

Emergence

Volume XIV

number 06

創発

Session
医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本の「思いやり」倫理Ⅱ



東京基督教大学 | Kyoritsu Christian Institute
Tokyo Christian University | Kyoritsu Christian Institute
東京基督教大学 共立基督教研究所

Emergence

創発

Volume XIV

number 06

本号は、John Templeton Foundationの助成を受けて
行なわれた研究プロジェクト「Science for Ministry in Japan:
The Theory and Practice of Christian Ministry in the Face of
Natural Disasters | 震災後の日本における宗教的ミニストリーの
理論と実践」(2014年4月-2016年12月)の研究会記録を
編集したものです。

プロジェクトでは下記の4つの研究会を2-5回開催し、
本誌ではA-1、A-2、B-1、3つの研究会記録を
順次収録しています(B-2研究会は東京基督教大学国際宣教センター編
「原発避難者と福島に生きる」[木田恵嗣・増井恵・西原千賀子著、
いのちのこぼれ社、2016年]として刊行)。

なお、本文中に記載されている主張・見解は John Templeton
Foundationの主張・見解を表すものではありません。

A-1 研究会

「脳神経科学とポジティブ心理学」

—

A-2 研究会

「医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理」

—

B-1 研究会

「市民 ボランティア、地域ガバナンス、公共政策」

—

B-2 研究会

「フクシマ再生と福祉的まちづくり」

This project was made possible through the support
of a grant from the John Templeton Foundation.
The opinions expressed in this project are those of
the members and do not necessarily reflect the views
of the John Templeton Foundation.

本号のPDFデータは
<http://www.tci.ac.jp/smj/?p=126>より
ご覧いただくことができます。

John Templeton Foundation
→ <http://www.templeton.org/>

—
Science for Ministry in Japan: The Theory and Practice of
Christian Ministry in the Face of Natural Disasters
震災後の日本における宗教的ミニストリーの理論と実践
→ <http://www.tci.ac.jp/smj/>

回復された言葉^{ロゴス}

スピリチュアルケアという発想は戦後日本の倫理観になかった。もちろん気配り、思いやり、そのような用語のなかにそれとなく込められてはいた。ただ戦後の高度経済成長の裏で、過労死のようなことがかなり増えてしまった現代に、果たして本当に思いやりなど日本社会に生きているのであろうか、と誰しもが思う。経済の成長は幸福を達成する中心的課題として、誰一人疑わなかった時代があった。だから、今日、経済政策を変えなければならない、働き方を変えなければならない、女性の社会的活躍の場を広げなければならない……。当然だろう。では家族内で、女性によって当たり前に行なわれた多くのケアの働きは誰が担うのか。ケアは本当に社会化できるのか。

他方では高齢者介護や看護の現場でスピリチュアルケアというかたちで「思いやり」が復活している。スピリチュアルケアは「優しい語りかけ」などメンタルケアと重なり合っていて、看護のケアの場面ではほとんど区別できないかもしれない。そして、弱さと向き合うメンタルケアに近くなればなるほど「思いやり」のモラルが必要になってくる。「日本的思いやり」は倫理的には和辻哲郎による間柄主義にみられるように、垂直な「超越」(神、仏、天)との関係よりも孔子の「恕」のような水平の人間関係が強くなる。さらに「思いやり」という日本的倫理観は個人主義的な西洋的倫理観よりも和辻的な間柄倫理に近いであろう。ただ問題は、他者関係において、これまで同質者だけを問題にしてきた従来の「思いやり」は今日では「異質な他者」にも広げられねばならないという課題を負うことである。

人間関係の基本は家族とそして家族愛、親子愛、夫婦愛、男女愛、友愛などさまざまな愛のかたちと関係する。キリスト教道徳が強かった西洋、儒教道徳が強かった東アジアにおいて、世俗化が進んだ。現代は市場経済の強固な論理に飲み込まれ、人間関係を愛よりも競争、損と得、敵と味方関係で割り切っていく。そこで改めて人と人とを結びつける「思いやり」や「ケアの倫理」を伝統思想に依存しないで考察する必要に迫られる。

一つの方向性は伝統的な「存在」としての神(キリスト教)や空や無を強調する仏教を脱構築して「存在なき神」を「愛」(キリスト教)として、また慈悲、特に「無縁の慈悲」(仏教)としてとらえなおすことであろう。「働く神」という発想はこの西洋と日本の倫理観を媒介する用語として機能する可能性があるだろう。

グローバル資本主義の行き着くところ、原発事故の後の生き方、超高齢化と多死化にさしかかった社会の日本、この洋の東西の文化的結節点にある日本で、洋の東西の思想を吸収した「思いやり」倫理はどのような方向に行くのか。人間関係の原点としてのスピリチュアルケアが抱える思想的課題の探究は、いま始まったばかりである。

〔稲垣久和 | 共立基督教研究所所長〕

Volume XIV

number 06

03

Recovered Logos

恢復された言葉^{ロゴス}

Session 12

医療・看護とスピリチュアリテイ、そして日本的“思いやり”倫理 | 3

10

発題 | 1

〈あなた〉と〈わたし〉の〈幸せ〉のために | 〈存在することのケア〉に向けて

森村修

37

発題 | 2

相良亨「日本的宗教性」に基づいた日本的スピリチュアルケア試論

小西達也

Session 13

医療・看護とスピリチュアリテイ、そして日本的“思いやり”倫理 | 4

64

発題 | 1

近現代日本の霊性と幸福の位置付け、また今後の可能性

黒住真

Session 12

A-2 | 研究会

医療・看護とスピリチュアリティ、そして
日本的“思いやり”倫理 | 3

2015年6月6日 | アイビーホール

出席者

石野徳子

稲垣久和

小西達也

長谷川(間瀬)恵美

森清

森村修

Emergence

創発

-

Volume XIV

number 06

Session 12

A-2 | 研究会

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理 | 3

イントロダクション

稲垣久和

西洋思想・西洋哲学と日本哲学との対話のようなことで、「思いやり」という日本語独自の表現なのですが、そういう倫理が何か関係できるかどうか。英語では altruism でしょうか。利他主義とか、いろんな言い方で、最近、利己主義に対するところの倫理観が出てきて、ケアの倫理もそうですが、そういうものを日本語の独特の表現として「思いやり」というと何か新しいものが見えてくるかなということ考えているところです。

ただ、私は公共哲学を考えてきて思うのは、倫理がいわゆる親密圏ではなくて公共圏で使用されるというときのひとつの問題が出てきて、ある意味では一人の人が他者に対する責任ということと同時に、いわゆる公共圏における「責任」概念というものをきちっと確立しながら倫理学をつくるということを考える必要があるだろうということを思っています。その場合、やはり日本におけるひとつの大きな仕事は和辻哲郎の仕事でしょう。和辻倫理学の公共性ということについては前回も一つの点を指摘しましたが(本誌14巻5号65頁以降)、これからもそうしたことを基調にご発題と討論がなされるとおもしろいかなと思っていますし、やはりスピリチュアリティ——広い意味での宗教性も見ていきたいと思います。最初の点ですが、和辻の「間柄」主義というのは「公共性」と似たような概念で、和辻倫理学に特徴的な言葉です。和辻は「公共」という言葉を何度も使っていると同時に「公」という言葉も使っていて、ある意味で同じ意味で使っています。これは今の視点から見たら大問題だということはひとつ指摘しておきたいと思います。そこでは最大の公が国家であり、いわゆる天皇への奉仕のような意味合いが和辻の場合は戦後も撤回していないで残るという問題がありますよね。あえてそうしているのだと思うのですが、そのへんが和辻倫理学に非常に興味深い点があるわけです。

一方で、和辻は西洋近代、西洋哲学のこともよく知っているわけです。とくにデカルト以降の個人主義、市民社会論に対して、ある意味では強い批判を投げかけている。そういうなかで公共ということを強調すると、いきおい、これは共同体の強調ならばまだしも、全体、ホーリズムの強調ということになり、和辻の場合はそういうものも強い。「滅私奉公」という言葉も何度か出てきていて、非常に問題を孕むだろうということは指摘しておきたいと思います⁰¹。

それに対して今日では、他者性ということをきちんと考えなければいけない。つまり同化作用ではなくて、異質な他者との対話、これを考慮しないことには公共性はできないということですね。ですから、家、近隣社会、地縁、村社会、国、こういう形で親密圏の共同体分析というのは優れているのですが、それが重層構造的にそのまま公共圏として捉えられていく。ある意味で連続性がある。そこは大きな問題ではないかと。しかし、そうではあるけれども、ここで隣人的共同体としての「助け合い」、いわゆる「相互扶助」のこの「日本的な思いやり」の伝統、これを私たちはもう一度見直す必要があるというふうには思っています。それをどう今後に生かしていくかは和辻倫理学に対する批判的継承ということにもなるのではないかと思うのです。

第二点は、宗教に対する考え方なのですが、和辻は経済人(ホモ・エコノミクス)の抽象性に対して非常に厳しい批判を投げかけているんですね。いわゆる西洋の資本主義が世界に広まるという歴史的経緯がありますが、彼自身は必ずしもホモ・エコノミクスの抽象性が広がったというよりも、その前にヨーロッパ人による海外貿易と、海外へのキリスト教の布教が並行して行なわれたことを指摘しています。和辻は、世界経済、資本主義がさまざまな領域に伝播するにあたって、その前にキリスト教の

01 『倫理学』上巻(『和辻哲郎全集』10、岩波書店、1990)621頁
02 | 同、519頁

伝道がなされたことについて、世界経済形成の一步一步に「愛の旗印」が伴って動いていたという事実は否定することができない、という非常に面白い見方をしているのです。そうして世界経済が明白な形に形成せられるよりも前に、すでにヨーロッパの文化が世界全体に広まっていたということも、明らかな事実であると。世界経済がいかに利己主義の原理によって説明されようとも、もし利己主義の立場のみが露骨に現われていたならば、おそらく世界経済は形成され得なかったであろうとまで言っています⁹²。

ここは確かにキリスト教に対する非常に高い評価があるのですが、実はヨーロッパキリスト教の内部だけを見ると、この資本主義の隆盛ということとキリスト教は必ずしも親和的ではないのですが、そのへんは和辻の分析ではよくわからない。いや、むしろ間違っている。近代資本主義が及ぼした貧しい者の経済的困窮など、その負の側面の具体性には和辻は殆ど触れていない。キリスト教は本来そこに触れていくわけです。ヨーロッパのキリスト教を見ると確かにそういう面が一方であり、いわゆる奉仕的なディアコニッセの概念といったものが出てくるわけですが、そういうことには触れていません。

同様に和辻は仏教理解も非常に深いのですが、文化史的な視点のみからなされているとの批判も最近は出ています。たとえば2013年に出た岩波講座『日本の思想』の第一巻192頁にある「日本的なるものへの問い」(藤田正勝)の一節からの引用ですが、「その理由を梅原猛は、和辻の『間柄』の倫理学が仏教を理解するだけの広がりをもたなかった点に求めている。つまり自我と集団との『一種の予定調和』を基礎に置く和辻の間柄的人格主義では、仏教が問題にした人間の死や罪、それを前にしての『魂の痛切な悶えや叫び』、あるいは『永遠不滅な生命への凝視』を捉えきれなかったことを梅原は指摘している。その指摘を踏まえて湯浅泰雄も、『和辻哲郎の日本思想史研究の方法』のなかで、和辻における『宗教的関心の欠如』を指摘している」。

仏教への彼の理解の一面がそこにあるんですね。ですから、キリスト教にしろ、仏教にしろ、彼は非常に評価しているのですが、かなり文化史的な評価であって、その宗教の本質的な中身までに入った分析はあまりないという議論があります。

ということで、早速、森村先生、よろしく願いいたします。

Session 12

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理 | 3

発題 | 1

〈あなたとくわし〉の〈幸せ〉のために
〈存在することのケア〉に向けて

森村修

森村です。よろしくお願ひいたします。このような席を設けていただきまして、ありがとうございました。前回(本誌14巻5号 Session 11)にも参加させていただきまして、その際に稲垣先生から和辻倫理学の絡みで話せというお題を頂戴いたしました。ただ今回はあまり和辻倫理学には触れておらず、本文のいくつかの註で触れているにすぎません。基本的に私としては「ケアの倫理」の立場をとっています。2000年に出した『ケアの倫理』⁰³は、大学の授業でテキストとして使うということを目的にして出版しました。それでも、一般の人たちにも充分に読みうるものとし本を出しました。それ以来、その続編を書く予定で、日夜ずっと踏ん張ってはいるのですが、なかなかそれが上がりません。それでも、断片的なものをいくつか書いては、いろいろな研究会や雑誌などで発表したりしてきました。最近、和辻倫理学を「ケアの倫理」という観点で捉え返すという文脈で、比較思想学会の機関誌『比較思想研究』に論文を書かせていただきました。しかし、それはまだ不十分なものであり、和辻倫理学そのものについての全般的な展開には及んでいません。

今回、このようなお話を稲垣先生からいただいたので、これを機会にして和辻倫理学について少し自分なりに考え直そうとは思っていたのです。ただ、先ほど申し上げましたように、和辻倫理学を論ずるまでには、私自身の力量が整っていません。なので少なくとも現時点で私がどういう立場で、どういう考え方で、「ケア」とか、もしくは「ケアの倫理」ということに関わってきたか、もしくはそうしたものを自分自身のテーマにしてきたかということ、今回はお話するというので、お許しいただきたいと思えます。私の発題の中で、和辻倫理学について言及している註などに対して、もしもご質問などがございましたら、そのつどお答えします。また、発題自体の内容についても、和辻倫理学を匂わすような表現を使っているところもあります。

稲垣先生からいただいた和辻倫理学というお題と、この研究会「医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理」という、先ほどの稲垣先生のイントロダクションでも触れられたことについても、「ケアの倫理」を考えていくうえで重要な問題があります。稲垣先生のお話では、今年度は「思いやり」ということも含めて、「日本的な」という問題、もしくは「親密圏」という問題、こうしたものを取り上げていくということでした。これらは、私たちがやっている「ケアの倫理」でも極めて重要なテーマであります。確かに今回の発題には、「親密圏」という言葉そのものは出てきませんが、この点についてもご議論いただければと思います。

1 | 人生を豊かにするケア

最近では、大きな災害や事故、凶悪事件などが起こると、新聞やテレビなどのマスメディアが「ケア」や「こころのケア」という言葉をよく使うようになりました。児童虐待の事件が起こるたびに、「子供にはもっと温かいケアが必要だ」と言われ、高齢者の認知症介護が話題になる場合にも「高齢者のケアの重要性」というフレーズが巷を賑わしています。残虐な事件が起こるたびに、「犯罪被害者には、こころのケアが必要だ」と言われたりします。マスメディアだけでなく、私たちがまた、日常生活の

03 | 森村修『ケアの倫理』(大修館書店、2000)
04 | Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, 1982.
邦訳: キャロル・ギリガン『もうひとつの声—男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』並木美智子、生田久美子訳(川島書店、1986)

05 | 哲学や倫理学の分野で、「ケア(ケアリング)」を最初に本格的に論じた著作としてまず挙げられるべきなのは、M・メイヤロフ『ケアの本質 (On Caring)』(1971)であろう。しかし、彼の画期的な業績も、欧米の哲学界ではあまり評価されてこなかった。まして日本では、1987年になってから邦訳が出版されるという事実からもわかるように、ほとんど黙殺されてきた。それに対して、「ケア(ケアリング)」が抜き差しならない状況で問題となっている看護や介護の現場の方が、メイヤロフの受容について先行していたことは皮肉としか言いようがない。

結果的に、「ケア」概念が哲学・倫理学の分野で取り上げられるのは、ギリガンを待たなければならなかった。そのギリガンもまた、発達心理学を専門とする心理学者であって、哲学者でも倫理学者でもないことは指摘されてよい。その意味でも、いかに日本の哲学界が現実的で具体的な問題に疎いということの一例と言えるかもしれない。ちなみに、メイヤロフやギリガンを含む「ケア」と「ケアの倫理」については、拙著『ケアの倫理』を参照のこと。

また、21世紀になって「ケアの倫理」を中心にした著作が続々と出版されている。主な日本の研究者の著作をあげれば、川本隆史編『ケアの社会倫理学—医療・介護・看護・教育をつなぐ』(有斐閣、2005)、浜渦辰二編『〈ケアの人間学〉入門』(知泉書館、2005)、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、2007)などがある。

06 | 登壇したシンポジストは、高木慶子 [上智大学グリーンケア研究所]、佐藤弘夫 [東北大学・日本思想史]、浜渦辰二 [大阪大学・臨床哲学] の三氏と、司会として清水哲郎 [東京大学・臨床倫理学]、田坂さつき [立正大学・プラトン哲学] の両氏であった。

中でいろいろな文脈で「ケア」や「こころのケア」という言葉を口にします。

また、哲学や倫理学の分野に目を転じてみれば、キャロル・ギリガンが『もうひとつの声 (A Different Voice)』(1982年)⁰⁴の中で、「正義の倫理」に対して「ケアの倫理 (Ethics of Care)」を提唱してから、30年以上が経過しました。こうした時間の経過の中で、「ケア」というテーマは、応用倫理学 (Applied Ethics) の分野で、「ケアの倫理学 (Ethics of Care, Care Ethics)」として取り上げられてきました⁰⁵。しかし最近では、「ケア」という概念が、哲学分野でもある種の“市民権”を得てきたと言えます。たとえばそれは、まさに先月にあったのですが、2015年5月16日・17日両日に開催された、日本哲学会という学会の中で一番大きな規模の学会のシンポジウムのタイトルが「ケア—共に生きる」であったことに端的に表れています⁰⁶。

しかし、「ケア」という言葉や概念が日常的に便利に用いられ、学問業界で取り上げられたりすること、その言葉や概念が意味する「ケア行為 (Caring)」を実践することはまた別の問題です。このことは忘れられるべきではありません。「ケア」という言葉を、呪文のように唱えるだけでは何の役にも立ちません。言い換えれば、「ケア」という言葉は、それが実際に用いられる具体的な実践を通して初めて理解される言葉であり、概念なのです。それでは、ケアとは具体的にどのような実践を意味しているのでしょうか。私は「ケアの倫理」⁰⁷の立場から、「ケアとは、〈ケアする人〉も〈ケアされる人〉も、ケアという関わりの実践を通じて、互いに少しでも〈幸福〉になることがめざされている実際的な行為 (いわゆる実践 practice) である」と定義したいと考えています。

私がこのように定義するのは、“ケアという行為 (ケアリング caring)” を特定の職業や仕事に限定されるのではないと考えるからです。つまり、あらゆる人が“ケア行為”を行なうことができるだけでなく、すでに実際に私たちは日々の生活のなかで、それを実践・遂行 (perform) している。その意味でケアは、新しく獲得されなければならない手段でもないし、特定の資格のように、後から習得しなければならない特殊な技術やスキルでもありません。したがって、ケアとは、私たちが〈そこに居ること〉で身近な人を癒すことのできる、私たちの〈存在性〉に根ざす〈関わり〉であるといつてよい。

それゆえ、本発題では、「ケアの倫理」の立場から、ケアが私たちの生 (人生 = life) を豊かにし、〈幸福〉にする実践であることを明らかにしたいと考えています。そのために、下記の4点をあらかじめ強調しておきます。

- 1… ケアとは、そのつどつねに〈ケアする人〉と〈ケアされる人〉の関係が反転する可能性を含む〈動的な関わり〉であること。
- 2… ケアとは、互いの存在を肯定する〈ねぎらい (compliment)〉の実践であること。
- 3… ケアに関わる人たちは、人間として〈傷つきやすい (vulnerable)〉けれども、〈脆い (fragile)〉存在ではないこと。
- 4… ケアは、〈ケアする人〉も〈ケアされる人〉も、ともに互いの〈魂 (spirit)〉を尊重し、それに敬意を払うこと。

つまり、これら4つの基本的な考えが密接に関わり合いながら、ケアという実践を形作っています。そして、発題者、つまり私は、ケアを実践することを通じて、私たちがめざしているものこそ、私たち自身の〈幸福〉であると考えています。

2 | 〈動的な関わり〉としてのケア

まず、ケアを考えるうえで重要なのは、ケアが〈ケアする人〉と〈ケアされる人〉との〈あいだ〉⁰⁸に成立する関係性を基礎にしているということです。しかも両者の関係がつねに反転可能・互換可能な関係であることに注意しなければなりません。一方に〈ケアする人〉がいて、他方に〈ケアされる人〉がいるというように、両者の存在の仕方を固定的・静態的な存在様態を取るものと考えたり、〈ケア

07 | 私は、「ケアの倫理」と「ケアの倫理学」を意識的に区別している。というのも私は、「ケアの倫理学」は、「倫理学」という学 (science, Wissenschaft) としての方法論と体系的性、ある程度前提にしている必要があると考えらるからだ。私見によれば、「ケアの倫理」とは、ケア理論とケアの実践とが切り離されず、両者の知(臨床知)が私たちの生と密接不可分な関係にあることを常に意識したところに成り立つ。その意味で、「ケアの倫理」は、基本的に学としての「ケアの人間学」に包摂される必要があると考える。この場合、「ケアの人間学」の意味する「人間学」とは、「人間存在論」という意味のみ、和辻哲郎の一連の倫理学研究—「倫理学—一人間の学としての倫理学の意義及び方法」(岩波講座『哲学』第二回(岩波書店、1951)、『人間の学としての倫理学』(岩波書店、1954)、『倫理学』(上1951・中1942・下1949)—における「人間の学」の思想に近い。しかも和辻「人間学」が、ハイデガー『存在と時間』(1927)を批判的に受容していることも付言しておかねばならない。この点については、H・ワダーバハ『ハイデガーと和辻哲郎』(新書館、2006)を参照。

さらに「ケアの人間(存在)学」は、それが存在論と関わるがゆえに、〈ケアのメタフィジックス(=形而上学)〉を必要とする。なぜなら、「ケア」概念は、人と人との〈あいだ〉(和辻のいう「間柄」)のみならず、人と〈もの〉との〈あいだ〉、人と〈環境/自然〉との〈あいだ〉にも適用されなければならないからだ。その意味で、現在、「ケア学(Care Studies)」として

構築されつつある学問領域は、広い意味での〈形而上学的な観点〉を欠いているように思われる。その背景には、註06で指摘したように、ギリガンの発達心理学やN・ノディングス『ケアリング』(1984)の教育学などの学を基礎にして、ケア(ケアリング)概念が社会福祉学や看護学の分野で発達し彫琢されてきた経緯があるからだろう。

しかし、「ケアの倫理」は、21世紀に入ると、ギリガンに代表されていた学問領域を超えて、より広い範囲(政治哲学・社会哲学なども含めて)で議論されるようになってきた。たとえば、V・ヘルドは『ケアの倫理学—個人・政治・グローバル(The Ethics of Care: Personal, Political, and Global)』(2007)のなかで、ケアの対象を個人的なレベルから、共同体、さらには国家や国際社会にまで拡大しようと考えている。特に注意すべきなのは、ギリガン、ノディングス、ヘルドらが「フェミニズム倫理学(feminist ethics)」と複雑な関係にあるということだ。その背景として、これまで「ケア」の実践が、いわゆる「母親業(mothering)」と多くの部分で重なり合うために、「女性の仕事(women's work)」として「ケア労働(care work)」が位置づけられてきたという歴史的・文化的経緯がある。ちなみに、「ケアの倫理」とフェミニズムとの関係については、ギリガンが「正義の倫理」を男子・男性に、「ケアの倫理」を女子・女性により特権的に当てはめたことに対して、フェミニズム側から、ギリガンが「性の本質主義」を提唱したと攻撃されたことに端を発している。この点については、エヴァ・フェデー・キテイ『愛の労働ある

いは依存とケアの正義論(Love's Labor: Essays on Women, Equality, Dependency)』(1999)に詳しい。特に、キテイは、自らの娘が重度の知的障害者であることから、娘に対する日常的なケアを通じて「ケアの倫理(学)」を正義論(ロールズ)との関係で展開している点は傾聴に値する。

08 | 私が「人と人との〈あいだ〉」という着想を最初に得たのは、木村敏「人と人との間」(弘文堂、1972年)を読んでからである。それゆえ私は、「間柄の倫理」(和辻哲郎)を、木村の「後」に発見したといってよい。私から見て、和辻の「間柄の倫理」は精神病患者と対峙する木村の実践と比較して、〈あいだ〉という関係性の厳しさが希薄であるように見える。また、〈あいだ〉の思想の根幹に関わるものとして、和辻の儒学・儒教研究に着目されていないのが不思議である。彼の『孔子』(1938年)が「倫理学」と並行して書かれていたことは無視できない。ただ、和辻と儒教思想との関係で注意しなければならないのは、『孔子』では文献学的方法論から孔子の伝記・評伝を精査しており、その思想には立ち入らないと禁欲的な立場を取っていることだ。

「ではこのような偉大な思想家の『思想』はどんなものであったか。— それを『叙述』することは自分の全然興味を持たないところである。この思想に接したい人は、論語を繰り返して読むがよい。…[中略]… 論語における孔子の語は孔子の思想を伝えているには相違ないが、しかしそれを単に客観

的な意味内容として論理的に叙述しているのではない。孔子といえども、弟子に説くに当たってはある考えを詳細に秩序立てて述べたかもしれないが、しかし論語に記録されているのは皆短い格言的な命題である。それらは弟子との問答として録されているものと、単に独立の命題として記されているものと、二つの種類に分かつことができる。問答の方は孔子の説き方と密接に結合したものである。それは言葉によって一義的にある思想を表現するのではなく、孔子と弟子との人格的な交渉を背景として生きた対話関係を現わしているのである。従ってそこには弟子たちの人物や性格、その問答の行なわれた境遇などが、ともに把握せられている。それが言葉の意味の裏打ちとなり、命題に深い含蓄を与えることになる」(『孔子』、『和辻哲郎全集』第6巻、岩波書店、1962年、348-349頁)さらに重要なのは、和辻の「論語」に対する読みが、孔子の「思想」を客観的な教説として捉えるのではなく、孔子と弟子たちの〈あいだ〉に「人格的な交渉を背景」とした「生きた対話関係」を読み取るという態度に支えられているということである。私は、ここに一つの「ケア」のあり方を見ることが可能だと考えている。抽象的で客観的な学説としての「儒学」思想ではなく、孔子と弟子たちとの〈あいだ〉に人格的な触れ合いが言葉として語られるとき、そこにある種の「ケア」関係が存在するように思われる。ところが、岩波講座版『倫理学』では、「倫理」の意味を古代中国の思想(『孟子』や『礼記』などの儒教思想)に立ち戻って解説する際に、和辻は意図的か無意図的か、こうし

た孔子『論語』解釈に触れていない。そこでは、『孔子』で見られる孔子の「教え」よりも、学説的な儒教道徳が語られている。「我々はすでに『倫理学』といふ支那の言葉を用ひてゐる。さうしてこの『言葉』の活力は我々の間に於て未だ全然死んでゐるのではない。元来支那語の「倫」は「なかま」の意を持つてゐる。精力絶倫といふ如き用法はこの意味を示すのである。人倫と熟する場合にはしばしば人類の意に用ひられる。しかし「なかま」とは、日本語の「仲」「間」が示してゐるやうに、或関係に立つ人々を個々に把握するのではなくして、それらを「間柄」として把握するのである。従つて父子君臣等の間柄も亦倫と云はれる。人倫五常とは人の間柄に於ける五つの不変なること、従つて不変なる道を意味する。ところでこの間柄は元来不変なる秩序に基づくが故に可能なのである。…[中略]… だから人倫五常は人の間柄の五常であると共に、また人倫そのものが五倫なのである。君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友といふ五つの「間柄」は、同時に五つの「秩序」を意味する。仁・義・禮・智・信とはかかる間柄に存する道であつて、単に主観的な道徳意識ではないのである」(『倫理学』43-44頁)

もちろん、和辻倫理学が儒教的な家父長的な倫理観を根底にする限り、現代倫理学はもとよりフェミニズム倫理学から批判されていることも事実である。しかしその一方で、和辻倫理学とフェミニズム倫理学との間を架橋し、フェミニズム倫理学から「間柄」の倫理を再考する試みも見られることも指摘しておきたい。拙論「『性的差異』のケア

倫理学—フェミニズム倫理学と和辻倫理学における「肉體」の問題」(『比較思想研究』第41号、2014)参照。

また下記も参照。E. McCarty, *Ethics Embodied, Rethinking Selfhood through Continental, Japanese, and Feminist Ethics*, Lexington Books, 2010.

蛇足ながら付け加えておきたいが、最近の儒教研究では、孔子の思想と孟子以後の儒学思想とは分けて考えるべきだという主張も見られる(小倉紀蔵『新しい論語』ちくま新書、2015、同『儒教、スピリチュアリティと平和』、講座「スピリチュアル学」第3巻スピリチュアリティと平和とビイングネット・プレス、2015所収)。私としては、こうした孔子『論語』の新解釈と和辻の「孔子」との解釈との比較研究に興味がある。

09 | ここで〈ケアする人〉の実践例として看護師を取り上げたが、それはあくまで「わかりやすい」ケアの例のひとつに過ぎず、看護師という専門職によるケアを特権的に扱うために例示したわけではない。もちろん、母親が子供をケアする場合も、教師が学生をケアする場合であっても、日常的なケアの実践例として取り上げることが可能であり、適切な場合もあるだろう。

10 | ここで私が念頭に置いているのは、ハイデガーの「存在と時間」における「気遣い(Sorge)の議論である。ただ、私は、現時点ではハイデガー哲学に触れる余裕も能力も欠いているために、あくまで指摘するに止める。

する人)から〈ケアされる人)への一方的な関わりというように考えたりするのは、ケアの本来のあり方の捉え方ではありません。

私は、ケアとは、一見すると〈ケアする人)が〈ケアされる人)を〈ケアする)という一方的な関わりであるように見えながら、実のところ、〈ケアする)という動的な行為を媒介することで、両者がつねに〈ケアするという能動性)と〈ケアされるという受動性)とが入れ替わってしまう〈動的な関わり)であると考えています。さらに、〈ケアする)という実践は、介護や看護、世話というような身体的な行為である場合もあれば、気遣いや気配り、配慮や関心や注意といったところの働きである場合もあります。いずれにせよ、〈ケアする)という行為は、身体的/物理的(physical)な行為に限定されるものではないことは注意すべきでしょう。

たとえば、もっともわかりやすいケアの実践例として、患者と看護師との関係をあげてみましょう⁹²。両者の〈あいだ)にはさまざまな心理的・身体的なケアが存在します。通常では、患者は〈ケアされる人)であり、看護師が〈ケアする人)という役割を担っているように見えます。しかし、患者が看護師のことを気遣ったり、患者自身が自らの生を十分に生き抜いたりすることが、翻って、ケアの仕事に携わる看護師の生を〈ケアする)こともあります。さらに強調しておきたいのは、患者自身が自分自身の存在や生に配慮し、自らを〈ケアする)ことができるということです。この場合は、〈ケアする人)も〈ケアされる人)も、患者自身であるということが重要です。つまり、ケアの実践は、自己と自己との〈あいだ)にも成立するのです。

ケアとは、ケア対象が自己であっても他人であっても可能な実践であり、〈ケアする人)自身もまた、誰か他の〈ケアする人)によって〈ケアされる)こともありうる関わりなのです。この意味で、ケアの実践は、〈自己へのケア)と〈他者へのケア)という両方の意味を持っているといっただけでよいでしょう。〈自己へのケア)は往々にして忘れられがちではありますが、それが重要なのは、自分自身が自分自身の生を配慮し、自らの身体を気遣い、自らの生(人生)を全体的にデザイン(設計)することにつながるからにはかなりません。それゆえ、私は一連の〈自己へのケア)もまた、ケアの実践であると考えています。

以上からも明らかなように、ケアとは、なんらかの役割や特定の仕事や資格のように、固定的な関わり・役割分担として考えるだけでは十分ではないと思います。また、ケアは、それが私たちの〈あいだ)に生起する関わりである以上、〈ケアする人をケアする人をケアする人をケアする……)というように、〈ケアの実践の連鎖)が無限に続く実践でもあることに注意しなければなりません。端的に言えば、ケアの実践においては、誰もが〈ケアする人)であると同時に、〈ケアされる人)でもありうるということなのです。

そして、ケアという〈動的な関わり)は、私たちが互いに異なった存在として互いの〈傍らに居る)ということによって基礎づけられねばなりません。私たちが〈ケアされる人)のケアを実践する際に、私たちは〈身体的/物理的(physical)〉にその人の〈傍らに居る)というよりも、〈スピリチュアル(魂的 = spiritual)〉に傍らに居る)のです。その意味で、私たちは、〈スピリチュアルにケアする人)であると同時に、〈スピリチュアルにケアされる人)でもあります。私たちが思わず知らずに誰かのことを気遣い、配慮するとき、私たちはケアを無自覚的に行なっているし、身近な存在としてその人の〈傍らに居合わせる)る)。私の考えでは、配慮や気遣いは単に心理的な作用であるだけでなく、私たちの存在性を配慮や気遣い⁹³をする相手に近づけさせるのであり、〈スピリチュアルに居合わせる)という関係を構築しているのです。それゆえケアとは、〈ケアされる人の傍らに魂と共に居合わせること)によって初めて可能になる実践であるといっただけでよいでしょう。

3 | 存在をねぎらうこと (compliment)

ここで注意しなければならないのは、〈ケアする人)も〈ケアされる人)も、ケアの実践を通じて〈互い

の存在を肯定している」ということです。私たちは、ケアし・ケアされることによって、自分たちが互いに対して、〈そこに居合わせてもよい〉と承認しています。私は、このような存在の承認と肯定を、〈ケアによる存在へのねぎらい (compliment)〉と呼びたいと考えています。ケアとは、自分であれ他者であれ、とにかく誰かが誰かを気遣い、配慮し、その誰かに対して〈ねぎらい〉、〈感謝する〉ことによって成立しています。

逆に言えば、私たちは、自分の存在をすらくねぎらうことを忘れてしまっているかもしれません。私たちは、自分自身に対してだけでなく、誰に対しても、〈あなたはそこに居てもよい〉、あるいは〈あなたにはそこに居てもらいたい〉と声をかけることを忘れているか、少なくとも、声をかけることを軽視しています。誰からも存在を承認されたり肯定されたりせず、〈ねぎらいの言葉〉をかけてもらえないならば、私たちは〈生きる意味〉を獲得できません。

まして自分が自分に対してすら、〈ねぎらいの言葉〉をかけてあげることがなかったならば、私たちはこれから先を生きて行く自信を持つことはできないでしょう。忙しい日々を追われ、複雑な人間関係に押しつぶされそうなき、私たちは自分自身をくねぎらうことすら忘れてしまいます。そして、自分が何のために生き、何のためにくそこに存在 (dasein 現存在) しているのか、自分でもわからなくなってしまう。

ケア関係が成立している場合に、特に〈ケアされる人〉は、自分が存在していること、生きていることで誰かの迷惑になっているのではないか、誰かに負担をかけているのではないかと考えることが多いかもしれません。自己の存在を否定し、自己の生を消極的にしか評価できなくなっているとすれば、私たちは絶望すらしかねません。他方で、〈ケアする人〉も、ケアが一時的な関わりとしての仕事として認識されている場合、日々の生活の中でその関わりが固定化されていくうちに、本来のケアのあり方を見失い、抑うつ状態 (depression) に陥ることもあるかもしれません。そのような場合は、私たちは自らの存在の希薄さを実感するのです。

自分が生きている意味や存在している意味 (存在の意味) を、ハイデガーの言葉ですけれども、自らに問いかけるとき、自分の生 (人生) が無意味なものに見えてきたり、もっと楽しく幸せな生き方があるのではないかという、現実から逃避する考えを持ったりするようなき、私たちは自分自身をケアすることを忘れ、バーンアウト (燃え尽き) 症候群に陥っていると云えます。また、社会制度の中で〈ケアする人〉をケアする体制が整わない現在では、職業的な〈ケアする人〉は精も根も尽き果てることになりかねません。しかも仕事とはいえ、そのような状態で誰かをケアしたとしても、それは本来の意味でのケアではありません。〈自己へのケア〉を欠いた〈他者へのケア〉は、単なる自己犠牲に過ぎず、本来的なケアの関わりではないと私は考えています。

「ケアの倫理」の立場から言えば、私たちはつねに、(自分を含めた) 誰かに自らの存在を認めてほしいと願っています。私たちは、〈私がここに居ること〉、〈私がここで生きているということ〉を全面的に承認・肯定してもらいたいと思っているはずで、私たちは、それほど強い存在ではありません。いつでもどこでも、私たちは容易に抑うつ状態に陥り、存在の希薄さの中で苦悶する危険性があります。だからこそ、自分の存在を肯定し、誰かに自らの存在を肯定してもらうことが必要なのです。自分を含めた誰かからでも、〈ねぎらいの言葉〉を必要としています。それゆえ、〈存在へのねぎらい〉は私たちが生きていくための意味を提供する重要な実践なのです。

ケアには、自己や他者の存在を肯定し、それらの存在を受け入れ、くねぎらうことが含まれていると思います。私は、存在の肯定とく存在へのねぎらいこそ、ケアを実践していくうえで忘れてはならない重要な事柄だと考えています。

4 | <傷つきやすさ (vulnerability)> と <脆さ (fragile)>

先にも述べたように、私たちは完璧な存在ではありません。人間の不完全さ・不十分さ、さらにはある面では弱さを「ケアの倫理」や臨床心理学では、<傷つきやすさ (vulnerability)> と呼びます。私たちは、他人から見ると、小さなことでも傷つき、悲しみにくれます。強さに価値を認める時代もかつてはあったわけですが、「ケアの倫理」では強さが必ずしも絶対的な価値であると考えません。悲しみを受容できずに涙を流すことも、辛いことにくじけ、失意のうちにあることも、人間として当然の反応です。したがって、悲しんだり辛くなったりすることは、ただそれだけでは否定的な価値を持ちません。

しかし、「ケアの倫理」で忘れられるべきでないのは、<ケアする人>も<ケアされる人>も互いに<傷つきやすい存在>でありながら、何があっても、いかなる事態が生じて、生きていくことができるし、生きていかなければならないということです。つまり、私たちは、<傷つきやすい存在>であるけれども、どのようなことが起こったとしても乗り越えて生きていけるだけ<頑健>でもあります。このことは、矛盾しているように見えますが、矛盾していません。

私たちは、どんなに悲惨な出来事で傷ついたとしても、いつまでも悲しみを引きずり、社会から退却しているわけにはいきません。いつかは悲しみから抜け出し、自分の足で立ち、その先を生きていかなければなりません。私たちは自分の生を生きることを止めるわけにはいかないからです。私たちは、生きている限り、一方では様々な辛く悲しいことを経験しますし、他方では楽しくて嬉しいことを経験します。それらの数々の経験の中で私たちは自らの弱さを自覚していきます。

そして、自分の弱さ、自分の<傷つきやすさ>に気づきながら、私たちは立ち止まることをせず、とにかく命が続く限り、何が何でも生きていかなければなりません。辛い経験や、悲しい出来事を乗り越えて生きていかなければならないのです。私たちは、「いろいろなことで傷つくけれど、その傷は必ず癒える時が来る」と信じて生きていかなければなりません。そのように信じられること、信じて生きていくこそ、私がここで強調したい<強さ>であり、<頑健さ>であります。私たちは、確かに<傷つきやすい (vulnerable)>けれども、<フラジャイル (fragile = 脆い)>な存在ではありません。

それゆえ、このような観点から見ると、<ケアの意味>とは、私たちの<傷つきやすさ>を支援し、<エンパワメント (empowerment)>することにあります。ケアを必要としている人たちは、さまざまな辛い経験の積み重ねによって傷ついています。だからこそ<ケアする人>は、ケアを通じて、傷ついた人の持っている<資源としての頑健さ>を引き出す必要がある。というも<ケアされる人>は、その人の持ち前の<頑健さ>が何かをきっかけにして傷つき、弱くなってしまったために、その人は生きていくことが辛くなっているだけだからです。だからこそ、<ケアする人>は<ケアされる人>に対して、「力を吹き込む (empower)」必要があります。

ただ、ここで注意しなければならないのは、<ケアする人>はあくまで<ケアされる人>が自分の生を生きていくために、<援助する>だけだということです。それは、<ケアする人>が主導権をもって<ケアされる人>を苦境から引き上げることを意味しません。また、<ケアされる人>も、回復するための能力が劣っているから、なんらかの形で助けを必要としているわけでもありません。<ケアされる人>自身が、何か辛いことで傷つき、そのために人生を躓いてしまったかのように錯覚するために、<自分への配慮 (care)>が行き届かずに、生きにくくなっているにすぎません。

したがって、<ケアする人>は、<ケアされる人>が十分に自らの力で、自分の強さで生きていけるように支えるケアを実践すれば、それでよいのです。それが、ケアの<エンパワメント>という働きだと考えられます。しかも、<ケアする人>もまた誰かを<ケアする>ことによって、自らの<頑健さ>に気づくことができます。自分がケアすることに喜びや生きがいを感じるとき、私たちは自分の<強さ>を誇りにすることができます。生きることが辛いことであると同時に、他者と関わり、他者とともに生きることが、自らの生に喜びと幸せをもたらすとすれば、ケアとは、本質的に<生を豊かにする関わり>となるはずなのです。

5 | <スピリチュアリティ>のケア

私は、<ケアする人>が<ケアされる人>を苦境から引き上げてあげることがケアではないと考えています。ケアの本質的な意味は、あくまで<援助に徹すること>であり、ケアを通じて、互いの<資源>を十分に活用することです。つまり、私がケアを介助や援助だと考えるのは、私たち一人ひとりが異なった存在であり、異なった生(人生 = life)を生きているのだから、<ケアする人>が<ケアされる人>の生に介入することは、根本的に不可能であると考えているからにはなりません。

<ケアする人>と<ケアされる人>とは、まったく異なる存在者です。両者の<あいだ>には、何によっても超えることのできない<差異>があります。それを、存在の仕方、あるいは生の在り方が異なると言い換えてもいいかもしれません。私たちは、身体的/物理的に言って、同じ時間・同じ空間を共有することができません。ある人が立っている場所に、同時に他の人が立つことはできないのです。その意味で、環境から得られる刺激について、私たちはまったく同じ経験をすることができません。例えば、二人で並んで立っている場合に、右側に立つ人と左側に立つ人とでは、それぞれの人たちの身体に与えられる感覚的な情報などすべて異なります。それゆえ、両者が獲得する経験は根本的に異質なものとどまると言わざるを得ません。日常生活においても、まったく同じ経験をすることができないために、私たちは、他の人たちと異なる経験を積み重ねていくしかありません。そして、これらのことが繰り返され、私たちの中に多様な経験が堆積していきます。

自分の中に蓄積・堆積していく経験と記憶は、それが意識的なものもあれば気づかないままのものもあるでしょう。いずれにせよ、これらの種々雑多な経験と記憶を基本にして、私たち一人ひとりの個人的な経験の歴史が出来上がっていきます。このことが意味しているのは、過去の歴史の中でも、これからの人生の中でも、世界の中でも、一人として同じ人間は存在しなかったし、これからも存在しないということです。それゆえ、私たちは、自らの生の歴史(=人生)を他の人のそれと比較することはできないし、どこからか持ってきた基準で評価することもできません。

こうして私たちが唯一無二の存在であることは、堆積した経験の差異においても明らかです。しかし、より重要なのは、私たちがそのような経験を支える「核」として<魂(spirit)>を持っているということでしょう。経験を重ねることができるようになるためには、経験を堆積させる<場所>がなければなりません。その<場所>こそ、発題者の言葉で言えば、<魂>と言えます。私たちは、私たち一人ひとりの経験が異なっているということだけで、<掛け替えがない>のではなく、一人ひとりが自らの<魂>を持っているからこそ、<掛け替えがない>のです。

私が<魂>という言葉で語りたいのは、私たちは、誰でもその人の<代わり=掛け替え>ができないという事の根拠です。家族や恋人、知人や友人など<掛け替えのない人>と、生き別れであれ死に別れであれ、とにかく別れなければならないとき、私たちはその欠落の大きさを実感します。その欠落は、別の人と知り合うことで埋まるわけではありません。私たちは、欠落を欠落として抱えたまま、その後の人間関係を生き続けていかなければなりません。この喪失感・欠落感をもたらすものこそ、失った人の<魂の重さ>です。私たちが<魂>を通い合わせることで作り上げてきた<関わり>は、その意味で、<スピリチュアル(魂的)な関係性>であると言えると思います。そして、<ケアという動的な関わり>こそ、<魂>の触れ合う関わりであり、<魂>と<魂>との共鳴関係であると思います。

ここでもう一度、問いましょう。なぜ私たちは誰かのことを気遣い、心配するのでしょうか。なぜ私たちは誰かをケアしようと思うのでしょうか。それは、私たちの生の奥底にある<魂>が、その人の<魂>と触れ合ったからではないでしょうか。誰もが一度は、その人が気になると居ても立ってもいられなくなり、どうしても体が動いて会いに行きたくなってしまったり、どうしても心配で仕方がなくなってしまったりという経験があるのではないのでしょうか。そのとき私たちは、知らず識らずのうちに、自らの<魂>を震わせているのではないのでしょうか。私たちのケアを必要としている人の<魂>の声を聞いているのではないのでしょうか。

私は、ケアとは〈魂の関わり〉であり、〈魂が共鳴する関わり〉であると考えています。確かに、ケアの実践が行き交う現場で、〈魂〉という言葉が強調することは、良い意味でも悪い意味でも、宗教的に響く可能性があります。しかし、私たちが用いる言語が表現についてかなり貧弱であるがゆえに、私たちの〈生の動き〉や〈魂の共鳴〉をうまく捉えることができないと考えることはできません。つまり、「ケア」という言葉が日本語にうまく訳すことができないように、〈ケアという関わり〉の「核」としての〈魂〉という表現もまた、適切ではないのかもしれない。

その意味で、「ケア」という言葉に含まれている実践や関わりは、これまで日本語でうまく表現できなかったと思います。だからと言って、英語の「care」やドイツ語の「Sorge (配慮)」がそれをうまく表現しているかといえば、必ずしもそうではありません。発題者は、「ケア」とは何語であれ、言葉で表現することのできない内実を含んでいると考えています。それは、「ケア」が言葉による表現を超えてしまうほど豊かであるからにはかきません。その意味で、ケアとは私たちの生(life)全体と深く結びついていると思うからです。

6 | あなたと私の〈幸せ〉のために

私たちの生は、既成の言葉や概念ですべて完全に捉えることはできないと思います。しかし、たとえ言葉で十分に表現できないにせよ、私たちは自らの生を生きているし、〈ここに存在している〉。言葉でうまく表現できなくとも、私たちが他者と関わり、他者を〈ケアする〉ことは日常生活で珍しいことではありません。私たち自身もまた、自分自身をケアし、自分自身によってケアされるだけでなく、他者によってケアされる日々を送っています。日常生活を振り返ってみればわかるように、私たちは単独では生きられないし、生きていく必要もありません。私たちの生活は、それ自体で十分に満たされていると言えますし、生きて存在していることで幸福の「手前」にいると思います。

もちろん、私たちは生きていて満足しないことも多々あります。ソクラテスがいうように、生きるだけでなく、「よく生きる」ことが目指される所以でもあります。その一方で、私たちは自分が〈誰かのお陰で生かされている〉ということもまた忘れていません。「お陰様」という言葉がもつ〈ケアの実践の連鎖〉に目を向けるとき、私たちの生活がいかにケアに満ちているかを知ることができます。重要なのは、私たちが自らの生と誰かの生との〈あいだ〉に〈ケアの関わり〉が成立していることに気づくことによって、自らの生をより際立たせ、より輝かせることができるということです。

なぜ私たちは誰かのことをケアしようとするのでしょうか。発題者としては、それは〈ケアする〉私たちも〈ケアされる〉誰かも、互いに〈幸せ〉になりたいから、〈幸せ〉になってほしいと思っているからだと考えています。もちろん、現実のケアの場面では、私たちは意識的に自ら〈幸せ〉になろうと思って、誰かをケアしているわけではないかもしれません。困っている人や傷ついた人が目の前にいれば、自然に体が動いてしまう人もいれば、「もしかしたら、自分の行っているケアは、単なる偽善にすぎないのかもしれない」という意識を捨てきれないで苦悶しながらケアを実践している人もいます。確かに、ケアの目的は、人によって多種多様でありましょう。しかし根本的には、私たちは、ケアすることを通じて、ケアされることを通じて、〈幸せ〉になりたいのではないのでしょうか。〈ケアする人〉も〈ケアされる人〉も、ケアという関わりを通じて互いに少しでも〈幸せ〉になることが目指されているのです。おそらく、ケアに何らかの目的があるとすれば、それは〈互いが幸福になること〉にあります。そして、他人ばかりではなく、自分自身もまた、〈幸せ〉になるためには、自己も他者も互いの〈魂〉に敬意を払い、その〈スピリチュアリティ(Spirituality) = 魂の存在性〉をケアし、尊重することが必要なのではないのでしょうか。

そして、ケアを通じて、私たちは互いに〈スピリチュアリティ〉を尊重することによって、私たちの〈幸せ〉を促進することができると思います。ケアを介して、互いの生が際立つといってもよいと思います。私

たちが誰かと触れ合い、誰かの存在の影響を受けるとき、私たちはその誰かの〈魂〉に触れています。だから、私たちはその人から様々な影響を受けるのであり、その影響の中で傷つくこともあるのです。〈魂〉の影響関係や共鳴関係は、すべてがすべて良いことづくめではありません。信じ愛している人からの〈存在のねぎらい〉としてのケアの言葉やケアの態度は、私たちを〈幸せ〉にし、明日を生きる勇気と自信とを与えます。しかし逆に、酷い言葉を投げかけられたり、信じていた人に裏切られたりすると、私たちは生きることそのものに絶望したり、自分の存在性を否定的に考えたりすることもあるでしょう。

私たちは、ケアを介して〈魂〉を交流させ、互いの存在を肯定しています。ケアとは、私たちを〈幸福〉へと導く、私たちの存在性に根ざした関わりであるといってもよいと思います。それゆえ、ケアの関わりとは、私たちが生きていく限り、他者と関わらざるをえない以上、私たちは、意識するにせよ意識しないにせよ、私たちの〈生〉を豊かにする〈糧〉となるものだと考えられます。

7 | 〈存在することのケア〉に向けて

私たちの社会は、よい意味でも悪い意味でも、個人主義的な社会です。個人の権利が尊重され、自己決定と自己責任を基本とする個人主義的な社会では、本来、「他人を傷つけないければ、何をしてもよい」という自由主義の原則が貫徹されています。しかし、個人主義的な社会を生きているはずの私たちは、自由主義の原則に従って他人を傷つけずに生活を送ることが難しいことも実感しています。私たちは、他人の権利や主張を阻害しないよう行動していても、いつ、どこで、どのような仕方でも誰かを傷つけ、他人の権利を蔑ろにするか予期できません。私たちの自覚・無自覚にかかわらず、私たちの行為や発言が、知らず識らずのうちに、誰かを傷つけ、誰かの権利を侵害しているかもしれない。

私たちがひとりて生きていけない存在である限り、他者(=他人、自然、ものなど、自己以外の存在者)との関係性の中で生きていかざるを得ません。他者との関係性から抜け出せない以上、「他者を傷つけないで生きる」ことは難しい。他者を傷ついたり他者の権利を侵害したりしないで、且つ、誰からも傷つけられず、自らの権利を侵害されずに生きていくことは、ほとんど不可能です。そうであるならば、発題者は、他者を傷つけない方法を模索するよりも、自己が存在し、行為することで、他者を傷つけることを積極的に認めて生きていくことを出発点にすることを考えています。そうすることが、現在よりも〈幸福〉に近づく道であると信じるからです。

自分が存在し、自分が行為することで、誰か他者を傷つけてしまうことが避けられないならば、自分が傷つけた人や〈もの〉を癒すために、自分が新しく存在し直せばよいと考えるのです。端的に言えば、他者を癒すような存在性をめざし、他者をケアする行為を行なうことを選ぶべきではないでしょうか。もちろん好き好んで他者を積極的に傷つけようと企む人は例外として、ふとした発言や行動が、思わず誰かを傷つけてしまうことはありえます。重要なのは、そのような発言や態度・行動で傷ついた人々を、どのようにして癒していくかを考えることではないでしょうか。

このとき忘れてならないのは、私たちが存在することで、誰かを傷つけているだけでなく、誰かを勇気づけ、誰かの支えにもなっているということです。私たちが存在することで、誰かは苦境から救われ、明日への希望をつなぐことができるかもしれないということです。誰かは私たちの存在を頼りにしています。私たちが存在することによって、他者を傷つけてしまうかもしれないと同時に、別の他者を癒し、他者を支えることができるかもしれません。もしかしたら、私たちが存在することで傷つけた他者をも、時間とともに、私たちの存在性が癒すことができる時が来るかもしれないのです。それこそが、〈存在することのケア〉だと私は考えています。

私たちは〈そこに居る〉だけで、自らも癒され、他者をも癒すことができると私は考えます。その意味で、

〈存在することのケア〉とは、私たちが自分だけでなく他者をも傷つけてしまうことを積極的に引き受けたうえで、それでもなお、私たちの存在の関わりの中、他者を支え、勇気づける関わりを実践することでしょう。私たちが生きるということは、生きることの辛さと悲しみを背負いながらも、他者と関わるケアを実践することです。その実践の中、私たちは他者と共に生きることの喜びを見出していくことができると思います。それが、〈あなた〉と〈わたし〉の〈幸せ〉の実現への第一歩になるはずだと私は信じています。

註についての補足

今までの発題の資料に付した註(傍註05-10)に関連して補足的な話をします。註07では「ケアの倫理」と「ケアの倫理学」というものをある程度意識的に区別しています。これは英語にすると同じになるのですが、日本語として意識しているときには、私はなるべく分けようと考えています。というのも、倫理学という、「学」としてひとつの学問体系を持っているものとしての「ケアの倫理学」に対して、私は「ケアの倫理」と言うことによって、「倫理」ということを、もう少しゆるく考えたいためです。ケアの「理論(theory, studies)」という問題と、ケアの「実践・現場(practice)」という問題とを分けずに考えているからです。

これについては、30年くらい前に中村雄二郎さんが「臨床の知」という言葉を使ったことに関連しています。最近では、年長の知り合いの鷺田清一さんが「臨床哲学」という学問を立ち上げられたり、先ほどお名前を挙げた清水哲郎さんが「臨床倫理学」という言葉を使ったりして、数年前からにわかに「臨床」という言葉が言われるようになってきていることを背景にしています。「臨床」とは、英語では「clinical」ということです。「clinical」という言葉を用いることで、「現場」というニュアンスを伝えるために用いられているわけです。先ほどのように、清水哲郎さんの「臨床倫理学」、もしくは大阪大学には浜渦辰二さんがおられますが、その前任者の鷺田清一さんが、哲学専攻の倫理学講座から改組して、「臨床哲学」を立ち上げました。清水さんも「臨床倫理学」という言葉が使われて、「臨床」ということを強調しています。

このように広い意味で使われている「臨床」という概念を、私はけっこう重要だと思っています。ただだからといって、「ケアの倫理」も「臨床倫理学」と言えるのかというと、私はためらっていて、一歩手前で留まっているというのが実情です。それよりも、私は「ケアの人間学」という言葉を私が書いた『ケアの倫理』という本で言っています。これについては、浜渦さんが私のテキストをある程度評価してくださり、註でも挙げた『〈ケアの人間学〉入門』の中で参考文献として紹介してくださいました。私にとっての「人間」というのは、なかなか複雑な思いがあり、「人間の学としての倫理学」という和辻倫理学の思想についても、私にはアンビバレントな感情があります。「人間の学としての倫理学」は彼の著作のタイトルでもあり、和辻の哲学体系における「人間学」、つまり「人間の学」というキーワードになるのですが、この註では、私はそこを人間存在論という意味でのみ強調させていただきました。ここに、私の和辻に対する近さと距離というものを考えています。人間存在にはあくまである程度この〈あいだ〉という問題が含まれるということは、私も和辻ともある程度理解をともにしているわけです。しかし、そこからいろんなコンテキストに接合したときに、和辻の立論に必ずしもすべてイエスと答える気にはなっていません。このところに、複雑な思いがあるわけです。したがって、「人間存在論」というこの意味でのみ、和辻に同意するという限定をつけさせていただきました。

稲垣先生も和辻についてはよくご存知でいらっしゃいますが、「人間の学としての倫理学の意義及び方法」(岩波講座『哲学』)を1931年(昭和6年)に出し、その3年後の34年(同9年)に『人間の学としての倫理学』が、さらに37年(同12年)には『倫理学』〈上〉、42年(同17年)には〈中〉、47年(同22年)には〈下〉が刊行されます。しかし、よく言われるように〈上〉と〈中〉のある種の連続性と、戦後に書き換え

られた部分、もしくは唐突に終わってしまった部分なども踏まえて、『倫理学』そのものについては、未完成といったらいいのか、尻すぼみといったらいいのか、戦争、敗戦というものを通して和辻の倫理学のシステムが頓挫したとか、当初の〈上〉の前書きにあるような部分は〈下〉ではあまり展開できていないところがあります。このことを踏まえて、今では岩波文庫に入ったのでお手頃に読めるようになりましたが、もう少し精査していかなければいけないと私は思っています。

「人間の学」という思想に私の発想もある程度歩み寄っています。和辻のいう人間学というのは、ご存知のとおりハイデガーの『存在と時間』を批判的に受容していて、そのDasein(現存在)解釈に関して、和辻はやはりハイデガーの個人主義的な姿勢、もしくは稲垣先生のイントロダクションにもありましたように、西洋近代個人主義に対する和辻の抵抗感、市民社会に対するある種の反抗感があります。だから、そうしたものをハイデガーに重ね合わせて批判していきます。

それゆえ、人間存在ということ、私は「ケアの人間(存在)学」という形で補足したうえで、さらにそうした存在を含めた形での〈ケアのメタフィジックス(形而上学)〉ということを構想しています。これについては、『比較思想研究』に私の論文を掲載していただきましたが、その中で「メタフィジックス」という名称を用いました。メタフィジックス、あるいは存在論というのは、アリストテレス的な意味も含めています。確かに、アリストテレスは「形而上学」ということで「存在論」を考え、それは彼の哲学においては、「第一哲学」となります。ただ、私としては「第一哲学」と言う気はありませんけれども、ある種のメタフィジックな思考というのが倫理学において必要なのではないかと考えています。

こうした経緯から、「ケア」概念は、人と人との〈あいだ〉、いわゆる和辻のいう「間柄」だけではなく、私は、人と〈もの〉との〈あいだ〉、人と〈環境/自然〉との〈あいだ〉にも、ケアというものが適用されなければいけないと考えています。その意味で「ケアの環境倫理」みたいなものもありうるだろうし、ケアのコスモロジーみたいなものも思考しなければいけないと私は考えています。

ところで、「ケア学(Care Studies)」というシリーズでいろんなところから出ています。そこにはやはり実践的な側面として、看護、介護など、いろいろな側面からアプローチされています。また心理、教育、もちろん倫理や哲学も入るのですが、これらのシリーズのテキストの中で考えられている哲学は、私から見ると、旧来のアリストテレス的なという意味でもないし、ドイツ観念論的なという意味でもないのです。端的に言えば、これらの哲学には、ある種のメタフィジックな思考というものを欠いているのではないかと。この点が私のちょっとした不満です。「ケアの倫理」そのものも含めて、当初からキャロル・ギリガンの発達心理学やネル・ノディングスの教育学などを背景にした結果、その延長上に「ケアの倫理」というものが構築されているため、メタフィジック的な思考が希薄であるということもあるかもしれません。最近ではフェミニズムの側から、「ケアの倫理」を応用して、「正義の倫理」との兼ね合いの中で倫理が語られている側面もあります。ギリガン、ノディングス、ヴァージニア・ヘルドラ女性の研究者を中心に「ケアの倫理」が語られています。彼女たちは「フェミニズム倫理学(feminist ethics)」という分野を提唱しております。日本語に直訳すると「フェミニスト倫理学」になるのですが、日本語的には「フェミニズム倫理学」と言っていっていいでしょう。彼女たちは、「ケアの倫理」を推進しながら、いわゆる「ケア」というものの実践がまさに「母親業(mothering)」、お母さんとしての子育てということで主に特化されていく傾向に距離を取ろうとしています。「ケア」を、いわゆる「女性の仕事(women's work)」、もしくは「care work」というものとして、女性に特化した労働・仕事と理解したうえで、フェミニズムの運動との関係が倫理の中で取り沙汰されるということをごにこに入れさせていただきました。

註08のところをもう一度確認していただきたいのですが、私の〈あいだ〉という発想は、木村敏さんという統合失調症研究で有名な精神病理学者で、最近では臨床哲学の領域でもお書きになっている方から強い影響を受けています。その木村さんから〈あいだ〉ということのある程度認識しており、和辻というのはそういう意味では私にとってはあとから来たんですね。

そのときにこの問題ともうひとつ、先ほどの稲垣先生の問題提起の中で、梅原猛氏や湯浅泰雄氏が和辻における宗教的関心の欠如ということ指摘していた点に関して、私もそのように理解していたのですが、最近、はたしてそうなのか、と考えるようになっていきます。つまり指摘されている点を宗教的関心として括れるのかどうかということなんです。ここでは宗教というものをどう考えるのかという問題もありますが、藤田正勝さんの引用の中で出てくる、和辻の間柄的人格主義では、仏教が問題にした人間の死や罪、それを前にしての「魂の痛切な悶えや叫び」を捉えなかったと梅原氏が裁断されていることに対して、私はもう少し違った角度で死の悲しみ、もしくは魂の痛切な悶えというものを抱えていたのではないかと考えるんです。私は、和辻にとって死別の悲しみや悲嘆といったものは、単に宗教的関心という側面では捉えられない問題をはらんでいると考えています。そのへんを宗教的関心という形で括ることについて、私は少し藤田さんの論文に対する違和感があります。

それと同時に、私は仏教ということも、もちろん和辻の研究の中で「空の弁証法」というものがあるので、そうした問題に関して否定的な形で「空」というあり方、「二重否定存在としての人間」という言い方を和辻は『倫理学』の中でしていますけども、もうひとつは当然のことながら、先ほどの稲垣先生のイントロダクションにありましたように、公共性という問題が、公、もしくは天皇への、国家への服属的なニュアンスを持つ背景に、ひとつは儒教道徳があるだろうというふうに考えることができる。

その意味で彼の儒教研究ということの中でここで取り上げたのは、昭和13年に著した『孔子』という『倫理学』と同時並行で書かれているモノグラフがあります。私が読んだ限りなのですが、この註にも書いてあるように、和辻にとってみると、孔子の『論語』と、いわゆる四書五経に代表される孟子重視という流れの中にあるテキスト群との読みの違いがあるのではないかと考え、自分なりの和辻理解を含めて、今ちょっとチャレンジしています。私は中国哲学にはまったく疎いので、いろいろな先生方のテキストを読み合わせながら和辻を読み直しているところなので、これ以上のことは何も申し上げられないのです。ただちょっとおもしろいなと思ったので、今回、註の中に長文ながら入れさせていただきました。

和辻は「問答の方は孔子の説き方と密接に結合したものである。それは言葉によって一義的にある思想を表現するのではなく、孔子と弟子との人格的な交渉を背景として生きた対話関係を現しているのである。従ってそこには弟子たちの人物や性格、その問答の行われた境遇などが、ともに把握せられている。それが言葉の意味の裏打ちとなり、命題に深い含蓄を与えることになる」という言い方をしています。『論語』が常に「子曰く」という言い方をしている、孔子の語りと弟子の応答、そして孔子の説明という形で進む部分が多々あるのは皆さんご存知のとおりです。それがあつた種、対話関係なのだ、それも生きた対話関係の記録なのだというふうに和辻がとるときに、その孔子と弟子との関係性が極めて重要であり、弟子が変わると孔子の語り方が変わっていくということが、私はちょっとおもしろいなと思っています。私は、これはひとつのケアのあり方ではないかと実は考えています。つまり、私たちが学生と対峙するとき、同じことを伝えるときに、あるときには厳しく、あるときにはやさしく、あるときはかわいがりながら、あるときは突き放しながら、この〈あいだ〉の中で相手を気遣いながら、ある教えを、もしくはある知識を授けていく、もしくは何か必要なことを伝えていく。それと同じように、孔子と弟子との間には、いきいきとした〈あいだ〉の関係があるのではないかと。これが孔子の思想や儒教というように、学説という形で認められた途端に変容してしまうのではないかと。和辻について言えば、何かハードな国家主義者にならっていくような、そうした二面性を和辻というのは持っていて、それを本人はあまり自覚していないのではないかと。というのが私の読みであり、したがって『倫理学』の倫理の定義のところを引っ張ってくと、徹底的に引用されているのは、『孟子』と『礼記』というテキストで、『論語』からはほとんど引かれなくなってしまう。こうしたテキスト選択の中で、儒教道徳を語る文脈と、孔子個人について語る文脈で、和辻の書き方は少し色が違ってくるのではないかと。そうしたところに和辻の倫理学の別の可能性が見られるのではないかとというのが、今の私のあてずっぽうな推量です。

あともひとつだけ、最近の『論語』研究がおもしろいところに来ているということで、京都大学の小倉紀蔵先生が、「人と人とのくあいだ」という概念で『論語』を読み直して、そこで「魂が輝く」という言い方をされているというところにちょっと惹かれています。これは最近出た、『講座スピリチュアル学 第3巻「スピリチュアリティと平和」』という論文集の中に小倉先生が書かれている「儒教、スピリチュアリティ、平和」という論文¹¹の中、さらには何年か前に出た『新しい論語』¹²というテキストの中で「論語」をいちいち解釈しながら新しい解釈をしていて、今のところ支持者がいるのかどうか全然知りませんが、私としては新鮮でおもしろいというふうに考えています。

ちょっと延長してしまいましたが、以上で註についてのコメントを終わらせていただきます。

11 | 鎌田東二企画・編『講座スピリチュアル学 第3巻「スピリチュアリティと平和」』(ベイング・ネットプレス、2015)

12 | 小倉紀蔵『新しい論語』(ちくま新書=筑摩書房、2013)

Session 12

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理 | 3

Discussion 1

相互扶助は顔の見える距離感や範囲内で

稲垣 韓国研究者の小倉先生はよく知っています。ありがとうございます。注の解説もしていただいて、だいたいどのへんをどう考えておられているかというのわかりかけてきたのですが、最初のほうの発題だと非常に抽象的な内容で、たとえば和辻倫理学の引用で少しずつわかってきました。おっしゃるように和辻は、存在ということや、ハイデガーの批判といったことの中で彼なりにひとつの間柄主義というものをを出してくるわけですが、それ自体は非常に抽象的です。それを人倫の体系というのでしょうか、さまざまな人間のグループに適用していったら、たとえば最初は夫婦の関係とか、親子の関係など、家族に間柄があるということで、それから友人であるとか、いわゆる村社会であるとか、ある意味で経済圏であるとか、今でいう市場ですね。最終的に公の最大なるものとしての国家というふうに、ある段階を踏んで議論して、いわゆる Sittlichkeit というヘーゲルの用語を使って、そういう人倫の体系として出してきた。ですから、それは先ほどの天皇制との関係になると、まさに父子関係、夫婦関係ではなくて、君臣関係という、その中で議論していく。それはそれなりにもちろん順序を背負ってはいるのですが、最終的に異質な他者とのあいだの関係性になっても、今、われわれが使っている公共という概念ではなくて、公というもので、君臣関係が天皇にまで適用されていることに問題があると考えています。それはともかくとして、今日のお話は、そういう人倫の体系という段階の中で、どのへんのことを議論していることになるのでしょうか。最初のほうで言われた人と人との関係、例えば、先生の日常である大学の教師としての学生との関係とか、そういうものをイメージして今日の発題をわれわれは受け取っていいのか。それとも、たとえば医療の関係の方もここにおられるわけですが、医療現場での患者と医師ないしは患者と看護師との関係、これもまたちょっと特殊な関係だと思うんですね。また夫婦の関係、友人との関係とか、または企業における部下と上司とか、一挙に全部を今日は議論しているわけではないと思います。どのことが今日の森村先生の「あなたと私の幸せのために」という言葉で言われていることなのか。最終的にはケアというのは幸福という目的になっていくという、そのへんは非常にすっきりとなっていることはわかったのですが、ただ、人倫の関係でいうとどのことをイメージしたらいいのでしょうか。

森村 つまり私たちがケアということをどの水準で考えるかということだと、具体的に私たちが、あなたと私というような、一人称、二人称、いわゆる二人称関係ですときに、たとえば注09で非常にわかりやすい例として挙げたのは、いわゆる看護師と患者の関係という話で、看護師と患者も、一人称、二人称で呼びあうような、私とあなたという関係に必ず入るわけですね。医師であってもそうかもしれない。これはまた兄弟であってもそうかもしれないですし、つまり、ある種抽象的であるという部分と、常にこれは具体的な場面でもあると私は考えていて、だから、今、稲垣先生と私がこう会話しているときには、やはり私が今、稲垣先生とのあいだで、私とあなたという、いわゆる二人称の関係の中で会話している。そのときはこの研究会での発題者にご質問いただいた先生との関係ですが、しかしここに二人称関係が成り立つ限りは、たまたまこの場面ではそうであるけれども、たとえばそれが私と学生でも、私とあなたという関係になるし、医療者の場合だとしたら、私の兄は医者なのですが、医者とのあいだにも、「もうちょっとちゃんと薬を飲まなければダメでしょう」という間柄になったときには、やはり一人称、二人称関係と呼ばれるだろうと私は思っています。つまりそのときに、これはある程度抽象的ですが、常に私たちが二人称という関係性の中に入るときに、必ず私とあなたという関

係性の中にあるので、それを医者と患者の場合だとか、看護師と患者の場合だとか、教師と学生の場合だとか、親と子の場合だとかいうような意味で、つまり具体的な対話の場面という意味では、二人称関係を私はあまり考えていない。その意味では抽象的なものかもしれないです。逆に「私とあなた」という二人称的關係である限りは、常に具体的な相手がそこに私とのあいだに会話者としているという意味では、極めて具体的な場面だと思っています。

このように考えてくると、今度は二人称関係に入らない三人称に対してケアは届くのかという問題がおそらく出るはずで、たとえばそれは、先生の言われた和辻の君臣の問題、たとえば国家と臣民の關係になったときです。しかしそうした場合には、私はケアには限界があるだろうと考えています。つまり私たちがケアということを考える際に、ある種の人間性の限界なのかなと思うところがあります。そしていわゆる「ケアの倫理」を議論するときに、「正義」という問題が常に出てくるような場合があります。「ケアの倫理」の議論を進展させていくと、フェミニズムに対しても、もしくは正義論の議論とかに対しても、もちろん先生の実践されている「公共哲学」の「公共性」や「公共圏」の問題も含めて、つまりグローバルなレベルに至るまで、そもそもケアというのは、公共圏においてどこまで届くのか？という問題になったとき、その限界も出てくるのですね。

いわゆる「正義の倫理」だったならば、逆に世界正義であったり、国家正義であったり、正義をもっとグローバルな視点で語ることが可能になる。逆にケアを私のように語ってしまうと親密圏のみを相手にせざるを得なくなるのではないかということになります。

今度は逆からいうと、すべての倫理的アプローチをケアに託す必要があるのかという、別の意味での開き直り感があります。最近、ケアの倫理の立場から、戦争に対する抵抗や国家に対する批判などを展開する方もおられますが、国家・政治を語るときに、ケアという概念が重要なときもあることは認めても、そこまで拡張・応用させる必要があるのだろうかと考えてしまいます。ケアの倫理を語る時、ひとりの人間とひとりの人間との関係性をまず基本的に考えていくことを念頭に置きながら、「ケアの倫理」の拠って立つ地場を決めておかないと、やはりケアが不能になってしまうかというひとつの危惧があるのです。私は、天下国家を語る水準で、ケアの議論をすることにはある種の限界があるという立場をとっています。

だから、稲垣先生は、「思いやり」というような概念をこの研究会のテーマに掲げていらっしゃる中で、先生が今年度の目標としては、「隣人的共同存在としての“助け合い”“相互扶助”の“日本的思いやり”倫理の伝統を生かすには『親密圏』に限定したほうがよさそうだ」というコメントには私もすごく同意するのです。つまり私は、相互扶助というのは、やはりお互いが顔の見える距離にあって、その距離を前提にした間柄とか、その範囲内でしか有効ではないのではないかと考えます。クロボトキンの『相互扶助論』みたいに、動物だってお互い助け合うという話があって、この本については大杉栄が昔、翻訳して、最近新訳が出ていますが、動物たちの間でも、亡くなった動物を、遺された仲間の動物たちが扶助しているじゃないか。だから、俗流のダーウィン主義者のように、何でもかんでも自然淘汰で説明することはできない。私は、あの話がけっこう好きで、動物だって助け合いをするというような話がけっこうリアルにおもしろいなと思っています。それは別に動物行動学的に、論理的、科学的にありえるのかということの実証性の問題ではなく、クロボトキンの思想をケアの倫理から読むことができるか、そう見ることができると考えるわけです。それが人文学のおもしろさだと思っています。

そうだとすると、この助け合いだとか相互扶助にある種の隣人的共同存在、カール・レーヴィットも Mitsein (共同存在) という言い方をしますが、存在者は単独に存在するのではなく、共同存在として仲間として存在するのであって、ハイデガーのように、実存 (Existenz) を個々の現存在 (Dasein) として考える個人主義ではダメだという話をしたりしています。和辻ではないけれど、そもそも実存として生きる私たち個人は、つねにすでに共同存在として存在するのだという「親密圏」に根ざした発想と、どうして



森村修

も公共圏という概念、昔でいえば公共性と言われていたような概念とは、結びつきづらい。

しかしその一方で、今度は逆に、和辻のような共同体を中心に、個々の存在を連帯させて共同存在を先行させる議論を構築し、夫婦・家族・共同体・国家というように、同心円的に少しずつ拡大していくような思考、そして共同性を拡張することで、何かある境界を超えてまでその論理を貫徹してしまう議論を展開してしまう。その結果、途端に、まずい話が出てきてしまうのかなという気がします。

ちょっと話が散漫になる前にやめますけれども、私の考えとしては、親密圏に限定したレベルでケアというものをきちんと整理し、その中である種、「思いやり」というこの研究会の持っているテーマを練り上げていく。そしてその中でどこまで公共圏の責任概念とかにすり合わせができるのかという、二段階の戦略みたいなものが必要なのかなと考えているんですね。

それと私がもうひとつおもしろいなと思っているのは、稲垣先生が「日本的」というところに、和辻だったら、たとえば「風土」みたいなものを出してくる可能性があるかなと思ったりしています。和辻の「風土」解釈については恣意的だとか、いろいろな批判もあるわけですが、やはりあれもエッセイとしてはおもしろいなと思っています。つまり和辻は『風土』のなかで、「寒さというのは共同体験なんだ」という言い方をしていたりする。その寒さの部分に、私は「寒いね」という冬の朝に挨拶をしながら、挨拶をすることで繋がるある種の間柄関係があるというところに興味があります。やはりそういう親密圏というか、ここにある挨拶やコミュニケーションというのは日本の問題なのかなと考えるわけです。

日本という文化的な伝統がそうさせてしまうのか、地理的な状況がそういう人間性を育ててしまうのか。ここはちょっとわからないのですが、そうした中で、いい意味でも悪い意味でも極めて日本的な倫理が和辻の中にはあるのかなと思っています。そこをどうグローバル(地球的)というか、世界性だとか、公共性の世界にアクセスさせるかというところが、たぶん一番難しいのかなと考えています。それと同時に、それでは逆に、そのような日本特有の倫理や倫理観を一気にオープンに世界性にまでもたすことが、本当にすべて必要なのかな? という気もちょっとしています。だからそういう意味で、この「日本的思いやりの倫理」というのはなかなかおもしろいなとちょっと思いながら参加させていただいています。私としては、それでも和辻からもらえるものをもらいながら、それを徐々に作り変えていって、21世紀バージョンの日本的倫理の特殊性と普遍性みたいなものが考えられると何か新しい展開があるのかなと、私なりにには勝手に思っています。

稲垣 かなり議論がはっきりしてきたと思いますが、結局、やはり親密圏に限定して今日のお話を咀嚼したほうが有意義だろうということで、いきなり公共圏とか、君臣関係とか、国家との関係とか、グローバルな場面、そういうものに適用するとけっこう誤解を招いてしまうというのはそうでしょうね。わかりました。そうであれば、医者—患者関係、看護師—患者関係、友人との関係、学生と先生との関係、夫婦関係、親子関係とか、そういうところでイメージしながら議論が深まるといいなことですね。

森村 そうですね。その程度でしか私は議論というか思考ができないので申し訳ありませんけども。

ケアの倫理とフェミニズム

稲垣 そうするといろんな観点から議論ができるかもしれませんね。それでは皆さんと議論に入りたいと思いますが、まずケアの倫理というのは、最初はいわゆるフェミニズムの倫理から出てきて、私は親密圏ということを行ったわけですけど、正しいのかな? という気もあって、つまりフェミニズムの人たちの問題提起というのはあまり親密圏ではないんですね。やはり男性と女性というのは異質な他者であって、それをきちっと踏まえろという、そういう議論と問題提起をしていますから、そのへんが興味深いんですね。そこで人格関係というのは確かに基本になるわけでしょうけど、そういう意味では必ずしも本当に人格関係を成立させるというのはどういうことかきちんと議論する必要はあるのだと思います。

森村 かつて必要があってフェミニズムを研究せざるを得ない状況になって研究をしたことがありま

稲垣久和



す。それは、私の恩師であり同僚でもあったフェミニストの田嶋陽子さんから頼まれて、法政大学女子高等学校でフェミニズムの授業をすることになったからなのです。そのときに、具体的にはフェミニズムには興味がなかったのですが、森村さんならできるはずだということで、依頼されました。私も高校生に教えるということから何も知らないわけにもいかず、フェミニズムというのは何かということで100冊くらい本を読みました。たとえば、フェミニズムの歴史から、フェミニズムのさまざまな諸派の理論から、今の問題点から、社会学、政治哲学、ケアワーカー、あるいは売春や、当時問題だった援助交際のことまで調べまして、私が読みえた範囲内では99%男が悪いという話になっていたわけですが、何がどう悪いのかが私にはあまり明快ではなかった。

たとえば「男だから悪い」みたいに極論する人もいて、こうなると対話の道がない。そこまで一方的に、こちら側は男性として何も具体的に女性蔑視などのようなことはしていないけれど、「あなたは男だから悪い」と言われるところもあって、これはもう対話どころの話ではなくて、一方的に断罪されているような気がしてきました。だから、こちらからもすみませんと謝らなければいけないみたいな気まずさがありました。その一方で、具体的に女性たちに対して積極的に悪いことをしていないのに、どうして謝る必要があるのかな？と常々疑問に思ったりもしました。結論的には、やはり、フェミニストの方たちと話をしながら、自分自身が男であるということと、先ほど稲垣先生が言われたように、異質な他者といったときに、何の水準で異質といわれるのかということが重要になってくるのです。

XX 遺伝子と XY 遺伝子の水準で異質であると言われるのか、物事の価値観、ジェンダー・バイアスがかかっているところで異質と言われるのか。これは犬と猿が喧嘩するくらいの異質さを持っているのか、アメリカ人と日本人が違うくらいの異質さを持っているのか、どの水準で異質な他者というものを想定すればいいのか、まったくコミュニケーションができないエイリアンであるならば、そもそも会話というものがさっき言ったように成立しない。つまり、異質さの水準が個々別々にあって、どのような意味で異質かということが議論されなければならないはずです。

でも、少なくとも、日本人の女子高生に向かっては、最低限、日本語が通じるのだから、エイリアンと話すわけでもアメリカ人と話すわけでもないから、それなりの意図を持って臨めば、まずコミュニケーションが可能だと考えて、授業をしました。特別授業では、こうしたことをさらけ出して話していったら、最後に、皆さんはどう考えますか？という話をしたときに、彼女たちは、私の話はわかると言ってくださいました。だから、男性の大学教員が、女子高生に向けてきちんと説明すれば、全然、会話に対する拒絶もないし、内容がわからないということでもない。

それでは大人の男の価値観と女子高生との価値観が違うのかといったときに、やはり18歳くらいの女の子でも、相手の言っていることや状況や立場もきちんと考えることができる子もけっこういて、ちゃんと応対します。だから、私の話す話もわからないわけではないですし、先生が男でこういうことを言っているのだと、ある程度客観的に捉えて、私の背景も踏まえてわかっている。

そうすると、何をもちて異質であると私たちは考えるべきなのか。やはり、すべてではないにせよ、フェミニズムという思想や運動の持っている、ある種の抽象的な議論の性格からきているのではないかと考えるのですね。フェミニズム思想家たちが批判する「男性」というのは、いったい誰のことなのか。つまり私の今回の発題とは逆の形ですよ。 「男性」というときに何が想定されているのか。アメリカ人の白人のマッチョな男性のような明らかに男尊女卑の思想を体現している人が想定されているのか、そのような人はどこにいるのか。また、日本人の女性学者が書いているような日本人の男が想定されているのだとしたら、それではそこで俎上に挙げられている男性というのは、いったい誰のことなのかという問題は棚上げされている。つまり、そこを何か一括りにされて、男性はこうだと議論されると、やはり私にとってみると、それはちょっと大雑把すぎるのではないかという気がしたのです。

だから逆に私もこういう書き方に変わっていきました。つまり、私とあなたの二人称関係の中において、私はあなたではないし、あなたも私ではない。その意味で、私がここに書きましたように、両者の間

には絶対的な差異がある。それは私の言葉でいえば、経験の差異であり、「魂の差異」である。これ自体はどうにもならない。それを取り巻く環境であるとか、一緒に生きていく、たとえば夫婦であったり、恋人であったり、友人であったりするときに、そこにどの程度、いわゆる性差、ジェンダーというものが介入するかによってもずいぶん違ってくるだろうなと。

そうしたことをすっ飛ばして、男だからこうだ、男はこういうものだという形で言われたりするような、ある種のフェミニズムの理論は、私にとってみればあまり議論しても生産的には見えなかった。そうしたことも踏まえて、フェミニズムの理論家の中には、ここにも女性がいらっしゃるのでこういうことを言うと総攻撃を受けてしまうかもしれませんが、ためにする議論というものがあるような気がしてならないのです。つまりフェミニズムの中には、とにかくもう一から十まで男はダメ的な人たちの中にはいるような気がします。

というも、たとえば、ある学会で私が発表したあと、ある女性の先生が理由も言わずにいきなり「だからあんたはダメなのよ」とおっしゃいました。いちおう「どうもすみません」と謝ってはおきましたが、何がダメなのかまったくわからなかったわけです。このときは私が西田とフッサール現象学との比較について発表した研究会だったのですが、大阪にいらっしゃる有名なフェミニズム研究の大越愛子先生がつかつかと歩いてきて、「森村さんね、だからダメなのよ」と。「何がですか。どこがですか」という話をしたら、「西田をやるからには、国家の問題と天皇の問題をやらないとダメなのよ」と。もちろん国家の問題と天皇の問題は、フッサールの話には出てきません。しかし彼女は、そういうふうと一緒に話にしてしまうような論調で、「男が論じる西田論って必ずそうなっちゃうからダメなのよ」と話していました。結局、彼女の不満はそこにいったのですが、これは是々非々でいくのではなくて、すべてダメというふうになってしまうのです。私の中では、その方は特殊な方だと思っているのですが、そういうように異質性ということをどこの水準で確保するかというのは、私の場合はやはり存在論とか認識論という哲学の王道の中で考えているので、ある種、私と先生は異質な他者でしょう。だけれども、これは経験的にはコミュニケーション可能だろうと。

私は今回、女子学生を連れてきましたけれども、年齢差も性差もあり、育った環境や時代も違う。だけどもじゃあコミュニケーションがまったくできないかという、そういうわけではない。そういう中で私たちは、他者が他者であるという、いわゆる他者の他者性ですね。そのことを尊重することが、ジェンダーとか、セクシュアリティに還元し得るのか、それとも私みたいにちょっと哲学をやっている人間からすると、これも他者の他者性のひとつのフェイズであって、本質ではないだろうというふうにも考えることができる。

そういう意味でいうと、存在の他者性というか、他者の他者性を根幹的に支えるのはある種の存在性格なのだろうなというふうには思っています。そこに性差が重なってきたり、年齢差が重なってきたり、環境差が重なってきたりする、こういう経験の差に近いものも含まれるでしょう。ただ、脳生理学なんかでいっている脳の構造からして男女では違うというようなことになってくると、これはまた少し話が哲学や倫理学の領域ではなくて、生物学とか脳生理学の問題になってしまう。それは私たちの哲学という意味での思考からはやや逸脱してしまうので、このへんの異質性に関してはちょっと括弧に入れたい。そういう感じで私はフェミニズムの人たちに対しての応対をしています。

稲垣 そうですね。よくわかります。私にも同じような経験があって、公共哲学京都フォーラムの中でフェミニズムを話題にしてやったとき、そのときは半分以上が女性の研究者でしたが、やはり最初に批判されたのは、同じような感じで「公共哲学なんて男の公共哲学だ」と言うのです。そう言われちゃうとどうしようもないということですね。じゃあ女の公共哲学というのは何なんだというところから議論がきちっとあるはずなので、そういう決めつけがかつてはあったわけですが、でも今はもうちょっと違うフェイズが出てきて、もう少し違いを認めたくて「異質な他者との対話」というレベルで私は公共哲学を議論しようという、そういうふうになってきています。

森村 そうですね。今はずっといい意味でリベラルというか、相互対話もできるし、こう言ってしまうと特殊性みたいなのばかり強調されてしまうかもしれませんが、ある種の観点のおもしろさというのは女性ならではののか、その方ならではののかということが多々あると思います。ケアについても、今までの歴史に関していえばいわゆるケアワークには女性が主に携わってきたことも多かったわけで、その意味でケアのネガティブな面を背負わされてきたんだという観点もあったでしょう。逆に男の鈍感さで気づかない部分に、女性の細やかさであったり、配慮や気遣いという私のケアの概念の中に入っている部分に関して、それが女性性に特化していくのか、それともその個性に特化すべきなのか、そのところはまたいろんな議論があらうかと思うのですが。

やはり先ほどの母親業(mothering)という概念の中で、私が最近おもしろいなと思ったのは、これも註07に書きましたが、エヴァ・フェダー・キティという人物です。彼女は、ニューヨーク州立大学の哲学教授でありながら、かつ自分自身の娘さんが重度の知的障害者で、自分がいないとご飯も食べられないという状況の中で、大学で授業をしている、女性学の研究センターの所長です。そういう意味ではその大学のフェミニズムのトップでもある。でも、そうした状況の中で彼女が、ケアを語るさいに正義というのは何だろうとか、もしくは平等というのは何だろうという議論をしているところに、母親ならではの観点、もしくは障害を持ったお子さんを持っていることから見えてくる社会の不平等性であったり、権利の不平等性であったりということのリアリティがあるのです。やはりこれは正義として語られる部分がケアの延長上に出てくると思うのです。

稲垣 今の議論はフェミニズムというよりも、正義論というか、そういう不平等に対する正義がいかに担保されるか、そういう社会をつかっていくかという問題のほうにいていると思うんですね。あと重度知的障害ということも言われましたが、私も福祉の関係でいろいろ議論しているときに、やはり男性と女性のバイアスがものすごく出てくる場面で、たとえばDVとか、それから性的虐待とか、そういうものというのはやはり大問題なんですね。だからこれはやはりきちっと異質な他者という、それこそ先ほど言われたように脳の構造から違う生物学的なものもあるかもしれないですが、そういうものも考慮しながら社会的に議論ができないと、正義というものはやはり担保できないと思いますね。そういう意味では、私は生物学的、脳科学的なものも無視すべきではないと思います。

森村 もちろんそうです。そのところは、つまりある種の脳生理学的決定論にはなるべくいきたくないわけです。

稲垣 ええ、そういうものではないですが、そこは考慮しないとイケない。

森村 それを考慮するということはもちろん問題はありませぬ。

稲垣 「だから男はダメなのよ」という言い方の背後に、そういうDVの問題とかそういうことがイメージされている場合も多いので、それはきちっとフォローしないとイケない。

森村 そうですね。先生の言われたDVといったような問題も含めて、性暴力という問題もそうですね。今、私が一般教養の倫理の授業で主に取り上げているのはDVの問題です。性暴力や、虐待の問題もそうですが、これ抜きに倫理は語れません。その中で倫理性の問題とか、正義の問題とか、責任とか、義務とか、権利とかいう問題を、どうやって学生たちに考えさせるかということが重要だと思っています。同時に、女の子たちの場合は身を守らせるという問題も含めて、男の子たちも加害者にならないようにということも語る必要があります。とくに恋人関係や夫婦関係の中で起こっていくのがDVという問題だとすると、まさにあなたと私のこの二人称関係が一番きわどい危ない関係です。親子の問題もそうですね。

幼児虐待とか、親から見れば、躾かもしれないけれど、だからそのところは、ある種のケアでありながら、正義ではない。しかしもちろん、私はケアと正義という問題を二極対立させてしまうとまずいと思います。かといって、それをどう絡み合わせるのかを考えないとイケない。単純に、ケアの議論を自動延長していけば、ケアと正義に繋がるというわけでもないような、ある種ケアと正義が重なりかぶりながら

も、両者をどのように切り離すかというところをどうやって確保していくかということに、ケアというものがまたもう一段新しい段階に入りつつある。つまりケアと正義というのは、キャロル・ギリガンが「ケアの倫理」と「正義の倫理」を「女性・女の子の倫理」と「男性・男の子の倫理」と分けて問題化したことに端を発しています。その延長上から今日の議論も最初は分かれていた。そしてそれらをどう繋ごうかという流れの中で、ひとつは障害者の問題が出てきたり、今言った暴力の問題が出てきたり、それが今度は国家暴力みたいな問題になってきている。しかし、ケアと正義の倫理的な区分けが進みすぎると、ただ一人称、二人称関係の話だけではなくてくる。つまり先ほど先生が質問されたような、親密圏、公共圏がオーバーラップするような領域の問題に関わってくる。

稲垣 そうなんです。これは大変に学問的にも重要だし、現実的にも大問題で、だからいわゆる今の従軍慰安婦の問題とか、そういうものも含めて大変な国際問題にもなっているわけでしょう。だからどんどん議論が広がりますよね。ありがとうございます。ということで、皆さんも具体的に議論しやすくなったのではないかと思います。かなり抽象的なところからスタートして、でも今のようにフェミニズムなんか落とし込んでいくと、これはかなり具体的だし、議論すべき内容が、医者—患者関係、看護師—患者関係なども含めればたくさんありますね。

ケアする/される関係のネットワーク

長谷川(間瀬)恵美 ひとつ先生の言われた言葉で、「魂の差異」という言葉が使われたのにすごく私は引っかかっています。私は spirituality をもし「魂」とか「宗教性」と訳したときに、魂にケアをする、とくに「存在することのケアに向けて」ということは、私の中では、個としてある、男であろうが女であろうが、ハンディキャップを持っていないが持っているが、DVを受けようが受けまいが、人として存在することに対してケアをすると理解します。つまり一人ひとりには同じ魂であって、そこに差異はないと思っていて話が始まっているのです。先ほど先生が「存在することに差異がある」「魂に差異がある」と言われたときにビックリしたんですね。魂というところで話を始めているところにはもうフェミニズムとか男女差というものはないような気がしていたので。先生のこの論文を読み聞かせていただいて、すごく頷きながら、ケアというのは、ケアする立場もなければ、される立場もないという、差異がない、魂そのものだというふうに理解していて、じゃあケアというのは初めもなければ終わりもないんだというふうにして受け止めていたんですね。そこで、これは親密圏に限るということで、ああ親密圏に限っていいのかと、これはもっと普遍性のあるものだというお話じゃなかったんじゃないかとすごく引っかかっていますので、これをちょっと確認させていただきました。

私も実践活動として、この稲垣先生の研究会でお話をさせていただきましたが、公立の小中学校の子供たちとの関わりを3.11以降してきました(本誌14巻3号 Session 07 参照)。最初はパストラルハーブを弾くキャロル・サック宣教師と私とで、傷ついた子供たち、死を目の前にした子供たちの心のケアをしてあげたいと思って行きました。4年前のことです。そこで一緒に祈りの時間を持つということをして3年間続けていたのですが、4年目に初めて、今まで4年間ずっと聴き続けている立場だった生徒たちが私たちのために歌を歌ってくれたんです。その時、私は泣けて泣けて仕方がなかった。ケアする立場だったのが、ケアされて、ミューチュアルな魂の会話ができたと思いました。そしてここでの私の働きは終わったのかなと思ったのです。しかし今先生のお話を聞いて、実はケアする初めもなければ終わりもなかったんだとすごくしっくりしていたところだったのです。「存在することのケア」というものはすごく普遍性を持っていて、親密圏と普遍性というのは切るものでもないんだと理解しましたので、それでちょっとここで引っかかりました。感想を述べさせていただきました。

森村 ありがとうございます。今の感想に対してコメントしたいと思ったのですが、何かうまく言葉が出てこないの、ちょっと変な話をさせていただきます。皆さんの前でお話した発題には前段がありまし

長谷川(間瀬)恵美



て、私が『ケアの倫理』という本を書いてから、奈良県の知的障害者施設で話してくれと言われたことがありました。

私の一番重要なポイントというのは、私は看護師でも心理士でもないし、倫理学者なのでそういった現場の人ではないわけですね。じゃあ倫理学者がケアについて何を皆さんの前でお話できるのかといったときに、私のもうひとつのテーマというのは「ケアする人をケアする」ということでした。たとえば先ほどのエヴァ・フェダー・キティという女性学者は、自分の娘さんが知的障害者で、その子をお母さんとしてケアするわけですが、キティ自身を誰がケアするのか？ とそのときに考えるわけですね。つまり知的障害者の家族の人たちは常に自分がケアする側で、自分の子供、弟、娘などをずっとケアしている。ところがその家族をたとえばコミュニティがケアしたり、もちろん「私とあなたの相互性」なので、その知的障害者のお子さんがそのお母さんを何らかしてあげれば、この子はよかったと同時に、その子が笑ってくれるのをうれしいとお母さんが思ったりする。ただ、それだけではお母さんもまいってしまうと思うのです。だとすると、そのお母さんをコミュニティなり、別の家族なり、仲間なりがサポートしなければいけない。つまりそういう連鎖をつくっていかないと、市民的な公共性の中でケアというのは担保されないだろうと私は思っているわけです。

私がそこへ呼ばれて話したときに聞きにくる方は、自分が誰かをケアしている側に回っているような方たちでした。ところがその人たちをケアするボランティアの人たちが多くて、つまりご家族の方は忙しくて来られないのですが、そのご家族をケアするために自分たちボランティアは何をしただろう？ というところに混乱をしている人たちがけっこういらっしゃいました。だから当事者は逆にケアする/ケアされる側の関係性の中にいるのだけれども、このケアする側は、ケアされる人からケアの方向として、こっちに向いている矢印も気づかない。ケアの双方向性が一方通行になっていて、こちらになかなか向かないので。けれども、ケアされるこの人たちも、このお母さんやご家族を支えたいと思っていたり、その施設の先生方もみんな支えたいと思っている。その人たちのために私がおしゃべりをしたのが、今日のお話の基になっています。

だからそのときに、ここでも少し強調させていただいているのは、ある職種や業種やその専門家がある人たちに対してやるということだけにケアを特化したくない。そうではなくて、ド素人がド素人に関わるときでもケアというのは重要なだということが市民のケア環境を支えるのだらうと思っています。だからやはり看護師と患者のあいだにケアする/ケアされる関係があったときに、この看護師も家族によってケアされているだろうし、そしてその看護師の家族もまた別の人がケアしているだろうし、またそこに何か別のケア関係のネットワークが広がるだろうということです。つまり対峙するときは二人称だけれども、その二人称の連鎖が空間性を持つてくるのかなと思うのです。そういったケアのネットワークを構築することが市民社会をより豊かにしていく可能性をひとつ開くのかなと思っています。

だから今、先生が言われたように、被災した子供たちを先生方がサポートし、そしてその子供たちが先生方をまたサポートするというか、励ます、感謝するという関係が、またさらに別な形に展開する可能性があるし、そして展開していくことがすべてを豊かにしていく可能性にひとつ繋がる。

長谷川(間瀬) ローカルからグローバルへということですね。

森村 そうですね。それはやはり俗に言う「繋がり」みたいなものだろうと思います。ですから一挙にそこにいくというような話ではなくて、また政策的につくればどうなるというようなものでもなくて、地道に現場に足を運ぶとか、人の話を聞くとか、何かそういうところでしか繋がらないもの。それは私の言葉でいえば、二人称関係で、こうやってこの場所でお話しすれば、さまざまな先生方と二人称で繋がっていく。そういうところからその人たちがまた根っこになって、また別の人に関わっていくことが公共性へと繋がっていくようなイメージが私にはあります。楽観的といえば楽観的なのだけれども、今は悲観的なことばかりなのでせいぜい楽観的な理想くらい言わないとデプレッシブになってしまうわけです。

ケアをする実践者というのは、特定の職種・業種ではなくて、人であれば、人と人との〈あいだ〉を繋

げられるのだということを根っこにすることが私にとってのケアの実践なのです。そのときに、先ほど先生は「魂はひとつ」というようなことを言われたわけですが、私にとってはやはり差異ということ、自己と他者の差異であるとかを考えます。そういう意味では個人主義的というか、個的に考えている部分が強くあるので、魂だから繋がっているというふうにはなかなか考えないのです。この魂も私は「ひとつの魂」というふうに考えてしまうので、だから匿名の魂があるとは思ってなくて、人稱を持った魂だと思っているようなところがあります。私は私でしかないし、他者にはなれない。けれども、その私と他者との繋がりの中で、〈あいだ〉に関してのミューチュアルなものが成り立つという意味で、この〈あいだ〉性というものがけっこう重要なと思います。お互いが、混じり合うのでも融け合うのでもなく、差異を温存しながら、かつ繋がる瞬間。そしてそこには人間なので裏切りや悲しみやひどいこともあるかもしれない。でもそれは〈あいだ〉に起こることなのだろうと思うので、やはりそれはお互いの責任の中でやっていくしかない。

だから私はその施設での話の中で、もうひとつ、ケアというのは結局一方通行なのだ、という話をしました。つまり、私がやったことに対して向こうから返ってくるのは、こうやったからこうなったのではないというふうに考えるという話をしました。だから私が皆さんのためにおもしろい話をしたと言っても、つまらなかったという反応もあるかもしれないし、下手すればカミソリの刃が送られてくるかもしれない。こちらがよかれと思ったことが、どういう形でリアクションを引き起こすのかということとはわからない。私はアクションに対するリアクションということは考えてなくて、アクションとアクションしかないと思っています。やった Action に対する Re-Action が返ってくるのではないかと。だから私たちは「やる」ということと、向こうから「もらう」ということしかない。だから私は、やはりどこかで相互性というものを信じていない部分も実はある。やれば応えが返ってくるというのは、私はあまり考えてなくて、やったことはやったことだろうと。そして返ってきたことはもらったことだろうと思っている。その意味で、差異が際立つというふうに考えています。

職業としてのケア、臨床場面のケアとの違い

小西達也 関連して、ここでテーマとなっている「ケア」という言葉自体が非常に曖昧で、いろいろな意味で使われているところからすべては来ているのかなという感じがするんです。私自身はチャプレンという仕事を通してスピリチュアルケアというものを日本においてやってきたという、そういう立場なので、それこそ非常に臨床の具体的なところからものを考えてしまう傾向が強いのですけれども、今お話を伺っていて、普通はケアするとなると一方的であるように思えても、でも実際には双方向的であるということはもちろんよく言われることで、実際にもあると思うんですね。

ただ、思ったのは、こういうケアを職業としてやるという、その場合はもちろん双方向なわけですが、一方で今お話に出ていたのは、どちらかというと場づくりというか、コミュニティづくりの中での相互関係なのだけれども、互いへの配慮みたいな、そういうニュアンスが強いかと。それとやはり臨床の場面での患者さんに対するケアというのは少し違うなということを感じていて、そこは区別して、それぞれまた違ったダイナミクスがあるのではないかと。

それはたとえば先生として学校に行ってしまう場合も、そのレベルとして一方方向性が強い場合と、中くらいの場合と、双方向性が相当強い場合と、いろいろなケースがあると思うのです。スピリチュアルケアの中でも、特に大切な人を亡くして悲嘆で苦しんでいる方に対して提供されるグリーフケアでよく言われるのは、たとえば「私はそういう誰かをケアをしたいです」というボランティアの方が来られると、「ケアをしたい」と言っているのですが、よくよくそのダイナミクスを見ると、実は自分がケアされたいというか、自分の中に昔、大切な人を亡くした時の心の傷があって、それをケアされたいがためにケアしているという、そういう場合もあるわけです。

小西達也



たとえば、相手の方がつらい体験について話されている時に、ケア提供者自身も「そうですよね」と涙を流すこともあり得るわけですが、そのときに流す涙というのが、はたして本当に相手のための涙なのか、それとも自分の癒しのための涙なのか、そこをちゃんと区別しなさいということはよく言われますよね。ですから、そういう意味でその双方向性というの、いい意味での双方向性というのと、何か自分を慰めてもらいたいからケアしたいといったような、転倒が起こってしまっている状況もあるのではないかと思っていますね。

森村 そうですね。私の妻が臨床心理士として、実践女子大の相談室で相談員をしています。彼女が傍から学生たちを見てると、やはりいま先生が言われたように「自分にも抱えていた問題があったので私が皆さんのために心のケアをします」みたいな学生が心理学科には多くいるということです。まさに今のお話と似たような状況ですよ。結局それは自己目的なのかもしれないという感じがします。もしくは自分自身はこの先生にお会いしたことによって自分はこんな苦境から救われたので、私もそういう人間になりたいから心理士になりたい的な人がけっこう多くいる。そうすると、うちのかみさんは「やめておきなさい」と言う。つまり「あんたのためにこの商売があるわけではない」というわけです。

つまり、そこで自分自身に最終的に戻ってくるようなもの、もしくは自分自身がそういうものになるために自分自身がそれを志して、そういうふうになるものではない。やはりこれは、別の水準でケアというのや心理のカウンセリングをプロフェッショナルとしてやらなければいけない。もちろんそうしたものは自分の中で持っていてもいいけれども、公言してはいけないというか、逆にそこところはちゃんと一線を引いておかなければいけない。そこに、ケア業というか、ケアワークの難しさとプロフェッショナルリティがあるのだらうという気がしています。

私が言っているのは、その部分をどうしようというわけではありません。先ほど先生が言われたように、ある種コミュニティというか、市民社会まで含めたときに、私がやっているのはあくまで倫理なので、やはり市民生活を送っていくうえでのある種のルールであったり倫理性であったり道徳性であったりするところで、ケアというのは極めて重要な部分が多くあるのだらうと思うのです。そうした中で、単に心理にも流れないし、宗教にも流れないし、倫理・道徳として必ず守らなければいけない社会を維持していくためのある種の私たちの生き方みたいな問題に、ケアという概念、ケアという教えがある程度使えるのではないかと思います。それは専門職の方のケアというプロフェッショナルな仕事を解体してすべてそうしろと言っているわけでももちろんありませんし、そこからもらえるものには市民社会の中で活かせる部分というのは多々あるわけです。

それと同時に、やはり人は、ひとつの人間的な資源みたいなものを持っていると思います。たとえばやさしさみたいなものがあるのかもしれないし、ある種の気遣いや配慮というようなものもあるかもしれない。ただ私は、それを心理学とかいうふうには持っていかけたくはないところがある。私が何もしゃべらなくても、そばに寄り添うということが何らかのケアという働きを持っているのだらうと思う。それは遠く離れたからといって、あいつに相談しようかなと思ってくれるだけでも、もしくは、あいつはどうしているのだらうと気遣うだけでも、やはりそこにある種のその兆しがあるのだらうというふうには考えられる。そうしたときに、これはある程度、存在性に根差しているのではないか、そこに「居る」ということがですね。そして私たちが亡くなった人々に対して、その人がいつでもそこで見守ってくれるであらうということを想定するようなくらいに関わっている。そうしたことを、私はある種「魂のふれあい」という言い方をしました。そのところに私たちの人間としての存在の根拠があるのかなと思うのです。そう考えることで、私たちの市民社会が最悪にならないところである程度の線を倫理性として持ちうる可能性があるのかなと思います。小西先生が言われるように、専門職の方のケアの取り組みということと、私の言っているある種の一般論的というか、稲垣先生が言われたように多少抽象的なところでのケアのあり方とでは、少し違うのかもかもしれませんね。

小西 そうですね。どっちがどうというわけではないのですが、もちろん重なるところもあるでしょうが、少々区別して議論したほうがいいかなということなんです。

ケアのカルチャー、思いやりの文化

石野徳子 私は医療に従事している者ですが、小西先生とだいぶ意見が似ていると思うのです。ケアが双方向性であることは当然だと思いますが、状況によってあり方が違ってきます。ケアする人/される人との関係の中で、気遣いとか、配慮とか、ねぎらいとか、これは根底的にあると思います。これはある意味で発達段階とか健康状態が危機的な状況を脱したところでは成立するかもしれないけれども、たとえばガンの告知をされるとか、死を間近に控えているとか、そういう状況であったり、あるいは精神障害について、告知をされたときにはすごく悲嘆するとか、あるいは発達段階でも小児や高齢者であったりと、発達段階を考えていくと、ある意味で全部が一律にこの関係は成立しないのではないかと思うんです。状況により成立するけれども、それはつまり心身ともに健康状態であり、それを言語化できるというレベルではこれは成立すると思ったのですが、ある疾患とか、健康状態によっては成立できない部分があって、いずれそうなるかもしれないけれども、別のレベルでは成立しないところももしかしたらあるのかもしれないということは感じます。ですから事例によっては違うんじゃないかと思うんです。

森村 そうですね。今、先生が言われたように、もちろん万能な議論はつくことはできません。

石野 こういう考えもあるということで、けっしてこの研究会のテーマであるケアを否定しているわけではありません。

森村 あくまで私がやろうとしていたのは、端的にいうと、普通の人をどう救うか。つまり普通の人というのは、健康だというふうに先生は言われましたが、本当に健康な人というのはいるのだろうか？ というのが私の基本的な、根本的な問いですね。つまり、健康診断で血糖値もガンマGTPも大丈夫だとか、ボーダーだとか、危ないとか言われながら、日頃はお酒を飲みすぎないようにとわれながら、私自身がいろんな形で悩んだりしても、別に精神病だとか、神経症だとかは言われない。あるいは眠れないから睡眠剤をもらいに精神科に行かなければならないということまでは（昔はあっても）今はないわけです。そうした場合、私が本当に頑健というか、五体満足でいるのか。そしてそれが1億3千万の日本のすべての人もほとんどそうなのか。病院に行っていない人以外は全部そうなのかというと、私はそうは思っていない。つまり、まさに生老病死というのは日々どこでも起こり得る事件であり事故であるということを含めると、常に私たち普通の人間、健康だと思っている一般の人間に降りかかるわけです。

それでは、それが常に専門職の方でフォローしなければいけない問題なのかというと、必ずしもそうではない。私たち自身が市民社会を生きていくうえで最低限のセーフティネットとして用意しておくべき人間のあり方のある種の必要な条件なのではないか。最大多数の最大幸福みたいな話ではないですけれども、やはり程度や必要に応じて専門職の知恵を借りたり、危機的な状況に対しては医師たちのケアやサポートや治療が必要になってくるかもしれない。だけれども、その前の予備軍や、もしくは私はそんなもののお世話にはならないですよという人がやられてしまう前に、私たち自身がもう少しそういうところに何か安全策の手が打てるような文化が構築できないかなと思うわけです。

だから私は、先ほどの奈良の身障者施設の理事長と、ケア文化というのはどうやったら成立するだろうかと話しました。ケアを文化として一般に広める。つまりひとつのカルチャーみたいなものとして、当たり前のように認識というか、私たちが生きていく中で、生きるということは必ず周りの誰かからケアされ、そして自分からケアする、もしくはケアしあう状態があるのだというふうな、ケア文化みたいなものを少しずつ広めていって定着させていく。私たちのセーフティネットとして用意していくという文化的な

石野徳子



問題として必要なのではないかと思います。その中で病気の人に、もしくは遺された人たちに対するグリーフケアをするとか、必要であるならば宗教的ケア、スピリチュアルケアをするとか、もしくはそこに専門の方がいて、専門の訓練や現場を踏んだ人たちによるある種のプロからのアプローチがあるかもしれない。だけどそうじゃない、ふいに自分の身内がなくなって、お互い同士どうするかといったときに、自分たちが何かをしなければ第一段階にいけないようなときがある。そのところをもう少し豊かに層を厚くしておきたいというのが私のケアの倫理の構想なのです。だからさっき言ったように健康な普通の学生たちを救いたいというか、救うという言い方は傲慢ですが、そこに何かさっき言ったように強さを見いださせてあげたいと思うのです。あなたたちは大丈夫だと、そこを安心させたいというのは私のこういうテーマに対するアプローチの基本なのです。

小西 いまお話を伺っていて先生がテーマにされているのは「思いやりの文化」だと思います。

森村 そうですね。だからよく言うように、やはりそういうものが、自分が子供の頃に比べてちょっと薄くなったのかなという気がして、たとえば学生たちに授業でDVの話をする、何人かに一人、女の子が相談に来て「これって彼にやられているんでしょうか？」みたいな話になる。だから、「やめとけ、やめとけ、男なんて山のようにいるから」という話をするのですが、そのことに気づかせることも重要だと思うのです。自分が危機的であるかどうかさえ今の子どもたちはある意味でわかっていなかったりする可能性がある。だから気づかせるということで、それは別に退去しようということではなくて、気づけば次の手が打てるということも含めた知恵のようなものを与えたいのです。もし自分の仲間がそういうきつい状況になったときに、自分に何ができるだろうと考えることは重要です。自分の友達が病気になってしまった。じゃあ自分に何ができるだろうと考える余力をつけさせることがやはり必要なのかなと。いちおう大学で教えているものですから、そういうふうに関心している学生に対してそう思うわけです。

親密圏と公共圏のあいだのケア

森清 〈ケアする人〉が〈ケアされる人〉を苦境から引き上げてあげることがケアではないと、こういうふうに見える人はちょっといいのかなと途中からだんだん思うようになりました。先ほどプロフェッションとしてのケアというような話もあり、このへんをどうしていけばいいのか、とくに先生のご専門の現象学や哲学の立場から教えてもらいたいと前から思っていたんです。2011年に *Whole Person Care* という本がアメリカで出て、未邦訳ながら日本緩和医療学会で教科書になることが決まったのですが、そこではキュアとかケアというのは医療者から患者へと向かう一方通行のものだからそれはもうそれとしてということで、そうではなくて患者自身が自ら癒す、ヒーリングとか、日々成長するとか、そういったところを目的とするような、もう一方の医療があるのだと。その二つを合わせたのが新しいケアであるというような考え方があって、そういった概念が広がりつつあるわけですが、こういったこともそのひとつの方向性としてあるのかなと思うんですね。

また親密圏から公共圏にいくというところで非常に興味があるのは、今は地域包括ケアシステムというものをやらなければいけないわけですが、たとえば認知症のおじさんがカニ缶を盗んでしまったというときに、おばあさんが困ってしまって店長に謝りに行ったと。それで店長が出てきてどうしたのか聞いたところ、おばあさんは土下座して、実はうちのおじさんが万引きをしてしまった、私を警察に突き出してくださいと。でも店長はカニ缶話を返してくれさえすればそれでいいですと、あるいは買ってあげればいいですと言って、その場は何ごともなく収まるわけですが、これはそのおばあさんを知っているからできた、親密圏だからできたとも言えるし、また30年間、店に通ってカニ缶を買っていたという義理もあったのかもしれないけれども、そういうことが少しずつ広がっていけば認知症に対する思い遣りのあるまちづくりができるのかなという話をこれから少しずつしていこうかと思っている

森清



のです。でもすべての万引きを許すわけにもいかないし、正義という問題も入ってくるわけですが、社会のためにというケアの視点には興味がありますので、これからそれを先生に発展させていただければと思うんですね。

小西 やはりそもそも病院で医療が提供されるようになったり、そうした社会的分業の進展とコミュニティや地縁の崩壊との間には深い関係があると思うんですね。地縁が失われてきてしまっていて、それをまた回復させなければいけないと、地域でちゃんと認知症の高齢者等は見ていけるようにしようという話も出ていて、もちろんそれも必要であることは言うまでもないのですが、一方でそういう思いやりという、そういうちょっと今までは違うかもしれないけれども、今までコミュニティにあった要素を今の都市においても回復させるという、そのときに先生がなさっているようなものが、そこに繋がってくるのかなというふうにお話を伺っていて思いました。

森村 そうですね。個人的な話ですけれども、うちの父親が半分認知症になってしまっていて、今は隣に医者の方が住んでいるのですが、自分の父親がほとんど認知症なのに、本人が認知症だと認めません。親父も医者だったので「認知症はこんなものじゃない」と言うのです。が、だからその中でこれはどうやって、親父のプライドを傷つけず、お袋の負担を軽減しながら、家族としてアプローチをかけたらいののだろうかというのが、実は私にとってはけっこう切実な問題です。今、先生が言われたような話というのは身につまされるわけですね。どこかで万引きでもしないだろうかとかですね。で、久しぶりに半年に一回くらい帰るとまだ私の顔くらいは憶えていてくれるから、今年は大丈夫だったなとか思いながら正月に帰ったりしているわけです。

そうやっていろんな病気を抱えた家族であったり、大切な家族を亡くした人たちの差異性を含めて考えていかなければいけないと思います。私は東北地方に10年近く住んで、東北大学を出たものだから3.11のときはすごくショックを受けました。仲間が被災したりとか、よく知った地域がボロボロになってしまったとか。「東北だから」という言葉には両方意味があって、東北だからそういった地域コミュニティの問題があるのと同時に、いわゆる村社会だから都市部にはないような別の厳しさがあそここの地域にはあつたりする。だから、そうなる、助かってしまったことを悔いるか、全員死んでしまったから私のほうが苦勞が多いんだ、と言ってしまう人たちもいる社会もある。あんなところでは1人しか死んでないけどうちは5人も死んだよ、みたいな、苦勞自慢というか、それでまちや村からいびり倒されていくみたいな人たちもいる中で、やはりケアの文化というのは新規まき直してやるしかないような部分がある。つまりどこかで伝統ではもはや持たないような部分、やはり田舎とはいえ現代社会ですから、テレビやネットがあるという社会は東北の僻村であってもあるわけですよ。ということは、やはりそこで生きている人たちの認識は極めて現代的な発想を持っていて、だけど地域の地縁という問題があるから逆に複雑性を持っているかもしれない。そうした人たちがまた3.11以降、認知症が加速度的に進んでしまう。孤独死も含めてですけれども、これは阪神の震災のときから出てきていることですよ。

だとすると、私がケアについて言っていることは、もちろん空論にしか過ぎないのかもしれないけれども、どこかでそうした問題を社会としてどういう形で引き受けていくのか。それを私たちの思考の中に埋め込んでいくためには何がまず必要な試みなのかといったことが、ケアの倫理には重要なのではないかと。だから先生に言われたように、本当にどうやって市民の中に普通に、いわゆる思いやりであったり、気遣いであったり、これはあるものを復活させるというよりも、新しく吹き込むほかないのかなというふうには実は思っていて、そういう意味では伝統的なものは半分使えないんじゃないかというところから始めないとダメなのかなという気がちょっとしているのが現実ですね。だからその意味で私はそっちに関してはあまり楽観視しないで、使えるものは使いながら、だけれども新しいものをつくりだしていくほかないのかなというふうな気がしています。

だから自分の父親を思い浮かべながら認知症介護の話をしたのですが、じゃあ介護といったとき

に、認知症の場合はどうしたらいいのだろうと。そしてこれと、たとえば幼児の場合、身障者の場合、精神障害者の場合、知的障害者の場合、もしくはある種の弱い女性の場合、犯罪被害者の場合はどうしようとか。

また犯罪加害者の家族の場合も考えなければいけないということで、私のもうひとつのテーマはこの犯罪加害者の家族のケアなのですが、この人たちは最弱者だと思っていますし、彼らの自殺率も非常に高いわけです。ところがやはり加害者と一蓮托生になってしまっていますから、おまえの家族が人を殺したんだろう、おまえもだろうというふうなことで家族が責められるということに対して、私の倫理学からいってもそこはやはり何か考えなければいけないと思って、今テーマにしているわけです。犯罪加害者家族救済、支援と、そのメンタル・ケアですね。仙台に唯一そのメンタル・ケアをやっている犯罪加害者支援のNPOがあるのですが、私もまだそこまでアプローチをかけていないので、そうしたいわれのない差別とか、要するに家族が犯罪者だった場合、その身内がどう社会の中で再生できるのかという問題は、社会の問題としても、ケアの問題としても考えていこうと。これはグリーン・ケアとはちょっと違いますけれども。

相良亨「日本的宗教性」に基づいた日本的スピリチュアルケア 試論

小西達也

初めてお会いする先生もいらっしゃいますので自己紹介をしますと、私自身はもともとアメリカの病院と日本の病院、そして在宅でスピリチュアルケアを、チャプレンという専門職としてやってまいりました。また米国で仏教やキリスト教神学などを追究してまいった経緯がございます。実際にはスピリチュアルケアというのは何かというのは、なかなか一意的に定義することが難しいのですが、これは日本だけではなくてアメリカでも似たような状況にあります。昨年参加したアメリカの医療系の国際学会でも、スピリチュアルケア定義がテーマになっていたということがあって、どこでもみんな悩んでいるテーマなんだな、と実感した次第です。

前回(本誌14巻5号)はとくに特定の哲学思想や宗教思想を持ちだすようなことはしなかったのですが、今日は、宗教思想ということとはまた少し違うのですが、相良亨という、もともと東大の倫理学の先生でいらした方で、もう亡くなられているのですが、この方が「日本的宗教性」という概念を提起されていて、これが非常に興味深いものであるので、今日はそれに基づいてスピリチュアルケアについて論じてみたいと考えております。もともと私自身、日本思想史の専門ではないので、議論としては粗いものになってしまうかと思いますが、ご了承いただければと思います。あくまでもそうした宗教思想的なものとの実際のスピリチュアルケアの現場とを結びつけたところから何か生まれたいかという、そういう発想で今日の発題を準備させていただきましたので、ご理解いただければ幸いです。

1 | 議論の前提

日本のスピリチュアルケアの世界において、果たして「日本的スピリチュアルケア」なるものはあり得るのか、あるとしたらそれはどのようなものかということは、スピリチュアルケアにおける一つの大事なテーマであるわけですが、未だ十分に議論されておりません。そもそもスピリチュアルケアとは何かということ自体も難しい。実は今年(2015年)9月に高野山大学でスピリチュアルケア学会が開かれるのですが、そのときも実はこのスピリチュアルケアの定義について議論しようということで、そこで私も一つの定義を提案をさせていただくことになっているのですが、その他にも、映画化もされた「病院で死ぬということ」を書かれた山崎章郎先生、京大の鎌田東二先生などが提案されることになっていて、そのあとそれについて会場で議論される予定なのですが、そうした場で本格的に議論されることになるくらいスピリチュアルケアの定義というのは難しい。

で、仮にスピリチュアルケアについて、ある一定の共通認識があったとして、では欧米で言われているスピリチュアルケアと、日本という文化圏におけるスピリチュアルケアはまったく同じでいいのか、という話もやはり出てくるわけです。しかしそもそも、そのようなものが本当にあるのかどうかということ自体も定かでないわけですが、文化が違うんだからあるだろうというふうに語られたりして、もちろん、多少議論されている方はいらっしゃいますが、なかなか十分に公の場では議論されていない。そこで今日は相良亨の「日本的宗教性」をベースとしたスピリチュアルケアについて考えてみようと思ったわけです。基本的に理論というのは、ある意味、万人が認めうるものであることが求められる。そのためには、そ

の理論が基づくところの人間観も、多くの人が認めうるものである必要があるわけです。現代社会で最も広く認められているのは、やはり自律的・個我的人間観だと思うのですが、しかしながら今回の議論で前提としている相良の「日本の宗教性」は、そういう個我的人間観とは異なる、いわば特定の宗教的人間観に基づいたものであり、必ずしも万人が認め得るものではない。しかしそれをあえて取り上げてみよう。ケアの可能性を追求していくうえで、そうした可能性の模索も必要であると考えるわけです。相良の仮説の有効性の検討自体は別の機会に譲るとして、ここではそれを所与のものとして論を進めたいと思います。ここで言うケアというのは、先ほどの森村先生のお話からすると、「医療現場の中でのケア」ということになってきますので、これも併せてご了承いただければと思います。

2 | すでに提案したスピリチュアルケア定義

a | 「ビリーフ」再構築としてのスピリチュアルケア

まず前回の研究会で提案させていただいた定義からご説明申し上げたいのですが、それは一言でいうと、「ビリーフ」の再構築をするプロセスをサポートするものがスピリチュアルケアである、ということです。そこでいうビリーフ (belief) とは、広い意味での「信念」を意味するもので、その人の価値観や世界観、さらに人間観、死生観など、そういうものも含んだものをここでは考えているわけですが、そういう私たちは無数の信念を持って、それに基づいて精神生活を営んでいるわけです。多くの場合、私たちはそういうものを自分が持っているということに自覚していないので、「当然でしょう」「常識でしょう」というふう思い込んでいる面があると思うんですね。ビリーフの中には、もちろん定義次第ですが、世界観とか価値に関するもの、それから日常生活における単なる仮定のようなものから、さらには私たちが生きるということにより深く関わる、生きる目的とか、生きがいを支えているようなビリーフというものもあると考えられるわけです。

とくに、今申し上げたような、その人の生きがいを支えているような根源的なビリーフ、あるいは基盤的なビリーフと言えと思いますが、そうしたものが人生の歩みの中でしばしば危機的な状態、機能しない状態に陥ってしまう場合があります。それは英語で「スピリチュアルクライシス」、日本語であえて言えば「人生の試練」ということですが、そのような状態に陥ることがある。その典型としては、失業、離婚、家族や自らの病や死という、そういう場面が考えられるわけです。たとえば第二次大戦中に「日本は勝つ」と信じていた人は、天皇陛下のポツダム宣言受諾についてのラジオ放送を聴いたとたん、生きる気力を失ってしまい、廃人になってしまった人もいられると言われますが、それなどもひとつのスピリチュアルクライシスの典型的な例だと思います。あと病院でよくあるケースですが、「男の仕事は経済的に家庭を支えること」というふう信じていた方が、不治の病になってしまって医師から「もう仕事には復帰できません」と言われた場合に、やはり自らの生の存在意義を失ってしまう。これも一種のスピリチュアルクライシスであると考えられる。病院では多くの方がそういうスピリチュアルクライシスの状態にあったりするわけです。

そうした状況を乗り越えるためのひとつの方法として、今直面している状況下でも通用する新たなビリーフを再構築することということが考えられるわけです。ですから、スピリチュアルケアというのはそういうプロセスをサポートしていくものとして、ひとつ定義できるのではないかと思います。ただし、そこでポイントとなってくるのは、再構築されるビリーフというのは、その本人が深いところから納得できるものでなければ意味がないということですね。他人から「こういうビリーフであなたは自分の生きがいを支えていけばいいじゃないですか」と言われても「はいそうですね」と言ってそれが生きがいになるということはなかなかないわけで、やはり他人がその人に合ったものをつくって与えるというのは難しい。やはり本人が試行錯誤する中から自分自身の新たな生きがいを支えるようなビリーフを見いだして

いくしかないのではないか。そうしたプロセスをサポートしていく行為をスピリチュアルケアと定義することができるのではないかと、これは前回提案させていただいたものです。

—

b | 「生き方」分節のサポートとしてのスピリチュアルケア

もうひとつ、これも以前、提案させていただいたものなのですが、それは「『生き方』分節のサポートとしてのスピリチュアルケア」というものです。分節というのはちょっとわかりにくい言葉で、言語論的な意味で使っているのですが、もう少し分かりやすくいうと、要は「『生き方』を見出すことのサポートとしてのスピリチュアルケア」というふうにお考えいただければいいと思います。要は、困難な現実と直面して、「生き方」を見出すことが困難な状態にある人が、「生き方」を見出していこうとするプロセスをサポートするものであると。

ここでいう「生き方」ですが、普通は生き方というものがある個人の人生の中でそんなところ変わるものではないわけですが、ただし、とくに病気になって治らないとか、あるいは終末期であるとかいったような状況では、日々、どう生きていったらいいのかを探し求め、苦闘する中からそれを見つけて、その日を何とか過ごしていくというほうが実感として近いのかなと。ですからある意味、日々、あるいは瞬間瞬間、自分の生き方を見いだしていかないといけないような状況にある、という言い方もできるのかなと。で、そういうプロセスをサポートするというのがスピリチュアルケアだ、ということです。

では具体的にはどのようにしてサポートしていけるのかというと、基本的にまずケア対象者の方に話したいことを自由に話していただくということになってくるわけですが、その中でとくにやはり病気になってから現在に至るまでの経緯を話されるとか、いろいろ大変な経験があるわけです。たとえば何となく体の調子が悪いなと思って、でも最初はあまり気にしないで放っておいたけど、やはりちょっと気になって近くのクリニックに行ったら、「一度大きな病院で検査したほうがいいですね。紹介状を書いておきます」と言われて、検査したらガンだということで治療を始めて、抗ガン剤治療とかいろいろ大変だったけれども、だいふ回復して退院できるようになった。それでしばらく過ごしていたが、あるとき定期検診に行ったら再発していると言われて、また治療をしていくうちに段々使える薬がなくなっていき、「もう治療は難しい」と主治医から言われてホスピスにきた、といった具合に、今まで大変な経験をまとまった形で話される方がホスピスや緩和ケア病棟に入ってこられる方の中に多い印象です。

そのような話をされていく中で、また実際に今自分が人生の中で置かれている状況、事情、私はそれを「生の立場」と呼んでいますが、これはどういうことかという、先ほどの魂の理論とも実は少し関わってくる場所もあると思うのですが、仮に私たちが本来は無属性的な魂のような存在であり、それがたとえば（これは仮想的なものでしかないのですが）神のような超越的存在から、ある特定の「時代」「状況」「境遇」を与えられ、「能力」「性格」を持った個人として人生を生きるように定められた存在であると考えた場合、その人の人生に与えられたもの、そしてその瞬間瞬間、具体的に置かれた状況を、ここでは「生の立場」というふうと呼んでいるわけですが、ケア対象者の方は自分がどのような人生の立場にあるかということについて語ってくださることになることが非常に多いわけです。

では、その人はその自分の「生の立場」をどのように捉えたらいいのか。私たちは自分の置かれた状況をいようにも悪いようにも捉えられるし、更には自分の成長する機会と捉えられたりとか、いろんな捉え方が可能であるわけですね。ですから、まずその方が自分の生き方を見いだしていくときに、今、自身の置かれた状況をどう捉えるかということが非常に重要になってくるわけです。そうしたことに焦点を当てたり、それと同時に、ご自分が根本的にどういう生き方をしたいのか。この状況でご自分はどうしたいのかという、自分の心の深いところの動機を掘り下げて明確化していくことから、その瞬間、具体的にどう生きたらいいのかという、そういうものを見いだしていくことができる面があるわけで、そこをサポートしていくことになります。

ただ、そういうことを見つけるためには、やはりある意味で、ちょっと大袈裟な言い方ですが、自己と世界(現実)についての「より深いリアリティへの目覚め」が必要であると。もう少し具体的に言いますと、今まであまり考えてこなかったようなことでも、よくよく見つめ直してみると、「そうか、それはこういうことだったのか」とか、「実は自分は人生にこういうことを望んでいたんだ」「実はもっとこういうことをしたかったんだ」というように、要はそうした「気づき」「目覚め」があると、そこから生き方を見いだしていけるということがあるわけです。

では、そのためにはどうしたらいいか、ということなのですが、やはりその方がそれまで自分の中で当然視していたこと、常識と思っていたこと、そういういわば「ベリーフ」を手放せるような瞬間、どうすれば手放せるか、ということが難しいのですが、それを手放せた瞬間に「そうか、そういうことだったのか」と気づきを得ることができる、ということがあるんですね。ベリーフというのは普段私たちの思考とか活動を支えているわけですが、でも同時にそれ以外の在り方を制限してしまう面もあるわけで、そうしたベリーフを手放せたときに気づきを得るところがある。そのことをここでは言っているわけです。

3 | 宗教的世界観における「はたらき」実在の主張

多少強引ですが、ここで宗教的世界観というものを導入したいわけですが、人生の中で非常に苦しい状況にあるときに、自分の内面を掘り下げていって、ベリーフを手放し、より深いリアリティに気づいていくというプロセスの中で、宗教では、よくそういう深いリアリティに目覚めていくその先に、超越的なものとか、そういうものを見いだすというようなことが主張されたりするわけですね。あるいは、今までのベリーフを手放すと、そこからその状況の中でどう生きたらいいのかという直観、宗教ではそれをよく「はたらき」という言葉で表現するわけですが、そういうものが現われるとされたりするわけです。ちょっとこの部分には論理の飛躍があるので、うん?と思われる方もあるかと思いますが、ここからその辺りの話をもう少し詳しくしていきたいと思います。

まず、その宗教における「はたらき」という概念についてなのですが、多くの宗教が、その「ベリーフからの自由」を実現した時、今まで当然だと思っていたもの、ベリーフを手放す中から「気づき」を得ていくということがあります。先ほどの「気づき」というのは、私たちはたくさんベリーフを持っているわけですが、ベリーフというのは私たちの信じていることであると同時に自分を同一化している対象という意味でもあるので、これは自分の自我の一部と言うこともできるわけですね。ですから、ベリーフを手放すということは、ある種そういう自我を手放すこととも、それはある意味で「我執からの自由」という言い方もできます。宗教の中には、そうした自我を手放すと、いわば超越の次元に目覚めて、その超越の次元の「はたらき」、具体的に言うと、何か直観的なものがその人の内面を通じて働くというようなことがよく言われるわけです。

このあたりは厳密には宗教によって異なる面があるわけですが、ここではその共通性を前提にお話ししますと、たとえば「聖霊の働き」(新約聖書 コリント人への第一の手紙12:4-31)という言葉もありますし、それから「生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(新訳聖書・ガラテヤ人への手紙2:20)というものであるとか、あとは、今日は詳しくは申しませんが、たとえばカトリック神学者の門脇佳吉氏が「活(はたらき)」という概念でそれを論じていたり、それからプロテスタント神学者の八木誠一氏が、仏教者との対話などを通じて「〈はたらく神〉」という概念を提唱されていたり、要はその「はたらき」というものがキーワードにされているわけです。実は仏教でも「弥陀のはたらき」であるとか、「仏性(のはたらき)」というように、やはり「はたらき」という言葉を使うわけですね。

もちろんそんな「はたらき」などというものは信じている人の思い込みに過ぎないと言う方もいらっしゃると思うわけですが、それ以外でも、たとえばイギリスの著名な数理学者で、バートランド・ラッセルと

Principia Mathematica (1910) を著した、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドの思想の中にも、それに近い考え方が見られます。彼の哲学体系の中には「神」も出てくるので、むしろ神学というべきでしょうが、それはどのようなものかと言いますと、私たちは基本的に自由意志で行動しているけれども、生のプロセスの一瞬一瞬その都度「Initial Aim」という、いわば神から「こういふふうに生きたほうがいいよ」という、日本語で言えばいわば「おすすめ」がなされているのだというわけです。しかしそうした「おすすめ」の信号を心で感じ取って、神様からちゃんと受け取って、それに従うかどうかはその人の自由意志次第であるという、そのような考え方がホワイトヘッドにはあるわけで、そうした「おすすめ」も、神の一種の「はたらき」として捉えることができるのではないかと。ですから、ここに挙げているのは、もちろんそれぞれまったく違う伝統の中で言われていることなので、具体的に見ていくといろいろと違いもあるでしょうが、ある一定レベルの共通性はあると言えるのではないかと思います。

そうした「はたらき」というのは、基本的にある状況に直面した時に個人の中にインスピレーションのようなものとして現れてくるというのが、そうした宗教で語られていることなのですが、では個人の内面を通じてのみはたらくものかという、それはそもそもこの世界や宇宙にも働いているものでもあるのだという、それが宇宙を動かしている、という考え方がいろいろな宗教で見られるわけですね。その場合には、そうした内面を通じて働くのと、宇宙に働いているものはもともと同じものだとということになるわけです。

そうすると、そこではそういう「はたらき」に基づいた生き方を実現・実践していくということが宗教が主張する、私たちの「生きること」の目標であると言えるのではないかと。ホワイトヘッドの場合も Initial Aim にどれだけ従えるかということがポイントになってくるのではないかと。ですから先ほど申し上げたのは、スピリチュアル・クライシスのような状況に陥った場合に、いろいろな気づきを得てビリーフを再構築していくということになるわけですが、そこには、そういう自分の深いところのビリーフを手放すことができる、できれば、「はたらき」のインスピレーションが現れて、そこから自分の生き方を見出していくことができる、となるわけです。

実は今日紹介します相良亨の「日本的宗教性」、これは「古事記」や本居宣長から、様々なものを引用してきて、それらにある種の共通性があることが主張されています。そこでのキーワードは「おのずから」というものなので、その「おのずから」が何か、についてはこれから具体的に説明いたしますが、これは「はたらき」というものとかかなり近いものがあるのではないかと、私は考えています。相良の主張のポイントは、そうしたいわばはたらく「おのずから」というものに従っていくことを生き方の理想とするような考え方が、日本人の宗教性の根底にある、ということだと思います。

4 | 相良亨の「日本的宗教性」¹²

a | 日本人の古層に流れる「おのずから」

普通は物理学的な視点から、世界は「存在」からなっているという考え方をするわけですが、相良は、日本人が、世界、宇宙のリアリティを「生成」と捉えていて、この「生成」が一番おおもとなのだといふ、そういう考え方をしている。それを「おのずから」と表現しているわけです。

この「おのずから」というのは、誰かが何かを動かしているわけでもなしに、もともとそれ自体が勝手に動いていくような、そのような創造性を持ったものということで、それがこの宇宙の一番根本になっているのだという考え方です。相良は、「おのずから」を基盤とした世界観が、歴史はじまって以来、日本人の意識の古層に流れてきたものであり、「おのずから」は、日本人の心の在り方の根源にかかわるものである、ということを主張しています。そして、日本人の自然観・世界観の基本的な考え方として、「日本人にとって宇宙の究極は人格的な超越者ではなく、『おのずから』なる生成の働きそのものである」としています。

12 | 以下の相良の引用等は、『相良亨著作集 5 日本人論』『相良亨著作集 6 超越・自然』(ベリカン社、1992、1995)による。

また彼はこれを中国や欧米の思想と比較しているわけですが、その中でも言葉づかいということに注目していて、日本では「自然」という場合に、「日本の『おのずから』としての自然が、(存在としての「神」や「天」といった)本性・本質、あるいは秩序の意を持たず、ただ『おのずからなる』こと自体を内容としていることは、極めて注目すべき特色である」として、それに対して欧米では、「自然」というものを、それをつくった、あるいはそれを動かしている神とか天というものを前提として、それがその秩序を実現し維持していると考え、とするわけです。それに対して「おのずから」の場合には、必ずしもそうした主体も存在しないですし、何か特定の秩序を意味しているわけでもないという、この辺は現代人にはなかなか理解が難しい面があるわけですが、そういう言い方をしているわけです。

b | 「おのずから」の「はたらき」(古事記)

そして「日本の神話は、この世界を、なりゆく世界として捉える。内在するムスビ(産霊)の霊力によって不断に内発的になりゆく世界である」という言い方をしています。

たとえば「古事記」にもそれが見られるということで、冒頭の部分が引用されているわけですが、『「天地初発(あめつちはじめ)の時に、高天原(たかまのはら)に成りませる神の名は、天之御中主(あめのみなかぬし)の神、次に、高御産巢日(たかみむすび)の神、次に、神御産巢日(かみむすび)の神』である。ここには、エネルギーの天地初発の時の噴射によって神がなり、さらなる噴射によって次の神がなり、かくてつぎつぎに神々や万物が成りゆくという発想が示されている」と言っています。

そして「宇宙の究極、宇宙の一番奥にあるもの、それは日本人にとって人格的超越者ではなく、この生成の働きそのものであるということになる。それは『おのずから』なる働きを究極として捉えるものであり、神々も万物もこの『おのずから』の働きから次々に成れるものであるということになる」ということも言っています。

それ以外にも、思想家であり医師でもあった本居宣長の言葉を引いて、「不可測(測り知ることはできないもの)ではあるが、妙なる『産霊(むすび)の御霊(みたま)』によって天地万物が『成就』した」。それから「おのずから」としての自然の生成は、この宇宙を成り立たしめる根源(の働き)である、というふうに宣長は捉えたとも言っています、

5 | 「おのずから」の世界観

では「おのずから」の特徴を整理するとどうなるか。

I…「おのずから」は「存在」ではなく、むしろ「生成」あるいは「出来事」である。これは後ほど出てくるホワイトヘッドの考え方とかなり近いのですが、「存在」ではなく、一瞬一瞬の「出来事」の積み重ねとしてこの世界というのは出来上がっているのだという、そういう考え方があると思います。

II…「おのずから」では、それと独立したものとしてのその主体や作用者を想定しない傾向がある。

III…「おのずから」は、究極目的を有さない(ただ自ずから生成する)。アリストテレスの「最終目的」のようなものは設定しないことを特徴とするわけです。

たとえば「自然」という概念は、一般的には「人工物」の反対として用いられるわけですが、同時に日本語の「自然(しぜん・じねん)」には、「おのずからしからしむ」という意味があるので、これは「おのずからの生成」、すなわち「おのずから」を意味するとも言えるのではないかと。

その意味で「自然」は、「存在」というより、むしろその「生成」としてのダイナミックな側面、あるいは「出来事」としての側面に焦点が当てられているとも言える、ということになります。

a | ホワイトヘッドの哲学との類似

ここで先ほどから出ているホワイトヘッド Alfred North Whitehead(1861-1947)についてご紹介しま

すと、彼はもともとイギリス出身の数理学者だったわけですが、後年アメリカに渡ってハーバードの哲学の先生として活躍しました。イギリス時代には *Principia Mathematica* をバートランド・ラッセルと一緒に書いたりしていたわけですが、アメリカに渡ったあと、今度は主として哲学関係の本をいろいろと書いていて、日本でもその全集が出ています。主著は *Process and Reality* (過程と実在) (1929) ですが、これは非常に難解といえますか、彼の造語も非常に多くて、それこそ先ほどのハイデガーの『存在と時間』と、ヘーゲルの『精神現象学』と、ホワイトヘッドの『過程と実在』が世界の三大難解哲学書である、と言う人がいるくらい難解なんですけれども、彼の思想が非常に興味深いのは、科学的世界観と宗教的世界観、それからキリスト教的世界観と仏教的世界観を統合しようとするポテンシャルを持っているという点で、ホワイトヘッドの後継者も、世界のいろいろな分野の科学者や神学者、仏教者と対話したりして、そうした試みがずっと続いています。ホワイトヘッドの直接の弟子にはチャールズ・ハーツホーン、孫弟子にジョン・カブという、彼は20世紀のアメリカを代表する神学者の一人と言われている人がいます。実はこのカブに、私もクレアモントにいたときに指導していただいたりしていたのですが、彼も仏教者とずっと対話を重ねていましたし、やはりそういう非常に大きな可能性を秘めているわけです。

そのホワイトヘッドの思想ですが、その主著『過程と実在』は1929年に書かれた本ですので、今の物理学からすればかなり古い面もあるかとは思いますが、当時はちょうど相対性理論とか量子論が出てきたばかりの頃で、そうしたのも彼は自分の世界観に矛盾なく統合しようとしていて、その中で彼は、この世の現実の最も基本的な単位は、たとえば原子やクォーク等の素粒子のような(素粒子といっても本当は粒のようなものとは異なるのですが)「存在」ではなく、一瞬一瞬「生起」と「消滅」を繰り返す「出来事(Event)」である、というふうに主張しています。

しかしそうは言っても、いわゆるモノの存在というものはあるじゃないかと。それを彼はどう説明するかというと、それは、同じ出来事が、ある一定期間連続的に生起/消滅を繰り返している状態として説明するわけです。彼の言うこの「出来事」というのは、ある面で相良の「おのずから」に通じる面があるのではないかと思います。

—

b | 「おのずから」の世界観の3つの特徴

I … 「おのずから」は「存在」ではなく、むしろ「生成」あるいは「出来事」である。

II … 「おのずから」ではそのダイナミクスの主体や作用者を想定しないという特徴がある、というわけです。

これも若干繰り返しになりますが、何らかの「はたらき」が見られる場合、それを因果律的に捉えようとすると、そこに何らかの「主体」や作用者、動因といったもの、アリストテレスなどは *unmoved mover*、すなわち「それ自身は不動であるような作用者」と言っているわけですが、人格的存在を想定する場合も非常に多いわけですね。

もちろん相良が「日本的宗教性」として引用している本居宣長などの思想にも、「神」や「産霊の靈力」といった人格的な表現も見られるわけですが、ただ彼がそうした表現で言おうとしていることは、「世界は神によって創造された」というような人格的主体とはちょっと違うというわけで、どちらかという「ただ生成される」「おのずからなされる」というニュアンスをもつものとして理解することができると思っています。

III … 「おのずからは」究極目的を有さない(ただ自ずから生成する)ということです。

相良は荻生徂徠も引用していて、この荻生徂徠はどちらかというと作為的なものも強調する面がある人ですが、それでも彼は「天には生々の意はあるが、生々の方策について思慮する心がない」という言い方をしている、何らかの目的に向かって、そうした生成がなされている、という発想が見られない。「ただ生成される」という感じであるわけです。

しかしだからといって、単なる無意味な、カオス的な動きというわけでもない。このへんの理解は難しいのですが、いずれにせよ、それらが人間の思惟を超えたものである、すなわち「人間には測り難い『深き妙なる理』がこもっているのである」とするわけです。

—

c | カウフマンの神学との類似

もう一人、これと似たような発想を展開しているゴードン・カウフマン Gordon Kaufman (1925–2011) という学者がいて、彼も私のハーバード時代の先生なのですが、この方はアメリカ宗教学会の会長をされていた非常に有名な神学者です。彼はもともと伝統的なキリスト教神学を持っていたのですが、仏教者との対話を重ねていく中で、その神学をかなり変えていったという経緯があります。では彼がどのような神学を持つに至ったかという、神は存在ではなくて、また、何かを創造する創造者、作用者でもなく、「創造性(Creativity)」そのものであるという、キリスト教神学としてはかなり大胆なもので、彼は晩年に *In the Beginning... Creativity* という本、これはどちらかというと一般向けのもので、それをもう少し詳しく論じているのが *In Face of Mystery* という本なのですが、その中で彼はそうしたことを主張しているわけです¹³。

そしてまた彼は、その神としての創造性は、何らかの秩序の実現を推し進めるものでもなく、また逆にカオスの実現を推し進めるものでもない(God is not aiming at chaos nor order)という言い方をしています。さらには、「神は哲学的に正確な意味で“神秘”であり、あらゆる知を超えたものであるとするのが、ふさわしい」ものであり、「Utter Mystery(全き神秘)」という言い方をされています。この辺りも若干、相良が「おのずから」で主張しているところと共通する面があるのではないかという気がしています。

6 | 「おのずから」の「はたらき」に生きる

a | 「おのずから」を「みずから」生きる主体的媒介者

この「はたらき」というのは先ほど申し上げたように、宇宙を通じて働いているものであるし、個人の内面を通じて働くものでもあるということで、実はこの「日本的宗教性」の中では「おのずから」の「はたらき」に生きていくというのが、理想的な、目指すべき生き方だという考え方がありますので、それについて少し説明したいと思います。

たとえば、ここでは彼は三浦梅園を引用しているわけですが、この三浦梅園の言説というのも「自己を、あるいは自己の心を『おのずから』なれるものと捉えることによって、『みずから』生きることをまさにその『おのずから』性に徹して生きることとして捉えたものである」という言い方をしています。

それから先ほど出てきた荻生徂徠にしても「日本の思想史において作為を強調した」と。荻生徂徠においても、いわゆる聖人と呼ばれる人たちの制作行為というのは、自然に随順しつつ、自然の生々の意を実現する営みである、とされたというわけです。

その他にもさまざまな人を引用していて、これらのものを全部ひとつのカテゴリーで括るのはどうかという議論ももちろんあるかと思いますが、たとえば安藤昌益なども引用して、「自然(万物生成の働き)を『われとする』(みずからを通じて働かせる)と捉える……『おのずから』は、主体的・内面的な生き方において捉えられてくる。万物が、そして人間が『おのずから』の物であるがゆえに……(人間個人が)『みずから』に生きることが、また『おのずから』であるのである」としています。

さらには芭蕉をも引いています。芭蕉は「造化」という言葉を使っているわけですが、「芭蕉は、この宇宙そのものを(「おのずから」の働きの)永遠の旅人とみる。……(人が)造化(=「おのずから」の働きの)の中へ日常から離脱することが、より深く生きることである」。さらに「漂泊において造化にしたがいが、造化に帰っていくことが目的である。造化にしたがいが造化に帰っていくという意味での超越する営みがこの漂泊の旅である」と。

13 | Gordon D. Kaufman, *In the Beginning... Creativity*, Fortress Press, 2004. Gordon Dester Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, 1995.

b | 「おのずから」の2つのはたらき方

先ほどから繰り返していますように、「おのずから」は、宇宙を通じてはたらくと同時に、個人の内面を通じてはたらくものとされます。

どのようにはたらくかという、先ほどインスピレーション、直観のような形でというふうに申し上げましたけれども、ある意味、現実即して、その現実の中で、その現実と(後ほど出てきますが)ありのままの現実として向き合うと、その現実に対してどのように対処したり、どのような生き方をしたらいいかということが、さっとインスピレーションのような形で現われる、というわけです。その点が「日本的宗教性」にカテゴライズされる人々には共通している、とするわけです。

そうした場合、では人間の役割は何か、ということになってくるわけですが、彼はいわゆる自由意思的なことについての具体的言及は行っていないわけですが、「おのずから」に二つのはたらき方がある、すなわち1…万物生成のはたらき(宇宙を通じたはたらき)と、2…現実にかいかに対処すべきかを個人の内面に生成するはたらきがある、この2つから、実は「人間は、宇宙のおのずからなる生成を、さらなる生成へと媒介する主体である」ということが導かれる、人間はいわば「自然的生成の主体的媒介者である」という言い方をしています。人間はそのような機能を果たすものだ、ということですね。それから彼は、その「おのずから」というのが、同時に「個体の生死をも超える」ということも言っています。彼は伊藤仁斎を引用して、「個人個物の死をこえる生々々々(せいせいとか)の無窮の運動自体に天地を捉えていたというべきであろう」、すなわち「この世の生は無窮の生成より成り現れたもので、この世の生に生きること自体が、無窮の生成……死も無窮の生成、つまり自然そのものに帰ることである」ということで、その「おのずから」のはたらきそのものになることが生死を超越することにもなる、としています。

7 | 「おのずから」の「はたらき」に生きるための「無私」=「ビリーフから自由な在り方」

a | 「おのずから」の「はたらき」に生きる——「無私」の実践

次に、ではそういった「おのずから」の「はたらき」に生きるというのは、黙っていてもそういう生き方ができるのかというと、必ずしもそういうことではなくて、やはりある心の在り方をしたときに、そういう「おのずから」がその人の内面を通じてはたらくということで、そのときのキーワードを彼は「無私」(私くわたくしの無い状態)という言い方をしているわけです。即ち「日本的宗教性」では、「おのずから」の「はたらき」に生きるための方法が、「無私」の実現・実践にあるとされる。これは私がスピリチュアルケアについて語る際によく用いている「ビリーフ」という言葉を使えば、「ビリーフから自由な在り方」という言い方もできるのではないかと思います。では、その「日本的宗教性」にカテゴライズされる人々の中で、それはどのように表現されていたかという、必ずしも「無私」という言葉は使っていない、たとえば「清明」「正直」「誠」などといった表現が使われているわけです。これらはみんな等しくある種「無私」に基づいた在り方を指しているとするわけです。

—

b | 「無私」とは(小林秀雄)

また、「無私」についての議論の中で、彼は小林秀雄を引用しています。小林秀雄が「無私」という概念を使っていることは有名ですが、小林は「『物の動きに順じて自己を日に新たにすること』とは一種の無私である」という表現をしています。「物の動きに順じて自己を日に新たにすること」=「自己主張よりも物の動き(現実)を尊重すること」。「現実の新しい動き(古い解釈や知識が成り立たない現実)が看破(発見)されれば、それを無理やり保持しようとするのではなく、直ちにそれらを捨てる用意がある」こと。これはある意味で物事を「あるがまま」に捉える心のあり方、という言い方もできると思うのですが、無私とは、「私」が「こうあってほしい」という、自分自身のビリーフに基づいた態度で現実

と直面するのではなく、むしろそうした「ビリーフから自由な在り方」で「あるがまま」に接する態度を意味すると考えられるわけです。

そうなりますと、これは先ほどから出ているケア論とかケア倫理の中で、「他者と接するときに自分はこうあって欲しいという観点から見のではなく『あるがまま』に見つめなければいけない」ということが言われるわけですが、これと共通する面があるのではないかと思います。

そのように「無私」=「ビリーフから自由な在り方」と考えると、「ビリーフから自由な在り方」それを実現すると、その瞬間、その場に応じていかに行為すべきか、いわば「おのずからの直観」(=「はたらき」)が生起するということが言われていると理解できるわけです。

これについては、たとえば北畠親房の『神皇正統記』の「鏡は一物をたくはえず、私の心なくして、万象をてらすに是非善悪のすがたあらはれずと云ことなし。其すがたにしたがひて感応するを徳とす。これ正直の本源なり」、すなわち「私の心なく現実に対する時、現実がいかに対処すべきか、ということが見えてくる。さらに、その見えてきたままに生きるのが人間のあるべき生き方である」ということが言われています。

—

c | 「無私」からの「おのずからの直観」

仏教でもやはり「私無く、ありのままに見る」ということを非常に大事にするわけですが、そこでもそういったときにはやはりある種の「はたらき」があるという考え方をするわけです。

先ほどの稲垣先生の文章の中でも湯浅泰雄氏の引用がありましたが、その湯浅が西田哲学についての説明の中で、「自己が日常的経験の場をこえてその底にかくれた『無の場所』に入ってゆくときには、この構造は逆転して、直観は能動的となり、行為は受動的となるのである」¹⁴ということ、普通は、直観は受動的、行為は能動的と考えるわけですが、このような「無の場所」に入ることができたときには、そこからある種の「はたらき」、直観が出てきて、むしろその「はたらき」のほうが能動的になる、「直観は能動的となる」ということを言っているわけです。また同様に「自己は『無の場所』に入ってゆくにつれて、みえざる根源から発する創造的直観の源泉である人格の統一力に打たれつつ、いわば反射的に、日常的生の世界に向って行為するといってもよからう」ということも言っています。

8 | 「おのずから」の「日本的宗教性」

以上、いろいろと「おのずから」の「日本的宗教性」ということを申し上げてきたのですが、簡単に今まで申し上げてきたことをまとめますと、1…日本人にとって宇宙の究極は人格的な超越者ではなく、『おのずから』なる生成のはたらきそのものである。2…そうした「おのずから」の「はたらき」が個人の内面を通じてはたらく。3…無私の心(ビリーフから自由な在り方)で現実に対すると、その現実がいかに対応すべきかが見えてくる。そうした直観が湧いてくる。そのような形で「おのずから」は個人を通じてはたらく。4…実はその「はたらき」こそが、私達の本性であり、それは生死を越えている。5…その「はたらき」に生きることを理想とするのが日本的宗教性の本質である、ということになります。こういった相良の「日本的宗教性」をみると、宗教について研究されている方の中には、キリスト教等の伝統宗教の神秘主義と何か似ていると思われる方もいるかと思いますが、私もそのように考えていまして、「神秘主義」という言葉はいろいろな意味で世の中では使われてしまっていますけれども、たとえば中世キリスト教神秘主義ですと、マイスター・エックハルトとか、ニコラウス・クザヌスとか、ヤコブ・ベーメという人が挙げられるわけです。そういう人たちは、「via negativa(否定道)」という方法論において共通している、とされるわけで、これは何かというと、非常に簡略化して言ってしまうと、自我を否定することで神の意志に一致する、神の意志に基づいた生き方ができるということで、この辺りはかなり「日本的宗教性」と近いものがあるように思うわけです。つまりその「おのずから」を神のはたら

14 | 湯浅泰雄『身体論—東洋的身体論と現代』(講談社学術文庫、1990) 82頁

15 | マイスター・エックハルト『神の慰めの書』
相良信作訳 (講談社学術文庫、1985)
200–201頁

きと捉え、さらに「日本的宗教性」の「無私」を「否定道」の実践と捉えれば、構造的には似ている面があるのではないかと考えています。

中世キリスト教神秘主義の代表的存在であるマイスター・エックハルトは、私たちにとっては「離在 (abegescheidenheit)」こそが最高の徳であって、「愛」よりもこちらのほうが高い徳だと主張しているわけですが、それを実現したときに神はその人を通じて最高度にはたらくという主張をしています。これは講談社学術文庫にも入っていますが、その中でこのようなことを言っています。「白い板の上に文字を書こうと欲するとき、その板上にどんな美しい物が描かれていようと邪魔になるのであって、その上に書くことができない。もし気持ちよく書こうと欲するなら、板上に描かれてあるすべてを消去しなければならない。わたくしにとって板上に全く何物もないときほどそれが書くに適するものであるときはないのである」¹⁵としていて、神が私の心の最も高貴に書き給う場合にもこれは同様である、と言っています。詳しくは原典をあたっていただきたいと思いますが、このように「離在」と「無私」には近いものがありますし、ここでの「神の意志」(のはたらき)と「おのずから」(のはたらき)にもかなり近いものがあるように思います。

9 | 「日本的宗教性」に基づいたスピリチュアルケア

a | 「おのずから」に生きることにサポート

最後に、「日本的宗教性」に基づいたスピリチュアルケアを考えるとどうなるかということですが、基本的には、繰り返しになりますが、「日本的宗教性」の考え方に基づくならば、「おのずから」の「はたらき」に生きていくのが人間が目指す本来の「生き方」であって、それをサポートすることが「日本的宗教性」に基づいたスピリチュアルケアである、と言えるのではないかと。

より具体的には、ケア対象者(以下「対象者」)が、「おのずからの直観」に基づいて、瞬間瞬間その状況における個別的な「生き方」を見出していくことをサポートすること。

無私状態で現実と向き合うと「おのずから」の「はたらき」がはたらく。これはケア対象者には「無私」=「ビリーフから自由な在り方」の実践が求められるわけですが、では、それを促すのがケア提供者(以下「提供者」)の役割かという、ここが実は非常に難しいところで、禅の修行などでは老師が雲水にそうしたことを追ったりするわけですが、ケアの場合はちょっとそれはためらわれるというか、むしろ避けなければいけない。

—

b | 「ビリーフからの自由」を求めることはできない

というのは、「ビリーフから自由な在り方」を「対象者」に促すことは、ある意味でケア対象者に対する「ビリーフから自由になるべき」とのビリーフの押しつけになり得る、ということがあるからです。これはちょっと逆説的でわかりにくいと思いますが、そういう面があるわけで、「手放せ、手放せ」というのは、老師は雲水に対して言うわけですが、ケアの場面では問題ですし、それはあくまでもビリーフを手放すことが絶対的に正しいという前提でのことですので、それに合意しない人からすれば、それもひとつのビリーフと言えなくもない。このビリーフを手放すことが最高の善だと全員が認めていれば別ですが、そういうわけでもないですし、「押しつけ」は避けなければいけないということで、やはり「提供者」が「対象者」に対して「ビリーフから自由な在り方」を直接的に促すことはできない。

—

c | 「ビリーフからの自由な在り方」の提供からの「生き方」分節のサポート

ではどうしたらいいかというと、これが非常に重要なおところだと思うのですが、ビリーフから自由な在り方を実現するために何ができるかというと、ひとつはケア提供者自身が「ビリーフから自由な在り方」を実践することであるというふうに思っています。

それはなぜかという、ケア対象者(「対象者」)は、ケア提供者(「提供者」)から「ビリーフから自由な在り方」で向き合ってもらえると、ケア提供者からのビリーフの「押しつけ」に対して身構える必要がなくなり、自分自身のビリーフをも手放しやすくなり、「ビリーフから自由な在り方」を実現しやすくなる、これは臨床で見られるダイナミクスであるわけですが、要はケア提供者自身は、そういう在り方をしてケア対象者と接していく。

その中では、たとえば先ほど申し上げたような、病気になってから現在に至るまでの経緯の話であるとか、あるいはこれまでの人生について話をされる人も多いわけですが、そこで「提供者」は「理解=自己表現のサポート」を提供していく。これもわかりにくい表現ですが、要は、私は自分の体験から、スピリチュアルケアというのは、そのケア対象の置かれているその人の人生の中で置かれている状況、いわば「生の立場」を理解し、その立場からの自己表現をサポートする行為が基本となるわけです。「理解=自己表現のサポート」は、そのことを指しています。

先ほど、森村先生のお話にあったように、哲学的に見れば「他者は決して理解できないもの」とも言えるわけで、そうすると理解ということはありません、という話になるわけですが、そこはやはり臨床的にいうと、こちらが相手について理解した内容を相手に返すと、「そうなんです!」となる場合もあり、そこに一定の理解と呼べるような事態が生じていることも、やはりあるように思われるわけで、そこから「ケア対象者が『わかってもらった』と思わしめるような状態を実現すること」を「理解」と定義することも、とりあえずはできるかもしれない。そういう中から、先ほど申し上げた、その方が今置かれている「生の立場」、「現実をどう捉えるか」、「本当は自分が何を望んでいるか」といったことを掘り下げていく中から、その方が生き方を見出していく。その中で、要はケア提供者がビリーフから自由になっていると対象者もビリーフから自由になりやすくなる。

そうすると、これは理論的なことに過ぎませんが、ケア対象者を通じてその「おのずから」がはたらきやすくなるのかなど。少なくともビリーフからは自由になりやすくなるという面があるので、そういう中から「生き方」を見出していくことができるのではないかと、いうふうに思うわけです。

d | 「日本的宗教性」に基づいたスピリチュアルケア

これはちょっと余談ですが、このスピリチュアルケアという言葉がどのような経緯で使われるようになったかという、キリスト教の「パストラルケア」から始まり、ただし「パストラル」というのは聖書に出てくる羊飼いが羊につかえることですので、とてもキリスト教的ですので、より様々な宗教にも対応できるようにということで、「スピリチュアルケア」になったといった経緯があります。こういったケアがスピリチュアルケアと呼ばれている以上、やはりこの表現そのものに、なぜそのように呼ばれるかの根拠が示されているかと思いたのですが、たとえば、もし「おのずから」というものを「Spirit のはたらき」として捉えて、その「はたらき」を Spirituality (スピリチュアリティ) と捉えるならば、その「はたらき」に生きることをサポートするケア、すなわち「スピリチュアルケア」と呼ぶに相応しいものと言えるのではないかと、思うわけです。

参考 | 「はたらき」の公共世界での位置づけ

最後に、これは稲垣先生のお仕事とも関係してくると思うのですが、この発題の最初に、相良亨の「おのずから」の「日本的宗教性」に基づいた議論というのは万人が認める人間観に基づいたものではないが、あえてやらせていただきますと申し上げたわけですが、ではその相良が主張する「日本的宗教性」の持っている世界観・人間観というものを、まったくそれを信じている人だけのものと見做していいかという、それもどうか、というところがあります。もちろんこれは公共の場で誰もがそう

です。ねというふうにならない限り公共的にはなりえないわけで、そうすると、そういう人間観とか認識というのは、それを信じる人のいわばビリーフのひとつに過ぎないとなってしまうので、その場合にはそこで論じられる哲学というのは、哲学というよりもむしろ神学というようなものになってしまうかもしれません。しかし逆に言えば、私たちに今一番広く行き渡っているような人間観というものだけで本当に最善かという、やはりそこもまた検討の余地があるのではないかという、ひとつ問題提起という形で最後に締め括らせていただきたいと思います。

Session 12

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理 | 3

Discussion 2

稲垣 ありがとうございます。先生の今までのスピリチュアルケアを「はたらき」という概念でまとめられていたと思います。八木誠一先生の『〈はたらく神〉の神学』¹⁶というのは私ももちろん読んでいて、八木先生とも研究会で議論をしましたのでそれなりに彼の考えもわかっているのですが、結局、仏教とキリスト教の対話をずっとやってこられて、最終的に〈はたらく神〉ということで、やはり仏教ではなくて「神」、キリスト教に戻ってきたのかなと、そういう印象を多くの人が受けています。

実際にそれはある意味では正しいのですが、仏教のチャレンジに対して応えることでやはりひとつ上の段階に彼自身上がってきて、「〈はたらく神〉の場」ということを彼は言われました。「場所の論理」というのです。で、それがどういう場所かという、「キリストの体」だとか、そういう言い方をします。もともとは聖書学者ですから、聖書の流れの中で「聖霊がはたらく場としてのキリストの体」という言い方をしている。キリストの体というのは、普通のオーソドックスな神学では教会論ですが、コミュニティ論、要するに人と人との交わりの共同体、そういうものを最終的に「神のはたらく場」として彼は考えていて、その認識が必要だという理解なんです。

ですから、超越的な人格者ということで、たとえば古典的なキリスト教神学で捉えたとすると、八木さんなどはむしろ、父なる超越的な神よりも、聖霊なる神、それにもすごくウェイトが置かれていて、そしてまさに仏教との対話、今日の日本的な思想史との対話、それがものすごく噛み合ってくる。聖霊論という議論があって、私自身は理解をしているのですが、たぶん小西先生がチャプレンとしてケアの対象者を前にするときに、多くはやはり日本人が想定されているかと思います。だからまさに今日言っているような日本的宗教の世界に生きている人のスピリチュアルケアということで、非常にこのアプローチが有効なのではないかという考え方があろうかと思うのですが、そのへんはどうなのでしょう。

小西 私自身はアメリカの病院でも経験があることから、アメリカ人と日本人の患者ではどう違うのか？ということをよく聞かれます。もちろんアメリカ人といっても皆さんそれぞれ違うので、なかなか一概に言えないところがあります。ひとつの違いは、たとえばアメリカではチャプレンが知られているので、私が「チャプレンです」と自己紹介するだけで、皆さん自然に人生のこととか、そういう話を始められる、ということがあります。また会話の内容的な違いとしては、アメリカ人は日本人よりも死後の世界とか、そういう話をする人が多いように思いますし、また超越の次元についても、アメリカでは神様ということになりますが、それに対して日本では「人生というのは縁ですよ」とか、そうした話になる、といった違いはありますが、しかしそれほど本質的に大きな違いはないように思います。

ですから、この「日本的宗教性」に基づいたスピリチュアルケアと言っても、これは実はアメリカ人に対しても十分有効だと思います。先ほど「無私」とか「正直」とかそういう言葉が出てきましたが、やはりそういう素の自分で相手とまっさらになって向き合っ、本当に人と人がしっかり向き合っているがまま現実を見てという、そういうところはアメリカ人に対するケアでも言えるところかな、と思います。

稲垣 やはり人格と人格が向き合っ、ケアされる方の内発的な語りとか、そういうものを聞く立場のケア提供者としては、まさに「おのづから」相手が出てくるのを待つという、そういう「はたらき」とであると。

小西 そうですね。一生懸命こちらがまっさらになって、一生懸命向き合っ、相手の「生の立場」を理解していくということをやっと続けていくと、そうした流れが出てくるように思います。

稲垣 ありがとうございます。だいたい私としては話の内容の流れは理解できました。

16 | 八木誠一『〈はたらく神〉の神学』(岩波書店、2012)

「無私」でノンジャッジメンタルに向き合う

石野 そういう語り引きだされるというのは、かなり小西先生との信頼関係がなければ本当の心の会話ができないかと思うのですが、どのくらいそういうことを続ける中でこういった話が表出してくるようになるのでしょうか。

小西 まずアメリカでチャプレンの仕事を始めたわけですが、アメリカの場合ですと、日本よりも一般在院日数が短くて、一回しか会えないということが多くて、それでも一定の結果を出さなければならないわけです。本来は何回か会って信頼関係を構築していけばいいのですが、一回しか会えない。そうした短い時間でどのように関係性を構築するかというところが逆に勝負というところがあって、ですから初めて会ったにもかかわらず、それでどこまで相手が心を開いてくれるかというところが、チャプレンの重要な技術とも言えるかと思います。私たちのふだんの生活の中でも、1、2回しか会っていないのに、何か昔からの友達みたいに感じる人もたまにいるわけで、もちろん限界はあるにせよ、そうしたこともけっこう成立するように感じておりまして、そのときのひとつの重要なポイントは、ケア提供者自身がビリーフから自由な、これは「無私」ということになるのかもしれませんが、そういう心で相手を見ることにあるのではないかと、そのように感じています。

石野 「無私」の状態に向き合うことが重要だということですが、このときには何か具体的なキーワードやテーマを設定したりもしないのでしょうか。

小西 基本的にはこちらからはとくにテーマを設定しません。チャプレンの教育で最初に言われることとして、「ラベリングをしない」「レッテル貼りをしない」ということがあります。よくチャプレンはノンジャッジメンタル(Non-judgmental)であることが重要である、と言われるのですが、やはり無意識のうちに自分のビリーフに基づいて相手を判断してしまうわけですね。どれだけそういうことなしに会えるか。これができていると、相手もけっこう心を開いてくれるような気がしますが、そこはやはり難しいところですね。

石野 では、一回にどれくらいの時間をかけるのでしょうか。

小西 それは本当にまちまちなのですが、短い人は本当に10分ということもありますし、アメリカにいたときは、一番長い人は6時間ということもありましたが、この方は化学療法の外来で来られた方で、入院されているときに何回かお会いしたこともあったのですが、今度何曜日の何時に外来で予約したので来てほしい、とのことで、結果的に9時から始めて夕方4時まで会話をした、しかし患者さんも私も実感としては本当に1、2時間くらいしか経っていないと感じていたわけで、大変驚いた、ということがありました。これは極端な例ですけれども、日本ではホスピスに勤めている時、新しい患者さんが入棟されると必ず訪問するようにしていたのですが、データで見ると、初回訪問時に自己紹介すると大体全体の9割くらいの人がその場で会話したいとおっしゃられ、平均会話時間は38分、長い人は2時間くらいでした。意外に最初から皆さん、2時間とか平気で話されることも多いわけですが、これにはそれまで話したくても誰にも話せなかったようなつらい思いの蓄積というのがたくさんあるからだと思うんですね。家族にも自分の病気のことを話すとつらくさせてしまう可能性があるあるので話せないことも多いわけです。

スタティックからダイナミックへのはたらき

森 スピリチュアルケアにおいては「ビリーフの再構築」ではなく、「ビリーフからの自由、解放」ではないかと思うのですが……。

小西 ええ。実は以前から「ビリーフからの自由、解放」ということは念頭にあったのですが、それをあえて長年使ってこなかった理由というのがあって、それはなぜかというと、「ビリーフからの自由」というと、ビリーフを手放せばいいということで、ケア提供者は対象者に対して手放すように促せばいいんだ、という安直な考えが広がってしまう可能性があるわけで、そうするとそれは大変暴力的な行為になってしまい



ますので、とんでもないことになる、ということがあって、あえてこれまでこの表現を使ってこなかったということがあります。

もうひとつは、先ほど出てきた八木先生もおっしゃっていたことですが、たとえば自分自身でこれが真理だと思っているものがあるとして、本当にそれを真理だと思ふものがあつたとしても、それと違う世界観を持つ人からすれば、それはやはりあくまでもその人のひとつのピリフにすぎない、ということになるわけで、自分の認識についてそのような態度でないと、異なる宗教の方との対話は成立しないということがあります。また、ピリフからの解放とか、ピリフを手放すといっても、「手放したといっても、それはあなたが勝手にそう思っているだけで、実際には別のピリフに基づいているのではないですか?」と言われてしまう可能性もあるわけで、宗教多元主義的な見方かもしれませんが、完全にあらゆるピリフから自由になるということは人間にはできないとも言えるわけで、そうした言葉の使い方をさせていただいているわけです。

ただし、本音としては先生がおっしゃるとおりで、これはやはりとくに仏教者の人たちからは、それは「我執からの自由」とか、「自我を手放す」とか、そういうことではないかということは皆さんおっしゃっていて、本当にそのとおりですと申し上げているところです。

森 キリスト教でも「明け渡し」とか「ゆだねる」という言葉は普通に使っていますよね。ただ、ケア提供者のほうが「無私」になるということが大事だと言われましたが、ケア提供者にはそんなにスピリチュアリティを問われていない人が多いので、逆にそこまでやれない人も多いのではないかと。

小西 そこは逆にいうと、スピリチュアルケアというのはそういうことができる人がやるべきものだという、本質はそこにあるのではないかとということもあって、今の医療現場では医療者がスピリチュアルケアを担ってくださっているわけで、さらにチャプレンの活動が診療報酬の点数になるというのはなかなか難しいという現実もあるわけですが、しかしスピリチュアルケアはそういうものではないかというのが私の考えです。

森 今までのような「存在が大事」だとか、「あなたのそばにいてだけで幸せ」というようなところから、「はたらき」というふうに持っていったということがとても興味深いのですが、最近、医学のほうでもICPからICFといって、生活機能障害をみていくわけですが、昔はヘルパーさんが入ると動かなくなってしまうりするんですね。そうではなくてヘルパーが入ると動けるようになるというように、障害の見方を変えるということで、働きかけることによってその人の生きる意味を探していく。これは統合医療というのですが、統合医療がそういうはたらきができるようになって、生活から参加できるというところに患者を持っていくという新しい思想で、これをヘルパーやケアマネジャーに協力してやってもらっていて、だから逆にみんなが元気になってしまふと仕事なくなるのですが、やはり存在を大事にするという発想から、参加するとか、動くというところに、社会全体がそういうふうに向いているのは、何か反対に向かっているような気もするのですが、先生のお話を聞いていたらそういうものは哲学や倫理でもこのように進んでいるということがわかりました。

小西 先ほどのホワイトヘッドもそうですが、「はたらき」とか「出来事」というものが最小単位だという話になって、やはり「存在」からいくと、どうしても静的に物事を捉えてしまうということがあります。実際にスピリチュアルケアは今でも「プレゼンスの提供(存在の提供)」ということは言うわけですし、それはそれでよいのですが、ただ、そこでの捉え方として、存在を提供するというのは、その存在は「はたらく存在」でもあるわけです。

森 私なんかは Being First とカウンセリングの授業にしても習ったものですから、Event First と言われると、何かもう一回勉強をし直さなければいけないのかなと。

小西 私はそのことの本質は、むしろ「作為/無作為」ということにあるのかな、という気もしています。「何かしましょう」と言う「作為しましょう」という意味合いになる場合があるわけです。「これをしましょう」となってしまう。でもそうではなくて、ご存知のようにエーリッヒ・フロムが「持つこと(to have)から在ること(to be)へ」と



いうことを言っていて、それはケアの世界でも多少知られていると思うのですが、彼は、持つこととか、何かすることではなく、在ることが大事だと言ったわけです。それはあくまでも作爲的な行為に比べて存在が大事だという意味で、「無私」な存在を提供するというのは、まさに作爲のない存在を提供することにその本質があって、作爲のないところから、老荘思想的にいえば、無為であるところから出てくる流れというか、行為というか、そういう意味合いがあるのかなと、今、伺っていて思いました。ですから「はたらき」ということですね。「はたらき」というのは、「おのずから」の「はたらき」をはたらかせようということを得られるわけではなくて、それを何らかの形で実現したときに自然に出てくる直観とかはたらきということになるのではないかと。それは無作爲的なはたらきであると。

稲垣 森先生の言っているICFというのは、最終的にリハビリとかの現場で、要するにダイナミックに社会の中にも参加できる、そういう支援をするのだと。そういう意味では、はたらき、ダイナミズム、それを言いたいわけですね。で、「存在」という、そばにいただけだと非常にスタティックなわけですから、それをもっとダイナミックな方向で人間の交わりの中にいけるという、そういうことじゃないですか。そういう意味で、はたらきというのは、私は非常にダイナミックな概念なのではないかと思うわけです。

森 スピリチュアルケアにも「ダイナミック」がWHOでは入りましたからね。

小西 本当に何もしないで、そばにいるというだけだったのですが、でもやはりそこには存在するというものの作用というのはもちろんあるでしょうし、自然に何かはたらいっているものもあるのかもしれないわけです。

「日本的宗教性」に基づくスピリチュアルケア

森村 「はたらき」というのは、ケアの場面ではたらくのか、お話を伺っていると、「おのずからはたらき」というのは、私たちが具体的にはたらくというまさにその前にすでにはたらきがある、というふうな考え方のように受け取れます。つまり「おのずから」の3つの特徴の一番目に、「おのずから」は存在ではなく、むしろ生成、あるいは「出来事」だというふうに書かれていますが、その「おのずから」というのはある種の自然生成的なものだと、哲学的に考えるとそういうものがイメージされているというふうで考えると、障害者の方たちに社会参加させるようなはたらきというのは、もっと個別具体的な話ではたらくのようにも思えるのです。つまり居合わせるのではなく、私の言葉でいえばそこに居るのではなく、何か力動的な、ダイナミックな関係を持たせることで、ケア提供者が対象者と関わっていくような、そこに「はたらき」ということがあって、だから少し次元の違う話のようにも聞こえたのですが、そこはやはり違うわけでしょうか。

そこでちょっとお伺いしたいのは、ここは先ほど小西先生もそこはどうなのか？とおっしゃっていたのでお聞きしていいものかどうか分かりませんが、つまり「日本的宗教性」という問題が、エックハルトであるとか、キリスト教神秘主義的なものとの種に近いとか、via negativa(否定道)の話もそうなのでしょうが、別に東洋だの西洋だの、キリスト教だの日本的な自然観だの、こういうふうなことは一緒くたにできないでしょうということをお願いしたいわけではないのでこれは先に言っておきますが、先生が「日本的」というふうに形容されたところの意図というのは、ある種の共通性なり、世界性なり、思想的同時性なり近似性という問題があるし、その宗教的世界観の中に近いものがある可能性もまたあるだろうと。

だけれども、せっかくここで相良さんのレポートをされたときに、やはりそこにはある種の日本ならではのいったら失礼なのですが、何か日本の持っている、そして日本人に向けて日本のスピリチュアルケアをされているときに出てくるものは、相手がキリスト教その他の信仰を持っている人であっても、やはり日本の文化・伝統の中でキリスト教や仏教を信仰したりすると、同じ宗教を信じながらも、これがアメリカ人やヨーロッパ人である場合に出てくる文化的な相対的な差異があるような気が私はするのですが、だからこそ逆に本居宣長にしる、荻生徂徠にしる、日本の文化の中で江戸時代の人たちが培ってきた中で、生成であり、「おのずから」というものに、何か今の私たち日本人に向かってのスピリチュアルケアに資するものがあるのかと。あるのだとすると、小西先生から見たときに、やはりこの「日本的宗教性」に

基づいたスピリチュアルケアの特殊性というか、その良い面というのはどこにあるのかなというふうについていたのです。最後にこれはすべての宗教に共通するものだとされていて、本居宣長、三浦梅園から、小林秀雄まで延々と引かれていたのに、これが最後に至って世界に開かれていってしまうのはちょっともったいないかなという気がするので、そこをもう一回まとめさせていただいて、「日本的宗教性」に基づく日本的なスピリチュアルケアの良い点、もしくは限界点、あるいは新たなアプローチを提供できる点などについて教えていただければと思います。

小西 私「日本的宗教性」というように鍵括弧をさせていただいたのですが、これが文字通りの日本的宗教性だというふうには思っていないわけではなくと言うと相良先生に怒られてしまうかもしれませんが、私は本論でも、あくまでも『相良が主張した』日本的宗教性として扱っているところがあるわけで、私はむしろそれには普遍的なところがあるように見ているわけです。

日本では病院に、それほど多くの民族の方が入院されているわけではないのですが、アメリカの場合には本当に数多くの宗教や民族の人がいるわけです。チャプレンというのは必ず何らかの特定の宗教に属していて、その宗教組織からチャプレンとしてふさわしい人として推薦してもらわなければなりませんので、その意味で必ず特定の宗教は持っているわけですが、しかし実際に現場でどうしているかというところ、もちろん「仏教のチャプレンと話したい」という人もいますが、基本的にチャプレンは皆、特定の2、3の病棟を割り当てられて、その病棟の患者さん全員をケアしなさいと言われるわけです。そうするとユダヤ教から、カトリック、プロテスタントから、あらゆる宗教の患者さんをケアしなければならないわけで、そこでは、相手がどのような人であっても対応できるスピリチュアルケアを求めていかざるを得ないというところがあって、やはりどこでも通用するやり方を現実的にしていくことになるわけです。ですので、ここで説明させていただいてきたスピリチュアルケアも本当の意味では日本的ではなく、普遍的なものと言えないのではないかな、というところはあるんですね。

でも一方で、これはスピリチュアルケアとは少し離れるかもしれませんが、たとえば、これは皆さんも経験があるでしょうが、アメリカなどに行ったときに、日本人の宗教は何か？と問われて、仏教だとか神道だとか、普通、日本人は答えるわけですが、しかしそこでの「仏教です」というのは、アメリカ人が「自分はプロテスタントです」と言う時の意味とはちょっと違うのではないかとこともあるわけです。日本人は、いちおうお墓はお寺にあるけれども、別にそんなに仏教を信じているわけでもないというのが一般的で、日本人の宗教性というのはやはり特殊だなというところがあると思うんですね。何とも説明しがたい。ではそれは何だろうといった場合には、ひとつは、これは本当によく言われるように、生まれるときには神社に行き、結婚式はキリスト教式で、葬式は仏教でというように、どういものにも対応するような柔軟さがあるわけですが、何でそうしたことが可能なのかと考えると、やはりその根底に何らかのある種の普遍的なスピリチュアリティみたいなものを日本人は持っているのかなという気もしてまして、そのある種の普遍的な宗教性みたいなものこそが日本的宗教性と言ってもいいのではないかと思う面もあるわけです。

それから、「死」の概念と言いますか、「死」の問題がありまして、よく日本のスピリチュアルケアの業界でも、誰でも死は怖くて、死が目の前にあつたら、本当に夜に暗くなると怖くて眠れない、というふうになってしまう方がいらっしゃるわけですが、それは日本人にはキリスト教圏のように死後の世界がちゃんとあることを信じないから恐怖を拭えないんだ、というように議論する人がいるわけです。それは、もちろんそうしたものを本当に信じられればそうしたこともあり得るわけですが、すべての日本人がそのようになれるかというところ、それはちょっときついのではないかと思うところがあって、先ほど「おのずから」というのは「生死を超える」ということを申し上げたわけですが、やはりどちらかというと、宇宙には自然の流れみたいなものがあるわけで、それと一体化すると死を超えられるんだよ、という方が、まだ何となく受け容れられるのかな、という感じもあるわけです。

森村 今の話を伺っていて、私は西洋哲学をメインにずっとやってきたわけですが、私がどうしても西洋哲学に馴染めないのはキリスト教的な発想と世界観ですね。どんな有名な哲学者、カントであろう

と、ヘーゲルであろうと、ハイデガーですら、要するにキリスト教がバックボーンにあることは明らかですね。つまりもうそこは消せない。じゃあ現代哲学をやっている人間がどうかというと、ユダヤ教の部分もすごく多く持っているし、彼らの言説は基本的に哲学というよりも背景に持っている信仰からどうしても導出しているのだらうという部分があると思えない。だとすると、私のような、宗教もそれほど持っているわけでもないし、西洋人でもない私たちが西洋哲学を学ぶときに、本当にこれはけっこう厳しい。正直言うと「神」が私にはないので、そういう意味でいうと、絶対神というものは持てない人間、持ったことのない人間、宗教生活を送ったことのない人間にとって、西洋哲学は論理、理論としてはわかるのだけれども、その向こう側には到達できないということは常に思っている。

これはアメリカ人たちが会話をしていても、やはりこの人はユダヤ教の信仰を持っているんだなとかいうことは話してわかってしまう部分があって、そうすると、「じゃあ日本人から西洋哲学者は学ぶことがないんだな」と西洋人から思われるのも何か今度は逆に癪で、じゃあ西洋哲学というのは普遍的ではないのか?ということになるわけですね。彼らは普遍性ということを大きな顔をして言っているくせに、日本人というのは、先生がおっしゃったように本当の意味での信徒でもないし、そうしたものを持っていない人間に哲学なんてわかるはずがないだらうとノーンと切られる瞬間に、哲学なんてただの文化論じゃないかと思えなくなってくる。つまり彼らが言っている普遍性というのは西洋的な普遍性でしかなくて、今のグローバルというようなレベルまで届いていないのかもしれないという問題がある。でもそれは本来の哲学というものが理念的にもあるのだとすると、これはちょっとおかしな話にならざるをえない。だったら宗教とやってくれたほうがよほど話がわかりやすい。じゃあユダヤ教哲学とかユダヤ教神学とか言ってくれたほうがよほどいい。だけど彼らは哲学だと言っていて、普遍性を持っているのだと言っている。そのときに、やはりその一番ぶつかるところにそういう宗教性みたいなものがタッチしてしまうと、あら?という問題が常に起こってくる現実がけっこうある。

じゃあ今度は逆に私たちが外に持ちだして、彼ら西洋人に伝えることがあってもいいはずだし、70億人の人口の中で1億3000万人いれば70分の1は日本人ということですから、けっこう大きな人口比率を持っているはずですね。フランス人よりも全然多いわけですから、そうやって考えてみたときに、日本の文化がなぜそういった意味で、これは日本の思想も含めて、宗教性が勝負するというのではなく、普遍的な知の営みとして、何らかの問題を西洋人に対して提供したり、もしくは西洋の人たちに何かこういう世界観やビジョンの持ち方があったりすることに対して、私たちはもう少し何かできることがある。それがあるとすれば何だろうかと、日本で哲学をやる人間として、日本で西洋哲学をやりながら、もしくは和辻であるとか、西田であるとか、もちろん西洋から導入したような近代哲学ではあるけれども、それを使えないかと考える。でも片方では先生が出てくれた、相良亨がやっていたような本居宣長、松尾芭蕉、荻生徂徠、安藤昌益など、西洋人にはないような、西洋からは生まれてこないけれども、十分に普遍性を持ちうるような、宗教性と言ってもいいかもしれないし、思想・哲学性と言ってもいいかもしれないものはあるような気がする。それを私たちがうまく説明しきれていない。もしくは自分自身の知識も才能のこともありますが、なかなかそうしたものを自国の文化や伝統であるにもかかわらず学びきれていない。そこをうまく使うことで、別に私たちの日本文化を特殊性において優れていると言うよりも、きちんと普遍的な議論やベースの中で通用するのだという形の世界観や価値観、宗教観を、外に向かって提供できるのではないかという気がしている。私はナショナリストではないのですが、あえて、一見ナショナリストを装いつつ「日本的」なるものをもう少しプロモートしていきたいと思うんですね。



東洋の論理と西洋人の考え方との違い

長谷川(間瀬) 私は小西先生と同じ意見を持っていますが、そこからちょっとお話しさせていただき
ます。先生が日本人と外国人の患者さんを前にしたときに「どうにでもなれ」などと言ったりする人たちと

出会われていらっしゃいますか。たとえばガンの末期で「自分はもう死ぬのだからどうでもいいんだ」と言うような患者さんはいないでしょうか。そういう人たちに対して、先生が今日お話しされた「おのずからなる」というのは神道の自然観だと思って聞いていたのですが、そういう「自然」「おのずから然り」という、神道の自然観をもっと外国に紹介できたらよかったです。

西洋人は人間というのは神から創られたというわけですが、神道の世界観というのは、自然と同じで人間も青草、青人草であるといえます。だから死んだときには神のもとに帰るのではなくて、自分は生まれながら土に還る。「どうにでもなれ」ではなくて、それをポジティブに考えて「自然の一部なのだから自然に還るんだよ」ということは、日本人の神道的な立場から発信できますよね。あと、「産霊」、霊が産まれる、生成するというのは、自然のことだからと。本居宣長らが言っている、もともと「私」なんていうものはない。「無私」と先生はおっしゃったけれども、これは否定的神秘主義と一緒にだというのではなくて、日本のももとの神道(古神道)の基盤には「無私」の精神があるのだと、そういうふうにして話をしたら、もしかしたら日本人の考える普遍性というものが伝わっていくのではないかと思います。

小西 難しい問題ですね。それは「どうにでもなれ」というよりも「あきらめ」という概念のほうが近いかなと思うのですが、「あきらめ」というのは必ずしも悪いことだけではなくて、どうしても変えられない現実を目の前にした場合に、むしろそれを手放して、無に帰ろうとしてもどうにもならないのだから、いい意味で「あきらめる=明らめる」ということになると思うんですね。

先ほど森村先生がおっしゃっていたこととも関連するのですが、相良亨が「日本的宗教性」について論じている中で、日本人にはそういうことを論理化する努力が決定的に足りていない、ということを行っています。私も本当にそうだな、と思っていて、実は私自身がアメリカに行ったひとつの理由は、何か学びに行くというよりも、東洋の論理をアメリカ人に説明できるようなものをつくりたいと思っていた、ということがあって、そういうことをいろいろ試してきた面もあります。日本人と西洋人との本質的な違いとして感じるのは、もちろんひとつは、よく言われるように、人間と動物・自然とのあいだに境界があるかどうかということがありますが、それから自分という存在が無になるという概念が、西洋人には想像しにくいということもあるように感じています。

あともひとつは、私もかなりアメリカ人とは深く付き合ってきたほうだとは思いますが、その中でもなかなか理解できないと思ったのは、これは鈴木大拙が指摘していることで、「日本人は物事が二つに分かれる前のところから物事を考えようとするが、西洋人は分かれたところしか物事を捉えようとしな」と。ここが決定的な違いだと言うわけですが、そこは本当に共鳴するところでありまして、東洋や仏教のことに深い興味を持っている人と話していて、ほとんど通じ合っているじゃないかと感じるような場合でも、ギリギリのところでは何か違うな、それは大拙が言っているところに帰着するのではないかと、そこがかなり本質的な部分なのではないかと思うんですね。

そういうことをやっていく中でちょっと思ったのが、瞑想のようなアプローチがとても重要なものの一つかもしれない、ということです。というのは、パークレーにいたときに、パークレー禅センターとか、サンフランシスコ禅センターに行っていたのですが、そういうところにいる方は、日本人に非常に近い感性を持っている人が多いと感じていました。必ずしも「二つに分かれたところ」から物事を考えているとは感じない。ですから、もしかしたらそうした座禅などを通じて、ある種そういう意識的なものを(先ほどの湯浅先生も言われているように)手放したところ、それよりも深いところ、それは身体性や無意識と深く関わっているところだと思いますが、そこへの気づきというものがあると、大拙が言うところの二つに分かれる以前のところに近づいてくるのかなという気がしています。知的にいくら話し合っても、そこには非常に強い壁があるわけですが、身体性への気づきによって、その辺りの状況が変わりうるかな、とも思っているんです。今、瞑想が非常に勢いでアメリカやフランスで広がっているということですので、それがそうした状況をちょっと変えうるかもしれないと思ったりしています。

森 そういう意味では長谷川先生がおっしゃったみたいに、ターミナルでは動きたがらない人たちが

けっこう多いんですね。日本人のとくに男性の特徴だとよく言われるのですが、リハビリとかでも全然動いてくれない。昔はそれを動かすにはどうしたらいいかという話を中心だったのですが、今はそれはそれでいいんじゃないかとも言われています。それをアパシーと言ったり、あるいは老衰と言ったり、最近ではセルフネグレクトと言ったり、ポジティブにもネガティブにもいろんな言葉が出てきていて、とくに日本では話題になっているんですけども、それはそれで受け入れてもいいのかなと思っているので、「はたらき」というところを中心にされると、動きたがらない人たちはどうなっちゃうのかな?と思うんですね。キリスト教でも聖霊派なんかはアメリカだと突然笑いだしたりする人もいますが、日本では聖霊のパプテスマを受けた人はそのまま倒れてしばらく寝ているわけですね。だからやはり宗教性においてもそういう無とか瞑想というのは重んじているのかなと思うんですね。

小西 「はたらき」という表現だと、アクティブに何かするというイメージを持たれるかもしれませんが、そういう意味ではなくて、それこそ「おのずから」の「はたらき」というのは、まったく何もない状態、それから死の状態というものを含んだ「おのずから」という、生死を超えた高次元と言いますか……。

森 何か神仏みたいなものにわれわれ医者ですら憧れるみたいなのところがあるので、だから「ビリーフからの解放」でいいんじゃないかと思うんですけど。

東洋と西洋の個別性と普遍性を学びあう

森村 ちょっと話を戻してすみませんが、先ほど言われた禅というのは、西海岸系は昔からヒッピーの文化があります。うちの師匠に当たる人なんかはロサンゼルスで哲学の教授で哲学史とか論理学を教えながら、片方でメディテーションのクラスを持っていて、その生協ではわざわざ座禅用の座布団まで置いてもらって売っているのですが、けっこう受講生に人気でして、ロサンゼルスなので白人も黒人もヒスパニックや東洋人もいる20人くらいのクラスなのですが、暗く照明を落としてずっと瞑想するわけです。で、最初のうちは結跏趺坐^{けっかふざ}どころか膝が曲がらず胡座もかけないので椅子に座りながら瞑想する人もいます。でもそうやってメディテーションをして、5分も持たずにむずむずしはじめていたような学生でも、1年間通してずっとその1時間半のクラスの中で毎週のように座禅を組んでいるうちに、やはり生活の中に座禅を組むということが定着して、何かゾワゾワしてくると一人で部屋にこもって電気を暗くして瞑想をするようになるんだと先生に言われたんですね。

先ほどの湯浅先生の本ではないですが、ある種の身体性みたいな問題と言語的認識みたいなものを彼らはばっちり分けてしまう部分があるんですけども、その心身二元論と哲学でいうような、その二元論を一元にすることがどうしてもできない。だから心身一如になかなかかなりにくい。だけでもまったくダメなのかというと、やはりもちろん向かない人も多々いるだろうけれども、やってみると興味を持つ人も含めて、できないことはないわけですね。もちろんヨーロッパやアメリカも含めてヨガみたいなものが流行っていて、その中では当然のことながらヨガの瞑想であったり、シャバアーサナといって死の状態を疑似的に体験させるとか、そういうようなことの中である種の精神の安定が結局身体の安らぎになり、からだをいやすことによってある種の精神の不安定をある程度調整するというか、うまくチューニングができるようになってくる部分というのは多々あるような気がして、そうしたもののというのは、ある種東洋的な、インドにも、中国にも、日本にも、湯浅さんの身体論にもあるように、武道や芸道みたいなものも含めて出てくる。

そうした問題からアプローチするような部分で、ある種のハイアーな領域、つまり私たちの普通の意識とか経験的なレベルを超えるような、いわゆるスピリチュアルというか何というか置いておいて、そのところまでいったときに、「私」だとか「あなた」だとかみたいなところの水準を少しずらすような何かそういうところに到達するという、これは修行といえいいのか、訓練といえいいのか、プラクティスといえいいのかはわからないですけどね。

何かそういうところの中で、私も見様見真似でニューヨークで1年間ヨガを習っていたということもあって、4年前、3.11後に帰ってきてから、授業の中でも倫理を教えながらヨガをやらせているんですね。学生も最初は「何だ? という感じだったのですが、だんだんとこれを1年2年3年とやっていくうちに、森村の授業では必ずヨガを最初の15分やるんだということになっているわけですね。で、学生が試験の答案に「ヨガのお陰で緊張がとれました」みたいなことを書いてくるのですが、それでいいのではないかと。つまりセルフケアの一番入りやすいところから、自分自身を自分自身でケアすることにアプローチできる部分というのがあって、他者に対してコミュニケーションするときにもそういうところから入ると。

だから先ほど休憩時間に、先生が患者さんの手を握るという話しをされていましたが、それは、わりあい直接的に効果的で、どんな百万語よりもいいのかもしれないという部分もあって、こういったことはもちろん今はセクハラ的に受け取られることもあるので難しい部分もあるわけですが、そうではなくて経験的にこの人は信頼できるというものがあれば、そうした身体的な接触ということに、ある種の癒しだったり、ケアの可能性や、その力だったりするようなものが経験的にありうるだろうと。そういうところから、ある種、日本的というよりも、もう少し広く東洋的と言ったらいいのか、仏教だのヨガだの神道だのという宗教的な世界観はちょっと置いて、何かそういった東洋にあるような西洋の価値観と違うアプローチですね。そういう中で日本のもしくは東洋的な別次元のスピリチュアリティに触れるような、別次元という言い方はちょっとよくないかもしれませんが、そこにケアの可能性があるのであるのかなというふうに考えたりしているんですね。

それと同時に、もうひとつ先生が先ほど「ロジックをつかって西洋の人たち」と言われて、私も最近それをいろいろ考えているのですが、やはりロジックというとなぜか西洋人のロジックが中心ですよ。で、彼らに通用しないと何か一般的ではないみたいに思われるんだけど、今度は逆に「西洋ってバカじゃないのか」とか、「何で東洋のロジックがわからないのか」とどうして言えないんだろうというも思うのですが、何で彼らに常に従わなければいけないのか。従うというわけではないのですが、彼らのロジックだけがすべてのロジックではないという気も少しして、だからそれこそ禅の西田や鈴木大拙が華嚴の即の論理のようなものと言うわけですが、鈴木大拙の本にはこのことがわりあいよく書いてあるし、英語でもきちんと説明がされていますから、これをちゃんと読めばある程度わかるんじゃないかという気がするんですね。だから彼らこそがさぼっているのではないかという気がちょっとしないでもないわけです。

小西 多くの禅の老師がアメリカに渡って座禅の指導をしながら仏教思想についても英語で書いたり説いたりしていく中で、教えを広めていってるんですね。このようにセットでやっているという印象があります。

稲垣 人間を全体として考えたときに、リラックスする方法としての瞑想というのは、もちろん東洋のほうがむしろ西洋よりも優れているわけですが、私は東洋が西洋に学び、西洋が東洋に学ぶという、そういった対話の非常にいい面について、たとえば別の脳科学の研究会でも扱っています。人間の心身全体のホーリズムの中でマインドフルネスという、非常に他者への思いやりが出てくる、そういうことと、この静かに瞑想などを通じて自分の中に沈潜するという、そういうリラックスした状態が深く関係しているというんですね。それは教理的なものを中心だった西洋文明、とくにはプロテスタントにはすごく欠けていて、カトリックにはいわゆる修道院の伝統があってそれが補われてきたわけです。東洋のほうにはもっともそれがあって、禅などで非常にこれが発展してきたという、そういう面を感じますよね。だからもうちょっと両者が学びあうという、その機会が今きているのではないかと。私はいろんな会議に出ていてそういうことをすごく思います。

ただし、それは東洋思想と西洋思想の対話の非常にポジティブな面ですが、私はその東洋思想の中でも日本というふうに限定してしまうと、やはりいろいろ問題が出てくるということも少し感じているわけです。だから今日のテーマのスピリチュアルケアの現場ということでは、日本人を対象にしているという意味では非常に有効かなとは思いますが、いわゆる思想的に思想の対話というところから日本哲学



ということを考えることが重要です。先ほど普遍性と言われ、もちろん西洋にも特殊性があるので西洋が普遍性だとは思わないけれども、もう少し東洋と西洋の両者の個性と普遍性を学ぶということが必要ではないかと思います。

これを日本というふうに限定してしまうと、まさに本居宣長とかそういうものに帰ってしまう。本居宣長というのはよく思想史にも出てきますが、やはり漢心(からごころ)というか儒教を排斥したわけです。それに対するリアクションというものが江戸期の儒者の中にさまざま出てきます。朱子学という非常に中庸的なものだけではなく、陽明学なども出て非常に日本を豊かにしたように、本居宣長だけではなくて、多様な思想があると思っています。その点からもう少し日本的ということのある意味では東洋の中に広げて、西洋とさらに対話するというような形にできないかと思うんですね。

日本思想史における論理性と普遍性

稲垣 先ほど論理的云々ということと言われました。日本の儒者、儒学者の中にもものすごく論理的な人というのかなりいて、荻生徂徠と三浦梅園に言及されましたけれども、私は最近、三浦梅園を読んでいます。荻生徂徠は、たとえば丸山眞男なんか自然と作意の体系の中で近代性というものを議論するわけですが、三浦梅園のほうは18世紀半ばの人ながら、条理学、理をものすごく緻密に展開していく、ある意味ではスコラ哲学以上に論理性を持っている、そういう体系なんです。自然哲学なのですが、その自然哲学の中からある意味で倫理学みたいなものを展開していくんです。それで三浦梅園のものを最近非常に興味深く読んでいるそのひとつの理由は、「自然」「おのずから」ということを強調すると同時に、ある意味ではこれは朱子学で非常に議論されていることですが、人間の本性といったときに、「おのずから」だけではなくて、彼は「自然」とは別に「使然」という概念をもって人間の本性を説明するんです。これは三浦梅園の造語なのですが、宇宙の構造とか天文学とかそういう内容もそこで議論していて、こんな人が日本にいたんだと。スコラ哲学に匹敵するくらい凄まじい体系なんですよ。

この「使然」ということで何を彼は言おうとしているのかというと、「おのずから」の二つのはたらき方というところで、相良の文章として1…万物生成のはたらき(宇宙を通じたはたらき)、2…現実にかに対処すべきかを個人の内面に生成するはたらき、とありましたね。この個人の内面とか、宇宙の中で人間の特殊性というものを彼は議論していて、「動的な一体的連関にあると考えられる。人間は、宇宙のおのずからなる生成を、さらなる生成へと媒介する主体である。自然的生成の主体的媒介者である」というわけですが、この「主体」という言葉は、まさに「使然」というのはそういう意味で三浦梅園は使っていて、これはどうしても「自然」にそのまま還元することはできないんですよ。やはり自由意志というものすごく西洋的に聞こえるかもしれないけれども、でもそれは非常に儒学の中で徹底的に論理的に突き詰めた人はやはり言わざるをえないわけですね。梅園というのはもともと医者だったのですが、このような自然哲学や倫理学の体系をつくったわけです。

そこで私が言いたいのは、要するに神道だけ、つまり本居宣長の体系だけで自然というものを議論すると、どうしても「おのずから」というふうになって、最終的にこれは丸山眞男なんかの天地開闢云々というところの「古事記」なんかの議論の指摘になる。結局「天地の初発」云々という、そういう自然主義的な議論というのが最終的に日本人の(丸山ふうにいえば)古層の中であって、先ほどの「諦め」ではないですが、「どうでもいいや」みたいなことで、最終的にやはり責任をとらない、そういう構図になってしまっている。公共哲学が問題にする「正義論」がどうしても弱くなる。「成る自然」。そのへんの自然の生成発展というのは非常に自然哲学的にはわかるし、ホワイトヘッドの議論もわかるのですが、やはり丸山眞男自身が例の『超国家主義の論理と心理』でつくづく体験的に指摘した、日本のまずい、弱点ですね。それは日本の古層の中に流れていて、しかも十分それをクリアできる、そういう論理というのは私は日本の中にあると思うんです。日本の思想の中にそれがあると思っていますので、それは先ほどの条理、理ですけれども、

やはり本居宣長だけでは足りないというのが正直な思いですね。

小西 先ほどの「あきらめる」というのは、逆に言うと、全部自由意志的なものを放棄して手放してしまうようなところから初めて成り立つところがあって、それがもともと日本ではかなり強いということですね。でもそれだと丸山眞男ではないですが、無責任体質というか、責任をとらない。天がしたことだからと、任せてしまったので自分は責任をとらないわけですが、でも実は自然をはたらかせるという意志があると、滝沢克己なども言っている。

稲垣 そうですね。先生は「おのずから」ということと同時に「はたらき」ということを言っています。この「はたらき」というのは、ある意味ではここに意志の「はたらき」というものがある、人間が人間として自然世界に存在せしめられたときに、やはりそれは人間である存在という証しとしてそれがあつていいんじゃないかということ、日本思想史の中からもっと掘り起こすべきじゃないかなと私は思っているのですが、「はたらき」というのはそれを含んでいる。

小西 ええ。それはすごく重要なご指摘で、何らかの自由意志的な要素を入れるかどうかというのは非常に大きな分かれ目だと思います。

稲垣 だから八木誠一が「くはたらく神」ということで最終的に本を出したわけですが、まさに彼と滝沢克己との関係というものがあって、やはり滝沢先生から学んだこととしての「不可逆性」、それが八木に出ていると私は思っています。そういう意味で日本の思想が西洋思想に劣っているとは絶対に思いませんし、やはり普遍性はあると思いますが、それを「おのずから」だけに還元していくというのはちょっと解せないわけです。

森村 私は逆に稲垣先生とはちょっと違う解釈をしていて、本居宣長というのはそういうふうには漢心を排斥したというふうには解釈されつつも……。そして私は丸山眞男というのは半分評価して半分評価しないのですが、もちろん『日本の思想』を含めて『超国家主義の論理と心理』も読みましたけれども、やはり彼はいい意味でもリベラリストなんだなとは……。

稲垣 だからリベラリズムの中で、私も丸山を半分評価して半分評価していない理由は、まさにある種の西洋的な個人主義のリベラリズムの中にまだまだ彼は留まっている。でもそれをある意味では私は別の方向で公共哲学の中に活かすことはできると思っていて、それはこういう形での荻生徂徠だけではなく、梅園みたいな思想というものがやはりあって、その中で「理」というものをきちっと定式化しているわけですが、これは西洋論理の分析的医学以上だと思うんですね。

森村 私は三浦梅園については全然勉強していないのでここでは何とも言えないのですが、たとえば荻生徂徠みたいな人は、もちろん伊藤仁斎に対する荻生徂徠の位置づけというものがあるので、そういう意味では荻生徂徠というのは逆に中国語を中国語として勉強して、その中で儒学を勉強し直すという話と同時に、それを今度は徹底して本居宣長が読み切るという部分もあったわけですね。つまり本居宣長は単純に出てきたわけではなくて、時代的には後輩ですから荻生徂徠を相当読んでいるわけで、そういう意味でなぜそこで儒学思想がある種、本居宣長の中には入りきれなかったのか、なぜ排斥せざるを得なかったのかという、この部分です。

それに関してはある種の真理と今までの解釈と同時に、私はもうひとつ本居宣長ですごくおもしろいかなと思っているのは、彼が日本語にこだわるところで、私は日本の特殊性ということがいいのか悪いのかは、今、自分の中のキャンペーンで日本を打ち出すというふうには決めているので、つまりそういう意味で日本の再発見をするということの中で、助詞の使い方であるとか、日本語の問題といったときに、先ほど先生がおっしゃったように思想は言語表現されなければいけないのだとすると、どうしてその文字といったものにもう少しこだわらないのかと思うんですね。

医療・看護とスピリチュアリティ、そして
日本的“思いやり”倫理 | 4

2015年10月11日 | TKP御茶ノ水ガーデンシティカンファレンスルーム

出席者

稲垣久和
鵜沼裕子
黒住真
小西達也
長坂寿久
長谷川(間瀬)恵美
森村修
大和昌平

Session 13

A-2 | 研究会

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本の“思いやり”倫理 | 4

イントロダクション

稲垣 前回(Session 12)、は森村修先生と小西達也先生にご発題いただきましたが、森村先生はケアということで、「ケアする人もケアされる人もケアという関わりの実践を通じて、互いに少しでも〈幸福〉になることがめざされている実際的な行為」というように定義されて、ケアの倫理は臨床知であるというところでいろいろ議論をなされたわけです。

小西先生は、スピリチュアルケアの取り組みと、もうひとつ日本的思いやりということをテーマにされて、日本思想という点から相良亨の宗教性を考慮しつつスピリチュアルケアの問題を議論しました。サポート提供者は「理解=自己表現のサポート」を提供していき、その中で「現実をどう捉えるか」「自分が何を望んでいるか」といった事柄を明確化していく。「はたらき」を公共世界の中で客観的に証明することは困難であり、むしろ現世界観を修正して「世界4」のリアリティを承認することなどが考えられると。世界4というのは、私が世界1、世界2、世界3、世界4ということで、カール・ポパーの3世界論を解釈学的に拡張した議論をして、その中でスピリチュアルな意味の次元というのを世界4と呼んだわけです。

さてそこで、今までいろんな議論をしてきて思うところを私なりに少しまとめてみました。死生学という分野があり、その専門家の若林一美さんとこのあいだ一緒にシンポジウムを開いたのですが、『いのちのメッセージ』⁰¹という本の中で、近代ホスピス運動の創始者シシリー・ソンドースについて書いています。ソンドースが一人の患者から体験的に学んだこととして「末期患者のケアにとってももちろん知識や技術は必要だが、それだけではなく、最後までかたわらに寄り添うことの大切さをその人は彼女に教えたのである」と。シシリーは医者だったのですけども、最期の看取りということに対してたいへん患者さんからいろんなことを学んだ。そのとき彼女が感じたのは、「うまくやることではなく、『心を砕く』—そのことが支えに通じる」ということだったと。そして死にゆく人びとのケアに取り組んだのが、マザー・テレサとか、エリザベス・キューブラー=ロスとか、このシシリー・ソンドースなど、主として女性であったことが指摘されています。キューブラー=ロスもスイスの女医ですね。そのへんは大変興味深い。確かにフェミニズム運動から出てきた「ケアの倫理」というものと接点を持つわけですが、それまでの「正義の倫理」のような、いわゆる「男性優位倫理」になかった新しい視点を「ケアの倫理」が与えつつある。より普遍性を獲得するにはどうすればいいとか、そういう議論ですね。そのこととスピリチュアルケアとは関係があるだろうというふうに思っています。

長い間、ホスピス医師として看取りの現場を経験し、東日本大震災で「心の相談室」に関わってこられた精神科の医師である柏木哲夫先生は、いわゆるホスピスの日本での草分けですが、先生から最近おもしろいお話を聞く機会がありました。東日本大震災の「心の相談室」というのは、カフェ・デ・モンクなど、仏教の方が最初に立ち上げられています。柏木先生はカフェ・デ・モンクの人たちのことに触れ、被災者へのケアに四段階があるということがわかってきたと言います。それは「差し出すケア」「支えるケア」「寄り添うケア」「背負うケア」という四段階であり、初期の段階から徐々に深まっていく。

「差し出すケア」というのは、ケアというよりむしろキュア、つまり地震・火事などによる生命の危機にある人への緊急医療のことです。技術力を上から下へ差し出すということで、差し出す人の人間力というのはあまり問われないという、おもしろい表現をしていて、救命にあたる医師は技術がしっかりしていれば

01 | 若林一美『いのちのメッセージ—生きる場の教育学』(ナカニシヤ出版、2008)

ば人間的な温かみや親切心はそれほど重視されないと。まあ半分冗談みたいですが、何かそういうことなんです。

ところが二番目の「支えるケア」になりますと、これは急性期の上から下へ差し出すケアの時期から、今度はもう少し進んで、逆に下から支えるケアが必要な時期に入る。命は助かったが、家族を亡くし、家が倒壊し、一人で避難所生活を余儀なくされた方が、持病の高血圧を悪化させ、ふらつきが出た。訴えをよく聴き、的確な降圧剤を処方し、親切に支える必要がある。支えるケアには技術力と人間力の両方が必要、ということです。

それから三番目の段階は「寄り添うケア」ですね。これは、たとえば避難所暮らしが長くなった場合、寂しさや孤独感、将来への不安からうつ状態になる人も出てくる。そんなとき、安易に励まさず、そっとかたわらに寄り添って、話を聴いてくれる人がいれば、どんなにか心が慰められることか。寄り添うケアは横からのケアである。下から支えるのではなく、横に寄り添う。そのためには人間力が要る。支えるケアは、下支えをしないと、この人は自立できないという思いが支える側にあるが、寄り添う場合には、その人が自立できる力を持っており、横に寄り添ってれば、自立を助けることができるという気持ちがある。しっかりと寄り添うためには人間力が必要である。

最後の「背負うケア」ですが、これは支えても、寄り添っても軽くならない悲しみや苦しみを持つ人へのケアである。そんなとき、人間には背負いきれないので宗教の次元に入っていく。これがいわゆるスピリチュアルケアということで柏木先生は定義しておられるんですね。お医者さんですからそういうアプローチをなさったのかもしれませんが。

そこでもうひとつテーマとして、「日本的“思いやり”倫理」というふうにしたのですが、この「思いやり」というのはいろいろ議論があり、この研究会でも論じられてきました。私が和辻倫理学とかそういうものも参照したんですけども、どういうところでまず基本的に考えるか。やはり「他者」との関係で「自己」との違いをどこに置くのか?と。伝統的に言われるのは論語の次の箇所であろうというふうに思われるんですね。「子貢問うて曰わく、一言にして以て終身これを行なうべき者ありや。子の曰わく、其れ恕か」と。「恕」はたぶん「思いやり」ということで、だいたい現代訳されていますね。で、「己れの欲せざる所、人に施すこと勿かれ」(衛霊公第十五・24)と続く。儒教的な意味での「恕」とか、この考え方は、ある種の積極的/消極的という言葉方をすると、「自分のいやなことは人にやってはいけない」という意味です。逆に自分がやってもらいたいことを人にやってあげなさい、というのはもう少し積極的なもので、いわゆるゴールデンルール(黄金律)ということによく引きあいに出されるのが、マタイ福音書7章12節です。「だから、人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」と。比較思想学会などでは、そういう東洋的なものに対しての、西洋的というか、新約聖書の発想、ゴールデンルールというものをネガティブとポジティブの二つに分けて、どちらが優れているかという、そんな議論をよくするのです。しかし私がちょっとおかしいと思うのは、つまり、聖書の伝統の中でもうひとつ、たとえば旧約聖書続編とか、そういう言われ方をするものの中にトビト記と呼ばれるものがあって、この中で実はこういう言い方をしています。「わが子よ、何をするにせよ、十分に注意し、あらゆる点で、教えが身に付いていることを示しなさい。自分がいやなことは、ほかのだれにもしてはならない」(トビト記:14-15)。ですから聖書の伝統の中にもそういうネガティブ・ゴールデンルールみたいなものがあるんだということで、それを西洋的とか、アジア的と色付けてしまうというのはどうなのかなと思います。

そういう意味で「日本的“思いやり”」というふうに最初は付けたのですが、どうもこの「日本的」という形容詞を付ける意味があるか?と最近やや疑問を感じてきていて、「思いやり」ということの内容が、より普遍的な——普遍的というのはグローバルにどこでも通用するという意味ですが——そういう倫理ではないだろうかというようなことを最近つらつら考えています。

近現代日本の霊性と幸福の位置付け、また今後の可能性

黒住真

私が一番おもにしている仕事は、日本の思想史とか比較思想や宗教といった分野の学問です。が、そこに入る背景として実は個人的な歴史があります。それをまず少し述べます。私の両親の宗教は、父親はプロテスタント、母親が日蓮宗不受不施派という近世から近代に弾圧された日蓮宗系統の一派です。父親は医者だったのですが、海軍に行き、その間、戦時中、前の奥さん(キリスト教学者・山谷省吾の娘)が亡くなりました。それで戦後に再婚するという事になった、それが私の直接の母でした。あとから聞きましたが、母の不受不施派は、幕府から排除されて地方に所々残っている宗派です。縁談の際の釣書きにその宗門を明記するので、お見合いで好まれなかった。ただ、キリスト教徒の父は、まったく平気だった。だから結局、結婚したとのこと。現在は、そうした宗派・宗門のことは気にしないでしょが、以前はそうではありませんでした。そこには今思えば、思想や宗教の内外の位置や互いの一致・対立といった問題があります。

私は、子供の頃、そうした思想や宗教の内実や是非が何かは具体的に考えもしませんでした。が、だんだんと育ってくると何か少し判って来ました。私は、すごく真面目な父と母に育てられたので、神社の内部で手を合わせは絶対にしなかった。ところが多くの人は遠足や行事で平気でそこに行ってお祈りみたいなことをする。なぜ、皆でいっせいにやって手を叩くのでしょうか。私は、その日本人は変だなと思ったのです。そして西洋のことや近代化にむしろ関心を持ちました。けれども、20歳くらいから、日本や東アジアの思想や宗教のことそのものを知らないで、ただ無視したり否定するばかりではいけないと思ひました。で、知らない足下を勉強しようかと考え直して、東洋系統のことと日本の思想や宗教とを段々調べはじめ課題に持ち出しました。それは否定が反転して肯定になることではありません。何ほどかより普遍的な視野や歴史に位置付いたらと思った。そして内部に自分自身より入ったのです。

たとえば黒住というのは黒住教というのが近世末にあり、かつてすごく嫌いなものでした。が、具体的に調べてみると民衆宗教として案外と面白かったりする。神道も、国家神道になっただけではないものがやはり流れとしてある。ともかく、その空白みたいなものをもう少しちゃんと知らなければいけない。かりに批判するにしても評価するにしても知る必要がある、こうしたことを思って、その辺により踏み込み出したのです。

実際にはとても優れたものがあります。たとえば、田中正造(1841-1913)という公害(足尾銅山鉍毒事件)に取り組んだ人がいますね。あの人は富士講という富士信仰から出てきました。その富士講は、富士山に行って祭祀する組合のようなもの、それがいわば自然信仰と共に江戸期につくられたのです。この富士講は最終的には天照や天皇との関係があるようです。だから正造は、最初その公害問題を天皇に直訴しようとしたのです。けれども、認められなくて、それでその後、キリスト教にも繋がる別の運動をやりだしたのです。こうしたことを知ると、かつて持っていた先入観を考え直そう、もっと内部に入ろうと思ひ出しました。

野呂芳男(1925-2010)という人が『キリスト教と民衆仏教—十字架と蓮華』という本⁰²を書いてます。彼はキリスト教が知識人の運動みたいなものばかりになっているのは一体何なのだ、それでい

02 | Noro Yoshio, *Kirisutokyo to minshu Bukkyo: Jujika to renga* (日本基督教団出版局, 1991)

いわけないじゃないかと考えている。それで民衆仏教とか、民衆自身の生活そのものの中に本当に入るのが宗教の運動だということを言っています。また、何々教、何々宗といった後から出てきた枠組みでいいのか。それだけではないものが人々の基底に動いており、それを知ることが大事だ、と言われていた。それを私自身なるほどと思って、そこにある意味を見つけようと思うようになったのです。後からですが、段々そう考えるようになりました。

私は東アジアや日本のことをやりだしたわけですが、もと理科系だったこともあってか、どうも論理的なことに関心がありました。そして判り始めた結論的なことを先に言いますと、霊性というか、スピリチュアリティというものに位置があることです。それらは、もともと仏教とか神道とか、儒教でもそうですが、ある程度でも物事として位置づけられています。ところが近代ではそういう構造そのものが壊れているようです。近現代、スピリチュアリティというのもその学問も、いい人はたくさんいらっしゃいますけれども、一般には、それが何なのかとか、どんな位置づけなのかということがわからないまま、動かされているような傾向がすごくある。そこで動いている論理また理性は一体何でしょうか。それをめぐる人間の思考の意味は果たして何でしょうか。

たとえば今でも幸福の科学とか、そうしたものにたくさんの人が入って、お金も出したりします。地下鉄サリン事件のときも、ものすごく真面目な理科系の人が多く入っていました。それは「間違い」です。が、なぜそうなるのか。そこにある問題は、もともと持っている教養というか「考え方の枠組み」を現代の人がすごく壊されてしまっているためではないでしょうか。そこで、そもそもスピリチュアリティを、無関係だと消して考えもしないか、関係するなら、いろんな流行に動かされるようです。そうならないためには、問題をちゃんと考えなくてはいけない、ちゃんと位置づけねばならない。そうしたテーマが現在もやはりある。そうしたことを、だんだんと1990年代の終わりくらいから少しずつ考えはじめました。ただ、それは今のことだけではありません。見えてくる意味は、現代だけでは位置づかない。歴史をさかのぼることが大事です。現代も歴史によって見えてきます。

1 | 現在の日本は大掴みにいつてどのような時期・時代にあるか

総体としての時代史・世界史をとらえ考えてみると、だいたい古代、紀元前後、中世、近世、近代、19世紀の終わりから20世紀にかけて、また現在というように、大きな思想や宗教の流れがやはりある。そして、いわゆる中世から近世になってくる少し前に、たとえば東洋だったら朱熹=朱子とか、西洋だったらトマス・アクィナスとか、ある種の完成形態みたいなものがある程度できています。絶対ではないですが形成されている。それはどういう意味での完成形態かという、自然とかコスモスというものをベースにしなが、それを消すのではなく、成り立っている。よりよい人間の構造は、あるいは超越性の構造は何なのか。そこにはたんに観念でもなくたんに現実でもない、自然と超自然とを連関させる関係があり、そしてそれに向かってひとつの人間の魂の修行やこれに結び付くより完成形態がある。こうしたコスモスを基礎にした完成的構造——それは儒学にもあるし、おそらく仏教の中にもあるし、いろんな宗教の中にもあったと思われるのです。

たとえば「悟った」「神の国」といったことも何かある完成形態といえます。それはただ抽象ではなく、生と結び付いた宇宙観とかコスモス観においてあった。人間は、何かわけのわからないところに入って活動するのではない。宇宙とか、自然とか、コスモスというものがあって、その中で人間の営み、魂の完成形態というものがあります。だから、昔だったら宇宙における一番調和した人というのは「聖」というふうに言われた。こうした自然観・宇宙観また聖論などを、仏教やキリスト教や道教まで持っていたのです。それは少なくとも近代以前まではあったんじゃないか。けれども、それを人間はだんだん考えなくなっていき、位置づけと無関係な文化的な営みが発達した。

日本においてもこうした前提が19世紀くらいまではあった。けれども、それがだんだんなくなってきた。

たとえば夏目漱石(1867-1916)が「則天去私」という。そこには最終的には天地に戻るみたいな感覚がある。明治くらいまではだいぶあるのです。だからいろんな芸術作品、絵を描いたり、詩を書いたりする時にも、足下あるいは全体として位置づけるような構造があった。が、それがすぐ無くなっていく。日本史的にいうと、戦争とか労働とか、そんなものによって人々が総体として動かされていくような構造が発生した。もちろん全員がというわけではないですが、大きな傾向としてはそれがあった。その壊れた地平、人々にとっては足下にあるようなもの、それをもう一度認識したほうがいいと思います。たとえば鈴木大拙(1870-1966)が『日本的靈性』⁹³を書いたときには、やはりある種の「大地」みたいな感覚がある。西田幾多郎(1870-1945)の「無」や「場所」もそうです。彼らは無意識の前提として、あまり言わないでもそういうことがわかっている人が結局いる。そう思って「靈性」「心霊」などと言っていると思うのです。でもその戻っていく靈性というものは今は壊れている。そもそも靈性を位置付けるコスモスも無いのです。論理としても帰着論では済まない。それを再構成しなければいけない段階に来ていると思うのです。仏教でも神道や道教でももともと持っていた地平が壊れている。再構成するような運動をやらなければいけないということの意味は、思想史的にいうと、キリスト教は、元来はやはりギリシャの宇宙観みたいなものを超えたところに出てきた運動、そこで営みをつくってきた。その古代を踏まえ中世に向かうキリスト教の意味が今は翻ってよりあるのではないか、そう私自身思われます。アウグスティヌスがギリシャ思想(新プラトン主義)の次の人間を考えると、人間は神により繋がるキリスト的なものと、最も神から落ちていくような罪観と両方ある。この人間の在り方は今でも意味があると素人ながら思うのです。

2 | 日本での近代・近世までの状況のある程度の残存または変容

靈性(精神性・宗教性)および幸福の在り方(思想や文化によるその位置付け)は？

維新後、はじめ外国から日本に関わった人で、案外とちょっと懐かしいような気持ちを持った人がだいぶいました。たとえばイザベラ・バード(1831-1904)とか、ラファディオ・ハーン=小泉八雲(1850-1904)とか、それからカトリック系統だったらヘルマン・ホイヴェルス(1890-1977)とか、哲学者ならカール・レーヴィット(1897-1973)とか、完全ではないにして日本で古い地平のようなものを実感して関心を持った人はいました。ということは、まだ何か大地に繋がるようなものが無意識でもあった。日本人としてはたとえば新渡戸稲造(1862-1933)はクエーカーであって、実際に東北の尼僧と交流している。彼は内村鑑三(1861-1930)以上に靈性をとらえていた、とも思うのです。

ただ問題は、個人としてだけでなく果たして日本史的に事柄の本質を位置づけるような構造があったのかです。私が一番重要だと思うのは、そうした課題が最も顕れたのが、日本の戦争、とくに昭和前期だったと思うのです。それ以前、大正デモクラシーとも言われますけれども、関東大震災また恐慌を経てすぐ軍国主義化し、内外の破壊活動を拡大しました。けれども、そこにある問題も、経済成長した日本人はほとんど歴史的に振り返って考えもしない。それでときどき韓国の人に「おまえたち、なんだ」というふうに言われると、「えっ？ どうしたのか？」と思うような構造になっている。ほとんどの人は、今の政治家などもそうですが、もう戦争体験を考えない。どンドンうまく進めばいいやと、また同じような力に取りつかれた政治を考える。岸信介が好きな人はそう思っているようです。

が、その空白な感覚は本当におかしいとわたし自身は思います。負の遺産を含め、問題にしっかり踏み込むことを本当にやって、そこから次の構造を考えるべきです。今でもずっとある、見ないでいる空白性、それを意味づけるような段階・構造が本当に大事です。

93 | 鈴木大拙『日本的靈性』(岩波文庫/岩波書店、1972)(角川ソフィア文庫/角川学芸出版、2010)

04 | 岩下壮一(1889-1940)、上田辰之介(1892-1956)、魚木忠一(1892-1954)、吉満義彦(1904-45)、南原繁(1888-1974)、三谷隆正(1889-1944)、鈴木大拙(1870-1966)、西田幾多郎(1870-1945)、賀川豊彦(1888-1960)、折口信夫(1887-1953)。

3 | 近代における「靈性」「幸福」問題と関連思想家 1

靈性、スピリチュアリティというものは、だいたい見てみると、明治以降ある程度動いています。インスピレーションというふうに言われているものが明治20年代くらいにすごく流行っている。そこに海老名弾正(1856-1937)とか、小崎弘道(1856-1938)とか、いろんな人が関わっている。が、それをどのように位置づけるかを、植村正久(1858-1925)は、ニューマン(1801-90)というイギリスの聖公会からカトリックに移った人のことなども調べて考えている。その意味で、だいたい靈性論は明治以来動き始めている。先の新渡戸稲造は、^{ちかた}地方学をして、そこから柳田國男や折口信夫などに繋がる運動もあります。ただ、大きくは、戦争に向かうことで、物事が十分位置づかないようです。

たとえば大西祝(1864-1900)は、実際に「心霊」の語を用いますし人間の生をただの個人でも国家でもなく考え、社会主義の必要性を述べます。しかし、日清戦争を経る頃、かつて同輩だった徳富蘇峰(1863-1957)は、戦争をする国家にどんどん賛成します。また多くキリスト者が関わった社会民主主義はすぐ弾圧される。そして、自立した社会的組織ではなく、国家に依存する人と構造がすごく増えていく。この自由の無い構造が、明治の終わりくらいに「時代閉塞」(石川啄木)というふうに言われるのです。人間の営みはある種の内面性に押さえ込まれ、これをすごく強調する観念哲学みたいなもの、あるいは私小説また文献だけの知識人の運動みたいなものが流行します——こうした流行は本当に自立していいでしょうか。

これは大正期の問題にもなります。大正期、デモクラシーに似たものや生命主義がすごく流行るのです。が、にもかかわらず、関東大震災で社会的に動くのは「流言蜚語」です。その判断する組織の無さは、昭和前期にすぐ軍国主義化してしまふ。そうした反転するような運動がなぜ起こるのか、その問題が重要です。

近代日本は、「状況」によって動かされるような構造になっている。さまざまな組織において、ある種の教義とか論理がまた理想が、状況を越えてはつきりと深く考えつづけられ「ない」構造になっている。それが非常に問題なのではないかと思われまふ。これは今でもテーマとしてあつて残り続けている、と思えます。

4 | 近代における「靈性」「幸福」問題と関連思想家 2

近代になってから問題は先に述べたように昭和前期に現れ出るようです。この時期、はっきりと靈性的なものや人間の幸福性をちゃんと考えはじめた人がいます。このあたり10人⁰⁴の名前を挙げてみますが、私はそのことを一番はっきり神学において考えたのが岩下壮一(1889-1940)だろうと思います。彼はカトリックの信者でしたが、第一次世界大戦のあとのヨーロッパに行って、それで結局、司祭になったのです。第一次世界大戦によって宗教者になった人はヨーロッパではかなりいたようです。岩下自身、それを述べています。人間の力や破壊、それが何なのだというところを、日本人なりに先立って実感した人ではないかと思われまふ。

このあたり、上田辰之介(1892-1956)という人も似ています。彼は、第一次世界大戦のときのアメリカ・ヨーロッパ人のことを知って、はじめはクエーカーになり、またヨーロッパが成り立つもとの中世的な構造というのも大事だと考え出してトマス研究などをやった人ですね。また、このように中世ということではないですが、もとのコスモス観みたいなものを再構成しなければいけないと考える人というのが、第一次世界大戦を知った人の中から出てきている。それが日本では、関東大震災のあとに改めて表現されてくる。

この岩下壮一や上田辰之介が追ったもの、とらえたものは何でしょうか。ここであまり細かくは入りませんが要点はあります。岩下壮一の場合、ギリシャ哲学また新プラトン主義における「精霊」、これ

はアウグスティヌスによって「聖霊」としてはっきり位置付くこと、それがキリスト教の「三位一体」論に関わること、そこに天使や悪魔やマリアが位置付くといったことを、昭和前期に言っているのです。それが「中世思潮」(1928)、「自然的秩序と超自然的秩序」(1930)、「新スコラ哲学」(1932)、『アウグスティヌス神の国』(1935)とか、こういう著作で案外はしっかり捉えています。

力と結び付いた世俗化への批判でもあります。彼は宗教的な「権威」の象徴を強調し、宗教そのもののほうがもっと権威がある、と言っています。なぜ敢えてそう述べるかという、当時の日本の国家権力における権威というのがものすごく強く、人々はその力に動き動かされたからです。また関東大震災のあと、教会だけではなく神社そのものが壊れても日本人が平気で高い建物が建つと喜んでいるというのはおかしい、こも彼は述べています。ヒトラーを批判したチェスタンを岩下は好んでいました。彼はベルリン・オリンピックに共感して済むわけでは決してなかったでしょう。

神学についていえば、岩下は、トレルチ(1865-1923)——プロテスタント系統の歴史的な神学者ですが、このトレルチの『社会教説』を読んで、それで初めてトマスにいく気持ちになったということを述べています。これは実際に何なのか簡単ではないですが、少なくとも、トレルチが教会とか社会組織の意味を歴史的に位置付け中世的形成をとらえたことに共感したためだろうとは言えるでしょう。

岩下以外の神学として、当時、魚木忠一(1892-1954)、また少し後、有賀鉄太郎(1899-1977)という同志社神学からの人、また植村正久を継ぐ熊野義孝(1899-1981)がいます。魚木は、日本史を遡る思考を行っています。有賀は、早くも戦前から同様にトレルチを学びまたオリゲネス研究を行い、戦後も大きな示唆を与え続けました。戦時中には、吉満義彦というのはカトリック系統の岩下の弟子みたいな人で、彼の霊性の主張は、岩下を一般に述べたもの、といえるかもしれません。

神学ではない法学や政治思想史等の分野の人として、必ずや岩下や吉満を知っていただろう同時代人として南原繁(1889-1974)、三谷隆正(1889-1944)がいます。南原の場合は『国家と宗教』というのをやはりこの頃、1942年に著述しており、また「カトリズムとプロテスタンティズム」(1943)という論文をさらに書きます。戦後になってそれを収録して『国家と宗教』第3版を出しています。南原はどんなことを言っているのでしょうか。岩下系統の構造では、自然的秩序から超自然的秩序というふうにとらえる。ここではプラトンのような構造にキリスト教が関わっていて、そこにアリストテレス的なものがイスラム教系統からの影響を受けて入って行って、それで超自然的な完成形態ができたというモデルになっています。これに対して南原の「カトリズムとプロテスタンティズム」という論文は、プラトンをものすごく強調しています。かえってアウグスティヌス系統というのはあまり強調しません。また、カトリズムは、トマスを非常に権威に取りつかれているとやや否定して、それでルターを非常に強調したような論を述べています。トマス主義をより問題として見たのでしょうか。このあたり、どうなのか現在ならいろいろ議論があると思います。

神学に関係付けるならば、このころプロテスタント系統で流行ったのはバルト神学だと言えます。三谷隆正は南原とも深い知り合いで、彼はかなりバルト系統のことを語り、そこからトマスの教会論などは主知主義だというふうには批判しています。私自身は、今から思えば、南原また三谷の批判がいけないというわけではないのですが、そこでの日本の無教会主義におけるバルトでは、足りなかったもの・微妙なものがあり、それをしっかり考えたほうが良いと思います。

それはどういうことか。バルト神学からは、すごくいい人もたくさん出てきますけれども、ヒトラーに近づく人も出てきます。日本ではどうでしょうか。戦後、90年代頃からか、以前とは違った新保祐司、富岡幸一郎といった内村鑑三とかバルト神学を語る人、そしてスピリチュアリティも言う人がいます。けれども、そこには何か国家主義に入る傾向があります。それは非常に残念です。バルト神学の中からは、言わば右も左も両方出てきちゃうような構造がある。実はそうした「ぎりぎりの構造」だけではなくて、ちゃんとした「形」をキリスト教の側はもっと捉える必要があるはず。実際、戦前、「バルトが流行るということは、どうなるかは非常に危ない」といったことを昭和10年代ぐらいに岩下は言ってい

05 | アレクサンドル・コイレ「コスモスの崩壊
—閉ざされた世界から無限の宇宙へ」野
沢協訳(白水社, 1999)

す。歴史をより見るならば、「危機神学」ばかりでは足りないということをはっきりとらえ考えたほうがいい、と思われま。

霊性の問題を当時、いわば仏教の側から考えた人として、鈴木大拙、西田幾多郎といった人がいます。これはこれで大事だとは思いますが、やはりバルト系統に似る実存だが、それが大地とつながっている。その超越者との断絶感を強調していく「無」観はどうなのでしょう。これは前提あつての主張と言えますが、その前提が位置づくのでしょうか。賀川豊彦(1888-1960)の場合、私は詳しく調べていないのですが、どのようなことを考えていたかということがテーマとしてあると思います。

当時、神道の側では、折口信夫がいます。これは無関係なようでもそうではない。彼は神学けれども神道神学系統の人です。この人は養子が戦争で亡くなったという体験から、戦時中や戦後になってから、天皇と神を合一したみたいなのが実は間違いだったというふうに考え、神というものはっきり超越させなければいけないと、神道の側から言っています。また彼は「産霊」の意味また成長を非常に強調しています。これはキリスト教的に言えばマリア信仰あるいは聖霊は女性ではないか、といった議論にも似ています。ともかく、分類としての神道の側からも、こうした主張があります。こんな人も戦時中から戦後直後くらいまでに出てきたのです。

5 | 戦後における展開

戦後はどうなったかといえば、いろんな人が出てきて、それがどうだったか。1960年代後半の時期あるいは科学との関係など、いろんな議論があると思うのです。が、私がひとつ、これはキリスト教そのものではないのですが、大事だなと思っているのは、玉野井芳郎(1918-85)です。この人は、初めはマルキシズムだったのですが、その後いろいろ調べて、ヨーロッパにおいてはゲマインシャフトからゲゼルシャフトだけではなくて、ゲノッセンシャフト(組合)という、人々の連帯した組合みたいな運動があった。このゲノッセンシャフトから、さまざまな人の営みが形成され、それが経済や政治においても物事が形成されていく。その社会性がヨーロッパには意味があるという。彼は、カール・ポランニーやイヴァン・イリイチをも紹介しています。ということは、近代化によって一見見落とされたが、ヨーロッパでは中世以来形成・持続されてきた中間的組織、人間を媒介する組織がある。これを地球上のどこでもあらためて見出すべきであり再生すべきだ、という主張です。これに対して日本の場合、より速度を持って成長しようとタテ社会化することで、近世以来のそうしたヨコの組織はむしろ破壊されたともいえます。が、そうではなく、環境や自然の中で、中間的な媒介を再生することは大事です。こうした問題を玉野井は考えたと思われま。

もうひとつ、以上にも繋がりますが、より現代の問題、戦後ある程度経ってから発生した、科学技術やエネルギーの問題があります。このことをはっきり捉えているのが、高木仁三郎(1938-2000)とか山本義隆(1941-)というような物理学・化学からの自然哲学とでもいえる論者です。大きくいうと、人間はエネルギーをどんどん所有しようとすることによって、地域間の格差はもとより、環境も破壊し生物の多様性を失わせている。にもかかわらず、物事を壊しに壊してそれを何とも思わないような構造になっている。それは右だろうと左だろうと異常だ、とはっきり言っています。高木仁三郎はそれをはっきりとらえた人で、キリスト教センターでの発言では、人間は自分自身が神であるかのようになっている。それを何とも思わないのはおかしいから、キリスト教自身の中からそれとは違う構造をはっきりと主張すべきだと、モデルを出したり考えたりしています。山本義隆は、聖書のことや物語は述べていませんが、科学史の側から原子力というものに人々が左右共々、社会主義も資本主義も全部とりつかれたような構造になっている。20世紀の終わりから21世紀初めには本当に異常なのだと言っています。それから似た考えをもつ医療活動家として中村哲(1946-)という人もいますね。

ともかく日本は近現代化がもった異常さを、20世紀から21世紀初めにかけて、諸々の戦争さらに原

爆・原発によって先端的に担ったわけです。このことを消さず考えたほうがいいのです。

6 | 現在からどのように考えられるか

そうすると、テーマとして何かがあるか、最後に繰り返しもありますが簡単に触れておきます。近代以降、さらに戦後になってから発生した問題は何かのかといえば、ここには天地とかコスモスから脱出していく人間が非常にあります。『コスモスの崩壊』という本⁰⁵も実際に書かれています。著者のコイレ(1892-1964)がその本を書いたのは1957年です。だから、その運動はとらえても、発生してくる問題そのものは本書では余り指摘されていない。ですが、そのあと60年代頃から問題がいろいろと出てくる、生物多様性の破壊とか、成長を求める人間の営みの異常さといった問題が立ち現れ、それが人間にとってだんだん考えられはじめていると思います。

人間論として歴史を踏まえてみるなら、今の人間は、傲慢極まりない構造に大きく入って他を壊すだけでなく自滅する仕組みに向かっているようですね。そうではない形を考えるべきだと思います。このあたりはドイツのシュペーマン(1927-)という人が『原子力時代の驕り』という本⁰⁶で、とりつかれたような「驕り」の形それはおかしいとだいぶ前から言っています。こうした指摘を考えるといいと思います。日本の歴史を見てみると、すでにいいましたが、昭和前期大きな体験を日本で経験したと思うのですが、その問題そのものをあまり考えない構造になっている。「やはり岸信介がいい」みたいな人が出てくるが、そこでは戦時中、戦後の体験をちゃんと捉えていない。ドイツなどでは改めて捉えることで次の道筋を見出していると思うのです。が、それが日本では無い・見えないという問題があります。

歴史的問題に対して、日本は積極的ではなく消極的さらに受動的でさえあります。戦争をすること侵略することも、みずからよりさせられたといった意識さを持ちます。それゆえ、日本本土の空襲さらに原子爆弾が落とされたことは、受け身的な構造によって意味付けられやすさがあります。が、その受動性や空白化に留まるのではなく、自分の悪もなされた悪もはっきり捉えるべきではないでしょうか。

その意味では、あまり考えないで風評や宣伝で妥当化し続け、また拡大する予算がばらまかれ続けた経済成長期の原子力があらわした事件は、まさに自分自身のこととして歴史を踏まえ現れ出しています。3.11について、他者批判して自己肯定へと逃げるのは、少年少女ならともかく大人なら異常です。この事件により、はっきり自己意識をもちしっかりと反省する思考をもつべきです。

このことは価値や意味の問題に繋がります。知識も科学もそのまま妥当ではありません。人間の営みは、コスモスにおいて自然環境の中で万物の責任を担う事としてあります。地球においては、超越性を保ちながら地方に位置づく人間がいます。その元来の姿をもう一度再発見したらいいのではないか、と思います。

キリスト教はもともと民衆宗教だった。野呂芳男の言もそうですが、超越性を持ちながらも土着的な宗教として、キリスト教のスピリチュアリティがあるようです。スピリチュアリティは、キリスト教だけでなく、仏教またユダヤ教やイスラム教においても、おそらく神道においても、いろんな形で担われているようです。その仕組みが大事です。近現代の戦いによって諸思想・宗教の姿や位置は見えませんが、これをもう一遍、とらえ直す・考え直すことが大事です。日本では、理論的ないし理性的な認識がすぐ消える傾向がありますが、それを乗り越え、歴史的な一端としての自分の使命をはっきり持つべきです。そういう意味での理性と信仰とが結び付いた媒介における霊性が、大事なかなと思われます。少し端折りましたが、大体そのようなことです。

06 | ローベルト・シュペーマン『原子力時代の驕り——「後は野となれ山となれ」でメルトダウン』山脇直司・辻麻衣子訳(知泉書院、2012)5頁

Session 13

医療・看護とスピリチュアリティ、そして日本的“思いやり”倫理 | 4

Discussion 1

稲垣 古代から中世、近世、近代、そして現代に至るまでのスピリチュアリティに触れ、とくに現代においては中世にあったようなスピリチュアリティの宇宙論的、コスモロジカルな位置づけというものがなくなってしまった。とりわけ日本ではそれがうわついでいて、もう少し哲学的な議論をちゃんとしたほうがいいのかというようなことだったと思いますが、非常に壮大な思想史的な内容を含んでいたと思います。

キリスト教の日本バージョンを考える

稲垣 皮切りに三つくらいざっくりと質問させていただきます。議論を聞いていて思ったのですが、最初は魚木忠一さんのこと、二番目はレジュメでバルト神学云々のあとに「教会、寺社が欠如している」と書かれている三点、三番目は、「やっぱり岸さんがいい」というのは今の安倍首相の言説だと思うのですが、安倍さんをめぐるひとつの日本思想の構造みたいな点、この三つについてちょっとお伺いしたいんですね。

まず、最初のところで、実は安倍さんの言説もそこからスタートすると思うのですが、魚木忠一の『日本基督教の精神的伝統』⁰⁷です。日本における神道や仏教や儒教のお話も今ざっとされたわけですが、この魚木さんの本を読むと、彼はキリスト教の西洋バージョン、ゲルマンバージョンではなくて、日本バージョンみたいなものを考えたいと。そんな議論をしていて、ひいては日本バージョンを考えるに当たっては、やはり神仏儒、つまり神道、仏教、儒教、そういうものの古来の長い長い伝統と積み重ね、それを無視しては日本バージョンのキリスト教は考えられないと、そんなようなことを言っている。

神仏儒の議論の非常に優れたものとキリスト教との対比ということで、彼が挙げている中で不干斎ハビアンという人がいますね。この本の中でハビアンのことも触れているんですけど、それもすでにハビアンがいわゆる切支丹の第一世代として日本の禅僧からキリスト教に改宗したときに、神仏儒を徹底的に調べて、神仏儒と当時の切支丹、キリスト教との対決と対話みたいなことをやりました。最終的には切支丹のほうが優れているというような議論をして、しかし20年後には転んでしまって、やはり神仏儒はいいんだという、そんな議論になっていますね。ハビアンというのは16-17世紀でしょうか、そのくらいに出てきていて、先生は本も書いておられるので、ちょっとその研究の中からコメントをしていただきたいと。

二番目ですが、レジュメに「教会、寺社が欠如している」という言い方をされ、その上のほうの玉野井芳郎関連で登場する例のゲノッセンシャフト(組合)ですが、その欠落ということで、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトではなくて、中間にゲノッセンシャフトがあるという議論をしていて、これはある種の中間的媒介項ですね。そのことと、ここで個人と国家の中間的媒介項としてのコミュニティにおける教会とか寺社という問題です。これはたぶん先生の中で結びついているのかなという気もするのです。そのへんについては、日本のお寺や神社をはたしてゲノッセンシャフト的に考えてもよいか?という問題があって、ヨーロッパにおける教会というのは確かにそういう中間的媒介項みたいなものはあったのですが、日本の寺社をそう考えてもいいのかというのが、二つめの問題です。

それから三番目は、やはりさっきの安倍さんの言説で、これはおじいさんの岸さんの問題云々というよりも、彼の議論をずっと聞いていると、結局このあいだの戦後70年談話もそうなんですけど、それか

ら2年前の靖国神社参拝、12月に突然やったあれもそうなのですが、やはりある種の日本回帰というものがある。それはさっきの16-17世紀的なハビアン（Havian）の神仏儒みたいなものややはり何かコアが、天皇に結びつくのかどうかはともかく、何かそういうものに戻りたいという、グローバルな時代にやや時代錯誤だと思うのですが、いわゆる日本的なものよさということでそういうところに帰ってしまうのか。グローバルな中でそのへんというのは、今、日本というのは大問題だと私は思うので、それについての先生のお考えをお聞きたい。

黒住 三つのことを言われましたが、まず魚木について。ハビアン（Havian）のことも言われましたけれども、魚木は、結局、仏教というものに対して、ある種の教理としての理性的・論理的なものとして捉えています。またキリスト教というのは、贖罪とか殉教とか、ある種、罪そのものへの人間の、それによる救いの構造がキリスト教にはちゃんとある、とも言っています。ここから見るとハビアン（Havian）はどうか。彼はそのキリスト教の本質を消した形の論理的な布教をやっていると思うのです。しかし、本当のキリスト教史というのは実は殉教史になるような面が非常にある。むしろ、ただ殉教だけじゃなく、超越性とも関係するが、キリスト教には非常にぎりぎりの構造がある。にもかかわらず、ハビアン（Havian）は、そういうものはあまり見ないような形で動いている。それで初めのうちは合理的な形でみんなが「そうだ、そうだ」と合意する。けれども、世の中でうまくいかない段階になってくると、ハビアン（Havian）自身もそうですし、ハビアン（Havian）のように入信した人はやはりすぐ背教してしまう。けれども、そうじゃないところまで踏み込んだ人、なかなか転向しない人もだいぶいました。また、転向したとしてもそれだけでいいと思っていない人もだいぶいた。それが地面の中にずっと残り続けるということもまたあった。

魚木の場合、ハビアン（Havian）と同じではない。仏教系統の教理だけではない、キリスト教的なものというのを捉えているのじゃないかな、と私は思うのです。

稲垣 もちろんそれは確実に、彼もハーバードの神学部で勉強して一応 Ph.D.を取って、同志社の神学部の教授になって、かなり力んで日本的基督教というものを考えてきた。

黒住 ええ。それは日本的ということはどうか？という次の問題ですか。

稲垣 いや、そうじゃなくて、私が言いたいのは、いま殉教とおっしゃったけれども、ある種のプリンシプル、原理原則というものがあるから殉教するんだと思うんですね。ところが結局、魚木の場合もいわゆる日本的基督教という、当時軍国主義が出てきたときに、やはり日本基督教団の設立とか、どんどんどんどん順応していく方向で、プリンシプルとしてやはり抵抗していないですよ。そのへんはどうかということですよ。

黒住 これは彼をどう見るかということにもなりますけども、片一方でこれを言ったのは1941年です。書いたのはいわゆるハワイ・真珠湾よりちょっと前でですけど、でもその時期、日本は満州とか何かはものすごくやっているし、若い人などもどんどん動員されている。そのことを知ったところで言った魚木の表現だと思うのです。だから彼がこの時代で言ったということは、ある程度ぎりぎりよく言ったと思うのです。けれど、逆にいうと、その問題そのものがあとになってから戦後にあまり十分考えられなかったということがありますよね。

稲垣 そうですね。そこでバツと断絶してしまって次の問題にいつてしまった。

黒住 ええ。終わっちゃって、だいたい多くの場合は、戦後になったらよかったというふうになってしまう。これは魚木そのものだけではなくて、そのあたりのいろんな人も似ています。カトリック系統でも岩下はかなりのことを考えたけれども、そのあとの小林珍雄はもうかなり薄っぺらになってしまう。本当に時代に踏み込まれたものが、戦後消えちゃっているのです。問題は、だいぶ後になって出てくるのだとしても、もっとちゃんと出てきたほうがいいのにと私は思います。



稲垣久和

「教会、寺社が欠落している」問題

稲垣 二番目に移りますが、玉野井というのは実は滝沢克己(1909-84)の戦前の旧制高校のときの生徒なんです。山口県の高校だったか、そこで非常に滝沢先生の影響を受けていて、ああいうエコノミーとエコロジーみたいな非常におもしろい考え方が人間学的に出てきますよね。ここであえて黒住先生はゲノセンシャフトということを彼から取り出しているのだけれども、先生が「教会、寺社が欠落している」というときに、その中間媒介項としてのヨーロッパにおける教会という意味と日本における寺社というのは、これは同じなのかどうか。

黒住 ただ同じではありません。元来の組合や宗教的組織はもっと自立的に活動するものです。上田辰之介が中世ということを言っているのは、経済論と同時にやはり社会的な組織というのがヨーロッパでは中世からあって、それがまた近代にも流れていると。そういう意味で経済論であると同時に社会的なことも上田は言っています。それから岩下の場合も、彼が見たのはトレルチの『社会教説』ですね。これがまた教会論です。だから岩下とか上田の場合は、やはり日本ではちゃんとして教会が生きていないというふうにして、あえてそれをやや遡る形で強調したのだと思います。

それから日本が実際どうだったかという問題ですが、平泉澄(1894-1954)はちょっと国家主義に入った人なのですが、彼は西洋の場合にはアジュールというあいうものがあって、日本の場合にも中世にはそれがあつたというふうに見ているのです。中世における社寺と社会との関係というものをめぐって、平泉の場合はアジュールということ言って、ただ近代の日本ではそれが無いという問題を見るよりも、お国への期待をものすごくかけるような構造に最終的になっている。

稲垣 そう。どうしても国という公的な、われわれが言う市民社会の公共的な観点が明治以降ないわけじゃないですか。寺社、教会がもし本格的に考えているのだったら、必ずそこに出てくるはずなんです。

黒住 ええ。だからやっぱり平泉系統とか多くの人の場合はそれが出てこなくて、和辻だって公共ということ言うけれども、結局、国家、国家になっている。ただ戦前はそうしか考えられなかったとしても、戦後はもうちょっとはっきり考えたほうがいいのに、と思うのです。

稲垣 三番目ですが、安倍さんの思想というのは結局どうということなのかと。

黒住 これは私は自民党でも、もう少し前の世代は何だかんだいってもやはり戦争体験をある程度知っていたと思うのです。そういう意味では常識があつた。けれども、この安倍さんくらいになると、基礎となるような経験が消えて、体験がもう崩れたところで、勝てばいいみたいな感じになっている。また自己意識があまりなくて、一方でそれをアメリカに依存するような構造、それで自分の位置づけみたいなことをやっている。

稲垣 「美しい国」とか、イメージがあるんだけど、それは何なの？と。天皇をバカーンと真ん中に持ってきてやりたいのかと。

黒住 いや、天皇そのものともまったく違いますね。何なのかというと、大きいというと、日本の近代はメディアで動くのです。今でもそうですが、宣伝で動く。関東大震災でも、宣伝がすごい。風評みたいなものが動いて、それでそれこそ朝鮮人の虐殺をしたりする。だけど宣伝で動くということはどういうことか。それは、宣伝だけじゃなくて、物事をちゃんと調べたり考えたりする形・制度があまりないからです。今でもその問題があります。多くの政治家はどうやって宣伝に使えるかな、みたいなことばかり考えてしまっている。けれども、あれは広い目で見たらおかしいと思います。

稲垣 そうですね。南原さんのことも出たのですが、弟子の丸山眞男さんは戦後リベラルの論陣を張ったけれども、そういう意味での戦後民主主義の核になるそういった中間的媒介項というのはあつたけれども、実っていないと。

黒住 そうですね。彼なりの市民運動みたいなものはやはりあつたのですが。

黒住真



稲垣 日本史全体に関わる思想史的な問題もありますが、日本的スピリチュアリティというのは結局、そういう神仏儒の混淆みたいな。もちろんキリスト教の影響もあるんでしょうけど。

新渡戸稲造、植村正久、海老名弾正、内村鑑三

黒住 何かあまりプラスのことをたくさん言えなかったですが、僕が思うには、たとえば新渡戸稲造なんかはスピリチュアリティとしてはものすごくまともなものを持っていた人かなと思います。国家主義には絶対にならないし、それから結局、^{じかたがく}地方学とか、人間の地面そのものから出てくるスピリチュアリティみたいなものをやはり実感している人です。こういう感じの人はだいたいたんじゃないかなと思うんです。

稲垣 鶴沼先生は新渡戸について書いていますよね。

鶴沼裕子 はい。黒住先生のおっしゃるとおりに、私も新渡戸を見ております。地方学というのは、あれは柳田國男なんかと一緒に会をやっていました。それで、新渡戸は植民地主義者だとか言うけれども、あれはまったく当たっていないので、彼の植民地学というのは地方学の関心の延長だと私は思っています。だからそこに本当に健全なスピリチュアリティみたいなものが根づく土壤があると思います。

黒住 そうですね。ありがとうございます。

稲垣 それはやはりクエーカー的なものによって養われたスピリチュアリティですか。

鶴沼 そこはむしろちょっとこういう言い方のほうがいいと思うのですが、彼の個性みたいなものではないかと。当時はみんなが近代化の最前線のほうに関心がある時代ですよ。プロテスタントの内村にしても、植村にしても。その中で彼は一人、地方の土俗的なところに息づいている民俗的なものに関心を持っているわけです。植村は逆に田舎より都会が好きです、とはっきり言いますが、新渡戸は都会的なものより田舎的なものに真実なものがあるという言い方をしています。

黒住 そうですね。地方からまちに出てきて働いている若者みたいなものに対して元来の意味を述べていますよね。

鶴沼 はい。結局、本当に根のある人間は田舎からしか出ないとまで言っているんですね。都会はひ弱でダメだと。

黒住 田中正造について、さっき富士講から出てきたと言いましたが、あの人もやはり地面とか空とかをものすごく実感して動いた人だと思います。だから新渡戸もやはりそうだと思いますね。

鶴沼 ええ。その関連でちょっと伺いたいのは、植村正久の中にも霊性をご覧になっているようですが、植村の霊性というのは、私はちょっと理性の範疇内ではないかと思うんですけれども。いま言われているスピリチュアリティの中には座らないような。

黒住 そう言われると、そのとおりにかなと思います。言葉としては出てくるけれども、はっきりどうも位置づかないような……。

鶴沼 自然と超自然というふうに対比して、その超自然に当たるものとして霊性が入ってくるわけですが、自然と超自然というのはやはり理性の中での話ではないかと。霊性、霊性といいますけれども、私は、本物の霊性じゃないという悪いんですけど、宗教的なスピリチュアリティだと思えないんです。

黒住 それは植村自身でいうと、信仰論みたいなのはやはりはっきりしているのですか。

鶴沼 そうですね。植村の信仰はやはり非常に道徳性、モラル、倫理性が強い。それが昇華していったところに信仰を描いているようなところがあって、霊から求めているというのとはちょっと違うように私は思うんです。でも、そういうふう植村を霊性で括られる方もあるので、そのへんの先生のお考えをむしろ私が伺いたいんですが。

黒住 僕は何かわからなかったのですが、いずれにしてもちょっとこの辺はどうもはっきりした位置づけが出てこないな、と思いました。

鶴沼 霊性をどう捉えるかということだと思いますが、その意味ではむしろ海老名のほうが体験的なも

のに根差して自分の世界を構築しているという意味では霊的かなと。

黒住 でも逆に言うと、はっきり出てくるけれども、それがどのように位置づくかというのが海老名の場合には何かわからないというか、逆に言うとそういうスピリチュアリティというものがけっこう流行りだしたりも思想史的にはしますよね。だから実は海老名弾正について、韓国の研究者から「ああいうのが日本で好まれるというのはすごけしからん」と言われたこともあります。

鶴沼 それはオーソドキシ（正統的信仰）ではないからですか。

黒住 というか、結局、国家主義だというのですよ。

鶴沼 そうですね。そこにずるずると繋がってしまうところがあるんですけど、私はあれは意図的に国家主義にいったとは思わないですね。彼の信仰理解そのものが非常に折衷的な性格を持っていたからああいうふうになったと。

黒住 いずれにしてもスピリチュアリティが出てくるにしても、それをどのように、国家にただ入ってしまうだけではない形として位置づけるかという問題がありますね。それはやはり近代史における大きなテーマです。で、それを見ないようにするのも問題ですし、国家というふうに全部入ってしまうのでもない形というのが何なのかと。

鶴沼 彼は「誠」ということを言いましたよね。これはだから相良亨先生流に言いますと、「誠は哲学がない」ということになっちゃうのかなと。

黒住 ですから日本で流行るのは主情主義だと言われます。主情主義とか主観主義。自分自身がということをもすごく思うタイプです。その誠がいったい何なのか、どのような位置についているのか不明です。

鶴沼 結局、自己肥大みたいになって。

黒住 そうですね。とくにその傾向に対して、現在、いろんな女性の研究者から「変な男ばっかりだ」と言われます。とにかく近代のそういう自己感みたいなのはちょっと問題かなと思います。

鶴沼 その点では植村のほうは自分を規定する超越的なものがはっきりしていますから、そうずるずるべったりにはならないですね。まともな男性というか。

黒住 そうですね。そういう意味ではまともな感覚がある。では内村鑑三についてはどう考えればよいでしょうか。

鶴沼 内村はやはり非常に正統プロテスタンティズムの唯一の人じゃないかと私には思えます。ルターはわからないですけど、宗教改革的な信仰と言われるものを最も日本で持っていた人だと。

黒住 実はあまり書かなかったのですが、岩下が片方でやっているのがすごい無教会批判です。内村自身についてははっきりは言わないが、そうです。岩下の発言の際、その頃もう内村は亡くなっていたかもしれません。ただ、内村系統の無教会主義が日本にもすごく動いたというのはどういうことだったか、その問題はあります。それは、国家主義だけじゃないものをやろうとしたからだとも言えますけど、教会論そのものが本当に生きた形では出来ていないのでは。だいたい聖書学研究だけに人間が動いていくと、聖書学をやる知識人運動みたいなものになる。これに対して、教会を消したような学問というのは本当の宗教じゃないということを岩下が言っています。はたして無教会主義の内村の論理が、本当に生きた生活世界そのものに入っているのかな？と私は思います。

鶴沼 キリスト教の教会というのは、非常に日本人にはわかりにくいのではないのでしょうか。

稲垣 だからプロテスタントが、先ほども言われたように韓国は民衆に入っていったけれども、日本の場合は民衆というよりも中産インテリ階級じゃないですか。内村は典型ですけど、植村もそうですね。武士階級だった。結局、ひ弱なんですね。だから大地に根差していない。さっきの大地性ですが、結局、教会とか、コミュニティ形成とか、今でいうコミュニティ、地域、それに対してコミットしていない。カトリックの場合には、まがりなりにもやはり教会論がある。

黒住 岩下が言っていることで私がやや驚いたことがあります。彼は、カトリックの場合、言語を大

鶴沼裕子



事にするけれども、それだけではない。そもそも宗教は、言語以前に祭祀だ、と言うのです。人が生きたり死んだりする、政^{まつりごと}といったらおかしいけれども、そういう生活形態そのものがあるからこそその言語である。言語だけを考えて、もとの祭祀を消すのはおかしい、と岩下が言っているのです。

底辺に根づかなかった日本のキリスト教

稲垣 そうでしょうね。プロテスタントは言葉ですよ。言語だけになっちゃう。祭祀はほとんどない。

黒住 それは日本でとくに？

稲垣 とくに強いと思います。教会論が弱いだけに。

黒住 でも私はアメリカに行ったときに、プロテスタント系統でも教会に黒人とかいろんな人が動いていて、ものすごいパワーがあるなと思って。

稲垣 だから、アメリカは建国のときからそうじゃないですか。

黒住 はい。それから韓国なんかは、僕らからするとちょっと強すぎていやだなと思うくらい入り込んでいるような感じもあつたりして、ちょっと日本とは違いますね。

稲垣 韓国の教会はすごく民衆に入っていると。

傍聴参加者(韓国人留学生) そうですね。1960年代頃からすごく民衆に入っていて、それは国民性ということもいろいろ関わっていると思うのですが、戦争のあと国自体がすごく貧しかったという状況もあって、韓国へのキリスト教の入り方というのは日本とはかなり異なっていると思います。

稲垣 そうですね。民衆の構造の中に入っていたから、それはちょっと日本とは違いますね。

黒住 韓国とは同じじゃないけれども、香港に行ったときに、フィリピンの人がいったり、とにかくキリスト教がすごく動いているなとびっくりしましたね。

鶴沼 プロテスタントは知的な階層に入ったので底辺に根づかなかったということがよく言われてまして、底辺という言い方は少し誤解があるかもしれませんが、農村とか漁村とか本当にそれこそ土に根づいた層と、それから非常に知的な人たちのあいだにもうひとつグループがあって、たとえば教会に行く主婦とか、サラリーマンとか、そういう人たちはけっして私も含めて必ずしも「知的」ではないと思っているんですけど、それでこの上層の神学者や牧師の優れた方の説かれるキリスト教と、この中間層とのあいだにまだギャップがあるような気がするんです。そういうところをどう取り込むかということがひとつにはあるんじゃないかなと。私がちょっと創価学会のあるところを走っているバスに乗ったら、そこから大勢主婦らしい方が乗ってきて婦人会がどうのという話をしているのを聞いていますと、教会の婦人会と置き換えてもまったく同じで、それで神学的・聖書学的な言説とは非常にギャップがあるような気がしたんですが、そこはどうお考えでしょうか。

稲垣 カール・レーヴィットや隅谷三喜男さんは、キリスト教の二階建て構造ということを言われています。たとえば牧師・知識人というのは、カール・バルトの神学などを勉強するために二階に昇っていく。そこにはドイツ神学の本がズラッと並んでいて、説教は二階で語られる。説教が二階で終わると信徒は一階に降りてきて、それで散っていくと。結局、一階と二階の中にあまりきちっとした梯子がかかっていない。それはまさにレーヴィットの的なというか、日本の知識人がそうですね。民衆に対してほとんどコンタクトがない。唯一あったのは加藤周一によると共産党だけだと。民衆にまで入って行って成功したのは、日本でですよ。キリスト教は成功していない。共産党は成功した。民衆に入ってしまった。

鶴沼 たとえばホーリネスなんかはちょっと違う。

稲垣 それはだからホーリネス、山室軍平、救世軍、それから賀川豊彦なんかは第二世代で民衆に入ってしまったけど、結局、現在の今のプロテスタンティズムからみるとやはり中心ではないですよ。傍流になってしまう。これは大問題です。

黒住 具体的にはどうすればいいんですか。だいたい教会の人はどんどん減りだしてしまっている。ま



長谷川(間瀬)恵美

して日本人そのものもだんだん減りだしている。私はたまたま四谷の上智大学に別の会合で行ったら、フィリピンとかいろんな人が教会や外の道の周りに集っていて、そこの人々に、いろんなごはんをつつたり売ったりとかしている。一緒に居た先生に、「あんなになっちゃってどうですか?」と言ったら、「いや、もうそれでいいんだ」といわれた。ある意味で言語を越えて国際化してしまっている。大相撲の外国人力士もモンゴルの人が多い。もうとにかく日本人だけという構造ではないような形が広がっている。それが生活そのものに入っていく。そのような形があってもいいかなと思う。プロテスタント関係の教会で私がちょっと知っているところがありますが、やはり韓国の方がものすごく頑張って動くから何とかなっている、みたいなことを言った人がいます。

稲垣 ただグローバルイズムとはいってもナショナルな国境が消えるわけではないから、このナショナルなところで、たとえば税金とか何かも全部国で集めて再分配するのはこの中だけじゃないですか。

黒住 制度の問題としては確かにあるけど、人間の実感みたいなところからいうと、だんだん国の枠を今の若い人は越えはじめていると思います。だからもうあえて言うと、良くも悪くも国籍が何人かわからない人が増えています。だからそれをプラスに考えていけばいいと思うのです。制度的なものやいろんなこともそうです。おそらくドイツの人だったらもうドイツの国の中に何人が入ってもいいとまで多くは思っていると思うのですが、日本の政治家はそうじゃないですね。

稲垣 そうですね。移民をほとんど入れないから、このへんも大問題だし、本当は中国人でも韓国人でも日本人も台湾人でも、東アジアの若者がどんどん入ってきて、雇用の面でもそうなればいいのですが、そうならないでしょう。政治家はそうしないじゃないですか。そこが日本の問題でしょう。

黒住 そうですね。大学でも勉強する人は日本人じゃない人が増えています。

稲垣 本当にそうですよね。困ったことです。

黒住 だけど、実際に教師になるとか何だとかいっても、場所というのはやはり国籍によって切っているようなところがあってちょっと残念なのは、よく勉強する人は、たとえば僕の感じでは、新渡戸研究をやりたいとか言って、それで韓国のクエーカーのことも両方やりたいとなると、片方で韓国語の学校ですごく活動していますね。だから逆にいうと大学というような枠だけではないいろんな社会的組織みたいなものが広がってあればいいのかなとも思いますね。

大相撲や祭りの中での文化的制約

稲垣 そうですね。前の研究会で長谷川さんでしたか、京都に住んでいたときにお祭りに自分の子供が参加させてもらえなかったと。

長谷川(間瀬)恵美 ええ、たとえば祇園祭ですね。氏子、その土地に生まれた子がお稚児さんとして鉦の中で音楽を奏でたり舞を踊るのですが、うちの子は京都生まれではないので、それに入れてもらえない。そのコミュニティで拒絶されるという感じがしました。しかしそれを無視してその文化を壊してしまうのも抵抗があります。今は山車巡行に外国人も参加できるようになっていたり、何かすごく葛藤はありますね。

黒住 いま日本のいろんなものに関心があって白人さんとかいろいろ入り込んだりしていますよね。

長谷川(間瀬) ありますが、やはりそこで線引きがちゃんとあるようですね。この鉦を曳くのはオープンとするけれども、ローカルな鉦を担げるのは代々そこに生まれ住んでいる氏子たちに限定するというのがやはりあるようですね。京都はきっちり区別がされているように思いました。

黒住 大相撲も人数をちゃんと決めているのですよね。外国人は入れているけれども、1部屋で1人だけとか何か決めている。

長谷川(間瀬) 外国人は親方になれないじゃないですか。力士にはなれるけれども、そのあと親方になって部屋を持てるかという、日本国籍を取らなければ持てないわけです。そういう意味では相撲協会

長坂寿久



自体が採用しているのは完全にダブルスタンダードですね。だからなかなか組織的に、仕組みとしては本当の意味では対等になっていないというところがまだ日本にはありますね。

黒住 でも長い目で見ると、もういわゆる国籍上の日本人だけだったいろいろなものが持たなくなるかなと思いますけど。

稲垣 そうですね。でも、このあいだ安倍さんが国連で演説して、難民をあれだけ10万人単位でヨーロッパでは受け入れているのだから日本はどうか？と新聞記者に質問されたら、まずは女性とかそっちの雇用のほうが先だとか何か変な答え方をしていましたが、答えになっていない。

鶴沼 人口問題にずらしてしまったような感じですね。

稲垣 人権問題ではなくて人口問題にずらしてしまった。

鶴沼 大相撲とかお祭りですと、それは広い意味で遊びの世界だと考えますと、たとえばそれは許されるかなというふうに今思ったのは、土俵に女性は上ったらいけないんですね。だからといって女性蔑視とは思えないわけですが、そこはどうでしょうか。男女平等だから土俵に乗せろという議論は私はちょっとおかしいような気がするんですけど、いつだったか女性知事による表彰拒否が問題になりましたね。男性でなければ土俵に上がれないというので。

長谷川(間瀬) 血盆経からですね。生理とか出産で血を流すので、女性は穢れていると。

鶴沼 お寺さんも女人禁制のお寺というのは、今あまりないかもしれませんが。

長谷川(間瀬) 先生に今すぐいい例を出していただいたなと思ったのは、やはりそこでスピリチュアリティと関係してくると思うんですね。だからやはり穢れているんだということを是認している日本人の精神性というんですか。女性は土俵に入ったらいけないと言われて、そうよねと私とか日本人の女性というのは頷いてしまう。それに対しておかしいじゃないかと言ってくるのは、確かに外国の女性たち、フェミニストの人たちでした。だからやはりそこで日本的霊性というものが出てくるのかなと。はたして日本人って何なの？と聞かれたときに、日本的な精神性を持っている、日本的な伝統を持っている、日本的な風土とかにこだわるけれども、はっきりとそれは何ですと答えられないと、やはりこのグローバルな世界にこれから立ち向かっていけないんだというのを、今、先生のお話を伺っていて考えました。

第一次世代の持っている霊性というのが国家とか軍国主義に反対することと言われる。でもそれは今の私たちのような第四世代の人たちにはわからないことです。第二世代とさっきおっしゃった人たちは主知主義に対抗するのが霊性とおっしゃって、第三世代が何なのかわかりませんが、第四世代の私たちにしてみれば、たとえばパワースポットとか、そういうものを霊性、スピリチュアリティというふうに捉えてしまうのです。だからやはり時代時代のスピリチュアリティ、また日本的、国際的というように分けて、これからきちっと議論して位置づけていかなければいけないのかなと今は思っています。

黒住 昔、聖霊が女性じゃないかとか、そういう本⁰⁸がありましたね。これはやはり韓国の人は言いますよね。

長谷川(間瀬) チョン・ヒョンギョンですね。でも、それにすごく賛同したのは、実は天照大御神を認める日本人の一部でした。彼女は韓国人神学者で、現在は韓国で活躍されています。でも世界的にはなかなか認められていないと聞いています。韓国的霊性というのでしょうか。

スピリチュアリティとスピリチュアルケアの定義

長坂 宇宙観などをもう一度復活させる必要があるとのことでしたが、たとえば今、大学でも、スピリチュアリティという言葉をとえばWHOでウェルビーイングの条件として入りましたといったときにも、それを生徒に伝えるときに言い様がないんですね。つまりスピリチュアリティという言葉で伝えるだけであって、それはどういうものかというのはまた長々と説明しないといけないし、霊的に訳したら、まさにパワースポットとか何かと学生たちは思うわけですね。

08 | チョン・ヒョンギョン「再び太陽となるために—アジアの女性たちの神学」山下慶親・三鼓秋子 訳(日本キリスト教団出版局、2008)

だから、それをどういふふうに言ったら一番わかりやすいのかなと思って私は学生たちにいろいろ提示したんですが、その中で、稲垣先生の本からだったと思いますけど、今のところは要するに「スピリチュアリティというのは生きる意味ですよ」といふふうに訳すと比較的わかるでしょうと。そういうところがいまのところ限界で、もっと霊的なとか、神とかそういうものが今の若い世代にとっては基本的にほとんどないわけですので、霊という言葉を使うとパワースポット的なテレビで観る情報になってしまっている。だからそのスピリチュアリティという言葉の説明の仕方をつくってほしいな、と私なんかは思うんですけど、とくに今のそういうものをまったく持っていない学生たちにわかりやすく伝えるにはどうしたらいいかと。

小西達也 今のことと少し関係あると思うのですが、今はスピリチュアリティについてのお話でしたが、結局はつながってくると思いますのでスピリチュアルケアということでお話しさせていただきますと、この9月の日本スピリチュアルケア学会の学術大会で、スピリチュアルケアの定義について議論しようということで、それがテーマとなりました。スピリチュアルケア学会は設立されてから既に8年以上経っており、もちろん当初からその定義についての議論は度々なされてきてはいるのですが、様々な本質的な難しさがあり、やはりなかなかまとまらない。しかもそのケア実践のリアリティの奥深さを正確に捉えるためには、それを現場の感覚として身体的に理解できる人を増やさないことには、その本質をしっかりとおさえた議論もできないということで、まずは実践者の数を増やすところから始めよう、そのための教育や資格を整備しようということで、それこそ先ほども言及のあった柏木先生などを中心として、学会としてそれらを一生懸命に整備してきた、ということがあるんですね。

それゆえ広くオーソライズされたような定義は未だ存在せず、しかしやはり、臨床現場的にはスピリチュアルケアを一言で表現した定義が欲しいということで、学会理事の一人でもあるケアタウン小平の山崎章郎先生などのご提案で「この辺りでもう一度議論してみようではないか」ということになり、先の学会で議論したわけです。9人くらいの方がその定義を提案して、それで議論するということをやったのですが、私もその中の一人として、しかしそこではどちらかという「なぜスピリチュアルケアの定義は難しいのか」ということについてお話しさせていただきました。

スピリチュアルケア定義の難しさの要因の一つには、これは実は「スピリチュアリティ」の定義についての議論でも同じことだと思うのですが、そのベースとなる人間観・世界観をどうするかという問題がある。世の中には多様な人間観、世界観があるわけですが、それをどのように設定するか次第でスピリチュアルケアの定義も変わってくる。たとえばキリスト教の人であれば、キリスト教の人間観・世界観に基づいてスピリチュアルケアを定義することになる。仏教の人であれば仏教の人間観・世界観に基づいて定義することになる。それからスピリチュアルケアは、やはり主として医療の現場で提供されているということもあるので、医療者の理解を得るためには医学の世界観に基づいて定義されることが望ましいということもある。しかし医学は科学の一種で、一般に科学では「スピリチュアリティは存在しない」ということが大前提となってくるわけですので、やはり科学の人も宗教の人も含めて全員が納得いくような定義はなかなか難しいということがある。

ではアメリカではどうかというと、その辺についての事情はやはり似たような状況で、それでアメリカでは、ユダヤ教やキリスト教のカトリック、プロテスタントといった様々な宗教宗派のチャプレン組織の代表者たちが集まって、チャプレンの活動とは、スピリチュアルケアとは、といった事柄について議論し、その結果はこの業界で俗に「白書」、具体的には「A White Paper: Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare」という論文としてまとめられたわけですが、その中でもやはりスピリチュアルケアとは何かということについては、曖昧な表現のままに留められていて、やはりあまり明確にし過ぎてしまうと「いや、それはカトリックの立場からすると違う」とか、「ユダヤ教からすると違う」といったことになってしまうので、そうした曖昧なままにされている面があると考えられるわけです。

ですから、やはり大元の人間観・世界観というもの次第でその定義が変わってくるということがあって、もっと言うところのスピリチュアリティの次元というものを現代社会において導入、あるいは再導入するか、

小西達也



導入するならばそれを現代人の世界観・人間観の中でどのように位置づけるかということが問われてくる。これはまさにコスモスの問題である。それが今、問われている。スピリチュアルケアの定義の問題も、本質的にはこのコスモスの問題に帰着するのではないかという気がしています。

黒住 まず言われたのは、モノと人は違いますよね。それが人格性という問題としてひとつはあって、だからそれは具体的にわかるわけですよ。殴ったら、これはコツンとやってもいいけれども、こっちだったらダメだという、そういうモノと人との違いというのはやはり倫理的にちゃんと捉えられている。ただそれだけではなく、スピリチュアリティというふうに言うときは、結局、精霊から聖霊をどう位置づけるかという問題になっている。キリスト教史でいうと父と子と聖霊というふうに言いますよね。それをただただ抽象的に父と子と聖霊と言っているだけではなくて、中世までの場合は父というものと宇宙みたいなものがやはり連関して考えられていて、それとあえて言う大地とか、こちらに実際に入ってくるものとして子というものが考えられていて、そしてそこに働く聖霊ですね。それが何か根本形態としてもとあって、カトリックの場合はそれに地面から関わるようなものとしてマリアみたいなものや母としての教会と関連させた構造になっている。昔の人はだいたいそんなもんだみたいに考えていたんじゃないかと思うんです。

小西 暗黙に共有されている根源的な世界観ということですか。

黒住 ええ。だからそれと同じにしろというわけではなくても、ある種の宇宙観とか空間観みたいなものをちゃんと捉えたらある程度の形というのは出てくるかなと思うんです。

土着的なあり方と地霊的な次元

森村修 ちょっとずれてしまうかもしれませんが、私は西洋哲学が専門なんですけど、宇宙観とか世界観というのはある程度、中世までは基本的にキリスト教でやられていて、そこでイスラムとの関係がいろいろあったり、ギリシャの輸入の仕方もいろいろあったという。そこからある意味で神学を切り離れた形で哲学が生まれてくるときに、やはりこのスピリチュアリティの問題というのはある種の神学的な問題と違う形で哲学が引きずっていく部分があったように、要するにメタフィジックという概念も、単純なフィジカルではないけれども簡単な神学でもないというような、その中間層みたいなものが、つまりカントみたいな人の中で、神学を語らないけれども哲学の中で神を扱うか、みたいな問題が常に出てきてしまう。

だからそのときに、もうヘーゲルとかそのあとになってくると、どんどんキリスト教的なものの弱体化、近代化と科学が出てくる文脈の中で、哲学の文脈の中でも神を語らないけれども、人間のスピリチュアリティとか、精神性みたいな問題はどこかで置いとかなければいけない部分が常に出てきてしまう。近代はご存知のとおり科学の加速の中で、逆にもっと自然科学的・生物学的な問題へとどんどん人間を矮小化していくとか、片一方でもちろんキリスト教系の哲学者も出てくるのだけれども、結局、哲学を普遍化・一般化するときに、キリスト教の枠にとらわれてしまうある種の普遍化ができないという言い方はちょっと変ですけど、つまりそこに要するに西田みたいな人たちが出てくる瞬間に、キリスト教から出てきているわけではないけれども、西洋の文化・土壌から出てきた哲学と日本の中にあつたものとを同列に、言い方は悪いですが、折衷していくという問題が日本の近代の問題の中にあるような気がする。

そうすると「日本的」ということは、今回のように「日本的“思いやり”」といったときに、稲垣先生の最初のコメントの中にあつた「日本的」を省くべきかどうかという問題も含めて、倫理といったときにどこまで普遍化できるのかという問題。グローバルエシックスというのは本当にあるのか。それとも常にローカルなものを引きずらざるを得ない中で、やはりグローバルに、だからあいだをとったグローカルなんていう言葉も出てきますけれども、その何か第二第三段階みたいな、つまり中世が神学を外して哲学になっ

森村修



て普遍化する、だけどそれがローカルのところに落ちていったときにまだその問題でぶつかってくる。また引き続き、神様の問題、仏様の問題とにぶつかってきまうところがあるような気がして、結局、近代は科学にもいけず、宗教にべったりもいけないところに、とくに日本なんかはあるような気がするわけですね。

つまり、そのところで、ではどうやって倫理を持ってくるかというのは、私はケアの倫理についてやっていたものですから、要するに私は西洋哲学でも現代哲学なので、なるべく神学的なものにタッチせず、かといって日本的なというようなことで、要するに戦前のレベルの問題も、国家主義的な、もしくは神道主義的な問題にいきたくない。ではどこに行くのかという問題の中で倫理という、つまり人間をどう考えるかと。前回、私が発題させていただいたときに和辻と絡めて言ったら、稲垣先生からあったように和辻をずっと読んでいても、どうも和辻的な問題でも、「間柄」でもいかない問題がもつ日本の中にあるような気もして、ちょっと困ったなというところが今私の中で悩んでいるところで、スピリチュアリティというのをもう一回日本語に直せないのかということを考えているということがひとつです。

それから単なる感想めいた話になってしまって申し訳ないのですが、黒住先生のお話を聞いていて、最後のほうに、神道、仏教との対話という問題の中に土着的というような考え方、土着的なあり方が大事だと言われました。そのときに先ほどの土俵に女性が上がれないという問題があったり、山の中に女人禁制があったりといったときに、いわゆるゲニウス・ロキ（地霊）みたいなものというのは、その地域の持っている霊性みたいなものがその場所場所にあるような気がするんですね。つまり都市はどんどんどこかで解体化され近代化されていくけど、私は東北大学に9年いたのですが、その現場の人たちがどうしてそこで生きてきたのかという問題は、お地蔵さんがあったり、地域の祖霊みたいな部分もあったりするし、何かその地の霊というか、場所の持っている力みたいなものも片一方にあるときに、それって普遍化できるんだろうか？ という気もちょっとしたりするわけです。

そうすると、京都の持っているそういうものが、単純に、これはフェミニズムの運動の中ではというのは確かに合理的にはそうなのかもみせず、別のそれと神道と合わせる気はまったくないので、話がまとまらないけれども。ただ、京都の話は私もよくわからないのですが、地霊みたいなものに対する尊厳なり、その現場に土着で生きている人たちの持っている、何か神でも仏でもないようなスピリチュアルな次元といったらいいのか、霊的な次元といったらいいのか、ゲニウス・ロキみたいな地霊的な次元といったらいいのか、東京だったらたとえば平将門さんに崇められるとかいうような、そこまでいくとちょっと民話的になってきまうけれども、何かそういうものとも関係するのかなと。そこに外来思想が入り込みにくいような何かがあるのかなと。それがもはやなくなったときにまたそれを再生できるのかどうかという問題も、倫理や宗教やスピリチュアリティの中に絡み合っているのかなという気がちょっとして、先ほど先生のお話を聞きながら、この土着であるとか、野呂や新渡戸の話をしたときに出てくるような地域性といったらいいのか、ローカリティの問題と、スピリチュアリティの問題と、倫理の問題と、そのへんをもう少し考えていく何かキーがないかなということはちょっと思ったんですね。

黒住「土着の」というのは、たとえばこれは神道でいうと、神道というのは日本にだけあるんだというふうに捉える人もたぶん7-8割くらいいそうですね。けれども、片方で2割か3割くらいは神道的なものというのは実はいろんな場所にあるんだとも考えている。アメリカ・インディアンの中にもあったし、ギリシャにもあったし、イギリスのどこかにもあったし、韓国にもあったし、ただそれがはっきりと立ち上げられたり、捉えられているかはともかくとして、もともとあったというふうに言う人もいます。鎌田東二という人はその系統ですね。もちろんそれぞれの国の多元的な構造というのはあっていいです。けれども、地面と大地とかいったときは、それはどこにもそれぞれあると考えてもいいんじゃないか。だから日本だけとかいうふうに思わなくてもいい。

そもそも人間はいろんな生活しているわけです。ただ、食べたり飲んだり排泄したり交わったりするそういう生活の形態そのものというのはどこでも違わないと思うんですよ。そもそも人生には生まれるとか、

食べ、生き、死ぬとか、いろんな形がある。それが先に言った祭り・祭祀というものにもなる。それはやはり、表現の仕方としては違うかもしれない。けれども、どこにでもあるというふうには思っていないかなと思います。

森村 確かにおっしゃるとおりだと思います。どこにでもあってもいいけれども、それぞれ違っていいだろうと。

黒住 ええ。だから大きな思想史とかでいうと、多元的な世界にだんだんなるだろうと。ヨーロッパ中心主義だけでなく、日本中心でもなくて、ある種の多元性を持った構造になるだろうというふうにも言われて、そうだろうと思われ。かといって多元性は、ばらばらだという意味ではなくて、やはりそうでありながらある種の連関みたいなものが考えられるようにゆくゆくはいくんじゃないか。今はインターネットの関係で自分たちの場所みたいなものは壊されていくのに対して、片一方で地元をすごく強調するような構造も出てきている。ただ、広がっていく構造とその場所そのものの構造とは実は繋がりが得るんじゃないかなと。

森村 それはわかります。で、インターネットの中でも、学生たちと話していても、それぞれの島ができてくれないですか。やはりインターネットがただただ広く広がっているわけではなくて、それぞれのコミュニティがそれぞれの形でネットの中でできてくるという、その意味では地面という問題よりもっと抽象的にはなるけれども、でも何か寄り合い所帯的なものがその中でできてくる。それはアメリカ人とヨーロッパ人と日本人でできていたってかまわないですし、必ずしも重力の磁場に引きずられる必要もない形でのコミュニティのあり方や、その中で倫理性やスピリチュアリティという問題が、だからネット空間の中ではある種の、霊的といった失礼かもしれない、そこにちょっと危うさもあるのだけれども、学生たちがそこに依存せざるを得ない。だからこれもネット依存みたいな問題になってくるのでまたちょっと問題ではあるのだけれども、そういう形の中でも、つまりある種の多元性でありながら、でも普遍的なインターネット空間みたいなものがあるのと同じような、そうした二重構造といったらいいのかな、多元構造というのまで含めてスピリチュアリティというものを考えていったほうがいいのかとも思うのです。しかし単に情報空間を科学的な情報の問題というだけではなく、私たちの精神性・心理性みたいな問題もそこにずいぶん持っていていっている部分があるので、その問題もけっこう大きいかなと思います。つまり、そういったものに依存とまではいかないけれども、IS(イスラム国)の問題を出すとあれですが、そういうところからでも人はどんどんスピリチュアリティの世界に入り込んでしまう。宗教まがいのものまで含めて。だからそこでもまたある種のコミュニティや人間の問題としてのスピリチュアリティなり、メンタルな部分なりというもので、ケアされたり、逆に傷められたりという問題もあるような気もちょっとして、そこも含めたほうがいいのかと、今、お話を聞いていて思ったんですね。

黒住 いわゆる中世の西洋でいうとカトリックからプロテスタントになったときに、日本でも漢文的な世界から和文系統になるみたいな変化があります。そのときにはある種、言語が、従来型の地面にくっついているだけじゃない構造というのを次につくるんですね。また、言語が形づくられ、大抵それぞれの国の枠に入っていた。だからたいていナショナリズムと関連しながら枠が人間を国籍みたいな感じで位置付けてきた。けれども、今のインターネットは、それがもうひとつ次の形に変化する時代になっていると思われ。

そこにあるのは言語だけではない。情報とか画像とか、実際の流通みたいなものが大きなものになって交流している。ただその場合にも、先に岩下の話をしましたが、言語そのもので人間は生きているわけではなくて、やはり生きたり死んだりする生活そのものがある。またそこにある祭祀や政まつりごとのようなものがある。そのことによって人間は生きているわけですね。ということは、インターネットができるにしても、その人が生きている、死んでいるとか、結婚するとか、そういうような基本的な生活形態みたいなものがあり、それとの連関があってインターネットもあると思われ。

だから私は大学で若い人と交流してちょっとあぶないなと思っていることがあります。インターネットが

流行ることは、それはそれとしてネガティブじゃなくてプラスに見てもいいと思うのです。けれども、それだけがリアリティだというふうに思いだして、生から離脱してときどき異様な反応をする若者がけっこう多いんですね。だから、こうした流通だけでなく、そもそも別の現実の地平があるのだと知る必要がある。ときどき事件で人をぼっと殺しても平気だったり、痛い目にも遭ったことがないような子が増えちゃったりしているから、何か物事の実感そのものみみたいなものがちょっと消えている。それを再生する必要があります。

小西 今のお話とも関連しまして、土着性であるとか、ローカルティというのは、先ほどの長谷川さんの京都の話もそうですが、やはり実生活、実際に身体をもって生活する、それは言語や単なる対象論理だけでは捉えられないいわば「身体性」の次元のことも含んだものだと思います。あともう一つは「歴史性」とも関係しているのではないかと思います。現代は、何でも合理的に考えようとする傾向があって、確かに短い期間見ただけであれば、それが最善のように見えるかもしれないけれども、長い期間で見た場合には、実はそれでは合理的でない、ということもあり得るわけです。たとえば1000年に1度の規模と言われるような東日本大震災のようなことが起こって、長い歴史の中ではこうしたこともあるのだから、もっとこうしておかなければいけないとか、そういう経験の蓄積からの視点、歴史的な視点というのもあり、社会にはそうした視点からつくられてきた習慣やシステムもあるわけで、私たちはどちらからかというついついごくごく狭い範囲、短期的な範囲だけみて、その中で合理化してしまう傾向がある。その視点から、過去からの遺産を切っていくと、そうした歴史的視点の知恵がどんどん失われていく。そうしたことが、今の社会には増えているようにも思います。先ほどから出ている土着性とかの重要性というのは、やはりそうした視点の重要性というものを、たとえば新渡戸などは言っているのではないかと、とも考えたりします。

スピリチュアリティをメタフォリカルで捉える

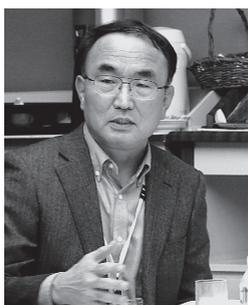
大和昌平 今日黒住先生のお話を聞きまして、土着性ということをととても大切に考えておられることがとても心に残りました。とくにアニミズム、精霊から、いわゆるスピリチュアル、聖霊、ホーリースピリットへという展開をアウグスティヌスは行なったという、そういう土着のアニミズムであるとか、そういうものと向き合う中で普遍化していくことを、私もキリスト者の立場ですけれども、キリスト教ではやっていかなければいけないんだということを、先生が日本の思想史を辿られる中でとても思わされました。

私はキリスト者として仏教学の研究をしてきたんですけども、仏教そのものは非常に理知的な、ギリシャ的な世界です。しかし現場でキリスト者としてどう生きるかということを考えていくときに、日本では表面的には仏教であっても、実際にはアニミズムで祖先崇拝のがんじがらめということがあって、そこでどう生きるかが問題になってくるんですね。仏教学を学べば学ぶほど日本に根づいているのはもっと何かアニミスティックなものが非常に強くて、仏教者もそれを乗り越えられていない。たとえば私も教会で仏教について学ぼうということで親鸞について話したりとかするんですけど、最後の質問はもう位牌であるとか、仏壇をどうしようとか、アニミズムの問題に必ずなるんですね。

やはりキリスト者や教会は女性が多いですけれども、真剣に生きようとすればするほど、そこで苦しんでいるといいますが、神学者はやはりそこそこまでは関わってなくて、上層の部分で活動しているんだけど、実際には力がない。古代のキリスト教もやはり女性が多かったんですね。奴隷と女性が最初に信仰を持っていくんですけども、その時代の課題はギリシャの思想との対決であって、それを黒住先生はアウグスティヌスの、その普遍的な課題が大事であると言われたことが、私自身もその現場の信仰に生きようとする人と、それをどう普遍化していくのかというのがやはり大事な課題だということをおっしゃいました。

黒住 今の話と関係があるかどうか、先ほどは触れませんでしたけど、石牟礼道子さんも欠かせま

大和昌平



せん。やはりこの人はものすごくいいというふうによく言われます。プロテスタントでも、カトリックでも、神道でも。石牟礼さんは公害問題とも関係していて、さっきの大地というか、地面そのものが壊れたところから出てきた人の捉え方というのがやはりある。まずそこから再構成するということがあってもいい、それが望まれると思います。

稲垣 石牟礼さんというのは、要するに人の苦しみに寄り添うということをずっとやってきましたよね。

黒住 そういふ面がありますね。だけど何かやはり出てくるものが、「いやだ、いやだ」という話ではなくて、もう少し何かいいものが現われ出てくる感じもしますね。

稲垣 未来への何か希望的なものが見えると。

黒住 そうですね。未来という目的となるもの。

長谷川(間瀬) そこでしか人間は生きられない、だからという……。

黒住 そうかもしれないですね。

長谷川(間瀬) だから「大地性」という言葉をすごくメタフォリカルに先生は使っているのかなというふうには思いはじめたのですが、自分が生きているその場所、人間は大地がないと生きていかれない、という海洋民族の人に怒られてしまうから、海洋民族にとっては海がその人たちの生きる場所=大地なんですよね。だからそこが生きる場所であり、地域性であり、そこで、地霊と言われましたが、神様を語らない近代の人たちも、その「大地」というメタファーを使いながら考えると、何かもう少し理解できるなとは今思っています。

遠藤周作の話になってしまうのですが、先ほどカトリックの教会論の話が出たときに、その「教会」というのも私はメタファーで捉えたほうがいいと思っています。カトリックからプロテストしたとき、教会が救済の場であるということをプロテスタントは強調しないですよ。私は遠藤周作の研究もしているのですが、『沈黙』には日本のキリスト教の原点が書かれています。隠れ切支丹の人たちは教会を持てなかったし、祭司も教典も持てなかった。そこで彼らは何をもって救済を求めたかということを考えたときに、遠藤周作の出した答えは、踏み絵を踏んでも、否定してでも、神はあなたたちと共にいる、生きることの尊さを主張しました。今年、遠藤周作の『沈黙』が再度西洋で見直され、『アプローチング・サイレンス』¹⁰という本が出たのですが、その中の一人は「踏めと誘ったのは神の声ではない。カトリックの教会がない。キリシタンの歴史には教会がない。彼らは救われていない。あの言葉を発したのは悪魔の言葉だ」とはっきり言われます。

何が言いたいかというと、日本的な解釈や「教会」というのもメタフォリカルに捉えたほうがいいし、「大地」という言葉さえもすべてを語り尽くせてはいない。それが言いたいことです。「スピリチュアリティ」というのも固定化されたひとつの概念として捉えられたら怖いということがちょっと思ったところです。

石野徳子
精神看護学、看護管理
昭和大学保健医療学部看護学科教授

—
稲垣久和
公共哲学
東京基督教大学大学院教授

—
鶴沼裕子
近代日本思想史、日本キリスト教倫理思想史
元聖学院大学大学院教授

—
黒住真
日本思想史、倫理学、比較思想宗教
東京大学総合文化研究科名誉教授

—
小西達也
スピリチュアリティ論、スピリチュアルケア論
武蔵野大学看護学部教授

—
長坂寿久
非営利組織論
国際貿易投資研究所客員研究員、逗子フェアトレードタウンの会代表理事

—
長谷川(間瀬)恵美
神学、宗教学(キリスト教)
桜美林大学人文学系リベラルアーツ学群准教授

—
森清
在宅医療、血液学
大和会在宅サポートセンター 村山大和診療所

—
森村修
哲学、倫理学
法政大学国際文化学部教授

—
大和昌平
仏教学、日本思想におけるキリスト教、実践神学
東京基督教大学神学部教授

| 発題者 |

森村修 [もりむら・おさむ]

フッサール現象学、フランス現代思想、ケアの倫理学、日本哲学。法政大学文学部哲学科卒業。東北大学大学院文学研究科博士後期課程単位取得満期退学。博士(文学)東北大学。九州歯科大学専任講師、ニューヨーク大学客員研究員、ニュースクール大学客員研究員等を経て、現在、法政大学国際文化学部教授。著書に『ケアの倫理』(大修館書店)、『生と死の現在—家庭・学校・地域のなかのデス・エデュケーション』(共著、ナカニシヤ出版)、『近世ドイツ哲学論考—カントとヘーゲル』(共著、法政大学出版局)他がある。

—

小西達也 [こにし・たつや]

スピリチュアルケア論、スピリチュアリティ論。早稲田大学大学院理工学研究科修士課程修了。ハーバード神学大学院修士課程修了。米国カリフォルニア州アルタベイタサミット医療センター・チャプレン、東札幌病院チャプレン、爽秋会岡部医院チャプレン、上智大学グリーフケア研究所主任研究員を経て、現在、武蔵野大学看護学部教授。共著書に『グリーフケア入門』(勁草書房、2012)、*The MASCC Textbook of Cancer Supportive Care and Survivorship*(NY: Springer, 2010)他がある。

—

黒住真 [くろずみ・まこと]

日本思想史、倫理学、比較思想宗教。東京大学文学部卒業。同大学院人文科学研究科博士課程満期退学。学術博士。東京理科大学助教授、東京大学教養学部・同大学院総合文化研究科教授等を歴任、現在、東京大学名誉教授。著書に『近世日本社会と儒教』『複数性の日本思想』(共にべりかん社)、『思想の身体 徳の巻』(編著、春秋社)、『岩波講座 日本の思想(全8巻)』(編著、岩波書店)他¹⁾、訳書に、ヘルマン・オームス『徳川イデオロギ』(べりかん社)、ケイト・W・ナカイ『新井白石の政治戦略—儒学と史論』(共訳、東京大学出版会)他がある。

| コーディネーター |

稲垣久和 [いなかき・ひさかず]

公共哲学、キリスト教哲学専攻。東京基督教大学大学院教授、同大学附属共立基督教研究所所長。東京都立大学大学院博士課程後期修了(理学博士)。ユネスコ・国際理論物理学研究所(Trieste)研究員、欧州共同原子核研究所(CERN)研究員、アムステルダム自由大学哲学部客員研究員、同客員教授等を経て現職。著書に『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリティ』(東京大学出版会)、『国家・個人・宗教—近現代日本の精神』(講談社現代新書)、『「公共福祉」という試み』(中央法規出版)、『実践の公共哲学—福祉・科学・宗教』(春秋社)他がある。

Emergence | 創発

Volume XIV
number 06

2018年4月5日

発行人

稲垣久和

編集

赤羽高樹 [フォンテ]、中田有紀

高橋伸幸

編集協力

渡辺弘之

デザイン

森大志郎

印刷・製本

LIVE ART BOOKS

—

東京基督教大学
共立基督教研究所

〒270-1347

千葉県印西市内野3-301-5-12

telephone | 0476.46.1137

facsimile | 0476.46.1292

E-mail | kci@tci.ac.jp

<http://www.tci.ac.jp/info/institution/kci>

Emergence | 創発の

バックナンバーの

ご注文は当研究所まで

(I-IX巻までは「共立研究」の旧称で発行)。

For even the Son of Man did not come to be served, but to serve, and to give his life as a ransom for many. [Mark 10:45]

