地域の人たちは、「自分たちの生活にふれ、農村のおかれた現状を知ってほしい。そのなかで打開策と一緒に考え、共に生きていってほしい」という切なる願いをもっているといつてよい。

それに対して学生と教員は、どのような思いを抱いて、地区を訪れているのか。教員たちは、静岡県唯一の総合国立大学法人の構成員として、地域に根ざし、地域社会とともに発展していきたいという願いをもっている。また、生活の場としての農村に学生たちを送り出し、「生きた教育」の機

会を提供したいという希望も抱いている。学生たちの方でも、農村生活にふれ、そこで貴重な体験を重ねながら、単位を取得することができる。しかも大代地区の住民は、まるで自分たちの子や孫に接するように、喜んで学生たちを迎え入れてくれる。これらはすでに、農村を訪れる十分な理由となっているように思える。

しかし、理由はそれに尽きるだろうか。この1年ほどの歩みをふり返ってみると、むしろ学生や教員は、単位取得、教育効果、地域連携といった各自の職分にかかわる効用を超えて、大代地区に足をむけてしまっているように見える。事あるたびに大代地区を訪問し、そこでの活動、いや生活を心の底から楽しんでいる。私たちは、大代という土地に魅了されていることに気づかされるのである。それはおそらく大代という農村に、私たち一人ひとりが学ぶべきなにか、人間として確かに生きていくための指針が潜んでいるからではないか。つまり、「農」という生き方に学ぶために、私たちは農村に向かうと考えられる。ならば、「農」とはいかなる生き方であり、そこにはどのような可能性が秘められているのか。

このような問いを携えつつ、小論では、「人と自然のかかわり」とこれを支える「土地」の役割に着目しながら、農山村における「生」（生命・生活）に光を投げかけていく。そのうえで、土地を媒介にした「生と死の継承性」を照らし出し、「生と死の現在」を浮かびあがらせていく。そのためにも、まず農山村という「ローカル」な場に定位する足場を固めておくことにしよう。

第2節 ローカルへのまなざし——人と自然のかかわりをめぐって

よく知られた標語に、「グローバルに考え、ローカルに行動せよ think globally, act locally」というものがある。気候変動の問題に代表されるように、地球規模で進行するグローバルな課題に対処するためには、当然のこ

ととして「グローバルな思考」が要求される。ただ、その解決へむけて具体的な一歩を踏み出すにあたっては、たとえば日常生活において温室効果ガスの排出削減に努めるなど、足下の「ローカルな行動」が不可欠となる。右の標語は、こうした観点から「グローバル」と「ローカル」の相補的な関係を説いたものと見ることができよう。しかし、先進国政府や多国籍企業の主導する現行のグローバリズムには、低開発国や過疎地のローカルな課題の実現を阻害する面が見られる。たとえば熱帯雨林の保護というグローバルな理念には、当該地域の経済的・社会的持続可能性と衝突する側面がある。「グローバル」と「ローカル」の関係は、必ずしも調和的であるとはかぎらず、そこには相互対立的な契機が認められるのである。

「グローバル」と「ローカル」の対立について、私たちはどのように考えたらよいのだろうか。その糸口は、さしあたり「グローバリズム」と「普遍主義」の区別に求めることができよう。桑子敏雄も指摘するように、「グローバルである」ということが「ある時点で地球全体にわたって妥当する」ことをいうのに対して、「普遍的である」ということは、「時、所にかかわりなく妥当する」ということを意味する²。この区別に基づけば、たとえば「持続可能な発展」というよく知られた理念も、グローバルな基準を提示したものにはすぎない。もはや「発展」や「持続可能性」そのものが望みえない状況が到来するということが、十分に考えられるからである。それに対して「普遍的である」ということは、「ローカルである」ことを排除しない。人が「生きる」ということは、特定の場 (locus) に身をおくことによって、初めて成立するからである。「ローカルである」ということは、人間的な生の基本条件にかかわる問題なのである。このように考えてみると、「グローバリズム」のはらむ問題は、多様な「生」がおかれた具体的

2 桑子敏雄『環境の哲学——日本の思想を現代に活かす』、講談社学術文庫、1999年、講談社、106頁。

な場、それぞれの地域や国の事情にかかわらず、ある倫理的な理念ないし原則をトップダウン式かつ一律に適用する点にあるということがわかる。それによって「ローカル」は、「グローバル」な理念のたんなる実行の場と位置づけられてしまうのである。

人は、常に、すでに、ある具体的な場に身をおき、生活を営んでいる。その生活のなかでさまざまな課題に直面し、その解決へむけて思案を練り、行動する。そのかぎりでは、さしあたって「ローカルに考え、ローカルに行動」していることになる。国内外の多くの事例にも示される通り、身近な課題にとともに取り組むことにより、各人が身をおく地域に新たなネットワークが形成されていく。さらにそのネットワークが当該地域を超えて、他の地域と結びつき、地球 (globe) 規模の展開を見せるという例もある³。「グローバルに考え、ローカルに行動する」ということは、このようなプロセスを踏んで初めて、実効性をもつようになるのではないだろうか。

くわえて「グローバル」と「ローカル」という二項図式は、「人と自然のかかわり」に関する理解という点でも危うさを抱えている。先にふれた例でいえば、地球規模の気候変動に対する緩和策 (mitigation) として、先進国の環境保護団体が熱帯雨林を伐採から守ろうとする場合、「森林保護」というグローバルな理念は、まさにその活動により糧を得ている現地住民の生活を切り捨ててしまう危険をはらんでいる。それに応じて現地住民たちは、生計を立てることが自然保護に先立つ、というような反論を提起せざるをえなくなる。グローバルな理念を振りかざしてローカルな現場に乗りこむかぎり、「自然の保護」か「生活の保護」か、という二者択一を余儀なくされるのである。同様のことは、「公共事業」という名のもと、戦後日本で継続的に実施されてきたダム建築や河川工事などの水資源開発事業、スキー場やゴルフ場に代表されるリゾート開発事業についてもいえ

3 嘉田由紀子『環境社会学 環境学入門9』, 岩波書店, 2002年, 218-219頁。

る⁴。じっさい、これらの開発事業を焦点にくり広げられてきた討論や運動の多くは、「地域振興」と「生態系保全」という二極の間を揺れ動いてきた。

しかし、このように「人」と「自然」の二分法が前提されるかぎり、そこからは「人と自然のかかわり」が締め出されてしまう。たとえば山間地域の住民についていえば、彼らはずい近年まで、近くの山から木材を切り出し、それによって生計を立ててきた。商品にならない木材は燃料や建築資材として活用し、下草は耕地の肥料として利用してきた——大代地区でも、少なくとも数戸は現在でも薪ストーブにより暖をとっている。また、山菜の採集とともに春の訪れを実感し、これを心から喜ぶ。彼らにとって近くの山という「自然」は、「生活」のため不可欠なものであり続けてきたのである。それに応じて彼らは、身近な自然を持続的に利用する術を身につけ、その生活の知恵を、作法、慣例、年中行事、技芸というかたちで世代間継承してきた。しかし、円高に伴う安価な木材の輸入と石油製品による新建材の普及によって国産材に対する需要は激減し、林業によって生計を立てる道が閉ざされてしまった。それに応じて山間地域住民は、建築現場等で収入を得るべく集落の外に出なければならなくなり、森林管理に時間と労力を費やすことができなくなった——大代地区でも、建設業界での季節労働を余儀なくされている世帯が大半を占める。

これを踏まえれば、「自然」か「生活」か、という二者択一的な問題設定そのものがいかに不毛であるかは明らかであろう。「自然とのかかわり」によって支えられた持続的な「生活」が絶たれた原因に目をむけないかぎ

4 ガバン・マコーミックは、戦後日本の歩みを「土建国家」、「レジャー国家」、「農業国家」という切り口から明快に分析している。Gavan McCormack, *The Emptiness of Japanese Affluence*, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1996. (『空虚な楽園——戦後日本の再検討』, 松居弘道・松村博訳, みすず書房, 1998年)

り、問題解決の糸口すら掴めないからである。「人」と「自然」の二分法を前提とした議論は、どこまでも抽象論の域を出ないのである——ここには「人間中心主義 anthropocentrism」と「人間非中心主義 nonanthropocentrism」という周知の二項対立的な図式も含まれる⁵。さらにいえば、この二分法は、「人」と「自然」が分離可能であることを前提している。しかし「自然」を離れて、「人」は生きていくことができるだろうか。「人」が「自然」と不可分の関係をもつかぎり、私たちは、「人と自然のかかわり」を基本単位として堅持し、この「かかわり」から出発しなければならない⁶。

ただし、それにあたって私たちは、まず「自然とのかかわり」に学ぶことから始める必要がある。「自然との共生」というフレーズの濫用からも知られるように、私たちはしばしば、あたかも「人」と「自然」が対等な関係を結びうるかのような仮想を抱くからである⁷。前述の通り、たしか

-
- 5 丸山徳次「人間中心主義と人間非中心主義の不毛な対立——実践的公共哲学としての環境倫理学」、『環境と倫理——自然と人間の共生を求めて』（第2版）所収、加藤尚武編、有斐閣、2005年、20-39頁。
 - 6 この点に関して、寺田寅彦は次のように指摘する。「吾々は通例便宜上自然と人間とを対立させ両方別々の存在のように考える。これが現代の科学的方法の長所であると同時に短所である。この両者は実は合して一つの有機体を構成しているのであって究極的には独立に切り離して考えることの出来ないものである。人類もあらゆる植物や動物と同様に永い永い歳月の間に自然の懐にはぐくまれてその環境に適応するように育て上げられて来たものであって、あらゆる環境の特異性はその中に育って来たものにたとえわずかでも何らか固有の印銘を残しているであろうと思われる」（『日本人の自然観』、『寺田寅彦全集 第6巻』所収、岩波書店、1997年、261-262頁）。
 - 7 「自然との共生」については、自然観と死生観の結びつきという観点から論じたことがある（拙稿「自然観と死生観——近代日本思想における「自然との共生」をめぐって」（『フィロソフィア・イワテ』第37号所収、岩手哲学会編、2005年、

に「人」は、「自然」を離れて生きていくことができない。けれども「自然」の営みは、基本的に「人」の存在に依存しない。かりに人類が滅亡したとしても、それによって深刻な影響を被るであろうが、自然の営みそのものは続けられていくはずである。鬼頭秀一も指摘する通り、私たちは今日、科学技術の力を背景に、「自然をある程度コントロールできる」、「自然をなだめなくても、生業を維持できるようになった」という幻想にとりつかれてしまったと考えられる⁸。

これとは対照的に、山間地で暮らす人たちは、今日なお、山に対する畏怖の念を抱き続けている——それは大代地区住民にも見ることができる。山は伝統的に、里とは異質な意味をもつ空間と見なされてきた。山稜や峠の先には、人間世界から隔てられた、文字通りの「異界」が広がっている⁹。「奥山」も、里山から厳しく区別され、人がみだりに足を踏み入れてはならない場所とされてきた。さらに、ここ数年フィールドワークで訪れている白神山地の目屋マタギの場合、山の神に畏敬を払うための禁忌、戒律、儀式が詳細に定められており、入山に際しては、これらの規律が今日も遵守されている。山間地に生きる人々にとって、日常的な生活圏である里地・里山の周りには、人間のコントロールを超えた境域が広がっているのである。逆にいえば、彼らの生活は、人間の側からの客観的な対象把握に回収されない世界にとり囲まれている¹⁰。

1-25頁)。

8 鬼頭秀一『自然保護を問いなおす——環境倫理とネットワーク』、ちくま新書、筑摩書房、1996年、14頁。

9 『日本民俗大辞典 上』、福田アジオ他編、吉川弘文館、1999年、68頁。

10 ここに見られる「人と自然のかかわり」は、後者が前者を「とり囲む *environ, umgeben*」という形態をとる。それは主体としての「人」が客体としての「自然」をコントロールという関係でもなく、逆に、いわば「自然」が主体となって、客体としての「人」に対して一方的に影響を行使するという関係でもない。むしろ

「自然とのかかわり」から出発しようとするかぎり、私たちは、山に対する畏怖、あるいは土地に対する愛着を、上の人々から学ばなければならない。その敬愛の念とともに、彼らは、自然と持続的にかかわり合う知・技を継承してきたからである。かりにその持続性が途絶の危機に瀕しているというのであれば、なおさらのこと、彼らからローカルな知・技を引き出し、埋もれつつある宝をともに掘り起こしていくべきであろう。次節では、このような視座から、「農」という具体的な営みに即して、「人と自然のかかわり」について考察していく。それを通して私たちは、「人と自然のかかわり」を支える「土地」へのまなざしを獲得することになるはずである。

第3節 農という生き方——土地へのまなざし

「農」という営みは、「土地」と不可分な関係をもつ。「農」という漢字一つをとり挙げても、その字義は「耕す」ことにある。耕すものは、土地をおいてほかにないだろう。英語 (agriculture)、仏語 (agriculture)、独語 (Agrikultur) などヨーロッパ語の場合も、語源であるラテン語に遡るなら

「異界」や「奥山」という概念的な理解が指し示すように、両者は、意味を媒介とした不可分な作用関係のうちにある。そのかぎりでは人間の生とそれをとり囲む「環境 environment, Umgebung」は、三木清も指摘するように、「人間は環境から働きかけられ、逆に、人間が環境に働きかける」、あるいは「人間は環境から作られ、逆に、人間が環境を作る」という相関関係のうちにある(三木清『哲学入門』、岩波書店、1940年、6-7頁)。さらに、この相互形成的な関係を踏まえれば、「環境に働きかけることは同時に、自己に働きかけることであり、環境を形成していくことによって、自己は形成される。環境の形成を離れて、自己の形成を考えることはできない」ということができよう(同書8頁)。「環境」との相互連関を棚上げして、「生」について論じること、それは「生」の全体性、そこに胚胎する豊かさをとり逃がすことにほかならない。

ば、「農 agricultura」とは、その土地 (ager) の文化 (cultura) を意味する。さらに、この「文化 cultura」という名詞は「手入れの行き届いた、洗練された cultus」という形容詞に、そしてこの形容詞は「耕す colere」という動詞に由来する。

これを踏まえれば、「土地」と「文化」は相互規定的な関係にあるという見通しが立とう。すなわち、「文化」の諸形態は、「土地」との多様なかわり方に根ざしており、そのようにして形成される「文化」が、逆に、それぞれの「土地」とのかかわり方を制約する。じっさい中近東のように砂漠の広がる乾燥地帯と、山脈や河流の交錯する日本の山間地帯とでは、地形や地質はもとより、水資源、植物の植生、生息する動物種が大きく異なっただろう。それに応じて両者の間には、「土地」とのかかわり方に違いが生じ、それが衣食住や共同体形成などの「文化」形態に反映することになる。同じ日本国内でも、各地域は、それぞれの「土地」の風土と生態に応じて、それぞれ固有な「水文化」や「森林文化」を形成してきた¹¹。

梅が島大代地区についていえば、中山間地の傾斜面に位置するという地理的条件に応じて、稲作は行われず、茶業と林業が主な生業とされてきた。なかでも茶は、米がまったくとれない村では年貢が金納とされたため、江戸時代以来、貴重な商品作物とされてきた¹²。茶業は、新茶と二番茶の短期間に大量の労働力を必要とする。そのため大代地区には、茶バサミが普及する以前の手摘みの時代、静岡県平野部の各地域から、「お茶摘みさん」と呼ばれる出稼ぎの女性や手揉みの技術を身につけた「お茶師さん」が多く訪れたという。米だけの飯をめったに食することのない中山間地の農家

11 嘉田由紀子、前掲書、45頁。

12 大代地区の歴史と民俗に関しては、『安倍川流域の民俗』（静岡県立静岡高等学校郷土研究部編、田中屋印刷所、1980年）および『史話と伝説——梅が島物語』（志村孝一編、長田文化堂、1982年）を参照した。

が、米食に慣れた平野部の客人たちを迎え入れるにあたっては、細々と気を使ったようである。近接する地区には、米の節約のために野菜を混ぜた飯を供したところ、「かわりご飯で気をつかってもらってすまない」と声をかけられたというエピソードも残っている。また、手揉み技術の開発が進んだ時代には、各流派の名称を刻んだ白旗のもと、技術普及を目的とした伝習会も開かれたという。安部峠、刈安峠、十枚峠を越えれば甲州という地理的な位置ゆえに、静岡市街地と連絡する安部街道が整備されるまでは、山梨県側からも多くの「お茶摘みさん」や「お茶師さん」が訪れた。これを縁に婚姻関係が結ばれた例も少なくない。茶摘みと茶揉みに際しては、それぞれ茶摘み歌と茶揉み歌が口ずさまれた。

このように大代地区では、茶業という「農」の営みを介して、「土地」と「文化」が豊かな関係を結んできた。中山間地という土地で生を営むため、地区の住民は、茶業という生業を通して土地に働きかけ、それに応じた茶の文化を培ってきたのである。もう一つの主要な生業であった林業に関しては、豊富な山林資源が早くから為政者の目にとまり、江戸時代初期には、幕府直轄の「御林」がおかれた。御林は大鷹の子を育てる「お巢鷹山」と定められ、樹木の伐採が厳しく禁じられたという。ただそれとは別に、「仲間山」と呼ばれる入会地があり、明治初頭の地租改正により各戸に分割された後も、焼畑後の杉や檜の植林により、生活の糧が得られてきた。また林業に関連して、炭焼き、製紙業、椎茸栽培も営まれていたようである。そのほかにも、清流を活かして、わさび栽培が続けられてきた——近隣の有東木集落はわさび発祥の地として知られている。商品作物としてはもはや栽培されていないコンニャクについても、一時期は、有力な産地であったという。かつての重要な生業であった養蚕は、戦時中の食料増産のかけ声のなかで桑畑が掘り起こされ、廃れてしまったようである。

このように大代地区の生業は、持続的に営まれてきた茶業は別にして、社会的・経済的状況の変化とともに、興廃の歴史を重ねてきた。ただし、

これらの生活史は、たんなる過去の史話ないしエピソードにとどまるものではない。集落の歩んだ歴史は、その土地に履歴として刻みこまれており、それが「農」という営みを通して現在するのである。それに気づいたのは、冒頭にふれた盆明けの農作業のときである。茶畑を耕しながら、土から草——彼らは「雑草」とは呼ばない——を抜きとっていた。私は教えられた通りに、草を土から引き抜き、畑の外に放り投げた。すると、それを目にしたHさんが声をかけてきた——「それはコンニャクだから、抜かないでいいんだ」。言われてみれば、それは30センチほどにも生長しており、周辺に一群が自生している。大代地区では、コンニャクはもはや商品作物としては出荷されないが、その地下茎から自製した食品を家庭で食しているのである。「農」という営みを通して、集落の人々は、土地に刻みこまれた履歴と出会う。そして前世代から受け継がれてきた技法に基づいて、地下茎から食品を搾る共同作業に従事し、ともに食卓につくのである。

このように生業活動 (subsistence activity) には、たんなる生計維持の手段にとどまらない豊かさが見られる。そのことを如実に示してくれるのが、文化人類学や民俗学において「マイナー・サブシステンス minor subsistence」と呼ばれる営みである。松井健の定義によれば、それは「主要な生業 main subsistence」の陰にありながら、「それでもなお脈々と受け継がれてきている副次的ですらないような経済的意味しか与えられない生業活動」である¹³。マイナー・サブシステンスの特徴は、「たとえ消滅したところで、その集団にとっても、当の生計をともにする単位世帯にとっても、大した経済的影響を及ぼさないにもかかわらず、当事者たちの意外なほどの情熱によって継承されてきた」という点にある¹⁴。では、なぜ当

13 松井健「マイナー・サブシステンスの世界——民俗世界における労働・自然・身体」、『民俗の技術』所収、篠原徹編、朝倉書店、1998年、248頁。

14 同論文、同頁。

事者たちは、部外者から見て「意外なほどの情熱」を注ぎこむのか。

一つには、松井も指摘する通り、「自然との密接なかかわり」がもたらす「楽しみや喜び」を挙げることができよう¹⁵。大代の住民には、前述のコンニャクづくりのほか、溪流釣りを楽しむ人が少なくない。先のHさんも、わさび田での作業——水流の確保とネットに堆積した瓦礫の撤去——に同行した際、私にイワナ釣りの楽しみを教えてくれた。それは手製の棹に釣り糸を結わい、土から掘りこしたミミズを餌にするという、きわめて簡素なものである。昼食時には、杉の枯葉で火をおこし、とれたての野菜——茄子、南蛮、とうもろこしなど——をそのまま焼き、味噌をつけて食べた。直火で焼き、手で皮を剥いて食べる茄子は、ことのほか美味で、この食べ方によって茄子が好きになった子どもも多いという。「山の生活の楽しさを知ってほしい」、それがHさんの口癖である。

もう一つには、マイナー・サブシステムは、「技芸の習得」とそれが生み出す「誇り」をとまなう。前述のイワナ釣りにしても、道具のつくりが簡素である分だけ、相応の技術が要求される。またHさんは、「蜂名人」としても知られており、近隣の集落で蜂が見つかりと頻繁に連絡が入る。彼は、蜂の巣を包むビニール袋一つ携えて、蜂が巣に戻る時間を狙って、出かけていく。私たちが集落を訪れるたびに、Hさんは、採集の様子を生き生きと語ってくれ、油で炒めた蜂と蜂の子（蜂の幼虫）をご馳走してくれる。驚きながら、私たちが相伴にあずかるのを、楽しそうに眺めている。ある晩、Hさんは、友人のTさんのもとに私を連れて行ってくれた。「マムシ名人」として知られるTさんは、マムシの蒲焼とマムシ焼酎をふるまってくれた。マムシ捕りの体験談を聞き、おみやげを持ち帰るといふ段にいたって、Tさんは、マムシの原形をとどめておくことに固執した——「解体してしまったら、本当にマムシを捕まえたのか、わからないじゃないか」。

15 同論文、252-253頁。

ここに私たちは、名人一流の「誇り」を見ることができよう。

先に確認したように、マイナー・サブシステムは、主要な生業と比べれば、わずかな経済的意味しかもたない。しかし、副次的なものであれ、それが生業であるかぎり、マイナー・サブシステムは一種の経済活動と位置づけられる。それに対して農村生活には、まったく経済的意味をもたないにもかかわらず、脈々と受け継がれてきた活動が見られる。たとえば、私が小学生の娘とその友人を連れて集落を訪れた際、Hさんは、仕事の合間を縫って、彼女たちに竹笛をつくる手ほどきをしてくれた。笛のつくり方そのものは、いたってシンプル——土地に自生するウツギから切り取った枝を加工して、そのなかに樹皮を差しこむだけ——である。しかしそれは、子どもたちを喜ばせるには十分なものであった。彼女たちは、笛を手にしてから自宅に戻るまで、狂喜して笛を鳴らし続け、帰宅後も、家族や友人にそれを誇らしげに見せてまわるのであった。竹笛の作り方は、Hさんが子ども時代、他の子どもたちと一緒に、土地の年長者から習得したものだという。その技芸と楽しみを、彼は、今日子どもたちにも伝承してくれたのである。たしかに笛づくりという「遊び」は、サブシステム（生存）に資することはないという点では、メイン・サブシステム（主要な生業）の対極に位置する。しかしこの遊びは、「土地」とのかかわりのなかで世代間継承されてきた「文化」の一つにほかならず、そのようなものとして、「生活」の豊かさの一端を伝えている。「遊びの文化」は、その土地での「生」のあり方を継承する重要な役割を担っているのである。

このように「農」を基盤とした大代の生活においては、「土地」に見合った「文化」が開花し、それが数世代にわたって受け継がれてきた。逆にいえば、その「土地の文化」の継承が「土地」との持続的なかかわりを支えてきたのである。「土地」と「文化」のこの相互関係を証するのが、主要な生業と遊びをその両端に配する「生活」というスペクトルにほかならない。

その「生活」は、数世代にわたって同じ土地に家屋を構え、先人たちが拓いた土地を耕すという仕方で、営まれてきたものである。土地の人たちが切り出し、木材として売る杉や檜にしても、先立つ世代が植林したものにほかならない。彼らが住まう家屋の位置、家屋そのもののつくり、集落全体につくられ方、これらを通して現在の生活を支える歴史、その歴史を担ってきた先人たちの生が立ち現れる。主要な生業の舞台である茶畑も例外ではない。群馬県上野村に生活の拠点をおく内山節が述べるように、「村に暮らした先輩たちが、木を伐り、根を抜き、石をどけて、ここに畑をつくった。そして、土を耕しつづけた長い時間が、この場所を良好な畑に変え、いま私はその基盤の上で作物をつくっている。誰が畑を拓いたのかも、この畑とともにどんな人々が暮らしていたのかも私は知らない。それなのに、畑の土が掘り起こされるたびに、私はここには歴史があり、畑をめぐる物語が積み重なっているとを感じる」のである¹⁶。「畑をめぐる物語」、それは名前すら知らない先人たちの「生と死の物語」にほかならない。「私の生」そのものが多くの先人たちの「生と死」のうえに成り立っていること、土地の履歴がそれを教えてくれるのである。次節では、このような視角から「生と死の継承性」に迫っていくことにしよう。

第4節 土地における生と死の継承——死者をふくむ共同性

「私の生命は私自身のものであり、ほかの誰のものでもない」、私たちは「生命」について、さしあたり、このように理解している。しかし、そう簡単に言い切ってしまうてよいものか。「私」の両親が出会い、無事に出産までこぎ着けなければ、「私」は生を享けることもなかった。両親の生命があって初めて、「私」の生命がここにある。同様に、「私」とその連れ

16 内山節『「里」という思想』、新潮社、2005年、27頁。

合いの生命があつてこそ、「私」の子の生命がある。さらに、「私」の両親の生が絶たれても、「私」の生命の営みは続けられるし、「私」の死後も、「私」の子は生きていくはずである。この観点から見れば、生命そのものは、両親から「私」を通して、子へと受け継がれていくものであり、そのかぎりで「私」に帰属するどころか、逆に「私」がその働きに与っている、といわなければならない。だとすれば「私」は、たかだか束の間、生命を宿すもの、つまり生命体というべきことになろう。「生命」を表すギリシア語の二つの言葉に即していえば、ここでいう「生命そのもの」と「生命体」の区別は、「永続する生命活動を支えるもの、もしくはその活動そのもの」（「生命 *zōē*」）と「生命活動に形を与えるもの、もしくはその形そのもの」（「生命 *bios*」）との区別に相当する¹⁷。

たとえば植物の場合、生命体は種子から生長し、やがて自らの可能性を文字通りに「開花」させ、「実」を結ぶ。そして新しい種子を土に返すことによって、生命体としての営みを終える。それと同時に、生命そのものは生命体から生命体へと受け継がれていく。人間の生の場合はどうだろうか。なるほど生殖の形態に違いは見られるにせよ、生命体から生命体への生命そのものの継承という点では、人間と植物との別はない。それは両者の生物的な共通性というべきものである。しかし、人間的な生の固有性に焦点を合わせるならば、一つの問いを避けて通ることができない。それは「人間の生における可能性の開花とはなにか」という問題である。

この問いに対してプラトンは、ソクラテスとともに、「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きることである」という命題を提起する¹⁸。人間の生に固有な卓越性 (*aretē*) を、プラ

17 神埼繁「「生の形」としての魂——〈『靈魂論』崩壊〉以前の思考風景」、『生命論への視座』所収、竹田純郎・横山輝雄編、大明堂、1998年、19頁。

18 *Crito*, 48b5–6, in *Platonis Opera, Tomus I*, Oxford Classical Texts, 1900. (『プラトン

トンは「よく生きる」ことのうちに見ているわけである。もちろん、それによって先の問いに対する答えが得られたわけではない。「よく生きるとはいかなることか」と、私たちは改めて問わなければならないからである。じっさい「よく生きる」ことの内実をめぐる探究は、プラトンその人の生涯にわたる課題であり続けた。さらにいえば、「よく生きる」ことについての理解は、「生きる」という各人の具体的な遂行と不可分の関係にあるから、生の経験とともに進展するその探究には、特有の変動性ないし不完全性が不可避にともなう。

「よく生きる」という課題には、このような原理的な問題がつきまとう。それでも人は、試行錯誤を重ねつつ、それぞれの仕方ですべて「よく生きる」ことを追究していると考えられる。大代の住民にしても、たんに生計を立てる、つまり「ただ生きる」ためであれば、過疎の土地を去り、農という営みを捨て、都市部で別の仕事を探せばよいはずである。それによって年間所得は、むしろ増えるかもしれない。しかし住民たちは、先人たちが拓き、手を加えてきた土地にとどまり、数世代にわたって継承されてきた「生」を次世代に譲りわたすべく、奮闘している。それは土地の人たちが、まさにこのような生き方に「よく生きる」こと具体的なかたちを見ているからにほかならない。ここで注意しておきたいのは、「よく生きる」ことについての理解そのものが継承されてきたという点である。「よく生きる」ことの内実、土地に根ざした生き方のうちに求められており、それが土地において世代間継承されているのである。

もちろん土地に根ざした生き方は、現世代のおかれた状況とそのなかで直面する課題とに応じて、新たに引き受けなおされるはずである。そのかぎり、土地に根ざした生き方についての具体的な理解が、前世代から、そのままのかたちで踏襲されることはまずない、といってよい。しかし、

全集1』所収、田中美知太郎訳、岩波書店、1975年、133頁)

具体的な理解に関する若干の変動をともなうにせよ、前世代と現世代との間では、土地に根ざした生き方が確実に継承されている。生き方の継承性は、土地を基盤とした「自然とのかかわり」によって支えられているからである。数世代にわたって継承されてきた技芸、作法、慣例、年中行事等を引き継ぐことによって、現世代は同時に、土地における自然との持続的なかかわり方を身につける。そのようにして農村では、生き方の継承と生成が同時に進行しているのである。

今日の私たちの社会では、「在宅死」の極端な減少（他国と比較しても極端に少ない）とともに、身内を看取り、「死」を身近に体験する機会が奪われてしまった。それによって看取りの前提となる知・技を身につけることもできなくなった。また、都市部に顕著に見られる伝統的な祭祀儀礼や民俗信仰の退潮、既成宗教の地位低下などに呼応するかたちで、「死とは来世への出発である」という前提そのものが崩れてしまった。それとともに死者は、その居場所を奪われ、いわば「抹殺」されることになった¹⁹。「生」は、「死」という光のもとで初めて、かけがえのないもの、文字通り「有り難い」ものとして光輝を放つ。「死」が隔絶ないし隠蔽されるところでは、私たちは、自らの「死」が切迫した可能性として目の前に迫るまで、疑うこともなく、あたり前のように生きることになる。いわば「生」の内側に貼りついて、その不思議に思いもいたさずに生きる。その意味で「死」は、「生」を照らす光源というべきものである。

それに対して、大代という土地においては、死がなお生を照らす光源であり続けている。土地に根ざしたその生活に、死者が現在するからである。

19 この論点については、拙稿「「間」の出来事としての死——在宅ホスピスの現場から学び、考えてきたこと」（『文化と哲学』第24号所収、静岡大学哲学会編、2007年、79-103頁）ないし拙稿「「看取りの文化」の再構築へむけて——「間」へのまなざし」（『高齢社会を生きる——老いる人／看取るシステム』所収、清水哲郎編、東信堂、2007年、95-116頁）を参照。

主な年中行事を題材に、それを確認していくことにしよう。

集落を縦断する一本の小道を登っていくと、やがて尾根沿いの路傍に小さな地藏堂が見えてくる。伝承によれば、戦国時代、武田信玄への使者として立てられた梅地村の築地弥三郎重房という者がちょうど当地にさしかかったところで殺されたという。その怨霊が祟りをもたらしたので、鎮魂のために祀られた。それがこの地藏像の起源とされている。これが事実として正確な記述であるかどうかということは、ここでは問題ではない。尾根沿いに今も残る辻堂で足をとめるたび、唱え言を口にするたび、この地で生命を落とした者の無念な最期が、400年以上の歳月を超えて立ち現れる。土地の人たちは、盆前には辻堂の前に集まり、死者を供養する。そして死者を囲むその集まりを通して、土地に根ざした共同性とその都度、新たに形成されていくのである。死者と生者を結びつけ (ligare)、それを通して生者と生者を改めて結びつける (re-ligare) という宗教 (religio) の原義的な働きを、ここに見ることができよう。

また、集落から尾根方面を見上げると、「天神山」が目に入る。その参道にあたる場所には、小さな社が建っている。伝承によれば文化10年(1813年)のこと、集落に熱病が蔓延し、多くの村人が病床に臥したという²⁰。そのうちの戸では、夫の病状がことに深刻で、予断を許さない状態にあった。妻は可能なかぎり手を尽くしたが、夫はいっこうに回復せず、やがて妻は天神社に3721日のはだし参りを始めた。ちょうど満願の日、雲水の姿をした老僧が門口に立ち、「病人のいるというのはこの家か。わしは天神様のお使いで、その病気を治しに参った。どれ診て進ぜよう」と言うなり、家のなかに入り、高らかに「南無妙法蓮華經」と唱え、加持祈禱を行った。すると病は不思議とよくなったという。僧は、その後もしばらく

20 この伝承には諸説あるが、ここでは記述は前掲『史話と伝説——梅が島物語』による。

村に滞在し、信心の大切さを説きながら、村中の病気を診てまわり、農作業に関する助言を与えた。やがて僧は村を去り、井川峠まで見送りに出た村人の前から、風のように立ち去ったという。これを村人は、天神様のお使いと感謝し、小社を建て、「妙法神様」と名づけて祀ったそうである。大代の住民は、現在でも毎月23日にお堂に集まり、感謝をこめて題目を唱える。その参加者は近年、減少の傾向を辿っているようであるが、むしろ今日にいたるまで定期的な集まりが開かれてきたということ自体、驚くべきことであろう。集落の現在の生活が名もしらぬ江戸時代の僧の活動のうえに成立していること、それが題目を唱えるたびに現出する。いや、題目を唱えずとも、集落全体を見下ろす「妙法神様」の社の存在がそれを告げているのである。

さらに、先述の地藏堂の隣には、一群の墓が位置する。茶畑での作業の合間、腰を伸ばそうと上方に目をやるたび、それが視界に飛びこんでくる。このようにして今でも、集落の礎を築いた先人たちは、現世代の生の活動を見守っている。そう感嘆しながら、「いいところですね。お爺さんもあそこに入るのですか」と声をかけたところ、70歳をすぎた老人は、にっこりと微笑んでくれた。また茶畑で働いていると、各戸が手を入れる畑の区画が不規則であることに気づく。さっそくその理由を尋ねたところ、次のような回答が得られた。一つには、借金の抵当として、山林とともに畑が譲渡されたためだという。また一つには、集落を離れた世帯の畑を、残った世帯で管理しているからであるという。もう一つには、賭けに負けた担保としてとられたのだという。娯楽設備の整っていないかつての農山村では、サイコロ賭博、宝引き^{ほうっぴ}、力じまんといった賭け事に興じる者たちも少なくなかった。負けが続き、手持ちがなくなると、彼らは畑を賭けたのである。今でも畑を耕作するたび、賭け事に興じた先人たちの生が現出する。茶畑の不規則な区画には、先立つ世代の生が刻印されている。しかも、先人の愚行を嘆きながら作業に従事し、腰を伸ばそうとすると、当人

たちの墓所を目のあたりにするのである。

このように土地に根ざした生活においては、死者がいたるところに現在する。そして土地を離れないかぎり、先人たちの死が「私」の生を照らし出すように、やがて「私」の死も、来たる世代の生を照らすはずである。そこでは、「生」を一つの芸術作品のように捉え、一代での完成を自らに課するような個体主義的な強迫観念に駆り立てられることもない。「私」が現在、先人たちの生を受け継ぎ、その未完の課題を引き受けなおしているように、来たる世代も、「私」の生を受け継ぎ、その未完の課題を成就してくれるだろうからである。しかも「私」は、死者になっても、来たる世代の生を照らし続けていく。ここでは、土地に根ざした共同性、それも世代を跨ぎ、死者もふくむ共同性によって、各人の生が相互に結びつけられ、支えられているのである。

第5節 農山村の危機と人間の危機——結びにかえて

小論の冒頭でもふれたように、今日、農山村の危機が叫ばれ、多くの取り組みが始められている。過疎化と高齢化の進行とともに、農林業の担い手不足、農山地の荒廃、集落機能の低下といった課題が山積している。限界集落の増加にも歯止めがかからない。私自身、こうした窮状の打開策として打ち出された施策を機縁として、過疎の農村に向かうことになった。しかし、いざ足を踏み入れてみると、私は、その土地の生活の豊かに目を見張らざるをえなかった。そこでは、特定の土地に身をおき、「自然とのかかわり」のうちに生きるという人間的な生の基本的な営みが、数世代にわたって持続されている。またそこには、自然との密接なかかわりから生まれる喜びや楽しみが尽きない。土地の文化が花を咲かせ、土地に根ざした生き方が継承されている。この過疎の農村では、安心して生を享受し、次の世代に生命のバトンを渡すことができるのである。

それに対して、大都市を中心とした今日の社会生活においては、土地と文化の相関関係はおろか、土地と生活そのものの不可分な関係が忘却されてしまっている。生活と文化の基盤である土地は、高度経済成長という政策のもと、使用価値から切り離され、投機の対象として取り引きされるようになった。病没9日前の司馬遼太郎が力説したように、「異常なる土地の私有」とともに「労働の価値」と「ものをつくる喜び」は失われ、私たちは、先人たちが「千年以上もの長い間に培ってきたモラル」を破壊しつつある²¹。

生命を支える根幹である「食」一つとっても、都市の住民はスーパーマーケットに出かけ、いかなる「土地」で、どのように生産されたかわからない農産物を買ひ求め、それをあたり前のこととして「生活」を営んでいる。そのような消費「文化」を享受すらしている。いや、より正確に言えば、スーパーマーケットで私たちが手にする農産物や加工品の大半は、他国のアグリビジネスによって、安価な労働力を代償にして、まるで工業製品のように生産された商品にはかならない。現代の都市生活は、「土地」という根を失った「文化」とともに浮遊しているのである。「地産地消」という言葉が人々に広く訴えかけるのも、「土地」から遊離した「文化」と「生活」に対する危機意識の表れであろう。「地民」や「在地文化」といった概念提起も、同じ危機認識に根ざしたものであると考えられる²²。こうして考えてみると、危機に直面しているのは、農山村というよりも都市、いや、現代の人間そのものということになる。

とはいえ農村生活も、都市を席卷する現下の社会情勢と無縁ではない。

21 『司馬遼太郎対話選集3』、文藝春秋、2003年、530頁。

22 鬼頭秀一「『環境を守る』とはどういうことか——そして、だれがそれを担うのか」、『講座 人間と環境 第12巻 環境の豊かさをもとめて——理念と運動』所収、鬼頭秀一編、昭和堂、1999年、20頁。嘉田由紀子、前掲書、45頁。

現に大代の住民たちは、農業経営の合理化を推進する「認定農業者」という制度の壁に直面している。この制度は、「経営改善を図ろうとする農業者が作成した「農業経営改善計画」を市町村が認定する仕組みで、国の支援策はこの認定農業者に重点的に行われる」ことになる²³。しかし地区住民の多くは、農業経営の「改善」策を容易に打ち出すことができない。急勾配の傾斜地に位置するゆえに、この農村では、新型機器の導入に基づく農業経営の「合理化」がきわめて困難である。また同制度は、農業の「担い手の育成と確保」を主たる目的として謳っているが、大半の世帯は、農業に対する「意欲と能力」は十分にあるものの、後継者の不在という問題に直面している。

後継者の不在という問題は、たしかに一面では、農業経営の「合理化」と密接なかわりをもつ。一定の安定した収入が見込めなければ、その生業を受け継いで、生活していくこともできないからである。しかし大代地区のある住民が私に語ってくれたように、過疎の農村でも、「生きていこうと思えば、生きていける」のである。そこには、人と自然の持続的なかわりに基づく、豊かな自然の恵みがあるからである。その点、上の制度は、農業従事者の関心を経済的な価値に誘導するという危険をはらんでいる。それは経営改善の具体例として、労働時間の短縮（年間2200時間から1800時間）と年間収入の増額（年間400万円から550万円）を強調する改善計画作成例から如実に見てとることができる。そこでは都市において第二次産業や第三次産業に従事する被雇用者の労働形態と一律に、農という生業の「合理化」が考えられている。余暇の消費活動にのみ自分らしさを見出す疎外的な労働形態に範をとって、農という営みの価値が測られてしまうのである。しかし、生の豊かさを測る尺度として、貨幣的な指標が

23 認定農業者制度については、農林水産省のホームページを参照 (<http://www.maff.go.jp/ninaite/menu2.htm>)

不十分なものであるということは、すでに1950年代に明らかにされている²⁴。こうして私たちは、「生の豊かさとはなにか」という問いに直面することになる。

グローバルな開発主義や経済成長至上主義という先進国政府や多国籍企業の戦略のもと、私たちの「生」は、かぎりない欲望へと駆り立てられる。マーケットでの取引を増やすため、私たちは、欲望を煽られ続ける。しかも、欲望は飽くことをしらず、それゆえ私たちはけっして満足を与えることがない。激しく求めていたものも、ひとたび手中におさまると、とたんに輝きを失ってしまう。それに応じて欲望は、いまだ自分のものとなっていない別の対象へと向かうのである。

豊かな生を実現するためには、欲望からニーズへと、私たちのまなごしをむけ変える必要がある。人間らしい生を営むうえで不可欠なものを見定め、人間的なニーズの充足を図らなければならない。では、人間的な「生」を営むためには、なにが「必要」となるのか。その知を手に入れるためには、人間の「生」に対する洞察を深める必要がある。「生」を照らす光源を確保し、そこから「生」に光を投げかけなければならない。そのような光源として、小論では、「生」の外部である「死」とともに、それを離れて人間が生きられない「自然」を提起した。そしてこれまで見てきた通り、農村という土地においては、現在でも、死が日常的な生を照らす光源であり続けている。死者もふくめた共同性が成立している。同様にそこでは、「自然とのかかわり」のうちに生きるという人間的な生の基本的な営みが、数世代にわたって持続している。「よく生きる」という人間的な生の課題が、

24 Robert Erikson, Descriptions of Inequality: The Swedish Approach to Welfare Research, The Quality of Life, edited by M. C. Nussbaum and A. Sen, Oxford University Press, 1993, p. 67. (『クオリティー・オブ・ライフ』, 水谷めぐみ訳, 里文出版, 2006年, 119頁)

土地を基盤とした「自然とのかかわり」によって支えられている。「死」と「自然」という二つの光源から「生」を照らし、豊かに、そしてよく生きるため、私はなお大代という農村にとどまり、その地で学び続けていかなければならない。