

《論文》

## ケア／ケアリング論と「場の神学」についての一試考 —倫理の源泉をめぐって—

鳥居 雅志

### はじめに

ケアリングの倫理の提唱者の代表的人物であるネル・ノディングズ（Nel Noddings, 1929-）は、これまでの倫理学は「父の取り組み方」で議論されてきており、「母の取り組み方」でなされてはこなかったとし、正義という伝統的な男性的原理に対するアンチテーゼとして女性的原理による倫理であるケアリングの倫理を提示した。それは、普遍的な原理が倫理的行動の一番重要な指針であるという考え方を拒絶して、現実の個別的で具体的な人間関係の中で問題を解決しようとする立場の表明であった。しかし、ノディングズは、他人をケアしたいという気持ちは女性に限定されたものではないともしている。ケアしケアされる関係は男女関係なく、それ故、ケアリングの倫理は人間存在の基本的なあり方に基づいた倫理であるとしている。

ノディングズの最初の主著である『ケアリング』によって提唱されたケアリングの倫理に対しては、多くの批判が寄せられている。初期の頃に提出された批判の代表的なものとしては、カードやホッグランドやヒューストンによるものがある [Card, 1990, pp.101-108., Hoagland, 1990, pp.109-114., Houston, 1990, pp.115-119.]. しかし、それらによって提出された問題については別の機会に論じることとして、本論文では別の問題を扱いたい。

ノディングズは重要な概念として「home」を提示している。また、ノディングズが『ケアリング』において言及しているケアに関する先駆的研究者であるメイヤロフも「In-Place」ということを重要な概念として提示して

いる。これらと「場の神学」との対話を行い、互いの深化を目指したい。

ノディングズは、『『生きた徳』としての道徳性が、ただひとつではなく、2つの感情を必要とする」[Noddings, 1984, p.79. (124 頁。)] と言う。第1のものは、「自然なケアリングの心情」であり、ノディングズは、この「最初の授権的な心情がなければ、どんな倫理的な心情もありえない」としてしている [Noddings, 1984, p.79. (124 頁。)]。第2の心情は、「第1の心情を思い起こすことに反応して生じる」[Noddings, 1984, p.79 (124 頁。)] もので、この心情によって「倫理的なケアリング」が為されることになる。この「倫理的なケアリング」は、「自然なケアリングには必要のない努力を要する」が、だからと言って「倫理的なケアリングが自然なケアリングよりも高次である」とはノディングズはしない [Noddings, 1984, p.80. (125 頁。)]。ノディングズは次のように語る。

ケアリングに基づく倫理は、ケアする態度を維持しようと努力し、したがって、自然なケアリングに依存しているのであって、それを越えるのではない。だから、倫理的な行動の源泉は、2つの心情——他人に対して直接に感じる心情と、最初の感情を拒否するよりはむしろ受け容れ、維持するかもしれない最善の自己に対して、またそれによって生じる心情——のうちにある。[Noddings, 1984, p.80.(125-126 頁。)]

本論文では、この「倫理的な行動の源泉」、「2つの心情」に着目し、ケア／ケアリング論（倫理）と「場の神学」との対話の足掛かりの一つとして、ケア論の先駆的研究者であるミルトン・メイヤロフ（Milton Mayeroff, 1929-1979）、そして「場の神学」の代表的提唱者2人、八木誠一（1932-）と小野寺功（1929-）の思想において、倫理のあり様とその源泉がどのように捉えられているのかについて検討していきたい。

先ずは、八木の思索の歩みを、彼の神学の中心とも言える「統合」論を中心に追っていくことから始めようと思う。

## I. 八木誠一の統合論

新約聖書学者として研究者の道を歩み始めた八木は、その最初の著作である『新約思想の成立』（新教出版社、1963年）において、キリスト教の成立は「超自然的な啓示によるのではなく、仏教の成立と並ぶ人間の思想史上に現れた根源的な人間性の自覚の出来事として理解できる」[八木、2012年、218頁。]とし、その思想の成立と展開を追跡した。しかし、新約思想を全体的に、そして統一的に理解しようとするために重要な、それを内側から支えている宗教的実存についての真理性の認識と批判が十分ではなかったため、それを補うために『聖書のキリストと実存』（新教出版社、1967年）を執筆する。八木による場の神学の鍵概念である「統合」の概念は、この書物から語られ始める。そして八木はそれ以降、真理性の認識と批判とを正面に出し、新約聖書学のみならず、宗教哲学、神学の道をも歩み始めることとなる。

『新約思想の成立』では「統合」という語はまだ用いられていない。しかし既に「統合」に関係する鍵概念は語られている。それが「純粹直観」と「対他連関」である。純粹直観とは、一切の観念の解消の出来事である[八木、1963年、155頁。]。八木によれば観念は本来「何か」の観念であり、直観を素材とするものであるから、言葉や観念や判断やさらにカテゴリー以前の直観があるはずである。純粹直観はこの直観、最も直接的な、あらゆる知識や反省以前の意識の事実、認識を可能にする場のことであると八木は言う。純粹直観には一切の知的内容はなく、主客の分裂も自他の差別（の知）も異同（の知）もない。それは既成の知識一切を解消しながら、知識の基盤を提供することによって、かえって一切の知識を可能にする基盤である。そこで人は観念以前の自己に出会う。また観念以前の他者に出会う。それまでは観念体系が第一次的に自己を規定する實在であった

が、今やそれが崩壊し放棄される。しかし人はこの純粹直観の立場に立ち止まっていることはできない。反省と同時に主客の分裂があらわれ、対象認識がなされるからである。そして実在との根源的な関わりが成立したところに、対他連関＝真の他者との関係が可能になる。対他連関は正しい実存の必要条件である。正しい実存は純粹直観を基礎とする対他連関の上に可能となるのである〔八木、1963年、136, 284頁。〕。そうした対他連関において、人は要求を持つ他者に会えることができる〔八木、1963年、111頁。〕。また、そこではある人が「敵」であっても、その人がただ敵であってそれ以外の何ものでもない、ということとはなくなる。彼も与えられた現実を構成する一人であり、正当な権利と要求を持つ人であることが、あらわになるのである〔八木、1963年、41頁。〕。これを為すのは観念的な「私」ではない。対他連関において、人は自己を超えたものの命令に従っているという意識を持ち〔八木、1963年、47頁。〕、創造的・主体的に働き出すのである〔八木、1963年、110頁。〕。

さて、『聖書のキリストと実存』において、統合体（統体）とは、独立性・自律性・主体性を持つ構成要素から成り、相互に否定媒介的であることによって、全体としてひとつのまとまりであるような系であるとされている〔八木、1967年、151頁。〕。また、時間的変化を考慮した「統一→分裂→自由→統合→統一」という統一と自由と統合の相互否定媒介関係についても言及されている〔八木、1967年、154頁。〕。統合体には統一的要素が必要だが、その統一は統合から遊離して独立し、自由を禁圧する統制に転化してしまうため、そうした統一は破れなければならないと八木は言う〔八木、1967年、168頁。〕。

初期の思想のまとめに位置づけられると思われる『キリスト教は信じるか』（講談社現代新書、1970年）では、八木は、自身の直接経験に触れつつ統合論（統合の場）への展望を語っている。そこで八木は、統合体を定義して、「①複数の互いに相異なる要素から成り、②従ってこれらの要素は相互否定的な一面を持ちながら、③他面ではこれらの要素は互いに

他を予想し合い、すなわち相互媒介的に成り立ち、④しかも全体としてひとつのまとまりをなすようなもの」[八木、1970年、93頁。]としている。また、「統合体の各部分は、お互いのためという相互性を持っているから、ある目的だけのために一方的に系列化し、この系列化を固定することはできない」[八木、1970年、126頁。]が、「特定の状況・特定の瞬間には、系全体が特定の目的のために編成される」として、統一も統合体における不可欠の要素であると八木は述べている[八木、1970年、127頁。傍点著者。]。

その後、八木は、初期の頃に提唱していた「純粹直観」を「直接経験と自覚」として、「対他連関」を「我－汝直接経験」として語り直し、それらに基づいた相互関係／行為をフロント構造とコミュニケーション理論として展開させていく。

『自我の虚構と宗教』（春秋社、1984年）では、『新約思想の成立』で語られていた、直接経験によって崩壊させられる前の観念の閉鎖的世界の「統合する働きを阻害するもの」[八木、1980年、iii頁。]について、統合が成ったところから叙述している。ここでは自我の自覚において「私」という一人称単数の代名詞を自らに適用することによって自我が固定されることが問題とされる。言葉は社会的なものであるが、同時に語る私の言葉でもある。また私は特定の人間と言葉を交わす。ここからしても「私」とは社会的・個人的・対人的存在であることが明らかである。しかし、それにも拘わらず、私は、まさに「私」という言葉によって、私を他から切り離し固定化しようとしてしまう。そうして、「私は私であって私以外の何ものでもなく、他者は私がそれを必要とするとき以外は私とは関係がない」というエゴイズムの状態に陥る。エゴイズムの自我は、そうした孤立的自己同一性を保つために配慮し、世界を構成／虚構していく。そうして、われわれは人間を観念から理解し、観念を實在とすることにより現実への関わりを失ってしまう。われわれは観念と自己との関係だけを重視し、この関係を基準として人間に価値判断を加え、価値と反価値を算定し、こうして人間の間に観念による区別をもたらし、愛≡真の他者への関係＝「対他連

関」を不可能にしてしまうのである〔八木、1963年、34, 36頁。〕。「人は事実関係の中にあり、関係の中でしか具体的な自分自身ではありえない。にもかかわらず、人はこの事実を通常無視し、拒否して、勝手にまず自分自身であろうとする」〔八木、1970年、76頁。〕。われわれは、「まず自分があり、それとは別に他者がいて、然るのちいろいろな都合でかかわり合うのだと思っている」〔八木、1970年、77頁。〕のである。

しかし、われわれは、「私」として、ただ独りで存在しているわけではなく、他者と共にいる。われわれは関わりの中で、「孤立した存在ではなく、コミュニケーションで定義される『交わり』、『相互関係』のなかにあり、そのなかで成り立」〔八木、2004年、10頁。〕っている。「対他連関」という概念では曖昧であったこうしたあり様——「統合体」を形成する個と個との関係、そしてそれを成立させる個と超越との関係であり、統合体の構造——について詳論しているのが『フロント構造の哲学』（法藏館、1988年）で語られる「フロント構造」論である。

フロント構造とは、他者のフロントとの出会いがそのもの自身との出会いであり、また、「あるもののフロントが、そのもののフロントであるままで、そのものではない他のものの一部を構成しているとき」〔八木、1988年、16頁。傍点著者。〕、つまり互いに互いを前提として成り立っている「極」同士の関わり合いによって成り立っている構造のことである。

極については、『キリスト教と仏教の接点』（法藏館、1975年）でも、次のように語られている。統合において個は「他の個に対して関係の極となる」〔八木、1975年、64頁。〕。極とは、「あくまで他者との関係の中にしかないが、しかし他者に吸収・還元しつくせないもののことであり」、「極と対極は区別することは出来るが切り離すことは出来ない」〔八木、1975年、64頁。〕。「極は他の極と、また全体との関係の中ではじめて具体的に自己自身たりうるのである。だから極は極としての独自性を維持しながら、いかなる対極との関係にあるかによって変わる」〔八木、1975年、64頁。〕。「各自の自己は本来、存在全体の系の中でひとつの極なのである。それは相互

に媒介し合い、個と全体も相互に媒介し合う。だから極は他の極を表出し、また全体を表出する」[八木、1975 年、68 頁。傍点著者。]。ただし、「極が他の極を表出するといっても、表出の仕方は、近い極の場合と遠い極の場合とでは同じではない。極は自己と関係の濃い極を強く表出するのである（強く影響を及ぼし合うから）」[八木、1975 年、68 頁。]。

こうした極同士のフロントによる連関は、二つのものの間だけの事柄であるとは限らない。フロントはその働きが及ぶ範囲に拡がっており、究極的には、われわれの世界はフロント構造によって無限に複雑な連関によって成り立っていると言える。

また、八木は極同士の関係（水平方向のフロント構造）は、それだけでは成り立たず、超越と個の共同体の関係（垂直方向のフロント構造、または場型のフロント構造）が必要であると言う。この超越と個の共同体の関係について、八木は心と言葉という類比をもって次のように説明している[八木、1988 年、84-85 頁。]。言葉はそれを語る人のフロントであり、その言葉に触れるということは、その人自身に触れるということである。しかし、この言葉は如何にして成り立っているのでしょうか。それは言葉がそれを発する人の心において統合されており、その言葉が心を表出することによってである。八木は次のように言う。

言葉（ここでもまず語りかけの言葉を考える）は人格と出会わせ、眼に見えない心を表出し、心を表出しているところにその言葉の本質がある。その「表出」（表出された心）は心のフロントと考えられるが、心を表出しているところに言葉の本質があるということは、心のフロントがその言葉をその言葉たらしめているということで、ここ（音声は人格の語りかけであること）に心と言葉のフロント構造があるわけだ。そしてこのフロント構造は、言葉を了解する人、言葉を通して、語りかける相手自身に出会う人にだけ確実なものとなる[八木、1988 年、84-85 頁。傍点著者。]。



語りかけの言葉は、心の場において語りかけの言葉として統合される。言葉は語りかける人の心を表出しており、その限りにおいて語りかけの言葉なのである。心が言葉を包み込み、心の場に置かれた言葉が心を表出する。また、心は言葉がなければ、形をとることはできない。ここに「心と言葉」の一が見て取れる。しかもこの場合、「心と言葉」は二つが一つになったのではなく、言葉が心の場に置かれた事によって、同時に「心と言葉」が成り立ったのである。超越の場に置かれることによって個の共同体は成り立つ。個物は極であり、他者と関わり、円環を成す。

われわれは、互いに支え合っているという水平方向（極同士の関係）のフロント構造によって有り、同時にそうしたフロント構造を成り立たせている「場」において、円環（＝統合）を成すようにと働きかける超越のフロントを宿す（垂直方向のフロント構造）ことによって在る。われわれが事実生きている以上、フロント構造と、フロント構造に基づく円環とは、常に出来事となっている〔八木、1988年、67頁。〕。たとえ、そのあり様が歪んでいたとしても、である。八木は、「あるものが『場』の中に引き起こす、場の歪みさらに場の歪みの伝達は、そのもののフロントでありまたフロントの伝達であるとみることができる」〔八木、1988年、22頁。〕と言っている。「統合が全く否定無視されるところではそもそも人の生活は成り立たない」〔八木、1975年、39頁。〕のである。つまり、統合作用はわれわれ全てに及んでいるのである〔八木、2012年、201頁。〕。

われわれは、われわれを超えたところの〈はたらき〉によって生かされている。こうした自覚が、八木によれば宗教の根本なのである。その上で、八木は、『新約思想の構造』（岩波書店、2002年）と『〈はたらく〉神の神学』（岩波書店、2012年）で、神と人との関係を次のように3つのレベルに分けている〔八木、2002年、128頁。八木、2012年、202頁。〕。

①倫理も終末論も語られない場面。神・人関係の最も深く基本的なレベ



ル。神は一切をあるがままに受容し、はたらき「かけ」ている。人はうちに及ぶ「神のはたらき」に目覚めたとき、自分は目覚め前から神に受容され、神のはたらき「かけ」のもとにあったことに気づく。

- ②宗教的生の次元であり、神のはたらきに目覚めて従う人と、そうでない人とが分かれるレベル。神のはたらきの場に置かれている限り、人の身には神のはたらきが及び、それによって自己が成り立っているということに自覚的に生きるのが本来である。ここでは統合作用が妥当する。
- ③価値と反価値（無価値）とが分かれる最表層としての日常のレベル。そこでは人が織り成し、作り出す文化や社会があり、倫理があり、善悪があり、賞罰がある。

また、最深の次元については、『回心』（ぶねうま舎、2016年）では、次のように語られている。

みこころのままに生きる無心より先がある。統合作用のはたらく場のなかで個々の極は統合に向けて動かされる。「こころ」という場のなかで、諸々の想念が統合される。この「こころのはたらき」と区別された「こころ自身」、つまりそのなかで統合作用が成り立つような「場」としてのこころ自身は、対象として眺められるものではないから、やはり自覚に現れるほかない。どのように現れるかという、それはこころのはたらきが、動きが、静止した状態に現れるもので、「無心」のいわば成立条件といえるものだが、それは比喩的にいえば、こころのはたらきすべてを容れるものである。といって、それは何か限定づけられた「形」としてではなく、無心の奥にあるものが直覚に変換されて、現れるほかはない。このように一切の動きが静止したときのこころは、直接経験が現前している、あるいは少なくとも現前しうる場所である「静寂」といえる〔八木、2016年、182頁。〕。

八木によれば、われわれは「静寂」のなかで見えてくるありのままの現実のすべてを、ありのままに認識し、ありのままに受け取り、受け容れる。それは対世界的には意味と無意味との対立を超えることであり、対人的には「無条件の赦し、受容」である。ここには自分自身を無条件に受け容れることが含まれる。そしてこれは無条件の共生への意志と願いの必要条件でもある。しかしわれわれは静寂にとどまってははいない。われわれは「神のなか」にありつつ、そうであればこそ、「神の支配」が指す方向、つまり「統合化」を選ぶ。「統合心を具体化する自我（「自己・自我」の自我）は、日常生活すなわち有と無、生と死、善と悪、価値と無価値、意味と無意味とが対立する世界でそのつどの行動を選択して、統合の（いま・ここという局所的）現実化に向かう」[八木、2016年、196頁。]と、このように八木は論じる。そうした運動について、『イエスの宗教』（岩波書店、2009年）では次のように語られている。

この世界では統合体の成就是望みがたい。社会が変動するように、（究極的ではない、そのつど仮の姿をとった）統合体にも変動がある。それは統合体には「極」、「極のまとまり」（統合）と並んで「統一」の要素があることによる。これはいかなる個にも同様に妥当する要素であり、社会の構造や価値や規範のように、統合体の形と自己同一性を成り立たせ守るもので、それゆえ不可欠な要素である[八木、2009年、227-228頁。]。

しかし、その統一が統合を見失うことがある。そうになると、それに気づいた個（極）は、その形骸化した統一を破って、新しい統一（形）をもった統合を求めていく。

こうした統合体（仮の姿であるとはいえ、一応の統合体である）は、より高度な統合体へと進化してゆく。一般に統合は分化の統合であり、

統合体の進化とは、分化と統合の両面へと進むのである。より高度の統合とは、より分化が進んだ共同体の統合のことである〔八木、2009年、228頁。〕。

相対的な統合作用の場は限られた空間ではあるが、しかし、相対的な場は閉ざされているわけではない〔八木、2016年、98頁。〕。場同士も互いに極と成り、そうしてより高次の統合体が生起する。われわれは、新しい歪みを発見し、それを是正し、新しい歴史を作ってゆく。この意味で、統合作用は常に新しく現在に切り込んでくる作用なのである〔八木、2012年、128頁。〕。

以上の八木の語りは、次のような立場で語られたものである。

宗教的実存の叙述は、この実存が成り立っているところで可能となる。すなわち、宗教的実存は、基本的には、到達すべき目標として示されるのではなく、成り立ったところで記述されるものである〔八木、1975年、32頁。〕。

事柄の上からいえば、本来の実存が宗教的実存を照明するのであって逆ではない。しかし宗教的実存が成り立ったところで、本来の実存について語ることが可能となるのである。そして宗教的実存論はやはりまず本来の実存について、もっと厳密に言えばまずその根柢について、語るべきなのである〔八木、1975年、32頁。〕。

以上、統合という鍵概念を中心に、八木の思索を辿ってきた。われわれは究極的には、一切があるがままに受容される場においてあり、そして統合体を成すようはたらきかけられている。しかし、われわれは、価値と反価値（無価値）とが分かれ、倫理があり、善悪があり、賞罰がある世界に

において、人によって織り成され作り出された文化や社会の中で他者とともに生活している。そこで互いを自らの存立条件とするには「創造的な努力が要求される。そのためには——どんなに嫌でも腹が立っても——相互受容と忍耐と譲り合いが、場合によっては妥協のしあいが、必要である」[八木、2016 年、65 頁。]と八木は言う。宗教は直接に倫理と等しくはない。しかし倫理は宗教によって支えられているのである [八木、1998 年、65 頁。]。

次に、ケアの倫理という文脈の端緒となっていると言っても過言ではなく [田中、2012 年、204 頁。]、ノディングズも『ケアリング』のなかで自身の立場と近いものとして言及している、ケア／ケアリングに関する先駆的研究者であるメイヤロフのケア論について見ていきたい。

## Ⅱ. ミルトン・メイヤロフのケア論

ケアに関する先駆的研究者であるメイヤロフは、1965 年に論文 ‘On Caring’ を学術雑誌 “*International Philosophical Quarterly*” に発表し、その 6 年後に著書 “*On Caring*” (1971) を出している。これらは日本語にも翻訳されており、71 年の著書は『ケアの本質—生きることの意味』として、65 年の論文は「ケアすること」として、『ケアの本質』に付録 I として収録されて出版されている<sup>(1)</sup>。

論文「ケアすること」でのメイヤロフの目的は、「あるひとつの重要な生き方を提示し、これを少しばかり理解しやすいものにしたい」というものであった [Mayeroff, 1965, p.462. (1987 年、183 頁。)]。高橋隆雄も指摘しているように、ここで考察されているのは、主に存在的次元にあるケアの活動の本質をなすパターンであり、そのことによってメイヤロフは人間以外も含む広義の他者の成長の援助としてのケアの現象学的記述を行っていたと言えよう [高橋、2013 年、115-116 頁。]。

メイヤロフは論文「ケアすること」の最初の項目「ケアの現象学」にお

いて、自分が関心を抱いているのは、「単に三つの要素（ケアする人、ケアの間柄、ケアされる人）を加えただけのものというのではなくて、この三つの要素が一応識別できると考えられるような、より包括的な対象にある」と述べ、「ケアとは、ケアする人、ケアされる人に生じる変化とともに成長発展をとげる関係」であるとしている〔Mayeroff, 1965, p.463. (185頁.)〕。そして、このケアの関係において見られる要素について、メイヤロフは1～14の番号を付して論じている。

それぞれの項目は次の通りである。

1. 差異の中の同一性
2. 他者の価値の感得
3. 他者の成長をたすけること
4. 関与と受容性
5. 専心
6. 相手の不変性
7. ケアにおける自己実現
8. 忍耐
9. 結果に対する過程の重要性
10. 信頼
11. 謙遜
12. 希望
13. 勇気
14. 責任における自由

以上の項目が、主にケアにおいて現れる特質やケアする者に要求されることについて論じられている。しかし、最後に置かれた番号のない項目である「広義の意味のケア」において、メイヤロフは人生というより大きな文脈における「場」について触れ〔Mayeroff, 1965, p.473. (211-213頁.)〕、「この包括的秩序づけというものの特徴は、一般化して言えば、この世界で“場の中にいる”(in place)ということである」〔Mayeroff, 1965, p.473. (213

頁。)] と述べる。

そしてこの論文の6年後に出版された71年の著書『ケアの本質』では、メイヤロフはこの存在論的な問題を重要なものとして全体の約4割もの頁を割いて扱っている。

高橋が指摘しているように、65年の論文「ケアすること」では、「ケア概念が人間の本質と深く関わることは明示されず、単にケアの現象の記述がなされていた」ののだが、71年の著書『ケアの本質』では、「人間本来のあり方、人の生の意味」への言及が明確になされ、「ケアの理論は意識や活動の現象の記述という次元を超えることになる」のである〔高橋、2013年、118頁。〕。

メイヤロフは『ケアの本質』の序で次のように語っている。

この小著は、互いに関連する二つの主題をあつかっている。一つは、ケアすることを一般的に記述することであり、もう一つは、ケアすることがどのようにして全人格的な意義を持つか、その人の人生にはどのような秩序づけを行うかを説明することである。“ケアすること”と“自分の落ち着き場所にいる”という二つの概念は、人間であることについて実りある考え方を提示してくれる。そしてそれ以上に大切なことは、この概念は、私達自身の生を自分たちがもっとよく理解するのに役立つということなのである〔Mayeroff, 1990, p.3. (16頁。)]。

メイヤロフは「ケアすること (Caring)」と「場の中にいる (“In-Place”）」という2つの鍵概念を用いて、われわれの生き方がどのようにあるのか、その生で起こっていること、われわれの生がどのように意味づけられるのか、その生において重要なことは何かについて論じている。

メイヤロフは、ケアするとは、「最も深い意味で、その人が成長すること、

自己実現することをたすけることである」[Mayeroff, 1990, p.1. (13 頁。)]  
 としている。その際、ケアする者は、そのケアされる者を自分自身の延長  
 として相手と一体であると感じると同時に、掛け替えのない価値を持って  
 いる独立したものと感じる [Mayeroff, 1990, pp.7-8. (18-20 頁。)]。ケア  
 における同一性の感覚には差異の意識が含まれており、他者と自分たちと  
 の間の差異の意識は、両者の間の一体感を含んでいるのである [Mayeroff,  
 1965, p.464. (187 頁。)]。ケアにおいては、そうした「差異の中の同一性」  
 が意識されつつ、「私たちを一緒に包んでくれている何ものかに双方が  
 共にかかわっているという感覚もある」とメイヤロフは言う [Mayeroff,  
 1965, p.467. (187 頁。)]。ケアする者はそこにおいて、ケアされる者に専  
 心的に応答しつつ、「知識」、「リズムを変えること」、「忍耐」、「正直」、「信頼」、  
 「謙遜」、「希望」、「勇気」などをもって「他者へのケアをすることにより、  
 また他者を他者たらしめるべくたすけることによ」[Mayeroff, 1965, p.467.  
 (196-197 頁。)] って存在しているのであり、また「他者の自己実現は私  
 たちの生活の方向づけ、私たちに何が適切で何が不適切かの感覚を提示し  
 てくれる」[Mayeroff, 1965, p.467. (197 頁。傍点著者、原文は斜体。)] の  
 である。そして「相手の自己実現をたすけることが、とりもなおさず、私  
 たちの自己実現にもなる」のである [Mayeroff, 1965, p.467. (197 頁。)]。  
 メイヤロフは次のように言う。

一人の人間の生涯の中で考えた場合、ケアすることは、ケアするこ  
 とを中心として彼の他の諸価値と諸活動を位置づける働きをしている。  
 彼のケアがあらゆるものと関連するがゆえに、その位置づけが総合  
 的な意味を持つとき、彼の生涯には基本的な安定性が生まれる。すな  
 わち、彼は場所を得ないでいたり、自分の場所を絶え間なく求めて  
 たださすらっているのではなく、世界の中であって、「自分の落ち着  
 き場所にいる」のである。他の人々をケアすることをとおして、他の  
 人々に役立つことによって、その人は自身の生の真の意味を生きてい



るのである。この世界の中で私たちが心を安んじていられるという意味において、この人は心を安んじて生きているのである。それは支配したり、説明したり、評価したりしているからではなく、ケアし、かつケアされているからなのである [Mayeroff, 1990, pp.2-3. (15-16 頁.)]。

何らかの対象のケアに携わっていると、そのケアの対象を中心に周辺の活動や価値が自ずと序列化されてくる。そのケアが生活の全体を統合するほどに十分に包括的なものであれば、ケアする者はそのケアによって自身の生を秩序立てることを通して、この世界で「場の中にいる」ことができる。「場の中にいる」ケアする者は、ケアする対象によって必要とされている。ケアする者はケアする対象を委ねられている。そういった事実からくる帰属感によって、ケアする者は世界に根を下ろした状態として安定する [Mayeroff, 1990, p.85. (143-144 頁.)]。そのようにして築かれた関係は、ケアが行われていくことによってその範囲を拡張、他のものと結びつき、世界を織り成していく。そうした「場」は、ケアの対象である他者の要求に応答することによって創造され、絶えず新しくなっていき、再確認される [Mayeroff, 1990, p.68-69. (115-117 頁.)]。そして“場の中にいる”という了解によって、ケアする者は「この私がいったい何者で、何をしようとしているのかを理解」するだけでなく、「ケアこそ人間のあり方の中で中心的なものと認識するにいたる」[Mayeroff, 1990, p.92. (156 頁。傍点著者、原文は斜体。)]。また、「存在の持つはかり知れない性格」、「存在の持つ神秘そのもの」、「そもそも森羅万象がここに存在しているという壮大な神秘、驚異」に気づくことになるのである [Mayeroff, 1990, p.93. (157-158 頁.)]。ケアする者は、そのような“場の中にいる”ことによって、自然と「感謝」を表する [Mayeroff, 1965, p.473. (213 頁) , 1990, p.102. (176 頁.)]。メイヤロフは次のように語る。

ある人が、人生を愛しているとか、尊ぶとか、あるいは軽蔑している、などといわれるように、私は自分が受けてきた恩恵により人生に感謝している、といわれるであろう。もし自然という言葉を広く解釈して、存在するあらゆるものの源泉であると考えれば、私はその自然に対して感謝しているといわれてよいであろう。これはちょうど、“場の中にいる” ことによって私自身がケアされるのと同様であり、それゆえ私としては、それに対して報いたい（ケアしたい）のである。しかし、私は人生全般に感謝する（ケアする）ことはできない。私は人生のうちの、この場合、または、あの場合という具体的な対象をケアすることによってのみ、人生に感謝できるのである [Mayeroff, 1990, p.103. (179-180 頁.)]。

メイヤロフは『ケアの本質』において、ケアの概念を直接に倫理的な概念として論じているわけではない。実際、メイヤロフは 65 年の論文「ケアすること」でも 71 年の著作『ケアの本質』でも、*ethic* や *moral* という語を使用していない。とは言え、全く倫理的なところがないかと言うと、そうとも言い切れない。ケアすることにおいてケアする者が要求されることも多く示されていた。そして、そうした倫理的とも受け取れる要素は、存在するあらゆるものの源泉としての自然によって支えられているのである。そしてケアする者はそうした自然に対して感謝の念を抱く。しかし、存在のもつ神秘そのものに対して直接に感謝（ケア）することはできない。そうした自然への感謝（ケア）は、具体的な相手をケアすることによってのみ為され得るのである。

以上、メイヤロフのケア論を見てきた。

メイヤロフのケア論には八木の統合論と通じるところが多く見られる。例えば、八木の「フロント構造」とメイヤロフの「差異の中の同一性」、八木の「場」とメイヤロフの「場」について<sup>(2)</sup>、などである。しかし、そ

これらの検討は別の機会に譲ることとして、ここではメイヤロフの語る「あらゆるものの源泉としての自然」に着目して、最後に、その自然を「大地」として論じる小野寺功の語るところを見ていきたいと思う。

### Ⅲ. 小野寺功の「大地」の思想

小野寺にとって「大地」とは、先ずは詩人宮沢賢治がイーハトーヴを視た岩手の大地のことである。岩手は小野寺の生まれ育った地でもあり、そこは柳田国男の「遠野物語」の地でもある。小野寺によれば、そこでは縄文の風が吹き、一種独特の形而上的な精神風土が形成されている。また、人間や世界の苦惱連帯の意識においてロシアの地と深い親近性を持ち、「共苦」をもって農婦が「もぞい」と発するような、無垢の原初的自然性や宇宙意志の黙示をいたるところに感じとることができる地である〔小野寺、2004年、24、34、75、80、107-109頁。〕。小野寺は、そうした岩手の大地について、次のように語る。

大地には花鳥風月、わび・さびといった洗練された美意識以前の、縄文土俗の血が秘められており、それが時折、地底から吹きあげるように作用する。

そこには、とどろく太鼓にあわせ、力強く大地をけって、夕暮れの河原で妖気を発して踊り狂う鹿踊りや、鬼剣舞、早池峰神楽に象徴される原東北の歴史と血のリズムがある。

これに詩心がふれると、なぜか文化的知性的人間にあってはほとんど無意味と考えられている原初的根源——人間を動物や植物に、母なる大地にしっかりと結びつけている存在の根——と交歓交流する感覚、すなわち大宇宙感覚が渦動しはじめるのである。〔小野寺、2004年、62頁。〕

小野寺は、この大地について次のようにも語る。

この普遍的な存在の根を私は「大地性」とよんでいるが、これは最も素朴な意味では動植物がものをいう世界——いわばアニミズムの世界観といってよいかもしれない。そしてこれを最も深い意味にとれば、あらゆる現象と経験の背後に真の「絶対」を探究しようとする激しい情熱である。イーハトーヴの深層を流れるのは、実にそのようなものであると私は思う。

意識していようといまいと、この精神風土は「原風景」として誰の心の奥にも内在しており、いたるところに素顔をのぞかせている [小野寺、2004 年、40-41 頁。]。

そして小野寺は、「この自然交感と透明感覚を成り立たせている大地性とその宇宙感覚とを、特に重要なものと考えたい。なぜなら、ここには人間と物質、精神と対象などといった自明な近代的二元対立の思考——メルロ・ポンティのいわゆる「コギトの病い」——を打破する実に健康的で出入自在、統合的な場の論理と生命感がみられるからである」 [小野寺、2004 年、55 頁。] と語り、こうした大地を鈴木大拙の日本的靈性的大地と結びつける。

大拙は、大地について次のように語っている。

宗教は上天からくるとも云へるが、其實質性は大地に在る。靈性は大地を根として生きて居る。萌え出る芽は天を指すが、根は深く深く大地にくひこんで居る [鈴木、1968 年、44 頁。]。

天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生まれるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどう

しても仰がねばならぬ。自分を引き取っては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実にこの具体的なものからでないと発生しない。霊性の奥の院は実に大地に在る〔鈴木、1968年、44頁。〕。

こうした大拙の言葉を受け、小野寺は、「天は仰ぐべき対象であるが、これに反し大地は母なる愛の母胎である。いうならば大地は慈母観音なのである。そこから大悲の手が伸びて、生命の慈母である大悲の抱擁に接することができる」〔小野寺、2004年、154頁。〕とし、次のようにも語るのである。

人間性の奥の院である霊性はこの大地の底にあるとあってよく、ここに大地的霊性というものがあらためて指摘されなければならないことになる。そうすると大地的霊性とは、霊性の生命のあるところで、個としての人間が「そこからそこへ」と向かう大地そのものである。したがって大地とはいわば自己成立と世界成立の根底となる、人間にとって最も重要な場をいうのである〔小野寺、2004年、154-155頁。〕。

一般に霊性などといえ、理性を超えた一つの仮説として、根も葉もない想像的産物のように考えられるが、実はそれこそが人間における「究極の実在」であり、全人格の統一原理なのである。この意味では人間の日常生活はつねに霊性の上に営まれているのであって、これほど切実で具体的なものはない。特に私たちが真実の生活をめざし、その上に立とうとするとき、この霊性の大地を離れては成功はおぼつかない〔小野寺、2004年、160-161頁。〕。

小野寺の語りを、先に見てきた八木やメイヤロフの語りを踏まえて捉えるならば、われわれの関係は大地において在／有り、その愛／慈悲がわれ

われに関わるようにはたらきかける。大地と天とが一であるところのはたらき。その愛は、確かに究極的には全てを包みこむものであろう。しかし、日常生活を営むわれわれは、そこにおけるはたらきに促されることによって、まずは今此処に共にいる具体的な相手に対して関わっていくのではないだろうか。

## おわりに

ノディングズはキリスト教倫理学において見出される普遍的な愛、自己犠牲的愛他主義を拒み、人を愛せよという命令・戒律を定める神を拒む[Noddings, 1984, p.28-29. (45 頁。)]。それは、「最も抽象的な意味を除いて、どんな意味でも達成できるものではないし、注意散漫の素だと、気づいているからである」[Noddings, 1984, p.28-29. (45 頁。)]。しかし、ノディングズは次のようにも言っている。

女性、スピノザ (B. de Spinoza) とアインシュタイン (A. Einstein) の神〔神即自然という考え方〕を受け容れられるようにわたしには思われる。わたしが示唆したいのは、女性、概念化された神、つまり男性の心像の内に入り込んでいる神を必要としないということである。そのような神によって命じられるすべての愛と善とは、最も暖かくて最もよい人間関係のうちに見出される愛とよさから生み出されるのである [Noddings, 1984, p.97. (152 頁。)]。

ノディングズは『ケアリング』でケアリング論を提唱することによって、「道徳的な問題において、男性的なものと女性的なものと、究極的な超越に到達するために、真に弁証法的な性質をもった対話へ、参加するように示唆することをねらいとして」た [Noddings, 1984, p.6. (9 頁。)]。そして本論で見てきた3人も、もちろん異なる点は多々あるだろうが、倫理のあり様とその源泉、そしてわれわれのあり様を大地と天との交点に見て

いたと言えるのではなかろうか。

### 注

- (1) 本論文での引用は基本的には翻訳されたものを用い、参考・引用の表記は原著のものを主とし、翻訳されたものは頁数を括弧内に記すこととする（この記し方は他の邦訳書も同様）。また、1971年に初版が出版された“*On Caring*”に関しては、参照した1990年のものを記すこととする。
- (2) なお、八木は『仏教とキリスト教の接点』では「場」を field と記しているが（48頁や173頁など）、その後、八木は、神の〈はたらき〉の「場」と、その〈はたらき〉を宿し現実化する「場所」と区別して用いている。そうした「場／場所」とメイヤロフの place との比較・検討は可能であろうし、意味あることであろうと思われる。

### 引用・主要参考文献

- 小野寺功、2004年『大地の文学 〔増補〕 賢治・幾多郎・大拙』春風社。
- 品川哲彦、2007年『正義と境を接するもの—責任という原理とケアの倫理』ナカニシヤ出版。
- 鈴木大拙、1968年『鈴木大拙全集』第8巻、岩波書店。
- 高橋隆雄、2013年「メイヤロフ：ケア論への道」熊本大学倫理学研究室『先端倫理研究』7巻、111-126頁。
- 田中朋弘、2012年『文脈としての規範倫理学』ナカニシヤ出版。
- 中野啓明、1999年「メイヤロフとノディングスの分岐点」新潟青陵大学・新潟青陵短期大学部『新潟青陵女子短期大学研究報告』第29号、71-80頁。
- 西田絵美、2015年「メイヤロフのケアリング論の構造と本質」佛教大学大学院『佛教大学大学院紀要 教育学研究科篇』第43号、35-51頁。
- 林泰成編著、2000年『ケアする心を育む道德教育—伝統的な倫理学を超



えて』北大路書房。

八木誠一、1963 年（増補第 4 版：1982 年）『新約思想の成立』新教出版社。

八木誠一、1967 年『聖書のキリストと実存』新教出版社。

八木誠一、1970 年『キリスト教は信じるか—本質の探究—』講談社現代新書。

八木誠一、1975 年『仏教とキリスト教の接点』法藏館。

八木誠一、1980 年『自我の虚構と宗教』春秋社。

八木誠一、1988 年『フロント構造の哲学—仏教とキリスト教の相互理解のために—』法藏館。

八木誠一、1998 年『宗教とは何か—現代思想から宗教へ』法藏館。

八木誠一、2002 年『新約思想の構造』岩波書店。

八木誠一、2004 年「コミュニカントとしての看護者—介護の豊かさについて」増田樹郎・山本誠編『解く 介護の思想—なぜ人は介護するのか—』久美、1-13 頁。

八木誠一、2006 年『場所論としての宗教哲学—仏教とキリスト教の交点に立って』法藏館。

八木誠一、2009 年『イエスの宗教』岩波書店。

八木誠一、2012 年『〈はたらく神〉の神学』岩波書店。

八木誠一、2016 年『回心—イエスが見つけた泉へ』ぷねうま舎。

Card, Claudia., 1990, “Caring and Evil”, *Hypatia* 5 (1), pp.101-108.

Hoagland, Sarah. Lucia., 1990, “Some Concerns About Nel Noddings' Caring”, *Hypatia* 5 (1), pp.109-114.

Houston, Barbara., 1990, “Caring and Exploitation”, *Hypatia* 5 (1), pp.115-119.

Mayeroff, Milton., 1965, “On Caring”, *International Philosophical Quarterly*, vol.5, Issue3, pp.462-474. (1987 年、田村真・向野宣之訳「付録 I ケアすること」『ケアの本質—生きることの意味』ゆみる出版、183-215 頁。)

Mayeroff, Milton., 1990(1971), *On Caring*, Harper & Row. (1987 年、田村真・向野宣之訳『ケアの本質—生きることの意味』ゆみる出版。)

- Noddings, Nel., 1984, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press. (1997 年、立山善康・林康成・清水重樹・宮崎宏志・新茂之訳『ケアリング 倫理と道德の教育—女性の観点から』晃洋書房。)
- Noddings, Nel., 1990, “A Response to Card, Hoagland, Houston”, *Hypatia* 5 (1), pp.120–126.
- Noddings, Nel., 2002, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press.

(立教大学兼任講師・JICE 研究員)