

## スピリチュアルケアと「志向性」の脱構築

稲垣久和

### 1.

筆者は公共哲学から人間の幸福や福祉の問題にアプローチして、これを公共福祉と呼んできた。

福祉は対人援助の基本的人間観を必要とすると同時に財源の問題が不可欠であり、日本では税金の投入が常識化している（介護保険、医療保険等々）。これが「私」でもなく、「公」でもなく、公と私の中間の公共領域への思考を促してきた。日本では伝統的に相互扶助の精神は強くあり、それをいかにスムーズに「新しい公共」につなげるかを考えねばならない。「旧い公共」とは仲間内の相互扶助の伝統であり、いわば“ムラ社会”となってしまうのだが、これをどのようにして外の人々（筆者はこれを「異質な他者」と呼んできた）に開くことができるか。これが「新しい公共」に基づく福祉、すなわち公共福祉の中心にある。そのために親密圏から公共圏へのダイナミズムを要請する。

福祉にしるスピリチュアルケアにしる、対人援助、他者支援、他者に寄り添う等々がキーワードになる。問題はそれを倫理的・哲学的に深めることである。そのヒントは「愛の社会化」にあるというのが筆者の考えである。どういうことか。

福祉、介護、看護の基本は家族にあった。これは人類の歴史を通して洋の東西を問わずに普遍的な事柄であったろう。家族が福祉、介護、看護に従事してきた理由は家族愛があったからである。家族愛は生物学的には DNA から、社会的には互酬制から推論しても自然なことであった。今日では福祉、介護、看護の分野においてもこの「家族愛」が「社会化」され専門職の手にわたっている（医療の場合は高度な科学的知識と医療機器とを必要としているので、早い時期から専門職が分化していた）。しかしこのときに倫理的に重要なことは「愛」が「社会化」されるということである。もしそのような倫理的・道徳的テーマが関わるのでなければ、福祉、介護、看護もまた「対人援助サービス」というカテゴリーのサービス業の一種として市場原理に任せればよいが、そうはいかないだろう。なぜ福祉、介護、看護は市場原理ではうまくいかないのか？ それは貨幣ではない「何か」、「思いやり」とでも呼べる「何か」が交換されているからだ。

医療の場合は科学的知識がしっかりしていて腕さえ良ければ **caregiver** の人格は余り問われない(?)。しかし福祉、介護、看護はそうはいかないだろう。そのことと、スピリチュアルケアという専門職が身に付けるべき教育内容とは結びついている。ただスピリチュアルケアの場合は、特に相手（ケア対象者）が死を目前にしている（すなわち本能的に死への恐怖がある）ときには、一般の福祉、介護、看護とは異なる状況にあるに違いない。

そういう意味では複雑度は増しているのではあるが、「愛の社会化」の基本は変わらないと考える。そしてここに筆者の言う三世界論ではなく四世界論<sup>1</sup>が必要になる理由がある。

「古い公共」でも愛の社会化はあった。つまり家族やムラ社会での相互扶助は「親密な共同体内で互いに助け合う」ということであったからだ。親密圏の特徴であろうが、この場合の愛は互酬制と置き換えても良い。つまり、もらったり与えたりということだ。普通は、幼いときに育ててくれたお返しに親や祖父母、隣のおじさんおばさんの面倒をみるのは当たり前であり、それほど苦痛にはならない（程度問題かもしれないが！）。しかしアカの他人の面倒を見る、場合によっては「敵をも愛す」という気構えがないと、「新しい公共」での **caregiver** にはなれない。これは互酬制をのり越えることである。

もらったりあげたり、ないしは、与えたらお返しを期待する、という互酬制をのり越えるためには三つの方法がある。つまり報酬制（貨幣との交換＝市場）と強制（権力作用＝国家）と自発性（ボランティア）である。ボランティアとは「与えるばかり」でよいという発想になるということであり、これが「新しい公共」に必要とされる。文字通り真の **giver** に徹することである。相手からお返しを期待しないことである。それでも満足と喜びを味わう訓練をするということである。このような内容を哲学的には「互酬」に対して「贈与」と呼ぶ。だからスピリチュアルケアは宗教との接点が出て不思議ではないのである。宗教を排除する、という発想からは自由になった方がよい。だからと言って、既成宗教が従来のように公共圏に対して哲学的に翻訳する言葉を持ち合わせていない以上、宗教者が安易に宗教を持ち出して他者配慮を欠き、「善意の押し付け」をしていくことも慎まなければならない。

また「贈与」が「国家」に取り込まれるという論や、「交換」に還元されるという論を展開することも可能ではあろう<sup>2</sup>。しかし、筆者の立場は近代化以上に長いスパンでものを見て、これまでとは違った価値のフェーズに人類史が入ったと考えているのでそのような論と価値中立的な学問論には組しない（後述）。

## 2.

田村・河・森田の『スピリチュアルケアの手引き』はこの方面のガイダンスとなる貴重な文献であった。そこでの村田理論ではハイデガー哲学が援用され、ハイデガーの時間論からの「現在・過去・将来」を紹介する<sup>3</sup>。そのあとに、将来に可能性の開けない死に対する痛みの対処として、現在の「関係性」の再構築といった意味あいでのスピリチュアルケア

1 拙著『実践の公共哲学』（春秋社、2013年）103頁以下参照。

2 仁平典宏『ボランティアの誕生と終焉—＜贈与のパラドックス＞の知識社会学』（名古屋大学出版会、2011年）。ただし本書の立場は「価値を含意する「本質」という前提を措かず、＜本質がある/ない＞という問い自体にも関与しない」ということであるので、「価値」そのものに関与している筆者の立場とは大きく異なっている。

3 田村恵子・河正子・森田達也『スピリチュアルケアの手引き』（青海社、2012年）7頁。

が言われている<sup>4</sup>。ただしハイデガー哲学は四世界論を必要としないことに注意すべきであろう。

そもそもハイデガー哲学はスピリチュアルなもののリアリティを必要としていないから、「死」の問題を扱ってはいても、どうしても三世界論の内部の議論で閉じてしまう<sup>5</sup>。その理由の一つは、ハイデガーはデカルト的な近代への批判のさきがけを作った哲学者ではあったが、その「存在」の捉え方自体がまだ現象学的には不徹底だったからである。

近代以降の哲学ではデカルトの物質－精神の二元論が主流となった。しかしながら、実は、すでに同時代人のパスカルのパンセに見られる「三つの秩序」（物質、精神、愛）が、物質に対して精神の優位を主張していた。さらにはそこに「愛」を付け加えて、各々の秩序には「無限の隔たり」があるという卓見を示していた。

物体すべてを合わせても、そこからひとかけらの思考を生み出すこともできないだろう。それは不可能だ。別の次元に属しているのだから。物体と精神のすべてを合わせても、そこから真の愛の働きを引き出すことはできないだろう。それは不可能だ。別の次元、超自然に属しているのだから<sup>6</sup>。

ここでパスカルは「愛」、特に神の愛（アガペー）を指していることは前後の文脈から明らかである。それにしても愛を「精神とは別次元」<sup>7</sup>と表現するところに筆者はパスカルという科学者の極めて現代的な意味、すなわち「複雑系における創発」の発想を見いだすのである。パスカルが物的（自然的）、精神的（心理的）次元と超自然的（スピリチュアル）な次元との区別すなわち世界 1, 2, 4 のリアリティを明確に区別していることに驚くのである。もっとも、彼が 17 世紀の人間であり、科学者でありかつモラリストとしての古典である「パンセ」の著者として、世界 3 への表立った関心を示していなくてもなんら驚きではないだろう。筆者のスピリチュアルケアへのアプローチは、このパスカルの発想を現代哲学との対話の中でさらに推し進めることである。

<sup>4</sup> 同書、117 頁。

<sup>5</sup> ただし同書の第 5 章では「(患者が) 明確な宗教をもたずとも、超越的存在とのつながりのニーズがあることを示す内容」「患者が他者や超越者との関係性における“つながり”“和解”をすすめていくことを支援すること」(109-110 頁) もはっきりと語られていて実践の場でハイデガー哲学から一歩進めているように見える。

<sup>6</sup> 「パンセ・308」『パンセ』(上)、塩川徹也訳、岩波文庫、2015 年。375 頁。

<sup>7</sup> 『パンセ』の新たな訳(ラフユマ版を参考)を行った邦訳者の塩川哲也は従来の訳である「三秩序」(trois ordres) について次のような注釈を加えている。「本断章で問題になる三つの ordres は、それぞれ、人間の身体を基礎とする物質界、人間知性の領域である精神界、愛の領域である超自然界である。この三者は互いに「無限の隔たり」で隔てられており、比較を絶しているが、それは各々が所属する存在領域が、類あるいは次元を異にしているからである。ここでは、以上の事情を踏まえて、ordre を「次元」と訳すことにする」(同書 376 頁)。

## 3.

ハイデガー哲学が現象学的に不徹底な理由は主として二つある。まず「存在」(ウーシア)を根本と考えるからである。主著『存在と時間』は人間の現存在(Dasein)の分析で終わっていて存在一般を予定していた下巻はとうとう書かれなかった。それは彼自身はその著作の欠陥を了解したからである<sup>8</sup>。現存在の分析が主である「世界内存在」の個人主義では、個体の「死」が究極と考える時間論にならざるを得ない<sup>9</sup>。これが第一点。次に現象学の本来の発想から言えば、西洋形而上学の問いをも現象学的還元を付して形而上学批判をすべきであったのにそれをしなかった。つまり、「存在」をも「カッコに入れて」もう一段階、現象学的還元をする必要があったのである。いわば「存在」の脱構築である。そうすると「存在」も「与えられているもの」であることに気づくのである。

筆者はかつてフッサールの「純粹意識」(超越論的自我)の分析の中で、「心」の占める位置の二重性を指摘したことがある。フッサールは、「心」は生活世界において、あらかじめ超越論的に“与えられているもの”であるとしている<sup>10</sup>。より正確にフッサールから引用すると以下のようなものである。「その(心理学が役に立つ)ためには、明らかに、われわれがカントを話の糸口にした以前の講義で遂行したのと似たような、あらかじめ与えられてある世界についての考察や分析が必要であった。その講義において、われわれの視線はまずもって、生活世界のうちに物体があらかじめ与えられてあるその仕方によってみちびかれたのであるが、ここで要求されている分析においては、生活世界において心というものがあらかじめ与えられてあるその仕方に出発点が求められることになる<sup>11</sup>」。

ここでフッサールが「あらかじめ与えられてある」という言葉を現象学的哲学の要所で多用していることに注意したい。現象学の根源に「与え=贈与」という概念がはらまれているのが見て取れる。ここにわれわれがハイデガーの不徹底を批判すべき理由の一つがある。

先ほど、「宗教を排除する、という発想からは自由になった方がよい」と書いたのは、「存在」の現象学的還元(脱構築)をすることによって、さらにギリシャ哲学のスタートであった始源(アルケー)に至ったはずだからである。存在(ウーシア=パルメニデス)よりも始源(アルケー=アナクシマンドロス)。そして始源(アルケー)への衝動は哲学のスタ

<sup>8</sup> 木田元『ハイデガーの思想』(岩波新書、1993)141-142頁。「なぜこの(下巻を書くという)企ては挫折したのであろうか。この企てそのものにいわば自己撞着がひそんでいたからだと思う。つまり、この企ては、現存在がおのれ自身を本来性に立ちかえらせることによって果されるものであり、その転回の主導権をにぎっているのはあくまで現存在である。だが人間中心主義的文化の転覆を人間が主導権をとっておこなうというのは、明らかに自己撞着であろう」。

<sup>9</sup> 同書、134頁。

<sup>10</sup> 拙著『知と信の構造』(ヨルダン社、1993年)97頁。

<sup>11</sup> E・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中央公論社、1974年)300頁。

ートであると同時に宗教のスタートである<sup>12</sup>。ここに筆者が他の動物と異なる人間（ホモ・サピエンス）の特徴としてのスピリチュアリティを考えざるを得ない理由がある<sup>13</sup>。始源（アルケー）は人間の思考のスタートつまり「あらかじめ与えられてある」ものにほかならず、すなわち「贈与」が出てくる根拠ということである。われわれの思考のスタートは「存在」ではなく「贈与」である。存在が「贈与」であれば、当然、時間も「贈与」になる。

ここでジャン＝リュック・マリオンの最近の現象学に目を転ずる。興味深いのは、彼が全き「贈与」が「愛」であることを明言していることである。全き「贈与」は神の愛ゆえということではあるが、その神は「存在なき神」であり脱構築された神は愛のみを贈与している神である<sup>14</sup>。したがってマリオンの「存在なき神」は仏教の「慈悲」とも深く通底することになる。また近年の八木誠一の「はたらく神」<sup>15</sup>とも通底するし、日本文化に特有の「祖先への敬慕」（生命の贈与）を考慮するならば「近親者のお迎え現象」とも通底する<sup>16</sup>。これが、まさに世界 4 がリアルであるということの哲学的意味である。もともとケア対象者がこの神の愛、仏の慈悲、神の働きを拒む自由はあるだろうが、そのときには自らの生が「与えられてあった出来事＝贈与」ということを拒むときであろう。ただそれでも人、すなわち「他の動物を食して生きている動物」（他の命を犠牲にして生きている動物）であったことを拒むことはできないのではないだろうか。

#### 4.

医学（科学）との関係では、「志向性」の脱構築という問題がある。

ハイデガーやフッサールの現象学の用語では「志向性」の意味が重要だ。ただしハイデガーやフッサールの「志向性」は「意識の明証性」を要求している。しかしわれわれは意識をも脱構築し、「意識」に固執しないで「無意識」をも考慮すべきである、いや意識、無意識を超えた人間自我のあり方そのものを考慮すべきである。

このようにして「志向性」とは「与えられた心の何かの目的に向けた丸ごとの応答」と考えられるのである。そして、実は、このような「志向性」のあり方が近年の脳神経科学によって、大脳皮質から脳幹に至るまで、理性から情動に至るまでの研究課題とされている。問題はまさに人間の「現存在」（Dasein）から生命一般の存在、生命を生み出した長い宇宙の歴史へと移行する。宇宙における物質から生命への創発の意味を問わねばならない

<sup>12</sup> 拙著『知と信の構造』96頁。

<sup>13</sup> 小西達也が caregiver の教育を語るプロセスの中で「共通の素の自分/真の自己」に到達するのは一種の現象学的還元の実践であろう。同時に小西は「始源なるもの」とスピリチュアルケアとを関連付ける試みをしている。「『一』→『多』的人間観・世界観に基づいたスピリチュアルケア序論」The Basis 武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要第4号（2013年）138-140頁。

<sup>14</sup> ジャン＝リュック・マリオン『存在なき神』（法政大学出版局、2010年）190頁。「ひとり愛だけが存在する必要がない。そして神は存在なしに愛するのである」。

<sup>15</sup> 八木誠一『<はたらく神>の神学』（岩波書店、2012年）。

<sup>16</sup> 奥野修司『看取り先生の遺書』（文藝春秋、2013年）第5章。

のである。

心は脳と連動していることは言うまでもないが、いかにして脳という生理的物質から非物質としての心が創発するのか。この難問に一つの答えを出しているのが近年のウォルター・J・フリーマンの脳神経科学理論である。浅野孝雄は『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』の中でフリーマンのカオス・アトラクター理論やヤーク・パンクセップらの情動理論に従って「それ（志向性）は意識に上る前、換言すれば意識下において既に発現されている脳の働きである」と記している<sup>17</sup>。そしてフリーマン自身は生命一般の創発を広く「志向性」（統一、全体、意図）と関係づける<sup>18</sup>。宇宙における人間の「心」の創発は「志向性」において際立った出来事であり、筆者としては賀川豊彦が晩年に『宇宙の目的』を著したゆえんでもあると考えている<sup>19</sup>。そこで筆者はスピリチュアルケアを「宇宙目的への応答」と定義したいと思っている。人間は他の動物と違ってその応答が自覚的にできることに「人間の尊厳」の根拠を見出したいということである。

キリスト教のみならず仏教でも深い人間理解が展開されてきた。キリスト教の愛に対応するのは「慈悲の心」であるが、中村元によれば龍樹は慈悲の心を「衆生縁」（衆生を縁とするもの）、「法縁」（法を縁とするもの）、「無縁」の三つに分けた。そして、最後の「無縁の慈悲」に最上の意義を認めた<sup>20</sup>。浅野孝雄は衆生縁は血縁的利他心、法縁は互恵的利他心に対応するとした上で『衆生縁』や『法縁』である進化的利他心は、ホモ・サピエンスが社会生活を営むようになって以来の数百万年の間に徐々に発達し、生得的機能として脳の構造に定着するに至った」と書いている。

一方、「無縁の慈悲」はこのような脳科学の方法論的自然主義ではどうしても捉えられない。そこでこのような利他心について以下のように結論する。「（この心理的）利他心は、脳の言語機能と、それをを用いた抽象的思考能力が現世人類のレベルにまで発達した枢軸時代において、ようやくブッダの慈悲やキリストの愛として創発したものである。それは進化的利他心よりも高い次元の、全人類的な普遍性を有するメタ大域的アトラクターであるが、それを生み出した脳のモジュールは、未だすべての人間の脳に遺伝的に定着するには至っていない。つまりそれは、人類の心と社会の将来あるべき姿を先取りするものとして、我々に示されているのである」<sup>21</sup>。

確かに現代脳科学を尊重する立場であっても、「ブッダの慈悲やキリストの愛」が枢軸時代に特別に「与えられた」ものであり、将来に「人間の脳に遺伝的に定着する」可能性を

<sup>17</sup> 浅野孝雄『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』（産業図書、2014年）14－15頁。

<sup>18</sup> ウォルター・J・フリーマン『脳はいかにして心を創るのか』（産業図書、2011年）23頁。

<sup>19</sup> 拙稿「宇宙の目的再考（1）（2）」明治学院大学キリスト教研究所紀要第47、48号所収、2015、2016年。

<sup>20</sup> 中村元『慈悲』（講談社学術文庫、2010年）145頁。

<sup>21</sup> 浅野孝雄『古代インド仏教』340頁。

認めている。遺伝的に定着するかどうかはともかくとして、「ブッダの慈悲やキリストの愛」を科学言語の中で理解しつつ、道徳的に崇高であることは直観しているわけである。

そこで筆者としてはスピリチュアルケアをより広く捉えたい。今日、枢軸時代と似た「定常状態」に人類史が入ったという視点から<sup>22</sup>、社会生活の中で「ブッダの慈悲やキリストの愛」が定着する努力をする。具体的に「異質な他者」との対話を重視しつつ次世代教育の中で平和、寛容、喜び、親切心、誠実、柔和、節制を実践的に教えていくことだ、このように考える。

---

<sup>22</sup> 稲垣久和・佐々木炎『キリスト教福祉の現在と未来』（キリスト新聞社 2015 年）90 頁。