

スピリチュアル・ケアと日本的“思いやり倫理”

稲垣久和

6月14日 第1回A-2研究会のまとめ

小西達也氏はスピリチュアルケアの定義の多義性の中から次のような定義を導入する。「離婚、失業、老病死などの人生の危機（spiritual crisis）に直面している人を対象とし、傾聴やカウンセリングの形を通じてその人の内面生活をサポートしていく行為」。伊藤高章氏はスピリチュアリティを「諸個人が意味や目的を求め表現すること、その瞬間・自己・他者・自然・特別に意義深いもの・聖なるものとの繋がりを経験する人間の側面」という国際合意で導入。日本では医療者側から始まったスピリチュアルケアは本来、医療と宗教の統合であるが、そのための理論はまだない。宗教は患者の多様な宗教を考慮して病院チャプレンでもインターフェースつまり多元的な対応が求められるが、小西氏のアプローチには何よりもその「ビリーフ」（価値観や世界観などの広義の信念）概念の導入に特徴がある。ビリーフ再構築とはあらゆる囚われの価値観からの解放を意味し、「真の自己」（神/仏性、スピリチュアリティの働き）への目覚めであり、これへのサポートがスピリチュアルケアであり、ケア提供者の訓練もかなり重要な要素となる。したがってスピリチュアルペインを取り除くという「痛みを取る」医療的発想とは異なる。

伊藤氏の場合も医学的な科学の手法とは異なり、ケアに診断型（dia-gnostic）と対話型（dia-logic）があることを区別する。診断型は当事者より援助者の方が客観的知識をもっているが、対話型は当事者の主観の開示によって初めてケアの内容が見える。前者は統計的方法と具体的一般的思考、後者は共感的方法と具体的個別的思考を重視し、語りの承認としてのスピリチュアルケア職を目ざす。稲垣はスピリチュアルケアがメンタルケアと分かちがたく結びついていることを踏まえつつ「死への恐怖」に面と向き合うケア提供者の側の臨床哲学を強調する。そこではハイデガー的な世界内存在の志向性ではなく世界内超越に基づく自己論と、スピリチュアルな意味に特有な対話型の自己－他者関係が必要である。

A. 「人生の意味の再構築」と「自己の複雑さ」

生命統一体としての自己がある階層性をもっていることを考慮する。

1. 脳科学から

・ Jaak Panksepp 理論における情動操作システム階層性

一次的情動（視床下部・脳幹）・・・seeking（探索、欲）, lust（貪）, care, rage, fear（恐れ）, panic, play

二次的情動（大脳辺縁系）・・・empathy, trust, blame, pride, shame（慚）, guilt（愧）,

三次的情動（大脳皮質）・・・names of feelings, mentalization, distancing skills, containment（感情の虜となること、煩悩）, mindfulness（心の豊かさ、思いやり、慈悲）

2. 西田哲学から

・「自己が自己において自己を見る」（西田幾多郎「私と汝」1932年）という三層の自己論（拙著『宗教と公共哲学』137頁）。

・「自己が自己に於て見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるとみふことを意味していなければならない」。

- ① 私 (I-ness の意識) が「絶対無の場所」において「真の自己」を見る (十牛図)
- ② 私が「絶対の他」において「真の自己」を見る。(西田「私と汝」)
- ③ 私が「PAG」において「真の自己」(SELF)を見る。(SELF はパンクセップ脳理論)
- ④ 私が「アーラヤ識」において「真の自己」(SELF)を見る。(浅野孝雄)
- ⑤ 私が「イエス・キリスト」において「真の自己」(SELF)を見る。(稲垣)

B. 「思いやり倫理」とは？

筆者はスピリチュアル・ケアを公・私・公共の三レベルにおいて考えている。これは「宗教の公共的役割」とも関係している。

本プロジェクト「趣意書」に次のように記した。

「震災時に見られた日本人と日本社会の抑制された行動に見られる他者を思いやる character は独自の倫理観—ケアの倫理—と言えるのかどうか？」

東日本大震災において極限下において被災者の間に見られた忍従的な互いに“思いやる”行動は世界的に賞賛された。日本人の間に見られるある種の徳の高さであろうか？ 情愛と利他主義と自己犠牲のまじりあった“思いやり”(omoiyari) は日本人に独自の文化的な遺産なのであるか？世界に通用する公共的な倫理的意味を持つのであるか？

1. The Concept of *Omoiyari* (Altruistic Sensitivity) in Japanese Relational Communication, K Hara, 2006

This paper presents such an attempt by conceptualizing the concept of *omoiyari* for a Japanese theory of relational communication. In social psychology, the Japanese concept of *omoiyari* has been examined in terms of **altruism, sympathy, empathy, and prosocial behavior**, and a variety of cognitive models of prosocial behavior arousal have been proposed. In the field of communication studies, however, the concept of *omoiyari* has not attracted much scholarly attention, although aspects of harmonious Japanese communication are well documented. By synthesizing the relevant literature on *omoiyari* across disciplines, then, this paper formulates a definition of *omoiyari* for Japanese communication research, lays out its basic assumptions, and characterizes it in light of four major semantic areas of *omoiyari*: **(1) prayer, (2) encouragement, (3) help, and (4) support.**

2. 和辻倫理学から

・和辻哲郎『倫理学』(1937—49年)を手掛かりに考えてみる。3か所からの引用。

- ① 「ここからして我々はまた逆に人間の真実が古来最も重要な人間の道として説かれたゆえんをも明らかにすることができるであろう。真実を起こらしめることを特に観照的な真理の実現として把握したのは、ギリシア人とインド人であった。それを神の命令の

実現として人格的な神への服属関係において把握したのは、ヘブライ人であった。またそれを天の道の実現として、一切を貫ぬく理法の人間行為における実践と解したのはシナ人であった。その同じ人間の真実を日本人は「私」なき清明なる心として把握したように見える。それは純情をもって全体に帰依する天真な「まごころ」である。また無私の愛をもって人倫の合一に没入する「まこと」である。中世の初めに伊勢神宮の神託として説かれ始めた「正直」の概念もまたこの**無私清明なる人間の態度**をさしている。これらの一切を通じて、人間の真実こそまさに人間の道であったのである。((上) 298)

・和辻は資料として『米沢藩伍什組合掟書』を例に挙げる。

- ② 「しかしながら、地縁共同体が近隣、村、国というごとき広狭の差別を有するごとく、博愛もまた親近と遠疎との別を有せざるを得ない。この点に関して示唆するのは下記。
- 一、五人組は常にむつまじく交りて、苦楽を共にする事、家族のごとくなるべし。
 - 一、十人組は時々したしく出入て、家事をも聞事、親類の如くなるべし。
 - 一、一村は互に助合、互に救合ふの頼母しき事、朋友の如くなるべし。
 - 一、組合村は患難に当て互に助て、隣村よしみの甲斐あるべし。

そして次のように注釈を加える。「それは親疎の段階を示すとともに、また逆に**公共性の広狭**をも示している。同掟書の説明によれば、この**公共性**の広狭がちょうど相互扶助の力の大小を意味しているのである。……かく見れば博愛が最も親密に隣人愛として現われる段階においては、日常煩瑣な相互扶助には堪えるが、大きい救いの力を出すことができない。そうして隣人愛のごとき親密さなく、その代りに**公共性**の大きい組村において、博愛は最も大きい救いの力を出すことができる。ここに日常の親近性を超えてより大きい**公共的共同存在**の実現が目ざされるゆえんも存するのである。地縁的存在協働そのものは、家族的存在協働とは異なり、日常的親近性を最も重大な契機とするものではない。相互に面識なき者への博愛や扶助はここでは一層貴いのである」(同 463-464)。

- ③ 「日常生活が密接に**隣人的共同存在**と連関している社会あるいは時代にあつては、この行為の仕方もまた詳細に規定され、あるいは反省せられている。その際問題となる第一の点は、隣人的共同存在においてただ一己の私のみならず家族的親族的の私的存在が止揚せられねばならない……このような**共同性を前面に出し**、非共同性をうしろに押しのけるのが、博愛の働きにほかならない。この心づかいがなければ隣人的共同存在は実現され得ないであろう」(同 465-466)。

・和辻倫理学の「間柄」は彼の使用する「公共性」と深く関係している。ただし全体の叙述に見られるのは和辻倫理学における「公共」は「公(おおやけ)」と同義であり、最大の公は国家である。和辻は西洋近代の個人主義と市民社会には一貫して反対であり、従ってそこでの公共の強調は「全体」の重視、滅私奉公(同 621 頁)に傾きやすい。筆者の公共哲学的視点から言えば「他者性」への考慮が弱いということである。家、地縁的近隣、村、国という形での親密圏的重層構造がそのまま公共圏として捉えられている。しかしそうではあるがここに**隣人的共同存在**としての“助け合い”の“日本的思いやり”倫理の

原点も「親密圏に限定した場合」にありそうだ。

「共同存在」「共同性を前面に出し」のような表現で言われる「共同」は「共に同じ」という「同化」であって、「異質な他者」との「対話」「調和」の要素が弱いのではないか。この「共に同じ」という概念は和辻自身の戦後の表現にも明白に残っている。

以下は昭和 17 年版『倫理学』中巻の「国家」の部分への修正を挿入した後の戦後出版の「下巻」の箇所からの引用である。まず、彼はモンスーン型の「風土」としての日本文化を次のように表現している。

- ① 「もとより国家の形成は、右のごとき水田耕作の拡大運動にのみもとづくというわけではない、大土木事業を起こし得たのは国家がすでに形成されていたからである。田園的な小集団、無数に散在せる小集団を一つの大きい全体にまとめた力は、何よりもまず共同の文化であった。同じ言語、同じ宗教、同じ物の感じ方、あるいは同じ耕作の仕方、同じ料理の仕方、同じ家屋の建て方など、**存在の共同**を表現する一切の文化的所産が、地縁的共同の限界を超えて広い範囲にわたり共同存在の自覚を呼びさまして行く。そういう文化共同体の上に国家が形成されたのである。・・・・・・（下巻 172 頁）
- ② かく考えれば、明治以来の国民道徳論は、功績よりもむしろ弊害の方を多く残しているのである。当時力説せらるべきであったことは、封建的道徳によって天皇の存在を意義づけることではなく、わが国民の歴史全体を通じての天皇の存在の意義を闡明（せんめい）し、それを近代国家において活かせることであった。天皇が長い歴史を通じて国民的統一の表現者であったということ、新しい国民的国家においてはこの国民的統一が何よりも重大なものであり、そうしてそれが古くより「おおやけ」（公）として把握せられていたということ、**今やこの「公」が「公共的なもの」として明らかな自覚にもたらされるべきであり、従って天皇への奉仕が“公共的なものへの奉仕”として理解し直されるべきであるということ、それがそこでの緊急の問題であった。**それを誤ったがために、公共的道徳は依然として未発達の状態にとどまり、公共的なものへの奉仕の心構えは一向に昂揚されず、国民的統一の重要性に対する理解も充分に行きわたらなかつたのである。（下巻 393 頁）

五人組十人組から外れる現代的な「異質な他者」、これを排除しないコミュニテイ形成が和辻倫理学以降の日本の倫理学の課題であると考え、また筆者自身の公共哲学の一つのテーマであった。「君子和而不同」の方向でモラルある市民的公共性を形成するにはどうすればよいか。これが筆者のイメージする“思いやり倫理”の内容である。