

《論文》

「共に - ある」ということについての一考察

鳥居 雅志

はじめに

「相手とともにいるということは、とりもなおさず相手のためにいるということでもある」[Mayeroff, 1971, p.54. (95 頁。) 傍点訳者、原書ではイタリック。] と、「ケア」「ケアリング」に関する研究の先駆者であるミルトン・メイヤロフは言う。ただし、メイヤロフが言うこの関係には、「ケアにおいて」という前置きがなされている。

しかし、われわれは、どうしようもなく、否応なく、既にして、他者と共にいてしまっている。そして、われわれは所謂「ケアの関係」とは言えないであろうような関わりをしてもいる。しかし、そうした関わりに於いても、われわれは互いに何らかの影響を与えあってはいるように思われる。

それでは、われわれは、どのようなあり様をしていて、そして、どのように共にいるのか。

本稿では、この問いに対して、ケア論に幾らか触れつつ、主に八木誠一（神学者・新約聖書学者・宗教哲学者）と上田閑照（宗教哲学者・哲学者）の思想に依りながら、根本のところから試考してみたい。

I. われ - われの在り方

1. フロント構造の基礎概念

《誰からも、あるいは何物からも必要とされていない人は、帰属感も持ち得ないし、あたかも風に吹かれる木の葉のように生きているのである。》私には他者から必要とされていることが必要であり、他者が私を必要としていることと、私にとってそういう他者が必要であることとは密接に関係している。[Mayeroff, 1971, p. 85. (144 頁。)]

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。

こうしたあり様について、八木は「フロント構造」論によって説明している。「フロント構造」論とは、八木が西谷啓治の論文「空と即」⁽¹⁾ から着想を得、それを独自に展開させた、自覚の場に於いての事柄としての「われわれのあり様」を説明する論である。

フロント構造の基礎概念を整理していくと次のようになるだろう⁽²⁾。

まず隣り合った部屋 A と B があるとする。その A と B とは壁 W で仕切られている。壁 W はいわば部屋 A と B との限界線を表示するものとして存在する。しかし壁が無ければ部屋は部屋としてあり得ないから、壁 W は部屋 A と B の本質的な構成要素であると言うことができる。

さて、部屋 A に面している壁 W は部屋 A の一部であり、部屋 A に属している。この面を a とする。a は W の一面でありながら、A の一部を構成している。同様に、壁 W が部屋 B に面している面 b は、W の一面でありながら B の一部を構成している。部屋と壁との関係を考えるならば、a も b も共に W のフロントと呼ぶことができよう。フロントとは敵対性を含

意した「前面／前線」のことである。それはそこで他者と[、]出会いが起きるような他者の「前面／前線」である。壁 W は部屋 A と B とを裁断しているが、同時に A と B とを接合をもしている。A は a と b というフロントを持った壁 W を介することによって B と関係を持ち得ているということになる。部屋 A を中心に見るならば、a は W のフロントであるままで部屋 A の一部をなしており、同時に a は部屋 A の限界線を表示するものとして、もう一つの部屋 B の存在をも表しているのである。こうしてフロント a は、部屋 A の中に部屋 B を表出している。この時フロント a は B そのものを代表して表出していると言える。ただしそれは B がそれ自身を A の中に B あるいは b のまま表出しているということの意味しているのではなく、A の一部である a として、A の中に含み込んでいることを意味している。すると b は壁 W のフロントであると同時に、a として部屋 A の構成要素であると言える。同様のことは部屋 B についても言える。B は b というフロントによって A を b としてその内に含んでいるのである。

また、このフロントを持った壁と部屋とは相互依存的である。なぜなら壁なしには部屋はあり得ず、また部屋なくして壁はありはしないからである。壁それだけを切り離してしまえば、それはただの板であり、部屋の壁ではない。それでは壁の一面が部屋の構成要素であるとは言えなくなってしまう。部屋の壁であってこそ、壁のフロントが部屋の一部であるということも成り立つのである。故に、これらの関係は切り離すことの出来ない関係であると言える。

ところで、壁 W は部屋 A と B のそれぞれの構成要素であった。そうであるならば、同じ壁 W を持つことによって隣り合わされた部屋 A と B とは、そのことによってはじめて成り立ち得るということから、相互依存的であると言えよう。他方、その壁 W によってそれぞれが区切られ、部屋 A は部屋 B でないから A であり、部屋 B は部屋 A でないから B であるという独自性、自己同一性を持つことができていることから、部屋 A と B とは、その壁 W によって相互否定媒介的にあらしめられていると言うこ

とができる。

こうした壁 W によって A と B とは関わり合っている。壁 W とは関わり合いの場であり、出会いの場であるとも言えよう。この関わりのあるからこそ、部屋 A と B はそれぞれ個として限界づけられながら、同時にその限界線によって互いに互いをあらしめているのである。そうした壁を構成要素として含んでいることによって、部屋 A は A として、部屋 B は B としてあることができるのである。A は A だけで A なのではなく、B という他者とフロントによって関わり合うことによって A なのである。それは恰も磁石の N 極と S 極が区別はできるが切り離すことはできず、互いを前提とし合うことによって初めてそれとしてあるというように、壁 W という関わり（関わり場）があるからこそ、互いを前提としつつ各々「極」として、A は A であり、B は B であり得るのである。

以上のような、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。]、つまり極と極との関わり合いによって成り立つ構造を、八木は「フロント構造」と名付けている。

こうしたフロントによる極同士の連関は、決して二つのもの間だけの事柄であるとは限らない。上記の例えに用いた部屋が多角形——究極的には円——であるならば、それだけ連関は複雑になっていく。われわれの世界は無限に複雑な連関、フロント構造によって成り立っているのである。

2. フロント構造に於ける動態的関わり

ケアの相手が成長するのをたすけることとしてのケアの中で、私はケアする対象（一人の人格であったり、理想であったり、思いつきであったりする）を、私自身の延長のように身に感じとる。またそれと同時に、その対象が本来持っている権利ゆえに私が尊重する確か

な存在として、私とは別のものとしてそれを身に感じとるのである。
[Mayeroff,1971, p. 7. (18 頁。)]

フロント構造において、A のフロントは B の一部を構成する。その際、A は自らのフロントを B の一部として「授与」している。それは B が A のフロントを受け入れ、A のフロントが「変容」を蒙りつつ B の一部に「同化」していることでもある。

個は個として存在しているわけではない。個はフロントによる関係に於いて極として成り立つ。関係に於いて個は極であり、極は関係に於いて動態的に関わる。動態的なフロント構造の類比として、例えば母親と胎児との関係が挙げられる。胎児は母親の胎盤内に伸びている血管によって、生を保ち成長するために必要なものを得ている。その胎盤は母親の身体の一部であるが、その中に胎児の血管が伸びていてこそ、胎盤は胎盤であり得る。母親は母親であり、胎児は胎児である。胎児と母親とは完全に一つであるというわけではない。しかし胎児の臍帯を含んで胎盤は胎盤であるから、胎盤は母親だけのものというわけではなく、また胎児だけのものということも出来ない。両者がそれぞれ他方の一部をなしているのである。八木はここの本質にフロント構造を見るのである。母親の胎盤は胎児のフロントである臍帯を含むことによってはじめて胎盤なのである。母親はその一部を胎児に与えており、胎児はそれを自分の身体の一部に転換する。また、こうした関係はわれわれの呼吸などにも見てとれる。われわれが呼吸をするとき、われわれは自然の一部を身体の営みに同化しているのである。こうして私が在るということは、われわれとして在るということであり、その連関は全宇宙があるということの意味していることになる。

また、われわれの感覚もフロント構造の本質を表す重要な事例である。例えば、「熱い」や「冷たい」、「硬い」や「柔らかい」、「滑らか」や「粗い」などと表現される感覚は、外に意識を向けるならば、それは対象に触れて

いる「外の何かの感覚」であるが、逆に内に意識を向ければ、対象に触れることによる「内の状態の感覚」とに分節される。単一であろうと思われる感覚が分節され得る。それは「感覚自体がフロント構造をなしているということにほかならない」[八木、1988年、35頁。]と八木は言う。なぜなら、「『内のものがそのまま外のものである』というテーゼはフロント構造の定義の言い換えであり、その意味で、フロント構造の本質の言表であるということが出来る」[八木、1988年、36頁。]からである。

また、われわれが用いる言葉も、例えとして挙げることができる。「私が使う言葉の多くは、誰が作り出したのか、どうしてこのように用いられるようになったのか、知らないままに私が用いているもの」[八木、1988年、36頁。]であろう。その言葉には必ず無数の人たちのフロントが含まれている。言葉は、歴史的・文化的背景を持っている。そして、われわれはそれを学んでいく。学んでいくのにも語りかけと応答が必要とされる。たとえば人が言語能力を備えて生まれてくるにしても、実際に言葉を用いるにあたっては、まずは語りかけが必要であり、それに応答することによって言葉を用いることができるようになるのである。われわれはそうしたフロント同化を積み重ねることによって言葉を自らのものとしている。言葉を用いるということは、無数の人たちのフロントを同化しているということなのである。

また、出会い、呼びかけ／語りかけと応答——狭義の言葉を介したもののだけに限らず、表情、身振り、行動、状態、そしてあり方そのものをも含んだ呼びかけ／語りかけであり応答——＝対話といった他者との関わり合いも、フロント構造についての重要な事例の一つであり、そしてそれらは人格の共生を表すフロント構造の中核を成していると言っても過言ではなからう。

呼びかけ／語りかけは相手がいるという意味において相手のフロントである。また呼びかけ／語りかけられる相手は、呼びかけ／語りかけられることによって私のフロントとして「汝」であり得、その呼びかけ／語り

かけを受けることによって「私」の「汝」となる。八木は、「私達は呼びかけられて答えるとき、人格に答えるのである。私達は呼びかける声を聞くとき、呼びかける人格に出会う」[八木、1988年、41頁。傍点著者。]と言う。そして、マルティン・ブーバーに言及しつつ次のように語る。

人格というものは「ある」ものではなくて、呼びかけに応答するところに「成り出る」ものである。「汝」の呼びかけ、語りかけに応答するところに具体的な「我」が成り出る。「汝」の語りかけが「我」の中心に入りこむのだ。この「我」は、「汝」の語りかけを含んで「成り出る」のだから、「我」の応答は「汝」の語りかけをフロント同化して成立するのである。「我」は「汝」のフロントを同化した、すなわち「汝」を含んだ「我」として成り立つというのが「我」と「汝」の関係である。むろん、「我」の語りかけ自身も、「汝」を前提し、「汝」を「我」の語りかけの条件に転化して生起するのだから、「語りかけ」も「汝」を含んで成り立つわけだ。そしてまた、「語りかけ」は「汝」の人格を呼び出す行為でもある。[八木、1988年、42頁。]

「我」は「汝」と関わり合うことによって「我」として生起する。同じように「汝」も「我」との関わり合いにおいて「汝」として生起するのである。われわれは対話において、相互否定媒介的に極として成り立つといえよう。極と極とは互いに互いの存在条件となっている。「我」は「汝」に対してフロント授与を行い、「汝」は「我」をフロント同化する。同様に「汝」が「我」にフロント授与を行い、「我」が「汝」をフロント同化する。しかし、「汝」は決して「我」に解消し尽くされることはなく、「我」も「汝」に解消し尽くされることはない。このようにここでは二つの極の間において円環＝統合が成り立っていることが見てとれる。そして、この連関は次々と連鎖して拡がって行き得る。そうしてそこにはフロント構造に則し／即した共同体が形成されるのである。

Ⅱ. 我々の有り方

どんな人間も、自分だけでは完結できない。個人は、根本的に弱く、お互いに依存している。個人は、人生のある時期において、保護され、発達できるよう援助され、あるいは依存状態に対応してもらう、という関係にみずからを委ねなければならない。だが、その関係は、重要視されず、見過ごされてしまう。[Brugère, 2013. (19 頁。)]

教育学におけるケアの研究者の第一人者であるノディングスは、「自己とは関係であり、絶え間なく変化していく力動的なものであり、感情と意味の源泉である」[Noddings, 2002, p. 99.] と言う。このことは前章において見てきたところから頷けることであろう。そして八木は、「私達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生けるものの円環とは、常に出来事となっている」[八木, 1988 年, 67 頁。] と言う。しかし、こうした関係／出来事が無視、または拒否されることがある。いや、むしろその場合の方が多いようにも思われる。「個人は他者との関係なしには生きてはいけなから、当人もそのことは最小限意識していても、全体としてはそれを認めようとしない。つまり当人は自分だけで完結しているという幻想に陥っている。自分は何も他人の厄介にならなくても自分だけでやってゆける、と思い込む」[八木, 1988 年, 70 頁。] のである。こうしたあり方について、八木は次のように語る。

エゴイストは自己自身を対象化して、対象化された自己について、「私は私である・私になる」という。ここで仮に主語の「私」はどこまでも主体であり、決して対象化されてはいないと言っても、「自分にとって望ましい自己」の姿がやはり規定的であり、ここに全重心がかかっている以上、「主体」としての自己は、こうありたい姿への過程にしかすぎず、これに従属していることになる。すると「私」の本

質はやはり主体性にはない。そもそも過程としての自己は目標に従属しているのであって、そこにはもともと主体性はないのだとも言える。いくら目標への運動は、自分で自分を目標へと縛ることだと言っても、主体としての自己はやはり縛られていることになる。エゴイストの自己は縛られた自己なのである。自縄自縛に陥った自己である。[八木、1980年、91頁。]

私は「私」によって、「私は私であって私以外のなにものでもなく、私以外のなにものかによって私なのではない」といった「『私』は『私』である」として、「私」を対象化して「ある」に閉じ込める。八木によれば、「ある」には、「……がある」と「……である」と「……になる」の三つの局面がある⁽³⁾。第一の「……がある」は、自らの実在を支えようとする。そしてそれを社会的に通用する価値あるものを所有することによって為そうとする。その代表的なものは富であろう。それ故、自我はときに自らを顧みることすら忘れて富を求めて思い煩うことすらあるのである。第二の「……である」は、自我は社会に通用するだけの内容を持つことによって他人の評価を得、それによって自らの価値を確認しようとする。こうして自我は名誉や名声を求めて思い煩う。第三の「……になる」は、可能な限り何かに「なろう」とすることである。これは第二に近いが、その望むところは異なる。何かに「なろう」とするには、もちろん自らの力が必要である。しかしそれだけでは足りない。望ましい自分になって評価を得るためには、己の能力だけではなく、人を支配できる権力としての能力が必要となる。それ故、「……になる」ために、権力を求めて思い煩う。八木は「ある」を以上のように見る。この「ある」は、「私」を規定する。

私は対象化され、社会に於ける価値としての「私」に呑み込まれる。そうして、「そのように対象化している主体の側の問題性に気づかない」[八木、1980年、18頁。傍点著者。] まま、社会的価値としての「私」と主体としての私とが同一視される。「私」は社会的価値として「私」なのである。

このような対象化され、社会的な価値としての「私」達の関わりを八木は次のように言い表す。

社会人同士の関係は、まずは社会的機能上の関係である。秩序ある社会を運営するために、我々はそれぞれ社会的機能（役割）を担っていて、それを遂行するために社会行動を営む。それだけではない。我々の社会には長い間かけて形作られた振る舞い方、つきあい方、順序や手順がある。それは風俗、習慣、作法、しきたり、取り決め、手続き、倫理、法といったものに表現されている。それらはそれぞれの意味で社会規範であり、不変ではないが、それぞれの時と場所で通念（合意と裁可）によって支えられている。我々がそれに従って行動する限り、社会生活は支障なく抵抗も受けずに営まれる。[八木、1998年、165-166頁。]

習慣や作法や手続きや倫理などの社会規範を身につけて、社会人として振舞えるようになったということは、決して人間とは何か、自分とは何か、社会とは何かという認識に達したことではない。逆に我々の社会生活では、人間との出会いよりも社会的規範に正しく従うことそのことに重点が移ってしまう。というのは、そうしていれば義務も果たせるし用事も済むし、抵抗もなくトラブルも発生しないからである。

こうして人格同士の出会いは覆われ、気づかれぬままに無視され、ひいては忘却される結果となる。機械ならば使えばそれでよい。しかし人間関係の場合、出会いの喪失は人間性の喪失につらなるであろう。規範と秩序を備えた社会とは、高度の人為的現実である。我々はそのなかで人間性を見失いかねない状況に置かれている。[八木、1998年、167-168頁。]

このように「それ」化した「私」達＝「我々」は、社会的価値としての役割に縛られ、規範に則って自らを捉え、関わっているはずの他者と出会う、他者を「他者」として関わる有り方をしているとすることができるのではなからうか。

Ⅲ. われわれの〔在^あ／有〕り様

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が生まれる。[Mayeroff, 1971, p. 2. (15 頁。)]

自らを対象化して他者との出会いを閉ざした世界。他者の他者性を許さない世界。しかしそうした閉ざされた世界は、それぞれ特定のコード＝「常識」＝「当たり前」に従って、自らのエゴイズムを維持するように閉じた形で構築される故に、異なるコード＝「常識」＝「当たり前」の数だけあることになろう。我々の世界は、そうした乱立した閉じた世界同士の衝突が絶えない場處に於いてあるとすることができるのではないだろうか。

上田は、このような場處について、次のように語っている。

我々は他者と交わり物事と関わりつつ生きている。生きえている。それは、交わりや関わりの場所が開かれていて、その場所の開けに我々の存在が開かれているからである。西田幾多郎の述語を借りて言えば、我々の存在は場所に「於いてある」存在であり、場所とは「我々の居る場所である」。我々にとってのそのつどの場所は、家庭とか学校とか都市とかヨーロッパとかシベリアとか、あるいはまた、自然とか社会とか歴史とか、あるいはまた産業界とか文学界とか空想界とか、限

られた特定の意味空間（それぞれの時間的・歴史的不いし超歴史的連関もふくめて）である。その場合、場所ということ自身の性格からして場所と場所が並び、それがまた別の場所に於いてあるというように入り組んで多元的重層的になっている。そのような事態の総体の場所、すなわちさまざま場所を包括する最終的な場所、諸場所の場所、我々にとっての包括的な意味空間、それが世界と言われるものである。[上田、2002年 a、18-19 頁。]

上田によるならば、われわれの世界は、多くの意味空間が意味連関することによって織り成された包括的な開けである。しかし、こうした意味連関の総枠としての世界は、意味を持った空間として囲われている故、有限な開けである。そうした「限りある開け」があるということは、それが於いてある「限らない開け」が必要であると上田は言う⁽⁴⁾。そうして上田は次のように語る。

われわれが世界の内にあるということは、従って、無限の開けに「於いてある」世界に「於いてある」(二重の「於いてある」)ということ、我々の居る場所は場所として最終的に二重になっているということである。[上田、2002年 a、20 頁。]

しかし上田は別のところで次のようにも言うのである。

しかし世界内存在としての当の主体に、世界のこの二重性（すなわち有限性と、有限であることが限界の外から包まれていることであるという二重性）が常に自覚されているわけではない。むしろ通常自己は、世界という「意味の枠」の内に自ら閉じこもって、しかも、それでも世界が開けであるその開けをあたかもそのまま無限の開けであるかのごとくに思いなして世界内存在している。そのようにさせてい

るのは意味連関としての世界の枠そのものではない。そうではなくて世界内存在としての主体をその底から握りしめている「我」性とも言うべきものである。それによって、世界内存在としての自が己は世界を自己の世界として主体化するというにとどまらず、世界を私の世界として固守しようとする。[上田、2002年c、20-21頁。]

有限の開けである世界は、それを包み込む無限の開けの場に於いて在る。そうした世界は、われわれによって特定の意味空間の枠として織り成された世界でもあり、われわれはそうした世界に於いて有るのである。しかし、われわれはそうした世界を「私の世界」として捉えてしまう故、世界の二重性は、われわれによって気付かれることなく一重と見做されてしまう。そうして本来は有限の開けであった筈の世界は、無限の開けであるかのように捉えられ、逆に閉ざされた世界となってしまう。しかし、このことは世界の二重性を否定することに繋がりはないであろう。世界の二重性は依然として頑として動かず、われわれが内に閉じ籠もることによって見失っているに過ぎないということであろう。そうであるならば、われわれの世界は無限の開けに於いて在るからこそ有ることができているということになろう。

IV. 「共に-[居^あ為]る」ということ

この正直の意味は、“自分自身に正直である”という言葉で示されるが、それは実際に自分自身に面とむかい、心を開くことを指している。ケアする中で、対象を忠実に見ようと努力する点において私は正直である。他者をケアする中で、あるがままの相手を見つめなければならぬのであって、私がそうあって欲しいとか、そうあらねばならないと感じる気持ちで相手を見つめることではないのである。もし私がその人の成長を援助しようとするならば、私は、時々刻々変わりゆ

くその要求にこたえねばならない。もし私がある一つのやり方だけで、その人を見つめなければならぬならば、また、もし自分が見たいと思うものしか見ることができないならば、私は本当の相手の姿を見つめることはできないであろう。たとえば、ある人を偶像視することは、ケアすることを妨げてしまうことになる。というのは、この^レ当^レの、相手に本当に呼応することが不可能になってしまうからである。不愉快であっても、事実に対して私は敬意を払う。なぜなら、それらを真面目に捉えることによるのみ、私はその人に触れることができ、ケアすることができるからである。また、あるがままの相手を見つめる一方、私は、あるがままの自分も見つめなければならない。つまり私は、自分が行っていることを見つめ、自分がしていることがその人の成長のたすけになっているか、妨げになっているかを確認せねばならない。[Mayeroff, 1971, p. 25. (46-47 頁。)]

成長することとは、その人が新しいことを学びうる力を持つところまで学ぶことを意味する。さてそのとき、学ぶとは、知識や技術を単に増やすことではなく、根本的に新しい経験や考えを全人格的に受けとめていくことをとおして、その人格が再創造されることなのである。[Mayeroff, 1971, p. 13. (29 頁。)]

われわれは、閉ざされて有る。しかしそうした閉ざされた世界は、どうしようもなく他の世界との衝突の場に在る。衝突は、閉鎖性をより一層強める働きをするかもしれない。しかし、その衝突に僅かでも気づくならば、其處には、以前の世界とのズレが生じていることにも気づくかも知れない。そのズレは、「私」の「当たり前」が本当に「当たり前」なのかという疑念を生じさせる。世界同士の衝突によって互いの世界は否応なくズラされ合っているであろう。衝突は「秩序」の崩壊を招く。それ故に、それは忌避され、われわれは、まるでそんなものなど無いかのように振る舞おう

とするかもしれない。われわれはまた、そうして出来た^{ひず}歪みを何とかして誤魔化そうとするかもしれない。問題が生じた際、われわれの態度は、それまでと同じ視点からその問題に取り組んではいなかったか。それは既にその問題を「私のもの」として所有することによって、ズレなどないかのように振る舞っていることを意味してはいないか。しかし問題が生じたという出来事自体が、既に其處に他性が浮かび上がり、否応なく我々の世界をズラしていたことを意味しよう。われわれのぎこちない態度は、其處に生じる^{ひず}歪み故であろう。その^{ひず}歪みは世界が固着化していることを露わにし、同時にその自己同一性を否定してくる。

他者への異和感によって、フロント構造の壁である限界線は、「私」を際立たせると同時にズラす。他者／汝への気づきは、閉ざされた世界の破壊に繋がる。閉ざされた世界は否定され、新たな世界の構築を迫られ、新たな関わりをも迫られる。そのようにしてフロント構造を成／為している世界は、無限の開けに於いて常に生成を繰り返しているのである。上田は次のように語る。

ここで起こる世界の破壊はしかし世界そのものの破壊のためではない。世界を^あ超え包むものが、世界だけを全体としつつその世界を私の世界にしてしまっているような主体とその世界に対して、絶対の否定になるということであって、それは世界を^あ超え包むものが世界に現前する最初の仕方にほかならない。[上田、2002年c、23頁。傍点著者。]

われわれは自らを閉ざしながらも常に他者と関わってしまっている。そうした[在／有]^あり様に自覚的であること。そうした「関わりの中」に於いて衝突を起こし、「閉ざし」を「開き／開かれ」つつ関わる関わりにこそ、われわれが「共に-[居／為]^ある」ということなのであろう。そして、われわれがそのようにして「共に-[居／為]^ある」からこそ、日常に於いても他者との「出会い」が生起しうるのではないだろうか。

崎川修はウィトゲンシュタインが「知識の究極の根拠は承認にある」
[Wittgenstein, 1969. (94 頁。)] と述べたのを次のように解釈している。

ここでいう根拠とは、もちろん通常の意味での根拠、すなわちある知識から遡って得られるその基盤や背景のことではない。むしろウィトゲンシュタインは、知識の究極の根拠を見い出すことなど不可能だ、といたいのだ。そして、ここで「承認」と呼ばれているものは、その不可能性をさらなる懐疑によって覆い隠すことをやめ、あらゆる知というものが究極的には仮説であり虚構であることを「洞察」し、自覚的に受容することなのである。すなわちそれは正確な意味で、既存の言語ゲームと「わかれること」だといえるだろう。

しかし、それだけではない。むしろここに新たな「出会い」を見るからこそ、ウィトゲンシュタインはそれを知識の「究極の根拠」と呼ぶのである。承認とは、「わかれる」ことによって「出会う」ためのひとつの姿勢なのである。[崎川、2005 年、118 頁。]

崎川が言うように「承認」とは、私が私であると思っていたものが、閉ざされた幻想としての「私／世界」であったことへの気づきであり、同じことだが、それまで閉ざされていた「私／世界」の自己同一性の否定を意味していると読むことができよう。フロント構造を成／為しているわれわれは、そうして他者と「出会う」こととなるのである。

われわれは、「出会い」を無視し、常にズラされているにも拘わらず自らの世界に固執し、他なるものを抑圧する、ということを起こし得る。しかし、そうした場處に於いても、否、そうした場處であるからこそ、統合を成／為すように促す〈はたらき〉が顕わとなるのではなからうか。八木はこうした出来事について次のように語っている。

統合力が働く場の中では出来事が方向性を持つ。ということは、そ

の方向に反し、統合成就を破る出来事は、その場に居合わせて統合の実現に参加する者の反応を惹き起こす。それは単に怒りや痛みではない。その出来事自体が訴え、語りかけている、と表現することもできる。この中で情報は客観的事実を中立的に告げるのではない。ひとつの出来事が語りかけ、訴えかけとなるのである。応答を求めているのである。[八木、1980年、250頁。]

どこまでも「他なるもの」の他性を奪い続けるという歪んだ状態に於いて、そこに働きかけている〈はたらき〉は、他性を奪われ続けている側の「私は此處にゐます」の訴えかけとして顕れ、それに対する応答を求めてくる。

フロント構造の壁である限界線は、「私」を成立させると同時にズラす。そのズレへの気づき、そして「汝」への応答は、閉ざされた世界の破壊に繋がるだろう。閉ざされた世界は否定され、新たな世界の構築を迫られる。そのようにしてフロント構造は、常に生成を繰り返し、そこに働く〈はたらき〉によって、われわれは「共に- [居^る為^る]」よう促がされているのであろう。

おわりに

“行動する”ということは広い意味で理解されるべきなのであって、まるで私が、常に相手に対して働きかけているかのように積極的側面だけから考えるべきではない。“何もしない”ということも行動することのうちなのである。たとえば、私が一人の人間をケアするにあたって、その状況の中に自分を投げ出さなかったり、どちらの立場にもくみしなかったり、つまり私は“何もしない”ことがたびたびある。そして、私がこの“非行動性”の状態にあるときこそ、私は過程をよく見、それが動いていく結果を見、かつ考え、そこから適切に自分の行動を変える準備のときなのである。[Mayeroff, 1971, p. 22. (40頁。)]

本稿で述べてきたことは、様々な領域の現場に於いて当たり前であると見做されていることに過ぎないかも知れない。本稿は、それを改めて記述してみると、このようになるのではないか、という試論である。これにどれだけの意味があるかは分からない。しかし、「当たり前」と見做されているからこそ、少し立ち止まって自らを振り返り沈思するということがあってもよいのではないだろうか。

われわれが「共に-[居^み／為]る」自分を見つめることによって生じる、閉ざされた世界での「当たり前」を「当たり前」として捉えていた事への疑念は、その「当たり前」であった世界を破壊し、新たな世界を創造する契機に成り得るのではなかろうか。

注

- (1) 西谷啓治、1982年「空と即」『講座仏教思想』第五巻、理想社。(ただし本稿の執筆にあたっては、西谷、1987年に収録されているものを用いている。)
- (2) 以下、フロント構造の説明に関しては、主に八木、1985年と八木、1988年とを参照。
- (3) 八木、1980年、11-13頁。八木、1998年、79頁。八木、2002年、15頁。
- (4) 上田、2002年 a、19-20, 310頁。
- (5) メイヤロフも「場の中にいる (In-Place)」というように、「場」について言及している。しかし、本稿はメイヤロフと八木や上田との比較を目的としたものではない故、それと八木や上田の「場」「場所」、そして私の「場處」についての検討については触れていない。これらは今後の課題としたい。

引用・参考文献

- ・上田閑照、2002年 a『上田閑照集 第九巻』岩波書店。
- ・上田閑照、2002年 b『上田閑照集 第十巻』岩波書店。
- ・上田閑照、2002年 c『上田閑照集 第十一巻』岩波書店。
- ・川本隆史編、2005年『ケアの社会倫理学—医療・看護・介護・教育をつなぐ』

有斐閣。

- ・ 崎川修、2006年「他者と沈黙— ウィトゲンシュタインと言語的ニヒリズムの問題—」ギュンター・ペルトナー、渋谷治美編著『ニヒリズムとの対話』晃洋書房。
- ・ 中野啓明、伊藤博美、立山善康編著、2006年『ケアリングの現在— 倫理・教育・看護・福祉の境界を越えて—』晃洋書房。
- ・ 中山將、高橋隆雄編、2001年『ケア論の射程熊本大学生命倫理研究会論集2』九州大学出版会。
- ・ 西谷啓治、1987年『西谷啓治著作集 第十三巻』創文社。
- ・ 西村拓生、2013年『教育哲学の現場 物語りの此岸から』東京大学出版会。
- ・ 八木誠一、1984年『自我の虚構と宗教』春秋社。
- ・ 八木誠一、1985年『ほんとうの生き方を求めて— 共存のフロント構造』講談社。
- ・ 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—』久美株式会社。
- ・ 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。
- ・ Fabienne Brugère, 2013, *L'ethique du « care »*, Coll. « Que sais-je? », no3903, PUF Paris. (2014年、原山哲、山下りえ子訳『ケアの倫理— ネオリベラリズムへの反論』白水社。)
- ・ Martin Buber, 1974 (1923), *Ich und Du*, Lambert Schneider/ Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh.
- ・ Martin Heidegger, 2001 (1927), *Sein und Zeit*, Max, Niemeyer Verlag.

- ・ Virginia Held, 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press.
- ・ Milton Mayeroff, 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。)
- ・ Nel Noddings, 1984, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press.
- ・ Nel Noddings, 1992, *The Challenge to Care in School: An Alternative Approach to Education*, Teachers College Press.
- ・ Nel Noddings, 1995, *Philosophy of Education*, Westview Press, A Division of Harper Collins Publishers.
- ・ Nel Noddings, 2002, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press.
- ・ Nel Noddings, 2003, *Happiness and Education*, Cambridge University Press.
- ・ Ludwig Wittgenstein, 1969, *Über Gewißheit*, Basil Blackwell, Oxford. (1975年、黒田亘、菅豊彦訳『ウィトゲンシュタイン全集9』大修館書店。)

(JICE 研究員, 本学大学院文学研究科組織神学専攻博士課程後期課程)