

八木思想・宗教哲学・神学のこれまでとそこからの展開

統合論と対話、コミュニケーション、そしてケアリング論へ

鳥居雅志

はじめに

本稿では、まず八木誠一先生が新著『創造的空への道―統合・信・瞑想』で語られていることを、前著『回心』（それとその前の著作『はたらく神』の神学）を中心に、これまでの著作と併せて見ていく。その上で、そのたどり着いたところを踏まえつつ、「我―直接経験」に着目して改めて八木先生がこれまでなされてきたことを振り返り、「対話」と「コミュニケーション」について論じていく。そして最後に統合論と親和性が高いと思われるケアリング論との対話を試みる。本稿は、以上のことを通して、場所論的

神学とケアリング論、両方の可能性が拓かれるのではない
かという期待の元でなされた一試論である。

なお、本稿は、筆者のこれまでの研究のまとめと今後の
向かう先のための試論でもあるため、これまで筆者が行っ
てきた発表や執筆してきた論稿と重複しているところが多
くあることをご寛恕いただきたい。また、本論では先生方
の敬称を氏で統一させていただくこととする。

一、八木誠一氏の思想・宗教哲学・神学^①

新著『創造的空への道』の背景

新著『創造的空への道』の「あとがき」によれば、八木

氏の仏教との対話を背景にした仕事は以下の三つに分類される。^③

- 新約聖書は何を語り伝えようとしているか（新約聖書神学）
- それを現代の言葉で言い直したらどうなるか（哲学的神学）
- そこにいたるにはどうしたらよいか（実践）

八木氏は、新約聖書が語り伝えようとしている中心となるものを、イエスが「神の支配」と呼び、パウロが「内なるキリスト」と呼んだ（はたらき）であると捉え（新約聖書神学）、それを場所論的神学の中心とも言える「統合論」^④によって示した（哲学的神学）。そして、その統合を超えて包むもの、イエスが神と呼んだものを、八木氏は「イエスが見つけた泉」（この言葉は前著『回心』の副題にも用いられている）とし、新著では、それを「創造的空」と更に言い換えて、その創造的空とそれがもたらす創造的自由にいたる道を瞑論論（「省察・信・瞑想」）によって提示している。八木氏は、これによって自身の伝統的キリスト教

批判を含む研究は一応の完結を迎えることとなったとしている。^④

ところで、新著『創造的空への道』の副題には「信」という語が入れられている。八木氏のこれまでの論では主に「覚」に重点が置かれていて、それに比して「信」についてはあまり多く語られてこなかったという印象もあるため、このことは意外に感じられるかもしれない。しかし、八木氏はこれまでも信について語ってきており、信がその論の根底を支えてきたと言うこともできよう。例えば、秋月龍珉氏との対談において、八木氏は、『覚』の宗教と云っても、そこで覚されるものは働きであり、それが「自分の中で成就してくる」、「そういう成就してくる働き」というのがあるということを『信』じて、その働きに自分をゆだねるといふのはやはり一つの『信』の態度、だと思ふ」と語っている。^⑤ただ、やはり覚についての論述に比べ、信についての論述が少なかったことは否めない。それが『へはたらく神』の神学』において、これまでの宗教的知が覚か

らもう一步掘り下げられ、その覚がそこにおいて成り立つ
へはたらく神へ」の信が語られるにいたったのである。こ
うしたことについて八木氏は、「人生の最後に信に基礎づ
けられる学を構想しえたことに満足している」と語ってお
り、こうした「信の立場で成り立つ『学』は、聖書学でも
哲学でもない、神学であり、それ故に『へはたらく神』
の神学』は遂にタイトルに「神学」が付さることとなつた
のである。^⑤

まずは、新著『創造的空への道』で論じられることの前提
となるところを押さえておくため、八木神学において神
と人との関係がどのようになっていくのかについて見てお
こう。八木氏は、神と人との関係を次のように三つの層に
分けている。^⑥

① 倫理も終末論も語られない場面。神・人関係のも
つとも深く基本的なレベル。神は一切があるがま
まに受容し、はたらく「かけ」ている。人はうち
に及ぶ「神のはたらく」に目覚めたとき、自分は

目覚め前から神に受容され、神のはたらく「かけ」
のもとにあつたことに気づく。

② 宗教的生の次元であり、神のはたらくに目覚めて
従う人と、そうでない人とが分かれるレベル。神
の働きの場に置かれている限り、人の身には神の
働きが及び、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、この最深の次元／レベルについては、前著『回心』
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点、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このころは、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^⑧。最も深い層は、倫理も終末論も語られないところであり、人間と世界内の一切の対立を超えて、一切が無条件にあるがままで神に包まれて（受容されて）いるところである。そこで、われわれは「静寂」のなかで見えてくるありのまま

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、受け容れるという。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、对人的には「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。われわれは通常は上層、つまり有と無、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都度の行動を選択して日々を過ごしているが、そこは中層、そして深層によって支えられている。それ故に、われわれは、そうした深層の〈はたらく神〉への信によって、「きよらかな、やさしいところ」、「平和への願い」、「不利益になつても真実を求め・語る誠実さ」、「経験される無意味、虚しさにもめげない強さ」に気付くこともでき、その〈はたらき〉と一となることによつて、それを自覚的に生きることもできるのである。

ところで、〈はたらく神〉の〈はたらき〉が我が身に及んでいることを実感し、われわれが〈はたらく神〉と一と

なつてはたらく〔作用的^一〕には「主体の交替」（「自己」の／への目覚め）が必要となるが、その主体の交替とはいかなることであり、どうしたら主体の交替がなされるのか。これは以前から八木氏に対して繰り返し提出されてきた問いである。こうした問いに対して、八木氏は『はたらく神』の神学』の最後で「覚への道」について述べることで答えようとしている。とはいえ、確実な方法はないと八木氏は言う。その上で、あるとすれば、まずは〈はたらく神〉への信仰が求められ、その信仰の中で「覚」は自然に成り立つてくると八木氏は言うのである。もともと「信」や「自覚」は、「作用的^一」がおのずから成り立たせる出来事である。〈はたらく神〉の信仰的認識とは、〈神のはたらき〉への信頼のなかで、我が身に及ぶ〈神のはたらき〉が自然にわかっけてきて、〈神のはたらき〉が自らのはたらきになっていくことであり、それは統合体成就に自覚的に参与することである。そして神認識を得るためにできることは、〈はたらく神〉への信頼（自分のすべてを委ねること）のなかで、

向こうから成り立つてくる無条件のコミュニケーションへの願い、すなわち「きよらかなやさしいところ」、「不利益になつても真実を求め・語る意志」、「生の無意味のなかでも自分を支えるはたらき」に気づき、これを大切に、同時に我執・我欲、先入見・偏見、要するに「単なる自我」の作為に気づいていくことであると八木氏は論じる。しかし、『はたらく神』の神学』では、まだ「主体の交替とはいかなる事態か、いったいどうしたらその交替が起こるか」について、そして八木神学において「信仰と教義はどういうことになるのか」ということが十分に論じられなかつたとして、続く著作であり、新著『創造的空への道』の前著でもある『回心』では、これまで覚や直接経験として語られていたことが、「信」と「回心」として別の面から語り直され、「人格を支配し、はたらかせる主体」が「我（が）」（我執、我欲、我意の我）から「わがうちに生きるキリスト」／「神の支配」に替わる「主体の交替」（「回心」）がいかなる事態か、そして一体どうしたらその交替が起こるのかとい

うことが主に扱われることとなる。主体の交替には、まずはわれわれを生かす（はたらき）、一切を無条件にあるがままで包み込む「創造的空の場」への信が重要である。自身を「みこころのままに」委ねる信においてこそ、覚が開かれる。八木氏は、そうしたところで起こるのが主体の交替なのだとし、「自我の限界を内省的に自覚し、さらに自己について、つまり宗教的現実について——まずは経験的ではなくても——知らされ、知ることが漸進的な回心への助けになるだろう」として、先の問いへの一応の答えを提示している。その上で、「創造的空（の場）」で成り立つ人間のあり方に到達するために具体的にどうすればいいのかという疑問に答えるために、「省察と信と瞑想による自覚」という実践について論じているのが、新著『創造的空への道』である。¹⁰

次節では、ここまでのことを踏まえた上で、改めて三部構成で書かれた『創造的空への道』の内容を見ていこうと思う。

「創造的空への道」へ

新著『創造的空への道』で扱われている瞑想を含む宗教的行は、人間性を破壊する我執・我欲・我意といったものに支配されている自我（八木氏の用語で言えば「単なる自我」）を正常化し、自我が自らを生かしているパウロ的な「内なるキリスト」を表現するもの（八木氏の用語で言えば「自己・自我」となることを眼目としている。第一部では、そうした「単なる自我」と言語に関わる問題性について省察がなされている。自我は通常、多くのことを社会的通念に従って選択しつつ社会生活を送っていく。そこでは自我は、まずは自分と他者（主観と客観、私とあなたなど）を分け、個と普遍（集合、法則）、原因と結果（根拠と結論）、手段と目的というような枠組み、さらに実体、性質、作用のようなカテゴリー、善悪や優劣といった価値などによって情報を秩序づけられている。¹¹）その際に「単なる自我」が利用するのが、言語に含まれる一意性の面である。言葉には様々な働きがあるが、八木氏は便宜上、この一意

性の面に特化した言語を、言語学を踏まえて「記述言語」と呼ぶ。これは経験に際して「何を」経験したかを語る言語であり、事物を客観的に述べる言語であり、検証・反証のために一意性が求められる（なお、一意性には他を排除する性質もある）。記述言語に対して、「表現言語」という言語もある。それは経験に際して「いかに」を語り、外からは直接観察不可能な感覚、感情、思考、心の事柄などを表現することを特徴としている。表現は客観的現実性ではなく、多くの人に共感されるという意味で、人間性（この内容）の現実を開示・伝達する。ところで、八木氏は宗教の言葉も、「神とは何であるか」という「何を」ではなく、「神のはたらき」をどこに見るか」という「いかに」が語られる表現言語と捉えている。しかし、その表現言語のイメージが客観的対象的なものとして通用するようになると、「神」という語も記述言語と誤解されるようになってしまう。そして、そのような「神」を語る言葉、つまり客観化された教義の信奉が求められるなら、それはイエス

やパウロが批判した律法主義者・律法学者と異なるところはない。自らを超えて自らを生かすはたらきに気付いていない「単なる自我」は、「私は私であって、私以外の何者でもない」という「私」に固執し、「こうあるべき私」や「自分を取り巻く、あるべき世界」という理想に囚われ、自らに閉じて保身のために配慮し、自らを否定するものを排除していく。こうした「単なる自我」による一意的な意味づけと秩序形成は、世界と人間の実際の「組み立て」と等しくはない。それは特定の時点、また現実の一部一面でのみ妥当するものであり、その秩序が永続的に一般化されてしまえば、統合（相互性）を本質とする現実の組み立てに反し、現実の組み立てを破壊してしまうと八木氏は言う¹⁵。では、世界と人間の実際の、あるいは本来の「組み立て」とはどのようなものであるか。八木氏は、その際立ったあり方を新約聖書における人格共同体に見る。教会共同体（キリストのからだ）は、信徒が全てを包む「神」において、その神のはたらき（聖霊）によって「キリスト」を宿し、

その「内なるキリスト」のはたらき（聖霊）によって隣人愛の主体となって、形成するのである。

ところで、そうした人格共同体が描かれている新約聖書には、今挙げた「内なるキリスト」をはじめ、「人は神のなかに」、「神は人のなかに」といった「はたらきの場」を比喩とした「超越と内在」の表現が多いと八木氏は言う。そして、それらは信において自覚されることであり、それらを読解するためには、「はたらき」の関係による相互内在を表現する「場所論」的省察が必要であるという。第二部では、そのような信において自覚されることの省察が、「統合論」によって論じられている。人格共同体は、「統合作用」と呼ばれる作用によって形成される。そして、その統合作用によって形成された共同体は「統合体」と呼ばれている。統合体において個は、磁石の両極のように対極なしには存立できない「極」である。そして極同士は、磁力の場に置かれて磁力を帯びた軟鉄のように統合作用の場において統合作用を宿して（場所となって）、互いに異なり

ながらも必要とし合ってまとまりを成す。このことは「フロント構造」において確認される。フロント構造とは、ある人のフロント（前面／前線）が、その人を表出するままに他の人の存立の条件の一部に変換される関係の構造のことである。こうした関係による構造は、人格同士の関係の様々なところ（例えば、言葉の交換など）に見ることができ。また、音楽や絵画などにも見ることができ、原子、太陽系、生体（身体）などのような客観界においても見ることができ。また、各々ある方向性を持つている相対的な「統合作用の場」同士も、互いに極と成り合うことができる。こうして、より高次の統合体が出現する。また、重層的な統合も考えられる。八木氏によれば、諸々の場の共在と重層は、統合体形成の歴史を示唆しているのである。

さて、こうした統合作用を自覚するにいたる道として、二つの道があると八木氏は言う。一つ目は、信のもとで日常言語の枠が破られ、言語化されていない現実が現前する

出来事（「主・客直接経験」¹⁸）から統合性に目覚める（「自我・自己」直接経験）道であり、こちらは仏教（特に禅仏教）が通ってきた道である。二つ目は、伝統的キリスト教の道であり、自我の倫理的努力の限界に突き当たり、信のもとで「単なる自我」が減びていくことよって顕れてくる統合作用（「内なるキリスト」、「自己」）から生きる（「自己・自我」、「作用的」）道である。そして、そうした信において「主体の転換」が起こり、そこで自覚されてくる統合を求め願うところ（「統合心」）を深化・純化していくことが、第三部で論じられている「瞑想」である。¹⁹

八木氏は、統合心には、「きよらかな、やさしいところ、平和への願い、自分の不利になっても真実を求め語る誠実さ」などが諸面として含まれていると²⁰言う。瞑想は、「単なる自我」を鎮めて身体の一機能に戻し、²¹統合心の諸面を、あるいは統合心そのものを深化・純化していく。そして統合心の底までいくと「単なる自我」は²²本当に滅び、このころの内容が消える「無心」にいたる。内容が「無」になつた

とき、その統合心を包む場としてのこのころ自体は「空」であるが、そこは統合作用を作り出し、心の諸活動がその場のなかでなされる「創造的空」であると八木氏は言う。²³またこうした統合作用は、フロント構造のところでも見たように原子や太陽系、生体（身体）のような客観界に属する事柄でもある。そしてそうした事柄にも、世界を超えて包む「場」において、全てが無になつたときに露わとなる場、創造的空があるはずであるとしている。²⁴八木氏がこのように世界を類比的に捉えるのは、認識に支えられつつもその限界を踏み越える、自覚にもとづく信によっている。²⁵こうして、自覚にもとづく信において、生や死、意味や無意味、存在や非存在など、一切を容れる究極的の超越的な場としての「神」と呼ばれていた「創造的空の場」が見えてくる。²⁶われわれはそこにおいて全てを受容しつつ、われわれが参加すべき神のはたらきを統合化の方向に見て、いま・ここで求められる統合体形成作用の諸面を具体化していく。²⁸新著『創造的空への道』は、そこへといたる

道を示す瞑想論なのであった。

以上、新著『創造的空への道』で論じられていたところを見てきた。ところで、「創造的空の場」が見えてくる経験とは、〈はたらく神〉の〈はたらし〉が我が身に及んでいることを実感する経験であり、それはこれまで八木氏が「自己」に目覚める経験＝「自我－自己直接経験」として語ってきたことであろう。そしてこれまで八木氏は、そうした経験として、「主－客直接経験」、「我－直接経験」、「自我－自己直接経験」の三つを挙げていた。しかし、『創造的空への道』では、「主－客直接経験」と「自我－自己直接経験」については語られているが、直接経験の成り立つもう一面である「我－直接経験」は出てこない。とはいえ、統合論が語られているということから、「我」関係が無視されているということではないであろう。なぜなら、新著『創造的空への道』が補おうとした前著『回心』やその前の著作『へたらく神』の神学^①では、「我」の直接経験について論じられているし、統合心の諸面として描かれて

いる「きよらかな、やさしいころ」、「平和への願い」、「自分の不利になっても真実を求め語る誠実さ」などは、他者あつてのものであるろう。そうであるならば、新著『創造的空への道』で「我－直接経験」が語られていなかったのは、それが重要ではないということを意味しているわけではなく、今回は「創造的空への道」として「瞑想」に注目したことによる結果なのであるろう。

では、「創造的空への道」として、「我－直接経験」はどうなのであるうか。八木氏は、「我」の直接経験も、「主－客」の直接経験と同様に「言語以前」の出会いで成り立つものではあるが、しかしこの「出会い」は「語りかけと応答」、つまりコミュニケーションのなかで生起するという特色があると^②言っている。そこで、次章では、まずは他者との関わりを八木氏がどのように捉えているのかということ概観し、その上で、八木思想／宗教哲学／神学において「対話」、「コミュニケーション」がどのように扱われるかということについて見ていこうと思う。また、八木思想／宗教

哲学／神学がその発展に寄与すると思われるケアリング論についても見ていきたい。そしてそこで顕れてくる関係という経験も、「創造的空」への、「瞑想」とは別の道となるのではないかということを示唆してみようと思う。

二、統合論と〈他者〉―対話／コミュニケーション／ケアリング

統合論と〈他者〉との関わり

八木氏はこれまで新約聖書を三つの神学に分類してきた。共同体性を論じている類型A、個人性を論じている類型B、そして対人性を論じている類型Cである。そして八木氏の神学は、類型Aと類型Bの神学のモチーフを類型Cの愛の神学の立場で再解釈したものであるとも言えるであろう。八木氏は、ここでは、「愛の究極の主体を神にみている。信徒は神に愛されるものであり、それは同時に、他者を受するものなのだ。神に愛されているとは、人が愛し合うことなのである。神の愛は人のエゴイズムを立てるの

ではない。神に愛される人間は、自己否定的に、他者を受するのである。神に愛されるとは人が神の中にあること、人が愛し合うとは、神が人の中に在すことである」としている。八木氏は、愛とは、自覚された統合作用／統合力のことだと言う^⑤。また、愛は、「人のなかではたらく神が成り立たせる人のはたらきの代表」であるとし、さらに「無条件的コミュニケーションへの意志」であり、その具体的内容は「きよらかなやさしいところ」、「損をしても真実を求め、語る誠実さ、無意味であっても生きる意欲」であるとしている^⑥。このように八木神学が統合論を中核に据えている以上、「我―関係」や愛が語られなくなるということはあるまいだろう。

また、「主―客直接経験」と「我―直接経験」はともに、「主―客関係また我―関係を隔てる壁、つまり自我の言語世界の絶対化を破って、他者との出合いを開く」ことを示しており、直接経験とは、「言語世界の自己完結性が破れ、同時に言語とエゴイズムの結合が清算されて、その虚構性が

直観的に明らかとなる経験³⁶」であるとも八木氏は言っている。つまり、「我」の出来事も、「主-客」直接経験と同様に、言語の問題によって閉ざされているものが破れる出来事であると云えるであろう。そして八木氏は、「主-客間の直接経験」は言語化以前の現前であり、「我-間の直接経験」の場合でも『』は『言語化された社会関係、対人関係』を破る他者として現前する³⁷」とも言っている。

ただし、「主-客」と「我」では異なる点もある。その「」の他者性が、「が我に『語りかけ』、我がそれに『応答する』局面、つまり『語りかけと応答』という言語使用の局面で、より深く経験される」ものであり、そして、「この局面は言語以前ではなく、言語使用の局面である。この場合は、言語を用いる『他者』が社会や個人による意味づけを破って語り出る³⁸」という点である。この「我」における特徴は、われわれが日常の中で直接経験に近づきうる可能性という点で、看過してはいけないうちでも重要な点であるように思われる。もちろん、言語使用の局面であるという点で、「主

客」よりも複雑な問題が介在しているというのも確かである。八木氏も言うように、「本人みずからが自分自身を自分の社会的意味に解消している場合があり、またせっかくそれに解消されない『他者』が語り出ているのに、応答する側にそれがわからない場合もある³⁹」だろう。しかし、そういった問題がありながらも、やはり筆者には、「主-客」よりも「我」の方に直接経験に近づきやすい可能性を見出せるのではないかと思えるのである。その思いは、次の八木氏の言葉によってより強いものとなる。

ある人が自分の社会的意味に規定された——つまり、自分の社会的意味に沿った——言葉を語っている場合、たとえばもっぱら仕事上、役割上の発語をしている場合でも、それに「意味」を破った深みからの語りかけが伴っていることがある。仕事の上のかかわりも、もともと「単なる自我」ではない、「自己・自我」の事柄だからである。ただしそれは、意味の世界に浸りきった自我、つまり単なる意味の世界の住人には、聞

きとれないことがある。この場合、語りかけている方は、相手を「単なる自我」として扱っているわけではない。実は対話する当人同士には気づかれていなくても、人格には単なる意味性の奥が、深みが、ある。だから、みずからの「奥、深み」に気づいた人間は、それに気づいていない相手にも同じ「奥、深み」を見るはずである。それは既に、単なる意味性を超えた人格の尊厳性にほかならないのである。³⁷

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³⁸」っている。そしてそれは、先に挙げた神と人との関係の最深层のはたらきによって支えられているのである。

ところで、こうした垂直方向のはたらきに支えられた水平方向の関わりは、八木氏がその最初の著作である『新約思想の成立』からイエスが見つけた泉を探究するために仏

教と対話してきたということを彷彿させる。八木氏が推進してきた宗教間対話とは、まさに以上の関係を顕在化させたものであると言えるのではないだろうか。次節では、そのあり様について見ていこうと思う。

統合論と対話

八木氏は、浅見洋氏も言うように、「プロテスタント思想の圏内で宗教間対話の最も力強い推進者」として、またその「枠内にとどまらず」に深く仏教との対話に取り組み、³⁹ 仏教哲学者（久松真一氏、西谷啓治氏、秋月龍珉氏、上田閑照氏など）との対話を通して自らのキリスト教理解を深めるとともに、宗教間対話の可能性も拓いてきた。

上田氏との対談の書『対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』において、八木氏は、仏教との比較と対話を、「宗教の本質だけではなく、キリスト教の本質を明らかにする道⁴⁰」でもあるとし、対話を通して、「キリスト教と仏教は、もちろん同じではないけれど、全く別だというものでもなく、相互理解ができるという確信を強め⁴¹」たと述懐してい

る。また、対談相手である上田氏も、「互いの違いもはっきりして、しかも共通性という以上に、核心を一つにしているということがある。核心は同じだけれども、そこだけで成り立っているのではなく、こっちはこっち、あつちがあつち^⑤」と語っている。こうしたことから、両氏にわたっての宗教間対話とは、ただ二つの宗教の共通性を見出し、結局は同じものなのだという結論に達するためのものではないということが分かる。両者が向き合うことによつて、対話することによつて、その向き合うことのできる、対話することのできる地平を共有しつつ、各々が各々として現れ出て、深められていく。これは、長町裕司氏が両氏の対談の書『対談評釈』において注目している箇所の一つである。「個の成立」を巡つての対話で語られている西田幾多郎氏のいわゆる「個は個に対しての個」ということも関係してくるであろう^⑥。それは、上田氏が同書で、キリスト教と仏教の対話と、一人と一人、個人と個人との触れ合いというものに共通するところがあるとしているところからも

明らかであろう^⑦。

更に、八木氏は『対談評釈』の「対話を終えて」で、対話における三つの層について次のように述べている。^⑧

第一、互いに相手のことを知り合うための情報の交換

第二、相互理解の試み

第三、相手を理解するために自己理解を深める

八木氏は、以上の三つの層が併存している対話とは、「自分たちの伝統に含まれながら展開されなかったものに気づいて、それを展開することであり、それはさらに自己理解の新しい地平を拓くことに通じる」^⑨ものであるという。また、八木氏は秋月龍珉氏との対談では、次のように語っている。

それぞれの宗教が自分の相対性を自覚していくべきであつて。そうすると各宗教が「極」の意味をもつてきて、はじめて全体として「極」同士の「統合体」というシステムができてくる。そういう意味で人類の全体が「統合」されてくるというのが歴史のひとつの方向

性としてあるのだと思う。⁴⁸⁾

「宗教」は他の「宗教」と共に、この世界においてある。それは、先に挙げた「神の支配」の上に成り立つ第二の層「文化」におけるの事柄である。そこでもしも各「宗教」が已だけで自身を立てようとするならば、それは「私は私であって、私以外の何ものでもなく、私のみによって私である」という閉鎖性に、エゴイズムに捕らわれてしまふことを意味するだろう。既に多くの宗教が並び立っている世界において、各々の「宗教」は他の「宗教」との関わり合いの中で、その「宗教」としてある。そうした中で、各「宗教」は、フロント構造において個としてではなく極としてあるために、フロント構造を成すために、そして深層に触れるためにも——「ために」という言い方は問題ではあるが——、互いに対話をすることが要求されているのではないだろうか。そして、そうした対話によってこそ、より開かれた地平も拓かれてくるのではなからうか。⁴⁹⁾

次節では、そうした関わり合いについて、より身近な例を用いて八木洋一氏がフロント構造論を展開している論文を見ていくことによって、フロント構造をよりわれわれに身近なものとして、「われわれ」のあり様として捉えていけるようにしようと思う。

フロント構造とコミュニケーション

八木洋一氏は、「コミュニケーションの語源とその原像」という論文で、「コミュニケーション」という言葉を根本から再検討し、そこに人間にとつての根源語の一つを捉えた上で、宗教をコミュニケーションとして、しかもその深層として捉え直えようと試みている。⁵⁰⁾そしてコミュニケーションという言葉の原意を解明する鍵として八木氏の「フロント構造」論を援用している。そしてその際に、「一人の少女が、慕いをよせる少年に手作りのセーターを編んで彼の誕生日に贈る」といったエピソードを具体例として挙げている。⁵¹⁾少女が少年に慕いをよせる際、少女はそこで少女自身を構成するフロントとして少年を自身の中にも見す

るし、少年を構成するフロントとして少女自身を少年の中に見もする。そして、少女が少年への慕いを籠めてセーターを編む際、そのセーターは少女の慕いが籠められているという意味で少女のフロントであると同時に、少女の編むという仕事の成果としての作品であるという意味でも少女のフロントである。贈物としての手編みのセーターは、こうして少女を表出するフロントである。すなわち「プレゼント（贈物）」というもののあり方は、まずそれが贈主のフロントとして、そのなかに贈主自身がプレゼント（＝そこに顕わになって存在する）するものごとである⁵³。そして贈物を受け取るということは、そこに宿っている贈主を受け取ることの意味する。また、贈物は相手がいなければ贈物たりえない。それ故それが贈物であるということは、相手をもフロントとしているということの意味している。そして贈物は相手に受け取ってもらうことによって贈物として成立する。少年が少女の贈物を受け取るということは、少女のフロントを少年が自身を構成するフロントとして受

け容れるということの意味するのである。さらに、少年がセーターを受け取った上で少年が少女にお礼をすることによって、ここまでで織り重なったフロントを含んだ少年のフロントが、また少女のフロントともなる。そして今度は、少年が少女の誕生日に贈物をして……。八木洋一氏は、こうした少女⇩贈物⇩少年（「フロント授与」）⇩「フロント変容」⇩「フロント同化」⇩「フロント返還（授与）」⇩「……」という互いに極となり、互いを構成し合っていく重層的なフロント交換の円環的働き（コミュニケーション）に、「ダイナミックな（生命の活動）」を見ている⁵⁴。

その上で八木洋一氏は、こうした重層的な「フロント交換」の円環の動き（コミュニケーション）が成り立つのは、そうした水平面の生命活動としてのフロント構造化の働きを支え、働かせている超越へと開かれている垂直方向のフロント構造化の働きによっているとし、宗教とはそうしたフロント構造化の働きそのものの実現としての（開け）として成り立つのである⁵⁵。これは――八木洋一氏が八

木氏のフロント構造論を用いているから当然と言えばそうなのだが——、先に挙げた八木氏の神と人との関係の三層の最深層により中間層と最上層が支えられている（包まれている）ということと結びついてくる。

また、八木洋一氏の少女と少年の例は、水平面の重層性という重要なことを示してくれている。行為とそこに籠められた〈想い〉は互いの構成要素となり、次の行為はその〈想い〉を前提に為されることとなるだろう。〈想い〉は以前の〈想い〉に織り重なっていき、行為はそうして織り重なっていく〈想い〉に導かれて為されていくようになる。これは、「場」においてある少女と少年の二人の〈想い〉によって関係性が紡がれ、二人の「場所」が織り成されていくと言うことができるのではないだろうか。二人にとつて「場」は「場」でありながらも、そこに「場所」が織り重ねられている。われわれは日常において、こうした関わり合い／出来事を経験しているのではないだろうか。さて、以上の様な関係は、「ケアリング／ケア」に関する

る先駆的研究者であるミルトン・メイヤロフ氏のケアリング論にも見て取ることができるように思われる。われわれは互いをケアし、それによって互いを認めながら、自らをもケアしていく。その上で更なるケアへと向かっていく。メイヤロフ氏は、ケアリングという概念は「私たち自身の生をもつとよく理解するのに役立つ」と言っている⁵⁵。本稿最後となる次節では、われわれの日常における経験でありながら、宗教的現実についても触れうるところを示唆していると思われるメイヤロフ氏のケアリング論を取りあげて、八木氏の統合論と比較・検討することによって、両者の可能性を探っていきたいと思う⁵⁷。

ケアリング論と統合論⁵⁸

「ケアリング／ケア」が最初に学問的に論じられたのは、おそらくミルトン・メイヤロフ氏による1965年の論文「On Caring」（邦題：「ケアすること」）であろう。そしてメイヤロフ氏はその六年後に、著書『On Caring』（邦題：『ケアについて』）を出している。

メイヤロフ氏が一九六五年の論文「ケアすること」の段階で関心を抱いていたのは、「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、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。^④しかし、論文の最後の項目である「広義の意味のケア」において、これまでの項目ではケアをただある特定の生き方として捉えて考察してきたとした上で、ある人の人生というより大きな文脈における「場」について触れ、「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、場の中にある(In place)ということである」とメイヤロフ氏は述べている。

そして一九七一年の著書『ケアについて』では、「ケアリング(Caring)」と「場の中にある(In-Place)」という二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。

メイヤロフ氏は、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」としている。また、ケアする者はケアされる者に専心的に応答しつつ、「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」^④って存在しているとも言う。また、ケアにおいてケアする者は、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、掛け替えない価値を持っている独立したものと感じる。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、私たち双方が共にかかわっているという感覚がある」とメイヤロフ氏は言う。^⑤さらにメイヤロフ氏は、「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」と^⑥

も言う。そして、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」ことができるのである。^⑧「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のである。^⑨また、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く、再確認される。^⑩そしてケアする者は、ケアする対象によって「場の中にいる」という気づきを与えられ、「この私がいった何者で、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^⑪。そして、そこにおいてケアする者は、自

分自身の存在のとるに足らなさとかけがえのなさ、「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」に気づくとメイヤロフ氏は言う。^⑫それ故にケアする者は、そのような「場の中にいる」ことにおいて、そしてその場において具体的な対象をケアすることによって、自然と「感謝」を表すようになるのであるとメイヤロフ氏は言うのである。^⑬

こうしたメイヤロフ氏のケアリング論におけるケアリングの関係について、ヘルガ・クーゼ氏は、看護師と患者の出会いのあり方としては深淵で親密すぎると批判している。^⑭しかし、そうしたクーゼ氏の批判に対して、西田絵美氏は看護師にとってケアリングとはどのようなことであるかを以下のように論じている。^⑮西田氏は、看護実践の経験に基づいて形成される〈実践知〉は、キャリアを積んだ看護師に多く見受けられるが、それでも経験を積み誰かが作り出すことができるわけではないという。重要なのは、

一つひとつの看護実践を振り返り考ええるという思考であり、それは自己の看護実践を注意深く観察することからはじまる「洞察」と、自己のあり方を思慮し省みる「内省」である。そうした「洞察」や「内省」に看護師を向かわせるのは、相手を（身に感じとる）ことによって相手と向き合う中で湧き上がってくる「相手に寄り添いたい、寄り添わねばならない」というケアリングの根底にある思いからであると西田氏は言う。また、実践の中で考え続けることによつて、相手に応じて自己の応答内容を変えることができるのである。こうした経験の積み重ねによつて、看護師の事象や現象の見方は変容していき、看護技術も創造的なものに変わっていき、「実践知」が作りあげられていくと西田氏は述べている。さらに西田氏は、「寄り添う」とは、「どのようにすれば相手に寄り添えるのかといった方法や手段ではなく、相手に寄り添うには自分がどうあるべきかを意味する」とも言っている。そうして、「ケアリング」をどう捉えるのが妥当かと自問し、次のように答えている。

〈ケアリング〉はケアの道具や手段ではないし、単なる知識でもなければ技術でもない。それは、「他者への願いや思い」を看護実践として表現したものである。この「願いや思い」は、相手に対して自分がどうあるべきか、どのような存在として相手に向き合うのかということであり、ここには自ずと自己の生き方や生き様が映し出される。やり方ではなくあり方なのである。^⑧

このように西田氏が語っていることは、専門職である看護師に限らず、他者と関わるわれわれ全てにとつて重要なことを示唆してくれているように思われる。

また、ケアリング論を教育学の分野などで展開しているネル・ノディングズ氏は、メイヤロフ氏のケアリング論は「ケアする者」の視点に重点が置かれすぎていると批判している。それに対して安井絢子氏は、メイヤロフ氏のケアリング論は確かに「ケアする者の視点」に重きが置かれていることに違いはないが、「差異の中の同一性」とその差

異を持った他者への「献身」が強調されていることを考えれば、その視点の中には「ケアされる対象」が含まれていると言う。確かにノディングズ氏が指摘するように、メイヤロフ氏の語りは「ケアする者」を中心になされているが、安井氏が言うように、メイヤロフ氏の視点の中には「ケアされる対象」も含まれているのも確かであるように思われる。更に言えば、その二つにとどまっていないように思われる。メイヤロフ氏の関心は一九六五年の論文において既に「包括的な対象」に向いており、ケアを「成長発展をとげる関係」と述べているところから、その視点の立脚点は「ケアする者」も「ケアされる者」も含んだ「関係Ⅱ包括的な場」にあり、メイヤロフ氏はそこにおける「ケアする者」の視点を通してケアリングを描いていると言った方が正確であるように思われる。

また、後藤恭子氏はメイヤロフ氏のケアリング論について次のように語っている。

ケアリングにおいてはたった一人の孤独な人間は考え

られないように、いつもケアする人とケアされる人の存在が前提とされ、人間は社会的な存在であることを思い起こさせてくれる。この人間の相互依存状態を恵み、喜びとして感じるようになることが、彼のケア論から自然に生まれてくる結論である^⑧。

また後藤氏は、ケアリングにおいて、われわれはわれわれのあり方に気づかせてもらえるということから、「メイヤロフがケアリングの考察を終えるときには、全く宗教的な境地に私たちを導いていく」とも述べている。そしてまた後藤氏は、次のようにも語っている。

他者との結びつき、依存関係、自己を発見することのできる居場所、それらは当然自分から要求して与えられるべきものではなく、ただ恵みとして与えられていることを認める。喜びと感謝をもって。そして自分が恵みを受けているという「感謝 (gratitude)」の念から関係ある人へのケアへと向かうのである^⑨。

メイヤロフ氏のケアリングは、われわれの日常の生活に

座を置いてあるものと言えよう。そしてそこで語られている「場」も、その日常生活においてケアする者とケアされる者との関係によって織り成されている「場」であると言えよう。それは八木氏の神と人との関係の三つの層で言うならば、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、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でのことである。それ故、メイヤロフ氏のケアリング論における「場（place）」は、八木氏の統合論における「場（field）」とは異なっている⁸⁴。しかし、そのケアリングには、八木洋一氏の少女と少年の例から見て取られた織り重なった「場所／場」においての関係や、また先に挙げた八木氏が推進してきた宗教間対話と同様の構造やたらしきを見て取ることができるのではないだろうか。メイヤロフ氏のケアリングにおける「場」への感謝の念は、具体的などころに向けているながらも、その「場」から開かれて、より深いところまで向けられているようにも思われる。そして、ケ

アする者は、そこからのほたらきかけを受け、自らのあり方を省察し、「場」を統合しながらケアへと向かっていつているのではないだろうか。そして、ここでは詳論はできないが、こうしたことは、同じくケアリングについて論じているシモーヌ・ローチ氏やトマス・デューベイ氏からも窺える。そうであるのであれば、それは、ケアリングに日常生活における「場／場所」から宗教の「場」、そして更にその底の「場」に触れうる可能性があることを示しているとも考えられないだろうか。八木氏は、「私は自我の限界を内省的に自覚し、さらに自己について、つまり宗教的現実について——まずは経験的ではなくても——知らされ、知ることが漸進的な回心への助けになるだろうと思つてい⁸⁵」と言っている。そうであるならば、ケアリングにおいて「他者への願いや思い」を意識し省察していくことも、劇的な「目覚め」にはいたれないかもしれないわれわれの、その日常における「気づき」を「自覚」へとゆるやかに導いてくれる、「創造的空」への道となりうるのではないだ

ろうか。

おわりに

八木誠一先生は、新著『創造的空への道』で、主に「主客直接経験」に重点を置いて「創造的空」へといたる道について論じておられ、「我直接経験」については表立ってはあまり論じておられなかった。本稿は、そうした「我直接経験」から「創造的空」へといたる道を模索することを目的とした試論であった。また、その「直接経験」も、「劇的な目覚め」のようなものではない、別のあり様を模索する試論でもあった。そのため本稿では、八木先生の場合論的神学の統合論における「対話」と「コミュニケーション」に着目して論じ、そこからメイヤロフ氏などのケアリング論で語られていることを見ていくことによって、われわれの日常の出会い／対話／コミュニケーション／ケアリングにおける劇的ではないかもしれない「自覚」と「省察」も、「創造的空」への道となりうるのではないかという望みが見え

てきたように思われる。

これまでの八木先生のおはたらきに感謝するとともに、今後の八木先生ご自身による新たな論の展開を期待しつつ、本稿を閉じさせていただくと思う。

参考文献 I

- 八木誠一 『新約思想の成立』 新教出版社、一九六三年。
- 八木誠一 『新約思想の成立「増補版」』 新教出版社、一九六六年。
- 八木誠一 『聖書のキリストと実存』 新教出版社、一九六七年。
- 八木誠一 『イエス』 清水書院、一九六八年。
- 八木誠一 『キリストとイエス』 講談社、一九六九年。
- 八木誠一 『キリスト教は信じうるか——本質の探究』、講談社、一九七〇年。
- 八木誠一 『キリスト教の人間観——新約聖書の証しするもの』 精神開発叢書 17、富山県教育委員会、一九七一年（非売品）。
- 八木誠一 『新約思想の探求』 新教出版社、一九七二年。
- 八木誠一 『仏教とキリスト教の接点』 法蔵館、一九七五年。
- 八木誠一 『イエス・キリストの探求——愛とは何か・生きるとは何か』 産報、一九七六年。

八木誠一『愛とエゴイズム』東海大学出版会、一九七九年。

八木誠一『イエスとニヒリズム』青土社、一九七九年。

八木誠一『パウロ』清水書院、一九八〇年。

八木誠一『パウロ・親鸞*イエス・禅』法藏館、一九八三年。

八木誠一『自我の虚構と宗教』春秋社、一九八四年。

八木誠一『ほんとうの生き方を求めて―共存のフロント構造』講談社、一九八五年。

八木誠一『イエスと現代』日本放送出版協会、一九八六年。

八木誠一『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、一九八八年。

八木誠一『宗教と言語 宗教の言語』日本基督教団出版局、一九九五年。

八木誠一『宗教とは何か―現代思想から宗教へ』法藏館、一九九八年。

八木誠一『増補新版』パウロ・親鸞*イエス・禅』法藏館、二〇〇〇年。

八木誠一『新約思想の構造』岩波書店、二〇〇二年。

八木誠一『ふくろうのつぶやき』思想のシヨート・シヨート』久美出版、二〇〇五年。

八木誠一『増補』イエスと現代』平凡社、二〇〇五年。

八木誠一『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、二〇〇六年。

八木誠一『イエスの宗教』岩波書店、二〇〇九年。

八木誠一『へはたらく神』の神学』岩波書店、二〇一二年。

八木誠一『回心 イエスが見つけた泉へ』ぶねうま舎、二〇一六年。

八木誠一『創造的空への道 統合・信・瞑想』ぶねうま舎、二〇一八年。

滝沢克己、八木誠一編／秋月龍珉、中村悦也著『神はどこで見出されるか』三一書房、一九七七年。

八木誠一編『現代にとって宗教とは』日本経済新聞社、一九七九年。
(対談相手：野呂芳男、高木幹太、深津文雄、井上洋治、久松真一、秋月龍珉、石田慶和、武内義範、久山康)

久松真一・八木誠一『覚の宗教』春風社、一九八〇年。

八木誠一、阿部正雄編著／秋月龍珉、本多正昭共著『仏教とキリスト教―滝沢克己との対話を求めて』三一書房、一九八一年。

岸田秀、八木誠一『自我の行方』春秋社、一九八二年。

八木誠一編『キリスト教の根柢と本質』理想社、一九八二年。(対談相手：植崎成直、菊田義孝、W・ハルトマン、八木洋一、玉城康四郎、井上忠、加賀乙彦)

八木誠一、秋月龍珉『歴史のイエスを語る―キリスト教と仏教の

対話のために―春秋社、一九八四年。

八木誠一、秋月龍珉『般若心経』を解く―禅とキリスト教の対話―講談社、一九八五年。

八木誠一、秋月龍珉『キリスト教の誕生』青土社、一九八五年。

岸田秀、八木誠一『増補』自我の行方』春風社、一九八五年。

久松真一、八木誠一『覚の宗教（増補版）』春秋社、一九八六年。

Seichi Yagi/ Leonard Swidler, *Front-Struktur als Brücke von buddhistischen zum christlichen Denken*, Chr. Kaiser München, 1988. (Seichi Yagi/ Leonard Swidler, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, Paulist Press, 1990).

西谷啓治、八木誠一『直接経験―西洋精神史と宗教』春秋社、一九八九年。

八木誠一、秋月龍珉『親鸞とパウロ』青土社、一九八九年。

八木誠一、秋月龍珉『禅とイエス・キリスト』青土社、一九八九年。

八木誠一、秋月龍珉『ダンマが露わになるとき―仏教とキリスト教の宗教哲学的対話』青土社、一九九〇年。

八木誠一、秋月龍珉『無心と神の国―宗教における（自然）』青土社、一九九六年。

上田閑照、八木誠一『対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』岩波書店、二〇一〇年。

八木誠一、得永幸子『終をみつめて往復書簡風のように』おねうま舎、二〇一七年。

八木誠一『コミュニティとしての介護者 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』（シリーズ〈介護の世界〉第一巻）久美、二〇〇四年、一〜三頁。

参考文献Ⅱ

浅見洋『新版 西田幾多郎とキリスト教の対話』朝文社、二〇〇九年（初版：二〇〇〇年）。

浅見洋『西田幾多郎―生命と宗教に深まりゆく思索』春風社、二〇〇九年。

鎌野育代『家庭科における『ケアリング』の教育実践の検討』『千葉大学教育学部研究紀要』六一巻、二二七〜二三三頁。

後藤恭子『教育におけるケアリング再考―メイヤロフのケアリング論を中心に』日本カトリック教育学会『カトリック教育研究』二六号、二〇〇九年、三九〜五二頁。

品川哲彦『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、二〇〇七年。

高橋隆雄「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』七巻、二〇一三年、一一一～一二六頁。

永島すみえ「人間関係構築におけるケアリングの研究―関係性における相互作用の様態―」（佛教大学院博士論文）二〇一六年。

中野啓明「メイヤロフとノディングスの分岐点」『新潟青陵女子短期大学研究報告』第二九号、一九九九年、七一～八〇頁。

中野啓明「メイヤロフとハルトのケアリング論―中野啓明、伊藤博美、立山善康編『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、二〇〇六年。

長町裕司編著『ドイツ神秘思想（へと）』京都学派の宗教哲学―九十二歳をお迎えになられる、上田閑照先生に感謝を込めて―』教友社、二〇一八年。

中村博武、古荘匡義、本多真、岡崎秀磨『宗教を開く―宗教多元主義を越えて』聖公会出版、二〇一五年。

中山將、高橋隆雄編『ケア論の射程（熊本大学生命倫理研究会論集二）』九州大学出版会、二〇〇一年。

西田絵美「メイヤロフのケアリング論の構造と本質」『佛教大学院紀要 教育学研究科篇』第四三号、二〇一五年、三五～五一頁。

西田絵美「看護における（ケアリング）の基底原理への視座…（ケアリング）とは何か」日本看護学会『日本看護倫理学会誌』第一〇巻、第一号、二〇一八年、八～一五頁。

西谷啓治『西谷啓治著作集』第二三巻、創文社、一九八七年。

藤原治美「ミルトン・メイヤロフのケア論と看護」『京都大学医療技術短期大学部紀要』別冊、健康人間学二巻、一九九〇年、一五～二〇頁。

八木洋一「コミュニケーションの語源とその原像」『四国学院大学』第九九号、四国学院文化学会、一九九九年、二五～四七頁。

八木洋一「語り合う身体所論的コミュニケーション」としてのケア試論 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―』（シリーズ〈介護の世界〉第一巻）久美、二〇〇四年、七一～九二頁。

安井絢子「ケアとは何か―メイヤロフ、ギリガン、ノディングスにとつての『ケア』」京都大学哲学論叢刊行会『哲学論叢』37巻別冊、二〇一〇年、一一九～一三〇頁。

Dubay, Thomas, *Caring: A Biblical Theology of Community*, Dimenton Books, 1973.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2001 (1927).
Kuhse, Helga, *Caring: Nurses, Women and Ethics*, Oxford, Blackwell pub-

Isihers, 1997. (ヘルガ・クーゼ『ケアリング—看護婦・女性・倫理』メデイカ出版、二〇〇〇年。)

Mayeroff, Milton, "On Caring," *International Philosophical Quarterly*, 5 (1965), pp. 462-74. (田村真・向野宣之訳「付録1 ケアすること」『ケアの本質—生きることの意味』ゆみる出版、一九八七年、一八三—二一五頁。)

Mayeroff, Milton, *On Caring*, Harper & Row, 1971 (1990). (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、一九八七年。)

Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press, 1984.

Roach, M. Simone, *The Human Act of Caring: A Blueprint for the Health Professions*, Revised Edition, Canadian Hospital Association Press, 1992. (鈴木智之・操華子・森岡崇訳「アクト・オブ・ケアリング—ケアする存在としての人間」ゆみる出版、一九九六年。)

註

① 『日本の神学』五八号掲載の拙書評をもとに大幅に加筆修正。(鳥居雅志「八木誠一著『創造的空への道—統合・信・瞑想』」日本基督教学会『日本の神学』五八号、二〇一九年、一六二

—一六七頁)。

② 八木、二〇一八年、二六三頁。

③ 既に前著である『回心』で「創造的空」という語は用いられているが、その扱いは少なく、「創造的空」を全面に押し出して論じられるのは新著においてである。

④ 八木、二〇一八年、二六三頁。

⑤ 八木、秋月、一九八九年、三二六—三二七頁(傍点著者)。

⑥ 八木、二〇一二年、vi頁。

⑦ 八木、二〇〇二年、二二八頁、八木、二〇〇二年、二〇二頁。

また、八木、秋月、一九八四年、一一八、一五三頁、八木、秋月、一九九〇年、二六六、二六七、二九九頁、八木、秋月、一九九六年、六六—六七、一八〇頁などでも、すでに最深い層について語っている。

⑧ 八木、二〇一六年、一八二頁。

⑨ 八木、二〇一二年、二二二—二四頁。

⑩ 八木、二〇一六年、三、二〇〇頁。

⑪ 同書、一九〇頁。

⑫ 八木、二〇一八年、二頁。

⑬ 同書、二七頁。

⑭ 同書、六五—七二頁。

- 15 同書、三五頁。
- 16 同書、八八～八九頁。
- 17 同書、一五九～一六〇頁。
- 18 なお、『創造的空への道』では、「自己・自我直接経験」と「自己・自我直接経験」という二つの表記が用いられている。しかし、「単なる自我」を破って「自己」に生かされている私のあるあり様に関しては、「自己」が「自我」にはたらかかっているから、「自己・自我」(この場合の「・」には「↓」の意味が含まれる)であろうが、一方で、直接経験の場合は、他の二つが「主・客直接経験」と「我・直接経験」のように直接経験を経験する者が左側に置かれているのであるから、『はたらく神』の『神学』や『回心』などでも用いられていたように、直接経験の場合は「自我・自己」という表記が妥当であるように思われるため、本稿ではそのように表記することとする。
- 19 八木、二〇一八年、一八六頁。
- 20 同書、二二三頁。
- 21 同書、一九二頁。
- 22 同書、二二二頁。
- 23 同書、二二八～二二九頁。
- 24 同書、一八二頁。
- 25 この点に注意しておかないと、八木氏の著作を誤解しながら読むこととなるだろう。それゆえ八木氏はこれまでの著作でも幾度も注意を喚起している。
- 26 八木、二〇一八年、二二九頁。
- 27 同書、二三六頁。
- 28 同書、二四一頁。
- 29 八木、二〇一二年、八一頁。
- 30 八木、一九七五年、三五四～三五五頁。
- 31 八木、二〇〇六年、vi～一九頁。
- 32 八木、二〇一二年、四五頁。
- 33 八木、二〇〇二年、五五頁。
- 34 八木、二〇一二年、六七頁。
- 35 八木、二〇〇二年、四二頁。
- 36 同書、四二～四三頁。
- 37 同上。
- 38 同書、四三頁。
- 39 八木、二〇〇四年、一〇頁。
- 40 浅見、二〇〇九年(二〇〇〇年)、三二〇頁。
- 41 上田、八木、二〇一〇年、二六九頁。

42 同書、二七〇頁。

43 同書、二七一頁。

44 同書、一五六―一五七頁。長町、一七―二〇頁。

45 上田、八木、二〇一〇年、二七一頁。

46 同書、二八九頁。

47 同書、二八九頁。

48 八木、秋月、一九九〇年、二九五頁。

49 筆者も頻繁に参加させていただいている峯岸正典老師主催の宗教間対話研究所では、様々な宗教の専門家と接することにより、新たな見識・見解を得るとともに、自身の宗教を問い直しつつ深めていくことを主旨としているように思われる。参加者の末席を汚しているだけの、宗教者でもない筆者による烏譚がましい物言いとなるが、これこそ開かれた宗教間対話の一つのあり方であるように思われる。あとは、こうした宗教者のはたらきを、各宗教教団がどのように汲み取っているのかにかかっていると考えるかもしれない。

50 八木洋一、一九九九年三月、二五―四七頁。尚、八木誠一氏と八木洋一氏との区別を付ける為に、八木誠一氏に関しては姓のみを記し、八木洋一氏に関しては常に姓名を記すこととする。

51 同論文、二五頁。

52 同論文、三四―三九頁。

53 同論文、三五頁。

54 同論文、三八頁。

55 同論文、三八―三九頁。

56 Mayeroff, 1971, pp. 2-3. (一六頁。)

57 「ケアリング」は、西田絵美氏が言うように、看護の世界で一時流行のようにもてはやされ、多くの関係書籍や研究論文の主題として扱われたが、今となってはやや色褪せてしまっている感はある。しかし西田氏は、それはケアリングに問題があるわけではなく、西田氏が一九九八年から二〇一四年までに日本で報告された一三〇編の看護の研究論文を通して指摘しているように、主客二元論的な思考図式が根底にあり、そこからケアリングの内容を、「行動・行為」と「心のありよう」のように、それぞれが別のものとして認識されてしまっていることに問題があり、それ故、その二元論的な思考図式を突破することによってケアリングの本質的把握につなげることができるであろうとしている(西田、二〇一八年、九―一〇頁)。

58 「ケア」と「ケアリング」という語は様々な分野で用いられ

ているが、その違いについて、永島すみえ氏は、佛教大学大学院への学位請求論文「人間関係構築におけるケアリングの研究―関係性における相互作用の様態―」で、次のようにしている。(永島、二〇一六年、六六頁)。

ケア：案じて関心を寄せ、愛情を抱いて世話をし、責任や義務の下に保護・管理・教育する者としての一人称の視点からの行為

ケアリング：被ケア者がどのようにケア者のケア行為を判断するかを包含する「思いやりのある」や「理解力のある」といった、ケア者への評価までも意識する二人称の視点に加えられ、被ケア者とケア者、相互の思いや判断を考慮に入れる職業上の継続する行為。

⑤9 以下の論述は、『比較思想研究』四四号掲載の拙論文や、『キリスト教教育研究』三五号掲載の拙論文、二〇一六年度の日本基督教学会関東支部会での拙発表原稿、二〇一九年二月に行った宗教科対話研究所での拙発表などをもとにしている。

- ⑥0 Mayeroff, 1965, p. 463 (一八五頁)。(傍点引用者。)
- ⑥1 *ibid.*, p. 473. (二一一～二二三頁。)
- ⑥2 *ibid.* (二二三頁。)
- ⑥3 Mayeroff, 1971, p. 1 (二三頁。)

⑥4 Mayeroff, 1965, p. 467 (一九六～一九七頁)。

⑥5 *ibid.*, p. 464. (一八七頁。)

⑥6 *ibid.* (同上。)

⑥7 *ibid.*, p. 467. (一九七頁。傍点著者、原文は斜体。)

⑥8 Mayeroff, 1971, pp. 2-3. (一五～一六頁。)

⑥9 *ibid.*, p. 85. (一四三～一四四頁。)

⑦0 *ibid.*, pp. 68-69. (一一五～一一七頁。)

⑦1 *ibid.*, p. 92. (一五六頁。傍点著者、原文は斜体。)

⑦2 *ibid.*, pp. 93-94. (一五七～一五九頁。)

⑦3 Mayeroff, 1965, p. 473. (二二三頁)；1971, p. 102 (一七六頁)；p. 103. (一七九～一八〇頁。)

⑦4 Kuhse, p. 148. (一八七頁。)

⑦5 西田、二〇一八年。

⑦6 同論文、一一～一三頁。

⑦7 同上。

⑦8 同論文、一四頁。

⑦9 Nell Noddings, *Caring*, 1984, p. 9. (一九九七年、一四～一五頁。)

⑧0 安井、二〇一〇年、一一一～一二三頁。

⑧1 後藤、二〇〇九年、四五頁。

⑧2 同上。

⑧3 同上。

83 同上。

84 八木氏は「場」のことを、『仏教とキリスト教の接点』の四八頁では「場（フィールド・作用の場）」と、一七三頁では「場」（作用の場、field）と記している。また、上田氏との対談の書『対談評釈』の二三四頁では、「ブレイス」では何か平面的な広がりというニュアンスがあり、「場」には立体的でかつ広いという語幹があるため、「ブレイス」ではなく「フィールド」という言葉がしっくりとくると言っている。では、「場所」は何と訳すか。「ブレイス」と訳すというのも一案としてあるのではないだろうか。

85 八木、二〇一六年、一九〇頁。

とりい・まさし

立教大学大学院兼任講師

討議Ⅱ

応答者・司会 鶴岡賀雄

鶴岡

大変充実したご発表だったと思います。わたしは司会に徹すればいいのですが、一応ちよつとだけ、非常に豊かな、いろんなことに触れられましたので、どういうことだったのか振り返ってみます。まず、お配りいただいた読み上げ原稿の最後に、八木先生の著作目録があります。わたしも、八木先生の本はそれなりに持っていて、ずいぶん読んだのですけれど、読んでないものもたくさんあって、これはわたしには大変助かります。鳥居さんは、これを全部丁寧に読まれて、八木先生のお仕事を本当に広く、よく理解されているという印象を持ちました。

それを踏まえて、八木先生のやられてることをちよつとだけ確認します。これは先ほど八木先生自身がおっしゃったことで、きょうのレジュメの一ページの一番上にあります。①新約聖書は何を語り伝えようとしているか。②それを現代の言葉で言い直したらどうなるか。③そこにいたるにはどうしたらよいか。それを、鳥居さんなりに正面から受けとめて、特に②と③ですね。現代の言葉で新約聖書の使信というか、イエスの宗教というか、それを語るときに、思い切って、ケアの現場というところまで持ってきて、そこで通用する言葉なのかという問いを立てている。そういう形で、八木先生の宗教哲学なり、神学を鳥居さんなりに引き継ごうとしているものとして承りました。それには、だから、イエスの教えの実践ということに関しても、瞑想という、所謂宗教的な実践もあるでしょうけれども、もしかしたら、もう宗

教と見えないかもしれない実践もあるかもしれない。伝統的に伝わってきたキリスト教の言葉、あるいは仏教の言葉をそのまま繰り返しても、もう通じない場所が多くなっているという状況を現代と捉えた上で、瞑想とは別の実践の形として、ケアという、人が人とふつうにかかわるといふ現場に注目して、着目して、その場所から鳥居さんなりの八木宗教哲学理解を語られたものと承りました。それ自体、非常に意欲的で可能性があるし、共感するところも多く感じました。

いろいろ質疑があるかと思いますが、まず、やはり八木先生に、ご自身のお仕事についての鳥居さんなりの理解で、ここは違うということがあれば、まず言ってもらいたいと思います。それではないと何か、空を打てるような議論になってしまいませんか。あるいは何か補っていたらいい、それを踏まえまして、鳥居さんが論じられた

ケアの現場、あるいは我―汝関係の直接経験の可能性、あるいはそこから創造的空にまで至る経路とか、そういうものに関して、既にお書きになっていることも含めて、何かご説明があれば、ぜひお願いしたいと思います。

八木

じゃあ、簡単に一つ。妙なことがありますね。四国学院に行ったとき、集中講義で行ったんですけれども、授業は文学部だったんですが、実際に来た人たちは社会福祉学部の人が多いんです。それ以来、八木洋一君もそうなんだけれども、僕の本に共感してくれるのは社会福祉関係の人なんですよ。それで、最近も、社会福祉原論も書くけれども、統合論を基礎論に据えるから、詳しい話を聞かせてくれて来た方があったりしましてね。ところが、哲学とか神学関係の人たちは、まずけちをつけるな。まず、部分にけちつけて、全体を排除しようとする人が結構いるんだけど、社会福

祉の人たちは僕の理論を生かしてくるんですよ。だから、これからはもう、専ら社会福祉の人に向けて書くのかなと思ったりもするんですが。

今、鳥居さんが言われたことについて言えば、我―汝直接経験って、実は書こうと思ったんだけど、複雑になり過ぎるから。おまけに、「我―汝関係」は極と極の関係に含めちゃったものですからね。特に書かなかったんです。だけど、撤回したわけじゃ全然ないので。我と汝関係というのは、ほかの関係と違った特別性がありますのでね。たとえば、そこでは相手がすべてになる瞬間があったりするんですよ。それは永続的にやっちゃいけないんですけどね。相手の絶対化になるから。それがあるし。そうなんだけれども、特にこういうことは言えますよね。共同体がキリストの体になるといのは非常に難しいけれども、対人関係のほうが目新しいですね、たとえばパウロが、何でも

ありだと。何をやってもいいけど、すべてが役に立つわけじゃない（1コリント二〇・二三）といった場合には、そこでキリストが働くことが大切だと言いたいですな。対人関係でそれが成り立ち易い。

だから、そういうふうを考えてみますと、教会全体がキリストの働きの場になるといえるのは、実際上は非常に困難で。ところが、我々汝関係のほうがあり得るんですよ。そこで、ただの、たとえば恋愛関係というようなことじゃなくて、あるいはそれだけじゃなくて、そこでキリストが働くということがあり得る。実際、そういう場所ですよ。そういう場所にいるということが、宗教に目を開く道になるといえることも確かなのです。これは、わたし、昔から言ってるんですけども、実は書いたことはないけれども、修行ですよ。仏教の人は修行を一生懸命やってる。悪いとはもちろん

言わない。プロテスタントは割とやらない。しかし、プロテスタントにおいては、愛し合うということが事実上の修行になるはずなんだということをよく言ったことがあるんですが。鳥居さんはそこに着目して、そこを伸ばそうとしていることは、僕は非常に共感のできるところであります。

ただ、そういう問題と、社会福祉という、一つの制度があるじゃないですか。その間にギャップが生じるので、そのところがどうなのかなと。これは気になつてるところです。

鶴岡

ありがとうございます。では、あと一五分ぐらいは時間があるかと思えますので、どなたでも。

鳥居

過分なご評価ありがとうございます。そうですね。制度、看護というところで、やはり、ケアリングの中にそういった宗教的な関係と見えたものを見るところは、今回の発表でも簡単に触れた、クレーゼさんですね。この人は、やはり看護師にとつ

てのケアとは何かというところにすぐ重点を置いていて、そういうことをやっていくのは不可能だ。わたしたちは忙しいんだというところで批判をしているわけです。とはいえ、やはり根底といたしたものには目を向けていかなければいけないなと思っておりまして。だからこそ、看護学校とかではこういうことを踏まえて、僕は授業をさせていただいでいて、それに看護学生たちもかなり共感していただいたりとか。フロント構造にも

そういつたケアの現場で、しっかりと考えるかどうかというのは別問題として、根底を踏まえているのであれば、患者さんと向き合ったときに、そういう根底に触れていたりとか、かかわっていくときに、そういう根底からの働きによって生かされていく。また、壁にぶつかったときに

もそこで生かされるといったところがあるのではないかなというところで、やはり、我々直接経験なり、我々関係といたったことは、かなり、現場において働く方々にとっても、そして発表でも申し上げたように、それは看護師と患者の関係だけではなくて、日常生活でのわたしたちのかかわりといったことにも重要になってくるのではないかと思います。

たとえば、大学一年生の授業で、僕は二百人ぐらいの学生とやりとりしているときに、自殺について扱ったりすると、やはり、一割ぐらいの方々が、死にたいと思ったことがあるとか、消えたいと思ったことがある。今もそう思っているという方々がいらっしやつて。そういう方がかわるときにも、やはりそういう根底のものがあつたりとか、どのように人とかわっていくのかといったことが伝わっていくようなものが重要になってくるのか

なところがあるので、技術的なところではなくて、それを支えるといったところに目を向けていくことが、もしかしたら重要なと思います。

八木

もう一つ、一言言い忘れましたので。フロント構造論というものを書きましたけど、その読書会があって、そこに出ていた女性が、やはり社会福祉の方なんですけれども、「ナイチンゲールの看護論には宗教性があるんだけど、それは場所論だ」というんですよ。それが場所論だということを、僕の記号化を使って証明した。ただ、それは放送大学の修士論文だから、審査した人が困っちゃって、どうしようもなかったのが、副査の八木洋一に委ねたという話もあるんだけど。

どうですかね、鳥居さん。たとえばナイチンゲールの看護論、これは純粹な場所論だ、ふつうの人格主義的キリスト教じゃないというのを掘り下

鶴岡

げてみたら。

今回の学会はちょっと複雑でして、質問が鳥居さんに向かうのか、八木先生に向かうのか。しかしどちらでもいいと思いますので、ナイチンゲールの看護論とはどんなものなのかまで説明して、お答えいただければ。

鳥居

そうですね、ナイチンゲールを特別にきちんと研究しているわけではない、僕も触れただけではあるんですけども。ただ、やはり向き合うときによいようにかわるのかを前提に、それまでの、かわるとか看護というのは誰でもできるといったところから、そうではなくて、しっかりとしたところに根ざしてかわっていく必要があるというところ。また、環境といったものも整える必要があるといって、看護というものを一新したのがナイチンゲールさんなんです。かわるといいうことをしっかりと踏まえて、色々著作を書いてい

る。難しいですね。人格主義的などというよりも、

やはり、かかわったところから何が見えてくるのか。言ってしまうえば、場または場所といったところを踏まえて看護を捉えて、そこから技術的なものに向かっていった方であるということは確かに言えるかなと思います。

鶴岡

わたしは看護論を何も知らないのですが、それに関連させてわたしの一つの問題関心をちよつと一般化して、八木先生に、あるいは鳥居さんでもいいんですけどお伺いしたいことがあります。一番根本的な、創造的の空の場みたいなものが決定的に大事であるということはわかるんですが、それに基づいてであっても、ここでの鳥居さんの整理でいえば、一番上の表層のところのレベルで、わたしどもは日常的には生きていかざるを得ないところがあります。

看護とかケアとかというものは、とりあえずそ

こ、つまり日常の場で、職業として看護している。

職業として看護師である。そこで発生する問題があらうかと思うんです。一般論で言いますと、統合体と、制度という言葉との関係を、八木先生はどのようにイメージされておられるか。「統合」はときどき「統一」になってしまつて、統一体になると、それは、それぞれの極なり個の自由を抑圧してしまいかねない。だから宗教改革が必然になるというダイナミックというか、弁証法みたいなことは、常に歴史的にもあるし、必要だと思つておられます。

いすれにせよ制度化するというモーメントをどう考えたらいいか。言い換えれば、統合体は、あるいは有機体でもいいんですけど、統一体にならざるを得ないのかどうか。そこをどのように先生は考えられているか。キリスト教神学の言葉で言えば、教会論の問題でしょう司牧神学とか組織神

学だけじゃなくて、実践神学の場面と思います。が、その辺について、何らかの見通しなりお考えがあれば伺いたいと思います。

八木

制度になると、どうしても統一が出てくるから、それが強すぎると統合が崩れます。だから、やっぱりそういう意味でも、看護、またはケアというのは、我々汝関係、あるいは自覚でもいいですけどね。制度としてよりも、そっちのほうが宗教性に達するには、たやすいのかもしれないと思っています。

言うべきだったのを忘れたのは、私は創造的空中かなんとか言いますが、これは比喩ですからね。宗教では、よく神を人格として言い表しますよね。ところが、人格というのはもちろん比喩ですよ。神様は人間じゃないしね。あくまで比喩なんです。場、場というのも、やはりふつうに使ってる「場」を使った比喩でしてね。これは比喩としてより言

いようがないんで、僕はそうしてるんですけども。したがって、統合ということも、それは確かに記述できる面はあるけれども、やはりシンボルになりやすいです。

だから、統合のシンボルというと、イエスの場合は面白いんです。神の国のシンボルという宴会なんです。宴会って、やっぱり差別がないでしょう。みんな平等で、それで、俺だけたくさん食ってあいつにはやらないということがないからね。そういう格差がないから。そして、コミュニケーションがうまくいってる場所ですよ。だから、そういう比喩が可能となる場所もあるのかなと思うし、また、イエスが実際、当時の最下層の人たちとよく一緒に酒を飲んだという話が書いてありますけれどもね。それも、イエスが特に最下層の人を集めたのではなくて、偉い人たちは来ないんだ。来たのはそういう人たちで、非常に

居心地がよかったんじゃないですかね。だから、統合って一体何だ、一体、八木の統合って、シンボルは宴会か、飲み会かって言われると、ちよつとまた、それも抵抗ないわけじゃないけれども。今ここで言いたいことは、統合体というのは、やはりシンボルで表すのが一番ふさわしいだろうという事です。比喩です。

菅原

ようやくわかりました。ようやく統合の意味がわかりました。飲み会ね。(一同笑)

鳥居

飲み会で。

八木

宴会。働いて作り出す面が抜けるから一面的ではあるけれど。

鳥居

僕からも、ですが。たとえば医療倫理とか生命倫理だと、やはり、苦しんでいる人たちのために形成されていっていたはずなのに、いつの間にかそういう人たちを置いてきぼりにして、論だけが展

が、瞑想と対のような形で、祈りの問題に、この発表の中では触れられて、その今後の展開を、すごく関心を持たれるような導入のお話をされたけれども、どういう意味でそれが、特に鳥居さんの今後の研究との関連でつながってくるのかとか、あるいはケアとの関連で祈りという部分はどう位置づけられているのかとか、もう少し、何か八木先生と、議論の先取りのな、何か鳥居先生自身の構想があるのかなと思つたので、質問させてもらいました。以上です。

鳥居

ご質問ありがとうございます。創造的空への道への批判というか、次への要望といったところですね。恐らく場所論的神学は、人格神についても語れるんじゃないかとちょっと思っていて、実は、書評でもそういうふうに書かせてもらいました。そういったところは、恐らく我々直接経験といったところから語り直すことによって、場所論的

学から人格神、またはそういった人格神を生み出していくわたしたちの、というか、キリスト教の伝統といったところを踏まえることができるんじゃないかなと。そういうふうに踏まえたところで、ある意味イメージ化された神といったものをも持つてくる必要があるし、だからこそ、クリスチャンは汝の中にイエスキリストを見出すことがあるのかなと。

キリストではなくて、恐らくイエスキリストを見出すということが、多くの人が行っていることであって、そういったところに、キリストの体への集約性というか、集約力といったものを見出していける。その祈りの対象が、恐らくイエスキリスト、聖書に書いているイエスキリストの姿であり、そのイエスキリストを支える神への祈りとなつていくということになるのかなと僕は思っています。

たとえば、キリスト教教育において言えば、やはり、イエスのあり方といったことにかなり注目していくことによって、祈りの形も変わっていくように思われるんですね。八木先生が批判されている、人格主義的な、伝統的なキリスト教の向き合い方ではないあり方。結構、高校とかでの聖書の時間でキリスト教を学んだ方々が大学に来て、授業での感想で、キリスト教ってそういう面もあったのかという。負の面を一切見ないし、イエスが語っていたことって実際何だったのかを余り理解してなくて、よき話としてだけ捉えている方が多いので、そうではないところに一回潜って、改めてわたしたちというか、クリスチャンが持っているイエスのイメージといったものをつくり直して向き合っていくといったところに新たな方向性があるのかなというふうに感じております。

お答えになっているかどうか、ちょっと怪しい

ですけど。

岩谷

ありがとうございます。ただ、もう一つ、ケアとの関連というところで、また今後学ばせてもらいたいと思います。

鳥居

ありがとうございます。

鶴岡

大体、予定していた時間になっていますが、まだ少し質疑できると思います。よろしいでしょうか。では、ありがとうございます。長い間ありがとうございました。

鳥居

ありがとうございます。